

智慧品释 澄清宝珠论

寂天菩萨造原颂

麦彭仁波切释
索达吉堪布译

南无玛吉西日耶。

胜圣文殊喜光芒，住于彼意莲花蕊，能遍佛子行妙音，顶礼寂天菩萨尊。
深乘中观此善道，惟昔自修佛力外，大慧精者亦难证，是故如我何堪言。
然随圣教事势理，已见智者之善道，舍弃偏执诸弯道，无疑诣于此静处。

此由文殊菩萨已为所摄收，并精通如海菩萨行，有如是希有传记遍于全球者，共称具德寂天菩萨尊者所造之入菩萨行论智慧品，此为今所说之法也。彼亦分二：初者颂云：

此等一切支，佛为智慧说。

故欲息苦者，当生空性慧。

如前所说布施等一切支。大能仁是为智慧而说也。此处有者认为施等各前者为因，方生智慧故。解释为因果之理，虽有如是说法，然从“为”字可了知，如王入沙场，四兵亦为随王而行，如是果位佛母一切智智之不共真因者。即是道之根本智慧故，彼能断除二障，亦能究竟二智。其余波罗密多不但不能如是，且惟有智慧摄持彼等时，方得波罗密多之名，并可至于佛位，故圣智般若八千颂云：“须菩提，所有江河，入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海，须菩提，如是五波罗密多，亦是若以智慧波罗密多摄持，则至一切智智位也。”

如是广说，总之，诸道之根本要依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便。已说施等故，主要为智慧不可缺少也。应如是具重要意义而解释。尚虽有认为：“此等一切支”解释为前述无间之品，然应释为一切波罗密多。从“支”及“为”字之句式亦能了知，说智即主要。不适其它解释也。如是所说之故，欲息轮回诸苦之士，为证真如之义，当勤生起智慧也。

二者分二：基安立为实空，道抉择为无我。初者分二：真义，辩驳。初者分三：认所证之二谛，说能证者补特迦罗之次第，如何证悟之理。初者颂云：

世俗与胜义，许此为二谛；

胜义非意境，许意是世俗。

此等轮涅所摄之一切诸法，皆许为所有有法显现即世俗谛，一切法性全性为胜义谛，父子相会经云：“世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，永时无有第三谛。”如是所说也。于彼，所谓世俗者，是指生等现而无自性，如幻、如梦、如乱发等现相，若观察彼等显现之目性，生等之相，皆为空性，彼实相即是胜义者，入中论云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名世俗。”是故，彼二谛亦若许胜义中异体，世俗中一体，则应知解深密意经疏中所说，各有四四

注释。

深解密意疏中论述胜义与世俗异一之体各有四件过失，若二谛胜义中异体。则有四过：1、胜义谛已成非世俗之本性。2、已证胜义亦不得涅槃。3、虽证胜义亦不断贪等。4、不成世俗之空，亦成非胜义之过失。因为彼等异体故。

苦二谛世俗中一体。则有四过：1、如胜义无分，世俗亦成无分类。2、如依世俗生贪等，依胜义亦成生贪等。3、如世俗是根境，胜义亦成六根之境。4、如世俗不必寻觅，胜义亦成如尔。因为彼等一体故。

过患。彼亦，若破生住等之后，是无生无住等无遮空性，它是于大空离四边之入门法，称为假胜义或相似胜义，如庄严论云：“与彼胜义相同故，此乃名为胜义也。”因无始以来熏习贪执实法者，无有生起离四边智之机会故，先析诸法于胜义中无有，应生如是心所智慧。是故自续派一切论中，把诸经论中所述破色等之相，皆说为已遮实有之单空性义，复次，其单空亦不许究竟实相义，如庄严论云：“生等无有之故，无生等不容有。”及二谛论云：“真实无明遮”如是所说也。于是，暂抉择道之时，于胜义中虽无生等，而世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法具自相，彼显现亦实则不成故，于所破加胜义之简别，即是说，胜义中无有，而世俗中无欺存在，如是二谛分各处之安立方法，于初学者意前极为适合，清辩论师云：“无正世俗梯，而上正高楼，智者非应理”如是所说也。然而从究竟实相而言，世俗中有，胜义中无，此有无二相亦并非各自偏袒。因为所显现色等即是空，所空者即显现色等故，现空双运，离三十二增益（即离十六行相，亦离无十六行相）之法界，如是来现前，尔时非为真般若，由此，具德月称及寂天论师等，最初着重抉择离四边之各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者，亦遮遣故，无有各执二谛。现空双运故，已达胜义实相。其见解远离一切承认故，应成理能摧毁一切有无等诸边，是故名为应成派也。曾胜智布顿师等虽说：“中现应成与自续派差别，是由藏人分别心所造之，印度无此分类。”究竟意义上虽无任何差别，而讲解论典之方式上必有差别，譬如，清辩论师说，佛护论中于所破未加胜义简别之过失，后月称师破斥彼观点也。是故中观自续应成诸大车者，彼等究竟密意上虽无任何差别，然看重抉择真胜义及假胜义之讲解方法有所不同而已，此义中观庄严论疏中广说故，当阅彼论也。是故当知于应成派此时，着重抉择双运离戏大中观故，此宗无有真胜义与假胜义之类别也。有谓：圣智即是真胜义，亦是离诸戏论，凡夫所修之一切空性，皆是修无遮或假胜义。虽其如是说。此宣说空性之时，破色等皆是唯无遮。非遮而破者，亦若说到底，彼亦成无遮，是因为实执不合全性故。如是诸缘起无欺而显现政，现空双运，由此务必消尽诸破立之实执，如云：“知此诸法空性已，一切业果缘起，希有又此极希有！希奇又此极希奇！”，五次第论云：“显现暨空性，精通各分已，何处成一体，彼名为双运。”如是所说也。有谓：此乃密道之修法，非显宗之修耶，”以何察心修离四边，及以方便法，强力而使显现智慧以外，其法界无有不同之处也。是故异生观察实相时，依察修方法，虽不能断四边，以轮番方式，能断四边、复次了知而体会无缘双运法界之义。若无如是，则如，稻芽不可从青稞种子生，如是圣者之智亦不得无因而生，故于资粮加行道中为何不修？是故诸法之实相胜义者，即离有、无、二、非二之诸边故，非意识之境，因为意言即是世俗，非胜义之故矣。若意所缘之此是彼是等行，及与言说之此是彼是等，皆为意言所境之法，若观察彼等，均是无实如幻之空，永无能堪忍之法也。是故佛经中云：“天子，若胜义谛是身语意之境，则不是胜义谛，而成世俗谛耶。天子，然其胜义谛者，远离一切名言，于真实中不生不灭，离一切能说所说及能知所知，乃至趣离具胜一切智智之境，此为胜义谛也。”庄严论云：真实义中诸戏聚，彼等一切中解脱，纵使若依分别心，则成世俗非真实。”于此法性非所知者，因为法性是远离一切戏论，其并非意识之所缘，不成诸境及有境，亦不成任何之相，于真实中，为何说所知矣，如云：“众生虽说见虚空，当察此义何见空，如是见法佛亦示，余喻无法说其见。”如是所说与此相同也。有谓：“胜义者，若非圣意之境，则缘彼起诸断证功德亦不应理，以圣者根本定，若不知其胜义谛，则彼应成非法界之有境，并许法界如同不可思议作者，此外应成二谛分基非所知等过失有害故。当许胜义谛者，非二取意识之境。”虽彼如是加上简别，然此亦唯名徒劳而已，如云：“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。”如是所说，于名言中圣者根本慧为有境，法界为境，依彼可说为所知。而在胜义中，若是离二取根本慧之所取或所知者，则此句，与直接间接岂不相违耶？又二谛之分基为所知故，胜义承认所知者，指否定而言，此说法界非所知者，是指肯定而言，故彼不相违。若肯定承认所知者，则其已承认空性实有故，各二宗唯名徒劳有何用，当依实义也。

二者颂云：

世间见二种，瑜伽及平凡。

瑜伽世间破，平凡世间者。

瑜伽慧差别，为上上所胜。

如是二谛为境，于彼能知者，有二种世间，其一即具胜止功德之瑜伽世间者，其二为不具如是功德之平凡世间者，无有第三品者也。此平凡世间者之所见，彼有瑜伽世间者之所害，瑜伽士中亦有证悟实相之差别故，诸上者瑜伽能害或胜伏诸下者之宗，彼等越上其慧亦愈胜，具正量者能破斥之故，并非其余之理，如云：“如有眼翳所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”如平凡世间者执着诸法为常有一性，而事部经部宗，已见诸法为微尘刹那性，故此宗能破前者。彼宗所许成实微尘，唯识于彼用生似理而观察，亦能破前宗。彼宗所许成实心体，中现用离一多因等来观察，亦能破除也。是故，乃至所许有无等边，尔时有害之故，息灭一切边执，彼者无有过患所害，如于虚空，无法染色也。故云：“我无承认故，吾即唯无过。”如是中观抉择一切诸法之真如实相故，何宗亦不能胜伏，一切之中彼成无上也。

三者：颂云：

以上所许喻，为果不观察。

世人见世俗，分别为真实，

非如幻化故，与瑜伽师诤。

若谓：“瑜伽者怎能害世间意，因为平凡世间者，此生等现量而见，便如是执着，余者相反故，互为不应有害也。”答曰：无论承认此等诸法无实宗，或承认有实宗，其二者共同所许虽现而不成实之喻为如幻如梦等，如是一切色等诸法亦现而无自性，瑜伽者彼等之理，于平凡世间者前可以能安立。因为只要显现，则必定无实故。相反，无有共同所见为见而成实之喻，由此，世间者对瑜伽士永时亦不能安立成实之法也。若谓：“若诸为无实如幻者，则布施等学道亦不应理，犹如梦中寻求熊掌，如是劬劳有何用？”答曰：此是为果或为必要，不观察而说也。有何必要者：即是，此等轮涅之现分如幻者，均为缘起性，无欺而存在，是故，乃至能取所取未消于法界之前，诸众生之此等显现续不可灭尽，并其有利有害故，为息自他之苦，而精进为得利乐之方便道。此并非耽着道果实有，如幻军能除畏怨敌，或士夫梦中受苦时，精勤苏醒之方便也。若作思念：“若尔，瑜伽平凡二者前，共同显现之此等法，有何辩论耶？”答曰：不是辩论此显现法有无，因为，无有任何彼现相之中观派。见法之时，诸世间者，执为真实或胜义中成立见法，而不许现而无实如幻之性，故彼二者互为辩论也。

二辩驳分三：辩驳所说之空性，辩驳能说之乘，彼等摄义也。初者分三：辩驳基道果。初者分三：辩平凡世间者，辩有事宗，辩唯识宗。初者颂云：

色等现量境，共称非智量，

彼等成虚伪，如不净谓净。

平凡世间者曰：“由眼等现量成立此色等，是故彼等为何不实有？”答曰：所谓色等现量而成者，此亦即是无观察而言，并世间共称之说法矣。若于真实观察，则不得如是成立，将下论当所说：观察触不触根境等理，皆能破除之故也。彼等安立成色等皆为世间共称说法而已，譬如：本来女身不净而无常性，然彼谓清净恒常等，如是虚伪也。二者分二：以教证辩驳，以理证辩驳。初者颂云：

为导世间人，佛说无常法，

真实非刹那，岂不违世俗？

瑜伽量无过。待世谓见真？

否则观不净，将违世间见。

有事宗辩曰：诸法应实有，因佛说蕴界处等有，亦说蕴相即刹那性等之故。“答曰：彼等佛为此现相而如是宣说，其所为者，是不能证空性之世间众，为彼等逐渐引入真道而如是宣说为诸法实有，如云：胜者既说我我所，余有所为如此说，如是蕴界处等法，亦有所为而说也。”于真实义中，蕴等刹那性亦不成立，因为彼不成一体众体，亦是无生死灭，彼者怎能有成刹那性，即无成立也。彼等辩曰：此刹那者，若不是胜义，则世俗亦相违故，彼应成非二谛也。此与世俗如何相违者，可分与理相违。与教相违。初者本来世俗是诸凡夫共同所见境，然世间众，使午前午后之瓶等，尚许为不灭常有，而不许刹那性，彼不能见之，故非世俗也，其二与教亦相违。佛说：“若见刹那者。彼见诸法之真实相”，岂非如是云耶？”曰：世间众亦并非见瓶等是常有，而是由相似惑乱因所染，起如此迷乱常执，一般世间者，虽未知刹那性，思维名言实相之诸瑜伽士，已了知并见到彼为刹那性，由此，彼刹那者，可说为世俗现相故，无有不摄二谛之过也。若看待平凡世间众之执着恒常之意识而言，若见刹那性，亦是见到真实相，因为彼见名言之实相故。否则，若看待世间者，亦不见不见实相差别，则世间执女身为清净，亦应成能害修不净而了知女身不净者，因为彼二慧，无有见来见真理之差别故。然而，见不净者，能害执净者，而执净者永时亦不能害见不净者之故。

