

传统文化典籍导读 20

四注寶鑑

导 读

主编：谈锡永
导读：谈锡永

中国书店





传统文化典籍导读

- 1/ 《杂阿舍经导读》
- 2/ 《异部宗轮论导读》
- 3/ 《大乘成业论导读》
- 4/ 《解深密经导读》
- 5/ 《阿弥陀经导读》
- 6/ 《唯识三十颂导读》
- 7/ 《唯识二十论导读》
- 8/ 《小品般若经论对读》（上）
- 9/ 《小品般若经论对读》（下）
- 10/ 《金刚经 心经导读》
- 11/ 《中论导读》（上）
- 12/ 《中论导读》（下）
- 13/ 《楞伽经导读》
- 14/ 《法华经导读》
- 15/ 《十地经导读》
- 16/ 《大般涅槃经导读》
- 17/ 《维摩诘经导读》
- 18/ 《菩提道次第略论》
- 19/ 《密续部总建立广释导读》
- 20/ 《四法宝鬘导读》
- 21/ 《因明入正理论导读》



ZWTS
2007
B94
txy

文
化
典
籍
导
读
20

四 注 寶 髮

导 读

主 编
： 谈 锡 永
导 读
： 谈 锡 永

中 国 书



3 1487 1581 0

图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化典籍导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,
2006. 10

ISBN 7 - 80663 - 396 - 0

I. 传... II. 谈... III. 佛教 - 宗教经典 - 中国
IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119297 号

传统文化典籍导读

谈锡永 主编

责任编辑: 润农

出版: 中国书店

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京柯蓝博泰印务有限责任公司

开本: 880 × 1230 1/32

版次: 2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

印数: 0001 - 2000

书号: ISBN 7 - 80663 - 396 - 0/B · 130

定价: 358.00 元 (全 21 册)

敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,
当地新华书店售缺者可由本社邮购。

目 录

卷首语	(1)
总序	(2)
别序	(7)
序	(12)
 第一篇：导读	 (1)
一、五种抉择见的建立	(3)
二、如何了解“四法”	(7)
三、四宗“道次第”建立	(9)
四、四宗宗义	(12)
五、应成派如何评价余宗	(31)
六、宁玛派的九乘次第	(35)
七、出世间法九乘	(37)
八、内外密乘的共基道果	(41)
九、外密三乘的意趣	(45)
十、内密三乘的意趣	(50)
十一、本论组织	(57)
十二、结语	(69)
 第二篇：释正文	 (71)
皈敬述意	(73)

归心于法第一	(74)
修法为道第二	(80)
道上除妄第三	(85)
净妄成觉第四	(117)
论主回向	(125)
 附录	 (127)
四部宗义要略	(129)
跋	(175)
 导读者简介	 (181)
编辑委员简介	(182)

卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

一

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应

成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，

于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论，是为了修学的需要。所说证空性，如何去证空性呢？那就非依次第修学不可，那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时，实无“空性”可证，唯现证“乐空无二”，这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”，行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立，如是于中观始有“四重缘起”的观修，于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基，其旨趣所在，是这套丛书的基本观点。

三

理解佛家经论，宜由修学着眼。若离修学去理解，

则生疑惑。

以《入楞伽经》为例。倘离修学，则会觉得其不纯，既非纯说“唯识”如《解深密经》等，亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑，向敦珠无畏智尊者（Dudjom Rinpoche）请开示。尊者只答一句：“《楞伽》说菩萨的心识，但菩萨亦由凡夫起修，是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示，才得叩开“如来藏”的大门，建立“了义大中观”见，亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门，无非只是心理改造，由凡夫改造为圣者，即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时，亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”，便即是心的行相，也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”，即是“圣凡心理状态”的分析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，

或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

波錫社

别 序

中国藏地密宗传入汉地，原有一先天的缺陷，即是理论的传入，未能与传法作有系统的配合。这种情形，便导致一些学者的误会，对密法源流多有质疑。

后来有些学者为了补救这一缺陷，便致力于藏密论著的翻译，如法尊法师即是其代表者之一，但译材却多取自格鲁派（黄教，dGe lugs），对藏密旧派的宁玛派（红教，rNying ma）论述，未免有点忽视。

由格鲁派的论典，刺激起汉地对龙树（Nāgājuna）《中论》（*Mūlamadhyamakakārikā*）的研究，于是“自续派”（*Svātantrika*）与“应成派”（*Prāsaṅgika*）的中观理论始成为汉地中观宗研究的目标，在此以前，研究范围则仍局限于“三论宗”的领域之内。这可以说是藏密论师对汉地佛法的贡献。

然而若将研究范围限于格鲁派，则实仍未足，因为宁玛派的中观理论实有异于格鲁派。关于这点，拙译《中观宗宗义》（见本书附录），已予述及。

两派中观的最大分别是——格鲁派以中观应成派的理论为了义，而宁玛派则仍视之为不了义，却以《楞伽

经》(Lankāvatāra)、《宝性论》(Ratnagotravibhāga)等经论提出的“如来藏”(tathāgatagarbha)为了义,且称之为“了义大中观”。此一分别,牵涉甚大。宁玛派建立“九乘次第”(详见“导读”),即以“大中观”为最高建立,亦即所谓“大圆满见”,若不以之为了义,则“九乘次第”自亦无从建立,此亦即格鲁派不立“大圆满”这一次第的主要原因。

本论为宁玛派的重要论述,将“九乘次第”包括无余。但对于“大圆满”部分,实则仍只指示其“加行”(sbyor ba),未及正修(dngos gzhi)。是故本论第四部分,便标题为“净妄成觉”,说“净”、说“妄”,便非“大圆满”(rdzogs pa chen po),便非“了义大中观”,因为言“净”则仍有作意,言“妄”则仍有分别。若“大圆满”则离作意分别,无修无证,一如汉土禅宗的祖师禅,无可言说。凡有言说,则已落第二峰头。由是一切对“大圆满”之论述,实无非其“加行”而已。

因此若将“九乘次第”由下向上观察,则每一次第皆各有其“基道果”(或称境、道、果;见、修、行、果),于是便有“七种抉择见”的建立,此七种见即用以配合九乘次第。但若由上向下统摄,则密法究竟便以“如来藏”为根,由是行“大圆满”道,行者即能得佛果。此即宁玛派“即身成佛”之理。

不过,若果将“大圆满”视为究竟道,其余次第视

为“大圆满前行”，那么，无上密的修持，便是以“般若”为根、“唯识”为道、“如来藏”为果。

在这里，余次第的果，成为“大圆满”的基，不但有“次第”的意味，而且还有一层重要的意义，那就是，余次第的修习，虽以“般若”的见地为基，但却只是在知识的层次上理解空性，并不能证悟空性，犹之乎仅知道糖甜，实际上却未尝到糖的甜味。通过修习，历生起次第，而圆满次第，及至生圆双运，于是才知糖的味道。

可是，这时却仍非空性的证悟，因为在圆满次第上，行者实并未摆脱概念的束缚。犹如吃糖，吃时还有甜味、椰子味、牛奶味等等概念，左右了我们对一颗糖真实味道的体认。因此还须进一步，摆脱一切概念，吃糖就是吃糖，尝出什么味道就是什么味道，如此才尝得糖的究竟真实。

所以余次第的修习，对空性的体认仍落于见地的层次，这见地，即是“大圆满见”、亦即“大中观”、亦即“如来藏”，然而能有此见地，却已是余次第修习的果——这里是依次第的证量而说果，并不以化身、报身等说果。

当以“大中观见”（如来藏）为基，作进一步修习时，所修即为“大圆满”之道，然后才能得佛果。这个层次，即犹如已尝到糖味之后，如何摆脱对糖味种种概

念上的知见。所以究竟而言，“空”实无可证，能得而证者，密乘说为“乐空”（bde stong），说为“乐”，即是与空性不离的情器世间，以空性不能离情器而现证。

在基、道、果方面，必须如是理解，然后才能明白宁玛派“九乘次第”建立的意义。因此我们也可以这样说，宁玛派的“大圆满”，实在是一有次第的祖师禅。

故若依“九乘次第”而言，我们可以这样说，藏密宁玛派的修持，体则宗《般若经》（*Prajñāpāramitā*）、《入楞伽经》（*Lankāvatāra*），相则宗《解深密经》（*Saṃdhinirmocana*）、《密严经》（*Ghanavyūha*），用则宗《涅槃经》（*Mahāparinirvāṇa*）、《胜鬘经》（*Śrīmālādevī*），如是融合三系列的经典，其基、道、果的建立可视为如此。至于此三者，则实用“大中观”（大圆满见）作为统摄，如是悉皆成为可以言说思维的“大圆满前行”。

至于“大圆满正行”，因离言说思维，故即“大圆满见”亦不执，是即如祖师禅之所云：“说似一物即不中。”

但关于“大中观”（如来藏），学者却有许多误会，无论中观家或唯识家，对此皆有批评。究其实际，此悉因将如来藏视为本体之故，为本体，则为“空后转出的不空”，或为“一心二门”，皆可论议。然而宁玛派之如来藏，却仅为空性心识之现象功能（相与用），当心识受污染时，相用则名阿赖耶识；当心识不受污染时，相用

则名如来藏，如是则便非空后转出来的不空本体，亦非一心有二门，只是空性的心识有两种力用，显现两种不同的相。

護錫社

二〇〇四年岁次甲申五月修订版序

序

龙青巴尊者 (Klong chen rab 'bgams, 1308—1363), 为藏地宁玛派重要祖师, 得无垢友尊者 (Vimalamitra) 大圆满心髓派 (sNying Tig) 传承, 由是开展法脉, 至今传承未断。藏人以尊者及萨迦班智达 (Sa skya Pandita, 1182—1251) 暨宗喀巴大士 (Tsong kha pa, 1357—1419), 为文殊师利菩萨三大化身, 足见其在藏密地位之崇高, 亦言其智慧之深广也。

尊者出生家族为宁玛派 (rNying ma) 世家, 莲华生大士 (Padmasambhava) 二十五大弟子中之胜声尊者 (rGyal ba mchog dbyangs) 即为尊者之族祖。胜声尊者修马头金刚得大成就, 为藏密早期著名祖师。

相传龙青巴尊者出生时, 其母梦狮子眉间放太阳光照耀三界, 此即尊者以如日密法普照有情之征兆。及九岁, 尊者即能诵《般若二万五千颂》 (*Pañcaviṃśatisāhasrikā*) 及《般若八千颂》 (*Aṣṭasāhasrikā*)。十二岁在桑耶寺 (bSam yas) 受戒, 法名戒慧 (Tshul khriṃs blo gros)。十四岁学戒律, 十六岁从萨迦派学“道果” (Lam 'bras)。其后遍学外密三续 [事密 (kriyātantra)、行密

(caryātantra)、瑜伽密 (yogatantra)]，于十九岁时又从迦当派学显宗经论及《因明七论》，至三十二岁时始开始传法，建立道场。其后更得宁玛派大圆满法传承，遂成一代宗师。所著《七宝藏论》(*mDzod bdun*)、《三休息论》(*Ngal gso skor gsum*)、《三自解脱论》(*Rang grol skor gsum*)、《四部心髓》(*sNying thig ya bzhi*)，即为尊者之重要著作。

本论亦为尊者重要论著之一，据噶举派 (bKa' rgyud) 冈波巴大师 (sGam po pa, 1079—1153) 之《四法》(*Chos bzh'i 'grel pa*) 而作，既广释其义，且以大圆满见加以抉择，故全论意趣已不同冈波巴原论。称为《宝鬘》，虽有诠释原论之意，此盖尊者自谦而已，实质可视为造论，殊非释论也。

四法者，即归心于法、修法为道、道上除妄、净妄成觉。四者分摄见、修、行、果。

本论篇幅虽短，惟已由小乘、大乘，说至密乘；密乘中又由外密说至无上密；无上密中复由生起次第说至大圆满，宁玛派之九乘次第盖已包摄无余。以大圆满及大圆满见作归结，殆属宁玛派传统。宁玛派所传即为印度不可思议法门，于显宗推大圆满见（即大中观）为究竟，于密法推大圆满道为究竟，此固与其后宗喀巴大士建立之体系绝不相同。宗喀巴于显宗推中观应成派为究竟，于密法则推圆满次第为究竟，此间之差异，读者应

予注意。

近世编著藏地佛教史者，每多不读藏密大师论著，本身亦未学密法，仅据若干资料，辗转抄引，且由于格鲁派（俗称黄教）掌握藏地政教已四百年，宗喀巴大士及其弟子之论著亦经已译为汉文，故著史者即就近取舍资料，漫漶为文，于是竟谓宁玛派不成体系，又谓其九乘次第即藏地原始宗教苯教之九次第，是真足以误导后学。

按印度密乘祖师，其无上密一系，源头实为维摩诘（Vimalakīrti），即《维摩诘经》中向释迦诸弟子及诸大菩萨说“不可思议法门”之大德。依宁玛派说，其为无上密五大持明中之人间持明，余四者则为耶舍持护天（Yaśasvī Varapāla）、现毒龙王（Taksaka）、焰口药叉（Yakṣa Ulkā mukha）、黑齿罗刹母（Matyaupāyika）。此盖属印度密乘旧说。维摩诘与佛同时，故无上密可谓来源古远。其后传承来历亦了了分明，一一可述，著史者竟因宁玛派重要文献不易得阅，且多以白衣传法，于是便信口雌黄加以贬辞。是则龙青巴尊者本论，实足以纠正此等著述之种种误导。

近年密法流行，有些学密者以为密法既称无上，即不须学显宗经论，甚且有以为今生能入无上密乘法坛，即多生以来已必具学习显宗之因缘，是故今生亦不必更学显宗经论。持此种见地者，读本论时，应有所启迪，

知显宗经论实为密法基础，不然，则尊者更何须著此论述？

本论译为英文，译者为阿历山大·贝尔辛（Alexander Berzin）。译者谨慎从事，向诸大德请益然后着笔。据其自记，第一、二章，得迦尊桑波仁波切（Khetsun Sangpo Rinpoche）提供意见。公元一九七七年，宁玛派法王敦珠仁波切（Dudjom Rinpoche）口授第三章法义，同年，贝鲁亲尊仁波切（Beru Khyentze Rinpoche）则口授第四章法义。后二者，皆当今精通大圆满法要之表表者。正文中之“释义”，即上述二仁波切分授译者之教授。

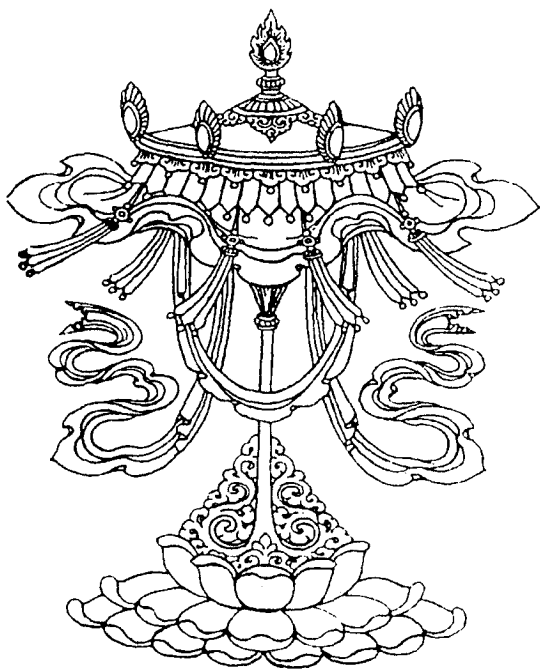
本论系据英译重翻。为便初学，仍依已见加以注释，则以“注释”二字别之。至本论法义，详于“导读”之中，于此不赘。

第

一

篇

导 读



一、五种抉择见的建立

印度佛教的传播，主要可分为三支：一支是南传小乘（Hīnayāna），一支是北传大乘（Mahāyāna），一支是传到藏地的密乘（Tantrayāna）。

密乘亦属大乘的系统，然而传统上则将大乘显密两支，分别称为“波罗蜜多乘”（Pāramitāyāna）与“金刚乘”（Vajrayāna）；或“因大乘”与“果密乘”。所以在密乘著作中，提到大乘，一般即指大乘显宗。

中国的大乘，主要为显宗的传统。自魏晋以来，发展成三论宗、净土宗、华严宗、天台宗、法相宗、律宗、禅宗等体系，已将印度的大乘佛学发挥得淋漓尽致，并非仅仅接受印度的佛学而已。密乘传入藏地后，亦有很大的发展。

公元八世纪中叶，即唐玄宗天宝初年，莲华生大士受迎请入藏，始弘密法，于是译师辈出。尤以公元十世纪中叶，宝贤论师（Rin chen bzang po, 958—1055）赴印度求法，十一世纪初叶，阿提沙尊者（Ati śa）入藏地弘法，更为密乘在藏地发展的两件大事。由是显宗的理论灿然大备。无著（Asaṅga）、世亲（Vasubandhu）的瑜伽行

(Yogācāra)；龙树 (Nāgārjuna)、提婆 (Āryadeva) 的中观 (Madhyamaka)，皆发展成为严谨的学术系统。同时，每一经续亦分“见”与“修”二部而传，并非仅仅有说无修。这即是藏传佛教的特色，亦即遥承印度论师的传统。

藏地三大论师，即被誉为文殊三大化身之萨迦班智达、龙青巴尊者，所弘为《入楞伽经》(Lankāvatāra) 及《宝性论》(Ratnagotravibhāga) 一系之大中观，亦即如来藏；宗喀巴大士则专弘佛护 (Buddhapālita)、月称 (Candrakīrti) 一系之中观应成派 (Prāsangika)。这种学风，使宁玛派的“大圆满”(rdzogs chen) 得到重大发展，而格鲁派的“止观”亦由是发展至巅峰。如今的藏地学者，则称大中观一系为旧派，应成派一系为新派。

龙青巴尊者对宁玛派的贡献，是令修密行人的观念改变。

于阿提沙尊者 (Atiśa 法名吉祥燃灯智，Dīpaṃkāra śrījñāna) 入藏以前，密乘行人过分重视“圆满次第”的气脉明点修习，以此修习易起神通，修持者亦但以神通为证量。阿提沙著《菩提道炬论》(Bodhipathapradīpa)，虽亦说密法传播应依神通，但他并不以得神通为究竟，求解脱才是修持的目标。龙青巴尊者即于此基础上，提出十分重要的“七抉择见”，依其次第如下：

(一) 执实见：凡夫于一切法都执为真实。

（二）外道见：外道理论，或陷于断边，或陷于常边，妄计有无，成为执着。

（三）人无我见：知补特迦罗无有自性，但执四谛、十二因缘等法为真实。

（四）唯识见：知万法皆由心识变幻而成，依此作多门观察。

（五）中观见：知万法生灭皆由缘起，依此作多门观察。

（六）俱生智见：知一切法本明，就此无生明体即能成正觉，不必对治，不必观察。

（七）大圆满见：诸法起时，刹那圆满，故无修无证，于轮回涅槃都不作取舍，此即无智无得。

如是七种见，一二落于常断二边而生执着，故非佛法；三为小乘，四五大乘，六七两种则不依文字建立，惟依口耳传承，实与禅宗相类，前者似“攀缘如禅”，后者似“祖师禅”。如是自三至七，为佛家的五种见。

然而这五种抉择见，实在可以看成是一个“次第”的系统，后后的层次高于前前。自三至七，则前前为后后的修持基础，所以修大圆满的人，并不因层次高便鄙薄中观与唯识，亦不鄙薄小乘，没有这层层阶梯，便根本没可能修习大圆满，亦没可能得大圆满见。

本论即龙青巴尊者的大圆满系列著作之一，名为《四法宝鬘》（*Chos bzhi rin che'i phreng ba*），而藏地学

者实视之为大圆满的导论，详述小、大、密乘的修行次第，并且依佛家五种见作一层一层的抉择。

由本论的叙述，可知藏地的大圆满理论，虽同样以空性作为基础，但其见地却不同汉地的空宗及禅宗。汉地的空宗，发展成天台宗而臻于极致，禅宗于唐宋两代更绽出奇葩，是印度佛学北传之后的重要发展。大圆满则依次第而建立究竟道，可视为北传佛学的另一重要发展。汉藏风格迥然不同，实亦无所谓优劣，可以视为莲池中开放的两色莲花。

二、 如何了解“四法”

本论所说的四法，即归心于法、修法为道、道上除妄、转妄成觉。

由四法的标题即可知，四法的内容实如贯珠，一气呵成，环环相扣。先是归心于法，归法之后，即当以法为道，修道目的为求除种种妄念妄见，故谈除妄之法，最后以大圆满见转一切虚妄为觉性。

四法中，以“道上除妄”一法为本书重点，龙青巴尊者在本章中，先以中观应成见抉择小乘大乘各宗见，然后再以大中观见作为抉择，是为见地之建立，也可以说，这是密法种子，种植在大中观如来藏理论土壤上，长养出来的一树奇葩。

据说“四法”之名，初由噶举派祖师冈波巴创立，他有《四法》(*Chos bzhi*)传世，为噶举派重要论述。此四法，原为修行人解决四个问题：即对此生的执着，对轮回的执着，对自身的执着，对实有的执着。龙青巴尊者于造本论时，仅据“四法”之名加以发挥，然凡所发挥皆用大圆满见，是故已不同于冈波巴之四法。冈波巴另有《殊胜道宝鬘论》(*Lam mchog rin po che'i phreng*

ba)，则与本论无关。

至于中观见跟大圆满见的分别，仅在于前者仍有抉择的标准，用以显诸法本不生不灭；后者则以诸法起时，刹那圆满，不须更立抉择标准。然若欲理解大圆满见，则仍须以中观见作为基础。为此，已特于敦珠法王所著之《宁玛派教义》一书中，摘译出其述中观宗义部分，成《中观宗宗义》，已包括自续派、应成派及大中观宗义，大中观即如来藏，亦即大圆满见，读者可以参考，此处不予详述。

本文所述，仅向读者介绍，欲理解论旨必具的两种基本知识：

一为应成派的理论，及其对余宗的抉择，此为由般若、唯识过渡至大中观的桥梁。至于大中观，则暂时不讨论^①。

一为宁玛派九乘次第的判别，以及外内密对四宗五见的配合。这是据实际修持的建立，由此始可进入大圆满修持。

下面，我们将对这两个基础加以简明介绍。

【注释】

①可参考《宁玛派丛书》见部《九乘次第论集》。

三、四宗“道次第”建立

依藏地论师的说法，释迦入灭之后，由于释经者的意趣不同，总结其见地，可分为四部。

释迦所转法轮，分为三转。小乘二宗部据初转法轮建立，是为毗婆沙部（Vaibhāsika），及经部（Sautrāntika）。大乘中观宗（Mādhyamika）所据，为中转法轮；唯识宗（Cittamātra）所据，则为末转法轮。

故藏地论师，只承认此四宗为佛法。而除小乘、大乘、密乘之外，佛教亦无他乘。如《金刚心释》所说：

“佛法三乘四宗派，第四第五非佛说。”

这四部派，从现时最流行的格鲁派“宗义学”（grub mtha'）观点看起来，其实是一次第，即是：

小乘	{	毗婆沙部	
		经部	
大乘	{	唯识宗	{ 实相派
		中观宗	{ 虚相派
			{ 自续派
			{ 应成派

上表中，后后视前前为不了义，因为都陷于常、断

二边。然而每一宗派都认为自己的理论为中道。因为他们对于断除常边与断边，各自有不同的说法。

毗婆沙宗的中道是，虽许一切法三世实有，但亦不落常边，当果生起时因已灭，是故便非常；从另一角度来看，则因灭时有果生出，是故便亦非断。

经部宗的中道是，虽主张外境实有，但亦不落常边，因为一切法刹那坏灭，即是非常；而诸法虽刹那灭但亦刹那相续生起，是亦非断。

唯识宗的中道是，虽许内识实有，但亦非常，因为遍计执性非真实存在，是故非常；而依他起性及圆成实性则是真实的存在，是亦非断。

中观宗的中道是，虽说一切法的本质非真实存在，但亦非断，因为一切法在名言上的存在是真实的，是故非断；然而在胜义上的存在却非真实，故亦非常。

以上所言，初学者或不能理解，但这却是四部宗义的纲领。下文谈及宗义，对此理解当有帮助。

藏地学者虽然认为只有中观宗的中道见，才是真正的、彻底的中道，但却亦不排斥余宗的中道见，因为他们认为，要先了解下下的中道见，然后才能了解上上的中道见，例如要了解经部的“诸法刹那生灭而相续”，就必先要了解毗婆沙部的“因果刹那生灭”。

这种观点，即所谓“道次第”。即将不同的观点，分别为不同的层次，是故每层次便各自不相排斥。研究藏

地密宗，必须先了解“道次第”的概念，如若不然，面对诸般密法，便只能目迷五色，有如一盘散珠，必须用“道次第”的观点将他们贯穿，才能成为一串串有层次的珠鬘，而这种“道次第”的观念，跟宁玛派“九乘次第”的观念，亦是一致的。

四、四宗宗义

要详细介绍四宗的宗义，并不是我们的目的，因此我们只能择要而谈，只谈跟“九乘次第”配合的有关理论。这样做是有理由的，因为本论的大纲，实在是一个“九乘次第”的系统，并不直接谈到四宗的宗义，于介绍四宗之宗义，则先依格鲁派宗义学（grub mtha'）之观点来论述，以中观应成见为此系统中之最高建立；复依宁玛派“大圆满见”抉择“应成见”，以明本论所示之见地。读者可参阅本书附录拙译敦珠法王所撰之《四部宗义要略》，比较宁玛、格鲁二派于认识各宗之异同。

（一）毗婆沙宗宗义

毗婆沙宗包括迦湿弥罗派（Kashmīra Śaiva）、日下派（Aparāntakas 即西方毗婆沙师）及中印派（Magadhas）三派。

这三派共同许可的主张是：（1）不承认有自证分；（2）外境实有（关于自证分，下文将详说）。

其实不承认有自证分（svasamvedanā）这个主张，可以说，亦由外境实有这一主张而来。

他们认为，外境可以离心识而独立存在，而内心亦为实体。譬如我们周围的事物，桌椅纸笔灯等等，它们的存在，跟我们的内心毫无关系，我们在书房，它们当然存在，我们不在书房，它们亦一样存在。反过来说，我们的内心，亦跟这些桌椅等毫无关系，并不因它们存在，才有我们的内心。

换句话说，毗婆沙师既许外境实有，亦许内心实有。

然则，外境跟内心又有何关系呢？

他们认为，当内心接触外境时，内心为“能缘”，外境为“所缘”，前者为主体，后者为客体。于能缘的内心上，有所缘外境的相状，称之为“行相”。行相的生起，便是内心与外境接触时的关系。

唯识宗认为一切外境，皆由八识各自变现而成。如眼识所缘，是眼识变现的色境；耳识所缘，是耳识所变现的声境等。

然则，内识怎样去认识自所变现的外境呢？

安慧论师（Sthiramati）由是建立自证分。谓眼其实未见色，耳其实未闻声，所有我们见到的色、听到的声，与由识变现的色声外境毫不相干，只是我们自己在识上变现外境之后，再从识上生起一种证明，证明外界有这种情况而已。这个识上的证明，便是自证分^①。

毗婆沙宗当然不能承认这个说法。因为一承认自证

分，就等于否定自己的外境实有说。

复次，毗婆沙部将一切事物归纳为五个基本范畴，即是：（1）显现的色；（2）能缘的内心；（3）随伴着心的心所有法；（4）不相应行法；（5）无为法。

他们将这五个范畴内的一切事物，既称为事物（bhāva），亦称为“有”（sat）。事物或有的定义，是有作用的法。所以现象也是事物，譬如晴雨是现象，但因为晴雨都有作用，所以便亦是事物。

