辰贰（破他生）分二：一、总破承许他生； 二、别破唯识。

巳壹（总破承许他生）分二：一、总破真实义中许他生宗；二、别破名言中许有自性生宗。

午壹（总破真实义中许他生宗）分三：一、真实破他生；二、世间妨难；三、宣说如是破他生之功德。

未壹（真实破他生）分三：一、总破他生； 二、别破他生；三、观果四边破他生。

申壹（总破他生）分二：一、以太过而破； 二、破释妨难。

酉壹：以太过而破

## 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。

若谓依实有他体之因能产生实有之果。中观师破曰： 若如是许，火焰亦应产生黑暗。又应该从一切是因、非 因中产生一切果法，因为诸非能生因的他性皆与汝许自 相之他性相同故。

持他生宗者，如上所述主要有内道的经部宗、有部宗、唯识宗及外道胜论派。彼等认为因与果是不同的他体法，一切万物应该是从他而生，果法是依靠因缘聚合后产生故。小乘有部宗说：自生无作用，故许自生非理。由无自生，承许共生亦非应理，又妄计无因生者最为卑劣，皆应一并破除。只有他生宗最极应理、不能破除， 汝等中观师尽管不欲承许，由他自相的因缘产生诸法，

以经典中说有他生，故汝等亦应承许，否则不顺佛语。为此小乘有部宗与随教经部都承许六因、四缘、五果之他生。

一者六因：即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。《俱舍论》第二根本品云：*“* 能作及俱有，同类与相应，遍行并异熟，许因为六种。*”*

能作因：《俱舍论》云：*“* 除自余能作。*”* 即小乘有 部所许，除果法自己以外的一切有为、无为法皆为能作因，亦摄一切是因非因之所有法。又分为有力的能作因与无力的能作因两种，前者如同对产生芽果有直接作用的种子；后者即是产生芽果的无为法，如地狱之蕴对产生无色界众生毫无作用，同样无为法对产生芽果亦无作用，称名为无力的能作因。安立无为法与非因为能作因的主要原因，是对产生芽果不成障碍的这一角度而言， 有些偶尔亦有可能间接成助缘，这是小乘有部宗的观点。因明与大乘俱舍论中，则根本不承许无为法与非因为芽果之无力能作因。此尽管不成产生芽果的障碍，亦不应承许为能作因，若许为能作因者，必须存在一个特殊的因果关系，如柱子不能说为瓶子之因，或如冰雹是产生芽果之障，亦是能作因则极不应理。故唯承许有力的能作因，不应承许无力的能作因。

俱有因：《俱舍论》云：*“* 俱有互为果，如大相所相。*”* 除因果前后次第或相续所生之法以外，同时俱有而不能分开，如是互为观待因果之法为俱有因。比如柱子由八种微尘所组成，在八尘中具有地、水、火、风四

大种，并同时俱在不能分开。如是安立的主要原因，是指在同时观待、相互依赖而存在的有为法中，若离其中一者，余法均不能成立。如于三根木棒的棚架中取掉其中一根，其互相依靠而立的其余二根木棒亦就自然倒下， 这样棚架一事亦就不能成立。因明中不承许俱有因，将所有的真实关系归摄为两种：如稻种生稻芽即前后次第之能生所生的关系；又如宝瓶的无常与所作性是同体相属的关系，只有众生的分别心能以分析，实际上是不可分割的。在众生面前通过所作的能力来解说有为法是刹那生灭无常的细微本性，所以同时存在的异体法不能成立为因。

同类因：《俱舍论》云：*“* 同类因相似，自部地前生。*”* 即同类因产生同类果的这一角度而安立，如以善心产生善业，以恶心产生恶业，青稞的种子生起青稞之芽果等为同类因，稻种不生豆芽，非同类因故。果法尚未产生前之因，主要是保持其同类因的地位，此理在因明中亦可如是成立。

相应因：就小乘有部派的观点而言，仅仅是从心与心所的这一角度来安立的，它是上述俱有因的分支。

《俱舍论》云：*“* 相应因决定，心心所同依。*”* 若仅有心王无有心所，或仅有心所无有心王的机会永不可能，故心王与心所互为相应而产生为相应因。此相应法有五种即五义平等。《俱舍论卷四》云：*“* 同时而起之一聚心心所有五平等之义。一是所依平等，谓心王依眼根则心所亦依眼根；二是所缘平等，谓心王缘青境，则心所亦缘

青境；三是行相平等，谓心王了解青色则心所亦了解青色；四是时平等，谓心王从此时起则心所亦从此时起； 五是事平等，谓心王其体为一个则心所之体亦各为一个。*”* 由于因明中是通过理论抉择心王与心所乃为一体， 即心王与心所本来是无分别的一体性，故不承许心王与心所二者之间的相应因。又因《俱舍论》中承许心王与心所为异体的两种法，同时存在的两种法无法产生关系， 这是因明中不承许相应因的第二原因。

遍行因：《俱舍论》云：*“* 遍行谓前遍，为同地染因。*”* 遍行因的本体属上同类因的分支，亦即三界中欲界的烦恼心。如前刹那的嗔心产生后刹那的嗔心为遍行因，其所生之烦恼即由能生之烦恼产生，即前面的遍行烦恼生起后面的遍行烦恼，称为遍行烦恼。因明中亦如是承许。

异熟因：《俱舍论》云：*“* 异熟因不善，及善为有漏。*”* 从能生起爱乐与非爱乐的轮回果报这一角度来安立，仅仅是有漏善业与不善业之因。由首先造作有漏之业，后时成熟其相应的果报，称为异熟因。因明中亦如是承许。

二者四缘：即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。

《中论》的第一品中破他生时叙述他宗观点曰：*“* 因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。*”*

因缘：除上述六因中的能作因以外，其余五因皆为因缘。《俱舍论》云：*“* 因缘五因性。*”*

等无间缘：亦名次第缘，按小乘有部宗在《俱舍论》

中所述的观点而言，真实无间趣入无余涅槃的前一刹那心与心所不产生后一刹那心与心所非等无间缘，此外的一切心与心所都是等无间缘。如《俱舍论》云：*“* 等无间非后，已生心心所。*”* 所谓等无间缘之*‘* 等*’* 是同等之义，即前一刹那的心与心所与后一刹那的心与心所皆为相同。*‘* 无间*’* 例如前一刹那之眼识灭后，相续不断的生起第二刹那之眼识故为无间缘。小乘其余宗派的观点，不仅承许内在的心与心所是等无间缘，亦承许外在的色法是等无间缘，故曰：因灭无间即生果，此因乃是果无间，犹如种因趋灭之际无间即能产生芽果。月称论师在本论自释中叙述小乘的观点时说：*“* 如种灭无间为芽果之等无间缘。*”* 又于《显句论》中破斥等无间缘时， 亦破斥芽果之等无间缘。佛护论师在《中论注释》中亦如是说。

所缘缘：就小乘的观点而言，即六识所缘的一切法。如《俱舍论》云：*“* 所缘一切法。*”* 是心与心所的一种特殊所缘境，亦即一切的有为无为法以外，再无其余的所 缘缘。所谓的所缘缘，前者缘是指所缘境，后者缘即指 因缘之缘，犹如眼识的所缘境是色法，身识的所缘境是 触法等。其实所缘境是生起眼识的一种助缘，无此则不 能生起眼识等，那就不能见到外境色法等，故名为缘。 所缘的意思是说，若有一种法能生起缘其识上的影像， 称为识所攀缘。如远处的色法，尽管存在，由于眼识不 见，不起彼之形像，其不能成为眼识的所缘，缘的意思 是能引生识体之法，必定为实有，才能为其它法做缘。

增上缘：即上述的能作因。如《俱舍论》云：*“* 增上即能作。*”* 除上述四缘以外再不会有第五缘。诸如外道派所许之万能神等根本不能存在，若许存在者，应摄于此等缘中，实则无有。其实外道观点是皆由遍计执著所引起的。

三者五果：即异熟果、增上果、等流果、士用果、离系果。

异熟果：此于轮回中属有漏的苦乐果报。其自体属于无记法，其自因要么是有漏善业，要么是不善业，决定为此二所摄，异熟因所生之法是在众生的身心相续中， 如是成熟所生之法为异熟果。《俱舍论》云：*“* 异熟无记法，有情有记生。*”*

增上果：即能作因所生之一切果法为增上果。《俱舍论》云：*“* 除前有为法，有为增上果。*”*

等流果：即上述的同类因与遍行因二者所生之果法， 其果与自因相似，故为等流果。《俱舍论》云：*“* 等流似自因。*”*

士用果：是指俱有因与相应因所产生的果法。所谓士用果者，即人发挥功力所得之效益，比如务农所得之丰收、经商所得之财物等倍增之力故为士用果。《俱舍论》云：*“* 若因彼力生，是果名士用。*”*

离系果：其本体即无为法。尽管它不是因缘新生的有为法，一旦远离障碍时能现前之果称为离系果。如依妙智力断尽各自应断的障碍，即由修习圣道永断烦恼所证得者。《俱舍论》云：*“* 离系由慧尽。*”*

随理经部与唯识派不许六因，而许近取因与俱有缘。如产生芽果之时，其种子为近取因，阳光水土为俱有缘。因明中对此因缘的分析是，对产生芽果差别基的体相有 直接作用力者为近取因，对芽果的差别相增上、稳定、 成熟起辅助作用者为俱有缘。总而言之，有实宗承许因 果是有自相的他体法，认为一切果法皆从他生。若许有 自性的他生是应理者，那么火焰之光亦应产生黑暗，豆 种应产生麦芽等，唯是咎由自取而已。复从广义而破者， 若许他生，应有一切生一切的极大过失。无论是自果之因或非因皆应生果，一切非能生因的他性相同故。《中论》云：*“* 因果是异者，是事亦不然，若因果是异，因 则同非因。*”*

酉贰（破释妨难）分二：一、释妨难；二、破救。

戍壹、释妨难

## 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。

倘若自相果法是由他缘所作，彼果则决定由此因所生，谓果决定。若彼因法能生彼果法，虽是有自性之他体法，但亦是能生果之亲因，谓因决定。此特殊之他才能立为因果，并非凡是他者皆能如是安立。比如稻芽必须是从与其同一相续所摄的同类种子方能产生，稻芽并非是从相续不同的麦种等中产生。

持他生宗的有实师辩护说：不决定所有的他生皆有此过，因为能生果之亲因是他体法，此乃特殊之他，并

非涵盖一切万法之他。所谓特殊之他者，是指能直接产生果法之亲因。比如稻种能直接产生稻芽不能产生麦芽的原因，稻种并非是直接能生麦芽之亲因，亦不是同一相续的因果法。其特定的条件是能生之亲因与所生之果法必须是同一相续所摄，亦具有能生同类果法之力，若是异体相续或不具生果之力则不能产生，如石头不生豆芽，是因为不具能生之力，即非同一相续，亦非同类之果，当然不能产生。如是以理分析可知我宗根本无有上述火焰应生黑暗的一系列过失。

戍贰、破救

## 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。

中观师继续破斥他生宗挽救自之过失的理由。如汝所说甄叔迦花、麦种、莲子等虽是他法，但不能产生稻芽，是因为不具能生稻芽之力，非同一相续所摄，亦非同类法，那么稻种亦非是具有观待稻芽的四种差别体相， 因为有自性之他无有分别故。如是则一切生一切的过失， 或是因非因皆不能生果的过失，汝宗仍然是无法摆脱。

《中论》云：*“* 若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从，非缘中而出。*”* 所以自相实有、堪忍自体的他生决定无法成立。

一般来说，若不具有充足的根据，仅在口头诤辩是没有说服力的，为使对方心服口服，诚心诚意地接受最极应理的观点，故中观应成派在抉择胜义谛的究竟大空性时，运用了不共甚深的四大应成理论来破析他生，亦

必须在精通不共应成理论的前提下才能彻底地遮破各有偏袒的他宗观点。

以汇集相违之应成因而破：在辩驳的过程中，由于他生宗承许因果二者是不同自性的他体法。对此中观师破曰：此许观点有自相矛盾的过失，因为实有他体之因果根本不能成立，否则稻芽应成非从稻种产生，种芽是他性故。他生宗回辩说：此不决定（此为不定似因），他性不一定不生，他性亦可以产生，正是因果非一体而是异体自性才能有生。

复次，继续以根据相同之应成因而破：若许自相的他体法能生果，那么应成一切生一切，如依火焰亦应产生黑暗。因为真实观察时，火焰生黑暗的他体与种因生芽果之他体道理相同故。他生宗辩曰：此根据不同，有普通之他性与特殊之他性两种故。前者普通他性如柱与瓶子、牦牛与骏马、火焰与黑暗、男与女等。后者特殊之他性则如种因与同类芽果，恶业与痛苦，善业与安乐等，前后二者虽皆为他性，但仍然不会有一切生一切的过失，有一定的差别故。中观师问曰：此普通他性与特殊他性不同的原因何在？他生宗论师说：其差别约有四种理由：一是观待黑暗来说，火焰虽为他体，但不具产生黑暗之力，种因能产生同类芽果，其本具生果之力故； 二是种因生芽果为世间常人现量所见，火焰生黑暗非现量所见，此理不用多言，现量知故；三是种因生芽果是缘起法的定律，火焰生黑暗非缘起法；四是因生果乃为法的法性，火焰生黑暗非为法性。由此不难推知，并非

所有的他体法之间皆可互生。再说火焰与黑暗本非能生所生的关系，亦非同一相续、非同类，互为相违故火焰不能产生黑暗，必须是特殊的自相他体法才能产生。如是他生宗论师回辩为根据不同有差别。

其次，又继续以能立等同所立之应成因而破：中观应成派以此理论分别破析他生宗辩护时所例举的四种理由。彼许种因有产生芽果之力，火焰不具生黑暗之力。试问，此力是否胜义中存在？若许是者，那么此力与因是一体还是异体呢？若许一体，就不应存在别体之力， 既然不具另外之力，唯因就能生果，那么在木箱里放一粒种子亦应产生芽果，汝许生果之力在因中本具故。若许因与力是异体者，应成不是因生果，而是以力生果。然汝自许即因生果，未许因以外之力生果，如是以理观察推究时，其与所立相同不成能立的真实根据。（相对敌宗而言，其所立他生，即一方许有他生、另一方中观师说没有他生，这样在双方辩论的过程中，其所立尚未立足。）故汝所许胜义中因生果有自相之力等同所立极 不应理。如果在尚未以胜义理论善加观察时，仅以分别心安立种因生芽果为现量所见，火焰生黑暗非现量所见等可许无过。在抉择胜义谛时，试问，汝宗所谓的现量， 是圣者无漏智慧的境界还是凡夫分别心的眼识等所现见的境界呢？若许前者，根本无法成立，法界本性空寂离戏故。应许后者眼识所现见的因生果，但是互不观待、相违之他性能生果的事例从未见过。其实此眼识亦不出无明分别心所摄的部分，在抉择究竟的胜义谛时，以眼

识所见不成正量根据，凡夫人的根识等本来不成如是现量的能立理据故。正如同说因为晚上有梦境，故于白天亦应成立，此根本不成真实能立的根据，梦境唯由习气成熟后产生，并非真实有故。因此汝宗以现量所见来作为成立他生的根据亦决定不能成立。又彼等所计因生果是缘起法，火焰生黑暗非为缘起法。试问，汝宗所谓的缘起，是否堪忍自体之因与自体之果互为观待而成能生所生之缘起呢？若如是者，此许不仅胜义中不成立，且于世俗中亦根本不成立与空性相违并有堪忍自体的因与果，缘起法本非真实有故。如果在世人分别心面前承许因生同类果是缘起法，是互为观待而暂时产生，那么勿须固执为实有的他生，唯说缘起生即可，因为果时因灭、因时果未产生，根本无有真实堪忍之他故。又彼等所计因生果是法性，火焰生黑暗非法性。试问，汝宗所谓的法性，是胜义中有还是世俗中有呢？若说世俗中有者， 如火的热性、水的湿性等缘起性在胜义中根本不存在这些差别法，胜义本是一味大平等性、离一切戏论故，此中怎么可能有因果异体之他生存在呢？如石女儿本来没有而说石女儿的娇媚形态之理与此相同。如是以理观察可知，汝宗所谓的法性，在胜义中亦不成真实能立他生的根据。他生宗又许是在支分的条件上有差别，虽然所有之他不决定皆为他生，但特殊之他已满足了能生所生互为观待、一相续、同类果几种不共的条件，所以成立他生应无过失。其实此许如上所说，若在世俗中观待假立的缘起生可许无过，此在抉择胜义谛时承许则极不应

理，因为胜义是出世无漏智慧的境界，非分别妄心的境界故。若在抉择胜义本性时承许有他生者，应成一切生一切，如果一个他体法不能生果，则所有之他体均不能生果，法界本性上本无分别而毕竟平等故。如是分析可知，如果汝许胜义中有自相的他生，则必须承许火焰产生黑暗。如果火焰之他不能产生黑暗，那么此因同样不能生彼果，因为所有的他体在法界本性上是平等的缘故。所以他生派为辩护自宗观点而例举的众多理由，正如浇油灭火，此举非但不能息灭火焰反令火势更猛。这样有部宗的观点愈辩愈谬，应成派的观点愈演愈胜，能促使学者善于明辨取舍，相续中引生对法界空性的坚定信解， 树立究竟的中观正见，这是应成派以能立等同所立之不共应成因来破析他生派的必要所在。

复次，以他称三相之应成因而破：通过上述三种不共应成理论于他生宗作了较为系统的破析后说：一切因不能生果，以因果二者自性非异故，此为他称三相理论。应成派在解说此义时，他生宗的论师依此在心相续中直接或间接生起了如是三相理论引起的比量，且至通达胜义谛的大空性。应成派自宗承许世俗是假立法，着重抉择胜义谛，这样好像应成派分了二谛在抉择胜义谛而作如是念，实际意义却并非如此。中观应成派在以胜义理论观察时根本不分二谛，一切诸法均平等抉择为远离四边八戏的大空性，尔时既没有单独不空之法、亦没有单独空性的存在，如是远离了一切承认。虽然无有任何承认，但所运用的不共甚深理论却能强有力地破除他宗负

有偏袒的观点，摧毁有无等一切诸边戏论。其所说的理论亦非应成派自宗本来拥有，而是在与他宗互为辩驳时， 以他宗自应承许的理论为根据而攻破其自许之观点。为此例举他称三相理论为最有力的破析根据，令其自我反省所许的观点是否正确，诚如以子之矛攻子之盾，尔时彼等不得不承认他生没有立足之处。正因为应成派无有任何承认，又能强有力地破除一切偏执，对他宗所计有谬误的观点发出如降雨般应成的过失，故得名成应派。在《定解宝灯论》第七问答义中有明示中观应成派自宗的究竟观点，即法界本性如何，彼自宗亦复如是。如颂云：*“* 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。*”*

通过上述理论观察，有实宗方知若非假立而有堪忍自体之他生决定不能成立，否则难免有火焰必须产生黑暗的过失，唯有应成理论才具有如是殊胜的破析能力。有些论师在《入中论注释》中讲述其作用力时说：在相互辩论的过程中，随着理论不断地深入分析后，在遣除他宗分别实执的同时能无间生起应成派所抉择法界本性的正见，通达胜义谛的真实空性。因为它不仅只破除他生，且连四边生亦能一并遮破，一旦破除此等偏执之际， 无间就能生起空性的正见。如自生宗首先是以理论详细观察过其余三生，知道此等不仅无有真实能立的根据， 且有一定的过失，才转念承许自生并认为很应理。对此以甚深理论一旦破除彼许之自生时，其余三生亦根本不再承许，故于心相续中无间能生起大空性的正见。又如

承许诸法他生的小乘有部、经部、随理唯识，首先亦是详细观察过他生以外的其余三生有一定过失，才转念承许他生并认为很应理，同样若能以甚深正理一旦破除彼等偏执之他生时，其余三生亦根本不再承许，故于心相续中能无间生起中观的殊胜正见、通达胜义谛的大空性。

对此全知麦彭仁波切的自宗观点与他宗观点略有不同。由于应成派所抉择的是大中观正见，所通达的是法界大空性，虽然以胜义理论正破外道数论派所许之自生后，于彼心相续中无间生起大乘的正见不可能，因彼本为外道，亦尚未皈依上师三宝，更未发起大乘菩提心， 亦不是大乘利根者，在彼心相续中无间生起大乘的空性正见的确无有是处。又于分别破析他生时，承许他生者主要是内道的有部、经部、唯识，其中唯识属于大乘， 当然其相续中既有皈依心，亦具备菩提心，若能以理真实遮破其偏执之他生观点，尔时于彼心相续中无间生起胜义谛的大空性正见是极为应理的。唯识宗在被甚深理论正破偏执他生的观点后，亦不会再承许其余三生，因为在唯识的论部中亦有实足的理据破析他生以外的其余三生，故以理论一旦正破他生后，必定在心相续中无间生起无生大空性的正见。

有者疑曰：既然用应成理论破析后不一定能促使凡是执四边生者通达大乘的空性并生起正见，那么是否已失去应成理论的作用力呢？答曰：虽然应成理论未能令外道者无间直接生起空性的正见，但能直接破除其相续中偏执边生的执著。以理破除内道随理唯识偏于他生的

执著后能无间引起中观的正见，所以应成理论在正破四边生时，分别对内道与外道有着不同层面的作用力，故对偏执自性生之观点、打破实有执著与通达空性皆有直接与间接的极大必要。若对能立的胜义理论尚未精通， 则于所立的胜义谛大空性亦就难以通达。因此对中观应成派的四大正理不但要精通，其次第亦不能错乱是极为重要的。

申贰（别破他生）分二：一、前因后果而破他生；二、因果同时而破他生。

酉壹（前因后果而破他生）分二：一、真实遮破；二、破释妨难。

戍壹、真实遮破

## 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。

中观师继续破曰：汝宗所谓的自相他生根本不能成立，因为芽不是种，种亦非芽的道理人人皆知，并且此二存在的时间亦有着明显的前后差别，既然种芽非同时俱有，那么相互对应的他也就无法成立，云何更说种子是异于芽果之他呢？以此即可论断计自性的芽果从种子产生之事终将不成，是故汝等应当弃舍诸法从他生之宗。

中观应成派的论师对有部宗说：若欲通达胜义谛的真实空性，则应遣除对他生的实执，以理观察时既没有他亦没有他生，真实义中本来无有任何边生之故。比如春天播种、秋天收果是两个不同的季节，这样非同时并存，也就无有他体，既然无他，就无法依此而生果。因

为在尚未产生果法之前仅有因法的存在，当果法产生时， 其因已灭，亦即有果无因，有因无果，因果绝非同时存在。既然无有观待果法之他因，何故说果法是从种子之他而生呢？如果首先有他，再说依他而生者可许无过， 比如欲知石女儿的形色、相貌，首先必须要有石女儿的存在，才可以作如是说。若根本没有石女儿，而说其娇媚端庄等非但无义，且成众人的讥笑处。同样许他生者， 首先应成立因与果是他体，对此再作相应的观察，如理观察时，发现没有他的存在，以果时因灭，因时果未生故，这样何故说观待果法而说种子是他体呢？此说极不应理。倘若承许他生是实有，那么此他亦必须是实有， 从这一角度来衡量，则知因果本非同时存在，所谓的他生亦根本不能成立。《中论》云：*“* 如诸法自性，不在诸缘中，以无自性故，他性亦复无。*”*

当知中观应成派在世俗名言中，观待众生的分别心亦承许无实假立之生，根本不破缘起的一切现法，亦无任何必要破此。在抉择胜义谛的甚深空性时，若随有实宗所许的他生，不能通达真实谛，故为破除彼诸实执分别心而方便引度，以甚深理论抉择了无有他生。由于缘起所生的一切世俗法并非自相实有，皆为无明习气的迷乱显现，在真实智慧所境的法界本性上根本不会成立。凡是承许他生为自相实有者，必应遭受到甚深正理的严厉破斥，所以有实宗所妄计芽从种生之理毕竟不能成立， 为此中观师劝诫彼等理应舍弃诸法从他生的执著。

戍贰（破释妨难）分二：一、释难；二、彼

破。

亥壹、释难

## 犹如现见秤两头，低昂之时非不等， 所生能生事亦尔。

他生宗根据应成派提出自相的因果异时不成立他生的正理分析，亦觉得言之有理，但仍然固执他生见应理， 于是又认为是因果之生灭同时存在。故曰：犹如用秤来秤东西时，将物置于秤盘上，尔时秤之一头就会昂起、一头就会低下，现量见到秤的两头不是前后发生，而是低昂同时，如是则知低昂之时并非不等。同样，能生所生事亦应尔（亦是如此），即生果之所生事业与因灭之 能生事业二者同时发生，如秤的低昂同时一样。由于因灭与果生是同时，那么能生因产生所生果，这样的他生又如何不可矣？

亥贰、彼破

## 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。

设若秤杆两头相异的低昂二事是同时，亦是名言中现量所见的他体法，然此种芽异体之生灭却非同时有的他体法，故喻义不合。因为正生是指现在趣向于生，其芽果自体尚属未来事，故现在非有，其种体正灭谓现在趣向于灭，故现在仍有，此二如何能与秤喻之低昂二事相同呢？设作是念，种芽二事虽不同时，但彼二事的生

灭作用则是同时有。破曰：此生无作亦然非理。

中观师对他生宗的辩护进行破曰：若汝以秤喻便计种芽之生灭二法同时，此说极不应理，因为正生并非真实已生，是指芽果正在趣向于生，尔时种子是现在事， 芽果是未来事，正灭亦非种子真实已灭，而是正在趣向于灭，实际上种子还没有灭，芽果还没有生，是正在趣向生灭的过程中。是则种芽之生灭二者如何能与秤喻之低昂二事相提并论呢？因为秤之两头，无论是低昂还是不低昂均平衡同时存在，是名言假立的异体法，而种芽的同时则决定非有，因为前一刹那之因尚未坏灭时不会生果，当果产生时其因已灭，这样显然不合秤喻之理。如是他生宗将果与果之生作了分门别论。设作是念：种芽二法虽非同时，其事的生灭作用是同时有，此亦非理， 因彼不许离法外别有其余的作用故。若许自性的二作用同时有者，复有一定的过失。一般来说，观待生起作用名能作者之芽，于趣向生时即属未来，现在非有。尔时既无所依作者之芽，能依作用之生亦非有体，生灭本非同时有故，所以妄计二作用同时有亦不应理。因为此生果之事业与因同时尚未具有果的作者，故许此生不应道理。如《中论》云：*“* 若有未生法，言说有生者，此法 若无有，云何能有生。*”*

他生宗论师说：我宗例举秤喻说明种芽之生灭二事同时是有依据的，如《稻秆经》云：*“* 犹如秤低昂之理，于何刹那种谢灭，即彼刹那有芽生。*”* 中观师说：经中虽举是喻，但此并不是成立堪忍他生所依据的比喻，经

中更没有说有自性生，而是显示同时之假立生灭缘起生。

《中论》云：*“* 种若灭不灭，芽生物非有，故佛说法生，一切如幻事。*”* 虽然应成派于世俗中观待分别心面前亦 承许因缘所生法，但并非自性实有之生，而是假立的缘起生，此亦相合经义并决定无违。有谓，若不说自生， 他生等四生，仅仅说缘起生可以成立吗？答案是当然可以成立。如般若经、《中论》等皆云：真实以理观察时， 虽无四边生所摄的自性生，然于分别心前仍有假立的缘起生。故于名言假立的缘起生中，是因灭生果，还是种芽同时等根本不必观察。因为真实以理观察时，不用说胜义谛，且连世俗谛亦无堪忍自体之生法，是离生灭等四边八戏的大空性。那么中观应成派对勿须观察的世俗谛是如何承许的呢？此以梦喻可知，比如在梦境中的耕种与收割等事，于醒觉时没有必要观察此是自生还是他生，因为梦境是由迷乱习气成熟所幻现，此理人人皆知。在未醒的梦者面前，梦中的耕种、生芽、收割等事并非没有，醒后方知一切根本皆无。同样于世间中，观待凡夫分别识所现见的因缘生果法，不能说没有，此若观待圣者的各别自证智或胜义理论而言，则一切皆为大空离戏的本体。故中观自宗承许世俗诸法之缘起生皆为假立幻现，对此亦根本没有必要思维或观察因灭是否生果等 事，如石女儿本无，于其之生灭等事作观察亦纯属多余。

酉贰、破因果同时之他生

## 眼识若有同时因，眼等想等而是他， 已有重生有何用，若谓无彼过已说。

他生宗仍为救护自之观点说：通过上述理论观察， 虽然不能成立前因后果之他生，但可以成立因与果同时俱有的他生。比如在生起眼识时，若有眼根、作意、受性、所缘境等同时因，并且此眼等想等而是他法（生眼识之因），故许此生应无过失。破曰：若许因果同时，那么再生起眼识之果应成无义，或集聚因缘亦成无义， 眼识已有故。如是已有重生又有何用呢？为避免此等过失，若谓因位时无有彼果，以因果非同时的过失前已述迄。

当知这里所应破除的主要是他生宗许自相实有之因产生自相实有之果，如是以理观察抉择了因果同时不成他生之理，故自相实有的他生根本不能成立。

申叁、观果四边破他生

## 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。

若许能生所生之因果是他体，那么为生已有或生无有、生二俱、生非二俱的自相果呢？若许生已有之果， 又何用彼能生之因呢？否则生已复生亦非理的过失仍然难免。若生未有者，永不能生，本来没有的法既便是集聚众多生缘亦无任何益处。同样以此类推二俱、非二俱之生均为无用。

他生宗固执因果异体之实有他能产生果法，试问： 汝宗所谓之生是生已有之果、还是生未有之果、或者生亦有亦无之二俱果、还是生非有非无之非二俱果呢？若能以理善加观察四边生皆不成立。外道数论派妄计因果

同体之自生，是生已有之果；内道小乘有部宗许因果异体之他生，亦是生已有之果；外道胜论派认为已有不必再生，故妄计生未有之果；内道小乘经部派亦许未有之果依因缘聚合后才能产生；随理唯识宗及随教唯识宗的有些论师亦如是承认；外道裸形派许应生亦有亦无之果， 可以说此果既是有而生亦是无而生，产生这样的二俱果； 有者认为不能说生已有之法，因为有者不必再生，亦不能说无，因为无者永不能生，如石女儿纵依诸缘亦不能产生之理相同，故应生非二俱之果。为此中观论师运用理论来破析彼诸各有偏袒的观点说：已有之果何用再生， 此生根本没有必要。本无之果永不能生或应成无穷生， 如纵然是积聚诸多生缘，于石女儿之生亦毫无益处。

《中观四百论》云：*“* 若许已有果，及计尚无果，柱等庄严屋，此义应非有。*”* 《中论》云：*“* 若果定有性，因为何所生，若果定无性，因为何所生。因不生果者，则无有因相，若无有因相，谁能有是果。*”* 如是以此类推承许二俱与非二俱之生不但相违，亦根本不能成立。世俗中除有无以外，第三品物体的生果亦不可能，因此二俱与非二俱均无生果的力用。以教证成立无二俱之生。

《中论》云：*“* 有无二事共，云何是涅槃，是二不同处，如明暗不具。*”* 又云：*“* 作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二。*”* 又以教证成立无非二俱之生。

《中论》云：*“* 分别非有无，如是名涅槃，若有无成者，非有非无成。*”*

世间众生由无明不知所谓之生是缘起假立而妄起颠

倒实执，以致于生死轮回中流转不息，感受无量痛苦不得解脱，故应通过闻思中观理论，以理抉择一切所知法现而无有自性、毫无实体，进而实地修悟真理才能逐渐破除相续中熏习已久的实执分别心，证悟诸法究竟的般若实相。

未贰（世间妨难）分二：一、妨难；二、彼

答。

申壹、妨难

## 世住自见许为量，此中何用说道理， 他从他生亦世知，故有他生何用理。

一般世间人均各住自见，并许自己的一切见闻等皆为正量，此是最有力的事实证据，何用说其它的道理呢？亦就是说在此现量的见闻觉知中根本不需要其它道理来观察，因为从他有自性之因，生他有自性之果为世人现量所见知的，故于世俗中说有他生何必还用其它道理来观察抉择呢？

他生宗例举世住自见来辩护自许他生之观点无有过失，并谓非但不能破除他生，还应该建立自性实有之他生，否则与世间名言量相违，或于世间有害。彼等认为世人的一切见闻觉知是最有力的事实正量，若与此相违， 会有极大过失。他生宗在受到有力正理的攻破以致无力招架的情况下就不论道理，而以世间现量的根据作垂死之诤，故说汝等中观师若不承许他生，岂不是连因果法亦一并否认了吗？因为他从他生乃世人现量所知，成立此生亦勿须什么道理，摆出事实即可证明，事实胜于雄

辩故。例举世住自见为有力的辩护根据，如果他生之所立已有，再讲很多其它的能立根据，或依其它理论比量来作抉择确实没有必要。比如炉灶中的火已现量见到， 再诣房顶依烟来推测火的存在，这样的比量抉择纯属多余。

申贰（彼答）分二：一、若世间许他生而世间无害；二、世间名言亦无自性他生故世间无害。酉壹（若世间许他生而世间无害）分三：一、

以区分能境所境之正邪而略说二谛；二、彼者广说；三、故说何境于世间有无妨害之差别而结尾。

科判中的*“* 略说二谛*”* 等为附述义，亦就是说非直接以应成理论着重抉择二谛，而是在回辩他宗的观点时顺便附述的。虽然应成派本宗不分二谛，但此处在尚未以本论所说*“* 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*”* 的深义真实回答他宗前， 首以前行的方式暂分二谛，其原因主要为令无倒了知世间有害与世间无害的差别。因为世间众生不解大乘经义， 心相续中具有厚重的实执串习，亦未曾闻思过抉择诸法自性本空的胜义理论，认为自己的一切见闻觉知都是真实正量，与此相反则认为有害，若直接告知世间一切皆为假立、空性等法，只能令其闻而生畏，以致不能接受， 由此容易导致彼等不随义理、不入胜义深法而谤弃的严重过患。因此在为遣除此等弊端的前提下暂分了二谛的讲述，必须首先广说世间道理，否则难以遣除彼等提出有世间违害的观点。在抉择胜义谛时，世间一切皆非真

实正量，抉择世俗谛时随顺众生而暂许为正量。是故当知，此处非真实究竟乃暂时之方便而附述二谛，因为应成派所抉择的究竟胜义谛不分二谛，亦根本不承认他宗所许二谛之分位，此等分位差别法均为应成理论的所破境故。如上所述不分二谛，二谛一味的大平等性乃为真实胜义谛，分二谛则是胜义理论的不共所破法。也就是说，中观应成派只是在未超离世间分别心的众生面前暂述二谛时，名言中虽有正量（现量、比量），然于讲述 胜义谛的甚深空性时却许世住自见为真实正量者极不应理，因为在以中观正理观察时，的确无有成立他生的理由。应成派故于此处分开二谛的讲法并非真实抉择二谛无二的究竟本性，而是随顺世间名言、安住世俗谛而附述二谛的暂时分位与差别，目的是通过这种方便来遣除他宗提出辩论的疑惑。因为在以正理观察时，无论是他生宗还是普通世间人如何承许，彼等所许之理均成抉择空性最为殊胜的助缘，如同火上加薪，只能促使火势更旺一般。简要言之：自续派持分二谛的见解，承许世俗中有，胜义中空性。应成派持不分二谛的见解，以胜义理论抉择大空性的本体时，二谛都是平等一味的大双运。因此所谓的二谛完全是观待众生分别心而分位安立的， 于圣者各别自证智前都是空寂离戏的一味大平等性。

戍壹、以区分能境所境之正邪而附述二谛

## 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。

由于内外诸法皆有以无漏智慧所见的真实胜义空性

与分别心所见世俗虚妄的现法，故尔得出了诸法的二种体性。诸佛世尊已无倒正知二谛本性，如实宣说了以出世无漏智慧所见大空离戏的真境，即名真实胜义谛。以观现世量与净见量所见无有堪忍自体的虚妄现法则名为世俗谛。

全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中云：*“* 此等轮涅所摄之一切诸法，皆许为所有有法显现即世俗谛，一切法性空性为胜义谛。《父子相会经》云：*‘* 世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，永时无有第三谛。*’* 如是所说。于彼，所谓世俗者，是指生等现而无有自性，如幻、如乱发等现相，若观察彼等显现之自性，生等之现相皆为空性，彼实相即是胜义者。《入中论》云：*‘* 由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名世俗。*’* 是故，彼二谛亦若许胜义中异体，世俗中一体，则应知《解深密意经》中说， 各有四四过失。*”* 可见此处所谓的二谛，是指现空二谛， 非为实相与现相二谛，因为本论该颂中明显已说：说见真境即真谛。又云：说空性者是了义。月称论师又于本论自释第五品中云：*“* 其中苦集道谛乃世俗谛所摄，灭谛即胜义谛自性，如是虽说有其余诸谛，如其所应当知皆为二谛中所摄。*”* 倘若此处所说是指实相、现相二谛为胜义者，那么实相与现相相同无欺之境与有境应为胜义谛，然于该颂中仅述所境、未提及能境方面。复于宣说了义时，亦未述光明而仅述大空性方面，尤于本论自释中明显已述圣者之能境智慧、菩提心等正道均摄于世

俗谛中。内外一切诸法皆有见真、见妄两种体性，以无漏智慧现见的所知法为胜义谛，在能境分别心前显现的一切所知法为世俗谛。此并非指内外诸法存在自相实有之体性，亦非如有实宗抉择胜义谛之无分微尘与无分刹那为自相实有的所知法。那么何为见真、何为见妄呢？ 所谓见真者，是指现空无别中最为了义的大空性。所谓见妄者，是指凡圣之身口意可行、可触、可说、可知、可见的世俗诸法。前者是出世无漏智慧所见的本性，后者是观待异生凡夫，由无明习气等翳障所蔽慧眼的分别妄见力所有的显现，观待二谛各量如是得出了诸法的二种体性。

总而言之，在以理论抉择胜义谛大空性的这一反体时，一切现法为世俗谛，空性为胜义谛，因此第三转法轮所抉择的大光明，相对于中观派以胜义理论所抉择大空性的这一反体而言，乃名言谛所摄。若观待圣智或真实义而言，第二转般若经部与中观诸论所抉择的世俗谛与了义的胜义谛，都是一味无别的。应成派在讲述现空二谛时，抉择世俗谛的范围是极其广泛的，其原因主要是它涵盖了清净与不清净的一切现法。因为无论是清净的涅槃或不清净轮回的一切显现，在以胜义理论观察抉择时，凡是一切显现法的自性均为大空离戏的本体， 就连本来清净的如来藏大光明亦无真实堪忍的自体存在。

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：*“* 诸所知可以分别为真实、虚妄二种，此等皆可摄于二谛中，以能境衡量此二义时，则有真实

与相似及颠倒的差别，由此出现了种种外内之宗。

首先外道宗：数论派者：承许具三德平衡的主体

（自性）与神我二者为胜义，由自性幻化一切虚妄的现相为世俗法，一旦修道后，以所获得之禅定眼观视，方能现量了知一切现相法的过患，诸现相即融入于（本解脱）自性后，神我（士夫）与欺惑（虚妄）的外境脱离联系而独自安住，许此为解脱果。秘密派者：承许独一识圣我的自性，（彼者本具九种差别：即有情、有身、周遍、常法、独一、生灭之依处、没有被凡夫的漏法染污及功德、非意识境、无可言说。）周遍内外一切法犹如大虚空，即为胜义，虽有种种显现，然非谛实，均于圣我独一识中平等为一体故，偏堕于器情诸边的显现法为世俗。如理作意的瑜伽士修持相应如彼圣我之相，能彻底遣除俱生与遍计无明的种子，犹如摧毁宝瓶后其内之小虚空融入大虚空般诸法融入于大我之中，许此为解脱果。吠陀派等认为各持的梵天、遍入天、大自在天等是作者，许此恒常法乃为胜义，由彼之神变所产生无常虚妄体性的诸法乃为世俗。所修习之道，即依靠种种苦行与禁戒、供施、禅定、气脉瑜伽等诸多方便而修，以此能获得各自天尊的果位，属于解脱果。此外虽许实有常我与虚空等本有自性之宗等众多名相及各派观点，然而彼等所许观点皆可归摄为承许束缚与解脱轮回之根本因是恒常的实有法，诸常法派者亦承许有解脱，彼道却只是精勤修持了邪禁戒而已。顺世派者：由于现量所见存在的四大种能产生一切的境、根、识，所以仅许彼等

为胜义，依此等所生而复灭，承许具无常虚妄体性的诸有生法为世俗。并认为修道等、前后世、业果均不存在， 犹如青稞等物被加工后能新生醉力一般。现在的心识亦从住胎时，以大种集聚之凝膜等忽然新生，虽然不是从前世的识中产生，但住于此世间时仍能产生心识与呼吸， 死亡时如同油尽灯灭般身体散为微尘，心识融入虚空不生后识，故无业果、修道、解脱等果。然而各种苦乐等不同的显现，犹如豆圆、荆棘的尖锐非谁所造，无有因缘，自体自然生成，所以身心的集聚乃至在尚未消亡之间，唯有寻求各人的利乐。

如是诸外道派均固执实有的见解，诸常见宗承许我等为恒常法，断见宗亦将现量所见的诸法执为实有，在未遣除深重痴心的情况下仅说，此生灭后非有前后世的结生相续，所以彼等虽将某些法安立为虚妄欺惑之相， 但实际上仅依某一实有法（常有我等）而建立，一切世间道都是相应无始俱生无明的观现世心识而安立，如是所许的无边观点，皆未超越实执，犹如患有黄胆病者于异体的海螺、月亮、白银等，不见为黄色以外之法。因此具诸邪见的外道诸宗，谁也不能堪忍（接受）无我的大狮吼声，彼等虽然分别了真实与非真实等差别的种种安立，但于实执的根本却无少许遮遣，即使所谓的少分空性（低劣的空性），也是于二谛之相亦极为愚昧地生起颠倒作意。

复次内道宗：超胜于世间道的佛教自宗，对二谛本义有分证与圆证两种，即上上派超胜于下下派，其中小

乘经部与有部宗，虽然所许观点略有不同，但实际上彼等共同承认的二谛体相，即是能被摧毁或析除自分别识实执的粗分诸法为世俗谛，不能被析破的无分刹那心识与无分微尘的色法为胜义谛。小乘宗认为，若不存在此等（无分微尘与无分别刹那），亦就无有构成色法与心 法粗分之基，那么显现粗分心色不应理，比如无有丝线， 决定无有丝线所织成的氆氇。由众多无分微尘与无分刹那心识集聚而形成近取之五蕴，实际上此为刹那生灭的本性，只是对此所缘颠倒执著为我而已，此外不见其余之我，并且五蕴与执著的人我体相不同，故非同一体性。因此没有常我、同一、自在等体相，认为空基的实有微尘与心识最细分上我本来不存在即是空性，就无分微尘亦是刹那法。承许修习人无我的正道就能断尽俱生我执与转生轮回的一切烦恼障，获得解脱三界轮回之果，此亦是永不退转的涅槃。彼诸小乘宗派（非傲慢声闻而是如理具证声闻）在解释经中所谓*“* 无实*”* 之句时，以浅义或少义而释之，诸实物卑微故无实有，在现今之时无有坚性（是漏法痛苦及痛苦因）故。再者诸法中无事法多，因为过去的有事已灭，未来的尚未产生故，彼等如是承许。

唯识宗（随理唯识）者：能所二取显现之法即无自体，仅许假立的遍计法为世俗，此等遍计的现基，是唯一究竟依他起识的自明自知（自证分），其上以外在的所取境与内在的能取分别识二者空，为圆成实。彼等认为若连轮涅二种现分的现基心识都不存在，则应成如空

花般，故应承许胜义中有自证分，并承许通过观察不存在无分微尘的理论能遮破与心识异体的色法，因而不成立外境色法。若如是者，试问，山、院子、房屋、住所等无欺无虚的显现又是什么法呢？答曰：彼等并不存在外境色法的自体，只是在迷乱识前似有而显现，犹如梦境的显现般。唯依自明自知的心识才能如是显现，心识的本体犹如离垢如意宝，然彼由清净与不清净的种种习气如颜料般的障垢所染污后，有分别识显现为此法彼法， 称名为依他起，此与缘起义相同。以无始习气为缘，由唯识显现为身、受用、住所等，犹如所欲、所惧、不净观等的串习。凡夫众生不知此等诸法乃由自心所现，反而执著有单独外在的所境法与内在的分别心，并认为二取是异体而独立存在等皆非诸法的真实自相，故许为遍计或迷乱，犹如不知梦中大象为自心所现，却反而执著有外境实法一样。如是能显现二取（能所）诸法的依他起识，其真实自性未舍弃自明自知，彼上二我空性的反体为圆成实，并许为诸法的究竟实相。对此若广加分析， 由心识如何显现诸法之理，尚需通过八识之相来进行衡量了达，当于圣者无著所著论典中详细了知。因为有些论中说依他起是胜义法，又余论中说依他起是世俗法， 若未了知此等关要者，则易至心识紊乱无序的状态，犹如菟丝草。故依他起的体性，若着重从究竟实相义（二取之空基或二取的障垢未染污的自证分之体性）的角度来衡量者，可摄于胜义中，若着重从现相（二取之现基） 的角度来衡量者，可摄于世俗中，此等乃为关要之义。

一切忽然的障垢虽非心识的究竟自性，但能彻底断除， 而自性光明的唯一心识，即使在佛地亦不可灭尽，并且是显现清净刹土与佛陀色身之基。彼自宗承许圆证二无我，遍计的空性及无有自性生等法无我之义而如是安立。中观师以理观察推断说，汝宗承许现基之心识为谛实， 这是尚未圆证法无我之相，则知只证悟了部分法无我的空性，许以精勤二资之道才能获得五智体性的佛果。如果仅从世俗的角度而言，菩萨披上救度一切有情的铠甲， 在诸多大劫中再三修积无数二资之道才能获得遍知之果。非以一世一身即能如意成办所化众生之愿望，而是心续中的殊胜功德逐渐超胜，需获得究竟智慧与无边功德， 才能真实地如愿成办二利事业，是故广大道的此宗（圣者无著之宗）极为善妙应理。当知在唯识名言理论的基础上必须建立广大道轨，所以圣者无著所创立的广大道， 乃为一切大乘所需之关要。若从世俗名言之理而言，虽然唯识宗（随理唯识）所许的观点极为真实（殊胜）， 但有些论师承许自明自知的心识为谛实之分亦应以理遮破。以上仅明示了内外诸宗各自所许二谛之精要。

邪慧多说有何必要耶，如诸根中命根最重要， 犹如天鹅水中能择乳，能持各宗赤裸深要慧。此等乃为文间诗。

由于内道诸宗（上述的有部、经部、随理唯识）的行者有智慧力之深浅，所证悟的空性亦有广狭的差别， 于二谛的本性虽然是愈上愈殊胜，但彼等俱未超越现基成实一体，只证悟了部分空性（尚未圆满证悟）而已。

实际上此论（《中观庄严颂》）中于所知法的范围内少许亦不承认是有自性成实之法。如《月灯经》云：*‘* 一切诸法恒时自性空，诸佛佛子断除诸法相，一切所知皆为本来空，分证之空乃为诸外道*’* （诸外道有广义与狭义之别，讲广义时，凡是承许实有法的内外道皆被斥为外道，讲狭义时，内外道中的外道才被斥为外道，而此处是指前者广义而言。）等亦如是宣说着重抉择真实大空性的中观观点。

随持中观有三种：一是随顺世间共许之中观，在不观察、无分析识的面前，世俗诸法仅由因缘显现，随顺世间共称而许；二是随持观察宗派之中观，即随行经部等所许；三是该论（《中观庄严颂》）中以名言所许之理， 随行于随理唯识宗所安立，此是以中观瑜伽行大车为首所许之理。此以名言理论观察所安立的世俗相，不仅是世俗的究竟实相，亦是吉祥法称的密意。由于名言量、胜义量各个成立之义不同，但安立名言相最高的是唯识宗，彼宗所许观点极宜名言故。上述名言之理，并不是观察胜义中有否唯识所现之法，此无欺显现的诸法，是仅以名言衡量而安立。设有疑问，如梦中显现的诸法是内心还是外境而存在呢？某些智者对此观察分析后，若认为于外境上存在，则不应理，与仅为唯识自现之语相同故。有些以二谛各自正量衡量而成混杂，认为除不观察的显现外，以理论观察所许的观点，显然与应成派相违，因此不应如是作念而承许。试问，何者认为此等诸法是以自相成立？或此等本体是以正量而成立耶？答曰：

以能境的正量辨别其差别（分析二谛各量）极为重要。若以胜义正量而衡量，如光明前的黑暗般，在这一反体上什么亦不成立，少许亦无法安立。若以名言正量而衡量，无疑能如是成立，以彼理论如何衡量伺察名言现相， 应如因明诸论中伺察衡量而于名言中安立有前世后世等一样了知，非以胜义量观察。*”*

如是全知麦彭仁波切以大中观的观点无误宣说了内道与外道对二谛衡量的真实与颠倒之差别，以及内道上上派于二谛的本性愈上愈接近，愈上愈殊胜，其见解亦愈上愈高等如实圆满的抉择了。

一般来说，无误了知二谛究竟的本性，既有很大的意义，亦有一定的必要，故下文又再依靠教理抉择无垢善说大中观所诠的二谛观点。于基之二谛、道之二无我修法，得果之本体。其中基之二谛，总摄为现空二谛与现相、实相二谛两种。全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：*“* 诸经论中亦有安立二谛的两种方式，一是观察实相的胜义量而分，即安立空性为胜义谛，显现为世俗谛。二是观察现相的名言量而分，即安立实相与现相相同无欺之境与有境为胜义谛，反之则为世俗谛。*”* 又在与扎嘎活佛的《辨答日光论》中云：*“* 总的安立二谛，在诸经部（第二转般若经与第三转了义经）与大论部（《入中论》、《宝性论》、《赞法界论》）中讲到了不同的两种二谛，汝宗应该承许这种分法，宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中亦明显许有如是两种分法故。*”*

此处就现空二谛分五：二谛之分基（所依），各自

体性之分类，决定二谛之数量，抉择二谛之正量，思维一异体。

一者．二谛之分基：宗喀巴大师在《善解密意疏》中云：*“* 二谛之所依，虽有多种解释，然此中是以所知为依。如《集学论》引《父子相会经》云：*‘* 如来了知世俗胜义，所知亦唯世俗、胜义二谛中所摄。诸佛世尊由于空性善见、善知、善证，故名一切种智。*’* 言所知亦唯者，明所知为依。言二谛中摄者，明二谛数决定及明如来由了知二谛，故名一切种智。*”* 萨迦班智达在

《善显释迦密意论》中云：*“* 有谓二谛没有分基，二谛无共同总体故。答曰：此不应理。实际的意义上虽无共同本体，但名言中唯以识（摄分别识与智慧两种）安立为分基，即法界实相中本来不存在二谛，然由能境见不见实相分了二谛故。*”* 自宗大法王无垢光尊者在《宗派宝藏论》中云：*“* 总的来说，不存在二谛共同的真实分基，观待世间的分别心前安立为不偏二谛远离假的总谛为分基。引《六十正理论注释》云：*‘* 观待世间识，安立为二谛。*’* 或仅承许无自性为分基。又引《入中论》云：*‘* 二谛俱无自性故，彼等非断亦非常。*’ ”* 全知麦彭仁波切云：*“* 在所知中分有真实与非真实两种，故万法摄于二谛中。*”* 如是宣说了没有片面二谛偏执所知的总相而安立为分基。

二者．各自体性之分类分二：世俗之体性，胜义之体性。初者分四：定相、事相、名相之分类、释词。

定相（法相或体相，比如能撑梁是柱子的定相）：

甲曹杰在宗喀巴大师前听闻《智慧品》的笔记中说： *“* 宗喀巴大师的观点，是在直接了知自体的正量前，通过二取的显现方式所了达的体性。*”* 果仁巴大师在《中观总义*·* 开显了义论》中云：*“* 在尚未以胜义理论善加观察之识前，分别心能成立之法。*”* 宁玛派自宗沃巴活佛在《分别见派论》中云：*“* 见名言之识（即是正量）的所境法，即尽所有法显现之相。*”*

事相（比如能撑梁为柱子的定相，名为柱子是柱子的名相，柱中的檀香柱是柱子的事相。）：甲曹杰在《智慧品》的笔记中说：*“* 世俗事相是补特伽罗与蕴聚。*”* 萨迦班智达在《教派理论正解论》中云：*“* 世俗谛之事相，即是所境与能境的显现，亦即归摄为二取的一切法。*”* 宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《智者入门论》中云： *“* 世俗谛如何显现之法，从基的角度而言，即有为法与

无为法，并归摄于蕴、界、生处之中。从道的角度而言， 即般若与菩提支分等。从果的角度而言，即十力等。总而言之，由所知诸法的现相无欺而安立*‘* 尽所有*’* 的广大法为世俗谛。*”*

名相之分类：宗喀巴大师在《善解密意疏》中云： *“* 非但所知中可分二谛，即见妄法之心亦许有正倒二类， 未被现前错乱因缘损坏之明利诸根，及依此根所生之诸识，与已被现前错乱因缘损坏之有患根识。有患诸根所起之乱识观待未被现前错乱因缘损坏之明净根识，许为颠倒识。前者许为缘境非倒。此二差别皆非中观自宗， 是观待世间识而分，如心可以分倒与非倒二类，其境亦

尔。谓未被现前乱因缘所损六种根识所取之义，乃为世间所知，唯由世间安立为真实，并不是观待圣者可以安立彼境为真实。此言圣者与言中观宗义相同。*”* 萨迦班智达亦云：*“* 有正世俗与倒世俗两种，言正世俗者，不 仅显现，且与显现有相应的作用力，犹如水。倒世俗者， 虽有显现，但无有与显现相应的作用力，犹如水月。*”*

宁玛派自宗在《分别见派论自释*·* 文殊密意庄严》中云： *“* 总的来说，自续派在胜义理论面前分别二谛，其理论不破正倒世俗谛而破彼法在胜义中的实有。应成派在不共胜义理论面前不分二谛的缘故，是正倒世俗必须观待世间而能如是安立。在名言世俗谛面前，如见白色海螺与承许因果之正见等，未被错乱因缘损害的显现诸法为正世俗。如见黄色海螺与不承许因果之断见等，已被错乱因缘损害根识的显现诸法为倒世俗，应如是分别安立。*”*

此处所言，观待世间应如何认定呢？格鲁派的观点根索仁波切在《智慧品总义论》中云：*“* 所谓能境之分 别识，是以尚未觉受空性的补特伽罗相续之名言正量来无法抉择的颠倒识，仅以观待世间识而安立为真实能境。其能境之分别识，是以尚未觉受空性的补特迦罗相续之名言正量能抉择的颠倒识，仅仅观待世间识而安立为颠倒能境。*”* 萨迦派果仁巴大师在《中观总义*·* 开显了义论》中破他宗时说：*“* 如是承许者，则于应成派论中所 讲到的菩提心及十地、三乘之道果，身、智慧、事业等诸法应成无基，因为中观应成派自宗不承认世间之正倒

能境，故不属于中观自宗，亦非有宗派的观点。由于未能无误抉择中观所讲的二谛，在世间普通人面前亦未能遍布（周遍），因此亦不是普通人的观点。萨迦派自宗所谓的世间，是指已入宗派与未入宗派的补特迦罗。*”* 宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：*“* 应成派承许入道与未入道二者皆为世间。寂天菩萨云：*‘* 世间见二种，瑜伽及平凡。*’* 如是所说也。*”*

释词：世俗谛，梵语音为*‘* 桑西达萨尔雅*’* 。《善解密意疏》云：*“* 世俗的梵语有能障义，此世俗即为能障。*”*根索仁波切在《智慧品总义论》中云：*“* 世俗谛之释词，即如所境的宝瓶可以说为世俗谛，在世间痴心的实执前成立为真实，如是能境的实执亦可说为世俗谛，以障蔽见真实性的本体名为世俗谛。*”* 宁玛派自宗大法王无垢光尊者在《如意宝藏论自释》中云：*“* 世俗的释词义犹如幻化，显而无有自性为世俗，无欺显现各个自相为谛。*”* 全知麦彭仁波切等诸大智者亦如是说。依据月称论师在《显句论》中云：*“* 世俗的释词约有三种含义：一是能障为世俗，以无明遮蔽证悟实相空性故；二是互相依赖为世俗，相互观待而有故；三是世俗即名称，是世俗名言之含义，亦即能诠句与所诠义，能知与所知等自相。*”* 应从上述三种不同的角度来系统了知世俗的释词含义。

二（胜义之体性）分四：定相，事相，名相之分类， 释词。

定相：甲曹杰在《智慧品》笔记中说：*“* 直接现量

了悟的自体前并非二取之境，以衡量自体之现量来通达所知法。*”* 又云：*“* 系统讲述二谛定相的必要，是以佛之如所有智来了达尽所有法，虽然尽所有智亦能了达如所有法，但如所有智前本无二取，如同水入水，此已涉及了尽所有智周遍能了达尽所有的二取法。*”* 萨迦班智达说：*“* 善加观察之识前不存在任何法为胜义谛的定相。*”*

果仁巴大师在《中观总义*·* 开显了义论》中评析此义说： *“* 萨迦班智达的密意是指在善加观察识前本来不成立的这一角度而安立为无欺之谛。*”* 宁玛派自宗大法王无垢光尊者在《宗派宝藏论》中云：*“* 胜义谛的定相，即是 远离二取戏论的本性，亦是语句等无法表述的，从这一角度而言不随他知，染污的心与心所寂灭在法界的本性中，并远离了分别识及一切戏论，亦不依随有部宗。如

《中论》云：*‘* 自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。*’* 所谓一异体等是有宗派的观点，不仅此等不能成立，且连远离戏论的中观名称亦不成立。*”* 沃巴活佛在《分别见派论自释》中云：*“* 如所有实相立为入定不可思议智慧之所境。*”*

事相：甲曹杰在《智慧品》的笔记中云：*“* 胜义事 相是补特伽罗与蕴聚的实有空性。*”* 萨迦班智达在《教派理论正解论》中云：*“* 胜义事相是理证及其所境法， 其理证是佛智与圣者菩萨之根本智慧及异生离一多体等胜义理论。其理证的所境则是胜义理论所抉择的，或依此证悟诸法远离戏论的本性。*”* 《中观总义*·* 开显了义论》云：*“* 以圣者根本慧定的智慧来息灭二取，所觉受离戏

的本性乃为胜义谛。*”* 宁玛派自宗在《宗派宝藏论》中云：*“* 胜义谛是本来清净的法界本性。*”* 《智者入门论》云：*“* 胜义谛是基道果诸法的自体本性，安住何者不成立之空性，即实相角度安立为如所有之甚深法。*”*

名相之分类：根索仁波切在《智慧品总义论》中解释宗喀巴大师的观点说：*“* 胜义谛许为两种，即真实胜义与相似胜义，此又分能境胜义与所境胜义。前者有能境之真实胜义与相似胜义两种：真实胜义与能境之非假胜义是一义，其事相则犹如现见空性的瑜伽现量；相似胜义与能境之假相胜义是一义，其事相则犹如通达空性总相的比量。后者亦分有所境之真实胜义与所境之相似胜义两种：所境之真实胜义与所境之非假胜义是一义， 其事相则犹如芽果无自性的无遮法；所境之相似胜义与所境之假相胜义是一义，其事相则犹如芽果与芽果无自性总集体性上安立的非遮法。如是能境与所境各个所摄真假的胜义共为四种，其中所境之胜义是了义真实的胜义谛，其余三者是假立的胜义谛。*”*

萨迦派果仁巴大师在《中观总义*·* 开显了义论》中云：*“* 胜义谛分类的自体如同虚空一味，实际上没有不同的分类。自续派许观待能境之识，有以胜义理论之量来遮破戏论的胜义与由根本慧定现量觉受的胜义两种。前者许为假相胜义，后者许为真实胜义。*”* 又云：*“* 应成派的观点，凡夫异生以胜义理论抉择胜义时，认为所抉择的是圣者根本慧定的胜义谛，并安立为了知胜义谛的名相。如果在真实抉择胜义谛时，认为有此等分类差别

存在，应成圣者根本慧定面前亦存在此等分类差别，此非真实胜义谛。实则不然，故于真实胜义中定无此等分类。*”* 宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中云：*“* 彼亦，若破生住等之后，即无生无住等无遮空性，它是大空离四边之入门法，称为假胜义或相似胜义。

《中观庄严颂》云：*‘* 与彼胜义相同故，此乃名为胜义也。*’* 因无始以来熏习贪执实法者，无有生起离四边智的机会，故首先分析抉择诸法在胜义中无，应当生起如是心所智慧。故于自续派一切论中，将诸经论中所述破色等之相均说为已遮实有之单空义，其单空亦不承许为究竟实相义。如《中观庄严颂》云：*‘* 生等无有之故，无生等不容有。*’* 《二谛论》云：*‘* 真实明无遮。*’ ”* 又云： *“* 以应成派着重抉择双运离戏之大中观，故此宗无有真胜义与假胜义之类别也。*”*

释词：果仁巴大师在《中观总义*·* 开显了义论》中云：*“* 胜义之释词，梵语音为*“* 巴 玛阿塔思尔雅*”* ，巴 玛义为胜，阿尔塔义为义，思尔雅义为谛。圣者智慧所境界的法性即所证法，除此义外再无其余的殊胜法，以不欺诱为谛。如是胜、义、谛未分别解释，在所境上归摄为一体而释词。*”* 宁玛派自宗在《宗派宝藏论》中云： *“* 巴 玛阿尔塔思尔雅义为胜义谛。巴 玛义为胜，阿尔塔义为诸圣者入此义，思尔雅义为谛，如是抉择为无害安住。*”* 格鲁派的观点根索仁波切云：*“* 胜义谛之释词，中观自续派的多数论师说：所谓*‘* 胜*’* 者，即入定如所有智的智慧。所谓*‘* 义*’* 者，即其智慧前的所境法。故于

能境、所境不同的角度解释了胜义谛。复次中观应成派的观点在《显句论》中说：*‘* 义即彼者（远离戏论之法界大空性），胜亦即彼者，故名胜义。彼即真实，故为胜义谛。*’* 如是胜、义未分别解释，在所境上归摄为一体而释词。如宝瓶之法性可以说为胜义谛，因为即义、亦即胜、亦即谛故，如是所说。即义是指究竟胜义理论之获得义，亦即胜是指实相究竟之本性，亦即谛是指现相与实相相应无欺之法故。如是所说的名言亦是谛空

（实有空）之谛义与胜义谛之谛义有别，前者谛在名言中不承许实有谛，后者谛之含义可以理解为在名言中有现相，诸法的实相应无欺诱故。*”*

三者．决定二谛之数量：宁玛派自宗无垢光尊者在

《宗派宝藏论》中云：*“* 有无解脱一切戏论，二者直接相违故，此外，无论是破与立绝无第三者，决定为二谛之数量。*”* 或于所知法的范围内，除现、空的反体以外， 不存在其余所知法的本性，故决定为二谛之数。如《父子相会经》云：*“* 世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，永时无有第三谛。*”*

四者．抉择二谛之正量：虽然自宗、他宗的观点有所不同，但此处仅述宁玛派自宗。《宗派宝藏论》云： *“* 抉择二谛之正量者，即以无缘智慧来了悟法界胜义之宗法，解脱一切戏论之所立与所境非心识境界之能立。世俗名言之宗法，尚未解脱一切戏论之所立，与能境的心识所缘二取而了知之能立。决定能如是成立，因为能境识与所境界皆为世俗之本体。如是在胜义的事相上依

胜义理论可以成立彼之体相，在世俗的事相上，依取事名言之识能成立彼之体相。*”* 沃巴活佛在《分别见派论自释》中云：*“* 前代智者们说，观察二谛的理论仅有观 察胜义空性之正量与名言现法之正量两种，并承许为决定之数量。前者胜义之正量又可分两种，即假相胜义与真实胜义的理论。后者观察名言之正量亦可分两种：即名言观现世量与净见量。由胜义正量分二的作用力，能以暂时承许观察假相胜义的方式不于轻视下乘见之诸宗。有部派暂许人无我等乃至自续派承许相似胜义之间，以假相胜义之空与无我如实相应地抉择而宣说：下乘诸宗亦直接间接次第成为解脱与一切智智的正道。以究竟观察真实胜义的方式来承许并对应成派所抉择的胜义大空性乃至玛哈约嘎（大瑜伽）所讲的胜义大平等性与大圆满基空的本来清净之真实胜义谛远离一切增益而进行如实相应地抉择，安立为解脱与一切智智之无上正道。同样名言量分二的作用力，以承许名言观现世量的方式来对因乘宗谓集苦（因果）所摄的蕴界生处等不清净的世俗诸现相，远离一切增益而进行如实相应地抉择。以承许名言净见量的方式来对因乘宗了义如来藏光明之世俗等，乃至密宗玛哈约嘎之世俗大清净与大圆满之基现任运自成的觉性，世俗大清净的自性光明，远离一切增益而进行如实相应地抉择。若无名言的净见量，则如《大幻化网》等中所说成立大清净等亦仅仅是立宗而已，无有能立的正量故。如是不仅观察胜义的正量不能安立， 且于胜义量面前说为有者，应成堪忍自体之法。以名言

的观现世量只能抉择五蕴是不清净法，诸如地为固性， 火为热性等，无有能力抉择五蕴即五佛、五大即五佛母。因此应以《大幻化网》中所宣说的一因与文字理等比量推测而了知。若从空性的这一反体而言，应以观察真实胜义的理论来抉择胜义大平等的本性，从显现的角度， 则唯依净见量方能抉择自性光明与世俗的大清净。*”*

名言二量之间的差别，全知麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中云：*“* 此处略宣深要，即名言量分 有观现世量与净见量两种。略说彼二差别者，分为因、体、作用、果四者。初观现世量因者：自境对一般有法， 以如理观察之力所生；其本体者：于自境暂时无欺之智是也；其作用者：对观现世见境，遣除一切增益；其果者：断除余法，趣入暂时所求之义。复次，净见量因者： 即如理现见法性之后得；其本体者：尽所有境之广大智慧；其作用者：对平凡者相续之观现世量不可思议之行境，此量能断除其增益；果者：成就尽所有智也。此二之喻，即如人眼与天眼，净见虽知观现世之境，观现世量却不知净见之境。是故净见量之不共自境者，一尘之上能现尘数刹土，于一刹那现示多劫事业，由无变法界中不动而现示幻化游戏，以离诸分别之智慧，一时能照见一切所知等。一切不可思议之境界，皆于观现世量境前似现相违，并不能成立彼等，而净见量前彼等极为应理并能成立之。故此净见量者是由法性不可思议理智力而生，具有强力，恒时不欺，即出世、清净、无上、无等者也。是故共同建立量本师等，以观现世道亦能成立，

此等应以前者观现世量而建立。彼等不共诸佛行境之不可思议诸法，唯依随顺法性之智慧能成立，即后者净见量方能建立彼等也。如是一切诸法本为正觉等诸甚深义， 唯依观现世量不能成立，亦并非无能立之量，故应精通此等要义。*”* 通过上述抉择二谛的正理及其殊胜不共的作用力，将第二转、第三转法轮与自空、他空之观点以及显宗、密宗，尤于密宗中新旧派的一切究竟密意均一味地抉择为圆融无违了义的观点。

归摄上述关要，《分别见派论自释》云：*“* 总而言之，以观察胜义之量来抉择时，色法至一切智智以及基道果 所摄的一切法均安立为暂时与究竟的无实与大空性。其 次，以观察名言之量来抉择时，现相与实相安立为清净 与不清净的两种类别，应如是了知自宗所述正确了义的 观点。*”*

五者．思维一异体：宗喀巴大师在《善解密意疏》中云：*“* 此是说如芽一法之体，亦可分世俗与胜义二体，非说芽之一体，观待异生与圣者分为二谛。*”* 又云：*“* 此中则说二俱有体。又彼体性，亦决定不是非一非异，诸有法体若异空性，反成实有，故是一体观待为异，如所作与无常。《菩提心释》云：*‘* 异于世俗谛，真谛不可得，说俗谛即空，唯空即世俗，离一余亦无，如所作无常。*’*

前四句义，谓非离世俗别有异体之真谛，即诸世俗法谛实空故，谛实空性亦即于世俗事上而安立故。后二句义明无则不有之关系决定，复为同一体系，如所作与无常是一体性。*”* 萨迦班智达与果仁巴大师云：经中讲述承

许胜义与世俗一异体均各有过失，其密意从胜义的角度而言，胜义中远离一异体的戏论故。若从名言的角度而言，犹如有事无事般是遮一之异体。自宗全知麦彭仁波切在《众论难题释》中云：*“* 仅以真实胜义安立为胜义 谛，身口意三门所境的名言诸法皆安立为世俗谛，尔时二谛即遮一之异体，由于一切名言在胜义中不住故。从假相胜义的角度而言，二谛即是一体异反体。*”* 《分别见派论自释》云：*“* 总的来说，中观自续派在观待假相胜 义量所境的基础上只能安立为二谛即一体异反体的差别， 若观待究竟应成派的见解，在胜义量面前二谛的自体是远离一与多体的。然而名言量的所境实相与现相二谛者， 其现相、实相相同的自性清净涅槃法与现相、实相不同的轮回法，此轮涅二者在实相中一者存在另一者不存在的差别，犹如有事、无事，故承许为遮一之异体。*”* 《菩提心释》中所例举的无常与所作是指现空二者必须在互为观待的基础上才能成立，若一者存在，另一者不存在， 根本无有是事。所以并非说现空二者是一体，而是宣说互为观待之理。

若承许二谛异体一体者，则如《解深密经》中所说各有四种过失。

首先，承许二谛异体犯有四种过失的这种情况：一是一切有法为世俗谛，一切法性为胜义谛，若许此二异体者，应成胜义谛非为世俗谛的本性，如瓶柱般互为异体，其一者非为另一者的体性相同；二是应成证悟胜义谛者亦不能获得涅槃，由许二谛异体故。除胜义谛以外，

还有单独的世俗法存在，这样未能断除善恶业故不能获得涅槃；三是尽管现证胜义谛者亦应成不能断贪等烦恼， 二谛异体故。本来补特伽罗的心相续中不可能同时生起轮回过患与涅槃功德，但许二谛异体，那么其相续中证悟胜义谛产生涅槃功德时，却不能遣除异此之烦恼业障； 四是胜义谛应成不是世俗谛的空性，许二谛异体故。那么胜义谛亦不成真实胜义谛。

其次，承许二谛一体犯有四种过失的这种情况：一是胜义中诸法无分、世俗谛中诸法亦应成无分，世俗中的柱瓶等法似乎皆应成一体无别；二是如依世俗法生贪心等，依胜义亦应生起贪心等，（本来胜义空性的智慧是贪等烦恼直接的对治法，然因承许二谛一体，故世俗法是贪等烦恼之因，胜义法亦应成贪等烦恼之因）；三是世俗法为根识之行境，胜义谛亦应成根识之行境，

（本来胜义谛是超离一切分别寻思，是不可思议的境界， 然因承许二谛一体，故世俗谛是分别识之行境，胜义谛亦应成分别识之行境）；四是世俗法勿须寻觅修持现量 可见，胜义谛勿须修持亦应成自然可证，因为承许二谛一体之故。

戍贰（彼者广说）分二：一、以能境量而世间无害；二、以所境二谛而世间无害。

亥壹（以能境量而世间无害）分二：一、宣说能观察名言量；二、以彼无害观察胜义量。

甲一（宣说能观察名言量）分二：一、能境正量与非量之分类；二、以彼量所境相。

乙一、能境正量与非量之分类

## 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。

不仅一切所知法分有真妄二谛，妄见诸法之识亦承许有二种，一谓没有被现前错乱因缘损坏的明利诸根， 二谓已被现前错乱因缘损坏，即残不健全的有患眼根， 其有患诸根所生之识，若观待未被损坏之正常根识则承许为颠倒世俗。

若能以理探究根、识之间的关系与差别，则能了知诸识的产生源于诸根。若根有残缺或染有病患，其生起见闻觉知等识则与正常根识截然不同。比如患有眼翳者所见之空中毛发等能境识皆为非量，能见器情诸法的无坏根识皆为世间正量。诸根残缺的原因，宗喀巴大师在

《善解密意疏》中云：*“* 内身所有损坏诸根之因缘，如 眩翳者黄目等病，及食达都惹药等。达都惹即商陆，误食彼果便见一切皆成金色。等字摄疫病等。身外所有损根因缘，如照镜、于空谷等处歌唱，春季日光与砂碛等境界现前。尔时内根纵无损患，如其次第，亦见影像、谷响、阳焰水等。由幻师咒及所配药等当知亦尔。意根之损坏因缘，如彼咒药，及邪教、似因、睡眠等。此说睡眠是六根中意根之损坏因缘，故说此师许梦中有根识， 实属邪说。由是当知无始时来二种我执无明等损害，非此所说损坏因缘，此唯取前说现前损坏诸根之错乱因缘等。*”* 此说种种坏根原因中，无论出自何种，一旦根染病患，则所生之识均为颠倒虚妄。因此佛经中云：*“* 明

利诸根所生识，器情诸法为正量，有患诸根所生识，毛发二月为非量。*”* 这亦说明了真世俗与假世俗的差别， 然此真假之别仅于世俗谛中有，胜义谛中绝无此等分别。若安住世俗谛时所许的观点与世间正量有害，则当予以遣除，中观师抉择圣者根本慧定的境界时所许的观点恰非如此，故于世间根本无害，这是从能知量来明示世间无害之理。

乙二（以彼量所境相）分二：一、总说所境正倒之差别；二、别说颠倒著境于名言量前亦不成真实。

丙一、总说所境正倒之差别

## 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。

不仅能知识分有真假，所知境亦分有真假之别。未被错乱因缘所损坏的无患六种根识所取之义，即是世间之所知，此所知法唯由观待世间根识面前安立为真实世俗，其余有患诸根识所境之法亦即观待世间而安立为虚妄无实的颠倒世俗。

对世间的认知，如上所述有两种：一是未入宗派、普通凡夫人的世间；二是安住分别心境界的凡夫圣者共同根识之世间。这里主要从凡圣共同识之世间来说，健全无有病患之六种根识所见闻觉知的一切诸法，即世间的真实所知法，是随安住世俗谛而抉择的。本论中所述非如唯识承许八识，而只许六识，颂词直接的意义亦即如此。所谓的六识均各有其根，未染病患的明利诸根所

生之识前的一切所取义，此相对于世间意来说，为真实所知法。此世间意所通达的一切所知法亦是中观应成派所许的真世俗，这种讲法与他宗略有不同。全知麦彭仁波切与 沙格西辩论时说：*“* 中观应成派亦承许世俗中有缘起显现的一切所知法。*”* 因此在不以胜义理论详加观察的情况下，世间意面前依缘起显现的一切诸法是应成派所承许的真世俗，无患的能取与真实所取皆为世俗谛所摄故。如是了知正世俗的所知法后，尚应了知何为倒世俗的所知法。当知仅仅观待世间意所见之法为真实所知，其余染有病患的六种根识所取之义，虽是世间意， 但暂时亦有相似的觉受，此法不仅胜义中无，且于世俗中亦不能真实成立，故为倒世俗的所知法。

总之，分别能知与所知的真假，全知麦彭仁波切说： 中观应成派所许的真假世俗，并非仅于所知上安立，于 能知上亦有真假世俗之说，故于能知、所知各自安立有 世俗的真假。此等唯是观待世间而能如是安立，乃为应 成派不共抉择的独特观点。

丙二、别说颠倒著境于名言量前亦不成真实

## 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。

被无知睡眠诸障所扰的诸外道者，熏染了邪宗害缘的所执知见，心相续中充满了遍计无明等邪见，还自以为悟入真实。实际上彼等连世间普通人所共知诸法的生灭等理尚未正解，而欲超出世间岂有可能。如同攀树者未握后枝、已放前枝，必定坠落于深渊峡谷恶见之中不

能自拔。由彼未能善知二谛，非但不能获得解脱妙果， 且致堕落恶趣深渊，如彼外道论中分别所妄计的喜、忧、暗三德自性等，以及世间人所妄计的幻事、阳焰、影相等法，纵于名言世间中亦决定非有。

被粗重的遍计无明所障的诸外道者，格外具有不共于普通众生未有的遍计执著，如颠倒妄执神我、大自在天等有真实堪忍的自体。此等唯由粗大分别心所遍计而已，实际上不仅胜义谛中没有，且于世俗谛中亦根本不会存在这种所知法与能知之量。不仅外道所遍计之法不成立真实所知境，就是幻术师以咒力所幻现的大象、骏马，或阳焰水等亦皆于世间中不成真实所知法。凡是真实者必须是明利诸根识能现量所见的，而象、马等幻事是被咒力所蔽净根的患根识之所境，明利诸根识不见故。如由内在习气成熟与睡眠而生之梦境，在名言谛中谁亦不许此为真实所知法，其能知非真实正量故，唯属倒世俗类。