二者以理证说明：颂云：

幻佛出幻德，如实佛实德。

有情若如幻，死已云何生？

众缘聚合已，虽幻亦当生。

云何因久住，有情成实有？

若谓：供养如幻无实之佛，为何出大福德耶？”答曰：若供养如幻不成实性之佛，亦可生出如幻之福。犹如汝宗所许，即供佛实有，出福亦实有，惟有佛福二者，成不成实之差别以外，生不生福无有差别也。又谓：若是众生如幻，则幻象幻马，灭后不再生，如是众生死后亦何应生？”答曰：只要乃至各自能显现之因缘集聚，尔时幻现亦不灭，如是若能生众生之业惑等因缘集聚。彼时众生亦为何不生？是故幻现灭后不生者，即是彼无有因聚。而众生虽灭今世。而具足因缘之故，又不间断投生，便彼相续不灭，此二并非有成实不成实差别也。又谓：“若尔，众生自无始轮回故，即恒久性，而幻者一无如是故，彼二不同耶？”答曰：彼二相同之理，并非由暂久等全面相同后再安立，无论是长久或者暂短，彼二现而实空之理上安立为相同也。是故凭何理说众生久住故实有，虽长久，亦是彼因未灭，于前后各自不同世间，自不成自性皆无区别。如幻马幻象等，或现百年或现瞬息时，然二者不成实，无有差别也。

颂云：

幻人杀施等，无心无罪福。

于有幻心者，则生幻罪福。

又彼等如作念而谓：诸众生若如幻人，则虽杀幻人亦不生真实杀生罪，如是杀众生亦不应有罪，如是不与取，摧打等亦不应成害，布施衣食等亦不应有益，是故彼中不应声坐诸善恶那。”答曰：若起杀幻士之等起，并杀害或摧毁彼等，则由自劣心增上故，虽生加行罪，而不起杀生等真罪，其原因即为幻人无有害利所依之心故。然如幻众生，其具心之故，若作害利便生罪福也。是故彼二无有真假之差别，唯有有心与无心之差别也。

颂云：

咒等无功能，不生如幻心。

种种因缘生，种种如幻物。

一缘生一切，毕竟非有此。

又谓：“既然幻人与众生相同，则一者有心，一者无心，即不应理，因为众生有心，故与幻化不同耶。”答曰：众生虽有心，然彼心亦是如幻故，怎能彼成实有矣？因为此等幻咒幻物等无有能生心之功能也。不能安立为有生心功能者即真实，而余者非真实。是因为种种异因所生之幻术亦不是一种法，而是种种现象，故于一切世间中，皆无有一缘能生一切果业。故众生之身心二者，亦是诸因缘和合而幻变，并非有自性成立，由此彼与幻术有何差别？如现幻马、幻牛，虽有有角无角之差别，然无有真假之差别也。

颂云：

若胜义涅槃，世俗皆轮回，

则佛亦轮回，菩提行何用。

诸缘若未断，纵幻亦不灭。

诸缘若断绝，俗中亦不生。

又涅槃许为有事之宗云：“若汝无性宗所许，轮回诸法于胜义中即自性涅槃，生等法相者即是世俗，若尔，则应成有轮涅同体之过，是故虽得佛果，尚应转于轮回，因为汝宗不许灭尽轮回后得涅槃，而许轮回即是涅槃故。由此，为得佛果而行菩提行者有何用，皆为劬劳无义，与诸平凡世间之威仪相同也。”答曰：并非如是，彼有自性清净涅槃与暂时离垢涅槃之差别故，若未断能现各果之诸缘，则不仅是轮回，纵使幻现亦不灭。若断绝诸缘，世俗中亦不生，何况说胜义中。是故，以证无我智，若断尽能生轮回之因无明种子等，彼等再不会转轮回，其无因之故也。如来出世等，非由轮回所摄，而由其誓愿，等持等作俱生缘，以精通一切之智力，虽现示如幻，然从法界中未动也。

三者分二：辩真相唯识宗，辩假相唯识宗。初颂云：

乱识若亦无，以何缘幻境？

唯识宗谓：“此等内外诸法之显现，皆如乱发梦境，虽无实有外境，然以内心习气之差别，便成熟种种境义身之现象，是故虽无外境，而心者必有，如于梦中取蓝色等之时，彼之能取成立也。汝等中观宗，不仅无有乱境，而且乱识亦无有，则以何者能缘如幻之境？因为无有有境之故也，”

颂云：

若许无幻境，心识当缘何？

真性外别有，境相即心体

答曰，暂用同等理破之：汝等唯识宗，若不许成立如幻之境，尔时虽有心识，然彼当缘何所缘，因为所缘境与能缘识二者中，若其一不具，则无法缘境故也。若谓：“吾宗不许完全无境，而外处有除非无情之所缘，犹如梦中象马，即说：“显现外性之所取相，彼为心体，并非外境耶”？颂云：

幻境若即心，何者见何者？

世间主亦言，心不自见心。

意如刀剑锋，不能自割自。

答曰：何时幻境若是即心者，彼时，由何者有境能见何者境？因彼二一体之故，不知得见也。若问云：“其为何不见耶？”答曰：三世间之怙主如来出有坏亦说心不可见自心。譬如：刀剑锋利亦不能自割，指尖亦不能自触自，轻健者亦不能骑自肩，如是意识亦不能自见自也。如是宝髻经云：“如宝剑不能宰割自宝剑，指尖不能接触自指尖。如是心者不能见自心也。”此要当知，只要许成实心者，则成实无分心体故，其不成立能见所见二种。因为所现外境非自体，不现外境不应所取故，于胜义中所谓意识自证，亦是假立而已，非真实也。

颂云：

若谓如灯火，如实明自身。

灯火非所明；其无暗蔽故。

又唯识宗谓：“为何不有自见自己，如能明瓶等之灯。其灯不依其它缘，而能照明自体也。”答曰：所谓灯火能照明自体者，亦是名言而已，并非真实，因为灯火本来无有黑暗所蔽，为何说灯火为所明，若是虽无所明亦成能明者，则此灯亦应成日月等之能明，然彼不应所许也。此外，若灯火自能明自体，则应有黑暗亦自蔽自体，若尔，遮蔽能见瓶等之障黑暗，则应成见瓶等也。

颂云：

如晶青依他，物青不依他；

如是亦得见，依舆不依他。

又彼等设作是念而谓：“虽无其余能明所明，而定有自性自明者，如蓝宝必定为自然青色，彼者不同青玻璃，若青玻璃则需依下基蓝布等。是故不依其它而自然青色者。即如蓝宝，依靠其它而成青色者即如蓝水晶，应有此二种。如是亦可见能明所明相互依者，如色与眼识，能明所明互不相依而自然自明者，即是自证也。”颂云：

非青转青者，非以自为自，

虽说灯能明，识知而说之。

则自心唯明，由何知故说？

答曰：其喻不成立，因为蓝宝不依其它而成青色，实不应理。彼现青色，亦是和合诸因缘使彼成青色，不依任何因缘，前时非青者，至后自然变青色，不可有如是。乃至非青色，尔时不成自然青色，若是青色，彼前定有余因。青色不可自作自青色也。彼义亦不成立：所说灯火自明自体者，是由灯外意识能了知而说之，然而心自知自体者，是由何者了知而如是说耶？若说心自己了知自体，则问：其能知者是心？或是余法？若云初者，即不应理，此时正在观察故，尚未成立。若云余法能了知，此亦不应理，彼知亦需余法故，应成无穷尽。彼了知亦不容有，因为若非同时，彼境灭尽或来生故，不可了知，若是同时，互不相依故，亦不可了知也。颂云：

若谁亦不见，则明或不明，

如石女娇媚，说彼亦无义。

故彼依他起识，由自不得见，其他亦不见故，于彼观察明或不明之差别，亦是无意义，是未见差别而立差别事，如石女之女，说其如是身姿娇媚等，与此理相同也。

如是唯识宗以现量未能成立自证实有。又以比量而立自证者，颂云：

若无自证分，心识怎忆念？

从受境相连，能知如鼠毒。

彼等谓：“若无自受自体之自证，则往昔所受法，次后不应生忆念，因为彼同无因之果，然而犹如今能回忆往昔所受蓝等之境，亦能回忆，能受蓝等之识，此等现量之故，为何应理耶？”答曰：今忆取蓝之识。非为前识自受自体之果因。因为受蓝等外境。与心境相连故，今亦能回忆取蓝之识。此处时终亦不缘离蓝境以外之取蓝之识，一旦回忆往或所受之蓝境时，同时亦生起取彼之有境识相，并非前受除蓝境以外之取蓝识。如冬季被毒鼠咬时，只知其咬，而不知中毒。至春雷一响时，方生起缘前毒之识。彼知被咬同时吾中毒也。

颂云：

具他心通者。见故自明白。

然涂炼就药，见瓶不见药。

又彼等谓：“若具修寂止遍住等余缘者，亦能通他心之故，为何不明见最近自心？如见远毛，彼定见近绳也。”答曰：此理亦不定，如修炼成就密咒等者，于眼涂上眼药后，虽见地下瓶等远处障蔽之境，然不见最近之眼药也。或有解此云：瓶与眼药，非成一体故。若具他缘可见之喻，不仅不应用自见自之喻，反而有害也。颂云：

于见闻觉知，此处非所遮。

此处所应遮，苦因执谛实。

于彼唯识宗云：“若识非明知，由自识不明故，余者亦不可明知，则此时应成断绝眼见，耳闻，及识知等一切名言法，因为此等皆须依明觉之识而安立故，其余实不容有耶？”答曰：若说不观察而似有之诸见闻觉知等，则彼等不是此处所破，及不能破彼等，亦不需破遮故。问云：则遮何法？答曰：此处所遮者，即是痛苦之因，执诸法实有之分别念也。余疏云：见者以现量，闻者以教量，觉知以比量，安立名言也。总之，破自证皆是胜义中破遮，而唯遮物质者，于名言中名为自证故，不应破之。若破彼自证，则应当许自蔽自识故，要了知自他之心，亦皆无差别，不应自续有意之能立，最后断绝境证之名言等，有理自在所说之诸过失也。凡是破除自证之所有理证，全是于胜义中破之，如破蕴等之理证，当知非名言中破彼，亦非名言中毕竟无有。有谓：“此宗名言中亦不许自证与阿赖耶”。答：此名言中无破亦无立，于胜义中惟有破遮也。于彼有谓：“若是中观宗，不应许阿赖耶，许阿赖耶者，即是唯识宗”。答曰：此乃未善观察之语，若未许成实阿赖耶，而名言中虽许阿赖耶，则于中观宗有何不应理，因为名言中不能承认者，即是以名言量有害之法，如许常总等。若不许以胜义量所破之诸法，则应许蕴界处等，皆亦毕竟无有。是故应成派论于胜义中已破阿赖耶，名言中虽不破之，无有广说建立。如有说：“于名言中许自证者，是由因明熏习之说法，不应所许耶”。答：此说亦不合理，因为抉择胜义时，虽不需自证及阿赖耶”，然观察而建立名言时，彼等非得不有。若名言量观察能成立，则无理破名言中说此无有也。若云：怎无有理证，岂未见于月称、寂天等诸论中所说之一切理证耶？”答曰：彼等理与境证亦相同也。若云：此不相同，此境证者，于名言中不破耶。”答曰：则感受乐等之自证；亦于名言中为何破？实不应破彼。是故当知若许心成实宗，虽不应自证，而许无实宗，则此自证之名言，是极为应理。然通达此理者，昔日亦极少也。

二者辩假相唯识宗，颂云：

幻境非心外，亦非全无异。

若实怎非异？非异则无实。

彼等假相唯识宗此念而云：此等如幻之诸境，不成心以外之法，因为其无法成立故，亦不是内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。是故当许彼等无基而显现，犹如空中毛发，心性者，即离一切行相，如住清净水晶丸住。”答曰：若汝心许有实，则彼境相为何不许非异，因为汝许彼相无实故，然亦不可有此有事无事同体也，若畏彼难而谓：“亦非心无异。”答曰：心者亦应成无实，与无实之相与一体之故，若谓：“已许非二故，无有双方之过耶。”答曰：真实愚痴矣，彼说“非心外”者，已承认与心一体，又说“非心无异”者，由二否定语当知肯定故，已承认为心异体。故二违集于一处，实不合理。只要许有事，则不离此二过也，印度藏土有数论疏中释颂而云：“若蓝等之相是有事，则怎么不成心以外或与心非异之外境：若是非异（不是心之外法）则心亦成无实也”颂云：

如幻境非实，能见心亦然。

轮回依实法，否则如虚空。

若无实依实，云何有作用？

汝心无助伴，当成独一体。

若心离所取，众皆成如来。

施設唯识义，究竟有何德？

又谓：“若心不是实有，则不应作能见耶？”答曰：犹汝如幻之外境，虽非实有，然可作所见，如是如幻之心，亦无实有，而可作能见也。上述为破遮而言，此处建立而言。若谓：“此轮回依靠于成实依他起之心法，否则成无有何法，犹如虚空，是因为无有所依故，不应生起此等轮回之显现，如同无泥则无瓶，若无经纬，亦无疆域耶？”答曰：若此轮回为有事，则问：“此与心一体，或异体？设云：是一体，则成不可分割也。或云：是并体。失毁唯识宗派故，汝等虽许为无事，如是若无实轮回亦无作用者，依靠于成有实之心故，则云如何能有束缚解脱之作用矣？即如兔角依掌，挖掘土地，实不容有也。所谓无实者，对何法亦不依靠，若依法，则应成因果之有事也。虽有“否则如虚空”者释为破唯识宗之语，然此处所说，即适合也。本来无实者有二种，其一，即名言中亦毕竟无有之无事；其二，无实有如幻之无事，但有事宗未通达虽无事有亦可显现之理，并执著为毕竟无有之法，故此颂为答复彼等之句也。如是无事轮回与有事心体，此二者始终亦不离故，则唯识宗汝心者，无有所取之助伴，当成惟有自证自明之独立一体也。何时若心离诸所取，尔时亦离能取，即现前二空时已现前真如故，则一切众生，自无始以来，皆应成为如来，为此不应依精勤修道也。若尔，诸法唯是心，如是施設唯识宗派有何究竟功德耶？此唯识中，“唯”字虽许能破心外之境，能立二空真如识，然不必破二取，亦不须立二空故，彼道于此有何用？是故若许无相宗，则灭诸轮回之显现。亦断绝一切所受也。

