

入中论释

月称论师·造论
德巴堪布·注释
索达吉堪布·翻译



译作
37



南无本师释迦牟尼佛



顶礼德巴堪布

COMMENTARY ON ENTERING

THE MIDDLE WAY

入中论释

——开显精藏曙光

月称论师·造论

德巴堪布·注释

索达吉堪布·译释

版本：2026年2月

序

对于学习中观的人而言，龙树菩萨的《中论》、圣天论师的《四百论》、月称论师的《入中论》是三部必不可少的中观论典，深受藏传佛教各派的推崇。关于《入中论》，我曾在法王如意宝面前聆听过全知麦彭仁波切的传讲笔记《月称言教》及月称论师的《入中论自释》，并在其他大德面前听闻过相关讲解。之后，通过背诵、研习与辅导此论，我对中观生起了不共的定解。

《入中论》是我下功夫修学的经论之一，堪称闻思过程中的重要一笔，我对它有着深刻的印象、深厚的感情。上世纪 90 年代，我翻译了麦彭仁波切的《入

中论科判》，并为少数汉族学员传讲过此论颂词及宗喀巴大师的《入中论释·善解密意疏》。虽然我有意翻译本论的注释，但因缘一直没有成熟。

法王如意宝曾在不同场合多次赞叹：“如今像德巴堪布这样精通中观的大德实属罕见。”德巴堪布的这部注释，基于全知麦彭仁波切的科判，并结合《入中论自释》的要点，深入揭示了月称论师的意趣，同时以《中观庄严论释》的宗义，无误呈现了麦彭仁波切等大德所认定的自宗观点。尤其在阐述一些关键要义时，堪布在对其他宗派保持清净观的基础上，公正鲜明地分析了他宗，阐述了自宗。从这部注释中可以看出，德巴堪布思维严谨、逻辑清晰、智慧深邃，无论是文句还是引申的偈颂，行文如流水般自然流畅，与那些勉强拼凑的写作截然不同。对于渴望通达中观究竟见解的人来说，此论无疑是不可多得的法宝。

当然，我将这些珍贵的藏文经论翻译成其他语

言，有些人可能有不同的看法。但我认为，基于大乘思想的理念，无论是哪个国家或民族的人，只要对佛法充满信心，便能成为法器。而这些法宝能够广泛利益众生，才是它们的真正价值。将经论翻译成多种语言，不仅有助于其保存与传播，更能使许多人从中受益。因此，从长远来看，翻译具有不可忽视的重要性。

这部论著自作者撰写以来，已有三十年的历史。我从 2021 年 9 月起开始翻译，于 2022 年 5 月完成了初稿。后因种种原因，经历了数年间隔，直至 2024 年 1 月，我又进行了三轮校对，并于 2025 年 5 月圆满定稿。

恰逢德巴堪布圆寂十周年之际，我将这部法与大家分享，希望更多人由此对中观生起稳固的信心，了悟佛陀二转般若法轮的深义。祈愿所有见闻忆触此论的众生，都能突破长期束缚自己的实执网罟，自由自

在地畅游于无边法海，早日抵达解脱彼岸，广泛利益
无量无边的众生。

索达吉

2025年5月20日

目 录

德巴堪布简介	001
入中论释	007
第一品 极喜地	024
第二品 无垢地	052
第三品 发光地	064
第四品 焰慧地	076
第五品 难胜地	079
第六品 现前地	081
第七品 无行地	417
第八品 不动地	419
第九品 善慧地	429
第十品 法云地	432
究竟佛地	439
入中论修行次第	497
入中论科判	502

德巴堪布简介

齐美仁真堪布·造

索达吉堪布·译

了义善知识德巴堪布仁波切，又称蒋阳哲毕罗珠，生于藏历第十六胜生周水猴年（1932年）一月初八。他降生在富饶、强盛、幸福的罗科玛部落，出生地点位于多康六冈之一的多康匝木冈右侧之喇嘛嘉度雷的林间，这片树林坐落在大小绕阔山谷的小绕阔之中。他的父亲名叫多萨，是一位具有威德力和生圆次第众多功德的密咒师，也是罗科玛地方德高望重的人物；母亲名叫瓦萨康巴。由于他降生时，林中的德哦鸟和黛胜鸟等百鸟齐鸣，声音宛转动听，母亲因此将

他取名为“德巴”。如今，人们普遍尊称他为“德巴堪布”。

他天生睿智，从小就聪慧过人，秉性正直，性情调柔，与生俱来就具备圣者的诸多功德。自七岁起，便在父亲身边学习读书写字、制作供品、吹奏乐器、敲锣打鼓，以及舞蹈、音乐、绘画等，后在朵芒寺担任过供祀师和神舞师。十五岁时，他依止该寺的格秋仁波切出家，得受了相应的佛法。十九岁后，依止白玉大堪布土登根桑欧色，即众所周知的班玛堪布，他是石渠大堪布根华、大班智达布玛莫札的智幻化——纽西堪布阿琼的亲传弟子，是一位既有高超的智慧，又有清净的戒律，还具有非凡成就的殊胜善知识。他住在朵芒寺转妙法轮时，德巴堪布在他面前，以虔诚的信心、恭敬的行为进行依止，在九年的时间里，听闻了从《戒律根本颂》到光明大圆满之间浩如烟海的显密佛法。通过持之以恒的闻思修行，他对此彻底通

达无碍，生起了成就的体悟，被授予堪布的荣誉，接受灌顶成为上师的补处，并获得了真实加持，生起了意传证悟，成为上师所有心子中首屈一指者。正如堪布在《远唤上师》中所写：“信勤等根虽迟钝，成熟解脱道次第，尤其极密意精髓，全盘托出而恩赐，区分心识与觉性，觉力自成竟窍诀，密意加持入相续，心心相印唤上师，金刚弟子会众中，唯一授予荣誉者，金刚语赞赐安慰，深切呼唤上师尊……”

在他二十八岁至四十岁之间，正值动荡年代，逆缘迫使他不得不融入普通百姓中，从事放牧、运输、木工等工作，历经各种风雨。他甚至还被关押数月，受尽折磨。然而，即便身处如此严峻的环境，他仍然在放牧时将书籍缠在腰间，躲到山谷树丛等隐蔽处阅读。白天虽然从事木工、农活等劳作，非常辛苦，但晚上他仍在油灯下偷偷阅读各种经论，著书立说等。他始终坚持日常的闻思修行，从未松懈。

在那个年代，整个藏地笼罩着非法边地的恶见黑暗，恶行充斥着人间。然而，像堪布这样的个别大德，却像“犹如莲花不著水，亦如日月不著空”中所说，始终不受任何违缘与灾难的影响。他的觉受、证悟功德等，如上弦月般日益增上，如狂风中的灯火般始终不熄，这样的境界实属罕见。

在木虎年（1974年），堪布四十三岁时，无偏开显佛法的法王如意宝晋美彭措吉祥贤，在色达喇荣的雅钦山坡上修行。他秘密前去拜见，得受了相应的正法，也开启了他们结成师徒关系的良好缘起。随后，依靠众生的福报，迎来了佛法弘扬之日轮重升的大好时机。堪布在佳依达自己以前做木工活的公房里，向如今名震藏汉的大堪布索达吉等五十多位弟子，传授了华智仁波切的《大圆满前行》，并指导他们修五十万加行。

从木鼠年（1984年）开始，朵芒寺建立了讲学院。

堪布根据全知荣索班智达、龙钦巴、尤其是文殊怙主全知上师麦彭仁波切的自宗观点，传授了显宗的《戒律花鬘论》《智者入门论》《释量论大疏》《中论》《入中论》《四百论》《中观庄严论释》《现观庄严论》等五部大论及其注释，以及密宗的《密藏续总义·光明藏论》《除十方黑暗》《如意宝藏论》《集密意续大疏》《功德藏》《功德藏释》等。数十年来，他不断地讲经弘法，使佛法之余火重新燃起。

后来，宗教政策逐渐开放。从那时起，堪布一有空闲便前往喇荣五明佛学院，在法王如意宝座下聆听灌顶、引导、教言等显密法理，成为法王心子中的佼佼者。在喇荣，他也传授了《集密意续》等显密诸多法义。学院中的常住僧众无不成为他的弟子，他对大众有着无比的恩德。

堪布还在炉霍、色达、道孚、丹巴、嘉绒等各地，为在家众指引善道，使所有结缘者都受益匪浅，

他的事业广大而深远。此外，他还塑造佛像、印制佛经、建造佛塔等。虽然他有许多伟大的功绩，但在此不一一赘述。

总之，尽管堪布内在具备信心、大悲、觉受、证悟的功德宝藏，但他的外表却没有丝毫的傲慢之态，远离名闻利养，过着知足少欲的简朴生活。当今时代的人们，往往注重外表的排场和名气，对那样的人极具信心、恭敬有加，而只将堪布视作一名老实的老僧人，并没有特别敬重。但事实上，如果看了他所著的那些甚深显密论典，就会了解到他与众不同的功德特质。希望遇到他作品的广大读者，能够细细品味。

译于 2024 年 4 月 6 日

入中论释

——开显精藏曙光

月称论师·造论

德巴堪布·注释

索达吉堪布·译释

顶礼上师怙主文殊！

彼意法身空离戏，遍知智慧无泯灭，
具五决定报身刹，了了明现不偏堕，
普现化身之事业，无分别中任运成，
诚心顶礼大能仁，赐予智慧辩才光。
于释迦佛之教法，摧破有无之二边，

安住于极喜地者，龙树尊者前顶礼。
彼以甚深之心髓，圆满本空密妙力，
化出虚幻之戏剧，具德月称为顶饰。
离戏中观甘露雨，善说遍洒诸方者，
见离边义佛护师，清辨师等智者胜。
尤其雪域明庄严，贤善智者成就者，
无比萨霍班智达，静命父子足下礼。
此外雪山此领域，精通理证之技艺，
萨迦智尊宗喀巴，果仁巴等众前礼。
空妙力圆荣索尊，任运报身龙钦巴，
圆融幻舞麦彭尊，前译三祖师前礼。
浩瀚诸佛秉承者，妙说离边中观轨，
二位无比恩师等，一切传承师前礼。
诸佛佛子核心意，究竟了义此中观，
为鄙自慧屡串习，亦利与我同缘者，
此无前无之用语，未曾模仿他所言，
亦非偏执之剧毒，细微慧析甚深义，

唯诠正论之句义，撰此浅释显精藏。

依师本尊大悲力，加持弘法利众生。

《楞伽经》中记载，大慧曾问佛陀：“愿说佛灭后，谁将持教法？”佛陀回答：“大慧汝应知，善逝涅槃后，未来世当有，持于我法者。南天竺国中，大名德比丘，厥号为龙树，能破有无宗。世间中显我，无上大乘法，得初欢喜地，往生安乐国。”此外，在《大云经》《大鼓经》《文殊根本续》等中，佛陀也曾多次授记并赞叹“第二佛陀”吉祥怙主圣者龙树。

而开显龙树菩萨究竟意趣、被誉为“一切论典之王”的《入中论》，分为四部分：名义、译礼、论义、末义。

甲一、名义：

梵音：摩陀耶摩迦阿波达啰拿摩

藏音：喔妈拉久吧意夏哇

汉意：入中论

将梵文与汉文对照，“摩陀耶摩迦”的意思是中观，“阿波达啰”的意思是入，“拿摩”的意思是名为。

所谓的“中观”，是指不住于任何边的名称。这个名称如果从意义上划分，可分为所诠义中观、能诠句中观两种。

其中，“所诠义中观”又分为基中观、道中观、果中观三种。而“能诠句中观”，可分为《般若经》等经中观、解释彼经意趣的如《中论》之类的论中观两种。因此，能诠句中观通常被称为“教中观”。

其中的“论中观”，根据《显句论》中所述：“长期精进认真参阅了圣者龙（龙树菩萨）的《中论》《六十正理论》《研磨论》《回诤论》《七十空性

论》等。”一般来说，虽然对于龙树菩萨所说的中观论著，有分为“理集五论”或“理集六论”等多种说法，但自宗全知龙钦巴与大智者索南秋哲等大德的著作中，都提到是“理集六论”。

然而，全知麦彭仁波切在《萨迦问答录》中指出：“前代智者有承许龙树‘理集六论’与‘理集五论’两种说法，但认同五论的说法更符合常理，因为‘理集五论’包括了遮破所破他宗遍计之边、安立自宗中观论体、附注遣除诤论三种。

其一，遮破所破他遍计之边的是《研磨论》。彼论中又说：‘知寻思我慢，真许彼争论，为断彼我慢，当说研磨论。’大全知进一步解释说‘《研磨论》主要是为了断除立论者的我慢才遮破他宗的，显然，它只是遮破吠陀派十六寻思的秘密句义’，对此理当顶戴。

其二，安立自宗中观论体的是《中论》与《六十

正理论》。

其三，附注遣除诤论的是《回诤论》与《七十空性论》。这些都是值得深入探究的大要点。”

这一综述是根据果仁巴大师的注释总义进行归纳的。前文引用的《显句论》的教证中，也明确指出是“五论”。因此，我认为这种归类是非常合理的。

然而，需要明确的是，这仅仅是论典数目的安立方式而已，无论怎样分类，均无不合理之处。关于此，《入中论自释》中说：“为令悟入中观论，故造《入中论》。”这里的“中”，指的是《中论》。通常情况下，《自释》中凡引用“论中所说”，都唯一是指《中论》。特别是龙树菩萨如同根本身体般的中观论，就是《中论》与《六十正理论》。其中，《中论》主要阐述圣者入定智慧所见，宣说无遮的空性；《六十正理论》则更注重以幻喻表述圣者后得位的见解。因此，这里主要是依据圣者入定智慧所见而抉择

中观应成派的意趣，为了开显此义，月称论师才撰写了《入中论》。

那么，如何“入”呢？可以通过甚深和广大两种途径而趋入，或者通过了义圣教和上师窍诀而趋入。在这其中，通过“甚深”途径而趋入的方式，虽然在此藏地随宗派而有不同解说，其方式各有不同，但在这里是以应成派与自续派这两派趋入《中论》的意趣。而本论一开始就着眼于抉择真实胜义而趋入。自续派则采用渐次趋入的方式，因此他们首先依于相似胜义。《自释》中云：“诸智者当确定此宗乃不共。”又云：“为无误宣说《中论》之真实义，造此《入中论》。”再者，《中论》主要阐述智慧见的部分，仅以义理间接显示而未直接阐明广大方便分。而在《入中论》中，作者基于龙树菩萨的窍诀，补充了从“广大”途径而趋入的内容，其中包括异生三法、圣者学地十法、究竟无学地。本论中云：“甚深谓性空，余德即广大，了知深广理，当得此功德。”又云：

“月称胜比丘，广集中论义，如圣教教授，宣说此论义。”

甲二、译礼：

顶礼文殊童子！

这是译师在翻译之前，遵循（法王所制译礼）规定，在真实安立胜义法的本论开头所运用的顶礼句。

文殊菩萨的意，与法界平等一味，远离一切戏论之毒箭，这就是所谓“文”；他的二智本智身，乃至虚空存在之际以恒常、周遍、任运的方式利益众生，即是二利圆满的“殊”；虽然他是诸佛的无分别智慧，但形相显现为十地菩萨，乃至轮回存在期间以恒常稳固、远离衰老的童子相而住，因此被称为“童子”。在这样的怙主面前，以三门进行顶礼。

甲三（论义）分三：一、入造论之支分礼赞；

二、所造真实论体；三、造论究竟之事宜。

乙一（入造论之支分礼赞）分二：一、总说菩萨之因；二、别赞大悲心。

丙一、总说菩萨之因：

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。

诸声闻、中佛是从出有坏能仁王佛陀之语中产生的。因为他们是通过对无误宣说的缘起意义进行闻思修，次第获得了各自的果位。

若问：虽然现法寂灭¹者都是如此，但其他声闻与缘觉怎么也是这样呢？

如《四百论》中云：“今生知真性，设未得涅槃，后世无功用，定得如是业。”因此，所有缘觉种

1 现法寂灭者：二十僧伽之一，现法证得寂灭，谓即于初证不还果之一生中，证得阿罗汉果之殊胜不还住果者。

姓者也是在百劫之中，于佛前听闻缘起法而得到最后有者的身份。《中论》也说：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。”为此，他们也绝对是佛陀所生。

若想：为何将他们安立为“声闻”与“独觉”呢？

因为在佛陀等前听受自道的真实教言而得果，并令他人听闻，由此名为“声闻”。或者，按照《法华经》所说：“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。”他们在佛前听闻了大乘道之后，虽然自己只是随顺而未修行，却向其他希求者传授，因此他们为声闻，但不会成为大乘菩萨。

所谓“中佛”，通常来说，“佛（觉者）”一词包含声闻觉、独觉与无上觉三种。所以在这里，独觉阿罗汉，其积累二资粮超胜声闻，但低于大乘佛陀，

因此被称为“中佛”。他们成为最后有者时，无需经他人传授，单独依靠自力就能证得智慧，因此又叫做“独觉”。

再者，若问：能仁王诸佛是由何而生？

诸佛是由菩萨所生，如来之果以菩萨为因。如经中所述，释迦牟尼佛和其他如来在因地时，圣者文殊菩萨为其宣说了要受持菩提心。因此，通过“佛要历经菩萨这一阶段”“菩萨使佛在因地时真实受持菩提心”这两个原因，阐明了佛陀乃是由菩萨所生。

其中的必要性在于，圆满的佛果之因是菩萨，对因进行礼赞实际上是为了引出所礼赞之果。就如同药树在苗芽时需要精心呵护一样，欲得佛果者也需要在菩萨位时用心培养；菩萨位离佛果比较近；菩萨相应于三乘的众生，将其安置于大乘，所以，圆满的佛陀对诸位菩萨进行赞叹。

这一点是通过什么方式了知的呢？《宝积经》

中提到：“迦叶，譬如顶礼初月，而非顶礼满月。迦叶，如是虔信我者，彼等作礼诸菩萨，而非作礼诸如来。何以故？诸菩萨生诸如来故，诸如来生诸声闻独觉。²”

以上通过教证、理证建立了“诸佛复从菩萨生”的观点。

若问：那么，这些菩萨的因是什么呢？

大悲心、无二慧以及菩提心，是诸位菩萨的因。

其中，大悲心有三种，下文将会说明。至于无二慧，《自释》中说：“是远离有无等二边的智慧。”远离一切粗细戏论边、遍具殊胜的空性，是为菩萨之因。而菩提心，《自释》引用《圣法遍行经》的教证³，将其要点归纳起来，就是空性大悲藏。那部经中

2 唐译《大宝积经》中云：“迦叶，譬如月初生时，众生爱敬踰于满月；如是，迦叶，信我语者，爱敬菩萨过于如来，所以者何？由诸菩萨生如来故。”

3 《自释》：菩提心如《法遍行经》云：“菩萨应由菩提心了达一切法一切法与法界相等。新生无住一切法，由所知能知空故，皆遍了知。如自所了达法，愿

也明确提到大悲心、无二慧、菩提心三者是菩萨的主因。《宝鬘论》中云：“菩提心为本，坚固如山王，悲心遍十方，不依二边智。”由这三因产生的佛子，正如下文所述，“从此由得彼心故，唯以菩萨名称说”。

需要理解是获得圣地，因此，尽管这里提到的三法由资粮道、加行道的实修所摄，但千万不要以为圣地无此三法。大乘的根本正是这三法，因此，果位也必然具备这些。此三法是一切佛子初中末实修的精华。龙树菩萨言：“空性大悲藏，予修菩提者。”

丙二（别赞大悲心）分二：一、未分别赞大悲心；二、分别礼赞。

丁一、未分别赞大悲心：

诸有情皆能通达。菩萨所发此心，名菩萨菩提心、利益安乐一切有情心、无上心、慈故和爱心、悲故不退心、喜故无悔心、舍故无垢心、空故不变心、无相故无障心、无愿故无住心。”

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。

为何这样说呢？大悲心，是成就佛陀之果、圆满二利智慧的因。首先要依大悲心发菩提心，为救护一切有情脱离痛苦，一定要成佛。这样的立誓，也是离开智慧无法成就，因此必须趋入无二智。因此，大悲心相当于是佛陀一切法的种子。如《宝鬘论》中云：“大乘之中说，先具大悲行，无垢之智慧，有心谁谤彼？”这个起点至关重要。

尽管已经发了菩提心，但假如后来没有以如水般的悲心屡屡灌溉，使果资粮广大、增长，那么就可能堕入远离大悲滋润的声闻、缘觉的涅槃。因此，中间阶段同样至关重要。

最终，即使已获得无边果位的佛果，但若是离开了悲心的成熟，则不能长久享用。因此，大悲心在果位时也如同成熟般，是长久享用二利圆满之处所。

基于这些原因，我首先赞叹大悲心。

这似乎直接说明，如果资粮道远离大悲心，就会转向下乘的涅槃。而获得真实胜义、了知轮涅平等之义的决定确信后，不可能转向下乘的涅槃。此处的后两种心不可能脱离无缘大悲，只是以假设的方式来论述。

丁二（分别礼赞）分二：一、赞缘有情大悲；
二、赞缘法与无缘大悲。

戊一、赞缘有情大悲：

**最初说我而执我，次言我所则著法，
如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。**

这里，是通过趋入三种悲心的所缘差别来进行阐述。

第一种悲心的所缘是，一切众生最初将本不存在

的所谓“我”认为有我而执著于此，随后耽著于所谓的“我所”，对除了我执对境之外的一切有实法产生贪著，以此力故，彼等如同水车轮般，不由自主地流转于三界中。

比喻和意义如何类比呢？被业和烦恼的“绳索”紧缚，依赖于心识这一“转轮者”的推动而运行，漂泊于从有顶至无间地狱的深广轮回“井”中，自然向下“堕落”，若要上升则需竭力向上“引导”。虽然轮回中存在烦恼杂染、业杂染、生杂染这三种，却无法辨明其先后次第，每日都被苦苦、变苦所折磨，因此是无有自在的众生。

在这里，没有辨别常与无常、有自性与无自性等，只是缘被业和烦恼逼迫无自在的众生而生起大悲，欢喜踊跃地救护他们，为此，作者一开始就顶礼佛母——大悲心。这是诸菩萨缘有情的大悲。

戊二、赞缘法与无缘大悲：

众生犹如动水月，见其摇动与性空。

众生犹如被不太猛烈的风所吹动之清澈水中的月影，于坏聚见的大海、无明的碧水内，被分别念之风极度摇动，如自业影像，每一刹那都受无常浸染、行苦压迫。缘取这样的众生，同时也看到如前面的比喻中月影虽然显现，但以其自性而空一样，当见到有情的自性显现为我与蕴等时，实际上也是以其自性而空。这两种所缘的差别构成了缘法与无缘的大悲，即为对治这些众生的邪分别念而宣说妙法甘露，希望令其获得真实的佛果。

具德月称论师至诚顶礼这样的大悲心后，表达了他想要撰写《入中论》的愿望。全知果仁巴说：“应当了知，三种大悲依次是：首先缘众生的大悲，对境是凡夫、有学的声闻缘觉众；缘法的大悲，对境是在

前者基础上还有无学的声闻缘觉，及安住十地后得位的诸菩萨；无缘的大悲，对境是在前二者基础上还包括安住十地入定位的诸菩萨。”

乙二（所造真实论体）分二：一、解说暂时地；二、解说究竟佛地。

丙一（解说暂时地）分二：一、分说十地；二、解说十地功德。

丁一（分说十地）分三：一、解说极喜地等五地；二、解说第六地现前地；三、解说远行地等四地。

第一品 极喜地

戊一（解说极喜地等五地）分五：一、解说一

地极喜地；二、解说二地无垢地；三、解说三地发光地；四、解说四地焰慧地；五、解说五地难胜地。

己一（解说一地极喜地）分二：一、真实解说一地；二、本品摄义。

庚一（真实解说一地）分三：一、略说差别基——地之本体；二、广说差别法——地之功德；三、以宣说功德而总结。

辛一、略说差别基——地之本体：

**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。**

菩萨的无漏智慧，是大悲与布施等所摄的方便智慧双运的本体。智慧的自本体中，无有可安立的“地”，因为它超越了“是地”“非地”等概念，是一种离戏的境界。但以其他行者的智慧与自己后得位的智慧这一反体来分时，才有了所谓“地”的名称，

因为它是功德的所依。

十地的安立，是基于十种次第逐渐向上获得功德的数目、净化障碍的超胜威力、布施等波罗蜜多的增胜、转轮王等异熟生增上的差别，并不是因为智慧自本体之缘有所不同而安立的。《十地经》中云：“犹如虚空之鸟迹，智者不见无法言，如是一切佛子地，亦无法说岂能闻？”

如此宣说完总义之后，分别宣说的内容是：佛子以现前见道之入定智慧的心，见到一切众生无有自性，以与方便大悲圆融的本体，为使他们解脱而随悲心所转。圣者的入定智慧，并不是归于断边的断空，而是本性光明遍具殊胜相的大悲。其后得是，行持圣者普贤的一一十大愿，及其从属十万大愿，乃至无边无尽的大愿，并善加回向。

安住于获得一地的极欢喜中，这就是以后得表示前面入定来安立名称，称为第一“极喜地”。

如是宣说差别基的各自本体后：

辛二（广说差别法——地之功德）分三：一、庄严自相续之功德；二、摄服他相续之功德；三、一地殊胜之功德。

壬一（庄严自相续之功德）分三：一、获得具义名称之功德；二、获得生于种姓等应取殊胜之功德；三、遮止恶趣等所净功德。

癸一、获得具义名称之功德：

从此由得彼心故，唯以菩萨名称说。

一般而言，“菩萨”这个名称有两种运用方式：以行为而运用、以见解而运用。《迦叶请问经》中云：“譬如转轮王，与仆女生子，虽是仆女生，世间称王子。初发心菩萨，力薄转三有，未以施调众，众生称菩萨。”依此等教证，《入行论》所说是以行为而运

用名称。

所谓“菩萨”，是随觉悟的勇识之意，即了悟一切法。如何了悟呢？《自释》中引用《般若二千五百颂》说：“谓如实知无实、无生、亦无虚妄，非如异生所执所得，故名菩萨。”根据这一教证的密意，本论中所说是以见解而运用名称，即从现前第一极喜地之时起，由于获得了胜义菩提心，故于一切时处超越异生地，唯以“菩萨”的名称来称说，而不以“众生”“异生”等其他名称来称呼，因为那时已是圣者。

仁达瓦大师、夏迦秋巴大师、宗喀巴大师等，将此称为“胜义菩萨”。果仁巴的注释中说，菩提心才有胜义的名言，而不对人使用这一名称，并引用《宝云经》中所述：“所谓未得胜义菩萨地，是地之差别法，而非菩萨之差别法，称入定所摄之菩萨地。”《宝性论》中说，依靠信解大乘之种子、般若之母、住禅定之胎、大悲之乳母这四法，诞生佛子。这里说从异

生的三法中诞生菩萨，应当了知这两者为同一要义。

癸二（获得生于种姓等应取殊胜之功德）分五：

一、种姓功德；二、所断功德；三、所证功德；四、能力功德；五、增上功德。

子一、种姓功德：

生于如来家族中。

超越了一切异生和声闻缘觉地，生起随行如来普光地之道，故此菩萨也生于诸如来种姓中。“也”字表示不仅获得有意义的名称，而且还起到引出后文的作用。

子二、所断功德：

断除一切三种结。

此时，一地菩萨由现证人无我，断除三种结缚，即萨迦耶见、疑惑、戒禁取见等一切见断，因为这三种结不再生起。

子三、所证功德：

此菩萨持胜欢喜。

获得殊胜证悟功德的菩萨，由远离地的违品过失而生起不共的喜悦，因此怀有殊胜欢喜，并对此珍惜爱重。

子四、能力功德：

亦能震动百世界。

一地菩萨还获得了十二种一百殊胜功德。十二种一百功德是指，以其神变能震动一百个不同的世界；一刹那能获得一百种等持；能现见一百尊佛；能

了知一百尊佛的加持；能前往一百个刹土；能于一百个刹土放光；能成熟一百个众生；能住一百劫；智慧能通达前后一百际；能开启一百个法门；能示现一百个身体；每一身各有一百个眷属围绕。

子五、增上功德：

从地登地善上进。

依靠串习所证之法，极其踊跃地登上第二地等，因此说“从地登地善上进”。

癸三（遮止恶趣等所净功德）分二：一、真实解说；二、以比喻解说。

子一、真实解说：

灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

获得一地时，此菩萨灭尽所有一切恶趣。这不同于获得忍位就不再转生恶趣是由于因缘不具足，而是因为此处转生恶趣的种子已被对治力摧毁。得地时，此菩萨也灭尽一切异生地，因为已现证圣地。

子二、以比喻解说：

如第八圣此亦尔。

此菩萨如同阿罗汉向、阿罗汉果、不来向、不来果、一来向、一来果、预流向、预流果从上往下数的第八圣者，断除预流向地、果地见断等而得到断证功德。于此获得一地时，菩萨也得到与之相应的功德、灭尽过失。这是以比喻来说明的。《自释》中说：“如预流向内证随顺圣法故，离诸过失生诸功德。如是此菩萨由证地故，生诸随顺功德，灭诸过失，喻预流向，俾易了知。”

宗喀巴大师认为，首先从阿罗汉果开始向下数四

果，然后再数四向，第八指的是预流向。夏迦秋巴也认为是预流向。

壬二（摄服他相续之功德）分二：一、真实解说；二、旁述。

癸一、真实解说：

**即住最初菩提心，较佛语生及独觉，
由福力胜极增长。**

如《圣弥勒解脱经》中说：“譬如王子初生不久，即具王相，以种姓尊贵之力，胜伏诸年长众臣。同样，初学菩萨发菩提心不久，即生于如来法王种姓，以菩提心与大悲之力，胜诸长期修持梵行之声闻独觉。善男子，譬如大鹏鸟王幼雏初生不久，其翅膀风力与清净眼目之功德，其它诸年老鸟类所无有。同样，初发菩提心之菩萨，亦真实生于如来大鹏鸟王种姓，其遍知发心翅膀之胜伏他力，及增上意乐之

清净眼功德，百千劫中决定出离之诸声闻独觉所无有……”

如是所说，即使仅仅希求圆满菩提心而住于初地的菩萨，以世俗菩提心和无缘大悲的福德力，也胜过由能仁王佛语所生的一切声闻及独觉，福德力增长殊胜，这是他们所没有的。

癸二、旁述：

彼至远行慧亦胜。

如《圣十地经》中说：“奇哉，诸佛子，譬如王族出身之王子，具足王相，仅由出生即以王威胜伏群臣，而非凭自智慧之观察力。待彼长大成人，以自智力超越一切大臣之事业。奇哉，诸佛子，如是菩萨初发心时，即刻以殊胜意乐胜伏一切声闻独觉，而非凭自智慧之观察力。菩萨住于此第七地时，安住于自境知见之广大，尽超越一切声闻独觉之事业。”

因此，只有到了远行地，菩萨才依靠自己的智慧更加超胜，即凭智慧力或自境知见的广大而无功用趋入真实灭尽定。这是通过遣除对一切所知法自性相的执著，以平等入定的方式胜伏所有声闻独觉，而非在下地中（指六地以前）。因为一般来说，见无我的那些圣者，以有功用而趋入灭尽心与心所的法界，这点菩萨六地以下与声闻、独觉阿罗汉没有区别。如《圣楞伽经》中明确说道：“大慧，自六地起，诸大菩萨、声闻、独觉入灭尽定。然于七地，诸大菩萨刹那刹那以灭除一切法之自性相而入定，声闻独觉并非如是。彼等声闻独觉入灭尽定时有功用，落入能取所取相。”

因此，前面经文（《十地经》）中所说的“自境知见之广大”，后面经文（《楞伽经》）解释为能刹那刹那中灭除一切法的自性能取所取相而入出禅定。如此，后面经文解释了前面经文的意趣，即是否有人定时能取所取的功用相。

对此，藏地前后代诸智者的观点，我已在其他论中略述，此处不详说。从上面《十地经》的教证中可以明确确定，声闻缘觉也知道色等众蕴积聚的粗法和刹那相续显现的一切法仅是假有，无有实体成立的自性。若非如此，缺乏了知有实法无自性的智慧，声闻缘觉则如同世间的离贪者一样，初发心的菩萨甚至以自己的智慧观察也能胜过他们。

然而，事实并非如此。因为我执是轮回中生起一切烦恼的根本，如果其所缘的“我”自性成立，则无法断除我执。但它仅仅是依蕴假立，自本体并不成立。如何不成立呢？正如此“我”仅依多个无常的蕴而假立，了知这种空性就能断除轮回之根，从而解脱轮回。这种空性与大乘所说的法无我，虽然在空基上有差别，但在空的方式上并无不同。

可是，如果按照某些只承许宗派教义的声闻观点，他们不接受大乘所说的空性，那么就无法证悟人

无我。因为如果无法遣除对多个蕴聚的执著，就无法遣除依此假立的补特伽罗我的俱生萨迦耶见；不遣除此见，即使知道没有常有、唯一、自主的我，也不能获得解脱，如同外道的离贪者一样。

《自释》中用理证来成立这一点，下文还将说道：“若谓尔时离常我，则汝心蕴非是我。汝宗瑜伽见无我，不达色等真实义，缘色转故生贪等，以未达彼本性故。”

第二个理证是，声闻缘觉应如同外道一样，也不能断除行于三界的一切随眠。

第三个理证是，由于缘取色等的自本体，会产生颠倒，也应不能证悟人无我，因为执著人我所依的蕴之故。如《宝鬘论》所言：“何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”通过众多教证理证说明，一般而言，声闻缘觉也有证悟缘起真实性的，并说明空性是能生四圣的佛母，是唯一的道路。

如是分析《自释》中所说的难点，协庆嘉措在注释中引用过雪域语狮子麦彭仁波切的言教，详细内容请参阅其论著。上下文中所有从论义衍生的破立等所有宗派分析，虽然我可以引用其他智者的论述，但恐文字冗长而无太大实义。自己若以分析进行广说，又唯恐非圣者而如我这样的人会造下舍法罪，故认为不说为好。另外，对于诸位智者而言，现今尚有许多藏地新旧派的著作可参考，而对于初学者，我希望能提供简单注释，所以在此主要依据月称论师的《自释》，遵循前译自宗的根本观点，简明扼要地解说了本论的精华要义。

壬三（一地殊胜之功德）分三：一、此地布施波罗蜜多殊胜之理；二、赞叹布施；三、布施之分类。

癸一、此地布施波罗蜜多殊胜之理：

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。

一般来说，十地菩萨的所有入定中，从入定自本体而言，没有哪个波罗蜜多更殊胜或不殊胜等戏论，因为入定本身是远离一切戏论、具一切殊胜行相的。但在后得位中，有修习十波罗蜜多更胜的差别，所以说此地布施波罗蜜多殊胜。

获得一地时，此菩萨的心相续中，圆满菩提的第一因——布施波罗蜜多变得最为增上殊胜，因为即使连自己的身肉也能恭敬布施给其他众生。以“虽施身肉仍殷重”的相作为比量，可以推知不可见的内心功德，就像以烟的比量推知有火一样。“仍”字表示，能布施身肉者，必定也能布施其他内外诸物。

关于其他理由，如《十法经》中云：“相烟即知火，鸳鸯以显水，复相知诸性，菩萨大名称。”下文也会讲到：“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。”此外，《般若经》及论典中所说的不退转相等，一切建立世俗名相的理由，在应成派中也被承许为自续因，因为以辩论双方共许的三相推理可成立所立。这是语狮子果仁巴的观点。

如是获得一地的菩萨并非不具备其他波罗蜜多。

癸二（赞叹布施）分二：一、真实赞叹；二、诸菩萨恭敬所赞布施之理。

子一（真实赞叹）分三：一、赞叹下劣根器之布施；二、赞叹菩萨之布施；三、如是赞叹之总结。

丑一（赞叹下劣根器之布施）分二：一、下劣根器需布施之理；二、布施之功德。

寅一、下劣根器需布施之理：

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。

这所有世间具颠倒心的凡夫众生，都极其希求和贪执只是除饥渴寒热等苦的有漏安乐，而这种安乐并不是究竟的安乐本性。

要知道，仅仅是扭转人类痛苦的安乐，也是没有财物受用就得不到；而财物受用，也是没有布施所生的福德资粮就不会产生。因此，能仁出有坏佛陀以彻知一切众生的意乐自性，在讲持戒等所有其他法语之前，首先宣说布施教言，作为趋入布施的方便。

寅二（布施之功德）分二：一、以布施获得轮回安乐之理；二、以布施获得涅槃安乐之理。

卯一、以布施获得轮回安乐之理：

**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。**

那些如同商人一样、希望付出少许财物而获得巨

大财富的人，他们信心悲心下劣，心性极其粗暴，专门为自利而精勤。即使是这样的人，他们所欲求的一切受用，也是从为了获得息灭痛苦的受用而观察布施的功德、勤勉布施中产生的。这说明在此轮回中，所有一切五欲之乐也都是从布施而生。

卯二、以布施获得涅槃安乐之理：

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。

即使是那些没有悲心的声闻缘觉种姓的布施者，在某个行持布施的时候，也会很快得以值遇圣者。因为圣者常来布施者处是自然规律。之后，由于圣者宣说无常、苦等妙法，他们会觉悟到轮回无有功德，从而现证圣道，依此永断无明，彻底斩断三有相续的生灭流转，其果就是趋入声闻缘觉的寂灭。

丑二、赞叹菩萨之布施：

发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

非菩萨的布施者们在布施时，若不能立即享受所说的布施果报，可能不会行持布施。而立誓暂时究竟利益众生的菩萨们，则由布施很快满足了乞者的心意，由此菩萨自心生起欢喜，享受布施果报，所以他们任何时候都乐于布施。

丑三、如是赞叹之总结：

由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

如前所说，由于具有慈悲本性的佛子菩萨和不具慈悲本性的异生、声闻、缘觉等一切人，其增上生与决定胜的安乐都源于布施，为此宣说布施的法语最为重要。

子二（诸菩萨恭敬所赞布施之理）分二：一、如何恭敬布施之理；二、如此恭敬后布施之方式。

丑一、如何恭敬布施之理：

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。

如同乞者说“请施予我们财物等”的声音，菩萨一听到就思维“这些是向我乞求的人”。佛子们由此数数生起的喜乐，甚至超过了诸阿罗汉入于一向寂灭的涅槃之乐。如果是这样，那么菩萨布施一切内外之物而满足乞者，由此生起的喜乐就更不用说了。

丑二、如此恭敬后布施之方式：

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。

未获得无执著境界、住于资粮道加行道的佛子，其大悲心特别强烈。当割下与身体维持相违背的身肉布施给他众时，必定会生起身体的痛苦并受其折磨。但通过感受剧烈的痛苦，了知他人地狱等苦比自己割肉之苦还要强烈千倍，剧烈且难以忍受，就会觉得自己的痛苦微不足道。于是为了断除其他众生的地狱等痛苦，他们迅速地勤勉精进。

癸三、布施之分类：

施者受者施物空，施名出世波罗蜜，
由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

《自释》中说：“此中的‘彼岸’，是指生死大海的彼岸，即尽断一切烦恼障与所知障的佛果。‘到彼岸’即波罗蜜多。根据‘若有后词时不隐藏’的规则，使业的分别不隐藏，成为有形，或按照‘枳颗答罗（preyodara）’等规则，以‘蜜（ma）’结尾。这里是

别说智慧摄持者，布施等是相当于到彼岸，所以称为‘波罗蜜多’。由回向差别而确定为能到达彼岸，所以布施也获得‘波罗蜜多’之名。下文将解释的持戒等，也应如此了知。”

这段话的意思有三点：一、波罗蜜多的词义解释；二、实名适用的基础；三、假名适用的基础。

一、波罗蜜多（到彼岸）的词义解释：“彼岸”是佛地，“到”是已抵达，这是分别词义的建立基础。

“彼岸”的梵语“波罗（*para*）”，加第二格单数词尾“阿蜜（*am*）”，“阿（*a*）”音是发音需要而省略，无元音的“蜜（*ma*）”前置，“波罗蜜（*parama*）”是“到彼岸”或“于彼岸”的宾格。一般来说，加词尾后形成词组时应隐藏词尾，但根据声明论中“有后词时不隐藏”的规则，由于“到达”的梵语后词“多（*ita*）”存在，“蜜（*ma*）”音不隐藏而成为显形，或为“普雷修达拉（*preyodara*）”的缩略，即为使形式优美而保

留“蜜 (ma)”词尾。将无元音的“蜜 (ma)”与“多 (ita)”结合，“波罗蜜多 (paramita)”意为已到达佛地。

二、实名适用的基础：以智慧为基础特别解释，即以智慧为基础，对其特别解释为“波罗蜜多”，成为“智慧波罗蜜多”。这不是六或十波罗蜜多中与其他相对的智慧波罗蜜多，而是《般若经》中主要诠释的智慧波罗蜜多，与陈那论师所说“智慧度无二，彼慧即善逝”的意思相同。

三、假名适用的基础：一地增胜获得的布施波罗蜜多等，因与波罗蜜多相似，而假名为“波罗蜜多”。如何相似呢？因特殊回向而将到达彼岸。这不是真正的波罗蜜多，因为未到达佛地。如陈那论师说：“修彼具义故，论道立彼名。”其义与狮子贤论师解释“见修道为假名智慧波罗蜜多”的意义相同。

论义：此布施波罗蜜多，若布施物、接受者、

布施者三者皆为空性，即显现分不灭的自体空性离所缘，则称为出世间布施波罗蜜多，这是佛陀出有坏在《般若波罗蜜多经》中所说。《自释》中说：“不可得是出世间波罗蜜多；有所得是世俗性所摄，是世间波罗蜜多。未得菩萨地者不能了知此义。”如是对三轮产生相执和二取的贪著，则此布施名为世间波罗蜜多。

关于三轮的执著，从粗到细可分为：对三轮的实执，如凡夫执著瓶子为实有；对三轮的相执，如幻师执著自己幻化的女子的形相等，在不清净七地虽不执染净诸法为实有，但仍有相执；对三轮的细微二取，如《经庄严论》所说“二想不动故”，即在三清净地虽不存在有无的相执，但后得位仍有微细的二取分别。因此，圣者后得位被相执和二取所染污的布施等，称为世间波罗蜜多。

如此，受持自宗的全知哦巴活佛仁波切在《辨

别见宗释》中说，果仁巴大师为显他宗不合理时也认为：“此处两种布施都是一地布施的分类，其中不可能有实执。”对此，自宗同样认为，三轮实执必然是遍计所知障，这在圣者相续中不可能存在。而雪城智者王宗喀巴大师及其传承者则认为，七地以下仍有实执。

关于前文，有些注释中提到“以三轮清净的智慧摄持，特别解释为布施波罗蜜多。不如是的布施等，由相似于波罗蜜多而称为波罗蜜多。为显示此义，由特殊回向而确立为到彼岸，布施才获得波罗蜜多之名”，如果将“以智慧摄持”理解为道般若，说它是真实般若，则与陈那论师的意趣等相违，而且这种观点也难以用理证成立，所以暂时应当考察其意趣。

这里布施有两种，关于世间布施波罗蜜多，按照哦巴活佛与果仁巴大师等的意趣，应当认为有圣者相续所摄的一种，以及凡夫所摄的另一种。这一点似乎

很明显，因为下文在讲第三胜义发心时说：“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。”有些注释中解释道：“百劫所积的福德资粮，即前述布施和持戒波罗蜜多的修习所生，会被摧毁。”这里的“前述”必然是指此处所说的布施和第二地的持戒，而圣者相续中的这两者不应成为所摧毁的对象。因此，凡夫相续中虽为回向所摄持，但仍可成为所摧毁的对象，这一点似乎需要观察。

所以，我觉得，世间波罗蜜多主要指圣者相续中被相执等染污的布施等。此外，凡夫具实执但由世俗菩提心和回向所摄的布施等，显然也应归入此处所说的世间波罗蜜多之范畴中。

辛三、以宣说功德而总结：

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。

如前所述，初次获得现量证悟诸法实相胜义法界遍行之义的这种极度欢喜，犹如高处的水晶珠王初生月一样，如如安住于一地佛子无分别智慧的意虚空中。这一所依以自显光明智而得以庄严，驱散遍计见断的重重黑暗，并以下文所说的道理次第断除一切俱生修断的部分，而成为尊胜的佛陀。

庚二、本品摄义：

《入中论释·开显精藏曙光》中，第一胜义发心句义释终

第二品 无垢地

己二（解说无垢地）分二：一、真实解说；二、本品摄义。

庚一（真实解说）分三：一、差别基——地之定义；二、此地差别法；三、以宣说地之功德而总结。

辛一、差别基——地之定义：

**彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，
身语意行咸清静，十善业道皆能集。**

一般而言，所谓的“地”是指无分别智慧的差别。一地等一切地都是同一本性，因此，以无此智慧则不会产生的功德——持戒波罗蜜多等殊胜性来说明第二胜义发心等的差别。

此处根本颂和注释的这些词句，说明了“戒”的词义、本体和圆满之量。“戒”之所以称为戒，因不随顺引发破戒的烦恼，不产生佛制罪和自性罪，因此息灭恶业心火而获得清凉。

词义：梵语“尸罗（śī la）”中，“尸（śī）”意为清凉，“罗（la）”意为获得。又因是安乐之因，为圣者所依止，由此称为“戒”。梵语“俱舍（kuśa）”一词，也涉及“善”之义。

本体：是身语七戒的法相，若包括动机，则为十善业道。对于在家众如何具足七戒，有部认为，四戒和七戒的差别是受戒时获得多少数量的有色实法，所以比丘等有七戒，而未受具足戒的在家人只有四戒。但此处是指直接断除身语的所断之心，因此，居士戒也具备前面所说的那些法相。如经中云：“居士不依他本师，行持十善法。”

圆满之量：第二地菩萨，因为具足完全清净破

戒、戒律圆满的功德，所以连在梦中也断除了破戒的垢染。其身语意的一切行持，如《自释》中引用《十地经》⁴之二地时所说，都变得清净，因此能完全行持十善业道等法——身语七戒是“业”；三种意业是发起动机，故称为“道”。如是不染破戒之垢，并具足圆满善业道的量，所以，此第二地被称为“无垢地”。

4 《入中论自释》（法尊法师译）：“如菩萨第二地云：佛子！菩萨住离垢地，性自远离一切杀生，不畜刀杖，不怀怨恨，有惭有愧，仁恕具足，于一切众生有命者，常生利益慈念之心。尚不恶心恼诸众生，何况于他起众生想，故意而行杀害。性不偷盗，菩萨于自资财常知止足，于他慈恕不欲侵损。若物属他，起他物想，终不于此而生盗心，乃至草叶不与不取，何况其余资生之具。性不邪淫，菩萨常于自妻知足，不求他妻。于他妻妾他所护女亲族媒定及为法所护者，尚不生于贪染之心，何况从事，况于非道。性不妄语，菩萨常作实语、真语、时语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语，无心欲作，何况故犯。性不两舌，菩萨于诸众生无离间心，无恼害心，不将此语为破彼故而向彼说，不将彼语为破此故而向此说。未破者不令破，已破者不增长，不喜离间，不乐离间；若实若不实，不作不说离间语。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。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。性不绮语，菩萨常乐思审语、时语、实语、义语、法语、顺道理语、巧调伏语、随时筹量决定语，是菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故出散乱之言？性不贪欲，菩萨于他财物，他所资用，不生贪心，不愿，不求。性离嗔恚，菩萨于一切众生，恒起慈心、利益心、愍心、欢喜心、哀和润心、摄爱心、永舍嗔恨，怨害热恼，常思顺行，仁慈佑益。又离邪见，菩萨住于正道，不行占卜，不取恶戒，心见正直，无诤无谄，于佛法僧起决定信。以身圆满初三善业道，以语满中间四，以意满后三，故能修集十善业道。”

辛二（此地差别法）分三：一、解说此地持戒波罗蜜多增胜清净；二、赞叹戒律；三、持戒波罗蜜多之分类。

壬一（解说此地持戒波罗蜜多增胜清净）分二：
一、真实解说；二、解说持戒清净之理。

癸一、真实解说：

如是十种善业道，此地增胜最清净，
彼如秋月恒清净，寂静光饰极端严。

若问：一地菩萨不积累这些善业道吗？

虽然积累，但这样的十善业道，在二地菩萨那里较前更加增胜，变得最为清净，而一地菩萨则非如此。就像秋季无云的明月一样，恒常远离破戒的垢染而清净。如皎月能熄灭酷热般，禁护根门的寂静与持戒饰品形成的洁白光芒极其鲜明，由此显得格外庄严。

癸二、解说持戒清净之理：

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。

若有比丘以别解脱戒守护相续，安住学处，具足十二头陀功德，却认为“我戒律清净”并执著其自性成立，那么他的戒律就不清净，而是伪装成持戒者的破戒者，这一点从《自释》中引用的《宝积经》⁵所说可知。因此，二地菩萨恒时对于所作、能作、作业这三轮，真实远离执实与非实等的二取分别心行。

壬二（赞叹戒律）分二：一、真实赞叹；二、诸菩萨持所赞戒之理。

癸一（真实赞叹）分二：一、下劣根器也需戒律

5 《宝积经》云：“迦叶！若有苾刍具足净戒，以别解脱防护而住，轨则威仪皆悉清净，于诸小罪生大怖畏，善学所受一切学处，身语意业清净圆满，正命清净，而彼苾刍说有我论。迦叶！是名第一破戒似善持戒。乃至，迦叶！若有苾刍具足修行十二头陀功德，而彼苾刍见有所得，住我我所执。迦叶！是名第四破戒似善持戒。”

之理；二、戒为一切功德所依之理。

子一（下劣根器也需戒律之理）分二：一、离戒之过患；二、持戒之功德。

丑一（离戒之过患）分四：一、离戒不得善趣之过；二、善果一次即尽之过；三、难从恶趣解脱之过；四、为除彼过患而于布施后宜说戒律之理。

寅一、离戒不得善趣之过：

失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

失坏了往生善趣之因——戒律足的众生，即使在孤独地狱、龙族和具神通的饿鬼等恶趣处，也能圆满得到布施所生的诸受用果。

寅二、善果一次即尽之过：

生物总根受用尽，其后资财不得生。

那些看到播下少许种子却获得丰厚果实的人，会再次播下更多的种子，这样就会逐渐增长成更多的果实，而无所事事的人，愚蠢地只享用以前的种子。同样，不具足戒律的行人受用了先前业所生的果，之后没有重新行持，这样一来，能积累财物的因——布施等就全部灭尽了，从此以后不会再获得所有受用。

寅三、难从恶趣解脱之过：

若时自在住顺处，设此不能自摄持，
堕落险处随他转，后以何因从彼出？

如同勇士在友善的地方无束缚而住一样，何人住于不依赖他人也能自由自在行止任何事的人间天界之顺境时，假设他自己不能自我把持而堕落到恶趣险地，那么就像勇士被人捆绑后抛入深渊一样，堕落到恶趣险地只能随他所转而行，依靠什么从中脱离出来呢？不可能有出来的方法。

寅四、为除彼过患而于布施后宣说戒律之理：

是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

因此，战胜一切罪业的佛陀，为使布施等果报不失，在宣说布施的法语后，紧接着宣说了随行戒律的教言。

丑二、持戒之功德：

尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

布施等诸功德的累累果实，在戒律的田地中增长时，因果相续从上至上依次不间断地增长，能够使果报聚集增上，并长时受用无有穷尽。其他方式则不能如此。

子二、戒为一切功德所依之理：

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。

这里，《自释》引用了《十地经》的教证，其要义是：十不善业的每一个，分为大中小三种，以这些不善业分别被引到地狱、旁生、饿鬼。即使转生为人，每种不善业也会各产生两种异熟果：杀生导致短寿、多病二者；不予取导致贫穷、财物与人共有二者；邪淫导致不得随意眷属、妻不贞良二者；妄语导致多遭诽谤、为他所诳二者；离间语导致眷属不和、亲族恶劣二者；恶语导致常闻恶声、言多诤讼二者；绮语导致言语不受重视、语不明了二者；贪心导致心不知足、多欲无厌二者；害心导致常被他人求其长短、恒被他人之所恼害二者；邪见导致生邪见家、其心谄曲二者。

