

他空承许狮吼论

全知麦彭仁波切 造

堪布益西彭措 译





他空承许狮吼论

全知麦彭仁波切 造
堪布益西彭措 译

南无格日曼殊西日叶！

顶礼文殊上师！

尊胜日亲人师子，弥勒无著承继师，
雪域传无畏狮声，于彼悉皆敬顶礼。
浩瀚佛佛子密藏，了义经续窍诀髓，
印藏智成¹密甚深，中观承许此略说。

于此，宣说他空观点的智者们的如来圣教第三转诸了义法轮所说的不退转无畏常恒之道、补处十地自在的善说——《大乘无上续论》、圣者无著兄弟宣说的诸甚深义、怙主龙树的赞聚等显宗了义诸教典、吉祥时轮金刚等诸密续以及开显其密义的三部心注等如是一切的密义关要融于一味之中，开创建立了甚深了义的大中观宗，此虽具有极为深广的秘密要诀，但当今诸多承担宣讲论典责任的智者、非智者竟然对此宗随意抨击，可谓极其迷乱！

彼理略说而言，若欲抉择他空宗，首当按怙主龙树的理聚论，需要抉择一切法无自性，若不知彼则不能抉择世俗以自体空、胜义以他空的道理，是故，最初应当抉择远离戏论各别自证之义。此后，如是胜义远离戏论之义以能境无分别智证悟后，对于实相现相相同的境与有境二者称为胜义，对于实相现相不同的境与有境则称为世俗，因为如果以名言量观察，必有欺惑与无欺惑、迷乱与无迷乱的差别故，何者无欺并无迷乱即是胜义，相反则安立为世俗。安立二谛的方式：依现空安立者如共称，依实相现相是否相同而安立者，如上所述。此二者在诸大经论中早有宣说，并非宣说他空者所创新安立，例如《辨法法性论》中已说，《宝性论》中亦云：“具有分离之体性，

1 [即智者与成就者。]



如来藏以客尘空；无有分离之体性，藏以无上法不空。”彼释云：“如来藏者，以有别有离的一切烦恼糠空，无别无离超过恒河沙数不可思议的如来功德则不空。”大车圣龙树云：“犹如火浣衣，为众垢所污，投于猛火中，垢焚非衣损。如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性。尽其佛所说，显示空性经，皆为灭烦恼，非失坏此界。”²法王日登蒋华扎巴云：“所观蕴空性，如蕉无实义，具殊胜相空，与彼者不同。”如是，所谓胜义本体不空是唯一按后一种二谛安立的方式宣说，并应了知二谛承许为遮一之异体，不能理解为如现空二谛一本体异反体的安立。如是，实相现相不同的诸迷乱显现，虽在迷乱者前显现，而实际如是不成立故，称为世俗；相反，在无迷乱证量前如显现般成立，对此以正量无能害故，称为胜义中有与谛实。此不必是于空性外异体存在的谛实显现，因为先建立法界现空双运具一切相的空性后，如是已承许实相胜义谛故。

是故，如此胜义从自性角度不空，在名言中，譬如须安立如绳一般的是胜义谛、如蛇一般的是世俗谛，要分辨名言中一者成立、另一者不成立的差别，绝不能二者同为迷乱或同成谛实般，因此胜义以自体不空，也就是胜义不迷乱的境与有境二者都具有故，对此有，没有非如是的正量能害，此是以抉择空性的理论为前提后所成立的结果，并且以观名言量真实成立，对此以诸天在内的诸世间谁也无如法反驳。

如是胜义自身是谛实与无欺故，何时也不以如是之法空，如果空则须有成立非谛实及迷乱的正量，然而不可能有彼故。如果有彼，寂静涅槃应成不可信任之处，然而此种承许除魔与外道中不具正量的说法者外，对此教法具敬信者谁会宣说？虽然实相胜义本来如此，但对未如是证悟的迷乱显现有能成立非谛实及迷乱的正量，此处称之为世俗，与具遮障义之名的意义相同。因此，胜义以彼世俗空，因为以具世俗名者即迷乱显现所摄的境与有境，彼等自性本来即空，如于绳以蛇空般，如是尤需承认。

按照自以为遮破他空的他宗观点而言，如同无实有³是抉择胜义理论的所立而不能承许为所破，以及远离戏论是抉择胜义理论的所立而非所破故，如果没有无实有及离戏论的承许，则彼自宗应成没有任何所立。同样，如果胜义也如世俗般自性是空，则不能成立胜义不迷乱与实相中谛实，也不能成立世俗迷乱及彼本体不成谛实。由于此处所谓的空是观察某种空基以某法空故，倘若胜义自性本空，应成没有以观察虚实的正量能害迷乱显现与不能害无迷乱显现的差别，以此将如同绳蛇二者应成同有或同无般。

2 [此段出自龙树菩萨《赞法界颂》，宋译为：“譬如火浣布，处火能离染，垢去布犹存，光明转莹净。贪爱令心染，虚妄有轮回，亦如火浣布，真空妄非有。”]

3 [指单空或相似空。]



以世俗空决定堪为空性，因为由不成立谛实，实执即是迷乱识，故是欺惑并漂泊于轮回中，如是迷乱的境与有境二者此处均为世俗故。倘若以彼空不堪为空性，则同样应成以无谛实也不堪为空性，以及以遮止实执不堪为修持空性。如是，由破除边执戏论的境与有境故，远离能所二取的空性此中也能圆满，因为二取所现的一切戏论都由迷乱境与有境所摄故，此处将彼安立为世俗。倘若以此不堪为胜义空性，则同样应成以远离戏论也不堪为空性，以及以修持离戏智慧不堪为修空性。

问：彼胜义难道不是无实有或离戏论吗？

答：彼者如果不是无实有或离戏论，则绝不可能是胜义，定如此处的世俗一样。

问：胜义既是无实有与空性，为何又说彼实有与自性不空呢？

答：此处所说的实有与不空的含义是指在观名言量前存在与有，而你们对此义根本没有了知就反驳而已。

那么是否承许既是实有又不实有、既是空性又是不空呢？

答：彼者绝非如此！如同你宗安立显现为世俗、空性为胜义，其中以胜义量观察时，承许不能遮止无实有与离戏般，同样，承许迷乱是世俗及无迷乱是胜义的我宗，也承许不能遮止无迷乱的胜义以及彼者无迷的实有，此理相同故。因此大车无著说：“若于此非有，由彼观为空；所余非无故，如实知为有。”如彼所说，凡是建立破立时，以理不能成立之法虽须遮止，然而以理成立之义则不能遮破而须承许。倘若平等一切都破，则应成“能说之法与所说之义真不真实的差别”没有能立的正量，由此不能生起任何定解。

问：难道超越破立的法界各别自证境也不承认吗？

何出此问？应如是反问。

他宗当答：因为你宗在承许完全断定所破遮止与所立安立之规后，住于不欲破除一切法的具足所缘之地故。

反驳：各别自证境法界超越破立故，对此我宗承许为胜义，而在以名言安立“如是成立的彼胜义是胜义中成立”的此处则作破立，此二者并不相违，因为如果不承许名言中安立胜义自性不空，则应成远离破立的胜义也将无有故，如同若无名言中无自性的承许则应成有自性成立般，同样胜义倘若以自性空，亦即如是不能成立，则应成彼胜义实非胜义而是世俗。

若想：如果如是胜义从本体上已成立无实有与离一切戏论，以彼不堪为空性，仅以所谓胜义不空的名言安立的词句也应成执空性为有事的不可解救之见，又应成轮涅非平等而胜义独立成为恒常永固等过失。

反驳：此对大宗派全未理解，因为分明承许空性不实有与离戏论，于彼怎会实有



及有戏论？仅说胜义于胜义中成立，宣说彼者非是世俗，以此种方式安立空与非空的名言，此处是所立故。如果说名言中如是承许应成缘空性为有事之见，那么承许无实有同样应成执空性为有相的不可解救之见，以及承许离戏论也应成缘空性为不可言说之有事的不可解救之见，此理相同。

总之，此处胜义与世俗的施設处分别认定为无迷乱与迷乱的境与有境，并且无迷乱的胜义在无迷乱心的所缘境中有及谛实，承许彼者以世俗迷乱空，而名言中自体不空即是圣者净见量前承许为有者。倘若胜义以自体空，则不能将彼安立为世俗的空基，如是由无法安立圣者入定境界中何法有无之差别故，应成胜义非胜义及世俗非世俗而与胜义平等。因此，无论何时若不如是承许则不如理，对他空宗所说的一切过失对宣说空性无实有及离戏论的诸宗也同样具有。

（再者，）并非轮涅二法以有与无的方式成为异体而有寂不平等，因为迷乱轮回与无迷乱涅槃二者双俱在名言中何时也不可能存在，轮回虽现但并非如是成立，而轮回的自性本来安住于清净胜义大涅槃，即是此处所立故，对彼称为有寂平等。无论何宗，唯一对一切法本住于胜义界称为有寂平等，并不承许轮涅并集于一体。

另外，“胜义不以胜义空，倘若胜义以胜义自己空，则彼胜义非是胜义而应成世俗迷乱的显现”，对于如是宣说欲强烈反驳的人应当谛听：你们不也说瓶不以瓶空而以实有空吗？如是，名言中有一切法承许非自空而是以实有空的他空，如果此说合理，则你宗实际已承许胜义不以胜义空及其合理性。若想：胜义不以胜义空则应成不以实有空。此理瓶等也相同。因此，我宗胜义虽不以胜义空，然以世俗空故，何况说迷乱显现成为实有。如果承许一切二取世俗为空性尚不堪为空性，则未以一切二取世俗空仅遮止独立的实有遍计之境如何堪为空性？如同承许虽遮实有然而无实有遮止不了、不遮止、不能遮止般，同理，虽遮一切世俗迷乱，然而胜义无迷乱遮止不了、不遮止、也不能遮止，此理相同。总之，你宗安立的无实有理论未破世俗故，空基成为世俗，由此承许胜义不以世俗空，而我宗则承许空基胜义以世俗空，因此，空基无实无遮之上实有空的独立空性与自体不空的独立世俗显现——以单独实有空的空基，现空二法何时也不双融而住，有寂平等从二谛的角度何时也不可能有。因此应当如是广推而持要点。

我宗境空性与有境智慧二者是胜义，由彼二者在真实义中现空二谛无别故，胜义法界不是独立的空性，以无分别的身智不空安住于本来任运自成的自性身中故。而你宗的胜义无遮独立者，是与名言显现相异的无，身智的少分过去没有，未来没有，何时也没有，与彼相异的诸世俗虽然存在，但以彼于空性无有利益，以各自别别独立的二者何时也不双融并且不能双融故。若如是，轮回根本之实执的所缘境无有故，如



此的境与有境二者均是世俗迷乱，故你宗世俗仅需安立实有与实执。诸名言显现并非胜义，不是空性故；也不是世俗，因为是不迷乱的显现或以胜义量观察堪忍故，虽不是实有的堪忍然为名言自体不空的堪忍故，如是无实有与一切名言应成胜义，也应成唯一实有成为世俗。实执者是有质事故，与宝瓶等相同。你应承认境之有事显现与有境实执二者是实相现相不同的世俗，无实有与无实执二者是实相现相相同的胜义，不应承许无有二取的境与有境二者是胜义、有彼等二者安立为世俗，因为如果瓶等以自体不空，则有二取显现及二执应成实相现相相同的境与有境，无二取及无二执应成实相现相不同的迷乱识。总之，你宗以理所破仅为实有故，以修持空性所断仅是实有显现与实执而无任何他法，如是有学道圣者的入定中为何不显现以彼实有空的一切世俗法？

若说：虽不是以理所破然而以道遮止故，不能显现。

以如遮障树般的道令本有诸事不现反令无者显现，如《大乘庄严经论》云：“何故不见有见无，此为何等昏昧相！”彼道极其希有！于我宗现量证悟胜义时，彼是没有境与有境二取显现的无分别智的行境故，彼者怎会有实有显现与实执？又怎会有戏论之境与戏论？对于如是安立胜义之名后，以彼无迷乱的胜义为空基，然后，对彼称为以迷乱显现的轮回世俗分的境与有境空。

胜义本体虽超戏，然立胜义时区分，
世俗胜义迷不迷，如是不许不应理。
诸法无性故离戏，然立无遮破离戏，
一概承许无自性，仅此词作宗派依。
如是承许无实时，同理所谓第一义，
自性不空承许等，虽不欲许亦无奈。
若说胜义自不空，胜义自立胜义善，
若说瓶以瓶不空，诸法不空执常见，
少分空之无有者，执二立常断见依。
胜义恒实及不空，依名言量而成立，
知彼能持道功德，执着常断边见离。
凡常未必是常见，凡断未必是断见，
凡有凡无亦复然，雪域智者皆承许。
此依名言量善观，常与无常空不空，
谛及非谛诸有别，此等非边妙慧知。



彻观胜义智慧前，不具有无等边戏，
 演说他空之宗派，智者证士皆承许。
 汝宗观胜义理前，亦许无实之戏论，
 于观胜义理前有，且见胜义智前有，
 彼时不空及实有，说有所缘有何违？
 见无实前无实无，未见无实有何别？
 若想无实亦见空，瓶等见空何不可？
 瓶等实空自不空，若空名言中亦无，
 见胜义前胜义有，二者云何不不同？

总之，若问：所谓胜义自体不空的意义如何？

反问：你说胜义谛以胜义谛不空的意义如何？

对此彼答：如是则胜义应成实有法。

同理可推，由瓶以瓶不空，瓶也应成实有法。

若说：如果瓶以瓶空，则以瓶不能成瓶故，岂不成为名言中无瓶？

无瓶有何不可？若如你所说，则同理可知，若胜义谛以胜义谛空，则胜义谛不成胜义谛且应成胜义于名言中不成立。因此，比如在观察胜义的比量前，无实、离戏、空性、胜义等只能承许为所立，承许所破则不应理，无实等一概需要肯定方面承认而不许否定；同理，此胜义及空性必须承许为谛实、有者及不空，不承许非谛实、无者及空。譬如需要承许以见胜义时的入定智慧，上述无实等照见、印持、彼所缘境中有以及谛实故，不应承许以彼智慧不见、不持、彼所缘境中无有以及彼前非谛实，同样，此胜义空性也在圣者智慧前承许有及谛实等。

若说：如果承许实有，则于空性不能遮除实执。

于彼，在名言中不能遮破实执，因为对谛实义产生实有之想并不是理与道所破的实执，如同对无实执为无实不是所破那样。胜义堪忍的实有者在此处无须观察，因为由安立胜义的量证此前已抉择以及宣说以世俗空的范围内也包括以实有空故。因此，如同你宗宣说于无实虽非实有然而执着无实何时不能遮止，如是于胜义虽以胜义观察堪忍之法空，然而胜义自体实有及执自体不空之见不能遮止，此理完全相同。

“以胜义量观察堪忍及以彼量不能遮止的法在胜义中任何也不承许，同时唯有实有是观察胜义量的所破且承许彼为无分别智的所断；倘若承许一切所缘之法均为彼二者的所破与所断，则如和尚宗之见极不应理。”——以如是宣说的彼宗观点而言，同样以胜义量与智慧二者能破除与断除二取显现的世俗，而以世俗空的境胜义与有境智



慧、智慧所见的胜义法则不破不断，此理善能成立。如果将一切所缘一切时都执为所破与所断，则以尽所有与如所有诸法都成为理所破及道所断故，应成无所有如虚空般的断空。

因此，将宣说他空者安立彼等承许视为恶兆的诸藏人恰如自己所许的彼等那样，在不欲承许的同时，一切他空的承许已自然成立。因此，凡有、凡无、凡实有、凡不空者未必是边戏，持彼等之心也未必是边执，如云：“出有坏如实了知有者有、无者无。”依后得辨别妙慧善辨有相与无相、实有与非实有、空与不空等后，安立此等观点是以对名言无杂乱辨析尽所有义的观察量所成立的，是故无有所破。

释迦怙主狮子王，于无畏眷作狮吼，
唯了义精得定解，记彼不退令满足。
十地自在补处尊，龙树无著入地者，
密意江河智界一，若见相违自心过。
诸法本体虽空性，自性光明身智界，
本来自住日与光。现空双融中观理，
圣智前无欺真谛，二取迷乱是世俗，
赐辨实现⁴智慧眼，善说胜论如宝灯。
故直具慧有缘众，甚深理当修见眼，
入了义精妙宝室，二利之财愿自在。
以造论善皎月光，息灭五浊衰热恼，
教证二法睡莲绽，解脱海洋愿增长。
世世文殊师摄我，圆满教理窍诀力，
安住圣城雪山巅，无畏狮音愿传扬。

此文由雪域唯一语自在狮子至尊上师全知麦彭文殊欢喜金刚赐以略著基础之种子，唯首尾诸颂以自语补充，降阳洛珠江措（文殊智慧海）集录整理于自居吉祥协庆显密兴盛洲之学院。愿以此论成为了义大中观宗于一切方隅兴盛并永久安住之因！

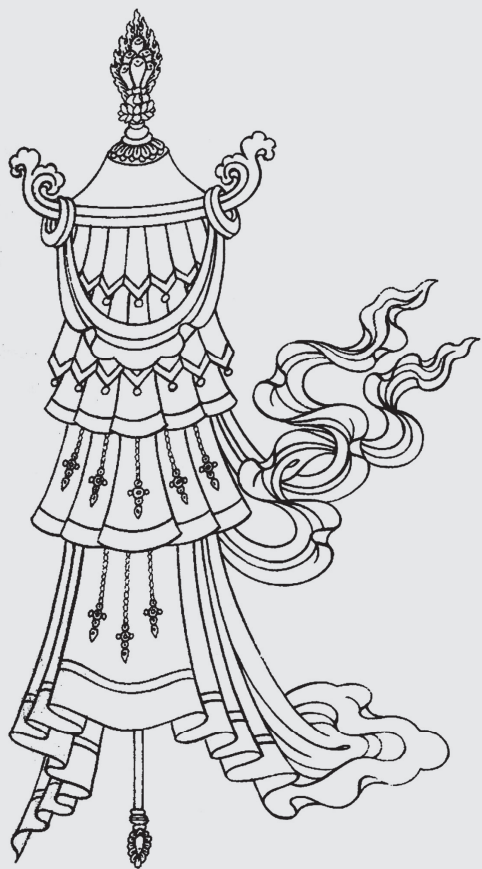
2003年藏历6月26日供护法吉日译于喇荣

4 [实现：即实相与现相。]