二、辩道为空性者：

颂云：

虽知法如幻，何能除烦恼？

如彼幻变师，亦贪所变女。

幻师于所知，杀断烦恼习，

空性习气弱，见彼犹生贪。

若谓：“虽了知此等内外诸法如幻化，然其如何能断除烦恼矣？犹如彼幻变师，自己所变之美女，虽知是幻现，而作者对此亦生贪耶？”答曰：幻师于一切所知，尚未断除烦恼之习气，因为彼无少许对治智来破除二我执分别故。由于见幻境美女时，于见者幻师之续，证空性之习气极为微弱故，见彼亦犹生贪心也。彼相

续无有与实执相违之空性。然彼已见，外无真女故，便无希冀幻女，亦不生友情之念也。是故诸欲望之根本为分别念，彼者亦从诸戏论生，空性能断除彼等分别戏论。一见真谛者能断诸遍计惑，如知绳非蛇。于相续生对治，并修行后，次第能断诸俱生惑，最后心识变对治性，断尽细微种子，复不生出故，如同日轮，遣诸黑暗也。

颂云：

若久修空性，将断实有习，

由修无所有，后亦断空执。

彼谓：“若执有实或空性，此二者亦不离分别戏论故，如大象沐浴，又复进入分别网，则汝等如何能遮分别？不堪破遮耶”。答曰：暂以无始串习而贪执，有事之众生前，当修习或建立无性者因为若不知诸法无自性，则于离边之实相必无生定解之机缘故，然此无性者，并非为究竟实相，若恒久修习诸法无有性之空性，将能断除与彼相反者，即执著诸法实有之习气，尔时无实有之执，前是除余法之分别故，以缘起理抉择彼等，亦于诸

法实相中真实不成立。由于一切有事无事法，皆修为无成实所有，其后亦能断除对此空性之执著，如云：“有无此二即无法，菩萨知此定解脱”。如是所说也。颂云：

抉择诸法时，不得所察法，

无实离所依，彼岂住心前？

彼谓：“虽可破有事，而为何破无事，若破彼，则当成有事，因为破无即成有事故，彼无事亦是对治等故耶？”答曰：何时抉择此色等一切诸法之时，于名言中亦不得自性生等所观察之实法，尔时，彼等能依之无实法亦是远离一切所依之故，彼等所缘境岂能住于心前矣？实则不能住，即如：无生石女子亦不缘彼死亡也。是故，无实者，即观待有事而安立，不成自性无待而存在也。

颂云：

若实无实法，皆不住心前，

彼时无他相，无缘最寂灭。

设云：“若尔，破有者，成无者，又破无者再成有者故，如是彼二轮番有何用？”答曰：依识或观现世分别宗者，必定会有生起如大象沐浴之念，本来无缘劣众前，不可思议法性即其所惧之处，不知其理。若示无者则执为断空，若示显现，则执为成实，若示双运。则执为如搓黑白线义，若示不可思议，则执为一切无有。如同和尚宗之见。除非不现其余者。若诸众能易知甚深究竟之此法，则为何说超离诸世间，难见圣者之境，难证不可思议等法名？是故阿闍黎龙树云：“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”。是故破一法，并非立余法，因为破除一切诸边，其后入于离破立之法性真实义故。本来无生之现空缘起性，即无合离，大平等法性义。于此生起坚定之定解之前。应当积累资粮恭敬依止具有法相之殊胜善知识足。并须恒久修习法要。否则诸正士云：“若多数闻慢观现世者。虽经百劫数精进观察，亦不可证得少许”。是故如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。亦尔，于何时一切有事与无实之诸法，皆不住于心识之前，彼时，亦无有其他成实之余相故，无有成实之一切所缘，即是离戏之最寂灭境界。亦是各别自证智所分者。不可思言，犹如虚空之平等性也。究竟实相如是之故，如云：“虽说证蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，来信无生处”。又云：“佛说空性见，能除诸邪见，谁执空见者，彼等无可修”。如是当断除种种有事无事之执著故，已宣说十六空，离一切戏论之双运法界：即是大乘特为所证，亦比名为大中观，如云：“何者耽余法，有实或无实，彼等佛教中，并非见真谛”，及“寂灭非他知，无有诸戏论，无异无分别，彼为真谛相”，如是所说也。是故空性者，使诸戏论能消于法界，并断尽二障，亦能得不住涅槃，如云：“业惑分别生，被等诸戏论，空性能遮彼”，

本论亦所云：“空性能治彼，烦恼所知障”。三辩果位利他者，颂云：

摩尼如意树；无心满众愿；

是由誓愿力，诸佛亦现身。

若谓：“如是一切分别入于法界之佛陀者，无有所化勤作戏论故，彼者如何能利益有情耶？”答曰：譬如：摩尼珠和如意树等虽无为利祈请者之分别心，但能满足自行境之一切愿望。如此是由往昔众生之誓愿力增上故，诸佛亦适应显现不同身相而调伏众生，并其说法等恒时不断利乐之事业也。此处已灭学道之诸勤作，于法界中永无动摇，获得究竟涅槃故，虽无勤作分别心，亦可作为利众生之事业，便用摩尼等喻而宣说。此外，亦是帝释身像等八喻也。此主要宣说誓愿之原因为彼善逝显现种种之身、眷属及刹土等时，其主因为在学道中所发起誓愿作为俱生缘，由此如是显现也，实际上已究竟圆熟净三德后，方清净现前佛性如来藏或正边法界观空双运之真实谛，此名为不可思议智慧身。由所化之因缘及往昔之愿力增上故，彼身于所化前，不断显现种种相，宝性论云：“善逝如虚空，六根现受因，所见无大色所闻净妙语，所嗅佛戒气，所尝圣法味，所受等持乐，所证深性理，若细思维者，则受胜义乐，善逝如虚空，远离诸法相。”如是所说也。

颂云：

如人修鹏塔，塔成彼人逝。

虽逝经久远，尚能灭毒等，

随修菩提行，圆成佛宝塔。

菩萨虽入灭，然成一切利。

彼等如此思念而云：“若今无有此等能化、所化及如何饶益之勤作分别心，则惟有往昔誓愿力亦为何能利众生耶？”答曰：为何不能如彼，如有人已成就大鹏明咒者，彼用石子等而修成鹏像或鹏塔，以咒术或等持加持为：谁见彼等亦能息灭龙等之毒害，具如是之力，故塔成后彼人已逝世，其后虽然彼人逝世经过久远之时，但彼塔尚能息灭诸毒害等。是故如今虽无勤作，然以昔日之发愿力为何不能利众生？由此，诸菩萨为得无上菩提果，随顺修证菩提，广行二资后，圆满成就佛宝塔时，彼修者菩萨虽入于寂灭涅槃，并灭尽二取勤作之诸戏论，然而能成于一切众生之暂时与究竟利乐也。与此相同者，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，现前虽然无功由，由众生善与愿力，事业恒转不思议。”

颂云：

供养无心者，云何能得果？

住世或涅槃，经说相等故。

于世俗胜义，经说皆得果。

如供真实佛，能得果报然。

彼等如此思念而云：“若有供养及取收之心，则可生供养之福德，然供养无分别或无心者佛陀，云何能得福德之果耶？”答曰：若供养无心者不生果，则应成供养善逝之舍利和佛塔，亦不应生果，然层花经等之中佛再三已说：“供养住世真实之佛或其涅槃以后之舍利及藏有舍利塔，此二福德皆相等。”是故不应有彼过患也。故吾等承认佛与供福，于世俗中如幻而有，汝宗承认为胜义中有，无论何宗，依经论教证说，凡供佛者皆得广大之果。如汝宗依教而许，供养真佛，能得实有之果报。然吾宗亦许供养无实佛，亦生无实如幻福。是故若无实有之境或事意乐等，则不应生果，如此辩论者，对吾宗无害也。

二辨驳能说之大乘者：颂云：

由见谛解脱，何用见空性？

经说无此道，不能证菩提。

声闻部生畏惧又舍弃于大乘所说一切法为空性之理，并认为未证如是空性，然亦可以证悟人无我，由此辩论云：“由现见四谛之无常等十六行相，唯修持彼义，则能得解脱之罗汉果，何必用见诸法无性空性耶？”答曰：如是辩论无有实义，因为除空性外，不会有能断根烦恼之对治也。是故佛在般若等经中说：“凡执实相者，皆无三菩提之解脱。”又说：“声闻缘觉佛果，亦若不依此般若空性，则不能获得故，此为能生四圣者之佛母”。故若无空性此道，则不能证悟三菩提之果也。此理证者，将下论宣说也。颂云：

大乘若不成，汝教云何成？

二皆许此故，汝初亦不成。

彼等云：“汝等之能立经典，于吾前不成立真正佛说语，而是佛已涅槃后，由受魔加持而具分别念之士夫所造之语故也。”于彼问云：“大乘经若不成佛说，则汝乘教典云何成佛说？”彼云：“我乘之此等经典，是汝吾二宗皆岂非许为已成佛说矣？此故无有辩论也。”又云：“汝等初生等时，小乘经亦不成佛说故，彼时无有二皆许此理，故怎能成佛说？因为圣教与士夫，无有自性联系故，汝等初行时，不可成教量也。”

颂云：

何缘信彼典，于大乘亦同。

二许若即真，吠陀亦为真。

彼等云：“吾等初生时虽不成，然有可信任之传承上师前次第闻授已，并于律藏中可见，与经藏义相合，不违论藏之法性故，以理证能成立正引导之圣教具如是何种因缘故，深信小乘彼等教典成立是佛说耶？”答曰：如是可信之缘，于大乘亦有相同故，若汝是具慧之士或公正者，应当已成此理，吾汝二者前可成立，而非不成也。否则，任何二人所许或彼前成立后，若是彼教即真实，则吠陀（四吠陀：伺祝、禳灾、赞颂、歌咏）等亦应成为真实，因为对彼承认者非唯一人，而有众多者于彼承认为正教故。颂云：

大乘有诤故。外道于总教，

自他于他教，诤故皆应舍。

若谓：“小乘无有是否佛说之诤论，而大乘有如是诤论之故，不是佛说耶？”答：若唯有诤论便成非正教，则外道于内道总佛教有辩论故，彼应成非正教，又分别教中自他各宗派或声闻十八部等，亦执为他教而内部互相有诤论之故，汝小乘者。彼等皆应舍弃也。

颂云：

比丘为教本，彼亦难安住；

心有所缘者，亦难住涅槃。

本来比丘为佛教之根本或佛教之所依者，但彼比丘亦难以安住或说存在也。于彼比丘名可分为五：乞食比丘、名相比丘、自称比丘、近圆比丘及破惑比丘也。其中前三者为名言而已，后二者是殊胜故为圣教之根本，尤其胜义比丘为破惑比丘故，彼者亦难以存在，因为未见破惑因之真谛，汝许诸法实相不具空性故。此外近圆比丘亦各部有不同内诤故，亦难以安住前述等之间接而说也。

