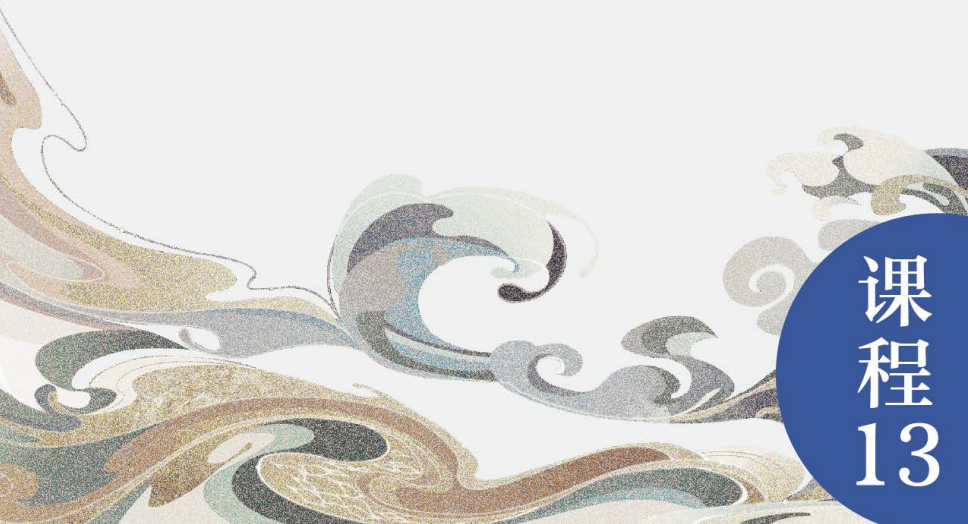


中论讲解

龙树菩萨 · 造论

麦彭仁波切 · 注释

索达吉堪布 · 译讲



课程
13



南无本师释迦牟尼佛

ROOT STANZAS OF
THE MIDDLE WAY

中论讲解

龙树菩萨・造论

麦彭仁波切・注释

索达吉堪布・译讲

传讲时间：2004年

版本：2024年12月

目 录

第1课	0003
第2课	0025
一 观因缘品	
第3课	0051
第4课	0068
第5课	0082
第6课	0103
第7课	0120
第8课	0146
二 观去来品	
第9课	0163
第10课	0181
第11课	0194
第12课	0205

第13课 0215

第14课 0229

第15课 0247

第16课 0261

三 观六情品

第17课 0280

第18课 0300

四 观五阴品

第19课 0321

第20课 0346

五 观六种品

第21课 0368

第22课 0387

六 观染染者品

第23课 0403

第24课 0425

七 观三相品

第25课 0450

第26课 0462

第27课 0477

第28课 0497

第29课 0515

第30课 0532

第31课 0558

八 观作作者品

第32课 0586

第33课 0600

第34课 0620

九 观本住品

第35课 0638

第36课 0661

第37课 0680

十 观燃可燃品

第38课 0701

第39课 0719

第40课 0742

十一 观本际品

第41课 0763

第42课 0792

十二 观苦品

第43课 0810

第44课 0829

十三 观行品

第45课 0852

第46课 0869

十四 观和合品

第47课 0893

第48课 0915

十五 观有无品

第49课	0936

第50课	0957

十六 观缚解品

第51课	0981

第52课	1002

第53课	1023

十七 观业品

第54课	1046

第55课	1059

第56课	1076

第57课	1091

第58课	1103

第59课	1123

第60课	1140

第61课	1161

第62课	1176

十八 观我法品

第63课	1191
第64课	1214
第65课	1231
第66课	1252
第67课	1273

十九 观时品

第68课	1298
第69课	1317

二十 观因果品

第70课	1334
第71课	1355
第72课	1371
第73课	1391
第74课	1408

二十一 观成坏品

第75课	1424

第76课 1447

第77课 1466

第78课 1492

二十二 观如来品

第79课 1510

第80课 1536

第81课 1550

第82课 1565

二十三 观颠倒品

第83课 1587

第84课 1605

第85课 1625

第86课 1650

第87课 1673

第88课 1689

二十四 观四谛品

第89课 1712

第90课	1736
第91课	1755
第92课	1782
第93课	1797
第94课	1818
第95课	1836
第96课	1851
第97课	1867

二十五 观涅槃品

第98课	1890
第99课	1905
第100课	1921
第101课	1937
第102课	1951
第103课	1968
第104课	1986

二十六 观十二因缘品

第105课 2010

第106课 2027

第107课 2042

二十七 观邪见品

第108课 2066

第109课 2086

第110课 2100

第111课 2120

第112课 2139

第113课 2155

第114课 2170

中论讲解

龙树菩萨·造论

麦彭仁波切·注释

索达吉堪布·译讲

顶礼本师释迦牟尼佛：

酿吉钦布奏旦涅槃扬

宗内门兰钦波鄂嘉达

巴嘎达鄂灿吐谢莫到

敦巴特吉坚拉夏擦漏

大悲摄受具净浊世刹

尔后发下五百广大愿

赞如白莲闻名不退转

恭敬顶礼本师大悲尊

顶礼法王如意宝：

涅槃日俄再爱香克思

自大圣境五台山

加华头吉新拉意拉闷	文殊加持入心间
晋美彭措夏拉所瓦得	祈祷晋美彭措足
共机多巴破瓦新吉罗	证悟意传求加持

顶礼本师释迦牟尼佛！

顶礼文殊智慧勇识！

顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法 百千万劫难遭遇

我今见闻得受持 愿解如来真实义

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

第1课

由于因缘成熟，今天我们有幸一起学习龙猛菩萨这部非常殊胜的中观论典——《中观根本慧论》。这部论揭示了佛陀第二转法轮的究竟密意，内容非常甚深。由于较难掌握，所以需要仰仗各大论师的注释，否则很难趋入。这次学习我们主要依靠麦彭仁波切的《中论释》，同时也会参考其他一些论师的注疏¹。

◎ 传承来源

早年，我在法王如意宝面前听授过《中论释》。当

1 参考的注疏主要有月称论师的《入中论》和《显句论》、清辩论师的《般若灯论》、青目论师的《中观》讲义、宗喀巴大师的《理证海》、宗喀巴大师弟子贡日江村著的《中观略义》、果仁巴大师的《正见之光》、华智仁波切的《中论》略义、印顺法师的《中观论颂讲记》等注疏。

时我有辅导的责任，每天都会为道友们再次传讲，所以，我有这部法非常清净、圆满的传承。

在我来学院之前，法王曾讲过一遍《中观根本慧论》，听早期来的道友说，那次法王是从颂词上直接宣讲，阐释得特别广。我来学院时已经讲完了，两三年之后，法王如意宝才传了这部《中论释》。

◎ 介绍《中论释》

《中论释》是由麦彭仁波切所著。在尊者所有的著作当中，有些是由他亲笔所写，如《中观庄严论释》、《辨中边论释》、《辨法法性论释》、《经观庄严论密意疏》以及《智者入门》等；有些是后来他的弟子根据尊者的笔记整理而成，如《亲友书释》、《俱舍论释》以及《现观庄严论》注疏等。

《中论释》并不是由麦彭仁波切亲自所著，而是他

的弟子——协亲结美白玛南加和堪布根桑华丹仁波切，在尊者圆寂后，根据他在书上写的科判和注释整理而成的，本论后面的小字有说明²。现今德格印经院³麦彭仁波切著作印经版中收录了这部论典。我们再三商量之后认为，这部论典应该包括在尊者的著作当中。

《中论释》的全称是《中论释·善解龙树密意庄严论》。它是以作用立名，即依靠这部注释，能完全通达龙猛菩萨的密意，了知其真正的智慧，可见这是一部非常珍贵的庄严论。宗喀巴大师也将自己的《中论》注释称为《理证海·善解密意疏》。由这样的论名就可了知，若想真正通达龙猛菩萨的密意，必须依靠高僧大德们的注解，仅凭一己之力，将很难通达其中的密意。

2 根据雪域中部之语狮子，了义大全知麦彭蒋扬南加加措亲书之笔记，承蒙前噶托寺加衮思德仁波切提供誊写顺缘，并赐写前后颂词。然因其余志未了而匆匆辞世，故令校正等不甚周密。十五胜生周之丙寅年（1926年），于协亲寂地胜乐吉祥增善寺，由协亲结美白玛南加，与自在演说教理之（成就者）——堪布仁波切根桑华丹对照颂词注释反复校对，并最终定稿。愿以此善根能圆满文殊怙主金剛持师徒之心愿，并成为正法与众生获得广大利益之因。

3 德格印经院：德格印经院素有“藏文化大百科全书”“藏族地区璀璨的文化明珠”“雪山下的宝库”等盛名。它位于四川西北部的德格，是萨迦派更庆寺内的一个印经院，由德格四十二世土司却吉·丹巴泽仁（1689-1750）创建。始建于清雍正七年（1729），至今已有260多年的历史。

◎ 辅导的重要性

这次学习《中论》，大家也要参加堪布堪姆们的辅导，遇到不懂的问题一定要多请教，如果自己不懂又不愿听闻、请教，学习效果肯定不会好。之所以希望大家参加辅导，一方面因为中观确实难懂，另一方面，你们自己把几部讲义结合起来看也不是件容易的事。

◎ 《中论释》顶礼句

深广浩瀚智慧虚空界，遣除常断黑暗之光芒，
离边中观璀璨之杲日，恭礼绝伦导师遍知佛。

此颂是顶礼本师释迦牟尼佛。在深广浩瀚的智慧虚空界当中（虚空比喻佛智），出现了一轮散发着遣除常断见⁴黑暗的光芒、远离四边八戏的大中观之璀璨太阳

4 常见：又作常邪见、常论。主张世界为常住不变，人类之自我不灭，人类死后自我亦不消灭，且能再生而再以现状相续，即说我为常住；执着此见解，即称常见。

断见：又称断灭论。即偏执世间及我终归断灭之邪见。执断见者谓无因果相续

（太阳比喻释迦牟尼佛）。作者以三门恭敬的方式，至诚顶礼整个世间都绝无仅有、无与伦比，并且通达世出世间一切万法的导师——遍知释迦牟尼佛。

这些比喻说明了佛陀具有的功德特点：散发着璀璨的智悲光芒、能遣除众生内心常断见的黑暗，并且远离了四边八戏。所有这些功德，都是从佛陀深广无边的智慧当中起现。

要想通达佛陀甚深和广大法门的究竟密意，必须依靠文殊菩萨和弥勒菩萨的智慧。《中观根本慧论》属于甚深的中观论典，因此，作者顶礼的第二位本尊是文殊智慧勇识。

无始沉卧心间三有魔，密布有实无实束缚网，
能以智慧利剑斩除尊，至诚顶戴文殊智慧藏。

之理，世间及我仅限于生之一期，死后即归于断灭。

无始以来，沉卧在众生心间的三有⁵魔一直存在（三有魔，即障蔽众生心性的欲界、色界、无色界三界的生死轮回习气），就如虚空中密布着有实无实的云雾一样，众生心间的虚空也一直密布着有实无实的束缚网。只有依靠本尊文殊菩萨的智慧利剑，才能斩除所有束缚，出离三有。为了让自他获得文殊菩萨的加持，作者至诚顶戴文殊智慧藏。

文殊菩萨是一切诸佛的智慧藏，观世音菩萨是一切诸佛的大悲藏。希望大家能经常祈祷文殊菩萨和观音菩萨。尤其痴心较重的人，应好好祈祷文殊菩萨，这样自己生生世世都不会变成愚昧之人。

1987年的时候，法王如意宝要求每位弟子念诵一亿遍文殊心咒，当时法王还说：“谁能和我一起去五台山朝拜文殊菩萨，谁就能打开智慧！”大家听后欢欣不

5 三有：三有者即三界之别名。谓欲界、色界和无色界。六道众生各随所作善恶之业，即成善恶之报，因果不亡，故名为有。（一）欲有，谓欲界天人、修罗、畜生、饿鬼、地狱，各各随其业因而受果报，故名为欲有。（二）色有，谓色界四禅诸天，由昔往修习有漏禅定而报生此天。虽离欲界粗染之身而有清净之色，故名色有。（三）无色有，谓五色界四空诸天，由昔往修习有漏禅定，报生此天。虽无色贡为碍而亦随其所作之因，受其果报，故名为无色有。

已，藏地将近一万人，包括很多堪布活佛，都跟随法王去了五台山。大家回来之后，智慧果然有了很大提升。

作为凡夫人，依靠一些方便法开启、增上自己的智慧非常有必要。可以经常观文殊菩萨的塑像或唐卡、念文殊心咒或文殊赞等经咒、学习般若或中观方面的论典等等。如果即生实在生不起智慧，也要经常持诵文殊心咒并发愿“愿自己生生世世不要变成旁生一样的愚笨众生”。

下面顶礼龙猛菩萨和他的传承弟子，作者把龙猛菩萨比作龙王，以此赞叹他的超胜功德。

堪忍法海甚深之谛义，顶部蛇冠宝饰极显赫，
发出缘起空性之轰鸣，敬礼龙树父子传承师。

“堪忍法海甚深之谛义”，大海里虽然藏有如意宝，然因大海深不可测，一般人寻而不得，只能望洋兴叹，唯有龙王凭其超凡能力才能无碍获取；同样，空性

法门虽然能生三乘⁶解脱之果，然因极为甚深，一般人很难理解，唯有龙猛菩萨才能堪忍佛法大海甚深之谛义，凭其超胜智慧无碍通达。

“顶部蛇冠宝饰极显赫”，龙王的头顶佩戴着珠宝珍贵头饰，是大海中的庄严；龙猛菩萨的顶部以蛇冠珍宝装饰，极为显赫，世人共称他为世间的庄严。

“发出缘起空性之轰鸣”，龙王能发出非常恐怖的声音，以此能降伏大海里的所有众生；龙猛菩萨能发出缘起空性之轰鸣法音，以此能断除所有众生的边执邪见。

“敬礼龙树父子传承师”，作者在此恭敬顶礼龙树父子——龙猛菩萨和他的心子圣天论师⁷，以及后来所

6 三乘：即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，声闻乘又名小乘，缘觉乘又名中乘、菩萨乘又名大乘。

7 圣天菩萨：胜嘎拉国（今斯里兰卡）的王太子，宿具不共悲心与智慧，自幼精研诸明处学术，显非凡的特质。稍长弃王位出家，依班智达玛哈德哇受具足戒，学习三藏。后为朝礼各圣境，游历至南天竺吉祥山，遇龙树大士，圣天一心依止龙树大士，尽得显密佛法之教授及一切明处学术，遂于南印度助师广弘正法。圣天论师是南瞻部洲的六大庄严之一（其余五庄严为龙树、无著、世亲、陈那、法称），著有《中观四百论》《中观学论》《断诤论》《成就破妄如理因论》《智慧心要集论》《摄行明灯论》《理智成就净治心障论》等，密宗方面也有

有的中观传承上师。

如果看了龙猛菩萨的传记，就会知道尊者的很多超胜功德。我已经把藏文《菩提道次第传承上师传记》里龙猛菩萨的传记翻译成了汉文，放在了《中论释》的前面。希望大家能把此传记和《中论释·前言》都看一遍。

学习任何一部论典，首先要对作者生起信心，这样才会对该论生信。麦彭仁波切在讲《中观庄严论释》时，就对作者——静命论师特别予以赞叹。但我们有些道友却对此比较漠然，有时甚至连所学论典的作者是谁都不清楚，这样怎么能对该论生信呢？如果没有信心，学习效果不一定很好。

大家最好能了解一下龙猛菩萨，在整个佛教当中，龙猛菩萨占有极其重要的地位，是大家一致公认的大菩

萨。释迦牟尼佛在很多佛经中都对他做过授记⁸。

我已经把龙猛菩萨的传记辛辛苦苦地翻译出来了，希望你们这几天能看一遍。有的道友在路上忘记向我顶礼，就觉得好像很对不起我一样，一直道歉说：“对不起啊堪布，对不起……”其实没向我顶礼，我并没有不高兴，但我费了这么大力气翻译出来的论典，你们如果一点不看，我心里还是会感觉有点可惜的。

在《印度佛教史》《青史》等很多书中，都有龙猛菩萨的传记。我在网上查过他汉文版的传记，虽然有几部，但有些是唐宋时期翻译的，语言比较古，看起来不太好懂；有些没有介绍清楚龙猛菩萨的真正身份。可能因为编著者的学术思想比较强吧，所以把龙猛菩萨也看成是一位学者，像在《印度佛教史》等书中，主要是从他精通什么知识方面做介绍。事实上，从佛教的角度，

8 《楞伽经》中有云：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐国。”《大云经》亦云：“我灭度后，满四百年，此童子转身为比丘，其名曰龙，广弘我教法。后于极净光世界成佛，号智生光。”《文殊根本续》等经中亦有如此之授记。

尤其从中观的角度讲，他们对龙猛菩萨的介绍并不全面。鉴于以上几个原因，这次我下决心翻译了这部龙猛菩萨略传。

继龙猛菩萨之后，出现了很多弘扬中观的传承上师，包括龙菩提、噶里晋美、佛护论师⁹、月称论师¹⁰等。

作者为什么要在最后一句顶礼传承上师呢？因为凡夫人被二障遮蔽，想要真正解读佛经、了知释迦牟尼佛的究竟密意极其困难，只有得地的菩萨，尤其像龙猛菩萨等佛陀授记的大菩萨，才能究竟开显如来密意、解释佛经内涵。如果龙猛菩萨、无著菩萨，以及他们的传

9 佛护论师（约470-540），亦作“觉护”，古印度大乘中观学派论师，据西藏多罗那他《印度佛教史》记载，为南印度人，出家博学，是龙友弟子，从僧伽罗苦什达学龙树的空宗教义，为龙树、提婆等人所撰的诸论作注释，著有《根本中论注》等，发展中观学派学说，为中观应成派祖师。

10 月称菩萨：生于印度一婆罗门家，幼年学习外道，长大后，经父母同意而入内道出家为僧，赴那烂陀寺礼月护阿闍黎受沙弥十戒而得月称之名，岁足圆受具足戒。他广闻多学显密教法，修证生圆次第，获证希有神变等。月护阿闍黎请月称回那烂陀寺作主要传法的大堪布，并以弘扬甚深了义的中观应成派为主。月称菩萨开显了龙树菩萨的究竟密意，抉择了第二转无相法轮中最为甚深了义的大中观，故造有很多显密论著，如《中论注释·显句论》《中观四百论注释》《六十正理论注释》等。最具权威的论著是《入中论》及《入中论自释》。

承弟子们没有解释，后人很难通达佛陀甚深广大的教义。因此，麦彭仁波切要对他们恭敬顶礼。我们也应对所有的传承上师恭敬顶礼。

中观根本之善说，汇集众论之精华，
以文殊喜胜妙智，亲笔撰著之注疏。

《中观根本慧论》这部善说是中观的精华，《中论释》亦是如此，里面汇集了众多论典之精华；《中论释》的作者是麦彭仁波切，因尊者的异名叫“胜妙智慧”，故称他为“文殊喜胜妙智”。《中论释》中大部分内容都由麦彭仁波切亲笔撰著，后人整理后结集成了本论。

◎ 介绍《中观六论》

《中观根本慧论》是龙猛菩萨所著的《中观六论》中的一部根本论典。关于《中观六论》包括哪些论典，

藏地各派论师的观点稍有不同。像《胜乘宝藏论》和《布顿佛教史》里的观点，就与宗喀巴大师及果仁巴大师的观点不同。

一般来讲，宁玛派所许的中观六论是：《中观根本慧论》《回诤论》《七十空性论》《六十正理论》《细研磨论》《成名言论》；格鲁派宗喀巴大师不承许《成名言论》，而许《中观宝鬘论》为第六论；萨迦派果仁巴大师只许中观五论，认为《成名言论》《中观宝鬘论》皆非中观所摄的论著，因其并非主要抉择般若空性之故。

关于《中观六论》中的《成名言论》，历史上有过很多辩论，我在《中论释》前言里曾讲过。全知果仁巴等有些论师认为：不要说在藏地，即使在印度也没有这部《成名言论》，月称论师在《显句论》中只提到参阅过其他理集五论，并没有提及这部论，既然连广闻博学的月称论师都没有言及该论，或许在印度的论典中，该

论也是子虚乌有。按照宗喀巴大师的观点，应该将《中观六论》中的《成名言论》换成《中观宝鬘论》。

◎ 本年度学习计划

今年我们主要学习中观方面的论典。《四百论》和《入中论》大家在堪布堪姆面前已经听授圆满了。这次讲完《中论》之后，如果有时间，我还想给大家讲一下中观六论中的《六十正理论》、《七十空性论》、《回诤论》和《细研磨论》，内容都不多。

中观论典中还有一部《中观宝鬘论》。喇拉曲智仁波切为这部论写过一部注疏。以前我在一位老堪布那里得过它的传承，现在这位堪布已经圆寂了。这个传承很难得到，是老人家有一次来学院住了几天，我才趁机得到的。

如果我们今年能把龙猛菩萨的《中观六论》讲完或

者把传承过完，并圆满了《中观庄严论释》，再加上月称菩萨的《入中论》和圣天论师的《中观四百论》，那么中观方面的主要论典就全部圆满了。时间比较紧，能否完成也不好说，但我很有希求心，你们的心态我也很了解，知道大家现在都信心满满，不过到后面破对方观点的时候，就不好说了，希望那时你们不要打瞌睡啊。

（众笑）

◎ 宣讲《中论》论名

全论分三：一、首义；二、论义；三、末义。

甲一（首义）分二：一、宣讲论名；二、译礼句。

乙一（宣讲论名）：

梵文：扎加那玛美拉芒达玛噶噶 Ra 噶

汉意：中观根本慧论颂

梵文“扎加”“那玛”“美拉”“芒达玛噶”“噶 Ra 噶”可分别译为“智慧”“所谓”“根本”“中观”“颂”。

其中“扎加”是智慧之意，比如在《醒梦辩论歌》当中，“扎加”即为智慧；“噶 Ra 噶”是“颂”之意，藏文中说五十颂或三十颂时，就经常说噶绕噶。这些梵文连在一起，意即“中观根本慧颂”。梵文论名中没有“论”字的意思，但在汉文论名中加上“论”字应该也可以。

经论取名方式一般有八种¹¹，即根据地名、时间、祈请者、所诠义、颂词数量、作用、比喻、作者来安立名称。本论以作用立名，宗喀巴大师等很多论师都持此观点，因为在所有的中观论典中，《中观根本慧论》居

11 一般经论命名的方法有八种：依传法的地方而取名，如《楞伽经》等；依传法的时间而取名，如《父子相会经》等；因弟子请法而取名，如《宝月请问经》等；以所说义而取名，如《十地经》等；以颂词数量而取名，如《般若十万颂》《唯识三十颂》《七十空性论》等；以作用而取名，如《现证庄严论》等；以比喻而取名，如《佛说稻秆经》《白莲花经》等；以作者而取名，如《维摩诘经》等。

根本地位，起到根本性作用。

“中观”，也叫般若、智慧、善逝等¹²，是指远离八边自性、平等无二的一种境界。它分为能诠句中观和所诠义中观。

能诠句中观，即能宣说远离一切戏论的空性之文字，也称文字中观。它分为经中观和论中观。经中观，是指释迦牟尼佛第二转法轮所宣讲的般若经典；论中观，是指龙猛菩萨、圣天论师、月称论师等应成派论师、清辩论师等自续派论师，或者印、藏、汉等地区的其他论师所造的中观论典。

所诠义中观，即远离一切戏论的空性实相深义。有基道果的分类：基中观是指现空双运的本基；道中观是指为了通达果中观所必须经过的方便、智慧双运之道；果中观是指色身、法身双运的究竟无住涅槃果位。

¹² 中观主要指对境；般若或智慧主要指有境。

“根本”有两种含义：一、本论是所有中观论典的根本，即其后涉及的所有中观论典，都是以本论为根本衍生出来的；二、本论在龙猛菩萨的《中观六论》中起根本性作用，其他五论都是其支分。

《中观根本慧论》的重要性由此便可一目了然。在藏地，凡学中观的人都对这部论极为重视！自古以来，《中论》的注疏也不可计数。

宗喀巴大师也有一部《中论》注疏——《理证海》，里面阐释得非常广，虽然有些智慧较高的人喜欢这样广讲并带有辩论的论典，但对大多数人而言，学到中间的时候，就会感觉有些困难，容易陷入茫茫教理之海而迷失方向。当然注释也不能太略，否则，连解释颂词的基本意思都有困难。麦彭仁波切的这部《中论释》，内容不广不略、层次分明，能完全阐释颂词的含义，揭示龙猛菩萨的究竟密意。

“颂”，包含品颂及偈颂，是由字数相同之诗文

组合而成。在藏文译本中，这部《中观根本慧论》共有449个颂词。

“论”，有对治和救护的作用。对治，是指对治相续中的烦恼与分别；救护，是指从三恶趣乃至六道轮回中得到救护，或者从一切戏论中得到救护，获得解脱。

“智慧”，是指菩萨入根本慧定的智慧和佛陀的智慧。如果能闻思本论并依之修行，就能获得远离一切边戏、照见万法实相的智慧。

学习中观时经常会提到“边戏”，边戏即执著之意。我们经常说的“远离八戏”当中的“八戏”也是此意。可能有人想“戏”是不是指戏剧啊？昨天有位道友把三解脱门¹³解释成见解脱、系解脱和闻解脱。中观当中哪里讲过这些啊？（众笑）

13 三解脱门：指得解脱到涅槃之三种法门，略称三解脱，三脱门，三门即空，无相，无愿（一）空门，观一切法皆无自性，由因缘和合而生；若能如此通达，则于诸法而得自在。（二）无相门，又称无想门。谓既知一切法空，乃观男女一异等相实不可得；若能如此通达诸法无相，即离差别相而得自在（三）无愿门，又作无作门，无欲门，谓若知一切法无相，则于三界无所愿求；若无愿求，则不造作生死之业；若无生死之业，则无果报之苦而得自在。

《中论释》中引用了陈那论师的教证“智慧度无二，彼慧即善逝¹⁴，修彼具义故，论道立彼名”，对智慧做了进一步阐述。此教证在《现观庄严论》注疏里也经常被引用。意思是，智慧度实际无有分别，是无二的本体，这种智慧即是善逝佛陀（果般若），为了修持这样的善逝果位，故将论典般若和道般若等相似般若假立为般若的名称。这个偈颂主要分析了什么是相似般若和真实般若。

“智慧度无二”，其中“智慧度”即般若。般若可分为基般若、道般若、果般若；也可分为经般若、论般若；或者分为相似般若、真实般若等等。真正的般若，是远离一切戏论、现空无二的一种境界，因此叫无二。

“彼慧即善逝”，这种智慧也叫善逝。真正的般若是实相般若（基般若）和果般若，即实相智慧和果智慧。

14 善逝：为佛十号之一。又作善去、善解、善说无患、好说、好去。意即进入种种甚深三摩提与无量妙智慧中。‘好说’之意，谓佛陀如诸法之实相而说，不着于法爱而说，并能观察弟子之智慧力，或说布施，或说涅槃，乃至说五蕴、十二因缘、四谛等诸法，而导引入于佛道。十号之中，第一为如来，第五为善逝。如来，即乘如实之道，而善来此娑婆世界之义；善逝，即如实去往彼岸，不再退没于生死海之义。此二名用以显示诸佛来往自在之德。

其他般若，比如道般若、经般若、论般若等都是相似般若或假般若，但也可以称它们为般若。

“修彼具义故，论道立彼名”，为了修持善逝果位，论般若和道般若等也可以称名为般若。论般若属于文字般若¹⁵；道般若是指有学道的智慧，比如资粮道、加行道、见道、修道等智慧。有的论师认为，只有见道、修道的入定智慧才是真正的般若；有的论师则认为，道般若还包括资粮道、加行道凡夫胜解信地的妙慧。

学了这一教证，我们就能明白论名中“根本慧”的真正含义：它是指实相般若（基般若）和果般若，即一切万法远离戏论的实相，并非指相似的智慧。

知道什么是根本慧非常重要！学习月称论师的《入中论》时，必须清楚这一点。因为论名中的“入”字一般解释为趋入的方法。趋入到哪里呢？即以深广的方式趋入到根本慧当中，因此，这部论也被称为《入根

15 文字般若可分为经般若和论般若。

本慧论》。也可以说，通达根本慧的方式就是《入中论》。如果连什么是根本慧都不知道，那怎么通达《入中论》呢？

月称论师造过两部诠释《中观根本慧论》的论典：一部是《入中论》¹⁶，它是从意义方面阐释；另一部是《显句论》¹⁷，它是从词句上面解释。

今天只讲了题目，希望大家都能明白“中观根本慧论”的真正含义。

16 《入中论》，为月称菩萨（560-640）所著。内容结构乃根据十地经而来：前十品为十波罗蜜之解说，其后再加二品，则成十二品。其中第六品阐述具缘派中观宗之学说甚详，讲解慧度、抉择二谛，盛破唯识，为本论之中心。

17 《显句论》：全名为《中观论根本颂之诠释（显句论）》简称《显句论》。作者月称法师依龙树论师之中观根本颂，逐次地诠释。文思细腻，破除“世俗心性、轻微习性”，从舍离看待中，惊鸿一瞥而超越。

第2课

这次我们学的《中论》汉文颂词，是鸠摩罗什大师翻译的。在藏地，最早将本论译成藏文的译师是焦若·鲁坚赞，即龙幢，后来日称译师进行了修订和完善。《中论》藏文译本历经了两个阶段才翻译完成。

汉文与藏文译本在个别地方稍有差别，这次我花了很长时间进行对照，对不同的地方都做了标注。大家学的时候对比一下，看看按照汉、藏两种译本分别可以怎样理解，从两方面分析会比较好。

乙二（译礼句）：

顶礼文殊师利童子！

藏地译师在翻译源自印度的佛经论典时，一般都会在前面加译礼句，原因主要有三点：一、为了遣除翻译过程中的一切违缘，使翻译善始善终、顺利圆满；二、为了自他能开启智慧而顶礼殊胜本尊，祈求得到加持；三、按照藏传佛教的传统，顶礼不同的本尊，可以表明本论属于三藏中的哪一种。

以前，藏王赤热巴巾为了让世人能够辨别三藏¹⁸，对翻译做了规定：译师在翻译印度经论时，在经藏前要加译礼句“顶礼诸佛菩萨”；在律藏前要加“顶礼一切智智佛陀”；在论藏前要加“顶礼文殊师利菩萨”。此处顶礼的是能宣示诸法真实胜义实相的文殊师利童子，表明本论属于论藏。

早期我在翻译经论的时候，前面也加了译礼句，但

18 赤热巴巾规定：在经论前加“顶礼一切智智佛陀”，因为戒律方面的因果非常细微，唯有佛陀的尽所有智、如所有智才能完全了达，诸菩萨和声闻缘觉也无法通彻这样的因果取舍；在经藏或属于经藏的论典前加“顶礼诸佛菩萨”，因为大多数的经藏是佛和菩萨以问答方式而形成的，如《文殊请问经》《弥勒请问经》；在论藏或对法方面的经论前加“顶礼文殊师利菩萨”，因为唯以文殊师利菩萨的敏锐智慧，才能辨别蕴界处、缘起等一切对法的概念、数目、定义。

后来觉得在颂词前、讲义前各有一个顶礼句，梵文译成藏文又有一个顶礼句，如果我再加一个译礼句，顶礼句看起来好像有点多，所以我现在一般都没加。但按理来讲，为了遣除违缘，令翻译顺利圆满，应该有译礼。如果能圆满译出一部殊胜论典，将会利益到很多人。

前段时间，我将根登群佩大师一部六十多页的中观论典译成了中文。国外的大智仁波切对我说：“你这次完成了一项大工程，翻译了一部伟大的著作！”我开玩笑说：“只翻译了六十几页，怎么能算大工程啊。”但其实他说的也是对的，这部论的字数虽然不多，但从它的意义来讲，的确算是一项大工程。

藏地译师在翻译印度经论时还有一个传统，即保留经论的梵文名称。主要有三个原因：

一、令后人不忘前辈译师的恩德。如果鸠摩罗什大师和日称论师没有翻译《中论》，后人由于语言的隔阂，不可能懂得龙猛菩萨的金刚语。所以，译师们对佛法的

贡献、对众生的恩德是难以尽述的。

二、在众生相续中种下梵文的种子，令之与千佛结下善缘。所有的贤劫千佛都会用梵语转法轮。法王如意宝在有些发愿文中说：贤劫千佛中的四尊佛已经出世，他们都在印度金刚座示现成佛，将来还会有九百九十六尊佛出世，他们也将以行持梵净行¹⁹的方式出现于世，用梵语转法轮。如果我们通过学习梵文论名，在自相续种下梵文的种子，就会与贤劫千佛结上善缘。

三、表明这部论典来自印度，来源非常清净。古印度造论极为严格，论典必须经过诸大班智达认真研究、严格审察之后才能流通，所以能通过的论典都非常可靠。

甲二（论义）分三：一、宣说见解而顶礼；二、抉择宣说中观之见；三、忆念恩德而顶礼。

乙一（宣说见解而顶礼）分二：一、宣说中观见

¹⁹ 梵净行：《宝蕴经》中云：“心净则身净，身净未必心净，故心清净，则称之为梵净行。”真正的梵净行就是心要清净。

解；二、顶礼宣说者。

龙猛菩萨在本论的前后各作了一个顶礼句，用来顶礼释迦牟尼佛。开头的顶礼句“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”是为赞叹佛陀的殊胜功德；最后的顶礼句“瞿昙大圣主，怜悯说正法，悉断一切见，我今稽首礼”是为随念佛陀的深厚恩德。

印度有些高僧大德，也常用这两个顶礼句来顶礼释迦牟尼佛。藏地很多大德在传法时为了忆念本师恩德，也经常用最后一句来顶礼。

如果大家以后有机会传讲《中论》，最好也能像龙猛菩萨这样随念恩德，应想到，传承上师们讲了这部论，鸠摩罗什等译师翻译了这部论，龙猛菩萨造了这部论……而所有这些都源于转了三次法轮的本师释迦牟尼佛。不论是释迦牟尼佛、龙猛菩萨、译师，还是传承上师，不仅自身具有超胜的功德，而且对我们也有极大的恩德！

大家平时祈祷时，用前面或后面的顶礼句来赞叹
释迦牟尼佛、随念恩德也非常殊胜！

丙一（宣说中观见解）：

不生亦不灭，不常亦不断，

不一亦不异，不来亦不去。

在名言当中，万法皆由因缘和合而生；在胜义当中，
诸法首先不生究竟亦不灭，不是常有亦非断灭，不是一
体亦非异体，无所从来亦无所去。

◎ 本颂的殊胜意义

龙猛菩萨以这一颂来恭敬顶礼释迦牟尼佛。它开
显了佛陀所证所讲的缘起空性之理，虽然只有短短四句，
但已圆满含摄了《中论》的所有内容、全部意义。

本颂也是般若智慧的精华，藏地很多修行人在念

完《般若经》或《心经》之后，都会加诵这一颂和下一颂，依此自相续的般若智慧就会自然生起。另外，当遇到违缘魔障，需要念诵一些降魔仪轨时，他们也会把这两颂加在仪轨的后面，依靠般若空性的力量，就能遣除所有违缘。创立断法的玛吉拉准空行母²⁰说：这两颂不仅是赞叹、顶礼佛陀的偈文，也是极殊胜的降伏法。

本颂也是对释迦牟尼佛最殊胜的赞叹（指智慧功德方面）。表面看好像只是说“不来不去”等，但实际上，这四句显示出了佛陀无与伦比的智慧功德——照见了万法在胜义中远离四边八戏，在名言中现而无自性的实相。

有些人可能想：生灭、来去、一异、常断这些现象在生活中经常遇到，怎么能说不存在呢？比如，我去经堂上课，下课后回来，我已亲身感受到了来去的存在；

20 玛吉拉准是藏地十分著名的空行母，她依靠显宗的般若经典开悟，之后依止帕单巴桑吉，创立了般若法门——断法派。她所传下来的法脉，藏地各教各派都在修。她将很多伏藏品隐藏在神山中，后由一些高僧大德取出。有关她的生卒年代，很多历史都不相同，有些说她降生于公元1103年，公元1204年圆寂，还有些说她生于1031年，她以悲心和空性的境界摄受了无量众生，尤其是对天龙鬼神，通过布施身体与空性、悲心结合起来，从而收服、降伏他们。

我听课非常认真，而有的人在打瞌睡，我和他肯定不是一体，所以一异必定存在；我在某日出生，最后必定会在某日死亡，生灭显然也存在；常和断在生活中经常发生，因此它们也应该存在。

◎ 破解八边

对于这一点，麦彭仁波切解释说：从来没有破显现的中观宗，但要知道，众生所见的生灭、常断、一异、来去八边的显现，都是由迷乱分别念造成的。虽然它们在世俗中有如梦如幻的显现，但在胜义中却是远离八边的大空性，没有任何实有的本体。

有人可能会问：如果世俗的显现是由迷乱分别念造成的，那迷乱分别念又是如何产生的？实际上，迷乱分别念的根源，是众生相续中的俱生执著和遍计执著。

俱生执著，即六道一切众生与生俱来的执著。它并

非后天通过学习等方式产生，包括旁生在内的所有众生都有俱生执著。由于无始以来串习至今，所以它比遍计执著坚固得多。

遍计执著，即通过后天学习而产生的执著。我们小时候这方面的习气并不重，但后来受到外道、唯物论或西方科学理论等影响，染污了自相续，由此改变了自己原来的思想。比如，有些人接触一些外道后，便认为万物的创造者是上帝或大自在天等。

有了俱生和遍计的人我和法我，就有了俱生执著和遍计执著的迷乱分别；有了迷乱分别，就有了八边戏论；有了八边戏论，众生就永远不能见到万法的真相，由此而不断流转生死。为了让众生了达实相、息灭轮回，龙猛菩萨开篇即以总说的方式宣讲了诸法远离八边戏论的真实义。

◎ 概述离八边之含义

首先“不生亦不灭”，意即在释迦牟尼佛、历代高僧大德，以及所有证悟缘起空性的智者之根本慧面前，不生不灭能被如理如实地照见。诸法起初不会产生，如果“生”像石女儿一样没有真实本体，究竟也不会有灭尽。

藏文颂词这一句是“不灭亦不生”，清辩论师的《般若灯论》²¹是说“不灭亦不起”。果仁巴大师认为：把不灭放在前面也合理，因为诸法之灭若不存在，其生亦不可立。也就是说，有了诸法的灭，就一定有它的生，如果遮破了灭，也就遮破了生。所以两种译法并不相违。

“不常亦不断”，凡夫众生都有常和断的执著。已有的法恒时不变，即是常；以前有后来没有，即是断。既然诸法从未产生，就不可能有一个实有的法存在，如

21 《般若灯论》：又称《中观根本般若灯释》，清辩论师著，主要从词句上解释《中论》，其另一部论典《掌珍论》，主要开显了《中论》的意义。

此就无有所谓的常，也无有所谓的断。

“不一亦不异”，若诸法存在自性，它们之间要么是一体，要么是异体，然而诸法无生，并不存在自性，所以不可能是一体；若一体不成立，异体也不可能成立。另外，如果详细观察事物的本体，就会知道任何法都由支分组成，最后细分至无分微尘、无分刹那，都无实体可得，由此可知，实有的一体并不存在，如此多体也就无法安立。所以，任何法既不是一体，也不是异体。

“不来亦不去”，一般人都认为色、心等诸法皆有来去，然因诸法无生无灭的缘故，来去也不可能存在。

远离了上述生灭、常断、一异、来去这八个边，即是所谓的离八边。

◎ 八边具有决定性

很多人可能有些不解，觉得除了这八种执著以外，

世人还有好坏、是非、高低、贵贱等各种各样的执著，龙猛菩萨为何不安立其他，只安立这八种呢？这八种执著能涵括所有的执著吗？

有些论师认为：八边是针对内道、外道、世间人最主要的执著而安立的。内道有实宗多执著生灭二边，故以不生不灭来破；外道多执常断二边，故以不常不断来破；世间人多执一异、来去四边，故以不一不异、不来不去来破。总的来说，所有内、外道众生最严重的执著，都可以包括在这八种执著当中。宗喀巴大师在《理证海》中也说：内道和外道的所有戏论都可以包括在八种戏论当中，除此之外都没有必要安立。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也做过解释²²：

22 《中观庄严论释》：粗常断见：执著有实法非为刹那性是常见；诸如认为现在的蕴不生后世的蕴或者业中不生果，进一步地说，虽然有实法的因存在，但它却不生自果，这种执著为断见。能遣除如极险悬崖般外道所执的这种恶见的对治法，即认定一切有实法刹那灭尽、如果因样样齐全则必定生果的道理。也就是说，认定前因的刹那灭尽非但不是断见，反而是遣除常边的对治法。认定由因中产生后刹那的有实法非但不是常边，反而是断见的对治。这两种对治法虽说是符合名言实相的执著智慧，可是仅仅依靠这一点还无法如理生出世间的见解，因此必须要通晓万法无自性。这时便出现了看待空性的常断见：即指执著万法实有的常见与甚至名言中也不

若对有部宗最究竟的观点进行观察，如果认为无分微尘、无分刹那不存在，即属于断灭；如果认为它们存在，则属于常见。如果以这样中观最究竟的观点来观察，就会明白，无论是外在的各种显现，还是内在的各种心念，世间的一切戏论执著，最终都将无余含摄于常、断等八种执著当中。因此，龙猛菩萨把众生成千上万的执著安立为此八种。八种戏论的数量具有决定性，离八边即离一切边。

◎ 内道各派对八边的不同认识

对于离八边空性的认识，佛教各派持有不同的观点：小乘有部、经部所讲的离八边，只抉择到了人无我

存在的断见。彼之对治：以名言存在作为遣除无边的对治，它不是有边与常边。无自性是遣除有边的对治，它不是无边与断边。尽管如此，但有与无的这些执著仅仅是所取能取分别念的自性，因而仍旧需要生起入定的无分别智慧。当达到超出如是“有”“无”分别念的无分别离戏等性的境界而灭尽一切执著相之时，执著名言存在、自性无有的戏论二边也将一并远离，当时，边执见荡尽无余，从而摒除了一切见解。由此可见，遣除粗边、细边、极细边的前前见解作为后后见解的基础，当离戏达到究竟之后也就是符合至高无上之实相的见解。……如云“有无此二亦是边”等，应当明白入定无二的智慧与后得辨别的妙慧对应所遣之细粗边的方式。

空性，保留了无分微尘、无分刹那的实有，他们对离八边的本体研究得并不究竟；大乘随理唯识宗讲的离八边，只抉择到了人无我和相似的法无我空性，保留了成实的依他起识；中观各派在认识离八边的方式上也有一些差别。

中观宗主要分自续派和应成派两种观点：

自续派认为：虽然一切诸法的本体在胜义中远离了八边，但在名言中八边应该存在。诸法在胜义中不存在的结论，他们是一步一步推出来的。《中观庄严论释》²³对此有详细阐释。自续派首先对生进行抉择，生

23 《中观庄严论释》对此有具体阐释：渐次趋入无分别的意义而确定中观之要义的道理（即中观的四境界）：

（一）空性：初学者依靠离一多因等进行观察时，如果思维瓶子等了不可得的意义，则在未经观察的侧面存在，而一经观察则不存在，以思索这一实相的现空轮番方式显现空性境界。

（二）双运：当时，通过思维它的单空也不成立或者本为空性的同时即是显现的道理，从而对如水月般“现即是空、空即是现”生起殊胜定解。尔时，现出缘起性空无违的境界或者称为通达现空双运。

（三）离戏：彼时显现、空性这两者虽然在词句表达的方式中异体存在，但就本体而言丝毫也不可分割，对此无二无别的道理生起定解，破基显现与所破空性结合起来而执著的妄念自可消逝，现出远离破立而能自然安住的离戏相。

（四）等性：对于这样的离戏长久串习，从而观待有法的法性各自分开的偏袒所缘之行境得以清净后，对诸法自性等性生起殊胜定解而趋至究竟。如是空性、双运、离戏、等性即是中观的四境界，依靠逐步修习前前而对后后之理

不存在，无生就不会存在，以此类推，其他边也都不存在，最后推出了离八边，但他们保留了名言的生灭等显现。

应成派并非如此，因为他们主要是对利根者宣讲自己的观点，所以在所化有缘的利根者面前，直接宣说了远离八戏的大空性本体。

总之，应成派以下的内道各宗，虽然从不同高度抉择了离八边，但由于他们都有或粗或细的执著，所以谁也没能真正抉择到诸法的本体。事实上，在实相当中并不存在实有的无分微尘、无分刹那以及成实的心识，诸法的本体也非单空，而是远离一切戏论的大空性，这样的万法实相，唯有中观应成派才能真正抉择。

生起定解。这些是极为关键的殊胜窍诀要点。

◎ 八边安立的次第

另外，八边的安立也有一定次第。一般而言，众生首先会有生灭的执著，认为诸法有产生，之后便会思维所生之法到底是常还是断，又会想各法之间是一体还是异体，它们从何处来，到何处去……执著通常会以这种顺序产生。因此在遮破时，也要先破生灭，之后再依次遮破其他诸边。

凡夫人对生灭、来去等“存在的道理”都很清楚，但对诸法真正的本性——佛陀所宣讲的般若空性，却一无所知。即使有些人想要了解，但因智慧不够，最终也无法企及，就像虽然知道山里藏有如意宝，但因没有寻宝图，故难以寻觅一样。龙猛菩萨运用自己的超胜智慧，慈悲地为我们指明了通向万法实相殿堂的道路，由此，后学者才有机会趋入。所以，我们不仅要感恩释迦牟尼佛，也应该深深感恩龙猛菩萨。

丙二（顶礼宣说者）：

能说是因缘，善灭诸戏论，
我稽首礼佛，诸说中第一。

佛陀不仅能宣说一切诸法由因缘和合而生，而且能善巧寂灭能诠所诠等一切戏论，我（龙猛菩萨）要以三门恭敬的方式，稽首顶礼本师释迦牟尼佛，因为佛陀所阐演的缘起空性之甚深妙义，在世出世间所有学说当中是第一。

◎ 唯佛才能宣说缘起空性法

《俱舍论》云：在整个世间，唯有释迦牟尼佛才能彻底通达并宣说与凡夫共同及不共的所有学问。

共同与不共的学问是什么呢？共同学问是，在世俗当中，佛陀宣说了能诠、所诠、法相、名相、心心所、能知、所知等所有名言法。不共学问是，佛陀宣说了名

言中万法皆由因缘和合而生，缘起和合的假象——生灭、常断、一异、来去只是如梦如幻的显现；胜义中，即在远离四边八边（或四边八戏）的法界实相中，万法皆为空性。

此缘起空性之法，唯有人天导师释迦牟尼佛以其狮吼声²⁴才能圆满宣说。这是佛教所具的最不共之特点，任何外道及世间人都无法说出。虽然世间有各种各样的理论学说，但因凡夫具有业和烦恼，因此无法了知万法实相，而佛陀由于断证已达究竟，能够彻见宇宙真相，因此，他所宣说的佛法才是最究竟、最圆满的！古往今来的任何智者，都无法将其推翻。

24 狮子吼：佛经以兽中之王的狮子比喻佛的勇猛无畏。《大智度论》曰：“又如狮子，四足兽中独步无畏，能伏一切，佛亦如是，于九十六种外道中，一切降伏，故名人狮子。”大狮子吼是譬喻佛在大众中说法之音能决定无畏。《维摩经·佛国品》曰：“演法无畏，犹如狮子吼。”

◎ 外道无解脱道

古印度时期有九十六种外道，如数论外道、胜论外道、裸体外道、密行外道、顺世外道等等，他们持有不同的观点，建立了各种各样五花八门的学说。

对于外道的见解，我们也有必要做一些了解。在《如意宝藏论》中，无垢光尊者详细介绍并破斥了外道的各种观点。麦彭仁波切也说过：内道修行人通达外道的一些基本观点也是有必要的。因为凡夫人的相续中存有外道习气种子，如果了知了外道观点并彻底遮破之后，将来就不会误入歧途。

有些外道持有断见，认为因果、前后世都不存在；有些持有常见，认为上帝或大自在天恒常存在；有些认为通过杀生祭祀、酒肉供养会令圣尊欢喜，以此就会获得解脱等等。总之，当时整个印度充斥着各种各样的邪知邪见。在中国的汉、藏两地也有很多外道邪说。

虽然这些外道都自称要引导众生趋入解脱，但观察其理论之后就会发现，他们都未通达无我空性，不是堕入常边，即是堕入断边。自古至今，没有一位外道学者或论师能像释迦牟尼佛那样，如理如实地说出万法的真相。

◎ 世间学说无解脱道

世间哲学、物理学、化学，以及量子力学等各学科的研究者也是如此，虽然他们对某领域深入研究之后，建立了相关的学说，但这些理论只是暂时、片面地解释了一些显现法，并没有触及万法的实相。这种世间智慧根本无法与释迦牟尼佛圆满的遍知智慧相比。

前几天有位道友来我家高兴地说：“堪布，有个好消息告诉您，现在量子物理学已经接近佛法了！以前量子物理学家们认为，分子、电子、夸克等细微的法真实存在，现在他们认为这些法好像不能成立。”

虽然这是一个好消息，但我想，如果仅从世间法的角度去研究佛法，可能很难通达万法的奥义；反之，如果依靠佛法来研究量子力学、相对论等，将会很有希望。为什么呢？就像一个木匠，如果他拿着一把木锯去锯钢铁，锯断的可能性几乎没有。同样，量子力学最多抉择到夸克不真实存在，除此之外，对不存在的同时却有显现、显现的同时又是空性等道理完全解释不清，而这些唯有依靠佛陀和龙猛菩萨所宣讲的空性法理，才能得到圆满的解释。

不仅对胜义空性，对世俗缘起生的道理，如果科学家们能深入研究，最终也不得不承认。关于这一点，我在《四百论讲解》²⁵和《佛教科学论》²⁶中都提过。比

25 《中观四百论讲解》：世人经常认为，不同的因缘支分和合后，可以成为一体，生起实有的果，如氢气和氧气聚合燃烧，即可得到水（ H_2O ），而观察之下，氢元素（H）和氧元素（O）的性质并未变化，它们并未舍弃自体变成所谓的水。可是为迷妄分别心所蒙蔽的有情，为幻相所欺骗，不能了知水是看待而起的缘起假象，反而执氢氧元素的聚合能真实成为一体，能成为真实的水，能产生种种解渴、溺人窒息等作用。作为有理智的人，不应为这些假象所欺，而应透破种种现象，了达事物的真实面目，超越无明愚痴的束缚。

26 《佛教科学论》：以佛教的缘起观能了知一切万物在胜义中不生不灭，世俗中无欺显现种种现象。未观察分析前，存在各种显象，若进行细致分析，则得不到一个实有的物体。比如单个氧原子和由二个氧原子结合成的氧气（ O_2 ）都没

如，科学家认为两个氢原子和一个氧原子聚合之后会产生水。然而，氢元素（H）和氧元素（O）的性质都未发生任何变化，既然它们并未舍弃自体，那聚合之后为什么就变成水了呢？而且，如果是在单个氢原子，或者两个氧原子的情况下聚合，为什么就不能产生水呢？其中的道理，只有依靠《般若经》才能解释清楚。

很多知识分子分别念较多，疑心很重，要想解除内心所有的疑惑，就不得不依靠释迦牟尼佛的教典。如果只依靠世间量子物理学、相对论、化学等理论，即使再聪明，恐怕也难以了知万法的真相。

自古以来，世人建立了各种各样的理论学说，然而大多数都被后人一一推翻。包括前辈科学家辛苦建立的各种理论，不久之后便被淘汰。人类历史上这种现象层出不穷。然而释迦牟尼佛所宣说的佛法，历经了

有任何气味，若集成三个氧原子（ O_3 ）时，出现一种臭气，科学家想观察这个臭气从哪里来？析离为单个氧原子时皆无有，但三个氧原子聚合时却是现量获得，因此他们觉得这是一种谜。佛教认为这臭气是因缘聚合时就产生，佛陀早就在《般若二万颂》里告诉我们：“只要因缘聚合，就必定会产生因业力所显现的轮回妄相。”

二千五百多年的漫长岁月，经过了无数智者的辨析观察，始终屹然不动，谁也破不了半句。这一现象应该值得我们思考。有些道友非常聪明，应该把这种智慧用来研究佛法。如果深入研究，必定会对释迦牟尼佛无与伦比之智生起不退转的信心！

◎ 佛法是世间第一妙法

揭示宇宙真相的妙法，唯在佛陀的教言中才有，这也是龙猛菩萨恭敬顶礼释迦牟尼佛的原因。佛陀宣说的佛法在世间所有学说当中是第一。

以前我们讲考时，谁讲得最好，大家就会竖起大拇指夸奖他：“你今天讲得真好，应该是第一！”在世间所有学说当中，释迦牟尼佛讲得最好，所以龙猛菩萨要对佛陀恭敬顶礼。

◎ 将所学与自心结合

今天讲考时有些道友结合自身讲了一些感悟，这样很好。无论学中观、因明还是《俱舍论》，都应把所学与自相续结合起来。应知道，并不是这些论典赐予了我们某种能力，而是我们能否结合自相续，用上里面所讲的每个道理。如果用上之后，自己的相续逐渐变好了，这种学问对于我们来说就是有帮助的。

希望大家在学了今天的顶礼句后，也能把它用上，以后在讲经说法、祈祷，或是遇到违缘时，能用它来祈祷我等大师释迦牟尼佛。佛的加持不可思议，只要诚挚祈祷，一定会得到加持！

◎ 宣说四法

这个顶礼句除了顶礼释迦牟尼以外，还宣说了内容、必要、必要之必要、关联这四法。讲每一部论时，

都需要宣讲这四法。

宣讲的内容是什么呢？有些人认为，“仅仅熄灭八边戏之无遮为此论的内容”，即认为一个无遮单空为本论的内容。若真如此，本论就成了一部只讲世俗谛，而未言及胜义谛的论典。为什么呢？麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“若依分别念，成俗非真实。”分别念可以执著单空，所以单空是世俗谛，并非胜义谛，因此这种说法不合理。本论宣说的内容是远离八边的实相——胜义中远离一切戏论、世俗中如梦如幻。这不是在抉择世俗法，而是以破戏论为其所诠内容。

大家在学习《中论》的过程中，在未生起一定见解之前，可能会对这种离戏实相感到无法堪忍，所以最好提前做好一些心理准备。

学习本论的必要²⁷是：依靠本论能够很容易通达万法在名言中因缘和合而生、在胜义中远离八边戏论的

27 《藏汉词典》说的是“需要”。

道理。

若想通达大圆满或大手印等无上密法，也必须通达中观，因为修密法时不能有一丝一毫的执著，一定要观离戏空性²⁸。关于这一点，无垢光尊者在《胜乘宝藏论》中说：我的所化众生，必须要有应成派的见解，抉择以后才可以趋入我所讲的境界。

必要之必要，亦称“需要之需要”或“最究竟之需要”。最究竟的需要是什么呢？即通过闻思本论，最终得到无余涅槃、获得佛果。

所谓关联，即必要与论典之间是方便与方便生的关系。

28 《定解宝灯论》云：“探求本来清净义，必须究竟应成见，仅从离戏分而言，二者无有差别也。”

第3课

◎ 佛陀说法的密意

释迦牟尼佛初转法轮的时候，曾宣说过十二缘起等诸法存在的道理。在《阿含经》、《大毗婆沙论》²⁹和《俱舍论》³⁰等小乘经论中都有这方面的教言。内道有实宗依此而秉持万法实有的观点。

虽然佛陀的确如是说过，但其目的是为了接引根

29 《大毗婆沙论》：佛教说一切有部论书，全称《阿毗达磨大毗婆沙论》，玄奘译。印度贵霜王朝迦腻色迦王弘护佛教，鉴于当时部执纷纭，人各异说，便请胁尊者在迦湿弥罗国（今克什米尔）建立伽蓝，召集500位有名论师，以世友为上座，费时12年，造《阿毗达磨大毗婆沙论》十万颂，详解迦多衍尼子的《阿毗达磨发智论》。是说一切有部的最高论书。

30 《俱舍论》：佛教说一切有部论典。全称《阿毗达磨俱舍论》。印度世亲著，玄奘译，30卷。该论以《杂阿毗昙心论》为基础，广泛吸取说一切有部重要的阿毗达磨如《发智论》《识身足论》《法蕴足论》等以及《大毗婆沙论》的要义，并参考当时的经量部学说，不拘成说，根据自己的观点，把说一切有部的全部教义，概括地加以归纳而成。

基尚未成熟的众生，所以没有真正揭示出万法的实相。若从了义法门——佛陀第二转法轮的般若深义来衡量，就会知道，佛陀的究竟密意是万法皆空，小乘经典所讲的万法实有的道理并非了义。

◎ 本论以二十七品抉择

本论宣讲了万法远离四边八戏的空性之理，揭示出了佛陀第二转法轮最究竟的密意。全论共分二十七品：

一、观因缘品；二、观去来品；三、观六情品；四、观五阴品；五、观六种品；六、观染染者品；七、观三相品；八、观作作者品；九、观本住品；十、观燃可燃品；十一、观本际品；十二、观苦品；十三、观行品；十四、观和合品；十五、观有无品；十六、观缚解品；十七、观业品；十八、观我法品；十九、观时品；二十、观因果品；二十一、观成坏品；二十二、观如来品；

二十三、观颠倒品；二十四、观四谛品；二十五、观涅槃品；二十六、观十二因缘品；二十七、观邪见品。

◎ 各论师之不同观点

按照《佛护论》和《无畏论》的观点，全论二十七品中，前二十五品宣说了如何趋入大乘之道，最后二品宣说了如何趋入声闻之道。

《无畏论》在藏文中也叫《噶里晋美》，关于本论作者有众多说法³¹。《佛护论》的作者是佛护论师，梵语音译为“布达巴乐”，这部论是以佛护论师的名字来命名。堪布阿琼等有些上师都于净现中得到过《佛护论》的传承。

清辩论师的观点与之不同，他认为本论二十七品

31 《三论宗通史》：《无畏论》的作者是龙树菩萨，对于其他作者不太清楚。《龙树菩萨传》：……中论五百偈。令摩诃衍教大行于天竺。又造《无畏论》十万偈。《中论》出其中。

都在宣讲如何趋入大乘之道，并且圆满解释了释迦牟尼佛第二转法轮的究竟宗义。月称论师在《显句论》等有关疏当中，持有与清辩论师相同的观点。

乙二（抉择宣说中观之见）分三：一、宣说缘起特法；二、宣说缘起空性；三、证悟缘起之功德。

丙一（宣说缘起特法）分三：一、宣说主要特法；二、宣说其他特法；三、断除太过。

丁一（宣说主要特法）分二：一、观因缘品；二、观去来品。

一 观因缘品

戊一（观因缘品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一（以理证广说）分二：一、总破四生；二、别破他生。

第一品主要宣讲了因缘为空的道理。任何法如果由因缘聚合而生，则必定为空性，因为这样的生不具有任何实有自性。如《无热恼龙王请问经》云：“何者缘生则无生，不具彼生之自性，何依缘起则空性，若知空性不放逸。”《般若经》云：“色法无生”，意即色法乃至一切法都是无生。

在佛教当中，若想完整论述一个观点，必须有教证和理证。什么是教证和理证呢？

所谓教证，就是作为立论之依据的佛经论典中的词句。在佛教当中若想立论，就必须用佛教的教言对所立之论加以印证。理证，是指有理有据的推理，比如因明和中观的推理，它们不是毫无依据的凭空想象，而是一种有确凿、充分理由的推断。

在《中论》当中，龙猛菩萨运用了大量理证来阐述万法不存在的道理。《中论》作为一切中观的根本，其地位极其重要，大家一定要认真深入地学习。如果这次

能打下一个稳固的基础，再学其他中观论典就能很容易通达。

首先讲破四边生。虽然在名言中，佛陀承许因缘和合而生的现相可以成立，很多佛经也讲过诸法的法相，但在胜义当中，不管是因缘等世间法，还是涅槃等出世间法，都没有所谓的产生。

庚一（总破四生）：

诸法不自生，亦不从他生，
不共不无因，是故知无生。

诸法不是自生，亦不从他法而生，也不是自生和他生两者共生，更不是无因而生，由此可知，万法无有产生。

这一颂是总破四边生——自生、他生、共生和无因生。麦彭仁波切在《智者入门》中说：《入中论》对

破四边生的方法——金刚屑因做了广解；《中观庄严论释》对离一多因做了广讲。大家可以参考这两部论。

为什么本论要首先破生呢？因为万法如果没有产生，就不会有安住；没有安住，就不会有灭尽……没有生住灭自然不会有本体，因此，彻底破掉生之后，就能打破世人对万法的实执。这时就不仅仅是口头上说空，自相续会对空性生起真实的定解。另外，也如宗喀巴大师在《理证海》中所说：因为世人对因和缘的执著根深蒂固，所以龙猛菩萨首先在第一品就直接遮破了因缘生果。

颂词第一句“诸法不自生”，意即，任何法都不可能从自身当中产生。自生主要是数论外道的观点³²。他

32 据数论中记载，在久远以前，当人寿二万岁之时，印度出世了一位淡黄仙人，造有诸多论部而创立了数论派。其数论中阐述宇宙万有之形成，即以二十五谛为根本原理。将一切所知法归摄于二十五谛之中，由数立名为数论派，亦名淡黄派。彼派亦有世俗谛与胜义谛的主张，许神我与自性为胜义谛，其余的二十三法属于世俗谛。或以常与无常而言，自性与神我属于常法，二十三谛属于幻化虚妄的无常法。实际上自性与二十三法本体无别，因为世俗诸法皆由自性变现，故称其为宇宙万有的本体。除了自性幻化的诸法为世俗谛外，再无其余的世俗法。数论派所许的自生，并不是世间凡夫所谓的先无后有，而是指果法在因位时本具，只不过暂时未现，一旦明现此果法时则为自生。由于前未现

们认为，从自性或主物当中可以变现出一切法。但这种观点并不合理，如果自己可以产生自己，就会有无义生和无穷生的过失。

为什么？因为，既然果法在因中已经存在，生就没有任何意义，因此有无义生的过失；并且由于对方承许因具有实有的自性，即恒常存在，这样果生完之后还会无穷无尽地产生，故而有无穷生的过失。

第二句“亦不从他生”，也不是从他法当中产生。果仁巴大师在《正见之光》中说：胜论外道等个别外道和内道有实宗承许他生观点，如果他生成立，那么火焰当中也可以产生黑暗了，会有一切当中产生一切的过失，因此这种观点不合理。

为什么会有这种过失呢？佛护论师曾用《中论》第二十品里“因和非因相同”的推理做过说明。人们一般都认为，能生果的法为“因”，不能生果的法为“非

与显现、前未生与产生有相似之处，故可谓自现或自生。

因”。如果存在他生，那么因和非因就没有任何差别了，因为如果承许因果为他体，即两者以别别他体的方式存在，那么因存在时，果已经有了独立的自性，这样因对果的产生实际没有起到任何作用。从对果不起作用的角度讲，因和非因没有丝毫差别。如果因和非因相同，就会有一切当中可以产生一切的过失。

《入中论》和《显句论》中也是以“一切产生一切的过失”来破他生。此理也可用中观应成派的不共四大因³³来解释。慈诚罗珠堪布的《中论》讲义对此有阐释，大家可以参阅。

第三句“不共不无因”，其中“不共”是说，不是由自他二者共同产生。裸体外道承许由自生与他生共同产生万法。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中驳斥说：由于有自生、他生两种过失的缘故，自他共生不能成立。“不无因”是指，也不是无因而产生。顺世外道承许无

33 不共四大应成因：汇集相违应成因，根据相同应成因（是非相同之类推因），能立等同所立不成之应成因，他称三相应成因。

因生，但这种观点是一种最下劣的见解，会有果法恒有或恒无，以及因缘勤作没有意义等过失。

最后一句“是故知无生”，所以中观宗如此立宗：一切万法，无论在何时、何地、何种情况下，都没有真正的产生。

◎ 此颂分出了中观二派

关于如何解释这一颂，印度诸中观论师持有不同的观点。可以说，以此为界，分出了中观应成派和自续派。很多印、藏佛教历史典籍中，对此都有详细说明。

中观派是如何分的呢？

总的中观创始人是龙猛菩萨，对其观点进行弘扬的是圣天论师。人们将这两位尊者的中观论典称为母中观，如《中观根本慧论》和《中观四百论》等。为什么叫母中观呢？因为它们既不属于自续派，也不属于应成

派，而是此二派的来源，即二派尚未分流时的中观著作。龙猛菩萨的《中观根本慧论》主要讲见解；圣天论师的《中观四百论》主要讲修行。

后代中观论师在抉择《中观根本慧论》见解时出现了分歧，由此分成了中观应成派和自续派。在印度，应成派的代表人物是佛护论师、月称论师和寂天论师等。佛护论师虽然早于月称论师，但并没有像月称论师那样做广大的破立，所以不是应成派的真正开创者。是月称论师在破自续派清辩论师观点的同时，建立起了圆满的中观应成派。中观自续派的代表人物是清辩论师³⁴、静命论师³⁵和智藏论师等。

有些人认为，是藏传佛教把中观宗分成了应成派和自续派。其实这种观点并不正确，中观二派的分歧，

34 清辩论师：（约490-570）印度人，著有《般若灯论》解释龙树菩萨的《中观论》，立自续因之理，创中观自续派见，为经部中观的创始人。

35 静命论师：又称寂护论师，生于印度的东方，乃萨霍尔国王之子，曾于那烂陀寺任堪布，是印度中观自续派大论师，著述了《中观庄严论》等多部论典，后应藏王赤松德赞邀请，入藏弘法，广传了五戒、十善、十二缘起、十八界等显宗法门；引度七位藏人现僧伽相，在藏地奠定了圣教根本。

在印度佛教史上一直存在。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说：根据布敦大师《印度佛教史》的记载，中观应成派和自续派的分歧，在古代印度时期就有了。

学习《中论》时，大家需要记住，昨天的顶礼句是整部论的总结，它抉择了万法的胜义实相和世俗现相；刚才这一颂是中观宗分成了应成派和自续派的分界处。

◎ 应成派和自续派的辩论

应成、自续二派论师在解释这一颂的时候，在关于“是否需要加胜义简别”和“是否需要运用三相推理”等问题上出现了分歧，双方论师展开了辩论。

首先，双方就“是否需要加胜义简别”的问题进行了辩论：

应成派佛护论师在解释这一颂时认为：一切万法无自生、他生、自他共生和无因生。意即一切万法无论

在胜义当中，还是在名言当中，都没有真实的产生。

对于这一观点，自续派清辩论师在《般若灯论》中予以了驳斥。他认为，宣说万法无生一定要加“胜义简别”，即必须分开二谛，在名言当中，万法应该存在且有产生；加“胜义简别”之后，在胜义当中，万法在何时、何地、何种情况下，都无有自性实有的产生。如果不加“胜义简别”直接说万法无生，那么名言中的柱子等一切法都将不存在了，这样会有诽谤名言的过失。

（格鲁派的有些大德也如此承许。）

应成派月称论师在《显句论》中破斥了清辩论师的这一观点。他认为加胜义简别没有必要，如果加上简别，说“胜义当中没有产生”，那么已经间接承认了在名言当中有自性生，但这不合理，因为诸法从来没有过自性，又如何会有产生呢？所以，可以直接说一切万法在何时、何地，何种情况下都无有产生，不必加胜义简别。

双方第二个辩论是关于“是否需要运用三相推

理”：

佛护论师在建立自宗时认为：一切万法没有自生、他生、共生和无因生，如果有生，就会有很多过失，比如，他生会有一些是因非因产生一切果法的过失；自生会有无义生和无穷生的过失。

清辩论师驳斥说：“你们只讲了自性生的过失，并未解释具有这些过失的原因，即没有讲能立（推断的因），也没讲‘自生会有过失，如同外道所承认的常有自在的我’这样的同品比喻。因为三相推理不完整，所以你们的立宗不能成立。”清辩论师《般若灯论》里的很多内容都在破《佛护论》的观点。

为什么清辩论师会这样说呢？因为自续派着重建立相似胜义，使用的理论是自续推理³⁶。自续推理也称自续因，它是在自他都承认“有法、立宗、能立和比

36 麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：之所以取名为“自续”，其原因是：自己站在依据二谛各自量所衡量分别承认的立场上，而在他宗面前，主要通过运用量成自续因的方式来推翻反方的辩论。

喻”存在的基础上进行的推理和辩论。比如“声音是无常，所作之故，如同瓶子”，其中声音是有法，无常是立宗，所作是能立（因），瓶子是同品喻。在此论式中，需要以因来推断立宗，并且还需一个“如同什么”的同品喻来加以证明。只有具备了有法、立宗、能立三支和一个同品喻，才是一个完整的自续推理。

清辩论师认为佛护论师的观点缺少了能立和比喻，所以不能成为完整的推理。

后来，月称论师遮破了清辩论师这一观点，他驳斥说：你们自续派认为名言中万法存在自相，并在此基础上进行自续推理。然而，你们也承许诸法无生，既然无生，能立和比喻就不可能有自性。既然无自性，又以什么来立宗呢？可见，你们的立宗、能立和比喻之间是自相矛盾的，有能立等同所立的过失。我们应成派在遮破对方观点的时候，只要指出对方自相矛盾之处来反驳即

可，无需能立及譬喻³⁷。

应成推理与自续推理不同，它只是随顺世人对柱子等法的承许，运用柱子的名言而已，真实义中并不承认柱子等是实有存在之法。

月称论师在《显句论》中云：“若为中观派，则不能以自续比量推理而立宗，以未承认他法之故。”意思是，如果是真正的中观学者，就不能使用自续推理，因为在世间万法当中，没有任何法可以承认。

他在《显句论》中还引用了一些教证来说明，如圣天论师《中观四百论》的教证“有非有俱非，一非一双泯，随次应配属，智者达非真”³⁸；龙猛菩萨《回诤论》的教证“若我有少宗，则我有彼过，我无立宗故，

37 比如，破诸法自生观点，只需要指出“果在因当中已有”及“果从因中出生”二者是互相矛盾的观点破斥即可，不需要能立及比喻。

38 此偈出自圣天论师的《中观四百论》。意即，对有、非有、亦有亦非有（双俱）、非有非非有（双非）的边执，以一非一双泯灭之正理，随此四边之次第应当配属，即分别予以遮破，智者以此即能了达四边皆非真实。

唯我为无过”³⁹，意思是，只要我有少许立宗，我就会执取此所立的过失，因为我没有任何立宗，因此我不会有任何过失。

对于月称论师的观点，有些论师认为：因为月称论师对一切法都不承认，所以他不承认自宗有任何建立，但驳斥他宗的承认应该是有的。

39 《回诤论》：龙树所著《中观六论》之一，有72偈。内容分二：一为反对论者之质疑，二为对质疑之批驳。前者乃对大乘教学‘一切法空无自性’（缘起）之根本命题，加以反驳论难者；后者则系龙树对此论难一一加以论破，而明一切法无自性，为因缘所生之学说。以上论项有十种，其中最主要之部分为有关无自性之阐述，以及自性（实体）成立不成立之论述，对反对论者之正理学派而言，本书可谓系正理学派与龙树间之论诤。

第4课

有些道友虽然表面上会说无自生、他生、共生和无因生，但心里并没有真正明白，这是我特别担心的事情。希望大家能深入思维，真正通达这些推理。

第一品《观因缘品》主要破斥了他生观点，并没有广破自生、共生和无因生。这三种生的破法在《中观庄严论释》《入中论》《入行论·智慧品》等论典中有宣讲，大家可以参阅。

庚二（别破他生）分二：一、破论中所说之他生；
二、破世人共称之他生。

辛一（破论中所说之他生）分二：一、宣说他宗；
二、破彼观点。

壬一（宣说他宗）：

承许他生的宗派有，胜论外道等个别外道和内道有实宗。内道有实宗主要指有部⁴⁰和经部⁴¹。此处主要破有部宗的观点。

因缘次第缘，缘缘增上缘，

四缘生诸法，更无第五缘。

因缘、次第缘（等无间缘）、所缘缘和增上缘这四种缘可以产生一切万法，除此四缘以外，不会再有第五种缘。

40 有部：全称圣根本说一切有部，又称说因部，为小乘二十部派之一。约于佛灭后三百年之初，自根本上座部分出，以主张三世一切法皆是实有，故称说一切有部。创始者为迦多衍尼子（又作迦旃延尼子），据异部宗轮论、三论玄义等载，佛灭后，上座部由迦叶、阿难至优婆掘多，皆唯弘经教，至富楼那始稍偏重毗昙，至迦多衍尼子则以毗昙为最胜，而专弘阿毗昙，遂与上座弟子对立，导致分裂。盖上座部各派一般以经、律为主要依据，此派则主要以阿毗达磨论书为依据。

41 经部：为佛教小乘十八部之一，佛入灭四百年初从说一切有部分出，此部对说一切有部专重《阿毗达磨论》一事不满，而以《阿含经》为量（準则、标准），建立自己的学说，故名经量部。此派主张过未无体，现在实有说。过去诸法，体用已灭，未来诸法，体用未生，都无实体，仅现在诸法，体用尚在，可以认为实有。信从契经，固执承认内心、外境二者皆是实有。

（此偈颂与下一偈颂的顺序，与原译顺序颠倒，为照顾藏文科判，故略作调整。）

有部宗认为：中观宗万法无生的观点不合理，自生、共生和无因生这三种生应该遮破，但他生是成立的，不能破，因为万法依靠他体的各种因缘聚合之后就会产生。比如稻子或青稞，都是依靠自身以外的种子、地水火风等他缘才能长成。他缘分为因缘、等无间缘、所缘缘和增上缘四种。

◎ 介绍六因四缘

宣讲这一颂的时候，论师们一般都会解释六因四缘。所谓六因，即能作因、俱有因、相应因、同类因、遍行因和异熟因。

一、能作因：指对某法的产生不作障碍的一切法。比如瓶子、柱子等法对苗芽的产生未作障碍，它们即是

苗芽的能作因。它和增上缘没有什么差别。

二、俱有因：指同时产生的法互为因果、相互起帮助作用，比如组成色法的八微尘彼此依存、相互起作用，它们互为俱有因。

三、相应因：是俱有因的一个分支，特指心王和心所。心王和心所在所依、所缘、行相、同时、同事五个方面相同，并互相起作用，故称相应因。比如心王和受心所同时生起，二者即为相应因。

四、同类因：前面的法产生后面同类的法，前面的法即为后面法的同类因，比如瓶子，它的前刹那产生后刹那，前刹那即是后刹那的同类因。

五、遍行因：属同类因的分支，即三界中欲界的烦恼心，如前刹那的嗔心产生后刹那的嗔心，前刹那的嗔心即为遍行因。

六、异熟因：前世造业后世感果，前世的业即为异

熟因。比如，以前世的善业感得后世的人天果，前世的善业为异熟因。

所谓四缘，即因缘、等无间缘（次第缘）、所缘缘和增上缘。

一、因缘：是除了能作因以外的其余五因，即产生诸法前面的因，比如产生苗芽的种子即为因缘。

二、等无间缘：也称次第缘。除了真实无间趣入无余涅槃之前一刹那的心与心所，不产生后一刹那的心与心所，故不是等无间缘以外，其余的一切心与心所都是等无间缘，它是同类因的一种支分。

三、所缘缘（亦称缘缘）：即六识所缘的对境，比如看色法时，色法是所缘的对境，因此叫做所缘缘。

四、增上缘：即能作因，凡是对某法的产生不起障碍的法，都是此法的增上缘。

按照《俱舍论》的观点，因和缘是相互含摄的关

系：等无间缘、所缘缘和增上缘这三种缘都包括在能作因当中；而因缘相当于除能作因以外的五种因。实际上，因缘和这五因并未区分开，很多时候因和缘会结合起来讲，这时也叫因，也叫缘，这样表面上在破缘，实际也在破因。但因和缘在某种情况下也会有所不同，《俱舍论》云：在任何一个法产生的过程中，对它的本体起作用的法，叫做因；对它的差别法起作用的法，叫做缘。

《俱舍论》中对六因四缘有详细阐述。我们刚学完，我想大多数道友都会有所收获。通达《俱舍论》非常重要，否则在学习中观、因明等很多论典时都会感到有些困难。但从上次考试的情况看，有的道友并没有认真看书，个别人传承是否圆满都不好说。学习《三戒论》时也有这种情况。如果你们对接下来的中观、因明和现观，还是以这种态度对待，对讲考、笔考等任何考试都不重视，那五部大论最后都会消失在你们的视线中，这是非常可惜的，希望大家能够重视起来！

◎ 为何有部宗承许四缘他生

有部宗认为：若想长出绿色的苗芽，就要在之前播下灰色的种子，种子即是苗芽的因缘，而两者完全是别别的他体，所以因缘必定存在。

所缘缘也应该存在，比如，眼睛见到红色柱子时，从眼识生起的角度讲，对境色法——红色柱子就是眼识的所缘缘。

等无间缘（次第缘）也必定存在，比如，在种子与苗芽中间，如果没有任何违缘存在，那么种子灭尽的无间必定会产生苗芽，因此这种等无间缘也存在。（鸠摩罗什大师的译文中称次第缘；《俱舍论》中称等无间缘。）

增上缘也不可或缺，比如，从生起眼识的角度讲，眼根就是眼识的增上缘。《俱舍论》云：凡是对某法的产生不造违缘、不起障碍的缘，都称为此法的增上缘。

有部宗认为：从因缘他生的角度讲，四缘已经包

括了一切生法的因缘，除此之外，不存在第五种缘。他们不承认外道一因论的观点，即由遍入天、大自在天或者一个常有自在的神我等创造了万物，也不承认由微尘、时间等各种各样五花八门的因创造了万物。

人们一般也认为诸法肯定有产生，既然有产生，那必定是自生、他生、共生或无因生中的一种，不会再有其他的产生方式，而他生应该最合理。

◎ 他生只是假立

事实上，他生在内的哪种生都不合理，因为四缘等一切万法没有毫许实有的本体，这样怎么产生呢？对方所认为的他生，只是一种假立而已，与正量完全不符。如《入中论》云：“愚人为量亦非理。”意思是，凡夫人因具有愚痴无明，故他们的观点并不合理，不能成为正量。

过段时间，我们天天都在破对方的观点，因为《中论》里几乎没有教证，整篇都是龙猛菩萨运用尖锐的理证破斥人们各种各样的执著。在此过程中，一定要懂得遮破的密意，否则不一定能真正生起信心，这一点大家一定要注意！

以上宣说了有部宗的观点，下面中观宗开始破斥。

壬二（破彼观点）分四：一、破因果他生；二、破缘能立法相；三、以观有无而破；四、破四缘各自法相。

癸一（破因果他生）分二：一、破依他缘生；二、破依他作生。

子一（破依他缘生）：

中观宗驳曰：你们依缘他生的观点不合理，因为因缘和果法之间并没有他体关系。如果两者真正像两个人那样是他体关系，称他生也可以，但事实并非如此。

为什么这样说呢？如颂云：

如诸法自性，不在于缘中，
以无自性故，他性亦复无。

因为诸果法的自性不存在于其本体之外的缘当中，由此推知，果法的自性并不存在；既然果法无自性，与之观待的他性也不能成立；若他性不存在，他生就不能成立。

◎ 果法自性不存在

首先，果法的自性并不存在。为什么呢？因为“如诸法自性，不在于缘中”，果法的自性如果存在，就应该存在于他体的缘当中，然而，无论在众缘的和合当中，还是在分别各自的缘当中，都没有果法。

很多人认为果是由众缘和合而生，但这种观点并不合理，因为如果每一个缘都不能产生果法，它们合

在一起同样不能产生果法。就像如果五个人都没有眼睛，他们聚在一起同样不会有眼睛一样。

为什么说每一个缘都不能生果呢？因为，假如果法是由某一个缘产生，那么在此缘的自体中就应该可以现量见到果法。比如，如果单独的灰色种子可以产生绿色苗芽，那在种子的自体上就应该可以见到绿色，但无论怎样观察也不可能见到。阳光、水、土壤等缘中更不可能有苗芽的自性。由此可知，每个缘的自体中并没有果的自性。如果分别各自的缘中都没有果的自性，那么众缘聚合在一起，也不可能果的自性。

假使缘当中存在果法，产生也不合理，因为既然已经有了果法，产生就没有任何必要，如果还要生，就会有无穷生和无义生的过失。

既然在缘的自体中没有果法，那在缘以外的他法自体中有果法吗？更不可能有。由此便可推出，果法的自性不存在。

◎ 因缘他性不成立

“以无自性故，他性亦复无”，既然果法的自性不成立，因缘的他性也不可能成立，因为一切他性都要观待自性才能安立，自他互相观待之故。比如，因为石女儿的自体不存在，所以观待石女儿的他人自体也不能成立。也就是说，依靠不存在的石女儿，根本无法建立自他自体关系。

◎ 他体的含义

什么是真正的他体呢？《入中论》里对此有具体阐释，比如，慈氏和近藏是两个不同的人，他俩的相续或自相如果在同一时间存在，就叫做他体。

大约十年前，法王还没去印度的时候，南卓堪布在学院为我们讲过《入中论》，他在讲第六品时引用教证说：按照中观胜义推理，一个相续的前和后并不是他体

法，因为前和后不能同时存在的缘故。

◎ 因果非他体，故他生不成立

因果之间也不能成立他体，因为果存在时，缘已灭尽；缘存在时，果未产生，缘和果就像柱子和石女儿一样无法同时存在，所以，缘和果不可能成立他体。

《入中论》云：“芽种既非同时有，无他云何种是他，芽从种生终不成，故当舍弃他生宗。”意思是，人们一般认为，苗芽是通过种子、地水火风等因缘聚合而产生，种子等因缘与苗芽之间显然是他体，因此他生必定存在。但这并不合理，因为芽和种不会同时存在，所以无法成立二者是他体；不是他体，所谓的他生——芽从种生就不能成立，所以，智者应当舍弃他生宗的观点。

《入中论》中重点破斥了这种因缘他生的观点，因为大多数人，无论是否学过宗派，都会认同此观点。

有人可能认为，因和果应该可以同时存在吧，比如，父亲和儿子就可以同时存在。实际上，这种因果只是未经观察的一种假名。胜义观察后就会知道，父亲和儿子在他体关系成立之时，因果关系便已灭尽，而在因果关系成立时，他体并不成立。

既然因果不成立他体，他生观点就显然不合理。可见，世人承许的并非正量，只有像中观宗这样用智慧眼观察，如理推断，才是真正的正量。

第5课

上节课我们遮破了有部宗因缘他生的观点。虽然《中观根本慧论》主要破外道的见解，但有时也会破佛教有实宗，包括有部、经部和唯识宗的一些观点。

◎ 学习《中论》之必要

对于一切万法，世人或者执常，或者执断，外道徒和有些内道行人亦是如此。他们有些执著柱子、瓶子、心识等诸法实有存在，有些连最基本的前后世、业因果都不承认。若想破除人们相续中所有粗大细微的偏见、执著，就要依靠中观严密的推理和甚深的教理。

对于很多现代人，尤其年轻人来讲，学习中观非常

有必要。现代人由于思维比较开放，各种理念很容易侵入相续，引发各种遍计执著。如今信息时代，这种现象愈发严重。人们的内心不仅容易受到外界染污，还会被无始以来的俱生我执紧紧缠缚。若想破除所有这些遍计和俱生的执著，从中获得解脱，就要依靠中观正见。

◎ 用中观破自己

在学习《中论》的过程中，大家不能认为此论只是在破外道或有实宗，所破对象不包括自己。事实上，我们每天都应该用中观来破自己，因为每一个人都有严重的俱生执著和遍计执著，由此引生的我见、常断见等各种邪见遍满了自己的相续。

比如，我们通常也觉得他生存在，并认为释迦牟尼佛也承认这一观点，因为很多佛经都讲了万法因缘生的道理。如果没有学习第二转空性法理，我们根本不会知晓佛法的究竟深义，也不会知道佛陀说诸法有生是为

了接引根基未成熟的众生。所以，我们不能把自己当成旁观者，而要用上所学的中观理，破掉自己所有的执著，这样才能真正通达万法的实相。

《中论》里运用了大量的推理，大家学习时一定要注意方法。首先要明白颂词的字面意思，这样在我广讲时，就能很容易了达其中内涵，否则将很难跟上思路；接下来，应把法义与自相续结合起来，这样才能对所学有所体悟。有些道友学得很不错，虽然讲考时颂词与别人一样，但由于彻底通达了法义，所以无论略说还是广讲都非常自如。

子二（破依他作生）：

前面中观宗遮破了有部宗他生的见解，建立了因缘不能生诸法的观点。

对方辩解说：虽然因缘不能直接生诸法，但因缘上具有一种不可言说的作用力，是这种作用力产生了诸

法。比如，花朵或苗芽，并不是由种子或其他因缘产生，而是由众缘聚合后产生的作用力所生；眼识并非由眼根、色法、作意三者产生，而是由这三者聚合后产生的作用所生。

但这种观点也不合理，为什么？

果为从缘生，为从非缘生，
是缘为有果，是缘为无果。

藏文译本颂词：

作非具有缘，无缘作不成，
无作则非缘，若具作可生。

作用并不具有缘，如果不具有缘，作用就不能成立；如果不具有作用，缘就是非缘；如果具有作用，缘当然可以生果，但这样的缘并不存在。

意思是说，如果对方认为是因缘产生的作用生了果法，我们就从作用是否具有缘，以及缘是否具有作用

四个方面进行破斥。

首先，作用具缘或不具缘都不能成立：

一、作用具缘不成立

如果对方回答作用具缘，我们就驳斥说：如果作用自己还未成立，与石女的儿子、虚空没有任何差别，它怎么会具有缘呢？就像石女儿本身都不存在，他所具有的特法——青春韶华怎么可能存在呢？

为什么说作用不存在呢？因为从过去、现在、未来三时果法方面观察，作用都不能成立。

首先，假如果法已经产生了，比如眼识、稻谷、鲜花或心识等果法已经产生，它们还需不需要作用呢？根本不需要，因为作用是果法成立之因，既然果法已经具足，当然不需要以作用为缘。如果还需要，就会有无穷生——已生之法还要再生等很多过失。

假如果法尚未产生，作用也不能成立。人们一般

认为，未来果法的产生需要依靠现在的作用。但这种观点并不合理，因为，假如果法未来才产生，现在它就与石女儿或虚空没有任何差别，由此产生它的作用也不可能有。就像明天的鲜花尚不存在，今天不可能单独存在一个所谓的作用。为什么？因为能生和所生看待而成立，如果所生（果）不存在，能生（作用）也不可能有。如经云：“因无生⁴²之作者，则无生⁴³之作用”。

果法正在产生时，作用是否存在呢？同样不存在，因为除了已产生和未产生的法之外，并不存在正产生之法。人们通常认为，正在产生、正在说、正在什么什么的状态肯定存在，但实际上，所谓的正在或现在，只是分别念的一种假立。为什么？

因为，假如过去和未来的中间由一个现在连接，那么这个现在必定有靠近过去和靠近未来的不同部分，这就说明这个现在是可分的，是由过去和未来的不同时间

42 此无生是指“无所生”。

43 此无生是指“无能生”。

组成，并非真正不可分的现在。即使我们无穷无尽地把现在分割下去，它仍会有靠近过去和靠近未来的不同部分，因此永远安立不了一个真正不可分割的现在⁴⁴。由此可见，所谓的现在根本不成立。

虽然世人认为，内外的一切法会有一种“正在……”的状态，比如，花朵正在开放等，但若依靠《中论》或《中观四百论》里所讲的方法仔细观察就会知道，花朵要么已开完，要么尚未开，除此之外，并没有一个正在开的中间状态。

以上从过去、现在、未来三个时间对作用观察之后就可推出，所谓的作用不能成立。

44 【例1】若认为7点前是过去，8点后是未来，7点-8点之间是现在，那么这个“现在”就会有靠近过去的部分——7:10分，也会有靠近未来的部分——7:50分，因此这个现在并非真正的“现在”，而是由过去和未来的时间组成，若将其分割，将7:10分之前安立为过去，7:50分之后安立为未来，7:10-7:50之间安立为现在，则这个现在也非现在，因为仍会有靠近过去的部分——7:20分，也会有靠近未来的部分7:40分，也非真正的现在。最后无论怎样细分，也安立不了一个真正的现在。

【例2】过去6点与未来8点的中间7点叫现在，但这个现在是可分的，比如在6点-7点中间，6:30就是现在，而6:30-7:00中间还可以分，6:45分就是现在，如此不断分下去，始终找不到一个永恒不变的现在。

既然作用不成立，作用具缘也不能成立。如云：

“无有差别事，则无有差别法。”差别事是指总法，即本体的法；差别法是指别法，即局部的法。比如，某人很有智慧，其中“某人”是差别事；“很有智慧”是差别法。如果没有“人”的差别事，人的智慧高低、个子高矮、长相美丑等差别法也不可能有。同样的道理，若没有“作用”这个差别事，也不会有“作用具缘”这样的差别法。

《中论》里的推理非常重要！以前很多高僧大德在学习一两遍《中论》之后，就能很容易破掉自相续中的实执。《赞戒论》的作者邬金丹增诺吾说过：如果听闻过三次或者真正学习三遍《中观根本慧论》，一定会对大圆满的见解有所认识。以前法王如意宝也说过这样的教言，很多老道友应该记得很清楚。所以大家一定要重视这部论典，依靠它能强有力地断除我们相续中的各种实执。

二、作用不具缘不成立

对方辩驳说：既然作用具缘不合理，我们就承许作用不具缘，即作用的产生不依靠因缘，只有单独一个作用，它能独立自主地产生万法。

中观宗驳曰：这种观点更不合理，不具缘的作用根本不存在，假如存在，那煤炭也能生苗芽了，因为没有缘也能生果就等于非缘也能生果；另外，如果作用不依任何因缘而生，已经有了无因生的过失。所以，不具因缘的作用不可能存在，就像没有毛线，就不可能有毵毵一样。

通过以上观察，无论作用具缘还是不具缘，都不合理。

《中论》的有些推理较难，希望大家闻思时一定要认真。如果前世学过中观，有过这方面的串习，听完之后很快就能通达；如果前世这方面习气较弱，以前也

没有闻思过，听一遍不一定能懂。如果不明白，在堪布堪姆们辅导的时候，一定要认真听，如果还不明白，就要在有智慧的道友面前再三请教。这样反复听闻、看书、复习、求教，最后应该就会通达。我讲的时候，你们听不懂也不要难过，因为除了一些利根者，一般人听一遍都很难真正懂。

对方辩解道：说作用具缘或不具缘确实都不合理，但我们承许的是，因缘上具有一种作用力，是这种作用力产生了诸法，比如，种子、地水火风等因缘聚合之后会具有一种作用力，依此而产生了花朵。

但对方这种观点也不成立，因为无论缘上是否具有作用都不合理。

三、缘不具作用不合理

只有具备了生果的作用，才能成为缘；若远离了生果作用，则不能成为缘，因此缘不具作用不合理。

四、缘具作用也不合理

具作用的缘如果在世间存在，则可以生果，但这样的缘并不存在。为什么？

前面从两方面阐述过原因：（一）从作用是否存在方面分析过，因为作用对三时果法的产生没有任何用处，故作用不能成立，既然作用不存在，具作用的缘也不可能存在。（二）昨天学的颂词“如诸法自性，不在于缘中”，是从果法的自性在缘中不存在方面破，由此推出缘不成立。其实，从缘不成立也可推知作用不存在，就像石女儿不存在，石女儿的相貌就是子虚乌有一样。总之，缘和作用都不存在，与虚空没有任何差别，因此，缘具作用的说法不能成立。

综上所述，作用具缘或不具缘不合理；缘具作用或不具作用同样不合理，即四种情况都不成立。除此之外还有其他情况吗？根本没有。由此可知，对方依作用而产生的说法，没有任何成立的依据。

◎ 在生活中串习、运用法理

大家最好能在平时的行住坐卧中经常串习、观察所学的法义，这样就会逐渐通达中观法理。以前听人说过，曲恰堪布可以一边睡觉，一边思维法义，可能这样不会受到打扰吧。我们也可以在晚上睡前思维这些推理：缘具足作用，不能产生；不具足作用，也不能产生，然后，不能产生，不能产生……最后就慢慢睡着了。

（众笑）

中观推理非常尖锐，任何人深入分析之后，都不得不承认。如果有些唯物论者或傲慢心强的人对此不承认，大家也可以和他们好好辩论一下。

首先我们问：“你们认为依靠因缘产生的法是否存在？”他们肯定会说存在。

问：“如果存在，那种子（因缘）和苗芽（果），是他法还是自法呢？”他们必定认为是他法。

问：“如果是他法，那苗芽是什么力量产生的呢？”

他们肯定认为是由种子等因缘的作用产生。

问：“那种子是否具足作用，或者作用是否具足因缘（种子）呢？”

当我们从四个方面给他详细分析之后，这些傲气十足的人可能就会放下傲慢的姿态，说道：“你们的智慧也很不错啊，能否再给我讲一些《中论》的道理呢？”（众笑）

◎ 闻深妙法，得不可思功德

虽然《中论》的有些内容较难，但对于智慧较高的人来讲，可能会很感兴趣。以前他们的智慧一直没派上用场，现在用于研究中观、因明等甚深法理，是非常值得的。当深入研究之后，必定会对释迦牟尼佛及其深广智慧生起坚定不移的信心。

但对于以前这方面串习较少的人来讲，理解起来可能就会有点困难。如果实在无法理解某些道理，也不要灰心，只要依靠信心谛听，无论能否听懂，传承圆满之后都会得到不可思议的功德。听课时心一定要尽量专注，不要散乱，中观法义本就深奥，心再散乱，恐怕更理解不了。

我们有机会听受中观、因明、《俱舍论》这样的法，应该感到非常幸运，因为虽然佛典中有这些甚深理，但我们却很难值遇这样殊胜的论典，即使遇到了，也不一定有人宣讲。若无人传讲，仅凭自己的智慧，想通达其中的甚深内涵是非常困难的。

我们这里有很多年轻人，你们如果能把自己的智慧用在研究中观和因明方面，今生乃至生生世世在佛法的境界中都不会退转。

癸二（破缘能立法相）：

对方反驳道：没必要观察作用是否具缘、缘是否具有作用，总之万法皆依因缘而生，只要知道某些法生了果，这些法即是因缘就可以了。上至班智达，下至牧童，所有世间人都承认眼根是眼识的因缘、种子是苗芽的因缘、父亲是儿子的因缘。如果像你们这样分析，我们的心脏病都要发作了。

但龙猛菩萨不可能依从他们的观点，不管是心脏病发作了，还是精神病发作了，一定要详细观察！（众笑）

因是法生果，是法名为缘，

若是果未生，何不名非缘？

中观宗驳曰：如果因为某些法生了果，故而名为缘，那么当果法尚未生起时，这些法为何不叫非缘呢？

比如，对方认为依靠眼根等法产生了眼识，故眼根等是眼识的因缘。但如果眼识尚未产生，如同虚空和石女儿一样，那眼根等为何不称为非缘呢？应该称为非缘。

为什么呢？因为眼根等生了眼识（果）之后，才能被安立为因缘；如果尚未产生眼识（果），也即对眼识的产生未起到任何作用，就不能说它们是眼识的因缘，而只能说是非缘。

譬如，农民在袋子里储存了很多种子，以备明年春耕使用。虽然他们完全认定这些种子是庄稼的因缘，但实际上，种子现在并未起到生果作用，现今果还像石女儿一样不存在。因此，不能说这些种子是庄稼的因缘，而只能说是非缘。

可能有人认为：虽然眼根现在没有产生眼识，但它上面有一种能产生眼识的能力和作用，由此，眼根应该被安立为眼识的缘。但这种观点也不合理，前面已从三时观察过，所谓的作用不能成立。既然作用不存在，以此来安立眼根为因缘就完全不合理。

这样仔细观察后便会知道，眼识尚未产生时，眼根与非缘没有任何差别。

谁都知道沙子中榨不出芝麻油，因为沙子是芝麻油的非缘，同样，眼识未生起时，眼根也是眼识的非缘。在没有生果这一点上，眼根和沙子完全相同，都属于非缘。这和世人的观点完全背离。一般人都认为，眼根和沙子有天壤之别，但在胜义观察时，从不生果的角度讲，两者没有丝毫差别。

◎ 非缘变为缘的过患

对方又辩驳道：在未生果之前，因缘的确是非缘，这一点我们也承认，但如果后来依靠这些因缘产生了果，那它们就应该被称为因缘了吧？

这种说法也不合理，如果以前是非缘，后来能变成缘，那沙子开始不是芝麻油的缘，后来也可以变成它的缘了，但这根本不合理。如果非缘都能变成缘，将会有所依之缘无穷无尽的过失。

◎ 承许万法为空，幻变方能成立

《显句论》是从另一个角度进行遮破：如果万法像对方所承许的那样为实有，那么一个法在非缘时的状态和行相也应为实有，如此一来，此法非缘的自体就不可能变成后来缘的自体。如果承认有这样的变化，那么此法非缘的自体就成了非实有，万法也成了非实有。

也就是说，如果像中观宗一样承许万法的自体为空，那么在名言中依靠因缘的聚散，各种幻变才可以成立。若像对方一样承许万法实有，那么原来不是缘后来慢慢变成缘的转变就不能成立。如果认为可以这样变化，就等于承认了中观宗万法非实有的观点。

◎ 认清假相，领悟真义

除了以上两种方法外，还有一种破因缘生果的方法，即观察果从因缘的哪部分中产生。以种子生苗芽为

例，如果认为苗芽从种子当中产生，那么种子上面哪部分有能力生苗芽？哪部分没有能力生苗芽呢？无论怎样观察，最后也无法得出合理的结论。

为什么得不到答案呢？因为一切都是假相，从假相中不可能得到真相，世俗也有“假的”之意。为什么是假的呢？因为，虽然名言中因果等诸法好似真实不虚地存在，不会发生任何错乱，然而胜义观察时，万法的本体丝毫不成立，全部被遮破无余。这也是佛陀说万法皆如梦如幻的原因。明白此理至关重要！

麦彭仁波切说：在名言当中，在因缘聚合之时，因生果好似真实存在，但这只是一种假象。虽然是假立，但在假的世俗中也不可否认。他在《中观庄严论释》中对此道理做过详述。如果我们讲得成这部论，对你们相续的改变肯定会有很大帮助。原来我在讲《开启修心门扉》和《札嘎山法》之前，也做过广告宣传，大家听后都感觉受益匪浅。

总之，关于中观宗在因果方面是如何立自宗和破他宗的，大家一定要清楚。在名言当中，中观宗也随顺众生承认业因果、前后世以及佛所说的各种道理存在，但在胜义中则无有任何承认，一定要把众生所有的实执全部破除。

◎ 开启快乐之旅

今天讲的道理非常深，大家课后一定要反复看。记得法王如意宝刚讲《中论》时说过：如果对有的推理不太懂，一定要反复认真研究，《中论》的很多推理比较相似，如果明白了一种，就会自然通达后面的很多推理；如果刚开始就坐上飞机，以后将很难从飞机上下来。

大家最好不要刚开始就坐飞机，否则整个学习过程就成了一个痛苦的旅程。学《俱舍论》时有些道友就一直坐飞机，心里感到很苦恼：“唉，每天讲的内容都听不懂，但也没办法了，就当听传承吧。”有时连听传

承的心情也没有，就这样稀里糊涂地过了。而有些道友却并非如此，一直坚持坐火车，每天都会把所学的内容彻底弄明白，虽然开始的时候比较费时费力，但后来学起来就会感到轻松自在，最后整部论都会学得非常扎实。

第6课

理解科判非常重要，讲法的时候，一般都要首先分析科判，然后解释颂词的字面意思，之后展开说明、深入剖析。大家以后讲考最好也采用这种方式。

上节课我们从缘和作用彼此是否具足方面遮破了他生观点。但对方仍然固执己见，认为，因为依因缘而生的果存在，所以他生应该成立。下面，中观宗就从有果和无果两个方面进行观察。

癸三（以观有无而破）：

果先于缘中，有无俱不可，
先无为谁缘？先有何用缘？

在缘当中，果法先前存在或不存在都不合理。如果缘中先前没有果，那缘是谁的缘呢？如果缘中先前已经有了果，何必还用缘生果呢？

此颂是对果法进行观察，在缘中，果法不论以前存在还是不存在，依缘产生都不合理。为什么？

首先，如果缘中先前没有果法，那何法能成为果法的缘呢？要知道，因果就像长短、东西一样互相观待而成立。既然果不存在，观待它的缘也不可能有。就像一个人若有儿子，则可以说他是儿子的父亲；若从来没有儿子，他观待谁而成为父亲呢？他这个父亲显然不能成立。又如种子和苗芽，如果苗芽（所生）不存在，种子（能生）就不能成为苗芽的因缘，因为能生所生互相观待之故。然而世间人却不这么想，即使苗芽不存在，他们也会把种子视为苗芽的因缘，比如农民就认为：秋天必须备好明年春耕用的种子，这样来年才会有个好收成……虽然这是世人的惯常思维，但实际并不合理。

也可以用前面讲的“差别事和差别法”来破：如果将苗芽视为差别事，苗芽的缘（种子）就是差别法。如果差别事——苗芽不成立，差别法——苗芽的缘也不可能成立，就像石女儿不存在，石女儿的庄严相貌就无从谈起一样。

反之，如果缘中先前已经有了果，又何须生果之缘呢？无任何必要。缘唯一的作用就是生果，能生果才被安立为缘。既然果法已经有了，那缘对果实际没有起到任何作用，缘已变得毫无价值，因此根本不需要。

由此可知，无论果在缘上是否存在，缘都不能成立。既然缘不成立，所谓的依缘他生自然不能成立。以此就破了有部宗他生的观点。

◎ 世间共许非正量 抉择需依胜义量

可能很多人都不承认这一结论，然也只是口头上

不承认而已，若循着中观理证追究到底，任何因缘他生成立的依据都会化为泡影，即使世界最著名的哲学家或科学家，也不可能找到因缘成立的方法。

世人因被无明遮蔽，所见全部是颠倒相，所想全部是颠倒分别念，与真相完全背离。虽然很多中观论师为随顺世间，有时不经观察也会承许世人的某些观点，但在抉择中观正理，尤其像龙猛菩萨在《中论》里抉择中观正见的时候，不可能依从世间的说法，必定要依胜义量——离戏空性，作为衡量标准对一切对境进行观察、推测。

◎ 各推理看似相同，实则不同

《中论》的很多推理看似相同，但其实每一颂的推证方式都有差别，所诠内容也不尽相同。细致了解科判之后才会明白各推理之间的关联，所以大家一定要重视科判。

为什么龙猛菩萨要这样细致抉择呢？因为要从不不同角度打破众生的执著。众生相续中的分别各种各样、不计其数，有些依靠这个颂词能破，有些依靠其他颂词才能破。比如，有些道友觉得昨天的颂词特别契合自己的想法，以前自己也认为果要依靠缘的作用才能产生，学了之后，这一邪见就被破掉了；而有些道友一直认为缘中有果，这种分别依靠今天的颂词才能打破。

◎ 讲法可助解法义、破我执

学完《中论》之后，我们也要举行笔考和讲考。之所以要考试，是希望大家能通过反复看书、串习法义，更深入地理解中观法理。

讲考《中观四百论》⁴⁵的时候，有些道友讲得很好，有些则讲得一般，只解释了字面意思，不过和没参加讲考的人比起来，还是有很大差别。没参加的道友虽然传

⁴⁵ 堪布讲《中论》的时候，适逢学院期末考试，其中有讲考《中观四百论》。

承也圆满了，但若让你们解释颂词，能否解释出来自己应该心知肚明。参加讲考虽然有一种压力，但有了这种压力，学的时候就会非常投入，对所学内容也会印象深刻。

有些道友很怕讲考，可能因为不敢在僧众面前讲话，一上台就特别紧张。其实这主要是以前没有训练过，如果经常在众人面前练习讲，就会逐渐克服这种畏惧心理。

以前，我在法王如意宝面前也经常参加讲考。记得我刚来学院不久，有一次讲考《戒律根本颂》，当时我在家里准备得特别好，心想在大众面前讲肯定没问题，可是上台后还是非常紧张，一直处于懵懵的状态，讲到一多半好像才醒过来，这时讲考时间也基本到了。我自身有过这种体验，所以很能理解大家的感受，其实只要经常锻炼讲，慢慢就会好起来，我看很多道友讲得还是很不错的。

◎ 通达《中论》的两把钥匙

《中论》后面还有四百多个颂词，学起来并不轻松。在这个过程中，大家一方面需要注意学习方法，另一方面也要精进努力。

课前最好能提前预习，要了解科判并大概明白颂词的字面意思，这样当我展开分析时才能跟上思路。在我讲课的过程中，一定要专注地谛听。心专注非常重要，虽然每个人都花了同样的时间听课，但由于心的专注度不同，效果也截然不同。课后应该及时复习并反复串习，要练习解释颂词的字面意思，并学会展开分析。

如果每天都能这样认真学，就能打下扎实的基础，以后复习起来也很容易。如果这次囫囵吞枣地过了，则是非常可惜的，因为以后很难有机会重学一遍。我们每天讲的内容都不多，课后大家一定要反复思维这些道理。

学完《中论》之后，可能有些道友已经完全通达

了法义，有些只是大概明白了，有些依旧茫然不知所云。之所以有这么大差别，一方面因为个人前世的因缘不同，另一方面也观待于学习方法，但最主要的还是取决于个人的精进程度。对于特别精进的人来讲，无论讲考、笔考、背考，还是闻思、念咒、禅修，都能做得很好。希望大家一定要精进起来！

癸四（破四缘各自法相）分四：一、破因缘；二、破所缘缘；三、破等无间缘；四、破增上缘。

虽然六因四缘在本论中被龙猛菩萨一一遮破了，但很有必要了知它们在《俱舍论》中是如何安立的。因为如果连什么是六因四缘都不清楚，又何谈遮破它们呢？

子一（破因缘）：

首先破四缘中的因缘。何为因缘呢？对于任何一法而言，能真正产生它的因，或者对其产生起直接作用

的缘，叫做因缘，因缘也可称为因。我们平时说的因和这里的因缘意思基本相同。

有部宗认为：因缘应该存在，否则就会像石女儿或龟毛兔角那样不能显现法相，但因缘的法相是存在的，因为释迦牟尼佛亲口说过因的法相——“能生者即是因”，意即，对任何一法的产生起作用的法，就是此法的因。

中观宗驳曰：虽然在妄执较重的世人面前，佛陀说过因缘等诸法存在，但这并非佛陀的究竟意趣。如果佛陀开始不随顺他们，直接揭示出万法的实相，将难以引导这类根基的众生。所以，“能生者即是因”这一法相只是随顺世人而安立的一种名言，若仔细观察，则不能成立。为什么呢？

如颂云：

若果非有生，亦复非无生，

亦非有无生，何得言有缘？

如果不能产生有的果法，也不能产生无的果法，也不能产生亦有亦无的果法，那为何说因缘存在呢？

因缘之所以不成立，是因为它的法相“能生者即是因”不成立。为什么不成立呢？因为因缘无法产生任何一种果法，也就是说，对于有、无、亦有亦无、非有非无的果，因缘都无法产生。

下面就从四边果的角度，对因缘进行观察：

一、若果法在因缘上已有，就无需依靠因缘再次产生。就像青稞如果在种子上已经存在，农民就不必辛苦劳作以获得果实了。如果有了果还要再生，就如同生完孩子还要再生一样，会有无穷生、无义生等很多过失。

二、若果法在因缘上不存在，那么能生因缘即使再有能力，也不可能让不存在的法产生。如《澄清宝珠论》云：“纵以亿万因，无不变成有。无时怎成有？成

有者为何？”意思是，从实有的“无”中产生“有”，只是未经观察的迷乱显现，真正观察时，纵然具足亿万个因缘，实有的“无”也不可能变成“有”。就像虚空中的鲜花亘古以来从未产生过，无论积聚多少因缘，都无法令其产生一样。以上观察有果和无果的方法与前一颂基本相同。

三、若果法在因缘上亦有亦无，同样无有产生，因为相违的二法无法在同一体上共存，就像实有的柱子和无实的虚空二者不可能融为一体，既存在又不存在一样。因为这样的法不能安立为所生，故没有产生。

四、若果法在因缘上非有非无，也无有产生。因为既然“亦有亦无”的情况不存在，与之观待的“非有非无”也不可能有。

既然缘不能产生任何一种果法，因缘的法相就不能成立，由此因缘也无法安立。

◎ 佛陀的密意必须要懂

此处并非否定佛陀的观点。虽然佛陀说过“能生者即是因”，但里面蕴藏着特殊的密意⁴⁶，如同前面所讲，这只是为了接引根基尚未成熟的众生而暂时安立的一种假象，并未真正揭示万法的实相。

在佛陀所有的教言中，有些揭示了诸法的真相，有些只描述了事物的假象。这么说的目的是要接引不同根基的众生。比如，在没有胆病的人面前如果说海螺是黄色的，他们很难认同，说白色他们才会接受，佛陀转第二转空性法轮的目的即要接引这样的利根众生。反之，若有胆病的人面前说海螺是白色的，他们肯定反对，一定要说黄色他们才会接受。佛陀转第一转法轮，对钝根众生宣说因缘等诸法存在，也是这个道理。

46 《大圆满心性休息》第八品：令入秘密：诸如为利益有些因畏惧空性而不入大乘的声闻种姓者，佛说色法存在。如此一来，闻法者理解色法等外境实际存在而（放下顾虑）趋入大乘，而讲法者想到的是凡显现的一切法均如梦境般存在。

《中论》阐释了佛陀第二转法轮的甚深密意，通过二十七品全方位地遮破了一切万法。不管是清净的法，还是不清净的法，只要人们分别念认为存在的法，最终都被抉择为离戏空性。

子二（破所缘缘）：

什么是所缘缘呢？按照《俱舍论》的观点，产生眼识等心、心所法所依靠的对境即是所缘缘。比如，眼识看到外面的柱子，柱子就是眼识的所缘缘。

“所缘缘”三个字当中，第一个“缘”有执取之意，比如《现观庄严论》和《俱舍论》中经常讲的能缘、所缘、缘一切众生当中的“缘”即是执取的意思；“所缘”指所执取的对境；后面的“缘”是指四缘的缘，即产生果法的缘。

对方认为：能缘是指心和心所之一切法，所缘指心和心所的对境——色声香味等法。依靠所缘对境色法等，

就能产生能缘心识法，因此所缘缘应该存在。

中观宗驳曰：这种观点不合理，因为无论能缘存在与否，所缘缘都不能成立，如颂云：

如诸佛所说，真实微妙法。

于此无缘法，云何有缘缘？

藏文译本颂词：

若有此缘法，则彼无实义，

于此无缘法，云何有缘缘？

如果眼识等能缘法已经存在，所缘缘就无有任何实义；如果没有眼识等能缘法，为何会有所缘缘呢？

（此偈颂与下一偈颂的顺序与原译顺序颠倒，为照顾藏文科判，故略作调整。）

前两句“若有此缘法，则彼无实义”当中，“缘

法”是指有境⁴⁷，即能缘的心和心所法；“彼”指所缘缘，即所缘的色声香味触法。大家一定要分清能缘和所缘，比如，依靠柱子生起眼识，眼识是能缘，柱子是所缘。

◎ 从有境方面破所缘缘

如果能缘眼识（有境）已经存在，所缘柱子就没有任何实义。因为，本来依靠柱子才能产生眼识，但现在眼识已经有了，这样所缘缘柱子对眼识来说就没起到任何作用，因此无有任何存在的价值和意义，根本不需要。

反之，如果眼识等能缘不存在，那么对于一个不存在的法而言，柱子等对境不可能对它起到任何作用。既然起不到作用，柱子等就不能成为所缘缘。

另外，因为能缘、所缘看待成立之故，能缘法如果

⁴⁷ 有境：有，即具足；境，即对境。具足对境者，也就是能涉入自之对境且与之相应的事物，如眼识。

不存在，与之观待的所缘缘也不可能成立。比如，眼识见柱子的时候，能见眼识和所见柱子需要相互观待，若没有所见柱子，就不会有能见眼识；若没有能见眼识，也不会有所见柱子。

在推理的过程中，抓住要点非常关键！如果掌握了根本性问题，通过简短几句就能阐述得非常清楚；如果抓不住要点，说得再多也解释不清里面的真正内涵。

这一颂主要是从能缘心识存在、不存在两个角度观察所缘缘是否成立。

◎ 从对境方面破所缘缘

我们也可以反过来推，从所缘对境的本体存在和不存在两个角度，观察所缘缘是否成立：

首先中观宗问对方：你们的能缘是缘取存在的对境，还是不存在的对境？

如果对方认为缘取存在的对境，那么能缘和所缘就应该同时存在，但这并不合理。因为，如果深入观察，依靠第一刹那的所缘柱子，能缘眼识在第二刹那才会生起；而当第二刹那能缘眼识生起时，第一刹那的所缘柱子早已灭尽。因此，能缘和所缘不可能同存，如果因果同存，就违背了因果规律。既然能缘存在时，所缘已经灭尽，那么对方缘取存在对境的观点就不能成立。

如果认为缘取不存在的对境，也不合理。比如，当我们想看外境柱子时，如果柱子像石女儿一样不存在，那它对眼识的产生能起什么作用呢？起不到任何作用。

既然无论外境存在与否，能缘心识都无法缘取，能缘就不可能成立。如果能缘不成立，与之观待的所缘也无法安立，以此就遮破了所谓的所缘缘。

第7课

上节课我们遮破了四缘中的因缘和所缘缘，今天破等无间缘和增上缘。

子三（破等无间缘）：

◎ 何为等无间缘

等无间缘也称次第缘。唐之前（包括唐代）翻译的佛经一般称次第缘，比如本论和波罗颇蜜多罗⁴⁸翻译的《般若灯论》中都叫次第缘；唐之后的译作及近现代

48 波罗颇迦罗蜜多罗，中天竺僧人，刹帝利种姓，10岁出家随师习学，后到那烂陀寺听戒贤论师讲《十七地论》，后北行至唐朝西北可汗叶护地区行化。唐武德九年（626）应使蕃高平王之请来长安，住大兴善寺。从629年-632年译出《宝星陀罗尼经》《般若灯论释》等3部35卷。633年卒于胜光寺，终年69岁。

的诸多论典中，通常称等无间缘。唐代之前与之后翻译的佛经，在用语方面有时稍有不同。

所谓等无间缘，是指前因刚灭尽的无间，对后面果的产生直接提供了一种作用，中间没有任何阻碍果产生的外缘，果一定会生起，此时前因的灭尽就是后面果的等无间缘⁴⁹。比如，从心识角度讲，在加行道胜法位⁵⁰的最后刹那，心灭尽以后就会无间生起见道之果，这时前面有漏心的灭尽，就是后面无漏心的等无间缘；从外境角度讲，苗芽第一刹那的生起，是依靠种子灭尽的最后刹那为其提供的作用，也就是说，种子最后刹那的灭

49 等无间缘：按小乘有部宗在《俱舍论》中所述的观点而言，真实无间趣入无余涅槃的前一刹那心与心所不产生后一刹那心与心所非等无间缘，此外的一切心与心所都是等无间缘。如《俱舍论》云：“等无间非后，已生心心所。”所谓等无间缘之‘等’是同等之义，即前一刹那的心与心所与后一刹那的心与心所皆为相同。‘无间’例如前一刹那之眼识灭后，相续不断的生起第二刹那之眼识故为无间缘。小乘其余宗派的观点，不仅承许内在的心与心所是等无间缘，亦承许外在的色法是等无间缘，故曰：因灭无间即生果，此因乃是果无间，犹如种因趋灭之际无间即能产生芽果。月称论师在本论自释中叙述小乘的观点时说：“如种灭无间为芽果之等无间缘。”又于《显句论》中破斥等无间缘时，亦破斥芽果之等无间缘。佛护论师在《中论注释》中亦如是说。

50 加行道胜法位：又称加行道世第一法位。是四加行位之一。四加行位为“暖、顶、忍、世第一法”。世第一法是有漏智的极限，世俗法的顶点，所以称“世第一法”。《俱舍论》二十三曰：“此有漏故名世间，此最胜故名第一，此有遍法，世间中胜，是故名世第一法。”

尽，就是苗芽第一刹那的等无间缘。

◎ 因缘有不同的安立方法

六因四缘主要根据《俱舍论》里小乘的观点来安立。小乘有部宗与随教经部⁵¹都承许六因、四缘、五果⁵²之他生。随理经部⁵³与唯识派不许六因，而许近取因与俱有缘。比如，种子产生芽果的时候，种子为近取因，阳

51 随教经部：不依《毗婆沙论》而主要是根据佛经解释诸法，所以叫作经部。是信从契经、执著内心外境是实有的小乘宗派。分随教经部和随理经部两种。随教经部是按《俱舍论自释》的观点来安立，随理经部则是根据《释量论》等因明七论来说法。因为方法上经常采用譬喻来说法，所以又叫譬喻论师。

52 异熟果：本体不是善法也不是恶法，而是无覆无记法，其产生的来源是善和不善的有记业，异熟果由众生相续所摄，《百业经》说：所谓的业，并非成熟于地水火风上，而是成熟于众生的相续当中，这是异熟果的特点。

等流果：等流果与自己前面的因是同类的，比如前世做善事，今生会成熟这种习气；以前做恶业，即生也会成熟它的习气。《大圆满前行》等很多论典里面说：等流果有同行等流果和感受等流果。

离系果：通过智慧灭尽其他法，当时灭尽的部分，小乘称之为离系果。“离系果”也是比较特殊的一个名词，比如通过智慧观察，相续中原来的烦恼，现在以抉择灭的方式来已经灭尽了，也即与烦恼断绝了关系，有部宗认为，这时会获得一种远离烦恼的果位。

士用果：通过士夫的作用产生的一种果。所谓的“士夫”，有真正的士夫和名相上的士夫，有时可把因缘称为士夫，不一定特指有生命的士夫。

增上果：即凡是与它同时和在它前面的，除无为法以外，对产生不起障碍的所有因而产生的果。

53 随理经部：尊奉《因明七论》的经部宗。《因明七论》分别是《释量论》《定量论》《理滴论》《因滴论》《关系论》《悟他论》《净理论》。此派学说较突出之特点是，结合《释量论》的自相、共相之区分来解释二谛。

光水土等为俱有缘。

前些天有些道友问我：“有位堪布讲《中论释》的时候，因缘的安立方法与《俱舍论》的有些分摄不太一样，是什么原因呢？”其实他是按照因明的因果施設方法⁵⁴安立的，这与《俱舍论》的有些地方稍有不同，但两种安立并不矛盾。就像我们讲《俱舍论》时，有的概念是按有部的观点来安立，有的是依经部或经部以上，包括唯识宗的观点来安立。所以，因缘的安立方法不一定完全符合有部宗的观点。

对于等无间缘，中观宗同样不予承认，因为无论从果已生还是未生的角度观察，等无间缘之灭法都不能成立。

果若未生时，则不应有灭，
灭法何能缘，故无次第缘。

54 因明中对因缘的分析是，对产生芽果差别基的体相有直接作用力者为近取因，对芽果的差别相增上、稳定、成熟起辅助作用者为俱有缘。

果法如果尚未生起，则不应该有因法的灭尽；即使有灭法，也只是不存在而已，又怎能作为缘而生果呢？因此，并不存在次第缘。

中观宗认为：“果若未生时，则不应有灭”，假如果法在这一刹那尚未产生，就不应有前一刹那的灭法。因为对方承许依靠前一刹那的灭法产生了这一刹那的果，既然如此，在果未产生时，灭法就不应该存在，因为因果相互观待之故，就像苗芽如果尚未产生，就不能说种子因生果而灭尽一样。

对方反驳说：假如果法已经产生，灭法就应该成立了吧？

中观宗驳曰：这种观点也不合理，“灭法何能缘”，即使有灭法，它也只是不存在的法，与虚空等无实法⁵⁵

55 无实法：即如无柱无瓶，虚空，龟毛兔角等，唯是总相，是分别识假立的对境，是心前浮现的一种行相和概念，不能像有实法那样起作用。如《中观庄严论释》云：无实法的本体在外境上不成立而仅是倏然（分别心）假立的，所说的这些内容借助各种名称、文字足能安立。一切无实法……都如兔角等那样是一种否定有实的遣余分。

一样没有任何功用，又如何能作为缘来生果呢？如《无畏论》云：“灭尽不能作缘，因所谓灭尽仅为不存在而已，不存在不能为缘故。”另外，产生灭法的缘也不可能存在，因为既然灭法是无实法，那什么法能成为无实法的缘呢？根本没有这样的缘。

对方辩解说：灭法并不是无实法，而是实有存在之法，所以可以安立为缘。

◎ 关于灭法是否实有的辩论

关于灭法是否实有的问题，各派持不同的观点：有部宗承许过去、现在、未来三世实有⁵⁶存在，因此认为前因的灭法也应该是实有之法，能起到生果作用。

56 有部宗主张“三世实有”“法体恒有”，认为过去、未来和现在皆有实体，而且论证诸法都各有其不变不改之自性，同时也有造果之原因。原因出之，所以一切法既是实有，因也是实有的，因此又有说因部之名。由于一切有部认为诸法都有其不变不改之自性或法体，因此只承认人无我而不主张法无我，“六因”是有部“三世实有”的立论依据，即认为在三世中有着因果的必然联系，同时并发展了原始佛教的缘起观。

如果有部宗在名言中这样解释，也许还有一点合理性，但如果从万法真实本性的角度讲，什么都不存在才称为灭法，说它实有完全不合理。

宗喀巴大师的八种中观特殊见解当中，也有灭法实有的说法，但这只是从中观自续派的角度讲。麦彭仁波切在《中观庄严论释》和其他两个辩论书里，对灭法做过详细观察，最后认为灭法实有的说法不能成立。他在很多中观论著中都阐述过此观点。

◎ 灭法不存在的原因

为什么灭法实有不成立呢？因为，如果灭法实有存在，它就会有灭和不灭两种情况，但通过观察，两种情况都不合理。

假如灭法不灭，即缘灭尽产生的灭法一直存在，那么该灭法就会因没有灭而不能产生后面的果法。

假如灭法有灭，那么灭后产生的是灭法，还是非灭法呢？

如果灭后产生的是灭法，那么这个灭法又会生出下一个灭法，下一个灭法还会再生下一个灭法……如此一来，即使整个虚空都遍满了灭法，后面的果也没有机会产生，这种过失不可避免。以前有些自认智慧很高的人持此观点，麦彭仁波切对他们进行了驳斥。

如果灭后产生的是非灭法（果法），那么此灭法和自己所生的果法就会成为一体，因为它们之间没有任何灭法来中断，如此一来，就会因为没有灭法而具有恒常的过失。

所以，灭法无论灭还是不灭，无论灭后生的是灭法还是非灭法，都不合理。因此，灭法实有的说法不能成立。既然灭法不存在，等无间缘就无法安立。

清辩论师在《般若灯论》中也驳斥过灭法实有的观

点，曰：“如久灭识，亦如色法”。意即，如果承许灭法实有，那么心识的灭法就会和色法没有任何差别。为什么？因为心的灭法如果还是心，那就等于原来的心没有变，这样会有心未灭的过失；如果心的灭法不是心，那么这个灭法就会与色法没有任何差别，因为有实法⁵⁷不离色法⁵⁸和心法⁵⁹，已灭之法既然不是心法，则必定是色法，但这显然不合理。由此推出，灭法实有的观点不能成立。

观察等无间缘时，关键就要观察灭法是否实有。如果灭法实有存在，就会有上述过失；如果灭法不存在，

57 有实法：《中观庄严论释》中详细解释了什么叫有实法：“此处堪当所知的事物——为诸大智者到愚笨的牧民之间所共称、能起作用、无害之根前能呈现自相并且可产生后面自果的一切法才是名言量所衡量的真正所量。”有实法能起功用：如柱子能撑梁，瓶子能盛水，水能沐浴，能解渴；火能取暖，能煮食。

58 色法：为“心法”的对称，一切诸法，分为蕴、处、界三科，而以五蕴为基础。五蕴再加以归纳，只是色、心二法。所谓色法，广义言之，是物质存在的总称，泛指有质碍性之物，即占有一定空间，具有自他互相障碍，及会变坏之性质者。

59 心法：宇宙万有可分成五位（心王、心所法、色法、不相应行法、无为法），心法即其一，指心王。于小乘俱舍论五位七十五法之说中，心法仅有一种，即六识心王；于大乘百法明门论五位百法之说中，则谓心法有八种，即八识。唯一切万有若以色心二法分类时，则总合心王与心所，称为心法，相对于色法。

依灭法而生果法的说法就不能成立。

◎ 灭法的作用不成立

对方辩解说：即使灭法不实有存在，但灭的同时会起一种作用，是这种作用产生了后面的果，因此等无间缘应该存在。

中观宗驳曰：既然灭法不存在，与虚空和石女儿无异，那么它在任何时、任何处都不可能产生所谓的作用。如果不存在也能起作用而成为缘，那世上没有一法不能成为缘了，所有的非因、非缘也可以全部变成因缘了，这样整个因果次第都会颠倒。所以，等无间缘只能在名言量⁶⁰中暂时安立，在胜义智慧面前经不起任何观察。

“故无次第缘。”因为灭法不成立，所以不存在所

60 名言量：“量”就是无欺的心。名言量就是观察名言现相的无错谬的心。也就是对名言现相的体性，它是无错误了知的。比如这个虚妄的世间有水，你也无误地见了水，这个见水的眼识就叫名言量。或者见到山上有烟，由烟推断有火的比量心，也叫名言量。像这样无误认知名言现相的现量和比量，就叫名言量。

谓的次第缘。

◎ 《显句论》破四边的观察方法

《显句论》中是从破四边的角度遮破等无间缘：既然对方承许缘产生灭法，由灭法而生果，那我们可以观察灭法的生、灭、生灭二俱、非生非灭四边是否成立。如果不成立，就可以遮破灭法，从而遮破等无间缘。

一、灭法的灭不能成立，可以从果法是否生起两个角度进行观察：

如果果法尚未生起，灭法怎么能灭尽呢？若灭法对果法尚未起到任何作用就灭了，它就不能成为缘。

有些人认为，虽然因已经灭尽，但它在灭之前会对果法起一种作用，这种作用应该是果的因。就像人在临死前留下遗嘱一样，人死之后，遗嘱就开始生效。但这种说法不合理，虽然在名言中可以承许作用对果的产生

起了一点幻化作用，但在胜义当中，所谓的作用根本不存在。

为什么作用不存在呢？可以用前面讲的因缘与作用是否互相具足的方法来抉择，也可以观察因缘与作用是一体、异体、二俱还是二非，最后推出在四种情况下，作用都不能成立。世人的很多分别妄念都不符合实际道理，当以胜义理详细观察时，才知道自己原来的想法和做法完全是颠倒的。

反之，假如果法已经生起，则不需要灭法之灭。本来灭法灭后才能生果，但现在果法已经有了，这样灭法之灭对果法实际没起到任何作用，因此没有任何存在的必要。

通过以上观察可以推出，灭法之灭不能成立。

二、灭法的生不能成立。虽然对方认为缘会产生灭法，但这种观点不合理，因为灭法是无实法，什么法能

产生无实法呢？不可能有这样的法。

三、既然灭法的灭和生都不成立，所谓的亦生亦灭就不可能成立。

四、既然亦生亦灭不成立，与之看待的非生非灭也不能成立。

总而言之，灭法的灭、生、生灭二俱、生灭二非都不能成立。由此推出，灭法根本不成立，既然如此，等无间缘就无法安立。

也可以通过观察果法存在、不存在、亦存在亦不存在、非存在非不存在这四边来遮破等无间缘，最后无论哪种情况，等无间缘都不能成立。

◎ 依金刚语，悟更深意

希望大家能翻开高僧大德们的《中论》注疏，看一

看他们是如何阐释的，然后再对比一下自己的认知，这样就会找到差距，用比较的方法学习非常重要！

月称论师的《显句论》是一部非常殊胜的中观论典，它解释了《中观根本慧论》的究竟深义，但可惜的是，这部论好像至今还没被译成汉文。清辩论师同样是一位能开显龙猛菩萨密意的圣者，希望大家能认真看一下他的《般若灯论》。圣者们的金刚语都极具价值。

子四（破增上缘）：

◎ 何为增上缘

《俱舍论》云：“能作因称增上缘。”增上缘就是六因当中的能作因⁶¹，即除了自己以外，对自己的产生不作障碍的一切法。

此处对方安立的增上缘与之不同，他们认为：有此

61 能作因：《俱舍论》云：“除自余能作。”即小乘有部所许，除果法自己以外的一切有为、无为法皆为能作因，亦摄一切是因非因之所有法。

法故有彼法，此法即彼法的增上缘。比如，撑起宝伞就会出现伞影；鸟儿飞过就会留下身影，宝伞和飞鸟就是其各自影子的增上缘。如《般若灯论》云：“若此法有，彼法得起，生增上缘义”。另外，这边和那边、上面和下面这样互相观待的法，彼此也互为增上缘。

但对方所认为的增上缘同样不存在。如颂云：

诸法无自性，故无有有相，
说有是事故，是事有不然。

因为诸法皆无自性，所以不存在有相之法；既然诸法之相不存在，说因有此法（增上缘），故有彼法（依增上缘而产生的果法），就极不合理。

中观宗驳曰：你们认为缘等诸法具有自性，故而安立了增上缘的法相，但这只是名言假立，胜义观察时，一切万法都如虚空一样无任何自性，这样增上缘的法相如何成立呢？不可能成立。如《金刚经》云：“凡所有

相，皆是虚妄”。

为什么说缘等一切诸法都没有自性呢？因为前面通过胜义观察已经推出，万法没有所谓的生，既然无生，就不会有安住；没有安住又何来自性呢？

◎ 依胜义量才能抉择万法实相

若想抉择万法真正的本体，必须依靠胜义量。依靠名言的现量⁶²和比量⁶³只能了知事物的颜色、形状、关系等表象，不可能彻知万法的实相。

胜义量⁶⁴分为假胜义量和真胜义量。假胜义量只遮破了有边，推出万法皆为空性，得出单空（假胜义）的结

62 现量：量之一种。现量的法相是离分别，不错乱之识。分为根现量、意现量、自证现量和瑜伽现量。

63 比量：分为自利比量和他利比量。自利比量的法相，也就是由三相齐全的因而觉知所量的意义。他利比量，是指立论者将自身觉知的意义，通过推因的方式在他者面前宣说的语言。