这些或是以等流果冠以异熟果之名而说的，或是如阿毗达磨所说是引业的异熟果。此处在中观的立场

下，承许这些为异熟果似乎并无矛盾，就像承许八地以上的功德为异熟功德，以及将法身视为四加行的异熟果一样。这是果仁巴大师的观点。

由于真实行持十善业，能从人道乃至有顶处投生；若作意声闻菩提、以跟随名言的妙慧而修行，则成就声闻乘；若作意缘觉菩提、通达甚深缘起而修持，则成就缘觉乘；若以大乘广大见行来修行，则成就菩萨地与波罗蜜多清净广大的行为。

因此，一切异生凡夫、语生声闻、对缘觉菩提道有定解者及诸位佛子的增上生、决定胜之因，唯有戒律，别无他法。这样以遮遣其他因的方式说明，是因为如果远离戒律，就不会得到成就。

癸二、诸菩萨持所赞戒之理：

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。

就像喜爱洁净的诸大龙游戏之处的大海不与尸体同处、吉祥不可能与不吉祥的黑耳女共住，同样，心相续拥有持戒波罗蜜多为主的大士——第二地无垢地的菩萨，不仅自身不与破戒同处，而且也不愿意与破戒的眷属和友伴等共住。

壬三、持戒波罗蜜多之分类：

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。

任何菩萨若对断者、能断、所断对境三轮，有相执和二取的可得所缘，则此持戒名为世间波罗蜜多。如果其持戒远离所说的三轮所缘执著，则名为出世间波罗蜜多。

辛三、以宣说地之功德而总结：

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。

《自释》中说，此佛子“犹如秋月放出离垢光明”。这表明，“差别基”佛子所生的“差别法”无垢戒律，并不属于轮回范畴，因此不是诸有，但却成为三有的吉祥因，因为一切圆满功德都随之而生，它是四洲自在圆满之因。

这离垢染的无垢戒，就像秋季的月光一样，能熄灭一切众生心中的烦恼、破戒的热恼。

庚二、本品摄义：

《入中论释·开显精藏曙光》中，第二胜义发心句义释终

第三品 发光地

己三（解说发光地）分三：一、解说差别基——地之定义；二、解说差别法——地之功德；三、以宣说地之功德而总结。

庚一、解说差别基——地之定义：

**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。**

由于能发出寂灭本性的等持智慧之火光，在法界平等性中无余烧尽能知与所知、对境与有境、所断与对治等所知戏论的薪柴，具有息灭戏论自性，为此第三地称为“发光地”。《宝鬘论》中云：“三地名发光，智放寂光故。”

如是善逝子，此时于后得位如日出之前般出现铜色赤光之相。

庚二（解说差别法——地之功德）分二：一、解说此地增胜安忍波罗蜜多；二、解说此地所生其他功德。

辛一（解说此地增胜安忍波罗蜜多）分三：一、此地安忍增胜之理；二、修安忍之理；三、安忍之分类。

壬一、此地安忍增胜之理：

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。

菩萨以大悲心随顺呵护他众之心，所以本不该
被人嗔恨。但假设有个别众生恼怒、扰乱这些圣者菩
萨，并残忍地将三地菩萨的身肉连同骨头长时间一块

一块割截，菩萨想到依此罪业之缘，将导致他们感受地狱等更为剧烈的痛苦，在大悲心的驱使下，反而对砍割者生起更大的安忍。

壬二（修安忍之理）分二：一、以胜义门修安忍之理；二、以世俗门修安忍之理。

癸一、以胜义门修安忍之理：

已见无我诸菩萨，能所何时何相割？

彼见诸法如影像，由此亦能善安忍。

不仅只是想到对方缘此罪业将导致地狱等处尤为剧烈的痛苦而生安忍，而且对于已现见无我的诸位菩萨来说，能害的何人于何时以何方式砍割所害的何骨肉，这一切基皆不成立。为什么呢？因为菩萨见到轮涅诸法如影像般现而无自性，远离我与我所想，由此他也能善加安忍。“亦”字是总括前面安忍因的词。如《弥勒愿文》中说：“如地或水火，风界皆不住，

无忍亦无嗔，愿圆安忍度。”

癸二（以世俗门修安忍之理）分三：一、思维嗔恨过失而修安忍之理；二、思维安忍功德而修安忍之理；三、共同总结。

子一（思维嗔恨过失而修安忍之理）分四：一、思维无义故不应嗔而修安忍之理；二、思维能利不应转成损害而修安忍之理；三、思维嗔恨罪大力强而修安忍之理；四、思维由此出现众过而修安忍之理。

丑一、思维无义故不应嗔而修安忍之理：

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。

若因他人加害自己而对作者生嗔，那么对他嗔恨能否挽回已成之事呢？譬如以前做过杀人之类的事，通过嗔恨他就能消除吗？不能消除。因此，对加害者

生嗔恨必定于今生无利益，不仅如此，与后世的利益也极为相违，因为会增长嗔恨所感的不悦意异熟果。

丑二、思维能利不应转成损害而修安忍之理：

往昔所作恶业果，既许彼苦能永尽，
云何嗔恚而害他，更引当来苦种子。

既然承许敌人等加害者用兵器等击中带来的痛苦，是能无余灭尽自己往昔所造不善业感受恶趣的异熟果和余留的等流果之方便，就应当思维并称扬加害者的恩德，或者应当将此视为良药而依止，那么为何以嗔恨去报复和损害他呢？因为这会再次招引未来的痛苦，成为彼苦的种子，自己怎么能将自己引入恶趣中呢？这是不应该的。

丑三、思维嗔恨罪大力强而修安忍之理：

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。

因为，假设具有殊胜功德的佛子，对不如自己的初发心诸佛子之对境在刹那间生起嗔恨，会摧毁前面所说的布施和持戒波罗蜜多修习所生的福德资粮，百劫积聚的一切善根在一刹那间摧毁。因此，除了不能安忍而生嗔外，没有比这更能引发不悦意果报和损害善业的大罪了。如《文殊游舞经》中云：“文殊，所谓嗔恚，因彼能摧毁百劫所积之善根，故称嗔恚。”

在这里，《自释》中将能生嗔的所依和嗔恨对境都作为菩萨来解释，诸智者认为这是依据《弥勒狮吼经》而说的。一般而言，能嗔者必定是凡夫，因为圣者不可能有摧毁善根的嗔恨和断善根的邪见。当然，所嗔恨的对境可以是凡夫，也可以是圣者。

此外，《圣宝积经》中说：“何为嗔恚？即具有焚毁千劫所积善根之性。”依此意趣，《入行论》中

所说的是指能嗔者非菩萨，而嗔恨对象是菩萨，这是格鲁派等诸多智者所解释的。这里《自释》中如此认定所嗔对境与能嗔者的理由，也证明了这一点。大智者果仁巴讲解说：“《入行论》的意趣是指力小菩萨对力大菩萨生嗔，如果非菩萨对菩萨生起嗔恨，其异熟果报将无法衡量，这也得到了证实。因为《自释》中说：‘何况非菩萨于菩萨生嗔，如大海水不可称量，此异熟量亦不可知。’”

丑四、思维由此出现众过而修安忍之理：

**使色不美引非善，辨理非理慧被夺，
不忍令速堕恶趣。**

相续中一旦生起嗔恨，就会使容貌变得丑陋，并招引非善；它会夺取辨别正理与非理的智慧，使人如同盲目一般；不能安忍会迅速将人抛入恶趣。应思维这些过患而修安忍。

子二、思维安忍功德而修安忍之理：

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

通过修习安忍，能在自相续中摄取与前面所说过患相违的诸功德：安忍能使人相貌庄严，获得善妙功德，有德善士对其生起喜爱珍惜之心；能善巧辨别出世间和世间的正理与非理之事而成为智者；死时舍弃相应的种姓后，会转生到种姓高贵、容色美妙等的人间天界中，并能在该身中灭尽恶心恶行等所造的一切罪业。

应当了知，安忍具有与不安忍所说的一切过患相违的这些功德。

子三、共同总结：

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。

异生凡夫与佛子菩萨们，应分别了知并领悟到嗔恨的过失与安忍的功德，以正念正知永断不忍，恒常迅速修习并依止佛陀出有坏等圣者以多种方式赞叹其功德的安忍。

壬三、安忍之分类：

纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，
佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

修安忍后，纵然已为获得正等觉菩提而作回向，但若对能忍者、所忍境、于众生修忍这三轮有所缘，此安忍仍称为世间安忍波罗蜜多；若于如是三轮无所执著，佛说则为出世间波罗蜜多。

辛二、解说此地所生其他功德：

此地佛子得禅通，及能遍尽诸贪嗔，
彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲。

菩萨于此第三地，为了熟练禅定及以方便善巧成就广大利他事业，而修习四禅、四无色定、四无量心及五通，且由不畏惧甚深缘起义之法忍所引发的殊胜证悟，能断尽此地所应断的一切贪嗔痴。不仅如此，这位菩萨也能常时摧伏世间人的所有贪欲，多数转生为帝释天，通过善巧方便让众生从欲望中解脱。

如《十地经·三地品》中广说了三地菩萨如何入于四禅四无色定等，并在结尾说：“彼入出此等禅定与等至，然除为圆满菩提支而特意发愿受生外，不会因彼等力而受生。何以故？因彼菩萨具由善巧方便所成就之心相续。”又说：“彼通达诸法依缘而有，无迁变，无坏灭，由此更减弱一切欲缚，色缚、有缚、无明缚皆减轻。见执缚则已先断。住此发光地之菩萨，能断除数百劫、数千劫、数十万劫、数俱胝劫、

数十万那由他劫不可减少之邪贪、邪嗔、邪痴。”又说：“奇哉，善男子，此为略说菩萨第三发光地。住此菩萨多成为天王帝释，善巧方便遮止众生欲贪，有能力且善巧从欲泥中救拔众生。”

庚三（以宣说地之功德而总结）分二：一、前三波罗蜜多共同总结；二、此地特别总结。

辛一、前三波罗蜜多共同总结：

**如是施等三种法，善逝多为在家说，
彼等亦即福资粮，复是诸佛色身因。**

如是布施等三法的所依，一般都是菩萨。但就在家出家分别而言，善逝佛陀主要赞叹诸在家人修持这三法，因为布施等前三度容易行持，戒律也只是断除十不善；而对出家人则主要赞叹精进等后三度，但也并不是说另一方完全不能修持这些法。

在二种资粮中，前三度属于福德资粮，智慧资粮是禅定和智慧，精进则被安立为二者的助伴。福德资粮是圆满佛陀的色身——具百福相、不可思议奇妙种种色相自性身之因。法身无生相之因则是智慧资粮。

辛二、此地特别总结：

发光佛子安住日，先除自身诸冥暗，
复欲摧灭众生暗，此地极利而不嗔。

安住于第三发光地的佛子如日轮般，首先完全遣除了自相续所属的无明黑暗——即在此地智慧生起的初始阶段，已真实断除了障碍成就此胜义地的一切法。然后，又以如是对治障碍的方式，希望摧灭众生相续中障碍第三地生起的一切黑暗。此地菩萨的智慧力虽极其锐利，但对有过失的众生也不会生起嗔恨，因为他已极其熟习安忍，且以悲心滋润其相续。

第四品 焰慧地

己四（解说焰慧地）分三：一、此地精进增胜；二、地之定义；三、断之特点。

庚一、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。**

增上生与决定胜的一切功德，都随精进而行。福德资粮与智慧资粮二种资粮的因，如前所说是精进。精进通过自身功德完全清净而在何地最为炽盛，那就是菩萨的第四焰慧地。

庚二、地之定义：

此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，
较前赤光犹超胜。

在此地中，善逝之子比以前更加精勤，具足正知正念，其相续中由殊胜修习三十七圆满菩提分法所生的显现觉受，发出真实智慧的火焰，比之前第三地的铜色赤光更加超胜，所以此地名为“焰慧”。

关于三十七菩提分法，《自释》中引用《十地经》并作解释，即四念住、四正断、四神足、五根、五力、七菩提分、八圣道分。

庚三、断之特点：

自见所属皆遍尽。

此地虽未断除细微的自见或我见，但与之相关的粗大人我执与粗大法我执，以及一切属于第四地所断的部分，已完全断尽。如经中所说：“奇哉，诸佛子，

住此焰慧地菩萨，已远离以萨迦耶见为先之人我、众生、寿者、养育者、补特伽罗、蕴、界、处执著所引发之过度动摇、离系、分别、观察、执持、我所执、财产执及一切世间住处。”

《入中论释·开显精藏曙光》中，第四胜义发心句义释终

第五品 难胜地

己五（解说难胜地）分二：一、差别基——地之定义；二、差别法——地之功德。

庚一、差别基——地之定义：

大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

住于第五难胜地的菩萨，即使是一切世间界中的所有天子魔都无法击败、战胜他，更何况听命于魔等的其他眷属了？所以，此地名为“难胜”。

庚二、差别法——地之功德：

静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

在此地中，静虑波罗蜜多最为增胜。“善慧”指圣者们，他们能如实通达四谛或二谛之本性，对超越寻思的细微义理比下地更为善巧通达。《六十正理论释》与此处《自释》中都承许，在四谛中，除了灭谛是胜义谛，其余三谛都是世俗谛。

《入中论释·开显精藏曙光》中，第五胜义发心句义释终

第六品 现前地

戊二（解说第六地现前地）分三：一、略说能取——地之本体；二、广说所取——空性；三、以宣说地之功德而总结。

己一、略说能取——地之本体：

**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。**

由于在刚才所说的第五地中获得了圆满清净的静虑波罗蜜多，所以在第六地安住于现前入定的心或智慧，现见了缘起性空双运的甚深法性真实义。此菩萨由安住于般若波罗蜜多、清净此地所属的障垢，获得入于真实性的灭尽定，而在此之前则不能，因为没有

增胜的智慧，仅凭布施等波罗蜜多增胜并不能获得灭尽定。

若问：那么，此地为何称为“现前”呢？

因为趋入正等觉之法；通达并现见一切染净法唯此因缘或缘起如幻影般现而无自性的现空双运的真实性；在菩萨第五地中缘于道谛，由这三个原因，此地名为“现前”。如是，由安住于超胜下地的无垢智慧，而能获得灭尽定，因为它与因是无则不生的关系。

己二（广说所取——空性）分二：一、宣说空性之殊胜；二、真实解说具此殊胜之空性。

庚一、宣说空性之殊胜：

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。

如前所述，除此之外的其他功德资粮，皆依赖智慧，所以智慧是道之主体，故而说：就像盲人群体再众多且具手脚等，但也不能依靠自力到达想去的地方，而有眼的仅有一人，即能轻易地引导所有盲人到达他们想去的地方。同样，在行大乘道的此时，证悟法性平等的般若波罗蜜多之智慧，也能摄取其他缺乏智慧之眼的布施等方便显现不欺的功德，而趣向佛陀善逝的普光地，因为能现见正道与非正道的自性。

关于此理，《般若摄颂》中云：“无导天盲千万亿，不晓得岂入城市？无慧无目此五度，无导不能证菩提。何时以慧尽摄持，尔时得目获此名。”

庚二（真实解说具此殊胜之空性）分三：一、如何解说之理；二、所说之法器；三、所说之法。

辛一、如何解说之理：

《自释》中说：“问：前面说‘现见缘起真实

性，由住般若得灭定’，那么，缘起的真实性是什么？第六地菩萨如何见到它？

答：缘起真实性的自本体，被无明眼翳障蔽慧眼者所不能了知，唯是第六地以上的境界，故此不应问我等，应问具无垢智慧之诸佛菩萨。”

其中的密意是针对未来的说法者与造论者，为了说明不依教证、理证、上师窍诀，则不能凭自力造论，旨在摧破他们的傲慢，及表明作者自谦谨慎的态度——他已臻至超胜的至高果位，这从他画牛出乳等成就行为与事迹中便可确知。如经云：“相烟即知火，鸳鸯以显水，复相知诸性，菩萨大名称。”

《自释》中又说：“问：《般若经》《十地经》等经典中，难道不是都讲了修行般若波罗蜜多菩萨见缘起真实性吗？因此应依循经典而说。

答：经典的密意难以揣测，像我这样的人凭自

力，虽依经典也无法宣说真实性。这只是就自己而言如此说的，但从堪为量士夫所造的诸论能无误解释经意来看，依彼论可以了解经典的密意。”

**如彼通达甚深法，依于经教及正理，
如是龙猛诸论中，随所安立今当说。**

如同第六地菩萨如实通达诸法离边甚深法性一样，圣者龙猛无误了知佛陀的教义后，在中观诸论中依于经典及其他事势理，宣说了诸法自性本空的大中观法相。因此，具德月称我应当依照圣者龙猛菩萨诸论中所说的轮涅显现假立所摄的一切法自性离戏平等性如实安立之理，远离增益而如实宣说。

若问：如何确定圣者龙猛菩萨通达经典的无误兴趣呢？

根据《自释》中所说，应依教证而知。前面引用过《楞伽经》中所说的：“南方碑达国，有吉祥比

丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世宏我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐国。”《圣大云经一万二千颂》中也说：“阿难，此离车子一切有情乐见童子，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。”以此可证明，龙猛菩萨通达经典的无误意趣。

辛二（所说之法器）分二：一、确认所说之法器；二、以生功德之理而劝听。

壬一、确认所说之法器：

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。

一般而言，宣说空性的对象有三种：一、对执

持外内诸有实宗见解者，应通过应成理破其邪见而教授；二、对初学者，通过次第修心而教授；三、对已觉醒大乘种姓者，从一开始就直接教授。

那么，《自释》中说“如实宣说缘起的诸论，唯应为夙植空性种子者说，不可为余人说”等等，并说若向无空性种子者讲授，会有诽谤空性而堕入恶趣和误解空性为毕竟无而生颠倒见两种过失。那么，本论中是否也只对觉醒种姓者说法呢？

此处是以主要对象而言的。一般法的法器，以信解为主要因素。尤其在大乘中，《宝性论》提到菩萨四因，说信解大乘如种子；《经庄严论·信解品》等众多教证中，都强调信解的重要性。前两类对象在大乘教义中，尤其在本论不同处都有直接间接的阐述，这可从总论义中了知。因此，说法者应确定所化是否具有特殊信解，再向诸听闻者解说空性见。

如果有人说：尽管如此，但内在的特质还是很难

确定的。

其实，这可通过外在表相来判断：即使在异生凡夫位，对于正确的空性法语，仅仅听闻就在内心生起殊胜欢喜，不仅一次，而是数数生起，由此极为欢喜的力量引发的外在表现为：泪流满面，全身汗毛竖起。那么就证明这位行者已具有圆满佛陀无分别大智慧的种子或证悟甚深空性的智慧种子，他正是可以宣说真实义的法器，应当对这殊胜行者传讲下文将讲述的胜义谛法相，因为对他宣说会有结果。

壬二（以生功德之理而劝听）分二：一、生起世俗方便功德之理；二、生起胜义智慧功德之理。

癸一、生起世俗方便功德之理：

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。

如是对听闻者如理宣说空性后，他将生起随之而来的这些功德：如《菩提心释》所说：“知此诸法空，依于业与果，稀有更稀有，稀奇更稀奇。”若能如实了知空性，则会对空性显现为缘起之理，生起不退转的信解。不同于仅仅了解诸法唯以成实而空，或者保留不空显现而以此了解缘起，将有无二者仅作为组合视为究竟实相，而是应了知空性与缘起本性原本就是一体不可分，对空性有多少理解，就对业果有多少定解，现空二者互为助伴，从而视听闻空性见解如获珍宝。

由此，他担心因破戒堕落恶趣会中断闻修空性见，于是恒常能受持清净戒律，并以正念正知安住于不失坏、增上精进的方便中；又忧虑即使以戒律清净而转生善趣，但若成为贫穷者，也会因生活困难而中断听闻空性，于是精勤行持上供福田、下施悲田；了知见解若离悲心则不能成佛，故于相续中修习不舍众生的大悲心；见到嗔恨会转生恶趣、相貌丑陋，以及

不能令圣者欢喜，因而修持安忍；了解到若不将所有善行回向菩提，善根将不会连续增长，所以为解脱众生而将全部善根回向菩提；此外，思维即使是圣者如声闻、缘觉或凡愚善知识，也无法如实宣说甚深缘起法性，因此应当恭敬并依止诸圆满菩萨。

癸二、生起胜义智慧功德之理：

善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，
求彼者应闻此道。

如是长时不断积累善行资粮后，对深广教义之理——不可分离的二谛，不视为优劣、主次，即使在凡夫阶段，也能精通二谛双运之义并无违地修行二种资粮道的人，将会次第趋入资粮道、加行道，而证得极喜地——即与法界空性融为一体的智慧。这是缘起法性，若非如此，仅在资粮道和加行道上修持单空，则不能在见道时获得双运智慧。

因此，希求大乘见道智慧并想次第成佛的人，应当听闻并修行此如实诠释龙猛菩萨意趣之深广道的本论。

关于诸法真实性的论述，《十地经》中云：“奇哉，诸佛子，第五地圆满道菩萨入第六地，以十种法平等性而入。何为十种？一切法无相平等性；一切法无性平等性；一切法无生平等性；一切法不生平等性；一切法远离平等性；一切法本来清净平等性；一切法无戏论平等性；一切法无取无舍平等性；一切法如幻、如梦、如阳焰、如回响、如水月、如影像、如幻化平等性；一切法有无不二平等性。如是通达一切法之自性后，以锐利随同忍得入第六现前地。”

其中，第一（一切法无相平等性）是指一切法虽显现种种不同相，但在圣者入定智慧前均不存在。第二（一切法无性平等性）是指一切法自相不成立。这两者是总说。接下来三者（一切法无生平等性、一

切法不生平等性、一切法远离平等性），我想是依次从因、果、自性三者为空的反体角度来说明。第六（一切法本来清净平等性）宣说空性不是新由教理所造作，而是本来就安住于大清净中。第七（一切法无戏论平等性）说明本来清净不能有言思的戏论。第八（一切法无取无舍平等性）说明离戏论后除了如是安置外，非有所取舍。第九（一切法如幻、如梦、如阳焰、如回响、如水月、如影像、如幻化平等性）以七种比喻说明一切法现空无违双运的要点，依次为：因缘所造作、习气显现、非自主性、内外何处皆不存在、虽显现而实际不成立、欺诳凡愚、净与不净均可显现，共七喻。前八者从胜义空的角度说明平等性，诸比喻从世俗显现的角度说明平等性，第十（一切法有无不二平等性）则摄要总结二谛皆平等。“锐利”是指对十种平等性极为明了，“随同忍”是指对它们无所畏惧，由此获得第六地。

因此，这里仅以理证阐明法无生平等性，就能顺

便确定其他法平等性之义。考虑到容易说明，龙树菩萨在《中论》开头即说：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”意思是，一切内外法，于任何处、任何时、任何内外宗派，都不能成立自生等。

对于证成这四种立宗的理证，中观应成派与自续派大车轨祖师们的意趣如何主要承许相似胜义与真实胜义的方式，暂时在印度藏地被称为两大宗轨。然而，究竟而言，自续派也承许真实胜义是如实对应圣者入定智慧所见，因此不可能有更胜过应成派的究竟见解。关于应成派与自续派意趣一致等，语狮子全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》等中以教理的狮吼声广宣此义，使各方大德皆默然不语。我也依据全知的教言光明在其他论典中曾略述应成派与自续派的安立，此处开始正式讲述。

辛三（所说之法）分二：一、以理证成立空性；

二、说明已成立空性之分类。

壬一（以理证成立空性）分二：一、以理证成立法无我；二、以理证成立人无我。

癸一（以理证成立法无我）分三：一、以理证破自性生；二、以理证成立仅为缘起之义；三、辨析以理证观察之果。

子一（以理证破自性生）分二：一、于二谛中破四边生；二、遣除如是遮破之诤。

丑一（于二谛中破四边生）分三：一、以无四边生之立宗略说；二、以理证广说；三、以所成之义总结。

寅一、以无四边生之立宗略说：

彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

果不从自本体而生；又岂会从自性成立的他因

中产生？所以他生也不成立；从自他二者中生也不合理；无因而生怎么可能有？不会有。故如《中论》所说，建立起无四边生的立宗。

寅二（以理证广说）分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

卯一（破自生）分二：一、以佛护与月称之理破自生；二、以龙树之理破自生。

辰一（以佛护与月称之理破自生）分三：一、于胜义中破自生；二、显示在世俗名言中也无自生；三、彼二摄义。

巳一（于胜义中破自生）分二：一、破从与自同性之因中生；二、破因果同一性。

午一（破从与自同性之因中生）分四：一、以生无义而破；二、以生不合理而破；三、以果不得生机而破；四、以种子无穷生而破。

未一、以生无义而破：

彼从彼生无少德。

若承许所应生的那个苗芽从苗芽它自己产生，则极不合理，这是立宗。为什么呢？因为若苗芽自身先前已存在，再从自身产生，则无少许增胜的功德，因为已经获得了存在性。因此，数论派所说的“自从自生”只是意义空洞的词句而已。

未二、以生不合理而破：

生已复生亦非理。

自本体已产生一次的那个法，若还要再度产生，这在任何量前也不应理，就像已出生的儿子。“亦”字表示不仅生起无义，而且的意思。这是佛护论师的理证。

未三、以果不得生机而破：

若计生已复生者，此应不得生芽等。

若详细解释“已生不应再生”的理由：假设你们如此遍计分别已生之法生一次不够，仍要再次生起，则已生种子也将反反复复生起。原本种子灭后才能生出苗芽，但按照你们的观点，种子不可能有灭的时候，那么芽、茎等诸果法的生起，在此应成得不到机会。这表明有此过失，以及下文将说的过失。这是月称论师补充的。

未四、以种子无穷生而破：

尽生死际唯种生。

此外，依你们之见，应成有“此种子将至生死轮回际无有穷尽地产生”之过失，因为无任何遮止再生的障碍故。

午二（破因果同一性）分二：一、若因果同一则不应见不同阶段；二、若见不同阶段则因果非一。

未一（若因果同一则不应见不同阶段）分二：一、因果变化不合理；二、由此应成形状等无异。

申一、因果变化不合理：

云何彼能坏于彼？

若认为：水、时间等生苗芽的助缘能使种子变化，并逐渐生出苗芽，因此芽生而转变种子，便无上面所说的过失。而且，种子与苗芽二者非异体性，因此也没有自生的过失。

但这也不合理，原因是：若种子与苗芽非异体，在一切方面自性相同，则那个果如何能使那个种子完全毁灭呢？如苗芽自生不能自灭一样，因此前述过失仍然存在。这是佛护论师的理证。

申二、由此应成形状等无异：

异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

因果同体生苗芽令种子变化也不合理，原因是：
作为因的种子阶段与明显不同的苗芽的形状差别，以
及其他显色、味道、能力和如阿摩勒果（余甘子果）以
牛奶改变其味般的成熟条件，这些现量可见的种芽差
别法相，对你们来说应成无有。

未二（若见不同阶段则因果非一）分二：一、
状态若异则一体不合理；二、若一体则二状态应同见
不见。

申一、状态若异则一体不合理：

若舍前性成余性，云何说彼即此性？

若认为：舍弃种子阶段的形状、味道、能力等特

征而得其他阶段，种子即变成苗芽。

即便这样，你们的观点也不成立。原因是：若因种子舍弃之前自己的有实法后，变成他法之苗芽的体性，则彼时因果二者已承许为异体法，种子之性与苗芽体性如何成为一体的自生？这明显矛盾。

若认为：种子与苗芽虽显现为不同的形色等，但实体无异。

这也不合理。因为不执取形色等，就不会不执取种子、苗芽的实体。

申二、若一体则二状态应同见不见：

**若汝种芽此非异，芽应如种不可取，
或一性故种如芽，也应可取故不许。**

若你们观察安立种子与苗芽二者时，声称这二者以自性成立为非异体的同一实体，则如同在苗芽阶

段中种子自体不可取一样，芽的形状等的差别法也应不可为眼等所取。或者，由于种芽二者是一体性的缘故，如同苗芽明显可取受一样，彼时种子也应明显可取受。因此，为了避免这种过失，不应承许种芽体性为一的观点。这是月称论师补充的。

已二、显示在世俗名言中也无自生：

因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

如是遮破了胜义自生的数论派主张后，再宣说在未被宗派见解转变的世间名言中，自生也不合理：由于即使名为“因”的种子已经坏灭，还能见到它的“果”苗芽，因此，即使世间人也不承许因果二者为一体。“亦”字是总结前文。

已三、彼二摄义：

故计诸法从自生，真实世间俱非理。

因此，计执“内外一切有实法从自己产生自己”的这种观点，在真实胜义和世间名言中都不合理。正因如此，龙树菩萨对所破未加任何鉴别，而是总说“非自生”，并在二谛中普遍否定了生起。若有人说“一切有实法在胜义中非自生，因为是有法故，如有情”，那么他所添加的“在胜义中”这一鉴别是没有意义的，应当如是理解。

如有些注释中所说，这超越了仅仅否定真实存在的相似胜义，而是宣说了真实胜义二谛无别离戏的法界本身。因此，认为此宗的理论所破仅限于真实存在，而名言诸法不会被四边生等遮破，不应遮破而应予以保留等想法，应当了知这些都不是月称论师的意趣。

辰二、以龙树之理破自生：

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。

若承许任何法从自生，则会有以下过失：所生之果，能生之因，所作之业如薪柴、陶瓶等，能作之作者如火、陶师等，皆应成一体。然而这些并非一体，所以在世间名言中也不应承许自生，否则会有《中论》中广说的诸多过失。《中论》说：“因果是一者，是事终不然……若因果是一，生及所生一。”又说：“若燃是可燃，作作者则一。”

因此，想要正确理解二谛的人，不应承许诸法从自生。

卯二（破他生）分二：一、总破承许他生；二、别破唯识宗。

辰一（总破承许他生）分二：一、总破承许真实义中有他生；二、别破承许世俗中有自性生。

已一（总破承许真实义中有他生）分三：一、真实破他生；二、遣除世间相违；三、宣说如是遮破之功德。

午一（真实破他生）分三：一、总破他生；二、别破他生；三、以四边观察果而破。

未一（总破他生）分二：一、以太过而破；二、破所立救答。

申一、以太过而破：

**若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗，
又应一切生一切，诸非能生他性同。**

如同《中论》第一品中破他生之前，先引述对方观点是四缘，即“因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘”，此处《自释》中也是先陈述对方观点：“此中‘诸法不从自生’是确定的，此观点也是合理的，然而说‘岂从他生’则不合理，因为

依据‘他法四缘——因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘等诸缘能生诸法’的教证，应当承许他生。

对此，有些人说：‘因缘’是能作因等六因中的五因，即俱生因、同类因、相应因、遍行因、异熟因等五种所摄因。‘所缘缘’是所缘对象，即六识所缘的一切有为法和无为法都是所缘缘。除了趣入无余涅槃的心之外，其余一切心和心所法是‘等无间缘’。能作因是‘增上缘’。

另有些人说：以‘能生者是因’的定义，能生起某果的某因，以种子性存在，是其‘因缘’。如同老人依拐杖站起一样，心和心所从如眼等因正在生起时，依靠如拐杖一样的色等所缘而生，这是‘所缘缘’，意为：正在生起之法的所依。因灭后无间产生果的缘，例如种子刚灭后紧接着产生苗芽的缘，即‘等无间缘’。某些法如大地、光明等存在时，某些法如苗芽、眼识等就会生起，那么前者是后者的‘增

上缘’。有人说：其他如俱生缘⁶和后生缘⁷等，依前所说则包含在因缘和增上缘两者中，依后说则包含在增上缘中。自在天等非为缘，因此确定认为不存在第五缘。

如是，他生的观点无法成立，因为与教证、理证二者相违。”

从理证来看，《中论》已分别遮破了四缘，此处总破：若依自性成立的他因而有自性成立的他果生起，那么从火焰中也应生起浓密黑暗，从一切他因和非因亦应产生一切果或非果，为什么呢？因为一切非能生者同样都是他性。《中论》中云：“因果是异者，是事亦不然……若因果是异，因则同非因。”这是相同理由的类比推理。

也就是说，若种子和苗芽二者为自性成立的他

6 俱生缘：相互作用因。

7 后生缘：实事论者主张时间是实有，因此认为未来时是后生识的因。

法，那么必须是各自独立自主地存在。若如此，则从已成立的他法中会产生已成立的他法，二者间不需要关联，应当从一切他法中生一切他法。因此，此宗中，即使在名言中也不承许他生。

认为“以胜义理观察分析，在名言中也不空，则可在名言中成立他生；以胜义理来观察、遮破，只是在胜义中遮破”，这是自续派的观点。此处则认为，以胜义理分析后不空而能经得起观察的法，即是真实成立，因此在二谛中都不可能有他生等。然而，尽管本来无生，但缘起显现无欺是极为合理的。关于这个道理，龙树菩萨说：“知此诸法空，依于业与果，稀有更稀有，稀奇更稀奇。”此中所说的密意引发出如实的要义，即是月称论师的观点。

申二（破所立救答）分二：一、解答过失；二、驳斥此答。

酉一、解答过失：

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。

对方说：虽然因果二者是他体，但并不会从一切他法中产生一切他法，因为能被某因所成办的，确定称为果；虽然彼果与能生之因互为他性，但由于具有产生果的能力，那也是它的因，因此，唯有特殊的他性才能成立因果关系，而不是仅凭一般的他性；由于因果属于同一相续；且能从前刹那生后刹那等能生者中产生，所以稻芽不会从大麦等中生起，因此没有过失。

酉二、驳斥此答：

如甄叔迦麦莲等，不生稻芽不具力，
非一相续非同类，稻种亦非是他故。

如同大麦、莲蕊、阿输迦花（甄叔迦）等均是他法的缘故，不被认为能产生稻芽，也不具有产生稻芽的能力，它们不属于同一因果相续，不是稻子的同类前刹那，因此不会生出稻芽。同样，你们所承许的特殊他性的稻子种子，也不能成立为具足四种特征的稻芽之因，因为是他性之故。如是，虽然他人共许的他性实际并不成立，但暂且承许其成立而予以破斥，这是能立与所立同等不成。

未二（别破他生）分二：一、破因果前后之他生；二、破因果同时之他生。

申一（破因果前后之他生）分二：一、真实遮破；二、破斥救答。

酉一、真实遮破：

芽种既非同时有，无他云何种是他？

芽从种生终不成，故当弃舍他生宗。

就像慈氏与优波鞠多（小护）二人同时存在时，互相看待为他性，而苗芽与种子并非同时存在，因为种子未变化前没有苗芽，当种子存在时，他法的苗芽根本不存在，因此种子怎么可能成立为异于或不同于苗芽呢？因为安立他法的看待基不存在。如是，由于时间不同的他法不成立，因此，“他芽从他种中产生”的立宗，终究不能在理证上成立，所以应当舍弃“一切有实法从他生”这一耽著有实法的立宗之观点。

关于这一意义，如龙树菩萨所说：“如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无。”这里所说的“缘”，是指因或缘或其他法，在自性未转变为他法之前，果的自性绝对不存在，因为它尚未生起。若无此果，缘等就没有被称为“他法”的理由。意思是：作为所依的缘等与作为能依的果，并非如盆与枣核那样已经存在。若某果在某因中不存在，则不从该因而生，如同沙中无芝麻油一样。龙树菩萨说：“若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从，非缘中而

出？”《自释》中说：“因此，从能依所依的角度观察，唯以龙树菩萨的偈颂极好地辨析了，故不再阐述。”

酉二（破斥救答）分二：一、回答；二、破斥。

戌一、回答：

犹如现见秤两头，低昂之时非不等，
所生能生事亦尔。

对方说：就像秤杆两端的升降并非不同时发生，而是可以现量见到它们同时进行高低变化，同样，所生果与能生因的生灭之事也同时成立。

戌二（破斥）分三：一、立宗；二、理证；三、破认为果无也有生之作用。

亥一、立宗：

设是同时此非有。

若以秤杆的比喻说明因果二者的生灭是同时，这不合理。为什么呢？虽然在比喻上成立为同时，但于此对意义而言并不存在这种同时性，因此，无法通过比喻与意义的相似性来成立你所要证明的内容。

亥二、理证：

正生趣生故非有，正灭谓有趣于灭，
此二如何与秤同？

一般而言，生灭本来就不成立。即使依世间名言暂且承许，但所谓“正在生起”是指趋向生起，是未来法，因此现在并不存在。同样，所谓“正在灭亡”也是指趋向灭亡，必须是现在法，虽然现在存在，但只是趋向灭，尚未完全坏灭。

在这种情况下，只要种子存在，苗芽就处于未

来状态；当苗芽已形成，种子就已灭亡，因此它们永远不可能同时存在。所以，种芽这二者怎么能与秤相同？即使在名言中，也不可能成立这种相同性，这是有实法的规律。

亥三、破认为果无也有生之作用：

此生无作亦非理。

若认为“虽然种子与苗芽在自本体上不能同时存在，但它们的作用却能同时存在”，这也不合理。原因是，对方自己也不承许种芽二者的生灭作用是与种芽分开的他法，这也不合理。而且，这个生起作用由于苗芽当下尚未生起，所以没有作者，而无作者却存在作用，这在二谛中都不符合道理。那么，正生如何能与正灭同时呢？二者的作用也绝对不可能同时。

如云：“若有未生法，说言有生者，可生之彼法，不成岂可生？”意思是说，若称为“苗芽”之类

的某个有实法在生起之前已经存在，那它就应该生起，但在生起之前任何地方都不能安立其存在，因为尚未生起。因此，那作为生起作用之所依的苗芽，若在生起之前不存在，则会生起什么呢？

若问：《圣稻秆经》中不是以秤杆的比喻，说明在同一刹那种子灭的同时苗芽生起吗？

虽然如此，但教证的意思并非为了说明他生和自相生的存在。

若问：那么是什么呢？

只是为了说明缘起同时生起的道理，不必从四边生等角度探究“如何生起”，不要执著于自相成立的生起，而是如幻般显现的缘起。如云：“种子灭未灭，皆不生芽故，汝说一切生，如幻化而起。”

总之，这是说明从因生果的缘起无欺仅是空性的幻变而已，超越这点而寻求和观察自相生起，在任何

时候都不可能经得起胜义理的分析。

申二、破因果同时之他生：

眼识可有同时因，眼等想等而是他，
已有重生有何用？若谓无彼过已说。

假设对方说：虽然前后因果不成立他生，但同时则可以，如眼识和与之同时生起的受想等互为因果。

这也不合理。原因是：如果眼识有其能生因——与之同时的眼根、色境等，以及与眼识同时生起的想、受等，所生果眼识是他性且同时存在，那么果已一开始就存在了，再生起有什么必要呢？因此，因果同时的他生也不合理。

如若对方说：那个果在因时不存在，所以不承许因存在时果也存在。

对此，在因果非同时时已说明其过失。

如是，任何法只要是他体，就不可能生起，若有生起就不可能是他体，最终二者都不可能。因此完全不可能有外境，由于没有外境，一切法本来无生，仅余名言而已。

未三、以四边观察果而破：

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。

如果承许能生因能生出他法之果，而说“此是此法之因”，首先应如是观察：这个因是生起自性有的果、自性无的果、自性亦有亦无（二俱）的果，还是自性非有非无（非俱）的果？

首先，若所生果已生已有，那能生因有什么用呢？因为果已生就不用再生，如前破自生时，“生已复生亦非理”已宣说了此过失。

若所生果本不存在，那能生因又能做什么呢？因为所生果如同驴角般不存在。如《四百论》云：“若执果先有，造宫舍严具，柱等则唐捐，果先无亦尔。”《中论》也说：“若果定有性，因为何所生？若果定无性，因为何所生？因不生果者，则无有因相，若无有因相，谁能有是果？”因此，无论是这两者中的哪种情况，都可依前面所说的过失而破。

对于承许二俱的观点，诸缘又有什么用呢？因为在同一事物上不可能同时兼具有无二者，所以具有这种自性的有实法不存在，既然不存在于所知，能生因对此又能做什么呢？《中论》云：“有无二事共，云何是涅槃？是二不同处，如明暗不俱。”又云：“作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二。”如此等已说过的过失将随之而来。

同样，对于远离二者（非有非无）的果，因缘又能做什么呢？因为舍弃了有法和无法本性的果，不可

能成为所知对境。若所破不可能是有无二者，那就遮破了非有非无，少许也得不到可能存在的差别法。如云：“非实非无实，示为涅槃者，无实与有实，若成彼当成。”

午二（遣除世间相违）分二：一、陈述世间相违之诤论；二、回答。

未一、陈述世间相违之诤论：

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？

如果对方说：任何世间人仅仅安住于自己的见解，认为世间所见所闻等就是正量，因它极为有力量，运用理证仅适用于非现量的事物，而不适用于现量。在此，你们所说的无他生理证本身有什么用呢？因为理证不能推翻现量所见。从种子等他法产生苗芽等他法，也是一切高低贵贱的世间众生所直接了知

的，因此，一切有实法由他生而存在，此中还需要什么能成立的理证呢？即使没有理证来证成，一切有实法也绝对是他生。

对此如是回答：《自释》中讲道：“若不能正确了达论义，又因无始轮回以来法执的习气成熟，听到舍离法执之亲友不能忍受，于是说这是世间妨害。对此，如果没有再再广说世间道理，则无法推翻世间妨害的责难。因此，为了显示世间妨害境的差别，先说二谛安立。”此外，《六十正理论释》中说：“二谛是观待世间心识而安立。”如是连接上下文义。

未二（回答）分二：一、世间虽许他生但不违世间之理；二、世俗中无自性成立之他生故不违世间之理。

申一（世间虽许他生但不违世间之理）分三：一、以对境有境无倒与颠倒分别略说二谛安立；二、

广说彼等；三、以此故显示世间相违不违背之特点而总结。

酉一、以对境有境无倒与颠倒分别略说二谛安立：

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。

为了显示世间妨害与无妨害的差别，暂时解说二谛的安立：此中，无误通达二谛自性的诸佛，当通过概念和言说表示诸行、苗芽等内外一切事物的实际情况时，显示了两种体性：世俗与胜义。

其中，胜义是圣者如实照见真实智慧的所得，而非自性成立，这是一种本体。另一种则是被无明眼翳完全遮蔽慧眼的凡夫，以见虚妄的力量而得到一种自性存在，然而其所缘对境并非如是自性成立。

如此，由这两种见解所得诸法显现与空性两种

反体的本性，就是一切有实法的自性，因此，执持现空不二大双运的自相。由于现空两种反体皆非自性成立，故安住于远离一异的真实胜义大离边之理。

根据《自释》中所说，一切有实法有此二种体性可得。在这两种体性中，如实见真智之境，即是胜义谛，此体性是一切中观论典所要阐明的核心意义。见妄识之境，名为世俗谛。

如文殊菩萨现为善知识形象的全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“世俗义分真实与非真实二者，非真实的安立方式为：‘真实’一词指事物的实相，即无自性的空性。因此，‘世俗’指以生等显现方式对凡夫而言似乎遮蔽空性，但不应理解为完全欺诳虚假，也不应理解为总是遮蔽空性，因为对圣者来说，空性与缘起互相彰显。因此，虽然单纯的显现本身并不遮蔽空性，但由于对显现起实执的愚痴力量，颠倒地执著诸境之自性。

为了遣除所化众生的颠倒妄执，善巧方便、大慈大悲的佛陀随应所化根基，以‘世俗’称显现，作为了达胜义的施設语，但显现与世俗实为一义。显现虽显现，但应了解并非如其所显而真实成立。所谓的‘无实’，也不必说成是颠倒显现，而应理解为空性上安立‘无真实’的名称。若如显现般成立，如显现般真实，则不应称为‘世俗’，这样就不成为空性，而不空的有实法在所知中不可能存在，这已由理证真实成立。

因此，在所知范围内不可能有偏于现空一边的法，因为它在事物本性中没有。所以，凡是讲道理的人，谁也不会承许其存在。

总之，‘世俗’一词仅表示显现即是空性的意义。若仅执著‘世俗’一词，视之为劣法，并与空性相比计较高下者，难以生起清净的中观见解。

因此，将无实的显现安立为‘世俗’，将自性不

成立的空性安立为‘胜义’，此二者无有高下之别，从色法乃至一切智智皆平等一味。若了知此理，则知所知领域中再无比这更重要的知识了。

因此，若与法界智慧无二之显现本体不空，则将异于法界。因与法界平等故，应知为现空不二、极为清净的本性。如是正确了知二谛实相，才是中观之道。”

依靠上述这些文字，消除了总的从二谛安立出发的显密教典大海中的诸多愚昧疑惑，特别是使本论中众多难点自然解开、自然清静、自然解脱。由此力量，令我不禁说道：

以此函赐具缘众，心显万法之影像，
锋芒利剑摧邪见，文殊麦彭之幻变。
如来智蕴童子舞，五髻红黄光明尊，
戏喉乳海百笑声，简言赐予谁不喜？
欲引久育众生母，从安乐至安乐城，

并唱善说悦耳歌，于此妙语岂偏执？

酉二（广说彼等）分二：一、从有境量角度说明不违世间之理；二、从对境二谛角度说明不违世间之理。

戌一（从有境量角度说明不违世间之理）分二：一、宣说名言观察量；二、彼不违胜义观察量之理。

亥一（宣说名言观察量）分二：一、有境量与非量之区分；二、衡量对境之理。

（甲一）有境量与非量之区分：

**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。**

此偈颂前面的《自释》中说：“如是安立二谛后，今明见虚妄中，也有真妄二类，因此，彼所取境与能取识皆有两类。”

如是，二谛的分基：不管是无自性，还是非真实以外的谛实法，或仅仅是所知法，由此分成二谛均成立。不仅如此，虚妄能见或虚妄有境也承许有两种：一种是未被暂时迷乱因如眼翳、黄眼病、无业果见等所染污的无患明利根，另一种则是与之相反的有患根。

一切有患根所生的有境识，看待无患良好根识者的正量识而言，被认为是非量、颠倒识。谁承许这一点呢？具德月称论师自己也承许。承许什么呢？即真世俗与倒世俗的差别，也就是通过有境识之量与颠倒识之力缘取外境的方式来区分的，这在此前后的本论与注释中极为明显。

萨迦全知索南僧格认为：对于真世俗与倒世俗的这一差别，应成派与自续派都同样承许，这是阿底峡尊者及其追随者、扬塘萨巴及其追随者等非常精通应成派的前辈大德们的观点。

（甲二）（衡量对境之理）分二：一、总说对境之真伪差别；二、别说迷乱所执境于名言观察量前也不成立真实之理。

（乙一）总说对境之真伪差别：

**无患六根所取义，即是世间之所知，
唯由世间立为实，余即世间立为倒。**

眼翳、黄眼病等，及服用莨菪等，是内在损伤根的缘；芝麻油、水、镜、岩洞等，及阳光、特殊地域和时间等，是外在损伤根的缘，是执取影像、回声、阳焰、水月等的因。同样也可了知魔术师等所操作的物品、咒语等。损伤意根的缘，包括前述那些和由不正见所形成的宗派观点等，以及似比量等。此外，梦境等的安立将在下文解释。

因此，凡是被上述过患所不损害的六根识的所取对境，即为一切世间人认知为真实的对象，仅于世间

中安立彼境为真实，但观待比世间更真实的圣者入定见而言，则不是真实。其余的另一者即被内外暂时的迷乱因所染污的境现，则是“在世间”或“唯世间”中安立为倒世俗。

（乙二）别说迷乱所执境于名言观察量前也不成立真实之理：

无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，
及计幻事阳焰等，此于世间亦非有。

这些外道，对于牧民以上都知晓的有实法——具有生灭自性的世间世俗谛之法，缺乏定解，却想直接趋入实相真如。这就像爬树的人，手脚无所依托，却不依靠前枝而攀后枝，必会坠入悬崖一样，他们将堕入恶见深渊，远离现见二谛者而不能得果。

如是，被二谛无知睡眠所扰动的诸外道徒，遍计他们自宗的如实自性——神我、主物、功德三者等，

即被暂时迷乱因染污的唯意识错误的耽著境，以及将幻术的显现境执为真实马象的耽著境，将阳焰的显现执为水的耽著境等。总之，任何以暂时迷乱因染污而将“非彼”显现假立为“是彼”的有分别迷乱识，和将白海螺看成黄色等无分别迷乱识的显现境，这一切暂且不说胜义，即便在世间名言中也不存在。

对此，其他智者认为：“倒世俗谛不是名言谛，因为不是在一切已入宗派、未入宗派者共有的俱生平常心前被称为真实的缘故。”它并非如“若不依俗谛，不得第一义”“名言谛方便”“世间世俗谛”等中所表示的名言谛或世间世俗谛一样存在，因为那些是教典中一切所诠归纳为二谛之一的世俗谛，而倒世俗并非如此，因为不能堪当证悟胜义的方便。

因此，这一观点的结论是：若是世俗谛，不一定存在；若是名言谛，必定存在。又言：若在世俗中存在，则不一定存在；若在名言中存在，就必定存在，

等等。

亥二、彼不违胜义观察量之理：

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。

此处所说破他生的一切，并非仅依世间见解，那是什么呢？是承许诸位圣者的所见。何时破“生”是从超胜世间能见的入定智慧角度而言，那时就如同眼翳者所见到的乱发漂浮等，不能有害于无眼翳者的识所见。同样，因所有相续中没有生起无漏智慧的异生凡夫心识，不能有害于能见无垢的心识或智慧所见，因此，以世间的妨害来破他生，是诸位大德值得发笑之处。此妨害的要点，是以一切有实法的本体安立为二谛而解说的。

戌二（从对境二谛角度说明不违世间之理）分

二：一、以词义解释颠倒世俗谛；二、以比喻说明无倒胜义谛。

亥一、以词义解释颠倒世俗谛：

**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。**

这里应根据《自释》中的句义来解释：此中，由于能令一切有情对如何安立的本体实相见解愚昧，故称为“愚痴”，也就是无明。

它是对自本体并不存在的有实法妄加戏论进行增益，蒙蔽或遮障现见有实法自性之本性的缘故，以此缘而成为虚妄之法，故称为“世俗”或“遍覆”，意指异生凡夫领受的心识前所显现的幻相及其无欺体验。

这世俗显现，作为欺惑所有异生凡夫之缘，使任何有实法显现为真实，明明无自性却伪装成有自性

的自他轮涅等假法，各自均现为真实，对此，能仁出有坏佛称之为“颠倒世间的世俗谛”，如《中论》所说：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”其中，“世间世俗谛”在《显句论》中解释为：“‘世间世俗谛，以及胜义谛。世间共称蕴，世间必依彼。’依于蕴而假立的补特伽罗，称为世间。”

这个世俗，是虚假的缘起。缘起如美女的影像、回响等虽然缺乏真实色声，了知这一点使人稍稍认识到其虚假性，但一般而言，对于一切具无明者仍会不断显现，显现的影像等的蓝色等颜色部分、形状部分等色法，以及对此的贪心、感受等部分，都显得有点真实。而自性实相，对具无明者在一切方面皆不显现。因此，影像等和三圣后得位的显现部分，在世俗中也是虚假的，并不是世俗谛。如此一来，暂时由世间支所摄的染污无明安立为世俗谛。

对于诸位声闻、缘觉、菩萨已相应断除染污无明的圣者，他们照见一切行如影像般存在，对他们来说，一切世俗都是虚假的自性，并非真实，因为他们没有实执。

对于诸凡夫而言是欺惑性的，而对于诸位圣者，由于空性与缘起相辅相成，一切显现为有实法的都如幻等一样，由于是缘起性而仅成为世俗（唯世俗）。这也是由于只有所知障性质的无明运行，故显现于心所摄具显现行境的圣者后得位，而不显现于无显现行境的人定位。

对于诸佛，因为现证了一切法的一切方面，所以永远去除了心与心所的运行。如此，首先佛陀出有坏宣说了世俗谛与唯世俗。其中，异生凡夫的胜义是了知有为法为刹那性，或了知仅遮止真实成立为空性的认识，这对于具显现行境的圣者来说仅是世俗，而那些法的自性空性则是他们的胜义。诸佛的胜义就是