彼等谓：“为何不有破惑之比丘，虽无空性，但有见四谛故耶？”答曰：对此四谛无常等并非主要，而诸道之根本为能断尽烦恼之对治，即是证无我之智慧，释量论云：“吾彼亦缘生，彼依无我见，见空则解脱，余修为其义。”如是所说也。是故若舍空性，则心有所缘者，亦难以住于或得到涅槃、因为若不断尽我执，则无法断除烦恼，要断尽彼者，亦需现见外境为空性，此外无有其余之方法，如云：“若见境无我，灭诸世间种。”若未断执外境实有之习气，虽以静虑等，暂时压制，亦彼生起故，犹如无想定，此亦将有宣说。如释量论云：“贪嗔随德患，要断彼等者，须见无彼境，无有其余法”。是故若于俱生我执境，能现见或了知为不成自性我之空性，则能断除烦恼，此外皆不应理也。彼等谓：“虽吾等承认需要见无我，但与空性义不相同，其空性者：本来实有之色等诸法，彼诽谤为皆是无有，如是生恐怖之见解，人我是本来无有，若知彼无有，则即相合实相之正见耶？”答曰：彼二由空性上无有任何差别，人我是依蕴而假立。于此不成自性者，即是人无我。虽依支等集聚而假立为身瓶等诸蕴，然各自之自性空性者即是法无我。是故此二者，是空基有法之差别而已，如法无我为总法。人无我为对治轮回因。如是区分以外，从空理上无有任何差别也。是故若无通达依蕴而假立之空性。虽了知无有主管或自主此蕴之常有自在我，但亦不能断除细做我执。由此乃至未见无自成我空之间，虽断常我，然何时有自续蕴执，尔时不能断我执故，宝鬘论云：“何时有蕴执，尔时有我执，由我执有业，由业而有生。”补特迦罗自相不成空性之外，虽知无有常我等，然何时有蕴执，尔时不能断我执，应当如是符合论义，其余一切说法并非龙树、月称之密意也。如入中论云：“证无我时断常我。不许此是我执依，故云了知无常我，永断我执最希有。见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。”是故彼等以为法无我和人无我之间有极大差别，故许不必法无我，只需证悟人无我，方得解脱。而彼等所欲者，即是此等实有法不是空性，毕竟本来无有之我者，实上亦无有，犹如兔角。故说此法无我有何用？彼者未知人无我亦惟是依缘假立者，由此起如是辩论也。若以善观察，此二无我亦与依缘假立之空性一体，亦无任何差别故，以实势理证明：声缘应有证悟法无我或空性，若无彼者，则不能断烦恼等，有过失也。于此声缘罗汉所证悟之人无我之空性，实即法无我之一部分，亦是空性，并非蕴等一切都证空性。入中论中：“无我为度生，由人法分二。”此处自释中云：“对治二障，已宣说二无我，前述建立声缘有证悟空性者，此处除疑而云：声缘无有圆满修无我。”十六空亦宣说为大乘不共同之故也。是故由声缘未圆满证悟法无我之分而说为其未证法无我，于微小之证使用否定语而说无证悟，如佛经云：“声缘所证微小之智慧，如被虫所食之芥粒丸内之虚空。”与此破除空性外无有解脱道，为建立寂灭之门，声缘罗汉亦有证悟依缘假立之相似空性，此二种说法应知不相违，是乃极为重要，否则，般若经中云：“执著实有相状者无有解脱，依空性而得三菩提”。又云：“分别说道智等三相时，道智与果佛母有远近之差别”。此等所说者如何当了知？是故总而言之，空性是唯一能寂灭之门故，凡是三菩提，皆必定依此而得，然初学者意前执着为，所谓空性是一种实体，若证则一切法同时证悟，若不证，连一者亦不证。实则不应如是一心立宗。若尔，则紊乱一切经典论疏义，因为若一法见空性，便能见诸法空性，则大乘中不应建立种种理门宣说十六空等，不应苦行三大阿僧祇劫等，又不相应上登地时，于法界离暂垢故，所见愈殊胜者，亦不应有上宗胜过下宗之差别等，因为声缘所见之空性外，所证更无上进故。并应班小乘比大乘迅速得果，亦成下宗比上宗义深奥也。若谓：“不定有此过患，因为观待方便，大小乘亦有所断差别耶？”答曰：此所证已离未证之分，圆满所证智若不能断除其所断，则永时亦不能断除所断，因为已具足证悟智慧亦不能断除彼者故，如许虽升太阳，然不能遣除黑暗也。是故若离殊胜方便，则不能生起殊胜所证智若彼未生。则不可灭所断，应当如是承认。不应承认初时虽有所证智，要断除所断，亦需依靠他法等，否则已成智者所笑之处也。若谓：“若尔岂不是说一法之空性是诸法之空性耶？若知一法空，则如是推理，将诸法能见空性故，此理谁能破遮耶？”答曰：吾虽许诸法于真实义中是一体性，亦承认见一法空性之理，如此推测余法而修行，也可见诸法之空性，然而于所化补特迦罗中，有种种业缘、根基、上师及入门道等不同之差别故，谁能破有甚多不同现观之次第，实不能破也。是故暂时为调种种界性；亦有种种道法，然诸法之究竟实相者，唯真实性外无有他法故，于彼能证者即是一切智智，诸道入于彼，究竟即一乘，如是法性理证之方法是龙树父子之狮吼声，故此理所说而应当抉择也。由此说声缘未证法无我和圆证法无我，此二者并非大车轨之密意故，应了知此理，乃为法王龙青巴之如意宝藏论中所善说之分，是能除意贫之如意宝也。是故证法无我之智是总体，证人无我之智乃是分体，也是相似智也。执法我是总无明，执人我是分无明，犹如总树与紫梗树也。由人我执生起悭等烦恼障，由法我执生起三轮执着之所知障也。故证二无我之菩萨智，能断二障，而声缘道，唯断烦恼障。有者解释此颂云：虽暂时已断除补特迦罗独立自取之我执所引之爱著，然补特迦罗自性成立之坏聚见所引之爱著者，为何不有？答曰：以多种我执所引这甚多爱著，彼同时具足于一士夫相续中，此即相违。后者所引者，即摄于十二缘起中之爱支，彼者为何有非染污爱？若思：“此乃对敌宗前发太过之故，无有过失。”答曰：因为敌宗不许有坏聚见所引之爱故，彼亦不应理也。

若思此而云：“于故宗前，爱者可分二种，此说于彼无前者，而有后者故，无此过耶？”答曰：本论中未加任何差别，总说“非染污爱”及“如痴”等，从此句式可了知，具有一种非染污之爱，由怎能说具有染污之爱著，实未了解文义也，彼亦，前述比喻及除疑语后，唯立宗而说“云何无”，此外汝宗所说之所有者及有理等即无关语，如是误句，于大阿闍黎论中，确即无处无机也。若谓：“岂非已见于佛足扎上檀刺等宿业之功能耶？”答曰：此乃于诸观现世凡夫前。有所为现示而已，实上诸分别溶于法界，化身如像如幻者，怎会有如是真业成熟及感受痛苦等？不堪有此也。而汝等许为声缘罗汉之身即苦谛之余事，苦不灭心，则无灭诸戏论之因。此理亦下文即宣说也。太过应成无相干。并印度诸论疏中同声释为阿罗汉目键连，此理证亦能成立故，此乃诸论之关要故，不应使其模糊也。彼等谓：“如云‘灭身尽感受，尽想灭诸行，灭尽诸心识，如此乃苦边。’如是彼等阿罗汉舍身行时，为何不断尽五蕴之相续？无有复生之因故，犹如尽油之灯耶”。答曰：彼等无有能生轮回因之烦恼故，虽其不转于世间中，然尚未圆满证悟一切诸法无自性之空性故，此心识执着轮回为所断，又执涅槃为对治等有所缘，由此彼者是仍住于其一边或戏论之中，非住于无缘极灭中也。是故若远离离诸边之空性，则有无等具戏论之此心，虽暂时于法界中灭尽已，然当又复生起，因为彼心相续尚有意身之因无漏业及无明习气地之故；又未得能对治彼等或灭诸戏论之空性故也。譬如，无想等至或彼果即生于无想天也。是故欲得涅槃者，应当修持空性，若舍彼者，则永不获得暂时究竟之诸涅槃也。

颂云：

若语入经藏，即许为佛说，

多藏大乘教，云何汝不许？

若因一不摄，一切皆有，

则当以一同，一切成佛说。

诸圣大迦叶，佛语未尽测。

彼者汝未解，谁舍大乘教？

若谓“任何语言中，若宣说定学者，即入或符合经藏；宣说戒学者，即现于律藏；宣说慧学者，即不违论藏之法性，则此语即可许为佛所说之语，然大乘不相同与小乘之三藏教，大乘教非佛说之语耶。”答曰：多数经藏等大乘教典，亦岂非许为汝经等相同矣？则云何汝宗不许为佛说语？彼谓：“非尔，因为大乘教中说五无间罪中，有些不必受果报，说报身是常有，轮回即不空，及色等色无有等故，现见与小乘经藏不同耶。”答曰：设若因为一部不摄于小乘经藏而大乘不共同所说之经藏者，便一切大乘教皆成有过或非佛说，则当成以与小乘一部经义相同之理，亦为何一切大乘不成立佛说之语耶？是不必唯一方与小乘相同，若所说三学而言，则彼于大乘亦增上而有，如经观庄严论云：“入于自经藏，亦现自律藏，甚深广大故，不违论法性。”如是所说也。若谓：“此广般若等，若是佛说之语，则大迦叶等应直得证悟彼义，亦该有不断传承上师，然无彼之故，即非佛语耶？”答曰：诸圣者大迦叶等亦于此大乘佛语之深处，尚未能尽测，彼者即汝宗自己未理解是佛说，谁以如此理由而舍弃大乘教？可知大乘甚深之故，实为难证也。如经现庄严论云：“若我不知佛亦然，甚深何非分别境，深义为何脱离理，彼事不应所畏处，欲劣界性亦极劣，周围彼等诸劣友，深广善说此等法，于此成立无信心。”有些论疏中说：“此三颂即倒层序故非原文，而是余人所加之。”无论如何，凡句义即如是也。

颂云：

为救愚苦者，解脱贪惧边，

能成住轮回，此即悟空果。

彼等谓：“若证空性，则不应住于轮回，亦应精勤道果耶。”答曰：于胜义中纵使无苦，然为救因愚痴而受苦之有情，已见彼等如幻之心者，已解脱于世间之贪爱与畏惧二边故，其住于世间中亦不受世间之染，如泥中之莲花。如是能成立住于轮回中，此乃即是证悟空性之果。否则，若无证有寂等性，则执世间有过，又执寂灭有德，故彼堕于寂灭之一处也。

三摄义者：颂云：

不应随意破，如上空性理，

心应不生疑，如理修空性。

空性能治彼，烦恼所知障。

欲速成佛者，云何不修彼？

何法若生苦，于彼应生懼。

空性能息苦，云何畏修彼？

若稍存实我，则于彼有懼。

然无住何我，谁是畏懼者？

不应随意破除如此上述之空性教理，固为于此依三乘之菩提故。由此心应当不生疑而如理修空性也，因为空性能对治彼等烦恼障及所知障，要欲求迅速成就佛智者，云何不修持彼空性耶？任何法若令生痛苦，则于彼应当生起畏懼，然而，空性即能息灭一切痛苦之故，云何畏懼修彼空性？实非生惧之处也。若稍许存在畏者实有之我，则于彼境可有生畏懼，然无有任何之我故，谁是生畏懼者耶？实不应生惧也。故当速修空性，应舍畏懼也。如是联接下文已。

二以理抉择道无我分二：真实，证空性之作用，初者分二：人无我，法无我。初者分三：破俱生我，破遍计我，如是破斥之辨认。初者颂云

齿发甲非我，我非骨及血，

非涎非鼻涕，非胆汁非脓。

我非脂非汗，肺肝亦非我，

余肉藏非我，亦非粪与尿。

肉与皮非我，热与气非我。

孔穴亦复然，六识皆非我。

依此我相续之五蕴，不观察而生起我执萨迦耶见，此见之境即我者，若有，则须此五蕴中存在，此外不许有我之故，以智慧而观察如何成立有我之理。即是三十二牙齿，二万一千根头发十指甲等皆非我，我并非三百六十骨节以及身之血液，我亦非唾液及非鼻涕等液汁，我非胆汁非脓水，我非身内外之脂肪，亦非身汗，肺肝亦非我，心脏等其分内脏亦非我，我亦非大粪与尿水肌肉与皮肤皆非我，身热与呼吸等身内外之诸气亦非我，眼等诸（孔穴亦复然，因为彼等是零碎有分，众多微尘，无常等故，披聚合及支分皆非我，如经观庄严论云：“卑劣非处不同法相故”。如是所说也。如是眼识等六识亦非我，因为彼等即是众多及无常故也。是故只是从牙至皮肤之间一切地水、火、风、空识界，即于聚舍六界者，假立并执著为补特伽罗，而无有实我也。譬如：日暮之时，眼识不明者，若花绳错见为蛇，便其生起执蛇之心时，若不依灯缘等，

则不能除彼执也如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如速缘之无明蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未除蛇执，心生恐怖。如是观察全身头非我，手非我等已了知，亦来得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟之缘故也。若彼暗室中挂上灯火，照明一切时，了达所见之蛇即是花绳，此处虽无蛇相，而绳者迷为蛇相。如是见此境无蛇，即自然能除蛇执。依此五蕴之我执，即假立之外一无所有，若能如是断除一切怀疑，则继续修持彼义，方能现量证悟无我也。

二破遍计我分二：破我许为意识宗，破我许为无情宗。初者：数论外道云：“一切所知可归纳为二十五谛（自性神我、大、慢声触色盲味五味，空风火水地五大，口手足，大遗，密处五业根，眼耳鼻舌身五身根及共同根总为二十五）此神我者：能享受一切现象者，而非作者常物、离三德，无所作也。彼者之一切行境即从自性生，微尘（苦）、思维（乐）、冥暗（舍）二德平衡时，其名为自性，是二十三现象之因，如瓶因之泥土也。从彼起意或大者：即比如二面镜子，外面现五唯，内面现神我，使联接彼二成溶合也。行境之时，起慢者：此慢以功德而分为现象慢、思维慢、冥暗慢三种。彼等之中，从初慢生声触色香味五唯，以彼等功德复起空风火水地五大也。从思维慢生五身根，五业根及共同根也。五身根者，眼等五根也。五业根者：口手足、大遗、密处也。共同根者即是意根也。冥暗慢令助彼二也。故分四种，唯自性类者，即自性也，是自性及现象类者，即大、慢及五唯也。唯现象类者，即其余十六谛也。非自性及现象类者。即神我也。神我为意识，其余皆无情，自性与神我是常有也。还彼等认为乐等是外境无情性，虽无内识而实有，然以大者享受之时，与神我不能分异体并执为我所也。”如是彼等，我承认为意识，胜论外道我承认为无情故，若破彼二宗，便能破除其余外道，是故今破彼二者，初数论外道所许之我为意识并常有者，实则不就理。颂云：

声识若是常，一切时应闻；

若无所知声，何理谓识声？

若无识能知，则树亦应知，

是故定应知，无境则无知。

若谓彼知色，彼时何不闻？

若谓声不近，故知识亦无。

因为执着声音之识，若是恒常。则一切时刻皆应成闻声，因为闻声时之识，如此许为常有之故。若彼谓：“切时不闻声之原因，并非声识即无常，而是今无有彼声境耶”。答曰：若无有彼所知之声境，者此有境者，凭何道理而谓能认识，这闻知声音？因此为若知外境，则可名为能知。若无有认识或了知，亦可安立为能知，则树木亦应成闻声等之能知。因为虽未了知外境亦是能知之故也。是故必定应当了知，若无有所知外境，则定无有彼之能知，因为各能知，皆观待彼境，不会有不知外境之能知也。是故若无声境，则彼中所生之闻声之识，亦是无因之故，今为何有此，实无有也。如是刹那声音之有境，也是异体故，此识不会住第二刹那也。若谓：“无有此等过失，因前时能闻声之识，后彼了知色等余法故，识者虽是常有，然执不同所知之差别而已耶”。答曰：因前时闻声之识，即是常有故，见色等之彼时亦为何不闻声音？因为不舍前时自性故。若谓：“彼时不闻者，因其声不在附近之原故”。答曰：如是无境之故，了知彼境之识亦无有，因其理前述相同也。此外，汝许神我即遍于一切故，于诸现象近不近亦不应理也。