甲二、以彼无害观察胜义量

## 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。

比如患有眩翳的眼识所缘的毛发等事，不能害于无眩翳的明利根识所缘之事，如是诸离无漏净智的凡夫识非能害于圣者的无垢智慧。

虽然名言谛中暂有正量，但在依靠胜义理论抉择空性时，可以无疑遮破名言量的一切能知所知，与此相反， 名言量却不能危害胜义量。比如患有眼病者，将白色海

螺见为黄色，此根本不能害于无眩翳之识。因其乃翳缘所致的幻有，非真实有，本非明利根识的所见境故。如是众生因无明痴心所有的二取执著等诸法，不仅圣者于根本慧定中不见，亦无二取执著，因为凡夫以无明妄心所量之境本非圣者无漏智慧的所量境故。所以如眩翳般的无明根识不可能害于远离二取分别实执的出世无垢智慧。以此比喻观察之理亦能强有力地遮破他生宗向中观师所发（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）的世间妨难，对此亦作了以彼无害观察胜义量的真实回答。

亥贰（以所境二谛而世间无害）分二：一、倒境世俗谛以释词而说；二、无倒胜义谛以比喻而说。

甲一、倒境世俗谛以释词而说

## 痴障性故名世俗，假法由彼现为谛， 能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。

由无明痴障遮蔽了究竟实相的本性，令分别心不得现见，且以无明痴心颠倒妄执，对本无自体之法增益为实有，故名为世俗谛。此等缘起和合而假有之法，皆由彼诸无明习气增上妄执之力而现为谛实，故大能仁佛陀亦于具迷乱习气及分别心的众生面前说名为世俗谛。观待已断无明痴心、现见外内诸法之粗相与相续如影如幻无实本性的阿罗汉，以及圆满见法无我空性的圣者菩萨而言，则所有一切假立之法唯是世俗，非为谛实。

《楞伽经》云：*“* 诸法世俗生，胜义无自性，无性

而迷乱，许为真世俗。*”* 此等诸法均观待于无明众生增上实执的习气力而安立。本论自释云：*“* 此色心等由有 支所摄染污无明增上之力，安立世俗谛。若在已断染污无明，已见诸行如影像等声闻、独觉、菩萨之前，唯是假法全无谛实，无有实执故。此唯诳愚夫，于余圣者， 则如幻事是缘起性见唯世俗。*”* 但自宗承许声闻罗汉对无分微尘与无分刹那生起实有的执著，独觉罗汉亦对无分刹那识执为实有，仅从这一角度而言，亦可安立为世俗谛。总而言之，此处必须了知的一个甚深关要，全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：*“* 诸经论 中安立了二谛的两种方式，一是观察实相的胜义量而分， 即安立空性为胜义谛，显现为世俗谛。二是观察现相的名言量而分，即安立实相与现相相同无欺之境与有境为胜义谛，反之则为世俗谛。此二种分法中，虽然后二谛的本体亦是空性，但此处主要是以前二谛而安立，其中亦有真实与非真实两种分类（两种意义）。安立非真实之理，所谓*“* 真实义*”* 者，指诸法的实相是从自性不成立的空性反体而言，所谓*“* 世俗*”* 者（按藏文之义直译为诸假），是指生等现相仅于凡夫众生面前遮蔽空性， 应该如此理解，而不应理解为凡是世俗谛皆为欺诱之虚假，亦不应理解为其能恒时遮蔽空性，因为在诸圣者面前，空性与缘起现法互作明现（依空性了达缘起，依缘起了达空性），故唯一显现并不能障蔽空性。然以对显 现实执之愚痴力将诸境法自性颠倒而取，故为遣除诸所化众生的邪分别执，具大悲方便的本师为相应所化众生

的相续而将显现宣说为世俗，亦为易于证悟胜义谛而安立如是名相，实际上显现与世俗是一义。由于现者虽然显现，仍应理解为无实（现而无有自性），由无实故非 宣说现法为颠倒，应理解其本体为空性而安立为无实有。若如显现般能存在实有者，不应安立为世俗，否则其应成不空之法，然以理证能真实观察、抉择所知中不空之堪忍法毫许无有，因此在一切所知的范围内仅偏堕于现空任何一边之法一个亦不存在，诸法在本性中本无故， 凡是宣说正理者不应承许如是存在之法。总之，所言

*“* 世俗*”* 者，仅仅宣说了正在显现时其为空性，此外， 若仅从世俗的句面去理解，认为是有过患卑劣之法，并将其与空性作极大主次来分别，则难以产生中观的清净正见。故应安立无实有之显现为世俗，自性不成之空性取名为胜义，实际上彼二本无主次之分，从色法至一切智智间皆能推知此义一味无别（没有高低之别），若能 了达此理，则于所知法的范围内，较其更为重要者，是绝无仅有的。如果认为空与法界无二之智慧等法的本体不空，则与法界应成异体。实则不然，法界大平等性故。应了知为现空无二、本来清净之本性。若能如实了悟二谛一味的究竟实相，乃为中观之正道也。*”*

该颂中所说*‘* 痴*’* 的认定与本论自释中所说*“* 如是由有支所摄染污无明增上力故，建立世俗谛。*”* 自宗、他宗对此认定与诠释《自释论》中的教证有着较大的差别。格鲁派在安立应成派的不共八大难题中承许声缘圆满证悟法无我空性的根本依据，是对外内诸法产生的一

切实有执著的种子均释为烦恼障。不仅在《善解密意疏》中讲到此义，且于《菩提道次第广论》中亦如是说： *“* 何者为痴？谓执内外诸法由自相生，增益自性之心， 此为无明。如《四百论释》云：*‘* 若识增益诸法自性， 由彼染污、无知增上贪著诸法是为流转生死种子，于一切种永灭除故，即便安立生死还灭，为显此义故颂曰： *‘* 三有种为识，境为彼行境，若见境无我，三有种当灭。*’* 此显由见境无自性，于一切种破除贪心之因、三有的种子心识，安立声闻独觉及得无生法忍菩萨生死还灭。又即说彼是为实执，*‘* 如身根于身，愚痴遍安住， 故坏痴能坏，一切诸烦恼。*’* 《四百论释》云：*‘* 痴于诸 法分别谛实极愚蔽故，遂于诸法增益实性而转。*’* 如是若许无明是生死根本者，则于《入中论》与《显句论》中所说的萨迦耶见为生死根本不应道理，主要之因不容有二故。其无明与萨迦耶见，其他论师在论述中士道时已为述讫，此乃月称论师所许。其他中观师承许所知障的执法为谛实，此许为无明。并谓染污无明，如前所引

《四百论释》说此为染污。《入中论自释》云：*‘* 由此能令诸有情类，于观如所住事而起愚昧，故愚痴无明，法非有性而强执增益，于见自性障覆为性，名为世俗。*’* 又云：*‘* 如是由有支所摄染污无明增上力故，建立世俗谛。*’* 说为十二缘起初支，故为染污非所知障。若尔， 则何为所知障耶，此后当说（仅以实有执著的习气才是所知障）。故十二支中初无明支，是生死根本，又说萨

迦耶见为生死根本者，以无明是总相，萨迦耶见是别相，

故此二并不相违。其无明者，以明为违品，其明亦非任随何明，是了达无我之真实义智慧。其违品非唯无慧及所余法，而是与彼相违之实执，即增益有我者，亦即法我与人我二种增益实执。此二均为无明，是故宣说萨迦耶见为一切烦恼之根本，并非不宣说无明为本，如*‘* 乃至有蕴执，尔时有我执*’* 。此说法我愚之无明为人我愚之因，显示无明中二执因果之理，故说萨迦耶见除无明外，为其余一切烦恼之根本均不相违。若不此解论师意趣，说生死有二根本，则相违之过失极难断除，如是明无明之理为龙树菩萨所许。《七十空性论》云：*‘* 因缘所生法，若分别真实，佛说为无明，彼生十二支，见真知法空，无明则不生，此是无明灭，故灭十二支。*’* 《中论》二十六品云：*‘* 若永灭无明，诸行当不生，能灭无明者，由知修真实，由前彼彼灭，后彼彼不生，纯一大苦蕴， 皆当如是灭。*’* 又与*‘* 乃至有蕴执*’* 说执蕴为生死根本， 极相符合。又为圣天菩萨所许，如前所引*‘* 如身根于身*’* 等及*‘* 生死本为识*’* 等明显宣说。又阿阇黎于《中论》等尽其所说，破除所破，所有正理，一切均为破除愚痴， 于诸法上增益自性，为破如此增益实执，显示诸法皆无自性故说种种正理。此诸正理均为破除无明实执而立。*”* 又在《菩提道次第广论》中云：*“* 如佛护论中云：*‘* 为何义故宣说缘起。答曰：阿阇黎耶大悲为性，则诸有情为种种痛苦所逼，为解脱故，欲显示法之真如实性而随说缘起。*’* 故云：*‘* 见非真系缚，见真实解脱。*’* 何为诸法 真实性？答曰：谓无自性，诸无智者，由愚痴暗障蔽慧

眼，而于诸法分别自性。由是彼等遂起贪嗔，若时了知缘起性，发慧光明消除痴暗，由智慧眼照见诸法无自性本体，尔时无所依处，贪嗔不生。*”* 在解释《中论》第二十六品结合文云：*“* 问曰，汝已宣说以大乘教转入胜义还是以声闻教转入胜义呢？答曰，无明覆后有*”* 等。第二十七品结合文云：*“* 问曰：汝今当依顺声闻乘契经边际，显示恶见行相非有耶？答曰：说过去时生*”* 等。故佛护菩萨亦承许增益诸法自性，为十二支初支无明及许声闻、独觉证法无我均极明显。是故声闻独觉证法无自性的最大能立，当知即此以法我执为十二支无明之理。*”* 噶玛巴不动金刚的《入中论注释》中在讲到应成派的观点时，亦同样承许一切实执为烦恼障。

宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中云： *“* 佛护菩萨的《中论注疏》云：*‘* 诸有情为种种痛苦所 逼，阿阇黎龙树为令众生解脱的必要而以大悲心造了

《中论》。又云：执著诸法而生贪嗔，若能了达缘起则能断除痴暗，以无实有法、不生贪嗔故。*’* 《四百论》云： *‘* 三有种为识，境为彼行境，若见境无我，三有种当灭。*’* 《四百论释》云：*‘* 若识增益诸法自性，由彼染污、无知增上贪著诸法是为流转生死种子，于一切种永无灭除故。*’* 《入中论自释》云：*‘* 由其无明愚痴，令诸众生 不见诸法实性，于无自性诸法增益为有，以障蔽见实性为体，名为世俗。*’* 又云：*‘* 由有支所摄染污无明增上之力，安立为世俗谛。*’* 《六十正理论》云：*‘* 许诸法实有，当起贪嗔见，受剧苦暴恶，彼彼起诤论，彼为诸见因，

无彼惑不起，故若遍知者，见惑者蠲除。*’* 他宗依上述教证来抉择诸法的实执乃为轮回根本，亦是染污的本性， 依此产生贪嗔等故。若以了达缘起本性，则能断除彼诸实执，所以承许一切实执为烦恼障。对此答曰：一般对诸法产生实有执著的是无明痴心，并以此转生轮回，由痴心故取名为烦恼。若能了达缘起本性者，则能遣除由无明痴心产生的贪嗔烦恼，在内道诸宗均能如是成立。然而此说教证建立一切实执仅仅是二障中的烦恼障，这一观点却不能成立。龙树菩萨云：*‘* 一般中需除特殊， 于诸教典极珍视。*’* 若不了知诸法本性而起无明痴心等， 如何转生轮回呢？答曰：*‘* 慧见烦恼诸过患，皆从萨迦 耶见生。*’* 当知如是再三地说了俱生萨迦耶见是轮回的根本，亦是生起烦恼的根源等。问曰：以无明障蔽了诸法无生的实相本性而现为生等世俗，此于谁前现为谛实呢？答曰：以有支所摄的无明众生面前，以痴心见为谛实。然于现而无有实执的圣者面前，不见谛实而仅见为世俗。如云*‘* 所有假法唯世俗。*’* 如是所说等即可了知。问曰：《七十空性论》中说：*‘* 因缘所生法，若分别真实，佛说为无明，彼生十二支。*’* 此岂不是直接宣说了实执为轮回的根本吗？答曰：如上所述，实有执著的无明

（法我执著之无明）中产生（人我执无明等）十二支， 如《中论》云：*‘* 众生痴所覆，为后起三行，以起是行故，随行入六趣。*’* 即是无明的部分或与无明相应的我执痴心生起轮回的缘起法。因为又在《中论》十八品中云：*‘* 内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受灭则

身灭，业烦恼灭故，名之为解脱。*’* 虽然断除俱生我执是远离轮回的缘起，但无明习气地乃至不可思议生死之间的缘起，在尚未获得佛地之前是不会断尽的，诸经教中皆如是说。所以非但余支由无明而生，一切障碍的根本亦依无明而起，其对治法，即是证悟空性的智慧。

《中论》中所云：*‘* 业烦恼非实，入空戏论灭。*’* 问曰：

《中观四百论》中所云：*‘* 如身中身根，痴遍一切住*’*等断痴者，则一切烦恼随断。又云：*‘* 欲断无明者，必见缘起法。*’* 缘起之义亦即讲到自性空。龙树菩萨又于

《六十正理论》中所云：*‘* 若计有所住，曲惑毒蛇缠，谁之心无住，不为彼等缠。*’* 等诸多教典中难道不是明示了实执是烦恼障吗？答曰：不仅实执取为烦恼的名相较为应理，一切痴心亦可取名为烦恼，此理谁亦不敢否认。因为经论中再三地讲到了不知诸法法性之无明取为烦恼的名相，仅依这一点承许为二障中的烦恼障。是则在《吉祥鬘经》等经中亦讲到无明习气地取为烦恼之名相，一般痴心与一切颠倒之分别心均取为烦恼的名相， 如是取名者多不胜数，这一切难道不是都许为烦恼障吗？那么应有根本不存在所知障的过失。而应成派自宗的大论中，实执仅仅是烦恼障、不是所知障的理据却只言未提，故仅以烦恼的字句不能成立如是观点。若能如是成立者，则于中观自续派亦应需承认上述观点（一切实执应许为烦恼障），因为亦有与此相同的教证故。如

《中观庄严颂》中所云：*‘* 见法空智者，依修无自性，轻易断倒识，所生诸烦恼。*’* 等这种文句曾于自续派的

诸论中亦出现过，应如是了知。*”*

虽然上来已述，一切空性为胜义谛，一切净不净显现为世俗谛，而此处所讲的世俗谛是指具有实执分别心的所境，亦即十二缘起之一的无明痴心之所执境皆为世俗谛。有此执者为凡夫众生，无此执者为圣者。因为在轮回中凡是具有无明痴心，就会障蔽诸法本性，亦就无法体认到人无我空性等的本面。如般若经云：*“* 诸法无所有、无所得，愚夫不知，谓为无明。*”* 依假立缘起和合而暂现的此等诸法，虽无毫许真实堪忍的自体，但相对于具有实执分别心的无明众生而言*,*仍可称为世俗谛， 以彼习气增上力故认为器情诸法真实存在而起执著。本论自释云：*“* 若相对于已断无明实执的声闻、缘觉、菩萨，则于诸法现见为缘起假立，唯是世俗、全无谛实。*”* 由于圣者对器情诸法不起同于凡夫实执的分别心。虽然诸法仍有显现，但现而无有实执，对此唯谓世俗、非谛实之称。故有执著者为谛实，亦名世俗谛，无执著者无谛实，唯名世俗，是有现而无执的境界。

甲二、无倒胜义谛以比喻而说

## 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。

比如患有眼病者，由眩翳力增上所遍计，现见器皿中有毛发等相，实际皆为颠倒幻性，因为无翳患之净眼根识不见此等幻相，所见唯彼清净器皿的体性，是名言中的真实体相。如是圣者的无漏智慧不见二取诸法，所见乃是万法在胜义中的清净实体此亦应尔，（如净眼不

见器皿中有毛发，无漏智不见二取诸法亦与此相同）。义即*“* 无明痴力所遍计，见五蕴等颠倒性，净慧所见彼本性，乃为真实胜义性*”* 。

何故以比喻来说明无倒胜义谛呢？因为真实胜义谛是超离一切言思分别的，故依比喻来作相似的表述。虽然毛发、虫蚁等幻相在名言谛中不成真实的所知法，但在翳眼看来，器皿中的毛发、虫蚁等是千真万确的，当知此等唯由眩翳力所有，故为颠倒幻性。从比喻直接的意义又分为真假的差别，翳眼所见为假世俗，无翳明眼所见为真世俗，亦即世俗中的真实所知法。*“* 乃是实体此亦尔*”* 一句，是指对真实谛的体性，凡夫分别识与无漏智慧所见亦可以此比喻阐明彼二有真妄之别。因为凡夫众生以能知的分别心，将一切所知法执为实有，由无明痴心和业障所产生的二取诸法，认为是实实在在的有， 如翳眼见器皿中有毛发虫蚁般而成世俗谛。由于本来清净的无漏智慧与法界本性一味，其本性又是远离一切边执戏论，故二取、三轮等诸法更不可能存在，犹如净眼者明见器皿中本无毛发、虫蚁等相同。所以众生在世俗谛中由分别实执产生的二取诸法，正如以眩翳力增上明见器皿中遍满毛发虫蚁等幻相一样。这样观待圣者的无漏智慧而言，一切众生的见闻觉知等诸法皆为假立、颠倒的，均由习气分别心所造与业力所现前，绝非自相实有。如《般若摄颂》云：*“* 不见诸色不见受，想无可见 不可思，若心意识都无见，如来说此已见法，有情自言见虚空，观待虚空如何见，佛说见法亦如是，非见余喻

所能说。*”* 由于胜义谛的大空性本非分别心的所境法， 故观待分别心而言是不可思议的。若能在认知二谛真理的基础上实地起修，才能有力地渐灭实执分别心，唯有在甚深智慧渐趋增上的情况下，才能促使心相续中的执著日趋减薄，以致彻底灭尽。因而对上师三宝的信心亦会日益增上稳固，取舍因果亦会越来越细。诚如莲花生大士所云：*“* 是故见比虚空高，取舍因果较粉细。*”* 这样才能真实通达胜义谛的本性，以此胜义智慧，灭尽二取、断除二障后才能真实现前本来清净的大法界。

戌叁（故说何境于世间有无妨害之差别而结尾）分二：一、观察真实义时世间无害；二、世间自义于世间有害。

亥壹（观察真实义时世间无害）分二：一、世间不应正量；二、此非量故不害正量。

甲一、世间不应正量

## 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。

倘若在观察真实义时承许世间的一切皆为真实正量者，则应成一切世人已断无明痴心，现见真实义了。既然世人已见真实谛，那么诸大圣者又再宣说胜义谛法到底何为？或于勤苦所修之圣道复有何用？如是有众多过失，故说世间愚人所见为正量亦决定非理。

如果在抉择甚深法界的胜义本性时，认为通达一般所知法的能知识，即世间意是正量者，应成了达真实义， 如果世间普通人就已见到真实谛，那么佛陀与大乘的圣

者菩萨再为宣说胜义谛法岂不是应成无义，还有超出世间之大乘见道、修道等亦应成无有任何必要了，因为汝许在抉择胜义谛时，世间意即为正量故。而这些道地分位又是通达胜义谛必经的途径，如修行布施、持戒、闻思空性理论等皆为修积福慧二种资粮的最胜方便。因此若许世间意已有通达真实谛的正见者，那么此等道地及其修行，难道不是应成多余了吗？或勿须修积二资就能成就佛果，对此内道弟子谁亦不会承认，有极大过患故。当知相对于尚未了达真实空性的凡夫愚识来说，决定非为正量。

此等分辨之义是承接他生之理而来，应成派在驳斥有部宗承许他生的观点时，令其例出成立他生的理由， 因而他生宗以*“* 世住自见许为量，此中何用说道理*”* 的观点回辩中观师。中观师又以观察世间意是否正量的理论已答破他生宗的观点。不仅《入中论》、且于《十地经》、《三摩地王经》等经论中皆如是承认世间意的一切见闻觉知均为虚妄假立，绝非正量。如经云：*“* 诸比丘！胜义唯一，谓涅槃不欺诳法，一切诸行皆是虚妄欺诳之法。*”* 因此若许世间意是正量或真实所知法者，会有无明痴心所通达的是法界真谛等极大过失。然则观待圣智、法界本性而言，具有无明痴心的凡夫众生如同盲人般无法透视法性，其见、闻、触皆非正量故。还有若许分别心是正量，世人分别心是轮回的根本，那么所通达的法界本性是否亦应成了转生轮回之因或感受痛苦的根本， 事实却并非如此。是故当知，分别心并非正量，它是一

切过患、痛苦的根源，唯有无漏的智慧才是真实究竟的正量，应当了达分别心的本体是空性。若仅仅认知本体空性尚不足够，还需要安住空性的本体上，不执外境的好坏、净秽，专注分别心的胜义本性而实修实证，才能有效地遣除相续中串习已久的执著心。

初修时，可以将分别心与虚空融为一体，附带一心祈祷上师加持，其次再以甚深理论抉择本性等相似起修， 这样勿须多久，很快于心相续中产生不可思议的觉受， 速能减弱实执烦恼之力，以致最后全然灭尽。总而言之， 观待无漏圣智而言，其分别心所见皆为虚妄颠倒，故于抉择胜义谛时应成派说，世间意识根本不成正量。

甲二、此非量故不害正量

## 世间一切非正量，故真实时无世难。

承接上述道理，许世间一切皆非正量，故于抉择真实义时，亦决定无有世间妨难。

在抉择胜义谛的大空性时，世间一切都是由分别心所虚妄假立的，如此建立亦不会招来世间妨难，因为非量不能害于正量故。虽然世俗诸法虚妄无实，法界本性亦本来如此，但为现前法界本性，则于世俗中必须修积与其相应的二种资粮。若福德因缘尚不足够，法界本性亦决定不会现前，比如衣服上的污渍虽是暂时性的，但亦必须依用肥皂才能洗涤清净。同样法界本性虽是本来清净，但欲通达或现前其本性者，则必须修积二种资粮， 以此来清净心相续中暂时的一切垢染后，才能现前本来清净的法性。这样观察分析可知，在抉择胜义谛时，诸

法皆为大空性的本体，决定无有世间妨难。

亥贰、世间自义于世间有害

## 若以世许除世义，即说彼为世妨难。

在暂时安立世俗谛时，若以世人共许之法来破除世间义者，即说彼之所立决定为世间所妨难。

如上所述，以圣者的无漏智慧所见即胜义本性，凡夫分别心所见闻觉知的一切法即世俗谛，尔时若许诸法无生无灭等，非但不能安服世间意，并且会使之愤慨不平。因此观待众生的分别心、安住名言谛而宣说世俗法时，亦有世间意的暂时正量，在世俗中生灭等缘起法的存在亦是无可否认的，故于世间意面前应许为有。所以在加有胜义、世俗鉴别的情况下作相应的抉择时，胜义中无生，世俗中有缘起生等都是圆融无违的。本论自释云：*“* 如有人说，我物被劫。余人问曰：为是何物，告曰是瓶。他若破曰：瓶非是物，是所量故，如梦中瓶。以世间共许事破除世间义，如是等境即有世间妨难。若时安住圣人知见以善丈夫而为正量，则无世间妨难。智者当以此理观诸余事。*”*

关于有时有世间正量之妨害，有时无世间正量之妨害的这一问题，智者应当善加分析至关重要。也就是说， 在抉择圣者入根本慧定的境界时，世间正量无害，出定位随顺世间名言谛、承许五道十地等时，若相违世间正量，则有妨害。此义请详见于《定解宝灯论》第七问答义中。

酉贰、世间名言亦无自性他生故世间无害

## 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。

比如世间生子，首先是仅殖父精母血的少许不净种子，待十月胎满生下其子，便谓此儿是我自己所生，又如种树至长大后亦觉此树是我自己所栽，是故世人亦无承许从他所生。

此他生不仅胜义谛且于世俗谛中亦不能成立，譬如世人生子，亦就是说一个新生命的完成，其业识因缘固然是主要条件，但若缺少父精母血的不净种子以及辅助成长之增上缘，亦就无法有新生命的形成。故佛经中说： *“* 胎生者，乃由业识，父母精血和合而受生。*”* 待子降生之后，无论长到多大，父母仍谓彼子是自身血肉的组成部分。如果是自相的他生，怎么可能依父母的不净种子而出生自子呢？又如一人在几年前种植了一棵树种， 多年以后再来看此参天大树，仍谓此树乃我亲手所栽。如是依世间常言来看，似乎皆有一体的观念，并未看成客观外在的独立他体。如果连普通世人皆未直接承许他生，已入宗派并随正理者又怎么可以说诸法是从他所生呢？在抉择胜义谛时，一切诸法均为远离四边八戏的大空性，固然无有任何生灭之相。一般世人虽然承许有生， 但此生亦不过是在尚未观察的情况下暂有的缘起生。由是当知，中观应成派就是在不以理论观察的情况下仅以世俗为方便承许，因其主要宗旨是抉择胜义谛的大空性， 必须以此方便所生的智慧才能如实地抉择。尔时将一切

诸法悉皆划归为本来无生的大空性。所以方便暂许的世俗谛，不过是通达胜义谛的一种必需途径，故谓世俗谛是方便，胜义谛则是方便所生。中观应成派一般不随有部、经部、唯识之理详加观察世俗谛，而仅随世人无患六根识所见闻觉知的一切法，方便暂许此等为世俗谛时， 亦只能说是生果，并未说是他生，更勿须安立为自相的他生。以世间常言足以证明，世人皆说彼子是我生，此树是我栽，亦根本未提及他生之理，故世俗中决定不成立有他生的堪忍自体。彼宗此许的主要原因，是生果之因缘并非自体而是他体法，其中必有一个因缘聚合的自性生，许此为自性实有的他生。而中观应成派破他生的理论是打破实执、通达空性的捷径方便，其自宗本意是不分二谛，不加任何鉴别，着重抉择的是法界大空性。然于后得位中不以理论观察的基础上仅随世间名言承许世俗法，在如是方便暂许之时，亦尚未承许过有自相之他生，是故此生根本不能成立。当知该颂中所说二喻的必要，是为明示内外器情诸法本无自相他生之理，并非从肯定方面来安立自生等。总而言之，中观师对有实宗承许他生的观点所作的回答是，世间名言亦无自性他生， 故世间正量无害。

未叁、如是破之功德

## 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。

由芽并非是离开了种子而另有一法为自性之他，故于产生芽果之时，种子亦无坏灭之相。由其非有一性的

缘故，当芽果产生时，不可云为还有种子的存在。《广大游戏经》云：*“* 有种芽亦尔，非种即成芽，非异亦非一，法性非断常。*”*

该颂总结破他生之功德。以理观察的结果不仅胜义中不存在他生的自体，且连名言中亦无自相之他生。因为芽果并非绝然离开了种子而有独立的自体存在，否则认为当芽果产生时，种子已灭则是断见，若认为产生芽果后，还有种子的存在则是常见，所以种芽非为自性的他体法。若是如幻般假立的缘起因果法，亦根本没有必要作观察。比如石女儿本来不存在，则于石女儿的观察纯属多余。是故中观应成派在以理观察时，对生果的种子既不说坏灭，亦不说不坏灭，因为抉择的结果不仅胜义中无生，就世俗谛中亦根本不承许有堪忍自体之因产生堪忍自体之果。然而在不以理论详加观察的情况下观待缘起假立可以承许为坏种子后产生芽果，此唯是假立

缘起生。即使正为眼识所现见之法，亦遍寻不得堪忍的自体如同虚空，其本体是远离四边八戏的大空性。有者会借此生疑说：既然一切都是空性，则地狱、天堂、净刹、业果等是否已成断灭，那么亦不需要感受其相应的果报了。其实这是没有必要的怀疑，当知正因为诸法是空性，依靠缘起才能显现， 正因为是缘起现法，才是自体本空的。龙树菩萨云： *“* 了知诸法即空性，一切业果缘起生，希有又此极希有，希奇又此极希奇。*”* 以此显然可知，并非现空相违而建立胜义谛的单空，而是诸法正现之时， 其本体空性，正空之时依因缘聚合能以显现，现空本无合离而是一味大平等性的。

如是抉择的理论能促使心相续中生起断障等很多殊胜功德，进而了达无生空性的见解。因以甚深理论遮破了常法与断法、远离了常见与断见等一切邪道，（从能 知方面而言，其胜义理论能远离常断二种恶见，又于所知方面而言，其胜义理论能远离常断二法。）故此抉择甚深空性的殊胜理论是增上究竟智慧的一种殊胜方便。如是以理抉择诸法本体空性、树立了中观正见，无疑趋入中观正道而如实地修习后，能现证了义的般若大空性。

午贰（世俗中亦无自性生）分二：一、真实； 二、如是破之功德。

未壹（真实）分二：申壹、真实；申贰、破释妨难。

申壹（真实）分三：一、圣者根本智应成破

诸法之因；二、以胜义理论观察名言谛应成堪忍； 三、胜义理论应成无力破生。

下文论述无上中观应成派以不共甚深的应成理论直接为自续派发放了三大太过。

酉壹、圣者根本智应成破诸法之因

## 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。

这是应成派对自续派所发的第一大太过。若谓名言谛之色受等诸法依因缘他生，并各有自相者，那么修观行者当现证诸法自性空时，彼应成毁谤诸法自性生， 犹如铁锤是击毁瓶等之因，如是空性应成毁坏诸法之因， 圣者根本智不见色法故。假设诸法真有自性，圣者根本智亦应现见，然实无见，此许自性有的观点极为非理， 故应承许诸法毫无自性。

设若在以胜义理论观察、抉择胜义谛的过程中， 自续派还要固执己见、承许世俗诸法是从自相之他体而生者，圣者安住根本慧定时又不见此等诸法，圣智岂不是应成灭法之因。该颂的*“* 若谓自相依缘生*”* 一句是中观自续派所许的观点，清辨论师在《般若灯论》中说： 色受等诸法的自相悉由因缘集聚而他生，此许并非仅于抉择世俗谛时，而是在以胜义理论抉择胜义谛的空性时分开二谛，成立名言诸法自相实有而承许的。中观应成派在以理论破析此许观点时说：汝宗所许世俗中诸法的自相依缘他生，而圣者菩萨的无漏智慧所通达的是诸法

本体空性，在圣智面前根本不存在自相依缘生法，这样圣智岂不是成了毁坏诸法之因吗？实则不然，此许观点极为非理。《宝积经》云：*“* 复次迦叶，中道正观诸法者，不以空性令诸法空，但法性自空，不以无相令诸法无相， 但法性自无相，不以无愿令诸法无愿，但法性自无愿， 不以无作令诸法无作，但法性自无作，不以无生令诸法无生，但法性自无生，不以无起令诸法无起，但法性自无起。*”* 《中论》云：*“* 大圣说空法，为离诸见故，若复 见有空，诸佛所不化。*”* 《中观四百论》亦云：*“* 愿我得 涅槃，非不空观空，以佛说邪见，不能得涅槃。*”* 此等甚深教证亦强有力地明示了诸法自体本空、毫无实性， 绝非圣智如铁锤般成灭法之因，承许诸法毫无自性者亦极应教证本义。由于自续派在以胜义理论观察时，唯恐世俗中成断灭空等有违名言的诸多过失，为免此过，索性地承许世俗诸法有并分二谛，这样反而引来了更大的过患。

酉贰、以胜义理论观察名言谛应成堪忍

## 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。

这是应成派对自续派所发的第二大太过。设若以胜义理论观察此色受等诸法是自生还是他生等，其结果是离一切戏论的真如实性，由此除不生不灭以外，余法的生处了不可得，是故不应以理妄加观察世间所有名言谛的诸法是自生还是他生，应于不观察的基础上随世人分别心所许假立的缘起生。

自续派在以胜义理论抉择中观正见时，认为诸法在世俗中有、胜义中空。应成派说对此不能以胜义理论作观察，否则决定不成世俗他生的现法，由于理论观察的结果，诸法本性是离一切戏论、不可思议的大空性， 本来无有生灭之相。然于随顺世人分别心所许的诸法时则不能以理观察，亦就是说世俗谛是在不观察的基础上才能成立的，而自续派的观点是在以胜义理论观察的情况下成立世俗谛有法与胜义谛空性。为此应成派以理破曰：如果在胜义理论观察的情况下还能成立二取现法， 岂不是名言谛诸法应成堪忍，对此即使再有力的正理亦不能予以破除，应成永恒不灭的堪忍自体法，有如是太过。若安住世俗谛时，亦不用以理妄加观察世俗诸法是他生还是自生，理应随世人所许，为令世人悟入名言之门，在不观察的基础上承许假立的缘起生。

酉叁、应成胜义理论无力破生

## 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。

这是应成派对自续派所发的第三大太过。于抉择真实胜义的本性时，无论以何等胜义理论来观察诸法是自生还是他生等皆非应理。若以彼理观察名言诸法之生亦非应理。试问，汝宗所计的自性他生到底由何量能以成立呢？

其实在以胜义理论抉择中观正见的过程中，内外一切诸法于四生中均不成立，诸法自性本来不生故。不仅胜义中无，且于世俗中亦根本不存在，因为相对于胜

义谛究竟本性的这一反体而言，在根本慧定的智慧面前本无二谛、生灭的差别所相，由此可见诸法本体决定是无生的大空性。然而中观自续派在以胜义理论抉择诸法本性时，却承许了世俗诸法皆从因缘的自相他体而生， 如是以理分析显然可知，此他生岂不是在胜义的本性中亦能成立，这样决定应成胜义理论亦根本无力遮破所谓的他生，有如是太过。若按照中观应成派的观点，虽然承许无自相的他生，但亦根本不妨碍缘起假立的观待法于世俗中存在。

自续派应该接受应成派以理观察而所发的三大过失，否则若在胜义理智面前能成立单空，那么根本慧定所境的法界本性亦应有二谛的分位差别，或于出定入定的修法亦无暂时与究竟等差别。实则不然，故以胜义理论所抉择的应该是胜义谛非世俗谛，以世俗理论所抉择的应该是世俗谛非胜义谛。凡是在胜义理论面前承许名言中诸法有自体者，即成正理所应遮破之法，所以凡是承许分别二谛的破立法，无疑是咎由自取，必定招来应成派所发的三大过失。倘若不以理论破析此有偏袒的观点，则易使某些初学者非但不辨是非真伪，且于不了义执为了义等而误入歧途，为免此等弊端，中观应成派的论师则以理论对有过失之宗作了简明扼要的破析。

如上所述，自续派究竟的密意与应成派相同，只是在中下根器的众生面前巧施方便侧重抉择单空，在胜义理论面前形成了暂时的差别，其方便亦是通达大空性彼岸的必经过程，犹如到宝洲取宝必须借船过海，到岸

时离船而去。同样欲达真实胜义谛之彼岸者，应首先借助暂时单空的方便途径才能如愿地到达目的地，至究竟彼岸时远离分别二谛等一切执著，安住于空寂离戏的大法界本性。那么自续派暂许之观点是否皆有过失、全无功德呢？对此亦应善加分析，此观点若相对于应成派所抉择的真实胜义谛而言，应成过失，相对于下自续派、随理唯识宗以下学者修习单空的假相胜义而言，应成功德。比如观待凡夫众生来说，执著因果是功德，相对于开悟成就者而言，执著因果成过失之理相同。因为具有粗重烦恼的众生尚未获得空性的正见，若直接于彼宣说远离四边八戏的大空性，令其非但不能如理安住，且至闻而生畏、望而却步，根本不能如理接受。因此为使彼等逐渐步入正道，首先令其认知诸法的本体空性，破除有边执著、树立空性正见而修习单空是极为殊胜的，所以单空修法是接引初学者的一种最胜方便。如果将此暂时的方便承许为胜义理论面前的见解与修法，则就难以避免应成派所发的三大过失。

关于上述的三大过失到底对何宗所发的这一问题， 雪域各大宗派对此均持有不同的观点。

萨迦派果仁巴大师、班钦额秋、班智达夏佳曲灯等在各自的《入中论注释》中说：此三大过失应为随理唯识所发。因彼唯识自许入定时唯有圆成实、无依他起与遍计法，虽然认为依他起是胜义法所摄，但它是出定位中唯依妙慧所通达的境界，不是入定智慧所了悟的， 故许入定时无、出定时有自相依他起，亦是因缘集聚的

他生法。为此应成派论师说：圣者入定智慧所通达的空性应成灭法之因。彼等主要依据了本论自释中在解释该颂时所说的*“* 彼许依他起有自性，依他起之空性以无能取所取为相，如无常性等不可说为一性异性。若如彼意， 则当说唯以空性令诸法空，非自性空。*”* 又云：*“* 有作是说，龙树菩萨说不自生等，唯是破遍计执自性，非破依他起自性。彼等之意，无因不成，故彼说者，唯应诘难。*”* 萨迦派以此为主要根据说：若他宗将具三大过失之宗认定为自续派而非随理唯识者极不应理。

复次，格鲁派宗喀巴大师的《入中论*·* 善解密意疏》及其弟子与噶玛巴不动金刚的《入中论注释》以及宁玛派自宗全知麦彭仁波切的《文殊上师欢喜教言论》、

《众论难题释》等中均异口同声的承许三大过失应为中观自续派所发。因为遭发三大过失的他宗承许在胜义理论面前分开二谛，即胜义中无他生，名言中许有自相他生，因此该颂中直接破斥的对境应该是自续派而非唯识宗。此根据本论自释解释该颂时说：*“* 问（他宗）：以无胜义生故虽破自他生，然色受等法是现比二量所得，应许彼等之自性是从他生，若不许尔，如何说有二谛，应唯一谛，故定有他生。*”* 随理唯识并不是仅于名言中承许自相的他生，而是在胜义中成立依他起是实有存在的他生法，故此处直接遮破的不是随理唯识。若认为是随理唯识者，显然不符合该颂句义，以其直接的句义是指 *“* 自相依缘生*”* 等，本论自释中将此释为色受等法各有自相、自性、自体是由因缘生故。然而唯识宗则许唯有

内识全无外境色法，所以又再一次的肯定了此处直接遮破的应该是自续派，附带破斥的是随理唯识。因为在释讫三大太过后，本论的自释中已讲到随理唯识所许依他起之他生在胜义中有，并承许《中论》开篇所破的四边生均为遍计法（仅仅是三自性中的遍计法）。此许在抉择了义的大空性时亦非应理，对此尚需待进一步观察， 并对有过失之宗继续予以破斥。印度的扎雅阿楞达论师在《入中论广疏》中亦如是承许。其根据在本论自释中说：*“* 有作是说，龙猛菩萨说不自生等，唯是破遍计执自性，非破依他起自性，彼等之意，无因不成，故彼说者，唯应诘难。*”*

他宗承许随理唯识在入定时唯有圆成实、无依他起的观点亦非应理。因为本论颂文在讲述依他起时说： *“* 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。*”* 又云：*“* 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。*”* 月称论师自释此颂义说：*“* 依他性不自他生，如前已说。现今 复说体无可知。如是若许既无有生，复不可知之依他起性。则与依他起性相同之法，复由何理，不许彼为有， 彼石女儿亦于汝何害，汝不许为有。谓石女儿离一切戏论，是圣智所行，是离言自性也。*”* 月称论师在讲述唯识宗的依他起时，明显讲到了彼宗所许依他起是圣者入定的境界，以应成派所发的第一大太过，即圣者入定智应成灭法之因（入定时空、出定时有，或世俗中有、胜义中无）故。然而随理唯识所许则是出定入定俱有依他

起，如是明显可见，此颂文中直接所说的太过无法对应唯识宗所许的观点，正好对应了自续派的所许观点，故此三大过失应为自续派所发。

有些论师虽然亦许具三大太过之宗是自续派，但在解释彼派承许自相他生之观点和运用正理等如何破析方面与宁玛派自宗所许之观点却有着较大的差别。因为他宗所安立的不共应成派亦是以单空见解来进行抉择的， 并说柱以柱不空、瓶以瓶不空，其上实有空等根本不破世俗现法，仅仅建立胜义谛单空，这样显然分开了二谛。如《善解密意疏》云：*“* 瓶不以瓶空，而以实空，是他 空义。瓶以瓶空乃是自空，极不应理。若瓶以瓶空，瓶应无瓶，若自法上无自法，他法上亦应无自法，则瓶应成毕竟无，余一切法皆应如是。*”* 若连世俗现法悉皆遮破者应成断见。其实此为他宗的圣者论师们以大悲心接引不同根器的众生而如是安立的不了义观点，设若将此执为最了义者，应以理论来加以遣除，此理广说则请详见于本疏总义或《定解宝灯论》第一问答义。

此处仅略为解说：应成派的究竟观点，佛陀与圣者月称等直言无二谛分类，如月称论师在本论自释中回答他宗时说：*“* 不分二谛，此实如是成立。*”* 并引用佛经说：*“* 诸比丘，胜谛唯一等。*”* 此外，本论颂文亦云： *“* 彼观名言亦非理，汝所计生由何成。*”* 如是则知宝瓶等现法，在以正理观察的情况下于二谛中均不存在，是本来无生、无灭、无相的大空性本体，岂有宝瓶不空之相存在呢？世间众生皆因器世间的柱瓶、有情世间的众

生等现法而引生实执烦恼之心，由此造诸恶业、沉溺轮回、感受无可言喻的无量痛苦，若不将诸法自体之现相介绍为空性、不破现法自体、不认知诸法是本无之自空者，则难以遣除众生心相续中熏习已久的实执烦恼。若不了悟空性、打破实执，所受的一切痛苦终难解脱，于诸轮回亦了无出期之日，因此实有执著是痛苦的根源。若不破除柱瓶等现法，众生亦就无法遣除对现法的实执烦恼。由此可见，必须在破除现法自体、了悟诸法的本体空性后才能强有力地打破实执，获得无为的殊胜安乐。

全知麦彭仁波切在与 沙格西的《辩论书》、《众论难题释》中亦云：*“* 他宗承许的出定或世俗中柱瓶等现 法的自体不空，而成立在入定或胜义中圣者现见的单空， 其实此许显然与自续派的观点无别，故同样难免三大过失。*”* 因为自续派并未承许胜义中有堪忍自体的他生与胜义理论无力破生，应成派为彼宗发放三大太过的原因是在以胜义理论抉择本来胜义谛的大空性时分开了二谛， 不破世俗现法，仅从这一角度说了名言谛应成堪忍法等三大太过。以此推知他宗所许宝瓶以宝瓶自体不空，其上实有空之理与此完全相同，对此无论千万劫中观察亦无法分辨此二差别的所在处，决定全然一致。又在《文殊上师欢喜教言论》中云：*“* 仅以胜义理论破斥实有后，余下实空为不能遮破之法，这样显然有其自相的存在， 若不遮破此自相，于名言中应成堪忍法，胜义理论应成不能破生，圣者入根本慧定的智慧应成灭法之因，如是应有三大应成的妨害。是故（他宗所许的观点）自相成

立与安立实空亦是名言之义，在究竟实相中成立为现空无二一体。若不依上述理论则于入定智慧的中观、具德月称的甚深密意能否真实通达，具智之士应当善加观察。*”*

全知麦彭仁波切又在《众论难题释》中云：*“* 自续派与应成派的差别，从于胜义理论面前是否成立真世俗谛的自相这一点来分析可知。因为自续派执世俗谛为自相实有而于二谛各有偏袒，在解释时，其空性与缘起亦未臻无二一味。以理破析此有偏袒之宗乃为应成派的不共观点，为其所发三大太过，是最为主要的理王，仅仅依靠这一点则能了知二派之间的不共关要所在。*”* 由此便形成了二派之间的根本分歧，亦能明显了知应成派在以不共应成理论抉择时不分二谛的原因，是诸法本性本来清净、本来无生、大空性的本体故。而自续派在以理论抉择时分开了二谛，许世俗中有，胜义中空，认为必须要加如是鉴别，否则会有一定的过失。其根据是开创自续派的清辨论师曾于《般若灯论》中破斥过应成派佛护论师的观点。佛护论师是最早归摄应成派自宗的论师， 于彼所著的《中论注释》中对中观应成派抉择胜义谛的究竟观点作了简略的概述，一开始就抉择了不分二谛的真实义，其所立是远离一切承认的甚深大空性。清辨论师在《中论注释*·* 般若灯论》中直言，有些论师（佛护） 因未分二谛、未加胜义鉴别、未以自他共许之三相与比喻相合而说，亦未答破他宗提出妨难等有很多过失。后来月称论师在《显句论》中对佛护论师建立应成派不分

二谛的观点，以应成理论作了圆满的抉择，对自续派的观点作了系统的破斥。为此自续派智藏论师在《二谛论》及其自释中对月称论师抉择诸法本性时所许不分二谛、无任何承认的观点又作了进一步的破析。后来扎雅阿楞达论师在《入中论广疏》中对自续派论师们抉择诸法本性时分二谛、有承认的观点作了更进一步的详细反破。

总而言之， 中观二派暂时大兴辩论的根源是对

《中论》开篇所破的四边生，自续派的观点是分开二谛， 着重以单空见解来进行抉择的。不共于自续派之宗应成派的究竟观点是抉择胜义时不分二谛、无任何承认，并以无生大空性的见解来进行抉择，因而引起了暂时的极大辩论。请详见于《显句论》与《般若灯论》等。故于认定遭发三大太过之宗时，必须要了知《显句论》与

《般若灯论》在抉择龙树菩萨的《中论》密意时引起暂时的极大辩论与本论该颂于自续派发放三大太过时引起的辩论是完全吻合一致的，所以此处并非是直接在破析随理唯识。

再略为讲述应成派全无自宗的究竟观点。根据

《回诤论》云：*“* 若我有少宗，则我有彼过，然我无所 宗，故我唯无过。若以现量等，略见有少法，或立或破除，无故我无难。*”* 《六十正理论》云：*“* 诸大德本性， 无宗无所诤，彼尚无自宗，岂更有他宗。*”* 《中观四百论》云：*“* 若有无二俱，谁全非有宗，虽长时于彼，不能举 过难。*”* 此亦说中观师无宗无所立。《显句论》云：*“* 凡 中观师，理应不用自续比量，不许他宗故。*”* 又云：*“* 应

成破义亦唯属他，非属我等，自无宗故。*”* 本论云：*“* 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。*”* 因此中观师一切建立唯就他宗而立。本论云：*“* 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。*”* 《回诤论》云：*“* 所破无 所有，故我全无破，是故云能破，是汝兴毁谤。*”* 如是抉择根本慧定的境界时没有任何承认，安立名言的出定位中则有基道果等承认。大法王无垢光尊者在《如意宝藏论自释*·* 白莲花》中云：*“* 雪域前代中观派有些论师 安立应成派始终无有承认，有些论师安立应成派始终皆有承认，如是偏堕一方仍有过失。观察胜义谛的究竟实相时远离戏论，无任何承许，安立后得名言谛时，基道果之诸法、是非有无等则有所承认，对此应当善加分别。将来若能讲解此义者，皆为我之善说力。*”* 同样在胜义理论尚未观察的基础上，仅于名言诸法如何显现的这一反体而言，其有无、取舍、因果、轮涅等诸法的各各自体，在名言正量前有差别等承许，此于应成派非但无有损害，相反成为彼之庄严。请详见于《定解宝灯论》第七问答义。

上述对自续派所发三大太过的应成理论意义与应成派不共于自续派的特点是一致的。宁玛派自宗广述三大太过的关要，全知麦彭仁波切又在与 沙格西的《辩论书》中云：*“* 应成派论典《入中论》所讲抉择胜义谛的理论、破四边生之金刚屑因，若与自续派一样承许有生等法在胜义中遮破而名言中成立，那么中观二派应成

无有差别。故《入中论》云：*‘* 于真性时以何理，观自他生皆非理，彼观名言亦非理，汝所计生由何成。*’* 其自释中云：*‘* 故自相生于二谛中俱非是有，汝虽不欲，亦定当受许。*’* 依此便能了知自续派所许的名言生法是自性生或自相生，亦是胜义理论观察时未能遮破而承许之法。应成派说，若以胜义理论观察，则毫许无有，就二谛中亦本来无生，复说胜义中无生而加如是鉴别者， 纯属无义之举。如《入中论》云：*‘* 故计诸法从自生，真实世间俱非理。*’* 其自释中云：*‘* 故阿阇黎耶（佛护论师）未加鉴别，直云非自生而破之。有鉴别云：诸法胜义非自生，有故，如有情，所加胜义鉴别诚为无用。*’*

当知加胜义鉴别毫无意义，若以破四边的理论来抉择时， 非但胜义中无生，且于世俗名言中亦根本不成立所谓之生。此说的结果，即无欺显现的缘起诸法本无生灭，故已超过假相胜义，由于真实胜义即二谛无别，故宣说了远离戏论的法界本性。另外，应成论中宣说之二谛无别， 所谓名言之生，如果真有胜义理论遮破不了的有法存在， 那么应成胜义理论无力破生，名言应成堪忍法，圣智应成灭法之因等三大太过，而此诸甚深理论是抉择本来无生的胜义本性的。若问：如果名言中亦无生，岂不是应成毁谤了名言诸法吗？《入中论自释》云：*‘* 若见如是 断除一切实执之法，其贪著名言谛者，惊惶失措，谓诸法实体染净之因定当有生。虽如是说，唯存空言。*’* 同样二谛中亦无法安立诸法之生。又云：*‘* 若二谛中俱无 自性生，云何世间见有有性耶，颂曰：*‘* 如影像等法本

空，观待缘合非不有，于彼本空影像等，亦起见彼行相识，如是一切法虽空，从空性中亦得生。*’* 与*‘* 二谛俱无自性故，彼等非断亦非常。*’* 如此凡是缘起显现之生等诸法本来安住于无生本性故，此许空性本体是缘起显现的观点，非但无有毁谤名言的过失，且于建立名言谛亦是极为应理的。他宗执著乃至二谛各别的观点，非但不能直接了达二谛无二，且以分别心执取二者相违，认为凡是空者是名言谛中根本无有之法。《入中论》云： *‘* 由说诸法依缘生，非诸分别能观察，是故以此缘起理， 能破一切恶见网。*’* 此说了达缘起显现的一切法为本来无生的本体。如《般若心经》云：*‘* 色即是空，空即是 色，色不异空，空不异色。*’* 如是四种层次的密意，而在通达现空平等的本性者前，怎么会存在胜义无与名言有等各有偏颇的承许呢？《入中论自释》云：*‘* 欲执著 有无一切均为破析。*’* 颂云：*‘* 智者说灭诸分别，即是观察所得果。*’* 其自释中云：*‘* 由诸异生，不能如是了知法性，被分别缚。故诸圣者，由能如是通达法性，即得解脱。故破尽一切分别见，即是龙猛菩萨中论等中观察之果。*’* 又云：*‘* 中论观察显示真理者，谓念云何能使有情无倒通达真实而得解脱故如是说。*’* 又云：*‘* 智者通达空性获得解脱。*’* 《中论》第五品亦云：*‘* 浅智见诸法，若有若无相，是则不能见，灭见安隐去。*’*

复次，有者疑曰：一切诸法的胜义实相既然成立

为二谛双运、远离一切戏论，那么分别二谛者岂不是应成无义了吗？答曰：虽然究竟真实义中诸法皆未超越二

谛无二的法界本体，但由彼暂时不能真实了悟的缘故， 首先以胜义中无与名言中有的方式来分别二谛后，尚需安立究竟二谛无二的本性，究竟的实相义中二谛本来无别故。如经云：*‘* 以法界自性作为正量者，则无世俗亦 无胜义。*’* 仅从这一角度而言，诸法是远离一切戏论的法界大平等性。如弥勒菩萨云：*‘* 若除法界外，法者无 少许。*’* 《菩提萨埵经》云：*‘* 此外，谛者非二唯一，即 为灭谛。*’* 《入中论自释》云：*‘* 问，以无胜义生故，虽 破自他生，然色受等法是现比二量所得，应许彼等之自性是从他生，若不许尔，如何说有二谛，应唯一谛，故定有他生。答，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。*’* 其实法界本来即涅槃、寂灭、离戏、无生灭，唯有一谛乃为诸法的究竟实相，此外别无余谛。如云：*‘* 诸佛已宣说，涅槃唯一谛，此时分别谛，智者 许颠倒。*’* 其余经云：*‘* 世俗与胜义、定相之谛。*’* 如是 暂分二谛，究竟为二谛无二的定相谛，别无余谛。不仅如此，在修行过程中诸法亦需要融入法界本性。如《入中论》云：*‘* 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。*’* 既然如此，应成派所许的二谛应以什么方式来安立呢？《入中论自释》云：*‘* 以世俗谛，是悟 入胜义之方便故，不应观察自生他生，应如世间规律许。如颂云：设若观察此诸法，离真实性不可得，是故不应妄观察，世间所有名言谛。*’* 又如薄伽梵云：*‘* 世间与我

诤，我不与世间诤，世间说有者我亦说有，世间说无者我亦说无。*’* 应如是承许名言谛。所谓世间规律、缘起显现，并非仅于他者面前宣说，而是在自他一切众生面前均无欺存在，所许如何显现之法，都不是胜义观察的有无法。如果认为观察时胜义中有，则根本无有如是成立法的机会，所以诸法并不是善加观察后成立的。对此若以胜义理论观察，成为通达胜义谛之基或方便，胜义理论观察的诸法本性，是远离戏论、寂灭一切分别心， 并现量见为双运无二的甚深义，此乃方便所生的胜义谛。

《入中论》云：*‘* 由名言谛为方便，胜义谛是方便生， 不知分别此二谛，由邪分别入歧途。*’* 又云：*‘* 如石女儿自性生，真实世间俱非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无，故佛宣说一切法，本寂静离自性生，复是自性般涅槃，以是知生恒非有。如说瓶等真实无，世间共许亦容有，应一切法皆如是，故不同于石女儿*’* 等如是广述般。如果应成派不承许离一切戏论，而如自续派一样承许无生单空法者，并破名言之生，安立有偏袒之空法是极不应理的，而且分析应成、自续二派的所破法有粗细之别等亦应成无义。因为并非以胜义理论观察后，遮破不了名言中唯一假立缘起的任何生灭法。如《入中论》云：*‘* 若世于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先与世 间诤，后有力者我当依。*’* 既然如此，那么中观二派应成无有差别。答曰：实无此过，所谓的名言生，自续派承许为名言量成立，即使以胜义理论观察亦无有妨害， 故唯于胜义中破生。认为许名言中无生者，应成没有名

言谛的过失。而应成派的观点是，以胜义理论观察时不成立任何堪忍的实有法，若许有者，应成谛实，此于二谛中悉皆无生。然而与此本无离合的缘起显现无欺本性乃为名言谛，如是安立名言谛亦是极为应理的。如怙主龙树菩萨云：*‘* 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。*’* 如是所说也。*”*

以上所述是全知麦彭仁波切在与 沙格西的辩论书中以金刚语讲述了中观二派的根本差别，以及对自续派发放三大太过的根源，并于格鲁派所许的单空见解作了如理圆满的评析。鉴于上述三颂的意义深细难懂，又各大宗派论师互持的观点不同，为使学者易于理解，故作了反复诠释周密的叙述，亦无重复的过失。总如上述， 凡是以胜义理论抉择诸法本性时分二谛，并着重广泛地抉择单空者，即自续派的定相，以胜义理论抉择诸法本性时不分二谛、无任何承许，着重抉择空寂离戏大法界的真实胜义谛者，即应成派的定相。

申贰、破释妨难

## 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。

所有诸法均不异于因果而住，其犹如镜中影像、空谷回声等法本体空性，在观待缘起和合时并非不有， 仍是显现不灭。比如有实宗自许世人于彼本空之虚妄影像等亦同样生起见彼行相的眼识，如是一切诸法虽皆自性本空，但从空性之因中亦得生起自相本空之果。《父

子相会经》云：*“* 如于明镜中，现无性影相，大树汝当知，诸法亦如是。*”*

中观应成派在以胜义理论抉择诸法本性时不分二谛，就名言世俗中亦不承许自相之生法，由理论抉择的结果是内外色等诸法在二谛中都是本来无生、离四边八戏的大空性。因而引起了一些尚未如是通达的有实师、世间人的惊异诤曰：如汝中观师所许，若连名言诸法的自相实有皆一并否定的话，则于名言世俗中岂不是成了根本没有生、住、灭等法了吗？那么色等诸法不应为根识所境，如色法不应为眼识所见，声音不应为耳识所闻， 苦乐亦不应为心识所觉受等，名言中无自相法故。设若名言中本无之法，仍然可以成为诸根识的所境者，那么石女儿、兔角、龟毛等亦应现量见闻，因为此等之无与汝等所许名言诸法之无是平等相同的。中观师驳曰：真实以理抉择胜义谛的本性时，勿须分别色等诸法是存在、石女儿等不存在之理，因为法界本性离一切戏论，是不可思议的无生大空性故。但相对于有实宗等世人而言， 为遣除彼诸偏袒执著而应该说为胜义中空、世俗中有缘起的观待法，必须了达此等观待的缘起法虽非自相实有， 但仍为诸根识所见闻觉触。单从无自体方面而言，石女儿与名言诸法虽然相同，但其是否根识之所境有极大差别。首先以比喻来回答：比如影像等幻化八喻，虽然本为空性、毫无自体，但在观待因缘和合时仍为根识所境， 生起眼识、耳识等不同行相。与此相反，石女儿纵然集聚百万因缘亦不能生、更不为见。如云：*“* 净水池中现

月影，虽非实体仍为见。*”* 因此一切诸法必须是建立在缘起和合的基础上才能产生，如云：*“* 因缘具必生，违 此定不生，此生非实有，颠倒执为实。*”* 诸法在因缘集聚的情况下必定会产生，此缘起生法虽非自相实有而是本体空性，但无疑仍为诸根识所见闻觉知。由此彼诸异生却颠倒妄执根识所境之法为自相实有，又无明串习甚为坚固，因而难以通达应成派所抉择无生大空性的见解， 以实执分别心认为空法则不能现，现法则不能空，将现空妄执为水火不容的对立法。若能以理分析观察则不难易知，所谓的缘起生法是指正在显现时，其内外中皆不存在少许堪忍的自体，虽然本体空性，但从空性之中因缘集聚时诸法必定能显现，如是现空毫不相违而是互为圆融一味的。

此圆融一味的现空双运相对于圣者菩萨来说，分别有出定与入定的两种差别。出定位的现空双运：即是器情所摄的一切诸法正现之时，其本体是空性的，正空之时依缘起力仍能如梦如幻般显现，故亦谓暂时的现空双运。入定位的现空双运：即是菩萨在入根本定时，二取一味地融入法界，远离四边八戏，尔时没有此空彼现等分别执著，此离戏大空性与大光明一味一体，故谓究竟了义的现空大双运。因此无论是第二转般若法轮主要所诠的大空性还是第三转法轮的了义如来藏大光明之方便与智慧以及所表述的句义皆应如是理解。

未贰（如是破之功德）分二：一、断除极微常断见之功德；二、业果关系极应理之功德。

申壹、断除极微常断见之功德

## 二谛俱无自性故，彼等非断亦非常。

诸法如同影像，在世俗胜义二谛中俱无自性的缘故，彼色等诸法既非绝无之断灭亦非有自性之恒常。

中观应成派抉择诸法本体的观点，相对于自续派以下的宗派来说具有不共之殊胜功德，主要是抉择了二谛中皆无堪忍自体之法故。有实宗则与此相反，承许诸法为自性实有。如自续派的观点亦是分别二谛，建立世俗中有自相、胜义中空性，所以二谛中俱无自性之见唯应成派着重所抉择。如果单从胜义谛的这一反体来抉择时，执先有后仍不灭（有）则为恒常，执先有后无则为断灭，因为空寂离戏的法界本性上根本无有此等分别， 胜义谛的究竟本性本离常断二边故。若从世俗谛的这一反体来观察时，不共抉择为如梦如幻的假立缘起法，无论自性的自生还是他生等皆应一并破除。如《中论》云： *“* 如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。如初变化人，是名为作者，变化人所化，是则名为业。烦恼业及身，作者与果报，皆如寻香城，如阳焰及梦。*”* 由缘起性故，诸法现而空、空而现，依缘起显现远离断边，其本体空性则远离常边。《中论》云：*“* 若法定有性，非无则是常，先有而令无，是则为断灭。*”* 又云：*“* 若有所受法，即堕于断常，当知所受法，为常为无常。*”*

常断恶见约有三种分类，即粗大常断见（即外道观点，以内道小乘有部宗的见解能遮破），细微常断见

（即有部宗派观点，以自续派相似胜义的见解能遮破），

极细微常断见（即自续派的观点，以应成派的究竟正见能遮破）。

全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云： *“* 所谓粗大（遍计）的常断见，是指将有自体法执为非刹那的常见。前世五蕴不生后世五蕴，或于业因中不生果法，即使是有事之因亦认为其力不生果，如是承许皆为断见。能遣除如悬崖般的外道恶见之对治力，即有事诸法之刹那而灭，因缘集聚决定有果相之生。如是执著前刹那之因灭，则非但不是断见，且能对治常边，由前因生后果故，如是执著的见解亦不属于常见，而能对治断边。虽然这两种执著心能相应暂时的名言实相，但仅以其力不能产生出世间的正见。为此，理应了知有事自性本空之理。尔时观待此之有与无边的常断者，如是次第执著诸法实有于名言谛中亦无自体。名言中之有法是能遣除无边的对治，亦不堕有边与常边；胜义中之自性空是能遣除有边的对治，亦不堕无边与断边。然而其对治的执著，毕竟属于二取分别心所摄，故尚需产生入定无分别的智慧，在超离分别、远离戏论的大平等性中灭尽执著有无的一切分别心，尔时无论是名言中有还是胜义中空之二边亦已彻底远离，寂灭一切边际执著的见解， 即是彻底远离诸见。因此在粗大、细微、极细微边执的对治见解中前前成为后后之依处，如是所抉择远离一切戏论的无上正见，乃为相应实相的殊胜正见。*”* 所以应成派的见解不仅本离如是三种恶见，且树立了毫无偏袒的究竟正见，乃为应成派之不共功德。

申贰（业果关系极应理之功德）分二、一、虽无阿赖耶等已灭业生果之相；二、破释妨难。

酉壹（虽无阿赖耶等已灭业生果之相）分二： 一、真实；二、以比喻宣说之义。

戌壹、真实

## 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。

若谓，既然诸法在二谛中俱无自性，那么已灭之业当如何生果呢？答曰：由缘起性之业因本无自性，如是此业因亦非以自性而灭，故亦无如唯识宗所计之阿赖耶识，经部派所计之内心相续，有部派所计之不失坏法等，凡是所有业因灭经久时，当知犹能产生其相属自业的果报。《中论》云：*“* 诸业本不生，以无定性故，诸业亦不失，以其不生故。*”*

该颂的前二句是指以理详细观察的结果，后二句是在不观察的基础上安立的。中观应成派的论师虽然非如唯识宗所许第八阿赖耶识自性实有之观点，但世俗中仍有诸法产生，是缘起性故。由业本来无有堪忍的自体， 亦非自性之灭而生果，故业果均无自性，比如石女儿本来没有产生过，其死亡的行相仍不可能存在。如是以理详细观察而抉择，业因本无自性，业灭的自性亦不会存在。如果仍许有自性之灭者，则于如何产生自性之果等应作观察。应成派在讲述诸法本体之相时，其最了义的抉择，是诸法在二谛中均无自性之生、亦无自性之灭， 故勿须成立自相的阿赖耶。虽然观待世间、顺应分别心

暂许有世俗，但皆为缘起假立之法，此缘起法在尚未观察的基础上，其生、灭好象实实在在的有，亦是现量所见闻的。如果以理详细观察时，无论是生、灭、见、闻等皆无真实成立，由缘起力故，虽然根本不成立真实自性的阿赖耶等，但仍能产生果法。在本论的颂义中不难了知，中观只许六识，不许八识，当承许有外色时，内识亦会暂时存在。倘若胜义中无有外色亦决定无有内识， 故内识与外色皆为平等暂时的观待有，实际究竟皆为大空性。本论云：*“* 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。*”* 唯识宗承许虽业迁灭已久，业与果之间隔时极长，但其习气熏习在实有自性的阿赖耶中，诸业果报仍相系属，由此到一定时就能生果。经部派认为因与果是无常的，当果产生时，因决定已灭，过去所造之业仍能生果，计业习所熏内识相续作连结。有部派有者承许因果二者以外，还有其余不相应行、名不失坏法之自体，如同债券。有者执为离因果外，有其余不相应行、名二业之行者，虽业久已迁灭， 但依此不失坏法的自体与得法就能产生果法，认为因无自体之空性，是不能产生果法的。实际上不仅胜义中皆为大空性，就是世俗中诸法的本体亦是空性，唯由因缘聚合时显现而已。如经云：*“* 人寿量百年，说活尔许时，然年无可集，此行亦如是。我或说无尽，或时说有尽， 依空说无尽，名言说有尽。*”* 当众缘聚合时，似乎有业的现象生起，若以理论如实地推求时，就会发现其中毫无自体，业虽如幻，但如幻的业用在尚未感果之前，无

论历经几多大劫，并不会无义消失。如《百业经》云： *“* 假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。*”*

一般来说，在尚未了知诸法是缘起假立的，则观待而有的分别心会生起执著，认为诸法有真实的自体存在，但无论如何地分别执著，其本体毕竟是虚妄假立的。其实此等差别关键在于有否认知诸法的本体，如依水月之喻来思维诸法的本体，于内外中遍寻不得水月的毫许自体，唯是缘起假立而已，故许诸法是从非空之堪忍自体而生的观点，是根本不能成立的。若能如实通达者， 则于他宗的偏袒与自心相续的执著皆能逐渐破除。

戌贰、以比喻宣说之义

## 如见梦中所缘境，愚夫觉后犹生贪， 如是业灭无自性，从彼亦能有果生。

比如贪心重的无知愚夫在睡梦中梦见了自己合意的对境，至睡梦醒觉后，虽然梦中的所缘境已完全消失， 但彼愚夫对此犹为生起贪心，数数作意。如是前造诸业至今纵然已灭历经多劫久时，由业刹那生灭毫无自性， 故从彼无自性之业因亦能有无自性之果法产生。

业灭经久不坏仍能感果的道理，唯恐不易理解而进一步例举简明易知的梦喻来加以说明。虽然梦幻无实人人皆知，但多数补特伽罗在正梦之时却不觉为幻，就梦醒以后，有者仍于梦境留恋不已，以致念念不忘。比如男子在睡梦中梦见了一位绝色佳人，当其梦醒后明知虚幻无实，并已成为过去，但因无明习气力，仍为梦境

困扰而数数贪恋。如月称论师在本论自释中引用《转有经》云：*“* 大王当知，譬如男子，于睡梦中见与美女共 为稠密。既醒觉已，忆彼美女。大王，于意云何，若此男子梦与美女共为稠密，既醒觉已忆彼美女，可说此人为有智否，王言：不也，世尊。何以故？世尊！由彼梦中美女非有，不可得故，况能与彼而行稠密。唯由彼人徒自劳苦。佛告大王，如是愚痴寡闻凡夫，眼见色时， 心生喜乐，便起执著谓色实有。起执著已随生染爱，起染爱故随贪嗔痴，发身语意造作诸业。然此诸业作已即灭，灭已不依东方而住。*”* 乃至*“* 不依四维上下。*”* 寡闻， 谓未闻真实义，不解真实，执著谓执为实有。由贪所发三业，通善不善二类业，嗔所发业，唯属不善，痴所发业亦通二类，作业已即灭，是依名言而说。余文是破灭有自性。又云：*“* 后临终时，同分业尽，意识将灭，所 作之业皆悉现前。譬如男子从睡觉已，忆念梦中所见美女，影像现前。*”* 同分谓同类五蕴。现世业尽，现世之最后识将灭时，如染爱男子，觉已无间，犹忆梦中美女， 心生恋慕，如是临命终时，于能感后世成熟之业，心意现前，然非忆念。又云：*“* 如是最后识灭，生分所摄最 初识生或生天上。*”* 乃至*“* 或生饿鬼*”* 。最后识谓现世识， 生分所摄最初识生，谓生天等，中有非天趣所摄，故是生有识，生死之间虽有中有，然多不宣说，故知主要， 是依生死抉择业果之关系。复云：*“* 大王，其最初识灭 已无间，彼同类心相续生起，分明领受所感异熟。大王， 曾无有法能从此世转至后世。然有死生业果可得。大王

当知，最后识灭名之为死，最初识起号之为生。大王， 最后识灭无有去处，生分所摄最初识生无所从来。所以者何，本性离故。大王，最后识由最后识空，死由死空， 业由业空，最初识由最初识空，生由生空。而彼诸业不曾散失。*”* 此说于生有中结生相续，领受宿业苦乐果报。其能领受心识相续，是从最初生识而生。又说生死于名言有，于胜义无，其理由谓本性离故。如是诸业显现刹那生灭，皆由缘起幻化，固然非自性实有而幻生幻灭， 故于无自性之业中亦能产生无自性之果。

酉贰（破释妨难）分二：一、破异熟无穷妨难；二、破违阿赖耶有之圣教妨难。

戌壹（破异熟无穷妨难）分二：一、二义用比喻说明；二、真实宣说义生果相。

亥壹、二义用比喻说明

## 如境虽俱非有性，有翳唯见毛发相。而非见为余物相。

比如毛发、石女儿、兔角、龟毛等境，虽然俱非有性，但患有眩翳之眼根唯生见毛发行相的眼识，而非见为兔角、龟毛等余物之相。

该科判中的二义是指异熟不成无穷生与不错乱生果。承接上述之义，中观应成派以理详细观察时，既无自相的业灭，亦无自相的果生，其生灭之相唯于尚未观察的基础上才能成立，亦根本不会相违，因此虽未依靠自相的阿赖耶，然业灭久时仍能生果。随理唯识以下的宗派尚未了知此等空无自性的缘起观待法，并妄计为实

有自性而与中观师诤论说：如汝中观师所许业无灭者， 如尚未成熟果报之业，未来可以成熟果报。与此相同， 已经成熟果报之业亦应再三地产生彼果，许业无灭故而如是责难。中观师驳曰：虽然在胜义理论面前已成熟果报之业与未成熟果报之业均无生灭是平等无别的，但名言中其生理则有所不同，因为已经成熟果报之业不必再生，与未成熟果报之业当生有一定的差别。首以比喻来辩驳此难，比如说石女儿、龟毛、兔角、毛发，就世俗中虽然亦不存在其真实的体相，但患有眼病的补特伽罗唯能现见毛发、虫蚁却不见石女儿、兔角等相。虽然毛发与兔角于二谛中均不存在，然其见与不见的差别是现量可知的。同样对已成熟果报之业与未来成熟果报之业详细观察时，其无生灭之本性虽毫无差别，然于名言中不观察的基础上，因缘和合时能成熟果报之生则有极大差别，故已成熟果报之业不会再生，未成熟之业依缘起和合时必定能产生其相应的果报，无有汝宗所说的过失。

亥贰（真实宣说义生果相）分二：一、异熟不成无穷生；二、不错乱生果。

甲一、异熟不成无穷生**当知已熟不更熟。**

由是当知业虽无性，但未成熟之业能感生异熟果报，已成熟之业则不更熟。

有谓：既然一切因果法空无自性，那么应成无穷生。为此中观师以理驳斥彼之第一妨难说：我宗决定无有无穷生的过失，因为无论何等业因皆不会有无穷尽的

异熟果产生，仅以世间规律而言亦不难了知此理。此等业因乃至尚未成熟之际，以其潜在的力量终必成熟彼果。犹如毛发乃至因缘积聚时，能产生能境的眼识，亦是受取毛发之眼识，此外不生余法，一旦毛发之因缘消失时， 见彼之识亦全然不生，如是见毛发之眼识毕竟不成无穷生的过失。以此比喻之理能成立业定有果，已成熟之果不必再成熟，故决定不成无穷生的过失。

甲二、不错乱生果

## 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。

虽然善不善业皆无自性，但有眼翳者唯见毛发等相，不见兔角等决定不会错乱，故见不可爱乐之苦果皆由非善之黑业所生，可爱异熟之乐果唯从善业所生，无善无恶的究竟智慧则能获得真实解脱。鉴于业果深细难测，异生凡夫乐于以分别心审细观察而造成诽谤业果、毁坏世俗谛的过失。故佛世尊于经中亦已遮止凡夫人思维诸业果事。

有谓：既然业果空无自性，那么善恶果报应成错乱，即善业感苦果，恶业感乐果。实则不然，应当有因果各自同类的实有相续才能产生其相应的自性果法。为此中观师复以理论驳斥彼之第二妨难说：我宗决定无有善恶业果错乱的过失。因为异熟的苦乐果报，皆从善恶的十种业力所生是名言的因果规律。若能以理详加观察， 其业皆无自体、性无生灭，由此等业力所生之果亦无自体，但以善业生乐果、恶业生苦果的缘起力，非但丝毫

不会错乱，乃至尚未感果之前，其业不会无义空耗，此缘起法亦是极其希有的。以上述比喻可知，虽然兔角与毛发均平等无性，但眼根依靠翳缘能见毛发却不能见兔角，其本非所见法故。如果认为能见毛发，亦必须见兔角，若不见兔角则不能见毛发等诤论是极不应理的。同样，苦乐从本性上讲虽无任何差别，但世俗中因缘缘起的定律，唯是善有善报，恶有恶报，绝不错乱善恶业果， 因此不应该有恶业产生安乐、善业亦应该生苦等这样的非理寻思。

这是观待初学者分别心而定有的业果，若观待断证圆满的一切智智者而言，决定无有善恶差别，诸法均一味大平等性，故颂词中说*“* 无善恶慧得解脱*”* 。如上屡屡宣说，流转轮回的根源即是俱生我执的分别心，其根本的对治法即是了达诸法本体空性的智慧，若能证得如是甚深的智慧，则能解脱分别实执。这是上根利智者闻思中观正理、修习空性法要成就的果相。是则在尚未如是通达之前，理应诚心信解因果，于善恶业加以正确取舍是至关重要的。如果忽略这些基本法要超越而行， 在相续中又不具备证悟缘起性空的无漏智慧，仅以分别心去衡量深奥难测的因果关系，以及善恶苦乐产生的根源，将会毁坏世俗谛，导致承许无因生果等极大的过患。以无明分别心认为业因已灭，至将来成熟之果应该是无因生，如是亦至断见的过失。所以佛于凡夫说，因果深奥难测不可思议，以分别心是难以通达的，因而对此之思维予以遮止。此处尚应了知，佛陀如是遮止的范围是

指善业生什么善果，恶业生什么苦果等思维抉择，并不是针对在日常生活中善恶、功过之取舍念头等思维而予遮止的。

本论在讲到*“* 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。*”* 一颂时，虽然不承许自相的阿赖耶识，但业灭后仍能生果。为此格鲁派创始者宗喀巴大师在《善解密意疏》中云：*“* 此说若于 名言中不承许有自相之宗，非但有远离常断二边之功德， 更有不许阿赖耶识等而善成立业果系属之功德。解释龙猛菩萨论之诸派中，其无微尘许之自相，而能安立一切作用者，是为此宗不共释规。依此可知，此清净宗有多种不共余释之义。举要言之，一、谓破离六识之异体阿赖耶识，二、破自证分，三、不许用自续因引生敌者真实义见，四、如许内识亦应许外境，五、许二乘人亦能通达法无自性，六、立法我执为烦恼障，七、许灭是有为，八、以彼理安立三世等诸不共规。初义是此处所明。由不许自相，故不许自证分，下文当说。由此故不许自续者，如余处广说，此中已为略述。由此故许外境者， 下当广说。由此故许二乘人亦达法无自性者。如佛护论师说：*‘* 声闻藏中说一切法无我，其所无之我，谓自性 有。*’* 此亦许尔，彼即无我相之圆满义，故知补特伽罗无我之圆满相，即补特伽罗无自性。欲如实通达补特伽罗无我，亦须如实通达法无我也。由是亦须安立法我执为烦恼障，故明烦恼障有粗细二义。唯修无常等十六行相之道，有能不能解脱之二说。要至何位乃能断所知障

等差别甚多。*”*

此外，格鲁派诸论师在认定八大难题时的数法互相略有不同，如甲曹杰在宗喀巴大师前听受八大难题时所著的《八大难题笔记》中云：*“* 佛护、月称二大论师对 圣者龙树中观根本慧论之注释，不同于其它注释处甚多， 最主要的有八种：一、不许有阿赖耶识。虽不许阿赖耶识等，但作业亦不失坏，唯名言假立之因果有或无，在坏灭之业上亦为有故。二、名言中亦不许有自相。若许名言中有自相等，圣智应成毁坏有事之因，性空即成他空，非是自空。三、名言中许有外境。在名言能量之份上，境心二者均同为有，而在思维其实性份上，二者亦同为非有。四、不许自相续。在方法论上，依龙树大士随应遮破之方法，非自立因。五、不许自证分。谓自证分不能领受自体，以诸作用不能于自体而转，如刀不自割，故心自缘极不应理。六、声缘二乘圣者亦圆证法无我。七、谛实执及其种子即是烦恼障，二种妄现之习气即所知障。八、佛之尽所有智为现量知。知如其一切所有显现谛实之智，虽亦为现量了知，然不迷乱，非由病识增上力显现为谛实故。以上四许四不许，是佛教中极为重要之论题。*”*

此处在解释该颂时，格鲁派说不承认阿赖耶，但生果的不共能力应成派承许*“* 灭*”* 法实有。其根据宗喀巴大师在《善解密意疏》中云：*“* 许诸法有自性之一切宗，皆不可说灭为有事。唯许无自性之中观宗，则可说灭是有事。以实事宗说，如苗灭时，苗之一切有事皆灭，离