64 胜义分为相似胜义（假胜义）和真实胜义（真胜义）两种，假胜义是单空，真胜义是远离四边八戏的大空性。由此，胜义量分为假胜义量和真胜义量。胜义量是能境，胜义是所境。

论：真胜义量遮破了四边，得出万法在胜义中远离四边八戏（真胜义）的结论。

我们的眼耳等五根识所感受的一切，是不是万法的实相呢？并不是。心里对诸法的各种想法，是不是万法的实相呢？也不是。为什么？因为众生的五根识和分别念都是颠倒错乱的非量，依此得出的结论必定也是错误的。就像一个精神癫狂的人，他的所见所想，肯定与正常人看到和想到的不一样。

所以，凡夫人想依靠自己的各种识来认知诸法实相根本不可能，必须依靠圣教量⁶⁵和理证，才能真正抉择万法的实相。圣教量是指佛陀宣说的《般若经》等经典，理证即龙猛菩萨等大德运用的中观推理。

既然万法皆无自性，那么增上缘的法相——依缘

65 圣教量：又作正教量、佛言量、至教量，于佛教中，古因明在现、比二量外，承认圣教量给予现、比二量确实性之保证。瑜伽师地论卷十五并谓，一切智所说之言教称为圣教量，圣教量之条件有三，即：（一）不违圣言，（二）能治杂染，（三）不违法相。

而生果（依一法而产生与其看待的差别法或差别事），在实相中也不可能成立。可见，对方看待而安立的增上缘，没有任何存在的合理性。

辛二（破世人共称之他生）分二：一、略说；二、广说。

壬一（略说）：

按照果仁巴大师的科判，在遮破宗派所承认的依四缘之他生后，这里是破世间共称之他生，因为世人一般也认为他生存在。

◎ 介绍果仁巴大师

全知果仁巴是萨迦派非常著名的论师，在藏传佛教界颇具名望。他在现观、因明和中观等方面有很多著作，其见解具有不共的特点。他曾对宗喀巴大师的著作

做过分析并撰著了一些辩论书，产生了较大的影响。

果仁巴大师也写过一部《中论》注疏——《中观论详解·正见之光》。我在翻译麦彭仁波切《中论释》的过程中参考过这部论，当时也参考了宗喀巴大师的《理证海》。藏传佛教各派在传讲《中论》的时候，萨迦派主要依靠全知果仁巴的《正见之光》；格鲁派主要依靠宗喀巴大师的《理证海》；宁玛巴主要依靠麦彭仁波切的《中论释》。这三部《中论》注疏都非常有名。

◎ 果仁巴大师的不共观点

按照果仁巴大师的科判，此处是破世间共称之他生，共有四个颂词，分别从果和缘之间“有”“无”“是”“非”，即缘中有果、缘中无果、果是缘、果非缘四个方面破，这样安立也很合理。

◎ 破缘中有果

与学过宗派的人相比，世人的想法比较简单，他们认为：因缘肯定能生果，没必要详细观察，因为现量就能见到毛线可以织成氍毹、种子可以长出苗芽，这个事实任何人都不能否认吧！

虽然他们如此肯定，但实际上“现量见”并没有真实成立的依据。为什么？如果现量见到了缘生果，那么果在缘中存在还是不存在呢？

如果认为缘中有果，那“有”的方式只有两种：一、果在分别各自的缘中存在；二、果在和合的缘中存在。但观察之后，两种存在方式都不合理。

略广因缘中，求果不可得，

因缘中若无，云何从缘出？

在和合以及分开的因缘当中，都得不到所求的果

法。既然因缘中没有果，又如何从因缘中生果呢？

第一句“略广因缘中”，“略”指因缘和合，“广”指因缘分开，比如地水火风四大，结合起来即为略，各自分开即为广。在《般若灯论》中此颂被译为：“非一一和合，诸缘中有果。”意思是，并非从一一，或者和合的缘当中产生果。

鸠摩罗什大师翻译的《中论》，个别颂词可能稍微有点难懂，不懂时可以对照一下其他译本，这样对理解法义会很有帮助。麦彭仁波切每次写注释时，都会参照很多不同的译本。宗喀巴大师在传讲《事师五十颂》时，除了使用恰罗扎瓦译师的译本以外，还会对照其他几个译本。

中观宗驳曰：因缘他生的观点不能成立，因为假如果法存在，那么它或者在和合（略）的因缘当中存在，或者在分别各自（广）的因缘当中存在，但真正观察时，无论在和合还是分开的因缘当中都得不到果。

◎ 分开的各缘上无果

首先，在分开的各缘上不可能有果，比如，毛线是由很多细毛组成，在每根细毛上（即分别各缘上）是否有穉穉（果）呢？当然不可能有。又如，一般人都认为苗芽（果）是依靠种子、土壤、阳光、水等因缘聚合而产生，但如果把这些因缘分开，苗芽是在哪一个因缘上存在呢？详细观察就会知道，在各自的缘上都没有苗芽。

假如对方认为在一一细毛上存在穉穉（果法），或者在种子等各因缘上存在苗芽，我们就用可现不可得来遮破。

可现不可得⁶⁶是因明的一种推理方法。比如，我前面有一个瓶子，此时我具有正常的眼识，并且在看对

66 可现不可得：不可得真因之一，能于所诤事中证成所碍事物决定是无者。分为（一）所缘可现不可得（二）相违可得两种。（一）所缘可现不可得，分为四类：1 自性不可得：例如，这个房间（有法），无有瓶子（立宗），可现而以量不可得之故（因）；2 因不可得：例如，夜晚的海面（有法），无有烟（立宗），无火之故（因）；3 能遍不可得：例如，那边的石寨（有法），无有沉香树（立宗），无树之故（因）；4 亲果不可得：例如，无烟的院落内（有法），无有烟的亲因（立宗），无烟之故（因）。（二）相违可得：分为依于不并存相违与依于互绝相违的两种相违可得论式。

境时也不存在任何不可得的情况，即不存在远而不可得、近而不可得等。这时如果我没能见到瓶子，就说明瓶子不存在。

同样，若每根细毛上真有璊璊，眼识就应该可以见到，但实际根本见不到，这就说明细毛上并没有璊璊。

另外，假使每根细毛上都有一个璊璊，就会有生众多果的过失。因为一斤毛线是由无数细毛组成，每根细毛又是由无数微尘组成。若每个微尘上都有一个璊璊，就会出现无数个璊璊。这样拥有毛线的这家人就会变得极其富有了，但这是不可能的事。因此，在分别各缘上不可能存在果法。

◎ 在和合的因缘中无果

既然在分别各缘上都没有果，那么在和合的因缘中也不可能有果。就像在每根细毛上都没有璊璊（果），

那无数细毛聚集在一起，同样不可能有毵毵（果）一样。

演培法师的讲记里是用手指和拳头来比喻：既然每根手指上都没有拳头，五根手指聚合起来怎么会有拳头呢？也不可能有。

人们之所以认为拳头真实存在，是由分别妄念所致，把《俱舍论》里所说的一种有表色当成了所谓的拳头。实际上，拳头只是一种概念，在真实义中并不存在。

世人因长期受到各种熏习，自相续中形成了根深蒂固的俱生执著和遍计执著，由此便会产生“这是什么，那是什么”等各种概念，但这些都是妄念形成的虚幻假象，胜义当中丝毫不存在。同样，种子与苗芽、毛线与毵毵的因果关系也只是一种假象。

通过以上观察可以推知，果在因缘和合及分开的情况下都不存在。既然果不存在，因缘自然不能成立，由此所谓的他生也不可能成立。

◎闻思般若至关重要

究竟而言，依缘他生之所以不成立，是因为因果等一切万法的本体都不存在，皆为空性。慈诚罗珠堪布在《中论讲记》中引用《中观宝鬘论》的教证说：就如糖的本性是甜的、火的本性是热的一样，一切万法的本性是离一切戏论的空性。

凡夫人依靠五根识不可能现见这样的离戏空性，只有通过长期闻思修行，断除自相续中的烦恼障和所知障⁶⁷，才能如实照见万法实相。在此过程中，首要之事就是闻思。

闻思什么样的经论呢？需要学习释迦牟尼佛宣讲的般若经典，以及龙猛菩萨、月称菩萨等论师宣讲的中

67 根据麦彭仁波切的教言，这两大障碍可从三方面来分析：1) 二障之“因”：佛于《楞伽经》中说，以我执产生的执著为烦恼障，以三轮法执产生的分别心及习气为所知障。2) 二障之“本体”：弥勒菩萨于《宝性论》中云：“三轮执著心，许为所知障；各等恶分别，许为烦恼障。”六度之违品皆为烦恼障的本体，此外的三轮执著皆为所知障之本体。3) 二障之“作用”：小乘《俱舍论》云：“主要对获得暂时解脱作障碍的同类恶心，皆为烦恼障。”大乘《俱舍论》云：“对获得一切智智之究竟解脱作障碍的同类执著习气，皆为所知障。”

观论典，因为它们真正揭示了万法的实相。闻思之后才会明白，生住灭以及存在、不存在等世间万象，都是自己的颠倒分别念所引生的幻像，没有任何实有的本体。懂得之后并依之修行，就会逐渐脱离迷网，最终获得解脱。所以，学习这样的经论至关重要！

第8课

按照果仁巴大师的科判，“破世人共称之他生”中的四个颂词，分别从缘中有果、缘中无果、果是缘、果非缘四个方面观察。昨天第一颂遮破了对方“缘中有果”的观点，下面讲第二颂，破“缘中无果”。

壬二（广说）分三：一、观察缘中无果之自性；二、观察果是否为缘之自性；三、彼二之摄义。

癸一（观察缘中无果之自性）：

对方辩解说：既然缘中有果不合理，那缘中无果应该合理吧？但这种说法也不合理。如颂云：

若谓缘无果，而从缘中出，

是果何不从，非缘中而出？

如果说缘中没有果，而果却能从缘中出生，那么果法为何不从非缘当中出生呢？

中观宗驳曰：如果你们承许在分别各自的缘上都没有果，那为何说从缘当中产生了果呢？比如，在地水火风四大上如果都没有苗芽，为何说从四大当中产生了苗芽呢？如果缘中无果也能生果，那所有非缘也都能生果了，虚空当中也能产生柱子、早点当中也能生出餐具了。这样一来，就会有缘和非缘相同的过失。

对方反驳说：缘和非缘并不相同，虽然因缘在分开的时候各自都没有果，但因缘和合之后就会产生果，而非因在任何情况下都不能生果。

对于这种观点，中观应成派并没有遮破。不遮破是否意味着因缘和合真能生果呢？并非如此。虽然为了安立名言，中观宗暂时承许这种观点，下至牧童上至班智

达，所有人都可以这样承认，但这仅仅是一种假立，因为胜义中因果在内的任何法都没有真正自相，所以因缘和合生果只是一种假相。这种如梦如幻的生与对方所许的实有生完全不同。麦彭仁波切在《入中论释》中云：世人所承认的他生和中观所承许的因缘生果，在本质上有很大区别。

癸二（观察果是否为缘之自性）：

对方又狡辩道：缘和果并非像柱子和瓶子那样是别别的他体，而是无二无别的一体，缘的本性就是果，果的本性即是缘，就像灰色种子长成绿色苗芽时，虽然形相变了，但本体并没有改变。

这里对方持有的是自生观点。数论外道⁶⁸主要承许

68 数论派是一切外道的主派，创派者主要是劫毗罗仙人（淡黄仙人），这一外道将三德平衡的自性主物与神我二者许为胜义，《入行论智慧品》等很多论典中说：数论外道认为有二十五种所知。其中，胜义谛有两种，世俗谛有二十三种。其中主物所变化的一切现象是欺惑性的世俗有法。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：数论派所承许的主物相当于阿赖耶，神

自生，他们认为二十三谛法是主物变化的假象，实际都是主物的本体。到了一定时候（即神我由于修习少欲，观察诸境过患而起离欲之念，逐渐修习静虑，因而获得了天眼通。以天眼通观察主物时），主物便不好意思，脱离了神我，这时一切变异的二十三种法就会逐渐融入主物中隐没不现，他们把神我脱离二十三种法称之为解脱。

但这种自生说法并不合理，下面第三个颂词即对这种“果是缘”的观点进行破斥。

若果从缘生，是缘无自性。

我相当于意识。一旦通过修道而获得禅定眼后再来观看，便会现量照见所有现象的本来面目。数论外道特别精进，他们通过禅定获得智慧眼，最后见到并非主物和神我的所有现象的本来面目。就像人们所认为的，意识当中显现万事万物的形象。因此，麦彭仁波切也说：在所有外道当中，数论外道应该是最好不过的一种宗派，因为它接近唯识宗。由此使诸现象全部融入主物境界中。通过修行认识这些假象以后，一切世俗法逐渐融入外道所承认的主物当中。这样一来便使明知之士的神我与似乎欺骗诱惑的对境一刀两断，不再有任何关联，从而独自逍遥而住，这就是所谓的解脱。有人认为：这种说法跟佛教的说法是不是相同啊？一切世俗谛都是假的。通过修持，对这种假象的本体获得认知之后，一切假象全部融入主物，最后现前自我的逍遥自在。这是不是已经获得了佛教所谓的成就呢？其实有很大差别。因为数论派承认“主物”是实有存在的，而佛教徒完全是在无我的基础上进行抉择，无论如何观察，所谓的“我”根本不可能成立。显宗、密宗，包括大圆满当中，虽然有“普贤如来”“自我本净”等诸如此类的法语，但实际上，这些全部是建立在“无我”的基础上。因此，二者之间存在非常大的差别。

从无自性生，何得从缘生？

藏文译本颂词：

若果是缘性，诸缘非自性，

从无自性生，岂得缘自性？

认为果就是缘的本性不合理，因为诸缘没有自性，从无自性的缘当中如何产生果呢？果又岂能得到缘的自性呢？

中观宗驳曰：“果是缘”的观点不合理，假如缘有真正的自性，说果与缘是一个本体也可以，但仔细观察后，缘没有丝毫自性可得，这样说“缘产生了果、果是缘”就根本不合理。

比如，无常法⁶⁹如果有真实自性，则可以说从无常当中产生了柱子、柱子是无常。但真正观察时，无常只

69 无常：即谓一切有为法生灭迁流而不常住，一切有为法皆由因缘而生，依生、住、异、灭四相，于刹那间生灭，而为本无今有、今有后无，故总称无常；《大智度论》举出二种无常：（一）念念无常，指一切有为法之刹那生灭；（二）相续无常，指相续之法坏灭，如人寿命尽时则死灭。

是人们心中的概念，无任何自性，如同石女儿一样。这样说“无常产生了柱子，柱子是无常”就显然不合理。

又如，如果毛线的本体真正成立，说氍毹就是毛线，两者的本体无二无别也可以。但毛线的本体并不成立，因为毛线是由很多细毛组成，每根细毛是由东南西北不同方向的诸多微尘组成，每个微尘又是由无数极微组成，观察到最后，极微没有丝毫真正的本体⁷⁰。可见，毛线只是一种虚幻的显现，并不真实存在。毛线不是在我们观察的时候才不存在，而是自始至终从未存在过，认为其存在只是我们的错乱分别。既然毛线不存在，氍毹与毛线一味一体的概念就不能成立，就像不能说空中的花

70 此处可用离一多因来观察：离一多因是观察一切诸法本体的中观因。如果万法实有，其本体要么是一，要么是多，除了一和多之外没有其他实有的方式，所以通过离一多即可破对万法的实执。因为“多”是由“一”组成，所以首先破一，一破掉后多就不能成立。比如，柱子是由很多微尘组成，微尘分到最小就是极微，此最小微尘是否是实有的“一”呢？通过六尘绕中尘的方式，即让中间的微尘被其他六个相同体积的微尘围绕，然后看中间的微尘有没有趋向于六个方面的接触点，如果有朝东、朝西、朝南、朝北、朝上、朝下的接触点，就说明中间这个极微还可以再分，并不是所谓的“一”；如果没有朝向东南西北上下六个方向，就说明微尘与微尘之间可以互相进入，这样六尘就变成了一个微尘，根本无法组成色法。所以最后，所谓实有一体的最小微尘根本不存在，既然一不存在，多也不可能存在，离开了一和多，就说明此法没有自性。

园与空中的鲜花一味一体、无二无别一样。

若想成立真正的因果关系，一方面，时间一定要有前后差别（前因后果），另一方面，两者都要有自相，这种自相必须能独立自主地存在，即使通过胜义观察也不能被遮破。然而，因和果都不具这样的自相，所以对方所许的“因生果、果是因”不可能真正成立，就像不能说“石女儿生了儿子、这个儿子就是石女儿”一样。

癸三（彼二之摄义）：

对方仍然固执己见，认为缘必定会生果，否则会有毁坏世间因果规律的过失，但他们也不得不承认缘和果之间只能以有、无、是（一体）、非（异体）这四种方式存在。前三种已被中观宗遮破了，因此他们认为，缘和果应该是以第四种“非”的方式存在，即果不是缘，果和缘是分开的他体。但这种观点同样不合理，如颂云：

果不从缘生，不从非缘生。

以果无有故，缘非缘亦无。

藏文译本颂词：

故缘非自性，非缘性成果，

非有中无果，非缘岂成缘？

因为缘没有自性，故不能生果，缘和果也无法成立他体；非缘自性成立且能生果的情况更不会有，因为如果缘中都没有他体的果，非缘岂能成为缘而有他体的果呢？

◎ 缘无自性，故“果非缘”不成立

中观宗驳曰：“故缘非自性”假如缘和果存在真正的自性，则可以说这是因、那是果，两者是他体，然而缘和果没有任何自性，这样两者他体（果非缘）的说法就不可能成立。

《中论释》中引用了《百论》的教证“穉穉自因成，

因自他法成，其本体不成，岂由他生成？”⁷¹说明了因和果的本体都不成立，故不能成为他体，由此他生就不能成立。

◎ 缘无生，非缘更如是

对方辩白道：缘在未生果之前属于非缘，非缘和果法是他体，非缘虽然最初不是果法的缘，但后来可以变成缘，因此，果法应该是从他体的非缘中产生。

中观宗驳曰：这种说法更不合理，既然缘因为无自性，故无法产生他体的果，那么“非缘性成果，非有”，非缘同样无自性，怎么可能产生他体果呢？这种情况更不会有。再者，“中无果，非缘岂成缘？”既然缘中都没有他体的果，那非缘岂能变成缘而有他体的果呢？就像毛线（缘）当中都没有氍毹，茅草（非缘）怎么可能变

71 《中观四百论》第十四品中有类似的偈颂：“若瓶由因生，因复从他成，自体尚不成，如何能生他。”

成缘而有穉穉呢？可见你们的说法完全不合理。

◎ 缘、非缘皆是假立

对方辩解说：如果缘和非缘真像你们所说的没有自性，为什么很多佛经都对因果做过安立？你们不也常说“非缘不能生果，因缘可以生果”吗？

答曰：虽然佛经中安立过缘和非缘的概念，宗喀巴大师在《理证海》中也说过“芝麻是芝麻油的因缘，细沙是芝麻油的非缘”，但这些只是在安立名言，并非意指因缘和非缘实有存在。

并且，从果法不存在，也可推知缘和非缘自性不成立。比如，假如穉穉（果）的本性真实存在，则与之观待而成立的缘——毛线，以及非缘——茅草等也可以有存在的机会。但真正观察果法时（可以用刚才破因本体的方式观察），就会失望地发现，果法没有毫许可堪忍的本

体。既然如此，观待果法而成立的缘和非缘，就如石女儿一样没有任何存在的可能性。

世间万法都是由众生的分别念造作而成。正如清辩论师在《般若灯论》中引用教证所说：“世间因缘悉如是，但彼凡夫妄分别。”意思是，凡夫人因为具有妄执分别，故认为这是果法，那是因法，但其实世间所有的因缘都非真实存在。

◎ 二谛中的因果观

既然因和缘都不存在，那善有善报、恶有恶报的观点是否也一概破除呢？胜义中需要破，名言中不能破。在名言当中，在我们的能取所取尚未消于法界之前，善有善报、恶有恶报等一切因果都无欺地存在。所以，这里破斥的并非名言中的因果，而是实相中的因果。

关于这一点，宗喀巴大师曾说过：学过宗派的人

执著“善有善报，恶有恶报”的名言因果正见；未学过宗派的人，耽执种子生庄稼这样的因果。虽然这些在名言中暂时可以承许，但从佛陀第二转法轮的究竟实义讲，无论对因果还是对其他任何法的执著，都要彻底破除，因为万法无有任何自性，皆为远离四边的空性。世人对因和缘的执著根深蒂固，所以龙猛菩萨在第一个品就直接遮破了因缘生果。

◎ 无生的究竟密意

如果再深入分析，就会明白，佛陀第二转法轮最究竟的密意即是万法无生，因为遮破了生，也就遮破了由生衍生出来的一切万法。《显句论》中引用了《入楞伽经》⁷²的教证说：“自他及俱皆不生故”，意即万法皆

72 《入楞伽经》：北魏菩提流支译，全称《楞伽阿跋多罗宝经》，亦称《楞伽经》（南宋求那跋陀罗译）；《大乘入楞伽经》（唐朝实叉难陀译），由于求那跋陀罗翻译的《楞伽经》最早，更接近原始义，因此流传广影响大。此经是印度中期大乘佛教的重要经典之一，因其思想以“五法”“三自性”“八识”“二无我”为中心，又涉及“三界唯心”“唯识”“种性”“禅定”“涅槃”“顿悟”等重要思想，所以被视为唯识学的基础，其中谈到的种性论，指出一阐提的人可弃恶从善的学说，对后来中国佛性论影响深远。禅宗初祖菩提达摩曾以《楞

空，因为自他一切万法究竟义中无生之故。

◎ 《无畏论》中的破法

按照《无畏论》的解释，缘要想生果，首先一定要能自生，因为只有能生自才能生他，但能自生的缘并不存在。比如，氎氎的缘——毛线，要依靠一根根细毛，细毛要依靠一颗颗微尘……最后可知，缘完全依靠他法组成，没有任何自性，故而不可能自生。既然缘不能自生，自然也无法生他（果）；如果缘都不能生果，非缘更无法生果。既然没有果法，与之观待的缘和非缘也不能成立。

诸位论师对《中论》颂词的理解和抉择方式有时会有不同，大家要学会分析，最好能把自己的理解与论师们的解释进行对照，这样有助于更深入地领会。对清辩

《伽经》作为印心之法授与神光慧可。研修此经者，世称“楞伽师”，是为禅宗的先驱。

论师的《般若灯论》等注疏一定要重视。

总而言之，因为缘和果没有自性，故“果非缘（因果为他体）、缘或非缘中能生果”等观点没有任何成立的基础。

◎ 远离四边的宗义

至此第一品《观因缘品》的所有颂词已经讲完了，本品主要宣讲了因缘为空的道理。本品抉择的并非因缘仅仅不存在这样的单空，其真正的内涵是：因缘在名言中是一种假立的显现，在胜义中是远离一切戏论的大空性。表面上看，它只破了“有”的一边——推出万法不存在，但实际并非如此，就像中观应成派不共四大因所推证的那样，它已遮破了所有边——不是有、不是无、不是有无二俱，也不是非有非无。远离四边才是《中论》的究竟宗义。

已二（以教证总结）：

在每一品即将结束的时候，很多著疏都会引用一些教证进行说明。

经云：“若诸缘起彼无起，彼起自体不可得，若缘自在说彼空，解空名为不放逸。若人知无一物起，亦复知无一物灭，彼非有故亦非无，见彼世间悉空寂。本来寂静无诸起，自性如是已涅槃，能为依怙转法轮，说诸法空开示彼。有无不起俱亦非，非有非无无起处，世间因缘悉如是，但彼凡夫妄分别。常无起法是如来，彼一切法如善逝。”

《般若波罗蜜经》云：“文殊师利如是应知，彼一切法不起不灭，名为如来。”

《梵王请问经》云：“彼处一切爱灭尽故彼名无起，彼若无起，彼即菩提。世间颠倒，虚妄起着；第一义中，佛不出世，亦不涅槃，从本已来，无起灭故。”“已解

彼诸阴，无起亦无灭，虽行彼世间，世法不能染。”

《龙王请问经》云：“何法仗因，彼者仗缘；何法仗缘，彼者不生；何者不生，彼者空性；何者空性，彼者无相；何者无相，彼者无愿；何者无愿，彼者寂灭。”

◎ 寄语

加上前面两个顶礼句，本品共有十六个颂词。希望大家不仅能解释、分析每一颂的意思，也能通达整品的内容，同时也要学会总结，比如，学完本品后有什么感想？在破因缘的过程中，对空性有何感悟？对自己的修行有什么启发？等等。如果学每一品时都能这样下功夫，《中论》在你的相续中就会烙下深刻的印记，这样对你一生的修行都会极有帮助！

大家学法时一定要专注，如果我在这里辛辛苦苦

地讲，你们只是心不在焉地听一听，那只是种下一点善根而已。大家来此的目的是什么？就是要求法、要解脱，而修学般若空性是获得解脱不可或缺的一种法门。对于这个问题大家一定要清楚。

个别堪布堪姆在学习方面好像并没有太强调，特别慈悲地随顺道友，“好好好，不看书也可以，睡觉也可以，只要心里舒服都可以……”这样随顺是不行的，还是要抓道友们的闻思。大家也不要太放逸自己了，如果真的不喜欢闻思修行，那还不如回大城市去享受现代生活，在喇荣沟里除了享受佛法的甘露以外，也没有其他可享受的。如果还是愿意留在这里闻思修行，希望你们一定把自己的时间安排好，将精力主要放在学修上。

《中观根本慧论》之第一观因缘品终

第9课

◎ 为何学《中论》

可能有些道友至今仍不清楚为什么要学《中论》。应知道，如果不学《中论》等中观论典，将很难通达般若空性。

虽然很多佛经都讲过空性，像《华严经》⁷³《般若经》⁷⁴等释迦牟尼佛第二转法轮的经典，对空性阐述得

73 《华严经》，全称《大方广佛华严经》，大乘佛教要典之一，系如来成道后之第二个七日，于菩提树下为文殊、普贤等上位菩萨所宣说之自内证法门，此一华严经教乃教法中之根本法轮，故称‘称性本教’。又因本教法属顿教法门，故亦称初顿华严。内容记述佛陀之因行果德，开显出重重无尽、事事无碍之妙旨。《华严经》虽出于印度，然尚未发挥本经玄旨，直至我国华严宗成立，才充分发扬其真谛奥义。

74 《般若经》：说般若波罗蜜深理之经典总名。《般若经》的中心思想就是“性空假有”。即认为世间的万事万物都是因缘和合而成，没有实在的自性，称为“性空”。但“性空”并非虚无，虚假的现象仍然存在，这种虚假的现象就称作“假有”。“性空”和“假有”是一个事物的两个方面。

非常多，但人们却很难真正了达空性的真正内涵。很多人认为，所谓的空性，就像没有水的空瓶子一般。之所以这样理解，是因为凡夫人领悟的层面只能达到这个极限，若想抉择远离四边八戏的大空性，就必须依靠中观论典。了知这一点非常重要！

不知大家是否看了龙猛菩萨的传记。我翻译这部传记之后，对龙猛菩萨生起了极大信心。这位被佛陀在多部经中授记的圣者，对佛教的贡献无与伦比，在印度佛教史上被誉为第二大佛陀⁷⁵。依靠他所著的中观论典，后学者才能了知佛陀第二转法轮的甚深密意。

自古以来虽有很多人解释过佛经，但能否真正揭示佛陀的密意很难说，因为只有得地的圣者，比如印度著名的二圣六庄严⁷⁶等，才能真正开显佛经的甚深内涵。

75 龙树菩萨在印度佛教史上被誉为“第二代释迦”，他发展了中观学说，是领导大乘佛教复兴的伟大论师，受到释迦牟尼佛亲自授记。他是一位能够无误解释《般若经》，毫无错乱分辨了义不了义的圣者菩萨。

76 二圣六庄严：或称二胜六庄严。二圣，指释迦光与功德光；六庄严，指龙树菩萨、圣天论师、无著菩萨、世亲论师、陈那论师、法称论师。也有史书中说，二圣是指龙猛菩萨和无著菩萨，其他六位尊者是六庄严。此外还有“二稀

我们能学习龙猛菩萨的中观论典，机会非常难得，一定要珍惜！

◎ 有多少烦恼，就有多少对治法

一品一品学下去，大家可能感觉很多推理都差不多，但细分析就会知道，《中论》二十七品每一品的所破都截然不同，每一个推理都独具特点，所起的作用也迥然有别。

龙猛菩萨为何这样宣讲呢？因为众生的根基、意乐千差万别，由此引生的妄念也会各种各样，因此需要不同方法才能对治。佛陀转八万四千法轮、龙猛菩萨宣讲《中观六论》的原因也是如此。就像有些道友对《俱舍论》特别有信心，依靠这部论典自己的相续有了很大改变；有些道友视《大圆满前行》为自己至高无上的法要；还有一些认为中观对自己利益很大。就刚刚学过的

有”，即马鸣菩萨和寂天菩萨。

第一品十四个颂词来讲，每位道友的感受也不尽相同，有的觉得第一个颂词对治自己的烦恼很有效，有的认为第十四个颂词与自己很相应。

◎ 法无高下，契机为妙

大家平时在说话、讲考或传法的时候，千万不要一口断定哪个法不好、没有用。要知道，对某人来讲，此法也许暂时用不上，但对另一人来说，它可能会产生很大功效。比如，对有些大圆满自宗根机的人来讲，不一定必须学《俱舍论》，因为对他来说用不上，而对有些人来讲，则不一定要学大圆满，因为依靠《俱舍论》就能断除自相续的很多烦恼，所以，大家平时说话一定要注意。一般来讲，智者言辞谨慎，愚者话语轻率，如果随意评论，将会造下很多语言方面的严重恶业。

选择适合自己的法门虽然重要，但具有信心也非常关键。对于没有信心的人来讲，即使把三藏十二部教

典全部学完，相续也不一定能改变；而对于有信心、有前世因缘的人而言，学修任何一部佛教典籍，对他的相续都会有很大助益。

下面开始学习第二品《观去来品》。

二 观去来品

人们一般都认为去来肯定存在，比如，从身体方面讲，身体不仅会在人间不断来去，也会在六道不断轮转——会从恶趣辗转去往善趣，也会从善趣径直去往恶趣等；从心识方面讲，心识不仅会从一处移至另一处，如开始执著柱子，后又执著瓶子，也会从无念分别趋至有念分别⁷⁷等等。另外，不仅有情世界有来去，器世界也有各种来去，来去可以涵盖世间的一切万法。

77 《大圆满心性休息》第三品：刹那间浮现出“是色法”的念头部分，就叫做意或者心；因为刹那迅速取境，而不能详细加以分别，由此称为无分别念；又因为最初觉知外境，所以也称为所取分别；随后所产生的一切细致伺察，称为能取分别。

◎ 依教证宣说无来去

虽然世人对来去有强烈的执著，但佛陀告诉我们的究竟奥义却是，来去并不真实存在。佛陀曾对弟子妙力伏说：“妙力伏，色法无来亦无去”。这里佛陀虽然只提到色法，但实际上，不仅六尘⁷⁸中的色法无来无去，以此类推，声香味触法以及受蕴、想蕴等五蕴⁷⁹法同样无来无去。可以说，心法和色法所摄的一切万法都无有来去。

可能很多人会产生疑问：在现实生活中，每个人都能亲身感受到来去的存在，比如，从家里去学校上课，即是去；下课后回到家，就是来。如果去来不存在，那如何解释现实中的这些现象呢？

78 六尘：佛教语。即色声香味触法。与六根相接，便能染污净心，导致烦恼。

79 五蕴：即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。又作五阴、五众、五聚。蕴乃积聚、类别之意，即类聚一切有为法之五种类别。色蕴，即一切色法之类聚；受蕴，即苦、乐、舍、眼触等所生之诸受；想蕴，即眼触等所生之诸想；行蕴，即除色受想识外之一切有为法，即意志与心之作用；识蕴，即眼识等诸识之各类聚。

◎ 依理证推断无来去

为了打破世人的疑惑，在第二品《观去来品》中，龙猛菩萨完全运用理证进行推导，最后推出了万法无来无去的结论，诠释出佛陀教言的真正内涵。所以，无有来去的观点，并非因为佛教徒自己说或者佛陀说而得以成立，每个人依靠理证详细观察，最终都会得出这一结论。这时就会对佛法生起坚定的信心！

第二品的很多推理都非常重要，以前法王如意宝说过：如果对《观去来品》中的一个推理有所领悟，依此类推，就能很容易明白其他品的一些推理。所以，通达第二品至关重要。

戊二（观去来品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一（以理证广说）分二：一、以理广破来去；二、以理证略说。

庚一（以理广破来去）分五：一、于作业观察三时而破；二、于作者观察三类而破；三、破有来去之能立；四、观察去法与去者一体异体而破；五、观察去法之一异而破。

辛一（于作业观察三时而破）分二：一、总破三时道；二、别破去时之道。

◎ 介绍“作”等概念

在观察去之前，首先需要了知什么是作、作者（能作）、作业（所作）。作即作的行为；作者是作业的补特伽罗；作业是所作之业。

在藏文文法中，“作”分为能作方面的作和所作方面的作。比如，一个人正拿斧子一下一下地砍树木，他的每个动作即是能作方面的作；树上的木头被一块一块地砍下来，树最终倒在地上，即是所作方面的作。

从能作方面讲，“作”可分为自动的作和他动的作。比如一个人去色达，这时在他的身上有一种自动性去的动作，此即自动的作；假如他用斧子砍木柴，他是砍者、所依的工具是斧子，斧子需要借助他的力量才能完成砍的动作，从具有他动之心的角度讲，此时的作为他动的作。

下面将要观察的来去，属于自动性的动词。因为一个人从何处来、到何处去，都是从他自身上体现，所以从文法角度讲，来去是自动性的动作。

本品主要观察“去”，对“来”并未详察。因为来和去只是观待不同方向安立的法，了知去不成立，来自然不能成立。

首先，从三时道路方面观察去是否存在。

壬一（总破三时道）：

已去无有去，未去亦无去，
离已去未去，去时亦无去。

在已经去完的道路上没有去，在未去的道路上也没有去，离开了已去和未去的道路，去时（正在去）的道路上同样没有去。

◎ 已去道路上无去

第一句“已去无有去”意思是，在已经去完的道路上不可能有去。为什么呢？

因为圆满的去必须具足三项——能去的作者（去者）、去的行为（去），以及所去道路（去业），三者若不齐全就不能叫去。如果一个人去的动作已经过去了，即他的整个脚掌与地面已经接触完了，那么去者和所去道路也会随之灭尽，因为这两者必须观待去的动作才能成立。如果去、能去和所去都已灭尽，那么“已去道路上

有去”的说法当然不能成立。世人也常说，过去的事情不要再提，因为已经过去了，没什么可提的。

所以，无论从所去的道路，还是从补特伽罗的相续，或是从当时去的行为来观察，在已经去完的道路上，不可能有真正的去。

◎ 未去道路上无去

第二句“未去亦无去”是说，在未去的道路上也不可能有去。

有些道友可能想：一会儿下课后，我就要回家去，到时我在路上去的行为应该有吧，否则我怎么回去呢？实际上，未来的去是一种未生法，构成去的三法——补特伽罗的相续（去者）、去的动作（去）、所去道路（所去）点滴都没有产生，不具任何自相，与石女儿无异，这样在未去的道路上怎么会有去呢？不可能有。

◎ 正去道路上无去

“离已去未去，去时亦无去”意思是，离开了已去和未去的道路，去时（正在去的道路）当中同样没有去。

很多人可能想：已去、未去的道路上确实不可能有去，但正去的道路上应该有去吧。但这种想法也不合理。因为，所谓的正在道路上去，无论从补特伽罗的相续（去者）、去的动作（去），还是所去的道路（去业）哪个方面观察，都不能成立。

为何不成立呢？因为，如果想从时间角度安立正在去的动作（去），从心相续角度安立正在去的去者（能去），从微尘方面安立正在踩的道路（所去），就必须找到一个实有的无分刹那之“正去的动作”、一个实有的无分刹那之“现在心相续”，以及一个实有的无分微尘⁸⁰之“正踩的道路”。然而，仔细观察后（可运用离

⁸⁰ 无分微尘：色法之最极细微的物质单位，如欲界所有之八尘质聚。分别说一切有部等师承认极微尘为无方分微尘实体。

一多因观察），这样实有的无分刹那和无分微尘，不要说在胜义当中，即使在名言当中也丝毫不存在。既然能去、去和所去三者都不成立实有，皆为空性，所谓“正去的道路上有去”的说法当然不能成立。

也可以从相续的角度观察道路。未经观察时，我们对诸法有很多错误认知。比如，认为自己去年经过这条河，现在正经过这条河，明年还会经过这条河；认为学院的这座经堂以前在这里，现在正在这里，以后还会在这里；认为自己以前见过这个人，现在正好见到他，以后还会见到他等等。

我们之所以认为经过的是同一条河、矗立的是同一座经堂、见到的是同一个人，是因为自相续中有很多执著相同的错乱因，由此便会把事物的相续⁸¹视为其真

81 相续：法之前后连续无间断之意。陈那《取因假设论》云：“言相续者，谓于异时，因果不绝。”此言有为法之前因后果连续不绝，名为相续。《大毗婆沙论》卷六十称，相续有五：（1）中有相续：谓‘死有’之蕴灭，‘中有’之蕴生。此“中有”之蕴续接‘死有’之蕴，故称中有相续；（2）生有相续：谓‘中有’之蕴灭，或‘死有’之蕴灭，‘生有’之蕴生，此‘生有’之蕴续接‘中有’之蕴，或续接‘死有’之蕴，是故名为生有相续；（3）时分相续：谓羯刺蓝乃至盛年时分之蕴灭，頞部昙乃至老年时分之蕴生。此頞部昙乃至老

正的自相（本论后面会对此进行破斥）。实际上，诸法都是刹那生灭，丝毫不住，前一刹那的河流、经堂、人都已毁灭，后一刹那尚未产生，而现在刹那，无论怎样观察都不可能得到，因此河流、经堂、人只是一种假象，本体并不存在。所去的道路也是如此，前一刹那已灭，后一刹那未生，现在这一刹那的道路点滴也得不到。既然如此，“正去的道路上有去”的说法就不可能成立。

另外，观察脚和道路的接触情况，也可以遮破“正去的道路上有去”。脚踩过的道路，就是已去的道路；脚未踩的道路，即是未去的道路，除了已踩和未踩的道路之外，所谓正在踩（即正在去）的道路，无论怎样观察也不可能得到。为什么？

人走路的时候，一般脚后跟先落地，脚趾头后落地，这样脚后跟接触的地面微尘，就属于已去的道路，

年时分之蕴接续羯刺蓝乃至盛年时分之蕴，是故名为时分相续；（4）法性相续：谓善法无间中不善法或无记法生。此不善法或无记法接续前之善法。其他如不善法或无记法之无间亦尔，故称法性相续；（5）刹那相续：谓‘前前刹那’之无间中‘后后刹那’生，此‘后后刹那’接续‘前前刹那’，是故名为刹那相续。

脚趾头未接触的地面微尘，则属于未去的道路。如果认为脚的中间有正接触地面的部分，就可以对其继续观察：脚的中间也可分为“未与地面接触的部分”（前面）和“已与地面接触的部分”（后面）……最后无论怎样细分观察，在脚上都不可能找到一个既不属于“未与地面接触”（前面），也不属于“已与地面接触”（后面）的“正与地面接触”的微尘。由此可知，正去的道路不能成立。既然正去的道路不存在，“正去的道路上有去”的说法也不可能成立。这种观察方法也非常有效。

有的人认为，摄影师有时会把一个人正在路上走的动作拍下来，照片里的动作应该就是正去道路上的去。但这种想法更不合理，照片里的人是完全静止的，怎么能叫去呢？

通过以上分析便可推出，在已去、未去和正去的三种道路上都没有去。

◎ 遣疑才能生信

一会儿下课后，大家可以观察一下自己在路上到底有没有去。如果有人说：“堪布啊，我发现了去，您看，我现在这个动作就是去。”那我就会让你从自己的身体、行为，以及道路三个方面再详细观察，看看去究竟在哪里。深入观察后就会知道，所谓的去只是我们假立的名言词句而已，胜义当中根本不成立。

大慈大悲的佛陀早已为众生宣说了无来无去的道理，但世人由于被眼前的迷乱显现所惑，始终认为来去真实存在。只有自己通过理证推断之后，才会对“无来亦无去”这一教言深信不疑。

以前，上师如意宝上午讲完《中论》之后，下午大家就会在辩论场里对不来不去等道理展开辩论。在理论上互相辩一辩，不但印象深刻，也能遣除相续中的很多疑惑。但如果不懂辩论方法，一直声嘶力竭地喊，则没有任何必要。有些道友刚开始声音还比较小，之后声

音越来越大，接着互相吵起来，最后甚至打起架来，这样就不好了，这不叫什么辩论。如果真正懂得辩论方法，通过这样的思辨、推理，就会对佛教义理生起坚定不移的信心。

◎ 除惑依智慧，智慧依精进

很多知识分子的智慧都不错，希望你们能把智慧用在研究中观方面。只有通达了中观法理，才能彻底根除心中的各种邪见、疑惑，对佛法真正生起信心。

有些道友虽然不是很聪明，但只要一直坚持认真闻思、背颂词，就会变得越来越聪明，逐渐超越很多人。麦彭仁波切在《二规教言论》中说过：“若自相续增学问，昔过己者成同等，昔同等者居其上，最终获得极无上。”意思是，倘若自相续中的学问不断增上，那么往昔超过自己的人，就会被自己逐渐追上，与之并驾齐驱；昔日与自己同等的人，会被远远地甩在后面；如此

继续发展下去，自己终将达到至高无上的地位。

闻思修的过程好似一场赛跑，原先落后的人如果奋起直追，就会慢慢居上；开头领先的人如果懈怠放逸，就会渐渐滑落，最后甚至倒地不起。有些道友虽然学修了很多年，但由于中间生起了邪见或者遇到一些违缘，从此便一蹶不振，这样真的非常可惜！希望大家在修行的过程中，不管遇到任何艰难险阻都要坚持下来，不要彻底倒下去！

今天讲的内容稍微有点多，大家要想更深入地了解，可以参考清辩论师的《般若灯论》、演培法师的《中观论颂讲记》，以及慈诚罗珠堪布的《中论讲记》等大德的讲记。

第 10 课

《中论》的有些内容较难，初学时除了少数特别聪明的人以外，大多数人不一定能马上懂。以前藏传佛教有些大德说过：第一次学因明和中观的时候，会有一种被棍棒打到头上一样晕头转向的感觉，一直反应不过来，但听了第二遍、第三遍以后，就会渐渐地领悟。

◎ 何为去时、去、去法

学习本品的时候，一定要懂得什么是“去时”、“去”和“去法”。以后大家每学一品，最好首先把里面的名词概念搞懂，否则就会像有些道友学《俱舍论》那样，越学越困难。

去时，是指正在去的道路，即去业、所去。但诸位论师对去时的解释不太相同，有时也会指正去的动作本身。当指正去的动作时，是指与道路有关的去之行为。

去，是指脚跨越的行为，即去的动作。

去法，也指去的动作，但主要指与作者有关的去之行为。有时也叫“去”，下面破的时候，有时没把去和去法分开，因为分开会有很多过失。

上节课已经推出在已去、未去和正去的道路上都没有去。但对方不同意此观点，坚持认为在正去的道路上应该有去，下面中观宗就别破去时之道。

壬二（别破去时之道）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

癸一（说对方之宗）：

动处则有去，此中有去时。

非已去未去，是故去时去。

藏文译本颂词：

动处则有去，此去时之动。

非已去未去，是故去时去。

对方认为：何处有脚正在跨越的动作，此处就有正去的行为，此行为即是正去道路上的去。这一动作并非在已去和未去的道路上存在，而是在去时（正去的道路）上存在。

这一颂是讲外道或有实宗的观点，他们认为，一个人正在道路上去的时候，肯定有迈步跨越的动作，这个正在跨越的动作，就是正去道路（去时）上的去。这个正跨越的动作（去）不可能在已去和未去的道路上存在，而只能在正去的道路上有，所以说，正去的道路上应该有去。

但这种观点不合理。刚才说过，去时有两种含义：

一、指正去的道路，即去业，此处和月称菩萨的《显句论》都持此观点；二、指与道路有关的正去行为，当指行为时与去法有一定差别，也就是说，正去的行为有两种：去时是指与道路有关的行为，去法是指与作者有关的行为。去时并不是指时间，因为没有任何必要破时间，一定要从道路或行为方面破。

为什么说去时当中没有去呢？可以从两方面观察：

一、如果去时是指正去的道路，那么去时不可能成立，因为除了已经走过和尚未走过的道路以外，正在走的道路，从脚的微尘上无论怎样观察，也不可能得到（上节课已经分析过），既然没有正去的道路，在它上面怎么会有去呢？当然不会有。

二、如果去时是指正去的行为，则同样不能成立，因为去者的脚或者已经接触路面，或者尚未接触路面，除了已接触和未接触之外，正在接触的刹那根本找不到，

由此正去的动作（去时）就无法安立。既然去时不成立，去时有去的说法也不能成立。

实际上，昨天我们已经观察过，无论从地面或脚的微尘，还是从时间刹那等各方面衡量，正去的道路和正去的动作都不能成立，既然如此，“去时有去”的说法就不可能成立。究竟而言，此处的破法与昨天的破法没有本质的差别。

下面将用另一种方法遮破“去时有去”，即观察“去时”和“去法”当中是否都有去。

癸二（破彼宗）分三：一、若去法有去则成去时无去；二、若去时有去则成去法无去；三、若有二去则极过分。

子一（若去法有去则成去时无去）：

云何于去时，而当有去法。

若离于去法，去时不可得。

中观宗反问对方：你们为何认为正去的道路（去时）当中应当有去呢？如果去法当中有去的行为，那么去时当中就不能有去的行为；如果离开了去的行为，去时就不可能得到。

意思是说，一个人正在路上去的时候，他只能有一个去的行为，如果用唯一的去成立了去法（与去者有关的去之行为），就没有另外的去成立去时（正去的道路）。如果去时不成立，去时有去的说法就不合理。

◎ 为何只有一个去

为什么说在去的过程中，只能有一个去的行为，而不能有两个或多个去的行为，同时成立去时和去法呢？

因为对方有实宗所许的“去的过程”是一个实有法，只能有一个自相，即由一个实有的去者、一个实有的去的行为和一条实有的所去道路组成。如果其中出现了多

个去的行为，“去的过程”就会因自相不成立而变成了假立法，但对方不会承认这一点。

可能有人会想，把去的过程安立成由一个去者、多个去的行为和一个道路组成，应该就可以了吧。但这也不合理。为什么？

人们一般会认为，一个人可以同时有几个行为，比如边看书边听音乐。在不观察时，可以承许这些行为如梦如幻地进行，但若仔细观察，看书这一动作的作者是眼识，听音乐的作者是耳识，两个动作并非来自同一作者。认为作者相同只是未经观察的粗大概念而已。实际上，作和作者是一一对应的关系：任何一个行为只能有一个作者；任何一个作者同时只能有一个行为。

同样的道理，在一个去的过程中，因为只有一个去者的缘故，去的行为也只能有一个。如果有两个去的行为，就会出现两个去者，但这完全不合理。比如我正在路上去，如果在此过程中有两个去的行为，就会出现两

个去者我，但这显然不合理。再者，如果认为两个去的行为来自同一个去者，这两个去的行为就成了无有区分的成实法，但这与事实完全相违。

由此可见，在一个圆满的去的过程中，只能有一个去的行为。

◎ 一个去无法满足去之三法

如果一个去的过程中只能有一个去的行为，那么“去时（正去的道路）当中有去”的说法就不合理。为什么？

因为，一个圆满去的过程必须具足三法：去者（能去）、去法（与去者有关的去之行为）、去时（即去业或所去），就如汉语言中，主、谓、宾具足后方能表达一个完整意思一样。而去者、去法和去时三者都要依靠去的行为才能成立，也就是说，成立去者需要一个去的行为，成立

去法也需要一个去的行为，成立去时还需要一个去的行为。但是，去的行为只有一个，若用它成立了其中一者，其他二者就不能成立。

有人可能认为，去时（正去的道路）不用去的行为也能成立。但这种观点不合理，因为去时与去的行为互相看待，如果没有去的行为，去时就不能成为去业或所去，只能叫做与去毫无关系的地面。所以，去时必须有去的行为才能成立。

如果用唯一的去成立去时是否可以呢？也不合理。这样去法就不能成立；如果没有去法，去者就没有去的行为了；另外，如果没有去的行为，去者也不能成立，只能叫做与去毫不相干的补特伽罗。

总之，如果用唯一的去成立了去者、去法、去时三者中的一者，另两者就不能成立，这样一来，圆满的去之过程就无法成立。由此“去时有去”的说法也不可能成立。

另外，如果按照有些论师的观点，去时是指与道路有关的正去行为，“去时有去”的观点也不能成立，因为它的意思就成了“正去当中有正去”，这样就会有二个去的动作，但去的动作只能有一个，因此这种说法也不合理。麦彭仁波切说过：如果正去的时候再去，用两个动词表示去没有任何必要。

◎ 正去不成立，故无法成立三法

究竟而言，无论去者、去法，还是去时都不能成立，因为正去的行为本身不成立，故而无法成立三者中的任何一者。

为什么正去的行为不成立呢？比如，一个人从印度灵鹫山去往王舍城。如果仔细观察他在路上走的跨越动作，他的脚或者移动了，或者未移动；移动了就是已去，未移动即是未去，而除了移动和未移动以外，不可能存在第三种情况——正移动（正去），从物理学的角度，

即使从最细微的刹那去观察，也不可能找到所谓的正去。

麦彭仁波切曾说过一个比喻：手里拿一根针穿破一百张纸，在穿破其中一张纸的刹那上，能否安立正在穿的动作呢？无法安立，因为被穿破的这张纸有上下两面，所以穿破上下两面的时间必定不同，也就是说，穿破这张纸的时间是可分的，并非“现在”，因此所谓的正在穿不能成立。同样的道理，正去的时间也无法安立，由此正去的动作就不可能成立。既然正去的动作不成立，与之观待的去者、去法和去时自然都不能成立。

子二（若去时有去则成去法无去）：

若言去时去，是人则有咎。

离去有去时，去时独去故。

藏文译本颂词：

若言去时去，彼者于去时，

应成无去法，去时有去故。

如果有人说“去时（正去的道路）有去”，那么此人只成立了去时，应该没有成立去法，因为去时当中已经有了唯一的去之故。

因为去的行为仅有一个，若用唯一的去成立了去时，去法当中就不能再有去，由此去法就不能成立。如果去法不成立，去时也不可能成立，因为两者互相观待之故。

为什么两者互相观待呢？因为，对方认为由去者、去法和去业三法所安立的去之过程，具有实有的本体，如果这样承许，三法就成了不可分割的整体，即缺少了一个，其他二者就不能成立。因此说，若去法不成立，去时也不能成立；若去时不成立，去法也不能成立。

如果去的行为同时满足去法和去时，即承许对方所说的“去时去”，就会有二个去的过失，因此也不合理。

总而言之，此处对方认为“去时有去”应该成立。中观宗反问：“去时有去”中的“去时”有没有去的行为？如果对方承许有去的行为，那唯一的去已经用来成立了去时，这样去法就会因没有去而无法成立。但这不合理，如果没有去法，去时也不能成立，因为去时和去法互相观待，一者不成立，另一者也无法成立。

第 11 课

◎ 潜心于一，以一知万

第二品《观去来品》在整个《中论》中算是较难的一品，就像在《俱舍论》中第五品《随眠品》比较难懂一样。这段时间我每次讲的不会太多，希望大家学的时候多下功夫，彻底弄懂这些推理。

这一品的内容比较重要，懂得之后，后面很多道理推证起来就会非常容易。否则，就会感到越学越吃力，很多地方可能稀里糊涂就过了，这样特别可惜。

中观理证非常甚深，它不像物理、化学、哲学等学科所运用的世间推理，只囿于某个领域，并且研究的只是事物的显现规律，到一定程度就很难再研究下去。中

观理证可以直抵诸法的本源，究竟揭示出万法的实相，因此具有一种贯通性，掌握了第二品的一个理证，就能通达很多道理；观察很多法时，都可以运用第二品的推理。

◎ 果仁巴大师的推理方法

上节课我们用《中论释》里的方法破斥了对方“去时有去”的观点，抉择出正去不存在。今天我把果仁巴大师的推理方法介绍给大家。他是通过观察与能去和所去相关的两种行为来遮破正去。

比如，我正在路上去，去的行为于我而言只能有一个。但是，成立能去（去者）需要一个去的行为，成立所去（道路）也要有一个去的行为。这样一来，这个唯一的去到底属于能去中的行为，还是所去中的行为呢？

学习《中论》的时候，懂得能所关系非常重要。尤

其现在遮破去的时候，如果明白了，就会觉得这个推理的意义其实很简单。

如果认为正去是指与能去相关的行为，那么与所去相关的行为就没有了，这样一来，所去道路就不能成立。但这不合理，如果没有所去，能去也无法成立，因为两者互相观待而成立。

如果认为正去是指与所去相关的行为（即在道路上去的行为），那么能去就会因没有去的行为而不能成立。但在这个世界上，只有所去而没有能去的正去根本找不到。

如果认为并非这两种情况，去的行为与能去和所去都有关，就会出现两个去的行为，由此也会有两个去者，但这肯定不合理。后面我们还会分析。

◎ 重析上节课的颂词

上节课讲的去法和去时，也可以从能去和所去方

面解释：能去（去者）去的行为叫去法；所去道路叫去时。如果认为“去时有去”，就会有两个去的行为——与能去相关的行为和与所去相关的行为。

下面我用果仁巴大师的推理方法，把昨天的颂词再解释一遍。这部分内容非常重要，如果不明白，恐怕连中观的门都进不了，这样想游览胜境花园将变得遥不可及。

譬如，我正往经堂去，在此过程中，我去的行为只能有一个。这个去的行为是与去法（能去相关的去之行为）融入一体，还是与去时（所去道路）融入一体呢？

如果去的行为与去法融为一体，那么去时就无法安立。因为如果没有去的行为，所去道路就不能成立。这是昨天讲的颂词“云何于去时，而当有去法，若离于去法，去时不可得”的内容。

下一颂“若言去时去，彼者于去时，应成无去法，

去时有去故。”反之，如果去的行为与去时融为一体，去法就成了毫无意义，如此一来，正在去怎么成立呢？

如果认为去时和去法当中都有去的行为，就会有二个去的行为，由此去者也应该有二个。如果这样承许，将极其过分！总而言之，就是这个问题。

◎ 以吃饭为例说明

也可以用吃饭来说明：如果认为正在吃饭的过程中有吃的行为，那么这个行为是与吃法（能吃行为）相关，还是与吃时（所吃）相关？

如果认为吃的行为与吃法一味一体，那么吃时就无法成立，但这不合理，因为与所吃没有任何关系的能吃行为根本不存在，因为能吃和所吃互相观待之故。

如果认为吃的行为与吃时融入一体，吃法就无法成立。但这依然不合理，因为没有能吃行为的所吃，在

这个世间同样不会有。如果这样分析，对方根本无法回答。

如果认为这两种说法都不对，吃的行为既与吃法有关，又与吃时有关，吃的行为就会有两种，如此一来，吃者也会有两个。这样我吃馒头的时候，就不是我一个人在吃，而是两个我同时在吃，但这显然不合理。

既然吃的行为如何安立都不合理，它就不可能真正成立。以上是果仁巴大师的推断方法。

◎ 在行住坐卧中体味

对于这个问题，大家一定要认真分析。如果今天不懂，明天再看看；明天不懂，后天再反复看；若还不懂，在法会期间继续不断思维。

平时走路的时候，大家可以观察一下自己到底有没有来去，可以一边提水，一边察看自己的脚步是怎样

去的，这个去是和能去相关，还是和所去相关。或者每次吃饭时，思维自己是怎么吃的，吃的行为与能吃相关，还是与所吃相关……如果经常这样观察，就会逐渐明白，所谓的去、吃等行为都只是虚幻的假相，没有丝毫真实的本体。最后，你在去的过程中，可能就通达了无来无去的道理。

从前，常啼菩萨在寻求智慧波罗蜜多法门时，一位如来出现在他面前，如来赞叹了他求法的功德并为他指了路，之后就消失了。常啼菩萨在路上一直想：这尊佛从何处来？又到何处去了？他见到法胜菩萨之后，询问了这个问题，法胜菩萨由此为他宣说了《诸佛无来无去品》⁸²。

下面宣讲“去时有去则有二去法”的过失。

子三（若有二去则极过分）分二：一、有二去法之

82 《诸佛无来无去品》是《般若经》中的一品。

过失；二、有二去者之过失。

丑一（有二去法之过失）：

若去时有去，则有二种去。

一谓为去时，二谓去时去。

如果在去时（所去道路）中有去，则会有二种去的行为：一是成立去时的去之行为；二是成立去时去（去法）的去之行为。

也就是说，如果承许正去的道路上有去，就会有两种去的行为：一、去者去的行为；二、成立所去道路的去之行为。

也可以用砍木材来说明，当一个人正拿斧子砍木材时，砍者有一个砍的行为，此即能砍者的行为；成立作业——所砍木材，也要有一个砍的行为，由此就会有两个砍的行为。

总之，如果既要成立所去道路——去时，又要成立能去者的行为——去法（鸠摩罗什大师此处将“去法”译为“去时去”），就会出现两个去的行为，但这不合理。为什么？

丑二（有二去者之过失）：

若有二去法，则有二去者。

以离于去者，去法不可得。

如果有二个去的行为，就会有二个去者，因为离开了去者，去的行为不可能得到。

《显句论》和慈诚罗珠堪布的《中论讲记》把这一颂的后两句安立为观察作者而破，但果仁巴大师和麦彭仁波切都把这两句放在本科判里。从两方面理解都可以。

如果同时存在两个去的行为，就应该有两个去者，但这不合理，因为在一个去的过程中只能有一个去者，

不可能有两个。

未详细观察时，一个作者好像可以同时做两件甚至几件事情，比如，一个人可以一边写字一边走路等。但就像前面分析的那样，这些动作的作者其实并非同一个，写字的作者是这个人的手，走路的作者是此人的脚。因为作和作者互相看待、一一对应，所以一个动作只能有一个作者；一个作者同时也只能有一个动作。

因此，如果有两个去的行为，就必然要有两个去者。但这显然不合理，比如，我正在吃油条，如果认为我吃的行为和所吃油条都成立，就会有两个吃的行为，这样就会出现两个吃者我，这种过失在所难免。

本品主要遮破去，实际上对“住”“因果”等法都可以以此类推来遮破。比如，已住之处没有住，因为住的行为已经灭尽；未住之处也没有住，因为住的行为尚未产生；正住之处也无有住……

◎ 问答启真知

大家懂了没有呢？如果还没懂，一定要反复思维。否则想通达《观去来品》还是有点困难的。以前，法王如意宝刚讲完这部分内容时，道友们见面打完招呼之后就开始互相推证。一方问：你看见了吗？另一方会回答：已见的无有见，未见的也无见，除了已见和未见，没有所谓的正在见。如果问吃饭了吗？就会回答，已吃无有吃，未吃亦无吃……

我希望大家现在也能处于这种状态。见面时经常这样互相推：已吃的不是吃，未吃的也不是吃……虽然推断时我们都乐在其中，但世人看到后可能心里会想：这些人肯定精神有问题。（众笑）

第 12 课

若想依靠显宗经论来通达空性教义，就不得不学习中观论典，仅依《般若经》，有时很难真正领会其中深义。因为《般若经》的内容不仅甚深而且广大，里面讲了很多空的类别，有色空、性空、相空等等，每种空都会宣讲十几遍，甚至一百多遍，还讲了大量公案，但对于诸法为什么空，可能只有通达了中观论典，才会彻底明白。

《中观根本慧论》是所有中观的根本，并且由释迦牟尼佛亲自授记的龙猛菩萨所著，它真正揭示了佛陀第二转法轮的究竟密意。对于这样一部殊胜的论典，希望大家一定要重视！

◎ 去者不存在之理

前面主要从去业——所去道路方面观察，推出了去不存在，下面将从作者方面观察。

辛二（于作者观察三类而破）分三：一、宣说作与作者互相看待而成；二、总破三类去者；三、别破去者去。

壬一（宣说作与作者互相看待而成）：

若离于去者，去法不可得。

对方认为：如果离开了去者，去法的确无法得到，但去者是存在的，所以去法肯定也会有。

前面中观宗通过理证推出了去不存在，但对方不同意，争辩说：如果没有去者，说去法不成立也可以，但去者是存在的，比如，天授正在路上去的时候（天授是人名），周围的人都能现量见到他，这并非道听途说。

既然去者真实存在，去者去的行为（去法）肯定也存在。

可能不少人都认同这种说法，比如，今天很多人打电话问我：“堪布，您是不是已经出发去成都了啊？”我还没有真正去，只是心里这样想，外面就已经到处传开了。在大家眼里，我这个去者肯定存在，因此我去的行为也必然有。但我好像没对谁说过我要出去，你们好像都有他心通一样（众笑）。可能那天课后有个人问的时候，我说了一点点，也许这样传开的吧。

对方所许的去者和去法的关系，在因明当中是一种能立所立的关系。能立是去者存在，所立是去法存在。

以无去法故，何得有去者。

中观宗驳曰：去法和去者互相看待，如果真有去法，说有去者也可以，但因为无有去法的缘故，你们又如何得出有去者的结论呢？

中观宗反过来以同等理遮破：去者和去法互相观待，没有去者就没有去法，没有去法就没有去者。既然现在去法尚未成立，与它观待的去者也不可能成立。如果去者还没有成立，把它作为能立来证成去法存在，肯定不合理，因此对方的说法不能成立。

就像昨天有道友提出，应该先有所去道路，之后去者才能在路上去。但这只是我们的颠倒分别，并不合理，因为所去道路是指去者所去的地方，如果去者尚未成立，所去道路就不可能单独先成立，因为两者互相观待。就像如果没有父亲，观待父亲的儿子就不可能存在；如果没有儿子，观待儿子的父亲也不会有。同样的道理，去法不成立，与之观待的去者也不可能有，以此就遮破了对方向去者存在的观点。

壬二（总破三类去者）：

对方辩解说：如果没有去者，“天授正在去”的事

实就无法成立，既然现在天授可以在路上去，就说明去者是存在的。

这种观点不成立，如果去者的本体成立，那么在去者、不去者、除此之外的第三种去者当中，肯定会有去，然而事实并非如此。

去者则不去，不去者不去，
离去不去者，无第三去者。

中观宗驳曰：去者不能成立，可以从三方面观察：如果是去者，则不可能去；如果是不去者，更不可能去；离开了去者和不去者，并无第三种去者。

一、去者无有去。

因为在一个去的过程中只能有一个去的行为，比如一个人去色达，他去的行为只有一个，不可能有两个。虽然名言中一个去的过程可以有多个假立的去，但以胜

义理遮破的实有自性的去只能有一个。如果有多次去的行为，就说明去的自性并非实有。

如果只有一个去的行为，那么它与去者相关联，还是与去法相关联，或是与两者都相关联呢？或者说，去的行为是在去者身上体现，还是在去法上面体现，或者在这两者上面都体现呢？

如果认为去的行为与去者无二无别，就等于承许去的行为与去法毫无关系，因为只有一个去之故。如此一来，去者就没有了去法，但没有任何去法的去者，在这个世界上不可能得到。

如果认为去的行为与去法无二无别，去者就会因为没有去的行为而无法成立。为什么称一个人去者呢？只有当他有了去的行为，才能叫去者，否则就不能叫去者。如果去者不成立，与之观待的去法在这个世间也不会有。

如果认为去的行为既与去者相连，又与去法密不可分，去的行为就会出现两个，这样与之观待的作者也会有两个，但去的整个过程，只有一个去者、一个去的行为，不可能有两个去者、两个去的行为。这明显违背了现实、违反了一般规律，现量和比量都不能成立。

由此可知，所谓的去者去不能成立。

二、不去者也无去。之所以叫不去者，是因为它就像石女儿、柱子、瓶子一样不具有去的行为。既然没有去的行为，当然不能去。

三、离开了去者和不去者，亦无有去。除了去者和不去者以外，是否存在一种第三品物体或补特伽罗呢？怎样以智慧眼观察，也无法找到这样的第三种去者，如此自然也不会有去。

如果去者、不去者、第三品去者都没有去，去还会以什么方式成立呢？无有任何方式。由此可见，去者和

去都只是名言中如梦如幻的假相而已，胜义中没有任何真实的本体。

◎ 类推他法

不仅对来去可以这样观察，对其他法也可以这样推断。比如，吃者不吃，不吃者不吃，除了吃者和不吃者以外，第三种吃者不存在，也无有吃……这并不是佛教徒的一种词句游戏，通过中观推理，我们能彻底破掉相续中的所有执著，最终了达万法的实相。

◎ 闻思修是开启慧眼之匙

可能有人会想，既然来去不存在，我们为什么能现量见到来去呢？慈诚罗珠堪布在《中论》讲记中说：有眼翳者看到的海螺是黄色的，虽然他知道这不是真实的相，但在眼病没有痊愈之前，这种错乱相却不会在他眼

前消失。同样，凡夫人因为具有烦恼障和所知障，所见都是颠倒的幻相，虽然依靠龙猛菩萨的加持力，我们可以懂得无来无去之理，但这只是理论上明白，只有证悟之后，才能真正见到无来无去的法界实相。

从不见实相到照见实相，需要一个闻思修的过程，就像医生告诉一位得眼病的人：海螺是白色的，由于你得病的缘故，才把它看成了黄色。虽然病者看到的海螺确实是黄色，但如果他肯相信医生的话，一直坚持吃药，病慢慢痊愈之后，就会现量见到白色的海螺。我们现在也是如此，万法不来不去的道理虽然理论上明白了，但在看外境时仍会觉得来去存在，所以必须通过不断闻思修行，逐渐断除自己的实执障碍，到了一定时候，在自己的境界中来去的假象才会荡然无存。

◎ 破斥心的来去

法王如意宝传授的很多大圆满窍诀，都要依靠中

观理证来抉择。在《大圆满直指心性注疏》中，法王如意宝说过：我们要依靠中观最尖锐的理证来破斥心的来去。《大圆满心性休息》当中也有如是教言。可见学习中观理证非常重要！

在平时生活中，大家最好经常运用这些理证观察自己的心，比如当生起嗔心时，可以观察嗔心是去者去，还是不去者去……昨天有位熟人来我家做客，他说自己因为一件事生起了很大的嗔恨心。旁边一位堪布开玩笑说：“好，那我把这个嗔恨的‘善根’回向菩提吧。”在我们生起强烈嗔心的当下，如果能运用本品的方法观察心的来龙去脉，很可能就会通达心的本性。

第 13 课

◎ 分清胜义世俗

既然来去不存在，生活中的来去是否也要一概否认呢？其实，在世俗中是可以承许来去存在的，可以说一个人今天从某处来，明天到某处去，今生从某一道转生而来，来世投生到某一道去等等。宗喀巴大师在《理证海》中说：名言中假立的来去并非此处所要推翻的，这里要推翻的是万法实相中的来去。

世俗中有来有去、胜义中无来无去，两种情况是否相违呢？并不相违，因为凡夫人相续中具有迷乱的因——烦恼障和所知障，所见所想都是颠倒错乱的，在这样的幻相当中，可以假许来去存在，但在胜义当中，

即观察万法实相的时候，来去没有丝毫的自体，因此不可能真正成立。

◎ 持之以理 见之以真

无来无去的结论，不是仅仅依靠教证来建立，也不是以强迫性的方式让别人承认，任何人，包括科学家、理论学家等，通过中观理证推断之后都可以得出。由于它是依于严密的逻辑推理而建立，契合万法实相，所以自古以来任何一位智者，无论怎样观察，也无法撼动其一分。

我们可以开诚布公地和一些知识分子交流。当他们最初听到来去不存在时，可能会大吃一惊，怀疑我们是不是精神有问题，但如果是比较公平正直的人，在与我们展开讨论之后，面对这样严密的中观推理，也很难轻易否定。虽然他们刚开始理解起来有点困难，但可能由此就会对中观产生兴趣。

当今时代，人们自身的分别念非常炽盛，外在又易受到唯物论、无神论等各种邪见的染污，这种情况下，具有认识诸法实相的中观智慧极为重要！希望大家以后有机会也能弘扬中观法门，很有必要让更多人了解。

壬三（别破去者去）分三：一、若去法有去则去者无去；二、若去者有去则去法无去；三、若有二去则极过分。

此处麦彭仁波切和果仁巴大师的分析方法稍有不同。麦彭仁波切是观察去者和去法一体、异体而破。下面三个颂词，他分别从一体、他体，以及虽是他体但有密切关系三个方面进行观察。果仁巴大师是从去的行为与去法相连，还是与去者相连，或是与两者都相连的方式破，这与前面的分析方法基本相同。

◎ 麦彭仁波切对三颂的解释

下面我先按照麦彭仁波切“去者和去法一体异体”的分析方法解释。首先观察去者和去法如果一体，“去者去”是否成立。

癸一（若去法有去则去者无去）：

若言去者去，云何有此义，

若离于去法，去者不可得。

藏文译本颂词：

若离于去法，去者不可得。

若言去者去，云何有此义？

如果去者和去法是一体，去者就没有了单独的去法；如果离开了单独的去法，去者也了不可得，因为两者互相观待之故。如果去者没有单独的去法，“去者去”的意义如何成立呢？

比如，一个人去色达，如果他和他去的行为是无二无别的一体，他去色达的行为（去法）就不可能独立存在。如果没有单独的去法，他去色达（去者去）就不能成立，因为去者去要想成立，去者肯定要有有一个单独去的行为（去法）。由此可见，去者与去法一体不合理。麦彭仁波切的这一分析方法非常尖锐。

从吃饭方面也可以观察。如果认为吃者和吃的动作是一体，那么除了吃者以外，就不会再有单独吃的动作（吃法）。如果没有吃法，吃者吃如何安立呢？不可能成立。

下面观察第二种情况，去者和去法如果是他体，“去者去”是否成立。

癸二（若去者有去则去法无去）：

若去者有去，则有二种去：

一谓去者去，二谓去法去。

藏文译本颂词：

去者去何处，彼去者将成，

无去之去者，许去者去故。

如果去者和去法是他体，那么去者在去往任何一处时，他将会变成一种没有去的动作之去者，因为对方承许离开了去的动作之去者可以成立，并且可以去之故。

比如一个人去拉萨，如果他和他去拉萨的行为，就像牦牛和瓶子一样是完全分开的他体法，他这个去者就没有了去的动作来安立。如果他没有去的动作，就不能叫去者，就像一个人手上拿着包，才能叫拎包者；如果他不具有拎包的动作，就不能叫拎包者一样。如果认为“去者去”可以成立，就会导致没有去的动作之去者出现的过失。

也许有人会想，这个人在未去拉萨之前，就已经是去者了，这时他是没有行为的去者；当他出发之后，去

的行为便会随之出现，此时他是有行为的去者，因此去者去应该可以成立。

虽然人们平时经常这样说，但这只是一种未经观察的想法而已，如果真正观察，一个人如果现在没有去的动作，就不能成为去者，用未来的去来安立现在的他为去者并不合理，因为去者和去法互相看待，同时产生之故。也就是说，有了去的动作，才会有去者；没有去的动作，就不可能有去者。

因此，这个人在未去拉萨之前，不能成为去者。即使他后来动身去拉萨，有了去法，但如果承许他与去法是毫不相关的他体，他这个去者还是没有去法来安立。没有去者，去者去就不可能成立。

癸三（若有二去则极过分）：

对方辩解说：去法和去者虽然是他体，但两者之间互相看待，无法分开，因此去者去可以成立。但这种说

法更不合理。如颂云：

若谓去者去，是人则有咎。

离去有去者，说去者有去。

如果认为去者去可以成立，因为去者和去法虽是他体，但彼此有一种互相观待、不可分割的关系，就会有两种过失：一、去者去法他体的过失——离开了去法却能有去者；二、去者去法一体的过失——没有去法却还说去者有去。

在与中观宗辩论的过程中，对方实在无法辨别清楚，感觉去者和去法好像既是一体又是他体，于是提出了这样一种观点，但这只是一种说法而已，完全不合理。因为去者和去法如果是他体，本体肯定要分开；如果是一体，本体就不可分割，除了这两种情况以外，世界上不可能存在他们所说的这种关系。

如果非要这样承许，将会有两种过失：

一、去者去法他体的过失，即离开去法（去的行为）的去者已经存在的过失。也就是说，一个人虽被称为去者，但却没有去的行为来安立他这个去者，但这显然不合理。

二、去者去法一体的过失，即去者没有了单独去法的过失。也就是说，去者虽然成立了，但他却没有单独去的动作（去法），如果想去者去成立，就需要再有一个去法，这样就会有二个去法的过失。

既然去者和去法无论一体还是异体都不能成立，它们就不可能有真正的本体，只是互相观待的假立法而已。虽然是假立，世人却视它们为一种真实的存在，而要想破除这种执著，就不得不依靠中观推理。以上是麦彭仁波切对三个颂词的解释。

◎ 果仁巴大师对三颂的解释

果仁巴大师是通过观察去的行为与去法相连，还是与去者相连，或是与两者都相连的方式遮破。

第一颂“若离于去法，去者不可得。若言去者去，云何有此义？”意思是，如果去的行为与去法相连，去者就没有去的行为来安立，这样就会出现只有去法而没有去者的过失。

第二颂“去者去何处，彼去者将成，无去之去者，许去者去故。”意即，如果去的行为与去者相连，单独的去法就没有了，这样就会出现去者没有去法的过失。

第三颂“若谓去者去，是人则有咎。离去有去者，说去者有去。”意即，如果去的行为既与去者相连又与去法相连，就会有两种去的行为、两个去者的过失。

这与前面的观察方法基本相同，但前面主要从去法方面观察，这里主要从去者角度分析。

根据个人的理解不同，采用麦彭仁波切或果仁巴大师的观察方法都可以，圣者的金刚语从哪方面理解都具有价值。

辛三（破有来去之能立）分五：一、破来去之因——发；二、破来去之业——道；三、破来去之对治——住；四、破来去之果——返回；五、破住等具有存在之能立。

壬一（破来去之因——发）分二：一、承许作业也不成发；二、不承许作业也不成发。

对方又辩解说：不管怎么样，去肯定存在，因为去的能立是存在的。

果仁巴大师及有些中观论师，从五个方面对来去之能立进行了遮破：一、破来去之因——出发；二、破来去之业——道路；三、破来去之对治——安住；四、破来去之果——返回；五、破住等具有存在之能立。

首先破来去之因——出发。虽然人们常说：“我今天出发去什么地方”“他一会儿出发去某地”等等，但其实所谓的出发并不存在。

鸠摩罗什大师在翻译时用了“发”这个字，这样表达比较合适，因为在古今语法中，“发”都可以表示去的动作马上开始。印顺法师用了“发动”这个词，这样表达也可以。

对方辩驳说：如果去的因——出发不存在，那么果——去不存在也是可以的，就像乌龟毛不存在，由它制成的衣服也不可能存在一样，但出发是存在的，因此去法也应该存在。

◎ 从三时道路破出发

癸一（承许作业也不成发）：

已去中无发，未去中无发，

去时中无发，何处当有发？

中观宗驳曰：已去的道路中没有出发，未去的道路中也没有出发，正去的道路（去时）中同样没有出发，既然三时道路上都没有出发，何处还当有出发呢？

为什么三时道路上都没有出发呢？

一、已去的道路是指脚已经踩过的道路。如果脚的微尘与地面已经接触完了，去的动作、去者和所去道路就会随之全部灭尽。既然所去道路已经灭尽，就不可能有上面的出发。

二、未去的道路是指脚尚未踩的道路。如果脚的微尘与地面尚未接触，未去的道路就没有产生。在未产生的法上怎么会有出发呢？当然不会有。

也许有人会想，虽然这时脚没有踩道路，但道路是存在的，所以上面应该可以有出发。但这种想法并不合理，因为所去道路（去业）必须与去的行为相看待，如

果去的行为尚未产生，就不能叫所去道路，只能叫地面。这样的地面虽然存在，但因为与去没有任何关系，说上面有出发根本不合理。

三、认为正去的道路上有出发也不合理，因为脚的微尘与地面或者已经接触，或者尚未接触，除此以外，不可能找到一个正与地面接触的微尘，既然如此，正去的道路就了不可得，这样说上面有出发则完全不合理。

由此可见，去的因——出发不可能成立。

第 14 课

《中论》的颂词虽然比较难懂，但有智慧的人一般都会对它感兴趣。从学院金刚道友的情况也可以看出，一些智慧不错、对佛法有信心的道友都很喜欢中观、因明、《俱舍论》⁸³《现观庄严论》⁸⁴这样甚深的论典，因为他们的智慧可以用得上，并能学到很多从没接触过的道理，像人身难得、寿命无常等简单的法，很多佛经都有宣讲。

83 《俱舍论》：全称《阿毗达磨俱舍论》。印度世亲著，玄奘译，30 卷。是世亲论师早年还未受“大乘”影响时的著作。全论通过五事（色法、心法、心所法、不相应行法、无为法）内容与八品词句进行抉择，主要讲述一切万法之总相、别相、性质、类别，对世出世间法进行细致入微的分析，详细阐明流转与还灭的因果法则，真实开显四谛真理，为所有希求解脱的修行人指明一条修行途径。若能学好此论，亦可为深入三藏打下坚实基础，因此有人将此论称为“聪明论”。

84 《现观庄严论》：是慈氏（弥勒）菩萨五论之一，又名《现证庄严论》。本论是阐释所有《般若经》的密意，在阐释时将《般若经》每会均分作八大段解释，可以说是《般若经》的总科目。

◎ 通达有道

要想通达《中论》，一方面智慧不可缺少，另一方面也要会学习、肯用功，否则再聪明也不一定能懂。

课堂上一定要专心谛听，虽然我讲得不一定很好，但我以前学过这部法，得过法王如意宝非常清净的传承，这次我只是抛砖引玉，给大家打开一个思路，希望你们能参阅几部著名的《中论》注疏，了解一下印度、汉地以及藏地大德们的中观思想，这样对照着学应该可以通达。在这方面用上自己的智慧非常值得。

课后一定要认真思维当天的所学。首先，要知道颂词归属于什么科判，科判的内容是什么；然后，要会解释颂词和讲义的字面意思，并且能够展开分析；最后，也要学会对每天的内容进行总结，比如，今天讲了三个颂词，每个颂词的大概内容是什么，自己闭起眼睛也能想起来，推理方法在心里也能运用。如果每天都能这样学，应该会有很大收获。当然，前世对空性法的串习和

善根方面的不同，也会导致一些差别。

有的道友在课堂上想着回去一定要好好看书，但课后又禁不住开始散乱。虽然凡夫人会有这种习气，但还应尽量克服这一点。

上节课从承许行为的角度，抉择出三时道路上都没有出发。下面从不承许行为的角度进行抉择。

癸二（不承许作业也不成发）：

未发无去时，亦无有已去，

是二应有发，未去何有发？

藏文译本颂词：

于未发之前，何处发可成？

去无去时无，未去何有发？

于未出发之前——停留之际，何处可以成立出发呢？已去的道路上无有出发，去时（正去的道路）也无有

出发，未去的道路上如何会有出发呢？当然不会有。也就是说，未出发之前任何一处都没有出发。

对方认为：虽然去者现在尚未去，但他一会儿去的时候就会出现已去、正去和未去的道路，因此在三时道上应该会有出发。

中观宗驳曰：既然去者现在正在停留，并没有去的行为，三时去的道路就无法成立；没有三时道路，就不可能有上面的出发。即使他一会儿有了去的行为，三时路上也不可能有出发。

首先，如果他未来去的行为发生过了，所去之路就会随之灭尽，上面不可能有出发。

原来我读甘孜师范学校的时候，炉霍的班车特别少，我们每次回家都要背着包站在那里等半天，有时班车两三天都不来，不像现在做什么事都比较方便。班车站的电话特别落后，工作人员需要不停地摇才能连接

上，他们经常对着话筒喊：“喂喂，你们那里的班车出发了没有？喂喂，你们那里的班车出发了没有？”（众笑）现在如果细究起来，他们这种说法并不合理。

其次，如果他未来去的行为正在发生，比如天授一会儿正往路上去，也不可能有出发。前面已经再三观察过，正去的动作不能成立，由此与之看待的正去道路就不可能存在，既然如此，上面有出发之说更是子虚乌有。再者，出发是去刚开始的一种行为，从哪里出发意即从哪里去的行为开始算起。如果正去的行为不成立，出发当然也不可能有。另外，假使正去存在，出发也无法成立，因为正去与出发相违，无法并存，所以，正去存在的时候，出发也无法成立。

最后，如果他一会儿去的行为没有发生，与之看待的所去道路从本体讲就不可能产生，与石女儿和虚空没有任何差别。既然所去道路不存在，怎么能说上面有出发呢？

前几天，我看见一位道友往山下走，便问他：“你去哪里啊？”他回答说：“我到洛若之后再看吧，如果有往上去的车，我就上去；如果有往下去的车，我就下去。”这个人可能真的很无聊吧，他出发的道上去也可以，下去也可以……在他心中，对自己未来的道要这样安排吗？

至此出发已经破完了，下面破来去之业——道。

壬二（破来去之业——道）：

无去无未去，亦复无去时，

一切无有发，何故而分别？

藏文译本颂词：

一切无有发，何故而分别？

去无未去无，亦复去时无。

中观宗驳曰：一切情况下都没有出发，你们为何还

要对此分别呢？既然出发不存在，就不会有去；没有去，又怎么会有已去、未去、正去的道路呢？

按照果仁巴大师的科判，此处是破三时道路，破法比较简单，前面已经分析过，此处不再重复。如果按照麦彭仁波切《中论释》的观点，此颂仍在破出发，是从三时去的行为方面破。下面我们按照《中论释》的方法进行分析。

对方认为：在已去、未去和正去的行为中应该有出发，因为三时去的行为存在之故。

中观宗驳曰：通过中观理证及因明推理的正量⁸⁵进行观察，三时去的行为不可能成立，因此，说去的行为中有出发肯定不合理。

具体而言，如果一个人已经去完了，由于他去的动作已经灭尽，在灭尽的法中肯定不会有出发。

85 正量：真切认识自境。从新认识自境之心，如真现量及真比量等。有标准、真实之义。

如果他去的行为尚未启动，也不可能有出发。比如一个人早晨在家里睡懒觉，虽然已经八点半该出发了，但他还没有起床。既然他没有去的行为，去的行为当中有出发之说也就无从谈起。

认为正去的行为中有出发也不合理，因为正去本身不成立，如果一一观察去之动作的前刹那和后刹那，动作或者已经做完，或者尚未做，除此之外，根本找不到一个正去的动作。既然正去不成立，去的因——出发也就不可能成立。

再者，既然出发是去的因，出发就应该先存在，之后才有去，两者不可能并存。假如正去存在，出发也早已灭尽，这时只能叫去，而不能叫出发。另外，如果承许出发存在，也会像前面所分析的一样，会有两种行为、两个作者的过失。

既然如此，你们为何还要以自己的虚妄分别假立出发在已去、正去和未去的行为中存在呢？

虽然人们常说：“自己已经出发了”、“自己正在出发”或者“稍等一会儿，自己马上出发”等等，但实际上，这些说法只是世人的一种戏论而已。我们作为一名具有中观正见的理智者，必须懂得这一点。

按照我的想法，这一颂也可以这样解释：一切当中都没有出发（前面已经得出了这个结论），既然去的因——出发不存在，为什么还要分别所谓的去存在呢？所以过去、现在、未来的去根本不存在。也就是说，通过过去的出发不存在，可以推出过去的去不存在；通过未来的出发不存在，可知未来的去不存在；通过现在的出发不存在，可知现在的去不存在。总之，三时去的因——三时出发都不存在，所谓的去就不可能成立。

中观推理有时是从细微不同的层面或反体⁸⁶进行分析，如果只是粗略地看，就会感觉很多推理都差不多，尤其是《观去来品》和《观染染者品》。但若真正通达

⁸⁶ 反体：思维中所现与异类或别类相反的事物，谓思维中所现的色法。如与非瓶相反者，即为瓶之反体。

了其中内涵，就会明白每一颂的破斥角度其实都不同。

下面破去的第三个能立“来去之对治——住”。

壬三（破来去之对治——住）分二：一、总破住；
二、别破去者住。

癸一（总破住）：

住（住法）是指住的行为，比如，身体住在某处、眼睛闭目而住，或者眼睛和书接触埋头看书而住等等。

对方又提出：与去相反的住是存在的，既然去的对治法或相反法——住存在，去肯定也存在，就像如果光明存在，黑暗必定也存在；如果黑暗不存在，光明遣除什么呢？又如，有了此岸就会有彼岸、有了烦恼就会有智慧、有了白色就会有黑色……相反的两个法应该都存在。

去者则不住，不去者不住，

离去不去者，何有第三住？

中观宗驳曰：去者不可能住，不去者也不可能住，离开了去者和不去者，何处还会有第三种去者住呢？当然不会有。因此，住不能成立。

◎ 观察三时去者而破住

如果住法，或者说安住的本体真正成立，那么不可能超离三时去者，但是，当真正从三时去者的角度观察时，住根本不成立。

首先，去者有没有住呢？不可能住，因为去者非住者，既然他正在去，又怎么会住呢？

其次，不去者也没有住，因为如果一个人是不去者（住者），那么他本身已经有了一个住法，如果再有一个住，在一刹那就会有两种住的行为。如果有两个住法，就会有两个住者的过失，因此住者不可能住。

除了去者（未住者）和不去者（住者）以外，并没有所谓的正住者，因为，正住的行为在任何刹那上都无法安立，因此，正住者有住也不合理。

比如，一棵树断了，是已断的树断了，还是未断的树断了，或是正断的树断了呢？已断的树没有任何断的必要，因为既然已经断了，还要断什么呢？再断就会有两个断的过失；未断的树也不可能断，既然树的本体并没断，就不存在所谓的断。我们的分别念可能认为，正在断的树上应该会有断。为了破除这种分别念，可以从最细微的刹那上进行观察，观察之后就会发现，在任何一个刹那上，树枝或者已经断完，或者尚未断，所谓的正在断，根本无法安立。

◎ 与去相违、观待而破住

《中论释》中举了一个例子，用另一种方法遮破了住法：

对方认为，天授正在去往鹿野苑⁸⁷，因此他是去者；供施不想去鹿野苑，打算住在王舍城⁸⁸，所以他是住者。作为住者，他肯定会有住的行为。我们一般也认为，上师如果出门了，他就是去者；如果住在寺院，就是住者，这时必定会有住的行为。

我们反问对方：供施现在是否已经在王舍城了呢？

如果他现在正去往王舍城，或者还没动身去王舍城，他就不是住者，不可能有住，就像一个人如果说自己住在喇荣，他一定要身在喇荣，如果他不在喇荣，就不能说自己住在喇荣。

如果供施现在已经在王舍城，也不可能有住，因为

87 鹿野苑：今属印度国北方邦瓦拉纳西。公元前 531 年，释迦牟尼在菩提伽耶觉悟成佛后，来到鹿野苑，找到了原来的五位侍者，为其讲演四圣谛，他们因此有所证悟，随即出家为五比丘僧，佛教的佛、法、僧三宝至此初创完成。是佛教四大圣地之一。

88 王舍城：印度次大陆的佛陀时代（公元前 6—前 4 世纪）十六大国之一的摩揭陀国早期的都城。王舍城是释迦牟尼佛长期居住、修行的地方，佛陀圆寂后，在王舍城举行了第一次佛教结集，因此是佛教圣地之一。

他去的动作已经灭尽，这样与之观待而成立的住就不可能成立。如果住法真正成立，它在去法以外，就应该能以他体的方式存在，比如，这是住，那是去。但实际上，住法不能离开去法而独立成立，由此可知，住法并不真实存在。

◎ 住者不成立而破住

另外，从住者不成立的角度也可以遮破住法。为什么住者不成立呢？这与去者不成立的道理一样，可以从三时进行观察；也可以用住的行为与住者一体、异体的方式加以观察。这样观察之后，所谓的住者根本无法安立，既然住者不存在，又怎么会有住呢？

未详细观察时，我们都认为：他正去往那里，所以叫去者；我正住在这里，所以叫住者。但这种观念只是我们宿世今生形成的一种颠倒串习，就像孩子小的时候，如果大人总是对他说，没有释迦牟尼佛，没有因果，他

长大之后，就会固执地认为三宝、因果肯定不存在。

将不存在的法视为存在、将存在的法视为不存在，都属于妄念。在真正的法界⁸⁹本体中，认为住和去存在等所有的颠倒分别，都应该破除掉，之后，无来无去的实相才能得以展现。

癸二（别破去者住）：

刚才中观宗分析了去者、不去者、除了去者和不去者以外的第三者都没有住。

对方辩驳道：后两者的确没有住，但是去者住应该可以成立。可能有些人也会这样想吧，比如，一个人从这里到成都之后住了一天，然后又到别的地方住了一天，这个人本身是去者，他在去的过程中肯定会有住。但这

⁸⁹ 法界：多用于出世间法，指“本体”而言。如“一真法界”“无为法界”，与“真如”“实相”等相同。没有一法不属于法界，从法界中出，又还归法界，无始以来即为诸法依托处。或称诸法之根，或名法身。不同的经论和宗派，对法界的开合分类有所不同，有一法界、三法界、四法界、五法界、十法界等说法。如，《杂阿含经》《大般若经》《华严经》《大乘起信论》等讲一法界，华严宗讲三法界、四法界、五法界、十法界，天台宗、密宗也讲十法界。

种观点不能成立。

去者若当住，云何有此义？

若当离于去，去者不可得。

藏文译本颂词：

若当离于去，去者不可得，

去者若当住，云何有此义？

中观宗驳曰：若不离去的行为，去者就无法安住；若离开了去的行为，去者就无法得到，因此，你们认为去者可以安住的观点不合理，怎么会有此道理呢？

为什么“去者住”不成立呢？

首先，如果一个人具有去的行为，他就无法安住，因为去和住是两个相违的法，一个人不可能同时具足这两个动作。既然去者不可能有住法，所谓“去者住”就不能成立。

反之，如果一个人没有去的行为，他就不能成为去者。既然去者像石女儿一样不存在，说去者住有什么意义呢？这相当于说，石女儿在这里住了两天一样。

实际上，因为去法本身不成立的缘故，无论是去者还是住法，任何与之观待而成立的法都不能成立，因此去者住只是一种假说而已。就像石女儿子从未在这个世间降生过，你却对上师说“石女儿今天早晨离开了人间，请您给他念经好好超度”一样不合理。

关于去法不存在的道理，前面讲过很多遍，大家应该已经清楚了，这里不再重复。

◎ 观察三时住处而破住

再者，也可以通过观察三时住的地方来遮破住法，这与前面通过观察三时道路而破去的方法一样。

首先，在已住的地方不可能有住，因为已住的地方

已经灭尽之故。其次，住时（正住的地方）也不可能有住，因为住时不可能在已住和未住的地方以外得到。假使住时存在，住法（住的行为）也不能成立，因为只有一个住之故。最后，未住的地方也无有住，因为尚不存在之故。

◎ 以住法建立去法不合理

对方之所以想成立住，是想以此成立去，但实际上，即使住存在，去也不能成立。因为，在同一时间当中，两者完全相违，不可能并存；在不同时间当中，住法在这里，去法在那里，两者以别别他体的形式存在的情况，根本不可能得到。因此，所谓的去不可能成立。

第 15 课

前面我们破了去之因——出发、去之业——道，以及去之对治——住，今天破去之果——返回。

我把去之果译成“返回”，《般若灯论》的译者波罗颇蜜多罗译为“息”，意思是去之后会停息。虽然译法不同，但都是指去之后的行为。

壬四（破来去之果——返回）：

对方认为：一个人从出发地到达目的地之后就不会再去，然后就会返回或停止在那里。既然返回或停止存在，去肯定也存在。

去未去无住，去时亦无住，

藏文译本颂词：

去时无有回，去未去无回，

中观宗驳曰：返回不可能存在，因为去时（正去的道路）无有返回，已去和未去的道路上也无有返回。

首先，正去的道路上无有返回。比如，一个人正去色达，他需要把正去的动作停止以后才能返回，否则就会与正去的动作相违。但如果他停止了去，正去的道路就无法安立，这样怎么会有上面的返回呢？

其次，已去的道路上也无有返回，因为已去的道路已经随着已去动作的灭尽而灭尽了，因此上面不可能有返回。即使这时返回存在，也不能以此成立已去的道路，因为两者没有任何关联。

未去的道路上也不存在返回，因为一个人如果还没有去，未去的道路就不能成立，这样怎么会有上面返回的行为呢？不可能有。

既然在已去、正去和未去三时道上都找不到返回，返回就不可能存在，以返回来安立去的说法也就不能成立。

壬五（破住等具有存在之能立）：

对方又狡辩说：安住应该是存在的，因为与安住相反的去、安住开始的发，以及安住的果返回存在。

但他们的观点不能成立，如颂云：

所有行止法，皆同于去义。

藏文译本颂词：

所有去发回，皆同于去义。

中观宗驳曰：安住并不存在，因为安住所有的能立——去、发和返回都不成立，这皆等同于去之能立不存在的意义。

前面破去的时候，是通过破去的能立——安住、出发和返回来破，现在破安住的时候，是通过破安住的能立——去、出发和返回来破。所用的方法与前面破去的方法基本相同，类推即可。

破第一个能立——安住的对治法“去”，运用的方法与前面破住的推理“去者则不住，不去者不住，离去不去者，何有第三住？”基本相同。只是把住和去反过来，变成“住者则不去，不住者不去，离住不住者，何有第三去？”意思是，安住者、未安住者都不可能去，除此之外，哪里还会有第三种安住者去呢？既然任何住者都不能去，去就不可能成立。

破第二个能立——安住开始的“发动”，可以把昨天专破发的一个推理“已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？”改为“已住中无发，未住中无发，住时中无发，何处当有发？”意思是，在过去、现在、未来三时安住的地方都不存在发，因此安住开始的

发动不可能存在。

在汉文当中，出发、发动这类词一般用在去的行
为方面，很少用在安住方面。但在藏文当中，它们在安
住和去两方面都可以运用，可以说“未来的安住当中不
存在发动”等等。比如在冬天，一个人如果想开车出去，
就需要提前把车的发动机启动起来；一个人想要安住，
心里首先要有一个安住的“发动机”。但有的人安住的
发动机实在不好用，总是安住不下来，一直在外面东奔
西跑。（众笑）

破第三个能立——安住之果“返回”。可以把前面
刚讲的颂词“去时无有回，去未去无回”改为“住时无
有回，住未住无回”。意思是，已经住完的地方没有返
回，因为住的行为已经灭尽之故；正在安住的地方也无
有返回，既然正在住，怎么会有返回呢？未住的地方同
样没有返回，因为住的行为尚未产生之故。以此就遮破
了安住之果返回。

这个颂词解释起来有点复杂，大家课后一定要反复思维，不能因为难懂就放弃了。学习《中论》时，肯定会觉得有些地方难懂，因为我们无始以来串习的大多都是什么东西好吃，白菜大米多少钱啊等等，对这样甚深的空性法串习的较少。如果课堂上不专心听，课后又不愿看书，当然不容易懂。大家课后一定要下功夫，多花些时间去研究。

以上从五个方面遮破了“有来去之能立”。下面通过观察去者和去法一体异体来遮破这二者。

辛四（观察去法与去者一体异体而破）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

壬一（略说）：

去法即去者，是事则不然，

去法异去者，是事亦不然。

认为去法即去者，两者是一个本体，如同火和火的热性一样，则不合理；认为去法异于去者，两者是不同的本体，也不合理。

对方仍固执地认为：有眼睛的人都能见到人可以在路上行走，甚至没有脚的人也能借助工具而行。既然现量可见，怎么能说去者和去法不存在呢？这已经否认了现实，完全不合理。

中观宗反问：如果认为去法和去者具有真实的本体，那么两者是一体，还是异体呢？实际上，无论是一体，还是异体，都不合理。

下面就从一体和异体两个方面分别观察。

壬二（广说）分二：一、去去者一体不合理；二、去去者异体也不合理。

癸一（去去者一体不合理）：

若谓于去法，即为是去者，
作者及作业，是事则为一。

如果说去法即是去者，二者是无二无别的一体，则不合理，如此一来，世间一切作者与其行为都会成为一体。

如果认为去的行为（去法）与去者是无二无别的一体，就像柱子的无常和所作一样本体无二无别，则不合理。为什么呢？

如此一来，任何一个作者与其作法（所作的行为）就会变成一味一体，比如，砍者和他砍树的行为、吃者与他吃饭的行为、看者与他看书的行为、工人和他工作的行为等都将变成无二无别。如果这样承许，就无法辨别作者与作法之间的差别，以致砍法就成了砍者、吃者就成了吃法……但谁会这样承认呢？根本不合理。

另外，假如去者与去法是一个本体，去者就会一直

去而永远无法安住下来，因为去和住这两个相违的动作不可能在同一个本体上存在。但一个人永远去而无法安住的情况不可能存在。

通过以上观察便可推出，去者和去法一体不合理。

癸二（去去者异体也不合理）：

若谓于去法，有异于去者，

离去者有去，离去有去者。

如果说去法有别于去者，即二者是他体的两个不同事物，也不合理，这样就会有离开了去者而有去法，或者离开了去法而有去者的过失。

如果认为去法与去者是别别的他体，如同瓊瓊和瓶子一样，那么去法和去者的看待关系就已经割裂，这样一来，在一者不具足的情况下，另一者也应该成立。也就是说，离开了去者也会找到去的行为；离开了去的

行为也能得到去者。但谁会这样承认呢？即使历经百年，运用各种方式寻找，也不可能得到这样的法。

譬如，一个人想去喇荣，虽然他尚未动身前，大家也会称他为去喇荣者，但这种说法其实并不合理，因为他只有具备了去的行为，才能成为去者；如果没有去的行为，又怎能成为去者呢？由此可知，去法和去者他体不成立。

对于念头复杂又有一定智慧的人来讲，学习中观推理非常有必要！以前学院有些道友傲慢心很重，有的认为自己读过某名牌大学，智慧很超胜；有的觉得自己得过大圆满、大中观的传承，非常了不起；有的认为自己以前的事业很成功……他们或者在佛法方面，或者在世间法方面产生傲慢，直至遇到了中观、因明等甚深法理之后，傲慢心才被彻底摧毁，真正意识到自己智慧的浅薄。以前自认为自己很聪明，现在面对中观推理，有时也会感觉头很大，像气球一样，可能是天天思考导致

的吧。（众笑）

壬三（摄义）：

去去者是二，若一异法成，

二门俱不成，云何当有成？

藏文译本颂词：

去去者是二，若于一异法，

二门俱不成，云何当有成？

中观宗驳曰：你们认为去法与去者是二种实有存在的法，但如果此二法于一体、异体的二门中都不成立，为何还要说去法和去者的自性成立呢？

我将此处的科判安立为“摄义”。前面广说部分用了两个颂词来宣说，此处用了一个颂词做总结。意思是，无论怎样观察，去法和去者一体、异体的两种情况都不能成立，由此可知，去法和去者的自性不能成立。

虽然名言中可以说去法和去者存在，但名言假立经不起胜义观察。不用其他推理，只用今天讲的一体、异体的观察方法就可以完全遮破。因为存在的方式只有一体或异体，如果两种都不成立，去法和去者在世界上还能以何种方式存在呢？这个问题大家应该好好思考。

宗喀巴大师的《理证海》中，此处是破斥去者和去法之间一种不可言说的情况——非一非异，即两者既非一体也非他体。为什么要这样破呢？因为犊子部⁹⁰认为有一种不可思议的我存在，它和五蕴非一非异，同样，去者和去法也是非一体非异体的关系。为了破斥他们这种观点，宗大师单独进行了宣说。

90 犊子部：佛教小乘部派之一，起源甚早，源自上座部系统，《异部宗轮论》认为它出自说一切有部，是早期部派四大派系之一，即上座系说一切有部、分别说部、犊子部，与大众部四者。保留了简朴学风，尊奉《舍利弗毗昙》。这一派最大的特点，是认为有一个“不可说我”的存在，是佛教中少见的“有我论”者。

◎ 开启尘封的智慧

希望大家每次复习的时候，都能认真细致地思考，这样才能真正通达。以前法王如意宝刚讲第二品的时候，我也感觉很难懂，但反复看书以后，就不觉得那么难了。

另外，大家无论在课堂上讲考，还是在课下练习讲，最好讲得稍广一点，自己能有一些发挥，一定要把推理分析清楚。如果只是简单解释一下颂词就过了，可能得不到很大利益。学习中观的时候，一定要打开自己的思路。

有些道友在世间法上非常聪明，口才也特别棒，一件小事可以讲半天，就像以前藏地军队使用的一种泡泡枪，开枪时叭叭叭地一直响，然而在讲出世间的中观、因明等法的时候，话却变得特别少，嘴里像含着一块大石头一样。其实这样不是很好，按理来讲，作为一名佛教徒，应该对出世间的佛法兴趣浓厚、讲辩无碍才对。这一点一定要注意！

这次学习殊胜的中观法，机会非常难得。在此过程中，希望每位道友都能发挥出自己的智慧，人的很多理性智慧是可以培养出来的。

第 16 课

今天开始讲“以理广破来去”的第五个问题“观察去法之一异而破”，意即观察一去法和异去法而破。麦彭仁波切的《中论释》是用观察去者与去法非同时、同时的方法破。下面我们分别用这两种方法解释。

辛五（观察去法之一异而破）分二：一、观察一去法而破；二、观察异去法而破。

壬一（观察一去法而破）：

对方认为：既然大家都认为“天授在走路”“说者在说话”“作者在做事”这样的概念成立，那么说“去者在去”会有什么过失呢？

但这种说法并不合理，如颂云：

因去知去者，不能用是去，
先无有去法，故无去者去。

如果先前用去安立了去者，去者成立之后就不能再用这个去来去，因为只有一个去之故；反之，如果用这个去成立了去法，先前就没有去来安立去者，这样去者就不能成立，故而，也无有所谓的去者去。

去者是以去的行为而安立的，比如，一个人因为有去成都的行为，才能叫去成都者。当去者成立之后，他还能不能再用这个去来去呢？不能用。因为整个去的过程只有一个去，以此成立了去者，就没有去来成立去法，因此去者去的说法不合理。

反之，如果用这个去成立了去法，去者就会因没有去而无法成立。如果去者不成立，即使有去法也不能去，犹如石女儿不可能去一样，因此说去者去也不成立。

以上是用一去法的方式解释，下面用麦彭仁波切“去者与去法非同时产生”的方法破。所谓非同时而破，意即，先有去者，后有去法不合理；先有去法，后有去者也不合理。

前两句“因去知去者，不能用是去”意思是，本来应该用去法来安立去者，然而，去法无论在去者之前产生，还是在去者之后产生，都无法安立去者。换言之，去法和去者在非同时产生的情况下，去者不能成立，故而无有所谓的去者去。

为什么呢？“先无有去法，故无去者去。”因为，先前若没有去法，去者就不能成立。比如我去成都，按理来讲，要用我去成都的行为来安立我是去成都者，但如果我明天才去，现在去的行为尚未产生，那怎么能安立我为去成都者呢？当然不能。

人们一般认为，应该先有去者，然后再有去法，但这种想法并不合理，因为如果去的行为像石女儿一样不

存在，怎么会有去者呢？根本不会有。既然没有去者，去者去就不能成立。

如果先前有了去法，说有去者也是可以的。但这不可能，因为先有去法，再有去者的现象（没有去者的去法），在这个世界上根本找不到。颂词中没有对此进行阐述，但类推即可了知。

总而言之，无论先有去法，还是后有去法，去者去都不能成立。也就是说，如果认为去者和去法在不同时间产生，那么无论谁先谁后，都无法真正安立去者，由此去者去就不可能成立。去者去的概念只是世人的一种谬论、一种荒唐说法而已。《中论释》里虽未把科判安立为非同时而破，但在解释的时候含有此意。

对于龙猛菩萨的智慧推断，任何人无论怎样观察也不可能推翻。麦彭仁波切在《中观庄严论释》等很多论典中都赞叹他为“具有殊胜智慧的龙猛菩萨”。他所拥有的是通达万法真相的智慧，这与世间人的智慧完全

不同。在这种超胜智慧面前，即使爱因斯坦、牛顿等世间最聪明之人所建立的理论，也难以立足，因为他们都被自己的实执禁锢，丝毫未触及到万法缘起性空的实相。

下面用异去法，或者去者和去法同时产生的方法破。

壬二（观察异去法而破）：

因去知去者，不能用异去，
于一去者中，不得二去故。

去者去的说法不合理，因为，如果先前用一个去了知（安立）了去者，去者成立之后，就不能再用另一个异体的去作为去法而去，因为于一个去者当中，不应有二个去——既表明去者的去，又表明去法的去。

在一个去的过程中，去者只能有一个去的行为，如果有两个去，就会有两个去者的过失，前面已经分析过，

此处就不复述了。

以上是用异去法的方法破，下面用麦彭仁波切“去者和去法同时而破”的方法观察：

对方辩驳说：如果去法和去者在同一时间产生，就可以用去法来表示去者。比如，一个人正拿着枪，就可以称他为持枪者；正背着包，就可以叫他背包者。同样的道理，一个人如果正在去，就可以称他为去者。

很多道友可能也会这么想，认为自己去经堂的行为发生时，自己就是去者，去者和去法是同时产生的，所以，去者去应该没有过失。

但这种观点不合理，“因去知去者，不能用异去，于一去者中，不得二去故。”虽然要用去法来了知去者，但不能用同时产生的异体之去法来安立去者，因为于一个去者中不能存在二个去之故。也就是说，如果承许去者和去法同时存在，那么安立去法要有一个去的行

为，安立去者也要有一个去的行为，这样就会有两个去的过失。

可能很多人认为，自己是去者，自己去的行为就是去法。但这不合理，与前面的推理一模一样：如果有一个去者，还有一个单独的去法，即去者和去法是同时存在并且完全分开的异体，那么除了单独的去法以外，还应有另一个去法来安立去者。如果没有这个去法，此人就不能成为去者。但如果有了这个去法，就会有两个去的行为；如果有两个去的行为，就会有两个去者的过失。

希望大家能把这个推理彻底研究明白。讲考时会详细分析，如果只是在字面上“去者去、去不去”地讲，收获可能不会太大。也不知道你们听没听懂，如果还没懂，课后一定要反复看，直到研究明白为止。如果懂得了第二品的推理，《中论》二十七品的很多推理都很容易明白，否则推证起来就会很困难。

总而言之，一去法、异去法，或者说去者和去法非

同时、同时产生都不合理。

庚二（以理证略说）分二：一、观察是否去者而破；二、观察第三者而破。

略说分为两部分：一、观察是去者或不是去者而破；二、观察不是去者，也不是非去者的第三者而破。各用了一个颂词阐释。

◎ 此《中论》科判汇集了各注疏的精华

这次使用的《中论》科判，我主要参考了全知果仁巴、宗喀巴大师以及其他一些大德的《中论》注疏，包括最近在新龙拉廓寺找到的一部《中论》讲义，它是由以前一位不太出名的老喇嘛所著，内容比较略。我归纳了所有这些讲义的精华，然后根据自己的理解，安立了这个《中论》科判。

科判的有些地方分得较细，这次我想给大家讲得详细一点，因为以后再次宣讲是很困难的。我经常想，在法王如意宝的一生中，有些法只讲过一次，弟子们也仅有一次听闻的机会。在我的一生当中，这部法五六年、七八年之内肯定不会再讲，以后能否再讲也很难说，因为到时我不一定在，你们也不一定在。所以，大家应该珍惜这次听法的机缘。有些地方我会尽量给大家详细分析，当然，因为智慧有限，科判分得或内容讲得不一定很好，但也没办法，自己本来就是这么笨。

辛一（观察是否去者而破）：

决定有去者，不能用三去，

不决定去者，亦不用三去。

决定成立的去者，不能采用已去、正去和未去三种道路上的去作为去法；不决定的去者，也不能采用已去、正去和未去三种道路上的去作为去法。

这是按照麦彭仁波切《中论释》的分析方法解释，即从三时道路方面观察，《佛护论》中也这样观察。宗喀巴大师等有些论师则认为，“三去”是指去者、去法和去业。

“决定有去者，不能用三去”，决定的去者，是指依去法而成立的去者，比如我有去成都的行为，所以我是决定去成都者。这样的去者，不能采用已去、正去或未去三种道路上的去作为去法。或者从去法、去业和去者三方面观察，决定去者不可能去。分析方法前面已经讲过，此处不重复。

“不决定去者，亦不用三去”，不决定的去者，即还没有决定去的去者，也不能采用已去、正去或未去三种道路上的去作为去法。或者从去法、去业和去者三方面观察，不决定去者不可能去。

辛二（观察第三者而破）：

去法定不定，去者不用三，
是故去去者，所去处皆无。

既决定又不决定的去者，即第三品——定不定二俱的去者，也不能采用已去、正去和未去三种道路上的去作为去法，是故去法、去者、所去之处这三者皆不存在。

除了决定和不决定的去者以外，第三品去者——既决定又不决定的去者，在这个世间根本不存在，因此，也不能采用已去、正去或未去三种道路上的去作为去法。既然任何去者都不能在三时道路上去，去法、去者、所去之处就不可能成立。

宗喀巴大师将这一颂解释为：既决定又不决定的去者，从去业、去法、去者三方面观察，都不可能去，由此推出去法、去者、所去之处三者皆不成立。这样观察也很合理，因为龙猛菩萨最终得出的结论是：去者、

去法和去业三者都不存在。

◎ 去如影像

所谓的去，就如同印章中的印模或明镜中的影像一般，虽然没有真实的本体，却可以依因缘而显现。《华严经》中常用印章和美女照镜来比喻。比如，一个人照镜子时，虽然他的影像会在镜中显现，但在镜子的里里外外无论怎样寻找，也找不到此人的本体。无来无去的道理亦是如此。

一会儿下课后，大家也照照镜子，看看无来无去的道理能否通过照镜子而通达。你们可能很开心地想：堪布开许可以照镜子⁹¹啦。但在照完之后，有些人可能会黯然心伤，觉得自己老了，很难看。因为不愿看到这种无常，也许以后再也不愿照镜子了。（众笑）

91 按照别解脱戒律要求：僧人不许照镜子、照玻璃等。

◎ 观无常而入空

无来无去是诸法的胜义实相，无常是诸法的世俗实相。如果觉得空性很难懂，也可以经常观观自他的无常。

昨天我去色达办事，在街上遇到了一位熟人。初见他时，感觉这位老人似曾相识，但却一直想不起来是谁，后来才记起是我二十年前甘孜师范学校的一位同学。他觉得我老得非常厉害，我也觉得他老得都变了样，我们对视了一会儿，谁都说不出口。真的是见到故人的面，更能见到无常啊，这时才意识到自己原来也已成了他这般模样。

我们短暂的人生一晃就过去了，品味无常的道理有时就像翻阅一本厚厚的经典一样。

这次的偶遇，我看到了昔日伙伴外貌的巨大变化，深刻感受到了无常；他看到我相貌的改变，肯定也品尝

到了无常的滋味。相信你们很多人在照镜子的时候，也会感叹无常。听说有的人有好几面镜子，可能是在经常观无常吧。（众笑）

◎ 修行的密钥

至此，第二品颂词已经全部讲完了。对于本品的真正内涵，宗喀巴大师在《理证海》中说：这里所观察的来去虽是脚步上的行为，但这只是一种表示，实际要说明，真实义中，一切万法都如虚空一样无来无去。

要想达到这种境界，需要一个观察修的过程：首先，从身体无来无去，可推知外境色等诸法无来无去；然后，从外境诸法无来无去，可了知贪嗔痴等心法无来无去，不断这样观修，最后就会通达万法的本性。无论学大圆满、大手印、大威德还是学其他任何高深法门，这样的观察始终不能离开。

堪布阿琼仁波切⁹²有一个非常秘密的密法教言：依靠无上密法大圆满即生成就的现象确实存在，但需要具足三个条件：一、要依止具有证悟境界的上师，也就是说，上师要有一定的证悟；二、要有具证量的教言，上师应该传授像龙钦绕降⁹³、麦彭仁波切等成就者所宣说的具证量之教言；三、弟子要具有把上师视为真佛一般的信心。这样的弟子不像现在有些求密法的人那样，整天看上师的过失，觉得上师今天偏心了、上师今

92 堪布阿琼仁波切：1879 年生于绰达尼雅夏地区，是前译宁玛派一位杰出典范与代表人物。根本上师是龙多丹毕宁玛纽西龙多。堪布阿琼对无上密法中的内三续，特别是对位列九乘极顶的光明大圆满的甚深修法，不仅通达无碍，更以自身完美的修证境界在世人面前树立起大圆满行者的光辉形象。他那令人瞩目的成就及由他亲传下来的耳传口诀，在整个藏地都极具影响与声誉。如今仍有许多大圆满的导师经常引用他所开示的殊胜口诀，来为弟子们直指心性本面；而无量有缘众生也因依照他的教言，直取了本初普贤王如来之果位。他的传承体系过去如是，现在及未来仍将不间断地把具信、具缘者度往究竟解脱的自在彼岸。

93 龙钦绕降：即无垢光尊者（1308-1363）宁玛派祖师，生于前藏札恰地方。尊者自小就具有信心、悲心和智慧等殊胜功德。尊者七岁时，由父亲传授灌顶及窍诀等，十二岁在桑耶寺乘殊仁钦处出家受沙弥戒，法名慈城罗珠。十四岁开始说法。此后，尊者先后依止数十位上师，闻思修行。在护法神的请求下，尊者来到冈日托嘎，在那时撰写了多本著名的论典，特别是在布马目扎等传承上师的加持下，撰写了包括《布马心滴》《上师心滴》等大圆满著作。尊者一生致力于深入而严格的闻思修、讲著辩等佛行事业，大部分时间里，尊者都在山洞中度过，撰写了著有《龙钦七宝藏》《四心滴》《三大休息》《三自解脱》等佛教书籍二百余种。所传佛法也以无上大圆满为主。藏历第六绕迥水兔（1363）年，尊者在青朴，以法身佛的坐姿，其意融入法界。茶毗时，大地震动三次，人们听到了七声巨响。骨灰中出现五色舍利，显示尊者已证得佛的五身五智。

天有嗔心了、上师今天的行为不对……在观过失的同时，还想依靠上师的教言即生成就。他并不是这样，他已真正把上师视为佛陀。当三个条件聚合时，上师简单的一句话可能就会让弟子顿然开悟，但如果弄不好，弟子就会被引入漫无边际的黑暗当中，因为他没有懂得上师的密意，依自己错误的理解而盲修，整天观修这句话，一直在上面浪费时间。所以，每位弟子应该按照无垢光尊者的要求做，即修持无上大圆满的人，应该认真学习中观论典。

堪布阿琼的意思是，大家应该遵照无垢光尊者的教言，先以中观观察为主，因为观察之后，才会对心的整个来龙去脉、本体非常清楚，知道自己的心不存在，并非像自己原来所想的那样。对此有所认识之后，修行境界才不易退转。对于条件不具足、一般根基的人来讲，依靠中观见解观察极为重要！

希望大家通过学习《观去来品》，能对自己的心有

所认识。其实这种能观察的智慧只是一种妙用，其本身也不存在。对此，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中以比喻⁹⁴说明过：火烧木柴的时候，当木柴焚尽之后，火也会自然熄灭；同样的道理，用智慧观察对境时，当认清所知法不存在之后，能执著的分别念也会灭尽无余，这就是所谓的无显智慧。对于这一真实智慧，在大圆满、大手印中有不同的说法或名称。

表面上看，这一品只是从去者、去法、道路方面讲了无来无去，意思好像很简单，但深入研究就会知道，它其实已经涉及到了大圆满非常甚深的教义。

己二（以教证总结）：

《金刚经》云：“如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。”意思是，为什么佛陀称为如来呢？因为佛陀对无来亦无去的道理已经彻底通达。

⁹⁴ 《密严庄严经》云：“如焚干薪火，薪无火不存，如是见薪焚，空性火亦灭。”

《无言说经》云：“来去无有实，诸法如虚空。”

我觉得这个教证特别好，以来去无实有的道理证成了万法皆如虚空一般。何时我们通达了自己的心像虚空一样，此时，各种烦恼、痛苦、争论便会全部熄灭于法界之中。

《无尽慧经》⁹⁵云：“无去无来者，名为圣去来。”

《般若波罗蜜经》云：“彼微尘等，亦无所从来，亦无所去，以彼去来不可见故。”意思是，微尘及微尘以上的法都没有来去，以此就可了知万法皆不存在。此经亦云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色法去来不可见故，受想行识亦复如是。五阴去来不可见者，是名般若波罗蜜。’”

95 《无尽慧经》：龙树中观的了义和不了义是根据《无尽慧经》为标准来分辨的。讲解性空的是了义，讲解世俗谛的是不了义。并依《无尽慧经》判别凡说一切法无自性的为了义经典。

◎ 总结本品所学

希望大家学完本品之后，都能做一个总结，看看自己有了什么收获。比如，通过这次学习，自己是否认识到了心无来无去，犹如虚空；是否意识到在自己的阿赖耶⁹⁶上种下空性种子，是千百万劫非常难得的机缘；是否通达了万法在名言中，如镜中影像一般幻化的显现不灭，在胜义中，如来去一般无有任何本体，等等。相信应该可以总结出很多条。何时对这些道理真正生起了定解，学习第二品才算有了很大收获。

《中观根本慧论》之第二观去来品终

96 阿赖耶：心识名，八识中第八识，意译为藏识，藏字有三义，即能藏、所藏、执藏。能藏谓阿赖耶识能含藏一切法的善恶种子；所藏谓阿赖耶识为前七识熏习的杂染法所覆藏；执藏谓阿赖耶识为第七识所执为自内我。又译作无没，即含藏诸法种子而不没失。又虽在生死而不没失，故名无没。

第 17 课

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

戊一（抉择法我空性）分二：一、破法我之自性；二、破法我之能立。

己一（破法我之自性）分三：一、破处；二、破蕴；三、破界。

三 观六情品

今天开始学习第三品《观六情品》。《中论》藏文译本和有些注疏称本品为《观六处品》，六处即十二处⁹⁷。

⁹⁷ 十二处：眼耳鼻舌身意六根，加色声香味触法六尘，合称为十二处。处是出生

称《观六处品》也非常合理，因为里面主要对十二处的眼处和色处做了抉择。鸠摩罗什大师将本品译为《观六情品》，“情”应该也是“处”之意。波罗颇蜜多罗译师翻译的《般若灯论》，将本品称作《观六根品》。

庚一（破处——观六情品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、说他宗；二、破彼宗。

首先宣讲对方观点。

壬一（说他宗）：

眼耳及鼻舌，身意等六情，
此眼等六情，行色等六尘。

之义，即由六根六尘出生六识，则六根、六尘、六识便合称十八界。

有部宗认为：眼耳鼻舌身意为六情（六根），此眼等六情分别行于色声香味触法六尘（即六境，古时一般称六尘），它们都真实存在。

他宗主要指有部宗。他们认为：虽然中观宗前面遮破了生、去等法，但不能说明万法皆空，因为在佛经和《俱舍论》当中，眼、耳、鼻、舌、身、意六根被安立为内六处，它们的对境——色、声、香、味、触、法六尘被安立为外六处。既然有这样的安立，就说明这十二处是存在的。

既然六根、六境存在，六识就会自然产生。比如，眼根接触色法就会产生眼识、耳根接触声音就会产生耳识……总之，六根、六境、六识，即所有十八界⁹⁸之法都真实存在。（关于六识存在这一点，颂词说得不是很明显，但应该含有此意。）

98 十八界：眼耳鼻舌身意六根、色声香味触法六尘，以及眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识六识，合称为十八界。六根对六尘发生六识，这就是十八界互相的关系。

讲《俱舍论》时我说过：“虽然我们现在要建立六处、十二处等说法，但以后学《中论》时，就要把这些全部破掉。因为它们只是安立名言暂时建立的概念而已。”现在龙猛菩萨就要把我们相续中所有《俱舍论》里的概念全部破除。由此也可以看出，学习《俱舍论》还是非常有必要的，否则连什么是十二处都不清楚，又何谈遮破呢？

下面中观宗就要破斥对方这一观点。

壬二（破彼宗）分二：一、以理证广说破他宗；二、以此理类推其他。

癸一（以理证广说破他宗）分二：一、破眼为见者；二、破识为见者。

子一（破眼为见者）分二：一、推理；二、观察是否见者。

丑一（推理）分三：一、立宗；二、立正因；三、

摄义。

寅一（立宗）：

首先遮破十二处中的眼根和色法。如颂云：

是眼则不能，自见其己体。

若不能自见，云何见余物？

中观宗驳曰：你们认为眼根能见色法，说明眼根、色法两处都存在，但这种观点不合理，因为该眼根不能自见自本体。如果眼根不能自己见自己，为何说它能见到其他色法呢？

推证的时候，一般要先列出一个推理公式，如“声音是无常，所作之故”。之后运用中观或因明的方法进一步观察。此处的推理是“眼根不能见色法，因为眼根不能见自己之故。”大家可能觉得这个推理有点奇怪，怀疑它能成立吗？下面具体分析。

有实宗认为眼根具有见色法的自性。但如果见的自性真正存在，那么在不观待任何外缘的情况下，它也应该成立，这样一来，就应该既能见到自己，也能见到他法。《中观四百论》云：“一切法本性，先应自能见，何故此眼根，不见于眼性？”意思是，如果见的自性存在，就应该可以恒时照见一切色法，即不仅能见到他法，也能见到自己，因为眼根本身也是色法，也应该成为它自己的所见色境，不应有任何变化。

但实际上，眼根不可能见到自己，因为自己无法对自己起作用，如《楞伽经》云：“犹如剑自刃，不能斩自锋，指不触自尖，心不见自心。”意思是，剑锋不能斩断自己，指尖不能接触自己，心也不能见到自己。

《宝髻经》⁹⁹中也有类似的说法。

《显句论》认为，眼根不能见自己的原因有两点：一、相违；二、不得。意思是，眼根不能见自己，因为

⁹⁹ 《宝髻经》云：“如剑锋不能斩剑锋，手指不能接触自尖，自心不能见自心。”

自己对自己起作用相违的缘故。再者，眼根要见自己也得不到对境，因为包括眼根在内的所有对境色法，虽然在名言中如梦如幻地存在，但在胜义中无有丝毫自性。

既然眼根不能见自己，就说明见的自性不存在，这样又怎能见到其他色法呢？就像石女儿不可能见到色法一样。《显句论》云：眼睛不能见自己，故无法见他法，如同瓶子。他把眼根比作瓶子，瓶子无法见自己，所以也不可能见到柱子、人等他法，眼根亦如是。

由此可知，所谓的见，只是众生的一种分别念而已，并不真实存在。

有部宗辩驳说：虽然眼根不能见自己，但却可以见到其他色法，就像火虽然不能燃烧自己的本体，因为其本体就是火，但却可以燃烧木柴、衣服、房屋等他物。

但对方这个比喻不能成立。

寅二（立正因）：

火喻则不能，成于眼见法。

去未去去时，已总答是事。

中观宗驳曰：以火喻不能证成眼根能见其他色法的观点。用已去、未去和去时的推理，就已总的答复了不能见之理。

可以运用第二品“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去”的推断方法，将其改为“已燃无有燃，未燃亦无燃，离已燃未燃，燃时亦无燃”，便可抉择出已燃、未燃、正燃的木柴上都没有燃。也可运用“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者”的推断方法，将其改为“燃者则不燃，未燃者不燃，离燃未燃者，无第三燃者。”便可抉择出燃者、未燃者、燃和未燃以外的第三种燃者都没有燃。

也就是说，从所燃和能燃两个方面观察之后，所谓的燃并不成立，下面具体分析。

首先，从所燃方面观察：如果木柴已经燃完，变成了灰烬，上面不可能再有燃；如果木柴尚未燃，仍是木柴，上面也不可能有燃；除此之外，木柴并没有正在燃的状态，可以将木柴细分为无分微尘进行观察，如果微尘仍然存在，就是未燃；如果不存在，则是已燃；而除了存在和不存在以外，微尘不可能再以其他方式存在，因此既不是已燃，也不是未燃的正燃微尘，无论怎样观察也不可能得到。由此推出，所谓的正燃并不存在。

从能燃方面观察：首先，燃者燃不成立，因为燃者本身已有一个燃的行为，这样就不能再有一个燃的行为，否则就会有两个燃、两个燃者的过失；未燃者燃也不成立，因为既然其本身不是燃者，就不可能有燃；而除了燃者和未燃者以外，并无第三类燃者，因此更不可能有燃。

从所燃和能燃两个方面观察之后，所谓的燃丝毫得不到，以此就破了对方的火喻。

实际上，我们也可以以此类推，从所见和能见两个方面直接遮破见。比如，如果认为眼睛可以看见前面的柱子，我们就从所见柱子和能见眼睛两个方面遮破见。

首先观察所见柱子：已经见完的柱子上不可能有见，因为已经见完之故；未见的柱子上也无有见，因为见尚未产生；而除此之外，并没有正在见的柱子，可以将柱子细分为无分微尘进行观察，若微尘已被见到，就是已见；若微尘未被见到，就是未见；除了已见和未见的微尘以外，并没有所谓正见的微尘，因此见不可能得到。

接着观察能见眼睛：如果是见者，则不可能见，因为安立见者需要一个见的行为，如果见者再见，就会有两种见的行为、两个见者的过失；未见者也不能见，就像瓶子不能见一样，除了见者和未见者以外的第三种见者根本得不到，因此也无有见。

◎ 以应成派不共三大因来推断

分析的过程中，必须懂得中观应成派的不共三大因，否则很多问题理解起来都会有困难。比如，《入中论》破他生时指出：如果他生存在，火焰当中也可以产生黑暗。很多人认为此说法不成立，因为有些法有产生某法的能力，而有些法并没有产生某法的能力，火焰没有产生黑暗的能力，怎么可能产生呢？关于这个问题，大家经常产生怀疑，但如果通达了中观应成派的不共三大因，就会知道，胜义当中，火焰、能力、黑暗等诸法的自相都不能成立，因此根本没有所谓的他生。通过一种心平气和的辩论，就能把对方的观点彻底推翻。

应成派不共三大因的推理与因明的推理比较相似，但不完全相同。

因明推理的因有相似因和真因两种。相似因不能建立正确的立宗，即不能以此推断而得出正确的结论或说明完整的事物，因此叫做假比量。相似因分为三

种：不成因¹⁰⁰、不定因¹⁰¹和相违因¹⁰²。真因是真正的能立之因，依靠它可以对事物进行正确判断，因此叫做真比量。真因分为不可得因¹⁰³、自性因¹⁰⁴和果因¹⁰⁵三种。

应成派的不共三大因，是以对方承许的根据推翻对方观点的强有力之推理，以此能证成对方立宗的根据为不定相似因。慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论》讲记对这部分内容阐释得较详细，大家可以参阅。

下面我运用应成派不共三大因来分析，依靠它可以推翻有实宗的任何一个观点。

一、汇集相违应成因

100 不成因：在宗法上，所运用的因不存在、不成立。

101 不定因：宗法虽然成立，但会产生犹豫的因。

102 相违因：因在宗法上成立，而与所立决定相反。

103 不可得因：真因之一，是遮破所破的因。分为本体不可得因和相违可得因。本体不可得因，即本来这个东西只要存在就一定可以见到，但并没有见到，所以它不存在；“前面不可能有强大的冷触，因为强烈的热触存在之故。”以此方式来遮破相违的法，就是相违可得因的比量推理。

104 自性因：依自体相属来建立的推理，比如“柱子无常，所作之故。”

105 果因：依靠彼彼相生的关系来建立的推理，比如：“山上有火，有烟之故。”以果（烟）来推之因（火）的存在，就是果因。

汇集相违应成因，是指汇集对方相违的观点，以此而遮破。比如，刚才对方认为，眼根可以见色法。中观宗驳曰：眼根不能见色法，因为眼根自己不能见自己之故。

为什么中观宗要这样说呢？因为对方所谓的“见”是自性成立的见，既然见自性成立，它就应该既能见自，也能见他。然而，对方也承认眼根不能见自己。中观宗汇集对方这种前后相违的语言，将其作为所破。

如果有实宗反驳说，眼根虽然自己见不到自己，但不一定见不到他法，中观宗就运用第二大应成因——是非相同应成因来破斥。

二、是非相同应成因

是非相同应成因（亦称根据相同应成因），即以同等的根据，推出同等的结论。

中观宗驳曰：如果你们承许眼根具有见色法的自

性，眼根就不仅能见他法，也能见自己，因为眼根自己和他法都是色法，根据相同之故。并且，如果眼根不能自见却能见他，那么不能自见的瓶子也应该能见他法了，因为眼根和瓶子都是色法且都不能自见，根据相同之故。

对方找了三个理由反驳说：1. 眼根虽然不能见自己，但肯定能见他法，这是一种自然缘起规律；2. 眼根没有见自己的能力，但却有见瓶子、柱子等他体法的能力；3. 眼睛见房屋、瓶子等是现量见，中观派不能否认这一现实。

中观宗驳曰：（1）观察胜义时必须将缘起规律全部破除，前面已经观察过，所谓的缘起生其实并不存在。（2）见的能力也不存在，如果存在，它与眼根是一体还是异体呢？事实上，无论一体还是异体，都不合理。如果是一体，那么眼根就是能力，这样不需要光明等他缘也应该能见到色法，但这与事实相违；如果是他体，就成了能力见色而非眼根见色，这样对方承许眼根

见色就不合理。（3）所谓现量见也不存在，因为观察胜义时，眼耳鼻舌等现量都不是正量。

因为对方也承认不存在的法不能为因，这样他们所举的三法就不是因，而是非因。在胜义当中，因和非因其实完全相同，白色和黑色、有和无、是和非也完全一样，因为都不存在之故。