颂云：

持声自性者，何成持色识？

一人成父子，假名非真实。

忧喜暗三德，非子亦非父。

彼无持声性，不见彼性故。

如彼异状见。则识即非常。

若异样一体，彼一未曾有。

异样若非真，则自性为何？

若谓即是识，众生将成一。

此外，持声或闻声自性者，为何变成持色或取色之眼识？因为彼二异体之故。彼境声色即异体故，有境亦不舍前者而怎会变成后者？实不可容有，如若水晶不舍白色，则无法变黑色也。释量论亦云：“一者非知二，根识即定故。”如是所说也。此处即破常有一实之识，此外，不必思为于一心相续中，若知声，则不知色等，因为几种不同类之无分别识可以同时生起故。然而彼等不同类之识，内部并非互为一体，若是一体，则应成执五色之花识与执一色之蓝识亦无差别也。若彼等谓如一人，既为父，亦为子，如是声色境亦不相违。因现象之色者，即是自性之声故，彼二自性一体也。是故，执色之时，虽无执声现象之识。然有执声性之识故，无有声成无常之过耶。”答曰：彼喻不成立，一人安立成为父子者，即以不同观待者，如幻极虚伪”，如是所许故。然而忧喜暗三德之自性，即非为子亦非为父，因为诸现象即彼性故，在胜义中观待谁而安立为子，支观待谁而安立为父，何者亦不能建立也。是故：若汝是思维胜义三德自性而许执色时亦有执声，则应成一切现象亦执着一切之分，或者执声之时，亦不应执声之过，因为一切现象即一体故，不会有有时执着与有时不执着也。此义亦不成立；为执色时，若有执声，则应可见彼者，然特色者，时终不见持声自性，因为不见彼持声之性故。如是执声时，亦不见持色也。又彼谓：“执色时虽未见执声，然彼识性即一体，犹如一位伎者（歌舞为业之人）午后作天式装束午后作夜叉之装束，如是知声者，显现异样色相之状而见之耶。”答曰：则彼识即应成非常有，因为舍前者而得余时故。若已得前者以外之余事，虽彼二呈现为异样，然尚非一体者，则彼一体，此世之中，从未曾有，言思之境也。如是用讥诮之语，因为本来所谓一体者，即是自性各自不能分开之法，而各自分开者名为异体，然此处亲见各自分开之法，承认为一体故，现量之相违也。若见不同亦是一体，则一切皆应成一体也。故伎者亦现不同行相之时，即不同刹那之异体，于胜义中非一体，若是一体，则亦可同上观察也。又谓：“若加声等差别之现象识，彼显现异样之故，即观待暂时之显现而已，便非真实，如于白水晶染色时，彼色非水晶之性耶”。问曰：纵使声识等有境差别者为非真实，则此问：自性真实者，为何状矣？”若彼谓：“未加境差别，”唯识者，前后诸识相同故，彼者即是唯识耶”答曰：若尔，则一切众生将应成一体，因为各众生之心相续，皆无不彼识相同故。

颂云：

心无心亦一，同为有者故。

差殊成妄时，何为共同依。

此外，有心之神我及无心自性等二十四谛，亦皆应成一体，因为彼等皆同为有者并无差别故。如是诸识，已除非识或余法，彼分虽有识许，然即为假立，实上无有离境之独立识，如无色，则无色像也。故于一切所知中，已除不同类，相同类者可名为总相，此乃内教之无上名言，此处亦间接宣说彼义也。若谓：“别体异样者虽不实或虚妄性，然为何不有与所有别体相同之唯一自性者？”答曰：诸差殊法执为一总体，即成虚妄之念，因为此时除一切别体之外，何为存在共同所依或唯一总体？实何者亦无有也。

二者颂云：

无心亦非我，无心则如瓶。

若谓具心故，知则灭无知。

若我无变异，心于彼何用？

无知离作用，虚空亦成我。

吠陀宗等谓，诸所知可归纳为六种句义。即如云：“实质功德业总体，别体会合即六者”。如是所说。初实质分为我、时、尘、方、空、地、水、火、风九种也。其中初五者为常有质。后四者为无常质。实质之法相者，彼许为能作业与功德所依。功德分为：他质功德具数量等十一种，依自功德苦乐等十三种也；业者分为伸、缩、举、落、行五种也。总体分为：周遍及相似也。别体者，即辨别之性也。会合者：如同互为联系，此一体与异体等有众多类别也，我者许为如虚空周遍及常有故，非意识性，若即识，则成无常不周遍故，我者虽非识，然于识会合故，乐等执为我所，实则乐等许为内无情法也。彼许我者遍于一切，因为其见我之功德故，彼等以如是建立也。此处无心者亦并非为我，因若即无心，则如瓶子瓿等。本来承认我为诸业作者及苦乐之依，若彼即无心，则乐等之依，永时亦不应理故。若谓：“我自虽无心性，然与心相应或具足心故，由彼加持而能了知外境耶”答曰：既然如此，则应成坏灭汝等所许之我者无了知外境之理，因为彼变成了知外境之性故。若尔，前无知之我，今变有知故，应成无常也。若我是无变异恒常者，则其心亦于彼我起如何知境作用？何者亦不应作，因为常我者，前性不能变其它之故，犹如不能于虚空涂蓝色等。如是无知无情法，离一切作用之虚空者，亦应成我也。（或释为：虚空以为我而已也）。呜呼当瞧：吠陀宗之劣智矣！

三者辨驳分二：辩业果不应理，辨大悲不应理。初者颂云：

若我非实有、业果系非理，

业造已即灭，应谁受业报？

有我宗谓：“若犹汝宗所许，我者非真实有，则业果之间之连系便非合理，因为造业者我不会去他世故，果时无有，诸蕴刹那生灭故，彼业造已之刹那，作者即使灭尽故，其不会自受报应，若彼不受，其余者亦不应理故，则应该由谁去承受业报耶”？

颂云：

造业受果异，报时作者亡；

汝我既共许，诤此有何义？

因时见有果，见此不可能。

佛说作者受，依同一相续。

过去未来心，俱无故非我。

生心若是我，彼灭我则亡。

犹如芭蕉树，剥析无所有；

如是以慧观，觅我见非实。

暂以同等理破之，造业与受果之时，诸蕴异样故，受报时作者我已灭亡，此等之理，汝我二宗既然共同所许，除蕴之外，常我者，即是无心或恒常故，以量成立彼常者即离一切作用，此诤论是汝吾二者承认故，汝吾二宗，当须除之，若思为我说此过失，则有何意义矣？然而，吾宗能除此过，而汝宗永时不能除此过失也。所谓造业者受果报亦是一相续而建立，未灭而具足因之时，亦同时有果者，能见此等亦是不可能，因为果从因生之故。由此，生果时，必定已灭其因，然无欺缘起力，生果亦是必然性。此等果者，亦于诸因集聚之补特迦罗相续中能成熟，其余非尔也。犹如播于地中之种子，不得由崖石中生果也。是故佛说此

造业之作者及受果者，是依相同不断五蕴之一相续而言，因为诸世间众之一切意相皆以如是而住故。然此一相续者，亦不应执为有一我存在，因为相续亦如珠串，即乃假立，实则无有也。虽易知老年少及前世后世等即非一，而此以心者而言，过去心已灭，未来心尚未生，此等俱无之故，并非是我。彼谓：“现生起之心若许是我”。答曰：彼心灭时，我亦则成灭亡，然汝许我为前世来此，此去他世故，今生心者亦非我也。是故入中论云：“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。”如是已破相续即我之理。犹如芭蕉树干，一层层地剥开分析时，毫无所有坚实分，皆为空壳，如是相同之理，是以智慧观察而寻觅我，则见彼者亦非实有也。

二者颂云：

有情若非有，于谁起悲愍？

为果立誓者，因痴虚设有。

无众谁得果？许由痴心得。

为众生息苦，不应除果痴。

我慢痛苦因，迷我得增长。

若谓不能除，修无我最胜。

若谓：“此我或有情若非实有，则菩萨于谁生起大悲愍之心？因为彼无所缘故”。答曰：于胜义中无有生大悲之境，亦无生悲者，此下论将说：“此等诸众生，毕竟无生灭”。若无纯熟如是无缘慧，则大悲亦不能清净离边也。其实相虽是如此，然诸众执着或假立蕴等为我之意前，以现相而言，无法破遮此无欺存之苦乐等故，为一切众生断尽如梦之苦相续，并解脱于不住涅槃之法界中，为得如是之果，我立誓愿而度化诸有情，并负起度众之担，此者并非于胜义存在，因为以愚痴虚伪设施有我之故。由此，菩萨虽已证无我，生悲之境众生者，尚未如是证悟故，恒时显现感受有我无义之苦恼，故于彼可生大悲心。因为此菩萨者不贪自利，见他众无义受苦，已生重他轻己之心，见他苦亦如睡梦，其能除彼之故也。若谓：“若无有众生，则为谁精进而得佛果，亦谁是得果者，故谓为果立誓者亦不应理耶”。答曰：于胜义中，得者众生，所得之果，皆无实有，亦许真实中得涅槃与不得涅槃皆无差别也。然如前所说，在各众生之现相意前尚有差别。由从愚痴我执心而得成立染污轮回及相反之涅槃二种，所谓涅槃者，唯尽错觉分别心之名，此外皆无有，如经观庄严论云：“故尽错觉即解说。”如是所说也。是故由愚痴力便执着二取戏论者前，无欺而存在此轮回显现，于是已灭尽轮回之涅槃亦存在。譬如，遭魔发狂者，虽其余人同行共住，然彼前常有魔身等颠倒相，使彼恼苦，若彼离此苦，则其安住亦存在。与此理相同也。是故于胜义中，世间及寂灭等不成实故，便束缚解脱皆应理，否则，彼不应理，如云：“若有自性者，彼非变无有，自性变余法，毕竟不应理。”如是所说也。若谓：“本来无得者，反而希求获得之故，汝宗学道等有何用？此愚痴者，岂非任何时处皆为所破耶？”答曰：胜义中虽无所得，而现相中有得之。为息灭世间之痛苦，暂时不应断除彼者，即是尚未现前法界之佛界前，于世俗中不住涅槃许为所得之愚痴心。因为依此则能息世间诸苦故。最后远离一切二取戏论时，耽着有寂之细微所知障，亦已断尽，此乃即为如来地。如今不能断除彼者，因为二谛尚未双这时，实相与现相毕竟不同故，故以现相而言为何不有学果？虽需渐除此等不同之实相和现相然今不能断除，一旦断尽此时，无得亦不断，尚未如是现前之前，不能尽除希求得果之心也。若谓：“若尔，破我痴亦有何用？”答曰：彼二不相同，求果之心，能息灭诸苦，并自己亦今灭尽，如由薪中生火，彼薪亦烧尽。然而我执或我慢者，即是一切轮回痛苦之因故，使迷惑有我之执得以增长，由此，本是无我反迷执有我者，即是为所断，若无彼愚痴，则不起我执，若无彼我执，则不流转投生于轮回故，如云：“若于内外法，断尽我所，则尽近取因，彼尽不转世”，如是所说也。彼等若谓：“如汝不能除假立我执，如是成实我执亦毕竟不能除，因为彼者自无始以来，与自性成一体故。”答曰：彼二不相同，因为此等假立因缘之显现，在凡夫面前，无有能破之理证，亦不必破之。然而，若修证诸法实相之无我慧是最殊胜故。则能断除成实执，是因具足正量有力之故，犹如日光能除黑暗也。是故我执者，并非诸法之实相，暂时由缘而起此迷乱心，若以教证理证来破彼迷惑，则心能趣入诸法之实相中，此乃心之本性故，此性亦不离自心。如释量论云：“心性

即光明，诸垢忽然性”。如是所说也。又“不能除”此句，有者释为能除我执之对治，有者释为我执之因，此等解释方法虽有甚多不同，然无有合理解说故，此处当随圣境善论中所说，彼我执不能除，若是解释，则即应理，此乃唯我之智慧也。

二法无我分四：身念处、受念处，心念处、法念处也。初者分二：宣说无有整体，宣说无有支分。初者颂云：

身非足小腿，腿臀亦非身，

腹背及胸肩，彼等复非身。

侧肋手非身，腋窝肩非身，

内脏头与颈，彼等皆非身。

此中何为身？

所谓身体亦是假立而已，无有自性成立也。此因为若诸处圆满总体存在，则应此手等分支上存在，而此观察时不可所得，因为身体非足部小腿，大腿臀部亦非身，腹部背部以及胸部肩膀彼等亦复非身体。侧身之肋骨及手臂亦非身，腋窝肩头非身，内脏头部及与颈子彼等皆各自非为身体，此等不同身相故。如今此身聚合，犹如尸陀林中，散落身支，彼等无合住各处，各支亦非身，因砍手等，亦许有身故。是故此手等分支中，何者为身体矣？