他空承许狮吼论·讲记

全知麦彭仁波切 造

堪布益西彭措 讲授





他空承许狮吼论讲记

全知麦彭仁波切 造
堪布益西彭措 讲授

在学习本论之前，首先须要辨析清楚及如实掌握两个要点，即自空中观与他空中观的体性及其分类。若能在辨析清楚及如实掌握此二要点的基礎上学习本论中有关自他宗辩论的内容，便可如理把握其中诸要旨。

首先，应了解自空中观的体性。《中论》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”此颂不仅无余开显了自空中观之体性，同时又是《中论》二十七品的纲要，亦是开创甚深见派所依据的偈颂。龙树菩萨《中论》的究竟密意是按照圣者入定智慧之行境而宣说的。在此境界之中，轮涅一切诸法自体本空，一切戏论相在法界中皆无余清净，如同远离云雾的虚空般，以此角度而作抉择。如清辩论师在《中观宝灯论》中说：“象秋天中午的湛然虚空远离一切相之尘垢般远离了心意识的真如界。”意即法界真如远离第八阿赖耶识、第七末那耶识，亦远离前六识，且远离一切形相之障垢，犹如秋天中午的无云湛然虚空般，远离一切尘垢。以此为喻，阐述了自空中观之真实体性。阿底峡尊者也曾在《中观窍诀开启宝篋论》中说到：“一切戏论无余寂灭，象秋天中午之虚空中央般清净一切相之垢尘的虚空金刚三摩地中，无有显现，尽力而安住。”如是描述了大中观之真实体性。也就是说，如实宣讲了虚空金刚三摩地之境界是没有任何二取的迷乱显现，即清净了一切相之垢尘。如是殊胜之境界中，一切的戏论已无余彻底寂灭，如四季中之秋天中午的无云虚空中央般，极为清净。如是以相似的比喻描述了自空中观之真实的体性。

由于在抉择根本慧定的境界时，须要远离一切承认的缘故，所以，作为宗法的共同显现分亦应遮破。如《入中论》云：“若许世间是正量，故真实时无世难。”此中所谓的世间即是根识——眼耳鼻舌等识。在抉择实相胜义之时，唯一是以入定根本慧作为正量，世间的一切根识此时不是正量。故在抉择真实之际，没有任何世间的妨难，即不能以眼识见、耳识闻等作任何妨难。如不能这样发难：“我们都是现量见闻到如是种类繁多、千差万别之色声等的显现，为什么说没有显现呢？”所以，在抉择实相胜义时，不需要承认世间根识的所境，即不需要承认分别心前的任何所见、所闻、所觉知等。



《入中论》说：“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。”意即中观宗在宣说世间真实的时候，是以无患根识作为正量，此时，一切内外义的五蕴皆被承许是有。但在宣说出世间真实之时，是以圣者的入定智慧作为正量，此时，宣说一切五蕴皆是自性空。所以，在抉择圣者根本慧定之不共境界时，包括山河大地、花草树木等的共同显现分亦必须要遮破。不然，便无法真实抉择远离一切戏论之见解。因为未承许宗法之共同显现分的缘故，所以对于所破法便没有加胜义及谛实等简别的必要。即不需要承许自续三相理论的同时，通过运用不共四大应成理论亦能抉择出远离一切戏论之见解并对其产生真实定解。

如上所述观点，叫作自空。即将一切万法抉择为不分别空与不空的大空性，明确指出在万法当中并非是一种法空，另一种法不空，无有如是之分别。而是以胜义理论观察时，从色法乃至一切种智间的一切染净诸法皆平等无微尘许的自性可得。如是不分别空与不空，即不分别有与没有的差别，唯一抉择为空性，这便是自空中观的真实体性。

接着，应了达他空中观的体性。《宝性论》云：“如来藏以客尘空，藏以无上法不空。”此颂可揭示他空中观的体性。即他空中观派所宣讲的心之自性如来藏从空性分来说，并非不承许《般若经》中所讲的远离一切戏论，也就是说并非不承许自空中观的抉择的大空性的观点。只不过他空宗着重抉择的侧面与自空宗不同而已，他空宗着重从光明显现分的角度作抉择，所以便宣说不清静的轮回诸法在胜义中不成立而空，如来藏在胜义中成立而不空。有如是迷乱世俗空与无迷乱胜义光明不空的辨别，通过如是辨别的含义，便可了知他空中观的体性。虽然两种中观在理的法相方面差别很大，但在究竟密意当中，此二者不仅无有任何相违的过失，且将成为同一关要。

须知，自空中观所讲的胜义与世俗分别是指空性与显。但他空中观所讲的胜义与世俗，并非指空与显现。如三转法轮了义经典中讲：“舍利子，所谓胜义，即是众生之种性；舍利子，所谓众生之种性，即是如来藏。”《宝性论》中亦云：“自生诸佛之胜义，唯是依信所证悟。”由此可见，是将如来藏光明安立胜义之名称，如是可知如来藏亦是他空中观所讲的胜义，即是将实相现相相同的智慧叫作胜义。

下面是阐述及分这两种中观中各自所讲“谛实”的含义。虽然在两种中观当中都提到“谛实”。但是定义不同。他空中观所讲的“谛实不空”仅是指圣者智慧前有各别自证。这种“谛实不空”，通俗讲，就是真的有那种境界。但并不承许此“谛实”是中观理聚论所破的谛实。之所以这样讲是因为中观理聚论中讲的所破法是人我与法我，而人我与法我在他空宗当中亦被承许是所破法。如《宝性论》云：“我与无我诸戏论，寂灭之故为圣我。”意思是说凡是执著我的戏论以及执著无我的戏论都统统寂



灭的实相才是真正的圣我。无著菩萨在《宝性论注释》中也解释道：“于无我名我，如于不住名住。”意思是说仅仅是于“无我”安立“圣我”的名言，如同对于不住可以安立“住”的名称，可以安立“住”的名言一样。之所以对于不住安立“住”的名称之名言，原因在于是从不住而住的角度宣讲。而且，中观理聚论在后得辨别的时候，同样也承许有法界与智慧的光明分，这一点亦是众所周知，无有任何可争论的事实。所以，精通圆融自空与他空的前提，是对于“胜义”与“谛实”在不同理论当中的定义差别必须区分清楚，此是非常重要的关要之一。

通过如上分析，便可以分清楚两种中观各自如何安立空与不空的差别。首先，看他空中观对于空与不空的安立：仅仅以在圣者净见量面前成立这一点安立“不空”，相反，仅仅是以在圣者净见量面前不成立这一点安立“空”。举一例喻，如在不患清净眼识前有绳子，便安立绳子不空，在清净眼识前没有蛇，便安立蛇空。所以绳子不空，绳子以蛇空，如是便可了知他空中观如何安立“空”与“不空”之差别。

再看自空中观对于“空”与“不空”的安立：以离一多因等胜义理论观察之后，在胜义理论面前空，便叫作“空”，相反，假如某法在胜义理论面前不空，则称之为“不空”之法。

如是分清两种中观关于空与不空的不同定义之后，便可了知：他空中观所讲的“谛实不空”之法，没有必要成立是中观理聚论当中所讲的“谛实不空”之法，因为他空宗是针对圣者智慧境界当中有而安立“谛实”与“不空”的名言，是“圣者智慧境界当中的有”，由此便不须要承许是中观理的所破法。因为法界虽然是智慧的境，但是仅以此不决定是中观理的所破。他空宗之所以对于“圣者智慧面前有”承许为胜义当中有，其原因在于抉择实相与现相之时，若要辨别清楚迷乱的现相与不迷乱的实相，就必须安立迷乱与不迷乱的差别。既然如此，那么什么是迷乱或者说何为非谛实呢？即仅仅在分别心面前有，而在圣者智慧面前没有的二取现相就是迷乱或者说非谛实，此亦是胜义中没有的。相反，不迷乱或者说谛实既是在圣者智慧面前有，也就是胜义中有，胜义中不空。如是便可以辨别二者之差别，即空与不空，或者说谛实与非谛实，迷乱与不迷乱的差别皆可明辨。否则，便没有办法安立真实的差别。

再者，自空中观所讲的空性，也不一定是他空中观所讲的空性。因为自空中观仅仅是以在胜义理论前不成立而承许为空性，但是仅以在胜义理论前不成立不必承许是他空中观的空性。他空宗虽然承许如来藏是远离有边、无边、亦有亦无边、非有非无边之四边的自空，但并不承许如来藏的自性在“圣者净见量前无有”。所以，“胜义理论前不成立”不周遍决定等于“净见量前不成立”，“是自空的空”不决定是“他空的空”，此二种空性不能混为一谈。否则，便无法真实通达两种中观各自二谛讲法



的差别。故他空宗派宣说他空的原因就是要辨别空与不空的差别，即在胜义中不是一切法空，而是在如来藏不空的空基上以其他杂染法而空。也就是如来藏上以客尘他法而空，由于将空与不空分开来宣说的缘故，便说是他空。应如是了知自空中观与他空中观各自之体性。以上是第一个要点。

接下来是第二个要点，即介绍中观的分类。须了知，无论自空还是他空皆有属于内道的正见与属于外道的邪见之分，且在同属内道正见的范畴中又有真实与相似之区别。即在内道与外道之中，或者在内道的上下宗派当中，虽然都有自空、他空的名词或者说具有在描述自他空方面很相似的话语，但相同及相似的话语所指示的意义却有很大的差别。正因为有如是之差别，所以对于词句的所诠义必须要善加辨别，要分清正见与邪见。即使在同属正见的范畴当中，亦要分清相似与真实。了知相似者在何处不了义，暂时如是安立的必要是什么，以及真实之了义是什么。如此善加辨别，便不会愚昧，不会因为分不清正邪而误入歧途，亦不会因为分不清相似与真实而颠倒的将相似当作真实，或者将真实当作相似。

从自空方面讲，属于邪见的自空见是顺世外道的观点，他们宣说没有前生后世，或者宣说行善不会有善报，造恶也不会有恶报的没有因果的观点。之所以将此观点称之为最下劣的邪见断空之自空见，是因为乃至众生的有漏分别心没有消于法界之间，显现分无欺存在，而且不会无因无缘消于法界，缘起丝毫也不会错乱，故有三世与因果的存在。而顺世外道的见毁谤了三世因果，乃至在观现世量面前亦无法真实成立，所以是最下劣的一种断见。由此可知，只是口头上说空，说什么都没有的观点，不一定是正见。

属于正见的自空见包括中观自续派与中观应成派的见解。前者所抉择的见解相应与菩萨出定的境界，是分开二谛而做抉择。即一方面认为在世俗当中诸法生等的显现不能遮破，故在世俗当中以观察名言的正量成立诸法皆是各自持自己的相；另一方面，承许在胜义当中，诸法按显现那样不成立。所以自续派的空性是已加胜义之简别的空性，他们讲“胜义中无，世俗中有”。因为这种空仅仅是遮破实有的无遮空性，只是分别心假立的无遮分，所以不是真实的大空性。但是对于初学者来说，修习单空是一种很好的方便，因为单空可以用分别心来修，而且以分别心串习这种无实有的单空，便可以用空执对治与他相违的实有执著。否则，若不通过修习单空，初学者对于离戏大空性便毕竟没有产生定解的机会。

大中观应成派所抉择的见解相应于菩萨入定的境界，因其着重抉择远离四边的各别自证智，所以包括“在世俗当中成立自相”亦一概破除。如是息灭执著二谛各自的分别心，入于现空无二无别、远离一切承认的真实自空中观。



从他空方面讲，数论外道所宣讲的观点是属于邪见的他空观点。此宗将三德平衡的自性以及神我承许是实相的胜义，将二十三种变异承许是迷乱世俗，且亦使用空与不空等的名称。虽然名称上确实与内道一样，但究其实质却与内道截然不同，如其所宣说的“既能受用境又是境外的常法之神我”，其实是名言中亦不成立的遍计法，完全是由遍计障碍的执著性所假造，所以是最下劣的一种常见。

小乘宣说粗大的五蕴不成立，胜义中或者说圣者智慧前只成立无分微尘与无分刹那，不成立粗大的色法与心法。其所抉择的空性即是在无分微尘与无分刹那上以粗大的色法与心法空，从这种他空打破了粗大的色心诸法，具有一定功德的角度可以安立其属于内道的正见。但由于其将微细的无分微尘与无分刹那执为胜义中存在，故仍未超越微细的二取境界，所以以内道上上乘的观点观察小乘所讲的胜义亦非无迷乱的真实胜义，仍属迷乱的世俗法，故其属相似他空中观。

大乘唯识宗更进一步宣说包括外境的无分微尘亦不成立的观点，即根本不存在心外自性独立的色声香味触之五境。所谓心与境别别独立，只是一种遍计，在实相当中，根本没有能取心与所取境别别独立的两种法，这种二取只是遍计所执的自性。所以按大乘唯识宗之见解可以通达不仅是粗大的色法乃至无分微尘亦不成立。此宗承许在实相当中，唯一是心识的见分与相分，除了识的相以及了别的两个侧面之外，根本就没有心外的境与境外的心，在实相中唯一成立依他起识不成立遍计二取法。所以随理唯识等的观点是承许在依他起上以遍计二取空，且彻底遮破心外之色法的观点，如是可遮止心缘外境的散乱性。而且按观现世量观点讲，确实没有比其更究竟的理论，但是因为随理唯识等将依他起识执为胜义理论前堪忍的实有法，故在大中观看来仍属尚未到达真实他空之境地的不了义之相似他空的观点。

大乘他空中观讲一切客尘诸法在净见量前皆不成立，唯一成立心之自性如来藏，且此如来藏亦是与无实空性双运的本来清净之光明，所以是如来上以客尘空，这便是最真实的他空中观。相似他空中观与真实他空中观的差别即是：前者对心识尚有微细的实有执著，后者包括这种执著亦彻底遮破。所以，虽然同样都是“一法上以另一法空”的语句，但是其中的所诠义却大有差别如有些人说：“佛经上讲他空的空如马上没有牛角的空一样，是最低劣的空性。”须知，这只是针对外道或内道下乘宗派之观点所讲，并非指所有他空之观点都是下劣空性。所以真实他空中观从显宗角度讲是最究竟的正见，亦是了义当中最了义的法门。

掌握以上诸要义之后，下面正式进入本论的学习。



首先分四个方面解释论名。

【他空】

即胜义以胜义不空，胜义以他法世俗显现空。或者说如来藏以如来藏的无上法不空。如来藏以迷乱的二取客尘显现空。

【承许】

即在名言中必须要有所承许，如必定有空与不空的承许，或者说决定要承许一者空另一者不空、一者迷乱另一者不迷乱、一者谛实另一者非谛实、一者实相中本有另一者实相中本无、一者有离有分别另一者无离无别、一者净见量面前不成立另一者净见量面前成立等诸种差别。如是种种的差别在真实名言中须要承许。否则便有过失。具善加辨别的有所承许是本论真正的观点。

【狮吼】

如佛在《大涅槃经》中云：“狮子吼者名决定说，一切众生悉有佛性，如来常住无有变易，狮子吼者，不说一切法悉无常、苦、无我、不净，惟说如来常乐我净。”如是宣说，因为以他空承许显示了如来藏常住不空，客尘诸法本空，所以是真实狮子吼决定宣说。

【论】

即有殊胜改造与救护的作用。

【南无格日曼殊西日叶！】

【顶礼文殊上师！】

之所以一开始便对文殊上师顶礼以表敬义，是因为一切功德、加持悉地来源皆依赖于上师，所以首先对一切功德来源之上师作顶礼。“南无”是顶礼的意思，“格日”是上师之义，“曼殊西日”汉文一般念作“文殊师利”，“叶”是向或对于的意思，合起来便是向文殊上师恭敬顶礼。

以下两颂分别是顶礼句与立誓句。顶礼句颂曰：

【尊胜日亲人师子，弥勒无著承继师，



雪域传无畏狮声，于彼悉皆敬顶礼。】

顶礼的对境是真实他空中观的一切传承上师，即对遍知佛陀、弥勒与无著两大菩萨及雪域西藏弘扬他空的大菩萨们作顶礼。第一传承师就是无等导师本师释迦牟尼佛，所说的尊胜、日亲与人师子皆是佛之德号。因为天上天下，我佛独尊，超胜一切，所以称为尊胜。日亲有两种说法，此处按比喻来讲，如具光明的太阳能够让无数的水莲花皆开敷生长乃至成熟而成为水莲花的亲人般。同样，在佛陀智慧大日轮的普照下，十方浩瀚世界之无量众生心的莲花都会打开，相续的善根都会因佛光的照触而得以增长、成熟，所以佛陀是一切众生最可信赖、最为可亲的亲人，故叫作日亲。如《宝性论》云：“犹如日轮无分别，光明一时普照射，能令水花得增长，亦令他物得成熟，如是如来大日轮，放射圣法无量光，于诸所化众生莲，无有分别而照入。”又称为人中师子是因为佛是人中大雄，雄猛无畏，故叫作人中狮子。如《宝性论》云：“无畏惧故善住故，坚固势力圆满故，释迦狮子如狮子，处大众中无畏惧。”如是此一句“尊胜日亲人师子”便如实描述了第一传承师无等导师释迦佛。此句结合本论归纳讲便是：本师释迦佛远离一切客尘他法，彻底显发了大光明的如来藏，故对如来藏法门作了最为殊胜之善说，所以成为人天尊胜，且以一切种智之光明无分别遍照而成为一切众生心性之莲花开敷的助缘，故成为众生的至亲。又为令众生开示悟入了义之究竟一乘而作大狮吼，所以是人中狮子。

在佛以后，继承佛陀如来藏了义教法的传承师即两大菩萨——补处弥勒与无著大菩萨。补处弥勒菩萨著《宝性论》以光显第三转法轮了义如来藏经的密意。在补处弥勒菩萨之后，由无著菩萨将此教法广弘于人间，无著菩萨所著的《宝性论释》成为后世有情理解、受持《宝性论》最根本的一部注释。故此处作者再对继承佛陀他空教法的两大传承上师恭敬致礼。

接下来再顶礼雪域西藏传扬无畏大狮吼声的他空智者，即顶礼遍知多洛瓦、遍知达那他、遍知龙钦巴等。“无畏狮吼声”是比喻弘传他空如来藏究竟了义之教法没有任何妨害，能胜伏一切邪见，所以叫作无畏狮吼声。