既然对方所举的因等同于非因，自然无法安立他们自宗的观点。中观应成派以第二大因——是非相同应成因，便将对方观点彻底遮破。

这时对方仍固执地认为，眼根虽然不能见自，但肯定能见他，就像火虽然不能燃烧自己，却可以燃烧他物；灯虽然不能照亮自己，却可以照亮他法等等。他们把火喻、灯喻等作为能立（理由），想以能立所立的方式建立自己的观点。但这也不合理，中观宗运用应成派第三大因——能立等同所立不成因便可将其遮破。

三、能立等同所立不成因

能立等同所立不成因，意即能立和所立一样都不成立。此因在中观很多论典中都有介绍。

中观宗反驳说：如果你们的能立——火喻等成立，所立——眼根不能见自却能见他也可以成立，但实际上，能立火喻等自己还像石女儿一样不成立（前面已经分析过），怎么可能证成所立呢？能立和所立在不成立这一点上完全相同。

对于刚才对方提出的三个能立，也可以这样分析，因为这三个能立（一、眼根不能见自而能见他，是一种自然缘起规律；二、眼根没有见自己的能力，却有见他法的能力；三、眼见他法是现量见，也可以用能立等同所立不成之应成因来破）都不能成立，完全等同于所立，所以无法证成对方自宗的观点。

《显句论》中主要通过驳斥数论外道的观点来说明。数论外道认为：眼根可以见色法，因为眼识（果）

在眼根（因）上存在之故，见色法时，是以明显的方式存在；未见色法时，是以不明显的方式存在，比如，稻芽在稻种上是存在的，发芽后是以明显的方式存在，发芽前是以不明显的方式存在。中观宗驳曰：这种观点不合理，通过一体异体等方式对因果进行观察，明显或不明显的果根本不存在，因此你们的能立不成立，完全等同于所立。

总之，无论对方举出什么能立，首先观察此能立是否成立。实际上，即使遍寻整个三千大千世界，也不可能找到能立，因为万法皆空的缘故。既然能立不成立，它与所立在不成立这一点上已成了一模一样，最后对方只能哑口无言，再无任何办法辩驳。

◎ 至道无难

应成派的不共三大因非常重要，它可以把对方能辩的范围逐渐缩小，最后无论对方举出何种能立，中观

宗都能以理证来遮破。

如果通达了中观应成派的三大因，破自生、他生、灯火关系、自证等都会非常容易，因为道理完全相同。

初一看时，有些中观推理好像不可能成立，有些人由此产生怀疑：“这应该是相似因吧，不要说破外道，连我自己都说服不了。”而当深入思维之后，就会明白其中的甚深道理。任何人无论怎样思维，也不可能找出反驳的依据。中观理证是一种非常公正的推断。

寅三（摄义）：

见若未见时，则不名为见，
而言见能见，是事则不然。

对过去、现在、未来三时的能见和所见进行观察，所谓的见都得不到。见者若不能见到色法，则不能将其命名为见者，因而，对方说见、能见等法存在完全不

合理。

对方认为眼根能见色法，所以是自性见者。我们通过上面两颂已经破了对方观点。第一颂是说，眼根不能见自，所以不能见他。这是以立宗的方式，说明自性的见者应该能见到包括自己在内的一切法。如果不能见自，就不可能有见的自性，因而无法见他。第二颂遮破了火喻的能立，即对过去、现在、未来三时燃业和燃者进行观察，燃并不成立，由此推出，见不可能得到。见者如果不能见色，就不是见者。因而，对方说见、能见等法存在完全不合理。

很多人经常说“我见到了某人”“我已经见到了某某师父”……但用上面的中观方法仔细观察之后，所谓的见根本得不到，也就是说，你其实并没有真正见到这些人。

也可以把本颂作为第三种遮破方式：如果对方仍固执地认为眼根能见色法，那眼根见的时候是见者，不

见的时候就不应是见者。比如，在黑暗当中或者闭眼的时候，眼根见不到色法，这时它就不能叫见者。这样一来，眼根就不是恒时的见者，它有见和未见的差别。如果不恒时为见者，就不是自性见者，不是自性见者还说见者能见，显然不合理。

可能有人会想，既然见不存在，我们平时见到的一切怎么解释呢？分清胜义和名言非常重要。如果我们问龙猛菩萨：“您今天看见印度南方的吉祥山¹⁰⁶了吗？”龙猛菩萨肯定会爽快地回答：“见到了，见到了。”如果我们问应成派的创始人月称菩萨：“您在那烂陀寺显示神通的时候，那里有很多比丘，您见到他们了吗？”他可能会说：“在名言当中见到了，在胜义当中见的自性不能成立。”如果我们说见的自性成立，月称菩萨必定会一一破斥的。

106 印度吉祥山：龙猛菩萨晚年居住之地，位于印度南方阿摩罗缚底大塔西北 50 公里，最后尊者在那里示现圆寂。

第 18 课

今天继续学习第三品《观六情品》。昨天讲了“破眼为见者”科判的第一部分“推理”，今天讲第二部分“观察是否见者”，这一科判只有两句颂词。

丑二（观察是否见者）：

见不能有见，非见亦不见。

眼根作为见者不能有见，作为非见者也不能有见。

此颂是从见者和非见者两个方面观察见是否存在：

第一种情况，如果眼根是见者，那么安立见者需要

一个见法（见的行为），见者见外境还需一个见法，这样就会有二个见法。如此一来，就会有二个见者、二个所见，但这并不合理。所以，眼根如果本身是见者，就不能再有第二个见，但如果没有第二个见，单独一个见者就没有了见外境的行为，会有这种过失。

第二种情况，眼根作为非见者来见也不合理，因为如果眼根本身不能见，它就不能成为见者，既然如此，它见色法的说法当然不能成立，就像指尖不具有见色法的能力，无法见外境一样。

既然见者和非见者都不能见，见就不可能成立，以此就遮破了对方眼根可以见色的观点。

子二（破识为见者）分三：一、以前面理证而破；二、以其他理证而破；三、摄义。

眼根作为见者主要是有部宗的观点。眼识作为见者，萨迦派果仁巴等很多论师认为是经部宗的观点。

经部宗认为：眼根只是一种助缘，并非见者，真正的见外境者是人我或者眼识。比如天授（提婆达多）拿着斧头砍树，他是真正的砍者，斧子是能砍，树木是所砍，正砍的行为是砍法。同样，一个人见外境时，见者是他的眼识，眼根是能见，色法是所见，若现量见到，即是见法。（《俱舍论》中对有部宗和经部宗的观点做过分析。）

但这种说法也不合理，下面从三个方面观察：

丑一（以前面理证而破）：

若已破于见，则为破见者。

中观宗驳曰：若已遮破了眼根见色，则这些推理也可以作为破眼识为见者的方法。

对于经部宗眼识为见者的观点。以前面破眼根见色的方法就可以遮破，即运用应成派的不共三大因，指出眼根不能见色法，因为不能见自己之故，有部宗想以

火喻反驳，但最后此喻不能成立。

也就是说，把“是眼则不能，自见其己体。若不能自见，云何见余物？”和“火喻则不能，成于眼见法，去未去去时，已总答是事。”当中的“眼”换成“识”，即“是识则不能，自见其己体。若不能自见，云何见余物？”“火喻则不能，成于识见法，去未去去时，已总答是事。”就可以推翻对方眼识见色的观点。

所谓的见，不仅可以指眼见，也可指心见或意识见。在我的家乡炉霍地区，人们就经常说心见，汉语当中也有心照见、明心见性等说法。这时“见”也可以用“知”来表达，比如破心见境时，可以把前面的颂词改为“是心则不能，自见（知）其己体……”。

丑二（以其他理证而破）：

经部宗反驳说：眼识作为见者肯定存在，因为任何有眼睛的人都能现量见到外境。既然如此，怎么能说没

有见者呢？

离见不离见，见者不可得。

以无见者故，何有见可见？

中观宗驳曰：不论离开了见法（见的行为），还是
离开见法，见者都了不可得。因为没有见者的缘故，又
如何会有见法和可见（所见）呢？

如果认为眼识是见者，那么此见者是否具足见外
境的行为呢？实际上，无论是否具足见的行为，见者都
不能成立。

首先，如果没有见的行为，那么与之观待而成立的
见者是从何而来的呢？不可能成立，就像瓶子、虚空或
石女儿自身没有见的行为，不可能成为见者而见外境一
样。即使遍寻整个世间，也不可能找到这样的见者。因
此，离开了见法，见者不能成立。

如果具有见的行为，见者也不能成立。用前面破去和去者的推理，把“去”改为“见”即可推知：如果见者具足见法，见的过程中就会有二个见法，一是安立见者的见法，即见者本身具有的见法，另一个是见者见外境的见法。若有二个见法，就会有二个见者的过失。

以上从离见和不离见两个方面观察，见者都不能成立，因此，对方“眼识见色”的说法不能成立。虽然道友们常说，自己转坛城时看见了某某人，但这只是自己分别念的迷乱显现而已，实相当中根本不存在能见和所见。

昨天讲考的时候，有位道友把这个推理分析得非常清楚，这样很好。希望每位道友都能彻底弄懂第一、二品里的推理。如果前些天自己因为心散乱或其他原因耽误了，现在补还来得及。如果现在不下功夫，恐怕在以后的三四个月当中就要一直“坐飞机”了，晕机这么久，不但痛苦，也浪费了宝贵的学法机缘。

如果再深入分析，这个道理不但可以用中观应成派、自续派的各种推理观察，也可以用因明的遍、不遍¹⁰⁷等方法分析，但这样就变得复杂了，大家理解起来恐怕会有困难，如果只是从字面上解释，应该不是很难懂。

总之，若问有几种方法破眼识见色？应该回答有两种：一、由于眼识自己不能见自己，故不能见他法；二、无论是否具足见法，眼识作为见者都不能成立，因此无法见外境。

人们一直被假象迷惑，非常可怜！本来没有见，却认为自己已经真实见；没有见者，却认为自己就是见者，甚至认为自己就是证悟者、明心见性者。尤其有些从未接触过中观的人，有时一说话就能看出他们的我执特别重。

107 因在所立上面存在或者容有，就叫做同品遍，即“如果是因，那么决定是立宗”；异品遍则为“如果非为所立，那么绝不是它的因。”在因明中，正确的推理需要同品遍有，异品遍无。

丑三（摄义）：

见可见无故，识等四法无。

四取等诸缘，云何当得有？

藏文译本颂词：

见可见无故，识等四法无。

近取等诸缘，云何当得有？

因为见法、可见（所见）不存之故，其结果识等四法（识、触、受、爱）也不可能存在。既然如此，近取以及“等”所包括的有、生、老死等诸缘又怎会存在呢？不可能存在，因为它们的不存在之故。

对方认为：见和所见应该存在，因为依照十二缘起规律，如果见不存在，就不会有眼识；没有眼识，就不会有根境识和合的触；没有触，就无法生起受；没有受，也不会产生爱……十二缘起的各支，前前为因，后后为

果。现在既然果——十二缘起¹⁰⁸中的眼识、触、受、爱等存在，其因——见和所见也必定存在。

比如，我们有了见外境的行为之后，就会产生眼识；见的时候，根境识的和合即是触；接触的过程中会产生苦乐等感受；有了乐受就会生起贪爱，有了苦受就会生起嗔恨（乖离爱），这样就会造业；之后取、有、生、老死等缘起也会随之出现。所以，轮回当中见是识的因，识是触的因……对方认为，既然现在轮回、十二缘起存在，见和所见也必定存在，就像儿子存在，父母作为儿子产生的因缘必定存在一样。

108 十二缘起：前世、今生以及后世蕴的相续流转之轮回，即是指从无名至老死之间的十二缘起。缘起：因缘聚合后真实出现，称缘起 1) 无名：前世烦恼现行阶段的五蕴，也就是烦恼；2) 行：前世造善等三业阶段的五蕴，即是业；3) 识：今生结生到母胎中刹那的五蕴；4) 名色：从结生刹那起到显露出六处之前的五蕴，名是指受想行识，只有名称无有阻碍故；色则指凝酪等；5) 六处：对境、根、识三者聚合到享受外境之前的五蕴；6) 触：从根境识聚合后完全断定对境起到能了知乐、苦、舍之境，并取舍为喜欢、不喜、中等以前的五蕴；7) 受：从能取舍三种感受起到不能行淫之前的五蕴；8) 爱：未真实享用欲妙、行淫欲事、寻觅对境之前的五蕴；9) 取：为了获得成为爱之对境的受用而到处奔波时的五蕴；10) 有：奔波者造作产生后世苦乐等果善不善业因阶段的五蕴；11) 生：从此世死去而结生到后世时的五蕴；12) 老死：处于三际中间的今世所留下的后世的名色、六处、触、受四者。众生皆以无名、行乃至老死，此十二缘起而轮回不息。

中观宗驳曰：前面已经分析过，所谓的见不能成立，这样十二缘起中“见”之后的果怎么会产生呢？不可能产生，就像如果没有地基，墙就无法建起来一样。

见之所以不成立，前面已从眼根和眼识两个角度，分别用两种推理做了详细观察，既然见的自性了不可得，见的果怎么会产生呢？不可能得到。

◎ 参阅诸讲义

《俱舍论》中详细宣讲了十二缘起的道理，今年我们刚学过，这里就不广讲了。慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》里好像有介绍，大家可以参阅。

印顺法师的《中观论颂讲记》里介绍了青目论师、安慧论师¹⁰⁹以及其他有些论师的三种观点，你们可以了

¹⁰⁹ 安慧论师：是印度世亲论师四大弟子之一。世亲论师念诵《般若摄颂》时，它经常在屋檐下听，有时候生起欢喜心，有时候恭敬地低头。以此因缘，这只鸽子相续中种下了善根。它死后，转生为一个王子。刚会说话时，小王子就问：“我的上师在哪里？”父母问他：“你的上师是谁呀？”他回答说：“我的上师是世亲论师。”后来父亲打听到，在印度中部有一位世亲论师，就将安慧供

解一下。印顺法师在讲解的时候，基本上对汉文版《中论》注疏里的观点都做了介绍。

我没找到青目论师¹¹⁰的《中论注疏》藏文译本，不知是哪部论。有些人说是月称论师的《中论注疏》，但月称论师的传记当中并没有提及该论，只有一部《显句论》。而《显句论》有藏文译本，应该不是。

《显句论》在所有《中论》注疏当中是最著名的。它有藏文译本，但还没有汉文译本。如果以后谁有机会或能力把《显句论》译成汉文，对大家学习《中观根本慧论》会有很大帮助。

印度大德所写的论典和现代人的论著差别很大。古印度时期造论非常严格，论著要经过诸位大班智达严

养给世亲论师。在依止世亲论师过程中，安慧特别精进，整天如理如法地求学，他的智慧和悲心也极其超胜。

110 青目论师，四世纪时的印度佛教中观派论师，后人对他的生平所知不多，他是最早为龙树《中论》写作注疏的论师之一，他的注释在中亚一带极为流行，最后由鸠摩罗什传入中国。由于鸠摩罗什将青目的注释与《中论》颂同时译为汉文，因此他的学说在汉传佛教中占有很重要的地位。

格审核之后才能流通。而现在有些人造论特别简单，这样的论典对众生到底有没有利益很难说。

癸二（以此理类推其他）：

很多人都说“眼见为实”，龙猛菩萨可能特别听不惯这种说法，故对此做了彻底遮破。现在应改说“眼见为虚”才对。以此类推，耳听为实、鼻嗅为实……同样不成立，下面就对其他五根、五识和五境进行推断。

耳鼻舌身意，声及闻者等，
当知如是义，皆同于上说。

耳鼻舌身意五根、声音等五境，以及闻者等五识，这些法不存在的道理，皆等同于上面所说的遮破眼根（眼识）见色法的道理。

对方认为：耳根或耳识是听者，对境是声音；鼻根或鼻识是嗅者，对境是香味，其他诸根、识以及对境也

都如此，即六根、六识、六境的意义完全相同。

破的时候主要运用了两种推理：

一、上节课用“是眼则不能，自见其己体”的推理破了眼根（眼识）见色法的观点。现在将其改为“是耳则不能，自闻其己体”，即可遮破耳根（耳识）闻声音的说法，其他诸根也可同样推断。

二、前面用“离见不离见，见者不可得”的推理破了识为见者。现在将其改为“离闻不离闻，闻者不可得”或“离嗅不离嗅，嗅者不可得”、“离尝不离尝，尝者不可得”、“离触不离触，触者不可得”、“离知不离知，知者不可得”，即可遮破其他五识取外境的说法。

总之，破其他五根、五识取外境的推断与破眼根、眼识见色法一模一样。

这样推断之后就会明白，我们的所见所闻等只是

分别念的假立而已，就像电视里的节目，只是因缘聚合幻化出的影像罢了，没有丝毫真实的自性。我们看电视的时候，因为知道屏幕上是虚幻的影像，所以不会对其产生实有的执著。同样的道理，如果我们对缘起法有所了解，就会知道，虽然六根、六识、六境在因缘聚合时会出现眼见色法、耳听声音……但它们都如虚空一般了不可得。不断这样串习，就会逐渐断除对诸法的执著。

辛二（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“彼一切法，无知者，无见者。彼说法师，亦不可得。不可以心分别，不可以意能知。”“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不为色境界，受想行识不为识等境，以境界无故。极勇猛，色不知色，色不见色，若色不知不见，是为般若波罗蜜。乃至受想行识不知不见亦复如是。’”

《佛母经》¹¹¹ 云：“阿姊，眼不见色，乃至意不知法。如是菩提离故，眼色离；乃至菩提离故，意法离等。”

《无言说经》云：“内外地界无二义，如来智慧能觉了，彼无二相及不二，一相无相如是知。”

《金光明女经》云：“文殊师利语彼童女：‘应观诸界。’童女答言：‘文殊师利，譬如劫烧时，三界等亦尔。’”

《金光明女经》云：“眼不能见色，意不知诸法，此是无上谛，世间不能了。”这个教证也特别好。意思是，眼睛不能见色法，意识不能了知诸法，这是整个世间最无上的谛，但世间人却不能了达此理。他们可能会想，如果眼睛看不见、耳朵听不见，连工作都无法做，肯定要下岗；如果连吃饭都不知道，肯定精神有问题。

111 《佛母经》：是《佛母大孔雀明王经》之的简略名称。唐不空译。佛在祇园，莎底苾刍为众破樵，为黑蛇所螫，不堪苦痛。阿难白佛求救，佛为说大孔雀明王神咒救之。前后有数译，世间流通此本。

虽然世人对此无法理解，但诸法的真相即是如此。

宗喀巴大师在《理证海》本品的最后说：我们可以通过学修中观法义，逐渐断除无始以来的强烈执著，当明白了只有通过慧眼，而非肉眼才能照见万法实相，并获得了这样的殊胜智慧时，才算享受到了空性的妙味。

宗大师的意思是，肉眼不能见到诸法，世人所谓的眼见色都是颠倒见，是将不存在的法视为存在。依靠中观法理通达空性、获得佛陀的如所有智¹¹²和尽所有智¹¹³之后，以慧眼¹¹⁴才能照见万法真正的本体。

他在最后总结说：在胜义中，万法如虚空一般了不可得；在世俗中，万法如梦幻一般存在。闻思《中论》的目的就是要通达此理。

112 如所有智：是了知诸法本性皆为空性大平等的智慧；在般若度（六地）圆满，即第六度般若度为如所有智。

113 尽所有智：可了知显现一切万法所各自拥有的作用及其差别。在般若度（十地）圆满，即第十度智慧度为尽所有智。

114 慧眼：五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼）之一，能于一切有为无为诸法全无分别寻思的智慧。

◎ 始于闻 悟于心 落于行

我们无始以来的分别念非常重，闻思的过程中，有时好像刹那间通达了缘起性空的道理，然而转瞬间，强烈的实执又恢复了。麦彭仁波切说：众生暂时对某法的一点串习，都会成为很难断除的障碍，更何况是无始以来非常强烈的实执，但只要不断修习空性，就一定能够断除！尊者还再三提醒：只是耽著如糠秕一样的表面词句，没有什么意义，一定要懂得空性的道理，并且一定要在现实生活中运用。

我们对身边的各种事情不能太执著，应视它们如虚空一般虚妄不实，这就是将闻思转为修行的道用方法。如果不会道用，虽然坐禅时一切都空，但是出定之后，生活中的烦恼可能丝毫未减，与平凡人一样可怜。我们不能把佛法停留在形象上，一定要融入于心。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲过一个非常殊胜的窍诀：修行人应该经常祈祷自己的上师、依止善道

友并学修空性的道理。《中观庄严论释》¹¹⁵里还讲了很多实修方面的窍诀。很希望大家能早点学到这部论，现在学习《中论》可以打下一个坚实的基础，之后再学《中观庄严论释》，就能把中观的见解在现实生活中，在与人交往的过程中运用起来。这部论在怎样实际运用方面有很多殊胜的教言。

◎ 修行，不是一阵子，而是一辈子

希望大家在闻思的时候，能把所有的精力都投入进来。看到有些道友就像我刚来学院时一样，任何杂事、杂念都没有，白天晚上把所有精力都用在闻思中观等法要上，这种精神非常可嘉！虽然我现在忙于各种事情，已无法做到像以前一样，但看到你们这样随学高僧大德

115 《中观庄严论释》：麦彭仁波切的这部注疏综合了中观和唯识思想，是中观自续派和中观应成派之庄严论典。书中细致、系统地剖析大乘要义，开显一切法无自性，犹如影像，令后学者可轻而易举对整个大乘获得定解。尤其书中揭示了中观与唯识互不相违的密意，指明了“在名言中唯识最胜，在胜义中中观为尊”的观点，是欲具备智慧者必不可少的殊胜宝典。

的行为，心里确实非常欢喜！

但精进需要持之以恒，一两次、一两个月，或者一两年短时间的串习，不一定能断除我们相续中根深蒂固的习气，但只要逐步闻思中观，并长期修习空性，自己原来强烈的实执一定会慢慢减弱。

口头上谁都会说万法皆空，但如果法没有入心，真正遇到事情就空不了。以前有位道友总爱说“一切都是空性的……”有一次他与对方辩论时吵了起来。对方说：“你不是总说万法皆空吗？现在你的嗔心为何不空呢？”他气得嘴唇一直颤抖，脸涨得像红苹果一样，愤愤地说：“不行，我现在这个嗔心不能空！”（众笑）即使口头上说一百个空，但如果实际的烦恼丝毫未减，也无有多大意义。希望大家能通过不断闻思修行中观，对万法皆空的道理真正生起定解。

◎ 真正的宝，要收好

有些人以前学过小乘，有些学过唯识，有些从未学过佛法，接受的只是不承认前后世、业因果等各种世间教育。你们可以通过中观正理观察一下，看看是自己以前受到的教育经得起理证分析，还是龙猛菩萨的中观推理坚不可摧？以智慧分析之后，就会知道自己究竟获得了怎样的利益。

昨天我问了一些堪布堪姆，他们都说大家学了《中论》前两品之后，都感觉受益匪浅。他们这么说，也许是为了让我高兴，就像令小孩子开心他就会跑得更快一样，也许大家内心当中真的对中观甚深妙理生起了一些定解。

不管怎么样，我希望大家每学一品，都能有一些不共的收获。这样以后对《般若经》里的很多说法，比如这个法不存在、那个法不存在等，不但不会生起邪见，反而还能用中观推理证明其真实不虚。令自相续生起这

样的理证智慧，就是闻思中观的必要。

《中观根本慧论》之第三观六情品终

第 19 课

◎ 既学之，则通之

我每天大概讲四五个颂词。有些道友学得特别认真，当天的内容都能完全掌握，这样非常好！但有些道友并非如此，从下课后七、八点钟直到第二天上课前，这么长时间也不知道看没看书。希望大家不要觉得难懂就放弃了，一定要坚持下来，每天都应及时复习。

以前，有的道友闻思一部法时稍觉困难就放弃了，转而去听另一部法，遇到难懂的地方又放弃了，又改学另一部，这样换来换去，最后很多上师的窍诀、法的精要都没得到。有些道友却不是这样，通过深入学习一部法就收获了很多。比如以前学习《中观四百论》的时候，

很多堪布、堪姆特别精进，听课时全神贯注，笔记记得非常认真。去年我让他们传讲这部法时，他们都觉得没什么困难，说因为当时下了很大功夫，现在里面的内容基本都能回忆起来。而有的道友虽然当时也听了这部法，但由于学得不认真，现在已忘得一干二净，就像从没学过一样，差别还是非常大的。

有些道友可能想，传法是法师们的事，与自己无关，没必要像他们那样认真学。其实不应这么想，现在汉地很多地方都缺少讲经说法的人，如果你回汉地以后，有人听说你在五明佛学院学过《中论》而向你求法，你也不得不答应，那时你就会后悔当初自己为什么没有好好闻思了。希望大家在听闻每部法时，都能把精力全部放在上面。

今天开始学习第四品《观五阴品》，这一品主要宣讲色、受、想、行、识五蕴不存在之理。

四 观五阴品

◎ 何为五阴

“阴”和“蕴”的意思基本相同。唐代以前经常称五蕴为五阴。印顺法师的《中观论颂讲记》中说：“五阴就是色受想行识，奘师译为五蕴。有人说奘师（玄奘大师）是法相宗¹¹⁶，所以译为五蕴；什公（鸠摩罗什大师）是法性宗¹¹⁷，所以译为五阴。其实这是没有根据的。”

所谓“蕴”，汉文和藏文当中都是积聚之意，即众多不同的法积聚在一起。比如，色蕴包括粗的色法、细的色法、显色、形色、因色、果色等；受蕴包括苦、乐、

116 法相宗：中国佛教十三宗之一，大乘八宗之一；此宗的宗名有五，一法相宗，二唯识宗，三普为乘教宗，四应理圆实宗，五慈恩宗；由于决判诸法的体性相状，名为法相宗；由于明万法唯识的妙理，名为唯识宗；由于普为发趣一切乘故，名为普为乘教宗；由于所谈的义理均是圆满真实故，名为应理圆实宗；由大唐慈恩寺玄奘窥基二师所弘传故，名为慈恩宗；关于本宗的传承，唐代玄奘三藏入印求法，师事护法之门人戒贤，具禀瑜伽行学派的奥秘。

117 法性宗：华严宗五祖宗密所判大乘三宗之一。又称性宗。此宗认为，一切众生之心并非由于断惑而得清静，实乃本来清静者，故众生之心即为法性。宗密判大乘为法相、破相、法性等三宗，法相宗，指以五位百法等建立法相之唯识宗；破相宗，指以四句百非破一切法相之三论宗。依华严五教判而言，前者相当于相始教，后者相当于空始教。相对于此，法性宗则相当于终、顿、圆等三大乘，亦包括华严、天台等宗。宗密又主张法性宗较法相、破相二宗为优。

舍三种或苦、乐、忧、喜、舍五种感受；想蕴包括种种想，行蕴包括受想以外的种种相应行¹¹⁸及不相应行¹¹⁹法；识蕴包括六识或八识¹²⁰等。《俱舍论》云：每一个蕴上都积聚了很多法，譬如，识蕴和想蕴分别是由很多心识积聚在一起形成的。

◎ 对方立宗

有部宗认为：五蕴是实有存在的，它可以包括一切有为法，因为释迦牟尼佛在经典中说过“一切有为法¹²¹即是五蕴”，如果五蕴不存在，佛陀就不会如是宣说，另外，五蕴可以包含十二处（十二处不一定包含五蕴），从这一点也可以说明五蕴存在。不仅小乘行人，一些大乘

118 相应行：行或造作之一。心、心所发二者互不分离，互相平等同时而起，受想而外之一切心所生法。

119 不相应行：谓非如心王心所之无形，亦不如色法之有形，与这三法皆不相应，而是宇宙万有变化的幻象，故名不相应行法，共有二十四法。

120 八识：法相宗谓耳目鼻舌身意六识之外，更有末那识、阿赖耶识二者。末那之义为我执，谓执持我之见者，即此识也。阿赖耶者，即末那识所执以为我者也，其义为藏，谓能藏一切法，世俗所云神识性灵，皆指此。

121 有为法：指因缘造作之一切法。

修行者也有这种执著。

在本品中，龙猛菩萨以其敏锐的智慧对此做了抉择，揭示出五蕴的真相——未经观察时，五蕴梦幻泡影般的显现虽然存在，而一经胜义观察，它们就像破裂的水泡般消失于法界之中。

◎ 以教理说明

《中论释》中引用了《般若经》的教证“色以色空、受以受空、想以想空、行以行空、识以识空”来说明五蕴不存在之理。不仅大乘经典有如是教言，小乘《增壹阿含经》¹²²亦云：“色如聚沫，受如浮泡，想如野马（阳焰），行如芭蕉，识如幻法。”

为什么要引用教证说明呢？因为龙猛菩萨依理证而

¹²² 《增壹阿含经》：东晋瞿昙僧伽提婆译。又作《增一阿含经》。此经是印度北方所传四《阿含经》中的一种，同其他三部阿含一样，系记载基本佛教教义的重要典籍。所说多为渐次趋入佛法的施、戒、生灭、涅槃等道理。随世人的根机不同，常从各方面来演说一法，随事增上，以数相次，从一法增至十一法，并说有种种因缘故事，所以叫《增一阿含经》。

抉择的道理，若与佛经内容没有任何关联，将非常不合理。为了证明相关性，需要引用教证来说明。我们平时讲经说法也不能离开佛经范畴。现在很多人传法时喜欢滔滔不绝地讲自己的各种分别念，如果所说的话与佛经内容不符，就不能叫传法，这样对众生也不会有真正的利益。

庚二（破蕴——观五阴品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、广破色蕴；二、以此理类推余蕴；三、宣说辩驳之理。

在本品中，龙猛菩萨首先观察色蕴不存在，然后以此类推遮破其他四蕴，这与第三品的破法基本相同。第三品只对十二处中的眼处和色处做了详细观察，以此类推便遮破了其他处。

每次讲颂词之前，我都会先分析科判。我看讲考

时，很少有道友解释科判，以后还是需要分析一下。理解科判非常重要，如果不懂，就会感觉很多推理都差不多，懂了之后才会知道颂词是从哪个侧面观察的。

壬一（广破色蕴）分三：一、观察因色果色互相观待之理；二、观察因色果色是否存在而破；三、观察因色果色是否相同而破。

癸一（观察因色果色互相观待之理）分二：一、略说立宗；二、广说理由。

子一（略说立宗）：

若离于色因，色则不可得。

若当离于色，色因不可得。

若离开了因色（即色因），果色则不可能得到。反之，若离开了果色，因色也不可能得到。

有部宗认为：色法具有实有的本体，按照《俱舍

论》的观点，色法可分为因色和果色。因色，即地、水、火、风四大种；果色¹²³，即五根、五境和无表色，共十一种。由因色可以产生果色。

中观宗驳曰：如果因色和果色之间是一种因果关系，两者必然互相观待。如果观待才能成立，就不可能有实有的自性。为什么说因色和果色观待才能成立呢？

首先，“若离于色因，色则不可得”，如果离开了因色——地、水、火、风四大，十一种果色——五根、五境、无表色¹²⁴就不可能得到。表面上看，地水火风和五根五境等好像没什么关系，但实际上，小乘所承许的五根、五境等是一种色法，既然是色法，就必定由八种微尘¹²⁵组成，即全部是四大聚合的体性。因此，离开四

123 果色：小乘《俱舍论》认为，果色包括五根、五境和无表色；《大乘阿毗达磨》认为，果色包括五根、五境和一个法处所摄色。

124 无表色：受戒时，以强盛三业，制造一种色体，此体亦由四大之色法而生，故名为色，外相不显，故名无表，因有防非止恶的功能，故以之为生戒体。此无表色，虽不似他色之有质碍，然而由四大的色法生故，所以摄在色法之中，是乃小乘有宗的教义。

125 八种微尘：即地、水、火、风、色、香、味、触八微尘。欲界中既无根尘亦无声尘，如外界的山河大地等最小微尘，也是由八种微尘一起产生。

大的单独果色根本不存在，就像没有父亲，儿子就无法安立一样。

反之，“若当离于色，色因不可得”，如果离开了果色，因色也不可能得到。也就是说，地水火风四大是五根、五境的因，与五根和五境没有任何关系的四大根本得不到，就像没有儿子，父亲就无法安立一样。

所以，因色与果色是互相观待的关系，一者不存在，另一者也不可能存在。既然观待才能成立，就不可能有独立的自性，可见因色和果色并不真实存在。

这一颂是略说，大家要清楚它的两个立宗：没有因色就不会有果色；没有果色也不会有因色。下面广说原因。学习这一品时，需要仔细分析科判，否则理解起来可能有点困难。

子二（广说理由）分二：一、离因色之果色不合理；二、离果色之因色不合理。

丑一（离因色之果色不合理）：

离色因有色，是色则无因。

无因而有法，是事则不然。

如果离开了因色还有自性成立的果色，果色就成了无因而生的色法。但无因而有色法的情况不可能存在。

也就是说，如果离开了四大因色，十一种果色仍然能够独立存在，果色就有了无因生的过失，但无因的色法根本不存在。

《显句论》中分析说：如果承许离开了因色，果色可以独立存在，那么或者承认因色和果色之间就像瓶子与柱子一般，彼此毫无瓜葛；或者承认果色的自性可以完全成立，不需要观待因色。然而，这两种说法都不合理。为什么呢？

首先，对方承许因色和果色是一种因果关系，即由

因色而生果色，两者并非像宝瓶与犍槌一样，是毫不相关的他体法。

其次，一切有为法都有自己的生因，不观待因的有为法，在整个三千大千世界当中根本得不到。《中观庄严论释》和《入中论》中都说过：一切万法当因缘具足时就会显现，因缘不具时不可能显现。如果承许离开因色之果色存在，就等于承许了无因生，这样一来，果恒时存在、恒时无有，或者一切生一切等过失就不可避免。

由此可见，离开了因色之果色不可能存在。

丑二（离果色之因色不合理）：

若离色有因，则是无果因。

若言无果因，则无有是处。

如果离开了果色而有因色，因色就成了无果之因，如果说无果之因存在，则完全不合理。

这一颂是反过来观察，如果离开了五根、五境等十一种果色，地水火风四大因色仍然能够独立存在，此因就成了无果之因。但无果之因就像虚空中的鲜花一样，不可能存在。为什么不存在呢？

因为以正量不可得之故、与事势理¹²⁶相违之故。也就是说，无果之因以任何现量或比量，在任何地点、时间都不可能得到，因为它违背了因法以因法的性质而安立的规律。就像父亲需要观待儿子才能安立，如果没有儿子，观待他的父亲就不可能存在一样。

癸二（观察因色果色是否存在而破）分三：一、破有果无果之因；二、破有因无因之果；三、摄义。

此科判分为三部分：一、破有果无果之因，即无论有果还是无果，因都不存在，以此遮破了因色存在之说；二、破有因无因之果，即无论有因还是无因，果都

¹²⁶ 事势理：就是完全符合实际的道理，即真正的正理，也叫法尔理。依靠事势理成立，就是证成理。

不存在，以此遮破了果色存在的观点；三、摄义。

子一（破有果无果之因）：

若已有色者，则不用色因。

若无有色者，亦不用色因。

如果已经有了果色，则不需要再用因色来成立。如果还没有果色，即果色的自性尚不存在，也不能用四大种因色来成立。

中观宗认为：五根、五境等十一种果色，无论“有”还是“无”，因色存在都不合理。

首先，如果已经有了果色，就无需再用因色来成立。因为四大种因色是用来成立果色的，既然现在果色的自性已经具足，因色的存在就没有任何必要，就像如果儿子已经有了，从生的角度讲，父亲还有什么用呢？不会再起任何作用，如果还起作用，就会有已生再生无穷生

的过失。

反之，如果还没有果色，即果色的自性尚不存在，也不能用四大种因色来成立。因为因无法对一个不存在的法起任何作用而令其产生。如《澄清宝珠论》¹²⁷（《入行论》第九品释）中云：即使千万因缘具足，也不能让没有的果产生。所以，若果色尚不存在，因色也起不到任何作用。

既然无论有果还是无果，因都起不到任何作用，因就不可能成立。

子二（破有因无因之果）：

无因而有色，是事终不然。

没有因色而有果色，也完全不合理。

¹²⁷ 《澄清宝珠论》：是麦彭仁波切为《入菩萨行论》中第九品《智慧品》所著的释文。昔日文殊菩萨的化身——麦彭仁波切听闻《入菩萨行》仅只五日便著成了著名的《智慧品释·澄清宝珠论》。此论精要地辨析驳斥了外内诸宗的偏执与错失，圆满地抉择开显了中观应成派究竟了义的无畏善说。

这一颂是反过来观察：不管无因还是有因，果都不能成立。颂词只讲了无因而有色不成立，实际上可以间接推出有因而有色也不合理，即可以加一句“有因而有色，是事终不然”，从两方面破可能好一点。

首先，“无因而有色”不合理，因为在四大种因色不存在的情况下，如果十一种果色存在，就会有无因生的过失。“是事终不然”中的“终”是绝对、的确之意。无因生的过失刚才已经讲过了。

一般顺世外道¹²⁸和唯物论者持有无因生的邪见。他们否认前后世的存在，也否认三世因果。这种观念在世间所有理论当中是极其低劣的。

128 又称顺世派。为古印度婆罗门教之支派，主张随顺世俗，倡导唯物论之快乐主义，主张地、水、火、风等四元素合成吾人身心，人若命终，四大亦随之离散，五官之能力亦还归虚空，故吾人死后一切归无，灵魂亦不存在。因此此派否认轮回、业，复否认祭祀、供仪、布施之意义。于认识论上主张感觉论，于实践生活上主张快乐论。反对婆罗门之祭祀万能主义，而倾向于诡辩之思想。

◎ 三世因果并非传说

很多世间人也不承认前后世的存在，他们不愿触及这个问题，对其存在的道理总是嗤之以鼻。其实这种行为非常愚痴，如果较有智慧和远见，结合佛教的一些道理观察一下现实，就会明白，前生后世并不是一种传说，而是真实存在的生命现象。

《香港大公报》不久前报道过一件事：有一个叫玉梅的藏族妇女，大约五十多岁，从未念过书，但现今却在西藏科学院任职，享有国家级的待遇。为什么呢？这与她能回忆自己的前世有关。

玉梅的家乡在西藏那曲县的一个湖泊旁。她在 16 岁的时候，有一天到错那（黑水湖）和错嘎（白水湖）旁放牧，在湖边不知不觉睡着了。在她的梦境中出现了一匹白马和一匹黑马，两匹马猛力厮打起来，最终白马获得了胜利。这时，白马突然变成了格萨尔王¹²⁹，对玉

129 格萨尔王：是莲花生大士的化身，一生成马，扬善抑恶，弘扬佛法，传播文

梅说：你前世是我的马夫，但这一世你却转成了女身，既然如此，希望你以后能把我的传记传唱给藏地的百姓……玉梅梦醒后大病了一个月，躺在床上不吃饭、不说话，眼前浮现的都是格萨尔王的故事。病好之后她便开始一篇一篇地传唱格萨尔王传记。

她从 16 岁开始传唱，10 年后名动拉萨。1983 年，26 岁的玉梅被西藏自治区《格萨尔王传》抢救办公室吸收为研究人员。她能记起近千种地名、人名和武器名，却记不住拉萨街道的名字和同事的名字。

前不久有位深圳记者采访她时，亲眼见到了她传唱的整个过程。传唱前她会突然昏倒，醒来后完全变成了另一个人，仿佛被降神了一般，开口便能唱诵。这时旁边的人会把她传唱的内容全部录下来。

根据她的录音整理出的格萨尔王传，与历史相关

化，成为藏族人民引以为自豪的旷世英雄。格萨尔王生于公元 1038 年，殁于公元 1119 年。一生降妖伏魔，除暴安良，南征北战，统一了大小 150 多个部落，岭国领土始归一统。

记载完全相符。玉梅从未念过书，一字不识，但根据她传唱整理出来的文字却多达几十万字，出版了好几本书。

后来她应邀到了西藏寺。有次我去拉萨时，一位叫格萨美托的新闻记者要去采访她，我也想去看看，但由于时间特别紧，最后只能去哲蚌寺¹³⁰观看藏文古书的编辑情况。

现在玉梅和女儿都是拉萨西藏社科院的研究人员，待遇非常高。很多人经常议论：“一个连字都不识的人却能拿这么高的工资，真让人羡慕啊！”他们只关注这个问题，而对她的前世存在的问题却毫无兴趣。很多新闻记者和科研人员对她回忆前世的结论是：这是人类的一个奥秘。他们仅用“谜”来定义，丝毫不谈她前世存在的事实。西藏科学研究院冠以她民间艺术家的身份，将她传唱的内容当成是民间艺术。

¹³⁰ 哲蚌寺是藏传佛教格鲁派寺院，与甘丹寺、色拉寺合称拉萨三大寺，位于拉萨西郊，寺院规模宏大，白色建筑群依山铺满山坡，远望好似巨大的米堆，故名哲蚌。哲蚌象征繁荣，它是格鲁派中地位最高的寺院。

人们不愿去深入研究，可能与世人普遍的理念有关，也可能因为判断和研究的方法太单一。慈诚罗珠堪布的《前世今生论》中讲了很多前世存在的道理，如果懂得了，所谓的谜其实很容易解开。玉梅之所以具有这种能力，一方面，她前世可能的确当过格萨尔王的马夫；另一方面，也因为她得受了格萨尔王不可思议的加持。

前生后世存在并不是什么谜，通过现量可以得到，通过比量也可以推证。这样一个非常简单的问题，很多人却只愿把它当成谜，而不愿由此承认前生后世的存在，这种自欺欺人的行为是非常愚痴的。

◎ 分清空与不空

还有一些人，虽然学了空性，但因为没有通达而堕入了空边，也开始否认起轮回和因果。关于这一点，慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》中说：“虽然从一

切法的究竟实相本体上讲，既无因，也无果，但我们还是有错觉。在错觉面前，轮回因果现象就是有，就是成立。就像作恶梦见到毒蛇和老虎一样，本来梦里不应有毒蛇、老虎，但依靠一些因缘在梦里还是亲自见到了毒蛇和老虎，此时与白天见到它们一样会产生很大的恐怖感……”所以，我们一定要分清轮回和因果在什么情况下存在，什么情况下不存在，不能一概而论。

总而言之，无因生的说法非常低劣，无论以现量还是比量观察，都不能成立。

反之，如果四大种因色存在，十一种果色也绝不会存在。虽然在名言中有因而有果的说法可以成立，但在胜义中却不能成立，第一品已经观察过。

最后便可推出，无论有因色还是无因色，果色都不能成立。

子三（摄义）：

是故有智者，不应分别色。

因此，有智慧的修行者，不应该再分别任何色法。

认为因色和果色存在，只是我们未经观察的分别妄念而已。前面“广破色蕴”的第一个科判，是从因色和果色是否观待方面破。如果真正将此理融入于心，就会知道，因色和果色观待也不成立，不观待也不成立，也就是说，两者之间无论什么关系，都不能成立，以此就遮破了因色和果色。

第二个科判，是从因色和果色是否存在方面破，观察之后，果色存在，因色起不到作用；果色不存在，因色对其产生同样没有任何用。反之，有因色，果色存在不合理；无因色，果色存在同样不合理。作为一个正直的人，要么说存在，要么说不存在，除此之外，是否还有其他存在方式呢？根本没有。

总而言之，从因色和果色是否观待、是否存在两个

方面观察之后，有智之人就会明白，因色和果色没有任何可以成立的依据。由此便可推出：色法的自性不能成立，远离了有无！

◎ 说有说无，皆为随顺世间

所谓的有无，完全是一种分别念。很多人可能产生疑问：既然如此，佛陀为何会宣说有碍、无碍或者黄色、蓝色等诸法存在呢？

佛在《随顺世间经》中说：“世间说有者，我亦说为有，世间说无者，我亦说为无。”《入中论自释》中引用《三律仪经》也说：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者，我亦说有，世间说无者，我亦说无。”

可见，佛陀只是为随顺世人的分别念才如是宣说，并不是从实相方面讲的。分别只是一种方便，不分别才

是了义的法门。如果没有第一转法轮¹³¹作为阶梯，第二、三转法轮的甚深教义众生很难理解接受。

◎ 谁贪如梦身

我们由于习气使然，经常会觉得这个东西形状好、那个东西颜色差、这个人相貌庄严、那个人外貌丑陋等等。在辨别的过程中，对悦意的对境产生贪心，对厌恶的对境生起嗔心……事实上，这些都是我们的颠倒分别念，因为以胜义理观察，万法皆如梦幻泡影一般，毫无真实可言。如果我们不断思维串习这些道理，就会逐渐息灭对色法的贪执。

《入行论·智慧品》云：“是故聪智者，谁贪如梦身？如是身若无，岂有男女相？”意思是，当真正以智

¹³¹ 释迦牟尼佛一生共转过三次法轮。第一次是转四谛法轮，即主要宣讲苦、集、灭、道四谛；第二次是转无相法轮，主要宣讲般若空性，即将轮回、涅槃等一切万法抉择为空；第三次是转分别法轮：主要诠释大乘的博大精神和光明如来藏。

慧观察时，所有色法皆不存在，既然如此，有智慧的人谁还会贪执这个如梦般的色身呢？没有所谓的身体，为何还要贪著男相或女相呢？

◎ 心转境才会转

有人可能产生疑问：“既然胜义中色法等五蕴都不存在，为什么手触到火时，会感觉热并由此产生痛苦呢？”这是因为我们现在对空性的理解只停留在表面，并没有证悟，如果真正通达了空性意义并依之不断修习，到了一定时候，就会现证这种空性境界。

有一则公案：佛陀住世时，有一个人非常吝啬，不仅不会对别人做任何布施，甚至对“布施”两个字都避而不谈。佛陀为了断除他的吝啬心，让他右手拿一把草，想象右手是自己，左手是别人，把右手的草送给左手。即便如此，他也极不情愿，经过佛陀再三劝说，才慢慢把右手里的草送给了左手。逐渐地，他也愿意把手里的

草供养给佛陀，这时他的心已经有所转变。

这样不断练习之后，他慢慢养成了布施的习惯，悲心也由此日渐增强。最后为了帮助别人，他不仅可以布施自己的全部财产，甚至可以完全舍弃自己的身体，已达到了一种超胜的境界。

现在，我们对空性只是在字面上稍有了解，也没有实际修练，所以身体接触火时肯定会感觉痛，但只要不断修习空性，到了一定时候，就会像米拉日巴等大成就者一样，一切任运自成。对于所学之法，我们一方面要在理论上通达，另一方面也要在实际生活中运用、实践，这一点极为重要！

作为一名智者，通过观察色法，最后内心应该真正生起一种体会——观察胜义时，已能完全确定万法为空，不会再生起任何诸法实有的分别念。

第 20 课

上节课我们从因色果色是否互相看待、是否存在两个方面遮破了因色和果色，但对方仍固执地认为，地水火风四大因色可以产生五根、五境等果色。

中观宗反问：如果因色可以产生果色，那么因色究竟是产生与其自身相同的果，还是与其自身不同的果呢？

癸三（观察因色果色是否相同而破）：

若果似于因，是事则不然。

果若不似因，是事亦不然。

若果色与四大种因色完全相同，则不合理。反之，

若果色与因色完全不同，也不合理。

“若果似于因，是事则不然。”如果五根、五境、无表色十一种果色与它们的因——四大种因色完全相同，则不合理。为什么呢？

因为现量不可得之故。颂词中没有讲不合理的原因，但现量可知，作为因的地水火风四大种因色，与其果——色法、声音等十一种果色的性相完全不同。地大坚硬、水大潮湿、火大热性、风大动摇，这些都属于五境当中的“触境”，与五境中的色境、声境等其他境以及五根、无表色这些果色的性质截然不同。《显句论》中说：因色和果色的相同之处，现量不可得。既然现量可见两者并没有相同点，说相同显然不合理。

“果若不似因，是事亦不然。”如果十一种果色与四大种因色完全不同，也不合理。为什么？

因为，同类因¹³²（近取因）和果属于同一类法。既然是同类，必定会有相同之处。比如，稻种和稻芽是同类，肯定会有相同点，如果像石头和柱子、瓠瓠和瓶子一样完全不同，种芽一相续的自体就无法安立，因果关系也无法建立。现在既然因色和果色是一对相随相依的因果——没有因色，就不会有果色；没有果色，也不会有因色，就说明因色和果色必定有相同之处。

有些论师认为，如果种芽完全不同，就会有麦种生稻芽，乃至一切生一切的过失。由此可知，因和果并非完全不同。

如此一来，说因色果色相同也不行，说不同也不行，而任何两个法，除了以相同和不同的方式存在以外，是否还有其他存在方式呢？当然没有，这一点大家应该都清楚。既然如此，因色和果色就不可能成立。

132 同类因：小乘六因之一。即因和果是同一类法，比如，因是有漏法，果也是有漏法；因是善法，果也是善法；因是无记法，果也是无记法。这种因果关系就是因明中经常讲的近取因，也即直接因，比如，火产生火自己的后刹那。

壬二（以此理类推余蕴）：

下面以破色蕴的推理遮破其他四蕴。如果色蕴不成立，其他四蕴同样无法安立，这样五蕴所摄的一切有为法就不可能存在。《俱舍论》云：十二处不能包含所有的有为法，但五蕴可以包含一切有为法，十八界的范围更广，可以包含一切有为法和无为法¹³³。

受阴及想阴，行阴识阴等。

其余一切法，皆同于色阴。

以遮破色蕴的方法类推便可了知：受阴（蕴）以及想阴、行阴、识阴等其余一切法，皆与色蕴一样无法成立。

所谓受蕴，即取受外境而生起的各种心念之蕴聚，分为快乐、痛苦和等舍（不苦不乐）三种根本受，以及苦、乐、忧、喜、舍五种受。想蕴，即对义理、名言等生起

¹³³ 无为法：无因缘造作的理法，也就是无生灭变化而寂然常住之法。

的各种想之蕴聚。行蕴，即除色、受、想、识四蕴以外的相应行和不相应行的蕴聚。识蕴，即成实之六种识或唯识之八种识（或九种识）之蕴聚。

也就是说，破四蕴等诸法时，可以按前面破色蕴的方式观察：前面广破色蕴时，是从三个方面观察，一、因色果色是否互相观待；二、因色果色是否存在；三、因色果色是否相同。下面破受蕴时，可以观察因受和果受是否观待、是否存在、是否相同……比如，前面“若离于色因，色则不可得”是一个破色蕴的推理。如果破受蕴，就将其改为“若离于受因，受则不可得”。其他蕴的破法也是如此，文字稍改一下即可。

《中论释》中是以“若离于受因（触法），受法不可得；若当离于受，触法不可得”的方式破受蕴。意思是，触是受的因，首先有了接触，然后才有感受，触不具，受也不具；受不具，触也不具。既然两者观待才有，就不可能具有自性。以此遮破受蕴之后，以此类推即可

遮破其他蕴。

最终可知，五蕴等一切有为法皆是假合之法，没有丝毫真实的本体。

◎ 蕴执断，轮回息

如果我们断除了对五蕴的执著，就已经证悟了人无我而息灭了轮回。如《中观宝鬘论》云：“何时蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”意思是，众生执五蕴为我，从而产生我执；有了我执，就会造业并流转轮回。由此可知，断除了蕴执也就断除了轮回。

◎ 以一法空，而知万法空

我们作为大乘行人，首先应通过中观理证破除自相续中的五蕴执，通达人无我空性之后，以此类推，就能通达他相续以及一切诸法皆为空性。《中观四百论》

云：“以一法空性，即一切空性。”月称论师在《四百论大疏》中也说：了知一个洞穴为空，则可推知其他洞穴为空；了知一法是空，则知万法皆空。

总之，受蕴、想蕴、行蕴和识蕴，以及五蕴以外的其他一切法，包括外道所承许的支、有支等，以及法相¹³⁴、事相¹³⁵等等，任何一个在名相¹³⁶上与五蕴不同的有为法，都可以像抉择色蕴一样，从因果是否观待、有果无果、因果之间相同和不同三个方面推断。这样将万法抉择为空性就无任何困难。

壬三（宣说辩驳之理）分二：一、以空辩论时辩驳对方回答之理；二、解说空性时辩驳对方说过失之理。

癸一（以空辩论时辩驳对方回答之理）：

若人有问者，离空而欲答。

134 法相：指任何所知相浮现在心境前时，与其他法截然不同的特点。

135 事相：带有特征性而显现的法。

136 名相：名言和心识互不错乱可以耽著的法。

是则不成答，俱同于彼疑。

藏文译本颂词：

以空辩论时，若人欲答辩。

是则不成答，俱同所立故。

当中观宗以空性理与有实宗辩论时，如果有实宗欲从“万法实有”的角度答辩，他们所说的都不能成为正确的辩答，因为其能立皆同于所立不成立之故。

当中观宗说万法皆空时，有实宗反驳说万法并非空性，并举出一些例子来说明，比如“万法不空，因为行蕴或受蕴存在之故”。他们把“万法不空”作为所立，把“行蕴或受蕴存在”作为能立。

中观宗运用不共三大应成因之一的能立等同所立不成之应成因，以破色蕴的方式，类推就可以遮破对方所举的受蕴、行蕴等能立。

对方又辩驳说：万法肯定不空（所立），如果万法

皆空，成佛就没有什么用了，补特伽罗修道没有任何必要了（能立）。

中观宗驳曰：对于万法名言中的显现，我们并未遮破，可以承许其如梦如幻地存在，但以胜义量抉择时，成佛、修道等一切万法皆为空性，都不能成立，这样回答便可遮破对方的观点。

最终，无论有实宗举出何种不空的理由，中观宗都能通过能立等同所立不成之应成理来破。

◎ 二颂摄全论

本颂和下一颂的词句运用方式基本相同。这一颂是说，对于有实宗的辩答，用能立等同所立不成之应成因就能完全破斥；下一颂是说，对于有实宗说空性的过失，用此理也能完全破除，遣除其如山王般的邪见。

这两颂涵盖了整部《中论》的内容，在二十七品所

有推理当中，起到非常大的作用。因为无论有实宗、唯物论还是其他任何人，无论举出什么例子来证明万法不空，他们的能立一经观察，都没有实有的本体，随后中观宗以能立等同所立不成之应成因，就能将其推翻。譬如，如果认为某法存在，因为色蕴存在之故、眼见为实之故，有来去之故，或者有生灭之故……我们就用前面的推理破斥：因为对方立为能立的任何法，在胜义中都不存在，完全等同于所立，因此无法证成万法实有。

◎ 识梦，非除梦

在本论中，龙猛菩萨并未遮破万法世俗中的显现。为什么不破呢？因为没有必要，也破不了。

首先，遮破这些没有任何必要，因为在迷乱的世界显现中，开始发菩提心、中间依各种方便法积累资粮、遣除烦恼障和所知障、最后成佛等都极有必要。对于这些名言中的解脱法，中观宗不但不会遮破，反而还会着

重建立。比如龙猛菩萨、月称论师等很多中观论师，在其论典中都会对业因果、前后世、地道等名言法进行安立。

再者，这些显现也破不了。就像一个人如果已经着魔了，在他眼前就会真的出现魔王，这时无论别人怎样说魔王不存在，他也不会相信。

因此，对于世俗中的修道、积资净障，以及人们见到的各种景象、品尝的美味佳肴等一切法，龙猛菩萨都不会否认。但不破并不意味着它们具有真实的本体，就像在梦中出现的山河大地等各种景象、苦乐忧喜等各种情绪，好似真实存在，但梦醒之后，一切都荡然无存。

为何说世俗法都如梦境一般无有自性呢？因为无论有实宗举出什么理由，中观宗以离一多因¹³⁷、金刚屑

137 离一多因：是观察一切诸法本体的中观因。如果万法实有，那么其本体要么是一，要么是多，除了一和多之外没有其他实有的方式，所以通过离一多即可破对万法的实执。因为“多”是由“一”组成，所以首先破一，一破掉后多就不能成立。比如，柱子是由很多微尘组成，微尘分到最小就是极微，此最小微尘是否是实有的“一”呢？通过六尘绕中尘的方式，即让中间的微尘被其他六个相同体积的微尘围绕，然后看中间的微尘有没有趋向于六个方面的接触点，如

因¹³⁸等中观五大因¹³⁹都可以将其遮破。当对方再也举不出任何能立时，就不得不承认万法皆空，因为在推理时，如果举不出能立，所立就不能成立。比如，有些人认为前世后世不存在。若想建立此观点，就应该举出一个没有任何妨害的理由，中观术语叫能立。如果举不出能立，就不得不承认自己已经失败。

◎ 修行不能离开定解

因明和中观的辩论非常重要。麦彭仁波切说过：辩

果有朝东、朝西、朝南、朝北、朝上、朝下的接触点，就说明中间这个极微还可以再分，并不是所谓的“一”；如果没有朝向东南西北上下六个方向，就说明微尘与微尘之间可以互相进入，这样六尘就变成了一个微尘，根本无法组成色法。所以最后，所谓实有一体的最小微尘根本不存在，既然一不存在，多也不可能存在，离开了一和多，就说明此法没有自性。

138 金刚屑因：是对一切万法的生做观察，如果万法存在本体，则一定有生、住、灭，而实有的生只有四种方式——自生、他生、共生、无因生。如果是自生，就变成了自己生自己，不需要其他法来产生，可以无穷无尽地生下去，而且只有种子生种子，没办法种子生苗芽，因为种子和苗芽是他体的缘故，因此自生有诸多过失。如果是他生，比如苗芽的种子产生苗芽的果，如果二者是他体且又可以生，那么石头也能够产生苗芽，因为二者也是他体的缘故，但这是无法成立的。或者反过来说，石头和苗芽不是能生所生的关系——他体的缘故，这样稻种和稻芽也没办法产生，因为也是他体的缘故，但这根本不合理。如此就可以遮破他生。破共生类推即可。如果是无因生，则会有恒时产生或恒时不产生的过失。

139 中观五大因：金刚屑因、破有无生因、离一多因、破四句生因、大缘起因。

论可以让自他相续生起远离一切怀疑的定解。如果有了定解，无论闻思修行，还是弘法利生，都会充满信心和力量！

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“我时时刻刻合掌祈请安住在十方的一切修行人‘修行一定不能离开定解’，同时也衷心祝愿你们的定解远离怀疑。如果离开了定解，则实在难以证悟真实义；如果离开了理量，则无法生起定解，这是希求正法的诸位学人该铭刻于心的窍诀。”

如果没有生起定解，一直处于迷迷糊糊的状态，修行就会变得没有方向，甚至还可能因盲修瞎练而误入歧途，比如对于因果和前后世什么情况下存在、什么情况下不存在，不加分辨全部推翻，修行就会变得非常危险！并且，作为一名佛教徒，如果没有生起真正的定解，现在佛教兴盛时，可能很愿意弘扬佛法，而一旦出现像文革那样的灾难，可能就会开始毁谤佛法。到那时，前

后世不存在、业因果不存在、中观见是假的等各种邪见，就会从相续中冒出来并不断蔓延。

希望大家在闻思中观的过程中，以智慧反反复复观察，直至生起真实定解为止，不能仅停留在口头上。何时真正认为佛陀、龙猛菩萨确实拥有透彻世出世间万法的超胜智慧，完全不同于现代科学家和文学家……何时对闻思修的信心才会越来越增上。

癸二（解说空性时辩驳对方说过失之理）：

若人有难问，离空说其过。

是不成难问，俱同于彼疑。

藏文译本颂词：

解说空性时，若人言其过。

是则不成过，俱同于所立。

当中观宗解说空性的时候，如果有人以各种理由

言说空性的过失，其所说都不能成为过失，因为皆不成立，全部等同于所立的缘故。

上一颂是说“辩答”，这一颂是说“过失”，推断方式基本相同。《回诤论》和《六十正理论》中也有类似的辩论，宣说得比较圆满。

当以月称论师为主的中观应成派论师，站在中观的立场抉择万法为空的时候，对方有实宗完全接受不了，于是以各种理由说空性的过失，比如“如果柱子等不存在，眼睛为何能看见？”“如果地道不存在，修道还有什么用？”等等，他们还以《阿含经》¹⁴⁰等小乘经典的教言来举证。

可能有些人也会想，如果一切都空了，就不会有讲

140 《阿含经》：阿含意指所传承之教说，或传承佛陀教法之圣典。阿含经是原始佛教基本经典，又称阿𩇑、阿含暮、阿笈摩等。意译为“法归”，指此类基本经典为佛陀教说之所持、所归、所聚。佛陀圆寂后，大迦叶主持了首次结集，会诵了法藏与律藏两部分。法藏记录了佛陀及弟子们的言教行迹。包含了原始佛教的基本教义。法藏之分为4部或5部阿含，估计在阿育王时代（前3世纪）。原始佛典以文字写定是在公元前1世纪。一般认为阿含经形成与部派分裂同时，所以各部派都有大同小异的阿含经典。阿含分北传佛教和南传佛教两系。

者和听者，也不会有所讲的中观，但现量可见，这些都真实存在，所以万法皆空的说法肯定不合理。

然而，这些所谓的过失都不能成立。为什么呢？

首先，如果认为万法不空，因为眼睛、修道或讲者等不空的缘故，那么是眼睛等法的色蕴不空、受蕴不空、行蕴不空，还是因缘等不空呢？观察之后，它们哪里都不可能不空。因此，对方的能立不成立，与所立完全相同。

其次，对方没有分清破的是胜义谛（实相），还是世俗谛（现象）。虽然万法在胜义中的确为空，但它们在世俗中梦幻般的显现并不灭。而对于名言中善恶、因果等所有显现，中观宗并未遮破。因此对方说的过失并不存在。

◎ 空性，让解脱道无阻

通达空性非常重要，但现在泰国和斯里兰卡等国家的小乘行人，仍不承认万法皆空。我在《泰国游记》¹⁴¹中对辨析空性的问题稍微提了一下，当时讲了华智仁波切《前行》里的一个公案：

曾经有两位秉持十二头陀行¹⁴²的印度比丘来到阿底峡尊者面前。当尊者宣说人无我时，他们二人满怀欢

141 《泰国游记》：由于缺乏大乘了义教法的教化，泰国有许多学者对佛法中的一些问题，难免抱有疑惑，与他们接触时，我不断发现了他们的这些疑惑。在越大密时，一位姓温的学者问：“我学南传佛教多年，但对佛法还是半信半疑，因佛教中说人们本有不可思议的能力，可以有许多奇妙的神通，我始终觉得这些是不可能发生的事，你能否为我解开这个疑团，能否举现代的客观比喻来说明呢？”这个问题本来并没有多大的难度，北传、藏传佛教中那些对唯识、中观教义稍有了解的世间学者，可能对神通、神变的原理会讲得头头是道，毫无疑难。但当地所弘扬的上座部教法，对这类理论并没有深入透彻的讲解，他们无法了解万法唯心或说唯习气所现，调伏自心则能随意转物的原理。面对那位温学者的提问，我只能回答：“佛教本来并不提倡神通，但在修行人调伏自心的过程中，有些超越常人的能力会自然显现，并无神异可言。这些能力是每一个人本来具足的，如果能如法修持，每一个人都可以开发这些潜在的能力。这好比温先生你在小时候显然没有现在这样的智力，但通过他人的教育与自己的努力，现在开发了这些相对成熟的心智能力，这一点你应该理解吧。至于为什么每个人本来都有那些不可思议的能力，这一点在大乘佛法中，有着透彻的阐述，如果温先生有兴趣，可以去学习唯识、中观的教义……”

142 十二头陀行：即十二杜多功德，包括持粪扫衣、但持三衣、但持毳衣、但一座食、次第乞食、不作余食、处阿兰若、常住树下、常露地坐、常住塚间、长期端坐、随处而坐。如此十二种苦行，佛家用以针对修治贪著衣食居住，抖擞烦恼之行，名头陀行。

喜。当讲到法无我时，二人惊恐万分，说道：“太可怕了，请尊者切莫如此宣讲。”当听到讽诵《心经》之时，二人双手捂着耳朵。尊者十分伤感地说：“如果没有以慈悲心、菩提心修炼自心，对甚深法义不起诚信，而仅仅依靠护持一分清净戒律是不能获得任何成就的！”

现在，汉地有些道场只注重戒律而不重视空性法，这样只得到了佛陀第一转法轮行为方面的部分法，以此很难真正通达第二、三转法轮的教义。只学戒律，如果行为上能一直保持清净当然也可以，但若一旦破戒，见解上也就剩不下什么了。但如果有了中观或大圆满的空性见，即使行为上有一些差错，见解仍然可以保得住。阿底峡尊者当时悲伤的原因也在于此。

◎ 以子之矛，攻子之盾

总而言之，小乘宗虽然坚持认为万法不空，但所举的理由、所说的过失都不能成立。若他们以业因果不空

为由，《中论》下面就会专门阐释业因果如何为空；若以佛陀不空为由，后面就会讲述涅槃¹⁴³为何为空；若以地水火风、生老病死等有为法的法相不空为由，接下来就会宣讲法相空性之理。无论小乘宗举出何种不空的例子，中观宗都能说出此法为空的理由，最终，对方只能哑口无言，变得毫无辩驳之力。

在破斥的过程中，中观宗就像一位智勇双全的勇士，不拿任何武器就可以与对方交战，当对方用武器攻击他时，他反手就可以把对方的武器夺过来，转而以此制伏对方。同样，无论有实宗以任何理由进行反驳，最终都将变成破斥他们自己的依据。

如同孔雀享用的毒越多，它的身体就会越发显得美丽一样，外道和有实宗在与中观宗辩论的过程中，提出的过失越多，中观空性见的正确性就会愈发呈现。

143 涅槃：梵文为 nirvana，属音译，若译意即为“圆寂”。圆是圆满一切智德，寂是寂灭一切惑业。又译作“灭度”，灭是灭除见思、尘沙和无明三种惑，度是度脱分段和变易两种生死。

一般来讲，中观论师很喜欢别人向他们提出辩论，因为对方举的理由越多，越能突显他们的无碍辩才。但我们有的道友却很害怕辩论，其实这也说明了自己还没有真正懂得中观，如果已经完全通达了，那无论多少智者来到你面前说万法不空，你也不会感到畏惧，因为在胜义当中，他们所举的任何理由都无法建立；在世俗当中，由于中观宗并没有破显现，所以也无有任何过失。

今天的一个作业是希望大家背诵这一颂和前一颂。我在第一、二品中选了几个很重要的颂词，希望大家能背下来。背诵《中论》的全部颂词，对有些人来说可能稍微有点难，但只背这几个应该没问题的。

辛二（以教证总结）：

清辩论师在《般若灯论》本品的最后引用了很多教证做总结，这些教证都非常好，希望大家能看一下。

《楞伽经》曰：“三有假施設，物无自体故，但于

假设中，妄想作分别。以觉分别时，自体不可得，以无自体故，彼言说亦无。”

《胜思维梵天所问经》曰：“我为世间说诸阴，彼阴为彼世间依，能于彼阴不作依，世间诸法得解脱。世间如彼虚空相，彼虚空相亦自无，由如是解无所依，世间八法不能染。”

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色无起灭故，受想行识亦无起灭，若彼五阴无起无灭，此是般若波罗蜜。善男子，色离色自性，如是受想行识离识自性，若色至识诸性离者，此是般若波罗蜜。善男子，色无自性故，受想行识亦无自性，若色至识无自性者，是为般若波罗蜜。’”

《金刚经》云：“须菩提，菩萨不住色布施，不住声香味触法而行布施。”

果仁巴大师的《正见之光》里引用了《圣虚空等持

经》的教证：“若知一法空性，则知一切法如幻如阳焰，无得无失，虚妄，彼则不久获得菩提。”

《心经》云：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时。照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是……”经中首先讲观音菩萨以甚深智慧照见了五蕴皆空，然后阐释了色蕴为空之理：色即是空，空即是色，色不异空，空不异色，接着对受想行识四蕴也做了抉择，即与色蕴一样皆为空性。

学完本品之后，每个人都应认真思维一下，看看自己对中观有了什么新的认识。

《中观根本慧论》之第四观五阴品终

第 21 课

“破法我之自性”科判分为三部分：一、破处；二、破蕴；三、破界。前面已经讲完了破处（第三品《观六情品》）、破蕴（第四品《观五阴品》），今天开始讲破界（第五品《观六种品》）。

本品的科判我分得较细，希望大家仔细看一下。这次讲《中论》，我比较重视科判分析，如果在科判上没有归纳出来，就不会知道颂词之间的差别，会感觉很多颂词都差不多。如果通达了科判，分析《中论》就不是很困难。

五 观六种品

庚三（破界——观六种品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破虚空相；二、以此理类推他法；三、呵斥劣见。

◎ 何为六种

鸠摩罗什大师将第五品译为《观六种品》。“六种”也叫“六界”，即地、水、火、风、空、识。《俱舍论》和《中观宝鬘论》中都称其为六界。界分为六界或十八界（六根、六境、六识）。这一品主要破六界，十八界前面已经破过。

“界¹⁴⁴”和“种”的意思基本相同，都是从梵语引

¹⁴⁴ 所谓界，可从因和果两方面解释，从因的角度，也即种子，因为它可以产生各种各样的幻法；从果方面，能受持与自己不同的法，也就是说，在同一相续中可以有各种不同种类的法共存。此外各自同类作为后面同类之因，因而称为种类。——《俱舍论讲解》

申而来，意为执持、种类、种子等。《俱舍论》解释说：像一座山有金银铜铁等不同珍宝一样，一个相续可以有种种界。比如，有些道友喜欢学中观，有些喜欢学因明，众生的“界”（根基）各不相同。

◎ 总述破法

对方认为：佛经中说过“大国王士夫补特伽罗具有六界……”也就是说，所有人都是由身体和意识两部分组成，而身体是由地、水、火、风、空合成，即每个人都是由六界组成。既然佛陀说过这样的教言，就表明六界真实存在，人我也必定存在。

中观宗驳曰：这只是佛陀的一种方便说法，虽然名言中有六界如幻的显现，但实相中六界实有的本体不可能存在。如《般若经》云：“地界无自性、水界无自性、火界无自性……识界无自性。”

为什么六界不存在呢？首先观察六界中的虚空界¹⁴⁵，从法相事相、有实无实两个方面观察之后，虚空界不能成立，以此类推即可遮破地、水、火、风、识其他五界。这与第三、四品的类推方法基本相同。

既然组成人我的六界都不成立，所谓人我也不可能有，完全成了一种假合。《中观宝鬘论》中也主要通过破六界来抉择人无我，如颂云：“士夫非地水，非火风虚空，非识非一切，此外士为何？士六界聚故，非为真实有，如是一一界，聚故真性非。”

本品破六界主要为了抉择法无我，因为六界包括一切有为法和无为法，破了六界便已抉择了法无我¹⁴⁶，

145 虚空：按经部宗观点，分为庄严虚空和孔隙虚空。庄严虚空只是须弥山反射在空中的一种蓝色，并不是真正的虚空；孔隙虚空也是没有实体的，只不过将任何法不存在的孔隙称为虚空而已。实际上，所谓的虚空不存在真正的实体。《量理宝藏论》及其他大乘论典里都有这种观点。但有部宗并不这样认为，他们认为，虚空这种无有阻碍的法应该存在，人们可以在里面活动。——《俱舍论讲解》

146 月称菩萨《四百论释》中云：“所谓我者，谓诸法体性，不依仗他，由此无故，名为无我。此由法与补特伽罗之差别，分别二种，谓法无我与补特伽罗无我。”“我”，即是不观待他而有独立堪忍的自性。“无我”，即是无有这不观待他的独立自性，换言之，虽然在未经胜义理论观察的情况下，名言中有缘起的假立人、法，但人我和法我即便在名言谛中也不存在。

从人我是法我¹⁴⁷一部分的角度讲，也就抉择了人无我。

壬一（破虚空相）分三：一、事相法相不成立；二、有实无实不成立；三、摄义。

首先，从事相和法相方面遮破虚空界。为何要选六界中的空界来破呢？可能因为它比较柔软，所以故意欺负它吧，像识界、火界这些都有点厉害，所以不敢惹它们（众笑）。其实，破虚空界主要是为了遮破无为法。

◎ 何为虚空的法相、事相和名相

破之前，必须要知道法相、事相和名相的概念，学过因明的人都比较清楚。如果对三相之间的差别分不清，就无法对事物下定义，因为任何一法都有法相、事相和

147 全知麦彭仁波切在《抉择二无我》中解释：“缘于自相续五蕴计我之识，即是我执。其耽执之境称为补特伽罗或人我。”“排除所谓的‘人’或‘我’后，其余的有为无为诸法都叫做法……因此，所破补特伽罗或瓶等诸法由自性成立或谛实，称为人我或法我。”

名相，只有通过这三相，才能了知一个事物。

什么是法相呢？任何一法，在本体上与其他事物不共的特点就是法相。有时也叫性相，即性质上的不共特点，比如，火具有一种暖热性，暖热就是火的法相。有些书中说，法相也叫义反体。所谓义反体，就是意义上的不共特点。比如，在座的人当中，可能只有我得了强直性脊椎炎，有时还会翻译点书。当我把这些不共的意义特点说出来时，大家马上就会知道这个人是我。

了知法相非常重要！如果对法与法之间的差别分不清，就无法辨别一法。比如，如果不知道一个人与其他人毫不混杂的特点（法相），就无法区分他与其他人，这样在任何时，任何处都无法找到他；如果不知道瓶子可以盛水、柱子可以撑房梁，就无法区分二者；如果不知道人的法相是知言解义，就无法区分人和其他众生……总之，要想辨别一法，一定要了知它的法相，即每个事物在其本体意义上的不共特征。

虚空与他法不共的特点是什么呢？即无有阻碍、能容纳一切法。《般若灯论》里说的是“容受一切法”。大家不要把虚空法相——“无碍”这两个字忽略了，否则都没有抓住重点。应知道，如果虚空阻碍我们，没有慈悲心，我们就无法坐在经堂听课。但也有特殊情况，比如米拉日巴在与达罗辩论有碍无碍时，米拉日巴就把虚空变成了有阻碍¹⁴⁸。由此也可看出，虚空的法相并不真实存在。

事相，是指法相所表示的事物本身。它是一种带有特征性的显现，也是法相和名相的所依。比如，如果患了强直性脊椎炎算是一个人的法相，那么得了此病的人就是事相。

名相，是指一个法的名称，比如，一个人的法名或俗名，或者人们说的火等事物的名称。

¹⁴⁸ 达罗和罗顿找米拉日巴辩论，尊者说：“既然你们非要坚持辩论，那我先提出一问‘虚空是有碍法，还是无碍法？’”达罗回答：“当然是无碍法。”于是米拉日巴一显神通，达罗的身体丝毫不能动，好像被坚固的东西密密包围起来一样，一直僵坐在那儿。而尊者身体腾空中，在空中行走、倒卧，就像在地上行动一样。

知道三相概念之后，我们就能了知虚空的三相：无有阻碍、能容纳一切法是虚空的法相；虚空本身是虚空的事相；虚空的名称是虚空的名相。

如果分不清法相、事相和名相，学本品时又要坐几天飞机，这样一定感到很疲惫。从拉萨到成都只坐两个小时飞机都会觉得有点累。如果已经完全懂得了三相，学起来就会像漫步在夏天美丽的草原上一样，感觉特别舒服。希望大家一定把法相、事相的概念分清楚，因为今天的内容全部与此有关。下面破的时候，一说虚空事相，就要想到虚空本身；一说虚空法相，就要想到虚空无阻碍的特点。

对于龙猛菩萨观察虚空法相、事相的目的，大家一定要清楚。目的就是要通过虚空法相事相不成立，而推出虚空界不存在，以此类推便可遮破其他五界。如果六界都不存在，所谓的人我、法我就无法安立。

癸一（事相法相不成立）分三：一、事相不成立；二、法相不成立；三、摄义。

子一（事相不成立）分二：一、法相无法安立；二、以此了知事相不合理。

丑一（法相无法安立）分二：一、无法相前事相不合理；二、有法相或无法相事相不合理。

有部宗认为：每个法在意义上都有一个不共的特点——法相，比如，虚空的法相是无阻碍、火的法相是暖热、水的法相是湿润、风的法相是动摇等等（《俱舍论》对此有讲述）。而只有存在的法，才会具有法相，如果一法像石女儿或龟毛一样不存在，怎么会有法相呢？现在既然六界有法相，就说明六界肯定存在。

中观宗驳曰：六界的法相不可能存在，以虚空为例，虚空的法相在任何情况下都无法安立，由此虚空事相就不能成立；如果虚空事相不成立，虚空法相因没有了所依，也就成了子虚乌有。

为什么虚空法相无法安立呢？因为无论虚空之前无法相，还是有法相，或者虚空本身是无相法，虚空法相都无法安立。首先分析虚空之前无法相，法相无法安立。

寅一（无法相前事相不合理）分二：一、正说；二、无事相则法相无依。

卯一（正说）：

空相未有时，则无虚空法。

若先有虚空，即为是无相。

如果虚空法相尚未成立，就不会有虚空事相。若先有了虚空事相，此虚空事相就成了没有法相的虚空事相了。

“空相未有时，则无虚空法”，第一句中的“空”指虚空，“相”指虚空的法相。如果虚空无阻碍的法相

尚未成立，虚空事相就不能成立。“若先有虚空，即为是无相”，如果先有一个自性成立的虚空事相，那么该虚空事相就成了没有法相的虚空事相。

承许无法相的虚空事相存在有什么过失呢？要想了解虚空事相，必须知道虚空与其他法不共的特点——无阻碍的法相，这是安立虚空事相唯一的理由。如果没有虚空法相，人们就无法从其他法中辨别出虚空，如此一来，世上任何人在任何时、任何处都无法找到它。

卯二（无事相则法相无依）：

是无相之法，一切处无有。

于无相法中，相则无所相。

藏文译本颂词：

是无相之法，一切处无有。

若无无相法，法相依何成？

没有法相的虚空事相，在一切时处都不会有。如果没有无法相之虚空事相，虚空法相依靠什么成立呢？

在整个三千大千世界当中，无论怎样寻找，也不可能找到没有法相的虚空事相，因为任何事相法都有自己不共的特点——法相。如果没有无法相之虚空事相，也就是说，如果虚空事相不成立，那么虚空法相又依靠什么成立呢？不可能成立。为什么？

因为事相和法相之间是相互观待而存在，并非以本体而成立。比如，我这个人存在，我具有强直性脊椎炎这一特点才会有；反之，如果我本身不存在，我的病自然不会有（我的强直性脊椎炎已经好一点了，所以我今天总拿它举例）。同样道理，如果虚空本身（事相）不存在，虚空无阻碍的法相也不会有。

◎ 依中观因明，立自他正见

这个推理非常尖锐，对方根本无法辩驳。大家在学佛的过程中，很有必要学习中观和因明的甚深道理。因明推理主要运用世间理论，有时显得更加尖锐。中观和因明是学佛的基础，通达了中观，就会对万法在胜义中为空的道理生起极大信心；通达了因明，就会对轮回、前后世等在名言中存在的道理坚信不移。总之，通达中观和因明之后，就会对释迦牟尼佛及其教法生起不退转的信心！

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中再三强调：作为一名修行人，不可缺少因明正见，因为依靠名言量可令我们对名言生起无误定解；也不可缺少中观正见，因为依靠胜义量可令我们对胜义理生起无误定解。

当然，有些老年人专念阿弥陀佛求往生，不学这些也可以。但如果年龄不是很老，也想弘扬佛法、遣除自他相续中的愚痴、邪见，最好能认真学一下中观和因明，

如果不具这种正见，可能很难达成心愿。

有时我特别想和世间不承认佛法的人辩论。虽然在学院里我的辩论水平很差，现在连辩论场都不敢进，但还是敢接近一些世间人，因为他们对因明和中观一无所知，与之辩论我还是很有把握的。现在有些世间人因为特别傲慢或者具有成见，经常毁谤佛法，这种行为非常不合理。

希望道友们能以因明和中观的真理推翻世人在世俗、胜义方面的各种邪见。在遇到邪见重的人时，可以与他们好好辩论一下。

以上两颂说明了，如果虚空法相尚未成立，虚空事相就不能成立，由此法相将无法安立。下面分析，如果虚空已经有了法相，或者虚空本身是无相法，虚空法相也无法安立。

寅二（有法相或无法相事相不合理）：

有相无相中，相则无所住。

离有相无相，余处亦不住。

无论在有相法，还是无相法当中，法相都无法安住。
离开了有相和无相的法，在其余处，法相亦无法安住。

“有相无相中，相则无所住。”如果虚空已经有了法相，则不能再建立法相，因为不需要建立两个法相。如果还要建立，就会有无穷建立法相的过失，并且因为法相与事相互相看待，也会导致出现众多事相的过失。如果虚空本身无法相，也无法为它安立法相，因为无法相是自性成立的，实有的无不可能变成有，即使在名言中这种法相也无法建立，犹如兔角一般。总之，无论虚空有法相，还是无法相，都无法安立虚空法相。

“离有相无相，余处亦不住。”在有法相或无法相之外的其他情况下，也无法安立虚空法相。因为法相

既具足又不具足的同分¹⁴⁹物体，或者二者皆不具备的情况都不可能存在。也就是说，如果法相存在，就应该以“有”或“无”的方式存在，除此之外，没有其他存在方式。

总而言之，这一颂说明了，如果虚空已经有了无阻碍的法相，就没有必要再安立法相；如果虚空本身没有法相，也安立不上法相；除了有相、无相以外，其他情况下能否安立法相呢？更无法安立。

丑二（以此了知事相不合理）：

相法无有故，可相法亦无。

因为虚空法相无法安立的缘故，虚空事相不能成立。（“可相法”即“事相法”，此处指虚空事相。）

通过以上“无法相前事相不合理”和“有法相或无

¹⁴⁹ 同分：也即同位。异体的两种事物同时存在于一处。如说金瓶，此既是金，又是瓶，故说名同位。

法相事相不合理”两个方面的分析，最后推出：在任何情况下，虚空法相都无法安立。既然虚空法相无法安立，虚空事相就如石女儿一样不能成立。

子二（法相不成立）：

可相法无故，相法亦复无。

因为虚空事相不成立的缘故，虚空无阻碍的法相也不可能成立。

通过以上反复观察，虚空事相并不存在，既然如此，与它观待的无阻碍法相怎么会存在呢？不可能存在。犹如石女儿的姿态不可能存在一般。

子三（摄义）：

是故今无相，亦无有可相。

所以现今可以得出结论：无有法相，也无有事相。

综上所述，虚空法相无法安立的缘故，虚空事相不能成立，因为无有任何特点的法在世界上根本找不到；若虚空事相不存在，虚空法相也不可能存在，因为两者互相观待之故；如果没有法相和事相，所谓的虚空就不能成立。

如果懂得了这个破虚空的推理，并以此一一观察其他五界，就会知道，地、水、火、风、空、识六界确实都不存在，这并非一种传说。既然六界都不存在，由其组成的人之身和心就无法得到，这样人我怎会存在呢？

所谓的我和我所，都像石女儿一样不存在，只是很多人不知而已。有时想起这些中观理，就感觉众生真的很可怜！本来没有身体，却认为身体真实存在，并认为身体是由四大合成，一直被这些假象迷惑。

有些道友可能产生疑问：虽然已经知道了自己和石女儿一样不存在，但为什么还会痛苦，还会生烦恼呢？这是因为我们现在只是在理论上稍有了解，并未真实证悟。只有坚持服用空性妙药，直至执著病完全治愈，才能现证空性境界。

总之，无论抉择人无我还是法无我，当以观察虚空的方法推证其他诸法之后，就会深刻认识到，无论是我，还是我所拥有的事物，或是外界的山河大地等一切诸法，都不存在。为什么我不存在？因为世人认为的我是由六界组成。如果六界不存在，依靠六界而安立的我自然不存在。而除了六界以外，是否还有我呢？包括科学家在内的任何人，无论怎样寻找也不可能找到。既然我不存在，我所也不可能。而法我由于也未超离六界的范畴，因此也不成立。对于这个道理大家一定要生起定解。

第 22 课

第五品《观六种品》是通过破虚空来破六界。破虚空主要从两方面观察：一、观察事相法相而破；二、观察有实无实而破。在彻底推翻对方“虚空本体存在”的观点之后，以此类推，便可遮破其他五界。

下面有些颂词讲了推断的原因，有些没有讲。大家最好把前面讲过的推理和不成立实有的原因记清楚，比如，当提到虚空法相事相存在不合理时，马上就能想起不合理的原因。

上节课我们从法相、事相的角度遮破了虚空，今天从有实、无实的角度破。

癸二（有实无实不成立）分二：一、有实无实不成立之理；二、分析有实无实者不成立。

◎ 何为有实、无实法

学习《俱舍论》和因明时，经常会遇到“有实法”和“无实法”这两个名词。有实法是名言中起功用、有本体的法，比如柱子、瓶子等；无实法是名言中不存在、不起任何功用的法，比如无柱、无瓶、石女的儿子、龟毛、兔角等。

子一（有实无实不成立之理）：

离相可相已，更亦无有物。

若使无有有，云何当有无？

既然虚空远离了法相和事相，就不可能具有有实法的自性。如果没有有实的虚空，又如何会有无实的虚

空呢？

◎ 破有实虚空

有部宗认为，虚空具有实有的自性。很多人也持这种观点，比如，在因明辩论场里，当一方问虚空是不是有实法时，另一方经常回答：“虚空是有实法，因为它起功用之故。”有些道友可能也会想：虚空老人家特别慈悲地容纳一切，我们才能坐在经堂听法，否则我们连容身之处都没有，无阻碍就是虚空的作用和功德。既然虚空有作用，应该就是有实法。

中观宗驳曰：这种观点不合理。“离相可相已，更亦无有物”。任何一法如果没有本体（事相）和独有的特法（法相），就不可能有存在的空间。而前面已经分析过，虚空远离了无阻碍的法相和其本身之事相，既然如此，它就不可能具有有实法的自性。

颂词第一句中的“相”指法相，“可相”指事相，第二句中的“有”指有实法。鸠摩罗什大师经常用“有”代替有实法，用“无”代替无实法，有时还会把它们与动词有、无放在一起。如果不懂，理解起来就会有点困难。

◎ 破无实虚空

这时有些人又认为，虽然虚空无碍的实有不成立，但虚空无实的自性应该是存在的。这主要是破经部宗的观点，因为经部宗虽然不承认实有的虚空存在，却承许无实的虚空存在。

中观宗驳曰：“若使无有有，云何当有无？”如果没有有实的虚空，又怎会有无实的虚空呢？（第一句中第二个“有”指有实的虚空；第二句中“无”指无实的虚空。）

所谓无实法，就是遮破有实法的无遮部分，比如，

瓶子是有实法，无瓶即是无实法。无实法要观待有实法才能安立，如果瓶子本身不成立，观待瓶子的无瓶怎么可能成立呢？同样，如果虚空实有的自性不存在，它无实的自性是观待何法成立的？完全是子虚乌有。

中观宗只驳斥了一句，就令对方哑口无言。对方不是因为特别听话而不反驳，而是因为已实在无力反驳。如果我们站在对方的立场，恐怕也说不出什么。

◎ 把妙理深入自心、广布世间

在学习《中论》的过程中，如果真正觉得这些推理非常有道理，就说明中观见已经入到了你心里；如果脑子里迷迷糊糊，觉得大概对吧，则说明你还没有真正理解，这种状态不是很好。事实上，中观的每个推理都蕴含着极尖锐的智慧，能穿破重重迷雾，彻底摧毁对方的各种邪见。希望大家能把每天的所学都研究明白。首先自己一定要生起定解，否则，想要破除他人邪见将非常

困难。

这样殊胜的中观理值得每个人学习。感觉汉地的佛学院如果能开一些中观方面的课，对学修将会非常有利。如果不懂中观空性，对唯识的有些实有观点就会一直耿耿于怀，这样不一定符合释迦牟尼佛的究竟密意。佛陀最究竟的教法一定要用《般若经》来解释，而要诠释《般若经》，如果不依靠中观论典可能比较困难。所以中观法理在整个世间，在有缘的众生面前非常值得弘扬。当然，有些无缘的众生因为固执己见，也不一定能接受。

子二（分析有实无实者不成立）：

对方辩驳说：你们现在正在分析实有和无实的虚空，你们是能观察者，实有和无实的虚空是所观察的对境，既然能观察者你们存在，你们所观察的对境——实有和无实的虚空肯定也存在。否则，能观察和所观察就

无法互相观待，这样会有很大过失。

但这种观点也不合理，如颂云：

有无俱非中，知有无者谁？

如果认为了知者存在，那么他是有实法、无实法，或除此之外的第三者——有实无实二俱或有实无实二非中的哪种补特伽罗¹⁵⁰？了知实有或无实虚空的这个人到底是谁呢？

颂词第一句中“有”指有实法，“无”指无实法，“俱”指有实无实法二俱，“非”指有实无实法二非。

为什么了知者不存在呢？因为，补特伽罗若以有实法的方式存在，他就要具足法相和事相，但前面已经观察过，法相和事相不能成立，因此他实有的自性不能成立；若以无实法的方式存在，他就要观待自身实有的

150 补特伽罗：（一）又作富特伽罗、弗伽罗、福伽罗。译为人、众生、数取趣、众数者。指轮回转生之主体而言。数取趣，意为数度往返五趣轮回者。乃外道十六知见之一。即‘我’之异名。或单指人之意而言。

自性，但他实有的自性并不成立，由此无实的自性也不可能成立；而除了实有、无实以外，二者皆非或者二者兼具的情况，在这个世间根本不会有。既然以这四种方式都无法成立，所谓观察者就不可能存在。

通过以上分析，就彻底遮破了对方实有或无实虚空存在的说法。

癸三（摄义）：

是故知虚空，非有亦非无，
非相非可相。

由此可知，虚空既不是有实法，也不是无实法，既无法相，也无事相。

根据前面的观察顺序，将这一颂调整为“是故知虚空，非相非可相，非有亦非无”可能好一点。

总而言之，遮破虚空用了两种推理：一、观察事相

法相而破；二、观察有实无实而破。虚空有实法的本体是通过法相和事相不存在来破；虚空无实法的本体是通过与它观待的有实法本体不存在来破。遮破的理由都很充分。

最后得出结论：由于虚空的事相、法相，以及它有实、无实的自性都不存在，故虚空不能成立。

壬二（以此理类推他法）：

余五同虚空。

遮破地、水、火、风、识其余五界的方法，完全等同于破虚空的方法。

中观宗首先遮破了六界中的虚空界，破其他五界时，把推理中的“虚空”分别改为地、水、火、风、识即可。

比如，如果破“意识”的事相和法相，就把“空

相未有时，则无虚空法。若先有虚空，即为是无相”改为“识相未有时，则无意识法。若先有意识，即为是无相”。如果破“意识”的实有或无实自性，就用“离相可相已，更亦无有物。若使无有有，云何当有无？”的推理，把意思通达即可。如果要对“意识”不存在做结论，就把摄义的颂词改为“是故知意识，非有亦非无，非相非可相。”总之，以类推方式就可以遮破识等其他五界。

其实不仅六界，一切万法都可以用这种方式观察。比如，如果有人认为瓶子、柱子等存在，我们就可以用观察事相法相的方法破斥。本来瓶子等诸法都包括在五蕴、十八界当中，但由于众生的分别念不同，有时还会执著个别法存在，所以可以把它们单独立为所破进行观察。这样类推，最终就能得出万法皆空的结论。

◎ 中观之空，并非断空

对方又反驳道：你们这样什么都不承认，岂不是在宣扬抹杀现实的顺世派主张吗？顺世外道认为，在这个世间，因果、前后世、圣教、道德等根本不存在。

中观宗驳曰：我们虽然承许万法皆空，但与顺世派的观点完全不同。

关于这个问题，清辩论师在《般若灯论》中说：“遮遣本性有，并非言及本性无。于此虽破实有，然不可执为无实，若言非为黑，未说即为白”。意思是，中观宗在遮遣本性有的同时，并未承许本性无的合理和存在，即并未承许“无”的边——空存在。也就是说，虽然中观宗遮破了万法的“实有”，但并未承许其为“无实有”，就像如果有人说“此物不是黑色”，那他并非承许“此物是白色”。

清辩论师是用自续派究竟的观点对此做解释。宗

喀巴大师在《理证海》中的分析主要依靠清辩论师的教言。很多道友现阶段对自续派和应成派的观点不一定能分辨清楚，想要详细了知二派的差别，可能暂时有点困难。

顺世外道与中观宗的主要区别在于：顺世外道认为因果、前后世等诸法完全不存在，由此而落入了“无”的边；而中观宗并非如此，他们已经远离了有、无、有无二俱和有无二非的四边，抉择的是究竟离戏的大空性。

《三摩地王经》云：“谓有无者即二边，净与不净亦为边，是故舍弃二边后，智者亦不住中间”。意思是，有是一个边，无也是一个边，清净的涅槃法与不净的轮回法也都是边，当远离了轮涅所有的边之后，中观智者亦不会住在“亦有亦无、非有非无”这样诸法的中间。

麦彭仁波切和绕沙格西在这个教证上辩论了很长时间。对方认为胜义谛是一种单空，麦彭仁波切驳曰：你们的单空见并不究竟，因为虽然有的边已破，但是无

的边以及中间尚未破，你们对此如何解释？

其实，《三摩地王经》的这个教证意思是说：当有、无、亦有亦无、非有非无四边都被遮破之后，中观真正的离戏大空性才能呈现。如果真正具有了这种离一切边的理证智慧，那么对“离戏”的境界也不会执著，就像如果对苗芽等观察之后不曾见到“有无”，那么对用比量推理所安立的“远离有无”也不应执著。

壬三（呵斥劣见）：

浅智见诸法，若有若无相。

是则不能见，灭见安隐法。

智慧浅薄之人见到诸法时，或者见有相或者见无相，因此不可能见到寂灭一切见的安隐之法。

世间一般人因为没有闻思过般若空性法，在见到诸法时，都会认为它们真实存在，但这不合理，已经堕

入了常边（有边）；而有些修行人则认为，万法的本体是单单一个空性（单空），但这也不合理，如果认为空性就像碗里什么都没有一样，已经堕入了断边（无边）。

因为这些人具有边执邪见，所以不可能见到灭除一切边执见的安隐法——真如法性。

什么是安隐¹⁵¹法（安稳法）呢？即远离一切戏论、不落任何边的万法实相。对于执著有、无等诸边的凡夫而言，不可能真正见到安隐法。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》和其他一些中观辩论书里，经常引用这句颂词提醒修行者。现在有些佛教徒自认为已经通达了释迦牟尼佛的教法，但其实并未超出这种劣见范围。麦彭仁波切说：破外道的时候，千万不能认为只有对方才有这种邪见，自己不会有。实际上，我们的相续中也藏有外道的习气种子，一旦因缘成熟，

151 又作安稳。即安乐而平稳无事之意。若达到不为任何烦恼所惑之境地，而身心稳，犹如涅槃般之寂静无为，五浊不障者，亦称为安稳。此处是指不变的大无为法真如本性。

就会产生各种邪见。大家对此一定要注意，否则，虽然表面在破外道，但可能自己已经包括在劣见者当中，成了所破对象，只是自己没意识到而已。

辛二（以教证总结）：

《宝积经》云：“佛告迦叶：‘有者是一边，无者是一边，如是等。彼内地界及外地界皆无二义，诸佛如来实慧证知得成正觉无二一相，所谓无相。’”

《思益经》¹⁵²：“世间如空相，虚空亦无相，若能如是知，于世得解脱。”意思是，世间的一切都像虚空一样不存在，如果通达了这个道理，凡夫众生就会从世间当中获得解脱。

《楞伽经》云：“有无俱是边，乃至心所行，彼心

152 本经现存三种汉译本：1. 《持心梵天所问经》，竺法护译于太康七年（286）；2. 《思益梵天所问经》，鸠摩罗什译于弘始四年（402）；3. 《胜思惟梵天所问经》，菩提流支译于神龟元年（518）。三译本均为同本异译，以鸠摩罗什的本子最为通行。存于各大藏经中。系叙述佛为网明菩萨及思益梵天等诸菩萨，说诸法空寂之理。菩提流支的译本将这一颂译为“世间虚空相，虚空亦无相，菩萨知如是，不染于世间。”

行灭已，名为正心灭。”

宗喀巴大师在《理证海》本品的最后也引用了一些教证来说明。之所以引用教证，是为了说明《观六种品》中所说的道理，并非龙猛菩萨依自己的寻思分别宣讲的，它完全符合释迦牟尼佛的究竟密意。

《中观根本慧论》之第五观六种品终

第 23 课

◎ 让智慧在相续中开花结果

在学习《中论》的过程中，希望大家一定要清楚学习的目的。有些道友并未结合自相续，不用所学对治自己的烦恼，认为万法是否有生灭、来去等，对自己来说意义不大，反正修行人整天都这么讲。如果心里存有这种邪见，学习《中论》对你而言，可能利益并不大。

也许有的人还会想：“反正吃饱了就可以，再怎么学《中论》也解决不了吃饭的问题。”其实不应这么想。人活在世间的目的难道是为了吃饭或睡觉吗？要知道，令自相续的智慧真正开花结果，才是我们来人间的唯一目的。为了实现这一目标而学习《中论》是非常有

必要的！

对于很多老年人来讲，虽然今生很少有机会弘扬中观，但能听闻这部法是非常有福报的，应该为此感到欢喜，因为依靠这部法，我们才能真正通达释迦牟尼佛第二转法轮的究竟密意。你们以前在世间学过很多知识，这些对你们来讲也许有一点利益，也许毫无益处，但中观必定会给你们生生世世带来极大利益！即使没有通达意义，只在词句上听一两遍，功德也不可思议。

大家一定要明白学习《中论》的重要性！多讲一些这方面的道理还是很有必要的。藏传佛教很多修行人都非常重视这部法。他们有时会念诵《般若摄颂》，有时会念诵《中观根本慧论》，这样不仅能遣除违缘，还能在自相续中种下空性种子，这会为以后证悟空性打下稳固的基础。

前面通过第三、四、五品已经讲完了“抉择法我空性”的第一部分“破法我之自性”，下面讲第二部分

“破法我之能立”。

己二（破法我之能立）分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

六 观染染者品

庚一（观染染者品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破染染者自性成立；二、以此理类推破其他法。

◎ 何为染、染者

从广义上讲，染指染净二法中的染法，它是一切烦恼的总称；染者，指具有烦恼的补特伽罗或者具有烦恼的心王，是烦恼的所依。从直接意义上讲，染指贪

欲，即五十一种心所¹⁵³中的贪心所¹⁵⁴，它是缘对境生起喜心并愿意接受的一种心态；染者，是指具有贪心的补特伽罗或者具有贪心的心王¹⁵⁵（《俱舍论》中所讲的心王就是心）。

◎ 对方立宗

有部宗、经部宗认为：法我（蕴界处的自性）是存在的，因为其能依——贪等烦恼，即染法真实存在。不仅

153 心所：又作心数、心所有法、心所法、心数法，从属于心王，乃五位之一，与心相应而同时存在，为种种复杂之精神作用。从属于心，故对心所而言，心谓心王，心王与心所之间有所谓五义平等（所依平等、所缘平等、行相平等、时平等、事平等）之相应关系，故心所又称相应法、心相应法，离此心王，是否别有心所之体，对此有部主张别体说，其他诸派另有多种异说。

154 贪心所：此为心所有法中的根本烦恼心所之一。贪是欲求五欲、名声、财物等而无厌足的精神作用。即于己所好之物，生起染污之爱著心，引生五取蕴而产生诸苦。又作贪欲、贪爱、贪著。略称欲、爱。贪者贪婪，《成唯识论》曰：‘云何为贪，于有、有具染著为性，能障无贪，生苦为业，谓由爱力取蕴生故。’有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑与业。贪以染著为性，著即执著，执著于我及我所，对于财色权位固持不释，障蔽无贪之心，起惑造业，堕于三有，承受苦报。简单地说，贪即是对世间五欲六尘的追求与执著。小随烦恼中有一个悭心所，悭是吝啬，即该舍而不舍；贪是贪婪，即不该取而取。

155 心王：有部及法相宗等所列五位法中之心法。相对‘心所’而言，六识或八识之识体自身称为心王。意为精神作用之主体。说一切有部以眼、耳、鼻、舌、身、意等六识之识体为一，故列心王为一；法相宗以八识（六识加末那识、阿赖耶识）各有识体，故列心王为八。

贪等烦恼存在，具有贪心等烦恼的补特伽罗或心王，即染者也存在。

为什么说贪等烦恼存在呢？因为佛经中说：“诸比丘，少闻之凡夫堕于常边，以眼见诸色法，于悦意处贪爱耽执，而成贪者。”意思是，凡夫是依外境而堕落的，因为凡夫人未能很好地调伏眼识，所以见到美丽色法时，就会生起贪爱之心而成为贪者，随后就会造业、破戒，最终堕入恶趣，这就证明贪心（染法）和贪者（染者）真实存在。如果不存在，佛陀为何这样说呢？你们中观宗难道不承认佛陀的教言吗？

小乘很多行人现在仍然这样认为，觉得《阿含经》里所讲的人、法等存在的道理是佛的究竟密意。他们不敢再观察下去，对空性理论十分恐惧。

◎ 以教证破

但这种观点不能成立，因为释迦牟尼佛初转法轮时并未揭示万法的实相，宣讲了很多不了义之法。而佛在了义经续中说过，贪心的本体是清淨的，如《般若经》云：“贪欲清淨，故色法清淨”，以此昭示了无有贪欲与贪者的道理，显宗当中有很多这样的教言¹⁵⁶。按照密宗说法，贪心的本体是五大智慧之一。这些才是佛的究竟密意。

之所以引用教证，是要说明贪欲、贪者不存在的观点并非龙猛菩萨的主观臆造，它完全符合经义。道友们以后讲法也要注意，必须契合经义，不能想什么就讲什

156 《文殊游舞经》云：“诸烦恼为菩提金刚之基。”《文殊幻化经》云：“非除轮回而修涅槃，是缘轮回即是涅槃。”龙树菩萨在《中论》中也说轮回和涅槃无有稍许差别。《无垢称经》云：“诸烦恼即是善逝舍利。”《六祖坛经》云：“烦恼即是菩提。”禅宗五祖弘忍在《最上乘论》中广说了本来清淨之见。《华严经》中论述云：“吾与一切佛，自性平等住，不住亦无取，彼等成善逝，色受想行识，无数善逝众，彼成大能仁。”《摩诃止观》云：“若达诸恶非恶，皆是实相，即行于非道，通达佛道。”《无行经》云：“贪欲即是道，恚痴亦如是，如是三法中，具一切佛法，若人离贪欲，而更求菩提，譬如天与地，贪欲即菩提。”《维摩诘所说经》云：“佛为增上慢，说离淫怒痴为解脱耳；若无增上慢者，佛说淫怒痴性，即是解脱。一切尘劳，为如来种。”

么。凡夫人分别念很多，如果口才较好，语言也许很吸引人，但如果与教义不符，就会像哲学等世间理论一样，对众生的解脱没有任何实义。

◎ 以理证破

在本品当中，龙猛菩萨以严密的理证遮破了染和染者。之所以采用理证（逻辑推理）来破，是因为无论是不学佛的世间人，还是大小乘智者，在正确的逻辑面前，谁都否认不了。龙猛菩萨以他卓绝的智慧一步一步地论证，最后抉择出了万法的真相，诠释了佛的究竟密意，最终使小乘行人不得不承认贪心本来清净。

《中论》的有些推理与形式逻辑很相似，但不完全一样。有些形式逻辑¹⁵⁷带有一些哲学思想，而这些哲学，

157 形式逻辑就是指传统逻辑，狭义指演绎逻辑，广义还包括归纳逻辑。研究思维形式及其规律的科学。它是一门工具性质的科学，是人们认识事物、表达思想时经常运用的一种必要的逻辑工具。人的认识在理性阶段要实现对客观世界的反映，就要实现思维内容和思维形式的统一，否则，就不能实现这个反映。思维内容就是思维所反映的对象及其属性，形式就是对某个对象反映的方式，也就是用词语表达的概念、用语句所表达的判断和用复句所表达的推理等。

尤其是形而上学¹⁵⁸哲学，带有很多主观臆造的思想。但中观见解并非如此，它全部采用事势理，即完全符合实际的正理进行论证。只要是公平正直的人，对此都会承认。就像在本品中，小乘及不学佛的很多人都认为，人们相续中明明具足了贪嗔等烦恼，怎么能说烦恼不存在呢？然而观察之后，烦恼的本体根本不成立，这不是以教证说明的，而是以推理抉择的，这使得任何人都无话可说。

◎ 中观理证值得弘扬

在现代社会中，中观理证很有必要加以弘扬，因为很多人都认为，佛经讲的是带有神话色彩的故事，佛教是一种具有传说性质的宗教。要想破除这些邪见，就要

¹⁵⁸ 形而上学，是原始哲学的一个门类，指对不可证明的无形世界本质的猜测，我们现在常说的“孤立、静止、片面的观点观察事物的思维方式”是它后来的引申义。它是一种研究“存在”的本体论体系，其理论原则是柏拉图的“世界二重化”，历史上是为神学服务的，13世纪起被作为哲学名词，用以指研究超经验的东西（灵魂、意志自由等）的学问。在黑格尔提出辩证法以后，它又被用以指与辩证法对立的古老的世界观与方法论。

运用中观理证，因为不管哪个国家、民族的人，无论是否有信仰，在这样的真理面前，都无法辩驳。当然，虽然《中论》当中蕴含着真理，但有一定信心的人才有缘分通达，对于没有信心的人来讲，即使是真理，也不一定能接受。

有些道友很年轻，以后有很多机会接触文化界、学术界等各个领域的知识分子。如果自己彻底通达了《中论》，完全可以就空性问题与其展开辩论。当对方实在无法与你辩下去的时候，对你的智慧就会刮目相看，对佛教的思想也会肃然起敬，可能由此就会逐渐进入佛门。

本品采用了怎样的推理来遮破染和染者呢？如果染和染者具有自性，那么两者或者前后成立，或者同时成立，然而观察之后，两者无论前后成立，还是同时成立都不合理，这样染和染者的自性就不可能成立。下面首先破染染者前后成立。

壬一（破染染者自性成立）分三：一、破染染者前后成立；二、破染染者同时成立；三、摄义。

癸一（破染染者前后成立）分二：一、破染法成立前有无染者；二、破染者成立前有无染法。

子一（破染法成立前有无染者）：

若离于染法，先自有染者。

因是染欲者，应生于染法。

如果离开了染法，先独自有了一个染者，那么因为这个染欲者存在的缘故，就应该能够产生染法，但这种情况并不存在。

比如，认为第一刹那不依靠贪心而先出现了心王，后一刹那依靠心王可以产生贪心，或者第一刹那不依靠贪心我先成了贪者，第二刹那我可以产生贪心，这两种情况都不能成立。

为什么？颂词中没有广讲原因，《中论释》中分析说，因为染法和染者互相观待之故。如果没有染法，依靠染法而生的染者就不可能存在。也就是说，一个人具有了贪心才能成为贪者，如果没有贪心，就不可能成为贪者，否则，彻底断除了贪欲的阿罗汉¹⁵⁹也会成为贪者了、不具财富的穷人也会成为富人了，会有很多过失。对方肯定不敢这样承许。所以，先有染者的说法不合理。

若无有染者，云何当有染？

如果在染法产生之前没有染者，你们为何认为应当有染法呢？

染法是在有了染者的基础才能安立。比如，有了一个人之后，才能安立他的贪心，如果没有这个人，他的贪心就没有理由成立。

159 阿罗汉：声闻乘中的最高果位名，一译杀贼。杀烦恼贼之意。二译应供。当受人天供养之意。三译不生。永入涅槃不再受生死果报之意。智度论三曰：‘阿罗名贼，汉名破。一切烦恼破，是名阿罗汉。复次，阿罗汉一切漏尽，故应得一切世间诸天人供养。复次，阿名不，罗汉名生，后世中更不生，是名阿罗汉。’又译曰应真，真人。四果之一。

宗喀巴大师在《理证海》中用水果做比喻：如果水果不存在，水果的成熟就不可能存在。因为这个成熟不是其他法的，而是水果的。同样的道理，如果贪者不存在，贪者的贪欲也不会有，因为这个贪欲不是其他法的，而是贪者的。

通过以上两方面的分析，最后可以推出：在染法成立之前，有无染者都不合理。下面观察，在染者成立之前有无染法。

子二（破染者成立前有无染法）：

若有若无染，染者亦如是。

藏文译本颂词：

染者复染着，有无次第同。

认为染者成立之后再染法的观点，以观察染者成立前有无染法即可破除，这跟前文的观察次第相同。

意思是，在染者成立之前，有染法或者无染法都不合理。首先，染者成立之前有染法不合理，因为染者和染法互相观待才能成立，染法不可能先于染者而成立。反之，染者成立之前没有染法也不合理，如果染法不成立，染者是如何成立的呢？不可能成立。推断方式与前一颂完全相同，类推即可。

此处龙猛菩萨只用了半个偈颂来说明。宗喀巴大师在《理证海》中说：以前有的译师在翻译此处时，认为颂词可能有缺漏，便自己加了两句（半个偈颂），使其与前面的推理相同，但这不合理，因为龙猛菩萨在后面偈文中明确说过整部《中论》共有 449 颂。如果加了半个偈颂，就不得不承认有 449 个半颂词，这样就与原文不符了。宗喀巴大师认为不应该擅自增加。

我看了清辩、青目等论师的汉文注疏，没有看到增加的现象。也许在藏文个别译本中有这种现象。

至此就把染与染者前后成立（非同时成立）破完了。下

面观察染和染者同时成立是否合理。

癸二（破染染者同时成立）分二：一、应成互相不观待而破；二、观察一异体而破。

子一（应成互相不观待而破）：

染者及染法，俱成则不然。

染者染法俱，则无有相待。

染者及染法同时成立不合理。因为，如果染者和染法同时存在，两者就没有了互相观待的关系。

有部宗认为：有些因果是同时的，比如，心王和心所两者同时产生，互为相应因。既然贪心是一种心所，贪者是心王，那么贪心和贪者也应该同时产生。

很多人也会这么想，认为贪欲和贪者或者非同时产生（前后产生），或者同时产生。非同时产生前面已被彻底遮破，不能再许，既然如此，两者肯定是同时产

生的。

中观宗驳曰：这种说法不合理，如果染者和染法同时产生，两者互相看待的关系就不能成立。为什么呢？

因为，如果像对方所认为的，染者和染法是一种因果关系，染法是能染，染者是所染，那么两者必定互相看待。但如果染者和染法同时产生，这种看待关系就不能成立。比如，嗔者我需要看待嗔心才能成立；嗔心也要看待嗔者我才能产生。如果嗔者和嗔心同时产生，它们就会像牛头上的两只角一样，右角不看待左角，左角也不看待右角，两者之间就没有了任何关系。

没有关系有什么过失呢？没有关系就说明两者可以独立存在，无须彼此依赖。但实际上，两者之间的能所关系必须具足。比如，我是贪者，我相续中有贪心，如果贪者我和贪心同时，那么互相就不必看待，这样不依赖贪心，我也会成为贪者；不依赖贪者我，也会产生贪心，但这根本不合理。

既然染者和染法互相观待，就说明两者同时产生不合理。中观推理当中，观待观察的方法非常重要，自性成立的概念也很重要。如果没有搞懂这两个名词，很难明白有些推理。

下面从一体异体的角度破染染者同时成立。

子二（观察一异体而破）分二：一、总破一异体；二、别破异体。

丑一（总破一异体）分二：一、一体异体结合不成立；二、若一体异体极其过分。

对方坚持认为：染法和染者可以同时成立，因为它们能在同一时间当中结合。比如，自己是贪者，贪心是自己相续中的染法，贪者和贪心可以在同一时间当中聚合。

中观宗驳曰：染法和染者同时成立不合理，因为染法和染者无论一体还是异体，都没有所谓的结合。为什

么呢？

寅一（一体异体结合不成立）：

染者染法一，一法云何合？

染者染法异，异法云何合？

如果承许染者和染法是一体，一个法如何结合呢？如果承许染者和染法是异体，异体法又怎样结合呢？

◎ 一体无有和合

如果染者和染法是一体，两者合在一起的说法就不能成立。因为没有任何相伴的法，即单独的一法，不可能与自己结合，两个法以上才有所谓的结合。就像我们经常说的团结和合，至少也要有两个人，说天授与自己团结和合根本不合理。同样，柱子等无情法也无法与

自己结合。

◎ 异体无有和合

我们一般认为，一个法的确不能与自己结合，但两个异体法同一时间应该可以结合。比如，自己与自己的相续结合在一起、某道友与某道友特别合得来、各民族非常团结和合等等。

但这种观点也不合理，异体法无法结合，因为异体的违品——结合，与异体无法同时存在，就像光明与黑暗、轮回与涅槃不可能同时存在一样。比如，甲的本性不是乙，两者本质上是异体。在同一个时间当中，如果甲乙之间丝毫未融入，就不能叫结合；假如两者在本质上有些地方已经融入，有些地方没有融入，那没有融入的部分还是异体，也不能叫结合；假如甲和乙已彻底变成了一体，那两者此时就不是异体法，而是一体法，这样也不叫结合，因为刚才分析过，一体法没有所谓的结

合。所以，让以自性成立的异体相结合，完全是天方夜谭！

另外，所谓结合，必须在同一时间、同一环境（空间）都要彻底结合，但这不可能实现。比如，东山的马和西山的牦牛这两个异体法是否可以结合呢？肯定不能，因为它们即使靠得再近，本体、范围、方向、所占位置也是完全分开的。又如，你身体占的空间与我身体占的空间完全不同，如果认为我们俩可以结合，那么你站在什么位置，我也应该可以完全站上去，但这绝对不可能。《显句论》中也说：同一时间、同一环境的所谓和合不合理。

同样的道理，如果承许染者和染法本体上是异体，那么染者就是染者，染法就是染法，染者的性质不是染法，染法的性质也不是染者。这样怎么结合呢？虽然人们说有结合，但从真实意义讲，不可能有结合。

◎ 异体而和合只是名言

人们有一种习惯，当两个法靠得较近时，就认为它们合在了一起。之所以会这么想，是因为无始以来受到世间名言熏染，相续中形成了一种根深蒂固的串习。如果真正以中观理证观察，它不观待我、我不观待它的两个异体法，怎么可能真正结合呢？

当然，名言中可以假立两个异体法有结合，比如，两个碗掣起来，就叫合在一起；两个人同住一屋，相处融洽，就叫团结和合，若三天两头吵架，不时传来哭声、摔东西声，就叫不和合。但这只是世间说法而已，如果从时间方面，或者从所占位置是否融入方面详细观察，就会知道，自性成立的异体法可以结合的观点，完全不成立。

寅二（若一体异体极其过分）：

若一有合者，离伴应有合。

若异有合者，离伴亦应合。

如果存在一体而有结合的情况，那么在离开同伴的情况下，每个法上应该还会有结合；如果存在异体而有结合的情况，那么在离开同伴的情况下，每个法上也应该有结合。但这并不合理。

如果染者和染法是一体而有结合，那么一法在离开另一法之后，也会有结合。为什么？因为既然两者是一体，并且有结合，那么从每个法的角度讲，其本身就已经具足了结合，所以，即使离开了另一者，也不会失去结合这一自性，因此也会有结合，但这并不合理。

如果染者和染法是异体而有结合，那么离开了助伴，每一个法上也应该有结合。因为是他体就说明二者无关，是他体而又有结合，就说明它们各自本具结合。但染者和染法不依赖助伴还能有结合的情况，是不可能存在的。

◎ 学法，贵在运用

对于这些道理，大家一定要经常思维，也要学会在修行和生活中运用。我非常赞同根登群佩大师所说的“佛法的道理，关键看我们能不能运用”的观点。

如果没有实际运用，对一些简单佛理，如人身难得、轮回痛苦等，都很难生起稳固定解，更别提甚深的空性法了；如果自己尚有疑惑，就不敢在别人面前宣讲。因此，对所学的每个道理生起定解非常重要，而能否生起定解，关键看自己能否真正运用它们去实际修行。

第 24 课

今天继续学习第六品《观染染者品》。昨天讲完了“观察一异体而破”中的第一部分“总破一异体”，下面讲第二部分“别破异体”。

丑二（别破异体）分二：一、结合不成立；二、互相依存之过失。

寅一（结合不成立）分二：一、结合无有异体；二、异体无有结合。

对方坚持认为：染和染者是具有自性的两个异体法，因为两者的结合存在之故。但这种观点不能成立。

卯一（结合无有异体）：

若异而有合，染染者何事？

如果承许染和染者异体而有结合，那么染和染者的自性是什么呢？如何能成为异体呢？

中观宗驳曰：所谓的结合不能成立，如果染和染者有结合，两者就不能是异体。为什么？

因为对方所说的异体，是自性成立的异体，而非名言假立的异体。若是名言假立的异体，也可以承许它们有结合，比如，两个人开始分开住，后来合在一起住；这几人合成了这个组，那几人合成了另一个组等等。然而，经得起胜义观察的异体法之结合，则不可能成立。

首先，染和染者本身异体不成立，因此没有所谓的和合。如果承许染和染者是异体，两者之间就没有了任何关系——既无观待关系，也无相属关系（异体法是指没有任何关系、本体完全分开的法）。但这不合理，因为“染和染者”互相观待才能成立。如果承许两者是别别他

体，它们之间的观待关系如何处理呢？难道能说两者不观待吗？如果这样承许，则与现量相违，因为现量可见，没有染者，染就不可能产生；没有染，染者就无法成立。既然两者观待，异体关系就不能成立，这样异体法之结合又怎会存在呢？

其次，以结合来成立异体也不可能，因为胜义观察时，如果染和染者能够结合，那两者的结合必定是处于同一个时间、空间，具有同一个本体。既然如此，两者又怎么会是异体呢？因此，如果染和染者有结合，就不可能是异体。

卯二（异体无有结合）分二：一、他宗之说；二、自宗回答。

这个科判分为“他宗之说”和“自宗回答”两部分。我反复参阅了宗喀巴大师、果仁巴大师等很多论师的讲义之后，感觉这样安立可能比较合适。

辰一（他宗之说）：

是二相先异，然后说合相。

对方仍固执地认为：染和染者二法的体相先是分开的异体，然后说有它们结合的相，这没有什么不合理。

对方认为，染和染者先是实有的别别他体，之后结合在一起。就像东山的牦牛和西山的牦牛，先是分开的异体，聚到一起之后就称为结合。又如两个人结婚，双方原来是分开的，结婚之后就混在一起，虚度光阴……可不可以用“混”这个词呢？（众笑）

在藏地，牧民们也认为可以把牦牛与牦牛合在一起，但不敢让牦牛与马接近，因为牦牛有时会用牛角把马顶死。尤其在秋天，牦牛特别好斗，一看见马就想攻击它。放牦牛的时候，马偶尔会跑到牛群里，这让人特别害怕。

这一颂是讲对方的观点。下面是自宗对此的回答。

辰二（自宗回答）：

若染及染者，先各成异相，

既已成异相，云何而言合？

如果染及染者先各自成立为异体之相，既然已成了异体之相，你们为何而说有结合呢？

中观宗回答说：自性成立的两个异体法，虽然在名言中可以说结合在一起，但这只是名称上成立而已，从意义上讲，迥然不同的两个异体法怎么会有和合呢？

◎ 异体无法和合

人们一般把两个物体靠得较近的状态，称之为结合，但这只是一种说法，即分别心前的一种概念而已。若按《入行论·智慧品》和其他有些中观理来详细观

察，两个物体靠近到什么程度算是结合呢？如果中间有一些微尘间隔，就不能叫结合。即使中间没有微尘间隔，也不能叫结合。为什么？因为两者自身的微尘不能融入，还各占着自己的位置。既然不能融入，就不能叫结合。《入行论·智慧品》云：“尘尘不相入，无间等大故，不入则无合。”

《显句论》云：所谓结合，一定是时间上统一，空间上一致，否则就不是结合。而事实上，两个异体法在空间（位置）上不可能一致。比如，我坐在我自己的位置上，你坐在你自己的位置上，即使彼此靠得再近，但中间还会有很多微尘间隔，假使没有微尘隔开，但我们各自的身体还是占着各自的位置，因此空间上不可能有结合。再者，时间上也不可能一致。虽然很多人认为时间上结合是可以的，但实际上，每个法都有前后不同的刹那，这些前后刹那不可能全部融为一体，因此，时间方面也谈不上结合。

由此可知，如果承许染和染者是异体，两者就不可能和合。

◎ 染染者并非异体

另外，前面说过烦恼和烦恼者并非自性成立的异体，因为两者互相观待才能成立。如果二者是互不观待的自性他体，彼此就毫无关联，这样每个人就永远不会受到烦恼控制，但这不可能。就像有的道友这几天不知什么原因，看见山都会生嗔恨心，对别人也经常发脾气，虽然明知这样不对，但习气浮现时，想控制非常困难。

以前，印度有位商主非常孝顺母亲。一次他去外地做生意，临行前对妻子说：“我不在时，你一定要好好照顾我的母亲。”商主走后，妻子便对婆婆倍加关照。但商主母亲因为业力现前，吃饭时经常看见碗里有头发等脏东西，这令她感到十分恶心。后来，无论媳妇做什么美味佳肴，她都认为里面有脏东西，难以下咽。

商主回来后，看见母亲消瘦憔悴，急忙询问原因。母亲生气地说：“你妻子虐待我，总给我一些脏东西吃。”商主听后非常气愤，质问妻子说：“我一生中母亲对我最好，我希望你能好好照顾她，没想到你却这样待她！”妻子委屈地说：“我确实尽心尽力地照顾她了。”商主不信，让妻子再给母亲好好做顿饭，并亲眼看着她端到母亲面前。这一次母亲还是看见饭里有很多脏东西，这时商主才知道误会了妻子，但对母亲眼前出现的这种幻相，也毫无办法。

当人业力现前时，别人明明对你很好，然而你却感觉不到，或者认为别人对自己好是因为自己有什么什么。有的人一看见某人就特别反感，但反感的原因自己也不清楚，这也是一种业力现前。当业力现前时自己便会受到业力控制，这一点每个人心里都很清楚。

由此可见，烦恼与烦恼者并非毫不相关，而是互相看待。既然看待，就说明两者为假立之法，没有真实自

性。若无自性，就不是真实他体。既然异体不成立，就不可能有所谓的异体之结合。中观宗要揭示的就是这个最关键的道理！

◎ 以智慧断舍离

人们的相续因受到世间法或外道的熏染，存有很多迷乱分别，本来不是快乐，却认为是快乐；本来是无常，却认为是常有，比如，认为自己今天和昨天跨过的是同一条河流。事实上，昨天的河流在今天早已不复存在。同样，本来没有结合，却认为人与人，或者烦恼与烦恼者可以结合，也是一种颠倒分别。

之所以学习中观，就是要打破我们无始以来在语言、思想等各方面的错误串习，获得空性智慧。就像一个盗贼，他因以前受恶劣环境或恶友的熏染，从未认识到自己的错误，后来遇到善知识、有了取舍的智慧，之后便会逐渐改正自己的不良行为。

作为一名佛教徒，不能仅停留在单纯的信仰上，必须要有智慧。信心和智慧是佛教不可缺少的两大主题。

◎ 运用所学，自利利他

学的过程中，大家一定要结合自相续，不仅要在理论上知道自己以前的实执是颠倒的，而且一定要把中观理运用在生活和修行中，这样内心才能真正转变，这个问题非常关键！很多修行人在对治烦恼的时候，不会运用所学，有些人虽然运用了，但没有长期坚持，这样也无济于事。

如果不会运用，在弘扬佛法的过程中，当面对外来的攻击时，也会感到束手无策。反之，如果能对中观理证运用自如，则能轻松遮破对方的任何一个观点。正如根登群佩大师所说：只要能运用释迦牟尼佛的教理，在外道或新科学面前，是不会感到害羞和畏惧的。

寅二（互相依存之过失）分二：一、结合不成立异体；二、异体不成立结合。

对方之所以说异相、合相成立，是想通过它们来建立染法和染者的自性，但这不合理，此科判就要分析，以结合成立异体、以异体成立结合都不可能。

卯一（结合不成立异体）：

异相无有成，是故汝欲合。

合相竟无成，而复说异相。

藏文译本颂词：

异相无有成，是故汝欲合。

为使合相成，复说异相乎？

染法和染者的异相不成立，所以你们要成立合相；为了成立合相，难道又要说异相吗？

前面对方之所以建立合相，是为了成立异相，但这

种想法不合理。

中观宗驳曰：因为染和染者的异相没有成立，所以你们想以两者的合相来成立异相，但这不可能，因为如果你们为了成立异相，而要先成立合相，那是否为了使合相成立，又要说异相存在呢？

这个推理稍微有点绕，意思是说，对方认为烦恼和烦恼者的合相是存在的，既然有合相，就必然有两个以上的异体法，因为一个法不可能与自己结合。他们想先建立合相，然后以此成立异相。但这种观点不合理，因为异相与合相是互相看待、互相依存的关系，如果对方为了成立异相，要先成立合相，那么为了成立合相，又得先成立异相，然而异相尚未成立。这样一来，关系就永远搞不清。

既然异相与合相互相依存，就说明两者没有实有的自性，所谓存在完全是一种假立，经不起中观理证的观察。中观宗以这样反问的方式，就遮破了对方的观点。

以上是以结合不成立异体，下面讲以异体不成立结合。

卯二（异体不成立结合）：

异相不成故，合相则不成。

于何异相中，而欲说合相？

异相不成立的缘故，合相也不能成立。既然如此，在什么样的异相中而能获得合相呢？

“异相不成故，合相则不成。”无论怎样观察，染和染者异相都不能成立，因此，两者的合相也不能成立。

为什么说染和染者异相不成立呢？因为两者互相看待。既然互相看待，就不可能是自性成立的异体。既然异相不成立，所谓的合相就不能成立。

“于何异相中，而欲说合相？”如此一来，有实宗能于何种异相中获得合相呢？根本没有这样的异相。

此颂是以异相不成立来推断合相不成立。其实也可以把异相与合相互换，改为“合相不成故，异相则不成。于何合相中，而欲说异相？”只要在文字上稍做更改，道理就会完全明白。总之，观察结合时，是从异相不成立的角度破；观察异相时，则从结合不成立的角度破。

既然贪欲和贪者不论以异体方式，还是以结合方式，都不能成立，就说明两者没有真实的本体，如同梦中的狂象一般虚妄不实。至此，能贪、所贪等诸法不存在之理已经昭然若揭。

◎ 久病需久治

很多道友觉得自己烦恼很重，虽然通过各种方法对治，有时感觉烦恼似乎减轻了，但很快又被愁云笼罩。其实，一下子断烦恼肯定不容易，修行是一个长期的过程。如果学了中观之后，能长期思维法义并不断结合自

相续，烦恼就会逐渐消失殆尽。麦彭仁波切说过：众生暂时对某法的一点串习，都会成为很难断除的障碍，更何况是无始以来非常强烈的实执，但只要不断修习空性，就一定能断除！

凡夫人一般贪心都较重，未受贪心网罟束缚的人极少，很多圣者、古德都说过这样的教言。这也是龙猛菩萨以本品破贪心贪者的原因。希望大家能以这些中观理长期对治自己的贪执。

癸三（摄义）：

如是染染者，非合不合成。

所谓的染法和染者，不能以和合或者不和合的方式成立。

颂词中“合”指同时，“不合”指非同时、即前后。也就是说，染和染者同时成立不合理，非同时（前

后)成立也不合理。由此推出，染法和染者不成立。

◎ 中观理与自己息息相关

人们常说自己烦恼深重，尤其很多年轻人，觉得很难对治贪心，经常产生各种欲望。其实，如果能以本品的推理详细观察自己，就会知道贪心和贪者并不存在。怎样观察呢？

首先观察，贪心和贪者次第产生是否合理，这是对“非同时成立”进行观察，观察之后，两者谁先谁后都不合理。

接着观察，贪心和贪者同时产生是否合理：首先观察两者是否观待，如果互相观待，它们就不是实有的别别他体；如果互不观待，那贪心出现就是它自己的事，与贪者无关，这样贪者永远都不会产生贪心，但这显然不合理。然后，从贪心与贪者一体异体方面破：若是一

体，那贪者就是贪心，这样一个人就会因与贪心无二无别而恒时具有贪心，但谁会这样承认呢？若是异体，那就一定要回答清楚，是以异体来成立结合，还是以结合来成立异体……

观察之后，贪者与贪心无论先后成立，还是同时成立都不合理。这时我们就能深刻认识到，自己作为贪者和自己的贪心虽然有如梦如幻的显现，但这只是我们的虚妄分别念而已，实际意义上根本不成立。

如果没有结合自相续去思维，就会觉得中观推理似乎与自己关系不大，但若真正观察，就会明白每一个推理都与自己息息相关。

没学中观前，我们一般都是依靠教证对治烦恼。当烦恼生起时，就会想起释迦牟尼佛在哪部经里说过什么，某位大德在哪部论里说过什么。学了中观之后，我们就能依靠自己的智慧进行分析，这时才会真正明白烦恼等不存在的原因。

◎ 莫把中观当说法

作为一名修行人，若想依靠一部法来对治自己的烦恼，就不能仅停留在文字上。智者会把《中论》里的每个道理用在自己身上，而愚者只把它们当成一种说法。

现在学术界的有些人，法与相续是完全分开的。他们研究佛教的目的与我们学佛的目的完全不同。我们学佛一方面是为了利益众生，另一方面是为了调伏自相续，最终成就佛果。而很多学者研究佛教并非为此，他们有些是为了得到名声、地位，希望得到别人的尊敬；有些是想获取一些利益；有些是出于一种兴趣，很少有人想要获得佛果、利益众生或者以此调服自相续。

有些佛法方面的文章或注疏，只在字面上解释得较清楚，在结合自相续修行方面提及得很少。为什么不讲呢？这与作者是单纯的研究者还是真正的实修者密切相关。大家一定要知道研究者与修行人之间的差别，自己应做一名真正的实修者。

经常思维中观非常有必要。有些人觉得特别简单而不思维，有些人感觉特别难而不思维。若与珍贵的中观摩尼宝擦肩而过，确实非常可惜！希望大家不管遇到深奥的法，还是浅显的法，都能以此对照自己的相续。