苗之外亦无其他有事，如瓶等可得，故许彼*“* 灭*”* 定非有事。以彼觉青处等一一分有事，或瓶等众分合集之有事，皆不可说是灭之所相，故灭非有事也。中观宗则说： 如近密之五蕴，若一若多，及离此二之异体法，皆不可立为近密之所相，近密亦非彼三之所相。然依自身诸蕴， 假立近密为有事，全不相违。如是所灭之有事及彼同类之有事，虽皆不可安立为灭之所相，然灭是依所灭法生， 故为有事，《显句论》中以圣教正理成立此义。初引圣教，如《十地经》云：*‘* 生缘老死。*’* 死即所死有情之灭，说彼是以生缘而生。又云：*‘* 死亦有二种所作，一能坏 诸行，二作无知相续不绝之因。*’* 此说死能作二种事。既说死由因生，又说死生无明，故灭亦应有能生因，及能生果。此虽是说相续之灭，第一刹那于第二刹那谢灭， 理亦相同。故亦显示第一刹那为第二刹那谢灭之因。由是当知，有情之生与死（粗无常），及第二刹那不住与 已不住（细无常），立不立为有事，是否由因所生，一 切相同，依此密意故《中论》云：*‘* 有无是有为。*’* 《六 十正理论》云：*‘* 由因尽而灭，说彼名曰尽。*’* 前说苗等有事与苗灭等无事，俱是有为。后说油等因尽，是烛等果尽之因。故定应许此是龙猛菩萨之意趣。第一刹那于第二刹那谢灭，要遮所破乃能通达，故是遮法。然非是无遮，故是非遮。以非唯遮所灭之法，要遮所灭引有事故。诸余能立，广如《中论释》说。此是本宗中最要极细之正理也。*”*

关于他宗所提出的八大难题，全知麦彭仁波切在

《辩答日光论》中作了特别广泛详明系统的评析，敬请有智之士参阅。若对此广泛论述，在五浊末法时期并无多大意义。然而此处仅作简略的评析，其中连世俗谛中亦不承许阿赖耶与自证分，而许名言谛中有外境，在名言量分上，境与心二者均同为有，而在思维其实性分上， 二者亦同为非有，当于下文叙述此三系统的评析。在名言中亦不承许有自相、声缘二乘圣者见圆满法无我空性， 仅许一切实有执著为烦恼障，此等破析之理上已述讫， 并于《定解宝灯论*·* 新月释》第二问答义中亦有此论述。此外，不许用自续因引生敌者真实义见，即彼胜义理论无法生起中观的真实正见，此亦是不了义的讲法。倘若中观应成派许此为了义者，则印度兴盛的自续派分开二谛、建立单空的理论亦应承许为了义，其根据在上述总义中已为述讫。此处评析他宗所建立的应成派之不共观点，主要承许灭法事有，即以彼理安立三世等诸不共规， 若不成立灭法事有，则于三世等诸不共规自然不能成立， 犹如墙壁倒塌后，墙上的花纹亦就自然消失一样。

中观应成派自宗承许的因果二者无有自性，只是名言假立的缘起生而已。此外，若于因与果之间的断与未断、触与未触等观察而安立因果法则极不应理。如石女儿从未生过，必然不会有其死亡等行相存在。若有真实灭法，那么之前必然存在生法，而自相的因果法本来无生，所以能出生世俗假立的缘起法。比如梦境，一般凡夫在正梦之时会认为诸法的生灭好像是实有，待梦醒之际，略为观察则知梦境诸法之生根本无有，既然无生，

那么观待而有之灭又如何能有呢？与此相同，觉位诸法之生亦本来无有，则所谓之灭法是实有又以何理能成立呢？以乾达婆城、幻术师所幻象马等喻理类推而知，故许灭法实有的观点不能成立。如龙树菩萨在《中论》中云：*“* 如幻亦如梦，如乾达婆城，所说生住灭，其相亦如是。*”* 又云：*“* 种子灭与不灭中，并非产生之果法，故佛宣说诸法生，犹如幻化之显现。*”* 本论颂文所讲到 *“* 由业非以自性灭，故无赖耶亦能生*”* 二句时，以此可

以推知为*“* 由业非以自性灭，故无灭实亦能生*”* 的意义。全知麦彭仁波切在《众论难题释》中对他宗说：

*“* 空性中显现因果，则应成有事与非遮法，因为汝宗承许灭实（灭法即实有）是非遮，若许此者，则相违自宗所许空性之无遮法。汝宗建立应成派不共观点时，许诸法为分别假立的名言，此与所许的灭法实有具有直接相违的过失。因为汝许详细观察因果之间的关系时，假立之因灭后生果均遍寻不得，只是从中得到了灭法实有。此外，其因者应成何时亦不成立没有之法，因灭与不灭二者均许为有事法故，必应如是成立，除灭与不灭二者以外，不可能有其余之因。若灭与未灭二者是有事应成二者不是互绝相违之法，承许二者是因果与有事法故。有谓，酥油灯灭后才能产生黑暗，并以此作为成立灭法实有的根据。破曰：按汝宗观点所许，酥油灯应许为是产生黑暗之间接因。因为没有酥油灯，则无与其相待的灭法，若无灭者，则不会产生黑暗，如是类推四周之间隅亦应成无有黑暗，无酥油灯之灭法故。若谓此处无酥

油灯的反体与其灭者是一义，故无过失。又破曰：石女儿亦应成有灭者，因为可许石女儿为无之法故。哈！ 哈！*”*

全知麦彭仁波切又在《遣除单秋疑惑论》中云： *“* 若谓，成立*‘* 灭*’* 为有事的教证，即*‘* 以生缘而产生老死*’* 。是将五蕴有事的迁变与其灭尽之义假言取名为老死。除五蕴的无常刹那、灭尽以外，无单独灭尽的反体而产生老死，此许非佛经本义。因为除此五蕴刹那有事之外，无其余产生灭为有事的方式。若谓：虽无余法， 但彼有事于第二刹那灭尽之反体可以假立为*‘* 灭*’* ，故能成立灭为有事。破曰：若如是者，则瓶子之总相与无我等法亦应成有事。汝说灭为实有的理证，是因无水故天旱、无食物故子亡，以此等世间共称之语而成立灭为有事。驳曰：比如旷野中无水而使人死亡，彼此互相之无亦应成有事。如以无食物而使子亡，即是灭后的无事亦是有事，那么断尽烦恼获得解脱，此断之无亦应成有事。无有主体（自性）故数论派为不真实、马头上本来无角故易便安装马笼头根本无有之法亦应成有事。佛经云：光明、眼根、虚空是现见色法之缘，则虚空亦应成有事。以无我智能遣除我执等，依于无有之名相安立无事的方式均为相同。以上述理论推知，一切无事法皆应成有事法，是则所谓的无事（无为法）应成根本不存在了，那么如汝所许的无事体相究竟是什么？有事法与无事法的差别是不是以因缘生来确认呢？若是，应许灭为有事，那么种子灭尽之因是不是种子呢？若是，种子与

芽果之间是否被*“* 灭*”* 所间断呢？若于此理尚未了知， 又由何理来安立灭为有事法呢？若谓：是在尚未详细观察的情况下能如是成立。驳曰：尔时虽无灭法的有事， 然许由因生果者，又何必虚耗精力去承许一个不共称之灭为有事呢？彼者又谓：种子与芽果之间是否被灭者所间断的这一问题，应诣佛前咨启。驳曰：世尊宣说死是由因而生，由老死而生无明等义，只是讲了彼等是缘起法，并未说因是*“* 灭*”* 之因、果是*“* 灭*”* 之果，故又何必要去佛前咨启呢？若经观察，则所谓的四边生与灭未灭等皆不应理，是为宣说名言中由无欺因缘生法之理， 诸大车们亦如是说。我等对此因果之相不必以理加以思索与观察，唯许假立缘起已为足够。与此相反，若以理观察而固许灭为有事法是汝宗所立的观点，那么种子不灭，就不能生果，是故灭法决定应在果前，并且承许与种子异体之灭法事有，必问，灭法之因是不是种子？尔时不于观察而作皈依者，如同顶礼怨敌一样。我想，你本来勿须负任而负此多余非应不堪之重任，那么双腿不用颤抖善矣！*”*

又在《中观庄严颂*·* 文殊上师欢喜教言论》中云： *“* 此处观察因果时，业灭与果生二者之间隔时极长，则于因果之间应如何连结呢？对此犹豫不决而起怀疑。诸有实宗有者虽许前因后果二者之间，由得者与不失坏法作联系等，但中观宗却唯说缘起力外，勿须耽著因果之间的任何物质法，依往昔所造之业于何者补特伽罗的心相续中集聚并成熟果报极为应理。如此相续不断显现，

犹如种子与芽果并非是接触后而生，如果认为种子与芽果之连续（相续）不断才能安立为因果，业与果非连续产生，不能安立为因果者，此说极为非理，此二平等无别故，了知此理最为关要。当知种子产生芽果，既是彼之作用理（理论），亦是种子的法性，犹如火的本性是暖热般。因此以无间威力之因不产生其果或错乱生、无穷生等终无是事，是有事之法性故。若谓芽果是从种子灭后生还是未灭即生呢？如是观察皆不应理，其实仅仅许是从前因中生果而取名为芽果的能生因。此外，无论认为因上分析未灭之有事与已灭之无事二者，其中任何一者生果皆不应理，唯有种子是生果之因故。譬如种子中色尘或并非无边之名言这一反体均不能安立为能生之因一般。

倘若以分析方、时来安立因者，应成其中一者，其余皆成非因，如是有损于名言之规。如说宝瓶仅仅是色尘一般。所以因与果是触与未触而生的观点均难安立， 因力生果乃为无欺之名言本性故。《入中论》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。*’* 如是体相与其影相二者之间触与未触的观察不应理，同样以现见之喻理推知因果的缘起生亦复如是。如果所承许的观点超越缘起定律者，则如何承许亦不应理。在种子产生芽果、业力成熟果报外，仅于灭与未灭的这一反体来分析则知，许未灭者生果应成因果同时之过，许灭法中生果，种芽之间由灭的刹那来间断者，那么应成种芽因果相续不生之过。若许因果之间未

以灭来间断者，又何故说为因灭（因灭生果）呢？此外， 第一刹那的灭者未灭的同时生芽果还是已灭产生芽果呢？若许前者，因灭与芽果二者是同时故不应理，是能生所生的关系故。若许后者，则第一刹那灭法灭后，此灭又产生第二刹那之彼灭，彼灭与芽果亦是同时，因果应成同时故亦不应理。如是推理灭者，无论于何者灭中产生皆不成立。若许灭者不是刹那法，则应成常法与有者存在同分体（异体的两种事物同时存在一处）或无有作用，如是怎么能成为生果之能生因呢？这样种子已灭， 以灭者来阻碍则应成永时不能产生芽果，并应有无量劫中产生灭者的过失。此外，还有一切的因与果相续中断而应成一切所知根本没有。是故当知，从种子灭与未灭等各各角度来观察生果与否皆不应理，唯因缘中生果乃为名言法性之力，对此生起定解者善为足已。*”* 若以理智对全知麦彭仁波切所述甚深金刚语之义进行思维至关重要，此于开明自己的甚深智慧亦有极大的利益。

戌贰（破违阿赖耶有之圣教妨难）分二：一、彼教示为不了义；二、彼等之喻。

亥壹、彼教示为不了义

## 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。

虽然有些佛经中说有阿赖耶、数取趣，及说唯有此诸蕴等，但此等都是有一定密意的，因为彼诸众生不能直接了达、悟入如上所述空性的甚深法义，为引度彼者而作了不了义的方便善说。

所谓阿赖耶者：义为含藏，即含藏一切种子之义。如《楞伽经》云：*“* 有阿赖耶识，为无边诸法功能差别 所依，名一切种，如大海水起诸波浪，是一切法生起之因，岂彼一切都无生耶。曰：不尔，须如彼说乃得调伏者，始说彼有故。随一切法体性转故，当知唯说空性名阿赖耶识。非但说有阿赖耶识，亦曾说有补特伽罗，于须说彼乃调伏之众生，即有彼而摄受故。*”* 所谓数取趣者：意为数度往返五趣轮回，乃为外道十六知见之一， 即我之异名、补特伽罗之异称。又对一类众生说唯有诸蕴。所谓五蕴者：即众多有为法自性聚合之义。如经云： *“* 诸比丘，五蕴即重担，荷重担者谓补特伽罗。*”* 又如经云：*“* 谓心意识，长夜熏修，信戒等德，后生天趣。*”*

当知此等一切皆由密意增上而说。如前所述，应成派在名言世俗谛中不承许阿赖耶，仍能依业生果，由此引起了唯识等宗的辩论。唯识宗承许第八阿赖耶识有自相实有，中观师以理否定此许观点，并抉择真实义中诸法皆为空性，毫无堪忍的自体。唯识宗说，汝等中观师应许阿赖耶识，因为佛陀在《楞伽经》、《解深密经》等经部中亦说有阿赖耶等。若依有之圣教修习才能逐渐远离痛苦，获得解脱等安乐。佛陀又为小乘声闻说无补特伽罗、唯有色等五蕴，是故汝等中观派不承许诸法自体、抉择为空性的观点是不应理的，因为佛于经中已明示有五蕴等故。中观师答曰：此乃不了义之说，并非在究竟法界的本性上存在阿赖耶、补特伽罗等分别法，只是对初学的中下根者宣说有众生、阿赖耶、五蕴等。因为上述的

真实胜义谛极其深奥、不可思议，唯有出世无漏的智慧才能如实了悟，无明分别心是难以通达的，所以佛陀巧施方便法门对这一类根器的弟子宣说了有阿赖耶等不了义法。如《宝鬘论》云：*“* 谓我无当无，我所无当无， 凡愚如是怖。*”* 以长时熏习外道见解的劣根浅慧者，不能悟入甚深法性，一旦闻说法性而深生畏惧，谓我全无、我当断灭。便于佛教起险处想，导致背弃正法而失大义利，故于彼等不说究竟深法，而是为说阿赖耶有自性等， 以此逐渐令彼舍弃外道邪见，趣入内道并通过闻思圣教理论而善解真实经义后，自能舍弃阿赖耶等执著，如此方便引导唯生功德全无过失。《中观四百论》云：*“* 随彼何所喜，先应观彼法，倘若已失坏，都非正法器。*”* 《楞伽经》等教典中亦有广泛抉择阿赖耶的义理，对此应以两种方法来善加分析理解。一是不详细观察的基础上仅许六识见闻觉知的一切诸法为世俗谛。如中观应成派主要抉择的是胜义谛大空性，故于随顺世间众生而方便假立的名言诸法根本不作观察，亦勿须安立自相的阿赖耶识。二是抉择胜义谛的大空性时，不需要承许不净的心所法以及习气的所依处阿赖耶，其本体与石女儿、兔角等无别故。

全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云： *“* 有些后代中观论师说，大堪布菩提萨埵尊者，并未承许与六识异体之普基（阿赖耶）。又说有些大中观及密宗的教典中对第六意识分有粗细两种，对其中细者，取名为普基。答曰：在该论（《中观庄严颂》）中并不明显

见有承许普基的词句，故仅随自己的意趣暂可如是安立。凡是若许显现即唯识时，则于持执习气的普基亦就不得不承认，由相应《楞伽经》与《解深密经》等所述之义而许真实唯识，必应许此为普基。因为普基是唯识宗的核心，如是成立与存在染污意（第七识名末那识，乃至未证圣道之前，常缘第八阿赖耶识执以为我，是意地所摄烦恼有覆无记之心王。）也不相违，故需承认八种识聚。在该论自释中亦云：*“* 略说以二相（名言唯识相、 胜义中观相）所摄之乘，如所引《楞伽经》中的五法三自性等教证。唯识诸宗何故不承许普基呢？认为应如是安立。

复次，其细微意识，在密宗等教典中所说的普基究竟是何义？又所谓六识聚异体者究竟是何义？答曰：在细分意识上是否具足教典中所说普基的定相，即此识能持能依所依相的习气。若具有（符合）普基的定相者， 只是取了异名（细分意识）而已，其义却未能超越普基。若未具有（不符合）普基的定相者，则如于马立名为牛， 仅具假名而已，应成无有必要。所谓的六识聚异体是指体性还是反体呢？如是前者是指相续不同的体性还是指作用等的异体呢？若谓，是与六识聚相续不同者，则非但中观师不如是承许，就唯识师亦未如是承许过，如果认为诸识不是一体识的相续，应成一个补特伽罗具有两种相续。若谓作用等非为异体，彼者又何必如是立名， 应成无有必要。若谓仅仅是名称反体而说，然无有反体之异体者，只说没有普基应为足已。何故以*“* 六识聚*”*

异体之言词不当而破斥呢？此说没有任何必要。若连安立六识外的反体亦无有，则所谓的普基应立名于何者上呢？因为仅于名言中亦未分析普基与六识聚之异体法故。上述仅示观察之门径，对此应作公正观察。

我等安立即堪布菩提萨埵尊者也承认了八识聚， 对此尚未直接出现木棒等所害，亦不会有正理所害而如是作意。此论中如是承许的必要，即八识聚转变为五智， 并于大乘共同的观点亦极成善妙。由此仅于名言中承许染污意与不偏各各识的明觉本体，即能持无始以来习气之识基，非但不相违，且应以理证如是成立。然而成为遍计之基依他起，其本体无有谛实，故月称尊者等破斥的观点亦应如是了知。破斥自证分与普基的一切理论， 针对唯许自证分为谛实之宗才有如是过失，对唯于名言中承许普基与自证分之宗悉未遮破，此理极为重要。比如中观师仅于名言中安立蕴、界、处、道、果，而与遮破一切蕴、界、处、道、果谛实的一切正理无有妨害一样。当知外道所许恒常实有类之我等，于名言中亦不存在。一般来说，在名言量面前成立的有法，于名言中谁亦破斥不了，若以有名言量所害之法，于名言中谁亦安立不了，以胜义量抉择为空性之法，在胜义中谁亦安立不了（不成立有法），彼等乃为诸法法性故，如是辨别 大乘显密之宗极为重要。不仅是显宗，即使密宗亦将一切显现抉择为自现，其自现亦是心的本性，心性又抉择为大乐（大无为空性）。总而言之，此论所述之义乃为一切大乘显密的根本关要。*”*

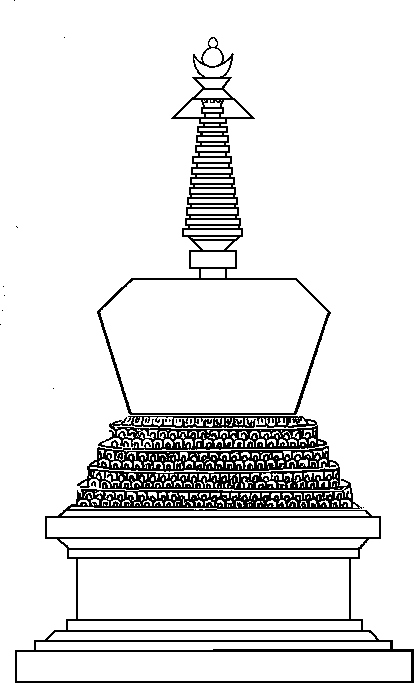
亥贰、彼等之喻

## 如佛虽离萨迦见，亦尝说我及我所， 如是诸法无自性，不了义经亦说有。

比如佛陀虽已永离萨迦耶见（我与我所执著）等分别心，但亦尝说我及我所等方便令世人了解法义，如是诸法虽无自性，然于不了义经教中亦说有自性，是令世人了悟法义的善巧方便。

萨迦耶是梵语，义谓俱生我见。佛陀虽然远离了俱生我见及二障习气，但在随顺世俗谛时仍于戒经中为小乘根器的弟子说，诸如我的头痛，我的眷属如贤瓶一样等。由于佛陀是圆满断证功德的大觉者，不仅在真实胜义中无有此等分别执著，就连名言谛中亦无有自相的分别执著及诸苦相。因为本净无生、大空离戏的法界本性中，根本无有高低贤劣等任何分别故。但为随顺众生意趣亦方便示以我与我所等言说。由于在非大乘上根者面前，不能直接传授甚深的了义法，鉴其根器陋劣、智慧浅薄、福报不够，接受不了大空性的甚深法要，若于彼等直接宣说大乘深要会使之生大恐惧而背弃大乘正法等带来严重过患。故当为说诸法有自性等不了义法句， 如是次第引导待彼等解了甚深经义、根性相对得到成熟、修行已逐渐上路、树立起殊胜正见后，再为深一层的引导，故此不了义的善说仅仅是逐步引导众生的一种权巧方便而已。如云：*“* 胜者既说我我所，余有所为如此说，如是蕴界处等法，亦有所为而说也。*”* 如东山住部随顺颂云：*“* 若世间导师，不顺世间转，佛及佛法性，谁亦

不能知。虽许蕴界处，同属一体性，然说有三界，是顺世间转。无名诸法性，以不思议名，为诸有情说，是顺世间转。由入佛本性，无事此亦无，然佛说无事，是顺世间转。不见义无义，然说法中尊，说灭及胜义，是顺世间转。不灭亦不生，与法界平等，然说有烧劫，是顺世间转。虽于三世中，不得有情性，然说有情界，是顺世间转。*”* 如是所说也。



莲聚塔

在尚未解释别破唯识的颂文之前，首先关于大乘中观宗与唯识宗的源流作一简略介绍，在诸多历史等论著中说，我等大师释迦牟尼佛示现涅槃后， 大乘教典初于天界、龙宫中弘传，其余部洲亦有流行。在南赡部洲虽有很多登地菩萨与密咒瑜伽师及持隐秘禁行者自己修持，亦仅为少数具缘者密授大乘教法，故住持弘传不甚普遍。由于小乘宗教法流行甚广，大乘法脉呈现隐晦之状，如此历经久时， 后来有大婆罗门萨 哈尊者出世，先事着重弘扬大乘密法。其后相继出世了佛陀亲自授记的第二佛陀龙树菩萨与无著菩萨，并各自依循世尊的经典分辨经旨，遂有了义与不了义两种，从而促使大乘深观广行之法门与修持方法等圆满无缺地展现于世，如日中天。因而被尊为二大车乘，从此以后大乘佛教就兴盛广弘起来了。

中观宗的源流：第二佛陀圣龙树是大乘中观大车的创立者，如上引用的《楞伽经》、《大云经》等众多经续中如来亦已明显为彼授记。如是佛陀灭度后约四百年， 菩萨在印度南方碑达国婆罗门族中降生，为大婆罗门萨

哈尊者摄受出家，并教以修法，延长他仅有七日之寿， 并授予很多密乘教法，彼诣那烂陀寺罗睺罗贤前受具足戒，号吉祥比丘。当时有声闻部的德雪比丘著有《正理庄严论》一百二十万颂对大乘法进行驳斥，为此龙树菩萨三次大鸣法鼓击败彼者。圣者龙树又赴龙宫为诸龙王传法，从龙宫请得很多般若经，如将《般若十万颂》等

以及在南赡部洲已经湮没的众多经藏重新迎回人间，故被称为龙树。复曾游化印度的洛嘎饶香彭与莎扎白沙等地利益有情。又往诣北俱卢洲示现神变及说法等相普度无边众生。修建很多佛塔、经堂，以金刚网垣绕金刚座菩提寺，庄严吉祥米聚宝塔，并留有很多手印等利益佛教之事难以计量。尤其在阐明甚深中观究竟了义的观点时，以教为证所著之论是《集经论》，以理为证所著之论是《中论》等六理聚论，此外尚著有诠释甚深如来藏光明的《赞法界论》等诸赞聚与《菩提心释》及密咒类

《五次第》等如是众多论典，并著有很多注疏来诠释显密经续之意趣。运用正理破邪显正，振兴衰颓的大乘教法，彼如是弘教之功与佛同等，故对后人有不可思议的恩德。龙树菩萨在人间住寿六百岁，后有乐行王之子欲以剑乞截菩萨之头，菩萨欣然应允，彼力挥利剑，犹不能截断。菩萨告曰：我于五百世前已消尽剑刃之业，然有往昔曾以吉祥草伤损昆虫性命之余业尚未消尽，当以吉祥草可截吾头。王子依言果真如实。当他携头欲去之时，被罗叉女所夺，将头抛掷于一由旬外，头身俱无损伤，每年又逐渐接近，最后头身相合，复作饶益有情之事云云。《大法鼓经》说彼为七地菩萨。《灯显论》说彼即生已获最胜成就。其高徒有圣天、勇论师、佛护、清辨、月称等无与伦比之甚多智者。主要依《中论》之门建立了中观的大车轨，凡是随学龙树宗的弟子被称为中观派或无自性论派。此派又分有根本中观与随持中观， 其理上已述讫。

唯识宗的源流：此派大车之轨，是无著菩萨所开创， 佛于《文殊根本续》中曾明显为彼授记说：*“* 我涅槃后，约九百年，有名无著比丘，善通此经义，广辨诸经之了义不了义。*”* 又云：*“* 为教法常住，汇集经本义，寿一百五十。*”* 佛陀示寂后九百年时无著菩萨出世，时值印度佛教之论藏时期，阿毗达摩圣法（论藏）三次被外道邪 师所摧残，正是圣教衰微之际，适有婆罗门女明戒比丘 尼，目睹如此情景，于心不忍，悲叹不已，遂念自为女 身无能弘教，若能生子，当决令重振佛教，广弘圣法。 遂与王种为婚，降生无著菩萨。又与婆罗门为婚，降生世亲菩萨。并为二子作法（念经加持），使之心智敏锐。二子长大后，遂问父亲行业，母亲告曰：汝等非为继承 父业而生，当以弘扬圣教为己任，故应潜心修学佛法， 以资日后弘扬正教。其弟世亲依止克什米尔集贤论师。 无著则欲修慈氏法弘扬教法，遂往诣鸡足山窟修法三年， 全无验相，吉祥梦兆亦无，心中沮丧而自忖：我今修无 所成，不如下山另行别事，于是心灰意冷而绝望下山， 途中见路边有一老翁正用柔软的棉布擦磨一大铁棒，好 奇而遂问其因。老翁告曰：我缝补时无针用，欲将此铁 棒磨成针。他心想，用此软布磨此粗大铁棒，不可能有 磨成针的机会，万一磨成时，他还会在人间吗？老翁告曰：*“* 有毅力之人，所修无不成，虽难若忍耐，大山碎 为尘。*”* 以此因缘，无著菩萨深受启发又重新返回到原处，再修三年，仍未出现丝毫验相。又想，现在我的确 不能成就，又复灰心下山，忽见路边一座高耸入云的石

山前，一人正在用羽毛蘸水拂拭那块岩石，又遂问其因。彼人告曰：我的房子在此大石山的西面，阳光不能照触， 欲将此山拂尽。以此因缘，无著菩萨又再度返回原处， 又修了三年，仍无少许证相。又复冷意作念，现在无论如何亦无法成就，决意下山，途中在岩边见有雨滴滴下， 蚀透岩石，为之又被激发而生起精进，如前返回原处， 又再修了三年，仍无少许修证验相，内心惶惑不安，以致彻底绝望，这时在下山的途中看见一只双足残废的母狗，整个下身弥漫着许多小虫，但它仍于别人生大嗔心， 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，拔刀割下了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。但因狗身糜烂化脓、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，当下之际舌头并未触到狗身，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。弥勒菩萨慈言道： 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，而今才面见了我。无著便恳求说：请弘扬大乘。慈氏说：你牵我的法衣。遂将他引至兜率天宫，住天界仅一午时，就已经历人间五

十三年。无著于慈氏处闻受了般若经与弥勒五论，即

《现证庄严论》、《经观庄严论》、《辨中边论》、《辨法法性论》、《宝性论》。

印藏圣境有些论师对弥勒五论究属何宗，各持不同的观点，有者许为实有唯识，有者许为中观等虽有众多诤论，但宁玛派自宗则许中观与唯识的开创者分别是龙树菩萨与无著菩萨，并非弥勒菩萨，此于中观唯识各无偏袒的观点是宁玛派诸大成就者共同承许的。因为弥勒五论中已经圆融汇集了大乘所有经论的深广教义。全知麦彭仁波切在《辨法法性论词释*·* 辨析智慧光明》中云：*“* 圣佛子无著修持至尊弥勒十二年得以面见尊颜， 弥勒携其至兜率天处，为彼宣说了善解佛陀一切经典密意之二庄严、二辨、宝性论，即慈氏五论（弥勒五论）。有些智者承许五者为一大论（因为《现观庄严论》只有顶礼句，《宝性论》中只有回向句，其余三者中既无顶礼句，亦无回向句）。又有智者驳此观点说：五者不应安立为一大论，因为此五论意趣有别，即有些论许究竟三乘为了义，有些论许唯有一乘为了义故。彼自宗安立善解各经密意的注释，即承许前后二论为中观，中间三论为诠释唯识观点。有者承许唯有《经观庄严论》为唯识论，其余四者为中观论。有者承许《现证庄严论》为中观论，其余四者为唯识论。有者承许五论为唯识意趣， 有者承许五论悉为中观意趣等虽众说不一，但实际上

《现证庄严论》是第二转法轮般若波罗蜜多之注释，

《宝性论》是第三转法轮宣说了义如来藏诸经的注释，

对此无有诤辩而能真实成立，彼二承许究竟中唯有一种姓与一乘，故与中观意趣相同。《经观庄严论》是将前二论所说经以外的大部分经部义汇集于一处之疏，因而彼中宣说究竟上不一定是一种姓与一乘等故，多数主要为相应唯识之经部密意，乃为明显也。二辨论（《辨法法性论》、《辨中边论》）中宣说了大乘共同广大与甚深之义。虽然彼等论中亦广宣三自性与不成外境之理，但仅以此者不一定成立随理唯识之论，因为安立中观意趣， 引用此等法义毫不相违。如《楞伽经》云：*‘* 五法三自 性，及于八种识（八识聚），二种无我义，摄尽诸大乘。*’*即以此等法语宣说了总摄一切大乘的法要。又于《弥勒请问开显般若母意趣经》中很明显地以三自性法语宣说了般若义，其余中观教典中亦明显用到了此等法语来宣说空性。在二辨论中，如随理唯识所许二取空之识是实有等必许的字句与理论亦无法觅见，故无偏袒地诠释了佛经密意，此不仅毫无过失，亦是二论义之重要性所在。因此《辨中边论》是宣说三乘广大道相之论，《辨法法性论》同于二谛双运中观瑜伽行之理，是抉择一切甚深经部所说精华无念智慧之论，极其深奥。所以（印度本土当年）对《辨法法性论》与《宝性论》二者极为隐密， 后至印度境内亦未看见此二论，时日麦哲巴大师看见一座佛塔的裂缝处发光，探寻而取得了《辨法法性论》与

《宝性论》之后才重新广弘于世。是故雅玛（胜幢狮子） 译师一边翻译《辨法法性论》一边校正时，班智达一张一张交付并叮嘱切莫散失，应严谨密护，若此论失传即

是至尊慈氏于赡部洲圆寂，如是郑重地再三咐嘱。一切大乘学者皆应了达该论中所宣说的是了义秘密正见之甚深义，故释此论是中观或唯识的观点并非不可。比如中观、唯识各诸论师虽将般若经部释为自宗观点，然此般若经部的究竟密意却乃为大中观。同样有者将此承许为唯识论典，并以自之慧力作如是解说，非但无有相违， 论中亦明示了大乘究竟深义的无分别智，故被称为一切甚深经部之总疏。由于世俗有法的承许相同于唯识，胜义法性的承许相同于大中观，其实究竟意趣乃为大中观故。如是以中观唯识双运之理宣说大乘见解之要，若能了知此理、如是解说者，即解说了此殊胜论典的究竟意趣。*”*

无著在弥勒菩萨面前听闻了上述的经论后返回人间，撰著《瑜伽师地论》，因该论有五分，即本地分、摄抉择分、摄事分、摄异门分、摄释分。又译为五部地论。雪域前代有些智者说：此处仅为粗略介绍五部地论不同侧面的基本概义，前二者主要抉择佛经的所诠义。其中*“* 本地分*”* 是宣说一补特伽罗成佛应需圆满具备的条件为所缘境、所修法、解脱果之论。*“* 摄抉择分*”* 宣说了轮回与解脱法之异门。三与四者主要抉择佛经的能诠句。其中*“* 摄事分*”* 宣说了一切佛经摄集于三藏中； *“* 摄异门分*”* 宣说了轮回与解脱法的名相异数门。五

*“* 摄释分*”* 主要抉择了以能诠句来如何宣说所诠义之相。又著摄集二论，即《阿毗达摩杂集论》与《摄大乘论》， 前者讲小乘共许外在色法的观点与唯识共许三自性、八

识等观点。后者讲不共乘的所知处等十相，仅依于此而建立唯识宗的基道果相，故如是开创了唯识派大车之宗。其实无著菩萨自宗究竟了义的观点根本不承许依他起为自相实有的唯识，唯许现空双运或明空双运，亦就是第二转无相法轮所说的大空性与第三转实相法轮所说如来藏的大光明无二一味之大双运。其主要依据的义理在彼之《宝性论注释》中有明显论述，可以阅读此论。然而为摄受某些弟子亦暂时安立了实有依他起性之唯识，这是方便善说的不了义观点，此举有其一定的必要（所为）。如大成就者月称论师在《显句论》（又译为《明句论》）中云：*“* 无著菩萨已证第三发光地，为善调亲弟世亲，所以才说唯识。*”* 因此在随教唯识的有些论典中所提及的暂时一乘、究竟三乘为了义，以及承许唯识或依他起的自证分在胜义中有，世亲等上座认为这是最了义的观点。其实无著菩萨的究竟密意，并非许此为了义， 只是暂时施设的方便而已，故应善加分析随教唯识所谓依他起实有与非实有的差别与密意所在。无著菩萨寿满一百五十岁。

无著的弟弟世亲，初入小乘有部时，不喜大乘， 曾对兄长说：*“* 昔兄住山林，修定十二年，修定未成就，立宗造论典，足够一象驮*”* 等嘲讽语。后来他还是皈依了大乘，并于兄长处恭敬地聆听了弥勒五论等，撰著了八品论，即《唯识三十颂》、《唯识二十颂》、《五蕴品》、

《作业品》、《论义正理释》、《辨中边论释》、《缘起之经释》、《经观庄严论释》。前代诸大智者归纳八品论的基

本概义说：建立唯识见解之论即《唯识三十颂》，该论中的意义是将一切法与补特迦罗归摄于三自性、抉择二无我。讲述唯识所依据的论即《唯识二十颂》，该论中的意义是宣说一切显现即唯识。其余六论作为唯识的辩驳论典。其中有者辩曰：既然承许唯识，则安立五蕴的观点不应理。为立此宗而专事讲述了《五蕴品》。又有辩曰：若如是者，则业之建立不应理，为立宗而造有

《作业品》。又辩曰：讲闻不应理。为立宗而专门造有

《论义正理释》。又有辩曰：三自性不应理。为立此宗而造有《辨中边论释》。又有辩曰：缘起不应理。为立此宗而造有《缘起之经释》。有者辩曰：自利的六般若与他利的四摄法不应理。为遣除如是辩难而造了《经观庄严论释》。以上所述的弥勒五论，瑜伽师地五部，摄集二论，八品论，共称为与弥勒菩萨有关的二十论典。此外还有无著菩萨所造的《宝性论释》与世亲菩萨所造的《辨法法性论释》。

世亲菩萨的四大高徒，可谓青出于蓝而胜于蓝。陈那论师的量论（因明）、功德光的律部、圣解脱军的

《现证庄严论》、安慧论师的对法《俱舍论》均超胜于师。凡是随学无著菩萨所开创的大车轨者，都被称为唯识派或唯心派，因其说一切诸法唯是自心本性，故有此称。唯识分为随教行派与随理行派两种。前者随行瑜伽师地论，亦名前代唯识派；后者随行陈那论师的《集量论》与法称论师的因明七论（即《释量论》、《定量论》、

《理滴论》、《因滴论》、《关系论》、《他续成立论》、《诤

理论》），被称为后代唯识派。由对根识所现之境许为实有与非实有的差别，又有实相派与假相派之分。实相派分：二取数量相等，破卵各彪，交杂不二等三派。此三差别，诸智者各说不一，详阅全知麦彭仁波切的《释量论广释》与《文殊上师欢喜教言论》可知。假相派亦分： 承许心之体性杂有无明习气等垢障，称为有垢假相派； 承许心之体性未杂垢障，称为无垢假相派。此后大堪布菩提萨埵在《中观庄严颂》中建立世俗的唯识观点与胜义的中观观点都是圆融无违的，如是在此一论中着重抉择并开创了中观、唯识互为圆融无碍的第三大车轨。综上所述，自从龙树及无著二大论师开创中观唯识二大车轨之后，大乘佛教如夏日江河、澎湃洋溢般弘扬光大。并且自菩提萨埵开创第三大轨以来，又有百千万亿德学自在的大智论师们相继出现于世间，使佛教如日普照， 光明灿烂。

总而言之，宁玛派自宗承许龙树、圣天、佛护、清辨、月称等与弥勒、无著、旃陀罗阁弥等所抉择的观点， 非但互不相违，且密意是圆融无碍的。亦就是说，胜义理论所抉择的第二转无相法轮的般若大空性与见清净名言理论所抉择的第三转法轮了义的如来藏大光明是无二一味的。若以观现世量的理论来作系统观察而抉择时， 三界唯识的观点，在修内中观时都能得到成立。《中观庄严颂*·* 文殊上师欢喜教言论》云：*“* 大乘法以菩提心 为因，是具足十度之道，能究竟圆、熟、净三者而获得二身双运之佛果。其教典唯有中观与唯识，如是极为善

妙的教典已经超越了外道及声缘的行境，亦是究竟的真实法。对此殊胜真实之义并非仅以信心敬顺，而是应以通过真实正理之道生起坚固的定解为因，由此所生无垢智慧的体相乃为甚深与广大二者。*‘* 甚深*’* 是指大中观论典中所抉择诸法远离一切边戏之义，犹如一切蜂蜜一味般，故名甚深。*‘* 广大*’* 是指了达大乘中观与唯识教典的能诠句一字亦勿须舍弃，皆尽归摄为一要，圆满一切经典故名广大。其智慧的作用是在自之学修处生起信解，不被他人所转，了知此理后获得胜信，从此方为已入正道者。*”* 《定解宝灯论》云：*“* 是故此理若善证，圣龙树宗慈氏论*,* 互为犹如蔗糖蜜，一同口味适相合。*”* 既然如此，则于《中论》、《中观四百论》、《入行论*·* 智慧品》、《掌珍论》以及本论等很多中观论典中再三驳斥唯识的观点，当如何解释呢？否则有背驰上述圆融之义的过失。答曰：中观并不驳斥随教唯识中无著菩萨所抉择的观点，然因随教唯识的少数论师及随理唯识师承许胜义中有依他起识的堪忍自体，对此观点则必须破斥。所谓破唯识者皆应如是理解，决定无有相违的过失。其破析的原理依据将在下文渐次详明阐述。

巳贰（别破唯识宗）分二：一、叙计；二、彼破。

午壹、叙计

## 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。

诸随理唯识师等不承认中观宗义，唯随自之分别

建立而显自宗教义，认为圆满般若度的现前地菩萨已远离二取执著，由不见内属于遍计法的能取识故亦离外之所取法，并通达欲界、色界、无色界三有中唯有刹那性之阿赖耶识，决定无有其余任何法，诸法皆由此识之习气功能所生。其习气清净后，宛如水晶瓶内外明净般灭尽二取等差别法，是故此地菩萨安住于增胜之般若波罗蜜多时，已通达了万法唯识的真实本性。

如上所述，唯识分有随教与随理两种，月称菩萨在本论第六品中以理广破的对象，主要是随理唯识，非随教唯识，因为无著菩萨等在阐扬随教唯识时，将第三转法轮的教典分判为了义与不了义二种，对了义教作了究竟广大的抉择，故此非为任何正理之所破境。亦就是说， 无著菩萨等所阐扬的唯识教义与大中观的理趣无论是直接或间接均一味无违，只是在以胜义理论与世俗理论抉择时，其深、广的反体不同而已。既然如此，何故月称论师要破斥承许刹那的依他起是堪忍实有的唯识宗呢？ 这是因为此派有些论师承许胜义中有此堪忍自体之法， 此许观点显然有违于教证、理证，为此月称论师等再三地予以破斥。并非是说名言中假立的依他起如石女儿般根本不存在，中观宗亦根本不破斥名言中无实假立的唯识观点。当知若不以理遮破随理唯识所许自性阿赖耶等观点，会导致后学弟子认为阿赖耶在胜义中亦真实存在， 由此不能断除细相的实执，亦不能通达圆满的法无我空性，无疑成为究竟解脱果之障故应破除，这是中观师以理遮破的根本必要所在。

由于有些唯识论师，为了方便引度众生，将不了义经典的内容说成了义，并以胜义理论抉择不清净阿赖耶等时，竟然引用了清净阿赖耶的了义教理为证据来成立不清净阿赖耶自体是堪忍实有的，于是与中观宗诤辩不休，由彼混淆教理界限而引生颠倒谬执的这一角度而言， 应当依理破析。因为彼宗依靠第三转法轮的了义教典为自许观点作事势辩证，以如是了义的根据却抉择出不了义的结论，故为谬计。如果真实在第三转法轮的了义经部中安立有刹那堪忍自体的阿赖耶识，那么佛陀的第二转法轮与第三转法轮的了义经典岂不是直接相违了吗？ 实则不然，故此许极不应理。在观待不同根器的补特伽罗时，第三转法轮的经部中亦有了义与不了义两种，随教唯识许此是依暂时方便与究竟必要而立论的。全知麦彭仁波切在《经观庄严论注疏》中云：*“* 弥勒菩萨的论 典与大车无著的论典，二者密意一致，均明显地宣说了入资粮道的补特伽罗，最初应了知一切诸法是唯识的本性，其次在心中生起无有所取色法的觉受，若无所取， 亦无能取识故。于加行道胜法位时就圆满修习大空性的总相，无间现见远离二取的法界大空性，获得一地圣位等，作如是方便善导。所谓唯识之相，即是显现种种境、义、身，仅于名言中承许自相的阿赖耶为二取之因，二取依此变现成熟，实际本来不存在如幻化般的显现。如是所说，则知彼等亦不承认二取空之实有识，故中观、唯识二大车轨的究竟密意是无违一致的。那么中观师何故要破斥唯识宗呢？这是因为唯识宗有些具傲慢的论师

在解说经中*“* 唯识*”* 二字时，成立无有外境、唯有内分别识的观点，如同在黑绳上无蛇，绳却不空一般，尚未了知所谓的唯识是随名言谛承许，故倒执本来二取空的唯识在胜义中真实存在，如是必将成为中观正理的应破处。所以并不是在破析佛教中现证相应唯识正道圣者无著之密意。这里对大乘圣无著通达中观的了义见解毋庸置疑，因彼乃为圣者故。*”* 弥勒菩萨在《经观庄严论》中云：*“* 福智无边际，生长悉圆满，思法决定已，通达 义类性。已知义类性，善住唯心光，现见法界故，解脱于二相。心外无有物，物无心亦无，以解二无故，善住真法界。无分别智力，恒平等遍行，为坏过聚体，如药能除毒。*”* 无著菩萨对此四颂分别解释说：*“* 初颂显示第一集大聚位。福智无边际者，由差别无数及时节无边故， 生长悉圆满者，菩萨集此大聚到彼岸故。思法决定已者， 依止定心而思维故，通达义类性者，解所思诸法义类， 悉以意言为自性故。二颂是显示第二通达分位。由解一切诸义唯是意言为性，则了一切诸义悉是心光，菩萨尔时名善住唯识，从彼后现见法界。了达所有二相，即解脱能执所执。三颂显示第三见道位。如彼现见法界故， 解取二相故，应知善住法界自性。四颂显示第四修道位。菩萨入第一义智转依已，以无分别智恒平等行及遍处行。何以故，为坏依止依他性熏习稠林过聚相故。问此智力云何，答譬如阿伽陀大药，能除一切众毒，彼力如此。*”* 本论云：*“* 出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。*”* 又云： *“* 前说深可怖，多闻亦难解，唯诸宿习者，乃能善通

达。*”* 月称论师于自释中亦云：*“* 若谓上座世亲、陈那、护法等诸大论师，彼等是否闻文生怖，背弃无倒显示缘起义者。*”* 世亲菩萨为了接引不能直趣大乘胜义大空性、属随理唯识教义所化的根器者，将其逐渐导入大乘正道而有如是必要时亦说：*“* 龙树乃为魔化身，亲兄无著随彼学。*”* 其后世亲菩萨显现上亦证悟了圆满般若的实相。

若谓胜义中全无外境唯有内识者，则于根身器界所摄的万有诸法，如宝瓶、柱子、山河大地等坚硬物体应如何产生呢？为此唯识宗例举比喻来加以说明。

## 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。**

犹如波涛所依之大海，因风鼓荡为缘，使原如睡眠般寂然不动的大海，便有无量波涛互相竞起、奔腾不息， 同样内外诸法均从含藏一切种之阿赖耶识所生，彼等刹那生灭，正灭时在阿赖耶识中熏习成不同习气，作为生起将来诸识之因。以随各自功能熏习之阿赖耶，由习气成熟之力便产生了不净依他起性的唯识，无智愚夫却执此为内外分离的能取所取。其实离内识外，别无少分异此之所取法。

由于诸法种子含藏于阿赖耶中的道理极其深细难懂， 故先以比喻来加以说明。比如大海深广无涯，原本平静 无涛，何故会有海涛此起彼伏、汹涌进退不已呢？这是 因为外来的风力在不断地鼓动大海，由此就有后浪推前 浪的海涛竞起，然其海涛并不异于海水，同样外境诸法 虽然各异不等或千差万别，但非分别心以外，别有单独

自体之法存在，而阿赖耶依自业习气的功能显现外境诸法。由许胜义中全无外境、唯有内识，如是建立了万法唯识之宗。若谓，大海与波涛本无异体，同样眼与眼识

（外境）亦非异体，眼识怎能见为二相呢？此依梦喻可知，比如睡梦中见到的山河大地虽实无有，然依内在的习气功能成熟后，自然能现前相应的诸法影像，于白天醒觉位时，根识所见之一切诸法亦复如是，故能成立全无外境、唯有内识。对此破曰：此正如所说大自在天等为因者云：*“* 蛛为蛛网因，水晶水亦尔，根为枝末本，此是众生因。*”* 成立大自在天为器情诸法的作者，同于说阿赖耶是一切法种之依处，其差别仅在于常与无常而已。

阿赖耶如同大海，故于佛经中有藏识海之称。何故从藏识海中能生起诸法呢？因为在阿赖耶中含藏了一切诸法相应的种子。比如，当内根诸识在了知某法时，立刻就有其相应的种子熏习到阿赖耶中去，故此中含藏了许许多多的种子，此诸种子一旦遇到相应的差别因缘时， 当即产生诸法，如豆种生豆芽之理相同。不仅外界诸法， 且内根六识亦即自功能之种子所生，故阿赖耶又被称为八识田。凡是储存于阿赖耶中的种子虽是刹那生灭，但其习气相续至未生果之际永不间断（坏灭），待因缘会 遇、日趋成熟时就能生果。在见清净的名言理论面前所抉择的一切有情都具有如来藏或法身智、一切种智，此是恒常法、大无为法、不变金刚杵等，如是所说若依现空二谛抉择，则是如梦如幻般而存在的。详阅《大涅槃

经》、《宝性论》、《赞法界论》可以了知。

下文又以比喻结合意义来说明胜义中全无外境唯有内识的道理。

## 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。**

此颂抉择了依他起的本体和应具的条件。唯识宗认为内外诸法皆由依他起显现，是故依他起应为自性实有， 亦是一切假有法之所依因。此（依他起自性）应具三种条件：即无外所取而生起、实有法以及非为戏论境。

如上文所述，菩萨安住现前地以无漏的般若智慧灭尽了二取的遍计种子，通达了全无三有诸法而唯识的真实本性。设有疑曰：若外境法无有自体，怎为根识所现见呢？比如原本不动的大海因风鼓动所起之波涛，并不异于大海而另有自体存在，同样诸法皆由唯识变现。先由习气熏习阿赖耶，一旦功能成熟，因缘和合之际而显现内外诸法，二取诸法唯依依他起才能显现。而中观宗许依他起为缘起法，其本体虽然空性，但于暂时世俗中仍有观待的假立法。唯识宗说：虽有自性刹那的唯识， 但无因缘亦不能产生诸法现相，故唯依自相实有的依他起才能应时产生轮涅所摄的内外诸法，并许此为一切分别网之因，许依此所现之法为遍计假有法。如夜幕黄昏时将一条黑绳误为蛇相一般，假设根本无绳为依，必定不会因此而起蛇相，必须观待绳缘才能产生误见蛇相的执著心，同样一切二取的遍计法必须依靠依他起才能产生。因而唯识宗说不净二取的遍计法本来无有，唯有依

他起实有存在，以修积的二种资粮通达胜义谛，彻底远离一切假有法，许此为圆成实。圣者是以无漏智慧的清净依他起现见圆成实，异生凡夫因有假有法的遍计执著， 则不见圆成实的本面，唯依不清净依他起见二取的假有法。若比较而言，则中观与唯识有很多相似之处，如唯识所讲的依他起与中观所讲的名言缘起法相似，圆成实与胜义大空性相似，假有法则与倒世俗相似，是故中观并不完全或无端破斥唯识。但二派之间诤论的焦点，关键在于唯识承许依他起为自相实有，中观承许诸法本体空性，因而有了破立与辩论之诤。从大空性的这一反体而言，其自相实有之依他起必然是应成理论的所破境。

依他起有清净与不清净两种，并具有三种条件：一是无外所取而生起：虽然本无外界的所取诸法，但由内相续中的习气功能成熟之依他起仍能显现见闻觉知等一切外境诸法。对此若不详加观察，第六意识会认为二取实有存在而生起分别执著，详加观察分析后，方知诸法如梦境般本来无有，决定应许唯识全无外境。二是实有法：不清净依他起是轮回的根本因，清净依他起是解脱的根本因。唯识宗所许的依他起实有法，虽非中观所许之空性，但绝对异于外道所许的观点，因为法称菩萨在

《释量论》等中说唯识宗承许依他起在胜义中为刹那的实有法。三是非为戏论境：所许的清净依他起非为戏论境，已灭尽不净二取之假有法故。此清净依他起是圣者相续中的无漏智慧，亦是一切分别识不可思议的境界。依据《瑜伽师地论》、陈那论师的众多因明论等、

大法王无垢光尊者的《大圆满心性休息大疏》及《如意宝藏论》，全知麦彭仁波切依《如意宝藏论》归纳宗派的略释等论典中宣说了三自性，即遍计所执法（遍计法自性）、依他起性、圆成实性。

遍计所执法分有相成就遍计与差别遍计两种。相成就遍计：是指不存在本体，仅以分别念假立的任何一法， 如兔角与所谓之我，并且所谓的劣宗与某事物的名义也都是心安立的。何以故，比如有人虽被取名为狮子，但遍寻其身体的各处部位皆不得此相。所谓的意义也仅仅是心所安立的，口中所说的与心里忆念的自相，其真实对境是没有的，如火之声义。差别遍计：是指在迷乱者面前暂时显现的情器、苦乐、蕴界处等种种色相，其实这一切均不成立，如梦般现于迷乱之心识中，为差别遍计。由于在本性中此等皆不存在，唯是增益分别心显现于迷乱者面前，故称为遍计。《瑜伽师地论》云：*“* 一切遍计法，无而迷心生。*”*

依他起性亦分有不清净依他起与清净依他起两种。不清净依他起：是指能境的八识及现于各自根门前的一切迷乱显现，诸如由习气增长而产生的土石山岩等不清净的器情色相。清净依他起：是指圣者的见修道等智慧及清净刹土与佛陀所见境中的刹土、七宝以及光芒耀眼的无量殿等一切现相，此等是从内之净不净依他起识自现的角度而言。《瑜伽师地论》云：*“* 如此种种现，余相相同故，不净依他起，清净依他起，虽非依他缘，如他显现说。*”*

圆成实性亦分有无变圆成实与无倒圆成实两种。无变圆成实：是指无论迷乱或未迷乱时自性清净、法性本具的空性，前后无别而存在，即本性实相。无倒圆成实： 是指解脱正道，证悟真如实相后不舍现分而于世俗谛中积累福德资粮；观想空性而于胜义谛中勤修离一多如虚空的法性智慧资粮。《瑜伽师地论》云：*“* 所谓之无倒，道谛真实摄。*”*

由是当知，无倒圆成实与能境的清净依他起是一致的，若从实相为主而言，相同于无变圆成实的无倒圆成实与清净依他起识，这二者属于胜义谛。遍计所执法与不清净依他起各自根门前的一切迷乱显现，以及现相为主的能境不清净依他起识都属于世俗谛。

唯识论师说，无论不净二取之假有法或清净涅槃之功德法均由依他起所显现（产生），倘若欲寻解脱者， 必须消尽依他起上具有的无明业习，众生亦就是因依他起上的不净业习而转生轮回的。需要苏醒大乘的唯识种性后，积累福报等趣入出世正道而能现前清净依他起识。总而言之，随理唯识承许自相实有的依他起，是轮涅诸法的所依处，不清净法则为不清净依他起之唯识所现

（唯阿赖耶染分所现），清净法则是无漏智慧、清净依他起之唯识所现（唯阿赖耶净分所现），是故除唯识以外，别无少许轮涅诸法。宗喀巴大师在《善解密意疏》中说：*“* 中观唯识任于何宗，诸有情所见境，若能显示如彼所见执为实有的所依，由彼所著境而空者，即说通达此空是为正道。若不以能通达能破一切有情实执境之

空性为道，而别立一实有空性，则于无始传来的粗细实执，俱不能对治，徒劳无果。是故当知，此现似二取之依他起，虽现似有异体之能取所取，而执有彼之遍计所执境，实无所有，即正观此所依由彼所破为空。*”*

午贰（彼破）分二：一、以理证破；二、释佛说唯识之教义。

未壹（以理证破）分二：一、破离外境之识有自性；二、破成立依他起有自性。

申壹（破离外境之识有自性）分三：一、破离外境意识之本体；二、破彼中成熟无情显现之习气；三、如是破之结尾。

酉壹（破离外境意识之本体）分二：一、破离外境识有自性之喻；二、破由习气功能出生境空之识。

戍壹（破离外境之识有自性之喻）分二：一、破梦喻；二、破毛发之喻。

亥壹（破梦喻）分二：一、试问；二、彼破。

甲一、试问

## 无外境心有何喻，若谓如梦当思择。

中观应成派诘难唯识说：汝宗承许胜义中全无外境诸法的自体，唯依内在心识所幻现，那么此许到底有何喻据能以证明呢？若谓：以梦喻之理能成立，如人眠于极小房中，房中虽无狂象、大山，但仍能梦见，故知外境本无、唯心所现。中观师说：此喻虽较明确，当待进

一步依胜义理论详加思维后，再作抉择。

在辩答胜义中有心无境的这一问题时，唯识以梦喻来证明自宗观点是正确应理的。比如有人睡眠于一间极小房中，房中决定无有狂象、大山，然由分别心的迷乱习气仍能如实梦见，以此梦喻之理推断，虽无外境，但决定应许此有自性之内识。对此中观师并未当即承认， 只说尚需更待思择，因为在抉择胜义空性时，此喻义不成真实能立的根据。

甲二（彼破）分三：一、以梦喻不能成立识有自性；二、以梦喻不能成立觉时无外境；三、此故以梦喻成立诸法虚妄。

乙一、以梦喻不能成立识有自性

## 若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。

若曰：梦中象境决定非有，当然亦无有见狂象自性实有之心，本来不生故。尔时汝等唯识宗所说能成立自性识的比喻亦即非有，故应许胜义中不仅没有外境、亦决定无有内识。

中观师继续对唯识师诘难说：若于梦时非但外境无有，且内在的分别识仍然不会存在。因为汝宗自许梦境为幻有假立，既然所取境是假立幻有，那么观待此而有之识亦然假立幻有、毫无堪忍的自体。如我中观派所说色声等现法是空性，宛若水月、空谷回声、梦境等喻理。在如是抉择时，能例举出与其相应并为人人所信服的比喻作证明。如是观察分析可知，汝宗为证明有识无境而例举的比喻却根本不能真实成立，以能立等同所立

之应成理论抉择汝宗所许之依他起识绝非自相实有。 若依观现世量的理论来观察时，就世俗谛显现的一

切外境法，亦不存在离心而独立堪忍的微尘色体，皆由内分别识自现或由习气显现，所谓的习气，亦是一种有为的功能，实际上此与阿赖耶识是一体法。如是对世俗谛作系统观察时，则可抉择并了知为全无外境的微尘法， 唯由内识习气显现。此义亦极合梦境之喻。然于世俗名言谛尚未如是善加观察，而尤其观察胜义空性时，承许全无外境，只有唯识则不应道理，仅从这一反体破斥了所谓的唯识，此理将在下文广说，应当善加分析。

## 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。**

若以醒觉时，犹能忆念梦中领受，便以此证明梦中亦有意识的自性。中观师说：既然有能忆念之内识存在， 那么梦中所见狂象等外境如彼意识亦尔（亦同样应有）。如汝在醒觉时能忆念某物是我梦中所见，亦是观待梦境而有彼识，如是以此类推外境亦应成自相实有。

唯识宗对中观宗说：汝等以无梦境自相来推断无有内识是不应理的。虽然梦中无有外境，但识之存在是无可否认的，对此可以比量证明。比如一人在睡梦中梦见了宝瓶，待醒觉时仍能如实忆念宝瓶的形色大小，如果梦中的内识根本无有，醒觉位时则不能如是忆念。由能忆念故，应知内识有堪忍自体。中观师对此破曰：既然如此，外境亦应该存在堪忍自体。正如汝许梦中境，在醒觉时心念中依然历历再现，并对梦境一一叙说，如是

推知外境亦应成自相实有。此以根据相同的应成理论能以遮破。

乙二（以梦喻不能成立觉时无外境）分二： 一、叙计；二、彼破。

丙一、叙计

## 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。

设曰：由睡眠迷乱中无有眼根功能，以此亦无生起眼识的可能，故观待彼而所取之色等外境亦决定非有而唯有意识，在第六意识前有所境诸法的现相，并颠倒执彼行相以为是实有外境，如于梦中全无外境唯有内识， 在醒觉位中此色等诸法应知亦尔。

唯识师继续回辩中观师之诘难说：前说梦喻纵然不能成立识有自性，此处再以梦喻必能成立觉时无有外境。因为在睡眠的过程中眼耳等五根暂时停止了活动，既然内根已被关闭，其识亦不能产生，当然梦中亦不会有外境的存在。汝等中观师自亦承许睡眠时眼根已闭，故无法生起见色法的眼识，这样虽无外境的色相存在却仍有相续中的第六分别意识，以此便知梦中无有色法唯有意识，如是成立唯识并非不应理。实际上所谓的外境，皆由无明习气增上的分别识所幻现，以此颠倒执著彼色等诸法的行相，以为是自相实有。其实不然，除分别心的迷乱习气增上妄加安立以外，别无毫许堪忍的自体，如梦境般。与此相同，白天的外境诸法亦无毫许真实自体， 唯内识自性实有。

丙二、彼破

## 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。

如汝所说外境于梦中不生，如是观待彼而有的意识亦应自性不生，如果梦中的眼与眼境二俱无有，则此二所生的眼识亦决定非有，如是梦中的一切根境识三法悉皆虚妄。如以眼之三法类推，其余耳等三法亦皆不生， 如于睡梦中的根境识皆由迷乱习气力增上而幻有，本来虚妄无实人人皆知，故于醒觉位（白天）的一切诸法应知亦尔。既然外境诸法皆虚妄不生，内在的心识亦决定非有，由行境无故，则观待而有之根亦决定无有。

中观师破析唯识师所计梦喻不成立觉时无外境的观点说：一般在醒觉位时皆依眼根、外境、眼识三法而见色法，外境虽无自体，但名言中亦能暂时成立，且内识亦无自相实有，此理仍以比喻可知。如汝自说在梦中由内分别心的习气仍能现见本来无有的所取境，并于梦中了别境时，心亦见有三法的事实是无可否认的，待梦醒之际三法刹那消失，不复再现之理是完全相同的。亦就是说，相对于无明习气尚未消亡的众生来说，认为根、境、识三法均有，但在无漏圣智看来，此三法及其作用力都是虚妄无实的。不仅眼根、色法、眼识三法，且于耳根、声音、耳识等以此类推六根各自三法，即十八界均为虚妄幻现，其自体本来不生，如是远离四边八戏的

大空性决定无有生灭之相，因此无论是内在的能取识还是外在的所取境俱非实有。故经云：*“* 犹如所见幻有情，虽现而非真实有，如是佛说一切法，如同幻事亦如梦。*”* 又云：*“* 三有众生皆如梦，此中不生亦不死，有情人命不可得，诸法如沫如芭蕉。*”*

乙三、此故以梦喻成立诸法虚妄

## 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。

在此世间中众生固有无知睡眠等习气，由离暂时睡眠为醒觉，犹如在醒觉位时梦境诸法全然无有，由无明睡眠习气正作梦故，乃至尚未醒觉时，其根境识三法， 就彼心识面前可谓皆有，在寂灭一切戏论的无漏法身智面前，正如已醒觉后般三法现相悉皆非有，故于无明痴睡灭尽后，亲证法界本体的诸佛圣智面前亦复如是*— —* 灭尽了三法现相等一切戏论。

这里中观师从三方面对唯识宗作殊胜的回答。观待凡夫*“* 基*”* 方面而言，众生具有厚重的无明，显现了二取与三轮执著法，既有取舍亦有破立，故知并非仅有内识、全无外境，而应该是二取平等，犹如尚未醒觉的梦境中，三法平等为有一样。其次，相对于趣入大乘学 *“* 道*”* 的圣者而言，在入根本慧定的境界中，境根识三法自然寂灭，如果未能彻底根除一切障碍，在后得位时三法平等不灭，如水月般假立显现。其次，在无学道之 *“* 果*”* 地时，大清净的本性之中寂灭了一切偶然性的障垢，就连心与心所法亦无毫许成立，一切都融入于法界

的本性中而现前出定入定无别的自然本智。亦就是说， 胜义法界基的本性中，八识及其所缘境本无毫许存在， 是本来无生的本体，佛的不共法身智与法界的甚深本体永无合离，都是一味的大平等、大清净，如是远离一切迷乱的二取显现法。总而言之，观待世间众生而言，根、境、识三者平等为有，在胜义中三者平等为无。

亥贰、破毛发之喻

## 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。

由有眩翳眼根所生之识，皆由翳力故而现见毛发等乱相，此若观待彼者内识所见，那么眼识与毛发行相二俱应为实有，观待无眩翳之明眼者所见，则能见毛发之识与所见毛发之境二俱皆为虚妄。

唯识师因梦喻不能成立唯识，又以翳喻来成立无外境有唯识。如毛发等幻相虽本来无有，但患有眩翳者仍能现见，故此内识应为实有，因毛发的存在非但胜义中无，且连世俗中亦根本无有。同样遍计的一切诸法虽毕竟不生，但唯依内识的习气力仍能幻现，亦为根识现量所见，因此胜义中成立全无外境，唯有内识仍极应理。中观师破曰：毛发为所见者，其眼根有一定的差别，如无患、健全的明利眼根决定无见毛发的机会，眼根唯染病患、模糊不清时才为能见，故眼根是俱有缘，如是观待患有眩翳的众生而言，不仅有能见毛发之识，亦有暂时所见的外境毛发存在。如果观待清净无患的正常眼根而言，既无所境的毛发，亦无能见毛发的眼识，二取平

等不生。如是分析可知，汝宗例举翳喻来成立胜义中全无外境，唯有内识的观点仍然难以安立，此从上述颂义的分析能皆尽了知。

## 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。**

倘若有眩翳者于无所知境毛发处而能生起见毛发行相有自性之心识，既然患有眩翳者随于何处亦能见有毛发，是则于彼见毛发处，无眩翳者以净眼相随审视， 亦应生起见毛发的心识如有翳者一样，彼二无境相同故。然不如是，故心识并非自相实有。

由于随理唯识与随教唯识的少数论师承许在胜义中有堪忍自体的心识，认为以此便能现见本来没有的毛发。为此中观师破曰：如汝所许，内识自性实有者，无眩翳的明眼者在有眩翳者所见毛发处审视，应同样能生起见毛发的眼识，以明利、有患二根均共同无外境故。实则不然，唯有观待翳眼者，毛发才为所见，相对于明眼者非为所见，毕竟有此差别故内识决定不是自性实有。若于世俗中观待翳眼、净眼有暂时见不见毛发的差别，对此中观师亦根本无须破斥，亦没有必要破斥，即使施以理论亦破斥不了。但关键是对方承许胜义中有堪忍自体的心识，由其习气功能成熟而显现轮涅诸法，依不净诸根所生之识即见轮回诸法，一旦清净诸根所生之识即见清净刹土等法，亦是依靠清净依他起与不清净依他起而有相应的所见，分别成立两种唯识乃为问题的焦点。若于世俗中承许此等为假立缘起法，则毫无过失，理应如

是建立。然于胜义谛中承许唯识为自性实有，则有极大过失，必须遭受到正理的破斥。凡是欲通达圆满的法无我空性，则于心相续中绝对不能有任何执著相，否则将成为获得一切智智之障。唯有在灭尽一切执著的基础上， 通彻了悟一切诸法的真实本性，才能现证大空离戏的法界本体，获得一切智智的正觉果位。因此中观师以理破析承许自性功能等观点，抉择为无自性的假立幻有，引入大中观的真实正道，如是破除一切实执，灭尽一切习气种子，故为现证空寂离戏、妙菩提果的胜道捷径。是故当知，佛陀宣说唯识等教义都是以大慈悲心施设的种种权巧方便来引度不同根器的众生，并将众生根器总概为九种来相对地安立了九乘法门。在此诸法门中，上上乘为殊胜了义法，观待上上乘则下下乘为不了义法。如果将此为契合不同根器而方便安立的不了义法固执为了义者，必然会受到正理的破斥。

戍贰（破由习气功能出生境空之识）分二： 一、前后内容结合示他宗；二、彼破。

亥壹、前后内容结合示他宗

## 若谓净见识功能，未成熟故识不生， 非是由离所知法。

若谓净见根识的功能尚未成熟故，其见毛发之识亦决定不生，并非是由离所知法而成之不见。

唯识宗对中观师说：我宗无有汝宗所发*“* 无翳亦应起发心*”* 的过失，由于根有眩翳与明利二种，故有见不见毛发的不同差别。眩翳眼所见，并非外境毛发有堪忍

自体独立存在，而是相续中具有可见毛发的自性功能， 无翳净眼不见毛发，是不具能见的功能，故不生能见毛发之眼识。如果眼识的自性功能成熟时，则能生起见毛发之识，自性功能尚未成熟时，非但不能生识亦无所见的毛发存在，所以不是由远离外境所知法后方成不见， 而是不具备能见识之功能，其见不见的根本差别理应如是分辨。

亥贰（彼破）分二：一、略说；二、广说。

甲一、略说

## 彼能非有此不成。

唯识宗解释见不见毛发的差别，根本在于其功能是否成熟，非为外境是否存在。对此中观师破曰：以胜义理论观察时，彼自性不空之功能亦决定非有，既然功能的总体不存在，那么此依功能生识的观点亦根本不能成立。

其实中观师在随顺世间名言时，对假立的根境识三法，并不以理观察予以遮破。在以胜义理论抉择胜义谛时，唯识宗许有堪忍自体之内识，并认为在世俗中由此自性识之功能成熟后才现见了毛发等乱相。无患明眼者虽有内识的自体，其功能尚未成熟，故不见毛发等乱相。为此中观师破曰：汝许生不生见毛发识的差别在于功能是否成熟并不应理，若如是者，则以胜义理论观察三时的功能而抉择，其实汝宗所许自性不空、堪忍自体之功能亦决定毫无成立的理由，既然功能的总体不能成立，那么许由功能成熟生识的观点亦根本无有建立之基，

诚如空中莲花，只是毫无根据地虚妄安立而已。

甲二（广说）分三：一、破现在识有自性功能；二、破未来识有自性功能；三、破过去识有自性功能。

乙一、破现在识有自性功能**已生功能则非有。**

就于已生识中，其自性功能亦决定非有，否则应成实有因果同时存在的过失。

唯识宗计由自性功能产生眼识的观点不能成立，就过去、现在、未来三时来进行观察分析可知，若是自性功能生识，那么所生之识体，决定无有三时变异，已生之识到现在亦尚未坏灭，如是认为有自性功能者，识与功能成为同一时位，这样分析可知此能生所生的因与果岂有同时并存之理（现在识是果，其能生因是功能）。相对于现在识而言，其功能已有迁变，成过去事，已经不复存在了，因此所谓的功能绝非自性实有。若无功能作直接助缘，就无法生识，唯识自宗亦不承许无因无缘生果故。若许二者同时存在，那么果勿须观待因缘而能自然生起，成无因生之邪见；或果生起后，因尚不灭， 成恒常之法。此与现量、比量皆应成直接相违，故极不应理。

乙二（破未来识有自性功能）分二：一、总破；二、答破。

丙一、总破

## 未生体中亦无能，非离能别有所别， 或石女儿亦有彼。

既然现在识无有自性功能，以此类推，则于未来识之未生体中亦无有自性功能。若谓功能是所别事，识是能别法，此二互为观待而有，并非是离了能别而有单独的所别事存在，如果远离了能别，还有所别的自体成立者，则石女儿亦应有彼自性之功能。

设若唯识宗回辩说，现在识之功能不能成立，未来识之功能应该成立。中观师破曰：既然未来识于现在位根本没有，亦决定无有未来识之功能，比如尚未生子， 现在焉得父亲之名。若许未来识与功能一体，亦不能成立，未来识现在无有故，与彼一体之功能亦决定无有。如无火之时，不会有其热性，与此相同，既然现在无、未来才有，怎么能许为自性实有之功能呢？以功能是所别事，识为能别法，二者互为观待，如果远离了能别， 决定无有其观待之所别，是故并非远离能别而有单独的所别法。如果认为远离了能别，仍有所别的自体成立者， 石女儿亦应有自性功能成熟见某一法的眼识。实则不然， 故此许非理，这是以根据相同的应成理论来予以破斥的。

丙二、答破

## 若想当生而说者，既无功能无当生。若互相依而成者，诸善士说既不成。

若想，识之功能与石女儿不同，未来识虽于现在无有，当来必定会生故而说为有者。如果现在俱不存在未来识，则决定不会有生彼识之功能，未来识之生必须

依赖于自性功能故。既然无有生自性识的功能，必定无有自性识之当生，如石女儿。若谓，观待当生之识而安立彼识之功能，以从生之功能而安立识是互相依赖而成者。由此诸大善士亦皆说，既然是互为观待而立，则决定不成自性实有。

唯识宗为自许观点辩护说：我宗无有汝等中观师所说的过失，因为石女儿本来无有，亦勿须有功能，而未来识之功能可以成立，此二之间有着本质上的差别。虽然未来识现在尚未产生，但当来必定会生。相对于第一刹那识，第二刹那识成了未来，此未来识之功能在第一刹那中已有，其功能应有自体，依此自性实有之功能才能生起未来识，此与三时中毕竟不生石女儿是截然不同的。本论自释中在阐述他宗观点时，唯识自宗说：现在无、未来有之法，现在也可说为有，如世人将尚未成饭的生米常说为煮饭，在米位时，饭是未来事，然米必将变成饭，如是依果而立因名，常说为煮饭、却从未听说煮米之言。同样未来识在未生之前，可以说有未来识之功能，随教典亦可如是承认。如《俱舍论》云：*“* 前三种入胎，谓轮王二佛。*”* 是说分别有三种人在入胎时， 虽然尚未圆满成熟其能力、功德等法相，唯降生后才成转轮王、独觉、佛陀的不共法相，但在入胎时就可以说为转轮王入胎等。同理，未来识虽尚未生，但仍可说其功能已经存在，因为当来必定会生故。中观师破曰：以理观察可知，若今时不存在未来识，则未来识之功能亦决定无有，无此亦决定无有当来所生之识，如石女儿或

空花决定不生之理相同。是故汝宗承许所生之识与能生之功能必定是互相依赖观待而成立，并非独立实有。此理非但月称论师独宗所许，且是龙树、圣天等诸大菩萨共同承认的，并异口同声地说：互为观待而有之缘起法均为假立幻有，无毫许堪忍自体。如《中观四百论》云： *“* 若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法。*”* 又云：*“* 若法因待成，未成云何待，若成已有待，成已何用待。*”* 此义是说，若识有待于功能而成立者， 那么识是已成而观待功能或识是未成而观待功能呢？若未成者，未成则如兔角，应不观待功能。若谓已成而观待者，彼已成故何用复待。因此诸大善士说，互相观待而成的假立法决定不成自相实有，犹如大小、长短、方圆等观待法，故未来识之功能亦决定无有自性存在。

乙三（破过去识有自性功能）分二：一、真实破；二、破释妨难。

丙一、真实破

## 若灭功能成熟生，从他功能应生他， 诸有相续互异故，一切应从一切生。

若谓，于阿赖耶识熏成习气功能差别，从已灭识之功能成熟力而生当来之识，则从他自性之功能亦应产生异体的其他果识。因为汝许诸有相续的刹那法次第产生，前后体性互异故，从有自性之他功能而生他识，那么一切果法应成从一切是因非因中而生。

继续破斥唯识自宗承许过去识有自性功能的实有观点。若谓，前刹那正灭识的功能中有生后刹那识，因

为阿赖耶中含藏有未来识之习气故，待习气功能成熟时产生当来之识，并许前后刹那识都是自性实有的异体法。中观师破曰：既然前刹那正灭识中已有未来当生识的功能，以此分析可知，若许从无有任何关系的他体自性功能产生其余果识，应成一切诸法从一切是因非因中而生。因为汝宗所许前后刹那诸识是自相实有之异体，此以根据相同之应成理论予以遮破。

丙二（破释妨难）分二：一、回答；二、彼

破。

丁一、回答

## 彼诸刹那虽互异，相续无异故无过。

当彼诸前后刹那次第转时，虽然是自性互异之他性，但遍于前后刹那的相续，则是唯一无异的，故决定无有上述一切应从一切生的过失。

唯识宗说：在前后诸刹那中所生之识并非一体而是互为异体的，虽是不同的他体，但不成水生火、瓶生柱等一切生一切，此等均非同一相续故。虽然前前识与后后识在每一刹那的体性中均为不同，但诸刹那中接连不断的相续则总为同一体性，同一相续与非同一相续有极大差别故。比如人中虽有男非女、女非男等说法，但其知言解义这一人的定相却平等无别。同样过去、现在、未来之诸刹那是他体，其相续的本体却平等无别，因为前面识相续到后面仍然是识，对此相续体上没什么差别分辨，故前刹那识灭之功能可以产生后刹那识，并无任何过失。

丁二、彼破

## 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。

以此观待前后自性各异的诸刹那识，若真能成立同一相续，则可许无过，但以理论观察的结果，其自性各异的同一相续仍极不成，是故汝宗所许相续不异是一的观点亦极非理。比如慈氏与近密二人相续所摄之法， 由补特伽罗是各别他体故非同一相续，如是所有自相各异之法说为同一相续，是极不应理的。

中观师以理破析彼宗观点说：以前后自性各异之诸刹那建立为一体相续决定无有是处，因为前刹那识灭产生后刹那识，其已有一定的变迁过程，怎么能成立自相的一体相续呢？犹如大江河流，表面上看来水在流动的位置没变，详细观察时已流的水与正流的水绝对不是一体，如是根本无有总体的相续存在。如果认为前后刹那是不同的他体法，其相续又非为他体而同一者，毕竟无有成立的理由，因此所谓的相续亦不过是假立而已。以比喻之理分析可知，如慈氏、近密二人各自的五蕴是不同的他体法，此他体法绝非同一相续，慈氏的五蕴不是近密的五蕴故。同样凡是将所有自性各异之法许为同一相续者，决定有违于正理根据，故极不应理。此颂文中是以能立等同所立之应成理论予以遮破的。

酉贰（破彼中成熟无情显现之习气）分二： 一、叙计；二、彼破。

戍壹、叙计

## 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。

由前刹那眼识正灭时，于阿赖耶中无间熏成能生眼识自之功能习气，从此习气成熟，无间便有前识行相的眼识生起，即此内识所依之功能，世间愚夫妄执彼名为有色根之眼。

一般来说，在阿赖耶中含藏有习气功能，如眼识是由正灭之前识在阿赖耶中熏成了能生后刹那眼识的习气功能，此成熟时便无间生识，其所生之眼识亦是刹那刹那不断地在生灭，分别识以外没有异体的眼根等存在。然而世间愚夫不知此理，即不了知内识是由习气功能成熟而生，却妄执眼根是内识以外的色法，并认为是产生能见色法之识的直接助缘，由眼根产生眼识，故名之为色根眼。其余内根均可如是类推而知，除识以外别无他法存在。

## 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。**

此世间中除了从五根所生的五识外，实无所取的外境诸法，皆由正灭的前识在阿赖耶中无间熏成自之能生种子，待此成熟后而生色识，对此变似假有的青等色相， 诸愚昧而不了知的凡夫，遂于内心起执为真实独体的外境所取法。

一般世间凡夫认为外有色、声、香、味、触五境， 内有眼、耳、鼻、舌、身五根与五识，此根、境、识三

者皆为异体性。唯识宗说：若真正以理观察时，除内识以外之余法均不能成立，全无外色、内根，唯依内识仍能变现色等诸法故。在阿赖耶中具有能生诸法的种子， 此种子是由前正灭之识所熏成，待习气成熟时就能变现诸法，故尔现量所见闻觉知的一切诸法完全是由习气功能的作用力所变现。这样虽无外境，但唯由内识习气功能成熟而能变现青黄赤白、长短、方圆等似有之色法。世间的愚昧凡夫，既不知道诸法是唯识的本性、亦不知道诸法即唯识自现，反而以分别心妄执外面有真实所取的色法存在。