立誓造论句颂曰：

【浩瀚佛佛子密藏，了义经续窍诀髓，
印藏智成密甚深，中观承许此略说。】

颂词中如实宣说了对于何种法义立誓造论的问题，即对于诸佛菩萨浩瀚的秘密法藏、了义经典与续部的窍诀精髓，也就是对印度与西藏的智者及成就者们秘密甚深的



他空中观承许而略加解释。

所谓密藏，就是秘密的法藏，对此可以从深密与保密两个方面作解释。第一，因为甚深秘奥，唯一是诸佛的境界，非常人能够了知，所以叫密。第二，由于诸佛菩萨护念甚深法的缘故，若非法器便秘而不宣，所以是密。以上论名，顶礼及立誓造论句属论的支分，以下是真实论体。

【于此，宣说他空观点的智者们的如来圣教第三转诸了义法轮所说的不退转无畏恒常之道、补处十地自在的善说——大乘无上续论、圣者无著兄弟宣说的诸甚深义、怙主龙树的赞颂集等显宗了义诸教典、吉祥时轮金刚等诸密续以及开显其密义的三部心注等如是一切的密义关要融于一味之中，开创建立了甚深了义的大中观宗。】

此段是讲如遍知多洛瓦、遍知达那他等宣说他空观点的觉囊巴的智者们的诸多经、续、论的密义关要融于一味之中而开创建立了甚深了义之他空大中观的观点。诸大智者们的所归摄的密义关要从经典方面讲是佛陀第三转法轮诸了义如来藏经所讲的不退转常恒之道的密义关要。从论典方面讲，是补处弥勒菩萨的《宝性论》、无著菩萨的《宝性论释》、世亲菩萨的《佛性论》、龙树菩萨的《赞法界颂》、《赞菩提颂》等诸多显宗了义论典的密意关要。从密续方面讲，是时轮金刚、密集金刚与开显时轮金刚密义的三部心注等诸密续及注释的密义关要。

【此虽具有极其深广的秘密要诀，但当今诸多承担宣讲论典责任的智者、非智者（竟然）对此宗随意抨击，可谓极其迷乱！】

此大中观宗具有极深广的秘密要诀。从甚深实相方面点到了大无为法的心之自性光明如来藏本来常住，故抉择宣说深至极点。如《宝性论》云：“本初如是后亦尔，真如法性无变易。”而从广大功德方面又点到了一切因功德与果功德皆是心之自性如来藏本自圆具的功德，亦是广至极点，故又具极广秘密要诀。如《宝性论》云：“犹如大海器宝水，无量功德无尽处，具有无别功德性，是故犹如酥油灯。法身以及如来智，大悲之因涵容故，如以具有器宝水，是故宣说如大海。”又云：“光明非是所作性，无别超过恒河沙，是故本来即具足，佛陀功德之诸法。”

虽然了义大中观具有极为深广的秘密要诀，但是当今很多承担宣讲论典责任的智者非智者即某些后代自空中观论师对此宗随意抨击，批评他空宗没有宗派的来源，所谓的他空只是觉囊派的论师们闭门造车的产物，如是与外道梵天派等无有差别。

其实，无论是三转了义经典或者是续部的金刚句当中，对于佛教心要之本来清静智慧光明都作过如实的开显。所以，将本来属于佛教心要的最了义的法说成是“没



有真实来源”，将抉择究竟实相的最了义的观点说成“与外道无有差别”的说法都只能说明法本身是真实了义的，唯一只是批评者自己极其迷乱而已。

【彼理略说而言，若欲抉择他空宗，首当按怙主龙树的理聚论，须要抉择一切法无自性，若不知彼则不能抉择世俗以自体空、胜义以他空的道理，是故，最初应当抉择远离戏论各别自证之义。】

此段讲了若欲真实悟入他空中观应必须依靠的途径，其中所说龙树菩萨的理聚论就是指《中论》、《六十正理论》、《七十空性论》等自空中观之论典。这些论是抉择自空种种胜义理论的积聚，所以叫作理聚论。论中说，欲真实抉择他空观点的前提是抉择般若大空性，即以抉择自空作为抉择他空的前提基础。在此基础之上再抉择光明分乃至介绍金刚密乘甚深之关要，才能无误深入不可思议的境界当中。否则，若不了知一切法无自性的自空，便无法抉择世俗迷乱以自体空，胜义不迷乱以他空的道理。所以，在抉择中观正见的修学次第上，首先应抉择远离戏论的各别自证之义。

【此后，如是胜义远离戏论之义以能境无分别智证悟后，对于实相现相相同的境与有境称为胜义，对于实相现相不同的境与有境则称为世俗，因为如果以名言量观察，必有欺惑与无欺惑、迷乱与无迷乱的差别故，何者无欺并无迷乱即是胜义，相反则安立为世俗。】

远离一切戏论的空性义，以能境无分别智证悟之后，对于实相现相相同的境与有境称之为实相胜义，对于实相现相不相同的境与有境则称之为迷乱世俗。对此义，首先以海螺的比喻来说明。海螺本来的颜色是白色，但患有眼翳的人则见到是黄色，以此比喻现相与实相不相同。在这种情况下，存在了别海螺是黄色的眼识以及海螺的黄色，此二者比喻迷乱的世俗。当此人眼翳消除之时，在他的无患眼识前现出海螺的白色，以此比喻现相与实相相同。在这种情况下，存在了别海螺是白色的眼识以及海螺的白色，此二者比喻实相无迷乱之胜义。

同样，对于一切诸法的显现，如果以名言量作观察，决定可以划分出欺惑与无欺惑以及迷乱与无迷乱的差别，即一切显现可以由互相相反的欺惑与无欺惑这两类所统摄。任何一种显现，不是欺惑就是无欺惑，不是无欺就是欺惑，绝对不可能有第三种情况存在。并且必须要成立如是两种差别，不可能都是欺，或者都是无欺。如果一概都是欺惑，则有情决定无法解脱，如果一概都是无欺，则有情不必修道便已解脱，或者在现相当中亦没有迷乱有情等的存在，所以决定存在如是两种差别。

正是因为以名言量观察决定有如是两种差别的缘故，所以某一种法无欺且无有迷



乱便是此处讲的胜义，相反有欺惑以及有迷乱，便是此处讲的世俗，以名言量有如是二谛的建立。

下面进一步宣讲有关二谛建立方式之方面的内容。

【安立二谛的方式，依现空安立者如共称，依实相现相是否相同而安立者如上所述，此二者在诸大经论中早有宣说，并非宣说他空者所创新安立。】

安立二谛的方式总共有两种：以显现与空性分别安立名言谛与胜义谛是现空二谛，如《般若经》以及自空中观的论典中所宣讲的即是，且此观点无论印藏的哪一种中观论师皆一致承许。另一种安立方式即是按照实相现相相同以及不相同而分别安立胜义与世俗，如上所释。此二种安立方式都是在大经大论中早有宣说过的，并非某位作为弘扬他空之智者的补特伽罗以自己的分别心而安立，并且亦没有前者是诸佛菩萨宣说，后是凡夫人分别臆造的差别。既然都是佛陀以及众所公认的大菩萨们早已宣说过的，便没有任何必要取一舍一，或者赞叹一者，呵斥另一者，当平等尊重，平等受持。下面便引用自他宗皆承许的教证来证明此点。

【例如《辨法法性论》中已说。】

《辨法法性论》中讲世俗时云：“此中法相者，谓虚妄分别，现二及名言，实无而现故，以是为虚妄。”又云：“无而现故乱。”由此可知，彼论将在实相中本无而在现相中显现的二取安立为世俗有法与将实相现相不相同的境与有境之显现安立为世俗的安立方式成为一致。尔后，彼论讲胜义时云：“复此法性相，无能取所取。”讲究竟转依时亦云：“悟达彼自性，谓真如无垢，一切唯真如。”可见《辨法法性论》将泯灭二取显现唯一是如显现的境界安立为到达法性之自性，与将实相现相不二的境与有境安立为胜义的安立方式完全相同。

【《宝性论》中亦云：“具有分离之体性，如来藏以客尘空，无有分离之体性，藏以无上法不空。”彼释云：“如来藏者，以有别有离的一切烦恼糠空，无别无离超过恒河沙数不可思议的如来功德不空。”】

弥勒菩萨与无著菩萨分别在《宝性论》及其注释中所提及的空与不空之义亦是指世俗的迷乱法是空，而不迷乱的胜义如来藏本来清净的智慧分则永远不会空耗。

即在实相中，自性清净的如来藏上本来没有应当遣除的烦恼客尘，故如来藏是以有别有分离的一切烦恼客尘空。如是实相中本无的与实相不相同的客尘现相，便是一



种迷乱的世俗。而在实相中，本来就有十力等无上的功德法且与如来藏的自性无别无离，故如来藏以无别无离超过恒河沙数之不可思议的如来功德法不空，而无上的功德法就是与实相不二的清净显现，故是无迷乱的胜义。所以此与他空宗所讲的空与不空之义亦是完全一致。

【大车圣龙树云：犹如火浣衣，为众垢所污，投于猛火中，垢焚非衣损，如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性，尽其佛所说，显示空性经，皆为灭烦恼，非失坏此界。】

引用弥勒与无著两大菩萨的教证之后，再引大车龙树菩萨在《赞法界颂》中的教证作为证明。龙树菩萨说：如一种特殊的在猛火中烧不坏的火浣衣具有垢染，将其放入烈火当中，结果只是垢染被烧尽，火浣衣却没有任何损坏。同样道理，如来藏光明心具有贪等垢染，以修道的智慧火可以烧尽客尘垢染，但是不会失坏光明的心性。且一切诸佛所宣讲的显示空性的一切《般若经》皆唯一只是灭除业惑烦恼，并非失坏此种性。此处的界便是指自性住种性如来藏，所以龙树菩萨亦同样讲到：自性住种性如来藏是实相中本有且永远不会失坏的不空之法，客尘是实相中本无的迷乱法，由智慧火可以灭尽，如是在显示如来藏不空的同时亦显示了客尘的空。

【法王日登将花扎巴云：“所观蕴空性，如蕉无实义，具殊胜相空，与彼者不同。”】

“法王日登将花扎巴”译为“妙吉祥称”，此法王是香巴拉二十五代法胤中的第一代。他曾将《时轮金刚根本续》节略成《时轮金刚摄略续》，在此续部中的这一颂明显说到：所观五蕴的空性，如芭蕉一样，一经分析便没有微尘许的实有。但是具有一切殊胜相的大空性与彼五蕴之空根本不同，因世俗五蕴之显现的空在胜义实相中本来没有，胜义实相是具有一切殊胜相的大空性。如是差距的宣讲亦可证明实相中本具不空之一切殊胜相。

以上引用诸大菩萨及新密宗香巴拉第一代法王的教证证明了以实相现相是否相同安立二谛的方式在诸大经论中早已存在，并非后人的臆造。

【如是所谓胜义本体不空是唯一按后一种二谛安立的方式宣说，并应了知二谛承许为遮一之异体，不能理解为如现空二谛一本体异反体的安立。】

此处所说的胜义本体不空，并非按现空二谛的方式宣说，唯一只是按照后面一种二谛安立的方式，即按实相现相二谛来宣说的。且二谛的关系是承许为遮一之异体，并非如现空二谛中承许为一本体异反体的关系。



以现空二谛来说，在名言当中，世俗谛显现与胜义谛空性可以说是一本体异反体的关系。所谓一本体是指现即是空、空即是现，如《般若心经》云：“色即是空，空即是色。”如是将没有偏堕在任何边戏当中的无二无别之现与空在名言当中假立为一体。不过，此一体并非否定他体之后从肯定方面安立为实有的无二一体，而仅仅是从现空无二无别的角度在名言中假立为一体，故称之为一本体。

其次，所谓异反体是指应成派在随顺世间名言时亦安立为有现与空不同的反体，既有显现的侧面，又有离戏空的侧面，而且显现叫世俗谛，空性叫胜义谛，如是便有了现与空的不同反体，故称之为异反体。所以现空二谛便安立为一本体异反体的关系。

以实相现相二谛讲，在名言中承许二谛是遮一之异体的关系。所谓“遮一”，即在真实的名言谛中，详细通过智慧辨别时了知，实相现相二谛不可能成为无二一体，所以遮一就是遮止二者一体，不成立二者无二一体。“异体”就是仅仅从“遮一”这一点上假立为异体，而并非是同时存在的两个法的他体关系，如东山西山般的他体关系不能安立。故“遮一之异体”是指并非同时存在的异体，而仅仅是从遮一的角度安立为异体。

之所以对实相现相二谛遮止安立为无二一体的关系，是因为此种二谛的世俗谛是指实相现相不同的境与有境，也就是分别心前显现的迷乱二取。虽在分别心前显现，但实相中本无，或者说净见量前根本不成立。另一方面，胜义谛是指实相现相相同的境与有境，也就是圣者智慧面前显现的无迷乱的光明，此是实相中本有或者说净见量前成立。面对如是情况，若将二者安立为是无二一体，则无法区分迷乱与无迷乱，欺惑与无欺惑的差别，结果会导致要么都成为迷乱，要么都成为无迷乱，但这在名言中无法成立。所以，对此种二谛不能说是无二一体，必须要遮止无二一体的观点。

既然对此二谛已经遮止无二一体，则又为何说并非真正的别别他体而只是遮止一体的假立异体呢？对此疑可以通过道理遣除。

只有同时存在的两个法，才有可能成立是名言中真正的别别他体的关系，如果只是一个法，则不可能自己与自己相异。循此理分析：当二取显现时，真如法性不现，当真如法性现前时，二取隐没，所以实无而现的二取有法与实相现相不二的无迷乱显现不可能同时存在，两者是“一者有，另一者无的关系”，故不是真正的他体。

【如是实相现相不同的诸迷乱显现虽在迷乱者前显现，而实际如是不成立故，称为世俗。相反，在无迷乱证量前如显现般成立，对此以正量无有能害故，称为胜义中有与谛实。此不必是于空性外异体存在的谛实显现，因为先建立法界现空双运具一切相的空性后，如是已承许实相胜义谛故。】



如是便可辨别清楚世俗与胜义的差别。所说世俗，即实相现相不相同的迷乱显现。它虽然在迷乱者前显现，但在实相实际本性中并非如是成立，以此原因便称之为世俗，故世俗是实相中本无之虚假的假相。所说胜义，即是与迷乱世俗相反，在无迷乱的净见量面前，实相就是按如何显现般成立，所现的即是实相，故称之为胜义有。且对如是清净显现，以正量无有任何妨害，所以是无法否定的谛实。

但是，不能将圣智自证的“谛实”认定为空性之外的谛实显现。圣智自证之“谛实”与“非空性的谛实”二者之间无法等同，相反，圣智自证的谛实就是与空性无离无合的实相。因为在净见量的智慧面前安立清净光明分时已经首先以胜义理论建立了法界现空双运具有一切殊胜相的大空性，如是已经承许了实相胜义谛的自体是大空性。包括在《如来藏大纲狮吼论》中亦同样讲到：“凡是承许无变法界是佛性，首先当须认识所谓的法界是某施設处——真实胜义二谛大双运极无所住中观义。”

【是故，如此胜义从自性角度不空，在名言中譬如须安立如绳一般的是胜义谛。如蛇一般的是世俗谛。要分辨名言中一者成立，另一者不成立的差别，绝不能二者同为迷乱或同成谛实般。因此胜义自体不空，也就是胜义不迷乱的境与有境二者都具有故。对此有，没有非如是的正量能害，此是以抉择空性的理论为前提后所成立的结果，并且以观名言量真实成立，对此以诸天在内的诸世间谁也无功反驳。】

此段亦是继续宣讲胜义如来藏不空之理，首先以比喻来说明。如黄昏时，见花绳为蛇，而在光线具足的白昼则见唯一是花绳。既然有如是见蛇与绳的不同，则在名言中就一定有一者真实中成立，另一者真实中不成立的差别，不可能二者同成迷乱，或二者皆成立为谛实。当我们承许花绳是谛实之真相的同时，便自然承许另外的蛇是迷乱的假相，故在此二者当中若一者是真，则另一者必然是假，反之，亦复如是。不仅讲他空中观时须如是承许，包括讲自空中观时亦有如是承许，如《入中论》云：“看待彼识二俱实，待明见境二俱妄。”所以，在名言中须安立如花绳般的胜义谛与如蛇般的世俗谛，此二谛决定存在一者是实相中有另一者是实相中无的差别，不可能二者都是迷乱或者都是谛实。如是善加辨别，才相符于第三转法轮善加辨别的含义。

下面再以理具体抉择“胜义以自体不空”之义。此处胜义是宗法，以自体不空是所立，论文中讲了四种能立的根据。

第一能立：胜义不迷乱的境与有境二者都具有故。

从名言的角度讲，佛陀的境界中并非如兔角般的空无，而是一种具有胜义不迷乱的境与有境的殊胜境界。每个佛教徒对此观点都会承认。

第二能立：对此有，没有非如是的正量能害。



即对于“不迷乱的境与有境二者都具有”之理不可能有任何人能够以任何正量遮破说：“根本不存在如是不迷乱的境与有境。”倘若有正量能够以任何正量遮破，则必须成立一切凡圣都具有迷乱的境与有境，如是佛的智慧以及圣者入定的智慧亦成迷乱体性。但是此种观点，任何一个佛教徒都不可能承许。如是理论月称菩萨在《入中论》中亦有宣说，如《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。”

第三能立：此是以抉择空性的理论为前提后所成立的结果。

以抉择空性的胜义理论抉择诸法本自远离一切戏论的真实性后，便成立一切迷乱的人与法的显现皆是实相中本无。如是在实相中唯一成立离戏光明，所以，胜义自体是建立在空性前提上的本有。

第四能立：并且以观名言量真实成立。

按照名言量来衡量，十法界皆具有自界的境与有境。即从六凡来讲具有地狱乃至天的境与有境，从四圣来讲具有声闻乃至佛陀的境与有境。

并且随着障碍的不断清静，补特伽罗的境与有境亦不断清静，至佛位便成为无有更上之最清静。在如是所有的境与有境当中可以分成迷乱与无迷乱的两种，划分的标准即是：凡是现相不同于实相的境与有境便安立为迷乱的体性，反之则安立为无迷乱的体性。如是衡量佛的境与有境可以周遍决定是现相同于实相的境与有境，此是从正面讲。

从反面讲，若承许在佛的智慧前，现相不同于实相，则应成佛的境与有境是迷乱的体性。因为由于佛的智慧没有现见实相，故只能成立有境是颠倒的心识，又由于现相是不同于实相的实际中本无而现的妄相，故只能成立境是虚妄。并且由于不见实相还应成佛的相续有障碍，应当还有增上而不是无上的过失。但如是观点，凡是佛教徒都不可能承许，以理亦不可能成立，如是便决定成立佛位有实相现相相同的境与有境的存在。