中观推理能彻底瓦解我们相续中的实执，摧毁一切烦恼。这也是藏地很多成就者认为《中论》对于修行人，尤其对于修密法之人非常重要的原因。

壬二（以此理类推破其他法）：

诸法亦如是，非合不合成。

诸法（心王、心所所摄的一切诸法）也是如此，不可能以和合（同时），或者不和合（非同时）的两种方式成立。

在凡夫人看来，自己的心和心所产生的各种分别念都真实存在。但实际上，它们就如染者和染法一样，同时成立不合理，非同时成立也不合理。除此之外，它

们还能以何种方式成立呢？再无任何方式。包括贪、嗔、痴、慢、疑、见六种根本烦恼¹⁶⁰、二十种随烦恼¹⁶¹，乃至众生相续中的八万四千烦恼等任何分别念，都不超离此处的观察范围。既然能取心识不存在，所取外境也了不可得。由此就可推出，一切万法皆为空性。

◎ 类推知万法

中观的类推法非常重要！以此可以了知万法皆无

160 根本烦恼：又作本惑、根本惑；与随烦恼对称，指诸惑之体可分为贪，嗔，痴，慢，见，疑等六种根本烦恼；其中见分为五，称为五利使；其他五烦恼称为五钝使；两者合之，即为十随眠；此外亦有八十八使或九十八使之分类，反之枝末烦恼乃从属于根本烦恼，具有染污心之作用（染污之心所），又称随烦恼，随惑。

161 随烦恼：指随根本烦恼而起之烦恼，与根本烦恼相对称，俱舍论云，随烦恼有二义：一指随心生起而恼乱有情之一切烦恼；二指依根本烦恼而起之其他烦恼；书中共举出十九种随烦恼，总括为三类：（一）大烦恼地法，指放逸、懈怠、不信、惛沈、掉举；（二）大不善地法；指无惭、无愧；（三）小烦恼地法；指忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、憍等十种，及不定地法中之睡眠、恶作。据成唯识论卷六载，随烦恼指根本烦恼之六大惑以外的二十种法，可分三类，故又称‘三随烦恼’，即：（一）小随烦恼，相对于俱舍论之小烦恼地法而立，指忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍等十种；此十种烦恼各别而起，故称小随烦恼。（二）中随烦恼，相对于俱舍论之大不善地法而立，指无惭、无愧；此二种烦恼遍于一切之不善心，称为中随烦恼。（三）大随烦恼，相对于俱舍论之大烦恼地法而立，指掉举、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知等八种；此八种烦恼遍于一切染污心，而辗转与小、中随烦恼俱生，故称大随烦恼。

自性。对于诸法，一个个去观察是不可能也没有意义的。麦彭仁波切说过：为什么释迦牟尼佛是量士夫？因为佛能为众生无误宣说四谛法，此法能引导众生获得真正的解脱。像“世界上有多少只昆虫”“树上有多少片叶子”等佛陀并没有讲，不讲不是因为不知道，而是因为没有任何必要。通过佛能宣讲四谛法，就可推知释迦牟尼佛是遍知。

同样的道理，虽然这里只讲了贪欲和贪者不成立，但以此类推，就能了知三毒为主的八万四千烦恼等任何一个分别念与其作者之间的关系，即了知心王和心所所摄的一切诸法都不能成立。既然能取心识不存在，所取外境也不可能存在。最后就可推出，一切万法都无自性，皆为幻相。

◎ 积聚证悟的因缘

如果真正通达了此理，说得深一点，可以当下认

识自心的本来面目。很多人经常抱怨自己烦恼深重，其实不一定非用大圆满法才能断烦恼。若经常修习中观法，烦恼也会慢慢消散。但这不是观察一次两次，也不是听一遍或看一遍就可以了，而是需要反反复复地观察、思维。以前有些大德把《中观庄严论》看了一百遍，把《中观根本慧论》也看了一百遍，由此对空性生起了非常稳固的定解。

有的道友上课时心不在焉，下课后只囫圇吞枣地过一遍。这种态度肯定不行，这样在我面前听法没有太大实义，旁生也可以这样听。我看那只老山羊每天都按时来上课，有时跑到女众那边听，有时跑到男众那边听，也不知道它是男众还是女众，它好像很喜欢破坏纪律。

（众笑）

依靠精进闻思修，逐渐断除烦恼之后，相续中的境界才会纷至沓来。很多境界不可能无缘无故从天上掉下来，或从地上冒出来。很多人想得特别简单，觉得只要

自己灌个顶，然后修一个大手印或者闭着眼睛修两天大圆满就可以了。虽然密法的确有不可思议的加持，但如果连出离心、菩提心的基础都没有，想要获得证悟境界恐怕非常困难。只有先打下坚实的基础，之后好好闻思修行中观法门，才有希望得到高法的境界。无垢光尊者在《句义宝藏论》中说：只有广闻博学的人才有机会通达大圆满法。

辛二（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非染体，非离染体，如是受想行识非染体，非离染体。复次色受想行识非染体空，非离染体空，此是般若波罗蜜如是。色非嗔体，非非嗔体，亦非痴体，非非痴体，受想行识亦复如是。此名般若波罗蜜。极勇猛，色非染非净，受想行识非染非净。复次色非染法性，非净法性，受想行识亦复如是。此名般若波罗蜜。’”

《等持王经》云：“贪欲之念、所贪之境与贪者；嗔恨之念、所嗔之境与嗔者；愚痴之念、所痴之境与痴者，此等诸法实则无迹可观，亦了不可得也。”

《中论》的每一句、每一字都有甚深意义，以我们简简单单的语句，不可能归纳出所有内涵。希望大家能以自己的智慧深入思维这些金刚语，并将它们用在自己的生活中，对治自己的执著和烦恼，这一点非常重要！

现在大多数人忙于世间八法，对学习中观兴趣索然。有些人虽然学了，但因为没与自心结合，所以很快就忘记了。凡夫人由于习气使然，对电视剧的情节能记得清清楚楚，这个故事如何如何，那个人物如何如何，却很难记清楚《中论》里的推理。现在《观染染者品》已经全部讲完了，大家能否想起来这一品讲了哪些推理呢？如果像闭着眼睛、塞着耳朵一样，什么印象都没有，一定要努力想办法提高自己。一个人如果自暴自弃，必定一事无成；如果勤奋又有毅力，也会有证悟的机会。

《中观根本慧论》之第六观染染者品终

第 25 课

今天开始学习第七品《观三相品》。三相是指有为法的三个法相“生、住、灭”。龙猛菩萨通过遮破法我之能立——生住灭，抉择出万法无有任何自性。

七 观三相品

庚二（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一（遮破有为法）分二：一、破生住灭三法相；二、以此能破事相有为法。

癸一（破生住灭三法相）分二：一、总破；二、别破。

子一（总破）分三：一、观察有为无为而破；二、观察分散聚集而破；三、观察有无其他法相而破。

首先，从观察三相是有为法还是无为法方面破。

◎ 何为有为法、无为法

根据《俱舍论》的观点，一切万法包括在有为法和无为法当中。有为法，指由因缘而生、无常性、具有生住灭三相的法，比如五蕴所摄的法。无为法，指非因缘所生、常有、不具生住灭三相的法，包括抉择灭、非抉择灭、虚空三种无为法¹⁶²。按照《大乘俱舍论》的观点，

162 三无为法：虚空的法相即无有阻碍，非造作而生，故名无为；二择灭，抉择灭就是依靠无间道无漏智慧力远离所破有漏法的一种无为、常有、善事的灭。远离所破的这一部分叫离系，离系不是自体而是异体的；永远制止未来的未生法，称为非抉择灭。

按照有部宗的观点，除有为法外，其自体为常有、非因缘所成的法，就称为无为法。这个名词，小乘和大乘都有，但小乘认为，所谓的无为法实有、成实。也就是说，虚空是无碍、实有的法；同样，抉择灭和非抉择灭也是实有的，其中，非抉择灭是让未来法不产生的一种法，就像挡水的水坝一样一直把它们隔开。经部宗以上认为：虚空只是不存在的法，抉择灭就是通过他的智慧远离所断的一种灭法，除此以外无有实体；非抉择灭，只是一个法不具足产生因

无为法共有八种¹⁶³。

◎ 双方观点

小乘行人认为：中观宗万法皆空的说法不合理，因为所有法包括在有为法和无为法当中，而佛在经中说过有为法和无为法的法相，如《大云经》云：“诸比丘，此等三法，即为有为法之法相。有为法具生，具灭，亦具自住而往他法之变易”（迁移到他法的无常变易也可称为有为法的法相，因为无常意即生、住、异、灭的迁流变化）；再者，生

缘，比如兔角，兔子头上没有生角的因缘，所以称为非抉择灭。——《俱舍论讲解》

163 八无为：《成唯识论》中讲到六无为：虚空无为、择灭无为、非择灭无为、想受灭无为、不动无为、真如无为。《杂集论》中将六无为中的真如无为开出善法真如、不善法真如、无记真如，再加其他五种无为，共八种无为。

解释：大乘立六无为。但非谓有六种之别体，乃断我法二执处所显之一种真理，有、无、常、无常，皆不可名，但是法之实性，故名法性也，此一法性从所显之缘分种种之名也。（一）虚空无为，此法性离本来诸障碍之位所显者名之。（二）择灭无为，依此法性智慧力断烦恼之位所显者名之。（三）非择灭无为，不由此法性之择力而为本来清静或缘缺之位所显者名之。（四）不动无为，此法性生于第四禅天离苦乐粗动之位所显者名之。（五）想受灭无为，此法性入于圣者非想地所摄之灭尽定。灭六识心想及苦乐二受之位所显者名之。

（六）真如无为，由此法性有真实如常之相而名。此中前五无为，就一法性所显之位之差别，而假立为五种之名者也。前五者为诠法性之相之假名，后一者为诠法性之体之假名也。由是而论，前五无为名体皆为假立，真如无为，体为定在，但真如之名假立也。见唯识论二，百法问答钞九。

活中也可以现量见到生住灭，比如眼前这根柱子，当房屋建起时，它就产生了，之后一直安住在这里，有朝一日必定会毁灭，由此可见，生住灭是存在的。既然如此，有为法也必定存在，万法肯定不空。

中观宗驳曰：这种说法不合理，虽然佛在经中说了有为法的法相是生住灭，但这只是就名言中如梦如幻的显现而言，并非了义。另外，所谓现量见只是名言假象，胜义中并不成立，不能成为生住灭自性成立的依据。

◎ 佛经的不了义不离了义

学了《中论》大家就会知道，有些佛经是佛陀为部分众生宣讲的，并非了义。很多修行人因不懂这一点而经常产生疑问。比如，小乘行人会想：佛在经中一直劝大家断除贪欲，你们中观宗为何还说贪欲不存在呢？有些大乘行人会想：佛在《般若经》中明明说了万法皆空，

密宗为何还说如来藏¹⁶⁴常有不变呢？（其实，如来藏常有不变并非密宗独有的观点，显宗当中也有这种见解。）

如果没有广闻佛法，就会觉得佛经里的很多话自相矛盾，有些人想通过以子之矛攻子之盾的方法，推翻佛教观点。但其实并非他们想得那样简单，佛陀讲法有很多甚深密意，会针对众生不同的根基次第宣讲不同的法，虽然讲法不同，但在究竟意义上没有任何相违之处。

◎ “离戏”的不同安立

《中论》所抉择的是究竟的离戏空。所谓离戏，根据不同根基的众生也有不同安立。比如，对于常边和断边的戏论，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中分了三种次第。这里给大家简单介绍一下。

¹⁶⁴ 如来藏：《等持王经》云：“清净澄光明，不乱无为法，称为如来藏，本住之法性。”《宝性论》中云：“佛身外现故，与真如无二，具种故众生，恒具如来藏。以三种理由可以安立如来藏：从本性来讲，以后可以显现圆满佛身之故；众生心与本性无二故；每个众生皆具有种性之故，以这三种理由，可以成立众生恒时具足如来藏。”

第一种是粗的常断边：有些外道认为，一切万法是由恒常不变的神我或大自在天等创造的，这即堕入了常边；有些认为业因果、前后世等不存在，这即堕入了断边。

第二种是细的常断边：它是看待空性的常断见，认为即使名言中如梦如幻的法也不存在，即堕入了细的断边；认为不仅在名言中，甚至在胜义中万法也实有存在，即堕入了细的常边。

第三种是极细的常断边：执著万法的自性在名言中存在、在胜义中不存在，即堕入了极细微的常断边。

遣除粗边、细边、极细边的前前见解，是后后见解的基础。当离戏达到究竟时，就符合了至高无上的实相见解。我们讲《中观庄严论》时会详细宣说。

丑一（观察有为无为而破）：

若生是有为，则应有三相。

若生是无为，何名有为相？

如果生是有为法，那么它也应该具有生住灭三相。
如果生是无为法，那为何称它是有为法的法相呢？

对方认为：作为蕴界处的有为法，其自性是存在的，
因为有为法的法相——生住灭存在之故。

中观宗反问：如果认为生住灭三相是有为法的法相，那么其中的“生”是有为法还是无为法呢？如果生是有为法，那么它也应该具有生住灭三相，这样就会有法相无穷无尽的过失。

也就是说，如果将有为法作为事相，它的法相就是生住灭三法。现在观察其中的“生”，如果认为生是有为法，那么将生作为事相，它也应该具足生住灭三相，否则“生”就不能成立。如果再把第二个“生住灭”中的“生”作为事相进行观察，它也要具足生住灭三

相……这样不断追问，就会有法相无穷无尽、永远无法安立事相的过失。

我们前面已经讲过什么是法相、事相和名相。学因明的时候，懂得这三相非常关键，否则很难辨别一个事物。

这里只观察了生住灭当中的生，住和灭也可以这样类推。若观察住，就问对方：住是有为法还是无为法？如果是有为法，它肯定要具足生住灭三相……灭亦如此，如果是有为法，必然也要具足三相……

生住灭三法如果是无为法，则不能成为瓶子等有为法的法相。因为无为法如同虚空一样，假如瓶子具足三个虚空，能不能表示瓶子是有为法呢？肯定不能。如果可以，一切都会变得混淆不清，柱子的法相可以是虚空，虚空的法相可以是石头的儿子……但这显然不合理。

以上中观宗从有为、无为两个方面遮破了三相。

接着中观宗继续驳道：如果认为生住灭是有为法的法相，那这三相是分别各自成为法相，还是聚在一起成为法相？

丑二（观察分散聚集而破）：

三相若聚散，不能有所相。

云何于一处，一时有三相？

藏文译本颂词：

三相若分散，不能有所相。

云何于一处，一时聚三相？

生住灭三相若分散而住，则不能成为有为法的法相。三相若聚集而住，也不能成为有为法的法相，因为生住灭三者相违，怎能于同一地方，同一时间聚集三相呢？

这一颂主要观察，生住灭是以分散（各自分别）的方

式，还是以聚集的方式安立有为法。观察之后，哪种方式都无法安立。为什么？

首先，生住灭三法中的任何一法，都不能单独作为有为法的法相。比如，如果认为生是有为法的法相，柱子就会只有生，而没有住和灭；如果说灭是有为法的法相，柱子就只有灭，而没有生和住……是否存在只有一相而没有其他二相的柱子呢？在世界任何地方，以现量无法得到，以比量也无法推断。

认为生住灭在同一时间、同一环境聚集之后成立有为法柱子，也不合理。因为按照常规名言，生在前、住在中、灭在后，三法如同光明与黑暗一样是相违之法，因此它们在同一时间、同一环境聚集的情况根本得不到。也就是说，生存在时，不可能有住和灭；住存在时，不可能有生和灭；灭存在时，不可能有生和住。所以，三相无法以聚集的方式成立柱子。

不仅对于无情法柱子等，对于有情法，三相同样

无法安立，比如，生住灭无论以分散，还是以聚集的方式都无法安立一个人存在。由此推出，有为法不能成立。如果内心当中真正这样去观察，会对自己认识空性有很大帮助。

◎ 破有为法单独法相

可能很多人还会认为，生住灭只是总的有为法之特法，世出世间的任何一个有为法还会有自己单独的法相，比如，物理或化学中的每种物质都有各自的特点，既然它们有自己的法相，肯定就是存在的。

但这种观点也不合理。可以观察每个有为法各自的特点（法相）与有为法总的特法（生住灭三法相）之间的关系，比如，热性是火的法相，生住灭也是火作为有为法必须具足的，那热性与生住灭是以聚集，还是以分散的方式成立火呢？观察之后都不合理。为什么？

因为，如果一个有为法具足三个以上特点，那这些特点中的一个能否表示它呢？肯定不能。它们同时聚集能否表示呢？也不能，因为这些特点不可能在同一时间、同一环境当中聚集在一起。若以这种方式观察，那么任何一个有为法都不可能存在。

总之，今天我们从有为法和无为法，以及聚集和分散两个方面，遮破了生住灭三法相，以此就遮破了有为法，对此大家一定要清楚。

《中论》里面运用了各种各样的抉择方法，有时用一体多体，有时用分散聚集，有时观察时间先后……每种推理都蕴含着极尖锐的智慧。在这些理证面前，任何诸法不空的理由都无法立足。希望大家能再三思维并实际运用这些推理。

第 26 课

上节课我们从有为无为、分散聚集两个方面遮破了生住灭，今天从观察生住灭有无其他法相方面破。

丑三（观察有无其他法相而破）分二：一、以太过而破；二、断除过失。

寅一（以太过而破）：

若谓生住灭，更有有为相。

是即为无穷，无即非有为。

中观宗驳曰：如果生住灭还有有为法的法相，法相就会变成无穷；如果生住灭没有有为法的法相，它们就不是有为法，而成了无为法。

前面对方认为，任何一个有为法都有生、住、灭三相。表面看这一观点似乎很合理，诸法首先有产生，中间有安住，最后有毁灭，万事万物都不超离这种特性，但实际并不合理。

可以观察，如果有为法的法相是生住灭，那生住灭中的每一法是否也具足生住灭三相呢？比如，柱子作为有为法具有生住灭三个特点，那柱子的生是否具足有为法的法相——生住灭呢？柱子的住，是否具足生住灭？柱子的灭，是否具足生住灭？

对方或者说具有，或者说不具，只有这两条路。

如果认为生住灭具有有为法的法相，其中生的法相就成了生生、生住、生灭。把其中的“生生”作为事相，观察它是否具足生住灭三相？如果也具足，其法相就是生生生、生生住、生生灭等。再把“生生生”作为事相，观察它是否也具足三相？这样一直推下去，前前作为事相，后后作为法相。只要承许生住灭有法相，就

会有法相无穷无尽的过失。也就是说，如果对方承许生住灭是有为法，那么第二个生、第三个生，乃至无穷个生，必然都是有为法，都要具足生住灭三相，这样一直推下去，就会有法相无穷无尽的过失。

如此这般，最终连有为法的根本法相——生住灭，也没有立足之地了。因为对方承许生住灭其实有的自性，如果它们后面有无边无际个法相，那这三个根本法相之实有本体如何能成立呢？根本无法成立。

此外，生的另外两个法相“生住”和“生灭”也不能成立，因为生灭相违，有生就没有灭，有灭就没有生，比如一个人，他既死了又活着的概念，世间肯定不会有；生和住同样无法并存，是生就不是住，是住就不是生。这样深入观察，就会知道，即使在名言中，对方的说法也不能成立。

反之，如果认为生住灭不具足有为法的法相，它们就不是有为法，而是无为法了。但无为法能否作为有为

法的法相呢？显然不能，前面已经分析过。

通过以上观察，生住灭无论是否具足有为法的法相都不合理，由此推出，生住灭不能成立。

萨迦班智达的《量理宝藏论》第八品《观法相品》中也有相似的推理。比如，在观察法相、事相、名相的时候，就会推断：法相有没有法相？如果认为法相有法相，那第二个法相有没有法相？这样不断推下去，就会有法相无穷的过失。如果说法相没有法相，那这个法相就不是所知法了，因为没有法相之故。因明这种观察方式与此处的推理基本相同。

对于生住灭不存在的道理，大家平时最好经常思维。比如，如果认为经堂的柱子存在，因为自己亲眼见到了柱子的产生和安住，它的灭亡虽未现量见，但以比量可以推知，柱子总有一天会毁灭。我们就用刚才的方法破：“生住灭是不是有为法？”是有为法不合理，会有法相无穷的过失；不是有为法也不合理，因为不是有

为法就是无为法，但无为法不能表示有为法。

以这种事相、法相的推理观察一切有为法时，不能破的法根本不存在，完全可以抉择出万法空的本性。如龙猛菩萨在《菩提心释》中云：“如甘蔗性甜，火之自性热，如是一切法，自性空性住。”《中观宝鬘论》云：“犹如芭蕉干，尽析无所有，倘若析诸界，士夫亦同彼。”意思是，若以智慧观察、抉择，诸法的本性皆为空性，犹如芭蕉树一般无有丝毫实质。

如果通过中观法理彻知了诸法本性，就为将来修习大圆满、大手印或者禅定打下了坚实的基础。因此，对于很多修行人，尤其对学密、修禅的人来讲，这种观察、思维非常重要！实际上，如果通过学习中观对般若空性生起了定解，在此基础上修任何法都很容易。

以上讲了“观察有无其他法相而破”中的第一部分“以太过而破”，下面讲第二部分“断除过失”。

寅二（断除过失）分二：一、第一断过；二、第二断过。

卯一（第一断过）分二：一、说过；二、断过。

辰一（说过）：

◎ 对方正量部观点

“说过”意思是，对方说中观宗的过失。此处的对方是指有部当中的正量部¹⁶⁵。正量部是小乘十八部中的根本四部¹⁶⁶之一，其见解与其他有部宗有些不同，他们认为有一个不可思议的我存在。

他们为何持此观点呢？佛经中有这样一段记载：释迦牟尼佛在宣讲十四种无记法¹⁶⁷时，有人问佛：“我

¹⁶⁵ 正量部：小乘十八部之一。佛灭后三百年自犍子部流出四部，此其中之第三。继承了犍子部“有我”的学说，发展了关于业报的理论。根据大唐西域记等文献记载，正量部在公元7世纪前后十分兴盛，在印度全境除了北印度以外都有传播。

¹⁶⁶ 义净三藏渡天时，小乘宗唯有四部：大众部；上座部；一切有部；正量部。

¹⁶⁷ 外道在佛前提出了十四种无记法：世间有边、无边、亦有亦无边、非有非无边？世间常、无常、亦常亦无常、非常非无常？佛灭度后有、无、亦有亦无、非有非无？五蕴与我是一体、异体？共十四个问题。当时佛陀并未回答，因为

等补特伽罗到底存不存在？”当时佛陀如果说不存在，就无法摄受有些外道；如果说存在，就与实相相违，因为本来无我。佛陀针对当时众生的根基，没有做回答。正量部的有些论师见此情景后心想，既然释迦牟尼没有说有，也没有说无，那肯定是有有一个不可思议的我存在，正如佛经所言“我和诸蕴非一体、非异体”。以此为因，正量部的祖师建立了自己的宗派。

对于佛教的四法印——诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静，正量部不承认其中的诸法无我，也不承认最后能获得灭尽受、想等蕴的无余涅槃果位，因为他们不承许万法为空。事实上，他们的见解与有些外道比较相似，但因其行为与内道基本相同，并且也皈依了释迦牟尼佛，所以正量部应该属于佛教。

外道既有承认有边，也有承认无边，但佛陀对这十四种无记法全都不予承认。实际上这些问题与石女的孩子一样都子虚乌有，无论怎么对之观察，也找不到一个究竟的道理。在究竟实相上，不管承许我常有还是无常等都毫无意义。而当时那些众生的根机无法接受如此高深的道理，故佛没有答复他们。由此说明了释迦牟尼佛具有甚深的密意和智慧，也表明了佛陀在断除邪见方面具有殊胜的善巧方便。

有的讲义说，此处的对方是指克什米尔的有部宗。但是按照《俱舍论》的观点，正量部和克什米尔有部的观点还是有点差别。

刚才中观宗认为：有为法的法相——生住灭，如果仍具足法相，就会有法相无穷的过失；如果不具足法相，就会有成为无为法的过失，因此生住灭不能成立。

但对方不承认这一观点，辩驳说：有为法具足生等法相和生生等随相，法相和随相之间是互生的关系，所以我们没有法相无穷的过失。这一颂讲述了对对方这一观点。

生生之所生，生于彼本生。

本生之所生，还生于生生。

生生之所以产生，这个生来自于它的本生；本生之所以产生，这个生来自于它的生生。（“本生”是根本法相，“生生”是随法相。）

◎ 对方十五法共生之观点

对方认为，一个有为法产生时，会有十四个法与之同时产生。比如，烦恼产生时，除了烦恼本身（事相）以外，还会随之产生七个根本法相和七个随法相。七个根本法相是：生、有、住、老、无常、邪解脱、非出离（这与《俱舍论》所说的本相差不多）；七个随法相是生生、有有、住住、老老、无常的无常、邪解脱的邪解脱、非出离的非出离。也就是说，当一个法产生的时候，共有十五个法同时产生。有漏善法的法相和随法相，与烦恼法的安立方式相同¹⁶⁸；无漏善法的根本法相最后两个是“正解脱和出离”，并非“邪解脱和非出离”，随法相也有相应的变化¹⁶⁹。

根本法相中的“有”意为存在，和“住”略有不同，

168 事相法若有漏善法，根本法相是生、有、住、老、无常、邪解脱、非出离；随法相是生生、有有、住住、老老、无常的无常、邪解脱的邪解脱、非出离的非出离。

169 事相法若是无漏善法，根本法相是：生、有、住、老、无常、正解脱、出离；随法相是：生生、有有、住住、老老、无常的无常、正解脱的正解脱、出离的出离。

是从反体方面分的；“老”是指一点点地衰败；“无常”虽然包含了生住灭，但这里主要是灭的意思。

这十五种法的安立方法较多。每位论师的观点都不相同。我在《中论释》的脚注中附录了清辩论师、安慧论师、印顺法师等一些论师的观点¹⁷⁰。大家看看自己

170 关于十五种法的内容，不同注释的说法略有不同。

安慧菩萨所造的《大乘中观释论》中云：“若差别分别者有十五法。所谓一生；二住；三灭；四若是白法，即正解脱生；五若是黑法，即邪解脱生；六若非出离法，即非出离法生；七若是出离法，即出离法生；八生生；九住住；十灭灭；十一正解脱眷属；十二邪解脱眷属；十三非出离法眷属；十四出离法眷属。除本生自体成十四法，若并本生法总成十五。生生及本生二法为始意。”清辩论师所著之《般若灯论释》云：“复次犍子部言。起是有为而非无穷。云何知耶。由此自体 and 含有十五法。总共起故何等十五。一此法体。二谓彼起。三住异。四灭相。五若是白法则有正解脱起。六若是黑法则有邪解脱起。七若是出离法则出离体起。八若非出离法则有非出离体起。此前七种是法体眷属。七眷属中皆有一随眷属。谓有起起乃至非出离。非出离体此是眷属。眷属法如是。法体和合总有十五法。起。彼根本起。除其自体能起作十四法。起起。能起。彼根本起。住等亦然。以是义故无无穷过。”

印顺法师的《中观论颂讲记》中云：“能生有为法的生，是怎样生起的？有说：由另一个生生的，这叫他生派，或展转生派，是犍子系与说一切有者的见解。有说：生是自生的，不需要其它的生法生，这叫自生派，或不展转生派，这是大众系的见解。现在，先破他生派。这一颂，是有部他们，为了避免上来的无穷过，而作展转生的建立。他们说：另有一法能生这生的，叫生生，如另有能得这得的，叫得得。某一法的生起，有生能使他生起。这生，另有能生他的「生生」；这生生的「生」起，能「生于」那个「本生」。本生，指能生某一法的。本生从生生而生，这生生是不是也还要另一个生生，去生这生生？不要！由为本生生起的时候，除了他自己以外，有能生其它一切法的力量，所以「本生」的「生」起，「还」可以「生于生生」。这样，本生是有为，是由生生所生的；生生也是有为，是由本生所生的。所以主张生、住、灭外另有有为相，却不犯无穷的过失。有部、犍子系都这样说。有部建立三相，说一切法现起时，有七法共生；一是法、二本生、三本住、四本灭、五生生、六住住、七灭灭。根本的生、住、灭，作用特别大；生，生起时，能使其余的六法也都生起；住，住时，能使其余的六法也住；灭，灭时，也能使其余的六法灭。但

容易接受哪种观点，也可以通过自己的智慧进行分析。

◎ 法相、随法相互生之观点

对方认为：根本法相和随法相之间是互生的关系。比如，瓶子有根本法相“本生”，也有随法相“生生”；本生可以产生生生，生生可以产生本生，两者相辅相成、互相依存，就像世间的“鸡生蛋、蛋生鸡”一样。同样，瓶子有灭的法相（本灭），本灭也有灭的法相（灭灭），灭灭会产生本灭，本灭会产生灭灭……两者一直

生生只能生本生，住住专能住本住，灭灭唯能灭本灭。法，根本是被动的，不能叫余法生灭。假定说生、住、异、灭，那就一法起时，有九法共生了。法、生、住、异、灭、生生、住住、异异、灭灭，是为九法。根本生又名大生，生生又名小生，小生生大生，大生生小生，就是这个道理。正量部除了这些法，还有其余的法，所以说一共有十五法共生。西藏的无畏论说，本论的破他生，是破正量部；但十二门论与青目释，都是指一切有部的。总之，凡是主张三世实有的，主张展转生的，都为此中所破。”

僧成大师所释的《中观根本慧论文句释·宝鬘论》中云：“若善法或烦恼法随一生起时，与本法共有十五法生起。1. 即彼法；2. 彼法的生；3. 成就；4. 住；5. 老；6. 无常；7. 若是烦恼法即有邪解脱；8. 若是善法即有正解脱，若是出离法即有彼法之出离法，若是非出离法即有彼法之非出离法，此中以彼善法或烦恼法为主体，彼法之生乃至非出离即是眷属，烦恼法共有八法，善法亦然。1. 彼法之生的生；2. 成就的成就；3. 住的住；4. 老的老；5. 无常的无常；6. 若是烦恼法即有邪解脱的邪解脱；7. 若是非出离法即有非出离的非出离，此是眷属的眷属。彼十五法。”

互相依存。这样一来，有根本法相和随法相就够了，无须再有其他法相，因此我们没有法相无穷的过失。

对方认为这样安立非常合理¹⁷¹。因为本生产生生生的缘故，没有断灭的过失；因为生生产生本生的缘故，没有常有的过失，或者不断延续所致的无穷过失。但这种观点不合理，下面中观宗就要对此进行遮破。

辰二（断过）分三：一、破生生生本生；二、破本生生生生；三、破彼二之答。

巳一（破生生生本生）：

首先破对方“生生产生本生”的观点，如颂云：

171 俱有因和相应因即具有这种互为因果的关系：俱有因的法相：同时产生的任何法与自己的果相互成为因果，这是从起到帮助作用的方面而安立的。如同四大群体中的地水火风一样，产生、成长和存在都有一种因和果的关系，也即地大对火大有因的关系，火大对地大也有因的关系……所以，因明中不承认俱有因是因，因为因必须在前面而果在后面。但在这里，它们之间可以互相作为因、互相作为果，从互相有帮助的角度来讲也是因果同时。相应因也是如此，心和心所以五种相应的方式来取境，就叫做相应因，虽然承许其因、果同时，但也只是从起到帮助作用的角度来安立，并不是真正从时间顺序安立的。——《俱舍论讲解》

若谓是生生，能生于本生。

生生从本生，何能生本生？

中观宗驳曰：如果你们认为，生生产生于本生当中，既然生生从本生中产生，它又如何能产生本生呢？

对方观点确实自相矛盾。如果生生的来源是本生，那么生生又怎么可能生出本生呢？按照对方的说法，本生是因，生生是果，没有本生就没有生生。既然如此，后成立的果——生生，又怎么能生出在它之前的因——本生呢？如果承许有生，因果就已经颠倒了，就像父亲生儿子，父亲是因，儿子是果，如果认为儿子能生父亲，那完全不合理。

再者，既然生生的本体不可能在本生之前成立，又如何产生本生呢？就像无有本体的石女儿不可能产生他法一样。如果承许有生，就有了无因生的过失。

由此可见，对方“生生生本生”的观点不成立。

已二（破本生生生）：

这一颂是破对方“本产生生生”的观点。

若谓是本生，能生于生生。

本生从彼生，何能生生生？

中观宗驳曰：如果本生产生于生生当中，既然本生是从生生中产生，它又如何产生生生呢？

明白了上一颂的破法，这一颂就很容易明白，将本生和生生互换一下即可。

为什么本生不能产生生生呢？比如，虽然说蛋可以生鸡、鸡可以生蛋，但实际上，鸡怎么可能生出生它自己的那颗蛋呢？所以，对方这一说法完全不合理。

《释量论》云：“因住果不灭。”意思是，因缘齐全，果一定会产生。如果本生现在已经具足，说本生产生生生也可以，但现在本生的因——生生还尚未成立，

那本生如何成立呢？若本生不能成立，又如何产生生
生呢？

第 27 课

前面龙猛菩萨以两个颂词破了对方本生和生生互生的观点。

对方又辩解说：生生和本生次第性（非同时）互生可能确实不合理，但它们是在同一时间互相产生了对方。也就是说，正生的本生产生生生的同时，正生的生生也引发了它未来的本生。

为什么对方这样认为呢？因为有部宗认为“三世实有”，即承许过去、现在、未来的法都实有存在。《俱舍论》中讲：有部宗认为，未来法的得绳¹⁷²或未来的时

172 得绳：《俱舍论》中有部认为，得绳如同在大象上驮重物时，能够让物品不掉下来的绳索，任何众生相续中获得一法时，中间都有个实有的“得”作为连接，比如出家人相续中获得别解脱戒，连接别解脱戒和出家人的有一种实法，也就是得绳，如果没有得绳，出家人和戒律之间依靠什么来联系呢？没有任何联系，这样一来，出家人和戒律之间很容易脱离。所以中间必须有一个得绳作

间现在已经存在，它们就像排队一样，来到现在只是换了一个位置、不断循环而已。正因如此，对方认为从未来进入现在就是正在产生的过程，在这个过程中，正生的生生可以产生本生，同时，正生的本生也可以产生生生。

虽然对方把这叫做同时，但在我们看来，这种同时关系不可能成立。下面宣讲这个问题。

已三（破彼二之答）：

若生生生时，能生于本生。

生生尚未有，何能生本生？

若本生生时，能生于生生。

本生尚未有，何能生生生？

藏文译本颂词：

若彼尚未生，而能生彼法，

汝言正生时，彼生可成立。

如果认为生生尚未产生，也能产生彼法（本生），那你们所谓的正生之时两者可以互生的观点就可以成立。

对方认为：虽然本生和生生一前一后的互生不能成立，但二者正生之时，应该可以互生。就像两个跛子，你帮我，我帮你，便可以同时站起来，或六因四缘中的相应因，因果可以互相起作用而同时生起。

◎ 从能生角度破

龙猛菩萨以一种讽刺的语气驳斥说：假如有这样一种情况——尚未产生的生生能够产生本生，你们说本生和生生同时互生也是可以的。

为什么这样说呢？因为，对于任何一法而言，或者已经产生，或者尚未产生，而所谓的正在产生，是属

于已生还是未生呢？实际上，从某个角度讲，如果是正在产生，就意味着生的事业尚未圆满，本体并未真正成立，只能算未生。既然正生的本生和生生本体都未成立，自身还是一个未知数，又怎能产生他法呢？如果能产生，就与“石女儿能生石女儿”或“明年的收成能解决现在饥饿”的说法一样了，是非常荒谬的。这是从能生方面观察。

◎ 从生法、所生角度破

也可以从生法（正生的动作）方面观察，在第二品中我们详细观察了去，正去的动作无论如何也得不到，以此类推，正生也不可能存在。

另外，从所生方面也可以观察。在世俗观念中，人们通常认为正在产生的法肯定存在，比如，苗芽就有正在产生的过程，但这只是一种粗大妄念而已，经不起详细观察。因为，如果苗芽在种子上已经长出来了，就是

已生；没长出来，就是未生；除了长出和未长出的苗芽以外，种子上是否还会有一个第三品苗芽呢？不可能有。即使从最细微的刹那上观察，也不可能找到。

既然正生的能生、生法和所生都不成立，对方所谓“正生的根本生和生生在同一时间互生”的观点如何成立呢？不可能成立。住和灭的推法与生完全相同。

以上讲完了“第一断过”，下面讲“第二断过”。第一断过主要破正量部的观点。第二断过主要破经部宗的观点。

卯二（第二断过）分二：一、对方之回答；二、断除过失。

辰一（对方之回答）：

如灯能自照，亦能照于彼。

生法亦如是，自生亦生彼。

就如灯能照亮自己，也能照亮他物一样，有为法的生法能产生自己，也能产生他法。

这一颂主要是经部宗的观点。果仁巴大师也认为，这是经部宗与中观宗的辩论。

经部宗辩驳说：你们中观宗认为，如果生住灭具足有为法的法相，法相就有了无穷的过失；如果不具足有为法的法相，就有了三相成为无为法的过失。事实上，我们没有这两大过失。

就像灯具有光明的自性，不仅能照亮自己，也能照亮周围的物体，生法因具有生的自性，所以既能产生自己——本生（根本法相），也能产生自己的法相——生生等（随法相）。住和灭亦如此，不仅能安住自己的“本住”，也能安住“住住”等；不仅能灭尽自己的“本灭”，也能灭尽“灭灭”等。因此，虽然生住灭的法相是有为法，但因为随法相之后不会再有其他法相，所以没有法相无穷的过失，并且，即使后面不再有法相，也

没有法相成为无为法的过失。

归根结底，经部宗是想通过灯火喻来说明生住灭具有实有的自性。下面中观宗就分别破斥对方的比喻和比喻的意义。

辰二（断除过失）分二：一、比喻不成立；二、意义不成立。

巳一（比喻不成立）分二：一、除暗不成立而破；二、极其过分而破。

午一（除暗不成立而破）分三：一、驱除黑暗不成立；二、灯暗同时不成立；三、灯暗不触更不合理。

未一（驱除黑暗不成立）：

刚才对方认为，一盏灯不仅能驱除自身的黑暗将自己照亮，也能驱除周围的黑暗将周围照亮。但这一观点不合理，因为所谓的“驱除黑暗”不能成立。如颂云：

灯中自无暗，住处亦无暗。

破暗乃名照，无暗则无照。

中观宗驳曰：你们的灯喻不能成立，因为灯的自体当中没有黑暗，灯光的所住之处也没有黑暗。只有破除黑暗才叫照，无暗可破则没有照。

首先，对方“灯能驱除自身黑暗，将自己照亮”的观点不合理，因为灯的自体当中没有黑暗，灯的本性是光明。其次，认为灯能遣除周围的黑暗也不合理，因为灯光与黑暗相违，不可能同时存在，因此，灯存在的时候，周围并没有黑暗。既然灯的自身和所及之处都没有黑暗，所谓的破暗就不能成立。

事实上，所谓的遣除黑暗，只是人们由无始以来的习气所引生的分别念而已，经不起胜义观察。未经观察时，我们都会觉得，有了灯，经堂晚上才不会黑黢黢的，黑暗确实是灯光遣除的，但若真正以理观察，所谓

的遣除黑暗，必须是在一个地方具足黑暗，然后才能将其遣除，但灯光存在的时候，灯的自体 and 周围都没有黑暗。这样怎么能叫遣除黑暗、照亮自他呢？

未二（灯暗同时不成立）：

对方反驳说：灯光和黑暗先是同时存在，经过一番较量之后，灯光大获全胜，黑暗战败而逃。就像两个人同住一间房，如果其中一人比较强势，就可以迫使对方离开。但这种说法也不合理，如颂云：

云何灯生时，而能破于暗？

此灯初生时，不能及于暗。

藏文译本颂词：

此灯正生时，不能及于暗。

云何灯生时，而能破于暗？

中观宗驳曰：此灯火正在产生的时候，不能触及到

黑暗。既然如此，你们为何说灯火产生之时，能破除黑暗呢？

光明和黑暗不可能有同时存在、互相接触的情况，因为两者是不并存相违¹⁷³的关系，即灯光生起的当下，黑暗就隐匿了，灯光丝毫触及不到黑暗。用世间的话说，灯火根本见不到黑暗。

既然灯光出现之时，黑暗即刻变成了石女儿一样，两者碰触也没碰触过，见也没见过，那么灯光遣除黑暗的说法就不可能成立，就像不能说“柱子打败了石女

173 不并存相违，有像火和水微尘一样的能害所害的不并存相违，还有光明和黑暗那样的不并存相违，这叫做使它成为无力（无有能力），使它不能产生的不并存相违。在有些讲义中，包括绒顿班智达的讲义，也有这样的说法：火微尘和水微尘的相违方法，与光明和黑暗的相违方法有点不相同。火微尘和水微尘第一刹那可以接触，第二刹那时，数目多、力量强的微尘使数量少、力量弱的微尘变得没有能力，第三刹那时，所断会被灭掉，所断是指所害、力量薄弱的微尘。但光明和黑暗没有这种说法：先互相接触，第二刹那变成无力，第三刹那不能产生光明的相续，而是第一次，当光明出现的时候，就让黑暗成为无力，从此以后黑暗产生的相续已经斩断，这叫做光明遣除黑暗。反之，晚上太阳落山黑暗出现，也是同样的道理。所以，光明和黑暗不像火尘和水尘一样，有能害所害或者互相以接触的方式，按照因明有些论典来讲，没有这种说法。实际上，因明中所安立的能害所害的相违是从相续的角度假立的。如果从刹那的角度，不仅因果关系不能成立，能害所害的相违也不能成立。因为当能害存在的时候，所害就不存在；所害存在的时候，能害就不存在。因此，从刹那来严格观察，绝不可能有实有的矛盾本体存在。

儿”一样，因为柱子存在之时，石女儿根本不存在，这样柱子如何打败它呢？

如果对中观义理真正有了深刻认识，就会知道，世间所有的名言现象都具有欺惑性：眼耳鼻舌身的所见、所闻等皆是假象；感受的快乐、痛苦等都非真实；脑海中的各种概念都不成立，现在的我们，只是在做梦而已。当一个人正在做梦时，在他的迷乱显现中，的确有黑暗，有光明，光明也能遣除黑暗，但醒觉的人都知道，这些只是他梦的迷乱显现罢了。

事实上，所谓的能遣灯光、所遣黑暗也如梦境一般了不可得，因为所有互相观待的法，都没有丝毫自性。对于这个道理，大家一定要有深刻的认识，这样才能了知万法的本体，才能对大慈大悲的佛陀以及传承上师们的教言生起不共的信心！

对方辩解说：世界上有很多事物，虽然没有互相接触，但也可以起作用。比如，眼睛未接触色法，却可以

见到色法；智慧未接触烦恼，却可以断除烦恼；磁铁虽与铁隔了一段距离，却可以将其吸附。同样，灯光虽未接触黑暗，但也可以将其驱除。但这种说法更不合理。

未三（灯暗不触更不合理）：

灯若未及暗，而能破暗者。

灯在于此间，则破一切暗。

中观宗驳曰：灯光如果没有触及黑暗而能破除黑暗，那么此间的一盏灯，则能破除一切黑暗了。

如果灯光在不接触黑暗的情况下，也能遣除黑暗，那么屋里一盏小小的灯就不仅能遣除屋里的黑暗，也能遣除世上所有的黑暗了，因为不接触黑暗还能遣除黑暗的这个能立因相同之故。

实际上，如果黑暗和光明不接触，两者就是毫不相干的别别他体，之间不可能有因果关系。如果还承许

光明能遣除黑暗，就会有一切是因非因生一切果的过失，乃至黑暗当中也能产生光明了，用第一品破他生的方法一推便可了知。因此不接触而能遣除黑暗的说法不合理。

对方反驳道：此灯无法遣除整个世间的黑暗，因为破暗是有条件的，灯光照射范围内的黑暗能够遣除，其他黑暗无法遣除。

中观宗驳曰：既然你们承许黑暗与光明不接触，而所谓的“不接触”，在性质方面没有任何差异，因而不会有照射范围的差别，即果上不应有任何不同，可见你们的能立不成立，完全等同于所立。中观宗运用能立等同所立不成之应成因的推理宝剑，便可斩断对方愚痴的相续。

◎ 谁才是颠倒者

中观和因明的很多推理，与世人平时的所见所闻

都是相违的。世人认为有的，中观宗都不承许为有；世人认为无的，中观宗也不承许为无。比如，我们眼前明明有清净或不清净的各种法，但中观宗却以理证将其抉择为不存在；我们无论怎样观察，也看不到前后世或清净刹土，但中观宗却承许这些显现存在。

正因如此，很多人都不能接受佛教，认为学佛人的思想是颠倒的。但他们也不是一味地排斥佛教，当自己得了疾病，或者遇到灾难无法解决的时候，也会求佛保佑：“听说你们有一种办法可以帮我……”

我们学院有些金刚道友，以前没学佛的时候，听说学院里有很多出家人，对此完全不能理解，认为这些人可能都疯了。后来他们在世间过得越来越苦，因偶然的机缘来到学院之后，发现我们每天都沐浴在佛光下，生活得非常快乐、自在，这才意识到原来真正疯的人是自己。

为什么世人很难接受佛教的中观思想，觉得这是

一种颠倒呢？因为他们的相续中具有无始以来的迷乱习气，因而把痛苦看成快乐，把快乐看成痛苦，把有看成无、无看成有……所以，凡夫人的六根并非正量，若以此为标准，根本无法了知万法的真相。如果真正认识了这一点，就会深深领悟到，我们活在世间并不是在真实地过生活，只是在迷乱的显现中混日子罢了。

◎ 怎样成为具正见者

作为佛教徒，在分析很多自己无法理解的甚深理时，必须以教量为准，这一点非常重要！尤其皈依三宝的人，千万不要想“佛经中这个道理不对，那个说法有误”，这种邪见非常可怕！作为佛教徒，一定要依止善知识闻思佛法，这样才能遣除自相续的邪见。否则，虽然形式上已经皈依了佛门，但可能内心并没有真正皈依。

皈依的界限是什么呢？乔美仁波切在《山法》中说：即使虔诚恭敬地祈祷、供养三宝，却未解决自己即

生中的任何痛苦，此时仍然相信三宝的加持力不可思议，知道一切痛苦是自己的业力所致，对三宝不生丝毫邪见，这就是皈依的界限。

有时候，我们虔诚祈祷三宝却没有产生明显的作用，就会怀疑三宝没有加持自己。如果生起了这种邪念，就说明自己还没有达到皈依的界限。如果皈依已经成熟，那无论遇到任何违缘，都不会对三宝生起邪念，相反，还会把它们全部当成修行的助缘。

修加行的时候，每位道友都要念诵十万遍皈依。虽然口头上这样念诵有不可思议的功德，就像麦彭仁波切所说：即使以无记法¹⁷⁴缘三宝，功德也不会耗尽，但也要知道，真正皈依的界限是在心里，而非在口头上。只有当不管遇到任何违缘，心里始终对三宝具有不可思议的信心，不生任何邪见时，才算达到了皈依的界限。

皈依之后就要发菩提心。发心的界限是什么呢？

174 无记法：非善非恶无可记别的法。

乔美仁波切在《山法》中说：无论众生怎样伤害、诽谤，甚至杀害自己，也不对他生嗔心，反而还会全力以赴给予帮助，进而发愿乃至菩提果之间都要饶益他，这就是发起菩提心的界限。

有的人自认为自己是圆满的瑜伽士，然而，当别人对他造了几句谣言，或者做了一点损伤之事，就一直想着要报复，这说明他相续中并未真正生起菩提心。如果连皈依和发心尚未究竟，其他境界更难以生起。

大家应该认真思维乔美仁波切所说的皈依和发菩提心的界限，经常反观自己：如果有人经常无缘无故地害自己，自己能否不但不仇恨、不报复，反而把自己今生来世的所有善根都回向给他？平时接触他时，能否心怀感恩，没有丝毫怨气呢？如果做不到，就说明自己还没有真正生起菩提心，这样就一定要通过闻思修行，努力让自己生起。

午二（极其过分而破）：

若灯能自照，亦能照于彼。

暗亦应自暗，亦能暗于彼。

中观宗继续驳斥说：如果灯火既能照亮自己，也能照亮他法，那么黑暗也应既能暗蔽自己，也能暗蔽他法了。

灯火的特点是照亮；黑暗的特点是遮蔽。若对方观点成立，灯火确实既能照亮自己，又能照亮他法，那么黑暗也应具有这两种特点——既能遮蔽、隐藏自己，也能遮蔽他法。

所谓遮蔽，就是使事物隐藏不见。如果所有的黑暗都能把自己遮蔽，整个世间就不会再有黑暗了，这样晚上也不必用灯火照明了，发电厂也不必耗费巨资发电了，但这显然不合理。

这种断过方法，我们在《澄清宝珠论》（《入行论》第九品释）里学过¹⁷⁵。如果对方说有些可以遮蔽，有些不能遮蔽，我们可以用不共三大应成因来破斥，这样他们就无话可说了。

◎ 言随世法，心随正法

宗喀巴大师在《理证海》中说：虽然世人承许光明能遣除黑暗，但他们这一现量并非正量。对于这些迷乱显现，中观宗并未遮破，因为凡夫人相续中有无明错乱的因，故而他们面前显现的世俗法的确存在，没必要遮破。但在抉择胜义时，则必须破，因为要抉择诸法的本

175 《入行论》第九品释：“若谓如灯火，如实明自身。灯火非所明，其无暗蔽故。”唯识宗的第一个比喻：犹如灯火既能遣除黑暗，又能照亮自己，心识同样也能了知他法（他证）和了知自己（自证）。中观宗驳斥：比喻不成立。因为灯火本身并不是自己所照的对象。你们说灯火既是能明，又是所明，但所明是要遣除黑暗的，而灯火上本来就没有黑暗遮蔽。反过来说，假如灯火上有黑暗，则可以说它在照亮自己的同时，也遣除了自己的黑暗，既是能明又是所明。但灯火上根本没有黑暗，怎么说能它照亮自己呢？能明和所明是观待而安立的，所明不存在的话，能明也不存在，因此灯火照亮自己不成立。中观宗承认的自证，是名言中如梦如幻的自证，并非像唯识宗所许的，本体实有、不可分割，同时自己能了知自己的自证。

体，如此才能断除众生的实执。

世间很多人因为没有遇到善知识，接触不到殊胜的般若空性法，便会跟随世间共称的观点，认为诸法真实存在。我们现在有幸遇到了善知识、学到了中观法，就不能再把世人的量当作正量，而应像宗喀巴大师那样抉择：在工人、农民、电厂工人等世间人面前，应该随顺他们说“灯能驱除黑暗，这是大家公认的事情”，但内心应该真正跟随中观应成派的观点，了知万法无有丝毫自性。

第 28 课

昨天我们破了对方的灯火喻，今天破灯火喻的意义。

已二（意义不成立）分二：一、自生非理；二、他生非理。

午一（自生非理）：

此生若未生，云何能自生？

若生已自生，生已何用生？

生法如果尚未产生，如何能成立所谓的自生呢？
如果生法自己已经产生了自己，既然生已经完成，又何必再生呢？

此颂是破自生，主要从能生之法上观察：如果认为生法可以产生自己，那么是尚未产生的生法产生自己，还是已经产生的生法产生自己？

“此生若未生，云何能自生？”如果生法尚未产生，那如何成立所谓的自生呢？不可能成立。如果承许有自生，首先因的自体必须具足，即自己必须先成立。比如，如果第一刹那柱子的自体尚未形成，柱子自己产生自己的概念就不能成立。如果认为未生之法可以生，那就如同说“石女儿能产生石女儿、空中的鲜花生了空中的鲜花”，世人听了也会觉得可笑的。

“若生已自生，生已何用生？”如果生法已经自己产生了自己，即自体已经形成，又何必再生呢？就像柱子如果已经形成了，它是否需要在其自体上再次形成呢？当然没必要。如果还要形成，就会有儿子生完了再生、苗芽生完了再生等无穷生、无义生的过失。

通过以上两方面观察，就破了对方灯火喻中“灯可

以照亮自己”所表示的意义——生法可以产生自己。中观和因明当中对这一道理都做过宣说。

午二（他生非理）分二：一、观察三时而破；二、观察生有无其他生而破。

未一（观察三时而破）分三：一、总破三时生；二、别破正生生；三、破缘起不合理之说。

申一（总破三时生）：

生非生已生，亦非未生生，
生时亦不生。去来中已答。

所谓的生法，不能产生已生之法，也不能产生未生之法，亦不能产生正生之法（生时）。关于这个道理，在第二品《观去来品》中已经做了回答。

对方灯火喻中还说“灯也可以照亮瓶子、柱子等他法”，这个比喻的意义是，当因缘聚合时，生法就可以

产生他法——生生等。比如，当地水火风、肥料、种子等因缘聚合时，青稞、麦子等果法就可以产生。但这种说法也不合理。

◎ 从三时作业角度破

下面从所生果法是过去、现在，还是未来法三个方面进行观察。

一、“生非生已生”，生法不能产生已生之法。因为，如果一个法已经生完了，就没有必要再生，否则就有无穷生、无义生的过失。并且，已生之法是过去的法，生的行为早已灭尽，现在的生法不可能产生一个过去的法。比如，青稞苗芽如果已经产生，那青稞种子早已灭尽，不可能再次产生。因此，生法产生已生之法不合理。

二、“亦非未生生，”生法也不能产生未生之法。因为未来的法尚不存在，与石女的儿子没有任何差别。

什么法能产生石女儿这样的无实法呢？当然没有这样的法。并且，如果称它是未生法，就不可能有产生；如果有产生，就不能叫未生法。

三、“生时亦不生。”也不能产生正生的法（生时）。因为所谓的产生，或者已经生完，或者尚未生，除此之外的“正生之法”并不成立。前面讲《观去来品》时，已经一一推断过，了知在已去、未去的道路之外，正去的道路并不成立。以同样的方式就可推出正生的法也不成立。并且与无法安立“去时去”一样，说“生时生”也不合理。

“去来中已答。”关于生法不能产生已生、未生、正生之法的道理，在第二品《观去来品》中已经做了回答。即把“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去”改为“已生无有生，未生亦无生，离已生未生，生时亦无生”，便可以遮破他生。这一颂是从三时作业的角度观察。

◎ 没有重复的过失

很多人可能产生疑问，第一品《观因缘品》已经讲了破自生和他生。龙猛菩萨为何重复宣讲呢？宗喀巴大师在《理证海》中说：此处没有重复的过失。前面是从因缘的角度破自生他生，这里是从有为法法相的角度破。当然，归根结底，因缘包括在有为法当中，但破的角度不同，当观察因缘生法时，若认为有自生他生，就要遮破；当观察有为法的本体时，若认为其法相——“生”具有生的自性，能够自生生他，也要遮破，因此并不重复。

◎ 前二品懂了吗

今天的颂词比较好懂。《中论》最难懂的是第一品《观因缘品》和第二品《观去来品》。如果明白了这两品的推理，后面学起来就不会很困难。

法王如意宝第二次讲《中论》的时候阐释得不是很广，有些弟子不太懂《观去来品》，法王便把这一品再三讲了几遍，之后这些弟子才明白。以前华智仁波切在传一个窍诀的时候，因为有些弟子没听懂，所以华智仁波切重复讲了九遍。最后尊者无奈地说：如果你们还不懂，那就太笨了！我已经重复讲了九遍，连河边的渔夫也能听懂了。可能尊者当时是在别处传的法吧，一般藏民不喜欢打鱼。

◎ 功夫到了，自然开解

我想，我们这里的大多数道友，可能百分之五十的人应该基本听懂了；百分之二十的人有一种似懂非懂的感觉；百分之十的人虽然听了，但却没懂；还有百分之十的人根本没有认真听，可能连传承都不圆满。如果从好的方面讲，还有百分之十的人把科判、颂词的词句和意义都记得非常清楚。可见，差别还是非常大的。

当然，在任何团体当中，人与人的智慧都不可能全部相等，肯定有很大差异，但无论是哪个国家、民族的人，若想真正学有所成，都不能仅凭智慧，还需依靠精进。有了恒常精进，即使不是很聪明，最终也会通达真理；如果仅有两三天热情，即使再聪明，也不一定能通达胜义法理。所以大家一定要精进起来，不要懈怠啊！

申二（别破正生生）：

若谓生时生，是事已不成。

云何众缘合，尔时而得生？

藏文译本颂词：

若谓生时生，是事已不成。

云何依生法，尔时而得生？

正生之法（生时）当中有生的观点，用前面观察“去时去”的方法类推就会知道，不能成立。这样一来，正

生之法如何依靠生法而生呢？

对方仍固执地认为：虽然已生的法和未生的法当中的确没有产生，但是正生的法（生时）当中应该有产生。

◎ 以第二品方法破生

刚学《观去来品》时，很多道友也持这种观点，认为，虽然已去、未去的道路上没有去，但正去的道路上肯定有去。有的人还一边走一边观察，觉得自己正在路上跨步的动作就是去，去明明存在，怎么能说没有呢？但学完第二品之后就知道了，去时去不能成立，以此就破了去。此处类推便可了知，生时生不能成立，如此就破了生。

◎ 以破“正生之法”而破生

还可以通过遮破“正生之法”来破生。以苗芽为例，

如果苗芽已经形成了，即是已生之法；如果尚未形成，即是未生之法，而所谓正生的苗芽不能成立。为什么？

这需要运用最细微的智慧来观察时间和物质：正生的过程是由一刹那一刹那的时间组成，苗芽是由一个一个微尘组成。可以观察，苗芽的一个无分微尘在一个无分刹那间，如果在种子上有了，就是已生；如果没有，就是未生，而除了有和无以外，并不存在第三品的苗芽无分微尘，因此，正生的苗芽无分微尘根本不存在，既然没有正生的苗芽无分微尘，自然就不会有正生的苗芽。并且，如果再深入观察，无分刹那和无分微尘完全是空性，无有任何实有的本体（可用离一多因观察）。因此，所谓的正生之法根本不存在。

◎ 认清幻相

对于正生之法不存在的问题，大家一定要好好思维。世人这方面的实执非常重，很多人都认为，已生、

未生的法的确不存在，但正生的法应该是存在的，就像在春天，正在生长的苗芽随处可见，怎么能说它们不存在呢？实际上，这只是一种未经观察的粗大概念，一种幻相而已。

当真正观察万法时，任何感觉都靠不住、任何眼根都不能见、任何心识都无法知……这就是万法的真相。未观察时，有生住灭，有过去、现在和未来，一切似乎都真实存在，而一经观察，任何法都了不可得。

总而言之，从三时作业方面无论怎样观察，所谓的生都不能成立，以此就破了对方他生的观点。

申三（破缘起不合理之说）分二：一、说缘起空性的合理性；二、破未来法的产生存在。

酉一（说缘起空性的合理性）：

对方辩驳说：如果承许一切万法不生，就已经破了

缘起法，但缘起法¹⁷⁶是所有佛法的精华¹⁷⁷，绝对不能破。如果连缘起法都破了，你们中观宗就没有任何建立，已不属于佛教宗派了。

但对方所说的过失并不存在。如颂云：

若法众缘生，即是寂灭性。

是故生生时，是二俱寂灭。

如果万法由众缘和合产生，它即是寂灭的本性。所以说，已生之法和正生之法（生时）这二者都是寂灭的本体，全部是空性。

176 《中阿含经》云：“若此有则彼有，若此生则彼生，若此无则彼无，若此灭则彼灭。”这是对缘起的定义。

177 众生看到的法叫缘起显现，圣者看到的法界本来面目叫缘起空性。而这就是佛陀说一切都是缘起的原因。对有智慧的人来讲，不管是小乘还是大乘，都承认缘起法是佛教的精义。

《大智度论》里讲：以前舍利子和目犍连还没有进入佛教，一次舍利子听到“诸法因缘生，是法说因缘，是法因缘尽，大师如是说。”这个偈颂后，舍利子觉得这个法很殊胜，当下就获证初果。然后他把这个偈颂给目犍连讲了两遍，目犍连也获得了初果。把这个宣说因缘法的偈颂再三思维，到一定的时候会懂得万法都是因缘的假合，即世俗中如梦如幻；还会懂得胜义中不生不灭、不来不去、不常不断的境界。万法的本性确实如此，而它就是三世诸佛的密意，也是大圆满、大手印的究竟本义。佛陀涅槃后，龙猛菩萨被人们称为第二大佛陀，他为众生真正带来暂时、究竟利益的就是《中观根本慧论》，所以大家一定要了知，缘起法就是佛教的精华。——《缘起赞讲解》

中观宗驳曰：我们并未遮破缘起法，宣说空性不但不会摧毁缘起法，反而更加弘扬了缘起法。

◎ 缘起即空性

为什么这么说呢？因为缘起和空性一味一体，缘起只有在空性的基础上才能建立，如果万法不空，缘起就无法立足。也就是说，因为诸法没有实有的本体，因缘才能对其产生作用，它们才会有从无到有的变化和显现；如果诸法具实有的独立自性，那么无论聚集多少因缘，也不可能对它们起到任何作用，无法令其产生从无到有的变化。

对于这个道理，以前上师如意宝经常用一个比喻来说明：镜中所显现的山河大地，正因为不真实存在，才能显现在镜中；如果它们真实存在，那一面小小的镜子岂能容下体积那么庞大的山河大地呢？同样，正因为万法缘起而生，本性寂灭，才会有各种显现；倘若本体

实有，则不可能现前。

《无热恼龙王请问经》云：“缘生则不生，彼生无自性，依缘说空性。”意思是，任何法若是因缘而生，则必然不生，因为这样依缘而生的法没有自性，佛陀说它一定是空性。《中论》第十八品、十九品、二十二品分别对此做了宣说。

总之，万法若由众缘和合产生，其本性肯定是寂灭的，缘起即空性，空性即缘起。已生之法和正生之法亦是如此，本体了不可得。既然如此，就不可能有它们的产生。

◎ 缘起生超越了四生

月称论师的《入中论》云：“诸法非是无因生，非由自在等因生，非自他生非共生，故知唯是依缘生。”意思是，中观宗所承许的缘起生，是名言中除四生以外

的缘起生，我们只承许如梦如幻地生，并不承许实有地生，这种生与空性并不相违。

虽然释迦牟尼佛为了接引某些根基尚未成熟的众生¹⁷⁸包括有些刚入佛门的外道，说缘起法、如来藏等法不空，但实际上，在实相中没有一法不空。所以，对于所谓的不空，一定要辨别胜义和世俗。世俗中安立的一切法都是假象，胜义中不空的法连芝麻许也得不到。

◎ 见缘起，即见如来本面

如果真正见到了缘起法，就等于见到了如来的本来面目。如经云：“谁见缘起，彼见正法；谁见缘起，彼见如来。”意思是，任何人见到了缘起，就见到了真正的佛法；任何人见到了缘起，就见到了如来的本面。

178 《大圆满心性休息》第八品：令入秘密：诸如为利益有些因畏惧空性而不入大乘的声闻种姓者，佛说色法存在。如此一来，闻法者理解色法等外境实际存在而（放下顾虑）趋入大乘，而讲法者想到的是凡显现的一切法均如梦境般存在。

关于这个道理，我在《中论释》序言的最后引用了两个教证来说明：《金刚经》云：“若见诸相非相，即见如来。”《圣宝源经》云：“何人了达寂灭法，必见自然如来尊。”意即，谁见到了缘起空性，谁就彻见了真佛的本来面目——现空无二的离戏实相。如来的本面并非外在的色相，外相只是世俗的显现。真正如来的相，乃是寂灭的缘起空性。

以上通过观察缘起法，推出没有已生之法和正生之法的产生，下面破未来法的产生。

酉二（破未来法的产生存在）：

有部宗辩驳说：因为三时实有，所以未来法的产生应该存在。他们认为，未生法就像排队一样，一个一个次第来到现在。比如，未来的瓶子、明年的庄稼等未生法，应该住在未来位上，虽然现在尚未产生，但将来一定会产生。但这种观点并不合理。如颂云：

若有未生法，说言有生者。

此法先已有，更复何用生？

藏文译本颂词：

若有未生法，说言有生者。

可生之彼法，不成岂可生？

如果真有未生法，说有未生法的生也可以，但所生的未生法不能成立，不成立又岂能生呢？

中观宗驳曰：如果以事势理观察，未生法真的存在，说有未生法的产生也是可以的。但实际上，无论通过教证、理证、现量还是比量，没有任何正理妨害的一个未生法之得绳，无论古代人、现代人还是未来人，在任何时间、任何地方都不可能得到，如同石女儿一样，既然如此，怎么可能有它的生呢？这只是你们自宗的说法而已。

也就是说，如果真的存在未生法，也可以承认有

它的产生，但无论怎样观察，未生法的本体都不能成立，既然如此，它就是无实法。而对于实有的无实法来说，无论聚集多少因缘，也无法令“无”变成“有”，因此，不可能有未生法的生。

鸠摩罗什大师将本颂后两句译为“此法先已有，更复何用生？”意思是，如果按有部宗的观点，未生法的本体已经成立，既然本体已经存在，又何必再生呢？显然没有必要。如果还有生，就会有无穷生和无义生的过失。

第 29 课

今天继续学习第七品《观三相品》。昨天讲完了“他生非理”的第一部分“观察三时而破”，今天讲第二部分“观察生有无其他生而破”。

理解科判很重要，这个科判主要观察生有无其他生。什么意思呢？比如，如果莲花正生时有一个生法，那么有没有其他生法产生这一生法呢？

未二（观察生有无其他生而破）分二：一、反问；二、驳斥。

申一（反问）：

对方认为：正在产生的法是由一个有能力、有推动

作用的生法（生的动作）使它产生的。但这种观点不合理。

若言生时生，是能有所生。

何得更有生，而能生是生？

龙猛菩萨反问：如果说正生时的生法能产生果法（所生），那么何处能得到其他生法，而能产生这个生法呢？

这是以反问的方式破。意思是，对方认为正生时有一个生法，这个生法具有实有的自性，能够产生果法。中观宗反问对方，既然如此，生法自己是怎样产生的？是否有其他生法来产生它呢？对于这一颂的解释，很多注疏都不太相同。

前面我们从本生、生生，以及三时等角度遮破了生，此处是从另一个角度破——观察生法是否有其他生法。

比如，柱子本身具有无常性，刹那刹那生灭，对

于正在产生的这一刹那，对方认为存在一个具有自性的生法。这时我们就要观察此生法，既然承许它实有存在，那么此生法不需任何因缘自动地产生，还是依靠其他外缘他动地产生呢？也就是说，是否有其他生法产生这一生法呢？对方或者回答有，或者回答无，只能从这两方面回答。然而，这两种回答都不合理。下面中观宗分别予以遮破。

申二（驳斥）：

若谓更有生，生生则无穷。

离生生有生，法皆自能生。

如果有其他生法令此生法产生，产生它的生法就会变成无穷。如果离开了其他生法还有所谓的生，万法就不必依靠生法而生，都可以自己产生自己了。

《般若灯论》的译者波罗颇蜜多罗（智识译师），将

此颂译为“若起更有起，此起无穷过。若起无起起，法皆如是起”。其中“起”是产生之意，这种译法可能好懂一点。

◎ 生法依其他生法而生不合理

如果对方认为，产生柱子等法的生法是由其他生法生起的，因为，如果没有其他生法令这一生法发展至今，它就不可能有运动而最终生果。如果这样承许，生法就会变成无穷。为什么？

因为，如果有第二个生法令此生法生起，那么又需要第三个生法，令第二个生法生起，又需要第四个生法，令第三个生法生起……这样一直推下去，由于始终要依靠其他生法而生，所以最后生法就会变成无穷无尽。既然找不到最初生的根源，诸法正生时的生法本体就无法安立。

◎ 以饭喻破

《中论释》里用了一个吃饭的比喻来说明：如果认为吃饭是因缘具足后如梦如幻地完成，我们也不否认，但如果认为吃饭是由一个具有自相的因所产生，我们就要观察一下此因的根源。如果这样观察，因就变成了无穷无尽。为什么？

华智仁波切在《大圆满前行》中讲人身难得时说：“一个人在途中烧茶，也需要具备烧茶的茶器、水、火等许多因缘。其中单单生火也是一样，必须具足火燧、火石、火绒等许多因缘，如果其中仅仅火绒不具备，就算是其余用品样样俱全也无济于事，只好从根本上放弃烧茶。同样的道理，假如这些暇满的功德中仅有一种不具足，也根本不具备真正修法的机缘。”

我们可以这样观察吃饭的因缘：做饭需要生火，生火需要火绒、火镰和火石（古代需要摩擦以后才能生火），其中火镰的因缘是钢铁，钢铁的因缘是……也可以观察水、

米等的来源是什么？若一直这样寻找，因缘就会变成无穷无尽，最初的根源根本找不到。既然找不到根源，后面的法就无法真正安立。并且如果吃饭是由无穷无尽个因缘组成，它就不可能有真正的自相。

也可以观察，饭和自己的身体接触还是不接触？吃者吃饭是怎样成立的？观察之后就会知道，所谓的吃饭根本不成立。当然，我们也承认，在名言中，当假立的因缘聚合时，吃饭也能完成，但这只是一种假合而已，并没有实有的本体。

◎ 万法皆无最初来源

有些人对生命学很感兴趣，很想知道自己的前生是什么，再前生是什么……但我们的分别念对有些事情可以观察，有些则不一定能观察。生命的起源是人类生命学的一个奥秘。实际上，不仅是生命的起源，甚至我们想寻找火的来源，石头的来源都找不到，比如，火前

面的因缘是什么，最细微火焰的同类因是怎样来的……这样不断观察，最后因缘已经成了无穷无尽，根本找不到最初的来源，既然没有来源，自相的火就不能成立。同样的道理，如果观察我们身体的微尘和心识的刹那，它们最究竟的来源同样无法找到，因此，所谓的人并不真实成立。

有些心的问题是佛陀智慧的对境，我们以自己的分别念是无法衡量的，最甚深的一些境界更难以了知。所以，对于很多道理，我们必须依佛经来抉择。

◎ 生法不依其他生法而生不合理

如果是第二种情况，生法离开其他生法之后，还能产生，那所有万法不依靠任何因缘也能产生了。这样就成了自生或无因生。但自生肯定不合理，前面已经观察过；若是无因生，则有万法恒有恒无、因缘勤作无意义、一切生一切等很多过失。所以，这种观点不能承认。

以上讲完了“破生住灭三法相”的总破部分。宗喀巴大师认为，虽然前面全部以生为对象来破，但总破中的所有颂词，都涵摄了灭和住，全部可以类推。

子二（别破）分三：一、破生；二、破住；三、破灭。

丑一（破生）分二：一、以前理而破；二、观察是否正灭而破。

寅一（以前理而破）：

首先破生，有为法生的法相不能成立。前面总破时，已经宣讲了自生他生不成立之理。现在别破时，将对此理进一步分析。

有法不应生，无亦不应生，
有无亦不生，此义先已说。

有的法不应该产生，无的法也不应该产生，亦有亦无的法亦不应该产生，这个道理前面已经宣说过。

“有法不应生”，一个法如果已经存在，就不应有产生。如果已成立的法还要生，就会有无穷生、无义生等很多过失。比如，儿子生完还要生、房子修完还要修、柱子立完还要立、饭吃完了还要吃等与世间名言相违的过失。

“无亦不应生”，无的法也不应有产生。因为此无的法是自性成立的无，故而，即使千百万个因缘集聚，也不可能令其产生。

“有无亦不生”，亦有亦无的法也不可能产生。因为有无二法相违，相违之法无法同处一体，故这样的法也不生。

这是运用中观五大因中的“破有无生因”来观察。现在大家正在学习《入中论》，里面对金刚屑因¹⁷⁹、有

179 金刚屑因：由于众生执著诸法自生、他生、共生、无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。它是观察万法产生的“因”无自性，也就是说，一切法不是自生、他生、共生、无因生，进而抉择诸法是无生空性。具体来讲，倘若万法是自己产生自己，就会有无穷生的过失；若是依他而生，黑暗中也可以产生光明……这种推

无生因¹⁸⁰讲得很清楚。

破有无生因的推断非常重要。在胜义当中，有和无都不成立，但这与名言中的有和无并不相违。慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》里对这些道理阐释得较广，他将印度、藏地很多论师的讲义归纳起来做了一种教言性的旁述，希望大家仔细看一下。

当然，在名言中，有就是有，无就是无，不能混为一谈，比如，对于前后世和业因果存在、石女儿不存在，必须要分辨清楚。学习中观时，对于诸法在哪些情况空，哪些场合不空，一定要分得清清楚楚，千万不能混淆。

“此义先已说”，这些道理在第一品《观因缘品》中已经宣说过，如颂云：“果先于缘中，有无俱不可，

理方法，在月称论师的《入中论》中讲得很细致。既然万法的“产生”无有实体，那么它的“存在”也不成立，最后的“灭亡”也没有，通过这种金刚屑因，就可以抉择一切为空性。

180 有无生因：是抉择万法的“果”无自性。其观察方法是“有法不应生，无亦不应生”，也就是说，果若在因位时存在，就不必再生，因为已有之故；果若在因位时无有，则永远不能生，犹如石女的孩子。

先无为谁缘？先有何用缘？”意思是，果在缘中已存在，则无需产生；果在缘中不存在，则无法产生。

龙猛菩萨在其他论典中也有如是教言，如《七十空性论》云：“有故有不生，无故无不生，违故非有无，生无住灭无。”

寅二（观察是否正灭而破）：

这一颂是观察，诸法正灭时有生，还是不灭时有生？

若诸法灭时，是时不应生。

法若不灭者，终无有是事。

诸法正灭的时候不应该有产生，因为生灭相违；诸法不是正在灭也不应该有产生，因为不是正灭的法根本不存在。

首先，诸法正灭时不应有生，因为生灭相违的缘故。比如，世人人都知道，婴儿呱呱落地了，就是生；一个人离开世间了，就是死（灭），死的时候肯定不会有生。万法的灭和生皆是如此，因为相违，故无法同时并存。所以，正灭时无有生。

其次，诸法如果不灭，也始终无有产生这件事，因为一切有为法都在刹那刹那生灭，不灭的法根本不存在。不管你乘飞机还是坐火车，纵然遍寻天上地下的每一个角落，也不可能找到一个不灭的法。就像华智仁波切在《大圆满前行》中说：“到了冬季，地冻如石，滴水成冰，寒风凛冽，就算是经过许多马路（一匹马许多天所经过的路程）寻觅，也找不到夏季生长的一朵鲜花。”

不过在高僧大德圆寂的时候，冬天也会出现鲜花¹⁸¹，但这是极特殊的情况。好像我在自己破自己啊（众笑）。

181 《无垢光尊者传记》：在十二月与神变月之间，无论白天还是夜晚，到处遍布霓虹帷幕，在冰冻三尺的严冬，竟然出现零星花朵点缀大地，螳螂药树枝繁叶茂奇特景观，聚于此处的某些有缘者始终处于一种光明境界中，尊者的遗体安放到二十五日，在这期间，不时地散发出旃檀以及冰片无法相比的扑鼻芳香。

虽然冬天开花的特殊情况确实有，但不灭之法存在的情况却绝不会有。在世界任何地方、在有为法的范畴当中根本没有不灭的法，既然如此，又怎会有它的生呢？

除了正灭和不灭的法以外，是否还有第三品法呢？如果有，就请指出来，然而不可能有，就像一块酥油，能否说它既不是灭，也不是不灭呢？根本没有这种说法，诸法皆是如此。既然如此，所谓的生又从何说起呢？显然无法成立。

丑二（破住）分四：一、观察三时而破；二、观察是否正灭而破；三、抉择诸法不离老死相而破；四、观察以自住他住而破。

寅一（观察三时而破）：

不住法不住，住法亦不住，
住时亦不住，无生云何住？

不住的法不能住，已住的法不能住，正在住的法也不能住，一切法无生怎么会有住呢？

“不住法不住”，不住的法（尚未安住的法）不可能住。因为其本体尚未成立，还是未生法，这样怎么会有住呢？如果不存在的法可以住，石女儿也可以住了。

“住法亦不住”，已住的法也不可能住。因为住的事情已经过去，住的行为也已灭尽成了无实法，这样与其观待的已住之法就不能成立，也不可能有上面的住。

“住时亦不住”，正在住的法（住时）当中也不可能住。因为一个法要么已住，要么未住，在住与不住中间，并不存在所谓的正在住¹⁸²。另外，如果“住时住”成立，也会有两个住、两个住者的过失。这与前面正去和去时去不存在的道理一样。

¹⁸² 也可以从动作上观察，比如：一个人如果站着不动，就是已住，如果有运动，就是未住，而他除了动和不动以外，不可能有一个第三品的状态，因此，没有所谓的正住或正住的人。

虽然正在住不存在，但世人并不认同这一观点，觉得自己开始没在一处住，现在正在这里住，这就是正住。其实，这种世间名言与胜义观察没有任何冲突，因为世人看到的是住的显现，而我们观察的是住的本体，两者没有任何矛盾，因为现空无二之故。

颂词前三句是从三时角度对住进行观察，最后一句“无生云何住？”是从观待生的角度破住：一切法既然无生，又如何能住呢？当然不可能住。

寅二（观察是否正灭而破）：

大家一定要仔细分析科判，否则就会感觉有些地方似乎重复，比如，前面已经观察了灭不灭，这里又观察。但其实两处有很大差别，前面是通过观察诸法正灭时有生，还是不灭时有生，来遮破生；这一颂是通过分析诸法正灭时有住，还是不灭时有住，来遮破住。

若诸法灭时，是则不应住；

法若不灭者，终无有是事。

诸法正灭的时候不应有住，因为住灭相违；诸法不是正灭的时候也不应有住，因为不是正灭的法根本不存在。

首先，诸法正在灭的时候不应该有安住，因为住和灭完全相违。“灭”也叫死亡或毁灭，即原来的性质完全消失，相续已经中断；“住”也叫活着或存在，即自性或相续一直存在。对人、动物等有情众生，一般说活着或死亡；对无情法，一般说存在或毁灭。住和灭无论在行为还是性质等方面都完全相违，无法共存。既然如此，正灭时怎么会有住呢？不可能有。

其次，诸法不是正灭的时候，也始终无有安住这件事。刚才观察生的时候分析过，在整个世间无论怎样寻找，也找不到不灭之法。既然如此，不灭之法的安住又如何能得到呢？

世间万法都是刹那生灭的。对于万法无常¹⁸³的现象，不说佛教观点，世间物理学家和哲学家也都有所观察和推测。比如，物理学家已经发现，在整个世间，没有一法是静止的，万法都在不断运动。他们已从微观角度观察到，人眼所见到有些物体虽然是静止的，但其内部一直在运动，性质也在不断变化。

所以，真正不灭的法并不存在，既然如此，说不灭的法上有安住就完全不合理。就像石女儿本身不存在，这样“石女儿相貌端严”的说法也不可能成立。

183 无常：音译阿你怛也。为‘常住’之对称。即谓一切有为法生灭迁流而不常住。一切有为法皆由因缘而生，依生、住、异、灭四相，于刹那间生灭，而为本无今有、今有后无，故总称无常。据大智度论卷四十三举出二种无常，即：（一）念念无常，指一切有为法之刹那生灭。（二）相续无常，指相续之法坏灭，如人寿命尽时则死灭。

第 30 课

今天开始讲“破住”的第三部分，即通过诸法不离老死相而破。

寅三（抉择诸法不离老死相而破）：

所有一切法，皆是老死相。

终不见有法，离老死有住。

一切有为法都是无常的，皆具老和死的相。故而，始终不可能见到一个有为法，远离老和死而有所安住。

老，即变旧、衰老之意，指新物质产生之后不断变化、逐渐变质；死，指事物最后毁灭、相续中断。

一切有为法都具有老和死的法相，比如人类，只要有生，就必然有死，长生不老之人在世间从未出现过。

《解忧经》中云：“地上或天间，有生然不死，此事汝岂见，岂闻或生疑？”意思是，在整个世间当中，生而不死的法，人们见也没见过，听也没听过，这一点谁也不会怀疑。

可能有人认为，若像莲花生大士那样获得了永恒不变的长寿持明果位¹⁸⁴，不就远离老和死了吗？关于这一点，乔美仁波切在《山法》中说：莲花生大士是大虹身成就者，所谓大虹身成就，是指果位上的一种特点，并非指有为法不灭。从有为法的角度讲，任何一法都不可能远离老死相，生而不老、不死的有为法在整个世间根本不存在。

184 持明有异熟持明、长寿持明、大手印持明和任运持明四种，在其他的密宗当中也讲过。异熟持明，即通过修行密法，虽然异熟的身体还是存在的，但是心基本上已经获得了这种境界，这属于加行道和资粮道。当然按照荣索班智达的观点，异熟持明是从一地菩萨开始的。长寿持明是已经获得了不生不死的境界，就像莲花生大士和布玛莫扎那样。当然莲花生大士不一定是一地菩萨，但是他的身相不迁变上来说，经常也被叫做长寿持明。大手印持明，是从二地到十地之间具有修道境界者，任运持明是指佛地者。——《大圆满心性休息讲解》

为何不离老死相呢？因为无论器世界，还是有情世界的任何一个有为法，都具有成、住、坏、空四个过程，即不论是外在的物质，还是内心的起心动念，从产生的那一刻起，就开始了生、住、异、灭的迁变。在此过程中，有为法的每一刹那都不相同，即不具一刹那的恒常性¹⁸⁵，刹那刹那舍弃前前而趋入后后，最终都会消失殆尽。《大圆满前行》和《俱舍论》¹⁸⁶中对此都有详述。

185 《俱舍论》云：因缘造作即是“为”，具有因缘造作体性的法，叫作有为法，一切有为法都是无常的，都具有生、住、异（即变异）灭的体性。

186 经部宗以上认为，有为法本身具足生衰住灭，它是这一法相续上产生的一种变化过程。因此不能从刹那的角度来安立，为什么呢？如果从刹那方面来安立，首先第一刹那产生，第二刹那安住，第三刹那变化，第四刹那毁灭，那么，第一刹那产生之后不会住，也不会灭，不具足其他法相，也即有为法需要在四刹那当中才能圆满。但这种法在万事万物中根本找不到，比如一弹指六十刹那，这也只是对照某种众生根基而安立的时间阶段，比如六十刹那中的第一刹那，它有没有变化？没有的话，如同第一刹那没有时间的变化一样，第二刹那也没有变化……直至第六十刹那之间，根本没有变化，这样会有很多过失。

对于刹那继续分析下去，其实只是众生分别念安立的一种时间概念而已，并不存在真实的刹那。因此，在众生的分别念当中，“这个人降生了”，在眼前一直安住着，在发现变化的时候说：“这个人现在老了。”最后这个人又死了。这是很粗大的一种意识判断。经部宗以上认为，生衰住灭只是一种相续上的过程而已，是很粗大的一种概念。

所以，在刹那上根本不能安立有为法的法相，对于这种粗大的意识概念，再详细分析的话，有为法的法相也不能成立，这时已经变成胜义谛了。《中观根本慧论》中着重抉择了有为法不存在，为什么不存在呢？法相不存在之故，生不存在，衰不存在，住不存在，灭不存在。通过胜义谛进行观察的时候，所谓的有为法根本不存在。——《俱舍论讲解》

既然有为法从产生的那一刻起就刹那迁变，住就不可能有存在的机会。虽然有些经论讲，有为法具有住的法相，但这只是一种名言假立而已，用名言无常理中的皆具老死相这一点，就可以遮破住。

表面上看，寺院的殿堂、城市里的高楼大厦等好像在安住，没什么变化，但其实它们的每一个微尘都在刹那刹那变化，渐渐衰败、趋向毁灭。人也是如此，从婴儿到青年，再到中年、老年，终至死亡，无论身体还是心识，一刹那也无法安住。所以，无论外器世界，还是内情世界，任何有为法都没有所谓的住。

◎ 认清无常，让心安住

我以前写《旅途脚印》的时候，谈到无常这个话题时，引用了《红楼梦》中林黛玉的《葬花词》：“试看春残花渐落，便是红颜老死时，一朝春尽红颜老，花落人亡两不知。”这的确是现实生活的写照：外器世界，

春夏秋冬、花开花落，一刻也不留；有情世界，青春韶华，美丽容颜，转瞬即逝去。

不知不觉中，每个人就从青年步入了老年，脸上渐渐布满了难看的皱纹。很多人不愿接受这个现实，付出了大量的人力财力，想方设法保养或整容，妄想留住青春，但最终也无法抵挡岁月无情的侵蚀。

世间人由于不懂无常，面对无常会感到非常痛苦，而佛教徒因为修习过无常，知道生老病死是一种自然规律，谁也无法避免，所以不会太执著。如果人们能对万法无常的本性稍有了解，在自己或亲友身上出现无常时，可能会坦然面对，不至于特别伤心了。

这一颂是从无常的角度，说明了万法无住之理——因为一切有为法皆不离老死相，故诸法无住。

寅四（观察以自住他住而破）：

住不自相住，亦不异相住。

如生不自生，亦不异相生。

一切住法不可能自己安住自己，也不可能依靠他法而住，此理就如前面所讲的生法不能自生，也不可能依靠他法而生一样。

如果世上真有一个住法，那么它或者是自住——自己安住自己，或者是他住——依靠其他住法而住，除此之外，再无其他安住方式。这与运动相同，运动也只有两种：一是自动，二是他动，不会再有其他运动方式。

◎ 以破自生他生方法，破自住他住

用本品前面破自生、他生的方法，就可以遮破自住和他住。比如，前面破自生的颂词是“此生若未生，云何能自生？若生已自生，生已何用生”，意思是，若生法尚未产生，又怎能自生呢？若已经产生，又何必再生

呢？破他生的颂词是“若谓更有生，生生则无穷。离生生有生，法皆自能生”，意即，如果生法还有其他生法让它产生，生法就会变成无穷；如果离开了其他生法而有生，则万法都不必靠生法而生。

现在破自住、他住时，运用的方法与破自生、他生一样，类推即可。

首先，自住不存在。因为住法如果尚未安住，即本体没有产生，如同石女儿一样，就不可能自住；如果已经安住，也不能自住，否则会有无穷住、无义住的过失。并且，若自己安住自己，就成了自己对自己起作用，但这不合理。《楞伽经》云：“犹如剑自刃，不能斩自锋，指不触自尖，心不见自心。”意思是，剑锋不能斩断自己，指尖不能接触自己，心亦不能照见自己。《宝髻经》¹⁸⁷中也有如是教言。如果承许可以自住，这些大乘经典所讲的过失就在所难免。

187 《宝髻经》云：“如剑锋不能斩剑锋，手指不能接触自尖，自心不能见自心。”

其次，他住也不合理。因为，如果柱子等有为法依他法而住，那么第二个住就要有第三个住令其安住；第三个住就要有第四个住让它安住，如此一来，就有了住法无穷的过失。

既然自住、他住都不合理，世上是否还有第三种安住方法呢？根本没有。由此可见，住只是名言假立法而已，本体并不成立。

◎ 以教证说明无住之理

有人可能会想，既然住不存在，佛经为何还要讲住的法相、名相等呢？

关于这一点，佛陀在了义经典中解释过，如《大般若经·无性自性品》云：“一切皆是世俗假立，非于此中有少自性，无自性故皆非实有，诸法皆以无性为性，是故诸法无实无生，何以故？善勇猛诸颠倒法皆非实有，

诸法皆从颠倒而起。”由此便可说明，虽然看待世人的假想分别，可以说有生住灭，但在实相中，生住灭没有真实的本体。

关于无住之理，宗喀巴大师在《理证海》中引用了《等持王经》（《三摩地王经》）的教证“此等法不住，此等无有住，无住称为住，自本体不得”来说明，意思是，虽然诸法本来无住，但世人却以为有住，真正观察之后，住的本体了不可得。《摄集经》亦云：“色不住、受不住、想不住、行不住、识不住。”《般若摄颂》中对五阴不安住的道理也有广说，如云：“不住于色不住受，不住于想不住行，不住何识住法性，此即行持胜般若。”

◎ 学而思，学而用

世人常说自己住在哪里，有些道友也会想：“如果我能买到房子，就在喇荣住一段时间；如果买不到，缘

份也就尽了”“道友们对我态度好，我就住下来；态度不好，我就不住”……其实，这些想法并不合理，因为所谓的住丝毫得不到。此外，有没有房子、别人对你态度好不好，也不应成为住不住下来的理由。能得到佛法，并依之解决自身烦恼，才是住在佛学院的真正意义！

我们有幸遇到善知识，听闻殊胜的中观窍诀，否则也会像世人一样，认为生住灭肯定存在，觉得不承认它们就是在毁谤现实！因为从小到大，我们接受的教育都说有生住灭，并且自己也亲眼见到了各种生住灭的现象，比如花朵在春天开放，在夏天安住，在秋天凋零等等。

为了打破这种根深蒂固的执著，在听闻了中观无生法理之后，一定要在自相续中不断串习，到一定时候才会真正明白，生住灭只是六根前的一种假相，如同梦中虽有春花秋月、山河大地等景象，但它们从未真正产生过，只是迷乱意识的显现罢了。

对于所学的每一个中观理，我们都应对照自己的相续，一定要在生活中体现出来、在行为上运用起来。如果教理与生活脱离，真正断烦恼时，就会非常困难，总有一种衔接不上感觉。要知道，闻思的主要目的，就是要遣除自他相续中的烦恼。

遣除烦恼的方法很多，可以通过中观教理抉择烦恼为空性，也可以依靠上师的窍诀安住，或者通过猛力忏悔、念咒等方式断除。无始以来，我们一直流转在轮回中，烦恼已根深蒂固，所以需要想尽一切办法才能遣除，这是修行人必须要做的事！

丑三（破灭）分六：一、观察三时而破；二、观察住不住而破；三、观察因果而破；四、观察能遍不可得而破；五、观察有实无实而破；六、观察自灭他灭而破。

此科判主要遮破灭法。其实不仅灭法不存在，所谓“破灭”也不存在。

寅一（观察三时而破）：

法已灭不灭，未灭亦不灭，

灭时亦不灭，无生何有灭？

任何一个有为法，如果已经灭尽则没有灭，因为已经灭完之故；如果尚未灭，也不可能有灭，因为灭法尚未产生的缘故；如果正在灭，亦不可能有灭，因为灭和不灭以外的正灭不存在。前面观察过，所谓的“生”并不存在，既然无生，又如何会有灭呢？

颂词前三句是从三时方面观察：任何一个有为法如果有灭法，就应该在三时中成立，即在已灭、未灭，或者正灭的法中有灭，除此之外，灭没有其他存在方式。但观察之后，三时的法中都没有灭法。

首先，已灭的法无灭。如果一法产生之后趋入毁灭，在毁灭之后是否还有灭呢？不可能有。清辩论师在《般若灯论》中云：“如人已死，不复更死。”意思是，人

死之后，能否再死一次呢？显然不能。同样，灭尽的法也不能再灭，因为它的相续已断，并无可灭的自体。如果灭了以后仍有灭，就会有灭法无穷的过失。

其次，未灭的法也无灭。或许有人不同意此观点，认为活在世间的人，虽然现在没有死，但也许明天死，也许过一段时间死，最后终归一死，所以，未灭的法肯定有灭。但这种想法经不起观察。为什么？

因为，未来的死是一个未生法，无有任何自体，因此不能说它现在存在；另外，对于一个活着的人来讲，说他存在灭法也不合理，因为活和死完全相违，无法在一个人身上同时并存；再者，活着的人也不能称作未灭之法，未灭的法只是时间上的一个概念，其自体根本不成立，因为灭的行为尚不存在，这样与其观待的作者、所作就不能成立，如同石女儿一样。既然未灭之法的自体不存在，它又怎么会有灭呢？如果有灭，石女儿也会死亡了，但这完全不合理。

最后，正灭的法也无灭。未详细观察时，我们都认为正灭的法肯定存在，认为一个人奄奄一息濒临死亡时，就是正在灭，但这种想法不能成立。可以观察，此人已经断气了，还是尚未断气？如果已经断气，就是已经死亡；如果尚未断气，就是没有死亡，而除此之外的断气、不断气二俱或二非的情况，在名言中根本不存在。可见，虽然世人依自己的虚妄分别认为，正在死的人或正在凋谢的花等存在，但若真正观察，所谓的正灭之法不能成立。这种微尘与刹那的抉择方法，在《中观四百论》中有详细宣说，这种推断方法非常尖锐，大家可以参考。既然正灭的法不存在，正灭之法有灭的说法就不合理。

通过以上观察，已灭、未灭、正灭的法都无有灭，由此推出，灭法不能成立。

◎ 由无生推知无灭

另外，有了产生，才有灭的概念，就像一个人出

生之后，才有他死的说法。如果像石女儿一样从未出生过，死的说法又从何谈起呢？在第一品中已经抉择了一切万法无有四生——自生、他生、共生、无因生；本品也以无自生他生等理证阐述了无生之理。既然万法最初无生，最后的毁灭必然了不可得。

虽然世间有毁灭或死亡的说法，比如，病危之人会有接近死亡，正在死亡，已经死亡的过程，但这只是一种分别妄念，根本经不起观察。就像如果说梦中的狂象未死、正死、已死，这样的概念肯定不成立，因为既然在醒觉时狂象从未产生过，它又怎么会有死呢？同样，既然万法无生，又如何能坏灭呢？绝无此理。

《大圆满心性休息》中说：未经观察时，万法似乎存在；稍加观察时，诸法便不存在；再详细观察，所谓不存在的空性或无有也不存在。其含义是，若能善加观察，就能抉择到离一切戏论的空性；若能达到这样的境界，就真正找到了自心的本来面目。很多修行人虽然

自称学显宗或密宗，但对这些问题却一窍不通，非常可怜！

◎ 讲法之关要

希望道友们在讲考的时候能结合自己的感悟，把每一颂阐释得广一点，不要像完成任务一样。有的道友讲得特别略，一会儿就把当天的颂词全部讲完了，这样别人都没有颂词可讲了，我都觉得有点不好意思。其实，如果能深入分析，每一颂都有很多可发挥的地方。

讲的时候，首先要分析科判、解释颂词的字面意思，然后要详细阐述推理，接下来可以结合自相续和现实生活进一步分析。

分析时也要注意，千万不能脱离原文。对于自己不懂的地方，不能以一些其他道理搪塞。我看到有些法师在讲《金刚经》和《楞严经》的过程中，当对经中的比

喻或意义讲不来的时候，便用一个笑话或公案敷衍过去了，这样非常不好！

当然，在原文意义的基础上，依自己的智慧和理解发挥也是需要的。但如果发挥的内容与原文毫不相关，则非常不应理，对此大家一定要提高警惕！如果完全不懂原文外、内、密的意义，一直讲些别的内容，即使讲得天花乱坠，也没有任何实义！

寅二（观察住不住而破）：

若法有住者，是则不应灭；

法若不住者，是亦不应灭。

如果一个法有住，该法就不应有灭；如果一个法不住，该法也不应有灭。

◎ 有安住，不应有灭

“若法有住者，是则不应灭”，一个法如果有住，即存在，说它有灭就不合理。比如，柱子、经堂等法，如果其性质真实存在（存在的行为即是安住），它们就不应有毁灭的性质。因为住和灭两种行为相违，有住就无灭，有灭就无住。

为什么说住和灭相违呢？因为在名言中，有为法的住，是指有为法一刹那一刹那的相续一直存在；有为法的灭，是指其相续完全中断，再无第二刹那的相续。因此，住和灭在性质上完全相违，一个继续存在；一个已经灭尽。比如，一个人或者活着，或者死亡，活和死无法同时并存，活着就不可能死；死了就不可能活，世人都明白这个道理。

可能很多人会想：住和灭并不是同时的，万法先安住，然后再毁灭。但实际上，先安住是不可能的。前面已经观察过，安住不能成立，安住前面的生也不成立。

既然生和住都不成立，灭自然无法安立。这样观察之后就会知道，有为法的本体并不真实存在。

◎ 无安住，不应有灭

“法若不住者，是亦不应灭”，一个法如果不住，该法也不应有灭。因为，如果一个法刹那不住，就说明此法具有一种灭亡的本性，本体无法成立，这样与虚空没有任何差别。虚空是否有灭或不灭呢？不可能有，因为灭法就是令一个法的相续不再延续下去，而虚空因为没有本体，故没有相续，这样所谓的灭或不灭就无从谈起。

有些讲义解释说：不住的法在世界上根本不存在，如同石女儿或龟毛兔角一样，既然不存在，就不会有灭亡的概念。就像空中的鲜花从未安住过，也不会有毁灭一样。

寅三（观察因果而破）：

对方又认为：灭法是存在的，因为当因法灭尽之后，果法便产生了。

但这种观点不合理，因为因法不可能自己毁灭自己，也不可能被果法毁灭，所以因的毁灭不能成立。如颂云：

是法于是时，不于是时灭；

是法于异时，不于异时灭。

一个法在因位时，无法把因位时的自己毁灭；该法在果位时，也无法把异时的因法毁灭。

很多讲义用了牛奶的比喻来说明：在人们的想象中，牛奶放置一段时间后会变成酸奶，此时原来的牛奶已经完全毁灭。但这种想法不合理，如果牛奶有毁灭，那么它是在因位时自己毁灭自己的，还是果（酸奶）把它

毁灭的？

认为牛奶自己毁灭自己不合理，因为自己对自己起作用会有很多过失：有作者与作业一味一体的过失，因为作者和作业都是自己之故；也有宝剑自割、指尖自触等与教理相违及现量不可得的过失；还有一本体的自己成了两个他体法的过失，因为有了能作（能毁）和所作（所毁）之故。因此，牛奶自己毁灭自己的说法不能成立。

如果认为因位时的牛奶，是被他法——果位时的酸奶毁灭的，那就观察因果之间是接触毁灭，还是不接触毁灭？

如果是接触毁灭，就会有因果同时的过失，因为任何两个法若想接触，必须同时存在，如果不同时存在就无法接触，就像死的人无法见到活的人，活的人无法见到未出生的人一样。但如果因果同时，就失坏了因灭果生的因果规律，也会有无因生等很多过失，连世间最愚痴的牧童也不会承认。

如果是不接触毁灭，那三千大千世界所有未接触的法，都可以互相毁灭了，比如，东方的铁锤也能毁坏西方的瓶子了，会有很多过失。麦彭仁波切说：对于讲真理的人来说，这种说法不太合理。言外之意是，对于不讲真理的人来讲，也就无话可说了。麦彭仁波切有时说话很婉转，从来不会用粗语骂人，尊者的著作有这个特点。

既然对方的能立——“因的毁灭存在”不成立，他们灭法存在观点自然不能成立。

寅四（观察能遍不可得而破）：

科判中的“能遍”是指生法，意即有生则有灭，无生则无灭。从因明的角度讲，生灭是互相周遍之因，二者互为能遍¹⁸⁸所遍，是一对无则不生的因果。

188 能遍：即外延。概括众多部分概念的总体。如瓶是概括金瓶、陶瓶等一切瓶类的能遍，也即金瓶、陶瓶的总概念；而金瓶、陶瓶等一切瓶类则是所遍。又如“常”是“非所作性”之能遍，“无常”是“所作性”之能遍。

如一切诸法，生相不可得。

以无生相故，即亦无灭相。

如果一切有为法的生相（能遍）不可得，那么因为诸法没有生相的缘故，即可推出诸法亦无有灭相。

前面第一品以观察四生，本品以观察自生他生的方式，抉择了万法的实相是无生。既然万法没有生相，灭相是从何而来的？当然不会有，就像一个人如果从未降生过，就不可能有死亡；虚空中的鲜花从未依因缘产生过，它凋零的概念就无从谈起。因此，任何法如果有灭，它的前提就是要有生；若无生，灭也了不可得。

如《般若二万颂》云：“诸法如幻之自性，不生不住亦不灭。”《大圆满虚幻休息》亦云：“一切诸法如幻化一般，最初无生，中间无住，最后无灭。”《中观四百论》云：“生既无所来，灭亦无所往，如是则三有，如何非如幻？”意思是：既然诸法之生无所从来，灭也

就无有所往，如此一来，整个三有轮回为何不是一种幻化呢？只是众生执于各种迷乱显现，不知道而已。

◎ 观心的生住灭

很多人认为自己经常产生贪嗔等烦恼，之后它们就住在自己的相续中，不久又依靠某些因缘而灭尽。未观察时，感觉烦恼似乎真实存在，一经观察，其生住灭根本不成立，所谓烦恼，只是我们分别念的迷乱显现罢了。

麦彭仁波切说过：若没有幻化师，那么他所变化的幻化相也将销声匿迹。意思是，如果能对生住灭三相不存在之理生起稳固定解，就会知道，不管是外境的纷然显现，还是内心的分别幻变，一切万法都没有任何自性，这样对它们的耽执就会烟消云散。

平时我们应该经常这样观心。现在正讲的大圆满

法，也是这样观察心的来源、住处和灭处，这是初修大圆满最关键的要诀，也是抉择万法、证悟空性的唯一方法。

◎ 前行亦是正行

中观法门也是大圆满的前行，修正行时，一定要把它和正行结合起来修。很多人认为，前行只是最初的时候修一修，正行时就不必修了。昨天有个道友打电话问我：“我现在前行基本修完了，下面正行修什么呢？”听他的意思，好像前行修完之后就没有任何用了，修前行的目的就是要修正行，就像先喝一口茶，然后再吃饭一样。但这种想法不一定合理，以前的高僧大德们都是把前行当作正行修法那样对待。这一点华智仁波切在《大圆满前行》¹⁸⁹中讲得很清楚。

189 《大圆满前行》：依靠念修金刚萨埵和供曼荼罗的无上方便净除罪障、积累资粮，还有甚深加持之密道上师瑜伽以及不修便可成佛的往生法教授，这些引导都是本派的无上特法。

有些人认为前行不是很殊胜，正行才最殊胜。一方面，前行的确像一种入门法，修完前行之后可以趋入正行，但另一方面，这种理解还需要分析。因为前行当中的很多修法已经涉及到了正行的修法，就像我们现在用《中论》的推理来观察，了知一切有为法的生住灭不存在，如果以此观察心的来源、住处、灭处，就会了知心的生住灭也不成立，此修法其实已经是大圆满中非常甚深的修法了。如果通达了此理，趋入大圆满本来清净的修法（正行的修法）就不会很困难。所以，大家对《大圆满前行》和《中论》等前行法一定要重视！

法王如意宝以前也说过：对听授过《中论》等中观教言的人引导会比较容易，如果这方面没有任何闻思基础，除非信心特别大，否则将会很困难。希望大家千万不要放弃中观的闻思！

第 31 课

今天继续学习第七品《观三相品》。这一品科判的内容比较多，尤其后面细微的部分，希望大家能仔细分析。

下面讲“破灭”的第五个问题“观察有实无实而破”，即从观察万法有实、无实的角度遮破灭法。

寅五（观察有实无实而破）分二：一、有实不可灭；二、无实不可灭。

卯一（有实不可灭）：

首先，有实法不可能有灭。为什么呢？

若法是有者，是即无有灭。

不应于一法，而有有无相。

如果一法是有实法，则不应有毁灭，因为在一个法的本体上，不应出现有相和无相同时存在的情况。

如果是柱子、瓶子这样的有实法，则不可能有毁灭。因为“有实”是指该法的自性成立，而“灭”是指该法的自性不成立。有实法和灭法，一个有本体，一个本体失坏，两者在性质上完全相违。相违的有相和无相岂能在同一本体上并存呢？因此，有实法存在时，它的对治方——灭法不可能存在。

清辩论师在《般若灯论》中分析说：“以相违故，譬如水火。”意思是，就像水存在之处，火不存在；火存在之处，水不存在一样，有实法和灭法因为相违，故无法并存。其他讲义多以光明和黑暗为喻，有实法喻为光明，灭法喻为黑暗，以光明与黑暗不能共存一处，说

明相违的有实法与灭法无法并存。

我们的分别念可能认为，有实法先存在，然后再有灭法，两者并非同时存在，但这只是一种迷乱分别而已，不能成立。可以观察，灭法是在有实法本体尚存的时候产生，还是在有实法本体已不存在的时候产生？如果有实法的本体存在，则不应有灭，因为与之相违的灭无法安立之故；如果有实法的本体已不存在，也不应有灭，因为已灭的法如果再灭，就会有两个灭法、两个灭者的过失。

虽然世人普遍认为，随着时间的流逝，瓶子等诸法在颜色、作用等各方面都会逐渐衰败，最终毁灭，但这只是人们的无明习气所引发的幻象，如同眼翳患者眼前出现的迷乱显现一般。我们的智慧明目因被无明遮蔽，看不到万法的本来面目和法界实相，因而会把迷乱的显现视为真实、执为实有，但这根本经不起理证的观察。

通过以上分析，便可抉择出有实法无灭，下面观察

无实法无灭。

卯二（无实不可灭）：

若法是无者，是则无有灭。

譬如第二头，无故不可断。

如果一个法是本体不存在的无实法，也无有毁灭。就像人的身上没有第二个头，也不可能断掉第二个头一样。

前两句“若法是无者，是则无有灭”，是从意义上推断无实法¹⁹⁰无灭：因为无实法无有本体，如同石女儿、空中的鲜花、龟毛兔角一般，这样怎么会有灭呢？就像空中从来没有过鲜花，说今天下了一场冰雹，把空中的鲜花全部摧毁了，世人听了也会觉得非常可笑；石女儿从来没有出生过，说他死后大家痛苦万分，也纯属荒谬

¹⁹⁰ 无实法，即不依因缘而生、不起功用的法。分为对待有实法的无瓶、无柱等法，或世人在名言中也不承认的石女儿、龟毛、兔角等法。

之谈。所以，从意义上讲，无实法有灭的说法不能成立。

颂词后两句“譬如第二头，无故不可断”，是以比喻说明无实法无灭：就像人的身上没有第二个头，故而不可能断掉第二个头。

人一般只有一个头，不会有第二个头。既然第二个头在人身上并不存在，它就是一种无实法。能否将本不存在的东西割断呢？当然不能。

正常情况下，人不会有第二个头，但世间偶尔也会出现两个头的人或动物，但它们不是一个众生，而是由业力连在一起的两个生命。如《释迦牟尼佛广传》里记载：世尊与提婆达多在过去世中，曾一起转生为一只共命鸟¹⁹¹，他们的身体连在一起，而头是分开的。好像去

191 久远前，海边住有一共命鸟，共用一个躯体，却长有二首。一只名有法（后来的释迦牟尼佛），一只名非法（后来之提婆达多）。

有一次，当非法睡着时，有法捡到了一甘露果。有法心想：叫醒非法一起享用，还是我独自吞下呢？既然我们俩共用一个躯体，干脆我就食用，反正都是滋养共同的身躯。有法便未叫醒非法，独自吃完了甘露果。非法醒后知道甘露果已被有法吃掉，因为有法打嗝时呼出阵阵甘露果的气味，于是气愤地问道：“你为何打嗝？”有法说：“我吃了甘露果。”非法听后愤怒异常地说：“我以后也会仿效你如此行事。”后来有一次有法睡着时，非法看到水中漂来

年马来西亚有一对连体婴儿，做分体手术没有成功，最后都夭折了。

据说泰国有一对二十几岁的连体女孩，小时候她们一起生活得挺和睦，但长大之后，二人都感到非常苦恼，因为性格、爱好各不相同，经常发生摩擦。比如，到了晚上一个想睡，一个不想睡；一个喜欢吃这个，一个喜欢吃那个等等。后来两人都表示：自己宁可死，也不愿再这样生活下去了！经过她们一再要求，医生为她们做了分离手术，但可惜手术没有成功，二人都离开了世间。

有时我在想，人的业力真的不可思议，有些人虽然身体没连在一起，但在相同的环境中一起长大，然而他们的爱好、习惯却截然不同。比如，有的喜欢喝稀饭，有的喜欢吃干饭；有的喜欢早睡，有的喜欢熬夜……彼

一水果，它不知有毒，便将之吞下，结果立即昏死过去。神志不清时，非法发愿道：“生生世世但愿我都能将有法杀死，并且永远与它对立，成为它的怨敌。”而有法则发愿说：“以后无论我转生何处，愿我生生世世都能以慈悲心对待非法。”

此经常为一些小事吵架。如果他们知道这些都是由各自前世的业力所致，也许就能互相理解了。

有些论师将后两句解释为：一个人的头断了之后，再无第二个头可断，这样解释也可以。《前世今生论》中讲过一个公案¹⁹²：第六世达赖喇嘛仓央嘉措曾见过一个断头人，他的头已经断了三年，却一直活着。众生的业力确实不可思议。

总而言之，这个颂词是说，一个人没有第二个头，因此不可能割断第二个头，或者说，一个人的头断了之后，再无第二个头可断。其喻义是，第二个头对一个人

192 六世达赖喇嘛仓央嘉措的秘传中记载了一件他亲身经历的见闻：“我从拉萨渐渐来到了康区的理塘，原本想在这里拜拜佛并多待一段时间，不曾想果芒扎仓的陀果哈现在也在理塘当堪布，为避免他认出我来，只在此处待过三天后我就继续上路了。有一天到一户人家里歇脚，在他家中我看到了一个无头之人。向其家人打听原因，他们告诉我说，此人原先就患有颈项病，后来头就断掉了。这种情况已持续了三年，现在他依然活着。面对这个无头人，我的悲心不可遏制地源源不竭生起，我就一直用悲悯的目光注视着他。不大一会儿，就见他开始用手捶打前胸，我便问他的家人他要干什么。有一人回答说此人饿了，要吃东西。这个无头人尽管已没有了头颅，但他脖子上还留有两个管道，家人就将用瓶子盛装的糌粑汤顺着管道倒下去，那汤已经调好，既不冷也不热亦不寡味。他们倒一会儿就得停下来等上片刻，因倒进去的汤水会泛起泡沫。过了一會兒，当泡沫消散后就又接着往下灌，就像我们平常倒水那样。慢慢地，瓶中的糌粑汤就给倒完了。我当时心想，众生的业感报应真是不可思议，由此即对因果正见生起了更为坚定之信心。

来说并不存在，是一种无实法，无实法无有毁灭的现象。

通过以上两颂，我们知道了有实法和无实法都没有灭的现象。虽然世人认为灭法存在，但这只是一种妄执分别而已，不能成立。

观察的时候也要知道，有实法和无实法本就无灭，并非在观察之后，使“有”变成了“无”。《心经》云：“不生不灭，不垢不净，不增不减……”其中“不灭”，就是指万法自性本不存在，不存在故，所以不灭。全知无垢光尊者亦云：“观察之时皆无有，如是未察时亦无。”意思是，如理观察时，一切万法的确不存在；未观察时，万法同样不存在。

对于这一宇宙万法的真相，世人很难了达，因为本身具有无明习气，并且从小到大直接接受各种世间教育，形成了强烈的颠倒执著，故而会将不存在的视为存在，将存在的视为不存在。我们现在有幸遇到了这么殊胜的中观法，一定要依此逐步树立起空性正见，慢慢断

除自相续中的各种邪执。

下面讲“破灭”的最后部分“观察自灭他灭而破”。观察方法与前面“破生”和“破住”基本相同。

寅六（观察自灭他灭而破）：

法不自相灭，他相亦不灭。

如自相不生，他相亦不生。

诸法不能自己毁灭自己，他法亦不能将其毁灭，就如同前面所观察的，诸法不能自己产生自己，他法亦不能使其产生（或者自己不能安住自己，他法亦不能使其安住）。

诸法如果有灭，那么或者是自灭，或者是他灭。所谓自灭，就是自己毁灭自己，比如，自杀或者事物的自然毁灭；所谓他灭，即由他法毁灭，比如，他杀或完好无损的瓶子等被锤子摧毁。但这些都是未经观察的分别念而已，不能成立。为什么呢？

◎ 自灭不成立

诸法如果可以自灭，那么自己既成了灭的作者，又成了所灭的对象，然而自己只有一个本体，不可能既是能灭，又是所灭。假如成立了能灭所灭，那么自己就成了二法，而非一法。比如，虽然人们认为自己可以杀自己，但这只是一种粗大的概念而已。如果真正观察，一个人如果用手拿刀刺身体，手和身体实际是二法，而非一法。既然是二法，所谓的自灭就不能成立。

另外，如果一体法能够自己对自己起作用，世间就会出现万法不依任何因缘也能产生，即自生、自作用、无因生等很多过失，也会出现宝剑自割、指尖自触、眼根自见等现象了，但这根本不可能。

◎ 他灭不成立

认为依靠他法而灭，即认为存在自性的他灭也不

合理。因为，如果承许有为法能被他法毁灭，那么这一灭法又要依靠第二个灭法来灭，第二个灭法又要依靠第三个灭法来灭……如此一来，就与前面生法变成无穷的过失一样，灭法也具有了无穷的过失。

如果认为后面的灭法不再需要他法来灭，那么灭法自身就永远无法灭。若没有灭，就不是有为法而是无为法了。比如，瓶子被铁锤毁灭，如果铁锤没有其他灭法来灭，铁锤就成了没有灭的无为法，但用一个无为法来毁灭瓶子显然不合理。无为法毁灭有为法的概念，在整个世间是无法安立的。

事实上，如果仔细观察，瓶子被铁锤毁灭的概念并不成立。表面上看，瓶子好像是被铁锤毁灭的，但如果瓶子永远没被铁锤毁灭，那瓶子是否就成了永远没有灭的无为法，如同虚空一般了呢？显然不能。名言的实相是，瓶子的毁灭并不观待外缘，其自身是刹那生灭的，所谓铁锤摧毁瓶子，只是摧毁了瓶子的外形、产生了碎

片而已。如果再进一步观察，瓶子自身刹那毁灭的名言实相也不能成立，因为生灭不可能同时，所谓刹那生灭只是一种名言假立，在胜义实相中，瓶子等一切万法，包括所谓的生和灭，都不存在。

依他法而灭不成立的道理，还可以用第一品破他生的推理，以及本品前面破他生的很多方法类推。只要懂得了《中论》的一个推理，很多道理通过类推就可以完全通达。

通过以上观察，最后便可推出，一切有为法没有所谓的生住灭。

◎ 中观宗对生住灭的安立

有实宗反驳道：如果万法没有生住灭，你们中观宗对万事万物又如何安立呢？

宗喀巴大师在《理证海》中对此回答说：胜义观

察时，不要说生住灭的本体不存在，乃至所谓的“不存在”也不存在，远离了一切戏论。虽然如此，但我们并没有过失，因为在众生迷乱的显现前，我们承认生住灭等一切有为法如梦如幻地存在。

总之，中观宗在胜义中不承许芝麻许实有本体存在的同时，在名言中又承认如梦如幻的显现无欺存在，因而没有任何过失。

通过以上总破和别破的观察，相信大家对生住灭不存在之理已经深信不疑了。既然有为法的法相——生住灭不成立，它所表示的有为法事相本身，自然不能成立。下面宣讲这个问题。

癸二（以此能破事相有为法）：

前面分析事相和法相时讲过，事相就是一个法本身，法相是此法与他法不共的特点（特法）。如果有为法的法相——生住灭不存在，那么作为事相的有为法自然

也不会有，就像石女儿的特法在世间找不到，故无法安立石女儿的事相一样。

生住灭不成，故无有有为。

由于有为法生住灭三相不能成立，故而没有事相有为法。

此颂是做最后总结。前面运用了较广的解释方法，对有为法的生住灭三相一一作了广破。既然有为法的法相——生住灭都不成立，就不可能有所谓的事相有为法。

虽然小乘宗承许，一切有为法并不是常有的体性，而是无常——生住灭的本性，还引用了很多教证来说明，如《阿含经》云：“诸行无常，是生灭法”，但他们尚未摆脱对无常的实执。中观宗以胜义理遮破了生住灭，也即遮破了无常，由此彻底破除了他们对有为法的实执。

《中观四百论》第十五品《破有为相品》中云：

“生住灭三相，同时有不成，前后亦为无，如何当有生？”意思是，生住灭三相唯是世俗现象中的假立名言，不可能真正成立，因为它们没有合理的存在方式，即三相同时或次第产生都不合理。在《七十空性论》¹⁹³等论典中也有遮破生住灭方面的教言，如第一颂云：“生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。”大家可以参阅。

实际上，破了有为法，也就遮破了法我二执，因为法我二执产生的根源，就是对一切有为法的坚固实执。

壬二（遮破无为法）：

此科判只有两句颂词。龙猛菩萨一般只对一个问

193 《七十空性论》：“七十”为定数，是指全论偈颂的数目（本论共有七十三颂，取其整数，故名七十）。“空性”是全文的内容。此论是从《中观根本慧论》第七品《观三相品》中的“如幻亦如梦，如乾达婆城，所说生住灭，其相亦如是”一颂中分出来的，亦如《回诤论》是从《中论》第一品“观因缘品”中的“如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无”颂中分出来的一样。所以，《七十空性论》和《回诤论》是《中论》第七品和第一品的余义。中论第七品中破斥了“生住灭”有自性，若有人问：“若破生住灭三有自性，那经说‘生住灭’，则不应理。”为答彼问，龙树菩萨造了此论。

题重点破，其他类推即可，就像领导批评下属时，一般只点名批评犯错最严重的一两个人，吓唬吓唬其他人问题就解决了，不会一一点名批评。因为世人对有为法的执著最严重，所以它的运气不太好，龙猛菩萨对它做了重点破斥，无为法虽然也干坏事，但人们对无为法的执著一般不太强烈，所以它好像没被发现一样，一下子就过了。（众笑）

有为法无故，何得有无为？

因为有为法不存在的缘故，又如何会有无为法呢？

对方辩驳说：虽然有为法不存在，但是它的对方——无为法肯定存在，因为无为法是常有之法。

中观宗驳曰：无为法不可能存在，因为与之观待的有为法不存在的缘故。互相观待的法，一者不成立，另一者也无法成立。比如，有瓶不存在，观待有瓶的无瓶

也不可能存在；此岸不存在，彼岸也不可能存在。

◎ 有为、无为的不同安立

对于有为法和无为法，中观宗与小乘宗的安立方法并不相同。《中论》第二十五品《观涅槃品》里的颂词“涅槃¹⁹⁴名无为，有无是有为”说明，中观宗将有实法和无实法安立为有为法，将不住有、无、有无二俱、有无二非四边的大无为法——涅槃，安立为无为法。而按照《俱舍论》小乘宗的观点，因缘聚合而成的法，叫做有为法；非因缘所成的法，称为无为法。小乘宗认为无为法有三种：抉择灭、非抉择灭、虚空。《大乘阿毗达磨集论》中安立了八种无为法¹⁹⁵。

194 涅槃是梵语，玄奘法师译作圆寂，其他译师也有寂灭、清净、解脱等不同译法。外道和内道都有涅槃的说法，名称虽然一样，但意义却大不相同。外道宗派把转生天界或者获得天尊的果位称为涅槃；内道小乘有部宗认为有自性实有的涅槃，如有余涅槃和无余涅槃。而中观宗认为，真正的涅槃就是获得无上正等觉的果位，也就是说只有证悟万法的本性、现前远离一切戏论的境界才是涅槃。此外佛陀或上师示现圆寂也叫涅槃。所以在不同的宗派、不同的场合中，涅槃有不同的含义。

195 八无为：善法真如、不善法真如、无记法真如、虚空、非抉择灭、抉择灭、不动、想受灭。

由此可见，小乘宗所安立的有为法和无为法，并未超离有无二边。既然如此，它们就是互相观待之法，所以龙猛菩萨此处说：若有为法不存在，无为法也不可能有，因为有为、无为互相观待之故。

◎ 唯识见非中观究竟见

全知果仁巴在《正见之光》中说：现在藏地有些人把唯识宗的观点视为中观的究竟观点，即认为实有的法界无为法就是中观的究竟见，这是值得深思的。果仁巴大师可能对当时有些论师的观点感到不满，因为他们认为无为法的本体恒常存在。不仅在雪域藏地有这种现象，汉地有些法师也承许无为法的本体恒常存在，认为这才是最高的见解。

他们把释迦牟尼佛的究竟教义停留在了唯识的见解上，这其实已经落入了实有的耽著当中。如果这样安立，佛陀二转法轮宣讲的《般若经》该如何解释呢？是

要否认龙猛菩萨的空性见，在实相中建立一个不空之法吗？希望承许无为法不空的法师们，能够深深思维一下这个问题。

唯识宗在汉地非常兴盛，很多人都主修唯识。但唯识的有些观点依中观理证衡量时并不是很究竟。有些人认为，玄奘大师着重弘扬唯识宗¹⁹⁶，所以唯识的见解要比中观高。但这只是对两个宗派未深入研究所产生的想法而已，不可能举出任何证据。在龙猛菩萨的中观理证面前，唯识宗的有些观点很难立足。比如以这一颂来观察，既然有为法不存在，与之观待的无为法又如何成立呢？

壬三（遮止与圣教相违）：

如幻亦如梦，如乾闥婆城。

196 玄奘大师建立的法相宗主要宗承四分唯识教义，广宣万法唯识的法义，认阿赖耶识如种子，能生心色等法，万有皆为识所变现，诸识的转变，唯由阿赖耶识而起。法相宗所依持的根本经典有《解深密经》《成唯识论》《华严经》《入楞伽经》《摄大乘论》《十地经论》《集量论》等。

所说生住灭，其相亦如是。

一切万法都不存在，本体如幻化、如梦境、如乾闥婆城一样虚假不实，所谓的生住灭，其本体也是如此。

为什么龙猛菩萨此处要讲“遮止与圣教相违”的问题呢？

因为，对方在本品开头引用了《大云经》的一个教证：“诸比丘，有为法有生、有灭，亦有自住法往他法之转变。”对方认为：既然释迦牟尼佛在《大云经》里已经说了万法有生住灭三相，你们中观宗的立论，岂不是在与佛陀唱反调吗？

中观宗驳曰：佛陀的这种说法并非了义，只是为一些尚不能直接趋入实相的众生暂时安立的。因为，有为法的生住灭三相虽然有显现，但它们却如幻化、如梦境、如乾闥婆城一般，只是众生的迷乱分别而已，本体并不存在。

◎ 为何以三喻说明

一般来讲，幻化、梦境、乾闥婆城这三个比喻各有侧重：

诸法的无生常用“幻化”来比喻。幻化是指咒师幻化出的象、马等各种幻化相，或银幕上显现的人物、景象等。虽然它们从未真实产生过，但却有幻化相，所以作无生的比喻。

无住常用“梦境”来比喻。虽然我们可以做各种各样的梦，梦中会享受色声香味等各种外境，也有快乐痛苦等各种感受，一切似乎真实存在（有安住），但梦中的一切在现实生活中从未真正存在（安住）过，所以可做无住的比喻。

无灭常用“乾闥婆城”来比喻。因为乾闥婆城本身就不存在，所以无有灭。佛教中也常用寻香城来比喻，寻香城是指中阴身或个别人依靠一些不同业力而显

现一种饿鬼世界。

乾闥婆城是指在大沙漠或海洋上空显现的一种城市，有时人类也能见到，人们称之为海市蜃楼。科学家也觉得这种现象挺稀奇，他们将此解释为阳光与水蒸气的一种融合现象：当水蒸气上升，与反射的阳光交会时，中间便会显现各种相状。科学家们只能解释到这一步，但这种解释恐怕连他们自己也很难信服，因为这些显现非常复杂，也并非杂乱无章。以前有报道说：某一日，海洋上首先现起了灰色的云雾，之后云雾显现为城市，城市里有高楼、平房；平房上有烟囱，烟囱里冒出一缕缕的烟；下面有街道，街道上还行驶着轿车……

这些现象的确很神奇，有时可能也是众生的一种迷乱显现。如果此景是佛教中所说的寻香城，那饿鬼世界有没有轿车也不好说，现在有轿车的人死了以后，业力现前时可能也会有吧。总之，灭相就如海市蜃楼、寻香城或空中楼阁一般了不可得。

通过以上三个比喻可以说明，一切有为法首先无生、中间无住、最后无灭，生住灭虽有显现，但并无真实的本体。

◎ 其他经论的教言

其他经论也经常运用比喻来说明诸法现而无自性的道理。如《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”《中观四百论》云：“诸法如火轮，变化梦幻事。”《六十正理论》云：“如芭蕉无实，如乾闥婆城。”

演培法师的《中观论颂讲记》中说：“这三者（指三个比喻），如依一分声闻学者的意见，这是譬喻无常无我的，不是说空。如依一分大乘学者的意见，这是譬喻一切境界是唯心所现的。现在都不是，是直显一切法的自性空的。”

要想通达本颂的甚深义，最好能学习全知无垢光尊者的《大圆满虚幻休息》。该论通过八大比喻——阳焰、梦、水中月、寻香城、光影、幻化、水泡、回声，圆满抉择了一切万法虽有如梦如幻的显现，却无实有自性的道理。

◎ 本品总结

至此，本品的颂词已全部讲完了。本品最终要阐释的意义是：轮涅所摄的一切万法都没有自性，因为有为法和无为法不存在的缘故。其中有为法不存在，是通过生住灭不存在来抉择；无为法不存在，是通过与之看待的有为法不成立来抉择。

在抉择的过程中也要知道，所谓的不存在，只是对初学者而言，第一步要先抉择出万法不存在，之后，所谓的不存在也了不可得，最后就会安住在离一切戏论的中观无二见解当中。有了这种见解，我们的闻思才算真

正有了一定收益。

辛二（以教证总结）：

《楞伽经》云：“有为无为无自体相，但彼凡夫愚痴妄执分别有异，犹如石女梦见抱儿。”意思是，有为法、无为法没有丝毫实有的自性，但凡夫人却以愚痴的妄执，分别有各种不同的法，犹如石女梦见自己抱着儿子一样。

《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。”

《阿含经》云：“色如聚沫；受喻水泡；想同阳焰；行似芭蕉；识譬幻事。”

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非有为非无为，受想行识亦复如是，若色受想行识非有为非无为者，此是般若波罗蜜。’”

《月灯三昧经》云：“譬如有童女，夜卧梦产子，生欣死忧戚，诸法亦复然。如幻作多身，谓男女象马，是相非真实，诸法亦复然。如净虚空月，影现于清池，非月形入水，诸法亦复然。如人在山谷，歌哭言笑响，闻声不可得，诸法亦复然。譬如春日中，辉光所焚炙，阳焰状如水，诸法亦复然。见野马如水，愚者欲趣饮，无实可救渴，诸法亦复然。如虚空无云，忽然起阴噎，知从何所出，诸法亦复然。如焰寻香城，如幻事如梦，观行相空寂，诸法亦复然。”

《七十空性论》云：“行如寻香城，幻发及阳焰，水泡水沫幻，梦境旋火轮。”

《入行论·智慧品》云：“犹如芭蕉树，剥析无所有，如是以慧观，觅我见非实。”

《入中论》云：“若见梦境寻香城，阳焰幻事影像等，同石女儿非有性。”

《中观宝鬘论》云：“阳焰现似水，非水非真实，如是蕴似我，非我非真实。”

《六十正理论》云：“许诸法缘生，犹如水中月，非真亦非无，不由彼见夺。

◎ 学空法之“不空”利益

在闻思的过程中，大家应该不紧不松、逐步地希求真理。能学到这样殊胜的空性法，对我们来说极为难得，但初学者，尤其以前从未接触过空性的人，都会有一种陌生感，觉得教理与自己的想法有很大隔阂，但只要坚持认真闻思一段时间，就会逐渐通达的。

有些道友对《俱舍论》很有信心，对中观起初生不起信心，但后来通过自己的努力和道友们的帮助，对中观逐渐产生了兴趣。有了意乐之后，就会获得不可思议的加持和利益！

多年以来我经常想：如果我这辈子能讲一遍《中观根本慧论》，就心满意足了，因为这部论是龙猛菩萨解释佛陀第二转法轮究竟密意的根本论典，加持力非常大。虽然有些人暂时听不懂，但仅在耳边听闻的利益也不可思议。如果在阿赖耶上播下了般若空性的种子，下一世空性种子就会很快复苏而使我们成为利根者。闻思空性法，对我们生生世世都会有很大的功德和利益！

《中观根本慧论》之第七观三相品终

第 32 课

大家每学一品时，首先需要清楚该品的所破。比如，《观染染者品》主要抉择了贪心和贪者不存在；《观三相品》着重宣说了生住灭三相不存在；下面《观作作者品》主要阐释了作者和作业不成立。在此过程中，了解科判非常重要，因为科判已经统摄了全论及每品的主要内容。如果学了半年《中论》，连每品讲了哪些内容都记不住，那只不过听了一个传承而已。

今天开始讲“破法我之能立”的第三部分——《观作作者品》。希望大家发完菩提心之后，能够认真地听受。

八 观作作者品

庚三（观作作者品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破作与作者；二、宣说作与作者互相看待；三、以此理类推他法。

◎ 为何观作者、作业

对方认为：有为法是由因缘和合而成，其主因——作者和作业的自性是成立的，因为佛在经中说过：“无明以及与其相随之士夫补特伽罗，行持应行之福德”，意即，世人因为具有无明，会行持各种有漏的善不善法，以此造下福罪业（从十二缘起的角度讲，无明是作者，行或业是作业）。既然作为因的作者和作业真实存在，作为果的有为法也必定存在。

在世俗中这样安立作者和作业非常合理，中观宗

并不会遮破这些显现¹⁹⁷，这个问题在《中观庄严论释》中有详细阐述。但在抉择胜义实相时，作者和作业则不能成立。《般若经》以“作者不可得，其作业亦不可得”等教言，宣说了无有作者与作业之理。本品以理证分析了为什么无有作者与作业。

◎ 何为作者、作业

世间有各种作者和作业，这是一个总的概念。作者可以指做作业的补特伽罗，作业指他所作之业，比如，一个人砍木柴，砍柴者是作者，所砍的木柴是作业；陶师制作罐子，陶师是作者，所作的罐子是作业；工人建房子或修公路，工人是作者，所建的房子或所修的公路是作业。

作业从性质方面分，可分为善业、恶业和无记业。

¹⁹⁷ 《澄清宝珠论》：在针对世间迷乱凡夫时，没有任何破名言显现或说毁谤名言世俗的中观。

比如，供养三宝是作善业；杀生是作恶业；以无记心吃饭、睡觉是作无记业。

做任何一件事都要有作者和作业，两者之间相互看待而起作用。

◎ 总述破法

对方认为，如果一个人正拿斧子砍木柴，那么此人是作者，斧子是能砍，木柴是所砍（作业）。这三者——砍者、能砍、所砍，都具有自性，这是世间共称、有目共睹的事情。

中观宗驳曰：如果存在真实的作者与作业，那么从作者角度讲，他或者是有作业的作者（决定的作者），或者是无作业的作者（不决定的作者），或者是有作业无作业二俱的作者。从作业的角度讲，它或者是有作者的作业（决定的作业），或者是无作者的作业（不决定的作业），或