自性本身，由于它是大无为法、毫无欺惑性，所以是胜义谛，如《中论》云：“性名为无作，不待异法成……”这是他们各别自证所了悟的。有实法与无实法的世俗谛因为有欺惑性且是有为法，所以不是胜义谛。

如此解释本论颂词与《自释》的意思时，若有人问：《显句论》中说世俗的定义有三种：“由于普遍遮障故为世俗，无明遮蔽万法真如，故称世俗；或者，由相互依存，故为世俗，意为由相互依存而得名；或者，世俗为名言，意为世间名言是具有能诠所诠、能知所知等法相……”为什么此处只讲了前一种？

答：后两种并非没有宣说。此处只是因需要而详细解释了前一种，目的在于摧毁世间谬论的妨害，详细阐述了舍弃无垢智慧的心识如何执实之理，从而了知它不会损害无垢智慧所见，由此也间接表达了后两

种。实际上，“所有假法唯世俗”与《自释》中“彼是虚假缘起”等，说明了第二种。下文为了说明胜义谛，提到它不可言说、非认知对境等，也表明除胜义外的世俗是语言和心识的对境（第三种）。

亥二、以比喻说明无倒胜义谛：

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。

如同有眼翳者通过眼翳力，在手持的犀角等容器中，见到本不存在而显现为存在的毛发等本体，对此遍计执著为实有的对境。在同一所缘基础上，当无眼翳的清净眼者前往观看时，即使目不转睛地查看，也看不见丝毫毛发的形相，不见毛发所依的有实无实、是发非发等任何东西。在此完全不见的那个“见”，即是符合事实的实相或真实义。

同样，在此，被无明眼翳所害而未见真实义的众

生，他们所见的蕴界处等是这些法的世俗自性；诸佛出有坏远离无明习气而照见这些蕴界处等，即是这些法的胜义谛。应当了知这一点。

对此，《自释》中说：“若有人问：‘这种自性不是无可见吗？那么诸佛是如何见的呢？’的确如此，但他们是以无可见的方式‘见到’的。如《圣入二谛经》说：‘天子，若胜义中真胜义谛是身语意之对境，则不应计入胜义谛，而是世俗谛。然而，天子，胜义中真胜义谛超越一切言说，无有差别，不生不灭，离于能说所说、能知所知。天子，真胜义谛超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。’”

引用这些经文后指出，真实义不可能成为所知，无论是有性无性、自法他法、真实不真实、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。因为真如思维中一切二元显现必须泯灭，所以，唯有诸位圣者才是正量。

酉三（以此故显示世间相违不违背之特点而总结）分二：一、观察真实义时无世间妨害之理；二、于世间自义有世间妨害之理。

戌一（观察真实义时无世间妨害之理）分二：一、世间为量不合理；二、由此非量不害正量。

亥一、世间为量不合理：

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。

假设在观察真实义时，世间人的一切见闻被视为正量，则应承许世间人已用自己的眼等见到了真实义，已经断除了无明，那么宣说真实义的其他圣者有什么用呢？无有必要。而且，为了证悟圣道真谛的真实义、通达圣道而守持戒律等苦行，也不能获得果，那么所修圣道又有什么用呢？无有必要。但实际上，愚人是正量并不合理，如同在鉴别宝石时不懂宝石的

人一样。

亥二、由此非量不害正量：

世间一切非正量，故真实时无世难。

如上所说，在观察真实义时，世间人的一切所见完全不是正量。所以，在确立圣者如实照见的真实义时，无论世间提出何种谬论，也都无有妨害，就像虚空不能被兵器砍割一样。

戌二、于世间自义有世间妨害之理：

若以世许除世义，即说彼为世妨难。

若有人立足于世间见解来安立如“今年生了儿子、长了庄稼等”或“瓶子、食物等被敌人所夺”之类的事情，而有人却说“儿子和庄稼无生”“容器和食物无实体”等来驳斥。那么，由于这些在世间中都

是现量成立且共许的，若试图遣除或遮破，因这一切是世间自身的无欺现相，就会与世间所见有妨害。因为只要处于世间所见中，业果等无欺显现就不能被否定，这也是由有实法的法性所成立的。

申二、世俗中无自性成立之他生故不违世间之理：

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。

若问：以什么原因确定世间名言中也不承许他生呢？

是因为世间人仅仅在胎中植下了种子，便说“这个儿子是我生的”，同样，仅仅播下树种后，也会觉得“这棵树是我栽的”。由于如是将前因与后果执为一体，因此，完全成立的他生在世间名言中也不存在。

此中遮破的是因果二者完全成立为他体，而非证明世间观念中承许“因果始终是一体”。因此，这段文字表明在世间名言中无他生，而前文则说明即使有他生，也不能违背真实义中破除他生的观点。

午三、宣说如是遮破之功德：

由芽非离种为他，故于芽时种无坏，

由其非有一性故，芽时不可云有种。

假设那个苗芽确实与种子是他性，那么虽有稻子的苗芽存在，但无疑对稻种的种类相续延续也不会起到作用，后来稻子的种系将会中断。为什么呢？因为牦牛的存在并不能使黄牛已死后延续黄牛的种系，同样，若凡夫与圣者是他性，则凡夫的存在对圣者涅槃既不能作为有益因也不能作为有害因。

因为苗芽不是自性成立为异于种子，所以如同苗芽的生起使苗芽的相续不断一样，在苗芽生时，种子

也不会毁灭中断，这样就避免了断边。由于种芽二者不是始终成立为一性，因此苗芽生长时也不能说种子未坏而存在，依此遣除常边。

因此，应成派不共的理论在此论中认为，即使在名言中，也不承许果时其因存在还是不存在、已坏还是未坏两种可能的任何一边，因为若有则成常见，若无则成断见。如此避免常断之理是龙树菩萨的究竟意趣，由应成派不共地解释为：即使在名言中，也不承许因果是一体或异体，而只承许为缘起法的本性。自续派以下的诸宗，则在名言中承许因果为他体。

虽然大多数雪域智者对此意趣一致，但对于那些认为直接相违中一方被遮破则另一方必定成立的其他论师，若问“芽时种子应是存在，因为彼时非不存在故”，该如何回应呢？对方若对此论式进行回答，如何依据此论遣除常断？对此，其他智者们都极少有所论述。

如经中所说：“有种芽亦尔，非种即成芽，非异亦非一，法性非断常。”其中，第一句的意思是：若有青稞的种子存在，则以该种子作为因而生起的苗芽，不可能是异类如豌豆般的他种芽，必须是与该种子种类相应的苗芽，因此因果不能成为完全他体。第二句是说：是种子就不是苗芽。为什么呢？因为“非异亦非一，法性非断常”等后两句解释道，因果既非一体也非异体，所以法性无常无断。

在此，若于真实义中，因果二者或种芽二者所摄的所知对境具有各自的本体或自性成立，则理应观察它们是成立为一体还是异体？然而，它们的自性并不存在，对其观察一体异体、自生他生等则无所依，就像对梦境显现观察一体还是异体等一样，全然是无有基础、离于根本之事。如云：“诸行无明缘，彼行真实无，行与无明空，自性离动摇。”《中论》也说：“若法从缘生，不即不异因，是故名实相，不断亦不常。”

因此，虽说“二谛”，但从未有过作为不同自相的两种法存在，所以可以称为“二谛一本体”；也可以说除语言外，甚至在名言中无自性，故称为“离一体异体”。如果不误解意义要点，仅因表述方式不同，不会失坏宗义之理。如《解义慧剑》中说：“依义不依句，通达所诠义，何说皆无违。为了义欲说，命名而知彼，复勤戏论句，如得象寻迹……”然而，对于无则不生的确定法，即使在世俗名言中，也遮破了一体与异体，远离任何承许，这是此宗的特点，印藏二地大多数智者成就者王皆一致认同。

巳二（别破承许世俗中有自性生）分二：一、世俗中无自性生；二、如是遮破之功德。

午一（世俗中无自性生）分二：一、真实遮破；二、遣诤。

未一（真实遮破）分三：一、以圣者入定应成有

实法之灭因而破；二、以名言谛应成经得起理证分析而破；三、以胜义应成不能破生而破。

申一、以圣者入定应成有实法之灭因而破：

若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，
空性应是坏法因，然此非理故无性。

这里对方的立论者，法王宗喀巴大师等认为是中观自续派，全知果仁巴遮破此说为不合理，说是唯识宗。

对此，自宗认为：此三大理证王能显示应成派的不共殊胜性。原因是，它们揭示了圣者入定智慧以“不见为大见”的方式所见的无分别胜义谛、现空双运的大平等、离一切戏论边的法界真如，以这三种理证能如实抉择。

所以，此处真正的对方立论者，实际上是中观自续派。他们的观点是：首先区分二谛，认为从色法

到一切智智之间的一切法在胜义中为空性，在世俗中不空而以自相成立，且承许他生。他们首先分别执著二谛的这一点，在应成派中是没有的，因此，自续派关于世俗自相成立的教义，以及由此有胜义谛空、世俗谛不空之别的细微执著，若从其他宗派或个人需要破斥的角度来看，也已成为应成派所承许的不共理证之所破。即使瑜伽行者通过自己的证悟提升，使前述的执著消除，最终也必须在心中生起大应成派的究竟真实胜义的证悟。因此，这也成为应成派不共理证的所破。

若问：这个理证是指什么呢？

就是上下文所说的总的理证，尤其是此处所说的三大理证。如此，大应成派的这些不共理证，不仅能摧毁唯识宗认为“圣者入定只见到以依他起与遍计法而空的如虚空般的圆成实”的观点，从而消除由于认为“对境的实相是自相成立的依他起”和“心的执

著方式是如虚空般的空性”这两者相互矛盾所导致的“入定或空性成为有实法之灭因”的过失，破除唯识宗的邪分别，而且还能遮破认为“瓶子不以瓶子而空、唯以成实而空”等一切有承许的宗派观点。关于此等道理，可从文殊怙主麦彭仁波切的《密意藏》中了知。

此处的真实含义是：如果说色、受等有实法的自相或自性、自体，是依靠他因与诸缘而生的自相成立的因果法，那么，当瑜伽行者见到一切有实法为自性空、证悟诸法无自性时，必然会因诽谤所生之法的自性，从而导致诸有实法的毁灭，就像世间公认的“锤子等是毁坏瓶子的因”一样，空性也将成为毁坏有实法的因。但这是不合理的。因此，一切有实法的自相即使在世俗名言中也不成立，所以不应该这样承许。

正如《圣宝积经》中说：“迦叶，复次，中观道真实妙观察诸法，即不以空性令诸法空，诸法本身自

空；不以无相令诸法无相，诸法本身无相；不以无愿令诸法无愿，诸法本身无愿……”如是类推至无为、无生、无起等而作了广说。

自续派等承许名言中因果是自相成立的他生，基于此而执持空性为无能取所取相的胜义谛，认为二者如同所作和无常一样是一本体异反体，因而不可说为一体或异体。按照他们的观点，认为“二谛只是反体不同”，这意味着承许世俗法在世俗自本体不空。但这在圣者智慧所见前是不可能的，因为智慧所见必定是不偏于二谛任何一边的缘起与空性一味圆融、离戏平等性。《四百论》中说：“非不空观空，谓我得涅槃，如来说邪见，不能得涅槃。”《中论》也说：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”

申二、以名言谛应成经得起理证分析而破：

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。

若说：虽然在胜义中无生，需要遮破自生和他生，但在名言中，凡是现量比量所缘取的色、受等诸法，其自性必定是从他生。如果不承许这一点，为何还说二谛呢？那就只成为一谛了。因此，在名言中有他生。

对此解释道：这虽然非常正确，但在胜义中并没有二谛。如经中说：“诸比丘，此胜义谛唯一，即不欺之涅槃法。诸行皆是虚妄、欺诳之有法。”所以，世俗谛是趋入胜义谛的方便，自生他生在未经观察的情况下，是世间人所应承许的。

如是，若观察“这一切有实法是从自生还是从他生”，以及“其因是否灭尽成为有实法本身”等时，除了仅仅为因缘聚合的显现外，有实法永远不会超离无生无灭的自性或法性，不可能找到依随观现世者的

意愿而成立为生灭性的立足处。因此，对于世间所见“此有则彼生”这样仅仅依赖他缘的缘起显现，应当承许；若超过这点，以自生、他生等方式来观察，不但不能成立名言谛，还会使名言失去基础而崩溃，因此不应妄加观察世间名言谛，这是本宗派的核心要义。

圣天论师说：“如对蔑戾车，余言不能摄，世间未通达，不能摄世间。”《中论》也说：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”又如经中所说：“如依木与弦，手动三者聚，琵琶横笛等，发出诸妙音。复有智者观，彼由何来去，遍寻诸方隅，不得声来去。如是诸因缘，生起一切行，见真瑜伽师，见行空无动。一切蕴界处，内空外亦空，他我空无住，法相虚空性。”

因此，此“生”仅在未经观察、未经分析的世间人前是存在的，若以胜义理来观察分析，则从四边都

不生，所以找不到名言的“生”。若说“虽以胜义理观察分析时，胜义中无生，但名言有生”，那名言谛就应经得起理证观察。若说无真实生，但有名言生，则无真实生不能涵盖“无生”的含义，而有名言生能涵盖“有生”的含义，如此就会导致：有生有灭、有我有他、有业有烦恼、有苦有乐、有蕴有界有处，一切皆有，唯真实成立无。真实成立在所知中不可能，这一点已被胜义理遮破了，可是存在的法却一个也没有遮破，结果名言谛应成经得起理证分析，这太荒谬了！

因此，如果理解“一切法无成实”的方式错误，将极为可怕，因为真实成立即使在世俗或名言中也不存在，又何需以胜义理分析来遮破呢？然而如果理解方式正确，就会明白一切法都无成实，如幻化八喻般仅是缘起的影像。这就是本论此颂所要表达的意义，应当了知。

申三、以胜义应成不能破生而破：

于真性时以何理，观自他生皆非理，
彼观名言亦非理，汝所计生由何成？

如同在分析胜义真如时，以所说的任何一个理证观自生他生的一切，由于在实相中从未有过生起，因此皆不合理，而这一理证即使在观察名言的层面上，不空而留存微尘般的生起也不合理。因此，你们所遍计的自相成立的生起，到底是在二谛中的哪一谛前、依靠什么正量而成立的呢？所以，你们自续派虽不愿意承许二谛都无生的本来无生之义，但也不得不接受。

如是，中观自续派暂时安住于相似胜义，区分二谛的反体，承许“一切染净法仅在世俗名言中从各自因缘生起，生等是自相成立，而在胜义中，有法自本体是无四边生的空性”。

如果名言中水的湿润性、火的热烧性等自相这一部分，在名言本体中不空，则会有圣者入定成为毁坏有实法之因的过失；如果通过胜义理观察后，名言的自相不空，则会有名言谛将经得起理证分析的过失；如果胜义中无生而名言中有自相生，则会有胜义之生不能被破除的过失。以这三大理证遮破了自续派暂时见解的执著错误部分。

随后，《自释》中说：“关于龙树阿闍黎说不自生等，有些人认为仅是破除遍计执自性，而不是破除依他起自性。他们的这一观点也因为无有理由而不能成立，所以绝对值得辩论与观察。”其中破的就是唯识宗的观点。这是以什么确定的呢？是以“破除遍计所执性”和“不破除依他起性”直接表明，且“他们的这一观点也因为无有理由而不能成立”中的“也”字必然是否定，以这些理由可以确定。

如是，此处总的说明了谁是对方立论者、应破除

其主张的哪些观点、用哪些理论的关键点如何破除、破除后的结论，这所有内容都未与他人见解混淆，依照颂词与《自释》的意义而作了解释。

未二、遣诤：

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。
如是一切法虽空，从空性中亦得生。

若问：既然二谛中都无自相生，那么这些法的自体如何在世间被认知呢？

对此回答：在世间人自己的见解中，虽然有实法显现为自相成立，但实际并不成立而是空性，如同影像、回声、幻化的马象等，只是看待各自因缘的聚合而显现种种虚妄相，是虚假且空无实义的，这并非不为世间所共知。因此，有哪个智者会争辩说“如果色、受等是空性，就不能显现”呢？

因为在那些世间普遍认知中，从本空的影像等对境中，也能生起具有影像等行相的有境识。同样，色、受等一切有实法，虽然是自性不成立的空性，但并非空性就不能显现，而是从本体空性中也能产生显现彼的一切识。如云：“如于极净镜，现无自性影，寻香王当知，诸法亦复然。”⁸

午二（如是遮破之功德）分二：一、断极细微常断见之功德；二、业果关系极为合理之功德。

未一、断除极细微常断见之功德：

二谛俱无自性故，彼等非断亦非常。

如是，一切有实法如影像般自性是空，所以在二谛中都无自性，即无本体性，由此轮涅显现假立的诸法既不是常有，也不是断灭。这是因为，无论如何显

⁸ 《父子相合集经》云：“譬如圆鉴挂空中，假明缘故现色像，紧那罗王汝当知。”

现，正在显现时即是空性的自现，无论如何空，正当空时即是显现的自体，因此，二谛双运平等，轮涅一切融为一味。

《中论》说：“若法有定性，非无则是常，先有而今无，是则为断灭。”又说：“如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。如初变化人，是名为作者，变化人所作，是则名为业。诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻如梦，如焰亦如响。”其中以幻化喻说明了从无自性中生起无自性法。

未二（业果关系极为合理之功德）分二：一、无阿赖耶等也能业灭生果之理；二、遣诤。

申一（无阿赖耶等也能业灭生果之理）分二：一、真实宣说；二、宣说比喻。

酉一、真实宣说：

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。

由于如是二谛中都无法自性，因此，不仅远离常断见，而且在名言中，即使诸业灭后过了很长时间，业与果之间的联系无需阿赖耶识、不失坏法、得绳等种种遍计，也是合理的。为什么呢？由于业无自性生，所以自性中业也不灭，因此从未灭业中生果也不是不可能的。

由于这个原因，虽然没有像唯识宗承许的阿赖耶，或某些有部论师承许的不失坏法，或某些人承许的得绳，或经部的识相续——即已灭业之功能的自性成立的所依，但名言中由灭业产生果报是可能的。因此，在某些场合，从名言显现的角度看，即使业灭后经过一劫等长久时间，也能不失毁而出生果报，不会遇到未造之业，已造之业也不会无果，对此应当了知。由于诸业不可能自性毁灭的要点，业果关系这一

如幻缘起的本性最为合理。

对此稍加分析：中观自宗承许，一切显现的所知都无自性成立，连微尘许也不可得，因此业和习气也无自性生灭，所以业在产生果报前并非全无，无需以自相成立的法来连接中间的空隙，业果仍然合理。

但此处所说“无阿赖耶”，是指自性成立的阿赖耶不存在，因为虽无自性成立的业和果，但自性不成立的业也能不灭而生果，这只是缘起法尔。缘起之义和自性不成立的阿赖耶明觉心识的单纯显现是同一个意思，因为自性不成立的业果，必须显现于自性不成立的心中。否则，若完全不显现，则成全无、断灭；若显现，必定显现在明觉心识中。所以，“缘起显现不灭”的要点，就是仅仅成立为心的明觉显现。下文所说的“断除心已业亦无”的要点也是此理。

若有人问：如此分析安立名言，是否不适合应成派的观点？

确实如此。因此，具德月称论师没有真实安立阿赖耶和自证的名言。

若想：这里是破除名言中自性生的段落，那么此处破阿赖耶是不是在名言中破呢？

虽然此处破阿赖耶是在名言中破，但破除的是自性成立的阿赖耶，而说明仅依缘起的心显现便能成立业果合理性。

有些智者的言教中说，将业果之所依安立为仅是假立的“我”，这“我”的意识所缘也依于识而假立的因。所以，我认为，这是指明觉心识的显现方面不灭而显现。这里还可广说，但恐繁不述。

如《中论》所说：“诸业本不生，以无定性故；诸业亦不灭，以其不生故。”经中也说：“人寿百岁中，虽说活日久，年岁无蕴聚，修行亦复然。说无有尽者，及说业尽者，空性中无尽，名言中说尽。”这

里承许灭法是业果的所依虽不合理，但破除的方式可从文殊怙主麦彭仁波切与萨迦全知等的著作中了知。

酉二、宣说比喻：

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。

譬如，在梦中时见到所缘境美女，即使醒来，
愚人们也会生起贪著，同样，先前积累的业虽已灭且
无自性成立，但从那个业中也必定无欺地产生随后的
果报。

如《转世经》所说：“大王，譬如有人于睡梦中，梦见与美女行欲……大王，最后识以最后识而空，死亡以死亡而空，业以业而空，初识以初识而空，生以生而空，而诸业不唐捐亦真实。”如是广说。

申二（遣诤）分二：一、遣除异熟无穷生之诤；
二、回复与说有阿赖耶教证相违之诤。

酉一（遣除异熟无穷生之诤）分二：一、宣说表示二义之比喻；二、业果真实产生之理。

戌一、宣说表示二义之比喻：

如境虽俱非有性，有翳唯见毛发相，
而非见为余物相。

如果对方说：如果你们承许无自性生，就会无有穷尽而产生异熟，那么由于自性不灭，已成熟的业也应再次感果，由于不灭则业无穷尽，已熟之业也应再熟，这样就有异熟无穷尽的过失。

对此回答：例如，虽然诸对境同样都是不存在的，但有眼翳的患者只看到不存在的毛发与光点等相，而根本不会看到不存在的驴角与石女儿等其他事物的形相。如是作为比喻。

戌二（业果真实产生之理）分二：一、异熟不会无穷生之理；二、果不会错乱生之理。

亥一、异熟不会无穷生之理：

当知已熟不更熟。

此处也像这个比喻一样，虽然业自性不灭而同为空性，但由于缘起无欺，应当了知，已经一次成熟的业不会再三再四无穷尽地感果。这表明业的异熟并非不确定。

亥二、果不会错乱生之理：

**故见苦果由黑业，乐果唯从善业生，
无善恶慧得解脱，亦遮思维诸业果。**

如此，这个比喻不仅说明业的异熟不是不确定的，而且也说明异熟是完全确定的。因此，如同这个

比喻一样，虽然善业与不善业皆无自性，但不会相互错乱，一切不善且不悦意的痛苦之异熟果都是由黑业所生，与此相反，一切善且悦意的安乐之异熟果唯从善业之力所生，这是以量所见的。

就像清净眼识不会看到犀角杯等中的毛发等颠倒显现一样，通达善业与不善业二者无自性的智者，会灭尽一切业的迷乱显现而获得解脱。因此，世尊考虑到异生凡夫以寻思分别来深究细寻业果的合理性，找不到原因就会诽谤业果，从而导致名言崩溃，所以说“业果异熟不可思议”，作了对业果思考的遮止。

酉二（回复与说有阿赖耶教证相违之诤）分二：
一、宣说如此教证是不了义；二、举例说明。

戌一、如此教证是不了义：

说有赖耶数取趣，及说唯有此诸蕴，
此是为彼不能了，如上甚深义者说。

如《自释》中说，若有人问：那么《圣楞伽经》等中说阿赖耶识是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，这是指什么呢？怎么能说彼一切都无生呢？

答：并非如此。经中所说是为了引导所化众生，以此必要才说阿赖耶识存在。随行于处、义、身一切有实法的自性，非自本性成立的心是异于无情法的明觉分，仅是空性本体，被称为“阿赖耶识”而说“存在”。不仅如是有阿赖耶存在，而且唯是名言假立的“补特伽罗”本身也“存在”，这是为了摄受所调化的众生而说它存在。如何宣说的呢？如经云：“诸比丘，五蕴即重担，荷重担者谓补特伽罗。”对某些人则说“仅有这五蕴存在”，如经云：“所谓心、意或识，长时受信心、戒律等熏习而上行，死后将转生善趣。”如此宣说这一切世俗名言法存在，这是因为如前广说，对于那些无法直接了解实相胜义谛无自性甚深法义的根基者，为了利益他们而说的。

他们是怎样的呢？某些所化众生长期串习外道见解，不能趋入甚深的法性，如果一开始就如实宣讲无我空性，他们听闻所说的法性后会将其视为悬崖而生起恐惧，从而背离空性，无法成办大利。而最初宣说阿赖耶与五蕴等，则能遣除外道观点，使他们逐渐通达无误的二谛之理，从而引导他们获得大利。之后，当他们理解《般若经》等教典中无误、了义、甚深的义理时，自然会断除世俗执著。因此，若先宣说世俗法，只有功德而无过失。如圣天论师所说：“随彼何所喜，先应观彼法，倘若已失坏，都非正法器。”

戊二、举例说明：

如佛虽离萨迦见，亦尝说我及我所，
如是诸法无自性，不了义经亦说有。

不仅如此，即使已完全断尽萨迦耶见，远离我执、我所执及习气，佛陀仍依世间言词，为了使众生

理解而说“我”和“我所”。同样，虽然名言法蕴界处等一切有实法无有尘许自性成立，但为了暂时教导，说有阿赖耶、补特伽罗、蕴界处等，这是不了义的。

如《东山部随顺偈》中说：“若世间导师，不顺世间，佛陀及法性，谁亦不能知。一切蕴界处，许为一本性，然说三界法，此乃随世间。无名之诸法，以不思議名，普说于众生，此乃随世间……”如是广说了六种随顺世间的方式⁹。

有些人认为，若是不了义的所诠，就在名言中也不存在，比如本师所说的“我”与“我所”在名言中也不存在。但若说蕴界处之类的法在名言中也不存在，则会有太过分的过失等等。由于担心篇幅太长而

9 《入中论自释》中，六种随顺世间：“若世间导师，不顺世间转，佛及佛法性，谁亦不能知。虽许蕴处界，同属一体性，然说有三界，是顺世间转。无名诸法性，以不思議名，为诸有情说，是顺世间转。由入佛本性，无事此亦无，然佛说无事，是顺世间转。不见义无义，然说法中尊，说灭及胜义，是顺世间转。不灭亦不生，与法界平等，然说有烧劫，是顺世间转。虽于三世中，不得有情性，然说有情界，是顺世间转。”

未详述这些破立，可从前译派宗义安立的总教典与萨迦全知的著作等中得知。

辰二（别破唯识宗）分二：一、宣说唯识宗观点；二、破彼观点。

巳一、宣说唯识宗观点：

**不见能取离所取，通达三有唯是识，
故此菩萨住般若，通达唯识真实性。**

这里，对于说阿赖耶识为业果所依的意义也被解释为无自性时，那些主张依他起识实有而以自己分别念安立宗派的唯识宗，为反驳刚才所讲的中观观点而说：“安住般若波罗蜜多修行的第六地菩萨，能如实证悟诸法唯识的真实性。”这是陈述唯识宗自宗的第六地菩萨的证悟境界。

若问：为什么是这样呢？

这位菩萨通过下文将要阐述的理由，证成心中无所取境，因此也不见看待所取的能取，并且长期串习“此三有唯是离外境之识”的观念。当修习达到极致时，将通过各别自证的方式，通达远离能取所取的识，即不可言说的所谓唯一识。这是按照意义联系，交错解释了前后偈颂的意思。

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。

若问：如果无有外境而只有心识，那么显现色等外境的识是如何产生的呢？

对此回答：譬如，依靠风之缘的吹动，原本无波澄清、深邃广阔而看不到边际的大海，也会因水的各个部分被搅动而产生波浪，这些波涛竞相涌起、越来越大，形成令众生恐惧的形状，如同山崩一般涌现奔腾。同样，于此含藏一切法染污之种子的阿赖耶识

中，由于从无始以来一个接一个相续而来的能取所取执著的识在其中留下习气，通过其自身能力成熟而生起显现为二取的唯识，因此凡夫们执著能取所取，而实际上并没有异于心识的所取。

如同声称自在天是因者说：“如牛是牛毛之因，水晶是水之因，树是诸枝之因，彼是众生之因。”他们如此说自在天为一切众生的作者，同样，唯识宗也承许阿赖耶是显现一切众生的因，不同之处仅在于自在天是常而阿赖耶是无常。

**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。**

由于这就是教典安立的意义，因此，必须承许依他起的自性，因为它是一切分别网的基础，如同绳子是误认为蛇的基础一样，必须承许它是假有之人与法的一切有实法的增益因。否则，若无迷乱的基础，

任何人都不会错认有人和法。而且，若连外境的显现都不存在，那么对蓝色等行相的分别念又以什么为因呢？所以，必须承许分别的因是依他起性，因为它是染污和清净的因。

因此，这依他起是无所取外境而自显为二取的因。所以如实了知“凡是某处无某物，彼处即以彼空”，而此处所剩余的法即是真实存在，如是这个识也是趋入空性。这种依他起的实相不是一切戏论的对境，因为言语与分别念是增益的行境，依他起是后得清净世间的行境，所以自性存在。

总之，依他起的自性有三种安立：无所知而唯从自己的习气而生；胜义中存在；由于一切戏论均是遍计，故解脱了一切戏论。假立有实法的因是从存在中成立，所以它不异于这三种。

以上是陈述对方的观点。

巳二（破彼观点）分二：一、以理证遮破；二、解释唯心教证之意趣。

午一（以理证遮破）分二：一、破无外境之识自性成立；二、破依他起自性成立。

未一（破无外境之识自性成立）分三：一、破无外境之识自体；二、破识显现无情法习气成熟之理；三、如是遮破之总结。

申一（破无外境之识自体）分二：一、破无外境而自性成立识之比喻；二、破由习气力生无境识之理。

酉一（破无外境而自性成立识之比喻）分二：一、破梦喻；二、破见毛发喻。

戌一（破梦喻）分二：一、提问；二、破彼承许。

亥一、提问：

无外境心有何喻？若谓如梦……

你们唯识宗承许无外境而有自性成立的心识，安立宗派时需要举出证成的比喻，请问这比喻在哪里？

如果他们回答说有，如同在小房间入睡时梦见大象群聚集，梦境中所见不可能如实存在，因为房间无法容纳，而且无论如何彼境也不存在，但在心识前的显现却无欺存在。同样，在这轮回的显现中，虽无外境，但无疑只是在识前显现，因此，应当承许依他起的心识是存在的。

亥二（破彼承许）分三：一、以梦喻无法成立识自性存在；二、以梦喻无法成立醒时无外境；三、以梦喻说明诸法虚妄之理。

（甲一）以梦喻无法成立识自性存在：

……当思择。

若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。

若以觉时忆念梦，证有意者境亦尔。

如汝忆念是我见，如是外境亦应有。

对于你们的观点，应当以公正的心如理思择其是否合理。何时我们中观宗说“不仅在醒时，即使在梦中，也不存在一个无境而自性成立的心识，因为无生的缘故”，那时你们唯识宗所引用的梦境作为心识真实成立的比喻，就不能成为我们双方共同承许的比喻。

对方继续说：如果梦中识无生，则完全不成立，那么醒时不应能忆念。但醒时确实能忆念梦中所领受的一切，由此可以证明梦中存在识的领受，这是迷乱意识存在的证明。

对此驳斥：那么，如同你们承许识存在一样，外境也应如是存在，因为就像你们忆念“我在梦中见到成群大象”这种识一样，对外境大象群的忆念也是相

同的，二者无有差别。因此，如果成立识的存在，那么外境也存在，或者，如果外境不存在，识也同样不存在，二者完全相同。

（甲二）（以梦喻无法成立醒时无外境）分二：

一、提出对方观点；二、破彼观点。

（乙一）提出对方观点：

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。

假设对方说：如果睡眠中无有眼根等五根，那么依赖于它们的眼识等根识也不可能存在，因此色等外境不存在，然而，唯有被睡眠染污的意识存在，于梦中时将它的行相执著为外境性。所以，如同梦中无境而唯有带分别的意识和无分别的根识如实生起一样，在醒时也如是承许。

对此，果仁巴大师说：“此处分别梦中有意识而无五根识，是一般寻思者的观点。而认为在梦中虽无色声等境但有意识，因此在醒时也同样可以无境而有能取境的识，这是唯识宗的观点。”

（乙二）破彼观点：

如汝外境梦不生，如是意识亦不生，
眼与眼境生眼识，三法一切皆虚妄。
余耳等三亦不生。

如同你们唯识宗认为外在的色等境在梦中根本不存在、无生一样，意识本身也是无生的，因此是虚妄。就像梦中眼根、眼的对境色法及由此所生的眼识，这三法都只是虚妄，同样，耳等其余诸根、声香味触法界等境及由此产生的诸识，即境、根、识三者也无自性生，只是虚妄显现而已。因此，由于梦中的境、根、识都是虚妄的，所以说梦中只有意识真实存

在是不合理的。

在应成派的观点中，梦中的十八界看待世间都是倒世俗，在世间名言中也不存在，这一点在此无需多说。然而，宗喀巴大师说：“虽然五根所摄的三法在梦中不存在，但显现它们行相的虚妄相与意的三法于梦中存在，也是无自性的同时显现为有，因此是虚妄的。”

此处《自释》中“所谓属于法处”等的意思，在此依据智者的教言明确解释：当唯识宗证明“梦中无境而唯有意识”时，为了反驳这一点，清辩论师说：

“意识所取法处所摄色，在梦中是存在的。因此，识无论是在醒时还是梦中的任何情况下，都不可能存在无境的纯粹能取，以梦中的境与识在名言中同等存在来破唯识宗。然而，这种想法也不合理。因为在梦中从一切方面来看，即使在世间名言中，这三者也是不可能存在的。”

如果有人认为：这里说梦中也有倒世俗的外境，是为了破除他宗承许无境之识的观点。

若认为这是中观自宗的观点，那么中观宗为证成自宗的法——空性，运用梦、二月等倒世俗的比喻就变得毫无意义，就成了在名言中并非不存在的虚妄义。如若不然，那么依比喻所要证明的色等一切所知之法，就不可能通过该比喻证明为虚妄义了。

因为在此处，依照月称论师的自宗观点，在梦中三者皆不真实，即使在世间名言中也不存在。正因如此，所运用的倒世俗诸比喻，是通过在世间已完全确立为不存在的虚妄显现，来证成世间尚未成立的一切法为无生空性。因此，他说明如同梦中无境一样也无识，境与识二者同等不存在。

虽然法王宗喀巴大师在这里对清辩论师的意趣作了另外的解释，但这应从他所造的注释（即《入中论释·善解密意疏》）等中确定。

如于梦中觉亦尔，诸法皆妄心非有，
行境无故根亦无。

此处颂词的意思是：如同梦中的境、根、识三者都是虚妄一样，在此醒时也是如此。一般而言，一切有实法都是虚妄，特别是能缘的心并无有自性成立，所缘的行境不存在，故所依诸根也不存在，应知这些是虚妄欺惑的法。

如经中所说：“犹如所见幻有情，虽现而非真实有，如是佛说一切法，如同幻事亦如梦。”又说：“三有众生皆如梦，此中无生亦无死，有情名命不可得，诸法如泡如芭蕉。”

（甲三）以梦喻说明诸法虚妄之理：

此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，
如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。

在此世间中，犹如在已醒觉的状态下，境、根、识三者显现为存在一样，乃至心所的睡眠力量未醒之前，做梦者的显现中就有境、根、识三者完备存在，且对之有执著，但当睡眠力灭尽后已醒觉时，梦中的境、根、识三者都不存在。同样，乃至未从浓厚的无明睡眠中醒来之前，境、根、识三者都同等存在，但当彻底根除了愚痴睡眠，真实觉醒了远离一切戏论的法界之后，这三者也自然无基而消失，就如同从心所的睡眠中醒来一样。因此，无外境的单独识永远不可能存在。

戊二、破见毛发喻：

由有翳根所生识，由翳力故见毛等，
观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。

具有眼翳的眼根所生之识，由眼翳所染污之力而见到毛发垂悬等对境，观待显现它的识而言，对境与

有境二者都真实，因为它们各自显现不灭而存在。但观待无眼翳的清静眼根清晰见境者而言，二者都是虚妄，因为二者在他面前都不显现。这也证明无境的识不可能成立。

若无所知而有心，则于发处眼相随，
无翳亦应起发心，然不如是故非有。

若无所知之毛发境却仍能有见毛发的心识，那么当与毛发境相应之锡盆与见者的眼根相连时，无眼翳疾患的清静眼也应当有现起毛发的识，因为同样无对境。然而，清静眼前不可能这样显现毛发，因此说“无境而生识”只是言辞而已，实际上并不成立。

以上遮破了虽无外境但识自性成立的比喻。下面则是遮破其意义，须知此处的解释方式与其他稍有不同。

酉二（破由习气力生无境识之理）分二：一、承

接而宣说他宗；二、破彼观点。

戌一、承接而宣说他宗：

若谓净见识功能，未成熟故识不生，
非是由离所知法。

这里，若有所知，则会产生显现它的识；若无所知的有实法，则不会产生它的识，怎么可能呢？

如果对方说：产生与不产生，取决于自己的习气是否成熟。其理由是，对于无眼翳而清晰见境者，因为见毛发之识的习气力未成熟，所以不会在他面前生起毛发的识。并非因为所知有实法之毛发在有眼翳者前存在、在无眼翳者前不存在才导致不见。

戌二（破彼观点）分二：一、略说；二、广说。

亥一、略说：

彼能非有此不成。

若有某种自性成立的所谓“功能”，则由其成熟而产生识，不成熟则不产生识。然而，通过以下要讲的理证观察，自性成立的这个“功能”并不存在，因此，你们所说的这一观点并不成立。这是略说。

此处，以对方承许依他起真实成立的理证推断，则一切能取都将成为真实成立。因此，其“功能”也将成为自性成立或真实成立，而对境则应完全不存在，有这种过失。因此，仅凭名言假立无法证成他们的观点。

于此，在大中观的入定智慧前，二谛、轮涅、贤劣、境识等一切广大所知，皆离边平等而自现。因此，在彼入定智慧前，连真假世俗也不存在，更不用说无境识二者中“识真实成立而境完全不存在”的可能性了。即使在后得有承许的理证前，依他起的识也不可能成实。所以，大乘总的缘起心之自现与此处安

立的对方观点二者必须辨别清楚，这尤为关键。

亥二（广说）分三：一、破现在识之功能自性存在；二、破未来识之功能自性存在；三、破过去识之功能自性存在。

（甲一）破现在识之功能自性存在：

已生功能则非有。

此处若思考所谓的“功能”存在，那它是与现在识相关，还是与未来识或过去识相关呢？

首先，若与正在生起的现在识相关，那么，所谓自性成立的“功能”不可能存在。当从“功能的”这一第六格（属格）来看，“功能”也是现在时，而且不异于识，如同火的热性。如此，正在产生的现在识已成为果，它同时也成为自己的因，则因果同体不合理。

此外，现在识将成为无因，因为“功能”不能成为其因，而除此之外的其他境等又未承许。另外，因为果识生起时，由于“功能”与它非异体，所以尚未消失，这将导致苗芽已生而种子不灭的过失。若从“从能力”这一第五格（从格）来说，则现在识从“功能”产生也不合理，因为现在识已存在，不需要依赖他法。

（甲二）（破未来识之功能自性存在）分二：
一、总破；二、破彼答复之过。

（乙一）总破：

**未生体中亦无能，非离能别有所别，
或石女儿亦有彼。**

对于未生起的识之本体上，也不能成立“功能”的存在。为什么呢？“识的功能”一词中，识是功能的差别法，功能是差别基，如同“瓶子的无常”中，

瓶子是差别基，无常是它的差别法。但此处“功能”是因，应当从“功能”的差别中产生不同的识，所以“功能”是差别基，识是差别法。因此，作为差别法的未来识，由于未生而完全不存在，它既不是识也不是非识，无法以破或立的方式说明，因为所说明的基础不成立。

在没有差别法——识的情况下，说“这是它的功能”，以识作为差别法的“功能”（差别基）不可能自性成立，因为没有执持差别法，就不能确立“这是它的差别基”。若承许未生者也有“功能”，那么石女儿也应成有此功能了，这就成了过失，因为理由相同。

（乙二）破彼答复之过：

若想当生而说者，既无功能无当生，
若互相依而成者，诸善士说即不成。

若对方认为：从功能中将生的未来而考虑，说“这个识的功能是这个”，以未来识作为差别法来如此描述，有何过失呢？比如，世间中也说“请用米煮这饭”“请把这些毛线织成毳毼”，《俱舍论》中也说：“了知入胎前三种，轮王缘觉与佛陀，福或智慧或福慧，广大之故次第知。”

这也不成立，因为未来识未生而不存在，因此，由它（未来识）所限定的“功能”就像石女儿一样确定不存在，因此，这个将要生起的识也确定不存在。以此也遮破了“用米煮饭”等比喻。

此外，如果说：识与“功能”是相互观待而安立的。

如同观待长而有短等，那么相互一个依靠另一个而看似成立的诸法，实际上并非自性或本体成立，这是诸位具智慧的善士所说的。如《四百论》云：“无果而有因，因者实非有，是故一切果，皆应成为

因。”《中论》也说：“若法因待成，是法还成待，若所待可成，待何成何法？”这里的关键是，一者不成立则另一者无法成立，最终两者都不能自性成立，因此应成为我等无自性论者的随行者。由此，依他起识不可能自性成立。

（甲三）（破过去识之功能自性存在）分二：

一、真实遮破；二、破彼答复之过。

（乙一）真实遮破：

若灭功能成熟生，从他功能亦生他。

诸有相续互异故，一切应从一切生。

若对方认为：“已生起后正在灭去的识，为了产生果，在阿赖耶识中留下了具有能产生同类相似识的特殊习气，正是从这些习气的成熟中，产生后续的诸识。这样一来，就没有前面的所有过失了。”前两种观察只是边缘探讨，这是唯识宗的真正观点。

这也不合理，因为这将导致从自性成立的其他识的功能中产生自性成立的其他识。“达是（tat）”一词，是随增的意思，相续是如河流般因果相联的连续，即生死相续的识，三世无间的近取者称为“相续”。由于相续存在于实体刹那的部分中，因此，相续的支分实体的所有刹那被称为“具相续者”。对于这种“具相续者”的前后诸识，它们在真实自性的本体中，相互之间是以彼此他体的方式存在的。这是对方自己所承许的。

若问：从他生他，有什么不合理的呢？

因为承许从他生他，则一切合理和不合理的果都应从一切因及非因中产生。这在前面总破他生时，已用“设若从他而生他，火焰亦应生黑暗”等解释过了，所以不再重述。

（乙二）（破彼答复之过）分二：一、回答；

二、破斥。

（丙一）回答：

彼诸刹那虽互异，相续无异故无过。

对方回答：在识相续运行的情况中，虽然具相续者的前后刹那相互以异体而存在，但此相续只是一个，因此它们之间没有不同的相续，所以不会有一切从一切生的过失。

（丙二）破斥：

此待成立仍不成，相续不异非理故，

如依慈氏近密法，由是他故非一续。

所有自相各异法，是一相续不应理。

若如你们所说，则成无过失，但这一点不成立，因此这还有待证成。为什么呢？因为实体各异的前后

识刹那，不可能存在于一个不异的相续中。为了说明前后刹那实体是异体，故识相续也应异体。如同依于慈氏与近密等不同补特伽罗的诸法，因为是他体的缘故，并不属于一个相续。同样，凡是自相不同、各自分开的前后刹那识，属于一个相续也不合理。但这并不是说“因果自性无他体，故在名言中安立一个相续不合理”。

至于对方所说“由功能成熟与否而有识的生与不生，而不是由对境有无”的观点，已被“功能不成立”的论证所破，因此，“无所知则无能知”这一点是成立的。

申二（破识显现无情法习气成熟之理）分二：

一、宣说对方观点；二、破彼观点。

酉一、宣说对方观点：

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。

对方说：眼识生起的自功能，是某种前识正灭时安置于阿赖耶识中的习气，由它成熟后无间地生起眼识。自识依靠功能刹那无间生起，作为所依本体的那个功能，世间人由于愚痴而妄执为“有色眼根”并如此称呼，实际上，与识他体的眼根并不存在。其他根也应如是了知。

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。

同样，从眼等五根中所生的诸识，无需观待外境所取，而是从无始以来辗转的习气熏染阿赖耶的各自种子中，产生显现为蓝黄等对境。但凡夫众生由于无明而未了悟，执著显现为外成立的所取并承许。

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。

譬如，当梦中梦到山岛等时，虽然实际并无山岛等色境的外在成立，但从与自身相应的习气功能成熟中，如白天般显现山、房舍等相的迷乱心生起。同样，在此醒时状态中，也是虽无外境成立，但有意识存在。

酉二（破彼观点）分二：一、真实遮破；二、宣说反驳其余证明识生境显之论据也无义。

戌一（真实遮破）分三：一、以醒时盲人应见色为由破斥无外境唯识显为境相；二、以醒时认为无成熟力则梦中也应无色显而破；三、由此宣说根境识三者真假相同。

亥一、以醒时盲人应见色为由破斥无外境唯识显为境相：

如于梦中无眼根，有似青等意心生，
无眼唯由自种熟，此间盲人何不生？

如同在梦中不存在眼根与色，由自习气成熟而显现蓝色等对境的意心即意识，与醒时的眼识相应。如是，在此醒时也应在无眼根的情况下，唯从阿赖耶中自习气种子成熟，而于诸盲人为何不生起显现蓝色等意识呢？绝对应当生起，因为二者同样是无眼根。这些是以理由相同的同等理可证成。

亥二、以醒时认为无成熟力则梦中也应无色显而破：

若如汝说梦乃有，第六能熟醒非有，

如此无第六成熟，说梦亦无何非理？

如说无眼非此因，亦说梦中睡非因。

若按照你们的观点，无理证而仅以词句的方式就承许，梦中因睡眠之缘而有第六意识的功能成熟，而在醒时它不成熟，因此没有此前的过失。那么我们也可以说，“如醒时盲人无此第六识的功能成熟，同样

在梦中时也决定不存在”，这怎么不合理呢？因为理由相同。

对方说：前面说过了，能成熟这种功能的缘是睡眠。

虽然说是说了，但并不合理。因为，如同无眼在醒觉状态下不是使意识功能成熟并看见蓝色等的因，同样，在梦中睡眠导致眼根停止也不是意识功能成熟的因，因为在这两种情况下同样无有眼根。

亥三、由此宣说根境识三者真假相同：

是故梦中亦应许，彼法眼为妄识因。

基于刚才所说的原因，即使在梦中，对方承许的无境无根的单独识也不合理。因此，应当承许那虚妄的梦中显现的色法是虚妄境，同样，应当承许虚妄眼根是认知对境的有境——虚妄识生起的因。

戌二（宣说反驳其余证明识生境显之论据也无义）分三：一、理证之能立无效；二、教证之能立无效；三、比喻之能立无效。

亥一、理证之能立无效：

**随此如如而答辯，即见彼彼等同宗，
如是能除此妄诤。**

在此，中观宗宣说醒时的三者（境、根、识）皆无自性时，唯识宗回答说：醒时的识是以外境而空，因为是识，如梦中的识；醒时的所缘境是虚妄的自性，因为是对境，如梦中的对境。同样，染污法与清净法若无依他起则不存在，因为无所依，如同龟毛衣。还可用眼翳的比喻进行说明。

通过这种方式所作的任何答辯，在中观宗的智者看来，这一切能立都等同于立宗，由此能遣除这些争辯。

亥二、教证之能立无效：

诸佛未说有实法。

《楞伽经》中云：“三有唯假立，本性无有实，分别计度者，妄执为实法。无自性无识，无实无藏识，愚劣寻思者，如尸计度此。”同样，“一法中没有另一法”的空性不能说明有实法不存在，如经云：

“大慧，一法中无余法之空性，为一切空中最劣。”

《自释》中也说：“由牛非马故说牛非有，这也不合理，因为自体存在故……”对此作了广泛解释。因此，一般在观察空性时，对于“瓶子不以瓶子空，而以成实空”或“心性自本体不空，而以其他客尘空”之类的论述，必须善于理解并深入思考，这些教证已表明此点极为重要。

其要义是：圆满一切断证功德的诸佛出有坏，从未在任何善说经典中说这些有实法有丝毫真实存在。

因此，唯识宗证明依他起识不空的能立教证，在中观宗面前无法找到，这是其含义。

亥三（比喻之能立无效）分二：一、以修不净观者观想遍满骨架之喻证明无效；二、以饿鬼见水为脓血之喻证明无效。

（甲一）以修不净观者观想遍满骨架之喻证明无效：

诸瑜伽师依师教，所见大地骨充满，
见彼三法亦无生，说是颠倒作意故。
如汝根识所见境，如是不净心见境，
余观彼境亦应见，彼定亦应不虚妄。

对方若问：如果无境而有识不可能，那么诸位瑜伽行者依上师窍诀修不净观时，见到遍满骨架的大地怎么合理呢？

见到的这些也如前所述，境、根、识三者本来无生，因为经中说这一等持并非实相而是颠倒作意。这一点必须如此承许，否则，如同你们依于根识或心所见的对境一样，修骨架不净观的意识的境，也将成为非颠倒而真实存在。或者说，如同你根识的对境——舞台表演，当被许多众生观看时，一人所见正如其是，他人也都同样如是见到，那么，不净观修行者所见骨架等境也应如此，当心专注于所见骨架之境，非瑜伽师的其他人也应如瑜伽师所见般了知，如同观看舞台表演一样。而且，经中说：“此乃非真实作意。”但按照你的观点，这等持也不应成为虚妄，而将成为真实作意。

（甲二）以饿鬼见水为脓血之喻证明无效：

如同有翳诸眼根，鬼见脓河心亦尔。

此处以“相同”为基础进行说明。与什么相同？

与前文“由翳力故见毛等”的回答相同。什么相同呢？以饿鬼见流淌的河为脓河的例子，来证明无外境的识这一点也相同。如何相同呢？“有些饿鬼于河流，以业力见为满脓，观待彼识二皆真，依明见者二俱妄”，以这种方式相同。这里是观待人类世间的名言，将水见为正世俗，而另一种为倒世俗，以此安立与见毛发的显现相同。

若问：在这一宗派中，是否承许名言量成立呢？

从究竟实相而言，如圣者的智慧如实所见，一切法于离边大空性的法界中本来平等，法界与智慧双运的密意超越了凡夫分别的境界，这是此宗的特色，因此对名言量成不成立无需思考。

由此，在后得如幻瑜伽行者前，也仅现一切法是如梦如幻的游舞，不立真妄、量非量之别，所以应成派自宗不需要像因明论那样广泛分析名言法，建立宗义。

然而，为了需要，若分别二谛并依名言理分析名言法，也不会违背应成派的意趣而丧失应成派的身份。详细内容可参见全知麦彭仁波切《释量论释》等，以及我依智者言教所说的其他论著，此处不再赘述。

但简要说明要点：一般在名言中，水和脓等，任何有情自身领受无欺的名言，全都由领受为量所成立，但没有一法是经得起观察的真实成立的法或所知。

若问：那么，是否意味着见白螺为白色或黄色没有量成立上的差别？或者，一切分别和无分别、错乱和无错乱是否都相同？

由于习气稳固与否等原因，量与非量的区分是合理的，如前所说：“观待彼识二皆真，依明见者二俱妄。”虽然依胜义理证观察的角度，说境与有境二者“同等存在”或“同等不存在”，但胜义理证本身只

能确定同等不存在，不可能同等衡量境识二者为有。因此，“同等存在”必然从名言理证的角度安立。若承许这一点，则观察名言量达到最高峰的就是唯识宗，而其最终归宿是真相唯识、能所等量，所以，具德法称论师与大堪布静命论师等印度大多数智者成就者的意趣相同，异口同声一致承许此观点。

此外，圣者无著菩萨也在《摄大乘论》中说：“饿鬼旁生人类众，诸天如其各趣中，一物意念各不同，故许外境不成立。”如是以众多理证证明显现皆为心，开创了广大行派的车轨。不仅如此，龙树菩萨父子，尤其是具德月称论师也亲口说：当安立名言世俗谛时，最终归结为十二缘起支的安立，说一切显现皆是业的显现，而业也最终归结于心。

