

入中论颂 讲记

堪布益西彭措 讲授

在讲解正论之前，首先介绍上师传法和弟子闻法的相。

一、上师传法之相分三：导师佛传法的相、阿罗汉传法的相、菩萨班智达传法的相。

（一）、导师佛传法的相

以身神变传法：因佛具有三十二相八十种好，从白毫间放大光明，光照三千大千世界，使未摄受的众生得到摄受；再出广长舌相，遍覆三千大千世界，令已得摄受的众生生起欢喜心和信心。

以意神变传法：因佛具有一切智智，能照见每一个听法众生的根基、意乐，并能随顺其根基、意乐传授佛法。唯佛能应机施教，其余的圣者都不具一切智智的功德，不能如是传法。

以语神变传法：佛具有六十种妙音支分等无量语功德。佛以一音说法，不同根器的众生随各自的意乐能得到相应的法义。大乘根器的众生听到的是大乘法，小乘根器的众生听到的是小乘法，众生都能随类得解。

归纳而言，佛传法时，以身神变摄受众生，以意神变了知他们的根器意乐，以语神变为众生传授相应的佛法。

（二）、阿罗汉传法的相

法器清净：阿罗汉在传法前，先以他心通观察听法者的相续，若听法者的相续尚未成熟，就暂时不传；若听法者的相续已经成熟，就为他传法。所以，于非法器不传、唯于法器传法是法器清净。

能诠声句清净：阿罗汉已清净了烦恼障，因此传法的等起清净。语言没有不通顺、不联贯、上下无关等的过失，是能诠声句清净。

所诠义清净：阿罗汉所传法义没有增减等错误，能圆满准确地表达佛法的意义。

问：阿罗汉不具一切智智，也未断尽所知障，所诠义为何能极其清净呢？

答：阿罗汉已证得不忘陀罗尼，能将佛陀所说的一切法义记持不忘，并且毫无增减、准确无误地传授于闻法者。

声闻阿罗汉怎么能无误地传大乘法呢？

答：阿罗汉传大乘法时并非以自力宣说，而是通过化身佛的加持、依仗他力宣说，因此勿须怀疑。

（三）、班智达传法的相

古印度班智达传法的相有两种，一种是戒香寺的传法方式，另一种是那烂陀寺的传法方式。

戒香寺的传法方式：以“介绍作者殊胜、所传法殊胜、如何讲闻的规理”三者为最初关要，然后开讲如何以教授引导学徒的次第。

那烂陀寺的传法方式：讲经时按五种圆满（境圆满、时圆满、法圆满、眷属圆满、导师圆满）传讲；讲论时，按造论五支（作者是谁、论典属何经论所摄、全论的总义、为谁宣说、造论的必要）传讲。

本论作者月称论师是那烂陀寺的上座阿闍梨、大班智达，因此，我们按那烂陀寺讲论的方式传讲。下面讲解本论的造论五支。

1、作者是谁

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

A、证持明位、得如幻定，住无上乘，成就逆品不可夺之殊胜智慧，能于所画乳牛挤乳。

月称菩萨在那烂陀寺出家时已彻悟法性，但在人前既不闻思修行，也不为常住发心，令僧众很是不满。于是方丈月护阿闍黎就让菩萨为寺院放牛。菩萨把牛赶到很远的树林里吃草，自己在石板上画了一头牦牛，于画牛挤奶，制成酥油、奶渣等供养僧众。僧众都感到十分稀有，月护阿闍黎赞叹说：月称已经得到稀有证悟的自在功德，当然会如是显现。

一次，印度多日嘎的军队想摧毁那烂陀寺、趋逐寺院的僧众。在军队距寺院还有十五天路程时，僧众按护法神的指示，请示月称菩萨。菩萨让僧众在那烂陀寺北方、十五由旬处放一个石狮。在军队快要接近的时候，菩萨用檀香木在石狮头部敲击三下，石狮奋然起立，抖身三次，面现红色，冲向敌军，赶走了军队。

月称菩萨在寺院附近的森林里安住时，森林突然着起大火，火势十分凶猛。人们都很担心菩萨的安危。这时帝释天女现身说：大家不要惊慌，怙主月称已远离四大的损害，火不能烧、水不能溺。最终大火把森林中的树木都烧光了，只有菩萨的住处毫无损坏。月称菩萨说：“我的上师龙树以无生般若慧火烧尽了执著的薪柴，阿闍黎月护也是这样，我同样以无生智慧火烧尽了执著的薪柴，如实证悟了无生无灭、无来无去像虚空一样的大空性，安住这样的本体中，水火等都不能损害。”

B、光显龙猛深广理趣。

月称菩萨撰著了《入中论》、《入中论自释》、《中论注疏·显句论》、《中观四百论释》、《六十正理论释》、《七十空性论释》等中观论典，开显龙树菩萨的究竟密意，抉择第二转无相法轮的理趣。

宗喀巴大师现见文殊菩萨时曾请问：月称菩萨是否无误抉择了龙树菩萨的究竟密意？文殊菩萨说：“月称久远前是上方世界一位如来座下具有甚深智慧和猛利菩提心的菩萨，为开显龙树密意的精华投生在这个世界。他抉择龙树菩萨的密意，不论显密都毫无错乱，故须作为信解之处。”

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

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“印度具德月称师，藏地荣索秋桑尊，异口同声一密意，建立本净大空性。”偈颂中评论二位尊者，一位抉择诸法本来无生大空性的观点，一位抉择诸法本来大清净的观点，实际密意是圆融一味的。

在以中观正理抉择自空时，藏地各大派皆依据月称论师的观点。故欲精通二转法轮的密意、通达中观者，闻思月称菩萨的论典是极其重要的。

2、论典属何经论所摄

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

本论主要依据龙树菩萨的《中论》而造，论中所抉择胜义谛甚深空性属于第二转般若无相法轮的经典所摄，依龙树中观六论的正理宣说。论中所抉择世俗谛广大福德属于《十地经》和《宝鬘论》等经论所摄。

3、全论的总义

本论云：“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，求彼者应闻此道。”

全论的含义可以摄为两类，即甚深义和广大义。从甚深方面讲了大空性，从广大方面讲了五道十地的功德。凡是依靠深广法义修持而善巧的士夫，渐次都能证得极喜地。所以凡是希求见道成就的人，应当听闻此深广道。

从这一偈颂的“深广”二字可以看到本论的所诠义：对现空二谛以深广两方面的教言来宣说。依照全知麦彭仁波切的科判，全论所诠义可以摄于凡夫三法（胜解行地的菩萨所修行的大悲心、世俗菩提心、无二慧）、登地十法（地上菩萨出定位中十地层层增上的地度）、无学果地一法（佛地诸功德）之中。

4、为谁而造

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

造论的对境是在听到空性时，心里数数欢喜，由欢喜而眼泪直流、周身汗毛竖立，此人相续中已有佛慧的种子，是可以传授甚深空性法要的真实法器。

5、造论的必要

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

虽然龙猛菩萨造了《中论》，但其意趣甚深，众生不能如实了达，还见而生畏，舍弃这样的贤善宗派。为了使中下根器的众生能够如理的趣入《中论》的真实意义，故著《入中论》来开显龙猛菩萨的究竟意趣。

因此月称菩萨造论的目的是开显《中论》乃至二转无相法轮的密意，令后学者远离怀疑和增益损减，树立起究竟的大中观正见，进而现证离戏法界的本体。

二、弟子闻法的相：

（一）、发心：发心直接决定了业的善恶，在善业之中决定了是随顺生死的善业还是随顺解脱的善业，在顺解脱分善业中决定了是随顺小乘暂时解脱还是随顺大乘究竟解脱。

如果是以求世间八法的心来听，那就是恶心；若想后世能得到人天福报而听法，这是顺生死的业；若想由听闻空性使自己得到解脱，虽是顺解脱的发心，但不是大乘的发心，不能圆满证悟究竟的大空性。

什么样的发心才是圆满的呢？应想：六道众生和我一样，都因为没有证悟空性而漂流生死，不断轮回，所以今天我听受《入中论》，是为了寻求大中观的正见，将来彻证大空性，为一切众生而宣说空性法门，救度无量众生解脱生死轮回，究竟佛果。以这样的发心听一堂课、做一次研讨，都有无量的善根功德。所以应当发起菩提心听受法义。

（二）、行为：应断的行为、应持的行为。

1、应断的行为：三过、六垢、五不取。

A、三过：耳不专注如覆器之过；意不持如漏器之过；杂烦恼如毒器之过。

听法时若耳不专注，就没有当场听清的效果。所以听法时要万缘放下，不昏沉、不掉举，身不乱动，手也不能拨念珠等，这样才能断除如覆器之过。

听完后，印象不深，是因为没有好好串习。心中不能忆持，过不了多久就会一点印象也没有，像漏光了似的，这就是意不持如漏器之过。所以，听法之后要反复复习。过去佛世时期，闻法弟子中很多都有不忘陀罗尼，后来结集三藏的时候，都是依靠陀罗尼来作结集的。现在人很少具有陀罗尼，要忆持就须要做笔记，不仅在声句上要忆持，在意义上更要多串习、多思维。

杂烦恼如毒器之过：这是说听法的心态要很真诚、很清净才行。若杂有染污

心，闻法就会变成罪业。比如，以寻求过失的心闻法，或以追求世间八法的心听法，都是夹杂烦恼的不良心态，就像毒器一样过患无穷。真正的清净心就像《大乘庄严经论》中所说的“无厌心、广大心、胜喜心、胜利心、无染心、善净心”等，这样就能纳受清净的甘露妙法。

B、六垢：傲慢、无信心、不求法、外散、内收、疲厌。

断除傲慢：无论是对上师还是对法，身口意三门都必须恭敬。能不能获得加持，就要看是否恭敬传法师与佛法。尤其是中观法门，三世诸佛、三乘菩提都是从般若而来，般若是佛母，无比尊贵。当年佛陀讲《般若经》时亲自敷设法座，以此表示法的无上与尊贵。这就是要我们去掉傲慢心敬师敬法。

断除无信心：常常思维上师与佛法的功德，知道法的功德、闻思空性法门的利益，就会生起信心。这样心能与法相应，得到法的加持，所以培养信心最为重要。

断除不求法：本来对难遭难遇的佛法要有欢喜好要之心主动寻求，但有些人对自己没有什么要求，对法师讲法也不以为然，内心非常麻木。他的态度是听也好、不听也好，懂也好、不懂也好，每天只是来出席一下。有些人明确知道法的珍贵，心中唯一希求的是无上佛法，求多闻、求理解、求通达、求证悟。于世间八法丝毫不能追求，但不希求佛法的心必须要改正，而且要日夜不懈的寻求佛法。希望大家有求法的精神、有求法的动力。

断除外散：外散是六识出六门，散逸于六尘。要避免散乱就要有真正的出离心。真正厌离世间法，心就能专注在道上用功，不会散乱。

断除内收：心不能太放松，要坚持不懈地修行。

断除疲厌：闻思修时，时间长一点、天气冷一点就坚持不住是不行的。为了求法，要能安忍，不能因为暂时的违缘就退屈、舍弃。

C、五不取：取文不取义、取义不取文、不领会密意而取、上下错乱而取、颠倒而取。

取文不取义：耽著于文句的韵律、措辞，不思考意义；或虽能背诵词句，但对意义不能通达。

取义不取文：忽略对能诠文句的读诵、背诵，认为只要通达意义就可以。但一般人如果对文句都不能清楚记忆，怎么能取到文字所诠表的含义呢？正确的次第是从取文深入到取义。取文纯熟了自然就会将义理领纳在心。

不领会密意而取：意即未领会佛所说法的义和不了义之别。不领会佛陀说法的密意和意趣，仅仅依文取义，会导致倒解经义的过患。

上下次第错乱而取：佛法有严格的次第，例如加行与正行必须要依次行持，

不得随意超越。若错乱次第而行就是过失。

颠倒而取：颠倒意义而取。

以上五不取必须断除。

2、应持的如法行为：依止四想、具足六度、依止威仪。

A、依止四想：对自己作病人想、对法作良药想、对善知识作医师想、对殷重修行作治病想。

听闻佛法时，心里要想：我是一个实执深重的病人，为断除实执，必须要寻求妙药；此《入中论》是一剂良药，能遣除人、法二执；良药只有通过医师——善知识才能得到，所以对善知识要作医师想；依善知识的传授与指导，妙药才能出现疗效，所以像病人依止医师一样依止善知识，对善知识教言殷重地如教奉行，这是对殷重修行作治病想。

B、具足六度：六度是大乘行门的总纲。在闻法时如何修六度呢？对传法的上师和正法，以三门供养是布施度；闻法时断除三门的过失是持戒度；身心稳重是安忍度；对闻法踊跃欢喜是精进度；一心专注是禅定度；句义分明、清晰了达是智慧度。

C、依止威仪：仪是仪表，威仪就是很敬重、很庄重的仪表。听法的时候，不能有轻慢、不恭敬、不庄重的行为。

法师对不恭敬的人不能传法。《毗奈耶经》云：“不敬勿说法，无病而覆首，持伞杖刀剑。”不恭敬的相有：无病戴帽、蒙头，打伞或带有刀剑。《本生传》云：“坐于极卑处，调伏德生起，以喜眼视师，如饮语甘露，当策励闻法。”闻法的时候，弟子应该坐在低下处，表示对传法上师和法的恭敬，也是培养自己谦下的行为。“调伏德生起”，就是调柔自己的身心，安住在柔和的状态中。“以喜眼视师，如饮语甘露”是讲闻法的表情和内在的意乐，表情是要以很欢喜的目光注视上师，心中觉得上师所讲的每一字每一句都在滋润自己的相续，就像饮甘露一样。若这些都调整好，则听一次法都有无量的功德。

以上所说的闻法规律很重要，宁玛派历代的传承上师都非常重视这一闻法规律，每次讲法之前都要提醒弟子“如理如法的谛听”。上师法王如意宝曾说：上等者在听到吹海螺的声音时，就知道注意自己的发心和行为；中等者在上师提示发心时，能相应的发起菩提心。有这样的发心和行为功德很大，仅仅是听到吹海螺的声音、自己发起清净求法的心向经堂迈进七步，就可以消除堕落恶趣的罪业、让恶趣众生得以超生等，有无量不可思议的功德。我们应当如理地遵循这一好的传统。

释此善显第二佛陀吉祥怙主圣者龙树的究竟密意、一切论之王《入中论》分四：一、名义；二、译礼；三、论义；四、末义。

甲一、名义：

梵语云：摩陀耶摩迦 阿波达罗 纳摩

藏语云：哦玛拉 久巴 益夏瓦

汉语云：入 中 论

“摩陀耶摩迦”对“哦玛拉”，汉译为“中观”。

“阿波达罗”对“久巴”，汉译为“入”。

“纳摩”对“益夏瓦”，汉译为“论”。

“入”是无倒抉择之义。可以从能入、所入、入的方式三方面解释。

能入：《入中论》的十一品（一到十地加佛功德品）。

所入分二：直接所入、间接所入。

直接所入：有深、广两方面。深的方面是入《中论》，如《自释》说：“为令悟入中观论故造入中论”；广的方面是入《华严经·十地品》。

间接所入：龙树中观六论其余的五部（《七十空性论》《六十正理论》《回诤论》《精研论》《名言成立论》）；二转无相法轮的般若经典；抉择广大道的《十地经》等经典；《宝鬘论》等。

入的方式分二：依圣教量而入、依无倒抉择深广而入。

依圣教量而入：

如本论云：“月称胜比丘，广集中论义，如圣教教授，宣说此论义。”月称菩萨摄集《中论》义，根据佛陀的圣教和龙树菩萨等的教言宣说本论。

依无倒抉择深广而入：

如本论云：“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，求彼者应闻此道。”颂词中“善巧深广”和“应闻此道”，可以显示月称菩萨是从甚深与广大两方面而入于《中论》的所诠义。

中：指龙树菩萨所著《中论》，即所入。

论：分胜论、劣论。

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

胜论有三种：与无义论、邪义论相反，具足真实义的殊胜论典；与奸恶论、离悲论相反，能让人离苦的殊胜论；与以听闻和辩论为主相反，以修法为目的的殊胜论。

《论义正理释论》云：“对治一切烦恼敌，救护众生离恶趣，具救治德故为

论，他教无有此二者。”具有对治烦恼和救护众生离恶趣的功德者是佛教的殊胜论典，其他外道的典籍没有这样的功德。

本论具足深广的真实义，能让人远离人法二执故能远离一切苦。在抉择中观正见之后，能趣入圣道的修行，是以修法为目的。所以完全符合胜论的体相。

下面进一步从所入、能入、入的方式三方面来抉择“入”的含义。

一、所入

本论所入是《中论》等，也就是要入于中观的意思。中观分为能诠句中观和所诠义中观两种。

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

一切诸法在世俗名言中仅仅是观待因缘假立而有，只是名字、名言而已，在胜义中不住任何有无生灭等戏论，也远离所谓的中，这就是二谛双运的基中观。

通达世俗只是名称后，由诸法无生故，远离迷乱的增益和损减。同时对于缘起如幻的无边老母有情，学修如幻的大悲和六度四摄所摄的两种资粮，以出定与入定轮番的方式培养两种菩提心，称为世俗菩提心和胜义菩提心双运（也是智慧与方便双运）的“道中观”。

依这样学修，胜义菩提心达到究竟，彻底断除两种障碍的种子和习气，获得寂灭一切戏论、自利圆满的法身。世俗菩提心达到究竟，乃至轮回未空之际，恒时、任运对所化转法轮，获得他利圆满的色身。这是法身和色身双运的“果中观”。

能诠句中观包括经和论。经中观指六百卷《大般若经》、《般若金刚经》、《般若心经》、《般若摄颂》等。论中观指《中论》、《四百论》等。

二、能入

月称菩萨的著作中，除了《入中论》外，能入《中论》的还有《显句论》和《入般若波罗蜜多颂》。《显句论》侧重于字句的解释而入于《中论》，《入中论》侧重于开显意义而入于《中论》；《入般若波罗蜜多颂》是从修行窍诀方面入于《中论》的。

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

明白了月称菩萨著作的侧重点不同，就知道本论是从意义上入于《中论》，如果不学好《入中论》，一般人很难以自力，按大中观的见解理解《中论》的所诠义。

三、入的方式：本论是依无倒抉择甚深义和广大义入于《中论》。

此处“深”“广”的含义应如何理解？

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

有人会想：龙树菩萨所造的《中论》，后代论师造有诸多注释，那本论有什么不共之处？

因本论是按大中观应成派的见解而入，不同于自续派的论，也不同于唯识见解的论，所以具有不共的特点和功德。

具体可以分两层：从无倒抉择“甚深”的方式入，从无倒抉择“广大”的方式入。

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

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

如本论颂曰：“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性。”又云：“设若观察此诸法，离真实性不可得，是故不应妄观察，世间所有名言谛。”又云：“于真性时以何理，观自他生皆非理，彼观名言亦非理，汝所计生由何成。”这是在破自续派的观点。

又颂云：“若时都无依他起，云何得有世俗因，如他由著实物故，世间建立皆破坏。”又云：“出离龙猛论师道，更无寂灭正方便，彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。”又云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”这是在破唯识宗的观点。

以上内容在正论中会详细讲到。这就是本论无倒抉择甚深义而入《中论》的一个不共的特点。

对此，全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中说：“具德月称、寂天等从初始

即着重抉择离四边的各别自证智。如是‘世俗中成立自相’亦遮遣故，以此寂灭执著二谛各自，将成现空双融。因此，与胜义实相已得契合之见，远离一切承认。由此以应成理能摧一切有无诸边，故称应成派。”

（二）、从无倒抉择广大的方面入于《中论》，分两层讲：1、广大抉择“大空性”；2、抉择广大的道次第、五道十地的广大功德。

从基的显现方面讲：一切显现都是在没有以胜义理论观察的前提下，随顺世间共许而安立是缘起生，以缘起假立而有。显现是方便，空性是方便生，通过了知缘起假立而通达诸法无自性的大空性。

从道的世俗菩提心方面讲：在圣道之前讲了大悲心、世俗菩提心、无二慧。这三法都是进入圣道的因，并且以大悲为根本。为进入中观的境界，月称菩萨首先顶礼三种大悲，这是以广大道入于《中论》境界的一个方面。此后，在抉择十地的修行时，布施等十种出世间波罗蜜多都要以三轮体空的智慧摄持而修，这也是从广大道的角度讲如何趣入“道中观”智悲双运的境界。也就是讲世俗菩提心和胜义菩提心如何圆融一味而修道。在讲道的世俗菩提心和六度时，本论不破色法的现分，只破心外的作者，是以心为作者，在这一根本上安立世俗菩提心所摄的六度而修行。

从果的方面，本论安立究竟一乘的观点，从法身中任运示现色身，以色身乃至轮回未空之际，恒时转大法轮利益众生。这种果中观二身双运的观点也是本论不共的特色。

归纳而言，从缘起显现这一方便，悟入方便生的空性，这是入于现空双运的基中观；从世俗菩提心，产生胜义菩提心，以三轮体空的智慧来摄持布施等修行，这是入于智悲双运的道中观；在无学地，从法身中流现色身，安住离戏法界的同时显示一切果位功德，这是入于二身双运的果中观。

总之，《入中论》已摄尽从凡夫到成佛之间的一切道次第，圆满抉择了甚深道与广大道，并没有偏于一方，确实是以无误抉择深广的方式入于《中论》的所诠义，真正入到了大中观的本义。如果能对本论如理闻思修行，那么甚深见派和广大行派的一切关要都能彻底通达，最终必定可以趣入大中观的境界。

1、广大抉择“大空性”

本论以种种的应成理论抉择了甚深道的大空性。月称论师在《入中论自释》中说：“极为显示法无我故，宣说大乘，依于正理，于广说故。”意思是月称菩萨想显示圆满的法无我，所以很广大地进行了抉择。通过种种理论、种种辩论来显示了无上大空性。

2、对于大乘的广大道，本论从总的方面讲了凡夫异生的三法，圣者有学地

的十法和无学果地的一法，这样无颠倒地抉择了广大道的次第。

最后从纲要上讲：怎么从甚深和广大两方面入于大中观的境界呢？归纳而言，一是通过不共的应成理论“汇集相违应成”等不共四大因来抉择了基的大空性、道的胜义菩提心及果的法身。（基道果三方面都是远离四边八戏的大空性，只不过基是所证的侧面、道是分证的侧面、果是圆证的侧面。）

二是随顺世人共许而安立基显现的缘起生，道的世俗菩提心方面就是大悲心、菩提心等进入圣道之因，并着重强调了大悲心是根本的修法。（为了进入《入中论》的甚深境界，月称菩萨讲了很多世俗的修法，尤其是礼赞大悲心等方面。在讲圣者十地时，十种出世间的波罗蜜都须以三轮体空的智慧摄持而修。这是从广大的角度抉择如何趋入道中观智悲双融的境界。）果的色身方面，本论一方面在名言中安立究竟一乘的观点，同时承认法身不动摇的同时示现色身，色身至轮回未空之际恒转法轮利益无边有情。但此果中观的境界，仍然没有离开法身离戏的究竟境界。无论是讲道中观还是果中观，还是基中观，从显现的角度、广大的角度、色身的角度，都是从名言广大的方面来诠表，但也不离开甚深空性的本体，不离开胜义菩提心的修法，也不离开法身智慧的侧面，如是介绍了基道果深广的侧面。所以，《入中论》已完全摄集从凡夫到圣者乃至佛地之间一切修行的道次第，圆满抉择了甚深道与广大道，而且没有偏在显或空的一个侧面，所以是以无误抉择深广义入到了《中论》的所诠义、大中观的真实境界中。

月称论师就是凭这些可靠的依据来造论，并且取名为《入中论》。

立名的必要与方法：

《楞伽经》云：“若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方便，诸法立异名。”

上根者仅依经论的名字就能知道全文的意义；中根者依靠名字能了解部分的意义；下根者依靠名字可以辨认法本。

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

甲二、译礼：

顶礼曼殊师利童子！

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

童子前顶礼。

译礼是藏王赤热巴巾制规定的。他规定：翻译经藏所摄的经论时，须顶礼十方诸佛菩萨，因为经藏是菩萨们提问、佛陀作答的问答录；翻译律藏所摄的经论时，须顶礼一切遍知释迦牟尼佛，因为戒律的开遮持犯等微细因果，菩萨、阿罗汉都无法抉择，只有佛的一切智智才能辨别、无误宣说和抉择；翻译论藏所摄的经论时，须先顶礼文殊菩萨，因为论藏是关于缘起、蕴界处等方面的理论和概念，这须要由文殊菩萨的加持、生起智慧才能通达之故。

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

顶礼的必要：遣除翻译过程中的违缘、增上一切顺缘。

甲三（论义）分三：一、造论分支礼赞；二、正出所造论体；三、造论究竟之作业

乙一（造论分支礼赞）分二：一、总说菩萨之三种正因；二、其中别赞大悲

丙一、总说菩萨之三种正因：

声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，
大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。

先解释第一句，再解释第二句，最后解释后两句。

一、第一句颂词分四层解释：为什么叫能王？为什么说声闻和中佛是从能王出生？为什么叫声闻？为什么叫中佛？

（一）、为什么叫能王？

因为获得了超胜声闻、独觉、菩萨的无上法王，声闻、独觉、菩萨也须依靠佛语，所以诸佛称为“能王”。

（二）、为什么说声闻、中佛从能王出生？

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

有人想：声闻种姓虽有众多是因从佛闻法而于即生证果，但独觉种姓并非即生趣证，所以，说“独觉因闻、思、修行佛所说法而圆满自果”好像不合理。

答：独觉种姓听闻佛说缘起法，并善巧通达了缘起真实义，虽然没有即生取证独觉涅槃，但因具有修习佛说缘起法的修力，在后世决定会得涅槃。比如，造定业者，虽然不在当时感果，但后世因缘成熟时一定会因此受报。同样，由闻思修行佛所说法能满足独觉果，是从未来决定获得的角度而言，并不是就现生而说

的。如《中观四百论》云：“现已知真实，现未得涅槃，他生决定得，犹如已造业。”

（三）、为什么叫声闻？从他人处听闻正教授，修行后证得声闻菩提果，而且能令他人得闻此义，所以叫声闻。“闻”有从他闻和令他闻两个含义。如经典中常常有阿罗汉说：“所作已办，不受后有”，就是让他人得闻的传法事业。

菩萨也可安立声闻之名，因为是从诸佛处听闻无上菩提之道，而且以此为求法者宣说。《法华经》云：“我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。”广义而言，虽是如此，但没有“小乘声闻应成菩萨”的过失。二者的区别是：声闻只宣说大乘法，自己不修；菩萨不仅宣说，还身体力行。而且声闻不是凭自力说法，要依佛力加持才能说法，所以根本不同于菩萨。《般若摄颂》云：“亦如佛子声闻等，说法教他方便说，乐最圣行求果报，此诸如来胜威德，云何佛说此法眼，令诸弟子如佛学，自证教他及方便，此亦佛力非自力。”

是否声闻必须自闻令他闻呢？这不一定，比如人并不全都能知言解义，如婴儿、沉睡或被麻醉的人。同样安住无色界的声闻罗汉，因没有色蕴，无法作自闻令他闻的传法事业，但无过失。

（四）、什么叫中佛？“佛”是觉悟真实之义，可用于声闻、独觉、无上正觉三者，如说声闻菩提、缘觉菩提和无上菩提。

为什么叫“中”佛？因为超胜声闻、劣于正觉。独觉修十二缘起，证悟了所取无分微尘无自性空，在一百劫中修积资粮，故超胜声闻（声闻菩提经三生积累资粮就能成就）；因未圆满修积福慧二资粮，见解上没有证悟能取心识无分刹那的无自性义，没有对一切众生的大悲和一切相智等，低劣于正觉，名为中佛。弥勒菩萨在《现观庄严论》中说：“远所取分别，未离能取故，当知由所依，摄为麟喻道。”

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

为什么叫“独觉”？因为在最后一生不是依靠善知识而是自己生起智慧，并且唯是为自利而觉悟，所以叫独觉。“独”是独自的意思，也有为了自己的意思。《中论》上说：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。”

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

声闻、中佛从能王生，“能王”又从何出生呢？

如颂：诸佛复从菩萨生。（诸佛又是从菩萨出生。）

对此有人怀疑：菩萨是从诸佛说法而生，叫做佛子。既然是佛子，又说诸佛

从菩萨生，这怎么合理呢？

回答：这种说法可以理成立。

一、就分位差别而言，佛是菩萨的果，即如来是十地菩萨的相续转依而成的，所以佛是从菩萨而生。

二、就劝令发心而言，诸佛因地都是由菩萨劝发菩提心、修菩萨行而后成佛的，如释迦牟尼佛等诸佛都是因文殊菩萨的劝请发菩提心、修行而成佛。

这两个根据一者是从菩萨自相续成佛近取因的角度来说的，另一者是从菩萨成为他人成佛助缘（俱有缘）的角度来说的。总而言之，最究竟的果看待它的主因，可以说“诸佛从菩萨生”。

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

如月称菩萨在《自释》中说：“由圆满因最尊重故；既说因应供养，则果应供养自可知故；诸佛世尊如大药树，给无量果，则彼嫩芽等尤应励力爱护；为令会中三乘有情趋大乘故，赞叹菩萨”。

原因有四：

1、由圆满因最尊重故：这是说菩萨是佛的圆满主因，极应尊重，所以礼赞菩萨。

2、既说因应供养，则果应供养自然可知故：意思是既然因位的菩萨尚应礼赞，则果位佛陀应该礼赞自然会明白。

3、诸佛世尊如大药树，给无量果，则于彼嫩芽等尤应励力爱护：这是从“爱护因”的角度特别礼赞诸佛之因的菩萨。就像药树可以给予人们无量的药果，有极大的功德、利益，那么对于它的嫩芽尤其应该爱护。同样，诸佛树王可以满足一切众生的愿望，所以对如嫩芽一样的菩萨也应该励力爱护。

4、为令会中三乘趣入大乘故：三乘究竟是一乘，三乘有情最终都要成佛，声闻乘和独觉乘的有情都需要回小向大，入大乘的菩提道。所以为引导三乘的有情都入大乘的缘故，特意礼赞菩萨。

下面以教证成立。

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

三、诸佛是从菩萨生，菩萨又从何而生呢？

如颂：大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。

大悲心、无二慧、菩提心这三法是出生佛子菩萨的因。

大悲心：大悲的相和体性下文会具体解释。

无二慧：是远离有无、常断、生灭等二边戏论的智慧。

菩提心：是为利一切有情欲得无上菩提的心。

如《宝鬘论》云：“若自与世间，欲得大菩提，本谓菩提心，坚固如山王，大悲遍十方，不依二边慧。”如果自己和世间众生想得到大菩提，根本有三个：菩提心如山王一样坚固、周遍十方的大悲、不依二边的智慧。

佛子三因的体相各宗派持有不同的观点。

第一种观点：有些论师说，能生佛子的三因应当是入道前的相似三因，因为一入下资粮道就已经是真正的佛子了。

这种观点不合理。第一、因为《自释》中说“悲为哀愍，行相体性如下所说”，而下面讲的三种大悲不是相似的大悲，都是真实大悲。第二、无二慧的体相在《自释》中说是“离有无等二边之慧”，在资粮道以前根本没有具如是相的无二慧，在真实的资粮道和加行道时才能产生无二慧的总相。第三、菩提心的体相在《自释》中用教证说的也是真实的世俗菩提心。而且《宝鬘论》中所讲的“菩提心坚固如山王”等，在没有入道者的相续中不可能有。

第二种观点：有些论师说三因所生的佛子应是地上的圣者菩萨，如本论云：“从此由得彼心故，唯以菩萨名称说，生于如来家族中，断除一切三种结。”因佛子是地上的圣者，其能生因定是资粮道和加行道的真实三因。

这种讲法也不合理。如本论第三品所说“若有嗔恚诸佛子，百劫所修施戒福，一刹那顷能顿坏，故无他罪胜不忍”，圣者菩萨不会生起嗔心的缘故，颂中“佛子”明显是指胜解行地的菩萨。所以“佛子”不一定是圣者菩萨。因此，这种观点无法成立。

他宗论师对“佛子”和“三因”都是从能生、所生的因果关系上讲，这样必然是能生因在前，所生果在后，所以无法避免上述的过失。

自宗认为“佛子”和“三因”二者是能立、所立的关系。“因”指能立之因，观待能立安立所立。也就是何者相续中有大悲心、无二慧和世俗菩提心，他就是菩萨。这样不必为了成立佛子（胜解行地以上菩萨），把因解释成道前的相似因，也不必为了顾及能生三因是真实三法而把佛子解释成圣者菩萨。

自宗能立的三因是资粮道以上的真实三因，所立佛子是资粮道以上的菩萨。

以上讲了“礼赞菩萨三因”的内容。与其余论典不同，本论礼赞的对境不是声闻、独觉、诸佛，而是菩提的根本因。

颂词“声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生”二句显示了四圣的因果次第：声

闻、中佛从佛生，佛又从菩萨生。而菩萨之因是大悲心、无二慧与菩提心。可见，诸圣者的根本因是菩萨三因，所以这一偈颂是总说菩萨的三种正因。

在菩萨的三种正因中，大悲心是菩提心和无二慧的根本，所以为了显示大悲是主因，又特别礼赞大悲心。

丙二、其中别赞大悲分二：一、总赞大悲；二、别别敬礼大悲

丁一、总赞大悲：

悲性于佛广大果，初犹种子长如水，
常时受用若成熟，故我先赞大悲心。

为什么要在菩萨三因中特别礼赞大悲呢？

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

下面分三段来解释：

一、为什么说大悲心于佛广大果，最初像种子一样最重要呢？

因为由大悲推动而缘众生、缘菩提发心，并且由此而决定修持无二慧。

具有大悲心者，见到众生受各种苦恼，为救度一切苦恼有情而发心：我应救度世间所有的众生出离生死之苦，并令得成佛果。由大悲心推动，又会缘菩提发心：我为究竟、圆满利益众生，愿证无上菩提。这样就发起了“为利有情誓愿成佛”的菩提心。又见此誓愿离无二慧所摄诸菩萨行无法究竟成办，继而精进修持无二慧等诸行。因此大悲心是一切佛法的种子。《宝鬘论》云：“若大乘经说，大悲为前导，诸行无垢智，有智谁谤彼。”大悲是前导，以菩提心所引的诸菩萨行与远离二边的无垢清净智慧，此三已摄尽一切大乘义。

二、为什么说大悲于佛广大果，中间像水滋润一样最重要呢？

因虽从大悲种子发了菩提心芽，但若不时时以大悲水浇灌，则不能修习两种广大的成佛资粮，定会现证声闻独觉的涅槃。相反，若以大悲水时时加以灌溉，决定不会趣入声缘之道。

比如在修菩萨行时，需要难忍能忍、难行能行，长时苦行，才能成佛。若在这些时候，没有大悲心的任持，一旦遇到难忍难行之事，或遇到刚强难调的众生，就会想：菩萨道如此难行，不如一人求解脱。因此而退失菩提心，堕入小乘道，就像种子在田里，如果没有时时以水滋润，就会干枯，不会成长。

三、为什么说大悲于佛广大果，最终像果实成熟一样最重要呢？

就像庄稼虽然长成，但若果实不能成熟，还是不能让人们受用。同样，成佛

之后，若离开了大悲心，必定不能尽未来际做无量众生的受用因，也不能让声闻、独觉、菩萨圣众辗转不断地增上。也就是：尽管得到了自利圆满的法身，但若没有以大悲成熟的他利圆满之色身，种种清淨和不清淨的眷属就没有常时受用的依处。相反，若有以大悲成熟的色身，凡夫眷属、声缘眷属以及大乘一至十地的清淨眷属，就可以恒常依止，饶益众生的事业也能恒时增长不断。

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

丁二（别别敬礼大悲）分二：一、敬礼缘有情之大悲；二、敬礼缘法与无缘之大悲。

戊一、敬礼缘有情之大悲：

最初说我而执我，次言我所则著法，
如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。

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

偈颂前两句是讲轮回的根本是我执和我所执，第三句以比喻描述了由我执、我所执引生轮回痛苦的情况，第四句说明顶礼的对境是缘有情的大悲。

下面根据本论《自释》来分析轮回的痛苦，以此来鞭策行者发起大悲心。

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

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

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

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

(3)“于生死深邃大井中，上自有顶下至无间无间旋转”：从有顶到无间地狱不间断地旋转，就像水车从上到下、从下到上不间断地旋转。

(4)“其势自然下坠，要由励力乃升”：这是说有情下堕恶趣时，不需努力，自然会下堕；上升善趣时，要励力勤作才能上升，如须勤护净戒、上供下施等无量善行诸业才能上生善趣，这就像水车转动时向下很容易，向上很困难。

(5)“虽有无知等烦恼、业、生三种杂染，然无初中后之决定次第”：

十二有支可以归摄为三种杂染。

十二有支：无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。

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

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

戊二、敬礼缘法与无缘之大悲：

众生犹如动水月，见其摇动与性空。

这两句后面省略了兴悲我敬礼，完整的意思有两层：1、见众生犹如动水月摇动而兴起大悲，对此我敬礼。2、见众生犹如动水月自性空而兴起大悲，对此我敬礼。

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

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

下面具体解释颂词的含义。

本论《自释》中说：“犹如净水微风所吹故波浪遍涌于水面，水中月影与所依水浪同时起灭，似有彼月体相显现可得。然诸智者明见二事，谓刹那无常及自性空。”

对此分两层讲：(1)动水月如何产生；(2)愚智所见到的动水月有什么差别。

(1)动水月是怎么产生的呢？要有净水和天月为因，以微风为缘，才能产生。若没有水和天月，不会有水月的显现；没有风的吹动，不会有水月的动摇。

(2)愚人与智者对于水月有三种看法，愚人见到水中有真实、一体、常恒的水月，智者却清楚地看见两种事，就是水月的刹那无常与水月的自性空。

怎么看到水月的刹那无常呢？因为水中月影和所依的水浪同时起灭，在风的吹动下，水面在刹那刹那波动，能依的水月也就刹那刹那变异，根本不是常法，

而是刹那无常的。智者还会见到水月的多分与不自在。因为水月依于水尘，看起来好像是一体，其实是无数光点的聚合，根本不是一体的。而且水月完全随风而不自在地浮动，形状不断地变动，根本没有自在。这是见到刹那无常、多分、不自在的水月。

怎么看到水月的自性空呢？在天月、水、风等因缘聚合时，水中有月影的显现，水月正在显现时，从水的上面、下面、左面、右面都找不到一丝一毫水月的实质，这是现而自性空的水月。

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

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

（2）能境见者的三种人：

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

第二种人见水月是刹那、多分的相，他明白水月是在多分、刹那上假立的，所以他缘多分刹那的水月，实际上是缘一个假立的水月。另外，他没有见到水月的自性空，还是执著水月的微尘和刹那是实有。

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

所以，见水月总相是三种人都有，但第一种人缘实有的水月，后两种人是缘假立的总水月。见水月刹那、多分相的只有后两种人，但第二种人缘实有的微尘和刹那，第三种人缘假立的刹那与多分。见水月自性空的只有第三种人。

接下来讲比喻对应的意义。

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

这一段分两层讲：

首先解释“见动水月”对应的意义：

（1）众生是怎么产生的？

先分析海、水、风、天月、水月对应的意义。

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

水：指无明，此处无明以邪分别为相，是味著出生的因。这是在状态上描述的。若无明不破，就会在味著之中出不来，即心起耽著，就像水是一切味道出生的因。又像水是潮湿的自性，只要有水就一定会有潮湿的存在，同样只要无明不破，就一定会心起耽著成为束缚的因。

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

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

天月：比喻往昔所造的黑业和白业，黑月比喻黑业，白月比喻白业。

水月：比喻今生有情的身心五蕴。

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

（2）众生和水月的相同之处。

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

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

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

这是讲菩萨缘刹那生灭的有情生起缘法大悲，以及缘自性空的有情生起无缘大悲，菩萨发现众生本来性空，却妄生两种执著，以实执推动，而受行苦的逼迫，这样发起大悲，愿自己证得佛果来拔除众生的苦，菩萨希求什么样的佛果呢？希

求的是成为摧坏众生无常大苦、出生正法甘露妙味之因、除遣一切邪分别相、如同一切众生亲友的自性佛果。

三种悲心应当从什么角度分别呢？

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

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

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

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

接下来再讲三种人，第一种人是凡夫与外道，第二种人是声闻与缘觉，第三种人是佛与菩萨，这三种人所生的悲心如何呢？全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论注释》中说：凡夫与外道的慈心观我和一切有情都是实有的缘故，是缘有情；声缘的慈心虽然证悟所谓的我和有情都无实有，但是缘仅是多分、无常、痛苦自性的诸多法后生起慈心；得地菩萨和佛的慈心于胜义中有情和法都无缘，也就是虽然自性本空，但诸有情如幻化般在自相迷乱之中感受痛苦，证悟彼等本体是空性后，虽是无缘，也能同时利益无量有情。缘有情的四无量心是凡夫外道、声闻缘觉、菩萨佛所共，缘法慈等是声闻缘觉、菩萨佛所共，无缘慈等是诸佛菩萨之不共。这是《瑜伽师地论》中所说。

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

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

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

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

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

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

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

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

以上所说大悲的相，有些只是属于圣者菩萨位的无漏大悲，有些在大乘胜解行地也具有，这样的六种在大乘道中具有的大悲之相，普通凡夫、外道、声闻缘觉都根本没有，所以他们的缘有情悲和缘法悲，都不能说是大悲。

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

这样分别礼赞大悲的内容讲完了，这里两个科判第一个科判“总赞大悲”，只是讲了大悲在初、中、后三时的重要性，凡是修行大乘的都应该先发大悲，但是没有说如何修习才能使悲心发起，所以在第二个科判继续分说三种大悲，三种

大悲是缘痛苦的有情产生，有情的痛苦就用了两个比喻——水车喻和水月喻来描述，我们学这部分内容不只是在文字上懂得，还要进一步再再思维，在相续中能观众生痛苦的相，这样按《善显密意疏》上宗喀巴大师讲的那样，把这个观有情流转生死的痛苦和观有情悦意相两者配合起来，就能生起胜解行地的大悲心。

本论所讲并非普通悲心，是大乘菩萨以下所不能具有的，从颂词的本义而言，缘有情大悲主要在大乘胜解行地时就具有，缘法大悲主要在不清净七地中具有，无缘大悲在三清净地以上具有，这是从主要的侧面而言，到最后现前大悲空性藏时，智悲并非别别他体，是一味的本性，安立不同的反体而已。全知麦彭仁波切在《般若摄颂》的注释中说：“本具如来藏智显露时，自然不落轮回涅槃二边，是一味本具的智慧所显露出来的，其妙力自然是远离一切边戏的，远离轮回之边为智，远离寂灭涅槃之边为悲，这是本具觉性所显露的妙力。”

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

乙二正出所造论体分二：一、明暂时之地；二、明究竟之地。

丙一明暂时之地分二：一、别释十地；二、明十地功德。

丁一别释十地分三：一、明极喜地等五地；二、明第六现前地；三、明运行地等四地。

在讲圣者十地之前，先讲地的含义和地的差别。

《自释》中说：“菩萨无漏智为大悲心摄持者，得名曰地，是功德所依故。”

以下从四个方面解释地的含义：地的体性；为何法摄持；得名；名义。

1、地的体性：是无漏智慧。

2、无漏智慧为大悲心所摄持。

3、无漏智慧为大悲摄持，就获得“地”的名称。所以是特指圣地，在凡夫阶段是没有无漏智慧的。

4、为什么称为地呢？是“功德所依故”。这是依比喻立名，就像大地是草木等万物的依处，无漏智慧以大悲心所摄持者，是无量功德的依处，故名为“地”。

下面按照《大乘庄严经论》补充讲“地”的名义。梵语“布木”，有两种意义：一是世间有情和草木等无量法的所依，依靠它就没有堕落的怖畏；二是从此处到彼处的依处。此比喻表明菩萨诸地能让众生远离怖畏，是无量所化众生的依处，而且是由下地升进于上上地的依处。所以有“能令无畏的依处”和“行进的依处”两种意义。

地的差别：

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

这一段分两层讲：

一、地的差别由四个方面安立：

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

(2) 由神力殊妙辗转升进之差别，对此宗喀巴大师解释：“有人说这是指一刹那能振动百佛土、千佛土等，但是这已经摄入功德数量增长之内，这里好像是说各地清净垢障的力和升进地道的力辗转增上。”自宗的讲法与宗大师的观点一致。

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

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

是故当知，各地无分别智慧的体性虽然是一个，但是成就功德数量的功能，在胜劣上却有很大的差别，这是讲入定位成就功德数量的功能有很大差别，在出定位就表现出上面所说的四种差别，所以各别安立为地。而且各地后得位的功德，也是各地所摄的功德，不单是说根本慧的功德。

二、地的体性实无差别：

《十地经》说：“如鸟飞越空中迹，智者无说亦未见，如是一切佛子地，尚不可说宁可闻。”这一偈颂是以比喻来说明“地”的体性没有差别。就像鸟从空中飞过的痕迹，世间智者以语言无法言说，心也无法思维。同样，如同飞鸟的圣者地，虽然在如虚空般的法性中行，但此行相，圣者也没办法如自己所证而宣说，听者也不能如彼所现见而听闻。这显然不是观现世量的范畴，已经是出世间净见量的境界，是必须以清净的无漏智慧才能权衡的法。

全知麦彭仁波切在《辨中边论注释》上讲：所证的法界自体没有不同分类，能证的有境诸十地阶段的入定中，则有越来越见清净的差别，但是以隐没二取的方式安住于离戏法界中则无有差别，所以就像虚空鸟迹无法分析其差别一样，从入定的角度无法分别上下诸地。

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

第一胜义菩提心

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

己一极喜地分二：一、正说一地；二、本品结尾。

戊一正说一地分三：一、略说地体性；二、广释地功德；三、结说地功德。

辛一、略说地体性：

佛子此心于众生，为度彼故随悲转，
由普贤愿善回向，安住极喜此名初。

安住初地的佛子，由见众生皆无自性，而生起大悲心，此心为度众生的缘故，随大悲而转。并且依普贤菩萨的大愿回向众善根。其无二相智，称为极喜。此地菩萨的胜义心名最初出世间心。

对这一偈颂从两点分析：由普贤愿善回向；安住极喜。

一、由普贤愿善回向

普贤愿是指初地菩萨所发十大愿等无量亿十大愿王。因都可摄入普贤菩萨的大愿中，所以本论只说“普贤愿”。

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

每一大愿都有无数愿为其眷属，所以说是无数亿十大愿王。而且每一条大愿都是以无边际的十处作为修持。十处是众生界、世界、虚空界、法界、涅槃界、佛出现界、如来智界、心所缘界、佛智所入境界界、世间转法转智转界。按照《华严经·十地品》初地菩萨发每一大愿，后面都是这样说：“何等为十？所谓众生界尽、世界尽、虚空界尽、法界尽、涅槃界尽、佛出现界尽、如来智界尽、心所缘界尽、佛智所入境界界尽、世间转法转智转界尽。若众生界尽，我愿乃尽。若

世界乃至世间转法转智转界尽，我愿乃尽。而众生界不可尽，乃至世间转法转智转界不可尽故，我此大愿善根无有穷尽。”所以每一大愿都是周遍一切时、一切处、一切空间、一切万法、一切众生。如是便能知道初地菩萨开始发起无数亿十大愿王，这叫做普贤大愿。

平时如何“由普贤愿善回向”呢？应按《普贤行愿品》中所说：“文殊师利勇猛智，普贤行愿亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤最胜行。”来发愿。寂天菩萨在《集学论》中尊此为无上回向。

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

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

二、安住极喜

“极喜”是初地的名称，为什么叫极喜地呢？《大乘庄严经论》云：“见真见利物，此处得欢喜”。就是菩萨于初地中一见真如，即见自利，往昔未见今时始见、离菩提近故；二见利物，即见利他，一刹那能成熟百众生故，生起极喜，故称极喜地。

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

辛二（广释地功德）分三：一、庄严自身之功德；二、胜过他身之功德；三、初地增胜之功德。

壬一（庄严自身之功德）分三：一、得真义名称之功德；二、得生佛家等所取之功德；三、恶趣等所断灭尽之功德。

癸一、得真义名称之功德：

从此由得彼心故，唯以菩萨名称说。

菩萨从入此初地之后，由获得彼胜义菩提心，已经超过了凡夫地。由得胜义菩提心故，唯应以胜义菩萨来称呼。《金刚经》云：“若菩萨通达无我法者，如来

说名真是菩萨。”《大智度论》云：“得智慧分，名为菩萨。”

总的来说，大乘菩萨有两种，已发世俗菩提心的补特伽罗，名世俗菩萨，已发胜义菩提心的补特伽罗，名胜义菩萨。这里是单单从胜义菩萨的角度讲，所以说是从圣地得了胜义菩提心后，唯以胜义菩萨的名来称说，但这并非否定世俗菩萨，此世俗菩萨也是真实的菩萨。为什么称为真实菩萨呢？因其相续中生起了真实无伪的世俗菩提心。《入行论》云：“生死狱系苦有情，若生刹那菩提心，即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬。”又说云：“今生吾获福，善得此人身，复生佛家族，今成如来子。”

癸二、得生佛家等所取之功德分五：一、种姓之功德；二、断之功德；三、证之功德；四、力之功德；五、善进上地之功德。

其中断与证之功德讲入定的功德，力之功德讲出定的功德。

子一、种姓之功德：

生于如来家族中。

生于如来家族中是种姓功德。为什么说生于如来家族呢？因为初地菩萨超过一切异生、声闻、独觉地，已生起决定趣向佛地之道，故说初地菩萨生于如来家族中。意思是说：这时已经于自道的种姓决定，不会再趣向其余的道。

《般若二万五千颂》：“得一地后，若欲者，七日成佛。”《华严经》云：“佛子始发生，如是妙宝心，则超凡夫地，入佛所行处。生在如来家，种族无瑕疵，与佛共平等，决成无上觉。”初地菩萨生于如来家族中，这是从近的方面讲，发生胜义菩提心时生在如来家族；如果从远的方面讲，在发起无伪世俗菩提心的时候，就开始生在佛的家族中，就像寂天菩萨在《入行论》中所说：“今生吾获福，善得此人身，复生佛家族，今成如来子。”因此两种说法的密意完全一致。一般来讲，大乘下资粮道、是资粮道时，若生起了如黄金一般的世俗菩提心以后，至到成佛是不会退失的，这是从发心达到成佛的功德而言。但其种姓方面，并没有说下资粮道与中资粮道就是不退转道，因其毕竟是修积资粮、闻思为主的阶段，到加行道以修行为主达到暖位时，在相续中生起修行的体会，尔时若是上根者就会得佛授记，由此不会再退转大乘道，并获得暂时与究竟的修行功德。若是中根者，再慢也是在一地时一定会得佛授记，这是因为已经生在如来家族中的缘故，或已经现前了必须得佛授记阶段。

子二、断之功德：

断除一切三种结。

这一句颂词分四层讲：

一、解释三种结：萨迦耶见结、疑结和戒禁取见结。

1、萨迦耶见：又译为坏聚见，是缘五蕴妄计为我与我所的我见、我所见。坏是无常的意思，聚是众多的意思，为显示五蕴只是无常、众多的法，根本没有常一的补特伽罗，所以立名为坏聚见。

2、疑：对四谛、业果、三宝，心中生起有无、是非等的非理怀疑。

3、戒禁取见：执取非理的戒禁为生天之因或涅槃之道。

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

对于这三种都称为结。“结”是持烦恼相的意思，也就是因此而束缚于轮回不得解脱。

二、断除此三种结：初地菩萨已经现见人无我，以无我的空性智慧能永断萨迦耶见、疑和戒禁取三结，未来决定不复生起。这里说已断三结种子，其中所断的萨迦耶见是见道位所断的遍计分，不是俱生分。关于二障的遍计和俱生的认定，下面还会说到。

三、见道位所断不仅是三种结，还包括二障的一切遍计分。颂词中只说断除三种结的必要虽有两种说法，但《俱舍论》中解释得更好。《俱舍论》云：“或不欲发趣，迷道及疑道，能障趣解脱，故惟说断三”。就像去向他处有三大障碍，一是不想去；二是迷失正道；三是对于正道怀疑。同样趋向解脱也有三种障碍，由第一结“萨迦耶见”怖畏解脱，不愿趣向；由第二结对于道“疑惑”；由第三结依止非道而迷失正道。有如是必要故颂词中说“断除一切三种结”。

四、旁述断障 分二：

（一）如何认定二障的遍计和俱生？

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

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

所知障同样有遍计和俱生两种。

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

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

（二）认定了二障的俱生和遍计之后，再讲在诸地断障的情况。

全知麦彭仁波切在《般若品释》中说：“法我执是总无明，人我执是它的部分，就像树和紫梗树，由人我执产生慳等烦恼障，由法我执产生三轮分别的所知障，所以以证悟二无我的菩萨智慧能断除二障，以声缘道仅仅断烦恼障。断障的相也是：在大乘见道断除二障遍计分，此后渐次同时断二障，在第八地消失我执之行（烦恼障彻底断尽），以此理在清净地虽然没有烦恼障，其后仅仅断所知障，第十地末，二取迷乱的微细习气也以金刚喻定摧毁的无间，是获得善逝法界真如中的如来出有坏智慧金刚身。对此理，圣境诸大车轨的密意一致，不应混入藏人的观点，如果能了知此关要，则自然解开很多论的难处，并将密意的江河于智慧海中同成一味故”。由此可见，甚深见派与广大行派的密意确实是一味的。

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

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

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

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

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

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

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

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

《阿毗达磨杂集论》和《瑜伽师地论》等唯识论典也做了同样的论述。

清凉国师在《华严疏钞》中对断障这一问题的承许与印藏诸大论师们的观点完全一致。

这些经论中都一致明示菩萨在一地时断除二障的遍计分，二地以后渐次断除二障的俱生分，七地时断尽烦恼障，八地以后唯一断所知障的极细分。

子三、证之功德：

此菩萨持胜欢喜。

此初地菩萨趋入种姓决定，又获得了彼果功德，远离了彼地过失，所以生起不共的殊胜欢喜。因为欢喜极多，说为持最胜欢喜者。

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

多欢喜：一是心喜，是讲入定胜观的心极为适悦；二是体喜，指出定时喜受相应的功德；三是根喜，由内在充满心喜和体喜，而向外遍于眼耳鼻舌身五根，轻安调畅，所以这个喜也叫做“乐”。此是总说，后九喜从不同侧面别说。

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

第二、多爱乐，是讲初地菩萨爱乐观真如法，所以得到爱喜。

第三、多适悦，是讲初地菩萨身心周遍舒适安乐，所以得到调柔喜。

第四、多欣庆，是自觉所证的境界超过地前，非常庆快，所以得到庆喜。

第五、多踊跃，是讲身心周遍获得利益，增上而获得满足，所以得到踊跃喜。

第六、多勇猛，是讲初地菩萨自己了知离佛果不远，能得菩提，所以得到勇猛喜。

这六种是讲菩萨自己修行所得的欢喜，最后三种是讲教化众生时远离欢喜的障碍。

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

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

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

因此，初地菩萨的欢喜不但世间二禅、三禅的欢喜不能相比，出世间圣者阿罗汉的欢喜也无可比拟，所以是极喜。

上述证与断之功德，主要是讲入定功德，如颂所说“持殊胜欢喜”。因为入定时安住甚深境界，由心性显露欢喜，如显露本性、认识本性、安住本性时，心中自然会生起不可思议的欢喜，如是在出定位中也会生起与入定位境界相应的无漏欢喜，自己也会现量的感受到，这是由入定证悟的境界而成的功德。

子四、力之功德：

亦能震动百世界。

又能在一刹那顷能震动一百个世界。这是描述所具殊胜的力。此为后得位的功德。

子五、善进上地之功德：

从地登地善上进。

《自释》说：“已达法善修习故，为登第二地等发大勇猛故，从地登地善于上进。”

意思是说：菩萨对名言中如何安立地之体相作如理作意，了知地的体相除自心假立外，别无存在，并且对唯识也执著，安住于无分别智慧之中，为登二地发大精进，超越一地升入二地。

癸三、恶趣等所断天尽之功德分二：一、正义；二、彼以喻说明。

子一、正义：

灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

什么是异生？《三摩地王经》云：“在六道轮回中依各自不同业感所生，故为异生。”

为什么初地菩萨能“灭彼一切恶趣道”以及“永尽异生地”呢？

因为初地菩萨具有无漏戒体，恒时不造恶业，故能“灭彼一切恶趣道”。《大乘庄严经论》中说：“最初发大心，善护无边恶。”这是说初地菩萨最初发起胜义菩提心时，无间获得止息对众生损害以及三门一切不善的无漏戒。而且初地菩萨以见道智慧已断二障的遍计分，虽然还没有断二障的俱生部分，但以空性智慧力不会生起现行，所以能永尽异生地。诸如不再转生八无暇处，也不转生为女人和黄门等。

有人又想：既然地上菩萨已永尽异生地，为什么还见菩萨投生轮回呢？

答：圣者菩萨投生轮回并非以业力不自在转生，而是以悲愿力、三摩地力、

自在力受生于轮回。《大乘庄严经论》云：“业力及愿力，定力亦通力，依此四种力，菩萨而受生。”

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

有者疑：菩萨已经不再投生轮回，就是善趣恶趣都灭除了，为什么只说灭恶趣道呢？

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

上述“断之功德”与此处“恶趣等所断灭尽之功德”是有差别的，是不是一切恶趣的种子灭尽了，才称为灭恶趣道呢？并非如此。因为恶趣道的种子等是修所断法，要通过二地以上修道的力量才能断除。见道位时只能断除二障的遍计分，但因为获得了无漏戒体，可以描述此灭恶趣的功德。也就是在见道位该断的以无漏智慧都断除了，于出定位中生起不共的功德力而住持善趣。

对于以上的说法，因为声闻人不理解，所以下面用比喻来加以说明。

子二、彼以喻说明：

如第八胜此亦尔。

《自释》中说：“此菩萨由证地故，生诸随顺功德，灭诸过失，喻预流向，俾易了知。”意思是见道菩萨由证得初地的缘故，生起种种随顺功德，灭除诸过失，以第八圣预流向为喻，是为了小乘人容易了知大乘道的地道。

小乘圣位有八个，就是四果、四果向、三果、三果向、二果、二果向、初果、初果向。第八位即是初果向，也称为预流向，所以第八圣是指预流向。

如小乘预流向获得圣法时，产生随顺断证功德那样，大乘由得初地的缘故，能断过失，发生功德。《宝鬘论》中也说：“如声闻乘中，说声闻八地，如是大乘中，说菩萨十地。”

壬二（胜过他身之功德）分二：癸一、正义；癸二、旁义。

癸一、正义：

即住最初菩提心，较佛语生及独觉，

由福力胜极增长。

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

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

地，福德力不仅是增长，而且是“极增长”。

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

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

再分别解说“清净增上意乐”和“清净眼目”对应之义。

“增上意乐”就是欲令一切众生获得暂时与究竟利乐的意乐。“清净增上意乐”是相对于胜解行地的不清净增上意乐来说的。因为胜解行地还没有现证胜义菩提心的缘故，仍然执著见道所断的能所二取，所以叫不清净增上意乐。而见道之后，证得胜义菩提心，断除见道所断，所以一到七地之间的增上意乐就是清净增上意乐。

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

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

印度的扎亚阿楞达论师和藏地萨迦派的香秋瓦等论师讲“最初菩提心”是说最初发起的世俗菩提心。因为《弥勒解脱经》中说“初发业菩萨发菩提心虽未久亦能胜一切久修梵行之声闻独觉”。如果说“初发业菩萨”是一地菩萨，就有前后相违的过失。

经中说菩萨虽发菩提心未久，但可胜伏久修梵行之声闻独觉，也就是说声闻独觉很长时间修梵行，而菩萨是刚发心不久的阶段，这显然是指发起世俗菩提心者。如果将此解释为一地菩萨，在证得一地之前一大阿僧祇劫的修行时间肯定远远超过声闻缘觉的修行时间。因此，不能将“初发心者”理解成一地菩萨，而应是最初发世俗菩提心的菩萨。

又说到：若将此“初发心者”解释为一地菩萨，也与经中所举的比喻相违。

因为经中将此最初菩提心是与刚出生的王子和刚出生的妙翅鸟王子来作对应的，故与经中所说的比喻也相违。

这时有人说，这里难道不是在讲一地菩萨的功德吗？为什么不能解释为一地菩萨呢？

回答说：在讲一地时不绝对只讲一地的功德，因讲一地时也讲了七地菩萨的功德，如云：“彼至远行慧亦胜”。所以不存在这样的问题。

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

这是第二种讲法。

诸论师的讲法看起来好像不同，但都可以理解经典的意义。佛经的密意很深，不同的角度都可以抉择。如第二转般若法轮的经典，可随龙树菩萨抉择大空性的角度理解，也可以随弥勒菩萨抉择修行道次第的含义理解。但根本不会有相违、矛盾的过失。同样，以上的两种讲法都很有根据，一点也不相违，都是在讲大乘菩提心的功德。大乘菩萨无论是发世俗菩提心还是现前胜义菩提心，都可以超过声闻缘觉的境界。也可以说，发了无伪世俗菩提心，通过这样的福德力，肯定可以胜伏声闻缘觉的福报，或者说安住最初现前胜义菩提心的大乘菩萨，他入定时现前了出世间无漏的智慧，那么在出定位由于福德力极为增长，也可以胜伏声闻缘觉的福德。

颂词上直接比较好了知的就是，在最初发菩提心的阶段，由于福德力增长的原因，能胜伏声闻缘觉。

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

诸大论师从不同的角度讲了这样两种观点，虽从字面上各有破立，但都与《弥勒解脱经》的意义不相违。

癸二、旁义：

彼至远行慧亦胜。

菩萨到第七地远行地时，智慧力也超胜于声闻缘觉。

《自释》中说：“如《十地经》云：‘诸大佛子，譬如王子，生于王家，具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非以自力。若身长大艺业悉成，方以自力

超胜一切。诸佛子，菩萨摩訶萨亦复如是。初发心时以志求大法故，胜出一切声闻独觉，非以自智观察之力。菩萨今住第七地，以自所行智慧力故，胜过一切声闻独觉所作。’是故应知唯远行地以上菩萨，乃能以自慧力胜二乘，六地以下未能也。”

对此经文的意义，全知麦彭仁波切在《中观庄严论·文殊上师欢喜教言》中说：“如圣教《楞伽经》云：‘佛告大慧！六地起菩萨摩訶萨及声闻缘觉入灭正受，第七地菩萨摩訶萨念念正受离一切性，自性相正受，非声闻缘觉，诸声闻缘觉堕有行摄（功用）所摄相，灭正受，是故七地非念正受。’佛陀如是宣说了自己的密意，见后断除疑惑。”

在《楞伽经》中，佛已将《十地经》的教义作了明确的解释。声缘虽入灭定，但他们堕落于“有行摄（功用）所摄相，灭正受”。意思就是声缘还落在能所二取的相中，而七地菩萨已远离此相，没有二取戏论的相状，而且可以念念安住在禅定的境界中，刹那刹那自在地起入灭定。

佛于经中所说七地菩萨才胜二乘阿罗汉之义，其根据主要是声缘阿罗汉与六地以下的菩萨虽然皆有灭定的起入，但于起入之时皆依有相等很大的功用力方可，菩萨唯有到达六地般若度增胜的基础上获得七地时才能任运自在地起入甚深灭定，尔时勿须依靠任何有相功力而刹那刹那自在地起入。因为佛陀于《楞伽经》中云：“诸声闻缘觉，堕有行摄所摄相之故。”此乃七地菩萨超胜声缘阿罗汉的主要根据。

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

如果以所证空性的广狭而安立“彼至远行慧亦胜”的观点则根本不合理。因为大乘从资粮道时以闻思的方式圆满知道了人无我与法无我，加行道时通过修慧以觉受的方式觉受了人无我和法无我的总相，在见道位则现量见到了大空性的境界。此三个阶段都可以说是超胜了声闻缘觉，如此一来，宣说从七地超胜声闻缘觉就没有必要了。为什么呢？因为从自性清净的角度来说，二无我的空性从一地就圆满证悟了，从离垢清净的角度来说的话，不但一地没有圆满证悟，包括七地也没有彻底圆满证悟，所以从圆满空性的角度来说七地有一个殊胜的智慧力来超胜，那是根本谈不上的。所以从入灭定的差别上来解释最为合理。

第二层：灭定和灭定的分类。

此分类有二种：一、大小乘共同灭定，二、大乘不共的灭定。

一、共同灭定：也称为“灭受想定”，其正行灭定的境界是令六识的心与心

所都寂灭不起，故为灭尽定，但从加行方面而言，可以安立为灭受想定，因其着重在厌离受的心所与想的心所而希求出离故。

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

大乘灭定从初地开始就有，但七地菩萨入灭定有不共的功德，如本论所说“此远行地于灭定，刹那刹那能起入”，虽然一地能入灭定，但不是七地菩萨那样刹那刹那自在起入。七地时能自在起入的原因是在第六现前地时般若波罗密多增胜，以此获得自在起入灭定的力，如是在七地时就勿须功用能于刹那刹那自在地起入灭定。本论自释中说：“于第六地所得灭定，刹那刹那能入能起。经云：‘佛子，菩萨从六地来能入灭定。今住此地能念念入，亦念念起，而不作证。’”龙树菩萨在《宝鬘论》中又说：“第七名远行，数具远行故，刹那刹那间，入于灭定故。”

能入小乘灭定者，必定是不来果以上的圣者，且于入定之前须“我要入定”的作意等加行。大乘一至六地的菩萨虽然入的是离四边八戏的法界灭定，但也须功用才能入灭定，唯有到七地时，不须加行功用，任运自在地刹那刹那起入灭定。

《自释》中又说：“此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者。”

在解释这一内容之前先讲一讲诸佛菩萨、历代祖师大德们对于“声闻缘觉是否证悟法无我”的观点。

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

一、经典中如何宣说

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

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

二、龙树菩萨和弥勒菩萨如何宣说

《现观庄严论》顶礼句说：“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。”说明了四

种圣者平等需要证悟般若空性。在《道智品》中又说：“道相智理中，由诸四圣谛，行相不可得，当知声闻道。”讲到声闻仅仅证悟无常等四谛十六行相，所断的也只是烦恼障，没有断除所知障。因此，显然没有证悟圆满的法无我。在讲“缘觉乘”时又说：“缘所取分别，未离能取故，当知由所依，摄为麟喻道。”说明缘觉在声闻的基础上证悟还要多证悟一分，也就是证悟了五蕴中色蕴微尘的空性。所断的方面不但是烦恼障，还加上色蕴上的粗细实执都一并断除了，因而也断了所知障的一分。

在讲“基智”时说：“彼由缘相门，非方便故远，由善巧方便，即说为邻近。”是说小乘声闻缘觉的道与成就佛果的道相差甚远，不是方便道，而大乘菩萨的道是善巧方便之道，故与佛果很近。说明大乘菩萨证悟了圆满的二无我，能断二种障碍，所以是邻近佛果之道。

以上《现观庄严论》的教证明显宣说了三乘圣者的证悟是有高低的。

弥勒菩萨又在《辨法法性论》中说：“差别遍知者，谓不分别性，及非少分性，无住与毕竟，并其无上相，是五种差别。”这是讲大乘超胜声闻的五种差别相。其中“不分别性”，是说大乘菩萨对轮回与涅槃不分别取舍，而声缘对轮回和涅槃是有取舍的。“非少分性”是说大乘不是少分而是圆满的断证，相反声闻缘觉只是少分的断证。以此便知声缘没有圆满证悟法无我空性。

《大乘庄严经论》云：“未全及相违，非方便未授，故此声闻乘，非大乘所知。”“大乘极甚深，乘数无分别，具此二方便，即是无上乘（广大甚深故，圆熟无分别，是故宣此二，彼无上方便。）。”讲到了大乘所宣说的深见、广行二者，即是修持无上菩提的方便。还有“缘行智勤巧，果事皆具足，依此七大义，建立于大乘”。“缘行智勤巧”是指以智慧大等建立了大乘。通过这些都说明了大乘、小乘在证悟的智慧上是有一定的高低差别，也明显说出三乘的所证完全不同。

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

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

龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“大乘说无生，余说尽空性，尽智无生智，实同故当受。”（小乘与大乘一样有类似证悟法无我义，因此小乘对大乘不能辩论，

应当要安忍甚深空性之理。)

在《中论》中说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。”（“双破有与无”是指声缘也需要证悟法无我空性。）

但是龙树菩萨在《赞法界颂》中说到：“声闻缘觉根本没有证悟大乘法界如来藏的本性。”又在《宝鬘论》中说：“空悲藏授予，有修菩提者。”（“空性大悲藏”的心要是佛于大乘的三藏经教中，为修无上菩提的大乘根器者宣说的。声闻乘中根本没有大空性与大悲心双融的修法。）

这些论典中并没有说三乘圣者的所证无别，而是一致承认小乘声缘与大乘菩萨的修证有高低之别。

三、后代印藏两地的论师们是如何宣说的

印度佛护论师在《中论释》的第七品中说：“大乘菩萨应该证悟般若波罗蜜多的空性，小乘阿罗汉也要证悟五蕴等一切法无自性。”

清辩论师在《般若灯论》中否定了佛护论师的观点，承许声缘仅断烦恼障，只是了知我与我所无自性。《般若灯论》云：“复次，佛婆伽梵，见真实者，为声闻乘对治惑障故，作如是说，色如聚沫、受喻水泡、想同阳焰、行似芭蕉、识譬幻事。此意欲令知我我所本无自性，犹如光影。”针对大乘弟子宣说法无我空性时说到：“亦为大乘对治惑障及智障故，说有为法本无自体。”（针对大乘的根基为了断除二障，佛陀宣说了一切有为法本无自性的道理。）所以清辩论师认为声缘没有证悟法无我，因为法无我是大乘行人断除二障的修法故。

对此，月称论师在《显句论》第七品和十八品中做了遮破，并说：声缘虽然证悟法无我，但不会有如清辩论师所说“佛说大乘法应成无意义”的太过。并在《入中论自释》中说：“此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者。”运用大量的教证和三种理证建立了“声闻缘觉有证悟法无我空性”的观点。

又《自释》的第六品中说：没有圆满修法无我空性。《自释》中说：“为度声闻独觉，说人无我故。”并没有说要证悟法无我，接下来又说到：“为度菩萨证得一切种智故，说二无我。声闻独觉虽然亦能见缘起缘性，但由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”即为声缘只宣说人无我，为度菩萨宣说了人无我和法无我空性。

归纳而言，月称论师一方面承认声缘了知法无我空性，另一方面也承认声缘仅圆满证悟人无我空性。

寂天菩萨在《入菩萨行·般若品》中说：“般若经中说，无慧无菩提。”（三乘菩提都必须修持般若法门，若未证悟空性，就没办法获得三乘菩提之果。）又说：“此非染污爱，如痴云何无。”（小乘的声缘阿罗汉没有证悟法无我空性，

因为他相续当中还有非染污爱的障碍之故。) 如是有二种不同的讲法。

藏地诸大论师们是如何宣说的呢？

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

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

萨迦派果仁巴大师说：小乘的四果阿罗汉证悟了自相续五蕴的粗细空性，没有证悟他相续五蕴的粗相和细相的空性。

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

觉囊派¹多罗瓦和达饶那塔及其弟子说：声闻缘觉根本没有证悟大乘的法无我，不说圆满证悟，连部分的也没有证悟，甚至相似的也都没有证悟。（声缘于如来藏相似、一分、少分、多分都没有证悟）。而且大乘胜解行地菩萨也没有证悟大乘圣者所证的空性，只是见道位和修道位的圣者才证悟了一分、多分而已，真正大乘的不共境界唯有佛陀才能圆满证悟。从了义如来藏的角度而言，当然唯有佛陀才能证悟，对此不用说声缘，就算是十地大菩萨也根本未圆满证悟故。

宁玛派自宗的观点：“没有证悟法无我空性”是指“没有证悟圆满的法无我空性”；“证悟法无我空性”是指“证悟部分的法无我空性”。

若按第三转法轮的观点来说，声闻缘觉根本没有证悟法无我空性，这又如何理解呢？（因为一方面承认证悟了部分法无我，另一方面又说根本没有证悟如来藏法门。）

答：观待真实胜义而言，声闻缘觉依小乘的五道根本没有证悟离戏大空性，对于如来藏的大光明，声闻缘觉就像盲人一样。因为小乘声缘的相续当中根本没有大乘不共转依的智慧，故于本具的智慧也不可能有一分、少分、多分、圆分的显露，所以根本谈不上证悟如来藏一分、少分、多分、圆分的功德。从这一角度来说，声闻缘觉必须要入大乘道修行后才能大彻大悟，必须依靠大乘道才能增上趋入究竟的佛果。

在大乘了义的经续论典中，单独宣说了大乘了义不共的甚深见，这是有一定不可思议的必要。在第二转法轮中说，无论是声闻、缘觉，还是菩萨和佛，四圣者都是依靠般若获得三菩提的解脱。在《四百论》中也说：“真正寂灭的法门没有二种，只有一种方便门，那就是般若空性”。如此一来，说四圣者的解脱都依

¹ 觉囊派多罗瓦主要抉择的是他空如来藏的观点，而且是随第三转法轮经中最了义的密意。

赖于般若空性方能获得成就，又如何理解呢？可以说，小乘圣者证悟的法无我只是部分，并非大乘离四边的真实大空性，而是单空的相似空性，因为在单空或破有边中也只是法无我的一部分而已，所以说远离四边的圆满空性，小乘圣者根本不可能如实证悟。

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

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

以上是印藏诸大论师们关于“声闻缘觉是否证悟法无我”的不同说法。

关于这一问题还有大乘与小乘之间的辩论。因为小乘入道的声闻不承认“小乘要证悟法无我空性”，特别是傲慢声闻，他们一概不承认“大乘是佛法”，认为大乘佛法是魔加持后的一些寻思者所臆造的，对所有大乘经典作严重的诽谤。在这时候必须要如理抉择佛陀第二转般若无相法轮的究竟密意，对此龙树菩萨作了圆满的开显。龙树菩萨的意子月称菩萨在《入中论自释》中圆满抉择了龙树菩萨的究竟密意，并且安立了应成派大中观的了义观点。

在安立基道果当中“道”的证悟境界和辨别大小乘“道”的差别时，月称论师是如何诠释的呢？

《入中论自释》中说：“此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者”。

依《十地经》显示声闻缘觉阿罗汉也了知一切法无自性。其密意是不是指声闻缘觉的相续当中具有一切智智呢？因为他们了知一切法无自性之故。

首先可以肯定，要入大小乘共同的灭定，必须是圣者。如此一来，显示小乘圣者入灭定也必须要证悟人无我的空性。要证悟人无我空性，若不证悟自相续五蕴聚集等粗法的无自性——法无我空性，就无法证悟圆满的人无我空性。所以声缘证悟了圆满人无我空性，并且通达此范畴中的一切法无自性。因此，月称菩萨说“声闻独觉亦了知一切法无自性者”，此“一切法”是有局限的。全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中举出比喻说“所有的人都到了，并不是指全世界所有的人都到了，而是应该到的人都到了”。同样的道理，声闻缘觉他们需要证悟的是圆满的人无我空性，对人无我空性有关联的法性，他们全部都证悟了，那就是有局限的法无我空性，不是圆满的法无我空性。

接下来分析月称论师在本论《自释》中的“三理论”。

第一个理论：“倘若不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者，则初发心菩萨

亦应以自慧力胜彼”。

第二个理论：“彼等亦应不能永断三界一切随眠，如诸外道”。

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

此“三理”是针对小乘的傲慢声闻和清辩论师等所说“声闻缘觉一点也没有证悟法无我空性”，所放的三大太过。

此处并不是按照承许没有证悟圆满的法无我空性来发太过的，而是从不能证悟圆满的人无我空性来发太过的。

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

第一理论：声缘阿罗汉作为宗法。

应成：初心菩萨亦以自己的智慧力超胜彼等的过失，不须要等到七地。但《十地经》和本论的颂词明显说到“七地菩萨才以自所行慧力超胜二乘”。

能立的根据：丝毫未证悟法无我空性故。

比喻：犹如世间离欲者。

第二理论：声缘阿罗汉作为宗法。

应成：不能永断三界一切随眠的过失。

能立的根据：丝毫未证悟法无我空性故。

比喻：犹如外道。

第三理论：声闻阿罗汉作为宗法。

应成：不能证悟特伽罗无我的过失。

能立的根据：丝毫未证悟法无我空性故。

下文具体分析：

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

全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中说：月称论师第一理证的真义是：声缘先要了知五蕴粗的聚集是暂时假立的，是空无自性的，必须要依靠证悟部分的法无我空性才能圆满证悟人无我空性的智慧，即“不知一切法无自性”，就不会遣除俱生我执，有我执就不能断尽微细的烦恼种子，就跟世间离欲者完全相同。

