



般若文库系列 6

般若品易解句义释·净水如意宝

益西彭措法师 译

免费结缘，非卖品，
禁止用作任何商业用途。

入行论·般若品·····	1
入行论·般若品科判·····	19
般若品易解句义释·净水如意宝·····	21

入行论·般若品

寂天菩萨 造

智圆法师 译

此等一切支，佛为般若说，
故求灭苦者，当生般若慧。
世俗与胜义，许此为二谛，
胜义非心境，心者是世俗。
见世间有二，瑜伽及凡庸。
瑜伽世间害，凡庸之世间，
彼亦由慧别，为诸上上害。
以二共许喻。为果不察故。
世间见有事，执彼为真实，
不许幻性故，诤于瑜伽师。
色等谓现量，共许非量成，
彼如不净等，谓净等虚妄。
为引世间入，怙主说实有。
真中非刹那，谓俗亦成违，
瑜伽俗无过，待世为见真，

否则世间害，知女身不净。
供幻佛生福，一如供实佛。
有情若如幻，死已云何生？
乃至诸缘聚，幻事亦现起。
何以相续久，有情即实有？
杀戮幻人等，无心故无罪，
于有幻心者，当生罪与福。
咒等无力故，不生如幻心，
种种缘生幻，亦复种种相，
一缘生一切，何处皆非有。
胜义中涅槃，轮回即世俗，
则佛亦轮转，菩提行何用？
诸缘相续集，幻现亦不退，
诸缘相续灭，俗中亦不生。
若时识亦无，以何能见幻？
若时幻不成，尔时亦见何？
若处有非尘，相分为心体，
若时心即幻，尔时何见何？
世间怙亦言，心不自见心，

犹如刀剑锋，不能自割自。
 若谓如灯火，能明于自体，
 然灯非所明，以无暗蔽故。
 如晶青待他，有青不待他，
 如是亦见识，有待及不待，
 于非青成青，定无自作自。
 所谓灯自明，由识知而说，
 所谓心自明，以何知而说。
 若时俱不见，则观明不明，
 如说石女女，娇媚实无义。
 设若无自证，岂能念彼识？
 受余相连故，能念如鼠毒。
 具余缘见故，心何不自明？
 由涂眼药力，见瓶不见药。
 任何见闻知，此处非所遮，
 此处遮苦因，计实之分别。
 幻境非心外，计无异亦非，
 若实岂非异，非异则无实。
 境无实可见，心能见亦然。

轮回依实法，否则如虚空，
无实依于实，云何有作用？
汝心无助伴，应成独一体，
心离所取时，一切成如来，
若尔于唯识，观察有何德？
虽知法如幻，岂能断烦恼？
何时于幻女，幻师亦生贪。
幻师于所知，未断烦恼习，
故见幻女时，见者空习弱。
习于性空故，当断实有习，
由习何亦无，彼亦后当断。
若时全无事，不见所观事，
无实离所依，云何住心前？
若实无实法，悉不住心前，
尔时无余相，无缘极寂静。
譬如摩尼宝，如意树满愿，
此由众生善，愿力现佛身。
如成鹏咒者，供处成已逝，
彼逝虽久远，能作灭毒等。

相应菩提行，成就佛供处，
 菩萨虽入灭，能作一切义。
 由供无心者，云何有福果？
 供住世涅槃，经云福等故。
 世俗胜义供，咸依教承许，
 如供实有佛，如何有果般。
 由见谛解脱，何用见空性？
 经说无此道，不能证菩提。
 大乘若不成。汝教云何成？
 二前成此故。初于汝不成。
 何缘信彼典，大乘亦同具。
 不然二许真，吠陀等成真。
 大乘有诤故。外与教有诤，
 教内亦互诤，有诤故应舍。
 教本为比丘，彼亦难安住。
 心有所缘者，难得入涅槃。
 若断惑解脱，彼无间应尔，
 彼等虽无惑，犹见业功能。
 谓初无取爱，故定无后有，

此爱非染污，如愚云何无？
由受缘生爱，彼等仍有受。
彼有所缘心，犹于某中住，
诸离空性心，灭已复当生，
此如无想定，故应修空性。
何语入经藏，许彼为佛语。
大乘经多分，岂非同汝经？
若由一不属，一切皆非经，
亦以一分同，一切成佛语。
何语迦叶等，尚无力测度，
谁由汝不解，判彼不应持。
为利愚苦众，解脱贪惧边，
成就住轮回，此即证空果。
如是破空宗，实为不应理，
是以当无疑，修习空性义。
唯空能对治，烦恼所知障，
欲得遍智者，何不修空性？
何事能生苦，于彼应生惧，
空能灭诸苦，云何畏惧彼？

若有谛实我，当于彼生惧，
 既无尘许我，谁成畏惧者？
 齿发甲非我，骨血亦非我，
 涕涎脓非我，黄水亦非我，
 脂汗亦非我，肺肝亦非我，
 余脏亦非我，屎尿亦非我，
 肉皮亦非我，暖风亦非我，
 孔窍亦非我，六识皆非我。
 声识若是常，恒时应取声。
 无所知知何，何因为能知。
 无知若为知，木亦成能知。
 故境未现前，定无彼有境。
 若由彼知色，尔时何不闻？
 若谓声不近，则无知彼声。
 取声体性者，云何成取色？
 一人兼父子，假立非真实，
 忧喜暗三德，非子亦非父，
 恒不见彼者，具有取声性。
 如伎以余相，见异则非常，

异相犹为彼，彼一未曾有。
余相若非真，当说彼自性，
若谓一识性，士夫合成一，
心无心成一，何则同为有。
别别为颠倒，何为同所依？
无心亦非我，无心则如瓶。
与心相应知，则成坏不知。
设若我无变，心于我作何？
无心离作业，虚空应计我。
我若非实有，业果系非理，
业作已灭故，成为谁之业？
业果基异体，我亦无作用，
你我同遭此，相诤实无义。
因存见其果，此见不可能，
依一相续说，作者受者一。
过去未来心，今无故非我。
今心即是我。彼灭我亦无。
此如芭蕉树，层层析无得，
如是以理察，我亦非实有。

若无诸有情，于谁而兴悲？
 为果立誓境，以痴假立者。
 无人谁得果，实然由痴许。
 为求灭苦故，不除求果痴。
 苦因之我慢，我痴令彼增。
 谓彼亦不除，修无我为胜。
 足胫非为身，腿腰亦非身，
 腹背胸非身，臂肋复非身，
 手腋肩非身，诸内脏非身，
 头颈亦非身，此中何为身？
 身若于诸支，各以一分住，
 诸分纵各住，身自住何处？
 若为具支身，一一住手等，
 则尽手等数，应成等数身。
 外内若无身，手等岂有身？
 手等外若无，彼身云何有？
 无身于手等，以痴起身想，
 如以形差别，假人起人想。
 乃至诸缘聚，身似现士夫，

如是手等存，于彼现为身。
如是指聚故，手亦为何物？
指亦节聚故，节亦析为分，
分复析为尘，尘复以方分，
方分离分故，如空尘亦无。
如是如梦色，具观者谁贪？
若时全无身，尔时何男女？
苦若自性有，何不损极乐？
乐则以美食，忧等何不喜？
强力映蔽故，心不领受彼。
何者非受性，云何可谓受？
若谓有细苦，岂非除彼粗？
谓彼即余乐，细亦乐一种。
若生违缘故，苦受不现起，
岂非成立受，由分别耽著？
故于彼对治，此观串习修，
观察田生定，此乃瑜伽食。
若根境有隔，彼二岂相遇？
无隔应成一，谁与谁相遇？

极微不相入，无入机同等，
 不入则无合，无合则不遇。
 无分亦有遇，云何谓应理？
 相遇且无分，若见当指示。
 识无尘聚身，相遇不应理。
 聚亦无实故，应如前观察。
 如是无有触，则受从何生？
 辛劳为何义？以何损何人？
 若时无受者，受亦不可得，
 尔时见彼义，云何爱不退？
 此见乃至触，皆由梦幻性。
 与心俱生故，受非以心领，
 受心先后生，是忆非领受。
 受非以自受，亦非他能受，
 受者毫许无，故受非真有，
 如是无我聚，以彼云何害？
 意于根无住，于色中无住，
 于内外无住，余处亦不得。
 非身非余物，非合非独立，

彼无尘许故，心性本涅槃。
识先于所知，彼缘何境生？
识所知同时，彼亦缘何生？
所知后生识，彼时从何生？
如是诸法生，理当无了知。
如是无世俗，云何有二谛？
俗以他心立，有情岂涅槃？
此乃他分别，非彼自世俗，
后定有则有，无则无世俗。
心与所观境，二者互依存，
依照世共许，说一切观察。
何时能观者，以彼观察时，
亦须观察彼，应成无穷尽。
观察所观已，能观无所依，
无依故不生，说彼亦涅槃。
彼宗于心境，极难立谛实，
若由识成境，依何立识有？
由境立识有，依何立境有？
由互观待有。二俱成无实。

无子则无父，子为从何生？
 无子必无父，如是二皆无。
 如由种生芽，从芽知有种，
 由境所生识，何不知有境？
 以彼异芽识，虽知有芽种，
 然于知彼境，以何知有识？
 首由世现量，知见一切因，
 莲之茎等别，乃由因别生。
 因别由谁作，以前因别生。
 何故因生果，前前之因力。
 自在许生因，当说彼为何？
 若谓诸大种，唯名何徒劳？
 地等是多体，非常净非天，
 不动足所践，彼非自在天。
 自在非虚空，非我前已遮。
 作者不可思，非思说何用？
 许彼生亦何？彼我及地等，
 自在岂非常？识从所知起，
 苦乐由业生，彼生何果耶？

若因无初始，彼果何有始，
何不恒生果，彼不观待余。
无一非彼造，彼造复待何？
待则聚为因，非为自在天，
聚无自在生，未聚无力生。
不欲犹造作，自在随他转，
如欲亦随欲，岂是自在天？
谓尘世间因，彼亦前已遮。
数论许常主，众生之生因。
喜忧暗三德，平衡而安住，
此则名为主，失衡名众生。
独一有三性，非理故彼无，
如是亦无德，各复具三故。
无德有声等，应成极杳然，
衣等无心物，不容有乐等。
事谓彼因性。岂非已遮论；
汝因亦乐等；彼不生衣等，
则衣生乐等，无衣无乐等。
乐等为常性，常见不可得。

若有显乐等，何以不常受？
 若谓彼成细，云何有粗细？
 舍粗成细故，粗细成无常，
 如是何不许，一切皆无常？
 粗者不异乐，显然乐非常。
 若许因位无，不生由无故，
 显者前无生，汝不许亦有。
 因上若有果，食成啖不净，
 当以买布值，购穿棉花种。
 谓愚故不见，然知真者立，
 世人亦有故，云何不见真？
 世间设非量，见显亦非真。
 能量若非量，量果岂非假？
 汝修胜义空，依彼故非理。
 未触所观事，不取彼事无，
 故事为虚妄，其无显然妄。
 是故梦子死，以子无之想，
 障于子有想，然彼想亦妄。
 故由如是观，知非无因生，

非住于别别，非住于合集，
非从余处来，非住复非去。
痴心所计实，与幻有何异？
应观幻变事，及与缘现法，
彼从何处来，复去至何处。
何由何近见，无彼则无有，
虚现如影像，云何有谛实？
若果已成有，于因何所需？
若果为无性，亦因亦何需？
纵以亿万因，无不转成有。
无时岂成有，成有何事？
无时若无有，何时当成有？
乃至未生有，彼时未舍无；
时不舍于无，终无生有时。
有亦不成无，应成二性故。
如是则无灭，有事亦非有，
是故诸众生，恒无生无灭。
众生犹如梦，谛察同芭蕉，
涅槃未涅槃，真实中无别。

如是诸空事，有何得与失？
 有何他敬事？有何他轻凌？
 苦乐从何出？有何喜与忧？
 真实性中观，谁贪于何贪？
 谛观生存世，谁于此处歿？
 谁生谁已生？谁为亲与友？
 一切如虚空，当如我受持。
 诸求自乐者，争爱为起因，
 引发恼与喜，忧劳及争执，
 身互砍杀刺，以多罪劳活。
 数数来善趣，数受诸安乐，
 死已堕恶趣，常受难忍苦。
 三有多险地，真实性非彼，
 彼复相违故，三有无真实，
 彼中难可喻，无边苦海住。
 彼中善力弱，寿命复短促，
 且为营寿康，饥饿疲惫眠，
 内外诸侵害，伴愚行无义。
 无义命速逝，慧观极难得，

复串习散乱，焉有遮方便？
为令堕恶趣，彼中魔精勤，
邪道复众多，难从疑超越。
暇满难再得，佛世亦难值，
惑流难超越，呜呼苦相续！
如是虽极苦，愚犹不自知，
众生住苦流，呜呼当悲愍！
如人数沐浴，复数入火中，
如是住极苦，犹自以为乐。
似若无老死，住于享乐者，
先遭弑后堕，恶趣受极苦。
何时能成就，无量福聚云，
善出乐具雨，熄众生苦火。
何时心无缘，诚敬积福德，
为著相衰者，演说空性义。