再衡量圣者菩萨入定的境与有境亦决定成立现相同于实相。因为假如入定时现相不是实相，则应成立入定智慧只是一种未看法界的颠倒心识。如是入定之有境只是虚妄分别心而非无分别智，但此观点有与圣教量以及瑜伽现量均相违的过失。所以大乘圣者菩萨入定位亦决定有实相现相相同的境与有境的存在。

由上面讲的四种能立，可下结论说：对于以名言量真实成立胜义以自体不空的观点，以诸天在内的诸世间，如沙门、婆罗门、天、魔、梵天等，任谁亦无有能力如理遮破。

【如果胜义自身是谛实与无欺故，何时也不以如是之法空，如果空则须有成立非



谛实及迷乱的正量，然而不可能有彼故，如果有彼，寂静涅槃应成不可信任之处，然此种承许除魔与外道中不具正量的说法者外，对此教法具信者谁会宣说。】

所谓胜义，是实相现相相同的境与有境。因为现相即是实相，实相即是现相，所以是谛实与无欺，无有半点虚妄，因此何时亦不以如是的胜义法空。即便要宣说胜义自身空也不能凭空宣说，必须要有成立非谛实与迷乱的正量，不具正量的宣说无有任何意义。

但是何时也不可能具能立的正量，因为正量中的观现世量无法衡量胜义如来藏的光明分，而净见量面前又必然成立实相现相不二的胜义本体。若以净见量成立胜义是非谛实与迷乱，则世俗在净见量前便应成立为谛实与无迷乱。但实相中本无的现相若成立是无迷乱，则净见量便不是净见量而应成为颠倒之非量的过失。

再者，假如有成立胜义是非谛实的正量，则应成寂静涅槃是不可信任之处。但此种承许除邪魔与外道中非具正量的说法者外，凡是对于佛陀之教法具有恭敬与信心的人，谁又会讲寂静涅槃是实相中本无的欺诳之处呢？

【虽然实相胜义本来如此，但对未如是证悟的迷乱显现有能成立非谛实及迷乱的
正量，此处称之为世俗，与具遮障义之名的意义相同。】

虽然实相胜义本来如是存在，但在未证悟实相的分别心前依然有迷乱的显现。因为此种显现是“实际没有而现的现相”，所以便有能成立其是非谛实与迷乱的
正量，即虽然在净见量前不成立，但在分别心前仍然显现。弥勒菩萨在《辨法法性论》中亦云：“无而现故乱，有不现亦尔。”彼论亦将如是无而现的迷乱显现称之为世俗。此世俗与“具有遮障义之名称的意义”相同，即与自空中观将障碍现前真如本性的迷乱显现法称之为世俗的讲法相同。如月称菩萨在《中论》之注释《显句论》中讲世俗的释词有三种含义，其中一种便是以能障为世俗，以无明遮障证悟实相空性的缘故。而本论此处所讲的世俗亦是以具遮障义而安立世俗之名称。

【因此胜义以彼世俗空，因为以具世俗名者即迷乱显现所摄的境与有境，彼等自性本来即空如于绳以蛇空般，如是尤需承认。】

经由以上以正量的观察，便成立了他空之观点——胜义以彼世俗空。成立此理的理由是：迷乱显现所摄的境与有境在实相中本来没有，故世俗自性本来即空。比喻是“于绳以蛇空”，即由于在绳体上本来没有蛇的存在，故只是对于花绳上本来没有蛇的真实叫作“花绳以蛇空”，并非是有花绳与蛇的两种法，将蛇去掉之后叫作“他空”。

同样道理，实相胜义以迷乱世俗空亦并非在实相中既有胜义又有世俗，将世俗去



掉后便叫作他空，而唯一是从在实相中本来没有迷乱显现所摄的境与有境的角度宣说实相胜义以迷乱世俗空。

下面首先讲他宗观点，然后以同等理安立他空亦可真实成立，以如是方便来作抉择。

【按照自以为遮破他空的他宗观点而言，如同无实有是抉择胜义理论的所立而不能承许为所破，以及远离戏论是抉择胜义理论的所立而非所破故，如果没有无实有及离戏论的承许，则彼自宗应成没有任何所立。】

“自以为遮破他空的他宗观点”主要有两种，其中一种讲：无实有是抉择胜义理论的所立，不能承许为所破法，若无实单空的承许都没有，则应成自宗没有任何所立。另一种亦是以相同方式说：远离戏论是抉择胜义理论的所立而非所破，若没有远离戏论的承许，则应成自宗没有任何所立。如是他们承许无实有的单空或远离戏论不能作为所破，否则便没有大中观应成派之宗派，或者佛护、月称等安立应成派的根据应成没有。

【同样，如果胜义也如世俗般自性是空，则不能成立胜义不迷乱与实相中谛实，也不能成立世俗迷乱及彼本体不成谛实，由于此处所谓的空是观察某种空基以某法空故。】

同样，若胜义亦如世俗般自性是空，则胜义便成为实相中本无之法，如是便不能成立胜义不迷乱与在实相中谛实的观点。进一步分析，由于没有胜义不迷乱的安立，便不能成立世俗的迷乱。或者说由于不能成立胜义在实相中谛实，便不能成立世俗在实相中非谛实。原因即是：此处所谓的空是观察某种空基以某法空，若空基不成立，则无法成立空的世俗法是迷乱以及本体不成谛实之观点。

如花绳以蛇空的前提是必须成立花绳是谛实，方能成立蛇相是虚妄。若连作为空基的花绳也没有，则蛇相又观待何者为虚妄呢？凡是说虚妄或迷乱一定要观待谛实或无迷乱而说，在名言中不可能不观待而安立虚妄或迷乱之观点。

【倘若胜义自性空，应成没有以观察虚实的正量能害迷乱显现与不能害无迷乱显现的差别，以此将如同绳蛇二者应成同有或同无般。】

若在净见量前成立胜义不空谛实，世俗自性空。便有以观察虚实的正量能够害迷乱显现与不能害无迷乱显现的差别。



相反，假如胜义自性空，则胜义与世俗一样都成为实相中本无的法。如是便无法安立以正量能害迷乱显现与不能害无迷乱显现的差别，即应成：以正量平等能害或者以正量平等不能害。

第一，若以正量平等能害，则应成胜义与世俗在正量前平等不存在，如蛇与花绳在无患眼识前同成无有般。

第二，若以正量平等不能害，则应成胜义与世俗在正量前平等存在，如蛇与花绳在无患眼识前同成存在般。

如是则破坏了一切真假差别的安立，所以必须要承许如来藏不空，世俗迷乱法完全空的观点。

【以世俗空决定堪为空性，因为由不成立谛实，实执即是迷乱识，故是欺惑并漂泊于轮回中，如是迷乱的境与有境二者，此处均为世俗故，倘若以彼空不堪为空性则同样应成以无谛实也不堪为空性，以及以遮止实执不堪为修持空性。】

宣讲三转法轮时，以世俗迷乱的空决定能够作为远离戏论的空性。因为不成立世俗是谛实，故“执著世俗谛实之实有的执著”便成迷乱的心识，所以是欺惑。且以迷乱的心识漂泊在轮回当中，即由迷乱心识的力不断以十二缘起的方式流转。如是便是迷乱的境与有境在此处均为世俗的缘故。

若以此世俗空不能作为空性，则同样按汝等之观点应成立：以无实有亦不能作为空性及以遮止实有执著亦不能作为修持空性。具体解释便是：

某些后代中观论师承许“柱子以柱子不空，柱子以实有空”，即显现以真实之中本无的实有空。如是以同等理反驳。

第一、如果认为“胜义以胜义不空，胜义仅以世俗之迷乱二取空的他空非为空性”，则“显现以显现不空，显现只是以迷乱所计的实有空”同样不能成立为空性。

第二、如果认为“虽然已遮止对世俗他法的实执但由于没有修持胜义空便不属于修持空性”则虽然已遮止对显现以外之实有的执著，但由于没有修持显现本空亦同样不能成立为修持空性。

【如是由破除边执戏论的境与有境故，远离能所二取的空性此中也能圆满，因为二取所现的一切戏论都由迷乱境与有境所摄故，此处将彼安立为世俗。】

此段中的世俗是指迷乱的境与有境，包括以二取所显现的一切戏论，即一切能见所见、能闻所闻、能知所知、能说所说等的二取法皆属于世俗的范畴。世俗空是指在实相中所有迷乱的境与有境皆不存在，或者说胜义中本来远离二取所现的一切戏论。



空性是指诸法本自远离二取的大空性。

如是可知，只要遮破边执戏论的境与有境，便自然亦能圆满远离二取的真实胜义之大空性。因为凡属二取所摄的一切戏论皆含摄于迷乱的境与有境当中，而此处又将其安立为世俗，所以，世俗空实际上能够圆满远离二取的空性。

下面再从反面以同等理论对他宗放同等应成的过失。

【倘若以此不堪为胜义空性，则同样应成以远离戏论也不堪为空性以及以修持离戏智慧不堪为修空性。】

此亦是讲从两方面：第一，如果以世俗的迷乱二取之他法空不能作为胜义自己的空性，则应成：以远离世俗分别心所计的种种戏论之他法亦同样不能作为胜义自己的空性。

第二，如果修持远离客尘二取他法的无二取智慧不算是修持空性，则应成修持远离戏论他法的离戏智慧亦同样不能算是修持空性。

【问：彼胜义难道不是无实有或离戏论吗？】

他宗认为既承许胜义是空，又承许是谛实则不合理，便发出质问式的难问：胜义难道不是无实有或者说胜义难道不是远离戏论的吗？言外之意便是若承许胜义是空则不应再承许胜义是谛实坚固之法。

【答：彼者如果不是无实有或离戏论，则绝对不可能是胜义，定如此处的世俗一样。】

从反面回答：若承许胜义不是无实有，则将成立胜义是堪忍实有，若承许胜义不是离戏论，则将成立胜义是戏论之法。如是胜义不可能成为胜义而决定与本论所讲的后一种安立二谛方式中的世俗相同。何以故？因为在实相中本来没有堪忍的实有或者说四边的戏论，所以“所现的实有与四边戏论”决定是不同于实相之分别心的所缘，如是唯一属于此处的世俗，而不可能是胜义。

【问：胜义即是无实有与空性，为何又说彼实有与自性不空呢？】

对方见到自宗承许胜义是无实有与空性，便汇集相违而发难：既承许胜义是无实有，则为何又说实有，既然承许是空性，为何又说自性不空。



【答：此处所说的实有与不空的意义，是指在观名言量前成立与有，而你们对此义根本没有了知就反驳而已。】

因为实有与不空在不同的理论范畴内有其各自不同的相应之定义，故自宗所言不成任何相违之过失。须知，他空宗讲的谛实与不空是指在观名言量前成立与有，并非自空中观以胜义理论观察时所遮破的堪忍实有与不空。所以，汝等看似应理的反驳，实际上只是由于根本不了知他空宗所讲谛实与不空之定义的无有理论的反驳而已。

【那么是否承许既是实有，又不实有，既是空性，又是不空呢？】

对方之所以继续作如是辩问，原因在于对于两种说法的词句表面虽然看起来似有相违，但在实际意义上完全一致的道理还未如实理解。故而又说：你们是否承许既是实有，又非实有，既是空又非空呢？若如是承许应成有很多过失。

【答：彼者绝非如此，如同你宗安立显现为世俗，空性为胜义。其中以胜义量观察时，承许不能遮止无实有与离戏般，同样，承许迷乱是世俗及无迷乱是胜义的我宗，也承许不能遮止无迷乱的胜义以及彼者无迷的实有，此理相同故。】

此段回辩的要点是以对方承许的观点为喻来成立空性之胜义在名言中谛实不空的观点。具体内容如下：

如你宗将显现与空性分别安立为世俗与胜义的同时，亦承许以胜义量观察时，无实有与离戏论不能遮破，而应当作为抉择胜义理论的所立。且讲根据说：如果无实有与离戏也一概破除，则应成无有立宗的过失。如是便知，其实你宗将无实有与离戏承许为所立的观点，实际就是在名言中承许“无实有与离戏空性”谛实不空。而将迷乱与无迷乱分别承许为世俗与胜义的我宗与汝宗同样承许不能遮破无迷乱的胜义，同样承许无迷乱的胜义谛实不空。所以所谓“空性不空”并非既是空又是不空之义，而是远离戏论的实相胜义谛在观名言量前成立的意思，故不会有任何自相矛盾的过失。

下面是总结：

【因此大车无著说：“若于此非有，由彼观为空，所余非无故，如实知为有。”如彼所说，凡是建立破立时，以理不能成立之法，虽须遮止，然而以理成立之义则不能遮破而须承许，倘若平等一切都破，则应成“能说之法与所说之义真不真实的差别”没有能立的正量，由此不能生起任何定解。】

此段说明了在名言中并非一概破除，或者一概承许，而必须有破有立的道理。如



大车无著菩萨在宣讲善加辨别名言观点时说：“如果于此法上没有彼法，便由彼法观为空，但是剩下的此法并非没有，所以应如实了知此法是有。此观点亦可以比喻来讲：如患眼病之人，虽以有翳眼根见花绳是蛇，但实际中在花绳上本没有蛇，蛇在花绳上亦决无可能成立，故必须遮破，如是花绳以蛇空。但是排除蛇之后，剩下的花绳并非没有，所以花绳不仅不能遮破，并且还须要从肯定方面承许是有。同样道理，在名言谛中，凡建立破立之时，皆须善加辨别。即并非无简别地一概破除或者一概建立，而是以理成立者建立，以理不成者遮破，如是无颠倒地建立破与立，才相符于名言的正规。

再从反面解释：倘若在名言谛中对一切皆平等破除，则有“是非真假不分”的过失，即应成“能说的法与所说的义真不真实的差别”没有能立的正量，由此对“真实应取，虚妄应舍”生不起任何真实的定解。

对于此处讲的名言中无误破立的规律，对方却错误地理解为胜义谛当中亦应有破立，便开始提问：

【问：难道超越破立的法界各别自证境也不承认吗？】

在了义的《般若经》与龙树菩萨的理聚论当中一再宣说各别自证境的法界超越了破立，难道这一点你们也不承认吗？对此提问，自宗无有任何畏惧之处，且采用以问代答的善巧方便来破其执著、遣其疑惑，便说：

【何出此问，应如是反问。】

你为什么提出这种疑问，如此反问，意在让对方说出这样问难的理由后，再破除其能立的根据，如是疑问便会自然消除。

【他宗当答：因为你宗在承许完全断定所破遮止与所立安立之规后，住于不欲破除一切法的具足所缘之地故。】

他宗会这样回答：因为你宗并非无破无立，而是很肯定地断定：一切不能以理成立的所破必须遮破，一切以理成立的必须建立。如是承许“断定有破有立的规律之后”实际安住于“不想遮破一切法的具足所缘的观点”之上。

【反驳：各别自证境法界超越破立故，对此我宗承许为胜义，而在以名言安立“如是成立的彼胜义是胜义中成立”的此处则作破立，此二者并不相违。】

若能如理了知胜义中无破无立与名言中有破有立的差别所在，便可理解此二者并不相违。“不是分别心的所境，唯一是各别自证境”的法界超越了破立的缘故，便承



许为胜义，对此我宗亦如是承许。龙树菩萨在《回诤论》中云：“若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。”月称菩萨亦在《入般若波罗密多论》中云：“唯遣破立二，实无诸破立。”全知麦彭仁波切在《智慧品注释》中亦说：“因此不是遮破任一法后，安立另一法，因为破除一切戏论后，最终将入于远离破立的法性真如。”同样弥勒菩萨在《宝性论》中亦云：“此无任何所遮遣，亦无丝毫所安立。”

从胜义角度讲，虽然法界远离破立，但是以名言量安立“如是成立的远离破立的胜义是在胜义中成立”的此处则是作不错乱的破立，此二者并没有相违之处。

下面讲二者不相违的理由：

【因为如果不承许名言中安立胜义自性不空，则应成远离破立的胜义也将无有故，如同若无名言中无自性的承许，则应成有自性成立般。同样，胜义倘若以自性空，亦即如是不能成立，则应成彼胜义实非胜义而是世俗。】

首先应当明白在名言中应有所承许的观点，即若不成立正面，则必定要成立其反面。如全知麦彭仁波切在《辨中边论》的注释中讲到：“名言中不论否定的破除抑或肯定的安立，应知决定是有承认的。”所以非正即反，若不承认正面，即须成立反面，二者必立其一。

此教证结合此处讲便是：若不承许在名言中安立胜义自性不空，则就要承许胜义以自性空，即承许“远离破立的胜义”如石女儿般根本不存在。如是按照某些后代中观论师的观点来讲，若不承许“无自性”则就等于在反面成立了“有自性”。同样，若在名言中成立胜义以自性空，也就等于承许胜义不能成立，本来没有，则此胜义应成不是胜义而是世俗的过失。

故由名言的规律，决定要承许胜义不空的观点。虽如是承许胜义不空，但其是在承许“胜义是无有破立之体性”的基础上承许的，所以根本不会有任何相违之处。

【若想，如果如是胜义从本体上已成立无实有与离一切戏论，以彼不堪为空性，仅以所谓胜义不空的名言安立的词句也应成执空性为有事的不可解救之见，又应成轮涅非平等，而且胜义独立成为恒常永固等过失。】

对方若想：如果胜义从本体上已经完全成立无实有与远离一切戏论，认为以彼仍不能作为空性，而仅仅以你们所谓胜义不空的语句也只能成为执著空性为有事的不可解救的恶见。而且，在诸多经论当中再再宣说轮涅诸法完全是一味大平等性，但按照你们的观点讲胜义不空世俗空，如是“一者有，一者无”，应成轮涅非平等，胜义独



立成为恒常永固等过失。

对于他宗所说的两个方面，下面分别作破斥，首先以同等理破斥，以说明在名言中承许胜义在胜义中成立并不会成为执著空性为有事的恶见。

【反驳：此对大宗派全未理解，因为分明承许空性无实有与离戏论，于彼怎会实有及有戏论，仅说胜义于胜义中成立，宣说彼者非是世俗，以此种方式安立空与非空的名言，此处是所立故。】