第二理论是：“彼等亦应不能永断一切随眠，如诸外道。”全知麦彭仁波切在《辩答日光论》中比喻说：对房子的地板、墙壁、屋顶等进行分析后，就知道房子其实并不存在，由此对房子的执著就会遣除，并不需要对地板等作微细的分析。

同样要永断一切烦恼障种子，需要遣除俱生我执，就是要证悟五蕴聚集的粗法是假立，这样就证悟了部分的法无我空性和圆满的人无我空性，显然并不需要证悟圆满法无我空性。声缘阿罗汉虽然不需要证悟圆满的法无我空性，但若于法我中的一部分，也就是五蕴聚集的粗法，若不了达是假立、无自性，如此一来，俱生人我执就没有办法破除，也就不能证悟人无我空性，这样岂不是与外道一样了，所以月称论师的解释是极其合理的。

若要证悟圆满的人无我空性，就必须证悟五蕴的集聚、相续都是虚假的，如果部分的法无我没有证悟的话，那就没有办法证悟人无我空性，因萨迦耶见还存在的缘故，所以没有办法永断三界的一切烦恼，当然就不能出离轮回，如此一来，就如外道一样了。

第三理论是：“缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴有可得故”。这里明确地指出了“于施設我因之诸蕴有可得故”，《入中论》第六品也说：“缘色转故生贪等，以未达彼本性故。”意思是，对于色等五蕴的粗大相续的实有执著若不遣除，就会产生贪等烦恼。

佛陀为声闻初转四谛法轮时，也并没有传讲圆满的法无我义，只是说声缘修四谛十六行相，便可证得阿罗汉果，即证悟圆满人无我空性，而法无我空性只是证悟微小的部分而已。在抉择第二转般若法轮的中观论典中也没有讲到声缘必须要证悟圆满的法无我空性，因此承许声缘证悟圆满的法无我空性又怎么合理呢？

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

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

满的法无我空性。

又龙树菩萨在《分别觉与未觉论》中也明显说到了声缘不必要通达五蕴细相的无分微尘与无时分刹那心识的空性（即圆满法无我空性），这些详细的道理请参阅《定解宝灯论-新月释》。

总之，从经续、论典中都认为声缘阿罗汉没有必要证悟圆满的法无我空性。

接下来以教证来说明声缘罗汉没有必要证悟圆满的法无我空性。

一、龙树菩萨在《宝鬘论》中云：“乃至有蕴执，由彼有我执，有我执造业，从业复受生。三道生死轮，无初中后转，犹如旋火轮，彼此互为因。彼于自他共，三世无得故，我执当永尽，业及生亦尔”。（第二颂是讲：众生由烦恼、业、生三种杂染而循环于无始无终的轮回之中，由烦恼造业，由业生苦、由苦造业等彼此互为因果，如同旋火轮一样无始无终）。（第三颂是讲：将五蕴作为所缘来观察，于自他共的三世中都不见有自性生，因为都是集聚假立的缘起法，如是观察抉择都是空无自性的本体，若能如是悟入无自性而数数修习者，则能断除萨迦耶见所摄的我执，轮回的三杂染也就因此而永尽）。由此可知，声缘阿罗汉并没有证悟圆满的法无我空性，只是证悟了部分的法无我空性，因其仅仅通达五蕴的集聚等无自性，虽然还有无分微尘与无分刹那的执著，但不会再有人我的执著，更不会因此而造业循环于生死等。比如撒房子后，虽然还有砖瓦等执著，但不会有对房子的耽著。如果要是没有通达五蕴空性，那就会因此生起俱生我执，有我执则一定会起惑造业等而流转于生死轮回。实际上声缘阿罗汉已经证悟了人无我空性，遣除了俱生人我执，这样就肯定已通达了五蕴非实有的这部分法无我空性。如《宝鬘论》云“犹见蕴不实，我见则断除，我执若断已，后不起苦蕴”。也显然表明了声缘不需要证悟圆满的法无我空性。但缘觉不同于声闻的地方是，缘觉不仅证悟了蕴聚的空性，包括五蕴中色蕴的无分微尘也证悟了空性。

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

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

当知龙树菩萨在《宝鬘论》中所说的与《大智度论》、《中论》等中所说都不会有相违处。在《大智度论》中说：“如是摩诃衍经中，处处赞叹菩萨摩訶萨智慧超胜声闻辟支佛”。

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

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

第五教证是龙树菩萨在《中论》引用《杂阿含经》说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无”。这一偈颂中也并没有说到声缘要证悟圆满的法无我空性，此中所说的“有事无事法”，并不是说所有的有为法与无为法需要证悟空性，应该理解为有与无的含义。那是不是四边中的有边与无边呢？这也不是，因为在小乘的迦旃延教授中说到：若执著有事与无事法，导致没办法解脱轮回的痛苦，也无法远离生死老病等。依据《宝鬘论》所说“未见堕恶趣，有见生善道”的意义来解释此有事无事就很合理。这是指诽谤业果的称为未见，以此为缘就会堕落恶趣；深信业果的称为有见，即世间正见，以此有见增上为缘就能转生到人天善趣，如是显示这里所说的“有事无事法，双破于有无”。并非指所有的有为法与无为法，而是指相续中产生诽谤因果正见的未见者，已证阿罗汉者肯定已破除了谤无因果的邪见，同时也肯定了他具有深信世间因果的正见，成为人天善趣的增上缘。如有见者虽是善缘、不堕落恶趣，但仍然不得解脱，只有不依有无二边见的圣者方能获得解脱，所以到最后连有见的执著也要远离，达到双破于有无的境界才能超出三界，获得解脱，取证无余涅槃。

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

如此一来，从第一教证到第五教证之间，都根本没有说到声缘阿罗汉要证悟

圆满的法无我空性，既然从教证、理证中都没有如是说，那一定要说声缘证圆满法无我是极其不合理的，如同说石女儿证悟空性一样毫无根据。如是也区分了自宗与他宗的讲法有了义不了义的差别。

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

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

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

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

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

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

乘行人根本没有了知”。

若欲非常精确的了知月称论师的观点，则于本论的第六品也讲到：“无我为度生，由人法分二”。《自释》中解释说：“略说无我有二：谓法无我与人无我。何故演说二种无我？曰：为度生。谓佛世尊，为欲度脱诸众生故，说二无我，其中为度声闻独觉，说人无我故。为度菩萨证得一切种智故，说二无我”。这里明显说到为度声缘宣说人无我故，为度菩萨宣说了人无我与法无我空性。这是从圆满证悟的角度而言，小乘声缘圆证的只是人无我，大乘菩萨圆证的是二无我，亦显示声缘证悟了部分的法无我，故紧接着又说：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性（假立的我观待各自相续的五蕴来安立，五蕴也是众多因缘集聚的法，故为缘起缘性）。然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义”。烦恼从萨迦耶见产生，为断萨迦耶见是否需要证悟圆满的法无我呢？从理论上观察，当然不需要。如是明确宣说了声缘虽然能见缘起缘性，了悟五蕴是假立的空性而圆满证悟人无我空性，但这并不表明要证圆满的法无我空性。

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

所有经续论典的讲法都是圆融一味的，自宗无论从中观、唯识、自空、他空等的讲法都是一致的，是完全符合教证、理证的真实密意。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中还引用了无垢光尊者首次提出的善说“如同海水饮一口，不得说为无饮海”这一比喻说明了声闻缘觉未圆满证悟法无我空性。

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

壬三、初地增胜之功德

在解释一地增胜的功德之前，先根据《菩提道次第广论》讲一讲布施的自性和布施度圆满的量。

一、布施的自性：

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

二、布施度圆满的标准（量）：《广论》中说：“圆满布施波罗蜜多，不待于他舍所施物，捐除众生所有贫穷。若不尔者，现有众多贫乏众生，过去诸佛所行布施，当非究竟，是故身语非为主要，唯心最为主要。”所谓布施度圆满，不是观待遣除一切众生的所有贫穷来决定，否则，现在见到还有很多贫乏的众生，那应成过去佛所行的布施没有究竟的过失，所以外在的身语不为主要，唯一心最为主要。是否究竟圆满完全取决于自己内在的心。

如《入行论》云：“若除众生贫，始圆施度者，今犹见饥贫，昔佛云何成？心乐与众生，身财及果德，依此施度圆，故施唯依心”。前一颂讲布施度圆满不是观待遣除外境一切众生的贫穷，后一颂讲布施度圆满是观待内心，就是自己的内心很乐意把身体、受用、功德等无余施舍给一切众生，而且自心没有丝毫的贪执吝啬时，就是布施度达成究竟圆满了。

壬三、初地增胜之功德分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之差别。

癸一、此地增胜施度

尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，
虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

首先解释颂词前两句：在证得极喜地时，以布施波罗蜜多为最增胜，此布施波罗蜜多是彼大菩提的第一因。

如何理解“施性增最胜”？

这里的施性增最胜，不是说布施比持戒、安忍等后九度殊胜，而是说在获得增胜的程度上，初地以布施度达成究竟。增最胜的量是什么？就是彻底远离了布施的一切违品。经云：“初地中随施内身外物，不起少分违逆施度之悭贪。”这是说初地菩萨虽然在布施度方面已经彻底远离了一切违品，但同时持戒度方面还不能像二地菩萨那样梦中也不起少分违逆持戒度的犯戒行为，其余八度也依此类推便可了知。

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

为什么说布施度是大菩提的第一因呢？因为要成就大菩提，必须圆满十度波

罗蜜，这样十度就是大菩提的全部因，而最先前的布施度是十度之一，所以说布施度是大菩提的第一因。

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

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

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

癸二、赞布施分二：一、正赞布施；二、于具彼赞之布施诸菩萨恭敬之相。

子一、正赞布施分三：一、赞下劣有情之布施；二、赞诸菩萨之布施；三、赞而结说。

丑一、赞下劣有情之布施分二：一、下劣有情须施之理；二、行施之利益

寅一、下劣有情须施之理：

彼诸众生皆求乐，若无资具乐非有，

知受用具从施出，故佛先说布施论。

资具就是资生之具，也就是生活受用的物具，指饮食、医药、衣服、房屋等。

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

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

次第起，如是说六度，不乱有三因。”

寅二、行施之利益分二：一、由施能得轮回之乐；二、由施能得涅槃之乐。

卯一、由施能得轮回之乐：

悲心下劣心粗犷，专求自利为胜者，
彼等所求诸受用，灭苦之因皆施生。

由悲心所摄的布施，是指菩萨随大悲心转、不求今世的回报与来世的异熟果，专为满足乞求者而行布施。《大乘庄严经论》云：“施一令得乐，多劫自受苦，尚舍为爱深，何况利翻彼。”菩萨为了于一众生行持布施，令他得到安乐，即使自己在多劫之中感受痛苦，也在所不惜，义无反顾地作施舍，只因为大悲心深切的缘故，何况与这种受苦相反，由布施在多劫之中能获得大利益呢？菩萨决定会作利他的广大布施。与此以悲心作布施者不同，那些悲心下劣的布施就是只求自己获得善果、获得安乐等而行布施。

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

专求自利为胜者：就是不顾他利，唯一把寻求自利放在第一位。

这样悲心下劣、心粗犷、专求自利为最胜的布施，就是下劣的布施。

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

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

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

卯二、由施能得涅槃之乐：

此复由行布施时，速得值遇真圣者，
于是永断三有流，当趣证于寂灭果。

此处的布施者也是指没有悲愍心、偏于自利、唯求自己离苦得乐的人，在态度上非常地殷重，这样作布施可以得涅槃的安乐。

为什么能得涅槃乐呢？颂词中说：由行布施能速遇真圣者，由遇圣者，就能趣证寂灭涅槃之果。一般来说，声缘种姓须要事先闻佛说法作为因，才能断除生死，得证寂灭。在家人要遇到圣者，就需要以布施作为增上缘，由以清净心供养

佛和僧众的缘故，一定会感得真圣者作为福田，这样圣者受供后，会慈悲对他说法，因而闻法者就能了知生死等过患，亲证无漏道而永断三有流转，趣证于声缘的寂灭果位。

以上赞叹了一般凡夫和小乘行人的下劣布施分别能得轮回乐和涅槃乐。

丑二、赞诸菩萨之布施：

发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

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

这样就明白，非菩萨的布施，因为没有大悲心，不能无间得大欢喜，而菩萨布施，以大悲为性，所以无间就能生大欢喜，是从这一角度来赞叹了菩萨的布施。

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

丑三、赞而结说：

由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

“悲性”是指以大悲为自性的菩萨，“非悲性”是指非以大悲为自性的凡夫、声缘。

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

子二、于具彼赞之布施诸菩萨恭敬之理分二：一、于施菩萨若干恭敬之理；二、如是恭敬后行施之理

丑一、于施菩萨若干恭敬之理：

且如佛子闻求施，思惟彼声所生乐，
圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

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

颂词中说：就是佛子听到乞求布施的声音，思维彼声，心里想“他们是来向

我乞求的吧”，由此心里也会数数生大欢喜，即使阿罗汉入寂灭涅槃也不会有这样的安乐。

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

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

丑二、如是恭敬后行施之理：

由割自身布施苦，观他地狱等重苦，
了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

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

一、得地菩萨施身的情况：真实趋入圣地的菩萨布施身体时没有痛苦，就像割截无情物一样。《虚空藏三摩地经》云：“如大婆罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，彼伐此树、未伐我等，于彼伐者不起贪嗔，亦无分别，菩萨之忍亦复如是，此是最清净忍，量等虚空”。因为菩萨入定时是安住法性真如的本性，出定位中安住如梦如幻的境界，因此菩萨心相续中不会产生丝毫如凡夫分别那样实执觉受的状态，也是由无生法忍的境界来摄持的。

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

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

以上教证都是从得地的圣者菩萨来诠释“布施内身外物时不会产生任何的苦受”。

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

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

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

总而言之，可以施身的是得地菩萨以及胜解行地具有大意乐力的菩萨，其余的凡夫菩萨暂时还不能作舍身的布施，由于得地菩萨舍身时，非但没有痛苦，反而产生大安乐，地前菩萨舍身会有痛苦的感受。《入行论》云：“悲心未清静，不应舍其身，若能成现后，大利因应舍”。因为悲心尚未清静者布施身肉后，会产生痛苦，由苦摧逼容易心生后悔，变成毁坏善根之因，那就会有前功尽弃的过患，所以对凡夫人遮止了布施身体之行。如果大悲心和意乐力串习很强、极为纯熟、又能安住寂止时，再行大布施，尔时非但不会因为苦受而起后悔心，且能成办自他二利的大义。

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

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

癸三、布施之差别：

施者受者施物空，施名出世波罗蜜，
由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

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

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

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

什么是世间和出世间呢？不可得就是出世间，有所得者就是世俗谛所摄，即是世间性的缘故。佛的境界就是出世间究竟的彼岸，是三轮体空智慧周遍的本性，二取分别的心心所都彻底消融于法界的本性，不会生起刹那的分别心，心心念念都是智慧的本体，绝对不会再有少分三轮的执著，故为出世间究竟的彼岸。如《大乘心地观经》云：“三轮清净是檀那，以此修因德圆满，当知获证波罗蜜，唯由心净不由财”。《般若波罗蜜多心经》云：“如是布施名出世间波罗蜜多，若彼者未得胜义菩萨之果位，则非出世间波罗蜜多。”

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

彼岸：指生死大海的彼岸，即是断尽烦恼障与所知障的究竟佛果。

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

辛三、结说地功德：

极喜犹如水晶月，安住佛子意空中，

所依光明获端严，破诸重暗得尊胜。

这一偈颂以比喻的方式宣说了极喜地的胜妙功德，我们先讲比喻的含义，再以喻义对应的方式解释颂词。

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

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

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

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

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

庚二、本品结尾：

入中论第一胜义菩提心终

第二胜义菩提心

己二、离垢地分二：一、正义离垢地；二、本品结尾。

庚一、正义离垢地分三：一、释体性地之名义；二、其地功德之法；三、结说地功德。

辛一、释体性地之名义：

彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，
身语意行咸清净，十善业道皆能集。

颂词的前两句分三段解释：一、戒；二、戒圆满德净；三、离垢地。

一、戒

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

戒，梵语尸罗。尸是清凉的意思，罗是获得的意思，所以“尸罗”就是获得清凉的意思。因为心相续中不生起能令犯戒的烦恼，不造一切违越佛制的罪业，永灭追悔犯戒的火，心中常得清凉，故名为尸罗。或因为是得安乐之因、是善士所行的缘故，叫做尸罗。

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

戒的体相是从能境的角度来安立，以能断身语七支犯戒

的能断思为体相，诸如能断杀生、偷盗等思，无贪、无嗔、正见三法就是七能断之发起。所以从能断及发起而言，戒者即是能断十种恶业道之十善业道。

二、戒圆满德净：

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

戒圆满就是持戒已达到极点，没有丝毫欠缺。德净就是功德很清净，在此功德中不夹杂任何染污，“净”字也可以和戒连在一起解释，就是戒律圆满清净。

三、离垢地：

《自释》中说：“由自身功德清净故，戒即最为超胜。彼菩萨由成就如斯戒德故，竟至梦中亦不为犯戒垢所染也。”

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

颂词后两句中说：二地菩萨的身语意，无论在醒梦的一切时中，都没有微细罪垢的染污，已达最极清净，所以能够

圆满无缺地修集十善业道。由身修集不杀生等三种善业道；由语修集不妄语等四种善业道；由意修集不贪欲等三种善业道。不但不毁犯应遮的戒法，凡是在戒律中所应行持的也都能最为清净的方式圆满行持。

有人会想：十善业道是凡夫初学者也能修行之法，为什么这里以“十善业道皆能集”来说明是二地圣者菩萨特殊的功德呢？

如《大智度论》中说：“知说十善道，则摄一切戒。”《摄波罗蜜多论》中也说：“此为摄尽尸罗本。”因此首先要明确，十善业道摄尽了一切三乘的戒律，也是一切戒律的根本。展开来说，戒律有无量无边，可以广到无边，可以深到究竟，但以十善业道可以归摄。

凡夫、圣者声缘、大乘菩萨在行持十善业道时，境界上有深浅、广狭、大小、圆不圆满等很大的差别。不说凡夫外道、声缘，即便是初地菩萨也未圆满，只有二地菩萨才能做到甚至在梦中也没有微细的垢染，这样才是真正的“十善业道皆能集”，才是真正戒德圆满的境界。所以以这一条就能显示二地菩萨不共于下地之处。

在《自释》中引用了《十地经》的教证来说明十善业道包含无量无边的细行，作为凡夫只能行持很初步的一分，小乘声缘也只能修积部分十善业道，大乘一地菩萨虽然可以圆

满修积，但不是十分清净，只有到二地时才能最为圆满、最为清净的修积。

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

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

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

让人痛苦、让人嗔恨的语言，而且时常说能够滋润别人心相续的润泽语；不仅不说毒害、粗犷刺人的语言，而且时常说柔软的语言；不仅不是在嗔恨状态中说话，而且时常都说在和气悦意的状态中流露出来的语言；不仅不说听起来不乐意、不喜悦的语言，而且时常都说人人都爱听，听起来都喜悦的语言；不仅不是入耳之后如火烧心、热恼、怨结的语言，而且处处说让善融入人心的语言，就是处处宣说让善良、让慈悲、让智慧融入人心的语言；不仅不说鄙恶庸贱的语言，而且时时说风雅典则的语言；不仅不说不可爱乐的语言，而且时时说能生三昧的爱乐悦意的语言；不仅不说毁坏自身他身的语言，而且时时说能让彼此之间产生亲善的身心踊跃语。

从不恶口这一条类推到十善业道的一切方方面面，就知道二地菩萨“身语意行咸清静，十善业道皆能集”，最圆满的做到了“诸恶莫作，众善奉行”。

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

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

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

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

辛二、其地功德之法分三：一、明此地戒度增胜而清净；二、赞戒律；三、戒度之差别。

壬一、明此地戒度增胜而清净分二：一、正义；二、明戒清净之相。

癸一、正义：

有人怀疑：初地菩萨难道没有圆满修集十善业道吗？

答：

如是十种善业道，此地增胜最清净，

彼如秋月恒清净，寂静光饰极端严。

虽然一地菩萨也修集十善业道，但不能像二地菩萨那样最为增胜、清净的修积。二地菩萨不仅增胜布施度，在其余

九种波罗蜜多中，持戒度增胜圆满。相对而言，其余忍辱等八度还不到量，所以说此地持戒增胜最极清净，但不是说没有其余波罗蜜多的功德。这是以十种善业道为例，实际是总说一切戒律清净无染。

《华严经·十地品》云：“是菩萨于无量百千亿那由他劫，远离慳嫉破戒垢故，布施持戒清净满足，譬如真金置矾石中，如法炼已，离一切垢转复明净。菩萨住此，离垢地亦复如是，于无量百千亿那由他劫，远离慳嫉破戒垢故，布施持戒清净满足。”

二地菩萨持戒度增胜的境界就像秋天虚空中的月轮，恒时清净，非常寂静，银光皎洁端严，圣人就是这种境界。秋月有两种殊胜，一是能熄灭热恼，二是银光皎洁。同样安住在清净尸罗的菩萨也有两种法极为端严，一是守护根门威仪寂静，二是容色光严。正是因为“身语意行咸清净”，所以如秋月般寂静。菩萨自己的心相续非但没有丝毫犯戒的热恼，而且还能熄灭一切众生的热恼，只要对这样的菩萨见闻忆触，都会感到清凉。正是因为“十善业道咸能集”，才透发出心性的光明，处处流露功德，所以如同秋月光饰极为端严，人人都欢喜亲近此二地菩萨。

癸二、宣说清净戒相：

若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，

故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

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

《宝积经》云：“迦叶，若有比丘具足净戒，以别解脱防护而住，轨则威仪皆悉圆满，于诸小罪生大怖畏，善学所受一切学处，身语意业清净圆满，正命清净，而彼比丘说有我论。迦叶，是名第一破戒似善持戒。乃至，迦叶！若有比丘具足修行十二柱多功德，而彼比丘见有所得，住我我所执。迦叶！是名第四破戒似善持戒”。

在戒律清净的标准上有所不同，教证所说的“以别解脱而住，轨则和威仪都很圆满，对微细罪垢都生起大怖畏心，善学所受的一切学处，身语意三业清净圆满，正命清净”，只是具足小乘别解脱戒的相，不是大乘清净戒的相。按大乘的不共戒来说，以三轮体空的智慧来摄持的戒，才是清净戒，若没有以智慧摄持的戒，不能算是清净戒，因为有边执戏论的染污故。以这种标准来衡量，所以经中继续说“而彼比丘说有我论，是名第一破戒似善持戒”以及“而彼比丘见有所得，住我、我所执，是名第四破戒似善持戒”。

《大智度论》中说：“下人破戒，中人著戒，上人不著戒。”下等人不守持戒法，时有破戒行为，中等人想护持为不破戒而有执著戒相。与下等人比较而言，中等人是持戒清净者，也能获得清净戒律的功德；但是相对不著戒的上等人来说，中等人又不算清净。所以，上等人是在中等人一切戒守持不犯的基础上，进一步远离了三轮中二边的心行，而不是不持戒。真实持戒而不著戒相，不著戒而能持最微细的戒，此清净戒唯有二地菩萨才能受持，凡夫人根本不可能有这样的清净戒相。所以，如果认为不著戒就是不辨善恶，为所欲为等，那就大错特错了，只有放纵烦恼的下等人才会如此恣意破戒。

禅宗行人守的是无相心地戒，但仍有戒相的轨范：以无相不可得之心地为戒体，其戒相是《梵网经》所说的十重戒、四十八轻戒。因此也不是说什么戒都不需要守持，随意放纵根门为所欲为。

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

来严谨地轨范根门，仍有轻戒与重戒的差别等。

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

密宗三昧耶戒：无论是从顿门还渐门的戒律都比菩萨戒、别解脱戒更为严格、要求更高，从智慧上、见解上、方便上、安住实相的本性上，不仅是要发起大悲菩提心来利益众生，必须要以不可思议的善巧方便来调伏众生的烦恼等等，如是极其严格的誓言是很多的。因此，内道九乘中，最严格、最圆满的戒律，在无上大圆满讲无上誓言时才有。

三昧耶是梵语，译为佛戒（就是将佛果转为道用而修行的戒），或译为一道戒（即是没有其余三乘道，唯有即生成佛之一道戒），或译为三世无障碍戒（即过现未三世都守持密教戒，那就是三世无有障碍的戒体）。所以在密教针对利根者说，若于器世间万法执为不清淨，当下就犯密乘戒，而显教的菩萨戒、小乘的别解脱戒都没有这样严格的要求。所以圣者以下的凡夫人只能是相似守持三昧耶戒。

三昧耶又是平等之义，以身语意三业平等不二，是戒的本义，所以称为三昧耶戒。可见，本论中所说以三轮体空智慧摄持的清淨戒律，与密教中所说的三昧耶戒都完全吻合佛

在《宝积经》中的所说义，密意是完全一致的。关于如何安住佛戒的这一问题，请详细参阅无垢光尊者的七宝藏之一的《实相宝藏论》。

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

壬二、赞戒律分二：一、正赞戒律；二、于具彼赞之戒律诸菩萨安住之相。

癸一、正赞戒律分二：一、下劣有情亦须具戒之理；二、戒是一切功德所依之理。

子一、下劣有情亦须具戒之理分二：一、离戒之过患；二、具戒之胜利。

丑一、离戒之过患分四：一、离戒则不得善趣之过；二、离戒施之乐果一次用尽之过；三、离戒难出恶趣之过；四、为除彼等过失而施后说戒之理。

下劣有情（凡夫众生）也需要持戒，此分两层讲：一、离戒的过患：1、不得善趣的过失；2、乐果一次受尽的过失；3、在恶趣中难得解脱的过失。这三种过失也是一层层相连而宣说的，不得善趣是总说，进一步讲在恶趣中布施的乐果一次受尽不会辗转生起，而且罪业不断相续在长劫之中难得解脱。为了遣除这样三种过失，就是为得善趣身，以善趣身受用乐果，而且受用后福德辗转不断地增长，因此就有必要

在宣说布施后再宣说持戒之法，以此保证修行人能获得善趣之身，使布施等功德不致于失坏。这是四个小科判内容的总说，下面分别解释。

寅一、离戒则不得善趣之过：

失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

布施有两种情况：一种是布施而且具戒；另一种是布施但是坏戒。与此相应就有两种结果：前一种是在人天善趣中感受最圆满殊胜的财富；后一种是在恶趣中感受以往布施的果报。对后一种情况，颂词说“失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果”，比如饿鬼中的有财鬼，孤独地狱中某些有财的众生，旁生中如宠物狗、龙王等。

为什么会这样呢？这是因果规律所决定的，以布施虽然能获得受用圆满，但仅仅以布施不能保证获得善趣之身，持戒才能获得如是善趣果。毁犯戒行者，就没有做人做天的资格，现在不守好五戒，不行十善，虽然做一点布施，将来也是得不到人身的。

颂词中“戒足”是以足来比喻戒，足是行走的所依，而戒是走向人天善道乃至解脱的所依。《戒经序》云：“譬如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得人天生，亦不至菩提。”就像人毁坏了双脚就哪里也去不了，毫无自由。毁坏戒律也是这样，走不到人天的善道，更走不到三乘的解脱道，可以

说毁戒就是毁灭自己，断送了自己的美好前程。大恩上师在《忠言心之明点》中说：“犹如空中建花园，增上定胜诸圆满，无戒无此机会故，念知谨慎调自续。”

以上是说布施而坏戒的人将在恶趣中感受乐果，具体如何受果呢？接下来继续宣说：

寅二、离戒施之乐果一次用尽之过：

生物总根受用尽，其后资财不得生。

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

比如，有一升麦种，如果把它播在田里，将来就可以收割若干的麦子，如是非但不会穷尽，反而会越来越多。相反，如果全都吃光，就已经彻底穷尽了。这就是截然不同的两种结果，比喻表明，恶趣众生和善趣身在受用乐果上有未来的

不同命运。

再回到颂词上来，“生物总根”指种子，是出生谷物的根源。恶趣众生以往昔的布施把像“生物总根”一样的福报都享用尽后，资财就不会再出生。从此之后，就会堕入福报享尽、没有福报的痛苦更加深重的状态之中，所以像家养的宠物等享福的旁生，福尽后的命运会更加悲惨。

以上讲了恶趣众生福报穷尽的情况，下面宣说恶趣众生因无戒而难出恶趣的过失。

寅三、离戒难出恶趣之过：

若时自在住顺处，设此不能自摄持，
堕落险处随他转，后以何因从彼出。

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

《入行论》云：“然仅受彼报，苦犹不得脱，因受恶报时，复生余多罪。”在受苦报的时候，不是一次受尽，因为

在受报的同时又生起其余众多的罪业，所以是痛苦不断相续，难得解脱。

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

了知此理以后，就会懂得佛在宣说布施后进一步宣说持戒度的密意。

寅四、为除彼等过失而施后说戒之理：

是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

由于破戒是以上诸多过患的根本、源头，是故战胜一切罪恶的胜者为令布施等功德不失坏，在布施之后，宣说了持戒的教法。

丑二、具戒之胜利：

尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

戒如良田，是一切功德之所依。如果在尸罗田中长养布施等的功德，即在持戒的基础上广作布施，这样会使布施等因和身财等乐果辗转不断地增长，永远不会穷尽。如《比丘亲爱经》中说：“清净受戒人，形色极殊妙，安住戒律中，诚信诸学处，此人一日中，积福无限量，终将获佛果。”

子二、戒是一切功德所依之理：

诸异生及佛语生，自证菩提与佛子，

增上生及决定胜，其因除戒定无余。

戒律是未入圣道诸异生，能获得人天善趣增上生的因，也是从佛语生声闻、自证菩提独觉、佛子菩萨们能得菩提决定胜的因。

“增上生及决定胜，其因除戒定无余”，并不是说增上生和决定胜的因只有戒律，不须安忍、精进、禅定、智慧等，而是说增上生与决定胜都不能离开戒律。虽然诸乘行者各自的修行都有所不同，故于十善业道的守持也有圆满与不圆满等差别，但相同的一点可以确定，都是以戒律为根本的依处，此外，决定不可能获得增上生和决定胜。

《华严经·十地品》云：“十不善业道，上者地狱因，中者畜生因，下者饿鬼因。于中杀生之罪，能令众生堕于地狱。畜生饿鬼，若生人中得二种报，一者短命，二者多病。偷盗之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者贫穷，二者其财不得自在。邪淫之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者妻不贞良，二者不得随意眷属。妄语之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者多被诽谤，二者为他所诬。两舌之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者眷属乖离，二者亲族弊恶。恶口之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者常闻恶声，二者言多诤讼。绮语之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者言无人受，二者语不明了。贪欲之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者心不知足，二者多欲无厌。嗔恚之罪亦令众

生堕于地狱，乃至一者常被他人求其长短，二者恒被他人之所恼害。邪见之罪亦令众生堕于地狱畜生饿鬼，若生人中得二种报，一者生邪见家，二者其心谄曲。十不善业道能生此等无量无边众大苦聚。”

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

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

又经云：“又此上品十善业道以智慧修习，心狭劣故，怖三界故，缺大悲故，从他闻声而解了，故成声闻乘。”从

所修的十善业道上无有差别，差别在于能境的智慧。声缘以通达四谛的智慧来修，所以不同于人天没有无我智慧摄持的善业。在声闻的智慧看来，善恶因果都是苦集所摄，这是世间平凡者的修行所不能比拟之处。

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

又经云：“又此上品十善业道修治清静，不从他教自觉悟故，大悲方便不具足故，悟解甚深缘起法故，成独觉乘。”

“不从他教自觉悟故”表示独觉超胜于声闻乘，不需要从他处听闻而能自己觉悟。“大悲方便不具足故”表示低劣于大乘菩萨。因为缘觉不具大悲心故无心说法，由不具方便故，在能力上不堪说法。如果利益众生，也只是显现神通，所以还是劣于菩萨之处。“悟解甚深缘起法故”，是讲独觉相对于声闻来说是上根，因为不须依止善知识，能够以自力悟解十二缘起法，故超胜于声闻，但是只观人无我空性，也远不如

菩萨的智慧大。

又经云：“又此上品十善业道修治清静、心广无量故，具足悲愍故，方便所摄故，发生大愿故，不舍众生故，净治菩萨诸地故，净修一切诸度故，成菩萨广大行。”从自利方面而言，依于大乘善根发起修行，故修治清静。“心广无量”就是以利他心广大无量，这是在因方面超胜于人天二乘。“具足悲愍”是见众生行苦因、受苦果而欲拔苦。“方便所摄”是指以四摄法摄持众生，这是大悲力。“发生大愿，不舍众生，净治菩萨诸地，净修一切诸度”是说菩萨在初地时发起大愿，在八地虽得寂灭而不舍众生，清静诸地的垢障，所以说“净治菩萨诸地”；因证悟了圆满的法无我空性，于见道位始见，于修道位见而起修，从而断尽一切二障垢染，清静十度的障分，所以说是“净修一切诸度”。

以上教证可知，所修虽然同是十善业道，但由用功的不同，而分别成为人天乘、声闻乘、独觉乘和菩萨乘。所以《自释》中说：“由是道理，故说除十善业道外，无余方便能使异生、声闻、独觉、菩萨随其所应，获得增上生生死之快乐，及决定胜非苦非乐为性之解脱也。”

《华严经》云：“人中随意得受生，乃至顶天禅定乐，独觉声闻佛乘道，皆因十善而成就。”十善业道代表戒律，一切世间和出世间的功德都是依赖于戒律而出生，所以这一

偈颂的内容就判为“戒是一切功德所依”。《瑜伽师地论》中说：“由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本，譬如大地建立任持一切药草卉木丛林，令生令长。”所以一切修法的基础或根本所依，唯一是戒律。上师如意宝在《纪律教诫甘露文》中说：“一切功德之基础即清净戒律，如眼而守护；佛子菩萨之愿行承担后，不放松讲闻大乘法；作为最后有之妙法无垢光明大圆满之见彻底认识后，于修行恒时精进，此三者以外更甚深之法，即便三世一切佛陀聚为一体亦无能宣说，请大家牢记于心。”

癸二、于具彼赞之戒律诸菩萨安住之相：

犹如大海与死尸，亦如吉祥与黑耳，
如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居。

“黑耳”是不吉祥的异名。

颂词前两句是比喻。因为大海中的龙王喜爱干净，只要海里有死尸就会被波浪漂出，所以大海和死尸一天也不会共住。同样，吉祥和不吉祥也不会共住。与这两个比喻相同，持戒清净的二地大菩萨不乐与犯戒者共住。

二地菩萨肯定具大悲心与菩提心，不悲悯众生是不可能的，但其持戒的功德达到了极点，故与犯戒者自然不会共住，这是缘起的规律。也可以说，二地菩萨直接所化的对境是具

有净戒的众生，破戒者自然没有机会得度。这是佛陀在《戒经》中如是制定的。由此可知，修行之人守持清淨的戒律是极其重要的，否则，佛和菩萨再有大悲心、菩提心也是没有办法救护的。二地菩萨并非没有慈悲心，而是破戒的过患太严重了，具有大慈大悲的佛菩萨也是爱莫能助。由于二地菩萨戒律增胜最清淨，不仅他自己的身心上不会出现少许犯戒的过患，而且与彼接触的众生也能获得清淨戒律的功德，这样我们才会认识到此菩萨无论是觉醒位还是睡梦位戒律都是最极清淨的。

如《大般若经》云：“乃至梦中不近恶友，况于觉时而亲近彼，所以者何？诸菩萨于破戒人，著邪见人、不律仪人、行邪命人、无义语人、住懒惰人、乐生死人、背菩提人、爱俗务人，虽常怜愍而不共住。”

癸三、戒度之分类：

由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，
名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。

戒度分世间戒波罗蜜多和出世间戒波罗蜜多两类。前三句讲世间，后一句讲出世间。

首先于前三句引《般若经》的教证来解释：“彼著三轮而受持戒，一者自想，二者他想，三者戒想，由著此三轮受持戒故，名世间净戒波罗蜜多。何缘此戒名为世间，以与世

间共行故，不超动出世间法故。”义即有三轮执著者，不超、不动、不出世间法。

三轮指“由谁”、“于谁”和“断何事”。“由谁”是持戒者自己，“于谁”是对境的他，“断何事”是断除杀生等的戒。

“三轮有可得”就是执著三轮，也就是有自想、他想和戒想。比如对牦牛不杀生，有“我对那头牦牛远离了杀生”的三轮有可得想，这就是世间的净戒波罗蜜多，由著此自、他、戒三轮而受持戒故。

《般若经》云：“若菩萨受持戒时，三轮清净，于其中不见少相，由都无所执而受持戒故，名出世间净戒波罗蜜多，不与世间同共行故，能超动出世间法故。”达到无三轮执著者就能超、能动、能出世间法故。

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

辛三、结说地功德：

佛子月放离垢光，非诸有摄有中祥，

犹如秋季月光明，能除众生意热恼。

“犹如秋季月光明”是比喻，“佛子月放离垢光，能除众生意热恼”是意义。

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

“非诸有摄有中祥”是说：二地菩萨已超三界、不属生死流转，所以不是三有生死中所摄。但二地菩萨是三有中的吉祥，因为一切圆满功德都随顺此菩萨而转，为了利益众生，以大愿力成为四大部洲的转轮圣王。如《十地经》云：“菩萨住此地，多作转轮圣王，为大法主，具足七宝，有自在力（这是“有中祥”的含义），能除一切众生慳贪破戒垢。以善方便，令其安住十善道中（这是“能除众生意热恼”的意义），为大施主周给无尽，布施、爱语、利行、同事，如是一切诸所作业皆不离念佛，不离念法，不离念僧，乃至不离念具足一切种、一切智智。又作是念，我当于一切众生中为首、为胜、为殊胜、为妙、为微妙、为上、为无上，乃至为一切智智依止者（也是教证有中祥的意义）。”

庚二、本品结尾

入中论第二胜义菩提心终

第三胜义菩提心

己三、发光地分二：一、正义发光地；二、本品结尾。

庚一、正义发光地分三：一、释体性地之名义；二、其地功德之法；三、结说地功德。

辛一、释体性地之名义：

火光尽焚所知薪，故此三地名发光，
入此地时善逝子，放赤金光如日出。

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

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

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

另一种讲法：在《大乘庄严经论》中对三地的释词有所不同，论中说：“求法持法力，作明故名明。”是说三地由无量等持力获得无量法，而且为人普照正法光明，因此称为发

光地。佛在《解深密经》中说：“由彼所得三摩地及闻持陀罗尼，能为无量智光依止，是故第三名发光地。”

由此可知，本论是从入定位与出定位的境界来解释了发光地的体相。

辛二、地之差别法分二：一、明此地忍波罗蜜多增胜；二、明此地所生其余净德。

壬一、明此地忍波罗蜜多增胜分三：一、此地忍波罗蜜多增胜之理；二、修忍之方便；三、忍度之差别。

癸一、此地忍波罗蜜多增胜之理：

在讲正文之前，首先依《菩提道次第广论》介绍安忍的自性和忍波罗蜜多圆满的量。

一、安忍的自性：耐他怨害、安受自身所生众苦及善安住法思胜解。

二、忍波罗蜜多圆满的量：《菩提道次第广论》中说：

“唯由自心灭除忿等修习圆满，非为观待一切有情悉离暴恶，非能办故，调伏自心即能成办所为事故。”忍度圆满的量唯由自心息灭一切瞋恚等修习圆满来决定，不是观待外在的一切有情都远离暴恶。因为要一切有情都离暴恶是办不到的事情。相反，调伏了自心、息灭了瞋恚等烦恼就能成办此事，也就是真正的安忍波罗蜜多圆满。《入行论》云：“顽者如虚空，岂能尽制彼？若息此瞋心，则同灭众敌。何需足量革，尽覆

此大地，片革垫靴底，即同覆大地，如是吾不克，尽制诸外敌，唯应伏此心，何劳制其余？”

科判中说“此地忍波罗密多增胜”，那这种忍度增胜的境界如何呢？

设有非处起嗔恚，将此身肉并骨节，
分分割截经久时，于彼割者忍更增。

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

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

合起来解释为：假设有人对于不该嗔恨的三地菩萨无故生起嗔恚，用尖刀来割截菩萨的身体，不仅是割截皮肉，而且还要割截骨节，不是大块割而是分分割截，不是一次割而是数数割，不是短时割而是长时割。对这样无端的损害，三地菩萨不但不生嗔恚心，反而由于了知损害者因这样的罪业必当遭受地狱等难忍的苦报，而对割截者由大悲心推动生起极大的安忍。

三、有者疑问：一到二地的菩萨也应能生起如是安忍，都已达到出世间圣者的境界、现见大平性故，为何说唯三地忍波罗蜜增胜呢？

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

癸二、修忍之方便分二：一、依于胜义修忍之方便；二、依于世俗修忍之方便。

子一、依于胜义修忍之方便：

已见无我诸菩萨，能所何时何相割，
彼见诸法如影像，由此亦能善安忍。

这一偈颂是讲依胜义空性法于三地时也能增上安忍的功德。

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

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

虽然在资粮道与加行道中缘法界总相而修时，也有相似

安忍的修法，见道至二地的菩萨于大空性中安住无生法忍的境界，在出定位虽有如梦如幻二取的显现，也没有三轮执著而安忍，但尚未达到增胜圆满的境界，唯于三地菩萨的出定位中才能增胜安忍波罗蜜多。在这时无论以大悲心或是大智慧摄持，安忍度都最极清净圆满。

子二、依于世俗修忍之方便分三：一、思维嗔恚过患而修忍之方便；二、思维安忍胜利而修忍之方便；三、共同之总结。

丑一、思维嗔恚过患而修忍之方便分四：一、思维无益故不应嗔而修忍；二、思维利益不应转成损害而修忍；三、思维无较嗔恚更大力罪恶而修忍；四、思维今后世生多种过失而修忍。

寅一、思维无益故不应嗔而修忍：

若已作害而嗔他，嗔他已作岂能除，
是故嗔他定无益，且与后世义相违。

这一偈颂告诉我们，通过观嗔恚无义和嗔恚有损害来修安忍。

应当这样想：如果他已经对我做了损害，我因此而嗔恨他，是不是能遣除已做的损害呢？当然不会。因为已做的都已经过去了，岂能以对他嗔恨而遣除，所以嗔恨他对自己决定没有任何利益。不仅如此，与后世利益也相违。因为以现

在生起嗔心一定会引生不悦意的异熟果。既然嗔他“于事无益，而且有损”，为什么还要发起嗔恨呢？这样思维而修习安忍，是第一种世俗修法。

在法尊法师的讲记里面，是这样解释的：“如果他人已经对我做了损害，嗔有什么用？比如火烧了我的屋子，水漂了我的田地，我对火和水起嗔心，水岂能漂回土地还给我、火岂能修复屋子赔偿我？对菩萨行者来说，如果别人打我、骂我，我不还手、不还口，他累了自然会有停止的时候，如果我以打报打，以骂报骂，彼此报复，哪里有完结的时候。我虽然打他，怎么能减轻我被打的痛苦，而且由起嗔心，将来决定会感得来世生恶趣的果报，所以不忍，只有损害没有利益。”

寅二、思维利益不应转成损害而修忍：

既许彼苦能永尽，往昔所作恶业果，
云何嗔恚而害他，更引当来苦种子。

颂词前两句是讲受苦能了苦，也就是受苦能有永尽宿业果报的利益；后两句是说不应转成损害。

当怨敌在自己的身心上制造损害的时候，应当这样观修：

怨敌在我身上制造的痛苦是因往昔我所作杀生等恶业，已在三恶趣中感受苦的异熟后，留下来余报。由今天受苦的因缘，能够将彼苦报彻底消尽。既然承认这样的受苦能够让

往昔恶业的果报永远灭尽，为什么还起嗔恨心而伤害他人？就像医师为了治疗重病，作刀割等手术的痛苦，理应忍受才有痊愈的可能。这样我们为了对治未来无边的大苦，忍受现前的一些小苦，是极为应理的，不应该妄起瞋恚而施加报复等。

还应思维：若起嗔恨心伤害、报复他人，不仅得不到重苦轻报的利益，反而会种下将来远远胜过现在痛苦的大苦种子。被他人损害本是一件对自己有极大利益的事，但如果自己不能安忍，就会变成极大损害的因缘，会引生将来极漫长和强烈的痛苦。这样思维串习是安忍的世俗修法。

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

什么是“报冤行”呢？就是修行人在受苦的时候，应当想：我在过去无数劫中，都舍弃了根本，流浪在三有之中，与众生之间起过很多的冤憎，对众生所作的违害也是没有限量。今天我无端受到别人的伤害，这是往昔造恶的报应，并不是某个人、天所能给予的。这样甘心顺受，心里没有任何

的冤屈。

《入行论》也说：“我昔于有情，曾作如是害，既曾伤有情，理应受此损。”这样就是修“还债想”，若能转变自己的观念，心里真能想得开，自然就不会怨天尤人，什么事情都会逆来顺受、安然无恙。《入行论》云：“依敌修忍辱，消我诸多罪”。又云：“安忍苦不刷，复能成大利”。

所以在受伤害的时候，心里就要想：以这一点点小的痛苦，就能够消尽我往昔所造的很多罪业，受完了就了结了，这真是求之不得的好事，而且以我所修的安忍能够成就很大的功德。这样做“消业想”、“了苦想”、“成就功德想”等等，自然会欢欢喜喜地善修忍辱，越修消业障就越快，越修心量就越大，功德也会增上广大。

寅三、思维无较嗔恚更大力罪恶而修忍：

**若有嗔恚诸佛子，百劫所修施戒福，
一刹那顷能顿坏，故无他罪胜不忍。**

这一偈颂是讲由观修嗔恚过患极大，以此能摧毁久远时中所修的布施、持戒等福德资粮来修安忍。

《文殊游戏经》中说：“曼殊师利，以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”上位菩萨对下位菩萨起嗔恚就会摧毁百劫中所修积的一切善根福德。

《入行论》云：“一嗔能摧毁，千劫所积聚，施供善逝

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

此外，若是根本没有入道的普通凡夫对菩萨产生瞋恚心的话，其罪业如何呢？这在很多经教中以及本论的很多注释中说：“就像大海水不可称量，瞋恚菩萨的异熟量也不可测知。所以，能引非爱果以及能坏善根的罪恶，没有大于瞋恚不忍的心。”所以普通人瞋恚菩萨将会产生不可思议的过患。

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

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

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

寅四、思维今后世生多种过失而修忍：

**使色不美引非善， 辨理非理慧被夺，
不忍令速堕恶趣， 忍招违前诸功德。**

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

嗔恚心生起的当时就会使容色不美，人人见了都避而远之。而且嗔心一起就破坏了善心，在嗔心的推动下就会引发杀生、偷盗等的恶行。在嗔心状态中，人都会丧失理智，由嗔恚的障蔽就会没有辨别是非的智慧。这些是每个人都能体会到的嗔恚现世的过患。

由嗔恚不忍，会导致很快堕落恶趣，这是由嗔恚生起的身后过失。

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

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

又云：“忘失成办自利益，由忿烧恼趣恶途，失坏名称及义利，犹如黑月失吉祥。”由嗔恨，忘失成办自己的利益，使心烧恼，趣向暴恶，失坏名誉和利益，就像黑月失坏吉祥一样。

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

上面讲了观不忍嗔恚的种种过患而修习安忍，下文继续讲安忍的功德。

丑二、思维安忍胜利而修忍之方便：

**忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，
善巧是理非理事，殁后转生人天中，**

所造众罪皆当尽。

偈颂中第一句是总说，后四句是别说。

总的来说，由修安忍故，能招感与前面所说嗔恚的诸过患相违的所有功德，因为安忍和嗔恚是相违的两种法。

忍梵语为羸提，是破嗔之义，所以在果上，安忍具有与嗔恚过失相违的功德。

分别来说，由修忍故，当感妙色，让诸善士见而生起欢喜，能够善巧分别是理非理之事，死后转生在人天善趣之中，由嗔恚心所造的众罪都将会灭尽。所以颂词后四句从五个侧面描述了安忍的功德。

《般若摄颂》云：“忍辱当得最上色，如金世间悉爱乐。”

《摄波罗蜜多论》说：“忍为巧处成色身，功德端严相好饰。”这是说以忍招感妙色等功德。

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

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

“善巧是理非理事”，是说能够安忍，心平气和，就会

对于是理非理具有善巧辨别的智慧，就会很理性的面对一切所发生的事情。

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

丑三、共同之总结：

了知异生与佛子，嗔恚过失忍功德，
永断不忍常修习，圣者所赞诸安忍。

偈颂中说：了知了前面所说异生嗔恚的过失以及佛子安忍的功德，所以应当永断不忍之瞋，一切时中恒常修习圣者所赞的安忍。

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

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

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

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

癸三、忍度之差别：

纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

偈颂中的“等觉”是佛，“三轮”指能忍者、所忍境、安忍事。

安忍度分为世间和出世间两种。即使回向佛果，如果见有所修的安忍、由谁修忍、对谁修忍的三轮可得，此安忍即

名世间安忍波罗蜜多；如果于彼三轮见无所得，即是出世间安忍波罗蜜多。

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

壬二、明此地生起其余净德：

此地佛子得禅通，及能遍尽诸贪嗔，
彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲。

偈颂讲到三地菩萨还会产生增上定学、断障、摧坏世人贪欲三方面的功德。

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

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

有人会问：得此禅通在初地也有，为什么偏在三地中宣

说呢？

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

虽然有漏的禅通在世间的禅师中也有，但无漏的四禅八定等功德则唯有内道大小乘出世间的圣者所能成就。以菩提心推动下，或以圣者清净相续中生起的四禅八定等功德，则于小乘圣者也不会具有。虽然一地圣者也具有出世间的四禅八定等，但没有增上定学所摄持的禅通功德，因为一地与二地仅仅是见解清净和戒律清净，并没有具足恒于禅定中不退失的功德，此功德唯于三地增上定学时才会具有。

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

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

《十地经》云：“此菩萨观一切法不生不灭因缘而有，

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

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

辛三、结说地功德二：一、共同结说初三度；二、分别结说此地。

壬一、共同结说初三度：

如是施等三种法，善逝多为在家说，
彼等亦是福资粮，复是诸佛色身因。

此颂讲了前三度的所依差别、资粮的体性、所感之果。

一、所依差别：虽然在家菩萨和出家菩萨都是布施、持

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

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

三、所感之果：是从一切诸佛的色身，即化身与报身的因来讲的。

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

壬二、分别结说此地：

发光佛子安住日，先除自身诸冥暗，
复欲摧灭众生暗，此地极利而不瞋。

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

此地菩萨入根本慧定时，能灭除自相续于三地的一切障碍。出定位时以种种的善巧方便宣说三地为主的种种功德，令有缘者能灭除三地犹如黑暗般的障碍。虽然三地菩萨以如日轮般的光明摧毁如黑暗般的障碍，但于犯有过失的众生也不会产生刹那的瞋恚心，因为极善修习了的安忍法，也具有大悲心滋润相续的功德，故于众生特别慈悲护念。

庚二、结尾本品

入中论第三胜义菩提心终

第四胜义菩提心

己四、焰慧地分二：一、正义焰慧地；二、本品结尾

庚一、正义焰慧地分三：一、此地精进增胜；二、释地之名义；三、明断德差别。

辛一、此地精进增胜：

功德皆随精进行，福慧二种资粮因，
何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地。

这一偈颂分三层讲：一、精进的自性；二、精进的功德；三、此地精进增胜。

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

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

二、精进的功德：《自释》云：“若于善业心不勇悍，必不能修施等诸行，一切功德全不得生。若于前说施等功德勇悍修集，未得能得，已得增长，故说精进为一切功德之因。”此中先从反面解释：如果对于善业心不勇悍，决定不能修集布施等诸行，因此一切功德都不能产生。再从正面解释：如

果能够对前面所说的布施、持戒、安忍等功德勇悍修集，已获得的功德会加倍增长，以前未得之功德现今都能获得，所以说一切功德都是随精进而行。

福慧二种资粮均由精进而修集，所以说是“福慧二种资粮因”。《大乘庄严经论》颂云：“资粮善中进第一，谓依此故彼后得。”全知麦彭仁波切解释说：“在一切资粮善法之中，精进是最殊胜的。为什么呢？因依靠精进随后能获得诸善法资粮，若无精进则不能获得任何白法或善法，资粮的多少依赖于精进的大小，因为依于彼而获得故。”

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

(1)、对世间十善精进，能获得在三有界中享受人天悦意的安乐；

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

(3)、对四谛与缘起义精进，能超越萨迦耶见获得声缘

涅槃的解脱；

(4)、对大乘法精进，能获得殊胜菩提之正觉果。

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

三、此地精进增胜：何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地。

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

为什么在四地增胜精进波罗蜜多呢？

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

总的来说，精进都是从利益众生而言，那么大乘菩萨当如何修行精进呢？

《般若摄颂》云：“菩萨一向为众生，修行精进波罗蜜，犹如奴仆事其主，利益众生亦如是。”菩萨一向为利益众生修行精进波罗蜜多，就像奴仆非常精进地承事主人一样，菩萨利益众生也是如此。

又云：“如仆事主心专注，虽被嗔辱而无对，凡所动止常在心，唯恐彼主责其过。”就像奴仆一心一意承事主人，

虽然被打骂也没有还对，一举一动都很在意，唯恐主人责备自己的过失。

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

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

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

辛二、此地之释词：

此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，

较前赤光犹超胜。

此四地佛子，由勤修三十七菩提分法较前增上，从此所发的智慧光焰，较第三地所说如赤金光尤为超胜。四地时以

发增上智慧火焰，故名为焰慧地。

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

从四地开始，即四地、五地、六地这三地都是主要学增上慧学，第四地也是在增上慧学，故以智慧火焰烧尽种种障碍。全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论》注释中说：“在第四、第五、第六三地之中，主要学增上智慧学处，即第四地修三十七菩提分的殊胜智慧，修持菩提分智慧的行境分为两种，第五地学法性真如和圣者四谛，第六地对于‘不知——无明等顺转，了知——以智慧力无明灭故行灭等还灭’的如是缘起之义如理趣入，即由智慧的境界是四谛与缘起二法故，彼二者是第五、第六两地中所有。”

辛三、所断之差别：

自见所属皆遍尽。

“自见”就是我见，“自见所属”是指以我见为主的人见、众生见、寿者见等。在四地时，以自见所属的种种我见已全部断尽。

《十地经》云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我、人、众生、寿命、蕴界处所起执著，出没思维，观

察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”

又颂曰：“身见为首六十二，我及我所无量种，蕴界处等诸取著，此四地中一切离。”

菩萨在七地以前不但要断烦恼障还要断所知障，在四地时其本分该断的二障会彻底断除，也就是对四地形成障碍的二障俱生种子全部断尽。

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

由“自见所属皆遍尽”故四地菩萨增胜精进波罗蜜。《般若摄颂》云：“或者我相起懈怠，而不能证佛菩提，无身心相无众生，离诸相住不二法，为求无上佛菩提，是行精进波罗蜜。”

庚二、结尾本品：

入中论第四胜义菩提心终

第五胜义菩提心

己五、难胜地分二：一、正义难胜地；二、本品结尾

庚一、正义难胜地分二：一、释体性地之名义；二、其地功德之法。

辛一、释体性地之名义：

大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

菩萨住于第五地时，一切世界所有天魔尚不能胜伏，何况魔之眷属，故名为难胜地。

《宝鬘论》云：“第五极难胜，诸魔难胜故。”《解深密经》云：“由即于彼菩提分法，方便修习最极艰难，方得自在，是故第五名难胜地。”

辛二、其地功德之法：

静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

静虑的自性：在《菩提道次第广论》中说：“住所缘境心不散乱，善心一境性。”

善慧诸谛：“善慧”指诸圣者，“善慧谛”即是圣谛。

微妙性：“性”是体性，即是微妙智慧所通达的体性。

五地菩萨静虑波罗蜜多增胜圆满，此外对善慧圣谛的微妙体性也极善巧、通达，故于粗细圣谛都有善巧增上的慧学。

在第五地时所获得的静虑波罗蜜多，永不再为散乱等违

品胜伏，但于般若波罗蜜多还不能如此，所以说第五地唯以静虑波罗蜜多最为增胜。

有问，既然五地菩萨不生刹那的散乱心，那他在出定位是如何行持大乘法、度化众生的呢？

答：五地菩萨安住三摩地的境界而修行大乘法。虽然已经获得出世间的四禅八定，但不会为了自利而心起味著，仍于化度众生等事业精进行持。如《般若摄颂》云：“菩萨所修之功德，三摩地行而相应，虽同凡夫住欲界，犹如莲花不著水。”

凡是圣地都有善巧增上慧学的功德。如《宝鬘论》云：“善知圣谛等，微妙深义故。”表明此地同样具有善巧增上慧学的功德，而且此地本分的二障种子都会彻底断尽。如《宝鬘论》云：“能破诸外道，烦恼恶见处。”

问：世尊仅说世俗和胜义二谛，离开二谛外哪有四谛呢？

答：不是离二谛而有四谛，而是把二谛开为四谛，实际四谛归摄起来就是二谛。有什么必要说四谛呢？为了显示所取所舍各有因果，所以说四谛。所舍品是杂染法，其果是苦谛，因是集谛，这是一对因果法；所取品是清净法，其果是灭谛，因是道谛，这是一对因果法。其中苦、集、道三谛属于世俗谛所摄，灭谛是胜义谛的自性。这是按照现空二谛的观点来讲，苦集道属于显现，也是世俗谛，灭谛是空性，属

于胜义谛。若是按实相与现相二谛来讲，实相与现相不同的能境与所境为世俗谛，达成一致的能境与所境为胜义谛。但这里不是以实相和现相不同的能境、所境来讲的。

问：除四谛之外，还曾宣说其余谛吗？

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

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

庚二、本品结尾：

入中论第五胜义菩提心终

般若文库

入中论自释讲记

(一)

智圆法师 讲授

内部学习资料
未定稿
请勿翻印流通

第六胜义菩提心

戊二、现前地分二：一、正义现前地； 二、本品结尾
己一、正义现前地分三：一、略说能境地之体性； 二、
广说境之空性； 三、结说此地功德。

庚一、略说能境地之体性：

现前住于正定心，正等觉法皆现前，
现见缘起真实性，由住般若得灭定。

由于第五地菩萨获得了清净静虑波罗蜜多，于现前地便能安住最殊胜正定心。以安住最殊胜正定心做为所依，则于第六地现见缘起真实性。即此大菩萨由于安住般若波罗蜜多，而获得殊胜灭定。

因为第五地时静虑波罗蜜多增胜，故于现前地时住于正定心，这是一个根据。而且以安住正定心为所依，由胜观智慧现见了缘起真实性。此不共特点是由于般若波罗蜜多增胜的缘故，因此说现前地有殊胜境界现前成就。另外，由于般若波罗蜜多增胜的功德，获得灭定。在前五地时虽有布施等增胜的功德，但不能获得灭定，而这里则是由般若波罗蜜多增胜而获得灭定。如《宝鬘论》中说：“由修止观道，得灭定增广。”

问：为何第六地取名为现前地呢？有三个理由：一、般若增上现证法性如影像故；二、第五地中见道谛故；三、正

等觉法得现前故。《宝鬘论》云：“第六名现前，现证佛法故。”

一、《自释》云：“现证法性如影像故。”显示六地时圆满善巧顺逆缘起的慧学。在第六地时增上智慧度，圆满了善巧顺逆缘起的慧学，正因为圆满了顺、逆缘起的慧学功德，因此现证法性如影像。或者说“现证缘起真实性”，意思是说在六地时增胜了般若度，尔时对于缘起法成就了不共功德，已经圆满善巧通达缘起实性的法，这就是圆满慧学的根据。

二、《自释》云“第五地中见道谛故。”对此，有两种讲法：一、印度扎雅阿楞达论师解释说：由于在第五地中见到道谛，第六地可以称为现前。也就是说，六地时已经现证能知所知不可得之道的缘故。二、宗大师解释：论中所说在第五地见道谛是比喻的说法，只不过举出四谛中的最后一谛。其实，不是只见道谛，而是对粗、细分的四谛都得到善巧，因此在第六地已经得到圆满善巧四谛的智慧。

三、《自释》云：“正等觉法现前故。”“现前”是接近之意，不能理解为第六地圆满现前了一切佛功德法。比如，远处一个人现前了，表示此人接近，我可以看见。同样，第六地以增胜般若度的缘故，特别接近佛的功德法。从这一角度说“正等觉法现前”，即是在第六地比前五地更为接近佛功德法。

对于以上三种道理，佛也在《解深密经》中说：“现前

观察诸行流转，又于无相多修作意方现在前，是故第六名现前地。”“现前观察诸行流转”，是说现前名言万法显现的缘起，并且以随顺成立轮回的缘起；“又于无相多修作意方现在前”，是说轮回的缘起显现时，当体即是无自性的空性。还灭的涅槃法也不离开轮回的显现，当下就是大涅槃的境界。若能多安住如此的境界而修，并以般若度增胜，于定中便能现前不共功德的殊胜成就。如此以增胜方式现前的境界，是前五地所不具的，唯有在第六地时方得以成就，所以称为“现前地”。

《庄严经论》中说：“不住二法观，恒现名现前（二者此现前，称为现前地）。”第六地依靠般若波罗密多，于缘起之因以随顺而轮回、以还灭而涅槃这二者的自性次第现前，之后不住轮涅二边，因此称为“现前地”。

倘若通达缘起法的真理之后，于杂染轮回和清净涅槃在第六地后得位将以般若度增胜的方式善巧通达，但是其定中无有染净或轮涅二法，能安住轮涅平等之本性，故说其定中是轮涅平等之本性现前，于后得位则是住于静虑度增胜的基础上，由般若度增胜而作观察，或者善巧通达的智慧得以现前。

接下来是赞叹殊胜的大空性，或者说第六地时所增胜的智慧度。从名言来说，现前地般若度之观境唯是大空性，其

有境具有般若度增胜之功德。也就是说“自证智慧是有境，法界的实相就是境”。

由于第六地般若度增胜，故相应地广说其观境空性而如是连接。

庚二、广说境之空性分二：一、明空性之殊胜；二、正说具其殊胜之空性。

辛一、明空性之殊胜

**如有目者能引导，无量盲人到止境，
如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果。**

如同具眼者能引导无量盲人到达所欲的止境（目的地），如是般若波罗蜜多以增胜方式无颠倒知见道与非道（具眼）的缘故，能摄取犹如无眼盲人般的其余施、戒、忍、进、禅等五度一切功德（如盲），而趣至究竟圣位的佛果（止境）。

《般若摄颂》亦云：“无量盲人无引导，不能见道入城廓，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”如此即是从反面说到，如同无量盲人若无明眼者的引导，则无能依于正路而入城市，同样，无有般若的引导，虽行布施等，仍不能成就无上菩提的功德。《金刚经》中说：“善现，比如士夫入于暗室皆无所见，当知菩萨若堕于事而行布施亦复如是。善现，如明眼士夫，过夜晓已，日光出时，见种种色法，当知菩萨不堕于事而行布施亦复如是。”前一句是说，若不与般若相

应，则堕于事相，行持布施等如同人进入暗室中，一无所见；后一句是说，与般若相应而修行，则不会堕于散乱境界中，不堕于事相，如是所行的布施等就像明眼士夫于光明照见时，现见种种色法，没有黑暗遮障。《般若十万颂》等中亦有同类的宣说。

辛二、正说具其殊胜之空性分三：一、如何宣说之轨理；二、为谁说之法器；三、所说之法。

壬一、如何宣说之轨理

**如彼通达甚深法，依于经教及正理，
如是龙猛诸论中，随所安立今当说。**

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

这是第一个疑问：第六地菩萨现见缘起真实性、由住般若得灭定，是怎样获得的？

对此回答：此境界非我等自力所能通达，因我等慧眼为无明翳障蔽。因此，这唯是六地以上诸佛菩萨的境界，不应问我等。应到已涂上能善见空性的安膳那药而遣除了无明翳

障、成就慧眼的诸佛菩萨前询问（“安膳那药”是一种妙药，涂上它后，眼睛的翳障就立即消除）。此问答中，月称菩萨谦逊地表明自己并未现见缘起真实性。

《自释》中又说：“般若经与《十地经》等，岂不明说修行般若波罗蜜多菩萨，见缘起性乎？故但当随彼圣教而说。”在般若经和《十地经》中明显说过，修般若波罗蜜多的菩萨现见缘起性，因此单单依靠般若经就可以抉择甚深见，依《十地经》等就可以抉择广大道，而不必再依靠其他论师的论典。

对此回答：“圣教密意亦难解，吾辈自力，虽依圣教亦不能宣说真实。”即：般若经和《十地经》等圣教的密意也难解了，我等单靠自力，仅依圣教仍然无法宣说缘起真实性。

在以上的问答中，月称菩萨表明：我以自力虽依圣教也不能宣说缘起真实性，既然以自力不能现见，又无能力仅依圣教宣演，那我是以何种方式传讲空性呢？

《自释》中说：“然堪为定量之大士所造诸论，则能无倒解释经意，要依彼论乃能了解圣教密意。”虽然我（月称）依自力没得到六地的境界，也抉择不了缘起的真实性，但我依止堪为定量的大菩萨所造的论典，则能无颠倒解释佛经的究竟密意。所以我传空性法是依止大菩萨可靠的论典，无倒抉择圣教的密意。

论主在本颂中讲到：如同第六地菩萨通达最甚深之法般，

龙树菩萨以自力无倒了达一切经教之义，于《中论》中依靠经藏等的圣教与正理，宣示诸法真实义极为明了，因此我主要是依据龙猛菩萨的教授宣说空性法。

应知此处月称菩萨谦逊地表明自己不是以自力传讲空性法，而是唯一依圣教与正理及传承诸师的言教来造论。他老人家这样谦逊有何必要呢？就是为后人树立典范。若不依止圣教、正理及上师言教，凡夫仅凭自力或仅依佛经来理解佛的密意是极困难的，所以要依靠可靠的论典才可能通达。同时，月称菩萨也是以身作则，为断除未来说法者和造论者的傲慢而示现谦逊。

有人想：如何得知龙树菩萨已无倒通达《般若经》的密意？

答：由佛经的证明能确认龙树菩萨已真实了达了《般若经》的密意。

为什么依靠龙树论典就能确立大空性的正见呢？佛陀以一切智智为后人留下了可靠的根据。佛曾于《楞伽经》中授记：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘吾教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐刹。”又在《大云经》中说：“阿难陀！此离车子（古印度一种族名称）一切有情乐见童子，于我灭度后满四百年转为比丘，其名曰龙，广弘我教法，后于极净光世界成佛，号智生光如

来应正等觉果位。”这是释迦佛住世时所作的授记。在密宗《时轮金刚》的后续部和《文殊根本续》等中对龙树菩萨的功德事业也作了非常明确的授记。

一般说来，佛陀轻易不为弘扬佛法的诸大德授记，却专为龙猛等菩萨直接授记，是有很大的必要。因为当龙猛菩萨在弘扬大乘空性等法时，印度有一些唯识师和增上慢声闻毁谤其为魔的化身，佛是先无碍了知此事，而以大慈悲心为了遣除众生的疑惑、免造堕落的罪业，而作如是悬记。根据佛的授记，可知龙猛菩萨无误诠释了圣教的密意。

《明句论》中说：“大阿闍梨龙树菩萨在获证真如法以后，于世间劫，阐演各别自证及金刚持之大等持，及拥有超离于人天之安乐，拥有超离于外道、声闻、缘觉等禅定等持之安乐、也获得了远离生灭具一切殊胜的如来之身，其身见而无厌，并且有十力、四无畏等佛子功德严饰前往极乐净土，拥有八种功德自在而转于世界。”这一教证中说明龙树菩萨早已成佛，并具有十力、四无畏等功德庄严。既然龙树菩萨具有如此不可思议的成就功德，那么他肯定能彻底开显佛陀般若经的究竟密意。

因此，月称论师依随龙树菩萨的教理及其传承言教来开演大中观的空性法门。虽然龙树菩萨和月称菩萨住世的时间不同，但月称是龙树的意子，曾得到龙树菩萨的意传加持和

不共传承的殊胜言教而开悟大空性智慧。

壬二、为谁说之法器分二：一、认定可说之法器；二、于彼说后引发功德而劝听闻。

癸一、认定可说之法器

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

《自释》中说：“如实宣说缘起诸论，唯应为夙植空性种子者说，不可为余人说，以彼闻空性，转起邪执，得大非义故。有一类异生由不善巧，诽谤空性而堕恶趣。或有一类，由误解空性为毕竟无，谤一切法，增长邪见。是故说者，当善了知闻者之信解差别，而为说空性正见也。”

首先认定可传授空性法的法器很重要。论主说，若宿世已种植空性种子，对其传授空法，有大利益。而下根人未学下下乘法，若直接对其宣说上乘空法，则难以接受，故对其暂时不讲为妙。所以“以彼闻空性，转起邪执，得大非义故”。因他们在闻空性之后，会对空性生起邪执，而得大非义之故。

那么，这类人会生起哪种邪执呢？得哪些大非义呢？这两种情况：一、由于不善巧空性，会诽谤空性而堕落恶趣；二、误解空性为毕竟无，由此诽谤业、果等一切法，以其耽

着此断灭见不舍而辗转增长邪见。因此暂时不能对这类众生宣说空性法。如《中论》云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”《般若经》云：“甚深般若波罗蜜多不为非器诸有情说，不为外道恶见者说，不为懈怠不信者说，不为求法贸易者说，不为贪爱名利者说，不为嫉妒吝啬者说，不为生盲聋哑者说。”因此对传法的法器必须首先观察。

问：那么，对于何种根器可说空性，又对何种根器不应说空性呢？对此应如何了知？

答：由其外相便可了知。如本论云：“若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。”凡夫在初学时，因为无倒听闻了空性言教，内心数数发起欢喜，由欢喜而出现泪水直流、周身毛孔自动竖立等相，由此相可测知彼者心中已具佛慧种子，是可宣说诸法真实性的法器。因此应当对他宣说胜义谛法要。

问：若人听闻空性后不了解，或者虽了解，但没有上述的相状，是否堪为空性法器呢？

答：《善显密意疏》中说：“虽暂不知是否堪为甚深法器，然若不违善知识之教诫，亦是堪植通达空性功德之法器也。（虽然暂时不了知是否为甚深法器，但若能不违背善知识教

诚，也是堪能培植通达空性功德的法器。)”

问：凡传空性法的对象，是否一定要有泪水直流、汗毛竖立等外相、内心数数生欢喜心等内相呢？

萨迦派果仁巴大师在本论注释《遣除邪见论》中说：“一般而言，宣说空性正见的境有三种：一、对于内道、外道承许实事宗者，由应成正理摧破其邪执之后，方可宣说；二、初学下根人次第净修自心（即修暇满难得等前行）后，再说空性法，也就是要由此种方式才堪成法器故；三、对于苏醒大乘种性者一开始便可宣说。”第三种则是如本颂所说。

果仁巴大师解释：三种中的前者，正如月称菩萨在破数论派许有芽果的自性生时说，此生应成无义等有损害，如是遣除了自生的邪执，而芽果自性有的能力又是除自生之外不见有其它方式，由此彼将通达自性无生义。如是宣说人与法无自性的能立，诸实事宗也如是推理。（意思是说，第一种像外道数论派，承许芽果自性成立，只是在种子位不明显而已。对此，月称论师出太过说：自生应成无意义等，如是以理遮破外道的邪执后，逐渐可通达空性义。）

同理，内道其他实事宗，对人我或法我有执著，认为这是自性成立的，且举出他生、共生等的能立来成立。对此，像前面一样，以应成正理遮破其妄执后，直接或间接引入大空性的境界而宣说空性法。这是对内、外道承许实事宗者，

以应成正理摧破其邪执的方式而宣说空性。

对于前二者，果仁巴引用寂天菩萨《集学论》中的话说：“于未净修心，有情说空法，菩萨成堕罪。”对未净治自心的下根人，一开始就说空性法，会造下堕罪。一般来说，对未入任何宗派的初学下根者，首先修习暇满难得等法要做次第修心很重要。待根器渐能成熟之后，才堪领受空性法门。

最后一类，是自然苏醒大乘种性者。对此类人一开始就可以直接说空性法。果仁巴大师说，这是依据《十地经》讲的。如经中所说：“如以烟知火，以水鸟知水，菩萨慧种性，以相状了知。”其中的相状，即是具足本论所说的外相，以此便能确认是苏醒大乘种性的上根人。对此类人可以直接说空性法。

问：那么，一定是以本论所说的相来判定法器吗？答：不一定。这只是侧重在能直接宣说空性法的法器而言，此外还有其他所化机。

空性的种性就是按这样抉择的，对于具善根者宣说空性有极大利益，能直接对空性引生定解，之后修行达成开悟。

问：在破除外道邪执的当下，是否之后便直接使他趣入大空性呢？

答：这不一定，因有些外道根本未皈依三宝、未发菩提心。再者，内道有些小乘行人也不发菩提心，对于大乘法未

曾闻思修。于此类人也不一定以应成理摧破其邪执后，当下就直接使其趣入空性。但以此种方法能间接使其趣入中观正见。

以上是由教理来讲的。下面以破四边生、金刚屑因等理论作抉择，又当如何理解呢？

要知道，对内、外道的实事宗，以理破除其各自自生或他生的立宗之后，抉择空性的正见。但对于苏醒大乘种性者来说，若存在某一种法，则要么是有边，要么是无边，要么是自生或他生等，如是而成立自性实有的体性。但法界中不存少许堪忍自性的法，除四生外，定无另外的生法。真实的自性生也了不可得。

一般而言，对于已苏醒大乘种性者或者经次第修习加行已堪为法器者，宣说的就是大空性。对这类上根人宣说：若诸法有少许实有自性，则不会超出四边生中的某一生，事实上，以理观察这其中的每一种没有能成立的理由。真实中，本来即是无生无灭离一切戏论的大空性，名言中也根本不必要建立自生、他生等是实有的法，实际上都是缘起的假法。这样遮破之后，其心中的种种常、断见或粗细恶见都能远离。若是因缘成熟的上根人或已打好前行基础的人，在远离的当下就可以直接安住空性。此外的内、外道者，则首先是以破除自生、他生等邪见为途径而宣说空性。

总之，果仁巴大师说到需观察法器时指出三点：一、以应成正理摧破其心中的邪执为主；二、首先次第净修自心，然后宣说空性；三、于苏醒种性者直接宣说空性。

对于空性是需要以理抉择。若无正理只是从文句上宣说，则不会通达空性。对利根人来说，没有正理则不会引生定解。对下根人而言，会导致舍弃空性法而堕入恶趣，或者把空性执著为毕竟无，由此堕入断见，谤无因果等等。因此，果仁巴大师说，须先简别根器，之后应机施教，这很重要。

癸二、于彼说后引发功德而劝听闻分二：一、引发世俗方便之功德； 二、引发胜义智慧之功德。

子一、引发世俗方便之功德：

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

于堪领受空性的法器宣说空性后，能生二类功德：一、世俗方便功德；二、胜义智慧功德。引生世俗方便功德有六种：一、常能正受住净戒；二、勤行布施；三、修大悲心；四、修安忍；五、为度生，善根回向大菩提；六、复能恭敬诸菩萨。

对于空性法器宣说空性，其人闻受空性之后，不但不会对空性生起颠倒邪执而引生无义，反而由闻受空性正见引生

功德。对于这类法器，听闻空性正见犹如获得宝藏。为使空性正见在余生中不退失，所以常能正受、安住净戒。会想：我若毁犯戒行，则会堕入恶趣，使空性见无法继续闻受，由此则会间断。为此，他常能受持粗细戒行，殷重守持，而不作毁犯（常能正受住净戒）。

对于听闻空性有大欢喜心的人，又会想：纵能持戒生于善趣，若生在贫家，缺乏衣食、医药等资具，则要为筹办资具而忙碌，必定不能日夜闻思空性法门，由此也会使听闻空性法门间断。为此，他会努力对上下福田广行布施（勤行布施）。

又想：空性正见要以大悲心摄持，才能引生道果一切究竟功德，因此应恒时串习大悲（修悲心）。

又想：嗔心能使人堕落恶趣，使自己容色丑陋，令诸圣者不生欢喜。由此他会恒时修习安忍（修安忍）。

而且，为使相续中圆满空性智慧功德，他会回向持戒等善根。若不回向一切智智，则不会转成成佛之因，也不能恒时感得身体、资财等无量大果。因此会摄持善根，为度脱无量众生而回向菩提（善根回向菩提）。

又如是之人见二乘阿罗汉等，不能如菩萨般宣说甚深缘起性空，由此对于菩萨生起极敬重之信心（恭敬菩萨）。

总之，苏醒大乘种性者对于空性有坚固的欢喜心和信解

心。为使自身引发空性正见，及能证悟空性，常行布施、持戒等，如理修行，随生种种福德。这也显示了以福养慧的道理。

子二、引发胜义智慧之功德：

善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，
求彼者应闻此道。

前二句明示闻受空性法有善巧深广且生起深广智慧的功德。后一句是由此劝闻空性。“得极喜地”是说生起胜义功德，获得一地以上殊胜功德。

倘若有士夫能真实通达所诠的甚深和广大理趣，则在异生位中不久便能修积深、广福慧二种资粮，渐次当得极喜地等功德。因此，欲求一地以上成就的人，当听受如是开演甚深之道的空性法门。