唯识自宗对此分别有两种讲法：一是无著菩萨与世亲菩萨认定唯识的所缘缘与增上缘次第苏醒阿赖耶识中共同与不共同的习气，无间缘是刚灭前刹那识之力。二是陈那菩萨与法称菩萨所认定的所缘缘，即显现的所缘缘与功能的所缘缘，前者是与根识同时而外现的所境法； 后者为前刹那眼识等上将第二刹那识能变现为所境的相似色体之功能。增上缘主要是在眼识等上第二刹那时能持各各所缘境之功能。无间缘主要是在各自识上的第二刹那中能产生明知识之功能。这些都是侧面的不同分类， 实际上许此三缘为同一物质的体性。

下文唯识宗继续以梦喻来成立胜义中全无外境唯有内识的观点，并认为是在他人面前作如理的抉择。

## 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。**

比如梦中实无其余外色自体，唯由习气功能成熟之

力而生彼能见色法的心识，如是于此醒觉位所见色等诸法，虽无外境的真实自体，但由内在意识的变现而仍然得有所境诸法。

梦喻是抉择唯识最直接有力的理论。比如在梦中所见山河大地、果树园林等色法自体虽然并不存在，但唯由习气功能成熟之力而生起能见的心识。与此梦喻相同， 在醒觉位（白天）所见到的宝瓶、柱子等诸法虽无实有自体，但由内识的习气功能成熟仍能成为所见，因此承许胜义中全无外境，唯有内识的真实自体，是极为应理的。

戍贰（彼破）分二：一、真实破；二、识中生出外境之其余能立亦示为无义。

亥壹（真实破）分三：一、若无外境仅于意识中能现外相则成觉时盲人能见色法之过而破； 二、若许觉时未成熟能力则成梦时亦不生色显之过而破；三、此故境根识三者真假相等。

甲一、若无外境仅于意识中能现外相则成觉时盲人

能

见色之过而破

## 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。

如汝所计，于梦中虽无眼根，然有变似青黄等意心生起，既无眼根而唯由自识种子成熟所生，则此世间中

醒觉位的盲人为何不生能见色法之识呢？以梦觉二位无眼根、有内识自体相同故。

中观应成派破析唯识宗所计说：汝等认为胜义中成有唯识的堪忍自体，睡眠时关闭了眼根的梦者依此才能见梦中色法。若如是者，以此类推一切众生都具有唯识的自体，那么盲人似乎亦应该在觉位见到青黄赤白等色法呢？因为此梦觉二者同无眼根，而于阿赖耶识中存在现色法的习气都是平等的。如果认为梦者能见色法，那么盲人在觉位亦应见到色法，如果盲人不见色法，同样梦者亦不能见到色法，此二根据理论相同故。

甲二、若许觉时未成熟能力则成梦时亦不生色显之

过

而破

## 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。

若如汝宗自说梦中乃有第六意识的功能成熟，待醒觉时非有，如此只是口说无凭之立宗而已。以同等理论分析可知，既然在醒觉位无有第六意识的功能成熟，同样可说梦中亦无如是成熟识功能，何故非理？如果说醒觉的盲人无有眼根，非能成熟此见色法之因，同样亦说梦中因睡眠而关闭眼根者，亦不能成熟此能见色法之识， 或睡眠亦非能成熟此识功能之因。

唯识宗若谓：盲人醒觉时不生明见色等意识，非由

无眼根，而是因能生如是意识功能未成熟，唯有功能成熟者，乃有如是意识产生。又谓此以睡眠为根本助缘， 故唯梦中乃有、觉时则无，有如是差别故盲人觉醒时勿须见色法。中观应成派根据能立等同所立的理论来破析此许观点。如以醒觉的盲人来说，第六意识中没有显现色法的功能，同样梦者正在作梦时，亦应成没有现见色法的功能，此二根据理论相同故。若仅许功能成熟就能显现色法者，不应仅说醒觉位的盲人无有能现色法之因， 通过睡眠闭合眼根与盲人无眼根相同故，如是睡眠亦并不是成熟能见色法之因。即许色法是由分别识所变现的行相，眼根也并没有另外单独的体性，如是安立色法与眼根二者皆为幻有假立。若按唯识宗所许由睡眠而闭合眼根并不损坏能现色法之分别识，亦不应理，因为睡眠决定不是成立为唯识以外的独立自体法，即以此理可以论断，盲人在觉位时不见色法，睡眠的梦者亦同样不能见到色法，否则必有盲人能见色法的过失。

甲三、此故境根识三者真假相等

## 是故梦中亦应许，彼法眼为妄识因。

由于虚妄习气产生梦中见境之虚妄识，是故梦中亦应承许彼见色法的眼根是能生起虚妄色识之所依因。

在世间名言谛中若不详加观察时，既有内分别识， 亦有外所取境，故根境识三者的暂有与性空都是平等的， 若以胜义理论观察抉择法界胜义谛的本性时，诸法是平等一如的大空性。若许梦觉中所现的一切诸法全是虚妄假立而唯有内识自体者，则有一定的过失，故于梦中亦

应承许见彼色法之眼根是能生起虚妄眼识的支分因。一般在名言中不观察时，根、境、识三法的存在是无可否认的，比如有根境二者，则与此相关之识亦能相续地生起。扎雅阿楞达论师在《入中论广释》中云：*“* 梦中所 见境，亦有三法和合可得。*”* 又云：*“* 梦中无色法、眼根，并彼二所发之识。*”* 是说就梦者面前有此三法，若以理论观察时，梦中的眼根、眼识、色境决定无有。如果说自己的眼识见到了色法，并有现量感受等，这不过是未以胜义理论及名言最细理论观察的一种粗相认为，实际上梦中与醒时决定不存在实有根境和合而生的自相眼识， 仅仅是假立幻有，因此根境识三只有在互为观待的基础上才能暂时成立。

亥贰（识中生出外境之其余能立亦示为无义） 分三：一、无理证之能立；二、无教证之能立； 三、无比喻之能立。

甲一、无理证之能立

## 随此如如而答辩，即见彼彼等同宗， 如是能除此妄诤。

随此唯识师对中观师作如何如何之答辩，中观智者即见彼彼所答等同所立宗一样无法成立，如是以能立等同所立之应成理论，能有力地遣除此等非理之妄诤。

如上中观师所说：如是根境识三自性本空，以是所缘故如梦。唯识师则说：醒觉时内识由外境空，是识性故如梦中识。又说：醒时所缘境是虚妄性，以是境故如梦中境。又说：若无染净所依之依他起性，应成无有轮

回与涅槃诸法，无所依故如龟毛衣等如是所说。对此中观师破曰：其中前二比量，比喻不成，犯能立等同所立之过，梦中亦有离意识外所摄之色法故。第三比量，是欲成立染净法有自相所依，然实无所依之因，犯不成过。若谓无自相所依，亦犯不定过。这是在互为辩驳的过程中，中观师特为唯识所发的三种过失，以如是尖锐有力的正理遮破了彼宗观点。唯识宗亦分别例举了种种比喻及理论来证明自许全无外境、唯有自相内识的观点。这样首先抉择了自宗的所立，再根据能立的理论抉择，白天见闻觉知的一切所知法均为假立，如梦境般本来空性， 而内识的自体即使在胜义中亦是堪忍不空的，原因是若无有依他起，则轮涅所摄的苦乐等显现法亦不能成立， 无能依之识故，唯识宗认为此是成立自许观点最有力的根本理据。而中观应成派所抉择的不仅仅是世俗诸法， 亦包括了胜义谛的究竟实相，故唯识宗所例举的梦喻、翳喻等理论不成真实能立的根据，一并成为正理的所破法。

甲二、无教证之能立 **诸佛未说有实法。**

承许唯识有自体之宗，既无理证之能立，亦无教证之能立，因为诸佛世尊于诸圣教经典中从未宣说过唯识是有真实自体的堪忍法故。

唯识宗认为全无外境唯有内识的观点应能成立，因为佛陀曾讲大乘的中观与唯识时，宣说过唯识的观点， 并说唯识是一宗派，故应成立唯识。中观师说：佛经中

所说的此等法句，若观待抉择名言谛而言，唯识宗不仅可以称为无上系派，并且循此如理修学亦是极为殊胜的， 故此经义应该是随顺世间名言所说的不了义法。尤其是在抉择了义大空性的胜义谛时，不用说一般论师，连佛亦从未见过胜义中有堪忍自体之法，因此唯识宗如是设立的自体非但无有能立的理论，亦无能立之圣教为证， 因为世尊从未宣说过胜义中有唯识的真实自体故。不仅第二转般若经典，且于第三转法轮的了义经部中，在抉择究竟胜义谛时，唯识有堪忍自体却只字未提。如《楞伽经》云：*“* 三有唯假立，全无自性法，于假立分别， 执为法自性。无体无了别，无赖耶无事，凡愚恶分别， 如尸妄计度。*”* 此中初句显然明示，三有唯由心识假立， 第二句明示假立义谓无自性，无自性者，并非先有后无之断灭，而是本来无生之真实本性。后二句明示尚未通达真实义的恶分别者，于如是唯心假立之法，妄计为实有之自性法。经中的前一颂是总明诸法无自性，后一颂是别释。通自体与外色二义，此处当作色解，以与了别相对故。无事句之事字，上句已说无色事、心事，故此处当作余自性事解，是无破实有时所说之自性事，如死尸之理，谓无观察真实义之心力，此经是破计三界依他起为自性有。若谓此经所说的一切法空，由异体二取之遍计法自性空，依他起性非自空而是他空，故无过失。计此真实者亦不应理，如《楞伽经》云：*“* 大慧于一法 无一法之空性，是一切空性之最下者。*”* 本论自释云： *“* 由牛非马，故说无牛不应道理，自体有故。*”* 《定解宝

灯论》亦云：*“* 如马虽无成立牛，当何了知彼马空，已 见彼马于牦牛，有何利益有何害。*”* 在此法上无彼法之空与此比喻相同。如是经云：*“* 世尊入诸根时，即是入 法界。言诸根者，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、未知欲知根、已知根、俱知根、其中眼根于三世中俱不可得。若于三世不可得者，即非眼根。若非眼根，云何当知彼眼根名。譬如空拳，戏诳无物但有假名，于胜义中空不可得，拳亦无得。如是眼根亦如空拳、虚妄无实，而现虚相，诳惑愚夫，但有假名， 于胜义中，眼及眼根俱不可得，如是世尊得一切智己。为度颠倒众生故，说明眼根，非胜义中有，彼等诸根自性离故，根自性空，彼眼眼性不可得，眼根性不可得。何以故，是眼离眼自性故。若法无自性，彼即非物，以非物故即非成就，非成就者即不生不灭，不可言说彼是过去未来。*”* 又云：*“* 世尊，譬如有人于其梦中受乐嬉笑游戏，寤后忆念，然不可得。何以故，彼人梦中受乐等事尚不可得，何况寤时。若见若得无有是处。如是诸根犹如梦事。如是一切诸法，自性亦不可得。不可得故， 彼等亦不可说。*”* 如是蕴、界、处、缘起等皆如根广说， 如是则能遣除彼等承许全无外境唯有内识自体的观点。

甲三（无比喻之能立）分二：一、余不净修瑜伽意中骨锁显现喻示亦为无义；二、诸饿鬼将河流见为脓血示为无义。

乙一、余不净修瑜伽意中骨锁显现喻示为无义**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。

诸如修不净观的瑜伽师依循上师教言而如实观修者， 以此成熟功能所见大地白骨充满，因此唯识宗认为应全 无外境、唯有内识自体。中观师说：今见彼根、境、识 三法亦皆无自性生，佛经中说此禅定是颠倒作意所引起 之故。

唯识又以修观行者见骨锁的比喻来成立自宗观点说： 骨锁虽然本来不生，但依教观修，一旦习气成熟之时就 能现见骨锁充满大地，其实此习气并不异于内识而单独 存在，亦不与内识相违，故内识应有自体。中观师驳曰： 此比喻不成真实能立的根据，因为修习不净观而见白骨 之识，不仅胜义中不成立，就连真世俗谛中亦不成立， 根境识三法自性不生故。并且在修此禅定之中绝对没有 眼识等活动，既然能见之识虚妄无实，为识所依的眼根 法亦定无实有，以此无性根识怎么能有真实所见的骨锁 存在呢？所以三法了不可得，其比喻无法成立为真实能 立的根据，故无法安立唯识有堪忍自体的观点。虽然此 诸观行属禅定所摄，但不是如理作意而是颠倒作意所引 生的，因为骨锁（骷髅）充满大地的现相在二谛中均不 真实存在。对于修不净观的瑜伽师来说，它只是压制粗 大贪欲心的一种强力观修法而已，佛经中亦如是说。

若谓，见骨锁之心有自性，那么彼心识所见之境亦应有自性，如是作意亦应成真实正确，骨锁亦应成真实名言谛，下颂遮破此许观点曰：

## 如汝根识所见境，如是不净心见境，

**余观彼境亦应见，彼定亦应不虚妄。**

如汝所许观点分析，比如在观赏戏剧等时，众人依根识皆有共同所见境，如是瑜伽师修习不净观的心识习气成熟而见有白骨境相充满大地，其余未修不净观者， 同于彼境处观视，亦应见到白骨如修观行者，彼禅定亦应不是虚妄之颠倒作意。

唯识师认为若无唯识自体，则无依他起，若无依他起，则永不能见大地充满骨锁。中观师破曰：若以白骨喻能成立唯识的堪忍自体者，白骨亦应成真实名言谛， 若如是者，瑜伽师能看见大地充满白骨，其余非瑜伽师之普通常人同于彼处观视亦应看见大地充满白骨。这与一人以根识能见宝瓶，众人同于彼处观视亦能看见宝瓶之理相同，许胜义中识有自体故。这样其能知所知及彼禅定亦应成真实不虚妄了，此显然有违于佛经教义。因为佛经中说此修观行三摩地是颠倒作意之相似禅定，骨锁等境属于假世俗谛所摄，故为胜义中成立唯识而举此比喻应成无义。

乙二、诸饿鬼将河流见为脓血示为无义 **如同有翳诸眼根，鬼见脓河心亦尔。**

如同有眩翳之诸眼根，饿鬼于江河水见为脓血的心识亦尔。也就是说，外境上虽无脓血的真实自体，但由众生内识的业习功能成熟之力，亦能将河水现见为脓血。

如上*“* 由翳力见毛发等*”* 所述，唯识宗例举翳喻来成立唯识自体的观点已被正理遣荡无余，尔时又再一次所例举饿鬼于江河处起脓血心之喻，与前述翳喻之理相

同，仍然不能成立胜义中全无外境唯有内识自体，彼宗例举的比喻亦不成能立的真实根据，好比以世俗中有兔角的能立来安立胜义中有石女儿的所立一般。如果是从名言谛建立无堪忍自体的唯识，非但无有过失，亦极为应理。以一境生众心来显示此理，如以水而言，地狱众生见之为铁汁，饿鬼众生见之为脓血，鱼类众生见之为住处，人类众生见之为水，天界众生见之为甘露等随心所见各相不同。如《摄大乘论》云：*“* 鬼傍生人天，各随其所应，等事心异故，许义非真实。*”* 以此随心所见不同，能以说明境无自性，但境无自性并不意味着心识实有，其实是观待各自不同的习气功能才有见境之种种差异，那么观待而有的心识亦决定无有自性，故例举此喻欲在胜义中成立唯识自体的确无有是处。

由于圆证与分证的差别，在名言中小乘阿罗汉与大乘菩萨及佛亦有不同层次的净见量。特别是六道众生皆依各自不同的业力，于一法亦现见为不净的种种境相。佛陀尽所有智的所境即是究竟共同的所缘境，在名言现相中可以安立为六道暂时的共同所缘境，亦是观待六道各个众生而平等显现能境与所境。如本论云：*“* 观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。*”* 彼诸六道众生中上上者所见为正量、下下者所见为非量。从*“* 鬼见脓河心亦尔*”* 一句有他宗与自宗等不同观点，此处仅略为概述，广述详阅《定解宝灯论新月释》可知。

酉叁、破之结尾

## 总如所知非有故，应知内识亦非有。

总而言之，在一切一切的名言观待法中，如外境所知法非有自性一样，应当了知内识亦自性非有。

中观师对唯识师说：既然汝宗承许外境所知法全无自性，同理亦应了知内分别识之自性本来不生，胜义中内外诸法均为平等一如故，皆为离戏大空性。《出世赞》云：*“* 不知非所知，彼无知亦无，是故佛宣说，知所知 无性。*”* 又云：*“* 诸识同幻化，是日亲所说，彼所缘亦尔，决定同幻事。*”* 《释菩提心论》云：*“* 由知知所知，离所 知无知*”* 。又如《定解宝灯论》云：*“* 如无外境心亦无，能取所取之显现，世俗中亦相等故，于诸所现若观察， 二取不应分有无，虽有境现而虚妄，心现亦是不成故。*”*

申贰（破成立依他起有自性）分四：一、说明依他起有自性不应理；二、由此唯识宗失坏二谛；三、明二谛无误唯龙树之宗；四、许依他起与许世间名言不同。

酉壹（说明依他起有自性不应理）分二：一、以问能立略破而说；二、彼者广说。

戍壹、以问能立略破而说

## 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。

其实若离所取决定无有异体的能取，而汝宗则许胜义中唯有异于二取空的依他起自性事。试问，成立此有自性的依他起是由何识之量能以证知呢？谓由自证可知。此不应理，因为自心见自心始终无有是处，如剑不自割等。此识亦非由他识能证知，汝自宗说，若有余识

作为此识能见境者，即失坏唯识宗，故此能知之识毕竟非有，既然未知而云有者亦极非理。

上以理论遮遣了所计全无外境唯有内识的观点，彼宗又计依他起自性实有不空，其上的遍计二取当空，今当以理更破不加无外境之简别，唯许依他起于胜义中有自性事。为此中观师问曰：以何正量能以证知依他起是实有呢？若无任何正量而固立依他起自性实有，极不应理。若谓，由自证分能知，亦不应理，因为自之作用于自体转无有是处。譬如刀不自割，指不自触，火不自焚， 眼不自见，轻捷技人不能自乘己肩。此识亦非由余识能以证知，因若承许以异于依他起之识来见者，则应该成立依他起以外存在独立自体之实有识，而汝宗自许三界皆为依他起的本性，这样显然自许相违，无疑失坏自宗观点。还有前前识成所缘境，后后识成能见境，如是回复类推，应有无穷的过失。以此能所推知，在名言谛中应有二取法的实有存在，这样汝宗自许三界唯识的观点亦被失坏。若毫无正量的根据作证明而仅凭口说有自性依他起者不应道理，故许依他起自性实有的观点仍然不能成立。《澄清宝珠论》云：*“* 若谓，吾宗不许完全无境，而外处有除非无情之所缘，犹如梦中象马，即说显现外性之所取相，彼为心体，并非外境耶？《智慧品》颂云： *‘* 幻境若即心，何者见何者，世间主亦言，心不自见心。意如刀剑锋，不能自割自。*’* 答曰：何时幻境若即是心者，彼时，由何者有境能见何者境？因彼二一体之故， 不能相见也。设有疑问：其为何不见耶？答曰：三世怙

主如来出有坏亦说自心不可见自心。譬如：刀剑锋利亦不能自割，指尖亦不能自触自，轻健者亦不能骑自肩， 如是意识亦不能自见自也。如《宝髻经》云：*‘* 如宝剑不能自割自，指尖不能自触自。如是心者不能见自心。*’* 此要当知，许成实心者，应成无分心体，其不成立能见所见二种。因为所现外境非自体，不现外境无所取故， 胜义中所谓意识自证，亦不过是假立而已。*”*

戍贰（彼者广说）分二：一、破彼有之量即自证；二、彼破故无正量不成依他起。

亥壹（破彼有之量即自证）分二：一、立誓略说；二、彼者以理广说。

甲一、立誓略说

## 彼自领受不得成。

彼自识领受自体的观点仍然不得成立。

唯识宗认为内识自见自体为自证，如于《分别炽燃论》中*“* 唯识师说，识见二事（能所），谓见自及见境，见境之识，变似外境相已，复为见自识之境。*”* 而《二谛论释》则破此自证云：*“* 远离识二性，要有能证者， 乃能知无彼。若不尔者亦不应理故。*”* 此说唯识师，成立依他起是异体二取遍计执空时，其依他起识远离二取之自性，要先以能知的自证成立，乃可以彼为所依事， 知彼无有异体二取。若先未以自证成立彼所依事，则不能以彼为所依事，成立遍计执空。为此破曰：如汝所许， 须以离二取相之自证，成立依他起，彼亦不得成立。

甲二（彼者以理广说）分二：一、以比量不

成立自证；二、以现量不成立自证。

乙一（以比量不成立自证）分二：一、说因

（理由）；二、彼破。

丙一、说因（理由） **若由后念而成立。**

若谓，由后能忆念而成立有自证分。唯识宗成立自证分的理由，是能忆念前事。

这里破自证分的原因是，唯识宗以自证分来成立依他起在胜义中有真实堪忍的自体，自证分又是依忆念的比量来认知的，若无自证分，就不应有忆念，既有忆念之果，则必有自证分之因。本论自释中云：*“* 为成立自 证故，谓如火生时非渐照自体及瓶等，是顿时俱照，音声亦是顿显自体及义。如是内识生时亦非渐知，是顿了自体及境，故定有自证也。若不尔者，则于后时忆念其境谓先己见，忆念能领受境者谓我先见，皆不应理。以念唯缘曾领受境。识未领受，念则非有，由无自证故。且彼自识不自领受，余识领受亦不应理。以由余识领受， 犯无穷过。谓见青识，若由后起余识知者，彼能了知青黄之余识，复应更有余识领受，此后更须余识领受，故犯无穷。又应后识不缘余境，以初识继续所起诸识，皆缘前识为境故，诸有情类，是一识相续故。诸识次第起者，如刺青莲百瓣，由速转故，现似顿起，以是为断无穷过故，决定当许有自证分。如是后时起念俱念心境， 谓我先见，亦得成立。若不由自证了知识体，则后起念不应道理。由于后时能起彼念，谓我先见。是故可以比

知其能引生后时俱念心境之念者，实有能领受内识自体与彼境体之心存在。故由后时念，即能成立有自领受。既有自领受则亦有依他起性。*”*

丙二（彼破）分二：一、破依念成自证之理由；二、设若纵有自证彼者不应忆念而破。

丁一、破依念成自证之理由

## 立未成故所宣说，此尚未成非能立。

如果忆念是观待而成，则必定是世俗假立非胜义法， 那么此忆念显然不是自证的能立因，因为忆念是世俗法， 汝许自证是胜义法故。既然此之能立因尚未真实成立， 那么汝宗所宣说此自证分的实有自体亦无法成立，所以 忆念绝非自证之能立量。

中观师以理破析承许忆念作为胜义中有自证的能立因之观点。由许胜义中成立自证分的根据是*“* 若由后念而成立*”* 。其实所谓的忆念非但性为无常，亦是观待而有。《显句论》云：*“* 第二月等，待无翳识，非为现事，待有翳识，唯是现事。*”* 以此生灭无常的有为法不可能成为恒常胜义法之能立量。何以故？唯识宗认为忆念是观待自证而生，若无自证，决定无有忆念，比如现见烟因必知有火，然应了知火为先生，烟为随生，以烟方能推知有火。如是应先有自证，方能由后所起之念而量知有自证，此说极不应理。月称论师在本论自释中说： *“* 今彼自证且未成立，其以自证为因之念云何得有，譬如见水不能比知定有水珠，见火不能比知定有火珠，以无彼珠，由降雨等及钻木等，亦有水火生故，如是此中

虽无（堪忍的）自证亦有念生，如下当说。故有自证为因之念，若无自证，念亦非有。今为成立未极成之自证故，汝所说念，亦尚未成立，故此念非有能立之用，如为成立声是无常，云眼所见性，且止如是推察，亦不应理。*”*

丁二（设若纵有自证彼者不应忆念而破）分二：一、真实；二、旁述自宗虽无自证也可生忆念。

初者（真实）分二：一、宣说破之真实理证； 二、以此理能破其它论述。

己一、宣说破之真实理证

## 纵许成立有自证，忆彼之念亦非理， 他故如未知身生。

纵然承许内识能了别境，以此忆念而成立有自证分， 其实此能忆彼之念亦是非理的，因为汝许后时的念心与 前时领受境之识，是有自性之他体故，如同慈氏的自证 与领受境，相对于近密之识来说未能了知或领受，故近 密的身中不能产生忆念。同样自己后时所生之识，亦应 该不能忆念未曾领受过的前时心境，因为此前后同样亦 是两个毫无相关的他体故。

纵许胜义中成立自证分，亦不能由异彼自证之念来寻知。此外观察：唯识宗认为前所了知的一切所知法后来均能忆念，此念能如实量知，因而承许有自证分。中观师破曰：非但胜义中不能成立自证，就忆彼之念亦不应理，此念根本无法量知汝宗所谓的自证，是自性实有

之他体故。唯识宗自许前刹那觉受外境法能知的识与后刹那产生忆念的分别心，是不同性质的他体法。既然是他体，怎么能以此忆念去量知胜义中所成立的自证分呢？根本不能忆念，如近密与慈氏二人是相异的他体性， 慈氏识的自证与领受境，近密之识先前未能领受，故不能忆念。同样后时所生之识亦应不能忆念前时心境，自相之他性故，如是以他性之念无法成立自相实有的自证分。

己二、以此理能破其它论述**此因亦破诸差别。**

此因（理论）亦能遮破一相续所摄及因果等诸差别故。由于唯识宗回答说，虽然自证与忆念是他体法，但它是同一相续所摄之他体，亦是因果关系，而两人之间的他体既非同一相续，亦非因果关系，故我宗所说的他体与汝宗所说的他体是截然不同的。中观师驳曰：不应有差别，因为在抉择胜义时诸法本来平等，所以这些分析的差别法根本不是成立自证的理由，尔时凡有他性， 必有如是过咎。在上面破他生时，已论述过此理。

戊二、旁述自宗虽无自证也可生忆念

## 由离能领受境识，此他性念非我许， 故能忆念是我见，此复是依世言说。

由离前能领受外境之识，此他性的忆念并非我宗许有，如前已说。是故其先能领受心之所领受者，非后之忆念不能领受，亦能了知前境，并且仍能念云，某法是

我所见。此复仅仅是依世人言说而假立，非以胜义理论观察所得。

这里旁述中观自宗随世间名言所许，成立无实有自证仍能产生忆念了知之理。中观应成派在抉择或安住胜义谛时，虽无任何承认，但在抉择或安立世间名言谛时，则于自己前所见有之法仍能产生忆念而了知，此与唯识宗所许的忆念有着本质上的差别。唯识宗认为胜义中有堪忍自体的依他起、自证分才能产生忆念，中观宗许名言世俗中无实有的自证，仍然能产生忆念。首以能知诸根来领受外境所知法，由此生识，识灭后产生忆念，仍能见而念云， 某法是我所见，此先前能领受之识与事后所生的忆念并不是自相的他性。若是自性他体，理应同时存在，那么前能领受之识与后生之忆念应在同一相续的同时发生，犹如宝瓶与柱子皆能同时看见一样， 方能成立自性他体。事实却并非如此，在忆念时， 能领受之识已灭，识正领受时，必无忆念生起，这样一生一灭不同时成立的他又何性之有呢？所以只能是在不详加观察、随世间名言时，成立无实有的自证，仅以幻有假立的自证仍能引起忆念过去事。当知这里主要遮破的是随理唯识师承许胜义中成立实有自证的堪忍自体，并不是名言中假立的自证， 从而亦肯定了应成派在随世间名言不观察的基础上不仅成立自证分，亦根本不予遮破。

宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》

中亦云：*“* 如是唯识宗以现量未能成立自证实有。又以比量而立自证者，（智慧品）颂云：*‘* 若无自证分，心识怎忆念？从受境相连，能知如鼠毒。*’* 彼等谓，若无自受自体之自证，则往昔所受法，次后不应生忆念，因为彼同无因之果，然而犹如今能回忆往昔所受蓝等之境，亦能回忆能受蓝等之识，此等现量之故，为何不应理耶？答曰：今忆取蓝之识， 非为前识自受自体之果因。因为受蓝等外境，与心境相连故，今亦能回忆取蓝之识。此处时终亦不缘离蓝境以外取蓝之识，一旦回忆往昔所受之蓝境时， 同时亦生起取彼之有境识相，并非前受除蓝境以外之取蓝识。如冬季被毒鼠咬时，只知其咬，而不知中毒，至春雷一响时，方生起缘前毒之识，彼知被咬同时吾中毒也。*”* 又云：*“* 总之，破自证皆是胜义中破遮，而唯遮物质者，于名言中名为自证故，不应破之。若破彼自证，则应当许自蔽自识故，要了知自他之心，亦皆无差别，不应自续有意之能立， 最后断绝境证之名言等，有理自在（陈那、法称等） 所说之诸过失也。凡是破除自证之所有理证，全是于胜义中破之，如破蕴等之理证，当知非名言中破彼，亦非名言中毕竟无有。*”* 又云：*“* 如是有说，于名言中许自证者，是由无明熏习之说法，不应所许耶。答曰：此说亦不合理，因为抉择胜义时，虽不需自证及阿赖耶，然观察而建立名言时彼非得不有。若名言量观察能成立，则无理破名言中说此无有也。

若云：怎无有理证，岂未见于月称、寂天等诸论中所说之一切理证耶？答曰：彼等理与境证亦相同也。若云：此不相同，此境证者，于名言中不破耶。答曰：则感受乐等之自证，亦于名言中为何破？实不应破彼。是故当知若许心成实宗，虽不应自证，而许无实宗，则此自证之名言是极为应理。然通达此理者，昔日亦极少也。*”*

全知麦彭仁波切又在《辩答日光论》中云：*“* 中观 应成派安立六识聚而未直接建立自证分等，虽于彼宗自论中明显可见，然仅以名言未立并非肯定于名言中绝无， 如应成派论中虽无本初之心（本来的心性）与大乐等名言词句，然于名言中彼等亦并非不应理（月称论师在

《密集金刚》的注释中讲过大安乐等）。若谓此二不同， 由已明显切实地遮破了自证分，故于名言中遮破自证乃为应成派的不共观点。答曰：中观论典中虽有破自证分， 然是胜义中破，名言中却遮破不了，犹如他证（见色法之眼识等）。何故破斥不了呢？答曰：若将名言中亦无之法而许为有者，应有名言量的直接所害，犹如声音之常法、大自在天等作者，而自证分不可能有名言量之所害故。如《入中论自释》云：*‘* 若依世间名言增上，亦 无以自证为因之念*’* 等义即如本论中所说*‘* 纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，他故如未知身生。*’* 仅说若成立各个自相的前后识，即使前有自知自明，今亦不能忆念。若于世间名言中许有自证，则决定无有能害的理证， 是故此以《入中论》颂文及其自释何者亦不承许名言中

根本不成立自证分。他宗若谓此有理证，认为许名言中有自证者，应成能作、所作、作三者各有自性，那么此许亦是咎由自取、不可避免。驳曰：此说根据不定。因所谓的*“* 自性*”* 在中观中是指堪忍胜义正理观察之法， 此处并不成立如是自性的自证分。如果名言中心识的自知自明，认为能作、所作、作三者应成一自性的根据尘许亦无有，如同他证。若谓能作、所作、作即能知、所知、知法三者非异体，即使自明自证的名称亦不可得。若观察自己对自己作事，境与有境异体者，应非自证而是他证。若非一体亦不能有自作事者，能作、所作、作三为一体故，如宝剑不能自割自之剑体一样。答曰：虽即如此，如观察见蓝色之识与蓝色二者是有间隔或无间隔，或是前后关系，彼识均不能见境，此乃依胜义理论所作的观察，然于世间名言中并非根本不能成立见蓝色的眼识。如是自证的能作、所作、作三者虽非异体，然自证刚生起时，识非自蔽，而能生起现量觉受的自证自明，故所谓的自证仅于世间名言中能成立。在名言中自相续的心识唯有直接自证与不证二种，再无第三品法存在，若许不证者，无奈应成自蔽自识。所以吉祥法称论师在《释量论》中说：*‘* 心所感受非为异，彼之感受亦非异，能取所取无二故，彼即如是之自明。*’* 《中观庄严颂》云：*‘* 所生心识之本性，并非外境微尘生，心之自性何者法，皆为识知之体性，无分一体自性者，具三自性不应理，故此自知自证者，非为所作能作性。*’* 虽然勿须建立自己对自己之新生作事，但以自明之体可以无

害（无碍）建立识不自蔽而能觉知自证分的名言，犹如现量见瓶子时，安立为了知外境的名言一般，如是自己能现量觉知自相续中所生的心识，何故不能安立为自知之名言呢？所以自证分在世间中是无欺无害而存在的。若以胜义理论观察其自证之义，除世间共称以外，不得任何真实义，并不是在观察胜义中有否成立，而是仅于世间心识面前安立名言如何显现，彼能生起明觉自体， 乃为自证。彼之所作、能作、作三者非异体， 谓为*‘* 自*’* ，其有心所假立的所作、能作、作三者谓为*‘* 证知*’* ，决定可以如是成立。因为有能感受之心与所感受的苦乐以及对苦乐的现量觉受，对此所受、能受、受三者，无论何宗皆应承许。谁亦不敢承认正感受苦乐等之心与所感受之苦乐等以外，有异于此之能执心，亦无与彼心异体之苦乐等所受境，若有与彼苦乐等觉受异性的独体心，应成无有受相之心识。若有与自执心异性之乐等所受，应成无有心之感受，此则与数论派及胜论派承许乐等外内之色尘相同。如是乐等与彼感受之心，虽非异体，然有现量感受苦乐之心识，此为诸宗与世间平凡者所共同承许的，并能现量成立，许此为自证何不应理？若不许此，岂不是连现量感受乐等亦谓为无耶？或者许此，亦是以他证而感受，对此应当善加思择！

如是在认识而明知一切此与如此之法时，显现的所知法，即是从所作业或所缘境的反体而安立名称。在思维以何识了知时，认为是自心，此即是从有境作者的反体而安立名称。彼等以无二之方式来生起明清的觉受，

是从觉受的作业这一反体而安立名称。谁敢说没有如是从所知能知的反体而安立世间心识呢？对此应当思维。若伺察梦境与眼翳的显现与意识前的总相，如以显现蓝色形相之识为例，有蓝色显现与取彼之心识及彼心识知法三相，虽可次第分为所取、能取、自证，其实此三异体亦不应理，由于唯心生起所取之相，故能成立自证分。若未如是了知，仅以粗分心识对自心如何明知自己而作如是内观察，则不现能取所取二者，故所作、能作、作三者，非但不成异体物质，即使从反体上亦非为异体， 如何承认自己能明知自体呢？应不能知。破曰：此之观察极为粗浅，若所证能证存在异体者，应非自证，而是他证，怎么能成立自证呢？对此境彼境生起所取的一体心识，在世间名言中假立为所作、能作、作之三反体， 以浅慧伺察未能深入了知。然此如何安立之理上已述讫。

自证分虽然能现量成立，但被宗派之观察所改造后， 对此未能生起定解，故只是没有安立自证的名称而已。 在内观之时，自心前显现的任何法均勿须前后轮番而无 疑自现自明，乃为自证现量。虽即如此，但还说无有自 证者，犹如自己的手已持他人之物时，反谓我未窃物一 样，如是歪曲事实，诚为希奇！虽然从意义上已现量成 立，但不安立此名称，外道邪宗亦有。如于何处虽已现 见以总体而空的别体牛，然外道胜论派却以颠倒邪慧承 许有牛的实有总体。本来依自证分能以觉受受相是心识 自性，外道数论派却承许其为色法自性，诸外道亦谓不 存在自证分。如果仅以教证作为破或立之依据，无有任

何意义，故应以理证来成立名言中有无自证分。

若谓，虽无自证，然可生起忆念，如被鼠咬而中毒之喻理相同。此理于名言中何故不能遮破自证呢？由于不能成立胜义中无有自证分而可忆念之理，只是在名言谛中觉知当时已被鼠咬，却根本未能觉知自己已中鼠毒， 如是先前本非自证觉受自己，难道不是后来取为前受吗？（他宗引用寂天菩萨的教证作为不成立自证分的凭据，《入行论*·* 智慧品》云：若无自证分，心识怎忆念？从受境相连，能知如鼠毒。）答曰：虽即如此，由无自证仍可生起忆念之理仅于名言中成立，此理看来似遮破名言中的自证，实际上是于胜义中破，名言中却遮破不了。何以故？比如受取蓝色所境之识，众人皆无辩诤而可成立，虽然世间名言中不存在受取蓝色识之第二识，但于名言中以受取蓝色能安立为取蓝之识。同样今若忆念所取之蓝色，亦能忆念取蓝之有境识，因为在先前感受时亦仅仅是境与有境，今忆念时，亦只是与外境相联的有境忆念而已，此就一补特伽罗之相续而如是安立的。此义仅是不加观察世间名言之相，若以胜义理论观察时，取受与忆念何者亦根本不能成立。其所破义即唯有一体取蓝之有境识，此外名言中亦不存在能感受的独体识。若谓除有境以外存在独体之识，亦非为自证， 应成以他识证他识，并尚需承认有无穷取识等众多过失， 因此在诸经部中与唯识论师中无一如是承许自证的智者， 就世间平凡者亦不会如是承认，所以中观论师如是遮破

（自证分）应成无有任何关系。答曰：此乃极需明知的

关要，若许自证为实有，仅以无实的假立尚不足为自证， 并且能作、所作、作三者应在一自体中成立，故在所证的蓝识以外，应有能证识的独体存在，若无此者，则于自己对自己作事之义，观察时非能获得如是体相（自证分），无得则所谓的自证唯是名言，非为胜义中成立。 即使存在独体心识，彼自证亦不应理，这样的自证名言中亦不成立，对方亦不承许。如是仅仅遮破成实自证的理论，是针对许二取空的心识为成实之宗派阐述所害的主要原因所在。由于心识的能立为自证与所立为自明心识，二者唯是假立，此外，真实以理观察抉择时毫许亦不成立。余论中所述遮破自证的依据亦应如是理解。若对宝剑等比喻加以伺察，虽知名言中宝剑不能自割自体， 但仅以此理不能成立名言中无有自证，犹如以石女儿之喻作为宣说宝瓶等无生的理据一样。若非如此，名言中亦应成无有自心现量明知，此理将在下文阐述。

故所谓的自证，真实以理观察时虽不成立，但于反体方式可以假立为自证，如此自证对应成派而言，不仅无害，反成妙药般有益。如所谓罗睺罗之头，义即往昔罗睺罗被断其头，以饮甘露未至死亡，故世人如是谓之。其实彼者除头以外，别无身体，然于世间中可以安立罗睺罗之头的名言。又如所谓磨之身等，亦可以假立为支与有支等名言，在世间人面前亦能成立所作能作的名相， 此乃具德月称所承许的不共观点。若能安立如是名言， 那么安立自证分的名言并非不可，如彼世间老者现见宝瓶般无欺觉受而自明自知，故遍称*“* 自心知自心*”* 。《入

中论》云：*‘* 何故能领受境识，此他性念非我许，故能忆念是我见，此复是依世言说*’* 。与此相同可以说为

*‘* 何故乐等觉受外，此他心执非我许，故能自知是我见， 此复是依世言说。*’* 所以随顺世间不予观察，此宗从名言反体承许自证极为应理。又如《大乘密严经》云： *‘* 种种显现即自心，此乃众生之本体，内外所有一切法， 似是能所而安住，虽以自心见自心，未知此理诸凡夫， 执二取心彼有情，然未了知其如是，我所之法亦复然， 似是外境而显现，陶器等住于色相，陶器等法非外有。*’*

《胜乐密续》等中亦云：*‘* 非为色是自知识。*’* 若非如此，则诸随持应成派者是承许自心现量了知自心呢？还是承许不了知自心呢？若谓是了知者，则为自明而知还是以能知与所知异体而知呢？若是前者，应成立自证。若为后者，则所了知之识被能了知之心是同时还是被随后的识了知？若非同时，今所缘境已灭，如何能成立现量呢？内观识与外观识是否轮番生起等尚需安立。若是同时，又以何了知有此二心呢？如《入中论》云：*‘* 未知 云有亦非理。*’* 如是所说之理相同。

设若一切识亦有其余各持之取识，则心识应成无穷等有众多过失。（若不许自证分者，则以后识了知前前心，应成无有穷际。）如果单独一体之取识不能成立，何况多体之识？若无异体之取识，则如眼睛虽能看见宝瓶等物，但却不能看见自己一样自蔽自识，应成是否产生此心彼心等不能被现量了知，在自心中产生何等识别。然而亦勿须任何比量，

自心即能明清决定，对此依何而知、请作观察而诠说。若谓，并不需要如是仔细观察者。那么关于自心是自知或非自知这一问题，就是面对应成派的论师亦应予以回答。复以什么方式了知这一问题，亦应以理回答。若无自证者，应成自蔽自识，并无辨别自他心等差别，如是遮破并非没有必要，因为在佛陀教法中宣说一切名言理论，是顶饰如意宝一样的吉祥法称菩萨所作之观察，若将彼精要之自证等同石女儿般在名言中加以诸般遮破者，于彼亦应作相应的答复。不然仅凭口说我是应成派的随持者， 勿须讲理论，仅以宗派的立宗承许无有自证分，此言极不应理。再者，以能取识相的反体安立为自证， 实义上无有异体的能作所作，如是若不应理者，则于名言中亦不应许为同体相属（如有法与瓶、或瓶与瓶之反体皆为体性同一而反体各异）。因为自与自相属与以自明自证二者相同故。若同体相属不应理者，汝宗承许的二谛体性同一、反体各异的所立应成名言中没有。*”*

以上所述均为直接译自《辩答日光论》的金刚语。该论作者全知麦彭仁波切乃三世诸佛智慧总集文殊师利菩萨化现于末法浊世中作利众生事业的大成就者。如此这般系统明细地讲述了破立自证分的理论，古往今来在印藏圣境中都是极其希有罕见的， 故极为殊胜。

乙二、以现量不成立自证

## 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。

是故所谓的实有自证不仅胜义中没有，且于名言中亦决定非有，汝宗成立依他起有自性，到底由何识能以证知呢？如能斫木的作者、与所斫之木作业、及斫木的作用三者非为一体，故尔彼识能自已证知自己不应道理。

唯识宗以自证分作为成立依他起有自体的根据，而自证分的成立又以忆念作证。前以理论观察抉择此等不成真实能立的根据，故于胜义中决定不能成立自证分， 非但比量不成立，就现量亦根本不成立彼宗所谓的自证分。由于自证已被上述理论破析并遣荡无余，至此汝宗还能列举何等理据来成立实有依他起呢？到底又由何识能以证知实有依他起的存在呢？因为现量所见作者补特伽罗、作业树木、作用（斫木的力用）三者非为一体， 亦无法产生能领受与所领受的关系，若说彼识能自证知， 不应正理。此有违害之理，如《二谛论释》云：*“* 于识 自体，不见有诸极微与离二相的体性，不可见者即无言说。*”* 安立诸识唯于内观离二取相领受体性，自以为是能证所证，然以妙慧观察，终不见有能证所证，若于彼上安立能证所证，其余作者、作业、作用三者皆应成一体。这样的三法一相续在胜义中决定不能成立，非但一法不能成三法，三法亦不可能成为一体法，因而许彼自证为自性实有极不应理。《楞伽经》亦云：*“* 如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自证亦尔。*”*

亥贰、无正量不成依他起

## 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。

倘若承许依他起既然自性不生，又复无有任何量能知，反而强谓有依他起自性者，则石女儿亦应有实体。为什么不许石女儿为实有，难道石女儿于汝有何妨害？ 复由何理谓石女儿不应有耶？

中观师说，以理观察时，依他起本来自性不生，对此既无现量领受了知，亦无比量抉择，复无能知的自证分，而唯识宗却强执依他起非空，并于胜义中成立有堪忍的自体，无论如何承许都是极不应理的。如果以比量成立依他起者，前以*‘* 此尚未成非能立*’* 之理予以破讫。若以现量成立依他起者，前以*‘* 作者作业作非一*’* 之理予以破讫。故此二量均非依他起能立的真实根据。如是以理抉择了依他起自性根本不生，然欲强词夺理、固执己见地认为有依他起自性者，那么石女儿于圣智面前亦应成自相实有，其根据理论相同故，难道石女儿于汝曾有什么违害或有什么理由不欲承许石女儿有实体存在？ 本论自释云：*“* 则与依他起性相同之法，复由何理，不 许彼为有，彼石女儿亦于汝何害，汝不许为有。*”*

酉贰、由此唯识宗失坏二谛

## 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。

若时都无依他起的少分自性，则于名言世俗谛中云何得有成立错乱之因为实有依他起呢？如他唯识师由无抉择究竟了义的智慧力而耽著依他起为实有物，故于世

间一切建立岂非悉皆破坏。

中观应成派以理抉择了唯识所许的依他起无实、本体空性，至此唯识宗已到理屈词穷的时候，再也无法举出其它能立的真实理据。彼许依他起为世俗遍计法之因， 对此以前述理论观察知其毫无自体。既然在正理面前依他起是子虚乌有的，又怎么能获得世俗法的自相因呢？ 若无世俗法之因依他起，决定不生世俗之果遍计法，无因无缘不生果故。此明由计本来大空离戏的胜义中有依他起的堪忍自体而失坏胜义谛，是故唯识师所说世俗法之因，应非自性实有。又破坏了在世间名言中所见闻觉知的一切建立法。观待世间共许之建立，例如坐、去、来、作等及诸外色及依外境所生之受等都是内道大小乘所共同承认的。而唯识师却将此等判为遍计法而否定其之存在，仅仅耽著依他起为自相实有而失坏了世俗谛。由是具有实执的唯识师唯获衰损，不能证得增上之究竟胜道。

酉叁（明二谛无误唯有龙树之宗）分二：一、真实；二、彼之应理。

戍壹、真实

## 出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。

倘若出离了龙猛大论师所开创大中观空性之轨道， 则更无能得寂灭涅槃佛果之正方便道。

唯以通达二转法轮了义经部的智慧，才能真实抉择胜义的究竟本性。如是以智慧力通达、证得初地果位、弘扬般若密意的论师虽然多不胜数，但其中着重广弘般

若精要的论师却唯有龙树菩萨。在诠释彼之密意《中论》法义时，形成了应成派与自续派暂时不同的观点，其究竟观点却无高低贤劣之别，亦无任何诤论之处。是故欲破实执、了达离一切戏论的法界本性，则必须遵循龙树菩萨、月称菩萨、清辨论师等创立弘扬的中观理论，首先抉择胜义空性，循此相似修习后，最终才能如实通达。何故要依循此等中观正理呢？由于彼诸菩萨弘扬的理论是将轮涅所摄净不净诸法平等抉择为本来空性，循此闻思而引生的智慧能遣除对一切法的执著心。如果出离了龙树菩萨等诸大论师们抉择空性的中观轨道，将无法获得能寂灭一切边戏之方便，当然亦不能获得究竟佛果。因此凡是欲获得一切智智的究竟涅槃者，必须要遣除烦恼障与所知障，若不断障，二取三轮等分别执著就难以根除，由此必将形成究竟解脱的障碍。又诸障直接的对治法是出世无漏的究竟智慧，彼智又由通达圆满法无我空性所生之故。虽然有些论师通达了人无我空性与外境诸法之一切空，但于内识尚未通达空性，认为在胜义中有其真实的堪忍自体，亦就是未能遣除对依他起识的实执心，仍属所知法的一部分，即法我的支分执著，此无疑成为究竟解脱的障碍。因而中观师说：汝等欲寻寂灭涅槃之佛果，必须通达大中观所抉择圆满的法无我空性， 破除一切执著及其种子习气，此乃得成佛果最为根本之要因。

弥勒菩萨与无著菩萨在抉择现相实相无二的胜义谛时，不离大空性的本体而一味地宣说了如来藏大光明，

圆具法身本净、任运自成的究竟功德，此大空性与大光明一味一体、本无合离，诚如火与火的热性，因此龙树菩萨与弥勒菩萨的究竟密意毕竟一致、毫厘不差。虽然彼二观点是本来一味无诤的，但由有些论师尚未通达弥勒菩萨的真实密意而承许依他起非空，并于胜义中成立其堪忍的自体，如是显然违越了龙树菩萨所抉择诸法本来空性的中观正道，故决定不能获得寂灭一切边戏、圆满法无我空性的捷径方便。虽然中观、唯识二派在所修方便五度的福德资粮方面无有任何差别，然于修习空性、证悟实相智慧的深度方面却有一定的差别。

戍贰（彼之应理）分二：一、若未证悟无谬二谛不可解脱；二、未知二谛本性不可证悟实相。

亥壹、若未证悟无谬二谛不可解脱

## 彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。

欲得大涅槃者，必须无误证悟二谛一味的究竟实相， 而如实抉择二谛本性的即龙树中观宗，如果随学之宗与 彼相违而仅以分别心固执己见者，必定会失坏真实世俗 谛及真实胜义谛，乃至尚未舍尽彼执而失坏此者，决定 不能证得究竟解脱之果。

背离龙树菩萨所开创的中观轨道而不得究竟佛果的主要根据，是有支分实执的缘故，这就意味着必须遵循此道，寂灭一切边执戏论，才能获得究竟的寂灭涅槃。因此凡是欲寻佛果者，必应无误通达龙树菩萨所宣二谛一味本空离戏的甚深理论，方能断除见惑、现见法界本性，进而实地起修，断除修惑，寂灭一切边执戏论，方

能现证一真法界的究竟实相。若不如是依修中观空理之正道，甚至远离，非但失坏世俗谛，亦失坏了真实胜义谛，失此之宗必将不得究竟解脱。虽然内道的诸有部派亦有修积方便的福德资粮，但因究竟解脱的根本近取因是了悟诸法自性本空的甚深智慧，而小乘所了达的人无我仅属破有边部分之单空，非圆满法无我之大空性，故修小乘道者只能获得暂时解脱，至此以后彼等唯从大乘资粮道开始入道起修才能获得究竟解脱的佛果。虽然承许胜义中有依他起自体的唯识论师已发殊胜菩提心，属大乘行者，但从缘起性空这一反体见而言，若不遣除对依他起的实执心，必定成为一切智智之障。如上所述， 欲得佛果者，必须通达二谛一味的平等大空性，如果认为依他起有真实自体者，不仅有失坏二谛的过失，亦毕竟不能获得佛果。

亥贰、未知二谛本性不可证悟实相

## 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。

由于无倒名言谛的建立，乃为如实通达胜义谛的方便，此真实胜义谛是此方便所生之果。若不了知分别此二谛的关要，则唯由邪分别执而误入歧途也。

一般来说，名言谛是方便，胜义谛则是方便所生。亦即是唯依名言谛乃可说胜义，通达所说胜义，乃为能得胜义。特殊而言，密宗在抉择本来清净的智慧光明时， 首先闻思空性理论，尔时空性成了方便，光明则为方便所生。如果仅从空性这一反体进行抉择时，世俗谛与胜

义谛应理解为方便与方便所生的关系。首先应断恶从善、受持清净戒行，以闻思大乘经论的智慧在世俗谛中于胜义相似起修，从而在相续中引生无漏的殊胜智慧，此则名言谛为方便、胜义谛为方便所生。月称论师不仅在

《入中论》中，且于《显句论》中亦例举比喻说：*“* 如欲取水者，应先备水器。欲达胜义者，先许名言谛。*”* 如《三摩地王经》云：*“* 无文字法中，何说何可闻？于不变增益，故有闻有说。*”* 初二句明胜义中不立文字， 彼胜义无文字法中，以分别心增益假立，故有闻有说。然则唯依世俗谛，始能宣说胜义谛，由此乃能通达胜义而得胜义涅槃。如《中论》云：*“* 若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。*”* 《见真实三摩地经》云：*“* 世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗及真谛，离此更无第三法。*”* 此明佛陀自力宣说二谛，及明一切所知决定唯二谛所摄。又云：*“* 众生为求安乐故，于善逝所生信心，如来悲愍于一切，为利世间说俗谛。*”* 此明说世俗谛之必要。又云：*“* 人中狮子设世俗，显示众生为六趣，地狱畜生及饿鬼，阿修罗趣与人天，下贱种姓高贵族，大富家庭与贫苦，奴仆之属及婢使，男女等类并二根，所有众生诸差别，佛无比者为世说。智者了知世俗谛，佛为利人故宣说。*”* 此明宣说世俗谛相。又云：*“* 众生著此沦生死，不能脱离世八法，所谓利衰及毁誉，所有称讥并苦乐，得利即便生忻喜，失利便起嗔怒心。余未说者皆应知，八病恒损于世间。*”* 此明乐著世俗为实有者，便恒时追求世间八法，为彼所惑而流

转生死，及明八法中初二法，余未说者亦当例知。又云： *“* 谁说世俗为胜义，应知彼人慧颠倒。*”* 此明若谁说世俗六道等法，为胜义实有，当知彼是具颠倒邪慧者，故说内教如是计者亦即错谬宗派。又云：*“* 不净苦中说净 乐，于无我性说有我，无常法中说是常，住此相中而爱著。彼闻如来所说法，恐怖诽谤不信受，毁谤如来正法已，堕地狱中受剧苦，凡愚非理求安乐，转受百千无量苦。*”* 此明串习四颠倒及被成立四颠倒邪宗所迷之外道辈，闻佛圣教，即起惑恼，背离诽谤，由此之力故堕地狱，彼等以非理方便寻求解脱之乐，由此非但不得，反受无量大苦。又云：*“* 若有于佛正法中，如实观察不颠 倒，超出诸有入涅槃，如蛇脱去其故皮，一切诸法自性离，空无有相第一义，若闻此法生爱乐，必得无上大菩提。佛见诸蕴皆空寂，诸界及处亦复然，诸根聚落咸离相，能仁皆悉如实知。*”* 此明无倒通达甚深教义，便能解脱生死。设问如何通达？谓闻一切诸法，皆离自性之教，心生爱乐，了达其义，必当证得大菩提果。前明世俗，此明胜义。界谓地等界，处谓色声等处。故诸不知世俗假立与胜义谛无自性者，宁得解脱否？故承许胜义有堪忍自体的内道论师误入歧途，此等虽非邪恶歧途， 然是迂曲蹊径，即绕道行门也。

中观应成派在着重抉择圣者菩萨根本慧定所境的法界本性时，其不共观点，即不分二谛，因为现空二谛本来一味无别故，如火与火的热性一样。但此处分别了世俗谛是方便，胜义谛是方便所生的关系，是仅在于修法

的这一反体而进行论述的。从究竟而言，所谓法界的本体，并非从仅仅空性或仅仅现法的各自反体而抉择，此亦并不是两个不同体相之法合而为一，而是现空本来一味的大双运。平常所觉受的外境现法是无明分别心的支分明知，那么法性光明如来藏应如何理解呢？一般初学者在闻思的过程中，认为法界空性是外在的所知法，现法的光明智慧是内在的能知法，有如是心境的分别。总而言之，正在生起分别心时，于内外中遍寻不得彼之自体，此亦非如石女儿、虚空、人之昏厥般单空。虽然本体空性或本无任何边际，但分别心的胜义本性本来清净， 是毋庸置疑的。如实认知后安住法界空性的大光明，相似于中观所讲的大般若，其实分别心的本性本来就是明空无别的大法界大双运。然而尚需再三地闻思中观理论， 并依此相似起修，才能渐灭执著的种子而如实通达。若能真实了认诸法自体本空，使之融入法界一味，尔时一切现行烦恼亦就再无生灭等流，如是安住者，决定无有苦乐等执，如云消融于虚空时，虚空亦本无毫许色形自体，同样无明分别心寂灭融入法界、本然安住时，决定无有任何分别执著。凡是欲灭实执者，尚需通达一切世间显现的自性是本来无生的，一味无别的现空双运亦是本无合离的，若离显现外，别无其余空性，缘起显现的自性本来空寂离戏故，同样离空性外，别无单独的显现， 如离热性无火一样。其实所谓的胜义，即是显现法自性不生的本来空性，所谓的名言，即是缘起力的自现，是故现空二者无离无合，本离一切戏论之故。

酉肆、许依他起与许世间名言不同

## 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。

如汝唯识师所计依他起是有堪忍的自性事，亦为圣智所证。我中观宗则根本不许有彼自性，就连世俗中亦未如是承许过。然而为证悟一切智智之果故（必要）， 此等诸法的自体虽然非有，但唯由世人分别心共许为有， 故我依随世间意趣亦说彼为有，是为令所化众生弃邪归正，能渐次通达真实义之方便也。

随理唯识为主的论师是在以理观察、抉择胜义谛时许有依他起的堪忍自体，并不是观待世人分别心暂时假立。彼宗认为不仅世俗名言谛中有，就连胜义中亦能成立依他起的堪忍自体，是任何理论不可遮破之事实法。而中观应成派不仅胜义中，就连名言中亦不承许依他起有堪忍自体，故于此处抉择依他起与世间名言不同。上已屡述，中观应成派在安住名言谛、随世人的无患根识以及世俗理论时，许名言皆为缘起法，胜义则为本体空性，根本不承许二谛中有堪忍自体之法。若谓，汝等中观师亦许世俗中有色等诸法，又与唯识宗差别何在呢？ 其差别在于我宗许为*‘* 果故*’* ，虽可说此为基道果之果， 但本论的很多注释将此释为必要，亦就是说为令安住世间名言谛的所化众生，能毕竟通达胜义谛而方便暂许世人的无患根识前有内外诸法，此名言中许有之法，亦非如汝宗所许由堪忍自体的唯识变现，而是假立缘起的显现。当知其本来清净、大空离戏的究竟本体，无论是观

待胜俗二谛、还是圣凡二者皆无毫许变迁。如果尚未观察仅待于世人分别心时，则暂许世俗中有蕴等诸法与内分别心，此亦唯于世间名言而暂时安立。该颂文中所谓的*“* 世间说为有*”* 是指中观应成派论师与世间凡夫共同承许缘起显现的一切所知法。如《三律仪经》云：*“* 世间与我诤，我不与世诤，世间说有者，我亦随说有，世间说无者，我亦随说无。*”* 《七十空性论》云：*“* 生住灭有无，以及劣胜等，佛依世间说，非是依真实。*”* 此说安立有无等，皆依世间共许之名言增上而安立，亦是佛陀为引度众生而施设的善巧方便，依此渐能令其通达法界本性。

中观应成派不仅在胜义中，就名言谛观待世间亦根本不承许有诸法的自相存在，以比喻来加以明示。

## 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。**

如已永断诸蕴、入于寂灭涅槃的诸阿罗汉面前，一切世俗诸法悉皆非有，不仅在安住妙涅槃界的圣者面前无有，且于世间亦皆无有诸法的真实自体，是则我依世间名言亦不说诸法有自性。

小乘自宗承许无学道是阿罗汉的究竟果位，在弃蕴入灭之时，其色受等五蕴如被风卷走般消失，尔时观待安住无余涅槃的这一反体而言，根本无有世间五蕴。教典中云：*“* 灭身尽感受，尽想灭诸行，灭尽诸心识，如此乃苦边。*”* 同样中观师安住世间名言，于幻有假立的五蕴之色等诸法，亦不强执为有堪忍自体。也就是在不

观察的基础上仅待于世人分别心而假立有见闻觉知等诸法。若仅从胜义谛而言，无论何时、观待何者皆不作任何承许，法界本性本离一切戏论故。虽然在胜义谛中一切根识本为空性，但在世俗中尚未获得佛果入灭之前， 诸法必有一切色相的存在。若以甚深理论抉择究竟的胜义谛时，则无论何时、观待何人，其本性在三时中亦皆无变迁，都是本来清净的法界大空性。诸法本性虽即如此，但在尚未遣除无明痴心、断尽烦恼业障之前，观待分别识而暂许之有法，亦是无可否认的。此说观待世间并非仅指普通牧牛者，而是世间的一切正量识，如无患根识及圣者菩萨在出定位的根识等。故所谓的观待世间， 并不决定是未入宗派的普通人，亦不决定是已入宗派者， 而是内相续之无患诸根识及其所境。

## 若世于汝无妨害，当待世间而破此，

**汝可先与世间诤，后有力者我当依。**

为能遣除自身错乱之世俗境故，设大劬劳而勤修诸道者。若诸世间于汝许之观点根本无有妨害，那么应当观待世间而破此世俗法，若能真实理破者，我亦当助。然此世间决定妨害于汝，则我唯应旁观。因此汝可先与世间诤辩，如是诤辩后，谁强有理，我当依随彼者，然汝必为世间所败，故我唯依具强力之世间。

此说方便加有世间鉴别甚为重要。在以理论抉择胜义谛时，世人所见闻的诸法都是颠倒错乱的，理应全盘否定，上已述讫。然因加有世间鉴别，故虽全盘否认， 亦决定无有世间妨难。若谓在名言谛中眼识面前没有色

法，耳识面前没有音声等，如是观待世间人而破此世间正现之法，必将引起世间正量的妨害。且勿须观待外在的世间人，仅就汝等于自之眼耳等世间正量识诤辩，汝宗所许的观点亦决定无有是处。唯识师则说：汝等中观师畏惧世间妨难，故虽无正理、亦许世俗，如是亦应畏惧圣教妨难而许唯识。如《十地经》云：*“* 如是三界皆唯有心。*”* 答曰：佛所说经，如琉璃宝地，汝不知彼性差别，而迷为实事识水，今欲取彼实事识水，汝之智慧如未烧瓶，试为汲浸必当碎成百片，徒为知彼体性者所耻笑。当知此经密意，非如汝慧所解，若尔经义云何？ 在下文作进一步解说。

未贰（释佛说唯识之教义）分二：一、释十地经教义；二、释楞伽经之教义。

申壹（释十地经教义）分二：一、真实；二、彼之应理。

酉壹、真实

## 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。

经说现前地菩萨已现证法界本性，通达了三有诸法唯是内识，主要是为破除许常我为万有作者，故说彼应了知世间作者唯是心识。

《十地经》云：*“* 随顺行相观察缘起，如是但生纯 大苦蕴纯大苦树，其中都无作者受者。彼复作是念，由执作者，方有作业。既无作者，于胜义中业亦无得。彼复作是念，如是三界皆唯有心，如来分别演说十二有支，

一切皆依一心而立。*”* 此说是为遮破常我作者的必要， 而于世俗中建立唯见内识乃为作者，并非是指万法的作者是有堪忍自体的唯识。《华严经*·* 十地品》云：*“* 三界所有，唯是一心，如来于此分别演说，十二有支皆依一心，如是而立。*”* 以是通达三界唯识，此经成立心以外无有单独的作者、受者，诠释唯心之义，则说十二有支皆依一心，故此经中*“* 唯*”* 字，已遮离心之作者，并非遮遣外境。

酉贰（彼者应理）分三：一、以教成立；二、以理成立；三、如是成立之结尾。

戍壹（以教成立）分二：一、何经中说；二、明如何宣说。

亥壹、何经中说

## 故为增长智者慧，遍智曾于楞伽经， 以摧外道高山峰，此语金刚解彼意。

故为增长诸智者能通达真实义的智慧，遍智佛陀曾于《楞伽经》中所云*“* 余说数取趣*”* 等语金刚能以摧毁外道所计我及自性等为世间作者的恶见高山峰，当知此语金刚已解释了彼说唯识的密意。

为令增上六地菩萨的深广智慧，佛于《十地经》中宣说了三有唯识。此唯字是遮心以外独立的其余作者， 即摧毁外道所遍计的常我等为世间作者，此如山峰般的分别恶见，正为佛陀金刚般的法语所摧毁。如《楞伽经》云：*“* 余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯 是心。*”* 如经部派许万法的作者是蕴聚，有部派的部分

声闻认为内外诸法的作者是缘，外道有部派许内外法的作者是尘，数论派许为自性，胜论派许为大自在天，又有外道论承许为实有的常法*— —* 补特迦罗，又有外道论师摩旁扎尤拉瓦承许实有的时间相续是万法的作者。佛说这些均非作者，唯一的作者是自之内识，此语金刚杵能有力地摧毁此等如高山峰般的一切恶见。

亥贰、明如何宣说

## 各如彼彼诸论中，外道说数取趣等， 佛见彼等非作者，说作世者唯是心。

各如彼彼之诸论中，诸外道类说数取趣（补特伽罗） 等为器情世间的作者，佛陀现见彼等皆非作者，故说世 间作者唯是自己的心识。

广义的外道即包括内道的一切有部派。内外道的有部宗（实事师）均于各自诸论中对世间*“* 作者*”* 这一见解各持不同。内道佛弟子亦有在名言中假立补特伽罗及相续等为作者，其等字中摄有蕴、尘、自性、时间等各执不同的作者。佛说彼等皆非作者，而世间作者唯是自心，故知《十地经》所说*“* 三界唯心*”* 之句与《楞伽经》所说并不相违。因为《楞伽经》中所说的唯识，指作者唯是内识，并不是在遮破世俗谛中的外境色法，亦未承许有堪忍自体的唯识。月称论师欲令学者能简明易知地了解《楞伽经》义而作如是宣说。

戍贰（以理成立）分二：一、成立唯字非破外境而明心为主；二、如是应理。

亥壹、成立唯字非破外境而明心为主

## 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。

譬如，觉悟胜义真理者，说名为觉慧圆满之佛陀， 虽略去前句醒寤之义亦可名佛，如是色心二法中唯心最为主要，当知亦即略去后句为主之义，《十地经》等经典中说一切世间唯是心，故此唯心遮破了色等为成立世间之主因。倘若承许胜义中全无外境、唯心实有，决定非为经教的真实本义。

唯识引用众多经典的教证来成立胜义中有依他起的堪忍自体。其实诸经典中所说唯识的含义并非如此，而是指色心二法中唯以内识为主，并不是在全然否定所知色法。如经中所说三界唯心，此唯心是遮破补特伽罗、大自在天、色法等为成立世间之主因，如是应当正解经教的密意甚为重要。

亥贰（如是应理）分二：一、唯字破外境不应理；二、许心为主应理。

甲一、唯字破外境不应理

## 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。

若如汝宗所许，由了知此等唯有自性的心识，故经中所说是遮破离心以外的色蕴诸法者，何故如来于彼经中复说心识是从无明痴心与行业所生呢？如《十地经》云：*“* 无明缘行，行缘识*”* 等。如是明显可知，经中并

未讲到心识是自性实有之法。况且宣说此经的佛陀已灭尽一切业障，不可能有自相矛盾的过失，故经中的密意并非显示心有自性，而应该是在遮破有者安立心以外有单独作者的邪说观点，因此汝宗所抉择的亦并非是经中的真实密意。

宗喀巴大师在《善解密意疏》中云：*“* 经说，识是 无明诸行之果，未说识有自性，若说是缘起，复说有自性，则彼说者应成迷乱，自宗必不俱许彼二，当知是为引导众生，依众生力而许也。*”* 如果识由自性存在，应不观待无明与行，然事实上必须观待，故所谓的内识毕竟无有独体的自性。由于因缘尚未积聚时，识则不生， 亦就没有，待因缘集聚产生后，才说为有。如眩翳者见毛发轮等，必由颠倒因缘所致，否则毕竟不生。《十地经》云：*“* 菩萨如是，随顺行相观察缘起，彼作是念， 于胜义中不知诸谛谓无明，无明所作业果谓诸行，依行之初心谓识，与识俱生余四取蕴谓名色，名色增长谓六处，根境识三和合谓有漏触，与触俱生谓受。于受贪著为爱，爱增长谓取，从取所起有漏业谓有，业等流起诸蕴谓生，蕴熟谓老，蕴坏谓死。由死离时愚昧贪恋令心热恼谓愁。从愁发语谓叹，五根衰损谓苦，意识衰损谓忧，苦忧转多谓恼。如是但生纯大苦蕴，纯大苦树。其中都无作者受者，此中无明有二种业：一令众生迷于所缘，二与行作生起因。行亦有二种业：一能生未来异熟， 二与识作生起因。识亦有二种业：一令诸有相续，二与名色作生起因。名色亦有二种业：一互相助成，二与六

处作生起因。六处亦有二种业：一各取自境界，二与触作生起因。触亦有二种业：一能触所缘，二与受作生起因。受亦有二种业：一能领受爱非爱及非二事，二与爱作生起因。爱亦有二种业：一染著可爱事，二与取作生起因。取亦有二种业：一令烦恼相续，二与有作生起因。有亦有二种业：一能于余趣中生，二与生作生起因。生亦有二种业：一能起诸蕴，二与老作生起因。老亦有二种业：一令诸根变异，二与死作生起因。死亦有二种业： 一能坏诸行，二与不觉知作相续因。*”* 此等是说识以无明及行为因，如是已显示必有颠倒因缘乃有识生。由此无故彼无云何？复如经云：*“* 无明灭故诸行灭者，由无 无明缘故，令行断灭更无扶助，诸行灭故识灭者，由无诸行缘故，令识断灭更无扶助。*”* 又云：*“* 复作是念，诸有为法和合则转，离则不转，缘聚则转，不聚不转。我如是知此有为法多诸过患，应当断除和合缘聚。然为成熟诸众生故，亦不毕竟灭除诸行。佛子！菩萨如是观察有为，多诸过患，无有自性，不生不灭。*”* 月称论师在本论自释中云：*“* 谁有心者，见此教已，计识实有，如 是计者，唯由自见之所迷耳。故知经说唯心，是为显示唯心为主，非说无色。*”* 《六十正理论》云：*“* 佛说此世 间，以无明为缘，故世即分别，云何不应理，若无明灭者，此法即随灭，是无明遍计，云何不明显。*”* 义谓若有自性，即是实有，迷惑灭时理应明显，不应随灭。故于经中并未遮破外境色法，只说分别心由痴业因缘和合而生。汝宗所许之识是刹那法，并于胜义中亦有堪忍自

体。而法界本性毫无变动，不变动故非刹那法。刹那法者，非为自性不变，故许刹那法有堪忍自体的这一观点根本不能成立，否则会有混淆不清的过失。

甲二（许心为主应理）分二：一、示心为主； 二、其它非为主。

乙一、示心为主

## 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。

诸有情世间与器世间的种种差别，皆由众生业惑所生，业惑复由心识所起，由心安立故。佛经中说众生与其所受之苦乐均从业惑所生，业由心生，若分别心已被断尽者，有漏业果亦决定非有。

此颂显示心是万法的主因，心能造作外内器情世间所摄的一切诸法。首先对有情世间作观察，诸有情界， 众生业惑千差万别，由各自业惑感得种种差异不同之我事，无论是相续中生起的信心、悲心、嗔心、邪见等均由众生内在的不共业习所现，因而在有情世间中有各道不同、苦乐差异不等，彼诸业习均由各自分别心所造。比如孔雀羽翎之各种杂色，是由众生自之不共业力所生， 余则以此类推易知。次于器世间来观察，器世间的种种差别，下至风轮，上至色界究竟天皆非无因无缘所生， 唯由诸有情相续中的共业成熟而显现。如莲花瓣的种种娇嫩颜色，是由众生之共同业力所感，余则以此类推易知。《宝积经》云：*“* 随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。*”* 一旦共业成熟，自他众生均能同

时现见所现的诸法色相，并有来去等行事。总而言之， 不共业力形成的有情世间、共同业力形成的器世间均依心所造业成熟后而显现，法由业生、业由心起之故。心若无有，毕竟无业，亦无世间，因此心为万法之主。若能断尽分别心，业惑亦就随之断尽，三有轮回的流转亦能由此中断。故说在色心二法中，心者最为主要，此并不意味着全无外境色法。其实在唯识的教义中亦说二种世间是由共不共业力所成，并非根本不承许器世间之有。凡是内道的小乘有部宗至大乘中观宗皆应承许识为万法之主因等观点将在下文阐述。

乙二、其它非为主

## 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。

若谓虽然承许有色法，然说色法非如内在心识能为世间的作者，则此唯遮离心以外的其余独体作者，并非是遮遣此诸外境色法。

诸外道派数论师计自性等为作者，佛陀则许内心为作者，如是各执己见、诤论不休，其中刹那的色法非为作者俱无辩诤。如有二王欲统一国，逐走怨敌，自即获得其国统领，民众是二王所共需者，故于国民均不损伤。同样此色亦是二者所共需之，均不损害，定应了知此色是有。故《楞伽经》所说之义并不是针对破外境色法而于胜义中建立唯识观点，是仅侧重于万法唯一的作者即内识，亦为遮破妄计其余独体的作者而显此义。如是许有之色法，亦不能片面理解为仅属眼识所见的支分

色法，而应理解为五蕴中的一切色蕴。二法的差别是， 心为万法的作者、色非作者，如是虽有色法，然不同于心，非作者故。那么应当如何正解《十地经》所述*“* 唯识*”* 二字的含义呢？义谓离分别心以外成立其余作者， 乃为正理的应破处。因此经中所述*“* 三界唯心*”* 是说三界的作者主要是心，此外再无其余作者，并不是在肯定外境之无，否则会有一定的过失。

戍叁、如是成立之结尾

## 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。

若谓安住世间之理，则世间共许外色等五蕴悉皆是有，倘若承许现起亲证真实义之智慧，彼行者安住根本定时世间五蕴悉皆非有。

月称菩萨不仅在本论中，且于《中观四百论注释》中亦如是暂许五蕴为有。也就是在观待安住世间名言时， 色等五蕴平等共许为有。此以两种根据之义来理解：一是菩萨在出定位中现见五蕴如梦如幻般假立，故观待名言谛应许有五蕴；二是凡夫众生需要通达方便所生的胜义谛，首先必许有真实世俗谛，若无方便之因，必定不能通达方便所生胜义谛之果。如是安住世俗名言谛时， 因果、三宝、前后世等皆应平等承许为有正确取舍善恶诸业，因为众生分别心面前无法否认色等现法之存在故。在菩萨现起通达胜义本性的真实无漏智慧时，非但无有外境法，就内分别识蕴亦平等寂灭，相对彼瑜伽行者来说，五蕴都是本来无生的大空性。对一般初学者来说，

欲通达基道果之基性时，首应闻思中观正理，抉择甚深正见，以闻思智慧来生起殊胜定解是至关重要的。虽是通过闻思的分别心来进行抉择，但此亦是通达真实大空性必不可少的先决条件。当知如是引生的正见，起初不一定稳固，有时变动，甚至消失，为此初学者亦切莫灰心自馁或退失信心，尔时更应该特别精勤、数数忆念空性的正见，并祈修上师三宝，虔诵具强力加持之心咒等极为善妙。一般在逐层破析之时，正如石女儿在外境上本无自体，非为眼识所见，在相续中亦决定不生见彼之识，其境识之执自然不会产生。同样内外世间所摄的五蕴诸法毫无堪忍自体，其自体非为根识所境故必定不生见彼之识，如是了达大空离戏的胜义本体。如果将过去有现在无理解为空性者，非为中观正见，纯属外道邪说的断见。若认为内外诸法虽有，但不过是无明习气力的忽然显现而已，眼识、耳识等毕竟是无明支分之分别妄识故其自性不生。比如宝瓶自体本来无生，其住、灭等亦根本不会成立，无论凡圣、轮涅、苦乐等在法界的本体中本无高低贤劣之别，都是一味的大平等性，亦无毫许变迁，只是了认与不了认的差别而已。所以必须了达心性本空，安住此空性而如实起修时，不仅外境色法无有，且连如理分析的心识亦荡然寂灭。

## 无色不应执有心，有心不可执无色，

**般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。**

若许无有外境色法，亦不应执有内在心识；凡是执有内心之时，不可执为无有外色。佛陀在般若波罗蜜多

经中说*“* 须菩提，色自性空*”* 乃至广说*“* 识自性空*”* 如是俱遮诸蕴自性。然而彼等在对法藏（俱舍）中俱说为有，如云：*“* 诸比丘！由有变碍，名色取蕴，各别了知境即是识蕴。*”*

据上来所述，若以正理推究假立义时，了知无有外色者，亦应了达无有内识，其实有无二法，皆非正理所成立。若时了达有内识者，亦应了达有外色，二法俱为世间所共许故。在胜义谛中诸法平等为空，世俗谛中诸法因缘和合时平等为有，故色心二者有则平等为有，无则平等为无。佛于第二转法轮的很多般若经中说，从色法至一切智智都是自性本空的。如是教证了*“* 无色不应执有心*”* 。然而又于对法藏的经典中说有外色。既有外色，亦应有内识，如是不仅抉择了五蕴的总相，亦分别抉择了五蕴的自相（各蕴的体相），故于世俗中应许有五蕴。由于各个反体不同，则于分别安立与所许亦就差异不等。

## 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。**

汝宗所计全无外色、唯有内识的观点，破坏了上述由圣教正理所成立的胜义中外境内识俱无、世俗中俱有的教旨，二谛次第纵然如是破坏，汝唯识师所计的依他起实有物亦终不得成，此妄计有者，非但徒劳无益，亦唯获衰损。由是次第则知诸法于圣者根本慧定的真实义中本来不生，于世间名言中有生。