你们对于他空大宗派根本没有理解，因为明明已经承许胜义没有丝毫堪忍的实有以及远离一切戏论，怎么又会承许实有与有戏论呢？

第一，仅仅是从胜义于胜义中成立的角度，安立非空的名言。

第二仅仅是从胜义不是迷乱二取，迷乱二取在胜义中不成立的角度安立空的名言。

如是安立空与不空，根本没有承许胜义有戏论及胜义中存在堪忍实有的法，因为在此处是以名言量作为所立的缘故，所以是你们自己搞不清词句的意义，才误认为有“执空性为有事”的过失等。

【如果说名言中如是承许，应成缘空性为有事之见，那么承许无实有同样应成执空性为有相的不可解救之见，以及承许离戏论也应成缘空性为不可说之有事的不可解救之见，此理相同。】

如果在名言中承许胜义不空会成为缘胜义为有事的见，则按同等理类推承许无实有，应成执著无实有为有相的不可解救之见，以及承许离一切戏论的大空性在胜义中成立，同样亦应成缘空性为有事的见，而且此有事是一种不可说有、不可说无、不可说亦有亦无、不可说非有非无的不可言说的有事，如是与数论外道缘不可思议的神我、内道犍子部缘不可说常、也不可说无常的我成为同一类的恶见。

【总之此处胜义与世俗的施設处分别认定为无迷乱与迷乱的境与有境，并且无迷乱的胜义在无迷乱心的所缘境中有及谛实，承许彼者以世俗迷乱空，而名言中自体不空，即是圣者净见量前承许为有者。】

总而言之，此处胜义的施設处认定是无迷乱的境与有境，世俗的施設处认定是迷乱的境与有境，而且承许无迷乱的胜义在圣者净见量面前有。如是在名言中承许胜义自体不空，胜义以世俗迷乱空的真实他空观点完全可以成立。



下面从反面讲：如果在名言中承许胜义自体空应成的各种过失。

【倘若胜义以自体空，则不能将彼安立为世俗的空基，如是由无法安立圣者入定境界中何法有无之差别故，应成胜义非胜义及世俗非世俗而与胜义平等。因此，无论何时若不如是承许则不如理，对他空宗所说的一切过失对宣说空性无实有及离戏论的诸宗也同样具有。】

以他空的观点来讲，所谓此法是彼法的空基，就是此法以彼法空而此法不空，如是此法便安立为彼法的空基。如花绳以蛇空，花绳不空，花绳便安立为蛇的空基。

如是如果胜义与世俗一样都是自体空，则便不能将二者安立为空基与所空的差别，同时亦无法安立圣者入定中何法是有何法是无的差别。因为承许胜义与世俗都是自体空的同时，也就等于承许二者都是圣者入定中没有的法，如是便无法安立一者是有，另一者是无的差别。

由于无法安立圣者入定境界中何法有与无的差别，便应成胜义非胜义，且应成世俗非世俗而与胜义平等。为何如此讲呢？

第一，因为所谓的胜义在圣者入定境界当中没有，所以不成为胜义。

第二，因为只有观待无迷乱的胜义，才可以安立迷乱的世俗，如果没有无迷乱的胜义，则应成世俗非世俗而与胜义平等。

所以无论何时，如果在名言中如是否定胜义以自体不空，便与正理不相合，而且对他空宗发的一切过失，实际上对于宣说空性无实有以及空性离戏的宗派亦同样具有。

下面是破斥认为承许胜义不空、以世俗空应成轮涅不平等的妨难。

【（再者，）并非轮涅二法以有与无的方式成为异体而有寂不平等，因为迷乱轮回与无迷乱涅槃二者双俱，在名言中何时也不可能存在。轮回虽现，但并非如是成立，而轮回的自性本来安住于清净胜义大涅槃，即是此处所立故。对彼称为有寂平等，无论何宗，唯一对一切法本住于胜义法界称为有寂平等，并不承许轮涅并集于一体。】

释论：此段反驳的内容可以从两个方面讲。

首先，从现相方面讲，轮回与涅槃此二种法并非以有与无的方式成为别别他体而有寂不平等。因为迷乱的轮回与无迷乱的涅槃此二者在名言中何时也不可能并存。如在梦中是迷乱的显现，其不可能与觉醒位之无迷乱的显现同时并存，梦中非醒觉位，觉醒位亦非梦中。同样，名言中轮涅亦不可能同时并存，且轮回非涅槃，涅槃非轮回，二者在名言中不可能平等无差别。所以，我宗的承许并不会成为轮涅别别他体而有寂



不平等的过失。

其次，由于上面的抉择，便可了知说轮涅差别时是从现相上讲，而当说轮涅平等或者说有寂平等时唯一是从万法究竟的实相上讲。而此观点正是我宗的所立，我宗从来没有承许过实相中有寂不平等的观点。

我宗承许轮涅平等即是指轮回虽然显现别别的二取法，但是在实相中并非如是成立，实际上轮回的自性本来就安住在清净的胜义大涅槃中，本来就安住在明空双融的实相中，无丝毫之动摇，这就是我宗在此处所安立的胜义不空。当我宗在讲轮回的二取客尘显现在实相中没有时，也就等于是说“轮回的一切法本来就是住在胜义实相当中”，即有寂平等性。关于此观点在《般若经》与三转了义经中都有宣说，如《般若摄颂》中说：“应知色净即果净，果色净乃遍知净，遍知净乃果色净，如空无异无断坏。”《宝性论》中云：“本初如是后亦尔，真如法性无变易。”全知麦彭仁波切在《如来藏大纲狮吼论》中亦说：“诸甚深经典的究竟密意是在真实义中，法性自性、法身的本体无有生灭，一切诸法本来平等是正等觉佛，或是本来寂灭的涅槃以及自性光明等。”又说：“如是如来藏的本体远离一切有无、常断等戏论，二谛无别唯一明点平等性，在彼实相体中现有诸法是一味唯一性。”

所以，轮涅平等并非如他宗所说，好象将两个物品装到同一容器里便成平等般，而是从实相角度讲本来无二，本来没有别别的轮涅之差别法。故无论是大乘哪一个宗派，唯一是对一切法本来安住于胜义法界称之为有寂平等，并非承许轮涅两种法并集于一体当中。如是他空承许并非与大平等相违，因为正是由于实相中一味平等，所以才安立轮回的客尘在实相中本来没有的空，如来藏在实相中本来成立的不空。另一方面，如果了知胜义以世俗空的道理，便了知世俗迷乱现相在实相中本不成立，真实之中唯一只是明空双融的如来藏，这就是真如大平等。

【另外，胜义不以胜义空，倘若胜义以胜义自己空，则彼胜义非是胜义而应成世俗迷乱的显现。对于如是宣说欲强烈反驳的人应当谛听：你们不也说瓶不以瓶空而以实有空吗？如是名言中有的一切法承许非自空，而是以实有空的他空，如果此说合理，则你宗实际已承许胜义不以胜义空及其合理性。】

释论：此处仍然是以对方的承许来成立他空的观点。自宗认为：胜义不是以自体空，因为如果胜义以自体空，则应成此胜义不是胜义而是世俗迷乱的显现。如是“胜义不空”的说法，他宗一直想强烈反驳。此处以其自宗的观点来说明“一直想驳斥他空的他宗”实际一直都在承许他空之观点。

汝等当谛听：你们不是再再宣说宝瓶不以宝瓶空，宝瓶以实有空吗？且说如果宝



瓶以宝瓶空则应成名言中都不存在宝瓶，从而导致严重毁谤宝瓶之缘起显现的过失。如是名言中的一切法，如宝瓶、柱子、山河大地等，所有这些显现法皆非以自体空，唯一只是以实有空。如果这种说法合理，则实际上你们已经承许了胜义不以胜义空以及此说法的合理性。

【若想，胜义不以胜义空则应成不以实有空，此理瓶等也相同。】

释论：对方若想：如果胜义不以胜义空，则胜义应成实有之法，而不会成为以实有空。

自宗以同等理回驳：此种道理，在瓶等的显现上亦复如是，因为你们讲宝瓶不以宝瓶空，如是宝瓶亦应成不以实有空的实有之法。

【因此，我宗胜义虽不以胜义空，然以世俗空故，何况说迷乱显现成为实有。如果承许一切二取世俗为空性尚不堪为空性，则未以一切二取世俗空仅遮止遍计之境——独立的实有又如何堪为空性。如同承许虽遮实有然而无实有遮止不了、不遮止、不能遮止般。同理，虽遮一切世俗迷乱，然而胜义无迷乱遮止不了、不遮止也不能遮止，此理相同。】

释论：因此，我宗胜义虽然不以自体空，但是以世俗空的缘故，所以一切世俗的迷乱显现连有都不成立，又怎么会成为堪忍实有之法？下面分别从反面与正面，以同等理说明他空的观点无法遮破。

首先，从反面讲：如果承许一切二取世俗空仍不能作为空性，则汝等所承许的未以一切二取世俗空，仅仅遮止一种遍计法，即仅遮止独立的实有之空又怎能作为空性呢？

其次，从正面讲：汝等承许虽可遮破实有，但是无实有遮止不了、不遮止也不能遮止。因为无实有以正量成立。所以遮止不了；因为无实有是所立，所以不需要遮止；若遮止了无实有便要成立反面的实有，所以也不能遮止。

如是，我宗承许虽然可遮破一切世俗迷乱法，但是胜义无迷乱遮止不了、不遮止也不能遮止的道理与汝等完全相同。即因为胜义无迷乱以净见量成立，所以遮止不了；因为胜义无迷乱是所立法，所以不需要遮止；若在名言中遮止胜义无迷乱，便要从反面成立胜义是迷乱的结论，所以也不能遮止。

【总之，你宗安立的无实有理论未破世俗故，空基成为世俗，由此承许胜义不以世俗空。而我宗则承许空基胜义以世俗空，因此空基无实无遮之上实有空的独立空性



与自体不空的独立世俗显现——以单独实有空的空间，现空二者何时也不双融而住，有寂平等从二谛的角度何时也不可能有，因此应当如是广推而持要点。】

释论：总之，由于你宗安立的无实有理论没有遮破世俗的显现，所以，空基便成为世俗，由此承许胜义不以世俗空的观点。与你宗不同，我宗破除世俗，承许世俗本来就不成立；不破胜义，承许空基胜义不空。如是我宗建立空基胜义以世俗空的他空宗。

而你宗所说的空，是指空基无实无遮之上另外一种实有、有空的独立空性。空基是指自体不空的独立世俗显现，所以显现是不空的空基，空是指显现上不成立的实有。如是别别独立的显现与空性何时也不是双融而住，也就是说，你宗所说的柱子等显现法是二谛当中都不存在了，而所说的空性却又是二谛当中都不存在的法。如是以一种根本不是空性的法与另一种如石女儿般根本不存在的空性怎么能双融而住呢？如《定解宝灯论》云：“破除柱子之空性，与余显现此二者，空与不空非双运，如黑白线搓一起。”并且，对于你宗的观点，无论从二谛哪一谛的角度作观察，轮涅平等何时也不可能成立。

【我宗境空性与有境智慧二者是胜义，由彼二者在真实义中现空二谛无别故，胜义法界不是独立的空性，以无分别的身智不空，安住于本来任运自成的自性身中故。】

释论：我宗承许境的大空性与有境的智慧无明此二者是胜义，且如前所说亦承许此胜义是在建立法界现空双运具一切相的前提基础上而施設。如是由于境空性与有境智慧光明此二者在真实义当中皆是现空二谛无别的缘故，胜义法界便不是离开显现之外的独立的空性。因为以无分别的三身、四智等功德不空安住在本来任运自成的自性身当中，所以并非无遮单空之空性的体相。如弥勒菩萨在《宝性论》中云：“般若以及智解脱，光明照耀及清静，无二是故如光明，光芒日轮无二般。”又说道：“一切诸相无数量，无思无垢之功德，无别体相即解脱，解脱彼者为如来。”

【而你宗的胜义无遮独立者是与名言显现相异的无，身智的少分，过去没有，未来没有，何时也没有。与彼相异的诸世俗虽然存在，但以彼于空性无有利益，以各自别别独立的二者何时也不双融且不能双融故。】

释论：你宗所讲的空与显现是别别独立的两种法，所谓的空性是名言显现之外的独立的无遮分。所以，身智功德的少分在这种胜义上过去没有、未来没有、何时也不会有。虽然存在与此无遮分之单空相异的世俗显现，但是以这种显现对于空性毫无利益。原因是：各自别别独立的两个法，如石女儿与柱子，石女儿是与柱子不同的无事法，柱子是有事法。如是二法别别独立、何时也不是双融，而且再积聚任何因缘也不



可能令其双融，所以，柱子对石女儿起不到任何作用。同样道理，世俗的显现虽然存在，但是以这种显现对于无遮分的独立空性起不到任何作用。因为此无遮分永远是一种显现之外的独立法，故永远不可能有任何身智功德。

【若如是，轮回根本之实执的所缘境无有故，如此的境与有境二者均是世俗迷乱，故你宗世俗仅需安立实有与实执。】

释论：按照你宗的说法，轮回的根本就是实执，实执的所缘境实有是实际中没有的法。如是本无的境与有境二者皆是世俗的迷乱。所以，你宗的世俗仅仅需要安立是实有与实执，不能安立是宝瓶与柱子等的显现分。

【诸名言显现并非胜义，不是空性故，也不是世俗，因为是不迷乱的显现或者以胜义量观察堪忍故。虽不是实有的堪忍，然为名言自体不空的堪忍故。如是无实有与一切名言应成胜义，也应成唯一实有成为世俗，实执者是有质事故，与宝瓶等相同。】

释论：按照你宗观点，一切的名言显现不是胜义、非空性之侧面的缘故，也不是世俗，非迷乱显现的缘故。或者说，以胜义量观察宝瓶、柱子等显现成堪忍的缘故。虽然不是实有的堪忍，但为名言中自体不空的堪忍，所以与无实有一样，这些宝瓶、柱子等一切名言显现亦应成胜义。如是继续分析，应成一切所知当中唯一只剩下“实有”成为世俗。因为所谓的实执是能境的心，也是一种有质事的法——有一种物质的有事法的缘故，所以与名言中的宝瓶、柱子等的显现一样，亦应成属于自体不空的堪忍之胜义。

【你应承认境之实有显现与有境实执二者是实相现相不同的世俗，无实有与无实执二者是实相现相相同的胜义。不应承许无有二取的境与有境二者是胜义，有彼等二者安立为世俗，因为如果瓶等以自体不空，则有二取显现及二执应成实相现相相同的境与有境，无二取及无二执应成实相现相不同的迷乱识。】

释论：按照你宗观点，在承许境的实有显现与有境实执二者是实相现相不同的世俗及无实有与无实执二者是实相现相相同之胜义的同时，应当否认无有二取的境与有境二者是胜义及与此相反的二者是世俗的观点。因为如果名言显现以自体不空，则眼识与宝瓶、耳识与声音等都是自体不空之别的二法。如是，有二取显现与执著二取应成实相现相相同的境与有境，相反，无二取与执著无二取应成实相现相不相同的迷乱识。



【总之，你宗以理所破仅为实有故，以修持空性所断仅是实有显现与实执而无任何他法，如是有学道圣者的入定中为何不显现以实有空的一切世俗法。】

释论：此是对他宗经分析后而下的结论。总而言之，按照你宗的观点，胜义理论所破唯一是实有法，而非宝瓶、柱子等的显现分，由此道所破仅是实有显现及对实有的执著。须知，此处之“实有”并非名言中宝瓶、柱子等各自之显现的本身，而只是显现分上“实有空”的“实有”。如是在学道圣者的入定境界中为什么不显现以实有空的一切蕴界处等世俗法。

【若说：虽不是以理所破，然而以道遮止故，不能显现。】

释论：他宗若说：以实有空的一切世俗显现虽然不是胜义理论的所破，但是以出世间圣者的圣道能够遮止的缘故，所以在圣者入定位中不会显现瓶柱等不清净的法。

【以如遮障树般的道令本有诸事不现及令无者显现，如《大乘庄严经论》云：“何故不见有者无，此为何等昏昧相。”彼道极其希有。】

释论：按照你宗说法，以一种如遮障树般的道使得本有诸事不显现，反而令无者显现。《如大乘庄严经论》当中所说的那样：为何有的法不见，反而见本来没有的法，这是何等愚昧的相。所以，你宗所承许的道可谓极其罕见。

此处从遮障本有诸事令其不能现前的角度，将他宗描述的道形容为“遮障树般的道”。因为他宗讲世俗显现以胜义理论亦不能破除，如是便成胜义中堪忍本有之法。同时，又讲以修持空性的道可以令这些本有的法在入定境界中不现，则此道便是一种迷乱颠倒之道，此道的入定智慧亦是一种非量的颠倒之识。如是以教证、理证均无法安立真实的“道”与“入定智慧”以及“圣者”的名称。如唐译《大乘庄严经论》云：“覆实见不实，应知是凡夫，见实覆不实，如是名菩萨。”

【于我宗现量证悟胜义时，彼是没有境与有境二取显现的无分别智的行境故，彼者怎会有实有显现与实执，又怎会有戏论之境与戏论。对于如是安立胜义之名后，以彼无迷乱的胜义为空基，然后对彼称为以迷乱显现的轮回世俗分的境与有境空。】

释论：以我宗观点来讲，现量证悟胜义时，是没有任何二取显现的不可思议之无分别智慧的行境。如弥勒菩萨在《辨法法性论》中云：“第二由无现，二取及言说，根境识器世，悉皆不见故，此是此即明，无所现无表，无住无所现，无了无依处，无分别智相，如经所宣说。”所以，在圣者入定境界中，怎么会有实有显现与实执？怎么会有戏论的境与有境的存在？



对于如是无迷乱的境与有境安立胜义的名称之后，以此无迷乱的胜义作为根本的空基，然后对于无迷乱的胜义，便说以迷乱显现之轮回世俗的境与有境来空。

下面以偈子所抉择的内容，虽然多数上面已经讲过，但如是讲法非但没有重复的过失，且相符于佛经中先以长行述说，复以偈颂归纳的方式。同时，如是宣讲亦有一定的必要。故偈说道：

【胜义本体虽超越，然立胜义时区分，
世俗胜义迷不迷，如是不许不应理。】

胜义本体虽然超越四边所摄的一切戏论，但在安立胜义时，须要以名言量区分世俗迷乱与胜义无迷乱的差别。在名言当中，若不如是承许则不合理。无论大乘的何种论师随顺净见量理论时，皆必须要承许他空之观点。即否定方面是：世俗迷乱法自体空，肯定方面是：无迷乱的如来藏的体性不空。