月称菩萨在《四百论广释》中说：若是极爱重自性空法的人，应当修行其顺缘门，即凡是能对空性增长净信的方便，都应如是修行。又由大悲心及欲报佛恩、欲使自身安住正法、远离诸多险难因缘（障碍）等缘故，当行种种难行，且以四摄法摄受众生，于正法器者尽力宣说此正法教。

以下引经宣说听闻、读诵、受持空性法的功德。

一、以远远超胜有为功德而做显示：

《般若伽陀经》云：“若人欲佛灭度后，建七宝塔以供

养，如是圆满千俱胝，佛刹恒沙等佛塔，众生无边千俱胝，异妙香花涂香等，供养三世无边劫，所有功德之数量，不及书写于佛母，诸佛由此而得生，若受持读诵供养，功德倍胜于佛塔。”

此三偈是说，若有人于佛灭度之后，建造七宝佛塔而为供养，如是圆满千俱胝佛刹中如同恒河沙数的佛塔，又有无边千俱胝众生用奇异的妙香、鲜花、涂香等供物广兴供养，这样广兴供养的时间是过去、现在、未来的无边劫数，由此获得的功德却比不上书写《般若经》的功德。以诸佛都是由般若法而出生故。因此对于《般若经》以及菩萨所造的殊胜中观论，应当书写、受持、读诵、供养等等。其功德不可思议，倍胜于建造、供养佛塔等功德。

又云：“若阎浮提诸众生，皆发无上菩提心，作千劫俱胝布施，回施一切证菩提。若复有人于一日，奉行最上般若心，千劫俱胝不及一，行般若功无为故”。譬如南瞻部洲的众生都发起无上菩提心，在多个千劫俱胝中作布施，而且将一切善根回向无上菩提。如果有一人下至一日之中奉行最上般若之行，前者比不上他的一分功德，以修行般若无为法故。

二、随摄一切功德法：

《般若伽陀经》云：“譬如大地之诸种，得和合生种种

色，五波罗蜜及菩提，皆从般若所生处，犹如轮王出行时，七宝士兵为导从，若以佛母最上行，一切功德法集聚。”譬如在大地上种植种子，当因缘和合时便产生种种色法。如是，五波罗蜜多和无上菩提都是从般若出生的。又比如在转轮圣王出行之时，能引摄七宝和士兵为其随行，如是依止般若佛母的最上之行，一切功德法都将得以集聚。

因此，本论所说修学空法的利益，无论是引生世俗功德或胜义智慧功德，都很可靠。非但如此，下至仅仅听闻、读诵般若，功德也不可思议。寂天菩萨在《集经论》中说：“若信解甚深法，便能摄集一切福德，乃至未成佛以来，世出世间一切胜事皆能成办”。对于甚深的空性法，若能在心中引生信解，则一切福德都能圆满摄集，世出世间一切胜事都可成办。因此，对于空性法如理闻思修或背诵、书写等，都有极大利益。

三、信解修行空性能净除业障：

佛在《如来藏经》中宣说了上品十不善业后说：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。”所以忏罪时，若能信解诸法本来清净、本来无生，则能净除罪障，不堕恶趣。

佛又在《降魔品》中说：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪，前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。

于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”若造五无间罪、违犯戒律学处等种种邪行，若能了达罪业自性本空，全无实有，安住罪自性空中修持，则一切客尘障垢都能消除。因此欲净除业障也要信解空性。

《未生怨王经》云：“诸造无间罪者，若能闻持正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”造集五无间罪的人，若能闻受般若法，并于般若法生起信解、如实修行，佛不说此罪是真业障，因为以了达空性的智慧能净除一切业障，净除之后就不再有成熟果报的机会。

总之，于般若法如理闻思修习，有不可思议的功德。其他诸多经论，如《金刚经》、《入行论·般若品》、《四百论》及历代大德的教证中都说到了修学空性的许多功德。欲成就断证圆满，趋入圣者入定根本慧的境界，必须依于修学空性才能成就。

壬三、所说之法分二：一、以正理抉择空性；二、已抉择空性之差别。

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

癸一、以正理抉择空性分二：一、以正理抉择法无我；二、以正理抉择人无我。

子一、以正理抉择法无我分三：一、以正理破自性生；

二、是故唯是缘起生义以理成立；三、明正理观察之果。

丑一、以正理破自性生分二：一、二谛破四边生；二、于如是破断诤。

寅一、二谛破四边生分三：一、立无四边生之宗而略说；二、彼宗以正理而广说；三、如是破四边生结成义。

卯一、立无四边生之宗而略说

彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

“彼从彼生”指自生，“从他”指他生。这二句是略说诸法非自生、他生、共生及无因生，而是离四边生。由此成立诸法无自性。

其立量为：种种有事显现（有法），无实有（所立），以离四边生故（能立）。

逐一遮遣如下：

一、种种有事显现（有法），非自生（所立），以无义生及无穷生故（能立）。

二、种种有事显现（有法），非他生（所立），以一切是因、非因生一切是果、非果故（能立）。

三、种种有事显现（有法），非共生（所立），俱犯自生、他生诸过失故（能立）。

四、种种有事显现（有法），非无因生（所立），应成恒有或恒无故（能立）。

此即是简述遮破四边生之理。以下对所破的自生、他生、共生、无因生，分别以离四边生的正理广为破除。

卯二、彼宗以正理而广说分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

辰一、破自生分二：一、以释论²之理破；二、以中论之理破。

己一、以释论之理破分三：一、真实性中破自生；二、世间名言亦无自生；三、结此二破义。

午一、真实性中破自生分二：一、破从自体之因生；二、破因果同一性。

未一、破从自体之因生分四：一、生应成无义而破；二、生不应理而破；三、应成不得生芽等果而破；四、应成种子无边际生而破。

申一、生应成无义而破

彼从彼生无少德。

所破：彼从彼生；能破：若诸法自生则应成无少许功德，已有之故。

一、所破：数论外道所许自生。

数论派的教义是说到：喜忧暗三德平衡叫做自性，三德

² 释论：指佛护、月称二菩萨解释中观的论典。此处汇集释论及《中论》中破自生的正理而作遮破。

不平衡时就出现世俗二十三谛变异法。所以，诸法是由自生而有。也就是说，这不是先前无有而在后来新生出了诸法，诸法在因位时就已经存在，只不过是以不明显的方式存在。

“生”的涵义就是指原有的法显出来了。这样就知道，他们承许的自生其实就是自现。就像黑屋里的瓶子本来存在，只不过处在不显了位。当开灯显出了瓶子时，就是瓶子的生。他们认为：如果因位没有果，则永远无法生果，就像芝麻里有油，才能出油；沙子里无油，就永远不可能出油。

“彼从彼生”：前一个“彼”字指“彼有生之作用的芽”，后一个“彼”字指“彼芽自体”，合起来是说：“彼芽自体是从彼芽自体中产生”，这是所破。

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

中观师在对方的立论里汇集相违之处而破之。如何相违呢？也就是以“芽自体因位已有”和“芽从已有的芽体产生”这二者相违，应成的过失是“毫无增上功德”，以果在先前因位已有故。

比如种植菜种，经过浇水、施肥等因缘，就从原先没有菜转为长出很多蔬菜，这就是有增上的功德（指得到了很多收获）。如果因位已经有蔬菜，那再做浇水、施肥等就没有任何必要，因为已经有了。如果这样还云做很多浇水、施肥

等的劳作，也不会有任何新的东西产生（不会有丝毫新得），叫做“毫无增上功德”，也叫做“无义生”。或者说，这都是做无用功。

申二、生不应理而破

生亦复生亦非理。

前面中观师破斥说：如果承许诸法自生，则成毫无增上功德，已有之故。

数论师回辩：“不定”。因为有两种情况：一、芽的体性在因位明显存在；二、芽的体性在因位不明显存在。虽然前者是有上面说到的过失，但后者没有过失。

为此，中观师以“根据相同应成因”而予以破除：如果芽的体性在因位明显而有，那这明显之果从因中产生，应成毫无增上功德。同理，如果芽的体性在因位不明显而有，这不明显的果从因中生，也应成毫无增上功德，因为不论对明显之果和不明显之果，在这一道理上相同故。

数论师答：不成！不明显果和明显果并不相同故。

中观师汇集相违而遮破：所谓的不明显果与明显果不同，只是你自己的想法罢了。按你所说，因位就有不明显果的体性，只是在果位成为明显，这实际是说因位已经有果存在。如果认为不明显果与明显果不同，那就是从前者产生了与它不同的法，应成是他生，而不是自生。

如此以理观察，则抉择到诸法自体生并不应理。

申三、应成不得生芽等果而破

若计生已复生者，此应不得生芽等。

应成派又出过说：如果种子生了之后，又重复生自己，那以什么能止住种子产生，而使芽生起呢？既然种子的自生全无障碍，那生芽等就永无机会了。

立量：芽、茎等（有法），无有产生之时（所立），以种子无碍、唯生自故（能立）。

于数论师承许有才能生，无则不能生，如此则成“已有还再生”，这样就是自己再生自己，复生自己，恒时只生自己。因此就成了种子恒时只生种子，而无有产生根茎花叶等的机会。

申四、应成种子无边际生而破

尽生死际唯种生。

立量：种子（有法），尽生死际无休止地生（所立），以种子无碍、唯生自故（能立）。

自生派为了补救前面“无义生、无穷生”的过失，又这样想到：由水、土、时间等生芽的助缘，能使种子变坏、芽产生。当然，种子和芽同时安住是成了相违，是不合理的，应当是种子灭后而生芽，如此就没有种子重复生等的过失。而且种子和芽也不是异体，仍是自生。

为此，中观师再“汇集相违”而遮破：在你们的立论中，“种灭芽生”和“种芽一体”这二者相违。汇集这两者相违而成的过失是下文所要讲到的内容。这里还要知道：两个法要么一体，要么异体，若是一体，则无差别；若有差别，则非一体。

未二、破因果同一性分二：一、因果同一性则应成不可得分位差别而破；二、若得分位差别应成因果非一体性而破。

申一、因果同一性则应成不可得分位差别而破分二：一、因果变异不应理；二、是故应成形等无异之过而破。

酉一、因果变异不应理

云何彼能坏于彼。

虽然，由上面的正理足以破除承许自生的邪宗，但数论派等还固执地认为承许自生并没有上述过失。他们说，由水、土、时间等生芽的助缘，使种子变坏而生芽果，这样就可以成立。但是在自生上说有因果的变化，根本不合理。实有的自生怎么会有因果的变化呢？所以说“云何彼能坏于彼”——彼芽怎能坏彼种子呢？种子和芽是一体故。《自释》中说：“种子与芽无异故，芽坏种子不成，如自体性。”

所谓的“坏”，是指某个法的体性已经坏了，如果某法的体性尚存在，是不能说坏的。所以如果承许种子和芽是一

体，还说以芽坏种子，极不合理。

酉二、是故应成形等无异之过

（略说：种芽 无形相等差异 二者一体故 广说如颂）

异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

异于种子的芽果，其形色、显色、味道、势力、成熟等
都应成无有。

“形”，指长形、圆形等；“显”，指青色、黄色等；“味”，指酸味、甜味等；“力”，指物质的能力，如药物能排毒，手持神药能腾于虚空等；“成熟”，指物质的转变差别，如苹果熟了，味道从酸变甜等。

以下观察种子与芽一体是否合理。若种子与芽是同一体性，则应成种子与芽无有任何形色、显色，及味、力、成熟等的差别，但这与现量相违。现量见芽是长形，种子是圆形；芽是绿色，种子是黄色；芽是苦味，种子是甜味；芽能治病，种子不能治病；芽是变化成熟，种子不是成熟。因此，芽的形色、显色、味道、作用、分位都与种子不同，岂能成立二者是一体？

应知，应成派运用胜义正理破除数论师所许的自生，其能破和所破都是观待他方的立论而安立，使用的正理也是他称三相理论。应成派与自续派不同，应成派自己对任何能破的理论都不承许，特别合乎圣者根本慧定的境界，完全相应

于离戏空性、真如实相的体性。

此宗以入定根本慧为正量，在此正量前，并无种、芽等的迷乱显现，更不见有二者形、色、味等的差别。因此，这里是以他称三相理论而作破除。无论有法“种芽”、所立“无形相等差异”，或能立“二者一体故”，都唯是随他宗而许，自方无任何承许。这些正理都是针对他宗的承许有如此如彼的相违过失而宣说的。虽然他宗回辩时说到“不成”、“不定”等，但这只是他宗没有以理了达，仅仅以自己的遍计执著引起的说法，才认为自许的观点是决定成立的。如是，承许自生是极不合理的，实际上按照他自己的承许作观察，也没有少许合理性。这一点，他自己也会感觉得到。

申二、若得分位差别应成因果非一体性而破分二：一、正说得分位差别则一体性不应理；二、如是应理则二位中应成俱有可取或俱无不可取而破。

酉一、正说得分位差别则一体性不应理

上面举出现量见到种子和芽有形、色等的差别。对此，自生派也不得不承认。他们又想：所谓的种子转变成芽，就是舍弃了种子位而转成异位，种子和芽只有分位的差别。

中观师又以他方所许而反破他方。

若舍前性成余性，云何说彼即此性。

如果承许舍弃了前面的种子性，而转成其他芽位的体性，

怎么能说彼种子的体性就是此芽的体性呢？根本不合理。

立量：种子和芽，不成同一体性，舍种子性变成其他芽性故。

自生派回辩：不定！虽然种子和芽在形色、显色等相上有差别，但种子和芽的体性无差别故。

中观师破：如果种子和芽的形色、显色等有差别，那么种子和芽的体性也就有差别，以离形色、显色等则无体性故。不会在种子和芽的形色之外，还有单独的种子和芽的体性存在。实际上，种子和芽全无差别的体性是根本得不到的，现量见到种子和芽有明显的差别故。

酉二、如是应理则二位中应成俱有可取或俱无不可取而破

这一科的大义是，如果承许种子和芽一体合理，则应成种子和芽二者上的一切差别，同在种子和芽上能取到，或同在种子和芽上取不到，由此可破“种芽一体”。

**若汝种芽许非异，芽应如种不可取，
或一性故种如芽，也应可取故不许。**

《自释》中说：“如于芽位种子体性不可取，则芽体性亦应不可取，以离种子无异性故，如种子性。”如同在芽位取不到种子的体性，芽的体性也应成不可取，因为种子和芽一体，离种子并无异体的芽。又，“如芽可取，种亦应可取，

以离芽等无异性故，如芽性。”如同芽位上可取到芽的体性，也应取到种子的体性，无有离芽的异体种子故。

立量：在芽位，应成种芽二者的体性俱有或俱无，许种芽一体故。

如此，外道自己也无法承认这样的结论，所以只能远离自生的邪执。

午二、世间名言亦无自生

因灭犹见异果故，世亦不许彼是一。

以世间根识现量见到在因之种子灭尽时，还见有果芽的缘故，世间并没有见到种子和芽无二一体。因此世间也不承许种子和芽是一体性。

反面观察：若种子和芽是一体，则应成不见种子时，也不见芽。但名言中现量见到种子灭时，现前芽果，所以“种子和芽是一体性”必不成立。

由此可知，外道承许的自生是颠倒世俗，而非真实名言谛。其所立的“自生”在世俗中也无法成立。

午三、结此二破义

故计诸法从自生，真实世间俱非理。

因此，无论在真实性中或在世间名言中，承许诸法为自生都不合理。即二谛中都无法成立自生，或者在胜义理和名言理前，根本不成立自生。所以承许自生纯属颠倒。

还须了知，破自生时不必加胜义简别。若加胜义简别，应成无作用、无必要。所以《自释》说：“故阿遮利耶未加简别，直云非自生而破之。”龙树菩萨破自生时没加任何简别，直接说诸法无有自生而破。《自释》又中说：“有简别云：‘诸法胜义非自生，有故，如有情’。”这是指清辩论师是加胜义简别来破的，月称论师说不必加简别，《自释》中说：“所加胜义简别诚为无用。”

总之，应成派着重抉择圣者入定中离一切戏论的境界，本无任何承许，对此不必加任何简别。加简别不仅无必要，反而成过失。所以，二谛中破自生，自生如石女儿于二谛中本不存在故。

以上是以佛护和月称中观论中的正理遮破自生。

已二、以中论之理破：

若计自生能所生，业与作者皆应一，
非一故勿许自生，以犯广说诸过故。

若计执芽是从自己生，则所生果与能生因、所作业与能作者都应成一体。然而，能生和所生、业和作者都不是一体的缘故，不承许自生。再者，以犯本论及《中论》中广说的诸多过失之故，不能承许自生。

《中论》云：“因果是一者，是事终不然。若因果是一，生及所生一。”若许因果是同一性，应成父与子、眼与眼

识成为一体的过失。又云“若燃是可燃，作作者则一。”所燃是柴，能燃是火，若所燃的柴是可燃的火，二者成为一体性，则作者与所作之业也应成一体，如此，应成陶师和陶器一体的过失。

以上是由释论和《中论》的正理遮破二谛中许有自生的立论。

如是遮破之后，应成派是否安立“无自生”呢？当知，应成派是只破不立的，此宗自身没有任何承许，因为自生和无自生也仅是一对对待的假立之事，自生本如石女儿，又岂有一个“无自生”呢？若石女儿无有生，也就不会有石女儿的无生。因此不仅否定了自生，也远离了无自生。自续派与此不同，它是破自生而立无自生。这里是按应成派的观点来讲。因其所抉择的是圣者入根本慧定智慧的境界，在此智境中不可能有破自生、立无自生的差别法。诸法本性是离一切戏论的缘故，真如本体原本无生的缘故，根本没有任何需破需立的法，此宗是极为了义的。

上面应成派以理遮破了自生，接下来遮破他生。

入中论自释讲记

月称论师 造

智圆法师 讲授

今天开讲《入中论自释》。

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

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

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

按照通常的惯例，讲解之前应当讲全论的概述，以及中观应成派破除四边戏论的方式。但这次换一个方式，我们的讲解直奔主题，一开始就直接解释《自释》原文。讲到与中观有关的重大论题、应成派的抉择方式、相关的疑点以及如何结合在自心上运用等等，我们在做过部

分的讲解之后，逐步进行专题讲述，采取的是边讲边渗透的方式。因为大家还没有进入到以中观正理抉择的正轨当中，如果首先讲很多过深的内容，实际上也领会不到。所以，大家自己要完成一个一个的部分，之后只需稍作指点，对你的见解做一点纠正就可以。

下面正式讲论，请大家翻开《入中论自释》的法本第 43 页。

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

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

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

何等为十？谓一切法无相故平等性，一切法无体故平等性，无生故，无起故，远离故，本来清净故，无戏论故，无取无舍故平等性，一切法如幻、如梦、如影、如响、如水中月、如镜中像、如化事故平等性，一切法有无不二故平等性。菩萨如是善通达一切法自性，得明利随顺忍，得入菩萨第六现前地。”

什么是十种平等性呢？就是从十个不同方面来说明一切法都是如此的，没有差别。

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

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

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

下面再以七个比喻说明这一切法的体性：“如幻”，说的是如同幻师持咒加持石块等变现的事物那样，一切法都是现而不可得的。“如梦”，就如同以梦因缘入梦之后显现的各种内外诸法一样，一切法也是现而不可得的。

“如影”，就像身体和日光的因缘一和合，就在背后现

出身影，这也是现而不可得，缘聚时似乎有那么个显现，实际去寻找它，却是了不可得，万法也是如此。“如响”，就如同对着空谷说话，结果会有回响，但当这种声音正现的时候，在空谷的内外中任何处去寻找，都了不可得，一切法也是这样的，既无来处，也无住处，亦无去处。

“如水中月”，好比天月和水的因缘和合，就在水中现出明晃晃的月亮，但实际上要找它的时候，连一丝一毫都得不到，万法也是这样现而不可得。“如镜中像”，说的是，当物体和镜子因缘和合时，在镜中出现了物体的相，当它正现的时候，在镜子的里面、外面，人的身体，以及中间的一切处所里去找，都得不到镜像的实体，同样，一切显现也是这样。“如化事”，就像会神通的人所变化出的各种事物根本得不到那样，一切法也是如此。以这个缘故，万法是平等性的。

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

像这样，菩萨极为通达一切法本自的空性，得到了明利随顺忍，由此就能证入第六地。

此以正理成立诸法无生平等性，则余平等性亦易可

知，故圣者于《中论》初云：“非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。”

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

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

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

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

这是月称菩萨对《中论》这一颂做的解释：

“终”就是指毕竟；“随于何”的“于”，是表示

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

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

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

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

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

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

本论的主题，就是要以教理来成立这四宗——所谓

的“诸法非自生”，以成无义生、无穷生故；“诸法非他生”，以成一切生一切故；“诸法非共生”，俱成二过故；“诸法非无因生”，以成恒有恒无故。这就叫做四宗，就是要立的四个宗义。

颂曰：

彼非彼生岂从他 亦非共生宁无因

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

不自生之义，此云彼非彼生，余三亦应如是知。云何知不自生。

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

颂曰：

彼从彼生无少德

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

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

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

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

自体已有，再从已有之芽体出生，毫无增上功德，前已有故。

首先，在因位的时候，芽自身的体性就已经成就了，

已经有了，还要从已经有的芽体里面出生芽，这样就会产生很大的过失——不会有任何新东西的获得，这样就不能叫做新生出一个果来，先前已经有了的缘故。意思是说已经有了还说生，就没有新的获得，就不成为果。

此自生宗亦违正理。

若承许自生，还有其他与正理相违的地方。

颂曰：

**生已复生不应理 若计生已复生者
此应不得生芽等**

若计种子生已复更生者，则以何事遮彼种生而令生芽，彼种子复生既无障碍，则芽苗茎等于此世间应皆不得生也。

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

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

如果是这样，那么在任何一个有情或者植物等无情的相续上，就不会出现任何新的阶段或者过程。就有情来说，比如一个婴儿，如果是自生自，那他永远只能是婴儿，他就不会长大，不会出现童年、少年、青年、中年、老年等的一切阶段，更不会出现来世等各种不同的生命形态。或者说一个植物，如果它永远只生自己，那它后后的阶段都不可能出现。

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

复有过失。颂曰：

尽生死际唯种生

理如前说。

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

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

如果对方这样想：由水、时间等能生芽的助缘，使种子坏掉，从而使芽生出来。芽若是和种子同时安住，那当然成了相违，因为有种子的时候不能有芽，有芽的时候不能有种子，因此要安立种子灭了芽才生，所以没有上面说的过失，不会是永远只生种子。同时种子和芽又不是异体，还是同一性，这样也并非不是自生。

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

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

此不应理。颂曰：

云何彼能坏于彼

种子与芽无异故，芽坏种子不应道理，如自体性。

在这里，中观应成派以汇集相违应成因来做破析，什么相违呢？就是他宗既承许“种子和芽没有异体”，又说是“坏了种子而生芽”，这两者是相违的。因为既

然说芽和种子无异，那就永远和种子的体性一样，怎么可能坏掉种子呢？比喻是“如自体性”。

复有过失。颂曰：

异于种因芽形显 味力成熟汝应无

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

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

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

形谓长圆等，显谓青黄等，味谓酸甘等，力谓势力差别。如身略近痔药便能疗痔疾，及手持神药便能腾空。

成熟谓物转变差别，如荜茇等，味转甘美。若种芽无异，则如种子性中所有，应更无异形等事。然实有异事可得，如从蒜种子生水茎等芽，故说不异，不应道理。

从多方面展开来观察，无论是从形状、颜色、味道、势力、成熟等，都能看到种子和芽这二者的不同。首先，形状方面，种子是圆的，芽是长的；显色（指颜色）方面，种子是黄的，芽是青的；在味道上，种子是酸的，芽是甜的；而且，种子上的能力和芽的能力也是不一样的。

比如由成熟的果实做成的痔药，身体依靠它可以治疗痔疾，但依靠种子不可能治疗痔疾。或者说已经长成的神药，放在手里，拿着它便可以在空中飞行，但若是手里拿着种子就不能飞行。可见它们的作用力不一样。

“成熟”是指物体转变的差别，也就是种子先前是酸味的，但是成熟之后就变成甜味了，诸如此类的各方面都有成熟之后就转变的情况，无论是颜色、形状、香气、味道等等都不一样了。

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

若作是念：舍种子位，转得异位，即是种子转变成芽。

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

此亦非理。颂曰：

若舍前性成余性 云何说彼即此性

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

既然说是舍弃了先前的体性，而成了其他不同的体性，怎么又说后来那个体性就是先前的那个体性呢？一定是要舍弃了前面的体性，才能成为后面的体性，若是不舍弃就不能成为后法，既然已经成为后面的芽等，那就不再是前面的种子了。对方认为虽然是舍了前性而成了后性，但是还是同一性，但这显然是相违的。

彼意谓性无异，今以此计，则芽之无异性决定非有，故性无异之宗便不得成。

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

一个形态，变成了其他的分位，但还是原来那个体性。

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

所以我们说，你的认为是不对的，所谓的芽和种子决定不成立为同一个体性。当然如果是假立的可以，就是将前后相续称为是一个法，但那只是名言的假立，只是就相续不断而称为“一”。

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

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

若谓种芽形等虽异而物无别，亦不应理，离形等外无别物故。

他又想：种子和芽实际上只是在形状、颜色等上有

差别，没有两个东西。也就是说，形状、颜色、味道、香气、触尘等只是这个种子上的外包装，是它的形态，等到了芽位时它有另一种形态，但它们本身就是同一个体性的法。

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

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

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

比如说这是一张桌子，能不能脱开桌子的形状等另外还有个桌子呢？也就是说，把桌子的色声香味触等的形态全部拿掉，然后还剩下一个无有色声香味触的桌子，这可能吗？或者说身体有地水火风等各方面的性质状态，能不能把地水火风拿掉后还依然存在着一个无地水火风的身体？再比如，眼前的一棵树，它有青青的叶子，

能散发芳香，有味道，有触尘等等，能不能说把这个绿的颜色拿掉，把芳香拿掉，把各种软硬等等的触拿掉，然后剩下一个没有什么形态的树还另外存在着？这些都是不可能的。

复有过失。颂曰：

**若汝种芽许非异 芽应如种不可取
或一性故种如芽 种亦可取不应许**

如于芽位种子体性不可取，则芽体性亦应不可取，以离种子无异性故，如种子性。

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

或如芽可取，种亦应可取，以离芽等无异性故，如芽性。

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

欲离上说之过，故不应许种芽无异。

已经有了这么多的妨难，要想避免这所有的过失，

就必须放弃种芽一体的观点。因此不应该承许种子和芽没有差别，而应当承许种芽是不同的法。

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

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

颂曰：

因灭犹见异果故 世亦不许彼是一

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

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

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

如果种子和芽是同一个法，那么，当种子灭了就应该没有什么了，因为种子灭了就等于是芽灭了，但是种

子这个因灭了之后还见到有芽——新的果出来了，所以在世间眼识等的面前，也根本见不到种芽是一体的。如果种和芽是同一性，那么当见不到因的时候，就应当也见不到果，然而因灭的时候确实见到有果出来，这就说明因灭的时候果是生的，也就不能说他们是“一”。

由此自生于真俗二品，皆违正理。颂曰：

故计诸法从自生 真实世间俱非理

故阿遮利耶未加简别，直云非自生而破之。有简别云：“诸法胜义非自生，有故，如有情。”所加胜义简别诚为无用。

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

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

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

必要的。

计自生复有余过失。颂曰：

若计自生能所生 业与作者皆应一
非一故勿许自生 以犯广说诸过故

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

如果承许自生，那么因和果就成了一个法，也就成了能生和所生是一个了。既然这样，那么米就成了饭，因为米是能生，饭是所生；或者说柴就成了火，因为柴是能生，火是所生；还有母就成了子，因为母是能生，子是所生；而且，业就成了作者，因为作者是能作，业是所作……总而言之，一切因果都必须混为一体了。但实际上这肯定是要分开来的，正因为能生和所生不同，才安立前者是能生，后者是所生；因为能作和所作不同，才能安立此法是能作，彼法是所作。

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

《中论》云：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，生及所生一。”

在《中论》中也说，因法与果法为一体的情况，是

绝对没有的，如果因与果是一体，那么能生和所生就成为一体了。

一性非有，父子、眼与眼识皆应一故。

然而因果同一性是不成立的。因为若是成立，则父与子就成了一体，眼与眼识也成了一体。

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

《中论》云：“若燃是可燃，作作者则一。”

再出过失，如果能燃的火就是所燃的木柴，那么作业与作者就成为一体了。

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

这是举一个例子，以此推到一切因果上面，就会有作业和作者成了一体的过失。譬如说，车是由司机开的，司机是作者，他所作的作业就是车在运行，如果说因等

于果，那么司机就成车的运行了，但这是不合理的。

以是若怖所说众过，欲求无倒通达二谛，不应许诸法自生也。

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

诸法决定不自生，故自生宗非理。然云：“岂从他？”则不应理。

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

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

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

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

有人说，所谓的四种缘指的是：

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

“等无间缘”指的是前刹那心，它包括了入无余依涅槃的一念心之外的一切心王与心所。意思是说，由于入无余依涅槃之后就不再起心念，所以入无余依涅槃的那一念心不成为产生后后心识的因，此前，凡是在有心识状态的相续过程中，任何一念的心王和心所，都是其后一念心的等无间缘。也就是说，这中间不间隔别的念头，前一念心成为生起后一念心的一个因缘，因为若是没有前一念心，就不会有后一念心。

而能够促使这个果法产生的因就叫“增上缘”。

除了这三类特殊的缘之外，其他一切缘都包含在“因缘”里。

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

之等无间缘。若有此法彼法乃生，此法即彼法之增上缘。

对于这四种缘再作解释：

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

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

当因灭时，不间隔一刹那，立即就出现果，所以前面无间的因，就成为果的“等无间缘”。就像前位的种子一灭，就出现后位的芽，这个前一刹那的种子就成为生芽的等无间缘。

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

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

上面说的四种缘摄尽了一切的缘，要说有其他的缘，或者是同时生的法，或者是后面生的法等等，这一切都

可以归属在这四种缘当中。而像世间邪宗所承许的自在天等是万物之因，这只是邪因，是人们臆想的产物，在现实之中并不存在。因此要知道除四缘外，再没有第五种缘。

此他生义不能成立，违教理故。今说违理过。

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

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

颂曰：

若谓依他有他生 火焰亦应生黑暗

以是他故。然此非可见事，故此非有。

如果认为依于其他体性的法，而生出这个法来，那么火焰也应该能生出黑暗了。

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

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

如《中论》云：“因果是异者，是事亦不然，若因果是异，因则同非因。”

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

复有过失，颂曰：

又应一切生一切

应从一切是因非因，生一切是果非果之法。

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

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

何以故？颂曰：

诸非能生他性同

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

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

这里分两方面来看，首先说的是，就如同因能生果般，非因也能生果。

能生的稻种，与它所生的果——稻芽，是他性的法，而其他不是能生的，诸如火、炭、麦种，以及石头、木头、泥巴、电灯等等，也都是一样的他性。稻芽既然可以从他性的稻种中出生，那也应该能从火、炭、麦种等他性的一切法中出生，根据相同的缘故。

又如稻芽既从他稻种而生，则瓶衣等法亦应从彼生，然无是事。

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

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

的。

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

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

他释难云：因果二法虽是他性，然非一切出生一切，现见决定故。

从这以下，是对方为了解开上面自宗对他的妨难而做的补救。

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

颂曰：

**由他所作定谓果 虽他能生亦是因
从一相续能生生 稻芽非从麦种等**

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

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

所以，稻芽唯一由属于同一相续，在它之前具能生功能的稻种而生，而不会是从其他相续所摄，或者说虽然是同一相续，但是是后刹那的法中出生。以此说明稻

芽不是由麦种等所生，也就是不会有“一切是因非因生是果非果”的过失，而是由特定的、具足条件的能生法才生起所生法的。

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

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

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

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

限制的条件就是：需要是属于一个相续所摄，而且要有能生果的功能，这样的法才能出生果法。如果与此相违，是属于不同的相续，像麦种等，就不会出生稻芽。或者，虽然是属于同一个相续，但不是有能生性质的法，

前刹那不会从后刹那生，只能是后刹那从前刹那生。

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

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

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

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

若谓见其决定故。

对方回答说：我们是亲眼见到这种因果决定的，就

是这个种子只会生出稻芽，不会生其他法，这是因决定；而这个稻芽只会从稻种中生，不会从其他法中生，这是果决定。

更当问曰：何故见其决定如是？

自宗再问对方：你是以什么原因，见到这样因果决定的？

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

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

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

复次，共知他性遍通一切，都无差别，即此亦能违害他宗。

而且，众所周知，他性遍通于一切别别的两法，在

这方面没有差别。所以对方难以避免上述过失。

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

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

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

颂曰：

如甄叔迦麦莲等 不生稻芽不具力
非一相续非同类 稻种亦非是他故

你如果说，甄叔迦花、麦种、莲子等不能生出稻芽，理由是：不具能生的势力；不属于一个相续；不是同类

的前刹那。那么我就说，稻种也不生稻芽，同样不具有生稻芽的功能；和稻芽不属同一相续；不是稻芽前刹那的同类法。因为同样是他性的，是自性的他体。

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

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

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

如是稻种亦应不具足所说之差别，以是他故。

那么同样的道理，稻种也一样不具足以上所说的差别，就是说稻种也不能出生稻芽，也没有能生稻芽的功

能，也和稻芽不属于同一相续，也不是稻芽这一相续上前刹那的同类法。因为是别他性的缘故，如东山和西山。

也就是说，A 是实法，是已经自性成就的法，不观待其他，B 也是实法，也是自性成就的法，就像左手有的时候，右手已经有了那样。所以说这两个法的产生，谁也不可能观待谁。也就是同时存在的他体法，是不可能成为能生所生的。

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

如是已破他生之他，今当宣说因果之他非有。颂曰：

**芽种既非同时有 无他云何种是他
芽从种生终不成 故当弃舍他生宗**

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

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

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

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

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

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

他体的种子生，这是不合理的。所以必须要舍弃他生的观点。

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

《中论》云：“如诸法自性，不在诸缘中，以无自性故，他性亦复无。”

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

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

这里说的诸缘是指因、缘，或者因缘和合，或者不和合，总之在这些缘具有自性而没有失坏期间，必然不会出现果的自性，因为处在因缘位时还没有果。如果这上面没有果的自性，那么众缘当中决定没有所谓的他性，因为只有两个法互相看待的情况下才能说是他性，在

众缘存在的时候既然没有果，也就没有所谓的他性。

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

如果你承许众缘是所依，果依于众缘而存在，如同枣依于盘子那样，然而事实并非如此。因为“枣依于盘”的情况是同时存在的两个法，以盘为所依，枣为能依。而众缘和果不可能同时存在，所以所谓的“果依于众因缘而有”是决定不成立的。如果在彼因缘当中没有此果，那么此果就不是由彼因缘而生，就像沙中没有油，油就不是从沙中生一样。

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

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

龙树菩萨在《中论》中也说：“如果众缘中没有果，还说从众缘中能出生果，那么这个果为什么不从非缘当

中出生呢？以‘是缘’和‘非缘’同等是‘他’的缘故。”关于所依的问题，阿闍黎在此颂中已经善加辨别完毕，所以在此不作阐述。

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

外曰：上说芽种非同时有，不应道理。

在此，有人挽救说，你们中观宗上面讲到种和芽不是同时存在，是不合理的。

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

对于中观宗的妨难，有些人以比喻补救，成立因果可以同时存在。他说，不必看整个漫长的过程，我们就观察种灭芽生的那一刹那。就好比秤的两头，左边落下和右边昂起是同时的，同样，何时种子灭，就在那时芽

生了，所以种灭和芽生是同一时间发生的。因此，种子和芽在此时此刻是同时有的。既然同时存在，就可以成立是他性了，也就不会有上面所说的“非同时而不成他性”的过失。

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

颂曰：

**犹如现见秤两头 低昂之时非不等
所生能生事亦尔**

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

虽作是计。颂曰：

设是同时此非有

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

若以秤喻，便计能生所生二法之生灭同时者，不应

道理。秤之低昂虽是同时，然所表法非同时有，故不应理也。

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

如何非有？

对方问：怎么没有因灭和果生同时呢？

颂曰：

**正生趣生故非有 正灭谓有趣于灭
此二如何与秤同**

正生谓趣向于生故是未来，正灭谓趣向于灭故是现在。故未有未生者乃生，已有现在者乃灭，此云何能与秤相等？

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

这怎么能和秤的比喻一样呢？

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

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

设作是念：法虽非同时，然彼法之作用是同时有。此亦不然，不许彼作用异彼法故。

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

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

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

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

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

复有过失。颂曰：

此生无作亦非理

生作用之作者谓芽，彼芽尚在将来故非有。彼所依既非有，此能依亦必非有。生既非有，如何能与灭同时

耶？故说作用同时不应道理。

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

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

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

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

此字指法差别，法字第七啞声。无有亦是法差别，云何与生相连。谓若无此法，云何能生，应全不生也。

这是对《中论》中“此法若无有，云何能有生。”一句做的解释，前面是消文，其中“此”指法的差别，“法”是所依的意思，此处指作者芽（第七啞声：梵语名词、代名词及形容词分为性、数、格三门。其中，格有体、业、具、为、从、属、依、呼八种格，称为八啞声。其中第七曰所依声，又曰所于声，梵名珊你陀那啰梯，此为于格，乃表示物之所依，及物之所对之词也。）“无有”也是指法差别，“云何”连“生”。意思是说，如果不存在所依的芽，怎么会有能依的生呢？应该没有生。

若谓《稻秆经》云：“如秤低昂之理，若何刹那种子谢灭，即彼刹那有芽生起。”岂非以秤为喻耶？

这里对方为了辩护自方，引用《稻秆经》说，就像一杆秤左低、右昂同时发生，与这个道理相同，在哪一刹那种子坏灭，就在那一刹那有芽生起。这不也是以秤

的低昂来比喻种灭芽生吗？比喻里明显说到秤一头低、一头昂同时发生，而不是异时发生。既然经中以秤的低昂来作比喻，由此完全可以证明种灭和芽生是同时发生的。

曰：虽举是喻，然非说他生，亦非说自相生，是为显示同时缘起，

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

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

换句话说，由于你们所许的是他生，或者自相生，也就是承许种和芽都是实法。那么，前刹那是种子，后刹那是芽。种子正趋于灭是现在位，芽还没生是未来位。由于是实法，种子的灭决定依于种子而存在，芽的生决定依于芽而存在，不可能脱开事物本身单独存在。以这个道理来看，如果你说生灭同时，那必然是不合理的。

因为就第一刹那观察，只有种子，没有芽，也就没有芽的生，怎么能说生灭同时呢？或者就第二刹那来看，只有芽，没有种子，也就没有种子的灭，所以生灭永远不可能同时。从这个意义上看，用秤两头低昂的比喻就不合理。

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

无诸分别，如幻事故。

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

如云：“种若灭不灭，芽生均非有，故佛说法生，一切如幻事。”

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

事一般。

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

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

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

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

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

此定非有。颂曰：

**眼识若离同时因 眼等想等而是他
已有重生有何用 若谓无彼过已说**

我们说这也是不成立的。

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

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

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

若欲避无所生之过，不许彼已有者，则眼识非有故，

眼识非他。此过已说。

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

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

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

应该舍弃。

今明因果中无观待因义。

以下要阐明的是，如果承许他性，那么在因果当中，就没有观待于果的因的涵义。

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

颂曰：

生他所生能生因 为生有无二俱非
有何用生无何益 二俱俱非均无用

生起他性果的能生因，所生的是有性的法？还是无性的法？或者是有无二俱的法？还是有无俱非的法？只有四种情况。如果说果是“有”的自性，已经有了，还生什么？如果说果是“无”的自性，如石女儿一样，生又能起到什么作用？如果说果是“亦有亦无”的自性，而这样的法是不存在的，如何由因来生？如果说果是

“非有非无”的自性，这也是不存在的法，因又如何来生它呢？因此，凡是承许果在这四性当中，都不观待因而生，也因此没有因的涵义。

且能生因，生已有之所生者，决定非有。前云：“生已复生亦非理。”等已出过故，诸缘于彼全无少用。

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

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

若谓所生非有者，彼诸能生亦复何益？彼如兔角毕竟无故。

如果认为果是“无”的自性，也就是住在“无”的体性当中，永远是无，那么能生的众因缘对它能起到什么作用呢？因为它像兔角一样，是毕竟无的法，再积聚多少因缘也不可能转变它“无”的自性，也就是不会有

任何果可得。或者说它本来就是无性的法，哪里需要因缘来生它呢？

《四百论》云：“若许已有果，及计尚无果，柱等庄饰屋，此义应非有。”

《四百论》中说，如果承许果已经有了，住于有的自性中，或者承许果无有，住于无的自性中，无论是哪种情况，像严饰柱子、悬挂壁画等以种种方式来装饰房屋，都没有任何意义。因为若是已有则不必要做什么，若是没有再怎么也不会有所获得。

《中论》云：“若果定有性，因为何所生，若果定无性，因为何所生。”

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

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

因不生果者，则无有因相，若无有因相，谁能有是果。”

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

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

若二俱者，因有何用，俱犯上说二过故。二俱法即是二相，二相所有者二俱即有。

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

由有无性于同时一法上亦定非有，故彼性之法非有，彼非有故，诸能生缘于彼何用。

或者从它的体性来看，所谓的亦有亦无，就是承许同一个法上存在“有”和“无”两种性质，但这决定不成立。因为承许的是实法，是有自性的，而且“有”和“无”的体性完全相违，这样如果承许它是有性，它就

住持有的自性，不可能同时又转成无性；如果承许它是无性，那就住在无性中，绝不可能转成有。所以说有无二者同在一个本体上无法成立，就如同在同一处明暗不能共存一样。

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

《中论》云：“有无二事共，云何是涅槃，是二不同处，如明暗不俱。”

《中论》也说，有无二者兼具的法，怎么会是涅槃呢？因为有与无是直接相违的法，两者不可能共处于一法之中，就像光明与黑暗不能并存一样。

又云：“作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二。”

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

若谓俱离二边，其果非有非无，彼俱离二边之果，缘有何用？以俱离有无二性之果定非有故。亦有亦无既

非有，则云非有非无而遮有无，亦无少许别法。若有无俱非有，则亦无非有非无也。

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

《中论》云：“分别非有无，如是名涅槃，若有无成者，非有非无成。”

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

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

有些人说：前面为了成立他生所说的那些道理，就像在干柴上浇酥油一般，被你的智慧火焚烧无余。能够

让你智慧火增胜的道理薪柴，前面加的已经足够了，不必再说了。但是，他生是世间已经成立的意义，不必再用正理来成立，因为“世间现量见”是最有力的证据。意思是既然现量已经成立，那就足够了，不必再进行比量推理了。

颂曰：

**世住自见许为量 此中何用说道理
他从他生亦世知 故有他生何用理**

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

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

一切世人唯一安住在自己的现见当中，既然唯是见到他生，这就是最有力的依据。一切法可以分为现量见

的法和没有现量见的法，其中，需要以正理来成立的只有不现见的法，而不是现量见的法，因为它本来就成立，所以说虽然没有正理，但也已经成立诸法唯是他生。

以下开始是自宗的回辩。

此乃未能无倒了达论义，复因无始以来法执习气成熟，骤闻舍离法执亲友深生不忍，遂谓世间违害。若不广说世间道理，不能除彼世间违害之难。为明世间违害境之差别，先说二谛建立。

这里首先要知道对方为什么会发出这样的妨难。一方面是因为他不能正确地了知、通达论典中所讲到的深义；另一方面是由于无始以来的法执习气成熟，在这种习气势力的驱使下，突然听到说要舍离他的法执亲友，内心无法接受，所以会说出他生不成立会有“世间违害”这样的话。

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

他内心认为：万事万物就是由其他因缘所生的，大家不都看到了生生不息吗？正因为生了一个又一个的

法，这个世界才会有无数的事物，如果没有生，就没有这一切了。而这些就是我们生活的内容，是我们日日夜夜分别、执著、计划、追求的地方，是可以享受的地方。就这个世间来说，是天经地义、最正确不过的。我们怎么可能舍离这日夜相伴不离的一切器情万法呢？

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

所以，这些人突然听到要舍离法执亲友，他就无法忍受了。虽然在道理上说不过，但他拿出一个自以为最有力的根据，说这就是世间现见，还需要道理吗？如果你们说不是他生，就会明显的跟世间现量相违，有世间违害。

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

时，世间根识根本妨害不到见胜义的清静智慧。这就是首先宣说二谛差别的原因。

颂曰：

**由于诸法见真妄 故得诸法二种体
说见真境即真谛 所见虚妄名俗谛**

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

诸佛世尊无倒证知二谛体性，宣说行思与芽等内外诸法之体性有二：谓世俗与胜义。

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

胜义谓现见真胜义智所得之体性，此是一体，然非自性有。

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

世俗谓诸异生为无明翳障蔽慧眼，由彼妄见之力所

得体性。

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

然非如异生所见自性，即实有彼自性。

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

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

总而言之，凡是能见到的境，凡夫都认为存在它的体性，但以胜义正理去观察、抉择诸法的真实体性时，会发现丝毫得不到，由此得出它是空性。这个以比量衡量所得出的结果与圣者所见相符合。所以显现出来的这个相，仅仅是因缘聚合，由妄识所见的假相，它的真实性了不可得，如同梦中虽然现了一个境，但实际去寻找它，是得不到的，这就叫“现而空”。

故一切法有此二种体性可得。

像这样，一切法有这两种体性可得。意思就是，任

何一个法，都可以说它上面哪一分是胜义，哪一分是世俗。

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

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

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

如是已建立二谛。今明见虚妄中，复有见正倒二类，故彼所取境与能取识皆有二类。

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

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

在世俗名言中得不到，也不起作用，就安立为颠倒境。

颂曰：

**妄见亦许有二种 谓明利根有患根
有患诸根所生识 待善根识许为倒**

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

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

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

如此诸识颠不颠倒分为二类，其境亦尔。

既然能取的识有颠倒和不颠倒两种，那么它所取的境也就有颠倒和不颠倒两类。

颂曰：

**无患六根所取义 即是世间之所知
唯由世间立为实 余即世间立为倒**

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

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

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

下面具体解释损坏诸根的因缘。

如眩翳黄眼等症，食商陆药等，是为内身能坏诸根之因缘。

首先从内在自身上来看：如果得了眼翳、黄眼等病，或者吃了商陆等药（吃商陆药，会看见一切都成为金黄色），会产生迷惑，这时会见到各种乱相。这是内身的损根因缘。

如窥油、水、明镜、空谷、歌声、日光与特殊时处

现前等，是为外界能坏诸根之因缘。若有此缘，即使无内身坏根诸缘，亦见影像、谷响、阳焰水等。

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

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

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

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

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

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

人吃了之后会显现很多错觉。

像这样，咒术、迷幻药、邪教、似因等也能损坏意根。梦等的建立在下文会广说。

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

以上这些都是世俗中的错觉。

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

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

总结来说，安立正确和颠倒的依据唯一是根，因为根是识的所依，如果根出了问题，那么在见闻觉知方面就会发生错乱。如果根是正常的，那么在暂时相对的世间观念中，就认为是正确的见。

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

今以譬喻显所说义。颂曰：

无知睡扰诸外道 如彼所计自性等
及计幻事阳焰等 此于世间亦非有

下面举例说明颠倒识所取的境在世间也不成立真实：

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

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

这些外道自以为悟入了真实义，但实际上，他们对于牧童、妇女共同了知的诸法是生灭无常等，都不能无

颠倒的了解，却想超出世间之上。就像攀着树枝的人，已经放弃了前枝，还没握到后枝，那决定会落入恶见的深渊之中。也就是说，他根本不明白世俗谛的真相，却抛弃了世俗谛，又没有握到胜义谛，这样必然会堕入恶见的深渊中。因为偏离了世俗谛的轨道，根本没机会进入胜义谛，这样永远离开了二谛的轨道，不会有任何成果。所以说，他们所妄计的三德等的体性，在世俗中也决定没有，只是第六意识遍计而已。

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

像世俗中的无常性，就是说因缘所生的法，刹那即灭，不会住到第二刹那。虽然细无常难以了达，而对于粗无常，包括牧童、妇女，大家都知道，而不会执著一个法是恒常不灭的。但若是中了外道的邪毒，便会执著有常法，会执著永生，或者执著万法是由常法的自性所生等等。像这些见解，不必说胜义谛，连世俗谛都不符

合。

以上讲了世俗中的正量和非量，下面讲以世间根识无法违害无漏智慧。

故此又曰：

如有翳眼所缘事 不能害于无翳识
如是诸离净智识 非能害于无垢慧

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

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

意思是说，在抉择胜义空性时，世间根识不是正量，唯一以无垢慧为正量。所以，以“远离清净智慧的根识现量见到他生”这一点，根本违害不到无垢慧。

前破他生，非唯住世间见而破，亦许是圣者所见也。

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

若破生时约圣见为简别彼境无有世间违害。

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

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

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

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

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

怎么能违害到不受障蔽的无漏智慧所见的空性义呢？
是根本违害不了的。

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

如是由胜义世俗二谛差别，已说诸法有二体性。今当别说世间世俗谛。

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

颂曰：

**痴障性故名世俗 假法由彼现为谛
能仁说名世俗谛 所有假法唯世俗**

由具无明愚痴，令诸众生不见诸法实性，于诸法无自性增益为有，以障蔽见实性为体，名为世俗。

这一段解释“痴障性故名世俗”。由于具有无明愚痴，使众生见不到诸法的真实体性，反而对于诸法无自性增益为有自性。以障蔽见真实性为体性，而称为“世俗”。

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

由此世俗，令诸法现为实有，无自性者现有自性，以于世间颠倒世俗之前，为谛实故，名世间世俗谛。此即缘起假法也。

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

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

所以说我们时时都在世俗谛当中。我们见到的一个人，一辆辆车，一幢幢楼，这一切的色声香味触等，都觉得很实在，觉得太实在了，怎么会是空性呢？怎么都想不通。手一摸，就有坚硬的感觉，鼻子一嗅，就能闻到香臭，舌头一舔，那是真实的味道等等。我们认为这一切全是真人真事，所以叫做“实我”“实法”，这些全都是世俗谛。

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

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

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

诸法实性，则具无明者毕竟不见。

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

故此实性与世俗中见为虚妄者，非世俗谛。

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

此色心等由有支所摄染污无明增上之力，安立世俗谛。

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

这以上解释了“能仁说为世俗谛”。

若已断染污无明，已见诸行如影像等声闻、独觉、菩萨之前，唯是假法全无谛实，以无实执故。故此唯诳愚夫，于余圣者则如幻事是缘起性见唯世俗。

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

圣者在后得位时虽然会有这些相显现在心前，但他

心里不会执著这些是实法。也就是说，虽然有显现，但没有实在感。而我们有实在感。所以对于我们具有实在感的凡夫来说，称之为“世俗谛”。对于唯见虚相没有实在感的圣者来说，叫做“唯世俗”。

在藏文中，“世俗”的意思是虚相，只是虚假的影像。就像我们面前的一张桌子，你认为它实际存在，是个真实的桌子，就叫“世俗谛”，这是你的实执所现的错觉。而圣者认为虽然现了一个桌子的相，但那只是个虚相，是得不到任何实义的。就像人们都知道的梦境、影像那样，仅仅是个假相，得不到真实，只是唯世俗法。

此于无相行圣者不现，于有相行圣者乃现，以彼犹有所知障相无明现行故。

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

诸佛世尊心心所法毕竟不行，于一切法现等觉故。以是世尊说世俗谛及唯世俗。

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

菩萨后得位的显现则说是“唯世俗”。

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

其中异生所见胜义，即有相行圣者所见唯世俗法，其自性空即圣者之胜义。诸佛之胜义乃真自性，由此无欺诳故是胜义谛，此唯诸佛各别内证。

所以从异生到佛之间，各类有情的认识确实不同。

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

所以“自性”这个词可以从各方面来理解，它可以有很深的涵义。我们首先要了解这一切显现没有自性，你才可能知道真自性是什么。否则就会迷惑，就会认为这些显现法都有自性，这样会障蔽现前真实自性。到最

终这些虚相全部隐没的时候，真实的自性就会出来，其实它就是如来藏。所以说，自性就是自己的本性，是诸佛所见的实相，也就是所谓的“自性光明”。就像六祖大师开悟时所说的那样——“何期自性，本自清静；何期自性，本不生灭……”这就是自己真实的本性，也是万法的本性。

世俗谛法有欺诳故非胜义谛。

世俗谛法有欺诳的缘故，不是胜义谛。

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

已经宣说了世俗谛，现在讲胜义谛。但胜义谛不是言说之境，也不是分别的对境，所以没办法直接显示出来，意思是没办法依靠语言让你触到它，也没办法用分别心去测度它。所以现在要通过听者自己能够领会的譬喻来显明它的体性。也就是依靠譬喻让你心里有所领会。

颂曰：

如眩翳力所遍计 见毛发等颠倒性

净眼所见彼体性 乃是实体此亦尔

首先讲比喻，就像有眩翳的人，由眩翳的错乱力量，会遍计空中有毛发。见到毛发等是颠倒性，不是真实性。

只有去掉了眩翳的障蔽，以清净眼见到无毛发等，才是真实的体性。同样，被无明障蔽的众生不见真实义，唯见虚妄的显现法。诸佛远离了无明习气，他见到的真实义，没有三轮二取等的虚妄法，这就是诸法的胜义谛。

如眩翳人由眩翳力，见自手持器皿中有毛发等相，为除彼故遂将彼器数数倾覆，此时诸无翳人行至其前，用目审视彼毛发处，毛发等相都无可得，更不分别彼毛发为有事无事，是发非发，及青色等差别。

比如，一个有眩翳的人由眩翳的力量，见到手里拿着的杯子中有毛发等的相。为了除掉毛发，他把杯子很多次的倒过来，想把毛发倒出去。这时，有很多没有眩翳的人来到他前面，用眼睛仔细看他认为有毛发的地方，结果毛发相一点也得不到。既然这些无翳人见到的真相是没有毛发，也就丝毫不会去分别这个毛发是有事法还是无事法，它到底是不是头发，是青色头发还是红色头发，是三根还是五根，是处在杯子上方还是中间等等，这一切对于毛发差别相的分别，是一丝一毫都不会有的。

若有翳人述自心意，告无翳者曰：见有毛发。尔时若为除彼分别，告有翳人曰：此中无发。然此说者无损减过，毛发之真实义是无翳人所见实非有也。

如果有翳人把自己的想法告诉无翳人说：“我见到

这个杯子里有好多根毛发，很不干净！是青色的，如何如何……”这时无翳人为了去掉他的虚妄分别，就对他说：“杯子里根本没有毛发。”然而这样说并没有损减的过失，因为有翳人所见毛发等，是颠倒性。毛发的真实义是无翳人见到的那样，确实没有的。意思是，这是如实的将本无毛发说为无毛发，而不是将本有毛发否认为无毛发。

如是患无明翳者，不见真实义而见蕴界处等自性，此是诸法世俗性。即此蕴等，诸佛世尊永离无明习气者所见自性，如无翳人不见毛发，此即诸法真胜义谛。

像这个比喻所说的一样，患有无明眩翳的人不见真实义，而见到蕴界处等二取三轮的自性，这是诸法的世俗性，它是一种欺诳的体性。而就是这些蕴界处等，诸佛由于已经彻底远离了一切的无明习气，见万法真实的体性，就像无翳人不见毛发一样，不见二取三轮等体性。这就是诸法的真胜义谛。

设作是念：如是行相之自性岂非无可见，诸佛如何见彼性耶？

有人这样想，这种真胜义谛行相的自性不是见不到吗？那诸佛是如何见这种体性的呢？如果有个法存在，可以说见到它的体性。既然它是无，诸佛见什么呢？又

怎么去见呢？

曰：实尔！然即无可见名之曰见。

确实如此，是无所见。然而我们在名言中就是对这个无所见，安立为见诸法空性。也就是在否定方面安立为“见”，实际上是没有任何可见法的。

《般若摄颂》中也说：“有情自言见虚空，观彼虚空如何见，佛说见法亦如是，非见余喻所能说。”这就是用我们平时所说的见虚空来作比喻。所谓的“见虚空”就是“无所见”，因为虚空没有任何颜色、形状等的可见之相。我们把没见到任何形状、颜色就称为是“见虚空”。同样，蕴界处等是虚妄的相，诸佛不见这些相就叫做“见法性”。所以这是对于“无所见”称为“见”，也就是无见而见，并不是在心前有个所缘境而见。因此寂天菩萨在《般若品》中也说：“胜义非心境。”诸法的真实体性远离一切戏论的缘故，胜义不是任何心所行的境。

《入二谛经》云：“天子，若胜义中真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。”

佛在《入二谛经》中说：天子，如果在胜义当中，真胜义谛成为身语意所行的境，那它就不是胜义谛，而成为世俗谛的体性了。

意思是说，二取所摄的法全是世俗谛。如果说胜义谛是身体的行境，或是文字语言的行境，或者是意识的行境，这样就成了一种根识所见的境，根本不是真实的胜义谛，而是世俗谛的体性。这样就明白了，凡是我们眼睛看到的，耳朵听到的，乃至意识缘取到的，这些全都是世俗谛性，都属于虚妄境界。

所以，轮回和涅槃就是在这上面区分，这个非常关键。落到二取当中全是虚假的，因为立了一个“所”，就有一个“能”，这就是能所二现的虚妄境。也就是说，当心前还有个境，心可以缘到它，哪怕取的是再美好、再清净、再神圣的境，也全是虚假的。你再怎么认为我缘着一尊不可思议的佛，见到了超离言思的胜义谛等等，无论如何，只要成为身语意的所行境性，全都是世俗谛性，不属于胜义谛。

所以要反过来还源，要脱开能、所。像观世音菩萨耳根圆通证道的过程，就是逆流入于法性。从粗到细的六层能所全部脱落了，最后法界全体才显露出来。

天子，于胜义中真胜义谛，超一切言说，无有差别，不生不灭，离于能说所说，能知所知。

真实的胜义谛超一切言说，是无差别的，不存在任何此者彼者的差别相，因为凡是有差别的境都是根识

所取的境相。而且这是不生不灭的，远离了能说所说，能知所知，因为：凡是能说、所说、能知、所知都是观待心才有的，既然是观待而有，那就是因缘生的法，没有自体，在真实中本来没有。

天子，真胜义谛，超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。

真胜义谛，哪怕是具有一切殊胜功德相的一切智智，都不能以它为境。也就是彻底超过“是境”、“是所知”等二取的范畴。真实中，无论是凡夫、声缘、菩萨、佛，他们的所知境都不是真胜义谛。

这里是退一步说，不必说凡夫心的所见不是胜义谛，假如是诸佛一切智智的所缘境，那也决定要说它是世俗。其实这只是一种说法，就是一概决定“胜义谛不可能是所知”。

一切诸法皆是虚妄欺诳之法。

一切诸法都是虚妄的，丝毫得不到实义。“欺诳”就是指明明是假法，但它看似真实。也就是诳骗了你，让你认为它实有。

天子，真胜义谛不能显示。何以故？以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生。诸无生法不能宣说无生之法。”

真胜义谛是不可显示的，所以是“心行处灭，言语道断”。这是什么原因呢？因为一切的能说、所说、为谁说等三轮所摄的法，都是虚妄的，是错乱力现出来的假相，在胜义当中是没有这些法生的，完全是无生。既然诸法没有生，也就无法宣说真胜义谛无生法性。

是故缘真实义之智，全无有性、无性，自性、他性，实、非实，常、断，常、无常，苦、乐，净、不净，我、无我，空、不空，能相、所相，一性、异性，生、灭等差别。以彼自性不可得故。

这样就知道在现见真实义的圣者智慧面前，丝毫也没有所谓的有性、无性等以下所说的一切自性。

首先，诸法不会持着“有”的性，也不会持着“无”的性。不会持着“自”的体性，也不会持着跟“自”相对的“他”的体性。没有所谓的“谛实”，也没有看待它的“非实”。没有所谓的“常”的体性和“断”的体性，这不会是恒常不变，也不会是前有后灭。没有现出来的苦受等相，也没有与苦相对的乐相。没有一个法真实持着“清净”的体性，也没有一个法真实持着“不清净”的体性。没有凡夫执著的我、法我存在，也没有二乘执著的无我存在。因为既然“我”根本没有，那么相对的“无我”也不可能存在。没有空和不空，这与我

无我的道理一样。没有能相和所相，并不是像隔开来的两个东西那样能所对立，其实是不二的。能相所相包括一切的能见所见、能闻所闻、能尝所尝、能知所知等等。没有“一”性和“异”性，不存在谛实的“一”，也就没有真实的“异”。因为要有真实的此者和彼者，才能安立异，而此者不可得，彼者也不可得，这样连“一”都没有，哪来的“异”？也没有生和灭，因为一个实法先无后有可称为“生”，先有后无可称为“灭”，然而现在得不到一个实法，哪里会有什么“生”和“灭”呢？虽然见到整个器世界、有情世界在不断的生住异灭，但这只是一种虚妄的所见，真实之中本不存在。

为什么没有这些差别相呢？因为这一切仅仅是分别心的妄执所现，而诸法的自性是本不可得的。如果有自性，则可以对它建立一、异、常、断、自、他等等的差别。然而诸法本不可得，所以在见真实义的圣者智慧前，一切的差别相都是没有的。

如是思择真实义时，唯诸圣者方是正量，异生则非。

像这样，在抉择真实义时，唯有圣者的智慧才是正量，其他凡夫的根识不是正量。

若举世间妨难者，观真实义时亦许世间知见是正量者，颂曰：

**若许世间是正量 世见真实圣何为
所修圣道复何用 愚人为量亦非理**

如果举出有所谓“世间妨难”，也就是在观察真实义的此时，承许世间的知见为正量，那么就会有偈颂中所说的过失：如果承许世间的知见是正量，就说明世间凡夫已经见到了真实义，既然世间凡夫都已经断除无明见到真实义，那么还需要圣者做什么呢？修行人为了断除无明而修的圣道又能起什么作用呢？由此可知，以愚人为正量绝不应理。

既许世间是正量，此量现见真实义故，应许已断无明。故许愚人为正量不应道理。

既然你认为世间知见是正量，以这个量就现量见到了诸法的真实义，这样就应当承许世间人已经断除了无明。但这与事实不符，所以承许愚人为正量是不合理的。

“无明”，就是对于真实义愚蒙、不了知。如果你认为，在观察真实义的时候，世间的现量见是正量，是正确认知真实义的心，那就表明世间人没有愚蒙，也就等于承许世间凡夫没有无明。然而事实上，世间凡夫没有断除无明，是愚人，他见万法的心是不正确的。所以承许愚人为正量不合理。也就是在评论真实义的时候，愚人是没有发言权的。

若人有缘何法之无知，此人于彼法即非正量，如不识宝者观宝珠等。

如果某个人有缘着某法的无知，那么这个人对于彼法就不是正量。就好比不懂得鉴赏宝珠的人去评判宝珠那样。由于他对于宝珠的体性完全不了知，所以他不能作宝珠的评判者。只有懂得宝珠的体性，对于宝珠有真实鉴赏眼光的人，才能成为宝珠的评判者。珠宝公司才会请他去鉴别哪个是真珠宝，哪个是假珠宝。

同样的道理，在评判胜义体性之时，由于不了知真实义的缘故，不承许愚人是正量。所以对方再怎么说明我们现量见到他生，也不能证明真实中有他生。

若眼识等已现见真实义，则为求证圣道故勤修净戒闻思修等应空无果。

如果眼识等已经现量见到了真实义，那就再没什么需要见的了。这样一来，为了求证圣道而精勤的守持净戒、闻思修行等就成了完全没有结果，没有利益。

意思是说，既然原本就能见到真实义，那么为了证得圣道见真实义所做的一切修行，都没有任何意义了，因为再怎么也不会得到新的成果。事实上，正是由于凡夫眼识等的所见不真实，所以通过修道，断除无明，最后会见到真实义，能获得这样的果。

此亦不尔。颂曰：

世间一切非正量 故真实时无世难

由前道理，于观真实义时，世间一切非是正量，故无世间妨难。

这里是总结。由上述的道理，在观察真实义的时候，世间一切的所谓现量识，都不是评判真实义的正量，所以不会招致“与世间现见相违”这一世间妨难。

若尔，何境有世间妨难？

对方说，既然如此，那么怎样才是有世间妨难呢？

若以世许除世义 即说彼为世妨难

如果仅就世间承许的现象来讲，说现量见到的法不存在，或者所说与世间承许不符合，就会有世间妨难。就好比单单就梦中的现象来说，如果说没有梦，这样就有世间妨难；如果就醒觉位谈梦，说梦本来是没有的，这样就不会有世间妨难。

如有人云：我物被劫。

余人问曰：为是何物？

告曰：是瓶。

他若破曰：瓶非是物，是所量故，如梦中瓶。

以世间共许事破除世间义。如是等境即有世间妨难。

比如有人说：我的东西被偷了。

其他人问：是什么东西呢？

他回答说：是一个宝瓶。

其他人如果破他说：宝瓶不是存在的法，是所量的缘故，如同梦中的宝瓶。

这样来破就有世间妨难。因为现在不是在讨论真实义，而是讨论世俗显现上的问题。在世俗根识前明明有瓶子，却说没有瓶子，这是不对的。打比方说，一个小偷偷了东西，以世间的规则来评判，偷东西是犯法的，要坐牢。不能辩解说：“我什么都没偷啊，就像梦中的事物根本没有一样。”像这样说就有世间妨难。

若时安住圣人知见，以善丈夫而为定量，则无世间妨难。智者当以此理观诸余事。

倘若此时是住于圣人的知见来评判，以圣者的智慧为定量，由于在圣者的智慧面前没有虚妄的相，所以承许“无他生”没有世间妨难。智者应该依止具有见真实义智慧的圣者言教，以符合真相的正理去观察世间的万事万物。

如是已依世间许有他生释世间妨难。今当更说世间亦无他生，故住彼见破他生，亦无世间妨难。

这以上我们随顺对方说世间确实承许有他生，然后

解释所谓“世间妨难”在哪种情况下会产生，从而说明“无他生”没有世间妨难。也就是在讨论真胜义谛时，以圣者的智慧为量，所以没有世间妨难；在讨论世俗显现时，如果与世间现量相违才会有世间妨难。这样他也承认了。

接下来我们进一步说，就连世间当中也没有他生。所以住于彼等世间见当中遮破他生，也没有世间妨难。也就是不仅胜义中无他生，连世俗中也不成立他生。

颂曰：

**世间仅殖少种子 便谓此儿是我生
亦觉此树是我栽 故世亦无从他生**

这里是举例说明世间也不承许他生。比如，世间男人只是曾经种植了一点不净种子，就说如今这个孩子是我儿子。或者，种树的人只是曾经播下了树种，就说如今的大树是我栽的。从这两个现象就能看出，世间也不认为从他性的因中出生果法。

如指一有男相者云：此儿是我生。非将如是相者，从自身出纳入母腹，唯是殖彼不净种子。由此仅殖彼因，便云自生儿。故世间亦不许种子与儿为他。

比如，一个世间男人指着一个具有男性特征的孩子说：这个孩子是我生的。他并不是把如今具有男相的孩

子从自己身体之中取出来，再放入孩子母亲的肚子里，当时只是将一点不净种子种植在母腹当中。仅仅因为种了一点不净种子（不净种子作为因），就说这是我生的儿子。从这个现象就能看出，世间人也不承许当时种下的不净种子和如今的儿子是他体的法。

若是他者，应如他补特伽罗，不可说为吾子矣。

如果当时种的不净种子和如今长大的男孩是他体的法，那么这个孩子就跟外人一样了，不能说是自己的儿子。

正是由于现在的孩子是当时的不净种子孕育出来的，所以才说他是这个男人的儿子。这说明前面的不净种子和后面的儿子是同一个相续，而不是别别的他体法。如果今天的这个孩子和曾经作为因的不净种子是他体法，也就是毫无关系，那么这个孩子就成了另外一个与自己无关的人，就不能说是自己的儿子了。

这样就知道，其实世间仔细观察也不承许他生。因为他生指的是别别无关的两个法，离开了一者，另一者也存在。而此处离开了曾经的不净种子是没有这个孩子的，怎么能承许是他生呢？也就是说，世间也承许因和果属于同一相续，而不是别别他性的两法。

种子与树如是应知。

树种长成大树也是一样的。种树的人最初只是种植了树种，长成大树后，他会说：这棵树是我栽的。如果树种和大树是别别他性，就不应该说这是我栽的树。所以说是种子的相续成为树，而不是在种子之外另有一个他体的树。不然就成了这棵树与种子无关，即使没有种子也应该有树，但事实上没有当时的种子就不会有现在的树。其他的由因生果也是一样的道理，无论是米做成饭，柴烧成炭等等，都没有他生。

所以最后观察的时候，因和果都了不可得，不观察的时候，我们就说名言当中如幻的因缘和合，就忽而现出一个如幻的果相，但绝对不是他生。也就是胜义中无生，名言中有如幻的缘起生。

由此所说道理，显示缘起无常断过。

由以上所说的正理，遮破了自生和他生，可以显示缘起的真相，从而断除执著常和断的过失。具体如何呢？

颂曰：

**由芽非离种为他 故于芽时种无坏
由其非有一性故 芽时不可云有种**

这里显示双破常断二边：由于芽和种子并不是别别分开的他性法，在芽位的时候，种子不是彻底断灭，所以远离了断边；由于芽和种子不是一性的缘故，在芽位

的时候不能说还有种子存在，所以远离了常边。

这里首先要知道世人妄执的常、断是怎么回事。所谓的“常”，就是指种子常住，一直是种子；所谓的“断”，就是说种子这个实法灭掉了，彻底没有了。这样我们再来观察，缘起的真相是怎样的。最开始是因，后来缘聚的时候成了果，由于它不是始终不变，而是会随着因缘变异，所以不是常；又因为它随着因缘转成了后后相续的法，所以不是断。

若芽是离种他者，则有芽时种亦可间断。如有青牛，黄牛死非不间断，及有异生，圣人非不涅槃也。

如果芽和种子是彼此脱离的他体法，那么有芽的时候种子可以彻底断灭，不再有后后的相续。就好比有青黄两头牛，青牛活着，黄牛死了，这样黄牛就是彻底断灭了。或者，有凡夫和圣者两个人，凡夫存在的时候，圣者可以入于寂灭。

比喻的意思是说，有别别的两个法，其中一法存在，另一法灭掉了，那么它就是彻底的断灭。同样，如果认为芽和种子是他性，这样芽和种子就是毫无关系的两个法，如此则种子灭掉就是彻底没有了，哪里还会有后后的相续呢？但这明显与事实不符。

以无他性故，如芽体性种亦不断，故离断失。

由于种子和芽不是别他性的缘故，芽显现出来的时候，种子不是断灭。因为它们不是别无关的法，而是由种子转成了芽，所以远离断灭的过失。

由无一性故，非种子即芽，破种子不灭，故离常失。

由于种子和芽不是一性的缘故，并非种子就是芽，这就破除了种子不灭，所以远离了常住的过失。

如经云：“有种芽亦尔，非种即成芽，非异亦非一，法性非断常。”言有种者，谓若有种子。

《广大游戏经》中也说到：如果有种子，就应当有芽的产生。不是离开种子单独有一个他体的芽出生，也不是种子就是芽。因为芽和种子不是他性也不是一性，既不是离开种子有自性的芽存在，也不是二者无二一体。这样破除了种子和芽是他性及一性，从而显示法性不是断也不是常。

问：亦应有芽生，且非离种别生。

对方提问说：也应当有芽出生，而且它不是离开种子另外出生的法。

曰：非种即成芽。

我们回答说：并非是种子成为与它自身一体的芽。

何故非种子即芽耶？

对方又问：为什么不能说种子就是芽？

曰：非异亦非一。由一性异性俱非有故，若异非异皆不应理。由其双破二边，即明法性非常非断也。

我们说：种子和芽既不是异性，也不是一性。由于一性和异性都不可得的缘故，所以认为种子和芽是别别的异性或者是不异的一性都不合理。

种子和芽不是一性，因为种子和芽的性相不同，如果说这二者是一，那么它们的形状、颜色、味道、作用等就应该没有差别了。种子和芽也不是异性，因为如果是别别的两法，那么其中一者——种子如果灭了，它就成了永远断灭，而不应该再由它转成另一者——芽。

这样就知道，一切的世俗缘起法的体性非常非断。如果是常，就应该永远不变，而不会出现后后的变化过程；如果是断，也就是永远断灭了，这样也不会有后后相续产生。但这些都不符合缘起的真相。因果法之中没有永恒不变的事，所以非常；也没有先有后灭的事，所以非断。

一切有情法和无情法都是由前前为因转成后后位，这里面既找不到一个断灭的法，也找不到一个常住的法。像我们现在根身器界所摄的任何一法，都是在缘起的法则中不断地变异着。由于它是因缘所成，所以不是常住；

又因为它本身会成为因缘转成其他的法，所以也不是断灭，这样永远在这如幻的缘起当中循环。就好比一粒树种，它会转成树，树又会转成后后的果，即使它化为微尘，也还是会转成后后的法，它会不断的循环。有情的蕴身也同样，不断地在转，由前前出生而后。

当知此中真实义，谓若种子与芽少有自性，则彼二法或是一性或是异性。若时彼等如梦中所见之种芽全无自性，况云一性异性。

要知道这里所要宣说的真实义是什么：如果种子和芽有自性，都是实有的法，那么它们或者是一性，或者是异性，只有这两种情况。但实际上，种子和芽就像梦中见到的种子和芽那样，根本没有自性，远离一切戏论，如此又哪里谈得上一性还是异性呢？实法可以说是一是异，然而根本不可得的无实法，又谈何一异呢？

前经更说此义云：“诸行无明缘，行非真实有，行无明俱空，自性离动摇。”

《广大游戏经》中又说到：诸行（也就是各种业）是以无明为缘而生的，所以缘起的行不是真实存在。这样因的无明和果的行都是空无自性的，既然空无自性，也就没有动摇。因为某法如果存在，则可以说它有动摇，然而根本得不到它，哪里有什么动摇呢？

《中论》亦云：“若法从缘生，非即彼缘性，亦非异缘性，故非断非常。”

《中论》里也说到：如果一个法从缘而生，那么这个法既不是缘的体性，也不是与缘相异的体性。由于它是缘所生的法，当然就不是缘；同时正因为它由缘而生，也就不是在缘之外有单独的体性存在。如果是别他性的法，那就成了离开缘而独立存在，怎么能成立是缘生的法呢？所以诸法本来非断非常。

打比方说，成年的张三是从他自己的童年过来的。成年的他不是童年的他，否则他的成年时期和童年时期就没有区别了。并且，成年的他也不是童年的他以外的体性，否则就成为另一个人了，又怎么能说是从自己的童年演变来的呢？所以是非一非异，缘起生的万法既不是断也不是常。

下面运用反证法，来成立万法无有自性。

所云全无少法自性由因缘生，决定应许此义。若不尔者，

万法全都无有自性，由因缘生的缘故，决定要承许此义。如果认为并非如此，那么就会有下面偈颂所说的过失：

颂曰：

**若谓自相依缘生 谤彼即坏诸法故
空性应是坏法因 然此非理故无性**

如果认为由因缘所生的法有它自性成立的自体，也就是真实存在这个法的自相，那么，认为“生的自性”无有，就是在诽谤说没有它。这样一来，就坏灭了真实存在的万法，以这个缘故，圣者根本智见空性应当是坏灭诸法的因。但是这并不符合实际道理，所以必须要承许诸法无有自性。

若谓色受等法各有自相自性自体，是由因缘生故，则修观行者见诸法性空，了达一切法皆无自性时，应是毁谤生之自性而证空性。

如果认为外在的色法、内在的受等诸法各自都有它的自相，或者有它的自性，或者有它的自体，而且由因缘所生。然而修观行者现量见到诸法无自性，这样一来，了达一切万法无有生的自性，就成了诽谤生的自性而证悟空性了。

意思就是，如果因缘所生的万法有其真实体性存在，这是真实义。然而修观行者证空性时一无所见。这就成了圣者在根本定中，对于本来有自性的万法，却什么也没见到。这就好比本来世间有各种真实的显现，而盲人却一无所见那样。如此一来，证悟空性就成了一种颠倒、

一种诽谤。

如锤是击毁瓶等之因，如是空性亦应是毁谤诸法自性之因。然实不应理，故一切时不应许诸法有自相生也。

就好比说用铁锤把瓶子击碎了，那么铁锤就是毁坏瓶子的因。同样，如果诸法有自相生，见空性也应当成了诽谤诸法自性的因了（“诽谤”，指的是本来有而说成无，也就是颠倒）。但是这并不合理，凡是佛教徒，都会承认圣者见空性是见到实相。所以任何时候都不应当承许诸法有自相生。