【表 1】

入行论·般若品科判

应须生起道之主要——般若之理

正明般若波罗蜜多

基立为实空

正义

认定所证二谛

明能证士夫之次第

明如何证悟之方式

断净

于所诠空性断净

于基断净

于道断净

于果断净

于能诠大乘教断净

彼等摄义

断凡庸之诤

断实事师之诤

教之断诤

理之断诤

断唯识师之诤

断实相唯识师之诤

断虚相唯识师之诤

道择为无我

正说

遮俱生我

遮遍计我

遮许我为识

遮许我为色

人无我

于如是遮我断净

业果不应理诤

兴悲不应理诤

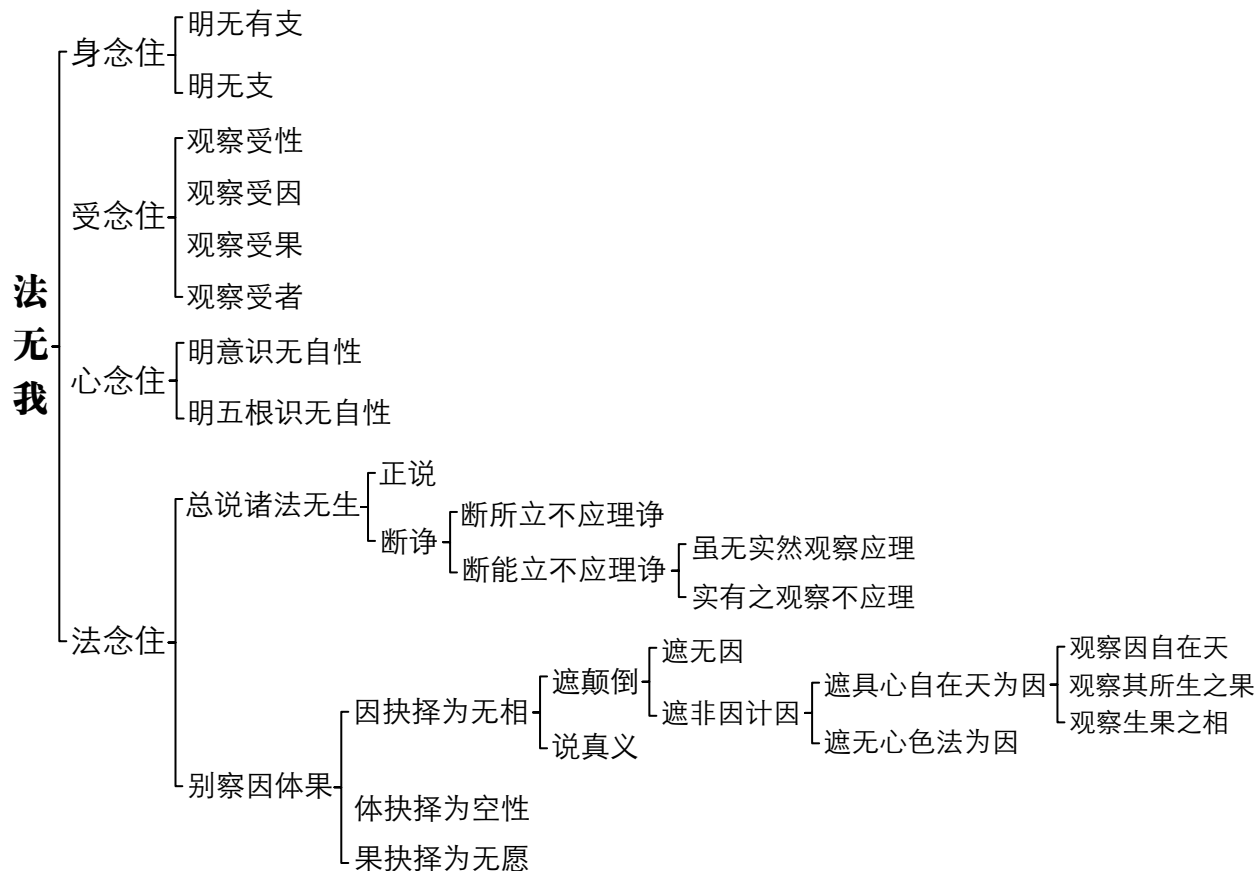
法无我……见【表 2】

证悟空性之作用

于自等离八法

于他无励生悲

【表 2】



般若品易解句义释·净水如意宝

全知麦彭仁波切 撰

智圆法师 译

敬礼文殊师利尊！

大圣文殊欢喜光，住于彼心莲花蕊，
佛子行香遍十方，寂天尊前我敬礼。
甚深大乘妙中道，唯仗佛力与宿习，
此外大慧勤难证，况如我者何须言。
然随圣教以谛理，善见智者妙道时，
尽离邪曲偏执行，无疑行此寂静处。

得蒙大圣文殊摄受、于菩萨行海咸得自在之稀有妙
传遍传大地之共称具德寂天尊者，所造大论《入菩萨行》
之《般若品》，即此处所诠之法。此亦分二：应须生起
道之主要——般若之理；正明般若波罗蜜多。

甲一、应须生起道之主要——般若之理

此等一切支，佛为般若说，
故求灭苦者，当生般若慧。

上述的施等此等一切支，佛是为般若而说。对此，以施等前前为因方生般若之故，有以因果方式解释，然此处“为”者如王入战场时，四兵亦为王而行，果母一切相智不共之亲因，乃是道之主要——般若，因为：以其能断二障亦能究竟二智，余度则不能如此；且余五度唯有得般若摄持，方能获得波罗蜜多之名，而趣行佛位。如《般若十万颂》云：“须菩提！譬如一切江河共同入大恒河，彼等江河随恒河而入大海。须菩提！如是五波罗蜜多为般若摄持，则往入一切相智。”如是广说也。总之，须依止道之主要——般若而究竟断证，对此宣说其助伴布施等一切方便，故主要者般若不容缺少。如是“为”字指示了大义。

“此等一切支”，也有对应本品前的静虑而解释，然需对应一切波罗蜜多。又由“支”与“为”字的语势，此处唯说般若为主要，不应另取他义。

以如是故，凡欲求毕竟寂灭轮回苦者，当由精勤发起现证真如之般若。

甲二、正明般若波罗蜜多分二：一、基立为实空；二、道择为无我。

乙一、基立为实空分二：一、正义；二、断净。

丙一、正义分三：一、认定所证二谛；二、明能证士夫之次第；三、明如何证悟之方式。

丁一、认定所证二谛

**世俗与胜义，许此为二谛，
胜义非心境，心者是世俗。**

此处承许：染净所摄一切法住于有法尽所有唯现相世俗谛与法性如所有空性胜义谛此二谛中。如《父子相见会》云：“世间知者此二谛，非从他闻自证悟，所谓世俗胜义谛，离此更无第三谛。”

于此，世俗者，即无有生等自性的同时，显现彼如梦、如幻、如毛发般的现相；若观察彼显现之体性，生等相空的真实性，即是胜义。《入中论》云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体。说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”因此，此等二谛若胜义中为异体，及世俗中一体，则各为四种过失违害，当知如《解深密经》所说。

胜义者，遮生的无生、遮住的无住等仅仅无遮之空，唯是入离四边大空性之门，故立名为假胜义或同分胜义。《中观庄严论》云：“与胜义同分，故亦名胜义。”

无始以来串习实执的众生最初无机会生起离四边智慧，因此首需产生仅以“胜义中无有诸法”所引起的

妙慧心所。因此，自续派一切论中对经论中遮色等的所有一切，仅诠释为遮实有的单空假胜义之义，进而亦不许单空为实相究竟之义。如《中观庄严论》云：“无有生等故，则无无生等。”又如《中观二谛论》云：“真中无遮遣。”¹

尽管如此，暂时抉择道时，胜义中虽然无生，却否认不了世俗中似有生的显现。因此，以观名言量成立诸法于世俗中持其自相，然胜义中如彼显现则全无成立，故于所破加胜义简别而说“胜义中无、世俗中无欺有”，如是不坏二谛各自之处。如是于初业者前极为适合，如清辨云：“无诸正俗梯，欲上真楼阁，于智不应理。”然而，就究竟实相而言，“世俗中有、胜义中无”此有、无二相实非各自偏堕而住，因为：彼所现色等即是空，空的同时即是彼色等显现。因此，乃至未现前现空双融远离三十二种增益之法界时，并非真实的般若度。

为此，大德月称、寂天等最初便着重抉择离四边各别自证智。如是“世俗中成立自相”亦遮遣故，以此寂灭执著二谛各自，将成现空双融。因此，与胜义实相已得契合之见，远离一切承认。由此以应成理能摧一切有

¹ 全颂：“许遮色等法，与真实相似，以无所遮故，真中无遮遣。”

无诸边，故称为“应成派”。

虽然居于智者上首的布顿等承许应成、自续二派的差别唯是藏人臆说，印度无有。然而，究竟义虽无差别，就讲论方式而言，定有差别。如对佛护之论，清辨说有于所破未加简别之过，月称又破清辨。因此，中观应成、自续二派诸大车，虽于究竟密意的关要无差别，而又各自唯一着重抉择真胜义及假胜义而阐述。其广义应阅《中观庄严论释》。因此，应成派此处唯一着重抉择双融离戏大中观故，当知于此宗并无真假胜义的分类。

有者说：“圣者智慧是真胜义，离绝戏论，而凡夫修空都仅是修相似胜义——无遮。”然而此处说空性时，遮色等唯是无遮，因为：若非遮而遮，终究成为耽著有事，以此不能成空义。因此，是于无遮的同时、缘起无欺显现而现空双融，故需灭除遮立的执著。如云：“了知诸法空，业果依缘起，此为最甚奇，此乃极稀有。”

《五次第论》云：“显现与空性，通达各分已，若时融为一，于彼说双融。”

又有说：“此乃密乘道修行，非教乘所行。”然此离四边之双融，除有观察修及由方便强令智慧现前之差别外，于法界则无差别。因此，虽然观察实相的凡夫以观察修并非同时遮四边，但若未做到以轮番而作的方式次

第遮四边后，于无缘义双融法界了知而生起觉受，则圣智也不会如麦种生稻芽般无因生起，因此于资粮、加行道中为何不修？

是故，诸法真实性之胜义者，远离有、无、双亦、双非一切边故，非心之行境，心与言说为世俗、非胜义故。以心缘“是此”“是彼”等而取，以言说“是此”

“是彼”，凡心与言说行境之法，若以理审察，皆是无实如幻的空性，而堪忍性则何时亦不容有。因此，佛于经中说：“天子，若胜义谛是身语意所行境性，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。天子，然胜义谛超越一切名言，真实中不生不灭，是离于所说能说、所知能知，乃至超过具一切胜相之一切智境，是胜义谛。”《中观庄严论》亦云：“真中离戏聚，乃为真胜义，依于分别心，非真成世俗。”

因此，此处说“法性非所知”，乃由法性离诸戏论，非心所缘之故。即：境与有境何者亦不成，且何相亦不成，真实中如何说彼为所知？如云：“有情自言见虚空，观彼虚空如何见，佛说见法亦如是，非见余喻所能说。”²

²大正藏《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》译为“起虚空见众生相，虚空无相不可得，佛说法法非相应，不说非有非无相。”

有者认为：若胜义非圣心所行境，则缘彼生断证功德定不合理；且圣根本智若不知彼，则应成根本智非法界有境，且等于承许法界如同不可思议作者；又应成二谛分基非所知等，有如是诸违害故，应简别而说：胜义谛非二取识之境。

此唯是以语句而徒劳。《入中论》云：“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。”如其所述，名言中圣根本智为有境，法界为境，依此可说所知，然胜义中说“此为无二取根本智所取或所知”，岂不直接导致相违？其次，由二谛分基为所知而许胜义为所知，是就否定而言，此处“非所知”则是指肯定，因此无有相违，因为：若肯定中也承许是所知，则应成承许空性为实有。二宗各自以语句徒劳有何用？应依意义。

丁二、明能证士夫之次第

见世间有二，瑜伽及凡庸。
 瑜伽世间害，凡庸之世间，
 彼亦由慧别，为诸上上害。

如是二谛之境，其能证世间见有二种，即具止观功

德的瑜伽世间与不具之凡庸世间。此外无第三种。

于此，凡庸世间之见被瑜伽世间所害，彼瑜伽师中也由见真实性智慧的差别，以诸上上违害或胜伏下下见义之宗，见真实性的智慧转增微妙之故，以彼具量者能遮下者，反之不能。《入中论》云：“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。”

例如：凡庸执有事为常、一，为有部、经部师见为微尘及刹那性而违害；彼论师许微尘实有，又被唯识师以破生似决定理遮除；唯识师许实有识，复被中观师以离一多因等胜伏而遮遣。因此，乃至承许有、无等边之间，当有违害；而灭一切边执，以无过故，如何能害？如刀不能斫空。故如论云：“由我全无宗，故我唯无失。”

如是，由中观师抉择诸法实相真如，以故何者亦无能胜，而成一切士夫之顶。

丁三、明如何证悟之方式

以二共许喻。为果不察故。
世间见有事，执彼为真实，
不许幻性故，诤于瑜伽师。

若说：瑜伽师如何能害凡庸识？凡庸现见生等而如

是执持，瑜伽师则相反，因此互无违害。

驳斥：许诸法无实及许实有二者，共许的虚妄喻，即是梦、幻等。以其现而不成实有之故，如是，“色等诸法现而无自性”能在凡庸世间前成立。反之，凡是能现者，定无实有之故，“现而实有”无共见之喻。因此，凡庸于瑜伽师前无机会安立有事为实法。

若说：假若诸法如幻无实，则学布施等道也不应理，如买幻马而辛劳般，有何必要？

答：此唯是为果或必要、不观不察而论行持。何等必要？即就此如幻事般的轮涅显现分，以无欺有缘起之故，乃至能取所取之行未消于法界之间，于众生份上，此显现相续不断，并能为利为害，由此而精进于能灭自他诸苦及作利乐之方便的道法。此并非执著道果实有而勤修，而是犹如变现幻军能从敌畏中解脱，及士夫梦中受苦而精勤于觉醒之方便般。

那么，对此等瑜伽师与凡庸前同现之法有何可诤？

答：此并非就“显现有事”的有无而相诤，因为无任何遮现相的中观师。凡庸见有事时，将所见之事执为真实或胜义中有，不许现而无实、如幻之性，故二者相诤。

丙二、断净分三：一、于所论空性断净；二、于能论大乘教断净；三、彼等摄义。

丁一、于所论空性断净分三：一、于基断净；二、于道断净；三、于果断净。

戊一、于基断净分三：一、断凡庸之净；二、断实事师之净；三、断唯识师之净。

己一、断凡庸之净

**色等谓现量，共许非量成，
彼如不净等，谓净等虚妄。**

世间凡庸言：以眼等明明现量成立色等，如何说不实有呢？

驳斥：“色等为现量境”也仅是不观察时的世间共许而已，若观察，则非以量如是成立。如下文所述，观察“根境遇不遇等”能遮故。其义如何？如女身原本为不净、无常等，世间却共许净、常等，此处成立色等也如是虚妄。

己二、断实事师之净分二：一、教之断净 二、理之断净

庚一、教之断净

为引世间入，怙主说实有。
真中非刹那，谓俗亦成违，
瑜伽俗无过，待世为见真，
否则世间害，知女身不净。

诸实事师认为有事应是实有，因佛曾说有基——蕴界处，并说蕴相为刹那性等。

驳斥：佛唯是以现相为密意而作此说，其必要是为接引不能证悟空性的诸世间，将其间接导入真实义，故说实有。如云：“佛说我我所，具必要而说；如是蕴界处，亦具必要说。”然而，真实或胜义中并不成立蕴等的刹那性，一体、多体何者亦不成而无生灭，于彼岂有成立刹那性？即无成立。

对方说：刹那性若非胜义，立为世俗亦成相违，由此应成不属二谛。其为世俗如何相违？以理、教二者相违。一、世俗是可共见、凡夫亦行之境，而世人承许上午瓶下午不灭而常住，不许刹那性，彼不可见故，不属世俗。二、世尊也说：“见刹那性，即见有事实相”。

驳斥：实则世人并未现见瓶等常住，而仅是缘同类相续由错觉引起常执。因此，凡庸识不知刹那性，而观名言实相的瑜伽师见其为刹那性而了然时，彼刹那性是按世俗现相之故，无有不属二谛之过。看待凡庸执常识

而言，见彼刹那性为见真实，即见名言真实性故。否则，若看待世间亦无见真、见妄的差异，则成世间执女身清净也能害于串习女身不净而明知不净者，因为识上无有见真、见妄之差别故。然而见不净能害执净，反之永不能害。

庚二、理之断诤

供幻佛生福，一如供实佛。
有情若如幻，死已云何生？
乃至诸缘聚，幻事亦现起。
何以相续久，有情即实有？
杀戮幻人等，无心故无罪，
于有幻心者，当生罪与福。
咒等无力故，不生如幻心，
种种缘生幻，亦复种种相，
一缘生一切，何处皆非有。
胜义中涅槃，轮回即世俗，
则佛亦轮转，菩提行何用？
诸缘相续集，幻现亦不退，
诸缘相续灭，俗中亦不生。

问：供养不实的幻佛，岂能生大福德？

答：“供养如幻无谛实自性的佛，能生如幻的福”，其情形如何呢？即如你承许供养实佛出生实福，即仅有佛与福德实与不实的差异，而无生不生福的差别。

问：倘若有情如幻，则应如幻马、幻象灭已不生，死已复生云何应理？

答：乃至各自能显现的诸缘尚在集聚，幻事亦不退而现起；乃至能生有情的惑业等因缘不退，有情云何不生？是故，“幻事灭后不生”是由其因缘已退，而有情虽灭今世，然由具足能引相邻他世的因缘，故不退而相续。二者无有一虚一实的差别。