【诸法无性故离戏，然立无遮破离戏，
一概承许无自性，仅此词作宗派依。】

由于诸法无自性的缘故，所以远离一切戏论，此是诸法的本性。但是某些后代中观论师遮止不分二谛、遮止远离一切戏论无有任何承许，而一概很精勤地安立无遮单空分。如是仅仅以无遮单空分的词句成为宗派的皈依处、依靠处，但实际意义上的实相本性并非如此。

【如是承许无实时，同理所谓第一义，
自性不空承许等，虽不欲许亦无奈。】

按照某些后代中观论师的观点来讲，须要承许无实有。则同样道理，对于我宗所承许的胜义自体不空等，虽然他宗不欲承许，但亦是无可奈何，必须要承许，否则便要否定其自宗的观点，因道理相同故。

【若说胜义自不空，胜义自立胜义善，
若说瓶以瓶不空，诸法不空执常见，
少分空之无有者，执二立常断见依。】

如果宣说胜义自体不空，以胜义自体成立胜义，便成为非常善妙的观点。如果宣说宝瓶以宝瓶不空，则宝瓶等显现法在胜义理论前堪忍不空，如是认为属于执著常见。



另一方面，将显现之外的实有空即无遮分作为空性是执著断见。所以，执著不空的宝瓶与实有的空，如是执著显现与实有空的别别两分便成为常断二见的所依。

【胜义恒实及不空，依名言量而成立，
知彼能持道功德，执著常断边见离。】

我宗承许实相、现相相同的如来藏光明是恒常、谛实及不空之法的观点皆是依名言净见量真实成立的。了知如是观点之后，久而久之地去修行便能摄持一切道的功德。何以故呢？因对迷乱世俗及无迷乱胜义无误取舍的缘故，由此可以远离执著常断诸边的恶见。

【凡常未必是常见，凡断未必是断见，
凡有凡无亦复然，雪域智者皆承许。
此依名言量善观，常与无常空不空，
谛及非谛诸有别，此等非边妙慧如。】

在名言谛中，凡是说到常并非一定皆是常见，凡说断亦非一定皆是断见。如以名言量善加辨别时，虽然承许如来藏是常恒坚固之法，但此并不属于常断见中的常见；说没有外道所许之神我的存在，或者说以净见量观察时，世俗的迷乱二取法本来没有，本来就是自体空的说法亦非断见。再者，凡说有不一定皆是有边的戏论。如是说如来藏在净见量前是有，但并非四边中有边之戏论。凡说无亦非一定皆是无边的戏论。如虽说在如来的本性上迷乱的法四边皆无，但并非是从正面承许四边中的无边。如是善加辨别，是雪域智者皆承许的观点，因为此等皆是依靠辨别广大尽所有义的名言量善加观察常与无常、空与不空、谛实与非谛实的诸种差别，并非边见，亦不属于戏论之法，而是以后得辨别的妙慧如实了知。

【彻观胜义智慧前，不具有无等边戏，
演说他空之宗派，智者证士皆承许。】

在彻观胜义的空性智慧前，不具有、无等四边戏论的观点，演说他空的智者与大成就者们皆一致承许。

不仅自空大中观应成派着重抉择远离戏论的观点，他空中观讲入定境界时，同样不承许任何戏论之法，乃至他空的承许在此时亦不会安立。如弥勒菩萨在《宝性论》中云：“非无非有非有无，亦非非有非无边，不可思量离言语，各别自证及寂灭。”又云：“此心自性光明故，照见烦恼本无实，真实证悟诸有情，无我真实寂静。”



而无著菩萨于《宝性论注释》中亦说道：“彼如实知无始世来，本际寂静无我无法，非灭烦恼证时始有，此明何义，此见自性清净法身。”又云：“以是义故，说言如来如实智知一切法无我，到第一彼岸，而如来无彼我、无我相。”同时又讲道：“如来法身不名为有，以无我相、无法相故，如来法身不名为无，以唯有彼真如我体。”另外，诸如世亲菩萨的《佛性论》、龙树菩萨的《赞法界颂》以及坚慧论师的《大乘法界无差别论》等他空论点中皆如是宣讲。

从雪域方面讲，遍知多洛瓦在《山法中观了义海》中云：“在空性的反体上，如来与空花、石女儿、兔角相同，皆为自空。如果从自空的角度将如来藏认为是有堪忍的自体，则与外道不可思议的神我无有差别。但因此观点已在般若经论中作了广泛宣说，故其自宗着重宣说光明反体的他空。”同时还说道：“以辨别后得的妙慧观察时，最终果位身智自性如来藏常有、稳固、寂灭、永恒的本性即是无欺胜义谛，在抉择入定时，修持远离一切戏论。”遍知达拉那他云：“如是世间愚昧众，于如兔角无所有，抑或谛实作假立，堕入常边与断边，缘起离空空离常，缘起而生故空性，空性之故现一切，空性缘起无有二。”如是着重弘扬他空的此二大成就者亦皆宣讲了远离一切戏论的观点。

【汝宗观胜义理前，亦许无实之戏论，
于观胜义理前有，且见胜义智前有，
彼实不空及实有，说有所缘有何违。】

你宗在观察胜义的理论前亦承许无实单空的戏论，既然在观察胜义的理论前或者说现见胜义时不空及谛实，则我宗说你宗在胜义当中安立有所缘又有何相违呢？同样道理，以净见量观察时，承许远离戏论的如来藏光明分于净见量前真实存在，谛实不空又有何不合理呢？

【见无实前无实无，未见无实有何别？
若想无实亦见空，瓶等见空何不可？】

如果在见无实的智慧前没有无实，则与没有见无实又有何差别。若想：此无实也见空。则同样，见宝瓶等显现为空性又有何不可以？完全可以说宝瓶以宝瓶空，完全可以说在圣者智慧前宝瓶如石女儿般根本不存在。

【瓶等实空自不空，若空名言中亦无，
见胜义前胜义有，二者云何不不同？】



若你宗如是回答：瓶等显现只是以实有空，而瓶等的自体不空，因为如果宝瓶等以自体空，则应成名言中亦没有宝瓶的过失。

他空中观论师以同等理回辩：同样道理，见胜义的智慧前应当成立胜义，否则应成胜义毕竟没有的过失。所以从此方面来看，你我二宗又有何不同之处呢？

【总之，若问：所谓胜义自体不空的意义如何？

反问：你说胜义谛以胜义谛不空的意义如何？】

释论：如果对方问：“你们所承许的胜义自体不空的意义是如何？”即他宗认为胜义自体应该是空，否则，则不合理，故发此问。我宗则反问：“你如何理解‘胜义谛以胜义谛不空’的含义？”

【对此彼答：如是则胜义应成实有法。】

释论：他宗回答：如果胜义谛以胜义谛不空，则胜义谛应成实有之法。

我宗以同等理回辩：

【同理可推，由瓶以瓶不空，瓶也应成实有法。】

释论：你宗自己也承许瓶以瓶不空，如是宝瓶的显现亦应成实有之法。

【若说：如果瓶以瓶空，则以瓶不能成瓶故，岂不成为名言中无瓶。】

释论：对方讲，如果瓶以瓶空，则以瓶不能成立为瓶的缘故，便会有名言中亦没有宝瓶的过失。但胜义本身是空性的，所以胜义以胜义必须要空。

下面，自宗以同等理说明：胜义以胜义空亦不应理。

【无瓶有何不可，若如你所说，则同理可知，若胜义谛以胜义谛空，则胜义谛不成胜义谛，且应成胜义于名言中不成立。】

释论：没有宝瓶有什么不可以呢？如果按你宗所说瓶以瓶空会导致名言中没有宝瓶的过失，则以相同的道理便可了知：如果胜义谛以胜义谛空便会导致胜义谛不成立是胜义谛，而且应成胜义在名言中根本不成立的过失。若果真如此，则根本没有抉择基的实相本性，以道亦无有任何所修之法，最后的果的境界中亦没有所现前的境界。故如来藏的胜义本性不空之理于此处必须要承许。



【因此，比如在观察胜义的比量前，无实、离戏、空性、胜义等只能承许为所立，承许所破则不应理。无实等一概需要肯定方面承认而不许否定。同理，此胜义及空性必须承许为谛实、有者及不空，不承许非谛实、无者及空。】

释论：因此，如你宗自己承许：在观察胜义的比量前，无实等只能在肯定方面承许为所立，不能否定而承许为所破。如果否定无实，则便要承许反方面的实有等。同样道理，对无迷乱的胜义以及空性必须承许是谛实、有者与不空，不能承许是非谛实与无者以及是自体空的法。

【譬如，需要承许以见胜义时的入定智慧，上述无实等照见、印持、所缘境中有以及谛实故，不应承许以彼智慧不见、不持、彼所缘境中无有以及彼前非谛实。同样，此胜义空性也在圣者智慧前承许有及谛实等。】

释论：比如，在名言中按你宗的观点需要承许：以见胜义时的入定智慧照见“无实有”、印持“无实有”，在入定智慧的所缘境中有“无实有”，“无实有”是以入定智慧成立的谛实。从否定方面讲，不应承许以入定智慧不见“无实有”、不持“无实有”，在其所缘境中没有“无实有”以及在智慧前“无实有”是非谛实。若不如是承许，则应成入定智慧不见“无实有”反而见实有、不持无实有反而持实有，在它的所缘境中只有实有及在智慧前实有才是谛实，如是则有认定入定智慧为颠倒识的严重过失。

如上所许，若将“无实有”改成“离戏”、“空性”或者“胜义”亦应同样理解。所以，无迷乱的胜义与空性也应当在圣者智慧前承许为有与谛实等。

【若说：如果承许实有，则于空性不能遮破实执。】

释论：对方又提出疑问：如果承许空性就是谛实，则对于空性便不能破除实执。

下面作回答。

【于彼，在名言中不能遮破实执，因为对谛实义产生实有之想并不是理与道所破的实执。如同对无实执为无实不是所破那样，胜义堪忍的实有者在此处无须观察，因为由安立胜义的理证此前已抉择以及宣说以世俗的范围内也包括以实有空故。】

释论：我宗以同等理作回答：虽然在胜义中须要遮破实有，但在名言中不能一概遮破实执，因为对谛实义产生真实有的想法并不是理与道所破的实执，如同对无实有



执为无实有非所破法一样。此处所说的实有，是指在名言中胜义以自体不空此与胜义堪忍的实有完全不同。此点无须在此处观察，因为在此之前由安立胜义的理证已经作过抉择，而且宣说以世俗空的范围时亦包括以实有空。所以，我宗并非承许胜义理论所破的实有法。

【因此，如同你宗宣说于无实虽非实有，然而执着无实何时不能遮止，如是于胜义虽以胜义观察堪忍之法空，然而胜义自体实有及执自体不空之见不能遮止，此理完全相同。】

释论：因此，如你宗所讲：无实单空分虽然不是实有，但执着无实有何时也不能遮止。同样，我宗亦可以说：胜义虽然以他法空，即以胜义观察堪忍的法空，但胜义自体就是谛实，而且执胜义自体不空的见亦不能遮止，道理完全相同。

【以胜义量观察堪忍及以彼量不能遮止的法在胜义中任何也不承许，同时，唯有实有是观察胜义量的所破，且承许彼为无分别智的所断。倘若承许一切所缘之法均为彼二者的所破与所断，则如和尚宗之见，极不应理。】

释论：须知，此段是他宗观点。他宗认为：凡是以胜义量观察堪忍即以胜义量不能遮止的法，在胜义之中任何也不承许。同时唯有实有是观察胜义量的所破而且承许它是无分别智慧的所断，除此实有之外的其他法并非胜义量及无分别智的所破与所断法。如果承许一切所缘的法皆是此二者的所破与所断，则便与和尚宗的见解相同而极不应理。

如是便可了知，他宗的观点是既有所破又有所立，并非承许一概皆是所破，只有经胜义量观察堪忍的法，即唯有实有才是所破法，而其它的无实单空，或者如幻如梦的显现法应当是所立的法，此为他宗观点。

【以如是宣说的彼宗观点而言，同样以胜义量与智慧二者能破除与断除二取显现的世俗。而以世俗空的境胜义与有境智慧、智慧所见的胜义法，则不破不断，此理善能成立。如果将一切所缘一切时都执为所缘与所断，则以尽所有与如所有诸法都成为理所破及道所破故，应成一无所有如虚空般的断空。】

释论：同样，我宗亦承许在名言当中有破有立的观点，即以胜义量能破除、以无分别智能断除的是二取显现的世俗法。另一方面，以世俗空的空基即境胜义与有境智慧，或者讲智慧所见的胜义法并不能遮破，亦不能断除，因其既不是胜义量的所破又不是无分别智的所断法。此理包括自空中观的鼻祖龙树菩萨亦承许。如龙树菩萨在《赞



法界颂》中云：“如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性。尽其佛所说，显示空性经。皆为灭烦恼，非失坏此界。”

下面，再从反面解释：如果在名言当中将一切所缘、一切时都执为所破法与所断法，则尽所有与如所有诸法都将成爲理所破与道所破。如是便会成爲如虚空般的断空，导致承许在佛之相续中亦无法安立尽所有智与如所有智功德的观点，从而成爲最下劣的断见。

以上是以对方的观点作为能立，运用同等理论来成立他空的真实观点，下面是对于以上所讲内容作一总结：

【因此，将宣说他空者安立彼等承许视为恶兆的诸藏人，恰如自己所许的彼等那样，在不欲承许的同时，一切他空的承许已自然成立。】

释论：所以，将宣说他空者所安立的“胜义不空、胜义以世俗空”等的承许看成恶兆的藏人，恰恰如他们自己所承许的宝瓶以宝瓶不空、宝瓶以实有空，或者无实有不能作为所破那样，在他们不想承许他空的同时，一切他空的承许实际上已经自然成立。

下面再以正理成立：法性真如如来藏是无分析的谛实之常法。

1、法性真如如来藏不可分析：

在二取的境界当中可以有分析，如分别心的能境以及色声香味等所境皆是可分析的。但真如的自相唯一是以二取隐没的方式所证悟，而对于无二取不可能存在任何分析可言，所以承许法性真如如来藏是无分析之法。

2、法性真如如来藏是谛实的法：

如果是戏论之法则可以通过离一多因等胜义比量作遮破，但真如圆成实如来藏的自相是以圣智现量而见，如是远离戏论的各别自证之现量的所境无有任何戏论的观察之处，故不可能成爲胜义比量的所破法。所以，以离一多因等因便不可能成立胜义法筒如来藏是非谛实的虚妄之法。

若有人问：如果法性真如如来藏并非戏论的境界，则其是何种能立之正量的所缘境呢？

回答：先举一例喻，如以风吹散云层之后，虚空与日轮便会自然显现。同样道理，如云般的世俗迷乱诸法经离一多因等因如理观察之后，将会被无余遮破。如是在圣者的智慧境界中，真如本性从肯定方面无勤而成立。因客尘一旦远离，则本具的胜义便会从肯定方面现前，这是一种无法改变的法性规律。若此法性真如不存在，则以圣者缘其所产生的断证功德也就不会成立，并且对于不是心的境界，连所知的名言亦无有



的缘故，因此应当说此唯一存在于圣者的智慧境界中，是唯以圣者智慧通达或者说证悟的一种法。如寂天菩萨于《入行论·智慧品》中云：“胜义非心境，许心是世俗。”

3、法性真如如来藏是恒常的法：

须知，对于存在的法，要么承许是常法，要么承许是无常法，决定要成立二者其中的一种。而所谓无常，是对三世迁变之法所安立的，但法性真如如来藏是没有初中后差别的无为法，所以应当安立为恒常坚固之法。

4、法性真如如来藏不是任何所破法：

(1) 法性真如如来藏不是道的所破法：因为道所破即是我执著与法我执著，而法真如如来藏恰是远离二我执著之后的所证法。

(2) 法性真如如来藏亦非理所破的法：因为法性如来藏是不观待任何因缘的、从本以来的自性故，以及法性如来藏并非是具有分析之刹那相的缘故，所以它不是离一多因、缘起因等因的所破法，即并非胜义比量所衡量之法。法性如来藏的实相唯一以圣者入定的各别自证智慧方能领会，故其他任何比量及凡夫的现量等根本无法真实衡量。所以，绝非理所破的范畴。

【因此，凡有、凡无、凡实有、凡不空，未必是边戏，持彼等之心也未必是边执。如云：“出有坏，如实了知有者有，无者无。”依后得辨别妙慧，若辨有相与无相、实有与非实有、空与不空等后，安立此等观点是以对名言无杂乱辨析尽所有义的观察量所成立的，是故无有所破。】

释论：因此，凡说有与无未必一定皆是有边与无边的戏论。此义上文已有述说。凡说谛实或者不空也不一定皆是边戏，如说如来藏以无上法不空、佛性是谛实的说法皆非边见。同理，持如是有者有、无者无的心亦不一定是落入戏论之边的执著。如经中说：“佛陀如实了知有者有，无者无。”此是佛陀尽所有智不杂乱了知一切尽所有义的境界，并非边执。还有弥勒菩萨在《大乘庄严经论》中讲瑜伽五位的第四位见位时说“见有义无义”即是指二至十地之间的圣者菩萨以出世间的智慧见有义者为有，无义者为无，从而无颠倒见诸法的自性，故叫作“见”。

所以，安住于后得的辨别妙慧善加辨别有相与无相、实有与非实有、空与不空等之后，再安立如是有者有、无者无、某法空、某法不空等的观点，便是以对名言不杂乱辨别尽有义的观察量所成立，即以观察名言的正量成立，故无有任何所破。



总 义

如是《他空狮吼论》正文的含义宣说至此，下面作一总结：

1、首先要清楚本论是在空与显现二者中的尽所有义之显现方面作抉择。

2、其次要了知显现存在种种的差别，如善恶、苦乐、凡圣、染净、真假、有无等诸种差别，并且每一类当中又有无量的差别。

3、再者，须要了知抉择显现分的正量是观察名言的量，对于尽所有义各个的差别义无杂乱的辨别即是以名言量无误衡量。具体说就是有者了知为有、无者了知为无、善者了知为善、恶者了知为恶、不清净者了知为不清净、清净者了知为清净、殊胜者了知为殊胜、低劣者了知为低劣等，因为是无误、无杂乱的衡量，所以是以名言量成立。

4、最后还要清楚在名言中如何破立，即以理不能成立的法必须破除；以理成立的法则必须承许。

运用以上四个方面的道理一经分析便可了知：他空的观点即是十法界无量的差别显现归摄为两种，一种是与实相不同的显现，另一种是与实相相同的显现，也就是迷乱显现与无迷乱显现如是两类的差别。且将前者安立为世俗，后者安立为胜义。