所谓“有自相生”，是指生了一个具有自相的法，也就是出生一个真实存在的法。比如生了一个孩子，就是出生了一个真实存在的孩子。开了一朵花，结了一个果，都是出生了各种真实的法。这就是我们凡夫心中根深蒂固的观念。其实，在不作观察的情况下，名言中的生和梦中的生一样，只是在因缘聚合的情况下忽而现了一种影像，根本没有什么所谓的“自相生”。

所以，我们学了空性之后，就要转变自己的观念，不要像原来那样，见到什么都认为是真实存在的。就知道，一切都只是虚假的影相，如空花水月一般，没有丝毫实法可得。现在只是因为心上的错觉还没有消失，所以还会见到虚假的影相，然而这些只是虚幻的一现，根

本没有实义。如今你学了空性，就要培养这种如幻的观念。之后你就会懂得回头，不再去攀缘逐取了。而且三有轮回的根源就是实执，现在从根本上破掉了实执，由此必定能够息灭轮回流转。

下面引用佛经来成立诸法本空：

如《宝积经》云：“复次迦叶，中道正观诸法者，不以空性令诸法空，但法性自空。”

《宝积经》中说：迦叶，以中道来正观诸法时，并不是以见空性使诸法空，而是诸法的本性自空。

“令诸法空”，是指诸法原本不空，后来依靠修空性，使诸法变空了。那就成破坏诸法了。但事实并非如此，而是“法性自空”。这是指诸法本来是空，只是原来不认识，现在通过修空性，认识了万法的真相。

这就好比一群猴子认为水里有个月亮，然后很努力地去捞它。后来有个聪明的猴子发现，原来水中根本没有月亮，就只有月影而已，认识之后就不再捞了。我们一观察就会知道，先前猴子们由于愚痴认为有月亮的时候，真实的月亮也是一丝一毫都不存在的；后来发现月亮根本没有的时候，也不是依靠这种认识使月亮变空了，事实上水月本空，前后的区别只是是否认识这个真相而已。

佛在《宝积经》中继续讲到：

“不以无相令诸法无相，但法性自无相。不以无愿令诸法无愿，但法性自无愿。不以无作令诸法无作，但法性自无作。不以无生令诸法无生，但法性自无生。不以无起令诸法无起，但法性自无起。”如是广说。

上面解释了诸法本体空性的意义，其余的“无相”、“无愿”、“无作”、“无生”、“无起”也都是如此。像这样经中对于万法的自性做了广说。

下面驳斥承许依他起有自性的观点：

有许依他起有自性，依他起之空性以无能取所取为相，如无常性等不可说为一性异性，若如彼意，则当说唯以空性令诸法空，非自性空。

有些宗派认为，依他起识是实有的，空性指的就是依他起识上没有能取所取。所以依他起识上没有常性，也没有一性和异性等等。按他的观点来看，也成了唯一由空性使得诸法空，而不是诸法自性空。

对方认为，所谓“依他起”就是指依于前面因缘而起的识。而且在识以外没有单独存在的外境，也就是心和境不是别别的两法。就像梦境一样，本来是不二的一个识。这样既没有所取的心外之境，也就没有看待所取的能取之心，总之，在依他起识上面没有能所二取。但

这种无二取的依他起识却是实有的。

我们一观察就会发现，对方的观点也会招致前面所说的过失。因为对方认为的依他起识是个实法、不空的法，而圣者在根本定中却见到了万法皆空。这样一来，也就成了以见空性令诸法空，而不是诸法自性本空。

下面引用教证来说明这个问题：

《四百论》云：“愿我得涅槃，非不空观空，以佛说邪见，不能得涅槃。”

《四百论》中也说到：愿我证得涅槃的时候，并不是将不空之法观为空性，而是证得本来空性，因为佛说以邪见不能得涅槃。

意思是说，所谓的轮回，并不是指里面有各种各样实有的法，非常可怕，所以干脆我用空性的炸弹把这些实有的法全部炸掉，然后我就证得涅槃，彻底清净了。而是像进入迷梦一般，在迷乱的心识前会虚妄地见到各种幻生幻灭的相，但这些虚妄的相本无生灭。就像从迷梦中醒来一样，本无生灭的实相现前，对此称为涅槃。

《中论》亦云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”

佛陀宣说空法，就是要让人远离有此、有彼等的见，体会到万法本来无自性。如果有人认为空性本身实有存

在，那么对于这些人，就再没有能调化他的方法了。犹如药变成毒一样了。

问：以无胜义生故虽破自他生，然色受等法是现比二量所得，应许彼等之自性是从他生。若不许尔，如何说有二谛，应唯一谛，故定有他生。

有人问说：由于没有胜义生的缘故，虽然破了自生和他生，但是外在的色法、内在的感受等等，这些是依靠现量和比量能够得到、能够成立的法（其中“现量”，比如以根现量能够了别各种色法，以自证现量可以知道自己的苦乐感受等等。“比量”，像是能够依靠见烟而推知有火等）。所以应该承许内法、外法的自性从他所生。

如果不承许他生，那么，我们这个世界上一切由因缘所生的法都不可得，也就是一切见闻觉知的境全部都没有了。如此一来，整个世俗谛也就没有了，又怎么能说有二谛呢？应该只有一谛。既然有二谛，就决定有他生。

答：此实如是，于胜义中非有二谛。

我们回答说：的确如此，在胜义中没有二谛。

胜义之中一道清净，只有正觉。所谓的二谛只是针对凡夫来说，将凡夫见闻觉知的一切事物称为世俗谛，对于这些法的实相就安立为胜义谛。

这就好比针对有眩翳的人而言，他眼前出现的狂花、苍蝇、毛发等等，把这些欺诳的相叫做世俗，它们的本性叫做胜义。但是真实之中，狂花和无狂花、毛发和无毛发决定都不存在。以狂花本不存在，无狂花是看待狂花的安立，因此都不是实法。毛发等，依此类推。

经云：“诸苾刍，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法。”

佛经中也说：胜义谛唯一，也就是指涅槃不欺诳法。一切诸行都是虚妄、欺诳的法。所以在胜义中根本没有这些假法，只有一谛，就是诸法的究竟实相，再没有其余的谛。

所谓“行”，是迁流的意思，指的就是因缘所成的有为法。因为有为法的世界就像一条河流那样，迁流不息，始终没有停止，所以用“行”字表示。世俗中的一切法都是因缘所作，也就意味着全都没有自性，只是无而现的一幕幕假相而已。

所以我们说人生如梦，世俗显现都是欺诳的法，无论是见到什么、听到什么，或者是接触到怎样的人、事、物，这一切无不具有欺诳性。等你到梦醒的那一天才会真正明白，原来那么漫长、痛苦的生死流转都是冤枉的！我是被这些假相欺骗了，才白白受了无量劫的苦。我曾

经是那么的可笑，那么愚痴的死死追求……

下面讲到，虽然在究竟胜义之中，一切万法都是二谛无二的法界本体，但是由于众生暂时不能真实通达，所以首先以胜义中无和名言中有的方式分别安立二谛，之后再开显二谛无别的本性。既然如此，世俗谛应当如何来安立呢？下面自释中说到：

以世俗谛，是悟入胜义谛之方便故，不应观察自生他生，应如世间规律而许。

世俗谛是悟入胜义谛的方便，所以不应该观察世俗谛的法是自生还是他生，应该按世间规律来作承许。这是为什么呢？

颂曰：

**设若观察此诸法 离真实性不可得
是故不应妄观察 世间所有名言谛**

如果以理观察这一切的万法是自生，还是他生，那么结果除了真实性外一无所得，不可能得到自生、他生等的体性。所以不要去观察世间所有名言谛，就在这世间名言里面按照它的规律，也就是无患根识所许的法，来进行说话、办事等等。

谓若观察此色受等法，为从自生？为从他生？离胜义不生不灭之性外，别无其余生等可得，故当不观自他

生等，唯如世人所见，由此有故彼法生等，是令世人悟入之门，故当受许。

意思是说，如果观察外的各种物质，内的感受心识等的法到底是怎么来的？是从它各自的自体中生，还是从他体的法中出生呢？结果观察下来，除了胜义不生不灭的法性外，再没有别的生等可得了（因为胜义唯是无生无灭的法性，没有毫许法的存在，所以真正去观察的时候，得不到生等的戏论法）。所以应当不必观察是自生还是他生等等，唯一按照世间人（无患六根）怎么见就怎么说。因为世俗谛中所谓“由此法有故，彼法产生”等的规律，是使世间人悟入真实义的门径，所以应当按照这样来接受、承许。

“由此有故，彼法生”的意思是：此有故彼有，此生故彼生。说的就是整个世间万法的缘起律。人们凭着这样的规律来进行取舍、修行，就能够趣入胜义谛。例如，一个人趣入修行，从一开始就要认识善恶因果的规律——由此善业生彼乐果，由此恶业生彼苦果；进一步就是，由此惑业，得此三界果，离此惑业，得彼涅槃果……像这样，整个解脱道的修行都离不开缘起律。遵循这个规律如理进行取舍，就能逐渐往解脱、成佛的果地上趣入。相反，如果一开始还处在世俗谛当中，就否

认善、恶，因、果，否认三世轮回等等，就会落到断见的深坑里面。这跟世间邪见认为的没有前世、后世，没有因、果，没有作用等就没有差别了。这样一来，肆意妄为、无恶不作的后果也会出现。

如圣天云：“如于蔑戾车，余言不能化，如是世未知，不能教世间。”

圣天菩萨也说：对于边地的野蛮人，用其他语言无法教化，必须要用他们自己的语言才能进行沟通、教导等等。同样的道理，在世间教化众生，如果直接宣说世人根本听不懂的甚深法义，就没办法对他们进行教化和救度。

所以佛来到世间后，一开始运用了各种的权巧方便，讲了很多的譬喻、教法、因果等等，就是为了让众生能够理解，从而接引他们逐渐趣入实相。

《中论》亦云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”

《中论》中也说，如果不依靠世俗谛，就无法证入胜义谛，不证得胜义谛，就得不到究竟涅槃。

所以说，世俗谛是悟入胜义谛的方便。把握好世俗谛的修行，就会很容易趣入胜义谛。而一旦证得胜义谛，那么虚妄分别等就会全部息灭，由虚妄分别所生的二种

生死也会因此寂灭，从而现前究竟涅槃。

那么，如果对世间名言做观察，会有什么结果呢？
论中说：

若妄观察世间名言皆当失坏。

如果非要去观察，那么世间名言都将失坏。

因为世间名言是在缘起上建立的，没有一法不是依缘而生、依他而立，所以在以正理去做观察的时候，除了诸法离一切戏论的真实性，根本不会得到任何的体性。结果必定是失坏世间一切的名言。

下面以佛经中的比喻来说明这个问题：

如经云：“喻如依木弦，及合手动作，便从琵琶等，而发妙音声。若有聪智者，观声何来去，遍观诸方隅，来去不可得。”

首先讲比喻。一个弹奏琵琶的人，依靠木弦以及他手的弹奏动作，在这样因缘和合的情况下，就会从琵琶等乐器中发出各种美妙的音声。不观察的时候确实是这样的。这时如果有一个聪慧的人，他去观察这声音是从哪里来的，又到哪里去了，结果到处去寻找，也找不到声音的来和去。这就是观察之后的结果。

我们要知道，声音没有来处，既不是从演奏者的手里出现的，也不是从那几根木弦上发出的，更不是从哪

个空间角落里发出的。所谓“有来处”，首先要在某个地方安住，然后逐渐地走过来，但是这声音根本没有任何的踪迹，只是现了一下就消失了。同样，去处也是得不到的。所以你不要去观察，因为一观察就很没意思了。你刚才不观察的时候觉得这乐曲十分美妙，自己是在欣赏音乐，享受生活。但是你一观察就什么也得不到了。

其实对于整个世界去做观察，就会发现这个世界确实没什么可执著的。好比说看电影，不观察的时候，认为每一幕都是真实的，看的时候完全迷进去了，看完了也是意犹未尽，觉得这钱花得很值。但是真正去观察，就会觉得很划算。因为会发现自己用了两个小时，又花了那么多钱，结果什么也没看到。想想看，那银幕上的影像是从哪里来的呢？它不是从每一道光线里出来的，也不是从白布里出来，更不是从其它地方过来的，只是在放映机、银幕等因缘聚合的时候，出现了一种影像而已。先前因缘没和合的时候它不存在，因缘一聚合，就现了一种幻相。而且在这其中的任何因缘和非因缘里去找它，也绝对是没有的。这样才知道，原来那些影像全部是假的。

如是从因缘，出生一切行，正见修行者，见行空不动，蕴处及诸界，内空外亦空，有性空无住，法相虚空

性。”如是广说。

从以上的比喻推到万法上，道理也是一样的。从因缘中出生了一切行（指有为法），具有正见的修行者，见到有为法是空性的，本来没有动转。无论是蕴界处所摄的哪种内外诸法都是空性，根本没有什么自性存在，诸法的真相就如同虚空一般。

对于没有见到诸法真实义的人来说，整个世界都在连续不断的迁流着，像一辆时光列车那样，不断地向前奔驰。这些内外器情万法的显现，一切因缘生果的流程，在不断地一幕又一幕地上演。这里有我们说不完的故事，外在辽阔的宇宙，无数的天体，都有各种成住坏空的故事。我们每个人也有无量世生生死死的故事，上演了一生又一生。所以说，世俗的一切显现都叫做行。

但是这一切在正见修行者看来，是本来空寂的，不生不灭，不来不去。像是僧肇大师造的《物不迁论》，讲的就是一切万法原本空寂，从未动摇。这就跟世人的看法完全相反。世间人认为一切万法都在不断地运动，瞬息万变、川流不息，一切的显现都是真实存在的，所以，接受不了大空性的观点也很正常。

下面对于这个问题，又有一轮辩论。

若见如是断除一切实执之法，其贪著名言谛者，惊

惶失措，谓诸法实体染净之因定当有生。

见到像这样断除了一切人们执为谛实的法，那些贪著名言谛的人极其恐慌，所以他们反驳说：诸法决定有其真实的体性存在。作为染净诸法的因，生必定要存在，怎么可以说万法无生呢！

这就是一切实事宗惊恐时的表现，他们长期以来执著自己的观点正确，所以根本接受不了空性。而我们说的这一切就相当于是当头一棒，会彻底粉碎他的人生观、世界观和价值观。也就意味着他必须放弃原来一切的见解，一切的追求，要将自己曾经的行为判定为是疯狂的、颠倒的。所以他无法忍受空性的见解。

对于一个普通的世间人来说，他认为这一切世间的显现必须是真实的，我们活的才有滋味，才会有人世间一切的现象、规律。这样人生才有盼头，每一天的生活才有意义。今生从几岁开始，我就要努力地读书，要用心地创业，为了追求世间上的成就，要昼夜不停的努力。要寻求人世间的快乐，要寻求爱情的甜蜜，要创造财富等等。就是因为这些是真实可得，绝不虚妄的，所以我会努力地追求这一切，来丰富我的人生，实现人生的目标和价值。

进一步来说，对于很多内外道的修行者而言，一定

要有一个清净的果法存在才会去修道。像是天堂、自性，或者所谓的涅槃等等。就是因为最后能够成就一个真实有的果，我现在才会去苦行、求道，做各种各样的修行。如果到最后什么都没有，那我们所做的一切不都成了徒劳无益吗？我们还辛苦修行干什么呢？一定要通过修道，最后出生一个清净的法，这一切才会有意义啊！这就是他们内心中的语言，也是他们心底深处对于空性的反抗。

下面是我们对他们的回驳：

虽如是说，唯存空言。

虽然你们这样说，然而诸法决定是空无自性的，所以你们说的这些只是空言而已，不成为真实的妨害。

何以故？颂曰：

**于真性时以何理 观自他生皆非理
彼观名言亦非理 汝所计生由何成**

对于诸法的真实性，无论以哪种正理去做观察，所谓的自生他生都不合理，不仅是在真实义中，连在名言当中去观察，也不会有自性生。这样你一直计执的“生”由什么来成立呢？

如以观胜义时所说正理，观自生他生皆不应理。如是于名言中由自性生亦不应理。汝所计之诸法生，由何

成立？故自相生于二谛中俱非是有。

以观察胜义的种种正理去观察自生、他生，结果完全没有可成立之处。而且在名言当中，所谓的由有自性的一法生另一法也不合理。那么你们所认为的诸法自性生，有什么真实成立的理由呢？所以说，所谓的自相生，在二谛之中都是没有的。

汝虽不欲，亦定当受许也。

你即使心里不愿意接受，但是在正理面前，也必须承认诸法无生。

意思是说，对于这个问题，我们必须以正理来判断，以正理为量。既然在正理上无法成立，你就没必要再坚持错误观点了。这就是告诉对方，虽然你们一直执著诸法有自性成立的生，连做梦也不愿意放弃，但是这在二谛之中都没办法以正理来成立，所以就应该放弃这种错误的观点。不能因为你太习惯了，无始以来一直持这种见而舍不得放弃。这样只会继续迷惑，完全没有利益。

有作是说：龙猛菩萨说不自生等，唯是破遍计执自性，非破依他起自性。彼等之意，无因不成，故彼说者，唯应诘难。

有人说：龙树菩萨说的不自生等，只是遮破遍计所执自性，而不是遮破依他起自性（意思是说，遍计所执

的法没有自生、他生等，但是依他起识有生，有自体)。对方的观点没有决定成立的理由，所以对于这种说法唯一应当诘问、反驳。

若二谛中俱无自性生，云何世间见有有性耶？

对方问：如果在二谛当中都没有自性生，那么，为什么我们能够在世间当中见到有自性的法出生呢？

对方认为：我们明明见到有暖性的火出生，有湿性的水出生，有男性的身体、女性的身体出生等等，诸如此类，在名言中确实有自性生。而你们却说在名言之中没有自性生，这就和眼识等的现量见明显相违。意思是说，如果在名言当中没有自性生，那么我们就应该见色、闻声等。

对于对方的妨难，我们首先以譬喻来作说明：

颂曰：

如影像等法本空 看待缘合非不有
于彼本空影像等 亦起见彼行相识

比如影像等法本来没有它的自体或者无自性（即不是别的什么法使它成为空，而是它本来没有自体），但是看待身体和镜子等因缘的和合，并不是没有影像等的显现。所以，缘于这些本来无自性的影像等法，也会生起见影像等行相的眼识。

也就是说，本空不等于不能显现或者不起作用。虽然没有这个法的自体，但在因缘聚合的时候，仍然会现出似乎有“它”的那种假相。而且缘于这个本空的假相，也能现起见这种形相的眼识。或者拿梦的比喻来说，梦里的境相全是假的，一丝一毫都得不到。然而在做梦的因缘和合时，梦里也会有各种的境相，也会缘这些境相生起不同的心识。

如是一切法虽空 从空性中亦得生

与影像等的比喻一样，一切诸法虽然无自性或空性，但是以无自性的幻因幻缘和合，也能现起无自性的幻果。

所以，世间的万法本来无自性，但是在众生的错乱识前，仍然会有显现，会起作用。

一切法谓不异因果而住。若知影像无自性之因果建立，谁有智者，由见有色受等不异因果诸法，而定执为有自性耶？故虽见为有，亦无自性生。

这里要认识到，一切诸法都不是出于因果之外而独自安住。如果知道都是像影像那样无自性的因果建立，那么智者由于见到外在色形等各种色法的相和内在感受等各种心法的相，都不是在因果范畴之外，也就是唯一看待因缘而现，这样怎么会执著这些内外的缘起法决定有自性呢？所以，虽然现在自己的妄识见到有这些内

外诸法的相，但也无有自性生。

这里讲到“缘生无自性”的涵义。“影像无自性的因果建立”是说，身体和镜子的因缘和合，就现出了影像这个果法，再以此影像作为因，就产生出了别影像的心。虽然这里的因和果丝毫没有自性，但仍然有因缘聚合而显现果相。一切的因果建立都是像这影像一样，因缘聚合就会出生果法，但这种生完全没有自性（自己的体性）。要知道，一切内外诸法都不超出因果的范畴，都是因缘所生法。既然如此，又怎么会有所谓的自性生呢？

如经云：“如于明镜中，现无性影像，大树汝当知，诸法亦如是。”

佛经中也说：就像一个人站在干净的镜子面前，由于身体和镜子的因缘和合，镜中就会现出无自性的身体影像。大树啊你要知道，万法都是这样的。

所谓“无性影像”，意思是说，当镜中的影像正在现的时候，确实得不到一丝一毫的实法。无论是在镜子的上下左右中任何处，还是镜子外面，或者身体上，或者其它空间里，总之在一切处都得不到影像的自体，这样就知道影像无有自性。

以是之故，颂曰：

二谛俱无自性故 彼等非断亦非常

这样就知道，万法在二谛当中都无有自性可得，因此就不可能有什么断和常，所谓的“断”、“常”唯一是戏论。

意思就是，一切诸法连自体都得不到，就更不可能在这上面安立常、断等的差别相。这就像我们前面讲到的那样，有眩翳的人看到杯子里有毛发，然后就缘着这个本无的毛发，说它是红、是黑，是一、是多，在上、在下等等。而正常的眼识不见毛发，所以缘于毛发的一切认定都只是戏论而已。

由一切法如同影像自性空故，于胜义世俗二谛之中俱无自性，非断非常。

因为一切诸法都是像影像那样本无自性或自体，所以在胜义和世俗二谛当中都没有自性，也就是既不是断也不是常。

要说一个法是常或者断，首先这个法的自体必须存在，之后它一直不灭，这就是常；如果它后来没有了，这就是断。但是这个法的自体都不可得，又怎么会有在它上面安立的常或者断呢？

下面引用龙树菩萨《中论》里的教证，说明如果承许诸法有自性，就必定会落入常、断二边当中。

如《中论》云：“若法有定性，非无则是常，先有而今无，是则为断灭。”

《中论》中也说，如果一个法有它固有的体性，那么肯定不会超出两种情况：如果它不灭，那就是永恒的有，这样就成了常有；如果先前有，现在没有了，这样就成了断灭。

又云：“若有所受法，即堕于断常，当知所受法，为常为无常。”

《中论》里又说到：如果认为有一个能够领受、能够得到的真实的法，那么必然会堕在断见或者常见当中。（为什么呢？）要知道，所受取的实法，不是常就是无常。

具体来说，如果认为这个实法一直持着“有”的自性，那就意味着永远不会变成无，那就是常法，会落在常见当中；如果认为这个实法先前有，后来没有了，那么它就是无常。由于认为原有的体性坏灭了，这样就会落在断见当中。因此，只要执著某法有自性，就必然会堕在或粗或细的常见、断见当中。

前面对方问过，他说：如果二谛中都没有自性生，诸法本来空性，为什么在我们面前会出生种种各具体性的法呢？下面我们继续以《中论》里的教证来作回答，

说明从无自性的因当中可以出生无自性的果。

又云：“如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。”

论中首先举出比喻：世尊以神通变出一个化人，然后这个化人又变出第二个化人等等。这些化人全部现而无实。（只是一个假相，不是真的。）

“如初变化人，是名为作者，变化人所化，是则名为业。”

第一个化人比喻作者，他变化出来的第二个化人比喻业。

“烦恼业及身，作者与果报，皆如寻香城，如阳焰及梦。”

从作者——心识当中，幻变出烦恼，这就是第一个化人；再从烦恼当中变化业，这是第二个化人；之后由业力变现一期生命相续，比如一条狗的蕴身，这就是第三个化人；然后这条狗又出生烦恼，这是第四个化人……这样辗转下去，所有前前后后的作者、果报等因果相续就如同寻香城、阳焰和梦一样，丝毫无有自性。

所以，在名言当中并不是没有作者、果报，也不是没有烦恼、业和身，的确是有这些法的显现。但这些仅仅像梦一样无而显现，或者说像寻香城、阳焰等那样现

而无实。

以如幻喻，明从无自性生无自性。

以上《中论》当中，以化人生化人的比喻，就是要我们知道从无自性的因法当中可以出生无自性的果法。

（这里的“生”是无而显现的意思，不是有实体的法生。）

这就是如幻的缘起。从因到果辗转相续的整个过程当中，无论是作者的心识，还是它所生的烦恼，以及烦恼生的业、业所感召的果报等，这一切都无有自性。但是无自性的因和缘一经和合，就会丝毫不差地变现无自性的果。

如是于二谛中俱无自性，非但远离常断二见，即业灭已经极久时，与诸业果报仍相系属。虽不别计阿赖耶识，内心相续，不失坏法，及以得等，亦极应理。

像这样，万法在二谛中都没有自性，这样不仅能远离常见和断见，而且在世俗中能合理地建立因果律。也就是说，业灭以后，即使经过极久远的时节，仍然跟它的果报关联。虽然没有特别地去计执阿赖耶识，或者内心相续、不失坏法，以及得法等等，但是也能极合理地成立名言中的因果律。

所以者何？颂曰：

为什么不做这些名言上的安立，也能极其合理地成

立因果律呢？颂文中说：

**由业非以自性灭 故无赖耶亦能生
有业虽灭经久时 当知犹能生自果**

业不是有个自身体性的生，因此就不是有它自身体性的灭。既然不是自身体性灭尽，所以没有阿赖耶识、不失坏法等的建立，也能从空性之中现起无自性的果相。所以要知道，虽然业灭了，之后经过极长久的时间，仍然能够出生它自己同类的果。

从已灭业如何生果，为答此问，如有一类欲安立已灭业之功能故，或计阿赖耶识，或计余不失法如同债券，或计得法，或计业习气所熏内识相续。

我们知道，名言中，一切有为法都是刹那灭的体性，所以业造完在第二刹那就灭了。对此，有人会问：既然业已经灭了，又说一切果报由业出生，那么从已经灭了的业当中怎么出生果报呢？

这里问到如何建立因果律这个极其重大的问题。对此，佛教各大宗派有不同的安立方式。有一类建立虽然业本身已经灭了，但是它的功能仍然存在。这里面又分为几种：有的宗派建立阿赖耶识，也就是在业灭尽的第二刹那，会在阿赖耶识中熏成种子，这些种子会一直相续，到成熟位时就无间现起果法。有的宗派建立不失坏

法，它就像债券那样。比如一个人把钱借给另外一个人，到了该还钱的时候，这个人就拿着债券向借钱的人讨债，这时候本钱和利息都不会失去，而且这个债券是钱之外的法。与此类似，不失坏法是业果以外的法，依靠它，到时候就会现前果报。有的宗派建立得法，它是不相应行法，能够持业的功能，在后世感受果报。有的宗派虽然不建立阿赖耶识，但也同样安立业习气所熏的内识相续。即虽然业造完在第二刹那灭尽，但因为业习气熏了内在的识，这样相续下去，将来就会在成熟时显现果报。

总之，他们都认为业已经灭了，所以一定要有一个实法，它能够持住业的功能，这样它的果报将来才会显现。

若如中观，业自性不生，故亦无灭。从不灭生果非不可有，故诸业不坏，业果关系极为应理。

如果像中观师所说，业本来没生过，所以也就没有它的灭。（只是现起了一个幻相，之后也没有什么实法灭了。但是缘起不会失效，所以）从本来不灭的法中可以生果，因此业不会失坏。以这种方式安立业果关系极为合理。

前面的那些宗派因为认为业有自性生，也就成了业是真实灭尽。这样一来，就要有一个能够持住业功能的

法，否则就没办法成立“由业生果”。而中观宗的建立方式不同，没有另外安立持业功能的法。

下面再以经教证明中观师讲的完全与佛和龙树菩萨一致。

如《中论》云：“诸业本不生，以无定性故，诸业亦不失，以其不生故。”

《中论》里也说：一切业本来没有生，因为业并无谛实的自性。同样，业也没有真实的灭，因为业本来没有生。

意思就是，如果业有自性，才有它的生，也才会有观待生的灭。但是，业没有自性，因此并没有生。既然从没有生，也就没有灭。

如经亦云：“人寿量百年，说活尔许时，然年无可集，此行亦如是。”

佛经中说：如果说人有百年的寿命，他已经活了这么多年，这是不加观察的说法。实际上在观察的时候就会发现，所谓的年只是对若干刹那的假立，并没有“年”的实体，这样怎么会有所谓的百年呢？以此类推，一切有为法也是如此，只是假名安立，没有自性。

具体来说，所谓的寿量只是很多很多个刹那，而每一刹那又是依于当时的显现而安立。但是这些显现的相，

并不是真的有“它”。所以，也就没有真正存在的一刹那。这样一来，秒、分、小时、乃至百年都不是由实法积累起来的，仅仅是对虚妄现相的相续做的假立而已。这就像我们攒钱一样，如果一张张的钞票都是真钱，有很厚一叠，那么可以说有很多钱。但是如果连一张真钱都没有，全是假钞，那么无论看上去有多少，实际上也是身无分文。一切内外的因缘法也都是如此，只是刹那刹那地显现幻相，实际上根本没有丝毫的自性存在。

“我或说无尽，或时说有尽，依空说无尽，名言说有尽。”

佛陀又说：我对它或者说是无尽，或者说是有尽。依于空性来讲就是无尽，因为它本来没有生，也就没有观待于生的灭尽。对于名言来说就是有尽，因为它是因缘生的显现法，因缘消散时显现就灭尽了。

所以，对于由业生果的问题要做两面观。在真实当中从来没生过，也就根本不会有灭。就名言来说，因缘和合时出现第一刹那，对此假名为生；因缘一直持续，它后后的同类相续在不断地显现，这就叫做安住；到因缘没有的时候，显现的相续也随之断绝，对此称为灭尽。这就好比说看电影，真实去观察的时候，连一个刹那的影像也没有出现过，怎么能说演了一个多小时，最后演

完散场了呢？所以是既没有生，也没有尽。但是，在不观察的情况下，确实是放映机的光打到银幕上面，种种因缘一和合，电影就开始了；过程中有各种的情节，非常精彩；最后放映完毕，大家就各自回去了。所以是有生有尽。

当以譬喻重明彼义。

下面以比喻再次讲明上面所说的“因果无自性”。

颂曰：

**如见梦中所缘境 愚夫觉后犹生贪
如是业灭无自性 从彼亦能有果生**

比如说，梦中的境相本来不存在，但是愚人在梦里见到所缘境的美女后，醒来的时候，心里仍然生起猛利的贪欲。同样，无自性的业，也能由此出生无自性的果。

这一颂的法义要按照以下的《转有经》具体地来了解：

如《转有经》云：“大王当知，譬如男子于睡梦中见与美女共为稠密，既睡觉已忆彼美女。大王，于意云何？若此男子梦与美女共为稠密，既睡觉已忆彼美女，可说此人为有智否？”

佛在《转有经》当中说：大王，你应当知道，比如一个男子在睡梦中和一个美女交合。他醒来后，还在不

断回忆梦中的美女。大王，你怎么认为？这个男子梦到跟美女交合，醒来后还一直回忆那个美女，你说这个人有智慧吗？

“王言：不也，世尊！何以故？世尊！由彼梦中美女非有，不可得故，况能与彼共行稠密，唯由彼人徒自劳苦。”

大王回答：那个人当然没有智慧，世尊！为什么呢？世尊！因为梦中的美女不存在，是根本没有的，更何况跟她交合（就更不可能了）。所以这个人只是白白辛苦，实际上什么也得不到。

“佛言：大王，如是愚痴寡闻凡夫，眼见色时，心生喜乐，便起执著谓色实有。起执著已，随生染爱。起染爱故，随贪嗔痴，发身语意，造作诸业。然此诸业作已即灭，灭已不依东方而住。”乃至“不依四维上下。”

佛说：大王，同样的道理，没有闻过正法的愚痴凡夫，当眼睛见到色法的时候，心里立即会生起欢喜，随后就会产生执著，认为色法实有。起了执著之后，紧接着就生了染爱之心，由于生起染爱的缘故，就产生了贪嗔痴等烦恼，以烦恼的力量，发动身语意造作各种的业。然而这些业造作完毕就灭尽了。那么，已经灭尽的业到哪里去了呢？它根本没有一个去处。它不住在东方，也

不在南方、西方、北方、上、下等任何地方安住。

又云：“后临终时，同分业尽，意识将灭，所作之业皆悉现前。譬如男子从睡觉已，忆念梦中所见美女影像现前。”

世尊又说：到临终的时候，变现这一期生命相续的同分引业穷尽，今生的意识即将灭尽。那么此时平生所作的业就会一幕幕地在心前全部显现。就像那个男子从睡梦当中醒来的时候，回忆梦中的美女那样，梦里的一幕幕境相会全部在他心里显现。

“大王，如是最后识灭，生分所摄最初识生，或生天上。”乃至“或生饿鬼。”

大王，像这样，到了此生的最后一刻，今生的识灭尽，属于来世五蕴身的最初的识立即出生，或者生在天上，乃至生为饿鬼等等。所谓轮回如梦，就是这样的。

又云：“大王，其最初识灭已无间，彼同类心相续生起分明领受所感异熟。”

佛陀又说：大王，当那一世最初的识灭尽之时，没有任何间隔的，它同类的心相续立即就会生起，从此一分一分、非常明了地领受来世的异熟果报。

“大王，曾无有法能从此世转至后世，然有死生业果可得。”

大王，并没有什么实法，从这一世转到下一世，然而却以缘起力，有死生、业果显现。

这里对上面的比喻和意义作总结。在梦里开始见到美女，就像最开始眼识见到虚幻的色法等境相那样；之后对那个美女生起欢喜心，就好比见到色法等后，心生染爱；与美女交合，如同在烦恼的驱使下造作各种的业；当他从梦中醒来的时候，梦中的种种境相还会在心里显现，同样，我们到临终的时候，这一世的业相就会一幕幕显现出来；这一世最后的识灭尽后，来世的识便会没有间隔地出生；再由这个识后后的相续来领受各种果报。

所以说，整个造业感果的过程都像梦一样，期间只是一幕幕的幻相在不断变现。虽然并没有一个实法从因位一直转到果位，但是业果的关系可以建立。所以这是不可思议的事，虽然一切都没有自性，但造业必定会受果。

“大王当知，最后识灭名之为死，最初识起名之为生。大王，最后识灭无有去处，生分所摄最初识生无所从来，所以者何？本性离故。”

大王，你要知道，最后的识灭了就叫做死，最初的识现起就叫做生。大王，最后的识灭了以后没有去处，最初的识生起之时也没有来处。为什么呢？因为诸法本

来远离一切戏论，丝毫没有自性。在整个过程当中没有任何的实法，所以是无来无去。

“大王，最后识由最后识空，死由死空，业由业空，最初识由最初识空，生由生空，而彼诸业不曾散失。”

大王，最后识就是由最后识自己而空，死也是由死本身空，业就是业自己空，最初识就是最初识空，生就是生空。然而当初造的那些业决定不会失坏，必定能够感果。

这就是告诉我们，一切万法当体即空，空的不是别的，就是这一切显现法本身。虽然一切缘起的幻相丝毫不成立，但是业果关系决定无欺。

总而言之，不需要安立其它持业功能的法，诸业虽然空无自体，但也决定能够感果。

设作是念：若由自性不生不灭，能感异熟者。如不灭故能感异熟，如是已感异熟者，亦应更感异熟。以业不灭故。若已感异熟者更感异熟，应成无穷。

有人这样想：如果由自性本来不生不灭，还能感得异熟果。那么，就像这不灭的法能感异熟一样，已经感完异熟的法，也应该再感异熟。因为你承许业本身无灭的缘故。如果已感异熟的法，还能再感异熟，那也应成异熟无穷。

曰：不尔。颂曰：

如境虽俱非有性 有翳唯见毛发相
而非见为余物相 当知已熟不更熟

譬如境俱非有，然有翳者，唯见非有之毛发等相，而不见为兔角石女儿等余物相。业亦如是，虽俱不自性灭，然异熟决定。

我们说，不是这样的。比如，虽然境相同样是现而非有，但有眩翳的眼，唯一见到非有的毛发等相，而不会见到非有的兔角、石女儿等其余相。如是当知，业虽然都无自性，但未成熟的业能感异熟，已成熟的业则不再成熟。

意思就是，虽然同样是不可得的法，但是这里面的缘起律仍然有差别。比如同样是无有的法，却有见和不见的差别。毛发、石女儿、龟毛等虽然都不可得，但是有眩翳者，以眩翳的幻变因缘，只会见到毛发相，而不会见其他相。

于此类似，虽然一切业都没有真正灭过，但仍有未熟业能感果、已熟业不感果的差别。

意思就是，尽管承许一切业本来无有，也就没有实法的灭。然而这一切不可得的业，虽然在无自性灭这一点上相同，但是它们仍然有感果上的差别。具体来说，

众生造业之后，如果这个业的功能尚未成熟，也就是还没有感果，那么以此本无生灭的业就能够感果；如果业的功能已经成熟，也就是感果已经完毕，那么此本无生灭的业就不会再感果。

比如一粒花种，在真实中，无论是否开过花，都是不生不灭的。然而在世俗里，这粒种子还没开花的时候就会开花。而开过花之后，它就不再开花。因为开花和没开花，在缘起上是不同的。

又此譬非但明诸业决定，且能成立异熟决定，

另外，以这个比喻不仅能够明了各种业上面有决定的规律，而且能够成立果上的规律决定。

也就是在业方面，业未熟可以感果，业已熟则不感果。在果方面，此种果唯一由此种业生，不由其它业生；彼种果唯一由彼种业生，不由其它业生。这就叫做因果决定。

颂曰：

**故见苦果由黑业 乐果唯从善业生
无善恶慧得解脱 亦遮思惟诸业果**

同样，我们在世俗之中，见到苦果唯一由黑业而来，不会由白业而来；乐果唯一从白业所生，不会从黑业中生；以远离善恶二边的空慧能够获得真实解脱。这就是

世俗中的缘起律，正所谓“诸法因缘生”。而且每一种果，无论是善果、恶果，还是解脱果，都是由其同类的因而感得，毫无错乱。

然而世尊遮止凡夫对于业果做思维。因为如果以理观察，有可能出现一种危险，那就是会谤舍业果，认为无因无果等。但是要知道，只要还有分别心，在世俗当中，因果是毫厘不差的。

善不善业虽皆无自性，然如有翳，唯见毛发等。

虽然善不善业都无有自性，但是就像眼翳者唯见毛发等相，不见兔角等那样，业果规律决定不会错乱。

首先打比方，就像眼翳患者，以能见毛发的眩翳病为因，就会见到毛发相。虽然实际上毛发相丝毫不可得，然而就在这不可得之中，以错乱的因缘，就会见到毛发。这其中因果是决定的。有此种见毛发的因就会出生此种见毛发的果，而不会出生见其它法的果。而且，眩翳病也有各种差别。有些病会导致见到毛发；有些病会导致见苍蝇；有些病会导致见空花等等。而且在见毛发当中，有些病人见多根，有些见一根等，也有差别。这里所谓的毛发等相和取毛发相等的识，这两者比喻不可得。意思是说，一切不可得之中却有不错乱的缘起规律。

同样的道理，实事宗不能接受所谓的因果空性。他

们认为必须以实有的业作为因，才能出生果法。或者说，如果诸业是空性的，就不可能出生苦乐等的果。也就是认为空性和因果律相违。我们这里反过来引导他，让他认识到，虽然善恶等的业无有自性，然而从这空性的善恶业当中，决定会无差错地现起果法。或者说，虽然诸法是空性的，然而非常不可思议，因缘聚合的时候，的确能够毫不紊乱地由业生果。也就是空性和因果律不相违。

故可爱异熟，非不善生，不可爱者，非从善生。善不善业俱不得者，当得解脱。

所以说，可爱的异熟，也就是悦意的果，它绝不会从不善业出生，而是从善业中生。不可爱果，也就是不悦意的果，绝不是从善业出生，而是从不善业生。如果善、不善业俱不可得，也就是有了空慧，以空慧摄持来行道就能获得解脱（因为善、恶两边都是戏论，执取善、恶就落在执著当中。如果有了空慧，见到善恶都不可得，而不著于善恶两边，就会得到解脱）。

这样就知道，虽然业不可得，然而这些空性的业，决定会出生各自的果报。从果上来说，每种果法都是随着各自的同类因而生，不会从别的法中出生。也就是因果关系是决定的，一一对应，丝毫不会错乱。

是故世尊，恐诸凡夫以理观察，毁谤业果坏世俗谛。故云：“诸业异熟果不可思议。”遮止思维业果。

所以世尊怕凡夫以理观察得出这样一种结论，说：既然因果法不可得，那还有什么因果报应？之后放纵身口意造杀盗淫妄等的恶业，落入“豁达空，拨因果”的险坑当中，以此毁坏世俗谛。所以佛说：“诸业异熟果不可思议。”这样来遮止凡夫思维业果。

所谓的业果之理，总的来说就是我们通常讲的四条业果规律：一切苦乐等由业决定；以小业感大果，也就是业增长广大；业因造下后不会无故失坏；无因不会感果。其实这些都是不可思议的。比如说，业为什么会感果？为什么有些业造了之后，过八万劫才成熟果报？或者一种业造下后到底会出生多少果报？像这样，这些业果方面的事，我们根本没办法现见，也就无法作出正确的结论。而且如果以分别心去推理、分析，也没办法得出真实的结果，反而容易对微细业果做诽谤。这些微细的业果，只有现量照见缘起律的导师佛能够无误地了知。所以世尊遮止我们思维业果，也就是应该随顺世尊的言教信受因果律。

若能如是建立诸业果，则《楞伽经》等说有阿赖耶识，为无边诸法功能差别所依，名一切种，如大海水起

诸波浪，是一切法生起之因，岂彼一切都无生耶？

有些人说：如果能够按这样来建立各种业果关系。那么佛在《楞伽经》等中说到有阿赖耶识，它是无边诸法各种功能差别的所依，称为一切种。（其中无边诸法包括根身、器界、心王、心所等。凡是所有显现的果法，都不是无因而生，而是由能变现它的功能所生。种种功能差别的依处就叫做阿赖耶识。这就是含藏义。是能变现万法的各类种子的所依之处，叫做一切种。）就像由大海水兴起千波万浪那样，此阿赖耶识是一切法生起之因。而你们说一切法无生，难道此阿赖耶识也无生吗？

对方的意思是说，要想成立三世因果相续，就必须建立阿赖耶识。否则没办法成立前世的身体、心王、心所等已经灭尽，但是那一世造下的业，其功能一直持续在心中不失坏，而且到后世因缘一成熟就会感果。并且，这个所现起的果报也是非常复杂。这里面有根身器界，包括无量无边的五根五境等色法，以及各种心王心所。有别业果报，也有共业果报等等。但是，这所有的果法不可能无因无缘的出现。它们必须从种子或者因当中出来（所谓的“种子”和因是一个意思，只不过以形象的比喻将它称为种子）。像这样，凡是出生果法，必定存在能感此法的功能或者种子。

这样，在漫长的过去、现在、未来三世的因果循环链当中，众生不断地造因，而这个因又不是当时成熟。这些因或者说种子按照它们成熟的先后次序，在因缘聚合的时候就会现起果法。这样一世一世地感果，又一世一世地种因，相续不断。

现在就问：这些种子在哪里？它们会断灭吗？如果种子没有一个存在之处，而是断灭了、失坏掉了，那就不可能感果，也就成了空无果报。但是这根本不可能。所以这些种子要一直含藏着。并且要有持种者，也要有受熏者。也就是业造完之后，第二刹那就灭了，但是它熏了习气。那么，什么是受熏者呢？是在根上受熏吗？还是在外境上，或者在心王心所上受熏？

再说，能够执受的就是现在的根身，包括器世界。它们全部按照自己的规律在进行着发展、演变等等。世间人认为这些都是客观规律。但实际上心外独立的法丝毫不存在。那么，现在这个器世界到底是怎样现起的？又是怎样按照规律在有条不紊的运行？所有这一切都是要建立阿赖耶识。

阿赖耶识译为“藏识”，它具有能藏、所藏、执藏三义。其中“能藏”是指它能含藏能生诸果法的种子，所以也叫做“一切种”。换句话说，任何内外的果法，

都是由能现起它的功能而现起的，无一例外，否则就成无因生了。所以，任何一个法都有产生它的种子功能。譬如，我们头上的一根头发叫做果，它也具有种子，正因为有种子才会出生这根头发。包括我们整个根身，这些都叫做果法。如果没有能生这些果的种子或功能，这些皮、肉、骨骼等为什么会出现呢？而且，在我们的身体里，时刻都在进行各种数不清的生理活动，而且丝毫不会混乱。虽然我们没有去管，但是它们会自动运行。

所以，这一切实际上就是因为第八识。它有执受根身的功能，根身里的任何生理活动都是种子的功能在支配着。像我们现在这个身体，有头发、眉毛、眼睛、鼻子、耳朵、嘴等等。张开嘴，里面有舌头、上颚、下颚。口腔当中怎样分泌唾液，大脑里面怎样运转……有无量无数的内容。打比方说，我们长多少颗牙齿，牙齿是怎样变化的，什么时候坏等等，都是精密地在受着种子功能的支配。

再说整个器世界，这里面的山山水水，下至一花一草，一阵微风，这些都是怎么出来的？它们是怎样在运行？这就更不可思议了。另外，我们从心法上看，为什么会生起贪心、嗔心？为什么对于这个人有这种感觉，对于那个人生那种感觉？再说，很多年前看过的东西，

为什么今天会突然想起来？这就是因为曾经熏了种子。所谓“熏习”，打比方说，我们念一段文字，这种念诵就是现行，现行必定要熏种子。而种子就熏在阿赖耶识里面。这样阿赖耶识就已经持种了。等到过了一段时间，你会忘记念过的内容。但是过了几年又忽然想起来。这样就知道，因为当时熏了种子现在才想起来的。这也绝对不是无缘无故就出现的。所以从这个意义上说，每个人都是“过目不忘”的，因为经过眼识就已经熏入阿赖耶识里面了。总而言之，一切因果、染净等的所依就是阿赖耶识。要想真正建立名言中的万法，阿赖耶识是最关键了，也只有通达这个道理才能够真正地解释万法的生灭变化等等。

“如大海水起诸波浪，是一切法生起之因”，这是以比喻说明阿赖耶识是诸法的因。譬如大海遇到风的时候就会卷起波浪，海水是波浪的所依因。其中，大海比喻藏识；风比喻遇缘；波浪比喻现行。波浪是间断性的，一遇到风就现起，没有风就不现起。但是海水没有间断性，它是波浪生起的因。同样的道理，阿赖耶识恒常相续，遇到不同的因缘，就会现起不同的现相，它是一切法生起的因。

“岂彼一切都无生耶？”对方问道：你不是说万法

无生吗？难道阿赖耶识也无生吗？如果没有阿赖耶识，这一切的显现法从何而生呢？

曰：不尔，须如彼说乃得调伏者，始说彼有故。随一切法体性转故，当知唯说空性名阿赖耶识。

我们回答说：不是这样的。世尊针对必须说阿赖耶识才能调伏的众生，才说阿赖耶识有。其实就是随一切法的体性而转的缘故。要知道唯一是说空性名为阿赖耶识。

其实这就是教法的方便，可以说是阿赖耶识，也可以说是空性。用的名词不同，实际上是一致的。从名言上建立就叫阿赖耶识，名言里有各种各样的法，要解释它们就要说很多名相。佛的教法之中有各种说法，千差万别，但是最终你要懂得把这些合为一味。

非但说有阿赖耶识，亦曾说有补特伽罗，于须说彼乃调伏之众生，即说有彼而摄受故。

再举一例，不仅是说有阿赖耶识，世尊也曾经说有补特伽罗，有旁生、饿鬼、人、天人、阿罗汉、菩萨、佛等等，对于必须这样说才能调伏的众生，就以这种方式宣说而做摄受。

如经云：“诸苾刍！五蕴即重担，荷重担者谓补特伽罗。”

就像经中所说：比丘们，五蕴就是一个沉重的负担，担着这个重担的人，叫做补特伽罗。

“补特伽罗”译为数取趣，指一直不断地在六道里轮转。这个数取趣就是担着一个五蕴重担的负担者。

又对一类说唯有诸蕴。如经云：“谓心意识，长夜熏修信戒等德，后生天趣。”

又对于一类人直接说唯有诸蕴。就像经中所说：心、意、识长夜熏修信心、持戒等功德，后来转生天趣。这就直接说到心意识上了。

众生的执著非常多，心里已经熏成习惯的名相也是各种各样的，不可能统一。假如今天到了西方国家，就得按那一套去说，因为他们已经习惯那些说法了，所以也得讲讲上帝等等。诸如此类，有些众生已经非常习惯于所谓的补特伽罗，那就对他说补特伽罗。有些人没有很强的这种意识，就不必说。

此等一切皆是密意增上而说。

以上这些都是佛有密意而说，真实义还没开出来。

也就是针对众生的情况，就他心前的这些现相和已经串习成的一些观点来做接引。因为在佛出世之前，什么轮回、涅槃、解脱等的这些名词，在外道里面都已经串习成了。所以佛也是假借世间的名词来说法的。然而

佛心里有一个密意，只是没有显出来，暂时不公开，所以这就叫做密意教。

此中为谁密意而说？颂曰：

**说有赖耶数取趣 及说唯有此诸蕴
此是为彼不能了 如上甚深义者说**

那么，这些教法是为了哪种人，佛心怀密意而说的呢？

颂文中说：宣说有阿赖耶识，有数取趣，以及唯有诸蕴等，是为了那些还不能了达上述甚深空性义的人说的。

若诸众生，由其长夜习外道见，不能悟入甚深法性。闻说法性，深生怖畏，谓我全无，我当断灭，便于佛教起险处想，背弃正法失大义利。

世尊初来人间的时候，有些众生，由于他们长期串习外道见解，还不能直接悟入甚深法性。如果他们听到说诸法无自性，就会生起很大的怖畏，会想：难道根本没有我吗？我要断灭吗？这样他就会觉得佛法很可怕，就有可能舍弃佛法，这样就会失去大义利。

这里讲到为什么最开始不能直接对于所有人宣说甚深空性。因为有些众生的根器还不成熟，直接说很深的法，他会接受不了。就像狮子乳盛于瓦器会崩裂一样。

再打比方说，这里有一种营养非常好的食物，然后把它喂给最宝贝的孩子吃。但是由于小孩的肠胃等还没发育成熟，没办法消化，结果就吃死了。东西本来很好，但是由于他没有相应的消化能力，结果就成了毒药。所以，要等孩子慢慢长大了，才能给他吃。同样，这里也要根据听者的根机进行相应地说法，要善巧掌握。否则会出现不好的结果。

最初为说阿赖耶识等，令其先除外道邪见，导入大义，后由无倒了达经义，自能放舍阿赖耶等。故唯功德，全无过失。

所以，最初说阿赖耶识等，让他们先除掉心里的各种外道邪见，这样引导他们入于大乘。后来等到他们的智慧成熟了，能够正确地了解经义后，自然能够舍弃对阿赖耶识等的实执，也就是不再执著这些是实法了。所以，这样传法唯一具有功德，不会有过失。

那些人由于长期以来串习外道见，心里会执著诸法无因生，有常有的自在天等等。如果我们在他面前，把名言之义建立地清清楚楚。也就是先建立阿赖耶识等。这样他就会知道心外无境，而且心上的因果律丝毫不紊乱。同时也会懂得万法根本不是自在天造的，也不是无因生果等等。通过这一步的引导，他们相续中的外道邪

见就会舍掉。因为他执著惯了，所以先要把一切建立好，这样他就比较容易把握，就能够入于正轨。否则一开始就遮破，说这个没有那个没有，就很危险。

如圣天云：“若乐何何事，先观彼彼法，倘令已退失，便非正法器。”

就像圣天菩萨所说：如果听者愿意接受的是此种此种事，就让他先观察与此对应的彼彼法。如果人的根机与法不相合，说法之后不但不产生正面利益，反而会使他退失信心，那就无法成为正法器了。

意思就是，首先要观察众生的意乐，然后以合适的方式来为他传法。如果他的根机等与所说的法不相合，就会出现弊端。也就是他会生起畏惧之心，或者引起反感等。这样他的心就没办法容受后面更深、更了义的佛法了。

为令入故，非但先说阿赖耶识等。颂曰：

**如佛虽离萨迦见 亦尝说我及我所
如是诸法无自性 不了义经亦说有**

为了使众生趣入真实义的缘故，佛不但先为众生宣说阿赖耶识等，而且就像颂文中所说：佛陀自身虽然离开了我见，但是也曾经说我和我所。同样诸法虽然无有自性，然而佛在很多不了义经里面还会说有蕴、界、处、

缘起等。

如佛已断一切萨迦耶见，我我所执虽已断讫，然由说我我所是令世人了解之方便，故薄伽梵亦曾说言我及我所。

比如，佛已经断尽了一切我见，虽然我执和我所执都已经断尽了，根本不可能还执著我和我所。但是由于说我和我所成为让世人了解的方便，所以世尊也曾经说过我和我所。

众生恒时执著我和我所，如果佛一开始就说无我无我所，那么众生就没办法去了解。比如说，我在街上买了东西。就不能说蕴买了东西，或者没有什么买了东西，这样就说不清楚了。所以，为了使世人了解，佛也要说我和我所。比如世尊曾经说过，我前世是怎么修行的，燃灯佛怎么给我作授记，我的弟子某某如何，我制定的戒律是怎样的……像这样，全是说我和我所。

如是诸法虽无自性，然说有性是令世人了悟之方便，故亦说有。

同样的道理，诸法虽然无自性，没有体性可得，但是由于说有性是使世人了悟的方便，所以佛也会说诸法有自性。

佛在讲名言万法的时候，也说过诸法的体性。比如

色法当中地是什么性，水是什么性，火是什么性等等。心法中的每一种法都有各自体性，比如贪是什么性，嗔是什么性等等。这一切全部说的是有性。这就是让世人了悟的方便。像这样，对于一切法的体性都清楚以后，就能让你悟入无我、无自性之中。

如东山住部，随顺颂云：“若世间导师，不顺世间转，佛及佛法性，谁亦不能知。”

如果世间导师在传法的时候，不随顺世间而行，那么对于什么是佛，什么是佛法性等，谁也不能了解。

佛经里记载，世尊成道后，四十九天没有说法，独自安住林间。也是因为众生暂时还无法如实地了知真实义。然而为了使世人能够逐渐地趣入真实义当中，佛首先设立权巧方便，随顺世间而宣说。

“虽许蕴处界，同属一体性，然说有三界，是顺世间转。”

虽然承许蕴、处、界等的万法，都是无二的空性，无有差别，平等一味。然而佛会宣说有欲界、色界、无色界等各种差别的法，这就是随顺世间而转。

“无名诸法性，以不思議名，为诸有情说，是顺世间转。”

法性本来无可言说、离名绝相，但仍然以不可思议

的名称来为有情宣说，这就是随顺世间而转。

“由入佛本性，无事此亦无，然佛说无事，是顺世间转。”

入于佛的本性之时，不仅有事没有，连无事也是没有的。然而佛还会跟世人说无事，这就是随顺世间而转。

“不见义无义，然说法中尊，说灭及胜义，是顺世间转。”

就佛自身来说，根本没见到有一个所谓的义，也就没有相对的无义。然而最善巧说法的世尊会说到灭谛和胜义，这也是随顺世间而转。

世人都认为有种种义存在，于是佛陀就说现见真实的圣者智慧所见之义，是最殊胜的义，它叫做胜义。但是圣者智慧无有所见，这里以无所见而说为见，所以也是随顺世间，以假名而说。

“不灭亦不生，与法界平等，然说有烧劫，是顺世间转。”

诸法本来不生不灭，与法界平等。然而佛却说有烧劫。也就是劫末的时候烈火会烧毁整个世界，对此佛说为灭。但实际上法性常住不灭。这也是随顺世间而转。

“虽于三世中，不得有情性，然说有情界，是顺世间转。”

虽然于过去、现在、未来三世之中，都得不到有情的自性，然而佛陀还是宣说地狱、饿鬼、人等的有情界，这也是随顺世间而转。

如是广说。

像这样，详细的开演就是一大藏教的佛法，这里面充满了世尊的权巧方便。

入中论卷二 终

如是诸唯识师，于上述中观宗心不忍可，欲明随自分别所立宗义。颂曰：

不见能取离所取 通达三有唯是识
故此菩萨住般若 通达唯识真实性

唯识师对于上述所谓的无自性中观宗，心里不能接受。为了表明按自己的分别所安立的宗义，而说出以下这一颂：

因为一切境相都是由心变现的，并没有心外的所取境，所以所取空。既然没有所取，也就没有能缘异体境的能取。分离的能所二取都是没有的，这样通达三有唯一是识。由此第六现前地的菩萨住于般若，以内证智慧通达唯识的真实性。

住谓安住。言住般若，谓安住于慧。由彼慧是此所有，故云住慧，即修行般若也。言此菩萨，住现前地。

颂文中的“住”指安住。“住般若”指安住于智慧的境界。由于彼慧是此第六地菩萨所具有，所以是安住于慧，也就是修行般若。“此菩萨”指住于第六现前地的菩萨。

由何而能不妄增益无倒通达证真实义，谓由通达无外色故，诸心心所唯缘起性，名通达唯识真实性。

第六地菩萨怎样不虚妄增益异体的二取，而如实地通达真实义呢？由通达没有外色的缘故，心王、心所等并不是依于外境而来，而是自内生起。所以这些心王、心所唯一是缘起性，叫做依他起性。这就叫做通达了唯识的真实性。也就是一切都是识，不存在识以外的法。

又此如何通达唯识真实性耶？

那么，六地菩萨又是怎样通达唯识真实性呢？

故曰：“不见能取离所取，通达三有唯是识。”谓此菩萨，以此所说正理，观察内心，由无所取，亦不见有能取，长时修习三有唯识。由是修习，乃能内证不可说之唯事，以此渐次，能通达唯识真实性。

就像颂文前两句所说：“不见能取离所取，通达三有唯是识。”六地菩萨就是这样通达唯识真实性的。也就是说，六地菩萨以所说的正理观察内心，发现自己的心上，由于没有他体的所取，也就不见有能缘的能取。（能所是观待而立的，有所取才有能取，既然没有所取也就不会有能取。）这样了知之后，长时间修习三有唯识之义。以修习的力量，内证到不可言说的唯识。像这样，渐次就能通达唯识的真实性。

若唯有识，都无外境，云何得生带彼行相之唯识耶？

对此有人会问：如果唯是内识，没有外境，又怎么

会生起带彼红花绿叶、男女老少等行相的唯识呢？

他认为要有单独存在的外境，就像现在这个器世界里，有林林总总的法，然后以心识作为取相者，缘着不同的境而取各种相。这样才会生起取外境的识。但是，现在却说没有外境，只是单独的一个识，除此之外再没有别的法存在。既然如此，这个识是怎么出现这样那样的行相呢？也就是说，这个识现出来的时候，不是一个没有相的识，而是带有种种行相。现在要问的就是：这样带相之识又是怎么生起的呢？

为了成立这个道理，在这里就要有缘起观念的转变，也就是必须要建立内缘起。

颂曰：

**犹如因风鼓大海 便有无量波涛生
从一切种阿赖耶 以自功能生唯识**

好比说大海由于风的鼓荡，就有无量的波涛生起。这表示从一切种的阿赖耶中，以助缘力，自身的功能成熟之时就生起唯识了。

譬如波涛所依大海，因风鼓荡为缘，如睡眠之波涛，即便竞起奔驰不息。如是此中诸识无始辗转传来，由二取执著习气成熟时所得自体。此正灭时，于阿赖耶识中熏成习气差别，为生将来顺自行相余识之因。

先讲比喻：一开始大海就像睡眠那样，比较安稳。后来由于风的鼓荡，大海就现起了波涛，此起彼伏、奔腾不息。其中大海比喻本识第八识，它时时都存在。波涛比喻现行。以风的鼓荡为缘，就会现起种种波涛。波涛依于大海而起，并不是从大海以外现出来的。这就是指内缘起。

就像这样，心王心所等各种的识，从无始辗转传来。由二取执著习气成熟的时候，就现行出种种识的体性。这个现出来的识，就叫做果位的识，或者叫异熟识。在因位的时候，就叫做种子识，或者说一切种。

这个果位的识出现后第二刹那就灭了，当它正灭的时候，就在阿赖耶识上熏成了习气差别。也就是形成了未来感果的种子。此习气或者说种子就会成为将来产生随顺这种形相的其他识的因。

这就是“种现熏生原理”。所谓“种现熏生”，就是指种子生现行，现行熏种子。熏成习气差别。“现行熏种子”的意思是，随着我们的心怎么现起，就会熏下各式各样的习气，或者说种子。这个受熏之处就是阿赖耶识。就好比说，我们炒菜的时候会产生油烟。正在冒烟的时候就叫做现行；这些油烟全部熏在墙壁上，这就是熏；这个受熏之处的墙壁就比喻阿赖耶识。虽然菜已经

炒完了，但是油烟都熏在墙上，墙已经被熏黑了，这就表明现行的识虽然已经灭了，但仍然留有后继的影响。

“种子生现行”是说，由于熏下的习气有种种差别，将来现行的时候也会有种种差别。这就是因果无紊乱的关系。其实，十二缘起里的因位识和果位识就是在这上面说的。造业之后，第二刹那业习气所熏的识就是因位识；由习气成熟而受生，那时的识就是果位识。

此因渐遇成熟之缘，即得成熟，从此生起不净依他起性。

这个因（也就是当时熏入的习气）逐渐遇到成熟的缘，就会成熟。成熟时就现起了种种识，这就叫做不清净的依他起性。

也就是说，我们目前现出来的识，它不是独立自成，也不是无因而现，它是依他而起的，也就是缘起的意思。所以叫做依他起识。

凡夫于此分别执为能取所取，实无离识少分所取。

“此”指的是由种子变现出的果位的识，这个识有相、见二分。但是凡夫不认识，就对于这样一个不可分的识，分别为能取所取。认为在心以外有一个所取的外境。然而实际上，离开识本身，根本不存在异体的所取。

如计以大自在天等为因者云：“蛛为蛛网因，水晶

水亦尔，根为枝末本，此是众生因。”说大自在天等为众生之作者，如是说有阿赖耶识者，亦说阿赖耶识为一切法之种子依，名一切种。

就像计执大自在天等为因的宗派所说：“就好比蜘蛛是蜘蛛网的因（也就是由于蜘蛛不断地吐丝，就形成了网，这个蛛网是从蜘蛛的口里吐出来的）；以及水是水晶的因；或者说根是一切枝末的所依（以根为依处而出现这些枝叶花果等等）；同样，自在天等是一切万物的因。”像这样，外道说自在天、自性等是一切诸法的作者。同样，承许阿赖耶识者认为阿赖耶识是万物的因，由它而出生一切万物。它是一切法种子的依处，叫做一切种。

意思就是，这一切根身器界所摄的万法都不是无因而生，而是由能变现它们的种子出生。一切法的种子所依存之处就叫做阿赖耶识。由于它不是心外之法，所以称为识。又由于它里面含藏能现一切法的种子，所以叫做“藏识”，或者叫“一切种识”。

唯大自在是常，阿赖耶识无常，是其差别。

只是外道承许大自在天等是常法，承许阿赖耶识者认为阿赖耶识是无常法，这是它们之间的差别。

又谓圣教建立有如是义。颂曰：

**是故依他起自性 是假有法所依因
无外所取而生起 实有及非戏论境**

而且，他们又说圣教当中也有建立如是之义。

颂文中说：依他起自性是一切假有法的所依、根源，或者因。它有三个特点：第一、“无外所取而生起”，依他起识没有外的所取，是自内生起的。也就是说，它是以内习的习气而生起的，并不是以外境作为所缘缘而生起。第二、“实有”，是指它是真实的法，自性实有。第三、“非戏论境”，意思是它不是言语所能说到的，不是一切戏论之境。

定应许此依他起性，以是一切分别网所依故。

他们认为，一定要承许此依他起性实有，因为它是一切分别网的所依之故。意思是我们的心的心、心所法无量无数，它们必须有一个真实依处，否则无法安立。

如依于绳，误以为蛇，不观待绳则不应理。以地等为缘误以为瓶，不观待地等，于虚空中不生彼心。

好比要有绳子做为所依，才会出生蛇的妄见。如果没有绳子，就不可能单独出生蛇的妄见。又好比以地等为缘，错认为有一合相的瓶。这也是依于地等才出生见瓶的错乱识，不可能依于虚空而出生如是的错觉。

此中既无外境，以何为缘而生青等分别，故定当许依他起性为生分别之因。以是一切染净因故。

同样，这里既然没有外境，也就是我们已经破掉了外境。那么是以什么因缘而出生带青色等相的分别心呢？要解释这个问题，就一定要承许有一个依他起性，作为出生青色等分别的因。以依他起性是这一切染净诸法之因的缘故。

如是即名善取空性，谓由于此彼无所有，即由彼故正观为空。复由于此余实是有，即由余故如实知有，是为无倒悟入空性。

他们认为什么叫做悟入空性呢？就是在这个法上，那个法是没有的，也就由那个法的没有，而如理正观为空性。但是排除了那个没有的法，剩下来的法是实有的。所以由看到剩下来的这个法有，就叫做知有；知道那个本无的法没有就叫做知空，这就叫做“无倒悟入空性”。

这里“此”指的是依他起，“彼”指二取，“余”指所依。也就是这样善加辨别，在一个法上没有另一个法。意思是在依他起识上没有二取。这样排除了本无的二取，剩下的所依——依他起识，以及二取本无的空性，这些是实有的。这就是无颠倒地悟入空性。

此复非以一切戏论之境而为自性，以诸言说唯取假

相故。凡有言说，即不能诠实事也。

而且，依他起识不是以一切戏论境作为自体性的。（也就是依他起识本身不可思议，不是戏论的境。）因为所有的言说都是取假相，不能取到真实自性。也就是一切言说都不能诠表真实之义。

总此依他起性三相安立，谓无所知，唯从自内习气而生，是有自性，非戏论境。其为假有法之因义，以是有自性即能成立，故不异彼三也。

最后是总结，对于此依他起性以三相来安立：

第一、没有所知，就是指依他起识没有一个所知的外境，唯一由自己内在的习气成熟而现起。

第二、有自性，也就是依他起识本来是有的，其自体成立。它与各自分离的能所二取不同，二取本来没有。由于依他起识是产生一切假法的所依，所以一定要承许其为有自性的实法。

第三、非戏论境，是说依他起识远离言说，非戏论之境。

颂文第二句所说“是假有法所依因”，此依他起识是假法所依的因，由于它有自性才能成立这一点，所以这一句所说的义也摄在“有自性”这一相当中，并非在以上三项之外。总而言之，依他起性就是以这三相来安

立的。

今当问彼。颂曰：

无外境心有何喻 若答如梦当思择

现在应当问那些唯识师：没有外境的实有心识，有什么比喻能成立吗？如果对方回答：如梦。为了说明此比喻不成立，中观师说：对于这个比喻应当详细地思维抉择。

于此当正观察，若谓如人眠于极小房中，梦见房中有狂象群，此必非有。故虽无外境，定当许有此识。

对于这个比喻应当如理观察。如果对方说：就像一个人睡在一间极小的房子里面，梦见房子里有成千上万的狂象。显然这个境是不存在的，只是一个梦心罢了。所以，虽然没有外境，也一定要承许有梦中的识。这就是无境唯识的比喻。

为显此答，全无心要，责当思择。如何思择？颂曰：

若时我说梦无心 尔时汝喻即非有

为了显示对方回答的这个比喻，根本没有意义，就责备他说：你应当想想清楚。那么怎么想呢？

颂文中说：如果我说梦里没有心，那么你的比喻就不成为证成意义的比喻。

意思就是，我们说你举的比喻不能证成意义。因为在现实当中，不仅没有梦中的狂象，也没有梦中见狂象的心。所以你说没有外境，唯有实有之识，这是不成立的。

其见狂象群行相之心，吾等亦说如境非有，以不生故。

做梦之人见狂象群这种行相的心，我们说它跟境一样是没有的。因为本来并没有产生的缘故。

这就好比有眩翳的眼见毛发相，相对于这个错乱的境界，可以说有毛发相和取毛发相的识。但真实之中二者都不生。也就是真实之中并没有毛发，也就没有对于毛发相状生起了别的识。因为，有一个法才能说有对于这个法的了别，而实际上这个法没有，那么哪里又会有对它的了别呢？

若无心者，则无二宗极成之喻，故无离外境之内识也。

如果梦的实际情况是得不到实有的心，那么你所说的梦喻就不成为我们两宗都成立的比喻。所以说离开外境还单独存在实有的识。

要想证成一个结论，所举的比喻必须双方都承认才可以。但是，你所举的梦喻无法证成所立的宗义。为什

么呢？你所安立的宗义是无有外境，唯有内识。然而梦的实际情况是，所见的境相没有，见境的梦心也没有。所以，离开外境还存在一个内识的观点不成立。

设作是念：若无彼错乱识，则醒觉后不应忆念梦所领受。

如果对方这么想：假如当时不是实实在在有一个错乱识，那么醒觉后就不应该还能回忆梦里的领受。

意思是说，由于醒来后还能回忆梦里见狂象时的心情，就能够证明做梦的时候，识是真实存在的。也就是以后识能够忆念，来成立当时出现了实有的识。

此亦非理。颂曰：

若以觉时忆念梦 证有意者境亦尔

这也不合理，如果你以在醒觉位的时候能够忆念梦中的心识，来证明梦中的心识实有。那么以同等理，以醒觉位也能忆念梦中的境，也应当成立梦中的境实有。

何以故？颂曰：

如汝忆念是我见 如是外境亦应有

如以忆念梦所领受，证意是有，由亦忆念境界领受，则境亦有。

为什么呢？就像以忆念梦中的领受，证明梦中的心识真实存在一样。以能忆念梦中所领受的境界相，也能

成立梦中的境真实存在。

好比说梦里我在听一首歌，当时见到有人在唱歌，也听到了歌声，但实际上并没有心外的歌声。而你们认为，在醒觉位的时候，以能回忆当时听歌声的识，就证明识是存在的。那么同理，由于能回忆所听到的那首歌，就应当证成梦中的歌声也跟听歌声的心识一样真实存在。

或识亦非有。

或者反过来说，如果梦中没有真实的境，那么取境相的心识也同样是没的。

就像一个人梦到自己在梦里吃面包，当时吃得津津有味。醒觉的时候还能回忆那个面包的样子，包括它有多大，是什么色泽，什么味道等等。然而事实上，那个梦里的面包是根本不存在的。醒来的时候就会知道，那只是梦的习气在表演而已。所以，虽然能够回忆梦里的面包，但是不能以能回忆就成立那个面包是真实的。同样的道理，梦里吃面包时的感觉或者心识，也只是梦的习气妄现而已。观察一下就知道，梦里的一切都是得不到的。所吃的面包不存在，吃面包时的感受等也同样不可得。

下面对方又以理来成立梦中决定没有外境：

设曰：若梦中有象等色者，彼是所取故，亦应有眼识，然此实非有。由睡眠扰乱，前五识身定非有故。（“由睡眠扰乱”，就是被睡眠这个因缘所扰乱。“前五识身”，就是前五识聚。）

假设对方说：如果梦中真的有象等色法，以它是所取的缘故，梦里应当有能取的眼识。然而梦中眼等前五识都不现行，唯一只有第六意识。由睡眠扰乱，决定没有眼等前五识的缘故，可见梦中的象等色法是决定没有的。

颂曰：

**设曰睡中无眼识 故色非有唯意识
执彼行相以为外 如于梦中此亦尔**

假使对方说：梦里没有眼识，所以绝对没有眼识所对的色法。因此，梦中见到的象等的色法形相，唯一是意识，而不存在外境。只是当时的意识执著这种行相以为它是外境。就像在梦中没有外境只有心识一样，醒觉位时也绝对没有外境。

梦中眼识毕竟非有，由彼无故，则象等色眼处所取亦非是有，唯有意识。是故定无外境，是执识之行相以为外境。

梦里决定没有眼识，由于无眼识的缘故，象等的色

法，或者说眼处的所取也是决定没有的。（因为色法和眼识是一对，要出现必定是一起出现，不可能其中一者单独现起。所以，一定要有真实的眼识，才会有眼识所对的色法，没有眼识就不会有眼识所对的色法。然而梦中没有眼识，也就不会有眼所对的色法存在。）当时现出来的象等行相其实不是色法，只是意识将这个识的行相错认为是外境。所以梦里决定没有外境，只有一个内识，这一点是绝对成立的。

如于梦中全无外境唯有识生，如是此应亦尔。

就像我们梦中没有外境只有识，同样，醒觉位的时候也是如此。

显现的这一切色声香味触等都只是识的相分，处于迷乱中的众生会把这个识的相分误以为是心外存在的色法，然而事实上根本不存在心外之法。

破曰：不然！梦中意识亦不生故。

中观师破斥说：不是这样的！在梦的譬喻里面，不仅境相得不到，就连梦心也不可得到。

对方的立宗是，外境没有，显现的相都是虚假的。唯有内识存在，是真实的。我们对此破斥说，比喻必须与意义相符才能成立。也就是要想证明无境唯识，所说的比喻也应当是没有外境，唯有实有的内识。然而观察

你所举的比喻——梦，实际上不仅是梦里的境相没有，就连梦中的心识也是没有的。所以你的比喻根本没办法证成你的立宗。

颂曰：

**如汝外境梦不生 如是意识亦不生
眼与眼境生眼识 三法一切皆虚妄**

中观师说：就像你所说的梦中没有外境生起，那么同样，梦中也没有意识生起。无论是眼根、色法，以及由眼与色出生的眼识，这三法全部是虚妄的。

如见色时，必有眼色及意，三法和合。如是梦中了别境时亦有三法和合可得。又如梦中眼色非有，眼识亦非是有。

就像眼见色法的时候，必须有眼根、对境的色法，以及作意三者和合，才能生起见色法的眼识。同样，梦里了别境相的时候也要有梦的三法和合才可以。既然梦中眼根、色法都不可得，那么梦中的眼识也同样是没的。

“如见色时，必有眼色及意，三法和合。”万法都是因缘和合而生的，不可能单独出现。见色法也一样，这也要由内外的因缘聚合才能出生见色法的眼识。

首先一定要有色法的相。比如见到了张三，那么张

三这个人一定要出现在眼前，才会出生了别张三的识。就像俄国人来了才能见到俄国人，英国人来了就见英国人……不可能什么人都没来还说见到了什么人。

而且要有无患的眼根。如果眼根坏了，就像机器出故障一样，没有能力生起取相的眼识。即使有对境也无法见到。譬如一个盲人，虽然他面前来了很多人，但是他什么也见不到。

同样，如果意不配合也是无法见境的。意上面有很多因素，这里以作意来说。比如一个人眼根很好，而且前面有人走过来，但是他没有作意，一直在想自己的情人。结果面前有人来了，但是他心不在焉的，就跟看不见一样。或者说有一个刚刚死了儿子的母亲，由于她当时极度悲伤，心一直缘在这件事情上面，所以无论面前来了什么人，由于她神情恍惚，虽然眼睛在，但是她会说什么也没看到。这样就知道，一定要眼、色、意三法和合才能现起见色的眼识。

“如是梦中了别境时亦有三法和合可得。”同样，梦中了别境相的时候，也要有梦里的三法和合才行。比如梦中见到山的时候，当时在错觉里面，也是认为自己眼前有座山，也有能见山的眼根，还有作意，这三者和合才见到了这座山。

“又如梦中眼色非有，眼识亦非是有。”像这样，梦里的眼根、高山当然不可得，那么同样，眼识也没有。根、境、识都不可得。

这里中观师说，不要只说梦中的境相本来没有，识实有存在。其实正在做梦的时候三法都有，真实之中观察三者都不可得。好比说梦中看球赛。当时在梦里看得非常带劲，跟真的一样。既有自己的根，又有球场、球员、观众等境相，还生起了眼识耳识等。但是醒觉位的时候去观察，那些都只是迷乱习气的妄现，实际上什么也没有。境相既然没有，又哪里会有缘境了别的识呢？因为不可能脱开了所取的境，单独存在一个了别的识。或者像是没有石女儿，就不会有对石女儿的了别。总的来说，境可以假现，识也可以假现。

如此三法，如是颂曰：

余耳等三亦不生

像这样，眼根、色法、眼识是如此虚妄，本来没有。梦中其他的耳根、声音、耳识，乃至意根、法尘、意识也是一样的虚妄不可得。

言耳等者等字，等取声及耳识，乃至意根法界意识。是故梦中此等三法一切皆虚妄，故说梦中定有意识不应道理。

颂文中“耳等”的“等”字，指梦里的耳根、声音和耳识，鼻根、香气和鼻识，舌根、味尘和舌识，身根、触尘和身识，乃至意根、法界（也就是意的所缘，也可以称为法处）和意识。所以，梦里这六组根、境、识三法都是虚妄的。因此你说梦里没有外境定有内识，是决定不合理的。

有清辨论师作是思：意识所取法处所摄色，梦中亦有，故无内识能离外境。此亦非理，梦中三法毕竟非有故。若谓为破他宗故如是许者，是则梦喻应全无用，以梦非虚妄，不能显示所喻之法为虚妄故。

清辨论师这样想：意识所取之境，法处所摄的色法，在梦中也有，所以没有内识能够离开外境单独存在。其实这样说也是不合理的。因为梦中的根境识三者真实之中无有的缘故。如果为了破斥他宗而作这样的承许，那么梦喻应成完全无用。因为你认为梦不是虚妄，这样就不能显示比喻所要说明的意义——一切法虚妄。