若想：有情轮回无始无终之故，为长久性，幻事则无一如此，故二者仍不同。

答：此二相同，并非由时间长短等一切方面相同而立，而是不论时间长短，唯以“现而无实”安立。因此，云何以有情相续长久则说它实有呢？因相续长久唯是由因缘未退，前后所生的别别诸有于“不成立自性”上则全无差别，如同幻马幻象显现百年与唯现瞬间，于不成立实有上毫无差别。

对方思维后又说：有情若如幻人，则如杀幻人不得杀生正行罪，杀有情亦不得杀生罪，如是偷盗、捶打等不成损害，施衣食等也不成利益，故以此等境产生善恶

不应道理。

答：起于杀心而现前损、杀幻人等，也是由自己生恶心而只起加行罪，此外不生杀生等正行罪，幻人无有利害所依之心故；而对具如幻之心的有情作利、害，则生福业及罪业。因此，二者无有实、虚之异，仅有有心、无心之别。

若想：若幻人与有情同无实有，一者有心、一者无心则不应理。以有情有心故，与幻事不同。

驳：有情虽有心，然心自身亦如幻故，以此如何成立实有？如是，能幻的咒、物等无生幻心之力，不能安立有生心之力者即实有，反之则无实，因为：以种种因各自所生的幻事并非一种相，而是现种种，“以一缘能生一切果”的情形在任何世间都毕竟无有。因此，有情的身心二者也是由因缘集聚而幻现，非自性成立故，与幻事何异？即如同幻牛幻马之相，虽有有角、无角之别，然无实、虚之异。

此外，许涅槃实有者说：按你无自性宗所言，胜义中轮回诸法自性涅槃，而有生等相的轮回即是世俗，如是则成轮涅合一，故成佛也应再度轮转，非灭尽轮回而得涅槃、轮回自身即涅槃故。以此为求佛果而勤修菩提行有何用？应成等同徒劳无义的凡庸所行。

驳：不然！以性净涅槃与离客尘涅槃有差别故。即：若能现各果的诸缘相续不断，则不但轮回，幻现亦不退；若诸缘相续断绝，则世俗中尚不生，何况胜义中。因此，谁若以证无我慧断尽轮回生因——无明及其种子，则不复受生轮回，无因之故。所谓佛降生世间等，非属轮回所摄，乃是以本愿、三摩地等为俱有缘的一切种智之力，如同幻术般，示现作佛事业，然恒时不动法界。

已三、断唯识师之诤分二：一、断实相唯识师之诤；二、断虚相唯识师之诤。

庚一、断实相唯识师之诤

若时识亦无，以何能见幻？

若时幻不成，尔时亦见何？

若处有非尘，相分为心体，

若时心即幻，尔时何见何？

世间怙亦言，心不自见心，

犹如刀剑锋，不能自割自。

若谓如灯火，能明于自体，

然灯非所明，以无暗蔽故。

如晶青待他，有青不待他，

如是亦见识，有待及不待，

于非青成青，定无自作自。

所谓灯自明，由识知而说，
所谓心自明，以何知而说。
若时俱不见，则观明不明，
如说石女女，娇媚实无义。

诸唯识师说：内外有事显现，虽如毛发、梦境般无谛实外境义，然由内差别习气，成熟为种种处、身、受用显现。因此，虽无外境义，然心为实有，梦中也成立取蓝色等觉受故。

如是思量后说：按你们中观宗所许，何时不仅无有迷乱之境——外境义，亦无迷乱之识，如此以何者能见如幻之境呢？无能见之故。

首先类推：何时你唯识师真实中不成立如幻之境，尔时纵然有识，彼识见何所见呢？所见境与能见有境二者，少一即不可能见故。

唯识师答：我宗并非全然无境，而是如梦中象、马般，即于彼境之处，有非微尘义之所见。彼为何者？即现为境性的相分，其为心之体性，非外境义。

破斥：何时心自己即所见如幻之义，尔时以何有境见于何境，二者一体故，不能见。如何不能见？三世间怙主佛世尊亦云：心不能自见。如何呢？如剑锋不能自割，指尖不能自触，轻捷技人不能骑自肩，如是心也不

能自见。如是《宝髻经》云：“如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自见亦尔。”

此段要点为：凡成立识实有，则于无分实一识，必定失坏成立能见、所见二者，因为：何者现为境时，彼非自己；而何者不现时，不应有所取。因此，“胜义中识自证”也唯是虚妄，并非真实。

唯识师说：何以无自证？譬如能显明其他瓶等的灯火，不须观待其他能明之缘，而能自明。

破斥：“灯能自明”唯是名言，而非真实中成立。何故呢？以灯未被黑暗所蔽，如何由灯显明？若无所明也成能明，灯也应成日月等的能明了，然无人如此承许。此外，若灯能自明，则应成黑暗亦能自隐，如此应成障碍见瓶等的黑暗自隐，而明现瓶等。

对方考虑后又说：虽无别别的所明能明，然有自性自明，如青琉璃为自然青色，并非晶体观待下方蓝布所成的青色，故有二类：一、非观待的自然青色，譬如琉璃；二、观待他法而成的青色，例如晶体。如是亦有彼此观待的所明能明，譬如色与眼识；也有非所明能明彼此观待，而以自性自明的自证识。

驳斥：譬喻不成。因琉璃的青色并非不观待他缘，而是以其他能现青色的因缘集聚而作成青色，不可能不

看待任何他缘，以自己先前非青色，尔后作成青色，因为：乃至（住于）非青色时，则失坏自然青色；而是青色，必定先有他法为因，不可能以青色自己再作青色。

意义亦不成。因为：“灯能自明”是由灯外的境识证知后说的，而“心自明”是由何识证知后说其合理呢？即“心自明”的证知者是心自己，抑或其他识？前者不应理，是正观察的对象故，尚未成立；若是其他识，也应成无穷；此外，证知也不可能，因为：不同时，则境已灭或未生，无了知；同时，由彼此不观待故，不可能证知。

因此，无论何时，依他起识以自己不见，以其他识亦不见，故观察它明或不明的差别毫无意义，因为：得不到差别基而立差别法，则如同安立石女的女儿如何姿态娇媚般。

设若无自证，岂能念彼识？
 受余相连故，能念如鼠毒。
 具余缘见故，心何不自明？
 由涂眼药力，见瓶不见药。
 任何见闻知，此处非所遮，
 此处遮苦因，计实之分别。

如是唯识师不能由现量成立实有自证，又以比量成立。彼等说：倘若识无有自证或自领受，则不能由昔日未领受之法后来得生忆念，如同无因之果故。由此，现今岂能明现而忆念领受蓝等的有境识，有如忆念昔日所领受的蓝色等境？

答：“现今忆念取蓝识”并非昔日取蓝识自领受的果因，而是由于在领受其余蓝色等境时，境与有境相连之故，现今也能忆念有境取蓝识。即：由于此中何时也不见有脱离蓝境的单独取蓝识，因此某时忆念昔日所觉受的蓝色时，也生起对其能取——有境之相的忆念，而不是由于昔日领受了蓝色之外(单独)的取蓝识而忆念。譬如冬天被毒鼠噬咬时，只觉受被咬，当时不感觉中了毒，后来以春雷声使鼠毒暴发时，才对“我昔日受伤时中了毒”生起缘往日毒之识。

又说：如此，具足得定后修炼住相等余缘的人，尚能明见他心之故，何以不得明知极近的自心？譬如能见远处的毛发，必定已见近处的花绳。

破斥：不决定。譬如用依咒等成就的眼药涂于眼上，由此障隔、遥远、地下安住的瓶子等境也已见到，然而不见极近的眼药。或者也见有解释为：瓶与眼药不成一体，故是具余缘而见他法的比喻，不但不成自见的比喻，

反而有害。

对此，唯识师说：倘若识非明知性，则以识自身非明知之故，也不能明知其他，如此应成泯灭眼见、耳闻、意知等一切名言相续，因为此等都须依明知识而安立，否则不可能故。

答：无论何种见闻觉知，若仅是就“不察似真而现”来说，并非此处所遮，因为遮不了也不必遮。

那么遮遣何者呢？

答：此处所遮唯是苦因——于诸有事如真计执的实有分别。

也有释为：此处“见”指现量，“闻”指从他人或教中听闻，“知”指以比量方式安立的名言。

总之，凡是遮自证识，都唯是胜义中遮，名言中所建立的唯排除无心物的自证识则不遮。若遮彼，则须承许自心于自己成为隐蔽，由此应成明知而判断自心、他心的方式无有差别；又自相续中有心的能立也应成不合理，最终应成断绝境识的名言等，以理自在所说有以上违害。又须知，所有遮自证识之理都如同遮蕴等之理，唯是胜义中遮，而非名言中所遮的毕竟无者。尽管有人说：“此宗名言中亦不许自证识与阿赖耶”，然此处名言中不遮亦不立，唯是胜义中遮。

对此，又有人说：“凡是中观师都不应承许阿赖耶，许阿赖耶为唯识宗故”，这也仅是未善观察之语，因为：若不许实有阿赖耶，而仅是名言中承许，于中观之轨有何失坏？凡是名言中不承许之法，都是以名言量有害之法，如“总常”等。凡是被胜义理破除之法，若一概不许，则须同样承许蕴界处毕竟无有。因此，应成派论典虽在胜义中遮阿赖耶，名言中则未遮，但也未施設建立。

如是，又有人说：“名言中许自证识唯是由串习因明之力所致，不应承许。”此亦是低劣之谈，因为：抉择胜义时虽不需自证识与阿赖耶，观察名言而建立时则不容缺少；又若由名言量成立，则无道理说其名言中亦无而遮遣。

若说：怎无道理？岂不见月称、寂天等论中有众多正理？

驳斥：境识也与此相同。

回应：不同！名言中不遮境识故。

驳斥：同理，名言中如何能遮自心领受乐等？即不能遮。

以此还须了知：于承许识实有之宗，自证不应理，然于承许无实之宗，建立自证名言极为应理。对此，昔日也鲜有人如实通达。

庚二、断虚相唯识师之诤

幻境非心外，计无异亦非，
若实岂非异，非异则无实。
境无实可见，心能见亦然。
轮回依实法，否则如虚空，
无实依于实，云何有作用？
汝心无助伴，应成独一体，
心离所取时，一切成如来，
若尔于唯识，观察有何德？

虚相唯识师思量后说：如幻的外境义现相并非心外的外境义，以外境义不成立故；计内识现外境义亦不成，若与心不异，即是一，则失坏无分唯心故。故许彼现相如空中毛发显现般，唯是无事而现；心则是离一切相的自性，如清净晶球般安住。

驳：你若许心是实法，现相岂不与心各异？许现相无实故，实与无实不可能合一。

对方顾虑此害，又说：也不是心外之法。

驳：如此心也应成无实，与无实现相为一故。

若想：承许俱非则无两方之过。

驳：甚愚！既说“幻境非心外”，即承许与心为一，

又说“计无异亦非”，双重否定即肯定承许为异，如此则成相违二性集于一体，显然不合理。而且，于实法不得不承许其一。

多有印藏注释解释为：若蓝等相实有，为何不成心外的外境义；若非异，心也应成无实。

若想：若心无实，则不应作能见。

答：如你所许，如幻之境无实而可为所见，如是，如幻无实之心亦可作能见。上文是按否定而说，此处则从肯定立言。

若想：轮回定是依于谛实依他起识，否则应成如虚空般空无，生彼轮回显现不应理，无依处故，如无泥之瓶、无线之衣。

驳：若轮回实有，彼者与心为一？为异？一则不可分，异又失坏唯识，故应承许轮回无实。然而，无实的轮回法无作用故，轮回依于实心，岂有系缚、解脱的作用？如兔角依手也不可能掘地一般。无实者，于何者亦不依，若有依，则应成实有的因果。

对于此句“否则如虚空”，也有视为破他方文句而释，然以上释为妥。所谓的“无实”有二类：一、名言中亦无的毕竟无；二、无实如幻之无。实事师不明了“无实然可显现”极为应理，而执取为如毕竟无。以上是按

此义答复。

如是，无事轮回与有事识何时亦不相连之故，唯识师汝心无有所取助伴，应成自证自明的独一体。何时，如是心离于所取，尔时能取亦空，而现前二空，此时即现前真如也。由此应成一切有情无始以来即成如来，而不必观待正道勤作。如此，观察万法唯识而建立唯识宗有何功德？即虽许以唯识的“唯”字遮心外有义，并立二空真如。然不必遮现二，亦不需立二空故，以彼道有何作用？因此，若许无相，则应成轮回显现是无事，由此应成断灭一切领受。

戊二、于道断净

虽知法如幻，岂能断烦恼？
 何时于幻女，幻师亦生贪。
 幻师于所知，未断烦恼习，
 故见幻女时，见者空习弱。
 习于性空故，当断实有习，
 由习何亦无，彼亦后当断。
 若时全无事，不见所观事，
 无实离所依，云何住心前？
 若实无实法，悉不住心前，
 尔时无余相，无缘极寂静。

若想：虽了知内外诸事如幻，然以此不能断烦恼，譬如何时幻师了知自己所变的美女仅是幻相，然于彼犹生贪心。

驳：幻师于任何所知都未断除烦恼习气，未曾以对治智慧稍许制伏执著二我之分别故。由此，幻师见幻女时，因见者心中的对治——空性习气极弱，怎能彻断贪心？心中无有与实执状态直接相违之空性故。然而，由见无外境真女，亦不发起追求幻女及接触等。因此，欲之源即虚妄分别，彼从戏论生，彼等妄分别之戏论则以空性断除。即：诸遍计由唯见真谛如了知绳上无蛇般断除，诸俱生则由串习对治而渐次根除，最终识全分成为对治体性时，微细种子也以永不复生的方式断除，如同日光前毕竟不住黑暗。

若想：如此，耽著有事与耽著空性均未脱出虚妄分别之戏论，如大象洗澡般反复堕入分别网中的你，如何能遮止虚妄分别？即不能遮止。

驳斥：由串习诸有无自性之空性，便能断除与其行相相违的计执实有之习气。尔时，“计执无实”也仅是一种遮遣他法的分别，于诸法实相中不成立，以缘起理抉择后，由串习实与无实何者亦无真实成立，后时也将断除耽著彼无者。如云：“有无二者乃无法，菩萨知此

当出离。”

若想：如是以“无”而遮有事，彼能遮的“无”者如何遮呢？若遮彼又成为有，即遮无是立有故；“无实”者，是对治等故。

答复：在无始以来串习耽著实有的众生前，首先须安立“无”者而串习，因为：若不知有事无自性，则于实相离戏毕竟无机会引生定解。然而仅此“无”者并非究竟实相，因为：何时抉择无有色等事，即所观事名言中得不到生等自性，尔时依于它的无实，离所依有事之故，云何心前住所缘境？即不可能住。如石女儿未生，则不见其死。故“无”唯是依“有”而立，并非不观待而自性有。

若想：遮有后立无，又遮无而立有，二者轮番替换有何用？

驳斥：对依识不依智而随见世间量的寻思者而言，生起此种大象洗澡式的分别极其正常。因为：不思议法性本是诸无善缘者最为惊怖之处，是故不知其相，说“无”则执为空无，说“有”便执为实有，说“双融”复执为如黑白线搓于一处之义，说“不可思议”又执为何者无有，如和尚见外，余无所现。复次，若此甚深究竟之法易为大众了知，云何说彼超越一切世间、为难见