五个范畴的事物，只“无为法”恒常，余四者都不恒常。但无论恒不恒常，都由实体所成，虽然他们并不一定是实有。

所谓实体所成，即由分析至最小最小的物质单位（称为极微），或由分析至最短最短的时间单位（称为刹那）所成。极微和刹那都是实体，由他们即可建立一切法。

但由实体所成的事物，虽真实地存在，可是却不必以实体的形式存在。这就叫做“假有”。

假有和实体有是相对的。凡属假有，是世俗谛，实体有则是胜义谛。

怎样去定义世俗谛与胜义谛呢？

若一事物，当他被破坏，或被理智分析到不成一整体时，内心便会放弃对这事物的概念，那么，这事物便是世俗谛的假有。

例如一串花鬘，当将花鬘上的花一朵朵拆开来时，花鬘的概念就消失，只剩下一朵朵花的概念，是故花鬘便是假有。

若一事物，当他被破坏、被分拆为个别部分时，内心仍然维持着对这事物的概念，那就是胜义谛的实体有。

例如：无分方的极微、无刹那的心识、无为的虚空等。

修道即是这么的一回事：

因为执着自我为实体的存在，是故有贪瞋痴等三毒生起。这些都成为解脱的障碍，称为染污无知。将无知除去，便是修行道上的事。

所以修道的最大关键是，要了知自我虽为真实的存在，但却非实体的存在（实体有）。这一点，亦是“九乘次第”差别的重要因素。

（二）经部宗宗义

经部宗分为随教行经部宗及随理行经部宗。前者尊奉《阿毗达磨俱舍论》（*Abhidharmakośa*），后者则奉“七部量论”（*Tshad ma sde bdun*）为轨范。

这两派都不尊奉《大毗婆沙论》，而以佛经为主来宣说宗义，是故称为经部。经部宗许自证分与外境二者，都是真实的存在。

然而经部所说的实有，并不同毗婆沙宗。毗婆沙宗的实有，是“三世实有”，三世指过去、现在、未来。经部宗则仅承认现在法实有，因为过去法已灭，未来法是未生，是故二者皆非实有。

经部所说的自证分，亦不全同唯识宗安慧论师建立的自证分。我们且将此问题加以讨论。

小乘部派一律承认外境实有。然而，内在的心识如何去攀缘外在的境呢？

对于这个问题，惟正量部说，内心可以直接攀缘外境，余宗都不许可此说，另立两种说法来加以解释。

一说，由境引生内心中的行相。

一说，境映于心，变为一表象，然后心识再对此表象加以了别。

前者是毗婆沙宗的说法，后者是经部宗的说法。

比较起来，内心与外境的关系，正量部说得最直接，毗婆沙宗则间接一些，经部宗的说法最为间接。

经部宗因此也必须承认自证分，因为用心识去了别表象，这即是心识的自证分。可是外境并非由内心生起，所以经部宗自证分所证的，是实有外境映于内心的表象，而非唯识宗“自证自所变现”的自证分。经部宗的自证分客观，而唯识宗的自证分则属主观。

有此分别，经部宗的外境与内心，便对立了起来。外境真实，内心亦真实，二者都是相对的独立存在。不

像唯识家那样，外境与内心由心识统摄。

经部宗对外境是这样定义的：心所能了别的事物，便是外境。因此一切心能了别的所知法，无非世俗或胜义，无非共相或自相。

世俗和胜义相对，共相与自相相对。可分别解说如下：

惟依靠概念施設才能成立的事物，是世俗，例如无为法；其存在不必依靠概念施設的事物，是胜义，例如瓶。

这样定义世俗与胜义，恰恰跟毗婆沙宗相反。然而经部宗却有他们的理由。

无为虚空等，所以给定义为世俗，是因为他们被世俗执为真实，这即是世俗分别，一落分别，我们就不能见其自相，是故称为世俗。

瓶等所以给定义为胜义，是因为它在胜义的层面上可视之为真实。我们既无先设的概念，便无分别心，是故便能知其自相。

所谓自相，是具有独特性质而能成事的法，例如瓶；所谓共相，则是不能成事的法，例如无为虚空（所谓成事不成事，系指具体不具体而言）。这样说，是因为瓶有自己特定的存在，而且有具体的作用（能成事），而无为虚空则无非只是一个概念（不能成事）。

是故经部宗便主张：

共相是假有，是世俗，是无为法；自相是真有，是胜义，是有为法。

这样定义，在习惯大乘说法的人看来，可能非常奇怪，因此须要进一步解释其宗义。

经部宗认为，共相是第六识的虚妄分别，第六识有寻思，因此其所分别的便只是概念，如是即为假有。自相则由前五识（眼耳鼻舌身）所了别，前五识无寻思，因而其了别的便有实体，是即为真有。

换句话说，他们说一切法实有，是有条件的，只存在于概念上的事物，便非实有。

因此在修行道上，他们的主张便非常直接，只需要除去我执与污染，便能够得到解脱。这主张表面上跟毗婆沙宗完全相同，骨子里则大有分别，因为毗婆沙宗并不视概念为世俗、为假有。

这一点，便亦成为修行道次第建立的要点。

（三）唯识宗宗义

唯识宗，依藏地学者的意见，此宗可分为两派，即虚相派（Nirākāra）与实相派（Sākāra）。

两派的分别是这样：在根识中出现的客体相状，到底是虚相，抑或是实相，即是两派的差别。

然而两派都共许：外境并非真实的存在。倘若执外境为实，便是遍计自性（parikalpita- svabhāva）。至于依

他自性 (paratantra-svabhāva)，则属实有。

关于这点，还可以说得稍为详细一些。

所谓遍计自性，遍是周遍，计是计较。对一切事物或现象，因周遍计较而生执着，所执着的名言或概念，便是遍计自性。如闻人说马牛羊，假如从未见过马牛羊的人，心中便生推想，什么叫做马牛羊，这便即是遍计。一旦见到马牛羊，便执着这是客观存在的实体，这便是遍计。

一般人执外境为实有，即基于遍计自性。

所谓依他自性，是指一切事物或现象，非由自己单独即能成立，必须依靠其他事物或现象的和合而成。譬如马牛羊，无非是骨肉毛以及器官等一大堆东西的组合，马牛羊都依这堆东西而起，这便是依他，亦即所谓“缘起” (pratītyasamutpāda)。

由依他而成立的事物或现象，不是依名生义的遍计，是故比较起来便真实了。

因此我们也可以这样定义：凡于胜义上不存在，但依名言或概念而安立的事物，就是遍计自性的安立。

凡依托其他因缘而安立的事物，就是依他自性的安立。

此外，唯识宗又有圆成自性 (pariṇiṣpanna-svabhāva)，为一切事理的真实体性，此即是真如 (tathatā)，万法皆以真如为本体。所以对于依他自性，我们还可以补足其定义

如下：凡依托其他因缘而生，又为圆成所依的法，即是依他自性。

这三种自性的安立，也就是“九乘次第”中一次第修法的理论根据，也是“瑜伽行”的理论根据。我们因此也需要将他们的定义记住。

我们再谈一谈圆成自性。

陈那论师（Dignāga）举过一个例子，来说明三种自性的分别。这个例子说，有人于黑夜中碰到一条绳子，误以为蛇。这种错误，即是遍计；后来点着火来一照，知道是绳非蛇，这一根依因缘和合而成的绳，本身便是依他；若知绳不是蛇，更知此绳由麻等因缘所成，则是圆成。这是一个很重要的譬喻。

“依他”，只是一件因缘和合的客观事物存在，例如绳；“圆成”则是证知客观事物的境界，例如既知其是绳非蛇，又知此绳的因缘和合。这种证知，用术语来说，便叫做“观察思择”。

我们有两种观察思择：一种名言，一种胜义。例如对绳作观察思择，那便是名言；对绳的空性作观察思择，那便是胜义。

由此便可以建立世俗谛与胜义谛。

由观察思择名言而建立之境，为世俗谛；由观察思择胜义而建立之境，为胜义谛。

依照这样的定义，依他亦只是世俗谛中的真实，而

遍计即于世俗谛中亦不真实。如陈那论师举的例，在世俗谛中，蛇不是实，绳则是实。

若在胜义谛的层面，则惟圆成是真实，依他亦属假法。如陈那论师举的例，在胜义谛中，绳只是因缘和合所生的事物，无有自性（本体）；而证知其为绳，且为因缘和合的绳，这样的境界才是实法。

所以依他起只是在客观现象上的真实存在，也是心识分别作用下的存在。而圆成则是一切法性的存在，即一切法的真实（如空性）。

至于外境跟内识的关系，此宗认为，唯识无外境，即一切事物与现象，皆由内识变现而成。然而所谓变现，却不是像变戏法那么地变，识的作用在于了别，所谓变现，即是了别的作用。唯识宗喜欢举恒河水为例来说明这点。如同一恒河水，鱼视之为自己的生活环境，人视之为可以沐浴饮用的水，饿鬼视之为脓血，天人视之为琉璃。这即是不同的了别，因了别不同，水便有种种变现。

因此，修道便是这么的一回事：

初依抉择慧观，知一切有为法皆不可得，惟有识起，即一切事物现象皆依了别而建立（如恒河水例）。这时，还有能所的分别，即能了知的内识，与所了别的外境。

第二步，观察能所二者皆空，即皆无自性，乃于能所本空的圆成上作修学，直至最后，转识成智。未转识

前，识是实有，渐次转依而至究竟。

这便是修行道次第上的要点。

（四）中观宗宗义

中观宗：包括应成派（Prāsangika）与自续派（Svātantrika）（大中观暂置不论）。藏地密宗格鲁派所依止的是应成派，而且认为，应成派是了义，自续派是不了义。

两派共同的主张是：于胜义谛中，无微尘法有自性，即不许一切事物与现象为真实的存在。所谓真实的存在，是指事物的本体而言。

事物或现象的本体有三种：

一指它们的性质，如火的热性等，此为世俗。

一指它们的空性，此为胜义。

一指它们能独立存在，且属永恒，此则为外道。

中观宗承认前二者，否认后者。因此中观宗所说的空性（自性空、无自性），其实是指一切法皆不永恒（有变易性），而且不能独立自存（缘起）。

自续派跟应成派的分别是：

虽承认一切法无自性，但在名言范围内，承认诸法皆以自相而存在。

应成派跟自续派的分别则是：

即使在名言的范围内，亦不承认诸法有自相，但却

承认诸法的功能（用）。

此外，自续派认为，需要自己建立理论，来破斥其余宗派不同的说法，因此他们亦称为“自立量派”；应成派则不然，他们只用归谬法，指出敌宗的说法站不住脚，这样就自然能够显出自己的立论，因此他们亦称为“应敌成派”。

1. 中观自续派

我们先谈谈中观自续派。

格鲁派将之分为两派：瑜伽行派、经部行派。两派的分别是这样的：承认有自证分而不承认外境实有的，属瑜伽行派（Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka）；不承认自证分，而承认外境有真实的自相，属经部行派（Sautrāntika-Svātantrika-Madhyamaka）。

瑜伽行的中观自续派大师，是寂护论师（Śāntarakṣita），他于公元 763 年入藏，然后建议藏王赤松德真（Khri srong lde btsan）迎请莲华生大士。他死于藏地，死后，他的高足莲花戒入藏继续弘化。

经部行的中观自续派大师，是清辩论师。他的著作《大乘掌珍论》破大乘有宗护法论师之说，引起空、有二宗的争论。

由于瑜伽行派虽不承认外境实有，但却亦承认外境有自相，因此这一点便成为自续宗两派共同的主张，亦即自续派跟应成派的主要分别。

自续派对二谛的定义，是这样的：

在现象界中，呈现主客二元的对立状态。这种状态名为“二显”。若在二显的情况下，由现量直观对象，此对象的建立即是世俗谛，如瓶。这时的主客二元，即是能观察的人，和所观察的瓶，人能见到瓶的存在，这即是世俗谛的真实。

若在二显消失的情形下，由现量直观对象，此对象的建立即是胜义谛，如“瓶的空性”。对瓶的空性，不需在现实上有所观察的瓶，才能作现量直接观察，是故便说是二显消失。

世俗谛又分为两类，正世俗与倒世俗。

人仅凭常识即知其不实的，是倒世俗，例如由云显现出来的形象如犬如狮，若执之为犬为狮，那便是倒世俗。

正世俗是世俗常识所认可的存在，如云。

凡认知，都是正世俗，他有四项性质：

- (1) 不须观察即能认可其存在（即仅凭直觉即可认可其存在）；
- (2) 有生灭；
- (3) 有具体功能；
- (4) 为世俗常识认许，此相当于唯识宗的依他起性。

这样建立胜义谛和世俗谛，就不须像唯识宗那样，要建立第七末那识和第八阿赖耶识。因为实际上须观察

思择的，仅为倒世俗（如观察云所幻现的犬，然后思择其为实为假），在正世俗以及胜义的层次，不须观察思择。第七第八识的作用即在于观察思择，如今他们根本派不上用场，是故即不须建立。

所以自续派的两派，共同主张，意识便即是“自我”。其分别是：

瑜伽行派认为，自证分即是意识的作用。

经部行派则认为，意识可直接攀缘外境。

因此在修行道上两派都认为，人我执是烦恼障，法我执是所知障。修道便是对这二障的清除。两派的分别是：

瑜伽行派认为能同时断尽二障。

经部派则认为先断尽烦恼障，然后才能断尽所知障。

可比较一下应成派的主张：先断尽烦恼障，然后才能开始断所知障。在藏地密宗的修行道次第上，以中观自续派为理论基础的次第，其要领即在于此。

此须留意，宁玛派、觉囊派、噶举派等，并不同意把“瑜伽行中观”归纳于“自续派”之下，其对“瑜伽行中观”之定义亦与格鲁派不同。

2. 中观应成派

接着，我们介绍一下中观应成派。这一派的论点，藏地密宗新派认为是了义，而视自续派及唯识宗、经部宗、毗婆沙宗为不了义（旧派则视应成派仍非了义）。

应成派不承认诸法有自相，亦不承认自证分。这两点都需要加以说明，因为这两点即是应成派用以破其余宗派的基本立场。

不承认诸法有自相，乍听起来，似是将一切法断灭，这样便失去中道，陷入断边。有些人对中观应成派便是如此批评。其实应成派并不否定世俗法能生所生、能作所作等一切功能。既有功能，则一切法虽空，而一切法亦不坏，这便是应成派一条很重要的原则。有这样的原则，便不陷入断边。

月称《入中论》(Madhyamakāvatāra) 有一颂说：

设若观察此诸法 离真实性不可得
是故不应妄观察 此间所有名言谛

这颂文的意思即是说，世俗谛惟假名言安立，无非只是一堆概念，因此不应该用观察真实义的正理去观察他，若一观察，则一切世间名言皆便失坏。因此有一颂说：

瓶衣帐军林鬘树 舍宅小车旅舍等
应知皆如众生说 由佛不与世诤故

瓶衣等种种，无非都是因缘和合而成的聚积假法，众生许其为有，佛亦许其为有，因知佛亦不破坏世俗。所以众生皆见有外境，便不应用观察寻求去破坏这外境，一观察寻求，便坏世间法。月称又设一颂，引申这种道理：

世间一切非正量 故真实时无世难

若以世许除世义 即说彼为世妨难

为什么不可以对世俗名言的假施設作观察寻求呢？因为世间的六识都不是观察真理的正量，故于观察真实时，便不能用胜义来破世俗。假如有人失去一瓶，你却去对人家说：你的瓶子未失，因为瓶子本体非实，如梦如幻，本来无瓶，怎会失去。这种说法，一定不会给失瓶的人接受，盖现见有瓶是世间共同承认的事实，你这说法，便跟世间现见相违。

所以应成派是用世俗来观察世俗，用胜义来观察胜义。界限分明，两不相混。如此即知一切法本体空（胜义），而一切法都有世间共许的功能（世俗）。

他们对二谛的安立，是这样的：

凡由名言量所得的，都是世俗谛；凡由究竟量所得的，都是胜义谛。

这样的安立，就必然得出诸法无自相的结论，因为凡名言量无不迷乱颠倒。如《宝积经》（*Ratnakūṭa*）有一颂说：

随有情业力 应时起黑山

如地狱天宫 有剑林宝树

地狱中的剑林，天宫中的宝树，无非都是随众生业力所显现的幻相。同一境界而有天堂地狱的不同，是则由众生随业安立的名言，显然便无真实的相状。

是故应成派便有这项重要的原则：

不承认一切法有自相，但承认即使是由名言量假设安立的法，都有其不可坏的功能作用，这功能作用为世间共许。

在“九乘次第”的修行道上，这是十分重要的理论基础，读者应该把它牢记。应成派不承认有自证分，如《入中论》有一颂说：

彼自领受不得成 若由后念而成立

立未成故所宣说 此尚未成非能立

自证分的定义是“自领受”，亦即此心自能证知。此自知之心，即名为自证分。

然而自领受则实在不能成立。如刀不自割，火不自烧，是故心亦不自缘。心既不能自缘心，是则如何能自见自体、成立自证分呢？

倘若这样解释：由忆念可以证明有自证分。我在今天忆念其境，则以前必曾有见此境的心，这“曾见此境之心”，便即是自证分。

应成派说，这亦不合道理。请问：你所说的后念，是不是实有？如果说是假有，则不能据之而说自证分为实。如果说是实有，那么问题就来了。自证分与后念，不能说是同体，只能说是异体。因为若一说是同体，便又是“自领受”，那又回到我们原先所讨论的问题上去了。

假如是异体，那么，已知者能引生后念，未知者定亦能引生后念，因同样是异体故。这样说来便很荒谬了，张三曾见过某境（已知），李四却能忆起这个境界（未知）。由此可知，不能用忆念来解释自证分的存在。

寂天论师（Śāntideva）在《入菩萨行论》（*Bodhicaryāvatāra*）中还举过一个有趣的例子，来否定自证分的存在。

在印度，有一种田鼠，齿上有毒。它们在冬天咬了人，其毒不发，可是等到春雷一响，其毒便爆发了。

如果有人，在冬天被咬，当时并不知道自己已经中毒。及至春天毒发，这时忆念起来，却知自己当时已经中毒。那么，这忆念显然就跟当时的自证分无关，因为如说有关，即应说当时已经知道中毒。

由这个例子可以说明，用忆念并不能解释自证分的存在，倒不如像世间法那样解释，忆念只是由忆念之力，引生心识中曾见之境。如上例，当人毒发时，便有忆念之力，于心识中引生当日被田鼠所咬的境况。

这样解释，便比安立自证分要直接了。

我们因此就可以将应成派对于自证分的态度，作如是归结：

可以用念为因，来比知有曾领受的境；但却不以用念为因，来比知前领受心有“自领受”，然后由此“自领

受”生出一境。

【注释】

①藏地所传的唯一识，为安慧系统，故此处说“自证分”，亦用安慧的定义。

五、应成派如何评价余宗

谈到这里，我们已经将四宗的宗义，择要介绍完毕。接下来，便应该介绍应成派如何评价各宗的宗义，由此显出一个“道次第”。

应成派认为，由自续派以下，各宗的空都是不彻底的，其不彻底，仅为程度的不同。

他们的不彻底，都由一个观念造成：认为假必依实，倘若一点实法都没有，则假法亦无由安立：在这样的立场下，他们反而将不立实法的人，视为落于断边。

自续派跟应成派最大不同之处，是承认一切外境有自相。这即是他们执以为实之处。

这其实是用什么观念来见世俗法的问题。

自续派见世俗法，一方面见其如幻，可是一方面却又觉得这“如幻”是有自相的。因此说，胜义无自性，世俗则有自性。世俗法在世俗谛的层次，这自相即是它自性的表征。

应成派则不同，见世俗即是见世俗，不觉得它有什么自性。因此便不须用“自相实有”来安立世俗的自性。

再说得通俗一点，自续派对于人（补特迦罗）或对

于法（事物或现象）始终摆脱不了一个概念：名言假设之外，总要有点什么。应成派则认为，名言假设就是名言假设，若于名言外有一安立，无论其安立如何微细，都是实执，一有实执，便是“人我执”、“法我执”的烦恼障，由是成为轮回的根本。

所以在应成派的立场，若“惟觉有我”、“惟觉有法”，这种直觉观念并非错误，因为它仅属于世俗名言量。可是一旦加以寻求，则无论认为有点什么可得，这“得”便是错误，因为成为执着。

也可以这样说，觉得有“我”、有“法”，一点也不要紧。但有“我执”、“法执”，那便是烦恼障与所知障，障碍我们解脱。

由这样的观点，便知道唯识宗的“自证分”，在应成派看来便也是执着。依自证分而建立的依他起性，当然更属执着。而且比较起来，自续派的执着还细一点，唯识宗的执着则较粗。因为自续派的执着惟在外境，而唯识宗的执着则在内心。

至于经部宗，他们的执着又比唯识为粗，因为他们认许自证分与外境都属实有。

毗婆沙宗若跟经部宗比较，则他们的执着更粗。他们认为“三世实有”，那就比经部宗只认为“现在世实有”要粗一点。

四宗次第的建立，即依其对“人”、“法”的概念而

定。对此二者执着愈粗的，次第愈下，而无任何执着（即不依任何实法来建立名言量）的应成派，则次第最上。但须注意，下下实为上上的阶梯，所以只是认识层次的问题，而不是只持上上，便去否定下下。亦不是将四宗的宗义混合来应用，在修道过程中碰到什么观点适合自己，便割取这观念来支持自己。近人有责藏地密宗随意割裂宗派理论者，他们其实是绝不理解“道次第”这个重要原则的。

可以举一个例子来说明这点。

学习“纯数”的人，虽然层次比“算术”为高，亦不宜因为自己有了纯数的概念，便去否定机械式的算术（但却可以指出算术运算的机械性）。

在运算过程中，有时要应用到“集论”，有时要应用到“算术”，亦并不因为集论的层次比算术高，就硬要不应用算术。当他使用时，亦并非对集论或对算术的割裂。

下面的一张表，应该可以帮助我们建立这“道次第”的概念。要理解藏地密宗，这概念极为重要。

应成——诸法名言无自性

自续——诸法名言有自性，胜义无自性

唯识——内识有自性，外境无自性

经部——内识外境皆有自性

有部——内识外境三世实有自性

这张表，是依“有”的立场而建立，即道次第愈低

者，其所“有”则愈粗。我们再提供另外一张表，依“空”的立场而建立，即道次第愈低者，其所空愈不彻底。

应成——诸法名言无自性空

自续——诸法胜义无自性空

唯识——诸法能取所取空

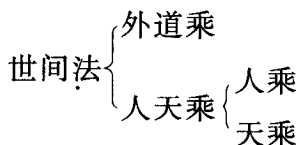
经部——独立实有体空

有部——名言中之独立实体空

六、宁玛派的九乘次第

藏地密宗的九乘次第，是自莲华生大士以来，宁玛派一贯的说法，其来源实即印度古师所说。仅在格鲁派建立之后，才有异议。因此藏密的修行道次第，便有“旧派”与“新派”之分。本论所采用的当然是旧派的观点，因为论主龙青巴尊者即为旧派祖师。

依宁玛派的观点，世间一切哲学宗教流派，可先区分为世间法及出世间法两大类。九乘次第的九乘，皆属于出世间法。然而世间法中亦未尝没有佛法，所以须判别为外道乘与人天乘，后者即为佛法所摄。



外道乘原指释迦时代的印度六师以及九十六种外道，然而亦统指佛教以外的宗教及哲学流派。

人天乘即依佛所教，修种种善行，因而得轮回为人，或轮回为天人的果报。此虽非出世间法，亦是佛法。

或者说，外道亦求生天，如婆罗门、穆斯林、天主教以至基督教等，亦谓人死即归于一天的天主，虽所立

的天各不相同，而求生天则一，何以却会跟佛家的人天乘有分别呢？

主要分别在于所求的目的。外道认为，信徒能生天国便是究竟，更无其余向上的建立。而佛家则视人及天人都是轮回的六道有情，即使是天人，当命终时，亦须依业力牵引而流转生死，甚至还可能堕落为地狱道、饿鬼道、畜生道的有情。所以轮回为人固非究竟，即使生为天人亦非究竟。佛教徒追求的目的是脱离轮回，脱离六道。所以人天乘便只是佛教徒在修行道上的一个阶段，有如长途旅行的一个歇脚点，并不以此为目的地。

人天乘又分人乘及天乘，前者为求再生得暇满人身，后者则求得天人身。故在修持方面便亦有差别：人乘修五戒，天乘则修十善。

由人天乘再向上建立，即为出世间法的九乘。然而却不是修出世间法即不须持五戒、修十善；盖依藏密观点，凡次第居上的诸乘，必以次第居下的诸乘为基础，因此才能称为次第。次第，即是拾级而上的意思。

七、出世间法九乘

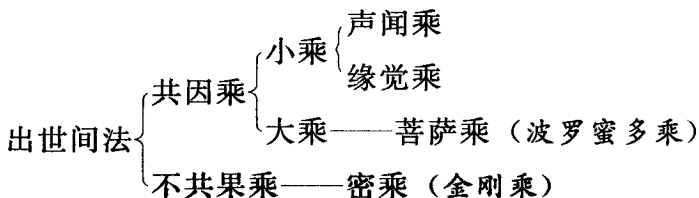
出世间法的九乘，大别为二，即共因乘与不共果乘。前者指小乘及大乘的显宗，后者则总括密乘各次第而言。

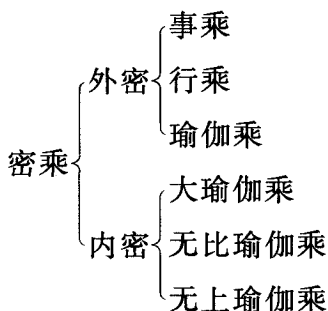
共因乘分三，即声闻乘、缘觉乘及菩萨乘。前二为小乘，后者为大乘。

密乘亦修菩萨行，这将菩萨乘专指大乘的显宗，只是为了立名的方便。因此，大乘显宗亦名“波罗蜜多乘”，密宗亦名“金刚乘”，此即大乘显密二宗的建立差别。

不共果乘分外密三乘与内密三乘。外密是事密（又名作密 Kriyā-tantra）、行密（Ubhayā- tantra）及瑜伽密（Yoga-tantra）。内密则为大瑜伽（Mahāyoga）、无比瑜伽（Anuyoga）及无上瑜伽（Atiyoga）。

如是显三乘、密六乘，即成为九乘次第。





这里需要解释一下显密所别的名义。称为“共”，是指其理论而言，显乘与密乘都以同一理论作为根据，是故便称为共。如密乘行人亦须了知声闻乘所修的四谛、缘觉乘所修的十二因缘、菩萨乘所修的六波罗蜜多等。称为“不共”，是指修持的方法而言，密乘有自己独特的方法，跟小乘及大乘显宗有所不同，是故便称为不共。

至于将小乘及大乘显宗称为“因乘”，那是依照藏地密宗的观点，他们所修，惟为成佛之因；而密宗则称为“果乘”，因为依密法修持，可得成佛之果。

将上述两项定义融会，因此，便有“共因乘”与“不共果乘”的判别。

显宗的人，对共不共的分判容易接受，但对因乘果乘的判别则多持反对，往往指密乘“即身成佛”为虚诞，甚至谤曰：成的不知是什么佛？这类诤论，须要略加解释。

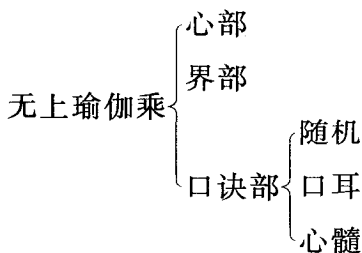
密乘分判九乘次第，表面看起来似乎是将自宗高判，低判余宗，实质上态度却非常持平。以大乘显宗言，他

们所修的是菩萨行，故判之为菩萨乘，可谓并非低判。修菩萨行只是成佛之因，盖必须经历菩萨的十地，然后始能进而得佛果，判为因乘，道理就在此。

至于密乘自许所修为成佛之果，亦不是说任修外内密六乘皆可即身成佛，所指仅无上瑜伽乘而言，其余五部，因为是无上瑜伽乘的阶梯，因此便亦摄在果乘之内。

然而说修无上瑜伽乘可得佛果，实际上亦是笼统的说法，此中仍有次第。

无上瑜伽乘分为三部。即心部（sems sde）、界部（klong sde）及口诀部（man ngag sde），或称外部、内部、密部。其中口诀部复分三部，即随机（kha 'thor）、口耳（kha gtam）及心髓（rgyud rang gzhung du bstan pa）。