颂云：

若身于一切，诸方皆遍住，

诸分住自分，身应住何处？

倘若吾全身，住于手等分，

则尽手等数，愿成彼数身。

若内外无身。云何手有身？

手等外无它，云何有彼身？

若谓：“彼等各法虽非身，然身体遍于彼等便存在耶”。此问：一身体普遍于一切分支？或有甚多身体遍于每一分支上欤？若许此身于一切手等诸方或诸分支上皆普遍而住。则手等诸分支虽住于自部分中，然身体自己应该住于何处？因为若除手等各支后，不见能遍之身故。倘若吾自皆具之全身或整体性者，其分别住于手等一切分支上，则尽所有手等之数量；亦应成彼等数目之身体，然只执一身故，无有如是也。是故若以理寻找六处之一切内外，亦无得身体之故，云何成手等有身耶？实则无有也。除手等以外亦无有其它身体之设施处，云何成有彼身体耶？实则无有也。此处“身非足小腿”等宣说身支非一体，又“若身于一切”等宣说身支非异体也。

颂云：

无身因愚迷，于手生身觉。

如因石状殊，觉彼为真人。

众缘聚合时，则见身似人。

如是于手等，则亦见有身。

是故本来无有身体，然只因为愚痴迷惑，才于依手等分支聚合者，生起身体之错觉而已，实上非成立。譬如，因石堆形状特殊者，对此生起错觉，彼者以为真实之人也。乃至形状差别众缘聚合时，则见此身似人相，若缘不聚合，则不安立为男身，如变性，膜疮，烧成灰尘等。女身亦即如此也。如是只要于手等部分取名为身体之诸缘存在，尔时，则手等亦可见为有彼身体，并非自性存在身体，因彼即骨肉聚合之故。此有些印度论中云：“众缘聚合时，则木见似人”。此义解释为木堆觉人等形状差别，及显现不明等，众缘会时，则见男身或女等。如此解释也；

二者颂云：

如是指聚故，手复应成何？

彼亦节聚故，节者尚可分，

分复析为尘，尘析为方分，

方分离部份，如空微尘无。

是故有智者，谁贪如梦身，

如是若无身，何男何为女？

若谓：“虽无有身体，然现量见手等分支故，应彼存在耶”。答曰：身体已未成实有，如是各指甲等聚合之故，则各为有支手者亦复应成如何？何者亦不成立。彼指亦是各节聚合之故。此节者亦尚可分为极多，因上分非下，下分非上等不杂而住也。此分亦复从粗尘分析为微尘，彼微尘又可分析为甚多方分，最后方分亦不成任何一分故，远离一切部分也。彼原因即是说：若从微尘建立粗尘时，四方上下六尘绕中尘，彼中尘若有接触六尘之各分，则中尘应成有六分，若无接触分，则六尘亦只占一尘位故，虽聚山王之诸微尘，亦不应增大，如云：“六尘同时触，微尘成六分，六尘若一位，山王成尘许”。如是所说也。是故手等一切分支及一切色法显现、亦从粗尘，细尘，微尘及方分等分析而衡量时，皆成空性为犹如虚空，不成色法故，甚至微尘亦无有成立也。是故具有智慧而能观察胜义补特迦罗者，谁人贪著此等如梦不成实之色身？实不应生贪也。如是已了知若无有身体之自性，则何者是男身又何者为女身矣？无实有也。

二受念处分四：观察受性，观察受因，观察受果，观察受者也。初者颂云：

若苦性中有，云何不灭乐？

乐实则甘等，为何不生喜？

若谓苦强故，不觉彼乐受。

既非领受性，云何可谓受？

若此苦受在真实中或彼性于自心相续中有，则云何不灭生乐？此无害故，彼理不定也，如是若真实中存在乐性，不应生痛苦之理亦能了知故，此处来宣说也。若许如是，则苦乐互相违逆故，若成一性，则另一性不成立，因为诸法不舍自之本性故。彼已宣说内心上无成实受，今于外道而说：如数论外道所说，乐受于外境上存在亦不成立，若于妙色美味等外境上安乐实有存在，则亡于生忧或生起恐怖者前以甘美食品或游戏等，亦为何不能使彼等生欢喜心？因为美食等物上存在乐性故，犹如火性即热也。若谓：“此苦于真实心中并非无有，而乐受特别强大之故，则不能觉知彼等苦受，如升日光时不见星宿耶”。答曰：既然如是非

领受彼性，则云何可谓受耶？因为彼者无有受相故。若未领受亦能安立为受，则应受空中鲜花之妙香也。若谓：“上述忧苦者虽得甘美食等尚不生喜，此亦以大苦荫蔽而不见彼乐受耶”。答曰：彼亦用此理来如是观察则可也。

颂云：

若谓有微苦。岂非许除粗？

谓彼即余乐。微苦岂非乐？

倘因逆缘故，苦受不得生，

此岂非成立：受分别是执？

是故应修习，对治空观慧。

观察田中生，禅定瑜伽食。

彼等若此念而谓：“于此毕竟不领受者，实不应理故，感受强力安乐之正时，亦非不受彼苦，而此时有细微之苦故，不知受彼，如同甚多糖水中含有一滴水耶”。答曰：在一相续中，不可同力存在微苦及安乐，若许彼存在，则于一相续中，亦应同时现见苦乐二种，然此未见故。又汝宗岂非许为此乐能遣除强力粗苦之分？若能除此微苦者，为何不能除？因为此时具有强力对治故，犹如遍有烈火之处，皆无寒冷也。是故感受强力大乐时，定无领受与彼相反之微苦也。又谓：“此时虽有微苦，然彼不能出自力，便被大乐所变故，彼即领受大乐以外其余喜乐，或细微喜相，譬如白色玻璃，由被红尘变彼色时，虽现红色，尔时，并非无有白玻璃耶”。答曰：此喜乐所摄之微苦者亦岂非已成快乐之性那？由此，彼乐为何取名为痛苦？以如何方式才能辨别受痛苦变乐之细乐及乐性自体细乐之二者差别？本来无差别，反而郑重寻找彼等有何用？犹如虚空作结达也。此等比喻亦未成者作能立故，彼不成立也。若谓：“生逆缘强乐故，此时苦受不得生，因为不具其因之故”。答曰：此岂非由事势理能证明或成立为：所谓受者即是无有成实，而以内心分别念所假立或执着为安乐等，因为心生安乐时无有痛苦，而生苦之时亦无乐受，皆依诸缘并即偶尔性故。是故既执成实所取之乐，又执成实所舍之苦，如是厉励取舍者，真实受迷惑，因若心不假立苦乐，则一切内外皆不住自相苦乐之故。如反胃者见融酥或饥饿者见融酥，又净者见粪或猪众见粪，及不净观者见女身或贪欲者见女身等，如是皆由自己之分别念立为苦乐等，无有乐等之实有自相也。是故应当修习如是所说能对治一切不断贪执或取舍之观空智慧，诸世间众贪执受觉，如狂皆迷乱，此外无有彼等之对治故。如是从观慧良田中将生长禅定于受无自性之瑜伽士之食物，如食物能滋养身体并令喜满足，如是诸瑜伽士亦享受离贪之乐及增长证身故。是故此义即是：诸瑜伽者享受并了达无受之境，而世间众为得受觉而散漫奔跑也。

二观察受因者，颂云：

根境若有隔，彼二如何遇？

无隔二成一，何复触于何？

尘尘不相入，无间相等故。

不入则无合，不合则无遇。

观察此根与外境之间有间隔或无间隔？若许有间隔，则彼根境二者如何能相遇？要是有间隔者，则无法相触，犹如东山与西山也。若许彼无间隔，则彼根境二者亦应成一体，若尔，则何根复触于何境？如无有自眼自触也。若彼谓：“为何无相触？如同合掌等耶？”答曰：此等相触者，亦是由分别心执著而已，并非真实义也。此理由即是说：诸粗根境者，未触一切方分，如前触后未触也。可用如是观察：若彼中间有余尘，则此尘尚未相触，要根境接触，务必无隔而相触，然而彼根尘与境尘不能相互进入对方，因为此二者皆无

空间亦无法相入，由此只触一面，未触余分亦非理，因为彼触者，尚可如是观察，若诸分相触，则必须相入，然彼无有互为相入之时机，因彼二相等故，无此也。若不相入则无有彼二合为一体，若不合一体则无有相遇，要无分相触，则必须诸方相遇，因不会有一方相触故。

颂云：

无分而能遇，云何此应理，

若见无分过，请汝当指彼。

意识无身故，有触不应理。

聚亦无实故，如前应观察，

若触非真有，则受从何生？

何故逐尘劳？何苦伤何人？

是故即使无分而亦是能遇者，云何此说法应合理耶？因为彼者不会有一分或诸方之接触故。是故若汝已见即使无分亦是相遇者，则请汝等为吾应当指亦彼者！方能成立，如是无法能直指之语也。所谓集聚根境识中，此宣说无有根境相合已又复意识者无有聚尘之身体故，有外境之接触亦不应理。若无身亦能相触，则手应成触虚空，亦应相触石女儿。若思此而云：“此有身故，不合比喻？”答曰：此观察无身理上，无有不合也。若谓：“虽无如是相融，然根境识三者有聚合耶”。答曰此聚合者亦无有实体故，如云：“彼亦节聚故。”等如前已宣说聚合无实有，应当如是观察而了知也倘若触因非真实有，则彼果受者将从何中生？于胜义中皆无有，若无彼，则何故追逐彼等而受种种尘劳耶？因为所追求之安乐皆无有，由何苦会伤害何人？皆为幻心迷乱之显现而已也。

三观察受果者，颂云：

若见无受者，领受亦无实，

彼时见此已，云何爱不灭！

若谓：“诸众生爱故，彼因受者，云何无有？”答曰：此亦迷惑而已，非真实也。彼亦，若何时已见无有少许自性成立之受者我及心识，并所领受亦无有真实，彼时已见此等能受所受皆无实有已，则云何受因所生之贪爱不灭尽？无有彼因故。

四观察受者，颂云：

所见或所触，皆为梦幻性。

与心俱生故，受非心能见。

后念唯能忆，非能受前心。

不能自受自，亦非它能受。

毕竟无受者，故受非真有。

云何以此受，害此无我聚。

若谓：“若无受者所受等，则此见闻等亦不应理耶”。答曰：初者眼所见色或后者身所触，中者闻臭等一切显现，皆为如梦如幻性，如阿门阁梨云：“佛说此诸法，如梦如幻化，犹如寻香城，生住灭亦然”。是故皆为虚伪显现，而不见真实，此观察心受二者是否同时？若许同时生，则所受与能受心此二者无前后俱生之故，于彼受非以心能所见，即是异质又是同时，则无法领受，因彼二无前后，互不观待，亦无联系之异体故也。若谓“此二非同时，前生受后生心故，心成俱受相耶。”答曰：如是后来生起心念时无有彼受故，非真实领受，唯能回忆前心而已，凡所有缘过去之心，皆为忆念，彼心今时无有，故非能真实领受前心也。是故若观察缘过去之忆念，亦是虚假无实，因为如今不存在过去之境故。如是能受之心，若是过去者，已灭故，不会领受。以理证明现在和未来者亦不得领受也。如此所受者，若是过去唯能回忆，不得领受，现在者亦不可知，未来者，是无有故，如今无法受知也。感受不能自己领受自体，因自作自体即是相违故，如前破自证也。亦并非除受以外之它识来能领受，此无间已说故。于真实中毕竟无有任何受者，是故此等感受亦非于真实中实有也。既然如此，则云何以此等无性苦受来损害于此受者无我如梦幻之蕴聚欤？于真实中无有任何害利也。

三者心念处分二：说意识之自性，说五根识之自性。初意识者，颂云：

意不住诸根，非住色与中，

既不住内外，余处亦不得。

非身非异身，非合亦非离，

彼无少实故，有情性涅槃。

此意识者不住于内诸根，复非住于外境色等及与彼二中间，既不住身内。亦不住外身肢，此等所说以外之余处亦不可获得也。意者既非身体亦非异身之外法，既非与身体混合亦非离身而存在，彼等无有少许成实之故，诸有情自性即是本来涅槃也。

二者颂云：

若境前有识，缘何而生识？

识境若同时，则彼缘何生？

若识境后起，识当缘何生？

若色等外境之前有眼识等，则彼缘何者而生起被识？彼时无境故，不生彼识也。根识与外境若同时生，则彼识缘何者而生？因为未生识之时，尚未生所缘缘故，彼不能生。已生所缘缘时，彼识亦已生故，不应作能生，由此皆成无有任何相属故。若谓彼识在成所知境之后才生起？答曰：尔时彼识当缘何所知而生彼？彼所缘已灭故。于彼前时已灭之法，如今是否存在？若存在，则彼非灭尽，应成同时。若许虽不存在，亦作能生，则烧尽之种子，亦应生果，兔角亦应令生眼识等也。灭不灭亦可如是观察也。

四法念处分二：总说诸法无生，分别观察因果性三者，初者分二：真实，辩驳也。初者颂云：

故应不能知，法生为实有。

是故如前所说，应该不能了知于诸有为或无为法生起为实有，因为以从自生，他生，二生及非二生等观察亦不生故，无实有生也。若无生，则彼住灭等亦无有，归纳而云：“不灭亦不生，不常亦不断，不来亦不去，不一亦不异。”如是所说也。