之圣者行境及难证不可思议？因此，龙树阿闍黎云：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇，世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。”因此，并非遮一法后另立一法，遮一切边后终将入于远离遮立之法性真如故。

对此从本以来于无生同时而现、空与缘起从本无分无合之法性大平等，乃至未生彻底定解之间，当需勤集资粮，并亲近具相殊胜善知识，长期串习真实关要。所谓“由听闻骄慢及以见世间量的诸多观察，纵经百劫精勤，亦不能通达少许”的此上师教言，求解脱者诚应持为心宝。

如是，何时实、无实诸法何者亦不住心前，尔时无其余谛实之相故，即无有一切耽著所缘而无余戏论最极寂静，此即唯各别自证智所立、无可言说如虚空中央般的大平等性。究竟实相如是之故，《般若摄颂》云：“尚执蕴空行于相，菩萨未信无生处。”《中论》云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见于空，诸佛所不化。”如是，如同为遮遣耽著种种有事、无事之相而宣说十六空，此寂灭一切戏论的双融法界，即是大乘殊胜证悟的特殊之处，对此也称为大中观。此亦如云：“若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。”“自知不随他，

寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”故依如是空性消尽戏论之后，无余尽断二障，能证无住涅槃。如云：“惑业由念起，彼从戏论生，空能灭戏论。”本论亦云：“唯空能对治，烦恼所知障。”

戊三、于果利他断诤

譬如摩尼宝，如意树满愿，
此由众生善，愿力现佛身。
如成鹏咒者，供处成已逝，
彼逝虽久远，能作灭毒等。
相应菩提行，成就佛供处，
菩萨虽入灭，能作一切义。
由供无心者，云何有福果？
供住世涅槃，经云福等故。
世俗胜义供，咸依教承许，
如供实有佛，如何有果般。

如是于法界消尽了妄分别的正等觉之地，无有为利所化而起作之戏论故，以彼如何能作有情义利？

答：譬如摩尼宝、如意树等无有利益祈祷者的分别，然能满足其所愿。如是于所化前，由宿愿力显现相应的能调伏的佛身，以说法等方式恒作利乐事业。

此处，一切学道功用最极寂灭而获得常住法界不动之究竟涅槃时，无有功用分别而运转利他事业。对此，以摩尼宝等譬喻表示，帝释影像等八喻也同此义。

主要宣说发愿者：如来的色身、眷属、刹土等彼彼显现之因的主要者，即是此“学道发愿”俱有缘。实际上，彼种性如来藏或实际、法界、现空双融之真如，以圆、熟、净三者究竟之力而显现清净时，便称为不可思议智慧身，彼身由所化善缘及本愿力，显现彼彼调伏神变，相续不断。如《宝性论》云：“诸佛法身同虚空，圣者六根受用因，令见非大微妙色，令闻清净微妙音，令嗅佛戒净妙香，令尝大圣妙法味，令受三昧妙乐触，令知甚深微妙理，细思令受胜乐者，佛如虚空离诸相。”

若又念言：现前无有以彼彼能化神变对彼彼所化作彼彼义利的如是功用，仅由宿愿力岂能如是成办？

回答：云何不能？譬如修成大鹏咒者，持咒、住定而对大鹏像、灵塔、石塔等作加持，其后无论谁见、触等，都能息灭龙等毒害。虽作者逝世已久，然乃至有此塔期间，能以此直接息灭毒、鬼等害。是故现前虽无功用，然以宿愿力牵引，云何不能利他？是故，相应于菩萨寻求大菩提二资大行所成就的殊胜供处，也是在修者菩萨入灭于无住法界之后，现前寂灭一切功用及能所二

取戏论，然能于一切有情普作一切暂时、究竟义利。《入中论》亦云：“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，现前虽然无功用力，由众生善与愿力，事业恒转不思议。”如是于能作所化义利已作如理建立。

又说：若供者有心献供，受者亦有心纳受，供养将生福德，然而佛无心或无分别，供佛岂有福果？

答：若供无心者决定无果，则供养佛舍利与佛塔也不应有果。然《层花经》等一再宣说“供养住世佛与供养佛涅槃之舍利及舍利塔，得福相等”，故说此过实不应理。因此，我许佛与供养福德仅是世俗幻相，你则许胜义中实有，彼此对供佛有大果都依教量承许。如你宗承许供实佛能得果是依教而说，我宗也许供无实佛能得无实果。因此“境、物、意乐等无实，供养则无果”的妨难，于我宗毫无违害。

丁二、于能诠大乘教断诤

由见谛解脱，何用见空性？

经说无此道，不能证菩提。

大乘若不成。汝教云何成？

二前成此故。初于汝不成。

何缘信彼典，大乘亦同具。
不然二许真，吠陀等成真。
大乘有诤故。外与教有诤，
教内亦互诤，有诤故应舍。
教本为比丘，彼亦难安住。
心有所缘者，难得入涅槃。

诸声闻部认为：只需要对四谛无常等十六行相现见而修，便能证得灭惑解脱果，何用见诸法无自性之空性？无此必要。其于大乘所说一切法空性心生惊怖而舍弃后，自以为无有证空性，唯有证人无我，而起诤难。

驳斥：此诤极为下劣。何以故？以舍空性外，别无能断烦恼之对治故。故般若等教中说：“有法想者，则无三菩提解脱。”诸声缘果也是不依般若空性则不能证得，故说此为能生四圣之母。其理下文当述。

回应：你的能立大乘教，在我等前不成立是真实教——佛善说之法，此唯是佛涅槃后被魔加持的寻思者所臆造的文句故。

那么，你教如何成立是佛经呢？

回答：“我教为佛经”岂非在你我二者前共同成立？故对其为佛经无有诤论。

驳：当初你诞生等时，小乘三藏也不成立是佛说之

经，当时并无所谓的“二者前成立”，以此如何是佛经呢？教与人无自性关联故，当初于你不容成立是圣教量。

答：最初于我虽不成立，然从可信传承师前得以闻受，且此为现于律藏、入于经藏、不违论藏法性而阐述真实道之教，以此等以理成立的缘由，基于深信，成立小乘教为佛善说。

回应：如是可信之缘由，大乘也同样具足，因此，你若具慧且内住质直，则近于成立故，这也是在你我二者前能成立的，并非不能成立。不然，若任何二者共许或在其前成立，其教即为真实，则吠陀等也应成真实，以非仅一人、多人承许其为正教故。

若说：小乘无有“是否为经”的诤论，大乘却有此诤，故非佛经。

驳斥：仅以“有诤”不决定为非真实教。不然，于内道总体佛教，外教有诤；持部分圣教后，各派及声闻十八部等内亦有诤，由此你也应舍弃小乘了。再者，圣教之本即圣教住世的所依为真实比丘，彼等比丘也成难以安住或存在了。戒经中说有名想、自称、乞食、圆具、破惑五种比丘，其中前三者徒有其名，后二乃殊胜，故是圣教根本。尤其，殊胜的胜义比丘定义为断烦恼，也

将难以存在，因为不可能有断惑之因——现见真谛，你许无有诸法实相——空性之故。又，圆具比丘也因各部承许有差异等，以有诤故，亦由上说，可附带推出难以存在。

对方说：为何无有破惑比丘？虽无空性，然见四谛故。

驳斥：对此，四谛中的无常等并非主要，道之主要——根除烦恼的正对治，乃是证无我慧。如《释量论》云：“我彼从缘生，是无我见依，空见得解脱，余修即为此。”因此，离于空性、心有所缘者难以入涅槃，未彻断我执而无由断烦恼故。彻断彼者，当如《四百论》所云：“见境无我时，诸有种皆灭。”如是，除见境之空性外无法断根，因为：若未遣除著境习气，虽暂由静虑等力压伏，也终将复生，如无想定。其义下文当述。如是，《释量论》亦云：“断德失相连，贪及嗔恚等，由不见彼境，非由外道理。”因此，于俱生我执之境——“我”，现见无自性空性，便能彻断烦恼，此外皆不应理。

对此，对方说：我虽承许须见无我，但与空性义不同，因为：空性是对色等实法谤为无有的恶见，令人惊怖；而我本无，也如是知其无有，乃符合实相的正见。

回应：此二者在空的体性上全无差别，因为：人我

唯是依蕴假立，彼非自性有故，即人无我；依于支等积聚假立的身、瓶等诸蕴，也各自为自性空，即法无我。因此，二者唯是空基有法有异。换言之，法无我乃总体，人无我是轮回之因的对治，故唯单独分出外，于空相全无差别。

因此，若未通达人我仅是依蕴假立之空性，而承许蕴自身定有，则以仅知主宰或拥有蕴的常、一、自在我无有，断不了细分我执。因此，乃至未现见人我非自性成立之空性期间，虽断常我，然于自相续五蕴有执著时，则不会断我执。如《宝鬘论》云：“乃至有蕴执，于彼起我执，有我执造业，从业复受生。”即：对此，若舍离人我自相不成立之空性，虽见无有常我等，但乃至有蕴执之间，则无法彻断我执。此外的一切说法皆非龙树、月称的密意。《入中论》亦云：“证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最希有，见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘若亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。”

因此，此处有者计执法无我与人无我有极大差别后，承许不需法无我空性，唯以人无我便能解脱。彼等心想：凡是成为有的有事，定非空性；而毕竟无有的“我”则如兔角般，实际无有，因此，以法无我有何用？如是

不明此“人我也是依他假立”之真实性而起诤。

若善加观察，则仅是以“二无我于依他假立之空性上无别一味”为密意后，承许声缘有证法无我或空性，由事势理能成立“无彼则尚不能断烦恼障”之故。于此当知，声缘罗汉所证的无人我空性，也是法无我的一部分，也是空性，而说其蕴等一切所知皆证空性，则一切时处皆不合理，因为：《入中论》“无我为度生”此句的自释中，已说二障对治——二种无我；又在承接前述有关“安立声缘有证空性”的疑惑之后，说声缘未圆满修法无我，及十六空乃大乘不共之法。

因此，针对“声缘未圆证法无我”，于微劣以否定语说其未证法无我，经云“声缘智慧微小，如虫所咬芥子内之虚空”故。为遮遣离空性别有解脱道，而立寂静门不二，经中又说声缘罗汉有证“人我依缘起生真实性”之少分空性。此二持不相违至关重要，不然《般若经》中说“具有有想者则无解脱”、“三菩提皆依空性证得”，及“对此也分基智等三种后，基智于果母也有远近之别”等，对此应如何理解？

是故，一般而言，空性乃寂静唯一之门故，三菩提任何一者决定依彼而证，然而有初业者心执空性为囹圄一体，遂以为证则一切同证，未证则一无所证，于此立

宗不应牢执，如此应成动乱一切经论基础，即：若见一法空性定能见一切法空之空性，则大乘中以种种理立十六空等、三大阿僧祇劫难行等、入上上地由法界离客尘差别而见转增胜，及上上宗胜出下下之差别等，一切皆成非理；如此，较声缘见空性，以证悟无有增进之故，应成小乘道较大乘、下宗较上宗速疾深妙。

若认为：未必有此违害，大小乘看待方便在断障上有差别故。

驳斥：以所证未证分尽离的所证证悟之智慧，若尚不能断所断，则成永远不能断所断，以虽具现证智慧，然以此不能断障之故，如许日出而不灭暗。故应许：生殊胜证悟智慧，若不联合殊胜方便，则不得生；而不生智慧，则不灭所断。不应许：先有证悟智慧，然以此断障尚需看待余法。否则见笑智者故。

又说：岂不见说“一法空性即诸法空性”？谁能否认了知一法空性后，以类推能见诸法空性？

答：我也承许诸法于真如中一味，也承许了知一法空性之相后，以智慧对于其余一切也如是推理、串习，便能得见诸法空性。然而所化有业与根机的差别，又有阿阇黎与入道之门的差别，故有诸道不同的现证次第。对此谁能否认？即无法否认。如是，虽暂时有调伏诸种

性的种种道，然诸法究竟实相唯真如性外别无他故，于现证真性之智慧——一切相智中，一切诸道殊途同归，故谓之究竟一乘。如是以法性理建立的此义，乃是龙树父子狮吼之声。故当抉择彼等所说之义。

是故，声闻未证法无我与圆证法无我二者均非诸大车之本意，故须如此受持。此乃龙钦法王《如意宝藏》之善说分——能遣意贫之如意宝。

因此，法无我慧乃总体，人无我慧是其支分，法我执为痴总体，人我执是其支分，如同树与甄叔迦树。由人我执起悭等烦恼障，从法我执起三轮分别所知障，因此以圆证二无我之菩萨慧俱断二障，声缘道则仅断烦恼障。断障之情形：大乘由见道断二障遍计分，此后渐次俱断二障，修至第八地则退尽我执之行；是故清净地无烦恼障，其后唯断所知障；至十地末位，以金刚喻定消灭二取迷乱极细习气，无间证得善逝于法界真如中的佛世尊智慧金刚身。于此要义，圣境诸大车的密意均为一致，不应混入藏人的分别。若能达此关要，则自可解开诸多教典之难点，而令密意百川于慧海中融为一味故。

**若断惑解脱，彼无间应尔，
彼等虽无惑，犹见业功能。**

谓初无取爱，故定无后有，
此爱非染污，如愚云何无？
由受缘生爱，彼等仍有受。
彼有所缘心，犹于某中住，
诸离空性心，灭已复当生，
此如无想定，故应修空性。

于承许“由见四谛则断烦恼，如薪尽火灭般入于涅槃”，以上否认了“不证空性也有见四谛”。此外尚有余过，即由见人无我仅断烦恼障，此非究竟解脱，因若仅断烦恼便得解脱，则应成断尽烦恼无间解脱，许无系缚之故。

回答：如是承许。

驳斥：虽已断烦恼，但犹见圣者阿罗汉目犍连等宿业功能成熟，故有违害。

回应：无有此过！虽于宿世惑业所引的彼身之上，见有业功能成熟，然因初始近取因为爱，无爱之故，定不与后有连缚。

驳斥：尽管声缘罗汉无有被惑业所引而与诸有连缚，然此并非如你宗所许如灯焰相续熄灭般的寂灭，因其上成就意生身的因缘和合具足，且无违品。是何种因缘呢？此阿罗汉相续中的爱，虽非我执所生染污，然如

非染污愚，即你宗也承许有不知境、时隐密事等愚蒙，云何无有非染污爱？以此，因——愚蒙不退之故，其果分亦不退，即：“由受缘生爱”，彼阿罗汉亦有受故，如此以“因聚数量具足”之因而得成立。意即：尚未断除无明习气地及其所致的无漏业、意生身、不思议变易死故，非是究竟解脱，细蕴相续也未断绝，因此才需从头趣入大乘，未能断除极细所断也是因为未悟未修圆满法无我故。

对此，有注释说：“应解释为‘仅断现行烦恼即解脱’，不应解释为阿罗汉”，然此仅为顺己所欲而说，因为：对方明明不许“仅断现行即解脱”，对其出此过失，应成无关；再者，印度诸释共同以阿罗汉目犍连为例，正颜齐声而说，又是以理证成的论之大要，故不应泯没真义。

又有解释：“虽先断除实我补特伽罗我执所引爱之现行，然云何无有执补特伽罗自性成立的萨迦耶见所引之爱。”然一人心中一时有由多种我执所引的多种爱，显见相违；又后一所引——十二有支中的爱支，云何有非染污义？