这里说口诀部复分三部，所据为敦珠仁波切（Dudjom Rinpoche）的说法 [亦有将之分为四部，即外、内、密、心髓部，并有阿谛（ati）、遮谛（spyi ti）、仰谛（yang ti）等]。本论论主龙青巴尊者一系列的修习，即属于心髓部。

藏地密宗仅许心髓部的修持可即身成佛，并未说凡修无上瑜伽乘即可成佛。关于各部的义理，详见后说。知道了这些义理之后，便当不以判心髓部为佛果乃属高判。

然而由此亦可知，并不是一学密乘即可成佛。如今传播密法的人，每每过分强调“即身成佛”，对道次第则未同时强调，这便失去藏地密宗的主要精神。

八、内外密乘的共基道果

（一）基——大中观（如来藏思想）

从整体来说，密乘各部都建立于同一的基道果意趣。基是修持所依的基础，道是修持的方便，果是依修持所得的证量。

密乘修持以本觉为基。所谓本觉，即是既无解脱亦无束缚的原始觉性。他是六道有情的内在光明，离一切语言文字思维。

这种本觉，原与佛身、佛性、佛界和谐；亦为大乐的本体。他既不中断，且为真实的自性。

然而我们却不能把这种本觉，看成跟外道的“神我”、“梵我”一样，是永恒自我的建立，因为本觉只建立于经验界，他只是一种证悟的境界。这种境界可以用大乐、光明、无念来形容，然而亦只是形容而已，真实的境界须由修行的人自己去体验。

轮回和涅槃就是这么的一回事，能够证知此本觉的人，便可断轮回而入涅槃；若不能证知，则落生死流转。

这种本质称为“如来藏”。由他的空性，可证如来法身的真实；由他的作用，可证如来色身的真实。如来的

“色身”，即是报身与化身。

因此“如来藏”的建立，与中观应成派的说法并不相违。轮回涅槃都建立在如来藏的功能作用之上，而且是直接体验轮、涅，并不视之为“自证分”所生的外境。这种观点，即同应成派的观点。

所以，如来藏的二谛可以这样建立：

涅槃的境界真实，是胜义谛；轮回的现象真实，是世俗谛。

这里所说的只是境界与现象，若以本体而言，则轮回涅槃都无自性，由是说无区别。

可以比较一下应成派的两谛——以究竟量寻求而有所得，即是胜义谛。涅槃的境界，即符合此点；以名言量寻求而有所得，即是世俗谛。轮回的现象，亦符合此点。

这种如来藏思想，便即是“大中观”跟应成派不同之处，在于离一切边见。例如建立寻求的量，便即是有区别，是故亦落边见。

（二）道——瑜伽行

密乘修持的道，从世俗来说，可以看成是对覆盖于如来藏上的污染作清洗，怎样清洗，那便是这次第的分别。由事续到无上瑜伽续，每一次第都有各别的方便。

然而任何清洗污染的方法，都无自性，因为只是人

为的造作，一有作意便不真实。而且修持时所缘的客体（如本尊、坛城等；又如气、脉、明点等），他们亦无自性，所以修道便是这么一回事：以无自性的心识，来清洗心识上无自性的污垢。

正因为这样，所以才称为修道上的“方便”——方便即是权宜的措施。一切密法，无非只是方便，包括灌顶、坛城观、本尊观、细身（脉气点）观、献曼达、持咒、手印等等都是。

从胜义来说，所谓修道，只是对涅槃境界的证验，对如来藏根本无须清洗，只去证验心识不受污染的状态。真正的证验，无能所，无生灭，无净无垢，无整无治，亦离取舍。

当行方便道时，也需要知道胜义。任何境界的生起都无自性，因此对一切境界都不应执着，尤应离取舍而修。

（三）果——成佛

密乘修持的果，即是修行道上的解脱状态。解脱状态的获得，是基于修行道上“止观”的力量。“止”是将心念集中于一境界（无念也是一个境界，因此当修无念时，也可以勉强这样说：将心念集中于无念）。“观”则是对境界中所呈现的种种相作观察，了知其空性。

但却并不是先生起一个境界，然后才加以观察，而

是于生起的同时，即了知其不真实。这样做，称为“止观双运”，由是即得圆满成就。至于止观的实际修习，各师自有口诀。

外内密各部修持有各自的道果，那是由于修行道上的方便各有不同，是故解脱状态亦有不同。然而无论何部，其究竟果惟是解脱。但却须了知，惟修“大圆满”始能证极果，此即成佛。

九、外密三乘的意趣

（一）事乘

事乘的修习，可以说主要是身与语的修习。从胜义来说，事部的根不异于密乘的根，但从世俗来说，其方便却可以建立于实有，亦即以小乘毗婆沙部的见地，作为修道的方便。

也即是说，他们为了修道的方便，可以将如来藏以及覆盖于其上的污垢，视为实有（但却不是实体有），因此他们便可以由种种“事”（修道的行为）来清洗覆盖于如来藏上的污垢，如此即跟毗婆沙宗的见地无异。

但这样做，并不等于落在毗婆沙宗的层次，因为道上的方便并不等于修道的根。以根而言，事乘行人依然了知空性。他们于事相上有取舍，但对所证的境界则无取舍，亦离“四边”（有边、无边、非有非无边、非非有非非无边）。

因此在修道上，他们观想对生的本尊（即将本尊及坛城观想生起于自己面前），本尊是清淨的有情，坛城是清淨的器世间，由是作种种修习，如灌洗、清淨、供养等等，而且着重手印和咒语。手印是身的修习，咒语是

语的修习。由此修习即能清除如来藏上的贪瞋痴等污染。这即是基于“行相”而作修习。

本尊跟行者的关系，有如主仆。仆人作种种承事的行径，由是取得与主人相应。因为主人清净，所以久作承事的仆人便亦得到清净。可是关键在于仍必须了知，本尊与自我虽为真实的存在，但却绝非实体的存在。此即同毗婆沙宗。

（二）行乘

行乘是建立在事乘与瑜伽乘之间的桥梁。在行径上接近事乘，在观点上则接近瑜伽乘。但他的根，却仍然是密乘的根。

从修道方便来说，行乘毕竟仍着重于止，即用内心去缘外境。但由于内心与外境对立，因此有能所——能缘的内心、所缘的外境。这样，便同于小乘经部宗的观点了。

由于有能所，因此对生的本尊，跟行者便对立起来。那么，二者如何沟通呢？行者只能行本尊之行，因为行为相似，即能清净污染。这种修习，也可以说是基于经部宗的自证分。

然而恰如事部同毗婆沙宗的观点一样，行部亦只是在修行方便上同经部宗，在根上则依然以如来藏为依归。

跟事乘不同的是，事乘视外境为实，因此本尊与坛

城便只能在外，行乘则视观想所成的外境只是一个概念，因此是假有，而行者则非概念，是实有，所以在修道时，对生本尊虽在自己对面，却可于持咒时观想本尊化光，融入自己心中的咒轮。这种方便，亦依经部宗的二谛为方便，即以无为法的假有，来清静有为法的真有。

然而，为什么说行乘的观点近于瑜伽乘呢？因为行乘的修道毕竟已着重内在的心识，是故便同瑜伽。行者跟本尊的关系，也不像事乘那样是主仆的关系了，因为其修道只是用清静的外境来清洁内心的污垢。这时，外境便有如解毒剂，能除内心贪瞋痴等毒。

（三）瑜伽乘

瑜伽乘的根，仍然不离密乘的根，但其修道的方便，却同唯识宗。

他们修自生的本尊，亦即于修道时，行者将自己观成本尊。这种观想是非真实的，属于遍计执性，然而行者本人却属依他起性（亦即由“缘起”所成），但由于观想本尊以及坛城清静，于是便能令内在的心识清静，由是得以认知圆成实性。

在这阶段，依然有能所的分别，即能清洗内识的外境，与被外境所清洗的内识。这种清洗的机理，即所谓“相应”（“瑜伽”便是相应的意思）。因此果的获得实基于取舍，即取其清静而舍其污染。

由于强调相应，所以行者于自己修成本尊之后，仍须修一对生本尊。行者心中的咒轮放光，跟对生本尊心中的咒轮光沟通，如是即可作相应的修习。这时，自生与对生本尊可以说是友伴的关系。同时，于修法完毕，亦须遣送本尊，因为本尊无非只是内识所生的幻境。

因此瑜伽乘的修习，依然偏重于止，只是观的程度则已比行乘深入了一步，行乘的观空毕竟着重于外境，而瑜伽乘的观空则已在内识。

从胜义而言，所修的内光明、空性等等，都是真实的，因为他们的本质并不由概念形成（所以非遍计执），而是本来就有的法尔存在。从世俗而言，外境一切名言施設，如本尊、坛城等等，本非真实（是遍计执，如将绳当作蛇），但当我们集中心识作种种观想，由观想生成的境界，却可视为世俗的真实（依他起），此时作者便恰如从一个世界，跳到另一个世界，即从我们的现实世界，跳到一个观想所成的世界。在现实世界非真实的存在，在观想所成的世界中，却属世俗的真实存在。此犹如电视观众视电视画面所呈现的世界非真，但电视中人却视自己的世界为真实。因此，在定境时（或在止观时），观想所成的世俗真实，便能引发胜义的真实，如是相应而得修行道上的果。

因此我们可以这样说，事乘和行乘的修习者，仍然坐在我们这现实世界来修习，观想的世界跟自己隔离，

但瑜伽密的修习者，当修习时，实已进入由观想所成的世界，即本尊的坛城刹土。若不能这样做，即不能将自己观成本尊，将自己周围的环境观成本尊的宫殿，那么，内识既非胜义的真谛，外境亦非世俗的真实，因此也就失去相应的基础。

瑜伽乘特别强调定境，强调止观，理由即在于此。

顺便说一句，将一切修道方便（层次不同的止观），统称为“瑜伽行”，其理由亦正在于此，因一切修道都无非次第不同的相应而已。

十、内密三乘的意趣

事乘、行乘、瑜伽乘都被称为外密，原因即在于他们的修习，总或多或少以“实事”为根据。事密内外皆实，行乘内心真实，瑜伽乘将自己融入一个由心识所成的境界来修心识，亦即视内识为实。因此他们的方便道总带点实事的色彩，是故便称为外。

在外密看起来，贪瞋痴三毒都是遣除的对象，事密的遣除主要靠三密加持（本尊的身、语、意加持）；行密的遣除有如服用解毒剂；瑜伽密的遣除，是在坛城世界中转毒成智，即将现实世界的烦恼（毒）升华，成为观想中的法界真实智。既有遣除的对象，因此便必然有能遣所遣。

至于内密，则于方便道上不生实执，同时亦无能所。即对于烦恼并不作遣除，即就此烦恼的特性而作修道。贪是大乐与空性，瞋是光明与空性，痴是觉性与空性，所以内密乘便在空性的基础上修乐、明、无念。

必须这样认识内密乘，所修的乐、明、无念等，仅是道上的方便，这方便一定要跟空性配合，双运而修，这才是无上瑜伽密法的修持要领，若不了知空性，则一

切修习便都无解脱的基础。

因为基于空性，如来藏上的污垢便根本不须有作意去清洗。在空性中，无污垢与清浄的区别，因为污垢与清浄都无自性。在修行道上，由贪起大乐，由瞋起光明，由痴起无念，如是如来藏即能赤裸裸呈现。若有作意，则一切皆非。

所以内密乘的究竟道，实同汉土的祖师禅。此乘的说法是：

如果有人问，乳酪是什么颜色，若答如雪，他去摸那些雪时，便会认为乳酪很冻；他又问雪是什么颜色，若答如白鹅翼，他去摸白鹅翼时，便会以为雪会扑动；他更问白鹅翼是什么颜色，若答如白螺壳，他去摸白螺壳时，便会以为白鹅翼很硬很滑。

这个譬喻，即说究竟道无法用语言文字去诠释，必须自行体验，看见乳酪是什么颜色，就是什么颜色。

这个譬喻亦同祖师禅所说的“指月”。人问什么是月，若以手指天空，说这就是月，问者便可能以为那手指即是月亮。

因此内密无上瑜伽密乘的“大圆满”，其究竟即同汉土的祖师禅，是故藏密行人亦称禅宗为“大密宗”。二者的分别，是大圆满以生起次第及圆满次第为前行，修大圆满正行时亦有层次，而且前行及正行的各层次都有证量。祖师禅则须“一超直入”，无次第可依。

有些显宗行人，不承认无上瑜伽乘的说法，认为它根本不能跟汉土的祖师禅相比，因为密乘有许多观想，这些观想即是“头上安头”。这种指责，可说是完全不了解密乘“道次第”的特色。盖一切头上安头，无非只是前行次第。

有些显宗行人，一提到密乘的观想，就认为是婆罗门教的外道修习，他们忘记了释迦亦教人观想，如《观无量寿佛经》，由日轮观起，观到西方三圣（阿弥陀佛及其二胁侍观世音菩萨及大势至菩萨），那便有如密乘的坛城观与本尊观，因此对情器世间的观想，又怎能称为外道呢？

内密的三乘，是大瑜伽乘、无比瑜伽乘与无上瑜伽乘；其修习则为三次第，即生起次第、圆满次第及大圆满。然而却并不是每乘分修一次第，只可以这样说：

大瑜伽乘以修生起次第为主，同时亦必兼修圆满次第。无比瑜伽乘以修圆满次第为主，但却仍以生起次第为基础。无上瑜伽乘以修大圆满为主，则以生起圆满二次第为基础。

（一）生起次第与圆满次第

生起次第的修习，是生起本尊和坛城。但内密的生起，却不同于外密。内密的生起次第，是在空性大海中的自然呈现，一切都是“任运”而成，这就离开了作意。

我们也可以这样说，生起次第的理论基础，其实跟中观自续派相通。

生起次第的胜义是，内在的智可以无整治而呈现为外境。当其呈现，若一有作意，那便落于世俗的层次。倘如用中观自续派的话来说，无作意的内智显现，是在“二显”消失的情况下直观对象，一有作意，便有“二显”对立存在（有能显的主体和所显的客境），因此便是世俗。

大瑜伽的修习，主要在世俗谛的层面，虽然视佛身坛城是为如来藏的开展，但究竟不离作意的层次。若修习圆熟，自性自然显露，则是无比瑜伽的生起次第。故同一生起次第，大瑜伽的层次仍落唯识的方便，与无比瑜伽的层次不同。

圆满次第的修习，并不是将已生起的外境加以整治，令其圆满。例如观想本尊时，觉得无法清楚观想其周身的严饰，如指环、手钏、臂环、脚镯等，于是集中思念加以观想圆满。这样做，则仍然是生起次第，而且是有作意的生起次第。

所谓圆满，是视万法无非一心，此心即是法界，由法界能生起万法，无有缺漏，因此才称之为圆满。因此圆满便亦是含容万法而不遗的意思。

这种见地，其实即是中观应成派的见地。应成派的胜义无自性，即是心所生起的万法，本质皆空，而能生

的心亦空。应成派的世俗，是所生起的种种，无论属于内心抑或外境，虽性相都不真实，但一切作用不失，所以修习圆满次第，便能藉观想所成，而得修习的功能。

在大瑜伽乘，圆满次第修习，仅是外境的智慧尊化光融入三昧耶尊身（即行者由止观而自成的本尊身），行者即于光鬘中入定，由此引生乐明无念。在无比瑜伽乘，圆满次第则以修细身为主，即将粗的身语意，归纳为细的脉气明点，由是作脉气明点的修习，藉此引生乐明无念。两种瑜伽，其实都是依性相非真实的名言量而修，因其虽非真实但却有作用。这样修习，如来藏就自能渐渐显露，此即为自明本体。

当圆满次第修习圆熟时，一切显露都是法尔佛性，如来藏非染非净，自然呈现为大乐光明。由于法尔呈现，远离能所作意，因此便能无念。此即是大圆满前行的修习。因此同一圆满次第，于无比瑜伽的层次，亦与无上瑜伽的层次不同。

至于“生圆双运”，则是二次第的无区别修习方便。

（二）大圆满

无上瑜伽乘的主要修习为大圆满，所谓大圆满，亦可视作圆满次第的进一步修习。因为无论在圆满次第中如何离作意，离能所，甚至能令佛性法尔展露，但却终究仍属于“界智”边的事。此即有如中观应成派的理论，

一切法空，无论有为法无为法皆胜义无自性，但却仍然落于辩证的范畴。

怎样脱离界智，即是大圆满的种种修习目的。所谓界智，亦即五根本智——妙观察智、大圆镜智、平等性智、成所作智，与法界体性智。作圆满次第修习时，将贪瞋痴妒慢五毒，转化为五智，由是如来藏自然显露。但大圆满却并不认为这种转化即是究竟。彻底的办法，是令五毒自然消融于五智之中，于是五智亦不呈现，这才算真真正正证入法身空性的境界。

大圆满心部的修习，超越上述诸乘次第之处，在于排除一切概念，离因果、离善恶、离取舍两边，由心自然生起万法。也可以这样说，无论见到任何外境，其实都是自心的自然智。因此便无要转化的毒，亦无转化而成的智。因为毒与智都是法，都是自然智的呈现。

大圆满界部的修习，是视虚空界为法界本体之自然显露，万法只是此显露之盛妆。是故无所谓解脱与束缚，要显现，便显现。此部超越心部之处，在于心部仍将万法归之于心性显露的自然智，虽说是自然显露，毕竟仍有心。

但依口诀部的观点，此两部仍未免落于俱生智见。心部的心，即知一切法本体的自然智；界部的界，即俱生法性境界，由于仍有意度，因此仍未能得大圆满见之究竟。

口诀部依大圆满见，直遣轮回涅槃。一切法虽呈现于法界，但却不以此法性空为能取。即以离取舍之智（名言上称为无二智），将一切轮涅法都汇归于离空执的法性中，是故无轮涅分别，于无分别中即证得法性境。

口诀部复分为三部。随机部以万法不停自显，是故称为随机，盖谓随机而现，而未现者亦未尝不能显。口耳部则以无一法不能自显，是故万法毕呈，无所谓现不现之机。心髓部亦以万法皆能自显，但其自显实离善恶两边。故心髓者，即不思善、不思恶、不思烦恼与觉智、不思轮回与涅槃，如是但证入万法生起刹那圆满境界，是之谓无念三昧。

如《大无上庄严论》云：

诸持心者为心部 持虚空界为界部

若于道上无修治 此即口诀部心髓

至于心髓部之修习，复有“且却”（khregs chod）及“妥噶”（thod rgal）二法门，亦译为“立断”与“顿超”，则以妥噶较胜，直如祖师禅之一超直证。至其具体修习法，则非本论所详。论主另有专论述及。

十一、本论组织

上面已说宁玛派九乘次第，在修持上跟四宗五见的开合，这部分内容，对理解本论“道上除妄”与“净妄成觉”两章相当重要，如果茫无所知，则很可能以为本论仅属泛泛之谈。现在，我们且分析一下本论的组织，以及各章的重点。

全论分为六段。即论首的“皈敬述意”，正分四章，以及论结的“论主回向”。

皈敬述意部分，亦非泛泛，它说：

“诸佛法身自性，如晴空无际，含容万法。”

这一句话，便即是大圆满心髓派的精要。诸佛法身自性即是法性，即是如来藏，即是真如，即是佛性；遍虚空无处不在，其所开展的种种显现，便即是万法。万法于此具真实法性的法界中生起，无不刹那圆满。因此，这一句“述意”，其实已是真实大圆满见。

接着说的，是报身佛的境界。

本来佛的色身，包括报身与化身，这里只谈报身，可以说是密乘的意趣，因为宁玛派将九乘次第，分摄为三身佛所说，而说内密者则为法身佛普贤王如来，说外

密者则为报身佛金刚萨埵。至于化身佛释迦牟尼所说，主要为因乘（显宗）的法门，这里只提法报二身，便显出本论内容以密法为主。

论结的“论主回向”，主要为回向有情能成佛道，回向所据为大圆满“无上寂静、无染解脱”的意趣，亦显出本论的精要。

由本论的一起一结，可见龙青巴尊者造论的严谨。

以下分谈本论正分的四章。

（一）归心于法

第一“归心于法”，内容分五：

- （1）思维轮回苦；
- （2）思维暇满人身难得；
- （3）思维死决定至；
- （4）思维无常；
- （5）思维六道有情苦。

由此五项思维，即应知出离，但不为八风所动，如是一心向法。

如上所说，一般均视为大圆满的“共前行”，共的意义，是无论修习显密，无论修习大小乘，均应如此思维，然后才能生猛烈出离心，求脱离轮回，能得解脱。

我们千万不可以为这样的修习太浅，藏地密宗十分重视这部分的修习。

当阿提沙尊者临圆寂时，他的弟子问他：“尊者去世了，我应该怎样修行？”尊者答道：“修行是坏事，丢开了它。”弟子说：“那么，说法吗？”尊者答道：“说法是坏事，丢开了它。”弟子又问：“那么，一边修行，一边说法，怎么样？”尊者还是答道：“那亦是坏事，丢开了它。”

弟子最后问道：“然则我做什么好呢？”

阿提沙尊者答道：“心丢开现世的五欲。”

丢开现世的五欲（财、色、名、食、睡），即是出离。然而出离实在是一件难事，因此便必须作如上的五种思维，然后才能激励出离心的生起。

许多学习密法的人，但求高法、深法，然而却缺乏了出离心，因此他们的修学便也缺乏了基础，这样，便很容易将一切修学用来求世间福报、求本尊加持，结果一切所便反而变成轮回的因。

是故修密行人，对本章所言，实不应视为老生常谈。里面提到的种种思维，实在是大圆满的修习基础，因为它是生出离心的基础。

（二）修法为道

第二“修法为道”，内容可分列如下：

1. 皈依具德上师

（1）择师之道

（2）事师之道

2. 闻思修法

3. 建立悲智菩提心

（1）观一切有情为自己过去生的父母眷属

（2）愿一切有情能成佛道

（3）回向功德事业

（4）随喜功德事业

（5）发清净愿

既“归心于法”，即当修法，修即是实行的意思。不但应当修法，而且应该以修法作为自己的路向——路向便即是“道”。

其实任何人都在“修法为道”，问题只在于他们修的是什么法。

世俗的人，重视现世的五欲，五欲便是他们的法。他们的一生，完全将精神放在名利的争逐，那便是他们以修五欲为道。

可是他们却不理解，五欲所带来的其实只有困扰与痛苦，而且即是轮回的因。因此佛才示有情以正道，即是以脱离轮回作为自己人生努力的路向。

这就是我们所要谈的修法为道。

要这样做，第一步便是择师。藏地密宗的传统是，弟子观察上师三年，上师亦观察弟子三年，彼此满意，然后才建立师徒关系。

既择得上师，便当知事师之道。藏密尤其强调上师的地位，因为显宗只有三皈依，即皈依佛、皈依法、皈依僧，而藏密则有四皈依，即在于三皈依之上还加上皈依上师。盖以具德上师一身即已摄集三宝的自性，他的意即是佛、他的语即是法、他的身即是僧。

依照藏密传统，有上师应具十德与弟子应具十德，已于正文中注出，可予参考。汉土流行的马鸣论师《事师五十颂》，亦可参考。

然后是闻法、思法、修法。

本章关于闻思修法，仅予略提，在下章中提到，其实即与闻思修法有关，读者不可忽视。除择师事师之外，本章所强调的“修法为道”，重点其实在建立悲智菩提心。

小乘跟大乘的主要分别，可以说，即在于有无建立菩提心。小乘惟重自修自证，所以不须菩提心的建立，大乘自度度他，因此菩提心便成为基础。

所谓菩提心，即是“觉心”。自己固求觉悟，亦图令人觉悟，这就必须基于悲心。是故便有将一切有情视为自己过去生中的父母或眷属，愿有情能成佛道，回向、随喜、发清净愿等等修习，都是为了悲心的建立。

然而觉心除了悲心的成份外，还须要建立智心，这样才能称为“悲智双运”。

这种智心，即是“般若”（prajñā），亦即了知一切法

本无自性。关于这点，我们在谈四宗宗义时已经谈过。

在这方面，尤须重视“三轮体空”。所谓“三轮”，即施者、受者、与所施之物或法。若行布施，即应将自己、对方及布施之物皆体会其空性，三者皆非实有，由是说既无施者，亦无受者，复无所施之物。能这样做，便可说为“悲智双运”——即于生起悲心，欲行布施的同时，即已能体会三轮的空性。在这里，须注意的是悲心智心同时生起，而不是先有悲心，然后才生起般若智。因若有先后，则便不能称为“双运”了。

第一、二章所说，其所摄内容，主要是三种。一、出离心；二、清净见；三、菩提心。其中第二种说得较略，因为清净见即是知诸法的空性，属于闻思修法的范围。

后来格鲁派祖师宗喀巴大士著《菩提道次第广论》及《菩提道次第略论》，建立上中下三士道，其所建立亦不出本论所说范围之外。

宗喀巴大士先建立三士道的共同基础，即（1）须亲近善知识（承事上师）；（2）思维人身难得。

其所谓三士道：“下士道”指脱离恶趣，能生人天的法门；“中士道”指解脱轮回，能断烦恼，证菩提的法门；“上士道”指修菩萨行，发菩提心，证大菩提的法门。

这三士道，亦各有其基础。

修下士道的基础是——于思维人身难得的基础上，

生起怖畏轮回之心，欲求远离恶趣，因此便能止恶修善，命终得生人天。

修中士道的基础是——于止恶修善的基础上，对三界六道生厌离心，因此出离尘俗，精进于断烦恼的修习，由是得证小乘果。

修上士道的基础是——于断烦恼修习的基础上，想到六道有情的痛苦，因此发悲智菩提心，不但求自己解脱，同时亦求能令六道有情解脱。由是入菩萨道，证菩萨果以至佛果。

宗喀巴大士的如上建立，显然是对本论所述加以发挥，同时能整理出一个“道次第”出来。由是可知宁玛派的教授，跟格鲁派教授彼此之间的渊源与开合。

（三）道上除妄

第三，“道上除妄”，为本论的重点。达赖喇嘛特别邀请宁玛派法王敦珠宁波车为本章作解释，足见其对本章的重视。

本章依九乘次第，将清除妄念分共法、不共法、无上法三类。

共法，指显密二乘共同的修习，即包括全部九乘次第的修行在内。不共法指密乘的修习，即包括外密三乘与内密三乘。无上法则专指内密三乘的修习。

这样的分类，每类并非孤立，依然成一次第，即无

上法以共法、不共法为基础；不共法以共法为基础；而共法则以前两章所述的出离心、清净见为基础，大乘共法则当然还应该加上菩提心的基础。

本论略于小乘，侧重大乘，因此一开头谈到共法时，便先说菩提心。

敦珠宁波车于释文中强调，菩提心有两种层次，即悲心——世俗菩提心；智心——胜义菩提心。

由是本论即论及两种菩提心的修习。

(1) 以四无量心为基础修习世俗菩提心。

(2) 修三十七助道品，完成资粮道、加行道、见道、及修道。进而修十六空及六波罗蜜多，由是修胜义菩提心。

清除妄念之法，于世俗菩提心的修习时，以对治法对治贪瞋痴三毒；于胜义菩提心的修习时，则应修习“缘起”，体会“缘生性空”之旨，由是离涅槃轮回两边、离取舍两边，而入中观见。此即中观应成派的见地。如是两种修习，即能除修菩提心的迷乱与妄见。

敦珠宁波车于注释本节时，特别提出：“显宗见地与密乘大圆满见，证悟空性均无二致。”这是相当持平之论。因为见虽不同，而果则无二，是故证悟空性即为成佛之因。依照宁玛派的观点，显密的分别，仅在于密乘别有一套“不共修习”，能令行者由修习而逐步证悟空性，显乘则缺少此严密的次第。