若问：境识二者不是说“同等存在”吗？

确实如此。这里所说的“境”，就是显现为外在的世间布局，除此之外别无他物，而这一切都只是由

分别念假立或安立的。如《优波离请问经》所说：“由分别假立世间，由想执著分凡愚，执与不执皆无生，遍计如梦亦如幻。”又如《六十正理论》说：“世间缘无明，佛陀如是说，由此何不许，世间是分别？”《宝鬘论》也说：“色法唯名故，虚空亦唯名，无大岂有色，故唯名亦无。”应当记住这些教言。

分别假立的方式，就好比，并不是突然将火的热燃性假立为湿润性，这样做是完全不可能的，因为突然假立不可能使事物如此变化。那么是什么呢？应当了知寂天菩萨和月称论师所说的，一切显现都只是业的显现，而业最终归于心的缘起显现，这就是所谓的“由分别假立”。

因此，一切显现仅为自心的明现。对此若加区分，则为内能取识与外所取相两者。这两者如果存在，则是“同等存在”，因为只要众生的迷乱心存在，就必然普遍自现为能取所取二者；如果不存在，

则“同等不存在”，因为息灭心则业尽，业尽则业的显现自然消失，能取所取二者同等不存在，现前无二智慧，即为成佛。

这种显现与识二者“同等存在”或“同等不存在”的原因，正是因为一切法仅是分别念所安立或仅是识前的显现，外在并不成立独立实体成立的单独显现，应当了知这一要点。否则，如果外境中有独立自性的物质实体，则不可能显现于识前；若有独立自性的心识和独立自性的外境二者，如何能“同等存在”或“同等不存在”？因为它们如同毫不相关的东山与西山一样各自成立。二者甚至不成为缘起，最终将成为真实成立的法。若如此承许，不仅违背大乘经典的意趣，甚至难以成为名副其实的内道，因为在任何情况下都承许物质和心识力量同等，这与缘起法相违。

一切证成似有外境的论典，暂时就显现而言安立为有，如梦中自显的马象、眼翳者自显的毛发。如

果以名言理证本身再三分析，也终归于内在习气的缘起，这是内道佛教的究竟自宗。因为以自心而被束缚于轮回，若自心解脱则解脱，外境中无解脱迷乱之因，这是以势事理成立的。

以上是引申出来的内容。

申三、如是遮破之总结：

总如所知非有故，应知内识亦非有。

广泛阐述的要点归纳为：如同唯识宗自身也承许所知无有，同样应当了知，具有所知行相的心或识，也是本来无生故本不存在，这是无基空性之义。如云：“无知非所知，无彼则无识，故能知所知，汝说无自性。”又说：“识如同幻术，日亲所宣说，彼所缘亦然，决定如幻物。”

以此理由，被魔所持、宣称识在胜义中实体成立

而诽谤外境的这些人，为了不让他们自身堕入深渊，修持殊胜大悲的中观行者，应以教理的善妙密咒猛力镇压并摄持他们。这是《自释》所说的意思。

未二（破依他起自性成立）分四：一、宣说依他起自性存在不合理；二、由此证明唯识宗失毁二谛；三、宣说无误二谛唯是龙树宗；四、承许依他起与仅从世间名言角度承许不同。

申一（宣说依他起自性存在不合理）分二：一、略说以提问方式破依他起之能立；二、广说彼义。

酉一、略说以提问方式破依他起之能立：

**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。**

如是说明“无外境则不可能有识”后，为破斥二空依他起仅是有实法而存在，这样解释：若离所取且

无能取，如是空于境和有境二者的依他起有实法真实存在，那么请问，你们是通过什么而了知这样的有实法存在呢？

由自身了知自身不合理，因自身对自身作用违背道理，如同宝剑不能自斩、手指不能自触、眼睛不能自视等；也不是被其他识来缘取，因为与你们自宗相违，你们已承许无能取所取唯有识。因此，不被任何识所执取是极不合理的，因为不被任何有境了知却说存在是不可能的，如果可能，则兔角等也应成为存在。

酉二（广说彼义）分二：一、破自证作为证明依他起存在之量；二、无正量不能成立依他起存在。

戌一（破自证作为证明依他起存在之量）分二：一、以立宗略说；二、以彼理证不成立而广说。

亥一、以立宗略说：

彼自领受不得成。

假设对方说：虽然不是被他证所知，但自证是存在的，因此这是唯由自证所知。

对此驳斥：由依他起识自身领受自身，不是你们主张者所能成立的。这是立宗。

亥二（以彼理证不成立而广说）分二：一、以比量不成立自证之理；二、以现量不成立自证之理。

（甲一）（以比量不成立自证之理）分二：一、对方立因；二、破彼观点。

（乙一）对方立因：

若由后念而成立。

唯识宗安立因说：若世间有“我见过”的先前见境之有境后来有忆念，以此因比量推知，先前识了知

对境，也一定能了知自己，故以此理由可证明自证成立。如果先前只见境而不见有境，就如同见他人眼睛后忆念时，因先前没见过自己眼睛的形状等，后来也不能忆念一样。

（乙二）（破彼观点）分二：一、以忆念不定作为自证成立之因而破；二、以纵有自证忆念彼亦不合理而破。

（丙一）以忆念不定作为自证成立之因而破：

立未成故所宣说，此尚未成非能立。

若暂时就胜义中实体成立能立所立二者而言，因为无从自他而生，故一切忆念皆不可能，如何能以不成立的忆念证成不成立的自证？不可能证成。

若就世间名言而言，唯识宗你们所说的二空识以自相成立的特征——自证之因的忆念也不可能存

在。为什么呢？如果在我们面前，二空识自证性以自相成立这一点能通过某种识的论据成立，那就像火可成立由烟的论据所证一样，通过后生忆念的论据确定为存在。然而，你们所执著的自证，在我们面前，过去未成立，将来也不可能成立。因为这种自证不成立为所知，因此，自证之果在自证不存在的情况下不会产生，怎么会有忆念呢？就像仅见到总的水或火，不能证成分别的事物水晶宝石或火晶宝石一样。这里即使没有自相成立的自证，但一般忆念如何生起将会说明。

如是在二谛任何层面也不成立。因此，以自证为因的忆念，因无自证为因而不存在，故以能立的论据未成立之忆念不能证成未成立的所立自证。就像用“是眼所取”证明“声音无常”一样，提出未成立论据的忆念，这不能成立为建立所立的有用论据。

要点在于：唯识宗以自证作为依他起真实成立

的证明时，此自证也必须真实成立，因为必须提出“依他起识的自证”之故。如果提出忆念作为证明这种自证的理由，尊者月称论师从两方面进行破斥：首先，就胜义而言，不仅所立的自证实体不成立，能立的忆念也因无生不成立；其次，就名言世俗而言，所立的自证真实成立本身不能成为基础，真实不存在仅是假立的自证在此有何用呢？因此，真实成立的自证，即使在名言中也不可能有。若以实体成立的忆念为能立，则为不成因；若以名言忆念为能立，则为不定因。

这里对于根本论及注释的意趣，虽然诸位智者有不同解释，但没见到这样解释的。这是根据《自释》词句进行的阐述，请后世诸智者王以细致的智慧加以审察。

此外，若为了证明依他起识真实成立，而运用假立或仅是名言的自证，并不能证成立论者承许的观

点，而且也不是这样运用的。既然如此，这些伟大的论师不应当进行无前辩者的破斥。若认为这是针对究竟分析而破斥，即便如此，也并非破斥名言中的自证，因为不可能遮破它。文殊怙主麦彭仁波切说：“在名言中，应成派的传统是：既不建立阿赖耶等，也不遮破它们。一切遮破仅是胜义中的遮破。”诸如此类的教言，宁玛派的受持者们应当视为心中珍宝。

（丙二）（以纵有自证忆念彼亦不合理而破）分二：一、真实宣说；二、附述自宗无自证也能生忆念之理。

（丁一）（真实宣说）分二：一、真实解说破彼之理证；二、宣说此理证也能摧毁其他种类回答。

（戊一）真实解说破彼之理证：

纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，
他故如未知身生。

若说：先前的识了知对境并感受自己存在，所以自证需要成立。

即便如此，但承许“后来的忆念识能忆念先前那些”并不合理。因为先前领受对境者与现在的忆念识二者，已被承许为实体上是他体。如同慈氏的识所领受的自证与对境，不能被近密的心识所忆念一样，因为未知相续中生起的识也是他体的，后来生起的自相续识也不能领受先前的境与有境二者。因此，不能产生忆念。

（戊二）宣说此理证也能摧毁其他种类回答：

此因亦破诸差别。

若认为：先前的领受与后来的忆念二者属于同一相续，是因果的有实法，所以能产生忆念。

这也不合理。因为上述“因为是他故”这个理

由，也能摧破同一相续、因果有实法等一切差别。如果两个识是实体成立，就必然成立为他体，因此无法成立为同一相续。正如前文破斥习气功能时所说的那样，在观察胜义理证面前，因果等没有成立的机会。

（丁二）附述自宗无自证也能生忆念之理：

何故能领受境识，此他性念非我许，
故能忆念是我见，此复是依世言说。

若问：你们中观宗认为无自证“因”而产生忆念“果”，这是如何生起的呢？

先前那个能领受对境的识，以及后来的忆念识，我们中观宗不承许是实体成立的他法，因为如前所述，因果的前后识无自性他性。

因为不是他法，所以先前领受识所领受的蓝色等对境，后来的忆念也并非未曾领受过——以现在忆念

蓝色对境的因，可证成先前领受了该对境。现在忆念的识与先前领受蓝色对境的识并非自性他体，因此，“我曾见过蓝色对境”这一忆念生起是合情合理的，因为先前领受蓝色的识通过内在领受所确定的，后来的忆念也并非不能确定。

这也只是世间名言的说法。关于这段内容，《自释》中解释说：“此是依世间言说，非是观察所得，因为世间言说在究竟义中具有虚妄义。”

本论的自宗，由于领受与忆念二者自性上无有他法的理由，所以从境的领受生起对境的忆念，从自领受生起自忆念，由此可知在名言中成立自证，正如其他智者王所说，这确实有道理。

如前初发心（一地）时说：“由割自身布施苦，观他地狱等重苦，了知自苦……”如是所说，自己所领受的，对自己不是隐蔽的，称之为自证，这在名言中极为合理。

因此，通过遮破真实成立的自证，间接承许名言中自证的道理，这在根本颂和注释中都已明确成立。虽然若将偈颂改为“由能领受安乐等，他执著此我非有，了悟所谓自心证，此复是依世言说”等，也可以很好地证成，但月称论师自己已明确表示“对此不宜更广解释”，诸位注释者也不应超越此限。

此处科判说“无有自证也生忆念之理”，是指虽无前辩者所认许的自证，仍能生起忆念的意思。

（甲二）以现量不成立自证之理：

是故自证且非有，汝依他起由何知？

作者作业作非一，故彼自证不应理。

由于刚才解释的诸多理由，故自证并不存在，也不能被其他识所取。那么，你们的依他起存在，是由什么有境所认知的呢？

任何东西若未被见到，就是不存在。自证不仅无法以比量成立，也不能以现量成立。因为若自己证知自己，则作者、作业与所作行为不可分，三者成为一体，但这是不可能的，因为砍伐者、树木与砍伐行为不是一体，这与现量相违。

由此也证明，自证不可能存在，故以自证取依他起的观点极为错误，是不合理的。《楞伽经》也说：“犹如宝剑锋，不能自割自，手指不触己，自心亦是。”

戌二、无正量不能成立依他起存在：

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¹⁰。

既然你们承许的依他起如前总说中所述，不是

¹⁰ 这两句的藏文顺序是：“由何谓此不应有，石女儿亦何害汝？”

自生也不是他生，而是无生，且如刚刚所说它不被任何识所了知，却仍称这样的依他起自性实有存在，那么，同样是具备与依他起相同法相却被认为不应该存在的石女儿，究竟给了你们唯识宗什么伤害？这实在太奇怪了。

因此，你们也应当承许石女儿这一超离一切戏论、是圣者智慧行境、不可言说之自性者存在。

申二、由此证明唯识宗失毁二谛：

若时都无依他起，云何得有世俗因？

如他由著实物故，世间建立皆破坏。

当以所说的智慧观察时，若任何时候都无少许依他起，彼时你们所说的“实有为假有之因”也不合理。那么，安立人、法、能取、所取等世俗法的因是什么？

不了解诸法虽无生空性而世俗显现不灭现起之理，却在真实成立诸法上专注，《自释》中对此等宗派者心怀悲悯，发出“呜呼悲哉”的悲叹。

如是前辩者唯识宗，因无智慧而执著染净诸法之基——依他起真实存在，由此不仅不能成立自宗，还毁坏了从牧童到智者之间世间共许的“请坐”“请去”“请做”等名言以及色、受等安立。因此，这种有实宗的立场只会导致衰败而非增上。

如是直接表明失坏世俗谛，间接表明失坏胜义谛。或者说，因为他们自己承许胜义的依他起未被证成真实，所以失坏胜义；因为未成为名言之因，所以失坏名言。

申三（宣说无误二谛唯是龙树宗）分二：一、唯有龙树宗能获解脱道安立；二、证成其合理性。

酉一、唯有龙树宗能获解脱道安立：

出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。

由于前述理由，那些唯一加入颠倒论师以自我分别所创立的宗道、离开了龙树尊者所传授的甚深中观道的人们，被对任何法有无的执著紧紧束缚，他们再没有机会依靠证悟无我等性的智慧火，焚尽一切所知薪柴，而获得寂灭戏论果位的其他真正方便或正道了。

酉二（证成其合理性）分二：一、未通达无误二谛则不能解脱；二、未如实了知二谛则不能证悟真如。

戌一、未通达无误二谛则不能解脱：

彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。

因为极寂灭的大涅槃从无误通达二谛而生，若不如理受持龙树菩萨的宗派，这些人既失坏了世俗谛，

也失坏了胜义真谛，因为他们执持心所假立的“依他起”“无分微尘”“无分刹那”“不可言说的我”等。因此，由于失坏了二谛，在未断除这细微颠倒见之前，具此见解的诸位行人不能成就大解脱。

戌二、未如实了知二谛则不能证悟真如：

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。

此处，无误通达名言谛的安立是证悟胜义的方便，胜义是依赖世俗谛而了知，因为所谓的“胜义”就是世俗的自性，因此，无世俗则无胜义。排除恶劣的世俗而获得善妙的胜义，无论在何时何地都绝不可能，因为这两者本来就非一也非异的方式安住法性，不可分离。

因此，如实证悟胜义谛就是方便生。若有人不了知方便与方便生这二谛的正确分别，无论做何闻思修

行，皆会因与二谛相违的邪分别而必定入于恶道，落入常断见的深渊。

在此宗派中，对理证的所破加上“胜义”和“真实成立”等鉴别，这也显示出对二谛双运之义尚未从内心深处生起定解。名副其实的大善知识麦彭罗珠哲美（麦彭仁波切）曾说：“无论如何显现，此显现皆为空性，故无需加上‘真实成立’等鉴别，因为添加它没有必要。为什么呢？因为加上‘胜义’和‘真实成立’等鉴别时，就会留下少许不应破的东西。如果这样说，此显现是离一切戏论的空性，还有什么余留下来？无余留则不会成为断见，因为这显现与空性一味。世间显现的自性本来即空，因此，不需为了保留这显现而加上鉴别，因为显现与空性不可分。

舍弃此显现也没有单独的空性，因为缘起的自性即是空性；若舍弃空性则显现不可能存在，如同舍弃热性就没有火一样。所谓‘胜义’就是此显现的自性

无所成立；所谓‘名言’则是此缘起的显现，由此抉择二者无离无合而远离一切承许。

建立论证以了知显现的自性，但胜义理并不遮破显现而承许名言中它存在等，这也是没有领会缘起与空性为一义，以为空性是遮遣缘起的本体。在观察究竟实相的理智量前，真实性的自性——远离生住灭三相的平等性中，轮涅一切显现分本来无二无别，不增不减，无破无立，故任何地方也决定没有舍弃了轮回的佛陀，是为平等性。因此，如来的事业、众生的边际、轮涅的始终与范围等，何时也不可得，在无缘平等性的广大界中圆满轮涅一切法。

此胜乘大圆满的甚深见解，已通过圣者龙树理证王的觉性妙力灯的觉相显现于我心中，令我远离疑暗而生起甚深定解，实在奇妙无比，令人欢喜。

谓无有任何存在，却生起轮涅种种，
无有性故此边际，何时亦无穷尽故。

有无现空平等性，文殊金刚阿字形，
经由龙树之喉间，抵达我之心间时，
无而显现如水月，于此解说缘起咒：

喻耶达_儿玛 黑德抓巴瓦 黑登得堪达塔嘎多哈雅
瓦达 得堪匝哟呢若达 诶旺巴德玛哈夏_儿玛那索哈¹¹

因无法性自性故，一切显现皆缘起，
缘起故此不欺诳，缘起称为三宝尊。
以此殊胜真实谛，一口吞下虚空界，
龙树我之文殊尊，恒常令其生欢喜。”

对此，我这样说：

普见上师白大鹏，双运展翅尽翱翔，
无中大中观苍穹，喉间奏乐严赡洲。
所现经论之缘起，自音如雷鸣轰响，
二谛单翅扑腾鸟，露自相违惊躲藏。

¹¹ 意即：诸法从缘生，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。

奇哉！

欲入佛法聪慧者，具德龙猛喜妙语，

若欲听闻何不受，智者麦彭之善说？

这是中间偶然而发的间歇偈。

如是，《圣真实三摩地经》中云：“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。”等十三偈在《自释》中引用¹²，其义在仁达瓦大师的注释中以摄义方式善说，应当了知。

此处宣说世俗谛是方便，如云：“无有文字法，何闻复何说，无变而增益，然有闻说者。”唯住世俗

12 如云：“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。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。人中狮子设世俗，显示众生为六趣，地狱畜生及饿鬼，阿修罗趣与人天，下贱种姓高贵族，大富家庭与贫舍，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。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。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，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。若有于佛正法中，如实观察不颠倒，超出诸有入涅槃，如蛇脱去其故皮。一切诸法自性离，空无有相第一义，若闻此法生爱乐，必得无上大菩提。佛见诸蕴皆空寂，诸界及处亦复然，诸根聚落咸离相，能仁皆悉如实知。”

谛而宣说胜义，通达所说胜义后才能获得胜义。如《中论》云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”因此说胜义是从方便而来的果德，称为方便生、果、所得、所证。

申四、承许依他起与仅从世间名言角度承许不同：

如汝所计依他事，我不许有彼世俗。

果故此等虽非有，我依世间说为有。

假设对方（指唯识宗）说：你不顾及我们而说话，那么我们也不再容忍你。你自认为善于破斥他人观点，用不合理的理由破除依他起的自性，那么我们也可以使用前述“不从自生”等的论证，破斥你所承许的世俗，因为它们不合理。

答：如同你从自身角度承许自性成立的依他起事为圣者所证一样，我也没有从自己角度承许自性成立

的世俗，因为世俗是无基的显现，没有可被遣除的实体，所以与你所认为的依他起不同。

一切世俗法即使在名言中也不存在，仅是世间共许的法。为了引导他们的方便或为了需要的果，虽然这些不存在，我们却说它们存在，这只是依世间角度才这样说，只是重复他们的说法，这是使他们舍弃执著的方便。如佛陀出有坏所说：“世间与我诤，我不与世诤。世间承许有，我亦承许有；世间承许无，我亦承许无。”

这并不是将一切名言都推给他人，应成派也包括在这世间中。“世间”是指依赖于无欺缘起显现，因此在未经观察的情况下，可以愉悦地承许内外诸法的显现。对于仅仅显现的部分，虽然在观察胜义理面前无论如何都不成立，但空性中的显现部分超越了观察胜义理的所破与非所破，因为无论如何遮破单纯显现，也如同向空中挥舞兵器一样无法遮破。

若问：难道不承许显现本身就是空性吗？

答：显现的同时，显现的自体是空性；空的同时，空性的自性是显现。无显现的单空和非空性的显现，在所知本性中不可能存在。这仅显现的部分，本来就以不偏不倚、不落两边的方式存在，因此称为“无欺缘起显现”。这一要点是末转法轮等了义教典的意义，暂且讨论至此。

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。

现在解释正文：如同无余断除诸蕴而趋入寂灭涅槃的诸位阿罗汉面前，世俗显现所摄的蕴等显现分皆不存在，同样，在世间总的智者愚者面前，如是种种所知的一切显现根本不存在，那么我们也不说“蕴等这些世俗显现在世俗角度上存在”。因此，我们是基于其他人世俗显现状况而承许，而非以自身意愿自主

承许。

若世于汝无妨害，当待世间而破此，
汝可先于世间诤，后有力者我当依。

若世间对你们无妨害，则应当依世间破斥这些
名言。你们可以先与世间辩论，若后来你们唯识宗获
胜，我会依靠你们；但若你们失败，我就应当依于强
有力的世间。

午二（解释唯心教证之意趣）分二：一、解释
《十地经》所说教证之义；二、解释《楞伽经》所说
教证之义。

未一（解释《十地经》所说教证之义）分二：
一、解释教证之义；二、证明其合理性。

申一、解释教证之义：

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。

此处唯识宗立论：如果你因畏惧世间妨害而忽视理性、承许你的世俗，那么也应因畏惧圣教妨害而承许唯心，正如《十地经》所说：“彼如是思维：三界唯是心……”

驳：此经的意趣，并非如同误把蓝宝石制成的地面当作水，想饮用却徒劳无益一样，认为经中所说的识是自性成立的实体，这是极其错误的。

这一偈的真正含义是：“现前”指住于第六地的菩萨，即趋向法界而听闻并决定获得现证法界菩提遍知智慧的菩萨，他在后得位通达三有所摄的内外诸法唯是心识的幻变，自性不成立。同样，对于那些有实见者，由于执著作者而认为常有自性的神我或主物等是器情世间的作者，故为了遮破这种遍计，并无误通达世俗名言的本相，经中才如是说。

如经云：“彼观察顺式缘起，如是思维：‘唯有苦蕴、苦树，无作者、无受者而生起。’如是思维：‘由我执著作者而有诸业，无作者处胜义中亦不见业。’如是思维：‘如是三界唯是心，如来所分别宣说的十二有支，此等一切皆依一心。’”等等作了广说。

因此，了知三有所摄诸法的作者不是其他，在世俗中唯见心识为作者，了悟三界唯是识。

申二（证明其合理性）分三：一、以经证成；二、以理证成；三、总结。

酉一（以经证成）分二：一、由何经所说；二、如何明确解说所说之理。

戌一、由何经所说：

故为增长智智慧，遍智曾于楞伽经，

以摧外道高山峰，此语金刚解彼义。

此义在其他经中也有宣说。为了增长具慧菩萨所证悟的无我智慧，在《楞伽经》中，遍知一切所知的佛陀以不坏金刚大炮的语自性，摧毁诸外道认为神我、主物等为作者的邪分别高耸的恶见山峰，这是为断除其他经中所说“三有唯心”的疑惑而宣说。说了什么呢？“数取趣相续，蕴缘尘主物，自在天作者，我说唯是心。”

戌二、如何明确解说所说之理：

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。

外道和内道的外道虽然也分析二谛的状态，但未能如实了知，因此根据他们各自似是而非的论著，外道们所主张的人我、主物、自在天、时间、微尘等所

计度者，是器世间的因与作者。佛陀出有坏照见这些法即使仅在世俗名言中，也不是因与作者，唯说众生自心如幻般能显现一切的本性，这才是世间的作者。如是明确宣说了《楞伽经》中所讲的道理。

此处《自释》中的句义是：“外道们”主要指具有错误见解者，这是解释“外道”的词源。它泛指有实宗，包括正量部等佛教内部的有实宗，他们也主张有人我等——即以无分刹那和无分微尘等作为构成基础，是世间的因或作者。从某方面看，他们也不是真正的内道，因为如同外道一样，未能正确理解佛陀教法的意义。

因此，只是在名言中说“造作世间的作者，或显现此世间的因，唯是心识”，若超出此范围而假立其他因或作者，则决定不是内道，这是对内外有实宗的独特区分。如《宝鬘论》云：“于称人与蕴，世间数论派，鸱梟裸形派，问说离有无。是故诸佛说，无死

甘露教，甚深离有无，当知乃特法。”其中，“特法”若解释为中心之义是“精藏”，若解释为不共之义是“特法”。

当知执著蕴等为自性成立者，即是外道。“各如”是指各自宗派之义，由此表明诸外道也承许蕴等是作者。因为轮回无始，过去已生起过各种邪分别，未来岂会不生？现在也有称为“白净断者”的裸形外道（即迦桑比丘）等人，承许蕴等是作者。而世尊因见人等皆非作者，才说唯心是作者，这就是佛经的意义。

酉二（以理证成）分二：一、“唯”字不是否定外境而是表示以心为主；二、解释此论点合理性。

戌一、“唯”字不是否定外境而是表示以心为主：

如觉真理说名佛，如是唯心最主要，
经说世间唯是心，故此破色非经义。

如前文所述，“唯”字已遮破了人等其他作者，故不能遮破所知，这是以佛陀经教来说明的。现在从另一角度，以理论来说明也不可能遮破外境：

如同对觉悟真如者，称为“佛”时，即使没有明显说出前面的“佛”字，也可以仅用“遍智”来主要解释觉悟之义。同样在这里，在心和色两者中，对于以心为主的世间，经典中说“三界唯心”，应该理解为“遮破以色为主，而宣说唯以心最为主要”。

不应该理解成“除心真实存在外，色法完全不存在”，如此解释遮破一切色法的唯识宗观点，完全不是经文的意趣。

戌二（解释此论点合理性）分二：一、认为“唯”字否定外境不合理；二、认为以心为主合理。

亥一、认为“唯”字否定外境不合理：

若知此等唯有心，故破离心外色者，
何故如来于彼经，复说心从痴业生。

如果经文不是我们所解释的意思，而是佛陀出有坏了知此等三界唯是心于胜义中自性成立，而在《圣十地经》中完全否定色蕴，说它根本不成立，那么同一经中又说：“如是菩萨观察顺式缘起，不知真谛是胜义无明，无明所作业之异熟即诸行……如是无作者、无受者的苦蕴苦树真实成立。无明有二功用：令众生对所缘愚痴及引生诸行之因……”简言之，说明心识是无明与诸行的果，暂且明确指出因颠倒缘而有识，但若无这些因缘，心识又会如何呢？经中又说：“无明灭故诸行灭，诸行灭故识灭……”等等进行广说。

因此，若在胜义中承许心识真实成立而完全否定色蕴，那么本师大尊主如来为何又说心从愚痴与行业而生？这是不合理的。

若问：这有何矛盾？

实际上极为矛盾，因为如果识以自性成立，则不可能依赖缘；若依赖缘，就不可能以自性成立。由因缘缘起而成立者必然是空性，所以，心的现分不灭是合理的。因为若心的显现成立，必然有对境存在，这从前后文中反复说明的道理可证成。

因此，宣说经典者是灭尽一切迷乱的圣者（佛陀），他不会说出自相矛盾的话，所以经文意义肯定不是如你所认为的。

亥二（认为以心为主合理）分二：一、以心为主之理；二、其他非为主之理。

（甲一）以心为主之理：

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。

众生自己的心识，虽然本性不成立，但从不是一切中可显现一切。正是由此心，造作了内有情世间不共五蕴所摄业惑为性者，及器世间共同显现的风轮等所依与山洲房舍等能依，乃至色究竟天的庄严，极其无量种种。

如何造作的呢？如云：“由众生业感，黑山应时生，如地狱天界，兵器珍宝树……”佛陀出有坏说一切众生皆从各自共不共种种业力而生。这种种业又依赖于心，因为只有具心者才能积业，无心的无情法不可能积业。所以，若了知有情自心是无自性空性而断尽无明种子，就不必另外断除业，因为无作者，种种业也会自灭而不复存在。

因此，一切众生入于束缚与解脱之处的主因唯是心，而非其他。所以，经中唯立心为主，而非色法。

（甲二）其他非为主之理：

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。

唯识宗若认为：如此一来，承许无外境而唯有心，就与我们的观点一致了。

驳：并非如此。无论承许其他作者或承许心本身是作者的立场，都是承许色法存在。就像两位国王为争夺一地而战，即使一王被驱逐，对双方的普通百姓也无有损害。虽然如此，但色法不像心那样具有明知的法相，所以不是业的作者。因此，“唯”字是遮除异于心的主物等作者，破除了争论之处，但并不是遮遣色法。

若认为：唯识宗虽然承许胜义中依他起识真实成立，但也不认为色法在名言中完全不存在。

答：若承许依他起真实成立，那么由“真实成立的法必须是唯一”的原理，也将导致外境完全不存

在。况且你们的承许也可证明这点，因为“三界唯心”中的“唯”字，在此辩论中被对方理解为遮破外境。

酉三、总结：

若谓安住世间理，世间五蕴皆是有，
若许现起真实智，行者五蕴皆非有。

若安住于世间愚者和智者共许的见解真相，或仅就未加观察的单纯感受而言，色等五蕴都被认为真实存在，从古至今这在世间中广为人知，因此承许五蕴皆有。

若依证悟实相、真如智慧现前的诸位行者所见来承许，在瑜伽士的智慧境界前，一切法都在法性中平等一味，因此不会有像五蕴这样的别法之相显现。

无色不应执有心，有心不应执无色，

般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。

由于这两个理由，在抉择胜义谛时，如果你们唯识宗承许圣者入定智慧前没有色等外境显现，却认为以二法空的心识自证自明在入定前存在，这是极不合理的邪分别，切勿如此执著。此外，若依名言世俗建立一切共许显现而说，则虽承许具明知性的心存在，也不应执著色法显现完全不存在，理由是我前面所说的两点。

不仅如此，经典中也考虑到前面两个理由，对于具有明知法相的心与显现为极微法相的色蕴，佛陀在《广般若经》《中般若经》等宣说般若波罗蜜多的经典中，并未如你们所说那样没有区分存在与不存在，而是同等断除或遮破了境识二者的自性生等，宣说为空性；并在安立世间名言的《阿毗达磨》中，通过详细分类色等五蕴自相总相等方式同等说有。

二谛次第纵破坏，汝物已遮终不成。

由是次第知诸法，真实不生世间生。

由此则破坏了上述由教证和理证二者所成立的二谛次第。这段文字的要点就是这个，关于什么被什么以何种方式破坏的含义，依次是：

首先，破坏了什么？二谛无别双运之义，即世俗谛自身也本是与胜义大空性无别的自性。基道果所摄的显现不灭的诸法被称为“世俗”时，这些法虽然显现但实为虚妄欺惑的自性，因此安立为“世俗”之名，而实际上不是如其所显的那样真实存在，虽显现却无一个真实成立的法。称为“谛”是因为异生凡夫以迷乱心不了知这点而执为真实，虽然依此解释称为“谛”（真实），但异生凡夫的迷乱心不能将对境由虚妄转为真实，就像不净眼不能将白色的海螺转变成黄色一样，世俗显现的本体本来就安住于大空性中。

胜义谛自身也不是离开显现的空性，无论以多好

的善说来装饰而向赡部洲智者的耳边宣说，也不能算入大乘了义的究竟意趣，因为圣者智慧的胜义谛见解是光明显现与空性双运。因此，虽然为了方便而在名言中说“二谛”，但实际上，以无违双运方式本来安立的次第，就是破坏一切的对境或基础。

第二，破二者的能破者，《自释》中说：“执著无色而唯有识者，是破坏了所说的世俗与胜义之次第。即使破坏二谛次第，你们的实体也不能成立。为什么呢？因为先前已遮破了实体，所以你们的努力是徒劳的。”

这表明，总的二谛能破者是针对“承许二空之识在胜义中实体成立”这一点，特别是需要理解此处的真实意义就是破世俗谛的安立次第，具有这样的大要义，因此应当解释：如前所说“若时都无依他起，云何得有世俗因”，（唯识宗）认为世俗名言之因少许也不存在。因此，此处世间名言之因自身不存在，鸣

呼奇哉！“如他由著实物故，世间建立皆破坏”，因无有智慧，仅遍执于实体部分，如水倒入未焙烧的瓶中，因自己的恶劣思维方式，破坏了仅从世间而成立的世间安立，如“请坐”“请去”“请做”“请煮”等，以及色、受等一切，所以这只会导致衰败而不是提升。

由根本颂与注释明显可知，正是因为承许“二空之识于胜义中实有”这一过失而失坏世间世俗谛，应当了知，并非仅因承许“显现是心”就有此过失。

一般而言，名言世俗谛内部也有细分之差别：未被宗派见解改变的从牧人到智者之间共称的世间共同显现方式；超越平凡世间者心境、佛陀以善巧方便所示、有部宗等视为正量的《阿毗达磨》等论典所说的方式；以及佛在大多数大乘经藏中以广略等不同方式宣说的名言自身究竟存在方式，如无著菩萨师徒及二位理自在等大乘车轨所抉择的名言究竟本相，即名言

中一切显现均是心的差别或心的幻变。

名言自身有如是等不同差别的情况下，此处确立这种超越一切名言、作为圣者智慧的甚深行境时，不需要通过分别念的复杂思考来详细建立世俗名言的安立，只需以世间共识的表面显现为基础，直接通过应成派不共的论证方法——他称比量因、相违应成因、理由同等因、能立所立同等因的四种不成因，来根除所化众生相续中的一切邪分别戏论。因此，远离一切名言承许是此宗派的特点。

然而，一般而言，所有大乘教法都可归纳为五法和三自性等，这是佛陀亲口所说。特别是在中观应成派的传统中，一切法仅是分别念假立，不承许对境自本体有少许成立。这是许多大乘了义经典及其注释的意趣，我们雪域大多数中观论师异口同声都这样说。

又，广说“诸法只由名称和分别念安立”之理后，若认为不是这样而执为“有”，就是俱生实执；

如果像这种实执所抓取的那样成立，就是真实成立或胜义成立。按照中观自续派的观点，如苗芽之类的某个法，在心识未安立前，本来就有可供心识判断的苗芽自体的存在方式。而应成派认为，苗芽等诸法是依靠显现于心前而安立，只是心安立或由名称与分别念假立而在名言中存在，不承许对境自体有少许成实。自续派认为仅这样不足以成立存在，而主张自相成立。《般若经》等说一切法唯是名言假立时，此“唯”字否定了什么？自续派认为否定了胜义成立，但不否定名言自相成立；应成派则认为，不仅否定了真实成立，也否定了名言自相成立。

诸如此类唱高调的论师们，在解释此文上下文时，虽然多番宣说“具德月称论师不承许显现是心，而承许外境”，但如此高谈阔论、大声宣扬，岂非就像“智慧宝剑双刃锋，所知空中过挥舞，呜呼伤及自之头，一面锋利即足矣”的比喻了吗？

因此，在此对经文含义的解释是：唯识宗承许依他起真实成立唯是究竟义，并否定三有显现的一切法，为了破除这种邪分别，月称论师提出：若“唯”字是否定外境并证成唯依他起为真实，则不应说心是缘起法。然而，出有坏佛陀说一切境与识只是缘起或无而显现的空影像，所以说心是主要的，其他一切显现法都是由心所造作或安立的，因此并不那么主要，所以用“唯”字来说明。

心为主的原因是，心与无情法不同，虽然一切法实际上不存在，但能安立为“存在”的认知部分存在，因此只是由其增益或由分别念安立，而无丝毫外境实体存在。能安立的心自身从无始以来无生而住，虽然安住为无生，却有不灭而可显现的自性，这是以法尔力成立。外在的一切法虽经观察不成立，但在自身领受中无欺显现、不可否认，这也只是心的自现，由势实理成立。

总结这些说明的要点：唯识宗承许显现境唯是心显，并不违背二谛的安立；而执著依他起为真实，则与二谛的安立相违。

第三，那么如何破坏二谛的安立呢？关键在于：若是世俗显现法，就如幻术所现的马象般自性不成立，这是由有实法自己的法性所成立。若与此相违，承许“有真实成立的法作为名言显现之基”，则会被“若真实成立则应是常法”等理证所破斥。若承许“世间显现的因自身真实成立”，不仅不合理而毁坏一切名言，而且在所知界中若有哪怕极其微小如微尘的真实法，其力量将导致广大所知界的一切完全无法显现而成为空无，有此过失。此过失不仅限于唯识宗，而是遍及一切有实宗。若说太多恐怕混淆正文义理，暂且讲了这些引申内容。

本段的论义是：如是你们唯识宗的核心主张——二空且自明自证的识在胜义中实体成立，已被中观的

有力理证如无自他生、能立不成立等所遮破，徒劳无益，终究不可能成立。因此，通过如上所述的理证次第可知，内外一切有实法从本初以来，就法自身的真实义而言，虽安住于无生无灭的本性中，但对于世间缘起显现分无欺这一层面而言，生起等自显不灭是不可否认的，应当如是了知。

这不仅仅是说中观论师自己见到的真实义为无生，而看待他者世间老人的层面承许有生起，而是在显示一切法的实相——二谛双运的本性或自性。

未二（解释《楞伽经》所说教证之义）分二：
一、宣说此类经典为不了义；二、提出如是确定之证据。

申一、宣说此类经典为不了义：

经说外境悉非有，唯心变为种种事，
是于贪著妙色者，为遮色故非了义。

对此唯识宗说：前述经义虽然如此，但其他经中又说：“无外显境，心现诸种种，身受用处等，我说唯是心……”因此三界唯心。

答：《楞伽经》等任何经中说，外境由色蕴所摄的种种显现皆不存在，只是内自心显现为种种，即显现为身体的自他眼等具足根的自性，显现为受用的色声等五境，显现为处所的器世界等，这种说法是有密意的。

其密意是：对于那些对色蕴极其贪执、嗔恨、我慢等不能自控、执著罪业而失毁二资粮的众生，为了遮遣并摧毁这些与色相关的一切烦恼，而如此宣说。

这也是不了义的，并非究竟了义，应当了知。

申二（提出如是确定之证据）分三：一、以教理证成为不了义；二、解释如此宣说之意趣；三、以此方式也能了解其他经典了义不了义。

酉一、以教理证成为不了义：

佛说此是不了义，此非了义理亦成。

如是行相诸余经，此教亦显不了义。

刚才所说的经文，本师佛陀说是不了义，因为《楞伽经》中说：“犹如于病患，医生施诸药，如是于众生，佛亦说唯心。”以此教证可以确定。同样，也要通过将要解释的理证而合理证成这是不了义的。

不仅是《楞伽经》，其他如是类型的经典也是不了义的。正如医生根据病人的体质调整药方而非凭自己意愿，同样，宣说“唯心”也是依据所化众生的意乐，而非如来随己意所见而安立。此经文明确表明了这一点。

若问：什么是此类经典呢？

《解深密经》中讲述遍计、依他起、圆成实三自性时说：“非有的遍计所执和有的依他起。”以及“深

细微妙阿赖耶，一切种子如河流，若执为我则非理，故我未对凡愚说……”还有《楞伽经》中用破衣包裹无价如意宝的比喻，说明众生的相续中有具三十二相、常住稳固的如来藏。

此处《自释》引用《楞伽经》的教证后说：“因此，这类被唯识宗承许为了义的一切经典，实际上都是不了义的，通过此教证可以表明。”意思是，唯识宗错误理解这些经文的意思，将二空的识理解为真实存在，其法性如来藏也是在胜义中真实成立、常恒稳固，这与外道常见派的观点无异，如经中大慧菩萨带着疑惑向世尊请问那样。

如果以颠倒四依之义的邪分别染污，而将经义解释为了义，实际上并非如他们所说是了义。针对这类浅慧的所化众生，经中也说如来藏从显现层面来说是不了义。具德月称论师也在此处二谛的安立中，将从显现角度说明的称为不了义，从空性角度说明的称为

了义，如同承许宣说五蕴等存在的经是不了义，宣说其为空性的经是了义一样。

确实如此，因为若将如来藏本体解释为三解脱门，则说明三解脱门的经为不了义并不合理。然而，如来藏与五蕴等在显现分上完全不同：五蕴等是平庸二取分别的对境，而如来藏是不二智慧的自现法界、离戏法性、不可思议的显现，两者永远没有相同的可能。

如果忽略这一要点，而将光明无为如来藏的显现引入二取分别的对境，以外道造物主般的邪分别增益，或对了义法作毁谤，这两种情况都源于这一点。将如来藏无为和空性的说法执为真实成立，或仅理解为相似空性，就像看到森林里的猴群而错认为是三十三天的天神，或将自己母亲误认为食肉女的比喻一样。

虽然还可以更详细地解释，但这里主要是从空性

角度来阐述如来藏的本体，所以就讲到这里。若欲深入了解者，应当参阅文殊怙主麦彭仁波切善说如来藏了义要点、在人间堪称少有对手的《如来藏大纲狮吼论》《他空狮吼论》这两部论典。

酉二、解释如此宣说之意趣：

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。

本师诸佛为引导所化众生次第趋入实相义，首先宣说布施等法，同样，首先遮破色蕴等所知，当确定其不存在后，则能知的心或识就会很容易遣除，从而获得定解，诸佛如是宣说。

这是因为，当用理证遮破所知对境并证成其不存在时，那么“能知的识无自性”通过自力也能了悟。即使不能，也只需他人稍加指点即可。因为相互观待成立的法中，一者被遮破，另一者也易于遮破。因

此，本师佛陀首先遮破所知。

酉三、以此方式也能了解其他经典了义不了义：

如是了知教规已，凡经所说非真义，

应知不了而解释，说空性者是了义。

诸位智者也应以这样的方式来观察其他经典。如前所说，应了知经教有不了义与了义两种的原因。了解任何经典若非直接宣说无生等缘起、二谛双运的真实义，而是为引导次第趋入无自性义而作诠释的，应了知这些是佛陀以善巧方便为了引导渐次根基的所化众生而宣说的不了义法，应当理解并向他人宣说，使其逐渐趋入甚深空性。任何直接宣说空性、无生、甚深缘起义的经典，因为其所诠义不能被引向他义，应知是了义。如是教授。

如《圣三摩地王经》中说：“诸如善逝所说空，了义经典当辨别，凡说众生数取趣，当彼诸法不了

义。”《无尽慧请问经》亦云：“何为不了义经？宣说世俗谛之经是不了义。何为了义经？为现前胜义谛所说之经是了义。宣说种种文句之经是不了义，宣说难以通达之甚深见者是了义……”

简言之，任何经典，若其直接所诠义不被观察实相的正理所违害，即是了义；若其直接所诠义被观察实相的正理所违害，即是不了义。因此，不了义经的所诠内容，并不一定连名言中都不存在。

此处，《自释》中建立了自宗对遍计所执等三法相的分类，其词义是：如以盘旋的绳子为缘起，将其执为蛇，因蛇于绳上不存在，故是遍计执；但真正的蛇是圆成实，因为仅仅把蛇执为蛇，在名言中并不是遍计。同样，自性对于他缘起的依他起也是遍计执，因为对于缘起法，凡夫执著为自性或本性时，就像把绳子当成蛇一样，在缘起法上并没有自性存在。因为缘起是由因缘造作的，而自性不是那样。如论中说：

“自性非所作，不依他而有。”

这个自性，在佛陀的行境——空性中，就是圆成实或真实性，因为现前或通达了诸法自性无造作的大无为、远离边偏的现空双运，或者法界与智慧无离无合，故称为佛陀。因此，世俗就是缘起，所以是依他起。而本体、自性、实相、无造作等，对于世俗缘起法来说，就是遍计，在胜义谛中则是圆成实，应如是了解并解释经义。能取所取二者，除了依他起的缘起外并不存在，因此应了知在缘起上假立为能取所取。

唯识宗承许：二空的识自性成立，就是依他起；所取与能取不存在，因此是遍计；对于依他起来说，由遍计所执从本以来空，就是圆成实。因此，经典中说：“遍计法相无自性，依他起生无自性，圆成实胜义无自性。”这个意义对于中观宗而言极为合理、对于唯识宗而言不合理，其原因已由阿闍黎（指月称论师）如是清楚地宣说了。虽然在此还可以广泛阐述二大车

轨等密意无别的道理，但就到此为止吧。

如是讲完了破他生及其附带的内容。

卯三（破共生）分二：一、显示已被前述理证所破；二、说明较前二者更不合理。

辰一、显示已被前述理证所破：

计从共生亦非理，俱犯已说众过故。

言语矛盾的裸形外道声称二者共生，他们认为：由陶土泥团、木棍、转轮、线、水、陶师等制造出瓶子时，陶瓷瓶绝对在泥土的本性中存在，所以是自生；又从陶师的行为等他缘中产生，所以也是他生，这样一来，就是共生。同样，内在的一切法也是从自他二者共生。

所知有九种句义：“命漏及律仪，定喜及死亡，业罪及福德，解脱共九义。”其中，“命”分为人我

之命与根等非命两种；“漏”是烦恼；“律仪”是遮止破戒；“定喜”是快乐；“死亡”等是痛苦；由识而生并成为识之因的精勤力是“业”；“罪”是非法；“福德”是法，能成就增上生和解脱；“解脱”被认为是**有形的**。

慈氏在其他世中，也仍以命的本性而存在，所以才投生于此世，所以是自生，因为慈氏与命二者不是他体；同时，慈氏也是从父母、法与非法、漏等他者而生，因此是从二者共生。所以，我们没有单独从自生或他生的过失，因为没有承许只从一者生。以上是**对方的观点**。

驳：这是极不合理的。如同前面所述单独从自生或他生不合理一样，从自他二者**共生的说法也不合理**。为什么呢？因为前面已广泛解释的那些**过失或缺陷，都会一起降临到头上**。

前面已说的过失是什么呢？前面说“彼从彼生

无少德，生已复生亦非理”等，以及“若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗”等，这两方面的过失都会降临到你们头上，应该这样理解。

辰二、说明较前二者更不合理：

此非世间非真实，各生未成况共生？

如同前面已说明自生、他生在世间世俗谛与胜义谛上都不合理一样，说从二者共生的这个观点，在世间中也不合理，在真实义中也不应被认为不合理。为什么呢？因为根据前面的理证，已说明从自、他一一而生不能成立，更何况说共生了？如同一粒沙子没有出油的能力，即使有两粒沙子等众多沙子也无济于事。

卯四（破无因生）分二：一、宣说对方观点；
二、破彼观点。

辰一、宣说对方观点：

若计无因而有生。

主张自性为因的顺世外道声称：“假如生是从因而来，则逃不掉前面所说的任何一种过失，但我们不承许因，所以没有前面所说过失的机会。因此，一切有实法绝对是从本性或自性中产生。对于外在的法，比如莲花，其花瓣的粗糙柔软、花蕊的颜色形状等，没看到是谁努力制作出来的。同样，对于内在的法，也没看到有谁努力安排孔雀、雉鸡、共命鸟等的色彩和形状等。”

如果像世间人一样承许无因、仅从本性而生的见解，那么则会有如下过失，以此来连接下文。

辰二（破彼观点）分二：一、总破无因生；二、别破无后世。

已一（总破无因生）分二：一、以果若有应常有等而破；二、以果若无应常无等而破。

午一（以果若有应常有等而破）分二：一、常有之过失；二、一切生一切之过失。

未一、常有之过失；

一切恒……

若承许一切不观待因缘而生，则芒果等水果、拉格匝等果实成熟就不需要观待季节，一切都应成恒常成熟，因为不观待季节等的缘故。

未二：一切生一切之过失：

……从一切生。

此外，若承许巴那萨果不以自果作为因，讷玛、芒果等也不是它的因，则应成从一切中可以产生巴那

萨果了。如同巴那萨果从非因中产生一样，三界的所知也应成从一切中产生。“也”是连接下文的词，表示还有其他过失。

午二（以果若无应常无等而破）分二：一、以不为果积聚因而破；二、以世间一切有实法如空花常无而破。

未一、以不为果积聚因而破：

世间为求果实故，不应多门收集种。

如此指出与理相违后，不仅如此，也违背所见：为了收获秋季庄稼等与学问等成果，世间从上至下的人们不应以百般艰辛的方式播下种子等、读书学习等，也不应通过务农经商等积累财富、努力研习知识技能等来收集积累，因为这一切可以从无因、从本性中而生。

未二、以世间一切有实法如空花常无而破：

众生无因应无取，犹如空花色与香，
繁华世间有可取，知世有因如自心。

假如按照你们承许，所有众生无因空无，则始终会得到这个过失：一切世间应犹如虚空中青莲花的颜色与香味一样不可得。然而事实并非如此，因为种种极其繁华的内外世间庄严可以取受。因此，如同你们自己承许若内心呈现蓝色相，必须从蓝色境生起一样，当知此世间也是从因而生。

已二（别破无后世）分二：一、宣说顺世派心知无后世非量；二、宣说是颠倒心。

午一、宣说顺世派心知无后世非量：

汝论所说大种性，汝心所缘且非有，
汝意对此尚愚暗，何能正知于他世？

主张大种为因者声称：心与心所等从大种所生，不能否认所见因，因为已见故，且会招致如前所说的过失。因此，一切内外有实法的生因有四种，唯是地水火风四大种。正是由它们成熟的差别，所见莲花石榴等、孔雀水鹄等色形各异，而且能辨别一切事物的心也绝对只从这四大种中产生，如同酒糟和酵母等从四大的差别成熟中产生醉人的效力一样，精血的凝酪等从四大的差别成熟中生出最初的心，它从形成直至能了别一切事物，也一直在变化。因此，内外一切有实法唯从四大种之因而生，不会有善恶果报成熟而产生前后世，因此无有后世。

“美女善享用，汝逝不复来，此身唯聚合，勿惧终必灭”，这是为了与少女欢娱而称“不要畏惧，后世不存在”的言辞，论中引用了这四句偈。

对此回答：你们如何知道后世不存在？因为它不是直接可见的。“不见后世”是现量还是非现量？

若是现量，那么“无后世”是现量存在，则它应成为有实法，如此一来，任何所知都不会成为不存在，因此不存在的基础就不可能有。因为没有对应物，有实法也会不存在。因此，大种存在、后世不存在的主张就会一样了。

若非现量，因为无人能抓取后世，由抓不到而如何推断无后世？这是不合理的。如果说是由比量抓取的，你们不能接受比量能成立义，因为你们自己承许：“凡根受用境，士夫亦仅此，多闻贤者说，彼等如狼迹。”因此，说“遍知不存在”而诽谤一切，这是不合理的。

此外，如同被眼翳染污的眼睛见到空中本不存在的二月显现，其眼识前还显现毛发漂浮与蜂蝇等，也都绝对不真实。同样，地等四大种作为内外一切有实法之因的本性，通过你们教义中所说等颠倒理由，而成为顺世派你们心所缘的对境，但地等四大种并不

具备能作为心之因的自性，因为如果唯有大种是识的因，那么外界的土石等也应有可得的心识，以及它的果——呼吸等了。

因此，你们顺世派的意识甚至连世间中非常明显、现量存在的四大种是否可作为识之因这一点，尚且有如此浓重的愚暗，又怎么能真实了知极其细微、唯是天眼行境的后世呢？这是不可能的。

午二（宣说是颠倒心）分二：一、证明顺世派之心是错入有实法实相之心；二、于其比喻遣诤。

未一、证明顺世派之心是错入有实法实相之心：

**破他世时汝自体，于所知性成倒见，
由具彼见同依身，如计大种有性时。**

顺世派有两个阶段：比如，承许大种本性为真实的阶段与诽谤后世的阶段。因此，在说“后世不存

在”而遮破时，顺世派自身应认识到你们对所知的自性是颠倒见，因为具有作为那颠倒见相之所依的同类身体，如同承许大种的自性真实存在时，颠倒地看待所知自性一样。这是以两个阶段中的一者为例，来说明另一者。

未二、于其比喻遣诤：

大种非有前已说，由前总破自他生，
共生及从无因生，故无未说诸大种。

若认为：承许大种的本性存在是不颠倒的认识，故比喻不成立。

这也并非事实。关于那些大种如何不存在，我先前已连同理由解释完了。因为前文中已遮破一切有实法共同从自生、他生、共生、无因生，因此，未说为无自性的四大种怎么可能真实成立呢？一点也不存在。因此，比喻成立。