若想：这唯是按对方所许而指出其过，故无错。

驳斥：对方不许有萨迦耶见所引之爱故，此亦非理。

又想：针对对方将爱分为两种，而说前者无、后者有，故无过失。

驳斥：未加任何简别，仅一般说到“非染污”、“如愚”，语气上仅表达有非染污爱，何以显示有染污爱？不合文义之故。即：论中仅以比喻和断疑为前提，“云何无”为立宗句而说，如是误失“有者何”、“有之因”二义的无关之语，在大阿阇黎语言中绝无机会出现。

又想：佛不是也有被尖木刺入等的业功能吗？

回答：这仅是在见世间的诸凡夫前唯以有必要而示现，佛已灭诸虚妄分别，化身亦如影如幻，对此岂有真实的业力成熟及苦受？而你许声闻阿罗汉之身为苦谛余事，且心未灭尽、又无灭一切戏论之因，如上文所说故。

回应：如云“身灭受寂凉，想尽诸行灭，识蕴皆隐没，此即到苦边。”阿罗汉舍身寿之行时，云何不成尽断五蕴相续而寂灭？无再生之因故，如油尽灯灭。

破斥：彼等虽断烦恼，无轮回生因而不生三有，然未圆证一切法无自性之空性。以此，有所缘之心将住于某些戏论中，如分执轮、涅为所断、能治等处，并非无缘最极寂静。是故，有、无等戏论之心，离于遮一切边之空性，虽暂止息于灭定，然仍当复生。即：其相续中

有意生身之生因——无漏业、无明习气地之故，且未获其对治——寂灭一切戏论之空性故，如无想定，或其果受生无想天。是故，凡是求涅槃者都应修习空性，以离此则不得任何暂时、究竟涅槃故。

何语入经藏，许彼为佛语。
大乘经多分，岂非同汝经？
若由一不属，一切皆非经，
亦以一分同，一切成佛语。
何语迦叶等，尚无力测度，
谁由汝不解，判彼不应持。

此外若说：何语詮说定学而入经藏，詮说戒学而现律藏，詮说慧学而不违论藏，则可承许其为佛语，然而大乘与小乘三藏不同，故不属佛经。

回应：大乘经中不是有许多与你们的经相同吗？

若说：大乘经说到五逆罪也不受报、报身常住、不断轮回，及色等无有等，明显与小乘三藏不同故。

回应：倘若由一经宣说大乘不共义而不属小乘三藏，一切大乘便成非佛经，则以有一分同于小乘经义，其余一切为何不成佛语？因此不必一切分都与小乘三藏相同。若以不违三学为意趣而如是说，则此点大乘亦

较小乘增上而具足。如《庄严经论》云：“入自大乘经，现自烦恼灭，广大甚深义，不违自法空。”

对方又说：若大般若等是佛语，则大迦叶等应当证知其义，且应当在未中断的诸传承师前得受，然非如此，故非佛经。

回应：何等大迦叶等尚难测度的甚深大乘法语，谁会以“你不理解就说非佛经而舍弃”为理由，遂判其为不应受持？反将了知大乘甚深、因而难证的功德。如《庄严经论》云：“不解解不深，深非思度解，解深得解脱，诸怖不应尔。”“由小信界伴，不解深大法，由汝不解故，成我无上乘。”

虽有释云：此三颂章节错乱，故非原文，乃他人所加。无论如何，文义是如此。

为利愚苦众，解脱贪惧边，
成就住轮回，此即证空果。

又说：若见空性，则当不住轮回，且于道果失坏精勤。

回应：胜义中毕竟无苦，然为利益由自心愚痴而具苦的众生，以明见如幻之慧解脱贪、惧二边，成就住三

有而无染，如同泥中白莲般安住轮回，此即证空之果。不然，若未证得有寂平等性，则以分别三有过患及寂灭功德之心，当堕寂灭一边。

丁三、彼等摄义

如是破空宗，着实不应理，
是以当无疑，修习空性义。
唯空能对治，烦恼所知障，
欲得遍智者，何不修空性？
何事能生苦，于彼应生惧，
空能灭诸苦，云何畏惧彼？
若有谛实我，当于彼生惧，
既无尘许我，谁成畏惧者？

如是破斥空性宗实不应理，因三乘菩提同赖于彼之故。故当无疑修习空性。二障之对治，舍空性外别无他法，欲得离障遍智果者，云何不修空性？何事能生苦，于彼应生惧，空能灭一切诸苦，云何反畏惧？非所惧之处故。若实有惧者“我”，于何境容生畏惧，然无尘许“我”，谁成畏惧者？即畏惧不应理。故应断除修空怯弱，速修空性。

如是连接之后：

乙二、道以理抉择为无我分二：一、正说 二、证悟空性之作用

丙一、正说分二：一、人无我 二、法无我

丁一、人无我分三：一、遮俱生我 二、遮遍计我 三、于如是遮我断净

戊一、遮俱生我

齿发甲非我，骨血亦非我，
涕涎脓非我，黄水亦非我，
脂汗亦非我，肺肝亦非我，
余脏亦非我，屎尿亦非我，
肉皮亦非我，暖风亦非我，
孔窍亦非我，六识皆非我。

依于自相续五蕴未审察而计我的坏聚见之境，即是“我”。我若存在，则须在五蕴上存在，以余处不许有我故。此处以智慧观察“我”如何成立：

三十二颗牙、二万一千头发、二十指甲、三百六十骨节，体内血液、鼻涕、涎（即胃等具涕相之湿界部分）、黄水、脓水、身体内外具油相的脂肪、汗液，肺、肝及心等其余内脏，屎、尿、肉、皮，身之暖热，呼吸等身体内外风界，耳等诸窍，一一都不是我。此等是从多体、

零散的诸尘所生，且是无常之故，其积聚或支分都不是我。如《庄严经论》云：“非蕴异相故。”如是，眼等六种识界亦非我，多体、无常之故。因此，仅是对从牙至皮肤间的地水二界、暖热火界、风界、窍之空界、识界此六界的积聚假立补特伽罗，并如是耽著，实则所谓的“我”无有实事。

譬如天色渐暗，眼根不明者见花绳为蛇时，生起执蛇之心，乃至未依缘时则不退去。花绳，喻蕴；黑暗略降、眼目不明，喻错乱之缘——愚蒙；蛇执，喻我执。其次，“暗中以手摸索未触到蛇，然蛇执犹不退，心处在惊惊惶惶中”，比喻按“头是我吗？手是我吗？……”等了知不是后，遍身观察都不得我，然于无我未生定解，原因是观察尚未到位。复次，如在暗室举灯照明全屋，断然明见何处所见之蛇本是花绳，其处无蛇，仅是于花绳错觉为蛇。境上见无蛇后，随之静息执蛇之心。如是，若出现“于蕴妄计之我唯是假立，此外无有”，如是疑之悬绳断落时，如彼持续串习，以此将现见无我。

戊二、遮遍计我分二：一、遮许我为识 二、遮许我为色

己一、遮许我为识

数论派说：一切所知摄归为二十五法，其中“我”即心识神我，承许为一切变异的食者或受用者，其为常存之事，非作者、离三德、无作用。其一切行境皆从自性而生，即：忧、喜、暗或苦、乐、舍三德平衡时，称为自性，是生二十三种变异之因，如瓶因之泥。

从自性生起觉或大，觉如双面镜，外内二面双现外五唯与内神我之影像，能作此二似乎相合之连结。由受用境界而生慢。慢者有三：变异慢、喜慢、暗慢，皆由功德致使。其中，初慢出生声、触、色、香、味五唯，复由此等功德依次生空、风、火、水、地五大；喜慢生十一根，即眼等五知根，口、手、足、腔门、密处五作根，及共通意根；暗慢能作余二慢之助伴。是故，自性即唯自性类，大、慢、五唯七法为自性兼变异类，余十六法唯变异类，神我为非自性非变异类，共四类。神我是心法，其余都为色法。自性、神我二者为常法。

如是许乐等外色体性，虽无内识实物，然在觉或大中显现而有。仅是受用时，不能将其与神我识区分，而计为我所。

如是，此派许“我”为识，胜论派则许“我”为色体，故遮除此二则能遮余一切外道，故遮此二。

声识若是常，恒时应取声。
无所知知何，何因为能知。
无知若为知，木亦成能知。
故境未现前，定无彼有境。
若由彼知色，尔时何不闻？
若谓声不近，则无知彼声。
取声体性者，云何成取色？
一人兼父子，假立非真实，
忧喜暗三德，非子亦非父，
恒不见彼者，具有取声性。
如伎以余相，见异则非常，
异相犹为彼，彼一未曾有。
余相若非真，当说彼自性，
若谓一识性，士夫合成一，
心无心成一，何则同为有。
别别为颠倒，何为同所依？

前者例如数论派所许的识性常我毕竟无有，以取声识常住则成一切时取声故。何以故？取声时的彼体性识，许为如是常住故。

回应：“未恒时取声”不是由识不常住所致，而是因现在境中无有声音。

驳斥：若无所知境，如声，则有境了知何者后，以

何因而说了知彼境呢？

若念：虽无知彼或取彼境，然成知彼，由此可安立。

破斥：如是木头也应成明知声音等的能知，无有知境犹为能知故。是故，“境——所知自身未现于境中，则无彼有境之识”乃决定义，识知何境定观待彼，无有不知境而为能知故。是故，境中无声，由彼声所生有境声识也以因退失故，如何现在仍有？断定无有。如是，各刹那声音之有境亦是别别之故，“识住第二刹那”必不可能。

回辩：并无此过。明知声音的前识后时明知色等余法故，识是常住，仅是缘别别所知有差别。

驳斥：先前声识常住之故，见色等时为何不兼闻声？前性未舍之故。

若想：彼时不闻声是因声境不在近旁。

驳斥：由无境故，则无彼境之识。其理同前。此外，你许识我遍于一切之故，彼与诸变异有远近，如何应理？再者，取声体性之识如何成取色识？二者异体之故。而且，如是境相上如声、色是异体，其有境未舍前性时，岂有转为后位？譬如玻璃被染成白色而未舍离时，不可能转为黑色。《释量论》云：“非由一知二，根识决定故。”即由此遮遣常、一的实有识，此外不应错

解为“于一心相续，若知声则不知色”，一时可生多个异类无分别识故。尽管如此，彼等异类识中彼此亦非一体，若一体则成取五色识与取蓝色识无异。

对方说：譬如既是父又是子，境为声、色也不相违，就变异是色的彼者，论自性也是声，二者同一自性故。是故取色时，虽无取声变异之识，然有取声自性之识，故不犯“声识成无常”过。

驳斥：此喻不成！对于一人安立父与子，唯是观待不同对象而假立，胜义中无有以自性真实成立父、子二者故。若以自性真实成立父，则不可能有转变为子的时位，以子先定有父故；若子自性真实成立，也不可能变为父，“子在父先”不容有故。因此，父、子唯是假立而已。对于唯是假立，我宗也不遮除，但以此不能达成汝愿。

又若胜义中有既是父亦是子，则需在三德上有，因你不许胜义为三德外的他法故。如云：“三德胜自性，非成所见境，凡系所见境，如幻极虚妄。”如是承许故。然忧喜暗之自性，非子亦非父，因为：若诸变异即彼自性，则胜义中彼观待谁而立子，又观待谁而立父？任何不能成立。因此，你若想着胜义三德，而认为取色时也有取声识，则应成取一切变异的一切分，或取声时也不

取声，一切变异是独一自性故，不容有一时取、一时不取的差别。

意义亦不成。若取色者也有取声识的体性，则以“可得真因”应能见到，然而取色者上何时也不见有取声的体性。如是，境色上也不见有声的一分。

又说：尽管在取色上不见有取声的体性，然而识性是一个，犹如同一艺人，上午着天人盛装，下午换成夜叉装扮，先前的声识是现成异相——色识之相而见的。

驳斥：如此，前识则不常住，已舍前相而转成余位故。若已转成不同前者的余相，已现为别别二者，还依然是前者而非异性，那这样的“一”就是世间言思境中未曾有过或从未出现的“一”！如是讥讽对方。何则？所谓的“一”是指某法的自性中无有别别种类，而别别可分则安立为“异”。然而，对此明明见别别体还承许为“一”，有违现量。若已见别别还依然是“一”，则一切法都成“一”了！由此，艺人也出现彼彼形相各异的分位，为体性各异的刹那性，胜义中非“一”，若“一”则可同等观察故。

若说：以变异声音等区别之识的彼彼异相显现，唯是观待分位的似现，并非真实，此即如同玻璃球为染料涂色，于玻璃本性中并非实有那样。

问：余相——以境区别的明知声音等各分，既不成真实，你应说出自身的真实体性如何？

若说：不以境作区别的单单的识，于前后一切识中无差别遍有之故，唯“识”的这一个即是！

驳斥：如是则成一切士夫成为一体，于一切心续不可能不遍为识故。此外，具心者——神我与无心者——自性等二十四法也应成一体。何则？彼等同为“有”故。如是，就“排除其余非识”或“远离其余”而论，是同有“识”这一点，但这唯是假立。真实中不可能有离境独立的独一识，如同无色之影。所以，就一切所知而言，以“排除异类”这一分遍有，而安立共相名言，允为无上内教名言之相。此处也间接说及此义。

对方认为：倘若已成别别分位的异体，的确是颠倒或不真实的，然而于一切别体无别同具的“一”性又岂能无有？

驳斥：此是于诸别体错觉为有一共相而执著的邪解，如是排除一切别体之外的共同一个所依或一共相是何者呢？决定无有！

己二、遮许我为色

吠陀派等说：一切所知可摄归为六句义。何等六句

义？如其所说：“实德业共别，合为六句义。”

“实”者分九，谓我、时、尘、方、空，及地、水、火、风。前五许为常实，后四许为无常实，实之体相为能作业、德所依。“德”分二十四种，即数、量、有等十一种他实之德，及乐、苦等十三种依我之德。“业”分伸、缩、举、放、行五者。“共”分普遍、局部二者。

“别”，即能区别的自性。“合”即如同彼此相连，由一体合及异体合，分为多类。

承许“我”如虚空般常、遍，故非识，若是识，则应成无常、不遍故。“我”虽无心，但与识联合故，耽著乐等为我所，许乐等实是内色。“我”遍在一切中存在，由见“我”之功德故，如是安立。

无心亦非我，无心则如瓶。

与心相应知，则成坏不知。

设若我无变，心于我作何？

无心离作业，虚空应计我。

彼无心者亦非我，无心之故，如瓶、衣等；汝许“我”是作业者及苦乐所依，然“无心者为乐等所依”何时也不应理。

若说：“我”自身虽非识性，然与心相应故，以心加持后当能知境。

驳斥：如是则应成失坏承许“我不知境或无心”，“我”已成知境体性故。如是，先前不知的“我”今变成知，应成无常。若“我”常恒不变，心于“我”作何种变为知境的作业呢？应成无作。于不变的“我”，除常持前性外，作不了变为其他的作业故，如染料无法将虚空变为蓝等。如此，唯是将无心之色、离一切作业的虚空妄计为我。呜呼！请看吠陀派的智慧！

戊三、于如是遮我断净分二：一、业果不应理净 二、兴悲不应理净

己一、业果不应理净

我若非实有，业果系非理，
业作已灭故，成为谁之业？
业果基异体，我亦无作用，
你我同遭此，相诤实无义。
因存见其果，此见不可能，
依一相续说，作者受者一。
过去未来心，今无故非我。
今心即是我。彼灭我亦无。
此如芭蕉树，层层析无得，
如是以理察，我亦非实有。