1. 外三乘

不共法统括密乘之内外六乘而言。

外三乘密法都有能所，因其修持所依据的理论，依次为小乘毗婆沙宗、经部宗及大乘唯识宗，依中观见，三宗皆有“实事”的建立，以此为“不了义”。有实事，即有能所。

所以外三乘的除妄，仍须用对治法，一如世俗菩提心的修习。然而所谓能所，系指能除妄之智，与为智所除之妄，是故于对治时，智妄两途有显然分别，不能如实入于中道。由是敦珠宁波车指出，外三乘都须用“交替修法”。交替的目的，即在于尽量泯灭能所。

提出“交替”，是很重要的指示。是故修外乘者，当着意于此。其修习要领，具见宗喀巴大士著的《密咒道次第广论》及克主杰大师著的《密宗道次第论》（原名《密续部总建立广释》，译者已另行译出）。本论不赘。

2. 无上法

内密修习的道上除妄，即“无上法”，是本论的重点，故论之特详。

首先，本论提出一个很重要的总纲——“是故所舍，即反成为修道之方便。”

我们要舍贪瞋痴三毒，即就贪瞋痴三毒而修，如是不着意于舍离迷妄，迷妄便自然转成觉性。这即是所谓“反修”。

显乘的人，对密乘的反修很不理解，只有禅宗的人对此方能会心，这即是见地不同之故。显乘的人对密乘的双身法尤其痛心疾首，或诋毁其渊源来自印度教的“性力派”，更从日本移植“左道密”一词来加以指斥，即是由于不明白反修之理。

其实《华严经》中，即记载有菩萨化身为妓女，以度脱贪欲特重的有情。这便等于菩萨教导反修。如果说根本无反修这一回事，则这位婆须蜜多女菩萨，又焉能藉声音、目瞬（晴神）、抱持、接吻、亲近（交合）等而令天人、人、非人等得度。

本论说明反修之理，实基于大圆满见，即“于坛城中一切自然显现者，均为佛性展露，亦为行者自心所造。”这便是如来藏的思想，亦即由无二智证得的法性界，此点已见前说。

然而反修却亦须基础，否则便徒然修毒而非修智。所以于提出这总纲之后，本论即由生起次第说起。读者须对此实际修持的“道次第”加以重视。

第一，生起次第修行道上的除妄，是将行者的身转为本尊、语转为咒音、意转为本觉。

第二，圆满次第修行道上的除妄，是藉脉气点的修习，入光明界，且能驾御心气。

第三，大圆满次第修行道上的除妄，为令行者得入本来具足之法界。

凡此三点，具见于本论及敦珠宁波车的释文。笔者附加的注文，虽为狗尾续貂之举，但对初学亦应有参考价值。三点之中，又特详大圆满，则因生起、圆满二次第，虽每次第均有证量（即修行道上的收获），但若以大圆满的层次视之，则二者亦可看成是大圆满修习的前行。笔者已详注龙青巴尊者的《大圆满禅定休息清净车解》一书，即详述此前行二次第的修习法。读者有缘可以参考。

笔者于注本论时，用中观应成派的理论来解释大圆满见，并非有意将两种见地混淆，只是用基础理论来解释，则较易理解而已。

然本论提到大圆满的具体修习，分正见、正定、正行三者，实为修习大圆满的三个次第，敦珠宁波车对此已有详释，读者可自行体会。此实为心髓派的无上口诀，不可忽略。

（四）净妄成觉

第四，“净妄成觉”，是对如何清净妄心，使成本觉的指示。本章释文，为亲尊宁波车所释。净妄成觉，分加行与正行两部分。

由外密修至内密的圆满次第，属于加行（即前行）。这阶段的修习，即转五毒成五智。大圆满的修习，属于正行（若自究竟而言，则且却、妥噶等仍属加行）。此即

为“自广大佛性中清除污染”。

以上二者，在本论及释文中已经详说。

关于大圆满正行的修习，各部均有口诀，龙青巴尊者之《大圆满虚幻休息妙车疏》，以如梦释不生、如幻释不灭；如眼华释不来、如阳焰释不去；如水月释无断、如谷响释无常；如乾达婆城释不异、如变化释不一。虽仍以中观见释大圆满见，然此中已实有口诀。此为心髓部之名著，对大圆满有兴趣的读者，实应细请，则可与本论互为补充。

此外妙吉祥友尊者（Mañju śrimitra）著有《心部口诀教授》一书，近年已有英译，名为 *Primordial Experience*，可与龙青巴尊者此论比较，即可知心部与心髓部的区别。至于界部的口诀，则未见译出。

本论读者，若能对“四宗”、“五见”，以及“九乘次第”加以认识，则对宁玛派的密法当已可初步全面了解。倘用根、道、果的观点来理解本论，第一、二章可视为根；第三章可视为道；第四章则可视为果。然而此根道果三者，均须与宗、见、次第配合。

尤其是要了解“净妄成觉”，更非对根道二者能彻底了解不可，否则“即身成佛”即属空谈，一如禅宗行人之流为“口头禅”。

十二、结语

藏地密宗四大派，宁玛派以“见地”为特长。此盖由于九乘次第的建立传统。

九乘次第不以中观应成派的学说为止境，进一步依止《楞伽》、《胜鬘》、《宝性论》等，发挥如来藏思想，以众生皆有佛性，是故皆能成佛道，如是建立大圆满教授。

然而却须注意，宁玛派依然强调如来藏的空性，并不如一般所说，当阿赖耶识的污染心被清净以后，如来藏即有实性。说如来藏空，便与中观应成派的观点一致。

心部与界部不被视为大圆满的究竟，即由于前者的自然智不空，后者的法界境不空，故未若口诀部之能视如来藏为空，由是自然智与法界境，于胜义谛中皆非真实。

然则，为什么又要建立如来藏，何不索性以中观应成派的说法为究竟呢？

主要原因在于修习。一定要有一个“俱生智见”，然后才可以修心部与界部。一定要有一个以如来藏为基础的“大圆满见”，才可以修口诀部的教授。同时，若持应成派的见地，虽无碍于修习，但却始终非究竟见。

理论并不是凭空建立的，一切理论实基于实际修持

的证验。本论对四宗、五见、九乘次第的判别，其所据即为实修的证验，而不是只据经论的文义。

他的判别可分为二。

(1) 以应成派观点判别余宗；

(2) 以如来藏的大圆满见判别应成派。

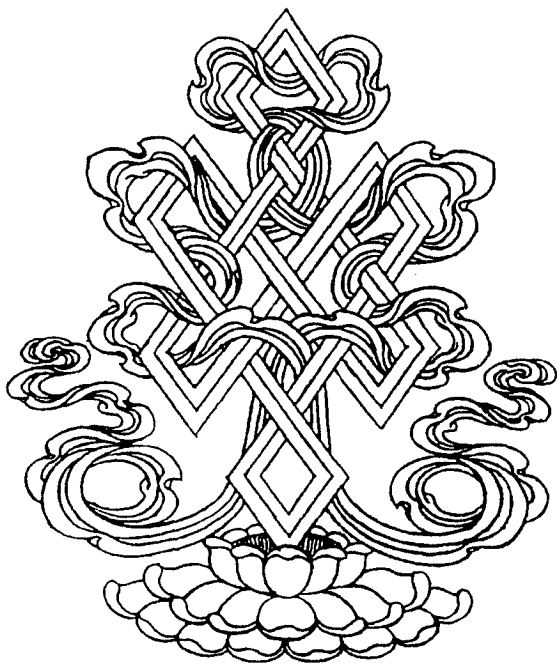
这是因为，当修生起次第及圆满次第时，其所证验绝不能停留于“实事”，一停留，悲智菩提心即不能双运，以至修持亦不能止观双运。

必须能如此了解，才能明白宁玛派祖师的用意。若以为他们只据经论建立理论，那么，便可能指责他们于应成派之上，来一个“大中观”、“如来藏”，乃属头上安头，是由空中转出个不空、违反中观思想。

要了解藏地密宗，特别是要了解宁玛派，必须知“九乘次第”是实修次第。这一点，对了解本论甚为重要。

第 二 篇

释正文



皈敬述意

【正文】顶礼十方诸佛诸菩萨！

以无上百重信意，献于如日诸佛前。

诸佛法身自性，如晴空无际，含容万法。

诸佛色身坛城，有五决定。由佛行光辉，令诸佛子如莲花开放。

【注释】诸佛法身自性，即是法界，即如来藏，即真如，详见后文。色身有二，一报身，二化身。此处指报身而言。

五决定：

(1) 处决定：报身佛惟居色究竟天，不住余处。

(2) 法决定：惟说大乘法。

(3) 相决定：惟相好庄严，不变现余相。

(4) 眷属决定：惟十地菩萨，无异生眷属。

(5) 时决定：乃至生死未空，不取般涅槃。

【正文】胜利王之教法，若如意宝树之清凉树荫，令一切受轮回热苦者得依怙，使能圆熟解脱。为具信者能依次第入此树荫，今且将此硕大宝树分四支解说。其谛听之。

归心于法第一

【正文】欲度轮回无边大海至彼岸者，先须思维，今生即应精进成就，得安乐解脱。难得易失之人身，为得解脱之筏，具闻法思法修法之资质。一旦获得人身，若任其空过，则不能脱此轮回海，不能中止生死流转之苦，仍于此难堪怖畏大海中浮沉，其迷妄之潮遍三善道，老死如泡沫溅至一切处，生死之流由是无尽。

【注释】轮回有六道，又称为六趣，即生命之六种趣向。三善道为天人、非天（阿修罗）、人；三恶道为地狱有情、饿鬼、畜生。六者统名“六道有情”。

【正文】唯得闻法教者，则可断生死流转而不离无上大乐，故应以此能得安稳之无上法门，为最胜宝筏，精进度越三界迷误海。

【注释】一切未解脱之有情均住于三界，即欲界、色界、无色界，仍有轮回生死。

欲界有情有淫欲及食欲，上至六欲天，中至人畜所居的四大部洲，下至无间地狱，皆为欲界。

色界有情无淫食二欲，然尚具有物质身（色身）一如欲界。四禅十八天属之。

无色界有情既无淫食二欲，又无色身，但住心识于定境。四空天属之。

【正文】若今不修此趋向解脱之觉道，即难具福再生，经历无尽具苦生命，世复一世，仍无能脱离流转。故今既得暇满人身，即应精进至诚修道，由是得利乐，能圆满自利利他。

【注释】轮回得暇满人身，即为具福再生。六道中惟人最堪闻思修佛法，下三道太苦兼且愚昧，不堪修法；天人及非天太乐，亦不堪修法，故皆不具闻思修佛法之福。然得人身者，亦须具八有暇及十圆满，始名具福。八有暇者，一非生于地狱；二非生于饿鬼；三非生于畜生；四非盲聋喑哑；五非世智邪辩，不信佛法；六非生当正法灭尽时，无佛法可闻；七非生于北俱卢洲，此洲有情长寿安乐，不信正法；八非生于无想天，此天有情住于深定，不能闻思修法。非此八者，称八无暇。

十圆满分内五圆满与外五圆满。

内五圆满者，（1）众同分圆满，即既得人身，又得丈夫身；（2）处所圆满，即生于人中，又生于有正法可闻之国；（3）依正二报圆满，即既处所圆满（依报），又无身根残缺，复能分辨邪正，堪能受法（正报）；（4）无业障圆满，即于现生中不曾作五无间罪，亦未教他人作（五无间罪即杀父、杀母、害阿罗汉、破和合僧、出佛身血）；（5）无信解障圆满，即不因信邪法或外道而于正法

不生信解。

外五圆满者，（1）大师圆满，即遇佛出世；（2）正法施設圆满，即能值佛说法；（3）正法流转圆满，即值佛弟子能依正法证果；（4）正法不灭圆满，即正法未灭，能证果之胜义法未断；（5）随顺资缘圆满，即修行人能得衣食卧具汤药等缘。

【正文】色身虽得暇满，心识却无保障。盖万法均不坚牢，且具变易而无本质，以万法无常且易坏故。故应深切思维，死即将至。

【注释】世间一切事物现象，佛家称为万法。万法无本质，具变异，即称为无自性。自性之定义，即为能独立存在，独自成立，而不依附任何客观条件，且无任何变易。依此定义，万法皆无自性，是即有为法，唯涅槃无为，其自性实有。下文即逐步详论及此。

【正文】周围世界亦一体如是，此世界将为七火一淹及风所坏，无发尖许地能得保存。万物荡然，只余虚空。寄于其上之无常流转有情，如天人、非天、人、地狱、饿鬼、畜生等，无论为何种有情，一旦时至，都将投入死海，转识再生。年月日时亦短暂无常，分散消逝，如四季之变换即为其证。时地均无常，故当思维自身亦如是无常。

【注释】据《阿毗达磨》，世界须经成坏劫，于坏劫

时，世界为火水风所坏，然后再入成劫。

【正文】既心识无保障，而色身亦无常，故于今日即应深切思维，明日之前，生命或即已消尽。

【注释】上来说此身无常。色身易坏，一如时空之变易毁灭，而心识则亦无自性。故吾人所据以为有者，实乃妄认。

若不能由无自性及无常而知无我，则虽修持亦入邪道。如修神我、修生天、修长生等，皆持我见；如修无想定等，则陷入常见，终不能得解脱。

下来说六道之生苦，由是建立出离心。

【正文】生苦比死苦更可畏。无论生于六道中任何一道，均无悦乐。因生命流转即以炽燃火为自性故。由是当下即应求取解脱法门。

地狱众生为冷热折磨。饿鬼则受饥渴。畜生互相残杀，又愚昧无知。

人则有三苦八苦。阿修罗为斗争及战争所苦。天人则受死苦，且有堕落恶趣之苦，其堕落也，享乐旋变为忧痛，此实为至难堪之大苦。天人享乐既尽，尚且或入地狱火海，思维及此，自当修持以离轮回。

人生诸相无非为醒觉前之一梦，诸相变幻且复无常。以终须舍弃故，眷属与财富等等，又复何用。由是即应于法精进。

【注释】人之三苦，即苦苦、坏苦、行苦。苦苦者，谓身心受苦时所生之苦，如生老病死等。坏苦者，谓偶现之乐境倏然失去之苦，如所爱者别离，欲求者不得。行苦者，谓诸行无常，迁流不息，不得安定之苦，如五蕴苦，即由色受想行识五者引生之苦。

八苦者，即一“生苦”；二“老苦”；三“病苦”；四“死苦”；五“爱别离苦”，即所爱者不能长聚；六“怨憎会苦”，即所厌憎者却偏偏会聚；七“求不得苦”；八“五阴炽盛苦”，即五蕴作用覆盖佛性，由是轮回流转。

自世俗言，轮回有六道，即有六种不同生命形态，若自胜义而言，六道其实只在人之一心。譬如有所求而不得，心识熬煎，不眠不食，如此即是地狱。若心胸旷达者，付诸一笑，如此即是天堂。倘能知业力缘起，则为佛道，能离六趣。

【正文】贪欲如毒如兵如火，困扰持续而来，无少间有乐。从此即以积聚、护持、增上所贪者为要务，由是即为鄙吝及贪念所缚。与人斗争，妄念愈增，于是心为物转，形骸与性命都销。

沉溺世法而所为皆背出世法，每为圣者所呵。盖减少贪欲，功德则自能增长，故欲趋安乐解脱者，自当寡欲知足。

故云：无欲即为圣者，寡欲则近乎圣。苦受与妄念随欲而增，功德则随寡欲而长，故当继圣者之步武，时常知足寡欲。

交游实亦有无穷过患，过多无义利，身心纷扰，易增忿争，

由是乃生取舍分别，终为结习所染。无论何所作，不能有一瞬令人真正得乐；无论何所为，亦不能令人得益；无论何所闻，皆无任何义利；无论何所亲，最终必至离散。是即宜屏侍从，离亲友，居于净所，精进修持清净法。

古代无上圣哲尝云：唯静居始得尝法甘露味，故行者宜隐居山林，俾得安宁。

诸胜利王佛陀亦曾称赞静居。无人烦扰，始能深心专一。行者能自在修法，无常心自能增上。置世法不顾，便自无俗务纷扰。不为世缚，则信念与出离心皆得倍增，诸行自能倍减。

是故不为八风所动，不求取悦他人，亦不求名望，但朝夕于法乐中得自在，如是始不负暇满人身。如斯利益不可思议，故行者即宜退居密林，一生深心修持。

【注释】八风，指利、衰、毁、誉、苦、乐、称、讥。如见有利于己者，即喜然而趋；见无益于己者，即耸然而避，此即为利衰二世风动。

【正文】愿如上阐述之清凉法雨，能涤净妄念污染心。愿一心修持之功德，充满莲池；愿同登安乐土。

修法为道第二

【正文】若因具信得入此无上功德法门，又欲进而求解脱道者，即应以修法为道，亦即寓修持于日用，此为调御自心法要。

有人已得通胜利佛陀之教授，且曾闻思修，而依然未得宁静者，则以有尘俗心故。或追寻邪道外道而离正轨，或具欲望与渴望，或专注今生而困扰，凡此种种过失，皆与正法相背，实因不以修法为道所致，今生来世遂有无穷过患。人若为种种虚幻所愚，临命终时，将生懊悔，其中有身则生怖畏与焦虑。来生或将堕恶道，更无缘得自轮回道上解脱。是故应修法为道。

【注释】中有身，又名中阴身。即有情既舍此生身，而尚未取他生身之中间状态。世俗之称为鬼者，即此。

【正文】如人以药疗病，苟用药不当，则病患更深，以法为药者亦如是。修法不当，亦生无穷过患，具信者须深知此点。

【注释】末世多伪法，论者因特笔点出。以下即述择师及事师之道。

【正文】修法为道者，首须依止上师，承事一具德上师实为要事，以一切功德皆由上师生起故。

具德上师者，即具慈悲与善巧，复能寂静自制，及能容忍。

其誓句，其信诺，其行止，皆应善妙圆满。且曾闻思修多种法要，其感染无可限量，使人自然受陶化。复能不执世法，于八风能清净如晴空。如是具德上师，能令亲近之者皆成善知识，得入解脱道，实为胜利王于末世化身示现，即宜以极尊敬心向彼皈依。

皈依具德上师之义利无量无穷，能因之厌离轮回，减少世俗牵挂，万缘放下，离虚幻相。由是即能自制，闻思修法，从而获正信等诸功德。今生既不空过，来世自能得熟果。是故当皈依圣德上师。

【注释】上师应具十德。即善知法义、能广宣说、处众无畏、无碍辩才、巧方便说、法随法行、威仪具足、勇猛精进、身心无倦、成就忍力。弟子应具十德。即具正信心、种姓清净、恭敬三宝、深慧严身、堪忍无懈、净戒无缺、忍辱不吝、勇健坚愿。

【正文】对上师不应以身语意三门欺蔑。须如病家之待医士，海客之待航人，渡者之待船夫，旅客之待导者。故须恭敬承事令上师喜悦。应知对上师不敬，或生邪见，来生将堕地狱，视欺蔑多寡以为期。故持恭谨以事上师如持护眼目。如有违犯，即应发露忏悔，且永不再犯。

依止无上上师，即能生起闻思修心意。于是一心但求解脱，即能将诸行转为功德。此即如何以修法为解脱道之口耳传授。

无论何时得闻法要，即应思维诵记，为心意得解脱故，应加奉持。无论何时书写诵读记忆修习，亦唯以解脱为念。于修持

际，心行皆以猛厉出离为本，厌弃轮回，除求解脱外，心念更无旁注。此即为无上口耳教授心要。

无论行住坐卧、眠食言思，一切所作所为均不离求解脱之意愿，制心瀑流，厌弃轮回，此即修法为道之大要。

【注释】上来三节，首言既依止上师，即应以法为道，亦即修持不离生活。次言一切修持皆应以厌弃轮回为本。后言生活中一切所为，亦应以厌弃轮回为本。是则即知，若修法为求福报，或求生天，是皆非正道。密乘多世间成就法，如息灾、增益、怀爱、诛灭等四事业法，行者若不持解脱心修持，但求事业利益，是即非修法为道。

【正文】尤须知大乘行人应将一己功德回向众生，为利益有情故，应一心修持，建立悲智菩提心，回向功德，赞叹随喜。为此，须切知一切有情，都为自己过去生中父母眷属挚友，故应令彼悉得利乐。

【注释】菩提心义为觉心，即求取正觉、能成佛道之心。故菩提心即具般若智，盖正觉即般若也。然大乘行人，不求自利，复求利他，使一切有情皆能取正觉，故即须以悲心为本，悲悯有情，使能解脱。因之菩提心即具悲智二分。悲智双运，即悲智菩提心。

【正文】为利他故，应建立觉心，即为利益一切有情而作功德事业，令他生欢喜。且应以广大菩提心长养悲心，作思维言：

愿一切有情之苦因，于我身结熟果；愿我所作之善因，为一切有情结熟果。愿一切有情皆成佛道。

所作一切事业既为建立觉心而作，则自应将此功德无分别回向。是故应能清净三轮，知三轮本体皆空，即能修所修及所依之法，悉皆如幻，有表相而无实体，如幻师所幻化。能如是清净三轮，则自能回向功德以利他。

【注释】于菩提心亦不应生执着，故于生起菩提心后，尚须领会三轮体空之旨。能修者为行人自己，所修者为行人修法目的，如为令有情成佛道等等。连同所修之法，即为三轮，应知皆无自性，即本体空。

或曰：法若无自性，修之何益。答曰：若执一法为实，则终不能舍此进修余法，是故法不应执。如小乘行人执四谛十二因缘，即不能发悲智菩提心，亦不能进而修习般若。然法之本体虽不实，其功德却实有，如米面虽无本体，惟裹腹之功能却亦非无，是故应啖食以养生。法亦如是，是故当修，然却不应因其功德实有，即视其本体亦实有。

【正文】对胜利佛陀及其法教，对诸佛子菩提萨埵，对能积聚功德之事业，皆无余具至信，尊敬之心炽盛，盖能自利利他，或自他两利，则行者自获赞誉尊重，以及无比敬仰。

随喜者，即以欢喜心随修诸佛菩萨及一切有情功德事业，此即为无上法，能将无限功德转为不可思量之本觉。

【注释】本觉，谓一切有情本具之觉性。此词有时又与本觉智相通。本觉智者，谓一切有情本具之觉性智慧。以具本觉故，一切有情遂皆具成佛之潜质，以具本觉智故，一切有情遂皆具成佛之功能。故本质为有情心相，佛性即为本体，当起用时，则为本觉智显现。

【正文】为利益有情故，应多发清净愿。为此，应修口耳传承教授，用观想清净所修诸法。

【注释】一切所作，都应清净发愿。例如于行路时，应愿一切有情如是步入觉道。于食时，应愿一切有情能藉一心专注滋养而生。于吸气时，应愿此能清净自身妄念。于呼气时，应愿能加持有情福德。如是等等。

【正文】无有须臾为世法所扰，以一己修持皆为有情作，以身语意三门作功德事业。自净其意而生起广大觉心，此即修法入觉道法门。

【注释】此节总结上文，言应出离，以菩提心修持，自利利他，念念不忘解脱，修持不离生活，如是种种，即修法为道。

【正文】由是，愿甚深密义之鼓音响动，及广大甚深之狮子吼声，能于无明荼毒与昏睡中，将一切有情唤醒。愿彼等得见安宁之欢乐。

道上除妄第三

【正文】复次，于解脱道上，有共法、不共法，及无上法，清除妄念。

【释义】当归心于法后，于道上应清除一切妄念及能生过患之根源，否则即生种种障碍与妨难。

【注释】共法，指显密二乘相同之法；不共法，指惟密乘所有之法，包括下三部密与无上瑜伽密而言；无上法，指惟无上瑜伽密所有之法。

【正文】首述大乘显教共道。于道上，应生起以四无量心为基础之正觉菩提心。由广大利他之愿力及悲心，即能消除阻碍精进之妄念。以空性与大悲双运菩提心，即能圆满自利利他。

【释义】菩提心有两层次，即世俗菩提心与胜义菩提心。前者为取正觉，故建立悲心以度脱一切有情。后者由观空性，而证悟诸法实相。二者双运，即具方便与智慧，此能成佛道，且能圆满令有情离苦之愿。

【注释】四无量心，即慈悲喜舍。愿给一切有情以乐及乐因，是慈无量心；愿拔一切有情之苦及苦因，是悲无量心；见一切有情离苦得乐，深生欢喜，是喜无量心；

以上三者能平等舍，不起分别，是舍无量心。

世俗菩提心即悲心，为方便；胜义菩提心即觉心，为般若，即出世间智，二者相融，不落一边，始能圆满自利利他，是为智悲双运。

又以世俗菩提心能建立大悲，胜义菩提心能证悟空性，故又名为空悲双运。

双运者，二者相融，不侧向一边，且同时生起，使二者发生作用之势力均等。

【正文】诸法空相本无垢无染，今欲清净其玷污，必须于资粮道、加行道、见道及修道中，修三十七助道品。

【释义】于佛道中，行者能证本身佛性。佛性者即诸法空相，即法界，即诸法本体，即圆成实性。凡夫佛性常为无明、妄心及诸行玷污，为清净故，必须经资粮、加行、见、修四道，于此中修三十七助道品。

【注释】三十七助道品，分述如下。

四念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。

四正勤：已生恶令断，未生恶不生，未生善令生，已生善增长。

四如意足：欲如意足，念如意足，进如意足，慧如意足。

五根：信根，进根，念根，定根，慧根。

五力：信力，进力，念力，定力，慧力。

七觉支：念、择法、精进、善、轻安、定、舍。

八正道：正见、正语、正思维、正业、正命、正精进、正念、正定。

三四为资粮道，双五为加行道，七觉支为见道，八正道为修道。

【正文】更进则须知十六空之正解，及圆满六度无漏修持。为圆成智慧故，更须知人法皆空。以此法门对治，即能除身心诸行污染。此即为殊胜菩萨道。

【释义】下文即详明此道。

【注释】十六空，依月称《入中论》，其名相如下。

言眼耳鼻舌身意等内六处本无自性，非常亦非坏，是名内空。

言色声香味触法等外六处本无自性，是名外空。

内六处依处之粗分色法，亦无自性，是名内外空。此乃内识对外境之依处。

由空智慧见内空外空内外空，然此空智亦无本体，名为空空。

诸器世间其相广大，以无自性故，是名为大空。

涅槃为胜义，希求涅槃者因之生执，若知涅槃亦无自性，是名为胜义空。

三界缘生法皆是有为，无自性故，名有为空。凡有

为法皆有生住灭相，无生住灭相，即是为法，其自性亦空，名无自性空。

一切法无究竟，究竟即是边际，故有究竟，即落常断二边。无二边者名为毕竟，即中道义，然中道亦无自性，名为毕竟空。

生死无初际后际，故称为无际。因无际故无来去，自性空故，是名为无际空。

凡夫于法有取舍，称为散。若于法都无取舍，即为不散。然诸法真谛法尔而成，本无可散，是名不散空。

有情自具之性为本性，无自性故，名为本性空。

一切事物情景，为一切法，即菩萨功德亦一切法摄。无自性故，名一切法空。

诸法自相亦无自性，名自相空。有为自相及无为自相皆然。

有为法有生住灭三相，于过去现在未来三时皆不可得，无自性故，名不可得空。

众缘和合所生法，无和合实性，是为无性。和合诸法本空，名无性自性空。

六度即六波罗蜜。布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若。菩萨修六度利乐有情，乃由初地登至六地。

【正文】于世俗谛中，虽谓万法实有，然万法显现实如阳焰、如梦幻，是故于专修觉道时，须离取舍两边。为利他故，诸

恶莫作，众善奉行。为清除贪瞋痴三毒，则须治以对治之净水。如不净观、慈心及缘起。

【释义】言及二谛，于世俗谛中，万法实如阳焰如梦，于此认知，行者始能如大乘经论所言，修六度万行以利益有情。于妄念则用对治法对治。如对治贪毒，须观想所食不净及具缺陷；对治瞋念，则对所瞋起慈心；对治愚痴，则用重重缘起以破无明。如是，即能克制及清除障碍佛性之污染妄心。对觉道之认知亦变为澄明开朗。