者是有作者无作者二俱的作业。将三种作者与三种作业分别对应之后，可以观察，到底于何种情况下，作者与作业可以成立？

下面分别进行观察。

壬一（破作与作者）分二：一、破同品作作者；二、破违品作作者。

所谓“同品作作者”，意即作业与作者的种类相同，分为三种：一、决定作者作决定作业；二、非决定作者作非决定作业；三、二俱作者作二俱作业。其中前两种属于各自同品，第三种属于共同同品。

癸一（破同品作作者）分二：一、破各自同品；二、破共同同品。

子一（破各自同品）分二：一、立宗；二、宣说理由。

丑一（立宗）：

首先破各自同品。所谓立宗，即先建立一个观点，之后再进一步以各种理由论证。

决定有作者，不作决定业；

决定无作者，不作无定业。

如果是决定成立的作者，则不可能作决定成立的业。如果是决定不成立的作者，则不可能作未成立的业。

◎ 决定作者不能作决定作业

从作者角度讲，决定的作者已经具备了行为和作业，否则就不是决定的作者。这样决定的作者，不能再有第二个作业，因为作者和作业之间是互相观待、一一对应的关系。如果非要成立第二个作业，就会有两个作者的过失，或者此作业成了无作者之作业的过失。

比如，以我写书的行为及所写之书，安立我为决定的作者，这样我就不能再有写书的作业，如果再有一个作业，就会有两个作者的过失，或者第二个作业没有作者的过失。但这根本不合理，如果承许无作者的作业可以成立，那石女儿也能制作瓶子了。但能否说石女儿的制瓶技术很好，他送给自己一个插满了星星花的花瓶呢？谁听了都会觉得好笑的。

从作业角度讲，决定的作业已经具备了作者，这样就不能再有作者来做，如果一定要成立第二个作者，就会有两个作业的过失，或者第二个作者没有作业的过失。

◎ 不决定作者不能作不决定作业

从作者角度讲，一个人不具备行为和作业，就是不决定的作者（非作者），比如，一个人没有砍柴，就不能叫樵夫；没有传法，就不能叫法师。但现在有的人一辈子连四句法都没传过，也自称法师，可能没有作业的作

者已经存在了。既然作者尚不成立，自然不可能做任何作业。

从作业角度观察，不具备行为的业，即是不决定业（非作业），比如，如果没有砍柴的动作，木柴只能叫树木而不能成为作业——所砍木柴。既然作业因不具行为尚未成立，如同石女儿、虚空中的鲜花一般，怎么会有作者来做呢？当然不能。

如果认为即使没有作业，作者也可以成立，或者即使没有作者，作业也可以成立，那么作者和作业之间的观待关系就已失坏，这样会有无因生的过失。

以上是中观宗所立的两个宗。

丑二（宣说理由）分二：一、以肯定的方式而破；二、以否定的方式而破。

此处以两个科判，分别对两个立宗进行宣说。所谓

“肯定的方式”，是指作者和作业都是决定性的；所谓“否定的方式”，是指作者和作业都是不决定性的。

首先，对第一个立宗“决定成立的作者，不能作决定成立的业”进行论证。

寅一（以肯定的方式而破）：

决定业无作，是业无作者；

定作者无作，作者亦无业。

藏文译本颂词：

定作者无作，无作者成业；

有业而无作，无业有作者。

决定成立的作者，无有作业及行为，若一定要成立作业，此作业就成了无作者之作业。反之，决定成立的作业，无有作者及行为，若一定要成立作者，此作者就成了无作业之作者。

“定作者无作，无作者成业”，首先，决定成立的作者，无有作业及行为，若一定要成立作业，此作业就成了无作者之作业。

比如，如果我是决定的写书者，我本身已经有了一个写书的事业，如此就不能再有第二个写书的事业，否则就会有二个作者、二个作业的过失。如果认为这个所作业不是该作者的业，即认为不存在作者的业也可以成立，就会有作业成为无因的过失。

“有业而无作，无业有作者。”从作业的角度讲，如果作业已经成立，就不能再有作者。因为已成立的业其本体性的行为和作者已经具足，这样就不能再由另一个作者重新来作。谁也无能为力，没有任何必要。妄想成立不具作业的一种作者，也根本不合理，这样会有作者成为无因的过失。

比如，如果此书是决定的作业，那么它本身已经有了一个作者，如此就不能再有第二个作者。如果第二个

作者已经成立，会有什么过失呢？这样无作业的作者已经存在了。

总而言之，所谓的作者，在有作业的情况下，无法安立，在无作业的情况下，也无法安立。无论从哪方面观察，作者都不能成立。

◎ 在梦中生活

此时，我们就应深刻地认识到，所谓的作者和作业，虽然在名言中有如梦如幻的显现，但没有任何实有的本体，经不起胜义观察。

刚开始，我们的智慧很难契入这种胜义理，觉得作者和作业肯定存在，怎么能说不存在呢？但只要把法义慢慢融入内心，就会知道，所谓的作者和作业，的确了不可得，无论佛陀是否宣说空性教言，万法空性的本体本来如是。这时也会真正明白，我们现量所见的一切

法，与梦中的景象没有任何差别，亦如阳焰水、乾闥婆城一般虚妄不实。这并不是一种虚妄的语言，也不是在毁谤、摧毁现实。现在的我们，只不过在恍恍惚惚的世界中，过一种恍恍惚惚的生活罢了。

◎ 积聚诸善缘，功到自然成

有的道友虽然智慧比较好，可以把中观的甚深理讲出来或写出来，但并没有深入内心去观察、体会；有些道友自认为对一些道理懂了，但其实并没有真正明白，所以才会出现讲考时忘记的现象；还有些道友，无论怎样思维，都无法理解有些中观理。当然，这些情况我都能理解。因为除了一些利根者以外，一般人都要通过几年时间学习中观，打下稳固基础之后，才能通达空性，最终生起稳固的定解。

但这也需要观待缘分，正如麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所说：“纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，

具大智慧极精进，然却不能通达也。”意思是，前世未积累资粮、不具足缘分的人，即使花上一百年的时间研究大中观、大圆满等名词，也不一定能明白，更何况是通达里面的甚深内涵。

如果前世有过闻法因缘，即生只要稍微听闻一些中观词句，就能很容易明白。但如果前世当旁生或者其他一些无暇众生，一直忙于乱七八糟的事而没有机会闻法，现在学起来就会感觉比较吃力，这样更需加倍努力！

昨天我问一个道友：“你早上吃了什么？”他说：“我吃了一些乱七八糟的东西。”我说：“那你应该吃了十五个东西，七个乱和八个糟。”（众笑）

我们一般对乱七八糟的吃的、喝的、穿的等方面的事都记得很清楚，却很难记住中观的甚深法理。如果没有前世的串习，现在想通达的确有点困难，这一点我也理解，但希望大家还是要精进努力，不能因为记不住、

听不懂就放弃了，觉得自己没有希望了。千万不要退失信心！半途而废是我和大家都不愿看到的。

人的毅力和决心非常重要！每个人都应该在心里下一个决心：“在学习中观的过程中，自己不管遇到什么困难，都要坚持下去！”虽然在我们短暂的一生中想通达所有的中观论典比较困难，但如果有了决心和毅力，今生就会与空性法门结上非常殊胜的善缘，这样下辈子再听到中观时，就能自然而然通达很多词义并成为利根者。种下这样的善根，对在漫长轮回中漂泊的我们来讲，具有重大的意义！

第 33 课

在真实义中，作者和作业都不能成立，但在名言当中，它们如梦如幻的显现确实存在。对于这些显现，我们该如何抉择呢？

◎ 次第抉择法

可以首先抉择一切显现唯心所造，因为名言中所现的一切，都是在心前安立的，这是抉择名言的最好方法，之后再抉择心不成立，由此而推出万法皆空。

在此过程中，第一步需要将万法抉择为心。关于这一点，麦彭仁波切曾说过：名言中所现的外境并不成立，因为外境无非是心的幻现，与心无二无别，绝无离心之

外的他体法，这是唯识宗的根本理论。

或许有人不同意此观点，认为柱子等外境离开心也可以独立存在。然而真实情况是，心以外的诸法本体不能成立，因为一切显现都是在明知之识的本体中产生；如果没有心识，柱子就无法在我们面前显现，就像做梦时，因为有了明知的心，梦中的各种景象才能显现。这个教言比较甚深，也非常重要！

第二步是将心抉择为空性。若再进一步观察，所谓的空性也不成立，不空也不成立，空不空二俱、非空非不空双非亦不能成立。最后，就能抉择出离一切戏论的见解，这是以次第的方式抉择。对于初学者来讲，按次第学修极为重要。

◎ 直接抉择法

也可以用顿悟的方式抉择，就像应成派的直接所

化那样直接抉择空性，不必抉择唯心。也就是说，对于名言中是否由心所造不会加以分析，也不会抉择单空，而是直截了当地抉择万法远离一切戏论。或者像本品这样，以理证来抉择作者和作业不存在，以此推出万法为空。

前面讲“破各自同品”时，中观宗首先立了两个宗：一、决定作者不作决定业；二、非决定作者不作非决定业。上节课分析了第一个立宗，下面分析第二个立宗。

寅二（以否定的方式而破）分四：一、以无因而破；二、无因所导致之过失；三、以无罪福而破；四、无罪福报所导致之过失。

此科判共有四个偈颂，是以前前推后后，很多论师的讲义都这样分析。怎样推呢？第一颂：如果非决定作者可以作非决定作业，那么作者和作业都成了无因生。

第二颂：若无因，则无果；若无因果，作者、作业及所
 用作法三相就不能成立。第三颂：如果没有作业等法，
 就不会造善恶业；若不造善恶业，就没有善恶果。第四
 颂：若没有善恶果，就没有涅槃和轮回，这样一来，世
 出世间都有很大过失。

首先讲第一颂。

卯一（以无因而破）：

若定有作者，亦定有作业。

作者及作业，即堕于无因。

藏文译本颂词：

若不定作者，作不定之业，

作业堕无因，作者亦无因。

如果不决定的作者（未成立的作者），可以作不决定
 之作业（未成立的作业），那么作业就会堕于无因，作者

也成了无因。

为什么作者和作业都会堕入无因呢？因为，作者和作业之间互为能观待、所观待，二者都要以对方为因才能成立。从作者角度讲，如果是不决定的作者，他就不可能有作业，因为作业被称为作业的因已经不存在，若此时还有作业，此作业就因不观待作者而成了无因生；从作业角度讲，如果是不决定的作业，它就不可能有作者，因为作者被称为作者的因已经不存在。若此时还有作者，此作者就因不观待作业而成了无因生。

总之，如果对方承许非决定作者可以作非决定作业，作者和作业就都有了无因生的过失，这样根本不合理。

承许无因生会有什么过失呢？会有果恒有或恒无，以及因缘勤作无有意义等很多过失。在整个世间，无因之法既无法以现量见到，也无法以比量推知。

万法皆由因缘所生，如释迦牟尼佛在《佛说造塔功德经》中说：“诸法因缘生，我说是因缘；因缘尽故灭，我作如是说”。大智大觉的佛陀在彻见了万法的真相之后，亲口说了这一因缘生的教言。因缘生是万法产生的必然规律。

希望大家一定要善加观察昨天和今天的推理，如果没有搞懂，心里就不容易接受。

卯二（无因所导致之过失）：

若堕于无因，则无因无果，
无作无作者，无所用作法。

如果堕于无因生，则成了无因无果；如果无因无果，则无有作业、作者，以及作业时所用之作法（资具等）三相。

◎ 若无因，则无果

如果无作者的作业，或者无作业的作者能够成立，互相都成了无因生；如果互相无因，作者和作业之间就没有了任何关联，但这显然不合理，因为两者之间看待才能成立。

一般来讲，因果有两种：一、互相看待的因果，即一者有另一者也有，一者无另一者也无，比如，左手与右手、这边和那边等等，这是一种假立的因果。二、能生所生的因果，比如种芽之间的因果。

若无因，所有的因果都不能成立。作者和作业属于看待的因果，如果两者分别堕入无因，那么各自必然无果。能生所生的因果其实也是一种看待关系。比如，能生种子是看待所生苗芽而安立为因的，所生苗芽也是看待能生种子而安立为果的，如果作为因的能生种子不存在，作为果的所生苗芽就不可能有。总之，若无因，无果的过失就在所难免，所有的因果都不能成立。

◎ 无因果，则无作业等三相

如果作者和作业之间的因果关系不成立，那么作业、作者，以及所用的资具等作法也都不能成立。

比如，陶师制作瓶子的时候，如果作者和作业都堕于无因生，那么两者结合而生的果法——瓶子，以及果法产生的其他因——陶土、轮盘等，也都不能成立（古代是用陶土等材料以及轮盘等工具制作瓶子）。也就是说，如果没有因果，所作瓶子、作者陶师、所用作的陶泥等，就会因为没有能立而无法成立。如果作业等三相不成立，名言中会有很大过失，谁会这样承认呢？

学因明和中观的时候，几乎每天都要讲几次瓶子或柱子。如果把它俩漏了，开大会的主题就没有了（众笑）。一般来讲，柱子对于住处方面不可或缺，瓶子对于饮食方面非常重要。可能因为它俩与生活息息相关，所以经常被拿来举例吧。

关于作业等三相，我们讲三轮体空布施¹⁹⁸的时候曾说过，布施时应该把布施者、受施者及所施之物观空。为何这样强调呢？因为，如果造了布施之因，就必然有果，由此作者、作业及所用作法（所施之物）三相也会成立。如果心执著于此，此善法就会成为有漏善根，但若以三轮体空摄持，它就会成为无漏善根¹⁹⁹。很多佛经告诉我们要做无相布施的原因即在于此。

总之，在名言当中，如果承许无因，就不会有因果；如果无有因果，作业等三相也不能成立。但这根本不合理，会有很大过失。

198 谓布施时，体达施者受者及所施物，皆悉本空，则能摧破执着之相，是名三轮体空。一施空谓能施之人，体达我身本空，岂有我能为施，既知无我，则无希望福报之心，是名施空；二受空谓既体达本无我为能施之人，亦无他人为受施之者，是名受空；三施物空物即资财珍宝等物，谓能体达一切皆空，岂有此物而为所施，是名施物空。——《能断金刚般若波罗蜜多经论释》卷上

199 关于有漏与无漏的善根，从本体角度而言，胜义所摄的一切善根，是无漏善根；世俗所包含的一切善根是有漏善根。从道的角度来说，加行道和资粮道的一切善根是有漏善根；见道修道的所有善根是无漏善根。就善根本身来说，一切福德资粮是有漏善根；所有智慧资粮是无漏善根。从入定后得的侧面而言，圣者入定是无漏善根；后得的所有善根是有漏善根。从助伴的角度来讲，相似、真实智慧所摄持的一切善根是无漏善根；没有被相似和真实智慧所摄持的所有善根是有漏善根。入定后得无二无别、有寂无二无别的大手印、大圆满、大中观的一切见修行本体是无漏善根；现相是有漏善根。

◎ 有何过患

如果不承认因果，就不会承认前后世；不承认前后世，就会造各种恶业。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：不承认因果，不承认前后世，这是所有见解中最低劣的见解，这种人可能造各种各样的恶业。《涅槃经》²⁰⁰ 亦云：“不见后世，无恶不作。”

并且，如果承许无因无果，作者、作业以及所用作法就都不能成立了。比如工人修路时，作者工人，作业道路，所用作法工具、水泥等都不能成立；法师讲法时，作者法师、作业听受者、所用作法经论等也不能成立。如果对此一概否认，就会堕入世间一切无作的过失，也与现量相违。

²⁰⁰ 全称《大般涅槃经》，有大乘小乘之二经，小乘之大般涅槃经三卷，晋法显译；大乘之大般涅槃经，北凉昙无讫译称为北本涅槃。全经分寿命、金刚身、名字功德、如来性、一切大众所问、现病、圣行、梵行、婴儿行、光明遍照高贵德王菩萨、师子吼菩萨、迦叶菩萨、憍陈如等 13 品，主要阐述佛身常住不灭，涅槃常乐我净，一切从生悉有佛性，一阐提和声闻、辟支佛均得成佛等大乘佛教思想。其理论与部派佛教中的大众部义理颇有契合之处，与《般若经》《妙法莲华经》的重要思想也有一致的地方。此经还常常引用《华严经》的某些义理，两者思想相通。

另外，还会有无罪福业、无苦乐果的过失，下面颂词会具体宣说。

卯三（以无罪福而破）：

若无作等法，则无有罪福。

罪福等无故，罪福报亦无。

如果名言中没有作业等法（等字包括作者和所用作法），就不会有罪业与福业。如果罪业与福业等不存在，由罪福所生的苦乐果报也不会有。

本颂是承接上文继续推导：如果名言中没有作业等法，整个世间就没有罪业和福业了，因为作业等法是罪福业的能遍²⁰¹之故。（能遍是指概括众多部分概念的总体，是因明中的一个专业用语。比如，说万法具有无常的能遍，即指每一个法的本体上都具有无常的体性。）如果没有罪福业，其苦乐的果

201 能遍：也即外延。概括众多部分概念的总体。如瓶是概括金瓶、陶瓶等一切瓶类的能遍，也即金瓶、陶瓶的总概念。又如“常”，是“非所作性”之能遍，“无常”，是“所作性”之能遍。

报也不会有。

从罪业角度讲，如果没有作者和作业，那么世间的造罪者和十不善业等都不会存在，这样恶趣等所有苦果也都成了子虚乌有。从善业角度讲，如果没有作者和作业，那么十善业、四禅八定²⁰²等世间福德，以及六度、四摄等出世间资粮都不能成立，如此一来，人天乃至出世间的安乐果报也都不会有。

但这完全不合理，因为世间的善恶因果毫厘不爽，永远不会空耗。正如《百业经》云：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。”众生所造的一切善恶业，纵经百劫也不会失坏，因缘聚合时，善恶之果一定会成熟于自身。

对于具有正知正见的人来讲，肯定不会承认善恶业及善恶果不存在。当然，如果对方是顺世外道等不承

202 四禅又作四静虑、色界定。即色界天的四禅（一禅、二禅、三禅、四禅），色界天的四禅与无色界天的四无色定（空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定），合称八定，故知八定包含四禅。

认因果的宗派，也无法说服他们，因为他们本就认为世间没有什么福德或罪业。

但是，此处的对方主要指小乘有部为主的内道宗派，他们必定不敢这样承认，因为佛在经中明确说过因果存在、善恶果报是由善恶业所生。如《涅槃经》云：“善恶之报，如影随形”，善恶报应就像影子随着身体一样，跟随着自己不会空耗。《华严经》亦云：“一切诸报皆从业起”，意即一切苦乐报应皆从恶业与善业中发起。

卯四（无罪福报所导致之过失）：

若无罪福报，亦无大涅槃。

诸可有所作，皆空无有果。

如果没有罪业和福业的果报（罪福即指善恶），也就没有大涅槃果。而且，一切所作也都成了空耗，没有任何果报。

此颂是承接上一颂继续分析，上一颂讲到，如果作业等不存在，就不会有善恶业和善恶果报。此颂是分析，如果善恶果报不存在，从福果的角度讲，就不会有大涅槃，并且一切所作都成了空耗。

◎ 从出世间角度讲，不许果报不合理

藏文当中，大涅槃有解脱和涅槃两种含义：解脱指声缘阿罗汉从轮回中获得的暂时解脱²⁰³；涅槃指佛陀获得的无上圆满菩提果，即真正的大般涅槃²⁰⁴。

如果解脱、涅槃的果报不存在，出世间的因果规律将全部毁坏。如果这样承许，就不是释迦牟尼佛的后学者了。颂词前两句主要从出世间因果正见的角度推出对方观点不合理。

203 小乘之涅槃，离分段生死，未脱变易生死，故非圆满之解脱；无身无智，故不具众德；非觉性，故不名般若；非为功德法所依，故不名法身。

204 大般涅槃：指大灭度、大圆寂，为佛完全解脱之境地。据天台四教仪集注卷上之说，大者，为法身；灭者，为解脱；度者，为般若，即三德秘藏。

◎ 从世间共称角度讲，不许果报不合理

“诸可有所作，皆空无有果。”而且，一切所作也都成了空耗，无有任何果报。

从世间共称的角度讲，不许罪福果也不合理。如果没有果报，世间一切劳作都将失去意义，这样农民虽然春天辛苦耕种，秋天却毫无收获；牧民虽然每天放牛，却得不到乳汁维持生活；工人虽然天天打工，却赚不到一分钱……谁会这样承认呢？

很多工人挣钱非常辛苦，他们赚钱之后不仅要养家糊口，还要供自己喝酒、抽烟、打麻将。昨天我看到一个工人一直在抽烟，就问他：“你一个月在烟上要花多少钱？”他说：“最少也得 78 元钱，三条烟。”我们道友每个月的生活费也不过如此，如果像他这样，光是买烟就花完了。他每天起早贪黑地劳作，却把辛苦挣来的很多钱用在抽烟、喝酒等恶业方面，令自己的今生来世感受诸多苦果，真的非常可怜！

这些工人虽然不信佛，却也相信因果，知道自己现在辛苦干活，到了冬天就能攒很多钱回家。如果不承认他们的所作所为，说没有任何果报，他们也不会承认的。

颂词只分析了出世间的善果，没有提及恶果，实际上可以类推：从罪果角度讲，暂时的罪报——人们在世间感受的病苦、贫穷等各种痛苦，以及究竟的罪报——地狱、饿鬼、旁生三恶趣的痛苦，也都不应有。

◎ 为何以胜义世俗结合的方法破

果仁巴大师分析说：以上四个颂词，中观宗是将胜义理与世俗理结合在一起，即不分胜义世俗的方式破斥对方。

为何这样破呢？因为在《中论》第二十四品《观四谛品》里，对方认为，如果一切成空，三宝、四谛也不应该存在了，但这显然不应理。对方给我们发了很多这

方面的太过。在本品中对方也认为，如果作者作业不存在，在世俗当中是不应理的。

为了破斥对方这一观点，此处龙猛菩萨采用了不分胜义和世俗，即结合的方式来破：如果作者和作业实有存在，互相就无须观待；如果互不观待，因果就不能成立，由此作者、作业及所用作法就无法安立；如果没有作者等三相，善恶业、善恶果，以及涅槃等都不能成立，这将与世俗因果正见相违。按照对方所承许的观点进行推断之后，对方就哑口无言了。可见，中观宗是完全站在公平的立场上进行推证的。

了知这一点非常关键！如果不明白为什么抉择胜义空性要用世俗业因果的道理来推断，对此产生了很多怀疑，就无法对中观理证生起定解。

◎ 承许万法为空，并不失坏因果

对方又辩驳说：你们承许万法空性，为何不失坏善恶业及果报呢？

中观宗回答：我们没有这种过失，因为在后得位看待众生的分别心，我们也随顺成立因果，并不会遮破，但在抉择万法究竟实相时，我们不分名言与胜义，遮破一切承许。

至此，“以否定的方式而破”已经宣讲完毕。下面讲“破同品作作者”的第二个科判“破共同同品”。

子二（破共同同品）：

所谓共同同品，即作者与作业都是定不定二俱的体相。

作者定不定，不能作二业。

有无相违故，一处则无二。

定不定二俱的作者，不能作定不定二俱的作业。因为有无二者相违的缘故，同一处无法共存此二法。

前面分析过，决定的作者作决定的业、不决定的作者作不决定的业两种情况都不合理。当时是分开破，现在是把定和不定两种作者合在一起，把定和不定两种作业也合在一起，即观察二俱的作者能否作二俱的作业？观察之后也不成立。为什么？

“有无相违故，一处则无二”，因为有无（决定不决定）二者相违，无法在同一处共存。比如，一个人如果是砍柴者，那么非砍柴者在他身上就不能成立；所砍木柴如果是所作业，那么非作业在它上面就不能存在。作者和非作者、作业和非作业完全相违，绝不会在一法上并存，就如阳光与黑暗、水和火无法在一处并存一样。

小乘饮光部²⁰⁵ 承许这种不可思议的二俱作者作不

205 小乘饮光部：音译作迦叶遗部、迦叶维部。又称饮光弟子部、善岁部。乃小乘二十部之一，亦为五部律之一。系佛陀入灭三百年顷，自说一切有部中分裂出者。此部派之祖为迦叶波，乃上古饮光仙人种，故以饮光为姓。据传，上古有

可思议的二俱作业。但实际上，这样第三品作者和作业的体性无法成立，因此，他们的观点不合理。

一仙人，其身有金光，能饮诸光，令不复现，故称饮光仙人。此部派之教义，类于有部及法藏部，主张一切诸行必灭于刹那之间。谓烦恼未断，业果未熟，即是过去有体；若烦恼已断或业果已熟，过去其体即无。

第 34 课

今天继续学习第八品《观作作者品》。在我的感觉中，《观作作者品》不是很好懂，但也不是特别难懂，只要大家认真看几遍，应该没有什么问题。

今天讲破违品作作者。所谓违品作作者，是指作者和作业的种类不同，分为六种：一、作者决定，作业不定；二、作者决定，作业定不定；三、作者不决定，作业决定；四、作者不决定，作业定不定；五、作者定不定，作业决定；六、作者定不定，作业不定。

龙猛菩萨此处使用的推理非常巧妙，在破完了同类作作者之后，又遮破了不同类（违品）作作者，如此一来，就遮破了作者和作业存在的所有方式，推出了作作

者不存在的结论。

癸二（破违品作作者）分二：一、破一作者作不同之一作业；二、破一作者作不同之二作业。

子一（破一作者作不同之一作业）：

首先破一个作者作不同的一个作业。

有不能作无，无不能作有。

若有作作者，其过如先说。

一个决定的作者，不能作一个不定的作业；一个不定的作者，不能作一个决定的作业。如果认为有这样的作业和作者，其过失在前面破同品作作者时已经宣说过，类推即可。

颂词第一句中的“有”指决定作者，“无”指不定作业；第二句中的“无”指不定作者，“有”指决定作业。

如果没有讲义，可能谁都不懂有、无所代表的意思。青目论师²⁰⁶造过一部《中观论释》，鸠摩罗什大师将其译成了汉文，里面对这一颂解释得较清楚，像这样古代大德的论著非常珍贵。

在《般若灯论》里，智识译师（波罗颇蜜多罗）将此颂前两句译为：“有者不作无，无者不作有”，意即，存在的作者不能作不存在的作业；不存在的作者不能作存在的作业。这种译法可能好懂一点。

若详细分析，“有不能作无，无不能作有”的每一句都可以从作者和作业两个方面，即总共从四个方面进行观察：

206 青目论师：（生卒年不详）印度婆罗门种姓，公元四世纪时印度僧人。此人古来没有传记记载，所以事迹不详，只有所著的《中观论释》一书，此注释在中亚一带极为流行，后由鸠摩罗什大师传入中国。鸠摩罗什大师将青目的注释与《中论》颂同时译为汉文，对中国三论宗的形成影响非常大，如三论宗所主张的“于二谛和教二谛”的思想就是依据青目的《中论注释》而建立。由于青目所注释的《中观论释》与龙树的《无畏论》大致相同，此中观法门不仅大兴于印度，同时也传播到周围各国，自然也传到了西域之龟兹沙车国。

◎ 分析 “有不能作无”

作者方面，如果是决定的作者，则不能作不决定的作业，因为其自身已经具足了行为和作业之故，比如，陶师要观待所作的陶瓶（作业）才能成为作者，如果没有作过陶瓶，就不能称为陶师；有杀猪等杀生行为的人才能叫屠夫，如果一个人没有这样的恶行，就不能叫屠夫。也就是说，决定的作者必定有行为和作业，因为如果他不观待作业而成立，就成了无因生。既然决定的作者已经有了作业，就不能再有作业，否则就会有两个作业、两个作者的过失，或者有第二个作业无因生等很多过失。

从作业角度讲，如果此作业是非作业（本体尚未成立的作业），就不可能有决定的作者，因为与非作业观待的作者不能成立之故，比如，如果杀猪这件事从未发生过，就不能说有杀猪的屠夫。假如有这样的作者，他就会有无因生，即不观待作业而产生等很多过失，这样一

来，花农在虚空种鲜花的说法也能成立了。

◎ 分析“无不能作有”

作者方面，如果是不决定的作者，则不能作决定的作业。前面分析过，非作者不能作非作业，因为作者和作业都不成立，如果能作，互相都成了无因生。同样，非作者也不能作决定业，就像一个人如果没有杀猪的行为，即他作为杀猪者的本体尚未成立，如同石女儿一样，他就不可能作杀猪的业。如果能作，那么石女儿也可以有作业了。

从作业角度讲，如果是决定的作业，则不能有不决定的作者。因为，如果作业已经成立，它必然已经有了与之观待的作者，这样就不能再由其他作者来作，否则就会有两个作者的过失，或者有第二个作者无因生等很多过失。

◎ 非作者变为作者不合理

可能有人认为，一个人虽然以前是非作者，但有了行为之后，就变成了作者。比如，一个人开始不是屠夫，当他有了杀猪行为之后，就变成了屠夫。当然，在未经观察的名言中，就虚幻的假象而言，这样安立也无可厚非，但若从对方所承许的实有角度讲，这种说法不能成立。为什么呢？

因为按照对方观点，非作者的本体是实有的无，这样无论积聚多少因缘，也不可能令其发生转变而成为作者。如果能舍弃非作者的本体而成为作者，就说明非作者本身非实有；如果不舍弃非作者的本体而成为作者，转变则不能成立，因为相违的二法无法在一本体上并存。可见，非作者变成作者的说法不合理。

通过以上观察，最后可以得出这样的结论：从作者角度讲，无论是定作者还是不定作者，都无法作任何作业；从作业角度讲，无论是定作业还是不定作业，都无

有任何作者来作。

◎ 行为互违而破

这一颂是对作者和作业在决定方面相违进行分析。另外，从行为互违的角度讲，定作者作不定业、不定作者作定作业也不合理。比如，我依靠讲法的行为而成为法师，我作为法师，如果没有讲法的行为，则是不合理的；反之，我如果还不是法师，那给别人讲经说法也不合理，因为作者和作业在行为方面相违，无法相应之故。

◎ 不与疑惑并存

这一颂稍微有点难懂，希望大家能反反复复思维，最好课后互相讨论一下。我们往昔在中观方面串习得很少，对于甚深的中观理，除了少数特别聪明的道友以外，大多数人想要马上接受确实有点困难，但只要不断思维、

串习，慢慢就会理解的。

大家千万不能因为不懂就放弃了，每天应把所学的每一个推理都研究明白。如果今天这个科判或颂词稀里糊涂过去了，明天那个颂词不懂也不去想了，最后很多法义都没有抓住，这样非常可惜！如果在课堂上没听懂，就要在法师们辅导的时候再三思维。

子二（破一作者作不同之二作业）分三：一、破作者作不同之二作业；二、破非作者作不同之二作业；三、破二具作者作不同之二作业。

这个科判主要是分析，一个作者不能作与其不同的两种作业，首先讲一个决定的作者作不同的两种作业不合理。

丑一（破作者作不同之二作业）：

作者不作定，亦不作不定，

及定不定业，其过先已说。

藏文译本颂词：

决定之作者，不作不定业，

及定不定业，其过先已说。

如果是决定的作者，则不能作不定业，以及定不定二俱的作业，其过失先前已经宣说过。

如果一个决定的作者有作业，那么该作业不离三种，即决定、不定，或者定不定二俱的作业。其中决定作者作同类的一个作业（决定作业），以及作不同类的一个作业（不决定作业），都不能成立，前面已经分析过。此处主要分析，一个决定的作者不能作不同的二业——非决定作业和定不定二俱的作业，破法前面也已宣说过。都是怎样说的呢？

本品首先破的是决定作者作决定业：作者如果决定，就无需观待作业，若此作业还能成立，则成了无因

生；作业如果决定，则无需观待作者，若此作者还能成立，也成了无因生。因为有无因生、互相不观待、或者有两个作者、两个作业等过失，所以决定作者不能作决定业。

决定的作者也不能作不定业。首先，从作业角度讲，既然业尚未成立，无有任何本体，就不可能与作者有任何关系，比如，说一名法师作了一个未讲法的事情根本不合理。其次，从作者角度讲，决定作者自身已经有了作业，这样就不能再有作业，否则，就会有两个作者、两个作业的过失，或者此作业有了无因生、不观待等很多过失。

决定的作者也不能作定不定二俱的作业，因为定与不定二种相违的体相无法在同一作业上并存。比如，要么是佛法，要么是非佛法，不可能有佛法非佛法同时并存的一法；黑暗和光明也无法在同一处具足。同样，要么是作业，要么是非作业，既是作业又是非作业的一

个第三品作业根本不存在。既然无有这种作业，作者就不可能作。

如果一个决定的作者不能作任何一种业，那么一个决定作者作不同之二作业的说法自然也不成立。

大家最好能经常运用所学观察一下生活，比如，看见工人修路时，就应想，所谓的修路不能成立。首先，工人作为作者不成立，因为通过三时观察，作的动作并不存在，既然如此，就无有与之观待的工人作者（也可以通过离一多因等方法进行观察）。假如工人能够成立，他作的是决定、不决定，还是定不定二俱的作业呢？观察之后三种情况都不合理。由此可知，虽然名言中有工人修路的显现，但它实际并不成立。

我现在正主管学院的修路工作，所以常用修路来举例。如果大家看到工人修路时，也能经常以中观理这样分析，想通达无作者作业的道理应该不会很困难。

丑二（破非作者作不同之二作业）：

若作者不定，不作决定业，
及定不定业，其过先已说。

（该颂词原译中缺漏²⁰⁷。）

如果是不决定的作者，则不能作决定的作业，以及定不定二俱的作业，其过失先前已经宣说过。

比如，不决定的修路者，不可能作决定修路之事业，以及修路不修路二俱之事业。为什么？

首先，非修路者不能作修路之事业。从作者角度讲，如果一个人不具修路的行为，修路者的本体就不能成立，既然作者不成立，自然不会有修路之事。如果修路之事成立，就会有无因生的过失。从作业角度讲，如果所修道路是决定的作业，则它已经有了作者，如此就不能再

207 鸠摩罗什大师的译本中没有这一颂，但藏文译本中有。

成为任何作者的所作业，否则会有两个作业、两个作者的过失，或者有此作者成为无因生的过失。因此，非修路者不能作决定修路的事业。

其次，非修路者也不能作修路非修路二俱的事业。刚才分析过，非修路者的本体不存在，不能作任何作业。再者，即便非修路者可以有作业，也无法作修路不修路二俱的事业，因为修路不修路两种相违的体相无法在同一体上并存。

通过以上分析便可推出，一个不决定的作者不可能作任何一种作业，既然如此，他作不同之二作业的说法也不可能成立。

◎ 梦中识梦

最后，我们就能清晰地认识到，虽然名言中有工人修路等显现，但真正观察时，作者和作业无论怎样安立

都不合理，就如在梦中修路、在空中种花一般虚幻不实。

虽然这些显现并不真实存在，但是众生尚未从无明大梦中醒来之前，会一直做这样的梦。为什么？这是由于众生共同的业感²⁰⁸成熟所致，现阶段我们暂时还破不了，其实也没有必要破，因为中观宗的所破并非显现，而是众生相续中的实执。

迷乱的心难以自觉其迷乱，只有借助中观推理才能趋入真实义。中观推理非常严密，具有较强的说服力，一个人无论是否承认佛教，只要具有一定智慧，就会自然被吸引。比如修路者修路的说法，未经观察时虽然可以说，但推证之后并不成立，对方找不出任何理由反驳。

中观见被称为狮子吼的原因正是如此。狮子乃兽中之王，最具权威，它发出的狮吼声能震慑群兽，谁都不敢与之抗衡。同样，中观狮吼声能破除一切戏论，任

²⁰⁸ 共业，谓众生共通之业因，能招感自他共同受用之山河、大地等器世界，此乃依报之业；而个人之业因，能招感个人受用之五根等正报之业者，则称为不共业。

何人都无力辩驳。

◎ 做随法行者

大家不应仅以崇拜之心而对佛陀、龙猛菩萨生信，这样的修行人叫随信行者²⁰⁹，他们不能算是真正的智者。真正的智者应该是《定解宝灯论》和《中观庄严论释》里所说的随法行者²¹⁰，他们因真正通达了法理，故对释迦牟尼佛，以及开显佛陀密意的龙猛菩萨和无著菩萨等圣者生起了不退转的信心。这时他们内心深处已经完全明白，任何世间人的智慧，都无法与佛菩萨的智慧相比。大家一定要通达如来密意，做一名真正的智者！

智者一般都对有价值的书籍非常重视。藏传佛教有一位土登尼玛活佛，他虽然身居国外，但却一直对藏传佛教的法本特别关注。前不久，他去藏地智钦寺的时

209 随信行者：是钝根者，先前行道时信仰他人的词句进而跟随方证真谛。

210 随法行者：是利根者，不仅仅是诚信于此，而且随从佛经等法义而现证真谛。

候，听说我们这里有一部《量理宝藏论》新著疏，就专门派人来请。我们有的人可能不是这样，觉得法本对自己来说无所谓，还不如吃一个大大的苹果，水果的味道多好啊！尤其是尼泊尔的石榴、芒果、枇杷……（众笑）

本品主要讲了作作者不成立的道理，或许有人会想：这与我们成佛没有多大关系吧？并非无关，这些推理可以彻底打破我们相续中根深蒂固的实执，否则，凡夫人无始以来的习气很难消除。正因为中观推理无懈可击，在其面前我们才会心悦诚服，才会对空性见真正生起定解。

丑三（破二具作者作不同之二作业）：

作者定不定，亦定亦不定，
不能作于业，其过先已说。

如果作者是定不定二俱的作者，则对于决定和不决定的两种作业都不能造作，其过失前文已经宣说过。

此处的作者，是指既决定又不决定的二俱作者，自身具有相违的体相。这样一个作者，不能作决定的业，也不能作不决定的业。

此颂与昨天最后一颂看似相同，但意义并不一样，大家需要分辨清楚。

昨天的颂词“作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二”，意思是，定不定二俱的作者，不能作定不定二俱的作业。是从作者与作业同品方面破。比如，如果我既是修路者又不是修路者，则我不能作既修路又不修路的事业。为什么？因为在同一物体上不能同时存在两个相违法的缘故。

本颂是说，定不定二俱的作者（这与昨天的作者一样），不能作决定的作业，也不能作不决定的作业。是从两种作业方面进行观察。作者与作业都是异品。

为什么定不定二俱的作者，不能作决定或不决定

的两种作业呢？因为，从作者角度讲，定不定二俱的作者本体不成立，所以不能作任何作业；从作业角度讲，决定的作业已经有了作者，所以不能再有作者，不决定的作业本身不成立，所以无有作者。

今天只讲这几个颂词。下次我提问时可能会比较严格，希望大家一定把它们搞明白。如果课上没听懂，就要好好参加辅导；辅导后还不懂，就要反复研讨。如果把推理理顺了，其实没有什么不懂的；如果没理顺，理解起来就会有点困难。

第 35 课

希望大家课后能反复思维法义，最好能翻阅一些相关讲义，这样不仅可以开启智慧，也能加深印象。如果只在颂词上大概过一遍，《中论》真正的密意恐怕很难在你的相续中成熟。

无论学习任何法，下一番苦功才会真正有所得，就如《格言宝藏论》中所言：“智者学时即困苦，贪乐安住不成名，贪图微小逸乐者，彼将不会得大乐。”意思是，智者在学修阶段都会备尝艰难困苦，如果贪求安乐享受，就不会功成名就，那些贪图微小逸乐的人，不可能得到究竟的大乐。

大家可以观察一下，看看自己是否对作作者不存

在的道理生起了定解。具有定解非常重要！否则境界很容易退失。如果能将中观法理真正融入相续，以后无论任何时候都不会忘记，这一点大家一定要注意！

◎ 作作者只是看待而有的假法

通过以上观察，作者和作业以任何方式存在都不合理，以此抉择出两者皆无自性。

但对方并未心服口服，仍然强词夺理道：你们如果对因果、作者与作业的安立一概否认，就成了不折不扣的毁谤因果等名言的修行人。

中观宗驳曰：我们虽然遮破了作作者等，但并未毁坏世间名言，我们承许因果、作作者在名言中可以看待而假立成立。

壬二（宣说作与作者互相看待）：

因业有作者，因作者有业，
成业义如是，更无有余事。

观待作业才有作者，观待作者才有作业。在名言中，作者及作业之义应该如是成立，除了这种观待而有的假相以外，不存在其余的真实本体。

通过前面观察，中观宗得出了作者和作业没有真实自性的结论，但在具有迷乱习气的众生面前，作者和作业的显现却是无欺存在的。因此，在名言中可以承许它们假立成立。

应如何安立呢？“因业有作者，因作者有业”，观待作业而有作者，观待作者而有作业。这样安立不但没有毁谤名言的事实，而且可以让业果与能作所作等合情合理地建立。

比如修路，依靠修路之事，修路者得以成立，即有了作业，与之观待的作者才会出现；反之，因为有了修

路工人，看待他的所作之事可以成立。两者是互相看待的因果。

虽然名言中可以这样安立，但也要知道，看待而成立的法不可能具有自性。比如父亲和儿子，虽然世人都认为两者存在，然而事实并非如此。《入行论·智慧品》云：“无子则无父，无父谁生子？无子也无父，如是无心境。”意思是，没有儿子就无法安立父亲，父亲必须看待儿子才能成立，由此可知，父亲没有真实自性，只是一种假名；既然父亲不存在，与之看待的儿子也不能成立，心识和外境也如父子一般看待而成立，故也是假立之法。

事实上，包括作作者在内的世间所有因果，都是看待而成立的，既然看待才有，就必然是假法，不可能具有真实自性。

总而言之，中观宗在安立名言时，也会随顺世人承许显现存在。就像空中所现的彩虹，虽然本体了不可得，

但它确实有红黄蓝等颜色的显现。所以，承许万法显现存在非常有必要。另外，对于很多中观应成派不能直接调化的众生，中观派以建立名言的方式可以进行度化，比如，后代的经部行中观²¹¹和瑜伽行中观²¹²分别以经部宗与唯识宗的观点来建立名言，以接引渐次根机者。

虽然中观宗可以这样承许，但这只是安立名言的一种方法，除此以外，诸法不存在任何成实的理由。

壬三（以此理类推他法）：

如破作作者，受受者亦尔。

及一切诸法，亦应如是破。

211 经部行中观：不承认自证分、且主张外境以自相而存在的中观自续派。创始人是清辩论师，传入汉地的代表作有《般若灯论》和《掌珍论》。

212 瑜伽行中观派：主张有自证分而不承认外境的中观自续派，就是瑜伽行自续派的定义。公元 7、8 世纪后，大乘佛教中观学派与瑜伽行派开始接近，互相融合，形成一种新的佛教思想，后称中观瑜伽行派或瑜伽行中观派。此派创始人是公元 8 世纪东印度僧人寂护论师。他站在中观学派立场上，采纳瑜伽行派的唯识学说，认为只有承认“唯识无境”的观点，才能真正理解中观的“无自性”，由此倡导融合大乘空有二宗。寂护论师的弟子莲花戒、师子贤论师等人继续传播这一思想。

就如遮破作业与作者一样，受与受者也可用同样的方法遮破，一切诸法也应如是遮破。

通过前面观察，我们推出了作作者不成立。也可以把这些推理用在受和受者方面。所谓受者，即在轮回中感受业果的众生；所谓受，即苦、乐、舍。比如，我们是感受业果者，所感受的是自己的善恶业所带来的快乐或痛苦等；又如，我们是享受者，所享受的对境是色声香味等法。类推之后便可了知，受受者为主的一切法都不存在。

世间千千万万互相观待的法，比如，见和见者、听和听者、法相和事相，所生与能生、所去与能去、所见与能见、量与所量、支和有支等等，都可以按照作作者的观察方法来破，主要从两方面观察——观察同品和违品。观察之后就会知道，所有观待的法都没有实有本体，而世间一切万法都是观待而成立的，因此，万法皆无自性可言。

大家可能产生疑问，既然一切法已经包括了受受者，为什么颂词中要单独提到它们呢？宗喀巴大师在《理证海》中分析说：一方面，对方认为受是我执的根本，所谓的我是享受者，很多外道也持有这种观点，为了打破这种俱生我执，所以提到受受者；另一方面，也是为了承接下文，因为这与下一品的内容紧密相连。

◎ 思所生慧才能引生真实定解

大家在闻思中观时一定要重视观察，观察是通达中观必不可少的途径，以此引生的思所生慧，可以断除我们相续中的各种增益²¹³分别，之后远离垢染的定解才能真正显现。

麦彭仁波切说：依靠教证而生的信心与依靠理证

²¹³ 增益：是指本来不存在的法，人们却认为存在。苦谛有苦、空、无我、无常四个相，集谛有因、集、生、缘四个相，灭谛有灭、寂、妙、离四个相，道谛有道、如、行、出四个相，总称十六行相。这些相只是名言中存在，胜义中都不成立，比如前面讲苦，苦也不存在、非苦也不存在；讲无常，常不存在、无常也不存在；讲无我，我不存在、无我也不存在……每一个智就都离开了两边，十六种智共离开了三十二种增益。

而生的信心有很大差别。就如《定解宝灯论》开头所说：“于基道果一切法，生起真实之定解，听闻生信此二者，犹如道与彼影像。”意思是，无论趋入显宗或密宗的任何一乘，对于基、道、果所摄的一切法，自己通过闻思修，以智慧抉择而生的真实定解，与由听闻他人所说而生的信心，此二者就如同道与道的影像一般，一者为真实定解，一者仅是相似定解。

很多人觉得释迦牟尼佛非常了不起，单凭一种信仰而皈依了佛教，但这种信仰不一定能经得起时间的磨砺和灾难的考验。若是依靠智慧反复观察最终产生了定解，那么无论遇到任何违缘，信心都永远不会退转。

文革时期，无神论和唯物主义极度盛行，很多佛教徒，包括有些法师也开始毁谤佛法。他们由佛教徒变成诽谤者的原因是什么呢？就是因为在他们的相续中只有浅层的信仰，没有经过再三观察所引生的真正定解。如果相续中具有真实智慧，无论遭受社会、环境的任何

灾难、违缘，信心都不会被摧毁。

作为佛教徒，我们一方面要深知人生无常、寿命短暂，进而精进修道；另一方面也要明白修行之路艰难曲折，期间会遇到社会、家庭的各种变故，恶友、外境的种种诱惑。面对重重违缘，如果仅有信心而没有智慧，将很难平稳度过。如果通过再三观察，内心真正对佛陀无垢智慧生起了不退转的信心，那么无论遇到任何违缘，信心都不会动摇。当然，仅有智慧没有信心也不行，但最根本的是要有智慧。

要想生起真正智慧，闻思修中观非常重要！麦彭仁波切在《定解宝灯论》中辨别外道与佛教如来藏的时候说：大圆满是极深奥的法门，难以证悟，如果没有依靠闻思中观彻底断除对实相的增益，或者不了知甚深窍诀要点盲修瞎炼，大多数人都会有与此雷同的危险：对本来清净未获得定解，心中仍留恋着一个“既不是有也

不是无²¹⁴”的基，这样终究一事无成，实际上，这样的修行已与外道修行无异。尊者的意思是，大家一定要通过闻思中观生起空性智慧，否则难以辨别内道与外道的差别，因为外道也有很多类似大圆满的法语教言，如果混淆不清，就会误入歧途。

全知无垢光尊者在《七宝藏》中也说：“在我之后，只有闻思究竟的人才能证悟无上大圆满。”

可能有人会想：“不用闻思吧，中观、因明的观察只是增加分别念而已，我们无须这样分别，只要如如不动地安住在自己的本具智慧中就可以了。”

如果你真能安住，当然非常了不起，我也很随喜，但末法时代，众生的邪分别念非常炽盛，并且无始以来串习至今，若没有殊胜的福德智慧，想要安住恐怕很困

214 《定解宝灯论》云：“有说非有非无心，即是光明之法身。彼亦自诩已证悟，声称虽然未多闻，了知其一解一切，如是说法真可笑！非有非无大圆满，远离一切四边戏。若详观察汝观点，既不敢说存在有，亦不能说不存在，实则有无此二边，抑或非有非无边，无论如何不超此。彼心非有非无者，心中常存此念头，彼与不可思议我，仅名不同义无别。”

难。再者，依靠闻思中观、因明而获得的断除增益分别的智慧，并非一般的分别念，一般的分别念是轮回之因，而这种智慧则是解脱的根本。若每天通过闻思中观对空性智慧进行串习、忆念，怎能不助你断除轮回呢？因此，千万不要把这种分别妙慧当成平庸的分别念，分别妙慧和分别妄念在第六意识、心所²¹⁵上有一定的差别。

我始终认为，以理观察在学习中观的过程中非常重要！如果通过再三观察，自相续真正具有了不可思议的般若智慧，就会对三宝生起不退转的信心，这样以后纵遇命难也不会舍弃。

比如文革期间，很多人都在批判“佛法是一切万法真理”的说法，但有位上师却坚定地说：“你们因不懂佛法，这么说也情有可原，但我绝不会这么说，因为我已经完全懂得了深奥的佛法！”还有一位喇嘛遭受批斗

215 心所：又作心数、心所有法、心所法、心数法。从属于心王与心相应而同时存在，为种种复杂之精神作用。《大乘阿毗达磨》讲了五十一种心所，即遍行五、别境五、善心所十一、烦恼六、随烦恼二十、不定四。

的时候说：“佛法非常甚深，你们因不懂而毁谤，真的很可怜，但我绝不会诽谤三宝，因为我已深信不疑！”

我们作为三宝弟子，应该深刻反思：世人学了唯物论之后，遍计思想便能深深扎根于他们的相续中，而有些佛教徒在学佛多年以后，还会被环境轻易改变。这是什么原因呢？关键就在于对佛法没有生起真实定解。所以，观察、思维在学佛过程中极其重要！

辛二（以教证总结）：

总而言之，作者和作业以任何方式存在都不合理，由此推出两者不具实有的本体，既然没有作作者，万法就不可能存在。

此理在《般若波罗蜜经》中也有宣说，如云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非作者使作者，如是受想行识亦非作者使作者。若色至识非作者使作者，此是般若波罗蜜。’”此教证说明了，作者了不可得，无作

者是真正的般若波罗蜜多。由此亦可推出，作业乃至一切万法都没有任何自性。《现观庄严论》和《般若波罗蜜经》的究竟教义皆是如此。

《摩诃般若波罗蜜经》²¹⁶云：“舍利弗言：‘婆伽婆，无作是般若波罗蜜。’佛言：‘作者不可得故。’”

《涅槃经》云：“耆婆语阿闍世王云：‘大王，若闻佛说无作无受，王之重罪，即得清淨。’”

《入菩萨行论》云：“幻境非实有，能见心亦然。”

◎ 常反观自心，才会逐渐调伏自心

学完本品之后，希望每个人都能生起一种感觉，觉得作作者确实只是人们面前的一种幻像。暂时来讲，本

216 《摩诃般若波罗蜜经》，又称《大品般若经》，二十七卷（一作二十四卷、或三十卷、或四十卷），鸠摩罗什在姚秦弘始五至六年（公元403-404）译出。收在《大正藏》第八册、二二三卷。此经据《大智度论》卷一百说是二万二千颂，但印度南方另有二万颂的本子（《现观庄严论》所据本）流行，而玄奘法师所译《大般若经》第二会则是二万五千颂（见《法苑珠林》卷一百）。这些都是因时因地流传而有增减，但都是以《两万五千颂般若经》为经名。

体为单空，此为相似胜义；究竟来讲，执著空性的分别念也要消于法界，此为真实胜义。

《观作作者品》中讲了很多观察方法，大家平时应该经常运用这些来观察自己，逐渐断除自己的实执。以前曲恰堪布讲中观时说：中观胜义谛远离了一切戏论，如果你们认为自己已经明白了，那等会儿下课后，当自己的鞋被别人穿走时，观察一下自己是否生起了嗔恨心。如果生了很大的嗔恨心，就说明你对人我空性还没有真正懂。

当然，通达需要一个过程，不可能今天听一堂课，观察一下就能马上断除实执，没有这么简单。以恒心和耐心长期闻思修行，在实际生活中经常运用，不断观察自己，才会逐渐有所进步。

《中观根本慧论》之第八观作作者品终

《中论》第三品至第八品主要破法我；第九品至

十二品主要破人我。破人我分为“破人我之自性”和“破人我之能立”。其中“破人我之自性”只用第九品来宣讲，第十品至第十二品都是宣说“破人我之能立”，即对方认为人我存在的理由。

九 观本住品

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性——观本住品；二、破人我之能立。

己一（破人我之自性——观本住品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分三：一、破受者；二、以此理破受；三、彼二摄义。

辛一（破受者）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

本品主要破人我之自性。鸠摩罗什大师将“人我”

翻译成“本住”，意即，在众生相续当中本来安住、存在的法。

◎ 关于本住的不同观点

释迦牟尼佛涅槃后二百年左右，佛教声闻宗分成了四大部，之后又逐渐分成十八部²¹⁷。多数声闻乘都承许人无我，不承许法无我，但正量部等部分声闻宗却认为，人我应该存在，否则众生流转轮回、获得解脱都不能成立。

本品的对方，即指承许人我存在的声闻十八部中的正量部和犍子部等。他们承许的方式略有不同，有

217 小乘十八部：佛涅槃后百年依大天分出上座、大众二部；第二百年由大众部分出五部，即一说部、说出世部、鸡胤部、多闻部、说假部；又于第二百年末分出三部，即制多山部、西山住部、北山住部；合有八部之末家，加入本家之大众部则为九部。又上座部于三百年之初，分为萨婆多部、雪山部（萨婆多部〔译云说一切有部〕后世称为毗昙宗），后同于三百年，由萨婆多部分出犍子部，又由犍子部分出四部，即法上、贤胄、正量、密林山；次由萨婆多部更出化地部；次由化地部出法藏部；于三百年之末，由萨婆多部更出饮光部；于第四百年由萨婆多部复出经量部。萨婆多部共出九部加入雪山部为十部。复加前大众部之八部为十八部。其他有义净所见之十八部。以上十八部为末部之分派，加之以根本上座大众之二部为二十部。

些认为，人我以不可思议的方式存在；有些认为，人我和五蕴以能依所依的方式存在。《多给巴瓦》²¹⁸ 中云：“正量部、犍子部、贤道部、郁多罗部 [无上部]、法藏部五大派别的论师们宣称：补特伽罗是实有的。”

内道之间对于无我的问题有很多辩论。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中对各派的承许方式，以及所运用的教证、理证等做了广述，大家可以参阅。

关于本住（人我），外道也有不同的观点，有的外道认为，我是大自在天的本体，还有的外道认为，我是梵天的本体……

世人也都强烈执著有一个实有的我。可是，当被问到“我”是怎样存在时？他们或者答不出来，或者认为“我”就是身心。而对于身心五蕴中到底哪里有一个“我”的问题，却不愿再去观察。即使哲学家、科学家们对于“我是什么”也极少观察。

218 《多给巴瓦》是清辩论师著的一部中观论著。

其实，如果真正观察，想要通达无我之理并非难事。人们被假相迷惑而不自知，真的非常可怜！《般若经》云：“诸行以我与我所空”“若无众生，则寿命不可得。诸法如泡、如芭蕉、如幻、如虚空之电、如水月亦如阳焰”，以此宣说了无有本住之理。这与《金刚经》中所讲的四相²¹⁹不可得的道理基本一样。

为了阐述人我不存在之理，龙猛菩萨宣说了本品。

壬一（说对方之宗）分二：一、承许人我存在；二、人我存在之理由。

癸一（承许人我存在）：

眼耳等诸根，苦乐等诸法，
谁有如是事，是则名本住。

眼耳等五根以及苦乐等诸法，谁具有这些，就可以

219 四相：我相、人相、众生相、寿者相。

称为本住。

对方认为：谁能摄集眼耳鼻舌身五根、五境在内的色蕴，以及触、受、作意等心所（苦乐），乃至除此之外的其他诸蕴，谁就是本住。因为人我具有，所以人我就是本住。现在既然眼等五根以及苦乐等诸法真实存在，那么具足这些法的人我也应该存在。

除了学过中观、般若等法的少数人以外，大部分人都认为有一个我存在。虽然上至国家总统，下至街边乞丐，对我的执著方法千差万别，但认为我存在的观点却是一致的。

癸二（人我存在之理由）：

若无有本住，谁有眼等法？

以是故当知，先已有本住。

如果没有本住人我，那么谁具有眼等五根以及苦

乐等诸法呢？因此，应当了知本住先已存在。

对方认为：如果没有本来安住、存在的人我，那么眼耳鼻舌身等是谁的法呢？谁又能见色闻声、感受苦乐呢？就像尸体虽有眼睛却看不见，因为没有人我的缘故。正因为人我存在，眼耳鼻舌身五根才可以享用外境，意识才可以感受快乐痛苦等，才能拥有家具等各种物品；如果人我不存在，这一切都不能成立。譬如，天授存在，他才可以积累财产；如果天授像石女的儿子一样不存在，他积累财产的说法也就无从谈起。

我们一般也会这么想，觉得如果我不存在，我吃饭这件事肯定不成立，也不会有我的财产等，所以，在我所等法存在之前，我肯定存在。但这种观点并不合理。下面详细分析。

壬二（破彼宗）分三：一、破领受者于一切领受法前成立；二、破领受者于分别领受法前成立；三、破领

受者存在之理。

癸一（破领受者于一切领受法前成立）分二：一、破立我之因；二、破不观待我之因。

在破人我的过程中，经常会讲到领受者（能受）和领受法（所受）。领受者指人我；领受法指眼等五根、色等五境、苦乐等感受以及我所有之物等等。比如，我作为受者，见色法、听声音、闻香味等都是我的一种享受，我的房子、念珠等都是我所有之物，这些都是所受。

所受的范围比较广，鸠摩罗什大师用眼耳鼻舌身五根以及苦乐等感受来表示；藏文译本中经常从见法、闻法、觉法、知法等角度阐释。虽然说法各异，但意思都相同。只要领会了意义，不同的译文或解释不但不会障碍理解，反而会从不同侧面扩展你的思维。

总之，承许人我的宗派都认为人我是受的主体，一切所受法都由它享用。

子一（破立我之因）：

“破立我之因”，意即讲述安立我的因不存在之理。

若离眼等根，及苦乐等法，

先有本住者，以何而可知？

如果离开了眼等诸根以及苦乐等法，那么以何而了知先有本住人我呢？

中观宗驳曰：如果认为在眼耳鼻舌等内六处，以及苦乐等心所法，或者我的房子、我的住处等我所法成立之前，有一个实有的人我本住，那么他是怎样成立的呢？

实际不可能成立，因为见法、闻法等是领受者成立之因，现在作为因的见法、闻法等尚不存在，作为果的人我领受者怎么可能先成立呢？

对方辩驳说：能享受六境的领受者——人我，具有

独立的自性，可以不依靠他法而存在。

中观宗驳曰：如果承许人我这一共同的领受者可以独立存在，那么眼睛等局部的领受者，在不具备因——外境的情况下，也可以成立了，但这根本不合理。如果这样承许，那何为领受者，何为所领受呢？整个世间都会变得混乱无章。会有非领受者也有所领受，非所领受也存在领受者等很多过失，比如没有财产的人也可以叫富人了。

第 36 课

我们正在讲第九品《观本住品》。第三品到第八品主要抉择法无我，希望大家能分析一下为什么这几品抉择的是法无我。第九品《观本住品》主要抉择了人无我，遮破了萨迦耶见。前面讲过人我和法我之间的差别，对此大家一定要清楚。

◎ 《观本住品》也可抉择法无我

虽然本品主要抉择人无我，实际上也抉择了法无我。为什么呢？因为通过本品观察，最后可以推出受者和所受法都不能成立。受者是指人我，所受法是指法我（这是引申出来的意义）。所受法从能取角度讲就是眼等诸

根，从所取角度讲就是色等诸尘，这些都包括在五蕴当中，五蕴即是一切有为法。也就是说，五蕴的设施处从自相续角度讲属于人我，从广义角度讲属于法我。

◎ 通达人无我，即能通达万法真实义

对于本品所要阐释的内涵，大家也要深深体会。对于利根者来讲，在抉择人无我的过程中，只要稍微给他指点一下，就能通达人无我的境界，进而通达万法的真实义。

为什么说通达了人无我，就能通达万法的真实义呢？因为，当众生有了人我执之后，就会产生轮回之因——无明²²⁰，有了无明就会造业（行），然后就会受生轮回，同时法我执也会自然而然出现。何时断除了人我执，也就断除了轮回的因——无明，由此也不会再造业、轮回；如果在此基础上进一步修行，就能逐渐断除法我

²²⁰ 如《宝鬘论》云：何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。

执；断除了人法二执之后，就获得了究竟的涅槃。对于这些问题，《中论》后面还会详细宣说，了知这一点非常关键！

上节课讲了“破领受者于一切领受法前成立”的第一部分“破立我之因”，今天学习第二部分“破不观待我之因”。

子二（破不观待我之因）分二：一、不观待因极其过分；二、若如是承许则有妨害。

上节课我们分析了，在人我所享受的法前面，人我不可能存在。比如，在财产成立之前，富人不可能先成立，否则，富人就会有不观待财产而生，即无因生的过失。

下面分析，如果受者在所受法之前存在，将会有两大太过：一、所受法在受者之前也应该可以成立；二、受者、所受法无法安立。

很多道友在讲考时，只是口头上说看待的法如何如何，实际并没有深入分析。所谓看待，谁都能说得来，但看待有很多甚深含义，并不仅指这边那边、父亲儿子这样浅显的道理。对于此处所讲的看待是怎样安立的，大家一定要深入思维。

丑一（不看待因极其过分）：

若离眼耳等，而有本住者。

亦应离本住，而有眼耳等。

藏文译本颂词：

若离见法等，而有本住者。

亦应离本住，而有所受法。

如果离开了所受见法、闻法、受法、触法等，本住者（受者）可以成立，那么在离开本住（受者）时，所受法也应该可以成立。

刚才对方认为，本住（人我）在见闻觉知等所受法成立之前可以存在。此处我们用同等理给对方发太过——既然你们承许在所受法成立之前，人我可以存在，那么在人我成立之前，所受法也应该可以存在了。

比如，一个人见柱子，如果见者可以先成立，那么见柱子的见法也应该可以先存在。但这根本不合理，因为见者和见法互相观待，如同此岸和彼岸一样，一者不存在，另一者就无法安立。

又如，如果承许富人的财产存在之前，已经有了富人，那么富人成立之前，也应该有富人的财产了。但这显然不合理，因为富人和富人的财产是观待而产生的，离开了富人的财产，就不会有富人；离开富人，就不会有富人的财产。

同样，如果在木工活尚不存在时，木匠已经成立，那么在木匠尚不存在时，木工活也应该存在了。但能否这样承许呢？当然不能，因为有了木匠，才会有木工

活；没有木匠，木工活就不可能存在。

世人一般认为，木匠应该先存在，然后他才会作木工活，但这并不合理，因为，木匠是在作了木工活之后才能安立，如果没有木工活，木匠就不能成立。木工活和木匠观待而有，承许一者先成立，另一者后成立根本不合理。

丑二（若如是承许则有妨害）：

以法知有人，以人知有法。

离法何有人？离人何有法？

依靠所受法才能了知人我存在，依靠人我才能了知所受法存在。离开所受法哪里会有人我？离开人我哪里又会有所受法？

颂词中的“人”指人我本住，“法”指所受法。人我和所受法是互相观待而成立的，即依靠所受法才能了

知人我存在，比如，依靠所见色法才能了知见者存在；依靠所听声音才能了知听者存在；有了所吃食物，一个人才叫吃者。反之，依靠人我才能了知所受法存在，比如，依靠见者才能安立所见之法；依靠听者才能安立所听之法，等等。

◎ 因为看待，故无自性

如果像对方所承许，所受法成立之前存在受者，那受者要靠什么来安立呢？刚才前面讲过，如果所受法前受者存在，就会有受者之前所受法也存在的过失，因为依人而知法，依法而知人。如果两者一直这样互相看待，它们的自体就永远无法成立。宗喀巴大师在《理证海》中说：正因为对方承许人我实有存在，中观宗才能以此看待理遮破其观点。

“离法何有人？离人何有法？”既然受者、所受法互相看待才能成立，那离开所受法哪里会有人我？离开

人我，哪里又会有所受法？换言之，如果承许人我具有自性，就与此观待理相违。

佛护论师在《佛护论》中说：此颂前两句明确指出了人法之间的观待性，后两句则以反问的方式破斥——如果对方承许所受法成立之前存在补特伽罗受者（人我），那么受者成立之前也必定存在所受法，否则，受者依靠什么而安立？所受法又依靠什么而安立？由此可见，所谓各具自性、前后存在的人法无法合理安立。

◎ 观察设施处五蕴而断我执

另外，通过观察五蕴也可以直接遮破人我。人我的设施处是五蕴，人我是设施法，人我其实是依靠五蕴的设施处假立安立的。为何这么说呢？

比如，黄昏时分，人们将见到的绳索误认为是毒蛇，绳索可喻为我们的设施处——五蕴；错将五蕴认为是人

我，缘人我²²¹而产生人我执²²²，就如同把绳子误认为是毒蛇，缘毒蛇而产生蛇执一样。什么时候我们对毒蛇的恐惧感能消失呢？即了知这只是绳子而并非毒蛇。同样的道理，我们通过胜义理观察，了知所谓的五蕴只是一种假合而非我的时候，我们对五蕴就不会再耽著，之后通过修行就可以断除我执²²³。

癸二（破领受者于分别领受法前成立）分二：一、说对方之宗；二、破除彼宗。

上一科判是分析，在一切所受法之前，受者不可能存在。此处是分析，在分别所受法之前，受者也无法安立。

子一（说对方之宗）：

221 所破补特伽罗由自性成立或谛实，称为人我，它是我执所耽著的境。

222 人我执是指执著自相续五蕴为我的识。

223 《入中论》：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。

此处的对方主要指小乘犊子部。他们认为：如果承许在所有领受法之前存在人我，确实会有你们所说的过失，但我们承许的是，在分别所受法之前，受者人我应该存在。对方换了一个角度，想用另一种方式建立自己的观点。

一切眼等根，实无有本住，
眼耳等诸根，异相而分别。

藏文译本颂词：

一切见等前，实无有本住，
见等中他法，异时而分别。

在一切见法等之前确实无有本住，但在见等个别所受法前却存在人我，因为见等法可以异时分别成立。

对方说道：你们中观宗刚才说的有道理，一切见等领受法之前，确实不可能有本住，否则就会有不观待、无因生等很多过失，你们已经一针见血地指出了这一点，

对此我们也承认。但我们承许的是，在见闻嗅触等所受法当中，虽然某些所受法尚未产生，但在其他所受法起作用的不同时候，能分别表明受者人我存在，这样人我就可以在部分尚未产生的所受法之前存在，而没有无因生的过失。

比如，当眼根见色法时，受者人我就会产生，此时虽然闻、嗅、尝、触等其他所受法尚未成立，但在它们前面人我已经存在，因此不会有人我无因生的过失。并且，由于见闻嗅尝触等所受法可以异时分别成立，所以可以一直表明人我存在，这样就避免了人我无因生的过失。所以，虽然在一切所受法之前，人我受者不能成立，但在分别所受法之前，人我受者可以成立。

子二（破除彼宗）分二：一、以前理而破；二、以观察而破。

丑一（以前理而破）：

首先以前面的理论而破，这与前面的破法基本相同。

若眼等诸根，无有本住者。

眼等一一根，云何能知尘？

藏文译本颂词：

一切见等前，若无有本住。

一一见等前，云何能知尘？

中观宗驳曰：既然你们已经承认了在一切见闻触受等所受法之前，没有所谓的本住受者，那么在一一见等所受法之前，又如何会有本住受者来了知外尘呢？

刚才犊子部认为：如果在一切所受法成立之前存在受者，的确会有中观宗所说的过失，但在见等分别所受法成立之前则可以有受者。比如，我听声音的时候，作为听者的人我得以成立，虽然此时所见、所触等其他所受法尚未产生，但在它们之前却已经有了人我。所以，

在部分所受法之前，补特伽罗人我可以存在。

中观宗驳曰：这种观点不合理，既然你们已承认了在一切所受法之前没有人我，在部分所受法之前又怎么会有人我呢？无有任何道理，就像如果一个地方的所有人都不在，就不能说其中一个人在；如果一百个人都是盲人，就不能说其中一人能看见；在所有的树木存在之前不会有森林，那么在个别的松树、檀香等树木存在之前，也不会有森林；所有的沙子当中都没有油，每一粒沙子当中也不会有油。

对方这样承许已经违背了总相和别相²²⁴的逻辑，也违背了对方自宗的观点，有自相矛盾的过失，没有丝毫实义！

以上是以前理而破，下面以观察而破。

224 总相别相：一切有为法，有总别相。总括全体状态的，称为总相；仅指个别状态的称为别相。如无常、无我，通于一切有为法，称为总相；而地之坚相、水之湿相则为别相。如房舍为总相，砖、瓦、木、石各为别相。

丑二（以观察而破）分二：一、非同时有多我不合理；二、同时有多我具过失。

寅一（非同时有多我不合理）：

对方反驳说：所受法是非同时产生的，比如，我现在正在见对境时，我就成了此境的见者，人我就会产生，这时闻法等其他所受法对我来说都是未来的所受法。所以，在未来分别的所受法产生之前，人我可以存在。

中观宗驳斥说：这种观点不合理，如果受者全部用人我来代替，那不同时候就会有不同的我。比如，现在是吃糌粑的我，一会儿是睡觉的我、上厕所的我，再一会儿是看书的我、背书的我、看《中论》的我、看《入中论》的我等等。如此一来，就会有众多人我的过失，人我已经布满整个天下了。而在一个具实有自性的补特伽罗身上，有这么多个我存在根本不合理。

见者即闻者，闻者即受者，

如是等诸根，则应有本住。

如果见者即是闻者，闻者即是受者，那么就可以说在个别所受法前存在本住。

对方辩驳说：我们没有多个我的过失，见者人我就是闻者，闻者也是受者，比如，我在第一刹那是见柱子者，在第二刹那是听法者，在第三刹那是领受各种苦乐业报的受者。我们承许只有一个实有的我，这个我不可分割。因此，在闻等分别领受法前可以存在人我本住，而没有人我无因生的过失。

中观宗驳曰：这种观点不合理。如果你们承许见者、听者等受者随着所受法而次第产生，那么有多少个类别的所受法，就应该有多少个受者本住。如果认为这些受者都是人我，那他们是一体还是异体呢？

如果认为所有受者都是一体，则不合理。因为见者以见色而成为见者、听者以听声而成为听者，每个所受

法的法相完全不同，如果他们是一体，就会有离开见法仍是见者，离开听法仍是听者的过失，如此一来，世间一切都会变得混淆不清。比如，如果看书的我、听声音的我、睡觉的我和背书的我是一体，那么我在睡觉的时候，也可以看书、听声音和背书了，但这根本不可能。

其次，认为所有受者是他体也不合理。如果是他体，那刚才背书的我就不是现在睡觉的我，我已经成了两个完全不同的实体法，但这显然不合理。

对方反驳道：你们中观宗难道不是这样承认的吗？

中观宗答曰：我们并不承认有一个实有的我，只承认我假立存在，比如，刚才我看书，现在我睡觉，在相续中可以假立有不同的受者。这种我虽然看似存在，但经不起任何观察，没有丝毫实有的本体。而你们犊子部却并非如此，你们认为我实有存在，既然实有，那在非同时的过程中有多个受者就肯定不合理。

对方又狡辩说：既然不同时间有不同受者不合理，那同一时间有多个异体的受者应该是可以的。比如，一个人正在一边看书，一边听录音（有些道友很喜欢一边看书，一边放收音机，一边又燃香，喜欢同时享受各种对境），这时他既是见者，也是听者。

中观宗驳斥说：在未经观察时，在虚妄的概念中，我们可以承许这样安立，但如果认为在同一个时间当中真正有多个实有的受者，则有很大过失。

下面就分析这个问题。

寅二（同时有多我具过失）：

若见闻各异，受者亦各异。

见时亦应闻，如是则神多。

中观宗驳曰：如果见者、闻者、受者等可以同时存在，且各自为异体，见色的同时也可以听声音，这样则

有众多人我的过失（颂词中的“神”指本住人我）。

也就是说，如果对方承许见者、闻者、受者等可以同时存在，并且在本体上各自相异，彼此不相观待，如同马与牛一样，则不合理。为什么？因为，一个人如果在同一时间当中既是实质性的见者，又是实质性的闻者和实质性的受者等，就会有无数个人我的过失，甚至在一种所受法方面也会有众多人我的过失。

比如，我吃了一口米饭，口里有三十粒米，如果每一粒米都是所吃，每一粒米也都有一个吃者，就会有三十个吃者。这三十个吃者是不是一体呢？不可能是一体。如果三十个吃者是一体，则三十个所吃也应该是一体，这样我嚼左边一粒米的时候，右边的一粒米也会被咀嚼，但这显然不合理。反之，如果认为三十个吃者是异体，就会有三十个堪布在吃，但三十个堪布吃一口饭的观点，相信谁都不会承认。

以前我读过一位大德写的一本叫《抉择未来》的书，

书中说：所谓的我肯定是虚妄的，如果不是虚妄，则应该具有实质性，但所谓的实质性不可能成立。比如，我是一个西藏人、我要吃东西、我要睡觉、我要做事……如果在一个身体上真的可以成立这么多个实质性的我，那在座诸位肯定不会承认，因为你们只见到了一个由身体和心相续结合的我，除此之外哪里还有其他的我？事实上，我的身体和心相续也是假立的，所谓的我并不存在。虽然书中主要通过分析十二缘起来抉择人无我，但实际上与此处的推理完全相同。

第 37 课

前面小乘宗认为，在见闻触等领受法之前，存在一个实有的人我。中观宗从互相看待、同时、非同时等各方面观察之后，所谓的人我都不能成立。如果成立，就会有无因生等很多过失。

这时，对方换了另一种方式反驳道：虽然人我在见闻等领受法前存在，但并非无因，因为在十二缘起当中，名色产生了处（无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处……），后面的诸缘皆由前面的因产生。其中“名色”是由四大所生，而四大肯定是存在的，所以，四大应该是人我领受者及见闻等法产生的因。也就是说，因为地水火风四大成立，故人我成立；人我成立，故见闻触等所受法也应该存在。

但对方这种观点也不合理，下面宣讲这个问题。

癸三（破领受者存在之理）：

眼耳等诸根，苦乐等诸法，
所从生诸大，彼大亦无神。

中观宗驳曰：虽然你们认为眼耳等五根以及苦乐等诸法（“苦乐”在藏文中是从受方面讲的），都是从四大所生，但实际上，地水火风四大当中也没有人我²²⁵。

颂词中的“无神”是无我之意。前面分析过，如果按照对方的观点，一定会有多神（人我）的过失。很多外道有“神我”的名称，在佛教其他经典中没有看到这种说法，但鸠摩罗什大师用“神”指代人我，也没有大的矛盾。

225 四大是地水火风：人我就是凡夫认为坚硬如地一样的的牙齿、骨头等、如水一样的尿液、汗液、唾液、泪液等；如火一样的人体温度等，如风一样的放屁等。

对方认为，眼耳等诸根、受（苦乐）等，以及外境色声香味等法都是由四大产生，也就是说，四大作为因，产生了名色聚集的疱²²⁶等。既然在见闻等法之前，作为色法的四大已经存在，而四大与人我又互相观待，那么四大就可以作为人我成立之因。所以，人我没有无因生的过失。

对方把四大与众生流转轮回的过程连在了一起，是从十二缘起里的名色²²⁷方面来抉择。分析这个道理可能需要转换一个角度，宗喀巴大师和全知果仁巴的《中论》注疏中也都从四大名色当中的住胎等方面进行观察：住胎五位——中阴意识进入父母交媾白红明点融合之中，最初的七天形成如水银般荡荡悠悠的凝酪，第二个七日形成如柳絮、鼻涕状的膜疱，第三个七日成为如拇指形的血肉，第四个七日成为如蛋形的坚肉，第五个

226 疱：梵音译作遏部坛。密乘入胎经所说胎儿住胎第一位。

227 《大圆满心性休息》：名色：名是指所形成的色蕴，综合一起而称为名与色。彼论云：“依靠诸识故，而成于名色。”神识进入母胎从而形成名、色。其中色是指从凝酪到身体圆满之间。以上是根据大乘观点宣说。小乘观点认为名色：凝酪等根门尚未显露前的五蕴。

七日形成如莲花瓣状的支节等方面进行观察。

◎ 四大与人我同时、非同时皆不成立

虽然对方想以四大来安立人我，但实际并不合理，因为四大和人我之间，无论先有四大，还是先有人我，或者两者同时，都不能成立。

首先，如果四大先成立，人我后成立，则不合理，因为四大是所取，人我是能取，两者互相观待而成立。如果四大成立时人我尚不存在，就会有不能取之法——人我，而所取之法——四大单独存在的过失，即四大堕入无因生的过失。

如果对方坚持认为四大可以先成立，我们就对四大做进一步分析：如果认为人我前面有四大之法，那四大的前面是否还有所观待的一个因呢？必定要有，因为能领受与所领受需观待才能成立，否则就不能成立。如

果这样不断往前推，最后因已变成无穷无尽，成了增上分别而已，没有任何实义。由此可见，四大不可能真正存在。

反之，如果人我先成立，四大后成立，也不合理，会有没有所取对境——四大，而能取——人我单独成立的过失，即人我堕入无因生的过失。要知道，人我必须要有四大或五蕴的所取对境，否则人我就有了如同假相唯识宗所承许的孤零零的水晶球般心识无基而存在的过失²²⁸。

四大和领受者同时成立也不合理，如此会有众多人我的过失，并且也会失毁两者看待的因果关系。

既然人我和四大同时、非同时成立都不合理，对方承许四大为人我之因的说法就不可能成立。以此就遮破

228 《中观庄严论释》云：“设若相无有，岂明受彼等。与其事异体，如是识非有。”即便按照你们假相唯识宗所说的那样相不存在，然而你们承许存在的孤立无助、独一无二、如水晶球般的识又怎么可能明确地感受千差万别的行相呢？如果相不存在，那识缘什么来生起具有对境特性的法，这样合理吗？请你们深思。

了对方的观点。

辛二（以此理破受）：

科判意思是，以前面破人我的推理方法来破法我，“受”是指法我。

若眼耳等根，苦乐等诸法，
无有本住者，眼等亦应无。

藏文译本颂词：

若眼耳等根，苦乐等诸法，
无有本住者，见等亦应无。

如果眼耳等诸根，以及苦乐等诸法都无有本住人我，那么见等所受法（色声香味等对境）也无法成立。

前面通过同时、非同时（前后），以及对方发太过、人我的因不存在等方法观察，人我不存在之理已经昭然若揭。

既然没有人我，则人我的对境——法我（色声香味等外境，以及我所的一切所取方面的法等）也不可能存在。为什么？因为所取依靠能取而产生，两者互相观待之故。既然能取人我不存在，那么所取的一切诸法自然没有立足之地。比如，有了我以后，我的房子、我的眼根等才能产生；有了我的眼根，所取受的外境——柱子、瓶子、山河大地等森罗万象的各种景象才能在眼前呈现。

虽然《中论》里还有其他一些抉择人无我的推理，但最根本的就是第九品里的推理。本品是通过中观细微的理证智慧进行推断，任何智者都无法举出人我存在的理由。最后可知，人我只是分别念假立的概念而已。这些推理非常重要，大家一定要记住！

◎ 出轮回，必须断我执

很多人都把四大或五蕴当成是我，实际上，这与把石女儿当成是我毫无二致。众生由于无始以来具有无明

习气，再加上未遇到大乘善知识的开导，不明此理而始终执迷不悟，一直深陷茫茫无边的轮回大海，没头没尾地流转着、痛苦着。这一点，大家通过自身的感受就能深刻体悟到。

要想出离轮回，一定要断除人我执²²⁹，每个人都应再三观察，所谓的我到底在哪里？比如，观察我在色声等所受法之前存在，还是之后存在？如果认为在之前存在，则无论在所有的，还是在分别的所受法之前存在都不合理，同样，我在色声等所受法之后存在也不合理。并且，有部宗所认为的“人我是由四大组成”，以及唯物论所认为的“我是由大脑、细胞、肉身的分支集聚而成”等观点，也完全不符合我执所执著的唯一、恒常、独立、主宰等人我之法相²³⁰。这样不断观察，就会了知

229 《定解宝灯论》：自他依靠此实执，周而复始入有海，遣除此等之对治，即是无我执著相。是故分析而了达，不应停留观察上，无始实执久串习，务必再三修无我。照见本义诸大德，极其郑重而宣说，必须通过修无我，方可根除我执见。此乃一切初学者，无有错谬之入门。

230 《成量品》：“非我非加持。”这样多体和刹那性的蕴不是我，因为以无常、随他转及众多部分存在的缘故，常有、唯一、自在的我或者独立自主的实法微尘许也不存在。如果我不存在，那么眼等也并非受它加持或者被它驾驭，由此

任何设施处都没有我，由此就会逐渐断除对我和我所的执著。

◎ 闻思中观，即为断人法二执

我们闻思中观的目的是什么？就是要断除自相续中强烈的人我执和法我执。如果没有断除人我执，就会像《入中论》开头偈颂所讲的那样：“最初说我而执我，次言我所则著法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。”众生最初将五蕴之聚合妄执为我而产生我执，后缘我而产生我所及我所执，将一切诸法执为实有，由此形成了轮回，如同水车般不断旋转，无任何自在可言。所以，每个修行人首先应该破除人我。

这一点大家必须搞清楚。如果整天听《中论》，但却只观察身体以外的事物，好像论中所讲的道理与自身没有任何关系，这样自相续的烦恼将很难去除。

我所也就不存在。

◎ 长期闻思才能对治坚固习气

当然，短时间内不可能马上就能断除烦恼，就像现在破我执时，很多人都感觉有所领悟，但过后我执好像还和以前差不多。其实，这只是我们的分别念而已，听闻中观对断我执肯定有帮助，只是我们的执著已非常严重，感觉不到变化而已。就像有人把花绳误认为毒蛇，虽然已经知道了此处没有毒蛇，但因为串习已久，所以仍会感到恐惧。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》里解释颂词“幻师于所知，未断烦恼习，空性习气弱，故见犹生贪²³¹”时也说：幻师虽然了知幻女无实，但由于习气坚固，所以仍然会生贪心。

对于我执和我所执引生的烦恼，需要长期修行才

231 幻师对幻女生贪，因为他对所知万法并未证悟空性，虽然能变出千姿百态的法，但由于相续中的烦恼障、所知障、习气障没有断除，对空性法门从来没有闻思过、修学过，因此不可能通达空性教义，也不可能断除这些障碍。所以，幻化师跟中观师不同，由于空性习气太薄弱，他对空性法门一窍不通，甚至对自己所变出来的美女也会生贪心。明明知道幻女不是真正的女人，不能与她结婚生子，过永久生活，但还是偶尔生起贪心，就是因为他空性的习气非常薄弱。——《入行论讲解》

能彻底断除，所以听闻《中论》之后想马上根除肯定有点困难。但闻思必定会有好处，这一点从学院道友身上就能看出来，那些长期安住，对闻思兴趣浓厚的道友，与刚来学院，从未闻思过的道友，在我执方面有很明显的差别。从他们的言行举止、接人待物等很多方面都可以看出来。

虽然有的人认为闻思中观好像没有什么感觉，但实际上，如果在理论上通达了，我执方面肯定会有所减轻，因为依靠定解完全可以断除五道十地过程中所应断的人我执、法我执、烦恼障和所知障²³²。

总之，在闻思的过程中，大家一方面必须清楚闻思中观的目的，另一方面也要知道闻思中观的重要性。否则，虽然自己的烦恼已经有所减轻，但自己却没有意识到，还觉得闻思没有多大意义。

232 《定解宝灯论》：根除与彼相违背，四边愚痴之黑暗，即是此一对治故，何时修当生定解……于此愈来愈修习，定解愈来愈明显，灭尽颠倒之增益，智慧增如上弦月……若具正见之明目，前所未有证相增，现见空性功德力，于业因果缘起法，无欺惑性生诚信，一切烦恼渐微薄。

◎ 其他断人我执的方法

抉择人无我的方法很多，除了本品所讲的以外，还有月称论师《入中论》里的七相推理²³³；本论《观燃燃者品》《观我法品》中的二相推理、五相推理等；寂天菩萨《入行论·智慧品》中观察指甲、头发、牙齿、血肉等都不是我的方法²³⁴；《中观宝鬘论》²³⁵依地水火风空识六界抉择人无我。全知麦彭仁波切所作的一个修法引导²³⁶也讲述了如何以实修断除人我执，此窍诀也非常殊胜。

不论依何种方式抉择，只要能将人我执消于法界，

233 《入中论》：故我执依非实法，不离五蕴不即蕴，非诸蕴依非有蕴，此依诸蕴得成立，如车不许异支分，亦非不异非有支。不依支分非支依，非唯积聚复非形。

234 《入行论·智慧品》：齿发甲非我，我非骨及血，非涎非鼻涕，非脓非黄水，非脂亦非汗，非肺亦非肝，我非余内脏，亦非屎与尿，肉与皮非我，脉气热非我，百窍亦复然，六识皆非我。

235 《中观宝鬘论》：士夫非地水，非火风虚空，非识非一切，此外士为何？士六界聚故，非为真实有，如是一一界，聚故真性非。蕴非我无彼，蕴我非互依，非如火薪融，是故何有我？

236 此处的修法引导指观住轮番净心法要，“异体无常蕴聚中，何者乃为所云我。”

我所执也就不复存在。就像有些道友对自身的执著很轻，这样我所的各种烦恼、痛苦等自然也会很弱。

归根结底，最关键的就是破无明，所谓无明也是萨迦耶见——我执²³⁷，如果以智慧宝剑从根本上割断了萨迦耶见，那么由它所引起的外界形形色色的行相也就荡然无存。所以，在闻思修行的过程中，大家一定要想尽一切办法断除我执。

辛三（彼二摄义）：

刚才破人我的同时，间接破了法我，此颂是对这两部分内容的总结。

鸠摩罗什大师翻译的《中论》与藏文译本有些地方稍有差别，大家学的时候可以对照一下，这样更易于理解。鸠摩罗什大师是非常了不起的大译师，而藏地译师

237 《入中论》：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。

在翻译方面也非常超胜。

藏文《中论》最先由译师焦若·鲁坚赞（龙幢）翻译，他是国王赤松德赞时期（八世纪时）三大译师之一，非常了不起。后来，译师巴擦尼玛扎（日称）依靠《中论》克什米尔版本和很多梵文版本，再三校对后进行了第二次翻译。这两位译师在翻译藏文大藏经和论著方面水平非常高。藏地后译期的觉登热雅译师，曾专门去印度各大寺院把梵文经论和藏文译本进行对照，结果教义全部能对得上，他对此赞叹不已。

日称译师在翻译《中论》时还参照了《显句论》，因为他深知，龙猛菩萨的究竟密意只有月称菩萨和清辩论师才能真正通达。可见，藏文版《中论》是非常可靠的。

下面我们看摄义的内容：

眼等无本住，今后亦复无。

以三世无故，无有无分别。

藏文译本颂词：

见等无本住，今后亦复无。

以三世无故，无有无分别。

在见等一切所受法之前无有本住，与其同时，以及之后也都无有本住。以三世皆无本住的缘故，也就不存在本住是有是无的分别。

前面对见闻触等所受法和人我同时和非同时产生做过详细观察：

首先，同时产生不合理，比如，一个人一边看、一边听、一边感受、一边接触，同时享受四个对境，这样见者是不是闻者呢？肯定不是，否则正在见就成了正在闻，眼根的对境也成了耳根的对境；如果见者不是闻者，也不合理，会有同一时间出现多我的过失。

当然，如果承许我是假立的，这样安立也可以。麦

彭仁波切解释《释量论》时说：在名言中，说我一边看东西，一边听声音，一边吃东西，这样有几个无分别识在自相续中同时生起是可以的，但这只是一种假立，如果认为有实有的我存在，就会有六个我同时存在的过失。

其次，非同时产生也不合理，如果见法等所受法在人我之前产生，会有见法等不依人我而产生，即无因生的过失；如果人我在见法等所受法之前产生，会有能见不依所见而产生的过失。

总之，通过三时观察，在见闻触等所受法之前、之后以及同时，都没有人我。由此可知，人们经常为之奔波、奋斗的所谓我，就如同空中的鲜花一般虚幻不实。既然三世当中我都无法安立，那么对我是有是无的分别也就不应该有。

◎ 人无我，并非单空见

按照《显句论》的观点，此时声闻乘认为，中观宗抉择人我不存在的主张，已经住在空的见解上，即主张单空见解了（立无实的结论）。

中观宗驳曰：你们并未通达我们所抉择的人无我之真理。我们并非抉择单空，而是认为人我不存在的单空执著也不存在，也就是说，有的执著和无的执著都需要抛弃。因为，不仅人我的实有耽执在自性中找不到，人我的无实耽执，其自性也了不可得，它们都只是一种虚妄假想而已。因此，有我和无我两种分别念都不合理。

本品在抉择人无我方面非常殊胜，如果有些道友无法背诵整部《中论》，我希望能把这个偈颂背下来。我们因为具有我执，无始以来沉迷在六道当中，学完本品之后就能彻底认清真相，这时定会深感稀有，为什么我们会把本不存在的法执为是自己呢？

◎ 智悲双运，是证悟无我之自然规律

如果对无我之理真正有所领悟，一方面，会对释迦牟尼佛、龙猛菩萨，以及所有抉择万法实相的大师们生起极大信心；另一方面，也会对未通达真理的众生生起强烈悲心，觉得这么多众生将本不存在的我执为存在，将本不干净的东西执为干净，是多么可怜啊！对颠倒众生油然而生悲心，是证悟无我的一个自然规律。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》的最后²³⁸说：“如果无误地见到了万法的实相，则由于远离作意自利之垢，因此为一切不知实相的愚昧众生而希求获得现前实相之佛果的意乐永远也不可能退转。”

信心、智慧和悲心是修行的基础。闻思中观会让我们对释迦牟尼佛为主的大师们更加生信；有了信心，自

238 《中观庄严论释》：乘二理妙车，紧握理辔索，彼等名符实，大乘之行者。……此真纯甘露，除悲清净者，如来善逝外，非成他受用。是故于耽著，倒说宗派者，随佛诸智士，悲悯油然而生。具智财者见，他宗无实义，如是于佛陀，更起恭敬心。

相续的无我智慧才会愈加坚定；具有了胜义空性智慧之后，世俗悲心也会自然生起；达到了智悲双运（现空双运），我们的修行才能趋于圆满。

所以，如果一个人能真正对可怜众生生起悲心，他相续中一定有证悟空性的一分；反之，如果他证悟了空性，对众生悲心的一分肯定具足。关于这一点，大家以后学习《中观庄严论释》最后一个科判时，一定会深有体会。

◎ 闻思修相结合，才有力量断我执

虽然依靠龙猛菩萨的智慧，我们已经抉择了人无我，但除了个别利根者以外，一般人很难做到像很多高僧大德那样，完全放下自己，什么都不执著。但我相信大家都很理智，听闻之后应该会不断观察、思维，这样对断除我执必定会有帮助。思维之后还要实修，每天最少也要在短短的时间当中，修持人无我和法无我，经常

串习空性非常重要！

我们何时离开世间很难说，人生如此短暂，在短暂的人生中，无论是外在的四大变化，还是内在的四大不调，各种违缘会接踵而来。面对各种无常，大家一定要把所学的中观理运用起来，不断串习，并经常观察自己的相续：我执是否减弱了？对众生的悲心是否增强了？对佛陀的信心是否增上了？只有这样，才能令自相续真正得益！

庚二（以教证总结）：

清辩论师的《般若灯论》中引用了一些《般若经》的教证：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色无见者使见者，受想行识无见者使见者，若色至识无见者使见者，此是般若波罗蜜。复次色无知者见者，受想行识无知者见者，若色至识无知者见者，此是

般若波罗蜜。’ ”

《入楞伽经》云：“正智慧观察，自性不可得，是故不可说，及说无体相。”

经云：“诸行以我与我所空。”“若无众生，则寿命不可得。诸法如泡、如芭蕉、如幻、如虚空之电、如水月亦如阳焰。”

经常思维这些教证，对根除自相续的烦恼会有很大作用，这方面大家一定要奋发努力！

《中观根本慧论》之第九观本住品终

第 38 课

现在正在讲“宣说其他特法”的第二部分“抉择人我空性”。它分为“破人我之自性”和“破人我之能立”。其中“破人我之自性”以第九品《观本住品》已经宣讲完毕，今天讲第二个问题“破人我之能立”，即遮破人我存在的理由。

已二(破人我之能立)分三：一、破人我之比喻——观燃可燃品；二、破人我之所依——观本际品；三、破人我之能依——观苦品。

首先讲第一部分，破人我之比喻——观燃可燃品。

十 观燃可燃品

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破火薪自性成立；二、以此理类推他法；三、呵斥所破之见。

壬一（破火薪自性成立）分三：一、破火薪之本体；二、破彼之能立；三、彼二之摄义。

本品主要通过遮破人我的比喻——燃和可燃，来抉择万法无我。燃是指火，可燃是指木柴（薪），两者的关系就如前面讲的能见和所见一样。实际上，本品不仅抉择了人无我，同时也抉择了法无我。

◎ 以教证宣说

麦彭仁波切的《中论释》在本品开头引用了一个

佛经教证：“燧木及燧砧²³⁹，手作三者聚，此等缘生火，生后速失灭。智者寻其来，以及所去处。然于诸方隅，不得若来去。蕴界以及处，内空外亦空，无住我所空，诸法如虚空”。

意思是，当燧木、燧砧、手摩擦的动作这几个因缘具足时，火便可以产生（现在人们一般用火柴点火，火柴里面具足了燃料）；当燃料用尽时，火就会熄灭。智者如果去寻找火的来源，十方四隅也遍寻不到。不仅火的来源找不到，其去处也了不可得。同样，蕴界处所摄的一切万法，内也空，外亦空，即我和我所所摄的一切法全部如同虚空一般，这就是最后需要达到的境界。

◎ 理证观察之必要

麦彭仁波切引用此教证来引出下文非常有必要。因为，虽然佛经里常用火喻来宣讲蕴界处皆为空性的道

²³⁹ 燧木及燧砧均为取火工具。

理，但并未说明空的原因，本品则是运用理证对此进行了详细观察。

所谓理证，即以相合诸法名言或胜义实相的智慧观察万法的正理。为什么要以理证观察呢？因为，如果只以教证说明，可能人们开心时会相信佛陀的话，觉得佛法的确有道理！而一旦不开心的时候，可能就会毁谤佛法，认为佛经说的不对，事实并非如此！如果觉得不对，那有什么理由反驳呢？龙猛菩萨就是针对世人容易出现的疑惑，运用理证进行论证，以此就能破除人们的各种邪见。

以理证观察还有一个原因：小乘论师在解释佛经的过程中，由于对大乘经典的甚深教义尚未通达，因而产生了一些误解。龙猛菩萨在辩驳的过程中，通过胜义理观察就可以对他们做圆满的回答。

总之，龙猛菩萨在宣讲《中论》二十七品的每一品时，使用的胜义理证既符合佛经教义，又符合逻辑推理，

故能彻底推翻各种误解和邪见。所以，我们学习《中论》是非常有必要的！

癸一（破火薪之本体）分二：一、破火薪一体成立；二、破火薪异体成立。

子一（破火薪一体成立）：

在前面《观本住品》里，龙猛菩萨运用了理证和教证宣说了人我不存在之理。

这时以犊子部为主的有些小乘论师，以及数论派为主的外道仍顽固地认为：领受者人我与所领受法是存在的，因为它们彼此互相观待，而现量可见互相观待的法具有体性，比如，火和木柴互相观待，火本身具有暖热、燃烧的自性；木柴作为所燃物，自身是四大和合的物体，也具有自性。既然人我与法我如同火薪一样，是互相观待的关系，其自性也应该成立。

中观宗反问：如果火薪之间互相观待，那两者是以

一体的方式存在，还是以他体的方式存在呢？

如果对方认为火薪是以不可分割、一味一体的方式存在，则不合理。下面两句颂词就是破斥这一观点。

若燃是可燃，作作者则一。

如果认为能燃火就是所燃木柴，两者不可分割，那么作业和作者则成了无二无别的一体。

火是能燃（作者），木柴是所燃（作业），通过火和木柴的因缘聚合，燃烧的行为便会出现，此行为即是作。如果认为火即是木柴，木柴即是火，两者不可分割，那么整个世间，不但火薪成了无二无别，而且所有的作者和作业，比如，制瓶工人和瓶子、修路工人和所修道路、能修工具和所修管道等等都将变成无二无别、不可分割了。但这显然是荒谬之谈。

对方肯定不敢这样承认，因为这与现量相违，人们

亲眼见到火和木柴、制瓶工人和瓶子等所有的作者和作业是完全分开的。连愚笨的牧童也不会承认它们是一体。所以，认为火薪的自体一味一体不合理。

一般来讲，小乘不会承认火薪一体，这主要是数论外道的观点。他们不分胜义谛和世俗谛，认为：火薪等一切世俗法在自性或主物中本就存在，且与自性或主物一味一体，所谓的“生”，只是由刚开始的不明显，变成后来的明显而已，是神我的一种显现。但这样承许会有很大过失，因为对方所谓的一体是实有的，既然实有，就会有作作者成为无二无别的过失。

有人可能会问，中观宗承许名言中火薪等虚幻的显现在实相中与法界无二无别，有没有作作者一体的过失呢？我们没有这种过失，因为我们所说的法界并不是一个实有存在的东西，火薪也没有实有的本体，两者都非对方所说的实有之法，从空性角度讲，可以说两者无二无别。如果它们都具实有的本体，说它们无二无别就

逃不出作作者一体的过失。

下面破火薪他体的观点，是从两方面来破。

子二（破火薪异体成立）分二：一、以太过而破；
二、以未接触而破。

丑一（以太过而破）分二：一、发太过；二、破离
过之答复。

寅一（发太过）分二：一、略说；二、广说。

卯一（略说）：

若燃异可燃，离可燃有燃。

如果认为能燃火与所燃木柴是不同的他体，就会有离开所燃木柴仍有能燃火，或者离开能燃火仍有所燃木柴的过失。

此处是略说，意思是，不应承许燃（火）与可燃（木

柴)是毫无关系的异体,就像瓶子和瓿那样是完全分开的。因为两者互为因缘,依靠木柴可以产生火;有了火,木柴才有燃烧的机会。也就是说,如果没有能燃火,木柴就会因无法燃烧而不能成为所燃;如果没有所燃木柴,火就会因没有所燃物而不能成为能燃。火和木柴之间是一种互相看待的能燃所燃关系。

如果对方承许火和木柴是异体,两者之间就没有了任何关系,如此一来,火不存在时,也应有木柴;木柴不存在时,也应有火,会出现这两种情况。

可能有人会想:没有火也可以有木柴吧,你看我的牛粪棚里就有那么多木柴,而且,没有木柴也会有火,像工厂里虽然没有木柴,但却有火。

对此我们用能立等同所立不成之应成因就可以遮破:你牛粪棚里的东西只能叫木头而不能叫木柴,因为所谓木柴,必须具有正在燃烧的特点,如果与能燃火无任何关系,就不能叫所燃木柴。另外,工厂里火燃烧时,

必然会有所燃物，如果与木柴等所燃物没有任何关系，就不能叫能燃火。

当然，按照人们的习惯，把木头叫做木柴也可以，但真正观察时，火与木柴如果没有能燃所燃的关系，就不能成为燃和可燃。

事实上，诸法之间若是他体，就不可能有观待关系；只有互相不观待，才能真正成立他体。懂得了这一点，就能很容易明白燃和可燃若他体成立，就不应有因缘关系的道理。

以上是略说，下面进行广说。

卯二（广说）分二：一、应恒常燃烧等过失；二、不依靠因产生之过失。

辰一（应恒常燃烧等过失）：

有些论师认为，下面两颂讲了火薪异体的四种过

失，但我分析好像有七八种。当然，有些过失可以归为一类，这样便可归为四类。

如是常应燃，不因可燃生。

则无燃火功，亦名无作火。

如果承许火薪是互不观待的他体，则有四种过失：火恒常燃烧、能燃火不因可燃木柴而产生、无需燃火的功用、火成为无作之火。

本颂的四句分别指出了火与木柴他体的四种过失：

第一，“如是常应燃”，即火恒常燃烧的过失。在日常生活中，人们见到的火有时燃，有时不燃，这主要观待它的因是否具足——因具足就会燃，因不具则不燃。如果按照对方的观点，火薪是互不观待的他体，那么彼此之间就没有了任何关系，这样火就可以独立存在而无需观待任何生因了，如此承许，就会有火恒时燃烧的

过失。

第二，“不因可燃生”，有不因可燃木柴就能产生能燃火的过失，即有了能燃火无因生的过失。一般来讲，只有木柴等因缘具足后，火焰才会出现。如果火薪之间像瓶子和瓿一样完全不观待、互不依靠，薪柴就不是火的因，火也不应从薪柴当中产生了。这样一来，离开薪柴也可以产生火焰了。但这与现量相违，因为我们现量见到火焰在木柴、火燧、牛粪等因缘集聚后才会出现。若没有木柴等因缘，火就不可能产生。

第三，“则无燃火功”，无需燃火功用的过失。若像前面分析的，火能恒时燃烧并且不依木柴就能产生，那么火就无需燃火功用了。然而，燃火本身必定需要一些功用，比如，需要捡些木柴或牛粪，如果捡不到牛粪就不得不到坛城那里买²⁴⁰，有时到了中午还买不到；有了牛粪之后，还需要擦燃火柴点燃它们。如果火无需观

240 学院以前买牛粪及丫丫柴都是在坛城那里买。

待因缘，上述功用就没有任何必要了。

第四，“亦名无作火”，有成为无作火的过失。火薪之间是能作所作的关系，火是作者（能作），木柴是所作，火正燃的动作是作。如果火薪是完全分开的他体，那么两者能作所作的关系就不复存在了，这样一来，火就不是作者，木柴也不是所作，作也无法成立。

总之，这一颂主要讲了四种过失：火恒时燃烧、火无因而产生、火无功用而产生、火无作而产生（或无能作、所作而产生）。最后一个是把“无能作、作业或作而产生”归在一起讲。

辰二（不依靠因产生之过失）：

燃不待可燃，则不从缘生。

火若常燃者，人功则应空。

如果火不观待木柴，则有火不从因缘中产生的过

失，这样火就应该可以恒常燃烧；如果火能常燃不灭，那人们为了燃火所作的功用则成无义。

“燃不待可燃，则不从缘生”，如果能燃火不观待可燃木柴，两者就如犍槌和瓶子一样他体而成立，就会有火不从木柴等因缘当中产生的过失。

第二句“则不从缘生”与前一颂“不因可燃生”所说的过失基本相同，但可能一个是从缘的角度讲，一个是从因的角度讲。藏文译本里对此分得也不是很细。

实际上，火不依因缘而生完全不合理。火的产生需要具足很多因缘条件，正如华智仁波切在《大圆满前行引导文》中所说：“一个人在途中烧茶，也需要具备烧茶的茶器、水、火等许多因缘。其中单单生火也是一样，必须具足火燧、火石、火绒等许多因缘，如果其中仅仅火绒不具备，其他一切都具足也无济于事，只好从根本上放弃烧茶。”

“火若常燃者，人功则应空。”火如果不依因缘而生，它就应该能恒常燃烧；火如果能常燃不灭，人们为了集聚燃火因缘而作的所有功用都成了空无义。比如，人们就没有任何必要为了烧火而经常买牛粪，或者到很远的地方来来回回背丫丫柴了。

前一颂讲过一个“无燃火功”的过失，此处是讲“人功则应空”。藏文颂词将这两处都解释为勤作，字义上没有什么差别。宗喀巴大师和全知果仁巴都未作详细分析。但从汉文字面上理解，前面的“燃火功”可以从生火过程中所作的功用方面讲。比如，用皮火筒生火等（华智仁波切在《前行》里经常提到皮火筒，它是藏族烧火的工具，以牛皮等卷成筒状，用于吹火助燃。）；“人功”可以从人们准备燃火因缘所作的功用方面讲，比如觉姆买牛粪等。可能这种区别是比较小的问题，所以在诸大讲义中未作宣说。

宗喀巴大师的《理证海》在讲这个比喻的时候，在

每一颂的后面都强调了火薪自性不成立这一点。因为对方一直认为火薪的自性成立。

总之，为什么火薪自性不成立呢？因为它们互相看待，都是依因缘而生的缘故。《中论》后面还会讲述，依因缘而生的法皆为空性，因为既然一个法依靠因缘才能产生，它就没有独立实有的本体。正如前面佛陀所宣讲的教言：因缘而生的法全部是空性。对于此理大家一定要精通！

以上是广说，共讲了火和木柴异体的六种过失。如果分开不同的反体，这两颂共讲了八种过患。

◎ 反复学，法义才能了然于心

大多数人都是第一次听《中论》，可能有时会感觉晕头转向，就像晕机一样。其实，很多法刚开始听都会觉得不好懂，但听了几遍之后就会明白的。有位堪布

对我讲，他在第一年学《现观庄严论》的时候，一年当中基本上都是处于晕的状态，几乎什么都听不懂，为此感到很伤心。第二年他还学《现观庄严论》，这次不错，思路、分析等各方面基本跟上了。第三年他仍在那个班学《现观庄严论》，这次不但听懂了，而且每次听时都法喜充满，觉得弥勒菩萨宣讲的甚深教义太殊胜了！他到第三年才算生起了定解。这是他的亲身体会。现在他已成为我们学院的一名堪布了。

在学法过程中，道友们一定要有耐心。中观的学修与世间教育完全不同。学习世间知识时，只要把文章的中心思想及主要问题归纳一下基本就明白了，但《中论》的很多理证，一方面非常复杂，另一方面涉及的内容极为甚深，如果以前没有过这方面的串习，理解起来就会有点困难。

刚讲《中论》的时候，我很担心你们不明白。虽然当下分析时，很多人感觉好像懂了，但可能并未真正明

白，所以才会学完之后又忘了，像第一、二品里的观察方法，现在大家可能很多都想不起来了。为了避免这种情况，一方面需要背颂词，另一方面需要反复看书，在自相续中经常串习法义非常重要！

以前从未学过《中论》的道友，现在听起来可能感觉云里雾里，不知道每天讲的燃和燃者到底是什么意思，但以前听过的道友，现在学起来就不是很费力。所以大家应该具有一种精神：第一年学不懂，就要再次学，反复学之后就会明白的。

第 39 课

今天继续学习“破人我之比喻”——第十品《观燃可燃品》，前面的科判大家一定要搞清楚。

现在正在讲“破火薪异体成立”，它分为两部分：“以太过而破”和“以未接触而破”。第一部分“以太过而破”分为“发太过”和“破离过之答复”，上节课已经讲完了“发太过”，下面开始讲“破离过之答复”。

寅二（破离过之答复）：

若汝谓燃时，名为可燃者。

尔时但有薪，何物燃可燃？

如果说燃时（正在燃烧的木柴）叫做可燃则不合理，

因为那时只有薪柴，哪里有什么燃与可燃呢？二者均不可得。

前面中观宗破了对方燃可燃异体而观待的说法。但对方仍然不肯承认，辩驳说：我们说的是在同一个时间当中，即火正在燃烧木柴时，火薪的异体关系可以成立。这时火是能燃，具有热的自性；木柴是所燃，具有可燃烧的自性。两者是一种互相观待的关系，并非像瓶子与疆疆那样是各自孤立、毫不观待的他体。

中观宗驳曰：虽然在名言中，可以把正燃的木柴称作所燃，火薪之间能燃所燃的观待关系也可以假立成立，但在胜义当中它们都不能成立，因为实相中没有一法不空。怎样推证呢？

“尔时但有薪，何物燃可燃？”如果你们承许正燃的时候存在所燃薪柴，那有什么物体来燃烧所燃呢？也就是说，正燃时能燃火是否成立呢？可以从木柴是否被火燃完的角度进行观察：

如果木柴已经燃完，无有任何本体，就像石女的儿子一样，能燃火就不能成立，因为已无与之观待的可燃物之故。

如果木柴尚未燃烧，那火对木柴的本体能起什么作用呢？起不到任何作用，因为，既然两者没有接触，就不可能有燃，由此所谓能燃火也不能成立。

我们一般会认为，正燃时火应该可以燃烧木柴，但实际上，所谓的正燃不能成立，因为在已燃未燃之外，没有任何一个刹那属于正燃，既然没有正燃，就没有所谓的能燃火来燃烧木柴。

这样仔细观察之后，就会知道，如果像对方所认为的那样，正燃时火薪是自性成立又互相观待的他体，所谓的互相燃烧就不可能成立。

也可以用中观能立等同所立不成之应成因，或者是非相同之应成因来破。比如，如果认为火薪是异体，

可以互相燃烧，那瓶子和柱子、瓶子和木柴也可以互相燃烧了，因为它们之间的关系与火薪关系一模一样，都是他体之故，但这根本不合理。

麦彭仁波切的《中论释》是通过观察木柴是否舍弃自本体来进行推断：如果所谓的“正在燃烧”是指木柴舍弃了原有的实体而变成火，则除了火以外，没有其他的所燃木柴，但说火自己是自己的所燃显然不合理。如果“正在燃烧”是指木柴并未舍弃原有的实体，而是以实有异体的方式住于火中，那么火又如何能使木柴燃烧呢？这一推理方法也非常好，原因讲得很清楚。通过分析木柴是否舍弃原有的实体就会知道，虽然人们认为自己亲眼看见了火正在燃烧木柴，但实际上这种观点不能成立。

总之，如果认为火薪本体上成立为异体，就不得不承认以上所说的过失。

丑二（以未接触而破）分二：一、发太过；二、破离过之答复。

寅一（发太过）：

刚才对方认为，火正在燃烧木柴时，两者同时存在并且互相接触，但这不合理。如颂云：

若异则不至，不至则不烧，
不烧则不灭，不灭则常住。

如果火与木柴为异体则无法接触，不接触则不能燃烧，不燃烧则不会有灭，火不灭则成了常住之法。

《显句论》里是以前前推后后的方式对此进行推断。比如，刚才讲了破异体的原因——离过之答复之后，如果有人对此仍有怀疑，尊者就从是否接触方面再观察，每处的解释都与前面的内容相关。以前印度论师的论著一般都没有科判，但前后都互相连接，有一定关联。

刚才对方认为，火薪可以以异体的方式同时存在。我们反问：如果两者同时存在，那彼此是否接触呢？对方回答：火薪肯定要接触，否则怎么燃烧呢？这时我们就驳斥说：同时存在的二法不可能接触，因而不可能燃烧。为什么呢？

“若异则不至，不至则不烧”，如果火薪是异体，如同瓶子和柱子一样，则两者不可能接触（颂词中的“至”是古代的一种用法，意即接触）；如果两者不接触，则不可能燃烧。

关于两个异体法不能接触的道理，《入行论·智慧品》在抉择受念住的时候阐述过，如颂云：“不入则无合，无合则不遇。无分而能遇，云何此有理？”意思是，根境之间表面看好像有接触，但实际上，它们中间只要有微尘就算还没有接触，没有接触就不能叫和合。即使中间没有微尘，但不论有分微尘还是无分微尘，根尘与境尘都无法互入，既然不能互入，就无法相合，无法相

合就不算真实相遇²⁴¹。

同样的道理，如果火薪是性质完全不同的异体²⁴²，那么二者的无分微尘就不可能互入。如果能互入，火薪就成了一体而非异体。如果不入，火薪之间就没有真实的接触。既然并未接触，火怎么可能燃烧薪柴呢？既然没有燃，火就不可能在木柴具足时燃烧，在木柴不具时灭尽，换言之，火从未以木柴为因缘产生过和毁灭过。

由此可以得出什么结论呢？“不烧则不灭，不灭则常住。”火如果不燃烧则不会有灭，不灭则成了常住之

241 火与薪都是色法，色法是有质碍的法相，其微尘各占各的空间，如此二者的微尘就不能互入。

242 《入菩萨行论·智慧品》：外境色、声、香、味、触的微尘，与眼根、耳根、鼻根等的微尘接触时，二者有没有融为一体？如果没有，而只是少部分微尘相遇，那怎么能称之为二者接触呢？比如说在合掌时，两只手接触的话，左手的微尘与右手的微尘应该一一碰上，只要一合掌，两只手就应粘在一起，再也分不开了。但事实上并非如此，正因为两只手没有真正接触的缘故，所以随时都可以分开。再进一步分析，根与境要相遇也不可能，因为根尘与境尘不可能无间隔地接触对方。假如二者是有分微尘，根尘与境尘各占自位，就像两个馒头放在一起，这个馒头不可能占那个馒头的位置一样，根尘与境尘不能相互进入对方；假如二者是无分微尘，则无法避免须弥山变成一个微尘的过失，所以，不论有分微尘还是无分微尘，根尘与境尘都不能互入。既然不能互入，二者就无法会合，无法会合也就没有办法相遇，这样一来，根境相触的因不存在，又怎么产生感受的果呢？因此，我们穿上厚衣服，身体觉得很温暖，完全是一种迷乱错误的妄念。

法，会有这种过失。

总而言之，火薪如果互为异体，就如光明与黑暗一样不可能接触；如果不能接触，就如东方的火不能燃烧西方的木柴一样无法燃烧；如果无法燃烧，火就不会因木柴穷尽而熄灭；如果火不能熄灭，其自身就成为恒时燃烧、常住不灭的法了。然而，这与现量相违，在名言中应该承认火有生有灭，火永远不灭的观点根本不合理。谁会承认厨房等处的火永远不会熄灭、灭火器变得毫无用处呢？由此可见，承许火薪异体根本不合理。

事实上，能燃所燃等任何看待关系都是依靠六根而建立，全部都是假象。正如《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”真正以智慧观察时，胜义当中无论是火薪之间的关系，还是其他任何看待关系，没有一法不空，万法应全部抉择为空性。

◎ 通达空性可使我们远离歧途

我们通过观察火薪是否接触，可以抉择出两者的本体为空，以此类推，就可以认识到心等一切万法的本体皆为空性。如果通达了万法皆空的道理，我们的修行就不会出现任何错误，变得非常保险，这一点大家应该记住。

现在有些佛教徒总爱讲：“我今天看见了什么，听见了什么……”好像把这些当成了学佛的目的。其实这些并不重要，我们肉眼所见、肉耳所听有什么可靠呢？根本不可靠，因为我们的眼耳鼻舌身都不是正量，只是迷乱的幻觉而已。

有些学密法的人也爱整天讲一些奇奇怪怪的事：“我梦中看见了什么，白天看见了什么……”当然，在无上密法中的确有一些观明点的窍诀，但这必须在本来清净的基础上才能谈起。如果没有证悟心的本体为空，所谓的明点、佛像、光芒等的来源已经出了问题，全部

成了空中楼阁。

大家在修行时一定要打好坚实的基础，这一点非常重要！尤其在证悟空性方面，应该运用中观的方法反复观察。我前面再三讲过，对于修行人来讲，中观的观察不可缺失。

◎ 证悟空性的方法

关于证悟空性的方式，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“然而显宗双运义，依靠观察而抉择，密宗以自亲体验，成立自之觉性界。”意思是，中观主要通过各种理论进行推断，以此方式证悟空性，而无上密法主要依靠上师的窍诀认识自心的本来面目，并安住在心的本体上，这是无上密法的特殊教言。

总之，无论显宗还是密宗，都必须通达心的本体为空性，如果没有明白这一点，就不可能有所谓的解脱。

因为，我们束缚于轮回的根本因就是执著，没有断掉执著就无法解脱。

以上讲了“以未接触而破”中第一部分“发太过”。大家要懂得太过的内容：火和木柴不可能接触，不接触的缘故不会燃烧，不燃烧则不会有灭，如此一来，火已成了常住之法，但这完全不合理，对方根本无法辩驳。

下面讲第二部分“破离过之答”。

寅二（破离过之答复）分二：一、对方之答；二、破彼之答。

卯一（对方之答）：

刚才中观宗讲了火薪不能接触，故不能燃烧的道理，但对方认为不合理，辩驳说：

燃与可燃异，而能至可燃。

如此至彼人，彼人至此人。

能燃火与可燃木柴虽是异体，然而火能够接触木柴，就如此人可以接触彼人，彼人也可以接触此人一样。

“如此至彼人，彼人至此人”这两句，藏文译本说的是“男人至女人，女人至男人”，《般若灯论》中译为“如女至丈夫，如丈夫至女。”《般若灯论》的译文与藏文译本比较接近。如果大家觉得鸠摩罗什大师的译文有的地方比较难懂，可以参考藏文颂词或清辩论师《般若灯论》里的颂词，这样更容易理解。

虽然佛教戒律规定男女不能接触，但在世俗当中有男人接触女人、女人接触男人的说法。对方想以此喻说明，火接触木柴、木柴接触火这两种情况可以成立。

卯二（破彼之答）：

若谓燃可燃，二俱相离者。

如是燃则能，至于彼可燃。

中观宗驳曰：如果说能燃火与可燃木柴二者就像男人和女人一样，是互不观待、彼此相离的他体，则可以说能燃火能够接触可燃木柴，但这是不可能的。

在名言中，男人和女人这样互不观待、性质完全不同的两个异体法，假立接触是可以的，但能燃火与所燃木柴并非真正的异体法，因为两者不具独立的自性，需要互相观待才能成立——能燃火不存在，所燃木柴就不可能存在；所燃木柴不存在，能燃火也不可能存在，两者之间是互相观待的因果关系，如果互不观待，彼此都不能成立。所以，虽然对方认为燃可燃的关系如同男人和女人一样，但实际并非如此。

颂词虽然没有直接破斥对方，但《显句论》和《般若灯论》中都采用了上面的方式进行破斥，即指出了男人女人互相不观待，而火薪之间则必须观待，否则能燃所燃的关系就不能成立。由此可知，对方的喻义并不相符，以此就遣除了火薪“接触”的可能。

癸二（破彼之能立）分二：一、破观待之能立；二、破现量之能立。

子一（破观待之能立）分四：一、破前后之观待；二、破同时之观待；三、破成与不成之观待；四、摄义。

◎ 观待的分类

此科判是破对方火薪观待的能立。印顺法师的《中观论颂讲记》里将观待分成四种：“一、通待，如长待不长，这不但观待短说，凡是与长不同的法都可以相待；二、别待，如长待短，这唯长与短互相观待，不通于其他的法，所以是别待；三、定待，是两种不同性质的法，互相对待着，如色与心，有生物与无生物；四、不定待，这与通待是一样的。”

因明当中一般把观待分为两种：一、非同时观待；二、同时观待。非同时观待主要指种子和苗芽、父亲和儿子等能生所生的观待，此观待的二法不一定在同一时

间存在，但互相之间一定要观待；同时的观待主要指彼此等安立方面的观待，比如，此山和彼山、此人和彼人、这个和那个等等，观待的二法应在同一时间存在。

正在学习中观时，大家一定要把主要精力放在这上面。我们学习的时间很短暂，只有五六个月，时间一晃就过去了。对于精进的人而言，这期间能收获很多，而对于不精进的人来讲，可能一无所获，到时自己也觉得有点可惜。关于观待方面，大家课后最好仔细看一下。

对方仍然坚持认为：如果火与木柴互相具备观待的关系，它们就应该是存在的。如果它们自身不存在，那观待就是不合理的，就像石子的儿子与石子的女儿不可能有观待关系一样。

丑一（破前后之观待）分二：一、反问；二、正破。

寅一（反问）：

若因可燃燃，因燃有可燃，

先定有何法，而有燃可燃？

中观宗反问对方：如果说因有可燃木柴而有能燃火，因有能燃火而有可燃木柴，那么请问，首先必定有何法，而能成立互相观待的燃与可燃呢？

也就是说，如果对方承许能燃火与可燃木柴互相观待而成立，那么先有木柴，后有火，还是先有火，后有木柴呢？于此二者当中，究竟是哪一个法首先成立的？我们向对方提出了这样一个问题。

我把这一颂的科判安立为“反问”。佛护论师的讲义里，此处也是以反问的方式来破，后文是以破斥的方式宣说；宗喀巴大师的讲义里也采用了这种方式。所以我们这样分析是有依据的。

开讲《中论》之前，我找到了五六部著名的《中论》注疏，后来又找到了土登江措喇嘛的一个讲义。土登江措是以前喇拉秋智仁波切家乡的一位喇嘛，他写的

《中论》讲义虽然有点略，但也很不错。

《中论》的所有注疏当中，《显句论》非常著名，里面对有些推理阐释得较广。《显句论》有一个藏文译本，是由译师巴擦·尼玛扎（日称）翻译的，他是将《中论》颂词译成藏文的两位译师之一。去年有位堪布从拉萨书库里得到了一部他的《显句论》讲义古本，我们很想把它打印出来，但遗憾的是，由于太古老了，里面很多文字已经完全看不清了。这些法本非常珍贵！

我每次备课时，都会把这几部《中论》注疏的相关内容看一遍。虽然有点费力，但觉得很开心，因为我这次讲完《中论》之后，也不知道以后是否还有机会再讲。在末法时代，我们有机会学一遍像龙猛菩萨这样解释佛陀密意的殊胜论典，是非常有福报的。

此处只给对方提出了一个问题。事实上，无论木柴先存在，还是火先存在，都不能成立，以这样先后的方式观察，就能遮破对方观点。

寅二（正破）：

若因可燃燃，则燃成复成。

是为可燃中，则为无有燃。

如果对方认为，依靠可燃木柴而产生能燃火，则有能燃火再次成立，或者可燃木柴中没有能燃火的过失。

如果问木柴和火谁先存在？可能很多人都认为木柴应该先存在。比如，在藏地中午要做饭，就要先准备牛粪，然后才能燃火。有的藏民准备的木柴特别多，全都堆在门口，有些人看不惯就会说，你是不是准备烧自己的尸体啊？

◎ 先有所燃，后有燃不合理

如果对方也认为先有木柴，之后才有火，我们就反问：既然先有木柴，那木柴存在时火是否存在呢？

如果认为火已经存在，那后面再燃火就没有任何必要。一般来讲，谁都不会这样承认，因为名言中准备木柴时肯定不会有火，如果这时已经有了火，后来再生火就会有第二次生火，即“则燃成复成”的过失。

如果认为，准备木柴时火尚不存在，那么所燃木柴中就不可能有能燃火，即“是为可燃中，则为无有燃”。因为，如果所燃木柴存在时，能燃火尚不存在，与无实法石女儿无异，说两者看待而产生就没有任何意义。因为看待而生的两个法不可能一个存在时，另一个不存在，比如石女儿和柱子，能否说柱子看待石女儿而产生，或者石女儿看待柱子而产生呢？当然不可能。同样的道理，如果木柴存在时火尚未产生，这时的火就如同石女儿一样是无实法，那无实法怎么可能依靠所燃木柴而变成有实法——能燃火，或者所燃木柴怎么可能看待无实法而产生呢？根本不可能。

再者，被火燃烧的木头才能叫所燃，如果火尚未产

生，所燃木柴也能先成立，那世间的钢铁、石头等都可以成为所燃了，会有这种过失。

◎ 因有障碍，故所燃非实有

这时对方又提出：虽然现在未生火时，不能称木柴为所燃，但它是明天燃烧的原料，既然如此，为何不能称其为所燃呢？

有些道友可能也会想：自己堆在门口的牛粪虽然现在没有燃，但过段时间或一会儿下课后就会用来燃火，所以它们应该是可燃。现在大多数人好像都不用牛粪烧火，改用电炉子、煤气或自身的绝地火来烧茶了（众笑）。以前我们刚来学院时，有一次法王如意宝从其他商店买了一些煤油炉给我们用，但它燃得特别慢，烧一壶茶大概用 45 分钟，需要一直在旁边等，现在的用具比那时方便多了。

这种观点也不合理，因为，对方认为可燃的自体实有存在，既然这样，它就不应该有阻碍它成为可燃的情况。但实际上，障碍木柴等成为可燃的因素却是存在的，比如，如果今晚下雨，牛粪棚里灌满了水，里面的牛粪就不是可燃了。如果像对方所说可燃实有存在，它变成非可燃就绝对不可能。

在本品当中，龙猛菩萨主要破斥对方火薪自性成立的观点。对此宗喀巴大师在《理证海》中也反复宣讲过。明白此理非常重要，否则，木柴虽然有了障碍无法燃烧，却仍被叫做可燃，这是不合理的。当然，名称上可以这样叫，但从意义上讲，则不能成立可燃的真实含义。

◎ 先有燃，后有所燃不合理

反之，如果承许火在木柴之前成立也不合理，因为能燃火要观待所燃木柴才能成立，如果火先成立，就有

了无因生的过失，并且以不需要木柴的道理来遮破对方的话，对方根本不会有正确的答复。

◎ 复述此理

大家明白这个推理了吗？我再重复一遍。首先，我们反问对方，能燃火与所燃木柴谁先存在？

如果对方回答木柴先存在，我们就反问，木柴存在时是否有火呢？如果对方说已经有了火，那么后来再燃火就会有火再次产生的过失；如果说没有火，则此时火的本体与石女儿就没有任何差别，这样即使把三卡车的木柴堆在那里，也不可能产生一个火星。因为这时火的本性是不存在的无实法，本体不存在的法不可能依有实法而产生，否则依靠一车木柴也能产生石女儿了。如果这样，我们就可以举行一个石女儿的降生仪式（一般在印度，孩子降生时都会举行一些仪式），但这是绝不可能的事。再者，所燃木柴也不可能依无实法而成立。反之，如果

对方承许火先存在也不合理，这样火就有了无因生的过失，并且木柴也会变得毫无用处。

由此可见，对方的观点不能成立。

第 40 课

希望大家对品与品之间的关联能够有所了解，这对理解整部《中论》会有很大帮助。

在本品中，对方想用火薪观待的比喻来建立人我存在的观点，但经过龙猛菩萨详细分析之后，此喻不能成立。

◎ 万法皆观待，观待则不成

虽然本品主要遮破燃可燃的比喻，但实际已经遮破了所有的观待之法，以此抉择出万法为空。为什么这么说呢？因为世间万法皆是观待而产生。所谓观待，只是人们在假的世俗中生存的一种幻觉方便法而已，是世

人安立的一种假相，其真实本体丝毫不可得。

本品从开头到结尾，对看待法不成立的道理分析得非常细致。以后如果有人问：《中论》哪一品对看待法不成立之理讲得比较详细？你们应该回答：第十品。

◎ 破火薪同时之看待

上节课中观宗破了火薪前后之看待，今天破火薪同时之看待，即观察同一时间当中，能看待和所看待是否成立。

对方辩驳说：能燃火和所燃木柴并不是以先后次序成立的，而仅仅是在同一时刻，因火的成立而成立木柴，也因木柴的成立而成立火。比如，人们可以亲眼见到木柴等因缘具足时，火能马上燃起来。历史书籍中也记载过，古人用火石、火绒等原料可以生火；四大发明之一的火药，在火等因缘具足时就会爆炸。因此，能燃

火和所燃木柴应该是在同一时间产生。

宗喀巴大师的《理证海》、果仁巴大师的《正见之光》和其他一些讲义都把这一科判安立为破同时之观待。月称论师的《显句论》虽然没有科判，但从观察方式推测，应该也是破同时之观待。

丑二（破同时之观待）：

若法因待成，是法还成待，
今则无因待，亦无所成法。

藏文译本颂词：

若法因待成，是法还成待，
若所待可成，待何成何法？

中观宗驳曰：如果同一时间当中，一法依靠观待另一法而成立，那么该法还将成为另一法的所观待之法，如果所观待的法自性可以成立，那到底观待何法而成立

何法呢？

意思是说，如果认为火依靠木柴而产生，那所看待的木柴反过来又要依靠火而产生，在同一时间当中，两者这样互相看待而成立根本不合理。

颂词没有具体讲不合理的原因，《显句论》和《般若灯论》里阐释得也不广。但我们可以从火薪的本体同时已经成立、同时尚未成立两个方面进行分析：

首先，如果第一刹那火薪的本体同时已经成立，这时是否需要再用木柴生火呢？根本没必要。因为所谓看待，是指一法依靠另一法才能产生，收集木柴的目的就是要生火，如果现在火已经有了，看待木柴就没有任何必要。反之，如果木柴第一刹那已经成立，它也无需再依靠火来成立，所以，从木柴的角度讲，看待火没有任何意义。

清辩论师的《般若灯论》里用了牛角来比喻：对于

牛头上的两支角，人们都认为左角和右角互相观待而成立，但实际上，两支角既然同时存在，各自住在各自的位置，互相观待就没有任何必要。所以，如果两个法同时已经存在，观待关系就不能成立。

反之，如果第一刹那火薪的自体尚未成立，同一时间当中，火需要观待木柴而成立，木柴又需观待火而成立，那么两者的自体最后都无法成立。为什么？

麦彭仁波切和宗喀巴大师的讲义里都用了一个比喻来说明：两个人渡河时因船只毁坏而落入水中，由于两人都不会游泳，所以最后谁也救不了谁。

《前行》里有个公案也讲述了这个道理：以前，有母女俩在过印度恒河时不幸落水，当时母亲想：“只要女儿不淹死，我死了也不要紧”，女儿想：“只要母亲不淹死，我死了也没关系”，虽然两人互相紧紧搀扶着对方，但最终都淹死在水里。

前两天色达观音桥发生了一起交通事故，一辆三菱吉普在行驶时翻车掉进了河里。车上载了一家人，司机（父亲）被甩出车外昏了过去，他的孩子和其他几个家人随着车一同翻进了河里，当时孩子从河里冒出头来，大声呼喊：爸爸救我啊！救我啊！……然后就沉了下去。这时再怎么喊也没有办法，他的爸爸已经昏迷不醒，根本救不了他们。所以这样看待的法不可能成立。（大家的眼神都有点不对了，好像马上就要哭起来了。）

同样的道理，如果认为所看待法的本体是依靠能看待法而产生，但现在能看待法自身都不成立，需要看待所看待法才能成立，那两者到底谁看待谁而成立呢？最后都无法成立。由此可知，如果两个法同一时间互相看待，则两者的本体都不能成立。