由梦中三法皆非实有，故以已极成者成立余未极成故，醒时一切法亦能成立皆无自性。

前面我们破斥了对方的比喻，意思是梦的比喻无法成立无境唯识。因为实际上如同梦中外境无有，梦里的识也没有。

像这样，梦中的根、境、识三法都不实有，以这个已经极成的比喻来证成其他没有成立的事。也就是，如同梦一样，醒时的一切法也成立无有自性。

颂曰：

**如于梦中觉亦尔 诸法皆妄心非有
行境无故根亦无**

如于梦中根境识等皆是虚妄，如是当知觉时亦尔。

就像梦中的根境识等全部虚妄，同样，醒觉位的根境识等诸法也是虚妄的。眼等识不是实有，识的行境色等也非有，眼根等诸根也非实有。

是故经云：“犹如所见幻有情，虽现而非真实有，如是佛说一切法，如同幻事亦如梦。”

所以，佛经中也说：就像我们见到的幻化有情，虽然现出来一个相，但实际上根本得不到实体。同样，佛说一切法如幻如梦，现而无实。

所谓“幻有情”，是指幻师所幻化出的有情。在过去，幻师以他的幻术能够在虚空当中幻现出一个有情的形相，不仅能幻变象马等，还能幻化男女老少等各类人的形相，这就叫做“幻有情”。我们都知道，那些幻有情只是似现的假相而已，真正去寻找的时候，丝毫也得不到。

但是，大多数人只知道幻师幻变出的那些相无实有，而其他的显现法不是幻化，是真实存在的。然而实际上，就像这幻喻一样，一切法都如同幻事。我们的心就像幻师，一切根身器界等的万法都是由它幻变出来的。我们每天都在这幻化里面生活，一切都是幻事。

当然，现在大家基本都没看过幻术，但是都看过电影。所以也可以说，整个世界就是一场场的宽银幕立体电影。而我们现在不仅恒时在看这种电影，而且自己就处在这电影当中。包括自己的身体，外在的色声香味触等，其实都像电影一样。它们都是全方位，宽银幕，大立体的电影。这就叫做“如同幻事”。

“亦如梦”，另外，我们大家常常会做梦，目前为止，至少做过几千个梦，所以对于梦一定很了解。做梦的时候，会觉得一切都非常真实，但是每当你醒来，再回想的时候，就知道梦里的心、境全部是虚妄的。同样，其实醒觉位的一切心、境也跟梦一样虚妄，现而无实。

所以，对于这一切你都不要执著。凡夫对于外境色法的执著相当严重，而且非常坚固。因此唯识师把外境破掉了。但是还留有对心识的执著，也就是认为依他起识实有。如果能够将境、心二者全部破掉，这样既不著于境，也不著于心，应当如此远离一切的执著。

又云：“三有众生皆如梦，此中不生亦不死，有情人命不可得，诸法如沫如芭蕉。”此等皆成善说。

佛经当中又说：三有众生全部像梦一样，只是我们迷了，就认为众生有生死，其实这些都只是幻生幻死，在真实当中没有生死。有情的生命本来不可得，一切诸法如同泡沫、芭蕉一样，虚幻无实。

“三有众生皆如梦”，众生在轮回之中就像做梦一样。好比说在梦里，有时候感觉从高空中坠落，非常恐怖；有时候被人追杀；或者显现两军交战，密密麻麻的飞机在空中飞行，这些机群不断地降下一个又一个炸弹……总之在梦里会感觉有很多事物，有很多运动等等。这些梦里的境相当时感觉非常真实，但是醒来后会发现什么都没有。同样，在虚妄的三有中轮转就像做梦一样，只是妄识在不断地动。如果能够觉悟，这一切的幻相刹那间就会消失无余。

“此中不生亦不死”，没有从轮回大梦当中醒来的人会畏惧生死，因为乃至没有从这大梦当中醒来，生死确实存在。一场接着一场，在这当中受尽了折磨，不断感受各种各样的苦。但是无论如何，这无尽的生死实际上和梦一样，只是虚假的影相而已。对于悟道的人来说，生死是不存在的。因为真实之中没有生死。

“有情人命不可得”，所谓有情的生命，如果学过百法就知道，就是指阿赖耶识之中的业种子，有能持一期身心相续，使其持续不断的功能，依于色、心连持不断，而假名为“命”。然而实际上，色法和心法都是假法，色法的身体就像梦中的身体一样，心也和梦中幻现的心一样。既然色法和心法都只是假相，那么假相的连续不断，也只是假相。也就是由于一幕幕的色法心法在不断地变现，然后就幻现出一个有情，以及他一段段的生命相续。但是真实之中根本没有任何迁变。

这一点以中阴的状况来看尤为明显。也就是以迷乱的力量，在心前会幻现出各种假相。但是真实之中，这些现出来的相确实没有，也从来没有动过。这有与没有，动和不动都是本来不二的。比方说一个人生前造了很严重的恶业，以业习的力量，在他的中阴境界里就会显现非常恐怖的境相。比如身后有成千上万条狼狗在不停地追赶，他吓得拼命往前跑，往前飞，可能比火箭的速度还要快。但是真实之中，正当这些境相显现的时候，也没有一丝一毫的实法可得。如果他这个时候能够认识这些境相的真面目，能够觉悟，那么这些恐怖的境相当下就会消失。

“诸法如沫如芭蕉”，从表面上看，泡沫像是一个

实在的东西。但是当我们用手去碰触它的时候，“啪”的一下，就什么都没有了。同样，芭蕉树看上去和其他树一样，似乎有坚实的树干。但其实里面是空的。意思就是，一切诸法乍看起来好像真实存在，但实际上当你触及到它的本性之时，比如用离一多因去观察，就会发现根本不可得，是空性的。所以说诸法如同泡沫、芭蕉。

“此等皆成善说。”意思是说，我们既然能够认识到梦里的根、境、识三者都不可得，就要把这个道理遍及到一切法上。这样佛说万法如梦如幻等就全部成为善说了。也就是，佛经中说的“一切法”、“诸法”包括内外一切法。不仅色法没有，包括心法也是空性的。这样就彻底了，诸法都是平等空性。否则如果认为依他起识实有，只是它上面的色等遍计法没有，就不能成为一切法空。所以，不能把“诸法”分成两部分，认为这一部分虚妄，那一部分真实，那样就无法成立“一切法如梦”。因为所谓梦、幻等就是指其中任何一法都是虚妄。万法就是如此，无论如何显现，全都只是一个幻相。因此色心等一切法全部是空性。

已说观待觉时识等三皆不生，若于梦中观待梦识。
颂曰：

此中犹如已觉位 乃至未觉三皆有

前面已经说过，观待醒觉位来看，梦里的根境识三者都不生。但是就梦中来说，观待于梦识，当时的根境识三者都存在。

意思就是，在白天醒觉位的时候，回想梦里的一切，确实完全得不到。梦中的战争，见到战争中血肉横飞的场面，以及自己心惊肉跳的感觉等等，当时好像生起了这样那样的境相、心识。然而实际上没有丝毫实法可得，根境识三者都不生。但是正在做梦的时候，会觉得在心外有真实的战争，有见战争的眼耳等识，眼睛确实看到战争的场面，耳朵也听到了隆隆的炮声等等，并且产生出各种各样的意识。这就是观待梦来说根境识三者都有。

如虽有无知睡眠，就离通常睡眠之觉者，诸法虽自性不生，然由无明睡眠故，如梦所见，三法皆有。如是未离睡眠梦未醒者，如是自性之三法亦皆是。

就像虽然有无知的睡眠，按照离开睡眠的醒觉位来看，这梦里的诸法虽然自性不生，然而由于无明睡眠的缘故，就像梦中所见那样，根境识三法都有。像这样，还没有离开无明睡眠的凡夫心前，如是体性的根境识三者也都是有的。

意思是，以梦喻来比喻现实中的情况。其中梦位比喻凡夫的无明位，醒觉位比喻有学道圣者根本位和无学

道圣者的大觉位。

就像在梦心的错乱境界当中，感觉一切根境识等全部真实，当时根本不会认为这一切没有。只有醒来的时候，才会发现梦里的一切原本没有。同样，看待于凡夫来说，由于处在无明睡眠当中的缘故，确实感觉有世界，有根身，有取这一切境相的识。所以，针对现在还没离开无明迷梦的凡夫来讲，根境识三者都有。

颂曰：

如已觉后三非有 痴睡尽后亦如是

这里讲到醒觉位的比喻。就像已经从梦中醒来，梦里的根境识三者全部没有。同样，一旦从无明睡眠当中觉醒，就会发现过去生死之中的根境识本来没有。

就像《永嘉证道歌》中所说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”“梦里”是指在生死之中，“明明”是说宛然存在，非常清晰。大家都觉得，生死当中的一幕幕境相明明是有的。“觉后”是说觉悟之后，“大千”，是指一切三千大千世界，也就是生死中的境相。意思是觉悟后才发现其实根本没有生死。所以，整个轮回就是一场迷梦。

如梦尽醒后，则梦中所见三法皆非是有。如是尽拔无明睡眠，亲证法界，则彼三法亦皆非有。故离外境非

有内识。

就像从梦中完全觉醒之后，梦里所见的根境识三法全部没有。同样，如果无明的睡眠已经消除，亲证了法界实相，睁开了慧眼，那么生死中的根境识三法也都没有。因此说，并非无有外境而独有内识。

这就是破斥对方所认为的外境假内识真。意思是，看待无明未尽的错乱境界，这些根境识平等是有；看待亲证法界，这一切全部没有。所以，不能把根境识三者分开来，而承许外境无有内识实有。

如有翳眼，发等非有而可见故，虽无外境亦有内识。

以上破斥了唯识师的梦喻。下面对方又以翳眼见毛发等来成立无境唯识。唯识师说：比如虽然在外境上没有毛发，但是有眩翳的眼根仍然可以见到毛发等形相。同样，虽然没有外境，也可以单独存在见种种色法形相的内识。

下面中观师破斥对方的毛发喻：

此亦非理。颂曰：

**由有翳根所生识 由翳力故见毛等
看待彼识二俱实 待明见境二俱妄**

我们说，这也不合理。由有眩翳的根所生之识，以眩翳的力量，见到毛发等的形相。看待有翳识，毛发相

和见毛发相的识全部真实；看待无错乱识，毛发相和见毛发相的识全部没有。

意思就是，跟前面破梦喻一样，对于见毛发这件事，同样也要分两方面来观察。

“看待彼识二俱实”，一方面看待于有翳的错乱识，毛发相和见毛发相的识都是真实。就像一个患有眩翳病的人，在他的错乱境界里面，面前确实有毛发的境相，并且有能见毛发相的错乱识。如果问他毛发在什么地方，他会说就在上方不远处，不是在左、右，或者后面。问他毛发是什么样的，他会说大概有一寸长等等。像这样，他会认为真的有毛发，自己也是这样见到的。所以，对于错乱者而言，他心前所现的境相和能见境相的心识都是无欺的。就他的错乱境界来说就是这样。

再好比说一个人有错觉，他说前面有个鬼。如果我们问他，你到底看到了什么？他会说我见到一个披头散发，青面獠牙的吊死鬼。再问他，鬼在什么地方？他会说就在我的左边，而且这个鬼经常出现，每次都是张牙舞爪地要来害我等等。虽然正常人看来什么都没有，但是就他自身的错觉来说，那个鬼的形相就是这么现的，他也是这样看到的。所以，在错乱的识前，似现的这样一种形相，以及见这种相的心识，都是真实存在。这就

叫做“看待彼识二俱实”。

“待明见境二俱妄”，“明见境”是指没有错觉，明了地见到境界的本相，也就是无错乱的情况。那么站在无错乱的立场上说，毛发等相和见毛发相等的识，二者都是虚妄。就像刚才说的，那个人见到的青面獠牙，披头散发的鬼本来没有，同样，见鬼形相的心识也是虚妄的。见鬼的比喻懂了之后，见毛发的比喻也一样。对于正常人来说，毛发相和见毛发相的识都是虚妄。

当知唯如梦说，看待有翳之所见，毛发之相亦有。看待无翳之所见，二俱不生。

应当知道，此毛发的比喻和梦喻一样不成立。你说见毛发的比喻当中，毛发相没有，见毛发的的心识真实存在。我们说这个比喻也同样需要仔细观察。

其实，看待有翳眼的所见来说，毛发相是有的，并非只有一个孤独的识；而看待无翳者的所见来说，二者都没有，既没有毛发相也没有见毛发相的识。所以，就错乱而言，相、识二者皆有；就无错乱来说，二者皆无。所谓“无有外境唯有内识”是不成立的。

若离外境，识难知故，定应许此。

这里中观师以识境互相看待的道理来破斥对方。中观师说：如果没有外境，识也难以了知的缘故，决定应

当承许此理。

意思就是，识境俱起，二者相依而存。离开了境相，根本找不到一个单独的识。就像刚才说的比喻，在那个见鬼者的错乱境界里面，如果没有一个披头散发、青面獠牙的鬼相，哪里会单独出生一个见鬼的眼识呢？这是根本不可能的。所以，识和境要生就一起生，如果不生，二者都没有。

若不尔者，颂曰：

**若无所知而有心 则于发处眼相随
无翳亦应起发心 然不如是故非有**

如果你不承认此理，那么就像颂文中所说：假如没有毛发等的所知境，还能出生带彼毛发形相的心识，那么就在有翳者见毛发的地方，正常人的眼跟随着看过去，也应当生起见毛发的眼识。但是事实绝非如此，所以并非“无有所知境相，唯有内识”。

这里是反破，意思是说，识和所知分不开。一切都是缘起法，一定要有所知境相才能出生识，没有此所知就没有此识。这一点在因缘上已经限定了。反过来说，如果没有所知还能生识，那么就应当不需要相应的因缘，在什么情况下都能生识。

好比说用照相机给某人拍照，只有当这个人在镜头

前出现的时候，才能对他拍照。也就是限定了条件，只有他出现了才能给他照相。如果不需要这个人出现也能为他拍照，那就应当随处去照，都能照出这个人的形相。因为不需要有这个人的因缘就能给他拍照的缘故。同样的道理，只有以眩翳病的因缘，面前会出现毛发的所知相，这样才会有见毛发相的识。如果没有毛发的所知相都能生起见毛发的识，那么无翳者在有翳者见毛发的地方，也应该生起见毛发相的识。因为不需要毛发相都能生起见毛发相之识的缘故。

再比方说，我们只有买了票进入电影院，眼前才会出现银幕上的影像这个所知，这样才能生起看电影的眼识。如果没有电影就能出生看电影的眼识，那就不必买票进场了，我坐在一个没有电影银幕和影像的地方，也能看电影了。因为不必有那种所知境相，就能出生见那种境相之识的缘故。

同样，有翳者就像买了看毛发的电影票一样，只有他能进场，能看到眼前的毛发相。在他的眼前会出现毛发相，然后会有见毛发相的识。比如有翳者说，在我的正前方两米处有毛发，对他来说，毛发的相和见毛发相的识都是真实的。如果说不需要境相也能出生见相的心识，那么，找一个没有眩翳病的人，让他盯着刚才有翳

者说见毛发的地方，这个眼睛正常的人也应该生起见毛发相的识。

若有翳人，虽无毛发而生带毛发行相之识者，则有翳人随于何处见有毛发，余无翳人审视彼处，亦应生见毛发之心与彼相同，无境同故。故说无境而有识生，不应道理。

如果说在有翳者的心前，没有毛发的形相还能出生带毛发行相的识，那么有翳者在什么地方见到有毛发，其他无翳的人就看那个地方，也应当跟有翳者一样生起见毛发的识。因为都是无所知境相就能出生见境之识的缘故。所以，你说没有境还能出生见境之识，这是不合理的。

设救此云：若以有境为生识之因，实应如是。然是以前识所熏习气成未成熟，为生不生内识之因。

假设对方对于以上中观师所放的过失做补救，说：如果心外有一个境作为生识的因，那当然有你们所说的过失。但是我们对此不承许。我们认为生识的因不是外境，而是以先前的识所熏的习气成熟、未成熟，作为生、不生内识的因。

意思就是，如果以外境作为生识的因，那么必定要有境的存在，才能出生果法的识。但是我们认为，习气

成熟就会出生相应的内识，习气还没成熟就不生这种识。

故唯有前带发相识，所熏习气成熟者，始有彼相识生，余则不生。

所以，只有先前带有毛发相的识所熏下的习气成熟，对于这种人来说，虽然外境上没有毛发，但是可以出生带毛发行相的识。而其他人带毛发相的识所熏的习气还没成熟，所以在他们面前见不到毛发相。

因此，虽然没有外境，也同样有见与不见的差别。也就是以内识的习气是否成熟作为生不生识的因。因此我们没有上面所说的过失。

以下是中观师的破斥：

此亦不然。颂曰：

若谓净见识功能 未成熟故识不生

非是由离所知法 彼能非有此不成

你这样来立宗也是不成立的。你们认为由于先前熏的习气功能已成熟的缘故，所以生起带毛发行相的识，这就是有翳识。而正常的净见识，由于那种习气还没成熟，所以不出生带毛发行相的识。总而言之，生不生带毛发行相的识，在于因的功能成不成熟，而不是以心外有所知法来作为因。但是，你们所承许的这个功能，其实不成立实有。所以你的立宗不成立。

现在双方辩论的焦点就落到了功能上。对方说，我们不承许外因果，我们安立内因果。也就是说，现前所生的识带有这样那样的形相，这些全是由于它同类的习气功能成熟而导致的。中观师说，我们现在就说这个功能。如果去观察所谓“以功能生识”，由于在这个因果事件里面，实有的功能没办法成立。所以，所谓“依他起识实有”不成立。

辩论到这里，跟前面的他生是一样的。前面是泛谈他生，这里是特指他生。泛谈他生就是对于一切的他生宗来说。现在是特别针对唯识宗所说的，“由内识功能成熟而现起果位的识”这一因果现象。但是既然是因果，就绝对不可能独立存在，一定是观待而生。因此无论是因是果都无有自性。以下要观察的就是唯识宗所说的“功能”是否实有。

以上唯识师以有眩翳的眼见毛发相的比喻来成立“识外无境”。唯识师说：有眩翳者见到毛发等的行相只是虚相，并不是虚空中真实存在毛发。因此，虽然无有外境，但可以现起带外境行相的识。

中观师以同等理破斥。中观师说：境和有境互相观待，如果没有所观待的境，也能生起取境相的识，或者说不需要境相作为生识的缘，也能现起带外境行相的识，

那么，有眩翳者在何处见有毛发，无翳者应当同样在彼处见毛发。

唯识师补救：识并不是以外境为因，而是以内在前识所熏的习气成、未成熟作为是否生内识的因。有眩翳者由于过去识上熏的能变现毛发行相的习气功能成熟，因此能见到毛发相。而无翳者由于过去识上熏的能变现毛发行相的习气功能尚未成熟，所以不生带毛发行相的识。总之，以先前所熏的习气功能成熟，就会现起带有此种行相的识。

中观师遮破：这种能现起识的功能不成立实有。

云何功能非有？

为什么此能生识的功能没有？

颂曰：

已生功能则非有 未生体中亦无能

此中若计有功能者，为属现在识耶？为属过去与未来识耶？

如果你们认为有能生识的实有功能，此功能必定归属于某一个识。那么，它是属于现在识的功能吗？还是属于过去识的功能？或者属于未来识的功能呢？

所谓“生识的功能”只有这三种情况，如果这三种情况都不成立，那么此生识的功能决定不成立。这样就

能遮破由功能所生的识，也就是不成立依他起识实有。

以下对于这三种情况一一遮破。首先遮破“功能”属于已生识：

且已生识中功能非有，若作六啖³名功能之识，则识果性因中亦有，不应道理。若许尔者，果应无因生，芽已生时种子未坏故。故已生识中功能非有。

已生识当中不可能有功能。这又分为两种情况。

第一种情况：如果已生识叫做具有此功能的识。那么，此已生识是果的体性，而功能是因的体性，现在因的功能位中已经有了这个果位的识，这显然不合理。如果这样承许，果应当是无因生。

就好比种子生芽。先前是种子，后来种子灭了，现起了芽，就说此芽是彼种子生的。如果芽已经出生的时候，种子还没有灭，那么芽就不是由种子生的，芽就成了无因生。同样，功能是因，已生识是果，因法功能存在的时候，果法已生识已经有了，就不能说由此功能出生彼已生识。或者说已生识不是由功能生的。因此，已生识当中没有功能。

若作五啖⁴名从功能识，则已生识从功能生，不应道

³第六啖声：所属声，属于物主格，乃举物主以示所属之格。

⁴第五啖声：所从声，属于夺格，乃表示其物所从来之词。

理，识已有故。前已广说。故已生中功能非有。

第二种情况：如果已生识叫做从功能中生的识。也就是已生识从此功能中出生，这也不合理。识已经有了，不必再从功能中生。这一点在前面总破他生的时候已经广说。比如：“已有重生有何用……”因此，已生识当中没有功能。

所谓“已生识”，其中“已生”二字，就表明这个识是已经生、已经有的识。当功能有的时候，此已生识已经有了。也就不必再从功能中生。因此，不能说以功能生一个已有的识。

下面遮破“功能”属于未生识：

未生体性之识中，亦无功能。颂曰：

非离能别有所别 或石女儿亦有彼

一种未来的，现在还没有出生的识当中，也没有功能。

首先“非离能别有所别”：所生的识为能简别，功能为所简别。只有通过此功能生了一个识，才能简别出此功能是能生这个识的功能。也就是说，要以果法的体性，来确定其因的功能是能生此法的功能。这样，能简别和所简别互相看待，不可能离开能简别，而独自存在所简别。

打比方说，我们面前有一碗米，你说它到底有什么功能？如果果法没有现前，就没办法说它是能生哪种法的功能。因为这些米既可以成为鸡的食物，也可以成为米饭的因，或者成为糕点、米醋等的因。所以，一个法在出生果法之前，不能独自安立它有什么功能。

“或石女儿亦有彼”：“石女儿”指没有的法，如果没有出生果法，还说此法自身有什么功能，那么，石女儿也应当有一个能生他的功能了。

下面解释偈颂中的“非离能别有所别”：

若无能别，所别非有。如云：“识之功能。”识是功能之能别，功能是所别之事，其未生法，以破立性曰此是识或曰非识，俱不可说。既俱不可说，如何可简别其功能云：“此是彼之功能。”若时无有能别，则全不能说彼从此生也。

“别”是简别或区别之义。如果没有一个能简别，所简别不可能独自成立。就像我们平常说的“识的功能”，其中“识”是功能的能简别，“功能”是识所简别的事。对于一个还没有出生的法，以破立的方式，安立说“此法是识”，或者遮破说“此法不是识”，都是没办法的。既然对于将来要生的果法，是识还是非识，现在无法判断，又怎么能决定此能生的功能是生哪种果法的功能呢？

所谓“此法是能生彼法的功能”，如果某时没有能简别的果法，就根本不能说彼法从此法产生。或者说，无法安立此法是能生彼果法的功能。

这里，识是一个能简别法，它所简别的事，就是“能生它的因不是生其他法的功能，而是生这个识的功能”。而其他的功能，比如生小麦、发电、录音等的功能，都是由所生的果法，来简别因位时的因缘是什么功能。如果某法没有出生果，就没办法安立它是什么功能。

举例来说，一碗米放在那里，还没有生任何果法，这时候就没办法说它是什么功能。只有把它做成了饭，才能说先前的米是能生饭的功能；把它做成了米粉，前面的米就是能生米粉的功能；把它酿成了米醋，那么这碗米就是能生米醋的功能等等。

同样，“未生识”就是现在没有的法，既然果法还没有出生，就没办法成立“此功能是能生彼果法识的功能”。因此不成立“未生识”中具有此功能。

下面解释偈颂中的“或石女儿亦有彼”：

若许未生中有功能者，则石女儿中亦应许尔。故未生中功能非有。

假如承许未生的果法当中有能生它的功能，那么也应当承许石女儿上面也有能生的功能。所以，未生识当

中不存在功能。

下面是唯识师对于中观师的妨难作的补救：

设作是念：若识当从此功能生，心想彼当生之识，而云：“此是彼识之功能。”及云：“彼当从此生。”如是能别与所别事，皆可成立。

对方如果这样想：识应当从此功能中生，比如心里想着未来将出生的识，说：“此功能是彼当生之识的功能。”以及说“彼当生之识应该从此功能中生。”像这样，能简别的果和所简别的事都可以成立。

也就是说，在因位作判断的时候，可以把未来法和现在法联系在一起，心里既可以想到现在位的这个功能，又能够想到以这个功能未来将出生的果法。并且它们彼此看待，“此因法是彼果法的功能，彼果法从此因中出生”。这样一来，能简别和所简别都能成立。

下面唯识师以世间和论典来证明自己的观点：

如世间云：“煮饭”及云：“此线织布。”论中亦云：“前三种入胎，谓轮王二佛。”

比方说，在世间，大家都说“用米煮饭”以及“以线织布”等等。论典当中也说，胎卵生的四种情况当中，前三种转轮王、独觉、佛入胎的情况如何等等⁵。

⁵ 《阿毘达磨俱舍论》：“又别显示四入胎者，且前三种谓转轮王、独觉、

所谓“煮饭”，意思就是，虽然在米的阶位没有饭，但是世间人想到半小时之后会出现米饭，也就是现在位的米能出生将来的饭，就说我现在用米来煮饭。同样，“此线织布”是说，人们用线来织布，虽然因位的时候只有线，没有布，但是人们想到以这些线能织成将来的布，所以说用线来织布。

并且，《俱舍论》里讲到入胎时的几种情况，首先“转轮王入胎”。所谓“转轮王”，指的是这个有情出胎之后，长大了能够继承王位，成为转轮王。但是这其实是未来事，他入胎的时候还不是转轮王。由于他未来会成为转轮王，因位的时候就可以说“轮王入胎”。或者说独觉、佛入胎，这也是指他出胎之后，经过修行能够成为独觉，能够成佛。现在联系未来成为独觉、成为佛的事，在因位上说这是独觉、佛入胎。

以下中观师对于唯识师的补救进行遮破：

此亦全无心要。颂曰：

若想当生而说者 既无功能无当生

中观师说：你说的全无实义。如果想到将来出生的果法，而说现在的因是能生彼果法的功能，或者彼果法

大觉。如其次第，初入胎者，谓转轮王，入位正知非住非出；二入胎者，谓独胜觉，入住正知非于出位；三入胎，谓无上觉，入住出位皆能正知。此初三人以当名显。”

由此因法而生。但实际上，现在没有果法，所以不能说此因是能生果法的功能。既然现在无法成立能生果法的功能，也就不成立彼果法未来将会出生。

且若有生者，乃可说当生。其常不生者，如石女儿等或虚空等则决定不生。

如果有一个实法的生，才可以说将来生什么。如果恒时不生，就像石女儿或者无为法的虚空等一样，本来生不出这样的法，就决定不会有生。

下面进一步解释功能不成立，则无法成立未来的生：

是故此中若有功能，乃可说识当来生，若未来识非有则无彼功能，既无功能，则识之当生非有，如石女儿等。此亦解释煮饭等喻。

所以，现在如果有一个实有的功能，就可以说识将来由此而生。但是现在位的时候，未来识根本没有，所以就没有能生它的功能。既然没有一个真实的功能，以这个功能将会出生的识也就没有，就像石女儿等一样。像这样，解释煮饭、织布等的比喻也一样。

要知道，现在位的时候，未来识根本不存在，就像石女儿一样。既然没有未来识，那么，能生未来识的功能也就不成立。因为功能是依于所生的果法识来安立的，既然果法丝毫没有，能生果法的功能也就不可能有。能

生果法的功能没有，由此功能生识就不能成立。

下面以识和功能彼此看待，进一步推出依他起识无自性：

复次识与功能，应互相待。如是亦无依他起性。

这样就知道，识和功能互相看待而成，不能独自成立。也就是说，识看待功能才能出生，无法独自成就。功能看待所生的识才能安立，无法独自成立为生识的功能。像这样，既然彼此互相看待，也就毫无自性可得。因此是缘起生，没有自性。

同样，依他起识看待因位的习气功能而生，此习气功能看待果位的依他起识而立，由于彼此互相看待，毫无自性。所以，你们认为依他起识实有绝对不成立。

以下对于“看待他而成的法无自性”的这道理，进行详细地阐述：

颂曰：

若互相依而成者 诸善士说即不成

如果两个法互相依待而成，那么有智慧的人就说：决定不成立有自性。

就识和功能这一对互相依待的法来说，也是一样的：

要已有识乃有彼功能，要有功能，乃从彼生识。如

是即成互相依待。若许此者，则识非有自性。喻如有长乃成短，有短乃成长，有彼乃成此。

要有这个识，才成立能生它的功能，要有能生识的功能，才会由它生识。这样，识和功能成为互相依待。如果这样承许，识是依他而起的，也就没有自性。就像长和短互相观待而立，观待长才成为短；观待短才成为长，有所观待的“彼”才能成立“此”的体性。

所谓“互相依待”，就是说一者必须观待另一者才能成立，脱开另一者无法独自成立。这里是说，由先前在识田中熏了某种功能，后来才能现起果位的识。同样，要现起果位的识，才能安立前面的功能是能生什么法的功能。总之，二者只有依靠观待才能成立。

以长、短来作比喻：就好比说一辆公交车，你说它是长还是短？观待一辆自行车就很长，观待一辆火车就非常短。如果它上面有独自成立的长或者短的自性，那么它在任何时处都应当是长，或者都应当是短，但是这不成立。只有观待一个比它短的法，才能显出它长的相，以此安立它为长；观待一个比它长的事物，才会出现短的相，而安立它为短。所以，长和短都是假立的。这样就知道，大小、多少、高低等等，都是假立，因果也是如此。

下面月称论师引用、并解释《四百论》里的教证，继续证成这个问题：

如《四百论》云：“若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法。”此义是说若识等法，因待功能差别而成，其所待法功能差别，还因观待此识乃得成立。是则当说此二谁是所待，谁是所成。

这里月称论师直接对偈颂作了解释，我们就不单独再作解释了。偈颂的意思是说，如果识等的果法，因为观待功能差别才能成立。而所观待的功能差别，又观待于果位的识才能成立。那么，你说这两者谁是所观待，谁是所成就？

也就是说，因位的功能和果位的识互相观待。识不可能独自成就，它一定要观待因位的功能差别，才能出现果位的识的差别。但是，因位的功能差别观待于出生什么样的识而安立，如果没有出生果位的识，就无法成立是什么功能差别。这样彼此之间互相观待。既然互相观待，那你说谁是所观待？谁是所成就呢？

这两者就像两根木头支起来的一个角，脱开一者另一者无法独自成立。其实就成了有则俱有、无则俱无。也就是如果互相观待，只能是同时有或者同时无。但问题是，同时有的时候，也就是一者有的时候，另一者也

存在，这样彼此毫无关系，就不成为观待了。如果出现了前后的一有一无，一者依靠另一者才能出生、安立，但是不是同时有，也就无法成立为互相观待。这样就成了无法解决的矛盾。

同理，你怎么能承许识由功能出生？如果识和功能不同时，其中功能在前识在后，但是没出生识的时候，根本不能说那是什么功能。如果识在前功能在后，这样没有功能又怎么可能独自出生一个识？如果识和功能同时有，也就是当功能有的时候，识已经有了，二者毫无关系，又怎么能说识是由功能生的？所以，只要你承许识和功能是实法，就绝对没办法安立它们有任何关系。这样，就逼得对方不得不承许识和功能都是假法。

又云：“若法因待成，未成云何待，若成已有待，成已何用待。”此义是说，若识因待功能而成者，为识已成而待功能？为识未成而待功能？若未成者，未成故如兔角，应不待功能。若谓已成而待者，彼已成故复何用待。

偈颂的意思是说，如果一个真实的识，由于观待功能而成就自体。那么这个识只有两种情况：它是已经成就的法，观待功能而造就的呢？还是未成就的法，观待功能而造就的？如果它是未成就的法，它的体性就是未

成，就是“无”，像兔角一样，一无所有。那么，一个持有“无”的体性的法，就不必要观待什么，永远是无。如果这个识是已经成就的法，那么，它的自体已经成就了，已经有了，还需要观待什么来出生它吗？

总之，这里是观察果法的识。如果它是个实法，决定不超出“有”和“无”这两种体性。如果它是“有”的体性，那么，它自体已经有了，还需要观待什么呢？如果它是“无”的体性，自体是“无”，又需要观待什么呢？

所以，根本没办法成立依他起识是实法（有自性的法）。

故诸善士说，互相依待而成，即不得成。故未来识中功能亦非有。

所以善士们说，凡是彼此依待而成的两个法，绝对不成立实法或者有自性。因此，未来识中有功能也是不成立的。

意思就是，因位有功能没有识。如果观待此功能而产生未来识，那么，我心里想着现在因位的功能，以及未来将出生的识，说这个功能是能生未来识的功能。这样一来，功能和未来识，彼此之间就是互相依待而成的，绝对不可能独自成立。

为什么呢？一方面，两者既然互相看待，就没办法说到底谁是所看待，谁是所成就。

另一方面，它们之间没办法成立任何关系。因为，如果是一前一后，没有识的时候，已经有一个实有的功能，那么这个实法功能不看待于未来的识，它自身就无法成立为未来识的功能。或者，没功能的时候，有一个实有的识，但实际上，没有能生它的功能，识根本没办法出生。如果功能和识同时有，既然有功能的时候已经有识了，怎么能说识是看待功能而生的呢？也不成为看待。

或者，针对这个识来说，既然它是实法，一般来说只有“有”和“无”两种体性。（虽然还有“亦有亦无”和“非有非无”的情况，但是一般人不会那么想。）如果它是“有”性的法，那么，已有的法不必看待，自身已经成为“有”；如果是“无”性的法，那么，一个本无的法，就像石女儿一样，也不必看待什么，永远是无。

这样就可以证明未来识中功能不成立。

以下遮破“功能”属于过去识：

今更当说过去识中亦无功能。颂曰：

现在宣说过去识当中也没有功能，颂文中说：

若灭功能成熟生 从他功能亦生他

唯识师说：一个已生的识，灭了之后，会在识田里熏下一种功能，当这种功能成熟的时候，就会出生果法。也就是从他性的功能中，出生他性的果。

这里对方承许的是，过去识灭后，在识田里熏下能生将来识的功能。此功能属于过去识。

若谓已生正灭识，为生果故，于阿赖耶识熏成功能差别，从彼已灭识之功能成熟，而生当生之识者，则应从他功能而生他果。

以杀生为例，一个人拿刀刺向牦牛，这时，他生起了一个杀生的识。而这个识第二刹那无间就灭了。虽然杀生的识已经灭了，但将来必定会出生果报。因为识灭的同时，就在阿赖耶识当中熏下了习气，或者说熏成了一种功能差别。当这种已灭的杀生识熏下的功能，在未来位成熟的时候，就会出生在地狱里受报的识。也就是过去识灭后熏成了功能，这个他性的功能成熟，就会出生未来他性的果。

何以故？颂曰：

为什么说“从他功能而生他果”呢？下面唯识师具体解释。颂文中说：

诸有相续互异故

如云：“达努谓增广。”以辗转义名曰相续，犹如河

流相续不断，因果相续转时，由于生死辗转无间，次第不断，是三世诸行刹那之能取。由此遍于相续支分刹那中有，故相续支分之诸刹那，名有相续。彼等互异各别为他，是敌宗所许，故果刹那后时生者，离因刹那习气而是他性，是则从他功能应有他生。

梵文的字界“达努”是增广的意思。再加上字缘，就有辗转的意思，叫做“相续”。就像河流一样相续不断。同样，因果相续流转的时候，由于生死辗转不断，刹那刹那次第而行，所以这个相续就是过去、现在、未来的诸行，或者诸有为法的各个刹那的能取。因为“相续”遍在相续里的每一个支分刹那上，所以相续支分的每个刹那就叫做“有相续”。

也就是说，从前到后辗转不断的法，叫做相续，它是能取。在这个相续上面能取到过去、现在、未来诸有为法的各个刹那，这些刹那就是所取。其中“相续”是一个总体概念，它遍在三世迁流的每一个刹那上，每一个刹那都叫做“有相续”。比如，一个“家”，其中每一个家庭成员都叫做“有家”，因为每一个人都有这个家，或者说“家”遍在每个人身上。那么，由这些家庭成员组成的就叫做“家”。再比方说“国家”，国家由民众组成，这个“国家”就遍在每一个公民上面，所以每一个公民都叫做“有国家”。就个

体来说，每个人都叫做“有国家”的人，就总体来说，就叫做“国家”。像这样，“相续”和“有相续”就是这个意思。

所以，所谓“相续”无非就是这些刹那的心识。由于其中每一个刹那都是依他起识，都是实法。因此，各刹那之间彼此互为他体。这是对方唯识师所承许的观点。后面出生的果位的刹那，它和因位刹那的习气，互为他性。也就是说，由于每刹那的依他起识都是实法，因此，在三世迁流的过程当中，每个刹那都是一个独自的实体。那么，因位的识熏了习气，后来习气成熟而现起了果位的识，这两者一前一后，互为他性。像这样，从因位的一个他法的功能识，出生他法的果位识，所以应当有他生。

下面中观自宗对此做破斥：

若谓许故无此过者，是亦不然。应一切法从一切法生。

颂曰：

一切应从一切生

此于破他生时已说，故不更述。

如果认为这样承许就没有过失，其实不是这样的。这样承许，由于他性相同，仍然有一切法从一切

法生的过失。这一点在前面总破他生的时候，已经以理宣说完毕，这里不再重复。

设救，颂曰：

彼诸刹那虽互异 相续无异故无过

假设对方又这样挽救：“虽然因位的功能识，和果位成熟时现起的识，是彼此互异的他性，但是，这两种识属于同一相续，所以没有一切生一切的过失。”

意思是说，虽然承许他生，但是并不会有“一切应从一切生”的过失。因为我们说的“他”，不是指一般他性的两个法，成为能生所生。而是指属于同一相续，具有特殊他性的两个法，才能由一者生另一者。或者说，因位的功能，只能生一个属于同一相续的果位的识，而不会生属于其他相续的识。

所以，我们要加上“属于同一相续”这个限制条件，这样才承许有他生。而不是不具这个条件，随便两个他性的法，都能由一者生另一者。就好比说种子生芽。虽然因位的稻种和果位的稻芽属于他性，但是，由于它们属于同一相续的缘故，稻种只会出生同一相续的稻芽，而不会出生麦芽，或者石头、桌子等等。因此没有“从一切生一切”的过失。

若作是念：彼是有相续诸刹那性，更互为他，此相

续唯一，故非一切法从一切法生。若如是者可容无过，

假如唯识师这样想：因位的功能和果位的识，它们是同一个相续当中的不同刹那，并且彼此互为他体。由于它们属于同一相续，所以不会有从一切法中生一切法的过失。这样承许他生就没有过失了。

下面中观师对于对方的补救做遮破：

然彼不成。颂曰：

此待成立仍不成 相续不异非理故

中观师说：你的观点不成立。因为你的能立，也就是功能和识属于同一相续，这一点还有待于成立。既然能立尚未证成，你的所立仍然无法成立。其实，功能和识属于“一实有相续”，这一点不合理。

为什么呢？

自性互异诸法，是不异相续之所依，不应道理，是他性故，如他。颂曰：

诸唯识师认为的——自性各异的不同刹那法，它们是同一相续的所依，即这个相续存在于各个他体的刹那上。（实法的相续是能依，各个刹那是所依。）但是，这是不合理的。因为前后两个刹那是他体的法，就像两个别别无关的人一样。如颂文中所说：

如依慈氏近密法 由是他故非一续

所有自相各异法 是一相续不应理

如是说此是一相续亦不应理。

对方认为，所谓“一相续”是实法，但是这绝对不成立。为什么呢？

就如同慈氏和近密两个人，他们是各自不同的他体，就像东山和西山一样。怎么能说是一个相续呢？同样，你所承许的依他起识是实法，也就是因位的功能识和果位现起的识是两个实法。那么，既然两个实法独自成立，这就好比东山和西山一样，又怎么能说是同一相续呢？这也是不合理的。

要知道，“一相续”就是独一的法，是不二的。但是，既然承许各个刹那是实法，也就是别别不同的他体法。既然实法的功能和识是别别不同的他体法，就决定不可能是不二一体的法。就好比东南西北四幢楼，不能说是一体。或者，同一条林荫道上的每一棵树各不相同，不是一体那样。如果明明是他体法，还说属于不二的同一相续，那么慈氏和近密两个人就成为不二，东山和西山也成为一相续了。

因此，只要承许功能和识是他性法，就无法安立它们属于实有的一相续。我们平时说“一相续”，仅仅是以前后各个刹那相续不断这一点作的假立。而实法

的“一相续”是根本没有的。

像这样，破掉了对方补救的“同一相续”。那么，诸唯识师承许的因位的功能和果位的识仍然是别别互异的实法。既然承许能够从一个他性的因法功能，出生一个他性的果法识，那么，他性相同的缘故，也应该从功能中出生一切他性的法。进一步说，任何两个他性的法，都应当能够建立能生所生的关系了。

以下是总结：

此中前说由识功能成未成熟，生不生识，非由所知有无。今说功能非有即破其执，故无所知，识定非有。

前面唯识师说：以先前所熏的生识功能成、未成熟，决定生、不生内识。而不是由所知的外境有或无，来决定是否生识。也就是说，如果之前熏入的生识功能成熟了，就会生起带那种行相的识；如果前面熏下的生识功能还未成熟，就不会出生带彼行相的识。

中观师针对对方所安立的“由生识功能是否成熟，决定是否生识”这一点，指出“功能”不实有，来破除他的执著。也就是说，因为“生识功能”只有属于过去识、现在识、未来识这三种情况，而我们以上对于这三种情况，已经详细地破斥完毕。既然三种

情况都不成立，那么，生识功能也就无法成立了。

这样，由于境和有境彼此互相看待，境有则识有，境无则识无。因此，既然没有所知境相，也就无法成立自性实有的能知识。

如是说已，诸唯识师复欲申述自宗，成所乐义。颂曰：

中观师遮破唯识师所承许的实有功能之后，诸唯识师再次想申明自己的观点，建立所喜爱的宗义。颂文中说：

**能生眼识自功能 从此无间有识生
即此内识依功能 妄执名为色根眼**

从能生眼识的功能当中，无间会出生后一刹那的识，这就是内识生起所依止的功能。人们以妄执而称此功能为色法体性的眼等诸根。

意思是说，并不是以色法体性的根为所依而生识，只是对于生识所依的功能称为根。对于能生眼识的功能，称为眼根；对于能生耳识的功能，称为耳根等等。它们并不是色法体性。

眼识习气，是由余识正灭时于阿赖耶识熏习而成，由此成熟，便于后时生彼行相相同之识。彼识所从生之无间功能刹那，即彼所依。

以眼识为例，所谓“眼识习气”，是指由于因位其它的眼识正灭的时候，在阿赖耶识当中熏习而成为习气功能。由于这个习气成熟，就会在未来的时候，生起和因位熏入的习气行相相同的识。这个果位的识，从已成熟的习气功能当中出生。这前一刹那的功能，就是生识的所依。

也就是说，我们现在这一刹那的眼识，以前一刹那成熟的功能为所依而现起。就好比种子到了成熟位的时候当即开花。由于前一刹种种子的势力已经蓄积到量，已经成熟了，所以，以这一刹那的功能势力为所依，无间就现起了花。

我们前面也讲过，唯识宗安立的“种现熏生原理”。意思就是，任何一种业生起的时候，无间会在阿赖耶识当中留下影响，这种影响，有感果的功能。它就叫做“习气”，其中“气”是气氛的意思。或者说是一个因位的种子。这个种子一旦成熟，就会起现行。或者说这是两位的阿赖耶，因位叫做“种种习气阿赖耶”，果位叫做“成熟阿赖耶”。也就是在一个阿赖耶识当中，各种行为造作不断地熏成习气，习气成熟的时候又会不断地变现出种种果相。

我们通过现在的梦境也能说明此“种现熏生”的

道理。具体来说，白天遇到了什么境，做了哪些事等等，都会在阿赖耶识上熏成一种习气。这个习气的势力达到一定程度的时候，因缘聚合，自然会现出这方面的梦境。如果遇到的一些人、事等等，对你的心特别有影响，那么在你的心上，所熏下的习气势力就会比较强，就容易出现这方面的梦境。

比如，一个人上学的时候，每次考试都很紧张。这种非常紧张的情绪对他的影响很大。结果他到了四、五十岁的时候，还会常常做考试方面的梦。这就是因为，原来那种紧张过度的心态，在他的阿赖耶识上，熏下了很深的习气。所以遇到缘的时候就会现行。再比方说，一个人对于某位异性的情执很深，结果他的梦中就会出现相关的境相。这也是因为他先前见过那个人，并且数数现行贪心等等。这样在识田里熏下了很深的习气，梦里就会出现那些相应的境相。

另外，如果造了罪业，阿赖耶识当中就会熏入黑业的习气，会变现出内心当中不安、恐惧等的相。所以罪业深重的人会常常感到良心不安，在梦里也会出现相应的境相。相反，如果在阿赖耶识当中熏下的是清净的习气，到它势力成熟的时候，也会现行各种的相。比如，白天对于某些法义钻研得很深，由于当时

在这方面花的心思非常多，心力也非常强，这样在梦里就会出现研讨、辩论，思维法义等的相。或者，白天的时候，常常思维“现在是梦”。当这种心念串习到量的时候，也就是熏入的习气势力达到非常强的程度。那么做梦的时候，就会立即想起“现在是梦”。这也是因位的时候，熏入的习气现行、起作用了。

像这样，唯识师安立习气是一切万法变现的依处。也就是说，如果过去没有在阿赖耶识当中熏入这个习气，现在就不会显现各种各样的相。或者说，现在看到什么，听到什么，心里起了哪些念头，出现了哪种执著状态等等，这时候就在阿赖耶识里熏下习气了。之后当习气功能成熟的时候，就会现行。而且现行的时候绝对丝毫不会错乱。

“由此成熟，便于后时生彼行相相同之识。”其中“相同”就是指同类，也就是因位时熏下的习气成熟，这个时候会生起同类行相的识，而不是其他异类的识。比如，曾经熏下的是善业习气，成熟的时候，就会现起很多安乐的相，而绝不会是苦相。如果熏的是恶业习气，就不可能现前安乐的境相。熏的是贪业习气，到时候自然现起贫穷、困苦等的相。

另外，世间人认为的“天赋”也跟前世熏入的习

气有关。比如，有的人从小就擅长歌舞，有的人几岁就能看病、开药，有的人不太识字的时候，就会作诗等等。

而且，前世在古代做过刽子手的人，由于往昔习气势力的作用，这一世眼睛会常常喜欢盯着别人的脖子。前世做戏子的人，举手投足之间就会有戏子的感觉。前世做书生的人，从头到脚就会透着一股浓厚的书卷味……这些世间人认为的天生具有的气质，很明显也是前世熏的习气功能。

总之，由往昔所熏的习气功能成熟，现起各种各样的识。

下面讲，世间愚人不了知这一点，妄执有色根为生识的根本：

世间愚人妄执彼为有色眼根，实离内识，眼根非有。所余诸根亦如是知。

世间愚人不了解内在的缘起，把原本由功能生识，妄执为色法体性的眼根等等。实际上，离开了内在的识，并没有心外色法体性的眼根。其余的鼻根等也如是了知。

“世间愚人”指不通达唯识变现原理的人。一般世间人只看外在粗显的现相，会认为，我们因为有眼

睛，所以能够产生对色法的了别，因为有鼻子，就能够产生对气味的了别等等。比如，现在的自然科学，认为整个世界有一个独立的色法体系，它依照自然程序而运作，并不受心识的影响。这种学说一旦深入人心，人们就会忽略内心，会变得很冷漠，而且会导致过分地追求物质生活。因为他们认为心外的物质最真实，最有意义。原本是万法作者的心，却退到一个被人遗忘的角落了。

下面唯识师继续建立他的观点：

已说无有离识之眼等根，当说色等亦不离识。

以上唯识师讲到，离开心识并没有色法体性的眼等诸根。下面唯识师建立色等的境，是心识变现的行相，并不是离开识而独自存在。

颂曰：

**此中从根所生识 无外所取由自种
变似青等愚不了 凡夫执为外所取**

世间当中，从根或者功能所出生的识，现起的时候必定具有见、相二分。其中相分，也就是前五识所取的色声香味触，它们实际上并不是外在的所取。由于自内的种子功能成熟，就变现出似乎是青色、黄色等色法的相，或者风声、雨声等声音的相，以及各种香、味、触

等的行相。愚人由于不了解这些似现的境相只是内识的变现，从而把它们执为外在独立的境，这就叫做外所取。

以下唯识师以譬喻说明“自内变现”境相的道理：

如汾都唧缚迦，及甄叔迦等生为红相者，非如摩尼要待外色渲染。是彼芽等相续，从自种子功能而有差别相生。如是虽无青等外色，亦有识生变似青等，世间于此变似青等，即执为识外境自性。

好比说汾都唧缚迦，以及甄叔迦等的花，它们一出生就呈现出红色的相，而不是像摩尼珠那样，要在外面涂上红色的颜料，才会现为红色。那么，这些花本具的红色是从哪里来的呢？花等自己的种子上具有显现红色的功能，到成熟位的时候，这些植物芽等的相续，就从自己种子的功能当中出现了红色等的差别相。意思是说，汾都唧缚迦、甄叔迦花的种子虽然不是红色，但是它们有变现红色的功能。这些种子，经过不断地滋润、生长，到成熟位的时候，自然会开出红色的花。

“如是虽无青等外色，亦有识生变似青等。”像这样，虽然没有心外的青色等的相，但是由于内识习气成熟，就会变现出好似心外有的青色等相。

举例来说，一个人杀了一头牛。在他的行为结束的时候，阿赖耶识当中就熏成了杀业的习气。虽然当时在

因位，根本看不到什么。但是，以这个杀业种子的功能，到果位成熟的时候，自然就变现出地狱里的火海、刀山，以及各种的刑具。会见到种种狰狞、恐怖的色形，各种恐惧的声音，会闻到焦味、霉味、腐味等等，以及触到烔烔灌口的苦触等等。总之，会辗转不断地现出种种苦相。这一切的相分，都是从先前熏的杀业的种子功能当中变现出来的。而不是从外面请来很多人，打造出地狱里的铁地、刀山、油锅等的场景，或者雇很多的狱卒来折磨罪人等等。这一切色声香味触等的相唯一是内识自现。这样就知道，众生在六道当中，无论遇到哪种境相，受用什么样的果报，都是唯识变现。

“世间于此变似青等，即执为识外境自性。”但是，世间有情对此并不了知，他们对于唯识变似的青色等相，执著为心外的外境自性。

佛在《宝云经》⁶里讲到这样一个比喻：一个画师，自己画了一幅很恐怖的夜叉鬼像。结果后来他自己看到这幅画的时候，竟然吓得昏倒在地了。一切凡夫也是这样。以自己的心造作出这一切色声香味触的境相，结果在这些境相里迷惑了，认为都是心外存在的法。在这样

⁶ 《大乘宝云经·宝积品》：“譬如画师自手画作夜叉鬼像，见已怖畏，迷闷蹙地。一切凡夫亦复如是，自造色声香味触故，往来生死，受诸苦恼，而不自觉。”

的生死界当中流转，感受种种身心忧苦。

实际上，我们正处在一张业感的图画里面，而心识就像画笔一样，能画出千山万水、天堂地狱等的一切色声香味触的境相。而这五识所取的境，都只是自变自缘，根本不是心外的色法。只是这些相非常迷人，让人感觉真的有一个外在的世界，色声香味触等行相都是心外真实存在的法。就像在梦中迷惑的时候，会感觉心外真的有很多人、事、物等的法一样。

譬如湖中净水充满，湖岸树枝系以红宝，水中影像似宝相现，故觉湖中似有真宝。然此湖中彼宝非有。当知识亦如是，故离内识别无外境。

再比如，湖中充满了净水，湖岸边的树枝上系着一个红珍宝，水里映现出它的影像。由于人们不知道只是因缘和合，显现好似红宝的相，而误以为湖里有一个真正的红宝。其实湖里面根本没有红宝。应当知道，由内识变现色等的行相也是如此。因此，根本没有离内识而独自成立的外境。

我们心中曾经熏下的习气，到成熟位的时候，就会变现出一种影像。我们会误以为它们在心外真实存在。但是实际上，这些行相只是内在识的幻变而已。

复有异门。颂曰：

另外，还有其他门类的譬喻，能够成立“识外无境”。
颂文中说：

**如梦实无余外色 由功能熟生彼心
如是于此醒觉位 虽无外境意得有**

就像梦里没有梦心之外的其余色法，由于先前熏入的习气功能成熟，就生起了带种种色法行相的梦心。同样，在白天醒觉位的时候，虽然没有外境，但是有带种种行相的内识。

首先讲比喻：比方说，一个人梦到自己在山里面游玩。当时梦心一现行，由于它具有见、相二分，他就会感觉自己处在一个很宽广的环境当中，能看到各种各样的境相。但实际上，梦里的一切显现都只是习气变现出来的，梦心之外的事物一丝一毫也不存在。但是，正处在梦中的时候，会有很深的错觉。会认为那些都是心外真实存在的境。看到美好的境相时，心情也会很愉悦。遇到了虎狼等的袭击，就会感到十分恐惧，会想方设法地逃脱。但是，一旦知道这些都只是梦心变现，都只是假相。就不再觉得有什么值得欢喜，也不会再恐惧什么了。

醒觉位的时候也一样。一切境相都只是自变自缘。根本没有识外存在的境。不了知这一点的时候，就会把

这些识的行相执为心外的境，会发生种种烦恼，感受各种各样的忧苦。一旦通达了“识外无境”，就会止息一切向外的追求、执取，会打消于心外建立什么意义，或者寻找哪条道路等的想法。

以上唯识师申述了自宗的宗义，证明眼等诸根，以及色等境相，都只是唯识变现。建立识外无境的道理。

以下中观师凭借圣教和正理两方面的依据，遮破唯识宗“无有根、境，唯有内识”的观点。首先以理破斥：

此皆不然。颂曰：

**如于梦中无眼根 有似青等意心生
无眼唯由自种熟 此间盲人何不生**

中观师说：你们说的理由都不成立。

你们所举的梦喻中说，就像梦里没有眼根，但是仍然有变似青色等行相的意识心生起。如果按你们所说，不必以色法眼根为因，唯一以内在能变似青等行相的种子成熟，就能现起带青等行相的意识。那么，醒觉位的盲人，为什么不生起变似青色等行相的意识心呢？也就是说，盲人虽然没有眼根，但是在他的第六意识前，应当如梦境一样现起青色、黄色等的行相。

如醒觉位眼观众色能生明了眼识。如是梦中，若无眼根唯由自内习气成熟，能生意识如眼识者，则醒觉位

之盲人，由自习气成熟，何故不生如是行相之意识如不盲者？二位无眼相同故。

前面唯识宗以比喻成立“无有根、境，唯有内识”的时候讲到：就像醒觉位的时候，以眼睛观看青等的各种颜色，能生起明了青等颜色的眼识。在梦中也有类似的情形。梦中虽然没有眼根，唯是以自己内在的习气成熟，就能生起变似青等行相的意识，好像眼识一样。（以这个比喻证明，和梦中相同，醒觉位的时候，虽然没有色法的根，但是有带种种行相的内识。）

这里中观师破斥：如果这一点成立，也就是不必观待眼根，只要自己内在的习气成熟，就能变似青色等的相。那么，醒觉位的盲人虽然没有眼根，以他内在的习气成熟，为什么不生起能变似青色等行相的意识，和有眼根的人一样能见到色法行相呢？因为梦位和盲者的醒觉位，同样无有眼根的缘故。

也就是说，既然梦中没有眼根，以内在习气的成熟，能够生起带青等行相的意识。那么同样，盲人没有眼根，也应当像做梦一样，在自己的心前能够见到青色等各种的形状、颜色。虽然这种“见色法”，不会跟明眼人醒觉位的时候完全相同，但是，他应当可以处在一种像梦一样的意识境界当中，见到种种的形状、颜色。然而事

实上，盲人在醒觉位的时候，什么也看不见。

下面是唯识师的补救：

若谓如是行相意识之因，非是无眼，是由彼行相意识功能成熟，若有彼功能成熟者，乃生如是行相意识。此复要仗睡眠为缘，故唯梦中乃有，醒时非有。

假如对方这样说：如果变似青色等行相的意识之因，是没有眼根，那么，以梦位和盲人醒觉位同样没有眼根的缘故，确实盲人也应当像梦中见色法一样，能够见到种种的形状、颜色。但实际上，是由于能变似这种行相的意识功能成熟，才变现出梦中青色等行相的意识。所以，只有能变似这种行相的功能成熟，才会生起带这种行相的意识。而且，还需要依仗睡眠作为助缘。而只有在梦位，才具备这两种条件，所以，只有梦中才会有这种现象出现。由于盲人醒觉位不具备这两种条件，所以，不会有这样的现象发生。

以下中观师一步步地遮破唯识师的补救：

此不应理。颂曰：

**若如汝说梦乃有 第六能熟醒非有
如此无第六能熟 说梦亦无何非理**

中观师说：这不合理。就像你所说，梦中才有变似色等行相的第六意识功能成熟，而盲人的醒觉位没有这

种第六意识功能成熟。但是，你是以什么根据这样说呢？如果没有根据，只是随意而说，那么，我也同样可以随意说，就像盲人的醒觉位，没有变似色等行相的第六意识功能成熟，梦中也没有能变似色等行相的第六意识功能成熟。这样有什么不合理呢？

第六谓意识，若汝仅凭口说，梦中乃有如是行相意识功能成熟，非是醒时。吾等亦说，如醒时无有如是行相意识功能成熟，如是梦中亦非有。

这里中观师以同等理破除。

偈颂中的“第六”指第六意识。中观师说：如果你没有决定的根据，只是单凭口头上说，梦位才有变似青等行相的意识功能成熟，而盲人的醒觉位没有。那么，我们也可以说，就像盲人醒觉位没有变现青等行相的意识功能成熟，同样梦位也没有这种功能的成熟。

下面中观师进一步破斥：

颂曰：

如说无眼非此因 亦说梦中睡非因

就像你们所说，无眼根并不是变似此种意识行相的因，那么，我们同样可以说，对于梦中有变似色法行相的意识来说，睡眠也不是生起它的因。如果你说睡眠是生起梦中变似色法行相意识的因，那么同样也可以说，

眼根也是梦中见色法的因。

梦中见境，应无眼识行相相顺意识功能变异成熟所起意识，识所依根无作用故，如醒时之盲人。是故如无眼非醒时盲人生识之因，如是睡眠亦非梦中彼识习气成熟之因。

这里中观师进一步以同等理作破斥：

梦中见境相的时候，应当没有与眼识行相随顺，或者相似的意识功能成熟，而现起变似青色等行相的意识。因为梦中识的所依——根不起作用，就像醒时的盲人一样。（意思就是，既然你承许梦中无根，那么，就应当像醒时的盲人无根一样，不会现起见青色等行相的意识，同样没有根的缘故。）所以，如果说，无有眼根并不是醒觉位盲人生起带色法行相意识的因，同样也可以说，睡眠也不是梦中变似色法行相的意识习气成熟的因。

总之，如果你承许无有根、境，唯有自性实有的识，那么既然识有自性，就不必观待习气成熟才现起，应当在任何情况下都能现起。

以下是中观师的总结：

于是颂曰：

是故梦中亦应许 彼法眼为妄识因

是故梦中亦应许有如是行相之境，如是行相之识，

及如是行相眼识之所依。

通过以上的分析就知道，不仅在醒觉位的时候，应当承许有根、境、识三者。梦位中也应当承许有这种行相的色等境，有这种行相的眼等识，以及有这种行相的识的所依——眼等诸根（或者说彼见色法的眼等诸根是生起虚妄识的因）。

下面中观师以能立等同所立不成之应成因，破斥唯识师的观点：

颂曰：

随此如如而答辩 即见彼彼等同宗
如是能除此妄诤

随着唯识师对于中观师以如是如是的理由而答辩，就会见到彼彼能立的理由等同所立之宗而不成立。这样就能遣除唯识师的妄诤。

自宗说云：醒位三法皆自性空，是所缘故，如梦。

他便说云：醒时内识由外境空，是识性故，如梦中识。又云：醒时所缘境，是虚妄性，以是境故，如梦中境。如是又云：若无依他起性，染净非有，无所依故，如龟毛衣。翳喻亦如是说。

此唯识师由如是等门随作如何答辩，中观智者，见彼彼答辩，同所立宗，即能除遣此妄诤也。

下面分别解释：

首先“自宗说云：醒位三法皆自性空，是所缘故，如梦。”

中观自宗说：醒觉位的根、境、识三法，都是自性空或者无自性，是所缘之故，譬喻如梦。

意思是说，根、境、识三者，都只是妄识所缘取或计执的法，除妄识计执之外，并没有实义，犹如迷梦中的根、境、识那样。不观察的时候，根、境、识三者都有。它们都是缘起法，需要依靠众缘和合才能现起。也就是在众因缘当中，要有识所取的境，还要有生起识的所依根，这样才能现起了别境相的识，缺一不可，就像梦中三法都有一样。然而在真实中观察，根、境、识三者全部了不可得。

“他便说云：醒时内识由外境空，是识性故，如梦
中识。”

他宗唯识师对此辩答：醒觉位的时候，内识由外境空，或者说识外无境，是识性之故，譬喻如梦中识。

意思就是，只有内识，无有外境，一切根、境等都是识的体性。就像梦中只有识，除此之外，根、境等全部没有。

这样要知道，虽然中观宗和唯识宗都用了梦喻，但

是对于梦的诠释，以及所要表达的意义是不同的。中观宗认为根、境、识三法在梦中平等有，所以不观察的时候三法都有，真实中全部是空性。而唯识宗认为梦中唯有识，无有根、境，所以，真实中唯有内识，无有外境。

“又云：醒时所缘境，是虚妄性，以是境故，如梦中境。”

然后唯识师又说：醒时所缘的境相，全部是虚妄的体性，是对境的缘故，譬喻如梦中的境。

也就是说，由于一切境相都是识变现出来的，所以是虚妄的体性，无法独自成立。就像梦中，识是能变现者，它会变现出各种的境相，这些境相全部无实一样。

像这样，由识变现的境相，不是心外独自存在的法，也就是识外没有所取境。那么，由于所取境不可得，与之相对的能取识也不可得。因此，并没有分离的能取、所取二分，唯有一个识。所以，世俗的二取法不存在。但是以二取而空的依他起识实有，并且是现起虚妄二取的所依。

“如是又云：若无依他起性，染净非有，无所依故，如龟毛衣。譬喻亦如是说。”

因此，唯识师立宗：如果没有依他起识的自性，则染净万法都不可能显现，不是所依的缘故，譬喻：如龟

毛衣，或者如以眩翳眼见毛发等相。

意思是说，如果没有能变现诸法的依他起识，或者说依他起识是空性，真实中得不到，如同龟毛。这样就没有能变现染净诸法的所依了。如果没有此实有的所依，染净诸法的显现则毕竟无有。

比方说，如果有实有的毛线，就可以由它织成各种形状、颜色的毛衣。但是，乌龟没有毛，也就不可能以龟毛组成粗法的毛线、毛衣等等。或者说，以有眩翳的眼，能够在外境中见到毛发等的相。如果没有这种错乱的识，也就不可能见毛发等的错乱相。所以，一定要有内在的依他起识为所依，才会有像毛发相一样的虚妄二取显现。假如没有此依他起识，就不会有轮涅诸法的显现。

“此唯识师由如是等门随作如何答辩，中观智者，见彼彼答辩，同所立宗，即能除遣此妄诤也。”

像这样，唯识师从不同的门径作出各种答辩。而中观智者见到他怎么答辩，就以“能立等同所立之宗不成”来做遮破，这样就能遣除他所有的妄诤。

这里对方三次立宗。第一次立宗：识外无境……如梦中识。第二次立宗：外境虚妄……如梦中境。

中观师就说：“能立的譬喻不成”。因为梦中识现起

的时候，虽然没有眼根所对的色境，但是有法处所摄的色境。也就是梦中有心识之外的境。

唯识师第三次立宗说：没有依他起识，则染净非有，无所依的缘故。

中观师说：“能立的因不成”。如果有实有的依他起识，可以说它是能变现二取现相的依处。那么他的立宗就可以成立。但实际上，依他起识根本不是实有，所以能立因不成立，宗义不成。

总之，唯识宗的能立全部承许识有自性，但这一点在中观宗面前无法成立。所以他再举怎样的能立因和譬喻，只能引出“能立等同所立”的过失，而无法成立所立的宗义。

如是说亦不违圣教。

中观师说：我们所立的“识为空性，如同万法皆空。”不仅在正理上没有违害，而且与圣教不相违。

以下以佛经中的圣教为依据，证明依他起识或阿赖耶识是空性：

颂曰：

诸佛未说有实法

诸佛从未说过万法当中任何一法实有。

首先引用《楞伽经》为证：

如经云：“三有唯假立，全无自性法，于假立分别，执为法自性。无体无了别，无赖耶无事，凡愚恶分别，如尸妄计度。”

就像佛在《楞伽经》中所说：三有的一切现相都只是虚假的成立。（“假立”是指并非真实成立。因为三有的一切显现在真实中无有，所以唯一是虚假成立。）因此，在三有所摄的一切因果法当中，根本得不到丝毫有自性的法。（或者说，这一切都是缘生的虚妄法，真实中没有，只是在虚妄的识前现的一种假相。）然而，凡愚对于这一切虚假成立的法，全部执为有自性。也就是说，由于不认识这一切都是空性，就会缘这些法，起各种的有无、常断、一异、来去、男女、因果等的分别。

我们会认为，眼前这些林林总总的器情万法，它们各自的体性真实存在。会执著外器世界的山河大地、高楼街道等等，认为这些都是实有的。同样，对于内情世界，像是自己，亲人、怨敌等等，也执为有实义可得。

但实际上，“无体”，这些境相根本没有自身的体性，都只是缘起的妄现而已。并且，“无了别”，既然器情万法没有自体，也就没有对它们的了别。同样，“无赖耶”，也就是不存在实有的阿赖耶识。无论因位的时候，怎样在阿赖耶识当中熏习气，以及习气成熟的时候，在果位

怎样变现种种的相，都只是妄现。“无事”，其余的法也全都没有自性。

但是，凡愚就像尸体那样，由于没有观察真实义的心力，就会缘这些本无自性的法，起各种颠倒的恶分别，虚妄计度诸法有真实的自性。就像《辨法法性论》中所说：“实无而现故，以是为虚妄；彼一切无义，惟计故分别。”一切法真实中本来没有，只是在因缘聚合的时候，忽然显现一种假相。凡愚由于不了知这一点，就会缘这些显现法，作种种的计度、分别。因此，诸法本无实义，唯一是虚妄分别心的假立而已。

下面继续引用《楞伽经》的教证，指出唯识师所许的“依他起识以二取空”是最下劣的空性：

若谓于此一法无彼一法之空性，是无事者，亦不应理。经说：“大慧！于一法无一法之空性，是一切空性之最下者。”由牛非马故说牛非有，不应道理，自体有故。

前面唯识师说：没有分离的能所二取，但依他起识实有。也就是依他起识上二取空。这样就成了一法上没有另一法的空性。如果说这就是无事的空性，那是不合理的。佛在《楞伽经》中说：“大慧！在一个法上没有另一法的所谓空性，是一切空性当中最下劣的。”这就

好比说牛上面没有马，所以牛是空性。这是非常不合理的。因为虽然没有马，但牛的自体存在，也就是根本没说到牛自身的空性。

这里说到，“一切空性之最下者”，我们知道，内外各宗各派都会谈到“空性”这个主题。但是人们对于空性的安立，确实有很大差别。在这些安立当中，最下劣的，就是“此法上面彼法没有，所以此法空。”而唯识宗所承许的，“依他起识上二取空，依他起实有，这就是法无我空性。”正落入这种“一切空性之最下者”当中。

以下引用《宝积经》中的教证，成立诸根，以及蕴、界、处、缘起等的万法无自性：

如是经云：“世尊！入诸根时，即是入法界。言诸根者，所谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、乐根、苦根、喜根、忧根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根、未知欲知根、已知根、俱知根。”

《宝积经》中讲到：“世尊！入诸根的真实性，就是入法界。所谓诸根，就是指眼、耳、鼻、舌、身、意六根（这些是能生起取六境的识的所依）；还有女根、男根（这是家族繁衍的所依）；以及命根（它是生命延

续的所依)；还有苦、乐、忧、喜、舍五根(这些是产生受的所依)；再者，信、进、念、定、慧五根(这是能生涅槃清净法的所依)；最后，未知欲知根、已知根、俱知根(这些是道位当中，见道之前、见道，以及修道的所依)。共有这二十二种根。”

以下以眼根为例，说明诸根本来不可得：

“其中眼根于三世中俱不可得。若于三世不可得者，即非眼根。若非眼根，云何当知彼眼根名？”

好比说眼根，不观察的时候，我们会认为有这样一种生眼识的所依。但是，真实中去观察，无论是在过去、现在、未来任何时间当中，都得不到眼根。如果在过去、现在、未来三世都得不到它，那么，所谓的眼根就是没有的。既然没有眼根，又怎么能安立一个眼根的名称呢？

下面经中以比喻说明：

“譬如空拳，虚诳无物但有假名，于胜义中空不可得，拳亦无得。如是眼根亦如空拳，虚妄无实，而现虚相，诳惑愚夫。但有假名，于胜义中，眼及眼根俱不可得。”

比方说，我把手握成一个空拳，里面什么也没有。然后骗小孩说这里面有糖。其实，所谓的糖只是一种假名，或者说是一种虚假的说法。胜义中，不仅一切法不

可得，连诸法的空性也得不到，拳也是不可得的。像这样，眼根就像空拳那样，虚妄无实义。只是现了一种虚相而已。而且，这种虚相具有欺骗性，能够逛惑不了知真实义的愚人。但实际上，这些法只有一个假名，在胜义中，眼和眼根都得不到。

其中“虚相”，就好比渴鹿追阳焰。由于它的识前现了一条流淌的河的相，于是就误以为前方有一条河。结果到了近前，却什么也得不到。像这样，虽然有显现，但得不到真实，这种法就叫做“虚相”。眼等诸根也是虚相，在十方三世里面去寻找它们，都是得不到的。

下面是比喻所表达的意义：

“如是世尊得一切智已，为度颠倒众生故，说名眼根，非胜义中有，彼等诸根自性离故。”

同样，世尊成就了一切智之后，为了度脱颠倒众生的缘故，随顺世间，安立“眼根”等的名称。但是这并不是胜义中有。因为真实当中，这一切的眼等诸根，都是无自性、不可得的。

虽然在佛的自证境界当中，没有根等的戏论法。但是由于凡夫愚人的妄识前有这些错乱相，而且大家一直按照这样生活、谈论等等。所以，世尊随顺众生的根机、情况，最初来到世间的时候，也会宣说世俗眼、耳等的

法。

“根自性空，彼眼眼性不可得，眼根性不可得，何以故？是眼离眼自性故。若法无自性，彼即非物，以非物故即非成就，非成就者即不生不灭，不可说言彼是过去未来。”如是广说。

“眼等诸根自性空，因此，眼的自性不可得，眼根的自性不可得。为什么得不到呢？因为眼等本来没有自性。或者说，眼等以各自的体性而空，不是以他法而空。如果一个法没有它的自性或者自体，那么，它就不是一个真实的事物。由于它不是真实的事物，也就没有它的成就。（真实的法可以说它成就了、出现了等等，但实际上这个事物不是实法，也就不能说它成就了。）既然它从来没有成就过，也就没有生灭。因此，不能说它属于过去、未来等等。”像这样，广说二十二根也是一样的。总之，一切世俗万法都只是妄现，真实之中，诸法本来空寂，不生不灭、不来不去。

下面以梦的譬喻说明诸法无自性：

又云：“世尊！譬如有人于其梦中受乐喜笑游戏。寤后忆念，然不可得。何以故？彼人梦中受乐等事尚不可得，何况寤时，若见若得无有是处。如是诸根犹如梦事。如是一切诸法，自性亦不可得，不可得故，彼等亦

不可说。”

《宝积经》中又说到：“世尊！譬如有人在梦中享受很多的欲乐、嬉笑、游戏等等。当他醒来之后回忆的时候，就会发现梦中的境相丝毫得不到。为什么呢？因为正当那个人在梦中享受快乐等的时候，尚且得不到什么，何况是醒来之后？如果有人说，我见到了什么、得到了什么等等，要知道，这些说法都是不合理的。同样，我们的眼、耳等的诸根，就像梦中的事一样，只是妄现而已。像这样，一切万法都得不到实有的自性，或者说没有自体，是空性。以诸法不可得的缘故，对诸法的安立等等也不可说。”

譬喻中讲到，一个人在梦中，见到各种悦意的境相，并且缘着这些境相不断地分别、取著，玩得津津有味、不亦乐乎。但是，当他醒来回顾梦境的时候，就会知道，正在做梦的时候，一切境、识等都是虚假的，一点也得不到。既然正显现梦相的时候都得不到，那么，醒来的时候，梦相全部消失，就更是不可得了。

同样，现在的一切显现就像梦一样，只是因缘聚合似现的一幕幕幻相。因此，你在面对这一切的根、境、识等现相的时候，如果说，“我见到、得到了什么”，其实只是疯人疯语。这些根等戏论法正现的时候，我们去

观察，也得不到真实的自性。如果从迷梦中醒来，在佛位的时候，就更是得不到了。

如是蕴、界、处、缘起等，皆如根广说。

就像前面对根的宣说那样，五蕴、十八界、十二生处，以及内外诸缘起等等，都做了详细地宣说。

最后是总结：

以是（因此）彼等宁有自性，故唯识师执识实有即被所破。

总之，佛经当中非常明确地讲到，蕴、界、处、缘起等一切万法自性本空。我们知道，五蕴当中的识蕴，就是指八识心王，受想行三种蕴含摄了一切的心所。既然五蕴皆空，就说明一切的心王、心所都空无自性。或者说，内缘起里面包括因位的种种习气阿赖耶，以及果位的异熟阿赖耶。既然缘起无自性，就说明阿赖耶识无自性。

所以，唯识师执著心识实有，就成为大乘圣教的所破法，也就是与大乘圣教量相违。

以上中观师以圣教和正理破斥了唯识师所许的“无有外境，唯有内识”的观点。下面唯识师再作挽救：

若离外境，非有内识，云何诸瑜伽师，依师长教授，见此大地骨锁充满耶？

颂曰：

诸瑜伽师依师教 所见大地骨充满

唯识师说：如果按你们所说，识境互相观待，离开外境就没有内识。那么，为什么瑜伽师依于师长的教授修习白骨观，在内心的习气成熟的时候，就能见到大地上骨锁充满呢？很明显，外境上并没有骨锁充满的相，只是自己内在的习气成熟，而现起带有骨锁充满大地行相的识。所以，没有外境，也可以生起带色法行相的识。

以下中观师对此遮破：

见彼三法亦无生

谓根境识三，何以故？

中观师说：这不成立。因为能明显地见到，这种情况里的根、境、识三者本来不生。什么缘故呢？

颂曰：

说是颠倒作意故

说此三摩地是非真实性作意故。

因为大家都承认白骨观是一种颠倒作意。或者说，这样一种三摩地不是真实性作意的缘故。

如果一个法真实，那么缘它作意就是真实作意。但是真实当中，大地上并没有充满骨锁，所以对于骨锁行

相的了别也是虚妄的，或者说只是一种颠倒作意。这就证明，在白骨观的境界里面，识、境本来虚妄。同样，识所依的根也不实有。所以，根、境、识三法全部自性不生。并不是你们所说的外境虚妄，内识实有。

下面中观师从反面论证这个道理：

定当如是许，若不尔者，

中观师说：你们必须承许修白骨观的作意是颠倒作意。如果不这样承许，就会有以下的过失：

颂曰：

**如汝根识所见境 如是不净心见境
余观彼境亦应见 彼定亦应不虚妄**

就像你以正常的根识所见的某种境相，譬如眼前的一幢楼房。由于这一幢楼在妄识的境界当中确实存在，所以其他人看向那个位置，也会见到那幢楼。同样，如果修不净观的瑜伽师，他心识所见的白骨等境相真实，那么，其他人看瑜伽师现白骨的地方，也应当见到白骨。这样，彼瑜伽师修的不净观三摩地，也应当是不虚妄、不颠倒的真实作意了。