唯识师所计观点有失坏二谛次第的过患，虽然上来

屡已述讫，但此处再为明示：由于以理论观察的结果， 一切色心诸法在胜义中都是平等一味的大空性，故唯识师所许胜义中有堪忍自体识的观点失坏了胜义空性。本来名言中有缘起和合的暂时现法，彼宗却只许唯识而否绝外境的存在，此观点失坏了缘起力的名言谛。也就是说胜义理论面前许有堪忍自体之唯识，失坏胜义谛的自性空，以胜义理论所抉择的皆为大空性故。承许名言中全无外境，唯有内识，失坏世俗谛，随顺世间名言时， 必定平等有色心的缘起现法故。汝宗所许的实有依他起， 是自证分之本体，前由中观理论破讫。既然所许之依他起已被教理遣荡无余，仍起如是耽著者，岂非徒劳无益。为此应如何理解中观应成派自宗如理所讲的二谛次第呢？当知内外诸法的本性，在究竟真实义的法界本性中本来空寂不生，然于观待世间名言谛、不详细观察的基础上应许有假立的缘起生。

申贰（释楞伽经之教义）分二：一、彼教示为不了义；二、如是决定之能立。

酉壹、彼教示为不了义

## 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。

佛于契经中说，色声香味等外境的自体悉皆非有， 唯由内心习气变现为种种事体。此是佛陀的权巧方便， 于具有贪著妙色者，为了断除彼诸贪执等分别妄心而示以遮遣外色之有、成立唯有内识的教义，完全是为引度众生，使之击破实执而方便善说的非了义法。

如《楞伽经》云：*“* 外境悉非有，心变种种相，似 身受用处，故我说唯心。*”* 身谓眼等诸处，受用谓色等诸境，处谓器世间。由离内识无有外境，故依内识变现了根身、受用、处所，看似离识外别有外在的身等境事存在，然事实则非，故三界唯心。何故佛于经中首先方便示以全无外境、唯有内识这一不了义的善说呢？因为诸有情众生以耽著外境妙色为缘，随五毒烦恼所转，身心不得自在，由贪欲烦恼之心造诸恶业，导致退失福智二资等严重过患。故佛世尊密意之所为，即遮破以外色为缘而所生之惑，谓外境色法毫无自体，正现之法亦不过是分别心的迷乱习气显现，如同梦境，有如是必要宣说了唯识教义，行者若能以此熏习观修之力渐能遣除以色法引生的欲惑执著。然而有些随学唯识者，却认为此是真实了义的善说，并执许唯识有堪忍自体。如《楞伽经》云：*“* 随顺有情意乐所说诸经，是权便义，非如实 言。譬如阳焰实无有水，欺诳渴鹿，彼所说法，亦为令诸愚夫欢喜，非是圣智安立之言，故汝应随义转，莫著言说。*”* 此不了义的这一结论，是通过抉择胜义空性的中观理论所得。因为在胜义理论面前，无论说有内识、无外境，还是外境内识平等俱有皆为不了义。一般来说， 对不能直接通达甚深大空性的非利根者，首先应示以无外境唯有内识之教，因为这一类众生相续中的有些执著习气有待于逐层破除，为此不能将明分与空分的教义全盘托出，唯待去掉因色法引生的部分强烈执著后，再为宣说真实大空性的甚深教义，这样次第引导是权宜之计。

亦充分显示了世尊是专为方便契合某些众生的根机而善说的不了义法。

酉贰（如是决定之能立）分三：一、以教理成立不了义；二、如是佛说之密意；三、明如是此理亦应了知余经了义不了义。

戍壹、以教理成立不了义

## 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。

佛陀自亦宣说此经中所说的唯识教义是方便契合众生根器的不了义法，此非了义不仅教证能以成立，就理证亦能成立。如是上述行相诸余经典《解深密经》等中说遍计执、依他起、圆成实三自性，其中遍计执无自性， 依他起有自性。虽然有些唯识论师许此为了义，但引圣教亦能显示为不了义之所说。

此以教理成立经中所说唯识是不了义法。如《楞伽经》云：*“* 彼彼诸病人，良医随处药，如来为众生，唯 心应器说。*”* 由于众生的病相千奇百怪、无可计量，医师对症施药的方法亦是种种不同。如是众生根器千差万别，佛陀契机施教亦是差异不等。又云：*“* 如人病不同，医师处药别，诸佛为众生，随心说诸法。*”* 又云：*“* 如对诸病者，医生给众药，如是对有情，佛亦说唯心。*”* 义即诸患者染有种种疾病，医生却不能随意或仅以一药疗诸疾苦，必须在确诊病情的情况下对症施药而慎重行事， 不得随心所欲。同样，佛于众生不能随意宣说如所有智的了义境界，否则对差异不等的根器者来说，非但难以

接受，且易致谤弃正法的严重过患，故必须观知众生根器而应机施教。又经云：*“* 阿陀那识甚深细，一切种子 如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。*”* 虽阿陀那识最为深细，一切习气种子都含藏于彼识中，但我于无智愚夫未说有堪忍自体，若直接宣说其本体空性，恐怕彼等难以理解，故暂时方便宣说了无有外境，唯有内识。尤对具有粗重贪执习性的众生宣说破外色、立唯识之方便教义，令其认知外色诸法皆由内识所变现，以此修力渐能遣除实执心、契入真实义。如是《楞伽经》云： *“* 大慧问曰：世尊于契经中说如来藏，谓彼自性光明、本来清净、具足三十二相，一切有情身中皆有。如无价摩尼宝被垢衣缠裹，如是此被蕴界处衣之所缠裹，为贪嗔痴之所障蔽。为分别垢之所染污，然是常住坚固不变。此如来藏与诸外道所说神我有何差别。世尊，诸外道类， 亦说神我常住、非作、无德、周遍、不坏。世尊告曰： 大慧，我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。大慧， 如来应正等觉是于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义说名如来藏。为除愚夫于无我之恐怖，由如来藏门，显示无分别处、无相境界。大慧，现在未来诸菩萨摩诃萨不应执我。大慧，譬如陶师于一泥聚，由彼自手、艺、杖、水、绳、功用等故造种种器。大慧，如是如来，于法无我离一切相。由具种种智慧巧便、遂以种种字句异门，说如来藏或说无我。大慧，是故我所说如来藏，不同外道所说神我。大慧，如来为欲引摄贪著神我诸外道故，说如来藏。故说如来藏，是欲令诸堕实我

见意乐有情。由先成就三门意乐，速证无上正等菩提。*”* 又云：*“* 大慧，空性、不生、不二、无自性相、皆悉遍入一切佛经。*”* 所以如是行相契经，唯识师计为了义者， 已由此教显彼一切皆非了义，亦充分明示了唯识教义是不了义的方便善说。

复次，依据印度清辨论师的《宝灯论》亦可明知， 中观自空派的诸大论师安立内之细中观修法时，承许世俗内外诸法是唯识的自体，并引用了中观论师所撰论典的文句为证。如龙树菩萨在《大乘二十颂》中云：*“* 内外所知法，离心无所成。*”* 内外器情世间所摄的一切所知法，均为唯识自现，若离内分别识，决定无有单独的色法自体。然于胜义理论面前不成立堪忍的识体，不仅分别心所幻现的外法无实，就分别心本身亦如梦幻般无实有，其在胜义谛中是大光明的本性。又云：*“* 诸法皆心性，如幻而安住，心性亦光明。*”* 若于第二转无相法轮的大空性作进一步抉择时，则许心的本性即是如来藏大光明。若仅从胜义谛这一反体而言，本无唯识自体的能立所立，识亦本来无生，即离戏大空性。虽以甚深正理如实抉择了大空性，但名言中修行时仍然承许唯识的观点。尤其在安立实相如来藏的大光明时，如圣龙树的意子圣天菩萨云：*“* 所知法非实，乃自心所现。*”* 即见闻的外境所知法虽不能说无，但现而无有自性，皆为自之分别心所变现，如是承许唯识。逐步修行时，必须首先了达唯识后，再进一步修习唯识，这是圣天菩萨所述的修要窍诀。以上是根本中观派的论师如是承许的。

复次，随持中观派（自续派与应成派）的诸大论师亦承认唯识，如自续派随经部的清辨论师在《般若灯论》与《掌珍论》等中抉择空性时，依随了自他共许的三相理论，暂时广泛地抉择了单空，究竟承许离四边八戏的大空性，仅从这一反体而言，并未建立过唯识见解的自宗。在论述派系、暂许世俗名言时，则依随了小乘经部派许外境色法的观点而安立世俗名言谛。（果仁巴大师在《中观总义》中说，清辨论师昔为经部派的大论师， 以此曾有的串习，在讲述中观、抉择世俗名言时，亦暂随小乘经部的观点而承许。）虽然如此，但在对名言谛诸法进行详细观察以及宣说修持的方法等时亦讲到了唯识，彼许唯识在胜义中毫无堪忍的自体，依此如幻般假立的心识显现了虚幻无实的外内诸法。如是胜义中我与五蕴虽本为空性，但在名言谛中修行时仍许唯识，除唯识以外，无论我法或五蕴均无毫许自体，一切诸法唯心幻现，决定不成立心以外的诸法自体。如《宝灯论》云： *“* 幻化心现内外法，我与蕴等无少成，皆由幻心幻现故。*”* 此外，菩提萨埵在《中观庄严颂》、莲花戒论师在

《中观庄严颂*·* 难题释》等中亦如是随中观空性的见解而抉择胜义谛，随唯识的见解而抉择世俗谛，并有着重强调依唯识实地起修等的教言。

这里容易引起的怀疑是，中观应成派的月称论师、寂天菩萨均共同广破唯识，如月称论师在《入中论》第六品中别破唯识，寂天菩萨在《入行论》第九品中破析唯识，这样显然是遮破，又说是承许，岂不是自相矛盾

了吗？答案当然是不矛盾。因为此处是指在胜义中成立唯识的实有依他起则必须破除。然而在修内中观时则必依唯识教义。月称论师亦如是说：*“* 了知分别心以外不成立法的少许自体，诸法之幻有如阳焰般现而无自性， 皆由分别心自现。*”* （清辨论师在《宝灯论》中解说内之细中观修法时，亦有提及如是字句。）寂天菩萨在《入菩萨行论》中云：*“* 有情地狱诸刀剑，谁为主宰而制作，热铁地基谁铸造，众多女鬼从何出，如是一切出生因， 佛说皆由罪心造。*”* 所以在如是修行时，根本中观派与随持中观派的诸大论师都共同承认唯识的修法。

唯识派与中观派的诸大论师皆以大悲心为顺应众生的各类根器，因而有了破他宗、立自宗等固执己见、互作辩驳的显现，使之明显应机真理，其实彼等究竟密意则是毫不相违的。全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：*“* 在名言谛中安立随理唯识之理，《楞伽经》中亦再三明示，如云：*‘* 外境色本无，唯由心自现，不 知心体故，凡愚妄分别。*’* （藏文直译）（宋求那跋陀罗 早先的译文是：*‘* 外义悉无有，妄想种种现，凡愚不能 了，经经说妄相*’* ）。承许二谛（名言谛随唯识、胜义谛随中观观点）之理亦如《楞伽经》云：*‘* 世俗有诸法， 胜义无自性，于无自性误，即是世俗谛。*’* （藏文直译）。

（宋求那跋陀罗早先的译文是：*‘* 世谛第一义，第三无因生，妄想说世谛，断则圣境界。*’* ）承许二相圆融之理亦如此经云：*‘* 依于唯识义，不妄执外境，住真实所缘，亦遮遣唯识。（安住相似于真实单空的见解时，遣除对

唯识的实执）。遮遣唯识后，无现亦遮除，（安住于究竟现空无二的真实胜义境界时，遣除对单空的实执）。住无缘瑜伽，彼者证大乘。事业任运成，寂与净圆熟。圣智无有我，无现亦不见。*’* 如是明示了胜义无自性之理。尤于《三摩地王经》中云：*‘* 设若明了心自空，次将生起智慧也。*’* 又云：*‘* 智者了知有为无为法，遣除一切二取执著相，倘若彼能安住无相中，极明了知诸法之空性。*’* 又云：*‘* 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。*’* 又云：*‘* 远离声句不可说，犹如虚空之法性，若能了知此胜理，彼者辩才亦不尽。*’* 如是所说也。*”*

诸佛菩萨为顺应众生的种种根器，首先安立了下下乘的观点，在进一步接引趋向上乘时，则破此下乘将暂时不了义法妄执为了义的观点而建立上上乘了义的观点。比如佛陀初转法轮时宣说了轮涅的实有法以及善恶苦乐的取舍处。在第二转法轮时则宣说轮涅是大平等性，是本来无生、大空离戏的大般若本性。又如上座比丘世亲菩萨在《俱舍论自释》中破斥过有部宗并将自宗安立为小乘随教的经部派，后于《唯识三十颂》等中又破斥了外境的微尘，建立大乘的唯识宗。还有印度的护法论师首先亦是安立胜义中有依他起唯识的观点，后来亦趋入般若大中观而获得成就。印度的清辨论师、智藏论师、菩提萨埵以及雪域的宗喀巴大师等亦是首先安立暂时的单空为胜义谛，次后安立现空无别、离四边八戏的大双运为究竟的胜义谛。龙树菩萨虽然着重弘扬性空法门，

但其最为了义的观点亦是在般若大空性的基础上阐扬了大光明的本性。世尊亦是为了侧重抉择大空性和大光明而分别转了第二转法轮与第三转法轮。复于密乘的甚深续部中将此安立为明空大双运或觉空大双运、等净无二等异名同义之词，因此八万四千法门或不同层次的九乘法门本来是互不相违的圆融法。然由凡夫的无知分别心妄加取舍，导致疑谤各派大德的严重罪业。其实这仅仅是自己的分别心尚未相应佛法，亦就是法不入心，心不入道等未如理如法闻思修行而由业障现前的一种恶相而已。凡是内道显密诸乘的所有行者皆应了达此理是为关要。由是当知，大乘显密共同承许的唯识与中观是生起圣者根本智慧必须修习的法门，唯有依此才能无误地契证圣根本智的境界。反之，若仅许唯识、破斥中观，或仅许中观、破斥唯识等偏堕一方之执的取一舍一，并妄言诽谤大论师者，必定会造成谤弃佛与正法的严重堕罪， 因为这些都是佛陀金口善说的教义。是故应当依靠经论及传承上师的教言来善加分析暂时不了义与究竟了义的密意和必要所在。亦唯有依此才能获得宗喀巴大师在

《菩提道次第广论》中所说的四种殊胜即*“* 通达一切圣教无违殊胜；一切佛陀所说法现为教授殊胜；易于获得圣者密意殊胜；极大罪行自趣消灭殊胜*”* 。所以应当进一步了达唯识与中观圆融无违的一味修法。

全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云： *“* 圣者根本定智慧之因，除无倒信解二谛以外，少许亦无，如同燧木与燧垫若不聚合，仅于其中一者不能生火

一样。若于二宗（中观与唯识）未能平等双运，虽说*‘* 超思离言*’* 实际如同修持不可言说之我，此外，不能通达各别自证智慧的法义。故应不离真实正理之道、成办闻思之眼而生起定解后，以修来觉受彼义。若未生起定解，虽说*‘* 离边离言*’* 然犹眼睛愕然，贪著名相，焉能无有所缘？若许以此见解能断三有种子，那么外道秘密派等亦说万有一味之道，何故不得解脱呢？所以应如彼诸大车之宗（菩提萨埵随持瑜伽），以无垢正量观察世俗胜义二谛平等吻合之理，由此生燃智慧之火，无余焚尽二取之薪，此后住于离边法界等性中，如以燧木燧垫互相摩擦起火后，燧木燧垫亦同归于尽一样，二谛平等相合的智慧火焚尽于二谛各自的执著后，安住于不偏现空的法界本性，远离一切所缘边执。如《般若摄颂》云：*‘* 何时有为无为善恶法，以慧断尽尘许无缘时，犹如虚空任何皆不住，即是名言之中智慧度。*’* 又云：*‘* 如是行持菩萨智明者，断贪之后行而无贪行，日轮远离罗

睺明然住，如火焚尽草薪森林般，诸法自性清净极清净， 若彼菩萨般若波罗蜜，不缘作者亦不缘一切，此乃殊胜般若度行为。*’* 远离四边戏论者，除各别自证智慧之行境外，非语言分别之所能及。如《大方广佛华严经》云： *‘* 如鸟飞越空中迹，极难言说不能知，如是一切佛子地， 意识行境不能知。*’* 诸圣者于法界以获得明现之理，从地至地善上增进，究竟时远离一切二种障垢、现证不可思议的法界本性。如《广大游舞经》云：*‘* 深寂离戏光 明无为法，我今证得犹如甘露法，纵为谁说亦不能解了，

无言独自往诣林中住。*’* 总之，于三世一切诸佛菩萨之生母般若波罗蜜多如何修持之相即：若是异生凡夫应依闻思断除增益，若具有以正理所引生的殊胜定解，应该唯于彼中入定而安住。

如是安立二谛，并非单是无关异体之观点，而是大乘共同的大道。一切诸法自性空故仅于名言的显现中， 除唯识以外不承许其余之因。如是《楞伽经》云：*‘* 无始以来分别识，串习心之影像般，似有外境诸现相，真实正观本无境。*’* 如是宣说无有外境唯有内识；又云： *‘* 余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。*’* 宣说心识外无其余作者。如是二者中，按后者而言，无始无终轮回的种种显现，并不是无自心而生，亦不是非因诸如时、微尘、自在天、我等其余作者而生， 是由自心之力所产生，此与内道佛教大乘诸大车宗皆无不同。月称尊者亦云：*‘* 有情世间器世间，种种差别由心立，经说众生从业生，心已断者业非有。*’* 有者若谓， 此诸三有显现非由自心而生，务必承许心识以外的其余因，此显然已经承许有情之心于轮回中束缚与解脱是别有余因，如是则无可避免地陷入外道邪宗。是故无有其余作者，可以次第成立无有外境唯由心识的自现，在名言中承许唯识乃为大乘共同的观点。

设有问曰：何故具德月称等未如是安立名言观点呢？答曰：如上述相应圣者根本慧定的行境而抉择真实胜义谛，对现有轮涅所摄的一切诸法尚未以理善加观察时，仅以世间的共同所现、称说的标准来衡量就已足够。

由于彼等远离四边，本来大离戏而安住，故名言现相不必详细观察而能立宗，因以分别念衡量时，许显现法是有、是无或是识、非识等任何边戏在实相中均不成立， 以观察胜义的应成理论能遮破一切邪执，自宗无有任何缘相，故无任何承认。如上所述之理，勿须分开二谛， 彻底能遮破承许有无等任何法之观点，因为此（自续派） 分开二谛以各自之量而衡量时，若未善加分辨者不能破立。然而此处（应成派）以观察实相的理论作为正量来抉择真实胜义谛，即二谛无二双运故。如（印度中观生慧论师）在《入行论注释》中云：*‘* 胜义中没有二谛。 诸比丘！胜谛唯一*’* 等引用经教之所述相同。月称尊者是最初着重抉择真实胜义谛的，所以因缘集聚的无欺显现是所观察之基或证悟胜义之方便门，以此而抉择大离戏。在后得时，以二种正量对一切道相与果相作相应的衡量，并无妨害而承许破立的名言，此亦仅仅承许因缘缘起性或缘起生而已。若以名言量来衡量缘起性，应许顺逆十二有支的流转与还灭之相，以清净与不清净之心等依他起产生缘起法，故已明示了唯识之宗也。*”* 以上直接引用宁玛派大成就者全知麦彭仁波切的甚深金刚语来阐述唯识与中观互不相违、圆融一致的观点。

又在《文殊上师欢喜教言论》中云：*“* 如佛所说一切大乘可摄于五法三自性等中（五法：相、名、妄想、如如、正智。三自性：遍计、依他起、圆成实等中摄有八识与二种无我。）诸大乘者皆如是承许，然如何相应修持，乃有大师于此论（菩提萨埵的《中观庄严颂》）

中所开创的轨道，此论极为重要。该论中于安立名言有事，以自续理论来着重抉择有承认的假相胜义，虽属自续派论师，然却不能认为彼者究竟见解较应成派低劣， 如是创立了大乘二相双运共同的轨道故。实际上二谛双运极为不住，法界之要相同，无有任何承认差别。由于具德月称的密意即是直接显现诸法自性清净，所以名言假相均消融于法界，此甚深见解与大圆满续部中所抉择本来清净之理相同，并且持明传承者将此许为自宗义， 故劣我者亦应如是信愿。然则此论（《中观庄严颂》）乃为大乘的共同大道，他将二大车之诸论汇入同一密意之江河，尤于胜义量依具德龙树所安立之理、于名言量依吉祥法称所安立之理，成为二者圆融一味的正理大海， 最终究竟趋入离四边戏之大中观。此论圆具六庄严等诸大车于大乘经典所诠释的甚深要义，于大地上无有匹敌， 故为极妙善说之论。诸随持中观者对此何故不同于根本中观论一样恭敬呢？理应依多门（讲闻、辩论、著问） 精进而趣入。此论是开显世尊密意法之大疏，无余涵摄胜车法轨之大海。随顺法界的根本慧定非能一座而觉受， 又在闻思时亦未了知破立理之极细关要，反而仅作意于高者之应成派，难得真实受益，故应以此论胜道来通达并持执中观之深要。若能圆满精通此论者，犹如藏人所说因明、中观二狮交头般获得有义的名称。二谛之量互助的无比善说，能胜施语大自在果位之此论，于圣境

（印度）中亦独一无二、绝无仅有，因为摄集各大车轨正理的殊胜精华唯为此者，在余论中只句未见故。若问

如是安立的二相，是否为龙树阿阇黎所许之观点呢？答曰：无疑是彼许之宗。如《六十正理论》云：*‘* 说大种色等，正实属识中，离彼了知者，岂非邪分别。*’* 初二句，即世尊宣说四大及其生者，除分别识以外，无余外境，并皆由分别心显现此等诸相，均摄于识中。后二句是指诸大种是外而存在或非外境之内识，凡是承许胜义中有自体者，既弃离了识自性的智慧义，亦无法现前清净的智慧，难道不是邪遍计吗？

二相大车之道规，安立一相之论典， 相应随者能获得，妙相胜乘法王政。无论是非仅重复，虽持此方诚欢悦， 公正善说此论车，有难解者应安忍。此等乃为文间诗。*”* 如是所说也。

《楞伽经》云：*“* 大慧菩萨白佛言，世尊，惟愿为 说五法自性识，二种无我究竟分别相。我及余菩萨摩诃萨于一切地次第相续分别此法，入一切佛法。入一切佛法者，乃至如来自觉地。佛告大慧，谛听，谛听，善思念之。大慧白佛言，唯然受教。佛告大慧，五法自性识， 二种无我，分别趣相者，谓名、相、妄想、正智、如如。若修行者修行，入如来自觉圣趣，离于断常有无等见， 现法乐正受住，现在前。大慧，不觉彼五法自性识、二无我，自心现外性。凡夫妄想，非诸圣贤。大慧白佛言， 世尊，云何愚夫妄想生，非诸圣贤？佛告大慧，愚夫计著俗数名相，堕心流散。流散已，种种相像貌，堕我我所见，希望计著妙色。计著已，无知覆障，故生染著。

染著已，贪恚痴所生业积集。积集已，妄想自缠，如蚕作茧。随生死海，诸趣旷野，如汲井轮，以愚痴故，不能知。如幻、野马、水月，自性离我我所，起于一切不实妄相，离相所相，及生住灭。从自心妄想生，非自在， 时节、微尘、胜妙生。愚痴凡夫，随名相流。大慧，彼相者，眼识所照，名为色；耳鼻舌身意识所照，名为声香味触法，是名为相。大慧，彼妄想者，施设众名，显示诸相。如此不异象马车步男女等名，是名妄想。大慧， 正智者，彼名相不可得，犹如过客，诸识不生，不断不常。不堕一切外道声闻缘觉之地。复次，大慧，菩萨摩诃萨以此正智，不立名相，非不立名相，舍离二见，建立及诽谤，知名相不生，是名如如。大慧，菩萨摩诃萨住如如者，得无所有境界故。得菩萨欢喜地。得菩萨欢喜地已，永离一切外道恶趣。正住出世间趣，法相成熟， 分别幻等一切法，自觉法趣相。离诸妄想，见性异相， 次第乃至法云地。于其中间，三昧力自在，神通开敷。得如来地已，种种变化，圆照示现，成熟众生，如水中月。善究竟满足十无尽句，为种种意解众生，分别说法。法身离意所作，是名菩萨入如如所得。*”* 又云：*“* 尔时大慧菩萨白佛言，世尊，云何世尊三种自性入于五法为各有自相宗？佛告大慧，三种自性及八识二种无我，悉入五法。大慧，彼名及相是妄想自性。大慧，若依彼妄想， 生心之法，名俱时生。如日光俱，种种相各别，分别持， 是名缘起自性。大慧，正智如如者，不可坏故，名成自性。复次，大慧，自心现妄想八种分别，谓识藏、意、

意识及五识身相者。不实相妄想故，我我所二摄受灭， 二无我生。是故大慧，此五法者，声闻缘觉、菩萨如来自觉圣智，诸地相续次第，一切佛法，悉入其中。复次， 大慧，五法者，相、名、妄想、如如、正智。大慧，相者，若处所、形相、色像等现，是名为相。若彼有如是相，名为瓶等，即此非余。是说为名，施设众名，显示诸相，瓶等，心心法，是名妄想。彼名彼相，毕竟不可得。始终无觉，于诸法无辗转，离不实妄想，是名如如。真实决定，究竟自性不可得，彼是如相。我及诸佛，随顺入处，普为众生如实演说，施设显示于彼，随入正觉， 不断不常，妄想不起，随顺自觉圣趣。一切外道声闻缘觉，所不得相，是名正智。大慧，是名五法三种自性、八识、二种我我，一切佛法悉入其中。是故大慧，当自方便学，亦教他人，勿须于他。*”* 又云：*“* 尔时，世尊复重宣此义而说偈言：五法三自性，及与八种识，二种无有我，悉摄摩诃衍。名相虚妄想，自性二种相，正智及如如，是则为成相。*”* 《文殊上师欢喜教言论》略释此义说：*“* 五法者：即名、相、妄想、正智、如如。三自性 者：即遍计法、依他起、圆成实。八识者：即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。二无我者：即人无我与法无我。此等能无余涵摄一切大乘佛法。其中三自性、八识、二无我可以归摄于五法之中， 此如何归摄之理正如《楞伽经》中所说相同。遍计法摄于五法中的*‘* 名、相*’* 中，不清净依他起则摄于*‘* 妄想*’* 中，清净依他起摄于*‘* 正智*’* 中，圆成实摄于*‘* 如如*’*

之中。八识摄于*‘* 妄想*’* 中，二无我摄于*‘* 如如*’* 中。以理成立五法能涵摄大乘唯识与中观教典的一切所诠义， 亦应如是了知一切大乘佛法能皆尽归摄于此五法中。由于名、相所摄外境的种种现相法，并不是在外境上存在有堪忍的自体。此等一切显现均由阿赖耶识中的习气成熟而有之，正如明知梦境的显现一样，了知这是名言的唯识自相。五法中的前三法可以归摄于名言的唯识自相中。如是了达名言中自心虽能显现种种法，但心的本性却无实有堪忍的自体存在，从色法至一切智智间的诸法都是本来无生的，这是胜义的中观自相。五法中的后二法可以归摄于此胜义的中观自相之中。*”*

普贤如来无二的大法王无垢光尊者（龙青绕降尊者） 在七宝藏、四心滴、三休息中再三广破过唯识，如于

《大圆满心性休息大车疏》中云：*“* 你们所说的一切外境皆摄于自现一体中也需要详细观察，请问：是现于心中而说摄于的或显现是心而说摄于的？若许前者，则正在显现时，无有摄与不摄之概念，所谓的*‘* 摄于*’* 实际上也是词句而已，其外境显现还保留着。若许后者，则有什么理由呢？如果说从心中产生故许外境是心，则有女人所生的儿子也应成为女人以及身体所排出的不净物也应成为身体的过失，但事实上并非如此，现量所见之故。此外，若谓：现于心中故许外境是心。驳斥：那么色法也应成为眼识，色法现于眼识中之故，并且颠倒众生前的佛陀也应成为众生之心。若承认此观点，则有具颠倒心之众生成为佛陀的过失，因为众生皆现于佛前，

所以一切众生全部应成佛了，或者远离诸垢染之佛陀也应成了众生，此等过失无法避免。若谓：无心不生外境故许外境是心。驳斥：那么因果也将成为一体，因无有不生之故；敌人与自己的嗔心也应成为一体，因无敌不生依彼之嗔心故。若谓：由心所造故许外境是心。此种说法也不合理，如果这样，所绘的图案也应成了画家， 画家所作之故。所以，承认外境的土石山岩为心是不合理的。但是，可以承认外境是由心之习气所生的迷乱显现。如果不是这样（而认为外境是真实的心），那么，一百个人看同一瓶子时，共同所见的那个瓶子将成为所有人的意识，结果一切众生的意识成了一体。若承认， 则一个众生成佛一切众生皆应成佛，若一众生堕入恶趣全部众生都应堕入恶趣了。若如此，则此世间上，除你或我之外，不应有任何众生，因一切显现除自心外无有故。或者，除释迦牟尼佛外不应有其余一切，因其彻见一切外境皆是他的心识之故。若这样承认，实际上不是吧，我们明明存在的嘛！

执此种观点者在当今时代极多，这只能说明他们对大乘的法义颇为迷惑而已，（可以说，彼等与愚昧的大象无有差别。）如云：*‘* 莲网遮大身，佩有花耳饰，面饰金闪闪，大象唯高已。*’* 若问：显现是什么呢？按照无垢假相唯识所承认的较为应理，此宗论典中说：如是各自之显现乃各自之心，然现境非心也。如《瑜伽师地论》云：*‘* 诸显现为心，现境非如是，无始具习气，迷乱如毛发。*’* 前面的观点未辨别显现与现境。也就是说，

依靠现境之山，心中产生是山的概念，此似是他法的执山之心也是依靠眼根而产生的。即自心执著自己所到处之外境分为自现，当前往别处时现境显然不跟随，但可依靠执著从前眼根识现量所见外境习气之心和无而明现的意境总义却清晰于意根前。所以，意所识所量之显现、执著之心、他众之显现、执彼显现之心虽然皆为心，但缘任何法而生起的意境安立为现境，五根门前的一切对境是以无始之习气无而显现，如毛发般纷纷漂落。若对方说：倘若如此，则应成了两者，因现境与显现成立异体故。驳斥：那么，你们自己也已成为两者，因为承认外面存在一个显现之心、内在又有一个执著之心故。若对方又说：因为这二者在心上是一体，所以，尽管说是两者，但实属一类。驳斥：同样，这里也是以迷乱习气为缘，而使现境与执著彼之心二者无而显现，于名言迷乱习气之相中是一体，实际上这二者皆不存在，因此成立无二之自性。

我们中观派认为：若详细观察，不仅外境不是心， 而且也不承认显现是心，因为内在的心外面不存在而心在里面观察现于各根门中的外境显现之故。倘若外面存在显现，则人同时有两个意识或自己将成为无情法等有许多过失。所以，执著现不现者虽是心，但显现不能成立为心，例如，尽管以耳识辨别是否为鼓声，然而鼓声不能成为耳识。总之，自心尽管好似外散却并未到外面去，外境现于内心之故。因此说，外面的显现根本不是心。一切皆是无而显现之故。因此，所现的白红等种种

现相如同现于胆病患者眼前的毛发一样，外中内皆无有而现故，称为现而无自性或本体空性。承认成立为心与除心之外成立余法二者均未脱离实执，故无有少许差别。若谓：你们中观派承认外境并非是心识，所以与声闻有部观点相同。驳斥：不相同。有部承认外境无情法自相成立，而我们的观点是说如梦般的迷乱习气显现无而现于心中，中观派不破此理也是极为应理的。若对方说： 中观应成派不是承认何者皆遮破吗？反驳：并非破显现分，若有实执，则要遮遣。如阿阇黎龙树说：*‘* 显现非 所遮，实执乃所破。*’* 此处是遮遣真相唯识宗所承认境相为心，以及真相、假相唯识共许胜义谛中成立自证的观点。*”*

大法王无垢光尊者又在《上师心滴如意宝》中云： *“* 一切持增上慢愚昧众，倘若承认显现为自心，显现种种具足见闻触，是故心亦成为如是也，或如自心境成无见闻，未生心前已有外境故，自己未生以前彼心性，余境时等中亦应存在，自己去时外境亦前往，抑或如境自心亦留住，诸如此类过失说不尽，一者解脱一切皆解脱， 一者迷惑诸皆迷惑等，具有此等非理过失故，永莫依止如是之恶道，如是显现迷乱习气相，虽从心现于心不成立，除心之余少许亦无有，犹如达德 药之显现，或胆病者见水棉毛发，当知何者皆无中显现。迷现迷执自迷心中生，内心无实虚空之自性，无有基根所依无来源， 应当了知本空离戏性。*”* 如是又于《法界宝藏论》的第三、六、七品的注疏中以及《如意宝藏论》的注疏中亦

作了同样的论述。复次，尊者又在三自解脱的自释中解说修要时显示，自宗不仅承认了唯识观点，并对唯识修要作了殊胜的论述。如于《法性自解脱自释》中云： *“* 黄昏诸现分决断于心，种种如梦之态中等持于乐明无念中，障碍本地自息。*”* 也就是在临近夜晚黄昏时的修法，将一切显现法抉择为内分别识性。彼者如梦幻般无念中安住修习。《平等自解脱自释》亦云：*“* 此等略之即现分直指于心，心性直指于空，空直指于自现解脱故， 为以见来放任。*”* 亦就是说认知唯识，修习唯识等，以要言之，所了知的显现是分别心，能知分别心的本体亦是空性，空性亦本自解脱。

无垢光尊者如是破斥了唯识，亦承许了唯识，那么应当如何圆融理解此破立二者互不相违的观点呢？其实尊者的破析唯识，并不妨碍承许唯识的观点，密意无违故。比如月称菩萨在本论第六品中虽别破了唯识的观点， 然于解说内之细中观修行窍诀时仍然承许了唯识教义。又如清辨论师在《般若灯论》、《掌珍论》等中建立名言谛时承许了微尘组成的色法，并遮破了一切显现法是唯识的实有自性。然而在《宝灯论》中解说修行窍诀时仍然承许了唯识。同样大法王无垢光尊者在抉择实相大清净或大空性等时遮破了承许唯识实有的观点，但针对修习大乘法要的初学者又建立了唯识的修法，仍然是互不相违的。

所以对唯识不能一概而论，应当善加分析，何时许唯识有过与许唯识无过之理。对于无垢光尊者遮破唯

识，后代大德如是诠释尊者的密意：珠钦仁波切认为所破境是承许胜义中有堪忍自体的唯识；全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中则将所破境许为随顺众生安住名言现相所承许的唯识。因此在安住世俗谛不详细观察名言不净法的实相而暂许显现之时或于胜义理论面前成立唯识，均有一定的过失，亦是正理的所破境。是故当知，尊者在有些论中再三破斥唯识，又于有些论中再三建立唯识，均有一定的密意和必要。不仅雪域的无垢光尊者与全知麦彭仁波切等，阿弥陀佛的化身、大圆满新宁提派的创始者大瑜伽师莲花生大士亦云：*“* 真实希有，了知现法都是分别心，就于自相中获得自在。*”* 大圆满旧宁提派的创始者大成就者布玛麦扎在《普贤通彻密意》中云：*“* 了知显现是能知的分别识，显现于分别心上自 然解脱。*”* 洛青大译师在《大幻化网根本续大疏*— —* 金刚手教言》中说：*“* 大幻化网分别有八种续部，每一部 中都承许唯识，而轮回的一切显现法都是唯识的自现， 涅槃的一切清净法都是智慧的自现，轮涅所摄的一切法均摄于唯识与智慧的本性中，因此仅仅是现相的唯识与彼之本性的实相智慧而已。*”*

总而言之，凡是尚未超离分别心的境界，尤以名言的观现世量详加观察时，抉择内外一切世间都是分别识的自现，亦即阿赖耶识上的习气功能成熟而显现的，其习气并非不同于阿赖耶而单独存在。若能了知此为世俗谛的实相本性，则对修行大中观、大手印、大圆满均成为殊胜的方便。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：*“* 承许种种显现是心之幻化，若能了知此乃名言的究竟实相，则于流转与还灭轮回之理必能生起信解。从远离一切缘相戏论的实相而言，显现是心无有存在，此乃超越名言之胜义故。若安住名言显现之理，倘许存在外境则有正理所害，即*‘* 唯识*’* 有能立的理证，是故乃至尚未超越观现世量的境界时，再无比此更上的名言。若以胜义理论对分别心所安立的诸法善加观察时，此虽不真实成立，然从自己分别心的感受而言，却不能遮破无欺之显现，此乃唯识所现，或唯识自现，以事势理能以成立。若超越此者， 即是超越名言的胜义境界，故知根本无法安立较此更为

殊胜的名言谛。世尊以智慧眼如是现见诸法自相的密意， 具德法称着重抉择并明显安立名言的精要，亦唯是此义

（唯识）。虽即如此，然将名言量与胜义量对照而宣说 者，乃为本论（《中观庄严颂》）之特点。若能了知显现是唯识幻变，一定能了解流转与还灭轮回之相，即是因为在心中种下了各类颠倒习气的客尘，故现出了不间断的三有相续，此如梦中的种种显现，除心以外，无有其余之因。心被烦恼所缚业力成熟而流转有界（三有轮回） 中，即使以佛手亦不能制止。一旦自心获得自在，则于一切均能自在，勿须观待外在大自在天悦赐安乐以及从恶劣之时处逃向贤妙处等余因，在获得忍位后，就能显现不堕恶趣等道与果之功德。此外，若非以自心之力而是仅以外物之力者，因外在贤劣诸法恒时不断显现之相续，故修持正道者不能彻底断除缘外物所生之痛苦等。

若能了知显现为心者，则能于流转与还灭轮回之理获得极为坚定稳固的信解，故于自心上抉择诸法乃为佛教诸宗派的不共特点，亦是诸法现相的实义。所谓修行的窍诀深要，在于以之摧毁三有轮回，犹如屠夫于畜身、伐树者于树悉知要处等一般，以殊胜方便摄持，究竟金刚乘的窍诀精要唯为此义。如今于正法的根本（核心）未能获得觉受，凡是仅随口头言词而转者，认为观察与认识自心是小法（无大力），广宣（心外转而学习诸论为 主）理论（长时辩论为主）等为大法，修持此道以为足已。对此驳曰：虽然以广泛闻思能断疑惑，然更重要的是掌握归摄修持之精要。在已经历修持正法的诸圣者看来，则如般若经中所云：*‘* 舍弃树根而寻枝，已得美食 觅劣食，已得大象求象迹，君王施贤多不欲，于贫者求劣少物。*’* 等喻理相同，弃离正法之根本，反以觉受词句之糠秕而高傲并谩斥具有法要者，如是已颠倒法的高下主次。所以了知一切显现是（唯识）的自现，无论是寻显宗或密道者皆必须信任、切记极为重要，此外再无更为重要之法。如夜梦中的种种显现，以其它方便对治亦不能断尽，若能了知由自心而生，即能顿除此诸显现， 应知无量时方边际的三有显现亦与此相同。*”*

一般来说，人天善趣的有漏安乐，其实都是痛苦及痛苦之因。唯有出世的无漏安乐才是真实的大安乐。凡夫初学者若能相似地觉受修行彼出世安乐，决定不会再耽著轮回，因为世乐与出世乐有着天壤之别，根本无可比拟。一般凡夫众生对此有漏安乐生起粗重执著的原

因是，心与佛法尚未相应，没有脚踏实地地如理闻思修行。当务之急，首先应以人身难得、佛法难闻等理念来激发向道之心，令心趣入于佛法是至关重要的。如是行持次第，是先将醒觉位的一切显现法抉择如梦如幻，也就是将一切显现法平等了达为唯识教义中所说的唯识自现。又将如梦如幻般显现的诸法抉择为相似的胜义空性， 又将相似的胜义单空性，抉择为无生的大般若空性，大般若空性又诠释为如来藏的大光明。最终安住于法身不可思议的境界中，任运自在地成办常转法轮、普渡无边众生的广大事业，究竟圆满自他二利。凡是欲入解脱的真实正道者，尚需祈祷三宝总集的上师及与彼无二的本尊作为修行基础，最初时观察修，中间观住轮番修，最后安住修。以此便能解脱一切执著之心，远离一切痛苦， 获得法身自在的大安乐。此殊胜修法见于全知麦彭仁波切的甚深修要论《醒梦辩论之歌*·* 幻化音乐》，此道歌纯为不可思议大圆满金刚智慧的自然流露。歌云：

## 嗡索德

**于彼文殊大圣尊，稽首礼已宣此言。昨夜梦中善妙境，今日所见显现法， 二者始则同等生，二者终则同等灭， 梦执梦现以为实，醒执醒现即是真， 为辩是非醒梦诤。夸大显现醒者言， 梦汝现者是虚妄。纷繁幻现梦反诘， 非仅我是汝亦妄。我醒不妄有根据， 今现量见故真实。梦者对此答复曰，**

## 梦亦现见故不定。今现无故谓决定。来日无此故不定。吾现量见故决定。吾亦见此故不定。此恒固存谓决定。长短时存谁亦有。汝梦穿山无阻碍， 昼能现此谓汝真。今能聚缘亦会现， 无缘梦中亦不能。梦中无缘亦能现。何故恒时此不能。汝死之亲仍有慈， 本无之子亦有生，我则无有如是事。有者于有无助益，汝亦如何有子等。死亡之人可复生，无者可变成有故， 纵现汝前亦虚无。死者它亦能现见， 本无它有亦能生，于汝虽无亦似有。梦时纵享妙饮食，晨醒不能除饥渴。醒昼虽寝妙宫殿，不能抵挡夜梦雨。无实义自迷虚妄．醒时饥等亦妄现。梦现醒时知为假，梦时不知醒现假。由梦能知醒现假，醒时于梦有何害？ 此后智慧大圣王，派遣妙慧审判员， 于彼诤论二者言，汝等如此之诤辩， 具有众多已足够，我为汝二作裁决。汝二亦真亦是假，未加观察悉皆真， 若察一假余亦假，其实彼此是平等。虽然汝二悉非真，梦自许现是虚妄， 是故公平又正直，醒者本妄拒不许， 坚执不舍当惩罚。梦虽大痴然正直，

**醒虽精明实大愚，仅因习气固弱别， 彼二各果现无别，今须随顺梦者后， 见解行为应一致，言毕以绳缚醒者， 将彼付于梦手中。汝二莫诤应相合， 违逆三界痛苦因，合和引导三世尊， 善解此二得利益。至此二者方醒悟， 了知彼此无差别，相互见遇等视之， 此后顿息妄纷诤，二者心意成一体。喜悦异口同声韵，唱出婉转动听歌， 世谓吾汝不相同，吾汝无别世人错， 方方面面无二致，罕有说者知更寡， 若知昼夜显现法，本来平等无谬误， 此则关要之大义，愚者思此交错现。今以幻化王教言，莫流口头作伺察， 此二相合喜悦中，不食而尝甜蜜味， 不饮而品醉人味，不排欣赏奇妙戏， 更无胜此要义啊，此等劝谕铭心间。此后二者成一体，一体又融虚空中。次后妙慧审判员，将此呈禀智慧王。王喜而告审判员，无尽胜妙裁决智， 从今乃至虚空尽，如鹏自在而翱翔， 无畏虚空此王位，交付于汝当纳受。于此虚空花园中，奇花异卉遍芬芳， 任随汝意尽享受，此美妙境用无穷。此处尚有石女儿，婀娜多姿姝妙丽，**

## 无衰王妃赐予汝，愿汝与彼享妙乐， 如甘露前置呕物，愿以伴彼之胜乐， 舍弃无边轮回中，暂时贪欲之安乐。谨依此语而行持，定获与此智慧王， 无别融入一体果。如是双关秘密语， 察则易知未察难，思获大义未思微， 大喜乐地德者造！

此颂义请详阅该论注释《虚空藏》。

以上主要对唯识、中观的所诠义，作了殊胜的归纳。至于对一切大乘的教法如何产生定解？全知麦仁波切又在《文殊上师欢喜教言论》中云：*“* 若思如何对一切大 乘产生定解？答曰：所谓乘者，一般是以能获得三解脱 菩提故名为乘，其中比下乘则以所缘等七大超胜（七大： 所缘大、修行大、智慧大、精进大、善巧方便大、正性修行大、事业大。）具此七大乃为大乘，即此中观与唯 识之宗。彼二宗亦非各自互不相同，其实二者密意融汇 一味者，则为*‘* 一切*’* 也。何者于彼等意义生起定解， 进而以修持体悟的智慧，即能获得究竟果位。因为生起 修悟智慧之因即是如理观察后而获得定解之思维智慧， 此因又是从听闻善说的圣教所产生的。再者仅闻圣教或 仅于其义生起相似信心，亦不能增进地道，故尚应于真 实义如理生起定解来断除自相续中的邪分别心。以三种 量观察清净的圣教义而趣入理论正量所立之道，使自相 续中生起殊胜信心后，能生起既不随他人、亦不被他人 所转的大智慧光明，彼者能现见随顺出有坏诸佛所行之

大道，并无有退堕而入门。此者不是仅随他者所说及相似信解，亦勿须依赖于他人与他力，而是自以正理之力生起坚信，自得自在，此为不随他人。以理了知后生起信解，如是所趣入的正道不被魔及外道所转，乃为不被他转。具有如是慧眼的补特伽罗，对真实法获得了极为超胜他者的定解，并遮破了虚妄之非法，获得辨别法与非法的智慧力，犹如明眼者现见色法一般。如是弥勒菩萨在《经观庄严论》中云：*‘* 妙法以理观察思维者，恒时无有魔造之违缘，获得定解及破斥他宗，乃为不夺遍熟之法相。*’* 一切真实正道皆应先了知现见尔后修持， 当知根本无有自己未获得定解而妄行修持能获得解脱果之道，此乃二量之论的正理精华。若仅持此要亦能了知一切大乘的深广圣教，并生起坚信与无勤自解脱，于诸方增上智慧，犹如火星溅于森林中渐能增大火力般。不仅以理证成立此论的殊胜性，且以教证亦能如是成立。如《楞伽经》中广说五法之义后云：*‘* 此相何者以理作伺察，具有信解精进瑜伽者，能依寂灭妄念无住义，真法之相如金而享受。*’* 此外余处未见，将二谛之相融合一味而以理证着重抉择之论，以事势理可以成立并赞叹了此论，请详研《楞伽经》、《大乘密严经》、《解深密经》、《父子相会经》、《月灯禅定经》、《象力经》、《无尽智慧经》、《摄正法经》、《海龙王请问经》、《宝云经》、般若经等大乘诸经之无垢密意，对此善加观察后，定于此论再再生起坚固信解。*”* 如是所说也。

总而言之，龙树菩萨着重抉择并广事弘扬了般若大

中观，无著菩萨着重抉择并广事弘扬了唯识教义。关于二大车轨圆融无碍的观点，在大堪布菩提萨埵的《中观庄严颂》中对其完整抉择的根本理论及安立中观唯识二相殊胜双运道的方法。全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中云：*“* 大车者安立二相之方法分二：名言实相之安立，安立二相双运道之方法。

初者、名言实相之安立：《中观庄严颂》云：*‘* 因果缘起法，唯一是心识，自体成立者，彼乃为心识。*’* 若问，如是因果缘起的殊胜现相，仅仅是心与心所之本性还是有外在的自体呢？对此清辨阿阇黎等许为有外境的体性。经中所说的唯识，义即遮破其余的作者与受者。然于本论中，因果缘起法唯一是心识，承许除心识以外， 外境并不成立，即心识自体乃为自明自知，不能以其它方式成立者，彼所现诸法乃为心识，此外不应道理。此所现之诸法与心识的自知非为异体，舍弃自明自知的体性外，不能以其它任何方式了知诸法，设若能知者，应离明知而了知。然离明知外非有心识，所以不存在离开心识能明了外境之法，能成立所觉知的一切法是心识， 此如梦幻中的色法般。倘若存在非为心识的外境法，则如眼根等一样不存在同时与不同时连结之因，以现量不能成立故。蓝色等觉受非与心识异体，而是识体觉受， 如同梦中觉受色法一样。设有问曰：所感受的现相是心识，通过现相能比量了知有产生现相的外境因。答曰： 如是可以比量了知外境之微尘等不存在，许存在者极不应理，因为所许的外境法不能以现量成立，唯以比量观

察。无有外境法之比量与现量感受，唯以自性而成立者， 极具事势理，故不被他人所转。如是安立，则于《大乘密严经》、《解深密经》、《楞伽经》等诸经义相符应，故于分辨后得时，中观派除承许有名言外境与无名言外境二者外，别无其他宗旨。

二者、安立二相双运道之方法：《中观庄严颂》云： *‘* 当知依唯识，了知无色法，再依此理论，知识极无我。*’* 应当了知依唯识以外，别无外境的种种现相，由是可以了知无有外境之色法。再依此所说离一多因的理论，亦可了知心识极为无我，此乃为遣除一切边执、离戏中观之相。如是于《十地经*·* 超越世间品》云：*‘* 嗟！佛子，当知三界唯心，三时亦复如是，须知彼心亦无有中边。*’* 善解如是所说义者，应知时方的一切显现皆为心识，彼心识既无生灭之来去相，亦无有现在之住相， 远离诸边故。《摄正法经》云：*‘* 世尊，诸法者乃遍计之性，唯为心识，无有物质法，如幻化般远离基根。*’* 《般若一万八千颂》云：*‘* 如是心者无有存在心，心之自性乃为大光明。*’ ”*

以上是释迦教主宁玛派成就者大法王无垢光尊者、文殊菩萨意化现的全知麦彭仁波切与大恩金刚上师法王如意宝晋美彭措等雪域诸高僧大德将唯识与中观无违圆融的修法，安立为显密双修的基础法要，亦是不共藏传广弘的殊胜修要而如是无碍地善说竟。

戍贰、如是佛说之密意

## 佛说所知若非有，则亦易除诸能知， 由无所知即遮知，是故佛先遮所知。

佛陀权巧方便为弟子宣说了外境所知法皆无自体， 若令了知其自性非有，则易遣除诸能知识的执著，由无所知故逐渐修习，即易遮遣能知之识，此乃渐令悟入空性，以致圆满通达法无我的殊胜方便。如修集福德，是易契入法性之方便一样。所以佛陀先令遮遣外境所知法， 是有一定必要的。

佛陀曾于第三转法轮不了义的经部中宣说过*“* 无外所知法，唯内能知识*”* 等教义，这是因为某些大乘弟子对外境法有粗重的实执心，佛观机设教，相对于这一类众生来说，唯识是方便易行之道，依此能有力地遣除因外色引生的实执分别心，从而在相续中生起极大功德。若能认知外境无实，甚至本来无生，如是则能善于调伏内在的分别识，使之不被外境所转，无疑于心相续中解脱以此所生的实执以及诸般痛苦，对修习胜义大空性亦成了殊胜的助缘。因为以理观知，若无外境所知法，必定亦无观待其有的能知识，如是可以渐令悟入无生大空性。故佛世尊于第三转法轮中遮破所知法，暂时建立实有的能知识，应知这是引度众生的一种权巧方便。如

《释菩提心论》云：*“* 为除愚夫怖，故佛说此等，一切皆唯心，然非如实言。*”* 因为若以究竟了义的正理来观察，就唯识亦必须抉择为本来无生的大空性，无论清净不清净的轮涅诸法，都必须通达是无生大空性的本体， 一切执著之见必须层层无余遮遣，寂灭内识的一切执著

种子与习气，才能获得一切智智的果位。如果认为内识实有，或存在丝毫执著心都将成为现前一切智智之障， 本论中别破唯识的密意亦仅在于此，法界本性本来无生故。

戍叁、明如是此理亦应了知余经了义不了义

## 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。

如是了知上述了义不了义之教规以后，凡有契经所说唯识自体而未明示缘起性空之真实义，应知皆以不了义而解释，凡是明确宣说诸法空性者，即是了义经论。未明了宣说缘起性空之契经皆可判为不了义经，然

当释彼为渐令悟入无自性之方便因。如《三摩地王经》云：*“* 当知善逝宣说空，是诸了义经差别，若说有情数 取趣，当知彼法不了义。*”* 经差别，谓不同不了义经之差别。说数取趣，仅是一例，说有作者、作业、作用等亦是不了义经，此即安立契经有了义不了义二类的根据。又云：*“* 我于千世界，所说诸契经，不能尽宣说，文异 义唯一。若能修一事，即遍修一切。尽一切诸佛，所说无量法，诸法皆无我。若人善解义，能于此处学，不难得佛法。*”* 我于千世界等四句，谓尽诸佛所说一切经中， 凡明示胜义者，即直接趣入真如本性。其不如是明示的不了义经，亦是间接趣向真如的方便，故所趣都是同归真如本性。因为初发业者，不能尽学世间浩翰如海的一切佛经，可以修学任何一经的真实义。以此为证，凡是诸未明示真实义的契经，都是渐令悟入真实义之因。这

是按照第二转法轮的经典与抉择此经旨的中观论典之现空二谛来分析了义与不了义的差别。

关于唯识与中观所讲的了义与不了义的无违关要， 宁玛派沃巴活佛在《分别见派要灯论》中云：*“* 首先分 别经部及其注疏（论部）的了不了义，对能说三转法轮经部了不了义的安立，某些智者认为初之四谛法轮是不了义，中之无相法轮是了义，后之善辨法轮亦不了义， 并认为后转法轮不了义的所说义在名言中亦决定不成立。由是此理，则知在甚深经续中所述如来藏光明的现分、阿赖耶等义应于名言中也不存在，此乃不了义所说故， 如是断定彼等根本无有。又有智者云：*‘* 不仅初转法轮，即使中转法轮亦是不了义，唯有后转法轮才是了义，并许如来藏本体是不空的成实法。*’* 有些论师认为应如是承许，因为无著菩萨是佛陀亲自授记善能辨别了义与不了义的智者，应当随顺彼者所许。答曰：汝等尚未通达要义，无须多言。如同得授记的无著论师善能辨别种种了义与不了义一样，应善加区分第三转法轮中的中观

（他空中观）与唯识的各各经部。依随《解深密经》等唯识四经创立了广大行派，此宗主要宣说三自性相（遍计、依他起、圆成实）的所诠义，并许安立宣说究竟为三乘的诸经典是了义，反之安立为不了义。随顺《陀罗尼自在王请问经》等十种如来藏经及善解其密意之《宝性论注释》，主要宣说种性如来藏的所诠义，并安立宣说究竟为一乘的诸经部是了义，反之安立为不了义。是则不应以此断定龙树父子所安立的是不了义观点，将中

观唯识各各自宗了不了义混为一谈，而许了义如来藏为成实法，如此承许何处亦无有，为何作此承许耶？有这样承许的观点显然是因观察的智慧尚未圆满所致。

前译宁玛派自宗总说不了义的体相有所述之义具有密意、有所为必要、有胜义理论的直接所害三种。具此三相者乃为不了义，反之安立为了义相。文殊怙主全知麦彭仁波切摄集了前译诸经论的密意精要撰著成《义决定分别宝剑论》等中如是宣说，具有秘密与意趣的诸经典。若加以归摄则可了知，是否以基位之究竟实相、道位之究竟所修、究竟果这三种方式来区分了不了义。此处则以是否基位究竟之实相的方式来安立区分了不了义， 无论是四种宗派（有部、经部、唯识、中观）中何种宗派，凡是宣说胜义为主的经典安立为了义、宣说世俗为主的经典安立为不了义。此处中观宗区分了不了义之理分三：略说、广说、摄义。

一、略说：以能量理论观察胜义与世俗而言，对所量三转法轮经部以各自所诠义的差别，可以由*“* 现空*”* 与*‘* 实相现相*’* 来安立区分二谛，了不了义有如是二种安立方式，此为略说。

二、彼者广说：首先由*‘* 现空*’* 方式而安立中转法轮为了义的理趣，即以观察胜义空性量所得义是否真实殊胜的方式，安立*‘* 现分*’* 为世俗法，*‘* 空分*’* 为胜义法，如是分别二谛之相，无论任何经典若直接宣说以空性为主的胜义之中转般若法轮义，此诸经部均可安立为了义，反之，如初转四谛法轮，宣说以现分为主的世俗

义，因其密意仅为名言中有，必要是为摄受声闻种姓而宣说蕴界处有自性等，如是直接所说之义有胜义量的所害，此诸经典应安立为不了义。此外未以正量辨析初转法轮的四谛取舍次第（取道谛与灭谛，舍集谛与苦谛），及具有戒律学处的比丘善加守护根门，必定成为增上生与决定胜之因而宣说等，对如是直接所说义不知如何诠释的诸士夫，只能成为可笑之处。复次由所说*‘* 实相现相*’* 方式而安立后转法轮为了义的理趣，即以清净名言量所得义是否真实殊胜的方式安立*‘* 实相现相不同*’* 为世俗法，*‘* 实相现相相同*’* 为胜义法。如是区分二谛之相，无论任何经典若直接宣说如来藏光明为主的胜义谛之后转法轮光明藏，此诸经部为了义。反之，宣说实相现相不同以世俗为主如初转四谛法轮，其密意仅有不清净的现相，必要为令声闻种姓等对轮回生起厌离心，如是直接所说蕴界等不清净法有堪忍自性等有净见名言量的所害，此等经典应安立为不了义。

如是依据《无尽慧经》等经典及《入中论》与其自释等大论典之密意而安立大中观自宗承许中转法轮为了义；依《陀罗尼自在王请问经》等经典与《宝性论》等大论典之密意而安立后转法轮宣说光明藏的诸经典为了义，此许不但具有密意的关要，且是圆融无违而一味的

（二转法轮宣说空性为主，三转法轮宣说光明为主，实相本体一味无别故），此即宁玛派共同的观点。特别是洛清大译师在《三戒论注疏》中云：*‘* 中转法轮被安立为半了义半不了义，或暂时了义（尚未着重抉择如来藏

光明，为暂时了义，但从了不了义区分时，仍属了义类， 第三转法轮的了义经典是在般若空性的基础上着重抉择如来藏的光明，乃为究竟了义）。*’* 此处用选择句则表明唯识宗安立中转法轮为半了义半不了义与中观派安立中转法轮为了义的二种理趣。总之，大中观自宗承许中转法轮唯是了义，这尤其是前译派的遍知大法王无垢光尊者等诸大智者们的究竟意趣，全知麦彭仁波切在《如来藏总纲狮吼论》中安立第二、三转法轮皆为平等了义， 也即是说，后转法轮并非全为了义，只有宣说如来藏的教典是了义。

此处虽已善加分辨而宣说了彼等密意，但观察尚未圆满且颠倒四依（依法不依人、依义不依语、依了义不依不了义、依智不依识）者却作种种空口妄谈，对遍知无垢光尊者与持明无畏洲师，彼父子之诸论意趣，特别是对全知麦彭仁波切安立了不了义之诸论作遮破者，应谨慎为妙，不得唐突妄为。

三、摄义：归纳上述了不了义之要义。总而言之， 中转后转法轮的所诠义，除在直接着重宣说以现分如来藏光明与空分大般若为主的理趣上有差别外，究竟的意趣则无毫许差别，仅以辨别了不了义而言，可以安立中转法轮为了义，后转法轮亦为了义。其义除暂时所说各有主次（角度）的差别外，究竟义上二者均为了义，互不相违而一味无别，如是安立乃为善妙。此观点虽可引用诸多教证为依据，然于此处恐繁不述。如是前译智者之宗具有殊胜了不了义的分判方法，本人依于大乘诸经

与彼密意注疏诸论典的甚深密义撰著了《开显了不了义之钥匙》一论，应当详阅此论。*”*

辰叁（破共生）分二：巳壹、以上述理而破； 巳贰、以前二者极不应理。

巳壹、以上述理而破

## 计从共生亦非理，俱犯已说众过故。

所谓共生者，是指计从自他和合而共同产生，此许

亦极为非理，纯属颠倒邪计，不仅无有真实能立的理据，亦俱犯了上来已述自生、他生的全部过失之故。

在破析共生时，首先要认知其所许之宗，如是认清楚所破相以后，再施以理论，才能有力地予以遣除此等执著。承许共生之宗，一般是外道裸形派，彼外道师认为诸法应该是共生，因若仅许自生或他生皆有一定的过失，上述屡已分别破讫，故唯共生应理并无任何过失。如以外色宝瓶为例，依泥团、杖、轮、绳、水、陶师等而有宝瓶之生。瓶与泥团非为异法，在泥团中已有瓶才能产生，为自生。陶师功用等他法亦能生瓶，为他生。若仅以宝瓶之亲因（泥团）无法生瓶，在此基础上必须具备诸缘（陶师等功用），这样因缘聚合后才能产生宝 瓶，故为自他和合的共生。以此类推外器诸法既尔，内情诸法亦然。比如一个人，亦是依自之神识与父母的不净种子众缘聚合后才生，如是观察应知共生是极为应理的。并安立人与我所爱护的是*“* 命*”* ，诸根等是*“* 非命*”* ， 能生善趣与解脱的是*“* 福德*”* 法，与此相违的是*“* 罪患*”*

（非法），烦恼等称*“* 漏*”* ，遮止犯戒等的是*“* 律仪*”* ， 罪业所生的是*“* 苦*”* ，善业所生的是*“* 乐*”* ，从所知生能为知因之和合*“* 势力*”* ，此九句义谓为真实。依此则如慈氏要前世命根中有，才有今世之生，慈氏与命根非为异法，为自生。命能从此世往他世，复能往诣天等诸趣， 依于父母等有漏他法而生，为他生。此自他和合而生有慈氏，故为共生。由不承许自他各别能生，所以前破自

破共生

他各别生之过咎，于吾宗无有妨害。中观师破曰：非但计自他各别生不应理，就计自他和合之共生亦极不应理。前计各别生时有害的众多过失，计共生者俱犯无疑，其过咎仍是在所难免。若汝许泥性中已有宝瓶，则不应再生，已有之故。如前破之理*“* 彼从彼生无少德，生已复生亦非理*”* 。如是应知，所谓命根中已有慈氏今才有生， 是事非有。由水、绳、轮等性中无瓶故，瓶不应从彼等中产生，如果认为依此等他缘能生瓶者，复如前破之理

*“* 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*”* 。由是推知所计从父母与自之神识和合而有慈氏之生，同样亦能以理遮破。

巳贰、以前二者亦极不应理

## 此非世间非真实，各生未成况共生。

此计自他共生的观点，不仅非世间名言中所能成立， 亦非真实胜义中所能成立，因为自他各别之生尚未成立， 何况自他和合之共生，更无是处。

在世间名言中虽有假立的缘起生，胜义离四边八戏的大空性中亦有离戏大光明，但并未牵涉到所谓的共生， 在正理面前，二谛中均无成立共生的机会。因为自他各别之生已被正理遣除、荡然无存，何况说自他和合之共生。比如百人中各个均无火柴，一百人积聚一起仍无产生火柴的可能，这样可以量知此生根本无有能立的理据。若许共生成立者，则于生果之前，自他各别中应具有生果之力，二力聚合后方能生果，或支分果于自他各别中存在，和合时能成立此共生的机会。实则不然，自他各

别 上 本 来 不 存 在 共 生 的 果 性 ， 即 便 是 此 二 和

合亦无法生果，此与一粒泥沙不具油性，以无量泥沙聚合一起亦无法产生油性之理相同。如是以理分析则知，彼宗所谓的共生，仅仅是一种粗相分别心的遍计执著而已。此处仅为略破，广破如上妄计自他各别之生时已为述讫。

辰肆（破无因生）分二：一、叙计；二、彼

破。

巳壹、叙计

## 若计无因而有生，

若顺世外道（现世美）计诸法不是自生、他生、共生，应该是无因自然而有生。

顺世外道以邪见妄心认为，若许自生、他生、共生， 必定难免上述过失，故许诸法既不是自生、他生，亦不 是共生，而应该是无因自然生，比如孔雀屏羽的杂色， 豌豆的圆形等均非人工所为，而是自然形成。虽然内道、外道分门别类的宗派多不胜数，但其中唯独外道现世美 最为低劣。彼宗非但不能消除俱生执著的种子，连邪见 等遍计执著的种子亦不能遣除，不仅根本未知胜义空性， 连在世俗名言中承认因果的正见亦没有，对外境色法唯 生大贪欲等烦恼心，以此粗大的邪见惑心作为成立此许 观点的依据。由是当知，持此邪见派者，无论于自他、 暂时、究竟根本不成安乐之因，唯成转生轮回恶趣之苦 因。

外道现世美是往昔天人与阿修罗互相作战时，由于天人的本性本来是信仰因果等善法的，故不欲与其作战，

以至接近失败之时，有天橛主（天神之师长）撰著了一部无有前世后世之论而形成，后来由外道仙人蚁垤者

（蚁穴师）等将其观点传播在人间，并宣称此派最为正确。因而此派称天橛派，又有顺世派或现世美等不同的异名。此等观点若归纳而言，即是此外道论师认为不见前后世、因果、解脱以及一切智智果。亦就是说不见前后世的轮回众生、获得解脱的阿罗汉果、获得究竟解脱的佛果之故，对此等的存在一并否定，根本不予承认， 以帝释天和日月天为自之所依天尊，仅于今世求取所需的利益与快乐。许见解的核心及天橛论等为正论。为此仅依一理之方便门、三比喻、四相即能了达彼宗。一理之方便门者：是指没有前后世等，因为自己的各个根门前现量不见故。三比喻：一是无有因的比喻，如草丛中生蘑菇般；二是无有果的比喻，如灰尘被风卷走般不复存在；三是无有自性的比喻，如日东升、水往下流、豆之圆形、荆棘尖锐等一般。四相：纵然是无有前后世， 但外在器情世间的苦乐仍为有相；虽然无有我或自性从前世转到今世、又从今世转至后世的这种事例，但在突然形成身体之时，一切苦乐自然皆具相；地等四大种分别各有能力，此等复又聚合则能生起明知的心识，犹如青稞等物被加工（成酒）后能新生醉力一样，此为心识新生之存在相；顺世外道论典的所诠义是有意义相。亦就是说，虽无修道等苦行来获得解脱，然一旦死亡时， 皆归于绝灭之中。若能了达无有因果之理，则为寻求解脱所经受的众多苦行亦不需要。此等依靠顺世派之论义

（所诠义之有义相）就能了达而如是承许。

巳贰（彼破）分二：一、总破无因；二、别破世间无有后世。

午壹（总破无因）分二：一、破有者恒时有等；二、破无者恒时无有等。

未壹（破有者恒时有等）分二：一、破恒时有者；二、破一切生。

申壹、破恒时有者一切恒。

若许诸法无因无缘而自然产生者，应成一切果法恒时产生。如阿摩罗果等亦不应观待时季，应该恒时成熟， 因为无因而自然生是勿须观待其它任何因缘、时季、地理位置，应该恒时刹那均能产生一切果法，不应有此时能生、彼时不能生或此因能生彼果、彼因无能生此果等众缘差别的观待法，这样农夫亦就勿须劳作耕种等而应坐享其成了。

如是立宗的原因，是认为前后世不为现量所见，以此便判断没有前世、后世，仅仅承许现量能见的今世。其实可以将今天喻如现世，昨天喻如前世，昨夜梦境喻如中阴，明天喻如后世，虽然昨天、明天不能尽收眼底一目了然，但谁亦不能否认昨天、明天的存在。若谓此喻不合，虽不见昨天、明天，但为人人所知，前世后世无人知之，亦不能现量所见，故不存在。为此全知麦彭仁波切很悲哀地说：*“* 呜呼！现在很多愚昧者都将现量不能见的很多法妄执为无，若如是推理者，是否于明天

后天所需的吃穿等物资受用亦勿须作准备了，因为此等同样是未来事、现量不见故。还有凡夫人的根识虽然现量不见前世后世的自相，但同样亦未曾见到没有前世后世的这一相，那么汝等到底是以何理据来确定此有彼无呢？还有现世美自宗宣称只许现量，不许比量，但在以理立宗时，却依靠了一个颠倒而不符合实际道理的比量， 因为彼宗说没有前世、后世，是不见故。如是彼等所立之宗实在是令人可悲同时又为可笑处的邪宗。应当安立前世后世是因果缘起的规律相，如上所述，诸法在胜义中无有堪忍的自体存在，然于世俗中三界轮回的种种显现却无法限制而存在。亦就是说柱子、宝瓶、虚空等有事无事，以及各自同类相应的种子与习气等根本近取因都是无始以来具有的。如是以理推知，胜义法界的本性虽然远离一切戏论，但凡夫人分别为有事无事等执著戏论，而染污了自己的相续后，有了无量的显现法，此诸显现法不可能是无因生，必定是有因才生。若弃离各自同类相应种子之因外，不成立其余真实之因，是故唯有同类相应的种子是显现万法之因。

何故此等显现除同类相应的种子以外，不存在其余之因呢？此无余因之根据，宝瓶柱子等有事法若有外在堪忍的自体存在，则勿须观待因缘，亦不必安立心识是世间的作者。实则不然，此等诸法唯是在自己面前显现而已，没有一个独立自在而有之法，在胜义的本性中根本不存在此等诸法故，如同无有印章，亦无所盖的章印一样。若无实有自性，那么现量所见的此等诸法是无因

而现抑或自己以外的余因所现呢？事实均非如此，诸法的显现是依靠因缘而逐渐产生，不会无因自然显现。设若无因能突然产生，那么有时生有时不生，或逐渐次第生均不应理，诸法要么是恒有，要么是恒无。若如是者， 其余大自在天或神我等常法都是能显现宝瓶等法之因， 又何不应理呢？此亦有违，因为种种现法与分别心都是刹那生灭的本性，并不是恒时不灭不变的常有法，是故不可能由常有之因产生。亦就是说，无欺而现量存在的内外诸法，既不是无因生，亦不是在外境上存在自力的有因生，或于有事以外的其它因中皆不可能真实地产生， 依理可以明显了知，此等一切内外诸法皆由心相续中所具有的习气而显现。故说内外的种种现法都是由坚固串习力所产生，如贪欲心与恐怖心的串习力坚固后就能随意而生。如是以理推知应有前世后世，以今生的第一刹那分别识可以论断是由前世最后一刹那的分别识所产生， 同样以具有染污的众生可以成立有后世。此等观点例如今世来说，如婴儿相续中具有往昔吮吸母乳的习气，所以刚一降生下来，就有求吮母乳的分别心，如是现在觉受母乳的分别心能以等流产生未来与此相同的分别心。此等全由串习力坚固与不坚固而有明显与不明显的差别。犹如学朗诵等一般。具有贪欲心者，再再地忆念自己所执著的对境，恐怖者再再地作意蛇等形相，一旦串习力坚固时，自然就会现前自己所作意的境相，如禅修、不净观等，有为分别心的串习力亦复如是。

由是当知，今生的第一刹那分别识，既不是依外在

的物质力产生，亦不是常法之因或无因而生，而是与自己同类相应能执著种种法的前刹那识而生，因为众生的今世分别心亦是执著各种法的本性。法称菩萨在《释量论》第二的量成立品中对此观点专事作了广泛的论述， 可以详阅该论即能了知。

此处以要言之，若认为分别心自明自知的近取因， 是心识以外的色蕴等根本不适宜，亦就是说勿须观待外境与其它大自在天等因来产生分别心，而是未离如前际

（前世）无穷尽般的染污心，至今世死亡的最后一刹那间心识相应于我与我所的执著种子，由此循转到了后世， 如前世的最后刹那识产生今世的第一刹那分别识一样， 这亦是具足因及无有违品等障碍而决定会产生果法，今生的前前识产生后后识亦与此相同，对此毋庸置疑。凡夫众生到死亡的最后时刻相续中仍然具有根本俱生我执之因，依靠其所作所生的烦恼与业障悉皆存在，亦没有其之违品*— —* 能对治的无我智慧，何故不转生后世呢？ 毕竟会转生后世。如萨迦班智达在《量理宝藏论》第九品中云：*‘* 心无观待其它因，成立前际无穷尽，因已具 足且无碍，成立后际无穷尽。*’* 是故乃至尚未修习圆满人无我的空性，决定不能超出三界轮回。乃至未证悟人无我空性之前，不能截断轮回，但此自明自知的心识并非必须观待我执等而能产生同类相应的后刹那识，所以证悟二无我对自明自知的心识亦没有什么障碍，随理唯识的论师陈那菩萨与法称菩萨皆如是说。亦并非一般的慈悲与普通的世俗福德能对治我执，因为此等本非我执

的直接违品故。一般虽说轮回无始，但相对于各别修习无我空性的行者而言，在圆满修成空性的同时，就能彻底根除流转生死的种子，超离三界轮回，由此得有轮回的后际，如《量理宝藏论》中云：*‘* 由彼无明产生因，烦恼业及轮回生，由从此处生余处，彼之奇恶业所牵。不违慈与自我故，非能断除轮回根，若无我与我相违， 现见无我驳斥彼。最初种性虽无有，由火燃著见后际， 如是虽无始轮回，见无我成立后际。*’* 此说观待世俗的一切众生而言，轮回既无前际，亦无后际（无始无终），完全受有漏因果的缘起规律所支配。若观待修有所成， 证悟法性而超离三有的圣者来说，轮回则成无始有终。*”* 以上所述菩提萨埵在《中观庄严颂自释》及全知麦彭仁波切在《文殊上师欢喜教言论》中均有如是论述。再者可以通过现世中的再生人、转世活佛、能回忆前世者、一身中有多心识、多身中有一心识，还有身体安住陆地上，心识置于虚空中等希有而现量能觉受的事例亦能充分证明前世、后世的存在，此处繁不赘述。

申贰、破一切生

## 从一切生。

若许诸法无因无缘自然能生果者，不仅恒时能生一切果，而且一切诸法亦应从一切是因非因中生。如水应生火、光明中生黑暗、豆种生出稻芽、乌鸦身上亦应长出孔雀的艳丽羽毛等有众多过失。

未贰（破无者恒时无有等）分二：一、应成为果不集因而破；二、世间诸法如空花恒时无果

而破。

申壹、应成为果不集因而破

## 世间为求果实故，不应多门收集种。

此处明示许无因生者违背世间现量。若是无因而生者，世间人为求获得果实的丰收，则不应多门劬劳收集种子，勤行耕种劳作等事，而应该所欲自得，因为不许因生果、无因自然生果故。或于饥渴之时亦勿须饮食受用而自然充饥饱腹，解除饥渴等苦，这样陆地上亦根本无有因贫穷而饥渴之人，岂不是显然违背世间现量吗？

申贰、世间诸法如空花恒时无果而破

## 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。

倘若众生无因者，应该无事可取，即众生与众生之间互不相见、言说等，犹如空花的颜色与香味等不为诸根识所见闻觉受一般，然此繁华复杂的世间仍有可取， 故应了知为根识现量可取的一切世间是有因而生，若如汝许见青色的自心识，是由青色所生，若无青色之因， 决定不生此能见之识。同样无因无缘永无生起世间的机会，应该承许内外世间皆由因缘所生，并非无因无缘而有生也。

午贰（别破世间无有后世）分二：一、顺世外道许无后世之意示为非量；二、彼示为倒意。

未壹、顺世外道许无后世之意示为非量

## 汝论所说大种性，汝心所缘且非有， 汝意对此尚愚暗，何能正知于他世。

如汝顺世派论中所说四大种性为分别心的作者

（因），实际上汝心所缘（四大种）的自体尚且非有， 汝意对此最粗大浅显之义尚被厚重愚暗所蔽而不能知晓， 何能正确了知最极细微之他世是有或无耶？

顺世外道师承许无有前后世，唯有现世，并认为现世中真实有常法的自体，即地、水、火、风四大种有堪忍自体，此无前后的时差循环，仅唯现在自现。如以酒为例：酒是由四大种变异差别便有狂醉功能，如是诸有情界亦由四大种变异差别，便产生心识，乃至了知一切诸法。由是内外诸法唯从现世自生，非为前世造业，今世成熟；今生造业，后世成熟，当知除今世以外，决定无有他世。譬如，彼欲受用美女时，为令美女了知无有后世而曰：*“* 美女善行善饮啖，妙身已去非汝有，此身 唯是假合成，去已不返不须畏。*”* 彼宗如是妄计无有前后世，许现世分别心的近取因是常有的四大种（所缘）。其实真正以理观察时，四大种决定不是分别心的近取因， 因为四大种在正理面前本无堪忍自体，而是刹那生灭无常的本性，只是汝之邪分别念妄计为常法而已。由此可以推断汝意极为愚暗，因为就于现世中正在刹那刹那流逝的最极粗法，你都尚不能知晓，何况前后久已流逝的极细微之他世，怎么能正确无偏地了知呢？因此汝以极为愚暗的妄分别识来妄加论断没有前后世，是极不应理的。

未贰（彼示为倒意）分二：一、明顺世外道意与所知性成颠倒识；二、彼喻破释妨难。

申壹、明顺世外道意与所知性成颠倒识

## 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。

在遮破前后之他世时，汝顺世派自体之心相续于所知法的本性尚未真实通达，因而形成了颠倒邪见。由于具彼邪见（谤无他世）共同依于有漏的身躯故，犹如汝宗前所妄计大种有自性时的邪见，亦是以有漏的身躯为共同所依。

该颂明示了顺世外道意与所知性成颠倒识。妄遮前后世的顺世师在破除前后之他世时，自己的心对大种这一所知法的本性未能真实了知，妄计为自性实有而成为一种颠倒的邪见，又因为产生谤无他世的邪见与妄计大种有自性的邪见有共同所依之因，那就是有漏身蕴，所以在这两种观点中随立何者，另一者都可以作为同喻， 有共同所依故。由此可见二种观点立则同立，破则同破， 故说*“* 如计大种有性时*”* 。敌宗狡辩说，我见大种有自性时，不是颠倒邪见，故于同喻中无有所立法。破曰： 本来无有的大种汝等妄计为堪忍自体的实有，此难道不成邪见吗？