同样，对于诽谤遍知、说有实法、说无实法、说大自在天、说时间、说微尘、说自性、说本性等任何一种见解，都应视为颠倒分别。将前面的偈颂转变措辞而改为：“破佛陀时汝自体，于所知性成倒见，由具彼见同依身，如计大种有性时。”以此可遮破有、无等一切边见。

如同承许“无大种为有”是邪分别，同样，否定后世的顺世派这个有法，应该是颠倒地看待所知自性，因为具有作为诽谤见相之所依的同类身体。这样说等等。

若说：这一过失对你们也同样适用。

驳：不会的，因为我们没有可被推翻的颠倒比喻。不仅没有比喻，而且还可以转变措辞说：“许有他世时自体，于所知性成正见，由具自见同依身，如许证悟无我时。”如同执无我为无是胜义，所以承许有后世的佛教徒这个有法，应该是不颠倒的心识，

因为具有与我的见解同样的所依身。如是等可转换而说。

寅三、以所成之义总结：

由无自他共无因，故说诸法离自性。

若有实法有某种自性，则不可能另有第五种生的方式，因此必然是从四边生的任何一种而生。但是因为前面以广泛解说的方式来观察时，任何法都不从自生、他生、共生、不依赖因而生，即不以四种生的方式而存在，所以，凡是属于有实法的一切法都远离自性，成为无生大空性。

在世间名言中，无须观察四边、因灭不灭而生等，一般只是“从种子生苗芽”这样的缘起而已，或者只是无而显现的空性影像不可遮破，因其自现并非所破。如是安立金刚屑因，虽然应成派和自续派二者相同，但有着他许因与自续因的差别，这是诸智者共

同承许的观点。

丑二（遣除如是遮破之诤）分二：一、遣除若自性如是则一切应见之诤；二、遣除若无少许基则名言中也应不显之诤。

寅一（遣除若自性如是则一切应见之诤）分二：一、宣说不见自性之因；二、宣说此因也无自性。

卯一（宣说不见自性之因）分二：一、以何因不见自性之理；二、以比喻建立。

辰一、以何因不见自性之理：

世有厚痴同稠云，故诸境性颠倒现。

若说：如果诸法的本体无自性，为何一切众生的自性都不显现呢？应该显现才对。反而无生的蓝色等显为现量可见之处，这不合理吧？

那么，这是什么原因导致的呢？这是因为，如浓厚的雨云堆遮蔽虚空的本性一样，深重的愚痴覆盖世间异生凡夫，因此不见一切如虚空般离戏真如的对境之自性，而见到蓝色等对境的颠倒显现如乌云密布。

辰二、以比喻建立：

如由翳力倒执发，二月雀翎蜂蝇等，

如是无智由痴过，以种种慧观有为。

若问：纵然被愚痴蒙蔽而不见真如，但又怎么会是颠倒见呢？

以比喻明示：如同由眼翳的力量，某些人的眼前见到对境中根本不存在的毛发、二月、孔雀翎、蜂蝇之类的显现等，并颠倒执取，同样，由愚痴过失之力，无智慧的凡夫们也不见本性存在的空性无为法，却以种种颠倒智慧见到并认知蓝色等不存在的相状有为法之类的。

卯二、宣说此因也无自性：

说痴起业无痴灭，唯使无智者了达，
慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。

若问：那么，这样的迷乱可以遣除吗？

经中说：“无明为缘而生诸行”，以及“与无明相应之补特伽罗作福德行、非福德行与不动行”，又说“无明灭故诸行灭……”因此，依无明或愚痴而生诸行业，无此愚痴则不生诸行业，这样的执著唯是无智慧的凡夫们所了达的。因此，不见境自性之因是愚痴，无愚痴则应见到自性，如同眼颠倒地见色时需祛除眼疾一样，如果有愚痴就有业，无愚痴则不生业，所以，执著愚痴为有而认为需灭除它，这是对实相无智的声闻缘觉等的分别念。

而中观宗的智者，对于“无明为缘而生诸行”所说的意义，依靠通达法性本来无破无立之义的智慧

或善妙智日，完全遣除了实执的浓重暗黑及其习气。这些智者王们，不是仅仅通达相似胜义谛——无遮空性，而是通达了离边平等、法性远离取舍的大空性，以无所通达的方式如实通达而解脱，而非如执著刹那际灭尽的小乘解脱。

寅二（遣除若无少许基则名言中也应不显之诤）

分二：一、辩论；二、对彼答复。

卯一、辩论：

若谓诸法真实无，则彼应如石女儿，
于名言中亦非有，故彼定应自性有。

若对方说：假如色等一切有实法在真实胜义中确实不存在，那么彼等的自性在名言中也应如石女儿一样不存在。因此，色等诸有实法的自性，在胜义中必定存在。

卯二（对彼答复）分二：一、以喻说明此诤不定；二、宣说胜义不生与名言显现不相违。

辰一（以喻说明此诤不定）分二：一、略说；二、广解。

巳一、略说：

有眩翳者所见境，彼毛发等皆不生，
汝且与彼而辩诤，后责无明眩翳者。

对此回答：那些成为眼翳等眼病者等心识的所见对境——毛发、二月等，及其他石女儿、兔角等，同样是无生，这点没有任何差别可安立，因此，说“毛发等可见、石女儿等不可见”根本不合理。

你们有实宗，应首先向那些因眼翳力导致眼睛有损等错乱心识者辩论，把他们折服，然后再向从无始以来无明眼翳过患与心俱生而相联的世间凡愚者责难，问他们：“为什么具有无生本性的色蕴等能见，

而无生的石女儿不能见？这非常不合理。”至于我们中观宗，不应该是你们争论和观察的对象，因为我们是如实依据“由瑜伽行者们亲见有实法的实相，其他欲获此智慧者，也应对所说的法性深生信解”这样的教义，通过瑜伽行者的智慧通达一切有实法而宣说诸法无自性，而不是依据自己的认知，因为我们的心眼被无明眼翳遮蔽了。如云：“蕴自性寂空，彼行亦性空，智知非愚知，智知自性空。知所知性空，了悟如知者，名行菩提道。”因此，你们对瑜伽行者无须质难，因为他们在世俗中也不见任何法的自性，胜义中亦然。

从这一系列的根本颂和注释中可以清楚地看到，不依赖二谛的区分，从一开始就如圣者入定智慧所见那样如实抉择，就是具德月称论师的自宗，而非如其他派那样在所破对象上加上“胜义”和“真实成立”等限定词，这在此宗派中不仅无必要，反而相违。虽然二谛中都没有自性成立，但不妨碍显现，因此成立

为现空双运，这种双运的境界中二谛无有好坏之分，本来就等性而住，这只是殊胜智慧的行境，超越凡夫现量的境界。

由此可推知，在名言中成立生等，在胜义中无生等，以及与显现不能双运的无遮单空见解，还有在二谛上安立成立与不成立的差别和好坏的见解等，即使是好的，也只是自续派阶段的承许方式，并非此论的意趣。正如前译派智者大成就者们所说的，这一点已非常清楚地阐明了，应当确信。

已二（广解）分二：一、抛出“影像等应不显”之争论；二、由此宣说此因不定。

午一、抛出“影像等应不显”之争论：

若见梦境寻香城，阳焰幻事影像等，
同石女儿非有性，汝见不见应非理。

比如，若见梦境、寻香城、阳焰水、幻师所造出的事物、镜中等现的影像等，虽无自性生却能现量可见，在实际上与石女儿同样非有，你们如何解释“梦境等可见而石女儿等却不可见”，这是极不合理的。

你们先应自己对自己争论与观察，然后再对我们争论与观察。因此，认为若色等无自性，则应如石女儿般在名言中不能显现，这种想法毫无意义。

午二、由此宣说此因不定：

**此于真实虽不生，然不同于石女儿，
非是世间所见境，故汝所言不决定。**

在真实义中，色等显现、假立所摄的这些法，虽无自性生，但在名言中不像石女儿那样无有显现，由于缘起的显现门不可思议，不会不成为世间所见的对境。因此，你们前面所说“若谓诸法真实无，则彼应如石女儿”的说法完全不确定。

如经中所说：“众生如梦境，真实中不立，梦中无实法，颠倒心执著。如显寻香城，十方皆无城，他处亦无彼，城唯名言立，佛见众亦尔。虽具水想见，阳焰中无水，如是妄念扰，不净执为净。如极净镜中，无性影像显，寻香王当知，诸法亦如是。”以此教证可说明不确定。

辰二（宣说胜义不生与名言显现不相违）分二：

一、宣说自性生于二谛中皆无；二、证明无生与显现不相违。

巳一（宣说自性生于二谛中皆无）分二：一、直接宣说无自性生；二、教证亦如是说。

午一、直接宣说无自性生：

如石女儿自性生，真实世间俱非有，
如是诸法自性生，世间真实皆悉无。

如是我们中观应成派并不是承许色等在世俗中自性生，而在胜义中遮破，那么是什么呢？

如石女儿的自性生，不仅在真实义中无有，而且在世间名言中也不存在。同样，色等蕴界处所摄的一切有实法，其自本性或法性在世间名言与真实义胜义这二谛中都绝对无生。

午二、教证亦如是说：

故佛宣说一切法，本寂静离自性生，
复是自性般涅槃，以是知生恒非有。

因为在二谛中都无生，故本师佛陀出有坏也宣说了色等一切法本来寂灭戏论边、离四边生，其自性是涅槃的本性，由此可知，恒时永远皆无生。如经云：

“除盖障菩萨白佛言：佛转妙法轮，宣说一切法，本寂灭无生，自性般涅槃。”

对此教证，《自释》中解释道：“因为是寂灭智慧的对境，所以一切法都是寂灭的。为什么是寂灭智慧的对境呢？因为无生，意即因为不生的缘故。因不生故，是寂灭智慧的对境。为什么不生呢？因为自性涅槃。若某法有自性或本体，它就会有生，但其自性并不存在，又怎么能生呢？这表明在任何时候都不生，既非先前不生而后来产生，也不是后来生起而复更生。

那是什么呢？是自性本涅槃。所谓‘本’，表示诸法不仅在瑜伽行者智慧的阶段中不生，而且在此之前，世间名言的阶段中，这些法也是自性不生。‘本’字是‘最初’的异名，指的是世间名言的阶段。应如是了知。

‘佛转妙法轮，宣说一切法’，是以称扬超胜功德的方式，圣者除盖障菩萨对出有坏佛陀的赞颂。”

已二、证明无生与显现不相违：

如说瓶等真实无，世间共许亦容有，
应一切法皆如是，故不同于石女儿。

根据你们有部与经部的观点，粗大的瓶子和聚合的森林等只是假立而已，因此，此等瓶子等在真实义中虽不存在，但在普遍世间极为共许中，粗大与聚合的有实法存在，这两者并不矛盾。同样，色等一切有实法虽然连微尘许的自性成立也不可得，但其显现不可遮破而可显现，这是极为合理的。因此，胜义中虽不存在，但并不会导致如石女儿般在名言中不存在的过失。

若有人认为：虽然可以合理安立瓶子，因为色香等、地水等假立的所依实物存在，但根据你们的观点，一切粗细法都只是心假立的，假立的所依——无分微尘与无分刹那的实体什么都没有，那不就应该像

石女儿一样完全不存在，无法反驳了吗？

这也不合理，因为不能把所依——无分微尘与无分刹那证明为实有的缘故。如云：“如离于色等，则定无有瓶，如是离风等，则色亦非有。”《宝鬘论》中也说：“地水火及风，各皆无体性，三无一亦无，一无三亦无。若无三无一，无一亦无三，则各自非有，如何聚而生？”等等。

如同不承许从常因中生出无常果，同样，不应从实有的无分微尘、无分刹那识、依他起等中，产生实体不存在的粗法、聚合、外境等。如云：“从常法所生，如何成无常？因果性不同，从未见此理。”

正因为如此，所以，如依赖于面容和明镜的影像，如柱子等与房屋，如一棵一棵树和森林等——一切显现如所依基和所立之法一样，都只是假立而已，无有丝毫实体成立的所依基。

认为如果胜义中没有实体成立的所依基或显现基，则名言中粗大的境、识将不合理，就如：“若破坏及心分析，除他则心不趋入，如瓶水为世俗有，此外则为胜义有。”这表明承许粗大的境、识二者在世俗中虽存在，但假立的法在胜义中不存在。而无分微尘、无分刹那二者，则被认为是组成粗法的基础或显现基，在胜义中实有存在，这是有部与经部的观点；前面所说的二空之识作为显现基，是唯识宗的观点；不仅如此，中观自续派最初安住于二谛各自承许的期间，也承许世俗自相成立——所有这些下部宗派，都对“即使在名言中也无生的无基离根却能显现缘起”的应成派观点不相信，进而提出质疑。

所以，在藏地这里，有人认为必须在所破上加上“胜义”与“真实成立”等鉴别，否则，在解释圣者入定智慧的如实见地时，会被误认为断见或类似和尚宗的见解，于是对正法和正法持有者进行诽谤。但实际上，如《中论》所说：“如世尊神通，所作变化

人……皆如幻如梦，如焰亦如响。”应知只是无有显空的影像。若不如此，认为中观自续派的名言承许方式等是不可能的言论，无论怎样用极力赞叹自宗的善说来装饰，也很难获得比自续派区分二谛阶段更高的见解特法。

以上是从论典义稍作延伸的符合实际的言论。

子二（以理证成立仅为缘起之义）分二：一、以四边不生之要点宣说诸法唯缘起；二、赞叹此缘起理能断一切恶见。

丑一、以四边不生之要点宣说诸法唯缘起：

诸法非是无因生，非由自在等因生，
非自他生非共生，故知唯是依缘生。

若问：你们中观宗既然在世俗和胜义两方面都遮破了自生等四生，那么，无明和行导致的识等，种子

和湿润等导致的芽等，在世俗中如何确定有生？

因为如前所说从，一切有实法并不是无因本性生，也不是从自在天、时间、极微、自性、士夫、无爱子等因中所生，不是自生、他生、共生，因此依赖“此因生此果”的世间普遍共许的名言，不遮不破，仅是生起，即只是无有显空影像的生起。

如经中所说：“此是法之名言：此有故彼有，此生故彼生，即无明缘行……”同样，《宝鬘论》中云：“有此故有彼，如有长有短，此生故彼生，如由灯有光。”《中论》亦云：“因业有作者，因作者有业，成业义如是，更无有余事。如破作作者，受受者亦尔。及一切诸法，亦应如是破。”龙树菩萨也唯说此缘性。因此，如果是中观宗，就不应承许灭法等因。

即使这样，有实宗等也可能认为“有他生，因为是缘起”，这是没有通达缘起义。正因为不从四边生，所以才是缘起，若有四边任意一种生，则不成为

仅是缘起。而仅是缘起实际上不能成立生，所以能够遮破四边生。

总之，诸法空而显，显而空，即无有显空的幻相上不成立自性生灭等。如果知道只是假立的生灭那样显现，生也只是名称假立而已，那么对于表述方式的名言虽然没有大的争论，但名言的安立方式还是追随大悲佛陀和堪为其教法命脉的印度诸位大车轨师为好。

丑二、赞叹此缘起理能断一切恶见：

由说诸法依缘生，非诸分别能观察，
是故以此缘起理，能破一切恶见网。

如是解释缘起理时，不仅只是遮遣四边生的分别念，而且因为内外一切有实法依赖于“此缘此而生”之理，通过观察分析就会明白，世俗一切有实法仅获得“存在”的自体，而非其他。

基于这一理由，常与断、有实与无实、真实成立与不成立、边与中、轮回与涅槃等，总之，一切二法戏论的分别念都不能成立。因此，以此缘起理能摧破遮障如实了知实相、束缚相续的粗细边执的一切恶见网，即作为二取分别心行境的一切，在离边大法界中都予以断除。

此处仅是“此缘性”名言的缘起安立，并不承许任何事物实有自性，如《中论》所言：“若果是缘性，诸缘非自性，从无自性生，岂得缘自性？”又云：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”经中也说：“由缘所生法无生，彼无生起之自性，依缘之法说为空，知空性者不放逸。”

子三（辨析以理证观察之果）分二：一、宣说观察之果；二、说明为得此果需观察。

丑一（宣说观察之果）分二：一、遮诸分别之原

因；二、宣说具此因而遮分别是观察之果。

寅一、遮诸分别之原因：

有性乃生诸分别，已观自性咸非有，

无性彼等即不生，譬如无薪则无火。

当不承许丝毫自性时，就不能观察“以生住而常有”“以坏而断灭”等的任何边。如是，执边的一切分别对境若有成立的实体存在，则可成立四边生等、由已生安住成常、由灭成断等分别念。然而，一切有实法怎么不存在自性已通过理证完全观察过了，因此，无有有实法则这些边执分别念就不会产生，如同无柴薪则无火。

寅二、宣说具此因而遮分别是观察之果：

异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，

智者说灭诸分别，即是观察所得果。

因为不了知如是无生空性的法性，异生凡夫们皆被自己的分别念如蚕茧般紧紧束缚。通达如是法性而于任何粗细戏论边不作分别的圣道现前的瑜伽行者，以不见的方式见真实义，对任何法都不见微尘许实有，而且无始以来串习的色受、善恶、有无等分别念的行相，也都已灭除而解脱。

因此，正如智者们所说，心与心所的一切分别念被统统遮止和灭除，这就是龙树菩萨在《中论》中所说的如实观察所得之果。比如，将眼药涂在眼上，能除去毛发等迷乱颠倒分别一样。如《四百论》云：“若法本性有，见空有何德？虚妄分别缚，证空见能除。”

丑二（说明为得此果需观察）分二：一、观察真实义无过故需观察之理；二、因有功德故需观察之理。

寅一、观察真实义无过故需观察之理：

论中观察非好诤，为解脱故显真理，
若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。

由于上述原因，所以龙树菩萨在《中论》中用众多理证来广泛观察，并非因贪著辩论，想要胜伏他方。而应知道如是以观察方式在中观论中阐述真实义，是为了让所化众生了解如是法性而得解脱，所以是为了令众生解脱而如实开显真实义。

若问：你们不是把其他论辩者的观点作为对方立场，然后予以破除了吗？怎么能说断除分别念是唯一的果呢？

虽然观察不是为了辩论，但如果通过观察来解释真实义，那么由于自性力量微弱，他宗自然无法站得住脚——即使对自己的宗派有欢喜执著，但仅凭执著无法胜出，就像太阳出现时黑暗自然消失一样，这是

法尔，所以我们无有任何过失。因此，《四百论》中说：“诸佛虽无心，说摧他论法，而他论自坏，如野火焚薪。”

寅二、因有功德故需观察之理：

若于自见起爱著，及嗔他见即分别，
是故若能除贪嗔，观察速当得解脱。

若非如是而为辩论说此法，则会对有过失的他方生嗔，对具正理的自方生贪，从而无法消除分别念——因为对自己的见解认为是正确的而起爱著，同样会对他人的见解认为不正确而生嗔恚，这就是烦恼的分别，会产生难忍的异熟果报。而中观宗没有这种分别念，他们通达诸法无生之义，断除了一切分别念，哪里还有自方与他方呢？根本没有。

因此，若能遣除贪自方、嗔他方等一切分别念，观察究竟义何者是正确立场，就能在观察者自身及对

方辩论者的心相续中产生正确见解，从而迅速通过中道而获得解脱。如《六十正理论》所言：“无诤天尊主，彼等无宗法，何者无宗法，彼岂有他宗？”又云：“于自宗有贪，汝不喜他宗，不能趣涅槃，行二不寂灭。”经中也说：“闻此法生贪，闻非法则嗔，为慢摧而倒，因我慢受苦。”

以上通过正理确定空性，从所知的总类角度来显示空性，宣说法无我的内容已解说完毕。

这是表述符合实相的自性偈颂：

圣尊龙王喜大海，搅动深广水藏生，
善生月称白笑颜，行于无生虚空中。
不与轮回暗为友，印度智者星闪耀，
本空大中观光束，边见暗行无机乘。
顶乘雪山游戏者，荣索龙钦狮子王，
以法本净之妙音，雪域群兽赐安慰。
乘离四边之妙骑，三部要诀钉坚固，

超心乘王呈掌中，此乃前译传承恩。
如是祖传心要髓，离戏中观妙法语，
纵与意趣极不合，称和尚见亦心安。
本空离根法性中，二边矛盾无处聚，
无中中观此冠冕，月称自宗极庄严。
本来离生空界中，执著痕消是法力，
故无执见特法者，谁拥有即月称子。
名言亦离四边生，普现水月幻不灭，
现空双融稀有法，无疑月称之心髓。

癸二（以理证成立人无我）分二：一、欲解脱者
先需破我之理；二、宣说破我之理。

子一、欲解脱者先需破我之理：

**慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，
由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。**

如是以诸教证理证宣说法无我后，为了教导人无

我而说明：此中贪等一切烦恼及生、老、病等轮回一切过患，皆从执著我与我所的萨迦耶见染污慧产生。

关于一切烦恼，经中说：“以萨迦耶见为根本，以萨迦耶见为因，以萨迦耶见为起源。”宣说了烦恼以萨迦耶见为因。因为不断除萨迦耶见会造成诸行，并导致生等痛苦的产生，所以，一切烦恼及其过患皆以萨迦耶见为因，是其结果。

因此，明了的智慧见到一切烦恼和痛苦都来自俱生我执或萨迦耶见，其所缘唯是对自相续的五蕴不观察不分析就无端执为“我”的那个“我”或“自我”，因为我执是以自我为对境。由此了知这个所谓的我是依蕴而起的萨迦耶见或我执的对境，本无却增益为有，所以欲断烦恼与过患的瑜伽师，首先就需要以理观察而破除这个我，即破彼执著境之我。

子二（宣说破我之理）分二：一、破承许我实有

之宗；二、宣说我唯是依缘假立。

丑一（破承许我实有之宗）分三：一、破承许我与蕴异体；二、破承许我与蕴一体；三、破承许我与蕴一异不可说。

寅一（破承许我与蕴异体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

卯一、宣说对方观点：

**外计受者常法我，无德无作非作者，
依彼少分差别义，诸外道类成多派。**

若问：萨迦耶见的所依——我的自性是什么样的呢？

对此，数论派承许说：“根本自性非变异，大等七者性变异，十六唯是变异法，神我非性非变异。”其中，因为能极为显现，所以叫“自性”。在什么阶

段呢？在见神我的欲求时。当了知神我想享受对境的欲求时，自性与神我结合，然后产生声等。尘、暗、力三者是三种功德。其中的“尘”具有动摇性与趋入性；“暗”具有沉重性与遮蔽性；“力”具有轻盈性与极明性。所谓苦、乐、痴只是它们的异名。这三德平衡时称为“主物”，是一切之因。三德不变异时，即为“自性”。从自性中生出觉（即大）。从大中生出我慢。

我慢有三种，即变异我慢、勇性我慢和暗性我慢（又名变异我慢、大初我慢、焰炽我慢）。从第一种变异我慢生出五唯，即色、声、香、味、触；从五唯中生出诸大种：地、水、火、风、空。从第二种勇性我慢中生出五业根——语、手、足、肛门、生殖器，五心根——眼、耳、鼻、舌、皮，及具有二者本性的意，共十一根。第三种暗性我慢则以辅助这两者的方式运作。

主物与神我二者是常有的，其余二十三谛是无常的；前两者是胜义，后面那些是世俗。一切所知共有二十五谛。

如此，当所有变异聚合生起欲望时，神我怎样成为享受者呢？耳等心根被意加持后，对所执取的声等境生起执著，神我对这种执著进行思维，因为神我本性是有心的。此时，神我被称为对境的受用者或享受者。

神我如何解脱呢？当贪欲减少，神我远离对境的贪执时，通过禅修逐渐获得天眼，观察自性后，自性如他人妻般因羞愧而对神我生嗔并远离。所有变异也以与生之次第相反的方式在真实性中完全寂灭，变为不明显的本体，此时只有神我单独存在，所以称为解脱。

此时，虽然一切变异都已隐没，但我不隐没而常时独存，所以称为常法。其他主物与现象中有些是

作者，但我对作业无作为，故称为非作者之我。神我中没有尘、暗、勇的自性，所以无功德。因为遍及一切，故称为无作业。这些是神我的特性。

这样，具有五种特性的知者神我被数论外道所假立，如同他们所承许的那样，依据它的细微差别和表述方式等少分差别义，外道们的宗派变成许多不同体系。例如，胜论派承许：

总共有二十四种功德：色、香、味、触、数、量、别性、合、离、彼性、此性、重性、声、油、液性这十五种是共同总功德；觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行，是我的九种功德。其中，“觉”是执取境；“乐”是领受所欲境；“苦”与前者相反；“欲”是对所欲事物的希求；“嗔”是背离不欲境；“勤勇”是以心识思考所成办的事；“法”是能成就增上生与决定胜的事；与之相反的是“非法”；从意识产生并成为意识之因的是“行”。

当九种功德中前面那些功德集合于我时，我因造作善恶之业，从而轮回；当以正确了知的智慧从根本断除“觉”等功德时，该我不具功德而独立存在，因此称为解脱。如《中观藏》云：“断觉等我德，瑜伽师根除，意中住我者，乃胜论解脱。”

此我也被描述为无心自性、常、作业者、异熟享用者、轮回阶段具功德、如虚空周遍故无作业。其中，常等三种特点与数论派相同，而承许无心、作业者、具功德是其差别。胜论派的内部有些承许有屈伸作业。

总之，这些吠陀派承许：虽然我是唯一，但众生的身体各异，如同一虚空在不同瓶中，是一而多的。

卯二（破彼观点）分二：一、因如是常实之我不存在而破；二、因与蕴异不存在而破。

辰一（因如是常实之我不存在而破）分二：一、

总说能破之理证；二、宣说依此也能摧毁承许常实我的一切差别。

已一、总说能破之理证：

如石女儿不生故，彼所计我皆非有，
此亦非是我执依，不许世俗中有此。

本来存在的有实法如同石女儿一样远离生，所以诸外道各自宗派所说的那个我，在真实义中不存在。“及”字表示还有其他过失。什么呢？如此承许的我，也不应成为俱生我执的所依。不仅有这两种过失，而且这样的我在名言世俗中也不应承许存在，因为它无生的缘故，如同石女儿。如是说我是无生、本有的有实法，是根据外道自己承许的“无生”这一理由提出的。

此处的“因无生”，是把自性无生作为因安立的，这已在前文成立了。如果自性无生，即使在名言

上也应当无生，无生则在名言中也应不存在，这是数论派自己的承许，如“若谓诸法真实无，则彼应如石女儿”等所言。若非如此，而只是提出“无生”，那也只是把心投注在非有实法上，这个因怎么会是数论派自己承许的呢？刚刚承许是有实法，马上就用“非有实法”作为自己承许的因，这实在是极其可笑的。

因此，这里的“自己承许”意思是：在承许有实法的基础上，如果自性无生，那么在名言中也应不存在，这种必然关系是数论派在石女儿的例子自己承许的。诸如此类破立的观察，在夏迦秋单大师的注释中有阐述。

已二、宣说依此也能摧毁承许常实我的一切差别：

由于彼彼诸论中，外道所计我差别，
自许不生因尽破，故彼差别皆非有。

因为与数论派论典所说的稍有不同，胜论派与吠陀派等的诸论典中所说的常我差别，外道们所遍计的那一切，也都被外道自己所承许的“无生”这一因所破。因为若无生，该法即使在名言中也不存在，像石女儿一样必须如此承许。因此，所谓常我的一切细微差别都不可能存在。

无生的理由是他们自己所承许的，因为他们认为常有实体本来存在。与石女儿相同的必然关系，应当了知是由量所成立的。

若认为：这部论典只陈述了遮破遍计我执的理证，那么如何破斥俱生我执呢？

对于未被恶劣宗派转变心的所化众生，对于成为俱生我执的执著境——“只是我”本身，用正理寻找它与蕴一体或异体等怎么成立合理时，通过没有找到的方式，而对无我生起定解，以这种方式加以破斥。如《宝鬘论》所言“土夫非地水，非火风虚空，非识

非一切，此外土为何”等，及《入行论》云“齿发甲非我，我非骨及血”等所述，与此处所示的七相车理推论方式一致，所以这里也不是没有宣说遮破俱生我执的理证。

被恶劣宗派转变心的人们，将俱生我执的对境——“只是我”本身作为实有存在的能立，安立了与蕴一体、异体等遍计的我。通过破除他们的能立，使人看到能立被破后，就能放弃对所立的执著，这是说理者的共同方法，也与全知麦彭仁波切等智者的意趣相符合。

辰二、因与蕴异不存在而破：

是故离蕴无异我，离蕴无我可取故，
不许为世我执依，不了亦起我见故，
有生傍生经多劫，彼亦未见常不生，
然犹见彼有我执，故离五蕴全无我。

因为没有无生的常我，所以不存在异于蕴、实有的我，因为除了蕴之外，没有别处可执取我。若与蕴异体的我存在，就应该像识别与色异体的识一样能够识别它，但事实上无法这样识别。如《中论》云：“若离身有我，是事则不然。无受而有我，而实不可得。”又云：“若我异五阴，则非五阴相。”

不仅如此，还有其他过失：具有常住等差别的我，不能作为世间普遍俱生我执心识的所依或对境，因为没有见过、没有听过阐述此类差别我的论著等，即使是不了知这种我的旁生等，也会生起俱生我见的缘故。

若认为：虽然目前不了知以常住、无生等为差别的我，但由于往昔串习的力量，现在仍能生起缘我的我见。

那也不是这样。因为即使是先前没有串习者，也能发现有我执生起。那些在旁生等恶趣中反复经历过

无数劫、远离善趣显现的众生，也没见他们串习以常住与无生等为差别的我，尽管未曾串习，却也能见到缘蕴的我执在他们身上起作用。有智慧者谁会执著这样的我是我执所依呢？这不合理。因此，与五蕴异体实有的我，无论谁承许都不存在。

寅二（破承许我与蕴一体）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

卯一、宣说对方观点：

由离诸蕴无我故，我见所缘唯是蕴，
有计我见依五蕴，有者唯计依一心。

正量部认为：由上述理由，既然无有异于五蕴的别体之我，则萨迦耶见或我见的所缘唯一是诸蕴。因此，我只是蕴而已。不仅如此，一切主张我实有者都必须承许：我见的所缘和我二者是同一意义。

在主张我是假有的立场上，自续派及其以下认为这二者是不同意义，因为虽然我见的所缘是蕴，但不承许蕴是我。应成派则承许二者是同一意义，因为蕴既不是我见的所缘，也不是我，而是依蕴无端执著为“我”的所缘对境——“只是我”，即承许为二者的缘故，如全知果仁巴所说。

然而，应成派与自续派在名言中，只是在蕴以自相是否成立的观点上有差别，而在认为人我只是假立这一观点上并无差别；对于其假立基是蕴，凡夫未经观察而执取为“只是我”的对境，这些见解上也没有差别；由于除了自身五蕴外不应执取为他者，所以虽然以蕴为因而执著为我，但实际上这个我只是心识假立，没有丝毫从自方面成立的情况，在这一点上应成派和自续派没有差别。

虽然正量部承许我是实有，但在我的事相确立方式上，不同部派有三种观点：

1. 有些人认为，五蕴全部是我见的所依或对境，如经中说：“世尊言：诸比丘，任何沙门或婆罗门，凡是正观我者，唯正观此五取蕴。”

2. 也有一些人认为，唯有心是我见的所依或对境。如云：“自是自怙主，谁能成他怙？善调伏自我，智者得善趣。”此处以“我”一词来表达心。这一点如何得知呢？因为总的来说，没有与蕴异体的我，特别是在其他经典中也说：“调心即善妙，调心引安乐。”所以如此认为。

3. 还有些人主张不可言说的我，如密林山部、正量部、法上部等犍子部三支。

其中前两派认为我与蕴一体，后一派则承许不可言说的我，应当区分清楚。然而，若犍子部所承许的我只是不可说的我，那么主张我与蕴一体的说法怎会合理呢？这只是对“不可言说”的意义没有观察罢了，如其他智者所言。

卯二（破彼观点）分二：一、总破承许我与蕴一体；二、破与蕴相关而分别为我的其他观点。

辰一（总破承许我与蕴一体）分二：一、宣说蕴非我见所缘之理证；二、解释经中说蕴是我见所缘之义。

巳一（宣说蕴非我见所缘之理证）分二：一、总破我与蕴一体；二、以对方观点内部相违而别破。

午一、总破我与蕴一体：

若谓五蕴即是我，由蕴多故我应多，

如果按照他们承许说诸蕴就是我，承许蕴是我见的所缘、我的事相、我的本体，那么由于蕴与我二者无别而是一体，所以因为蕴众多——五蕴每一个也有刹那等多种区分，众生的我也应在一个补特伽罗上成为蕴的数量那么多。按照他们内部的某个观点，对于承许只有心是我的观点，由于眼识等的区别或刹那的

区别，我也应成为多数。对此妨害的教证是，出有坏佛陀说：“世间生时，唯一补特伽罗生。”所以不应承许我有多个。

对此，清辩论师在《寻思炽燃论》中说：“我们也在名言中直接将‘我’之名安立于识上。因为识取后有（即后世），所以是‘我’。”又说：“因为安立于身与诸根的聚合上。”又说：“有些经中说心调伏则得安乐，有些说我调伏则得善趣，因此将心安立为我。”又说：“取蕴者是我，由于识取后有，所以将识安立为我。”

这里的意思绝非表示人我的事相是识，如果是这样，那么清辩论师与正量部将没有区别，而且身体和根聚也应成为我的事相。此外，智者王夏迦秋单大师所提出的四种太过将无法避免，也就是，应成这位论师无法区分道与补特伽罗；应成狮子贤论师承许大乘发心是补特伽罗；应成无著兄弟承许补特伽罗是实

有；应成阿赖耶相续断的佛地无处安立补特伽罗。因为如果承许清辩论师主张识为我，那么不承许阿赖耶的其他自续派也将与清辩论师相同，而承许阿赖耶的一派则必须承许阿赖耶本身是我的事相。

那么，清辩论师的密意是什么呢？前面引用的诸教证，是这位论师用来证明识仅仅是我的所依或所缘，因为他说：“我们也在名言中直接将‘我’之名安立于识上。”“因为安立于身与诸根的聚合上。”同样，名言中承许阿赖耶的宗派，虽然承许阿赖耶本身只是我见的所缘和只是因，但不承许是我的事相，如有些人承许阿赖耶是实有的迷乱基如绳，补特伽罗是假有的迷乱如蛇。

此处，自宗观点是：即使在名言中，从色法乃至一切智智之间的一切法也都是现而无自性，如幻化八喻般仅是假立或仅是缘起，所以没有承许阿赖耶为实有的余地。

因此，在这一传统中，凡夫把迷乱基作为内在自己心相续的蕴或阿赖耶所缘而作为因，因为愚痴的力量而执著对境“只是我”。即使如此主张，但实际上并不承许我见的所缘和我，或所依和能依任何一个实有成立。比如说，这部论著虽然明显承许“色相变碍，受是领纳性，想谓能取像，行即能造作”，但不承许为实有与自性成立的所知一样。

总的来说，除了对意义的理解或定解生起的好坏之外，仅从词语表述方面辨别宗义要点是相当困难的。自续派所谓“名言自相成立”，如果正确理解其义，就是胜义中不成立或无有真实，而火能热烧、水能止渴的现象在世间看来是无欺的成立，仅是缘起或仅是世间共许，这有什么不合理呢？因为没有理由不能这样理解。

应成派所谓“承许名言只是缘起无欺”，如果理解不当，不仅是名言自相成立，甚至会理解为真实

成立，认为从真实无欺的因中产生真实无欺的果，以及世间老人们执著法和人为真实，如同他们所认为的真实早已成立那样承许，这种理解没有理由不可能。无论用语言如何表述，也没有定论的时候，因此应当“不依句而依义”，前辈们确定理由的教言要相信。

午二（以对方观点内部相违而别破）分三：一、对方承许自相矛盾；二、与教证相违；三、与理证相违。

未一（对方承许自相矛盾）分二：一、真实遮破；二、如是遮破之总结。

申一（真实遮破）分四：一、以执我应成不颠倒而破；二、以我应成断灭而破；三、以修行涅槃应成无义而破；四、以业果之安立不合理而破。

酉一、以执我应成不颠倒而破：

其我复应成实物，我见缘物应非倒。

前面刚刚宣说了承许我与蕴一体的两种观点，还有其他过失需要指出：因为他们承许我见所缘与我的本体为一，而且认为是蕴，所以：我就成了实有，即由于色等的实体以三时生灭的差别分为各异，那些称为蕴本身，而且被承许是我，所以我变成了实体，这与教证相违。如经中说：“诸比丘，此诸五蕴唯名称、唯言说、唯假立，即过去时、未来时、虚空、涅槃、补特伽罗。”又云：“犹如依支分，安立名为车，如是依诸蕴，世俗称众生。”

此外，也与理证相违：因为那个我见——萨迦耶见缘于实有的对境，应成不会成为对境不存在的遍计或颠倒，如同缘取蓝黄等物的认知。

如果安立论式，则是：萨迦耶见这个有法，应成不是颠倒的遍计，因为是缘于实体的有境，如同缘取蓝黄的无错乱根识。若承许，则应不是见谛所断，因

为萨迦耶见不能以不再生起的方式断除，或者只能如眼识等一样，通过断除缘它的欲贪而断。

酉二、以我应成断灭而破：

般涅槃时我定断。

若我是蕴的本性，当入无余涅槃时，因为你们承许五蕴全部相续断，所以我必定会断。若承许，应成堕入断边，因为你们承许执著萨迦耶见所执之我为常或断是边执见，因此，我不是蕴的本性。

酉三、以修行涅槃应成无义而破：

般涅槃前诸刹那。

在入涅槃之前的诸刹那中，如同蕴每一刹那生灭那样，我也应成有生灭，因为承许我与蕴是一本体。因此，那时说“我曾是我乳轮王”等就不合理了，因

为现在的蕴不是以前的蕴。《中论》中也说：“但身不为我，身相生灭故，云何当以受，而作于受者？”又云：“若我是五阴，我即为生灭。”

酉四（以业果之安立不合理而破）分二：一、真实遮破；二、破彼之回答。

戌一（真实遮破）分二：一、以应成造业虚耗之过而破；二、以应成不造却值遇而破。

亥一、以应成造业虚耗之过而破：

生灭无作故无果

如此一来，如果我有生灭，那么在感受果报时，造业者的我已不存在，应成业的果报不会在作者身上成熟。因为业的所依作者灭了而没有，业就没有了，所以业果的联系不合理，作造之业本身会虚耗。

亥二、以应成不造却值遇而破：

他所造业余受果。

如果前刹那所造业的果报本身由后刹那受报，那时就会成为他人所造业的异熟果由其余众生感受，所以会有未造业也遭遇果报的过失。

《中论》也说：“若谓有异者，离彼应有今，与彼而共住，彼未亡今生。如是则断灭，失于业果报，彼作而此受，有如是等过。”因此，认为蕴是我是不合理的。

戌二、破彼之回答：

实一相续无过者，前已观察说其失。

若说：虽然前后刹那是他体，但由于前后刹那依次而生，在真实义中是同一相续，所以没有那些

过失。

对此，本论前面在观察“如依慈氏近密法，由是他故非一续”时，已经说明了彼此法相不同的法不可能归属于同一相续，已经解释了相续的过失，这一点是无法反驳的。

《中观根本慧论》中也说：“若天异于人，是即为无常，若天异人者，是则无相续。”

申二、如是遮破之总结：

故蕴与心皆非我。

由于上述应成过失的原因，所以承许五蕴完全是我或唯有其差别心是我，都完全不合理。

未二、与教证相违：

世有边等无记故。

不仅有上述过失，还与本师的此经教相违。与什么相违呢？与宣说“世间没有边”等经教相违。因此，说蕴或心是不合理。

这里十四种无记法是一切声闻部都接受和承许的，其内容简要概括为：世间有边无边等四种，世间常无常等四种，如来涅槃后有无等四种，身与命二者一体异体的两种，共十四种。其中“世间”是由我而问，“命”是我的异名。出有坏佛陀说这些“不应解释”，所以被安立为无记法。

若有比丘执持“世间是常”的见解，东山部论典中说：“若持‘世间是常’这种见解者，也应摒除；若持‘世间是无常’这种见解者，也应摒除……”同样，对于持“世间亦常亦无常”的二俱见，以及持“世间非常非无常”的二俱非见，经中说不应与持有这些见解的人交往。如此套用在十四无记法上作了相关教诫。故说与这一教义相违。

为何相违呢？若以“世间”或“我”的名词指代诸蕴，由于承许这些有生灭，就等于授记它们是无常的；由于涅槃后没有蕴，就等于授记它们是有边的，如是也等于授记如来涅槃后无有。这里根本颂中的“等”字，表示与所有十四种无记法相违。因此，说诸蕴是我不合理。

未三（与理证相违）分二：一、以若蕴是我见之所缘则见无我时应成诸法不存在而破；二、以若蕴等存在则不可破我故应成贪等不消失而破。

申一（以若蕴是我见之所缘则见无我时应成诸法不存在而破）分二：一、真实遮破；二、破遣过答。

酉一、真实遮破：

若汝瑜伽见无我，尔时定见无诸法。

若按照你们的观点，瑜伽行者见真谛时，一切法

是无我，以无我的行相见苦谛，此时由于我与蕴是一体，因此必定导致蕴所摄的诸法完全不存在的过失。这种情况是无法接受的，所以蕴不是我。

这里需要明确的是：凡夫我见的直接所缘，就是依蕴假立的“只是我”。然而，正如《宝鬘论》等中所说，是以缘取整个蕴作为因而生起我见。因此，即使有些人将蕴或阿赖耶安立为我见的所缘，他们也不承许所缘与我是同一个，这与正量部完全不同。比如说，虽然缘绳子而误执为蛇，但认识到没有蛇时，不需要绳子也消失。而且最初虽然缘绳子，但所执的对境只是蛇，而非执著绳子，执绳为绳就不可能误认为蛇。

有些智者王说，如果在名言中承许阿赖耶，就必须承许它是我见的所缘，因此与具德月称论师的论义相违。基于这些观点，我在上文和此处，稍微作了引申讨论。

酉二、破遣过之答：

若谓尔时离常我，则汝心蕴非是我。

当上述理证被提出时，若对方说：在宣说业果关系时，“我”一词运用于蕴，而当瑜伽行者见无我时，则是针对他人遍计的内在作者，瑜伽行者看到这个作者我不存在，因此没有上述过失。

驳：即使你们因害怕前述过失而如此承许，这会导致你们失坏自己的观点。如果你们的瑜伽道是断除常我，以它真实见到无我，那么在这种情况下，基于这个理由，你们之前的立宗就被否定了，心或全部五蕴都不能成为我。

因此，在这里说常有的士夫是我，而在其他地方说蕴是我，这种随意承许的做法，对于宣称符合教理者来说是不恰当的。

申二、以若蕴等存在则不可破我故应成贪等不消失而破：

**汝宗瑜伽见无我，不达色等真实义，
缘色转故生贪等，以未达彼本性故。**

如果按照你们的观点，当瑜伽行者见到色等诸法远离常我之义的无我时，丝毫不了知色等蕴的自性，只知道与所知完全无关的常实我不存在，就像用布谷鸟有无的理由来判断花蜜甜不甜一样毫无关联，那么通过了知常我不存在，会产生什么通达法自性的功德呢？不可能了达色等的真实义。

众生对我的执著是缘于色等自相续所摄的蕴作为整体与真实，以它作为因，无根据地执著“我”的我执起作用而迷乱。因为这个我执的力量，想“愿我安乐”而依于乐的对境，或担心“我会痛苦”而舍弃不欲的对境等，所以贪心等会生起。

所以，虽然知道常我不存在，并致力于断除缘于色等而贪执等，但因为没有破除俱生我执的执取境，贪等一切烦恼仍会生起。因为烦恼从哪里产生的因——依赖执著色等蕴的俱生我执的执取境，对它的本体没有通达为空性，不存在断除贪等的因的缘故，如同外道一样。

这是这位论师所说：要通达补特伽罗无谛实，必须通达作为补特伽罗所依的取蕴无谛实的主要理证，此为果仁巴大师与夏迦秋单等共许。关于如何通达蕴无实谛的方式，不共自宗的各种承许，当从全知麦彭仁波切的《密意藏》中了知。

已二（解释经中说蕴是我见所缘之义）分二：

一、宣说教义非许蕴是我；二、宣说经中所说唯是依缘假立之我。

午一（宣说教义非许蕴是我）分二：一、陈述对

方承许教义许蕴是我之观点；二、破彼观点。

未一、陈述对方承许教义许蕴是我之观点：

若谓佛说蕴是我，故计诸蕴为我者。

如果对方说：我们以圣教作为量，不会被理证量所妨害。教证是：“诸比丘，沙门或婆罗门谁思维‘我’而真实随观，彼等唯是真实随观此近取五蕴。”因此，我们如此承许的原因，是因为佛陀说过“蕴是我”，所以才承许蕴是我，这样一点都不会有矛盾。

未二（破彼观点）分二：一、显示教证之密意是从遮破方面而言；二、即使从成立方面而言也无益于对方承许之理。

申一（显示教证之密意是从遮破方面而言）分二：一、说明；二、解释。

酉一、说明：

彼唯破除离蕴我，余经说色非我故。

此经并不是表明蕴是我，而只是为了遮破与蕴他体的外道所遍计的我，以及为了明确无倒世俗谛。从何得知呢？因为其他经中说“色非我”等，遮破了蕴是我的缘故。

酉二、解释：

**由余经说色非我，受想诸行皆非我，
说识亦非是我故，略标非许蕴为我。**

又因为色和受不是我，同样，想也不是我，诸行也不是我，识也不是我，这些在其他经典中已经说明。因此，前面经中所说的“唯于此近取五蕴真实随观为我”，只是确定遮破了与蕴他体的我，那部经中所说的意思并非出有坏佛陀承许蕴是我。

如果前经的意思是说明蕴是我，那么在其他经中遮破色等是我就不合理了，因为这与前经相矛盾。其他经中遮破色等是我，应该理解为遮破依缘假立的我，也就是遮破像把绳子误认为蛇那样成为萨迦耶见对境的近取蕴，因为这是在讨论真实义の場合。

因此，若不见“我”为近取者，其近取也就不存在，所以远离对色等的贪著是合理的。

申二（即使从成立方面而言也无益于对方承许之理）分二：一、蕴若是我则非单一蕴而是聚合之理；二、如此与对方承许相违之理。

酉一、蕴若是我则非单一蕴而是聚合之理：

经说诸蕴是我时，是诸蕴聚非蕴体。

比如，当说树木是森林时，树的聚合是森林，单棵树不是森林；同样，当经中说诸蕴为我时，也是指

诸蕴的聚合为我，而不是指每一个蕴的本体为我。

酉二（如此与对方承许相违之理）分二：一、如何相违之理；二、破彼遣过之答。

戌一、如何相违之理：

非依非调非证者，由彼无故亦非聚。

即使从聚合的角度说为我，也不能支持对方的承许，因为佛陀出有坏说：“自是自怙主，自亦是自敌，造作善与恶，自是自见证。”其中称我为依怙和见证者。此外，《毗奈耶经》中说：“善调伏自我，智者得善趣。”如果说聚合实有不~~存在~~是我，则与这些教证直接妨害，因此聚合不是我。

同样，与理证也妨害：只以聚合的名称假立这个有法，不是怙主，也不是调伏者或所调伏者，又不是见证者。由于那个聚合不是有实法，犹如兔角，故你

们承许的我也不是聚合。

戌二（破“聚合与聚合者本体为一故无彼过”遣过之答）分二：一、以与经之教义无关而破；二、以与理证相违而破。

亥一（以与经之教义无关而破）分二：一、以比喻与比喻所指破唯聚合是我；二、破彼遣过之答。

（甲一）（以比喻与比喻所指破唯聚合是我）分二：一、以若唯聚合是我则车喻之支分聚合应成车而破；二、显示所喻我也依蕴假立故唯聚合非我。

（乙一）以若唯聚合是我则车喻之支分聚合应成车而破：

尔时支聚应名车，以车与我相等故。

经中云：“谓我乃魔念，是成汝见解，此行蕴空性，此中无众生。犹如依支聚，安立名为车，如是依

诸蕴，世俗名有情。”因此，我与车等同。所以，如果只是蕴聚合是我，那时车的支分如钉子、轮子等聚合堆放在一起应成为车本身，但这是不合理的，因为下文会破斥支分聚合为车。因此，车与我在一方面都相同，所以唯聚合并不是我。

（乙二）显示所喻我也依蕴假立故唯聚合非我：

经说依止诸蕴立，故唯蕴聚非是我。

因为经中说依靠诸蕴假立众生或我，所以唯蕴聚合并不是我。这是因为，若某法依于某法而安立，则由于是假立，它就不仅仅是近取支分的聚合。例如，蓝色等是依靠大种元素而安立的，虽是依大种元素而假立，但不仅仅是大种元素的聚合。同样，我依蕴为因而假立，也不应仅仅是蕴的聚合。同理，瓶子或柱子也不仅是色等的聚合，因此同样可以进行推理分析。

（甲二）破彼遣过之答：

若谓是形色乃有，汝应唯说色是我，
心等诸聚应非我，彼等非有形状故。

唯支分聚合并不是车，当轮子等一切支分构造的特定形状具备时，才会获得车的名称。同样，如果只是蕴聚合的安立认为是我，而说我是蕴的形状，那么因为那个形状只存在于色法中，按照你们的说法，只有有色处那些本身会成为我，除此之外，其他心等五蕴剩余的聚合不会成为我。为什么呢？因为它们不具有形状。

亥二（以与理证相违而破）分二：一、宣说相违；二、破彼遣过之答。

（甲一）宣说相违：

取者取一不应理，业与作者亦应一。

承许近取者我自己与所近取的对境五蕴二者为一，是不合理、不符合事物实相的，倘若如此，则会导致所作业瓶子与作者陶师应成一体的过失。同样，作为因的大种与大种所生一切也必然成为一体，因此承许唯蕴的聚合为我是不合理的。

如《中论》所言：“若燃是可燃，作作者则一。”又说：“以燃可燃法，说受受者法，及以说瓶衣，一切等诸法。”

（甲二）破彼遣过之答：

若谓有业无作者，不然离作者无业。

如果认为作者的近取者完全没有，只是有作业的蕴聚合，安住于这样的立宗之心，那也不合理。为什么呢？因为若无作为因的作者，则他所作的业也必定不存在，所以也不应该承许这种观点。

而且，业与作者、所近取与近取者，是相互依赖一个而安立另一个，所以没有“作者与受者”的业和近取是不合理的。如此也可了知一切依缘假立的法。

因此，由于缘起法自性不成立，在这里也应理解《自释》中遮破了业作者自性成立，但不应理解为也遮破了一切依缘假立的支分。如佛所说：“与无明相应的这个补特伽罗，也会作福德行……”广泛作了宣说。因此，依据中观见解，不应执著也不应说在名言中没有业作者等。

本来无生本性中，不须遮遣种种现，
无生性中寻作用，未曾泯灭岂能谤？

午二（宣说经中所说唯是依缘假立之我）分三：
一、经中未说蕴等为我而说依彼假立之理；二、说如是俱生我执亦不缘彼等共别聚三者为我之理；三、不破俱生我执所缘境而承许证悟无我之宗无关联。

未一、经中未说蕴等为我而说依彼假立之理：

佛说依于地水火，风识空等六种界，
及依眼等六触处，假名安立以为我，
说依心心所立我。

这是因为在《父子相见经》中说：“大王，士夫补特伽罗依赖六界、六触处与十八意近行，执取心与心所法而假立为我。因为依界等彼一切假立为我。”由于大能仁佛陀确定如是宣说，所以这个我是依地水火风识空这六界及眼等触之所依六处而示现，并执取心与心所法而确定宣说了。