二者分二：辩所立不应理，辩能立不应理，初者颂云：

倘若无世俗，云何有二谛？

世俗若因他，有情岂涅槃？

此由他分别，彼非自世俗。

后决定则有，非故无世俗。

若谓：“倘若此等一切所知之诸法，毕竟无少许生灭等，则生灭来去等之性者世俗亦应成无有，若不许世俗，则彼无有胜义故，云何有二谛？应成一谛耶？”答曰：安立二谛者亦是所化众令入道之门而已，在胜义中，亦无堕于二谛，因不可思议法界真如即究竟实相也。如是佛经中云：“设若无生是一谛，于彼有谓有四谛，位于究竟菩提果，不见一谛况四谛？”如是所说也。在胜义中虽无有安立为二谛，而名言中有二谛，因为必定有实相与现相二者故。如前云：“许此为二谛”，如是所说也。又彼谓：“如是安立二谛，其中世俗者，若无有自相，而是因他心所安立之，若彼安立者，亦能成如是，则诸有情岂能入涅槃？因为乃至众生无边，尔时被心亦无尽，乃至彼心无尽，尔时彼心所安立之世俗亦是无尽故，永时亦不会有远离二取戏论之涅槃耶”答曰：恒时不灭相续之此等世俗显现，皆为由各其他众生之分别戏论而显现彼等；犹如乱发梦境等，彼等并非涅槃者自现之世俗。是故他众虽有二取戏论而涅槃者无有此等，若一众生之二取消于法界时，其余诸众云何成如是？犹如梦中之猛兽水灾等显现，皆由分别假立，无有自相，然诸觉者虽灭梦现，他人尚有梦现，而彼不能害觉者也。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”。如是所说也。假使生等世俗存在，则灭二取细微习气之成就涅槃以后，亦决定则有看待自己之世俗或戏论，然而非如是存在故，无有一切世俗戏论，便为涅槃也。如入中论云：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯证身。”如是生等戏论皆成寂灭，如尽薪之火，无余灭尽一切心所。犹如水融入水体，已得法界现空双运无可言说之自然本智，此智虽能知一切所知，然唯寂灭诸戏论之性也。此时，应知无余灭尽一切心与心所之戏论故，现前究竟智慧，已得自然本智故当灭一切心念。不应思为：被凡夫分别所染已，不灭心之戏论，或灭心后无智，如灭尽灯火。若如是思维者，则于佛极大诽谤，故为断彼，对深义当生定解也。”

二者分二：辩无实智慧不应理，辩成实智慧不应理。初者颂云：

分别所分别，二者相依存。

故一切观察，皆依世共称。

以析空性智，究彼空性时，

析智尚需智，则应成无穷，

悟明所究已，理智无所依；

无依故不生，说此即涅槃。

若谓：“汝宗能知所知皆无自性故，其智慧亦不应理耶”。答曰：能分别之心及所分别之境，即此二者亦是互相依靠并现待而存在，是故一切能分析现察智，皆依靠世间共同不察，似有之名称而建立，由此极为应理也。彼等又谓：“此假立戏论之诸法，为得证悟皆无实有，以分析空性之智慧来推究彼皆空性时，彼智不能对自己观察故，尔时，能分析之智慧尚需要第二智慧等故，则汝智应成无有穷尽耶？”答曰：若证悟或明了所推究之诸法无实，皆不住生边，亦不住无生等边已，此时，能分析之理智亦无有所依，一旦无有所缘或所依之故，其能分析之理智亦不生，犹如波涛入大海，诸戏论灭尽故，说此能观察之智慧亦即是自性涅槃也。

二者颂云：

心境实有宗，彼极难安立。

若境由识成，依何立识有？

若是心及外境许实有之有实宗者，则彼等极为难以能安立此宗派。因为彼无有能立之量故。若彼谓：“外境实有存在是可以由心识成量而得知，因识量已见有彼境故”。则问曰：“此依以如何能立或理由而了知心识为实有耶？”

颂云：

若识由境成，凭何立所知？

心境相待有，二俱应非实。

无子则无父，无父子何生？

无子亦无父，如是无心境。

于胜义此识不能立自己，若用他识亦成无穷教，无有能立也。若谓：“此识由现量实有外境所量或所知而成立。”则于彼问曰：“凭何能立而说有所知耶？”若谓：“能立即为识，心境二者相互观待而有。”答曰：如是存在者，并非自性成立，而互相观待依赖对方而有故，犹如长短，是故建立一者时，另一者不能作喻，因彼尚未成立故。由此于胜义中二俱非真事存在。譬如，若无有儿子则便无有父亲，因为无有立父之能立故。如是无有父亲，则彼子从何而生？无因故，此而者不应理也。如同无有能立之儿子前亦无有彼父，如是此处心境二者中，若未成所立如子前，另一者能立如父亦无有故，最后无有心境二者也。

颂云：

如芽从种生，因芽知有种。

由境所生识，何不知有境？

由彼异芽识，虽知有芽种，

然心知境时，凭何知真识？

彼等思此而谓：“既不说互为观待而有，然而犹如苗芽是从种子生长，因为从苗芽便可推知有种子，如是由从所知境所生出识故，为何不能推知有真实存在彼境耶？”答曰：此比喻不合，因为芽从种子生，不是由芽了知彼者，而是由彼异芽之识经比量后，虽知有此芽是从种子而生，彼亦，各见芽种二者后，定因果量能如是了知，若无定因果量，则唯苗芽亦不可推知彼因也。然此心了知所知境时，有凭何理而推知有真实之识耶，于胜义中由自证他证被何者亦不能成立故，是故承认实有之宗，难以安立名言，而许假立之宗，极应理诸名言也。

二者分二：因抉择无相，性抉择空性，果抉择无得，初者分二：破邪见，说正义。初者分二：破无因，破非因。初者颂云：

世人亦观见，一切能生因，

莲花根茎等，差别因所生。

谁作因差别？由昔诸异因。

何故因生果？从昔因力故。

顺世外道等云：“如刺儿尖锐，孔雀之纹等谁亦未造作，皆为天然而生耶？”答曰：对此世间人亦现量能见一切果皆有能生之彼因，不会见无因而生，如释量论云：“何有何能生，何变何亦变，彼即说彼因，彼等彼亦有”。如是所说也。此现量简易而说，实上亦已摄比量也。若谓：“莲花之花茎花叶等种种差别，在因上未见彼等故，有种种差别之因不应理耶？”答曰：若果真实成因，则云何成为果？然而此莲花之根茎等不依自种子亦不生，亦见从种子而生，并彼果之差别，皆从彼因之差别所生故。如是果有种种差别，亦成立彼因功能亦有种种差别也。若谓：“如是由谁造作彼因有种种差别耶？”答曰：非由其他所造，此种子若无自因，彼亦不生故，是由往昔诸异种之因而成之。若谓：“既然因有种种功能，则何故青稞之因只生青稞果或芽，而不生稻芽耶？”答曰：此今青稞种子并非有能生一切种种功能，而是从往昔因之能力而能生与彼同类之法故。此乃诸法之自然法则，谁亦不能错乱也。或者若谓：“何故由种种异因能参种种不同之果耶？”答曰：由从往昔各自因力而如是生；亦是自然法则故。亦可如是解释也。是故若是无因生，则应成常有生或恒常无生，然于一切诸法，时境皆见偶然性故，成立具因也。

二破非因者分二：破具识自在天为因，破无识无情为因。初者分三：观察自在天，观察彼生之果，观察生果之理。初者颂云：

自在天是因。何为自在天？

若谓许大种，何必唯取名？

然而大种众，非常动非天。

不净践踏物，定非自在天。

自在天宗等谓：“常有自然遍知自在天，彼经思维后，令生一切世间耶。”答曰：若自在天是众生之因，则问：何者之性是为自在天？若谓“许大种。”答曰：吾等亦许由大种生彼果故，汝宗何必唯彼取名为自在天，吾宗于彼名为大种，唯有名称之差别而已，因诸名称，皆由士夫所欲而可取故，为何以费力建立自在天？实此不应理也。然而汝宗所许之自在天即具恒常一体应供等差别。此地水等大种即是数目众多，非常有，无心动机，非所供之天神，不清净，是被践踏之物。非所敬者，是故此大种必定非为自在天，因许自在天相与彼相反故。

颂云：

非空无动故，非我前已破。

若非可思议，说彼有何用？

云何此彼生？

亦并非虚空，因为无有能生果之动机故。亦非我，因前已破除故。若谓：“自在天之本性，以现世见不能思维故，无彼等过失耶。”答曰：若自在天是非可思议者，则说彼为作者有何用？要是言说，先了知再可说，一切未知，则谁说彼为作者？若不知作者，则云何此等由彼生出？设使了知自能生所生及决定因果后，再者可说。否则石女儿子等亦应成能生也。

二者颂云：

我与自在天，大种岂非常？

识从所知生，苦乐无始业，

何为彼所生？

问曰：“自在天所生之果，是常有我等？或无常识等？”彼谓：“许一者，即常我等。”答曰：则我与自在天以及地等大种皆岂非许为常有矣？常有因果二者，云何有能生所生？因为彼因离能生，彼果离所生之差别故。若许二者：则取蓝等识，从所知蓝等所缘缘而生，苦乐等诸感受皆为从无始以来往昔所造之业力而生，故何为说彼自在天所生？因为彼者不会有所生果之故。总之，恒常者无因，无常者是由自因而生故，彼自在天何者亦未造作也。如释量论云：“彼刀伤黑者，药愈合相属，何用无关木？不应知为因？”如是所说也。

三者颂云：

若谓因无始，彼果何有始？

彼不依他故，何故不常作？

若皆彼所造，则彼尚依何？

若依缘聚生，则因生非彼。

若聚则定生，无聚无生力，

若非自在欲，则生依他力。

若欲依欲作，若作何自在？

若谓因者自在天无有开始。则有直接无碍因故，彼果为何有开始？若尔，则不能安立此果从此开始，之前无彼等，应该皆从无始就存在，不应偶然见之也。是故今此等诸男女亦应成从无始以来皆有。若谓：“自在天次第造此等器情世间故，有些造，有些不造，如是有二种时际，故无有此过失耶。”答曰：自在天为何同时不造一切果？因为一切果之因即是自在天故；彼自在天亦于依任何他缘故。能生一切果之因若恒时圆满，则何故不恒常造作彼果？释量论云：“若因全具足，云何彼果灭？”如是所说也。若谓：“彼依各俱生耶。”答曰：俱生缘亦恒时为何不具足？若是一切皆为彼自在天所造，则彼自在天生果尚依他缘云何应理？实不应理也。若必须依靠其他因缘聚合而生则是由因生，而非彼自在天所生，因为若因缘集聚则决定能生果，若无因缘聚合，则自在天亦无有创生之能力故也。是故现见皆为因缘生，若反而执著自在天为因，则成无穷尽也。如释量论云：“何有何变因，此外执余因，则于一切法，诸因成无穷”。如是所说也。此外，若自在天亦依因缘聚合，则以彼聚合之力，非因自在天之欲望而生苦等，则彼生应成依其他之因缘力也。若彼欲望生果，则依欲望作者故，彼受欲钩，无有自在也。又复若汝许器情之作，则云何成自在天？因为只要生果，皆为周遍无常故。常者永无作用也。

二者颂云：

微尘常恒因，于前已破讫。

主常众生因，数论师所许。

乐忧及与暗，三德平衡状，

即说为主体，不平变众生。

伺察派等外道微尘常恒者许为世间因，于前观察方分微尘时已经破讫故，于此不必宣说也。主者常有或自性为众生之因，此乃数论外道师所许。彼亦，乐忧及与暗（微尘，黑暗及精力）。三德平衡之状时即说为诸现象之主体，不平衡时变成种种众生之现象也。

颂云。

一体有三性，非理故彼无。

如是德非有，彼复各三故。

若无此三德，亦离有声等。

无心之衣等；亦非有乐等。

谓法即因性。岂非已究讫？

于此独一主体具有三种德性，非合理，若有三非一故，由此彼常一性之主体无有也。如三德亦非有，彼复各之德有三三之分故，如尘暗、尘尘等。若无则离主体之性也。若许无有此三德，则亦离彼中所生之有闻声等，犹如无泥便无瓶也。此外，以量能成立诸受即心，无心之衣服等亦并非有乐等感受。若谓：“声衣等法即是乐等之因性故，无此过耶。”答曰：在胜义中衣等诸法，岂非破身等之时已经究讫矣？

颂云：

汝因为三德，从彼不生布。

若布生乐等，无布则无乐，

故乐等常性，毕竟布可得。

若名言中则自许相违，因为汝宗许为布等之因为乐等三德，布等之果亦许为乐故，布等既是能生之因，布等亦是所生果，使人所笑之处，如同说此人既为父，又同时为子也。若有众多乐等，则应失坏一性也。现量亦成相违，因为从彼等乐中永时亦不见生出布匹，若布匹檀珠等生出乐等则无有成立布等，即是布等极小微尘未能成立故，则就无有彼中所生之乐等。是故乐等常性独立者，毕竟不可获得也。

颂云：

乐等恒存者，时终无所缘，

若有乐等明，为何不领受？

若谓彼变细，云何有粗细？

舍粗而变细，粗细应无常。

如是何不许，一切法非常。

若谓：“乐等不必依靠布等，即主体自性恒常耶。”答曰：若乐等恒存者，则应成恒时能见彼，因为乐等既使可见之故；乐等又是不变前性之故。然而时终无有恒常之所缘故不应理也。若谓：“乐等虽恒时存在，然有明不明差别故，不一定恒时能见耶。”答曰：若乐等毕竟不明，则谁亦不可了知故，说彼有亦非理，如是汝宗亦不承认。若有乐等有时明显，则为何恒时于领受彼乐？因为乐等不仅是所缘，而且汝宗所许为彼境周遍恒常而住故，犹如眼者之前之灯火也。若谓：“乐等明显粗者彼等已变成细微而不明之功能性故，彼者虽有亦不能领受耶。”答曰：此乐等常有一性者，云何有不同相违之粗细二时？若谓：“已舍前时之粗相而变成细微故，无此过耶。”答曰：则乐等为各粗细之性故，应成立无常也。若承认已舍前时乐等之明而变余法，如是，则为何不许为一切二十五所知法皆为非常欤？无有恒时唯一现相之所缘故。