如汝观戏剧等时，众人共视彼境。如一人所生眼识带彼行相，余人亦尔。

就好比你看一场戏剧等的时候，剧院里的观众共同

能够见到舞台上的境相。就像其中一个人所生的眼识带有戏剧的行相，其他观众也同样生起带这种行相的眼识。

这就是世俗中正确的作意。因为在众人的根识前，都能见到共同的戏剧境相。或者说，就在你看到戏剧的地方，其他观众也能看到同样的境相，生起带那种行相的眼识。

如是非修定者，审观骨锁等处，应如瑜伽师，亦生带彼行相之识，如缘青等之识。即此三摩地亦应不是非真实性作意也。如是当知。

像这样，没有修习此不净观三摩地的人，仔细观察瑜伽师显现骨锁等处所的时候，也应当像修定的瑜伽师那样，生起带有骨锁充满大地行相的心识。就像众人共同缘青色等，会生起带青色行相的眼识一样。如果是这样，就应当承许这种不净观三摩地，不是非真实性作意，而是真实作意。应当这样了知。

下面破除唯识师举的其他比喻：

颂曰：

如同有翳诸眼根 鬼见脓河心亦尔

如同前说：“由翳力故见毛等。”如是等类皆当了知。

就像前面遮破唯识师所举的“以有眩翳的眼见毛发等相”那样，对于饿鬼生起见脓河行相的心识，以及其

他成立“外境无有，内识实有”的譬喻也是一样的。

意思是说，前面唯识师举出“翳眼见毛发”的譬喻，说明毛发相在外境当中没有，仅仅以习气成熟的力量，生起带毛发行相的内识。中观师说，看待有翳识，毛发相和见毛发相的识全部真实；看待无错乱识，毛发相和见毛发相的识全部虚妄。

其他的譬喻也是一样。唯识师说：譬如饿鬼由于见脓河的习气功能成熟，虽然外境上没有脓河，但是会生起带脓河行相的识。我们就说，看待饿鬼的识，脓河相和见脓河相的识全部真实；看待人道，或者其他道众生的识，脓河相和见脓河相的识全部虚妄。

总之，不观察的时候，识境皆有；真实中，识境皆空。

以下是中观师的总结：

颂曰：

总如所知非有故 应知内识亦非有

如所知无自性，如是带所知行相之内心，当知亦自性不生。

总之，就像所知无自性或者不可得的缘故，要知道，带有所知行相的内识同样无自性、不可得。

也就是说，所知和内识看待而有，任何一者不可能

独自存在。因此，没有离开所知单独的识，也没有离开内识独立的所知。

如云：“不知非所知，彼无知亦无，是故佛宣说，知所知无性。”

就像龙树菩萨所说：“由于知和所知互相观待，在真实中没有知，也就没有所知。既然彼所知没有，那么知也是没有的。所以佛说知和所知都是空性。”

又云：“诸识同幻化，是释尊所说，彼所缘亦尔，决定同幻事。”

龙树菩萨又讲到：“一切识就像幻化一样空无自性，这是佛的言教。识所缘的种种境相也是如此，决定如同幻事。”

其中“幻事”，指幻师幻变出来的事物。这些事物在错乱者前似乎有，但实际当中根本没有。比如，幻师念咒加持石块，结果空中现出一匹骏马。如果这匹马是实事，那么在你认为它存在的地方，应该能得到它。但实际上真正去寻找的时候，什么也得不到。所以叫做“幻事”。同样，一切识以及识的所缘都如同幻事一样，了不可得。

故执内识实有及谤外境定无，将堕险处。唯诸善士修大悲行，以教理密咒为挽持，使不颠堕。

所以，佛教内部的学人如果执著内在的心识实有，并认为外在的境相决定没有，这样就会堕在险处当中（也就是将堕入实执当中，无法契合实相）。只有诸位善士修持大悲心，以教理的密咒挽救、摄持他，才能使得他不颠倒堕落。

如是已说若离外境定无内识。今当更破唯事有性。

以上已经宣说，由于识和境互相观待，有则俱有，无则俱无。所以，并没有离开外境独自成立的内识。

下面进一步破除唯识师承许的“唯一依他起识有自性”的观点。

首先简单回顾一下对方的观点。唯识师认为：没有真实的外境，现似的境相只是习气成熟的幻变，因此没有所取。既然没有所取，也就没有观待所取的能取。这二取的现相就是世俗，在真实中没有。然而变现它们的根源——依他起识真实。在这样一个实有的依他起识上，分离的能取所取不存在。依他起识以二取空的缘故，就叫做空性。

以下中观师遮破此“实有依他起识”。

首先讲到，既然承许依他起识实有，就必须有一个证知者来证成它，否则无法成立。

颂曰：

**若离所取无能取 而有二空依他事
此有由何能证知 未知云有亦非理**

如果说离开所取没有独立的能取，然而有以二取而空的依他起识这个实法。那么，你所说的依他起识实有，是由什么证知这一点呢？如果根本无法证知，还说依他起识实有，这就不合道理。

因为，安立任何一种宗义，必须有决定的根据能够证成它。如果没有决定能成立的理由，还一口咬定所立的观点，那就等同随意而说，是不合理的。

若谓由能取所取二取空之依他起有者，此有汝以何识证知耶？若谓彼自证知不应道理。自之作用于自体转，成相违故。如剑不自割，指不自触，轻捷技人不能自乘己肩，火不自烧，眼不自见。

如果说以二取而空的依他起识实有，那么这个“实有”，你是以什么识来证知它的呢？如果说依他起识自己证知自己，这是不合理的。因为自己对自己发生作用，或者自己在自身上运转是相违的。就像剑无法割截自己，手指不能触碰自己，轻巧、敏捷的技人不能骑到自己肩上，火不能燃烧自己，眼睛无法见到自己那样。

我们知道，要想证知万法的真相，再怎么通过外在无情法的仪器等等，最终归根结底也要依靠有情的心识。

只有心识才能作为观察者、证知者。所以现在就问对方：你是以什么样的心识，或者说心识以什么方式来证知“依他起识实有”呢？这里只有两种情况：或者识证知自己，这叫做“自证”。或者由自识以外的其他识来证知此识，这叫做“他证”。但实际上，自证和他证都不成立，此外也没有其余的证知方式。以下逐一破除：

这里首先讲到，自证不合理。为什么呢？因为你承许依他起识实有。但是，实法自己证知自己是相违的，因此无法成立。所谓的“相违”是指自证中的“自”和“证”相违。因为说到“自”，就是独一无二，而谈到“证”，就必然要有能证、所证、证知三轮，才能成立这种运转。

以譬喻来说，首先“如剑不自割”：好比说宝剑不能割自己。其中“割”是运作，比如以剑割布。在这种运作当中，有能割的剑，以及所割的布。剑在自己之外的布上面发生运转，才成立“以剑割布”。但是，如果只有剑一个法，没有能割和所割，这样又怎么发生“割”的运作呢？所以说，剑不能自割。

同样，“指不自触”：比方说我们可以用手指触摸衣服。其中能触为手，所触为衣，这样因缘和合，就会发生“触”的运作。但是，手指自己没办法触到自己。因

为没有分开的能触、所触，只是单独的一个实法，就不可能安立“触”的运作。有人说，我的拇指可以触中指，这不就是手指自触吗？这其实已经不是“自触”了。你观察一下就知道，拇指和中指是别别分开的两个法，有能触和所触，已经不是“自触”了。

另外，“轻捷技人不能自乘己肩”：轻快、矫捷的杂技演员，能够顿时骑到别人肩上，但是无法骑到自己肩上。因为要有能骑、所骑，才能发生“骑”的动作，所以自己不能骑到自己肩上。

而且，“火不自烧”：火不能烧自己。我们知道，火能烧柴。其中能烧是火，所烧是柴，当火和柴的因缘一和合，柴就被火烧起来了，也就是发生了“烧”的运作。但火自己没有能烧所烧，所以不可能发生“烧”的作用。

最后，“眼不自见”：眼不能见到自己。“见”的运转，必须由根、境等的因缘和合才能发生。比如眼前有电视节目，眼和电视节目和合，就发生“见”的作用。如果只有眼睛自己，没有所见境，就没办法安立“见”。

像这样，包括我们各种的行、住、坐、卧、说话、办事、穿衣、吃饭、见、闻、觉、知等等，都叫做“运转”。你去观察一下，就会知道，这些“运转”都是因缘和合的现相，必须假借众因缘才能出现。一个独立自

成的事物，是绝对没办法发生什么“运转”的。

因此可以证明，你们所说的以“自证”来成立依他起识实有，有自许相违的过失。因为，“自”就是“独一无二”，没办法分成两分。（如果能分为“二”，那就说明是假立的“一”，不是实有的“一”。）“证”，是一种运作。要说有“证”，就必须有能证和所证才行。也就是这二者和合，才能发生证知。既然你承许依他起识是独立的“一”，就永远是它自己，不可能分成两分。既然没有两个法，就没办法出现“证”这种作用。就像两个巴掌才拍得响，一个巴掌永远拍不响一样。所以，以“自证”证成依他起识不合理。

下面讲他证也不合理：

此识亦非由他识证知违自宗故。汝说若有此识为余识境，即失唯识宗故。故此有之能知毕竟非有。

此依他起识也不是由其他识来证知的，因为“他证”相违于唯识宗自宗观点的缘故。如果你说此依他起识成为另一个识证知的境，那么，就会失坏你们唯识宗所许的“识外无境”的宗义。

为什么呢？如果你认为由 B 识去证知 A 识。而且 A、B 两识都是实法，那么，B 识是能证，A 识是所证，A 识就成了 B 识之外的一个境。换句话说，你认为依他

起识是实法，然后由另外一个识去证知它。那么，这个实有的依他起识，就成了有别于能证知识的所证知境。这样就成了识外有境。但是，唯识宗的宗义永远都是自变自缘。识自己变现境相，再去缘这个相，这个境相不是识外的法。所以，承许“他证”违背唯识宗自宗的观点。

因此，无论承许“自证”还是“他证”，这个实有依他起识的能证知者毕竟没有。自证方式的能知者是自己，但自己无法证知自己，所以安立不了；他证的能证知者是这个识以外的一个识，这样就成了“识外有境”，失坏唯识宗的宗义，也无法安立。因此，根本没有一个心识能够证知此依他起识。

若谓不知而有，亦非道理。

如果你认为不必有证知，依他起识一定成立。这就不合道理。

因为既然没有任何一个法能证实它，或者说整个法界当中，没有一个识能够证知你所谓的实有依他起识。这样连证知者都安立不了，你却说，法界中唯一真实的就是依他起识。这是非常不合理的。

以下是唯识师的辩驳：

他曰：虽非他识能知，然有自证。唯由自证证知此

识，故此得有。

对方说：虽然此依他起识不是其他识能证知的法，但是自证是有的。也就是唯一由自证来证知此依他起识，所以能成立依他起识实有。

下面中观师破斥对方的回辩：

此亦非有。颂曰：

彼自领受不得成

若谓由彼自证证知自识，亦不成立。

这种自证也不成立。如果你说，由彼依他起识自领受，能够证知自己，这是不成立的。

下面首先讲对方成立自证的理由：

此中有许经部义。为成立自证故，谓如火生时非渐照自体及瓶等，是顿时俱照。音声亦是，顿显自体及义。如是内识生时亦非渐知，是顿了自体及境，故定有自证也。

对方唯识师承认小乘经部宗所说的自证义。为了成立自证，首先从正面，以譬喻说明：

“谓如火生时非渐照自体及瓶等，是顿时俱照。音声亦是，顿显自体及义。”就好比火生起的时候，并不是经过一段时间，渐次照明火本身，以及其他瓶子、桌子等。而是同时双照自体及瓶等的境。音声也是如此。

譬如我口中说“瓶子”，这个“瓶子”的音声一显现出来，不必间隔一个刹那，顿时显现声音的自体，并且同时呈现出音声所诠表的意义。

“如是内识生时亦非渐知，是顿了自体及境，故定有自证也。”像这样，内识生起的时候，也不是有间隔，需要逐渐才能了知。而是识一生起，顿时明了自体以及境相。所以决定有自证。譬如说，当眼识生起的时候，既能明了眼前的境相，同时眼识能够明知自己。也就是说，任何一个识，都具有证知他境和证知自体的两种作用。

其实，如果识是假立的，这样说当然很好，能够成立。但是如果你说识是实法，那就无法避免前面说的自己无法证知自己的过失。

下面唯识师从反面，以理成立决定有自证：

即不许者亦必许有自证。不尔后时忆念其境谓先已见，忆念能领受境者谓我先见，皆不应理。以念唯缘曾领受境，识未领受，念则非有。

唯识师说：你即使不想承许，也必须承许有自证。如果不这样承许，一件事情经过之后，后来能够忆念当时的境相，说“我以前见过某种境相”，并且能够忆念当时领受境相的心识，说“那是我的心先前见到的”，

这些全部不合理了。因为，忆念唯一缘着曾经领受过的境，如果当时的识没有领受，后来就没办法忆念了。

这里对方以理成立有自证，说明能够以自证成立依他起识。能成立自证的理由就是“忆念”。也就是通过现在能够回忆曾经领受过的境和有境，成立当时的“自领受”真实。

由无自证故，且彼自识不自领受，余识领受亦不应理。以由余识领受，犯无穷过。

如果你说没有自证，也就是过去在事情正发生的时候，自己的识没有自领受。那么，由其他的识来领受也不成立。因为由其他识来领受这个识，就会犯无穷的过失。

为什么由他识领受会有无穷的过失呢？

谓见青识，若由后起余识知者，彼能知青识之余识，复应更有余识领受，此后更须余识领受。故犯无穷。又应后识不缘余境，以初识继续所起诸识，皆缘前识为境故。诸有情类，是一识相续故。诸识次第起者，如刺青莲百瓣，由速转故，现似顿起。以是为断无穷过故，决定当许有自证分。

打比方说，生起了一个见青色的识，而且后来能够忆念这个见青色的识。如果当时见青色的识不是自领受，

就只能由后起的其他识来领受此见青色的识。那么，这个能证知先前见青识的其他识，又由谁来领受呢？只有两种情况，或者自领受，或者无法自领受。如果它能够自领受，那么先前见青色的识也应当自领受。如果它不能自领受，就要由它后面的识来证知它。这样辗转下去，就要有无数的识来证知前一个识。但最终还是找不到一个证知者，因此会有无穷无尽的过失。

另外，如果你认为当下的识不能自领受，而是由其后的识来领受它，那么后面现起的一切识都不能缘其他境，只能以前识为所缘境的缘故。而且，一切有情只有一个心识相续。这样一来，永远只能知道和最初见青色识相关的事，而对于其他的任何境相都一无所知。也就是说，第一个识了别青色；它后面的识证知这个见青色的识怎么了别青色；第三个识证知第二个识怎样证知第一个识能了别青色……这样一直延续下去，所有识只能是证知前一个识，再不会了知其他色声香味触等的境相了。

所谓诸识次第而起，就是指按照时间的次序，首先现起第一刹那识，再现起第二刹那识，再现起第三刹那识……这就好比用针去刺青莲花的一百瓣花叶，由于它运转的速度非常快，看起来就像一时之间刺穿一百瓣花

叶。但实际上都是渐次的显现。同样，我们的心识相续也是次第而起，虽然现起的速度非常快，但所有的识都是后一刹那接着前一刹那而起的，这就叫做渐次生识。

像这样，当下的识如果不能自领受或者自证知，那么，一定是由其后的识来证知它，这样心识刹那刹那相续下去，就成了无穷无尽，永远没办法证知。所以，为了断除无穷过的缘故，一定要承许有自证分。

其实唯识师的观点里有错误，他说“初识继续所起诸识，皆缘前识为境。”意思是说，后识缘前识为境的时候，不会缘其他的境。但实际上，这只是第六意识的情况。因为第六意识每刹那只能现起一个识，不能同时现起几个。但是，无分别根识可以同时现起。比如，同一刹那，能够见色、闻声、嗅香、尝味等等，也就是眼、耳、鼻、舌、身识能够同时现起。

下面唯识师总结，以后面有忆念，可以推知先前心识自领受：

如是后时起念俱念心境，谓我先见，亦得成立。若不由自证了知识体，则后起念不应道理。由于后时能起彼念，谓我先见，故可比知其能引生后时俱念心境之念者，实有能领受内识自体与彼境体之心在。故由后时念，即能成立有自领受。

总之，以后来能够起念，同时忆念心、境两者，说：“我想起先前见到的境，而且能够想起，我当时是以这样的心见到那个境。”这样以果推因，就知道当时就有双领受，也就是不仅领受了境，并且领受了心本身。上面已经排除了以他证的方式领受，所以必定是自领受，也就是自证成立。

如果不是由自证了知识的自体，那么，后来能够起念忆念前识就不合道理。这样就成无因有果了。如果先前没有领受过，后面还能够忆念，那么，从来没有领受过的东西，我们都应当能够回忆了。

由于后来能够起念说：“我先前见过某法”，所以由此就能推知，由于有此能够引生后来忆念心和境的“忆念”，因此，确实有能够领受内识自体的心，以及能够领受境相体性的心存在。

所以，由于后来有能够忆念先前的识和境的忆念，就能成立当时内识的自体有自领受。

前面已经成立有自证，最后得出结论：

既有自领受则亦有依他起性。汝问：“此有由何而证知。”今如上答。

唯识师说：既然内识有自领受，就可以成立有依他起识的自性。你们前面问：依他起识由什么来证知？上

面我已经回答：此依他起识现起的时候，自己证知自己。

意思是说，依他起识可以自己证知自己，或者说自己领受自己。不必别的什么方式，或者以别的识来证知它。

以下是中观宗的遮破：

今为显示彼答非理。颂曰：

若由后念而成立 立未成故所宣说
此尚未成非能立

现在为了显示唯识师的回答不合道理，中观师以“能立等同所立不成”来做破斥。

唯识师说：由后识能忆念先前的心、境二者，推知当时必定领受了这两种法。并且由于心以他识证知不合理，因此成立识现起的时候有自领受（能够自己证知自己）。

中观师说：由于你的能立根据——后识能够忆念，不成立的缘故，因此不能成为能立。所以，能立等同所立之宗不成。

且依成立实有，如是说者。由无自他生故，则彼念心毕竟非有。如何可用未成立之念，而成立未成立之自证也。

你们依于后识有忆念，来成立先前有实有自证。是

这样来说的。但是，由于没有自生、他生等的缘故，彼实有的忆念心毕竟没有。这样又怎么能用未成立的忆念，来证成未成立的自证呢？

对方以后面的忆念识，证成前面有自证。我们现在对此观察：后来起的忆念识是真实，还是虚假？如果只是不经观察，说有这样的忆念识现起，虽然可以在世俗中这么讲，但是不能做为成立胜义中有自证的根据。我们现在讨论的是胜义实相的问题。因此，以正理观察的时候，此忆念识无法成立。为什么呢？

“由无自他生故，则彼念心毕竟非有。”要知道，后面起的忆念作为果法，它由因缘而生。但是在真实中观察，一切“生”都不成立。因此“忆念”不可得。

首先“忆念”不是自生。如果是自生，自己生自己，那么，永远只能不断地生自己，不会出现后后其他的法。这样就会无穷无尽地生下去。而且，由于没有新得的果法，这种“生”也成了无意义。并且，“忆念”也不是他生。所谓“他生”指两个他性的实法，一者能够生另一者。但是，如果他性的因能够生他性的果，那么这个他性的因也应当能生自身以外的一切他性的法。是果和非果在他性上相同的缘故。这样就知道，自生、他生都不成立。同样，共生、无因生也不成立。既然“生”不成

立，彼“忆念”也就不成立实法。

“如何可用未成立之念，而成立未成立之自证也。”

这样一来，在真实之中，成立自证的能立根据——忆念都不可得，又怎么能以一个自身都不成立的法，去证成自证呢？也就是说，能立尚且不成，更不可能由它来证成所立了。

下面中观宗以“因不成”破斥对方：

若依世间名言增上，亦无以自证为因之念。何以故？如火先成立者，方能以烟比知有火。如是要先成立有自证者，方能由后时所起之念，比知有自证。今彼自证且未成立，其以自证为因之念，云何得有。

如果按照世间名言的方式，以果推因，也无法成立以自证为因的忆念。为什么呢？

首先讲比喻：**“如火先成立者，方能以烟比知有火。”**

譬如，一个地方最开始没有火也没有烟，然后看见火，随后见到从火中出烟。这样就能成立火和烟是因果关系。这个关系先确立好了之后，再看到烟的时候，就知道它是火的果，才能通过有烟来推知有火。

“如是要先成立有自证者，方能由后时所起之念，比知有自证。”同样，首先要成立有自证，然后见到由自证中产生了忆念，没有自证就不会有忆念。这样建立

自证和忆念是因果关系。因果关系成立之后，再通过有忆念，推知前面一定有自证。可以这样以果推因。

“今彼自证且未成立，其以自证为因之念，云何得有。”但是，现在“自证”还没有成立，是观察的对象。然而你却说此“忆念”是以自证为因的忆念，这怎么可能成立呢？

也就是说，首先要成立因，然后成立有此因则有彼果，无此因则无彼果。这样建立因果关系之后，才能说由于现在有这个果，能推知决定有它的因。但是，现在自证还没成立，自证和忆念的因果关系也没确定。又怎么能以现在的忆念来推知前面有自证呢？这是不合道理的。

下面中观师破斥对方的立论不决定：

譬如见水不能比知定有水珠，见火不能比知定有火珠，以无彼珠，由降雨等及钻木等，亦有水火生故。如是此中虽无自证亦有念生，如下当说。

打比方说，虽然见到有水，但不能以此推知一定有水珠。同样，见到有火，也不能以此推知决定有火珠。因为以其他降雨等的因缘也可以出现水，以钻木等的方式也可以出生火。同样，即使现在没有自证，也可以有忆念出生。这个道理会在下文中讲到。

意思就是，现在还没成立自证和忆念有决定的因果关系，你仅仅见到有忆念，就说自证是忆念的因，这就犯了不定的过失。因为对于自证和忆念，一种情况是：由于先前有自证，才能出生后来的忆念。一种情况是：先前没有自证，也可以生起忆念。既然没有决定的因来证成这个问题，就不能一口咬定忆念的因是自证。当然，这里的“自证”，指实有依他起识的自证，我们要遮破的就是此实有自证。而假立的自证无法破除，是可以安立的。

下面中观师总结：

故以自证为因之念，若无自证，念亦非有。今为成立未极成之自证故，汝所说念尚未成立，故此念非有能立之用。如为成立声是无常，云眼所见性。且止如是推察，亦不应理。

总之，你们把“以自证为因的忆念”做为能立，并且说，如果没有自证，那么后来的忆念也不可能有，所以决定有自证。这个立宗是不成立的。因为，你现在要成立一个尚未极成的自证，但是你所说的能立——忆念还不成立。所以，在你的立论当中，“以自证为因的忆念”根本不能成为证成自证的能立，或者说没有能立的作用。就好比为了成立声音是无常，却以它是眼所见的

体性为能立因一样。我们知道，眼所见是指色法，在声音上不成立，所以这个立宗无法证成。以这种方式来推理观察，也是不合理的。

这里对方的能立是“以自证为因之念”。也就是以自证作为因生起的忆念。而且说，如果有忆念，那么前提必须有它的因——自证。但是，现在自证还没有成立，就不能说有“以自证为因的忆念”。既然能立不成，也就无法证成所立宗义。

以下中观师继续破斥唯识宗承许的实有依他起识：

颂曰：

**纵许成立有自证 忆彼之念亦非理
他故如未知身生 此因亦破诸差别**

中观师说：纵然你们承许有自证，但是，以能回忆此自证识的“忆念”来成立自证也是不合理的。因为自证识是实法，忆念识也是实法，二者是他性的。就像他体的两个相续，一者不了知（没领受）另一者先前的心和境，就不可能生起对另一者先前心和境的忆念一样。以这个道理，也可以破除唯识师安立的其余各种差别。

纵许内识能了自体及境，然说念心能念彼等亦不应理，以许念心是离领受境心之他性故。如慈氏识之自证

与领受境，近密之识先未领受即不能念。如是自身后时所生识，亦应不念未曾领受之心境，以是他故，如不知者身中之识。

纵然承许内识能够同时明了自体以及境相，然而说后来的忆念心能够忆念先前的境相和心识也不合理。因为承许忆念心是离开先前领受境相的心识之外的他性法。比如，慈氏的心和近密的心是他性，对于慈氏心识的自证和领受的境相，近密的心识先前没有领受，所以不能忆念慈氏先前的自证和领受的境。同样，自相续后面生起的识，也应当无法忆念它从未领受过的先前的心和境，因为是他性的缘故。就像无法了知他者心识的他相续之识那样。

意思是说，如果承许先前的领受识和后面的忆念识是他性，也就是它们各自持有自己的体性，互不观待。就像张三和李四的识一样，别别无关。我们知道，张三无法忆念李四曾经领受的境和当时的心，因为只有自己能忆念自己心上发生的事，其他人由于根本没有领受过那样的境和心，就不可能出生忆念。像这样，先前的识和后面的识也是别别无关，那么，由于后面的识没有领受过先前的境和心，就无法忆念先前识领受的境和心。

下面唯识师回辩：

若作是念：一相续所摄者，是因果法故，可有念者。

如果对方这样想：前识和后识是同一相续所摄的因果法，所以，应当可以由先前的领受出生后来的忆念。

意思是说，一般他性两个识，如果说其中一者能够忆念另一者发生的事，这当然不成立。但是，这里的前识和后识是特殊的他性，属于同一相续所摄，因此可以成立后识忆念前识的领受。

以下中观师破除唯识师的回辩：

此亦非有，何以故？曰：“此因亦破诸差别。”以此“是他故”之因，亦能破除一相续所摄，及是因果法等一切差别。谓领受心后所生之念心刹那，以是他故，如他相续之心，应与能领受之心，非一相续所摄，非因果法。故可以此“是他故”之因，广破一切也。

中观师说：即便像你说，前识和后识是同一相续所摄。但是，只要承许识是实法，就绝对不成立忆念。为什么呢？就像颂文所说：“此因亦破诸差别。”意思是说，以“是他性故”这一个因，就能破除诸如“属于同一相续所摄”，“二者是因果法”等一切的差别安立。具体来说，在先前的领受心之后生起的一刹那忆念心，由

于和前面的领受心是别别他性的缘故，就像他相续所摄的心识那样，后面的心应当和先前能领受的心，不是同一相续所摄，也不成为因果。

为什么呢？其实，只要你承许前识和后识是实法，就成了别别无关的他性，根本没有特殊他性和一般他性的差别。既然是他性，就像张三和李四的心一样，是别别无关的两法。其实就成了两种心，不是同一相续所摄。同样，既然是他性，二者都是独自成立的体性，互不观待。这样一来，即便没有前识，后识也能独自成立。而不是有了前面的领受识，才能生起后面的忆念识。所以二者也不成立因果关系。

总之，以“是他故”这一条理由，能够广破一切的差别安立。

问曰：若依汝宗当如何许耶？

唯识师问：如果依照你们中观宗，现在能够忆念先前发生的事，这一点应当怎么承许呢？

答曰：

由离能领受境识 此他性念非我许
故能忆念是我见 此复是依世言说

中观师回答：由于我们不承许离开先前能够领受

境的心识，另有一种他性独立自成的忆念心，二者不是他性的缘故，后来能够忆念先前我见到了某种境等等。这是在不观察的情况下，随顺世间说有忆念。

若离能领受境之心，别无他性之念心，如前已说。由无他性之念故，其能领受心之所领受者，非后念心不能领受。故念心亦有境。能领受心之所知者，后念心非不能了知。故可念云，是我见也。

离开能领受境相的心，绝对没有独自成立的他性的忆念心，就像前面讲的那样。由于没有他性忆念心的缘故，先前的心所领受的境相，并非后念心不能领受。因此，后来忆念的心也有境相。先前能领受的心，当时所了知的事，后来忆念的心并非不能了知。也就是以缘起的力量，后来的心能够了知先前发生的事。因此后面心里会想：“我当时见到了某种境相。”

所谓“他性”，是指同时存在的两个实法，二者别别无关，就像东山和西山。这就不可能建立因果关系。正是由于前后的心识不是他性，二者都没有自性，并且观待先前的领受心，能够出生后来的忆念心，所以，前后的心识能够成立因果关系。换句话说，由于前后的心识都没有自性，所以先前心识领受的境相，后来能够

现起忆念，能够了知。其实这就是不可思议的缘起。

此复是依世间言说，非是观察所得，以虚妄义，是世间言说故。

这一切也只是依于世间名言的说法，不是观察所得。然而这只是虚妄义，是一种世间言说的缘故。

意思就是，只要一观察，无论是前面领受境的识，还是后面忆念的识都了不可得，无可言说。只是在不观察的情况下，依世间名言建立缘起律，会说“以前面的领受为因，后面能生起忆念，知道当时曾领受的境”等等。

下面中观师进一步说：

如是颂曰：

**是故自证且非有 汝依他起由何知
作者作业作非一 故彼自知不应理**

通过以上的观察就知道，自证尚且无有，因为从证知的方式或者证知者等各方面观察，都了不可得，无从证知。那么，你所谓的“依他起识实有”到底由什么来证知呢？要知道，作者、作业和作是不同的三分（也就是能证、所证，以及证知三分），而不是独自成立的“一”。既然不是“一”，以此法来证知彼法，

其实就是他证。所以，你说“依他起识，由自证知”不合道理。

如云我自知我，其正了知之我，成所作业。即此所知，复是能知。此之作用，亦无别体。则作者、所作业、作用，应成一体，从不曾见有如是事。如斫者与树，及斫作用，非是一事。由此亦知自证非有，故彼识不能自知也。

首先举例来说，“如云我自知我，其正了知之我，成所作业。”比如，我们会说“我了解自己。”其中所了解的“自己”是所作业。“所作业”就是指所了知的事，这里是指我自己的状况等等。

如果是假立的，也就是有能了知的“我”，所了知的“我的情况”，以及发生的作用“了知”。那么，所谓“我自知我”只是假名的“自知”，实际上可以分成能作、所作，以及作用三分，这样不是实有的“一”，就可以成立。

但是，在“实有依他起识证知自己”这件事上，“即此所知，复是能知。此之作用，亦无别体。”所了知和能了知是一个。而且，了知的作用，也没有其他内涵，也是指这一个实有的识。这样一来，“则作者、所

作业、作用，应成一体，从不曾见有如是事。”意思是说，作者、所作、作用三分就成了一体。但是，从来没有见到有这样的事。既然承许依他起识是实有的“一”，就不可能分成“三”。这样，无论是能作、所作，还是作业，都只是这一个依他起识。但是，能作、所作、作用无二无别根本无法成立。

为什么呢？要知道，发生任何一种运作的时候，“能作”、“所作”、“作用”这三分必定是不同的。打比方说，“如斫者与树，及斫作用，非是一事。”就像在“伐木者斫树”这一事件当中，必定有能斫的伐木者，所斫的树木，以及斫的运作。这三分因缘和合，才能成立“斫树”这件事。如果三分都是同一个事物，就什么也不会发生。或者说，能斫等于所斫，也就是伐木者都成树木了，或者树木都成了伐木者。或者说，作用也没有其他涵义，那么，伐木者就成了“斫”的动作，或者“斫”的动作就成了树木等等。但这是根本无法成立的。

同样，任何一种缘起事件，都是由多分因缘和合才能发生。在缘起上，能作、所作和作用各不相同，丝毫不会紊乱。“证知”就是缘起事件中的一种。现在唯识师说，依他起识实有，并且能够证知自己，所以叫做“自

证识”。但是，“实有”就意味着“独一”，永远都只是一个独立的依他起识，不会发生任何因缘和合的作用。

结果，“由此亦知自证非有，故彼识不能自知也。”既然在独立的依他起识上面，不会发生任何缘起事件，就无法安立“证知”。这样就知道，自证不成立。所以，“实有的依他起识证知自己”不成立。

《楞伽经》亦云：“如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自证亦尔。”

佛在《楞伽经》中也说：“就好比剑不能割自己，手指不能触自己，应当知道，实有的心识不能证知自己也是一样的。”

到此为止，对于唯识师说的“依他起识实有，以自证成立。”已经破斥完毕。也就是实有的“自证”不成立。那么，既然没有自证，你们所说的“依他起识实有”，又是怎么知道的呢？

下面中观师进一步给对方放太过：

由无自证故。颂曰：

若既不生复无知 谓有依他起自性
石女儿亦何害汝 由何谓此不应有

由于没有自证的缘故，依他起识无法成立。既然

依他起识根本没有生过，而且没有谁能够证知它，然而你却说“依他起识有自性”。同样，石女儿也没有伤害过你，你为什么说石女儿不应当有呢？

这里中观师以同等理破斥。意思就是，既然你可以承许从来没生过，也没有任何人了解过的依他起识实有，也应当同样承许从来没生过，也没有任何人了解过的石女儿有自性。

依他起性不自他生，如前已说，现今复说体无可知。如是若许既无有生，复不可知之依他起性，则与依他起性相同之法，复由何理，不许彼为有，彼石女儿亦于汝何害，汝不许为有。谓石女儿，离一切戏论，是圣智所行，是离言自性也。

依他起识不是自生，也不是他生（当然也不是共生或者无因生），所以“生”不可得。这一点在前面已经说过了。现在进一步讲到依他起识的“体”也无可了知。也就是无论自证，还是他证，都无法成立依他起识有自体。像这样，既然你能够承许一个既没有生，又无法证知的“依他起自性”，那么，与依他起自性相同的事，有什么理由不承许它为“有”呢？也就是说，你应当公平合理，也同样承许石女儿为“有”。但是你却说石女儿不存在。那么，到底那个石女儿对你做过什么样的伤

害，导致你跟他有不共戴天之仇，由此你就否认他的存在，不承许他为有呢？既然石女儿没有害过你，你就应当像承许依他起自性那样，承许此石女儿远离一切戏论，唯是圣者智慧所行的境，是一种远离言说的自性。

下面中观师继续给唯识宗放过失：

又汝前说：“是假有法所依因。”若有依他起性虽可应理。

另外，你在前面说，分离的能所二取法叫做假法，真实中不存在。二取空的依他起识实有，并且是变现二取假法的因，或者说，是二取显现的依处。如果依他起识有自性，这种说法就很合理。但事实并非如此。

颂曰：

若时都无依他起 云何得有世俗因

意谓诸世俗法都无实因也。故汝宗所说，世间名言之因，都无自性。

如果某时根本没有依他起识的自性，又怎么会有能生世俗万法的因呢？意思是说，世俗万法没有一个实有的因了。所以，你宗所说的世间名言之因，根本没有自性。

唯识师原本安立依他起识为世俗万法现起的因，有

了实有的依他起识，才出现这一切如幻的二取显现。这样来安立名言。但是，现在依他起识不成立，这样，以依他起识建立的世俗万法也就无法成立了。也就是会招致以下所说的过失：

颂曰：

如他由著实物故 世间建立皆破坏

他宗唯识师以计执实有依他起识的缘故，世间名言的建立会因此全部失坏。

由无智慧执著实物，依他起法如未烧瓶，经汝观察如注以水。是则观待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏。故此唯有衰损，都无胜利也。

由于没有智慧，就会执著有真实的事物。唯识师承许依他起识是真实的法，认为以依他起识为基（也就是根源），才能变现出一切世俗的假法，才会有轮回、涅槃所摄的一切现相。这里，对方唯识师安立的教法体系，就建立在依他起识实有的基础上。这个基础一旦被遮破，整个教法的大厦就会倾塌下来。

现在中观师很不客气地说，“**依他起法如未烧瓶。**”也就是你所说的实有依他起法，就像一个没有经过烈火烧制的泥瓶坯子一样，很不稳固。

“经汝观察如注以水。是则看待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏。”经过你的非理观察，就像在未烧的泥瓶中注入了水，这个瓶子就会破裂。由于你们的智慧很差，所以，看待世间建立的行、住、坐、卧，来、去，能作、所作、蒸煮等等，以及外在的色法，内在的受、想、行、识等法，都被破坏了。

“故此唯有衰损，都无胜利也。”因此，你安立的“依他起识实有”的宗义，只会给你宗带来极大的衰损，没有任何利益。

唯识师以为，分离的能所二取相在真实中没有，这种虚妄的显现叫做“世俗谛”。然而二取空的依他起识真实中有，这就是“胜义谛”。但实际上，这种承许会同时失坏二谛。因为胜义中诸法空性，根本得不到实有的依他起识，所以会失坏胜义。并且会失坏世俗。因为名言谛最关键的问题就是建立缘起律。但是，承许依他起识实有，就无法建立因果关系。比如，前识领受的境相，后识发生忆念，由于认为心识实有，就无法安立领受和忆念的因果关系。或者说，先前熏入的种子功能成熟，后面现起带种种境相的果位识，这种因果关系也无法建立。就像前面讲的那样，此实有的“功能”，无论属于过去识、现在识，还是未来识，都无法成立。像这

样，因果关系无法建立，整个唯识宗的教义也没办法成立。所以说“唯有衰损，都无胜利”。

因此，应该放弃此“依他起识实有”的观点，承许依他起识自性空，这样，一切世俗中的缘起律才能建立。否则，会失坏世俗中的一切因果关系。

以下中观师讲述，离开空性正道，将会失坏二谛，而无法获得解脱：

如是由自分别所立宗派，入彼道者。

颂曰：

**出离龙猛论师道 更无寂灭正方便
彼失世俗及真谛 失此不能得解脱**

像这样，以自己的分别安立宗派，不符合二谛的体性（或真相），如果入于这样的道当中，就会出离龙猛论师承许的空性之道。此外，再没有其他能够寂灭虚妄分别的方便。由此会失坏世俗胜义二谛，而不能得到解脱。

“由自分别所立宗派”：从某种意义来说，世间上的人都是“论师”，或者叫做“思想家”。因为人们会对于这个世界上的种种现象，以及它们内在运行的规律等等做出不同的解释。如果不是通过现证诸法实相

的智慧，也没有依据佛的圣教量，仅仅凭着自己的臆想、猜测等等来创立的学说，都叫做“由自分别所立宗派”。这些宗派的观点，都有一个共同特点，就是承许胜义中有实法。那么，具体都有哪些宗派呢？

首先，各种的外道，会安立最小粒子、道、自在天、自性、胜我等等是胜义中的实法。

内道当中，声闻乘安立胜义中有无分微尘和无分刹那。他们认为，粗分显现法都是和合的假相。其中空间所摄的万法，剖析到最后，只有无方分的微尘；时间所摄的法，最终可以分到无时分的刹那。由这两种最基本的单位，组成世界上粗大的色法、心法。但是无分微尘和无分刹那是实法，否则不会出现这一切假法的显现。

唯识宗⁷认为，虽然在凡夫看来，能取的识和所取的境别别分离，但是这只是虚妄的现相，真实中不成立。同时，以二取空的依他起识实有。也就是依他起识真实中自性成立。

“入彼道者”，如果入于承许胜义中存在实法的道，那么，由于不符合无我空性的正理，由此就会

⁷这里说的“唯识宗”，都是承许依他起识实有的随理唯识宗，不包括承许依他起识假立的随教唯识宗。

“出离龙猛论师道”，也就是脱离了龙猛菩萨安立的空性之道。这样的结果就是“更无寂灭正方便。”意思是说，再没有其他能够寂灭一切戏论分别的方便了。为什么呢？

首先从圣教来说：我们都知道，“空性”是佛法的心要，就像《心经》中所说“照见五蕴皆空，度一切苦厄。”“以无所得故……远离颠倒梦想，究竟涅槃。”像这样，唯有照见一切法空，才能寂灭颠倒梦想，证入寂静涅槃。

而且以正理观察：我们现在沉溺在三界轮回当中，不断地起惑、造业、受苦，根本原因就是有二我执。换句话说，由于误认为有实法可得，也就是认为有真实的补特伽罗——人我，以及认为有真实的其余诸法——法我；以二种我见引生二我执；由此出生二种生死，轮转不已。既然如此，要想寂灭二种生死，就要断除二种我执。也就是要把“错认”之处看清楚。只有看清楚诸法的真相——空性，才能不再起虚妄分别，从而断除颠倒执著。

所以说，离开空性正道，再没有其他方便能够断除二障、现前二智了。就像《般若品》中所说，道的主要是般若，其他一切布施等法都只是辅助因素。

这样就知道“彼失世俗及真谛”，凡是承许胜义中存在实法的宗派，就失坏了世俗谛和胜义谛。结果就是“失此不能得解脱。”由于失坏了二谛，而无法得到解脱。意思就是，由于不了知胜义空性，失坏了胜义谛。同时由于不能无误地通达一切显现全是假立，就无法正确地建立毫无紊乱的因果关系，也就是会失坏缘起律。这样就会失坏世俗谛。

何故失坏二谛便不能得解脱。

为什么失坏二谛就不能得到解脱呢？

颂曰：

**由名言谛为方便 胜义谛是方便生
不知分别此二谛 由邪分别入歧途**

因为二谛是方便和方便生的关系，其中名言谛是一种方便，通过它能够悟入胜义谛。如果不能善加分别这二种谛，就会继续出生不符合正理的邪分别。由此就会入于边见的歧途当中。

意思是说，如果没有通达离一切边的空性，或者说没有彻底照见诸法的真实性，那么，我们心中粗细的边见就没办法消除。即使能够脱离粗分的常、断见，但是细分的边见仍然存在。也就是说，见解上的障碍仍然没

有消除，不能彻底地离念去执。

同时，心里还会有不如理的邪分别，或者说无法止息邪分别。结果，以邪分别的力量，心无法住于实相本位，还会不断地妄动，继续攀缘虚妄的法。这就叫做“戏论”。也就是说，由于没有如实通达空义，始终认为有实法，这样心就没办法彻底歇下来，还会不断地妄动。因此无法与真实义吻合，就会入于歧途当中。

以下月称论师引用佛经为证，详细阐述这个问题：

如《见真实三摩地经》（即《宝积经·见实会》）云：

“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗及真谛，离此更无第三法。”（“世间智者”指佛，或者称为“世间解”。）

经中讲到：“导师佛对于诸法的真谛，不是从别人口中听来的（意思就是，不是依靠他人的语言，或者譬喻、推理等等来了解），而是自己现量证知了。佛说：‘一切万法的真实义不出于二谛——世俗谛和胜义谛，除此之外再没有第三种谛。’”

万法的真实义有两个层面：一、妄识的行境，叫做“世俗谛”；二、圣者智慧的行境，称为“胜义谛”。前者只是相对的真实，后者是绝对的真实。所谓“相对的真实”是说，仅仅就无患根识而言，的确显

现了诸法的种种行相。针对根识的境界来说，没有欺骗性，的确能得到这样的显现，所以叫做“谛”。但是，这些显现在真实中不存在，只是妄现而已，所以叫“世俗”。由于圣者根本定的智慧以无二的方式契证法界，所以，圣者智慧的行境叫做“胜义谛”或“第一义谛”，也就是“绝对的真实”。因为这是究竟的实相，没有超过它的义，所以叫“胜义”或者“第一义”。除了这两种“谛”之外，再没有第三种真实义。

“众生为求安乐故，于善逝所生信心，如来悲愍于一切，为利世间说俗谛。”

“众生为求安乐故”：一切众生都有离苦得乐的愿望，下至蚊虫、蚂蚁，每天忙忙碌碌地生活，就是为了寻找安乐。尽管众生对于安乐的认识有很大的差别，但是希求安乐的愿望是一致的。为此，很多人发现，依靠自己的力量没办法实现所愿，于是去寻找能够指示离苦得乐正道的导师。其中有善缘的众生，在一切内外道的导师当中，会选择皈依如来。

“于善逝所生信心”：这样的人对于佛生起了信心，发誓皈依佛；同时愿意依止佛的指示，实修离苦得乐的正道，也就是皈依法；并且依止同样修学佛法的人为助伴，这就是皈依僧。

“如来悲愍于一切”：如来彻见诸法实相，以悲心怜悯具有各种迷惑、邪见等的一切众生。

“为利世间说俗谛”：为了利益世间的众生，让他们最终入于不可言说的真实义，如来首先施設各种权巧方便，宣说了世俗谛。

实际上，世俗谛根本的见解就是缘起正见。因此，佛对于整个世俗的显现，按照众生的根机，或广或略地宣说了种种方便教法。让众生了解到一切世俗的万法，各具怎样的体性差别，缘起上是怎样的等等。让众生对于诸法的体性能够辨别清楚。这样之后，他的心就会从原来很粗的错谬恶见里拔出来，能够越来越深细地看清楚各种的世俗缘起差别。

比如，佛最开始让众生知道，什么是苦，什么是乐；什么是善，什么是恶；以哪种因能感哪种果等等。这样，众生就会得到最基本的因果见，了解最粗分的业感缘起。人们过去由于不了解业感缘起，走的都是背离因果的邪道。在这上面辨别清楚之后，必定能够引生断恶行善的意乐和行为，从而步入人天乘的正道，实现一种相对的离苦得乐。也就是脱离恶趣，得生善趣。

之后，佛进一步为众生开示三世流转的现相，指

示轮回和涅槃两重缘起。也就是宣说四谛法门，广说就是顺逆十二缘起。由此让众生对于缘起，出生更深细的认识。这样之后，众生就能明辨生死道和涅槃道的差别，他的意乐和行为就会转向解脱道。这时候，由于他对于世间、出世间能够抉择得很清楚，就会知道自己的心是怎么落在我执上，怎么起烦恼、造业，流转生死。同时，在行为上也会发生转变，会在出离心的摄持下，主动趋入无我之道。最后能够完全契合无我，时时住在无我的境界当中不动摇。这样，众生就能断除烦恼，脱离生死苦海，实现进一步的离苦得乐。

像这样，众生的心越来越细，能够明辨更深细的缘起理之后，进一步就要转到大乘道。这时，佛会为有些根机的众生开示阿赖耶缘起。这样众生就会知道，阿赖耶识当中有无量无数的种子，到功能成熟的时候，会现起各种各样的果相。其中有一个无漏种子，如果遇到相应的因缘，它就会逐渐地增长，最终成熟的时候就会成佛。懂得这一层缘起之后，就会相信众生都能成佛。也会努力地把握自己的身心，引入大乘道当中。

通过这些方便，众生的心远离了粗分的常、断

见，内心稍微成熟，成为能接受胜义空性的法器。这样之后，佛就为众生宣说胜义谛，揭示诸法实相。让众生彻底契合实相，证悟离一切戏论的大空性，实现最究竟的离苦得乐。

所以，为了让众生真正入于胜义谛，佛首先宣说世俗谛。

下面具体讲解佛怎样施設方便，为众生宣说世俗谛：

“人中狮子⁸设世俗，显示众生为六趣，地狱畜生及饿鬼，阿修罗趣与人天，下贱种姓高贵族，大富家庭与贫舍，奴仆之属及婢使，男女等类并二根，所有众生诸差别，佛无比者为世说。智者了知世俗谛，佛为利人故宣说。”

导师佛设立世俗谛的教法，首先为众生显示：在我们整个轮回当中，众生可以分为六趣。从下到上，有地狱、畜生、饿鬼、阿修罗、人、天。有这样的差别相。在人道当中，也有很多的差别相。比如下贱的种姓，有高贵的种姓；有富贵的家庭，有贫贱的家庭；有主人，有仆人；有男人，有女人，有二根（指

⁸人中狮子：《大智度论》中云：“如狮子四足兽中，独步无畏，能伏一切；佛亦如是，于九十六种道中，一切降伏无畏故，名人狮子……得四无畏故，名人狮子。”

具男女二根之人，以及黄门)。总之，在整个现相界当中，众生有无量无数的差别。像这样，如来以智慧照见一切差别现相，为世间众生宣说种种世俗法。智者由此能够了知世俗谛。所以，佛为了利益众生的缘故，首先宣说世俗万法的种种差别。

众生对于现相界当中的种种显现非常无知，根本不知道世界上到底有什么，其中一层一层的差别怎么来的等等。像我们南瞻部洲的人类，只知道地球上的事物，对于地球以外的星球了解得都非常有限。而且，在地球上，也只是知道人类和部分共居的旁生，根本不了解此外其他种类的众生。另外，在人类的范畴里，也只是对于心外的色法有一点粗浅的认识，对于自己内在的心王、心所了解的也是非常少。并且，对于种种现相的因果果报也不清楚。总之，对于业感缘起、阿赖耶缘起等等完全不了知，这就是对于世俗谛极其愚昧的体现。

如来具有尽所有智，能够彻见一切世间的差别相。所以，佛首先让众生开出差别见。了解整个世界形成的因缘，以及果相的差别。最开始，佛为众生指示六道轮回的整体现相，比如在《正法念处经》当中，对于六道中每一道的具体情况，都做了非常广的

解释。其次，针对人道来说，佛为我们讲述人道众生的各种果报差别。并且告诉我们，这一切苦乐、贫富、尊卑等的果相，并不是无因无缘而出现，或者由什么主宰者来安排，这一切都是自己往昔业习成熟的果报。像这样，对于各种的因和果了解之后，众生从这里才会得到因果正见。

下面讲佛为众生开示沉溺生死的直接原因：

“众生著此沦生死，不能脱离世八法，所谓利衰及毁誉，所有称讥并苦乐。得利即便生忻喜，失利便起嗔怒心，余未说者皆应知，八病恒损于世间。”

众生由于执著这些世俗的虚相，在生死当中不断地沉沦。直接原因就是无法脱离世间八法。也就是所谓的利衰、毁誉、称讥、苦乐。（其实，“世间八法”就是对于无数顺逆境界的一种归纳。也就是人们喜爱的四种境相，以及相对的四种厌恶的境相。）比如

“利”和“衰”这一对，人们获得利益的时候，会立即生起欣喜，失去利益的时候就会生起嗔恼。从“得利生喜、失利起嗔”方面，类推其余三组也是一样。遇到顺逆八风的时候，人的心会生起各种的分别执著，患得患失。像这样，八种执著的病症恒时损恼世间，众生因此而不得自在。

世间人整天都在八法里面攀缘、执著、追求、取舍。在得到一点享受，获取一些名誉、地位等的时候，就会非常高兴。失去的时候，或者遭遇反方面的讥毁、痛苦等的时候，又会非常痛苦。像这样，缠缚在这些虚妄的境界当中，丝毫不得自在。

从这里就能看出，众生的忧苦都是由妄执引生的。也就是出现种种顺逆境界的时候，心会把这些现相当成真实，会不由自主地缘这些境相分别、执著。结果不得被这些境相紧紧束缚住。要知道，世间八法也叫做“八病”，因为凡夫的这种忧喜状态都是颠倒的，会障碍智慧的显发。结果，本具的智慧光明，随着迷乱的因缘，就会出现无量无数的烦恼，发生无量无数的变化，出生各种蕴界处等的现相。

相反，在遇到这些境相的时候，如果能够不起执著，也就不会发生忧苦了。换句话说，知道这些顺逆境界都像梦中幻影一样，没有实义，只是一场空，得也不值得生喜，失也不足以为忧，这样就能脱离世间八法的缠缚。

打比方说，一个人梦见自己得到了万两黄金，欢喜若狂。一会儿又梦到自己突然破产了，万贯家财洗劫一空，非常悲伤。这就是因为他当时迷惑了，不知

道这只是一场梦。如果他知道这只是梦境，当时心就会平静下来。会明白实际上从来没有失去过，也没有得到过什么。就不会再被这些幻境束缚了。

像这样，如果能够知道世间八法像梦一样，无有实义。这样之后，在一切时处当中，你的心就能宽宽坦坦，逍遥自在了。那时候，无论怎样的顺境风或者逆境风，都吹不到你。你会成为一个无喜无忧、如如不动的无心道人。那才是真正的快乐，真正的自在！

讲到这里我们就知道，众生正是因为对于这些世俗谛的虚相，妄起分别执著，认为有实法可得，所以没办法止息行业流转。佛完全了知众生迷惑的状况，知道众生执著眼前这些事物，会辗转不断起惑造业，流转生死，没办法解脱。

所以，佛为了救度众生出离轮回，直接针对世俗谛，首先宣说它是苦、无常、不净、无我的体性。以这些方便，使得众生对于世俗谛的认识由浅入深，由粗到细，这样逐步地遣除无明愚痴，断除粗分的执著。之后，把这些现相全部抉择为空，直接引导他看破、放下，他的心才能停止攀缘分别，止息无意义的求取，一步步地趋近胜义实相。通过这样逐步地引导，众生就会顺利悟入无我空性。然后再给他讲真

如，才会知道真实的自己到底是什么。有这样一个成熟的次第。

下面讲众生颠倒执著的状态：

“谁说世俗为胜义，应知彼人慧颠倒。不净苦中说净乐，于无我性说有我，无常法中说是常，住此相中而爱著。”

谁把世俗万法说成胜义，（认为这些现相在真实中有，）要知道，这个人的智慧完全颠倒，深陷在邪慧当中。

其实，这就是我们这些众生普遍的状况。谁都认为大家生活在真实的世界当中，这里面有很多实义，值得追求。能够在这里得到真实的感情、成功、名誉、财富、地位，能够实现人生的价值等等。所以，会不惜一切地为此逐取。也会因为得到而狂喜，因为失去而悲伤，因为不得而焦虑等等。但实际上，这些事物只是妄心变现的虚相，根本不是真实。众生就是把这些世俗的妄相执为真实（或者说胜义），致使全部陷在颠倒的迷梦当中。

这些颠倒主要可以归纳为四种，也就是常、乐、净、我四种执著。

首先“**不净苦中说净乐**”，对于不清净的法说为清

净，对于苦性的法说为安乐。

先说“不净中说净”：众生的五取蕴，从因至果，从粗到细，完全是杂染的体性。就粗大的现相而言，我们人类众生的身体，最初由内在的烦恼、业，外在父母的不净种子形成；之后在母胎当中孕育；在胎中，以母血滋养身体；住胎期满，从垢秽的产道出生；整个身体由三十六种不净物组成，九孔常流不净；死的时候通体腐烂。总之纯粹是污秽的体性。从更深细处来讲，众生以三杂染为体，也就是烦恼杂染、业杂染和生杂染，没有一丝一毫清净的法。但是众生还颠倒地认为身体是清净的，生命是纯洁、美好的等等。

再说“苦中说乐”：五取蕴纯一是苦，没有任何真实的安乐。最初由于无明迷惑，以烦恼造种种杂染的业，由此变现出千差万别的错乱现相。五取蕴当中储存着无量无数的烦恼种子和苦种子，只要没有截断苦因，遇缘就会变现各种苦相。整个迁流的过程，完全是苦的体性。整个轮回世间的因因果果，内情外器等等，无非是在这样一种，由苦因不断变现苦相的状况当中轮转。就像病因没有息灭的时候，根本没办法止息病相一样。

但是，众生在这样众苦充满的状况下，还天真地认为，轮回当中有真实安乐。其实，轮回里面所谓的快乐、享受等等，也是转瞬即空，很快又会落入忧苦当中。

“于无我性说有我”：另外，整个世界只是由迷乱因缘，不断地变现出各种果相，根本没有任何主宰性的“我”。只是不同的法，按照缘起律不停地生成、演化，毫不错乱地运转。这里面丝毫没有自性，没有主宰，只是唯法因生唯法果，而没有“我”。

但是，人们对于这一点完全不了知。认为人人都有一个真实的“自我”。因此，念念都是“我”字当头，认为“我”是最重要的，认为生命的意义在于展现自我、实现自我价值等等。

“无常法中说是常”：一切因缘造作的法都是无有常住的（最细的情况是指不住到第二刹那）。由于因缘只会显现一刹那的果相，所以，这个果相没有任何自主性，一刹那就灭了，绝对不会安住第二刹那。这样就知道，把这些刹那即灭的缘生法说成常住，完全是颠倒。

世人不知道有为法是无常的体性，大家都说各种人、事等常有。像是永恒的爱情，永久的事业等等。

像这样，把希望全部寄托在这些无常法上面，最终只会给自己带来忧苦。

“住此相中而爱著”：众生就住在这些虚妄相当中爱著不已。

好比说一个疯子，眼前总是出现幻相，他会一直缘着这些幻相分别、执著，脱离不开。正常人认为什么也没有，但是疯子会认为这就是我的所爱。所以，他会常常在自己的幻觉和执著当中想着、爱着、苦着、盼着……

同样，具有四大颠倒见的世间众生，都跟疯子一样。他们心里都是妄想，说出来的都是疯话。他们会对于世俗中的不净说为净，对于苦说为乐，对于无常说为常，对于无我说为我。以妄想分别的力量，对于这些原本无常、不净、苦、无我的妄相生起深深的爱著心。这种爱著是非常严重的病，只要还没有歇下来，就会不断地缘这些虚妄的现相追逐、求取，从中出生无穷无尽的苦。这就是世间悲惨的状况。

下面讲具有四种颠倒执著的众生，听闻如来的正法后，无法信受，进而诽谤、堕落的情况：

“彼闻如来所说法，恐怖诽谤不信受，毁谤如来正法已，堕地狱中受剧苦。凡愚非理求安乐，转受百千无

量苦。”

很多善根尚未成熟的众生，听闻如来说的苦、空等法，就会产生恐惧心，进而诽谤正法，无法信受。由于诽谤佛的正法，之后就会堕入地狱，感受极为剧烈的痛苦。这样的凡夫愚人，由于违背了正理，虽然希求安乐，但是不仅得不到安乐，反而会在长劫当中转生恶趣，感受无量百千种苦。

众生常乐我净的颠倒执著太深重。而如来的教法就是在指示真理，这些真理跟世间人的观念完全相反。所以，众生一旦遇到如来的教法，就要面临自己的想法、认识完全被摧毁的状况。

面对这种情况，善根成熟的人，就会像霹雳惊醒迷梦一样，忽然觉得，事实原来是这样，从此会从颠倒当中醒来。因为他有勇气，有辨别的智慧，愿意把错误的见解全部放弃，结果就能恢复正常，趋入正道当中。

但是，善根没成熟的人，听到如来的教法，就会产生负面作用。首先，由于他的实执非常深重，现在听到说真相跟自己的想法完全相反，心里会非常难以接受。而且，面临心里的见解即将被打破，这时候会感觉没东西可抓了，或者自己耽著不已的五欲享受要

放弃，或者一直最尊重、最爱护的“我”没有了等等，就会生起强烈的恐惧感。再加上没有敢于接受真理的勇气，不具有辨别的智慧等等。这时候，他心中的颠倒见解就会发生作用，会抗拒如来的教法。

也就是说，那时，他想为自己的想法、做法等等，保留能够继续进行下去的理由。一旦如来的教法进入他的心中，就等于否定自己的一切。他曾经的所知所想，全部成为毫无意义。曾经非常执著的人生观、世界观、价值观会全部被摧毁。而且，他必须有勇气承认自己所有的见解、行为全部是颠倒的、狂妄的，全是疯子的行为。如果他没有这样的心，必然会反抗，会排斥真理，无法信受。

当然，还有些人，对于如来的教法，根本没听到心里去。所以，即使表面上听了很多，但是心仍然无动于衷。这也不能代表他接受了真理。

下面讲有善缘的人于佛法中渐次断障证真的情况：

“若有于佛正法中，如实观察不颠倒，超出诸有入涅槃，如蛇脱去其故皮。”

善根成熟的人，遇到如来的正法之后，通过依止师长，听闻正法，如理作意，法随法行的方式，以佛

的教法为样本，如实地进行观察。

结果，首先是“不颠倒”：他的心会因此纠正过来，能够看清楚这个世界的面目。他会认识到一切有为法不住第二刹那的无常性；知道五取蕴全部是苦的自性；懂得一切由虚妄分别所生的法，全部是杂染的体性；明白由因缘所生的法无有自性，没有“我”。像这样，他的心会反转过来，再不会像过去那样颠倒了。

通过不断地修学，“超出诸有入涅槃”，他会逐渐超出欲有、色有、无色有，证入涅槃。也就是说，从此之后，再没有生死的妄动。所有粗粗细细的生灭妄动全部寂灭，彻底解脱苦的迁流，现前不生不灭的涅槃，永享真常大乐。

像这样，一个凡夫返迷归悟、断惑证真的过程，“如蛇脱去其故皮”。就像蛇脱去身上的旧皮那样，一层一层地脱尽。正所谓“皮肤脱落尽，唯有一真实。”意思就是，要把遮蔽实相的客尘一层一层地脱掉。什么时候，这些常执、乐执、我执等等从粗到细的执著全部脱尽，那时候一真法界就会全体现前。这样就知道，我们修道最终就是要找回自己，回归本来面目。就像古人所说：“为学日益，为道日损。损之又损，以

至于无为，无为而无不为。”意思是说，做世间的学问，就是知识的积累，所以应当一天比一天积累得多。而修道的事业，只是减少妄执，一天比一天省事省力，最后把妄执减少到没有，那时就达到“无为而无不为”的境地。

下面讲对于空性法生欢喜心的功德：

“一切诸法自性离，空无有相第一义，若闻此法生爱乐，必得无上大菩提。”

前两句讲一切法胜义空性，后两句说对此生爱乐的功德。

首先“一切诸法自性离”：一切万法本无自性。我们迷乱的时候，会认为心前的显现法都有自性。它们存在于空间的各个方位，并且住在过去、现在、未来的时间当中。比如，前面有个桌子，我们会认为，就在那个显现桌子的地方，存在桌子的自体。各种的街道、楼房、车辆、树木、人群等等，眼睛看到它们，就会觉得这些法有自性。但实际上，它们正现的时候就没有自性，只是一个个妄相。或者说，诸法并不是像显现那样，有自体存在，只是一种错觉，实际无有自性。

所以，这些法都是相而无相，当体即空，叫做

“空无有相”。也就是说，身心世界中的一切法，正现的时候，就是空性，就是无相。就像《金刚经》中所说：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”

这样的诸法自性空就是“第一义”。也就是圣者现证的真实义。圣者证悟的就是空性，由此就能脱开了妄执，回归真如实相。从此远离颠倒梦想，止息一切忧苦。我们凡夫迷惑，正是由于不了知空性，执著现前的妄相真实。由此生起各种妄想分别，迷失自性，感受各种身心忧苦。所以，证悟空性至关重要，凡夫和圣者的差别也是由此安立的。就像《金刚经》中所说：“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”一切佛都是由于证得空性，离开一切妄执而成道的。

因此，“若闻此法生爱乐，必得无上大菩提。”我们如果能够对于三世诸佛之母的空性法门生起爱乐之心，这就是对于成佛的根本生欢喜，这样的人决定会相应空性，最终证得无上菩提。

下面讲诸佛证悟的胜义实相：

“佛见诸蕴皆空寂，诸界及处亦复然，诸根聚落⁹咸

⁹聚落：众人聚集之地。如《十诵律》云：“聚落者，若一家二家众多

离相，能仁皆悉如实知。”

佛见到诸蕴、诸界，以及诸处所摄的一切内外显现法，真实中原本无生，本来寂静。包括外在的器世界，各种色声香味触的显现，以及内在眼耳鼻舌身意诸根，还有心王、心所等等。这一切的显现法都是本来空寂。只是众生不了解，认为这个世界热闹极了，每天都有新事物、新现象发生。好像这个世界的剧场，永远都是锣鼓喧天，从来不会休息。

“**诸根聚落**”指我们具足六根的身体。它像一个聚落一样，是六根的根据地，眼耳鼻舌身意根就聚集在这上面。“**咸离相**”，但是这些本来离相。我们认为有诸根，其实诸根只是幻影。最终证悟的时候，根尘全部消掉，六根就会还原为光明本性。

“**能仁皆悉如实知**”：十方诸佛全部如实证知本来空寂的胜义实相。正所谓“佛佛道同”，诸佛都是这样现见，没有差别。所以说，胜义谛是三世诸佛共证的真谛。

以上对于《见真实三摩地经》中的教证讲解完毕。这样就知道，二谛是诸佛所证之义，是无倒通往涅槃的唯一途径。下面讲为什么唯识师承许依他起识

家，有居士共妻子奴婢人民共住，是**名聚落**。”

实有，会失坏二谛而不得解脱：

远离世俗胜义谛者，何有解脱。故执唯识可由邪分别转入歧途也。

这里是解释颂文中的“不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”意思是说，脱离了世俗、胜义的正轨，不会有解脱。所以 如果执著依他起识实有，以此邪分别无法契合诸法无我的空性，不可能证得涅槃寂静，这就是误入歧途。

通过以上的教证就知道，“**远离世俗胜义谛者，何有解脱。**”世俗谛，指虚妄根识前的一切现相，迷乱习气没有消尽的时候，必定会无欺显现这些相，这些都是无而现的。胜义谛，是说这一切现相本来没有，本性空寂。

如果能如实地契合二谛，一来顺应世俗谛离苦得乐的正道，如理取舍；二来符合胜义谛无缘之理，内心离开耽著。像这样，遵循世俗、胜义的双轨，最终必定能够证入本来不二的实相。因此，只要沿着世俗谛、胜义谛的轨道，必定能够到达解脱的目的地。但是，如果偏离了这种正轨，没有如实遵循二谛，如理行持，就会入于邪轨当中。这样就没办法到达涅槃果地了。

“故执唯识可由邪分别转入歧途也。”所以，如果你执著二取法空，但是以二取而空的依他起识实有。这就不符合万法皆空的真谛。由此，你心里对于识的执著始终没办法消除。也就不能住于无缘离戏当中。意思就是，只要你心里还留有一丝执著，法性就没办法全体显露。就像张拙秀才悟道时所说：“一念不生全体现，六根才动被云遮。”所以，无论你对于任何法有执著，都会障碍本性，使你不能获得究竟涅槃。

下面解释偈颂中“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”的涵义：

此说名言谛为方便者。如经云：“无文字法中，何说何可闻，于不变增益，故有闻有说。”唯依名言谛，乃可说胜义。由通达所说胜义，乃能得胜义。如论云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”所说胜义，即是方便所生之果。以方便生、果、所得、所证同是一义。

首先讲“由名言谛为方便”：就像《三摩地王经》中所说：“在远离文字的真实义当中，哪有什么可说可闻的？然而佛在教法里面，说此说彼，所以也会有讲说有听闻。”

所谓“无文字法中，何说何可闻”是指，真实中

没有可说可闻，正所谓“凡有言说，皆成戏论。”所以，真实义本来无可言说。“于不变增益”，但是，佛为了救度世间有情，对于本来无文字的不变法，增益、假立说为有此有彼。比如说世俗中的五蕴、十二处、十八界、四谛、十二缘起、六度等等，以及说十六空、二十空等等。安立这样的教法名言，“故有闻有说。”人们就可以讲说，听受。

这样安立的必要：首先“唯依名言谛，乃可说胜义。”针对凡夫众生，只有依靠名言谛，才能宣说胜义。如果不依靠名言谛，那么《般若经》也没有，中观的论典也没有，就根本没办法宣说。以这种名言的方便，结果就是“由通达所说胜义，乃能得胜义。”听者能够通达所说的胜义。由于通达所说的胜义，就能依解起行，证得胜义谛。

下面讲偈颂中的“胜义谛是方便生”：就像《中论》中所说：“不依止世俗谛，就没办法得到胜义谛。不得胜义谛，就不可能得到涅槃。”这里的“胜义”是指方便所生的果。也就是借助方便能够引入胜义。另外，“方便生”、“果”、“所得”、“所证”都是一个意思。

要知道，如果不依止名言谛，也就是没听人说

过，也没看过这方面的经论等等，就没办法了解胜义谛。“教法”也叫做“法界清净等流”，这是诸佛从现证法界当中，流出来的方便文字。教法的所诠义和诸佛见到的实相完全相应。因此，众生听闻如来的圣教，就能逐渐了达胜义谛，最终依解起行，证得胜义谛。所以，教法的作用非常大，文字虽然不是胜义本身，但是它是指示胜义最好的一种方便。通过这种指引，善根成熟的众生能够由有缘悟到无缘，从有相悟入无相。通过文字的言说，最终会了达无文字的真义。这就好比以指指月，虽然手指不是月亮，但手指有引导人们见到月亮的作用。因此，对于“文字法”和“真实义”要圆融地理解。既不能一说到不立文字，就废弃教法；也不能一说到教法有说有闻，就认为第一义谛也是文字相。

以上中观师引用圣教，证明唯识师承许实有依他起识有失坏二谛的过失。下面唯识师为此做辨驳：

他曰：汝于吾等极无顾忌，我今于汝亦不容忍。汝仅善破他宗，谓以正理观察不应理故，破依他起自性。我今仍以汝所说义，不应理故，破汝所许世俗。

对方说：你对我们毫无顾忌，我现在对你不再容忍了。你只是擅长破坏别人的宗派，说以正理观察不应理

的缘故，破除依他起自性。我现在也以你们所说的破自生、他生等的道理，同样说以正理观察不应理的缘故，你们所承许的世俗谛也不成立。

下面中观师回驳：

答曰：若汝如无始以来，经百千艰苦所积财宝，被他夺去，诈现亲善授以毒食，还夺其财，期以怨相报者，可随汝欲。何害我等自得胜善利益。

中观师回答：你现在的行为，就像从无始以来，经过百千辛苦积累了一笔财富，却被别人夺走。这时候诈现一种亲善的行为给予我们杂有毒素的美食，来夺回自己的财富。只有夺回自己的财富，你心里才会欢喜。其实，我们以正理破除依他起识自性，就是让你放下执著。如果你不明理，还要以怨报德，那就随你的意愿吧。这不妨碍我们自己得到殊胜善妙的利益。

意思是说，你们唯识师不要认为，我们经过非常大的辛苦，建立的圆满、殊胜的宗义，现在被别人夺去了。也不要因此而不甘心，想方设法要夺回来。既然在正理面前，依他起识有自性无法成立，这就表明所谓“实有依他起识”，只是你心里的一种虚妄执著。因此，你现在应当放下这种不合理的执著，承许依他起识无自性。否则，一直这样固守己见，执著不舍，就无法契合胜义

空性，这样只会对你不利，于我宗无害。所以我是为你好，你不要以怨报德，非要强词夺理，说我们承许的世俗谛也不合理。

其实，你说以自生、他生等道理，破除我宗所许的世俗，这是根本不可能的。因为，我们中观应成派自方没有承许，只是随顺世间假立，依他方面言说。

下面讲中观师承许世俗诸法的方式：

颂曰：

如汝所计依他事 我不许有彼世俗
果故此等虽非有 我依世间说为有

就像你所计执的依他起实事，我不承许真实中有这样的世俗法。以有必要的缘故，像是蕴、界、处，包括依他起识等的世俗法，虽然真实中没有，但是我们依于世间说它们为有。

“果”指必要，说蕴界处等法，能够让世人舍弃邪宗，渐次趣入真实义，有这样的必要，所以我们依世间说有依他起识等等。

汝执自宗所说依他起自性，是圣智所证，我不许有如是世俗。若尔云何？彼虽非有，然是世间之所共许，唯依世间说彼是有，随彼而说，即是遮彼之方便故。如薄伽梵说：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者

我亦说有，世间说无者我亦说无。”

你们执著自宗所承许的依他起自性，是圣者智慧所证的境。然而，我们不承许真实中有这样的世俗法。虽然我们也会说有依他起识等等，但是没有任何执著。具体是怎样的呢？依他起识虽然没有，然而依他起识是世间一致共许的。像是世间人共许眼识、耳识等等。我们仅仅依顺世间说依他起识是有。这样随顺世间来说，是一种使世人舍弃邪宗、渐次通达真实义的方便，因此有必要这样说。就像世尊所说：“世间跟我争辩，而我不跟世间争辩。凡是世间说有的，我也说有，凡是世间说无的，我也说无。”

首先讲，中观自宗和唯识宗，由于见解不同，虽然都说依他起识，但是意义有所不同。“汝执自宗所说依他起自性，是圣智所证。”唯识宗执著依他起识有自性，成为唯识自方的一种承许。但是中观宗不一样，“我不许有如是世俗。”我们有空性正见，对依他起识等的世俗法没有执著。也就是中观宗没有任何自方的承许。

那么，中观宗到底怎么安立世俗谛呢？“彼虽非有，然是世间之所共许，唯依世间说彼是有。”这里“彼”指依他起识，以此为例，其余蕴、界、处所摄的一切世俗显现法都是如此。像是有无、常断、一异、来去、生

灭、善恶、因果、染净、是非、凡圣，以及无常、苦、空、无我等等，凡是有显现，或者说成为妄识所行之境的法都是如此。这些林林总总的差别法在胜义中没有，只是缘起的幻现。由于是世间所共许，所以在世俗中说这些法有。

这样随顺世间宣说世俗法的必要是什么呢？“**随彼而说，即是遮彼之方便故。**”这样的言说，能够成为“遮彼方便”。其中“遮彼”指遮除邪宗。譬如，虽然胜义中没有依他起识，但是我们会说依他起识。这样能够破除一切认为“心外有境”等的邪见，以及遮破计执有自在天等作者的邪宗。依靠这种方式，人们就能舍弃邪见。同时会知道以心造业，由心感果的缘起道理，懂得一切因果律丝毫不爽。这样之后，他会把所有的修行，唯一归在自心上。会在心上断恶行善、舍染取净、转小为大等等。进一步说，人们了达一切都是唯心变现之后，就会知道外境的色声等法只是习气成熟变现的妄相，这样自然能够断除对心外色法的执著。

再举例来说，宣讲五蕴、十二生处、十八界等的差别法，可以有力地破除计执人我的恶见。因为，当你对于蕴、界、处有了很明确、详细的认识，就会发现所谓的“有情”只是具有种种体性不同的法，而且这些差别

法刹那即灭，这里面根本没有常、一体性的“我”。这样就能通达人无我，可以逐渐息灭烦恼，断除分段生死。

另外，这样说还能成为趣入胜义谛的方便。虽然胜义谛远离言说，但是对于大多数人的根机而言，没办法直下契入。所以，要先通过有言说，再悟入无言说。所谓“万法皆空”，首先要提出“万法”，再说这些法是空性。也就是先要宣说从色法到一切智智之间的一切法，这些法就是空基。然后再说这些世俗法自性空。

懂得这种道理之后，就能把握好圣教的关要。也就是说，一方面诸法皆空，另一方面，也要有条不紊地建立世俗万法，这样宣说有很大的必要。

其实，我们的本师佛也是以这种方式说法的。“**世间说有者我亦说有**”，世间人对于种种的现相说为有，世尊就说这些现相有。因为针对于错乱习气没有消除，仍然处在无明迷梦中的众生来说，的确有各种各样的现相。有苦乐、有因果、有善恶等等。因此，世尊虽然是大觉者，没有任何虚妄的二取显现，真实义也没有任何可说的。但是，为了引导众生悟入实相，就要随顺众生，他们说有什么，世尊也说有什么，以这种方式能够把众生逐渐引入真实义当中。

所以，世尊不会有自方的承许。唯一随他方而说。中观应成派也是这样。直接相应根本定现证的智慧行境，或者说直接抉择真实胜义，这以外的世俗显现不是他的重点。所以应成派自方没有任何承许。只是随顺他方而说。

下面中观师说，你们唯识师根本无法破斥我们承许的世俗谛：

颂曰：

**如断诸蕴入寂灭 诸阿罗汉皆非有
若于世间亦皆无 则我依世不说有**

就像在五蕴暂时息灭，入于无余依涅槃的阿罗汉面前，世俗的蕴等诸法都没有显现。如果在世间众生的妄识前，这些世俗万法也没有，那么我依随世间也不会说显现法有。

应成派承许世俗法，就像世尊说法那样，“世间说有，我就说有，世间说无，我也说无。”如果在世间有情的心识前，没有蕴等的显现，他们说没有，我也会跟着说没有。

下面首先讲中观自方无有承许，只是依世间他方言说：

如阿罗汉，入无余依妙涅槃界，一切世俗皆悉非有。

若此世俗设于世间亦非有者，犹如阿罗汉之蕴等。我依世间亦不说彼等为有也。故唯依世间故，我许世俗，非自力许。

就像阿罗汉入无余依涅槃的时候，一切蕴等世俗法都不现前。如果这些世俗万法，在世间有情的心识前也没有，就像阿罗汉的蕴等那样，那么，我们依随世间，也不会说这些法有。我们唯一依于世间的缘故，我们所承许的世俗，并不是自方认为真实中有世俗法，只是随他方来说。

对方唯识师，想通过破自生、他生等的正理，破斥我们承许的世俗法。自宗在这里说，你们破不到。因为我们只是随顺世间而说。在世间人的心识面前，不会像阿罗汉入涅槃那样，一切显现全部没有。他们认为这些蕴界处等的世俗法样样都有。所以，我们也只是随顺世间，说此有彼有，但是我们并不是真正承许世俗法有。

由此，中观师回辨唯识师：

此唯是世间所许，故应唯待彼许者而破，待余人则非。

中观师说：你们破错了对象。要知道，“遮破”必须认清所破的对象。谁对于你的所破法有执著，你应当破斥那个宗派。谁对于你的所破法没有执著，就不成为

你所破斥的对象。

我们在前面讲过，对于世俗谛的承许，唯一随顺世间。如此一来，“此唯是世间所许”，所谓蕴等世俗法，唯一是世间人所共许。既然你想遮破，“故应唯待彼许者而破”，应当唯一针对这些承许世俗法的人来破。“待余人则非”，而不是破斥其他不承许世俗法的人。我们自方不承许世俗法，所以不是你要破斥的对象。