虽然人们一般会认为，这边那边、好坏、长短等法是同时看待而成立的，也常说，比较而言他是个好人，比较而言他是个坏人……但这些其实都是人们依分

别念而安立的假相，若详细观察，世间所有看待之法都不能成立。

当然，在安立名言时，在未观察的情况下，也可以承许有这样迷乱的看待假象，就像在梦中喝水也能解除梦中的干渴一样，但除了假相之外，并没有所谓的实有之法。

丑三（破成与不成之看待）：

此处主要观察已成立之法和未成立之法是否看待。

若法有待成，未成云何待？

若成已有待，成已何用待？

如果一法看待他法而成立，那么此法的本体是否成立呢？倘若未成立，那如何看待呢？倘若已成立，又何用看待呢？

如果认为火薪观待而产生，那么是火尚未成立而观待木柴，还是火已经成立了，再观待木柴呢？

如果火尚未成立，本体与石女儿或虚空等无实法一样不存在，那么即使千百万个因缘具足，火的本体也不可能浮现，也就是说，无实法不可能依靠木柴而变成有实法火。反之，木柴也不可能依靠虚空一样的无实法而产生。

如果火已经成立，那观待木柴还有什么用呢？没有任何用。比如，如果这边已经成立，就没有任何必要观待那边，因为这时那边有也好，无也罢，都已无关紧要。又如，如果儿子已经出生了，那么父亲有或无都可以，因为这时父亲对儿子的出生已没有任何作用。

从木柴角度也可以这样观察：木柴本体未成立的情况下观待火？还是已成立的情况下观待火？如果未成立，则无法观待；如果已成立，则没有必要观待。

丑四（摄义）：

以上分别遮破了前后、同时、成与不成的三种看待，由此可知，所谓的看待法不能成立，下面是对此做总结。

因可燃无燃，不因亦无燃。

因燃无可燃，不因无可燃。

依可燃无有燃，不依可燃也无有燃；依燃无有可燃，不依燃也无有可燃。

如果没有注疏只看颂词，有时还是挺难懂的。刚学佛时，大家都感觉《入行论》《亲友书》的颂词很难，现在学了《中论》《四百论》之后，再看它们就会感觉很容易，如果以后学了更难的《释量论》，更会觉得那些颂词非常简单，一般会有这种感觉。

首先从火的角度分析：“因可燃无燃，不因亦无燃”，看待可燃木柴没有能燃火，前面从同时看待、非

同时看待及成不成看待三个方面已经做了详细观察：不看待所燃木柴也没有能燃火，因为，如果没有所燃木柴，与之看待的能燃火怎么成立呢？整个世间根本找不到这样的火。因此，从火的角度讲，看待木柴也不成立，不看待木柴也不成立。

从木柴角度分析，“因燃无可燃，不因无可燃”，看待能燃火没有可燃木柴，这与前面的推理方法一样，通过同时、非同时、成不成三种观察，或者一体、异体不成立等方式便可推出，凡是看待的法都不能成立；不看待能燃火也没有可燃木柴，因为若不看待火，木柴就不能叫所燃木柴，而只能叫木头，所以，与火毫不看待的木柴不可能存在。因此，从木柴的角度讲，看待火也不成立，不看待火也不成立。

以此类推，名言中所有互相看待的法，在胜义中都不能成立。比如儿子与父亲，从儿子的角度讲，无论是否看待父亲，所谓的儿子都不能成立；从父亲的角度讲，

无论是否观待儿子，所谓的父亲都不能成立。任何观待的法，都可以从这两方面分析。

◎ 马头火喻不合理

在《中论释》中，对方还提出过这样一个问题：虽然木柴火不能成立，但工厂里融化的钢液，以及马头火等该如何解释呢？

对方主要想通过火薪喻成立补特伽罗人我，但马头火并不是木柴的近取者，因此，不能把它喻为五蕴的近取因，即不能用它证成人我存在。

据有的词典讲，在南方海中有时会出现马头火，它是由火山爆发引起的。以前上师如意宝去美国夏威夷时了解到，当地火山经常爆发，海边常常会突然冒出火焰，刚开始一直不断冒烟，之后火焰就会滚滚而上。当时上师如意宝说：《俱舍论》等经典里常说的马头火指的就

是这个。可能很多西方人和南方人对此比较了解。马头火还有另一种解释，即指劫末火。还有人说，海边有的山形状很像马头，火焰冒出时就像从马的口里冒出火一样，因而取名为马头火，有几种不同说法。

当海中突然冒出马头火时，周围的沙石等全部成了所燃，变成了沸腾的铁水一般。当众生业力显现时，水里也可以出现火焰。

总而言之，此颂是把前面破同时、非同时、成不成三种观待做了一个总结：从火的角度讲，观待木柴不成立，不观待木柴也不成立；从木柴角度讲，观待火不成立，不观待火也不成立。虽然有实宗想以火薪喻来说明补特伽罗人我以观待法而成立，然而分析之后，此喻根本不能成立。既然如此，能观待的人我和所观待的法也就无法安立。

◎ 无我境界依闻思修而得

要想证得无我，首先应从理论上彻底通达无我之理。相信在座的有些道友应该已经通达了，你们当中可能有很多佛菩萨的化身²⁴³。我们前面刚讲过种种化身，佛菩萨的化身表面上根本看不出来。

可能有些人会想，为什么自己明明已经知道了无我，却照样耽著我呢？这是因为凡夫相续中具有迷乱的习气，故而会有我的显现，就像眼翳患者会看见本不存在的毛发一样。所以，明白无我之理后，不能仅停留在理论上，一定要在实际中修持，不管何时、何处都要学会运用。这样自己在有生之年或者来世，才能真正证得无我境界，那时内心的一切痛苦、烦恼都会销声匿迹。

就像很多老修行人，由于年轻时受过甚深的佛法教育，闻思已达究竟，之后通过修行也已真正有所体悟，

²⁴³ 化身即佛陀是为了调服有缘众生而示现的各种身相，它具有色身、时间、对境、果位、事业五个方面的特点。

所以任何外道、恶劣环境或恶友都无法转变他们的意志和见解。他们面对违缘的方法也与一般人完全不同，无论遭遇任何苦难，都不会感觉特别痛苦。

所以，闻思修中观非常重要！大慈大悲的佛陀在不同众生面前宣说了种种法，但最了义、最究竟的法就是人无我和法无我。

至此“破看待之能立”已经讲完了，下面讲“破现量之能立”。

子二（破现量之能立）：

对方仍然一意孤行地说：像你们这样详细观察有什么用呢？反正我们亲眼见到火能燃烧木柴，否则怎么烧茶、做饭？我们不需要细致入微地推敲，现量可见就证明火与木柴是存在的。

中观宗驳曰：你们所谓的现量是否是正量呢？如

果是正量，那么请说出火到底是从哪里产生的？

燃不余处来，燃处亦无燃。

可燃亦如是，余如去来说。

燃（火）不可能从木柴以外的他处来，燃处（木柴本身）也没有燃。可燃木柴也是如此，不从他法中来，火中也没有可燃。其他抉择方式则如同《观去来品》中所说。

首先，火肯定不会从木柴以外的石头、铁块、沙土、瓦砾等他法（非缘）中产生，因为这些法本身不是产生火的因缘。如果火能从非缘中产生，就会有可现不可得，以及火无因生的过失。

其次，在木柴自身（因缘）当中，也不可能在之前存在火，因为可现不可得的缘故。

在因明当中，经部宗认为，火绒、火薪、火铁等因

缘具足后，通过摩擦可以产生火星，慢慢烧燃后出现火焰，然后就会形成熊熊烈火。之所以会燃烧，是因为木柴、火绒等因缘中有很多微小的火微尘，这些火微尘实有存在并散居在不同的因缘上。当因缘聚合时，火微尘开始集聚、增大，之后就变成人们肉眼可见的火。

实际上，这种观点只是一种名言假立，正如法称论师所说：“若入观外境，我依经部梯。”也就是说，尊者在安立名言时，依靠的是经部宗的观点。但如果运用中观理论进行观察，这种观点并不合理。为什么？

如果认为火分子在木柴、火绒，或者黑色火柴头和火柴梗等因缘上存在，并各占自己的位置，我们就用中观六尘绕中尘²⁴⁴或其他推理方法观察这些火微尘的本

244 无分微尘组成粗法时，它的东南西北上下必定要围绕六个无分微尘，那么中间的微尘与周围的微尘是否接触？如果不接触，就证明它们之间有空隙，那么空隙中还可以继续放入无分微尘，因为无分微尘没有体积（不可分之故），乃至放入无数无分微尘也无法填满，最终须弥山都可以放在两个微尘之间，这显然不合理。如果承许中间的微尘与周围的微尘接触，那么是全分接触还是部分接触？如果全分接触，六个微尘就融入中尘，无法形成粗法；如果部分接触，中尘就变成可分——接触的部分与不接触的部分。通过这种观察就知道无分微尘是不存在的。

体，最后就会推出，火微尘实质性的本体不能成立，完全是空性。由此可见，因明的分析方法经不起中观推理的观察，木柴等因缘中并没有火（或火分子）。

《显句论》里讲了一些外道的观点，比如，承许因果同时的数论外道认为：火在木柴等因缘中已经存在，只是不明显而已，摩擦之后，火就会原形毕露。但这种说法也不合理。《入行论·智慧品》中对此专门做过观察：假如因中有果，就会有吃饭成了吃不净粪、无须勤作在种子里即可获得果实等很多过失。

既然经部宗“火微尘散居在因缘上”的说法，以及外道“火在木柴上暂时不明显、后来明显的说法”都不合理，那么木柴（因缘）中有火的观点就不可能成立。

如果木柴以外的他处（非缘）及木柴本身（因缘）当中都没有火，又如何现量见到火烧木柴呢？不可能见到。同样，可燃木柴不可能从火以外的他法中来，也不可能从火中产生，所谓的现量见也不能成立。这时对方只能

哑口无言，规规矩矩地坐在那里了。

◎ 无需遮破火薪假相

对于燃和可燃，中观宗是如何承许的呢？名言中我们也承许因缘具足时，有燃火烧水等现象，但并不像对方一样认为它们实有，而认为它们就如梦中的火薪一般。当因缘具足时，梦中可以出现火，火也可以燃烧木柴等物体，但梦中的火是否具有自体呢？当然没有。所以，对方想以火薪燃烧的假相成立人我的观点并不合理。归根结底，大家一定要通达人我不存在这一点。

这里并未遮破假相的火，因为其本身就是虚假的显现，所以没有必要破。但如果认为火薪的观待关系真正成立，则完全不合理，一定要破。

◎ 以破“去”之方法破“燃”

“可燃亦如是，余如去来说。”有关遮破火与木柴的其余道理，在第二品《观去来品》中分析已去、未去以及去时中已经做了宣说。

可以把第二品中“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者”的偈颂改为“燃者则不燃，不燃者不燃，离燃不燃者，无第三燃者”，以此就可了知燃者火不成立。

如果有人仍坚持认为自己现量见到了火正在燃，用前面破正去的方法就可以遮破正燃，即把“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”改为“已燃无有燃，未燃亦无燃，离已燃未燃，燃时亦无燃。”

◎ 内外之火皆无燃

作为瑜伽士，用此处抉择燃与可燃的道理，就可以将其他诸法，包括外器世间的末劫之火、内有情世间的三毒之火均不可焚烧的道理融会贯通。

很多人经常说自己的贪嗔痴特别炙盛，当遇到对境时，贪心、嗔心之火就开始燃起来。如果我们经常以这种方式观察自身，内心贪嗔痴之火就会消失殆尽。

正如《三摩地王经》所云：“若历数百劫焚燃，虚空从未被烧及。证诸法同虚空者，彼于火中永不焚。”即使历经数百劫焚烧，虚空的本体也不会被烧及。证悟了诸法如虚空般的智者，无论是外界的火，还是其相续中的火，永远都不会触及他们。

这就是为什么米拉日巴尊者身上虽然堆满了木柴，但无论如何也无法烧燃²⁴⁵的原因。当时米拉日巴尊者哈

²⁴⁵ 米拉日巴尊者在尼泊尔的尼祥嘎达雅山洞中禁语而住时，来了许多猎人，问：“你是人还是鬼？”尊者一言不发，一直端坐着凝视虚空。于是乎这些猎人开

哈地大笑说：“你们的木柴已经变成了这个样子……”

以前萨霍国王把莲花生大士放在木堆里烧²⁴⁶的时候，火堆最后变成了一个很大的湖泊，即现在印度的莲花湖。因为成就者们已经现证了诸法如虚空的道理，所以丝毫不会被内外的烦恼和四大之火焚烧。

在本品当中，龙猛菩萨通过各种方法观察，归根结底就是要破除我们对自我的实执。如果实执心有所减轻，就说明我们的闻思修有了成效；如果实执心仍然很强，则说明我们还需加紧努力。

始向尊者放射大量毒箭，然而都没有能够射中，接着他们又将尊者拖到水中，丢下深渊，可是尊者却纵身向上依然返回到原地安坐。最后猎人们在尊者的身上堆积木柴点火，火却怎样也烧不起来。

246 莲花生大士以神通预知了与曼达哇见面的时机到了。他来到曼达哇以及五百侍女居住修习的寺院，并给她们传了法。有人借机向萨霍国王进谗言，国王下令把莲师投入一大堆木柴中烧死，把曼达哇投入布满荆棘的坑里。莲师以其证悟的妙力把大火变成湖；人们发现莲师端坐在湖中央的莲花上。此湖就是印度的莲花湖，至今仍是著名的朝圣之地。随后国王以及大臣们心怀强烈的忏悔与刚生起的信心，请求莲师宽恕他们的恶行，并把整个王国与曼达哇公主供养给他。

第 41 课

科判“破火薪自性成立”的前两部分已经讲完了，今天学习第三部分“彼二之摄义”。所谓“彼二”，是指火薪本体不成立及其能立不成立，“摄义”是指最后得出一个总结性的结论。

癸三（彼二之摄义）：

可燃即非燃，离可燃无燃，
燃无有可燃，燃中无可燃。

所燃的木柴不是能燃的火；离开所燃的木柴也无有能燃的火；火不具有木柴；木柴不依靠火，火也不依靠木柴。

本颂是通过遮破火薪之间一体、异体、具足、能依、所依的五相推理，来抉择人无我。虽然是五种推理，但只有四句颂词。

◎ 以五相推理遮破火薪

第一句“可燃即非燃”，所燃的木柴不是能燃的火，这是从一体方面破。如果认为两者是一体，用前面“若燃是可燃，作作者则一”的推理即可遮破。

第二句“离可燃无燃”，离开了所燃的木柴，并没有能燃的火，这是从他体方面破。如果认为两者是他体，用“若燃异可燃，离可燃有燃”就可以遮破。

第三句“燃无有可燃”，能燃火不具有所燃木柴，这是从具足方面破。如果火具有木柴，则两者或者以一体的方式具有，或者以他体的方式具有，除此之外没有其他具有方式，但前面观察过，火薪一体异体都不成立，

由此间接就可推出火不具有木柴。

第四句“燃中无可燃”包括了两种情况：火作为能依，木柴作为所依不成立；火作为所依，木柴作为能依也不成立。具有能依所依关系的法必定是异体法。但前面通过观察，火薪之间异体关系不成立，因此，两者能依所依关系也无法安立。

由此可见，火薪之间不是一体、不是他体，火也不像人具有财产一样具足可燃，并且火作为能依，木柴作为所依不成立；木柴作为所依，火作为能依也不成立。这样观察之后即可了知，所谓的火薪不可能成立。

◎ 由火薪而破人我

怎样以此遮破人我呢？可以把人我对照火、五蕴对照木柴，运用五相推理观察：

一、人我与五蕴并非一体。如果人我是五蕴，即两

者为一体，那么五蕴有五种，人我也应变成五种了，并且其中色蕴有五根、五境、无表色十一种（第四品《观五阴品》中讲了四种因色和十一种果色），受、想、行、识也有多种分类，这样就有了人我变成众多的过失。另外，五蕴具有刹那迁变的无常性，如果我是五蕴，则我也变成了无常性。

总之，人们所执著的人我是唯一、常有的体性，如果我与五蕴像火与火的热性一样是无二无别的一体，人我就成了多分、无常的法，但这既不符合众生的执著，也不符合真正的实相，已经违背了现量。

二、人我与五蕴并非他体。如果我和五蕴像瓶子和氍毹一样是分开的他体，那么离开了五蕴还会有人我，离开了人我也会有五蕴，二者就不必互相观待，但是否有这种情况呢？根本没有。众生都把五蕴的聚合执为自己，在五蕴之外，无论怎样观察也不可能找到所谓的我，用现量或可现不可得等比量就可了知。

三、人我不具有五蕴。具有分为两种情况：1. 他体的具有，如天授具有财产、人具有房子；2. 一体的具有，如火具有热性。但刚才分析过，人我和五蕴非一体、非他体，这样人我就不可能以一体或他体的方式具有五蕴。也可以通过第九品的方式观察：因为所谓人我（本住）的自性不成立，既然我不存在，我的五蕴又怎么可能成立呢？就像石女儿自身尚未成立，他的五蕴更无法成立一样。

四、我作为能依，五蕴作为所依，就像飞禽栖息在树上、狮子居住在雪山中，能否成立呢？也不成立。因为人我和五蕴要想成立能依所依关系，必须是自相的他体法，然而两者的他体关系并不成立。此外，对人我和五蕴一一观察后，两者的本体都不存在（前面分析过，人我在五蕴之前、之后或两者同时都不成立，所以无有本体，由此五蕴的自性也不能成立），既然两者都无本体，我作为能依，五蕴作为所依的观点就不可能成立。

五、我作为所依，五蕴作为能依也不成立。推断方法与第四种推理相同，如果我和五蕴非他体且本体都不成立，所谓的能依所依怎么成立呢？

如果我们深入细致地思考这些推理，并将其真正融入自心，就能从根本上推翻、瓦解无始以来对我和我所根深蒂固的执著。

◎ 介绍七相车理

龙猛菩萨在此处只用了五种推理来抉择人无我。中观也经常运用七相车理来抉择人无我。这七种推理也被称为七相“木车因”，因为古代的车一般都由木头制成。

关于七相车理，月称论师在《入中论》中做过具体宣说：人们一般认为木车是由各种零件聚合而成，但实际上木车的本体并不存在。为什么？因为，一、零件

不是木车；二、除了零件以外，木车并不存在；三、零件上不具足木车；四、零件作为所依，木车作为能依不成立；五、木车作为所依，零件作为能依也不成立；六、零件聚合在一起不是木车；七、零件聚合起来的木车总形也非木车。

月称论师在《入中论》里抉择人无我时，考虑到众生的执著千差万别，因此，在五种推理的基础上加了“汇聚”和“形状”两种，即所有零件聚合在一起不是木车；所有零件聚合起来的木车总形，也不是木车。

月称论师在《入中论》²⁴⁷ 中云：“如观察车七相无，由余世间共许有。”意思是，如果真正用瑜伽士的智慧——七相车理来观察，所谓的人我不可能存在，但在人们的分别妄执面前，却可以承许人我和五蕴存在。

无论是月称论师的七相木车因，还是龙猛菩萨的

247 《入中论》亦云：“虽以七相推求彼，真实世间皆非有，若不观察就世间，依自支分可安立。”意思是，虽然以七相理推求，胜义世俗中都无木车，但不作观察而随顺世间名言时，依车的支分仍可假名安立为木车。

五相推理，最终要说明什么呢？即人我不存在。虽然为了随顺世人，佛陀在不了义的经典中说过人我存在，但真实意义上，所谓的我和我所皆了不可得，这一点佛陀在了义经典中讲得非常清楚。

◎ 精进才能让“我”远离

经常运用五相或七相推理观察非常重要！以前很多中观论师和密宗修行人，都要首先运用自己最敏锐的智慧，详详细细观察所谓的我在五蕴上到底怎样存在？观察之后，我与五蕴之间无论以一体异体、能依所依，还是以具足不具足的方式存在都不合理，最后就会真正了悟，所谓的我完全是子虚乌有。

这一颂非常重要，大家一定要通达！如果对中观最根本的五相、七相推理都不懂，想抉择人无我将无有是处。

这些推理其实并不难，但对一些人来说，简单的问题也成了难题。有些二三十岁的年轻道友，看起来好像还不如世间一些七八十岁的老年人清醒。前段时间纪念邓小平诞辰一百周年，记者采访了很多老年人，有些九十多岁，有些已经一百多岁了。虽然他们讲的都是世间法，但很多老人思路都很清晰：我当天正在做什么事，然后见到了周恩来总理，我说了什么什么……

我们有些道友也已经七八十岁了，有的牙齿几乎都掉光了，但他们却非常精进，学得也特别好，把《中论》每一品都记得清清楚楚。很多年轻人在他们面前都会感到汗颜。以前这些老道友因为种种原因未能值遇佛法，直到六七十岁才进入佛门。虽然已至暮年，但能遇到这么甚深的中观法，并在临终前对般若空性生起信心，具有了中观正见，也是非常值得庆幸的。正因为他们有了这种难得心和精进心，所以分析中观甚深理时，已经远远超过了有些年轻人。有的年轻道友特别贪吃，还爱睡懒觉，早晨不愿起来背书（众笑），你们真应该好好向

这些老道友学习。

对于这样殊胜的中观甘露妙法，大家一定要认真思维，无论青年人还是老年人，任何人学了之后，都会得到极大利益！

学了此颂之后，希望大家能运用五相推理详详细细观察，看看我们无始以来执著的我与五蕴之间到底是什么关系？虽然有部宗想以火薪喻成立人我，但观察之后，火薪之间任何关系都不成立，我与五蕴之间亦是如此，以此就破了对人我存在的观点。

仅明白无我之理还不足够，要想从根本上断除我执，必须依靠修行。但首先一定要从理论上通达，如果道理明白了，执著自然就会减弱，如同前面所讲的花绳喻一样。

壬二（以此理类推他法）：

以燃可燃法，说受受者法，
及以说瓶衣，一切等诸法。

以抉择燃与可燃不成立的方法，可以说明所受法与受者以及瓶子、衣服等一切诸法皆不成立。

受者，即指《观本住品》所讲的能领受者——人我；所受法，即见闻触等所有人我领受的对境法。

本品通过各种方法对燃可燃不成立的道理作了全面抉择，以此类推，便可抉择出受受者不成立，也可抉择出瓶子与璫璫、支分与有支，以及因果等法我所摄的一切法皆不成立。

比如，可以用五相推理观察有支和支分。有支和支分是因明里的专用名词，中观里也经常使用，用现代的话讲，就是整体和部分。有支、支分不存在，意即整体和部分不存在。《显句论》中对此也有阐释：瓶子的整体叫做有支，它是由瓶口、瓶尾、瓶腹等很多支分组成。

有些人认为瓶子的支分存在，有些认为有支存在，但这些观点都不合理，以五相推理即可遮破。

以此还可推出因和果不存在。《显句论》中说：人们一般认为，瓶子形成的因有工人、手工、泥土、工具等，这些因缘聚合后可以产生盛水的瓶子（果）。但通过五相推理观察，瓶子的因和果都不能成立。

《入中论》云：“瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等，应知皆如众生说，由佛不与世诤故。功德支贪相薪等，有德支贪所相火，如观察车七相无，由余世间共许有。”颂词里面用了瓶子、衣服、帐篷、军队、森林等很多比喻，来宣讲万法不成立的道理。

实际上，如果懂得了一法空，即可推知万法皆空，如《中观四百论》云：“以一法空性，即一切空性。”对治烦恼也是如此，若通达了嗔恨心的本来面目，以此类推，就能通达贪心、嫉妒等一切烦恼皆为空性。

总之，前面通过一体异体的观察破了火薪的自体，之后又通过破看待之能立和现量之能立破了火薪之能立。最后以此类推要说明什么呢？即人我、法我所摄的一切万法皆为空性。

壬三（呵斥所破之见）：

前面人我不存在之理已经宣讲完毕，此处是讲呵斥违品之见。违品之见，即相违人无我而执著有我的恶见。

若人说有我，诸法各异相，
当知如是人，不得佛法味。

如果有些人说存在我和我所，而且诸法各具不同的体相，我们就应当了知这些人尚未获得佛法的甘露味，即没有通达佛陀的真正密意。

在清辩论师的《般若灯论》里，这一颂被译为：

“若计我真实，诸法各各异，应知彼说人，不解圣教义。”通过查看不同译师的翻译，就会明白一些不懂的道理。

青目论师的《中论释》认为，颂词中的“如是人”是指犊子部等有些小乘宗。

如果对方仍固执地认为，人和我所领受的五蕴存在，果法、经纬等诸法也以一体或异体的方式存在，龙猛菩萨只能说，此人并未真正品尝到佛法的甚深甘露妙味。

什么是佛法妙味呢？缘起法即是佛法妙味，因为佛教所讲的主要内容就是缘起法。缘起法可分为本来缘起和名言缘起。本来缘起²⁴⁸，是指离四边八戏的实相境

248 此本来缘起亦名本性缘起或胜义缘起《心性休息大车疏·第八品》也称为本性缘起。本性缘起：现有轮涅之法性或者彼之自性未曾从何处来，也未曾去往何处，又不住于任何处。法性依赖于有法，而有法正在显现生灭之时也是远离生住灭一切戏论的，此即称为中观之观点。《根本慧论》中云：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”，在《缘起赞》第一课讲记中上师讲：佛陀依靠、凭借自己的能力，完全照见了缘起空性的意义。所谓缘起分胜义缘起和世俗缘起：世俗缘起指万事万物都是依靠因缘而起，因缘聚合而不起的法，或不是因缘而生的法，在这个世界上是没有的；胜义缘起则指这样因缘

界；名言缘起，是指在名言中，万法依因缘而有的如梦如幻之生。

如果对方通达了名言缘起和本来缘起，就绝对不会认为万法存在实体。虽然名言中万法有如幻如梦的显现，但它们就像水泡一般不堪一击，一吹即灭。正如《金刚经》所说：“凡所有相，皆是虚妄。”

龙猛菩萨已经彻底通达了所有佛法，了知佛教的究竟观点是缘起性空，所以在此处说，如果认为万法存在不空的实相，那只是未通达释迦牟尼佛所宣说的般若空性，没有此缘分而已。

◎ 万法皆无可堪忍之本体

无论人我所摄的法，还是法我所摄的法，未观察时似乎真实存在，一经观察，都没有点滴可堪忍的实体，

而起的法在胜义中远离四边八戏等相状，而这就是万事万物的本性。

与水泡无有任何差别。很多佛经常用芭蕉树、彩虹、梦、幻等来做比喻。



昨天我问有些道友：“你们是否见过芭蕉树？我很想知道它长什么样，如果你们以后有机会见到，记得给我带一块。”原来我不知道芒果什么样，当时在课堂上说：“谁有芒果的话，给我拿一点。”后来大家拿的芒果太多了，现在我都不喜欢芒果了（众笑），很想认真研究一下芭蕉树。

可能很多人认为：我的身体这么结实，怎么能用水

泡、彩虹来比喻呢？其实这只是你未观察而已，若用中观推理详细观察，你的身体与水泡毫无二致。有人又会想：我的执著、我的心这样真实，应该与水泡不同吧？但这也只是你的分别念罢了，真正观察之后，一切分别执著都了不可得。

《中观庄严论释》云：“如果这般观察他派的观点，则如同极强的阳光照射到雪片上使之无碍融化一般。”万法的本体经不住任何观察，就像雪片被强烈的阳光照射之后，瞬间就会融化，继而消失无踪一样。无论外界的万事万物，还是内心对我和我所的执著，以中观理观察之后就会知道，它们都只是梦幻泡影而已。

◎ 此妙法，唯佛陀能宣说

这样远离一体多体以及生死的空性之理，只有佛陀才能真正通达。果仁巴大师和宗喀巴大师都引用了

《赞法界论》²⁴⁹ 的一个教证来赞颂佛陀：“众生如谷声，远离一异体，远离生死性，正说汝了达。”意思是，众生就像空谷声一般，空谷声与声音一体、异体都不成立，也远离了生死，真正能宣说无我实相的人，就是释迦牟尼佛您。

自古至今，成千上万个智者都来过这个世间，然而，无论是仙人、梵天、自在天，还是世间的文学家、科学家、理论学家、心理学家等除佛陀以外的任何人，对我本质之谜从未真正解开过，他们所了知的只是世俗的迷乱现象。我们作为后学者，应该对佛陀所宣讲的般若空性，以及龙猛菩萨、月称论师等高僧大德的中观思想生起不退转的信心，这一点极为重要！

249 《赞法界论》是龙树菩萨将整个第三转法轮关于如来藏的经典加以浓缩，而形成的一部短小精悍的论典。其主要内容是讲心的本性——如来藏。在藏传佛教中，弥勒菩萨的《宝性论》与龙树菩萨的《赞法界论》，都是相当重要的论典，因为二者都浓缩了第三转法轮中所有关于如来藏的内容。

◎ 佛法让我们获得自由

千千万万的世间人，尤其在熙熙攘攘的大城市里整天为了我而奋斗的人，因为不知无我之理，一直认为自己以及自己喜欢的事物，包括感情、生活、地位、名利、财产等都真实存在，每天为此患得患失，身心备受折磨。

我们虽然也有一些烦恼、痛苦，有时还会有业力的各种显现（不要说凡夫人，甚至连阿罗汉在最后获得涅槃时，以前一些因缘成熟时，也会有这些情况），但因为学了中观，从道理上已经明白了我并不存在，与梦幻泡影无异，所以烦恼热火很快就会熄灭无余，与世人的强烈执著完全不同。

很多佛教徒都有这种体验，没学佛之前，自己的烦恼非常深重，遇到佛法之后，发自内心地认为佛法太殊胜了！觉得自己早点遇到该多好啊！我想道友们在学了殊胜的空性法之后，应该也会有很多不同的感觉。

辛二（以教证总结）：

清辩论师在《般若灯论》里引用了一个《梵天王问经》的教证：“离身不见法，离法不见身，不一亦不异，应当如是见。”意思是，离开身体不可能见法，离开法也不可能有身体，所以，身体和蕴之间是不一不异的关系，谁懂得了此理，谁才算真正通达了空性。

经云：“燧木及燧砧，手作三者聚，此等缘生火，生后速失灭。智者寻其来，以及所去处。然于诸方隅，不得若来去。蕴界以及处，内空外亦空，无住我所空，诸法如虚空。”

《三摩地王经》云：“若历数百劫焚燃，虚空从未被烧及。证诸法同虚空者，彼于火中永不焚。”

火薪喻应该通过以上道理来总结。平时大家接触火和木柴的机会比较多，虽然现在有些人条件比较好，可以买煤气燃火，把木柴和牛粪一直关在牛粪棚里，但

这只是少数人的事，一般人每天还是要跟牛粪打交道，这样每天都有机会观察。能否把我和我所强大的执著推翻，还是要靠自己平时经常观察、串习。

在此过程中，祈祷也非常关键！对于有些信心很大，智慧具足的人来说，若能经常以稳固的信心虔诚祈祷自己的本尊、上师，通过传承上师和诸佛菩萨、本尊的加持，因缘聚合时，无我见很容易在自相续中生起。但对于业力深重，充满邪见的人来讲，想在自相续中马上生起定解可能有点困难，但也会在阿赖耶上种下殊胜的善法种子，不久的将来必定会开花结果。所以无论是谁，遇到这么殊胜的法，都值得精进努力！

《中观根本慧论》之第十观燃可燃品终

“破人我之能立”中的第一部分“破人我之比喻——观燃可燃品”已经宣讲完毕，下面讲第二部分“破人我之所依——观本际品”。

十一 观本际品

◎ 何为本际

所谓本际，即轮回的边际。关于本品的品名，鸠摩罗什大师译为《观本际品》，波罗颇蜜多罗译师译作《观生死品》，藏文版本则为《观轮回品》。本品虽然是在生死或本际上抉择，但究竟要成立的内容是落在轮回的自体空上面。因此，多了解一些其他译本，对我们深入理解本品的所诠会有很大帮助。

◎ 为何宣讲本品

有实宗提出：人我和轮回是能依所依的关系，因为所依轮回存在，故能依——流转者人我也应该存在。如果人我不存在，六道众生的流转，即从前世来至今世，以及从今世趋往后世的一生一死的承接，是由谁来进行的呢？

并且佛陀也云：“生、老、死之轮回无始亦无终。”“众生具备无明之遮障，三有之普行者为三有之连环结所缚而行于轮回，其流转之前际不可得。”既然佛说轮回无有始终，就说明轮回肯定存在，这样轮回者人我也应该存在。

实际上，轮回并不真实存在，佛在了义经典《般若经》中云：“前际不可得，后际不可得，中部亦不可得”，以此宣说了无有本际（轮回）的道理。在本品中，龙猛菩萨以理证对此进行了推断。

庚二（破人我之所依——观本际品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破轮回自性成立；二、以此理类推他法。

壬一（破轮回自性成立）分二：一、轮回前后中间不成立；二、生死前后同时不成立。

癸一（轮回前后中间不成立）：

大圣之所说，本际不可得。

生死无有始，亦复无有终。

若无有始终，中当云何有？

中观宗驳曰：轮回并不存在，因为大圣者——我等本师释迦牟尼佛在经典中说过“本际不可得”，因为生死轮回没有开始，也没有终结，如果没有始终，那中际又当如何存在呢？

释迦牟尼佛住世期间，有些弟子在佛面前询问轮回是否有边际。佛回答说：“本际不可得”。小乘宗认为，既然佛说轮回无始无终，那说明轮回肯定存在。而中观宗正好相反，认为佛说轮回无始无终，说明了轮回了不可得。

任何一法如果存在，就应该有其开始，比如一个人如果在这个世间存在，就应以他的降生为开端。同

样，轮回如果存在，就必须有开始，然而，轮回却如旋火轮²⁵⁰一般，前际分根本得不到，这样轮回的后际必然也不可得。既然轮回的前、后际都得不到，中际怎么会存在呢？当然也不会有，因为中部需要观待前后际才能成立。

可是很多世间人，包括无神论者们却认为：不必观察我生前是怎么来的，死后还有没有，这样观察很让人头痛，反正我现在活着一定要过得美满，一定要把我的孩子都安排好，一定要每天过得快快乐乐……事实上，这样只承认中际，而不承认前后际的观点是非常愚痴的。

◎ 对轮回是否有前后际的辨析

关于轮回是否有前后际的问题，很多人在辩论场里经常辩论。《现观庄严论注疏》中对此有广述。麦彭仁波切的《中论释》中说：在胜义当中，轮回没有前际、

²⁵⁰ 旋火轮：迅速转动线香或柴头余烬形成的环形火光。

后际，也没有中间，本体了不可得；在世俗当中，按照显宗观点，总的轮回无始无终，但对个体众生而言，轮回没有开始，却有终点。

为什么说个体众生的轮回无始有终呢？

圣天论师的《中观四百论》云：“如见种有终，然彼非有始，如是因不具，故生亦不起。”意思是，自然界的植物种子，就每粒种子进行观察，其生因可以一直往上推，无有最初的起点²⁵¹，然而每粒种子都会有毁坏之际，比如将其煮熟或用火烧焦，使其以后不能再生长，这时种子就有了后际。

同样的道理，每个补特伽罗投生轮回无法追溯到最初的起点，然而依靠佛法的各种因缘，他一定会有结束轮回的终点。只要趣入内道证悟了人无我，依靠无我智慧之火，烧尽业和烦恼种子，断除引发后有之因，有情就不会再投生到痛苦的轮回当中。至此轮回就已结束，

²⁵¹ 如果种子有最初的起点，此种子就会有无因生的过失。

可以打上句号了。

为什么说总的轮回没有终结呢？因为众生无边无际之故。如果众生有边，他们早已被度尽，轮回早就空了，但因为三界众生如同虚空一样没有边际，所以总的轮回无有终结。

有人可能会想：既然总的轮回无有尽头，为什么《地藏经》中地藏王菩萨的发愿是“地狱不空，誓不成佛”？为什么释迦牟尼佛²⁵²和文殊菩萨²⁵³也发愿“众生没有度尽之前，自己不成佛”？这该如何解释呢？

252 《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中世尊发愿：为了知恶劣众生，愿我能最后显示涅槃。有众生堕于旁生、阎罗世界、贫穷夜叉、食肉鬼诸类中。愿它们再勿堕落，而我则愿堕入诸恶趣中，唯愿它们得解脱。

人中聋、哑、无舌、无脚、无手、神志不清者，造此诸业之人或感受此种果报之人，尚有食不净粪众生，愿此类众生皆能于各自所处位置而得解脱；如若未能灭尽他们业力，则我愿堕入无间地狱；我得菩提果位时若未能满此类众生愿，则我愿于无边轮回中，恒时于地狱、饿鬼、旁生、夜叉、非天、罗刹、人间感受种种痛苦。

若我愿众生得菩提之誓愿能满足，则我现前如来正等觉智慧，请十方世界无量无边如来为我加持，愿我获得智慧。

253 《八大菩萨传》中文殊菩萨发愿：何时虚空界成为有色，彼时我才成佛。同样，何时幻师所幻之人证得菩提，彼时我才成佛。

我不愿速得成佛，乃至未来际，纵然为利一个有情也奉行菩萨道，修行不可限量、不可思议的佛刹，愿于诸十方，皆听闻、传布我名号。

这主要表示了佛菩萨广大的发心量和无与伦比的利他精神，并非说地狱真的能够空掉，或者轮回真的能够终结（无垢光尊者在有些教言²⁵⁴中对此问题也有说明）。当然，个别地狱，比如金刚地狱、无间地狱里的众生，依靠业力和佛菩萨的加持力，也有空的说法，但整个地狱、轮回不可能全部空完。

癸二（生死前后同时不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

刚才是以大圣者佛陀的教言来说明轮回的前、中、后际不存在。下面通过观察生死前后、同时不成立来遮破轮回，首先是略说。

子一（略说）：

254 《大圆满心性休息》第三品轮回痛苦：如是解脱依自己，释尊已示解脱法，他众骤时不能度，如眠醉梦无他遣。若能佛菩萨悲光，早令轮回成空无，是故今披精进铠，时至踏上解脱道。自己方能遣除自己所积累的自现之业，如同睡梦消除与否主要取决于自己能否从梦中醒来，依靠他人破除梦境是不可能的。如果有这种可能，那么以一尊佛的大悲光，于无量劫以前就应使此轮回完全空无了。

是故于此中，先后共亦无。

对于轮回中的生死，无论生在死之前、之后，还是两者同时存在，都无法成立。

前面以教证说明了，轮回因为没有前中后际的缘故，所以本体不存在。

如果对流转其中的众生进行分析，他们开头的生、最终的死、中间的老也不能成立，因为无论生在死之前存在，还是生在死之后存在，或是生死同时存在，都不合理。

生老死是能依，轮回是所依，既然能依的生老死不存在，所依的轮回也不可能有，以此就遮破了轮回。此颂是略说，下面广说中会有详细阐述。

第 42 课

今天继续宣讲第十一品《观本际品》。昨天总说了轮回无始、无终，也无中间的道理。

麦彭仁波切《中论释》的科判这里是用所依能依来表述——所依轮回不存在，能依生死也不可能存在。以这种方式解释也比较好懂。圣者们著的科判、讲义中的每一个字都值得大家深入研究。

学习中观的过程中，抉择、思维非常重要！如果没有思维，相续中不可能平白无故生起空性境界，大家在这方面一定要下功夫。

子二（广说）分二：一、生死非同时不成立；二、

生死同时不成立。

丑一（生死非同时不成立）分二：一、先生后老死不成立；二、先老死后生不成立。

寅一（先生后老死不成立）：

若使先有生，后有老死者。

不老死有生，不生有老死。

藏文译本颂词：

若使先有生，后有老死者。

生则无老死，不死而有生。

如果承许轮回中的所有众生或者其他任何万物先有产生，然后有老和死，将会有两大过失：一、生不具老死的过失，二、不死而有生的过失。

生，是指诸法最初的相续现前；老，是指诸法在成长过程中逐渐衰败；死，是指诸法最后相续中断。分析的时候，可以说生、老、死三法，也可以把老和死合在

一起作为一个演变毁灭的过程。

先有生，后有老死与名言现象比较相符，每一个众生都有生老病死的过程，并且佛陀在宣讲轮回痛苦时，也讲了生老病死苦。对于名言中这种如梦如幻之生，然后一步一步衰老，最后死亡的过程，中观宗并不会遮破，因为它符合名言规律，但如果认为生死轮回真实存在，从实相角度讲，先有生后有老死，则根本不合理。（此处只观察生死，不分析老也可以，因为生死对照时，老在中间也不会跑的。老可以让死带着，因为它一直伴着死，比如人老了就会不断接近死亡，人们一般不说生老，而说老死。）

为什么先有生，后有死不合理呢？会有两大过失：一、生不具老死，二、不死而有生。

首先，生不具老死。如果先有生后有老死，那么有情或万法产生时就只有生相而没有住灭相。如果没有住灭相，就不能成为有为法而成了无为法，因为有为法必须具足生住灭三相。按照《显句论》的观点，如果生时

无老死，生的本体一旦成立就不会老死；如果有这样的生，它就成了常住不灭的无为法。

其次，不死而有生。如果先有生后有老死，那生之前有无死呢？如果有死，就违背了对方自宗，因为他们承许先有生后有死；如果无死，也不合理，宗喀巴大师在《理证海》中说：现实中很多人都能回忆前世，因此生之前必定有死的过程，如果对此一概否认，世上所有回忆前世之事都不合理了。再者，如果不死而有生，生就有了无因生的过失，这就与顺世外道的观点无别了。顺世外道也认为众生是突然出现的²⁵⁵，前面没有经过生死轮回之死，即未经过十二缘起中的老死而产生。但这种无因生的观点根本不合理。

由此可见，对方生在前，老死在后的观点并不合理。

255 《中观庄严论释》：……二、（俱生理论：）心识并不是像神我、主物那样由前世迁移到后世，但在身体突然形成时同时存在；三、（新生理论：）地等大种所具备能产生识的因聚合之后，就像酒曲中生出陶醉的能力般识得以重新形成。

寅二（先老死后生不成立）：

对方辩驳说：既然先有生，后有老死不合理，那么先有老死，后有产生应该合理了吧？

也不合理，如颂云：

若先有老死，而后有生者。

是则为无因，不生有老死。

藏文译本颂词：

若先有老死，而后有生者。

不生有老死，无因岂能成？

中观宗驳曰：如果先有老死而后有产生，就成了没有生而有老死了，但如果没有生的因，又岂能成立老死的果呢？

颂词主要讲了无因生的过失：万法的自然规律是先有产生，之后有过程的变化，最后有灭亡。如果承许

先有老死后有生，就违背了名言的基本规律，老死也成了无因生。

这种说法世人根本不会承认，也与佛经相违，释迦牟尼佛曾说过：“有为法依生而灭。”《显句论》也引用了佛经教证：“如是有为法，皆由因而生，生后趋向灭，此为诸法性。”意思是，一切有为法全部依因而产生，生完之后就趋向毁灭，这就是一切诸法的本性。

有的讲义说，一个从未产生的法和虚空一样没有本体，虚空从未产生过，说它老了、死了是否合理呢？肯定不合理。同样，未产生的法也不可能有所谓的老和死。

我们可以反过来观察自己：我是先生后死，还是先死后生呢？虽然名言中可以承许生死存在（从某个角度讲，生死就是轮回的异名），但它们不可能真正成立。因为，如果先生后死，生就会因不具老死而成了无为法，并且生也具有了无因生的过失，这与顺世外道的观点成了无别，

也与现量相违；如果先死后生，则不仅违背了世间名言规律，而且与佛经相违，死也成了无因生。

通过观察生死非同时的两种情况，便可了知，所谓的生死不可能成立，它们只是众生的分别念而已。

丑二（生死同时不成立）：

生及于老死，不得一时共。

生时则有死，是二俱无因。

生及老死二者不可能于同一时间共存。如果共存，将会有两种过失：一、生时有老死；二、生与老死二者皆成无因。

如果承许生及老死同时共存，会有什么过失呢？

一、生时有老死的过失。《显句论》云：若生与老死同时，则有光明与黑暗并存的过失。所谓生是指事物最初现前；老是指事物生之后相续逐渐衰败、退化；

死（灭）是指事物毁灭，相续中断。生老死的性质完全相违，生的性质不是毁灭；死的性质并非新生。如果生死可以同一时间存在，那么一个人就可以处于既生又死的状态了，光明与黑暗等所有相违之法也都可以共存了，但这显然不合理，世人也不会承认的。

二、生死皆成无因的过失。按照世间因果正见，众生的新生必须以前世的死亡为因。除了顺世外道以外，凡具正见者都认为：每个有情生之前都会有一个中阴身²⁵⁶，它是由一个众生的死亡所产生，中阴身结生之后有情开始转世。如果生死同时，生之前就不会有死，这样生就有了无因的过失。

并且，世人共称先有生后有死，生是死之因，认为一个人出生之后再死亡是合理的。如果生死同时，死就成了无因，因为前面未经过生之故。如果认为经过了

256 指人自死亡至再次受生期间之识身。据俱舍论卷十载，中有即前世死之瞬间（死有）至次世受生之刹那（生有）的中间时期。此中有身即识身之存在，乃由意所生之化生身，非由精血等外缘所成，故又称为意生身；且专食香以资养其身，故称食香、寻香。

生，就与对方自己的说法相违。因此，如果承许生死同时，生死二者就都成了无因。

此外，如果生死同时，也否定了二者互相观待的关系，《显句论》云：同时存在的生与老死，如牛角一般不相观待，这种观点非常低劣！

有些人可能想，有的婴儿刚出生就死了，这应该是生死同时吧？其实这只是一种未观察的说法而已，婴儿刚生下来就死了，说明他在胎中已经死了，或者生下之后马上死了，并非生死同时。生时怎么会有死呢？生不是死，死不是生。

总之，如果生死同时，就会有生死皆无因的过失、互相不观待的过失、相违法同时存在的过失、违背世间名言的过失、与对方自宗相违等许许多多过失。所以，对方这种观点完全不合理。

子三（摄义）：

通过前面略说和广说，可以推出，生死同时、非同时（先后）存在都不合理。

若使初后共，是皆不然者。

何故而戏论，谓有生老死？

如果生在老死之前、之后，以及与老死同时皆不成立，为何还以分别心戏论说有生老死呢？

工人修机器的时候，如果把某个零件安装在上面、下面或中间都不行，那就不得不把它抛弃。同样的道理，如果生和死二者，无论生在前，还是死在前，或者生死同时都不行，那它们是否还有其他的存在方式呢？根本没有。

全知麦彭仁波切说：讲正理的人一定会信受真理；不讲正理的人不会接受任何理证，也不遵循任何轨道。既然生死的任何存在方式都不合理，为何还要以分别心戏论说有所谓的生死呢？这样分别无有任何道理。无论

怎样观察，生死的本体确确实实无法成立。事实上，不但说有不行，说无也不行，有无等四边需要全部破除。

◎ 中观宗并未破显现

可能有些人会想：“《中论》把万法都破完了，如果一切都空了，自己以后该怎么办呢？”刚讲《中论》的时候我说过，中观的道理非常甚深，一般只有大乘根基的人才能接受。小乘根基或者具因果等世间正见的世间人较难接受，觉得原来自己相信三世因果、轮回，现在不但这些不存在，连自己也空掉了，这样以后怎样断恶行善呢？行持善法会有什么功德？不断恶业又有什么过患呢？

事实上，中观宗并未遮破名言中万法如梦如幻的显现，而是将万法的本体抉择为空，所展示的是一种实相境界。月称论师在《显句论》中说：圣者对一切万法无有戏论、远离生死的道理了如指掌，但愚者却一直认

为存在生死轮回，这完全是不符合真实的妄执。圣者们已经彻底了达了万法的本体，境界丝毫不会被染污，而凡夫人因为受到分别妄念驱使，觉得万法如果不存在，全部空了，自己就像悬挂在空中一样不知所措。实际上，他们已经落入了单空的执著。

◎ 知错方能改错

圣者对于此理非常清楚，而我们却一直懵懵懂懂，无法了悟。当然，想一时之间超凡入圣是非常困难的，但我们一定要明确自己的学修方向，知道所谓的“我”只是一种迷乱显现，我的所作所为、所思所想并不符合万法的实相。

就像一个犯人，如果他知道自己做错了，就会有改过的机会；如果他丝毫不认罪，还自诩合理合法，就始终不会回头。同样，如果我们明白了自己是因为吃了无明的毒药，根识前才会出现各种迷乱幻象，之后通过各

种方法断掉实执，就会有出离轮回的机会；如果始终执迷不悟，就会一直沉溺在轮回当中。在断除实执的过程中，大家首先需要在闻思中观方面下功夫，因为这样才能了知对错。

壬二（以此理类推他法）：

诸所有因果，及相可相法，
受及受者等，所有一切法，
非但于生死，本际不可得，
如是一切法，本际皆亦无。

藏文译本颂词：

非但于轮回，本际不可得。
诸所有因果，及相可相法，
受及受者等，所有一切法，
如是一切法，本际皆亦无。

不但六道轮回的本际了不可得，而且所有因与果，

法相和事相法、受及受者等所有一切法的本际，也都了不可得。

前面通过抉择轮回的前、中、后际了不可得，推出轮回的自体为空，又讲了生死同时、非同时不成立等道理。以此类推，可以将一切万法抉择为空性。怎样推呢？

比如因和果，因果包含的范围非常广，我们以简单的种芽为例，观察种子在前，还是苗芽在前，或是两者同时成立？首先，种子先成立不合理，因为种子位时若没有苗芽，种子就成了常有，或者因种子之前没有苗芽（果实），种子就成了无因生；苗芽先成立也不合理，因为苗芽若不因种子而有，也成了无因生；种芽同时产生也不合理，这样二者因互不观待都成了无因生。

又如受者和受法：受者在前不合理，因为离开了受法，受者不可能先产生，否则就成了无因生；受法在前也不合理，因为离开了受者，受法也无法先成立，否则

也成了无因生。两者同时产生也不合理，会有不观待而生的过失。

不仅如此，法相事相、能知所知、能烧所烧等一切互相观待的法，以及轮涅之量果、所量、计量单位等一切诸法（因明中专门讲过量果和所量：通过比量推出的最后结果，叫做量果；所衡量的对境，叫做所量；计量即能量之意），都可以用同时、非同时的方式推断。

不仅对观待的二法可以这样遮破，对于任何一法，通过观察它的生死（灭）同时、非同时是否成立，也可以进行遮破。

总之，成立观待关系的一切法，在胜义中自性皆为空性，在世俗中，可以承许其以如梦如幻的方式存在。

◎ 学会以一法空，而知万法空

一法空，一切法皆空的道理，对于利根者来讲很

容易通达。比如，柱子无常，所作故。如果柱子是无常，那么瓶子也是无常，瓶子以外的璚璚等一切有为法也是无常。因为它们都具有有为法共同的性质——所作之故。同样，如果懂得了瓶子是空性，生灭不成立之故，依此就能推知，柱子等所有万法皆是如此，而不会有东方的柱子是空性，西方的柱子不空的妄执。

如果不懂类推法，将很难抉择万法的空性，比如，我把前面的红色柱子抉择为无常或空性之后，觉姆经堂的三百多根柱子也要抉择，大昭寺以及青海、汉地、美国等各地经堂的很多柱子还要抉择，这样一一推断是否有必要呢？根本没必要。正如《中观四百论》所说：“以一法空性，即一切空性。”

对于这一道理，钝根者较难通达。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》《中观庄严论释》中说²⁵⁷：对大乘行

257 若依教理与窍诀，详细分析作观察，虽然应当证空性，暂时声闻种性者，因唯耽著人无我，是故难以证他法……是故依照汝观点，一切均成应成派……是故一法之自性，诸法虽皆为等性，然内外缘未齐全，期间不能证悟也。

者而言，因为具有大乘善知识以及前世的殊胜善根等因缘，当他证悟一法空性时，即可证悟一切法空性。但对于小乘行者而言，由于缺乏大乘善知识及大乘教法，再加上本身发心狭小，所以当他通达粗大五蕴空而证悟人无我时，暂时无法证悟圆满的法无我。如果不受种种因缘限制，通达人我空时，就应通达无分微尘和无分刹那的空性，这样小乘宗就应该成了中观应成派。对于这个道理，大家应该明白。

辛二（以教证总结）：

清辩论师的《般若灯论》里引用了《般若波罗蜜经》的教证：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不生不死，如是受想行识不生不死，若色受想行识无生无死，是名般若波罗蜜。复次极勇猛，如涅槃无际，一切法亦无际。’”意思是，色法是无生无灭的，同样的道理，五蕴也都没有生灭。我们前面讲的生灭是指轮回的生死，灭即是死的意思。生死不存在之理在《般若经》中早已

讲过。

宗喀巴大师的《理证海》和果仁巴大师的《正见之光》里都引用了《宝云经》的教证：“妙转法轮时，本际也不生，自性涅槃法，怙主汝所说。”意思是，怙主释迦牟尼佛在妙转法轮时说过：一切万法本来寂灭，本来无生，与涅槃的自性无二无别。这样的狮吼声，唯有众生的怙主释迦牟尼佛才能宣说。除了佛陀以外，世间任何智者，包括现在的研究生、博士生、博士后等拥有最顶尖智慧的学者，都无法说出万法的实相。

《中观根本慧论》之第十一观本际品终

第 43 课

以前很多人都不了解空性法，看佛经时，对于哪些地方空，哪些地方不空，一直辨析不清。学习《中论》之后，虽然有些人不一定能完全通达所有法义，但对总的要领应该已经掌握了，也知道了空与不空的界限，这样以后再看经论就会非常方便。

今生我们能在自己的阿赖耶上种下空性种子极为难得。当然，如果只是听一听，表面种点善根也不是很难，但通过自己的深入分析，对空性理真正生起定解，种下乃至生生世世都不会毁灭的空性智慧种子，却是千载难逢的。希望大家能够珍惜这样的机缘。

现在我们正在宣讲“抉择人我空性”。它分为两部

分：一、破人我之自性；二、破人我之能立。“破人我之自性”通过第九品《观本住品》已经宣讲完毕，现在正在讲“破人我之能立。”

“破人我之能立”分为三部分：一、破人我之比喻；二、破人我之所依；三、破人我之能依。前两部分内容分别以第十品《观燃可燃品》和第十一品《观本际品》已经宣讲完了，今天开始讲“破人我之能依”——第十二品《观苦品》。

十二 观苦品

◎ 为何破苦

前面破轮回（本际）时，有实宗把人我作为能依，轮回作为所依，认为人我在轮回中流转就像蜜蜂在瓶中上下飞舞一样，因为人我所在之处——六道轮回存在，所以人我也应该存在。

此观点被遮破之后，他们把范围缩小了，认为：人我是所依，痛苦是能依。痛苦是真实存在的，因为佛在很多经中都说过，补特伽罗有五蕴之苦、五蕴即痛苦的本性²⁵⁸、人有生老病死苦、三界皆苦等教言。并且，痛苦因为有产生的缘故，肯定真实不虚。既然能依痛苦存在，所依领受者——人我也必然存在。

关于痛苦的产生，有实宗持不同的观点。数论外道认为痛苦是自生；内道有实宗和胜论派持他生观点；裸体外道持共生观点；顺世外道认为痛苦无因生。世间人虽然对此没有太多思考，但也认为痛苦真实存在，既然存在肯定会有产生。我们有些新来的道友也经常认为自己产生了很大痛苦，请我给他加持加持，然而过两天痛苦就自然而然消失了。

对方认为，每个人都亲身感受过痛苦。有些是身

258 《成量品》云：“苦即流转蕴。”所谓的痛苦到底是什么呢？就是生死相续接连不断流转的这个有漏近取蕴。它怎么成为痛苦的自性呢？只要有漏的蕴，都不同程度具足苦苦、变苦、行苦，因此这些蕴就这样成为痛苦的自性，这也并不是增益而是真实的自性，故称为谛。

体苦，有些是意识苦²⁵⁹，有些是身心皆苦，整个三界众生都在身、心或二者兼具的痛苦中煎熬。既然痛苦存在，我肯定也存在。如果我不存在，那痛苦是从何处来的呢？成了石女儿的痛苦一般。

中观宗如何看待痛苦呢？我们并不否认名言中六道轮回的痛苦。龙猛菩萨的《亲友书》中就讲过六道的痛苦：地狱有寒热苦、饿鬼有饥渴苦、旁生有役使苦、天人有死堕苦、阿修罗有战争苦、人有生老病死苦等等。真正了达释迦牟尼佛究竟密意的龙猛菩萨，也承认名言中痛苦如梦如幻地存在。但这样的痛苦有没有自性呢？并没有，它们只是众生迷乱意识的一种显现而已。

◎ 如何破苦

一方面，通过教证可以说明苦的本体为空，麦彭仁波切的《中论释》中就引用了《般若经》“苦以苦

259 《中观四百论》：胜者为意苦，劣者从身生，即由此二苦，日日坏世间。

而空”的教证来宣说；另一方面，龙猛菩萨以理证进行了推断，通过破斥痛苦自作、他作、共作、无因作四边（“作”即“生”之意），彻底遮破了外道、内道有实宗，以及世间人认为苦实有存在的观点。

庚三（破人我之能依——观苦品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破四边苦；二、以此理类推他法。

首先讲“破四边苦”，“四边”意即，自作、他作、共作和无因作。

壬一（破四边苦）分二：一、说对方之宗；二、驳斥彼宗。

癸一（说对方之宗）：

世间人经常说自己很痛苦，不要说他们，有些佛教

徒也常常觉得自己很苦，尤其有些女众，隔三岔五就找我给她们加持，说自己不知怎么了内心特别痛苦。可今天加持完，过两天就像没事了一样，但也有些人一直好不了。

很多人都认为痛苦真实存在，既然存在，就必然有产生。下面这一颂就介绍了具代表性的四种宗派所认为的痛苦产生方式。

自作及他作，共作无因作。

痛苦的产生方式有四种：自作、他作、共作和无因作。

此处的“作”与第一品《观因缘品》中“生”的意义基本相同，即自生、他生、共生和无因生。

一般来讲，数论外道持痛苦自作的观点，认为痛苦是从主物中产生的，主物或自性是作者，一切痛苦是自

性而作，即自生。

声闻十八部等内道有实宗及胜论外道²⁶⁰认为：痛苦是依各种因缘聚合而产生，而因缘与痛苦是他性，因此，痛苦是他作。

裸体外道认为：一方面痛苦与自身五蕴无别，依五蕴而生，所以是自作；另一方面，痛苦也要依其他因缘聚合而生，所以是他作。因为自作他作都有，所以是共作。

顺世外道认为痛苦是无因作。按照全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》和全知无垢光尊者《如意宝藏论》的观点，顺世外道分为两种：一种认为因果规律完全不成立，万事万物都没有因果，比如，荆棘树长有锐

260 外道胜论派承许的我有九种功德，就是觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行势。“觉”就是能够取境；“乐”就是领受所欲的境；“苦”就是领受不欲的境；“欲”就是希望所愿的事；“嗔”就是厌舍所不欲的对境；“勤勇”就是对于所做事，思维善巧，让它圆满；“法”就是能感得增上生和决定胜的法；“非法”就是不能感得增上生和决定胜的法；“行势”就是从知生，又成为知因。如果神我与这九种功德和合，就由这九种德造作善业和恶业，流转于生死，如果神我以真实智慧断除“觉”等九种功德，就获得独立而现前解脱。

刺、太阳东升西落、河水向下流……一切都是自然产生，并没有因果；另一种认为，种子生苗芽、农民春耕秋收等现量能见的因果可以承许，但前生后世、善有善报恶有恶报等现量无法见的不可能存在因果关系。他们的目光非常短浅，认为人的一生只有短短几十年，这与世人所受的教育基本一样。

总之，对于痛苦，内外道有自作、他作、共作和无因作四种观点。

癸二（驳斥彼宗）分二：一、略说；二、广说。

子一（略说）：

如是说诸苦，于果则不然。

如是宣说诸苦之果由自作等因而生，则不合理。

以上宗派分别建立了自作、他作、共作和无因作四种观点，但这些观点都不合理。下面广说中会具体讲解。

子二（广说）分三：一、破自他各自之所作；二、破自他共作；三、破无因作。

丑一（破自他各自之所作）分三：一、破看待蕴而作；二、破看待人我而作；三、自作不成立他作更不成立。

寅一（破看待蕴而作）分二：一、破自作；二、破他作。

有人认为，痛苦依五蕴而产生。但这种观点不合理，因为痛苦看待五蕴，无论自生还是他生都不合理，此科判主要阐述这两个问题。

卯一（破自作）：

苦若自作者，则不从缘生。

因有此阴故，而有彼阴生。

痛苦如果是由五蕴自身产生，则不应从他缘中产

生，但不从缘生不合理。并且，依靠毁灭分的死时五蕴，而产生生时五蕴的现象，也是有目共睹的。所以，痛苦不可能是自生。（五蕴的本性是痛苦，所以此处的五蕴即是痛苦。）

数论外道认为：五蕴和痛苦两者为一体，痛苦是依靠五蕴自身而产生的。

中观宗驳曰：痛苦如果由五蕴自身产生，它就不可能依靠其他痛苦之缘而产生，因为痛苦自身的体性在之前已经成立或者存在的缘故。但这不合理，因为每个人都清楚，痛苦是依靠各种因缘才会产生。再者，依靠前世五蕴才会产生今世五蕴，而前世五蕴与今世五蕴不可能是一体。所以，痛苦并非自生。

对方反问：你们如何证明，今世五蕴不是自生的，而是从前世五蕴中产生的呢？

驳曰：首先，很多佛经、论典对此都有说明，比如

很多佛经记载：众生依靠今世五蕴产生来世五蕴；《释量论》第二品也说：“此生之五处，生余身之因”，意即众生这一世的五蕴是下一世五蕴的因²⁶¹。

其次，现量可见这一世五蕴和下一世五蕴并非一体，比如人死之后，今生的五蕴身已被火化或毁灭，肯定不会与下一世的五蕴身为一体。

再者，这一世五蕴是从前世五蕴及其他因缘中产生，这一点也可以通过现量了知：

比如识蕴，世间很多人都能回忆前世，这些并非虚构而是现量可见的事实²⁶²，这足以说明以前世心识为

261 《释量论·成量品讲解》前世五根是今世五根的因，今世五根是后世五根的因。为什么呢？因为眼、身等根会延续到后世。很多因明论师都认为：在死亡时，心识会不断延续下去，就像梦中的心识不断延续下去一样。那五根怎么跟心一起延续下去呢？在临死时，无情法的五根变成种子或习气，以现在的话来说就是能量。虽然眼睛看不见，但这种特殊能量的的确确存在。《俱舍论》和中阴救度窍诀当中讲，中阴身具足眼耳鼻等一切根；当然，这时的五根并非《俱舍论》所讲的色法，即并非以特别粗大的方式而存在。麦彭仁波切在《释量论大疏》中讲：众所周知，无色界没有色法，但无色界的众生是有根的，只不过以隐蔽的方式，以习气或种子而存在；转生欲界时，原来隐蔽的根就依靠外缘而成熟。

262 例如，史蒂文森教授在美国弗吉尼亚大学任职期间，花费 40 余年时间，寻访多个国家和地区，探查 3000 多个案例，领导开展了迄今为止世界范围内对于“前世记忆”现象最大规模的调查研究，其研究成果结集为十余本专著和数百

因，善恶业为缘，在未出现对治智慧的前提下，今世的心识相续不断²⁶³。

再看行蕴，其中有很多心所，包括相应行和不相应行。从一个人孩童时的很多行为就能看出他前世的情况，比如，如果他前世是一个行持善法的人，今世从小就能体现出同行等流习气。想蕴、受蕴也是如此。

色蕴也能体现这种缘起。虽然前世的肉身已经毁灭，但它是习气的方式成为后世身体的产生之因，比如，某些人一出生身上就有伤疤，此疤痕是来自前世的身体。如何解释这种现象呢？月称论师的《中观四百论大疏》中，以比喻说明了前后世存在的缘起之理：茅棚里有一碗酸奶，茅棚上有一只鸽子，酸奶与鸽子之间虽然有茅棚顶相隔并未接触，但酸奶上却留下了鸽子的脚

篇论文，在国际学术界引发了巨大关注和争议。作品包括：《二十案例示轮回》《欧洲轮回案例》《轮回转世与生物学：对胎记和先天缺陷成因的一种新解》（这本书介绍了 200 个案例，他认为，这些案例中的儿童身上的胎记是与儿童所回忆起的前世逝者身上的伤痕有关的），他还为普通读者写了一部精简版的书：《轮回转世与生物学——与此相逢》。

263 《成量品》：末心与他心，结生有何违？

印，这就是奇妙的缘起。同样，虽然众生前世肉身的相续已断，但伤疤等却能在今世色身上呈现。释迦牟尼佛说过：前世与今生之间并非没有间隔，但只要具足前世五蕴的缘，今生的五蕴就会无欺显现。

有些人认为：种子是无间而产生苗芽，这样中间无间断产生苗芽是合理的，但人们造的善恶业并非如此，中间已有间断，有的甚至像《百业经》里所说的一样间断了很久，这样说前世因产生今世果就不合理。

关于这个问题，麦彭仁波切在《中观庄严论释》里解释说：“以往的业力在任何情况下，于因缘具足的某一相续中不会虚耗而成熟果报，所以因果极富合理性。就算是相续不断而显现的种子与苗芽，也不可接触以后而产生。因此，我们丝毫也不能认为‘种子与苗芽那样相续不断一样因果是合理的，像业果相续中断而生一样因果是不合理的’。完全通达这两者一模一样，是最为关键性的一个要点。”概括而言，为什么说合理呢？因

为一方面因果皆无自性，另一方面这是缘起规律，无论间隔多久，因缘具足时万法就会无欺显现。前后世之间的关系也是如此。

总而言之，承许五蕴自生有两大太过：一、若自生成立，因缘而生就不合理，但这于理不容，我们现量见到各种因缘具足后，五蕴才会产生；二、假如自生成立，为什么以前世五蕴为因，能产生今世五蕴呢？即前世五蕴的影像为何会显现在今世的身心五蕴上呢？根本无法解释。就像如果前世背过某部论，今世背起来就不会很费劲；如果前世从未背过，今生背起来就会感觉非常吃力。这种差别我们都不得不承认。

卯二（破他作）：

若谓此五阴，异彼五阴者。

如是则应言，从他而作苦。

（此颂与下一颂的顺序与原译顺序颠倒，为照顾藏文科判，故略

作调整。)

如果说今世五蕴异于前世五蕴，如是则可以说，从他体的前世五蕴而产生了今世的五蕴痛苦。

表面上看，这与前面的说法似乎相违，但其实并不矛盾，因为此处是破实有的他生而非缘起生。也就是说，如果像小乘宗所认为的，现世五蕴是从实质性的前世五蕴中真实产生，即存在自相的生，则不合理。为什么？

《显句论》等很多讲义把原因归结为他性不成立，即前世五蕴和今世五蕴无法成立他性，这与《观因缘品》里的道理基本相同。因为两个物体要想成立他性，必须同时存在，否则他性就不能成立。比如，如果成立此人和彼人是他体，此二人就要同时存在，如果一人已经死亡，那能否说两人是他性呢？肯定不能。就像不能说我和虚空是他体一样，因为虚空的本体丝毫不存在之故。

同样，前世五蕴与今世五蕴也并非真实自性的他体，因为前世五蕴存在时，今世五蕴连微尘许也未产生。若称两者是他体，那么前世五蕴与石女儿也能成为他体了，但一法的本体点滴未产生时，另一法与之成为他体的道理根本不合理。

如果今世五蕴产生了，能否与前世五蕴成为真实的他体呢？也不能，因为今世五蕴存在时，前世五蕴早已灭尽无余，如果这样的灭法与今世五蕴可以是他体，那么虚空和柱子、石女儿和瓶子也都可以是他体了，会有很多过失。

总之，所谓他体，必须是两个具自相的物体当下同时存在，如果其中一者不存在，他体关系就不能成立。虽然未观察时，前世五蕴和今世五蕴可以假立为他体，但真正观察后，两者的他体关系不可能成立，这样所谓的他生就无法安立。如果没有他生，真正自相的五蕴痛苦就不可能存在。

希望大家能认真思维这个道理。每一颂都有一个关键性的推理，如果掌握了，不仅破对方观点很容易，自己理解起来也不费劲。掌握要点相当重要！

以上是破观待五蕴的自作和他作，下面是破观待人我的自作和他作。

寅二（破观待人我而作）分二：一、自作不成立；二、他作不成立。

卯一（自作不成立）：

对方辩驳说：依靠五蕴而产生痛苦可能不太合理，痛苦应该是由人我自己产生的。有了人我之后，痛苦就会自然而然产生，并非由他人施予或者从其他事物中产生。

具有一定正见的人在感受痛苦时也常说：“我现在这么苦，肯定是前世造了什么恶业！”这种认知虽有合理之处，但从实相而言，认为是人我自己造作了痛苦并

不合理。为什么呢？

若人自作苦，离苦何有人？

而谓于彼人，而能自作苦。

如果说人我造作了五蕴痛苦，则不合理，因为离开五蕴何处有人我呢？根本没有。既然没有单独的人我，为何说人我自己造作了五蕴痛苦呢？

如果认为五蕴痛苦由人我产生，那么请问，谁是除了五蕴之外的这个人我呢？实际上，人们执著的人我都是建立在五蕴之上的，离开了五蕴，根本不存在一个补特伽罗人我²⁶⁴，通过可现不可得因就可推知。既然人我不存在，为何说人我产生了五蕴痛苦呢？可见这种说法并不合理。

假使人我存在，他也不可能造作五蕴痛苦。因为五蕴痛苦即是人我，如果自己产生自己，就成了自己对自

264 《入中论》云：“是故离蕴无异我，离蕴无我可取故。”

已起作用，但这有很大过失，从痛苦的能作所作等方面观察完全不合理。

再者，假如前世人由于造作恶业而产生了后世天人的痛苦，如果按照对方的说法，就成了前世人自己造作了后世天人的痛苦，即前世人、后世天人，以及后世天人的痛苦都成了一体，但这显然不合理，会有很多过失。

通过以上分析，对方人我自己造作痛苦的论点根本不能成立。

对于今天所讲的道理，大家不能只把它们当成一种说法，如果不以此对治自相续，遇到痛苦还是空不了。有些世间人看到之后可能想：听说出家很快乐，但我看到有些出家人心里也很苦，与世间人没有什么差别。其实并不一样，学了中观之后，虽然在显现上还会有一些痛苦，但与没学过中观的人比较起来，在痛苦的实执方面还是有很大差别的。

第 44 课

今天继续宣讲“破人我之能依”——《观苦品》。人我有很多能依，其中之一就是痛苦。遮破了能依痛苦，也即遮破了所依人我。

上节课讲完了“破观待人我而作”的第一部分“自作不成立”，今天讲第二部分“他作不成立”。

卯二（他作不成立）分二：一、受者不成立而破；二、施者不成立而破。

“受者不成立”，是说接受痛苦者不成立，“受”是接受、领受之意；“施者不成立”，是说制造并施予痛苦者不成立，“施”是施予之意。

辰一（受者不成立而破）：

若苦他人作，而与此人者。

若当离于苦，何有此人受？

如果认为痛苦是由他人造作后交与此人的，则不合理。因为，若离开了痛苦五蕴，哪里还有所谓的领受者呢？

对方认为痛苦应该是他作，比如，一个人今世造作善业来世转生到天界，他由于在人间也造过恶业，所以当天人时也会感受一些痛苦。也就是说，此人今生做人时造作、施予了痛苦，后世当天人时领受了痛苦。因为前世的人和后世的天人并非同一者，而是他体，所以说痛苦是他作。

此处用了前世人、后世天人的比喻来说明。月称论师的《显句论》，以及宗喀巴大师、果仁巴大师和麦彭仁波切的《中论》注疏都用了这一比喻。此喻应该有很

甚深的密意。

龙猛菩萨驳曰：这种观点不合理，如果一个人在人间造作了苦，之后转生天人领受了此苦，那么在痛苦施予之时，不具痛苦的一个天人补特伽罗就应该已经存在，因为人和天人同时存在，才会有所谓的施予，但离开痛苦五蕴的天人怎么可能存在呢？根本找不到，所以这种说法不合理。

另外，从人我的角度观察，天人也不可能存在，因为天人只是五蕴的一种假合。前面我们以五相推理已经观察过，无论在五蕴聚合（一体）当中，还是在五蕴聚合之外（他体），所谓的天人都了不可得，如同石女儿一般。这里已牵涉到了人无我方面，关键要推出领受者不成立，科判说得很清楚。

当然，名言中这种说法是可以成立的，比如，此生当人时造了恶业，后世当天人时就会感受恶业带来的痛苦，或者做人时造了杀业，后来堕到饿鬼中感受这些

痛苦。此生的人是施苦者，后世的天人或饿鬼是受苦者。很多佛教徒也经常说：“我生活很不顺，屡受挫折，肯定是前世造过什么恶业”“我的病怎么治也好不了，这应该是我前世杀生的果报”“有些人短命多病，他们以前肯定杀害过众生”……

虽然名言中这些说法可以成立，但如果认为胜义中真正存在一个自性的他众，首先造了自性的苦，然后把此苦送给了自己的下一世——天人或饿鬼，则根本不合理，因为后世的领受者——天人不成立之故，总而言之可以这样说。

辰二（施者不成立而破）：

对方辩驳说：虽然领受者天人不能成立，但此生造苦、施苦之人应该成立。

但这种说法也不合理，如颂云：

苦若彼人作，持与此人者。

离苦何有人，而能授于此？

如果说痛苦五蕴是他人造作之后送与此人的，也不合理，因为离开了五蕴痛苦，哪里有人能把痛苦授与此人呢？

为什么说造苦、施苦者不存在呢？遮破方法与刚才破领受痛苦者基本一样。除开具有痛苦自性的五蕴假合以外，创造痛苦的真正补特伽罗之本体不可能成立。这样怎么会有施予者呢？《显句论》中有一个很好的教证：“若能施所施之补特伽罗二者，不可存于所施之五蕴抑或痛苦之外，则‘该痛苦乃自他体之补特伽罗所作’之说又焉能安立？因于痛苦之外，他体之作者补特伽罗不可成立故。”

虽然在如梦如幻的名言中可以说，我前世造过的什么恶业使我今生感受了什么痛苦，但胜义观察时，所

谓的施苦者完全了不可得。

用第八品《观作作者品》的推理也可推出施者（作者）不成立。怎样推呢？定、不定、定不定二俱的作者都无法作任何作业²⁶⁵。由此可知，作者（造苦、施苦者）不能成立。

总之，从五蕴聚合的角度，或者从作者作业的角度观察，所谓的施者补特伽罗之本体不能成立。因此，对方说此生人造了痛苦，之后施予来世天人的说法不合理。

寅三（自作不成立他作更不成立）分二：一、观待人我不成立；二、观待蕴而不成立。

卯一（观待人我不成立）：

前面已经观察过，从人我的角度讲，痛苦自作不能成立，因为一方面自己对自己起作用相违，另一方面作

²⁶⁵ 第八品：决定有作者，不作决定业；决定无作者，不作无定业。作者定不定，不能作二业。有无相违故，一处则无二。

者自身不能成立。既然自作不成立，他作更不成立。下面就具体讲述这个道理。

自作若不成，云何彼作苦？

若彼人作苦，即亦名自作。

自作痛苦如果不成立，又如何成立他作痛苦呢？如果承许他人作了痛苦，归根结底，还是名为自己作了痛苦。

看待自己叫自作，看待他人叫他作。自作成立的情况下才会有他作，否则他作就不可能成立。比如，修路工人看待其自身的修路行为都不成立，那么看待别人而言，修路工人他修路的行为又如何成立呢？又如，如果慈氏的衣服是由近藏做的，那么这件衣服首先必须建立在近藏自己制作的基础之上。如果近藏没有做衣服，那么看待慈氏而言，近藏的他作就不可能成立。

同理，如果人自己造作痛苦之前提都不能成立，那

么天人的该痛苦又怎么可能由人来造作（他作）呢？绝不可能创造出来！

“若彼人作苦，即亦名自作。”如果承许他人作了痛苦，归根结底，还是名为自己作了痛苦。为什么呢？因为他作从其自身的角度讲，还是自己造作。所以，如果存在一个他作痛苦，那么从其自身而言，也叫自作。由此可见，他作痛苦根本不成立。这种观察方式比较简单，是从人我的角度破。

总之，任何一个痛苦不可能自作和他作。前面从五蕴、人我两个角度观察过，所谓的自作痛苦不能成立。如果自作痛苦不成立，他作痛苦也不可能成立，因为自作、他作互相看待，一者不存在，另一者也不可能存在，就像如果没有自己，看待自己的别人也不会有；没有这边，看待这边的那边也不会存在一样。

反过来讲，如果世上真有一个他作痛苦，肯定也会有自作痛苦，但因为他作痛苦不成立的缘故，与之看待

的自作痛苦也不能成立。比如，我请裁缝做衣服，观待我而言，衣服是他作，观待裁缝自己，衣服则是自作；如果裁缝没给我做衣服，即他作不成立，那么观待裁缝的自作也不可能有。

总而言之，自作不成立的缘故，他作不能成立；他作不成立的缘故，自作也不能成立。从文字上看好像非常简单，但推的方式大家一定要明白。以上“自作不成立他作更不成立”的第一部分“观待人我不成立”已经讲完了，下面是第二部分“观待蕴而不成立”。

卯二（观待蕴而不成立）：

从科判上看，前一颂是从补特伽罗人我的角度分析自作不成立，故他作不成立，此颂主要从蕴的角度分析。

苦不名自作，法不自作法。

彼无有自体，何有彼作苦？

五蕴不是自作，因为法（苦法）不能自己造作自己；他体之五蕴没有自性，又如何能成立他作苦呢？

对方认为：痛苦是由补特伽罗制造的，而痛苦与补特伽罗并非他体，因此，痛苦应该是由痛苦五蕴自己造作的。

驳曰：苦蕴不可能自己造作自己的本体，因为自己对自己起作用相违之故。前面再三讲过，自己对自己起作用违背了万法的规律，如果火能自己燃烧自己，太阳能自己照亮自己，黑暗能自己遮蔽自己，就会有能作、所作成为一体等很多过失。因此，苦蕴不能自己对自己起作用。

对方狡辩说：如果痛苦自己无法造作自己，那就应该承许他作。

驳曰：刚才已经观察过，五蕴自作不能成立，既然自作不成立，观待自作的五蕴他作怎么可能成立呢？不

可能成立。

麦彭仁波切的《中论释》认为，颂词第一句“苦不名自作”是说，痛苦不是由自他的补特伽罗自作的；第二句“法不自作法”意思是，痛苦不是由痛苦五蕴自作的；后两句则是破斥他作的观点。（这与佛护论师对此颂的解释完全一样。从印度佛教历史看，龙菩提和佛护论师都在龙猛菩萨面前亲自听过中观教义。）

《中论释》这一颂词的科判与我们安立的科判有点不同，我们是按照果仁巴大师的观点从蕴的角度破。

◎ 对治痛苦的方法

人的一生当中会遇到各种苦难，当依靠五蕴假合之身产生痛苦时，世间人很难从容面对。我们作为修行人，在遇到痛苦时，不应再像世人那样束手无策，而要运用各种方法进行对治。

比如，可以运用刚才的方法对苦详详细细分析：
我现在的痛苦，是痛苦自己作的？还是他法作的？痛苦不可能自己造作自己，因为无论从身体还是心相续的里里外外去寻找，所谓的痛苦都不存在，即使存在，痛苦自己造作自己也不可能。如果自作不成立，观待自作的他作也不可能有，共作和无因作更不能成立。由此可见，痛苦从未真正产生过。

也可以运用密宗的方法观察：正在痛苦的时候，观察苦的本体、颜色、形状、来龙去脉是什么样？观察之后就会知道，痛苦就像空中的彩虹一般虚幻不实，来无影去无踪。密宗有很多这方面的殊胜窍诀。那天讲《大圆满心性休息大车疏》的时候给大家介绍过，这里不再重复了。

那天有位道友对我说：“我本想待在学院，但有个痛苦一直折磨着我，现在实在没办法，只能离开……”
对于他的话，一方面我也理解，当众生业力已经成熟，

在迷乱的显现面前，想依靠理论对治确实有点困难，但另一方面，如果他能静下心来，仔细观察自己所经历的身苦，心苦等到底从何处来的？有无外面的一些因缘？是自作还是他作？最后就会知道，痛苦其实根本不存在，如同石女儿一般，这样它怎么会折磨自己呢？

◎ 能否除苦，修不修是关键

我们作为修行人，学了中观和密法之后，就不应总说自己很痛苦、痛苦天天折磨自己这样的话。我们已经听了那么殊胜的大圆满本来清净法以及甚深的中观理，如果一点不运用，自相续的实执和痛苦没有丝毫损减，不仅自己会感到不好意思，别人听起来也会觉得有点奇怪。

这时需要认真反思一下，自己到底是怎么学的《中论·观苦品》？如果学了很多法，却一点没有打破自己的实执，怎么能叫修行人？怎么能说自己听闻了中观、

听闻了大圆满本来清净呢？

所以，最关键的问题就是学法之后修不修。如果理论上懂得之后，能够经常串习，自相续的痛苦必定会逐渐断除。全知麦彭仁波切说过：痛苦是有为法，肯定可以打破，只要我们将痛苦的因缘一一遮破，它就失去了衍生之地。希望大家在遇到痛苦时能坚强一些，不要像大势已去，一切都无法挽回了一般。

当然，虽然我在理论上会说，但自己真正受苦时，也不一定能完全转为道用。但有时又感觉自己还可以，经常觉得生病也挺好，因为每生一次大病，就能完成一件大事。第一次身体不好时，在治疗期间翻译了《释迦牟尼佛广传·白莲花论》²⁶⁶；第二次住院时，翻译了《大圆满心性休息大车疏》。每当出现较大违缘的时候，自己也能欢喜接受，在此过程中，并没认为自己彻底失

²⁶⁶堪布仁波切在传讲《释迦牟尼佛广传·白莲花论》里的《日常禅修窍诀》时说：我记得 2001 年 12 月 25 号我到厦门，好像是 2002 年 5 月 2 号离开厦门，大概四个多月的时间当中在厦门的医院里面翻译了《释迦牟尼佛广传·白莲花论》。当时基本上是一边住院输液一边翻译，住完院这部论也翻译完了，所以我个人而言也留下了比较深刻的印象。

败了，已经走投无路了。

希望道友们，一方面要明白遇到痛苦很正常，轮回的本性即是苦。正如《中观四百论》所讲：“世人皆求乐，乐者实难得，故于此众生，众苦如随逐。”意思是，世人皆寻求安乐，然而安乐非常难得，而且此求乐之行反会成为苦因，所以于逐乐众生，众多痛苦如同影子一样随逐不舍。另一方面也要知道，虽然痛苦人人都会有，但作为修行人，遇到痛苦时，运用所学完全可以对治。对治之后痛苦不可能不损减，只不过自己不会运用、不去运用罢了，关键就在这两点上。

丑二（破自他共作）：

对方认为，虽然痛苦由自体或者他体分别各自而作不合理，但由两者共同聚集而作应该是合理的。但这种想法更不成立，如颂云：

若彼此苦成，应有共作苦。

如果自作和他作苦蕴分别成立，则应该有共作苦蕴，但这是不可能的。

颂词没有直接讲原因，但刚才已经分析过，自作痛苦和他作痛苦在各自分开的情况下，无论从五蕴，还是从人我角度观察，都不能成立，既然如此，共作更不可能有。如果成立，已经将自生和他生两种过失集于一身了。

对方辩驳说：共生应该可以成立，就像虽然在各个零件上，都不成立马车，但各个零件汇集在一起，马车却能成立。所以，汇集而作的观点是成立的。

中观宗驳曰：你们认为零件汇集之后，马车就会有实质性的本体，然而，这样看待而成立的法不可能具有自性。就像如果每一个人都没有杀生，则“其中的两个人共同杀生”的说法也不能成立；如果两人分开时各自

都没有修路，他们合在一起也不会修路。

共生是裸体外道的观点，此观点根本经不起观察，因为如果自生、他生都不成立，共生很容易就被遮破。

《入中论》里有一个破共生的颂词：“计从共生亦非理，俱犯已说众过故。此非世间非真实，各生未成况共生。”

丑三（破无因作）：

此彼尚无作，何况无因作？

如果痛苦自作、他作、共作尚且不成立，即所有痛苦的能作因完全找不到，那何况无因作呢？更不会有。

顺世外道和有些世间人认为一切都是无因生。如果痛苦可以无因生，世上解除痛苦的因就不可能找到。为什么？

因为如果是无因作，万法就会恒时存在或者恒时

无有，这样痛苦也会恒时存在，不随因缘而生，也不随因缘而灭。但这一点连世间人也不会承认，因为他们总是想尽一切办法远离痛苦、获得安乐。比如，人们为了不饿肚子会购买各种食物，为了远离贫穷会努力积累财产等等，如果饥饿、贫穷的痛苦都是无因生，那买再多的食品、积累再多的财产也解除不了任何痛苦，但谁会这样承认呢？

再者，承许无因生也与现量相违。如果万法无因生，在严寒的冬天，山间也可以盛开鲜花；在酷热的夏天，大地也可以覆盖冰雪了。但这显然不可能，因为鲜花和冰雪是由气候等各方面因缘具足后才能产生，并非无因。虽然顺世外道嘴上说无因，但眼前明明能现量见到因缘生的各种现象，对此他们也无法否认。

所以真正观察时，无因生的观点无法立足，于名言量和胜义量都有诸多妨害。

壬二（以此理类推他法）：

非但说于苦，四种义不成。

一切外万物，四义亦不成。

不但众生的痛苦五蕴以自作、他作、共作、无因作四种义不成立，而且内外的一切万法以此四义也不成立。

四种义，即自作、他作、共作、无因作。不但痛苦五蕴以这四义不成立，痛苦以外的其他感受——乐、等舍等，以及外器世间的瓶子、柱子、山河大地乃至虚空等一切万法，皆可通过四义来观察。如果成立，必然是自作、他作、共作或无因作中的一种，但观察之后四义都不成立。由此可知，一切万法无有产生，皆为空性。

破四边生的推理非常尖锐，就像金刚能将万物击为碎屑一样，它也能将一切执著摧毁无余，没有一法经得起观察。破四边生的理论称为金刚屑因的原因即在于此。

◎ 缘起生是最合理之生

有人可能会问，既然四生都不成立，那万法是如何产生的呢？

《显句论》里引用了一个佛经教证说：“痛苦之自生，他生及共生，无因生之说，汝云乃缘起。”意思是，在整个世间，有些人说痛苦是自生，有些说他生，有些说共生，有些说无因生，但这些都不合理。那什么才合理呢？“汝云乃缘起”，“汝”是指释迦牟尼佛，佛陀所说的“缘起生”才是世间最合理的观点。此教证一方面揭示了缘起生这一真理，另一方面也是对释迦牟尼佛的赞叹。

因为四边都不可生，所以一切显现都是如幻般以缘起而存在。缘起有胜义缘起和世俗缘起。胜义缘起，是指一切诸法不生不灭；名言缘起，是指一切诸法在名言中如幻如梦地存在，而实际也不离胜义。

辛二（以教证总结）：

清辩论师的著疏里引用了《般若波罗蜜经》的教证：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非苦非乐，如是受想行识非苦非乐，若色受想行识非苦非乐，是名般若波罗蜜。’”以此讲了色法为主的所有五蕴苦乐不成立的道理。

《等持王经》云：“世俗佛说法，有为无为法，胜义无我所，诸众相如是。”意思是，世俗当中佛陀已经说了有为法和无为法，但在胜义当中，我和我所皆不存在，一切众生的法相也是如此。

《梵王请问经》云：“云何名圣谛？若苦若集，若灭若道，不名圣谛。彼苦等不起，乃名圣谛。”意思是，苦集灭道皆不起就叫做圣谛，这主要宣讲了苦谛和集谛等不存在的道理。苦集灭道存在，叫做轮回法；苦集灭道不存在，是涅槃法，即清净圣谛。

《维摩诘经》云：“五受阴洞达空无所起，是苦义。”

无论是《梵王请问经》《等持王经》，还是《般若经》，里面都着重宣说了痛苦不存在的道理。

◎ 通达空性，人生无忧

希望大家在学完本品之后，能依靠教证和理证再三观察自己的相续。以前我们在生活或修行中遇到困难时就会痛苦不已，现在通过理证观察，无论从自作、他作等哪方面观察，痛苦的本体都了不可得。正如刚才《等持王经》的教证所说，虽然在世俗中佛陀宣说了有为法和无为法，妙转了法轮，但在胜义中，我、我所，乃至一切众生的法相皆不存在。

世俗毕竟是假的，就像演员在舞台上表演，无论他当时的表情多么逼真，都只是假装的。当他扮演一只老

虎时，他自身是否具有老虎的实质呢？根本没有。所谓的世俗法，也可以如此理解。

世间人因为不知此理，对很多事都特别执著，遇到了一点点挫折，就沮丧不已；得到了一点点名声，就喜不自胜，认为这些都真实存在。与之交流时，他们关心的大多都是你有没有名声、地位、一个月赚多少钱。如果你在这些方面还不错，他们就认为谈话比较有意义；如果你什么都没有，他们就认为是在浪费时间。他们之所以产生这些分别执著，就是因为不知道轮回虚妄不实之本性。

很多修行人因为通达了空性，所以在人生路上无论遇到什么痛苦或快乐，都能坦然面对。我们现在虽然尚未证悟空性，但从理论上，从观察的角度讲，已经通达了部分内容，这样对万法的实执应该就会明显减轻。

《中观根本慧论》之第十二观苦品终

第 45 课

“抉择法我空性”和“抉择人我空性”已经宣讲完了，今天开始学习“抉择有实法为空性”。

从某个角度讲，抉择法无我和人无我时，所破已经包括了有实法。但为了让人能够更广泛深入地理解中观之理，龙猛菩萨采用了各种推断方法，从不同角度对万法的本来面目做了细致阐述。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体——观行品；二、破彼之能立。

十三 观行品²⁶⁷

◎ 何为“行”

所谓“行”，按照《俱舍论》的观点，是指一切有为法。《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中也经常讲“诸行无常”，里面的“行”也是有为法的意思。它包括相应行和不相应行²⁶⁸。

◎ 为何宣说本品

前面通过第一品《观因缘品》，抉择出了一切万法没有四生——自生、他生、共生和无因生；第七品《观三相品》和第十二品《观苦品》也分别对四边生作了破斥。通过三次遮破生，已经完全抉择出万法的自性不

267 本品藏文原译为“观真如品”，或者“观行品”。

268 相应行就是指心所；不相应行是指与心和心所根本不相应、自己独立的实有法。按照《小乘阿毗达磨》有部宗的观点，不相应行共有十四种，也即得绳、非得、同类、无想、二定（包括无想定和灭尽定）、命、法相（包括生、住、坏、灭）、名称、词句、文字。

成立。

然而，被无明眼翳染污的人，由于现量见到了眼前的各种显现，所以坚持认为万法（有为法）的自相存在。为什么会有这些显现呢？因为一切有为法皆是造作迁流的体性，故而都具有虚诳妄取相。这些显现不但欺惑而且颠倒，犹如旋火轮一般。众生因为不明真相，将其执为实有，由此而随逐不舍、流转不息。

对于有为法的虚诳妄取相，小乘各宗虽有不同解释，但实际都不合理，中观宗一一遮破之后，开显了究竟的空性义。

己一（破有实法之本体——观行品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分二：一、以教证安立诸法无自性；二、破他宗解释之教义。

辛一（以教证安立诸法无自性）：

如佛经所说，虚诳妄取相。

诸行妄取故，是名为虚诳。

如佛经所说，一切有为法皆是虚诳妄取之相。为什么？因为诸有为法唯是妄取的缘故，是以名为虚诳之法。

本品首先以佛经教义进行宣说。远离一切障碍的遮蔽、现前尽所有智²⁶⁹和如所有智²⁷⁰的佛陀云：“诸比丘，有为欺惑之诸法皆为虚妄，无欺涅槃之诸法乃为胜义谛。”²⁷¹。佛在《阿含经》等小乘经典以及大乘经典中都说过这样的教言。

此处的“涅槃”，并不是指佛陀圆寂之后的寂灭法，而是指万法的本来面目。《现观庄严论》中讲，涅槃有

269 尽所有智：是了知显现的万法各自拥有的作用及其差别的智慧。

270 如所有智：是了知诸法本性皆为空性大平等的智慧。

271 《中论释》中还引用了一个佛经教证“诸比丘，胜义谛乃唯一真如，无欺之法即为涅槃，诸行乃为欺惑之法”意义与之基本相同。佛陀的同一教义，有时会在很多经典中出现。比如，《大圆满前行引导文》里《文殊根本续》的教证“诸法即缘故，住于意乐上，何处发何愿，彼等定成就”就与《开启修心门扉》里《宝积经》的教证“诸法乃缘起，住于意乐上，何者发何愿，将获彼等果”意思基本相同，只是语言上稍微有点差别。

基涅槃、道涅槃和果涅槃²⁷²，还有自性涅槃、清净涅槃等，分类比较多²⁷³。麦彭仁波切在其他论典中说：涅槃也叫中观、真如、如来藏，有很多异名。比如在《如来藏大纲狮吼论》《澄清宝珠论》中就有不同的异名。

所谓的欺惑之法，并不是指有为法的空性本体，而是指有为法的显现，因为世人不是被空性欺惑的，而是被显现欺惑的。也就是说，有为法的自性可以从两方面分析：名言自性应该用欺惑性来解释，胜义自性则应该用非欺惑性来解释。

272 基涅槃（基中观）是指现空双运的本基；

道涅槃（道中观）指为了通达果中观所必须经过的方便、智慧双运之道；

果涅槃（果中观）是指色身、法身双运的究竟无住涅槃果位。

273 《现观庄严论》讲，涅槃包括有余涅槃、无余涅槃、自性涅槃、清净涅槃四种。佛陀在世时，有些阿罗汉已经获得了成就，所有的烦恼都没有了，但他的身体跟常人一样，全部都存在，这叫做有余涅槃；有些经典里面讲，无余涅槃的时候，色、受、想、行、识这五蕴都已经消殒了，整个身体都没有了。自性涅槃，即万法的本体是空、光明、不空、不明，一切都是远离四边八戏的；清净涅槃就是讲我们的如来藏。这四种涅槃是从不同层面来理解的。

◎ 有为法具欺惑性的原因

为什么有为法具欺惑性呢？因为众生被无明眼翳遮障而妄取的缘故。所谓妄取，就是以心识虚妄而取。如果眼耳鼻舌等根识无有颠倒，那么所取的任何法必定真实，但由于凡夫这些根识恒时都是颠倒的，因而所取到的只能是全无真实的虚诳之法。如果认为它们真实存在，进而引发贪心、嗔心等，那你就被欺骗了。比如，我们都觉得眼前的柱子真实存在，但以胜义理观察时它却无法成立。同样，根识乃至分别念前所显现的一切，也都是虚妄之法。因为这些显现法能迷住、欺惑世人，故也叫世俗法。

就像我们平时认为一个人很好，特别信任他，没想到他却欺骗了自己。那天有一位居士对我哭诉道：“我原以为他是个好人，但没想到却是个骗子……”我对他说：“这怪你自己愚痴，为什么不观察一下就把钱给他呢？”这个世间具欺惑性的事物本就很多，现在通过观

察，一切万法原来都是假的，都在欺惑我们！

其实，凡夫人很难不受欺惑，不仅会受到外界名闻利养、形形色色法的欺惑，还会受到自己分别念的欺惑。比如，小时候贪执玩具，年轻时执著感情，中年时追求名利，老年时希求健康，每个时期都会受到不同分别念的欺惑。一生当中，自己的分别念转变过无数次，不同年龄的心思和追求目标完全不同。如果外境真有实有之法，或者内心真有实有的分别念，我们就不会这样不停地变化。

佛说一切万法欺惑的原因就在于此。世间人因为不明此理，认为一切都真实存在，日日夜夜奔波、忙碌，最终得到了什么呢？除了苦果以外，一无所得。

我们有些道友很年轻，以前从没接触过世间，看到各种事情后觉得特别稀奇，再加上年轻人的感觉比较强烈，所以也很容易受到欺惑。老年人这方面好像差一点，遇到快乐的事也是迷迷糊糊，没什么感觉；遇到痛苦的

事也不觉得多么痛苦。

我以前年轻的时候，如果吃了一顿好吃的，就会非常开心；如果遇到违缘，就会特别痛苦，一直想着怎么办啊？现在年老了，面对快乐的事情，比如去汉地的一些花园，也没觉得怎么快乐；遇到别人觉得特别痛苦的事情，也没有什么感觉。不是说我在修证方面有了什么境界，可能只是因为老了，感觉不那么强烈了吧。

◎ 中观让我们远离欺惑

世间人被欺惑也情有可原，我们现在已经遇到了这么殊胜的中观法，明白了万法皆为空性，没有任何实义，应该知道，唯有行持佛法才具有真正意义！

前天洛若乡来了一个杂技团，他们搭了一个大帐篷，表演了很多精彩节目，本想吸引学院的道友去观看，但大家都没有受到欺惑。昨天下午他们实在无计可

施，只得把帐篷拆了到其他地方表演。听说有个别出家人去看了，但好像不是我们学院的。

学院的道友，尤其学过中观、修过大圆满的人，在面对各种眼花缭乱的外境时，是不容易受到欺惑的。虽然有时也会有一点实执，但由于内心已经真正明白了万法无自性，所以面对各种欺惑、欺惑中的欺惑、幻化中的幻化时，一般不会随它们而转。我们本来已经住在一个幻化当中，如果再执著一个幻化，就会更迷惑，就像疯子原本已经疯疯癫癫了，如果再喝醉酒，整个世界都已经晃晃悠悠，没有任何所依了。

有些道友虽然以前在城市里经常看电视，过着没有意义、非常无聊的生活，但因为以前在空性方面积累过善根，现在一遇到中观法，原来的习气马上就萌发了，对空性生起了很大信心。

而有的道友虽然住在寂静处能老老实实修行，可一旦到了城市，在旅馆里就已经被电视节目迷住了，三

天三夜一直沉浸在里面，这已说明了他的修行境界。如果修习过中观，深知一切都是虚假的，没有任何实义，就会有一种自控能力，会对内心的分别念及时刹车。尤其到了繁华的大城市，面对眼花缭乱的世界，更需要踩在空性的刹车上才能安全行驶。

如果在寂静处修行还不错，一到外面就把控不住自己，修行将很难成功，因为内心一点空性境界都没有，太容易受到欺诳。所以，学习中观非常重要，能帮助我们护持自己的心。

辛二（破他宗解释之教义）分二：一、破无实为教义；二、破无常为教义。

关于“虚诳妄取”的含义，大小乘持不同的观点。

有些小乘宗认为，根据《阿含经》的教义，所谓的虚诳妄取，是说一切有为法都是空性、无有的法。他们把诸法的实相抉择为单空。还有些小乘行人认为，虚诳

妄取是指一切有为法的无常迁变性。他们的观点都是建立在实有的基础上。

中观宗认为，虚诳妄取是指一切有为法在名言中虽有如幻如梦的显现，但一经观察，却没有丝毫可堪忍的真实本体，如同水泡、彩虹一般。

小乘宗和如他们一般千千万万的迷途之人，一直执著万法的自性存在。佛陀之所以说一切万法皆具欺惑性，就是要破除世人的实执。无始以来我们都吃了无明的迷药，眼前一直会有万法的迷乱显现，不断受到它们的欺惑，就像愚笨的人被电视、影像、魔术等幻象迷惑一样。

实际上，小乘宗用无实法或无常法来解释教义都不合理。下面首先破无实为教义。

壬一（破无实为教义）：

虚诳妄取者，是中何所取？

佛说如是事，欲以示空义。

既然说诸法是虚诳妄取，那此中怎么会有所取呢？佛陀如是宣说的目的，就是为了展示空性的意义。

有些小乘宗认为：释迦牟尼佛所说的“虚诳妄取”意思应该是“不存在”，即指一种实有的单空。如果像中观宗所说的那样，万法没有丝毫本体，那么在任何条件下，具作用的法都不可能存在，这样一来，业因果、前后世等世间所有名言都成了不存在的假法，这种见解是损减一切名言法的邪见。你们中观派已经成了彻头彻尾的断见²⁷⁴派！

中观宗驳曰：所谓损减（也称毁谤或诽谤），是把本来存在的东西说成不存在。但实际上，我们并没有毁谤，因为一切诸法的本体都是空性的，在这样的空性当

274 断见：又称断灭论，二见之一，为常见之对称。即偏执世间及我终归断灭之邪见。断见者谓无因果相续之理，世间及我仅限于生之一期，死后即归于断灭。

中，有什么实有的东西可取呢？没有任何可取之法。既然万法的自性本来不存在，我们说不存在，这哪里是损减呢？

譬如，天授如果本来具有眼睛，有人说他是瞎子，他肯定会不高兴，觉得自己眼睛长得这么好看，怎么能说自己是瞎子呢？如果天授本来就没有双目，别人说他是盲人，他应该不会不高兴，因为这不是损减、毁谤，而是事实。（不过有的人虽然长得不好看，但如果别人说他难看，他也特别不高兴。其实不应该生气。如果说漂亮的人长得丑，的确有点不公道，但如果本来就不好看，说难看也是事实。）

并且，如果像你们小乘宗所说的那样，欺惑之意就是不存在，那名言中如梦如幻的欺惑又怎么会存在呢？如果不存在，佛陀为什么说诸法是欺惑的呢？你们对万法胜义中本体不存在，名言中显现存在的道理一无所知，根本解释不了佛陀的真正教义。

再者，中观宗并非断见派。麦彭仁波切在其他论典

中说：顺世外道不承认因果，中观应成派最后抉择空性时也不承认因果，但两种不承认并不相同。顺世外道不管在任何情况下都不承认前后世和业因果，而中观应成派则是在抉择究竟胜义谛时，才将业因果及涅槃在内的一切万法抉择为空性，但在如梦如幻的世俗中，在众生世俗的梦尚未醒来之前，则承许梦境般的前后世、善有善报、恶有恶报的业因果显现成立。所以，两种观点完全不同。

◎ 现空双运才是佛的真实意

对方反问道：如果佛陀的教言不是要表明诸法不存在，那到底要表明什么？叙述什么道理呢？

答曰：佛陀所说的“欺惑诸行，皆为虚诳”，不是为了表达诸法“不存在”的概念，而是为了阐释万法现空双运之观念。也就是说，这一教义从空性方面讲，遮破了万法的本体；从显现方面讲，承许万法如幻如梦的

显现存在，即宣讲了现空双运²⁷⁵——空即是现，现即是空的道理。佛陀转八万四千法门的目的是要让众生了解此义。

所谓现空双运，是说凡夫面前正在显现的法其本体完全是空性的，并不是说在显现之外存在一个空性的法，也不是说显现的空基不空，上面一些实执法空着。就如幻化的马象，显现的同时本体为空；虽然本体为空，显现却会欺惑世人。如果认为显现也不存在，则已毁谤了名言。

如果通达了中观的空性理，在面对如幻化马象般的万事万物显现时，就不容易受到欺惑。但世人因为不明此理，特别执著外境各种虚幻的假象，可是越执著，自相续的痛苦就会越不断涌现。

275 通达显现和空性无二无别，即现即是空、空即是现，这叫“双运”。——《解义慧剑讲解》

◎ 中观宗才能究竟解释佛经

所以说，中观宗不但没有毁谤、误解佛陀的教义，反而进一步诠释了佛陀究竟甚深的密意。

大小乘行人对佛经的理解有很大差异。就像上师在课堂上说一句话，有智慧的人能完全明白上师的密意，智慧不高的人往往误解上师的意思。小乘行人即是如此，对于佛陀所说的“诸法皆虚妄，诸法为空性”，他们根本不懂其中的密意，将其理解成不存在的单空，认为大乘所说的诸法本体空已经损减了业因果、前后世等。而大乘智者则能完全明白释迦牟尼佛所宣说的空性教义，通达万法离一切戏论的实相，知道这才是释迦牟尼佛的究竟密意。正因如此，佛经中经常会有一些大小乘、佛教与外道的辩论。

龙猛菩萨通过《中观根本慧论》的理证分析，让后学者认清了小乘观点的不合理之处，知道了大乘观点才是最究竟的。

◎ 将法融入相续

我每天坚持讲课，你们每天辛苦听课，目的是什么呢？就是要把你们以前错误的观念转过来，最终令你们通达万法现而无自性的道理。佛陀转法轮的目的也是如此。

我们平时应好好祈祷上师、本尊，祈愿他们加持让中观教义融入自己的相续，令自己生起胜义中离八边、世俗中如梦如幻的境界。

虽然我们依靠往昔业力，现在已经转生到了这个世间，但要知道，这只是幻化的身体住在幻化的世界，过着幻化的生活而已。明白这一点后，在生活中就不会有特别强烈的实执。正讲空性的时候，大家都很开心，但一会儿下课后，可能又对外界的各种事物产生实执，生起很大烦恼。所以，对于所学的道理，大家一定要在平时经常串习。

第 46 课

今天继续宣讲第十三品《观行品》。在这一品中，小乘宗以无实法或无常法来解释佛陀“诸行皆为虚诳”的教义，但两种解释都不合理。上节课中观宗遮破了无实为教义，下面要遮破无常为教义。

壬二（破无常为教义）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

癸一（说对方之宗）：

下面讲述对方观点：

诸法有异故，知皆是无性。

无性法亦无，一切法空故。

诸法有变异的缘故，可知都没有恒常性。如果中观宗认为无恒常自性的法也不存在，则不合理，因为必须承许一切诸法以我和我所而空，故诸法的自性必须成立。

有部宗认为：佛陀说“诸行皆为虚诳”所要表达的观点，并非中观宗所说的诸法自性空，而是说诸有为法皆具有“无常迁变性”，即有自性的诸法在自身成立的第二刹那，不可驻留而毁灭。

之所以这么说，是因为诸法在自体存在的情况下，才会有无常变化，而无常迁变又是每个人能现量见到的，比如，春天的鲜花到了秋天便会凋零，期间经历了变色、变质的过程，每个人都会由年轻慢慢变老……一切诸法都在刹那刹那不断变化。如果诸法连本体都不存在，就不会有任何改变。所以，“虚诳妄取”应该解释为“无常迁变性”，即无有恒常的自性，而非中观宗所认为的无自性。

并且，“无性法亦无，一切法空故”，如果认为无

恒常自性的法也不存在，肯定不合理，因为必须承许一切诸法以我和我所而空。如果诸法的本体都不存在，那空什么呢？就像石女儿不会有蓝色或白色的情况：一个人不存在，他有没有钱的概念就无从谈起一样。所以，诸法的本体必须存在，存在才有空的机会。

诸法若无性，云何说婴儿，

乃至老年，而有种种异？

藏文译本颂词：

若诸法无性，云何而有异？

如果诸法无自性，为何会有变异呢？

对方继续说道：再者，如果诸法的体性不存在，如同虚空的鲜花一般，那么以什么法来成立所谓的“异体他法”呢？就像柱子如果没有本体，就不可能由原来的新柱子变成后来的异体他法——旧柱子。（此处对方所讲的“异体”，并不是指柱子和瓶子这样的别别他体，而是从一个相续前

后不同来安立的异体，比如，鲜花昨天盛开，今天变枯萎了。)

一般人都觉得自己年轻时比较好看，越老会变得越丑。如果人的本体不存在，那如何解释年轻人会慢慢变成老年人呢？不仅如此，对于鲜花会渐渐凋零、房屋会逐渐变旧等一切诸法前后不同的变化，又如何解释呢？如果诸法无自性，就不应有任何变化，就像虚空中没有鲜花，鲜花的变化也无法安立一样。

总之，此处对方认为，万法在自性存在的情况下，其无常性和空性才能成立。否则，建立这两种立论的基础都没有。

下面中观宗就要遮破对方这一观点。

癸二（破彼宗）分二：一、破无常变异法；二、破空性存在之理。

子一（破无常变异法）分二：一、无有自性成立之异法；二、变异不成立。

丑一（无有自性成立之异法）：

若诸法有性，云何而得异？

如果诸法有自性，又怎么会有变异呢？

中观宗驳曰：诸法若有自性，就会始终如此，怎么会有变异呢？就像名言中火具有一种独特的本性——热性，这种热性始终不会与火两相分离，也不会变成水的湿润性、风的动摇性。同样，万法的本性如果真实存在，就不可能改变。

然而，在名言中诸法都在刹那刹那不断变化，比如，柱子有从新到旧的衰变过程，人有生老病死等等，这种变化正说明了诸法没有独一无二的自性，只是如梦如幻的假相而已。因为实有的自性永远不会改变；如果有了改变，就说明自性非实有，关键问题就在这里。

总之，有部宗认为万法具有自性，因为有无常变异

的缘故；中观宗则与之相反，认为万法无有自性，因为可以变化之故，如果具有自性，即使如来现世，也无法使其改变。

丑二（变异不成立）分二：一、变异不成立之理；二、以比喻说明。

寅一（变异不成立之理）：

是法则无异，异法亦无异。

如果诸法没有舍弃本体，则不会有变异；如果诸法舍弃本体而变成了不同的他法，也不会有变异。

为什么说诸法若有真实的本体，就不会有任何改变呢？

“是法则无异”，“是法”是指未舍弃自本体的法。一法如果没有舍弃原来的本体，则不可能变异成另一法。比如，如果一个人的本体真实存在，那么他在具足自本

体，即未舍弃人本体的情况下，不可能变成牦牛等其他一种无常法，因为人和牦牛在性质上完全相违，不可能同时出现在一个众生身上。

“异法亦无异”，“异法”是指舍弃了原本体而演变成了另一法。这样的异法也不会有变异。为什么呢？比如，如果一个人舍弃了人的本体，即人的本体现在一丝一毫也不存在，如同石女儿一般，这样他是如何转变成牦牛的呢？根本不可能，如果能转变，那石女儿也能变成牦牛了。假如这个人已经变成了牦牛，那在牦牛的本体上就不应再有变异，因为已经成为异体的牦牛之故。

总之，诸法无论未舍弃本体，还是已舍弃本体而变成截然不同的他法，变异都不能成立。既然如此，对方本体存在才能变异的观点就显然不合理。

当然，在名言当中，万事万物的无常变化是可以成立的。比如，人们经常感叹：某人已经老了，与年轻时判若两人；某人现在已经变坏了，他原来是个好人……

对于这些说法，中观宗并不否认，但这些只是未经观察的世俗假象而已，以胜义理观察，诸法的本体丝毫不存在，这样如何变异呢？

以上从意义上破了对对方观点，推出变异不成立。其实说“变为异法不成立”可能好理解一点，下面以比喻说明。

寅二（以比喻说明）分二：一、壮老之喻；二、乳酪之喻。

卯一（壮老之喻）：

刚才对方认为，通过诸法有无常变化，可以说明诸法具有自性，但这种说法不合理，下面是以壮老喻来遮破无常，如颂云：

如壮不作老，老亦不作老。

无有变异之意，就如壮年无有衰老，老年也无有衰

老一样。

未观察时，每个人都有从少年渐渐步入壮年，之后慢慢衰老，最后死亡的变化过程。但这些无常变化只是一种虚幻假象，并不真实存在。为何这么说呢？因为无论壮年，还是老年都没有所谓的衰老（无常变化）。

“如壮不作老”，壮年的时候没有衰老。《显句论》云：因为老年与壮年在本质上相违，无法并存，老年人不是壮年人，壮年人不是老年人，所以，在未舍弃壮年本质的情况下，不可能变老。

“老亦不作老”，如果舍弃了壮年的自性而变成了老年人，也无有衰老，因为老年时已无壮年，又从何而老呢？已经衰老而再次衰老无任何意义。

总之，虽然世俗中谁也无法抹平脸上的皱纹，但胜义观察时，所谓的老并不存在。如果是壮年，就不可能变老，因为未舍弃壮年的本体如何变老呢？不可能。如

果舍弃了壮年本体而变成老年人，也无法变老，因为既然已经成了老年人，老的本性就无法再变老。

◎ 对“老”的不同理解

虽然在胜义中所谓的“变老”不能成立，但在名言中却常有这种说法。以前有位记者采访一位领导时说：“别人都说您在五年间老了很多……”领导听后显得很不高兴，说道：“不仅是我，五年当中人人都会老的。”世人都很在乎这一点，所以我们以后千万不能对人说“你老了”，否则听者一定会伤心的，最好说“你很年轻啊”，这样他听了就会非常开心。（众笑）

修行人与世间人完全不同，对于世俗中变老等无常现象，不仅不会生起烦恼，反而会把它当作一种非常殊胜的修法，以此提高自己的境界。

◎ “缘起空性”才是万法的实相

通过这一颂我们就能了知，虽然在名言当中，老死等无常法依缘起而存在没有什么不合理，但在胜义当中，在法的本体为空性的情况下，无常也是无法安立的。

《显句论》中引用了《宝云经》的一个教证：“诸法不生亦无来，无有灭亡亦无老，此乃人狮子之说，千百众生证此理。”意思是，万法本来不生不灭，所谓生老死，都没有真实的本体，此理就是人狮子无等大师释迦牟尼佛所发的狮吼声，成千上万的众生都已经证悟了此理。

大家一定要对佛陀宣说的缘起空性妙法生起信心！很多赞佛文中都说²⁷⁶：唯一释迦牟尼佛您，才能真正宣说缘起空性之理。缘起空性的意义非常甚深，它真正揭示了万法的实相。

²⁷⁶ 如宗喀巴大师的《缘起赞》云：“尽善尽美怙主您，赢得赞颂方式中，殊妙稀有堪为最，即是畅演缘起理。言某某法依缘生，彼彼法乃自性空，较此妙语更稀奇，完美学说何人具？”

卯二（乳酪之喻）：

若是法即异，乳即应是酪。

离乳有何法，而能作于酪？

如果说是法即是异法，那么牛奶就应该是酸奶。而离开牛奶又有何法能够变成酸奶呢？

“若是法即异，乳即应是酪。”如果在牛奶没有舍弃原本体的情况下，承认它有变异的过程，那么牛奶的自体就与酸奶的自体成了无二无别。但这显然不合理，是牛奶肯定不是酸奶；是酸奶肯定不是牛奶。如果承许牛奶即是酸奶，则与现量相违，名言中谁都不会这样承认。

“离乳有何法，而能作于酪？”如果认为牛奶在离开本法的情况下，也可以变成异法，那么牛奶以外的所有他法，比如水、血、脓、百事可乐等，都可以变成酸奶了。因为它们在变成酸奶之前都舍弃了自己的自体，

皆无本体之故。但谁会这样承认呢？酸奶的因是牛奶，其他法不可能变成酸奶。

此喻与壮老喻基本相同，主要从是否舍弃因方面分析：如果舍弃因而变成了另一法，那么非因的所有法也都可以变成此法了。比如，青稞种子未舍弃本体时，能否变成青稞呢？肯定不能，否则农民就没必要种庄稼了。青稞种子舍弃自本体以后，能否变成青稞呢？也不能，如果可以变，石头等一切法也都可以变成青稞了，因为如果青稞种子在舍弃本体之后，即在本体丝毫不存在的情况下，可以产生青稞，那么任何法在舍弃本体之后，也应该可以产生青稞，但这根本不合理。

最后能得出什么结论呢？包括因果在内一切法，虽然在未观察的迷乱意识前，如阳焰般地存在，但以智慧宝剑详细抉择时，都会被摧毁无余，本体皆了不可得。概括成一句话便是，万法在世俗中如梦如幻地存在，在胜义中远离一切边戏。

◎ 简单本面，窍诀见之

这个道理看似非常简单，全知麦彭仁波切也说：心的本来面目太简单了，就是因为简单的缘故，自己都不太相信。他在《文殊大圆满基道果无别发愿文》中亦云：“自心简易难信之秘密，愿以上师窍诀力见之。”

不仅密宗，禅宗也有这种说法。道元禅师是日本非常著名的禅宗祖师，他二十四岁来中国求法，勤修几年后就开悟了。很多禅宗法门都是他在日本弘扬的。当他求学结束乘船返回日本时，许多弟子来到岸边迎接他，他们好奇地问禅师：听说您在中国开悟了，您悟到了什么境界啊？禅师回答：眼睛是横的、鼻子是竖的，这就是我开悟的境界。有些弟子听后大失所望，心想：谁不知道眼睛横着、鼻子竖着？如果证悟了这么简单的道理，您何必千辛万苦到中国求学呢？……

事实上，开悟的境界确实如禅师所说，万法的真相本就如此简单。一切诸法的本来实相是安住的，它如幻

如梦的名言假相也是安住的，只是我们有各种迷乱的因，无法了知而已。

我们自宗大圆满，尤其是持明表示传²⁷⁷，有时只是通过上师们的一些指点、简单的表示，弟子就能完全通达心的本性。禅宗与此类似，很多禅宗公案里，师父也是通过简单的指点就能令弟子明心见性。表面上看，上师好像只是在讲一些日常生活的语言，没有什么特别之处，屠夫以上的人都能明白，但实际上，如果依此反观内心，通过这种表示，具缘的弟子就能彻悟、通达万法的本来面目。

◎ 世间智，无法企及空性义

中观之理虽然说起来很简单，但实际上，凭借自己

277 持明表示传：持明上师不通过语言、文字来传法，仅仅以身体的表示，比如直指虚空等，就能使弟子证悟法性，上师的境界全部融入弟子心中。禅宗的表达方式类似于此。这一传承的上师几乎都在印度，依次是：嘎绕多吉（喜金刚）——蒋华西宁（文殊友）——西日桑哈——嘉纳思扎——莲花生大士、布玛莫扎。——《前行讲解》

的智慧想真正通达还是非常困难的。正因如此，科学家、思想家等各个领域的智者，在遇到中观甚深理时，很难深入研究下去，因为他们的世间智慧根本无法测度空性的甚深奥义。

以前我写《智海浪花》²⁷⁸的时候，采访过一些博士和博士后，从世间角度讲，他们都算知识渊博之人。当我与他们探讨缘起空性的问题时，有些确实被甚深教义吸引住了，而有些却不愿深谈下去，认为佛教虽然很殊胜，但自己不敢深入研究，因为继续下去也无法通达。的确如此，如果没有善知识的指点、没有系统闻思佛教经论，想凭自己的智慧直接开悟，是非常困难的。

子二（破空性存在之理）分二：一、正破；二、除违教之难。

丑一（正破）：

278 《智海浪花》上下二册内容现收录于《没什么放不下》《有什么舍不得》《幸好有烦恼》。

对方认为，空性是轮回的对治，故空性应该存在。但实际上，空性也不存在，这个问题非常重要，麦彭仁波切在很多论典中经常提及。下面就要破斥对方这一观点。

若有不空法，则应有空法。

实无不空法，何得有空法？

如果有不空的法，则应该有空法。而实际上，并没有不空的法，这样从哪里能得到空法呢？

对方认为：空性肯定存在，通过观空性可以遣除相续中的烦恼，最终脱离轮回，它有着不可思议的加持，其威力相当大。如果空性不存在，那以何法对治烦恼乃至轮回呢？佛陀云：“涅槃乃真实胜妙之法。”意思是，涅槃就是空性法，空性法是最究竟、最甚深之法。并且，你们中观派天天说观空，如果空性不存在，观空有什么作用和意义呢？

在对方的观念中，空基和空性是分开安立的，空基相当于瓶子等有实法，诸有实法上面具有实有的空性。这有点像格鲁巴有些大德“柱以柱不空，柱子上的实有空”的观点。

中观宗驳曰：如果“空性”存在，则其违品——烦恼等以及空基²⁷⁹（空基指其他的事物，比如烦恼以外的人等）也应该存在，因为它们看待而成立。然而，在所知法中，不空的法一星半点也得不到，因为空性是一切法的总相，遍于一切别相，即凡是显现、存在的法遍是空性，没有一法不空。无论中观论师还是任何有实宗论师，纵然遍寻整个世间，也不可能找到一个不空之法。

既然不空之法在世间点滴得不到，那么与之看待的空法又如何得到呢？比如，世上如果真有一个自性永远不空的瓶子，依靠此瓶也可以建立其空性，可以说这是不空的瓶子，那是它的空法。但不空的瓶子丝毫也得

279 空基：空性所依，据以论证抉择空性之处，即事物。

不到，这样怎么会有瓶子的空法呢？又如，空中本没有花，这样“空中的花鬘非常好看”的说法就不可能成立。

《入行论·智慧品》云：“不依所察事，不取彼无实。”不依靠所观察的有实法，所依处的违品——无实法空性也不可能有。可见，对方实有空法存在的说法不能成立。

事实上，所谓的空性，只是首先因为存在有的执著，之后对其进行遮止而已。怎么能认为空性实有，并将它与空基分开安立呢？根本不合理，因为连所破都不存在之故，就像通过观察柱子本身都不存在，它上面的空性又怎会存在呢？

总之，对方空基和空性分开安立的观点根本不合理。如果承许瓶子等诸法不空，上面的实有法空，世上就已经有不空之法了，而这个不空法已经成了空性以外的法了，这样一来，此不空法就无法对治，但这显然不合理。并且，对方也不得不承认有独一无二的空性法存

在，然而，不观待任何法的一个单独空性，在世界上根本找不到。

◎ 离四边才是实相

现在汉、藏等地的修行人，对空性理解到什么深度很难说。很多人对空性的理解，已经落到了中观自续派暂时的观点上。虽然自续派最终的观点与应成派没有什么差别，但它暂时的观点并不究竟。

我们讲《中观庄严论》时大家就会明白。自续派认为万法在胜义中是空性，在名言中自相存在。但这只是暂时分二谛的安立方式，如果我们的见解只至于此，则是不合理的，因为空性真实存在的观点不能成立。以前讲《定解宝灯论》²⁸⁰时说过很多遍，究竟实相中不可能存在空性。《中论》和《入中论》最后所抉择的都是远

²⁸⁰ 《定解宝灯论》：柱子本来即清净，所剩不空毫无有，若未遮破柱子无，说柱非实有何用……若从空性分衡量，无有丝毫不空故……

离空、不空、空不空二俱及二非四边的离戏境界。

昨天听一位道友对别人说：“你们班现在已经在《入中论》的空性境界中全部空掉了。”如果这个班的道友真正已经住在空性的境界当中，就会非常清楚，所谓的空也不是实有的。（众笑）

大家需要记住本品宣说的两个关键性问题：一、不能执著实有；二、不能执著无实。如此，才能达到远离一切戏论的最高境界²⁸¹。

◎ 次第抉择很重要

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》中讲了汉地禅师摩诃衍²⁸²所抉择的一些最究竟的观点：白云遮太阳，

281 如《入行论·智慧品》云：若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。

282 唐建中二年（781），摩诃衍那奉吐蕃赞普赤松德赞之命赴吐蕃，在拉萨等地传教，赤松德赞妃没庐氏及贵族妇女 30 余人曾从他受戒，出家为尼，称所传为“顿悟”法门，一度影响甚大。这与印度入藏的寂护论师、莲花生大士、莲花戒论师的学说有所不同。藏王赤松德赞便发起印僧和汉僧关于渐顿问题的辩论。印僧以莲花戒为代表，汉僧则以摩诃衍为代表，辩论时间约为 780-782

黑云也遮太阳，黄金手铐和铁手铐都是手铐，都是将人束缚起来而不得自由的东西。同样，执著实有和执著空性都一样是执著。所以，应该什么都不执著，将一切都放下来。

后来，莲花戒论师破斥了摩诃衍禅师的观点，禅师的教法最终未能在藏地弘扬。为什么呢？虽然从究竟的实相讲，禅师的观点符合《金刚经》和《楞伽经》等大乘了义经典的意趣，被历代高僧大德们所公认，但对初学者而言，刚开始就什么善法都不行持，甚至连单空尚未抉择的时候，就要把空执全部破掉，是根本不现实的事情。

因此，暂时来讲我们应该先破实有的执著，之后再破无实的执著，即把空的执著一并去除，如同燧木与燧垫相互摩擦之后均会焚烧无余一般。这样次第抉择非常重要！

年。后摩诃衍败北，离开藏地。

◎ 避免“善空恶空，漫布邪见”

有些人在听到空性之后，经常会产生废弃因果的想法：既然万法皆空，那烦恼也是空的，这样就不必对治了吧。虽然他们口头上说一切皆空，但烦恼所带来的饥饿却空不了，对吃饭、喝茶、挣钱等事还很执著。他们只把修善空掉了，造恶却不空。劝他们行持善法，他们却狡辩说：“一切都是空性的，没必要念咒，好好睡觉就行。”而在造恶业时，贪嗔痴却空不了，全部爆发出来。正如莲花生大士所说：善空恶空，漫布邪见。

当然，如果真正证悟了空性境界，所有的善恶确实没有什么可取舍的，但如果尚未达到这种境界，名言中就一定要谨慎取舍因果。

法王如意宝以前说过：如果有人用刀子一块一块割你的身体，你也没有丝毫痛苦的感受，就像一地菩萨²⁸³那样，说明这时你已经真正证悟了空性。如果虽然

283 在初地菩萨所修的十度之中，因为只有布施才能彻底远离违品，其余度还不能

知道万法皆空，但自相续中还有实执，与空性境界并未相合，就仍需谨慎取舍因果。这个问题大家必须注意！

远离违品，故从能以增胜的角度说，尔时布施是最为第一的。虽施身肉仍殷重就是外在的兆相，不现见的智德是内在的体性，比喻上布施度清净是外在的兆相，无漏智是内在的体性，此内在的智德就像虚空中飞越的鸟迹一样不可现见，但由其所流露的外相，就可以推知此不能现见的智德，因为这样的兆相，任何凡夫、小乘声缘都不会具有。于后后诸度也可用同等的道理类推，这就是菩萨得地的不共兆相。别；但从能见修行的分明层次安立时，还有更明显、更超胜的境界。

第 47 课

今天继续学习“破有实法之本体”——第十三品《观行品》，现在正在讲“破无常为教义”中的“破彼宗”。

“破彼宗”分二：一、破无常变异法；二、破空性存在之理。其中“破空性存在之理”分二：一、正破；二、除违教之难。昨天“正破”已经学完了，今天开始讲“除违教之难”，意即，把与圣教相违的所有问难全部破除。

丑二（除违教之难）：

大圣说空法，为离诸见故。

若复见有空，诸佛所不化。

大圣者佛陀宣说空性，是为了让有情离开所有边见执著。若有人又执著存在实有空性，就连诸佛亦不能调化。

小乘宗辩驳说：佛陀云：“善逝之不共法门，乃为三解脱门”（三解脱门即因无相、体空性、果无愿），空性法是佛陀所宣讲的最精华、最殊胜的法门，所以，空性法肯定存在。你们中观宗竟然大肆损减，声称甚深的空性不存在，这简直是在阻断善趣与菩提解脱之道。

◎ 佛说空法，是为遮止所有边见

中观宗驳曰：三界当中摧毁一切烦恼、具足圆满智慧功德的大圣者释迦牟尼佛，依据众生根基，在《般若经》中宣说过二十空、十六空、四空²⁸⁴（二十空、十六空都

284 二十种空性：1. 内空：受用者眼根等内六处之空性；2. 外空：色法等所受

可以包括在四空当中²⁸⁵)，也宣说过外空、内空以及空性空等教言。外空²⁸⁶、内空²⁸⁷是从万法空性²⁸⁸层面讲的，而

用之外六处之空性；3. 内外空：内外二者所依基础之空性；以上三种空性，为胜解行资粮道以及加行道之前三位（——暖、顶、忍位）所摄。4. 空空：一切万法自性之空性，也即自身本体空性之空性；此空性为加行道世第一法所摄；5. 大空：周遍十方之大空性；6. 胜义空：胜义涅槃之空性；7. 有为空：因缘而生之空性；8. 无为空：虚空等无生之空性；9. 毕竟空：超离常断等边际之空性；10. 无际空：具有种种世间界显现的轮回，其前际后际都不存在之空性；11. 无散空：善法不散失之空性；以上七种证悟境界，依次为一地直至七地所摄；12. 本性空：法界自性之空性；13. 一切法空：从色法直至一切种智的所有法之空性；以上两种空性，为八地所摄；14. 自相空：生灭等诸法自相之空性；15. 不可得空：三时不可得之空性；以上两种空性，为九地所摄；16. 无性自性空：因缘而生诸法的相续与聚集的无实之本体空性；17. 有性空：有为法领受五蕴以自身本体而空之有实空性；以上两种空性，为十地所摄；18. 无性空：虚空等无为法无实之空性；19. 自性空：谁也没有造作的一切万法本来之空性；20. 他性空：诸法法性因他法本体空而本体为空之空性；以上（三种空性）则为佛地所摄。

十六空：1. 内空；2. 外空；3. 内外空；4. 空空；5. 大空；6. 胜义空；7. 有为空；8. 无为空；9. 毕竟空；10. 无际空；11. 无散空；12. 本性空；13. 自相空；14. 一切法空；15. 无性空；16. 无性自性空。见般若经四百八十三。

四空：一法相空，言有法之空无；二无法空，言无法之空无；三自法空，言自性之空无；四他法空，言他法之空无。见大乘义章二。

285 《入中论》云：“无我为度生，由人法分二，佛复依所化，分别说多种，如是广宣说，十六空性已，复略说为四，亦许是大乘。”

286 外空：色法等所受用之外六处之空性。

287 内空：受用者眼根等内六处之空性；内外空：内外二者所依基础之空性。

288 万法空性所依的空基有法有分类。《入中论》云，空性的自性本来没有分类，都是一味的，但是观待空基有法可以分类：卯一、内空一、空基：就是内法——眼耳鼻舌身意六法，因为是相续所摄，故为内法。二、空性：眼等内六法无自性，就是内空。眼由眼自性空，以眼的本性就是自性空故。同样，耳鼻舌身意也是这样。此理由是眼等诸法非常非坏故。卯二、外空一、空基：是外在的色声香味触法，因为不是相续所摄，所以称为“外法”。二、空性：外色由色自性空，是色的本性故，其他声香味触法亦复如是，如前面“非常非坏，本性尔故”等所说的意义一样，在这里以及下面对于每一种空的解释当中都要同样的了知。《般若经》云：“云何外空，外谓外法，即是色等。色由色空，

空性空则是说空性也要空，由此可见，万法的空性也是不存在的。

一切有实与无实、空与不空之法，除了仅仅能够互相看待而成立以外，其本体并不成立。佛陀宣说空性，目的是为了让我们有情离开所有的边见执著，不但要远离有、无、有无二俱和有二非四边的见解，也要远离空、不空、空不空二俱和非空非不空的边见。也就是说，在抉择胜义谛时，所有的边见都要被遮止，“诸法远离一切戏论”才是佛陀第二转法轮的究竟意趣。