主张有我的诸论师说：若承许“我”非实有，则安立业果有不紊乱的关系，定不应理。即：由作业者“我”不可能转至他世，果时无有；此外，由诸蕴刹那灭尽，于造业的刹那过后作者已灭，因此业不容成熟于作者自身；若不成熟于彼，此人之业成熟于余人亦不应理，由此成为谁感受的业呢？如是兴起诤辩。

首先同等类推：“造业位与受果位之基或所依——诸蕴为异体”是你我二者所共许的。彼蕴外常我，以无心或常住故，以量成立“常者离一切作业”故，你我二者都有此诤。因此，你我都需遣除，向我发难无有意义。然我宗能遣除此过，你宗则何时不能遣除。理由如下：

所谓“业成熟于作者自身”，也是就一个相续而安立，因为：因未灭而存在时，不可能见到其果，需从因中生果之故；以此，果生时定灭其因，然由无欺缘起，定引出果来；而此果也是在集聚因处的士夫相续自身上成熟，而非余者，如同地中播种，不生悬崖。是故，依于五蕴同类不断的一个相续，安立作业者与受果者为“一”。世间识的一切安立都是如此。

若念：既是一个相续，以此是否存在一个我呢？答：不存在！因为相续仅是如珠串般假立为有，真实中不可得。

复次，易知老少之色及前、后世非一，此处则就心而言。过去心已灭无有，未来心未生也无有，所以皆非我，与承许“我为实有”相违故。然而今起的此心即是我！

破斥：今心灭尽时，我也应成无有，而你承许“我”从前世来到今生，复从今生转至后世，因此此刻所生的心不是我。以此，《入中论》云：“如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。”如是遮除了“相续是我”之义。

“如芭蕉树”，即一种湿润无坚实分、内部空虚的树，若层层剥析，则不得尘许坚实，数析即空。如是以理观察而寻觅“我”，也是真实中了无成立。

己二、兴悲不应理诤

若无诸有情，于谁而兴悲？
 为果立誓境，以痴假立者。
 无人谁得果，实然由痴许。
 为求灭苦故，不除求果痴。
 苦因之我慢，我痴令彼增。
 谓彼亦不除，修无我为胜。

若说：若无有情或我，菩萨对谁兴悲愍呢？无境之故。

答：胜义中悲境和悲者都不可得，后文将说“一切诸众生，恒不生不灭”。而彼无缘慧尚未熟习之时，无边际悲则不得清净。实相虽如是，然在于蕴等假立为“我”而耽著的众生识前，就现相而论，无法否认无欺有苦、乐。因此，为能令诸有情于如梦般苦现相续灭尽的无住涅槃界中如是解脱的“为果”或必要，立誓由我度脱有情。如是立誓担荷的有情，并非胜义中有，而是以痴心假立有我，即彼者故。

因此，菩萨虽现见无我，然悲境有情并未如是证知，故似觉有“我”存在而无义不断受诸苦恼，是故于彼兴起悲愍。即：菩萨不贪著自利，见他有情无义受苦，自然兴起自轻他重之心，并见他苦亦如酣睡般能遣除故。

若说：如若全无有情，则为谁而勤修佛果，彼佛果又由谁获得？因此为果立誓并不合理。

答复：胜义中实际如此，得者有情与所得果皆无，承许已涅槃与未涅槃于真实中无别；然就众生各自现相而言，则有差别，如上文所述，以痴心计著我，由此便成立轮回杂染方及其相反的清净相二者；而所谓的涅槃也不在别处，唯是就灭尽虚妄分别而安立。如《庄严经

论》云：“解脱唯迷尽。”是故，在由愚痴而为能所二取戏论系缚的众生心前，无欺有轮回，以此也有与轮回相反的涅槃，就如同着魔者虽与他人同行同住，然其显现前有鬼身等颠倒相，以此则有苦，也有离苦住于乐中。因此，胜义中不成立谛实有寂之故，系缚与解脱均合理，反之均不合理。如《中论》云：“若法实有性，后则不应异，性若有异相，是事终不然。”

若说：那么你欲求不可得者而修学道等，有何作用？痴心不是一概应除的吗？

答复：胜义中无得而现相中有得之故，乃至暂时未获得法性现前之正等觉时，不应舍此种仅在世俗中将无住涅槃果视为所得的痴心，因为需依彼息灭三有诸苦。而最终离绝能所二取之戏论时，此耽著有寂的细品所知障也将灭尽。此是佛地之事，现在尚断不了，未证二谛不二、“实”“现”毕竟不同故。故就现相言，于果为何不学？此“实、现不同”当须遣除，现在尚断不了，某时断尽时，当现前无得无断之真如；未现前期间，则断不了求果之心。

那么同样，遣除我痴有何作用呢？

答：以求果之心能在静息诸苦后，自亦随之寂灭，如木中出火，还烧彼木。而轮回众苦之因的我慢或我执，

以取“我有”的痴心令彼增长。此“无我计我”的痴心应须断除，因无彼痴则不执我，而不执我则不转生轮回。如《中论》云：“内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受灭则身灭。”

若说：如你所许心不能遮遣假立之我，如有境识也毕竟不能除遣自性成立之我，无始以来入于本性故。

答：此二不同。仅此“唯假立缘起显现”者，无理由不现在凡夫识前，也不需遮遣；而执著自性成立者，能由证见诸法实相之慧修习无我而得以遣除，如同光明除暗般，具正量的彼者具力之故。是故，我见为远离诸法实相，依缘暂时令心错乱；而由教理之道遮除彼者，令心悟入诸法实相，其为心之自性故，无法与心分离。如《释量论》云：“心自性光明，诸垢是客尘。”

此处，“彼亦不除”中的“彼”字，有者认为是能断我执之对治或我执之因等，随之而出现许多解释，但都难以相合本义。此处则按圣境论释所说，我认为如是对应彼等境而解释，切合本义，这唯是我的分别。

丁二、法无我分四：一、身念住 二、受念住 三、心念住 四、法念住

戊一、身念住分二：一、明无有支 二、明无支

己一、明无有支

足胫非为身，腿腰亦非身，
腹背胸非身，臂肋复非身，
手腋肩非身，诸内脏非身，
头颈亦非身，此中何为身？
身若于诸支，各以一分住，
诸分纵各住，身自住何处？
若为具支身，一一住手等，
则尽手等数，应成等数身。
外内若无身，手等岂有身？
手等外若无，彼身云何有？
无身于手等，以痴起身想，
如以形差别，假人起人想。
乃至诸缘聚，身似现士夫，
如是手等存，于彼现为身。

所谓身者，也仅是假立而已，自性成立之身毕竟无有。理由：对所谓诸生处圆满之身，取一整体之相，若存在，则须在手等上存在，然观察时不可得。

“足”，一般是对膝盖以下部位的总称，而颂中单独说到胫、腿，故主要是对依于地面的脚部取名为足。

从足观起，胫、腿、腰、腹，背、胸、臂、肋，手、

腋、肩、脏，及头、颈等，其中任何一者都不是身，与身的体相不同故。其如尸陀林中破散的身支，现在纵然现为一段段地相连，但若是彼此无紊乱地各住其位，这一段段哪里成身呢？因为手等截去后仍承许有身故。因此，在手等诸支的积聚中，何者是所谓的身呢？

对此，有者思量：尽管彼等支分一一不是身，但身遍于彼等支分而存在。问：是以一个具支之身的诸分遍于彼等一切？还是以多个有支身遍于一一支分？若许身于手等一切支以一分而住，则身之诸分纵然住于手等各分上，然而有支身自己住于何处呢？一一排除手等后的剩余者能遍于身体，实不可见。若具足诸支的身或整体或完整地一一住在手等诸支上，则应成尽手等支分有多少，便有等量的多个身，然而只执著一个整体身故，不可能如此。

因此，以理推求六处外内一切，不见有身之故，手等上云何有身？即无身。若手等外无施設身处，彼身云何有呢？即无有。

对此，以“足胫非为身”等阐述了身、支非一体；以“身若于诸支”等阐明了身、支也非相属异体。

是故，原本无身，唯是痴心依于手等诸支积聚而假

立所谓的身，此外真实义中无有成立，如同将土石堆成似人的形状差别，因而对假人生起真人的错觉。此处乃至构成形状差别的诸缘聚合时，此身似现为士夫；而诸缘不聚时，则不立为男身，如变性、遏部坛、烧成灰等。女身亦然。如是，乃至手等支分取名为身的诸缘相连等存在之间，于彼手等显现为身，而非自性成立有身，如肉块与骨块。

此处有印度版本写为：“乃至诸缘聚，木似现士夫。”据此义，应解释为：譬如，乃至人形之木或石堆站立等形状差别，及光线不明等众缘聚合时，则现为男身或女身。

己二、明无支

如是指聚故，手亦为何物？
指亦节聚故，节亦析为分，
分复析为尘，尘复以方分，
方分离分故，如空尘亦无。
如是如梦色，具观者谁贪？
若时全无身，尔时何男女？

若说：虽无身，然现见有手等支分故，彼等存在。
驳斥：如同身无谛实，如是唯于指聚——诸支的积

聚假立为有支手，真实中手为何物呢？指也是诸节的积聚，节也可由各方位部分分解而成众多，以上分非下分、下分非上分等，不杂而住故。彼等分也由粗尘析至微尘，而微尘又以显现各自方分的差别成为众多。如是分至终极，方分何处亦不得一分实有时，则当离于支分。理由：以极微组成粗尘时，以四方上下六尘围绕中尘，尔时中尘与六尘有接触分，则应成有六分；无接触分，则由六尘唯处一尘位置，再大的尘聚也不能大于极微。如《唯识二十颂》云：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。”是故，手等一切分及一切色，从粗尘、微尘析至极微，由彼方分分析而衡量，最终将成空性，犹如虚空，不成色法。是故极微也无成立。

如是，于无实如梦现之色，具观真实性者谁应贪执？即不应理。何时如是身无自性，尔时其差别——何为男身、何是女身亦无实有。

**戊二、受念住分四：一、观察受性 二、观察受因
三、观察受果 四、观察受者**

己一、观察受性

苦若自性有，何不损极乐？

乐则以美食，忧等何不喜？

强力映蔽故，心不领受彼。
何者非受性，云何可谓受？
若谓有细苦，岂非除彼粗？
谓彼即余乐，细亦乐一种。
若生违缘故，苦受不现起，
岂非成立受，由分别耽著？
故于彼对治，此观串习修，
观察田生定，此乃瑜伽食。

若真实中苦受是自性存在于心相续而有，为何不损害心中生喜乐呢？即应损害而不生乐受。然并非如此一向定性之故。同理，若真实中有乐受，也将对生苦受作损害。其义可知，毋庸多言。如是苦乐本相违，何者自性有，则不能是余者，有事不容舍自法性故。以此阐述了心上不成立实有之受。

复次就外在言，数论派等说的乐受也不成立于外境上实有。若妙色、美味等境为自性之乐，何故于因丧子而悲伤、以恐怖而神智不清等状况，以美食、娱乐等不能令其生欢喜心？因美食等外物上实有乐故，如火之热性。

若说：真实中并非心无苦受，然为内在强力之乐所压制，尔后心不领受，如日光映蔽星光。

驳斥：何者非领受性，彼者云何为受？无受相之故。若无领受也能安立为受，则应成领受空花的香气！以此理，若说“忧者以美食等不喜，是因被强力忧苦压制而无感觉”，则应对此作同类观察。

对此，彼等思量后说：全无领受不应是受，故正领受强力喜乐时，并非毕竟不领受苦，但以仅有细苦之故，不觉知彼受，如大量糖水中只滴入少许盐水般。

破斥：同一相续中并无细苦与乐同力并存，若有苦乐同时并存于同一相续，应能见到，然而不可见。再者，你不是承许彼苦的具力粗分被乐遣除了吗？如此为何不同样遣除细分呢？大力的对治正安住之故，如烈火在处，绝无寒冷。故正领受大力之乐时，其相违的细苦实未领受。

回应：虽有细苦，然发不出自力，而被具力之乐所转，故成为大乐外的其余一般乐，即领受细乐，如玻璃涂染红尘而现红色时，非无玻璃。

驳斥：既然一般乐的细乐也是乐的一种，何时也不是苦，而说它实际是苦，作此妄计有何用？因为你凭什么区分“苦性感受为细乐的一般乐”与“乐性感受轻微的一般乐”这二者的差别？明明没有还认真寻找，就如

给虚空打结那样，有何必要？比喻自身也不成立，以它作能立无法证成。

若说：起了违缘——具力之乐故，不具因的苦者此时并未现起。

“外境上不成立有彼受，而仅是由内分别心耽著或妄计乐等”，岂不由事势理明显成立？即：心自己正生乐时无苦，正现苦时无乐，而见随缘暂时性故。因此，妄计真实中有所求乐及所舍苦后，为之取舍勤作，实为迷乱。苦乐者，乃至自心未起妄计间，自性苦乐于内外皆无住故，如呕吐患者与干渴者前的融酥，洁净者与猪前的粪堆，不净观者与贪欲者前的女身般。如是，乃由内分别心幻变乐等，即无有谛实乐等自性。

以此之故，耽著实有乐受等后，“取舍之分别相续不断”之状况的对治，当如上述般观察而修，耽著受的世人成了如疯人般的迷乱，其对治舍此无他故。如是，由观察良田所生、心住于受无自性之义的禅定，乃是瑜伽士受用之美食。何以故？如食物能长养色身，并令心喜足，如是诸瑜伽士觉受离贪之乐，并长养证身故。是故，此即表达瑜伽士于见“无受”的心境中享受，而世人于受之境散乱奔驰。

己二、观察受因

若根境有隔，彼二岂相遇？
无隔应成一，谁与谁相遇？
极微不相入，无入机同等，
不入则无合，无合则不遇。
无分亦有遇，云何谓应理？
相遇且无分，若见当指示。
识无尘聚身，相遇不应理。
聚亦无实故，应如前观察。
如是无有触，则受从何生？
辛劳为何义？以何损何人？

设问：有境根与境色等义，二者为有隔？为无隔？
若许前者，根与境岂能相遇？有隔即不容相遇故，如东山与西山。若许二者无隔，也应成一体。如是以何有境相遇何境，如眼不能自遇。

回应：如同两手合掌等，为何无相遇？

破斥：所现的相遇唯是分别心计执，而非真实义。
因为：粗分的根与境并非一切方相遇，例如正面触则背面未触。若依此理观察，被余尘间隔的诸尘并未相遇，终需根境极微无隔而遇。然彼极微不入极微，极微无分之故，在无机会进入或容纳他者上，二者也成同等。是故，彼二者若仅一方相遇，而未一切方相遇，则非无分。

意即：不遇的尘不必管它，对于相遇的尘应可观察，若一切方相遇，则需互相进入。然彼此同无机会进入，故无进入；而无进入，则无二尘融合为一；无融合为一，则无相遇，无分相遇须一切方相遇、不容一方相遇故。

因此，你说彼无分者也有相遇，云何应理？一方及一切方相遇都不容有故。因此，你若见相遇且无分者，当为我指示方能成立，意即无法指示。以此阐述了无有“根境识聚合”中的根境相遇。