未二、说如是俱生我执亦不缘彼等共别聚三者为我之理：

故非彼等即是我，彼等积聚亦非我，
故彼非是我执境。

因为佛陀如是确定地宣说了，所以我既非异于这些法，又非这些法本身，也非仅是它们的聚合。因为上述这些法不应是我自身，所以我执心或我见之境不应缘于这些法。

这样，如果我并非异于蕴，则我执的对境就没有基础，所以瑜伽行者不见“我”，因此也知“我所”无实质，除去一切有为法，无所取而入涅槃，因此这种分析极为美妙。

未三（不破俱生我执所缘境而承许证悟无我之宗无关联）分二：一、意义；二、比喻。

申一、意义：

**证无我时断常我，不许此是我执依，
故云了知无我义，永断我执最希有。**

此处，若如正量部所说“我执的对境是诸蕴或

唯心”，因为承许我与蕴本体为一，那么只要诸蕴产生，我执也会起作用，因为我执的基础或直接对境是实有自相之法，当瑜伽行者证悟无我时，则自己的五蕴必定不是空性，而常我这种他宗遍计、实际从未存在的东西，以通达为不存在的方式来断除。虽然承许瑜伽行者之道能断除这种常我，但这样的常我就不是任何世人的我执所依，且与你们自己承许“蕴本身是我”的观点相违，所以瑜伽行者通过了知常我不存在，就能连根拔除三有根本的我见而趋入涅槃。这就是说，如果轮回根本我执的对境是常我，那么了知它不存在确实可以断除我执。然而，我执的对境是其他蕴，见到其他常我的有实法不存在，就能遣除我执——这样的说法实在奇怪，你们真是太稀有了啊！

这实际上遮破了所有声闻部承许不需要通达大乘所说的空性，而是在蕴存在的情况下通达人无我之道的观点。因为俱生我执的所缘境——“只是我”是从执著蕴本身而来的，所以在没有通达因——蕴的粗

分执著为空性之前，无法破除我见的所缘或“只是我”，所以承许“仅了知常我不存在”与“能断除我执”是没有关联的。

这也显示了个别声闻宗自宗的矛盾：一方面说俱生我执所缘境的我是蕴，另一方面又说通达无我时是断除常我，这是内部承许自相矛盾——也显示了这个比喻的意义。

申二、比喻：

见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，
倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。

比如，某人明明见到自己家的墙洞里有毒蛇盘踞，却说“这里没有大象”来遣除对蛇的顾虑，想要通过这种方式断除对蛇的畏惧，因为愚痴而以为自己不必害怕，结果被蛇咬伤。这极其愚笨、容易受骗，所以作者发出“噫嘻”的感叹，此人会成为其他有智

之士的笑柄。这同时值得同情和嘲笑。

因此，即使在承许“我就是蕴本身”的立场上，了知常我不存在也无法遣除我执，也不能仅凭了知常我不存在而毁坏轮回。由此说明，我既不是与蕴一体，也不是与蕴异体。

辰二（破与蕴相关而分别为我的其他观点）分二：一、破先前未说之其余三种；二、共同总结。

巳一（破先前未说之其余三种）分二：一、破成立为能依所依；二、破承许我具蕴。

午一、破成立为能依所依：

于诸蕴中无有我，我中亦非有诸蕴，
若有异性乃有此，无异故此唯分别。

应当观察与蕴相关而分别为我的其他方式。如此，我不以依于自相续之蕴的方式存在，同样，诸蕴

也不以依于我的方式存在。为什么呢？因为如果此处我与蕴二者是他性，那么这种互为能依所依的分别才合理，但我与蕴并无丝毫实质上的差异，因此认为我与蕴是所依与能依，这只是分别念假立而已。

例如，在世间中，锡盆与酸奶是不同的东西，所以可以说是所依与能依的关系，但我与蕴二者并非如此。清辩论师在破自生时对所破加上鉴别，这被具德月称论师所驳斥，与这个相同，所以对所破“我”不应加上“自性”“自性成立”等鉴别比较合理。

一般来说，在应成派的论著中不宜在所破上加鉴别。然而，为了便于理解特定场合的意义，如果有特殊需要，有时也可以加上鉴别。

午二、破承许我具蕴：

我非有色由我无，是故全无具有义，
异如有牛一有色，我色俱无一异性。

虽然见到“天授具色”是对不异的法用“具”字来表达，但并不承许我具有色等诸蕴，为什么呢？因为我一点也不存在，故并不适用“具”的意义，如石女儿。

若一物异于他物存在，可以说“天授具牛”；若一物与他物是一体，也可以说“天授具色”。然而，因为我既不是色等的同一体，也不是异于色等存在，所以不可能运用“具”字之义。

已二（共同总结）分二：一、总结二十种萨迦耶见；二、说明彼等安住于根本萨迦耶见而是遍计。

午一、总结二十种萨迦耶见：

我非有色色非我，色中无我我无色，

当知四相通诸蕴，是为二十种我见。

色蕴不是我，因为法相不同；我不是像士夫具有

耳饰一样具有色，因为没有成立为他体；我不是像森林中的老虎一样，进入并存在于色蕴中，因为没有见到进入者；我不是像天授牵着牛一样驾驭色，因为驾驭者不成立。

总之，蕴即是我的见解，互为所依、能依的两种见解，我具有蕴的见解，共四种。如是四种四种应当了知其余四蕴也都不成立我。当执著这些为我时，就是所谓的二十种萨迦耶我见，要知道这一切仅是遍计而已。

有人问：应该是五种观察才对，如《中论》所说：“非阴非离阴，此彼不相在，如来不有阴，何处有如来？”不是这样吗？

没错，但那是为了破外道的观点。这里安立为二十种是根据经典所说，其原因是虽然佛教各宗派都承许“萨迦耶”就是蕴，但对“见”的解释，三种有实宗认为是缘蕴而执为我；中观宗则认为依于蕴作为

所缘境，将无基执为我。

所以，依于“萨迦耶”而“见”，即是“萨迦耶见”，没有明显中间的词。无论是有实宗、中观宗哪一派，只要将我与蕴视为他体，那就不是萨迦耶见。因为按照三种有实宗的观点，没有将蕴作为所缘而执为我；按照中观宗的观点，是不依蕴而执为我，所以不是萨迦耶见。

此外，前面所说的中观宗有应成派与自续派承许的差别，自续派也承许“缘蕴而执为我”的观点——其他智者也这样承许。

总之，萨迦耶见只有二十种。

午二、说明彼等安住于根本萨迦耶见而是遍计：

由证无我金刚杵，摧我见山同坏者，
谓依萨迦耶见山，所有如是众高峰。

经中说：“以圣者智慧金刚，摧毁见解之山，现前预流果。”这是指依靠证悟无我的智慧金刚摧毁萨迦耶见之山时，俱生我也会一同毁灭，而住于萨迦耶见雄伟之山上的遍计高耸峰顶，就是刚才所说的这二十种萨迦耶见。

《自释》中说：“萨迦耶见山，因为没有圣者金刚智慧杵降临，从无始生死以来，每一天都在增长烦恼的岩石，竖穷三界，横遍十方。从无明的金地基中出现的俱生萨迦耶见本身，被证悟无我的金刚智慧杵摧坏后，与哪些最高峰是同时破坏的，当知那些就是此见的高峰。”

如此，根本颂与《自释》二者所说的含义是：前述二十种遍计萨迦耶见，它们的根本安住于俱生萨迦耶见，而且都是从执著萨迦耶见而生起。各方面解说的方式很多。

寅三（破承许我与蕴一异不可说）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

卯一、宣说对方观点：

有计不可说一异，常无常等实有我，
复是六识之所识，亦是我执所缘事。

此处，正量部的一些人认为，人我与蕴不是一体，因为若是一体则应成有生灭；也不是异体，因为除了蕴之外无法执著所谓的我。因此，不可说蕴与我为一体或异体。

同样，也不可说为常或无常。由于补特伽罗从自己的角度不是所知，所以那个被称为不可说的补特伽罗也应该承许是实有，因为它被描述为作者和享用者本身，也被认为是六识之所知。

因为补特伽罗从自身角度无法被了知，所以是通过一起把色等六处作为识之对境的方式来认知的。它

与轮回和涅槃、束缚和解脱都有关联，也被承许是我执的基础。

说这个补特伽罗依蕴与否，或与五蕴异同等的说法是不合理的，因为承许它与蕴是不可说一异的。这也是它不包括在前述二十种萨迦耶见中的原因。

卯二（破彼观点）分三：一、若成立为有实法则应成可说而破；二、若不可说则应成不是有实法而破；三、因离有实法二相故不成立为有实法而破。

辰一、若成立为有实法则应成可说而破：

不许心色不可说，实物皆非不可说，

若谓我是实有物，如心应非不可说。

这里，把可说的比喻安立在色与心二者上：因为心异于色，所以在世间不被理解为不可说，人人都知道并说它们是不同的。如果是存在的有实法，任何人

都不会将它理解为不可说。若你们所谓的我作为任何一种实有的特殊物而存在，则应如同心与色不同那样可以说它是一体还是异体，实有成立的有实法在任何地方都不会成为不可说。

辰二、若不可说则应成不是有实法而破：

如汝谓瓶非实物，则与色等不可说，

我与诸蕴既叵说，故不应计自性有。

不可说只能是心假立而不可能是实有，为什么呢？比如说，你们声闻宗也承许所谓“瓶子”这样的总法因为是假立而非实有，因此不可说它与其所依色等的聚合是一体还是异体。同样，在这里也用同样的理证，补特伽罗或我不能说与蕴是一体还是异体，所以成了在任何地方一异都不可说。因为这个原因，不能安立我以自性有的方式存在，不应认为是实体存在，而应了解为仅仅是名言假立。

这两个偈颂说明了“若实有则遮破不可说”“若不言说则建立只是假立”。

辰三、因离有实法二相故不成立为有实法而破：

**汝识不许与自异，而许异于色等法，
实法唯见彼二相，离实法故我非有。**

若按照你们自己的观点，承许我是实有，那么就像识不被承许与其自性是异体，而承许与色等法是异体实有。如果是实有，必然能见到一体或异体这两种形式，所以你们的“我”不存在，因为它缺乏实有法的法相，如同瓶的总相不是实有一样。

丑二（宣说我唯是依缘假立）分二：一、宣说虽然我在七边中不存在但依缘假立如车；二、宣说其余有实法也如是假立。

寅一（宣说虽然我在七边中不存在但依缘假立如

车）分二：一、真实依缘假立之方式；二、如是了知唯假立之功德。

卯一（真实依缘假立之方式）分二：一、所喻者我不存在之理；二、对应其喻车之理。

辰一、所喻者我不存在之理：

**故我执依非实法，不离五蕴不即蕴，
非诸蕴依非有蕴，此依诸蕴得成立。**

通过如是分析，人我不可能实有存在，因此，我执的对境或所依并非实体存在的有实法，也不是异于蕴的他法，也不是蕴的本体。蕴不是我的所依，我也不是诸蕴的所依。

《自释》中说，此处“非诸蕴依”这句话，应该理解为既包括能依也包括所依两个方面，以便更清楚地说明。同样，这个我也不具有蕴，因此，不应承许我的存在。

然而，为了不断灭世俗谛的安立，仅接受“依此生彼”这一说法，而不接受从无因等四边生。同样在此也是依缘假立，遣除了所述的一切过失后，这个所谓的“我”，依于诸蕴而只以词句和心识假立，为了维持世间名言习惯而得以成立，因为在世间普遍可见以我为名言安立。

辰二（对应其喻车之理）分二：一、总说；二、别说。

巳一、总说：

如车不许异支分，亦非不异非有支，

不依支分非支依，非唯积聚复非形。

这里运用车这个所知作为比喻：车不被认为与其自身支分如钉子、中轴等是异体，因为除了支分外，没有单独看到车；也不是非异的一体，因为一一支分不被承许是车；也不具有那些支分，因为既非一也非

异，所以“具有”的意义不存在；车也不依赖所有支分，所有支分也不依赖车，因为二者不是他体的。如是以五相寻找我时，虽然找不到我，但通过车的比喻，非常清楚地说明了唯依缘假立的成立方式。

接着又遮破了聚合和形状是车，这是月称论师为了消除对比喻本身的怀疑而添加的。也就是说，车既非仅仅是诸支分的聚合体，也不是诸支分排列的形状。

同样，我也不是前五相加上蕴的聚合和形状这七种中的任何一种。

已二（别破聚合与形状）分二：一、破承许仅聚合是车；二、破承许仅形状是车。

午一、破承许仅聚合是车：

若谓积聚即是车，散支堆积车应有。

如果说仅支分聚合就成为车，那么当车拆散后，钉子等支分分散堆积时也应该有车的存在。但事实并非如此，即使支分集合齐全，仍然不会获得车的名称。

此处，《自释》中说：“虽然这在前文已说过，但为了显示其他过失，所以再次提出。”这是说，对于反驳者的想法，虽然聚合不是实体所以不应该是车，但由聚合之力形成了形状。为了断除“这个形状就是车”的疑惑，在开始批评“仅形状为车”的过失之前，再次提出这一点。

午二（破承许仅形状是车）分三：一、破承许无支分之聚合形状是车；二、破承许各支分形状是车；三、破承许聚合之形状是车。

未一、破承许无支分之聚合形状是车：

由离有支则无支，唯形为车亦非理。

因为按照佛教有实宗的观点，普遍不承许有支分者实有存在，所以，若无有支分者，则它的各个支分也不存在，因此仅形状作为车也不合理。所以，承许由某些法聚合构成的形状是车，这是不合理的。“亦”字包含前面提到的“仅聚合”。

未二（破承许各支分形状是车）分二：一、破承许支分之原有形状仅是车；二、破承许与原有不同之形状是车。

申一、破承许支分之原有形状仅是车：

汝形各支先已有，造成车时仍如旧，

如散支中无有车，车于现在亦非有。

若你们承许仅形状是车，则车轮等各个支分在车未制造之前已有的各个形状，如果在归属于车的阶段依然如此，那么，正如所有支分之前各自分散时，它们中不存在车，同样，现在已组装完成时也应没有

车，因为支分的形状与之前没有差别。

申二、破承许与原有不同之形状是车：

若谓现在车成时，轮等别有异形者，

此应可取然非有，是故唯形非是车。

现在若认为车体在组装完成的此时，轮子、车轴
等的形状与之前不同，另有一个形状存在，而这就是
车。那么，这些支分上应该必须有一种可被眼睛取受
的新出现的特殊形状，然而，这样的形状并不存在，
因为在各个支分上看不到任何与之前不同的形状。因
此，仅仅形状不是车。

未三（破承许聚合之形状是车）分二：一、破唯
聚合之形状为车；二、以此理证明从空因可生果之合
理性。

申一、破唯聚合之形状为车：

由汝积聚无所有，彼形应非依支聚，
故以无所有为依，此中云何能有形？

如果聚合稍微有一点实体，那么有理由将它的所依形状安立为聚合的形状，然而，因为你们所谓的“聚合”完全不存在实体，所以车的形状应该不是支分聚合的所依形状。既然聚合只是个名称而不存在任何实体，如何能依此安立车的形状呢？因为你们承许所安立的一定要依于实体。

申二（以此理证明从空因可生果之合理性）分二：一、总说；二、别说。

酉一、总说：

如汝许此假立义，如是依于不实因，
能生自性不实果，当知一切生皆尔。

就如同你们承许依靠不真实的聚合可以假立不真

实的形状一样，依靠无明、种子等不真实的因，也能产生诸行、苗芽等自性不真实的果。如是当知一切生都是不真实的。付出百倍努力，执著无肉可食的物影假鹿为真鹿，这有什么意义呢？

酉二、别说：

有谓色等如是性，便起瓶觉亦非理。

由无生故无色等，故彼不应即是形。

通过车的比喻来分析时，对于色等支分按照圆腹等造型如是安住的事物，生起认为“这是瓶子”的分别心，以及被称之为“瓶子”的实体对境，也不合理。

此外，总的来说，因为前面已经说明一切所知都没有自生等四边生，因此色等诸法都不存在。所以，瓶子和柱子等那些法之差别的形状和事相等作为实有的所依也不合理。应了知一切法都只是以名称和符号

假立而已。

卯二（如是了知唯假立之功德）分二：一、对应车喻而解说；二、对应所喻者我而解说。

辰一（对应车喻而解说）分二：一、名言安立不被破坏且极为合理之功德；二、易于了悟胜义之功德。

巳一（名言安立不被破坏且极为合理之功德）分二：一、宣说不观察七相而仅以共许存在；二、虽无自性但依缘假立之名言而成事。

午一、宣说不观察七相而仅以共许存在：

**虽以七相推求彼，真实世间皆非有，
若不观察就世间，依自支分可安立。**

对此，对方认为：若如前所说以七相寻找车而不可得，则世间中一切依车的名言相续都应断灭。然

而，“请取车”“请买车”“请修车”等名言是可见的，所以车等在世间所见的一切法都存在。

驳斥：车等世间名言相续应断灭的过失只适用于你们，因为按照你们所说的方式分析则车不成立，而且你们有实宗也在分析后宣称“一切法成立”，却没有承许其他成立实有的方法或理由。因此，所谓“请取车”等凡所有的一切世间名言，对你们怎么会成立呢？

而对我们则没有这种过失。因为这个车无论在胜义谛的真实义中，还是在世间世俗谛中，以七相理证推究时都不成立。然而，这并不是为了证成真实而进行观察，而是不加观察，仅仅依靠世间缘起，就像蓝色等颜色、圆形等形状、苦乐等感受一样，是按照共许安立，这个车也是依靠其轮子等一切支分，仅仅作为缘起而成立，并且取上“车”等自己的名称，这是极为合理的。因此，由于我们只承许这些唯是缘起，

所以我方不会有名言断灭的过失。因此，对方有实宗也应当承认这一点。

根据根本颂与《自释》的这段内容，说明了应成派自宗并非完全没有承许，而是在随顺后得的立场上承许一切符合世间的名言，不承许与事实不符的常有、实有、真实存在的作者等，以及不正确的因果颠倒或缘起颠倒的所知。因为缘起无欺，所以这也是合理的。

午二、虽无自性但依缘假立之名言而成事：

可为众生说彼车，名为有支及有分，

亦名作者与受者。莫坏世间许世俗。

如此承许缘起的宗派，不仅可以用“车”这一名言表达所诠，而且可以用这一切特殊名称依世间共许而表述。即对于一切众生，这个称为“车”的有实法，观待自己的支分等可称为“有支分者”，观待轮

子等部分可称为“有部分者”，看待取用轮子等所取法的作业可称为“作者”，看待轮子等所取法，车本身被众生认为是“取者”——所有这些都是在未经观察而令人愉悦的方式中成立的。

诸有实宗由于颠倒理解教义而说“只有支分的聚合”，实际上，有支分者在任何方式上都不存在，因为未曾见到它与支分相异。同样，“只有部分而没有整体”“只有业而没有作者”“只有所取而没有取者”，诸如此类颠倒安立世俗，依照他们的观点，以那个理由本身，连支分等也应成不存在。所以，不要无端毁坏世间共许的一切世俗法，这绝对是应当遮止的。

因为，如果以这种方式观察，世间的世俗法必然不存在，只有未经观察而以共许存在。所以，瑜伽行者以此次第观察时，会非常迅速地洞察真实义。

已二（易于了悟胜义之功德）分二：一、真实解说；二、遣除疑虑。

午一、真实解说：

**七相都无复何有，此有行者无所得，
彼亦速入真实义，故如是许彼成立。**

如果所谓的“车”有少许自性成立，毫无疑问，它必须以七相中的任意一种的方式存在，但实际上不是这样。因此，以七相理证观察都不存在的“车”，怎样才能如是存在呢？如理观察的瑜伽行者找不到它存在的方式或理由，就会有理由地生起“那个法不存在”的确定性认识，由此也能轻易趋入真实义。

所以，此处应当认为：车的名言成立或显现的原因，不要像有实宗那样观察分析、对自性存在的有实法确信，而应承许它仅是未经观察的悦意显现，即一经观察为自性空，虽然空而仍然显现不灭，如幻术的

显现一般。“亦”字包含了不破坏世俗，所以这里应当承许是未经观察而共许的成立方式。

关于这段话的意思，有人错误地认为“不破坏世俗的原因，仅仅是因为未经观察”，这并非此处的意趣。若是如此，则愚笨的牧牛人等凡夫也都能不失坏地通达世俗，并从中获得对胜义的定解，那么所有人早就应该解脱了。

然而事实并非如此。正如这一偈颂的含义，如前反复解释的那样，当获得了现空无违一体的定解时，二谛才不相违，而不应将二谛理解为分裂成两个部分的所知，然后认为未观察时空性无法显现于心，如果观察则会破坏世俗，将二谛视为敌对。

总之，这里所说的不观察世俗的意思是，当以理观察时，不要期待找到一个真实存在的显现基，所以说“未经观察”。因为若承许所知中有一个真实存在的法，将导致一切所知成为丝毫不存在的过失。这一

点极为重要，所以我再三强调，请不要介意。

午二、遣除疑虑：

若时其车且非有，有支无故支亦无。

如车烧尽支亦毁，慧烧有支更无支。

若有人说：虽然瑜伽行者没有见到车，但可以见到车的支分聚合。

驳斥：这就像烧毁毘卢后在灰烬中寻找毛线一样，你们的想法令人发笑。因为当如此观察时，车本身不存在，那么因为有支分者不存在，它的支分也就不能成立存在，所以没有。

如果说：当车毁坏时，不是还可以见到轮子等吗？所以，即使有支分者不存在，支分仍是存在的。

驳斥：并非如此。只是之前见过车的人看到轮子等时，才会认识到“这是车的轮子等”。而之前没见

过车的其他人，即使看到分散的支分，也不会仅从这些就联系到车而了知“这些是车的支分”。因此，有支分者若不存在，支分也不可能存在。

此外，通过这个比喻也可了知：就像车被火烧毁时，不会有“支分没有烧，只是有支分者单独被烧并留下支分”的情况，同样，当以观察的智慧之火将车作为有支分者烧成空性而不可得时，其支分也会成为智慧之火的燃料——必定被焚毁。

辰二（对应所喻者我而解说）分二：一、虽无自性但名言安立极合理；二、现证胜义之方式。

巳一、虽无自性但名言安立极合理：

如是世间所共许，依止蕴界及六处，
亦许我为能取者，所取为业此作者。

正如依轮子等而安立为车，轮子等为所取，车为

能取，同样，按照世间共许，依五蕴、六界、六处而假立“我”，也应承许蕴等是所取，我是能取者，这是为了不中断缘起或世间名言相续而在仅仅显现的角度上成立的。

此外，所取或所取用的蕴等是所作的业，而我是能作业者，这也是一种安立。

当认识到这只是依缘假立时，就会了解“我”自性不成立，容易了知“我”不是观察常无常等的所依。

已二（现证胜义之方式）分二：一、了悟道远离常断之见；二、宣说获得解脱果。

午一、了悟道远离常断之见：

非有性故此非坚，亦非不坚非生灭，
此亦非有常等性，一性异性均非有。

由于仅依缘假立的这个“我”不是自性实有的缘故，此“我”既不是从过去时就有的坚固性，也不是从原来没有中生出的不坚固性。这些分别在《中论》中说：“过去世有我，是事不可得，过去世中我，不作今日我。若谓我即是，而身有异相，若当离于身，何处别有我？”又说：“先无而今有，此中亦有过，我则是作法，其生亦无因。”

同样，这个“我”也不是生灭。正如《中论》所说：“但身不为我，身相生灭故。云何当以受，而作于受者？”

这个“我”也不存在常性与无常性等。如阿阇黎龙树在《观如来品》中观察我时说：“常无常等四，本寂何处有？边无边等四，本寂何处有？邪见深厚者，耽执有如来，如来寂灭相，分别有亦非。如是性空中，思维亦不可，如来灭度后，分别于有无。”

这个“我”既非与蕴同一，也非与蕴异体。龙树

菩萨也如是承许：“若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相。”

午二（宣说获得解脱果）分三：一、唯假立故能遣除俱生我执之对境；二、遣除我执后我所亦无之理；三、二者皆无则解脱成立。

未一、唯假立故能遣除俱生我执之对境：

**众生恒缘起我执，于彼所上起我所，
当知此我由愚痴，不观世许而成立。**

若问：以七相寻找时不住于常无常等任何边的“我”，如果自性不存在，那么这“我”从什么因而来？

佛教以外的诸外道，耽著我与蕴异体；佛教下部宗派，执著我为蕴的自性或非一非异；而通达如来所说不颠倒的了悟者，则通达我无自性的实相而解脱。

实际上，虽然“我”除了仅依蕴假立之外，自本体并不存在，但以自相续的蕴为所缘，从无始以来直至今日，恒常相续安住于六道的众生，因为与无明相连，将不存在的东西执著为存在的我执心不断生起。对于眼等、色等我所能控制或所取的一切，生起我所执心的这个“我”，仅仅是因为未经真正的智慧观察，而随顺世间共许，完全是由愚痴迷惑而来的。就这样，瑜伽行者不见任何有实法有自性可得，因此从轮回中解脱。如云：“于内外诸法，若灭我我所，取蕴则灭尽，彼尽故生尽。”

未二、遣除我执后我所亦无之理：

由无作者则无业，故离我时无我所。

比如，因为没有作者陶工，就不可能有陶瓶之类的所作业，世间不存在这样的事情。同样，所取的“我所”必然因为取者“我”为空性而不存在。

未三、二者皆无则解脱成立：

若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。

因此，如果见到我与我所不可得而修空性，不见轮回时，诸位瑜伽行者就会解脱而趣入涅槃。当色等不可得时，分别它的贪心等就不会生起，依此诸声闻、缘觉无所取而入涅槃。而菩萨们虽然见无我，但仍以悲心驱使，直至菩提之间持续受生轮回相续，所以智者应当如所说般寻求无我。

如同以车的理证观察我与它的所取一样，其他有实法也应以同理了知。

寅二（宣说其余有实法也如是假立）分二：一、类推瓶子瓊瓊等部分与有部分者等；二、类推因果。

卯一、类推瓶子瓊瓊等部分与有部分者等：

瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等，
应知皆如众生说，由佛不与世诤故。
功德支贪相薪等，有德支贪所相火，
如观察车七相无，由余世间共许有。

如瓶子、鬘、牛毛帐篷、军队、林苑、串鬘、树木、房屋、小车、客栈等尽所有的一切有实法，以及通过什么方式被人们所表述的一切法，都应如同对车那样以七相进行观察，了解一切皆空无所得，但在名言中不否定世间缘起的显现，依此与只是承许“这是某物”也不相违。要正确认识这一原因，依循能仁王佛陀所说的“世间与我诤，我不与世诤”，不应妨害世间共许。

若问：在世间中，如何给诸法安立名言呢？

如颜色和图案等被称为“功德”，头和手足等被称为“支分”，对色等美好对境极为执著称为“贪”，像水流动等称为“能相”，柴薪等为“所

燃之作业”等的安立，以及“有功德者”如柱子或瓶子，“有支分者”如身体，“贪者”如人，“所相”如金瓶，“作者”如火等，诸如此类世间名言安立的所有一切意义，用车的分析方式观察时，以七相方式都不能在二谛中成立为自性实有，而是在未经观察的世间共许中存在。

卯二（类推因果）分二：一、真实宣说；二、遣除对自己相同之诤。

辰一（真实宣说）分四：一、若因果自性成立则问谁先而破；二、问因果接触与否而破；三、宣说因果一者不成立则另一者也不成立；四、此诤对自己不相同之理。

巳一、若因果自性成立则问谁先而破：

因能生果乃为因，若不生果则非因，
果若有因乃得生，当说何先谁从谁？

如果以种子之因能生出苗芽之果，则种子就是因；若它不能生那个果，则不能称为因，也就成为非因。苗芽之果也是因种子存在而生起。因此，称为因与果的这些法，如果一个存在则另一个也会产生，如果一个不成立则另一个也不会生起，所以不是自性存在的。

如果你认为因果二者是自性成立，哎，那么请说，因或果谁先成立？因或果谁后产生？后产生的那个从谁产生？可是你们无法回答。因此，因果也应如车一样理解为依缘假立。

已二、问因果接触与否而破：

若因果合而生果，一故因果应无异，
不合因非因无别，离二亦无余可计。

若你们认为因果自性成立，那么，因是接触果后生起还是不接触果而生起？

如果说是第一种因与果接触而生果，那么当时，因与果就像江河与大海混合后无法区分其能力一样，自性成立的因与果接触时会成为一体，因此能力也必然相同，能生因与所生果二者将无差异，所以无法确定何者生何者，这是不合理的。

如果说是不接触而生果，那么不接触的两个有实法是无关联的别别他体，如此一来，此因与非因就无有差别了。因此，这个因若能在不接触的情况下生果，那么世间一切法都能生出所有事物。

对于自性成立的因果，除了接触和不接触这二者，也不会有其他可能的存在方式。因此，因果自性成立是绝对不可能的。

已三、宣说因果一者不成立则另一者也不成立：

因不生果则无果，离果则因应无因。

如果你们的因不生果，所谓的果就会完全不存
在，如此果不存在的情况下，离果或无果之因也不可
可能存在。因为成为因的原因是能生果，若果不存在，
因将无有成为因的理由而变成无因，这样的因在所
知领域中也是不存在的。因此，因和果自性存在不
合理。

已四、此诤对自己不相同之理：

此二如幻我无失，世间诸法亦得有。

对于承许因果自性存在者而言，会出现上述分析
的过失。但是，因果这二者也只承许为遍计，虽然本
体空而显现不灭，如幻术一般，生起的本性是分别的
对境，对它无所思维，因此，上述过失不会出现在我
们身上。世间诸法在未经观察的情况下成立，也在显
现的角度上得以存在，所以一切成立。

辰二（遣除对自己相同之诤）分二：一、辩论；
二、彼之回答。

巳一（辩论）分三：一、以接触等应成与自己相同而辩论；二、如是反驳非正确推理之辩论；三、自己无立场而只反驳对方之辩论。

午一、以接触等应成与自己相同而辩论：

**能破所破合不合，此过于汝宁非有，
汝语唯坏汝自宗，故汝不能破所破。**

这里，有些人说：你们问“因是接触果而生还是不接触而生”，这个探究对你们中观宗也同样适用。是怎样的呢？能破的这一推理，是接触所破者的观点而破还是不接触而破？既然除此二者外也没有其他分别，所以这个过失对你们不是也同样成立吗？因此，当你们在破因果自性存在而这样说时，实际上你们自己仅以这个推理也能摧毁你们自己，这样一来，当你

们以这种观察方法如是观察时，你们对我们所说的能破本身，以其力量无法遮破所破的因果自性成立。所以，你们自己遮破了自己的所破。

对方是这样反驳的。

午二、如是反驳非正确推理之辩论：

自语同犯似能破，无理而谤一切法，
故汝非是善士许。

就像前面刚刚说过的那样，对方以“对自己的言论也有同等过失”的诡辩方式说话有过错，而且没有正确的理证，是这样的：观察因果二者接触不接触而说，不是正确的理证。因为虽然同样不接触，但就如磁铁能吸引适当范围内的铁而非所有铁，眼睛虽不接触但能见到适当范围内的色法而非所有色法，同样，因虽不接触也能生果，但并非所有不接触的都能产生，而只是产生适当的果。

因为这样无理而诽谤一切有实法，所以你们理应舍弃不被正士所承许的观点。

午三、自己无立场而只反驳对方之辩论：

汝是无宗破法人。

此外，你们也会成为只是反驳对方的诡辩者。为什么呢？因为你们远离了自宗的安立、没有承许，只专注于否定他宗，所以是一个诡辩者。“也”字包括前面所说的过失。

你们甚至连通过欺骗的方式稍微有自己的立宗也没有，因为你们所有一切分析都只是在否定他宗的观点。他们这样说。

巳二（彼之回答）分二：一、以接触等宣说回答；二、宣说其余回答上文已说。

午一（以接触宣说回答）分二：一、略说此诤适用他方而非自方；二、以理证详细解释。

未一、略说此诤适用他方而非自方：

**前说能破与所破，为合不合诸过失，
谁定有宗乃有过，我无此宗故无失。**

你们前面对我们所说的“能破与所破是不接触而破还是接触而破？如是观察时，你们自己的言论也同样相违”这一过失，只适用于有实宗中决定要建立立宗的承许者，而不适用于我们中观宗，因为即使推理本身也不是自性成立的，而且我们连极细微的建立自宗的承许也没有，因此不可能有同样的过失。

如云：“具寿须菩提，是以已生之法获得无生之得，抑或以未生之法获得无生之得？须菩提言：具寿舍利子，我不承许以已生之法得无生之得，亦不承许以未生之法得无生之得。舍利子言：具寿须菩提，

无所得无现证否？须菩提言：具寿舍利子，有得亦有现证，然非以二相。具寿舍利子，得与现证乃世间名言，预流者、一来者、不来者、阿罗汉、缘觉、菩萨亦是世间名言，然胜义中无得无现证。”如是广说。

此经说明，虽然真实义中没有得与能得，但在世间名言中可以承许。同样，虽然所破与能破实际上既非接触也非不接触，但在名言中以能破确实能遮破所破，应当了知这一点。

未二（以理证详细解释）分三：一、宣说比喻；二、建立意义；三、以无论如何宣说亦不能破无自性宗而总结。

申一（宣说比喻）分二：一、总说影像喻；二、别说影像喻虽不真实但依此能净面垢之喻。

酉一、总说影像喻：

如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，
日影合否皆非理，然是名言依缘生。

这个比喻应这样理解：如同日轮本身所具有的
被蚀等特性，在于水器等中显现的影像上也能见到被
蚀等损害的特性，不增不减。若以分析胜义的理证观
察，日轮与影像二者无论接触还是不接触，显现影像
都不应理，连影像自身也不应真实存在。然而，依缘
起显现日轮的影像以及见到它等仅为名言，在世间中
是存在的，应明白此处的比喻。

酉二、别说影像喻虽不真实但依此能净面垢
之喻：

如为修饰面容故，影虽不实而有用，
如是此因虽非实，能净慧面亦达宗。

虽然在清水等中显现的影像连极微细的真实性

都不可能有，但尽管不真实，为了修饰自己的面容而做清洗等事，仅仅缘起无欺的名言是有可见到、显现的功用，如同面容如何，在其影像上也如实存在。同样，在此分析推理的情况下，为了净除能知所知真实义的智慧之面容上被无明迷惑的污垢而见到现法差别，中观推理通过接触与不接触等观察时，成立其为空性无自性而离合理性，却仍能从未经观察的悦意性或仅世间共许的缘起中，通过自性不成立的推理，能悟入无自性的所立。因为对于仅仅是假立或仅是缘起的存在，用接触不接触等观察方式说话是不合理的。所以，对有实宗讲的所有过失，在任何方面都找不到中观宗的漏洞。如圣天论师所言：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”《中论》中也说：“以空辩论时，若人欲答辩，是则不成答，俱同所立故。”

在此，《自释》中说“有些人说《中论》这里……”的意思是，对于前述辩论的回答，清辩论师

说：“《中论》这里观察接触不接触的基础，适用于能生之因的阶段，而非能显之因。你们接触不接触的辩论是针对能显之因而言，所以我们的词句不存在诡辩之处。”但这不是无过失的回答，因为这只是不能承受对方指责过失的回应罢了。如果承许能生之因为真实，则可以观察接触不接触；同样，若承许能显之因自性成立，则也有漏洞，因此这不是合适的回答。

此外，清辩论师为了成立《中论》所说无自性的意义而运用的论证，对于他人提出的反驳，他在回应诡辩过失时，是从中观自宗也有承许的角度作答，因此这只会被他人驳斥。

由此可知，我们若承许自性成立的立场，则对能生之因与能显之因二者都可以进行接触不接触的观察。了解这一点后，无论何种情况都不承许任何东西，如前所答才是最好的。

申二、建立意义：

若能了因是实有，及所了宗有自性，
则可配此合等理，非尔故汝唐劬劳。

若中观自宗的主张中，所要证明的能使人了解的推理真实成立，以及直接可被了知的所立体的自性也存在的话，即能立因与所立法二者真实存在，那么对它运用接触不接触等理证来观察破斥是合理的。然而，在中观宗前，自性成立的因与所立丝毫也不存在，因此你们有实宗对我们说“你自己的词句也有同样过失”等，只是将不清净的自方过失安立到清净的我方上，你对我们只是徒劳无益的失望而已。就像眼翳者前的种种颠倒显现，其他没有眼疾者来破斥时，眼翳者却辩解说“你们的反驳不合理”，但这对眼睛正常者没有妨害一样。

因此，说“眼睛与磁铁等虽未接触也能起到自己

的作用”的比喻也应由此被驳斥，因为这些也有同样的过失。你们舍弃了无自性空性的正道，在恶分别造作的极其弯曲的恶劣寻思道上，用极其费力的戏论障碍正道，这有何意义呢？请舍弃吧！

申三、以无论如何宣说亦不能破无自性宗而总结：

易达诸法无自性，难使他知有自性，
汝复以恶分别网，何为于此恼世间？

如通过梦等比喻，仅依有实宗自宗所共许的，就能使世间诸有实法——蕴界等一切，被了知为无实空性之体，由于这也是法的自性，所以非常容易。然而，要使别人通达这些法自性成立，是绝不容易做到的，因为没有双方都承认的比喻。因此，我们能驳倒一切争论，而无人能作回答。

所以，你们不要在俱生实执如蚕蛹的茧壳之上，

再加上由恶分别构成的极其坚硬的遍计实执之网，为何以此束缚世间人呢？莫要欺骗他们。你们必须舍弃这种争论，因为一切有实法如影像般，总相与自相都不成立，因此有什么现量或比量可以证明它们存在呢？在此，现量证量只有一个，那就是遍智智慧。

对于“何为于此恼世间”，夏迦秋巴大师解释说：“有实宗啊，谁委托你们在此以恶寻思分别之网束缚世间众生？这是不应该的。”

午二、宣说其余回答上文已说：

了知上说余破已，重破外答合等难，
云何而是破法人，由此当知余能破。

对于承许因果本体自性成立的宗派，余下反驳在前面已表明，即一般在安立缘起时，破四边生而承许仅缘起生；在安立依缘假立时，说补特伽罗以七相寻求不得而空，但仅有依缘假立的自许。或者说，总

的安立了一切有实法是缘起，一切无实法只是依缘假立。

特别是前面回答“名言中若无自性生则不应理”的辩驳时，“如影像等法本空，观待缘合非不有，于彼本空影像等，亦起具彼行相识。如是一切法虽空，从空性中亦得生，二谛俱无自性故，彼等非断亦非常”所示道理也应当了知后，在此用于回应你们说“此能破是与所破接触还是不接触而破”等观察。因为彼处对法和人自性成立的立场所说的一切，此处都能用于因果自性成立的立场，而且彼处对自宗过失的辩护方式，此处也能成为“接触不接触的分析对我们不适用”的回答。

同样，诡辩者如何不存在或不成为诡辩的方式，如是在前文也已说明，如云：“智者说灭诸分别，即是观察所得果。”即《中论》中只主张遣除分别，而在胜义中，谁也不立自宗，也不遮破他宗，因为所遮

等有实法丝毫不可得。

对“你们的论述也有同样过失”的争论和“你们是诡辩者”的争论二者的剩余反驳，是前面针对“你们诽谤一切有实法”争论的能破——要依二谛回答的立场本身来了知，即在名言中承许缘起生或显现不灭，而胜义中超越所谤和能谤，怎么会有诽谤呢？这超越了观察的对境。

此处，夏迦秋丹大师解释说：“《中论》中金刚屑因的余义，龙树菩萨本人以‘因接触果而生还是不接触果而生’等理证，在前文已说明，也应了知并应用其他类似的理论。”

以上已依理抉择了空性，并特别解说了人无我的内容。

此处我说：

说有我者不解脱，彼不断我贪道故，

若贪我则贪我所，不能解脱于轮回。
故本师示空无我，然诸内道浅慧者，
未悟空性虽非彼，却称无我见真谛。
乃至未证空性前，不证无我龙树言，
依彼意趣月称等，应成自续智各释。
虽未圆满法无我，依教意证人无我，
获得劣道罗汉果。经教所赞无著尊，
依大补处之窍诀，开创广行派宗轨，
如是深广二车轨，雪域智王各自说。
不违一体自宗许，虽仅了知人无我，
相续粗分漏五蕴，不知犹如泡幻等，
缘我之因齐全故，乃至存在因之间，
无法去除彼我执，是故总须证空性。
然二无分诸戏论，非有悟空之自道，
唯以证悟人无我，能得罗汉唯说此。
于此五蕴自他续，辨别差别稍相异，
如饮一口海水等，依如来教龙钦释。

印度二大车轨等，智成就者意趣同，
经续相合成一乘，此乃前译许特法。

这是从正文引申出的几句偈颂。

壬二（说明已成立空性之分类）分二：一、略说；二、广说。

癸一、略说：

无我为度生，由人法分二，
佛复依所化，分别说多种。
如是广宣说，十六空性已，
复略说为四，亦许是大乘。

此无我略说为二种，为什么呢？为了解脱一切众生。哪两种呢？以法无我与人无我的差别而分为两种，这是出有坏佛陀亲自宣说的。

此处，《自释》中说：“其中，人无我是为了度化缘觉和声闻而宣说；为了度化菩萨们证得一切种智，则宣说了二无我。声闻、缘觉虽然也能见到仅仅是缘起，但他们没有圆满修行法无我，只有断除三界所行烦恼的方便，可安立他们圆满修行人无我义。”

前面通过“若声闻、缘觉没有了悟空性，则应如外道离贪者一样再返轮回”等论证，说明仅了知“常我不存在”不足以了知无我，因此，成立声闻、缘觉总的也有了悟空性的智慧。此处则进一步区分了了悟空性的方式而明确说明，全知龙钦法王在《如意宝藏论大疏·白莲花》中也有详细阐述。获得无误宣说这些智者王无垢意趣之辩才力的语狮子蒋扬麦彭仁波切的善说《定解宝灯论》，以及法王子三族菩萨为净化远离边执的中观见而以教理之道进行辩论回应的两部《大辩答书》中都有明确说明。此外，其他教言类中也有非常明确的阐述，有兴趣者应当参阅这些著作。

如是，本师佛陀出有坏进一步将这两种无我之义，依所化众生的种种意乐而对他们以有法的差别分别宣说为多种。也就是，对有戏论的所化众生，广泛宣说了十六种空性，如经中云：“须菩提，此外，菩萨大乘即是内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无初后际空、无散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、无性空。”说完后又归纳为四种，即：“须菩提，此外，有实以有实空，无实以无实空，自性以自性空，他性以他性空。”如此以广略方式所说的，总共有二十种空性，也承许是运用“大乘”这个词的对境。

《自释》中说：“此诸空性名为大乘，若空不空，都无少法。如是诸行，唯由所化众生增上，随世俗说，如说色等。《中论》云：‘若有不空法，则应有空法，实无不空法，何得有空法。’‘空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。’”

癸二（广说）分二：一、广分十六空；二、略分四空。

子一（广分十六空）分四：一、解说内空等四者；二、解说大空等四者；三、解说毕竟空等四者；四、解说一切法空等四者。

丑一（解说内空等四者）分四：一、内空；二、外空；三、内外空；四、空空。

寅一、解说内空：

由本性尔故，眼由眼性空，
如是耳鼻舌，身及意亦尔。
非常非断故，眼等内六法，
所有无自性，是名为内空。

此处，眼等的空性并非如锤子击碎瓶子般的无实法的无遮，也非如山谷无水般所遮对境变成其他的远离成实等的非遮本体，因为这些依次是断空和片面空

性，依此不可能断除二障，因为它们是执著各自本性的分别念，是落入戏论边的心。

当瑜伽行者了悟一切法本来以各自本体空的大空性，不住于任何边时，因为遣除了对有实法的贪执，烦恼与分别念不可能有生起的机会。如论中说：“业烦恼分别，彼从戏论生，入空戏论灭。”《六十正理论》中说：“凡得安住处，为惑狡蛇缠，凡无安住处，不为彼所缚。”因此，有法以自本体空的空性，是一切见解之对治、一切圣者之所行道、一切如来之密意、一切经典之究竟所诠。故欲求自我善妙者应当深信。

这里在修持大乘道时，虽然总的来说，所断与对治二者是缘同一对境而执著方式相违的两种心识，但并不一定如执著声音常与无常那样，对治也需要有执著。因为一切执著心都应归为一类所断，所以对治必须是无执著。

若问：那么，这岂不成了“什么都不作意”的和尚见？

此处由于善知一切法于有无等各边都不成立的理由，而了悟超离四边戏论，与和尚见不同的方式等，虽然应打开广大的说明之门来讲，但惟恐文字繁冗，将在别处解说。

如此引申了关键性的道理后，经文的意思是：眼等内法是空性，原因是什么？因为眼等的自性本来离生，在二谛中都是空性或不成立，因此，眼自身以眼自身而空。同样，耳、鼻、舌、身、意等余根，也如前述方式解释为各自以其本体而空，因为它们既非常住恒存的自性，也非刹那生灭的无常自性，而一切有实法除此二者外别无他性，所以眼等安立为内法的六根无有自性，这称为内空。

如经中说：“何为内空？所谓内法，即眼耳舌身意。于此非常住亦非坏灭故，眼以眼空。何以故？因

彼为其自性……”对此进行了广说。此处的“常住”义，果仁巴大师解释为依因缘而生。又云：“自性非缘生，缘生为所作，自性岂能作，非作不依他。”

对此，有些注释中说：“此中说眼等以眼等自身而空，是为明示自性空，而非眼以远离内作业而空，或以离所取能取之性而空这种‘一法上无他法’之空性。”

寅二、解说外空：

由本性尔故，色由色性空，
声香味及触，并诸法亦尔。
色等无自性，是名为外空。

这里论典的词句极为明了，不需要逐字解释，所以没有写。如经中说：“何为外空？所谓外法，即色等。于此非常住亦非坏灭故，色以色空。何以故？因彼为其自性。”

寅三、解说内外空：

二分无自性，是名内外空。

如经中说：“外与内诸法，以外与内诸法之自性空，是为内外空。”所谓“二者”，是指内外两种处都各自以其本体而空。

另有人认为，根的所依身体由心相续所摄，称为内；非处根，称为外，这是内外空的所依。

寅四、解说空空：

诸法无自性，智者说名空，
复说此空性，由空自性空，
空性之空性，即说名空空。
为除执法者，执空故宣说。

如经中说：“何为空空？诸法之空性，彼空以空

性而空，此称为空空。”

《自释》中讲道：“有人执著空性为实法，为了断除他们对空性的实有执著，而说此空性。如云：‘为破诸分别，故说甘露空，若复执著空，佛说极可呵。’”

丑二（解说大空等四者）分四：一、解说大空；二、解说胜义空；三、解说有为空；四、解说无为空。

寅一、解说大空：

由能遍一切，情器世间故，
无量喻无边，故方名为大。
由是十方处，由十方性空，
是名为大空，为除大执说。

如经中说：“何为大空？东方以东方空……”对

此进行了广说。

《自释》中讲道：“有人执著十方无量，于十方上起大者的实执。为了断除他们的执著，而说此大空。如胜论派执著方向为实。”

寅二、解说胜义空：

由是胜所为，涅槃名胜义，

彼由彼性空，是名胜义空。

为除执法者，执涅槃实有，

故知胜义者，宣说胜义空。

如经中说：“何为胜义空？所谓胜义，即是涅槃。于此非常住亦非坏灭故，涅槃以涅槃空……”对此进行了广说。

《自释》中讲道：“有人执涅槃为实法，为了断除他们的实有执著，而说此空。‘义’字是所为句，

或所知句。”胜义一词中的“义”，是指所知义或胜义的必要义。

寅三、解说有为空：

三界从缘生，故说名有为，
彼由彼性空，说名有为空。

如经中说：“何为有为空？所谓有为，即是三界。欲界以欲界空……”对此进行了广说。

寅四、解说无为空：

若无生住灭，是法名无为，
彼由彼性空，说名无为空。

如经中说：“何为无为空？所谓无为，即是无生，无灭，无从住变异。无为以无为空……”如是所示。

丑三（解说毕竟空等四者）分四：一、解说毕竟空；二、解说无初后际空；三、解说无散空；四、解说本性空。

寅一、解说毕竟空：

若法无究竟，说名为毕竟，
彼由彼性空，是为毕竟空。

如经中说：“何为毕竟空？所谓边，即常边与断边，凡无边者即是毕竟。毕竟以毕竟空……”对此进行了广说。

仁达瓦大师说，这种空性是指超越常断边的中观道，教示它以它而空，是为了遣除对中观道的执著。

寅二、解说无初后际空：

由无初后际，故说此生死，

名无初后际，三有无去来，
如梦自性离，故大论说彼，
名为无初际，及无后际空。

如经中说：“何为无初后际空？何法不见初际和后际，则彼无中间；何法不见初际、后际、中间，则彼无来去。于此非常住亦非坏灭故，初际、后际、中间以初际、后际、中间空……”如是所示。

寅三、解说无散空：

散谓有可放，及有可弃舍，
无散谓无放，都无可弃舍。
即彼无散法，由无散性空，
由本性尔故，说名无散空。

如经中说：“何为无散空？所谓散，即是散失、丧失与舍弃。无散以无散空……”对此进行了广说。

《自释》中虽然没有明确说明其所依，但仁达瓦大师将其解释为布施等一般善法，果仁巴大师与夏迦秋巴大师说是三十七菩提分法。

寅四、解说本性空：

有为等法性，都非诸声闻，
独觉与菩萨，如来之所作。
故有为等性，说名为本性，
彼由彼性空，是为本性空。

如经中说：“何为本性空？诸法自性非造作、非和合、非声闻所作……”对此进行了广说。

本性空与空空二者虽然空基的有法相同，但前者是为了遣除对空性执为实有而说，此处则为了遣除“是否由圣者智见新造作”的疑惑而说。

丑四（解说一切法空等四者）分四：一、解说一

切法空；二、解说自相空；三、解说不可得空；四、解说无性空。

寅一、解说一切法空：

十八界六触，彼所生六受，
若有色无色，有为无为法，
如是一切法，由彼性离空。

如经中说：“何为一切法空？所谓一切法，即是有为法与无为法……”如是所示。

《自释》中讲道：“十八界是内六处、外六处与六识聚。六触是眼触乃至意触。由触所生的受也有六种。此中一切法以一切法空。”

寅二（解说自相空）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

卯一、略说：

变碍等无性，是为自相空。

“可变碍为色之法相”等直至“遍智”之间的一切自相有实法，皆无自性成立，这即是自相空。

虽然《阿毗达摩》中说了自相与共相，经部认为是胜义中能不能起作用，但在此处，是仅就名言来说，指能特殊表示该法自身的特点为自相，如色等；能共同表示的苦谛共相则为无常、苦等，这是共相的解释。

卯二（广说）分三：一、基法自相；二、道法自相；三、果法自相。

辰一、基法自相：

色相谓变碍，受是领纳性，

想谓能取像，行即能造作。

各别了知境，是为识自相，

蕴自相谓苦，界性如毒蛇，
佛说十二处，是众苦生门，
所有缘起法，以和合为相。

色蕴以可触，即可变碍为自相；受蕴以领纳为自相；想蕴以能分别缘取诸法不共行相为自相；行蕴以令心趋向对境的造作为自相；识蕴以对色声等六境各别明了为自相。这些是五蕴各自的自相。

总的蕴的自相，是三苦任意一种的所依，这也是有漏蕴的自相。界的本性或自相，是保持功用，如毒蛇持毒不舍而相同，故如是认为。处的自相，遍知佛陀说为识生起并增广之门。缘起法的自相，是因缘和合而生果，故为因缘聚合之相。

如此所述的这些自相，虽然在诸法实相中超越有无等戏论边，但就所显现的如所有性而言，仅是显现不灭方面，在世间所有胜劣众生面前无欺成立。因此，说这是具德月称自己的意趣而非随顺世间凡夫之

见，实在是偏离论义甚远。

辰二、道法自相：

施度谓能舍，戒相无热恼，

忍相谓不恚，精进性无罪。

静虑相能摄，般若相无著，

六波罗蜜多，经说相如是。

布施度以获得能施舍身体受用等的心为自相；持戒以获得无有贪等热恼之心为自相；安忍以无嗔恚为自相；精进以无罪恶而欢喜善法为自相；静虑以能摄持一切善法为自相；智慧以能趋向涅槃故对任何法不贪著为自相。以上这些就是六波罗蜜多各自的自相。