颂云：

粗既不异乐，显然乐非常。

若许因位无，无则终不生。

则纵汝不许，无显生亦在，

因时若有果，食成食不净。

汝应以布值。购穿棉花种。

谓愚不见此，然知真所立，

世间亦应知，何故不见果？

世见若非量，所见亦非真。

若谓：“虽变粗细，然不舍乐性故，不坏恒常耶。”则问：“此粗者与乐性是异体？或是一体？”若许一者，则粗者虽灭，而乐性明者不灭并恒时应成感受也。若许粗者既然不异乐体，则显然成立彼乐非常有也。于彼若谓：“此乐虽变不明显，而于主体中以功能随眠性而存在，又复彼中如前显现而已，否则，若许前因位时无有，无有之故，则时终亦不应生出，如泥中不生兔角也。是故凡是能见之一切显现，皆为必定存在于主体之中，如是因位承认有果耶。”则问：“既然因位时存在一切果，则为何恒时不能见彼？”彼等谓：“前时不明显，次后见明显，犹如灯火照明暗室中之瓶也。”答曰：则与汝宗根本理相违，纵然汝等不许因时无有明显，而皆为新生，但亦存在有如是有过失。若因位有明显，则安立明不明之差别不应理，应最初皆成明显也。是故此乃自宗内部相违也。又以理观亦相违，因为于因位时若有真实之果，则食用食物亦岂不已成食不净粪便矣？并汝宗应该以买布之值去购买棉花种子来穿上，方能成立汝宗也。彼等谓：“实际上因为有果，然世人以愚痴眼翳所染故，不见此等耶。”答曰：然了知真如之数论祖师所安立之因位有果之理，世间人亦应该了知，何故不见因时有果？真实承认因位有果之数论外道者，岂非见彼等亦只吃食物而不食粪便，欲衣之时，亦只买布匹而未求棉花之种子？无论何时何处皆未见汝宗所说而实行故，汝宗有害也。若谓“世间人所见非量故，无有彼害耶。”答曰：则世人所明见之果亦成非真虚假。若彼虚假，则谓因位有果，次后明显之说法亦成无义也。

颂云：

若量皆非量，量果岂非假。

故汝修空性，亦应成错谬。

若谓：“设使能量是假便所量亦成假，则汝皆中现宗，于胜义中不成能量故识既非量，由此彼识所衡量之果或宗派亦岂非成虚假矣？是故汝等假识非量抉择胜义后，修习彼空性亦应该是成错谬耶。”

颂云：

不依所察实，不取彼无实。

所破实既假，无实亦然假，

如于梦子死，知无梦中子，

能遮有子想，彼遮亦是假。

我等不许量果为成实空性之所缘境，若彼云何故？因为若不依靠所观察之瓶等有实法，则不能单独执着或领取彼无瓶等无实，是故无瓶或瓶空等皆是相似空性，亦是破遮一法之一分故，如此所破有实，既然是虚假，则此无实亦显然许为虚假也。若谓：“云何修诸法无实有？因为有事无事二者皆相等虚假并此二非真

故。”答曰：以从无始以来串习实执来束缚于轮回故，要对治彼等，暂时必须修无实空性究竟而言，有实无实皆为假，譬如：有人于梦中见生子后彼又死亡，其心痛苦，此时去了知无有梦中生子，则此念能遮梦中有子之想法，然彼能遮之念亦是虚假。又如二木摩擦可生火，此后木亦烧尽，如是能观察诸法无实之智慧火，烧尽一切有实无实诸所缘之茂林已，住于灭尽诸戏论之智慧时，即是远离一切承认之大中观也。如是经中云：“行者菩萨智慧明，断欲为众无贪行，日离罗睺明然住，如火烧尽草木林，诸法性净皆清净，菩萨已至智慧度，不缘作者无诸法，此行即乃智慧度。”中观论亦云：“谓有执常有，谓无执断见，是故于有无，智者不应住。”如是所说也。

四摄义者颂云：

如是究诸法，则知非无因，

亦非住各别，或合集诸缘，

亦非从他来，非住非趋行。

是故如是推究一切诸法，则有了知非无因生，亦非常因生，因为诸外法即从种芽等依各自因缘而生，诸内法即从无知至老死，皆依自因而不断生出，彼果亦并非住于各别之缘上，或亦非住于合集诸缘上，各自一一无法能生果，彼等合集亦除诸因外，无有余者也。现果此时，彼果亦非从因缘以外之他处而来，既非住留异性之果，也非灭尽时趋行他处，是故如云：“诸法自性因即空性。”如是所说也。有云：“此各别者，破自生他生。合集者，破二生故，已破四边也。”二观察自性之大缘起因者，颂云：

因愚所执谛，何异于幻物？

幻物及众因，所变诸事物，

应详观察彼，何来去何处？

缘合见诸物，无因则不见。

虚伪如影像，其中岂有真？

因为愚痴者虽所执着内外诸法为谛实，然云何异于无实幻物？幻师所变之象马等幻物及众因所变之诸事物，应当详细观等彼等从何处来？后去向何处？则定能见此幻物事物二者实即相等也。然而，若能生之因缘聚合，则能见诸物之果显现，若无有因缘，则不见彼等现象，是故此等皆是虚伪如同影像，其中岂有真实自性耶？是故皆为缘起性生，离一切常断有无来去之诸边，应知幻化八喻之理也。如汇集经云：“菩萨何者缘起生，无生无灭知此智，离云日光除黑暗，摧毁无明得本智”如是所说也。

三以有无生灭因观察果者，颂云：

若法已有成，其因何所需？

若法本无者，彼因复何需？

纵以亿万因，无不能成有。

无时怎成有，成有者为何？

无时若无有，何时方成有？

于有杀生时，是则杀离无。

倘若杀离无，是则无有时。

有亦不成无，应成二性故。

观察所生之果，是生有者或无者？若说果法已经有成立，则其因云何所需要？是因彼二互为不能作用也。若谓：“本来无果，而因使生彼果耶？”答曰：若是果法之性本来无有者，则纵使有彼因亦复何需？因为无者本来就无因，并彼住于无性故。若思：“此因不是生无者，而是此因使无果者转为有果耶。”答曰：纵然以用亿万因缘聚合，本来无有之法。不能使彼转变成为有者，如聚何种因缘，亦不能兔角变有者。无者不观待任何法也。无实不能转变有实之主要理由有二种，即是无实不舍自体而转变有实亦不应理，舍自体而转变亦不应理之故。此因为无有之正时，怎能成为有实？此二互绝相违故，非有实也。舍弃无实而重新变成有实者亦为何应理？所谓无有自性者，无有之时若无有，则云何时方能成为有？时终无有有实之际。由于有实乃至尚未生起之时，是则亦未脱离无实。倘若未离开无实之状或法相，是则亦永无出现有实之时机故，无实怎能变有实？实则不应理也。由此无实正时不会变有实故，所谓无实变有实者，亦是凭口所说而已，是因为若是无实，则定断除有实之故，彼不可变彼者也。虽无变彼，若尚执着有变，则此芽等亦应观变成为石女儿！是故无实不可变有实，如是有实亦不会变成无实，因彼二互绝相违故。此理证法，前说无实时所说而可类推。若有实变无实，则应成有无二种性质故。

颂云：

自性不成灭，有法性亦无。

此等诸众生，毕竟不生灭。

众生如梦幻，究时同芭蕉。

涅槃不涅槃，其性皆无别。

如是于真实性中诸自性不成立而灭之，一切有法之性亦无实有。是故此等一切诸众生，皆于三时中毕竟或恒时不生亦不灭也。然而，种种世间之诸众生，皆为现而实性，犹如梦幻，若以理加以分析推究时，如同芭蕉一般均无坚实。是故涅槃与不涅槃二者，其在本性上皆无有任何差别，因为彼等住于无解无缚及恒常平等之性故也。

二者证空性之作用分二：利自平息世间八法，利他无勤生起仁慈。初者颂云：

故于诸空法，何有得与失？

谁人恭敬我？谁人轻蔑我？

苦乐由何生？何有喜与忧？

若于性中觅，孰为爱所爱？

细究此世人，谁将逝于此？

孰生孰当生？何为亲与友？

如我当受持，一切如虚空。

是故，于一切诸空性之法中，云何有衣食等获得及与失去？有谁人恭敬我？或有谁人又复轻蔑侮辱我？感受痛苦或安乐亦由何处生？云何有喜欢与忧愁？若于真实性中以理寻觅，孰人为贪爱者？何者为所爱者？若加以详细探究此等世人，谁者将逝于此世，孰人已生？孰当来生？何者为亲人与朋友？犹如我者，具有能观察实相之智慧，（余众）亦应当受持一切诸如同虚空，及平息世间八法也。

二者颂云：

诸欲求乐者，由争爱诸因，
引生烦乱喜。勤求忧苦诤，
互砍相杀刺，因罪艰苦活。
虽数至善趣，频享众欢乐，
死已堕恶趣，久历难忍苦。
三有多险地，迷真即同缚。
迷悟复相违，世无等此真。

此等诸众欲求自乐者，由于斗争怨敌及热爱亲友等种种原因，而引起产生自心烦乱和欢喜勤求欲妙，求不得生忧苦，与他诤论，自他互相砍杀刺身；因三门造罪，于艰困之中生活，心受无义今世财富所引惑，虚度时光而住也。此等诸众生以造福力，虽然多数至上善趣中，频繁享受众多欢乐，又以造罪之果报力，死已堕落三恶趣中，长久经历难以忍受之苦，并不定高低苦乐，连续漂泊于世间。如是在三有中有多数颠倒欲痴贪等险地。此世我见者，颠倒迷惑未知真谛，即同受缚，再者，迷惑与证悟，复彼相违故，要对治迷乱，世上无有等上此证悟真性之慧，彼如暗中之日也。

颂云：

难忍无法喻，苦海无边际，
如是善力微，寿命亦短促。
为活及无病，强忍饥疲苦，
睡眠受他害，愚伴行无义。
无义命速逝，观慧极难得。
此生有何法，除灭散乱因？

愚昧此世即难以忍受而无法比喻，此苦海无有时，方之边际，如是众生惑业强力之故，行善之力极微薄，修善此身之寿命亦即短促。少许住世之时，亦为长期活命而种种劳累，及为无病而治疗，强忍饥饿，疲劳苦，以及睡眠内外他害常和愚伴交道等行持无义之生活，虚渡人生也。无有意义而此寿命迅速逝去，从世中解脱之因，即能观察真实性之智慧是极为难得，在轮回此生中有何方法，才能除灭剧烈如瀑流之散乱因？

颂云：

此时魔亦勤，诱堕于恶趣。
彼复邪道多，难踰正法疑。
暇满难再得，难遇佛出世，
不易断惑流，呜呼苦相续！

如是虽极苦，因痴不觉苦。

众生住苦流，呜呼应悲愍！

如人数沐浴，或数入火中，

如是虽极苦，然自以为乐。

此时诸天魔等邪恶众亦精勤努力，诱使众生堕于恶趣中，彼等又复受常见断见等邪道众多，而且难以踰过对正法生定解之怀疑，因为极难得断疑之内外缘故。若如是未得正法而死亡，则暇满人身难以再次获得，又难以相遇佛陀出世，亦不容易修学佛法而断除自相续之惑流，呜呼唉！痛苦将相续不断而生也！如是虽然极为痛苦不堪，但因愚痴众生自己不觉得受苦，反而贪着世间，此等众生住留于痛苦河流之中，呜呼！对此应该心生悲愍呀！譬如，有人为得清凉所触，数数沐浴，或又欲得炽热所触，数次趣入火中，若见如此轮番者，则心应生悲愍，如是虽住于极端之痛苦中，然被贪欲所引，自己尚以为安乐也。

颂云：

如是诸众生，度日若无死，

先遭拭杀已，后堕恶趣苦。

何时吾能降，自集福德云，

所出安乐雨，为众息苦火，

何时方无缘，诚敬集福德。

于执有众生，开示空性理。

如是此等诸众生，安闲度日，好若无有衰老死亡一般而过生活，然而，先遭受被死主无情地拭杀已，次后堕入恶趣感受难忍之苦也。何时吾能降下自己集累之无量福德云中所出之资具衣食等安乐雨来为息除愚昧众生之世间苦火？如是思维即暂得安乐。又以定胜而言，我何时方能通达三轮无缘，以诚敬之欢喜心来为众生积集无量福德资粮，自己现前诸法之真实义，于有实执所缘之轮回众生前，开示诸法无缘空性理？如是当发大悲心也。自己若见诸法无实空性，则于众生自然生起大悲心，并具实执者，不舍使彼堕恶趣，真实证悟空性者，能发如是之心，此乃自然规律也。

此云：

措辞完美义深沉，虽有智者众善说，

难解声律有何用，浅显易懂此宣说。

随说回声心满意，四依倒时虽此说，

印度智者诸论式，然今谁耳生欢喜？

智力充沛观慧者，证悟此义无疑故，

如同食盐融水体，如从污泥中沌金，

充满业惑我口中，所述善说所得善，

愿除诸众之痴暗，并将自得正法日。

此论是由善知识思嘎玛再三请求为助缘，自五明大班智达华智仁波切前善得传授后，既阅藏地所有之印度论疏，又阅藏人智者所造之众多善说，心中能善现彼等之义者——文殊胜者（降阳南。巴加瓦）造于自戊寅年孟秋初一开始，修间时写之，至本月十三日圆满也。谁见亦愿彼离于胜乘中观之疑，复愿得对此生起定解。增吉祥。

译于色达喇荣五明佛学院国际学经堂

一九九五年十一月十二日