【注释】观十六空，破贪瞋痴，六度则作利益有情事。如是一破一立，即能清净。

然而何以又用对治法以除妄念。盖此仍就世俗谛言，若观十六空，则为胜义谛矣。

下面即说及此。

【正文】于胜义谛，本来清净无生，故不堕轮回涅槃两边，得离世俗心之虚妄。

【释义】欲生起胜义菩提心，须认知实相之胜义本体，非由因缘和合而生，此乃纯然清净，离诸虚妄，故无轮回与涅槃、功德与罪孽、善与恶等区别对待。

若能决知圆满智，即般若波罗蜜多之义，即能证人法皆空，由是即无轮回涅槃两边，二者实只为世俗谛之幻相分别而已。自胜义谛观之，则惟有空性。二谛相融，则为无上见。

【注释】轮回涅槃皆世俗谛见，故应济之以胜义谛。然若执胜义谛，但知空性，则易堕断见，成恶取空。如清辩论师造《掌珍论》，谓真性之无为亦无有实性，如空花之不生起，是即入断见，此即中观自续派之失。宜乎月称论师斥之，建立中观应成派也。

为救断见，宜济之以世俗谛，此即敦珠宁波车所以谓二谛须相融之意。既相融，则不入常断二边，谓无轮回涅槃故非，执为实有亦非。

然本论特重胜义谛，则以世俗谛之执易起，故特强调胜义谛之清淨无生，非谓惟知胜义谛即证菩提。学人须明敦珠宁波车特笔点明二谛相融之意。无上见者，即大圆满见。

【正文】如是即为二谛之义理，而缘起法则为因乘大乘之法理。

【释义】万物现轮回涅槃相，乃基于缘起为因，此等示现，不能否定。此实乃空性之持续自然展现耳。一如光之展现，波于水中之展现，亦如树叶之声沙沙响，世俗中诸法相状，悉皆如是，盖一切相状皆无可辩难，此即世俗层面之真谛。

于胜义层面，所执皆非真实，惟成一味，离诸妄念而已。故胜义谛超越能所分别。然此亦实为世俗层面中森罗万象之清淨无生本体，故二层面实不可分离。

显宗见地与密乘大圆满见，证悟空性均无二致。此两种体系，容或名相不同，区分事理有异，然无论何种标举，空性始终为一。因乘大乘之特色，为于发心同时，行者步步深入法义，于是所见遂愈渐宽广。其所以称为因乘，即行者所修悉为成佛之因。如六度、如三十七助道品，皆能令人之人格及心智圆美。诸因圆满，即能得成佛之果。

建立世俗与胜义两种菩提心，及证悟二谛，即为大乘共道清除妄心之教授。

【注释】显密二乘修持路径不同，然证空性以成佛则一。显乘所修六度万行，种功德因，密乘则以转毒成智为法门，直超空性，转污染为清静，故得证佛果。下文即详说此点。

然显乘行人每责密宗即身成佛之说为虚妄，此实由于不明转毒成智，即烦恼即菩提之法门非虚。密乘修大圆满至口诀部心髓法时，实似禅宗，如谓密乘虚妄，则禅宗亦可谓虚妄，是故评价密宗，不宜皮相，应从其深法处探讨。

然若修密仅重事相，或执一法一咒不舍，则无非世俗有为法耳，非密乘真实义也。倘更迷双运，则直入魔道，实为圣者所不齿。下文即依次第讨论密乘修法。

【正文】密乘为大乘不共道，分外内两支，具甚深无上法

门，为生起次第及圆满次第之融合，能依次第清净妄心。

【释义】密咒道之生起次第及圆满次第，都有法门，消除能障碍修道之不净妄执。前者为复杂之观想，后者则修证空性。然若单修任何一法皆不圆满，盖修观者不宜执实有，须以空性为本，修空者则不应堕入虚无，而谓一切法不实，如是始不违背缘起。故融合生圆二次第而修者，即指同时修习而不舍其一。

【注释】密宗分内密三乘、外密三乘，详见下说。本节所言之生起次第及圆满次第，属内密。

内密有宁玛派说与格鲁派说。前者称为旧派，后者则为新派。旧说内密三乘，为大瑜伽乘（摩诃瑜伽乘）、无比瑜伽乘（阿努瑜伽乘）、无上瑜伽乘（阿底瑜伽乘）。依次第以无上瑜伽乘为最胜。新说则仅立一无上瑜伽部，复平行分出三部，即父续、母续、无二续。本论所据为旧说。

于旧派无上瑜伽乘中，又依次第分为心部、界部、口诀部。然口诀部又依次第分为随机、口耳、心髓三部。诸部中以心髓部最胜，独名“自性大圆满心髓光明金刚藏乘”，本论造者龙青巴尊者即属此系传承。

外密次第：

事乘——行乘——瑜伽乘

内密次第：

大瑜伽乘——无比瑜伽乘——无上瑜伽乘

无上瑜伽乘次第：

心部——界部——口诀部

口诀部次第：

随机传承——口耳传承——心髓传承

（以上次第，后后胜于前前。而前前则为后后之奠基。）

于大瑜伽及无比瑜伽，皆修生起次第及圆满次第，二者同时而修。有谓大瑜伽只修生起次第，无比瑜伽只修圆满次第者，实误，盖笼统而言耳。故本论及敦珠法王释文，皆强调二次第须融合而修。生起次第修法，为观情世间中一切有情皆成本尊，器世间则成本尊刹土，故即以修观想为主；圆满次第则行者自成本尊，住于本尊坛城中。然所成本尊身复有气脉明点之次第修习，目的令行者能起正智，故即以修空性为主。

藏地密宗仪轨，一般均融合生圆二次第，若仅有生起次第者，则为基础教授而已。然于大瑜伽中，则较少气脉明点修习。于无比瑜伽，则先修生起，然后再入圆满次第程序。于修无上瑜伽外内部时，则依次先修生圆，然后始修大圆满，此则为行者内自证智之修习，亦即菩提心之修习。下文将次第论及。

【正文】外三部密：主旨唯在净化，或取或舍，适当交替而修，且用对治法以消除污染。

【释义】外三部密，即事密、行密、瑜伽密。其修习层次尚未能转迷误及妄念成本觉智，由是即须舍妄念而取智慧。行者直接采取相反对治，以清净身心污染。如沐浴、清净、修慈悲等。

所谓交替修习，即视何种污染无明或有或无，而作相应之对治。于修持道上，因有所清除之妄心，及能清净之相应对治法，故须交替而修。此即为外密修持相当困难之处。

【注释】外三部密修持，如事乘，须结种种手印，诵种种真言，以作沐浴、守护、甘露清净、加持法衣等法，然后入座，复须守护自身及修法处所等等。此称为十八道，即共有一十八种清净守护程序。此即净化之意。

【正文】至于内密，因本觉智圆融无分别，是故所舍者，即反成为修道之方便。

【释义】内密即大瑜伽、无比瑜伽、无上瑜伽。于修习中，认知本觉实为方便与智慧之双运，无分别浑然一体。换言之，其为世俗谛与胜义谛之双融，由是而作认知。于本觉总体中，有须舍之者，如妄心，及因妄心而起之苦受等，当其生起，反能因应而用作修持。如是，并非有意引发内心妄念生起，只是无需着意于舍其迷妄而已，而迷妄自然转成觉性。此为内三部密修持特色。

【注释】内密特色，或称为反修。当妄念生起时，不

取不舍，反即此妄念而作修持，此即密乘种种止观修习。

月称论师《入中论》有两颂说：

“有性乃生诸分别，已观自性咸非有。无性彼等即不生，譬如无薪则无火。

“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱。智者说灭诸分别，即是观察所得果。”

前一颂，说世间万法之生起，或谓自生，或谓他生，或谓自他共生，或谓无因生，此种种分别，实由不知诸法无自性而致。若知诸法皆无自性，则譬如无薪不能生火，此种种分别谬见亦应不能存在。

后一颂，谓有情因执诸谬见，始起贪瞋痴等，以致流转生死，即为分别所缚，能灭分别便即解脱。龙树菩萨说由观察缘生即灭诸分别，此即修观之理。

密乘修习，非引发妄念，而是当妄念起时，藉修持方便以观察妄念之自性，由是灭诸分别。是故于妄念不作取舍，惟观察其自性而已。譬如当瞋念起时，修忿怒尊法；当贪念起时，修双身法，此即将贪瞋等毒藉修法而加以观察之道，是即为反修。下文言及坛城显现等，即言反修之理。

【正文】于坛城中一切自然显现者，均为佛性展露，亦为行者自心所造。

【释义】胜义实相，即空性圆净显现之坛城，犹如幻

镜。诸法于镜中无碍显现，则为世俗实相，行者之心识亦包含其中，因诸法于幻镜中自然显现，实由心现，亦由心受。是故除如镜喻之胜义实相，及如像喻之世俗实相外，更无第三种实相并存。

【注释】胜义实相即是空性，一切所显均为世俗实相。《入中论》云：

“有情世间器世间，种种差别由心立。经说众生从业生，心已断者业非有”。

此乃说一切法唯心造。故密乘修习，在破离心之作者，而非破离心之色法。有一喻云：两王争位，胜者惟放逐败者国王，而自统治人民，非将国内人民放逐。故下文所述清净观法，即破种种法之作者，而不坏诸法缘起，破种种法。

【正文】一切显现都非实有，彼仅为空相，虽若宛然，而实为五蕴积聚及妄执所生。若清净观之，无非诸佛眷属。

【释义】世俗诸法实相皆自性空，妄认其显现为实有者，非是。自空性中生起刹那形态，无非为空性幻镜之反映，各别呈现，实为自身意识、认知力及心识之积聚。清净观之，即能体验其微妙相。视自身五蕴为五方佛，五大为五佛母，八识为八大菩萨，如是种种，则知自身与妄念，原具圣者自性。

【注释】五蕴：色受想行识。五大：地水火风空。八

识：眼耳鼻舌身等前五识、第六意识、第七末那识、第八阿赖耶识。

五方佛及五佛母：中央毗卢遮那佛，配尊胜佛母；东方不动佛，配玛麻几佛母；南方宝生佛，配佛眼佛母；西方阿弥陀佛，配白衣佛母；北方不空成就佛，配法救度母。

八大菩萨：地藏、弥勒、虚空藏、普贤、观自在、文殊、金刚手、除盖障。

以一切妄念，为心识缘六尘所生境，故视能缘所缘等为佛菩萨及坛城一切法，此即自净其意之清静观法。故坛城即是空性，一切法皆为空性之各别显现。空性即是佛性，故谓为诸佛眷属。

【正文】于生起次第，万法皆现于一坛城。自身成本尊，语为咒音，意则放收本觉。如是作，一切虚幻相即转为佛土。

【释义】世俗万象显现宛然真实，惟以本无实体故，实为误认而已。当以本觉转化此等妄心误认时，即转为觉受不同之微妙相。故若自空有双运之观点观之，万法实为圆满佛土，即遍满本尊之坛城，于是再无一法为虚幻相。

于清静观中，一切身相皆成本尊，一切声音皆成咒音，一切思忆皆成本觉之显现，即于观想中，本觉成不同相状流露，又复回收。全部修习重点，即转身语意为

本尊、为咒音等，由是即能清净生起次第之妄念。

【注释】生起次第，谓由内心观想生起坛城本尊，故名生起。圆满次第则不尔，谓直缘自身脉气明点，且令气息融入中脉，以脉气点本自具足，不待生起，亦不待修成，故名圆满。

以此分别，故修生起次第，即藉一切法之幻相起修，由是生起清净坛城，行者无时无刻不自成本尊。若在外密，则行者不能成本尊，而修法时之坛城亦多在面前也。

【正文】于圆满次第，凭脉气点瑜伽修习，行者进入不思議净光明界，此中万法均为真实空性，由是心气即受驾御而致用。

【释义】于内密圆满次第中，身即为脉，语为气，意为明点。当修习脉气点瑜伽时，观想意之本体为本觉大乐。由是气即能致用，得共不共成就。由此修习，古来有无数大成就者得神通妙用，具见于史册记述。

【注释】气入中脉即起神通。道家修中黄直透，其理与密乘略同，亦时能起神通妙用。密乘原不忌违神通。吉祥燃灯智尊者于《菩提道炬论》中言：“一切佛共许，为引发神通，如鸟未生翼，不能腾虚空，若离神通力，不能利有情。”惟密乘行人知神通亦虚幻相，本无自性，由是对神通便不生妄执，如是始能进修大圆满。

【正文】空性境界与本觉相融，此无分别双运，即是大手

印。此即密咒道果金刚乘。

【释义】经如上修习，行者即能证空性与本觉无二，换言之，即能证空性之无碍展现，由是即得本觉佛身，亦名智身；得如如实相之佛自性身。盖佛性即是真如，不涉缘起故。亦可说此乃着重于生起对实相之了知。故密咒大手印道，所修惟果，果即佛道，由是称为果乘。

脉气点等修习，为无比瑜伽，然无上瑜伽亦作此修习，即如大瑜伽亦有无上瑜伽之修习。内密三瑜伽实相辅相成，分别称之为大、无比、无上者，无非为明其重点而已。大瑜伽所重为生起次第，无比瑜伽所重为圆满次第，无上瑜伽即大圆满，契入万有空性。然每一次第均包含生起、圆满及大圆满。为求易了解其理，故分立三密之名耳。

举例而言，于大瑜伽修习，行者由观空起，观万法于空性中清净，于此生起悲悯大海，千波荡漾，此即所谓一心遍法界。当修空悲双运时，即所谓一心入实相。

此际由观想种子字，如吽字^ॐ，以生起清净觉。种子字放光，清净轮回界及诸有情。此一切皆证知无非空性。由此修习，器世间即成佛土，或所修习之本尊刹土，屋宇楼房皆成本尊越量宫，行者心识即成种子字。若种子字为吽，即由吽字转为大悲金刚杵。金刚杵放光，生起所修之本尊，如金刚萨埵。此后再经连串次第，即为大瑜伽之密法修习。

于无比瑜伽，上述次第予以简化，着重控制脉气点之修习。

无上瑜伽即大圆满，有时又称为大无上（mahā-atī）。大者，指大瑜伽之生起次第，能悟入实相本体，故实为无上修习。

大瑜伽生起次第必须与无比瑜伽或无上瑜伽合修，其理趣如下：行者至少须修一本尊娴熟，如莲华生大士或其他本尊，持咒亦须娴熟，如未能娴熟，则无修习无比瑜伽所须依赖之基础，于修脉气点时亦缺乏连贯。同理，若行者未入生起次第之本尊静虑止观及持咒，则亦无进入无上瑜伽之背景，使能觉受万法任运成一圆满坛城。此即是三种内密不能分别修习之理。

【注释】密乘于藏地传播初期，过分着重圆满次第之修习，由修脉气点而得神通，并生执着，于是所修即成有漏之有为法。及吉祥燃灯智尊者入藏，始提倡修习空性。修脉气点为定学，修空性则为慧学，又复提倡戒律，于是戒定慧三者始得平行。

因此影响，修密行人始以大圆满见为修密法究竟。三瑜伽必须互摄者，即此之故。盖修生起次第亦修观空性，修圆满次第更须观自身即是本尊坛城，坛城即是虚空法界。由是始不偏重于定而失慧。下文即将详论及此。

【正文】无上极密大圆满，能令行者直入本来具足之境界，

万法以此境界为基，此境界复无变易，一切功德于此自然呈现，如日月星辰之现于晴空。此境不假外求，以法尔故，亦不须整治，盖乃自然而然之道。

【释义】此本来具足之法界，能由清净觉体认，不变犹如虚空。于虚空中，诸佛体性及本觉自然生起，一如日月经天，不求而致，无整无治而能亲见。对空性之直接体认亦如是，不假修治而成，以空性可直接认知故。是故大圆满即空性之道。

【注释】依宁玛派教法，于修生起次第时，行者即须修空性。然若仅从理论认识，则仍有分别心，由是能生执着，故须从实修以体认一切法空，始能清净妄心。

若从理论而言，一切法自性，具实体者不生，无实体者不灭，然此自性亦非由异而生，以本来具足故。是故即知生灭无二。于实修时，止心识于所缘境，如自身坛城、三脉四轮等。同时观一切所显本自光明如晴空无云。心识于此二者无分别住，是为止观双运。于此境界亦不执着，不寻不伺，行者自心与此境界浑然一体，是时乃可谓悟知。悟知乃实际体验，离事相亦离理论，任落一边即非是，故不须整治，一整治即落事边或理边。古德云，此际行人心识恰如水中之月，光明而自然，置于广大境中而浑然一体。

大圆满修法，以生起圆满二次第为基础者，即是因已能悟知空性，然后始能住空而修。

【正文】清淨光明坛城界亦无须整治，此即法尔法身，遍虚空无所不在。能对此直接悟知，即为诸法实相之无上见。

【释义】空性即是净光明，无始以来即已存在，本然清淨。此净光明坛城界，不由因缘和合而成，实即法尔法身，亦即万物无整治之永恒本体，一切有情于心识中本有。故此空性净光明根本界，遍有情恒转如瀑流之心识，如遍虚空。

法身者，为含容万法之身，由佛证得，亦由佛展露。此即对诸法实相本体之证知，亦为诸佛能究竟圆满利益一切有情之因。

佛性即空性，佛性即法身，由是有情始具成佛之潜质，盖于有情心识中佛性本来具足故。普贤王如来为本初佛者，实为法身之形象化而已。普贤之意，实即诸佛密意，亦即本觉，即所谓开悟境界。换言之，一切有情虽具足诸法实相之本觉，然为无明掩蔽故，因即不觉而迷。故普贤者，实唤起悟境耳。当行者任运而觉时，即重获普贤密意。故能直接悟知诸佛遍一切处之密意者，即大圆满之无上见。此能引导学人心识趋入本来具足之法身。

【注释】上来说大圆满见。

宁玛派修习，以大圆满为最胜法，于自性大圆满光明界体中，无能生所生，亦离缘起因果，以法尔故。此即本觉，即自然智，即佛内自证智，亦即菩提心。

龙树论师于《发菩提心论》中云：“一切有情于心识

中有一份净性，诸性皆备，其体极为微妙，皎然明白，乃至轮回六趣亦不变易。”此即指本觉而言。又云：“普贤大菩提心，一切有情本具觉，为贪瞋痴所缚故。”此即无明能蔽本觉。以具本觉，故一切有情皆得成佛。然于修习时仍须离事理二边而修。

大圆满有心部、界部、口诀部。其修持理趣分别如下：

自三部所共之理而言，显乘各宗皆抉择世俗与胜义二谛，而大圆满则超越抉择。事乘有能取所取清净境，而大圆满则超越能所。行乘不了事理无二，而大圆满则超越事理。瑜伽乘于本尊刹土及轮回有取舍，而大圆满则超越取舍。大瑜伽乘求证金刚持位而入方便般若，是有作意，大圆满则超越作意。无比瑜伽乘求证大乐与空性无别，而入法界体性智，大圆满则超越因果。以此，三部大圆满皆抉择大中观见。

大手印与大圆满相似而实不同。大手印以心印持对境，而大圆满即心境皆般若空性，故二者尚有一尘之隔。此犹禅宗印心与悟知之别。

大圆满三部亦有差别，即有其不共之理。心部观照自心，起本觉智；界部惟住法性普贤界，除此即无所住，由是生起光明；口诀部不住取舍，亦不离取舍，直证轮回涅槃都无分别之内证智体法性境界，故断绝一切思量意度，是即有如禅悟境界。

龙青巴尊者得口诀部心髓传承，尝比较大圆满三部云：“心部即心，仍执意度；界部执着住于法性，仍流意度；唯口诀部能令实相自显，故特殊胜也。”

大圆满口诀部心髓之修法又复分二，一为且却，一为妥噶，前者略同禅宗之渐修，后者略同禅宗之顿入。

【正文】法界本圆满清净，以浮云而生遮蔽，此即为有情妄心之呈现。虽非真实，然遂有三界六道之永恒流转。

【释义】诸法空界本自圆满清净，不受心识缠缚，然于此中，无明投射污染，如云蔽晴空。此无明污染即使空性为迷误所掩，故遂呈现持续之三界六道。即欲界、色界、无色界，及地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天人等。换言之，三界轮回本无自性，均由染心生起。一切有情皆由妄心妄念生，有情因此亦流转无有了期。佛性即无始以来具足之普贤密意，一切有情具足，盖此密意有如虚空，周遍一切处。此密意悟知诸法空性，即为诸法本体，故于诸法中见其空性，犹如于镜中见。因知普贤密意者，即所谓悟本来面目。

有情若不悟此理，其本具之法身，即佛性，随即成为阿赖耶识。于此际，因未起分别执，故仍如晴空能具空乐。换言之，若不能视法身为自性，此法身即变为阿赖耶识，此即生起万法之因，亦为轮回涅槃之因。然以未起分别故，故仍未实际生起诸法，仅具潜势力耳。

由阿赖耶识生起无明，遂认为有，为独立个体，于是便生我执。由是更生我与我所之执，即便思维执持万法以建立自我，证实自我之存在。对客尘之执着即由是而生。

于此际，若能任由所执之外境生起，不用以证实一法，则此执自息，一切生起自归乌有。惟若不能任运，则感官意识之执着将随之而生，即由诸识执客尘，即随客尘有种种名相，且赋名相以种种涵义，如是即为产生执着之程序。

故当我与我所之念一旦生起，形象与意识之运作，亦即能所之运作立即进行，复由觉受以满足自我之建立，此幻我又复寻伺觉受以证实自我为实有。如此简述，即明能执之识，与所执之对象生起，即成轮回，且令之持续无尽。

【注释】大圆满见，抉择大中观见地。故言一切法自性本空，其显现如幻。惟虽如幻，亦非如兔角石女儿，因而其显现亦实。由是能造业者及所作之业亦实，就力用而言，既以能所皆实，故亦不坏缘起。

此即何以当我与我所之念一旦生起，且认之为本体实有，即成轮回之因。若谓我与我所无自性，亦无力用，故不成轮回，则为断灭见，陷于恶取空。

【正文】每当一法生起，无论其为何事物，于胜义谛中都非

实有。如云翳晴空，云之去来相，无非动境而已。是故轮回乃属常边之见，其于实相中，唯若云之零散。

【释义】如上述，有情执一切法实有，执识之恒转为真实，若究竟观察，其自性皆空，胜义中了一无非法。世俗谛中诸法真实呈现，实基于刹那生灭之因缘，如晴空中之云。

当风吹动空气中之水气时，晴空由是有云。然云既为风与水气在晴空中之衍化，是此二者亦不能分别，或加以分割。云亦惟于空中聚散，更无他处可建立风及水气二因之存在。

同理，由心识之妄念或无明生诸幻相，于是有三界六道。心识如水气，无明如风，三界六道幻相如晴空中之云，晴空则如佛性。心识能认知，其附存于佛性，一如水气之附存于晴空大气。由无明之风驱动，轮回幻相即积聚如云。使诸幻相解散之力，即为觉性，即觉知无一幻相不以空性为本体。除空性外，更无可示其幻相之处，且诸幻相亦无所从生。

如是思维，认轮回为实有者，实由常见，或因妄计。盖妄计为有，实则无。轮回之三界，其所显现，无一实法为基，既妄计此有彼有，又复执自身常见，三界遂由是而生。故能悟诸法实相，彼等便即如云散。

【注释】既云无我，则何以有业感轮回，其谁为受者，此乃一大佛学问题。中观家以业无自性，而业灭可

牵引轮回。此说不同唯识家立受熏种子。

依中观见，轮回涅槃都无自性，无非现象而已。现象实有而无本体，惟却不同兔角石女儿，是故空性中可现万法幻相，万法幻相亦由空性中生，必惟证入空性，然后始可消除一切幻相，在空性中轮回涅槃无二。下文即论及此点。

【正文】然虽非实有，万法却依然显现。由其有边，须知本体皆空，空性所显皆非真实。如翳目所视，如梦，如幻，如黄疸病者视白螺之黄。自无始以来，此等幻相从未被确认一如其所呈现。彼既无基石，亦无支柱，无始无终，亦无中边。故须悟无始以来，万法自性皆清净。

是故轮回诸相，有情诸相，以及一切情器，均不应为心识所执，彼等实如幻师所幻。复次，以同理故，心识亦不可执，万法皆如虚空。以内在心识及外在情器皆非实有故，轮回亦非实有。由悟本体非实有而知诸相皆幻，行者即得解脱。

【释义】悟知诸法实相，即得解脱，盖如云之幻相既散，所见即惟此佛性晴空。

【注释】中观有二派，一为清辩之自续派；一为佛护、月称之应成派。自续派许诸法有自相，而应成派则不许自相成立。本段论文及释文，用应成派义（于此层次，大中观义同）。世间一切有漏识，对自相无不迷乱，如云幻诸相翳彼晴空，固无自性，自相亦无。故世间有

漏识所见境相，无不颠倒。

自续师却分世俗为正世俗与倒世俗。白云幻为苍狗，若指之为狗，乃倒世俗，盖即使未达真实义，亦知白云所幻非狗也。然执名言安立为有者，世俗却以为真，如云，人咸以云为真实，此即正世俗见。惟自续师虽对外境分正倒世俗，却将心识只立正世俗，应成师不以为然，以能缘诸境相者为心识，今所缘既有正倒，则心识亦自有正倒。故月称论师言，若世俗谛分正倒，心与境俱须分正倒，不能说境有正倒而心识无也。

是故心识之能缘世俗谛，即许所缘诸法有自相，是知许诸法有自相，无非亦正世俗心识耳，非胜义谛也。敦珠法王言如云翳晴空，诸幻相皆因缘生灭，即是不许诸法有自相之意。能如是，始能不执诸相。若仅从倒世俗边领悟本论及释文，则失原意，非大圆满见。

然却须知，应成师遮拨自性自相，但却不坏其力用，如轮回性相皆幻，惟其力用却真实，因此不坏业力缘起等法，亦不拨无因果。此犹如云幻诸相，性相皆非真实，惟其翳晴空之力用却确乎存在，故晴空始能为云所翳。若不知万法之用，则落断见。由是便易误认无明亦可不迷本觉矣。

【正文】诸法之取舍、因果，及诸缘，均为假相，以彼等本来清淨。故须于胜义谛中，离因果而悟其真实本体。

【释义】诸法自性既非独立存在，若不离因果，则必有二事：一者，非独立自存亦可定义为自性；二者，“因”与事物之自性不同。若如是，即误认“因”为实有，以“因”究非实，于胜义中不能称为本体，故诸法实相非离因果不可。

【注释】诸法实相离因果，非谓无因果，只是说因果皆无自性自相。若于胜义中许诸法有自相，则不能离因果，若于名言安立中许诸法有自相，亦不能离因果。

今试以浅义释离因果。应成师认为，龙树之《中论》实主张一切缘起法皆无自性，亦无自相，是故为空。亦正惟无自性及无自相，始能成立一切法。或反言之，诸法始能托因缘而生，然后才名之为缘起。

若万法各有自性自相，则万法已一一为独立存在，更不必托因缘生灭，此不应理。因果亦如是，盖若因能自存自成，则由因生之果亦应自存自成，是则果与因更无依存关系，盖一有依存即非独立，故知此亦不应理。

故《中论》云：“诸业本不生，以无自性故。诸业亦不失，以其不生故。”此即言业无自性，亦不失坏。当业灭时，即有延续力，故可视业本身亦为因缘生灭之缘起法。由是诸法性相虽离因果，却非谓无因果也。

或难曰：业灭何以有延续不断力用。答曰：凡有为法皆有延续力，譬如花谢，花粉已生延续。言业灭，非言业力已断，若如是则落断边，盖灭也者，仅一有为法

之转变推移耳。如佛言生住异灭，灭亦非断也。是故灭实是有为法之一幻相，幻相无自性，而认知此幻相之心识亦幻，即内心外境都由因缘所生，亦可说一切有为法缘生即幻。《入中论》即广显此说，用破唯识师及自续师说。