四静虑无量，及余无色定，

正觉说彼等，自相为无嗔。

三十七觉分，自相能出离，

空由无所得，远离为自相。

无相为寂灭，第三相谓苦，

无痴八解脱，相谓能解脱。

此外，四禅、四无量、四无色定的禅定，正遍知一切的佛陀说它们以不乱为自相，因为它们远离了欲贪，主要断除嗔恚而证得。

三十七菩提分法以能出离为自相，因为是超越轮回之因。

空性解脱门的自相，是因为不缘有实、无实等任何边，因此远离垢染的本性；无相解脱门的自相，是不见因法相而寂灭；第三无愿解脱门的自相，是无苦无痴，因为真实观照一切具有行苦的本性，以智慧观照诸行的自性时不生希求，所以是无苦无痴的自性。此处说，因为了知诸行是苦而不希求，因为对涅槃无实执的愚痴而不希求——若按此说法，了知苦为苦则成为世俗有境，而三解脱门是胜义有境，故认为不合

理。这里的“无痴”是仅有细微相执，但不是无有愚痴，所以当无过安立无愿的自相时，将其应用于实执上也就不合理。

此处全知仁达瓦说：“二种无我，是空性的行相；寂灭色等戏论相故涅槃，是无相的行相；苦集二谛所摄的一切有漏法，是无愿的行相。”然而，若从体空性、因无相、果无愿——总的从所知因、果、体三者不成立的角度来安立，我认为是最适合的。

有色观色解脱、无色观色解脱、净解脱、四无色解脱、灭想受解脱（即灭尽定）这八解脱的自相，是因为从禅定障碍中解脱，故称为能解脱。关于八解脱的识别安立，应从其他论著中了知。

这里安立诸法的自相时，需要识别各自的意义反体。如安立瓶子的自相为鼓腹时，应从意义上识别瓶子上的鼓腹本身，而不应误解为意义上没有的黑牛等的腹部，因此需要识别所安立对象（事相）的意义反体

（法相）。而这主要是从语境的意义确定，而非仅从语词结构确定，正如语自在麦彭仁波切在《中观庄严论释》等中详细宣说的意义本身，此处记住这一点很重要。否则，若仅从语词结构判定自相，则近似指责具德月称论师，或即使不敢这样做，也会明显落入扭曲其密意而解释的境地。

辰三、果法自相：

**经说善抉择，是十力法相，
大师四无畏，本性为坚定。**

下文在讲究竟地时将解释的十力，应了知是善加决定抉择的本性或自相，因为是善抉择而无阻碍，所以佛陀宣说为力。

怙主如来的四无畏的本体或自相是极其坚固，如是：当宣称“我对一切法已现证正等觉”时，无有沙门、婆罗门、天、魔、梵天等任何众生能责难说“此

法未证悟”，这是自利证法无畏；当宣称“我已灭尽一切漏”时，没有谁能责难说“此种漏未尽”，这是自利断法无畏；当宣称“我为诸声闻宣说障道法”时，没有谁能责难说“修此法不成障碍”，这是为他利示障道法无畏；当宣称“依我所说之道可出离苦”时，没有谁能责难说“虽依此道也不能出离苦”，这是为他利示出离道无畏。

四无碍解相，谓辩等无竭，
与众生利益，是名为大慈。
救护诸苦恼，则是大悲心，
喜相谓极喜，舍相名无杂，
许佛不共法，共有十八种。

四无碍解是因为具足辩才等无穷尽，故为无尽自相，即相应具足对能诠句、所诠义、各对境定义、诸法广大分类无碍趋入的等持与智慧。或者说，两种所诠义与两种能诠因共四种，下文在第九地时将解释。

此外，能成办众生暂时与究竟的一切利益，是为究竟大慈的自相；救护普天下的一切苦恼有情，是为大悲的自相；大喜的自相，即是缘于具足安乐的有情而极度欢喜；大舍的自相，则因远离贪嗔等故无杂染。

另外，佛陀之法因与他者不共，故承许为不共法，共有十八种。如云：“须菩提，自如来现证无上真实圆满正等正觉起，直至无取而涅槃之间，如来无误失业、无暴卒音、无忘失念、无不定心、无种种想、无不择舍，欲无退、精进无退、念无退、慧无退、解脱无退、解脱知见无退，一切身业以智为前导且随智而行、一切语业以智为前导且随智而行、一切意业以智为前导且随智而行，智慧知过去世无著无碍、智慧知未来世无著无碍、智慧知现在世无著无碍。”

这些依次可归为六种行为所摄，无种种想是指

不视轮回涅槃为应取应舍，无不择舍是不舍弃所化众生。接下来六种属于证悟所摄，然后三种由事业所摄，再有三种由智慧所摄，共十八种。这些详细内容，应从《自释》中引用的《圣陀罗尼自在王请问经》等处了知。

由彼不可夺，不夺为自相，
一切种智智，现见为自相，
余智唯少分，不许名现见。

如是十八不共法，由于绝无错乱等违品，故无隙可乘、无可胜伏，因此本师圆满佛陀之智不可被违品的分别夺取，所以说不可夺是它的自相。

此外，出有坏的一切种智智，是对蕴界处等一切法现量照见的自相。而其他声闻、缘觉等的智慧，因为有局限性而不被承许为现见一切智。

卯三、摄义：

若有为自相，及无为自相，
彼由彼性空，是为自相空。

一切所知有为法与无为法，各自的自体本来即为自性空，如瓶子以瓶子空，柱子以柱子空，鼓腹形与擎梁性也是空。否则，若瓶子不以瓶子空，则它的自相又如何空？不可能空。

因此，按照这种观点，无论怎样遮破名言自相成立都不可能遮破，不仅如此，即使在胜义中，有为、无为的一个法也都遮破不了。那么，到底遮破什么呢？“真实成立”这一在名言中也不可能存在的东西成为唯一所破，因此，这只是词句上的空性，被智者称为“词句他空”而不予赞同。

以上自相空已解说完毕。

寅三、解说不可得空：

现在此不住，去来皆非有，
彼中都无法得，说名不可得。
即彼不可得，由彼自性离，
非常亦非断，是不可得空。

这个现在是刹那性的，后面不再安住，过去已经灭尽，未来尚未产生，因此皆不存在。如此一来，法的实相中三时都不可得，称为不可得。此不可得自体以自体空、远离本身，不是永恒安住的恒常坚固性，也不成立为刹那坏灭的本性，故说此不可得法自性空为不可得空。

如经中说：“彼非常住非坏灭故，不可得以不可得空。何以故？此为彼自性故，此名不可得空。”

寅四、解说无性空：

诸法从缘生，无有和合性，
和合由彼空，是为无性空。

一切有实法仅从因缘聚合产生并显现。所谓聚合，只是缘起的名称，其自本体不成立，因此，聚合以彼自性空，称为无本体自性空或无实自性空。

此中本性空、空空、胜义空三者分别对应基道果三者的差别，无性空、毕竟空、不可得空、无散空则以执著方式的差别而区分。

至此，十六空已详细解说完毕。

子二（摄为说五蕴四空）分二：一、真实分类；二、附带总结二十空。

丑一（真实分类）分四：一、有性空；二、无性空；三、自性空；四、他性空。

寅一、有性空：

应知有性言，是总说五蕴，
彼由彼性空，说名有性空。

《自释》中说：“所谓有性，是指五蕴。此有性以有性空。”如前所说，名为有实空（即有性空）。

寅二、无性空：

**总言无性者，是说无为法，
彼由无性空，名为无性空。**

《自释》中说：“所谓无性，即无实法，如虚空、涅槃等。无性以无性空。”这名为无实空（即无性空）。

寅三、自性空：

**自性无有性，说名自性空，
此性非所作，故说名自性。**

《自释》中说：“所谓自性，是指本性，非声闻等之所作故。自性以自性空，名为自性空。”

此处空基有法虽然是空性，但为了遣除认为“空性是由因缘所造作”的疑惑而宣说此空性。

寅四、他性空：

若诸佛出世，若佛不出世，
一切法空性，说名为他性，
实际与真如，是为他性空。

此处空基有法也是空性。之所以称为“他性”，《自释》中说：“他性是最胜性，其最胜性即常有性。或言他性，谓殊胜智所通达性，彼以彼性空。或者，或言他性，为彼岸所有，出世间故名为他性，即真实边际，由不变故即真如义。空性是相的空性，名为他性空。”

所以，因为殊胜于平常事物，或因为不是凡夫分别心的对境，或因超越轮回，故称空性为“他性”。

丑二、总结：

般若波罗蜜，广作如是说。

在广说般若波罗蜜多道理的经中，详细宣说了如是十六种空性，并简略宣说了四种空性，正如这里所解释的那样。

如是归纳起来，四种空性对应前面详细空性的归纳方式是：第一与第二，总摄了一切有为法和无为法；第三与第四，总摄了一切法性方面。

己三、以宣说地之功德而总结：

**如是慧光放光明，遍达三有本无生，
如观掌中庵摩勒，由名言谛入灭定。
虽常具足灭定心，然恒悲念苦众生，
此上复能以慧力，胜过声闻及独觉。**

如前广说，如是由分析而生的智慧光放射光明，驱除了见真如的障碍黑暗，此菩萨如同观看自己手中的庵摩罗果内外不遮蔽、一目了然那样，通达了三有一切本来无生。虽然在胜义中能入灭、所入灭等不成立，但以世间名言谛或世俗显现分不欺的谛实力，他可以趣入离戏真如本性的灭尽真实的等持或者入于灭尽定，但他并不会因为现行灭尽定而中断利他。

这位菩萨，无论何时做什么行持，虽然恒常具足属于灭尽真实的意乐——心不离法性，但是，对遍满虚空的无怙众生，从无缘的妙力中也能生起大悲心而加以垂念，因为其加行属于轮回、增胜意乐属于涅槃。而且，胜义功德灭尽定的殊胜心获得怎样的能力，世俗功德如大悲等也会更加炽盛，这是法尔如是。

当获得第六地之上的第七远行地时，能以自己的智慧力胜过一切从佛语所生的声闻、中佛缘觉之子。

如前面引用的《楞伽经》教证中所说：“通过遣除一切有实法之本体、能取所取相，能以刹那刹那起定入定之智慧力胜伏他们。”

世俗真实广白翼，鹅王引导众生鹅，
复承善力风云势，飞度诸佛德海岸。

第六地菩萨的世俗谛与真实谛双运、轮涅平等性、大乘不共证悟义较下地更为超胜的证悟广大白翼已充分展开的天鹅王，在其所教化的众生鹅群前方飞翔或引领，借助于广大二资粮善法力的风势，迅速飞度至一切如来身智无尽功德海的殊胜彼岸。

《入中论释·开显精藏曙光》中，第六胜义发心句义释终

第七品 无行地

戊三（解说远行地等四地）分四：一、解说远行地；二、解说不动地；三、解说善慧地；四、解说法云地。

己一、解说远行地：

**此远行地于灭定，刹那刹那能起入，
亦善炽然方便度。**

菩萨于此第七远行地中，心刹那刹那能起能入于息灭一切戏论的真如灭尽定，不像小乘那样真实现前灭尽定。因为在此地获得了比下地更为炽燃的方便波罗蜜多。

此处方便波罗蜜多的方便，并非仅显现方面，方

便主要是了知轮涅平等，诸法唯一显现为清净法性，这就是最胜方便。其种类虽然在诸经中说了很多，但主要是以四无量不舍众生，以五神通自在引导众生获得所欲果，以四摄事成熟众生，以四无碍解令已成熟者解脱，以四依不令相续失毁，如是一切方便皆摄于此。

此处《自释》中说：“当知唯由般若行相差别，名为方便度、愿度、力度和智度。善择法时即是慧度，非余相故。”按照此中所说，方便是指殊胜的智慧。

《入中论释·开显精藏曙光》中，第七胜义发心句义释终

第八品 不动地

己二（解说第八不动地）分三：一、获得八地之理；二、此地愿度增上之理；三、显示此地功德差别。

庚一、获得八地之理：

**数求胜前善根故，大士当得不退转，
入于第八不动地。**

住于第八地的菩萨，为了再再获得远胜于前七地的二资粮善根的殊胜圆满、成熟、清净，于此获得无生法忍，在果位中决定不退转。对于以二想不动的第八地，大法王子能自在趋入。

如何趋入呢？前七地以勤作而趋入，行道缓慢，

而从第八地开始无勤自然趋入，因此行道迅速。如《十地经》中所说的比喻：大船未入大海之前，需以人力勤作而行；入大海后，可借风力无勤而行，速度差别极大。如是先前勤作十万劫也无法超越的地道，从此须臾之间即能超越。

总的来说，忍有三种：甚深义与心相顺，是加行道法忍；现量证悟甚深义，是见道法忍；于甚深义中境与有境无二融合、息灭粗分的二现动摇勤作，是大法忍。此地获得了大法忍。

庚二、此地愿度增上之理：

此地大愿极清净。

菩萨们从初发心时所立下的十万阿僧祇等十种大愿，于获得此第八地智慧时变得极为清净，所以此地中愿波罗蜜多最为增上。

此地安立为童真地。第九地时得法王子。第十地时得诸佛灌顶，如转轮王。

庚三（显示此地功德差别）分二：一、灭尽轮回之功德；二、虽灭尽却于轮回示现幻化之功德。

辛一（灭尽轮回之功德）分二：一、虽断轮回结生却蒙如来劝请而获得示现轮回游舞之法；二、断尽垢染之功德。

壬一、虽断轮回结生却蒙如来劝请而获得示现轮回游舞之法：

诸佛劝导起灭定。

住于不动地的菩萨，入灭尽定时，诸佛自然会劝请他们起灭尽定，这是法尔如是。如何劝请呢？《十地经》中说：“诸佛子，如是住此菩萨不动地之菩萨，由宿愿力所引发，安住法流。诸佛世尊为令彼证得

如来智慧，如是宣说：‘善男子，善哉善哉！汝已随证佛陀之法，此是胜义忍。然善男子，我等十力、四无畏等佛陀不共圆满法，汝今未得，为求佛陀圆满功德，当勤精进，勿舍此忍门。又善男子，汝虽已得如是安住寂灭解脱行相，然诸异生凡夫未寂未灭，种种烦恼分别扰乱其心，当念此等……若诸佛世尊不令此菩萨趣入一切智智门，彼即于此般涅槃。’”

此处所说的灭尽定，是指遮止一切戏论边的法界，是大乘独有的不共所证。有些注释中说：“入灭尽定即入真实实际。”又如《辩中边论》说：“空性若摄略，真如真实实际，无相与胜义，法界此异名。”《菩提心释》中也说这些是菩提心的异名。因此，《十地经》所引用的教义，并不是说法界真实实际本性上有一个堕入寂灭边的基。若有此基，则法界就不是不住轮涅的基般若，因此证悟它也不能成为接近果般若的基智等，如此将失坏大乘关要，般若波罗蜜多就成为三乘共同之道，而非大乘不共之道。

若问：那么，到底该如何理解呢？

法界真实本性上是二谛无分别的平等性，是究竟实相义，所以不住于轮回与涅槃二边。如实现证时即是成佛，故在有学道阶段不可能现证，因为现证的因缘不具足。

若问：既然对它无需担忧，为何说要依方便善巧等不于中途现证的方法呢？

答：在有学道阶段，方便与智慧的比例有大小不同，若从真实无缘取的角度执著真如为唯一，将落入偏向寂灭的一边。为遣除此边执，示以方便善巧，以显示真实法界具足一切相的最胜究竟空性，即使清净地菩萨也应再次趣入此甚深法。

为了这个目的，第八地菩萨既有内在的善巧方便力，又有诸佛作为外缘劝请：“善男子，汝尚未获得我之十力等甚深法，故当精进，当慈悲无量有情。”

这也是法尔如是。虽然第八地菩萨已获得无勤瑜伽，安住于一切最胜空性，但因智慧分安住寂灭法界的等持部分偏多，尚未完全证得法界一切相完全清净本性、方便与智慧无偏双运、究竟等同诸佛行境的大平等性，因此仍需趣入更上道。而一切情况下都不可能在半途入于偏向寂灭涅槃的八地等清净地菩萨，因为从一地起已现见二谛不可分离的法性，决定属于佛陀种姓。但像不清净七地，尚未获得等同清净地的无分别智慧，因此偏重于安住方便分。

若问：经中不是说“诸佛若未劝请，必定趣入涅槃”吗？

这是为了显示第八地等持极寂灭的稀有性而说的假设比喻。因为诸佛不劝请是完全不可能的，由于内在善巧方便与智慧的力量，外缘的劝请如是而作，成就真实之道也是法尔如是。不仅如此，从生于大乘种性不退转的初地开始就是如此，何况此地？

因此，未获得不住二边的佛果而中途入涅槃，只能是偏向寂灭一边的涅槃。不入此涅槃的善巧方便，就是二谛无别的有境——空性与大悲无二的般若波罗蜜多，而非其他。然而，趣入这种善巧方便的方式，此处显示了清净地不共修行的情况，了解它是非常重要的要点。

如是大智者法王麦彭仁波切所说的道理，在此立为自宗，为遣除疑惑而进行引述。

智者言教虽众多，然唯此义善要点，
文殊欢笑狮子吼，现量决定如日初。

壬二、断尽垢染之功德：

净慧诸过不共故，八地灭垢及根本，
已净烦恼三界师，不能得佛无边德。

如是由外内善知识劝请出灭尽定故，第八地菩萨

的无著之智——无分别智慧，如同日出驱除黑暗般，不与三界中所有作为轮回生因的烦恼过失俱住，因此第八地菩萨相续中的这些垢染连同根本都已完全寂灭。如是烦恼及种子已灭尽，因此，他超越三界而成为最胜者。

然而，此菩萨在此阶段尚不能获得如诸佛的十力等如虚空般无边无际的一切圆满功德。为了获得此功德，他需如前述经中所说那样精进。

辛二、虽灭尽却于轮回示现幻化之功德：

灭生而得十自在，能于三有普现身。

若问：此菩萨在此阶段既然已离三界贪，轮回投生灭尽，如何能依此完全成就诸佛圆满、成熟、清淨的功德呢？

此地菩萨虽然灭尽了轮回，但他获得了寿命自在

等十种自在，通过这些自在力，如《吉祥鬘经》《十地经》等所说，他们能通过意性身或幻化身，于轮回界众生面前应机调化。菩萨会普现自己身语意本性的种种神变，因此，他能圆满一切资粮，这毫无矛盾。

此处所谓的“意性身”，如仁达瓦大师所说，指意仅凭愿力即可前往任何处无碍而行，此身也是如此，故称意性身。

十自在是：加持寿命随愿而住无量劫之寿自在；能随意入定之心自在；能随意显示天、人、菩萨等受用庄严之资具自在；随欲成办诸事业及能加持业果之业自在；随所化众生需要而随愿投生之生自在；能如所发愿而如实成就之愿自在；能随众生根基信解而显现诸世界充满佛等之信解自在；于诸佛土示现任何所欲神变之神通自在；拥有对三时所摄一切所知无著无碍的如来十力等大智慧之智自在；能普遍显示无边无中的法门光明——十二部经所摄诸法之法自在。

以上十自在，是《自释》引用经文的意义，由他人稍作了易懂的解释。

《入中论释·开显精藏曙光》中，第八胜义发心句义释终

第九品 善慧地

己三、解说九地：

第九圆净一切力，亦得净德无碍解。

在第九菩萨地中，该菩萨的力波罗蜜多一切全都圆满，违品得以清净而超胜。此菩萨的力有十种，如晋美炯内卫巴尊者所造的《能仁密意庄严论》中引用佛经所说：意乐力是无有现行烦恼；增胜意乐力是净化地之智慧；总持力是不忘失正法；等持力是恒常无散乱；正行力是善巧分别无量世界的行相；自在力是圆满心中一切希求；辩才力是以广大智慧善巧分别一切佛法；愿力是不舍修一切佛行而发愿；波罗蜜力是自身成熟佛陀功德法、成熟众生、不舍利益一切众生的行持；慈力是不舍勤行救护一切众生；悲力是遣除

一切有情的痛苦；法性力是现前如幻等的法性；如来加持力是趋向一切智智。

此外，《普贤行愿品》中所说的九力：能于一刹那间无碍前往不同刹土，是“速疾周遍神通力”；以无量方便成为利益一切有情门的发心如同妙乘，是“普门遍入大乘力”；与六度、四摄、四无量等众多功德相应的禅定、遍处、胜处、神通等，是“智行普修功德力”；以利乐心普遍慈悯一切众生，是“威神普覆大慈力”；初中末三时皆善妙的布施等，是“遍净庄严胜福力”；以无著无碍的智慧现量了知三时诸法，是“无著无依智慧力”；证悟实相的智慧、成办他利的善巧方便、生起神通神变等功德之因，是“定慧方便威神力”（此为三种力）。这九种力是迅速获得无上菩提之力——“普能积集菩提力”，以智慧或般若的差别而安立。

同样，此地也获得四无碍解各自功德的完全清

净：义无碍解，即对经典所诠的轮涅所摄诸法“是此是彼”的意义，能各自无误地正确了知；法无碍解，即如实证悟能诠三乘的一切妙法。这二者是所诠之义。词无碍解，即法与意义相关联，以天、龙、人等的种种语言无碍宣说法义；辩无碍解，即能相应所化众生的根基，以详、略、深、广等方式随心所欲传法的辩才无尽无碍。这二者是能诠。

若能如是确定这四无碍解，《自释》中宣说的要点也就容易掌握，因此如是安立。

《入中论释·开显精藏曙光》中，第九胜义发心句义释终

第十品 法云地

己四（解说十地）分三：一、此地之殊胜功德；二、智波罗蜜多之理；三、相应此地名称之功德。

庚一、此地之殊胜功德：

十地从于十方佛，得妙灌顶……

安住第十地的菩萨大士，从十方一切刹土诸佛陀处，获得大光明胜妙灌顶。

如《十地经》中所说：“此菩萨先入无量百万三摩地，最后现前名为‘与一切智智无别灌顶’之三摩地。此三摩地现前之际，立即出现大如百万三千大千世界一切珍宝最胜庄严之莲花轮，菩萨身量与之相称，适宜安住其上。菩萨得此三摩地后，立即显现坐

于此莲花上。当他坐于此处时，十方一切佛刹诸佛之眉间白毫放光，为此菩萨灌顶……”如是广说。

庚二、智波罗蜜多之理：

……智增上。

此时，此菩萨于十波罗蜜多中的智波罗蜜多，特别超胜于下地，最为殊胜而生起。

庚三、相应此地名称之功德：

佛子任运澍法雨，生长众善如大云。

如同世间云层聚集、浓密遍布而降下雨水一般，此时为了真实增长众生的善法庄稼，从十地佛子浓密广大的智慧云中，也会无勤任运地普降广大妙法雨。因此，此地也称为“法云地”。

丁二（解说十地功德）分二：一、一地所获之十二百功德；二、以此类推其余地。

戊一、一地所获之十二百功德：

菩萨时能见百佛，得佛加持亦能知，
此时住寿经百劫，亦能证入前后际。
智能入起百三昧，能动能照百世界。
神通教化百有情，复能往游百佛土。
能正思择百法门，佛子自身现百身。
一一身有百菩萨，庄严围绕为眷属。
如极喜地诸功德。

当证得第一地时，此菩萨能在一刹那间见到一百尊佛；并了知彼等加持自相续的方式；在一刹那间能住一百劫；在一刹那间能以智慧照见并真实趋入过去一百劫与未来一百劫；此具慧菩萨在一刹那间能入、住、出一百三摩地；一刹那间能震动一百世界并以光

明普遍照耀；同样，此菩萨能以种种神变于每一刹那教化成熟一百有情；并能于一刹那间前往一百佛刹；此菩萨能于一刹那间正确辨别思择一百种不同法门；另外，此佛子能在自己一个所幻化身体的基础上，一刹那显现一百个化身；而且每一圆满庄严的主尊身体，一刹那也会显示有一百菩萨庄严围绕，作为眷属相随。

如是，安住于第一极喜地的具慧菩萨，获得了上述十二种百功德，这是该地的不共功德。

戊二（以此类推其余地）分二：一、二地至七地不清净六地之功德以倍数增长；二、三清净地之功德以微尘数增长。

己一、以上面数目变化类推二地至七地不清净六地功德：

如是住于无垢地，当得功德各千种，

余五菩萨得百千，得百俱胝千俱胝，
次得百千俱胝量，后得俱胝那由他，
百转千转诸功德。

若问：与获得极喜地的所有功德相比，更为超胜的上地会获得什么功德呢？

如第一地所获十二种功德那样，第二地无垢地的菩萨能获得见佛面等十二种千倍功德。同样，从第三地至第七地这五地中，依次是：第三地菩萨获得前述功德的十万倍功德；第四地菩萨获得百俱胝——亿倍功德；第五地菩萨获得千俱胝——十亿倍功德；第六地菩萨获得百千俱胝——百亿倍功德；第七地菩萨获得俱胝那由他——圆满百千亿倍并再乘以千倍的所有功德。

己二（以微尘数类推三清净地功德）分三：一、八地功德；二、九地功德；三、十地功德。

庚一、八地功德：

住不动地无分别，证得量等百千转，
三千大千佛世界，极微尘数诸功德。

此前的功德可以用数字计数，但此处功德数量无法计数，故以微尘数计算：安住于第八不动地、无二想分别的菩萨，会获得如前诸功德，其数量等同于百千三千大千世界——十万三千大千世界的极微尘数。

庚二、九地功德：

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。

安住于第九善慧地的菩萨，会获得如前所说诸功德，其数量等同于十个百千阿僧祇——百万阿僧祇三千大千世界的微尘数。

庚三（十地功德）分二：一、解说十二种功德；
二、宣说其余功德。

辛一、解说十二功德：

且说于此第十地，所得一切诸功德，
量等超过言说境，非言说境微尘数。

暂且，于此第十地中，菩萨所获得的前述一切诸
功德之量，远远超越语言表述的行境，其数量等同于
不可说不可说三千大千世界尽所有微尘数。

“且”字表示不仅限于这些功德，还有其他功德，以显示次序。

辛二、宣说其余功德：

一一毛孔皆能现，无量诸佛与菩萨，
如是刹那刹那顷，亦现天人阿修罗。

第十地菩萨虽无分别念的运作，却能在自身每个毛孔中示现无量佛及菩萨同俱的无数圆满佛身坛城，同样也能刹那刹那间于一一毛孔中示现天人、阿修罗、人等五趣轮回的行相。

“亦”字用于总括未直接提及的内容，即：对于帝释天、梵天、护世天、人王、声闻、缘觉、如来等所调化的众生，则现为帝释天等身相，任运示现法教。

《自释》中说：“此诸功德差别，应当从经中详细了知。”

丙二（解说究竟佛地）分三：一、初得菩提之理；二、所得菩提之本体；三、证得菩提后以幻化利他之理。

丁一（初得菩提之理）分二：一、真实义；二、遣诤。

戊一（真实义）分三：一、何时证得；二、何处证得；三、如何证得。

己一、何时证得：

如净虚空月光照，生十力地复勤行。

比如，无垢虚空因为与有质碍的事物不同，它无有遮挡，因而月光不受阻碍而明显，同理，因为无垢虚空而月光显明的缘故，在下地处处都不具备生起如月光般十力等佛陀之法的能力，但在第十地相续末际，能灭尽遮障它的一切阻碍，第十地智慧如净空般，佛陀之法如明月般可以现前。这里同时宣说了原因和比喻。

了知这个原因后，尚未现证佛智之前的时期，即能生起十力等智慧光明的第十地时，佛陀您比之前更精进而行。因为此时极接近佛果，此精进与下地不同，没有其他地的间隔，是无障碍获得遍知佛果的直

接因。

对此，（前译派与后译派的）翻译略有不同，按照（后译派）纳措译师的译文，也可解释为同一意思。

己二、何处证得：

于色界顶证静位，众德究竟无与等。

所精进的遍知佛果，在何处证得？如《楞伽经》中说：“舍弃净居处，悦意色究竟，正觉彼成佛，一化此成佛。”如是，在色究竟天，为获得如海遍知智慧所精进的最胜果位，即寂灭一切戏论、十力等一切功德究竟——妙力完全圆满、无可比拟的佛果，出有坏佛陀您已证得。

己三、如何证得：

如器有异空无别，诸法虽别性无差，
是故正智同一味，妙智刹那达所知。

如同瓶子和锡盆等容器虽有差别，但其内在的虚空因同样无障碍，所以没有不同的差别。同样，色和受等诸法虽然不相同，但由其所形成的差别于真如中毫无区别，因为于无生中一味一体，故在真实性中没有不同。

因此，轮涅所摄的一切所知法，法性如实在无生法界中证悟为一味平等后，您以妙智一刹那就能无余通达尽所有一切所知，获得出定入定无别的一切智智。

戊二（遣诤）分二：一、辩论；二、回答。

己一（辩论）分二：一、辩论不能了知无生境；
二、辩论对境与有境若一味则不能向他人说法。

庚一、辩论不能了知无生境：

若静是实慧不转，不转而知亦非理，
不知宁知成相违。

有人质疑：若说“无生是色等的真实性”，又说能了知和证悟它，这是不合理的。因为，当将要寂灭一切生等戏论——安立法的真实性时，有境的智慧不能趋入，智慧若没有趋入，则不能以所知的有境决定了知对境。“对有无等戏论边皆不能了知，即是了知无生离边实相的真实性”，这种说法不合理，为什么呢？因为完全不知有无等行相就是什么也不知道，这如何能称为现见或了知对境真实性呢？于对境了知与不了知二者完全相违。

庚二、辩论对境与有境若一味则不能向他人说法：

无知者谁为他说？

另有人质疑：在现证菩提的阶段，因为心与心所的运行寂灭，对境与有境一味，则无有所知能知者，你向他人说“我所证悟的如所有性和尽所有法是这样的”，究竟是谁在说？这是不合理的。

己二（回答）分二：一、了知无生境之答；二、虽不分别对境与有境但仍可说法。

庚一、了知无生境之答：

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。

何时本来无四边生的无生即是真实义或法界自性，而有境无分别智慧也抵达离四边生的本性，尔时，所谓境和有境二相于无生离边法界的平等性中，无可分辨而融为一味。如是融入无可分辨的无生界

中，仅依彼相安立似彼智慧证悟法性真实，这只是一个假名，于真实中境与有境并不成立。如同识或心缘对境青莲花的青色等行相而生起，则说彼心了知彼境青色，这在世间中是共许的。同样，虽然实际上并不存在自性的对境和有境，但依世间共许的名言而说了知、证悟对境等，这只是为了对表示意义不迷惑而说。这种方式在世间也是共许的，因为当有境识的本性显现为任何色等行相时，即称之为“见”“闻”等了知境的名言，世间的一切安立都是存在的。

如《自释》中说：“此中若识随取彼相，即说此识了知彼境。譬如，识生起青色的行相时，即说识知青色。如是此智慧生起时，随取真实义的行相，即安立为知真实义……说‘如心了知任何法的行相’等，是取共许的比喻，这已经解释过了。因此，依假名安立为‘证达真实义’，实际上无少法能知少法，因为能知与所知二者都是无生。”

这里所运用的比喻，虽然在印度论典等中都有结合经部宗观点来宣说的，但仅因经部宗的共许很难成为所有前辩方都共许的比喻，所以如果运用世间共许的比喻似乎更合适，这需要进一步思考。

总之，自释中的说法就如这里所述。这里，仅仅是有境将无生对境执为无生，与本段所要表达的意义有天壤之别。一般来说，大乘圣者的智慧都是境与有境融入无生法界中平等一味的智慧，更何况是佛陀的智慧了？因此，这种智慧也不是般若，因为诸位智者说：般若是各别分析的对境，而这里的智慧无分别，因此有差别。然而，虽然不是道般若，但却是果般若，佛陀的智慧虽能不混淆地区分对境，但无需有二现分别，这些辨析应详细了解。

庚二（虽不分别对境与有境但仍可说法）分二：

一、真实宣说；二、彼之比喻。

辛一、真实宣说：

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。

虽然对境与有境无别故有境是无生，但世间中并非不可能宣说真实义。一切如来依百福所感的庄严色身而住，现证法身，此身是菩萨受用法乐之因，故称为“受用圆满身”。《文殊真实名经》中说：“文殊，当知不生不灭，即是如来增语……”由百福德蕴摄持、形成的这一身体，从中发出如来加持音声——不仅从受用圆满身中能发出法音，令如是法教的所化众生确定真实义；从彼加持的化身中也能发出显示真实义的声音，世间由此也能了知真实义；并且不仅从殊胜化身中能发出法音，甚至从无有心与心所的虚空空性界以及树木、墙壁、岩石等其他事物中，也依如来的加持力发出宣说法性真实义的声音，世间人从这些声音也能了知无我法性的真实义。

辛二、彼之比喻：

如具强力诸陶师，经久极力转机轮，
现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因。
如是佛住法性身，现前虽然无功用，
由众生善与愿力，事业恒转不思议。

比如，具备制陶技艺大力的陶师在此经长时精勤而旋转的轮盘，现在虽然明明没有产生转动的勤作力，但仍凭借先前良好功用力的势能而旋转，不仅仍能旋转，而且也被视为瓶子等各种差别器之因。同样，诸佛世尊也是如此，由于已寂灭分别，现在虽无从三门产生的勤作力，但住于法界本性身智一切相的显现门——凡夫思维百劫也无法知晓其一分的一切种智中，恒常周遍、任运自成的事业运作不可思议，由所化众生各自堪闻佛法之善根成熟与佛陀往昔菩萨行时的愿力差别招引所生，故无需勤作而恒时成办说法与利益众生的事业极其不可思议。

关于往昔的愿力，《自释》中说：“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。”此即菩萨往昔所发愿的力量。

丁二（所证得菩提之本体）分二：一、所依身之安立；二、能依功德之差别。

戊一（所依身之安立）分三：一、法身；二、报身；三、等流身。

己一、法身：

**尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，
尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。**

所知障如所烧的干薪，于自性无生界中焚烧。《自释》中说：“智慧自性身，尽焚一切如干薪之所知，所知则成为无生，即是诸佛法身。”因此，一切

所知干薪，以现量证悟真如的智慧火，在现前法身时无余焚尽，寂灭所知与能知异体的二法——有境心识于对境真如法界中成为一味，犹如水融入水。于此智慧中，诸所知无有显现或不显现的少许戏论，称为“无现”，但并非仅指由显不显二者的对立所区分的无显现。由于智慧具有遍知见，基于此说是“有现”，也是对智慧本身不灭存在而安立，而非如凡夫显现那样不同的显现。因此，这是超越思维境的诸佛智慧法身。

此时已现前自性法界，故无新生的根等，也无毁灭的灭等，超越不可思议的死亡与出生，因为已现前究竟无为的最寂灭法界。此时必然灭尽心与心所，因为它们是世界所摄，心不灭则不可能有对境、有境平等一味的智慧，由于心灭尽了，智慧身才得以现前。因此，由于心灭尽，智慧身由受用圆满身的所依而现前，如是安立名言。

说心与心所灭尽，也只是指它们本来即未曾生起的实相现前，而假立为灭尽。如《金刚经》云：“应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”

己二、报身：

**此寂灭身无分别，如如意树摩尼珠，
众生未空常利世，离戏论者始能见。**

上文说由何身现前真如智慧法身，则承许彼身为寂灭本性，因为已远离心与心所。虽为寂灭本性身，但为利益众生，如同如意树般作为世间生存的根本，而显现具五决定的报身——如同摩尼宝珠般虽无分别，却成为满足所化众生欲求的因而住世。

这个由百种福德所生的相好之身，乃至一切众生未度尽之间，为令世间以增上生、决定胜的资粮庄严而得安乐，以常住、坚固、寂灭、不变、永恒的本性

安住。乃至世间和虚空存在之际，诸佛以此方式唯作众生利益而住。

如是相好庄严的受用圆满身，唯于十地菩萨——福慧资粮严饰、获得离一切戏论的无垢智慧镜者前才显现，并非其他众生的行境。也有说此身只有清净地者及金刚喻定菩萨才能见到。

己三（等流身）分三：一、于身毛孔中示现自诸行为之理；二、于彼处示现他诸行为之理；三、圆满意愿自在掌控之理。

庚一、于身毛孔中示现自诸行为之理：

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。

无论是从法身或色身之因中所生，上述所说的身以外的其他等流身——为度化有情而示现的那些身，

也具有不可思议的威力。能仁王于一时，在一等流色身上，能无余明了显示一切智智阶段之前的无始轮回中自己已消逝的诸本生事，完全清晰且互不混杂、互不错乱地呈现前世如何出生等情形，如同镜中映像般不增不减、无所遗漏、任运自成、极其庄严地显现一切。

何佛何刹能仁相，诸佛身行威力等，
 声闻僧量如何行，诸菩萨身若何等，
 演说何法自若何，如何闻法修何行，
 作何布施供佛等，于一身中能普现。

同样，往昔行菩萨行的所有情形，也能任运地仅于一身中显示。比如，前世行布施波罗蜜多时，在以琉璃和红宝石等为自性、被各种珍宝树和数千万饰品庄严、种种有情类美妙的某佛刹，某位佛陀出有坏能仁王取身诞生等事迹，以及他们身体与行为的威德力如何超群，他们的声闻僧众聚集的数量及行相，那

些刹土中诸菩萨的相好庄严、形色、法衣、食物、处所等受用的色相差别，宣说一乘或三乘何法，自己在彼刹土是婆罗门等种姓、在家或出家、容貌、智慧等状况，闻法后受持有余或无余学处而修行什么，做饮食、法衣、宝饰等布施，何时多少数量供养给彼刹土的佛陀及眷属，这一切无遗漏地在一身上全部示现。

如是持戒修忍进，禅定智慧昔诸生，
彼等无余一切行，于一毛孔亦能现。

同样，在行持戒律、安忍、精进、禅定、智慧时，他们前世的一切情形无不齐全地都在一身上示现。如此不仅在一身上同时示现一切阶段，而且他们本身的所有行为，也能在身体的一一毛孔中极其明了地呈现。

庚二、于彼处示现他诸行为之理：

诸佛过去及未来，现在尽于虚空际，
安住世间说正法，救济苦恼众生者。
从初发心至菩提，一切诸行如己行，
由知诸法同幻性，于一毛孔能顿现。
如是三世诸菩萨，独觉声闻一切行，
及余一切异生位，一毛孔中皆顿现。

此外，十方中过去、未来出世的佛陀，以及现在
尽虚空际以高昂音声说法救度被痛苦所缚众生而住世
间的诸佛，从最初发起愿行菩提心的誓言直至获得菩
提果之间，这些如来的一切修行事物，虽显现但实际上如
同依物品和咒语因缘而显现的幻术一般无自性，
了知后，如前所述自身前世处境一样，在一毛孔中能
同时清晰地示现。同样，三时一切菩萨、缘觉阿罗汉
与圣者声闻无余的行为，及其余凡夫的一切行为，也
都能在刹那间于一毛孔中顿然显现。

庚三（圆满意愿自在掌控之理）分二：一、依对

境而论；二、依时间而论。

辛一、依对境而论：

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。

无分别而任运成就意愿、具足自在的此清净佛身，仅凭意欲就能如是趋入的游舞显示如幻。即在一个极微尘处，显现遍及虚空际的一切世界自庄严的本体如何安住，及无边世界庄严遍满一切方向的极微尘本身也能示现，然而极微尘不会变粗大，诸世界也不会变微细。

辛二、依时间而论：

佛无分别尽来际，一一刹那现众行，
尽赡部洲一切尘，犹不能及彼行数。

无分别的世尊您，尽轮回未来际之间，于每一刹那中能示现尽所有的种种不同行为门，其数量以整个赡部洲所有微尘的无量数量仍无法计算。这是从具足殊胜不共功德的角度赞叹世尊。

戊二（能依功德之差别）分三：一、解说十力等主要功德；二、一切功德不可言说之理；三、了知彼等功德之利益。

己一（解说十力等主要功德）分二：一、略说；二、广说。

庚一、略说：

处非处智力，如是业报智，
知种种胜解，种种界智力，
知根胜劣智，及知遍趣行，
静虑解脱定，等至等智力，
宿住随念智，如是死生智，

诸漏尽智力，是谓十种力。

这是略说。

庚二（广说）分十：一、知处非处智力；二、知业报智力；三、知种种胜解智力；四、知种种界智力；五、知根胜劣智力；六、知遍趣行智力；七、知静虑解脱定等至等智力；八、知宿住随念智力；九、知死生智力；十、知漏尽智力。

辛一、知处非处智力：

彼法定从此因生，智者说此为彼处，
违上非处无边境，智无碍著说名力。

从善与不善因中，必定相应产生可欲与不欲之果，这就是它的“处”——所知极其隐蔽，由了知者诸佛世尊所宣说。与上面所说相反的是“非处”。

通过这样的智慧，于无边所知中了知一切处与非处的种类，无有障碍，这名为“知处非处智力”。

辛二、知业报智力：

爱与非爱违上相，尽业及彼种种果，
智力无碍别别转，遍三世境是为力。

对于任何业——现在可欲、悦意而未来产生不欲的果报；与之相反的因难以成办、现在不欲而未来产生可欲的果报；能灭尽有漏业的无漏体性业，这些业及其异熟果极为多样，对此智慧都能以无碍的威力各别趣入，遍覆三时所摄的一切世界所知，这名为“知业报智力”。

关于这点，有人解释为欲求的善果、不欲求的不善果为不混杂的业，与此相反为混杂的业。果仁巴大师说：虽然阿毗达磨上下部认为无漏业不产生果报，但中观宗认为会产生，不应仅见一方就否定另一方，

如《现观庄严论》所说“彼竟彼异熟”等也应见到。

辛三、知种种胜解智力：

贪等生力之所发，有劣中胜种种欲，

余法所覆诸胜解，智遍三世名为力。

由贪等烦恼、信心等善法所产生的各自种子之力所摄持，有欲求或胜解极其多样化的下等、中等、最胜的欲求或胜解者，以及被其他诸法以一切行为所覆盖和遮蔽的胜解者，对他们各自的本性和作用等完全了知。遍及三时一切众生的这种了知各种胜解的力量，名为“知种种胜解智力”。

辛四、知种种界智力：

诸佛善巧界差别，眼等本性说名界，

正等觉智无边际，遍诸界别说名力。

圆满佛陀精通一切界的差别，了知眼等的自性为内空、外空、内外空，同样，耳等其余十二界也配以这三种空性。而且了知：地等大种诸界如虚空界，欲界等三界仅为遍计所生，有为界具有造作的法相，无为界也具有造作的法相，烦恼界为客尘，清净界本性光明，轮回界以非理无明为法相，涅槃界以如理明觉为法相。如是世间住界、善住界、引导界、障碍界、思维界、依止界，这些界的分类与其余界不同。其中，前面的界较容易理解，后面六种可依次理解为三界、自性住种姓、烦恼障、所知障、识界、所依色法界，这只是我的分别念，没有见到他人解释这些。若日后见到真实解说的依据，请再作修改。

如是所说的界有诸多详细分类，圆满诸佛的智慧无边无际、超越限量，遍知或趣入无量诸界的差别，名为“知种种界智力”。

辛五、知根胜劣智力：

遍计等利说名胜，处中钝下名为劣，
眼等互生皆了达，种智无碍说为力。

由于能自在生起贪心等，所以遍计是染污根；由于能自在产生清净法，所以信心等是清净根。这些根若非常锐利，被认为是殊胜；若只处于中等程度和极其迟钝，被认为是非殊胜。

“眼等”即从眼到意之间的六根，加上命根、男根、女根共九根，再加上苦根、乐根、意乐根、意苦根、舍根这五受根共十四根，再加上五清净根共十九根，再加上已知根、当知根、具知根这三根，总共二十二根。

对于二十二根的本体及这些根互为因果的自性皆了知，对根的殊胜和非殊胜的一切方面无著无碍了知，名为“知根胜劣智力”。

辛六、知遍趣行智力：

有行趣佛亦有趣，独觉声闻二菩提，
天人鬼畜地狱等，智无障碍说为力。

有些道是空性与大悲双运、方便智慧诸方面完全圆满，这是趣入佛果之道；有些道是远离方便而仅证悟一个半无我，这是趣入独觉菩提之道；有些道是未以方便摄持而仅证悟人无我，这是趣入声闻菩提之道；由三毒之因引发的大多数不善业道，是趣入饿鬼与旁生之道；有漏十善等，是趣入人天之道；意乐与恶业极为强大的诸业，是趣入地狱世界之道。“等”字表示各种业道的差别。

如是对这些趣向之道的了知无著无碍、无有边际，名为“知遍趣行智力”。

辛七、知静虑解脱定等至等智力：

无边世界行者别，静虑解脱奢摩他，
及九等至诸差别，智无障碍说名力。

安住于无边世间界的诸位瑜伽行者，由于相续有差别，遂有无边差别：静虑有四种，解脱定有八种，等持是一缘安住，次第等至差别为一或八的九种¹³。这些等持的染污因是无明与非理作意，清净因是从他人听闻正法与自己如理作意。对这些以智慧无著无碍趣入，名为“知染净智力”。

辛八、知宿住随念智力：

过去从痴住三有，自他一一有情生，
尽情无边并因处，彼彼智慧说为力。

只要众生相续中存在轮回因初始的无明或愚痴期间，从那时起在轮回处所于过去时，自己与其他一一有情在轮回中的生死过程、尽所有众生依善恶所受生的种种身体、这么多众生无边的依处及方位，以及身语意的上中下等行相及刹那相续，了知这一切的智

13 九等至：四静虑、四无色、想受灭等至。

慧，名为“知宿住随念智力”。

辛九、知死生智力：

尽虚空际世界中，一一有情死生时，
于彼多境智遍转，清净无碍说名力。

安住于尽虚空际世界中的轮回众生，每一个都依
次死亡与出生，由各自不同业力支配的业显现不同，
如锦缎图案般繁杂极多。对这一切对境，佛于一刹那间
以智慧任运遍知，此智无著无碍、清净无边，名为
“知死生智力”。

辛十、知漏尽智力：

诸佛一切种智力，速断烦恼及习气，
弟子等慧灭烦恼，于彼无碍智名力。

诸圆满佛陀遍知一切所知相的智力极其迅速，在

一刹那间，能断灭贪等一切烦恼及细微习气。而弟子声闻及“等”字包括的缘觉，他们的烦恼细微随眠，没有以智慧灭除，《自释》中说：“此中烦恼，即无明与贪等，能令三界世间染污故。若法于心染著、熏习，随逐而转，是名习气。烦恼边际、熏习、根本、习气，是诸异名。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。如是诸阿罗汉虽已断除烦恼，习气仍在。由昔世中多作猿猴，故跳跃而行。由昔世中作婆罗门，故唤他为婢，世尊虽遮，终不能改。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。”

因此，宗喀巴大师等主要依此教证，认为此宗承许实执为烦恼障，如果是所知障则仅是烦恼习气，且唯是俱生和修所断，所以说与弥勒论等安立不同。

果仁巴大师等则不承许法的实执是烦恼障，认为所知障有现行分别和习气两种，前者又有具实执和不具实执两种，后者有所知障分别习气和烦恼习气两种。他们说虽然本论和《宝性论》等弥勒教言因需要而在名言安立方式上稍有不同，但实际意趣是一致的。

我们自宗认为，诸大乘经与《宝性论》等大论中说一切粗细三轮分别都是所知障，但如本文所示，烦恼习气也被称为所知障，因此存在两种观点，都可接受。按照《般若经》《现观庄严论》《解深密经》《辩中边论》《大乘阿毗达磨集论》等中所说，不清净七地也有断除所知障的，因此前一种所知障分为遍计和俱生两种，俱生又有种子和习气之分等。这些大乘论典只是明示暗示的方式不同，并非一个所说的意义被另一个否定，其意趣是一致的。

如是，对于尽断那些障碍的一切，以智慧无著无

碍无边地趣入，名为“知漏尽智力”。

己二（一切功德不可言说之理）分二：一、真实宣说诸功德不可言说之理；二、于此虽少说亦依经论之理。

庚一、真实宣说一切功德不可言说之理：

**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。**

金翅鸟羽翼丰满，仗承风力能飞越彼岸，它返回并非因为虚空穷尽而返，而是因为自身翅力耗尽而返。同样，对于如来证悟的究竟功德，且不说弟子声闻及缘觉，就连证得不可思议解脱的佛之意子诸位住地大菩萨，也不是因为彻底说尽如虚空广阔无边的佛功德后而返，而是因为自己智慧力全部耗尽，无法言说，因此留下未能宣说的部分而返回。

庚二、于此虽少说亦依经论之理：

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。

若问：那么，你所述说的这些佛功德是从哪里得到的呢？

完全了知和表达佛功德的能力如前所述，因此，像我这样被无明障蔽的愚者，岂能说尽圆满佛陀您的所有功德？甚至于功德的一小部分了知而赞说都不可能。然而，对于这些功德，圣者龙树菩萨已依据经典的意趣善加宣说，因此我依靠这些，消除了自己的疑虑，仅仅讲述了功德的一小部分。

若问：佛陀的一切种智如何了知一切所知呢？

佛陀以尽所有智了知所知的方式是：现量证悟真如无生实相的智慧，照见轮涅诸法一味大平等，于此境界中如如不动而无勤以无二智慧，自然现见本来不

灭的有法显现，对于十方三时所摄的无边一切，互不混杂、无有障碍地了然照见。本来无生法界大空性与不灭显现的本相无合无离，因此如所有无生和尽所有不灭二者必然不相违，二种智慧也仅仅是在他人面前以反体区分，不应视为真正的不同。

虽无极繁语枝叶，义妙果熟此善说，
二谛违者纵不喜，双运大中观特法。

己三、了知彼等功德之利益：

甚深谓性空，余德即广大，
了知深广理，当得此功德。

《自释》在此偈前面的释文中说：“此论中总说了诸佛甚深法性与广大功德。”其中，“甚深”是指现前善灭一切戏论的究竟法界空性智慧的法身，其他功德如报身和等流身等功德是“广大”功德，应当

了知。

如果认识到这样究竟的深广二种功德，就应当希求它的因，即十地阶段需要证悟甚深空性的入定与修持广大布施等的后得二者，其因在资粮道与加行道阶段需要通过闻思抉择这二者而精通。如前所说：“先前精通深广之理者，渐次获得极喜地，故希求彼者当听闻此义。”如是，通过次第了知深广之理并实地修持，就能获得果位的这些功德。

此处科判说为“了知果功德之利益”，因此这样解释。此外，全知果仁巴也如是解释此句义。仁达瓦大师与夏迦秋巴大师等多数大德，则是将“甚深之空性”等前两句解释为整个论典的深广特性，而后两句解释为了知这样的深广后获得佛果功德的意义。

丁三（证得菩提后以幻化利他之理）分三：一、宣说殊胜本师示现化身之事业；二、佛法建立为究竟

一乘；三、宣说本师现证菩提与住世时间无量。

戊一、宣说殊胜本师示现化身之事业：

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。

如来虽已断尽一切烦恼而超越轮回，然而，因为与微妙灭谛大空法界无分离，从彼中以不动智慧微妙身，您以智慧如幻神变再度降临三有诸处，以幻化自性如幻术般示现从兜率天离去、降生人间、现前大菩提、转寂灭妙法轮、趣入涅槃、以遗骨舍利等利益众生。

如是，您具足唯智变化自在，通过在瞻部洲示现菩萨和佛陀的各种事业，引导世间如演员般具有各种分别念造作的动摇行为、被爱求对境的众多绳索抓住

并紧紧捆绑的无余众生，不是以期望回报和美名等动机，而是以大悲心引导他们迈向殊胜解脱的涅槃城。

戊二（佛法建立为究竟一乘）分二：一、以理成立究竟一乘；二、宣说三乘为不了义。

己一、以理成立究竟一乘：

离知真实义，余无除众垢，
诸法真实义，无变异差别。
此证真实慧，亦非有别异，
故佛为众说，无等无别乘。

如是安立如来身之后，现在宣说一乘而显示三乘是有密意的。因为在这个世间，离开堪为如实了知诸法真实义的二无我以外，再无有能遣除烦恼障与所知障一切垢染的对治了。诸法的无生法性真实义，也不依靠有法各个变化不同的差别，即各个有法的法性并非有差别，而同是离边法界无生一体性。现量证悟