当然，在抉择世俗谛时，也不能遮破诸法的显现。前面我们再三讲过，相关讲义也不断提醒我们：学习《中观根本慧论》一定要站在胜义谛的立场来抉择万法空性。名言中的三世因果、前世后世、三宝四谛等一切诸法皆以缘起显现而存在，如果对此全部否认，则已堕入了非常可怕的断见当中。汉地个别研究中观的人，对

乃至法由法空。”

《中论》的基本理念都没搞懂，连名言中的善恶也全盘否认，这是一个极大的误解！

◎ 若执空法，诸佛也难调化

“若复见有空，诸佛所不化”，如果有谁认为空性法的体性存在，即执著存在一种实有的空性，就连诸佛也难以调化，这种观念非常可怕。为什么呢？

因为执著诸法实有的见解，通过抉择空性便可对治，比如，如果具有“我”的实有执著，以“无我”即可对治，但如果耽著诸法的无我空性，就再无其他方法可以对治了。《显句论》中用了一个比喻来说明：就像一个乞丐来索要东西时，主人对他说：“我没有什么东西给你。”乞丐不悦地说：“那就把什么也没有的这个东西给我吧！”如果乞丐耽执有一个空性存在，主人也没办法回答他。同样，持有这种邪见的人，无论采用什么方法，甚至诸佛亲自现身，都无法调化。

麦彭仁波切的《中论释》里引用了《宝积经》的一段教言来说明：“以空性不可令诸法空，诸法本为空性；以无相不可令诸法无相，诸法本为无相；以无愿不可令诸法无愿，诸法本为无愿。何人可如是善妙观察，迦叶，此人堪称真实善妙观察中观道之诸法者；迦叶，何人以缘空性而耽执空性，吾言此人已于吾之教法中退失；迦叶，宁可住于如山之补特伽罗见，不可落于真实我慢之空性见。其意云何？迦叶，自诸见中之出离者，乃空性也；迦叶，何人唯执空性之见，吾言此人不可救药；迦叶，此见乃如医者于患者施予药物，此药反令诸病丛生，复于腹内存积，不可出泄。迦叶，汝作何想？此人可出脱于该病否？世尊，此人不可出脱于该病。此药令诸病丛生，复于腹内存积，不可出泄，此人实已病入膏肓。佛言迦叶：同于此喻，自诸见中之出离者，唯空性也；迦叶，何人唯执空性之见，吾言此人实乃不可救治。”

意思是：佛说，不是以空性而令诸法变成空性，万

法本来就是空性；不是以无相使一切诸法变成无相，万法本来无相。诸法的本体原本如此，谁真正了知万法本为空性，此人就叫做善妙观察中观者，即名副其实的中观论师。何人耽执空性为最究竟，此人在我的教法中已经退失了。即使有山王般大的我见，不管是法我见，还是人我见，通过空性法也可以一一抉择，但不可落于真实增上慢的空性见——不存在就是最究竟的空性见解当中。因为一切见依靠空性可以出离，但如果谁执著空性，此人已经无药可救了。就像医生给病人开药，如果病人吃后不但未消化，反而在肚里存积变成了疾病，这样此人已无药可救了，因为再没有其他能对治的药了。

（现在医院也经常出现这种情况，如果因用药出现不良反应而导致病入膏肓，最后医院也无法治疗了。）同样的道理，如果将耽著空性视为最究竟的见解，该见解也如是可怕。

◎ 单空见只是趋入究竟见的阶梯

麦彭仁波切经常引用“若复见有空，诸佛所不化”这句颂词来提醒修行人。尊者认为：无论修任何法，暂时肯定需要依单空见趋入，但若把单空当成究竟见，则完全不合理。他在《定解宝灯论》中说²⁸⁹：众生有两种，一种是中观应成派所化利根，他们可以一次性把有、无的戏论全部断掉；另一种是一般大众，他们相续中的实执需要一步一步上阶梯般次第断除，首先要将实有的执著全部破除，安住于空性的境界当中，之后再破除对空性的耽著。如果一直耽著或沉溺在一个空的境界当中，则非常可怕。

289 《定解宝灯论》：无始实执久串习，务必再三修无我。照见本义诸大德，极其郑重而宣说，必须通过修无我，方可根除我执见。此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。无我执相所引发，实空胜解已生起，尔时无有执著相，非为究竟实相故，修离三十二增益，远离戏论大空性。彻底了悟实空后，空性显现缘起性，现空何者皆不执，如同火中炼纯金，于此必能起诚信，否则极为甚深要，印藏诸大成就者，长久精勤所证义，奇哉愚者于瞬间，说是证悟起怀疑。正行现有诸轮涅，超离有无之本义，有无何者皆不成，偏袒执著有戏论。是故以理分析时，未见成立何生执？然离四边戏之理，观察而引定解生，自然光明之智慧，胜观之现如明灯。根除与彼相违背，四边愚痴之黑暗，即是此一对治故，何时修当生定解。同时破除四边戏，即是离意本法界，然而薄地凡夫者，顿时现见困难故，轮番破除四边戏，即是闻思之见派。于此愈来愈修习，定解愈来愈明显，灭尽颠倒之增益，智慧增如上弦月。

当然，这里并不是说，初学者在破实有的过程暂时安住在一个空的境界中，就是佛陀所不化的可怕众生，如果这样，那中观自续派也成了不可教化的众生了，但这是不可能的，其意是说，如果认为释迦牟尼佛所宣说的《般若经》或者密宗大圆满、大手印最究竟的见解是指一种单空，将非常可怕。所以，暂时只有一个空的境界，与教义并不相违，但究竟而言，离一切戏论才是佛的究竟密意。

◎ 认清自他，远离歧途

藏传佛教的觉囊派、宁玛派等宗派都不承认单空为究竟见，但藏地后来某些宗派的高僧大德在显现上承许实空为佛陀第二转法轮的究竟密意。事实上，这样解释既不符合龙猛菩萨的中观见，也不符合佛陀在《宝积经》、《涅槃经》以及《般若经》等了义经典中的教义。萨迦派全知果仁巴在《正见之光》中也说：如今藏地有

个别宗派，把断除实执的一种成实单空作为最究竟的见解，这已明显违背了教义。

不仅藏地，汉地有些法师在解释《金刚经》《心经》的时候，也把见解建立在单空的基础上，认为诸法实有的无就是空性。这说明他们并未真正懂得如来密意。

大家以后不管自己修行，还是给别人宣讲，对此问题一定要清楚。虽然对大多数众生而言，在抉择大空性的过程中，抉择单空是一种不可或缺的趋入途径，但千万不能把显密的究竟见理解为单空。若把破完有实法之后的无实单空作为究竟见，就连佛陀也无法度化。

◎ 闻思究竟，见解亦会究竟

看到大多数道友都在背诵《中观根本慧论》，我心里很高兴。若能背完这部论的所有颂词，对破除实执会有很大作用。有些道友如果背诵整部《中论》有点困难，可以背诵几个关键的颂词，像昨天讲的几颂就非常重要，

是对很多经论教义的总结。大家不仅要背诵，也要了知各位论师是如何解释颂词的。对诸大讲义进行深入分析，可使我们加深理解，真正懂得如来密意。

如果闻思不究竟，很容易堕入单空的执著。认为碗里没有水、桶里没装东西这样空空洞洞的状态，就是释迦牟尼佛所说的空性。实际上，佛所说的空性是一种大空。《定解宝灯论》²⁹⁰里讲过什么是大空和相似空：大空，是指远离四边八戏的真正空性；相似空，是指暂时破完有边的单空。

表面上看，大空和相似空似乎很容易分析，但其实并不简单。很多大德在解释佛经、密续时，都落入了单空的境界，这并不符合教义。大家以后在解释《心经》或《金刚经》时也要注意，若把空性解释成单空，则已

290 《定解宝灯论》第七品：仅仅单空作对境，彼道偏堕于二谛，故为相似之见解，非为双运与离戏。双运即指有与无，显现空性均等性，……是故大中观之前，无有任何所承认，已证现空平等性，远离有无是非等，一切破立戏论故，依实相义一切法，以理不成有承认，于任何法皆不许。如是究竟实相义，虽无承认现相中，名言量前之二谛，各自均有所承认。二者倘若观待于，二谛无别之实相，仅是各自之现相，观待现见真义智，二量亦是相似量。

颠倒错解了佛经。

庚二（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，彼一切法从颠倒起，不实无所有，虚妄不如实。极勇猛，若有人行一法者，此颠倒行不如实行。’”

《梵王所问经》云：“世间愚人执著诸谛，此法非实亦非虚妄。”

《宝云经》云：“诸法不生亦无来，无有灭亡亦无老，此乃人狮子之说，千百众生证此理。”

经云：“诸比丘，胜义谛乃唯一真如，无欺之法即为涅槃，诸行乃为欺惑之法。”

《中观根本慧论》之第十三观行品终

现在我们正在学习“抉择有实法为空性”，它分为

两部分：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。“破有实法之本体”已经宣讲完毕，下面讲“破彼之能立”，它是通过第十四品《观和合品》、第十五品《观有无品》、第十六品《观缚解品》三品来进行阐述。

龙猛菩萨通过《中论》二十七品，从各个角度破除了众生各种关键性的实执，将平时人们认为存在的法逐一破掉，帮助我们抉择出远离四边八戏的大空性。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触——观和合品；二、破因缘之能生——观有无品；三、破暂时缚解——观缚解品。

十四 观和合品

本品观察和合，藏文译本把“和合”解释为“接触”。

◎ 为何破和合

前面中观宗从无实、无常、空性不成立等几个方面遮破了有实法的本体，但对方有实宗并不认同此观点。

他们辩驳说：有实法肯定存在，因为它们之间有一种作用——内部可以互相接触。比如，眼根及色法接触后可以产生眼识，根境识三者和合之后可以产生十二缘起里的触，一切诸法都是依靠因缘和合而产生；另外，像柱子瓶子这样的法彼此之间也可以接触。（此处“和合”有接触之意，也有因缘和合之意，从两方面理解可能比较合理。）

中观宗驳曰：所谓接触不可能成立，因为佛在《妙力伏经》中明确说过：“色法无有离合……”，以此宣说了无有和合之理；再者也可以分析，如果是实有自性的他体，则不可能彼此融入而接触；如果不是实有自性的他体，而是观待安立的他体，则说明两者实质上的接触不存在。虽然你们认为人事物之间肯定会有接触，整

个世间有很多接触的法，但真正观察时，所谓的接触不可能得到。

庚一（破有实法之作用接触——观和合品）分二：

一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、略说；二、广说；

三、摄义。

壬一（略说）分二：一、见等接触不成立；二、染

等接触不成立。

中观宗首先遮破对方认为眼根、眼识、色法三者可以接触的观点。

癸一（见等接触不成立）：

见可见见者，是三各异方，

如是三法异，终无有合时。

见、可见、见者三法各处异方，由于这三法互为异体，所以终究无有接触之时。（“见”指能见的眼根，“可见”指所见的色法，“见者”即人我或者眼识。）

对方认为：有实法是存在的，因为彼此之间可以接触之故，比如眼根、眼识、色法三者可以接触，可知它们都具有自性。

中观宗驳曰：你们所谓的接触不能成立，这三法明明是异体法，怎么可能接触呢？从眼根角度讲，它与眼识、色法都不能接触；从色法角度讲，它与眼根、眼识也不能接触；从眼识角度讲，它与眼根、色法同样不能接触。既然每一法与其他二法都无法接触²⁹¹，三法之间也不可能有接触。这一点每个人都能观察到，以眼见柱子为例：

291 《般若灯论释》云：“见与可见及彼见者，二二相望更互不合，又一切不合。”三法中，两两没有接触，三者也无有接触。

首先，眼根不可能接触柱子²⁹²。如果接触，身体里的眼根就已经跑到外面的柱子上了，但这显然不合理。按照有部宗的观点，眼根是像胡麻花一样的色法，此色法能否与柱子接触而融入一体呢？当然不能。虽然名言中有眼根与色法结合产生眼识的说法，人们也常说，离色法近一点看得见，远一点看不见，但这只是一种缘起显现而已，真正观察时，眼根从未接触过色法。

同样的道理，产生眼识的时候，身体中见色的眼识与外面的柱子也不可能接触。

另外，眼根与眼识也不可能接触。有部宗认为根是一种色法，经部宗认为根是取境的一种不共能力，不管根是色法还是功用，它与识的体相完全不同，这样如何接触呢？

292 根与境要相遇也不可能，因为根尘与境尘不可能无间隔地接触对方。假如二者是有分微尘，根尘与境尘各占自位，就像两个馒头放在一起，这个馒头不可能占那个馒头的位置一样，根尘与境尘不能相互进入对方；假如二者是无分微尘，则无法避免须弥山变成一个微尘的过失，所以，不论有分微尘还是无分微尘，根尘与境尘都不能互入。既然不能互入，二者就无法会合，无法会合也就没有办法相遇，这样一来，根境相触的因不存在，又怎么产生感受的果呢？——《入行论讲解》

如此分析之后就会知道，眼根、眼识、色法三个异体法根本不可能接触（和合），就像三个人，如果任何二者都无法接触，三者也不可能有接触。它们聚合而见外境完全是一种假相，只是名言中的说法而已。

接触也叫和合，关于和合不成立的道理，在第六品《观染染者品》中详细分析过。虽然本品也观察和合（接触），但两品观察的角度不同。本品主要以此遮破有实法，第六品主要以此抉择法无我。

癸二（染等接触不成立）：

染与于可染，染者亦复然。

余入余烦恼，皆亦复如是。

染与可染、染者三法同样不能接触。眼根、色境以外的其余十入，贪心以外的嗔恚等其余烦恼亦是如此。

染，是指贪心所；染者，是指贪心所染的心王；可

染，是指所贪执的人、事物等对境。

“染与于可染，染者亦复然”，贪心、贪者、可贪三法当中，贪心与贪者不可能接触，贪心与可贪也不能接触，贪者与可贪同样无法接触（第六品《观染染者品》中观察过）。既然两两不能接触，三者之间自然也无法接触。

虽然人们经常贪恋某某人，也时常贪执某事物，但其实内在的贪心与外在的贪境从未真正接触过，如果未接触也能发生关系，东山和西山也应彼此相关了，会有诸多义理妨害。

“余入余烦恼，皆亦复如是”，眼根、色境以外的其余十入，贪心以外的其余烦恼也都无法接触。

“入”即处之意，是古代用语，现在一般都说“处”，处也有所依之意。“余入”指十二处中眼根、色境以外的其余十处。也就是说，六根方面，前面只观察了眼根，对耳根、鼻根等其他五根尚未观察；六境方

面，只观察了可见（色），对可闻（声）、可尝（香）等其他五境也未观察。对于这十处，以前面观察见和所见的方式类推，即可了知，它们也都没有所谓的接触。

另外，除贪心以外的嗔心、痴心、嫉妒、傲慢等八万四千“余烦恼”，也都可以通过这种方式遮破。最后我们就会明白，所谓的烦恼，根本不像小乘宗所认为的那样，依靠各种因缘接触而产生，它们没有丝毫真实自性，只是对心之迷乱显现的一种颠倒妄执罢了。

虽然这里只分析了见等、贪心等因无法接触而不成立的道理，实际上，一切万法都无法接触，因而也都无有产生，比如，人们通常认为种子能生苗芽，但种子与地水火风等因缘，无论二法之间，还是三法之间都没有接触。既然无接触，所谓接触而生的法就不可能有。

壬二（广说）分二：一、不成他法而无接触；二、无自他之接触。

以上两颂抉择了，见等诸法即使是异体法，也不能接触，下面开始抉择诸法异体不成立，故不能接触。

癸一（不成他法而无接触）分三：一、以推理说明；二、以此理类推他法；三、建立宗法。

子一（以推理说明）：

异法当有合，见等无有异，
异相不成故，见等云何合？

异体的法当然可以有接触，但见等诸法并不成立为异体，既然异相不成立，那么见等诸法如何接触呢？

所谓异体法，是指毫不相干的他体法，比如瓶子和璚璚、柱子和冰片等。

如果见、见者、所见三者是无需互相看待，在自己的位置上、本体中任运自成、完全独立的异体法，在名言当中说它们之间有接触也是可以的，但见等三法是

不是这样的异体法呢？并不是。它们之间必须互相观待，没有见者，可见就无法安立；没有可见，见者就无法安立……既然见等诸法的异相不成立，它们之间如何接触呢？

颂词只是一种假设，并非说见等如果是异体法，就可以真正接触。虽然名言中人们认为瓶子、柱子这样互不观待的异体法可以接触，但这只是一种假立，经不起胜义观察，因为万法皆为空性，这样如何接触呢？

而见等可以接触的观点，不要说在胜义当中，即使在名言中也不能成立，因为它们需要观待才能成立，而凡是观待的法，不可能具有自性；如果本体都不成立，当然不会有接触。

此处若用推理来表示，公式为：见等法互相不能接触，异法不成立之故。其中“见等法”是有法，“互相不能接触”是立宗，“异法不成立之故”是能立（因）。

第 48 课

今天继续宣讲第十四品《观和合品》。昨天讲了“不成他法而无接触”中的第一个问题“以推理说明”，今天讲第二个问题“以此理类推他法”。

子二（以此理类推他法）：

一般而言，以此理类推他法都在每品的最后讲。但此处的类推他法，并非以“见等无有和合”类推一切法无有和合，而是以“见等法无异相”类推一切法皆无异相，因此放在此处非常合理。

非但可见等，异相不可得。

所有一切法，皆亦无异相。

不但可见、见、见者三法无有异相可得，所有一切万法也都无法成立异相。

上节课分析过，如果见等是异体法，在名言当中说它们有和合也可以，但见等是互相看待的法，既然看待才能成立，就不是自性的异体。如果不是异体，为何说有和合呢？

实际上，在胜义当中，不但见等三法、染等三法的异相不可得，以此类推，一切诸法的异相都了不可得，因为其余十入、贪心以外的其他烦恼，乃至瓶子、犍槌、房屋、山河大地等一切万法，都是看待而成立的，而凡是看待之法，异相都不能成立。

我们一般都认为，很多法是可以独立存在的，比如，树可以不看待任何法，独自伫立在雪山上，它们不像见等法那样互相依存，也不像东边、西边那样互相看待。但这种想法并不合理，因为树需要依靠众多因缘才能长成：树干要依靠树根；树根要依靠水、肥料、大地；大

地等要依靠地水火风四大因缘……同样，表面上看，高楼大厦可以独自矗立在城市中；山涧的清泉可以自然生成，但实际上，它们都要观待众多因缘，整个世间没有一法可以不依因缘而独立存在。

而凡是观待因缘的法，其本体都不能成立。以中观推理观察，一定会将其抉择为空性，最终，所谓的空性也了不可得，这时离一切戏论、不可思议、无法言说的中观境界才可以呈现。

◎ 常以瓶、柱举例的原因

其实，我们在任何一个有法的本体上，都可以抉择出中观究竟见，通达万法的本来面目，这也是中观行人天天拿柱子、瓶子举例的原因。

另外，柱子、瓶子也与生活息息相关，柱子对住处很重要，没有柱子，房屋就会倒塌；瓶子与饮食密不可

分，一般学中观的人把水桶、碗都叫做瓶子，把身体也视为一个大瓶子，里面有很多密意。

当依靠柱子、瓶子等个别有法，令自相续生起中观无二见之后，以此类推，就可以通达万法的实相，这就是闻思中观之人所希求的目的。

总之，此颂说明了不但见等法的异相不可得，一切万法的异相都了不可得。既然异相不可得，对方所谓的接触就不能成立，以此便抉择出有实法不成立。

子三（建立宗法）分二：一、互相观待故异体不合理；二、无异体总相故异体不合理。

丑一（互相观待故异体不合理）分二：一、观待之异体不成立；二、不观待之异体不成立。

寅一（观待之异体不成立）：

异因异有异，异离异无异。

若法所因出，是法不异因。

依靠他法才有异体，离开他法则不能成为异体。但如果一法观待因法才能产生，该法就不可能具有异于因法的独立自性。

刚学这一颂和下一颂的时候，可能会觉得有点难懂。希望大家能运用智慧认真分析。如果智慧宝剑比较锋利，就能很快穿透迷雾，直接趋入；如果不太锋利，可能会在外面徘徊很久。

概括而言，颂词的意思是，不观待的异体不成立，异体一定要观待，但如果观待，异体的本体就无法成立。下面具体分析：

◎ 观待是异体成立的前提

“异因异有异”，所谓异体，需要观待其他异体才

能成为异体。比如，瓶子要想成为异体，不能单单依靠瓶子自身，必须依靠柱子等异体法才能建立。句中的第一个“异”是指瓶子这样的异体法，第二个“异”是指所观待的柱子等异体，最后“有异”是说，成为异体法。

“异离异无异”，所谓异体，如果离开了所观待的异体，则不能成为异体。比如，瓶子如果不观待（离开了）异体法——柱子等，瓶子异体法之本体就无法成立，即不会成为异体的名言他法。

清辩论师的《般若灯论》中这两句是：“异与异为缘，离异无有异。”其中第二句“离异无有异”的意思与此处完全相同，都指出了互相观待是异体成立的前提。

◎ 因为观待，故异体无自性

异体需要观待才能成立，但因为观待的缘故，肯定不会有独立自主的异体。比如，瓶子观待柱子才能成为

异体，但这样的异体无法真正建立。为什么呢？

“若法所因出，是法不异因。”如果一法看待因缘而产生，它就不可能有异于因法的自性，即不可能是一个独立自主、坚不可摧的异体，因为自性的异体不需要看待他法。

希望大家能再三思维这一颂，刚学的时候，可能有点反应不过来。下面我们举例来说明：瓶子要想成为异体，必须依靠柱子等他法来安立，因为一定要把瓶子与柱子、茶碗等他法的不共特点说出来，否则异体瓶子就无法安立；我要想成立异体，就要把我与扎西、彭措等人的不同点说出来，即必须依靠其他人，我才能成为异体。但如果瓶子要依靠他法、我要看待他人才能成为异体，就说明瓶子或我异体的自性并不存在，因为，具真正自性的异体是无需看待任何法的。

总之，如果不看待，异体就无法建立；如果看待，异体的自性就不能成立，因为如果依靠因缘才能成立，

就不可能有真实的自性。由此可见，所谓的异体只是一种名言假立，并不真实存在。

只要通达了《中论》的推理，就很容易识破万法的假相。如果不依靠理证，只是口头上说一切显现如梦如幻，具有实执的人根本不会承认，但如果通达了上面的推理，就可以做合理解释。所以，只要掌握了中观理证，决定可以遣除自他相续中的各种增益。

寅二（不观待之异体不成立）：

若离从异异，应余异有异。

离从异无异，是故无有异。

藏文译本颂词：

若离从异异，应无异有异。

离从异无异，是故无有异。

如果离开了所依从的异体而能成为异体，则应该

有不观待异体法而成立的异体。然而，离开所依从的异体并无独立异体，所以不成立实有的异体。

颂词里有这么多“异”，可能很多人都被搞糊涂了。

“若离从异异，应无异有异”，这是中观宗发的一个太过——如果离开了所依从的异体而能成为异体，那么不观待他法的一种异体已经存在了，但这根本不合理。刚才观察过，异体一定要观待他法才能成立，比如，瓶子需要观待柱子等他法才能成为异体，世界上能否找到一个不观待任何异体法、独立自主存在的异体呢？不管是旧社会、新社会、封建社会、资本主义社会，还是共产主义社会，无论怎样寻觅也不可能找到。

◎ 离开他法，无独立异体之原因

“离从异无异，是故无有异。”离开了所依从的异体并无独立的异体，所以不存在实有的异体。以我为例，

如果我不观待任何法、离开了其他异体的一种异体，那我就成了跟所有其他法混在一起的一种异体了，但这样的异体是否存在呢？根本不存在。为什么呢？

因为如果不观待他法也能成立异体，异体就没有遣除其他法。因明当中专门讲过遣余，所谓遣余²⁹³，即遣除其他法之意。比如，我口中说柱子的时候，已经遣除了柱子之外的瓶子、人、房屋、山河等其他一切法，这是语言上的遣余，还有意义上的遣余：我心里想这是柱子的时候，柱子以外的他法已被全部排除。

如果一法没有遣除其他法，那该法的本体如何成立呢？根本无法成立。因此，不观待任何他法的一个独立自主的异体法，不要说在实相中，即使在名言中也无法成立。

²⁹³ 所谓遣余，就是以否定或者遮破与自己直接相违之分别念的途径，来缘取它自己的对境，这样的有境就承许为遣余。遣余有名言遣余和心识遣余，此二者又可各自分为有实遣余和无实遣余，共分了四种。

◎ 对以上两颂的总结

《显句论》中解释了以上两颂的差别：第一颂是讲观待的异体不存在；第二颂是讲不观待的异体不存在。最后可以得出什么结论呢？即无论观待还是不观待，异体法都不能成立。

而在这个世界上，只要是异体，要么观待，要么不观待。既非观待，也非不观待的一种相违之法（二非）是否存在呢？不可能存在。比如，柱子要想成立异体，它或者观待，或者不观待瓶子等他法，除此之外，不可能再有其他成立途径。既然怎样安立都不合理，异体就无法真正成立，可见，它只是众生分别念假立的一种法而已。

当然，在名言中中观宗并不会否认所谓的异体，也承认国与国是异体，各种人事物都是分开的，但这些被人们嘴上称为的或心里认为的异体，皆如梦幻泡影般无有实质、虚无缥缈；而在胜义当中，它们则远离了一切

戏论。

如果我们通过闻思，从理论上对中观见有所认识，产生了较稳固的定解，这虽然算不上真正的开悟或通达，但也算具有了中观正见。

丑二（无异体总相故异体不合理）：

异中无异相，不异中亦无。

无有异相故，则无此彼异。

在异体法中无有异体总相，在非异体法中也无有异体总相。既然无有异体总相，则不存在诸法此彼的差异。

此颂主要破斥食米派外道和裸体外道²⁹⁴的观点，

294 食米派外道：推崇食米斋仙人作为本师的宗派，共称为胜论派或鹧鸪派、明智派等，这一宗派的教徒主张六种句义——实法、功德、业、总、别以及合，可以涵盖一切万法。也即地等九种“实法”、色等二十四种“功德”、伸屈等五种“业”，以及存在于此三者中的能遍大“总”与小“总”、总中的“别”或内部的“别”，还有头上之角的异体“合”与诸如海螺白色圆形的同体“合”。这一宗派是怎么来的呢？食米斋仙人在修行的过程中，突然见到猫头鹰白昼无

《中观庄严论释》中阐述过他们的观点。

他们认为：异相并不是观待他法而成立的，而是依靠总相成立的，即很多不同的别相法是依靠与一个总相法的和合而成立。因为异体总相实有存在，所以与其和合的异体也可以安立。比如，树木是异体总相，檀香树、沉香树、柏树等是异体别相。由于树木的异体总相实有存在，所以，与其和合的檀香树等异体别相也可以成立。

中观宗驳曰：这种说法不合理，如果异体总相真正存在，它要么与异体法和合，要么与非异体法和合，然而这两种情况都无法成立。

首先，“异中无异相”，异体总相与异体法无法和

法视物，惯于点头。落在修行所依——石头做成的男性生殖器之上。这时，食米仙人一向它询问六句义：实法存不存在、功德存不存在……每提出一个问题，猫头鹰就点一下头，六个问题全部问完之后，猫头鹰也腾空飞走。食米仙人认为：以此六句即可涵盖一切万法。于是便依此建立了这一宗派。现在尼泊尔等很多地方，在修行时仍然将石质男性生殖器官作为修行的所依，而且经常塑造大自在和猫头鹰的像。

裸体外道：这一宗派的名称很多，由于推崇胜者婆罗门为本师，因而叫做胜者派。由于能够灭尽身体以及自相续中所有的烦恼，因此也叫做能尽派。又叫做离系派，也就是裸体派。将梵天当作自己的本尊，故而称为梵天派。他们为了修行四处周游，所以叫做周游派。另外，还可以称之为空衣派、虚空派等。

合，因为既然已经有了异体法，再与异体总相和合而成立异体就没有任何必要，否则会有无穷无尽的过失。

其次，“不异中亦无”，异体总相与非异体法也无法和合，因为异体与非异体相违，如果二者和合则有相违之法并存的过失。就像动物不是人，用人的总相把它们连在一起根本不合理。

在异体与非异体之外的异体并不存在，因为此二者是相违之法的缘故。既然如此，也不可能有与异体总相的和合。

如果异体总相与异体、非异体的和合都不成立，那么异体总相就如同牛角马一样不可能存在。

对方又狡辩说：虽然你们遮破了异体总相，然而异体还是存在的，既然异体存在，异体总相就应该存在。

中观宗驳曰：“无有异相故，则无此彼异”，既然异体总相不存在，异体别相也不可能成立，故而不会有

诸法此彼的差异。比如，如果人的总相不成立，那么男人、女人、东方人、西方人等也都不能成立；如果没有树木总相，也不会有沉香木、檀香木等别相。

癸二（无自他之接触）：

对方又狡辩说：异体肯定可以成立，因为异体的所立——接触是存在的，现量可见故。既然接触存在，就说明必定有两个以上的异体法，否则接触怎么成立呢？

但这种观点不能成立，如颂云：

是法不自合，异法亦不合。

自体法不能与自己和合，他体法之间也不存在和合。

中观宗驳曰：如果法与法之间真有所谓的接触，那么或者是自己与自己接触，或者是自己与他法接触，除

此之外，再没有别的接触方法，但这两种接触都不能成立。

首先，“是法不自合”，任何一个自体法不可能与自己_{和合}（接触）。比如一个瓶子不可能与自己接触；一头牦牛也无法与自己接触。接触至少要有两个法，单独一法不可能与自己有本体性的实质接触。

有人可能想，自己应该可以接触自己吧，比如，牦牛的尾巴可以接触它自己的身体，我们的手也可以接触身体等等。但实际上，牦牛的尾巴和身体，或者我们的手和身体并非真正的一体，只是世俗假立的一体。如果真正自己与自己接触，就会有前面所讲的能作所作成为一体、宝剑锋自割、指尖自触等很多过失。

其次，“异法亦不合”，如果是异体法，也无有和合（接触）。因为，异体法若没有互相融入，只是放在一起，则不叫真正的和合（接触）；如果互相融入，就要舍弃各自的自体，但既然是本有的自体，又如何能舍弃

呢？不可能。假如舍弃了本体而融入他法，就叫一体法而不能叫异体的接触；如果不舍弃自己的本体，想融入则根本不可能。就像水与水以外的乳汁不可能真正接触一样。虽然《萨迦格言》中说，水和牛奶²⁹⁵混在一起的时候，只有天鹅可以把它们分开，但这只是一种名言说法，真正观察时，水和乳汁如果有自体，就不可能真正和合；如果没有自体，则和合不能成立。

总之，所谓的接触并不存在，因为无论自触自，还是他触自都不能成立。

我们现在虽已知晓了此理，但还会有接触存在的执著，就像虽然明明知道电视里的各种景象是虚假的，但还会被吸引一样。然而这毕竟只是一种假象，明智之人知道这种欺惑带来的危害之后，一定会想尽一切办法将其断除。

295 《格言宝藏论》：“谁能了知过与德，智者方能辨彼二，从牛挤奶皆能会，由水分奶唯天鹅。”

壬三（摄义）：

合者及合时，合法亦皆无。

综上所述，所谓的和合者，以及和合的时间、所合之法都不存在。

首先，和合者和所合之法不存在。我们前面已经观察过，所谓接触者、所接触、能接触三法的本体不能成立，因为互相观待之故。

其次，合时（和合的时间）也不存在，因为和合在过去、现在、未来三时都无法成立。首先，现在的和合不成立，因为如果现在正在和合，和合的两个物体就必须同时存在，然而刚才观察过，两个同时存在的他体法不可能和合（接触）；如果已经和合，现在就无有和合，因为和合的动作已经过去之故；未来的和合尚未产生，故也无有和合。

既然合者、合时、合法都不存在，所谓的和合如何成立呢？不可能成立。此颂是最后的结语。

◎ 万法皆是心的迷乱显现

我们平时看到的和合（接触），只是自己六根识受到染污而出现的迷乱显现。万法真正的本来实相上，并不存在所谓的和合，大家应该对此生起定解。

一切万法都是恍恍惚惚、虚幻不实的，就像未观察时，电影电视屏幕上的各种影像好像真实存在，一经观察，都是虚幻的假相。很多世间人整天沉浸在电视营造的虚幻世界里，跟随这些影像而生起贪、嗔、痴等各种烦恼。为什么他们会被迷住呢？就是因为没有学过中观。如果受过中观教育，就不会沉溺其中难以自拔。现在电视也可成为一种幻变喻。

如果人们能进一步了解，就会知道，他们在现实

生活中所见所闻的一切，其实如同电视一样，也是恍恍惚惚、虚幻不实的。世人只是从未观察而已，一旦详察，必定能够认清世界的真相。

◎ 不应遮破名言中的业因果

大家在观察名言时也应注意，最好不要观察业因果。月称论师在《入中论》中也说：对因果等名言现象不要去观察。佛陀对此也遮止过。为什么呢？因为如果观察，世间所有的名言现象都会被摧毁，很多人对此接受不了，会感到非常恐惧。

真正应观察的是诸法的实质，知道苗芽、长短等一切万法，没有丝毫经得起观察的自体。然而现在很多人，不该观察的地方也观察，把名言中的前后世、业因果等现象都抉择为不存在，认为一切都没有意义，这样会毁坏很多人的善根。佛陀遮止观察业因果的原因也在于此。

辛二（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不合不散，如是受想行识不合不散。若色至识不合不散，此是般若波罗蜜。’”

《大品般若经》云：“菩萨习般若时，不见合与不合，亦不见应与不应，乃名与般若相应也。”

《中观根本慧论》之第十四观和合品终

第 49 课

今天开始学习第十五品《观有无品》。

十五 观有无品

本品主要观察有无，“有无”是指有实法和无实法。有实法即柱、瓶等起功用的法；无实法是指无柱、无瓶、虚空、石女儿等法。有无是一切见的根本，破了有实法和无实法，一切见就失去了基础。实际上，《中论》的每一品都贯穿着对有无的遮破，本品只是专门遮破而已。

◎ 观有无之原因

有部宗等很多宗派认为，万法是存在的，因为具有

有实或无实的本体之故。关于这方面各宗派出现了很多辩论。

这种观点并不合理，佛在了义经典中已经宣说过万法不具有实无实的道理，如《妙力伏经》云：“色法不具有实无实”，以此类推，声香味等一切诸法也都不具有实无实。为了进一步破斥对方有实无实的执著，龙猛菩萨宣说了本品。

庚二（破因缘之能生——观有无品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分四：一、破四边性；二、别破自性他性；三、修习离边中观；四、认识所离之二边。

壬一（破四边性）分四：一、破自性与他性成立；二、破有实无实法成立；三、呵斥所破之见；四、结合教证而说明。

癸一（破自性与他性成立）分二：一、破自性成

立；二、破他性成立。

子一（破自性成立）分三：一、自性由因缘而生则无义；二、自性由因缘而生则相违；三、宣说名言中的自宗。

对方提出：诸法的自性是存在的，因为观待因缘之故，正如佛所说“诸法自因缘而生”。如果万法无自性，就无需观待任何因缘，如同虚空的鲜花一样。

龙猛菩萨驳曰：在名言中，我们也承认诸法依因缘而生，即承许“因果不虚，毫厘不爽。报应昭彰，如影随形”等道理，但在实相中，所谓因缘并不存在，这种产生犹如幻觉一般了无自性。因为，只有在无自性的前提下，才能依靠因缘产生；如果自性存在，那在任何时候也不可能依因缘而生。

丑一（自性由因缘而生则无义）：

有部宗辩驳说：一切诸法在产生之前就已存在，其自性在各自的因缘中本自具足，只不过因缘聚合时本有的法重新现前而已。比如，未来法在未来位上已经存在，当因缘具足时，未来法就迁移到现在位而成为现在法。（有部宗所谓的得绳即是这个道理。）

下面这一颂主要破有部宗这一观点。

众缘中有性，是事则不然。

如果说诸法的自性在众缘中本自具足，只是依靠众缘而现前，这是不合理的。

驳曰：这种观点不合理，如果认为未来果的本体在因上已经完全具足，就没必要再依各种因缘重新产生，因为果的本来面目已经具足之故。

缘起分为外缘起²⁹⁶和内缘起²⁹⁷，《智者入门》和《俱舍论》中都详细宣说过。内缘起，是指十二缘起，比如，诸法的行依靠无明而产生，等等；外缘起，是指苗芽依种子而产生等缘起现象。

如果诸行与苗芽的自性现在已经原原本本具足了，那有没有必要再聚合因缘令其产生呢？当然没必要，完全是徒劳无益。由此可见，有部宗在承许万法自性有的同时又承认诸法依缘而生，这显然自相矛盾。

丑二（自性由因缘而生则相违）：

性从众缘出，即名为作法。

296 外缘起以七种与因相联及六种与缘相联的方式，通过种子生芽的比喻表示来理解。七种与因相联：种子、芽、叶、枝、茎心、花、果，由前者次第产生后者，作为近取因。六种与缘相联：地、水、火、风、虚空、时间六种，按顺序，地能使其稳固、水能收摄、火能成熟、风能增上、虚空提供空间、时间次第变化。这些俱有缘作为产生芽到果之间六者的助伴。——《智者入门论》

297 内缘起是与因相联十二支，是哪十二支呢？如经中云：“所谓缘起，即此有而此生，此生故生此，以无明之缘生诸行，以行之缘生识，如是类推名色、六处、触、受、爱、取、有、生至老死之间。且生忧、衰、苦、愁、烦乱，将生起唯一大苦蕴。其中，无明灭使行灭……直至生灭而使老死、忧等唯一大苦蕴灭。——《智者入门论》

性若是作者，云何有此义？

如果自性是从众缘中产生，就不应叫自性，而应名为所作法；如果自性是因缘所作的法，那为何叫自性？哪里会有这样的道理呢？

此处主要破经部宗和唯识宗的观点。他们认为：虽然在诸法产生之前，不存在自性，但最终从因缘中产生了自性。（这与有部宗的观点完全不同。有部宗认为，未来法在现在位置上已经存在。）

中观宗驳曰：如果某法的自性原来不存在，现在依靠各种因缘聚合而产生，则违背了该法原来空的本性，就像水的本性是湿润，这与温热的本性完全不符一样。再者，如果自性是从众因缘当中产生，就不应该叫自性，而应叫所作法，因为它已成了因缘改造之法。如果自性是因缘所作之法，说明自性没有实有的本体，就像把玻璃放在花布上时，玻璃会被映成花布的颜色，这时玻璃

的自性是不是花色呢？肯定不是，如果是，那玻璃不论放在何处都应显现花色，而不会有任何改变，但实际并非如此。可见，你们这样安立自性并不合理。

◎ 什么是自性

对方反问道：那么，所谓的“自性”究竟是怎样的呢？

答曰：所谓“自性”，是指该法本身不可改造的实相。任何经由改造以及自因缘而生的法，因为不具备其原始的本性，所以不应该成为其自性。就像水晶球被染上或映上各种颜色时，这些颜色并非水晶球的自性，因为可以改变之故。

诸法的自性可以分为名言自性和胜义自性两种²⁹⁸。

²⁹⁸ 这里的自性是事物的本性，也就是名言法尔、胜义法尔。名言法尔就是名言的因果规律等；胜义法尔就是诸法的本体是空性等。这里的自性并非中观宗所破：我 = 实有自性。

在名言当中，中观宗也会随顺世间说法，承认诸法具有一种自性²⁹⁹——从生到灭之间一直不变的性质。比如，火具有热性、水具有湿性、风具有动摇性、地具有坚硬性、虚空具有无阻碍性等等，它们的名言自性始终如此，不会因谁而变化。譬如，火的自性始终是热性，不可能时而热、时而不热；风的自性始终是动摇，不可能一会儿动，一会儿不动。

有人可能想：水、土等有时也会动摇，它们是否也具有动摇的自性呢？并不具有，虽然水、土等法在因缘聚合时偶然也会动摇，但这种动摇性并非像风一样始终具有。也就是说，地水火风等一切诸法除了具有自己本有的法相以外，不可能始终具有其他法相。

就像有的道友认为自己很坏，烦恼特别重。其实烦恼重不一定就很坏，因为有时烦恼也很轻，这时不就变成好人了吗？既然有变化，坏就不是自己的本性。如果

²⁹⁹ 此处自性是指名言法尔。

是真正的恶人，就会一直很坏，永远不会变好。但在名言当中，真正的恶人和真正的好人很难找到。所以，恶并不是我们的本性，暂时的恶并非不可逆转，而是可以改变的。

诸法的胜义自性为空性，即在胜义当中，诸法有也得不到，无也得不到，自性得不到，他性也得不到，远离了一切戏论。如《大般若经》中云：“若佛出世，若不出世，如是诸法，常无变易。”意思是，无论佛陀出世与否，诸法空的本性从没有变易、迁变过。如果诸法空的本性依靠其他因缘变成了另一法，则说明空性不是诸法的本性。

如果对方只说诸法在名言中具有一种自性，中观宗也不会否认，可以承许在如幻如梦的显现中，每一法都有其不共的自性。但如果认为在胜义当中，即在本来实相上，诸法的自性也存在，则根本不合理。

◎ 不见乃为最殊胜之见

一个人若真正通达了万法空的本性，就可以称为“开悟者”或“现见胜义实相者”，这时他已照见了万法的实相。所谓照见或彻见，是指照见一切戏论无有自性的觉性智慧，就像有眼睛的人现量见到虚空中什么都不存在一般，这与盲人不见色法完全不同，盲人见不到，是因为遮止了色法，而这种照见不会堕于现或空的任何一边。如《定解宝灯论》云：“未见殊胜见之义，见义不堕于一方。”

藏地很多修行者通过修持大圆满法，都认识到心的本体了不可得；汉地很多高僧大德，比如印光法师等，也都悟到诸法之自性不可得。

开悟的方法有很多，通过中观观察获得的开悟，叫做观察而开悟；通过密法有些窍诀进行安住、明观，最后见道，叫做安住而开悟。无论通过哪种方法开悟，最后真正照见万法的本来实相时，所见都没有任何实有之

法。如佛经云：“彻见虚空……”“不见乃为最殊胜之见”。

也就是说，所谓的开悟也只是一种名言表法。在名言中，开悟者通过后得妙慧观察万法时，他们悟到了什么，见到了什么呢？其实他们没有见到任何一个实有之法，因为安住在一种现空双运的实相境界中。

有些人自称已经开悟了，说自己开悟的时候，释迦牟尼佛、文殊菩萨等已经真正来到了自己的面前。如果他们把佛菩萨执为有形有相，那一定不是真正的开悟。

总之，经部宗和唯识宗的观点不能成立，因为诸法的自性³⁰⁰如果可以随因缘而改变，就成了所作法；如果是所做法，自性就不可能得到。

300 这里的自性其实是法性，诸法的本性，也就好像《稻秆经》中讲的“如来若出现，若不出现，法性常住”这一句话，也有很多种不同的解释方法。小乘佛教把“法性”解释为因果之间的自然规律；唯识宗把“法性”解释为阿赖耶识；自空中观或第二转法轮，把“法性”解释为空性、单空；第三转法轮的所有论典，则把“法性”解释为如来藏；密法里面，又把“法性”解释为佛的坛城。包括我们的眼耳鼻舌身，都是佛的坛城。还有一种自性就是中观的所破，人法二我。

丑三（宣说名言中的自宗）：

此颂讲了自宗承许的名言自性成立的三个条件：

性名为无作，不待异法成。

在名言中，以三个条件可以成立诸法的独特自性：
无作、不待、不异法。

虽然胜义中万法皆空，但中观宗并不否认名言中每一法都有与他法不相混杂的一种独特自性。前面《观火薪品》中就讲过，虽然胜义中火的热性不成立，但名言中可以成立。

◎ 以三法安立名言自性

中观宗认为，这种独特的名言自性，以三个条件可以成立：无作、不观待、不异法。（有些讲义是从“不依他法产生”“不观待他法”两个方面阐述，果仁巴大师讲了自性的三个特

点。)

一、“无作”，即不由因缘造作而成。比如，名言中火的热性是本自具足的，并非由因缘造作而成，也不会被任何法改造。

二、“不观待”，即不需观待他法而成立。比如，火的热性不像左需要观待右、长需要观待短那样观待他法才能成立，它无需观待水、土等任何他法即可成立。

三、“不异法”，即不会变异成他法，说“不变”或“不异法”都可以。比如，火的热性从形成到灭亡之间始终不会改变，不会今天热、明天不热，也不会出现一会儿借用他法的自性、一会儿舍弃自己自性的情况。

虽然诸法在胜义中自性为空，远离了一切戏论，但在名言中自性却可以被承许。月称论师、寂天菩萨等中观应成派论师，在其论著中也都承许了这种名言自性。麦彭仁波切说过：毁谤或损减名言的中观派是没有

的。即使中观派的境界再高，也要随顺世间，承认火具有热性、水具有湿性这一切名言现象。如果我们问月称论师：应成派行人是否需要吃饭？是否有饿的感觉呢？月称论师肯定不会否认这些名言的。

对于诸法这种名言自性，科学家们也有所触及，他们在做实验或观测的过程中发现，每种事物都有自己一种本有的独特性质。

◎ 以三法阐述胜义自性

以上是依照果仁巴大师的分析方法，以三法安立了诸法的名言自性。在《中论释》中，麦彭仁波切并未从名言的角度解释，而是以这三种特法——无有改造、不观待任何法、不会变成异体法（即非一体异体法）阐述了胜义中万法的自性。这种胜义自性即是万法的实相——离一切戏论的法性。

何时真正通达了离一切戏论的法界，就叫做通达了自性。禅宗里经常讲明心见性，见性也有见到事物自性之意。当见到了不可改造、不观待、不变异的境界，就是真正的见性。若见性境界可以改造、有观待、有变异，则说明见性并不究竟。

佛经云：“如来出世亦可，未出世亦可，诸法之法性唯一安住。”意思是，诸法的法性本就如是安住，并非如来出世时安住，不出世时不安住。也不是我们中观班观察时一切都不存在，什么都没了；未观察时一切都存在，什么都有了。如果这样承许，那是一个非常大的错误！

以上“破自性成立”已经讲完了。它主要从三个方面抉择：一、自性由因缘而生则无义，这是破有部宗的观点；二、自性由因缘而生则相违，这主要破经部宗的观点；三、宣说名言中的自宗。下面讲他性不成立。

子二（破他性成立）：

法若无自性，云何有他性？

自性于他性，亦名为他性。

如果诸法无有自性，又怎么会有他性呢？因为从他性的角度而言，自性也叫他性。

“法若无自性，云何有他性？”诸法如果没有自性，就不可能有他性，因为自他互相观待之故。比如，柱子的本体若不存在，观待柱子的瓶子之他性就无有成立的机会。

任何法都是观待而成立的，尤其自他、此岸彼岸、上下、常断这样的法，更是世人眼中公认的观待法。前面通过两种观察——由因缘而生的自性或者无义，或者相违，已经抉择出自性不成立。这样一来，他性也不可能成立，因为他性的来源是自性，没有自性，观待自性的他性就无法建立。

就像因明中的现量和比量，比量是观待现量而成立的。《释量论》云：比量的根本、依靠处是现量，如果现量不成立，比量也不可能成立。《中观庄严论释》里也讲过这一道理，比如，多的依靠处是一，一不存在，多也不可能存在，因为一和多互相观待之故。

反过来讲，自性也要依赖于他性，因为自性若不依靠各种他性的因缘，就无法成立。比如，人们通常认为种子的本体可以独自成立，而实际并非如此，因为种子是由无数微尘组成，而微尘也是由各种因缘聚合而成，比如东边的微尘、西边的微尘等等，并且每个微尘上面还具有显色、形色³⁰¹，以及声香味触等很多外境特法。可见，任何一法都不可能独立自主地存在，自性必须依靠他性才能成立。但如果依靠他性，自性又怎能真正成立呢？

301 成为眼根之对境的色法，若归纳则有显色、形色两种，人们普遍说的颜色，就叫做显色；经常所谓的形状，因为属于色境当中，所以后面加“色”而称其为“形色”。

“自性于他性，亦名为他性”，自性于他性的角度而言，也叫做他性。因为自性和他性可以在一个本体上安立，就像一个地方看待彼处叫此，看待此处叫彼；同一个位置看待下面叫上，看待上面叫下一样。

总之，成立他性不能离开自性，成立自性也不能离开他性，因为自他是看待而成立的。此颂即以自他看待的方式抉择了他性不成立。

癸二（破有实无实法成立）分二：一、破有实法；二、破无实法。

子一（破有实法）：

对方论师辩驳说：虽然自性、他性不成立，但在自性他性以外，存在一个起作用的有实法总相，以有实法的总相就可以成立有实法的本体。

离自性他性，何得更有法？

若有自他性，诸法则得成。

离开了自性他性，如何得到有实法的总相呢？如果存在自性他性，一切有实法也可以成立，但这只是一种空想罢了。

中观宗驳曰：诸法或者以自性建立，或者以他性建立，除此之外，再无其他建立方法。而胜义观察时，自性、他性都不能成立。

“离自性他性，何得更有法？”离开了自性或他性，诸法就没有了安立的基础，这样有实法总相又怎么会存在呢？若承许存在，石女儿、虚空中的鲜花也都可以成立了，因为承许在无自性他性的情况下，可以成立之故，但这显然不合理。

总之，“若有自他性，诸法则得成”，假如世间存在自性他性，承许有实法总相存在也可以，但离开了自性他性，有实法的本体根本得不到。既然如此，有实法

的总相如何能得到呢？这只是对方的一种空想罢了。

◎ 万法本空，只是了知不了知而已

当然，在名言当中，可以假立有实法依自性或他性而成立，但此处对方并非指名言假立的有实法，而是认为具有本体的有实法真正存在，这样肯定不合理，因为胜义观察时，万法的本体皆了不可得。

佛经云：“不见乃为最殊胜之见。”意思是，观察万法时，见不到万法的任何自性，这种不见实际是最殊胜的见。以前法王如意宝曾说过：一个人丢失牦牛后到处寻找。如果牦牛就在那里，而他没有看见，这不是正量；如果牦牛确实不在那里，他也没有看见，这时他的眼识则是正量。

同样的道理，在胜义当中，如果万法的本体存在，而我们没有找到，这是非量；如果万法的本体远离了一

切戏论，我们观察时也没有得到，这就是正量，因为符合万法的实相。

万法本就远离了一切戏论，并非因我们观察而空掉，因未观察而实有。任何人只要真正观察，都可以得出万法离一切戏论的结论。用因明的术语讲，就是以事势理成立，即事物的本来规律即是如此，现在只是通过观察了知而已。

很多人之所以认为万法实有，是因为相续被无明烦恼染污，根识受到蒙蔽，再加上没有善知识的引导，没听过这样甚深的教法。现在我们已经值遇了善知识和殊胜论典，知道了万法离一切戏论的本来面目，如果依靠闻思修逐渐具有了这种有境智慧，最终就会获得照见万法实相的正量。

第 50 课

今天继续学习第十五品《观有无品》，闻思这一品对确立中观见解相当重要。现在正在讲“以理证广说”中的第一部分“破四边性”。所谓破四边性，是指破自性、他性、有实和无实四种边。

“破四边性”分四：一、破自性与他性成立；二、破有实无实法成立；三、呵斥所破之见；四、结合教证而说明。其中第一部分已经学完了，第二部分“破有实无实法成立”当中的“破有实法”也已宣讲完毕，今天开始讲“破无实法”。

子二（破无实法）：

对方辩驳说：无实法是存在的，这样与其相伴的有实法也理所当然应该存在。很多人也认为，所谓的无实、空性都是存在的，只要遣除了瓶子等法上面的实有，就认识了它们的无实或空性。世间还有各种各样的说法。

但这些说法都不合理。无实法并不真实存在，它们只是人们的虚妄想象而已。为什么呢？

有若不成者，无云何可成？

因有有法故，有坏名为无。

藏文译本颂词：

有若不成者，无云何可成？

因有异法故，有坏名为无。

有实法如果不成立，无实法如何能成立呢？只因存在变异法的缘故，世人才将有实法的坏灭称为无实法。

（颂词中“有”是指有实法；“无”是指无实法。）

中观宗驳曰：“有若不成者，无云何可成？”如果

五蕴、客尘等有实法不成立，观待有实法的无实法又如何成立呢？不可能成立。就像瓶子的“有”如果不成立，瓶子的“无”也不可能成立；石女儿不存在，石女儿的身材、口才等也不会有一样。

有实法不成立的原因，前面已经分析过：因为自性不成立，由此观待自性的他性也不能成立，而任何一个有实法，不管是所见所闻等外境法，还是心和心所法，都无法在自性他性以外存在。比如，柱子是自性 or 他性所摄的法，如果未被自性或他性所摄，在整个有为法中，它就不会再有其他安立方式。换言之，柱子或者与他法合在一起而成立，或者自己成立，如果两种情况都不是，有实法柱子就没有了安立方式，故而无法成立。

如果有实法不成立，无实法又如何成立呢？不可能成立。“因有异法故，有坏名为无”（清辩论师的《般若灯论》中这两句是“此法体异故，世人名无体”），因为世人把有实法的变异坏灭称之为无实法，故无实法必须依赖有实

法方能成立。比如，瓶子开始存在，后来被铁锤彻底摧毁了，如果没有瓶子，遮破瓶子的无实单空——无瓶也无法成立；有了人，才可以说无人，如果人不存在，无人的概念就成了无稽之谈，找不到任何成立的依据。

或者说，无实法只是我们分别念中的“断除所破”。比如，瓶子作为所破，无瓶即是“断除所破”；又如，柱子以前存在，现在没有了，柱子没有之处是否有一个单独的无实法“无柱”呢？根本没有。因为柱子从不存在的角度称为“无柱”。所以，除了“断除所破”以外，任何时候，独立的无实法都得不到。

有人可能想，虚空也是无实法，它应该可以独立存在吧？但这种想法并不合理。假如独立的无实法可以成立，它就不是无实法，而成了有碍的法（有实法）。虚空的法相是无碍，无碍才算是虚空，如果有阻碍，虚空就不是无实法了；如果不是无实法，必然就是有实法，但这根本不合理。

总之，有实法不存在的缘故，无实法也不可能有，因为世人把有实法毁灭之后的法称为无实法，无实法必须观待有实法。

◎ 有和无离戏双运

这里需要再三强调，虽然在名言中，柱子等有实法显现上存在，是有的；无柱等无实法显现上没有，是空的，但这些都是分别念和语言假立的法，胜义观察时，柱子的“有”和柱子的“无”在实相中一模一样，都没有真实本体，远离了一切戏论。

《心经》云：“色即是空，空即是色”。这句话也可以理解为，有实法即是空性，空性即是有实法。如果对《中论》推理非常精通，对《心经》的这句话就不会仅停留在教证上，以理证即可通达：为什么说有实法“色”不存在呢？因为色的自性、他性都不存在；如果有实法“色”不存在，观待它的无实法“空”也不可能

有。由此可见，色和空是离戏双运的。

癸三（呵斥所破之见）：

若人见有无，见自性他性，
如是则不见，佛法真实义。

如果有人执著有实、无实，以及自性、他性这四边，此人将不能见到佛法的真实义。

本品把有实、无实、自性、他性四种执著安立为四种边，或四种见解，这与前面讲过的有、无、有无二俱、有无二非四边不同。这里的四边是指其中的有无二边，再加上有边分出的自性和他性二边。

◎ 执四边，不能见缘起真如性

我们的相续对有实、无实、自性、他性的执著比较严重。一般都认为有实法存在，无实法不存在（有为法是

从有实的角度去执著；石女儿、虚空等无为法是从无实方面去执著）。而在有实法中，有些人认为种子、苗芽自身具有一种独特的自性，这是对自性的执著；有些认为苗芽依靠他法的种子、水土等因缘聚合而生，这是对他性的执著。

如果把修行最后的境界看作有实、无实，或者具自性他性，则完全不合理。这些见解都是对佛陀所宣说的真实义——殊胜深奥的缘起真如性，没有彻见的标志。缘起的自性，不存在以上四种法中的任何一种。

缘起可从胜义缘起和世俗缘起两方面理解。世俗缘起是指因缘聚合产生诸法，可以分为内缘起和外缘起；胜义缘起是指远离以上四边的离戏空性。诸佛早已通达了缘起真如性，所以能真实无谬、毫无颠倒地阐释自性的含义。

◎ 中观无二见即是缘起空性

真正的中观无二见其实就是缘起空性。在名言当中，中观宗也承许诸法依缘起而具有一种名言自性，比如，火具有热性、业因果毫厘不爽等等。但如果询问这种自性存在的原因，只能说是一种自然规律，以事势理成立，即本性如此，法尔如是。包括科学家在内的任何世间人都无法解释清楚。

而在胜义当中，中观宗则无任何承许，因为有实法和无实法成立的依据根本得不到，诸法的自性是远离一切戏论的空性。

◎ 修任何法，都应离四边

作为修行人，一定要通达佛陀的究竟密意——缘起空性的离边之义。不管修密宗最高境界的大圆满、大手印，还是修显宗的唯识或中观，都不能执著有相和无

相。有些人把光明执为实有，认为自己已经真正见到了光明；有些人认为什么都没有，落入了一种单空；有些人觉得不生分别念是一种非常快乐的境界……

密法当中对于这些执著都有分析，并且劝诫我们一定要远离明、空、无念的执著。人在无念状态中虽然觉得很快乐、舒服，但这种什么分别念都没有的状态，与昏迷、痴呆一样都属于五种无分别的歧途³⁰²，这不是真正的修行境界，必须远离。当远离所有执著之后，才能获得真正的离戏境界。

当然，作为凡夫人，想马上离开所有戏论是非常困难的，所以暂时来讲，先抉择单空也是合理的，前辈无数高僧大德在其论著中都着重宣讲过这一观点。但在抉择究竟见解时，则必须明白，《般若经》、《现观庄严论》以及三转法轮的所有教义，已经超离了包括单空在内的所有分别念，宣说的是一种离戏的境界。

302 《辨法法性论》讲了无分别的五种歧途：不作意、超寻伺、寂静、自性、执息念。

我们作为后学者，一定要跟随佛陀的足迹，最后应像《定解宝灯论》所讲的那样³⁰³，应具有离一切戏论的中观见。这样的中观见与大圆满的见解非常相符。

◎ 遮破如来藏实有

现在有些学唯识的人推崇如来藏本体实有，但这并非佛陀的究竟意趣。学习《定解宝灯论》的时候，我们讲过觉囊派他空的观点，对“如来藏的本来面目如何超离分别念”的道理讲过很多次。如果大家平时只学些简单法理，在这方面没有深入也不太合理。

应知道，光明如来藏远离了一切戏论，其本体并非我们分别念中的有（看待于无的有）。分别念只能缘有和无，这样的有，是依靠因缘和合在我们的五根前存在；这样的无，也是在五根前看不见，或者分别念中无法容纳有，以分别念遣除有实假立的无。但如来藏的本体不

303 《定解宝灯论》云：“非有非无大圆满，远离一切四边戏。”

能依靠有、无这样的分别念来理解，这种理解根本不是佛教的教义。

大家一定要把分别念的境界和智慧的境界区分开。无分别智慧境界当中的“存在”和分别念境界当中的“存在”有着天壤之别。麦彭仁波切经常说：认为如来藏是分别念“有无是非”中的有实法或无实法是不合理的，认为它是像中观自续派那样暂时抉择的无实单空，也不合理。

◎ 深解缘起，做利根随法者

学了《中论》之后，相信大家一定会对佛的缘起空性这一不共观点生起信心。这种信心并不是随自己分别念的一种暂时信心，而是对法生起定解而生的信心，这样的修行者叫利根随法者。麦彭仁波切劝诫我们：“诸位有智之士实在应当心无旁骛地追随佛陀的足迹。”

《中观根本慧论》《六十正理论》等很多中观论典都从缘起空性方面赞叹佛陀。宗喀巴大师在《缘起赞》里也盛赞佛陀的缘起之理。为何赞叹呢？因为自古至今，各个领域涌现过千千万万的智者，他们的学说多如繁星，但在所有理论当中，释迦牟尼佛宣说的缘起空性才是最殊胜的，因为它经得起任何智者的观察，完全符合真理，越深入观察，其正确性就会越发凸显。

◎ 有了定解，纵遇命难亦不会退转

如果通达了缘起空性，以后不管身处何种恶劣环境，信心都不会改变。昨天讲考时有位道友讲了一个很感人的故事：文革时期，一位大德被关进监狱，一直被囚禁了二十多年。虽然他在狱中备受折磨，但信心却非常坚定。在最艰难的时刻，他立下了一个誓言：哪怕铁轮把自己的头颅击碎，也不会舍弃三宝！后来政策逐渐好转，他也从监狱“闭关出来了”，之后孤身去了国外

弘法。虽然显现上遇到了很多违缘，包括身体不好等等，但根本阻挡不了他修法、弘法的精进心。现今他已经快九十岁了，却还在努力地弘扬佛法。

我想这位大德的相续中肯定具有甚深的智慧和根深蒂固的善妙习气，所以不管遭遇任何违缘，他的见解都不会退转。

通过这次学习《中论》，我希望大家的相续中也能生起这样的根本智。哪怕在一个人的相续中生起，我也觉得传讲这部法非常有意义！因为有了定解之后，大家以后不管遇到任何违缘，纵然粉身碎骨，也不会舍弃释迦牟尼佛，不会舍弃佛教的见修行果。

要想获得定解，平时应该不断串习，尤其现在身处寂静地，更要不断训练自己的心。当修炼到一定时候，不管遇到任何违缘、身处何地，即使整天混在不学佛的人群当中，见解都不会随他人而转。就像军人每天训练，关键时刻才能抵御得住外敌。

◎ 定解智，是人生最殊胜的获得

人生不可能一帆风顺，肯定会遇到病魔、外道攻击等各种各样的违缘。当遇到违缘的时候，如果自己的见解不被摧毁，这是所有获得当中最珍贵的获得！正如《格言宝藏论》云：“正士即使遇命难，亦不舍弃善本性，真金无论再烧砍，彼色总是不会变。”

世人有各种各样的希求，有些认为获得名声最重要，有些觉得拥有财富最幸福，有些认为得到感情最美好。但实际上，在所有的获得当中，智慧才是最殊胜的如意宝，而这当中对佛陀不退的信心更是极其难得！

癸四（结合教证而说明）：

佛能灭有无，于化迦旃延，
经中之所说，离有亦离无。

佛陀能灭尽有无二边，并于《化迦旃延经》中宣

说了离有离无的教言。（藏文译本中“迦旃延”被称为“嘎达亚那”）

“能灭有无”是讲佛陀的遍知功德，即佛的特性。能把整个世间有实、无实的执著全部灭尽、通达一切万法真理的佛陀，于《化迦旃延经》中宣说了离有离无的教言。

该颂出自声闻乘的《阿含经》。《化迦旃延经》是小乘共称的《毗奈耶经》中的一部。声闻十八部都承认这部《化迦旃延经》，它记载了佛陀对迦旃延（嘎达亚那）尊者的教言。

经中云：“迦旃延，何以故？众多世间之人，对有无甚为耽执，故无力解脱于生、老、病、死、忧患、悲叹、痛苦、不悦及烦乱争斗。纵然以死亦不可脱离于焦躁苦痛。”经中讲述了耽执有无给世人带来的痛苦，教授人们应当离开有无的执著。

◎ 介绍嘎达亚那尊者

嘎达亚那³⁰⁴ 尊者是释迦牟尼佛座下获得神通的一位很了不起的阿罗汉。《化迦旃延经》中记载，释迦牟尼佛曾对嘎达亚那尊者宣说了“应断除有边、无边的全部执著”等教言，之后尊者获得了阿罗汉果位。

《大圆满前行》里讲过一则关于嘎达亚那尊者的公案：有一天，嘎达亚那尊者去化缘，看到一位施主怀里抱着儿子，正津津有味地吃着鱼肉，并用石头击打在啃骨头的母狗。尊者以神通观察，发现：那条鱼原本是他父亲的转世；母狗正是他母亲的转世；前世杀害自己的仇人，则转生为他的儿子来偿还宿债。如此洞晓之后，尊者说了这样一个偈颂：“口食父肉打其母，怀抱杀己之怨仇，妻子啃食丈夫骨，轮回之法诚稀有。”

304 迦旃延（嘎达亚那）：佛陀十大弟子之一。乃猕猴食聚落大迦旃延婆罗门之第二子，名那罗陀。初入国都优禅耶尼城附近之频陀山中，从外舅阿私陀仙人学习吠陀之教。后阿私陀仙见释尊出生时之相好庄严，预言将来必能成佛，遂于命终遗言令其礼释尊为师。彼出家归佛后，从其本姓称大迦旃延，勤行不懈，证得阿罗汉果。佛陀灭度后，仍从事教化，屡与外道论战，于佛陀弟子中，称‘论议第一’。

◎ 离四边，才是佛的究竟教义

学习《入中论》的时候，大家都特别重视这一颂，因为它主要讲了声闻缘觉通达空性的情况。此教证说明，声闻缘觉已经证悟了部分法无我。月称菩萨在《入中论自释》中引用它作为宣讲声闻缘觉需要证悟法无我的七个教证³⁰⁵之一，引用的原因也在于此。有些论师对此教

305 七个教证是：一、龙树菩萨于《宝鬘论》中说：“何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”在这一教证中，对于“蕴执”，喇拉曲智仁波切将之解释为“五蕴粗大的总和”，其中并未讲到法无我一定要圆满证悟，而是说声缘需要证悟粗大五蕴的聚合，否则仍会起惑造业，从而流转生死轮回。

二、《宝鬘论》又云：“犹如眼错乱，能执旋火轮，如是依诸根，能取彼对境。诸根及诸境，许是大种性，大种各无境，此等实无境。识受想及行，一切皆如是，各体无境故，胜义中境无。大种二相中，无境聚无境，聚合无境故，色法实无境。大种若各异，无薪应有火，和合成无相，其余定如是。”以此说明色法等一切万法皆为空性，这一点对自宗也无有任何违背。

三、龙树菩萨《中论》说：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”大乘宣说了无生空性，同样，若欲获得阿罗汉果位也一定要证悟空性，但其中并未说需要证悟所有的空性。对此教证，诸大德的解释方法稍有不同。

四、《声闻经》中说：“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”此中以聚沫、浮泡、阳焰、芭蕉、幻事之喻观察诸行并非实有，虽然讲到应证悟法无我，但并未强调必须圆满。

五、佛陀对迦旃延那说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。”有一点需要注意的是，此处所谓的“双破于有无”并非讲到遮除一切有边、无边，而是指以“有”和“无”的执著将会不断流转生死轮回，它们是生老死病之因，并不是从破法我这一角度宣说的。

六、《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，必依般若法忍得，离此恒时不可得。”

七、《般若二万五千颂》云：“欲求声闻地，须修般若波罗蜜多，独觉与大乘菩萨亦复如是。”对于这两个教证虽有两种不同的解释方法，但于自宗也无有任何违背。

义有不同的解释³⁰⁶，我们学习《入中论·善解密意疏》的时候已经宣讲过。

通过经中佛陀的教言，我们就能知道，不要说获得中观空性见，就连声闻乘最后获得阿罗汉果位，佛陀也要求他们必须远离有实无实，否则，声闻、缘觉就不能圆满证悟人无我和部分法无我。“单空非究竟见”的观点，佛陀不仅在大乘教义中有宣说，甚至在小乘经典中也将其彻底扫荡无余。

可见，中观离四边的见解才是佛陀的究竟教义。有些人认为唯识宗的观点最殊胜。虽然暂时来讲，唯识宗的见解的确很好，但不能把唯识视为最究竟的观点。唯

上述七个教证均说需要证悟法无我，但并非他宗所许——必须圆满证悟，故对自宗所许无有丝毫违害。——《定解宝灯论讲解》

306 如宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》以此教证说明声缘圆证二无我，嘎单派又引用龙树菩萨《中论》来证明自己的论点，即《中论》中归纳《杂阿含经》的经文说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。”嘎单派把有事、无事解释成了有边、无边，从而得出声缘阿罗汉通达一切法无我空性。

识宗分为随理唯识³⁰⁷和随教唯识³⁰⁸，无论哪种唯识宗，最后只要承认有一个实有之法，就是不合理的³⁰⁹。

当然，也不能一概否认唯识宗的见解。对于这一点，学了麦彭仁波切的《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言》³¹⁰就会很清楚：如果没把唯识宗和中观宗的观点配合起来，将无法通达世俗谛和胜义谛，了知这一点非常重要！

以上理证广说当中第一部分“破四边性”已经讲完了，下面讲第二部分“别破自性他性”。

壬二（别破自性他性）分二：一、正破；二、除难。

307 随理唯识在抉择了遍计法是空性的同时，承认了依他起是实有。

308 随教唯识在抉择了佛陀第二转世俗谛中的不清净现法为空性的同时，承认如来藏大光明是实有。——《定解宝灯论·新月释》

309 无著菩萨自宗究竟了义的观点根本不承许依他起是自相实有的唯识，唯一承许现空双运或者明空双运，也就是第二转无相法轮所讲的大空性和第三转法轮所说如来藏的大光明无二一味的大双运。这种了义的观点，在其《宝性论注释》当中有明显的论述。但是，为了摄受某些所化众生，也暂时安立了实有依他起自性的唯识。

310 《中观庄严论释》：故于真实中，何法皆不成，故诸善逝说，万法皆无生。

癸一（正破）：

有些人认为，诸法可以转变、迁移，比如以前存在，后来不存在，这说明诸法的自性是存在的。但这种说法不合理，如颂云：

若法实有性，后则不应无。

性若有异相，是事终不然。

如果诸法具实有自性，那么以后不应变成无。自性如果有变异之相，则是不合理的。

任何一法如果具有实有的自性，它就不可能从有变成无。如果有这样的变异之相，则不合理。为什么呢？

因为，诸法实有的自性一旦存在，即其自身的体性已经成立，它就不会观待于任何因缘；如果不观待于因缘，就不会随因缘而发生变化；如果没有变化，就不会最后舍弃自性而变成无有。如果一法现在是这样，后来

变成那样，比如柱子以前存在，现在没有了；人现在活着，以后死亡了，则说明其本体非实有，只是一种假相而已。如果诸法真的实有存在，它就不会刹那刹那舍弃原本体而变成另一种法。

就像一个人如果具有好人的自性，他就应该自始至终都做好事，但凡夫人很难做到，虽然有时做好事，但有时又会做坏事，既然他有这样的变化，所谓好人的自性就不可能真正成立。又如，瓶子的自性如果真实存在，它原来什么样，现在亦复如是。如果开始以有实法的方式存在，后来被铁锤摧毁而变成了无实法（无瓶），那么瓶子的自性，不要说在胜义当中不能成立，即使在名言当中也不能成立。

前面讲过，在名言当中，中观宗也承许地水火风等一切诸法具有一种不能改变的自性，即各自具有一种法相，比如，火的本性永远是热性，不可能一会儿热，一会儿不热……但胜义观察时，诸法的这种名言自性不可

能实有存在，也只是假立成立而已。

虽然诸法在胜义中皆无自性，但名言中这种依缘起而显现的自性也应被承许。大家平时最好经常内观：如果自己是一名真正的前译宁玛巴修行人，就始终不会放弃自宗的传承教法；如果今天学自宗，明天学他宗，那么在名言当中，他的自性就不属于宁玛巴前译派，因为不断变化之故。我们经常讲：“这个人很稳重，很老实，他永远都是这样，就像黄金一样……”做人应该具有这样一种自性。

癸二（除难）：

对方不同意诸法无实有自性的观点，对此提出了质疑，中观宗以反问的方式破斥了对方观点。如颂云：

若法实有性，云何而可异？

若法实无性，云何而可异？

藏文译本颂词：

若法实无性，云何而可异？

若法实有性，云何而可异？

对方：如果诸法真实无有自性，怎么可以有变异呢？中观宗：如果诸法真实具有自性，怎么可以有变异呢？

按照月称论师、青目论师和果仁巴大师的观点，颂词前两句是讲对方的观点，后两句是说中观宗的观点。

对方辩驳说：“若法实无性，云何而可异？”如果诸法没有实有自性，如同石女儿一样，人们就无法见到其转变的过程，就像不能看见石女儿跳舞一样。然而，人们已经现量见到了外境、身心等一切诸法往他法的转变，比如，瓶子昨天存在，今天被打碎了；河流以前潺潺地流淌，现在已经干涸了；一个人原来很年轻，现在已经变老了等等。由此可见，诸法的自性应该是存在的。

中观宗把对方这一观点作为所立，以能立等同所

立不成之应成因来破斥对方观点：“若法实有性，云何而可异？”如果诸法具有实有自性，为何会变异呢？不可能有变异。为什么呢？

因为，万法的自性非实有才会有各种各样的变化，就像镜中的影像不真实存在，才可以瞬息万变；如果实有存在，就不可能有变化或迁移的过程。比如，年轻人的本体如果实有，就永远不会变老；如果多年后他变成了老年人，就说明年轻人的本体决定非实有。

佛护论师等有些大德认为，颂词四句都在阐述中观宗自性无法变异的观点：诸法的自性如果存在（有实），则不能改变，因为实有存在之故；如果不存在（无实），也不能改变，因为既然不存在，那改变什么？迁往他法转移什么呢？就像石女儿不存在，他现在变聪明的说法也不可能有。而世间除了有实法和无实法以外，不可能再有其他法。既然如此，为何说自性可以改变呢？

第 51 课

今天继续学习第十五品《观有无品》，下面讲以“理证广说”的第三部分“修习离边中观”。

壬三（修习离边中观）：

定有则著常，定无则著断。

是故有智者，不应著有无。

如果认为诸法决定有，则堕入了常边；如果认为诸法决定无，则堕入了断边。是故所有智者不应执著有无二边。

唐代与现在的翻译在用语方面不太相同，现在一

般会把“是故有智者”译为“是故诸智者”，此处的“有”是“所有”之意。

此处龙猛菩萨劝诫我们：应该远离有的执著和无的执著，否则就会堕入常断二边；执著有无不是中观最究竟的见解，也非波罗蜜多的究竟密意。作为智者，应该修习离二边的究竟中观见。

很多中观论典经常引用这个教证。像麦彭仁波切、果仁巴大师的有些著作，以及宗喀巴大师的《入中论·善解密意疏》里都引用过。

◎ 著有即堕入常边

“定有则著有”，如果诸法的自性决定存在，说它是空性就不应理；如果诸法不是空性而是成实法，就无法从原来的状态转变成另一种状态；如果所执对境是不变的常法，能执的有境就堕入了常边。

但这并不合理，因为在整个世间，没有任何法是常有不变的，如果常恒不变，那么其本质无论通过任何中观理证观察，都不会受到损害（无法抉择为空性），完全可以独立自主地存在，但这样的常法根本得不到。

荣素班智达³¹¹在《入大乘论》中说：诸法本体实有的观点，不要说以胜义量，即使以世俗量也不能成立。为什么呢？因为我们的眼耳鼻舌身都是一种世俗量，依靠这种不清净的五根，以迷乱的分别念来观察，不可能真正得到诸法的本体。名言中所谓的有无，只是一种假立而已。

◎ 著无即堕入断边

“定无则著断”，如果认为诸法的本体以前存在，

311 荣素班智达（1012-1088）是龙钦巴尊者之前最重要的宁玛派大学者。他同时精通旧译与新译密法，翻译了很多密乘著作，也做了很多著述。非常可惜的是很多译作与著作都散失了，一些则保存在甘珠尔里。在留存下来的佛法著作里，著名的有他对秘密藏续的注疏：珍宝疏，他对大乘的介绍：《入大乘法》，以及《建立显现皆神圣（证成现象即佛论）》。他同时也显现了很多高深修行成就的征象。

现在不存在，或者无论过去、现在、未来都决定不存在，比如，认为一个具自性的种子以前存在，当苗芽产生后就不存在了，或者认为前后世根本不存在，这样已经堕入了断边。这种执著无的分别念叫做断见，断见的对境叫做断边的境界，这种境界并非中观的对境。

◎ 单空见暂时需要，终应远离

很多修行人持有自性不成立的单空见，虽然这不是粗大的断见，但却存在着分别的耽执，无法超离于有相的戏论。以中观见来衡量，并非最究竟。

当然，在执著成实的病没有痊愈之前，始终需要依靠无有的遮止之药，因此，暂时单空无遮见的药肯定不能离开。如果刚开始就舍弃，修行起来恐怕比较困难。但最终，必须将病痛与药物一并驱除，因为，当实执病已被完全治愈时，药就没有任何作用了，这时还留着无用的药做什么呢？应把它一起扔掉。也就是说，当最后

安住于息灭一切痛楚戏论之相，远离四边的境界中时，能取所取戏论的细微常断残渣，也要扫尽无余。《显句论》中云：“扫除此二见解，即为中观道修习之方。”

如果最后得到的是单空境界，那《中论》为什么引用教证“经中之所说，离有亦离无”来说明呢？释迦却丹大师曾说过：“成实不可得的智慧，与执著实有空的观点二者，实在是有着天壤之别。”（释迦却丹大师是萨迦派非常了不起的大德。人们经常说，萨迦派有三位像老虎一样厉害的论师——果仁巴大师、释迦却丹大师和达仓罗扎瓦大师，达仓罗扎瓦大师曾给宗喀巴大师发过十八大太过。）大师这句话的意思是，观察诸法成实不可得的有境智慧，与执著实有空性完全不同。执著实空并不符合万法实相，因为只是远离了有的边，没有远离所有边，即使在名言中也不合理。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也分析过格鲁派某些大德的观点。在这方面，宁玛巴和萨迦派论师的口气基本一致，认为瓶子自相法不空，瓶子上面以实有而空

的观点不符合万法的实相。麦彭仁波切劝诫我们，永远不要堕入这种边见当中。

常和断有几种分法，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中把常边和断边从粗细方面分成了三种，前面我们介绍过，大家也可以从这个角度来理解。

总之，所谓的般若波罗蜜多，是指远离一切戏论的大空性，它既不是执著诸法实有，也非破了有边的单空。作为一名智者，不应堕入有无二边，而应把万法抉择为无我空性。在释迦牟尼佛的教法中，无我空性才是一切见解之王。

◎ 见行结合，才是如来真义

虽然胜义中诸法远离了一切戏论，但在名言中，中观宗也会随顺世间宣说有无、存在不存在，但这没有常断的过失，因为这些都是假立的。就像在眼翳者面前显

现的毛发，如果承许其是虚幻不实的体性，那么承认先有后灭也是可以的。

明白这个道理之后，我们应该努力做到两点：一、见解上要树立起中观见——胜义中远离一切戏论、世俗中观一切如幻如梦；二、日常行为上不害任何众生。这是佛陀教法中不共的见解和行为。

《中观四百论》云：“如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃。”意思是，释迦牟尼佛的所有教法可以归纳为两方面：一、不害，即行为上不害任何众生，依此清静行为可以转生善趣；二、观空，通过观空最后获证涅槃。这里的空，是指中观离四边的空性，并非仅离有边的单空。实际上，如果证得了空性，行为上自然不会害任何众生。

上师如意宝在美国弘法时也说：在释迦牟尼佛的教法中，见解唯一是缘起空性，行为唯一是不害众生、利益众生。二十世纪六七十年代的时候，海外一位大德

也说过同样的教言，他在一次十五大法会上说：“这次参加法会的人非常多，来自各个国家，其中还有很多难民。你们回去以后，可能很多人会问：‘今天主持法会的上师到底说了什么？’你们就说：‘上师今天说了，见解是无我、行为是无害。’大家一定要记住这两句话！”

◎ 见行结合的非凡意义

“见解无我，行为无害”即是所谓的智悲双运，我们所要证悟的就是智悲双运。对每个修行人来讲，首先，应该具有远离二边的中观见，这极其重要！不管修大圆满、大手印，还是禅宗，如果没有一点空性见，就不敢说你的修行完全正确。为什么？因为有了空性见，才能积累智慧资粮³¹²，否则，善根基本都会变成福德资

312 资粮即必需品，积集，准备之意，资为资助，粮为粮食；如人远行，必假粮食以资助其身，故欲证三乘之果者，宜以善根功德之粮以资助己身。诸经中亦以资粮一词引申为趋向菩提之资本，或长养资益菩提之因的诸善法。金光明最胜王经卷六与大宝积经卷五十二等均有二种资粮之说，即指福德资粮（布施、持戒

粮，而仅凭福德资粮能否断除所有的烦恼障和所知障？能否证得法身和色身呢？通过教证观察，是非常困难的。因此，具有空性见相当重要！在空性见的基础上，还必须具足悲心的行为。刚才上师如意宝和那位大德的教言说明的就是这个问题。

大家最好能在心里发下誓愿：今后在见解方面，一定要认真学修佛陀传下来的空性教法，证悟远离一切边戏的境界；在行为方面，即使见解再高，也不伤害任何众生，如理行持佛陀制定的各种规定。

如果见行相合，不仅自己的修行会圆满，而且佛法也会兴盛。大家可以看看麦彭仁波切的《前译教法兴盛之愿文》，文中说：“希奇萨霍堪布之行为，无比具德龙树之见二，钦定双融传承之教规，祈愿莲生大师教法兴。”意思是，见解应该追随龙猛菩萨，行为应该追随静命菩萨。这就是前译宁玛巴的特点，愿这样的前译派

等）、智德资粮（又作智慧资粮，即修行般若智慧）。

教法于十方三世兴盛！（龙猛菩萨以《中观根本慧论》、《六十正理论》和《七十空性论》等中观论典，开显了释迦牟尼佛最殊胜的缘起空性法，宣说了离四边的中观见；静命菩萨来到藏地后，剃度预试七人出家并主要弘扬戒律，奉行非常清净的别解脱行为。）

我们作为前译派的传承弟子，最好记住麦彭仁波切的这个发愿文。不应将神通或其他各种各样的见解行为作为我们希求的目标，而应将无等龙猛菩萨的见解和稀有静命论师³¹³的行为相结合，即在相续中树立起中观无二见，在行为上不害众生并尽量按照别解脱戒去行持。这才是前译宁玛巴弟子们的学处。

这些教言非常珍贵，如果通达了，就会知道它的非

313 静命论师生于印度东方邦嘎拉地方，乃萨霍尔国王之子。于吉祥那烂陀寺，根本一切有部戒律传承阿闍黎益西酿波前出家，法名为菩提萨埵静命。后于那烂陀寺任堪布。尊者精通五明，摧伏诸多外道邪诤，乃印度中观瑜伽行上自续派大论师，著述了《中观庄严论》等多部论典，于印度长时广弘圣教。尊者证悟精深，获得本尊殊胜、共同悉地。后应藏王赤松德赞迎请，入藏弘法。遂广传了五戒、十善、十二缘起、十八界等显宗法门。引度七位藏人现僧伽相，奠定了圣教根本，乃雪域别解脱戒根本传承上师。以讲闻抉择了诸多经论见解。曾调伏邪恶苯波。吉祥桑耶寺开光时，藏王现见尊者为文殊童子。尊者获证寿自在果位，四百余年，于印藏等地弘扬圣教。化缘尽后，作诸授记，于雪域显示圆寂，趋入法界。

凡价值；如果未通达，便会把它视为很平常的语言，就像不知黄金和牛粪的差别而视为等同一样。虽然在胜义中万法皆空，但在名言中，黄金和牛粪还是有很大差别的。

壬四（认识所离之二边）：

所谓二边，即常边和断边。

若法有定性，非无则是常。

先有而今无，是则为断灭。

如果一个法具有决定的自性，它就不是无而是常有，这样已堕入了常边；如果一个法以前存在现今不存在，这样则称为断灭。

这里所说的常边和断边，是宗派通过观察所抉择的常边和断边。萨迦派有些论师认为，这样的常断边在名言中也不能承认。

实际上，这样的常边和断边在名言量中是可以承许的，只是通过宗派安立时不能成立。月称论师在《显句论》中说：一个人先前有眼翳，后来被治愈了，他眼前的迷乱显现以前存在，现在不存在，这并非堕入断边。佛经中也说“往昔有贪嗔痴，现在无贪、无嗔、无痴……”如果连这一点都不承认，则已经相违了教证的含义。另外，前面顶礼句“不常亦不断”中的常断边，也是按照世间共称说法安立的。所以，颂词所说的常断在名言量中是可以成立的。

当然，虽然名言中可以承认有无（常断）存在，但也要知道，它经不起任何观察，就像眼翳患者眼前显现的毛发一般。

有些论典还对人我的常断问题做过分析：执著我和五蕴一体，五蕴坏灭了我也随之坏灭，这就是人我的断；执著我和五蕴异体，五蕴坏灭了我还存在，这就是人我的常。

总之，胜义观察时，万法的本体并非固定性存在或固定性不存在。如果认为固定性存在，就会堕入常边；如果认为固定性不存在，或者像有些外道所认为的，诸法以前存在，后来不存在，不存在的性质实有，则已堕入了断边。所谓的离二边应该这样来理解。

◎ 胜义世俗应分开抉择、解释

大家学习中观的时候，最好按照藏传佛教的传统，把胜义和世俗分开抉择或解释，这一点很重要！我看到有些法师解释这一颂的时候直接说：“认为以前存在、现在不存在就堕入了断见。”如果这样解释，一些后学者听了就会感到困惑，觉得以前有种子，当苗芽产生之后，种子就没有了，这是否属于断见呢？如果也是断见，那佛教自宗也堕入了断边。

本来这个问题特别简单、粗浅，但如果基本的分类、方法没有搞懂，就会经常感到迷惑。如果能基本掌握胜

义谛和世俗谛的主要见解和分类，就会知道中观宗没有任何过失，也会清楚他宗观点的不合理之处。

辛二（以教证总结）：

清辩论师的《般若灯论》里引用了《三摩地王经》的教证：“有无是二边，净不净亦尔，是故有智者，离边不住中。”（《般若灯论》的译者智识译师对此颂的翻译与《大圆满心性休息》和其他经论中的翻译稍有不同。）

教证意思是，有无实际是二边，清净与不净也是二边，作为智者，不应堕入二边，也不应住在中间。比如，认为有实、无实、自性 or 他性存在，即堕入有的边；认为它们完全不存在，则堕入无的边；另外，也不能堕入清净和不净二边，比如，认为涅槃是清净的，轮回是不清净的，这些也都是边见。作为智者，不应住在二边，也不应住在中间。

关于住在中间的问题，格鲁派的绕沙格西与麦彭

仁波切有过一场辩论。当时格鲁派的有些论师认为：虽然不能堕入二边，但可以住在单空的中间。麦彭仁波切驳斥说：这一说法不合理，如果可以住在单空的中间，那边也自然而然产生了，但这显然不符合《三摩地王经》的教义。双方在这方面有过一些辩论。

第十五品的文字虽然很少，但从见解方面遣除了修行过程中的一些客尘，抉择出了中观无二见。因此，很多中观论师在论述时经常引用本品的教证。希望大家能着重看一下本品。

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不断不常，如是受想行识不断不常，若色至识不断不常，此是般若波罗蜜。’”

《妙力伏经》云：“色法不具有实无实……”

经云：“有者是常见，无者是断见，是故有及无，智者不应依。”

《中观根本慧论》之第十五观有无品终

十六 观缚解品

我们现在正在抉择有实法为空性，其中“破彼之能立”分三：一、破有实法之作用接触——观和合品；二、破因缘之能生——观有无品；三、破暂时缚解。

前两部分内容已经讲完了，下面讲第三部分“破暂时缚解”。

庚三（破暂时缚解）分三：一、破轮回之本体；二、破彼能立之因果；三、宣说趋入真如之方便。

本品主要观察缚解，缚是束缚，解是解脱。为何观察缚解呢？因为对方提出：诸法的自性是存在的，因为轮回涅槃的束缚与解脱可得之故。但这种说法并不合理，因为实相中根本没有所谓的束缚与解脱。《般若经》云：“色法无生故，无缚也无解。”为了阐明这个道理，龙猛菩萨宣说了本品。

辛一（破轮回之本体——观缚解品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分三：一、破轮涅自性成立；二、破缚解自性成立；三、断除太过。

癸一（破轮涅自性成立）分二：一、破轮回自性成立；二、破涅槃自性成立。

子一（破轮回自性成立）分二：一、总破五蕴人我流转；二、别破人我流转。

丑一（总破五蕴人我流转）：

有部宗认为：轮回是存在的，因为往来流转的五蕴相续以及人我存在的缘故。比如，一个人虽然到了下辈子会变成另一个五蕴，但他和他的五蕴在轮回中一直不断流转。

但这种观点并不合理，如颂云：

诸行往来者，常不应往来，

无常亦不应，众生亦复然。

所谓的诸行（五蕴）往来不能成立，因为它是常法则不应往来，是无常法也不应往来；众生（人我）也是同样的道理。

中观宗驳曰：所谓的轮回并不存在，因为所取五蕴以及能取众生（人我）二者的轮转不存在的缘故。

首先观察五蕴：“常不应往来”，五蕴如果常有，则不可能在轮回中往来，因为既然是恒常，就不应发生任何迁变。比如，一个人本来死后下一世会变成天人，再下一世会变成旁生。如果五蕴常有，他原来人的五蕴就不会有任何变化，这样怎么在三趣中轮转呢？根本不可能，一方面与现量相违，当他变成天人时，原来人的五蕴一点一滴也不存在了；从天人转为旁生时，原来天人的五蕴也丝毫得不到。另一方面，从比量角度讲也不

合理，因为无论以因比量还是果比量³¹⁴等任何比量来观察，未舍弃原五蕴相续而在六道转生的情况都不能成立。既然现量比量都不成立，五蕴作为常法而往来就不合理。

“无常亦不应”，无常的五蕴能否在生死轮回中流转呢？也不能。如果五蕴是无常法，其本体就是生而即灭，即第一刹那的五蕴在第二刹那已灭尽无余，此间不可能存在往他法的迁变；如果灭尽之后还能流转，就如月称论师在《显句论》中所讲，会有石女儿也可以流转的过失。

既然五蕴无论常有还是无常都无法流转，那五蕴在轮回中往来的说法就不可能成立。

“众生亦复然”，众生（人我）同样不能流转。首先，常有的众生无法在轮回中流转，因为常法无有任何功用之故；其次，无常的众生流转也不合理，因为他们

314 论证的三相推理圆满具足，这叫真实比量，真实比量可分为因比量和果比量；虽然使用了推理，但所采用的推理并不能圆满证实所立，这叫相似比量。

如五蕴一样刹那灭尽的缘故。

《中观宝鬘论》中有专门遮破常断边的甚深教言³¹⁵。比如，有些外道把五蕴执为常有，有些执为断灭，而佛陀认为常断二边皆应远离，以此宣说了甚深的缘起法。

此外，《显句论》中还运用了观察五蕴和人我一体、异体的方法来破。比如，我以人的身份转生天界时，人的五蕴与天人的五蕴是不是一体？如果是一体，我当人时的五蕴就已经是天人的五蕴了，这样就无有所谓的流转，并且有转成天人后还具有人的五蕴等过失。如果人的五蕴与天人的五蕴是他体，就不是我在流转了，因为

315 《中观宝鬘论》：于称人与蕴，世间数论派，鸢巢裸体派，问说离有无，是故诸佛说，无死甘露教，甚深离有无，当知乃特法。其实，除了中观宗以外其他宗派并不具有这一不共法，有些内道与多数外道声称补特伽罗实体存在、蕴成实存在。而没有证悟甚深离戏法义的世间外道、随学声称所知二十五谛的淡黄仙人的数论派；认定大自在化身鸢巢的弟众承许的鸢巢派、吠陀派与胜论派说一切所知归纳在六句义中；裸体派承许所取能取空性之识恒常、实有。倘若以上所有宗派中存在万法自性超离有、远离自性不成立之无实、离戏缘起之义的说法，那么就要追根问底，结果他们丝毫也说不出符合实际的观点。心里始终持着一个“有”，词句上表面似乎说是超离有无，以及坚持“无”而声称现似存在，都通通属在这类观点中。因此欲求解脱的人们务必要认识到，远离承认有为法自相成立、无为法常恒实有等一切所缘。这就是此法甚深的原因所在。为此，诸佛亲口教诫道：“能赐予无死甘露果位究竟安乐之道超离一切有所无缘、深不可测，远离一切戏论之网。当知为不共之特法。”

他体法不可能有能生所生的关系。再者，假如他体可以流转，那凡夫和阿罗汉之间也可以流转了，因为也是他体之故，但这显然不合理。

总之，五蕴和人我，无论像外道所许的两者分开——离蕴有我，还是如内道所许的人我依五蕴而存在——即蕴有我，都无法在轮回中流转。因为所依五蕴、能依人我无论常有还是无常，流转都不能成立。

第 52 课

今天继续学习第十六品《观缚解品》。上节课讲完了“破轮回自性成立”中的第一部分“总破五蕴人我流转”，今天开始讲第二部分“别破人我流转”。

丑二（别破人我流转）分二：一、观察流转者不存在而破；二、观察前后往来中间无身而破。

寅一（观察流转者不存在而破）：

此处是从观察流转者——人我不存在的角度而破流转。如颂云：

若众生往来，阴界诸入中，
五种求尽无，谁有往来者？

如果承许众生（人我）在流转，但于五蕴、十八界、十二处当中以五相推理寻求的时候，人我丝毫得不到，既然如此，到底是谁在流转呢？

果仁巴大师认为，这一颂是破犍子部的观点。他们认为：虽然常有、无常的人我流转者无法流转，但既非常有也非无常的一种不可思议的人我流转者可以流转。

龙猛菩萨驳曰：这种观点不合理，因为所谓不可思议的流转者，在整个五蕴、十八界、十二处当中，通过五种方式寻求的时候，丝毫得不到。

五种方式即五相推理。第十品《观燃可燃品》里破火薪时运用过：火薪之间一体、他体、能依、所依、具足这五种关系都不能成立。当时也以此观察过人我与五蕴之间的关系：人我与五蕴之间，无论一体他体都不合理，互为能依所依也不合理，人我作为具足者也不可能。

现在我们可以运用五相推理，对五蕴、十八界、

十二处与犍子部所承许的不可思议的流转者之间的关系进行一一观察。怎样观察呢？

首先，观察五蕴与不可思议的人我流转者是一体还是他体？如果是一体，则像五蕴刹那生灭一样，不可思议的我也应刹那生灭了，但这显然不合理；如果是他体，那么在五蕴之外就应该能找到不可思议的我，但这也不可能。既然两者一体、他体都不成立，那么能依、所依、具足的关系也不可能有。由此可知，五蕴上面并没有不可思议的人我流转者。既然五蕴上没有，十八界、十二处当中有没有呢？依靠五相推理详细观察，同样了不可得。

月称论师在《显句论》中说：所谓的人我与石女儿无异，因为以五相推理在蕴界处中观察时丝毫也得不到。清辩论师在《般若灯论》中把人我喻为像兔角一样不可得。我想，把人我五蕴的流转比喻成石女儿拿着兔角在虚空中跑应该也可以。（众笑）

总之，如果人我流转者存在，他就应该在蕴界处当中，即使通过五相推理也无法遮破，但实际并非如此。所以，不可思议的流转者并不存在，只是一种假象罢了。

“谁有往来者？”如果不可思议的流转者得不到，那到底是谁在轮转呢？可见，犊子部的说法不能成立。

无我之理不但以五相推理可以抉择，以《入中论》里的七相推理³¹⁶也可以抉择。

◎ 生起定解至关重要

学院喇嘛们在学习这些推理的时候，经常有一些辩论。昨天居士林的一位居士大管家急急忙忙找我们说：“喇嘛们在金刚萨埵经堂里辩论得特别激烈，吵得很凶，有个喇嘛还一边辩论，一边用手打别人的头，他

316 七相“木车因”：一、车和支分是异体；二、车和支分是一体；三、车具有支分；四、车依在支分上有；五、支分依在车上有；六、车是支分的积聚；七、车是支分的形状。只要车子实有，就必定要落在这七种情况当中，但是以此理详细观察，这七种情况都不成立。

们可能要打起来了，你们赶快去劝劝吧！”这位管家可能以前没有看过喇嘛辩经的精彩场面，还以为他们要打架了，所以特别着急。

格鲁派的弟子在辩经的时候经常一边打对方，一边用一种驳斥的语气说：“你看，你没有……”我们学院的喇嘛在辩论场上当对方说错的时候，有时也会打他。以前从没看过辩经的人还以为他们真要打架了。在辩论场里，“可能”两个字一般都不让用。如果你说“可能……”，对方肯定要打你的头，有时打得特别痛，尤其在没有头发的情况下。（众笑）

对于这些道理，大家虽然没有辩论，但一定要通过思维、研讨等方法对人我、蕴界处不存在的道理生起定解。

寅二（观察前后往来中间无身而破）：

若从身至身，往来即无身。

若其无有身，则无有往来。

人我如果能从前世五蕴身转至后世五蕴身，就会有往来的中间无五蕴身的过失。如果没有人我的所依五蕴身，就不会有往来流转。

对方认为：既然人我可以从前世人的五蕴身转成后世天人的五蕴身，就说明人我是存在的，这样一来，轮回也应该存在。

◎ 观察前后世中间是否有身而破

中观宗驳曰：这种观点不合理，如果承许存在前世身体到后世身体的流转往来，就会有往来中间无身的过失。比如，一个补特伽罗如果今世是人的五蕴，后世转成了天人的五蕴，那么当人身在尸陀林里被毁之后、天人身尚未得到之前，中间有没有一个身体呢？

如果说中间没有身体，那没有身体的流转者是谁呢？不可能有这样的流转者，因为安立人我的设施处——近取五蕴不存在的缘故。

如果说中间有一个身体，则可以用《显句论》的方法观察：如果认为这种身体既非人身，也非天人身，而是一种中阴身³¹⁷，那么中阴身是否具足五蕴呢？不具五蕴不合理，因为已经成了无实法；若具足五蕴，那前世人身与中阴身之间是否有间隔呢？

如果中间有间隔，中阴身与人身之间就没有了身体，这样流转者就会因为远离了安立之因——近取五蕴而不能成立。如果中间没有间隔，人身与中阴身就成了一体，这样的话，我们这里就有了很多中阴身，还有一个中阴身坐在法座上（众笑），但可能谁都不敢这样说，我们现在还没有死，过段时间才会变成中阴身。

317 又名中有，即人死后尚未投胎之前，有一个由微细物质形成的化生身来维持生命，此化生身即是中阴身。此中阴身在最初的四十九天中，每七天一死，经过七番生死，等待业缘的安排，而去投生。

◎ 观察前后世是否接触而破

关于这个推理，全知无垢光尊者的《如意宝藏论》中也做过详细阐述：一个人转生成天人后，人身和天人身之间是否接触呢？

如果承许没有接触，中间有间隔，那间隔当中有没有其他身体呢？若有中阴身，那中阴身与天人身之间、中阴身与人身之间有没有其他身体呢？如果说还有中阴身，那一定要把教证和理证拿出来，但不可能举出来，并且，如果承许还有中阴身，那这个中阴身与人身、天人身之间是否还有中阴身呢？如果还承许有，就会出现中阴身无穷无尽的过失。如果承许没有中阴身，就会出现流转者无身的过失。

如果认为人身和天人身之间有接触，那人道和天道就混为一体了，因为人身和天人身不同时就无法接触，同时才会有接触，但若同时并有接触，人身和天人身就成为一体了，如此会有一个相续的补特伽罗既是人又是

天人的过失。这样我们所有人现在都变成天人了，经堂也变成天界无量宫了，但这与现量相违，肯定不能成立。

再者，如果承许接触，不仅此人今世的人身和来世的天人身会成为一体，他在六道中轮转的所有身体都会成为一体，即会导致在一个相续当中，所有六道轮回同时出现的后果。比如，一个补特伽罗这一世是人，下一世升到天界，再下一世堕入地狱，后来又变成饿鬼、旁生……如果承许前后世的身体可以接触，那么他在六道里转生的所有身体都将成为一体；既然是一体，现在在他身上六道就应该同时现前，但这根本不合理。

总而言之，说前后世之间有间隔或无间隔都不合理。如果承许有间隔，那间隔当中是否有身呢？如果有身，那身与身的中间还会不断出现所谓的“中间身”，这样就会有无穷无尽个中间身的过失；如果承许无身，那人我转生的中间就没有了设施处——五蕴身，这样一来，人我流转者就不能成立。如果认为前后世之间没有

间隔，一个人的人身灭尽后马上就会变成后世的天人身，就会有人身和天人身，乃至该补特伽罗在六道轮转的所有身体都成为一体的过失。这种观察方法非常甚深。

◎ 前后世为异体不合理

有人可能想，前后世以及中间的补特伽罗应该是分别各自的异体，这样人我流转者就可以成立。但这种想法更不合理，如此一来，就会有人的我、中阴的我、天人的我这样众多人我的过失，还会有无常等过失。如果无常的过失成立，流转者就不可能真正成立，就如前面所讲，具毁灭性质的诸法不可能具有实有的本体。

最后能得出什么结论呢？能流转的五蕴、人我，所流转的轮回，都只是分别念的假立，从了义角度讲，丝毫不可得，大家一定要对无我空性生起定解。

子二（破涅槃自性成立）分二：一、破诸蕴涅槃成立；二、破人我涅槃成立。

丑一（破诸蕴涅槃成立）：

对方狡辩说：五蕴人我的涅槃是存在的，既然涅槃存在，其违品——轮回为什么不存在呢？所以轮回也应该存在。但他们这种观点并不合理，如颂云：

诸行若灭者，是事终不然；

认为诸行（五蕴）可以获得寂灭涅槃，这种说法完全不合理。

中观宗驳曰：不仅说五蕴和人我有流转不合理，说二者有涅槃也不合理，因为五蕴与人我无有本体之故。即使二者的本体存在，它们无论恒常还是无常，涅槃都了不可得。首先观察五蕴：

如果五蕴是恒常，则不可能涅槃，因为常有之法无

有变化，先前没有涅槃，最后趣入涅槃的情况不可能存在；如果五蕴是无常，也无法趣入涅槃，因为无常法具有刹那毁灭性，既然一刹那间即已毁灭，就不可能有真实本体，因而也无法趣入涅槃，并且，如果之前已经坏灭，现在又趣入涅槃，就会有两次坏灭行为的过失。

因此，五蕴可以趣入涅槃的说法不合理。

丑二（破人我涅槃成立）：

对方辩驳说：虽然五蕴趣入涅槃不合理，但人我应该可以趣入涅槃。但此说法同样不合理。

众生若灭者，是事亦不然。

认为人我可以趣入涅槃的观点，也完全不合理。

这与刚才的推理方式一样。如果人我可以趣入涅槃，那是常有的人我，还是无常的人我趣入涅槃呢？

如果人我常有，则趣入涅槃不合理，因为常有之法无有变化，原来什么样，以后也必然如此。如果众生开始未趣入涅槃，后来趣入涅槃，就会出现两种行为，这与常有的人我相违，因此不合理。

无常的人我趣入涅槃也不可能。如刚才所讲，无法刹那毁灭，没有趣入的时间。既然无法趣入涅槃，最后也不可能得到涅槃之果。

既然人我和五蕴无论常有还是无常，都无法趣入涅槃，那涅槃到底是什么呢？实际上，所谓的涅槃了不可得，诚如《显句论》引用《般若经》的教言所说：“须菩提，涅槃如幻如梦，设更有法胜涅槃者，我亦说为如幻如梦。”意思是，涅槃的体是如幻如梦的，假设说有胜过涅槃之法，其本体也是如幻如梦的。

《显句论》中还引用了《等持王经》（《三摩地王经》）的一个教证“胜义谛如幻如梦，涅槃亦如幻如梦，

智者知此则成就胜义戒”，意思是，胜义谛如同梦幻一般，涅槃亦如梦如幻，任何智者若通达了此理，即成就了最殊胜的意戒（意戒是指我们意识当中所护持的戒律）。心的戒律当中最殊胜的戒就是通达此理。在座道友应该经常从这方面观察自己。

◎ 破不可思议的人我趣入涅槃

另外，月称论师在《显句论》中针对犊子部“不可思议的人我可以趣入涅槃”的观点，还用了两种推理进行破斥：

一是观察不可思议的人我是了知而趣入涅槃，还是不了知而趣入涅槃呢？如果了知而趣入，则不合理，因为对方承许人我不可思议，如果了知，就不是不可思议，而成了可思议，即可以思维，可以想了，但这与对方自宗观点相违；如果不了知而趣入涅槃，也不合理，

因为这样自他谁也不知道这种趣入，说入灭也是徒劳无益，没有任何作用。

二是观察常有的不可思议人我趣入涅槃，还是无常的不可思议人我趣入涅槃？如果常有，就没必要趣入，因为本已具足涅槃之故；如果无常，也不可能趣入，因为如果能趣入，人我就不是不可思议，而成了可思议，会有这个过失。

果仁巴大师也认为此处的对方是犊子部。学过《入中论》的道友都知道，犊子部承许不可思议的我存在。虽然其他一些注疏关于对方是谁说得不是很清楚，但《显句论》和果仁巴大师都做了明确宣说。

总而言之，为什么涅槃自性不成立呢？原因很简单：五蕴趣入涅槃，是事则不然；众生趣入涅槃，是事亦不然。

癸二（破縛解自性成立）分二：一、共破；二、别破。

对方仍然固执己见，辩驳说：你们虽然破了轮回与涅槃，但束缚与解脱应该是存在的，众生正因为被贪爱等烦恼所缚，才深陷三界不得逃脱。既然束缚与解脱存在，轮回与涅槃为什么不存在呢？它们也应该存在。

中观宗驳曰：从五蕴和人我两方面观察，所谓的束缚和解脱不可能成立。

子一（共破）：

诸行生灭相，不缚亦不解；

众生如先说，不缚亦不解。

五蕴是刹那生灭的体相，因此没有束缚也没有解脱；人我也是如此，无有束缚也无有解脱。

◎ 五蕴无缚无解

首先观察五蕴，色受想行识五蕴都是刹那生灭的无常法，即具有本体生完以后，刹那不停留直接灭亡的体性。既然如此，它就不可能有束缚，也不可能有解脱。

为什么五蕴不是常法呢？因为如果常有，就不会有任何变化，然而，没有任何变化的五蕴，无论以现量还是比量都无法得到。

如果五蕴不是常法，就必然是无常法；如果是无常法，就具有一种生灭性，即生起的同时就自我灭亡了，这样一来，就不可能有束缚。为什么呢？

因为五蕴如果有束缚，就要有一个安住的过程，即在安住的过程中才能被束缚；在束缚之后，才能获得解脱，就像一个人犯法之后被关进监狱，刑满之后才会被释放。然而，五蕴并没有这样的安住过程，它第一刹那产生，第二刹那已经灭尽，可以说生灭同时，刹那不停

留。既然如此，怎会有束缚的时候呢？没有束缚，又如何会有解脱呢？就像石女儿本身不存在，也不会有束缚和解脱一样。

人们通常认为束缚、解脱肯定存在，很多道友也觉得自己以前经常被各种烦恼缠缚着，后来通过修学佛法而心开意解。听一位道友说，他在学佛过程中遇到过很多困难，倒下了好几次，但最后还是爬了起来。虽然在每个人的感觉中，束缚和解脱似乎真实存在，但实际上，五蕴生而即灭，哪有被束缚的时间呢？没有束缚，哪来的解脱呢？

◎ 人我亦无缚无解

“众生如先说，不缚亦不解。”所谓人我，也如五蕴一样是刹那生灭的体相，既然如此，也不会有束缚和解脱。

如前一样，以现量和比量观察，常有的人我并不存在；既然人我不是常有，就必然是无常；如果是无常，则一定是刹那生灭的体性；若是刹那生灭性，生起之时本体即刹那灭尽，这样就不会有束缚的时候；没有束缚，也不会有所谓的解脱。

◎ 以其他方法破缚解

其实真正观察时，不管是自相续的烦恼，还是外界的各种事物，万法所谓的无常性——刹那生灭，只是名言中的一种粗大概念而已，不可能成立，因为生灭不存在之故。没有生灭，诸法就无有真正的本体；没有本体，也就无有所谓的束缚和解脱。

此外，也可以运用前面的五相推理，直接遮破五蕴和人我的本体；既然没有本体，自然不会有缚解。禅宗一则公案也讲了这个道理：一位弟子到禅师面前求开

示：“弟子现在一直受烦恼束缚，请师父为我指点迷津。”禅师说：“你自己的本体都不存在，怎么会有束缚呢？”话音刚落，弟子便豁然开悟。当然，这是利根者的行境。以前法王如意宝在传讲《文殊大圆满》时也宣讲了帝洛巴的教言：“显现不缚执著缚，当断执著那若巴”，还讲了帝洛巴和那若巴这方面的公案。此公案在《大圆满前行》里引用过一部分。

全知无垢光尊者在《实相宝藏论》里也讲了很多无缚无解、束缚自解脱方面的殊胜教言，尤其以大圆满法指点弟子认识心性的时候开示说：心从来没被束缚过，就像毒蛇的身体会自然解开，无需他人帮它解开一样。

很多修行人经常为自己身陷轮回，被烦恼束缚而感到苦恼，鼓励自己一定要精进修行！一定要勇敢坚强！一定要早日解脱！荣索班智达在《入大乘论》里说：有些修行人的内心充满着小乘的习气，认为束缚真实存在，这让他们耿耿于怀，一直想获得解脱，但从实

相本体角度讲，所谓的束缚、解脱，以及束缚者、解脱者都了不可得。

真实法界的本面即是无缚无解，但很多人都不能通达此理。他们把不存在的解脱和束缚视为真实存在而不断取舍，其实也是一种执著，就如同野兽把阳焰水看作真正的水流而一直追寻一样。

第 53 课

上节课讲完了“破缚解自性成立”中的“共破”，所谓共破，即对束缚和解脱共同予以遮破，今天开始讲“别破”，别破是指对束缚和解脱分别进行遮破。

子二（别破）分二：一、破束缚；二、破解脱。

丑一（破束缚）分二：一、观察有无近取而破；二、观察能缚所缚的时间而破。

寅一（观察有无近取而破）：

对方认为：在轮回当中，近取五蕴由各种因缘产生，是被束缚者，而贪爱等近取（即烦恼）是能束缚的因，因为近取五蕴存在，所以众生的束缚也应该存在。

但这种说法不合理，下面就从众生有无近取五蕴两个方面来遮破束缚，如颂云：

若身名为缚，有身则不缚，
无身亦不缚，于何而有缚？

如果认为近取五蕴身是被束缚者，则不合理。因为，有近取五蕴时没有束缚，无近取五蕴时也没有束缚，既然如此，对什么束缚呢？

中观宗反问：如果束缚存在，那众生是在具有近取五蕴身的情况下被束缚，还是在不具有近取五蕴身的情况下被束缚的？

“有身则不缚”，如果补特伽罗已经有了近取五蕴身，则无有束缚，因为其本身已经被束缚了，若再次被束缚，将毫无意义。比如，如果在补特伽罗的相续当中，对色受想行识的执著完整无损地存在，他必然就会有近取五蕴，这样他就具有了束缚的本性。既然已经有了束

缚，是否有必要再束缚呢？当然没必要。就像我们背东西，如果已经用绳索把东西捆得紧紧的，那用不用再捆呢？没有任何必要，再捆是一种愚者的行为。同样，如果补特伽罗本身具足了近取五蕴身，就说明他早已被束缚，这样就没必要再去束缚。

“无身亦不缚”，如果补特伽罗无有近取五蕴身，他就不算是有为法，即不算具有真实束缚本性的法。如果不存在束缚本性，就不可能有束缚，因为远离束缚本身与束缚相违之故，就像没有犯人，就不可能以监狱来束缚他；善逝如来不可能被束缚一样。

“于何而有缚？”既然有身无身都没有束缚，那是否存在第三种束缚对象呢？当然没有。既然如此，能对何法束缚呢？所以，所谓的束缚并不真实存在。

寅二（观察能缚所缚的时间而破）：

对方狡辩说：束缚应该存在，因为能缚所缚存在的

缘故。比如，有了能缚的镣铐，就可以用它束缚犯人的身体；有了能缚的贪心等烦恼，就可以束缚众生。

若可缚先缚，则应缚可缚。

而先实无缚，余如去来答。

如果在可缚（所缚）之前先有能缚，则应当束缚可缚，但先前并无能缚，因此无法束缚可缚。破斥对方其他观点的推理与《观去来品》中的辩答相同。

中观宗驳曰：能缚所缚不可能成立，因为“若可缚先缚，则应缚可缚”，如果在可缚之前先有能缚，即能缚在前，所缚在后的情况真实存在，则可以说以能缚束缚可缚。然而，先前并没有能缚，因此无法束缚所缚。为什么先前没有能缚呢？

因为，如果能缚先存在，所缚后存在，两者产生的时间不同，就无法互相观待。然而，能缚所缚一定要互相观待，没有所缚就无法安立能缚，因为能缚的所依不

存在的缘故。所以，能缚先于所缚存在不合理。

反之，所缚先存在，能缚后存在是否合理呢？也不合理。因为，一方面会有所缚失去观待还能成立的过失，另一方面如果能缚后成立，它也无法束缚所缚。

既然两者非同时不成立，那同时是否成立呢？也不成立。《显句论》和麦彭仁波切的《中论释》中对此都有阐述：如果能缚所缚同时存在，那么此时所缚已被束缚，这样就无需观待能缚，再次依能缚捆绑没有任何必要。所以，同一时间当中也不可能束缚。

虽然很多人认为首先有能缚，然后才有所缚，就像警察首先会把镣铐准备好，然后再去抓犯人；牧民首先会把绳索准备好，再去捆绑牦牛，但这只是一种名言假立，实际上，能缚所缚二者观待而有，观待成立的法必须同时存在，一者不存在，另一者也不可能存在。但如果两者同时存在，互相就没有必要束缚了，因为所缚已被缚完之故。

既然能缚所缚同时、非同时都不合理，它们就不可能具有真实的本体，因而对方束缚存在的观点不能成立。

◎ 依其他方法破

“余如去来答”，遮破束缚的其他道理如同《观去来品》里所作的辩答。刚才只从能所方面破，实际上，还可以从作者、作业、三时或者一体、异体等其他方面破。

《观去来品》中主要从去者、去业、三时等角度遮破去，比如，遮破去者用了颂词“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”若想遮破缚者，就将其改成“缚者则不缚，不缚者不缚，离缚不缚者，无第三缚者。”又如，从三时角度遮破去用了颂词“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”若想从三时角度遮破束缚，就将其改成“已缚无有缚，未缚无有缚，离已缚未缚，缚时亦无缚。”

丑二（破解脱）：

缚者无有解，不缚亦无解，
缚时有解者，缚解则一时。

已被束缚者无有解脱，未被束缚者也无有解脱，如果说正被束缚时有解脱，那束缚与解脱则成为同时。

对方辩驳说：解脱应该是存在的，因为获得解脱的圣者存在的缘故。

驳曰：解脱并不存在，因为“缚者无有解”，如果一个人已被捆缚住，在他身上就不可能有解脱，因为束缚和解脱完全相违，不可能在一个人身上同时出现；“不缚亦无解”，如果一个人从未被束缚过，也不会有解脱，因为先被捆缚，后被解开才叫做解脱，如果开始没被束缚，那解脱就不可能有。

有些人认为：缚解是同时的，正被束缚的时候可以

有解脱。比如一个人的身体正被捆绑时，有人马上把绳索松开，这样他当下就获得了解脱。

驳曰：“缚时有解者，缚解则一时”，正被束缚时有解脱的说法也不合理，因为束缚和解脱是两个完全相违的法，任何相违之法都无法同时并存，这是一种自然规律。月称论师在《显句论》中说：就像光明与黑暗不可能在同一时间、同一地点存在一样，束缚和解脱也无法同时、同处并存。

当然，在如梦如幻的名言当中，中观宗也承许束缚和解脱的显现存在，可以说众生开始被各种烦恼、疑惑捆绑着，后来依靠善知识的指引最终获得了解脱，但这不代表在实相当中缚解真实存在。所谓的解脱，只是灭尽迷乱众生妄想的一种方便法，本体也了不可得。

癸三（断除太过）分二：一、断除发愿不合理之太过；二、宣说轮涅无二之正理。

子一（断除发愿不合理之太过）：

有部宗辩驳说：如果解脱和涅槃不成立，那在学道过程中依止善知识修学佛法、精进积累资粮，以及地道的安立等都将成为空谈了，甚至，为了有朝一日从轮回苦海中脱离而发愿获得无余涅槃³¹⁸，以及大乘为度化众生而发愿获得佛果的立誓等也都成了毫无意义。但这根本不合理，所以，束缚与解脱还是应当存在。

若不受诸法，我当得涅槃。

若人如是者，还为受所缚。

如果有人想：“只要不取受任何法，自己就应当获得无余涅槃。”如果有人这样执著，那他还是受到了束缚。

中观宗驳曰：如果有人认为不取受任何法，自己就

318 无余涅槃为“有余涅槃”之对称。四种涅槃之一，九谛之一。系指断烦恼障，灭异熟苦果五蕴所成之身，而完全无所依处之涅槃。

可以获得无余涅槃、阿罗汉果位，或者如来正等觉果位。如果有人这样执著，他还是受到了束缚。

为什么呢？因为从最究竟的角度讲，执著我要获得佛果，我是得佛果者，也是一种萨迦耶见³¹⁹，即坏聚见，并且认为有一个真实的涅槃可得，这也是一个大束缚，即一种所知障（藏文释词中说这是一个大颠倒、大邪见）。

以前法王如意宝去尼泊尔时唱过一首金刚道歌，歌中说：不管是好的执著还是不好的执著，究竟而言都是障碍。好比黄金锁链和铁锁链，虽然质地方面有好有坏，但捆绑的作用是相同的。同样，希求佛果和杀害众生这两种执著，虽然一个是善念、一个是恶念，但究竟

319 萨迦耶见：迦耶，聚集之义，意译作身。萨是有之义，又含虚伪、移转之义。故萨迦耶见总译作有身见，或译作虚伪身见、移转身见。为五见之一，亦为十随眠之一。即于五蕴和合之体，执着我及我所等妄见。（一）有身见，为说一切有部所立。此部以“萨”为有之义，谓身为五蕴之集合，此五蕴之法体为实有，故称有身；而缘此实有之身，执着我、我所等之妄见，称为有身见。（二）虚伪身见，又作坏身见、伪身见，为经量部所立。此部以“萨”为坏、无常之义，谓身为五蕴之假合，生灭无常，无有实体，故称坏身、虚伪身；而缘此虚伪之身，生起我、我所等之执着妄见，称为虚伪身见、坏身见。（三）移转身见，为大乘唯识宗所立。此宗以“萨”为移转之义，亦即有无不定，或非有似有之义；以“身”为因缘和合依他起性，故谓身为非有非无，称为移转身；而于此移转身上，推度我、我所等之妄见，称为移转身见。

而言都是束缚之因。

无垢光尊者的《实相宝藏论》中也讲过此喻：所有执著都是束缚之因，就像不管金锁、银锁还是铁锁，都能把人捆绑住一样。究竟而言，任何一种执著都不合理。

当然，这是从最究竟的角度讲，如果从暂时角度讲，发愿获得无余涅槃果位，尤其是为了一切众生发愿获得佛果，肯定不是一个大错误。如果这也是大错误，那名言当中成佛的根本——菩提心甘露妙法，都已被摧毁无余，但这显然不合理。

◎ 名言中发愿是合理的

在名言当中，修行人在因地为度化众生而发无上殊胜菩提心、发愿获得佛果等都是必要的，但也要知道，所有的一切都是如梦如幻的，我们是以如梦如幻的身心，发如梦如幻的誓愿，修持如梦如幻的资粮，获得

如梦如幻的果位，度化如梦如幻的众生……在真实义中，这一切都不存在，认为它们实有、永远不能被摧毁，是一个大错误、一种所知障³²⁰。

中观宗的这一观点完全符合教理，如《梵施请问经》中云：名言中为获涅槃而发愿是合理的，但认为胜义中也有一个不可摧毁、真实的涅槃则为谬误。

大家在学习中观的过程中，对于佛陀在何处讲胜义法，何处讲世俗法，世俗是针对什么众生，胜义最究竟的观点是怎样的等问题一定要弄清楚。不然等会儿下课后，可能有的道友就会想：如果解脱不存在，那我天天在喇荣苦学做什么呢？每次好不容易从龙泉井打的一点水都舍不得用来洗脸（众笑）。既然解脱不存在，我干嘛在这里受苦呢？除非发疯了，还是回去吧。可能个别别人还会觉得，既然涅槃不存在，以后就没必要希求了，听课、背诵也都没必要了，可以好好睡大觉啦……如果

320 《入行论·智慧品》中亦云：“立誓成佛者，因痴虚设有。”意思是，立誓希求佛果实际也是一种愚痴（所知障）。

产生了这些想法，就如同龙猛菩萨所说，智慧浅薄的人听到中观以后，很有可能在有些地方堕入邪见的歧途。大家在这方面一定要注意！

如果深入闻思中观，对于很多问题自然就会非常清楚；如果以前没学过中观或者只是一知半解，分辨起来就会有点困难。

◎ 凡夫可以通过理论了知胜义谛

虽然我们现在对胜义法还不能完全通达、直接接受，因为自己的根器尚未成熟，不能把分别念变为真正的智慧，但从理论上应该可以明白。

就像一个得了严重眼翳病的人，当医生告诉他海螺是白色的，因为他有眼病才把海螺看成黄色，虽然他的眼病尚未治愈，还无法现量见到白色的海螺，但从道理上已经完全明白了。

又如，一个人动手术时被局部麻醉，虽然他因为身上的麻药正在起作用，不能完全醒过来，但因为耳边能听见器具等声音，所以心里也清楚自己正在开刀。大家现在也是如此，虽然通过闻思，已经知道自己受到了假相的蒙蔽，正处于迷迷糊糊当中，可是仍然无法完全醒过来。但只要朝此方向不断努力，一定会有彻底醒悟的一天。

现阶段胜义谛并不是我们的直接对境，我们只能通过理论来了知。

子二（宣说轮涅无二之正理）：

不离于生死，而别有涅槃。

实相义如是，云何有分别？

藏文译本颂词：

涅槃无有生，轮回亦无灭，

岂可为轮回？涅槃岂安立？

涅槃没有重新产生，轮回也不必灭除，既然如此，又怎么成立轮回？又岂能安立涅槃呢？

在小乘行人和初学者的心目中，涅槃应该是从很远的地方得到的，轮回则是指现存的一切不清净法。当把不清净的轮回去除之后，就会获得一个崭新的、特别清静悦意的解脱境界——涅槃。

其实，涅槃的真正含义是指欲解脱者在将此等一切彻底抛弃之后，以证悟无倒实相之智而彻见法性。在胜义实相中，既不存在新诞生的涅槃，也不存在以前有而后来被灭除的所谓轮回。既然如此，如何成立轮回？又如何安立涅槃呢？

《宝性论》和《现观庄严论》皆云：“此中无所遣，亦无少可立，于正性正观，正见而解脱。”意思是，诸法没有什么所遣，也没有什么所安立，如果见到了真实义，才算真正获得了解脱。

◎ 轮涅的体无二无别

人们一般都认为，轮回是要断除的法，而涅槃是在新境界中出现的法，两者有着天壤之别。虽然在现相中可以这样讲，但这并不符合实相，因为轮涅的本性无二无别。为什么呢？

因为在究竟实相中，净除二种障碍、究竟二种智慧的涅槃是一切万法的本体，不净的轮回也是一切万法的本体，从万法本体角度讲，轮涅无有丝毫差别。这就是为什么在大成就者面前，轮回即是涅槃、涅槃即是轮回、烦恼即是菩提的原因。

关于轮涅无二，或者说现相和实相本体无二的道理，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中做过详细阐述。法王如意宝在讲《文殊大圆满》顶礼句的时候也说过：我们应在无离无合的境界中顶礼自己的心——文殊菩萨，了义的文殊菩萨就是我们自己的心，这颗心与文殊菩萨无离无合，即从没有离开过，也从没有和合过，“合”

与“离”只是我们的分别念而已。这个道理非常甚深，只有通过大圆满的窍诀和中观最甚深的窍诀才能明白。

说众生是佛的原因也在于此，凡夫现在只不过被客尘遮障未显现佛性而已。《大圆满前行》最后讲密宗发心时引用了《喜金刚·二观察续》的一个教证“众生本为佛，然为客尘遮，垢净现真佛”，意思是，众生本是相好圆满的佛陀，然而众生的佛性被无明烦恼的客尘障蔽了，当障垢清净之后，就会现前佛的一切功德。此教证也说明了众生与佛在本体上没有毫许差别。显宗最了义的《般若经》等经典和密宗《大幻化网》等密续都对万法的这一实相做过直接宣讲。

所以，认为“涅槃是从一个新的地方产生，轮回是从现在的地方被去除”的想法并不符合万法的实相。万法的实相是，涅槃没有所谓的诞生，轮回也没有所谓的存在或灭尽，轮涅的本体无二无别，两者之间没有能除所除的关系。我们要想真正解脱，就要完全断除轮涅分

开的执著，获得无二的智慧，以这种智慧才能彻见万法的实相。

为什么把这一科判安立为“轮涅无二之正理”呢？我想，对于境界较高或者希求实相的人来讲，这句话非常契合他们的根机，深入之后，就能了知轮涅无二的境界，进而对万法在究竟意义上平等、清净的观点自然而然生起定解。

壬二（以教证总结）：

清辩论师在《般若灯论》本品的最后，引用了几个教证来说明轮涅无二无别之理。

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色无缚无脱，受想行识无缚无脱，若色至识无缚无脱，是名般若波罗蜜。’”

《梵王所问经》云：“佛言：‘梵王，我不得生

死，不得涅槃，何以故？言生死者，但是如来假施設故，而无一人于中流转；说涅槃亦假施設，而无一人般涅槃者。’ ”

《大品般若经》云：“无缚无脱，为大庄严。”

◎ 念解缚咒之必要

很多修行人喜欢天天念解缚咒“嗡门芝西日瓦绕达 班匝茫所哈 喻搭绕呢搭绕亚 摩匝呢摩匝亚 摩恰呢摩恰亚 芝旺瓦绕得嗦哈”，认为自相续中烦恼等各种魔一直把自己捆得紧紧的，一定要把这些束缚解开。但从实相角度讲，所谓的束缚和解脱，只是我们的分别念而已，根本不存在，自己本已解脱，又何必念这些咒语呢？

当然，这是从实相角度而言，若从现相角度讲，一个人在未通达轮涅无二之理前，念解缚咒还是很有必要

的，此咒的功德非常大。对密宗有坚定不移信心的人，在看到解缚咒的功德之后，就会对它生起极大信心。有论典说，先对着清净的水念七遍解缚咒，然后吹在水上面，如果饮用此水或者早上用它洗脸，所有令自己痛苦的捆绑就会全部解开。麦彭仁波切在解缚咒仪轨中也讲了很多解缚咒的功德：如能精进持诵此咒，则能遣除无始以来的很多障碍，甚至五无间罪等重业亦可遣除。

所以，从现相角度讲，大家应该念诵一些解缚咒，这没有什么不合理，因为自己尚未通达解缚无二的境界。尤其现在末法时代，要想修行没有违缘是比较困难的。有些修行者被人捆得紧紧的，有些被非人捆得紧紧的，有些被烦恼捆得紧紧的，还有的人被衣服捆得紧紧的，因为衣服太小了（众笑），我看到一位道友穿的衣服特别紧，好像很不合身。总之，从名言角度讲，解缚是非常有必要的，但从实相角度讲，解缚并不存在。

◎ 远离自己的缠缚

作为大乘修行人，应该通达这些道理，不能被自己的分别念整天缠缚着。一般来讲，藏族修行人很少说自己被魔或仙儿缠着这样的话，而很多汉族修行人，尤其刚学佛的人，很喜欢谈论神通，经常说自己看见了什么，听到了什么。有时我会想，这些人可能性子比较直，有什么就直接公开说，但有时又觉得不可能，那么多藏族修行人都看不见什么，而他们却今天说听见一个年轻魔女说自己以前是什么什么，明天又说看见一个老的魔女说了什么什么，好像真有其事一样。实际上，这些人有的是自己想多了，有的可能是观风脉明点出了问题。

有些人特别喜欢观明点、观风，可是一旦没有修好，就会出现很多幻像。对于初学者来讲，我觉得观风脉明点不是很重要，如果真想修行，就要修人身难得、寿命无常等前行法。修这些法一般不会出现迷乱显现。打好了前行的稳固基础，再修密宗的生起次第和圆满次第才

比较好。如果没有打好基础，出现的迷乱显现都会变成魔王的境界，这样就会越学越糟，最后自己不是被其他人束缚，而是被自己的分别念紧紧捆缚，这样从中解脱将非常困难。

如果感觉自己被魔捆缚了，一方面应好好祈祷本尊和自己的根本上师，这一点非常重要！另一方面也要修学一些中观甚深法门。《大圆满前行》里有很多米拉日巴尊者的公案³²¹，专门阐释过这些道理。讲断法时也会接触这些道理。

总之，作为大乘修行人，不应整天说自己被这个烦恼捆着，被那个魔缠着，毕竟我们已经学了中观等很多

321 岩罗刹女对米拉日巴尊者所说：“未了魔乃心之根，似我之魔不可数，你虽劝逐我不去。”意思是，如果没有了知魔就是自己心的根本，像我这样的魔多得不可胜数，你虽然劝我出去，或驱赶我，但我也不会走。至尊米拉日巴也说：“执魔为魔遭损害，知魔为心获解脱，证魔为空即断法。此魔罗刹男女相，未证之时乃为魔，制造障碍作损害，若证悟魔即本尊，一切悉地从汝生。”意思是说，执著魔是魔，一定会遭受损害；知道魔是自心的幻化，所有恐怖和危害都会自然而然解脱；证悟魔是空性，这就是所谓的断法。这些现男女相的魔、罗刹，在没有证悟空性之时就是所谓的魔，它们也会制造各种障碍而作损害；如果一旦证悟“魔除自心以外一无所有”，就会了知魔是本尊，那时魔不但不会作害，一切悉地都会从魔中产生。——《前行讲解》

大乘法的窍诀。如果一点没用上，那法就是法，人就是人，正如《开启修心门扉》中所说：人和佛法之间的距离可以过一匹马。如果这样，我们的相续就会与正法背道而驰，无法相应。