申贰、彼喻破释妨难

## 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。

彼诸大种非有自性，如前已说。由前在总破承许诸法从自生、他生、共生及从无因生时已将一切所知法抉择为本来无生、远离四边八戏的大空性（以四大种亦摄于一切所知法中），故于抉择一切所知法无自性时，虽未单独说诸大种的一一名称，但实际上已经涵摄了四大种的一切本性。

此喻不仅能破顺世外道之邪执谬论，亦能遮破一切有执及邪执之宗。如本论自释中云：*“* 如是谤一切智、计诸法有性，计诸法无性，计大自在、计时，计微尘、计自性、计自然、及余执著。如云：*‘* 谤正觉时汝自体，于所知性成倒见，由具彼见同依身，如计大种有性时。*’* 如是有无等见皆破，然吾自宗全无过失。*”* 以此为据而说：*‘* 许自在天汝自体，于所知性成倒见，由具彼见同依身，如计大种有性时*’* 等如是类推就能通破凡有执著之宗，将颂文前句稍改即可，破尽分别疑网，成立无偏胜义智宗。若谓，汝等中观师亦同犯此过。答曰：我宗并无此过。因为不仅无有成立我宗为倒见之喻，相反能成立为应理之正见。如云：*“* 我达他世为有时，即成正见所知性，由具此见同依身，如许通达无我时。*”* 如是例云：*“* 我达一切智有时，即成正见所知性，由具此见同依身，如许通达无我时。*”*

卯叁：如是成立义故结尾

## 由无自他共无因，故说诸法离自性。

这是破四边生的共同结尾。由甚深理论观察抉择的结果，即无有自生、他生、共生、无因生，故说一切诸

法远离自性。此明破四边生后，依止正因引生比量之理， 能摧破心相续中的一切执著，通达无生、本来大空性的法界本体，是破除四边生最为根本的必要。

寅贰（如是破者妨难）分二：一、破自性诸见之难；二、破无现基名言中亦不应现之难。

卯壹（破自性诸见之难）分二：一、明自性不现之因；二、宣说因亦无自性。

辰壹（明自性不现之因）分二：一、以何因不能见自性；二、以喻成立彼者。

巳壹、以何因不能见自性

## 世有厚痴同稠云，故诸境性颠倒现。

虽然每一众生均有本来清净的佛性，但尚未通达甚深空性的世间众生心相续中具有厚重的无明愚痴，由痴暗障蔽了本有的智慧光明，如同稠云遮蔽晴空，使其本有的日光不能现见。同样诸愚昧凡夫被浓厚的无明痴暗所障蔽，故不能现见诸法极其微妙的清净本性，因此不见诸法本性，反而执著诸境与有境为自性实有，唯是愚夫分别心的颠倒妄现而已。

巳贰、以喻成立彼者

## 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。

比如眼根患有眩翳的众生，由眩翳力故，亦能颠倒执著本来无有的毛发、二月、雀翎、蜂蝇等为眼识现量所见之境，如是诸无智愚夫由无明痴心等过患力，以种

种世智辩慧观察有为诸法，任由分别心论断诸法之有无而妄起种种颠倒邪执。

其实二取诸法在法界的本性中本来无有，或本来清净、毫无自性，然而对无始以来具有深厚愚痴力的众生来说，不计其数的二取诸法仍然现有，如因迷乱习气

（眩翳）之力，亦能现见本无之空花乱坠，线条般之毛发、黑点般之蜂蝇、圆圈般之孔雀翎眼等比比皆是。同样众生由无明串习力故不见宇宙真象，于本无自性之诸法妄起颠倒执著，对诸有为缘起以种种分别邪慧妄作观察而执取为自性实有，如是根本未能通达因缘缘起的真实本性。

辰贰、宣说因亦无自性

## 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。

佛说依于无明愚痴能生起行等诸业，若无愚痴力现， 诸业毕竟不生，轮回万法即归于灭。唯使无智愚者了达 如是深义而增上宣说此教。智者见说无明缘行，不仅能 了达诸行空无自性，且以通达缘起真理之慧日破除如冥 暗之诸般无明，智者通达如是空性后，即由已断造业之 无明因，故决定能获得生死解脱。

当知众生轮回生死皆由业力所感，诸业又从烦恼所生，烦恼复以无明为本，愚痴乃为生死根源，故于轮回 中循环不息、感受种种痛苦，因此佛说一切行业皆由无明痴心所起。若无痴心，则无行业，无业定无后有，无因毕竟不生果故。顺为缘起之流转门，逆为缘起之还灭

门。由于下根无智者尚不具备通达法界本性之力，为令彼等明了正确取舍之要（取智慧、舍愚痴）而如是增上宣说了流转与还灭之缘起理，实际本为明示一切法无自性之究竟真理。如《中论》云：*“* 业惑从分别，分别从戏论，戏论以空灭。*”* 此说业惑是从妄想分别而来，妄想分别是从颠倒戏论所起，凡是欲断惑业，首先应断妄想分别，欲除妄想分别，首应息灭颠倒戏论，当知唯有空性智慧才具有如此能断之力。《显句论》亦云：*“* 世间诸戏论，皆以空息灭。*”* 相对于真正具备通达法界本性的智力者而言，取舍均是一味大平等的。因以智慧之光破除了一切实执习气等痴暗后，能洞彻万法本性，现见法界实相。宛如日光遣除层层云雾迷暗后，于森罗万象自然能了了分明、一览无余。如《般若摄颂》云：*“* 菩萨般若观缘起，了知无生无有尽，如日无云放光明，破无明障证菩提。*”* 智者若能通达如是本来无生的大空性， 即能获得真实的究竟解脱。

卯贰（破无现基名言中亦不应现之难）分二： 一、真实妨难；二、彼者答破。

辰壹、真实妨难

## 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。

若谓，色等诸法于真实胜义中均无自性，则彼应如石女儿般于名言中亦非有青黄等自体，然其不仅世俗名言中有，亦为根识所见闻觉知，是故彼于胜义中决定应为自性实有。

自性有宗与自性空宗始终难以协调，彼于自性空宗最有力的反驳论调是，许诸法自性空者，有失坏世俗名言谛的过失。彼宗为免此过，不得不肯定的说法有自性， 并且对持性空见者诘难说，若许诸法无自性者，应如石女儿般在二谛中均不存在，这样所许观点岂不是有失坏名言谛的过失，汝宗欲免此过，必应承许诸法为自性实有。

辰贰（彼者答破）分二：一、以喻示难为不定；二、明自性无生与名言显现不相违。

巳壹（以喻示难为不定）分二：一、略说； 二、广说。

午壹、略说

## 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。

如有眩翳者所见毛发等境，实际上彼毛发等境在二谛中悉皆不生，此与石女儿不生之理是相同的。汝且应当与彼患有眩翳者进行辩诤，当于彼诘难说：汝等唯见非有之毛发等境为何不见石女儿呢？此后再责难被无明眩翳障蔽慧眼者，同是自性不生，何故唯见色等，不见石女儿？

有实宗对性空宗妄加责难说，若诸法于二谛中皆无自性，应如石女儿不为诸根识见闻觉知。为此中观师驳曰：汝等不应先与我宗诤辩，应与染有眩翳的患根者诘问：何故汝等唯见毛发等相、不见石女儿？此二在二谛中平等无故，若不见石女儿，亦不应见毛发等相。如是

攻难后，再对被无明惑业障蔽慧眼者诘问：何故唯见自性不生之色等诸法而不见石女儿耶？此于我等不应责难， 以经云：*“* 诸瑜伽师见诸法如是，余欲求得瑜伽智者， 于所说法性亦应如是信解。*”* 我中观宗是依圣教而宣说瑜伽师通达诸法皆无自性，非依自智而作是说，我等亦被无明眩翳障蔽慧眼故。如经云：*“* 知蕴性离皆空寂， 菩提性空亦远离，所修正行无空性，智者能知非凡了， 能知智慧自性空，所知境界空离性，了达知者亦如是， 是人能修菩提道。*”* 因此汝等对诸瑜伽师不应如此责难， 就世俗中亦不见少法是有自性故，何况胜义中。

午贰（广说）分二：一、应成影像等不能显现；二、彼故此因（理）不定。

未壹、应成影像等不能显现

## 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。

若见梦境、寻香城（乾达婆城）、阳焰水、幻事、影像等同于石女儿非有自性，既然均属无自性类，汝等唯见彼等，却不见石女儿，应为非理。

这里中观师又例举其它比喻来明示有宗派（有实宗） 妄破凡无自性法，皆不为根识所见，而如是成立法有自 性的观点毫无理由。所谓梦境，即梦中的人、事、房屋 等诸境；寻香城一般是在宽广无垠的沙漠中时而幻现的 琼台楼阁，或在一望无际的海面上时而幻变呈现的海市 蜃楼，此等常于日出或夕阳余辉之时出现；阳焰是由夏 季时的热气蒸发所幻现的一种水影；幻事是幻术师以咒

力加持木块所幻现的象马、美女、俊男等事；影像是透过明镜而现示的身影等像。若按有宗派的观点所许，凡是无有自性、皆不为根识所见，则于此等幻喻诸事亦不应为汝等根识所见。若谓能见彼等诸喻幻事，则与汝宗所谓凡无自性皆不能见的观点岂不是现量自许相违了吗？如是不难易知汝等妄破中观宗是非理的，是由未了达缘起性空之理而固执地认为空则不能现、现则不能空等，有如是偏见。其实幻化诸喻与汝等例举石女儿之喻， 同无自性，不应有见此不见彼的差别。或者于能见梦境、影像等无自性法，不见石女儿等理，于汝自己先诤论后， 再与我中观宗诤辩可矣。

未贰、彼故此因（理）不定

## 此于真实虽不生，然不同于石女儿， 非是世间所见境，故汝所言不决定。

此色等诸法于真实胜义中虽是不生，然不同于石女儿非是世间所见之境，故汝有实宗所言*“* 若胜义中无， 应如石女儿于名言中亦无所见*”* 之理根本不决定。

认为凡是无自性之法，则于二谛中皆为不现的理由不决定。若仅从空性而言，诸法与石女儿均平等远离四边八戏。然从世俗现法而言，缘起显现的诸法与石女儿非为平等。因为石女儿的形体在名言中本来不存在，而名言诸法在缘起和合时，其形色必然会有显现，亦为诸根识现量所见。诸法自性在真实胜义中的本来不生，并不同于石女儿不为世间所见，因此汝等所说*“* 若胜义中自性不生，名言中亦不为根识所见，同于石女儿*”* ，此

根本不能决定为真实能立的理由。如薄伽梵云：*“* 言诸趣如梦，非依真实说，梦中都无物，倒慧者妄执。乾达婆城虽可见，十方非有余亦无，彼城唯名假安立，佛观诸趣亦复然。有水想者虽见水，然阳焰中水终无，如是分别扰乱者，于不净中见为净。犹如净镜中，现无性影像，大树汝应知，诸法亦如是。*”* 此教证亦说色等诸法虽自性不生，然是世间共同所见之境，石女儿则截然不同，本非所见境故。因此汝宗所言非但犯有不定过，且于我宗亦根本不成责难。

巳贰（明自性无生与名言显现不相违）分二： 一、明二谛中无自性生；二、明自性无生与名言显现不相违。

午壹（明二谛中无自性生）分二：一、真实； 二、教证。

未壹、真实

## 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。

如说石女儿的自性生，无论于真实胜义还是世间名言均为非有，如是色等一切诸法的自性生，亦于世间名言、真实胜义中皆悉无有。

颂文中所说的无自性，不能误解为烧尽柴薪般之断无，而是指宝瓶等诸法无论以胜义理论观察与否，在二谛中都不存在毫许自性，是大空离戏的本体，诸法在正空之时，仍有不灭的缘起显现，正现之时以胜义理论观察无论是总相还是别相，其自性是本来大空离戏的。诸

法的本体空性与不灭缘起的显现，是本来无二、一味大双运的，所谓的现空应如是理解。如果认为缘起显现宝瓶之有与免角之空是现空双运者，决定不是龙树菩萨与月称菩萨的真实意趣。

未贰、教证

## 故佛宣说一切法，本寂静离自性生， 复是自性般涅槃，以是知生恒非有。

是故佛陀在经中宣说了一切诸法本来寂静，远离自性之生，复是自性清净的本来大涅槃，以是当知，所谓的自性生法决定恒时非有。

佛于般若会上宣说了诸法皆无自性，是不生不灭的离戏本体。如《宝云经》云：*“* 佛转妙法轮，宣说一切 法，本寂静不生，自性般涅槃。*”* 涅槃约有两种：一是自性本净的涅槃，二是离忽然垢的涅槃。所谓本寂静者， 即本来不生、自性清净的大般涅槃。如是本论自释亦云： *“* 若法有自性，乃得有生，自性若无，云何有生？故明一切时中均本来不生，非前无生者能有后生，非后生者而复更生。*”* 一般众生由无明烦恼现起之时，则有扰乱骚动之力，使之身心不得安宁寂静。然于修习性空真理、现证如实智慧之时，则能现前原始本寂、不生不灭的大涅槃妙性。

午贰、明自性无生与名言显现不相违

## 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。

如说瓶等色蕴虽然在真实胜义中本来无有，但在世间共许的名言中亦容为有，应于一切诸法悉皆如是安立， 故胜义中所谓的无自性，根本不同于石女儿之绝无。

有实宗认为要有所依之地水火风、色香味触等才能假立瓶等诸法为有。汝等中观师却许地等一切法唯是假立，全无所依实物，同如石女儿无之过仍是无可避免。答曰：此说非理，假有法依有自体的实物产生，根本不得成立。吾宗所许如依假有之形等和合，便见镜中假有影像，依假立梁柱，见有假立房屋，依树假立为林，依梦中自性不生之种子，见有梦中自性不生之芽果，如是可见诸假有法，理应唯以假法为依，非以常有实法为依。如经云：*“* 云何从常法，能生于无常，因果相不同，终 不见是事。*”* 因此我宗所抉择的自性不生与名言显现毫不抵触，正如汝等小乘有实宗所说宝瓶等粗相法在真实胜义中无，世间名言中共许为有。同样若仅以空性来衡量时，中观应成派许诸法本来不生、大空离戏，然于尚未消亡无明分别心的众生面前，如汝所许宝瓶等现法非但不为遮破，亦随世间共许而成立，这样根本勿须与石女儿平等。如《俱舍论》云：*“* 彼觉破便无，慧析余亦 尔，如瓶水世俗，异此名胜义。*”* 其自释云：*“* 若彼物觉彼破便无，应成彼物名世俗有，如瓶被破为碎瓦时，瓶觉则无。又若有物，以慧析余彼觉便无，亦是世俗，如水被慧析色等时，水觉便无。若彼物觉彼破不破，及慧析余彼觉仍有，应知彼物名胜义有，如色彩等碎至极微， 或以胜慧析余味等，彼觉恒有，受等亦尔。*”*

丑贰（是故以理成立唯一缘起生义）分二： 一、四边不生故诸法唯缘起生；二、赞缘起理能坏一切劣见。

寅壹、四边不生故诸法唯缘起生

## 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。

前由理论观察抉择诸法非是无因自然而生，亦非由大自在天、时、微尘、自性、士夫、那罗延等因而生， 以及非自生、他生、自他和合之共生，故应了知诸法唯是依假立缘起生。

由于胜义理论所观察的结果，即四边生不能成立， 如是抉择了诸法本来无生。遮破四边生已，通达法无我空性，同时通达宇宙万有的诸法皆为缘起生。有者疑曰： 既然已遮四边生，那么世间现量见闻觉知的一切诸法是否均为无生呢？为此可以肯定地说，四边所摄之生决定无有，唯有不偏任何边之假立缘起生，此名言假立之缘起生与胜义空性是互为吻合而毫不抵触的。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：*“* 一切显现周遍空，一切 空性周遍现，若有显现无不空，空亦不成不现故。*”* 因此凡是空性之法，定非四边生所摄，是四边生者，决定不是缘起生法。如云：*“* 聪睿通达缘起法，毕竟不依诸 边见。*”* 有者尚未了达缘起生之理，而将他生误为缘起生者是不应理的，因为他生仍属四边生所摄，承许此者必定难免他生之过，唯是咎由自取而已，上来屡已破讫。由是当知，唯许假立缘起生才能远离一切过咎，亦不破

坏世间名言。如薄伽梵说：*“* 诸法名言，谓此有故彼有，此生故彼生，所谓无明缘行。*”* 《宝鬘论》云：*“* 此有故 彼有，如有长说短，此生故彼生，如灯燃发光。*”* 《中论》亦云：*“* 因业有作者，因作者有业，除此缘起外，更无 成业因。如破业作者，受受者亦尔，及余一切法，亦应如是破。*”* 唯说有此缘起生，未说有四边生，诸佛菩萨皆唯如是宣说。

寅贰、赞缘起理能坏一切劣见

## 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。

由说诸法依缘起而生，便得成立名言世俗，此缘起性的深奥义，非为承许自他生等诸邪分别心所能观察揣度，是故以此甚深的缘起道理，才能破除上述妄计自他生等一切恶见惑网。

安立缘起性义的中观师，承许诸法无少许自性。

《六十正理论》云：*“* 若依彼彼生，即自性不生，自性 不生者，云何得名生。*”* 此说依缘起生者即自性不生， 复由何理说苗芽有自性生耶。《中论》云：*“* 因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。*”* 此说由因缘所生之法，即自性本空。如经云：*“* 若从缘生即不生， 此中无有生自性，若法依缘即说空，知空即是不放逸。*”* 月称论师又在《显句论》中引《楞伽经》云：*‘* 佛告大 慧，我依自性不生密意，说一切法不生。*’* 龙树菩萨由见世尊，以缘起理破自性生，最感希有而由衷赞叹。

以上述中观理论观察抉择，内外一切诸法，皆由因

缘和合假立而生，如此深义，并非妄计自他生等诸分别心所能揣测，以此缘起力故自能破除一切夹有偏袒的邪见恶网。《中论》云：*“* 能说是因缘，善灭诸戏论。*”* 又云：*“* 悉断一切见，我今稽首礼。*”* 即便是未具真实缘起性的修证智慧，仅以通过闻思缘起理论所引生的妙慧亦能破除执所知法为实有的分别恶见，了认宇宙万有如梦如幻，树立中观大空性的正见，依此见解逐渐步入实修之道，如实起修后，不仅能于所知法了达无性，且于能执的种子亦能日趋灭尽，使之消融于法界的本性中一味无别。

总之中观义，即是缘起理之妙力，能灭除种种烦恼戏论、种种非理谬论以及未见真实而妄起的诸般邪执。由灭种种戏论故能彻底遮破自性实有，证得诸法的寂灭本性，出离生死的戏论苦海，步入无为极乐的大般涅槃城，所以一切分别妄执全赖缘起正观方能彻底遣除。

丑叁（认定以理观察之果）分二：一、说观察之果；二、明果之因应需观察。

寅壹（说观察之果）分二：一、断除分别念之理由；二、断除分别念是观察之果。

卯壹、断除分别念之理由

## 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。

执外境诸法有自性者，乃为生起内在诸分别妄心之因，已由正理观察抉择诸法的自性毕竟非有。若能了知诸法无有自性，彼等分别妄执亦即决定不生，譬如无薪

为因，则决定无有由此因所生彼果之火。

众生不能直接通达诸法空性，并非是因受外境的阻碍，而是被内分别心的执著所蔽，形成了现见法性的直接障碍。此分别心又由将无实法执为实有、无常法执为常法等引生。对此若能认知空无实体、彻观诸法本性， 如是数数熏修，渐能寂灭对诸法生起的实执分别心。诸瑜伽师由修正理所抉择的真实义、不见尘许自性之法， 在获证圣道时，其根本大般若智不见戏论境相唯见真实义，至此无始以来由无明熏习执著诸法实有的分别心皆得寂灭。如眩翳者涂以安膳那药，令眼根痊愈后，随之毛发等乱相悉归于灭，如是所得之果，并非是令毛发等乱相转成余性之境，而是毛发等自相本来不生，复又回归于本然。

卯贰、断除分别念是观察之果

## 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。

诸异生凡夫尚未了知如前所述诸法法性之理，皆被无始以来的分别疑网所束缚，若能依理寂灭内分别识， 即能解脱网缚而获得安乐，由此诸大智者皆异口同声地说，破析外在的分别所境，息灭内在的诸分别识，即是依龙树菩萨诸中观正理观察所得之果。

异生凡夫不得解脱的主要原因，是不具备通达诸法无我的空性智慧，因而被束缚在分别疑网之中，以此分别妄心非但不能如实了认诸法本性，且起颠倒实执，诸如于无我执著为有我等。尤于必修的诸行无常、诸受是

苦、诸法无我、涅槃寂静四法印中，诸法无我是生死的唯一解脱门。是故必以通达诸法无我的空性智慧才能破开一切无明疑网，灭尽无明种子，现证缘起性空与本来清净的法界本性，彻底顿超轮涅二边，趋证本来寂静的大般涅槃。《中观四百论》云：*“* 若法有自性，见空有何德，虚妄分别缚，彼是此所破。*”* 此说诸法若有自性， 并许此为诸法的真理，则于修见诸法自性本空应成无有功德。实则不然，唯由虚妄分别将无自性法倒执为有自性而被系缚，若能依理破除诸分别执著，即是由中观理论观察所获得之果。

寅贰（明果之因应需观察）分二：一、伺察真实义无误故应观察；二、具有功德故应观察。

卯壹、伺察真实义无误故应观察

## 论中观察非好诤，为解脱故显真理， 若由解释真实义，他宗破坏亦无咎。

龙树菩萨在中观诸论中敷演诸般观察法性的理论， 并非是好以诤论或仅伏他宗之举，而是为令有缘信士解脱一切束缚，故演说了中观以观察为主的甚深理论而以显示万法真理。若谓，汝虽此说，然以尽破他宗、独扬自宗，难道不是好以诤论吗？答曰：诸有偏执谬论，乃为通达真理之障，由解释真实义时，他宗观点本性脆弱， 所有教理亦不能真实建立，诸有偏执的一切见解皆被真实正理遣除。这样的他宗纵然破坏了，我中观宗亦并无好诤之咎。

月称论师说：在龙树菩萨的中观诸论中所述诸般能

观察抉择法性的甚深理论，如以理论遮破外道以及内道有部、经部、唯识诸宗的偏执见解，树立中道正见时， 并非龙树菩萨以智慧辨才而好以诤论，亦非以烦恼心破斥他宗、护扬自宗，而是为具善缘信士能解脱分别实执的疑惑系网，以及能超出由分别心形成的生死轮回，特为显示宇宙万有的甚深真理，导引众生无倒通达诸法的真实本性，现证大空离戏的法界本体，乃为中观宣说观察正理的主要目的。有者疑曰：汝等论中岂非以理广破他宗，仍是喜以诤论，并非唯使分别心获得解脱果而造汇集善察正理之诸论。答曰：此诸观察理论实非好诤而为等起，亦就是说，非为诤论而与诤论，是为令众生解脱疑网束缚而显示真理。为解脱而示真实义之正理时， 他宗夹有偏执的观点本非真实正见，故经不起正理的观察，无疑被正理遣荡无余，自然不得成立。如是由释真实义时，纵然破坏他等夹有偏袒之宗，亦不会有任何过失，宛若日光遣除黑暗般。《中观四百论》云：*“* 诸佛虽无心，说法摧他论，而他论自坏，如野火焚薪。*”* 如此破邪显正的这一善举，非但无有好诤等过咎，且有极大功德。

卯贰、具有功德故应观察

## 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。

若因好诤而说观察理论者，必有贪嗔等偏差执著， 于自宗见解生起爱著，以及嗔斥他宗见解，即是分别妄心所起的偏袒一方之执。是故若能遣除贪著自宗、嗔斥

他宗等偏执邪见，善施正理观察抉择诸法本性，必定速当获得解脱。

若以贪嗔分别加以取舍，破斥他宗、建立自宗等妄立门户之见，妄兴宗派之诤，乃为无智非理之行，唯是虚妄颠倒邪执而已。若能弃离门户之见，不贪著自宗，不嗔斥他宗，心平气和地依靠正理来观察抉择诸法本性，方能遣除一切偏执邪见，树立殊胜的中道正见，通达缘起性空的甚深真理，如实起修后，必定速能现证诸法的真实本性，寂灭一切业惑诸障，解脱生死苦海而获得无为大乐。《三摩地王经》云：*“* 若闻此法起贪爱，闻说非法动嗔心，被骄慢摧成颠倒，由骄慢力受众苦。*”* 《六十正理论》亦云：*“* 智者无诤论，彼即无所宗，自宗尚非有，云何有他宗。*”* 又云：*“* 若汝爱自宗，他宗则不喜，不能证涅槃，二行无寂灭。*”* 此说若于自宗他宗不能弃离贪嗔偏见，不以正直智慧如理观察，唯以分别心增上宗派之诤，由是因缘，唯令生死系缚更加紧迫，难得解脱。当知由大悲心赐与能得解脱安乐的最胜教言，即是不杂偏执而善察诸法本性的甚深正理。如是以理抉择法无我空性述竟。

子贰（以理抉择人无我）分二：一、求解脱者应先破我；二、宣说彼破之理证。

丑壹、求解脱者应先破我

## 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。

凡是欲求悟入真实义，断除一切烦恼过患者，首先应作是念，生死轮回以何为本，即以正慧观察，便见贪等烦恼及生老病死等诸大过患皆从执我与我所的萨迦耶见而生。诸有智者由了知我是彼我执的所缘境，又以智慧观知彼境上无有所执之我，如是即能断除我执萨迦耶见，寂灭烦恼，出离轮回苦海，故瑜伽师应先破除俱生我。

俱生我执是轮回生死的根本，以此引生贪嗔等五毒烦恼，随之而起生老病死及与生俱来的忧悲苦恼等生死大患。众生在轮回苦海中漂泊流转的根源即是萨迦耶见， 若能觉破俱生我本为妄立，并非实有，则贪嗔等烦恼无从生起，由无烦恼之因，自然从此断尽一切后有，毕竟不受生老病死这四大瀑流的冲击。然而凡夫不知生死流转的缘由，无始以来颠倒妄执我为实有，以我我所执， 妄起贪嗔，造业不已，所以沉溺生死苦海中备受无量诸苦。凡是今欲出离生死苦海，必须斩断轮回之根*— —* 俱生我执，而断俱生我执，必须要生起人无我的空性智慧， 是故应当以理抉择其所缘之我的本来空性，若能通过人我空性的正理引生闻思的善妙智慧，了知其所缘之我无有自性，以此逐渐起修，就能断除心相续中的俱生我执， 寂灭烦恼，令身心调顺、堪能自在而获得解脱。月称论师在本论自释中引*“* 经云：*‘* 萨迦耶见为根本，萨迦耶 见为因，萨迦耶见为集。*’* 此说一切烦恼皆以萨迦耶见为根本因，由未断除萨迦耶见而起诸行，成众患之本， 招来生死众苦，故说皆以萨迦耶见为因。*”* 《如来秘密经》

云：*“* 寂静慧，如斩断树根，一切枝叶皆当枯萎。寂静慧，如是若灭萨迦耶见，一切烦恼及随烦恼亦皆寂灭。*”*

《集学论》云：*“* 若善成立补特伽罗空，由断根本故，一切烦恼悉皆不生。*”* 当知此我执种子仅以微不足道的闻思妙慧是不能彻底根除的，而应首以闻思来生起无我空性的定解，在如是定解的基础上实地起修，以此修证智慧才能彻底遣除俱生我执的种子。

丑贰（宣说彼破之理证）分二：一、破许实有之我；二、承许假立之我。

寅壹（破许实有之我）分三：一、破许我蕴异体；二、破许我蕴一体；三、破许我蕴一异体何者亦不可言说。

卯壹（破许我蕴异体）分二：一、叙计；二、彼破。

辰壹、叙计

## 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。

外道数论派所妄计的神我是恒常而无有变异的，即是受者亦是常法。无喜忧暗三德，遍一切故无有作用， 亦非变异的作者，依彼为主派的少分差别义，使诸外道类形成了诸多支派。

数论派是一切外道的主派，创派者主要是劫毗罗仙人（淡黄仙人），彼宗所计的神我本具五种条件，一是受者：神我能享受自性变现的二十三谛法；二是常法：

神我不是刹那变动的有为法，而是无有变动的恒常法； 三是无德：神我无有喜忧暗三种德相；四是无作：神我遍一切故，无有来去等任何作为；五是非作者：神我不是万法的作者，因为变现二十三谛法之因是自性，故唯自性是万法的作者。数论中云：*“* 根本自性非变异，大等七性亦变异，余十六法唯变异，神我非性非变异。*”* 自性与神我是永恒不变的，是相辅相成密切合作的，自性能为神我变现需要受用之法，故为物质本体，神我能受用自性所变现之法，故为精神本体，由此动静二者的默契与合作力才产生了世俗的二十三谛法。变易无常的二十三谛加上恒常不变的自性与神我共为二十五谛。其二十五谛的产生次第谓自性观注神我的欲念需要而首先产生了*“* 大*”* ，由大生*“* 慢*”* 。慢有三种：即变异慢、喜慢、暗慢。由变异慢生色、声、香、味、触*“* 五唯*”* ， 由喜慢生眼、耳、鼻、舌、身（皮）五知根与手、足、口、大遗、小遗五作业根加以心根（肉团心）即 *“* 十一根*”* ，暗慢能发动其余二慢，复由五唯产生地、水、火、风、空*“* 五大*”* 。

言自性非变异者，唯是能生因，非如大等亦通变异， 大慢五唯这七法既是能生亦是变异，此等观待自果即是 自性，观待自性即是变异。五知根、五作业根、心根及 五大这十六法唯是变异，神我既非能生亦非变异，由此 次第而有了一切变现之法。若时神我由习少欲，观察诸 境过患而起离欲之念，逐渐修习静虑，因而获得了天眼 通。以天眼通观察自性，尔时自性含羞如妇，便脱离了

神我，一切变异诸法亦皆因此逆转，融入自性中隐没不现，名曰解脱。变异法虽灭而神我不灭常时独立存在， 名曰常法。所谓喜忧暗三德：喜以轻明为性，忧以动转

（沉重）为性，暗以重覆（昏昧）为性，苦乐痴三者乃为此之异称。在三德平衡时为冥性，尔时功德最为寂静， 三德未变异时名自性。由数论师所计少分差别而转成了多派外道。又如胜论师计有觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行势具九种功德之我。觉谓能取境；乐谓受所欲境；苦则与之相违；欲谓希求所欲之事；嗔谓厌弃所不欲境；勤勇谓于所作事而思维善巧令至究竟；法谓能感增上生与决定胜；非法则与之相违；行势谓从知生复为知因。若由九德与我和合而造善不善业、流转生死。若神我以真实智慧断除觉等功德根本，便独存而证得解脱。吠陀派计我，如同瓶等各异之虚空，由身异故一我成多。如是仅依我的少分差别不同而诸外道类转成了多派。

辰贰（彼破）分二：一、无有如此之我；二、离蕴无我。

巳壹（无有如此之我）分二：一、总说能破之理；二、以理能破其它常我。

午壹、总说能破之理

## 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。

诸外道所计实有之我，如石女儿般决定不生故，无

论以理观察与否，彼等所计的这种我悉皆非有，此亦并非是俱生我执的所依境，非但胜义中无，就连真实名言谛中亦不承许有此恒常实有之我。

诸外道类认为具有五种条件或九种条件之我是恒常、无有变异的，这显然是分别妄心所起的遍计谬执，实际 上此我不仅胜义中不成立，就连真实名言谛中亦毫无立 足之基，具此荒谬条件之我亦根本不符合名言规律。因 为名言的一切有事均为缘起假立，是刹那生灭变易无常 的本性，而外道所计之常我非缘起生，故此常我在名言 中假立存在亦不可能，更无法寻觅到成立此我的充分理 由，本来无生故如石女儿。然则可以将其划归于倒世俗 中，因为颠倒的世俗法在二谛中亦根本不能真实成立， 本来无有之故。

午贰、以理能破其它常我

## 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。

由于数论等彼彼诸论典中，外道所计我的一切差别， 由彼自许其不生因（理）同于石女儿，以此便能尽破妄 计总我之自性实有，是故彼诸差别悉皆非有。

外道诸论中均许我为常有，只是建立此我的理由有所差别，实际上此诸差别在二谛中均不成立。中观应成派在以理抉择胜义谛时虽无任何承认，但对他宗所许的观点，以适当的理论来遮破，并指出其过失的所在处， 即以摄受相违的理论来遮遣有过失之宗。仅以外道自许

由不生因来断定石女儿无有自体的理喻，尽能遮破所计的实有常我。以理抉择总遍计的常我无有自体，以不生故无有，如石女儿的总体不生故当然不存在，其上之九、五等差别相亦根本无有。

已贰、离蕴无我

## 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。

是故离开了自相续的五蕴外，无有异体之我，以离五蕴别无单独我为可取法，故不承许异蕴无生之我为世间有情无始以来我执的所依境。因为有些众生尚不了知外道所计之我，亦不起彼行相的执著，然由习气执著差别之力，仍起我见，并执我与我所故。比如生于傍生恶趣的众生虽历经几多大劫未能出离，彼等亦未曾见有如外道派所计常住不生之实有我，然犹见彼诸众生有我执转，颂文中*“* 亦*”* 字包括地狱等。谁有智者会执如是我作为我执之所依耶？故离五蕴外全无异体之我。

五蕴本为刹那生灭的有为法，而外道论师计常我不是刹那的缘生法，这样一来，我与五蕴显然成为异体。如前所说，与五蕴异体之我决定不能成立，因为世俗中唯依五蕴方能产生俱生我执等分别心，又俱生我执直接的所缘境是依五蕴安立之我，因而决定无有异于自相续五蕴之我，离诸蕴外无余我可取故。《中论》云：*“* 若离

取有我，是事则不然，离取应可见，而实无可见。*”* 又云：*“* 若我异五蕴，应无五蕴相。*”*

因为世间众生，就一般人类亦根本不了知具有种种条件的神我，照样随我执而转并起种种我见，计我与我所，故计离蕴之我，为我执所依不应道理。可见外道所谓之神我，决定不是现世一般人类的我执所依法，为此可以毫无疑问地断定此于二谛中均不成立，纯属遍计邪执。当知所谓的执著，非仅人类众生独有，而是六道一切众生所共有的。又如旁生在恶道中历经多劫尚未出离， 一直沉沦恶道流转，彼诸众生亦未曾见有如是常住不生等行相的神我，犹能现见彼等仍有我执转起。此仅从旁生那贪生怕死、逃窜生命伤害之状即可判断其有我执的存在。如果认为我执是由往昔串习神我而引生者，那么经多大劫沉沦恶道的众生恐怕习知神我之理早已忘失尽矣，这样彼诸众生岂非应成没有了我执。由是当知，所有我执皆依如梦幻般的五蕴而生起，若离五蕴外全无异体之我。异体之我者，唯是入外道熏习邪论后所产生的一种遍计执著。

卯贰（破许我蕴一体）分二：一、叙计；二、彼破。

辰壹、叙计

## 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。

由于离开了诸蕴决定无有异体之我，故我见（萨迦

耶见）之所缘唯是蕴聚。有者又计我见是依自相续五蕴而生，又有者唯计其中唯一心（识）蕴是我。

此是内道小乘十八部分支的犊子部、正量部所许的观点。犊子部承许决定无有不观待自相续五蕴的独体实有我，认为我见的所缘境唯是自相续五蕴，即是俱生我见依五蕴而生或我即五蕴，许我与五蕴一味一体。如薄伽梵云：*“* 比丘当知，一切沙门、婆罗门等所有执我，一切唯见此五取蕴。*”* 又有正量部认为，色蕴并不是我， 若许色蕴是我者，无色界的众生应成没有了我执，故应承许唯一识蕴为我，心识与我亦能一味一体。契经云： *“* 我执为依怙，更有谁为依，由善调伏我，智者得生天。*”* 何以得知心识是我？由无异蕴之我，其余经教中亦说调伏心故。契经云：*“* 应善调伏心，心调能引乐。*”* 故说我执所依之心为我。清辨论师在《分别炽燃论》

（《 掌珍论》）云：*“* 我等于名言中亦于识上安立我名，由识能取后有，由识为我。*”* 彼等所许的观点，各自都认为依据了佛经作为教证，佛经的教证义理通过各自的分析理解，认为这样承许比较适宜而作如是抉择。其实经中为显此见是于可坏积聚之法而起，非我我所起，说我我所行相之见，名萨迦耶见，故计五蕴为我见所缘。故知此教证并非肯定了五蕴或心是我，而是指远离了五蕴与分别心以外根本不成立单独异体之我。

辰贰（彼破）分二：一、总破；二、破妄计与蕴有关系之其余我。

巳壹（总破）分二：一、即蕴我见所缘不应

理；二、诠释经云缘蕴之义。

午壹（即蕴我见所缘不应理）分二：一、总破；二、别破敌宗自许相违。

未壹、总破

## 若谓五蕴即是我，由蕴多故我应多。

若谓自相续五蕴即是我者，由蕴是多体之聚，故我亦应成诸多。又计唯心为我者，由眼识等众多差别或由刹那生灭有多识故，我亦应成诸多等有众多过失。

内道小乘的犊子部、正量部等所建立的观点，实不应理。若承许我与五蕴一体，因其有色受想行识各异的五种相，那么每一有情似乎都有五种我。又单从色蕴来说，根据《俱舍论》还可以分为因色与果色或四大种色， 以及十一种果色等，那么我更有多种存在了。又从识蕴来分析：心识总分为心与心所两大类。心总为六识，分别大乘《俱舍论》中许有五十一心所，小乘《俱舍论》中许有四十六心所。就总的心识而言，亦应有六种我。分别识而言，亦应有五十一种我或四十六种我，故许我蕴一体毕竟不应理。如此过失能通难五蕴为我与唯心为我的观点。契经云：*“* 世间生时，唯一补特伽罗生。*”* 任何他宗亦不承许有与五蕴一体之多我存在。若许我蕴异体亦不能成立，因为前以理论破析过此许之观点。如是以理分析不难了知，所谓的我不过是无明分别心的假立而已，实有自相之我无论怎样观察亦无法成立。

未贰（别破敌宗自许相违）分三：一、自宗相违；二、与教相违；三、与理相违。

申壹（自宗相违）分二：一、正破；二、结

尾。

酉壹（正破）分四：一、我执应成非倒之过；

二、应成断我之过；三、应成修涅**槃**法无义之过； 四、应成因果不应理之过。

戍壹、我执应成非倒之过

## 其我复应成实物，我见缘物应非倒。

其我复应是实物者，由色等诸法有过去、现在、未来的时位差别，唯诸异法说名为蕴，汝说彼等是我，故我应是实物，此非应理。如契经云：*“* 比丘当知，有五 种法，唯名唯言，唯是假立，谓过去时、未来时、虚空、涅槃、补特伽罗。*”* 经云：*“* 如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。*”* 此亦不许我为实有物。同样见诸蕴的我见，是缘实物之心，则此我执应非颠倒， 有如是过咎。

戍贰、应成断我之过 **般涅槃时我定断，**

如汝所许自相续五蕴是我者，那么四果阿罗汉无余依般涅槃时，前蕴断灭、后蕴不生，这样五蕴既断，我亦决定应断，岂不是成了什么都没有的断灭空吗？所以不应说般涅槃时，我亦断灭，否则自相的前有后无应成断见，故所谓的我并非以五蕴为性。若按大乘所许，非但前无我相，后亦决定不生，本来空性故。

戍叁、应成修涅**槃**法无义之过**般涅槃前诸刹那，**

又于般涅槃前的诸刹那，即如五蕴之刹那生灭，我亦应一一刹那各别生灭，许我蕴一体性故。

小乘自宗认为在尚未获得无余涅槃之前，刹那生灭的五蕴是存在的，至后后时，前前即灭，这样可以肯定的说，绝无实体所在。如是以理分析可知，若许自相的我与五蕴一体，那么在般涅槃时，五蕴已经寂灭，前有自相之我岂不是亦归寂灭？这样前有、后无，不仅有断灭等邪见的过失，亦有善行诸业、希求涅槃应成无义之过。

戍肆（应成因果不应理之过）分二：一、真实；二、破答。

亥壹（真实）分二：一、应成已作业耗尽之过；二、应成未作遇果之过。

甲一、应成已作业耗尽之过**生灭无作故无果。**

若随正量部所许的观点，补特伽罗所作业应成空耗， 因为五蕴是生灭无常的本性，即无作用，那么与此一体 的我同样亦非作者，因为生不是灭、灭不是生，灭则绝 灭，生则暂有即趋于灭故。既然无有单独的我为作者， 则由谁造业、造业后由谁受果，我已绝灭、诸业空耗、决定无有果故。《中论》云：*“* 非所取即我，彼有生灭故，云何以所取，而作能取者。*”* 又云：*“* 若五蕴是我，我应

有生灭。*”*

若前后刹那自性各异，应无能作之我，若无此因， 应无彼果。若有能造业者，应是无常。因此由无作者， 业无所依，我与业果亦应成毫无关系。

甲二、应成未作遇果之过**他所造业余受果。**

而且还应成他所造业，其余补特伽罗来感受果报。设作是念，前刹那造业、后刹那受果应理者，应有他人造业因、余人感受果报的过失。还犯有造业失坏、成无义，未造业者受果报等过失。如《中论》云：*“* 若谓有异者，离彼应有今，我住过去世，未死今我生。如是则断灭，失坏诸业报，他作业此受，有如是等过。*”* 此说若许前后之我自性各异，那么后我不应观待前我，也就是说，无有前我、后我亦应产生。正量部认为前前刹那与后后刹那是自相的他性，即前世造恶业者，与后世坠生恶趣感受苦报者是自相的他体，故应成张三造业而由李四受报，有如是过失。

亥贰、破答

## 实一相续无过者，前已观察说其失。

若谓自相各异的实体法有一相续无过失者，极不应理，因为前以理论已作观察，说其过失仍是在所难免。正量部声闻辩护说，非同一相续的其余众生不会受

此果报。虽然前世造业者与后世受报者是他体，但为同一补特伽罗的相续所摄故，我宗所许观点并无彼人造业、

此人受报的过失。破曰：若将前后自相各异之法妄执为同一相续，必定要自取其咎，因为真实义中不同的他体法不可能有同一相续来作连结，如前文以理观察时所说

*“* 如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法， 是一相续不应理。*”* 《中论》云：*“* 若天异于人，是即为 无常，若天异人者，是则无相续。*”* 因此所谓的相续亦是互为观待而假立的，根本无有实体。

酉贰、结尾

## 故蕴与心皆非我。

故以上述诸多正理抉择五蕴与心识皆非是我。无论计自相续诸蕴为我，或计心识为实有我皆不应理。

申贰、与教相违

## 世有边等无记故。

若计我与五蕴一体者，有与圣教相违的过失。因为在教典中记载佛陀未曾予以授记之法共有十四种故。

佛世之时，曾有外道共同协议来责难佛陀。外道与内道所许的观点本有天壤之别，截然不同之处亦多不胜数，他们归纳提出十四种疑难，企图责难于佛，故于佛所咨启：即世间有边耶？世间无边耶？世间亦有亦无二俱边耶？世间非有非无二俱非二俱边耶？世间是常耶？ 世间是无常耶？世间是亦常亦无常耶？世间是非有常非无常耶？佛趣涅槃后有耶？佛趣涅槃后无耶？佛趣涅槃后亦有亦无耶？佛趣涅槃后非有非无耶？身蕴与我是一体耶？身蕴与我异体耶？本来佛陀完全可以无疑答复，

但因外道众邪慧充满，恐作答后，其非但不能正确理解所提疑难的本义，反易倒执为常断等恶见，故为避免发生邪见，佛陀默然不答，未予以授记。如《东山住部经》云：*“* 若有比丘谓世间是常，起如是见者应当驱逐。若 谓世间无常，起如是见者应当驱逐。若谓世间亦常亦无常，起如是见者亦应驱逐。若谓世间非常非无常，起如是见者亦应驱逐。*”* 于此十四法授记均已全然遮止。若以正量部所许的观点而言，佛陀应需对此授记，因为汝等承许我与五蕴一体故。世间是指五蕴，若许五蕴生灭无常，佛应记世间无常，般涅槃后五蕴非有，亦应记世间有边，如是亦应记如来入寂后非有，如此若正量部所许我与五蕴一体的观点应理，则佛应对此授记。然而佛陀根本不为授记，故汝等所计五蕴是我的观点不应道理， 有与圣教相违的过失。

申叁（与理相违）分二：一、若蕴是我见之缘则证无我时无诸法之过；二、有蕴不可破我见故不退贪等之过。

酉壹（若蕴是我见之缘则证无我时无诸法之过）分二：一、真实；二、破答。

戍壹、真实

## 若汝瑜伽见无我，尔时定见无诸法。

若如汝宗所许，则瑜伽师在获证见道时，见苦谛无我相，尔时决定应见无有蕴等诸法，计五蕴或心是我故。

若按汝等正量部所许我蕴一体的观点，则瑜伽师修习小乘教法，至见道时，见人无我空性，尔时与我一体

的五蕴刹那实有的自体皆应灭尽，而汝宗自许无分微尘、无分刹那，不仅世俗中有，且连胜义中亦堪忍不空，如此岂不是自相矛盾吗？

戍贰、破答

## 若谓尔时离常我，则汝心蕴非是我。

若谓证见无我时，远离了所谓的常住神我，（此处所说之我亦不可作别义解，）是则汝等所说的心与蕴均非是我。

彼等辩护说：此处所说见无我应诠为见到无有外道所计之神我，不必成立一切刹那法均为空性，无分刹那仍能成立，故瑜伽师在获得见道位时所空的我是指遍计的常我，遣除了遍计实执的种子，此时勿须成立蕴体的刹那法皆为空性。对此中观师破曰：既然在见道位时还有蕴执，就不能成立五蕴为我，因为汝许见道时尽管证悟了人无我空性，但蕴体的刹那法仍然存在，故许我蕴是一体的观点极不应理，否则会有失坏自宗的过失。

酉贰、有蕴不可破我见故不退贪等之过

## 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。

汝等正量部承许瑜伽师见人无我空性时，仅离遍计的常我，这样唯达遍计常我为空性，却未了达俱生我及色等五蕴是本来无生的真实义。如是缘色等诸法仍为实执所转故，必定会引生贪嗔痴等烦恼之心，以尚未通达彼诸蕴聚的真实本性故。

如果说见道时，只能通达常我的空性，而根本不了达色蕴的粗相是假立，或不需要通达色等诸法为空性， 对蕴聚尚有实执之心，却仍然能获得小乘的真实见道， 产生见道圣谛之功德，这是根本不可能的事情。其实这不过是宗派之间辩析真伪时互相辩驳的说法而已。

午贰（释经说缘蕴之义）分二：一、教义为不许蕴是我；二、说假立之我。

未壹（教义为不许蕴是我）分二：一、教义许为蕴是我之宗；二、彼破。

申壹、教义许为蕴是我之宗

## 若谓佛说蕴是我，故计诸蕴为我者。

正量部若谓，我宗是依圣教量而作是许，因为佛经中说五蕴是我。如上引教证所云：*“* 比丘当知，一切沙门婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴。*”* 故如是计诸蕴为我者。

申贰（彼破）分二：一、教义为否定之方而言；二、若是肯定之方而言于敌宗无义。

酉壹（教义为否定之方而言）分二：一、略说；二、广说。

戍壹、略说

## 彼唯破除离蕴我，余经说色非我故。

彼佛经的密意并非是说诸蕴即我，唯是破除计离蕴以外的我为我见所缘（是指离蕴以外独体之我全然无有），亦是观待世俗谛而破外道论，无倒显示名言世俗

谛。否则与其余经中所说色等诸法非我之义相违。

正量部以圣教量作为蕴即我的辩证，实未正解佛经密意，其实圣教义并非是从肯定方面来显示五蕴即我， 而是说色等诸蕴以外不成立单独的自相我，因此佛经的密意是为遮破在五蕴外遍计有独体存在的神我，否则相违其余经教之义，在余经中佛说色等诸蕴非我故。

戍贰、广说

## 由余经说色非我，受想诸行皆非我， 说识亦非是我故，经教非许蕴为我。

由余经说色蕴非我，以此类推则知受、想、诸行皆非是我，说识蕴亦非是我，故当了知经教的密意并非是承许诸蕴为我。

酉贰（若是肯定之方而言于敌宗无义）分二： 一、若蕴是我则聚非是各别；二、如是承许与自宗相违。

戍壹、若蕴是我则聚非是各别

## 经说五蕴是我时，是诸蕴聚非蕴体。

假设佛经中有说五蕴是我时，亦应理解其密意是指诸蕴的总聚为我，并非说一一蕴体的各别为我。如言众树为林，是指树聚为林，非一一树各称为林之理相同。戍贰（如是承许与自宗相违）分二：一、如

何相违之理；二、破答。亥壹、如何相违之理

## 非依非调非证者，由彼无故亦非聚。

若彼许实有之宗随许蕴为我，与彼自宗所引教证相违。因为蕴聚被理论抉择为无实，同样我亦应成无实。而教证如薄伽梵云：*“* 我自为依怙，亦自为怨害，若作善作恶，我为自证者。*”* 又云：*“* 我自为依怙，更为谁为依，由善调伏我，智者得生天。*”* 此为显示我为依怙、可调伏等而引以为证。这样汝宗说我为实有，而蕴聚非为实物，如是分析可知，依蕴聚而有之我非是依怙，非可调伏，非能证者，由彼唯是蕴聚，无有以外的实体。故所谓的我亦非是蕴聚。

亥贰（破答）分二：一、与教义无系相违； 二、与理相违。

甲一（与教义无系相违）分二：一、以喻义唯聚非我而破；二、彼破答。

乙一（以喻义唯聚非我而破）分二：一、若聚是我则喻车支聚应成车；二、如是我亦观待诸蕴之假立故聚者非是我。

丙一、若聚是我则喻车支聚应成车

## 尔时支聚应名车，以车与我相等故。

若仅计蕴聚为我者，尔时将车的支分积聚一处亦应该称名为车，以佛经中宣说车与我的总相别相是相等的缘故。

小乘正量部为自宗辩护说，我宗无有上述过失，虽然蕴聚不具足依怙，可调伏等相，但与其一体的聚支

（各蕴）却有自体，故此蕴聚依然具足体相，如是承许

五蕴即我何不应理？中观师破曰：若如汝许聚与聚支一体，无疑车与车支（零件）亦应成一体，这样仅以车支亦应成一辆完整之车。佛经中说，车是众多零件的组合， 由众零件的聚合并如理装制后才能产生车的运行作用。若仅以车支，如方向盘、轮子等各体之紊序堆积，非但无有运行的作用，连车名亦不可得。众支如理组装，虽应为车，但亦不过是假立而已，无有真实自体之车。若仅以聚支之理来成立蕴聚是我这一观点，应有车支（某一零件）即成车的过失。因为佛经中宣说车与我的总相、别相安立的方法是平等无别的。如经云：*“* 汝堕恶见趣，于空行聚中，妄执有有情，智者达非有，如即揽支聚， 假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。*”*

丙二、如是我亦观待诸蕴之假立故聚者非是我**经说依止诸蕴立，故唯蕴聚非是我。**

佛经中说依止诸蕴假立为有情，故唯蕴聚并非是我。由是当知，五蕴的总聚与聚支并不是我，只是观待自相 续五蕴才有假立之我。蕴聚或各蕴是自相之我在佛经中 却只言未提，因此无论是蕴聚还是各蕴的体性皆不是我。

乙二、彼破答

## 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。

若谓佛经中所说，并不是仅以五蕴之聚，如以众多零件的无序堆积不称为车，唯有井然有序的装制完善后， 方可称名为车，同样紊序的蕴聚或蕴支的各体均非是我，

而是蕴聚的形色乃为有我。中观师破曰：若汝认为需以形色方能成立为我，那么应该唯说色蕴是我，此外受想行识诸蕴之聚应非是我，因为彼等非有颜色形状，亦非色蕴所摄故。

甲二（与理相违）分二：一、真实；二、答

破。

乙一、真实

## 取者取一不应理，业与作者亦应一。

由能取者是作者我，所取事即作业五蕴，若计我蕴一体或谓蕴聚是我者不应理，否则所作业与能作者亦应成一体。

我蕴绝非自相的一体法，以轮回生处的能取者是我， 转生的所取法是五蕴，可以将此理析为作者与作业的关 系。亦就是说，能取的作者是我，所取的作业是五蕴， 若许此二一体者，有相违正理的过失。如宝瓶是所作业， 陶师是能作者，此二一体如何应理？《中论》云：*“* 若 薪即是火，作者业则一。*”* 又云：*“* 以薪与火理，说我与所取，及说瓶衣等，一切皆如是。*”* 若不承许所燃之火与能燃之薪是一体，亦不应计能取与所取一体无二，此 说与理相违故予以遮破。

乙二、答破

## 若谓有业无作者，不然离作者无业。

若谓此中唯有所取蕴聚的所作业，全无能取的作者。此则不然，弃离作者以外，决定无有作业故。

《显句论》云：*“* 亦破能生所生，能去所去，能见 所见，能相所相，能出所出，支与有支，德与有德，能量所量等法有自性，智者应知唯是互为观待而假有也。*”* 此说唯依作者方能安立有作业，依作业方知有作者。如是依于所取安立取者，依于取者安立所取。《中论》云： *“* 我不异于取，亦不即是取，而复非无取，亦不定是无。*”* 此说我非异于所取而独立存在，亦非即是所取， 复非不观待所取，此我亦并非全无，并不是无有作者而独有作业。故若不许有作者，亦不应许无因而生之作业。

《中论》云：*“* 如破作作者，应知取亦尔，及余一切法，亦应如是破。*”* 此说以破作与作业有自性之理，当知亦破受与受者有自性。本论自释云：*“* 说无作者，仍有业报，是为遮破计有自性之作者，非破名言支分观待假立之我（作者）。*”*

未贰（说假立之我）分三：一、经说依蕴之假我；二、如是俱生我执也不缘诸共同或各别或集聚；三、明未破俱生我执之所缘境而许证无我之宗应成无关系。

申壹、经说依蕴之假我

## 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。

佛于经中说：依于地、水、火、风、识、空等六种界性，及依眼、耳、鼻、舌等六触处，唯是假名安立以

之为我，此外无有少许堪忍的自体。如是唯说依心与心所假立为我，故非彼地水等任何一界即是我，就彼等诸界积聚亦非是我，因而诸法若总若别均非无始俱生我执的所缘。

如《父子相会经》云：*“* 大王，六界、六触处、十 八意近行是士夫补特伽罗。*”* 地等六界、眼等六触处、喜等十八意近行，此三是所具之法，补特伽罗是能具之人。十八意近行者，谓缘六种可爱乐境，生六种喜爱， 即喜意近行；缘六种不可爱乐境，生六种忧受，即忧意近行；缘六种平庸境，生六种舍受，即舍意近行。由此三受之力，令意数数驰散于色声等境，故名为意近行。依此假立有我。总而言之，佛经中唯说观待五蕴假立有我，未说内外任何有为法之刹那本体是我，相对彼之独立他体之我亦未曾言及，亦未说蕴聚或蕴支的自体是我， 如是显然明示了唯是观待假立有我。故所谓的我并非是先有后无的刹那变动性，而是本来无生大空性的本体。有谓：既然如此，为何转生于轮回？答曰：转生轮回、流转不息，是因众生的无明习气、分别执著将假我颠倒妄执为真我所致。若能以智慧通达假立我的本性，渐能破除无明、净心正意以资彻底破除一切实执，则能断绝生死流转，获得解脱的大安乐。

申贰、如是俱生我执也不缘诸共同或各别或集聚**故彼非是我执境。**

是故彼等诸法皆非是我执的所缘境。若时诸蕴既非俱生我执的所缘境，离五蕴外亦无彼所缘的实有体性。

以上述理论分析可知，俱生我执的所缘境既不是蕴聚的总体，亦不是蕴支各别的自体，而是观待因缘和合唯于第六意识面前假立我的总相为我执所境。众生由不了知此理，故生颠倒实执沉溺生死轮回，诸瑜伽师由了知我本来无有自性，亦知我所毫无自体，故能横超三界轮回。

申叁：（明未破俱生我执之所缘境而许证无我之宗应成无关系）分二：一、真实义；二、比喻。

酉壹、真实义

## 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。

汝计现证补特伽罗无我时，唯断遍计常我，但遗憾的是不许此常我是俱生我执的所依境，故云唯见无此常我，修习彼无我义智，便能永断无始以来的俱生我执， 可谓最希有矣。

按小乘正量部等所许的观点，瑜伽师在现证无我空性的见道位时，只能断除外道的遍计常我，然此常我亦非真实名言谛与俱生我执的所缘境。其实于此常我无论通达空性与否，对遣除俱生我执均无利害，亦毫无关系。既然如此，何故说现证常我空性，就能破除俱生我执呢？此许观点诚谓希有之荒谬理论。

酉贰、比喻

## 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。

诸有愚夫见自室壁中有蛇居住，甚生怖畏，余人告云：汝勿恐怖，此中无有大象。倘若由此了知室中无象， 非但能除其惧象的恐怖，亦能消除惧蛇之畏，噫嘻诚为他等智者所讥笑之处。

室壁之毒蛇喻如俱生我，大象喻如遍计我，若有毒蛇的恐怖，唯由听闻他语而知无象，便安闲居住者，既不作观察，亦不知恐怖，不行除彼恐怖等方便，必遭蛇咬等损害。若谓仅见如无大象般之常我无，修习彼无我义，认为亦能断除无始以来如有毒蛇般之俱生我执等恐怖，便安闲而住者，则根本不能消除俱生我执带来的隐患，以所说之彼无来消除畏惧之此有，这种荒谬言论诚为众人讥笑。故若不断除缘五蕴增益而有的俱生我执， 则彼补特伽罗亦决定不能解脱生死苦海。此显自他各宗在抉择诸法的真实义时，若不了知俱生我执的所缘境， 反而抉择其余无我之义，均徒劳无益。

巳贰（破妄计与蕴有关系之其余我）分二： 一、破前未说之三者；二、共同结尾。

午壹（破前未说之三者）分二：一、破能依所依；二、破许我上具蕴。

未壹、破能依所依

## 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。

于诸蕴中无有能依之自性我，我中亦非有所依的自性诸蕴。若我蕴是有自体的异性法，乃可有此能依所依， 然实无自相之异性法，故此唯是错乱分别心所妄加安立。

若谓我蕴二者是自相的异性法，可有能依所依的关系。对此破曰：若我依五蕴而有，我应在五蕴中，五蕴依我而有，五蕴应在我中，宛如奶酪在盘中，世人许此为异性。如是我蕴应有各个异体可见，方成能依所依， 然则我与蕴未见是事，故能依所依都无自性。如果认为各有异性，乃有相依之事如鸟依于树，而今以理观察得知，诸蕴不异我，我不异诸蕴，故决定无有自相的异性法，所谓的相互依赖亦唯是虚妄分别心的假立而已。

未贰、破许我上具蕴

## 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。

我上非有色蕴，由于自体之我本来无有，我蕴自性一体异体亦悉已破讫。是故我与诸蕴全无自性具有义， 则于我上具有的色蕴亦不可能。如根本无有大地，说地上生长花草之事亦不可能成立。如果认为我上具有色蕴， 那么我蕴必为异性。所谓异性者，如同天授具有牦牛， 人牛非一。若谓此喻不合，我与色蕴应该是一性，如补特伽罗有自身，是同体具有之色，人色无别故。其实以理观察时，自相的我与色蕴俱无一性异性，前以理论屡已破讫。

午贰（共同结尾）分二：一、明总结二十萨迦耶见；二、明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计。

未壹、明总结二十萨迦耶见

## 我非是色色非我，色中无我我无色， 当知四相通诸蕴，是为二十种我见。

在色受想行识诸蕴上各具四种萨迦耶见之相。以分析色蕴为例：我非是色而见为色，色非是我而见为我， 色中无我，我中无色（即我自性不在色中，色亦不在我中）。当知此四相观察能通析诸蕴。如受蕴，可谓*“* 我非是受受非我，受中无我我无受。*”* 以此类推其余各蕴亦复如是，是为二十种我见。

有谓应加我异色蕴见，于每一蕴可作五相观察。如

《中论》云：*“* 非蕴不离蕴，彼此不相在，如来不有蕴，何处有如来。*”* 应成二十五种萨迦耶见，何故说为二十种呢？答曰：上述二十种萨迦耶见乃经教所建立，如是安立的理由，即萨迦耶见若不先取五蕴，必定不能生起我执，故由四相缘虑诸蕴执以为我，计离五蕴第五相为我者，唯诸外道乃起彼执，故经教中不说第五相，唯说四相观察。

未贰、明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计

## 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。

瑜伽师由修行证悟人无我空性获得见道位时，如以金刚杵般的无漏智慧摧毁了我执萨迦耶见之大山，同时能被毁坏者，谓依此根本萨迦耶见山引生的二十种恶见， 所有如是恶见之众高山峰均被这一金刚杵般的智慧击为碎屑。

萨迦耶见山，即以我为所缘，执有自性为行相，在

尚未以圣金刚智杵摧毁之前，此山从无始生死而有，从无明地基上所发起，日日增长烦恼巉岩，竖穷三界、横遍十方，唯由现证无我的智慧能以摧毁，与此同时被坏者，是依根本我见而住，前说五蕴各有四相之二十种我见群山。该颂中的根本萨迦耶见及二十种分支均属遍计我见，宗喀巴大师、果仁巴大师皆如是承许，宁玛派自宗全知麦彭仁波切在《月称言教论》中亦云：*“* 明彼等依于根本萨迦耶见且是遍计。*”*

设问：瑜伽师见人无我空性时，仅断遍计我见，是否仍要无自在地转生轮回？答曰：尔时所断虽即遍计我见、遍计二障，但大乘菩萨在获得见道位时，具有无量善巧方便，即使在出定位中亦不起一刹那的现行烦恼， 因生起现行烦恼之缘早已灭尽，故永不退转轮回。小乘弟子在获得见道时，若偶尔忘失正知正念亦易起现行烦恼。

卯叁（破许我蕴一异体何者亦不可言说）分二：一、叙计；二、彼破。

辰壹、叙计

## 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。

有计我与诸蕴虽不可说是一体、异体，常与无常等， 但实有自性之我是必然存在的，此我复是六识之所识法， 亦是我执之所缘事。

小乘正量部根据上述理论分析，认为离开诸蕴以外无我可取，故非离蕴外别有异性之补特伽罗（我），亦

非我与诸蕴是一体，若是则犯生灭过，因此我与诸蕴一性异性俱不可说。既然如此，常与无常亦不可说。然而可谓此我是自性实有，因为此是善恶二业的作者，又是感受苦乐二果的受者，亦是系缚生死与证涅槃的主者。复计彼我是六识之所识，亦计彼我是我执所缘事。

辰贰（彼破）分三：一、若成立有事应成有说之过；二、若无可言说应成无事之过；三、远离二者故不成有事而破。

巳壹、若成立有事应成有说之过

## 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。

不承许心、色是一性异性俱不可说法，一切实物皆非不可说，即皆为可说之一异体法。若谓我是实有物， 则应如心识非是一性异性俱不可说。

此处明示，凡是不可说者定非实有，以此破斥了正量部非理妄计的实有我。凡是自性实有之法，即不应说它是不可说，凡是认为不可说的，就不应说它有实体自性。如认为刹那心识与无分极微之色是实有自体的，同时亦认为其非不可说，如说心是怎样的活动，色是怎样的质碍等。因而不许心色以及一切实有物为不可说之法。是则汝宗若许所谓实有之我，应如心色一样并非不可说， 应成可说之法。由许我蕴一性或异性均有过咎，彼等亦非如大乘菩萨那样了达缘起假立之我，因而承许实有之我必然存在。其实彼宗此许观点有相违的过失，因许我为不可言说之有事，而理论观察有事是可说之法故自许

相违。

巳贰、若无可言说应成无事之过

## 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。

如汝谓瓶非是独立的实有物，则计彼体与色等支分不可说是一性异性，如是彼我与诸蕴既是叵说（不可说） 为一性异性之假有，是故不应计补特伽罗为自性实有。

犊子部自论所说：*“* 四微和合有柱法，五蕴和合有 人法。*”* 四微即色香味触，一切物质性的粗显法皆由这四微积聚而成，比如宝瓶是观待众尘等因缘的组合才假立为有，勿须观待任何因缘而自在成立之瓶永不可能。如果认为瓶尘二者是同一体性亦不可能，否则以尘为众多，宝瓶亦应成如尘数般之多。若许瓶尘异性亦不可能， 因为自相异体的法绝对无有任何关系，如瓶柱各体互不相助。这样众尘亦无法直接组成瓶体，或宝瓶应成无因而生。因此在名言中以众缘聚合假立而有的宝瓶与微尘， 若计一性异性均不应理。我如宝瓶、诸蕴如众尘均不能计为一性异性，唯谓因缘假合而有，是故不应计为自性实有。

巳叁、远离二者故不成有事而破

## 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。

若汝计我为实有，如同内识不可能许为与自体相异， 补特伽罗亦决定不异自体，观待自己而言，可谓一体。

若观待外色而应许内识异于色等诸法，心色显然异体， 那么亦应承许我蕴异体，因此凡谓实法者，唯应见彼一异二相，然由远离一异实法之理故，此所谓不可言说之我决定非有自性，如是以理遮破了实有的我相。

寅贰（承许假立之我）分二：一、虽七边无我唯依缘立如车；二、说其余有事也如是假立。

卯壹（虽七边无我唯依缘立如车）分二：一、明真实假立；二、如是了知之利益。

辰壹（明真实假立）分二：一、无我之义； 二、无我之喻车。

巳壹、无我之义

## 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。

是故我执的所依非自性实有法，因为以理观察，我既不是离开五蕴外别有异体，亦不即蕴、一体无别。我非诸蕴之所依，亦非以诸蕴作为我的所依。我亦并非自性能有诸蕴。是故此我唯依诸蕴的众缘聚合方得假名成立，决定不是自相实有。

该颂显示计我蕴成立自相实有的能依所依、一性异性等关系均不应理。约以五种理论抉择我为无实假立。一是不离五蕴：我并不是离开了自相续诸蕴而别有异性存在；二是不即蕴：虽然我不异于五蕴，但此我亦并非与蕴同一体性；三是我非诸蕴之所依：我并不是诸蕴之所依；四是诸蕴非为我之所依：我并不是依于诸蕴；五是非有蕴：我并非自性能有诸蕴。如是以理观察则知为

了不失坏世俗谛，故随顺众生分别意趣，亦承许由因缘缘起假言安立之我，此假立之我决定无有自性。因为在真实义中根本无有我的堪忍自体，所以对大小乘经教所宣说的人无我空性，不应心生恐惧而应欢喜信受、勤于修习。此乃众生应依实修之法，由修空性妙法，渐能寂灭实执烦恼之心，乃为清凉的甘露妙法。

巳贰（无我之喻车）分二：一、总破；二、别破聚形。

午壹、总破

## 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。

如以车喻为例的七相推理来抉择，不承许有异于支分单独的车辆存在；亦非全不相异、车支一性；非自性有彼支分；自性不依支分；非支分依于车；非唯支分积聚是车；复非支体形状是车。

以七相理论推究能显示堪忍自体之我了不可得，车喻如我，车支喻如诸蕴。其推究方式即，不许异支分： 车与支分并非自相的异性，因为车是由轮盘轴等众支所组成的，除轮轴等众支分外别无单独的车，此喻显示无有异蕴之我。非不异：车与支分并非丝毫无异之绝对一性，因为轮盘轴等支分是完整一辆车的组成部分，若绝对一性者，由众部分体相各异，那么应成各支异相均是车。如轮是车，方向盘亦是车，如是支分众多，车亦应多，或车是一，支亦应一等有众多过失，此喻显示我蕴一性不应理。非有支：车不应具有自性的轮轴等支分，

此喻显示我并非自性能有诸蕴。不依支分：车辆不以众支分为所依，亦即支上无车，此喻显示蕴上无我。非支依：车亦非为轮轴等支分之能依，亦即车上无支，此喻显示我上无蕴。非唯积聚：并非众支的紊序堆积而能组成车的应力法相，此喻显示五蕴的聚合亦无我相。复非形：并非众聚合中的某种形状而成实有之车，此喻显示诸蕴聚合的某种生命形态亦不可能成为自相实有之我。此中一性、异性、能依性、所依性、具有性这五相理论推究的破析方法前已详明述讫。此处再加以积聚性、形状性共为七相理论来观察推究车与车支毫无自性实有。以此类推，不难了知，我与诸蕴亦复如是。下文再予详述后二相的推究方法。

午贰（别破聚形）分二：一、破计积聚为车； 二、破许唯形为车。

未壹、破计积聚为车

## 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。

若谓车的各个支分并非是车，而应许其支分的积聚是车，那么将拆散车的众多支分无序堆积亦应有车的体用。实则不然，所谓的积聚亦不能决定有车的自体存在。若彼转计说，虽然轮轴箱等支分的零散堆积不是车，但可谓是车的支分。破曰：由离车的有支则车的支分亦决定无有，无有车的各个组成部分，亦不会有车的自体成立，故认为众多支分的聚合是车不应道理。因为其支与有支是互为观待而有之法，如有支车被火烧毁，其观待

而有的支分亦必定被毁。既然聚合不是车，谓唯车支的某种形状是车亦极非理。

未贰（破许唯形为车）分二：一、破许支形为车；二、破许积聚形为车。

申壹（破许支形为车）分二：一、破许唯前形为车；二、破计余形为车。

酉壹、破许唯前形为车

## 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。

如汝所计，则于未形成车前已有轮等各支异相，后于造成车时亦仍如旧，如果认为未成车前的轮轴等零散分支中无有车，那么由支分组成的车于现在亦决定非有。

以理论分析抉择，汝宗所计唯形为车的观点不能成立。如在尚未形成车前已有轮轴箱等各异的相状，待此异相的各支零件组装成一辆完整的车时，应如各个支分原有的旧形，不应出现新形的车相。如果认为在零散的各个支分中无有车的存在，则于众支组成的某种形状， 亦不可能成为车，因为各个支形无有改变故。其实现在的这辆车仍然是轮轴等支分的组成，并不是在支分以外另有新形之车。因汝宗唯许各支相状安立为车，但各支相状亦无前后之差别，故汝承许车支的形相为车实不应理。

酉贰、破计余形为车

## 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。**

有事宗辩护说，车的各个支分在尚未形成车前，当无车形可得，待各个支分积聚组装成格外的新形后，方才有车可得。此处继续破此转计余形为车的观点。若谓现在车成时的轮轴箱等支分的方、圆、长等与未成车前别有异形者，此诸差别形相亦必定应为眼识可取（见）。然实非有，因为此积聚起来的支分与散置一处的支分并无任何差异形相可得，是故唯计余形亦非是车。

申贰（破计积聚形为车）分二：一、真实； 二、以理说明空性因中生果之应理。

酉壹、真实

## 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。

若谓积聚有少实体，乃可假立依彼之形，由汝所说众支的积聚都无所有（无少实体），既然均无所有，彼形状亦应非依于支聚假立，因为不可能依于无所有之法安立形状，汝宗自许假有诸法要以实法为所依故。支聚应是假有法，这样观察车时，既无所有实法为依，那么此中云何能有车形为所立法呢？因为无少实体之法非为所依事故。

有实宗又说：我宗所谓的车形是依轮轴等积聚所成之形，并非依于各个支分。中观师破曰：如是救护自宗仍有过咎，以汝自宗所许，凡是积聚均无所有，了不可得，乃为无实体之假有法。是则由诸支分积聚而成之车应如其它积聚法一样假有，何故妄执为实有自体呢？汝

若承许车为实有，则彼成车之形应非依于支分的积聚， 以假法不能成为实法之所依故。（实法只能依于实法而有，不能依假而有实法，因为真假本来互违故。）若以无所有的积聚（假有）为依，此假有法中，云何能有实有车形的自体呢？

酉贰（以理说明空性因中生果之应理）分二： 一、总说；二、分析广说支分。

戍壹、总说

## 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。

如汝所许依此假有积聚，安立为形状之义，如是依于无明与种子不实之因，能生诸行与苗芽自性不实有之果，是故当知此外，一切不实因果法之生悉皆应尔。

其实所谓的积聚是假有无实之法，依彼方能假立不实之形状。同样随顺因缘缘起的规律，可许依于自性无实之无明，产生自性不实之诸行，如同依自性无实的种子，产生自性无实之苗芽等一样。由是当知一切因果缘起均无自性实有，众生今以无明习气徒以百千劬劳，而起颠倒妄执之心，于无实之法执为实有，如同水底捞月般劳而无功。

戍贰、分析广说支分

## 有谓色等如是住，便起瓶觉亦非理。由无生故无色等，故彼不应即是形。

有者（小乘学派的弟子）谓，色香味触等四微尘聚

合后，如是住有宝瓶之相，依此便起瓶觉之心，此许亦非应理，以上述车喻之理能予以遮破。由以前理抉择了一切有法本来无生，当知色等诸法亦不例外，仍即无有自性，既然由计瓶等以实法为因不应道理，是故瓶等不应即是色等之形状差别。

以构成宝瓶的八微支分，无论任一支分上均寻觅不得实有自性的瓶体存在，我们之所以觉得有宝瓶的存在， 亦不过是由客观状态而引起的主观认识，至于客观形状， 即以众多支分积聚而有的如是假相。有瓶相方有觉心， 此感觉亦并非真实，如同妄见黑绳为蛇相一般，仅仅是一种分别心的错觉，并非真实理智的如实照见。再说所谓的色等四微亦根本无有自性，在前破自性生时已明示过，世间无有自性生法，以真实义中诸法本来无生故。因此色等四微亦决定无有自性，所谓的积聚必定是依假立假，依幻立幻，岂有宝瓶等自体之形存在乎？

辰贰（如是了知假立之利益）分二：一、随比喻之车而说；二、随意义之我而说。

巳壹（随比喻之车而说）分二：一、名言不坏极为应理之利益；二、易证胜义之利益。

午壹（名言不坏极为应理之利益）分二：一、七边不观察而成立；二、虽无自性然成假立名言。

未壹、七边不观察而成立

## 虽以七相推求彼，真实世间皆非有， 若不观察就世间，依自支分可安立。

虽以七相理论多方推求彼车的自体，然而无论是随

真实胜义还是世间名言，所谓的车悉皆非有。若不以理观察，唯就世间名言，依自轮轴等支分可以安立为车。如是以此外在的车喻之理可以正确推知内我在二谛中皆无自体，然于名言中不以理论观察时，依自相续五蕴， 可有假相的我成立，由许缘起假立故，我宗非但全无失坏世间共许名言之过，亦是最极应理的。

设有问曰：若因七相理论推求的结论，即车无所有， 则于世间中应成无车，那么依车所安立的名言皆应断绝。然而现量见知世人说买车、开车、坐车等分明是共许为 有，所以车应该是实有。答曰：此过唯汝宗乃有。前说 七相理论推求有车不应理，是指汝宗所计以理推求而成 立实有之车，不许其余方便假立，唯许自相实有之车。 此许观点，可以毫无疑问地说，唯是有弊无利，云何能 得有车之名言？若以我宗所许观点，则必定唯是有利无 弊，非但全无过失，亦极相应安立车的名言。

未贰、虽无自性然成假立名言

## 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。

在不观察随顺世间名言时，可对具有分别心的众生说彼车是有，观待车的轮轴等亦可将车立名为有支以及有分。如是观待作业，亦名为作者；观待所受色等事相， 亦名为受者。然有颠倒解佛经义者，更谓世间唯是支聚， 非是有支。其理由是若离支聚，决定不存在有支，因为异于支聚的有支不可得故。彼等如是妄计唯有众分全无有分，唯有诸业全无作者，唯有所受全无受者，住如是

知见。为遮如是颠倒执著而说，切莫失坏世间共许车等世俗名言。因如前理观察抉择世间名言中车的自体本来无有，唯就世人共许不以理论观察而安立假有的有支与有分以及作者与受者等，如是建立非但无有任何过咎， 亦是最极应理的。

午贰（易证胜义之利益）分二：一、真实； 二、除疑难。

未壹、真实

## 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。

若车真有自性者，瑜伽师在审视观察时，必可依七相中的某一相理论见其自相的存在，实则少无所得。为何还说是有自性呢？由此瑜伽师生起的如是定解，所谓车有自性，只是无慧愚夫的妄计，其自性实无所有。即由彼车喻之理，了达人我空性，速易悟入真实胜义本性。 *“* 亦*”* 字摄不失坏世俗建立。故在随顺世间，不以理论观察的情况下，应如是承许名言假立法可以成立。如本论自释云：*“* 诸有智者当知此宗，唯有功德，全无过失 也。*”*

未贰、除疑难

## 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。

若以理论观察抉择时，其车的自性尚且非有，怎么还会有支分的自性呢？有支（车）无故，观待它的支分

亦决定无有，比如一辆车在被猛火烧尽的同时，其众多支分亦被毁尽无余。以此喻理可知，若能用智慧的烈火来焚尽我执的有支时，更无蕴等我所执的支分存在。如经云：*“* 我性且非有，何况有我所。*”*