这里唯识师要破中观宗所许的世俗，但是，由于中观宗自方并不承许任何世俗法，唯一随顺世间而说。而世间人承许世俗显现。这样一来，唯识师要破的就是世间人承许的世俗谛。

这样的结果如何呢？

颂曰：

若世于汝无妨害 当待世间而破此
汝可先与世间诤 后有力者我当依

现在，你和世间的立论不同，那么必定有正确和错误的区别。如果世间的观点不能妨害你的观点，那就证明你的观点正确。你就应当针对世间所许的世俗法做破斥。所以，你可以先跟世间人较量一下，看看谁的立论更有力。得出结论之后，我会依于有力的那一方观点来做承许。

我等为遣世间之世俗故，设大劬劳而住。汝可破此世间世俗，倘汝不被世间妨害，我亦当助汝。然世间决定妨害于汝，故唯当旁观也。汝可先与世间相诤，若汝获胜，我愿依汝。然汝必为世间所败，故我唯当依止具有强力之世间也。

中观师说：我们这些修行人，为了遣除自身错乱的世俗法，非常精勤地修持解脱道。（意思就是，我们的目的是现证胜义，灭尽一切迷乱的二取显现，而不是还要保留世俗法。所以我们不会特别建立世俗显现。）而你们既然那么在意世俗谛，你可以去跟世间人辩论，破除世间人所承许的世俗法。如果你的立论不会被世间人破除，仍然能够成立，那么我也会帮助你，承许你的观点。但事实上，世间的承许决定会妨碍你的立论，所以我不会帮助你，只能在一边旁观。你可以先跟世间人争辩，如果你获胜，我就愿意依随你。但是，你必定会被世间人击败。所以，我唯一应当依止具有强力的世间来做承许。

为什么说唯识师“必为世间所败”呢？要知道，在世间的无患根识前，心识和境相全部无欺存在。如果唯识师说，这些色等境相，以及眼等诸根没有，只有一个依他起识。这样否认根、境等的显现，就成了对世俗谛的诽谤。中观师为了寂灭一切戏论，以抉择胜义谛为主。

由于真实中没有世俗万法，所以，对于世俗谛不做任何自方的承许，“唯当依止具有强力之世间”，唯一随顺世间无患根识前的境和识来承许。

以上中观师通过阐述自宗对于世俗谛的承许方式，证明唯识师的破斥不成。下面唯识师继续放过失：

他曰：若汝怖畏世间妨难，虽无正理亦许世俗，则亦应畏圣教妨难而许唯识。如经云：“如三界皆唯有心。”

对方说：如果你害怕世间的妨难，即便没有真实成立的理由，还要随顺世间来承许世俗法。同样，你也应当畏惧圣教的妨难，而承许唯识。就像佛在《十地经》中所说：“如三界都只有心。”

下面中观师回辨：

答曰：佛所说经如琉璃宝地。汝不知彼体性差别，迷为实事识水。今欲取彼实事识水，汝之智慧如未烧瓶，试为汲浸必当碎成百片，徒为知彼体性者之所耻笑。此经密意，非如汝慧之所解也。

自宗回答：佛所说的经义就像琉璃宝地。你不了解此宝地是琉璃体性，误以为佛经里讲的是实事心识，譬喻为水（也就是把琉璃看成了水）。本来佛说空性，你却误以为有实有依他起识。现在你想取实事的心识之水，

放在你那没有经过烧制的智慧泥瓶里面，结果泥瓶必定会破裂成一百片。徒然被了知万法体性的智者所耻笑。这部经的密意，根本不是像你的智慧所理解的那样。

如果一个泥瓶，经过烧制成了坚固的体性。那么，无论装什么，它都能承受住，不会破裂。但是，如果没有经过烧制，就会非常不牢固，盛入水的时候，就会破裂，水会全部漏光。同样，应当以如理如量的智慧来建立宗义。这样，无论怎样观察都不会被破坏。但是，你建立宗义的智慧经不起考验，现在你要注入承许依他起识实有的宗义，结果这种观点必定无法成立，一切都会瓦解。

若尔经义云何？

唯识师说：那么，佛在《十地经》中说的“如是世界皆唯有心。”的密意到底是怎样的呢？

颂曰：

**现前菩萨已现证 通达三有唯是识
是破常我作者故 彼知作者唯是心**

中观师说：佛经中说，第六现前地菩萨已经现证胜义法界，并且通达世俗中三有万法唯一是识。这样说的目的是，能够破除常我等是万法的作者，由此了知世间万法的作者唯一是心。

下面结合“如是三界皆唯有心。”的前后经文，解释如来如是说法的密意：

如前经云：“随顺行相观察缘起。如是但生纯大苦蕴、纯大苦树，其中都无作者受者。彼复作是念：由执作者方有作业，既无作者，于胜义中业亦无得。彼复作是念：如是三界皆唯有心，如来分别演说十二有支，一切皆依一心而立。”乃至广说。

《十地经》中说：“第六现前地的菩萨，随顺诸法行相，观察缘起规律。看到只是生一个纯大苦蕴、纯大苦树，这里面根本没有作者和受者。”

一切万法都是因缘和合而幻变。其中错乱因缘和合的时候，所生的法就是纯大苦蕴、纯大苦树。“纯大苦蕴”，其中“纯”指纯一、完全。“蕴”是积聚之义，意思是诸法唯一是苦的自性，没有任何安乐。“纯大苦树”，就像从种子当中，出生根、茎、枝、叶、花、果，同样，整个从因到果的一切显现，纯粹是苦法。“其中都无作者受者”这里面就是如幻的因缘和合，现起如幻的果。没有任何实有的作者和受者。意思是说，这些世俗法具有多种体性。根本没有常、一体性的作者和受者的“我”。

“六地菩萨又这样观察：由于执著作者“我”才发起作业。既然作者不可得，那么胜义中业也不可得。”

在世俗中，不观察的时候，我们承许作者是因，作业是果，由诸多因缘和合，就会发起作业，这里面根本找不到常、一的作者“我”。但是在胜义中观察，作者不可得，所以，作业也安立不了。

“六地菩萨又这样观察：像这样，三界都只有心。如来分开演说从无明到老死之间的十二有支（指十二种因缘和合而有的支分）。统合起来，一切唯一依于一心而建立。”像这样做了诸多广说。

下面中观师解释经中所诠释的意义：

如是破除常我作者，于世俗中，见唯内心乃是作者。以是通达三界唯识。

这样能够破除常我的作者，在世俗中见到唯一内心才是作者。由此通达三界唯识。

佛经当中，通过讲五取蕴唯一是造苦的机器，生苦的器皿，说明唯蕴无我，从而破除常我，进一步通达三界唯识。比如，我们现在认为，有个“我”在造业，是业的作者。但是，真正去观察五取蕴的时候，就会发现只是各种的色法、心法和合运作，并且都是刹那灭的体性。

从因位上看，五取蕴就像一个机器那样，具有各种身体和心识的部件。它们不断地和合运转，发生种种变

化。就好比一台机器在生产面包。如果是一个独一、常住的机器，就什么也生产不出来。实际上，机器内部的各个部件在不停地和合运转，只是对于这些支分的积聚，假立为作者的“机器”，这里面根本找不得到常、一的作者。就果位来说，由于前世的业习在今世成熟，所以从这个积聚的身心相续当中，会现前各种的苦。这样就知道，五取蕴唯是造苦的机器、出苦的器皿，这当中绝对没有“我”。

下面解释偈颂中的词义：

菩提谓一切种智，萨埵谓思惟。由彼有此思惟，故名菩萨。或彼有决定趣向菩提之心，故名菩萨。或决定成菩提之有情，名为菩萨。是略去其中间句也。通达谓证悟义，现证谓亲证法界。现前是第六地名。此等是释文义。

颂文中的“菩萨”是梵语“菩提萨埵”的简称。其中“菩提”指一切种智，“萨埵”指思维。由于他具有这种思维（或者说想法）：“我一定要证取一切种智。”具有这种愿心的人就叫做“菩萨”。或者，他有决定趣向菩提的心，也就是当来决定成就无上菩提，所以叫做“菩萨”。此处所说略去的“中间句”，即是：决定趣向菩提或决定成就菩提。后面“通达”是证悟的意思。“现

证”，指现量亲证法界，不是以比量间接推断，也没有前后刹那的间隔，是当下现量触证，所以是“亲证”。

“现前”是第六地的名称。这是在解释偈颂的文义。

如是已说经义，更以余经显示斯义。

像这样，已经宣说了《十地经》的经义，下面再以其他佛经，显示这种意义。

颂曰：

**故为增长智者慧 遍智曾于楞伽经
以摧外道高山峰 此语金刚解彼意**

为了增长智者的智慧，遍智佛陀曾经在《楞伽经》中，为了摧破外道承许的我、自性等为世间作者的恶见高山峰，宣说“唯心是作者”。通过此语金刚，能够了解佛宣说“唯心是作者”的真实密意。

此谓此处所说颂。如《楞伽经》偈云：“余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。”

颂文中的“此”指这里所说的偈颂。如同《楞伽经》中所说：“其余外道的教主，说数取趣、相续、蕴、缘、微尘、自性、自在天等造作万法，而我（释迦佛）宣说万法的作者唯一是心。”

为解此义。颂曰：

为了解此《楞伽经》偈颂的涵义，以下再以颂文宣说。

**各如彼彼诸论中 外道说数取趣等
佛见彼等非作者 说作世者唯是心**

如同彼彼外道诸论当中所说的那样，有些说数取趣是作者，有的说时间是作者，有的说微尘、自性，或者主宰者大自在天、上帝等是作者。佛见到外道教典当中说的这些法，根本不是作者。所以，为众生开示，造作世间万法的唯一是自己的心。

外道的学说当中，为了解释一切显现法的来源，都会谈到“万法作者”这个问题。因此会有九十六种，乃至更多种类的立论。佛来到人间，首先破除一切外道的邪说，由此才能让众生趋入内道清净的教义当中。

言外道者，依多分说。以此法众亦有假立补特伽罗等者，或说彼等亦非法众，如诸外道不能无倒了解佛经义故。如论云：“凡说人蕴者，世间数论师，鸺鹠徒无衣，问彼离有无。故知唯佛教，宣说甘露法，离有无甚深，是正法殊胜。”

颂文中所说“外道”，是从多部分来说。（意思就是，持这种观点的外道占的比例较多。）其实，在内道学法众当中，也有一些承许补特伽罗等是万法作者。或者说，

如果内道的学人，承许心外有作者，也可以归属在非法众的行列当中。因为，他们的见解就像外道那样，不能无颠倒地了解佛经真义的缘故。

就像《宝鬘论》中所说：“凡是说到补特伽罗和蕴是实法的宗派，比如世间的数论师、裸体外道的论师等等，他们似乎也说到了远离二边，但是问他们远离有无二边的涵义之时，他们不能真实解说。所以要知道，唯有佛的圣教，宣说了空性甘露法，远离有无等二边的甚深涵义。这就是佛法的殊胜特点，是外道诸宗所不具的。”

当知执著蕴等者唯是外道。言各如者，谓各各宗。此即表示，诸外道类，亦计蕴等为作者，以此生死无始，故邪分别，何者不曾有？何者不当有？即现在世白净断等，亦计实蕴而为作者。诸佛世尊，由见彼补特伽罗等，皆非作者，故说唯心是世间之作者，此是经义。

要知道，执著蕴等实有的唯一是外道。偈颂中的“各如”，指各种宗派。这里表示各类的外道，也计执蕴等是作者。因为无始以来辗转生死，所以起种种不正确的分别，他们会说“从无始流转到现在，生生世世的现相全部真实存在，过去哪一个不是曾经有？未来哪一个不是将要有呢？”像这样，认为过去、现在、未来的显现法全部实有。就连内道当中，也有诸

派所谓“白净断”等，也执著实有的五蕴是作者。诸佛见到内外各派所说的补特伽罗等，都不是作者。因此宣说唯一自心是世间的作者。这就是《楞伽经》中偈颂的真实涵义。

如是已说，由破余作者，文义已尽，故彼唯字不破所知。更以异门明不破外境。

以上已经破除了心外的其他作者，对此讲解完毕。因此，唯识的“唯”字，破除的是心外作者，而不是破除所知。下面再以另外的门类说明“唯”字不破外境。

颂曰：

**如觉真理说名佛 如是唯心最主要
经说世间唯是心 故此破色非经义**

好比说“觉悟真理者”，省去后面“真理”二字，只取一个“觉悟”，就称名为“佛”（梵语“佛”是觉的意思）。同样，说万法当中“唯心最主要”，省去“最主要”三字，说为“唯心”。因此，经中说“世间唯是心”，是指“世间是唯心最主要”，所以，认为“唯”字破除色法，不是佛经的真实意义。

如于真理觉悟者，略去前句，说名曰佛。如是应知唯心最为主要，遮遣余法亦是主要，故说三界唯心。故此仅是遣除色等为主，非说唯有心都无色等，遮其为有

也。应许唯如吾释乃是经义。

如同“于真理觉悟者”一句当中，省略前半句“于真理”，简称为“觉悟者”——佛。同样，要知道“唯心最为主要”这句话的本义是，否认其它法是主要。省略“最为主要”后半句，所以说“三界唯心”。因此，这只是遣除色等为主要的立论，不是说只有心没有色法，遮除色法为有。应当承许唯一像我这样解释，才是佛在经中宣说的真实涵义。

前面唯识师以佛在《十地经》中说的“如三界皆唯有心。”证明自宗承许的“无有外境，唯有内识。”的宗义。中观师通过引用并解释《十地经》当中，对方所引经文的上下文，以及《楞伽经》中的偈颂，阐述佛经的真实涵义。并说明应当如此解释经义。

下面讲，假如以唯识师“无境有心”的立论解释经义，会有佛经前后自许相违的过失：

若如汝宗，颂曰：

**若知此等唯有心 故破离心外色者
何故如来于彼经 复说心从痴业生**

如果像你宗承许的那样，佛经的意义是，（佛知道）“此等显现法唯是自性有的心识”，以此而破除心外有色法。那么，为什么如来在《十地经》当中，又说心从

无明和行当中出生呢？（其中“痴”指无明，“业”指行。）

意思是说，如来在《十地经》里讲到，十二缘起中的第三支——识是缘起法，它以无明驱使的行作为因而出生，因此是观待因缘而生。既然如此，前面的那句经文“如是三界皆唯有心。”怎么可能像你宗所说的，解释成“实有依他起识”呢？这样解释，明显会导致佛经前后自许相违。但是佛经绝不可能前后矛盾，所以，你们对于经义的理解不正确。

下面具体解释偈颂当中“如来于彼经，复说心从痴业生”的涵义：

《十地经》说识以无明及行为因，非自相有，若识由自性而有者，应不观待无明与行，然实待彼，故识毕竟非自性有。如眩翳人见毛轮等，要有颠倒因缘，彼方得有，若无颠倒因缘即非有故。

《十地经》中说，识以先前的无明和行作为因缘而生，而不是自相有。如果识有自性，它应当不观待无明和行，但实际上，必须观待无明和行才能出生。所以，识决定不是自性有。就好比眩翳人见毛发等相，必须观待眩翳等的错乱因缘，毛发等的行相才会显现。没有这些错乱因缘，根本不会有毛发等的行相。或者说，错乱

因缘一旦消除，毛发等的乱相随即当下消失。

所以，不要认为只有色等外境是妄现，内识真实有。要知道，识也是以内在的缘起而变现，同样没有自性。也就是以无明驱使，造作各种的业，熏成因位识，因位识成熟而成为果位识。无明和行的因缘没有聚合的时候，识也没有。这样的因缘一聚合，识才出生。由此可见，识不是自性有。也只是因缘和合的一种妄现。

下面引用《十地经》，具体解释识无自性的道理：

如经云：“菩萨如是随顺行相观察缘起。彼作是念：于胜义中不知诸谛谓无明，无明所作业果谓诸行，依行之初心谓识，与识俱生余四取蕴谓名色，名色增长谓六处，根境识三和合谓有漏触，与触俱生谓受，于受贪著谓爱，爱增长谓取，从取所起有漏业谓有，业等流起诸蕴谓生，蕴熟谓老，蕴坏谓死，由死离时愚昧贪恋令心热恼谓愁，从愁发语谓叹，五根衰损谓苦，意识衰损谓忧，苦忧转多谓恼。如是但生纯大苦蕴、纯大苦树，其中都无作者受者。”

这段经文，具体指示了十二缘起有支的现起方式，说明五取蕴只是一幕幕因缘幻现，无有自体成立。“缘起”指依因缘而现起，意味着观待而生，毫无自性。意思就是，十二有支从因至果的过程当中，根本找不到实有的作者或者受者。只是把因位时的造作假立为作者，

把果位时的领受假立为受者。这一切都只是观待因缘而生，决定没有独自成立的体性。

“菩萨如是随顺行相观察缘起”：六地菩萨像这样随顺万法的行相观察缘起。其中**“观察缘起”**，指在万法上看到每一种行相是怎样随顺因缘、观待而现起。只有像这样正确地抉择缘起真理，才不会落入粗细的常、断二边。

“彼作是念：于胜义中不知诸谛谓无明”：菩萨这样想：在胜义中不了知真实义叫做**“无明”**。

“无明所作业果谓诸行”：由不了知真实义和业果的无明，会现起各种虚妄的造作，所作的业叫做**“诸行”**。

“依行之初心谓识”：依于造作最初现起的第二刹那心，叫做**“识”**。身口意造作结束的下一刹那，在识田当中无间熏入了业的习气，成为因位识。也就是以这种造作必定留下将来感果的习气势力。就像炒菜的时候，会出很多油烟，这些油烟比喻行。虽然炒菜结束，但是油烟会熏在墙上，把墙熏黑，熏在墙上的黑烟比喻因位识。

“与识俱生余四取蕴谓名色”：和识同时生起的其余四种取蕴，（**“余四取蕴”**指五取蕴中识蕴以外的色受想行四蕴。）这五种取蕴合在一起，叫做**“名色”**。名色

是新生命的最初阶位。

“名色增长谓六处”：随着过去的业习的势力，名色会逐渐增长，成为具有眼耳鼻舌身意六根的身体，叫做“六处”。它们是出生六识内在的依处。

“根境识三和合谓有漏触¹⁰”：此六根与六境以及识三者和合，叫做“有漏触”。指具有染污无明的触。

“与触俱生谓受”：以触为因缘，同时生起的领纳，叫做“受”。有苦受、乐受、舍受三种。

“于受贪著谓爱”：由于有受，心就耽著在这上面，这叫做“爱”。

“爱增长谓取”：以烦恼势力的驱使，爱会辗转增长。爱到了增长位的时候，叫做“取”。

“从取所起有漏业谓有”：取会使得身口意的有漏业，决定感召后有。所以，从取现起的具有决定感果势力的有漏业，叫做“有”。

“业等流起诸蕴谓生”：从这种有感果势力的业当中，同等而起的果位诸蕴，叫做“生”。

“蕴熟谓老”：蕴出生之后逐渐趋向成熟，蕴到了成熟位的时候，叫做“老”。

“蕴坏谓死”：蕴成熟之后坏灭，叫做“死”。

¹⁰ 《舍利弗阿毘昙论》云：“云何有漏触？若触有染，是名有漏触。”

“由死离时愚昧贪恋令心热恼谓愁”：由于死的时候，要舍离这一期的蕴，并且因为愚昧的缘故，一生当中都执著蕴是“我”，现在觉得“我”要没有了，心里就会生起贪恋，由此使得内心热恼，这就叫做“愁”。

“从愁发语谓叹”：由于忧愁“我”会消失，从而发出各种哀叹的语调，叫做“叹”。

“五根衰损谓苦”：五根出生后，随着不断地增长，到达衰损的阶位时，叫做“苦”。

“意识衰损谓忧”：意识出生后，在增盛的阶段，能够自在地缘取、分别、思维，后来逐渐转入衰败的阶位，意识没有能力记忆、分辨、思维，衰朽不堪，叫做“忧”。

“苦忧转多谓恼”：由五根和意识的衰损，所生的苦和忧，变得越来越多，叫做“恼”。

“如是但生纯大苦蕴、纯大苦树”：像这样，从无知开始，辗转出生后的支分，就知道五取蕴只是“纯大苦蕴”、“纯大苦树”。其中“纯”，是纯粹、百分之百的意思。指完全是苦的自性，没有一丝一毫的安乐。“大”，指纷繁复杂、辗转不断。也就是种类繁多，程度强烈，一个接着一个，不断地出生。“蕴”，指多种法的积聚。由于整个身心相续当中，具有各种各样的苦法，就叫做

“纯大苦蕴”。“树”，这是以外在具有根茎枝叶花果的植物，比喻内在具有苦法支分的身心相续。也就是以无明为根，会辗转不断地出生如同茎、枝、叶、花、果等的各类支分的缘起法。由于这些由前前引生后后的缘起支分全部是苦性，所以叫做“纯大苦树”。

“其中都无作者受者”：这里面的一切都是因缘所生法，没有自性，因此不存在实有的作者和受者。

以上讲了十二缘起支的体性，说明其中无有独自成立的作者和受者。

下面讲十二缘起支的作用。各有两种，一、自身现起时的作用；二、成为生起后后支分的因。

此中无明有二种业：一令众生迷于所缘，二与行作生起因。

其中“无明”有两种业用：一、无明会使得众生迷于所缘的现相，对于无我真相一无所知，所以也叫做“无知”或者“愚痴”。

二、无明现起后，会发生很多错乱的造作。也就是会成为各种错乱的造作生起的因缘。

行亦有二种业：一能生未来异熟，二与识作生起因。

“行”也有两种业用：一、能够出生将来的异熟果。只要有身口意的造作，将来必定会出生果报。所以我们

要对自己的行为负责。

二、行成为生起识的因缘。造业结束后，阿赖耶识当中会熏成习气。比如，造了恶业之后，识田就会受污染，心会被黑业蒙蔽。如果造作善业，就会在心识当中熏入善妙习气，将来会变现为安乐果报。如果造的是净业，以信愿念阿弥陀佛。将来就会现起见阿弥陀佛的识，往生极乐世界。这样就知道，识是因缘生的法，空无自性。随着不同的身口意造作，就会熏成不同的识。将来也会现起不同的行相。

所以，以不同的行为作为因缘，就会熏成不同的气氛。现在的人处在各种染污传媒当中，信息量又那么大，这样一来，行为很容易跟这些杂染法相应。识田里输入的都是染污的种子，整个人的气氛很快就变得浮躁、污浊。未来的果报便是无尽的苦。譬如，走在街上，周围不断地传来或者缠绵悱恻，或者疯疯癫癫的流行歌曲。结果你很快就跟着哼起来，即使口里没唱，心里也难免会跟着唱。而且当时的心理状态，以及身体的姿态、面部表情都会跟它相随顺。这样不断地听、不断地熏习，各种染污的种子都种入到识田里面。久而久之，你就会具有那种散乱、放逸的品性。所以说，人的气质跟文化潮流有很大关系。环境提供的信息不同，人们心里的状

态、整体的气氛会随之有差别。可以看一下几百、几千年的历史，就会发现，各个时代人们的观念、行为、结果截然不同。

识亦有二种业：一令诸有相续，二与名色作生起因。

“识”也有两种业用：一、能够让欲有、色有、无色有的显现相续不断。由于先前造作了非福业、福业，或者不动业，在阿赖耶识当中熏成了相应的习气种子。已经熏成的识，会辗转不断地增长广大，只要没出现对治的因缘，成熟的时候必定会变现果报。从而使得三有当中的各种显现相续不断。

所以说，轮回的迷梦只要开始，就很难结束。因为你会不断地种种子，而这些因位识会不断地增长，由此会不停地成熟，变现为果位识。果位识现起的时候，又不断地种种子。像这样，以识感果，感果时又熏识，这种流转的机制没切断，就会不断地相续下去。

二、识作为生起未来世名色的因。中阴投胎的时候，识进入精血当中，由此顿时现起来世的名色。

名色亦有二种业：一互相助成，二与六处作生起因。

“名色”也有两种业用：一、名和色彼此互为助缘，相互资助而成。在十二缘起图当中，名色的表示是一只船上坐着几个人。其中船表示“色”，人代表“名”。意

思是，如果没有人，船无法开动，如果没有船，人没有依存之处。同样，“名”指心法，也就是受想行识四蕴，“色”指色蕴。二者互相作用。心法能够驱使色体不断地孕育、生长。离开了“名”，“色”无法演变。如果离开了“色”，“名”也无所寄托。

二、名色作为生起六处的因。因为“名色”是一期生命的最初位，以它作为依处，才会不断地生长、变化，到了六根形成的阶位，就成为“六处”。没有前面的名色绝对不会突然出现具有六根的胎儿。

六处亦有二种业：一各取自境界，二与触作生起因。

“六处”也有两种业用：一、六根各自缘取自己所对的境界相。其中，眼根是生起眼识的所依，它专门取色法的境；耳根是生起耳识的所依，它专门取声音的境，其他根也是如此。就像六个窗口，只领取各自的信息，彼此互不混杂。

二、六处作为生起触的因。六根形成后，胎儿在母胎里会不断地跟六境和合，就会出生可意、不可意，以及中庸的触。没有六根，就不会出生触。比如没有眼根的人，他的面前无论出现什么境相，都缘取不到，也就不会发生可意或者不可意的眼触。

触亦有二种业：一能触所缘，二与受作生起因。

“触”也有两种业用：一、能够触到所缘境相。需要注意的是，触不是指两个事物相碰，而是根境识三者相合，这三法一和合，就安立为“触所缘境”。

比如看电影，银幕在十米之外。我们的眼睛没有接触到那张白布，但是眼根、眼识和银幕上的色法境相，三者因缘和合，就叫做“触到所缘色法”。再比方说听音乐。不是耳朵碰到了音乐的声音，而是当时音乐声响起来的时候，自己的耳根正常，再加上耳识，这三者一和合，就叫做“触到所缘声音”。如果那时没有音乐声，或者耳根失坏了，只要没听到声音，就叫做没有耳触。

二、触作为生起受的因。有了根境识三法和合的触，后刹那无间会生起受。也就是从可意触、不可意触和中庸触，会分别出生乐受、苦受以及舍受。

受亦有二种业：一能领受爱非爱及非二事，二与爱作生起因。

“受”也有两种业用：一、能够领纳可爱境、不可爱境，以及中庸境。

二、受作为生起爱的因。我们凡夫内在有六根，又处在色声等的境界里面，这样时时都会发生受。没有断除无明的缘故，依靠各种的受，必定会无间出生爱。也就是或贪著或厌恶的心理倾向。只要这种凡情没有消掉，

必定会集起无量无数的生死因缘。

如果领纳可意境，生起乐受，之后心里就会很喜欢，也就是出生不离爱。比如一个人贪吃。遇到美食的时候，没等舌头去尝，鼻子一嗅到香味的时候，生起乐受，心就陷在里面了。这种不肯离开，贪著不舍的状态就是不离爱。再比方说，一个人喜欢打扮，得到一件好衣服的时候，他的心就耽著在那上面了。当时他感到非常喜悦，这就是乐受。之后心沉浸在那种自我陶醉的感觉里，就是生起了不离爱。相反，如果领纳不可意境，生起苦受，之后心里会很厌恶，想舍弃，也就是出生乖离爱。这是心上另一方面的缘起，道理也是一样。

爱亦有二种业：一染著可爱事，二与取作生起因。

“爱”也有两种业用：一、染著在可爱事上。这里主要指不离爱。其中“染”，就好比一滴油沾染在一块白布上，“著”，就像沾染之后，油附著在这块布上拿不下来。同样，我们心中的爱一现起，立即沾染在可爱事上，脱离不开。

好比说，一个人一旦爱上某个异性，心马上染著在可爱的对方身上，很难拨开。或者爱钱的人，心一直染著在钱财上面，放不下来。再比如，一个贪名的人，在某种比赛当中获得了荣誉。领奖的时候，就会非常兴奋。

因为当自己获得荣耀，尤其是看到其他人羡慕的眼光，这时候会觉得是一种乐受，是自己喜欢的感觉。之后立即陶醉其中，无法自拔。领奖结束后，还会不断地回味那些掌声、赞叹。甚至兴奋得一个晚上都睡不着。这就叫做染著。

二、爱作为生起取的因。生起爱之后，必定会发生程度更强的取，也就是会继续逐取不舍。

打比方说，一个酒鬼喝了一杯酒，对他来说喝酒是乐受，随后就生起了爱，耽著在这上面。之后他的爱著之心就会增盛，结果会接连不断地取酒喝，这就是取。有些人认为，生起爱不要紧。比如会想“我就尝试一次，否则人生会很遗憾。”在这种想法的驱使下，比方说吸了一次毒。结果从此之后，就深深地陷在毒瘾当中，无法自拔。或者认为“我只要经历一次，之后就彻底放下。”结果经历一次，之后就再也放不下了。所以说，有了爱必定会发生更严重、更强烈的求取，就像喝盐水，只会越喝越渴一样。

取亦有二种业：一令烦恼相续，二与有作生起因。

“取”也有两种业用：一、能够使得烦恼相续。如果生起爱之后停不住，还在不断地取，那么，烦恼就会继续相续。而且串习一次就增强一次。

二、取作为生起有的因。取发生之后，会形成一种必定感召后有的业势力。

有亦有二种业：一能于余趣中生，二与生作生起因。

“有”也有两种业用：一、能够把心识牵引到其他生趣当中受生。过去种下的因位识，经过爱取的滋润，形成必定感召后有的业势力。之后由业的牵引，就要趣往不同的生处受生。

二、有作为未来受生的因。

这样就知道，这一生结束后，一定要往生极乐世界。因为，只要没有截断爱取，必定会形成出生后有的势力，就要继续受生，无法解脱轮回。但是，如果往生到极乐世界，虽然没断爱取，但是临终时，只要自己相续当中净业的力量更重，就能感得最先跟阿弥陀佛的大愿相合，就能往生极乐世界。到了那里，再不会有起惑、造业的因缘，也不会有引生爱、取的因缘。所以往生后就不会出现轮回了，这就是殊胜的易行道。

生亦有二种业：一能起诸蕴，二与老作生起因。

“生”也有两种业用：一、能够现起一期相续中的各种蕴相。新的一期蕴身一旦形成，就像有了一个新的种子，会刹那不断地变起后后相续里的一切显现。

比方说，一个有情受生为一头猪。从它入胎开始，

经过住胎、出胎，然后从小猪变成大猪，变成老猪，最后死亡。整个生命的历程当中，会刹那不断地现起各种猪身的同类蕴相。这一切猪的蕴身显现，都是从受生而来。

二、生作为生起老的因。一期新的蕴身形成后，会刹那地不断地变异，逐渐趋向成熟。到了一定阶段，蕴身的功能衰退，就会显现各种老相。

老亦有二种业：一令诸根变异，二与死作生起因。

“老”也有两种业用：一、能够使得眼耳鼻舌身意六根变得衰朽不堪。“老”有两种，从细分来说，出生后的每一刹那都趋向灭亡，所以每一刹那都叫做“老”。这里从粗分上讲，特指一期生命衰变、退化的阶位。也就是容貌变得不美、皮肤松弛；眼根、耳根、鼻根等的功能退化；气力变得衰弱；受用欲尘的能力减退等等。

二、老作为现起死的因。人一旦老相现前，死亡也就不远了。就像一个机器，只有固定的使用期限，用到一定量的时候，就会开始出故障，再也修不好，这时候就意味着不能再用了。同样，如果感觉眼睛越来越花，听力越来越差，吃东西没味道，气力越来越弱，内脏功能越来越退化等等，就表明即将坏灭，离死亡不远了。

死亦有二种业：一能坏诸行，二与不觉知作相续因。”

“死”也有两种业用：一、能够彻底坏灭一期生命的运行。“诸行”指一切有为法，有为法具有不断运行的相，所以取名为“行”。受生之后，一期身心相续就会刹那不断地高速运行，随着因缘不断地迁变，无法停止。然而一旦死亡，整个身心的运转就会彻底停止下来。那时候，眼睛不能看，耳朵不能听，心脏不会跳动，所有血液、内脏都停止运行，成为一具没有生命的尸体。

二、死为不觉知做相续因。因为死的当下就是大晕厥，什么也不知道，现起无明的相。随后新的一期有支轮转即将开始。

（通常将“老”和“死”两支合在一起，算为一支，所以一轮缘起共有十二支）

以上完整地引用《十地经》中，描述十二缘起有支流转的经文。对于每一支都做了具体的解释。下面月称论师讲这样引用的目的：

此等是说识以无明及行为因。如是已显示要有颠倒因缘，乃有识生。由此无故彼无，云何？复如经云：“无明灭故诸行灭者，由无无明缘故，令行断灭更无扶助。诸行灭故识灭者，由无诸行缘故，令识断灭更无扶助。”乃至广说。

前面唯识师认为，二取法虚妄，但显现二取的依处

——依他起识实有。这里中观师破斥：《十地经》中讲述了六地菩萨随顺行相观察十二缘起，从这里就能明显看出，识以无明和行作为因而生起。显示了要有颠倒因缘才能生起识。没有无明和行，决定没有识。为什么呢？就像《十地经》后面所讲：“无明灭的缘故，诸行灭。由于没有无明作为因缘，所以使得行灭，再没有因缘支持它的缘故。同样，诸行灭的缘故，识灭。由于没有行作为因缘，所以使得识灭，再没有因缘支持它的缘故。”像这样，经中一直讲到老死支的还灭。

这样就知道，整个生死过程中的一切有支，都是因为有了因缘才显现，没有因缘随即灭尽，不可能独自成立。可见这些缘起法丝毫没有自性。识也一样，能生的因缘具足就会显现，因缘灭也随之灭尽。就好比一盏油灯，要有灯芯、油、火种，才会出火。这些因缘持续集聚，火光才能持续显现。任何一种因缘消失，不再支持，果法当即消灭，再不可能显现一个刹那。

下面继续引用经文：

又云：“复作是念：诸有为法和合则转，离则不转，缘聚则转，不聚不转。我如是知此有为法多诸过患，应当断除和合缘聚。然为成熟诸众生故，亦不毕竟灭除诸行。佛子！菩萨如是观察有为，多诸过患，无有自性，

不生不灭。”

《十地经》中又说：“菩萨又这样想：这些有为法在因缘和合的时候就会运转，因缘一离散就不再运转。也就是缘聚时运转，缘不聚则不运转。我这样就知道，有为法有很多过患，所以应当断除种种因缘的聚合。（六地菩萨这样观察后，知道应当截断这些流转的因缘，后后的错乱相才不会现起。只要因缘持续，就不得不辗转变起后后的果法。这样一来，错乱的流转相永远无法止息。）

然而为了成熟众生的缘故，也不是毕竟灭除诸行。佛子！菩萨像这样观察有为法，具足很多的过患，但实际上，这些都只是妄现，没有自性。正现的这些生灭妄相，本来不生不灭。（所以，一切缘起显现毫无自性，依他起识也不例外，同样不是实法。）”

下面中观师总结：

谁有心者见此教已，计识实有，如是计者唯由自见之所迷耳。

有心的人，见到这些佛的经教之后，如果还计执依他起识实有，那么，这样计执的人，只是被自己的妄见所迷惑罢了。

故知经说唯心，是为显示唯心为主，非说无色，为

显心为主故。

所以要知道，佛经中说的“唯心”，是为了显示“唯心为主要”，不是说没有色法，是为了显示心为主要的缘故。

以上中观师通过引用并解释《十地经》，破斥唯识师承许的“无有外境，唯有内识”的宗义，并指明佛经中说“唯心”的密意是“唯心为主要”。

下面中观师从正面建立“唯心为主要”：

颂曰：

有情世间器世间 种种差别由心立
经说众生从业生 心已断者业非有

有情世间和器世间所摄的千差万别的法，没有心外的作者，唯一由自心建立。经中说众生都是由自己所造的业成熟而出生，心已经断尽就再没有业了。

有情世间，谓诸有情各由自业烦恼所得我事。

世间万法分为“情”和“器”两类。

偈颂中的“有情世间”，指诸有情各自由自身的烦恼和业，所感得安名为“我”的事相。意思就是，名言中的“我”，或者补特伽罗，是在五蕴相续上假名安立的。因此，有情世间就是指我们平时称之为“我”的具体内涵——诸蕴相续。

器世间，谓由有情共业所感，下自风轮上至色究竟天宫。

偈颂中的“器世间”，指由诸有情共业所感，而变现的从金刚大地下的风轮，直到色究竟天之间的环境。

“器”指容器，由于外界环境像容器一样，能够容受诸有情，所以叫做“器世间”。

下面解释偈颂中的“种种差别由心立”：

如孔雀等翎各种杂色，是由孔雀等不共业所感。莲花等各种杂色，是由一切有情共业所感，余亦应知。

有情世间的差别，比如孔雀等翎羽的各种颜色，是由孔雀等有情自身的别业所感。器世间环境上的差别，比如莲花等的各种颜色，是由一切有情的共业所感。其他都以此类推。

意思就是，有情各自根身上的显现，由他们自相续中的别业成熟而变现，并非以他人的业所感。诸多有情共同依存的器界环境，这其中的种种显现，由这些有情的同分共业成熟而变现。譬如我们地球上的人类，每个人都有不同的身体、心态、命运等等，这些都是每个人的别业所感。我们共同处在一个地球上，共同受用的日月、地水火风等的环境，是大家的共业所感。

下面解释“经说众生从业生”：

经云：“随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。”

佛经中说：“依随有情的业力，成熟的时候会现起黑山等的现相。譬如，造恶业者，以恶业势力的成熟，转生到地狱当中，心前会显现剑叶林等的痛苦境相；造善业者，以善业势力的成熟，上升到天宫当中，心前会显现宝树等的安乐境相。”

下面解释“心已断者业非有”：

如是一切众生皆由业生。业复依心，唯有心者业乃有故，其无心者，业亦无故。

像这样，一切众生各自感受的苦乐境相，都是从自身造作的善恶业中出生。这些身口意的造作也是依止于自心，唯有具心识的有情才有业的缘故。也就是说，心会起颠倒想、如理想等等，这些现起的心，会驱使身口意发生种种的造作，这样才能安立业。如果没有心，业绝对无法安立。就像石头、木头等法，因为它们没有心识，就不会现起任何的造作，不会发生业。

由此建立“唯心为主要”：

故众生流转，心是主要因，余则不尔。故经安立唯心为主，不立外色。

因此，众生不断地在六趣当中流转，就是因为有业

的驱使，才不断地变现各种现相。而业又是依止心才发生的。所以，心是众生流转的主要因，其他心外的色等法不是。因此，经中安立唯一以心为主要，不安立外在色法等。

下面讲心外的色法不为主要：

颂曰：

**若谓虽许有色法 然非如心为作者
则遮离心余作者 非是遮遣此色法**

虽然承许有色法，但是色法不像心那样，成为万法的作者，所以不为主要。以“唯心为主要”遮遣的是心以外的其余作者，并不是遮遣此等色法。

色指尘聚，此中有计自性等为作者，有计内心为作者。色非作者俱无诤也。故应观察自性等作者。为破彼无作者相故，说有作者功能之唯心乃是作者。由破自性等作者，自即得据所诤之境。

偈颂中的“色”是微尘积聚的意思。在这个世界上，有的宗派计执自性、自在天等心外的法为万法的作者，有的宗派认为内在的心是万法的作者。但是无论认为什么是作者，对于色法不是万法作者这一点，彼此都没有诤论。所以，应当观察承许自性、自在天等为作者的宗义。既然如此，为了破除自性、自在天等是作者的观点，

说明这些法不具万法作者体相的缘故，经中特意说到有作者功能的唯一是心，所以心才是万法的作者。通过破除自性等是作者，自宗就占据了所诤之境。也就是自宗的立论获得胜利，占据了真理的席位。

意思就是，佛经中之所以说“唯心是作者”，就是为了破除计执自性、自在天等是万法作者的邪宗。方法就是观察哪种法具有万法作者的法相，或者说具有作者的功能。结果发现唯有心识具有造作的功能。因为，心具有无数种的缘起差别，包括意乐的差别，心力的强弱，时间的长短，所缘境相的广狭等等。并且能够驱使身口意发生种种造作。由造作所留下的势力成熟之时，就会变现无量无数的果相差别。而其他心外的法，比如自性、大自在天等，这些都经不起正理的观察，不成立是万法作者。因为，如果安立它们是常法，不会变动，也就无法造作。如果安立它们是无常法，又跟外道自宗承许的“常、一”的作者相违。

下面以比喻说明“色法不为主”：

如有二王欲王一国，逐走敌人，自即得有其国。民众是二王所共需者，故于国民都不损害。如是此色亦是二所共需都不损害。故定应知此色是有。

打比方说，有两个国王，都想统治某一个国家。其

中一个国王只要把另一个国王驱逐，自己就能拥有这个国家。而民众是两个国王共同需要的，所以对于国民不需要作损害。

同样，色法是自他双方共同需要的，都不需要破除。意思就是，现在只是就安立谁是色等诸法的作者，自他宗有所争论，但是对于色法本身并没有争论，因此没有必要破除色法。所以，一定要知道此色法是有的。

下面是总结。首先讲，以正理观察“色、心平等”：

由上所说道理，颂曰：

若谓安住世间理 世间五蕴皆是有
若许现起真实智 行者五蕴皆非有

由上述的道理就知道，如果安住世间显现的范畴来说，那么，世间的色、受、想、行、识五蕴的显现都有。如果承许现起真实智慧的行境，那么，在证悟者的智慧前，色、受、想、行、识五蕴的显现全部没有。

意思就是，色、受、想、行、识五蕴，归纳起来就是色、心二法。在世俗的迷乱心识前，色法和心法都有；在圣者的真实智慧前，色法和心法平等没有。

由是当知，颂曰：

无色不应执有心 有心不可执无色

由此应当了知，如果没有色法，就不应当执著有单

独的心识；同样，如果有心识，也不可以执著唯独没有色法。

若时以正理了达色非有者，亦应了达心非是有，二法俱无正理故。若时了达心是有者，亦应通达色有，二法俱是世间共许故。

如果某时以正理了达色法没有，也同样应当了达心识没有。因为在胜义正理前，色、心二法都无法得到。如果某时了达心识是有的，也同样应当通达色法有。因为色、心二法都是世间共同承许的缘故。

意思是说，色、心二法看待而有，无法独自成立。按照世间妄识，不观察的时候，既有境，又有心。按照真实智慧，观察的时候，既没有色，也没有心。

以下再以圣教成立“色、心平等”之理：

即由圣教，应知亦尔。颂曰：

般若经中佛俱遮 彼等对法俱说有

色等五蕴，对法藏中，由自相共相等门俱分别解说为有，佛于般若波罗蜜多经则同遮五蕴故。如云：“须菩提，色自性空。”广说乃至“识自性空。”

按照圣教应当知道也是这样。

色等的五蕴，在《对法藏》当中，佛从自相、共相等门径，都分别解说这些法有。同时，佛在讲述般若波

罗蜜多的诸多经典中，一并遮除五蕴。就像经中所说：“须菩提，色法自性空……识自性空。”或者像我们熟悉的《心经》中所讲：“照见五蕴皆空……色即是空……受想行识，亦复如是。”像这样，同时遮破色心二法。

下面是结论。首先从反面说：

如是颂曰：

二谛次第纵破坏 汝物已遮终不成

二谛次第纵然破坏，而你所承许的依他起实物已经遮破的缘故，终究无法成立。

汝计无色唯有内识，是俱破坏上来所说由圣教正理所成立之世俗胜义次第。即使破坏二谛次第，然汝之实物终不得成。何以故？由前已遮实物，故汝徒劳无果。

（“二谛次第”，指不观察的时候，依随世间承许色、心二法俱有，按照真实义观察，则色、心二法俱无。）

你认为没有外在色法只有内识，这就同时破坏了上面所说的由圣教和正理，成立的“世俗中二者皆有、胜义中二者皆无”的次第。即使你破坏了这样的二谛次第，然而你所承许的依他起实物终究无法成立。为什么呢？因为前面已经破除了实物或实法，（凡是因果所摄的法，无论自生、他生等，都不能成立，因此无法成立是实法。）所以你们再怎样争辩也是徒劳无果的。

下面从正面讲：

颂曰：

由是次第知诸法 真实不生世间生

通过以上所说的“二谛次第”，要知道，一切万法，在真实当中无生，在世间妄识的范畴里，有现似生的显现。

到此为止，对于唯识宗安立的实有依他起识破斥完毕。唯识师破除了分离的能所二取，以及色等外境，唯一安立依他起识实有，是内道当中执著最少的一个实事实宗。现在，中观师遮破了依他起识，也就是抉择了内在心识同样空无自性。由此抉择万法皆空。

最后成立：一切万法真实中无生，世俗中有千差万别的虚妄显现。

下面唯识师提问：

问曰：此经之义虽如是说，然由余经定能成立唯心。如云：“外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心。”身谓眼等诸处，受用谓色等诸境，处谓器世间。

唯识师问：《十地经》的密意虽然的确像你所说的那样，但是由其他佛经，也能决定成立“唯心”。例如《楞伽经》中说：“外境全部没有，唯一以心变现种种

行相，所以好似存在心外的身体、受用、处所等等，但实际上没有。因此我（本师佛）说万法唯心。”经文偈颂中的“身”，指眼等诸处色根；“受用”，指诸根所缘取的境，也就是色、声、香、味、触五境；“处”，指器世间，也就是有情依止的处所或环境。

由离内心无外境故，唯识生时变似根身、受用、处所，故身等境事，似离内识别有外境，是故三界唯心。

由于离开内心没有外境的缘故，唯一是已经成熟的果位识生起的时候，变现出好似成立为心外的根身、受用和处所。所以，根身等的境界事相，好像离开内识另有外境，实际并非如此。因此说“三界唯心”。

以下中观师回答：

曰：此经亦是有密意者，颂曰：

**经说外境悉非有 唯心变为种种事
是于贪著妙色者 为遮色故非了义**

中观师说：《楞伽经》中的经文也是有密意的说法。经中说“外境全部没有，只是以心识变现为种种事相。”这样说的必要，是对于那些贪著妙好外色的人，为了遮除他们缘色生起贪等烦恼。因为，佛在经中说“没有外色，唯有内识。”能够遮止他们向外奔逐追求。所以，以有所为或者有特别用意而说的缘故，这是一种不了义

的说法。

当知彼经是不了义，谓诸有情以贪妙色为缘，随贪嗔慢等转，不得自在。由贪著彼故造诸重罪，退失福德智慧资粮。世尊密意为破以色为缘所起烦恼，故说唯心。如于有贪众生说能除外境贪之骨锁，虽非实有亦如是说。

要知道，《楞伽经》中的那种说法是不了义的。意思就是，由于诸有情，以贪著好的外色为因缘，（比如认为有实有、美好的异性或者五欲享乐。）由此，心随着贪嗔慢等烦恼而转，无法自在。

“随贪嗔慢等转”意思是说，由于有了对外境的贪著，随着就会出生贪、嗔、慢、嫉、散乱等的各种烦恼。因为心里有贪著，一旦贪心无法满足就会起嗔；自己获得了就会起骄慢；如果别人得到更圆满的五欲会生起嫉妒心；或者因为尘境纷繁，心会散乱在这里面，进而不断地驰求……总之，这一切攀缘、逐取外境的烦恼，会源源不断地发生，心完全没有控制的自在。

这样之后，以贪著色等五欲的缘故，就会造下无数深重的罪业。就像现在的世间人，为了满足口腹、男女、钱财、地位等的欲求，会造作各种罪业。由此就会退失福德和智慧资粮。

世尊观察到这种情形，为了引导众生，破除以色法

为缘所起的种种烦恼，因此说“唯一是心”。就好比对于有贪心的众生，宣说能够遣除对外境贪欲的白骨观修法。虽然实际上外境当中并没有骨锁充满的相，但是有必要的缘故，也会这样说。

以下由圣教和正理辨别了义和不了义：

复次此经是不了义非是了义，由何决定？由教及理。

另外，这部经是不了义，而不是了义，这是由什么来决定呢？由圣教和正理决定。

颂曰：

佛说此是不了义 此非了义理不成

佛说这是不了义的，而且以正理成立，这种观点非了义，以正理不成立的缘故。

非但此经是不了义，余经亦然。

不仅这部经是不了义的，其他经也是如此。

颂曰：

如是行相诸余经 此教亦显不了义

具有这种行相的其余诸经，以圣教和正理也能显示是不了义的说法。

如是行相经为何等？谓如《解深密经》说：遍计执、依他起、圆成实三自性中，遍计执无性，依他起有性。

如是又云：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”此等如云：“如对诸病者，医生给众药，如是对有情，佛亦说唯心。”此教显彼是不了义。

偈颂中说的“如是行相诸余经”指哪些经呢？比如《解深密经》中说：“遍计所执、依他起、圆成实三自性当中，遍计执无性，依他起有性。”而且此经中又说：

“阿陀那识（也就是阿赖耶识）极其甚深、微细，含藏一切功能种子，如同瀑流一般相续不断。因此，我对于此阿赖耶识不作更多的开演，怕凡夫愚人会分别计执它为自性成立的我。”《楞伽经》中讲到：“就像对于不同的病人，医生会开出各式各样的药，这样开药的目的，是为了治疗不同的病症。像这样，对于某一类执著外在色法等的众生，佛也宣说唯心。”意思就是，佛说“万法唯心”有特殊必要，由此显示这是不了义教。

下面继续引用《楞伽经》，显示不了义教的安立：

如是：“世尊于契经中说如来藏，自性光明，本来清净，具足三十二相，一切有情身中皆有。世尊复说，如无价宝垢衣缠裹，此被蕴界处衣之所缠裹，为贪嗔痴之所障蔽，为分别垢之所染污，然是常住坚固不变。”

《楞伽经》中，大慧菩萨对佛说：“世尊在经中说

到如来藏，自性光明，本来清净，具足如来的三十二相，这样的一切如来功德宝藏，在一切有情身中具有。世尊又说，好比无价之宝被一件垢衣缠裹，此如来密藏被蕴界处的垢衣所缠裹，被贪嗔痴等烦恼所障蔽，被虚妄分别的垢秽所染污，然而如来藏性常住、坚固、不变。”

“世尊！如来所说此如来藏，与诸外道所说神我有何不同？世尊！诸外道类，亦说神我，常住、非作、无德、周遍、不坏。”

之后大慧菩萨问佛：“世尊！如来说的这个‘如来藏’，跟外道所说的‘神我’有什么不同？世尊！外道也说神我具有五种德相：一、常住，指恒常安住；二、非作，法尔自成，非因缘所作；三、无德，不属于喜忧暗三德的体性；四、周遍，遍在一切法当中；五、不坏，永不坏灭。”

世尊告曰：“大慧！我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。大慧！如来应正等觉，是于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义说名如来藏。为除愚夫无我恐怖，由如来藏门，显示无分别处、无相境界。”

世尊回答说：“大慧！我所宣说的‘如来藏’，不同于外道所说的‘神我’。大慧！如来应供正等觉，是对于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等的句义，立

名为‘如来藏’。为了遣除愚人对无我的恐怖，由如来藏这个门径，来显示无分别之处，显示无相境界。”

“大慧！现在未来诸菩萨摩诃萨，不应执我。”

“大慧！现在以及未来的诸大菩萨们，不应当听说有如来藏，就执为自性成立的我。”

“大慧！譬如陶师，于一泥聚，由彼自手、艺、杖、水、绳、功用等故，造种种器。大慧！如是如来，于法无我离一切相，由具种种智慧巧便，遂以种种字句异门，说如来藏或说无我。”

“大慧！就好比一位陶师，对于一团泥，通过他自己的手、技艺、木杖、水、绳子、功用等的因缘聚合，制造出各种陶器。大慧！同样，如来就像善巧的陶工，对于法无我离一切相的实际，由于如来具有各种智慧、权巧方便，于是以种种不同的字句、从不同的门类，宣说此法是‘如来藏’，或者说为‘无我’，以及各种不同的名言安立。”

意思是说，虽然佛经当中讲到各种不同的名称，像是涅槃、圆觉、真如、如如、法界、实际、第一义、如来藏、阿赖耶、心地、本性、无我空性等等。但实际上都是指同一法。如来以不同的权巧方便，安立为各类教法。

“大慧！是故我所说如来藏，不同外道所说神我。大慧！如来为欲引摄，贪著神我诸外道故，说如来藏。故说如来藏，是欲令诸堕实我见意乐有情，由先成就三解脱门意乐，速证无上正等菩提。”

世尊又说：“大慧！所以我所说的‘如来藏’，不同于外道所说的‘神我’。（因为佛是对于法无我、离一切相的真如，立名为‘如来藏’，而外道执著一个具有常、一、自在等差别相的神我。）大慧！如来为了接引、摄受那些贪著神我的外道，宣说如来藏。所以，说如来藏是想让那些堕在实我见意乐中的有情，首先成就空、无相、无愿三解脱门意乐，之后才能速证无上菩提。”

也就是说，那些外道徒习惯于执著一个实法的“我”，所以佛以这种方便接引、摄受。

彼经又云：“大慧！空性不生、不二、无自性相，皆悉遍入一切佛经。”是故如是行相契经，唯识师计为了义者，已由此教显彼一切皆非了义。

《楞伽经》中又说到：“大慧！所谓的空性无生、不二、无自性相，全部遍入一切佛经。”意思是说，一切佛经了义的内涵都是如此，如来最终指向的真实义都是空性、无自性相等的意义。

所以，像这种行相的契经，也就是唯识师计执为了

义的法义，现在已经通过《楞伽经》中的教义，显明“依他起识有自性”等一切皆非了义。因此，“依他起自性”在真实中不成立。

次以正理明非了义。

之后以正理阐明“实有唯识”是不了义教。

首先举例：

颂曰：

**佛说所知若非有 则亦易除诸能知
由无所知即遮知 是故佛先遮所知**

佛说所知如果没有，那么也就容易遣除对于能知的实执。由于没有所知，也就遮遣了能知。所以，佛首先遮除所知。

意思就是，所知和能知互相观待。只要否认了所知，很快就会悟入能所皆空。所以，先遣除所知，是悟入离二取空的一种方便。

诸佛世尊渐导众生，令入无自性。如修植福德者，易悟入法性故，修福即是悟入法性之方便，故先说布施等。如是遮遣所知，亦是悟入无我之方便。故诸佛世尊先遮所知，以了达所知无我者，易入能知无我故。

诸佛世尊渐次引导众生，使他们悟入诸法无自性。

比如，修植福德的人，容易悟入法性，所以，修福就是悟入法性的方便。因此，为了引导众生悟入法性，佛首先宣说布施等作为方便。就像《金刚经》所说：“……有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实。”可见，持戒修福是能够悟入空性的资粮。因此，为了让众生悟入空性，诸佛先宣说布施、持戒等，让众生培植福德。等到福德培植深厚之后，就很容易悟入空性。

同样，遮遣所知也是悟入无我的方便，所以，诸佛首先遮遣所知。由于了达所知无自性，得不到所知的自体，再观察观待它才有的能知，就很容易悟入能知无自性。因为能知无法独自成立，一定要有所知，才会有对于所知了别的能知。因此，一旦悟入所知自性空，就会很快悟入能知无自性。

诸了达所知无我者，有唯以自力，便能了达能知无自性，有因他略说即能悟者，故佛先说遮遣所知。

那些了知所知无我的人，可以分成两类。其中一类，单凭自己的智慧力，就能了达能知无自性。另一类人，还要通过别人简要地宣说才能悟入。所以佛首先遮遣所知。只要破除所知，就很方便能悟入无有能、所二取。

诸有慧者亦应如是解释余经。

通过以上举例，有智慧的人也应当按这样来解释其

余经典。

颂曰：

如是了知教规已 凡经所说非真义
应知不了而解释 说空性者是了义

像这样，了知佛的圣教当中，了义和不了义的教法规则之后，凡是经中所说的非真实的意义，应当知道，要用不了义来解释；凡是宣说空性法义的都是了义教。

首先说，不了义教是悟入空性了义的方便：

凡诸契经未明了宣说不生等缘起者，当知彼是悟入无自性之因。如云：“大种非眼见，眼宁见彼造，佛为破色执，于色如是说。”经云：“无常义者，是谓无义。”

凡是佛经当中没有明了宣说不生等缘起，要知道这些经是悟入无自性的因缘或者方便。意思就是，直接宣说空性的是了义教，没有直接宣说空性的是不了义教，这些不了义教全部成为导引众生悟入空性的方便。

而且要知道，如果一种观点能够破除另一种，就说明被遮破的立论相对不了义，能成立的观点相对了义。以对法藏为例，世尊说：“地水火风四大种是触尘，不是眼根和眼识所见的境，四大种所造的色境是眼识所见。然而佛在指明真实义的时候说，既然四大种不是眼根眼识所见，那么它所造的色境又怎么会是眼识的所见呢？”

像这样，后者否认了前者，说明前者不了义，后者了义。

同样，经中先说“诸行无常”，之后又说“无常义就是无义。”针对妄识前的现相而言，因缘所作的有为法，都不安住第二刹那，所以是“诸行无常”。然而相应真实义来说，刹那灭的现相也了不可得。所以说“无常义就是无义，或者空义。”前者不了义，但是能够成为悟入后者空性了义的方便。

以下引用佛经，阐明唯有宣说空性是真实了义：

当知说空性者是真了义。如云：“当知善逝宣说空，是诸了义经差别，若说有情数取趣，当知彼法不了义。”

要知道，宣说空性的教是真实了义。就像《三摩地王经》中所说：“要知道，如来所宣说的空性义，是诸了义经的特殊之处，也就是有别于不了义经的差别处。如果经中说到有情、数取趣等，要知道这些法是不了义。”所谓“有情”、“数取趣”指世俗心前的现相。真实中无众生，所以是不了义。

又云：“我于千世界，所说诸契经，不能尽宣说，文异义唯一。”

经中又说：“我在这个大千世界中，所说的种种契经，没办法完全宣说。虽然这些名称、文句各式各样，但是真理是唯一的，没有两种。”意思就是，世尊宣说

的无量教法，有些能够让众生直接悟入空性，有些可以间接引向空性，所以，最终趣入的真如没有差别。

“若能修一事，即遍修一切，尽一切诸佛，所说无量法，诸法皆无我。”

“初发业者还不能对于佛所说的如海经法完全修习。如果能够修一种事，就等于遍修一切。一切诸佛在大千世界中所说的无量法类，按照真实义来说只有一法，那就是——诸法无我。”所以，只要修习诸法无我，就等同于无余修习了一切佛法。

“若人善解义，能于此处学，不难得佛法。”

“如果有人很好地领会此义，能够在此空性处修学，就不难得到佛法的真实义。”

当知《无尽慧经》等亦如是广说。

佛不仅在这部经中这样宣说，要知道，在《无尽慧经》等其余诸经中也如是详细地做了宣说。

下面讲“三自性”同样阐述空性义：

今当略说少分。如蛇于盘绳之缘起上，是遍计执，以彼于此非是有故。彼于其蛇上是圆成实，非遍计故。

“三自性”的本意也是宣说空性。现在对此稍做解释。先以譬喻来说：就像蛇在盘绳的缘起上，是遍计所

执自性，因为彼蛇在此绳子上并没有的缘故。彼蛇在真蛇上是圆成实自性，因为真蛇上有彼，而不是遍计的缘故。

原本绳上无蛇，如果认为绳就是蛇，这只是分别心遍计所执的体性。在真蛇上面本来就是蛇，这不是没有而虚妄地遍计，而是在蛇上真实成立，这一种体性好比是圆成实自性。

下面讲意义：

如是自性，于依他起所作法上，是遍计执。论曰：“自性名无作，不待异法成。”故自性非所作法。

像这样，真理的自性在依于其他因缘而现起的所作法上毕竟无有，所以仅仅是遍计所执性。就像《中论》中所说：“自性叫做无作，不观待其他法而成。”所以，真理的自性不是所作法。

所作法是观待因缘而起，所以没有自性。认为它有自性，仅仅是遍计所执而已。

如于现见之缘起所作如幻法上遍计执者，于佛境界乃是真理，非遍计故；由不触著所作性事，唯证自性、证悟真理名为佛故。

如果对于现见的缘起所作本来如幻事一样的法，执著为真理的自性，那就是遍计所执。而在佛的智慧行境

上，那个体性就是真理，因为它不是遍计出来的，因为不触到因缘所作假法，唯一现证本自的体性、唯一证悟真理才叫做“佛”。

意思就是，现见的缘聚而起的所作法，就像幻事那样，是本无的法。如果在这上面认为有真实自性，就叫做“遍计执”。然而佛的智慧根本没触到因缘所作法，唯一证到本自的体性、这个所证的自性是本有的真实性，所以就叫做“圆成实”。

当了达如是遍计执、依他起、圆成实之三性建立，而解说契经密意也。所取能取，离依他起无别事故，说彼二取于依他起上是遍计执性。

要像这样了知遍计执、依他起、圆成实三自性的建立，而解说契经的密意。要知道，并不是像部分唯识师所说那样，二取法空，依他起不空。事实上，能取、所取就是依他起，意思是，依因缘而起的就是二取妄相，就叫做“依他起”。离开能取、所取之外，再没有别的依他起自性。当下现的二取现相（或者说依他起）是本无的法，如果计执它有自性，就叫做“遍计执”。如果知道它是空性，现证到它的本性，就是“圆成实”。

其实，建立三自性就是为了指示空性。其中依因缘而现起的二取现相，就是“依他起”。换句话说，当依

他起识正现起的时候，当下显现二取的妄相。离开此二取显现，再没有别的依他起识。由于当下依因缘而现起的二取现相上，本来没有自性，如果执著存在实法，比如有心、有境，或者有人、有法等等，将本无自性的法执著为有自性，就叫做“遍计所执性”。一旦证悟这些法本来无自性，就当下证入“圆成实”，也就是证入空性。所以，所谓“三自性”就是空性的另一种讲法。

是应思惟。

应当这样思维。

旁论已了，应辩正论。

旁论已经讲解完毕，以下应当继续辩明正论。

入中论卷三 终

谈谈如何学习《入中论》

我们观修班要开课了，为什么首先要讲《入中论》呢？大家应该明白，应该明确我们前进的方向、过程以及其中的要求。这很重要，下面详细来谈一谈。

按部就班，同走心路

参加观修班学习的人有正式学员和旁听两种，现在是针对正式学员来谈的。旁听的学员，能随分随力得一些利益就好，但正式的学员必须要跟着班走。这就像带着你走一条远路，只有服从总体的指挥，最终你才能够到达。如果做不到，你最好不要参加这个班。我们这里首先是要以教理开出正见来，这是一个很大的工程。如果照规矩，一步一步地都做到如理如量，那么你就有希望得到这个成果；如果不按照规矩来，那也不会有大的利益。

我们学习《入中论》，就是要通过教理的途径来生起空性的正见。听通俗的演讲，讲一讲故事或做人的道理，即使只是中途进来听到一言半句，或多或少也都有些收获，所以要求就不必这么严格。但是听中观

的讲授，如果没有掌握前面的教理，也没有进行操练，这样前面没过关，后面就会感到很困难。这就好比学习数学，一环扣一环，前面的四则运算没学好，后面的开方、立方、多元方程等就学不会。

因此要知道，学习的方式就是要按部就班，一定要按照我的要求来做。每一次学习之后都要掌握本堂课所讲授的中观正理，然后用它来破除戏论。这是分段教学，如果能按质按量地依次完成一个个步骤，综合起来就会出现令人欣慰的结果；而没有走过以理推究的过程，也就不可能无因引出正见来。大家要知道，这是要走一条漫长的心路。

如理如量，循序渐进

之所以在这个假期进行集中、强化教学，是因为我们的路线不能太长。如果每周只有一节课，那不知道要多少年才能完成。这样因缘太长久，就不容易维持。所以我们要缩短路线，要集中投入，尽快地走完这个过程，之后才能讲后面的如来藏、大幻化网以及进入实修的要领等等。

这些课程都是逐级地升进，必须以前前为基础，才能深入后后。如果没有打好前面的基础，直接讲后面的法，好一点，你能够生起信心、欢喜心，种下解

脱的善根；不好的话，你可能会听偏，错解法义，这样就产生了负面效果。

比如，如来藏的教法，一定要在通达自空中观的基础上才能和它相应。所以《他空狮吼论》里讲：如果你想抉择他空的宗义（就是世俗错乱的法自体空，胜义无错乱的法以他体空），那首先应当按照中观的正理，抉择到一切法都没有自性，之后你在听闻他空的教法时（比如如来藏的教法、《大乘起信论》等），才能真正懂得里面讲的空和不空的涵义。如果你之前没有以理抉择到一切法无自性，那就无从抉择世俗法自体空，胜义以他空的法理。而且，没有先生起自空的正见，直接就讲如来藏的法，这样说什么常住、周遍等等，你都会理解成跟外道计执的神我一样，因为他们也说常住、周遍等等，在教法的文句上几乎一样，很难鉴别。

根据我的经验，在自空中观上得了正见之后，然后给你宣说如来藏，就能很快悟入，领会它的心要；如果我们没有完成这个过程，没有真正得到自空正见，而直接为你宣说《如来藏经》《如来藏狮吼论》《大乘起信论》《大幻化网》等甚深经、续、论典，由于你在见解上并没有成熟，就很难相应和契入。

我们现在开观修班不是一种结缘的性质，听一听就可以了，而是要真正如理如量地在自己心中引生正见，因此要求当然就严格，要次第不紊乱，步步踏到实处。这样有点点滴滴的积累，才会出效果。这就像你们读书时学习数学、物理，前面没学好，后面就“坐飞机”，相应不上。

这里，你要运用正理去思维抉择，而抉择的结果是会破除戏论，会淘汰掉你心中种种不正确的知见，而逐渐开展出正见。由于我们的认识很肤浅，所以必须要经过很长的引导、提升、转入的过程，其中有很多步骤，一步不能脱节。如果脱节，后面的引导就根本没办法相应上，也就会出现中途掉队的悲剧。而且不论讲什么大论，它本身有一条从始至终的轨道，有一层一层推进的程序。在缘起上各部分之间有密切的关系，比如由前前生起后后，由各部分的认识综合成总体的认识，所以要求从前到后一节课都不能落下。而且听完每一节课，正式的学员都必须反复地思维、消化，直到把每个道理都搞清楚为止，这样每一步都踏到实处，最后才出现综合的效果，也才能得到大空性的正见。

现在你要分析清楚结缘式和正规学习的效果差

别。如果你只是听一听，听后什么也不想，这样你自己心里绝对不会有思维所成的定解，也就很难开出正见。所以我要说的是：我没办法直接给你见解，只能告诉你开出见解的方法，你自己必须通过实际的观察，才可能获得。

这样就要知道，我们在听完一堂课之后，要有再次的辅导、讲考，要有彼此之间的研讨、辩论等。这些都是不可缺少的。要有很多因缘的积聚，这件事才会成功；因缘的力度不够，它就很难。所以如果我们想尽快完成这个过程，那就要把因缘尽量集中在这个重点上。如果你因缘积聚得好，有可能一年就能完成这个过程；如果你因缘太疏散，十年八年也不一定能得到。

锲而不舍，化难为易

如果过去有中观的基础，有可能这次听完之后就会懂得。如果从来没听过，一般情况得学习两三遍，才会逐渐贯通。这一点大家要有思想准备。如果你一开始听，觉得格格不入，怎么也转不过弯来，要知道这是正常现象。只要你能咬紧牙关，度过这段苦闷，经过两三遍，心里就会转变，会信入空性，会出现空性的见解。而且这个见解会逐渐稳固起来，成为占据

核心地位的见解。与此同时，原有的执著实有的妄见会逐渐瓦解掉，最后荡然无存。

那么，为什么我们一开始会觉得这么难呢？不像学其他，一听就懂、就很适应呢？原因是：这是在讲胜义谛，是我们从前都不了解的事，在世间的学问里从来没有人说过的事，而且跟我们的知见完全相反的事。我们现在处在世俗谛的颠倒见当中，如果只是讲一些因果故事，或者讲唯识的道理，你就会感觉比较容易懂，因为这些只是说你虚妄心识前的一些事情和现象，是你看到过、听到过、心上知道的事。但是一讲到胜义谛，你就会觉得很深、很难懂，这是因为胜义谛是要指出你心前的这一切都是错乱的，所以在每个上面你都要回头，这样跟你固有的观念和习性完全相反，当然你会觉得很困难。比如我顺着你的贪来说，你就觉得没困难，因为随顺了你的习性；如果要转你的习气，要改变，你就会觉得很难。观念上的事情也是这样。

现在最终要把你领到胜义当中，你要对此生起胜解，第一层要明白“空”，第二层要明白“明”，之后就直接指示实相。为了达成这件事，你在观念上要有很多转变。一开始是有一定的困难，因为这跟你原有

的观念有对立、冲突。等到你过了一次又一次的难关，已经在观念上有很多个转身，这样就越来越靠近。有这样的基础，再讲深的法、圆的法，你就有了领会的能力，能开始相应得上。就不会像婴儿那样没有消化、吸收的能力，吃营养品反而拉肚子，因为你已经完成了那么多的转化，你在见解上已经渐渐成熟了，变成大人了，再讲大法就可以相应了。也就是，逐渐地踏到了更深、更圆满的见地上了，我们再往上引的时候，就很快能悟入，因为你的心已经调顺了。

所以现前有些不适应、不理解，这些都是正常现象。我们初次学的时候也是这样，但是通过多年的努力，确实是由难变成了易，由搞不清变成了非常明白，由格格不入变成了很相应。

这样做有什么好处呢？就是进一步学如来藏、密教的等净无二，甚至更加直接的法，会很容易悟入。这就是因为前面的基础打得好，在逐次的转换之中，已经把障碍逐步清除了。所以要知道，初学中观的时候，会面临很大的困难，需要有这样一个过程。这是正常现象。如果你看到这个，觉得自己学不懂，马上就打退堂鼓，或者想听一些容易懂的，那就很难有通达的时候。

学习中观的目的就是破除自己的妄见，凡是自己所认为的这样那样的实法，都要破尽。这是要破难关，所以我们说在教理闻思上也有破三关。你初关破不了，二关、三关就不用谈了；初关能够破得了，二关就很容易破，三关也容易破。确实有一节一节破开的事。

所以观修的前提就是要在闻思上过关，要能得到“见”。这不是人云亦云、大胆吹嘘，也不是口头上能重复就可以了，必须是自己的心里确实破掉了过去的妄见，开出了正见才行。

为了这件事情，每个人都要针对自己的心去破。你自己心上有一大堆的问题，而且各人的病情不同，如果你感染得很深，对世间法有很强的实执，那就会有很大的难度。但是我们不能因为困难就放弃。如果你因为困难而放弃，那就会永远埋在颠倒见里，无量世地轮回，这是多么可怕！所以现在给你的是一副强有力的妙药，而且你通过自己的如理思维完全有希望达到。这就是月称菩萨的慈悲，他给我们指示了一条教理抉择的妙道。实践表明，这是有效果的，只要你按照他的教轨去思维抉择，确实会发起认识。所以我们要掌握所谓应成派正理，它的能破是什么，所破是

什么，怎么来破，破到彻底是什么结果。

其实，《入中论》不是从很多方面泛泛而谈，而是只选择金刚屑因，破掉了四种生就能了解无生空性。一旦掌握了这个正理，就可以在各个实法上去破，无论是小乘执著的极微、刹那，还是唯识师执著的实有依他起识等等，任何一个地方一破就见效。

而为了得到正见的妙宝，前面要付出很多的努力。有些这一次学习就可以得到，有些还要通过第二次才能得到，但要知道，第一次付出的努力不会白费。我们第一次学的时候也是根本搞不清楚，幸亏没有放弃，有第二次、第三次，结果确实越来越明白，越来越简单，就开始逐渐明朗起来。

引生正见，统帅修行

接受一种教法，没办法一下子就送到自己心里，要有很多步骤的积累，完成了这些步骤才会出现这个结果。比如学习苦谛，只有对于苦苦、坏苦、行苦等各个支分都逐一通达，才会最终结晶成“有漏皆苦”的定解。其它，像集谛、人无我、法无我、如来藏，每一个都是这样，都有一段闻思的路要走，都要有一番精勤努力。

这个问题就像烧水，持续地烧，水终究会烧开。

遗憾的是，很多人中途退掉，在还没“烧开”的时候就过早地放弃了，或者没有充分地积聚因缘来促成它，所以很多人并没有得到见。就是因为没有持续地用功，没有达到熟透、想透、通透，要做的功夫只做到百分之二三十，所以没办法凝结出一个正见，没有能出现最后的“爆破”！

其实，得了定解就好办了，那时候书就算读通了，心里已经开了正见，就会完全断定。各种各样的书，这样讲那样讲，无非就是这个东西。自己也能横讲竖讲，万变不离其宗。而且它就成为你修行的中心点，统帅你的一切修行，也就是能从最深处转变你的一切行为。

所以，对于修行来说，正见是最重要的。对于正见来说，如理如量地完成闻思上的事情，是最重要的。为了完成，你的持续、认真、努力都是需要的。

所以，闻思一切教法，无论因果、苦谛、集谛、十二缘起、人无我、空性、如来藏等等，都是如此。根本的目标就是要开出正见。开出了见，心里就没有疑惑，决定是这样，之后就把无量经卷的意义全部都断定了，就以正见指挥自己的一切行动，这就有了修行。

不循正途，生负作用

月称菩萨造此论，就是要让你得空性正见。怎么来进行呢？我们要知道总体的套路，之后就能知道每一步应该怎么做，达到什么目的，这一点务必要清清楚楚。

你不要稀里糊涂地来学，也不要只是袖手旁观，带着耳朵听一听，懂不懂都没有关系，这样不会产生什么效果。你没有听中观的时候，觉得世俗生活还比较正常，也没有那么多想法；听了之后，云里雾里，留在你的心里，没有消化，反而有负面作用。

所以，学法必须是法器，才能得利益。我们不能说学法全是正面作用，没有负作用。用瓦器盛狮子乳，瓦器就会崩裂，它承受不了。同样，说话是有缘起的，每个人听了之后就会发生作用。你能消化、吸收，最后融会于心，结果开了正见，就会由困惑到明白，由沉重到轻松；这样有了心得，你就有法喜，越学越有意乐，会越来越越好。要是没学好就有负作用，听了很多法却统一不起来，上上下下各层的见解又理不清楚，发生很多错乱，比如会颠倒解空、落入断见。又比如讲如来藏时，你一听就执著成一个神我，根本不知道它是在指示离一切戏论的妙体。这必须在

得了空性见的基础上，才能知道这个如来藏说的是离一切戏论。

所以，如果前面没有过关，就讲后面的话，有可能会产生负作用。直接给你讲如来藏的话，你理解成一个神我的见怎么办？之后又怎么来清除？你听了一个空性，颠倒解空，这又怎么来对治？所以要如理地次第抉择好每部分的教法，不能任意妄为。

自己的心本来就是颠倒的，要通过教理来把它纠正过来，每一步都要做如理的抉择。学习教理不像听故事、找感觉。我们去听法，很喜欢法师讲一些新奇的故事，就像看电视一样，很喜欢听新闻。这样听只是分别心找一种感觉。但你来学习不是为了找感觉，一定要循序渐进，就像读书，开始赶不上，后面都赶不上，一直留级，最后就没办法听了。

教法是有组织、路线的，它是一层一层上去的，一个环节扣着一个环节，前面的环节落下了，后面就根本没办法相应，而且会产生负面作用。所以我一开始就要提醒你，不然的话，一步脱节步步脱节，最后基本上都落空了。讲起来是带耳朵听了，心里根本没得到。

珍惜机缘，重点投入

有人想：我这次暂时听听，以后再努力。但是大家都老大不小了，不是青少年，基本上不可能会有很多次机会。

自空过关之后，才能讲他空；他空之后，才能讲密法。就我来说，不可能再有第二次，因为这个周期是这么漫长。尤其对在家人来说，你不可能再有几个五年、十年。这是大众共学的方式，积聚一次因缘是很困难的，这种多年的共学基本上不可能有第二次。所以我们都应该想：“这是最后一次，我要好好珍惜！”

所以自己首先要把握住方向，你要知道学习的方式，也要知道重点投入，环环相扣。你不要想，我现在稍微学一下，等到明年再好好学。我们的教学是一辆不停火车，你最开始就落后了，中间不会再重新补这个，那么我们后面讲一个更深的法，你根本接不上，这样就没有多大效果。再往后，就更加跟不上了。

有人想：我初次学怎么办呢？只要你重点投入，一年当中就会有效果。即使没有中观的基础，只要肯花时间，因为我们一开始是一句一句消文解释，后面还有多次的提醒，这样你会有很多次的机会，而且再加上辅导、研讨等等，这样经过反复多次之后，你也会有一定的收获。

这就和表面听听完全不同。如果你只是表面听听，有可能一辈子也不会明白，因为你没有如理如量，就像一般人读书，开始学数学他就不好好算，结果一辈子也不会算。

教法是环环相扣的，必须那么多环节，有了前一步，才有后一步，下面的基础没打好，上面的就学不下去。如果能够步步打好基础，一步步上去的话，也是很容易的。下面基础打得越好，得到了定解，再往上你会有充足的力量，稍微一接引，就会达到更圆满的认识。这些都是可能的，不是不可能。

透彻范例，举一反三

比如，我们现在学习《入中论》，就是运用金刚屑因，破掉一切四边生，首先要在这个教理抉择上，打开一个突破口。这上面一旦得力了，扩展开来，自己就会有能力破掉一切四边的戏论。