再者，识无尘聚之身，说其与境相遇也不应理，若能与无身者相遇，则应成手与虚空相遇，或与石女儿相遇。

若想：识为有故，此喻不合理。

回答：此是观察与无身者相遇，故并非不合理。

又想：虽无相遇而触，然有根境识三者集聚。

破斥：前文“如是指聚故”等中，已观察集聚非实，此处也应如是了知。

如是，若无因触，则从何处产生果受？即胜义中无有。若无有受，则种种辛劳究竟为何义？无有通过精勤而能成办的实有乐故。再者，以何苦受损于何人？唯是幻心迷乱自现而已。

己三、观察受果

若时无受者，受亦不可得，
尔时见彼义，云何爱不退？

若说：如是有情生爱不退之故，为何无有彼爱之因——受？

驳斥：此亦唯是痴计，而非真实。即：何时受者我与心全无自性成立，且以此也无所受，尔时明见真实中无有所受、能受，由受所生之爱云何不退？无因之故。

己四、观察受者

此见乃至触，皆由梦幻性。
与心俱生故，受非以心领，
受心先后生，是忆非领受。
受非以自受，亦非他能受，
受者毫许无，故受非真有，
如是无我聚，以彼云何害？

又想：若无所受与受者，见闻等则不合理。

答复：此眼见色、身觉触及“乃至”所表诠的中间部分这一切见、闻、嗅等，乃是真实义中无有而现，即由于如同梦幻之自性。龙树菩萨云：“如幻如梦影，如乾达婆城，所言生住灭，其相亦如是。”以此，仅仅无

实而现外，真实中无所见。即如此观察受与领受之心同时或不同时：

若同时，则能受之心与所受之受无先后，以同时生故，受非以心领受，即：同时的异体无有“此在彼前”之故，互不观待，是无关别别性故，不成领受。

若说：异时而先生受、后生心故，识转成了具领受相。

驳斥：当心生时并无彼受，故非真领受，应成唯是忆念。即所有缘过去心都是忆念，以今时无故，不可能鲜明领受。因此，若观察缘过去的忆念，也唯是虚妄，过去法不住于现在故。

如是，能受之心已过去，由已灭故，不可能以此领受；现在及未来心，也以此不领受，理已证成。

如是，就境受而言，过去之受唯忆念外不得领受；现今之受不能领受；未来之受无有故，以现在识不可能领受。

如是，受自领受不应理，自于自转相违故，如前遮自证般。受外之识亦不能领受，刚说故。以真实中无有彼受之受者，故真实中无受。如是，于毫无受者我如梦幻般的蕴聚，以彼无自性的苦受云何成为损害？真实中全无利害。

戊三、心念住分二：一、明意识无自性 二、明五根识无自性

己一、明意识无自性

意于根无住，于色中无住，
于内外无住，余处亦不得。
非身非余物，非合非独立，
彼无尘许故，心性本涅槃。

意识者，于内根中不住，于色等外境中不住，于二者中间亦不住，身内及身外诸支上不可得心，此外余处亦不可得。又意识非身自己，亦非余物，非相合而融于身，非身外独立存在。彼无尘许成立之故，有情之心本自以自性涅槃。

己二、明五根识无自性

识先于所知，彼缘何境生？
识所知同时，彼亦缘何生？
所知后生识，彼时从何生？

若眼识等先于所知色等存在，彼识缘何境而生？尔时无境之故，定无有境生起。若能知与所知同时生，彼识亦缘何者而生？即：识未生时，所缘缘未生故，无从生起；所缘缘生时，识已生故，能生亦不应理，以此成

无关故。若识于所知后生，彼时识从何而生呢？即：所缘缘已灭之故，于此，前时已灭的彼事现在是否存在呢？若存在，则未灭而成同时；若不存在而能生，应成以烧坏的种子能生芽，或者以兔角能生眼识等。灭与不灭与此同义。

戊四、法念住分二：一、总说诸法无生 二、别察因体果

己一、总说诸法无生分二：一、正说 二、断诤

庚一、正说

如是诸法生，理当无了知。

如是，上述一切有为法及无为法之生，当无了知，本来无生之故。何者无生，于彼亦无住等，实则如同《中论》所说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”

庚二、断诤分二：一、断所立不应理诤 二、断能立不应理诤

辛一、断所立不应理诤

如是无世俗，云何有二谛？

俗以他心立，有情岂涅槃？

此乃他分别，非彼自世俗，

后定有则有，无则无世俗。

若想：如是一切所知法于一切时处都无少许生、灭等，则成无有生、灭、来、去等自性之世俗。何者不许世俗，于彼亦无胜义，以故云何有二谛？应成一谛。

答复：立二谛唯是所化者入道之门，胜义中无有断为二谛，即唯不思议法界真如为究竟实相。如是，正如经云：“实相无生乃一谛，有者于彼说四谛，然而住于菩提藏，不见一成况四谛。”胜义中无有成立二谛，然名言中许有二谛，实、现二者决定之故，如前文“许此为二谛”中所说。

又说：如是无有安立二谛之一的世俗有事自性，则所谓的世俗需以他心设立，并以此设立而成为彼者。如是则有情不能入于涅槃，因有情边际无尽，则心无尽；心无尽，则心立世俗当无尽。由此，灭尽二取戏论的涅槃何时也不容有。

答复：何时也相续不断的此世俗显现，乃是由其他有情各自的分别心戏论而现，如同毛发、梦现等，并非彼涅槃者自前显现的世俗。因此，并非以其他有情还有二现戏论，则成无一人入于涅槃；也不由一者的能所二取消于法界，则使一切有情都无能所二取。譬如睡眠中

的猛兽、洪水等相，无一不是分别心所立境性，而醒者已灭各自梦现，他人虽有梦现，无害彼者。如《入中论》云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”因此，若于能所二现极细习气也已退尽的涅槃界中成正觉后，还定有此等生等世俗之戏论，则看待自方应有世俗或戏论；事实不然，即无有一切世俗之戏论故，为般涅槃。《入中论》云：“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。”如其所述，生等戏论网寂灭无余、如薪尽火灭般心与心所之行无余退尽，而成为法界现空双融无言中如水入水般的自然本智，离一切边，虽遍见一切所知，唯是寂灭戏论之自性。尔时，退尽心与心所戏论之故，现前究竟智慧；已证自然智之故，寂灭妄心。当知，被凡夫虚妄分别所染，妄计戏论之心不灭，及心灭如灯灭般无有智慧，都是于正等觉极大毁谤，故为断除此见，应于甚深义引生定解。

辛二、断能立不应理诤分二：一、虽无实然观察应理 二、实有之观察不应理
壬一、虽无实然观察应理

心与所观境，二者互依存，
依照世共许，说一切观察。
何时能观者，以彼观察时，
亦须观察彼，应成无穷尽。
观察所观已，能观无所依，
无依故不生，说彼亦涅槃。

或问：若如你所说，能知、所知都无自性，则应成观察不合理。

答复：有境观察心与境所观二者并非自性成立，而唯是互相观待而立。因此，这仅是依照“未作审察、世间共许为真有”的名言，而说一切观察，故极合理。

回应：为悟入依分别而起的戏论诸法全非实有，何时以自性不成立的能观或观察心观察一切境时，由彼能观不能自作对境而观察之故，尔时第一能观又须以第二者观察等故，你的能观应成无穷。

答复：对于所观诸法，观察而见无实后，领解不住生与无生等任何边。尔时于能观无有“是此”的取之所依或境，彼时无有心投注的依处或境故，彼有境不生，而寂灭一切戏论。由此说彼能观亦如波入水，于法性中以自性涅槃。

壬二、实有之观察不应理

彼宗于心境，极难立谛实，
若由识成境，依何立识有？
由境立识有，依何立境有？
由互观待有。二俱成无实。
无子则无父，子为从何生？
无子必无父，如是二皆无。
如由种生芽，从芽知有种，
由境所生识，何不知有境？
以彼异芽识，虽知有芽种，
然于知彼境，以何知有识？

若按实事宗所说，心境二者极难安立实有，无能立之量故。

若说：由“识成立量”成立有境义，即以此识量，见其有故。

破斥：依据何者成立识实有呢？对它，以识自证，胜义中不成立；由他识成立，也应成无穷；此外别无能立。

又说：现量取到实有的所知或所量之故，成立有识。
那么，依据何者成立有所知呢？

答：依据识！心、境彼此以一者成立另一者。

破斥：此“有”并非以自性成立，彼此一者看待另一者而有，如同长、短。因此，立一者时另一者不能为喻，以尚未成立故。以此，胜义中当无二者。譬如无子则无父，无施設父故。如是无父，子又从何而生？无因之故。二者都不应理。譬如“无有施設之子，则无其前之父”，如是心境二者中，所立一者不成，如子；其前能立另一者则不容有，如父。以此终将无有心、境二者。

复念：如此则不说“互相观待而立”，然而所知的果是识，以此了知有所知，有何不可？如同由种生芽，从芽知有种。

破：此喻不当。因为“以芽推知有种”并非仅以芽自己了知，而是以芽外的他识在衡量果芽后，了知其有前提之因——种子。即：此是分别明见种、芽二者后，由“知因果量”而知，并非无“知因果量”之前提，仅以见芽而知。何以故？即推知彼境存在的因（因由）是识，就识自身而言，以何种根据了知它实有呢？胜义中自证与他证都不成立。

以此宣说了承许实有之宗，名言难以应理；而承许假立之宗，名言极为应理。

己二、别察因体果分三：一、因抉择为无相 二、体抉择为空性 三、果抉择为无愿

庚一、因抉择为无相分二：一、遮颠倒 二、说真义

**辛一、遮颠倒分二：一、遮无因 二、遮非因计因
壬一、遮无因**

首由世现量，知见一切因，
莲之茎等别，乃由因别生。
因别由谁作，以前因别生。
何故因生果，前前之因力。

顺世派等认为：譬如荆棘的尖锐、孔雀翎羽的色彩等，谁也未造作，万有都是自然而生。

破斥：首先由世间现量，于一切果都现见能生各果的一切因，不可能见无因而生，如《释量论》云：“若此有彼生，若此变彼变，说此是彼因，此于彼亦有。”此处仅以现量作表示，亦含比量。

若念：譬如莲花的茎、叶等种种差别，因上不见之故，有彼种种差别之因不应道理。

驳斥：若因上实有果，岂能成立因果？然而现见莲花的茎等不依自种则不生，彼等系由种子而生。因此，果之差别是由因之差别而生故，即果有种种差别，如是因之功能差别也成立有种种。

问：如是，因之种种差别为谁所造？

答：并非由任何其他作者所造，彼种子也是无有自因则不容生故，乃是由彼前因之差别所生。

若说：既然彼因有种种功能，何故现今的麦种只生麦芽而不生稻芽？

答：现今的麦种并非自在持有种种功能，此是由前因之力而引出能生自己同类之自性故。此即诸法法性，谁也无力紊乱。因此，无因则成恒有或恒无，而万物都可见时处间或性故，成立具因。

**壬二、遮非因计因分二：一、遮具心自在天为因
二、遮无心色法为因**

**癸一、遮具心自在天为因分三：一、观察因自在天
二、观察其所生之果 三、观察生果之相**

子一、观察因自在天

自在许生因，当说彼为何？

若谓诸大种，唯名何徒劳？

地等是多体，非常净非天，

不动足所践，彼非自在天。

自在非虚空，非我前已遮。

作者不可思，非思说何用？

许彼生亦何？

自在天派等说：常住、自然、遍知的自在天经思维后造作一切世间。

问：若自在天是众生之因，首先应说明自在天的自性为何？

答：是诸大种。

破斥：对此，我也承许由诸大种生诸果色，因此是因。所以你取名为自在天，我则取名为大种，仅是名称上有差异。如是，名称可由人心随意取故，徒劳费力建立自在天有何作用？即作此不应理。然而，你所许的自在天有常、一、应供等差别，而地等大种则是多体、无常、不净，无有心识活动、非所供天、为足等践踏、非恭敬境等，因此，彼大种非自在天，所许自在天之性相与彼相反故。

若说：自在天是虚空。

破斥：虚空无有能生果的造作活动，故非自在天。自在天也不是我，前文已遮故。

又说：自在天的自性以见世间量无法思维，故无上述过失。

破斥：若自在天非所思之境，说彼为作者有何作用？凡是言说要由思维了知后再说，尚不知彼为何相，谁说彼是作者呢？若对因作者一无所知，承许“此等果

由彼生”又成何事呢？需要各别了知所生、能生及了知因果后再说，否则应成石女儿等也是作者了。

子二、观察其所生之果

彼我及地等，自在岂非常？
识从所知起，苦乐由业生，
彼生何果耶？

问：自在天所生之果是“我”等常法，还是“识”等无常法？

若说：承许前者，是“我”等。

破斥：果法——彼“我”、地等极微和因法自在天的自体岂不都承许为常了？彼因果都是常法，承许为能生、所生如何应理？以常法必远离因生之作业及果新生之特性故。

若许后者，取蓝识等是由所知蓝色所缘缘等而生，无始以来，相续中数数发起的苦乐二受也是从宿业而生。故应说明彼自在天生了何果？即以彼不可能生果故。

总之，常法必无因、无常法也由自因而生之故，自在天一法也未造作。如《释量论》云：“由械药等系，黑者伤及愈，无系属株杌，何不计为因？”

子三、观察生果之相

若因无初始，彼果何有始，
何不恒生果，彼不观待余。
无一非彼造，彼造复待何？
待则聚为因，非为自在天，
聚无自在生，未聚无力生。
不欲犹造作，自在随他转，
如欲亦随欲，岂是自在天？

若因者自在天无有初始，则以具足无碍、直接之因功能故，彼等诸果为何有初始？如此则不能安立“此果唯是此时方有、此前不生”，应成无始即有，间或见不应理。因此，现今此等男女也应成无始即有。

若念：自在天渐次造作器情万物，故有造此等果而不造彼等果的分位，故无过失。

破斥：为何不恒时造出一切果呢？因为一切果的因唯是自在天，而自在天不观待任何他缘，以一切果的生因恒时具足故，为何不生果呢？如《释量论》云：“其因无所缺，何能遮其果。”

若说：观待各自的俱有缘。

破：俱有缘也不可能不恒时具足。既然万物无不是自在天所造，其生果须观待其他何因呢？即观待不应

理。若决定看待他缘，也应成彼因缘集聚为因，并非自在天，因为：因缘集聚时，无有自在而生果；因缘缺乏时，自在天也无生果的自在力。因此，明明见到是由其他因缘产生，还妄执自在天为因，则应成因无边际。如《释量论》云：“有何成何性，计余为彼因，则于一切果，诸因应无穷。”

此外，纵然自在天造果时看待集聚，然以集聚之力于他人苦等，明明自己不欲而作，此亦应成随他而转；若诸果是如欲而以欲之自在力造作，也依从于欲，则应成为欲钩所持而随他转。又，纵然其为器情万物的作者，又岂是你所承许的自在天？有造果定是无常之故，常者唯是无作用。

癸二、遮无心色法为因

谓尘世间因，彼亦前已遮。
 数论许常主，众生之生因。
 喜忧暗三德，平衡而安住，
 此则名为主，失衡名众生。
 独一有三性，非理故彼无，
 如是亦无德，各复具三故。
 无德有声等，应成极杳然，

衣等无心物，不容有乐等。
事谓彼因性。岂非已遮讫；
汝因亦乐等；彼不生衣等，
则衣生乐等，无衣无乐等。
乐等为常性，常见不可得。
若有显乐等，何以不常受？
若谓彼成细，云何有粗细？
舍粗成细故，粗细成无常，
如是何不许，一切皆无常？
粗者不异乐，显然乐非常。
若许因位无，不生由无故，
显者前无生，汝不许亦有。
因上若有果，食成啖不净，
当以买布值，购穿棉花种。
谓愚故不见，然知真者立，
世人亦有故，云何不见真？
世间设非量，见显亦非真。
能量若非量，量果岂非假？
汝修胜义空，依彼故非理。
未触所观事，不取彼事无，
故事为虚妄，其无显然妄。
是故梦子死，以子无之想，
障于子有想，然彼想亦妄。