若谓，车被拆毁时，轮轴等支分仍为眼识所见，何故颂曰*“* 有支无故支亦无*”* ？答曰：此则不然，起是念者，是因他已见轮轴等与车相属，由串习力才知轮轴等为车的支分，倘若未了知如是相属者，决定不知此为车支。那时只见到轮等观待自支，会认为轮等自是有支。所以若未见过轮等与车相属，就不知道轮轴等是车的支分。

其次，以比喻了知彼义，如以火烧尽有支之车时， 其一切支分定被烧毁，如是诸瑜伽师若以观察所发无所得的智慧火焰，焚尽了有支车的自性，那么成为慧火柴薪的支分，亦决定不能有其自性存在，必为慧火焚毁。比如无有人的这一总相，从何而说男人、女人的这一别相呢？又如经堂没有，怎么可能有经堂的梁柱存在呢？ 巳贰（随意义之我而说）分二：一、虽无自

性极为应理名言；二、能现前胜义之相。

午壹、虽无自性极为应理名言

## 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。

如是随世间名言中所共许，依止五蕴六界及六处等亦能假立我为能取之作者，所取五蕴为作业。

虽然中观自宗所抉择的是胜义空性，但在安立名言

谛时，为了不断灭世间名言，则随世间所许安立我为能取者如车，五蕴、六界、十二处等为所取法如车支。由于我蕴与车喻之理较为相似，所以作者及作业之安立亦同于车及支分。

午贰（能现前胜义之相）分二：一、证见远离常断之边；二、明得解脱之果。

未壹、证见远离常断之边

## 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。

此依诸蕴假立之我在正理面前无论坚（恒常）与不坚（无常）均不成立。由非有自性故，此我既非坚性， 亦非不坚性。如果认为我即所取者，即我与五蕴同一体， 则我一一刹那应是各别生灭无常，是则前后全无系属， 又所取法应成能取等极不应理，因为一切的刹那法为五蕴所摄故。若谓此我应是坚固，亦不应理。我若是常， 则前生之我是现在之我，前世我与今世我所取诸蕴不应自性各异，应该恒无前后的时差变迁，实则如是坚固恒常不灭之我遍寻不得。若许我蕴异体亦不成立，离蕴无我故。若我蕴一体亦不应理，我无形体则蕴亦成无形， 彼二一体故。

依诸蕴假立之我非是坚性。《中论》云：*“* 所受非是我，彼有生灭故，云何当以受，而作于受者。*”* 又云： *“* 先无而今有，此中亦有过，我则是作法，亦为是无因。*”* 若许五蕴是我，我应有生灭，然汝不许我有生灭， 故五蕴非我，计我不坚不应道理。计为坚性亦不应理。

又云：*“* 过去世有我，是事不可得，过去世中我，不作今世我，若谓我即是，而身有异相，若当离于身，何处别有我。*”* 此中亦无常住等性。又云：*“* 寂灭相中无，常无常等四，寂灭相中无，边无边等四。邪见深厚者，则说无如来，如来寂灭相，分别有亦非。如是性空中，亦不应思维，如来涅槃后，云有或云无。*”* 我与诸蕴一性异性亦皆非有。又云：*“* 若五蕴是我，我即有生灭，若我异五蕴，则无五蕴相。*”* 此等之理由谓非有自性我故。如经云：*“* 世间依怙说，四法无有尽，谓有情虚空，菩提心佛法，若彼法实有，宁不有穷尽，无实不可尽，故说彼无尽。*”* 因为经说有情无穷尽，知有情应非实有， 经已作证故。

未贰（明得解脱之果）分三：一、唯一假立故能除俱生我执境；二、除我故亦无我所；三、无有彼二解脱之应理。

申壹、唯一假立故能除俱生我执境

## 众生恒缘起我执，于彼所上起我所， 当知此我由愚痴，不观世许而成立。

在三有轮回中生死流转的一切众生，以无始以来的无明习气恒缘我事而起我执之心，（缘此我所自在事或 属我事，谓我施设所依之眼等内法及诸外事，）于彼我 所之上起我所执之心，当知此我唯由众生的无明愚痴妄执乃有，在不以正理观察而随顺世人共许时能如是成立。

七相推求假立我义，常无常等决定非有，若不见我无有自性，反由无明愚痴之力执有自性者，以此俱生我

执而流转生死轮回。如经云：*“* 因有无明故，而有我我所。*”* 若以甚深理论遣除我执，证悟人我的毕竟空性， 必能获得解脱。本论自释云：*“* 天、人、鬼、畜等一切众生皆由无知随逐，恒缘彼我起我执心，缘彼所自在转或系属彼者，于眼等内法与诸外法起我所执心。然彼我者，是由无知所成，非有自性，此性虽非，但由无明痴心仍可假立名言，故瑜伽师见我毕竟无有可得，由我不可得故，则眼等所取亦皆不起，诸瑜伽师由不见少法是有自性故解脱生死。*”* 《中论》亦云：*“* 若内外诸法，我我所皆灭，诸取亦当灭，取灭故生灭。*”*

申贰、除我故亦无我所

## 由无作者则无业，故离我时无我所。

由无能作的作者，则决定无有所作的作业，故离俱生我时，决定无有我所之法。比如无有陶师，必定无有陶师所作成的宝瓶，同样若无俱生我执，亦必定无有我所执诸法。如是了达我为虚妄假立，随之亦无我所等实法存在，而现证我与我所的本来空性。

申叁、无有彼二解脱之应理

## 若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。

若能以智慧现见我与我所之法皆为空性，破除我与我所的执著种子，如实修习空性，诸瑜伽师必定能获得解脱。

通过胜义理论而生起人无我的空性正见，诸瑜伽师由见我与我所自性皆空、不可得性，如实修习使证悟增

上、稳固，便能彻底寂灭一切烦恼障，毕竟断绝生死流转而获得真实解脱。本论自释云：*“* 因若不见色等诸法，由是不起缘色而引生的贪等无明烦恼，诸声闻独觉不受后有而般涅槃。诸菩萨众虽见无我，然由大悲增上力故， 乃至未证无上菩提，恒于三有中游化而生。此乃为大小乘的殊胜要道，诸智者应当勤求如是所说之无我义。*”*

卯贰（说其余有事亦如是推理）分二：一、推理瓶等之分与有分等；二、推理因果。

辰壹、推理瓶等之分与有分等

## 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。

所有瓶盂、衣服、帐幕、军队、森林、珠鬘、树木、舍宅、小车、旅舍等物，应知皆如众生所说而成立，由佛世尊不与世间更起异诤故。《宝积经》云：*“* 世间与我诤，我不与世诤。*”* 当如何安立世间名言耶？如功德与有德、支与有支、贪与有贪、能相与所相、能烧之火与 所烧之薪五对观待法，如果用观察车的七相理论来推求 彼等各个假立之义，则俱无所得。若不予以观察，唯由 其余世间之共许，则此诸观待假立法皆容为有。

首先解释五对观待法。德与有德：德即功德，是各法的差别所相，亦就是各法上所具有的特点，如宝瓶的绀青花纹、长颈鼓腹等乃其差别特点；有德是指某一事物的整体。支与有支：支是某一法的各个分支；有支即

某一法的整体。贪与有贪：贪是欲心烦恼；有贪是指众生。能相与所相：如树是能相；其枝叶花果为所相。能燃与所燃：火即能燃；柴薪即所燃。如同车与车支，要依于车支才能安立车，依于车才能安立车支，如是上述的观待法，皆是相依假立之法。如果以七相理论来推求彼等假立之义，必无实有的自性可得，但在不作正理观察，随顺世人共许的情况下，仍然承许有假立的世间名言。

辰贰（推理因果）分二：一、真实；二、自宗不同。

巳壹（真实）分四：一、若有堪忍自性因果则问何者即先；二、问因果是否接触而破；三、明因果中一者不成立另一者也不成立；四、彼难与自宗不同。

午壹、若有堪忍自性因果则问何者即先

## 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。

因能生果，由能生乃可为因，若不能生果，则非是因，因必能生果故。果法若有同类之因乃得产生，若是自性的因果法，当说何者居先，二者到底是谁从谁生？ 待果成因、待因有果即是因果关系，此于正理前亦

决定无有自性。若如汝宗所许因果二法有自性者，则于此二法中先有果还是先有因呢？亦即先从因生果，还是先依果立因？若谓因在先者不应道理，在因位时要有所待之果，否则不能成立为因，如要观待儿子才有父亲之

名。若许果法居先亦不应理，否则应成无因之果，如从天而降无父之子，于名言有害。如是以理观察，则知成立所谓的自性因果是无法令人信服的。若按中观宗所许， 则因果二法是相待而安立的，有则如梦如幻般俱有，无则如梦如幻般俱无，因果二法唯是相互观待，绝非无待任何因缘而成立自性实有。

午贰、问因果是否接触而破

## 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。

若谓，因与果和合（接触）而生果者，那么二者理应成为同一体性，如江水与海水汇合一味，故因果应成无有差异。也就无法分辨此法是因、彼法是果，因果无异故。应何法生何法耶？若谓因果是不相合而生者，则因与非因亦应成无别，不应有能生与不能生的差别。如是令导致*“* 一切恒从一切生*”* 或如东方的种因亦能产生西方的芽果等有很多过失。由计因果有自性者，其能生所生离合与不合二种外，亦无其余第三类法可计，故自性因决定不能生果。若许幻因生幻果而如是假立，则勿须如是观察，非但相宜名言共许，亦无任何过失，诸法本来虚幻无实故。

午叁、明因果中一者不成立另一者也不成立**因不生果则无果，离果则因应无因。**

若自性因不生果，则决定无果，果法必定是从因法而生故。若远离了果法，其所谓的因亦应成无因（非

因）。如说此是石女儿之因，彼是兔角之因一样，仅仅是信口开河而已。本论自释云：*“* 安立因法为因者，必以生果为因由，若无果法仍能成立因者，则因法之为因应成无因由，故因果法均非自性实有。*”*

午肆、彼难与自宗不同

## 此二如幻我无失，世间诸法亦得有。

由安因果二者如梦幻般有，故我中观宗全无过失， 世间诸法亦唯由缘起产生才能得有之故。

关于因果二法的安立，中观派不同于有部派所许的观点，故无任何过失。因其从未承许过勿须观待而自性成立能生所生的因果法，只是在名言谛中随世人共许而许之，谓此因果二法如梦如幻般存在，非自性实有，故世间一切诸法均有待于缘起产生，依此缘起力才能有如梦如幻般无实的现相。本论自释云：*“* 若如他宗，能生所生有自性者，则于彼上此观察转。若如我宗，诸法皆由颠倒遍计而生，自性不生，如同幻事。虽无自性，然是分别境界，如眩翳者所见毛发轮。*”* 是故我宗无有任何过失。

巳贰（自宗不同）分二：一、出妨难；二、彼答。

午壹（出妨难）分三：一、汝自宗应成接触等相同之难；二、上述太过非正理之难；三、无宗无理而力破之难。

未壹、汝自宗应成接触等相同之难

## 能破所破合不合，此过于汝宁非有， 汝语唯坏汝自宗，故汝不应破所破。

有实宗于中观师诘难说，若以因果合不合之同等理论观察时，汝宗所说的能破所破，亦同犯是过。为此有宗派诘曰：汝以能破破斥所破时，此能破所破为相合还是不相合呢？如是观察类推，此过咎于汝宗宁非有耶？ 汝宗所说能破理论之语，非但不能破斥我有宗派，反而唯能毁坏汝等自宗，因为汝宗所许的能破所破同于我宗所许的能生所生之因果法。故汝等中观师不应以似是而非的能破理论来遮遣所破法，不具能破之真实力故。

同样类推，若许能破与所破互相接触而破者，此二应成一体，无有能破与所破相的差别，如是到底是何法破于何法亦无法辨认。若许二者不相接触而破者，亦不应理，因为一切法同是不合，皆应成能破，如柱子亦应破瓶子等，同于*“* 一切恒从一切生*”* 的过失。除此合不合二者以外，更无第三品可计，那么汝之能破全无破除所破的能力。由汝所许之能破反被他破，故因果法应有自性，我宗并无中观师所说的过失。

未贰、上述太过非正理之难

## 自语同犯似能破，无理而谤一切法， 故汝非是善士许，

对汝等中观师自说能破理论之语观察时，同犯了自己为他宗所发之过，故为相似能破，非为真实正理。既然非理欲破他宗，应有无理而毁谤一切法的过失，故汝宗所许的观点并非是诸大善士所赞许的。

由于有实宗认为，因法果法非但有自性存在，亦有能生所生的关系。如现量所见的同类种因虽未接触芽果， 但仍能产生同类的果法，此外的一切非因无论接触或不接触终不能生果。又如吸铁石（磁铁）虽未接触铁屑， 但与其靠近的铁屑会被吸住，其余一切铁屑不一定皆被吸住。又如眼与色法虽未接触，但仍能看见眼前的色法， 此外一切法不一定皆被所见。而中观派认为从色法到一切智智果位之间，诸法不仅粗相无有，就连无分微尘、无分刹那的堪忍自体亦决定无有，抉择为无生大空性的本体。因而有部宗将中观宗斥为是无理而谤一切法者， 认为他们是毫无理由地毁谤了一切法性，故说汝宗所许观点得不到诸大善士（圣者）的赞许。

未叁、无宗无理而力破之难汝是无宗破法人。

汝等中观师是无宗而唯独破坏佛法的罪人，即中观师唯是破他宗不立自宗的破法人。

午贰（彼答）分二：一、接触等之答；二、明余答上已述讫。

未壹（接触等之答）分二：一、略说自宗无过；二、彼者以理广说。

申壹、略说自宗无过

## 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。

中观师对有宗派答曰：前说能破与所破，不论为合

而破还是不合而破均有诸多过失，谁人定许有自性之宗， 彼乃有此过失，由我本无承许此有自性之宗，故决定无有合不合二种过失。

本论自释中云：*“* 为他宗所发因果合不合之过失自 宗不同犯是过之理，是他计因果自性实有，自许如幻般全无自性故。*”* 如《回诤论》云：*“* 若我有少宗，则我有彼过，由我全无宗，故我唯无失。*”* 般若经亦云：*“* 具寿须菩提，为以生法，得无生得，为以无生法，得无生得。须菩提言，具寿舍利弗，我不许以生法得无生得，亦不许以无生法得无生得。舍利弗言，具寿须菩提，岂无得无证耶。须菩提言，具寿舍利弗，虽有得有证，然非以二相。具寿舍利弗，若得若证唯是世间名言。预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨亦唯世间名言。于胜义中无得无证。*”* 经云：*“* 虽有得有证，然非以二相。*”* 明 示彼义，得即证得所得，此二在胜义中无，名言中不观察的基础上有。如是我中观宗所许之能破所破俱无自性故，决定无有此过。

申贰（彼者以理广说）分三：一、说比喻； 二、立真义；三、如何辩论亦破不了无自性宗而结尾。

酉壹（说比喻）分二：一、总说影像之喻； 二、别说虽无真实影像而依彼能净面垢之喻。

戍壹、总说影像之喻

## 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。

比如日轮在遇到日蚀时，日轮上具有被侵蚀等之缺陷差别，依此映于清净水池中的影像上亦能现量看见此诸差别相状。对虚空中的日轮与地下水池中的日影，以相合与否的理论来作观察皆非应理。若说合者，则有日落水池或水升日位之过。若说不合而能现者，则于地面上亦应呈现日影，不应观待水池等差别因缘。在名言中， 不详加观察的情况下依缘起力所生之诸法，亦为诸根识现量见闻觉知，在对此仍起颠倒实执的众生面前，可以安立有能破与所破之法，尔时勿须合与不合这一多余的理论作伺察，因为诸法是本来无生的空性故。

戍贰、别说虽无真实影像而依彼能净面垢之喻**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。

如为修饰自己的面容时，显现在明镜中的影像虽然不是实有，但亦有一定的作用，如是此中所说的大缘起因、离一异因等胜义理论虽非自性实有，但依此能清净慧面的垢染，亦能通达无生大空性之宗。

有实宗尚未通达诸法远离四边八戏的大空性，故认为无分微尘、无分刹那在二谛中皆有堪忍自体，此计喻如面容有垢染，抉择无生大空性的甚深理论喻如明镜， 依中观正理所抉择的正见实地起修，断尽实执分别心， 现证本来清净的法界本性，喻如依明镜便于修饰面容、清净面垢一样。颂文中*“* 亦*”* 字显示无自性之能破，依然能破斥非理妄计的所破法。是故汝等百般欲为中观宗发放太过的机会毕竟不能得到。如《中观四百论》云：

*“* 有非有俱非，诸宗皆寂灭，于彼欲兴难，毕竟不能申。*”* 《中论》云：*“* 以有空义故，一切法得成。*”* 又云： *“* 依空问难时，若人欲有答，是则不成答，俱同于所立。*”*

酉贰、立真义

## 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。

中观师说，若计能了宗之因（能破理论）是实有， 以及所了宗（所破法）有自性者，则可配此能立与所立是合还是不合的推理来与我中观宗兴难辩诤。然则非尔， 由彼全无自性，汝将不净宗的过失推于净宗，故汝唐设劬劳，毫无所益。

如欲破眩翳人所见之毛发，以理观察是一性、异性、圆形、黑色等，相对于无眩翳人来说毫无妨害。如是观 察无自性实有之因果时，汝执二边而破斥，对无自性之 宗却无有任何妨害。因此凡计有自性者，必定同犯合不 合之过。汝今弃舍无自性之正道途径，反而爱著恶分别 之斜道，以分别臆造障蔽真实正道，何需如此艰辛劬劳 耶？

酉叁、如何辩论亦破不了无自性宗而结尾

## 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。

中观宗能以自他共许的幻化诸喻，极易令他人了达一切诸法皆无自性，而有实宗却难使他人了知如其所说

诸法皆有自性之理，无自他共许实有之比喻故。其实众生已由无始以来的颠倒妄执造诸恶业沉沦生死，已是苦不堪言了，汝等有实师复以邪恶分别之网罟来缠缚众生， 何为于此恼害世间耶？

因为众生无始以来沉溺生死苦海，难以获得解脱的主要祸根，即由无始以来的无明习气迷惑心识后而起的颠倒妄执，计诸法实有自性，处处固执我与我所起惑造业，由如是垢障令身心饮受无量诸苦，已是苦不堪言， 欲诚意度化众生者，理应击破众生前所具有的诸般实执等分别心，令其破开恶见疑网，从中挣脱、跳出惑网， 这才是真实的慈悲善举。《宝性论》云：*“* 若一切所说，有义有法句，能令修行者，远离于三界，及示寂静法， 最胜无上道，佛说是正经，余者颠倒说。*”* 汝等有实师非但不于众生示施破此惑网之解救方便*— —* 空性正理， 反而复以恶分别致使网上加网般宣说诸法自性实有，令诸众生再再地增长邪恶分别，编织坚网、周匝遍绕而被紧紧的缠缚在苦海之中，令其在三有苦海中不得解脱， 为何如此恼害世间众生耶？是故汝应弃此实执妄诤，谨遵性空之宗，这样对自己与他等众生皆有利益，否则将被佛陀斥为邪宗。因为诸法自性本来无生，缘起和合时显现不灭，如影相、阳焰、水月等幻化八喻般现而无有自性故。

未贰、明余答上已述讫

## 了知上述余破已，重破外答合等难， 云何而是破法人，由此当知余能破。

了知上述如依种子有芽生，依诸蕴可假立补特伽罗等安立缘起法时，遮破有实宗所余下之能破已，进而观因果为相合生还是不相合生，应是重破，因外人已答此难，中观所说唯遣分别执著，云何而是破法人耶？决定无有此过。又汝所立此相，由何能成正相，有谁不立自宗唯破他宗，故此破法人相毕竟非理。如是等余能破即由此宗而当了知。

在破析随理唯识时，本论颂文中如是明示：*“* 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。*”* 此处为答有实宗所谓能破所破合不合之诘难时，为其所发太过，应是重破了，因为外人已为答破如此合不合等相同的诘难故。又有实宗将中观宗斥为*“* 汝是无宗破法人*”* 这一诘难，前面亦已答破过。其实中观宗的所有立破， 目的均为遣除众生的实执分别心。此于颂文的*“* 异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者所灭诸分别，即是观察所得果*”* 中已予明示。云何而说中观是无宗的破法人呢？由此应当了知上述其余能破之义，则能消除一切不必要的疑惑。如前例举日蚀及其影，虽勿须合不合等观察，但仍为眼识现量所见。同样在世俗名言的观待缘起法中，能破所破可以假立为有，然以真实理论观察时， 一切均为大空离戏的本体。

总而言之，如果认为我是自在义，决定勿须观待其它因缘助成而能独立存在，并有永恒不变的主体。一般世人认为内有独立不变的自我存在，时而生起人我执著，

外有所见闻觉知的实法存在，时而生起法我执著。为此人法二执，中观师则以同一自性见为本，作了相应的论断，凡是依法所生的自性见称名法我见，依有情所生的自性见名人我见。故于佛法中所谓的破我执唯就人法二执，别无余破之有。若能以甚深理论洞察诸法本性，了达内无自我，我性本空，进而了达外无实法，法性本来无生，如是破除二我实执，现证二空真理，远离二障垢染，二取均消融于法界，悟入真如实相，即登究竟解脱的彼岸。

以上从*“* 彼非彼生岂从他*”* 至*“* 观察速当得解脱*”* 明法无我。次从*“* 慧见烦恼诸过患*”* 直到此颂，明人无我。以下宣说空性分类。

癸贰（空性之分类）分二：一、略说；二、广说。

子壹、略说

## 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。

以上所述的无我空性主要是为了方便度化众生，由人与法分为二种。遍知佛陀复依所化众生的根器差别， 将二无我分别宣说为多种，如是在般若经中首先广为宣

说十六空性已，又复略说为四种空性，亦都承许是大乘的甚深教法。

将空性分为人无我与法无我而宣说是度化众生的权巧方便。如为度化声闻缘觉乘的弟子主要宣说人无我， 令其证悟圆满的人无我空性，灭尽烦恼障，根除三有轮回的种子而证得阿罗汉果。为度化大乘根器的众生，圆满宣说了二无我，令其灭尽烦恼障与所知障，证得一切智智的大菩提果。本论自释中云：*“* 其中为度声闻、独 觉说人无我故。为度菩萨证得一切种智故，说二无我。声闻独觉虽亦能见缘起缘性，但彼等于法无我不圆满修， 唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。*”* 宁玛派自宗宣说中观应成派的观点，亦许声缘罗汉只是证悟了一部分的法无我空性，亦就是说声闻罗汉通达五蕴的粗相空性，独觉罗汉在此基础上通达色蕴的无分微尘是空性，在名言谛中均是因缘集聚的缘起法， 胜义中是单空的空性，因此暂时分三乘时，声缘罗汉并未通达圆满的法无我空性，当然亦不可能修持圆满的法无我空性及行持六度等。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中云：*“* 是故若问何自宗，具德月称自释云，声缘 为除烦恼障，如来宣说人无我，佛子为除所知障，圆满宣说法无我。若问声闻及缘觉，已说证悟空性义，如是所说如何耶？彼等声缘为断除，诸惑而修人无我，所有圆满法无我，无有修持而如说。龙钦绕降尊者云：往昔一切阿阇黎，纵使辩论此有无，自宗前时之声缘，虽有几种得罗汉，若未证空蕴我执，乃至不能解脱故，虽许

彼者有证悟，圆满无我未证悟，经说声缘微无我，如虫食芥粒内空，是故劣用否定词，已说未证法无我。此乃殊胜之善说，与此相同别无有，如同海水饮一口，不得说为无饮海，如是法之所分我，无我证故许见空，犹如海水饮一口，所有未进腹中似，一切所知诸自性，无有证悟空性故，圆满无我许未见。*”* 此颂义请详阅《新月释》第二问答义。

由于所化众生的根性不同，佛陀又将此无我空性从多种角度来加以阐述。如般若经云：*“* 复次善现，菩萨 摩诃萨大乘相者，谓内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、无性自性空。*”* 又云：*“* 复次善现，有性由有性空，无性由无性空，自 性由自性空，他性由他性空。*”* 如是首先分为十六空性， 又再归摄为四种空性， 此等皆为大乘法要。《中论》云： *“* 若有不空法，则应有空法，实无不空法，何得有空法， 空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。*”* 无论空与不空少许亦不成立。因此般若经中所说四空、十六空、十八空、二十空等，均于不同反体上而有如是诸般分类。虽然彼等行相各异，但都是为相应众生的根器意乐而于名言中如是安立，实际上其本体都是一味无别的。

子贰（广说）分二：一、广说十六空之分类； 二、归摄四空之分类。

丑壹（广说十六空之分类）分四：一、宣说

内空等四；二、大空等四；三、离边空等四；四、诸法空等四。

寅壹（宣说内空等四）分四：一、内空；二、外空；三、内外空；四、空性空。

卯壹、内空

## 由本性尔故，眼由眼性空，如是耳鼻舌， 身及意亦尔，非常非坏故，眼等内六法， 所有无自性，是名为内空。

由前理论抉择诸法本性尔应如此，故眼由眼自性空， 如是类推，当知耳、鼻、舌、身以及意识的自性亦尔。 如是空的理由，谓诸法于胜义中本来非常亦非坏故，眼耳等内六法均无自性，是名为内空。经云：*“* 云何为内 空，内谓内法，即眼耳鼻舌身意，当知此中眼由眼性空， 非常非坏，何以故，本性尔故。*”*

所谓的空性，并不是诸法先有后无般的断灭空，亦非为眼不以眼空、仅其实有空，而是本来无生、远离四边八戏的大空性。就正在起作用的内根识，无论是色相、性质等均无毫许堪忍的自体，在真实义中诸法本离常与非常、坏与非坏，即是本来大无为之真空妙有。本论自释云：*“* 此中常者谓不舍本性，此复暂住即灭，非全坏 故。此谓若法有自性，则应是常或永失坏。*”* 《中论》亦云：*“* 性从因缘出，是事则不然，性从因缘出，即名为 作法，性若有作者，云何有此义，性名为无作，不待异法成。*”* 如薄伽梵云：*“* 若佛出世，若不出世，诸法法性，恒常安住。*”* 《宝云经》云：*“* 善男子，当知胜义，不生

不灭，不住不来不去，非诸文字所能诠表，非诸文字所能解说，非诸戏论所能觉了。善男子，当知胜义，不可言说，唯是圣智各别内证。善男子，当知胜义，若佛出世，若不出世，为何义故，诸菩萨众，剃除须发，披著法服，知家非家，正信出家。既出家已，复为证得此法性故，勤发精进，如救头燃，安住不坏。善男子，若无胜义，则修梵行，徒劳无益，诸佛出世，亦无有益，由有胜义，故诸菩萨名胜义善巧。*”* 此中说眼等由眼等性空者，显自性空。非说眼等由离内作者而空，亦非由二取性空，谓由此一法无彼一法，说名为内自性空。

卯贰、外空

## 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。

由外境诸法本性尔（如此）故，色法由色法的自性空，声香味及触，并诸法自性空之理当知亦尔（如此），凡是不归属于内心相续的色等外尘六境皆无自性，就是正在现有之诸法亦是自性本空的，是名为外空。经云： *“* 云何外空，外谓外法，即是色等，色由色空，乃至法由法空。*”* 如前经云：*“* 非常非坏，本性尔故。*”*

卯叁、内外空

## 二分无自性，是名内外空。

上面虽已分别宣说了内空与外空的体性，此处就二空综合这一反体而再作陈述。由内识相续所摄的根依处与诸根不摄的内外法，此二分悉无自性，是名内外空。

经云：*“* 内外诸法，无内外法自性，名内外空。*”*

卯肆、空性空

## 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。

内外一切诸法皆无自性，明达真理的诸大智者说名为空性，复说此空性亦非实有存在，而是由彼空之自性空。如是内外诸法所依空性之空性，即说名为空空。说空性之空性的必要是为了遣除执空性为真实法性的妄念， 般若经中宣说空性亦空的深义亦在于此。《出世赞》云： *“* 为除诸分别，故说甘露空，若复执著空，佛说极可呵。*”* 经云：*“* 云何空空，空谓一切法空，此空复由空空，是名空空。*”*

寅贰（大空等四）分四：一、大空；二、胜义空；三、有为空；四、无为空。

卯壹、大空

## 由能遍一切，情器世间故，无量喻无边， 故方名为大。如是十方处，由十方性空， 是名为大空，为除大执说。

由东西等十*“* 方*”* 能周遍一切宇宙万有，离此别无情器世间之故。如慈悲喜舍由所缘门立为四无量心，须缘十方周遍的一切有情而修。十方即是无量之喻，由无边际，故*“* 方*”* 名之为大，如是东西南北等十方处，即由十方自性空，是名为大空。经云：*“* 云何大空，谓东

方由东方空。*”* 为除方大的实执心而宣说所谓之方亦自性本空。以胜论派为主的外道论师认为，*“* 方*”* 能周遍一切故名为大，亦是恒常实有的。佛为遣除此遍计执著而宣说*“* 大*”* 空的义理。

卯贰、胜义空

## 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。

所谓的胜义即是涅槃，乃为诸瑜伽行者所希求的殊胜圣果，称为胜所为。由是胜所为，涅槃即名胜义，亦是登究竟彼岸之义。此法身本净的究竟涅槃亦无毫许自体可得，本来无生、自性本空，因而说彼由彼性空，是名胜义空。如经云：*“* 云何胜义空，胜义谓涅槃，当知此中涅槃由涅槃空。*”* 由于小乘有部派的声闻行者耽著涅槃自性实有，依于此见而修，决定会成为一切智智之障，故为遣除彼诸执著，导入究竟涅槃的正道，免其蹉跎岁月，能够速证大菩提果，所以彻知胜义者佛陀，如实地宣说了胜义亦自性本空，以愍念众生的大悲心演示离一切戏论的甚深义理。

卯叁、有为空

## 三界从缘生，故说名有为，彼由彼性空， 说名有为空。

欲、色、无色三界中的一切法均从因缘产生，故说名有为法。彼诸法亦由彼之自性空，说名有为空。经云：

*“* 云何有为空，有为谓三界，当知此中欲界由欲界空。*”* 这亦是针对某些具有实执分别心的众生而宣说的。

卯肆、无为空

## 若无生住灭，是法名无为，彼由彼性空， 说名无为空。

若法无有生、住、灭、变异等差别体相，是法则名无为，彼无为法亦由彼之自性空，说名无为空。经云： *“* 云何无为空，无为谓无生、无灭、无住、无异，当知此中无为由无为空。*”* 由于诸外道众及内道有部宗认为无为法有恒常无变异的堪忍自体，为遣除彼等执著而演说如是空理。《大智度论》云：*“* 有为性三相*‘* 生、住、灭*’* ，无为性亦三相*‘* 不生、不住、不灭*’* 。有为性尚空， 何况有为法，无为性尚空，何况无为法。*”*

寅叁（离边空等四）分四：一、毕竟空；二、无初后际空；三、无散空；四、本性空。

卯壹、毕竟空

## 若法无究竟，说名为毕竟，彼由彼性空， 是为毕竟空。

若从四边及常断等任何一边来衡量观察诸法时，毫无究竟的自体，本性毕竟不生，说名为毕竟。彼毕竟亦由彼之自性空，是为毕竟空。经云：*“* 云何毕竟空，究竟谓常究竟、断究竟。若法究竟不可得，是名毕竟，当知此中毕竟由毕竟空。*”* 若不说此空，有些众生会误认为远离有边、无边、二俱边、非二俱边是中观所抉择的

正见，为避免误入歧途、遣除此等弊端而宣说了毕竟空义。如《三摩地王经》云：*“* 断除有无与净不净二边，亦不住中间。*”*

卯贰、无初后际空

## 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。

在以真实理论观察时，所谓的轮回，由无出生之初际、亦无终结之后际，其中间亦必定无有，故说此生死流转，名为无初后际。如云：*“* 生死无有始，亦复无有终。*”* 三有的本性本无去来，犹如梦境自性本离诸边。故释般若的大论中说彼本性，名为无初际及无有后际之无生大空性。

经云：*“* 云何无际空，若法初后不可得，则无中间。若法初后中间俱不可得，即无去来，当知此中初后中间由初后中间空，非常非坏。*”* 因此生死轮回亦仅仅是观待众生的实执分别心假立而有。唯以正理击破实执分别心，方能彻知其是本来无生、清净的法界本体。否则， 乃至此执著心尚未消亡之际，一直沉湎其中，循环不息， 感受无量痛苦。若不示此空性，某些众生会耽著轮回实有，故为击破此实执而宣说了如是空理。

卯叁、无散空

## 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。**

散者，谓有可放以及有可弃舍。无散者，谓无有放弃，如大乘法的自体任于何时何处都决定无可弃舍。因为大乘中五道十地所摄的三十七菩提分法，是大乘行者必须受持、修证的，是能增上功德而不可放弃之行门。即彼无散法由彼无散法自性空，由诸法本性尔故，说名为无散空。经云：*“* 云何无散空，散谓可放可弃可舍，当知此中无散由无散空。*”* 此善说的必要是为了消除对大乘善法产生有所取的执著心。

卯肆、本性空

## 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。

有为、无为等一切法的一味法性，都非诸声闻、独觉与菩萨、如来之所造作，亦不是彼诸圣者上下求索觅得之法。若说是经改造而得，则应成虚妄不实的假立法。实则不然，法界本性本离一切改造，无论佛出世与否， 众生通达与否，都是如然本住的。只是被无明眩翳遮蔽的凡夫与通彻明然本性的圣者之间有了认与不了认的差别而已。是故一切有为法的平等性空，说名为本性。若执此是胜义中存在的法性或未经造作的实有本性，则仍属戏论所摄，为除此执，诸佛世尊宣说彼本性由彼本性空，是名为本性空。经云：*“* 云何本性空，谓诸法本性，无作无为，非声闻作。*”* 般若经云：*“* 何为一切法自性，谓一切法自性不可得，为一切法自性。*”* 《大智度论》云：

*“* 以是种种因缘，性不可得，名为性空。*”*

寅肆（诸法空等四）分四：一、诸法空；二、自相空；三、不可得空；四、无性空。

卯壹、诸法空

## 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。

六境、六根、六识共为十八界，六触即眼和合触至意和合触等。如经云：*“* 眼识所生触，耳识所生触，乃至意识所生触。*”* 即是根境识三者和合所引起的种种感触，是为六触，由彼触为缘而生六种觉受。《杂阿含经》云：*“* 二因缘生识，何等为二，谓眼色、耳声、鼻香、舌味、身触，意法等因缘生识，此根境识三法和合而有触，触已生受，受已起思，思已生想。*”* 彼经称其为六六法门。无论是有色的物质法、无色的意识法，或是因缘和合而生之有为法以及超越因缘范畴的无为法，如是一切诸法无不是空，由彼自性本离之空故。经云：*“* 云何一切法空，一切法谓有为无为。*”*

卯贰（自相空）分三：一、略说；二、广说； 三、结尾。

辰壹、略说

## 变碍等无性，是为自相空。

如以色蕴为例，在观现世量的分别心面前色法不仅性为变异无常，亦是互为质碍的，比如宝瓶与柱子等法各住自位是互不相容的。然于净见量的境界中，亦有

*“* 一尘中有尘数刹、一一刹有难思佛*”* 等稀有的微妙境相。彼诸变异、质碍性之法亦毫无自性，是名为自相空。

有者疑曰：诸法的存在各有体相，如地是坚相，水是湿相，火是热相，风是动相，心为识相，慧为知相， 如是一切法各住自相，怎么能说是空性呢？答曰：由诸法本无自相可得，谓变碍性故。如《金刚经》云：*“* 凡 所有相，皆是虚妄。*”* 实无一法之相是坚固不变的，如水随着温度的升降亦可由液体变为固体，又由固体变为液体。《大智度论》云：*“* 相不定故，不应是相，如酥、蜜、胶、蝇等皆是地相，与火合故，亦自舍其相，转成湿相。又金、银、铜、铁与火合故，亦自舍其相，变为水相。如水得寒成冰，转成地相。如人醉睡，得无心定， 冻水中鱼，皆无心识，舍其心相无所觉知。如慧会知相， 悟入诸法实相，则无所觉知，自舍知相，是故诸法无有定相。复次，若谓法定相，是亦不然，所以者何？如未来法相不应来至现在，若至现在则舍未来相，若不舍未来相入现在者，未来则是现在，为无未来果报。若现在入过去则舍现在相，若不舍现在相入过去，过去则是现在，如是等过，则知诸法无有定相。*”* 正因诸法毫无定相，故说为自相空。

辰贰（广说）分三：一、基法自相；二、道法自相；三、果法自相。

巳壹、基法自相

## 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。**

色蕴的自相谓变异质碍，受蕴的自相是领纳性，想蕴的自相谓能取诸法之像，行蕴的自相即是能造作，各别了知境是为识蕴的自相。所谓蕴者，以积聚为义、自相谓苦。界性则如同捉持毒蛇般必受痛苦，因此佛说十二处是产生众苦之门。当知所有的缘起生法皆以和合为自相。

色蕴的法相如前所述，谓变碍性，变是随时间的迁流变异，碍是限于空间的质碍。如经云：*“* 诸比丘，由 有变碍，名色取蕴。*”* 受蕴的自相是领纳性，即苦乐舍三种觉受。想蕴指能执取内外诸法的各异色像。行蕴即以能造作为相，即是除了其余四蕴外的一切有为法，不限于外无情法或内有情法，凡是因缘和合而造作之法皆为行蕴所摄。各别了知境为识的自相，诸如眼见色法、耳闻音声等各识了别境。蕴以积聚为义、自相谓苦（有漏五蕴的自相即是苦性），凡于欲界、色界受生的众生 都圆具五蕴。诸界性的特征，是能令有情摄取生死，如同捉持毒蛇，于他必作损害，成为巨苦之因。《金光明经》云：*“* 地水火风合集成立，随时增减，共相残害， 犹如四蛇，同处一箧。*”* 因此佛说十二处即是产生众苦之门。当知一切有漏诸法，非但终无与乐，相反唯是生苦之源。世俗名言中的一切果法必由因缘和合才能产生， 故此缘起生法以和合为相。如是抉择了基法的自相。

巳贰、道法自相

## 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。

该颂阐明了六度波罗蜜多各自的体相。布施度的自相谓能施舍的意乐善心；戒律度的自相是心中无有热恼； 忍辱度的自相谓内心不生嗔恚；精进度的本性即是无有罪恶而希求善法之喜心；静虑度的自相是能摄持凝聚一切善法功德；般若度的自相即是空寂离戏、毫无执著。此六度波罗蜜多的法相，在大乘经教中皆如是说。

六度是大乘佛子必修之行门，前三度侧重于利他事业，后二度侧重于自利事业，精进度则是圆满自他二利必不可少之行径。分别而言，施度谓能舍：布施可分为财、法、无畏三种，但布施度的真实体相，既非仅限于身口的行为，亦不是仅令世间的一切贫者都丰衣足食， 而是指毫无吝啬、能施舍一切受用、善根等的清净意乐， 乃为布施度的自相。戒相无热恼：即心中无有炽热烦恼， 享有清凉安乐。《大智度论》云：*“* 持戒之人寿终时，刀风解身筋脉断绝，自知持戒清净，心不畏怖。*”* 若以烦恼心失毁三乘佛法中的任何一条根本戒，未经忏悔行对治者，必堕地狱受诸苦恼。反之，若能善护根门，谨持清净戒律，则如深秋寂夜、皓月当空，既能赐予众生清凉安乐，亦令自己获得人天乃至出世无漏的清净安乐， 乃为戒度的自相。忍相谓不恚：忍辱度的体相即是心中非但不生刹那嗔恚恶念，且以大慈悲心愍念众生，泰然自若地安忍一切难忍之事。精进性无罪：即是以强烈的

欢喜心希求无自性罪与佛制罪的一切善法。《慈恩弥勒上生经》云：*“* 精谓纯精，无恶杂故，进谓精进，不懈 怠故。*”* 精进是成就一切善法之本，若能精进切实地行持，则能速疾证得妙菩提果。如是摄持无罪善法，以勇悍为性，以善业为缘，其性必定无有罪苦，此乃为精进度的自相。《毗尼》云：*“* 一切诸善法，乃至阿耨多罗三藐三菩提，皆从精进不放逸而生。*”* 《大智度论》亦云： *“* 云何为精进相？答曰：于事必能起发、无难、志意坚强，心无疲倦，所作究竟，以此五事为精进相。复次， 如佛所说，精进相者，身心不息故。*”* 静虑相能摄：即能摄取出世间无漏的一切善业功德，于善所缘、心一境性。*“* 摄*”* 有二义：一是摄持自心，令狂乱之心不外奔驰，止息宁静，寂然安住，心寂不乱，则如明镜。若获得明净定心，智慧力则油然增胜，于诸法法性了了分明， 自然能获得大陀罗尼。众生之所以造业受苦，是以迷乱飘浮之心贪求五欲的有漏安乐，随逐外境，结果只令苦苦增上而煎熬着疲惫不堪的身心。其实外界欲乐尚不递内心定境中所生点滴安乐的万分之一，故唯依靠明净定心，方能获得与此相应的清凉寂乐；二是摄持一切善法， 因为静虑有凝聚的力用，能使所造的一切善法功德，毫不散失。如云：*“* 禅为守智藏，功德之福田。*”* 此为静虑度的自相。般若相无著：即是通达胜义本性的能知心识不耽著任何相，于寂灭涅槃亦不著相，已破一切实执故， 乃为般若度的自相。般若经云：*“* 于一切法不著故，应 具足般若波罗蜜多。*”* 《赞般若波罗蜜多偈》云：*“* 般若

波罗蜜，譬如大火焰，四边不可取，无取亦不取，一切取已舍，是名不可取。*”* 由是当知，诸经论在阐明此六度波罗蜜多的法相时，处处皆如是说。此乃大乘佛子成办自他二利、广积殊胜二资、体悟诸法空寂本性等必须遵循修持的圣道。

## 四静虑无量，及余无色定，正觉说彼等，

**自相为无嗔。**

该颂说明十二门禅的自相。色界的四静虑禅、四无量心及其余的四无色定，无上正等正觉佛陀说彼等的自相为无有嗔恚。亦唯有依靠平静无动的心境才能呈现出十二门禅境功德。

静息心虑乃为静虑。若能使心虑静息下来，依此功德暂时能生人天善趣。由修静虑的深浅程度不同，既生天处，亦有高下差异。分别来说，修初静虑，生于初禅天等各得相应禅境的生处，四禅天均为修四静虑者之生处。无量：即慈悲喜舍四无量心，亦是大乘行者必修行门。无色定：即无色界的空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定。《俱舍论》云：*“* 上二不行嗔。*”* 此说在色、无色这上二界中的众生，不会有嗔心的动态，因为欲得初禅以及上求色、无色界者，首先必须断除嗔恼恶心。若不除嗔，初禅静虑固不能得，当然不能上生天界，唯有无嗔才能切实相应所修的四无量心， 故佛世尊说无嗔是彼诸禅定的法相。

## 三十七觉分，自相能出离。

大乘佛子在五道十地中必须圆满修持的即是三十七

觉分（菩提分法），此乃得成佛果的根本因，其自相即能出离生死轮回、获得暂时涅槃以致究竟正等正觉的大菩提果。

## 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。**

空解脱门由无能得、所得而不为分别垢染所污，故以远离为其自相。无相解脱门，由相不可得故乃为寂灭。三解脱中的第三相谓正观诸行是苦，以苦及无痴为其自相，八解脱的自相谓能解脱诸等至障，故以解脱为相。

该颂明示三解脱门与八解脱门的自相。首先，所谓的三解脱门，一是空解脱门：在本来清净的大空性中无有能得、所得之法，谓诸执分别垢秽不能染浊，以*“* 远离*”* 为其自相故；二是无相解脱门：在真实义的本性中诸法之相本来了不可得，是空寂离戏的本性，故以*“* 寂灭*”* 为其自相；三是无愿解脱门：谓正观诸行为苦，激起真实出离心，更不希愿三有盛事，以*“* 出离*”* 为其自相故。复以真实智慧观察诸行本性，于出世的解脱果位， 亦不执为实有而起希愿之心，了达轮涅一如、平等、不可得性，彻底远离一切希疑，以苦及无痴为相，依此便能获得解脱、趣入无余大般涅槃，故名为解脱门。《大智度论》云：*“* 三十七品是趣涅槃道，得是道已，得到 涅槃城，涅槃城有三门，所谓空、无相、无作。已说道次第，应说道处门。*”*

复次，所谓的八解脱门，一是内有色想观外色解脱： 内色是指自生命体上的色相，外色是指自身以外的它色。

行者依此观行，以自己内在的色相为基，观知内外一切色法悉皆不净，以不净心观诸色皆为不净而获得解脱。二是内无色想观外色解脱：此不对内色作观想，主要为对治于有情生欲爱的染著心而专事观想外色不净，如不净观的修法。三是净解脱门：从不净观到净观而修行时， 摄取种种净相，系念正心，作清净观，随其所观诸色而各有清净炽盛的光曜现前，尔时此光遍满整个身心，行者周身充满喜乐，即是以身作证，此后断尽乐求五欲之心，由其所缘清净，故名为净解脱。四是空无边处解脱： 得入无色禅定，弃离色界一切色相，一缘专注于无量虚空处，心厌而背舍苦、空、无常、无我等观行意念，仅专注于虚空之无念亦得解脱。五是识无边处解脱：弃离空无边处时所专注的空境，仅仅缘于识无边处，厌弃苦、空、无常、无我等观行之心亦得解脱。六是无所有处解脱：弃离识无边处以及空无边处，唯是专注于一切皆无所有，厌弃苦、空、无常、无我等观行之心亦得解脱。七是非想非非想处解脱：弃离无所有处，唯缘非想非非想处，厌弃苦、空、无常、无我等观行之心亦得解脱。八是灭尽受想解脱：很多智者将受想斥为生死大患，亦是生起分别乱念之因，若能以正定力灭尽一切迷乱受想， 似入涅槃大乐。由灭尽受想大患，名为灭受想定，此亦获得解脱。

巳叁、果法自相

## 经说善抉择，是十力本性，

此明示佛的十力法相。诸佛如来所有十力，皆由智

慧所生，智慧又来源于善抉择的见修之中。故佛世尊在经教中说，善能抉择诸法者，是十力本性（法相）。由善抉择诸境无碍而转，是名为力。如是圆满具足十力、遣除一切道障违品，获得阿耨多罗三藐三菩提果。诸佛世尊的十力功德分别将在下文广述。

## 大师四无畏，本性为坚定。

人天大导师（佛陀）具有四无畏功德，其本性为坚定。四无畏者：一是自称于一切所知成正等觉；二是自称我已灭尽诸漏习气；三是自称我说贪等是障碍解脱之法；四是自称我说勤修地道能灭尽众苦。佛于人天大众之中如是宣称，不见一人能依法责难，故无所畏惧，非常安稳，坚定不移。《大智度论》云：*“* 佛作诚言：我是一切正智人；我一切漏尽；我说障法；我所说圣道能出世间。*”* 《俱舍论自释》云：*“* 佛四无畏，如经广说，一正等觉无畏，二漏永尽无畏，三说障法无畏，四说出道无畏。*”*

## 四无碍解相，谓辩等无竭。

复具四无碍解的殊胜功德，其自相谓辩才等妙音永不枯竭，如同大江滔滔不绝，言而无尽。

四无碍解，亦名四无碍智或四无碍辩。四无碍解者： 一是法无碍解：于诸法的能诠名、句等无余诠解，毫无 滞碍；二是义无碍解：于万有诸法所诠义理（即诸法世俗的体相与胜义的本性），能毫无滞碍的解了。《大智度论》云：*“* 湿相水，热相火，动相风，心相思等一切无 我相，诸如总相、别相，分别诸法亦皆如是，是名义无

碍智。*”* 三是辞无碍解：在解说法语时，口齿清晰，语音流利，言辞疏理毫不迟滞。能自在运用各种方言以及六趣的各种语言，畅通无阻地解说法义，令诸众生各得其解。经云：*“* 诸趣有情语言异，一时纷纭祈问佛，刹那了知诸心声，法语一句随类解。*”* 《维摩诘经》云： *“* 佛以一音演说法，众生随类各得解。*”* 《大智度论》亦云：*“* 以语言说名字义，种种庄严语言，随其所应能令 得解，所谓天语、龙语等。*”* 《华严经》云：*“* 天龙夜叉 鸠槃荼，乃至人与非人等，所有一切众生语，悉以诸音而说法。*”* 四是乐说（辩）无碍解：谓依靠前三无碍解的辩才智慧，能自在无滞地为众生敷演所欲法义，所说义理开演无尽，一字能含无量妙义，一语能说一切妙语， 一法能说一切法要，所说之法真实无伪，故为乐说无碍解。又云：*“* 佛演一妙音，周闻十方刹，众音悉具足， 法雨皆充遍。一切言辞海，一切随类音，一切佛刹中， 转于净法轮。*”*

## 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。**

该颂明示四无量心的体相。赐与众生安乐和利益， 是名为大慈心之相；坚韧不拔地救护一切苦恼众生，则是大悲心之相；喜无量心的自相谓极喜；舍无量心的自相即是无有贪亲嗔怨之取舍杂染心。

不共于异生、二圣的无为大慈心唯佛独具，由断证功德究竟圆满，圆满具备一切有学道地中的慈心功德， 安住法界本性，恒时任运赐与众生利益，自在成办利乐

有情的事业，对一切众生平等仁慈是名为大慈。佛陀虽已永离轮回诸苦，亦已彻底根除了有学圣道中的一切种子习气，但仍然恒时任运地拯救护念众生，出离苦海， 灭尽烦恼诸障，乃为大悲心的体相。即：*“* 悲心以拔苦为本，遍一切众生为大。*”* 喜相谓极喜：佛陀非以自得解脱而喜乐，因彻知一切有情皆为累世父母，故以大慈悲心为众生说法，诸众生依如是解脱法门，真实起修， 调伏相续中的无明染心后，豁然体证诸法本性，摆脱生死束缚，趣达究竟安乐的彼岸，因而世尊无为极喜。舍相名无杂：佛已彻底远离了亲怨取舍与贪嗔等杂染，已达究竟平等故。由普缘一切众生故称无量心。《超日明三昧经》云：*“* 慈名爱念众生，常求安稳乐事以饶益之；悲名愍念众生受五道中种种身苦心苦；喜名欲令众生， 从乐得欢喜；舍名舍三种心，但念众生不憎不爱。*”* 《俱舍论自释》云：*“* 无量有四，一慈二悲三喜四舍，言无量者，无量有情为所缘故，行无量福故，感无量果故。*”*

## 许佛不共法，共有十八种，由彼不可夺，

**不夺为自相。**

这里承许佛陀不共于任何圣道之法，共有十八种。由彼不可被夺，不被他夺为其自相。如经云：*“* 善现， 始从如来，证得无上正等正觉，终至无依入般涅槃。于中如来，常无误失，无卒暴音，无忘失念，无不定心， 无种种想，无不择舍。志欲无退，精进无退，忆念无退， 等持无退，般若无退，解脱无退。一切身业智为前导随智而转。一切语业智为前导随智而转，一切意业智为前

导随智而转。若知若见于过去世无著无碍，若知若见于未来世无著无碍，若知若见于现在世无著无碍。*”*

所谓十八不共法者，一是身无失、二是口无失：此示佛陀身语毫无过失，清净无染。佛陀于因地间曾历经三大阿僧祗劫严持清净戒行，常住甚深禅定，得诸微妙智慧，自然身口寂静无失。三是念无失：谓佛善修甚深禅定，或于长夜善修四念处行，或一切意业随智慧行， 对已过久远之善法等均能忆持不忘，故为念无失。四是无异想：佛于一切众生皆平等怜愍予以济度，毫无亲疏远近异念，犹如日光普照大地，为一切众生无偏依怙， 故为无异想。五是无不定心：定为一心不乱，若欲如实现见万法本性，必须令心如澄水湛清般寂静一如、清澈透底方能现见。如果心浮气躁，则如风中灯烛，纵见诸法本性亦不能明了，犹如波动的水面上显现影像亦是模糊不清。佛陀恒时安住于法界本性之中，即便是四威仪行亦无不于定中安住，已得动静一如的无为境界。即所谓：语默动静体安然。《天问经》云：*“* 何人无过失，何人不失念，何人常一心，应作者能作，正知一切法，一切障得脱，诸功德成就，唯有佛一人。*”* 六是无不择舍： 相对众生来说有苦、乐、舍（无记）三种觉受，而且种种觉受不相混杂，乐时无苦，苦时无乐等互相质碍。由苦乐等生起贪嗔之心，于非苦无乐不知不觉中而生起舍

（无记）心，此等均由无明愚痴所致。佛于非苦不乐， 是由智慧认知受觉的生、住、灭本性，非由无明愚痴所使，乃为无不择舍。七是欲无减：有善法欲和染法欲两

种，相对于佛陀来说，固然绝无染法欲，而善法欲则是无为本具。佛陀深知善法对众生的无边利益，故于因地果时皆夜以继日、勇猛精勤地修积善法，毫无厌足之心， 故为欲无减。八是精进无减：此精进无减与上述之欲无减有着密切关系。善法的猛烈希求心乃为精进之相，前已述讫。如经云：*“* 一切法欲为根本。*”* 九是念无减：于三世诸佛的教法，因智慧相应故，能念圆满、无有缺减， 可谓佛心无一法不念，故念无减唯佛独有。念无失与念无减的差异在《大智度论》中云：*“* 失念名错误，减名 不及，失念名威仪、俯仰去来法中失念。无减名住禅定神通，念过去世现在世通达无碍。*”* 十是慧无减：佛具一切智，或三世智慧无碍。因彼从最初发心，乃至无量阿僧祗劫以来，不惜一切，舍身赴死，为法苦行，无非是为累积诸大智慧，故得慧无减德。如实了知诸法空相， 不生不灭，不垢不净，无作无行，无染无著，名慧无减。十一是解脱无减：解脱分无为解脱与有为解脱两种，前者是无余灭尽一切烦恼习气所显，后者是与无漏智慧所相应之分。二乘圣者虽得真实解脱，但非为究竟，唯独佛陀已无间获得圆满了义的解脱，丝毫无缺，故为解脱无减。十二是解脱知见无减：此知见即是智慧，佛具有无量无边的清净智慧，此智明知一切解脱相。诸如应时解脱，非时解脱，慧解脱，俱解脱，坏解脱，不坏解脱， 八解脱，不可思议解脱，无碍解脱，固解脱，不固解脱等互不混杂而了了分明，故为解脱知见无减。十三是一切身业随智慧行。十四是一切口业随智慧行。十五是一

切意业随智慧行。佛之三门行业，无不为利有情，乃至举手、投足、出言、微笑等均有利于众生。如经云： *“* 诸佛乃至出入息利益众生，何况身口意三业。诸怨恶众生，闻佛出入气息香，皆得信心清净爱乐于佛，诸天闻佛气息香，亦皆舍五欲发心修善。*”* 《中观四百颂》云： *“* 乃至出入息，亦为利有情。*”* 故说身口意随智慧行。十六是智慧知过去世无碍。十七是智慧知现在世无碍。十八是智慧知未来世无碍。此智能通彻无碍知晓三世， 各世异相丝毫不相杂乱，明明清清，故为三世无碍智。得此功德之力，则不为任何天魔外道等所劫夺，因为于圆满断证功德之大圣者，绝对寻觅不得丝毫空隙而行扰乱之事，故以不被他转为十八不共法的自相。

在十力、四无畏、四无碍解、十八不共法之中，前十八法是三乘有学道圣者也相似具有的，后之身无失、口无失、念无失等十八不共法唯佛陀独有，故称十八不共法。

## 一切种智智，现见为自相，余智唯少分，

**不许名现见。**

该颂明示一切种智的自相。一切种智亦名一切智智， 无余无碍现见一切所知法为其自相，此外余诸智慧必受 时间、空间的阻碍，唯于有限境内随少分境（所知法） 而转，故不许此名真实现见一切所知法。

如是一切智智现见的自相，与所破的自相大有差别， 由唯能表从色法至一切种智所有诸法的自体无碍通晓， 故以自相命名。能圆满契证诸法空性的一切智、通达事

相的道种智以及现证差别事相平等一如大空性的一切种智者，亦唯有佛陀。如实现证事理无碍、现空融汇一味的究竟妙有，即一切种智的自相。《摩诃般若波罗蜜经》云：*“* 一相故名一切种智，所谓一切法之寂灭相，复次，佛如实知诸法形类相貌，为显示故说为名字，以是故名一切种智。*”* 吉藏大师于《法华义疏》中云：*“* 若是一切种智但在于佛。*”* 《大智度论》云：*“* 一切种智者，观种种法门，破诸无明。*”* 此外，相对诸佛真实现证来说， 十地菩萨亦如隔有一层薄纱，见得并不十分真切，故于修道位及其前的圣者及二乘圣者所证均可划分为不同层面的分证，与诸佛相比，彼等于所知法所见狭隘、未遍一切，故不许为真实现见。

基道果各类的自相本空、本来清净皆依据般若经而立，故无论任何宗派均必须承认。

辰叁、结尾

## 若有为自相，及无为自相，彼由彼性空， 是为自相空。

该颂对自相空义做一总结。一切缘起所生的有为法之自相及非因缘所摄的无为法之自相，彼等皆由彼之自性空，是名为自相空。

轮涅诸法总摄为有为、无为两种。随顺名言谛时， 虽可安立它们的体相各异，但从胜义大空性这一反体来衡量时，从五蕴中的色蕴到一切种智间的一切诸法均为自性本空，所谓的无为法亦即有为法的自性空义，都是本无取舍、大平等的基性大法界。《维摩诘经》云：*“* 法

常寂然，灭诸相故。法离于相，无所缘故。*”*

卯叁、不可得空

## 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， 非常亦非坏，是不可得空。

该颂明示三世不可得空义。现在之法此时不住，即趋于灭，过去之法已灭，未来之法尚未产生，是故悉皆非有。从彼三时中观察诸法自性都无所得，说名为不可得。其实即彼不可得亦由彼之自性本离，因为胜义的真实本性，既非常性亦非坏性，而是不可得空性。

以理观察时，诸法本体空寂，了不可得。经云： *“* 佛言，我从初发心乃至成佛及十力佛，于诸法中求实不可得，是名不可得空。*”* 如《金刚经》云：*“* 过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。*”* 现在正有的此等色法刹那不住，趋于灭无，过去之法早已毁灭，未来之法尚未产生，故三世诸法悉皆非有。古德云：*“* 圆满 菩提归无所得。*”* 如果认为此不可得应真实成立，仍不出边执戏论，因为不断除如此耽著，就不能获得一切种智果位，故佛世尊以大慈悲心特为宣说，彼不可得亦由彼之自性空义。龙树菩萨云：*“* 一切法乃至无余涅槃不 可得故名为不可得空。复次，行者得是不可得空，不得三毒四流四缚五盖六爱七使八邪九结十恶诸弊恶垢结等， 都不可得故名为不可得空。*”* 《万善同归集》云：*“* 教所明空，以不可得故，无实性故，是不断灭之无。*”* 又

《中论》云：*“* 因物故有时，离物何有时。*”* 又云：*“* 物

尚无所有，何况当有时。*”* 又云：*“* 若法因缘有，是法还成待。*”* 若认为此不可得应真实成立者，则应是恒常或应变坏。如是观察均毫无自体，因为三世的迁流，不过是延续前后诸法假相的一种幻力而已，并非永恒常住。是故当知，凡是可以觉知的一切空与非空之法均为世俗谛所摄，非真实胜义谛，胜义本性超离一切言思之境故。

《入菩萨行论》云：*“* 胜义非意境，许意为世俗。*”* 故于真实胜义谛的本性中既非常性亦非坏性，而是不可得空性。经云：*“* 不可得谓此中求三世不可得，当知此中不可得由不可得空。*”*

卯肆、无性空

## 诸法从缘生，无有和合性，和合由彼空， 是为无性空。

该颂明示十六空的最后一空义。诸法尽管从因缘和合所生，却无有和合所生的自性，和合亦由彼之自性空。从和合性之不可得，一直推到诸法法性的不可得，是为无性空的真实义。《中论》云：*“* 若从众因缘，而有和合法，和合自不生，云何能生果，是故果不从，缘合不合生，若无有果者，何处有何法。*”*

如是所述十六空性的真实义，非以破除实执的理论不同来分类，而是在不同的反体上暂时分类的，无论十八空抑或二十空等均由四空或十六空演绎而来。虽然空性的分类众多，但都可归摄于十六空或四空之中。其实空性的究竟本体本来一味，如外界的虚空、瓶内的虚空、房间内的虚空均毫无差别。

丑贰（归摄四空性之分类）分二：一、真实分类；二、旁述二十空性而结尾。

寅壹（真实分类）分四：一、有事空；二、无事空；三、自性空；四、他性空。

卯壹、有事空

## 应知有性言，是总说五蕴，彼由彼性空， 说名有性空。

应知有事空之有性言，是指总说五蕴，非分别说， 即彼五蕴由彼之自性空，说名有性空。

佛经中说，世俗中的一切有为法均可归摄于五蕴之中，故此有性即指一切有为法。由于如所有智的所境是本来清净、空寂离戏的，此亦并非分别心所认为的先有后无般的断灭空，而是现空一味的大法界。因此世俗中正在现有的器情诸法，虽然毫无堪忍自体，观待缘起力仍能显现，但现而无有自性，如水中月影、空中彩虹般无有实体，故色等五蕴所摄的一切有为法（有事法）均自性本空。

卯贰、无事空

## 总言无性者，是说无为法，彼由彼性空， 名为无性空。

倘若不加分别而总言无性者，是说虚空与涅槃等诸无为法，此等亦不存在真实自体，故彼无为法由彼之自性空，名为无性空。

该颂为演示四空中的无性空，此无性空与十六空中

所说无性空的反体略有不同，前者是从因缘法上寻求自性不可得，此处是指本性空寂的无为法，有如是差异。

卯叁、自性空

## 自性无有性，说名自性空。此性非所作， 故说名自性。

所谓自性者，实无有性，乃为诸法的真实本性，说名为自性空。此诸法本性非由二乘圣者、大乘菩萨或佛世尊所作，诸法实性如如本然，既非所作性，亦非改造性，故说名为万法的真实自性。此自性超越时空，不从因缘所生，恒常而毫无变异，悟时不增、迷时不减，即空寂离戏的法界本性。

卯肆、他性空

## 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。

若诸佛出现于世间，或若诸佛不出现于世间，一切法本来的自体空性，说名为究竟他性。因此所谓的实际与真如，是为真实了义的他性空。

此他性梵语，可通三义：谓胜、他、彼岸。一谓 *“* 胜*”* 真实义，殊胜之义，即常不违越真实义的自相； 二谓*“* 他*”* 者，即断除世间，是他出世无分别智，性谓

此智所证；三谓*“* 彼岸*”* 所有，名为他性，由超出生死， 故名彼岸，即是实际。此实际者谓永尽生死之涅槃。由不改变真实义的自相，名为真如，故说实际与真如，即此他性由他性之自性本空。

寅贰、旁述二十空性而结尾

## 般若波罗蜜，广作如是说。

空性的差别与其甚深义理，皆依般若波罗蜜多经广作如是宣说的，即二十种空性的分类。

具德怙主月称论师依甚深经论广泛明示无偏空义， 首以四边生之不可得演示法无我后，再以七相理论观察推究而明示人无我空性。谆谆告诫有缘弟子：欲破我相、超离生死、进取解脱果者，实不出证悟人我空性与法我空性二种，至嘱！至嘱！

庚叁、说此地功德而结尾

## 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。

如前所说，此现前地菩萨不共增胜的乃为般若波罗蜜多，如是慧光放大光明，灼破障蔽现见真实义的所有迷暗，从而遍达三有的自性是本来无生、无灭、无来、无去、清净了义的法界大平等性。大菩萨所现证的这种境界，宛如观视手掌中的庵摩勒果一样清晰明然。当知是由名言谛增上安立能入灭定的菩萨与所入灭定的境界， 在胜义本性中，则此诸能入、所入、入法都是一味地融入法界，犹如海纳百川、融汇一味。然以无为的大慈悲力，仍不弃离救度众生的广大事业。

## 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。**

此地佛子的心相续中生起不共增胜的大般若智，虽

常具足寂灭定的光明心，行为亦完全相应法界本性，然以大慈悲心的本怀恒时垂念充满罪苦的众生。《十地经》云：*“* 入于无相行，知此二虚假，于中无所愿，但以大 悲心，愍度于众生。*”* 此现前地以上（远行地）的大菩萨复能以自所行的智慧力、即刹那任运自在地起入灭尽定，并胜过如来语所生的声闻及独觉二圣之有为灭尽定。此大菩萨的加行是由生死所摄，意乐则为涅槃所摄，于无怙的苦恼众生赐予安慰呵护，处处示以祥和令得了认法性的行态，诚所谓*“* 智不住三有，悲不住涅槃*”* 。

## 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。**

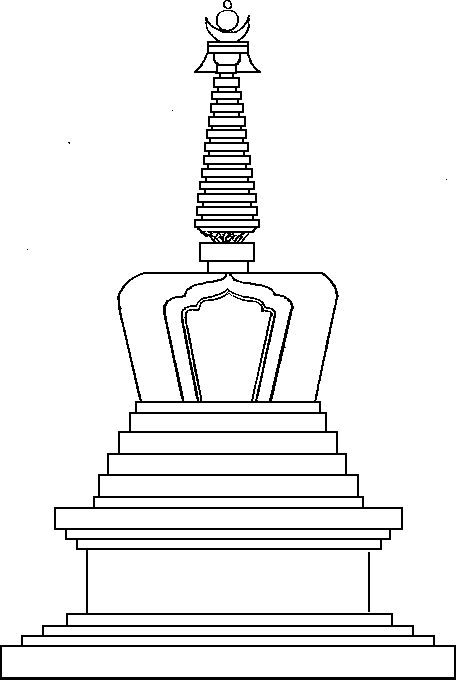
现前地菩萨圆具了福慧双足，即世俗谛中的广大道次第与真实胜义的甚深道次第，此喻如鹅王的广白翼翅。鹅王的双翼洁白、丰广有力，能引导一切所化众生，犹如群鹅。复承往昔所修积的善根力，势如风云般飞度诸佛菩萨功德大海至究竟彼岸。

此现前地菩萨以甚深不可思议的大般若智彻底通达了世俗谛与真实胜义谛的究竟本性，凡欲随学此菩萨者， 亦必须具备双翼妙翅般的二种道次第。如果全无翅翼， 或仅有一翅，则不具足趣达彼岸之力。是故不应以少为足、具点滴而自满，应当具足方便、智慧二品道地之功德，这样才能顺利速疾地飞度三有直达佛地的究竟彼岸。

己贰、结尾本品

入中论第六胜义菩提心终。

入中论日光疏第六胜义菩提心终



菩提塔

# 第七胜义菩提心

戍叁（远行地等四地）分四：一、七远行地； 二、八不动地；三、九善慧地；四、十法云地。

己壹、七远行地

## 此远行地于灭定，刹那刹那能起入， 亦善炽燃方便度。

安住此远行地的大菩萨，于法界灭定刹那刹那任运自在地能起能入，此地亦善能炽燃方便度、增胜最极清净。《十地经》云：*“* 佛子！菩萨从六地以来，能入灭定，今住此定，能念念入，亦念念起，而不作证。*”* 《华严经》云：*“* 念念入寂灭而亦不取证。*”* 复云：*“* 是菩萨十波罗 蜜中，方便波罗蜜增上。*”* 现前地菩萨已现证了大空离戏的法界本体，远离了二取分别的一切相、一切执著， 到达七地时就勿须任何加行、功用而能自在地起入灭定， 与凡夫生死之道已是相去甚远，接近彼岸故得名远行地。

一地菩萨的福德力超胜二乘阿罗汉，前已述讫，复从起入灭定的这一反体而言，小乘圣者与大乘一至六地的圣者，须以作意等加行功用力方能起入灭定。唯有证达七地的大菩萨，勿须任何功用力，已离一切二取分别执著，故能自在的起入不共灭定。虽然大小乘皆有灭定， 但灭定的深浅及其意义却有天壤之别。小乘的灭定主要是寂灭五蕴中的受想、有漏的心与心所等相执。大乘的灭定则已灭离四边八戏、安住于真如实相之法界本性， 故其灭定的深浅程度迥然不同，此不共妙力唯七地时生

七品远行地

起。龙树菩萨在《宝鬘论》中云：*“* 第七名远行，由数远行故，刹那刹那中，能起入灭定。*”* 全知麦彭仁波切在《般若摄颂注释》中云：*“* 此灭定唯大乘不共具有，对七地而言，是从不共灭定之功德这一反体而抉择。因为七地以后再无二取分别之相，尔时其相续中生起出世无漏的不共智慧，非如以前必须以加行等功用力才能产生出如此胜妙功德，唯达七地时勿须作任何功用加行， 而任运自在地生起。*”*

远行地不共增胜的是十度中的方便度，此是依靠大般若智的作用力所生，而且三清净地的愿、力、智度亦皆由般若度所生，故十度波罗蜜多中的后四度本体无别， 只是反体略有不同而已。亦就是说，六地时侧重于证悟空性方面，七地以上侧重于智慧的方便起用，用于方便度化众生方面，也有称其为后得智，方便等亦均源于大般若智。龙树菩萨举喻明示：般若如黄金，方便如金制的装饰品，此庄严具虽更精美，然其本质与黄金无丝毫差别。因而般若可谓是智慧的本体，方便即其妙用，以此方便相应众生的不同根性，饶益无量众生令其获得安乐，故此地方便度最为增胜圆满。《大乘菩萨地论》云： 依内修证与外成熟有情，各具六种善巧方便：内修证者

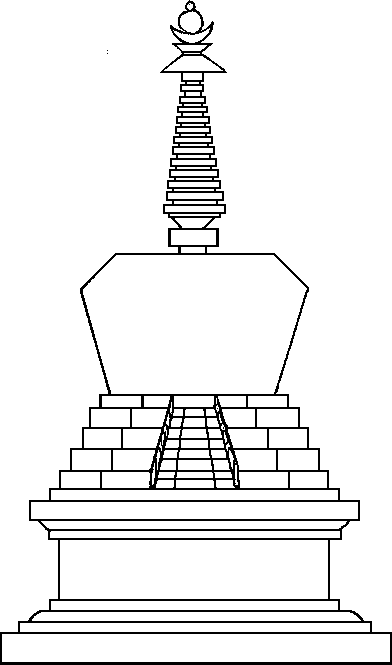
*— —* 六种善巧方便：一是于诸有情悲心俱行，护念不舍； 二是于一切行如是遍知；三是恒于无上正等菩提所有妙智，深心欣乐；四是顾念有情，为依止故，不舍生死； 五是于一切行如实遍知，为依止故，轮转生死而心不染； 六是欣乐佛智，为依止故，炽燃精进。外成熟有情*— —*

六种善巧方便：一是能令有情以少善根感无量果；二是能令有情少用功力引摄无量善根；三是以圣教义令众生断除嗔恚烦恼；四是巧设方便，令诸众生趋入圣教；五是于已趋入圣教者，令其成熟；六是于圣教中已成熟者， 令得解脱。

如是在成办利乐有情的广大事业时，勿须勤作苦行， 能任运自在地成办自他二利，并以此等方便可使外道者 趋入内道，具怀疑者遣除疑惑，具邪见者树立正见以致 了生脱死等。当知在七地时，不共增胜的诸般善巧方便 均源于智慧之妙用力。

入中论第七胜义菩提心终。

入中论日光疏第七胜义菩提心终



天降塔

# 第八胜义菩提心

己贰（不动地）分三：一、八地之得相；二、此地增胜愿度；三、明此地功德之差别。

庚壹、八地之得相

## 数求胜前善根故，大士当得不退转， 入于第八不动地。

由数数进求胜前善根故，大士必当证得不退转位， 趣入第八不动地，灭尽烦恼障的俱生种子，乃为八地菩萨的所得相。

此颂开示入八地之方便。如华严宗法藏大师云： *“* 若菩萨于七地中善集慧方便故，清净诸行故，善集助道法故，善起大愿力故，佛力所护故，自善根力得力故等，即能入于第八不动地。*”* 彼地菩萨已灭尽了烦恼障的细微种子以及所知障的二取分别，不共增上了胜前之功德，速疾获得不退转之大菩提道。《现证庄严论注释》中说：不退转约有三种：一是利根者于大乘资粮道、加行道就已获得不退转的授记；二是中根者在见道时获得不退转的授记；三是下根者在八地时才能获得不退转的授记。能堪忍真实大空性的瑜伽行者，在加行道时相似修习无生法忍，见道时现见法界本面真实修习无生法忍， 八地时不仅实修，且于现见法性真谛后，遣除一切烦恼障的俱生种子及所知障的一切执著相，任运生起并安住于真实的无生法忍（修悟的一种甚深觉受），获得究竟

不退转位，趣入第八不动地。

所谓不动，是指不为任何粗细烦恼所动，虽然八地以前就常住于正定之中，但有俱生烦恼的细微种子尚未灭尽，难免为其所动。唯达八地时彻底灭尽烦恼障的细微种子以及所知障的一切执著相，故再不为之所动，得名不动地。《金光明经》云：*“* 无相正思维修得自在，诸烦恼行不能令动，故名不动。*”* 《成唯识论》云：*“* 无分别智任运相续，相用烦恼不能动故。*”* 《解深密经》云： *“* 由于无相得无功用，于诸行中，不为现前烦恼所动。*”*

《华严经》云：*“* 成就如是忍，无有诸戏论，得是不动 地，甚深寂灭行，一切诸世间，不能得测量，一切诸心相，皆悉已灭尽。*”* 《宝鬘论》云：*“* 第八童真地，不动 无分别，不动身语意，行境不思议。*”* 第八地亦名童真地，九地名法王子位，十地时得佛灌顶，如得转轮王位。如《十地经》云：*“* 佛子！譬如乘船欲入大海，未至于 海，多用功力排牵而去，若至海已，则随风力而去不假人力，以至大海一日所行，视未至时，设经百岁亦不能及（于江河中百年所行亦不能及）。佛子！菩萨摩诃萨亦复如是，修积广大善根资粮，乘大乘船，到菩萨行海， 于一念顷以无功用智，入一切智智境界。本有功用行、经于无量百千亿那由他劫所不能及。*”* 此中显示未到大海，喻如七地以下所行之道，已到大海，喻如八地时所行之道，义即七地以下有功用行百年的功德，不如八地时无功用行一刹那之功德。

庚贰、此地增胜愿度

## 此地大愿极清净。

此八地菩萨的殊胜大愿，最极清净广大。当知异生凡夫只能相似发愿心，见道以上获得胜义菩提心的圣者菩萨，才能生起真实大愿。故于见道以上广发百万阿僧祗等无数大愿，皆可摄于普贤十大行愿之中，趣达八地时遣除一切愿度之障，增胜愿度波罗密多最极清净。在八地以前只是相似获得愿心功德，唯有获得佛果之时， 其愿度波罗密多才能究竟圆满。

庚叁（明此地功德之差别）分二：一、灭世之功德；二、虽灭世而显示幻化。

辛壹（灭世之功德）分二：一、虽离世系而得法游舞以诸佛之劝导；二、断除障垢之功德。

壬壹、虽离世系而得法游舞以诸佛之劝导**诸佛劝导起灭定。**

十方诸佛于八地菩萨作是劝导、令彼起出法界灭定， 因若菩萨安住大定的时间较长，则不能成办度化众生的 广大事业，故佛身发光、弹指令其出定。

《十地经》云：*“* 佛子！此住不动地菩萨，由本愿 力故，住此法门流。诸佛世尊与彼起如来智，作如是言： 善哉！善哉！善男子！此胜义忍随顺佛法。然善男子， 我等所有十力、四无畏等不共佛法，汝今未得，汝应为欲成就此法，勤加精进，勿复放弃如此忍门。又善男子， 汝虽得是寂灭解脱，然诸凡夫未能证得，种种烦恼常现在前，种种寻伺常相侵害，汝当愍念如是众生。又善男子，汝当忆念本所誓愿，普大饶益一切众生，皆令得入

不可思议智慧之门。又善男子，此诸法法性，若佛出世， 若不出世，法界常住，所谓一切法空无所得。诸佛不以得此法故名为如来。一切声闻独觉，亦皆得此无分别法性。*”* 《华严经》云：*“* 我等深智力，无畏不共法，汝今 无有此，当加勤精进。*”* 又《十地经》云：*“* 若诸佛世尊，不与菩萨起一切智智门者，彼时即入究竟涅槃，舍弃一切利众生业。*”* 此说八地菩萨本想入涅槃，尔时十方诸佛现前劝导说：于灭定中疾入无余涅槃固然很好，但有无量众生沉溺轮回苦海尚未得度，请勿忘失自之初发本愿，更不能贪著此如幻三昧，应该速起灭定，回入娑婆世界广度众生。尚应了知，如此灭定二乘圣者亦有，况且诸佛本愿功德，汝尚未证，无量众生汝尚未度，至高无上的佛道汝尚未成，怎么可以耽著现有的如幻三昧呢？汝应忆念本有初愿，疾从定中起来，再接再励向菩提大道勇往直前。八地菩萨于无分别智获得自在，安住彼定时，劝令起定，为得诸佛十力等因，于后得位修集圆满资粮，现前正等正觉佛陀果位。全知麦彭仁波切在

《般若摄颂注释》等中说：假设佛陀于彼菩萨不作劝导， 彼菩萨亦会起定作饶益众生的广大事业，因为一地、二地等大菩萨本具度化众生之力，无疑在八地时仍作饶益众生的事业。若谓既然如是，佛陀亦不必作是劝导。答曰：此乃佛陀对八地菩萨的不共功德而示以特殊赞叹， 因彼相续中具有极其深细的清净智慧，此智达到恒时安住不动的境界，是仅从以无漏智慧安住法界本性的这一反体上而作劝导的。比如佛陀示以十二相成道转法轮时，