举出一个范例，你就要把这个范例掌握好，能破、所破、怎么破、中观应成派的教轨如何等等，都是要通过这一个范例把这些吃透，之后你就能够灵活自如地运用了。所以不在于多，关键是一个上面要透彻。

为了让你透彻，要借助很多的教理文字，不经过这文字也不行，经过了之后，你就会得到。月称菩萨想说

什么，你会明白。有了这样一个正见之后，如果以后我们讲《金刚经》《心经》等的般若经，你就有了入门的钥匙。那个时候只要给你一点，就进去了。如果没有这个基础，你老是在这个上面没有过关，每一次它都成了拦路虎，上上的一切就都难以入门。

稳扎稳打，步步前进

所以，大家对这件事情不能简单化，一定要稳扎稳打，步步前进。每一次的课都是要讲一个东西，讲者的心意，你要能得到，每一堂课你都要过关，因此课后自己要下工夫思维、讨论。所以我这里就严格要求，就是这次讲的时候要跟着一步一步学。

比如说学“破自生”这段内容，我们首先要掌握破的方法和方式。掌握好了，再以理破掉了“自生”，心里真正否认掉了。不但如此，而且破了不立，不仅没有自生，连“无自生”也是没有的，这样自己心里一无承认，才算领会了，这一小节才算过关。其次，破他生，还是要以各种正理真正否认掉“他生”，每一个理上都要真正通过。不能似是而非，不是简单听听，也不是人云亦云，必须自己以理破到了，你才知道他生不成立，总的掌握了破他生的正理，还要再运用它去破依他起识实有，或者自证实有，也是以理真正否认掉它。只有完

全否认掉了，才知道所谓的识并非实法。像这样一个一个地去破，每一次都要抉择到位。这样万法如果有真实的产生，必定落在自生、他生、共生、无因生四种生的方式当中。如果自生、他生、共生、无因生都无法成立，综合起来你就知道诸法本来无生，也就是本无自性。但这个结果只有等你完成了这一系列的过程才会出现，没办法直接得到这个认识。要由你自己完成整个否认四边生的过程，才会开出这个正见。

所以你不是简单来听听，也不是来找感觉，而是要学到抉择空性的方法。我讲解的时候是给你做一个示范，我是把这个理路，把这个道理讲给你听，你听完了要依据我所讲的，自己主动练习。练习之后，你就能达到跟我一样的认识。这样，中观的见解才在你的心中出现。好比我是一个数学老师，只是举例讲解如何演算，之后你一定要自己做习题，做完了之后，我能够演算的，你也能演算。

如果不需要这么多过程，十分钟的开示就能让你得到，我就不必这么啰嗦了。但是，这是走教理抉择的路线，因此过程是不可缺少的，一节一节的思维必不可少。这中间你自身怎么断掉疑惑、转变观念，都要自己实际去完成，别人没办法代替。而且要依次序进行，从头到

尾几十节课一堂一堂咀嚼、消化，缺一不可。

所以，你不要幻想一步登天。你越是能够稳扎稳打、循序渐进，你就越能快速、彻底地得到。你越是想偷懒，想躲开，想依赖，就越是进步缓慢，越是难以完成。你越不能坚持，你就越难完成；你越没有量，就越没有质；你越是想避开破心中的戏论，你就越难开出正见。所以，这件事是回避不了的，不是靠侥幸能得到的。

吃苦用功，终获法益

现在就是要针对我们心中非常顽固的观念来破除。这是一个艰巨的任务，是一件意义深远的大事，就看谁是好手，谁能够以坚忍不拔的毅力、以持续的恒心、以直面内心的大勇大智破掉心中的戏论，谁就能够真正得到这个法的利益。

这样大家要清楚，我来参加观修班，确实不是一件简简单单的事，必须要攻关。这个关攻下来了之后，才会有大的转机，往后的路才会越来越顺利。之后再讲甚深的法，你就会更深的信解、悟入，修行也会开始相应。开始是有一段艰难，度过了之后就变得顺利。最开始难以打开，打开之后，就会豁然明白。这样如果法器已经成熟，那以后再说什么法，就都能领受。这样，千经万论无量的妙义，你都能会归于自心。越是讲到上上的法，

由于这些法更能点中要害，那个时候你得的利益就越大，对佛法的信心也越深，日日夜夜都处在法喜当中。

所以，为了这一天的到来，前面我们要吃苦用功。

普为出资及读诵受持辗转流通者回向偈

愿以此功德 庄严佛净土
上报四重恩 下济三涂苦
若有见闻者 悉发菩提心
尽此一报身 同生极乐国

第七菩提心远行地

已说发第六心，今说第七发心。

颂曰：

此远行地于灭定 刹那刹那能起入
亦善炽燃方便度

宣说发第六菩提心之后，现在宣说第七发心。

此远行地菩萨对于第六地所得的灭定，能够念念入念念起，而且方便波罗蜜多最善炽燃或最极清净。这是第七地的成就特征。

入灭定者，谓入实际。说真如名灭，此中息灭一切戏论故。此第七远行地菩萨，于第六地所得灭定，刹那刹那能入能起。经云：“佛子！菩萨从第六地来能入灭定，今住此地能念念入，亦念念起，而不作证。”又此地中方便波罗蜜多亦最清净。当知唯由般若行相差别，名为方便、愿、力、智度，善择法时即是慧度，非余相故。

所谓入灭定，指入真如实际。把真如说为“灭”，是因真如中寂灭一切戏论的缘故。此第七远行地菩萨，对于第六地所得的灭定，能够刹那入刹那起。《十地经》说：“佛子！菩萨从第六地以来能入灭定，现在住七地中，能于一一心刹那中趣入灭定，也能于一一心刹那中从定中起，而不取证寂灭。”而且，第七地中方便度也极清净。要知道方便度、愿度、力度、智度，唯一由般若的行相差别而分出的。般若是总说，方便、愿、力、智是分说。善能简择法就是般若度，不是其余相状的缘故。

第八菩提心不动地

已说发第七心，今说第八发心。

颂曰：

数求胜前善根故 大士当得不退转
入于第八不动地

又彼菩萨，数数为求胜过以前之善根，即当入于第八不动地，得不退转。

已经宣说发第七菩提心，现在宣说第八发心。

彼菩萨为了数数寻求胜过以前善根的缘故，就应当入于第八不动地，而获得不退转。

彼数数得胜前善根者，经云：“譬如乘船欲入大海，未至于海多用功力，排牵而去。若至大海但随风去，不假人力。以至大海一日所行，视未至时，设经百岁亦不能及。佛子！菩萨摩訶萨亦复如是。积集广大菩提资粮，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。”

彼菩萨数数获得胜前善根的情形，如《十地经》所说：“比如乘船想入大海，没到大海时要用很多功力，推拉着船前进。如果到了大海，只要随着风的势力就能行进，不必假借人力。以至于在大海中一日的行程，没到大海时，即使经过一百年也比不上。佛子！菩萨摩訶萨也是这样。当他积集广大菩提资粮，乘着大乘船，到达菩萨行海时，在一念顷以无功用智入于一切智智境界。这是他从前以有功用行，经过无量百千亿那由他劫也达不到的境地。”

颂曰：

此地大愿极清净 诸佛劝导起灭定

又此菩萨初发心时，所发百万阿僧祇等十种大愿，于此地中皆得清净，故此地中愿波罗蜜多最为增上。此不动地菩萨立为童真地。第九地时得法王子。第十地时得佛灌顶，如转轮王。

在第八地时，过去所发的大愿都得以清净。而且，诸佛

劝导令他起于灭定。

此菩萨于一地初发菩提心时，所发的百万阿僧祇等十种大愿，在此第八地中都得以清净，所以在此地，愿波罗蜜多最极增胜。此不动地菩萨被安立为童真地。第九地时得到法王子位。第十地时得诸佛灌顶，犹如转轮王。

不动地菩萨入灭定时，诸佛世尊劝令起定。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。”广说乃至“若诸佛世尊，不与此菩萨起一切智智门者，彼时即入究竟涅槃。”

不动地菩萨在入灭定之际，诸佛世尊劝令他起定。经中说：“佛子！这类住不动地的菩萨，由本愿力的缘故安住此法门流中。诸佛世尊为使他发起如来智，作劝导说：善哉！善哉！善男子！住于胜义无生法忍中是随顺佛法的。然而善男子！我等所具有的十力、四无畏等不共佛功德法，你现在还没证得。你应该为了成就这些功德，而勤加精进，也不必放弃如此的胜义忍门。而且善男子！你虽然得到这样的寂灭解脱，然而诸凡夫还没证得，他们身上常常出现各种烦恼，常常受到各种寻伺的侵害，你应当愍念这些苦恼众生。而且

善男子！你应该忆念过去所发的誓愿。”经中一直广说到“如果诸佛世尊，不劝导这类菩萨发起一切智智之门的话，他们当时就会入究竟涅槃。”

由其如是起灭定故，颂曰：

净慧诸过不共故 八地灭垢及根本
已尽烦恼三界师 不能得佛无边德

由于八地菩萨如此起于灭定的缘故，颂中说：此菩萨的无浊净慧与诸种烦恼过失不共存的缘故，在八地时寂灭了一切烦恼垢染及烦恼根本的俱生种子。由于断尽烦恼，而成为三界师范。然而此时还不能证得诸佛无量无边的功德。

无分别智，如旭日东升。所有三界行，一切能感生死之烦恼，如同黑暗，及其根本皆悉消灭。此地菩萨由断彼烦恼故，为三界尊长。然于尔时犹未获得诸佛世尊之功德，为得彼功德故，复更精进。

八地获得无分别智自在，犹如初升的太阳，将所有如黑暗般的三界之行，一切能感召生死的烦恼，以及其根本的种子都无余消灭。此地菩萨由于断尽烦恼的缘故，成为三界尊长。然而在此地还没有获得诸佛世尊的功德，为了证得诸佛功德的缘故，还要更加精进。

经说：“彼时即入究竟涅槃。”故知此地已离三界欲，若未离欲定不能得究竟涅槃故。

前面引用的经中说：“彼时即入究竟涅槃。”从中可以了解，此地已经远离三界诸欲，如果没远离诸欲，就决定不能

当即得究竟涅槃的缘故。

若此地菩萨已离三界欲，则生死永灭，如何圆满一切佛法耶？

有人提问：如果八地菩萨已经远离三界诸欲，永远灭尽了生死，就不会住生死中，那他如何圆满一切成佛的功德法呢？

颂曰：

灭生而得十自在 能于三有普现身

此地虽已灭除生死，然由证得十种自在，由此之力受意生身，能现种种身，故此菩萨圆满一切资粮，都不相违。

回答：虽然在八地断尽了一切烦恼，已经灭除生死，然而由于证得了十种自在，以这个力量受意生身，能在三有中现种种身相，因此，此菩萨灭除生死和在生死中示现圆满一切资粮并不相违。

十种自在，如经云：“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，庄饰加持故。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，能示现佛力、无畏、不共佛法、相好、正等觉故。得法自在已，能示现无边无中法门明故。”

十种自在的情形，如《十地经》所说：“得寿自在，能在

不可说不可说的劫数中加持寿量，住持世间，无有障碍故。得心自在，以无量智慧方便调伏自心，能入无量诸大三昧，游戏神通，无有障碍故。得财自在，能以无量资具，严饰一切世界，清净无碍故。得业自在，能随诸业，应时示现受诸果报，无障无碍故。得生自在，随其心念，能于诸世界中示现受生，无障无碍故。得愿自在，随所愿欲，于诸佛土中应时示现成等正觉，无障无碍故。得胜解自在，示现种种如来色身，演说妙法，遍满十方一切世界，无障无碍故。得神通自在，于诸佛世界中都能示现变化，神通广大，威力难量，无障无碍故。得智自在，能于一念中，示现如来十力、四无畏、十八不共法、相好、成等正觉，无障无碍故。得法自在，有大辩才，能于诸法中，广为演说无边法门，无障无碍故。”

第九菩提心善慧地

已说发第八心，今说第九发心。

颂曰：

第九圆净一切力 亦得净德无碍解

第九地菩萨，力波罗蜜多最极清净，亦得四无碍解清净功德。谓法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩无碍解。此中以法无碍解，了知一切诸法自相。以义无碍解，了知一切诸法差别。以词无碍解，善能无杂演说诸法。以辩无碍解，能知诸法次第相续无间断性。

已经宣说发第八菩提心，现在宣说第九发心。

第九地菩萨。以力波罗蜜多最极圆满清净为成就相，而

且获得四无碍解的清静功德。所谓法、义、词、辩四无碍解。其中法无碍解，是了知一切诸法的自相；义无碍解，是了知一切诸法的差别相；词无碍解，是善能无杂乱地演说诸种法义；辩无碍解，是指堪能了知诸法，次第相续无有间断的体性，也就是辩说无尽的体性。

第十菩提心法云地

已说发第九心，今说第十发心。

颂曰：

十地从于十方佛 得妙灌顶智增上
佛子任运澍法雨 生长众善如大云

又此菩萨住十地时，获得十方诸佛灌顶。如经云：“又此菩萨证得百万阿僧祇三摩地已，最后名一切智智灌顶大三摩地而现在前。此三摩地才现前已，有大宝王莲花出现，其花量等百万三千大千世界。”广说乃至“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。”又此菩萨智波罗蜜多最极清净。为欲生长世间善根稼穡故，任运降澍甘露法雨，犹如大云。

已经宣说发第九菩提心，现在讲第十发心的情形。

此菩萨住第十地时，获得了来自十方诸佛的灌顶。如经中所说：“此菩萨证得了百万阿僧祇三摩地后，最后名为‘一切智智灌顶’的大三摩地得以现前。这个三摩地刚现前时，

就出现了大宝王莲花，它的量等同百万个三千大千世界。”广说乃至“以满百万三千大千世界中的极微尘数莲花，作为大莲花王的眷属。菩萨的色身形量跟莲花的形量相称。以这个三摩地现前的缘故，此菩萨示现坐在大宝王莲花座上。他才坐上去时，十方一切佛刹的诸佛众会，都从眉间的白毫相中出大光明，同入在菩萨的顶中为作灌顶。”

再者，证得十地时，智波罗蜜多达到最极清净。菩萨以悲心，想要生长世间众生内心善根的稼穡，因此任运地降下、灌注甘露法雨，如同大云，也因此称为“法云地”。

已说发第十心，今说从第一菩提心起所得功德之数。

颂曰：

菩萨时能见百佛	得佛加持亦能知
此时住寿经百劫	亦能证入前后际
智能起入百三昧	能动能照百世界
神通教化百有情	复能往游百佛土
能正思择百法门	佛子自身现百身
一一身有百菩萨	庄严围绕为眷属

如经云：“既出家已，一刹那顷、瞬息、须臾，能证菩萨百三摩地。见百如来。彼佛加持皆能了知。能动百世界。能往百刹土。能照百世界。成熟百有情。能住寿百劫。于前后际各能入百劫。于百法门能正思择。示现百身。身身皆能现百菩萨眷属围绕。”

在宣说发第十菩提心的情形后，现在宣说从第一菩提心

起，到十地以来，所得功德数量的情况。

首先说一地，如经中说：“初地菩萨发愿说：……已经出家后，在一刹那顷或瞬息须臾间，能证得十二种百功德：一、能证得菩萨一百种三摩地；二、能见到一百如来，而且彼佛加持都能了知；三、能震动一百世界；四、能往游一百刹土；五、能照了一百世界；六、能成熟一百有情；七、能住寿一百劫；八、能入前际一百劫；九、能入后际一百劫；十、对于一百法门能正确思择；十一、能示现一百个身；十二、每一个身都能显现有一百菩萨眷属围绕。”

颂曰：

如极喜地诸功德 如是住于无垢地
当得功德各千种

如发第一菩提心菩萨，所得功德皆是百数。即彼功德，发第二菩提心之菩萨，各得千数。

如同一地菩萨，所得功德的数量都是一百。这十二类功德，在证得二地时，每一类的数量都达到一千。

证得初地时，成就的是十二类百功德。证得二地时，成就的是十二类千功德，即此前的十倍。

又彼功德，于第三菩提心等五地时，颂曰：

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

此中发第三菩提心之菩萨，当得百千所说功德。发第四

心菩萨，当得百俱胝功德。发第五心菩萨，当得千俱胝功德。发第六心菩萨，当得百千俱胝功德。发第七心菩萨，当得百千俱胝那由他功德。

再说，这十二类功德的数量，在第三地、第四地、第五地、第六地、第七地等五地时，依次成就了百千功德、百俱胝功德、千俱胝功德、百千俱胝功德、百千俱胝那由他功德。

这里三地菩萨，当证得百千数的十二类功德；四地菩萨，当证得百俱胝数的十二类功德；五地菩萨，当证得千俱胝数的十二类功德；六地菩萨，当证得百千俱胝数的十二类功德；七地菩萨，当证得百千俱胝那由他数的十二类功德。

以上功德，计算俱穷，当以微尘而数，颂曰：

**住不动地无分别 证得量等百千转
三千大千佛世界 极微尘数诸功德**

菩萨发第八心，如所说功德，当得百千三千大千世界极微尘数。

七地以上成就的功德数量无法用数字形容，应当用微尘数来叙述。也就是菩萨发第八菩提心，住于不动地，成就无分别智自在，对于前面所说的十二类功德，当证得百千个三千大千世界中极微尘的数量。

颂曰：

**菩萨住于善慧地 证得前说诸功德
量等百万阿僧祇 大千世界微尘数**

发第九心菩萨，所说功德，与百万阿僧祇三千大千世界

微尘数量相等。

发第九心的菩萨，对于前面说的十二类功德，证得了与百万阿僧祇个三千大千世界中的极微尘数量相等的功德。

颂曰：

且说于此第十地 所得一切诸功德
量等超过言说境 非言说境微尘数

菩萨发第十心，如上述功德，当得不可说不可说转佛刹微尘数。

菩萨发第十心时，对于上述的十二类功德，将证得不可说不可说个三千大千世界中极微尘数的功德量。

言且说者，显说功德之次序，谓犹不止此数。又此菩萨，
颂曰：

一一毛孔皆能现 无量诸佛与菩萨
如是刹那刹那顷 亦现天人阿修罗

颂中说的“且说”，是显示宣说十地菩萨功德的次序。意思是，不但有以上所说的十二类功德数量，而且十地菩萨还有颂中所说的功德相。

在他的每一毛孔中，刹那刹那都能示现无量诸佛菩萨的各种差别相，而且在一一毛孔中，刹那刹那都能示现天、人、阿修罗等无量世间有情的相状。

发第十心菩萨，能无分别，于自身中一一毛孔，示现无量诸佛，各有无数菩萨而为眷属。刹那刹那，各现异相。又能于身一一毛孔，刹那刹那示现五趣有情，人等各异不相紊乱。亦字摄未说者，谓于应以帝释、大梵、护世、人王、声

闻、独觉、如来等身而教化之有情，即能任运示现帝释等身而为说法。此诸功德差别，广如经说。

十地菩萨能应无量圣凡众生的根机，示现无数身相。

发第十心的菩萨，能无分别的同时，在自身一一毛孔中，示现无量诸佛的形相，所现的每一尊佛都有无数菩萨作为眷属。在每一刹那，都显现各种不同的相。又能在身体的每一毛孔中，刹那刹那示现五趣有情，所谓地狱、饿鬼、旁生、人、天等各种差别形相，互不紊乱。

颂中的“亦”字，含摄了没有说到的示现情况。也就是，对于应以帝释、大梵天王、护世四王、人中帝王、声闻、独觉、如来等身而教化的有情，就能任运示现帝释等身来给众生说法。诸如此类的功德差别，如经中详广宣说的那样。

思考题：

- 1、七地菩萨有哪些增胜功德？
- 2、解释以下八地菩萨的功德：
 - (1) 数数获得胜前善根；
 - (2) 愿波罗蜜多最极增胜；
 - (3) 诸佛劝导令起于灭定；
 - (4) 断除一切烦恼及其根本；
 - (5) 虽灭生死，然由证得十种自在，于三有中现种种身。
- 3、九地菩萨有哪些增胜功德？
- 4、阐述十地菩萨得十方诸佛灌顶的情形。

5、一地菩萨获得哪十二类百功德？二到十地菩萨获得十二类功德的数量分别是多少？

已说菩萨地功德，下略说佛地功德，由称颂门赞佛世尊。

已经说了菩萨十地功德，下面简要宣说佛地功德，由称颂门赞叹佛世尊。

颂曰：

如净虚空月光照 生十力地复勤行
于色界顶证静位 众德究竟无与等

如清净虚空中月光明照，十地菩萨获得了第十菩提心的明月，尽除一切障碍、黑暗。为了证得具十力的佛地，更复精进修行。此后在色界顶证得最寂静位，一切功德达到究竟，无与相等。

譬如明月，于净虚空中，能照耀一切众生。如是已得第十发心，净治能障佛法之黑暗，了知自身能得佛法，为得佛地故复更精进修行。由此精勤故，诸佛世尊唯于色究竟天得无上智。此地一切功德皆到究竟，以诸功德至此为极，最殊胜故。亦是无等，以无与此相等者故，更无过上者故。

譬如明月在清净虚空中，放出的光明能照耀一切众生。如是已得第十菩提心光明，净治能障佛法的黑暗，了知自己必能获得诸佛功德法，为了证佛地的缘故还要更加精进修行。以此精进的缘故，如同诸佛那样，唯一在色究竟天摩醯首罗

官得到无上智。到此佛地一切功德都达到究竟，因为一切功德在这时到了究竟位，最殊胜的缘故。这也叫“无等”，没有与之相等的缘故，没有超过其上的缘故。

世尊于彼成正等觉时，一刹那顷即得一切智智。

世尊在色究竟天成无上正觉时，一刹那就证得了如实了知一切的智慧。

颂曰：

**如器有异空无别 诸法虽别性无差
是故正知同一味 妙智刹那达所知**

如瓶盘等器虽有差别，然彼上之虚空毫无差别，同无碍故。如是色受等法虽有差别，然彼上之真实义，无生为相，亦无差别。是故当知此真实义唯一是一味，此复唯一以一刹那智周遍了知。故佛世尊，唯以一刹那智而得一切智智也。

如同瓶子、盘子等器皿虽有各种差别，然而里面的虚空无丝毫差别，同以无质碍为相的缘故。与此类似，色受等法虽有相上的差别，然而它们的真实义，都以无生为相，没有差别。因此要知道，诸法真实义唯一是一味的，这也唯一以一刹那智周遍了知。所以，诸佛世尊唯是以一刹那智而获得了一切智智。

外问，颂曰：

若静是实慧不转 不转而知亦非理

不知宁知成相违 无知者谁为他说

外人问难说：如果无生的寂静是真实的，那这个智慧就毕竟不转。有生的行相，才有智慧缘它运转，既然诸法无生，就没有智慧来运转。智慧不转，还说能了知，这是不合理的。不了知哪里是能知呢？二者应成相违。既然自身不遍知，那谁能给其他众生宣说真实义呢？

既安立无生为色等诸法之真实义，又安立彼为可知，若时安立寂静为真实义，则于彼义，应许智慧毕竟不转。

既然安立无生是色等一切法的真实义，又安立这些真实义可以证知，如此一来，如果某时安立寂静是真实义，那对于无生义，应当承许智慧毕竟不转。

以若于不生为性之真实义，智慧转者，为以何行相转？由无行相，故于真实义，智慧应不转。若慧不转，则说决定所知不应道理。云何可说遍了知此耶？

为什么说智慧不转呢？

因为如果对于不生为体性的真实义，智慧运转的话，那是以哪种行相而运转呢？由于没有行相，所以对于真实义，智慧应当不转。如果智慧于真实义不转，那么说决定所知义就不合道理。怎么能说智慧周遍了知真实义呢？

若谓不知即是遍知真实义，亦不应理。何以故？若不遍知，宁是能知，应成相违。说不知为知互相矛盾。故不遍知，

如何是知？

如果说不知就是遍知真实义，这也不合理。为什么呢？如果不遍知，哪里是能知呢？二者应成相违。说不知是知是互相矛盾的。所以，既是不遍知，如何是了知呢？

若无有心，则亦无知者，汝等谁复为他宣说，云我知真实义，如是行相，而令他了知耶？是故此说不应道理。

如果没有心，也就没有知者，你们哪一个又能为他人宣说，说我了知真实义的如是行相，而使他人了知呢？所以这种说法不合道理。

答彼。颂曰：

不生是实慧离生 此缘彼相证实义
如心有相知彼境 依名言谛说为知

此中若识随取彼相，即说此识了知彼境。如识生时带青行相，即说知青。如是此智生时，随取真实义之行相，即安立为知真实义。为显此智随取彼相，故曰：“不生是实慧离生，此缘彼相证实义。”即依缘彼行相而立。

回答：这里就像识取境相，就说这个识了知彼境。比如眼识生起时带有青色行相，就说识了知青色。同样此智慧生起时，取无生真实义的行相，就安立为知真实义。意思是，虽然智慧没有自身之外的所缘相，然而智慧生起时带有真实义的行相，因此安立为知真实义。为了显示此智慧取真实义

的行相，所以说：“不生是真实义，智慧现起时本身没有生，智慧以它明了无生的真实义，叫做证真实义。”就是依照智慧缘彼行相而安立的。

言“如心有相”等，是取共许之喻，如前已说。故由假名立为达真实义，实无少法能知少法，能知所知俱不生故。

颂中说“如心有相”等，是取自他共许的譬喻，就像前面已经说的那样。所以，这只是由假名安立为达真实义，实际没有少许法能知少许法，能知和所知都无生的缘故。

又汝说云：若无知者，谁复为他宣说真实义如是行相耶？

对方又说：如果没有能知者，又是谁为他人宣说真实义为如此行相呢？

今当解释，此智虽是不生，然于世间亦非不能显示真实，颂曰：

百福所感受用身 化身虚空及余物
彼力发音说法性 世间由彼亦了真

现在应作解释，此智慧虽然是不生，然而对于世间也不是不能显示真实。

诸佛由百福所感的受用身能宣说法要，使具器众生得以了知；由报身加持的化身，以及虚空、草木等其他事物，都能由它的力用发出音声，宣说法性，世间由此也能了达真实。

诸佛如来，住何色身现证法界？此身是由百福所感，具

足不可思议种种身相，是诸菩萨受用法乐之因。即于现在仍说法要。如云：“曼殊室利！当知不生不灭，即是如来增语。”由此百福所感色身，发出如来加持音声，世间堪闻如是行相正法器者，便能无倒了解真实。

诸佛如来，是住于何种色身而现证法界呢？这个色身是由修集无量福德资粮所感，具足不可思议种种身相，是诸菩萨受用法乐之因，称为受用身。现在仍然对大乘菩萨说究竟一乘的法要等。如《佛说大乘入诸佛境界智光明庄严经》所说：“如来今此说如是法，所谓不生不灭。妙吉祥！不生灭者，此说即是如来增语。”由百福所感的色身，发出如来加持的法音，演说诸法真实义，世间堪能闻受如是行相正法的法器之人，就能无倒地了解真实。

不但百福所感色身，即此加持之化身，发出显示诸法真实义之声音，世间由此亦能了解真实义。又非但化身，即如虚空，及余草木岩壁等物，虽无心心所，然由彼力，亦能发出声音，世间由此了解真实。

不但百福所感的报身能如实说法，使法器闻法了知，就连报身加持的化身，所发出的显示诸法真实义的音声，世间众生以此也能了解真实义。而且不但是化身，就像虚空，以及其余草木、岩壁等无情物，虽然没有心和心所，然而由化身的力量，也能发出法音，宣说诸法真实，世间众生也能由

此了解真实义。

诸无心心所法，现在既无分别作用，云何能为说法之因耶？

有人提问：既然成佛时没有心心所法，现前没有分别发起的作用，怎么能成为说法之因呢？

当举外喻以明斯义。颂曰：

如具强力诸陶师 经久极力转机轮
 现前虽无功用力 旋转仍为瓶等因
 如是佛住法性身 现前虽然无功用
 由众生善与愿力 事业恒转不思议

这里举外物的譬喻显明这个意义。

譬如世间具有强力的陶师，经过长久时间极力地转动机轮，此后，陶师现前虽不起转动机轮的功用力，而机轮旋转不停，仍可成为制造瓶等的正因。如是诸佛住法性身成正等觉时，如同摩尼珠和如意树，现前虽然没有分别的功用，然而由众生善根成熟，应从佛处听闻正法，以及由诸佛往昔做菩萨时所发大愿牵引的力量，诸佛事业恒时运转不息，不可思议。

由何力故，虽无分别，而能称其所化机宜，饶益无边诸有情界？谓诸菩萨昔发大愿：如佛世尊现无分别，犹摩尼宝及如意树，随其所宜饶益众生。安住法界刹那不动，教化众

生而不失时。愿我亦能如是。由此愿力，与诸众生堪闻是法善业成熟，故有如是事业差别。由是当知，现前虽无功用，而能宣说法真实义，饶益有情。

是由什么力用，虽然现前没有分别，却能称合所化众生的机宜，饶益无边诸有情界呢？

诸佛因地做菩萨时曾经发大愿说：如同佛世尊现前无分别，犹如摩尼宝如意树般，随其所宜而饶益众生，然而佛自身安住法界刹那不动，教化众生从不失时，愿我也能如是证到。由这个本愿的力量，以及诸众生堪闻此正法的善业因缘成熟，两缘和合的缘故有如是的事业差别。由此要知道，诸佛现前虽然没有分别功用，但能够宣说诸法真实义，饶益有情。

今当说佛法身。

以下宣说佛的三身差别。首先说佛的法身。

颂曰：

尽焚所知如干薪 诸佛法身最寂灭

尔时不生亦不灭 由心灭故唯身证

智慧自性身，尽焚一切如同干薪之所知。所知既不生，其具不生行相之智，即是诸佛法身。是故经云：“应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”

智慧自性身焚尽了一切如干柴般的所知。所知既然不生，

具有不生行相的智慧，就是诸佛的法身。因此《能断金刚经》说：“应谛观佛安住的法性，就是导师佛的法身，法性不成为识的所取，因此世人无法了知。”

尔时法身不生不灭，依此故云：“曼殊室利！当知不生不灭，即是如来增语。”由于此智真实义境，诸心心所毕竟不转，故依世俗立为唯由身证。

那时法身不生不灭，以这个缘故经中说：“曼殊室利！要知道不生不灭，就是‘如来’一词的涵义。”由于对此智慧真实义境，一切心和心所毕竟不起，因此只是依于世俗名言，安立唯一由报身证真实义。

其次宣说报身或受用身。

颂曰：

此寂灭身无分别 如如意树摩尼珠
众生未空常利世 离戏论者始能见

若身现证此真实义，即说彼身为寂灭性，由其永离心心所故。性虽寂灭，然能饶益有情，故云：“无分别，如如意树摩尼珠。”义谓此身虽无分别，如如意树及摩尼珠，亦为成满所欲之因。

如果报身现证此真实义，就说彼报身是寂灭的自性，因为它永离了心和心所的缘故。虽然体性寂灭，然而能饶益有情，所以颂中说：“无有分别，犹如如意树和摩尼珠。”意思

是，此身虽不起分别，然而就像如意树和摩尼珠，也成为成满有情所欲的因，称为“受用身”。

此身为利世间故，尽未来际常住于世。言常者，表久远住。是故当知，生死未空，虚空未尽，诸佛恒以此相饶益有情，安住世间。

此受用身为了利益有情的缘故，尽未来际常安住世间。所说的“常”表示久远常住。因此应当知道，乃至生死界未空尽、虚空未穷尽之间，诸佛恒时以此受用身饶益有情，安住在世间界。

又此百福相好庄严之身，唯诸菩萨已离戏论，久修福智二种资粮，证得无垢净慧镜者，始能现见。有戏论者，则莫能见。

而且，这种百福相好庄严的报身，唯有已经脱离戏论，长久修集福慧二种资粮，证得如明镜般无垢智慧的地上菩萨，才能现见，有戏论的凡夫、声闻、缘觉等则不能见。

最后宣说等流身。

余等流身，或从法身起，或由色身之力而起。唯以调伏众生因缘而起。

此外的等流身，或者从法身现起，或者由色身的力用而起。它唯一顺应调伏众生的因缘而现起。

为显此身威力差别亦不可思议，颂曰：

**能仁于一等流身 同时现诸本生事
自生虽已久迁灭 明了无杂现一切**

为了显示此法报等流果报身的威力差别也不可思议，颂中说：能仁在一个等流身中，能同时显示无始以来的无量本生事，虽然自己的本生事迹久已迁灭，然而还能明了、无杂、任运地显示出来。

未得一切智智之前，无始以来自本生事，虽皆久已迁灭，然为显示彼一切故，便能同时于一等流身中，明了无杂任运示现一切本事，如明镜中现众色相。

在得到一切种智以前，无始以来自己一生一生的事迹，虽然早已迁谢、灭去，然而为显示一切过去事迹的缘故，能够同时在一个等流身中，明了、无杂乱地任运示现一切本生事迹，犹如明镜中现无量色相那样。

又佛往昔行菩萨行，于何所，为何事，如何行，如是一切皆能于一身中任运示现。

而且佛往昔行菩萨行时，在哪一处所，作哪种事业，以何等方式行持，这一切都能在一个等流身中任运示现。

颂曰：

**何佛何刹能仁相 诸佛身行威力等
声闻僧量如何行 诸菩萨身若何等
演说何法自若何 如何闻法修何行**

作何布施供佛等 于一身中能普现

诸佛世尊昔行布施波罗蜜多时，供事何等诸佛世尊，于何等佛刹，以吠琉璃宝、玛瑙宝、帝青宝、颇胝迦宝为地，宝树围绕，纵横相等，其中有情差别庄严，诸佛世尊示现降生等相，于一身中皆能示现。

诸佛世尊往昔行持布施波罗蜜多时，曾供养奉事过哪些佛；是在哪些佛刹中，那里以吠琉璃宝、玛瑙宝、帝青宝、颇胝迦宝等为大地，周围有宝树围绕，长宽相等；那个刹土里的有情有何种差别庄严，相好、音声、受用等如何；诸佛又是如何示现出胎、修行、成道等事业相。这些往世的事迹在自己一个等流身中都能示现。

又彼诸佛世尊，身行之殊妙威力。及彼声闻僧众，数量若干，如何修行，法随法行，乃能成彼声闻僧伽。又彼诸佛之佛刹中，诸菩萨众，相好严身形量具足，如何受用衣食卧具等事，演说何法，为说一乘抑说三乘。如是一切，于一身中皆能示现。

而且，自己过去世供奉的诸佛众会中，主尊和眷属的状况，也都能在这个等流身中示现。

那些诸佛世尊的身形、殊妙威力如何；他座下声闻僧众的数量有多少，他们如何修行，法随法行，而能成就彼声闻僧伽；另外，彼佛的佛刹里有多少菩萨众，他们如何以相好

严饰色身，形量具足，如何受用衣服、饮食、卧具等事，在会中演说何等正法，为众生说一乘还是三乘。诸如此类的一切，在一个等流身中都能无余示现。

又于尔时自身若何，为生婆罗门等何等种姓，成就何等色身智慧，为是在家，为是出家。听闻法已，为受有余学处，或无余学处，修何种行。以何衣食庄严具等，供养诸佛世尊及彼声闻菩萨，经几久时，供几许量。如是一切于一身中皆能示现。

而且，当时自己是何种情况，生在婆罗门等哪种种姓之家，成就了怎样的色身和智慧，当时是在家还是出家；听闻佛法后，受的是满分学处还是非满分学处，修的是哪种行；以什么样的衣服、饮食、庄严具等，供养诸佛和声闻、菩萨们，供养了多长时间，供养的数量是多少。诸如此类的一切，都在一个等流身中无余示现。

如说修行布施波罗蜜多本事，颂曰：

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

此接前颂“于一身中能普现”句，显往昔所修六度诸行，皆能于一身中普现。又非但能于一身中普现一切，即于一毛孔中亦能普现一切诸行。

就像上面说的修行布施波罗蜜多的本生事迹那样，其他

持戒、安忍、精进、禅定、智慧等过去世所修六度诸行的本生事迹，这一切都能在一个等流身中普现。而且，不但能在一个等流身中普现，就连在一个毛孔里，也能普现一切诸行。

又非唯能现自所修行，颂曰：

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
彼初发心至菩提 一切诸行如己行
由知诸法同幻性 于一毛孔能顿现

不但能现自身往昔修行的情景，而且对于过去、现在、未来，尽虚空际安住世间、宣说正法、救济苦恼众生的诸佛，他们从初发心直至成就无上菩提之间所作的一切修行，犹如（在一毛孔能现）自己的修行那样，在一毛孔中都能顿时无余现前。这一点由了知诸法如幻能得到信解。

且如通常幻师，唯以咒力，尚能于自身中示现种种物相，何况诸佛世尊与诸菩萨，已知诸法本性与幻事性全无差别，岂不能现？谁有智者仍不能解或反生疑？是故智者当由此喻增上信解。

就像一般世间的幻师，唯一以持咒的力量，尚且能在自身中显现种种器情世间的现相，何况诸佛世尊和诸菩萨，已经彻知诸法本性与幻事自性无别，哪有不能显现的呢？哪个有智慧的人还不生信解或反而狐疑不信呢？所以，智者应当

由此幻师的譬喻增上信解。

如自诸行与诸佛行，于一毛孔皆能顿现，颂曰：

**如是三世诸菩萨 独觉声闻一切行
及余一切异生位 一毛孔中皆顿现**

如同自己往昔所行和诸佛所行，都能在一毛孔中顿时显现那样，过去、现在、未来三世诸菩萨、独觉、声闻的一切修行，以及其余一切异生位的行为，也能在一毛孔中顿时无余呈现。

思考题：

- 1、佛的智慧如何遍知真实义？佛如何为世间宣说真实义？
- 2、解释佛的法身、受用身、等流身的圆满功德。

已说身圆满，次显虽无分别，而得随欲自在圆满。

已经宣说诸佛证得法身、受用身、等流身圆满，其次显示诸佛虽无分别，而获得随欲自在的圆满。

颂曰：

**此清净行随欲转 尽空世界现一尘
一尘遍于无边界 世界不细尘不粗**

诸佛无碍的清净之行随欲而转，能在一尘中显现尽虚空

际的无量世界，又能使一尘遍于无边世间界中，然而世界不缩小，微尘不增大。

诸佛世尊，随所欲门，能于一微尘境上，示现尽虚空际一切世界。然世界不细，微尘亦不粗，各住本性，而能随欲示现也。

诸佛世尊随自心所欲，能在一个微尘上，示现尽虚空边际中的一切世界。如此示现时，世界没有变小，微尘也没有变大，各自住于本性，而能随欲示现。

又云：“一尘遍于无边界。”谓诸佛世尊，略起欲念，即能现一微尘，遍于无边一切世界。

颂中又说：“一尘遍于无边界。”意思是诸佛世尊略起欲念，就能显现一个微尘，遍于无边际的一切世界。

如是颂曰：

**佛无分别尽来际 一一刹那现众行
尽瞻部洲一切尘 犹不能及彼行数**

而且，诸佛世尊无有分别，在尽未来际的一一刹那中，能显现无边的众多妙行，即使穷尽南瞻部洲一切极微尘的数量，还比不上佛所示现众行的数量。

佛无分别，尽未来际，每一刹那示现众行之数量，尽南瞻部洲所有微尘数量，犹不能及。此等是由不共功德门，称赞世尊。

佛心没有任何分别发起的功用相，却能同时在尽未来际的每一刹那，示现众多菩提行的数量。纵然穷尽南赡部洲所有微尘的数量，还比不上所示现众行的数量。

以上这些是由不共的功德门来称赞世尊。前颂是就空间上“一尘中现尘数刹”等作称赞，后颂是以“一一刹那现众行”而作赞叹。

佛地是由十力所显，故当略说少分差别。

诸佛普光明地是由成就十种无碍而转的智慧力来显示的，因此应简要宣说少分佛智慧力的差别相，从而了解佛一切种智的行境特征。

颂曰：

处非处智力	如是业报智
知种种胜解	种种界智力
知根胜劣智	及知遍趣行
静虑解脱定	等至等智力
宿住随念智	如是死生智
诸漏尽智力	是谓十种力

处非处智力、业异熟智力、种种胜解智力、种种界智力、根胜劣智力、遍趣行智力、静虑解脱等持等至染净起智力、宿住随念智力、死生智力、漏尽智力，是佛所获得的十种力。

此中且说，处非处智力。颂曰：

彼法定从此因生 智者说此为彼处
违上非处无边境 智无碍著说名力

这里先说处非处智力。

彼法决定从此因而生，智者佛陀就说此因是彼法之处。相反，彼法非从此因而生，就说此因非是彼法之处。诸如此类，对于处与非处的无边行境，佛的智慧周遍无碍无著而转，称为“处非处智力”。

言“彼法定从此因生”者，仅是一例。有从因生者，如从不善业生不可爱异熟。有从此得者，如从圣道能得涅槃。如是等类皆此中摄。若彼法定从此因生，即说此是彼处，处是因义。与上相违，即名非处。谓若此法不生彼法，此法即非彼法之处。如从善业不生不可爱果，及得见道不更受第八有。故此远离一切障品之智，即立为诸佛世尊之力。如《陀罗尼自在王请问经》广说。

颂中说的“彼法定从此因生”，只是其中一例。这里有从因生的，比如从不善业生不可爱果。又有从此得的，比如从修圣道能得涅槃果。诸如此类都摄在这里。如果彼法决定从此因而生，就说此因是彼法之处，“处”是因的意思。与此相违，就叫做“非处”。也就是，如果此法不生彼法，此法就不是彼法之处。比如从善业不生不可爱果，以及已证得见道时不会再受第八次生死（证得预流果时只受七番生死即

得涅槃)。因此，对于这一切处非处的行境，远离了一切障品的智慧，就立名为诸佛世尊的处非处智力。如同《陀罗尼自在王请问经》中广说的那样。

今当说业异熟智力。颂曰：

**爰与非爰违上相 尽业及彼种种果
智力无碍别别转 遍三世境是为力**

现在要说的是业异熟智力。

颂中的“爰”指善业，“非爰”指恶业，这两种是无杂业；“违上相”指相反的善恶夹杂业；“尽业”指尽有漏业的无漏业。像这样的种种业相以及相应的种种果相，佛智慧力无碍别别而转，周遍过去、现在、未来三世的一切业果境相，称为“业异熟智力”。

可爱业、非可爱业，爰非爰杂业，能尽因无漏业，与彼三业之异熟，亦如其业有种种差别。总凡三世所摄一切世间，自性差别，佛皆遍知。此遍一切所知之智，于任何境皆无碍著，即安立为世尊之业异熟智力。如经广说。

得可爱果的善业、得非可爱果的恶业，善恶夹杂业，能尽有漏因的无漏业，这三种业所摄的种种业差别，以及相应而有的这几种业所起的异熟果报。总之，过去、现在、未来三世所摄的一切世间诸业果的自性差别，佛都无碍遍知。这种遍照一切所知的智慧，在任何境上都没有碍著，即安立为

世尊的业异熟智力。如经中广说的那样。

今当说种种胜解智力。颂曰：

贪等生力之所发 有劣中胜种种欲
余法所覆诸胜解 智遍三世名为力

下面说种种胜解智力。

由贪等烦恼、信等善法种子的力用，所引发的劣、中、胜的种种欲解，以及被余法诸行所覆蔽的诸种胜解，以佛智慧周遍三世无碍而转，了知一切胜解的自性差别，称为“种种胜解智力”。

此中贪字表示烦恼，故亦摄嗔等。等字则摄信等善法。生字表示贪等种子，由此出生贪等故。故由贪等与信等种子所摄持之意乐，即名增上胜解，及增上意乐，欲志胜解。又此胜解，虽由余法之所覆蔽，然佛一切种智，亦能知彼自性差别。即安立为诸佛世尊之种种胜解智力。如经广说。

颂中的“贪”字表示烦恼，所以也包括嗔、痴、慢等。“等”字含摄信、勤、念、定、慧等善法。“生”是能生义，表示能生的种子，由贪等种子出生贪等的缘故。因此，由贪等烦恼种子和信等善法种子所摄持或所出生的意乐，就叫做增上胜解，或增上意乐、欲志胜解等等。而且这个胜解，即使被其他法所覆蔽而不现前，然而佛以一切种智，也能够了知此胜解的各类自性差别。遍照有情相续中三世所摄的各类

胜解状况，无碍而转，就安立为诸佛世尊的种种胜解智力。如经中广说的那样。

今当说种种界智力。颂曰：

诸佛善巧界差别 眼等本性说名界
正等觉智无边际 遍诸界别说名力

这是讲种种界智力。

诸佛善巧一切界的种种差别，眼等六根、色等六尘、眼识等六识所摄的十八种法的本性或空性叫做“界”。正等觉智慧遍照一切界的无量差别，无碍而转，称为“种种界智力”。

本性、自性、空性，是诸异名。诸佛善巧一切界差别之智，了知眼等界性为内空等相。于此无量差别无障碍转，即安立为种种界智力。广如经说。

本性、自性、空性只是安名不同，都是指性。诸佛以善巧一切界差别的智慧，了知眼等十八界的体性是内为空性等的相状。对此无量差别界无障碍而转，就安立为种种界智力。广如经中所说。

今当说根胜劣智力。颂曰：

遍计等利说名胜 处中钝下说名劣
眼等互生皆了达 种智无碍说名力

现在要说的是根胜劣智力。

遍计以及信、勤、念、定、慧等的根性极利，叫做“殊

胜根”。此外处于中位和钝下位的根性，称为“劣根”。对于诸根的胜劣状况，以及眼等二十二根互能产生的状况，都普遍了达，佛的一切种智无碍无著而转，称为“根胜劣智力”。

遍计谓不实增益。遍计即根，能生贪等有自在故。等字摄信等诸善法因。胜字谓殊胜。劣字谓处中与钝下位。眼等，谓眼等二十二根。此中了达诸根自性，与互为因果之无碍智，即安立为根胜劣智力。广如经说。

颂中的“遍计”指不实增益，也就是自心增益出的各种颠倒分别。遍计是根，它在生贪、嗔、痴、慢等上有自在而转的功能。这是总说，指代能生诸烦恼的根性。“等”字含摄了相反的信、勤、念、定、慧等，能于诸善法自在而转的正因。“胜”字是说程度上的殊胜。“劣”字指程度上处于中等和钝下的地位。“眼等”，指眼等二十二根。这里了达善恶诸多根性的自性差别，以及诸根互能生果的无碍智慧，就安立为根胜劣智力。如经中广说的那样。

今当说遍趣行智力。颂曰：

**有行趣佛有行趣 独觉声闻二菩提
天人鬼畜地狱等 智无障碍说为力**

现在要说遍趣行智力。

在种种行为中，有些行为趣向佛地，有些行为趣向独觉、声闻两种菩提，有些行为趣向天、人、饿鬼、畜生、地狱生

处，还有各种正定、邪定等诸行的行为。智慧对于这一切无障碍而转，称为“遍趣行智力”。

此中行谓道迹。若于何行，有趣一切道之本性，即名遍趣行。有行能趣佛地，有行能趣独觉菩提，有行能趣声闻菩提，有者趣天，乃至有者趣地狱。等字表示有种种相。此中若有某行，能趣某处，诸佛如来即如实知，彼行趣于彼处。是故世尊于一切行无障碍智，即安立为遍趣行智力。如经广说。

颂中的“行”字，指行道的轨迹。如果某种行，有趣向诸道的体性，就称为“遍趣行”。有些行能趣向佛地，有些行能趣往独觉菩提，有些行能趣于声闻菩提，有些行趣于天界，乃至有些行趣向地狱。“等”字表示有正定、邪定等各种行为相。在这当中，如果某种行有功能趣向某处，诸佛如来就如实了知那个行为会趣向那个处所。因此，世尊对于一切诸行无障碍了知的智慧，就安立为遍趣行智力。如同经中广说的那样。

今当说静虑解脱等持等至染净起智力。颂曰：

无边世界行者别 静虑解脱奢摩他
及九等至诸差别 智无障碍说名力

现在要说的是静虑解脱等持等至染净起智力，简称为杂染清净智力。

对于无边世界中无量行者修行的差别，他们所修的四静虑、八解脱、奢摩他等持，以及九次第定等无量的染净差别相，佛智慧无障碍而转，称为“杂染清净智力”。

无边世界中，由行者差别，遂有无边差别。静虑有四。解脱有八。奢摩他谓等持，于善所缘心一境性为相。次第等至有九，谓四静虑、四无色、想受灭等至。杂染因谓无明与非理作意等。清净因谓听闻正法与如理作意等。佛智于彼，由行者差别，有无边差别之静虑等，无障碍转。即安立为静虑解脱等持等至染净起智力。广如经说。

在无边际的世界中，由于行者的种种差别，就有静虑等的无量差别。静虑有四种。解脱有八种。奢摩他是等持，指于善所缘心一境性。次第等至有九种，指四禅、四无色、灭受想定，也叫九次第定。杂染因指无明和非理作意等。清净因是听闻正法和如理作意等。佛智慧对于由诸行者差别而有的无边际差别的静虑、解脱、等持等行相无障碍遍转，就安立为静虑解脱等持等至染净起智力。广的如经中所说。

今当说宿住随念智力。颂曰：

过去从痴住三有 自他一一有情生
尽情无边并因处 彼彼智慧说为力

现在说宿住随念智力。

从有愚痴以来，过去世住在三有中，自他所摄一一有情

受生的状况，也就是尽无边有情界中任何有情宿世状况，种种因缘、处所、相貌等，佛智慧一切无碍而转，称为“宿住随念智力”。

言从痴者，是说随念之境，谓从无始生死传来一切宿住。言尽情者，摄无边际诸有情界。言并因者，摄彼之因缘。如经说：“我曾某处，如是名、如是姓”等。其中若念：“如是形状。”是并行相随念。若念：“我从彼死生于某处，从某处死生于此处。”是并处所随念。余文即并因随念。

颂中的“从痴”，是说随念之境，指从无始生死传来的一切宿世安住的状况。说到“尽情”，包括无边际的诸有情界。说到“并因”，包括彼等有情的因缘。如佛在经中说：“我曾生在某处，是这样的姓、这样的名。”等等。其中如果随念：“是这样的形状或相貌。”这是随念行相。如果想：“我从那里死后生在某处，又从某处死生在此处。”这是随念处所。其他还包括随念因缘。

如是于一切宿住并因缘、处所、行相，诸佛世尊智无障碍，是为宿住随念智力。诸佛世尊由此力故，于过去世心心所行皆如实知。由如实知有无善根，如应说法皆令有果。广如经说。

像这样，对于一切宿住以及细节上的因缘、处所、行相等，诸佛世尊智慧无碍而转，就是宿住随念智力。诸佛世尊

以这种智慧力的缘故，对诸有情过去世一切心、心所之行都如实了知。由如实照见众生有无善根的缘故，能相合他的机宜而宣说法要，使他们都能证果。广的情况如经中所说。

今当说死生智力。颂曰：

**尽虚空际世界中 一一有情死生时
于彼多境智遍转 清净无碍说名力**

这是说死生智力。

穷尽虚空边际的无量世界里，其中每一个有情死生过程中由种种业感种种果，对于这众多的境界，佛清净智慧无碍遍转，叫做“死生智力”。

死谓诸蕴坏灭，生谓结生相续。一切世间若死若生尽虚空际，由种种业之所支配。如是一切，诸佛世尊于一刹那皆能任运如实遍知。世尊此智究竟清净，于任何境都无障碍，即安立为死生智力。诸佛世尊非但能知有情死生，以净天眼亦能了知无量无边成劫坏劫。如经广说。

“死”，指诸蕴坏灭的分位，“生”，是结生相续，指诸蕴出生的分位。一切世间有情或死或生所摄的尽虚空际的现相，是由种种差别业所支配。对于一切死生业感缘起，诸佛世尊在一刹那间都能任运如实遍知。世尊的这种智慧达到究竟清净，对于任何生死境相都无障碍照见，就安立为死生智力。诸佛世尊不但能了知有情死生的状况，以极清净的天眼

也能了知无量无边世界的成劫坏劫等状况。如经中广说的那样。

今当说漏尽智力。颂曰：

诸佛一切种智力 速断烦恼及习气
弟子等慧灭烦恼 于彼无碍智名力

这是说漏尽智力。

诸佛以一切种智的力用，一刹那间断尽一切烦恼以及习气，对于弟子声闻独觉以无漏慧灭除烦恼的状况等，以智慧无碍遍知，叫做“漏尽智力”。

此中烦恼，谓无明与贪等，能烦恼三界故。若法于心染著薰习，随逐而转，是名习气。烦恼边际、薰习、根本、习气，是诸异名。

颂中的“烦恼”，指无明和贪等，能使三界有情烦动恼乱的缘故。如果某法在心上染著熏习，随它而转，就叫做“习气”。烦恼边际、熏习、根本和习气是不同的安名，意思一样。（“烦恼边际”，指起烦恼最初边际或最初发起位的状况。）

声闻独觉以无漏道断除烦恼，然终不能断彼习气。如油花等虽已除去，然瓶衣等，由与彼等久相触故，犹有微习可得。

声闻独觉以无漏道断除烦恼，但不能彻断习气。就像装油的瓶子和接触花的衣服等，虽然油已倒掉，花已拿开，但

由于瓶子跟油接触很久，瓶中还留有油的气味，衣服被花熏了很久，衣服上还留有花的气味。

如是诸阿罗汉虽已断除烦恼，习气仍在。由昔世中多做猿猴，故跳跃而行。由昔世中做婆罗门，故唤他为婢，世尊虽遮，终不能改。

像这样，阿罗汉们虽已断除烦恼，习气仍然存在。比如由于过去很多世做猿猴，这一世做人还是习惯跳着走路。又由过去世做婆罗门，骄慢习重，这一世过河时，对前世婢女转世的河神还说：“小婢，断流。”世尊虽遮止，但他仍然不能完全改正。

其中无明习气，能障了达所知，贪等习气亦为身语如是行相之因。无明与贪等习气，唯由一切种智于成佛时乃能永断，非余能断。故若尽断一切烦恼习气，及断能使习气相续之烦恼，诸佛妙智于彼一切无障碍转，即安立为漏尽智力。如经广说。

其中，无明习气能障碍了达所知，贪等习气也是发起如是身语行相的原因。无明和贪等习气，唯一在成佛时以一切种智的力用才能永远断除，不是以其他而能断除。因此，如果尽断一切烦恼习气，以及断除能使习气相续的烦恼，诸佛的智慧对于这一切无碍而转，就安立为漏尽智力。如经中广说的那样。

如是一切究竟圆满如来智境，不可思议。复具其余一切功德，恒时不离法身而住。一一功德若广分别，唯有虚空方堪为喻。能为堕入欲、有、见及无明四瀑流中无依怙者，作大依怙。

像这样一切究竟圆满的如来智慧行境，完全超出思维语言所能行处。而且所具有的其余一切功德，都恒时不离法身而住，如同光明不离日轮。对于佛的每一种功德如果广大地分别，只有虚空能作譬喻，每一种的量都无有边际。由此，诸佛能给一切堕入欲、有、见、无明四瀑流中无依怙的有情作大依怙。

诸佛世尊如是十力，于普光明佛地究竟清净。诸佛色身一一毛孔，大丈夫相及诸随好、力、无所畏，及不共佛法等功德差别，唯是诸佛所行境界。设若宣说，以是诸佛自智境故，假使诸佛加持寿量住不可思议阿僧祇劫，不作余事汲汲宣说，犹不能尽。何况菩萨、独觉、声闻，岂能了知宣说诸佛一切功德。

以上说的诸佛世尊这样的十种智慧力，在普光明佛地得以究竟清净。诸佛色身的每一个毛孔，任何一种大丈夫相和诸随形好、十力、四无所畏、十八不共法等功德差别，唯一是诸佛所行境界。如果宣说的话，由于是诸佛自己智慧行境的缘故，假使诸佛加持自身寿量，在不可思议的阿僧祇劫里

安住世间，不做其他事而相续不断地演说，仍然无法说尽佛地的功德。连诸佛在无量劫里以自己的智慧力宣说尚且无法说尽，何况菩萨？更何况独觉、声闻，哪里能了知并宣说诸佛的一切功德呢？

当以譬喻，显示斯义。

既然是语言无法说尽的无边际状况，就应当用比喻来显示这个意义。

颂曰：

**妙翅飞还非空尽 由自力尽而回转
佛德无边若虚空 弟子菩萨莫能宣**

妙翅鸟依仗风的势力能够高飞远去，向虚空极力飞翔，当它返回时，并非是飞到了虚空边际，而是耗尽了自己的力量，而不得不回转。像这样，佛有如虚空般无边际、无量种类的功德，弟子菩萨以自身的智慧力无法说尽它本身。

如妙翅鸟羽翅丰满，仗承风力善能致远，然彼非由虚空穷尽而还，是由自力用尽而回转也。如来功德犹如虚空无有边际，且诸菩萨安住十地，证得不可思议解脱，尚不能尽说如来功德，何况独觉或诸声闻，岂能了知功德究竟。非由功德已尽而止，是由自身慧力已尽而止也。

犹如妙翅鸟王羽翼丰满，仗着风的力量能飞到极高远之处，然而它并非由于飞到了虚空边际而返回，而是由于耗尽

了自身体力而回转。像这样，如来功德像虚空般无有边际，那些安住十地的菩萨，证得了不可思议的解脱境界，尚且不能说尽如来功德，何况其下的独觉和声闻，哪里能了知佛功德的究竟量呢？这不是由于菩萨已经说完了佛功德而停止，而是由他自身的智慧力已经耗尽而停止。

若时彼等于佛功德尚不能知，不能宣说。何况我等被无明翳之所障蔽，于如实义皆不现知，岂能赞说如来功德。故非我处。

那些圣者菩萨对于佛的功德尚且不能以自力了知，不能如量宣说。何况我们被无明眩翳所障蔽的凡人，对于如实义都不能现量了知，哪里能赞叹说尽如来功德？因此这不是我所行之处。

颂曰：

**如我于佛众功德 岂能了知而赞言
然由龙猛已宣说 故我无疑述少分**

如我辈凡人对于佛的无量功德，岂能如实了知而赞叹言说呢？然而由于龙猛菩萨已经宣说，因此我依他的善说而心无怀疑地演述了少分。

如是我于如来功德，虽全不知，然能无疑述少分者，是依他教而说。故曰：“然由龙猛已宣说。”

像这样，我对于如来的功德，虽然自己全然无法了知，

然而我能无疑叙述少分的原因，是依据其他圣者言教而说。因此说“然由龙猛已宣说。”

思考题：

1、解释以下佛的功德：

- (1) 随欲自在圆满；
- (2) 十力；

此论中总说诸佛甚深法性与广大功德。颂曰：

甚深谓性空 余德即广大
了知深广理 当得此功德

这部论里总的宣说了诸佛甚深法性和无量广大功德。

“甚深”指空性法身和因位的空性。此外德相就是广大功德，包括十一地和十力等功德。了知深广功德的道理后一一修习，将能获得此甚深广大的功德。

今当说佛化身，此是声闻、独觉、菩萨共同境界，共同方便，随其所应，亦是异生境界，任运成为善趣等因。

现在要宣说从佛法身中流现的化身。这是声闻、独觉、菩萨的共同行境，也是度脱三乘行人的共同方便。随其所应，也是凡夫的境界，能任运引导众生成为得到人天善趣、解脱佛果等的正因。

颂曰：

佛得不动身 化重来三有
 示天降出胎 菩提转静轮
 世有种种行 为多爱索缚
 佛以大悲心 咸导至涅槃

佛证得不动法界身，化现身相重新来到三有，示现天降、出胎、成就菩提、转寂静法轮等十二种稀有事业相。由于世间有情有各种业行，被各种贪爱绳索系缚，因此佛以大悲心，将有缘众生都引导至涅槃果位。

虽佛世尊已出三界，然以化身，随顺世间现示有父母等，重来三界，如其所应演说正法。诸有情界有种种行，佛皆导令安住涅槃。言以大悲心者，谓非为名闻及望报恩等。

虽然佛世尊早已断尽一切生死之因——无明惑业，而永超三界，然而以化身，随顺世间因缘现示有父母等，重新来到三界，顺应众生的根机意乐而演说各种正法。由于诸有情界有各种业行，佛都引导众生调整自己的意乐和行为，使他们都安住于寂灭一切苦与苦因的涅槃。所谓“以大悲心”，是指佛兴起度生事业，没有丝毫为求名闻以及期望报恩、得善异熟等动机。

如是已说如来身建立。次明佛于一乘说有三乘，是密意教。

如是已宣说如来身的诸种建立。接下来阐明佛于一乘法分别说有三乘，属于密意教。

颂曰：

离知真实义 余无除众垢
 诸法真实义 无变异差别
 此证真实慧 亦非有别异
 故佛为众说 无等无别乘

除开了知真实义之外，没有其他遣除诸种惑业垢染的方便，而诸法的真实义性没有差别变异，所以，证得真实义的智慧也没有差别变异。因此，佛为大众宣说无有超出其上、无差别的一乘法。

若不了知真实义，不能尽断一切烦恼。诸法所有不生为性之真实义，都无别异，如前已说。

如果不了知真实义，就无法断除由实执引生的烦恼。诸法所有以不生为体性的真实义，没有任何差别，如同前面所说。

虽见有异，然彼无别，故真实义性无变异。由无差别无变异故，则缘真实义之智，亦同一性。若自性有多者，则智不能通达真实，以如本性未通达故。如是由真实义唯一故，缘真实义之智，亦无差别，故唯一乘，非有三乘。经曰：“迦叶！由知一切法平等性故，而般涅槃。此唯一，无二无三。”

虽然众生的见有各种差别，然而真实义没有差别，所以真实义性无有变异，因此称为“真如”（过去如是，现在如是，未来如是）。由于无差别、无变异的缘故，缘真实义的智慧也是同一性。如果自性有很多，那智慧就不能通达真

实，因为没有按照本性那样通达各种真实性的缘故。然而以真实性唯一不二、万法一如的缘故，缘真实义的智慧也就没有差别，因此唯有一乘，没有三乘。经上说：“迦叶！由于了知一切诸法平等性的缘故，而得入涅槃。最究竟处只是一乘，无二无三。以实相没有多种的缘故，究竟证得的涅槃也没有多种。”

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。

所谓的“大乘”，“大”指诸佛世尊，由于永断无明而证得离障智的缘故，诸佛所乘就叫“大乘”。或者乘就是大，而名为“大乘”。由于具有不可思议佛智慧者，安住彼乘的缘故，或者由能观见无边诸法差别的缘故，或者由永断一切无知的缘故。由于这既是乘也是大，因此名为“大乘”。

总之，大乘指不可思议佛智慧所住之处。从功能上讲，能出现照见一切所知的一切种智，以及永远断除一切无明。这样能够达到断证究竟圆满的的缘故，就称为大乘。

若大涅槃唯有一者，云何经说以声闻独觉乘，亦能般涅槃耶？

有人问：如果大涅槃只有一种没有二三，为什么经中说以声闻乘和独觉乘也能入涅槃呢？这不是有三种涅槃吗？

此是如来密意语言。颂曰：

众生有五浊 能生诸过失
 故世间不入 甚深佛行境
 然由佛善逝 具智悲方便
 昔曾发誓愿 度尽诸有情

宣说三乘是如来的密意语或方便教。

由于众生界有五浊的缘故，能发生各种惑业苦的过失，以烦恼增上而障蔽的缘故，世间的心不能信入甚深佛智慧行境。然而由于诸佛具有智悲方便，往昔曾发誓要度尽有情的缘故，因此佛随顺众生的机宜，设立各种善巧方便，宣说三乘涅槃。

能令身心都无堪能，故名五浊。谓劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、寿命浊。由是烦恼增上转因，彼能摧坏殊胜胜解，故亦阻止希求如来无上妙智。是故世间于佛甚深难通达智，不能趣入。

能使身心都不堪能，就叫做“五浊”。也就是劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、寿命浊。以烦恼增上运转这个原因，它能够摧坏对各种胜妙法的殊胜胜解，使众生的心力分散在世间五欲、邪法等中，使得意乐被障蔽，也就阻碍他希求如来无上妙智慧。因此，世间人的心对于诸佛甚深难以通达的智慧，不能趣入。

然佛世尊，不因众生暂非法器，即便弃舍不令解脱。由佛世尊具足妙智大悲方便，往昔曾发广大誓愿：愿我度尽一切有情。故于度众生事，不稍懈废，更求其余度生方便，要

由余门满所愿故。

然而，诸佛世尊不因众生暂时不是法器，就舍弃众生，不以方便力使他得解脱。由于佛世尊具足妙智和大悲方便，且往昔曾发广大誓愿：愿我度尽一切有情。因此对于救度众生的事，不会有少许懈怠、放弃，而是更加寻求其余度生方便，要由其他门径，施立权法引度众生，来满足度生的愿望。

也就是，针对众生根性不成熟，佛出世首先不说真实法，而是设立各种权法，步步接引，后来众生根器成熟才开权显实，宣说一乘大法。

由诸众生，有多障缘障入大乘，复应将诸世间安立涅槃，颂曰：

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

由于众生心里有各种障缘，障碍他直接入大乘，而且应将诸世间先安立在远离生死大苦的暂时涅槃境地，为此颂中说：

以这个原因，就像有智慧的商主要引导大众趣往宝洲，为了除去大家心力的疲乏，就在中途化现一座可爱城市，告诉大众说：现在可以在这里休息。像这样，诸佛针对诸弟子的心力不堪能，就首先让他忆念：现在要趣向寂灭之乐。当他的心通过修持，远离了生死烦恼后，再为他宣说唯一大乘。

此喻广如《妙法莲华经》说。略谓如大商主，于未至宝洲之中间，为休憩故，变作化城。如是世尊，亦于未至大乘之前，由于方便善巧门中，依止寂灭快乐，宣说声闻独觉二乘，而为得入大乘方便。后为已断生死烦恼者，宣说唯一大乘。彼等亦当如佛，圆满资粮证得一切智智。宣说一乘之理，如《集经论》等应当了知。

化城喻的详情应按《妙法莲华经》所说来了解。简略来讲，如同有智慧的大商主带领商队前往宝洲，在没到达宝洲的中途，为了让大众休息的缘故，变出一座化城来缓解大众的心力。同样，世尊也在诸弟子进入大乘之前，由方便善巧门中，得到寂灭快乐，而宣说声闻独觉二乘法，作为趣入大乘的方便。此后给已经断除生死烦恼的人，宣说唯一大乘。他们也会像佛一样，圆满福慧资粮，证得一切智智。最终的结果是一切诸道同归于彻证法界而后已。宣说一乘的法理应如《集经论》等来获得了解。

今当宣说世尊证菩提时与住世时。

下面宣说世尊成佛的时期和住世的时期。

颂曰：

十方世界佛行境 如其所有微尘数
佛证菩提劫亦尔 然此秘密未尝说

十方世界都是佛智慧所行之境，就像其中所有极微尘的数量那样，佛成就无上菩提以来也有那么多劫，然而这个秘密在因缘未成熟时，暂且没向众生宣说。

诸佛世尊，由化身门，虽现降生与涅槃等，然化身之因，成菩提时量，今当宣说。

诸佛世尊由化身门，虽然示现降生和涅槃等，好像这一世才来人间修道成佛，最终入涅槃等等，但这些只是示现。那现前化身的因——无上菩提本身成就的时期如何呢？现在宣说这一点。

谓如佛智所行境界，尽尔许世界中所有微尘数量，世尊成佛之劫数亦尔。昔未修集善根者所难以信解，故此秘密未可为说。若能于此增上信解，即得无量福德资粮，故亦有处为彼宣说。

世尊证得无上菩提以来的时间应这样讲。就像佛智慧所行境界般，穷尽了那么多世界中所有极微尘的数量，世尊成佛的劫数也有那么多。也就是早在尘点劫前已经成佛，并非此生降生为悉达多太子后，经过六年苦行才成菩提。然而往昔没有修集善根的人很难相信这一点，因此这个秘密一直蕴在心里没有公开。如果能对这个道理增上信解，就会获得无量福德资粮，所以在可以宣说的场合也为众生宣说。

如是已说证菩提时，其后当说住世时量。

这样已经说了世尊证无上菩提以来的时间量，接着说世尊安住世间的时间量。

颂曰：

**直至虚空未变坏 世间未证最寂灭
慧母所生悲乳育 佛岂入于寂灭处**

直到虚空没有变坏、一切有情没有证最极寂灭期间，由般若母所生、大悲乳母养育的佛世尊，哪有入于涅槃处的道理呢？

世尊系从般若波罗蜜多佛母所生，由大悲乳母之所养育。是故当知世尊未来之寿量，是直至虚空未坏，一切世间未皆成佛，终不入于大般涅槃。

世尊是般若波罗蜜多佛母所生（如经所说：“十方诸佛皆从般若波罗蜜多中生”），由大悲乳母养育而成，以悲智为体。因此要知道，世尊未来住世的寿量，是直到虚空没有坏灭、一切有情没有成佛之间，终究不入于大般涅槃。诸佛以智慧不住生死，以大悲不住涅槃。

诸佛为欲饶益一切有情，尽未来际救度众生，此大悲心，其相云何？

诸佛为欲饶益一切有情，尽未来际救度众生的大悲心，是怎样的体相呢？

颂曰：

**世间由痴啖毒食 如佛哀愍彼众生
子毒母痛亦不及 以是胜依不入灭**

世间有情由愚痴而不断受用各种苦因的毒食，像诸佛哀愍众生的心，见孩子吃毒母亲所起的悲痛也比不上。以有大悲心的缘故，作为众生殊胜依怙的诸佛不入涅槃。

食谓五欲尘。由贪著而食，是啖杂毒之食，能为大苦之因故。执彼为实者，是由愚痴过患而生。如佛世尊，于彼生

死众生啖毒食者所生之哀愍，假使慈母见自爱子误啖毒食所生之悲痛，亦不能及。由大悲心所养成者岂入涅槃。

颂中的“食”，指众生贪求的五欲。由于对色声香味触五欲快乐十分贪著而不断地受用，就是吞啖杂有毒素的食物，这会成为生死恶趣大苦根源的缘故。执著五欲和欲乐为实有，是由愚痴的过患而生。如同佛世尊，对于生死众生吞服毒食所生的哀愍那般，即使慈母见到自己最爱的孩子误吃毒食所生的悲痛也比不上。由大悲心所养成的诸佛如来，哪里能见众生如此痛苦，还入涅槃呢？

由大悲心能阻止入涅槃之意乐，故佛世尊观见世间为种种苦之所迫切，不般涅槃。

由于大悲心能阻止入涅槃的意乐，因此佛世尊观见世间众生被各种苦所逼迫，而不入涅槃。

颂曰：

由诸不智人	执有事无事
当受生死位	爱离怨会苦
并得罪恶趣	故世成悲境
大悲遮心灭	故佛不涅槃

由于无智慧的人执著有事和无事，就会受生死位中爱别离、怨憎会等苦恼，以及得到恶趣果报。换言之，世间众生由执著实际有事，求人天善趣之乐，将会受生死位的各种苦恼。由执著无事，拨无因果，肆意而行，将会受三恶趣果。因此，整个世间都成为悲愍的对象。佛以大悲猛利的缘故，

遮止自心入于涅槃，因此诸佛不涅槃。

由不智人，执实有事，深信业果生人天趣，此定当受生死位苦，亦当受爱别离苦，怨憎会苦。诸有成就邪见执无事者，当堕地狱等诸罪恶趣，亦定当受前说众苦。故佛世尊，缘苦众生起大悲心，遮止佛意不入涅槃，常住世间。

众生由于没有智慧见到诸法空性，执著实有其事，他也深信业果能够行善，从而生在人天善趣。由于执实的缘故，决定要受生死位的各种苦恼，也将感受爱别离、怨憎会等苦。另一类有情成就邪见，执著无事，他以拔无因果等邪见，放纵身心造杀盗淫等恶业，将堕入地狱等各种恶趣，也一定会受前面所说的各种苦。因此，佛世尊缘着世间苦众生起大悲心，遮止佛心不入涅槃而常住世间。

颂曰：

月称胜苾刍 广集中论义
 如圣教教授 宣说此论义
 如离于本论 余论无此法
 智者定当知 此义非余有

论主说：我月称胜比丘，广泛摄集《中论》要义，如同圣教所教授那样，宣说了此论的大义。如同离开了这部《中论》，其他论中绝没有这样的法，智者一定要知道，此《入中论》所说的义理也不是其他论中所有的。

如离《中论》，余论未有无倒圆满说此空性法者。如是智者决定应知，我等此中所说论义，并释妨难，如空性法，

亦是余论所未有者。是故有说，经部所说胜义，即中观师所许世俗，当知此说是未了知《中论》真义。有说萨婆多部所说胜义，即中观师所说世俗，当知彼等亦是未知《中论》真义。以出世法与世间法相同，不应理故。故诸智者当知此宗是不共法。

如同离开《中论》，其他论不会有无倒宣说此空性法门的。像这样，智者决定要知道，我们这里所说的论义，并且解释妨难，如空性法般，也是其他论里所没有的。因此，有人说经部所说的胜义，即中观师所许的世俗，要知道这个说法是没有了知《中论》真义的。又有说萨婆多部所说的胜义，是中观师所许的世俗，要知道他们也是没有了知《中论》的真义。因为出世法和世间法相同不合理的缘故。因此，诸智者应当知道，这里宣说空性之宗是不共法门。

有由不知菩萨意趣，不解真实义者，仅闻此文便生怖畏，遂即弃舍此出世法。今为无倒显论真义。颂曰：

由怖龙猛慧海色 众生弃此贤善宗
开彼颂蕾拘摩陀 望月称者心愿满

有人由于不了知菩萨的意趣，不了解真实义，仅仅闻到这些空性的文字就心生怖畏，于是就弃舍了这个出世间法。现在为了无倒显示《中论》的真实义。颂中说：

由于怖畏龙猛菩萨智慧海黝黑的甚深之色，众生弃舍此善说空性的贤善宗义，为此我开启《中论》颂义的拘摩陀花蕾，凡是寄望于月称的人，他的心愿会得到满足。

若谓：上座世亲、陈那、护法等诸论师，彼等是否闻文生怖，弃舍无倒显示缘起义者，即如是答：

如果有人问：上座世亲、陈那、护法等诸论师，他们是不是闻到说空性的文字生怖畏，而弃舍无倒显示缘起的真实义呢？那就这样回答：

如何乃能通达此义？颂曰：

前说深可怖 多闻亦难解
唯诸宿习者 乃能善通达
由见臆造宗 如说有我教
故离此宗外 莫乐他宗论

如何才能通达此空性义理呢？

颂中说：前面说到的令人怖畏的甚深义，如果单凭自己，即使多闻也难以解了，唯有宿世有过深厚修习者才能善巧通达。由自身见解而臆造的宗派，如同宣说有我的邪教那样，因此，在此中观妙宗之外，不要乐著他宗的论述。

如诸外道，昔未植信解空性之习气，虽断欲色无色三界烦恼，自能创立宗派，然于能仁所说胜义，不能信解。如是彼等，虽已成就如是多闻，然无信解空性种子，故犹不能了解空性。

如同诸外道，往昔没有种植信解空性的习气，纵然断除了欲界、色界、无色界的一切烦恼，自己能够创立宗派，然而对能仁所说的空性胜义不能信解。像这样，那些论师们虽然已经成就如是的多闻，但没有信解空性的种子，所以还是

不能了解空性。

若有宿世建树信解空性习气，即于现在，唯由因力，亦能通达空性渊底。虽执外道邪论为真实者，现见唯由因力，亦能测度空性渊底。故除中观宗外，由见他宗臆造之理，亦如说有我之邪教，应当舍离爱乐之心，不以为奇。唯增上信解空性之正见，最为希有。

如果有宿世曾建立的信解空性的习气，那在现在，唯一由过去因的力量也能通达空性渊底。虽然暂时执著外道邪论为真实，现见唯一由这种因的力量，也能测度空性渊底。因此除了中观宗外，由见他宗臆造的各种法理，也就像宣说有自己的邪教那样，应当舍弃对它的爱乐心，不以为奇。唯一增上信解空性正见，才是最希有的。

颂曰：

我释龙猛宗 获福遍十方
 感染意蓝空 皎洁若秋星
 或如心蛇顶 所有摩尼珠
 愿普世有情 证真速成佛

我解释龙猛贤善的中观宗义，所获得的遍满十方的无量福德资粮，就像由烦恼染污心意的湛蓝天空上的秋季星辰般皎洁，或者如同心蛇顶上的摩尼宝珠。以此愿一切世间有情，都能证得空性而速疾成佛。

此《入中论》，是能光显深广理趣，安住大乘，成就不可夺之智慧，能于壁画乳牛构取牛乳，破除实执之月称阿闍

黎所造。

证多如经录 倘后有译者

依本释翻译 正直善观察

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。

中华民国三十一年四月十日，于缙云山汉藏教理院编译处，依照藏文论藏版本译。

入中论卷六 终

思考题：

1、解释以下佛的功德：

- (1) 以殊胜化身利众；
- (2) 于一乘说有三乘是密意语言；
- (3) 现证菩提时量与住世时量。

2、我们如何才能无倒通达空性义理？