离一切戏论边的法界无生真实义的有境、对任何戏论边都不分别的佛智慧，也不会有其他不同的众多智慧。因此，出有坏佛陀您为诸众生宣说的，不是其他不等同的、说为不了义的众多乘，而是无异无别的唯一一乘。如《妙法莲华经》所说：“十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三……诸佛出于世，唯此一事实……”对此进行了广说。

简言之，成立一乘的理由是唯有对境一个法界和唯有证悟此界的一个智慧，没有其他可能存在。如云：“迦叶，了悟一切法平等性，即是涅槃，此唯一，无二无三。”

因此，应当了知实相为现空或法界与智慧双运的自性、超越轮涅的平等性，了悟此大智慧就是乘之究竟。《自释》中说：“所谓大乘，大即诸佛世尊，因永断无明而证得离障智，因此诸佛之乘故名大乘。或者乘即是大，名为大乘，因为具不可思议佛智者，住

于彼乘；或因为能缘无边诸法的差别；或因为永断一切无明，由彼是乘，亦即是大，故名大乘。”

己二、宣说三乘为不了义：

众生有五浊，能生诸过失，
故世界不入，甚深佛行境。
然有佛善逝，具智悲方便，
昔曾发誓愿，度尽诸有情。

若问：如果究竟所趣涅槃只是佛地，那为何说声闻缘觉乘也能证涅槃呢？

这是具密意的不了义说。因为众生流转于障碍无上佛智信解的烦恼中，三门成为无用而产生过失的因——由于存在众生浊、劫浊、烦恼浊、见浊、寿命浊这五浊，这些是能产生一切过失的因，因此，世间人不能直接趋入佛陀行境，即甚深难测的殊胜智慧。虽然诸善逝见到众生暂时不堪为法器，但并不因此而

放弃利益他们。由于善逝您具足调化不同种类所化众生的智慧、大悲、方便，以及因为您曾在往昔亲口发誓“我将度化一切有情”。

以是如智者，导众赴宝洲，
为除众疲乏，化作可爱城。
佛令诸弟子，念趣寂灭乐，
心修远离已，次乃说一乘。

所以，如来通过善巧方便，如同善巧商主为前往宝洲的众人在途中化置一个悦意城市，以消除路途疲劳，让他们暂时得以喘息后，再逐渐引导至宝洲一样，本师佛您为那些在漫长轮回路上行进的众生中因心力弱小而无法从一开始就入于究竟乘的种姓者，设立了大乘之前的声闻乘、缘觉乘，使声闻和缘觉种姓的诸弟子心趋入寂灭的暂时涅槃。对于那些已断轮回烦恼而获得灭谛、远离三有的诸位行人，后来唯独宣说大乘，让他们也像诸佛一样修习大乘，圆满资粮后

必定获得遍知智慧。因此，只是对这些行人，另行宣说了暂时作为休息处的二乘法。

在此，过去的诸大德解释说“另行宣说大乘”，而这里的意思是：若究竟只有一乘，声闻缘觉乘如何能获得涅槃？这是指对声缘种姓者另行宣说暂时涅槃，这是从文义中推知的，所以如是记录。

戊三（宣说本师现证菩提与住世时间无量）分二：一、依现证菩提而论；二、依常住轮回而论。

己一、依现证菩提而论：

**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。**

诸佛虽然通过化身，于所化众生前示现诞生、涅槃等，但世尊此化身出现的因，即最初现证圆满菩提的前际有多长时间。其时间度量如下：

善逝最初现证菩提的前际有多久呢？可以用假设的比喻来说明：一切世界十方佛刹土——诸佛智慧照见的行境中，一切色法若分解成极微尘的数量有多少，佛陀从最初趣向最胜微妙菩提到现在这一劫之间，已经过去了那么多劫数，这是表示无法计量。然而，圆满佛陀您的这个甚深秘密，因为那些往昔未积累善根者难以生起胜解，所以不是应该公开宣说的事情。在某些场合，为了使具胜解者积累无量福德资粮而讲说此事。

对此，古代诸智者有多种解释。此论释者嘉瓦根嘎大师认为，这是指一切佛的法身为一；法王仁达瓦与夏迦秋丹大师等认为，这是首次示现化身成佛的时间；宗喀巴大师否认前者的解释，而说是化身成佛的时间；果仁巴大师则认为是自性清净法界何时灭尽客尘垢染，当下即见真实佛陀，这表示无始之义，即仅灭尽垢染而不是新获得佛果，这是了义经和注释的意趣，他否定了宗喀巴大师等前者的观点。最终，说

“佛陀无始终，初佛无有因”“诸佛前成佛”等义，因此对往昔未积累善根的人不应宣说，这是根本颂和《自释》中所说的要点。

此中说连佛陀化身一毛孔之量也不可测量，若将其与“佛化身无始”的说法结合起来也可以，然而这并非不可说的原因，而化身无法测量的原因，是因为它与法身不可分离的缘故，这又归因于法性平等，即自性清净的自体。这种解说方式与果仁巴大师的意趣都极为甚深，我认为与前译派诸持明上师们的密意是一致的。

己二（依常住轮回而论）分二：一、略说；二、广说。

庚一、略说：

直至虚空未变坏，世间未证最寂灭，
慧母所生悲乳育，佛岂入于寂灭处？

圆满正等觉佛陀未来身的寿量：乃至所有世间者没有趋入最胜寂灭，也就是没有现前大涅槃智慧法身之前，只要虚空空性法界没有坏灭，般若波罗蜜多法性无生佛母所生之子——一切智智，由于证得自性后，以法性不离大悲心，以悲心托付给乳母养育——其实质为本体离戏论相的大空智慧无为、任运自成、大悲妙力无灭的实相，岂会像声闻、缘觉那样慈悲相续断灭而入于寂灭？因为无为智慧不可能相续断灭。

庚二（广说）分二：一、于众生具无量悲心之理；二、彼之对境苦难有情无尽故不入涅槃之理。

辛一、于众生具无量悲心之理：

世间由痴啖毒食，如佛哀愍彼众生，
子毒母痛亦不及，以是胜依不入灭。

由于不知法之真实义的愚痴过患，世间贪著五欲食物而食有毒之食的无量众生群，能仁出有坏佛陀您

以大悲心将其摄为亲属。您对他们的慈爱如何？世间中以慈爱著称的母亲，对其因吃毒而被剧烈痛苦所折磨的独子，以慈爱也不会生起如此大的痛苦，无法像大悲尊您的悲愍一样。因此，众生怙主不会趣入最极寂灭。

辛二、彼之对境苦难有情无尽故不入涅槃之理：

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。

因为对真实义不善巧，有些人看事物有而明显贪著，有些人看事物无而贪著。其中，前者持有的心因诚信业果而投生人天，经受生、老、病死的阶段痛苦，以及爱别离、怨憎会所生之苦；后者因持无见而具邪见，感受恶趣地狱等及前述痛苦。因此，一切世

间人都成为值得悲悯的对境。出有坏佛陀您以大悲遮止心趋入寂灭一边的涅槃，因此您绝不会入于断灭涅槃。

这仅就现相而说由慈悲众生而不入涅槃，但从了义来看，因为大无为智慧无有偏袒，本体超越戏论相，是大空性无漏智慧海，无勤任运圆满的大悲自妙力不灭，乃至虚空未尽之际，恒常、周遍、任运的事业遍及虚空界，这是如前所说“佛无始无终”的一切圆满佛的微妙秘密不可思议性。

甲四（究竟所为）分二：一、如何造论之方式；二、回向如是造论之善根。

乙一（如何造论之方式）分二：一、真实造论方式；二、造论之必要。

丙一（真实造论方式）分二：一、依何造论；二、宣说所造之此论为不共论著。

丁一、依何造论：

月称胜比丘，广集中论义，
如圣教教授，宣说此论义。

如是，如实宣说法之实相无生胜义无戏论本性、
二谛无别自性的此论，是由比丘月称，从大阿阇黎圣
者龙树亲自所造的《中观根本慧论》等中撷取，依照
《十地经》《般若经》中如实所说的圣教，以及甚深
二无我和广大异生三法、圣者有学十法、究竟无学地
等龙树菩萨的窍诀如实阐述。

丁二、宣说所造之此论为不共论著：

如离于本论，余论无此法，
智者定当知，此义非余有。

如同除了龙树菩萨的这部《中论》外，其他论著
中就没有这样如实无误宣说空性之法。我们在此从一

开始就强调真实胜义大空性，在名言世俗中虽无四边生但从无生中世俗不灭合理的这一理论，以及有关质疑和回答的阐述，这些在本论中出现的理论并不存在于其他论著中，诸智者应当确信。

此处，《自释》中说：“因此有些人说，经部所许的胜义，即中观宗所许的世俗，当知此说是未了知《中论》的真实义。再者，有些人认为说一切有部所许的胜义，即中观宗所许的世俗，当知他们也是未了知《中论》的真实义。因为出世间法不应与世间法等同，这是不应理的，所以诸位智者当知，此观点是不共的。”

根本颂中所说的“余论”，是指龙树菩萨亲自直接所说，像龙树菩萨这样明确宣说的如实无倒空性，在其他论中并没有。同样，这里从《中论》所示胜义真如的角度，认为世俗仅是依托假立的这一理论，也不存在于其他论典中。辩论与回答的阐述即：“若谓

自相依缘生……”，以及“若世于汝无妨害……”，还有“诸法非是无因生，非由自在等因生……”“莫坏世间许世俗……”“瓶衣帐军林鬘树……”等处。

由于有部与经部的胜义经得起胜义理证观察，此中世俗也不认为经得起观察，所以，自续派所说的世俗自相成实不合理。若详细思维此处诠释二谛的教义等，则唯有全知麦彭仁波切的意趣才是合理的，不应与其他宗派的观点混淆。

此处后文的前注中，《自释》说：“有些人不了知龙树菩萨的意趣，也不能确定真实义，仅听闻此文句便生怖畏，遂即舍弃此出世间法。所以，为了无倒宣说《中论》的真实义，而造此《入中论》。”

丙二（造论之必要）分二：一、真实必要；二、劝持具此必要之此论。

丁一、真实必要：

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。

圣者龙树的智慧海极其广大、甚深之色或暗黑色——从色法至一切智智所摄的诸法本来无四边生，抉择为离根本来大空性。于如是基中无所立的离戏境界中，平等铺展轮涅诸法的甚深词句令人惧怕，所以执著实有之法的有实宗行者远远舍弃了龙树菩萨的善说，使得如实证悟与传讲龙树菩萨究竟意趣的人极为稀少。然而，龙树菩萨这部《中论》的词句，如同未完全开启的睡莲，现在由此论直接开启，具有福德甘露水的造论者月称我，正满足着其他所有具缘者的心愿。

意思是说，即使龙树菩萨的《中论》文义如大海般深邃可畏，而且如世亲论师、陈那论师、具德法护等众人远离中观论典，但如同月光照耀黑暗大海使之变白，并使其中睡莲绽放成为悦意之处那样，此处

月称的善说开显了龙树菩萨的意趣，使《中论》睡莲完全绽开，以由此生起的二资粮之水满足具缘者的愿望。

由于世亲论师等是唯识宗的论师，通过显示上部宗派论师的名字而间接指示下部宗派——有部与经部的诸位上师。这里仁达瓦大师虽然将圣者无著也列入唯识宗论师的行列，但他的意趣尚待观察。这里的法护是指具德法护，他后来获得成就时，名为阿闍黎布瓦巴。

丁二、劝持具此必要之此论：

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。

如前所述，此实相真实义极其甚深，令未修心者

心生畏怖，唯有凭借往昔对空性信解串习力的众生才能决定通达，而此超越相似胜义的究竟大中观——了知缘起即空性、空性即缘起的真实胜义，虽然对共同论典博闻广学，也不能通达其义。

因此，离开离戏中观而依靠寻思理证道、以自己分别心所造的那些宗派，虽然依靠世间道能暂时压制三界烦恼而成就世间宗派等，但对佛陀的无我空性义不生信解，而说“人我见宗派的诸论教义并不是可喜境”。所以，对不显示甚深义、离此中观宗以外的一切他宗所许，应舍弃喜爱它们的心，不应视自造理论为稀有，而应唯独对自己的空性见生起殊胜信解并视为稀有。

依此教诫，宁玛派的持有者们也应如经中“舍本寻末”之喻所说，不要错乱取舍，这至关重要。

乙二、回向如是造论之善根：

我释龙猛宗，获福遍十方，
 惑染意蓝空，皎洁若秋星，
 或如心蛇顶，所有摩尼珠，
 愿普世有情，证真速成佛。

如是我月称依据龙树阿闍黎根据了义经密意如实开显的善说《中论》之义，依据经教与窍诀阐述了与他宗不共的甚深广大诸法，所获的福德遍及十方，由烦恼力已经将意的晴空染成了蓝色，福德本体犹如秋季星辰般洁白，或如心之毒蛇头冠上的宝珠一般。心为烦恼本性如蛇，对它造善说的福德如同宝珠，以此所获善根，愿一切世间的有情证悟甚深空性与缘起无二双运、不住二边的真实义，迅速趋至善逝的殊胜地。

此处“意识天空被烦恼染蓝”和“心之毒蛇”二者指轮回中的众生，而安住其中的造论者的“福德星辰”与“宝珠”二者，分别指能生所化的暂时利益与

究竟利益，这样的解释也有。

甲五（末义）分二：一、造论者之著跋；二、译师翻译之理。

乙一、作者之著跋：

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

能开显甚深空性与广大道果之理的《入中论》，由出生于印度南方萨曼达国的阿阇黎月称撰著圆满，他专注无上大乘之义，具有不被违品所夺的超胜智慧与悲心，已获得缘起如幻三昧，能从绘画的母牛中挤出乳汁，为引导所化众生息灭实执而造。

乙二、译师之译跋：

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

如是，异生凡夫地三法已由礼赞句表达，圣者学地十地与无学地由正文表达，故以基有情位、道菩萨位、果佛位——基道果的安立完整呈现论著全貌。

如是正论的科判，是文殊麦彭仁波切亲造。

结文偈：

断除言说有与无，此二边之中观理，

依无误证无垢慧，拔除具缘见解刺。

有谓此无而彼有，有谓此一切皆无，

贪著有无偏执相，修无所缘仍有缘。

思维有或思维无，缘起理破耽著境，

信解现空等大圆，唯有龙猛妙宗见。

如是以正理引导，见解之王极甚深，

夺浅慧众之辩才，诸佛密意河汇此。

是故信解此深道，诸善缘者当首证，

了悟唯此一法已，请以闻思修此义。

科判大多仅罗列，亦有似文义心要，

比较前者更殊胜，为明慧者所现见。

连同结文偈的此科判，是五明法师玛德（麦彭仁波切）于传出教理狮吼声之康区佐钦佛学院为二十二位护戒持藏法师广讲《入中论》时立成文字。以此善根，愿成为光明金刚藏教法兴盛于一切时方之因。愿增吉祥！

此言：

具德龙王（指龙树菩萨）喜海中，善显离戏中观语，

承蒙谁恩得听闻，彼善知识前敬礼。

离四边戏中观道，超言说词义本性，

越观察境离破立，了义心密前顶礼。

十六妙龄持剑者，辩论经教理不败（指麦彭仁波切），
无畏（指法王晋美彭措）语狮之子嗣，得入前译教之果。

以信欢喜欲悟入，本空本净之法性，

研习十论智慧微，解释论义辩才弱。

然依前译传承教，具德月称之自释，

尽舍破立戏论词，撰作论释显精要。

雪域论主大狮者，经教理吼作讲辩，

竞比才慧之论诤，如彩虹般各不同。

纵难无偏顺一切，不嗔一切皆智语，

均有要点信解俱，从中述说自宗见。

轮回涅槃一切法，名言亦离生为空，

现空双运基道果，大乘精髓唯有此。
如破重暗日月轮，金山中央妙高山，
五明之最内明学，离戏中观彼心要。
今于赡洲大地上，全能学者美名扬，
无此犹如离命尸，呜呼远离一切智。
妙法律藏为教身，俱舍量论如人眼，
现观次第如心脏，无中观要皆枉然。
故于离戏中观论，以善意作此解释，
此福为主有无漏，善行总摄回向众。
愿依此力偏西沉，教证法宝灯日轮，
护持正教诸大德，长久住世成所愿。

五浊众生唯一怙，无畏（晋美）自在辩海藏，
圆满（彭措）经续法大源，大恩上师寿永固。

无偏世界众生怙，佛陀教法如意宝，
持守弘扬遍大地，愿彼大德寿永固。
最胜佛及众佛子，弘法利生而降临，
怙主于心所思愿，愿我等众皆具足。

愿我从今一切世，顶戴具德师足莲，
趋入广大佛子行，尽虚空际利众生。
与此善说结缘众，愿文殊尊予摄受，
空悲双运中观义，无勤如实得证悟。
浅释曙光前相迎，教理璀璨大日光，
拔除边见暗丛林，现前离边性本面。
无比月称意趣精，开显光明续大车，
前译大密宁玛派，盛名遍及三域因。

此《入中论句义释·开显精藏曙光》，是应我等
怙主殊胜化身图登·赤诚花丹罗珠（帝察活佛）携带吉
祥哈达再三诚恳劝请，以及释迦比丘持律者罗吾才扬
（泽让）等其他许多弟子的请求，特别是当我在自己寺
院依《自释》讲解此论时，发现诸初学者因不熟悉印
度注释的词句而难以悟入，以此为缘而撰著。

本人生于多康下部东方嘉绒附近多康色木冈与木

雅热冈二地之交界处。虽难以言其尊名、但为义利故提名的白玉大堪布，即图登·根桑沃色或阿旺玛瓦尼玛吉毕德，后蒙瞻部洲佛教大教主法王晋美彭措吉祥贤之大恩培育，由大堪布图登·根桑沃色、扬唐仁波切根桑晋美德钦沃萨多吉二位授予“蒋扬珠布罗珠”之名冠，实则被一切烦恼坚固束缚、于所知之处愚昧者（德巴堪布），于自寿六十一岁，第十七胜生周水猴年（1992年）冬月末上旬，邬金第二佛回遮五百外道本师之辩论、以雷电降伏恶咒魔的初十盛会之日，于朵芒佛教增善林之教理欢喜苑撰著圆满。

愿此成为释迦佛教法于一切时方弘扬兴盛久住之因。愿增吉祥！

译竟于孔雀灭毒林河畔之威猛莲师宫

2025年5月20日

入中论修行次第

——珍宝灯

荣敦·喜夏根绕 造论

索达吉堪布 翻译

顶礼上师本尊！

二资海中如须弥，善德彩霞衣严饰，
于诸众生赐安慰，怙主世尊前敬礼。
无我狮吼令敌畏，阐释正理论师首，
获佛最胜授记者，龙树菩萨前敬礼。
畅饮龙树语甘露，殊胜智慧极增长，
能辨中观理车轨，追随龙树师前礼。

遍知智慧皎月圆，普洒正理清凉光，
摧毁敌方痴暗军，月称论师前敬礼。

现将《入中论》的义理简要归纳为窍诀，清晰阐明他人未曾了知的修行次第。

龙树菩萨在《宝鬘论》中说：“欲自世间众，得无上菩提，菩提心为本，坚固如山王，悲心遍十方，不依二边智。”月称论师为阐明此义而撰著《入中论》。阿阇黎莲花戒也基于这三者而解说修行次第。

此论开头将悲心作为一切功德的根本而赞颂，表明首先需要修习悲心。“菩提心为本”说明大乘一切法的根本，需要修习大乘菩提心。“不依二边智”是结合十地和十波罗蜜多来解说，指出在十波罗蜜多中，般若波罗蜜多是主要修习对象，因为一切过失的根本是无明。无明有二种：所知障和烦恼障。《七十空性论》中说：“分别为真实，佛说即无明，彼生

十二支。”其中，十二缘起支中的无明属于烦恼障。

般若波罗蜜多的主要修行方法，如经中说：“我于千世界，所说一切经，文异义为一，尽数难宣说。善达义理者，若思维一法，则彼修一切，即诸法无我。”由此首先应通达二谛：从色法乃至一切智智之间，以及十波罗蜜多，在实相上并无两种不同的性质。了知二谛无别而修持，是修行的主要内容。《现观庄严论·事业品》中说：“有为与无为，悉不知有异。”

这可用比喻来说明：水中的月影，从智者到愚者，都无法否认其显现，但在显现为月亮的当下，月亮的本体、自性或特征丝毫不存在。虽无月亮却显现为月亮，虽显现为月亮却无月亮的本体，这就是“现而无自性”的含义。但在我们藏地，“现而无自性”只是许多人的口头禅而已。

在《般若心经》中，为了遣除增益而说“色即是

空”，为了遣除损减而说“空即是色”，二谛无别的含义是“色不异空，空不异色”。因此，对于外在的对境，要以彩虹或水月的比喻，修持现空无别；对于内在的心识，无论生起何种根本烦恼或随烦恼，就像观察者认清了过失一样，要清楚地认识到生起了什么念头，然后用分别观察的智慧去寻找，在找不到它的境界中平等安住，这就是修持明空无别。将现空无别与明空无别这两者轮番修持，之后以正念正知时时提起观照。

通过这种修法，可以证悟三有的一切从本初就无生，如同手掌中的庵摩罗果那样清晰可见，如此，瑜伽士就能抵达佛陀功德海的彼岸。

以上已宣说了《入中论》的修行次第。最后，关于三乘究竟为一乘，以及为了利益众生而住世直至轮回未空之间，这只是作为此论应当了知的附带内容来阐述。

有人根据“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭”等词句，认为佛地没有智慧。这是不合理的，因为阿闍黎龙树在《法界赞》中说过：“无垢法身中，安住智慧海。”而且，具德月称论师将龙树菩萨的这一意趣，以大乘道次第的方式在《入中论》中归纳总结而作了阐述。

大乘中观此修法，龙树菩萨亲宣语，
月称汇集而阐释，我今善知著此论。
愿以此福令诸众，获得遍知之佛果。

此《入中论修行次第·珍宝灯》，是荣敦·喜夏根绕于出家之年，在吉祥那烂陀寺撰著圆满。

译于绿度母精舍

2025年11月27日

入中论科判¹⁴

全知麦彭仁波切·著

索达吉堪布·译

此讲解第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣
论——《入中论》分四。

甲一、名义（曰：摩陀耶等）

甲二、译礼（曰：顶礼等）

甲三、论义分三：

乙一、造论分支分二：

丙一、总赞菩提三因（曰：声闻等）

丙二、分别礼赞大悲分二：

14 此为索达吉堪布 1992 年首次尝试将藏文典籍笔译为中文，别具纪念意义，故留存于此。

丁一、总赞大悲（曰：悲性等）

丁二、分别赞大悲分二：

戊一、赞缘有情大悲（曰：最初等）

戊二、缘法和无缘而赞（曰：众生等）

乙二、所造论体分二：

丙一、宣说暂时地分二：

丁一、分别说十地分三：

戊一、极喜地等五地分五：

己一、极喜地分二：

庚一、宣说一地分三：

辛一、略说本地（曰：佛子等）

辛二、广说功德分三：

壬一、庄严自续功德分三：

癸一、得具义之名功德（曰：从此等）

癸二、得生家族等功德分五：

子一、种姓功德（曰：生于等）

子二、所断功德（曰：断除等）

子三、所证功德（曰：此菩萨等）

子四、能力功德（曰：亦能等）

子五、增上功德（曰：从地等）

癸三、灭尽恶趣功德分二：

子一、真实（曰：灭彼等）

子二、比喻说明（曰：如第等）

壬二、超胜他续功德分二：

癸一、真实（曰：即住等）

癸二、别义（曰：彼至等）

壬三、一地增胜功德分三：

癸一、此地增胜施度（曰：尔时等）

癸二、赞布施分二：

子一、真实赞叹布施分三：

丑一、赞下劣布施分二：

寅一、真实（曰：彼诸等）

寅二、布施功德

卯一、行施能得轮回乐（曰：悲心等）

卯二、行施能得涅槃乐（曰：此复等）

丑二、赞菩萨布施（曰：发誓等）

丑三、如是结赞（曰：由前等）

子二、菩萨行施生欢喜分二：

丑一、行施时如何生喜（曰：且如等）

丑二、如是施身（曰：由割等）

癸三、布施之分类（曰：施者等）

辛三、结说此地功德（曰：极喜等）

庚二、结尾本品（曰：入中论等）

己二、无垢地分二：

庚一、真实无垢地分三：

辛一、差别体地之释词（曰：彼戒圆满等）

辛二、地之差别分三：

壬一、此地增胜净戒度分二：

癸一、真实（曰：如是等）

癸二、宣说清净戒相（曰：若彼等）

壬二、赞戒度分二：

癸一、真实赞戒分二：

子一、劣体亦须具持戒分二：

丑一、离戒之过患分四：

寅一、离戒者不得善趣之过（曰：失坏等）

寅二、乐果一次受尽之过（曰：生物等）

寅三、恶趣中难得解脱之过（曰：若时等）

寅四、为除诸过而施后说戒律（曰：是故等）

丑二、具戒之利益（曰：尸罗等）

子二、戒为诸功德之依处（曰：诸异生等）

癸二、诸菩萨如是持戒住相（曰：犹如等）

壬三、戒度之分类（曰：由谁等）

辛三、结明此地功德（曰：佛子等）

庚二、结尾本品（曰：入中论等）

己三、发光地

庚一、真实分三：

辛一、差别体地之释词（曰：火光等）

辛二、地之差别法分二：

壬一、宣说此地增胜忍度分三：

癸一、此地增胜忍辱（曰：设有等）

癸二、忍辱之修法分二：

子一、依胜义修法（曰：已见等）

子二、依世俗修法分三：

丑一、观嗔恚过失而修忍辱分四：

寅一、观无义故不生嗔而修忍辱（曰：若已等）

寅二、观能利者不应转害者而修忍辱（曰：既许等）

寅三、观嗔恚罪业极大而修忍辱（曰：若有等）

寅四、观此生下世生起种种过失而修忍辱

（曰：使色等）

丑二、观忍度功德而修忍辱（曰：忍招等）

丑三、共同结尾（曰：了知等）

癸三、忍度之分类（曰：纵回等）

壬二、宣说此地生其他功德（曰：此地等）

辛三、说功德结尾此地分二：

壬一、前三度共同结尾（曰：如是等）

壬二、分别此地结尾（曰：发光等）

庚二、结尾本品（曰：入中论等）

己四、焰慧地

庚一、真实分二：

辛一、此地增胜精进（曰：功德等）

辛二、此地之释词（曰：此地等）

辛三、所断之差别（曰：自见等）

庚二、结尾本品（曰：入中论等）

己五、难胜地

庚一、真实分二：

辛一、差别地之释词（曰：大士等）

辛二、差别地之功德（曰：静虑等）

庚二、结尾本品（曰：入中论等）

戊二、现前地分二：

己一、真实分三：

庚一、略说能境地之体性（曰：现前等）

庚二、广说所境空性分二：

辛一、讲空性之深义（曰：如有目者等）

辛二、真实宣说具深义空性分三：

壬一、如何传相（曰：如彼等）

壬二、于谁传讲分二：

癸一、认定传讲之法器（曰：若异等）

癸二、于彼宣说空性生功德而劝闻分二：

子一、生世俗方便之功德（曰：彼器等）

子二、生胜义智慧之功德（曰：善巧等）

壬三、所讲之法分二：

癸一、以理证抉择空性分二：

子一、以理抉择法无我分三：

丑一、以理破自性生分二：

寅一、二谛中破四边生分三：

卯一、立誓略说无四边生（曰：彼非等）

卯二、于彼以理广说分四：

辰一、破自生分二：

巳一、以释论之理破分三：

午一、真实义中破自生分二：

未一、破从同体之因生分四：

申一、同体应成无义生而破（曰：彼从等）

申二、同体生不应理而破（曰：生已等）

申三、应成不得生果之时而破（曰：若计等）

申四、应成种子无穷尽生而破（曰：尽生等）

未二、破因果同一性分二：

申一、若因果同体应成不得差别法的阶段之过
分二：

酉一、因果变化不应理（曰：云何等）

酉二、是故应成无形相等体之过（曰：异于等两句）

申二、若得差别法者应成因果非一体之过分二：

酉一、宣说差别法异体一体不应理之真义
（曰：若舍等两句）

酉二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取
而破（曰：若汝等四句）

午二、名言也无有自性生（曰：因灭等）

午三、结说二者成立之义（曰：故计等）

巳二、以中论之理破（曰：若计等）

辰二、破他生分二：

巳一、总破承认他生分二：

午一、总破真实义中许他生宗分三：

未一、真实破他生分三：

申一、总破他生分二：

酉一、以太过破（曰：若谓等）

酉二、破释妨难分二：

戌一、释妨难（答）（曰：由他等）

戌二、破救（曰：如甄等）

申二、别破他生分二：

酉一、前因后果而破他生分二：

戌一、真实遮破（曰：芽种等）

戌二、破释妨难分二：

亥一、释难（曰：犹如等）

亥二、彼破（曰：设是等）

酉二、因果同时而破他生（曰：眼识等）

申三、观果四边破他生（曰：生他等）

未二、世间妨难分二：

申一、妨难（曰：世住等）

申二、彼答分二：

酉一、若世间许他生而无害分三：

戌一、以区分能境所境之正邪而略说二谛（曰：由于等）

戌二、彼者广说分二：

亥一、以能境量而世间无害分二：

甲一、宣说观察名言量分二：

乙一、能境正量与非量之分类（曰：妄见等）

乙二、以彼而量所境相分二：

丙一、总说所境正倒之区别（曰：无患等）

丙二、别说颠倒著境于名言量前亦不成真实

（曰：无知等）

甲二、以彼无害观察胜义量（曰：如有等）

亥二、以所境二谛而世间无害分二：

甲一、倒境世俗谛以释词而说（曰：痴障等）

甲二、无倒胜义谛以比喻而说（曰：如眩等）

戌三、故说何境于世间有无妨害之差别而结尾分二：

亥一、观察真实义时世间无害分二：

甲一、世间不应正量（曰：若许等）

甲二、此故非量不害正量（曰：世间等）

亥二、世间自义于世间有害（曰：若以等）

酉二、世间名言亦无自性他生故世间无害（曰：世间等）

未三、宣说如是破他生之功德（曰：由芽等）

午二、别破名言中许有自性生宗分二：

未一、真实分二：

申一、真实分三：

酉一、圣者根本智应成破诸法之因（曰：若谓等）

酉二、以胜义理论观察名言谛应成堪忍（曰：设若等）

酉三、应成胜义理论无力破生（曰：于真性等）

申二、破释妨难（曰：如影等）

未二、如是破之功德分二：

申一、断除极微常断见之功德（曰：二谛等）

申二、业果关系极应理之功德分二：

酉一、虽无阿赖耶等已灭业生果之相分二：

戌一、真实（曰：由业等）

戌二、以比喻宣说之义（曰：如见梦等）

酉二、破释妨难分二：

戌一、破异熟无穷妨难分二：

亥一、二义用比喻说明（曰：如境等）

亥二、真实宣说义生果相分二：

甲一、异熟不成无穷生（曰：而非等）

甲二、不生错乱之果（曰：故见等）

戌二、破违阿赖耶有之圣教妨难分二：

亥一、彼教示为不了义（曰：说有等）

亥二、彼等之喻（曰：如佛等）

巳二、别破唯识分二：

午一、叙计（曰：不见等）

午二、彼破分二：

未一、以理证破分二：

申一、破离外境之识有自性分三：

酉一、破离外境意识之本体分二：

戌一、破离外境之识有自性之喻分二：

亥一、破梦喻分二：

甲一、试问（曰：无外等）

甲二、彼破分三：

乙一、以梦喻不能成立识有自性（曰：若时等）

乙二、以梦喻不能成立觉时无外境分二：

丙一、叙计（曰：设曰等）

丙二、彼破（曰：如汝等）

乙三、此故以梦喻成立诸法虚妄（曰：此中犹等）

亥二、破毛发之喻（曰：由有等）

戌二、破由习气功能出生境空之识分二：

亥一、前后内容结合示他宗（曰：若谓等）

亥二、彼破分二：

甲一、略说（曰：彼能等）

甲二、广说分二：

乙一、破现在识有自性功能（曰：已生功能等）

乙二、破未来识有自性功能分二：

丙一、总破（曰：未生体等）

丙二、答破（曰：若想等）

乙三、破过去识有自性功能分二：

丙一、真实破（曰：若灭等）

丙二、破释妨难分二：

丁一、回答（曰：彼诸等）

丁二、彼破（曰：此待等）

酉二、破彼中成熟无情显现之习气分二：

戌一、叙计（曰：能生等十二句）

戌二、破彼分二：

亥一、真实破分三：

甲一、若无外境仅于意识中能现外相则成觉时盲人能见

色之过而破（曰：如于梦等）

甲二、若许觉时未成熟能力则成梦时亦不生色显之过而

破（曰：若如等）

甲三、此故境根识三者真假相等（曰：是故等）

亥二、识中生出外显之其余能立亦示为无义分三：

甲一、无理证之能立（曰：随此等）

甲二、无教证之能立（曰：诸佛等）

甲三、无比喻之能立分二：

乙一、余不净修瑜伽意中骨锁显现喻示为无义

（曰：诸瑜伽等）

乙二、诸饿鬼将河流见为脓血示为无义（曰：如同等）

酉三、破之结尾（曰：总如等）

申二、破成立依他起有自性分四：

酉一、说明依他起有自性不应理分二：

戌一、以问能立略破而说（曰：若离等）

戌二、彼者广说分二：

亥一、破彼有之量即自证分二：

甲一、立誓略说（曰：彼自等）

甲二、彼者以理广说分二：

乙一、以比量不成立自证分二：

丙一、说因（曰：若由等）

丙二、彼破分二：

丁一、破依念不成自证之理由（曰：立未成等）

丁二、纵有自证彼者不应忆念而破分二：

戊一、真实分二：

己一、宣说破之真实理证（曰：纵许等）

己二、以此理能破其他论述（曰：此因等）

戊二、旁述自宗虽无自证也可生忆念（曰：

何故等）

乙二、以现量不成立自证（曰：是故等）

亥二、彼破故无正量不成依他起（曰：若既等）

酉二、由此唯识宗失坏二谛（曰：若时等）

酉三、明二谛无误唯有龙树之宗分二：

戌一、真实（曰：出离等）

戌二、彼之应理分二：

亥一、若未证悟无谬二谛不可解脱（曰：彼失等）

亥二、未知二谛本性不可证悟实相（曰：由名等）

酉四、许依他起与许世间名言不同（曰：如汝等）

未二、释佛说唯识之教义分二：

申一、释十地经教义分二：

酉一、真实（曰：现前等）

酉二、彼者应理分三：

戌一、以教成立分二：

亥一、何经中说（曰：故为等）

亥二、明如何宣说（曰：各如等）

戌二、以理成立分二：

亥一、成立‘唯’字非破外境而明心为主

（曰：如觉等）

亥二、如是应理分二：

甲一、‘唯’字破外境不应理（曰：若知等）

甲二、许心为主应理分二：

乙一、示心为主（曰：有情等）

乙二、其他非为主（曰：若谓等）

戌三、如是成立之结尾（曰：若谓安住等）

申二、释《楞伽经》之教义分二：

酉一、彼教示为不了义（曰：经说等）

酉二、如是决定之能立分三：

戌一、以教理成立不了义（曰：佛说等）

戌二、如是佛说之密意（曰：佛说所知等）

戌三、明如是此理亦应了知余经了义不了义

（曰：如是了知等）

辰三、破共生分二：

巳一、以上述理而破（曰：计从等）

巳二、以前二者极不应理（曰：此非等）

辰四、破无因生分二：

巳一、叙计（曰：若计等）

巳二、彼破分二：

午一、总破无因分二：

未一、破有者常有等分二：

申一、破一切生（曰：一切恒从等）

申二、破常有（曰：众生等）

未二、破无者无常等分二：

申一、应成为果不集因而破（曰：世间为求等）

申二、世间诸法如空花恒时无果而破（曰：众生无因等）

午二、别破世间无有后世分二：

未一、顺世外道许无后世之意示为非量（曰：汝论等）

未二、彼示为倒意分二：

申一、明顺世外道意与所知性成颠倒识（曰：破他等）

申二、彼喻破释难（曰：大种等）

卯三、如是成立义故结尾（曰：由无等）

寅二、如是破者妨难分二：

卯一、破自性诸见之难分二：

辰一、明自性不现之因分二：

巳一、以何因不能见自性（曰：世有等）

巳二、以喻成立彼者（曰：如由等）

辰二、宣说因亦无自性（曰：说痴等）

卯二、破无现基名言中亦不应现之难分二：

辰一、真实妨难（曰：若谓等）

辰二、彼答破分二：

巳一、以喻示难为不定分二：

午一、略说（曰：有眩等）

午二、广说分二：

未一、应成影像等不能显现（曰：若见等）

未二、彼故此因不定（曰：此于等）

巳二、立自性无生与名言显现不相违分二：

午一、明二谛中没有自性生分二：

未一、真实（曰：如石女儿等）

未二、教证（曰：故佛等）

午二、立自性无生与名言显现不相违（曰：如说等）

丑二、是故以理成立唯一缘起生义分二：

寅一、四边不生故诸法唯缘起生（曰：诸法等）

寅二、赞缘起理能坏一切劣见（曰：由说等）

丑三、认定以理观察之果分二：

寅一、说观察之果分二：

卯一、断除分别念之理由（曰：有性等）

卯二、除分别念是观察之果（曰：异生等）

寅二、明果之因应需观察分二：

卯一、伺察真实义无误故应观察（曰：论中等）

卯二、具有功德故应观察（曰：若干等）

子二、以理抉择人无我分二：

丑一、求解脱者应先破我（曰：慧见等）

丑二、宣说彼破之理证分二：

寅一、破许实有之我分三：

卯一、破许我蕴异体分二：

辰一、叙计（曰：外计等）

辰二、彼破分二：

巳一、无有如此之我分二：

午一、总说能破之理（曰：如石女儿等）

午二、以理能破其他常我（曰：由于等）

巳二、离蕴无我（曰：是故等）

卯二、破许我蕴一体分二：

辰一、叙计（曰：由离等）

辰二、彼破分二：

巳一、总破分二：

午一、即蕴我见所缘不应理分二：

未一、总破（曰：若谓等）

未二、别破敌宗自许相违分二：

申一、自宗相违分二：

酉一、正破分四：

戌一、我执应成非倒之过（曰：其我等）

戌二、应成断我之过（曰：般涅槃等）

戌三、应成修涅槃法无义之过（曰：般涅槃前等）

戌四、应成因果不应理之过分二：

亥一、真实分二：

甲一、应成已作业耗尽之过（曰：生灭等）

甲二、成未作遇果之过（曰：他所等）

亥二、破答（曰：实一等）

酉二、结尾（曰：故蕴等）

申二、与教相违（曰：世有等）

申三、与理相违分二：

酉一、若蕴是我见之缘则证无我时无诸法之过分二：

戌一、真实（曰：若汝等）

戌二、破答（曰：若谓等）

酉二、有蕴不可破我见故不退贪等之过（曰：汝宗等）

午二、释经说缘蕴之义分二：

未一、教义为不许蕴是我分二：

申一、教义许为蕴是我之宗（曰：若谓佛说等）

申二、彼破分二：

酉一、教义为否定之方而言分二：

戌一、略说（曰：彼唯等）

戌二、广说（曰：由余等）

酉二、若是肯定之方而言于敌宗无义分二：

戌一、若蕴是我则聚非是各别（曰经说等）

戌二、如是承许与自宗相违分二：

亥一、如何相违之理（曰：非依等）

亥二、破答分二：

甲一、与教义无系相违分二：

乙一、以喻义唯聚非我而破分二：

丙一、若聚是我则喻车支聚应成车（曰：尔时等）

丙二、如是我亦观待诸蕴之假立故聚者非是我

（曰：经说依止等）

乙二、彼破答（曰：若谓等）

甲二、与理相违分二：

乙一、真实（曰：取者等）

乙二、答破（曰：若谓等）

未二、说假立之我分三：

申一、经说依蕴之假我（曰：佛说等）

申二、如是俱生我执也不缘诸等共同或各别或集聚

（曰：说依等）

申三、明未破俱生我执之所缘境而许证无我之宗应成

无关系分二：

酉一、真实义（曰：证无等）

酉二、比喻（曰：见自等）

巳二、破妄计与蕴有关系之其余我分二：

午一、前未说之三者分二：

未一、破能依所依（曰：于诸蕴等）

未二、破许我上具蕴（曰：我非等）

午二、共同结尾分二：

未一、明总结二十萨迦耶见（曰：我非有色等）

未二、明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计（曰：由证等）

卯三、破许我蕴一异体何者亦不可言说分二：

辰一、叙计（曰：有计等）

辰二、彼破分三：

巳一、若成立有事应成有说之过（曰：不许等）

巳二、若无可言说应成无事之过（曰：如汝等）

巳三、远离二者故不成有事而破（曰：汝识等）

寅二、承许假立之我分二：

卯一、虽七边无我唯依缘立如车分二：

辰一、明真实假立分二：

巳一、无我之义（曰：故我等）

巳二、无我之喻车分二：

午一、总破（曰：如车等）

午二、别破分二：

未一、破计积聚为车（曰：若谓等）

未二、破许唯形为车分二：

申一、破许支形为车分二：

酉一、破许唯前形为车（曰：汝形等）

酉二、破计余形为车（曰：若谓现等）

申二、破计积聚形为车分二：

酉一、真破（曰：由汝等）

酉二、以理说明空性因中生果之应理分二：

戌一、总说（曰：如汝等）

戌二、分析广说支分（曰：有谓等）

辰二、如是了知之利益分二：

巳一、随比喻之车而说分二：

午一、名言不坏极为应理之利益分二：

未一、七边不观察而成立（曰：虽以等）

未二、虽无自性然成假立名言（曰：可为等）

午二、易证胜义之利益分二：

未一、真实（曰：七相等）

未二、除疑难（曰：若时等）

巳二、随意义之我而说分二：

午一、虽无自性极为应理名言（曰如是等）

午二、能现前胜义之相分二：

未一、证见远离常断之道（曰：非有等）

未二、明得解脱之果分三：

申一、唯一假立故能除俱生我执（曰：众生等）

申二、除我执故亦无我所（曰：由无等）

申三、无有彼二解脱之应理（曰：若见等）

卯二、说其余有事也如是假立分二：

辰一、推理瓶等之分与有分等（曰：瓶衣等）

辰二、推理因果分二：

巳一、真实分四：

午一、若有堪忍自性因果则问何者即先（曰：因能等）

午二、问因果是否接触而破（曰：若因等）

午三、明因果中一者不成立另一者也不成立（曰：因不生等）

午四、彼难与自宗不同（曰：此二者等）

巳二、自宗不同分二：

午一、出妨难分三：

未一、汝自宗应成接触等相同之难（曰：能破等）

未二、上述太过非正理之难（曰：汝语等）

未三、无宗无理而力破之难（曰：自语等）

午二、彼答分二：

未一、接触等之答分二：

申一、略说自宗无过（曰：前说等）

申二、彼者以理广说分三：

酉一、说比喻分二：

戌一、总说影像之喻（曰：如日等）

戌二、别说虽无真实影像而依彼能净面

垢之喻（曰：影虽等）

酉二、立真义（曰：若能等）

酉三、如何辩论亦破不了无自性宗而结尾

（曰：易达等）

未二、明余答上已述讫（曰：了知上说等）

癸二、空性之分类分二：

子一、略说（曰：无我等）

子二、广说分二：

丑一、广说十六空性之分类

寅一、宣说内空等四分四：

卯一、内空（曰：由本性等）

卯二、外空（曰：由本性尔故等）

卯三、内外空（曰：二分等）

卯四、空性空（曰：诸法等）

寅二、大空等四分四：

卯一、大空（曰：由能等）

卯二、胜义空（曰：由是等）

卯三、有为空（曰：三界等）

卯四、无为空（曰：若无等）

寅三、离边空等四分四：

卯一、毕竟空（曰：若法等）

卯二、无初后际空（曰：由无等）

卯三、无散空（曰：散谓等）

卯四、本性空（曰：有为等）

寅四、诸法空等四分四：

入中论科判

卯一、诸法空（曰：十八等）

卯二、自相空分三：

辰一、略说（曰：变碍等）

辰二、广说分三：

巳一、基法自相（曰：色相等）

巳二、道法自相（曰：施度等）

巳三、果法自相（曰：经说等）

辰三、结尾（曰：若有等）

卯三、不可得空（曰：现在等）

卯四、无性空（曰：诸法等）

丑二、归摄四空性之分类分二：

寅一、真实分类分四：

卯一、有事空（曰：应知等）

卯二、无事空（曰：总言等）

卯三、自性空（曰：自性等）

卯四、他性空（曰：若诸等）

寅二、旁述二十空性而结尾（曰：般若等）

庚三、说此地功德而结尾（曰：如是等）

己二、结本品（曰：入中论等）

戊三、远行等四地分四：

己一、远行地（曰：此远等）

己二、不动地分三：

庚一、八地之得相（曰：数求等）

庚二、此地增胜愿度（曰：此地等）

庚三、明此地功德之差别分二：

辛一、灭世之功德分二：

壬一、虽离世系现得法游舞而得诸佛之劝导（曰：诸佛等）

壬二、断除障垢之功德（曰：净慧等）

辛二、虽灭世而显示幻化（曰：灭生等）

己三、善慧地（曰：第九等）

己四、法云地分三：

庚一、明此地差别功德（曰：十地等）

庚二、慧度增胜（曰：得妙等）

庚三、同释词之功德（曰：佛子等）

丁二、诸地之功德分二：

戊一、一地之十二种百功德（曰：菩萨等）

戊二、类推其余地分二：

己一、二地至七地以上数增上类推（曰：如极等）

己二、清净三地以尘数类推分三：

庚一、八地功德（曰：住不等）

庚二、九地功德（曰：菩萨住等）

庚三、十地功德分二：

辛一、明十二功德（曰：且说等）

辛二、明其余功德（曰：一一毛孔等）

丙二、究竟佛地分三：

丁一、最初得正觉之相分二：

戊一、真实义分三：

己一、何时得（曰：如净等）

己二、何境得（曰：于色等）

己三、如何得（曰：如器等）

戊二、彼之破释难分二：

己一、出妨难分二：

庚一、证悟所境无生不应理之难（曰：若静等）

庚二、若能境一体则知所境于其他宣说不应理之难
（曰：不知等）

己二、彼答分二：

庚一、证所境无生之应理（曰：不生等）

庚二、虽证能所境一体而说法之应理分二：

辛一、真实（曰：百福等）

辛二、比喻（曰：如具强力等）

丁二、所得正觉之本体分三：

戊一、所依之身相分三：

己一、法身（曰：尽焚等）

己二、受用身（曰：此寂灭等）

己三、等流身分三：

庚一、身之一毛孔现示自一切行（曰：能仁等）

庚二、于彼现示其余一切行（曰：诸佛等）

庚三、随欲自在圆满身分二：

辛一、欲境自在（曰：此清等）

辛二、欲时自在（曰：佛无分别等）

戊二、能依之功德分三：

己一、功德之主十力分二：

庚一、略说（曰：处非等）

庚二、广说（曰：彼法等）

己二、一切功德说不能尽分二：

庚一、一切功德说不能尽（曰：妙翅等）

庚二、少许言说亦依圣教（曰：然由等）

己三、了知彼等功德之利益（曰：甚深等）

丁三、得正觉后以幻化度众之相分三：

戊一、明本师示现殊胜化身之传记（曰：佛得等）

戊二、成立究竟佛法为一乘分二：

己一、明以理成立究竟为一乘（曰：离知等）

己二、说三乘者为不了义（曰：众生等）

戊三、本师现证菩提而住于无量劫分二：

己一、现证菩提（曰：十方世界等）

己二、常时住世分二：

庚一、略说（曰：直至等）

庚二、广说分二：

辛一、于众生具有无量大悲（曰：世间等）

辛二、彼境受苦有情无尽而不涅槃（曰：由诸等）

乙三、造论究竟分二：

丙一、如何造论分二：

丁一、真实分二：

戊一、依何而造论（曰：月称等）

戊二、明如是所造论之不共同（曰：如离等）

丁二、彼之必要分二：

戊一、真实（曰：由怖等）

戊二、教言应唯此论授持（曰：前说等）

丙二、此善回向（曰：我释等）

甲四、末义分二：

乙一、论师中谁造（曰：入中论是萨曼等）

乙二、译师谁译（曰：伽湿弥等）

译述：此《入中论颂》为法尊法师所译汉文，科目为宁玛巴教主全知麦彭仁波切所著，易知深义，速得加持，具慧智者，无比之宝，水猴年（1992年12月）冬天，在藏地雪域中心大密乘十二大光身寂静处五明佛学院，藏汉深广教法显密经堂传讲《入中论颂》及《善解密义疏》时，一边传讲，一边将科目翻译圆满。此善回向一切有情，愿金刚上师永久住世，常转法轮，大恩上师晋美彭措的密传弟子恭书。

增吉祥！

〇〇 五部大论相关阅读

戒律：

▶ 索达吉堪布全集 20 译作	《事师五十颂释》
▶ 索达吉堪布全集 21 译作	《沙弥五十颂释》
▶ 索达吉堪布全集 22 译作	《大乘斋戒功德》 ○ 《大乘斋戒功德》 ○ 《斋戒功德相关公案》
▶ 索达吉堪布全集 23 译作	《赞戒论浅释》
▶ 索达吉堪布全集 24 译作	《三戒论释》 ○ 《三戒论释》 ○ 《建立三戒一体论》
▶ 索达吉堪布全集 37 译作	《入中论释》
▶ 索达吉堪布全集 1 课程	《赞戒论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 2 课程	《沙弥五十颂讲解》
▶ 索达吉堪布全集 3 课程	《三戒论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 4 课程	《事师五十颂讲解》
▶ 索达吉堪布全集 126 课程	《三戒论讲解·出家戒》

俱舍：

▶ 索达吉堪布全集 26 译作	《俱舍论释》

- ▶ 索达吉堪布全集 27 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 5 | 课程
- ▶ 索达吉堪布全集 6 | 课程

《智者入门论》
《俱舍论讲解》
《俱舍问答》

因明：

- ▶ 索达吉堪布全集 28 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 29 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 30 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 31 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 7 | 课程
- ▶ 索达吉堪布全集 8 | 课程
- ▶ 索达吉堪布全集 9 | 课程

《解义慧剑论释》
○ 《解义慧剑论释》
○ 《因类学》

《量理宝藏论释》
《释量论·成量品释》
《前世今生论》
《解义慧剑讲解》
《量理宝藏论讲解》
《释量论·成量品讲解》

中观：

- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 32 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 33 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 34 | 译作

《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
《定解宝灯论浅释》
《中论释》
《中观庄严论释》

- ▶ 索达吉堪布全集 35 | 译作 《中观宝鬘论广释》
- ▶ 索达吉堪布全集 36 | 译作 《中论释·显句论》
- ▶ 索达吉堪布全集 10 | 课程 《中观四百论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 11 | 课程 《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
- ▶ 索达吉堪布全集 12 | 课程 《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
- ▶ 索达吉堪布全集 13 | 课程 《中论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 14 | 课程 《中观庄严论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 15 | 课程 《缘起赞讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 17 | 课程 《中观零散教言讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 课程 《澄清宝珠论讲解（1995 年）》

般若：

- ▶ 索达吉堪布全集 39 | 译作 《现观庄严论释·白莲花之璎珞》
- ▶ 索达吉堪布全集 40 | 译作 《现观庄严论疏·弥勒言教》
- ▶ 索达吉堪布全集 41 | 译作 《现观庄严论略义》
- ▶ 索达吉堪布全集 42 | 译作 《现观庄严论总义》
- ▶ 索达吉堪布全集 18 | 课程 《现观略义讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 19 | 课程 《现观总义讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 课程 《现观庄严论讲解》