【正文】如是证悟，乃以清净觉，即胜义菩提心为基石支柱。

【释义】当悟诸法真实本体而生起空性时，则万法皆离言说标记。

或难曰：若一切离言，何由认知胜义，悟入胜义。答曰：此际有清净觉性，即胜义菩提心，亦即本觉，空性由是即被认知。于思维次，空性即离分别，而于心识中成为能被认知之对象。谓空性能证悟，即以此之故。盖虽离能所，空性亦非如无知觉之物，不能被认知者。

【注释】龙树弘般若时，唯识尚未出，故龙树未言及法相唯识。然据中观义，龙树实破一切外境，亦破内识，皆不许其计为实有自性，故内外一切法皆缘起如幻。凡言有自性，则心境俱破，凡言无自性，则心境俱不破。

中观应成师，许名言中有离心外境。此说不违龙树宗旨，以名言即非实有故。然此说却与唯识家相违，唯识师无离心外境，谓一切唯识变现，故外境于名言中亦无，然内识却有。敦珠法王所设之难，即拟唯识家言，

若内识亦无自性，又何由能知胜义，盖若谓能知，则应有一能知之本体，及所知之对象，二者皆幻，则胜义亦不成，一切唯世俗耳。

本论言，无论轮回、有情，及一切境均非心识能执持，此即破外境非实。又言，亦无可执之内识，此即破内境非实。又言，本自清静，故胜义谛中一切实相远离能所因果。此即仅以实相为无为法，能所因果皆有为法故。至此已超越应成派而入大中观。盖应成师与大中观之别，仅在有无概念建立。应成师立认识实相之理，即有概念，大中观亲自体证实相，即无概念。二者之别，仅隔一尘。胜义菩提心即是实相本体，既云实相，自远离戏论，若内心安立诸境，亦戏论耳。故对胜义之认知，不能藉戏论而安立。

当行者悟入空性时，实以一法之空，印万法之空，如知波之自性，即可印水之自性，故可离分别言说而悟入，亦不须成立能所然后言认知也。

【正文】此即涅槃界，即大法尔，即胜义谛，即本来面目，即本来清静。其本体不生不灭，自性光明，且甚深寂静，远离污染。此即无始以来具足之本觉，即无垢法身，于过去未来现在三时均离变易。此即本体界，即金刚心实相。能了悟者，即证入法性正见。以离常断二边故，即能得胜义谛心要。

【释义】常见者，妄认诸法实有，而诸法本体其实非

实有；断见者，妄谓诸法虚无，然诸法实宛然呈现。是故能兼悟胜义世俗二谛，始能离二边入中道。上来总结大圆满正见之阐述，下文依此见建立修定。

【注释】龙树中观见，不拨世俗，但知其无自性，是故心境俱不破，由是于胜义中悟入法界，悟入者，亲身体会之谓。大圆满见尚为理边，故知其理后，当须修持以亲证其理。其修持即下文所云无染之定。

【正文】无染之定，即悟入光明心境界，远离昏沉掉举虚妄，无杂念，超越世俗心识。此境广大圆满清净有如晴空。无缚无执，亦无分别抉择，盖已离言语思维，不落见地。

【释义】寂天论师《入菩萨行论》云：“胜义谛不落世俗心。”于修定时，其心即须如是以离所缘境。此际境界，了无缠缚，无此物彼物、此境彼境之计量抉择。能无一所缘境入计较，自能不生妄念。总之，能动妄念者是谁，所动妄念又为何耶。既入空性，则定中境界自离言说思量，亦不落见地。盖胜义中实无可言说思量之缘境故。复能离昏沉，以胜义本体即是光明与本觉故。

上来说正见及正定竟，下文即说正行。

【正文】若乎诸行，知诸相显现都非真实，唯圆满清净，所生执着即由是自然消除。

【释义】每日于所行时生起之念头，但能知其本体，

念头即决定自然平息。如水面作画，其生起于清净觉性之水面，自亦消融于觉性之中。然此却非谓生起之因消失，盖念头随灭随生无已，惟每生一念，即令之消融而已，即对一切念都不作攀缘。

若图令念头不持续生起，则为小乘声闻众所修之平息烦恼定境。再无一切念，即能完全寂灭。然此却非大圆满修法。大圆满行者不令世俗心停息，只直认念头之本体。念头起时，即能见其为何物，于是念头自然平息。

【注释】本段述大圆满行。行也者，据所知之理而行，即于日常生活亦是修持。敦珠法王所述，即大中观理趣。于一切有为法，须心境俱破，然无为法，以其无自性亦无自相，是故心境俱不破。此即湛然了悟妄念之理。故大圆满见，悟知空性，大圆满行，观察空性，由观察而悟入，即是依烦恼而修，以所观察者即烦恼故。由是修持不离日用。

【正文】所执之外物如梦如幻。于胜义中，能执之识与所执之境均非实有，故不即不离而行。

【释义】胜义中，所即所离者均不能建立为实有，依空性正见之正行，由是应离取舍两边。

【注释】于修行时，对外境有取，即落常见，亦名增益见；有舍即落断见，亦名减损见。故必惟无取舍寻伺而修，始达空性正见之理，否则便生妄执。

水面作画，无非譬喻所生之观想境界。水面之画随即融回水内，故一切观想亦任其自然融入空性，须如此修，始能见本来清净觉性。盖一切所修，仍是缘起有为法。今日见此境，明日见彼境，无非缘起，故不必落取舍寻伺。此于修生起次第时已须如是，非至修大圆满时始然也。

【正文】诸相生起，无论其为外境抑内识，其为污染，其为静止，其为认定，当令随生随灭，即一旦认知其实相，彼即消融。其消融也，即融入无始以来即已圆满之法身境界。是故能不堕轮回，故亦无须更觅涅槃。

【释义】如上所说，若行者未见本来佛性，法身即成阿赖耶识因。由对先入之我执生认知，此因即生起意念与外境。若瞭知其究为如何，又不肆意于分别计量，则意念与外境自然融回法身空性觉中，盖除消融外，彼等亦无他处可依，一如云之必于晴空中消逝。以此故，行者即破轮回之能执所执，无须如小乘声闻来所求空寂涅槃，令一切意念寂灭。

【正文】诸相生起，均如反映胜义之镜。诸识生起，一被认知即自行消融。此即法身游戏，如水与波。盖诸相诸识实法身中之相续体耳。此即为胜义之旨趣，即无上见，即大圆满。

【释义】诸相生起，均视之如镜，其本体为空性光

明，故能反映胜义，且无碍其示现世俗相。

诸念生起，若能认知其从空性中来，彼即自然返融空性中去。此即法身游戏，如波与水，二者不可分离，故涨退之思潮即行者法身之相续体。

是故每观一相，即能观其所反映之空性，此空性为行者本具法身，其相状，则为行者意念，亦即法身游戏。

【注释】上面两节，详示观察妄念之行。妄念有外境、有内识。当外境生起，即观察其所反映之空性，如本尊生起，即观察菩提心，于是知一切无非空悲双运之力用。当内识生起，则知此无非亦法身展示，如水展示波相，波之本体与水仍无二致，并不因其成波，本体即便不同于水。由是外境内识即便消融，行者对之便无执着，妄念由是不生。此即大圆满道除妄之法。

【正文】要言之，无论作何修持，都须我执自然消融，及能清淨法身境界之妄念。能如是善巧修持，即能除道上妄心。

【注释】中观应成师所破，惟在我执，此包括人我与法我。故即使有我、有法，亦未成错误，惟一事寻求，即使只立一法以期证实人我法我为有，此即便成执着。一生执着，无明便起，由是即有生死流转。龙青巴尊者于总结本章时，强调一切修持均须我执自然消融，其故即在于此。

藏密无上瑜伽修持，与应成师之见地配合，但却又

不落于见地，是故便高一层，为大圆满，故能道上除妄。每一次第虽有每一次第除妄之法，然就共义而言，不外令我执于法性中消融而已。

又所谓消融，即自然之意。持一境令不失，固非自然；断一境令不生，亦非自然，故大圆满所修，曰法尔光明。法尔者，即本来具足，不假寻伺。

【正文】驾此教法大宝航，愿一切有情无一余，尽度轮回海，到达无上殊胜彼岸，自在解脱。愿有情能得无尽安宁与大乐。

净妄成觉第四

【正文】既能于道上除妄，继之则为清净妄心成本觉。此中有二次第，即加行与正行。

首述加行。当于道上修持之际，能熟习甚深法义，则行者自能当妄念生起时，于境中令之清净。能令本觉显现者，厥为心慧之自性光明，即所谓于本觉境界清除妄念。

【释义】甚深法义者，即指外密与内密。尤特指大瑜伽、无比瑜伽、无上瑜伽之生起次第及圆满次第。行者可藉此体验本觉。实相本觉智有五，即大圆镜智等。若于此五者迷而不觉，则生妄念，此际之妄心即是五毒。故五毒实为相对于五智之迷误而已。若行者能觉，则五毒即自然清净为五本觉智。而为妄念所障之心识本体光明，亦自能显现。

上来为加行法之简述。下文分述进一步之道上法要。

【注释】小乘修习，重点在除烦恼，如对治观；大乘显宗修习，于对治外，重点在知烦恼之空性；密乘修习，重点在转烦恼为菩提心，或径即烦恼即菩提，此则为大圆满修习。

此述密乘之加行，即于犹未能即烦恼即菩提时，已能藉所修法，于境中自行体验清净五毒烦恼之自性光明。

然此际尚有法执，尚有能所及取舍，故非究竟，仅为加行耳。

【正文】更进则可依其所修，分为共道、不共道、无上道。分别为以对治法门清淨迷误妄心；或使之转化，于本觉界中转为清淨；或不舍妄念，而妄念自能融回本位而成觉。

无论行者作何种修持，用何法门清淨，妄念之止灭及还淨，究无二致。

【释义】显教为共道，分小乘大乘。小乘又有声闻及缘觉二道。大乘则为菩萨道。小乘之消除妄心，视之如毒，舍弃惟恐不及。大乘则用对治，如修慈以对治瞋心，修白骨观及脓血观以对治贪欲，修缘起以对治无明。

不共道即外内密乘。用不共修法使妄念转化及净化，且以此种修习为道。例如，生起次第于生起之清淨境中，五蕴成五部佛顶，五毒成本尊之五智等。于圆满次第中，行者以相应之正念化解五毒，使之转化，于是五毒即消融于修所成身之脉气点中。如修拙火生起大乐以化解贪欲，修幻化身知其非实以化解瞋心，修梦光明以化解无明愚痴等。

无上道即大圆满，行者由修习上述诸法，逐步体认，终能驾御妄心。即能悟知妄念，当其生起时，彼即自然消融于本位，一如水面之画。是故妄念不必舍弃，能知诸法空相，证入本觉，妄念即自行消除而得清淨。

由于妄心究竟无自性，不能寻觅，故无论用何法消除，究无二致。其于本觉中或止灭、或还净，毕竟相同。水面之画本随生随灭，故不必理会用何法门将之磨灭也。

【正文】若能悟知生起贪瞋痴慢妒五毒之自性，彼即自然平息，且自然还灭，清净为五根本智。

【释义】所悟生起妄心之自性，或谓之曰本来面目，即能悟其真实空性。依胜义言，妄心了不可得。因其自行生灭，如水面之画，故实无生无住无灭。迷而不知其本体，则宛然真实，若知其所以，则不须整治，妄心自行平息。一如水波自行平息于水中。既不能实知能平息波浪者为何，亦不能实知所平息者究竟为何。于此喻中，波喻妄念妄心，水喻自心本体。是故知妄心之本体，即知与其相应之本觉智，彼等即于本觉中还净而灭。

举例而言，若知贪欲之本体，此贪欲为对事物生喜悦而思占有，即应知此妄念实为妙观察智之本体。换言之，由知贪欲自性，即知所执非为实有。如是作，即令此曾观察事物，且曾追逐事物之本觉智显露。贪欲由是即于此妙观察智中还净。

然此却非妄念先行生起，本觉智随后生起以平息之。妄心妄念实起灭同时，悟其本体则觉，迷即成妄。迷其本体则染，悟即清净。

复次，亦非先知妄心本体，妄心随后始于本觉中消

融。譬如，并非黑夜之暗先行消失，然后白昼之光随后而至。若谓其如是者，则白昼便无须红日，盖黑暗已于红日升起前消失。故光现则暗消，觉显则妄除，二者实同时者也。迷与觉之分别，仅视其能否于一切法空性中清净而已。执为实有，觉即为此执所暗，此即妄心所生之妄念，能清净此执者，即本觉智耳。

【注释】本节所述，仅为不共道法门，即转烦恼为菩提。外密及内密初二瑜伽属之。下文言净五毒成五智，即其详述。惟仍未言及大圆满道。大圆满则视此仅为加行。

【正文】于加行中，五毒妄心清净成五智。其名为妙观察智、大圆镜智、法界体性智、平等性智、成所作智。

【释义】贪欲者，为接触一法，对此法即能生悦乐，故贪欲实涵盖其余妄心。举例而言，如对瞋心之贪，其瞋恨心之响应，无非为求离诸憎恶而已。对痴欲之贪，则为对事物之迷恋起执着。能净此种对一法一境之固执者，盖惟妙观察智。此智慧料简一法而不涉其余，又能悟其空性知非实有。

瞋心乃对觉其厌恶者而发，此种反应，惟用大圆镜智清净，知所厌者亦本自清净明彻。此智之义，为能澄清而非障碍，换言之，此智慧无碍清楚反映诸法，故其本质为澄明。

痴欲者，实一暗境，于境中视物不清，亦复无知。一如贪欲，痴亦能涵盖余妄。惟用法界体性智加以清净。此智不落见地，对空性赤裸裸悟。

有等上师释瞋痴二法之对应智，恰恰相反，即以法界体性智清净瞋心，以大圆镜智清净痴欲。此实无须争论，盖五智实相互周普者。如妙观察智、大圆镜智、法界体性智、平等性智、成所作智五者，皆法界体性智之支分，余亦同之。因知五智互摄，而非互斥。

慢心者，自视较人为胜，若地位、家境、财富、智慧等。平等性中无高下分别之妄心，无好丑，无内外，故此智即能无对待差别，由是慢心即无由生起。此智即如是清净妄心。

成所作智者，于所作能随意成办而无碍，可清净妒念，盖于此妄念中，惟求他人不能成办事业，而已则能之。

此即于解脱道上本觉中清净妄心之加行法门。下来说胜义清净，亦即佛道。

【注释】五方佛为五智之体性，密乘修习，转五蕴为五方佛，复转五毒为佛之五智。兹分述如下。

色蕴转成不动佛，佛为大圆镜智体性，能转痴心。一说能转瞋心。

识蕴转成毗卢遮那佛，佛为法界体性智体性，能转瞋心，一说能转痴心。

受蕴转成宝生佛，佛为平等性智体性，能转慢心。

想蕴转成无量光佛，佛为妙观察智体性，能转贪心。

行蕴转成不空成就佛，佛为成所作智体性，能转妒心。

【正文】若胜义，当自广大佛性中清除污染，则自能得平静无染之圆满境界。此境界本体法尔呈现。佛之三身、法身、一味、本觉，皆具无比清净之空性身耳。此境唯佛能知。

【释义】佛性空广，自然清净，且遍一切诸佛及有情，虽有情因污染而生障，亦具佛性。行者见空性自行生起，而妨碍解脱之妄念则消融其中，此际即悟佛性。此性又复能生清净，知是即能清净无染。此二清净，有如经磨光之金块，本已清净，因磨去暗晦而更清净。

此种对佛性完全认知之境界，即所谓空界体。双重清净，亦即佛之证悟境。由不同观点视之，佛则有三身。法身佛即惟一味，得本觉智。大圆满者，即三种佛身之圆满境界，能自然圆满。法身佛能满足行者之目的，其余两种身则满足其他方面，彼此不但互不妨扰，且惟一味，被等于本觉智境界中，惟一法尔，不可分割，且成圆满。

【注释】《入中论》云：“如器有异空无别，诸法虽别性无差，是故正智同一味，妙智刹那达所知。”此言诸法无我性惟是一味，故佛位之一切种智，于一刹那即能通

达法界万有之理。谓三身一味者，其理如是。

【正文】佛之三身，即法身、报身、化身。三身皆具本觉，且契合自性法身。此身过去现在未来三世常恒，周遍圆满，无整无治，亦无有变易。法界身所住者，即如意宝珠，即本觉功德，能作报身及化身示现。此二身又能示现为诸地菩萨及诸有情。然此唯诸佛感应力，及所教化有情之善业，二者并具，然后始能作示现。轮回未空，诸佛功德即同如意树如意珠，以满一切有情之愿。此即对于本觉中令妄心得胜义清净。

【释义】自性法身为诸佛常恒实相，周遍一切佛身，且契合一切佛身而不离异。此即本觉智身。其随宜示现，即为诸佛功德，化身以满一切有情愿，实如大日发射光华。此身有二，即报身与化身。报身佛仅向菩萨作示现，菩萨者，已赤裸裸证入空性，然尚住菩萨一地至十地。化身佛则向凡界有情示现，具悲心净意。一如宝石为月光所照，所显光芒，实为月光与宝石光，故佛身于法身空相中示现，实为佛之感应力，及有情善业二者，功德之成就，即于本觉中令妄心胜义清净。

【注释】菩萨十地，即第一欢喜地，第二离垢地，第三发光地，第四焰慧地，第五极难胜地，第六现前地，第七远行地，第八不动地，第九善慧地，第十法云地。详见《入中论》阐明。

大圆满所修明体，即内证智体，本自光明，即是法

身。然亦由法身示现种种身。本节即释其理。

大圆满法惟重内证，若能证见内证智境，妄心即刹那法尔还净，故无思量计度。视其余诸道，皆执妄相以求不妄之佛果，故胜。

【正文】愿驾七骑之大日，即上来所说甚深义，以千光明，即上来所说句义，普照诸弟子国土，于其心意晴空，为一切有情照破无明暗。

论主回向

【正文】上来所说法，乃自广大智慧，及具闻思修宝库中取出，且依显密经续及口耳传承心要，为自他故，作此演说。

以此功德，愿自身及一切有情，即身踏平轮回大山，得无上寂静无染解脱。愿自他皆能满愿得成佛道。于净意广大雪山庄严国土，愿白业如日普照十方世界，光注教典宝库，利乐无量具信有情。

本论名《四法宝鬘》，为无上乘瑜伽者遍智语自在造于华严岩普贤关房，乃于如水晶之满月光华中，一座次造成。愿大乐甘露十方四时普降，如佛在世，能满一切愿。

附录



四部宗义要略

敦珠法王 造论

谈锡永 译释

小乘

毗婆沙部

声闻乘中，毗婆沙部（Vaibhāṣika）说一切所知可分为五类，即色法（rūpa-dharma）、心法（citta-dharma）、心所有法（caittasikā-dharma）、心不相应行法（cittavi-prayuktasamskāra-dharma）、无为法（asamskrta-dharma）。

此五类中，初色法者，若于缘一事物时，其由极微所组成之粗色能被破坏，令粗色概念失坏；或经理智分析，令粗色概念失坏，则此色法是为世俗谛性相。若粗色虽坏，而其概念不失，此则为胜义谛性相。

此如《阿毗达磨俱舍论》（*Abhidharmakośa*，《释分别圣道果人品第六》）云：

若破无彼智 由智除余尔

俗谛如瓶水 异此名真谛

毗婆沙师云：自胜义而言，世俗虽无自性，然却为谛实有。以彼宗遍许一切法为谛实有故。

【释】毗婆沙（Vaibhāsika）即说一切有部。许一切法三世实有。

于色法，如瓶，经分析后知其本质为土，故“瓶”的概念即受破坏，如是说瓶虽谛实有（实有瓶的存在），但其实体则仅为世俗谛定义下的实有。

然而如极微、心识等，既不受破坏，亦能经得起理智分析而其概念不失坏，此即被认为是实体有，即胜义谛定义下的实有。

二者心法，指能缘外境之前五识，及意识。

【释】前五识即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识等。所缘外境，相应为色、声、香、味、触。

前五识与意识，为六识聚。此即不许有第七末那识及第八阿赖耶识。

三者指受、想等五十一心所法，与心王（即心法）同时攀缘外境。当诸根（如眼）缘外境时，心及心所具所缘平等、伺察平等、时平等、所依平等、事平等五者。

如是，则了悟外境之心识、能知外境差别之心所，遂同时生起，亦同时对外境了别。

是故，除能明证外境之心识及心所外，别无所谓本觉。

【释】此谓心所法与心识同时起五种功能，如是解释心所法的机理。此即攀缘同一外境；攀缘时起同样的行相；攀缘时无先后分别；藉相同的根（器官）来攀缘；对外境的实体同一认识。这种说法与唯识宗不同。

以五平等故，心及心所便非刹那生灭不可，否则即成相违。亦即于攀缘时心及心所生起（活动），然而其作用则相续，前一攀缘心及心所即行止灭，刹那由另一心识心所来代替。由是毗婆沙部便不能承认有本觉，即不能承认有本来清净心，盖若刹那生灭，此本来心识亦必生灭，生灭即不能说是本来。

四者，指包括无想定，及名身（nāmakāya）、句身（padakāya）、文身（vyañjanakāya）等三世实有（心不相应行）法。如瓶，既于过去时有，于现在时及未来时亦有。

彼许一切业于完成后仍不失坏。

【释】于无想定中，心及心所停止活动，否则便非无想。所以只能将这种心理状态归为心不相应行法，即与心及心所活动无关。此外尚有得、非得、命根、生、住、

异、灭等与生命状态有关诸法，亦归入此类。名身即名相、句身即概念的定义、文身即字母读音，此三者亦为非精神（心心所法）、非物质（色法）的构成，故亦只能归入心不相应行法。

轮回的机理，彼宗说为即是业灭后仍不失坏的作用，称为不失法。此固然不能说是色法，亦不能说为心心所法，因为既说心心所刹那生灭，便不能说为不失，因此惟有建立为心不相应行法。然此建立却有重大过失，若不失法不与心心所法相应，则惟有身业及语业，应无业不失。

五者三种无为法，即虚空（ākāśa）、择灭（pratisamkhyānirodha）、非择灭（apratisamkhyānirodha）。彼宗云：惟此三无为法，及道谛与其从属、意识与其从属，五者许为无漏，余皆有漏。

【释】虚空指空间；择灭无为藉认知的智力（般若 Prajna）以灭一切有漏法，如既知自我为虚妄，即不执取种种能建立我与我所的法；非择灭无为不藉认知，自然灭有漏因，譬如不添柴薪，火自熄灭。

经量部

经量部（Santrāntika）所主，多与毗婆沙部同。其

不同者，可举例而言——

有部许恒转相续之无表色为色法，经量部则以其依于色法而成，故是假有，且亦不许三世实有。

【释】无表色（avijñapti-rūpa）为毗婆沙部重要建立。一般色法（物质界）皆属可见，且有障碍性，而无表色则不显现，为无形之色法，且不具障碍。其功能为于身中恒转相续。

建立无表色，目的是想说明轮回的机理，此不可见而三世流转，故能保持过去世及今世所作的业，使之成为未来受报的因。立为色法，色法三世实有，是故即可成为轮回之体而却又非“我”。

然而经量部却认为一切色法均属假有，且不承认三世实有。此即经部与毗婆沙部争论最大之处。

许诸根为识所持，对境则由行相转而为知，说为所缘缘。心及心所即为五识及其随行心所，用以对境，例如对色。然外境如色、声等，实非由心及心所亲自认知，实由行相而转，有如镜中影像。

【释】此即谓外境非由心及心所直接认知，彼等且不能直接衡量外境（如衡量颜色深浅等）。五识及随行心所仅能缘行相而认知外境，此行相为外境在心识中所成，

心识如镜，行相如影，五识及心所则缘影而知外境。这种情形，即所谓带相（sarupya）。

也可以这样理解，内识与外境之所谓相应，其实即是指内识上带有所知对象的影相。

一定要这样建立，然后才可以说外境的相状随心识变异。假如是心识直接认知外境，则心识便非主观而为客观。

由是，如色等对境于今刹那转，其行相于今刹那亦暗中作转，故与色等对境相应之行相便亦于今刹那生起。

此刹那后，所转之行相于下一刹那再作转，故即可认知有另一外行相生起，而视之为对境。

如是能所二取遂成为有，称为所知。此如《量决定论》（*Pramānaviniścaya*，第一品）云：

亲证同类已 犹如证外境

【释】经量部认为，“境”的定义即是心所了知的事物；此际心及心所即是“能知”。至于“所知”的定义，则是心及心所所能衡量的对境。

因此所谓“有”，其实即是“所知”，亦即是“境”。

经量部将境作六类分别：一者，依二谛分别；二者，依自相共相分别；三者，依遮遣建立分别；四者，依显现隐现分别；五者，依三时分别；六者，依一异分别。

依二谛者。不待名言施設而成立的法，且可经得起理智考察，此即胜义谛，亦即自相、有为法。如瓶。唯藉名言施設的法，即是世俗谛，亦即共相、无为法。如无为虚空。

依自共相者。就胜义而言，凡有因果作用之法，为自相，如瓶。无因果作用之法，为共相，如无为虚空。

依开遮者。遮法分二，遮与非遮。以心智直接排遣一法所应否定之成份，即是遮遣，例如虚空，即“无云的天空”，故“云”即是应否定的成份；于遮遣时，暗示另一意思（即暗中建立另一法），即是非遮，例如说他对人当面很好，即暗示他在背后对人不好。开许（即建立），为心智无遮与非遮之法，如瓶。

依显隐者。能以现量了知者为显现法；唯藉比量了知者，为隐现法。前者如瓶，后者如见烟知有火。

依三时者。于存在的第二刹那呈坏灭相的状态，即过去法；由于诸缘未足而尚未生起的状态，即未来法；已生未灭者，即现在法。

依一异者。非别别者为一，如瓶。别别者如插着花的瓶（花与瓶为别别）。

如上六类，皆为心及心所的对境。

经量部说显现虽是识之体相，然却属虚妄，以所转之行相非外在有故。然能领纳分明一切所知之本觉，却

非妄惑。

彼否认心不相应法离色法、心法、心所法而建立。又说三无为非实体有，如石女之子。

【释】关于显现，即是心与境的交涉。小乘诸宗都承认心外有境，顶多认为它是实有（存在）而非实体有（其本质非实体）。然则，境既在心外，心又如何缘境（即外境以何机理作显现）？此中惟正量部主张心能直接缘境，余部都不承认。不承认的原因，是由于若心能直接缘境时，则心识将永远被世俗显现占有，是则无从清净心识。

因此毗婆沙部认为，由外境引生心识印象，这即是显现。如是，修道便主要是断除染污无知（我执及由执我而生的贪瞋痴三毒），若非无知，污染即不显现，以其经心识抉择，外境在心识的显现便跟无知时不同。

经量部则更间接，说外境映于内心，转为行相，然后心识了别此行相，外境由是显现。如是显现即是虚妄，以其实为一表相，而非外境本身。如是建立故，修道所断便亦与毗婆沙部同。

然则经量部何以须建立行相？这则是为了要建立轮回的种子（bīja），有行相则能说业是由显现将业的功能熏染在一相续（saṃtati）之上，此相续即有情的身心。行相所负担的即是熏染的任务。

至于本觉，纯属所知，非为显现，是故便不虚妄。

说心不相应行法不能离色、心（及心所）建立，即谓其若非属物质，便即属精神，这是为了破毗婆沙部的不失法而下的定义。参考上文即可了知。

声闻

彼决定属声闻种姓者，行八别解脱律仪（prātimokṣa）。复次以四刹那分别观四谛，首观非常，如是而证“补特伽罗我”离实有（离我执）。

【释】别解脱律仪（prātimokṣa 波罗提木叉）分八。一、苾刍（比丘）律仪；二、苾刍尼（比丘尼）律仪；三、正学律仪；四、勤策律仪；五、勤策女律仪；六、近事男律仪；七、近事女律仪；八、近住律仪。