人、天亦同样劝请佛陀转大法轮。当然对佛陀来说，作不作祈请，他必定会出家、修行十度、成道、转妙法轮等，但为使众生了知佛法的珍贵与不共功德，亦有必要示以种种方便劝请。故佛于八地菩萨劝言，虽住灭定极为殊胜，智慧亦离二障种子，但尚需进一步修积圆满资粮证得究竟涅槃故应速起灭定。

壬贰、断除障垢之功德

## 净慧诸过不共故，八地灭垢及根本， 已尽烦恼三界师，不能得佛无边德。

由于无著清净的智慧与贪嗔等诸过患本不共住，故八地菩萨的无别智慧宛如旭日东升，能灭除三界中犹如冥暗般的一切所行与能招生死的烦恼垢障及其根本种子

（日光生起之时一切黑暗尽遣无余）。既已灭尽一切烦恼障，堪称三界导师、人天怙主，但仍然不能获得佛陀量等虚空之无边功德。

八地的圣者菩萨灭尽了一切烦恼过患及其种子，故彼智慧最极清净。如果仅仅安住八地境界，于无学道佛果无有进取之心，则不能获得究竟圆满之功德，因此尚需出定为进取佛果而勤加精进修积应该圆满的资粮。

此处尚应了知，回小向大的阿罗汉入大乘道断障与定性大乘种姓断障有别，此颂乃说明后者至八地时圆满断除烦恼障的俱生种子。

辛贰、虽灭世而显示幻化

## 灭生而得十自在，能于三有普现身。

八地菩萨既已灭尽三界之欲，永断生死轮回，那么如何于轮回中度化众生、修积圆满资粮呢？答曰：彼菩萨在灭尽业力流转的同时，又证得了类似于无学道的十种自在功德，由是力故能于三有轮回中普现种种化身作种种利益有情之事。《胜鬘经》云：*“* 受意生身，能普于三有一切众生之前现种种化身。*”*

所谓十种自在者，如《十地经》云：*“* 得寿自在， 于不可说不可说劫加持寿量故；得心自在，已于无量无数等持、智观入故；得财自在，已能示现一切世界无量庄严具，装饰加持故；得业自在，应时能现业果加持故； 得生自在，于一切世界示现受生故；得愿自在，于随所欲佛刹时分，示现成佛故；得胜解自在，已能示现一切世界佛充满故；得神通自在，诸佛刹中皆能示现神通游戏故；得智自在，已能示现十力、四无畏、十八不共法、相好、正等觉故；得法自在，已能示现无边无中法门明故。*”* 故彼不动地菩萨依如是十种自在示现种种化身， 仍能在轮回中任运度化众生，于修积成佛的圆满资粮等毫无违逆。

入中论第八胜义菩提心终。

入中论日光疏第八胜义菩提心终

九品善慧地

# 第九胜义菩提心

己叁、九善慧地

## 第九圆净一切力，亦得净德无碍解。

在第九地菩萨的相续中最极增胜、圆满清净的乃为一切力之力波罗密多，亦能获得不共清净之功德，即四无碍解。

《金光明经》云：*“* 说法自在，无患累故，增长智 慧，自在无碍。*”* 《瑜伽住品》云：*“* 由此地中，一切有 情利益安乐意乐清净，逮得菩萨无碍解慧，由此善能宣说正法，是故此地名善慧地。*”* 无著菩萨释云：*“* 谓得最胜四无碍解，无碍解智于诸智中最为殊胜，智即是慧， 故名善慧。*”* 所谓力度者，总有十力。如《十地经》云： *“* 得善住意乐力，远离一切烦恼现行故；得善住增上意乐力，不离于道故；得善住大悲力，不舍利益有情事业故；得善住大慈力，能救一切诸世间故；得善住总持力， 无忘失法故；得善住辩才力，于一切佛法取舍分别极善巧故；得善住神通力，于无边际诸世界中，行善差别处得善巧故。得善住大愿力，不舍一切菩萨所作故；得善住到彼岸力，普集一切诸法故；得善住如来加持力，一切种一切智智现前故。*”*

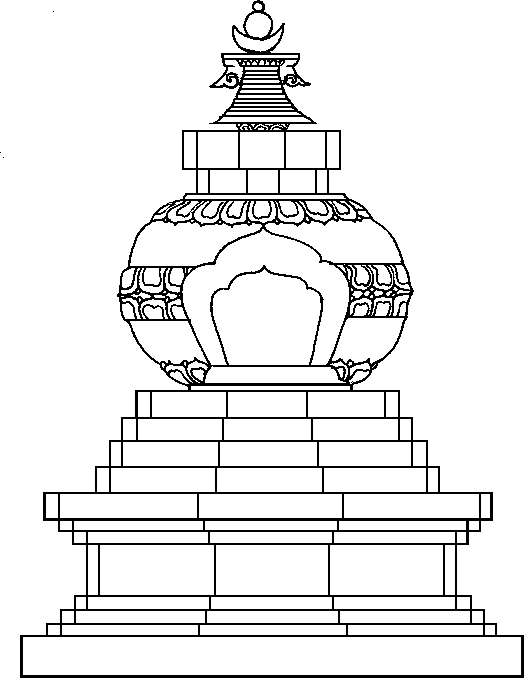
四无碍解虽上已述，但根据本论自释摄要而言。四无碍解者，法义词辩均皆无碍。由法无碍智自在了知一切法相名句；由义无碍智自在通达一切义理；由词无碍

九品善慧地

智自在辩别一切言词，由辩（乐说）无碍智遍于十方随其所宣自在辩说。

入中论第九胜义菩提心终。

入中论日光疏第九胜义菩提心终



莲花合瓣塔

十品法云地

# 第十胜义菩提心

己肆（法云地）分三：一、明此地差别功德； 二、智度增胜；三、同释词之功德。

庚壹、明此地差别功德

## 十地从于十方佛，得妙灌顶。

登十地的大菩萨在证得百万阿僧祗三摩地以后，十方诸佛在白毫间放大光明，照触融入大菩萨的心相续， 令得胜妙灌顶、加持。

菩萨十地如同十层梯阶，趋达十地时为大菩萨最顶上的一个阶层，从此成就一切智智、得究竟佛果。《十地经》云：*“* 又此菩萨证得百万阿僧祗三摩地已，最后 名一切智智灌顶大三摩地而现在前，此三摩地才现前已， 有大宝王莲花出现，其花量等百万三千大千世界。以满百万三千大千世界极微尘数莲花而为眷属，菩萨身量与其莲花正等相称，此三摩地现在前故，示坐宝王莲花座上，彼适坐已，十方一切佛刹诸佛众会、皆从眉间白毫相中，出大光明，入此菩萨而为灌顶。*”*

庚贰、智度增胜

## 智增胜。

十方诸佛为大菩萨作灌顶加持后，彼智波罗密多增胜圆满究竟，获得一切智智法王的果位。

总的来说，第六与十度的本体等无差别，反体上却

十品法云地

有所不同，故六地时的般若度与十地时的智慧度亦有一定的差别。前者是从通达胜义大空性的这一反体而立， 后者是在此基础上复又了达名言谛一切所知法的这一反体而立（现前了一刹那皆能通达世俗诸法之差别体性的尽所有智），以如是差别所相而安立了这两种智慧度。

《菩萨地论》亦云：*“* 于一切法如实安立清净妙智，当 知名智波罗密多。今于此中，能取胜义无分别转清净妙慧，当知名为慧波罗密多。能取世俗有分别转清净妙智， 当知名智波罗密多。如是名为二种差别也。*”*

庚叁、同释词之功德

## 佛子任运澍法雨，生长众善如大云。

若观待佛的究竟意子十地菩萨以下的佛子及声缘阿罗汉来说，彼饶益众生的一切事业是任运成办的。譬如云降雨水，能使庄稼茁壮成长，自然获得可喜的大丰收， 令一切众生断除饥渴痛苦，安享福乐而自在无忧。如是大菩萨驾起慈悲祥云，任运地遍澍甘露法雨，滋润众生的心田佛种，令诸众生断恶从善，除一切苦，增一切乐。首先于有漏善根增至出世无漏的善根，并所生长的善根如同大云般量不可说，以致究竟圆满，因而得名法云地。

入中论第十胜义菩提心终。

入中论日光疏第十胜义菩提心终

丁贰（诸地之功德）分二：一、一地之十二百功德；二、类推其余地。

戊壹、一地之十二百功德

## 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。

在分述诸地功德时，首先阐述菩萨发胜义菩提心获得初地圣位，在出定位中示现的十二部百功德：一是一刹那顷能面见百佛尊；二是一刹那顷获得百佛加持亦能明清了知；三是以神通力了知有住世的必要时，则以自己的功德力加持寿命，使之住寿历经百劫，色身依然不坏并广作饶益众生的事业；四是亦能证入前际百劫与后际百劫，即菩萨智见能入前际后际的百劫诸事；五是在一刹那顷能入起百种三昧定；六是具备了一刹那顷能震动百世界的力量；七是一刹那顷体放光明即能遍照百世界；八是以神通力一刹那间教化、成熟百有情的相续； 九是复能于一刹那顷往游百佛刹土；十是以胜妙的智慧力一刹那顷能正思择百种深奥法门，此亦并不是以闻思的相似智慧加以思择，而是以修悟智慧来觉受真实法味，

（有些藏文的注释中说，是于自身上能现示不同的百种法门）；十一是佛子以神通力在自身上一刹那间即能示现不同的百种身相；十二是在一一身的周围皆有百位菩

萨来庄严围绕而为眷属，此等皆非他现而是自现的诸般海会菩萨。虽然菩萨的功德量等虚空，不可胜数，何止十二部功德，但佛陀巧施方便为适宜某些弟子的意趣， 故摄要而善说了十二部百功德。《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， 得百三昧能入定，见百如来，亦知诸如来所摄受。动百世界，往百如来刹土，能显百世界，能悉成熟百有情。能住百劫，能入前际百劫，及后际百劫。能分别百法门， 普示百身，于每一身有一百菩萨眷属，作真实精勤，具所有功德也。*”* 此诸不共殊胜之功德力，一般是由入定位生起，出定位时真实现前。

戊贰（类推其余地）分二：一、二地至七地以前数增上类推；二、清净三地以尘数类推。

己壹、二地至七地以前数增上类推

## 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。

如以上述极喜地诸功德之数来进行类推，如是住于无垢地的菩萨当得功德各有千种，也就是从百数增至千数，即十二类千功德。此外其余五地（三至七地）菩萨首先分别当得十二类百千功德，十二类百俱胝功德，十二类千俱胝功德，次得十二类百千俱胝量功德，最后获得十二类俱胝那由他功德。此十二类功德之数，从初地至七地都是百转千转次第增上，如是倍倍增长而类推，

则能了知诸地菩萨所得相应功德之数。

《极显童子经》云：*“* 善男子，住第二地者，于刹 那顷，得千三昧而入定，面见千佛，正知彼等摄受，能动千世界，能往千佛土，令显千世界，令悉成熟千有情。令住千劫，能入前际千劫，及后际千劫，能分千法门， 能普示千身，每一身复有千菩萨眷属示现真实也。善男子，第三地者，于刹那顷，得百千三昧，见百千佛，正知彼等摄受。能动百千世界，能往百千佛土，令显百千世界，悉令成熟百千有情。令住百千劫。能入前际百千劫，及后际百千劫。能分百千法门，普示百千身，又复于每身有百千菩萨眷属，示现真实。善男子，住第四地， 于刹那顷，得那由他三昧而入定，见那由他佛，正知彼等摄受。动那由他世界，往那由他佛土，令显那由他世界，悉令成熟那由他有情。令住那由他劫，能入前际及后际那由他劫。能分那由他法门，普示那由他身，每一身复有那由他菩萨眷属，示现真实也。善男子，住第五地，于刹那顷，得千那由他三昧而入定，见千那由他佛土，令显千那由他世界，悉令成熟千那由他有情，令住千那由他劫，能入前际及后际千那由他劫，能分千那由他法门，普示千那由他身，于每一身有千那由他菩萨眷属，示现真实也。善男子，住第六地者，于刹那顷，得百千那由他三昧而入定，见百千那由他佛，正知彼等摄受。动百千那由他世界，令悉成熟百千那由他有情，令住百千那由他劫，入前际及后际百千那由他劫。能分百千那由他法门，普百千那由他身，于每一身复有百千那

由他菩萨眷属，示现真实也。善男子，住第七地，于刹那顷，得百千亿那由他三昧而入定，见百千亿那由他佛， 正知彼等摄受。动百千亿那由他世界，往百千亿那由他佛土，令显如其数佛土，令成熟如其数有情。令住如其数劫，入前际及后际如其数劫。分如其数法门，示现如其数身，于每一身有百千亿那由他菩萨示现真实。*”*

己贰（清净三地以尘数类推）分三：一、八地功德；二、九地功德；三、十地功德。

庚壹、八地功德

## 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。

安住八不动地的菩萨远离一切分别忆念，安住于如虚空般的无生法忍之中，因而所得功德，无法以数衡量， 也就是说八地菩萨所证得之功德量等百千转三千大千世界中极微尘数的十二类诸功德。《华严经》云：*“* 于一念间，得百万三千大千世界微尘数三昧，见百万三千大千世界微尘数诸佛，能知百万三千大千世界微尘数佛神力， 能动百万三千大千世界微尘数三昧，能入百万三千大千世界微尘数佛世界，能照百万三千大千世界微尘数佛世界，能化百万三千大千世界微尘数佛世界众生，能住寿百万三千大千世界微尘数劫，能知过去未来世各百万三千大千世界微尘数劫事，能善入百万三千大千世界微尘数法门，能变身为百万三千大千世界微尘数，于一一身， 能示百万三千大千世界微尘数菩萨以为眷属，若以愿力自在胜上，菩萨愿力过于此数，示种种神通，或身、或

光明、或神通、或眼、或境界、或音声、或行、或庄严、或加、或信、或业。是诸神通，乃至无量百千万亿那由他劫，不可数知。*”*

大菩萨心相续中不仅断尽了烦恼障的种子，且连烦恼障种子的习气亦能断除，故证无生法忍、安住寂灭本性之中，唯以智慧通达诸法本性。虽然七地以下菩萨的智慧、功德，观待异生位来说亦谓不可思议，但相对于八地以上的菩萨来说，亦非微妙。《华严经》云：*“* 以诸佛与此无量无边起智慧门故，于一念中所生智慧比从初地已来乃至七地，百分不及一，无量无边阿僧祗分不及一，乃至算数譬喻所不能及。所以者何，先以一身修集功德，今此地中，得无量身，修菩萨道，以无量音声， 无量智慧，无量生处，无量清净国土，无量教化众生， 供养给侍无量诸佛，随顺无量佛法，无量神通力，无量大会差别，无量身口意业，集一切菩萨所行道，以不动法故。*”* 虽然诸地菩萨在入定时安住大空性之中，均能真实现见法界本面，尔时一切分别心悉皆寂灭，但在出定位中各地的分位层次则有所不同。

庚贰、九地功德

## 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。

菩萨安住于善慧地时，证得如前所说不可思议的十二类诸功德，量等百万阿僧祗劫三千大千世界极微尘数。

《华严经》云：*“* 于一念间，得十阿僧祗百千佛国土微尘数三昧，见十阿僧祗百千佛国土微尘数佛，知十阿僧

祗百千佛国土微尘数佛神力，能动十阿僧祗百千佛国土微尘数世界，能入十阿僧祗百千佛国土微尘数世界，能照十阿僧祗百千佛国土微尘数世界，能化十阿僧祗百千佛国土微尘数世界众生，能住寿十阿僧祗百千佛国土微尘数劫。能知过去未来世各十阿僧祗百千佛国土微尘数劫事，能善入十阿僧祗百千佛国土微尘数法门。能变身为十阿僧祗百千佛国土微尘数身，于一一身，能示十阿僧祗百千佛国土微尘数菩萨以为眷属，若以愿力自在胜上，菩萨愿力，过于此数，示种种神通、或身、或光明、或神通、或眼、或境界、或音声、或行、或庄严、或加、或信、或业，是诸神通，乃至无量百千万亿那由他劫， 不可数知。*”*

庚叁（十地功德）分二：一、明十地功德； 二、明其余功德。

辛壹、明十地功德

## 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。

且说于此第十法云地菩萨所获得之一切诸功德，其量等远远超过了能言说境与非言说境，即不可说，不可说，乃至十方佛刹不可称量极微尘数、算数譬喻所不能及。*‘* 且说*’* 者，按藏文颂义，即十地菩萨之功德无法用语言、算数譬喻能以说尽，或十地功德犹不止如此所说之量。

辛贰、明其余功德

## 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。

安住法云地的菩萨，能任运自在地示现种种化身， 并于自身一一毛孔中皆能普现无量诸佛与菩萨众会（各有无量菩萨而为眷属）在演说微妙深法。不仅如此，且以不可思议的大神通力、大方便力，如是一一刹那刹那顷亦皆能示现无量天人阿修罗等不相杂乱，随所显现各类身相，方便教化各类有情，悉令悟入解脱正道，获得无余涅槃。

大菩萨非但具有如是量不可说之功德，且以获得大神通力的功德因缘，不仅自现无量无边身相，亦能在一念之顷遍示无量无边十方佛刹以及六趣诸境。菩萨虽然已证法性身却不与众生脱离，仍勤于度化各类有情。

《华严经》云：*“* 菩萨趋达八至十地时，于自身每一毛孔中皆能示现诸佛菩萨众会。*”* 尔时已证得一多、大小无碍等希有境界。如云：*“* 一毫端现宝王刹，微尘里转大法轮。*”* 正是此等大菩萨境界的真实写照。颂文中*‘* 亦*’* 字摄帝释、梵王、护世、人王、声闻、独觉等皆能任运自在地示现而为说法。其功德广说详见于《华严经*·* 菩萨十地品》。

丙贰（究竟佛地）分三：一、最初得正觉之相；二、此得正觉之本体；三、得正觉后以幻化度众之相。

丁壹（最初得正觉之相）分二：一、真实义； 二、彼之破释妨难。

戊壹（真实义）分三：一、何时得；二、何境得；三、如何得。

己壹、何时得

## 如净虚空月光照，生十力地复勤行。

已得第十胜义菩提心的大菩萨，彻底净除了能障佛果的一切冥暗，宛如清净虚空中的皓月光照般朗然本净， 现前佛果。如是获得第十胜义菩提心的菩萨了知自身即得佛果，为能生起不共十力之佛地而更复精勤修行。

菩萨从初地以来发胜义菩提心，于菩提大道勇往直前，功行圆满时得成无上大菩提果。当于何时圆满佛地菩提果呢？答曰：菩萨在趋达十地时，以金刚喻定摧毁最极细微的障碍，宛若万里无云的清净虚空中皓月现前， 朗然遍照一切世间，遣除一切黑暗。也就是说大菩萨彻底清净二障的种子及其习气，生起不共十力，第二刹那间证得佛果。经云：*“* 游心法界如虚空，则知诸佛之境 界。*”* 此外不仅声缘，就连一至九地的大菩萨亦只是逐渐成熟成佛之亲因。比喻中虚空显示无碍、居于高尚之位，清净示离垢染，皓月显示大菩提果之光明，月夜显 示清凉。唯有证达十地顶位的大菩萨才能无间趣入佛地果位。《华严经》云：*“* 佛住甚深真法性，寂灭无相同虚空。而于第一实义中，示现种种所行事，所作利益众生事，皆依法性而得有。*”*

己贰、何境得

## 于色界顶证静位，众德究竟无与等。

大菩萨应在何境内证得佛果呢？在诸多经续论典中说：菩萨真正的成佛处为天界刹土，故于色界的最顶处色究竟天、摩醯首罗天、大自在天的随一刹土中入金刚三昧定，以此断尽最极细微的所知障，证得最为寂静的无上智位，也就是一切智智的正觉果位，此位众德最极究竟圆满，再无与此功德相等之果。

在无著菩萨的诸论中说，大菩萨虽已证得无上正等正觉的果位，然于众生面前仍化身并示现十二相成佛。一般来说，获得无上正觉果位时，其功德唯佛与佛可以比拟，此外，乃至天上天下、世出世间的三乘圣者之一切功德聚合亦无法与之相比。如赞佛偈云：*“* 天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者。*”* 大菩萨往诣色究竟天成佛，是显密共同的说法。密宗不共同的说法，如无垢光尊者在《宗派宝藏论自释》及《法界宝藏论自释》中云：即将趣入佛位的大菩萨勿须往诣天境成佛，而是在何处修行成佛时，此处直接转成清净刹土。

己叁、如何得

## 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。

大菩萨是如何证得佛果的呢？是在通彻体证万法本性、悟入一真法界而得成佛果的。譬如，瓶盘等器虽有大小方圆等差异体相，然遍于一切器皿之虚空则毫无差别。如是依靠因缘产生的色、声等诸法之现分虽有千差万别，然其本性则是一味无别的，是故大菩萨以正知器

情诸法本性的无漏智慧，一刹那顷通达了一切所知法的本性而成就佛果。

戊贰（彼之破释妨难）分二：一、出难；二、彼答。

己壹（出难）分二：一、证悟所境无生不应理之难；二、若能境一体则所知所境于其他不应理之难。

庚壹、证悟所境无生不应理之难

## 若静是实慧不转，不转而知亦非理。不知宁知成相违。

由于小乘经部派等尚未通达圆满的法性，认为中观宗所抉择诸法无生大空性的本体不应正理，故诘难说： 汝宗若许此能灭尽一切所知法*— —* 无生本性的寂静是真实谛者，那么佛的法身智慧应成不转，亦就是不能起到能知的作用，因此亦就无法了达所知法的本性。倘若彼智不转而能了知法性，则显然非理，以本来不知而宁谓佛是遍知者，应成直接相违的过失。

颂文中的静是寂灭之义。若许空寂无生的法性为大乘的究竟真实谛，那么佛陀的微妙智慧，就不应在此寂静相上转起，亦就不能通达所知诸法，故无法成立佛为一切智智。此中用转而不说起是因转字能表达生起和通达之意，故转字能摄二义。彼有部宗认为所知法究竟存在的本性是无分微尘与无分刹那，此亦是万法之基，并于二谛中亦能成立堪忍的自体。如果认为究竟基的本性为寂灭无生的空性，则无法成立佛为遍知，有部宗如是

向中观宗妨难。

庚贰、若能境一体则所知所境于其他宣说不应理之难

## 无知者谁为他说。

如果遵循汝等大乘所谓最了义的观点，无疑是一切能知、所知等内外诸法均融入法界本性一味无别，尔时的所知与能知平等一如，如是显然没有了能知。既然是无知者，则由谁能了知自己的所证境界，又怎么能为他人演说真实义呢？

由于中观理论所抉择出的诸法本性是本来无生、大空离戏的一味大法界，因而一些尚具愚暗、一知半解、断章取义的声闻认为：如果说先有知，后为宣说可许无过，然随大乘所谓最了义的经论而言，一切内外诸法悉已寂灭融入法界，尔时根本无有此为所知、彼为能知等分别，如此已达胜义本性的无生智慧，又能为众生说法等，何能应理？既然无有所知之缘，亦无有能了达之智， 如是推知也就无有遍知者佛，既然无佛，又由谁在为他等众生演说深广法义呢？

己贰（彼答）分二：一、证所境无生之应理； 二、虽证能所境一体而说法之应理。

庚壹、证所境无生之应理

## 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。

从胜义谛而言，本来不生的法界是万法的究竟实相， 法身智慧亦本离生灭等相。从名言世俗谛而言，可谓此 能知的智慧缘彼所知的空寂行相乃能证悟究竟无生的实 相义，如汝经部宗亦承认自己的心识，能有相地了知彼 诸红、白、长、短、方、圆等境，故依名言谛可以承许 法身智慧能证悟所知法性，故名为知。

其实遍知乃世俗谛所摄，无生乃胜义谛所摄。在根本慧定中，能知的智慧与所知的法界皆已平等一味地融入于法性，为离戏不可思议的大空性，无论佛陀出世或不出世，此本性本来如此，如如不动。然于世俗谛中不假观察时却无欺存在，如小乘的随理经部宗认为眼耳等现量见闻觉知的诸法，非真实外尘，而是自己内在的心识。此宗对此分析说：前刹那虽有外境、内根、分别意， 此三聚合的第二刹那时生起眼耳等识，到第二刹那时， 第一刹那的色相已毁灭，未能现见真实的外尘色法，故谓一切即唯识，喻如梦中心境。与此相同，依世俗名言可以安立所知的法界本无生灭，唯以出世无漏的智慧方能洞彻其本性。如是以小乘自许同等之喻，来说明大乘以无漏智慧通达万法本来无生的本性，非但无有任何过失，亦能遣除有些傲慢声闻所妄加的非理妨难。

如果名言中亦不成立无实的所知性，则能知的智慧亦就无法通达，故于名言谛中应假言安立有所知的法界空性，佛菩萨亦有相对的能知智慧来通达其本性。如是以离分别性的妙慧缘离分别性的妙境，智境一如，才能真实通达诸法的寂灭本性。若能善加分析二谛本性，则

一切纷诤自然会销声匿迹。

庚贰（虽证能所境一体而说法之应理）分二： 一、真实；二、比喻。

辛壹、真实

## 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。

以不可胜数的百福资粮所感的受用圆满身，即是诸菩萨受用法乐之因，如十地菩萨在出定位中能现见佛陀三十二相、八十随好的报身而闻受深广法要。不仅此百福所感的报身能作是事，依彼之加持力而显现的化身，亦能宣说苦空无常无我等微妙法音。虚空以及余物虽无心与心所，然由佛力加持， 亦能发出微妙音声演说诸法法性。诸世间的应机众生均由彼力而得闻甚深法义，亦能各得其解、无倒了悟诸法的真实本性。

通常来说，佛有法性身、受用身、变化身，此中以受用圆满身（报身）的加持力在应机众生面前示现种种化身而宣说甚深佛法，抉择法界本性，彼诸契合根器的众生依此即能了达诸法本性*— —* 真实胜义谛。不仅化身能作是事，就是山岩、树林、花草等无情物亦均由彼力发出妙音，畅演佛法。如《弥陀经》及《无量寿经》中记载以佛力加持，鸟兽树林虚空宝网等皆宣妙法，醒示彼土众生念佛念法念僧及演示苦空无常无我，及经中说正法时娑婆世界亦有如是事。《华严经》云：*“* 佛以法为身，清净如虚空，所现众色形，令入此法中，色身非是

佛，音声亦复然，亦不离色声，见佛神通力。*”* 复云： *“* 了法不在言，善入无言际，而能示言说，如响遍世间。*”* 如弥勒菩萨说：*“* 水鸟树木皆能说法。*”* 《华严经》云：*“* 天鼓自鸣之类等，皆以报身的加持力而出妙法音声。*”* 虽然佛陀的法身无有生灭，但以往昔的愿力和在因地间修积圆满不可思议的殊胜福力，自然具有度化众生的无量方便力，如是任运演说甚深妙法、令诸众生如教了达诸法本性，又何尝不可矣？

辛贰、比喻

## 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。

复以比喻说明，譬如世间具有强力的诸陶师，首先历经久时极力勤作地摇转陶器机轮，力足之时，就不需摇动而机轮自然旋转。尔时现前可见虽无任何功用力， 但机轮的旋转仍为造就瓶盘等陶器之因。如是菩萨从初发心以来，历经三大阿僧祗劫勤行菩萨道，累积了不可思议的功用力，至成就佛果时，虽然安住于法性身智， 但宛若摩尼宝、如意树般任运利乐有情。现前可见虽无任何分别、作意等功用力，但由众生的善缘力与佛陀在因地间的悲愿力成熟，其事业亦能任运自在地恒转不息， 不可思议地饶益有情。《入菩萨行论*·* 智慧品》云：*“* 摩尼如意树，无心满众愿，因福宿愿力，诸佛亦现身。如人修鹏塔，塔成彼人逝，虽逝经久远，灭毒用犹存，随

修菩提行，圆成佛宝塔，菩萨虽入灭，然成一切利。*”* 无有色相的法身虽是不动本基，但仍能广利有情，

佛陀任运饶益众生的广大事业亦恒转不息。如是若仅有佛陀的悲愿力，而无众生自己的善缘力，这样仅靠一方之力仍然不能任运而起。比如日光，虽然遍照一切，但却不能照触被覆盖之地。如是佛光虽然无不遍照，但众生由前所造就的深重业障尚未消除，善根佛种尚未苏醒， 仍然不能应化得度。反之由善根成熟之力，其内因外缘和合，自然获得佛力加持，速能出离生死，得涅槃究竟乐果。在以分别心推测时，表面上认为好象是报身与化身在作利有情，实际上佛化众生的二十七种事业之近取因，是依法身之功德力所感，《现证庄严论》中亦如是承许。若无法身，仅有报化色身，决定无有任运度利有情的能力。因为佛在度化众生时，是以智慧来作利众生的广大事业，此即法身之智，别无异称。菩萨在出定位中将此法身见为报身，凡夫则见为化身，实际上此法身刹那亦无毫许变迁，此无漏智亦刹那未离法界本性，所以佛陀任运度化众生的近取因主要是法身智。

丁贰（所得正觉之本体）分二：一、所依之身相；二、能依之功德差别。

戊壹（所依之身相）分三：一、法身；二、受用身；三、等流身。

己壹、法身

## 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。

法身智慧如烈火般能尽焚烧一切二相所知境，如同干薪烧尽无余，是故诸佛法身最为寂灭，尔时法界的真实本性不生亦不灭，又由心与心所皆已灭尽的缘故，唯有报身方能证得法身智慧。

胜义中本无生灭，名言谛中轮回则由分别心所转， 解脱的涅槃唯由智慧趣入，如是一切所知法的本性，唯有一切智智方能通彻了悟，此外二乘圣者与大乘菩萨皆不能圆满了达，其相续中还有所知障的缘故，因此自性不生行相的寂灭真实义，即是诸佛法身智。本论自释云： *“* 智慧自性身，尽焚一切如同干薪的所知，所知既不生， 其具不生行相之智，即是诸佛法身。*”* 如《金刚经》云： *“* 应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。*”* 此说诸佛于一切时安住法性，即是导师佛陀的胜义法身，又此法性，非二相之理所能识之。若认为胜义中仍有分别心灭尽、法身智慧现前等分别所相，则不仅非理，亦决定无有是处。因为佛地妙智所缘真实义中， 分别的心与心所寂灭于法界的本性中，如水注入水无二一味故。经云：*“* 曼殊师利，当知不生不灭，即是如来 增语。*”* 此智乃真实义境，诸心心所毕竟不转，唯依世俗安立，证彼佛果。《金刚经》云：*“* 离一切诸相即名诸佛。*”*

己贰、受用身

## 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。

此亲证法身最为寂灭的受用身，虽无心与心所等分

别，但仍能任运自在地广利有情，宛如三十三天的如意树，亦如龙王顶上的摩尼珠，尽管无有分别作意等勤作， 仍然能成办众生的欲乐与所望，故此报身乃至世间众生未空、虚空未尽之际常久住世，任运自在地饶益世间有情。然而此报身唯有久修梵行、广积二资、远离了四边八戏的圣者方能现见。

证得法身之时，一切二取分别心悉已寂灭，从此以后再无此是凡夫、彼是菩萨等分别。虽无任何分别、意念、勤作等，但于饶益众生的广大事业仍能任运自在地成办，乃至整个轮回未空之际，恒住世间满足一切众生的需求与所望。如此相好端严的报身，为谁所见呢？即是远离四边八戏的圣者所能见之，非其余有戏论的诸异生类所能现见，其唯能现见化身。《皈依七十颂》云： *“* 诸佛妙色身，相好极炽然，众生随自解，执为种种身， 无量福资粮，所生彼色身，十地诸佛子，始能快先睹， 此身受法乐，则是诸佛行。*”* 宗喀巴大师的上师仁达瓦说：*“* 七地以上的菩萨才能见到佛的报身。*”* 自宗大法王无垢光尊者和全知麦彭仁波切皆说一地以上菩萨就能见到相好端严的圆满报身。此处尚应了知，十地菩萨在出定位中不见法身，唯见报身，是有极微细所知障尚未灭尽的缘故。

己叁（等流身）分三：一、身之一毛孔现示自一切行；二、于彼现示其余一切行；三、随欲自在圆满。

庚壹、身之一毛孔现示自一切行

## 能仁于一等流身，同时现诸本生事， 自身虽已久迁灭，明了无杂现一切。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。

能仁（佛陀）于一等流身的一毛孔中，同时能示现无始生死以来的一切本生事迹，自身的本生事迹虽然久已迁灭，但亦能在一刹那间明了无杂的任运显现。又往昔在因地间行菩萨道修行布施波罗密多时，曾于何佛何刹做过何等供侍，以及能仁如何示现降生等相于一身中皆能示现。诸佛身相、胜行、威力如何等，其眷属中声闻及诸僧伽等若干数量，复于正法如何修行而成。又彼佛刹诸菩萨众，相好端严之身受用衣食、卧具若何等事悉以明现，应化众生时，演说何乘妙法（为说三乘抑说一乘）等自若何行。如何闻受佛法，修何种菩萨大行， 以衣食珍宝等资具作过何等布施，如何供侍佛陀、菩萨、声缘等，皆于彼身一毛孔中普能明清无杂的显现。此外还有持戒、忍辱、精进、禅定、智慧波罗密多往昔诸生 的本生事迹，彼等一切行径，于一毛孔中亦能显现无余。

报身又称等流身，龙树菩萨称其为法性所生身，

《楞伽经》称其为法性等流身。佛的报身是法性所起之妙用故，如是不离法性或与法性等流，故为法性等流身。

报身在示现之时，一般是从发心至真实入道，在五道十地中如何修行等无量生死的本生事迹皆如明镜中现色相般清晰了然地显现出来。由此可见，正觉佛陀所具无量不可思议之功德亦是通过精进闻思修行，清净一切障垢后才现前的，所以诸佛世尊乃为众生的究竟皈依处。

庚贰、于彼现示其余一切行

## 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，一毛孔中能顿现。

诸佛世尊若已过去及于未来、现在住世，乃至尽于虚空际的无量诸佛，安住世间为众生演说微妙正法、救拔济度无量苦恼众生无有休停。《宝性论》云：*“* 世尊体常住，以修无量因，众生界不尽，慈悲心如是。*”* 无著菩萨云：*“* 利益诸众生，自然无休息，如如意宝珠，满 足众生心。一时同处住，满足所求意。*”* 《现证庄严论》云：*“* 三有各各中，种种利有情，清净平等身，变化流 无断，尽轮回生死，事业无止息。*”* 从彼最初发心至菩提果之间的一切诸行如上述自己之行（本生事迹）一样， 浩瀚如虚空，广大如海洋，森罗万象，千形万类，如镜互照互含互摄而至无穷无尽。由知诸法等同虚幻无性故， 从初发心学道，历经三贤十圣乃至正觉之间无量数劫之一切一切的显现法，于一毛孔中皆能明晰无杂的顿时显

现。如是三世的诸大菩萨、独觉、声闻之一切行径以及其余一切异生位之诸行，在一毛孔中亦均能顿时显现。比如一般的幻化师尚能以咒、药力等于自身中示现

情器种种行相，何况诸佛菩萨。《华严经*·* 入法界品》云：*“* 譬如幻师现种种事，无来去处，但以幻力现种种 事，此诸奇妙庄严法，亦复如是，无来无去，无住无著， 不生不灭，但学菩萨智愿力故，现如是事。*”* 因为诸大圣士长时修习缘起性空，已彻底了达诸法本性皆同幻化， 事性全无差异，现空一味大平等故。如是已成正等正觉的佛陀悲愿宏深，究竟二智，能竖穷三际、横遍十方， 决定不为任何时空所限故。不仅能随意任运地示现自己过去的一切本生事迹，且于他等十方三世一切诸佛以及三世一切诸大菩萨、独觉、声闻和三界六道中一切众生的诸般行径，亦于一刹那间顿时显现在一佛身的一毛孔中。就诸大菩萨在学道中如何修习六度万行等亦皆能在一毛孔中显现并清晰可辨、了了分明。《华严经*·* 入法界品》云：*“* 或见一毛孔，不可说佛刹，诸佛庄严身， 佛子众围绕，为转正法轮，度脱诸群生，或于一毛孔， 普见诸佛子，无数亿劫中，修习菩萨行，或于一一尘， 悉见无量刹，或净或垢秽，诸行业所起，或见廬舍那， 于彼转法轮，显现自在力，方便入涅槃，观察众生类， 一切业烦恼，显现自在力，化之令解脱。*”* 《华严*·* 入法界品》云：*“* 或见释迦文，初成等正觉，饶益诸群生， 一切莫能测，或见为菩萨，供养一切佛，或住童子地， 显现自在力，或见行施戒，忍辱勤精进，深入诸禅定，

住慧方便地，或见究竟住，一切种智地，三昧陀罗尼， 出生诸通明，或见无量劫，修习菩萨行，逮得不退转， 甘露灌顶记。*”*

庚叁（随欲自在圆满身）分二：一、欲境自在；二、欲时自在。

辛壹、欲境自在

## 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。

佛陀的此等清净妙行随欲自然而转，尽虚空际的一切世界可以显现融于一微尘、一微尘亦能遍现于无边世界，同时世界既不变缩为细小，微尘亦不变增为粗大， 微妙之极。如《华严经*·* 普贤行愿品》云：*“* 于一尘中 尘数佛，各处菩萨众会中，无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满。*”* 又云：*“* 一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛，一一佛处众会中，我见恒演菩提行。*”* 又如米拉日巴尊者为方便调化弟子热穷巴的我慢心而示现希有神变，在一日飘降细雨之时，尊者钻入牛角中避雨，并唱道歌等皆能清晰见闻，极为奇妙的是尊者安住的牛角并未增大， 而尊者的身体亦未缩小。如是巨细互不相碍，均各住本性而能随欲示现，故为欲境自在。《华严经》云：*“* 如来一一毛孔中，一切刹尘诸佛坐，菩萨众会共围绕，演说普贤之胜行。如来安处菩提座，一毛示现多刹海，一一毛现悉亦然，如是普周于法界，一一刹中悉安坐，一切刹土悉周遍，十方菩萨如云集，莫不咸来诣道场。*”*

辛贰、欲时自在

## 佛无分别尽来际，一一刹那现众行， 尽赡部洲一切尘，犹不能及彼行数。

佛陀无有分别，尽未来际于一一刹那中显现众多度化众生的种种妙行，即便是数尽南赡部洲的一切微尘， 犹不能及彼一刹那度化众生的妙行事业之数。

戊贰（能依功德差别）分三：一、功德之主十力；二、一切功德说不能尽；三、了知彼等功德之利益。

己壹（功德之主十力）：一、略说；二、广说。

庚壹、略说

## 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。

虽然正等觉果位有无量无边功德，但其中最为不共的是十力，由此功德，佛超出一切世间魔梵二乘及诸大菩萨，故力无能屈，慧无能胜，最尊最胜最为第一。所谓的不共十力：即处非处智力；如是了知业报智力；了知种种胜解智力（有些喜行世法，有些喜行出世法等不同信解皆能了达）；知种种界智力（十八界或三界等）；如是了知众生根器胜劣智力；知遍趣行智力（有些入小乘、大乘道、有生善趣、有生恶趣等不同趣行皆能了达）；静虑解脱定等至等智力（四禅、八解脱定、九等

持力等很多三摩地悉已具足）；宿住随念智力（过去何 处转生等皆能忆念）；如是死生智力（死了转生何处皆 能了知）；诸漏尽智力（尽一切二障习气种子皆悉清净），是谓佛陀不共的十力功德。《宝性论》云：*“* 处非处果报，业及与诸根，信性至处道，离垢诸禅定，忆念过去世， 天眼寂静智，如是等诸句，说名十种力。*”*

庚贰、广说

## 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。

当知彼果法决定是从此因法中产生的，故智者圣士宣说了此因为彼果之生处，如果相违因果规律，则为非处，如是无量无边的一切所知境皆可归摄于处与非处之中，对此一切智智者毫无碍著、皆尽通达，故说名为 *“* 处非处智力*”* 。

在这里*“* 处*”* 即理义，是处即合符道理，非处则与理相悖。如布施之果为大富多财，持戒之果为长寿体健， 修诸圣道得解脱果，造诸恶业感得不可爱乐异熟果报， 凡是善业感乐果、恶业感苦果等符合实际因果道理的皆为处。若与此相反，毫无根据，不符合实际道理的皆为非处。比如毁犯根本戒行者说他可以成佛，未清净业障者能得解脱等，当然是违越正理，决定无有是处，故为非处。总而言之，若认为善业的果报是安乐为处，其果报是痛苦则为非处，恶业的果报是安乐为非处，其果报是痛苦为处，遍知佛陀非常肯定的如是宣说了。《华严经》云：*“* 三世因果名为处，我等自性为非处，能悉了

知真实义，第一处非处智力。*”*

## 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。

爱谓善业，非爱即不善业，爱与非爱乃为不杂二业， 若相违上述之相，即善恶参半混杂之业。能灭尽有漏诸 业者乃为漏尽业，及彼诸业的种种果报，佛的微妙智力 皆能无碍了达、别别而转，摄遍三世一切所知之境，是 为*“* 业异熟智力*”* 。

一般来说，善业名可爱乐之业，恶业名不可爱乐之业，各住本性，互不混杂，简名为爱与非爱，异于此者谓诸杂业。尽业是指断尽烦恼等不受后有的诸无漏业， 此乃见道以上诸大菩萨所拥有的功德。由于善业、恶业、杂业的性质不同，随彼业因所感的异熟果报亦是繁杂纷纭。如是业果之理极其深细难测，不仅我等凡夫俗子力所不逮，即便是阿罗汉圣者亦难彻见。唯有遍知佛陀的无漏智力通彻了然，毫无碍著地洞察三世一切业果，乃至众生在久远劫以前于何时、何处、造何业相，未来感何果报等皆能明清了知。《华严经》云：*“* 过去未来现在世，所有一切善恶业，能悉了知无不尽，第二三世业报智。*”*

## 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。**

由贪等生力之所发起的有劣、中、胜不同的种种起信欲解，被余法余业所覆的自诸胜解，不能为一般人所了知，然一切智智遍知三世一切众生的种种信解，故名

为*“* 种种胜解智力*”* 。

颂文中的贪字表含嗔等烦恼染心，等字则摄取信等善法，生字表示贪等的种子。胜解是一种肯定而不被动摇的认知，由此不时发出一种希望好求之心，如果自觉良好，则要求将之为我所有，若觉不好，设法使之离我而去。如是彼诸众生差异不等的种种信解（爱好），皆因贪嗔等的种子为等起而引发，如有些众生贪执现世被轮回系缚，成为修悟智慧等解脱之障。而有些众生诚信佛法，欲得解脱，依猛厉的出离心来修持正法，精勤除障而成真实解脱的顺缘。如是信解可分为劣、中、胜三种不同层面的类别。虽然被余法诸行所覆蔽的种种信解错综复杂，亦很难看出他们心相续的信解到底如何，但佛陀的微妙智慧无所不知，遍知三世一切众生的种种信解以及差别所相，因此佛化众生应机施教，针对众生的不同欲念心境而对症下药。如贪心重者，佛令其修不净观，嗔心重者，令其修慈悲观等，都是种种欲解智力的方便妙用。《华严经》云：*“* 一切众生种种解，心所好乐各差别，如是无量能悉知，第五种种解脱力。*”*

## 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。**

在名言谛中诸佛善巧了达一切界性差别，如眼耳等六根、六识及色声等六境，共为十八界。善达一切诸法的本体空性，说名为界。正等觉佛的智量无边无际，无谬通达诸法一味的空无我性，由遍知诸界一切差别相故， 说名为*“* 种种界智力*”* 。

从事相上而言，*‘* 界*’* 即各各类别之义，如三界、不同界性及根、境、识等各种分类。此处所说之界，则是理、性皆具。其性是指眼耳等的本性，即无我空性， 以此空无我性说名为界，如是法法平等乃为一真法界的真如实性，佛智对此无不通彻了达。《华严经》云：*“* 众生诸界各差别，一切世间无有量，能悉了知其体性，第六种种界智力。*”*

## 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。**

于虚妄增益之遍计，具有生起贪执等自在力名之为根，其等字摄于信等诸根，此中最具利益者说名为胜根。若处中根与钝下根者，名为劣根。眼耳等二十二根，以及诸根互能生果，一切种智于彼一一根性皆尽了达，无碍通晓，说名为*“* 知根胜劣智力*”* 。

所谓根者，即能依此而生起的意思，亦就是一切法既以此为依，亦依此而起。二十二根者：即眼、耳、鼻、舌、身、意六根；男根、女根、命根；苦、乐、喜、忧、舍五受根；信、勤、念、定、慧五善根；未知当知、已知、具知三无漏根。此等涵摄一切杂染与清净诸法，故又归摄为上、中、下三种类别，以此为一切所依而能相互生起。虽说众生根性不同、千差万别，但佛陀亦施设与其同等的种种善巧方便，慈悲摄受，对一一众生均能予以相应的救度与呵护。无论是众生的根性差别，抑或二十二根的不同染净，佛以一切种智悉已了达无余。

《华严经》云：*“* 随诸众生根利钝，如是种种精进力，

能悉了达分别知，第四诸根胜劣智。*”*

## 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。

有行菩萨道业趣佛果，亦有行小乘道业趣声闻、独觉二菩提果，有随有漏道业趣往天界、人界、鬼道、畜生、地狱各处，彼诸暂时与究竟的趣行处，唯有佛的一切种智才能毫无障碍地通达，说名为*“* 知遍趣行智力*”* 。

所谓*‘* 行*’* 者，即是每一众生的不同行门，如欲趣何处要凭借各人的行为来作相应的评判，并非任何他人可以代为主宰。如修行大乘道者，必以趣达佛果为终极， 修行小乘道者，必以趣证阿罗汉果为归处，若专修五戒十善以及四禅八定，则以人天善趣为生处，享受人天安乐。若因愚昧无知而造种种恶业，以此恶行所牵，必趣三塗恶道受无量痛苦。如是种种生处，佛智无所不知、无碍通晓，诸趣境相均历历在目。《华严经》云：*“* 一切有为诸行道，一一皆有所至处，悉能了知其性实，第七至处道知力。*”*

## 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。**

在无边无际的世界中，无量修习禅定的瑜伽行者， 皆有不同的差别，诸如四种静虑八种解脱，奢摩他等持

（止修）以及九次第等至，复以无明为因的非理作意， 以听闻正法为因的如理作意等诸般差别，一切种智毫无障碍地知晓无余，说名为*“* 静虑等至等智力*”* 。

由于彼诸行者根性有别，故宜根性的禅定理应差异

不等，诸如初禅、二禅、三禅、四禅，八解脱定。这样色界的四种禅定与无色界的四种禅定以及灭尽受想定， 佛陀不仅通晓此九等至的各性异相等差别，就是以何为修定之因，运用什么方便修诸禅定，何人已入何定，安住定中得何境界，是暂时禅定抑或究竟三摩地等悉已无碍通达。《华严经》云：*“* 诸禅解脱及三昧，杂染清净无量种，能悉了知入住出，第三诸禅解脱智。*”*

## 过去从痴住三有，自他一一有情生，

**尽情无边并因处，彼彼智慧说名力。**

过去世中，皆从无明愚痴而安住三有轮回，无论自己或他等众生的无量生死事迹，以及一一有情所生的不同种姓，非但尽知三界无边有情，且于彼诸众生的各种前因后果与其相应业力的不同生处以及各种身相、才貌等均能了了分明，明清无杂的皆尽了达，彼彼智慧说名为*“* 宿住随念智力*”* 。

虽然此宿住智力类似于宿命通，但宿命通却远远不如宿住智力之妙功用力的殊胜性。令一切众生在生死轮回中不得解脱的根源即是无明，无论过去、现在、未来， 只要此迷梦般的无明尚未觉醒，便不得出离生死。一一有情的出生，必有他的种姓、寿命、受用、眷属、事业等所在，其前因后果互相毫不混杂唯有佛智无碍通晓。

《华严经》云：*“* 过去世中曾所有，如是体性如是相，能悉了知其宿住，第九宿命无碍智。*”*

## 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。**

在尽虚空际的无量世界中，住有无量类别相异的有情众生，彼一一有情在死生之时，皆由种种业力，感受种种不同的果报。于彼众多混融纷繁的境界，具一切种智的佛陀能于一刹那间任运遍转（如实无杂的遍知），此究竟清净的无碍智力，说名为*“* 知死生智力*”* 。

诸佛世尊尽知一切众生过去、现在、未来三世中此死彼生的种种业缘。一般凡夫肉眼仅于现在的境相尚不能无碍知晓，更谈不上认识过去、未来了。就于十方空间亦仅视一隅，尚不一定正确了认，况于他方世界、异国诸隅，甚至尽虚空际的十方国土，当然更是一无所知， 此不但显示了凡夫的知识有限，众生的渺小可怜，更显示了诸佛世尊的不共胜处。佛以清净的般若妙智慧眼于三世轮回毫无阻碍的一览全知、通彻了然。《华严经》云：*“* 一切世界诸众生，随业漂流无暂息，能得天眼皆 明见，第八天眼无碍智。*”*

## 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。**

诸佛由得一切种智之力，速疾永断贪等一切烦恼及诸习气，彻底灭尽了二障种子。声缘弟子等的心相续中在获得阿罗汉的智慧时，以无漏慧火灭尽烦恼，根除轮回。故佛世尊灭尽二障的习气种子无间获得妙菩提大果与阿罗汉灭尽生死轮回的种子均无碍灭尽后有，于彼无碍说名为*“* 漏尽智力*”* 。

此中所说烦恼习气者，月称菩萨在自释中云：*“* 诸法于心染著、熏习、随逐而转，故名习气。*”* 当知声缘

阿罗汉虽以无漏道智断除了一切烦恼障，但尚不能断彼习气，如香水久装瓶中，香水虽已用尽，气味尚存一般。因此阿罗汉虽是超离三界的圣者，但观待大乘佛果而言， 其断证功德尚未究竟圆满。佛陀已是五住（见一处住地、欲爱住地、色爱住地、有爱住地、无明住地）究竟、二死（分段生死、变易生死）永亡、得无漏心解脱、无漏智解脱，于现法中知我生已尽，梵行已立，不受后有。

《华严经》云：*“* 一切众生诸结惑，相续现起及习气，能悉了知究竟尽，第十永断心气智。*”*

己贰（一切功德说不能尽）分二：一、一切功德说不能尽；二、少许言说亦依圣教。

庚壹、一切功德说不能尽

## 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。

佛陀的一一功德若广分别，唯有虚空堪之为喻，此外无可言喻。譬如妙翅鸟王翼翅丰壮有力，仗承风力善能远翔，当妙翅鸟王飞还之时，并非是因为它已飞到了虚空的尽头，而是由彼飞行久远自之翅力用尽而回转的， 如是佛陀的功德无量无边，广若虚空，声缘弟子大乘菩萨亦莫能尽宣。《华严经》云：*“* 一毛所集诸功德，劫海宣扬不可尽。*”*

佛陀的功德浩瀚无边，广若太虚，尽诸大菩萨的智慧力亦无法宣尽，就佛自己，在无量劫中不作任何事业， 专事宣说亦莫能尽，甚至十方诸佛及三乘圣者于尽未来际交相称说，亦不能尽。可见佛的功德的确是量等虚空

不可言思。经云：*“* 一毛现神变，一切佛同说，经于无量劫，不得其边际。*”* 此中所说妙翅鸟王就是常说的大鹏金翅鸟。

庚贰、少许言说亦依圣教

## 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。

诸大圣士集中力量在尽未来际中于佛功德亦莫能说尽，因而月称论师很谦虚地说：如我这般普通行者，于佛量等虚空的众多功德，岂能了知、广作赞言？对此无疑是望尘莫及，即使我有心称赞如来，而事实却远不能赞佛功德的万分之一。虽然以我自力不能知晓佛之功德， 但由龙猛菩萨宣说如是无量功德的圣教典籍，以此为据， 故我深信无疑地在本论宣说无学果地时，将佛之功德略述少分。

己叁、了知彼等功德之利益

## 甚深谓性空，余德即广大，了知深广理， 当得此功德。

佛的无量功德可以归摄为甚深、广大二种。其甚深者，谓性空之法身或本基法界之性，及有学道菩萨以无漏智慧修证空性所通达的境界。广大者，谓十一地、十力、十八不共法等无量功德，若善了达深广功德之理而如实修持，当来必证此诸殊胜功德。

甚深方面的功德是由通达缘起性空的般若智慧所得， 广大方面的功德则由有学道中所发广大菩提心，修习菩

萨六度万行，历经累劫修积而得。此二功德能周遍一切有学道与无学道，只有究竟与不究竟的差别，究竟圆满的功德唯达佛位时方能获得。

丁叁（得正觉后以幻化度众之相）分三：一、明本师示现殊胜化身之传记；二、成立究竟佛法为一乘；三、本师现证菩提而住于无量劫。

戊壹、明本师示现殊胜化身之传记

## 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。

诸佛虽已获得永不动摇的真实法身，然以大悲周遍显现化身重新来到三有生死之中，示现从兜率天宫下降， 入胎，出胎，精通一切世间学问，出家，苦行，在菩提树下成道等十二相。又为相宜众生的无量根器而转妙法轮，令往寂静涅槃之彼岸。世间众生由有种种行径，复为众多爱索系缚而受无量苦恼，佛以大慈大悲之心将一切众生咸导至究竟涅槃的安乐城域。

上来已说法身功德，今当再说化身事业。佛陀虽然二障永尽、断证圆满，已经证入寂灭法身本性，本能无为地安住法界，横超三界生死起灭之相，但由无为大悲力故现示种种化身回入娑婆世界善导众生时，仍为三界所摄，亦有生死起灭之相可见。法身之所以称为不动， 是因为安住本然、入定出定本来一如毫无差别故。佛为什么要化现种种身相度化众生呢？因为众生心相续中充满了贪、嗔、痴等五毒烦恼，以无明分别心于诸法妄起

颠倒实执，而感受轮回诸苦不得解脱，故佛世尊以大慈悲心为令众生离苦得乐，恩赐相应根器的殊胜妙法，诸众生依此闻思修行后，断除无明实执心及其所引的种种业惑，如是清净后，趣达究竟涅槃之彼岸。乃至虚空无际、众生无边，佛以大悲心度化众生的事业亦即无量， 这就是佛以殊胜化身来度化众生的原因所在。《宝性论》云：*“* 佛法身不动，而常现世间，众生见欢喜，不乐诸有乐。从天退入胎，现生有父母，有家示婴儿，习学诸伎艺。戏乐及游行，出家行苦行，现就外道学，降伏于天魔，成佛转法轮，示道入涅槃。*”*

关于涅槃这一问题，虽于大小乘学者之间诤论不休、各持异端而固执己见。但在《法华玄论》中对此约有三 种说法：一是本性寂灭非本性寂灭的差别：小乘所证的 涅槃是由离生死而得，并非即生死的本性空寂为涅槃； 大乘所证的涅槃即生死本性为涅槃，脱离生死别无涅槃可得。如《法华方便品》云：*“* 诸法从本来，常自寂灭 相。*”* 二是界内界外断惑的差别：小乘所证的涅槃是唯断界内分段生死而得；大乘所证的涅槃不但断界内分段 的生死，且连界外的变易生死悉已断除。三是具众德不 具众德的差别：小乘所证的涅槃正所谓灰身泯智、无众 德可言；大乘所证的涅槃具有法身、般若、解脱三种胜 德。

戊贰（成立究竟佛法为一乘）分二：一、明以理成立究竟为一乘；二、说三乘者为不了义。

己壹、明以理成立究竟为一乘

## 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。

通达空性的智慧是一切业惑垢染的唯一对治法。若离真实义的空性智慧，决定无余能除众垢的方法。因为诸法的真实义本性，本来无有不同的变异差别，此证悟真实义的智慧亦非有任何别异，故佛世尊为诸众生宣说了无等无别的究竟一乘。

在真实胜义谛中一切诸法的本性是等无差别的，从法界大空性的这一反体而言，众生与佛亦无贤劣高低之别，超离一切取舍分别，本性是本来清净、无生无灭的大平等性，即圣时无增、凡时无减。《心经》云：*“* 诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。*”* 所悟之真理如是，能悟之智慧亦然，因此非但所境诸法的本性一味， 最终的有境智慧亦是唯一的。《华严经》云：*“* 十方诸如来，同共一法身，一心一智慧，力无畏亦然。*”* 假使不能平等一如，则就不能现证诸法实相。如经云：*“* 以如 如智，契如如理。*”* 显示智理一如，无有别异。虽然诸佛世尊在以善巧方便，慈悲引导众生之时，为适宜千差万别的根器而暂时安立了三乘法门，但此乃趋往唯一佛果的方便途径。如经云：*“* 迦叶！由知一法平等性故而 般涅槃，以此唯一，决定无二，无三。*”* 龙树菩萨在

《赞法界论》中亦云：*“* 由法界无别，故乘无差别，佛说三乘者，方便导有情。*”* 本论自释云：*“* 言大乘者，大谓诸佛世尊，由永断无明证得离障智故。诸佛之乘故名

大乘。或乘即大、名为大乘。由具不可思议佛智者，住彼乘故。或由能缘无边诸法差别故，或由永断一切无知故。由彼是乘、亦即是大，故名大乘。*”*

虽然大乘随理唯识承认暂时为一乘、究竟为三乘， 但此乃不了义之说，是为令非大乘种姓者能渐入大乘的一种权巧方便，实际上究竟唯有一乘。《法华经》云： *“* 一切诸世尊，皆说一乘道，今此诸大众，皆应除疑惑， 诸佛语无异，唯一无二乘。*”*

己贰、说三乘者为不了义

## 众生有五浊，能生诸过失，故世间不入， 甚深佛行境。然由佛善逝，具智悲方便， 昔曾发誓愿，度尽诸有情。

末法时期的彼诸众生有劫浊、见浊、命浊、烦恼浊、众生浊，此五浊不仅能产生诸大烦恼及令身心不得堪能、全无自在等过患，亦能摧坏心相续中的殊胜信解，障求 无上佛道的妙智，故令世间众生不能顺利悟入甚深佛道 的行境。然而诸佛善逝，本具智悲方便，又于往昔曾发广大誓愿：*“* 以慈悲为本怀，以度生为己任，愿我度尽 彼诸一切有情等*”* 。

《悲华经》云：*“* 十方诸佛世界所有众生，作五逆恶，起不善业，乃至当堕阿鼻地狱。若后遇如一佛世界微尘大劫，十方诸佛世界微尘数等所有众生作五逆恶起不善业。当堕阿鼻地狱者，我当为是一切众生，于阿鼻地狱代受诸苦令不堕地狱，值遇诸佛谘受妙法，出于生死入涅槃城。我今要当代是众生，久久常处阿鼻地狱，

复次如一佛世界微尘数等十方世界，所有众生恶业成就当必受果堕火炙地狱，如阿鼻地狱。所说炙地狱、摩诃盧猲地狱，逼迫地狱，黑绳地狱，想地狱，及种种畜牲， 饿鬼，贫穷，夜叉，拘槃荼，毗舍遮，阿修罗，迦楼罗等，皆亦如是。*”* 又云：*“* 世尊！若有如一佛世界微尘数等十方世界，所有众生成就恶业，必当受报生于人中， 聋、盲、喑哑、无手、无脚、心乱、失念、食啖不净， 我亦当代如是众生，受于诸罪如上所说。复次，若有众生堕阿鼻地狱受诸苦恼，我当久久代是众生受诸苦恼。如生死众生所受阴界诸入，畜牲、饿鬼、贫穷、夜叉、拘槃荼、毗舍遮、阿修罗、加楼罗等，皆亦如是。世尊！ 若我所愿成就，逮得己利，成阿耨多罗三藐三菩提，如上所愿者，十方无量无边阿僧祗世界，在在处处现在诸佛，为众生说法悉当为我作证，亦是诸佛之所知见。*”*

又云：*“* 世尊！惟愿今者与我阿耨多罗三藐三菩提记。于贤劫中人寿百二十岁时成佛出世、如来、应供、正遍知，乃至天人师、佛世尊。世尊！若我必能成就如是佛事如我愿者，令此大众及诸天、龙、阿修罗等，若处地虚空，唯除如来其余一切皆当涕泣，悉于我前，头面作礼赞言善哉！大悲成就无能及也。得念甚深为诸众生是深悲；发坚固誓愿，汝今所作不由他教，以专心大悲覆护一切，摄取五逆诸不善人，汝之善愿我今悉知，汝初发阿耨多罗三藐三菩提心时，已为众生作大良药，为作皈依拥护舍宅，为令众生得解脱故作是誓愿，汝今所愿得己利者，如来为汝授阿耨多罗三藐三菩提记。*”* 因此

在利生事业的过程中，不辞辛劳困苦，即便是舍身赴死亦毫无悔怨之心，仍然勤于成办利乐众生的广大事业， 度尽诸趣有情。

一般具有五浊烦恼的众生唯有耽著现世的取舍，并颠倒执著世间八法，于佛法难生信解。《妙法莲花经》云：*“* 舍利弗当知，我以佛眼观，见六道众生，贫穷无 福慧，入生死险道，相续苦不断，深著于五欲，如犛牛爱尾，以贪爱自蔽，盲瞑无所见，不求大势佛，及与断苦法，深入诸邪见，以苦欲舍苦，为是众生故，而起大悲心。*”* 然因佛陀昔日的弘愿与慈悲的本怀，不忍有情的长期沉沦而巧施无量方便，宣说相应根器的诸乘法门， 直接、间接地引导无量众生趣向解脱的彼岸，因此三乘法门是不了义善说的，实际上唯有一乘最为究竟了义。

## 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。**

以是如智者般的大商主，善巧引导众人往赴宝洲取宝，途中商主为除众人的疲乏，故以神变化作可爱城邑， 令众安闲休息。如是诸佛世尊为令尚未成熟大乘根性的彼诸小乘弟子欲念暂趣寂灭涅槃之乐，故特为宣说二乘法要（第一转四谛法轮），以此方便摄受引导修行，待 彼等之心修至已能远离生死烦恼、根器相对成熟时，次乃宣说唯一佛乘的甚深妙法，令诸众生亦如同诸佛圆满断证功德，得一切智智果位。

《三宝经》云：*“* 诸有情师，诸菩萨父，众圣者王，

往涅槃城之商主。*”* 诸佛世尊在方便引度众生的过程中， 如同大商主引导一群商人到宝洲求取如意宝一样，刚刚行至半途时，商人们感到路途遥远、旅途艰险，能否取到如意宝仍是一大问号，于是心生退悔，唉声叹气，不欲继续前往。尔时圣者化现聪明智慧的大慈悲商主，为了消除众人的疲乏与唉怨，为避免前功尽弃之患而激发他们的进取之心，以智计的大方便，幻化一座可爱城邑， 向疲惫不堪的群商大声说道：你们赶快继续前进，前面不远处有座胜妙城邑，我们一旦进入该城就能安享诸乐， 受用圆满。众人闻讯此言，信任商主诚实不欺故充满欢喜心，鼓足精神，速疾迈步进入化城。入化城后，他们觉得这的确是个很理想的好地方，欲在城中安居乐业， 不欲到前所预定的宝洲取宝。商主知道众人有如是欲念， 便想，这并非是我带他们出来的目的。待大家休息好， 不复再有疲倦之时，即灭化城。而为说道：刚才的这座大城是我化作让你们暂时休息之用，并不是取宝之洲， 宝洲还遥在前方，大家应当更加精进勇猛地迈步前进， 同登所要到达的宝洲，切莫裹足不前。如《法华经*·* 化城喻品》云：*“* 我见汝疲极，中途欲退还，故以方便力，权化作此城，当共至宝所。*”* 大商主喻如佛陀，群商喻如众生，化城喻如二乘阿罗汉所得之涅槃。然因佛道遥远难行，众生一时不易接受，若直接说者，反使心生怯弱，望而却步，不欲进取而退还。为此佛陀不得不以善巧方便令小乘弟子渐醒大乘种姓，逐渐趣入唯一究竟的佛道，故而暂时宣说了二乘修法（四谛十六行相），令

他们修习后得到暂时的涅槃安乐，待时机成熟之际，再为宣说究竟一乘之法，使得同归无上佛道，趣入无住大般涅槃。又于《化城喻品》中云：*“* 诸佛方便力，分别说三乘，唯有一佛乘，息处故说二。今为汝实说，诸佛大导师，为息说涅槃，既知是息已，引入于佛慧。*”* 所以佛陀权巧方便，施设众乘、宣说宜器妙法的本怀，无不是欲令无量众生同入解脱道、证入法性海。

戊叁（本师现证菩提而住于无量劫）分二： 一、现证菩提；二、常时住世。

己壹、现证菩提

## 十方世界佛行境，如其所有微尘数， 佛证菩提劫亦尔，然此秘密未尝说。

十方所有一切世界，唯是佛所行境，如其中所有一切微尘之数量，佛证得最胜大菩提的劫数亦有尔许（同等之义），然此秘密未尝宣说，昔未修积善根者极难信解故。若已苏醒大乘种姓，能增上信解，累积无量福德资粮者，当为说其不可思议无量所证功德。

设有问曰：佛是今生始成抑或久远前已成？小乘与有些大乘的共同观点认为佛是今生始成，大乘不共同的观点认为佛于久远劫以前早已成佛，所谓的十二相成道只是方便示现而已。该颂亦特别显示佛陀自证得无上菩提至今已历经远胜于十方世界中一切微尘数之大劫。这并非以分别伺察意所能揣测之事，因善根不够心境狭隘的众生，对此不但难以置信，且易生疑惑、诽谤，所以世尊密而不说。然于具缘、信解、无疑者，佛陀亦为宣

说。如佛在《法华经*·* 寿量品》中云：*“* 一切世间人、 天、阿修罗皆谓今释迦牟尼佛出离皇宫，去伽耶城近处， 在菩提树下证得阿耨多罗三藐三菩提。实则，善男子！ 我实早已成佛历经无量无边百千万亿那由他劫了。善男子！今当明宣汝等：是诸世界，若著微尘及不著者，尽以为尘，一尘一劫，我成佛已来，复过于此百千万亿那由他阿僧祗劫。*”* 此教证明确显示佛陀久远劫以前早已 成佛。

己贰（常时住世）分二：一、略说；二、广

说。

庚壹、略说

## 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。

诸佛的寿量，直至虚空未变坏、一切世间众生尚未证得寂灭佛果之际，系从般若波罗密多佛母所生，由大悲母乳所养育，佛陀岂能入于最寂灭处安享极乐耶。如云：*“* 智慧乃佛之生母，悲心乃佛之养母。*”* 若离悲智何谈成佛？在悲智双运的基础上，时时念及众生诸苦，一刻不忘利乐有情，故佛当然不会独趣涅槃安享极乐。如

《法华经*·* 寿量品》云：*“* 为度众生故，方便现涅槃，而实不灭度，常住此说法。*”* 佛以示现无常的方便而显现般涅槃相，实际无有灭度，乃至众生尚未空寂之前， 佛陀绝对不会安住寂灭不为传法，而是常住世间为诸众生广转胜妙法轮。

庚贰（广说）分二：一、于众生具有无量大

悲；二、彼境受苦有情无尽而不涅**槃**。

辛壹、于众生具有无量大悲

## 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。

诸世间众生，由无明愚痴等过失增上力故，贪著五欲如啖毒食般成为巨苦之因。如说佛陀哀愍彼诸众生的悲心之量，即使是世间慈母，因见爱子误啖毒食所生的悲痛百千万分亦不能及，以是诸佛乃为众生最胜依怙， 终不能自入寂灭安享极乐。

佛不入寂灭涅槃，是无量大悲心的缘故，其悲心的百千万分之一，是任何世间慈母见爱子啖毒之悲痛所不能及，远胜慈母痛子百千万倍。即使无量众生于佛生起邪见、诽谤、作害，佛陀亦会一如平等地慈悲垂念。假使佛入涅槃，众生便失去依怙，作为悲心彻骨的佛陀来说绝对不忍其事，是故最胜怙主、慈悲的佛陀视一切众生如爱子，时时愍念众生诸苦，救济众生刻不容缓，决定不会直取涅槃。如《楞严经》云：*“* 如一众生未成佛，终不于此取泥洹*”* 。

辛贰、彼境受苦有情无尽而不涅**槃**

## 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。

由于诸不智世人不了知真实义而颠倒执著有事、无事等，依此纵然是深信因果、修积善资、得生人天善趣，

亦必定当受生死之位而循环不息。一旦受生在轮回，必定被爱别离苦、怨嗔会苦等三苦、八苦所逼，并以苦恼为因即起邪恶分别而得无量罪业、恒时轮回三有，终将坠落沉溺三涂（恶趣）中感受无量痛苦，难以获得解脱， 故世间众生堪为大悲心的对境，以无量大悲心为正被痛苦所逼的众生赐予解脱等方便，精勤成办救拔众生的广大事业。此力无疑遮止了佛陀欲入寂灭之心，故佛世尊常住世间解救众生诸苦，不忍自取寂灭涅槃。

乙叁（造论究竟）分二：一、如何造论；二、此善回向。

丙壹（如何造论）分二：一、真实；二、彼之必要。

丁壹（真实）分二：一、依何而造论；二、明如是所造论之不共同。

戊壹、依何而造论

## 月称胜比丘，广集中论义，如圣教教授， 宣说此论义。

该颂明示依何而造论。月称胜比丘已无倒圆满的诠释了龙猛菩萨的究竟意趣，并广泛摄集了《中论》义理。依了义的圣教典籍，及龙猛菩萨的教授以及中观诸论为主要根据而宣说了此《入中论》义。

月称论师说本论非自己臆造，而是依据大乘圣教的了义经典与龙猛阿阇黎的中观论典而撰著的，特别以不共理论、殊胜窍诀在本论第六品中开显了龙树菩萨的究竟意趣（中观本义），如是抉择而宣说了般若大空性，

所以这是一部非常希有难得的中观论著。

戊贰、明如是所造论之不共同

## 如离于本论，余论无此法，智者定当知， 此义非余有。

如离中观诸论以外，其余论典中未有如是无倒宣说此空性法义，是故智者决定当知，本论中所说甚深空性之法义也是其余论典中尚未具有的。

月称菩萨在这里特别强调本论为不共于其他诸论的殊胜性。以理观知本论确有它的独到之处，论中已完全摄集了第二转大般若无相法轮的究竟精要故。由于着重广事弘扬般若大空性者唯有龙树菩萨，因此月称论师依

《中观根本慧论》的究竟密意而以不共甚深理论所抉择的论典唯有《入中论》，较此更为深广全面抉择的论典， 就古往今来亦是绝无仅有的。这并非月称菩萨慢心增上， 亦非是蔑视余论，而事实却唯即如此。由是当知，具缘信士仅依此论如理观修就能破除实执，树立中观正见， 悟入性空真理、诸法的究竟本体、离一切戏论的大法界。其实佛陀宣说第二转般若无相法轮的主要目的，亦就是为令具缘信士达此竟地。是故本论乃为通达离戏大空性最具窍诀性的殊胜论典，它归摄了整个大般若经部的究竟精要，也是应成派独有的殊胜论典，是其它任何论典不可比拟的。

丁贰（彼之必要）分二：一、真实；二、教言应唯此论受持。

戊壹、真实

## 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。

月称论师撰著此论有何必要呢？由于龙猛菩萨通达甚深空性的智慧大海，深广难测，他所著作的中观诸论皆已抉择了般若无相法轮的真实密意，怖畏如此黝黑般慧海色的小乘根器者及部分上座论师，因一时难以接受， 会舍弃如此贤善了义的中观宗。为了避免这种隐患月称论师特地开拓了弘扬了义大般若之胜道。基于依法不依人的原则，为破除有些宗派的实有执著，在演示缘起性空的究竟真理*— —* 大般若实相时，若有将对中下根器者宣说的暂时修法，强执为了义者，毕竟会遭受到正理的严厉破斥。为了遣除他们相续中的疑惧诸执，为令通达甚深般若的缘起性空，特地开显了彼如颂蕾般含苞的深义，令含苞欲放的拘摩陀花蕾开放示蕊。凡是企望彼蓓蕾开显的有缘者，月称菩萨都会令他心得满愿。

彼之智慧喻如夜色高空的明月，含苞欲放的拘摩陀花喻如甚深空义，凉爽清心的明月具有照启花蕾之力， 使具缘众生都能闻到芬芳扑鼻的妙香，义即令得悟入缘起性空之真理，获得究竟解脱的殊胜安乐。

戊贰、教言应唯此论受持

## 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。

对于实执心强的钝下根者而言，前文所说的甚深大空性是极其可怖的，即使是一般多闻博学之人亦难解其

义。唯有诸如心相续中植有宿世长时闻思空性教义的殊胜习气，以及往昔修积福报，今生再依善知识的引导， 乃能善于通达此甚深义理。《解深密经》云：*“* 佛在般若会上，宣说诸法无自性空时，五事不具的众生，固然无法了达佛的甚深意趣，五事具足的众生，并不觉为深奥而如实通达。*”* 为此月称菩萨进一步指出：由见其他依分别念臆造之宗派，如宣说有实有之我的教派等，只能误导众生入于歧途，别无任何受益。因此月称菩萨劝诫有缘学士，应该如理闻思极为贤善的中观宗，此外，切莫爱乐其他宗派所臆造的论典，也唯有依靠中观诸论才能生起、增上、稳固能对治实执烦恼的空性正见故。对此应当倍感希有，生起爱乐、信解之心，并一心深入如理受持是至关重要的。

丙贰、此善回向

## 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。

此《入中论》是光显龙猛深广究竟理趣的一部希有胜论，月称菩萨说：我以殊胜的教理诠释了龙猛菩萨的究竟宗义，所获得之广大福德，有遍于十方际之量。然而月称菩萨又很谦逊地说：我本凡夫俗子，心相续中虽有惑染，但我为利益众生的意乐却宛若蔚蓝的天空般清净无染（发心清净），皎洁如秋季夜月星河的粒粒明星，故深信此论能够促使有缘众生必定受益。或者说，众生若能真正理解该论的甚深理义，则于心相续中如同获得

了龙蛇顶上所拥有的摩尼宝珠一样（印度传说，摩尼珠是长在大蛇头顶上的），义谓学者获得无量功德之法财。因而月称论师说，以我撰著《入中论》所产生的一切福德善根，回向一切众生，普愿世间一切父母有情，皆能证悟诸法的真实本性，悟入轮涅一如的大平等性，速疾成就无上正等正觉的大菩提果。

甲肆（末义）分二：一、论师中谁造；二、译师中谁译。

乙壹、论师中谁造

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

乙贰、译师中谁译

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

一切佛经论典精要义，远离边戏中道深缘起， 佛陀曾于阿难遗教云，八万四千深广法蕴中， 即使般若一句至一字，若有遗失甚叹惋惜矣！ 印度雪域圣者同称颂，佛陀教法基础为戒律， 甚深精华乃为般若藏，极密心髓光明幻化网。

如是深要般若波罗蜜，顶乘应成续部亦复云， 最胜密法基石大般若，禅宗行者以此为印证。深广佛法浩瀚如虚空，学道圣者难以尽衡量， 如我凡夫学识何堪言，故有过失三宝前诚忏。倘若著此具有少善根，普皆回向众生并祈愿， 十方大德长久住世间，尤祈金刚上师久住世， 为令清净佛法盛宏世，常转深广无上妙法轮， 依此离苦得乐诸众生，同等回归般若实相中。传承上师加持入心间，殊胜本尊摄受得悉地， 恒时不离空行护法尊，祈愿如意自成增吉祥！

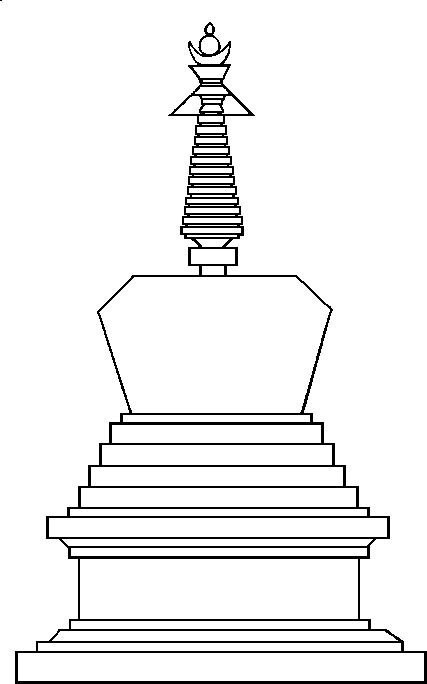
此《入中论日光疏》主要参阅了般若经典，《中论》、

《入中论自释》及大法王无垢光尊者的《如意宝藏论》、

《宗派宝藏论》与全知麦彭仁波切的《文殊上师欢喜教言论》、《月称菩萨言教论》等注释，并于十方三世诸佛的智悲总集本体、五浊黑暗众生的唯一怙主、一切成就智者之王、弘法利生事业周遍大千世界、树立殊胜法幢的释迦教主*— —* 文殊师利幻化为身著袈裟的比丘、于我等具有无比恩德的一切智智金刚上师法王如意宝晋美彭措座前获得《入中论》及其自释的清净圆满传承。恭敬

弟子益西彭措于二**〇〇一**年九月十五日，造于色达喇荣

五明佛学院。吉祥圆满！



大菩提塔