诸外道中，伺察派等许常法极微是世间之因，前文已遮极微之故，此处无需重述。

其次，数论派承许常主为众生之因，即喜忧暗三德平衡，称之为变异之因——“主”，失衡则生种种众生变异。

破斥：独一的主有三德体性，自许相违，有三则非独一之故。故无常、一之主或自性。如是，三德也不存在，因为一一也有三分，若无则离自性之相故。再者，若无因之三德，则许有所生的声等变异，也应成极杳然或远离有，如无泥之瓶。

此外以量成立受为心法，因无心的衣等不容有乐等。

若说：声音等事物是乐等之因的体性，故无过失。

破斥：胜义中已遮实有。名言中也与自许相违，因你许衣等的因是乐等三德，又许衣等的果是乐等，这样既是衣等的因，又是衣等的果，实在可笑，就如说甲是乙父又是乙子般。若乐等有多体，也失坏独一自性。又与现量相违，即从未见过有“从彼乐等产生衣等”。如此仅见“由衣和檀木珠等产生乐等”。以此，由彼衣等尘许不成，故无有彼所生乐等独立安住。

若说：乐等无需观待衣等，主是常住的体性。

破斥：如此则应成乐等何时也不退而恒时可得，以乐等可得且不容舍前性而变动之故。但并非恒时可见，故不应理。

若说：乐等虽恒常安住，但因有显隐之别，故非恒时得见。

破斥：倘若乐等毕竟不显，则无人了知，说彼存在并不应理，你也不如是承许；若乐等某时显了，为何不恒时持有领受？因乐等可见，又遍于所缘境中，且恒时安住，如眼前明灯。

若说：粗者显了乐等转为细者后，是不显了的功能体性，所以不能领受。

破斥：乐等既是常住、独一，为何成为体性相违、不同分位的粗细二者？

若说：舍前粗相而成细者，故无过失。

驳斥：乐等成为粗细二性，即成无常。若许显乐等舍前位而成余者，如是何不许一切有事——二十五性都是无常？于任何现相，都无恒常唯见同一相故。

若说：虽为粗、细，然不舍乐之自性，故不失坏常。

破斥：此粗者与乐为异？为一？若许异，则粗者虽灭，而显了乐不灭，应需恒时领受；若许非异而为一，

则乐显然或决定成无常性。

回应：乐虽转成不显，然是隐没于“主”界而成为功能性。再度显了时，也仅是先有的“它”现前而已。若先前毕竟无有，则生毫许也不应理，因其无故，如泥中兔角。是故，凡是能显出的法，也是以自性决定在“主”界中存在。

如是承许，则问：一切果若在因位常有，为何不恒时见呢？

答复：这只是先前在心前不显，后来显了，如同暗室中瓶，由灯而明现。

破斥：如此则失坏了你的根本理由。为何呢？因为显了者因位无有而新生，纵然你不许或不欲，实际成如此。若因位有显了，则未立隐显之别，应成最初即显了，与自许相违。复次，与理也相违，即：若因上真实有果，则应成你进食即是啖不净粪，此外应以买布钱去买棉花种子，从中取布做衣服穿，如此方能成立你的自宗。

回应：实则因上有果，然因世人眼目为愚痴翳所染，故无所见。

驳斥：知此“因上有果”真实性的数论诸师立世人也有知真实性，既有其因，云何不见之？即按你宗推论，总的彼果——知真实性之识，一切有情都须持有。复次，

若有人实际已承许“因上有果”的数论宗义，岂不见彼等也只进食而不啖秽粪，求衣也只购衣而不求棉花种子？一切时处，未见如你所立的真实性般受用，故有违害。

若说：因世间见并非正量，故以此无害。

驳斥：如此，“世人现见果之自性显了”也应成虚妄。若其虚妄，则“因上有此果，后来显了故”的立宗也应成无义。

若说：倘若由能量虚妄便不成立量果，则中观师你的能量识也在胜义中不成立量，以此衡量所立的宗义岂不亦成虚妄？如是，彼能观虚妄之量对真实性或胜义中空性衡量而判断后修习空性，也是依据彼故，应成非理。

此处，我等依理成立的结论——所谓空性，并未承许所缘为实有境而立宗义。为何呢？未触或未依所观的瓶等事，则何时也不能单独取“瓶等无”彼事之无。因此，譬如无瓶或瓶空的同分或少分空性，也仅是遮其他有事或遮遣分故，如是承许某事体性虚妄，则“彼事无”也显然或决定是虚妄的。

那么，修习“诸事无有”有何作用？事物的有与无同是虚妄之故。

答复：无始时来串习实执能够系缚于轮回，其对治

首先唯是修习有事无性。事物的有、无同是虚妄之故，如同梦中生子，后梦子死而悲痛时，子无之想障于子有之想，然彼想亦是虚妄。因此，就如二木摩擦生火而焚尽二木般，以观察一切有事无实的妙慧之火，焚尽一切“有”、“无”安立的所缘稠林后，住于灭尽戏论的般若中，尔时即是离一切承认的大中观。如同经云：“菩萨如是行智明，离欲趣入无贪行，如离罗睺日明住，似火焚尽草木林。诸法性净极清净，菩萨般若波罗蜜，不见作者及一切，此为最上般若行。”³《中论》亦云：“定有则著常，定无则著断，是故诸智者，不应著有无。”

辛二、说真义

故由如是观，知非无因生，
非住于别别，非住于合集，
非从余处来，非住复非去。

是故，以如是观察，万物中无有丝毫是无因生或常因生。即：诸外法譬如依种子生芽等，乃是依于各自因缘而生；内法诸生处从无明至老死之间，也是相续不断依缘起而生。

³ 大正藏《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》译为：“菩萨如是行大智，得离诸相脱轮回，如日解脱罗睺障，光明普遍照世间。火烧草木及树林，如一切法性清净，作如是观亦非观，如是最上般若行。”

如是，果不住于有事诸因别别单个上，也不住于众缘合集上，一一各自无力生果，合集也除诸因外无他之故。显现果时，彼果并非从彼等因缘之外的余处来到此处，亦非因外自性异体的果依于因后，已成之果住于此处，又非灭时从此处去至他处。是故诸法本来以因空。

此处，有注释以“别别”遮自生与他生，以“合集”遮共生，如是而遮除四边生。

庚二、体抉择为空性

痴心所计实，与幻有何异？
应观幻变事，及与缘现法，
彼从何处来，复去至何处。
何由何近见，无彼则无有，
虚现如影像，云何有谛实？

由痴心所计执的谛实内外诸法，都与幻事无异。即：对幻师所变的象、马等及由诸因所现的万物，应审观彼等从何处而来，复去至何处。由此决定将见二者相同。即若彼等实有，则需显现时从余处来到此处，寂灭时又从此处去至他处。然而了无前际、后际。何果能生彼之因近或聚时，唯由彼力而见果体，若无彼因，则不可能自性成立为有。是故，由他缘而虚现如影像般的彼者，

云何有自性成立的谛实？即无有。

如是，缘起而生远离常、断、来、去、有、无诸边之自性，当以幻化八喻等相而了知。如《般若摄颂》云：

“菩萨达此缘起生，无生无尽般若义，如日无云放光明，当破无明得自然。”⁴

庚三、果抉择为无愿

若果已成有，于因何所需？

若果为无性，亦因何所需？

纵以亿万因，无不转成有。

无时岂成有，成有何事？

无时若无有，何时当成有？

乃至未生有，彼时未舍无；

时不舍于无，终无生有时。

有亦不成无，应成二性故。

如是则无灭，有事亦非有，

是故诸众生，恒无生无灭。

众生犹如梦，谛察同芭蕉，

涅槃未涅槃，真实中无别。

⁴大正藏《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》译为：“菩萨了知十二缘，乃至般若无增减，如日云中放光明，破无明障证菩提。”

于果观察，所生为有者？为无者？若果自性成立为有，何需因呢？彼此不能成为因果。若说“彼果无者是由因生”，则果之自性只是无，对此何需因呢？总的方面于无者无因，及自身住于无性故。

若念：仅此无者虽非由因产生，然以彼因将“无”果作成有事。

驳斥：不能！纵然集聚亿万因缘，勤加功力，也不可能将自性是“无”的法转成“有”，如同集聚何等因缘也不能将兔角转成有般，无者不观待任何法。

无者不能转成有的理由如下：

“无者不舍自身而变”与“舍后而变”都不应理。即：正当无时，必不是有，因为有、无彼此舍离而住；而“舍无新变成有”亦成何事？即不可能。即：如此住于无性的彼者正当“无”时，不可能为有事，则何时也无机会成为有。乃至未生“有”时，不舍无者；而不舍“无”相时，何时也无机会变成有。因此，无者如何变成有呢？即变不应理。因此，若正无时不容变成有，则所谓的“无变成有”也只是虚说而已。何者唯是无，则成已舍离有故，无有“此变为彼”。若无变仍计为变，则当视石女儿变成芽等。

与“无不会变成有”类似，有也不会变成无，彼此

互舍离故。其理同上，“有”、“无”二者换位即可了知。若彼“有”者变成“无”，则应成彼具“有”、“无”二性故。

如是真实中无灭，且有事亦非实有，故诸众生恒常无生无灭。虽如是，然显现彼种种世间众生，现而无自性，犹如妄梦。若以理谛察，则无毫许堪忍实义，故说如芭蕉。因此，涅槃、未涅槃也在真实义中无别，无缚、无脱而恒时唯住平等性故。

丙二、证悟空性之作用分二：一、于自等离八法；二、于他无励生悲。

丁一、于自等离八法

如是诸空事，有何得与失？
有何他敬事？有何他轻凌？
苦乐从何出？有何喜与忧？
真实性中观，谁贪于何贪？
谛观生存世，谁于此处歿？
谁生谁已生？谁为亲与友？
一切如虚空，当如我受持。

如是自性空的一切事中，有何利养等的得与失？如是，有何敬事？有何轻凌？有何苦、乐？有何喜、忧？

真实性中，以理审观，于何境生贪？谁行贪著？若善观此存活世间，于此三有之处，云何死歿？谁为来世当生者？谁是前世已生者？谁为亲人、朋友？一切诸法皆如虚空。当如我（指寂天菩萨）般，以观察实相之智慧受持后，远离世间八法。

丁二、于他无励生悲

诸求自乐者，争爱为起因，
 引发恼与喜，忧劳及争执，
 身互砍杀刺，以多罪劳活。
 数数来善趣，数受诸安乐，
 死已堕恶趣，常受难忍苦。
 三有多险地，真实性非彼，
 彼复相违故，三有无真实，
 彼中难可喻，无边苦海住。
 彼中善力弱，寿命复短促，
 且为营寿康，饥饿疲惫眠，
 内外诸侵害，伴愚行无义。
 无义命速逝，慧观极难得，
 复串习散乱，焉有遮方便？
 为令堕恶趣，彼中魔精勤，
 邪道复众多，难从疑超越。

暇满难再得，佛世亦难值，
惑流难超越，呜呼苦相续！
如是虽极苦，愚犹不自知，
众生住苦流，呜呼当悲愍！
如人数沐浴，复数入火中，
如是住极苦，犹自以为乐。
似若无老死，住于享乐者，
先遭弑后堕，恶趣受极苦。
何时能成就，无量福聚云，
善出乐具雨，熄众生苦火。
何时心无缘，诚敬积福德，
为著相衰者，演说空性义。

如是唯求一己快乐的众生，以争怨、爱亲二者为因，引发内心的恼乱与欢喜。并且，求不得而忧苦，追求所欲而劳作，与他人争执，自他身体互相砍、杀、刺戳；此外，三门造诸罪业而积财，极辛劳以谋生。如是其心被现世圆满的小义所欺诳，而虚度光阴。

此等众生时而以福德力数数来到种种善趣世间；受用欲乐已，复以罪业力死殁，又堕入长劫难忍的恶趣苦中。高、下、苦、乐不定的三有结生，相续流转。

彼三有中，有极多颠倒欲、痴、爱的险地；又彼三

有中，以我见为性，妄执颠倒事为谛实，真实性本非如彼，彼复相违故，三有中无有见此真实，如暗夜无光。于彼远离见真实性光明之三有，也是居于无有时方边际之自性、无法言喻之难忍苦海中。

彼中众生为三有强力惑业所制，行善之力羸弱；行善所依暇满人身，寿命又极短促；短暂存活期间，又为长寿而作种种养生，依止去病之因的药物等，饥饿、疲惫、睡眠、种种内外侵害、接触凡愚等，以无义利的作业使生命于无意义中迅疾流逝。

又，解脱三有之因——以智慧观察真实性义极为难得；于彼轮回险处，串习散乱的势力，猛烈如江河奔涌，如此焉有顿时遮止之方便？非但如此，彼中为令世人堕入恶趣，魔及魔眷亦精勤为害，复有断、常见等诸多邪道，且无力引生正道——拣择所缘及行相的定解，而难从疑网超出，断疑之内外缘难得之故。

如是，未能得获正法光明而死，则难再得暇满人身，难遇佛出世，更难获得勤修彼佛正法后，截断自相续烦恼瀑流之时。呜呼！众苦将接踵而至！如是虽极苦，犹不见自身正住苦海，而耽著三有。缘此等住于苦流的众生，呜呼！当生悲愍！如人欲得清凉，数数沐浴，复欲求暖而数数入火，见如是轮番而作时，呜呼！此等众生

实堪悲愍！如是虽住极苦，然被贪爱所牵，自以为乐之时，若无老死降临、逍遥行乐的众生，先被死主无可遮退而杀戮，之后堕入恶趣，备受难忍巨苦。

如是远离见真实性义，而为三有苦火所逼恼的有情，何时我能从无量福德云中善出乐具或资具——衣、食、舍宅等所求诸聚，以息灭彼等忧苦！如是，即施予暂时之乐。复次，就决定胜而言，何时我能三轮无缘，为利诸有情而至心恭敬、极为欢喜地勤积无量福聚，进而自心现前诸法真实性后，对于唯因实执而居处轮回沦为衰败的诸有情，演说其对治——开示诸法无相的空性，如此该有多好！愿如是成就！如是而兴发大悲。若自心能现见诸法虚妄无实，则对于因实执而生轮回的其余众生，将自然引生何时亦不舍弃彼等的大悲。而生起如上之心，也是法尔定规。

颂曰：

音韵优美义趣深，智者善说虽众多，
常人难解韵何用，此处畅述易解文。
重复回声即满意，已成颠倒行四依，
虽如圣境智论说，现今谁耳生欢喜。
然不随他观慧人，如盐入彼心水中，

心得满足断诸疑，故出语如稊中金，
吾以满含惑业口，善述善释得善聚，
回此愿成正法日，永灭群生痴暗心。

由善知识思嘎玛再三祈请为缘后，于通达五明大班智达华智仁波切座前善受此论传讲，阅尽藏地所译本论印度诸释，及见多数西藏智者所著善说，且彼等法义亦善现心中的麦彭江扬南杰，自十五胜生周地虎年孟秋初一动笔，座间写之，当月十三圆满。愿此释谁人见之即成为于胜乘中观之相获得离疑定解之因。祈愿吉祥！