四谛十六行相：一、观苦谛修四行相：（1）非常；（2）苦；（3）空；（4）无我；二、观集谛修四行相：（1）因；（2）集；（3）生；（4）缘；三观灭谛修四行相：（1）灭；（2）静；（3）妙；（4）离；四观道谛修四行相：（1）道；（2）如；（3）行；（4）出。

行律仪即守戒；修四谛十六行相即修止观，称为“行相”，即由修止观而令心识清净，如不执着“常”、知“苦”等。

以此串习力，二障于五道修习之究竟金刚喻定

(vajropamasamādhī) 中摧灭。此二障即贪瞋痴三毒及其种子，与烦恼以外之无明。

盖障既不复有，即已舍离，由是能证有余依或无余依之阿罗汉果。

【释】二障即烦恼障、所知障。烦恼障由我执（执着自我）生起，所谓烦恼即贪、瞋、痴三毒；所知障则由法执（执着概念等）生起；所谓烦恼以外之无明，则如执着于外道义理等。

五道为修道的五个阶段，即资粮道、加行道、见道、修道、无学道。金刚喻定为小乘声闻或大乘菩萨于修行接近圆满时所起之定，断除最后烦恼习气。无余依阿罗汉于证果时已不依身识，有余依则仍依身识（即世俗之所谓未死）。

缘觉

缘觉除观首以非常之四谛外，复观十二因缘。彼与声闻在修道大致相同，惟声闻众虽离人我执，却仍许外境之无方分极微为胜义，缘觉则认一切外境均属虚幻，胜义谛中无实有，惟是心识现象。

【释】十二因缘为：无明（avidyā）、行（saṃskāra）、识（vijñāna）、名色（nāma-rūpa）、六入（ṣaḍāyatana）、触

(sparśa)、受 (vedanā)、爱 (tr̥snā)、取 (upādāna)、有 (bhava)、生 (jāti)、老死 (jarāmarana)。此十二支中，前者为后者生起之因，如行之生起，以无明为因，故若无明灭，则行亦灭。

声闻众谓“极微” (paramāṇu) 为真实有，此即将物质分至不可复分时之粒子。其说为有，以无方分故，即无可分上下左右，说为极微无方分，因一有方分，即可再分。缘觉则不许此说，故比声闻为究竟。

彼等许内自执持之识为真实，此则略与唯识宗所主相同。如《现观庄严论》 (Abhisamayālaṃkāra，第二品第八颂) 云：

远所取分别 未离能取故

当知由所依 摄为麟喻道

【释】此谓缘觉仅能离“所取” (外境)，而执内识 (能取) 为真实，故未究竟，喻其如麟 (相传麟为独角兽)。

于广大资粮道中观无我，如是由加行道之暖位，至无学道，每一证量，皆能于一座中现前证得。

是故声闻与缘觉等二乘之分别，只在根器之利钝。于意业及证悟之理路，实无太大差别。亦以此故，二者

同藏（经律论等）。

【释】前说五道，于资粮道后为加行道，有暖、顶、忍、世第一等四位。以后为有学道，即见道、修道。至无学道，则能证极果（声闻为阿罗汉、缘觉为辟支佛、菩萨为佛）。

此即谓缘觉利根，故唯证无我尚历时百劫，此如《俱舍论·分别世间品》云：“要百大劫修菩提资粮，然后方成麟角喻独觉。”以后即一座能证一次第，得果迅速。

大乘

大乘，或名菩萨乘，依宗义可分为二，即唯识宗（Vijñānavāda）及中观（Madhyamaka）二宗。

唯识宗

经量部遮拨毗婆沙部所主心识之时分、极微之方分等。唯识宗仅许非有（实）外境为所认知，此实与之暗合。故《三摩地王经》（*Samādhirājasūtra*）云：

佛子，此三界唯心。

以是此宗遂名唯识宗，盖彼主一切法唯心所显现故。

唯识宗亦依末转法轮所教，许一切法依遍计（*parikalpita*）、依他（*paratantra*）、圆成（*pariniṣpanna*）

等三性而安立。

【释】毗婆沙部说心王心所同时刹那生灭，又说物质（色法）可分析为无可再分的粒子名极微，二者均为“实有”见地铺路。经量部反对毗婆沙部，已说一切显现均是识之体相，然此说未免将识体执实，仅视识上的显现为虚妄。唯识宗为避免实执六识聚，故建立阿赖耶识。

阿赖耶识的成立，是为了使种子有一安立的处所。然而若仅将阿赖耶识当成业种子的仓库，则仍未免落于常边，是故便为阿赖耶识另立一作用，称为熏习。于是种子于诸缘具备时即起现行，而现行又同时熏习种子，由是说为不常不断，立中道义。此即唯识宗熏现与经量部熏习最大不同之处。

至于说一切法唯识变现（一切法唯心），则如《唯识二十颂》所云：

安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心。心、意、识了名之差别，此中说心意兼心所。唯遮外境，不遣相应。内识生时似外境现，如有眩翳见发蝇等，此中无少分实义。

此谓识生起时，变现物象如外境，凡夫于是执外境为实有，不知此仅如眼病的人见毛发苍蝇，无少分真实。如是即识所变的原理。

遍计所执自性，如黑夜中踏着草绳，误以为蛇，此

于世俗中亦非真实。

依他起自性即是缘起，一切法皆依因缘生灭，缘具则生、缘不具则灭，是故依他起的“他”即指诸缘，一切有为法都属依他起，为世俗真实（世俗谛）。

圆成实自性即一切法自性，为胜义谛。

此中遍计自性，复分为名言遍计，及相成就遍计。前者指假立名言，包括一切法之假相，及其安立之假名，此皆心识之增益而非实有。后者指人我与法我。

【释】如是，“所知”便即是名言遍计，因凡所知都属假立的名言。如瓶，“瓶”即是名言，而此现为瓶状的物体，无非只是此物体在心识中变现所显的相状。此相状有如符号，共业不同的有情，见同一符号，便有不同的相状。

至于相成就遍计，即由心识虚构而成的概念。如人我、法我，即对个体的执着，及对概念的执着。由执着而令相成就，本非实有。

依他亦分两种，即不净依他与清净依他。前者包括由五蕴近取而引生之一切有漏法，如由引颂“于是空法处，愚者妄分别”，至“苦恼无有量”所说。后者包括究竟清净胜利王之佛身、根本智、刹土等。前者之得名，

以其依于业及习气等他缘故；后者之得名，则以其依离障之缘而起故。

【释】此即轮回界一切法，都属不净依他；凡涅槃界一切法，都属清净依他。此即与后面将要说到的了义大中观不同。了义大中观说涅槃界的法离缘起，如是即非依他。

唯识宗如是建立，是由于认为“假必依实”，由是建立清净依他，说佛身等实有，以相对于假有而作分别。

《三摩地王经》第三十二品颂云：

于是空法处 愚者妄分别
行于分别中 彼人趣恶道
众生生老迁 流转无穷已
沉没生死中 苦恼无有量

此即说十二因缘流转。“空法”指因缘所生法，“妄分别”即是无明。

复次，圆成亦分为二，即不变异及不颠倒。前者为内光明藏、法界不变异自性、及住自性真实（实相）。如《密严经》（*Ghanavyūhasūtra*）云：

此藏已决定 许为阿赖耶

至若后者，于到达无漏道究竟后，可说果位阿赖耶已无颠倒，以障智之烦恼已彻底清净故。

【释】依唯识家的说法，空二执之真如，即是圆成自性。不变异圆成自性便即是法性（dharmatā），斯为究竟真实。不颠倒圆成性只是一种除盖障的作用（智），故非究竟。

唯识宗可分为实相派及假相派。

实相派（Sākāravāda）认为，眼识缘青色时，青色如实显现为青色；假相派（Nirākāravāda）则认为青色显现之类一切法，于外境或心识中皆无实体，故较实相派稍胜，以此实许除识外别无其他实法，因无明习气增益，心识无明始污染及执着诸显现。

若更分别，实相派更可分为主张能取所取等数、或主张相有差别而识则无有差别、或主张相与识如一卵之二份。此皆以外境及识而作分别。

假相派则以心识自体是否为无明习气之垢障所染，分为有垢、无垢二派。

于主张能取所取同等数目者，或说八识聚，或说六识聚。于主张相有差别识无差别者，或说六识聚，或说一识，如是即有无数分别。

【释】以眼见外境的青色为例，实相派（Sākāravāda）认为，青的相为真实，而假相派（Nirākāravāda）则认为不真实。

同样主张外境由识变现，为什么却有真相假相的分别呢？这是因为真相派说，识的变现有三，（1）青色现为青色；（2）青色现为有方分的相；（3）青色现为外境。他们认为，前二者真实，心识未因此而受无明污染，后者则已受污染，故执持外境。换言之，他们认为只有执持外境才是错误，认青色为青，并由是认许其方分相状，则并非错误。而假相派则认为三者皆不真实。这即是两派的分别。

真相派分三：能取所取同数派（gzung 'dzin grangs mnyam pa）、掺杂无二派（sna tshogs gnyigs mad pa）、半卵对开派（sgo nga phyed tshal pa）。

能取同数派主张：当眼识缘花纹时，花纹上青黄等色的数量，跟眼识中生起的青黄相为同等数量。这样的主张，即等于说眼识生起的青相与黄相为异体。

心境掺杂派则认为花纹上青黄二色同体，持青黄相的根识亦同体。

半卵对开派则将内识与外境视同一卵中的蛋白与蛋黄，他们主张，心识变现的外境青色，跟心识所持的青色相，虽皆依心识，然而彼此却异体。

因此三派的差别，实在于外境内识同体与异体的主张不同。

至于假相派，则有有垢派及无垢派的分别。有垢派认为无明习气可污染心识的自体，无垢派则认为心识本

体不受污染。以此分别，前者便否定自性清净心。

唯识宗又可分为随教行及随理行二派。随教行者主八识聚，随理行者主六识聚。

此宗虽较声闻、缘觉为胜，然彼不能如实了知胜义谛圆成自性，此以彼虽共许外境及显相皆非谛实有，惟却许自性光明及无二智之本觉为胜义圆成自性。

【释】认为本觉谛实有，是因为觉得“假必依实”，必须建立一实法然后才可以将假法比较抉择。同时，他们亦认为若不立实法则成断灭，是故他们所立的胜义谛便非究竟，即仍落实事执边。

下来说中观宗，其实中观自续派亦执实法，然而他们却不如唯识宗之执内识为真实法，仅视解脱后的内识为真实。

所以于诸宗中，由自续派以下皆有实事执，仅所执的程度不同。应成派之执则最小，仅概念尚未离边。

中观宗

中观宗 (Madhyamaka) 分二：外宗、内宗。

外宗说无体性，属粗品；内宗说了义大中观，属细品。

外宗复分为二：中观自续派 (Svātantrika-Madhyā-

maka)、中观应成派 (Prāsangika-Madhyamaka)。

【释】一向以来，汉地学者都无中观宗分外内二宗的说法，此实缘未明中观次第之故。今敦珠法王此论，当可启发学人作深入研究。

大中观(dbu ma chen po)另有他空派(gzhan stong)，即藏地觉囊派(Jo nang pa)之所宗。彼宗称之为“他空大中观”，说如来藏，且以如来藏为实体(真常)，即同汉土之华严、天台，亦即《大乘起信论》的见地。此宗于藏地为格鲁派宗喀巴大士所力破，斥之为错见。宗喀巴大士的说法传来汉土，即成为“真常唯心”的判教。

然而“他空大中观”实非“了义大中观”。了义大中观虽亦说如来藏，却未以之为“真常”，仅视之为一清净心识境界，能自显现功德。譬如大日，能自显现光明，却不必要因光明显现即执大日为“真常”。

故于大中观，必须作“他空”、“离边”、“了义”等简别，不能因其都说如来藏即视为一律。此处敦珠法王惟许“了义大中观”为内宗，未说不了义的“他空”为内宗。

若站在修道次第的立场，外宗虽非究竟，却亦为道次第之所依；且“他空”亦非错见，盖行者修中观亦须以此为道次第中一次第见地，如宁玛派修心识光明（道光明），即由“他空”起修。然后渐次“离边”，以直证

“了义”，故仅能说“他空”为非究竟。

且须注意，依“了义大中观”的见地，给判为“性空唯名”的应成派实亦非究竟，是故判为“粗品”，判为“外宗”。这一点，很值得学者深思。

（一）外宗

1. 自续派

毗婆沙部、经量部及唯识宗，三者宗义皆落体性边，故未能离实执之戏论。自续派则立于中道（madhyama），盖以一切法本不落两边，具中道自性故。

自续派许一切法于世俗显现中为有，即于颠倒心之觉受中为有，而于胜义离颠倒之觉心中则为无。

此派建立二谛，世俗谛及胜义谛皆复分为二。于世俗谛可分为：

凡所显现皆具因果力用之正世俗（tathyāsaṃvṛti）；凡所显现皆不具因果力用之倒世俗（mithyāsaṃvṛti）。

于胜义谛可分为——

异门胜义谛（paryāyaparamārthasatya），断除单一戏论，如说芽非自生等；离异门胜义谛（aparyāyaparamārthasatya），断除四边戏论，如说芽非自生、非他生、（以至非自他共生、非无因生等）。

【释】自续派建立世俗有、胜义无，自了义大中观看

来，仍落相对法（有无即是相对）。此即如《入楞伽经》之说一百八句义，所有句义皆相对法。凡相对法皆属边见，故非了义。

于世俗谛，可举例说明。如云，世俗执此显现为实有，是正世俗。云具因果力用，如能化为霖雨。若云现苍狗之形，执此显现为苍狗，即是倒世俗，以云所现之苍狗无因果力用，如不吠、不守夜等。

两种胜义谛，以是否落于“异门”边际以作分别。“异门”者，一法之体性须由各方面以认知，此种种认知即成为异门。由是，“空性”、“真如”、“实际”、“无相”、“胜义”、“法界”，皆为“法异门”，亦即依说法或观修时之所须，就同一境界，依其性相施設不同名相；于广义而言，此等“异门”可视为同义词。

此中，以离异门胜义谛为究竟，以不落于任何异门之边际故。

世俗谛定义，为能被考察智所破，故经不起考察；胜义谛定义，不为考察智所破，故能经受考察。

据此，于认知世俗、认知诸相时，即不能用“非有”来否定，仅能知其无实体自存。

【释】能为考察智所破者，如瓶，一经考察即知其无自存的实体；若无为法，以离缘起故，即不为考察智所

破。以是之故，此派主张“究竟一乘”，以声闻、缘觉所证，非为究竟，非无住涅槃。

然而说瓶无自性，却只能说“瓶不是以瓶的实体而存在”（即“瓶无真实存在的实体”），仅能如是表达胜义，不能说瓶自性非有。因为依考察智仅能考察瓶是否以实体自存，而不能考察瓶的实体为有有无。

外境与内识皆具空性，故仅许于有无都不作增损区别之根本智。此如〔师子贤论师（Haribhadra）于〕《般若现观庄严论释》（Sphutārtha）中所云：

以此根本智 即自存本觉

【释】若增损有边，或增损无边，则必执世俗为实有，或执世俗为虚无。二者皆失中道。

说根本智为“自存”之本觉，以“自存”即离缘起故。以离缘起，然后始能于有无都不作增损。

能破之于所破（此如世俗诸相），由量及因明正理建立。此即金刚句（rdo rje gzegs ma）之于因上考察；破有无生（yod med skye 'gog）之于果上考察；破四句生（mu bzhi skye 'gog）之于因果二者上考察；以无上缘起作隐义同类因遮遣（ma yin dgag）；以离一多作显义遮遣（med dgag）。

【释】本段所说为因明五支，即五正量。

金剛句为决定义，如言“佛宝”，此即由“佛”加以考察，证成“佛宝”此义。如是即为因上考察。

破有无生，即谓非有、非无。破四句者，则谓离有、非有、有非有、非有非非有等四句义。此中考察有无即果上考察；而考察一切相对句义，则为因上考察。故破四句生即同时考察因果。

隐义遮遣必用同类因。如云以缘起故，五蕴非我。“五蕴”即“我”之同类因。如是破执五蕴为我。

显义遮遣，则将五蕴一一分析，谓色中无我，以至受想行识中皆无我。故其遮遣仅能说之为“无”，而不能说之为“非”。“五蕴中无我”与“五蕴非我”，在意义上有很大的分别。

是故于幻相（此即为外宗所力图建立之境），本宗对此遮破，不能用隐义同类因，因其已离范限，仅能引显义遮遣用以排除，即仅能排除其为实有。如是，自续派许假定建立之无生自性为胜义谛，离戏论如虚空。

【释】何以自续派不能作隐义同类因遮遣？盖依其安立二谛定义，于因明五支中仅四支可用。若用“非”来遮，则与定义相违。如瓶，不能谓其“非有”，仅能谓其为“无实体有”（无有）。此已见前说。

如是，此派局限处即在于此。故于如来藏，即仅能说有垢无垢，而不能说非净非染。由是胜义建立亦仅能定义为“无生”。

此派建立胜义无而世俗有，仍犯落常断二边之过。

此派于离戏论之假定（无生自性），仅凭显义遮遣而了知，实非了义，因其用以破除戏论之智量，本身即未离戏论。

【释】仅凭显义遮遣考察，未离戏论，因其考察智未离有无二边。如考察瓶，实无非考察“瓶有自存的实体”、或“瓶无自存的实体”，此考察即从有无二边出发，而结论亦未离有无二边。

隐义同类因遮遣说泥土非瓶的自性，则据缘起为基础，非从“是非”边出发，故其考察即离戏论。

2. 应成派

应成派以颠倒心及无颠倒心以界定二谛。

于圣菩萨定境中，及诸佛一切相根本智中，离能所的相对，即无能知识与所知境的对待。此如人未睡，不应有梦。如龙树大士（Nāgārjuna）云：

犹如人梦中 由梦力能见
妻儿及居地 醒则不复见

于诸世俗相 所见亦如梦

离梦开智眼 即离世俗执

【释】应成派的基本见地，无非分迷与觉，迷则为凡夫，觉则为圣者。是故世俗执诸相，如入睡时执梦境，此即为迷。圣者离世俗执如离梦，由是离能所——能知者是心识，所知者是外境。

然应成派的局限亦正在于此，虽非如自续派之仍落常断边，但分为“颠倒”与“无颠倒”则仍属对待。凡相对法悉是戏论，故应成派于“究竟”尚隔一尘。

“能知”入根本智，即名寂灭。心及心所中诸戏论悉遮遣后，即住于离言说思维之无上寂灭，是名为无颠倒心真实。如月称论师（Candrakīrti）于《入中论》（*Madhyamakāvatāra*）说此云：

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

又云：

尽焚所知如干薪 诸佛法身最寂灭

尔时不生亦不灭 由心灭故唯身证

此即说胜义谛上之了知，及其所了知之客境，即为本住自性，法尔真实展现。

【释】上来《入中论》偈颂依法尊译，可改译如下：

以无生为真实故 根本智亦是无生
于智量中证真实 恰如相中证世俗
如心对境起浮现 如是了知彼客境

原颂七句，译为六句。

后一颂亦可改译如下：

尽焚所知如干薪 佛法身证寂灭果
尔时不生亦不灭 心灭已由身现证

这样就比较容易了解，什么叫做“能知”入根本智。

无颠倒心之“能知”，其机理亦如颠倒心之“能知”。当颠倒心缘诸相时，心中浮现境相，如是即谓“能知”。无颠倒心于智量中起“能知”作用，但以其为根本智故，根本智真实，故其“能知”亦即智量所证真实。

凡夫执着与“能知”相对的“所知”，而诸佛现证则无对待（因证真实故，真实即无对待），故说为“尽焚所知”。所知尽，即寂灭果。此际说境界为“不生不灭”，以“心灭”（所知尽的境界），故说不生；以法身亲证，说为不灭。

这即是应成派所建立的成佛机理，跟自续派不同。自续派建立“无生自性”，仍落体性边。应成派说“无生”，则仅为根本智所证的境界，故即不落体性边。

妄见之颠倒心，为凡俗无明所染而失真实，此犹病

眼之执翳暗及毛发相。具能取所取对待之颠倒觉受，即因苦乐、高下等习染，而现为六道有情界。圣者于后得定境中则觉受不同，实为彼等所知之情器世间而已。世俗显现有如是二相，此即如有患根与无患根之觉受。如《入中论》云：

妄见亦说有二种 谓明利根有患根

有患根之诸觉受 明利根则说为倒

是故轮回一切法，心王心所及其对境之觉受，均为世俗显现。即犹具未离染身之登地菩萨，因心王心所尚未离障染，其在六识聚中显现之外境，亦无非世俗。

要之，凡遮遣者皆应归之于世俗显现边，而建立之为颠倒。然世俗显现，又分为显于有患根之倒世俗，及显于无患根之正世俗。前者即于凡俗心中亦许为不实，如第二月、如梦等妄见。后者于凡俗心识中却许为实，如月等妄见。

颠倒心中之各种显现，虽于执二取之颠倒境中许为真实，然于圣者及佛陀之等至中，则非为所缘，以颠倒既灭，颠倒显现自亦不起。此犹如毛发相惟现于有患眼根，于善眼根则不现。前引之《入中论》复云：

如眩翳力所遍计 见毛发等颠倒性

净眼所见彼体性 乃是实体此亦尔

又如圣提婆（Āryadeva）之《中观灭妄论》（*Madhyamakabhramaghāta*）云：

圣者如日智 摧破无明暗

心王及心所 对境皆不起

【释】世俗分二层次，喻为有患眼根所见之倒世俗、无患眼根所见之正世俗。前者即遍计所执自性，后者即依他起自性。前者即凡夫之妄执二取（能取所取）为真实，犹病眼执毛发相为真实；后者如圣者于后得定中所证境，情器世间缘起实相。此实相其实仍非真实，故属虚妄。圣者及佛陀于等至中所证，则非颠倒虚妄，以离二取故，颠倒不起，譬如于善眼根中毛发相不起。此即所谓圆成实性。

是故依他起自性，仅属世俗之真实。应成派亦予以遮遣。

《入中论》偈颂后二句，应译云：

净眼所见一切法 应知亦为世俗谛

如是即较易理解，知凡缘起法皆属世俗，非绝对真实。

如是，胜义谛可定义为远离能所二取戏论之体性，心王及心所之一切垢染，于如实展现中悉皆寂灭。以离繁琐名言句身等体，故无对外境之攀缘。

胜义谛又可定义为离言说思维之常恒真实体性，远离戏论，不落见地。此如《顺中论》偈颂所云：

二种法皆无 戏论不戏论

不分别不真 此义是谛相

【释】上偈依元魏般若流支译。颂意云：由戏论以离戏论，即外无所受，内无法执，此即谓为寂灭（谛相、真实相）。

如是即远离能所二取——内识能取、外境所取悉皆遮遣（故云“二种法皆无”）。

总之，甚深义之法界、诸佛离一切障之殊胜寂灭心识、了知法界之一切相智、圣者菩萨于等至中之根本智体性、于后得时显现之胜慧，凡此皆为胜义谛。

【释】上来依定义说应成派胜义谛范限。

由是可知，应成派之分别胜义与世俗，实以二取作为分别，此即彼宗较自续派以下诸宗优胜之处，以不落本体范限故。

应成派虽亦用因明五正量以衡量诸法无自性，然却不同自续派之先建立世俗相为假，然后予以遮遣；或先建立离戏论，然后用胜义真实遮遣戏论。应成派以无颠倒密意辩证，引向不可言说、不可思议，住于真实。此中一切皆无分别，离“有、非有、有非有、非有非有”四句。由是遮破一切有执之见地。如龙树菩萨《回诤论》

(Vigrahavyāvartanī) 云：

若我有少宗 则我有彼过

由我全无宗 故我唯无失

于《四百论》(Catuh śataka) 中亦有云：

有非有俱非 诸宗皆寂灭

于彼欲兴难 毕竟不能申

复如《中观宝灯论》(Madhyamakaratna pradīpa)

云：

所许之实事 少分亦无有

从始本不生 如同石女儿

【释】应成派先不立量，由是即可用隐义同类因以遮遣一切先设见地为非，复可衡量一切法无自性。

以遮遣见地故，即能离有、非有等。无先设见地故，即“全无宗”（全无先行建立的宗义，如唯识宗建立阿赖耶识、自续师建立无生自性），由是即不受人所难。

既“全无宗”，故自然无实事执，如唯识师之执阿赖耶、自续师之执无生自性，从应成派的观点看来，皆落实事边。此无实事执，即以“从始本不生”故。

或难云：如是，二谛应即无从建立。以其既住于真实自性中，则已超越一切对待，二谛亦应已被超越。

答云：应成师亦依虚妄世间增益相而建立其名言，

惟却不似他宗执之为实。如《入中论》所云：

若时都无依他起 云何得有世俗因

又如《三摩地王经》(Samādhirajasūtra)云：

所闻与所说 离诸文字法

无改而增益 作闻法开示

【释】应成派以下诸宗，先作世俗谛建立，然后离世俗建立胜义。故彼等认为，若不先建立世俗，即应无从建立胜义。然应成派之二谛，则仅以名言为世俗，其名言建立则随顺世间虚幻增益(本属虚幻，却为之建立名言，此即是“增益”)，而离一切世俗即为胜义。故虽未立量，亦可建立世俗。《入中论》偈颂，即依他起亦视为世俗因，予以遮遣，此即离一切缘起法(名言法)而立胜义。

《三摩地王经》偈颂的意思是：佛所说与圣者所闻诸法，实离文字(名句等种种名相)，然于开示法义时(或圣者闻法时)，则不能不随顺世俗建立名相以沟通，然此建立虽有增益(为虚幻法增益名相)，而法义则实未因此增益建立而有所改变。此即如应成派所建立的二谛，虽建立世俗而不坏胜义。

是故于真实中双运等至与方便大悲，即能积集智慧资粮；于后得定中视一切法如幻，即能积集福德资粮。由是即能证佛之真实法身及两种色身。如《宝鬘论》

(*Ratnāvalī*) 云：

诸佛之色身 福资粮所生

如王慧资粮 流出佛法身

如是，根之中道，缘二谛；道之中道，缘二资粮；果之中道，缘法色二身双运。

【释】真实中等至，离一切染，即是智慧。与大悲双运，即智悲双运。如是积智慧资粮；后得智中如实见情器世间，功德事业自然生起，如是积福德资粮。由是成就佛法身与两种色身（报身与化身）。

住于真实而不离世俗（大悲方便），即不偏于智边，由是始能积智慧资粮；虽作功德事业而视一切法如幻，由是始能积福德资粮。故曰根之中道缘二谛；道之中道缘二资粮。如是证法色二身双运。凡成佛皆法报化三身具足故。

（二）内宗——大中观

复次宣说深细内宗大中观义。此如清辩大师（Bhavya）于《中观宝灯论》（*Madhyamakaratnapradīpa*）中所云：

应成自续二派中观，为粗品外中观。善知识为辩破外道，或因著述大论，或因建立殊胜义理教导，是故说此。若欲体悟细品内中观，行者则应于瑜伽行中观自性中修止观。

此即说中观有二，一为外粗品，一为内细品。

【释】《中观宝灯论》即《般若灯论释》，收《大正》第三十卷。引文不在本论之内，见于释文，故汉译无此。

此中须知，“他空大中观”实依瑜伽行自续派而建立，以其视一切轮回法自性空，而涅槃法则本体不空，由是“无生自性”以外一切法空，是即“他空”。应成派则为“自空”。不但不执外境，抑且不执内识，由是离能取所取，住于真实，此即无“无生自性”可执，由是轮回涅槃法皆自性空。

了义大中观，即瑜伽行中观（Yogacara-Madhyamaka），即所谓“大圆满”法门，此即遮遣一切相对法，而赤裸直证绝对。由是“他空”、“自空”皆相对法，仅绝对始为“不二”（相对即为二），故此即不二法门，亦名不可思议法门。