其次，以名言量中的圣者净见量衡量两种显现时便可无误无杂乱地了知迷乱显现是胜义中本无，无迷乱显现是胜义中本有，故将前者叫作世俗空、后者叫作胜义不空，且以理皆能如是成立，故必须承许，不能遮破。也就是在名言当中必须承许胜义以世俗空的观点，如是的承许无有任何正量能予遮破，所以叫作《他空承许狮吼论》。

另外，闻思此部论时出现一些疑惑的主要原因是：

第一、分不清以何种量对应衡量的是哪个侧面，从而将自空与他空的观点混淆在一起，结果导致自己觉得有相违之处的错觉。

第二、对于名言的认识不够，即名言当中何为观现世量、何为净见量以及此二者在因、体、作用与果等方面存在何种差别。由于对这些辨别不清楚，故亦产生一些疑惑，从而会给坚信他空承许带来一些障碍。

针对以上问题，有必要作进一步的比较分析，而在比较分析之前首先应了知在名言当中有两种相即安立的相与遮破的相，凡是安立的相皆含摄于“有”与“是”当中，凡是遮破的相皆含摄于“无遮”与“非遮”当中，下面举例说明一下。

1、安立的相摄于“有”与“是”当中。

首先“有”的方面：



造恶业将来有苦果，以信愿念佛有往生极乐世界的果。

在分别心前无欺有二取的显现，在胜义中有离二取的真如法性。

众生相续中平等具有如来藏。

这些都是从“有”的方面，亦是从安立的角度宣说。

是的方面：

凡所作性皆是无常。

贪嗔痴是客尘性，因缘所作的法是无自性。

如来藏是大无为法，是周遍法，是常法。

这些皆是从“是”的方面抉择，且成为安立之相。

2、遮破的相摄在“无遮”与“非遮”当中：

首先说明无遮与非遮的含义：遮破之后不引出其他的承许是无遮；相反，破除之后，间接引出其他的承许是非遮。

此处须要了知的是：他空宗主要是从正面以肯定的方式直接安立如来藏是不空，并非从否定或者间接的角度来宣说。所以非遮与肯定方面的安立有时在意义上相同，因为非遮最终也是要引出一种其他的承许，只不过其是间接的承许而已。

关于无遮，如“空中没有石女儿。”此为无遮。

关于非遮，如“不成立别别的能取与所取，唯一是依他起识。”此是非遮。

了知以上道理之后，还要清楚所破遮破，所立安立的正规：

凡是遮破与安立，都要依靠现量等的无欺正量而作破立，否则便如同疯狂者的行为，所以一切破立皆须依于正理来进行。即首先自己通过真实的三相理论通达如是破立之相，然后对他人亦须要以相应的正理来安立合理的自宗及遮破不合理的他宗。

而在遮破他宗方面有两种情况：一种是运用自续有承认的三相理论作破斥，另一种是以他方承许的观点推出其自己应成的过失，如运用不共的应成理论作破斥便属于这种情况。在此种情况下，自方不一定需要承许三相理论，亦不需要一定具足三相。

用自续有承许的三相理论来作破斥，如“五蕴非实有一体，可分故。”

在分别心的境界当中有五蕴的显现，所以五蕴的共同显现分是自他皆承许的，如是便以自续的三相理论破除了承许五蕴实有一体的他宗。

另一种情况即自方无有任何承许，但通过理论观察的方式可以打破他方观点，如“稻芽自生应成无穷生。”

自方在抉择圣者入定的境界时，不承许稻芽更不会承许自生的存在。但是以他方承许的稻芽自生——已有的稻芽还能生稻芽的观点，以是非相同的应成因便可以推出稻芽应成无穷尽生的过失。



以上诸种理论了知之后，便可进行比较分析。

分析名言量与胜义量的差别

凡是胜义理论皆是用以衡量空分的侧面，如自续派暂时以破有无生因、离一多因等理论唯一抉择单空分，应成派以不共四大因等理论唯一衡量远离四边的大空性。而名言量中的观现世量与净见量所衡量的皆是显现分的侧面，只不过观现世量所衡量的是凡夫面前不清净的显现分，净见量所衡量的是圣者面前清净的显现分。

胜义量中胜义理论与胜义智慧的区别

证悟胜义的智慧是现量而且是究竟的现量，而观察胜义的理论是比量。故二者的区别是：前者是现量，后者是比量。

接下来，从因、体、作用、果四个方面分析名言量中观现世量与净见量的差别：

首先说观现世量：

1、因：观现世量是对于少分的自境有法以如理的观察力而产生，所以观现世量的因即是如理观察少分的自境有法。如眼识的自境有法仅局限于色法，耳识的自境有法仅局限于声音等。再比如第六意识以烟之因而执著有火，它的境亦局限在一种推理的范围之中，是在推理而现前的总相的自境上思维。

2、体：观现世量的本体是对自己的所境暂时不欺惑的智慧，之所以这样讲，是因为一旦习气变动，原来的境界就会消失，所以只能说是暂时不欺惑。如正常的眼识见到清净的水暂时观待于人的境界来讲，可谓非常正确无有欺惑，但此“了知是水”的智慧并非属于究竟不欺惑，一旦习气发生变化，净业成熟，眼前显现清净刹土的境界时，则原来的“了知是水”亦成颠倒的心识。所以观现世量的本体只能是对自己的所境暂时不欺惑的一种智慧。

3、作用：对于观现世量的各个所境遣除各种疑惑的增益是观现世量的作用。如见到前面有火，以第六识产生确定便不会再有任何怀疑产生的机会。

4、果：观现世量的果是当时的义当时无误的取不会取其他的法，如听到海螺声便知道是上课的时间到了而不会缘取其他的法。

以上第三与第四分别是从断除增益的否定方面及无误取义的肯定方面安立为作用与果。须知此四方面皆有现量与比量的分类，所以观现世量并非仅是现量亦非仅是比



量而是二者皆有。

接下来讲净见量：

1、因：净见量是如理现见如所有法性的后得，故尔其因便是如理现见法性。

2、体：本体是尽所有能境广大智慧，是属于后得位的智慧。

3、作用：对于凡夫、声闻、缘觉相续中观现世量的境界无法衡量的不可思议之行境通过净见量能够衡量并断除增益之疑惑。如在一刹那能够示现多劫的事业，以观现世量决定无法想象，但此境界由净见量便可以断除增益，从而在大乘圣者的净见量前现量成立。

4、果：成就佛陀的尽所有智。佛陀的尽所有智既是果又是净见量究竟的境界，故果亦是净见量。

观现世量与净见量的比喻

如人眼与天眼般，以人眼只能见到自界范围中的色法，而见不到上界天人的境界。但是以天眼不仅见到天人的境界，而且还可以见到下界人与旁生等的境界。同样道理，以净见量虽然可以了知观现世量的境界，但是以观现世量却不能了知净见量的境界。

净见量的不共自境：

观现世量无法思维的境界是净见量不共的自境。如一微尘中能够示现微尘数的刹土、一刹那间能够示现多劫的事业及安住于无变法界中不动摇的同时而示现幻化游戏，或者以无分别智慧一时能见一切所知等。之所以说这些行境在平凡的观现世量的境界前无法思维是因为在观现世量的境界中大是大、小是小、大非小、小非大，故根本不可能在一微尘中示现广大的微尘数刹土。以时间来讲，短非长、长亦非短，不可能一刹那等同一大劫。并且，动与不动亦是相违，若不动就不能变化，若变化就不可能不动，故不能成立安住于法界不动的同时变现种种的法以及无分别与了知亦是相违而不能双融。既是无分别又能一时了知一切所知令人无法测度。但这些观现世量前无法成立的行境在净见量面前不仅皆可真实成立且极为应理。

何种有情无净见量，何种有情具净见量：

凡夫、声闻与缘觉皆没有真实的净见量，因为没有现见如所有法性的缘故。小乘的声闻与缘觉阿罗汉虽然证悟了部分般若空性，但没有证悟远离一切戏论的大空性——万法的法性圆成实，或者说如来藏的自性对于声闻与缘觉来讲如盲人不见色法般仍然没有现见法性如来藏的功德，所以相续中没有净见量的智慧。



虽然不具有大乘的净见量，但是无论声闻、缘觉还是凡夫，若随顺大乘教法中殊胜的理论，则对净见量的境界还是可以获得相似了知。如盲人虽然不具有现量见形色的正量，但是可以对明眼人的正量及其所衡量的境界产生信解。

在大乘登地之后，以入定为因引起出定位的尽所有妙慧便是真实的净见量。在这种净见量面前显现本尊与净土等的清净显现，如初地菩萨具有刹那间见百佛等的功德。在二至七地的不清净地阶段是以有加行功用的方式安住净见量的殊胜境界，在八地以上的三清净地阶段出定时相比不净七地来讲，可以任运安住净见量的殊胜境界，此时任运见净土，见有情皆为勇士勇母、无情皆为宝树、甘露池等，从而现前净土自在的境界。

趋至佛地，尽所有智圆满，净见量的境界变为圆满的报身境界。此时远离一切二取，亦无有出入定的差别，出定与入定无二，是恒时于法身中不移动的同时见报身清净的境界。

再按佛陀法身最了义的境界来讲，如所有智与尽所有智没有别别他体的存在，乃至连别别的侧面亦无法安立而成为无二无别。而且在佛陀的法身境界中没有形形色色的相本尊与刹土等，完全是明空无二全体显露的境界。

净见量是现量还是比量：

见本尊与净土的能境净见量是现量而非比量，且属于四种现量中第六无分别意识的现量。为何不能说是比量呢？因为净土与本尊以现见法筈的妙力自然显现于心前，根本不必以比量来衡量。如凡夫以眼识现见山河大地而不必要以比量来推测一样。

两种净见量的差别：

净见量有一般与特殊两种，前者是指现量见有相本尊与净土的能境，即是第六无分别意识的妙慧中现见的。后者是指现见如来藏光明的佛智慧，以究竟的净见量彻底衡量如来藏的光明唯一是佛的智慧。此二者分别于大乘圣者菩萨与佛的相续中成立并非以比量方式推理。

安立观现世量与净见量的差别之必要：

对外道安立释迦佛是一切智智之量士夫，以及对小乘根器的士夫宣讲佛陀的智慧是通过如理取舍四谛法之因缘而成就的无常法皆不必要应用净见量的理论而以观现世量的推理便可成立，因此等皆属于观现世量的范畴。但诸佛行境之不可思议的诸法，以观现世量无法衡量，唯一依靠随顺法性的智慧——净见量才能真实建立。如众生自性即佛、诸法本来为正等觉、诸法的实相是明空无二的如来藏等。对于诸如此类的甚深义产生殊胜的信解，只有依靠净见量方可真实成就。

从反面讲，在名言当中若没有观现世量与净见量的差别则有很大的过失。如在一



个车轮上面，凡夫只能见到一个车轮，如果此是唯一正量，则因禅定引发神通的外道见到车轮上有很多众生便应成为颠倒；内道的声缘阿罗汉以神通力见到的众生比前者更多，应成颠倒更为严重；而佛菩萨见到的众生更是不可计数，应成颠倒极为严重。所以，若不承许观现世量与净见量的差别而仅仅按照观现世量讲，则应成境界愈高颠倒识愈严重之外而不能成立见相愈加殊胜的差别。如是便可清楚在名言中讲观现世量与净见量的差别很有必要且极为合适。且通过如是差别的安立能够明白凡夫与圣者的境界恰恰相反的原因就在于圣者具有不共于凡夫的净见量的妙慧，故其面前才会有清静显现的存在。

以名言量建立无迷乱的显现于胜义中不空即在胜义中本来是如来藏的光明：

首先，要了知显现上存在差别。如对同一水，饿鬼见到是脓血，人见到是水，天人见到是甘露，菩萨见到的是玛玛革佛母而在佛的尽所有智前则是无量的清静相亦即如来藏的光明。

若有人问：在如是不同的显现当中，哪种有境是正量，哪种所境成立是名言的实相。或者问：在如是不同境界的不同显现中哪一种显现法才是名言究竟的实相，哪一种有境才是名言究竟的正量。

回答：有境越来越成为清静，便越来越是正量，而其所见亦成立是实相。如饿鬼与人作比较，人的有境更加清静，故相对于饿鬼来讲，人的眼识所见便是真实，人的眼识亦是正量。所以，他所见的水便成立是名言的真实相。若人与天比较，则天人的有境是正量，其所见的甘露亦是名言的实相。如是一层一层作比较便可了知：相比于下下，上上是正量，其所见亦是实相。比喻是：相对于取海螺黄色的眼识来讲，取海螺白色的眼识是正量，其所见的白色海螺亦是名言的实相。

由此便可成立：一切显现的诸法，在胜义当中成立是如来藏的光明，因为远离一切颠倒障垢的佛陀现见清静故，如同无眼翳者明见白色海螺般。此是三相理论以及比喻。意思是说一切显现的究竟实相本来是如来藏的光明能立就是佛陀的现见故。通过前面一段的比较亦可了知：究竟的正量就是佛的尽所有智，其所见便是名言的究竟实相。如是以佛的净见量来成立一切显现的究竟实相就是如来藏即胜义以胜义不空，胜义以客尘空的观点。

上面所说的“因为远离一切颠倒障垢的佛陀现见清静故”，于此能立之因可以从教证与理证两个方面成立：

1、首先以教证成立：

有人会想：佛陀所见都是自现的境界，并非凡夫所见的境界在佛陀的境界中亦是清静之法。



回答：若是如此，则清净的相续与不清净的相续应成无有共同的所见境，但实际并非如是。以教证来说，舍利弗见到释迦牟尼佛的刹土就是不清净的娑婆世界，但具髻梵天对舍利弗所见到的不清净的娑婆世界却现量见到是清净。他们在辩论的时候，佛陀示现此刹土皆显现为清净，当时在场的人都现量见到。佛陀说：“我的刹土恒时都是这样清净，你们只是不见而已。”

并且，对于同一所境，若不区分如实见与颠倒见的差别，则各自的见皆应成为正量。如有二人，一个见到白色海螺，另一个见到黄色海螺。由于不区分如实见与颠倒见的差别，所以要成立两个人的能见都是一种正量互相不能妨害。如是亦安立不了所见真与假的差别，导致所见的白色是对、黄色亦对。如是承许之宗会导致泯灭一切正量与非量之差别建立的过失。所以除了自现清净之外，再不会有不清净的法，在实相当中，一切万法皆本来清净、本来是心的自性光明如来藏，除此之外无有任何其他不清净客尘法的存在。以上是通过教证成立。

以理证成立：

以理论来讲，对于同一实相，不同有情的心识面前有不同的现相，此理在世间当中是以现量共称而成立的。循此现量共称之理可以以比量成立上面的能立。

所谓以比量成立即是指通过修不净观等的道理可以推理得知。如修白骨观，当以第六意识作意成熟之时，白骨的形相自然就会现前。因如是作意白骨便会如是现前白骨。同样道理，如果与法界无二而修，久而久之达到究竟之量的时候自然可以现前唯一自性清净的显现。

如是佛陀的见无有任何颠倒及法界按佛陀所见那样于实际意义中如实安住的缘故，所以，决定要成立佛陀现见究竟清净的实相。此理若不决定周遍，则应成净见量是虚妄、不清净的见反而成为真实，且须要承许佛陀的见是颠倒识，凡夫的见是正量。如是凡夫与佛陀比较，凡夫的所见成为真实的境界，佛陀的所见反而成为颠倒的状况。但事实决非如此，凡对佛法稍有恭敬心的人亦绝对不会如是承许。

故对于不同的显现作衡量时，以上上能够害下下，但是以下下不能害上上，如《入中论》中云：“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。

所以，在清净一切障垢的佛陀尽所有智前，现见诸法是清净之相，此外没有更上进步的缘故，由此便可成立：佛陀的尽所有智是名言究竟的正量，其所见是世俗一切显现的最究竟实相。

通过以上分析便可了知：分别心前的客尘现相是实相当中根本没有的迷乱之法，在实相中唯一就是如来藏的光明或者说唯一就是大清净。这便是以名言量成立如来藏以客尘空而自体不空，或者说，胜义以胜义不空，胜义以世俗空的他空观点。



此时若想：既然以胜义理论观察时，诸法皆不成立，则为何还要去安立大清净等之义呢？

回答：虽然以胜义理论观察时，无论是现量、比量还是正量、非量，或者是所破、所立，以及能境、所境等一切的安立皆成立是各自以自体而空，故远离有无、二俱、非二俱的一切戏论。但于此同时，如火的热性周遍一切火般，空性亦是周遍安住在名言的一切诸法之上，使得显现与空性无离于万法之中安住。何以故？因为显现是方便，空性是方便生，或者说空性是方便，显现是方便生的缘故。所以，在名言当中，遮破一个，则单独另外一个亦无法成立，因现空本来无二无别故。

若只学以胜义理论衡量的观点没有掌握净见量所衡量的内容，或者只偏堕在观现世量的境界以及只偏堕于衡量显现的侧面而忽略衡量空性的侧面，都将障碍真正体会现空无二或者说万法的本性本来就是无二无别一味一体的观点。

上面已经阐述了在名言中讲显现时，为什么必须要分观现世量与净见量之差别的原因。此处若有人问：讲胜义时，衡量胜义的理论亦有两种差别的原因是什么？

对此，同样可以通过道理作真实的抉择：如果观察胜义的量没有两种，而仅仅只有一种观察单空之相似胜义的正量便不能了知二谛本是双融。而且，由于单空分的胜义是戏论的缘故，胜义亦应成堕落于戏论之中，如是以事势理亦是自己否定自己，导致没有真实存在的过失。

经由以上分析应须了知：在名言中有清净与不清净的两种正量，即观现世量与净见量的差别。抉择胜义时亦有相似胜义与真实胜义两种不同的差别。这些皆是看待众生的根机、凡圣境界以及圣者出入定境界等的种种差别而如是安立的。此四种正量若依靠前前而入于后后则如眼翳消除的正量眼识般，应当见到名言观察的究竟义——大清净义，以及胜义观察的究竟义——大平等义。

在真实义当中，因为所量的世俗法不成立所以能量的前七识与阿赖耶或者说自证分亦无一成立，故现空无二如水月般。于究竟之中，二谛无别的一谛是远离一切戏论的涅槃真实实际，对于万法来讲再没有个更究竟的，此能知所知无二之身即是佛陀的智慧身。