于后者，摄法王弥勒（Maitreya）已广说其义，一切法安立为三自性（trisvabhāva）。此即就末转法轮所说之无倒义理，及三轮究竟清净义，予以安立。

【释】弥勒为未来佛，尚未正式于人间示现，故称之为“摄法王”。及其示现成佛，始为世尊。

三自性，即遍计自性、依他自性、圆成自性。三轮

清净，即主、客、物三者自性空。如以布施为例，即施者（主）、受者（客），及所施之物（物）三者皆无自性。以三轮体空故，释迦说未曾说法，未有一有情可度。

了义大中观以末转法轮所说为了义经。如今有些学者怀疑，中观宗既说唯识为不了义，而释迦于末转法轮实说《解深密经》（*Samdhinirmocanasūtra*）等唯识宗经典，却又谓末转法轮为了义，何则？

宁玛派认为，末转法轮实说“瑜伽行中观”（了义大中观），《解深密经》等说唯识仅为其一分。

此可以《入楞伽经》（*Lankāvatārasūtra*）为例。其主旨虽在说如来藏，然却仍说三自性、八识，即因如来藏实为离垢心识境界。欲说离垢，必先令凡夫知心识污染种种行相，此污染相即名阿赖耶识。故末转法轮非专说唯识，仅为方便而作此建立。故可判唯识为不了义，而末转法轮则为了义。

于前说唯识宗中，依他自性为空体，且说为绝对，所遮如幻外境空。绝对真实（圆成自性）者，亦说为所遮如幻外境空。盖于心识及心行境界中，凡依他者都说为如幻外境及其一切属性皆空之体，而一切法所依，本体皆空之空体，即是绝对真实。然此空体却非实有，以其为其轮回境之空故。轮回刹那生起，复依其垢染性及重大过失而作区别。然此体于涅槃之证悟相则不空，以

无始来时法尔住故。

《宝性论》(Ratnagotravibhāga) 如是云：

法尔离客尘 以其相异故

而不离功德 以其不异故

《释论》云：

此偈明何义？如来藏中实无烦恼污染，故无一法可减；如来藏中已具诸不异清净法圆满，故亦无一法可增。以是之故，说如来藏上无覆垢可舍，亦无垢障可离。

【释】此说“空”及“不空”。空如来藏为依他性，不空如来藏即圆成性。亦即空如来藏所空者为轮回界一切法，而不空如来藏则为佛无分别、无舍离之法尔真实境相。

换言之，八地以上菩萨心识已不受污染，即证缘起法之空性。而佛心识（姑名之为心识）则法尔不受污染。故二者心识境界不同，圣者证依他性，佛陀则证圆成性。故曰“如来藏实无所有，唯清净故。”

所引《宝性论》偈颂，依拙译《宝性论梵本新译》。勒那摩提则译为：

如来无为身 自性本来净

客尘虚妄染 本来自性空

本书英译者则译为如下：

刹那生起污染空 以其具有分别故

无比真实却不空 以其具无分别故

此属意译，用意在于配合说明依他与圆成之空与不空。

此即谓如幻所显诸相（遍计）实无体性，依他者亦无体性，而胜义真实（圆成）复无体性。前二者为具能所之戏论，刹那生起虚妄，其自性则空。后者则为法尔显现之空性，为无实体之本性，以本来清净故，因空性力用而住，此即诸佛法身之证悟相。其所显现之力用，即为佛身佛土之体，遍虚空现前生起。以此觉性力用法尔而现，故离因果。此即如来十力及四无畏之体。

诸佛法尔显现，名善逝种。此非如种子之有变坏、有增减、有因缘等等，此无有覆盖，亦无有一可喻境堪思量或显现。

此如《文殊师利游戏大乘经》（*Mañju śrī-vikrīḍita-mahāyāna-sūtra*）所云：

姊妹，妄心虽刹那生起，然不与自性内光明相融，以自性内光明不为刹那生起之妄心所染故。

此亦如弥勒菩萨于《宝性论》中云：

无为无功用 不依他而觉
具智慧与用 自他利俱足

【释】唯识宗谓遍计无实体性，依他者亦无实体性，而圆成则有实体性。即中观自续派安立无生自性，宗旨实亦同此。故据唯识见修习，即有能净的智，与所净的

识，是即为分别。瑜伽行自续派则属他空，是亦落分别对待边。今了义大中观说圆成亦无实体性，很可能给外宗（如前说唯识、中观自续派）认为是“断灭空”，是“恶取空”，故须辨别其理。

所谓圆成自性，虽然真实，但却不必有实体性，正以无实体性，然后始能不生不灭、不常不断、不增不减。所以诸佛实法尔显现，离诸缘起。所表现出来的，非其体性或身相，而是其法尔功德事业。此如大日亦无实体，然而其光与热却法尔生起。此即其体虽空，却不失力用。

《宝性论》一颂，谓佛性及所摄八种功德，即一无为、二无功用（无作意起功用）、三不依他觉、四智慧、五慈悲、六力用、七自利圆满、八利他圆满。详见拙译《宝性论梵本新译》。

惟若执一切法除空性外即无自性，此却为本空见，盖亦可依此边见说真实佛身本空。如是，则佛身、本觉智、佛土等皆可说为非实有，积集资粮、清净垢障等依此亦皆非实。无论因乘果乘之教法实显示除障之道，如是亦成断灭。

若清净之体非实，即无清净之果可得。根本智若空，则无利他之行，亦无所谓证悟。对世俗之不净依他起，亦无证悟相可转此不净为清净依他起。由是无在缠与解脱之自我，亦无教法可供个人证悟。如是有种种过失，

皆缘执着自性本空而成邪见之因。此由《宝积经》(Ratnakūṭasūtra)所说即知：

迦叶，若乎空性，以心计量，由邪见见空，是则为大邪见。迦叶，宁见计我如须弥山，不见骄慢众生计空为无。何以故？迦叶，一切邪见，解空即离，若此计外之空，彼不可化。

【释】所谓“计外为空”，即是虚无，不但否定事物的本体实有，且连事物的功能亦加以否定。如是一切法皆归断灭，是则名为“恶取空”。

了义大中观虽远离一切边见，但却承认事物的相与用，因此修道便可除去垢障，便可积资粮，便可证悟。此即与“计外为空”者有所不同。

然若计外非空，则如《入楞伽经》(Lankāvatārasūtra)云：

云何空性？此即一切法胜义真实，即圣者大根本智。圣者根本智之究竟，即其本觉，此中一切见空，诸漏亦空，是即一切法胜义真实空，是即圣者大根本智。

说外空之胜义真实，亦可见于次转法轮经典。如《般若二万五千颂》云：

何等名为他法他法空？若佛出、若佛未出，法住法相位，法性如实际（依藏本尚有以下数句：无漏真实、

法性如是、无倒自性如是、无异自性如是、如其真实如是住），过此诸法空，是名他法他法空，是名菩萨摩诃萨摩诃衍。

此即如前引《宝性论》云：

法尔离客尘 以其相异故

如是展现之自性于有情心识中，实如珍宝之藏贮于地。于彼性中本无污染，然却刹那自然生起轮回相，如水成冰。《三摩地王经》中有云：

清净内光明 无障亦无杂

是名善逝种 无始住真实

于龙树大师之《法界赞》（*Dharmadhātustava*）中亦云：

此如深深地下水 未经沾染纯然净

故烦恼中本觉智 离诸瑕障而圆满

上来所引，即谓依了义言，如来藏实不可思议。如来藏自性遍轮回涅槃，离善离恶。此如《大乘庄严经》（*Mahāyānasūtrālamkāra*）云：

一切法自性 无异即如是

净即如来性 有情具彼种

上来所引，明离对待之自性，即为无变异之实相。于《宝性论》中有云：

本初及后际 不变其胜义

若依刹那生起之污染作区别，则说有三类，此如

《宝性论》云：

不净与染净 及圆满清净
次第相应者 凡夫菩萨佛

《释论》释此云：

世尊于诸经中广说无垢藏六种义理，即性、因、果、用相应、行等。此皆可依三种境界，立三种名字：一者，境界不净者名为有情界；二者，境界有净及不净者名为菩提萨埵；三者，境界圆满清净者名为如来。

以此即有三乘差别；或依次第而有五道、十地之差别；或依伦理而有善恶有情之别；有声闻、辟支佛、菩萨、佛陀之别。然内在光明自性则为真实之开展，亦即胜义谛，周普万法而无善恶增减等种种对待。此如瓶，瓶由其性而显差别，谓土瓶、木瓶、宝石瓶等，然若论瓶之空间，则无瓶性差别。如《宝性论》云：

如空遍一切 具无分别性
心本无垢性 亦遍无分别
遍一切处法共相 过失功德及究竟
恰如虚空中色法 有劣有中 有最胜

【释】上面大段说如来藏。

如来藏思想于印度佛教中为一大流派，当日传来汉土，发展成为三论宗、华严宗、天台宗。然而当日传来者实为瑜伽行自续派的他空见，即《大乘起信论》的思

想。至于菩提达摩所传，愈来愈多证据证明即是不二法门（文殊师利法门）。此可参考邵颂雄《禅密同源初探》（刊《内明》第299期）。

不二法门即了义大中观，虽亦说如来藏，却非他空。由是即不受今日汉土流行三系判教所判，以其宗义非“真常”故。

于《宝性论释论》中，已明说凡夫、菩萨、佛的分别，依三种境界。然而当日勒那摩提译本论时，实持他空见而译，由是遂令弥勒菩萨所传的如来藏义与他空见混淆。盖视为心识所转境界即无实体性，如何能称之为“真常”？此可参阅拙作《宝性论五题》（刊《内明》第295、296期；及《慧炬》第388至390期，并收入拙译《宝性论新译》附录）。

时至今日，必须将关于如来藏思想的判教弄清楚，而且更不能将此思想分别为初、中、后期来理解。若不明如来藏的了义，则将失去了义大中观此一重要法门。尤其重要的是，持了义大中观见的宁玛派，保存了由印度传来的九乘次第修习体系，由小乘止观至大圆满法，条理井然，若因对如来藏的误解而忽视了此体系的修习，对整个大乘佛教来说，实为莫大的损失，因为可能同时忽视了一向以来印度大乘修习传统。

若谓上面所说三种境界究竟如何？则有情之轮回涅

槃，实依能否解脱覆盖其如来藏之垢障而作差别。如上论云：

处处有情具佛性 佛见无垢功德藏
二障所覆罗网云 以慈悲风吹令散

上说三种境界，凡夫为无明覆障，仅得少分证悟相。声闻阿罗汉与辟支佛则以或多或寡之对治力，渐除覆盖如来藏污染，是故证悟相较上；然地上菩萨则已超越种种具无明相之位，是故更上；至于佛陀，离一切障，是为至上。

是故胜义谛者，为实相之展现，不依下三乘圣者所住自性而安立，此谓阿罗汉、辟支佛、菩萨等。住于资粮道及加行道上者因难知其义，仅能作为考察智之精进；即住于定慧者，于道上亦难了知究竟，仍离少分证悟，此如小儿难知，其光辉于隙缝中仅为一闪者，实为无所不照之大日。

上面所说，如《宝性论》云：

离言唯胜义所摄 离世智且无可喻
无比及离轮涅法 佛此境界不思議

于佛界中，直接且圆满了知此真实自性展现。此如《释论》释云：

真智见少份 如云间见日
圣者清净见 亦唯见少份
唯具无边智 始全见法身

以一切种智 无边如虚空

【释】说如来藏为无明覆盖，即说心识因受污染而失圆满清净本觉。非谓有一清净实体，其上覆盖着无明像一层壳。

言实相展现，不依三乘圣者所住自性安立，即说三乘圣者心识境界尚非实相，以尚于程度上受烦恼污染故。如是即知所谓如来藏者，无非为心识不受污染时的境界，此境界惟佛始能了知，离言说思维。

或难言：有情成佛须积集二资粮，及以法尔光明之显露，以出离二障，然则此于有情自性中，其实为无用者耶？

答云：不然，此盖有两种离垢。一者，法尔清净；一者，离刹那生起之污染。前者真实，以为其自性故，于本来清净本性无所变异故。此如《诸佛根本智庄严经》（*Sarvabuddha-viśayāvatāra-jñānālokālamkāra-sūtra*）所云：

文殊师利，心即法尔光明故，不为虚妄心所染，唯受刹那生起诸妄念所污。是知法尔光明离诸虚妄。无虚妄则无对治。

又如《般若二万五千颂》云：

侨尸迦，于意云何，有情有生灭不？

答言：不也，具寿须菩提，若问云何，则以有情本来清净故。

同经又云：

于法尔光明中，唯清净离诸虚妄。以受想行识皆法尔光明故。是唯清净，离诸虚妄。一切相智所起万行，皆为法尔故。是亦唯清净，离诸虚妄。

由上来所引，知法尔离垢实超越心识境界，实由诸垢障中真实解脱。于胜义中此本来圆满，以绝对真实（圆成）法尔清净故。

第二种离垢，即对刹那生起诸垢障作适当对治。前已说此非真实证悟，此住于根，不为道所治，故其果则仍是有情。由是知说无相违，以未说有情即离一切障诸佛故。

【释】误解了义大中观为断灭空者，以说成佛亦无真实本体，故质疑曰：积福德资粮及智慧资粮，及显露法尔光明以除烦恼障所知障，是否其实徒劳无功？其意若曰：若成佛了无本体，则谁是资粮之受者，谁是离障成佛者？

此不知所谓圆满清净如来藏，实谓其法尔圆满清净，乃指法身诸佛境界而言。此即与有情之修道与对治无关。有情心识非法尔能离一切障染，故仍有积资粮与除障之业力。然若落对治边，即有能所的区别，故非证悟，由

是即非究竟。

因此，不宜将诸佛境界用于有情心识，亦不能用有情心识来思议诸佛境界。谓有情心识本来清淨，不等如说其不受污染，而佛则决定不受污染，以具污染即非佛故。由是佛之本体不可思议，仅能说为法尔圆满清淨。大圓滿三句义，谓体性清淨、自相任运、大悲周遍，即如是说佛之性相用。

同理即说有两种实证。此即由本来真实之本觉而证法尔根本智之实证，及由道上禅定力而证依他起根本智之实证。前者定义为超越世俗，为法尔根本智，此由自体本觉智而了知胜义真实。故《文殊真实名经》(Mañjuśrīnāmasaṃgīti) 云：

随身成妙义 净除诸恶趣

救诸群生尊 度脱诸众生

此两种出离及两种实证，自性圆满，住胜义真实体性中。此如圣者弥勒于《宝性论》云：

于法无所减 亦复无所增

如是知实谛 证此即解脱

后一种实证，为由道上定力所增长之实证，说为绝对，须离整治，盖于等至时之根本智，及后得时之大悲，已积二资粮，故离障力已能成就证悟。此如《大乘庄严经》云：

前际与后际 此中无分别

诸障所不集 由是得成佛

【释】说两种离垢，一者法尔，一者对治，前者真实，后者不真实。说两种实证，一者法尔，一者依他起，而二者皆真实。

何以有此差别？此实说离整治则可证真实，对治即非真实。以对治则必落边见故。由是可明了义大中观离边离整治。

然离整治必须住法性中始可言此境界，此所以跟懈怠与放纵不同。

或问如何始能于定中住法性？此则必须历九乘次第修习，依次证生起次第之三等持、证圆满次第之子母光明、证生圆双运、入大手印定，始可言住于法性。此中无著论师于《宝性论释论》中云：

譬如芽渐长 突离种子壳

见道断烦恼 渐修忽顿证

跋

一

佛家大小乘四部宗义，摘译自敦珠法王无畏智金刚尊者之《密咒旧译教法安立简论·显现善说喜宴》。此原非宗义学专论，仅于说“九乘次第”前作引导，是故其体系便亦跟宗义学之分见修行果以说宗义不同。

虽然如此，本论对四部宗义实亦已纲举目张，可谓要言不烦。但对初学而言，则或尚嫌简略，由是译时便随文释义，以供参考。

于释义时，留意指出四宗宗义的开合何以有所不同。盖此实跟解释业与轮回有莫大关系，解释不同，修习重点自亦有所不同，因为修习的目的实在于解脱轮回的枷锁，由是便自然有不同的宗义建立。关于业于轮回，译者多年前应香港出版家之约，曾撰《细说轮回》一书，此虽为通俗著作，惟介绍四宗部轮回学说尚不苟且，读者可以参考，则对敦珠法王此文自当更容易了解。

二

印度大乘佛教最重要的思想，为如来藏思想，此即

究竟义中观，亦即不二法门，或称文殊师利不可思议法门。这一体系的经典传播得相当早，最迟亦跟般若系列经典同时传出。

属于这一体系的重要经典，为《文殊支利普超三昧经》、《魔逆经》、《文殊师利净律经》、《文殊师利所说般若波罗蜜多经》、《维摩诘经》及《入楞伽经》等。这些经典，未专说如来藏，或未为学者认为专说如来藏，然而却实说如来藏。倘如再加上专说如来藏的经典，如《如来藏经》、《不增不减经》等，其分量较专说般若的经典可谓不遑多让。

何以既说般若，却又说如来藏，而二者的主旨却无非都说空性？

可以这样理解，般若实为见地，而如来藏则可说为果。见与果不同，因此便分别而说。然而却不可泛泛将如来藏思想即等同般若，因为如来藏思想实可说为深般若波罗蜜多，般若有不同的层次（拙作《诸宗般若差别》，即对这一问题略有说明），如来藏则实为深层次的般若。

所以就广义而言，亦可说如来藏思想等同般若。了义大中观，即以如来藏思想对应成派以下诸宗作抉择，认为他们都有层次不同的“二”，而非了义的不二法门。

所谓“二”，即是相对。凡落在相对层次的法，都非胜义。因此《大乘起信论》虽亦说如来藏，惟以其主

“一心二门”（心真如门、心生灭门），以“二门”故，是亦非究竟，判为“真常唯心”，可谓适当。

研究如来藏思想的学者，对此必须了解，但若将“一心二门”的如来藏跟“不二法门”的如来藏混淆，则将失如来藏义，亦即失去大乘佛教的了义，由是即无可说不二法门、不可思议法门、深般若波罗蜜多。

三

藏传佛教的学者有一个包袱，那就是格鲁派宗喀巴大士判中观应成派为究竟，那么，如何接受了义大中观的如来藏说为究竟呢？

殊不知大师传法，讲究对机，宗大士当日立应成派为究竟，于传法时且以破觉囊派的“他空大中观”作为手段，实无非针对当时环境，是故宗大士于宁玛派的教法当作“等置”，即不加以评论，不予肯定或否定。

因此时至今日，倘若斤斤计较宗喀巴大士当日的破立，而不肯承认了义大中观为究竟，那便反而容易失去圣者的本怀。盖依藏地的说法，无上瑜伽密于“斗诤时”广弘；依莲华生大士的授记，了义大中观的“大圆满”法门于“铁翼行空”时传播，是故弘扬了义要看时机是否成熟。

例如从前要说“不定时”概念，就很难说得清楚，现在只须说时间的相对，那就很容易说明何以在过去、

现在、未来之外还有一个“不定”。

又如，宁玛派修“大圆满”实在是修空间的相对，在从前，修习的人很难掌握这“离边复离中”的空间概念，亦很难理解坛城中心的真实义，若引入空间相对性的概念，立刻便容易明白。

故《一切本尊正会续》说四续部乃依“四时”而教授：第一，“圆满时”以传播事续为主；第二，“三分时”（贤劫过去了三分一）以传播行续为主；第三，“二分时”（贤劫过去了一半）以传播瑜伽续为主；第四，“斗争时”以传播无上瑜伽续为主。若不执实其年限，只体会其理趣，那么，我们便可以理解佛法修习教授，实时代愈晚，所传愈高。

以此之故，莲华生大士的授记实不可怀疑，亦不可怀疑今时的根器。同时，亦不应以宗喀巴大士曾立应成派为究竟义，即便否定了义大中观，否则即陷边见。

四

宁玛派以九乘次第说修习，即由小乘有部（毗婆沙部）起修，而至宁玛派的“大圆满”法门，即依根器而建立修习。我们相信，这即是公元八世纪时由印度传入藏地的修持系统，而且是属于“瑜伽行中观派”的系统。

这修习系统，如今只有宁玛派将之保存。所以“宁玛”（Nying-ma）意为古旧，即谓其教法来源古远。在此

之前，菩提达摩曾将此法门传入汉土，建立“楞伽宗”，至第六代则改为禅宗。当年楞伽宗的修习到底真相如何？甚至菩提达摩所传的修习到底真相如何？跟九乘次第有何开合？这实在是很值得我们发掘资料，加以研究的课题。如今敦煌文献的出土，既证实了达摩的法门与“大圆满”法门有血缘，是则二者的修习亦必有血缘，若能加以比较，当能更清楚“大圆满”法的传播历史。

这一法门殊胜之处，在于不高高立一见地，且依此见地而高高修习。他立的见地虽高，虽为究竟，但却仍许依止不究竟的见地来修习，所以宁玛派信徒即使只修声闻乘的止观，上师亦许可，只会提醒其人，于建立“出离心”外尚须建立“菩提心”，引导其趋向菩萨乘。同样，对修习菩萨乘（如四无量心、六波罗蜜）的弟子，亦只会提出，须修“瑜伽行”然后始能证得清净见，如是即引导其趋向四部瑜伽（密法），期依次第证究竟空性。

这样做很踏实，的确能适应各种不同的根器。以是之故，凡修密的人实必须以经教为基础，必须以出离心及菩提心的修习为基础，若毫无基础便侈言学密，那便只能得其事相的皮毛。近时伪师伪法已遍世界，即正派出身的上师亦多流为持事相以教授，是故学密的人实应对九乘次第加以注意，不可视为荒谬之谈。须知学密实求解脱，即不能解脱亦当求得暇满人身，倘只求加持，则很容易便将密法贬同巫术。此心所谓危，不得不说。

五

本篇附于《九乘次第论集》正文四篇之后，作为附录，目的为令读者欲知九乘次第的别见修行果时，于见地上能得一宗义的参考。

小乘二部及大乘唯识宗部分，先由许锡恩译出，笔者修订并加释义。中观宗部分，则笔者于五年前曾译出，先发表于《内明》杂志，其后复收入《佛家经论导读丛书》第一辑《四法宝鬘》中作为附录，今又重译，并加释义。因总集四宗部见，故题为《四部宗义要略》。

波錫恩

公元一九九七年六月

导读者简介

谈锡永，笔名王亭之，广东南海人，先世八旗士族。

童年随长辈习东密，十二岁入道家西派之门，不久对佛典产生浓厚兴趣，至二十八岁时学习藏地密宗，于三十八岁时，得宁玛派金刚阿闍梨位。1986年由香港移居夏威夷，1993年移居加拿大。

早期佛学著述，收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》；近期著作多发表于《内明》杂志及《慧炬》杂志，并结集为《大中观论集》。通俗佛学著述结集为《谈锡永作品集》。1992年，主编《佛家经论导读丛书》，并负责《金刚经》、《四法宝鬘》、《楞伽经》及《密续部总建立广释》之导读。

所译经论有《楞伽经》、《四法宝鬘》（龙青巴著）、《密续部总建立广释》（克主杰著）、《大圆满心性休息》及《大圆满心性休息三住三善导引菩提妙道》（龙青巴著）、《宝性论》（弥勒著，无著释）、《辨法法性论》（弥勒造，世亲释）、《六中有自解脱导引》（事业洲岩传）、《决定宝灯》（不败尊者造）、《吉祥金刚萨埵意成就》（伏藏主洲岩传）等。且据敦珠法王传授《大圆满心髓修习明灯》，注疏《大圆满禅定休息》。

编辑委员简介

主编

谈锡永 笔名王亭之。广东南海人。童年随长辈习东密，十二岁入道家西派之门，旋即对佛典产生浓厚兴趣，至二十八岁时学习藏地密宗，于三十八岁时，得宁玛派金刚阿闍梨位。1986年由香港移居夏威夷，1993年移居加拿大。

早期佛学著述，收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》；近期著作多发表于《内明》杂志及《慧炬》杂志，并结集为《大中观论集》，通俗佛学著述结集为《谈锡永作品集》。主编《佛家经论导读丛书》并负责《金刚经》、《四法宝鬘》、《楞伽经》及《密续部总建立广释》之导读。

所译经论有《入楞伽经》、《四法宝鬘》（龙青巴著）、《密续部总建立广释》（克主杰著）、《大圆满心性休息》及《大圆满心性休息三住三善导引菩提妙道》（龙青巴著）、《宝性论》（弥勒著，无著释）、《辨法法性论》（弥勒造、世亲释）、《六中有自解脱导引》（事业洲岩传）、《决定宝灯》（不败尊者造）、《吉祥金刚萨埵意成就》（伏藏主洲岩传）等。且据敦珠法王传授《大圆满心髓修习明灯》，注疏《大圆满禅定休息》。

编辑委员

冯公夏 广东人，生于1903年，爱好中国文学，尤喜《易经》。1937年学修密法。1956年往尼泊尔参加佛教大会，顺道游览印度佛陀圣迹，又访问瑜伽大师施化难陀，1973年再往印度访问军徒利瑜伽大师告比奇理士那。生平所学，宗教

与科学并重，务求实证，排除臆测与盲信，近年拟由量子学说之研究，将形而下与形而上世界之隔膜突破，天人合一，印证佛学色空不异与不生不灭真理。

罗时宪 1914年生，广东顺德人。毕业于中山大学中国语言文学系及研究院中国语言文学部。曾任中山大学教授。先后主讲大小乘佛学、佛典翻译文学等科目。

罗氏广习天台、唯识、中观之学。早年著作有《大乘掌中论略疏》、《唯识学之源流》、《唐五代之法难与中国佛教》。讲授《隋唐佛学》、《成唯识论》、《解深密经》、《金刚经》、《因明入正理论》等。1962年主编《佛经选要》。1965年出版《法相学会集刊》。1984年移居加拿大，弘扬法相般若，使唯识、法相之学说，远播至北美。

除上所记早年著作外，另《能断金刚般若波罗蜜多经纂释》、《成唯识论述记删注》、《唯识方隅》、《瑜伽师地论纂释》、《解深密经测疏节要》等，后结集为《罗时宪先生全集》。1993年冬逝世。

李润生 原籍广东中山，1936年生，在香港接受教育，先后毕业于葛量洪师范学院、珠海书院及新亚研究所。从事教育工作凡三十余年，曾任葛量洪教育学院讲师。对中国语言学、文学、佛家唯识学、因明学等都有研究。近作有《僧肇》（世界哲学家丛书之一）。历年学术论著有《禅宗对教育的启示》、《佛教的时代意义》、《佛家业论辨析》、《佛家逻辑的必然性与概然性》、《因明相违决定的批判》、《因明现量相违的探讨》、《法称因明三因说的探讨》等，分别发表于各大专学报或佛学丛刊。

修订版编辑委员

邵颂雄 祖籍广东番禺，1972年生，后移居加拿大，并随谈锡永先生学习佛家经论及佛典翻译，为多伦多大学宗教研究系博士，现任教于多伦多大学东亚研究系及宗教研究系。

黄华生 广东台山人，1955年出生，香港大学建筑系博士，任教于香港大学建筑系，亦为香港西方寺建筑设计顾问，负责统筹设计西方寺重建工程，为资深建筑师。

九十年代，跟随谈锡永学习宁玛派。2003年，于夏威夷“文学与人文国际会议”发表宁玛派“四重缘起”学说。现亦于香港大学佛学中心任教佛学硕士课程。

沈卫荣 1962年生。1979年入南京大学历史系学习，获历史学学士、硕士学位，后留校任教。自1990年入联邦德国波昂大学（Bonn University）中亚语言文化研究所学习，攻读藏学博士学位，并辅修比较宗教学与汉学。1998年获该大学中亚语言文化学博士学位。自1998年起，参与汉译宁玛派经典计划；1999年至2000年为哈佛大学梵文印度研究系访问学者；2002年至2004年为京都大学访问学者；2006年始任中国人民大学国学院特聘教授。出版有《一世达赖喇嘛传》、Leben und Bedeutung des ersten Dalai lama dGe'dun grub pa dpal bzang po (1391—1474) 等专著，以及有关藏地历史、宗教研究的论文三十多篇。