以上所讲的四种种道理若真实领纳，便会以自己的智慧力于相续中自然生不随人随法等的四种依。若不具足如是作观察的智慧就会如依止盲人般不可能趋向解脱的正道。因为仅仅随世间共称的缘故导致不依法而依人；因为仅仅受持表面词句的缘故导致依语不依义；又因为仅仅以容易了达而依止的缘故导致不依了义而依不了义、不依智慧而依妄识，如是便会从真实四依中颠倒。

依法不依人：



此理便是：若依于宣说以真实理论成立的道，则无论宣讲者的人格是贤善还是下劣，身份是在家还是出家以及有无名声等，依止此法皆必定解脱。如佛陀因为所化的缘故，亦幻化为屠夫等一样，虽然形相上看起来是屠夫，但毕竟是对众生直接作利益的佛陀之化身，故依止其宣说的以理成立的正道必定会获得解脱。

相反，如果依止相违于大乘义理的宣说，即便宣说者的行为再善妙、名声再大甚至示现佛陀的相好与威仪，但对自己亦不会有丝毫利益，且最终除导致入歧途外不会有任何结果。如魔王为了令修行人从大乘道当中退失亦显现如佛陀般圆满的相好与威仪，虽然形相上看起来好象与佛无二，但他毕竟是怀着令人从大乘修行道当中退失之目的魔王，故依其颠倒之说不会获得任何解脱。

依义不依语：

虽然对诠释正法的文句首先须要闻，尔后要思考，但闻思的最终目的是要通达文句所指示的正见，故不应当依能诠的语句，而应依止所诠的法义。因为若能真实通达法义，则无论语句的多寡，还是词藻的优劣皆不会相违于意义。

如果已经了知一切经论的语句唯一是为令学者通达意义而安立，却仍然不依义而依语，就像已找到大象却仍然还要通过脚印再寻求大象般而成为可笑之处。另外，若一味耽著于词句上的多说直到分别没念没有息灭之间，可以一直不间断地宣说，乃至尽未来际。但如是偏堕于执著表面的语句除导致延缓通达真实意义之徒劳无义的结果外，对自己又怎会有任何实义可言呢？

如以手指月时，愚痴的人不看天空中的月亮，只执著手指。与此相同，仅执著词句的愚人只是观察词句而忽略意义，如果永远没有机会通达真实的意义。所以应依义不依语地按实际意义而观察、串习，此理极为重要。

依了义不依不了义：

如上之理明白以后，自然会希求趣入“通达意义”观点。而欲通达意义，首先要了知：佛陀经中的义理有了义与不了义的差别。之所以这样讲是因为佛陀遍知一切所化的根机与调伏的方便等，于是便相应于所化的种性、根机、意乐等而宣说如阶梯般的九乘法要，且下下未证悟的部分皆以上上来通达。面对佛陀如是具有四种秘密、四种意趣等的宣说，若仅如文取义，则以正量有害，故应分清了义与不了义之后，依了义而不依不了义。

如天鹅从水与乳当中择乳般，具有智慧的人能够在如来的善说大海之中享用佛法的了义精华。如是对于显密甚深了义的关要之义便会获得永远不退失的坚固信解，且能无余受持三乘之中任何一乘的无尽法藏，同时对不同根机的众生均具有次第引导的能力，从而成为佛陀教法与证法的胜利大幢。



依智不依识：

辨析了义与不了义之后，便要如实证悟甚深了义的观点。而在真正实修之时，不应依止随顺声音和合的分别心，即不能随二取所摄的虚妄分别识，而应当依于无二取的智慧。何以故？因为具有空与不空、二俱、非二俱等所缘的能所自性的心识唯一是迷乱的缘故，所以以它所缘的任何一法皆属虚妄。如是不可能触证远离戏论的法性真如，故在实修过程中必须要依止智而不依心识。

下面再解释一下根据：

凡缘有事、无事等的法皆是属于有相状，因为都具有取有事或者取无事的所缘，故皆是以分别心的魔所束缚。所以无论以何种遮破与安立亦摧坏不了心有所缘的状态。相反，依智不依识便可以达到无遣无立、见而解脱的真实境界，如寂天菩萨于《入行论·智慧品》中云：“何时实无实，心前悉不住，无有余相故，无缘最寂灭。”在如是殊胜境界中，虽然远离了一切能所二取，但也并非空空一片，而是在觉悟到自然智慧自性光明之面目的同时自然遮止四边所摄的一切戏论。依止智便是依止此殊胜的智慧。

以上宣讲了观察二谛的四种理论，以及四种理论之间的差别。若要真正通达大乘中观不可思议的观点则必须要依赖此殊胜理论，通过观察此种种理论而引起真实行持四依的功德。

【释迦怙主狮子王，于无畏眷作狮吼，
唯了义精得定解，记彼不退令满足。】

释迦佛是一切众生的怙主，是人中的狮子王，佛陀在堪能接受甚深妙法的无畏眷属当中作狮子吼——宣说如来藏常住不空。唯有对于了义精华的如来藏法门获得殊胜定解的补特伽罗佛陀才授记其从大乘道当中永不退转、决定获得无上菩提而令其满足。

颂词中的“无畏眷”是指闻受大法心不惊怖、根机成熟的众生。

【十地自在补处尊，龙树无著入地者，
密意江河智界一，若见相违自心过。】

十地大自在的补处弥勒尊者、龙树与无著等入地的大菩萨，他们的密意江河在自生智慧界中同成一味，如果有人见到彼等密意相违，则只能是自己智慧有限的过失。也就是说，若某个人认为大乘中观与唯识是相违而并非圆融，则只能证明持此见者自己智慧有限，导致相续中出现颠倒的错觉而不能通达甚深见派与广大行派本是圆融无二的观点。



此颂金刚句若稍加详解便可说：显宗与密宗、二转法轮与三转法轮、龙树菩萨与无著菩萨、雪域的智者与大成就者们的密意在明空无二的大无为法如来藏之中皆将成为一味一体。

从显密二者来说：

首先说显密二者：以生起次第修本尊身，从了义角度讲亦不会超越如来藏光明的范畴，以圆满次第依靠修习气脉明点而现前的也是它，以大圆满窍诀所指示的觉性亦复如是仍是它。只不过在金刚乘当中对于实修的方便等方面作了极为明显的开示，而显宗当中对它的体性以及实修的方便均没有作如是极为明显的宣说而已，这便是显密的差别。故显密二宗除宣说的方式上有明显与不明显的差别之外，密意将成为一味。所以全知麦彭仁波切说：“《宝性论》是连结显密如桥梁般的殊胜论典。”

从二转与三转法轮来说：

其次，从二、三转法轮来讲，第二转法轮将从色法乃至一切智智之间的一切诸法皆抉择为离戏空性的观点，实际就是第三转法轮中如来藏本体空的侧面。而第三转的了义如来藏经当中宣说如来藏本来具足四身五智等的见解实际就是第二转法轮所描述的空性的显现分。所以，除了宣说的侧重点不同的差别之外，并非二转及三转中的任何一宗没有讲到现空二者，故密意将成为一味一体。

从两大车轨来说：

再从两大车轨来说，龙树菩萨虽然着重宣说空性，但对空性的自性亦决定承许是大光明。如《赞法界颂》中云：“如是光明心，为贪等垢染，智火烧其垢，非彼光明性，空类诸契经，所有如来说，一切断烦恼，不曾坏其性。”而弥勒与无著两大菩萨虽然在《宝性论》等论典当中着重宣说了如来藏，但对如来藏的本性同样承许是远离一切我与无我等戏论的大空性，如《宝性论》云：“我与无我诸戏论，寂灭之故为圣我。”所以，龙树与无著二大车的密意亦是一味。

综上之理可如是解释：之所以说弥勒与龙树的密意究竟无有相违是因为二转与三转的密意不相违，而二转与三转的密意不相违是因为所诠的现与空无有相违，而所诠的现与空之所以不相违是因为现与空皆是诸法法性的缘故。

从印藏的智者、成就者来说：

印度的清辩论师、麦哲巴、金洲、阿底峡、帝洛巴、那洛巴等诸多大成就者亦承许现空无违是大中观的究竟密意。从西藏来看，不但是觉囊巴的遍知多洛瓦与遍知达拉那他等安立他空中观的观点，包括噶举巴的噶玛巴自生金刚、马尔巴、密勒日巴等大德与萨迦派的萨迦班智达、根嘎华日、班钦香秋、顿有华瓦、仁达瓦上师等大德以及格鲁派的宗大师亦承许明空无二，且在《回答胜药·甘露鬘》等当中有如是承许的



宣说。宗喀巴大师的亲传弟子格日江措朗波亦承许他空中观，并且说此乃宗喀巴大师直接传授的教诫。另外，班钦罗桑曲杰等众多格鲁派的大德皆承许自空中观与他空中观完全是一味一体的无有相违。自宗宁玛巴的全知无垢光尊者、门朗大师、洛钦大译师、全知麦彭仁波切等同样承许两种中观毫不相违，尤其是全知麦彭仁波切着重建立而弘扬自他空圆融的观点。

由以上便可得知以出世间智慧如实现见真实义的印藏大德们的究竟密意皆是一味的观点可谓是善能成立。如是对于明空双融之大无为法的智慧说他空也可以，说自空也可以。因为在究竟的净见量面前虽然世俗法是自体空，如眼翳消除时，海螺的黄色根本不存在般，但自然智慧却是谛实存在的，如白色海螺的显现般。故以此角度安立自然智慧以其他世俗迷乱法空而自体不空，这便是在净见量前承许明分的他空。同时，三身四智亦是如无实有的水月般而并非中观理聚论所破的谛实法，所以，以此角度也可以说是自空大中观。

通达显密法海的大恩上师法王如意宝也在一首金刚歌当中说道：“如来藏究竟安住之相，了知以两种正量衡量的方式，宣说空性和谛实等均无不可，所以萨迦、格鲁、觉囊应当彼此内心相合。”

意思是说：觉囊巴着重宣讲的他空中观是依靠净见量安立，萨迦、格鲁着重宣讲的自空中观是依靠胜义理论而安立，即仅仅是不同的两个正量分别针对两个不同的侧面所衡量的差别，从实际意义上讲完全可以说是圆融无违。也就是说，以胜义理论所抉择的空性与以净见量所抉择的如金刚般坚固的谛实常法，二者之间不会产生任何相违的过失之处。

对于大恩上师以能解开百千关要的金刚句所作的教诫，若能如实了知，相续中便会产生通达一切教法无违、一切圣言显现为教授的结果。所以，对于闻思者来讲，此是极其重要之处。

全知麦彭仁波切的弟子根华堪布在《定解宝灯论》注释中亦云：“自空他空相互争议大，若堕现空之边则有违，现空不违双运宗派胜，持此岂非已胜一切宗。”

【诸法本体虽空性，自性光明身智界，
本来自住日与光，现空双融中观理。】

万法的本体虽然如第二转法轮所宣讲的那样是远离一切戏论的大空性，但亦并非是空空如也的单空，而是自性光明的三身四智界以无离无合的方式本来任运自成安住于空性之中，如日轮与光明本来无二无别，这便是现空圆融的中观妙理。



【圣智前无欺真谛，世俗二取迷乱妄，
赐辨实现智慧眼，善说胜论如宝灯。】

按他空中观所安立的实相现相二谛讲，圣者智慧前或者说净见量面前存在的无有欺惑的谛实法便是胜义谛。而世俗法就是二取迷乱的现相，完全是虚妄之法。因为能够赐予如是辨别实相与现相的智慧眼，所以，这部善说的殊胜论典如宝灯一般。

【故直具慧有缘众，甚深理当修见眼，
入了义精妙宝室，二利之财愿自在。】

所以，正直具慧的有缘者既然遇到如是殊胜之法，应当对于甚深理，修持正见的慧眼，从而趣入了义精华的妙宝室自在受用二利的财富。

颂词中的“妙宝室”比喻圆满具足超过恒河沙数佛功德法的如来藏。

【以造论善皎月光，息灭五浊衰热恼，
教证二法睡莲绽，解脱海洋愿增长。】

此颂是祈愿句，亦是回向句，祈愿以此造论之殊胜善根的皎洁月光息灭五浊恶世衰坏的热恼，令释迦佛教法与证法的睡莲都得以绽放，愿解脱的海洋不断增长。下面是发愿偈：

【世世文殊师摄我，圆满教理窍诀力，
安住胜乘雪山巅，无畏狮音愿传扬。】

愿我生生世世之中皆能够得到文殊上师全知麦彭仁波切的摄受从而圆满了义教、胜义理与名言理，以及传承上师窍诀的智力。依靠这些力量安住于殊胜了义大乘之中，如雪山之巅的狮子王一般将无畏的狮吼声传扬于十方世界。

【此文由雪域唯一语自在狮子至尊上师全知麦彭文殊欢喜金刚赐略著基础之种子，唯首尾诸颂以自语补充，降阳洛珠江措（文殊智慧海）集录整理于自居吉祥协庆显密兴盛洲之学院。】

释：整理者说：此部论只有开头与结尾的颂词是他以自己的语言给予补充，论典的正文完全是全知上师麦彭仁波切所写。

【愿以此论成为了义大中观宗于一切方隅兴盛并永久安住之因。】

讲闻者回向：愿以这次讲闻本论的善根回向了义他空中观宗在十方世界兴盛广大，



愿一切众生皆能泯灭二取迷乱之法，现前自生佛陀的果位。

【2003年藏历6月26日供护法吉日译于喇荣】

尚未定稿 请勿翻印



他空承许狮吼论思考题

- 1、在自空中观和他空中观中都有以下的名词，请区分它们的定义。
(1) 胜义和世俗 (2) 谛实 (3) 空和不空 (4) 常 (5) 空基
- 2、请分析自空和他空的体性。
- 3、在他空宗中，举出邪与正的种类、相似与真实的种类，并说明邪与正、相似与真实的差别所在，对于自空宗也作如是分析。
- 4、从什么角度说了义的他空大中观宗具有极为深广的秘密要诀？
- 5、解释论名：他空承许狮吼论（对于“他空”、“承许”以及“狮吼”要作具体的解释）。
- 6、为什么不了知一切法无自性就不能抉择世俗以自体空、胜义以他空的道理？
- 7、说明两种安立二谛的方式。
- 8、解释颂词：
(1) 犹如火浣衣，为众垢所污，
投于猛火中，垢焚非衣损。
如是光明心，为贪等垢染，
智火烧其垢，非彼光明性。
(2) 所观蕴空性，如蕉无实义，
具殊胜相空，与彼者不同。
具殊胜相之空性与所观五蕴之空性有什么不同？
- 9、(1) 解释名词：遮一之异体。
(2) 为什么以实相现相是否相同所安立的二谛是遮一之异体的关系？
(3) 为什么应成派随顺世间将二谛安立为一本体异反体的关系？
- 10、请在名言中以理建立胜义以自体不空的观点。
- 11、为什么说若在名言中胜义以自体空，则将失坏二谛？
- 12、既然他空宗也承许超越破立的法界，为什么又要遮破所破、建立所立呢？
- 13、如果在名言中一切都平等遮破会造成什么过失？请举三个例子作具体的解释。
- 14、他宗妨难：“你们他空宗说世俗轮回是空、胜义涅槃不空，这样一者无另一者有，或者一者非谛实一者谛实，应成轮涅平等不成立的过失。”请对此以理回答。
- 15、为什么以后代中观论师所说的“柱子以柱子不空，柱子以实有空”的观点将成



- (1) 现空二法何时也不双融，
 (2) 有寂平等从二谛的角度何时也不可能成立，
 (3) 在其胜义上没有少分身智功德等。
- 16、(1) 安立“瓶等显现自体不空，唯以实有空”有何种过失？
 (2) 安立“胜义以胜义空，唯以世俗空”有何种功德？请作具体的分析。
- 17、为什么说他空宗所说的谛实以及对谛实义产生实有之想不是理所破和道所破？
- 18、为什么说常不一定是常见，说断不一定是断见，说有说无不一定是无边和无边的戏论？
- 19、由“柱子以柱子不空、柱子以实有空”的观点，为什么会成立无有二取和无有二执是实相与现相不同的迷乱识的结论？
- 20、对于承许胜义无实有和离戏论的他宗所放的过失，请以同等理破除。
 (1) 以世俗空不堪为空性，以修遮破迷乱世俗不堪为修持空性。
 (2) 如果如是胜义从本体上已成立无实有和离一切戏论，以此还不堪为空性，那仅仅以所谓胜义不空的名言安立的词句也应成执空性为有事的不可解救之见。
- 21、(1) 胜义理论和名言理论有什么差别？
 (2) 胜义理论有哪两种？名言量有哪两种？
 (3) 胜义理论和胜义智慧有什么差别？
- 22、(1) 说出观现世量的因、体、作用和果。
 (2) 说出净见量的因、体、作用和果。
 (3) 只具有观现世量而不具有净见量的有情是哪些？为什么他们不具有净见量？
 (4) 何人具有净见量？净见量的不共自境是什么？
- 23、(1) 如果名言没有观现世量和净见量这两种正量，应成何种过失？
 (2) 如果在观察胜义方面，只有观察相似胜义——单空的正量，应成何种过失？
- 24、为什么不具足四种理论的人，将会从四依中颠倒？
- 25、为什么应当依法不依人、依义不依语、依了义不依不了义、依智不依识？请以理说明。
- 26、对于在明空无为法的如来藏界之中，显宗和密宗、二转法轮和三转法轮、龙树菩萨和无著菩萨的密意将成一味，请作解释。
- 27、对于同一水，地狱见为烓铜水，饿鬼见为脓血，人见为水，天见为甘露，菩萨见为玛玛革佛母，佛的尽所有智见为无量清净量。
 (1) 以暂时来说，如何安立正量与非量？何者是名言的实相？以究竟来说，何



者是正量？何境是名言的实相？

(2) 以观察名言量，直接建立一切显现在实相中是如来藏光明。

28、请说明圣者净见量和佛陀净见量的差别。

29、请以教理断除以下疑惑：

(1) 如果一切有情都具有佛的自性，那老狗也应成具有三十二相八十种好的如来，并且佛也应成转生地狱等，有很多过失。

(2) 在他空宗的论典中直接宣说了如来藏谛实以及有我的存在，以承许如来藏谛实故，应成有事宗；以承许我故，应成外道宗。

(3) 以教理可以成立“宣说如来藏是不了义的说法”，教如《楞伽经》云：“世尊告曰：大慧，我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。大慧，如来应正等觉，是于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义说名如来藏，为除愚夫无我恐怖。由如来藏门，显示无分别处无相境界。大慧，现在未来诸菩萨摩河萨，不应执我。”