《中观根本慧论》之第十六观缚解品终

第 54 课

我们正在抉择有实法为空性，现在讲到“破彼之能立”中的“破暂时缚解”。

“破暂时缚解”分三：一、破轮回之本体——观缚解品；二、破彼能立之因果——观业品；三、宣说趋入真如之方便——观我法品。其中第一部分已经宣讲完毕，今天开始讲第二部分“破彼能立之因果——观业品”。

十七 观业品

◎ 为何观察业

对方认为：轮回是存在的，因为业存在的缘故；如

果业不存在，来世成熟果报的道理就不合理，因果不虚也无法成立；既然能依的业因果存在，所依的轮回也必然存在。

关于什么是业，有部、经部、唯识宗做了不同的安立。有部宗认为，业是像债券一样的不失坏法，即一种乃至菩提果之间都不损坏的实有法；经部宗不承认业是色法，许是心法，认为业是第六意识不间断相续中隐藏的一种习气；唯识宗³²²认为，业是众生阿赖耶上熏染的一种习气。关于业的各种观点，《入中论》当中也有宣讲，《中论》后面还会提及。

虽然在世俗中，以上各宗对业的安立方式都有合理之处，但在胜义中，业因果无有任何自性。佛经云：“何为圣者种性？彼等无业，亦无业之异熟”，意思是，圣者种性即“无业因”及“无业果”，获得究竟证悟的圣者，已经不在业和业的异熟范围内，或者说，圣者已

322 本论所破指随理唯识，而非随教唯识。

经彻底通达了业和业的异熟不存在之理。

龙猛菩萨为了证明此理而宣说了本品。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸一（宣说业果自性成立之宗）分二：一、业之安立；二、对此断除常断之理。

子一（业之安立）分四：一、宣说善业；二、宣说二种业；三、宣说三种业；四、宣说七种业。

科判“业之安立”主要讲了有部、经部、犊子部、正量部等各派对业的安立方法，尤其讲了有部和经部³²³

323 1. 小乘萨婆多部安立持业功能者是不相应行法，不是色、不是心，但是有为法，能持业力，令受后有，叫做得法。

2. 小乘其他部安立持业功能者是不失法，如同债券。比喻的意思是：比如贷方把钱贷给借方，到期时，就拿债券向借方索债，连本带利都不会失去，同时此债券又是金钱以外之法。同样，不失法是业果以外的法，但是依靠这一不失

的观点，这些内道宗派都承许业的自性存在。印顺法师的《中观论颂讲记》里对此讲得也比较清楚³²⁴。

我们学习《俱舍论》的时候，对第四品《分别业品》尤为重视，一方面因为业因果非常重要，另一方面，了解有部宗安立业果的方法也很有必要，因为一般来讲，名言观察时，有部宗的观点有非常可靠的证据。

法到时就会现前果报。

3. 小乘经部安立持业功能者是业习气所熏的内识相续，因为业力熏在内识相续中，所以以后能够感果。

4. 唯识宗安立持业功能者是阿赖耶识，唯识宗认为相续是假立的，就像旋火轮一样，一定要有阿赖耶识的实有自性，它是实有、无覆无记、不断常恒，这样才能受熏，能持种不失坏。

以上是各宗的说法，虽然后后比前前细密，但是他们都同样执著持业功能的法是自性实有。所以唯识以下的宗派都是有见的派，在正理面前都不尽合理。

324 印顺法师《中观论颂讲记》：说一切有部，成立色法的无表业，以三世实有的见地去说明他。但有的以为无表业是假色。经部譬喻师，根据世间植物种果相生的现象，说业是熏习于相续心中而成为种子。正量部的学者，根据如字在纸的券约，说业的不失法。犊子与经量本计，主张有我，以我为作者受者。业力是重要的问题，也是佛教发展其中的一个主要问题。种种说法，虽各自圆其说，然在性空正见的观察下，这都是似是而非的，意见更多困难更甚的，不能解决此重要教义。所以颂中一一的洗破，让朴质而纯洁的佛教本义，显发出来。

◎ 深入闻思之必要

希望大家能对业的分类和各宗派安立业方面的差别有所了解，课后认真看一下相关讲义。喜欢看书、思维的人才能学好。有些人只在课堂上听一遍，就觉得自己什么都懂了，而当细究时，很多问题都是似懂非懂，这样粗浅地学不是很好，很难生起真正的定解。

藏传佛教的很多修行人，包括堪布堪姆们，闻思的时候都很深入，像刚才业自性成立的问题，他们都会进行详细观察，思维有部宗是怎样承认的、经部宗是怎样承许的……中观宗是怎样遮破的，对每个道理都会分辨得一清二楚，这样以后就不会产生任何怀疑。

当然，我本人学得很粗浅，说你们确实不好意思，就像乞丐给国王说财富一样，但我毕竟在上师身边待了近二十年，闻思修的经验还是有的，哪些方式对你们有利，哪些方式对你们无利也比较清楚。

其实，闻思时如果能深入进去，自然就会愿意了解各派观点；如果学得很浅，就会觉得了解这些没有必要。大家一定要学得细一点，遇到不懂的问题不要轻易放弃，这次不懂，下次再研究；下次不懂，再反复思考。有些道友在两三年中一直把不懂的问题放在心上，不断研究，查阅资料，这才是真正的学习态度！

丑一（宣说善业）：

人能降伏心，利益于众生，
是名为慈善，二世果报种。

一个人若能降伏自心恶念，并利益其他众生，这就称为慈善之业，它是今生来世善妙果报的种子。

在名言当中，一个人如果“诸恶莫作，众善奉行”，即以正知正念调伏自心，不做任何恶业，行持一切善法，尤其以四摄、愿众生获得安乐的慈悲菩提心来利益一

切众生，这就称为慈善之业，它是今生来世善妙果报的种子。

藏文译本把第一句中的“降伏心”译为“断除三门恶行”，并且前三句的译法与鸠摩罗什大师的翻译稍有不同，说的是，断除三门恶行、以四摄利益众生、发慈悲心，这三种行为叫做“善法”。鸠摩罗什大师所译的颂词是把“慈”和“善”结合在了一起，是说，降伏自心恶念，并利益其他众生，这就称为慈善之业。

藏文颂词中“善法”的含义比较明显，而汉文颂词中没提到“法”字，但“善”应该就是善法之意。麦彭仁波切的《中论释》里专门解释了法的含义。法有三种含义：一、受持自己的法相，比如，火有热性的法相；二、依靠法可以从恶趣中出离；三、依靠法可以出脱于六道轮回，从而获得解脱涅槃。

行持这些善法会有什么果报呢？“二世果报种”，会在自相续中种下善妙的种子，当种子因缘成熟时，就

会成熟二世果报——今生自己的一切都会圆满，内心会获得自在；来世能够往生清净刹土。

如果反其道而行之，即三门趋入恶行、没有利益众生、以自私自利的心损害众生，这就是三个善法的违品——非法。

◎ 为何行善会得善果

有人可能会想，为什么断除三门恶行、发菩提心、行持善法会有乐果，而杀害众生不得乐果呢？

答曰：因为前者是得乐果之不共因的缘故，犹如由稻谷种子只能产生稻谷苗芽一样。名言中诸法都有自己特定的法相，比如，名言中水的法相永远是湿性，不可能时而变成干性，时而变成其他性；火的法相永远是热性，离开热性的火绝对不会有，这是名言的自然法则。同样，做善事永远具有让众生获得安乐的本性，而杀害

众生永远无法得到乐果，也是一种自然法则。

如果你能把火是热性的原因讲出来，我们就告诉你善法永远得乐、恶法永远得苦的原因，但不可能说出原因，只能说这是自然规律。既然如此，我们同样可以说，行善得乐、行恶得苦也是自然规律。事实上，只有佛陀才能把其中的原理讲出来，除此之外，谁也说不清楚。

◎ 对于本颂位置的分析

关于本颂的位置，《中论》各译本、注疏中有所不同。在藏文各版本中，比如麦彭仁波切的《中论释》、宗喀巴大师的《理证海》、全知果仁巴的《正见之光》、僧成论师的《中论注疏》中，此颂都是本品的第一个颂词。在鸠摩罗什大师翻译《中论》和青目论师的《中论》讲义——《青目释》里，此颂也放在开头。而有些印度论师的讲义却把这一颂放在本品第十颂的后面，比

如，《显句论》就把此颂放在本品第十颂的位置；清辩论师的《般若灯论》虽然在长行文里讲了这一颂的内容，但也把它放在第十颂的后面。

关于这个问题，我也想不出原因。鸠摩罗什大师、藏地译师都是依靠梵文版《中论》翻译的，他们都把此颂放在开头，而真正解释龙猛菩萨究竟密意的月称论师和清辩论师却都把本颂放在了第十颂的后面。感觉好像也不是版本不同所致，因为其他地方都基本相同。

在研究经论的过程中，有时会出现这种情况。实在得不出结论时，只能说圣者们这样阐述是因为有必要吧。大家也可以思考一下这个问题。

◎ 在比较中加深理解

这次我宣讲《中论》不是特别快，所以参阅的注疏比较多，课上有时会阐述宗喀巴大师、果仁巴大师、月

称论师等很多论师的观点。希望以后整理《中论》讲记的人，能把我说的各注疏的不同之处都记录下来。大家以后学的时候，能否具足这么多资料也不好说，因为藏传佛教的很多《中论》注疏以及《显句论》现在还没有汉文译本，大家想要参考比较困难。

当然，有时我参考得也不是很细，尤其身体特别不好时，备课确实会受影响，那时心里想的只是不断传承、不要停课、尽量坚持而已，除了正常解释以外，也讲不出什么，但有些时候，自己确实翻阅了一些注疏，所以你们整理时，把这些记录下来还是有必要的。

有的道友经常凭自己的喜好进行取舍，比如自己不喜欢辩论，整理时就会把辩论方面的内容全部删掉。以前堪布根霍仁波切就特别不喜欢辩论，他的讲义里基本没有辩论方面的内容，他讲麦彭仁波切的《澄清宝珠论》时，里面辩论方面的内容基本都没有宣讲，只在字面上做了一个简单解释。

有些人不喜欢辩论，不愿了解各宗派、各论师的观点，但有智慧、爱思考的人一般都很喜欢，尤其当他一个问题百思不得其解时，若看到某位大德也持这种观点并讲明了原因，便会豁然开朗，深得法味。

希望道友们不要把各派观点全部抛诸脑后，这种态度并不好。当然，整天耽执在字面上，一直研究这个宗派说什么，那个宗派说什么，丝毫不把所学与自相续结合，也不合理。学习中观应该行持中道，不能堕入两边。

丑二（宣说二种业）：

大圣说二业，思与从思生。

是业别相中，种种分别说。

大圣者佛陀说业有两种：思业和思生业。这些业的差别之相，在其他经论中又有种种分别之说。

趋入真如法性的大圣者——圆满正等觉释迦牟尼佛，将业归纳为两种——思业与思生业。

我们学《俱舍论》时讲过什么是思业和思所作业。思业³²⁵，是指与意识相应并能起动对境身语现行的心所，因此属于意业；思生业也叫思所作业，是指身业和语业，之所以叫思生业，是因为它们皆由思维所引发。

“是业别相中，种种分别说”，关于业的类别、法相、业与业之间的关系等问题，在其他有关经论，比如《俱舍论》《百业经》《三世因果差别经》当中有明确宣说，大家可以参阅。后面也会进行详述。

³²⁵ 比如内心生起信心，信心与自己的意识相应，我对上师三宝作供养、布施等善业，这些实际上是自己的心相续在起根本作用。——《俱舍论讲解》

第 55 课

今天继续宣讲第十七品《观业品》。科判“业之安立”分四：一、宣说善业；二、宣说二种业；三、宣说三种业；四、宣说七种业。上节课已经讲完了前两个问题，下面开始讲第三个问题“宣说三种业”。

丑三（宣说三种业）：

由于众生根基不同，佛在有些经典中也宣讲过三种业，如颂云：

佛所说思者，所谓意业是。

所从思生者，即是身口业。

佛陀所说的思业就是意业，思生业即是身业和口业。

前面讲了两种业³²⁶——思业和思生业（即思所作业），若把思生业中的身业和语业分开，再加上思业，就是此处所说的三种业——身业、语业和意业。

◎ 何为思业和思生业

思业就是意业，即身口意业当中的意业，是造作善恶业的发心或动机。《俱舍论释》云：“思业是指与意识相应并能起动对境身语现行的心所，因此属于意业。”只要《俱舍论》第四品学得比较好，对于业的种种差别和成熟道理应该都会明白。

思业虽然不以外在行为来表现，但透过外在行为有时也可以知道内心的状态。比如，我讲课之前会让大

³²⁶二种业：思业、思生业；三种业：意业、身业、语业；五种业：意业、身表业、身无表业、语表业、语无表业。

家缘一切众生发无上菩提心，这时很多道友都会双手合十，双目紧闭、表情虔诚，由此可以推知他们正在默默发愿：愿自己今天听法能利益一切众生，愿众生早日获得解脱……

大家不要把自己平时的起心动念视为很小的事，认为自己发一个菩提心或密宗清净心都是微小的善根，其实这些善根非常大。同样，也不要认为内心生起嗔恨、嫉妒、竞争等恶心没有什么罪过，随着心力的大小，其果报也不容小觑。

所谓思生业，也叫思已业，或思所作业，是指思心所带动而造作的身业和口业。

为何将身业和语业称为“思生业”或“思所作业”呢？本来身体和语言不是思的业，但身语发动的来源是思维，即它们的因是思索；如果没有通过思维，身体不可能做什么事，语言的业也不可能产生。所以，这是用因的名称来安立果。

思业（意业）和思生业（身业和口业）都可分为善业和不善业，比如，在听法之前大家发起了大乘菩提心，或者密宗殊胜的清净心，这是由心所造的意善业；对他人生起嫉妒心或害心是意恶业；念诵发心仪轨、《普贤行愿品》等是语善业；辱骂或诽谤他人是语恶业；手拿转经轮、为了听法从家里来到经堂等是身善业；杀害众生是身恶业。十善业和十不善业就是从身口意三业方面安立的。

总的来讲，思业建立在心上，主要指众生的意识，是最根本的，所以是因的业；身语二业由思业引发，所以是果的业。

◎ 行善时身语意应配合

希望道友们在身语意三方面都不要违背佛教教义，行持善法时身语意也要互相配合。

有些道友觉得心里观想很重要，对念诵丝毫不重视，其实这只是不明因果而已，如果真正懂得因果，就会知道，口里念诵有相当大的功德。正因如此，我们才会每天早上都要念诵《开显解脱道》。

有些道友则相反，只是口头上念“喇嘛钦，喇嘛钦……”，心里一点都没作意，也未思维人身难得、寿命无常等道理。这样念诵，虽然身语的善业肯定有，但功德并不大。《开显解脱道》的每一句都有极大加持力，如果能边念诵边以菩提心摄持，并随文作观，自相续将会获得非常大的功德。

《开显解脱道》与其他《前行引导文》不同，麦彭仁波切是以窍诀的方式作引导，我们念诵时应该猛力祈祷唯一怙主上师加持自己的相续早日生起人身难得、寿命无常、轮回痛苦等境界……这种殊胜加行需要身口意同时进行，才会获得最大利益。

◎ 修行好的诀窍

为什么有些人修行好呢？因为他们时时都能以正知正念摄持身语意三门，比如，每次念发心仪轨时，内心都能为了一切众生而真正发起菩提心；做每件事时，都能以菩提心或清净心摄持；每次回向念《普贤行愿品》时，内心都真正发愿将自己的所有善根回向给一切众生，愿所有众生速成无上菩提。而内心散乱的人，只能偶尔发一点菩提心或观想一下，很难做到每天、每次都这样作意行持。

修行好不好并非看你金刚跏趺坐坐得如何。很多人认为，一个人若能如如不动地闭目久坐，就说明修行很好，其实这只是一种形象。一个人修行的好坏，应该看他是否具足出离心、菩提心和无二慧，看他身口意每天能否如理作意、观想、行持善法。

如果会修行，做任何一件事都可以具足六波罗蜜多。以前我们讲过，从听闻一堂课的角度讲，六波罗蜜

多就可以全部具足。同样，做一件善法时，也可以同时具足身口意三善业。

丑四（宣说七种业）：

身业及口业，作与无作业，
如是四事中，亦善亦不善。
从用生福德，罪生亦如是，
及思为七法，能了诸业相。

藏文译本颂词：

身业及口业，律仪非律仪，
及其余无表，亦善亦不善。
从用生福德，罪生亦如是，
及思为七法，能了诸业相。

身有表业、语有表业、律仪无表业、非律仪无表业以及其他无表——从享用而产生的善中律仪无表业，以及从罪业而产生的不善中律仪无表业，再加上思业共有

七业，以此能了知一切业之别相。

七种业分别是什么呢？

◎ 身业及口业

“身业及口业”即身有表业和语有表业。所谓有表业，就是《俱舍论》所讲的有表色业，它是依靠有表色而造作的业，分为身语二种。

所谓有表色，是指通过语言和行为把心里的动机表达出来的色法。比如，一个人磕头的时候，通过他身体的各种行为，就知道他心里对善法有恭敬心，磕头时的身体形状是一种色法，这叫做身有表色；语有表色，是指通过一个人的语言表述，了知其内心动机的色法。

有表色可分为善有表色和恶有表色，比如，磕头、供佛等行为是身体的善有表色；持刀行凶、邪淫等行为是身体的恶有表色；念咒、诵经等是语言的善有表色；

说绮语、毁谤他人，或以嫉妒心说别人过失等是语言的恶有表色。

◎ 律仪、非律仪

“律仪非律仪”是指律仪和非律仪两种无表业。

按照有部宗的观点，依无表色而产生的业叫做无表业。所谓无表色，是指虽然表面看不出一个人内心的动机，但他内心当中有一种色法，这种色法叫做无表色；无表色有善无表色和不善无表色两种。

无表业分为律仪、非律仪及中律仪三种：

律仪，是指别解脱戒等戒律（别解脱戒是在有生之年当中断除恶行），它是一种善无表业。有部宗认为，比丘相续中的戒体是一种色法，但从表面看不出来。所以，是否有戒体不能从外表进行判断，穿着法衣的人不一定有戒体，而没穿法衣的人不一定无戒体。就像我昨天举的例

子，虽然那位修行人在文革期间穿着在家人的衣服，但其实他的三衣一直没有离过身。如果戒体是有表色，那领导立即就会发现他是个比丘，而事实并非如此。

非律仪³²⁷是指恶戒，它是一种不善无表业。比如，如果有人乃至有生之年都愿意当屠夫或妓女，按照有部宗的观点，这时他们的相续中已经有了一种具实有本体的不善色法。虽然外表看不出来，但其相续已经受持了不善的非律仪无表业。

◎ 善、不善中律仪

“及其余无表，亦善亦不善，从用生福德，罪生亦如是”，这四句宣说了善和不善两种中律仪无表业。

327 《俱舍论》恶戒则由行彼事，或由承诺而获得。若想：恶戒是从什么中获得的呢？以屠夫为例，如果最初就转生到屠夫种姓中，那么开始从事其杀业即获得恶戒。或者，最初未转生到其种姓中，到了对境主人面前以后便发誓说“我要以此维生”，如果生起颠倒意乐并真正着手做此事，则获得恶戒。

中律仪也称中戒³²⁸，是指除律仪和非律仪以外的其余无表业，它是一种暂时的无表业，分为善和不善两种，即从福德当中产生的中律仪和从罪业当中产生的中律仪。

比如，一个人供养僧众经堂，在经堂未毁之前，依经堂所造的善业，这位施主都能得到；如果有人向屠夫提供屠宰场，那么在屠宰场未毁之前，依屠宰场所造的一切恶业，提供者也会悉数得到；一个人从今天到明天之间发愿行持杀生等恶业，这些都是恶的中律仪无表业。

有时我在想，工人们虽然同样在劳作，但因为对境不同、发心不同，所得果报也会截然不同。比如，在我们学院干活的工人，每天都为僧众修经堂、修路或者修厕所。在三宝的加持下，有些工人还听了课，知道怎样发心。有个人就告诉我，他来学院两三个月了，一直

328 剩余无表则依 1. 田、2. 承诺、3. 恭敬而获得。除去戒与恶戒以外剩余的中戒无表色是由田中获得，诸如七种实生福；还有由承诺而获得，如发誓未顶礼佛就不用餐；由恭敬心中获得，诸如由猛烈发心而得。

没断过课。这样一来，他们做工的同时就积累了很大功德，这些都是善中律仪业，乃至学院经堂、公路等未毁坏之前，功德一直存在。而有些工人因为帮人修建屠宰场、监狱或养鱼场等，虽然他们不是特意造恶业，只是突然的缘起，但实际已经造了恶中律仪业，乃至这些建筑未毁之前，一直会给他们带来罪业。

以上说所的六种业，再加上思业，共为七种法。

◎ 依靠此七法，能知诸业相

总之，颂词所说的七种业是：身有表业、语有表业、律仪无表业、非律仪无表业、善的中律仪无表业、不善的中律仪无表业，以及思业。这七种业除了思业以外，其余六种都是思所作业（思生业）。

如果把身有表业和语有表业再从善业和不善业的角度分，就会多于七种，但果仁巴大师和其他很多论师

都没有这样分。

按照有部宗的观点，以这七法能了达所有的业相差别，换言之，所有的业相在七种业当中都可以包括。

◎ 依《俱舍论》可精通业等名言法

如果《俱舍论》学得好，对于以上所讲的名称概念就会非常清楚，否则很多问题可能都搞不懂，所以，学习《俱舍论》还是很重要的。人们经常讲，若想精通名言法，就要学习《俱舍论》；若想精通胜义法，就要学习《中论》。

我们刚刚学完《俱舍论》，大家如果有些地方忘记了，最好课后翻看一下。对于学过的道理，经常复习非常有必要，这样心相续才会被熏染得较稳固。如果学完之后再也不看了，可能几年之后就会忘得一干二净，这样非常可惜。

子二（对此断除常断之理）分二：一、对方发出常断之太过；二、对此回答而剖析。

丑一（对方发出常断之太过）：

此处的对方是谁呢？很多讲义说得都不明显。根据上下文推测，应该是指反对有实宗的个别宗派，但不是中观宗。印顺法师的《中观论颂讲记》中认为，这里的他宗应该是指有部宗的对方，他们破斥有部宗的观点。

他宗针对业产生果发出了常断之太过，以此引出经部的观点，之后有部驳斥经部并建立有部的观点，最后中观宗一并遮破经部和有部，这就是下面内容的整体脉络。

理清科判相当重要，尤其本品，科判分得比较细，如果没有抓住关键问题，闻思了半天，到底是谁的观点还不清楚，想通达恐怕很困难。希望大家在学习《中论》的时候，一定要把每品的科判理清楚。

对方认为：有部宗和经部宗业生果的观点不合理，已经具有了常断之过。

业住至受报，是业即为常，
若灭即无常，云何生果报？

如果业直至受报之前一直安住不变，就成了常有法；如果业的本性在第二刹那就已灭尽，则成了无常法。既然如此，业如何产生果报呢？

他宗提出：倘若众生所造之业在果报未成熟之前，能够一直安住，就如《百业经》所说：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟”，那么该业就成了恒常之法。如果业在产生之后的第二刹那便已灭尽，如同种子被烧焦一样，则已堕入了断灭的边。既然如此，业如何产生果报呢？

很多道友可能也会想，前面刚讲过什么是常，什么是断：产生之后一直不灭，叫做常有；之前存在，之

后不存在，叫做断灭。如果屠夫杀了一头牦牛，百年之后他才感受果报，在百年之间，此杀业丝毫无损地存在，那么此业不就成了常法了吗？如果杀业产生之后刹那灭尽，那后来的果报又是怎样产生的呢？如果能产生，不就有无因生的过失了吗？

对于对方的太过，我们该怎样回答呢？希望大家课后能好好思考一下，这是非常关键的问题。说业常有肯定不合理，因为常有是常派外道的说法；说业断灭也不合理，断灭派也是外道。作为佛教徒，必定要承认业因果存在，既然存在，那存在的方式是怎样的呢？

我们不仅要對业因果胜义中不存在之理生起定解，也要对它们在世俗中进行合理安立。不管是站在有部宗、经部宗还是中观宗的立场上，一定要有一个合理的理由说服自己和对方。不然，以后如果有人也像这样给我们发太过，回答不了也不合理。

《俱舍论》第四品和《中论》第十七品都讲了业因

果。《俱舍论》主要是讲名言中业因果如何安立，对业因果的分类、差别等介绍得比较清楚。本品主要讲了有部和经部安立业因果的依据，以及中观宗对他们观点所作的剖析。

业因果非常重要，学习本品可以进一步对业因果生起坚定的信心，大家应该把心思主要放在第十七品上。我讲《中论》的时候，每讲一品都觉得该品很重要，其实确实都重要，因为它们是从各个不同角度遮破我们的实执，所以掌握每一品都非常有必要！

第 56 课

在上节课当中，他宗发太过说：如果业的本体一直不间断地存在，就会有常有的过失；如果业产生之后灭尽，则会有断灭的过失，这样就与外道常派和断派无异了。

对于他宗所发的常断之太过，经部和有部分别站出来做回答并进行剖析。下面就讲这个问题。

丑二（对此回答而剖析）分二：一、说经部宗观点；二、说有部宗观点。

寅一（说经部宗观点）分三：一、以比喻说明；二、结合意义而宣说；三、确定业果。

麦彭仁波切的《中论释》认为，从本颂开始的五颂都是经部宗的观点。宗喀巴大师在《理证海》中说：

《中论》各大讲义并未明确说明此处是谁的观点，但从《俱舍论》第九品的内容看（我们只学了《俱舍论》前八品，第九品《无我品》没有学），这里应该是经部宗和克什米尔论师的观点。我翻阅《显句论》和《般若灯论》时也看到，里面对这几颂讲得都很略，藏文各大讲义也未明显说明此处是谁的观点。我们下面学的时候，按照麦彭仁波切和宗喀巴大师的观点，把整个科判安立为“说经部宗观点”。

首先讲“以比喻说明”，意思是，经部宗以种芽的比喻来说明自宗无有常断的过失。

卯一（以比喻说明）分二：一、宣说种芽之喻；二、远离常断之过。

辰一（宣说种芽之喻）：

如芽等相续，皆从种子生。

从是而生果，离种无相续。

如苗芽等的相续（“等”字包括了根、茎、叶、果），皆从种子当中产生，从该相续当中又产生了果实；如果离开种子，则不会有苗芽等相续，也不会有果实。

所谓相续，是指同一类法前后连续无间断，它既非常有，也非断灭，只要因缘具足，相续就像河流一样连续不断产生后后的果。

经部宗认为，青稞的种子、芽、根、茎、叶、果都是同一类别的相续。当因缘具足时，青稞种子就会产生青稞的苗芽等相续，并最终产生果实，即前前的法产生后后的法。这一连串的法形成了一个不共他法的青稞相续。

“离种无相续”，如果没有青稞种子，就不会有青稞的芽、根、茎等相续，最后也不会有青稞的穗和果实。

完好无损的种子，在因缘聚合后不能产生相续，乃至最后生果的理由根本找不到。《显句论》中也讲了这个道理：微小的种子因为具足俱生缘的缘故，可以无欺成熟广大的果。关于这一点，稍懂农业或植物学的人也很清楚，知道只要把未受损的种子埋在地里，当水、温度、阳光等因缘具足之后，种子就会自然发芽、生长直至结果。这是现量可见的事实，任何人也无法驳斥。因此，经部宗认为种芽喻是成立的。

经部宗为何在此讲种芽相续呢？他们是想以此喻说明，业果如同种芽一样，也是前后相续之法，故而远离了常断之过。为什么说远离了常断呢？下面分析这个问题。

辰二（远离常断之过）：

从种有相续，从相续有果。

先种后有果，不断亦不常。

从种子而有相续，从相续而有果实。因为先有种子后有果实，所以不断也不常。

从青稞种子产生了青稞的芽、茎等同类相续，此相续以接连不断的方式存在，最后从该相续又产生了果实；在此过程中，先有种子，后有果实。这可以说明种子不是常有，也非断灭。为什么呢？

因为，如果种子生果之后一直存在，就会有常有的过失；反之，如果种子灭尽之后其相续也随之而灭，后面不再生果，如同火熄灭了一般，就会有断灭的过失，但种子并不存在常断这两种情况。

首先，种子在产生后法的第二刹那就已灭尽，当果存在时，种子早已消失无余，因此，种子没有常有的过失。其次，虽然种子产生后法之后刹那灭尽，无有任何本体，但由它引发的同类相续却会不断延续下去，直至最后生果。人们都能现量见到，农民在春天播种，到了秋天果实就会无欺产生，不说理论学家，即使小学生也

知道这个道理，由此可知，种子没有断灭的过失。

总之，经部宗运用种芽喻来说明种芽之间的关系——既非常有，也非断灭。对于此喻，对方不得不承认。既然对方承认种芽没有常断之过，接下来经部宗就要结合意义，宣说业果如同种芽一样，也没有常断的过失。

卯二（结合意义而宣说）分二：一、宣说业果相续；二、远离常断之理。

辰一（宣说业果相续）：

如是从初心，心法相续生。

从是而有果，离心无相续。

与种芽喻的道理一样，从最初的心可以产生后后的心法相续，从此相续而产生果报；如果离开了最初的心，则不会有心法相续和最后的果报。

由前面的种芽喻，可知种芽等相续是存在的，这样的相续不断产生后后之果，因而不会有常或断的过失。

如同此喻一样，任何善恶的心相续，都是从心法等业中产生的，随后又从此等相续中产生了苦乐的果报。如果不存在心法之类的业，心相续及最后的善恶果也不可能产生，而成为必定无有之法。

比如，一个人发恶心杀害众生或者对三宝产生了邪见，这个恶心的业相当于种子，它产生的相续如同根、茎、叶般会一直不断蔓延，当因缘成熟时，他就会堕入地狱，感受烧热等苦果。而恶心相续及苦果都是由最初的恶心之业带来的；如果最初不生恶心，随后的心相续及最终的果报也不会有。

也可以用善心来比喻，《显句论》中也是从善恶两方面来宣讲。以发菩提心为例，如果一个人最初发了菩提心，由这一初心的业引发的心法相续，会令他的善业功德不断增上，最终成熟无量无边的善果。

《中观四百论》第五品颂云：“菩萨初发心，胜过大地上，一切众生类，转轮王福德。”此颂主要讲了一地菩萨的功德，意思是，一地是发胜义菩提心的开端，一地菩萨最初生起胜义菩提心的功德，远胜过三千大千世界所有众生获得转轮王的福德。月称论师的《中观四百论》注疏中也讲过这个道理。

我们现在还在资粮道，虽然只能发起世俗菩提心，但由世俗菩提心这一善业所引发的善心相续，也会不断蔓延增长，产生无量无边的功德并最终引导我们登地、成佛；如果离开了最初的世俗菩提心，就无法现前暂时及究竟的果报。

总而言之，由初发心等业产生了心法相续，有了心相续，就会产生果报。反之，离开了初发心等业，就不会有心法相续，也不会有最后的果。

辰二（远离常断之理）：

此处的推理与前面种芽的推理基本相同，只不过前面是从先有种子后有果的角度宣讲种芽为何远离常断，本颂是从先有业后有果的角度进行分析。

从心有相续，从相续有果。

先业后有果，不断亦不常。

从初心而有相续，从相续而有果。由于先有业后有果，所以不断也不常。

不管最初是恶心还是善心，都会产生同类心相续，并且相续无有间断，最终会无欺产生苦乐果。比如，一个人发起菩提心之后，菩提心便会产生一种善心相续，此相续一定会无欺生果。在此过程中，先有业后有果，即先有菩提心这一善业，后有安乐之果，所以业果既非断灭，也非恒常。

之所以说业远离了常断，是因为，如果最初发的菩提心直至成佛之间一直丝毫未损地存在，就会有常有的

过失；如果菩提心生而即灭，灭后并未产生同类相续及佛果，就会有断灭的过失，然而两种情况都不成立。发心之后，菩提心的本体便已灭尽，只是相续一直不断产生，因此没有常的过失；发了菩提心之后，相续及果报都会无欺现前，故而没有断灭的过失。

◎ 名言中应合理安立业因果

虽然在胜义当中，因果在内的万法都不存在，但作为佛教徒，在世俗当中一定要承认因果不虚。对于昨天他宗所发的业果常断之太过，大家可能觉得很难回答，现在按照经部宗的观点，已经做了很好的解答，表面看来也很有说服力。

如果以后有人再说做善事没用，我们就可以反问对方：如果认为善有善报不成立，那种子生苗芽的现象该如何解释呢？

要想真正懂得佛法的道理，闻思是必不可少的，否则很可能会对“善有善报，恶有恶报”“三世因果”等道理产生怀疑。但这种怀疑只是一种邪见而已，因为凡夫人想以自己粗浅的智慧否认因果根本不可能。

◎ 闻思的“潜移默化”之力

在闻思的过程中，有些人觉得虽然自己闻思了半天，但所闻之法对自心好像并没带来什么好处。其实，闻思的利益并非短时间就能很明显地看出来，也不像打开天眼那样瞬间可以感受到，但闻思之后，世出世间的正见就会逐渐培养起来，各种邪见也会慢慢灭除，最终，自相续一定会获得极大利益。

有的初学者说：“我已经听了半个月法了，但自相续好像没什么改变，我是不是需要到山里闭关啊？”实际上，如果你去闭关，可能更不会得到什么利益。法王如意宝生前特别反对年轻人闭关盲修的原因也在于此。

我希望年轻人一开始不要把心思全部放在闭关、修明点上，这样很容易产生一些不良后果。开始应该把所有精力放在闻思上，其中的好处到了晚年才会明白。

当年我如果没在闻思上下功夫，前途变成什么样也不知道。我们刚来学院时，也特别想修一些大圆满法，觉得成就很简单，自己应该依靠一些简单修法获得成就而度过此生。如今回想起来，如果当时上师没有教导我们，自己现在恐怕也会变成有些人那样，相续当中积聚了很多邪见。而经过多年闻思，通过一些了知或不了知的途径，自相续所有的邪知邪见已被摧毁无余。

卯三（确定业果）：

能成福业者，是十白业道。

二世五欲乐，即是白业报。

能成熟福德的业是十种白业道。今生来世的五种欲妙之乐即是修持白业的果报。

关于业的差别和种类，佛在很多经中都宣说过，这里主要宣说十种善业。

归纳起来，所有善业（自性业）可分为十种白业，即我们所说的十善业。它是修福德正法的方便，包括身体的三种善业：不杀、不盗、不淫；语言的四种善业：断除妄语、绮语、粗语、离间语；意的三种善业：断除害心、贪心，生起正见。颂词只讲了善业，并未宣讲恶业，但可以间接推出，造作非法的果报，是与修持善法完全相对立的。

有些经中讲，十善业有两种：一般的善业和殊胜的善业。不杀生、不说妄语、不生邪见等叫做一般的善业。不但不杀生，还通过放生来利益众生；不但不说妄语，且以真实语来弘扬佛法；不但不生邪见，且以正见抉择佛法的甚深道理；不但自己行持善法，还广泛弘扬教法……这些叫做殊胜的善业。

关于善法的含义，麦彭仁波切的《中论释》中做了

三种解释：一、正在造作的善业称为善业的正行或者白业，该善业圆满之后即称为善法；二、本品第一个颂词所讲的律仪、饶益、慈悲之心三者，可以称为善法；三、善法也可以指一般的共同善行。

有些讲义为了说明除了十种善业以外，调伏自心、利益众生、慈悲心这些也都名为善法，故把本品的第一颂“人能降伏心，利益于众生，是名为慈善，二世果报种”放在了本颂的后面。从颂词的整体顺序来讲，把这一颂放到这里没有什么不合理，但青目论师、宗喀巴大师、鸠摩罗什大师等多数大德都把该颂放在了本品的开头。既然我们学的是鸠摩罗什大师的译本，我想还是遵照大师原文的次序比较好。

◎ 行持善业之果报

“二世五欲乐，即是白业报”，今生来世获得的色声香味等世间五种欲妙的安乐，即是修持这十种白业的

果报。也就是说，如果行持十善业，在二世当中就能获得五种欲乐，因为这些是造白业的果报。

比如，一个人今生守持十善业，彻底断除了杀盗淫妄等恶业，一直处于一种善心状态，那么以此善业的力量，不仅他今生当中人格得以健全，道德变得高尚，感召许多悦意果报，来世也能享用人天善趣的五欲快乐。这些善业绝不会虚耗，一定会成熟善妙之果，因为这是一种自然规律。

关于业的受报方式，《俱舍论》中有详细阐述：业有定、不定两种。定业有即生受报的顺现法受业、来世受报的顺次生受业、来世之后受报的顺后生受业，而不定业何时受报则不一定，并且有对治就能遣除。

第 57 课

上节课以五个颂词宣说了经部宗的观点。经部认为：种芽之间是一种相续而生的关系，因而远离了常和断，业果之间也是这样相续而生，因此，没有他宗所说的常断之过。

下面有部宗站出来驳斥经部这一观点。按照一般规律，经部的观点能破有部的观点；唯识的观点能破经部的观点；中观的观点能破唯识的观点。正如《入行论·智慧品》云：“瑜伽世间破，平凡世间者。复因慧差别，层层更超胜。”而有部论师对经部观点进行驳斥的情况非常少见，但在特殊情况下也会有，下面这一颂就比较明显。

寅二（说有部宗观点）分二：一、对经部观点进行
 破斥；二、承许不失坏法远离常断过患。

卯一（对经部观点进行破斥）：

若如汝分别，其过则甚多。

是故汝所说，于义则不然。

如果像你们所分别的那样，则有很多过失，所以你们
 的观点与真实道理不符。

有部宗驳曰：如果像你们经部宗所认为的，业果
 是一种相续，如同种芽相续一样，将不可避免会有无量
 无边的过失。（藏文颂词和《中论释》中说，这样分别有极大和众
 多的过患，有“多”和“大”两层含义。）所以，你们所说的道
 理不符合实际，于意义上不合理。

会有什么过失呢？龙猛菩萨在本颂中没有宣说，
 但其他论典中做了解释。《显句论》、《般若灯论》和
 麦彭仁波切的《中论释》里做了基本相同的分析：

首先，如果经部宗承许因果如同芽种一样，以同类相续而存在，那么就像从稻种当中只会产生同类果——稻子，而不会产生异类果——青稞一样，一个人的相续当中只能存在一种心法了。比如，如果一个人最初发了一个善心，之后此善心就会连续不断地产生善心相续，直至最后成熟善果。期间由于善心相续一直不断，无记心或恶心就无法生起。同样，如果最初生起了嗔心，由于嗔心相续没有间断或转变的机会，无记心和贪心等也无法生起；如果认为能生起，那嗔心和贪心等就成了一个相续，但这显然不合理。如果认为相续可以间断，就会有相续不存在的过失，但这与对方所许相违。

其次，如果业因果是以同类相续而存在，那么一个有情在六道中将不会再有升堕的变化。为什么呢？因为六道众生具有不同类别的相续，如果各自都像青稞种子产生青稞的芽、茎、果等一样，只能产生同类的法，那么人的分别念永远只能产生人的心相续及果报，而不应产生天人、饿鬼等其他众生的心相续及果报。如果认为

人的相续可以产生旁生等其他众生的相续，就会有人的相续因中断而不存在的过失，或者六道众生成为同类相续的过失。

总之，如果承许相续是业果成立之因，将会有千千万万种过失。虽然经部宗试图用相续来建立因果观点而说明自宗无有常断之过，但实际他们无法自圆其说。

卯二（承许不失坏法远离常断过患）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

有部宗遮破经部的观点之后，开始宣讲自宗的不失坏法。

辰一（略说）：

今当复更说，顺业果报义。

诸佛辟支佛，贤圣所称叹。

现在应当由我们来进一步宣说真正顺应业成熟而感果报的意义，这才是诸佛、辟支佛等贤圣所称叹的道理。

有部宗认为：依靠不失坏法，业果就能合理安立而避免堕入常断二边。不失坏法并非世俗人的臆造，而是诸佛、辟支佛（即缘觉，藏文译本中还讲了声闻），以及历代高僧大德和祖师所异口同声称叹的，并且，佛陀在小乘有部相关经典中也对此讲得非常清楚。

在清辩论师的《般若灯论》当中，本颂并非龙猛菩萨的原颂，而是释文中引用《阿含经》的一个偈颂：“诸佛及缘觉，声闻等所说，一切诸圣众，所共分别者。”但《显句论》《青目释》，以及全知麦彭仁波切、果仁巴大师、宗喀巴大师的注疏当中，都认为本颂是《中论》的颂词。

我个人认为，这一颂应该是《中论》的颂词，龙猛菩萨可能像前面写颂词“佛能灭有无，如化迦旃延”

时摘录《化迦旃延经》的教证一样，此处也是把《阿含经》的教证引用在颂词当中。之所以引用，是因为《阿含经》的教证对于声闻缘觉具有较强的说服力。

辰二（广说）分二：一、以比喻说明不失坏法；二、抉择不失坏法的自性。

下面，有部宗用了一个债券的比喻来说明什么是不失坏法。

巳一（以比喻说明不失坏法）：

不失法如券，业如负财物。

不失坏法就像借贷所用的债券，业则如所欠的债务。

有部宗认为：业之所以像《百业经》³²⁹里所说的那

329 《百业经》云：“众生之诸业，百劫不毁灭。”

样，历经百劫亦不毁灭，是因为有一种不失坏法。善逝佛陀及其眷属曾说过：所谓“不失坏业”是指所作的作业虽然已经消失，但在作者的相续中却产生了“不失坏法”，它是一种不相应行，依靠不失坏法，就保证了感果。

什么是不相应行呢？《俱舍论》云：不相应行不是色法，也不是心法，它是一种实有法，也是一种有为法。它是五蕴中的行蕴，分为心相应行和心不相应行两种，其中心相应行³³⁰是指二十种、三十多种或者五十一种心所；关于心不相应行³³¹，《俱舍论》中大概分了十四种³³²，无著菩萨的《大乘阿毗达摩》当中分为二十四种³³³，而

330 心相应行：指一切之心所法。心所法与心王同时起作用，故称心（王）相应；以其系有为法，故称行。

331 心不相应行：依小乘说一切有部之义，在色、心及心所之外，另有与心不相应之实法，其体系有为法，又为五蕴中之行蕴所摄，故称心不相应行。经部、唯识等则主张不相应行乃于色心之分位所假立者，并非实法。

332 小乘俱舍家举出得、非得、同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身等十四种不相应行法。

333 大乘唯识家中，瑜伽师地论卷三举出得、无想定、灭尽定、无想异熟、命根、众同分、生、老、住、无常、名身、句身、文身、异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合及不和合等二十四种不相应行法。

不失坏法是安立在二十四种不相应行里的一种实法。

为了说明什么是不失坏法，有部宗运用了一个比喻：不失坏法就如同债券（借条），业则如同所欠的财物，业力成熟就如同收回欠款。比如，一个人把钱借给别人时，虽然钱财在他的身上消失了，但对方会给他打一张借条，以后他凭此借条，就可以收回对方借的钱款以及利息。

同理，一个人造了善恶业之后，虽然业的本体当下就毁灭了，但毁灭的同时在他的相续中会产生一种不失坏法。如果没有对治，善恶业还会依此不断增长，增长率如同利息一样。因为不失坏法存在，所以善恶业并不会消失，纵然过了几百劫，当因缘成熟时，原来所造的供佛等善业或杀生等恶业也会无欺感果，并且如同利息一样，还会出现增上果和士用果。

当财物归还之后，残存的字据无论是否存在都无所谓，凭它不可能再一次收回什么财物。同样，异熟果

一旦成熟，不失坏法无论是否存在都毫无用武之地，绝不可能使异熟果再次成熟。

总之，因为业如同所欠的债款，产生之后立刻消失的缘故，所以不是恒常；而以如同债券的不失坏法，总有一天会将业果连本带利一并收回的缘故，所以不是断灭。

◎ 有部经部安立业果的方法并不究竟

虽然按照有部不失坏法的观点分析业果也未尝不可，但若以中观究竟的观点来看，实有的不失坏法在名言中不可能成立，它只是一种缘起显现而已。同样，经部所许的相续想真正成立也非常困难，因为若仔细观察种芽之间的关系，就会知道，相续只是一种总相概念而已，并不真实存在。

事实上，以中观缘起理来安立业果才是最合理的，

即在名言当中，业果虽无自性，但由于因果缘起不虚的缘故，所作之业一定会成熟。

已二（抉择不失坏法的自性）分五：一、不失坏法的本体与分类；二、如何断除不失坏法；三、如何生起不失坏法；四、如何灭尽不失坏法；五、归纳分类。

午一（不失坏法的本体与分类）：

此性则无记，分别有四种。

不失坏法的本性是无记法，分别来说则有四种。

“此性则无记”意思是，不失坏法的本性既非善法，也非恶法，而是一种无记法。为什么呢？

因为在断除恶业者与中断善根者两种相续当中都存在的缘故。如果不失坏法的本性是恶，那断除诸恶业之后，相续中就不应该再有不失坏法，然而即使断除了诸恶业，也不能断除不失坏法。比如，阿罗汉虽然断除

了凡夫之业，但在他们身上却能看到凡夫之业的功效，像目犍连尊者虽已获得了阿罗汉果，但最后仍被外道打得粉身碎骨。这说明阿罗汉的业力虽已断完，但习气、功效却以一种不失坏法的方式存在。反之，如果不失坏法的本性是善，那么在生邪见或中断善根者的相续中就不应该有不失坏法，然而他们的相续中也有。

“分别有四种”，有部宗认为，不失坏法分别有四种：欲界、色界、无色界三种有漏的不失坏法，以及超越三界的一种无漏³³⁴的不失坏法。在圣者的相续当中，有些不失坏法是无漏的。

“有漏与无漏”是从界的角度划分，从不失坏法自本体的角度讲，它是无记法。所以，不失坏法既不是有漏业，也不是无漏业，但总的来说，它还是属于有漏的范畴，因为是所断的缘故。

334 漏，乃流失、漏泄之意；为烦恼之异名。人类由于烦恼所产生之过失、苦果，使人在迷妄的世界中流转不停，难以脱离生死苦海，故称为有漏；若达到断灭烦恼之境界，则称为无漏。在四圣谛中，苦谛、集谛属于迷妄之果与因，为有漏法；灭谛、道谛则为觉悟之果与因，为无漏法。

关于这个问题有不同的说法，一种说法认为，不失坏法是从属于寂灭道的所断，超离三界者能断除它。但这可能只是一种说法，否则，刚才所说的阿罗汉虽已超越了三界，但有部宗也承认其相续中有一种不失坏法。另一种说法是，不失坏法虽然不是无漏的所断，但却必须存在。

第 58 课

第十七品《观业品》主要抉择业无自性。有实宗认为业实有，并对业的依处做了种种安立：经部把心相续作为业的所依，有部宗将不失坏法作为业的所依，唯识宗则把阿赖耶作为业的依处。

前面经部宗提出“业果是依靠相续而存在”，有部认为此说法不合理，因为不同界众生的相续不同、善恶因果的自体也不同，如果业果依心相续而存在，就会有相续间断等众多和重大的过失。

有部认为，业因果之所以成立，是因为存在一种不失坏法，在不失坏法的本体上业果才得以建立。（在本品中，有部对于不失坏法的本体、分类、何时产生、何时灭尽等道理

做了详述。))

◎ 有部、唯识业所依之相似性

在本品中，龙猛菩萨并未宣讲唯识宗的观点，其实在业所依方面，唯识所许的阿赖耶与有部所许的不失坏法具有一定的相似性。

唯识宗认为：善恶业种子都熏在阿赖耶上，因缘和合时各自的果便会现前。就像秋天的时候，种子会随风飘落地上，虽然这些微小种子当时不易被察觉，但是到了春天，它们依水分等因缘就会慢慢成熟、结果。

印顺法师的《中观论颂讲记》中说：“唯识家的阿赖耶，与正量部所说的不失法，确有他的共同性；不过唯识学说得严密些罢了。”印顺法师还讲了陈真谛等译师的说法：“阿赖耶的异名叫阿陀那，陈真谛三藏译为无没，无没不就是不失的意思吗！就是玄奘译阿赖耶名

藏，藏的作用不也就是受持不失吗？赖耶在三性中，是无覆无记的。”这样解释也比较合理。阿赖耶或不失坏法都是各派安立的不同说法而已。

我们现在正在宣讲有部宗的观点，上节课讲了“不失坏法的本体与分类”，下面宣讲“如何断除不失坏法”。

午二（如何断除不失坏法）分二：一、不失坏法属于修断；二、否则有重大过失。

未一（不失坏法属于修断）：

见谛所不断，但思维所断。

以是不失法，诸业有果报。

不失坏法不是见道所断，而是修道所断，因为有不失坏法的缘故，圣者才会感受宿业的果报。

颂词中的“思维所断”即修道所断，鸠摩罗什大师

的翻译与现在的说法有点不同。玄奘大师翻译的《俱舍论》有时也说“思断”，可能古人是把“思”和“修”结合起来讲。

有部宗认为：不失坏法并非见道所断（见断），如果是见断，那凡夫获得圣果（即预流果、一来果、不还果、阿罗汉果）之后，其相续中的不失坏法就应该断除，不应再感受以前的凡夫之业，这样“一返”“七返”³³⁵等也无法安立。而事实并非如此，虽然见道时业已灭尽（小乘见道是指获得预流果），但由业所生的不失坏法之相续却不会毁灭。根据佛经记载，获得见道乃至阿罗汉果的圣者仍要感受往昔所造的恶业。因此，不失坏法并非见道所断，而是修道所断。

何为修道所断呢？按照《俱舍论》的观点，修断共

335 《俱舍论释》云：“预流极七返是指什么呢？指的是住预流果者以前丝毫也未灭除修断，这样一来，最久需要投生七次，因而称为极七返。‘七返’的意思是指在天界或人间中转生七次。”“一生一间一来指的是什么呢？住一来果者如果灭尽了欲界的七品或八品修断过患，则离获得阿罗汉果还有一生，为此称为一生，与获得不来果之间尚有一品烦恼相隔，因而称为一间一来。”

《增一阿含经》卷第二十云：“三结使尽，成须陀洹。不退转法，必至涅槃，极迟至七七七生。若求方便勇猛意者。家家、一种便成道迹。”

分九地，每一地各有九品³³⁶，这些所断从见道至阿罗汉果之间次第断除。也就是说，从预流果、一来果、不来果到阿罗汉果之间，当获得后后果位时，前面诸品的不失坏法即可断除。

未二（否则有重大过失）：

若见谛所断，而业至相似。

则得破业等，如是之过咎。

藏文译本颂词：

因见断故断，业灭彼亦灭。

则得破业等，如是之过咎。

如果因断除了见道所断就能将不失坏法断除，那业灭了它也灭了，如是则有破坏业果等过失。

336 从修断来讲，欲界为一地，再加上四无色界、四禅，即为三界九地，每一地分上中下三品，每一品根据行相不同又分上、中、下，因此九地可以再乘以九，共有九九八十一品。

◎ 承许见断有重大过失

有部认为：一个人获得圣果之后，其相续中的不失坏法虽然早晚会灭，但它要在提供完该受的业果之后才会灭。就像很多人临终之前一定要给后人立下遗嘱，立完之后才肯撒手而去一样。因此，不仅凡夫人，即使圣者也不离业果的束缚。

比如，佛经中记载，目犍连在获得阿罗汉果之后，因为宿业而被外道殴打致死；革究阿罗汉因为前世饿死了自己的母亲，后来即使证得了圣果，也要感受种种痛苦乃至被饿死的果报。（阿罗汉不会真正觉得痛苦，只是仍有一些感受。）

如果承许不失坏法是见断，那么当见谛时，由于业全部断尽的缘故（声闻乘共许获得阿罗汉果时业会断尽），由业所生的不失坏法也会随之灭尽。这样圣者就不必感受果报了，如此一来，就会有“破业”等过失。（“破业”，即因果不虚之理已被毁坏。）如果承许圣者仍要感受果报，就

会有圣者没有造该业却要承受该业果的过失。

也就是说，如果承认不失坏法是见断，于见道者而言，就会有已造之业失毁、未造之业接受的过失。这样一来，就会有因果失坏、因果错乱等种种过咎。

因此有部宗认为：不失坏法并非见断，而是修断，即得一来果时，预流果的不失坏法灭尽；得不来果时，一来果的不失坏法灭尽；得阿罗汉果时，不来果的不失坏法灭尽³³⁷。

◎ 大小乘对业果的不同承许

小乘宗认为业果真实存在，故而依靠相续或不失坏法可以通于一切凡圣。因此，目犍连等阿罗汉也要感

337 四沙门果者：预流果、一来果、不还果、阿罗汉果。此四各以二法为性。一、无为；二、有为。无为果者谓预流果，以三界见所断择灭为性；一来果以三界见所断；及欲界修所断前六品择灭为性；不还果以三界见所断，及欲界修所断择灭为性；阿罗汉果以三界见修所断择灭为性。——《大毗婆沙论》一百四十一卷十二页。

受前世的报应，佛陀也要受头痛、金枪马麦³³⁸等业报。

而按照大乘的观点，业果无有自性，只是自心的一种显现，由于阿罗汉虽然断尽了烦恼障，但所知障依然存在；登地菩萨虽然断尽了遍计障碍，但俱生障碍依然存在，由于他们心相续中还有一些细微障碍，所以在名言中还会有业果显现，感受一些果报也是合理的。而佛陀已经断尽了所有的烦恼障和所知障，连最细微的习气也已断尽无余，故而不可能再感受任何业果。佛陀显现受报只是在众生面前示现因果不虚而已。

338 金枪之报：《佛说兴起行经卷上》记载：佛成佛后示现受到金枪刺足之报。金枪实是木枪，即木片也。“佛在罗阅只城乞食。有破刚木者。有木片长尺二逆在一边。当佛而立。佛跃虚空。木枪逐之。随佛上下。地水火风不能阻碍。佛旋返入僧房。展足受刺。木枪足跌上下入彻。过入地时。地六反震动。佛说因缘。昔为船主。因海水至。另一船主与之争船。佛船主以矛刺伤其足。命终。佛船主以杀人故。备受三途苦报。至成佛时。犹受余报木枪之害。”

马麦之报。见《中本起经卷下》：“时佛在舍卫国受婆罗门阿耆达请。三月安居。阿耆达为魔所迷。忘却供养。弟子乞食。亦无所得。乃有马师减马食之麦以供世尊。三月既满。往辞阿耆达。阿耆达悲怖交至。礼佛忏悔。留佛七日。备具供养。佛说因缘。昔维卫佛成佛之后返国。王及臣民广设供养。时有梵志谤曰。此人应食马麦。何供养为。以此口过历劫受苦。”

◎ 谨慎取舍因果

大家在因果取舍方面一定要注意，就连得果的圣者都要感受果报，更何况我们没有什么境界的凡夫呢？自认为不受报，只是因为具有增上慢，非常愚痴罢了。

有些修行人自以为证悟了空性，超越了因果报应，于是肆无忌惮地喝酒、抽烟，做出很多不如法之事，而对于善法却置若罔闻，认为一切都无来无去、不善不恶，无需任何取舍……虽然他们口气非常大，但相续中到底有没有把所有感受化为智慧的境界却很难说。如果生病的时候一点也不疼痛；几天不吃不喝也不饥渴，说明可能真的有了一点点境界。但如果与凡夫人一样，遇到不顺心的事也会心烦意乱，遇到痛苦也无法转为道用，还吹嘘自己超越了因果，则叫自欺欺人。

以前学院有个别人，稍微接触了一些大圆满或大中观不来不去的道理，便自认为已经证悟了，觉得以后不会再感受业果了。实际上，声闻圣者、得地菩萨的境

界何等超胜，大家学了《入中论》之后都会知道，即使达到这种境界仍要受报，更何况我们现在呢？人最好不要自己骗自己，别人欺骗你，你可以自我保护，但如果自己骗自己，就没有什么人能救护你了。

大家应该详详细细地观察自相续，在因果方面一定要谨小慎微，不要造作任何恶业，尽力行持各种善法。

午三（如何生起不失坏法）分二：一、投生时生起不失坏法之理；二、现世受报时生起不失坏法之理。

未一（投生时生起不失坏法之理）：

一切诸行业，相似不相似，
一界初受身，尔时报独生。

藏文译本颂词：

一切诸行业，相似不相似，
一界初受身，尔时法独生。

一切诸业有相似与不相似两种，它们都会产生相应的不失坏法，当有情于某一界最初受生时，所有的不失坏法就会合成一个，其得绳先单独生起，并引生一个不失坏法。

业有相似业和不相似业两种。按照《显句论》的观点，所谓相似和不相似，一是从业的本体上分：善业和善业是相似业，善业和恶业是不相似业；二是从界方面分：转生到同一界的业是相似业，转生到不同界的业是不相似业，比如，一个众生原来在欲界，现在仍转生到欲界，此两种业即是相似业；一个众生原来在欲界，现在转生到色界，此两种业即是不相似业。

◎ 投生时，不失坏法不失之理

有部宗认为：众生相续中有很多业，这些业都是依靠不失坏法而存在。有情命终时，相续中善业、恶业、花业等诸业所产生的不失坏法，最后会变成一个得绳，

此得绳首先单独生起，之后引生一个不失坏法（此处的得绳，有部认为是指有情相续与所得法之间的一种实有法。我们学《俱舍论》时专门讲过得绳，它是二十四种不相应行³³⁹里的一种）。这时所有的业都会在该不失坏法上具足，并与之一体。由此，他将来无论转生哪一界，业都不会失毁，因缘具足时就会感果。

比如，一个人在人间造了善业、恶业及花业等很多业，善业中又有讲法、念咒等诸业，由此产生了很多不失坏法，这时所有不失坏法是分开具足的。当他离开人间转生天界时，所有不失坏法就会变成一个得绳首先单独生起，之后引生一个新的不失坏法，此时所有的业都会在这个不失坏法上具足。就像前面所说的，在一张借条上能把所有账目都算得清清楚楚一样。

339 所谓的不相应行，是指与心和心所不能相应产生。五蕴当中有一个行蕴，其中包括相应行和不相应行两种，相应行就是指心所，而不相应行则是指与心和心所根本不相应、自己独立的实有法。

不相应行有多少种呢？按照《小乘阿毗达磨》有部宗的观点，不相应行共有十四种，也即得绳、非得、同类、无想、二定（包括无想定和灭尽定）、命、法相（包括生、住、坏、灭）、名称、词句、文字。《大乘阿毗达磨》再加上十种不相应行——异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时间、方、数、和合性，大乘共承许二十四种不相应行。

此理也可以用银行卡来比喻，比如，一个人存入银行的所有钱都会被记在一张储蓄卡上，最后他手里只剩下这张卡，以后他即使去了外地也可以用该卡取钱。同样，我们临终时会把所有的业通过一个不失坏法的方式储存起来，来世因缘具足时，它们就会被提取出来。

有部这一观点貌似合理，但若以中观理分析则不能成立。如果一个人临命终时，善业和不善业的不失坏法化光融入了一个不失坏法的得绳，那它们之间是接触还是不接触呢？这样观察之后，想安立实有的不失坏法非常困难。同样，若以中观理详细观察经部观点，不要说业的前后相续不存在，就连种芽之间的关系在名言中也难以成立。

◎ 了解小乘观点之必要

虽然小乘安立因果的方法不能真正成立，但对于从小受到唯物论和无神论教育熏染、没有任何因果概

念的人来讲，若能具有小乘的因果见，其实也是可以的。有部和经部所说的造业感果之理具有一定说服力，并且有各种比喻，足以推翻世人的邪见。

所以，对于小乘的说法，我们也应该通达。希望大家看看自己能否运用有部或经部的观点，说服身边不信因果的人。

未二（现世受报时生起不失坏法之理）：

本科判的“生起”和前一科判的“生起”意思不同。此处是说，今生受报之后不失坏法不会毁灭，依然存在。刚才是说，一个人死亡时，即生中的诸多不失坏法会毁灭，之后生起一个新的得绳，即从一法变成了另一法。

如是二种业，现世受果报，
或言受报已，而业犹故在。

藏文译本颂词：

如是二种业，现世受果报，
或言受报已，而法犹故在。

这样的二种业在现世中感受果报，或者说感受完果报以后，不失坏法依然存在。

“二种业”指有漏业与无漏业，或者善业与恶业。

有部宗认为，一个人此生造作了有漏及无漏，或者善与不善的两种思业与思已业之后，相续中会生起与该业数量相同、异体的不失坏法。当他现世感受完果报以后，不失坏法依然存在。比如，一个人今生造了供僧或者毁谤、谩骂金刚上师、掠夺僧众食物等现世现报的业³⁴⁰之后，所作不管是善业还是恶业、有漏业还是无漏业，造了多少业，相续当中就会产生多少个不失坏法。现世感受完果报之后，他相续中的这些不失坏法依然

340 现世现报的业：《俱舍论》云：由田意殊胜，及定召异熟，得永离地业，定召现法果。”论中举出定召现世果报的三种情况：（1）对于殊胜的福田、功德田所作的业；（2）造业时发心非常猛厉；（3）指相似的现法报，当修道步步升进，欲得圣果之际，往昔的业会于此时纷纷现前果报。

存在。

为什么呢？因为让不失坏法毁灭只有两种情况：得圣果或者死亡，也就是说，在得圣果或死亡之前，不失坏法一直不会毁灭。

这些继续留存的不失坏法是否还能感果呢？不能，就如债务偿清之后残留的债券一样，虽然债券还在，但已不能使用了。不失坏法也是如此，感果以后虽然还在，但却不能再感果。如《般若灯论》云：“何故不失坏法与果已犹在而不更数数与果耶？谓已与果故，如已了之券，已还财讫纵有券在更不复得。不失法亦如是，已与果故更不数数得果。”

午四（如何灭尽不失坏法）：

若度果已灭，若死已而灭。

不失坏法或者在度果之后灭尽，或者在死亡之后

灭尽。

不失坏法在两种情况下会灭尽，一是度果，二是死亡。

“度果”即得果。“度果已灭”意即，度越下下果获得上上果时，原来下下果的不失坏法就会灭尽。比如，从预流果越到一来果时，原来预流果的不失坏法就会灭尽；从一来果越到不来果时，原先一来果的不失坏法就会灭尽；从来果获得阿罗汉果时，不来果的不失坏法就会灭尽。

所谓“死已而灭”，意即，众生今生造作了各种善恶业，由此产生了众多、复杂的不失坏法，这些不失坏法皆以异体的方式存在，当人命终时它们便会合成一体，灭尽后生起一个新的得绳，由此得绳而引生一个新的不失坏法。众生原来所造之业会在上面现得清清楚楚，丝毫不差。当然，在尚未产生得绳之前，原有的不失坏法不会彻底灭尽，否则，因果的所依便已不存在，这样就

与业无有差别了。

关于业是如何传到后世的，用传真的比喻也可以说明。发传真的时候，虽然纸在这边传真机上并未传过去，但纸上所有的文字，却会在对方接收的纸上一字不漏地显现出来。如果认为今世所造之业后世不能成立，那么这边发传真，那边纸上现出一模一样文字的现象也不合理了。如果承认因缘聚合时可以现出文字，那么因缘聚合时，新的不失坏法也应该可以产生。如果哪位道友觉得我的说法不合理，下课之后可以找我辩论啊。

（众笑）

对于业从今世传到后世的道理，很多人都难以理解。其实不要说因果，对于生活中的很多事，我们都很难理解。当然，如果不是某个领域的专家，都会有很多迷惑不解的问题。

午五（归纳分类）：

于是中分别，有漏及无漏。

如果对不失坏法再进行归纳分类，则可以分为有漏与无漏两种。

前面看待欲界、色界、无色界、无漏界的差别，把不失坏法分成四类。如果对不失坏法再归纳分类，则可分为有漏和无漏两种。圣者相续中的不失坏法，称为无漏的不失坏法；凡夫相续中的不失坏法，是有漏的不失坏法。

麦彭仁波切的《中论释》中认为，不失坏法的本性是无记，不属于有漏，也不属于无漏。所谓有漏和无漏，应该是从补特伽罗相续角度讲的。补特伽罗的相续有两种，一种是圣者，一种是凡夫。圣者相续中的不失坏法，叫做无漏的不失坏法；凡夫相续中的不失坏法，叫有漏的不失坏法。

以上宣讲了有部宗安立因果的方法。虽然有部认

为业果之间存在一种不失坏法，并对其做了种种安立，但实际上，这些观点并不合理。

下节课我们会宣讲中观宗业无自性的观点：详细观察时，诸法在业果两边都显现为因缘生，中间没有丝毫本体；虽然无本体，但在名言中因缘聚合时却会无欺显现，这是一种自然规律，如同火具有热性一样。

如果想明白今生造业，多年之后乃至来世感果的道理，用刚才传真的比喻也可以帮助理解。比如，我从中国往美国发传真，虽然中美之间隔着浩瀚的太平洋，彼此之间也有很长的时间差，但文字依然可以传过去，在美国可以一字不漏地接收到。

同样的道理，虽然某业是由我今生所造，但在几十年、几百世乃至无数劫之后，因缘具足时，该业果在我的相续中依然会成熟。所以，在名言中当因缘具足时，诸法即使不接触也可以显现。

第 59 课

今天继续学习第十七品《观业品》，昨天讲完了“承许不失坏法远离常断过患”中的广说部分，今天讲摄义。

辰三（摄义）：

这一颂是总结有部宗所承许的因果道理：

虽空亦不断，虽有而不常，
业果报不失，是名佛所说。

业虽然刹那灭尽本体为空，但依不失坏法却能感果，故而不断；业虽然依不失坏法而存在，但本身刹那

即灭，故而不常。业因果依靠不失坏法而建立，这就是佛陀所宣说的真理。

藏文译本把本颂前两句译为“空性与不断，存在及不常”，中间没用转折词连接，而用连接词“与”和“及”做连接。虽然汉藏版本的译法稍有不同，但都是对有部不失坏法的观点做最后总结。

◎ 业与不失坏法相关联而具有四种特征

麦彭仁波切的《中论释》分析说：有部认为，不失坏法不但将因果关系紧密相连，而且与我所空等道理也存在一定的联系。业与不失坏法相关联具有四种特征：

一、空性。所造之业在第二刹那不会安住，所以其本身的自性也不会安住，也即为空性。

二、不断。虽然业在第二刹那便会灭失，但是业的异熟——不失坏法却不会中断。

三、存在。虽然业不是像河流一般连续不断，而是在产生的第二刹那已经毁灭，但依靠不失坏法，六道众生的相续却可以合理存在，因此，森罗万象之三有轮回也可以理所当然地存在。（有部不承认经部所许的业果相续，但认为六道众生的相续可以合理存在。）

四、不常³⁴¹。虽然不失坏法在与业相应的异熟果成熟之间，能够始终安住，但却并非恒常之法。

总之，有部认为，业虽为空性，却不间断；虽然存在，却非恒常，这些都是依靠不失坏法才得以建立。换言之，业依靠不失坏法而远离了常断之过。这是大慈大悲、远离一切无明遮障、具有慧眼的诸佛为我们昭示的真理。

341 此处与《般若灯论》的观点有所不同，该论认为，因为存在业的坏灭，所以为无常。如云：“云何不常？业有坏故。”但《中论释》认为，此处的无常，是指不失坏法的无常。

印顺法师在《中观论颂讲记》中的观点，与本论一致。如云：“「虽」然「有」生死业果的相续，因感果以后，不失法即灭，生死在无常演化中，所以也「不」是「常」住的。”（此处列出各派观点，望诸位斟酌。）

◎ 其他论师的解释

佛护论师、清辩论师³⁴²和无畏论师的观点与麦彭仁波切的分析基本相同：首先，业并非外道所许的遍计五蕴的实有法，而是空性，因为是刹那性的缘故；其次，依靠不失坏法，乃至很久以后，业果仍会在众生相续中成熟，因此业不会断灭；再者，在轮回当中，因缘聚合便会产生业，依靠由业所生的不失坏法，众生就会生死轮转，故而业是存在的；最后，虽然不失坏法存在，但成熟果报之后，其本体便会毁灭，所以业并非常有。

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》虽然也认为本颂宣说了四点，但解释方式有些不同。他认为，第一点“空性”指业的刹那性；第二点“不断”指不失坏法不中断；第三点“虽有而不常”，是指虽然有这样的不失坏法，但却不是常有，而是刹那生灭的；“业果报不

342 清辩论师的《般若灯论》云：“空者谁空？谓诸行空。”“而业不断者，有不失法在故。”“云何为有？有谓生死。生死者，谓诸行于种种趣流转故，名为生死。”“云何不常？业有坏故。”

失”是第四点。但大多数论师都是从业的“空性、不断、存在、不常”这四点来解释。

果仁巴大师解释这一颂时说：业是刹那性的（空性），虽然业刹那灭尽，但本性并不会一下子断灭；虽然在众生面前业的果报会成熟，但业并非常有；所有这些都是依不失坏法的作用而产生。

宗喀巴大师在《理证海》中说：业的本体是刹那性空性，因此它不会常有存在；业的本体刹那毁灭以后，并非以后不成熟果报，因此是不灭；虽然业会产生果报，但它并不像经部宗所承许的依靠相续而存在，因为相续不存在之故。宗喀巴大师以对经部稍加驳斥的语气解释了此颂。

虽然各大论师在用词方面稍有不同，但归纳起来就是说：业不常，亦不断，既非有，也非无。业为何具有这些特点呢？因为存在不失坏法之故。

关于不失坏的问题，那天我们讲《三戒论》时也提及过，对戒体存在之处做过一些分析：唯识宗认为，戒律是断除犯戒之心相续及其种子，是把戒律安立在阿赖耶上；有部宗认为，戒律从外表看不出来，但却以一种无表色的方式存在；经部宗认为，戒律是相续变化的一种特法。

◎ 不失坏法依佛经而建立

有部认为，众生所感受的不虚果报，都与不失坏法有关，都是依不失坏法的力量得来，这一观点并非没有根据，佛陀在很多经中都亲自宣说过。比如，《百业经》云：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。”业果之所以百劫不毁，就是因为存在一种不失坏法；若没有不失坏法，业早已刹那毁灭，不可能百劫不坏。

◎ 正确看待小乘因果见

综上所述，当前面他宗提出“业存在，会有常有之过；业不存在，会有断灭之过”时。经部和有部分别阐述了自己的观点，认为自宗无有常断过患。

我们也应思考一下，如果自己受持经部或有部的观点，能否回答他人的问难？其实有部和经部的见解并不低劣。在不信因果或者认为因果落入常断的人面前，以小乘的见解就能轻而易举地破除其邪见。一般人若能受持小乘的因果见就已经不错了。当然，若具有大圆满或大中观的见解，就更为殊胜了。

不过，现在有些人只是口头上具有大圆满见，实际连中观应成派，甚至小乘的因果正见都没有，这是非常可怕的现象。若是真正的大圆满瑜伽士，对业因果肯定会有更深刻的领悟。

下面宣讲中观自宗的观点。

癸二（对此进行观察而遮破）分三：一、宣说业无自性故不失坏；二、宣说业无自性之理；三、宣说业无自性也可安立名言之比喻。

子一（宣说业无自性故不失坏）：

此处与前面辩论的主题一样。他宗认为：如果业存在，会有堕入常边之过；如果业不存在，会有堕入断边之过。

下面中观宗对此做回答：

诸业本不生，以无定性故；

诸业亦不灭，以其不生故。

诸业本来不生，因为无有决定自性的缘故；诸业也不会毁灭，因为其本来不生的缘故。

中观宗答曰：“诸业本不生，以无定性故”，从胜义的角度而言，无论善业还是恶业，诸业从未产生过，

因为业本身固有的自性并不存在之故。比如，善业中有自性善业和佛制善业。无论从自性他性，还是一体异体的角度怎样观察，善业都没有决定的性质，恶业亦如此。如果业没有决定自性，就不可能有生，就像石女的儿子没有本体，从来不会产生一样。既然业无有产生，就不会有堕入常边之过。

“诸业亦不灭，以其不生故”，诸业也不会毁灭，因为其本来不生之故。只有在生法建立的前提下，才能提及毁灭的话题。就像石女的儿子既然从未来过世间，那么“石女儿今天死了”的说法就不可能成立。既然业无有灭，就不会有以前存在，最后堕入断灭的过失。

总之，不管是善业还是恶业，其本体不存在的缘故，无有生；不生的缘故，无有灭。既然业无生无灭，就自然远离了常断二边。无论中观应成派还是自续派，都这样承许。这是中观宗唯一的回答方法。如果有人问因果是否存在，中观行者乃至大圆满的瑜伽士，只要念一遍

此颂，就可以解决问题。

虽然在名言当中，中观宗会随顺世人承认业果存在，但所谓的因果不虚只是一种名言幻相，胜义观察时，业果的本体丝毫得不到。关于这个道理，中观宗是以甚深的空性理来推断，非常具有说服力。

◎ 智者示现的启示

在本颂中，龙猛菩萨是从“业无生”的角度抉择了因果为空性，间接宣说了业因果不失。果仁巴大师解释《入中论》时专门写过一部《破除邪见论》，里面引用了本颂，也是从业虽无自性、不生，但显现不灭来建立因果正见。而月称论师在《入中论》中，则是从“业无自性灭”的角度说明业果不失坏。虽然说法略异，实际意趣相同。

宗喀巴大师的《入中论·善解密意疏》和《理证

海》在分析业因果的时候，都着重建立了灭法实有的观点。宗大师认为，在名言中，虽然前因灭尽了，但因为灭法实有的缘故，因果安立非常合理。果仁巴大师在《正见之光》中驳斥说：有些人认为灭法实有，但这种见解连有部、经部的观点亦不如。

这些辩论其实只是智者们的游戏。对此，麦彭仁波切在《中观庄严论释》³⁴³中说：“双方的诸位辩论对手都是具有超凡妙慧的智者，对于他们之间理证技艺较量的精彩表演，我们当以不偏不倚的雅兴来尽情欣赏。”

虽然麦彭仁波切认为，当萨迦派和格鲁派大德们辩论的时候，我们只做旁观者欣赏就好，但尊者在下面宣说自宗观点时，似乎还是有点靠近萨迦派的观点。关于这个问题，我们以后学《中观庄严论释》时再分析。

343 《中观庄严论释》是由麦彭仁波切所著；《中观庄严论》是由静命菩萨所造。

◎ 以无灭破唯识等观点

刚才过说，《入中论》是从“业无自性灭”的角度宣说业果不失坏，如颂云：“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，有业虽灭经久时，当知犹能生自果。”意思是，因为业没有自性灭，故而没有阿赖耶种子的建立，尽管如此，经过长劫累世，业仍然会从空性之中现起自己同类的果。

实际上，以这一颂就可以遮破唯识宗的观点，类推之后，也可以遮破经部和有部的观点。怎样推呢？虽然业无有自性灭，以致唯识宗所承许的阿赖耶种子无法建立，但因果可以安立，同样，虽然业没有自性灭，以致经部所许的相续、有部所许的不失坏法无法建立，但因果也可以安立。

为什么说业无有自性灭，阿赖耶的种子、不失坏法以及相续都无法建立呢？因为，唯识宗承许业灭尽的第二刹那会在阿赖耶上熏成种子，这些种子会一直产生相

续，到成熟位时就无间现起果法；有部宗承许在业灭尽的第二刹那会产生不失坏法；经部宗承许业灭尽后会产生后后的相续，当因缘成熟时，依靠不失坏法或相续就会感果。然而，业无有本体，故而不会有自性的灭；没有自性灭，就不会有所谓阿赖耶的种子、不失坏法以及相续的产生。由此便可推出，唯识、有部、经部安立业因果的方法都不能成立。

希望大家能把《入中论》的这个颂词（“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，有业虽灭经久时，当知犹能生自果”）和《中论》的这一颂背下来，因为它们在中观派建立因果正见方面非常重要！这两颂相辅相成，互相诠释，如果结合分析，对应成派因果不虚之理会生起更加稳固的定解！其实，大家最好能把《中论》和《入中论》的颂词都背下来，这样遇到类似的问题时，欢悦之感就会从心底油然而生。

◎ 业果如寻香城，保卫寻香城乃愚痴之举

通过以上分析可知，有部、经部乃至唯识宗安立因果的方法都不能成立。麦彭仁波切的《中论释》中说：“既然所谓‘业’的存在不合理，那么其异熟果又怎么能够产生呢？针对因果关系进行辩论的尔等之辈，简直就像因为担心寻香城的毁灭，而苦心竭力地进行保卫的愚蠢之徒一般。”

《显句论》中也讲过此喻。寻香城是八大幻化喻之一，它是一种迷幻现象，从未产生过。既然从未产生过，就不可能有毁灭。如果有人竭尽全力地建立、保卫寻香城，则完全是一种徒劳之举。同样，如果业果的本性根本不成立，与寻香城、石女的孩子没有任何差别，那么竭力建立一个实有的因果关系，也是做不到的。

宗喀巴大师在《理证海》中也引用了此寻香城喻。宗大师和麦彭仁波切并非想不出其他比喻，引用月称论师的比喻，是因为古代高僧大德的金刚语具有很大的加

持力！

总而言之，业无决定自性的缘故，无生；业不生的缘故，无灭；既然业不生不灭，就不会堕于常断二边，这是中观宗站在胜义角度所阐释的甚深业果之理。当然，世俗中业果的显现是无欺的，不能一概否认，大家一定要谨慎取舍。

子二（宣说业无自性之理）分二：一、承许业自性存在有妨害；二、破业自性存在之能立。

丑一（承许业自性存在有妨害）分二：一、应受未作业而破；二、异熟应成无穷而破。

寅一（应受未作业而破）分三：一、有诸业恒常不变之过；二、有罪福颠倒之过；三、有毁坏世间一切规律之过。

卯一（有诸业恒常不变之过）：

对方辩驳说：业无自性的观点与佛经相违，佛在

《百业经》等经中明确说过“众生之诸业，百劫不毁灭……”因此，业因果的自性应该存在。

中观宗驳曰：所谓百劫不毁灭，佛陀的密意是，业的本体从未产生过，所以百劫当中不会毁灭，并非说业果自性存在，产生之后百劫不毁灭。并且，如果业具有自性，就会有恒常不变之过，如颂云：

若业有性者，是即名为常，
不作亦名业，常则不可作。

如果业有自性，即名为常法；如果业是常法，那么不作的法也应名为业了，因为常法就是不可作的。

如果业具有自性，就不能有迁往他处的改变，如此一来，业就成了常法。如果业常有，那么不作的法也可以叫业了，因为常法是无法造作的，即不可能有作法能够找到其切入点，就像以手臂无法抓住常有的虚空一样。

但不作的法也叫业，或者说业不是所作，与现量相违。我们可以现量见到业是需要造作的，众生造业之后才会成熟果报。如果业成了恒常之法，它就不用造作也不能变化，这样永远也不会成熟果报。但名言中谁会这样承认呢？

所以，业不可能是常法，承认业有自性并不合理。月称论师在《显句论》“破业自性”的最后总结说：“对于说‘业无自性’的我们来说，不会有常见断见的过失。”

第 60 课

◎ 依《入中论》可契入《中论》义

上节课我们引用了《入中论》的一个偈颂来对照分析，不知大家课后是否看了这一颂。如果看了，说明比较听话，是好孩子、好道友（众笑）。如果一点没看，觉得不管里面说什么，反正就是讲无自性而已，那么这些教言对你来说也就没什么价值。

我们现在也在学习《入中论》，希望大家能认真看一下《入中论·善解密意疏》。之所以叫《入中论》，因为它是以深、广两种方式契入《中论》的一部论典。依靠《入中论》可以解开《中论》的密意；依靠《中论》可以懂得《入中论》的内涵。《入中论》和《中

论》之间有着密切的关系。

◎ 此二论之重要性

在藏地，几乎每座寺院都会把《中观根本慧论》、《中观四百论》和《入中论》列为学习中观的必修课。我们今年也学习这三部论，希望大家一定要重视！

在学习《中论》和《入中论》的时候，首先一定要了解作者龙猛菩萨和月称论师，这对生起信心至关重要！纵观人类历史，在解释世尊第二转法轮教义方面，没有谁能超胜龙猛菩萨和月称论师。但现今有些人却经常对他们妄加评论。其实凡夫人最好不要评论圣者，就像蚂蚁肯定比不上雪山狮子一样，凡夫的世智辩聪是无法与圣者的无碍智慧相抗衡的。

《入中论》的内容非常殊胜，很多人听过之后，都禁不住反复学。《中观根本慧论》同样超胜，里面诠释

了甚深的空性义。如果对中观真有兴趣，最好能深入进去，深入之后就会知道，里面确实有很多非常珍贵的教言。可能也有少数与空性法缘分较浅的人，无论怎样学，信心依旧难以生起，但也不要灰心，仅听闻一遍空性法的功德也不可思议。

昨天之所以提到中观应成派，是因为月称论师是站在应成派的角度分析的，而龙猛菩萨住世时，并未分应成派和自续派，两派于后来才出现，这一点大家需要清楚。

◎ 了解后代中观论师观点之必要

大家学习中观时，不仅应知道龙猛菩萨和月称论师的观点，最好也能了解后来一些高僧大德的思想，比如，宗喀巴大师在《入中论·善解密意疏》中怎样引用教证建立自己的不共观点等等。

虽然在有些问题上，萨迦派、格鲁派和宁玛巴的有些大德进行过辩论，但其目的是为了拓展所化众生的思路，并非相续中真的具有嗔恨或嫉妒，也不是他们的观点真有不妙之处。

◎ 学甚深法时，须排除内外障碍

学习中观的时候，希望大家能全身心投入，尽量避开内外的一切干扰，因为学习甚深法要时，一般都会遇到违缘，无始以来的业障常会现前。

这时，你可能会听到邪分别念等魔的声音：“学习中观不重要啊，你应该学一些其他经论，其实什么都不要学了，直接去实修吧，实修才最重要！”有的人听到后就会受到迷惑，觉得修行确实重要。如果你真的去盲修瞎练，就错失了学习中观的宝贵机会，以后想回头再学是非常困难的，因为那时上师、金刚道友、自己的心力等诸多条件都已经不具足了。

有的道友刚开始学的时候精进得不得了，到了中间越来越懈怠，临结束时则天天数页数，盼着快点结束，好像结束之后自己就能马上成佛一样。其实，也不是以后不学法了，学完本论之后，又要开始另一部大论，到时会不会更生烦恼呢？不管学任何法，内心堪能非常重要！可能也有一些道友虽然心里很想学，但由于业力、烦恼等各种原因，心力一直上不来，这我也能理解，只要你们坚持下来，慢慢就会好转的。

这次大家一起闻思《中论》的机会非常难得，一定要珍惜。我看大多数人对学法还是很有兴趣的，有意乐相当重要！

◎ 要勇敢地弘扬《中论》

我经常想，这次的听者当中，不敢说全部或一半以上，但百分之二三十的人应该基本领会了《中论》的法义，给别人讲解也不会有很大问题。当然，完全如理如

法、毫无错谬地宣讲，除了登地的圣者，凡夫人是很难做到的。

以前上师如意宝引用旃扎古味的教证说：讲经过程中难免会有口误，听者应当摆正态度，不应有太多挑剔，觉得法师今天又说错了、前后矛盾了、不符合语法、不符合逻辑……这样吹毛求疵没有必要。但在著书立说的时候，则必须精细入微。有些道友正在帮助上师整理讲记或者自己著书，这时一定要缜密细致，要把自己所有的智慧都发挥出来。

所以，讲法过程中有口误是难免的，以后如果有机会，大家还是应该对有缘的众生传讲这部《中论》。

下面我们继续宣讲“对此进行观察而遮破”的第二个问题“宣说业无自性之理”。

昨天讲过，业如果具有自性，就不可改变而成为常法，由此就会出现不作业。若用因明推理则为：这种

业是非作业，因为常有之故。但存在不作业根本不合理，会有很多过失，下面分析这个问题。

卯二（有罪福颠倒之过）：

若有不作业，不作而有罪，
不断于梵行，而有不清净过。³⁴⁴

如果有不作业，那么虽未造罪业也会有罪，并且未中断梵净行者也会有不清净的过失。

业如果具有自性，就成了常法，即未作也会存在。如果世间有不作业，就会出现即使没有造作异熟果的因——业，也会遭遇无作异熟果的情况。颂词讲了两种过失：

一、从罪业方面讲，就会“不作而有罪”，本来

³⁴⁴ 此处藏文版颂词原意略有矛盾，但果仁巴大师对此的描述为：“沙门虽未作非梵行，但因有非梵行的无作之业，故有梵行染污之过。”与鸠摩罗什颂词原意，以及麦彭仁波切的解释一致，故保留汉文原颂词。

一个人造作以后才有罪，如果有不作业，则他即使从未造作过罪业，也应该有罪了。月称论师在《显句论》中说：“假设业是无为法，那么当时没有造罪，也成了有罪业，没有造杀生业的人，也有杀生罪业，因为彼此相联，故成了未造也会遭遇。”有些讲义说：一个人即使从未造过五无间罪，这些恶业也会无缘无故降临其身，令其堕入地狱感受无量痛苦，因为业常有、具自性之故。

二、从福德方面讲，“不断于梵行，而有不净过”，如果有不作业，那么一个人即使守持戒律极为清净，也会有破梵净行的过失。麦彭仁波切的《中论释》解释说：“即使保持圆满清净的梵净行，却因为存在非梵行的无作之业，就使所有的行为都成为非梵行，所以也不能获得涅槃。”

◎ 各讲义的不同解释

清辩论师的《般若灯论》中颂词后两句译为“住非

梵行罪，今应得涅槃。”意思是，即使住于非梵行（已经犯戒了），也应得涅槃。这与本颂发太过的方式正好相反。青目论师的解释与本颂基本一致。

所谓梵净行，清辩论师在《般若灯论》中解释说³⁴⁵：“梵”指涅槃，“行”指为得涅槃而作的行持（业）。印顺法师的《中观论颂讲记》是从广义和狭义两个角度解释：“梵行，广义的说，一切的清静德行都是；狭义的说，出家人守持淫戒，在家人不欲邪行，叫做梵行。梵行的反面，是不净的罪业。”这样解释也很正确。不管哪种解释，所谓梵净行，就是指人们为了获得涅槃而行持的一种清静修道行为。

《中论》各讲义和译本对颂词的解释或翻译有时会有不同，希望大家能经常对照、分析，尤其智慧不错的人，通过多看可以了知各种不同的观点，对法义会有更深的理解。

³⁴⁵ 《般若灯论释》云：“梵者谓涅槃，若行涅槃行者，名为梵行，住此行者名住梵行。”

◎ 为何罪福会颠倒

按理来讲，一个人如果从未造过罪业，相续中就不可能有罪业；如果守持清净的梵行，就不可能有破戒之过，但如果业的自性存在，这些过失就在所难免。为什么呢？

因为，业如果具有自性，它就成了常法，这样在一个人的相续中未作也会有，而业有善业、恶业等不同种类，这样他的相续就会同时具足善恶等业，因此，就会出现未作而有罪的过失。或者说，戒有犯戒和未犯戒两种，如果戒的自性存在，一个人的相续中就会同时具足犯戒和未犯戒两种业，这样一来，他即使守持清净的梵行，相续中也应具有犯戒之业。

如果承许业的自性存在，不仅善恶业会颠倒，世间所有对立的事物都会颠倒，比如，白色会变成黑色、黑色会变成白色、阳山会变成阴山、阴山会变成阳山等等，会有无量无边的过失。

总之，这一颂充分论证了业之自性不存在的道理。如果业具有自性，就颠倒了是非、因果，乃至一切对立的法，具有众多过咎，可见，承许业具自性的观点，以理证根本无法证成。此外，以教证也无法证成，因为“未破梵净行之人有犯戒过患”这样的教言，在任何一部佛经中都不可能找到。

这一推理非常具有说服力，如果稍改一下，也能完全破掉小乘所承许的存在实有相续或实有不失坏法的观点。中观法理非常甚深，具有极高的研究价值！

卯三（有毁坏世间一切规律之过）：

是则破一切，世间语言法。

作罪与作福，亦无有差别。

如果业存在自性，则破坏了一切世间的名言法，并且，造作罪业与造作福德也没有丝毫差别了。

如果承许业具有自性，还会具有两种过失：一、破坏了一切世间的名言法；二、造作罪业与造作福德没有丝毫差别。

一、破坏世间名言法之过

世间一切名言法都不超离因果，而因果所摄的法都是看待、不实之法。如果承认诸法无自性，假立名言中的语言、行为、分别念等存在，也算合情合理。但如果认为业的自性真实存在，就毫无疑问地否定了世人所共称的造瓶子、造柱子、修经堂、做科学发明、搞城市建设等一切名言法。为什么呢？

因为纵然没有劳作，其成果已经存在，无论何时都不能重新再作的缘故。比如，工人依靠各种材料可以将经堂修建起来，如果业的自性存在，就不必再修建，这样“建经堂”这一名言就被破坏了；又如，“制造瓶子”是指以前无瓶，后来通过勤作形成了瓶子，如果造瓶子的业本已如如不动地存在，再造作就没有任何必要，

如此就破坏了“制瓶子”的名言；再比如，如果业不作而有，那么“农民收获粮食”及“牧民挤乳”的名言就会被毁坏。

以此类推，世间一切名言法都会被一一摧毁，全部化为泡影。然而，名言法是不可能被摧毁的，这显然不合理，讲道理的人谁会认同这一点呢？由此可见，业的自性不可能存在。

二、罪福无有差别之过

承许业具自性的第二个过失是，补特伽罗造作福业与造作恶业成了无有差别，因为，所有的善恶之业已经存在，无论何时都不能再作的缘故。《显句论》云：“因为造福、造罪二者一一都没有作也有福罪。”

比如，一个人造了杀生的罪业，而我修积了福德。如果业的自性存在，不用造作就有，那么我虽然没有杀生，也应该和他一样成为罪人；而他虽然不修福德，也

应该和我一样成为善人。这样一来，造罪者与修福者已经没有丝毫差别了。

能否这样承认呢？当然不能。如果承认，一方面毁坏了善有善报、恶有恶报的因果规律；另一方面也违反了世间常理，谁会承认遵纪守法的人和违法乱纪的人毫无差别呢？对于这种荒谬说法，世人也会讥讽的。因此，承许业有自性根本不合理。

寅二（异熟应成无穷而破）：

若言业决定，而自有性者。

受于果报已，而应更复受。

藏文译本颂词：

受于果报已，而应更复受。

若言业决定，而自有性者。

承受完果报之后，还应该继续承受，因为业有决定

自性的缘故。

如果业的自性存在，还会有异熟无穷之过：一个人造业之后，在受完此业所带来的果报之后，还应继续受报。

若要追究这一过失的原委，就是因为承许业自性存在的缘故。按照《俱舍论》的观点，当众生感受完业报之后，业就像种子生芽后灭尽一样，不会再生果了。如果承许作为因法的业并没有因为果的产生而消失，而是一直存在，且这种自性是决定的、常有的，那就不能否认新果法的产生，因此还会继续受报。

比如，按照因果规律，一个人依前世布施的业今生获得王位之后，布施之业便就此灭尽，未来不可能再感果。但若承许业的自性存在，那此布施业的本体就应该常有。由于因具足的缘故，未来他还会继续获得王位。又如，农民在春天种植庄稼，到了秋天就会收获果实，本来秋收之后就不会再有收获，但如果承许业有自

性，那么农民在冬天也会获得丰收了，但这显然不合理。

印顺法师的《中观论颂讲记》云：“如世间犯罪的人，他犯了罪，受国家的法律制裁。除了死刑，在刑罚期满后，他可以恢复自由，可以向善。因他的善行，或者又可以得国家的奖拔，社会的赞美、拥戴。假定说制裁了以后还应该制裁，他的罪恶永远存在，这岂非绝大的错误吗？”

事实上，业果成熟之后，就不会再有其他果报。譬如，阿罗汉在凡夫位时所造之业的功效若未消尽，在他身上仍会显现，但余业消尽之后，他就不会再有任何感受；又如，种子成熟之后，就不会再无休无止地成熟下去，万法皆是如此，这是业果的自然规律。但如果承认业有自性，就会有业果无穷无尽之过。由此可见，承许业自性存在并不合理。

丑二（破业自性存在之能立）分三：一、破因法烦

恼；二、破果法身体；三、破享用异熟者。

寅一（破因法烦恼）：

对方辩驳说：有了无明烦恼，就会产生种种业，比如，相续中生起了贪、嗔、痴心就会造作恶业。而作为业的因——烦恼是存在的，这样作为果的业也理应存在。所以，你们中观宗“业自性不成立”的说法不合理。

对方这种观点并不合理。如颂云：

若诸世间业，从于烦恼生。

是烦恼非实，业当何有实？

如果说世间诸业从烦恼而生，那么烦恼既非实有，业又怎么会具有实体呢？

中观宗驳曰：你们认为世间诸业由无明烦恼所生，烦恼与业互为因果，一者存在，另一者也应该存在。即为了证明业的自性存在，而说烦恼存在，但实际上，作

为因法的烦恼是缘起而生，无有任何自性，与石女的儿子无异。如果烦恼不真实存在，具因者（果法）——业是以何种方式产生的呢？业又是如何具足实有的本体呢？（后面还会从业的果、享受者不存在方面遮破业。这些破法非常重要！）

◎ 以能遍所遍理推断

实际上，如果世间诸业皆由无明烦恼所生，则在无明烦恼不存在的前提下，诸业也遍是成立不存在。比如，树木是能遍，能遍于柏树、松树等所遍；如果树木不存在，柏树、松树等也遍是不存在。也可以用因明推理来说明：“业不存在，无烦恼之故”，其中“无烦恼”是能立（因），“业不存在”是立宗，因和立宗之间是能遍的关系，这叫做宗法成立。又如，柱子无常，所作故。所作和无常有共同的特点，是能遍的关系，此即宗法成立。

而关于烦恼无自性的道理，在第一品《观因缘品》里破生的时候，已经抉择出烦恼等万法无生之理；第六品《观染染者品》中也讲了烦恼与烦恼者在同时和非同时的情况下都不能产生的道理；本论后面也要宣讲可爱可憎当中烦恼不存在之理。

既然烦恼不存在，那诸业也遍是成立不存在。由此可见，对方业具自性的观点根本不合理。

◎ 以智慧远离歧途

有些人可能会想：既然业没有自性，那造善业也没有意义了，以后就不必磕头、念咒了吧？如果人缺乏智慧、邪见很重，想救他真的很难。如果具有一些世出世间的智慧，只要稍微提醒一下，他就会明白。

我小时候经常放牛，有的牦牛特别不听话，我刚从这边把它吆上去，它就从那边下去了；我跑到那边把它

吆上去之后，它又从这边下去了，真让人没办法！有时一头不听话的牦牛，会折磨我一整天（众笑）。有一次，一头白色的牦牛执意要去不该去的地方，我怎么让它回去，它都不肯。最后我实在没办法，忍不住哭了起来。当然，大部分牦牛（三百头左右）还是非常听话的，会一直在正规的路上走，让它们上去，它们就会很自觉地上去。（众笑）

我不敢用牦牛来比喻人，只是想说人和人之间的差别的确很大。有些人一听说业不存在，好像马上找到了不造善业的借口“哦，对对对，既然业不存在，我就不用念咒了”，而有智慧的人则完全明白其中的密意。

虽然在胜义中业确实不存在，中观见最究竟，但在世俗中，对于梦幻般的业，任何中观论师都不会遮破。比如，《中论》的作者——龙猛菩萨，就是站在般若空性的见解上遮破业因果的，而关于世俗中因果不虚的问题，他在《亲友书》《宝鬘论》等很多论典中都做了广

述。如果业完全不存在，龙猛菩萨根本不必造这些论典，也不会在《六十正理论》的最后说：“以此之善根，回向诸众生，愿积福慧资，终得法色身。”龙猛菩萨的金刚语不可能自相矛盾。

大家一定要分清胜义谛和世俗谛。我很担心有些人一听说万法皆空，该理解为空的地方不理解为空，不该理解为空的地方反而理解为什么都不存在。当然，有智慧和正见的人，应该不会误入歧途。

第 61 课

第十七品《观业品》中“破业自性存在之能立”的科判分三：一、破因法烦恼；二、破果法身体；三、破享用异熟者。上节课讲完了第一部分，下面开始学习第二部分“破果法身体”。

寅二（破果法身体）：

前面中观宗已经把“业的因——烦恼不存在，故业不存在”的道理阐释得很清楚了，但对方仍然固执己见，反驳说：你们虽然遮破了业的因，但业的异熟果——五蕴身是存在的，佛经云：“业以及烦恼，是诸异熟身成立之因”。比如，造了善业，就会形成人天善趣之身；造了恶业，就会形成地狱、恶鬼、旁生等恶趣之身。既

然果——五蕴身存在，那么因——业肯定也存在。

但这种说法只能成立于名言，胜义中并非如此。如颂云：

诸烦恼及业，是说身因缘。

烦恼诸业空，何况于诸身？

如果说一切烦恼和业是身的因缘，既然一切烦恼和业的本体都是空性，何况这些身呢？

中观宗驳曰：你们认为所有烦恼及业是五蕴身的因缘，但此说法不合理。虽然在名言中，众生因为具有烦恼和无明，造作恶业会形成恶趣身，行持善法会形成善趣身，但这只是名言假立，胜义观察时，依靠业和烦恼而形成五蕴身的说法没有任何道理。因为，既然已经证明了业及烦恼二者的自性为空，又怎么可能言及以前者为因的异熟身呢？（有些讲义把五蕴聚合之法称为身体，但一般来讲，身体应该属于五蕴当中的色蕴。）

关于烦恼和业为空性的道理，前面已经抉择过，比如，在第六品《观染染者品》中，从烦恼的来源、本体、果等方面抉择了烦恼为空性；在第八品《观作作者品》中，抉择了业等为空性。

所谓的因果关系，必须因成立之后，果才会产生，但作为因法的业与烦恼本体尚无法成立，皆为空性，依靠不存在的因法而形成异熟果——五蕴身的说法又如何成立呢？实在毫无道理，就像虚空中从来没有花园，也不可能有鲜花的芳香一样。因此，对方“依靠因——烦恼和业而产生果——五蕴异熟”的说法不能成立。

各大讲义对这个问题都没有广讲，可能内容比较简单吧。

寅三（破享用异熟者）分三：一、以一体异体破受者；二、无有不可言思受者；三、无有业果受者。

卯一（以一体异体破受者）：

对方又提出：业应该存在，因为其异熟果的承受者存在之故。比如，一个人此生造了布施的业，来世依此善业获得了天王果位，他今世是作者，来世变成了受者。既然承受天王果位者存在，说明业也应该存在。

驳曰：

无明之所蔽，爱结之所缚。

而于本作者，不异亦不一。

所谓的感受者，不过是被无明所覆蔽、被爱结所束缚的凡夫。这样的感受者与原本的作者不是异体也不是一体，所以无有自性。

◎ 受者只是名言假立

中观宗驳斥说：所谓的“承受者”，只是众生在被无明障碍所遮蔽、被十二缘起的爱结³⁴⁶所束缚的情况下，

³⁴⁶ 爱结：九结之一。略称结。又作随顺结。结，结缚之义。贪爱缚人，故称结。

在未加观察的名言中假立存在，实际并不成立。

虽然在名言中，可以承许一个人今生布施的相续和下世转为天王的相续是同一相续，承许受者存在，如《入行论·智慧品》云：“依一相续故，佛说作者受”，《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中也讲了很多佛陀在因地修行的公案，但这只是针对无明习气较重的众生，在世俗中假立而已，实际经不起胜义观察。

《显句论》引用佛经的教证说：“无明所蔽诸众生，皆具爱结之束缚。”被无明所遮蔽的众生，都会受到爱和贪执的束缚，在此情况下，他不可能见到事物的真相，一直把万法的相续执为实有，认为受者真实存在。就像一个人在胆病没有治愈之前，一直不能见到真相——白色海螺一样。

即诸众生为贪爱之故，广行杀、盗、淫、妄等不善，由此而招未来生死之苦，流转三界，不能出离，故称爱结。大集经卷三（大一三·一七上）：‘烦恼因缘受业果，诸见因缘增爱结。’

◎ 受者不存在之因

如何证明受者不存在呢？“而于本作者，不异亦不一”。如果享受者成立，他与原先造业的作者或者是一体，或者是异体，但无论两者一体还是异体，都有很大过失，由此推出，受者无有自性。

一体不成立：如果今世人道的布施者和后世天界的享受者是一体，那么人就成了天人，这样一来，作业和异熟果报就应该在同一时间发生，即他在人间布施时就已是天王，或者他当天王时还在人间做布施，但这显然不合理。

异体不成立：如果人道布施者与天界享受者是他体，也不合理，会出现一个人是造作者，却非后来享受者的现象。如此一来，就会有造业不感果的过失，这样造善业就没有必要了，得不到善果之故；造恶业也不用害怕了，无需感受苦果之故，但这肯定不合理。《百业经》云：“众生所作之业，不会成熟于外境的地、水、

火、风上，只会成熟在自己的蕴、界、处上。”（“纵经百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。”）《百业经》里几乎每个公案都有这样一段文字，强调众生所造之业始终不会毁灭，一定会成熟于自身。所以，作者和受者他体不能成立。

◎ 可见不可见的作者受者，都是幻相

后世享受者人眼无法见，可能很多人觉得有点抽象，难以理解，我们用人眼可见的，比如春耕秋收这样作者受者也可以说明。

中国九亿多农民都特别关心当年的收成情况，期望春夏耕耘之后，秋天能有个好收成。但他们认为真实存在的因果，只是未加观察的假相而已，因为无论耕种者和收获者是一体还是他体，都不能成立。若是一体，农民在春天就无需耕种了，因为他耕种时就已是收获者，已经得到秋果之故；若是他体，那么一个人虽然辛勤劳

作，但受者却成了另一人，这样谁会承认呢？

对于这个问题，世间任何专家都不可能分析清楚。如果我们问农业专家：“春耕者和秋收者是一体还是异体？”他可能先会问：“一体异体是什么意思啊？”（众笑）之后，他无论回答一体还是异体，都不合理，最后只能承认两者都不成立。

◎ 在幻境中，过梦幻生活

这样观察之后便知，在胜义当中，无论善恶、前后世，还是春耕秋收，任何因果都不能成立，所谓的因果，只是人们的分别假立而已。

有人可能会问：既然因果不成立，那我们到底是怎样生活的呢？

虽然因果在胜义中了不可得，但在世俗中却不能否认，否则，农民不种庄稼肯定会饿死的。因果虽然在

世俗中有显现，但却没有真实的本体。现在的我们，只是住在梦幻的世界中，过恍恍惚惚的生活而已。

卯二（无有不可言思受者）：

刚才中观宗通过观察作者与受者一体异体不成立，遮破了享用异熟者，这时犍子部的论师提出：既然如此，我们的观点就是正确的，即有一个不可言说一体异体的我（不可思议的我），他可以作为业果的受者，所以业应该存在。

中观宗驳曰：此说法不合理，你们所谓不可思议的“承受者”到底是什么样呢？不可能有这样的承受者。

业不从缘生，不从非缘生。

是故则无有，能起于业者。

业不是从因缘当中产生，也不是从非缘当中产生，所以业并不存在，既然没有业，也就不会有对业起于感

受的不可言说的受者。

◎ 无业，故无有不可言说受者

对方承许不可言说的受者存在，但以中观理观察，这种观点并不合理。如果此受者存在，那么让他起于感受的业肯定存在，而业必然通过因缘等方式产生，但第一品《观因缘品》中已经对增上缘、等无间缘、所缘缘和因缘四种缘做过详细观察，推出四缘不成立。既然缘不成立，依缘而生的业何时都不可能有了。

非缘中更不会产生业，因为缘不成立，看待它的非缘也无法成立。在第八品《观作作者品》中已对此做过详细观察，如颂云：“若堕于无因，则无因无果，无作无作者，无所用作法。”如果堕于无因生，则成了无因无果，如果无因无果，则无有作业、作者及作业时所用之作法（资具）。

既然依靠缘和非缘都无法产生业，业就不可能存在，这样依业而生的不可言说的享受者我，自然也不会有。

◎ “不可言说”不成立

再者，任何人享用果法时都可以言说、思维。若语言诠表不出，大脑也思维不出，那这种受者到底什么样呢？是不是把石女的儿子称为不可言思受者呢？认为超出这些范围而有一个不可思议受者，只是一种说法而已。若是说法，就是分别念所造，并不真实。所以，犍子部的不可言思受者不能成立。

另外，若想建立不可言思受者，那不可言思作者、不可言思作业等都要成立，但这不可能实现。首先，找不到不可言说的造业者，任何人不管造善业还是恶业等，都可以言说，比如，工人做工可以言说，农民、牧民、画家、书法家等任何人做事都可以言说；其次，找不到

不可言说的作业，因为所有作业都可以言说。既然没有不可言思之作者和作业，自然不会有不可言思之受者。

此处辩论的焦点是，到底有没有这样不可言思的补特迦罗受者？若没有，再费笔墨、心思来安立有什么用呢？

我在安立《中论》科判的时候，基本突出了每一颂的重点。比如，第一颂是破一体异体，这一颂是破不可言思受者。大家学习时可以参照。

卯三（无有业果受者）：

无业无作者，何有业生果？

若其无有果，何有受果者？

既然没有业和作者，那如何有从业所生的果呢？
如果没有果，又如何会有感受果报者呢？

名言中造作诸业时，作者、作业、业果、受者这四

法都要存在。比如我今生作布施，我是作者，我所作的布施叫做业；我依靠今生布施，来生变成了天人，那时我是感受者；我当天人时，所感受的天界五种欲妙是我享受的果法。

虽然这四法在名言中可以成立，但在胜义中却了不可得。为什么呢？

前面通过缘和非缘等方式，遮破了业的本体。既然业不存在，就不会有作者，因为业和作者互相观待之故，就像没有农业，农民就无法安立一样。如果业和作者都不成立，那如何会有依业和作者而生的业果呢？当然不会有，就像空中从来没有果树，就不会有它所生的果实；石头的儿子不存在，由他种出的花也绝不会有。如果业果不存在，如同虚空中的鲜花、芒果一样，又如何会有享受它们的受者呢？

◎ 诸法就像饺子的“美丽”一样不可得

一切诸法未经观察时，即在众生的能取所取未消于法界之时，确实有形形色色的显现，比如，此处所说的因果，无论作者、作业、果报、受者都好似真实不虚地存在，但以中观无二慧详细观察时，却都了不可得，没有一法能够成立，就像泡影无论显得怎样美丽，也只是众生的虚妄分别，并不真实一样。

前几天我们在甘孜一家餐馆吃饭，听到一位喇嘛说：“这些饺子很美丽啊……”服务员听到后笑着说：“好吓人哦，哪有说饺子美丽的，对人才可以说美丽。”
(众笑)

◎ 珍惜法缘，精进闻思

《中论》所讲的道理非常殊胜。以前格蒙旺波·丹增诺吾曾说过：如果学了三遍《中观根本慧论》，自然

而然会对大圆满本来清净的见解有所认识。我想，如果真正明白了《中论》所讲的缘起空性之理，对心的本体或者外界万法的现相和实相，应该会有一定认识。

希望大家在闻思《中论》的过程中，能尽量避开一切违缘。有些道友心特别堪能，对一部法产生兴趣之后，不管遇到任何违缘，都能坚定自己的誓愿：一定要把这部法听受圆满，一定要把它研究透彻！而极少数人，虽然有时善心萌动，也想好好闻思，但被各种琐事、违缘一拖累就中断了。

我们的人身非常难得，在难得的人生中，值遇这样殊胜的般若法门，并有闻思和研究的机会更为难得。大家一定要珍惜这样的机缘，精进地闻思修。

第 62 课

今天继续学习第十七品《观业品》。

子三（宣说业无自性也可安立名言之比喻）分二：

一、论中共称之比喻；二、世人共称之比喻。

丑一（论中共称之比喻）分二：一、业无自性之比喻；二、喻义相对应。

寅一（业无自性之比喻）：

前面中观宗破了有实宗业等实有存在的观点，但有实宗依然不肯承认，辩驳说：连佛陀都说过：“自作业之异熟，由各自承受。”你们这样安立业等诸法无有自性的观点，岂不是在毁谤业果吗？你们这样承许，简

直成了彻头彻尾的“空无派”首脑了！

◎ 以比喻论证

中观宗驳曰：我们并非你们所说的空无派，我们承许名言中业、作者、业果和受者有无欺显现，但这不代表业等真实存在，因为胜义观察时它们无有任何自性。“业等虽无自性，却能造作、运转、感果”之理，我宗有很好的比喻可以说明，而汝宗却无法举出“业等有自性，可以造作、运转、感果”的比喻，这说明你们的观点有很大过失。

《显句论》里中观宗驳曰：“我们并不是无有派，我们遮破有派与无派而走向无二道涅槃城，这是很明显的。我们也并不是说业、作者、果等不存在，而是安立‘这些无自性’……此义由极明显的比喻可了知。”

关于同品喻的问题，在《入行论·智慧品》的开

头，中观宗与有实宗也做过一些辩论。中观宗认为：无自性也可以成熟、造作的比喻，无论从论典还是世间角度，我们都可以举出来，这说明我宗观点完全符合佛教教义，符合真理。而你们（有实宗）却举不出“有自性还可以成熟”的比喻，这说明你们的观点有一定过失。

以比喻说明相当重要！因明当中经常运用同品喻和异品喻进行论证。若无法举出比喻，就说明与客观事实相违；如果与现实不符，就说明具有过患，这样谁都不会承认。其实，很多人只是不懂中观而已，真正懂得之后，都不会矢口否认，因为知道，中观所揭示的是万法实相，在实相面前，再高明的辩驳都不堪一击。

中观宗用了什么比喻来说明呢？如颂云：

如世尊神通，所作变化人，
如是变化人，复变作化人。

就如世尊以神通所作的变化人，这个变化人又能

幻变出第二个化人。

譬如，世尊可以通过神变力幻化出一个人，在无自性的情况下，此幻化人又能幻变出第二个化人，期间共有两次幻变。此喻还可以理解为：佛陀自身也是无自性的幻化，他幻化出一个化人之后，此化人又幻化出一个化人。若把世尊包括在内，共有三次幻化。

量士夫释迦牟尼佛确实来过人间，很多经论对此都有记载。了解教理的人都知道，具有无量不共神变的世尊示现在我们面前的是一种化身。从幻化角度讲，佛陀是所有化身的真实幻化者。

在这个比喻中，佛陀自身以及所变的化人没有任何实体，但在无自性的情况下却可以再次幻化，依此也会产生各种业因果。如《幻师请问经》中云：在幻化般的佛陀面前，若以幻化般的供品，作幻化式的供养，将获得幻化般的布施果报。

此幻化喻出自《宝积经》³⁴⁷：佛陀幻化成两名比丘，这两位幻化比丘也可以做各种各样的幻化事，最终调化了五百名比丘。

以前，法王如意宝也讲过一个幻化的公案³⁴⁸：惹琼

347 《宝积经》云：是五百比丘。过去迦叶佛时。为外道弟子。到迦叶佛所欲求长短。闻佛说法得少信心。而自念言。是佛希有快善妙语。以是善心命终之后生忉利天。忉利天终生阎浮提。于我法中而得出家。是诸比丘深着诸见。闻说深法不能信解随顺通达。是诸比丘虽不通达。以闻深法因缘力故。得大利益不生恶道。当于现身得入涅槃。尔时佛语须菩提言。汝往将是诸比丘来。须菩提言。世尊。是人尚不能信佛语。况须菩提耶。佛即化作二比丘。随五百比丘所向道中。诸比丘见已。问化比丘。汝欲那去。答言。我等欲去独处修禅定乐。所以者何。佛所说法不能信解。诸比丘言。长老。我等闻佛说法亦不信解欲至独处修禅定行。时化比丘语诸比丘言。我等当离自高逆诤心。应求信解佛所说义。所以者何。无高无诤是沙门法。所说涅槃名为灭者为何所灭。是身之中有我灭耶。有人有作有受有命而可灭耶。诸比丘言。是身之中。无我无人。无作无受。无命而可灭者。但以贪欲嗔痴灭故名涅槃。化比丘言。汝等贪欲嗔痴。为是定相可灭尽耶。诸比丘言。贪欲嗔痴。不在于内。亦不在外。不在中间。离诸忆想是则不生。化比丘言。是故汝等莫作忆想若使汝等不起忆想分别法者。即于诸法无染无离。无染无离者。是名寂灭。所有戒品。亦不往来亦不灭尽。定品慧品解脱品解脱知见品。亦不往来亦不灭尽。以是法故说为涅槃。是法皆空远离亦不可取。汝等舍离是涅槃想。莫随于想。莫随非想。莫以想舍想。莫以想观想。若以想舍想者。则为想所缚。汝等不应分别一切受想灭定。一切诸法无分别故。若有比丘灭诸受想得灭定者。则为满足更无有上。化比丘说是语时。五百比丘不受诸法心得解脱。

348 尊者密勒日巴父子往博拓前行，二人来到布仁的附近时，惹琼巴说道：“我今天晚上想就在布仁休息了，同时也看看各位施主们。”尊者道：“现在先不要让徒弟和施主们知道，我们父子二人先直接到博拓去吧。”惹琼巴满心不情愿的随着尊者行抵红崖博拓的快乐崖太阳堡。于是尊者说道：“惹琼巴，你到外面去打点水；我就在此地生起火来。”惹琼巴悄然地走上山坡去打水。忽然他看见在博拓和快乐崖之间的那片宽旷的平原当中，有一块非常适意的草地。那里有一匹野马竟生下了一匹小马。然后她俩每个又各自生了一匹小马。这些小马一个个的，继续生了许多小马，一直衍生到一百匹野马，然后又再生下一百匹小马。这一大群马匹在一起驰跃游戏，快乐非常。惹琼巴看得十分高兴，心中想道：“巴通的野马真是异乎寻常，十分有趣！”他竟看出了神，不觉在山

巴刚开始依止米拉日巴尊者时，非常刚强难化。尊者为了调化他，在悬崖下的平原上幻化出一匹野马，这匹野马又幻化出一百匹野马，每匹野马又幻化出一百匹野马……惹琼巴看得眼花缭乱，不知所措。《智悲精滴》里讲过这个公案。

诸法正因为无自性，才可以造作、感果。如果有自性，就不会有任何变化。《显句论》云：“绝对有自性的法，不曾见过有作用，可见只有无自性的法才有作用。如此可见瓶子等无自性的法，才能在世間中起自己的作用。”瓶子因为无自性，经过加工才能被制成；如果瓶子有自性，就无法造作，故而也不会有所谓的因和果。

寅二（喻义相对应）：

坡上逗留了很长一段时间。此时尊者正在洞中生起火来，他打开了惹琼巴从印度请回来的经卷。心生大悲，郑重地说了如次的真实语，至心祷道：“遍满虚空的空行母啊！我差遣惹琼巴到印度去所求得的了无空行母的法要——那些对众生和佛法有益的正法，请你们收藏起来！那些对佛法和众生有害的外道邪咒恶术，请护法们分置一旁。”祷毕，尊者就默然坐了片刻，然后把惹琼巴的书付之一炬！最后只剩下几张残笺断页……——《密勒日巴大师歌集》

如初变化人，是名为作者；
变化人所作，是则名为业。

佛陀最初幻变的化人相当于作者，由化人所幻变的化人则相当于业。

这一颂是讲喻义结合：佛陀最初幻变的化人，相当于作者，这个化人幻变的第二个化人，则相当于业。比如，一个人造了善业或恶业，此人相当于佛陀幻化的第一个幻人，他所造的善恶业，相当于第二个幻人。还有一种讲法：作者相当于第一个幻化——世尊；作者所作之业，相当于第二个幻化——世尊所化的幻化者；异熟果相当于第三个幻化——幻化者的幻化。

化人虽无自性，却可以幻化出另一个化人，以此说明，作者等虽然本体为空，却可以造作各种业。

据藏传佛教历史记载，藏王松赞干布曾于自己的白毫间幻化出一位名叫阿嘎玛德的比丘，他从印度与铜

洲交界处的一株蛇心旃檀中取出了五尊旃檀观音，并在拉萨塑造了十一面观音像。虽然这位比丘是位幻化人，但他在无自性的情况下，却可以有各种造作，以此成立业因果。

《理证海》中引用了《等持王经》的一个偈颂“佛宣如幻之佛法，百千众生获饶益，发愿已得佛授记，此悉幻化无真实。”意思是，佛陀对众生宣说了如幻化般的佛法，令成千上万众生获得利益并发下了誓愿；佛陀了知他们的心愿之后，对其一一做了授记；虽然这些显现无欺存在，却无有任何自性。此教证也能说明，业等虽无自性却能造作的道理。

从以上喻意结合的角度剖析之后，我们便会了知：虽然真实义中业因果的本体不成立，作者、业果等诸法如同幻术一般无有自性，但在名言中，其幻化相却可以成立，在无自性的情况下，造作、感果等现象都无欺而显现。

丑二（世人共称之比喻）：

下面用世间共称的比喻——如幻如梦等来说明，
因为即使不学佛的人，也不会承认这些法存在。

诸烦恼及业，作者及果报，
皆如幻如梦，如焰亦如响。

一切烦恼、业、作者及果报，皆如幻化、梦境、阳焰、谷响般无有自性。

藏文颂词前两句中除了诸烦恼、业、作者和果报以外，还有异熟身；后两句中有“乾闥婆城”，没有“幻”和“谷响”。

烦恼、业、诸业的作者补特伽罗，以及异熟之身心及相续等一切诸法，正当显现之时，就如同寻香城、幻、阳焰、梦境、谷响一般，空无自性。

《显句论》中解释说：“烦恼是指贪心等，因为

能使众生的心相续染污。业指善业、不善业及不动业。身指躯体。作者指我。果报指异熟果、增上果、等流果。”

虽然在轮回的大梦里，烦恼、作者、业果等形形色色的显现无欺存在，但真正以智慧观察时，却都了不可得。就像一个人晚上梦到很多怨敌加害自己，最终自己通过各种方法降伏了他们，然而醒来之后，既没有所谓的怨敌，也没所谓的加害，一切皆是空无。永嘉大师的《证道歌》云：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”在梦里，六道轮回明明存在，但醒觉之后（得圣果后），整个大千世界荡然无存，全部为空。

业等不仅如梦，也如乾闥婆城，看上去好似有人物、车马等，但一切皆是虚无；又如阳焰，看起来仿佛有流淌的水，但实际一无所有；亦如谷响，虽然可以听到空谷回响，但却无处寻觅它的踪迹。正如《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影。”圣天论师的《四百

论》³⁴⁹、龙猛菩萨的《六十正理论》³⁵⁰等诸多论典中也有如是教言。大家应当结合这些比喻，细细体会业因果的虚幻之理。

总而言之，胜义中一切皆空，因果也了不可得。六祖亦云：“不思善，不思恶。”胜义而言，不应思维善，也不应思维恶，因善恶皆不存在之故。但在名言中，在尚未通达这样的境界前，因果则丝毫不会虚耗。

大家闻思的时候，首先要明白烦恼、作者、业果等自性不存在的道理，然后再运用世间或论典中的比喻来加深理解。

◎ 奇妙之双运

如果对业果虽无自性，却在名言中成立的道理生

349 《中观四百论》第十三品的最后一颂：“诸法如火轮，变化梦幻事，水月彗星响，阳焰及浮云。”

350 《六十正理论》云：“何时幻像生，何时当成灭，知幻体不愚，不知幻变爱。”“如芭蕉无实，如乾达婆城，痴闇城无尽，诸趣如幻现。”

起了极稳固的信心，说明对中观空性已经有了一定认识，这时定会深感稀有！就像《定解宝灯论》中所说：“空性显现凡夫前，虽似相违于现见，诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙。”印藏大德对这一奇妙现象皆赞叹不已！如圣天论师云：“见诸法如空，信业也成熟，稀有中稀有。”意思是，如果见到胜义中诸法如虚空一般，就会深信名言中的业因果，这是稀奇当中最稀奇的事！

真正通达中观之后，随着空性见越来越清晰，对因果毫厘不爽的名言理也会越来越生信。明白这一点非常重要！

◎ 总结各派观点

总之，关于业因果，内外道各派有不同的安立。外道承许业因果本体实有，有些认为业因果由神我形成，有些认为由常有的微尘形成……内道当中，有部宗认为，业因果应该依靠不失坏法来安立；经部宗认为，业因果

是依靠心相续而成立；唯识宗认为，只有依靠阿赖耶才能成立业因果。虽然有实宗的说法各异，但真正观察时，只要承认存在一个实有之法，其业因果的观点就无法成立。

中观自续派认为，在名言中业因果的自相是存在的，而胜义观察时，业因果应暂时抉择为单空，究竟抉择为离一切戏论。中观应成派认为，在后得位时业因果如梦如幻的显现虽然可以随顺世间而安立，但无有任何自性；胜义观察时业因果则是远离四边八戏的大空性。

在对比唯识宗与中观宗观点的时候，大家也要注意，不能由此认为唯识的观点较低劣。虽然胜义观察时，唯识“自明自知的心识（阿赖耶识）实有”的观点不能成立，较中观见略低了一点，但当名言与胜义相结合时，其地位却会自然提升，并且，名言中万法唯心的观点也非常合理。关于这一点，以后大家学了《中观庄严论释》就会明白，论中对真实唯识和中观两者相辅相成、

互相不离的道理讲得非常清楚。

总的来说，这一品宣讲了胜义中业等无自性的道理，既无自性，耽著其自性当然不合理。

壬二（以教证总结）：

《梵王请问经》云：“佛告梵王：‘若无业无果者，即是菩提。如是菩提无业无果，得菩提者亦无业无果，彼得授记及圣种性亦复如是。若无业无报者，彼圣种性亦不能起身口等业。’”佛说菩提也无业果，是否毁谤了因果呢？并未毁谤，因为佛陀所说法的层面不同，其依据也完全不同。

《无上依经》云：“佛为怜愍世间住于乱慧无因恶因诤论者故，于世谛中说有诸法、有我、有人、有众生、有命者。”

《宝胜经》云：“涅槃即生死，生死即涅槃，实相

义如是，云何有分别？”

《金光明女经》云：“无明体相本自不有，妄想因缘和合而生，善女当观诸法如是，何处有人及以众生，本性空寂无所有故。”

《中观根本慧论》之第十七观业品终

第 63 课

今天我们开始学习第十八品《观我法品》。

十八 观我法品

辛三（宣说趋入真如之方便——观我法品）分二：

一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分三：一、宣说真如之自性；

二、如何宣说真如之理；三、如是宣说之果。

癸一（宣说真如之自性）分三：一、破我与我所；

二、如此遮破之果；三、断除与圣教相违。

子一（破我与我所）分二：一、破自性成立之我；

二、以此遮破我所。

这一品宣讲了趋入真如的方便，即告诉我们只有断除了真如的违品——人我执和法我执（证得了人无我和法无我），才能真正趋入真如的道理。

◎ 本品是《中论》的精华

全知麦彭仁波切说过：《中论》二十七品当中，第十八品是最精华的一品，因为此品宣讲了断除障碍、趋入无我的空性理。佛护论师云：“第十八品旨在宣说真如之性，故如同精髓一般”。有些论师认为，第十八品是对前面所讲人无我和法无我的一个总结。总之，高僧大德们一致认为这一品为《中论》的精华。本品的偈颂也常被很多中观论典引用。

第十八品涉及的内容非常深广，希望大家能认真地研究、思维。本品共有十二个颂词，有些道友如果实

在无法背诵整部《中论》，最好能把这一品背下来。以后我们考试也会以第十八品的内容为主。

◎ 为何观“我法”

前面中观宗详细宣说了蕴界处一切万法不成立的道理，第十七品又阐述了业因果等无自性之理，但有实宗认为这些观点并不合理。

他们提出：如果业、烦恼、作者等一切万法犹如寻香城一样皆无自性，你们中观行人是如何趋入“真如性”的呢？你们所谓的“真如性”究竟是什么？既然你们能够趋入“真如性”，就说明我和我所是存在的。

中观宗答曰：我和我所并不存在，它们只是名言中如梦如幻的现相而已，真实义中了不可得。佛经中以“色法以我及我所空”等教言，宣说过无有人我以及法我的道理。若能穷尽对我及我所的一切执著，即证得了

人无我和法无我，这就是“真如性”。

◎ 为何先破“我”

要想趋入真如性，就应当了知一切过咎的罪魁祸首，就是萨迦耶见。凡夫人都执著我和我所真实存在，却不知执著我和我所的萨迦耶见³⁵¹，乃是一切烦恼和轮回的根源。要想断烦恼出轮回，首先就要破除对我的执著。月称论师在《入中论》第六品的开头说：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”意思是，智慧照见一切烦恼的根源是萨迦耶见，而萨迦耶见的对境是我，所以，瑜伽士应当首先把所有精力和智慧放在破除“我”上面。

也就是说，执著我的萨迦耶见之根源（对境）是我，所以，必须先抉择我不存在，遮破我之后，萨迦耶见就

351 萨迦耶见：译曰有身见。五见中之身见也。执着五蕴假和合之体，思为有真实之我，起我我所之见也。

会随之破灭，轮回也就至此终结。

三界众生无不执著“我”存在，不仅外道徒持有“我是存在的、常有的、一切显现不离神我的本体”等观点，有些内道行人也认为不可思议的我存在。而只要有我，就会产生我执，继而就会陷在六道中不断漂泊、轮转。而当善加观察时，所谓的我根本不存在，只是迷乱的显现而已，与龟毛兔角没有任何差别。

◎ 如何破“我”

在第十品《观燃可燃品》中，我们以五相推理观察过燃和可燃之间的关系，如颂云：“可燃即非燃，离可燃无燃，燃无有可燃，燃中无可燃。”以此推出燃和可燃，或者我和五蕴之间任何关系都不能成立，故而皆无自性。后面第二十二品《观如来品》也会从如来的角度宣说这五相。本品主要运用五相中的两相——观察我和蕴之间是一体还是异体来遮破“我”，其他三相——能

依、所依、具足虽未宣讲，但间接即可推出。

如果我不存在，我所自然也不会有；如果没有我和我所，我执和我所执就失去了存在的基础。这种观察方法非常重要！

丑一（破自性成立之我）：

若我是五阴，我即为生灭；

若我异五阴，则非五阴相。

如果我即是五蕴（五阴），我就成了生灭之法；如果我异于五蕴，我就不具有五蕴生住灭的法相，成了无为法。

在抉择中观无我见时，很多论师都把此颂视为必不可少的一个教证，尤其藏传佛教各派的大德，在讲《入中论》抉择人无我时，经常运用这一理证。里面蕴含的尖锐智慧，能把山王般的我执邪见摧毁无余。

此颂是怎样观察的呢？若以俱生我执而执著我存在，那么我与五蕴或者是一体，或者是他体，必须以这两种关系来建立。然而观察时，我与五蕴无论是一体，还是他体，都不能成立。（五蕴，即色蕴——身体；受蕴——苦乐等各种感受；想蕴——各种胡思乱想的分别念；识蕴——能够了别诸法的识，以及行蕴——除前四蕴以外的其他有为法。）

◎ 我和五蕴一体不合理

首先，“若我是五阴，我即为生灭”，如果我是五蕴，即我和五蕴是无二无别的一体，那么五蕴是刹那生灭的体性，我也应成了刹那生灭的体性，但这不符合众生的执著，众生执著自己时，都认为从小到现在，乃至到老之间都是同一个我，不会有“我前一刹那已死，这一刹那新生”的执著。

并且，如果我是五蕴，我还会有具生住灭法相的过失。因为五蕴具有生住灭的法相（生住灭是有为法的法相），

如果我与五蕴一体，我也应具有生住灭的法相了。但这是否符合世人的我执呢？并不符，因为众生根本不会想，自己不断地一会儿生、一会儿住、一会儿灭，不管从俱生我执，还是遍计我执的角度讲，众生都没有这样的我执。

再者，五蕴有“色受想行识”五个法，其中色蕴又有因色、果色等诸多法；受蕴也有乐受、苦受等法，如此算来，早已超过了五个法。如果五蕴与我一味一体、无二无别，那么五蕴有多少数目，我也应有如是数目，但这并不合理，人们都认为只有一个我，绝不会承认有多个我。众生所执著的我之相与五蕴的数目完全不同。

另外，麦彭仁波切的《中论释》还认为，如果承许我与五蕴一味一体，就无有所谓的受者和作者，这样就会有我不是取受者的过失。比如，如果我和五蕴一体，那么今世我的五蕴身灭尽，我也会随之灭尽，这样我就不应是下一世身体的感受者。

《显句论》中还讲了其他一些过失：如果我是五蕴，就会有获得解脱时我断灭的过失，比如阿罗汉趋入无余涅槃时，五蕴便不复存在，如果五蕴是我，则此时我也断灭了；如果承许我已经断灭，则会出现我以前存在、现在不存在的现象，由此而堕入断边。

从以上几个角度观察之后就可知，我和五蕴一味一体的观点不能成立。

◎ 我和五蕴他体不合理

反之，“若我异五阴，则非五阴相”，如果我和五蕴是他体，即我不是五蕴，那么我就不应具有五蕴的法相——生住灭。（五蕴是有为法，具有生住灭的法相，如果我不是五蕴，那我就不是有为法，不具有生住灭。）如此一来，我就成了无为法。

“我”如果是无为法，就不应有稍许的自体，如同

空中的鲜花一般，并且也不会有任何变化，以前什么样，以后亦如是。若真如此，那为了自他利益而做的一切努力都毫无价值了，我也不应为了身体好一点而去马尔康看病，也不会有一个人今世是人、来世成为天人的现象等等，因为这些转变不可能在无为法的相续中存在。

此外，如果我和五蕴就如东山的牛和西山的马一样，是没有任何关系的别别他体，即五蕴不是“我”，那众生的我执是依何而起的呢？人们都执著五蕴就是自己，除此之外，根本不会把其他法执为“我”。可以运用可现不可得之理来观察：如果在五蕴之外真有一个我存在，那通过某一正量就应该能得到，然而不管依靠什么量，在五蕴之外都得不到所谓的我，既然得不到离蕴之我，说我与五蕴是他体就纯属一派虚言。

◎ 我、蕴皆不可得

无始以来，三界芸芸众生无不执著自己的五蕴，为

了得到身心的快乐而整日奔波忙碌，他们所有的追求都是为了满足自己的五蕴。然而真相却是，我与五蕴就如同我与石女的儿子一样，没有任何关系。因为两者无论一体还是他体都不能成立，而除了一体他体以外，是否还有其他存在方式呢？根本没有。由此便可了知，我和五蕴都不能成立。

龙猛菩萨的这一教理非常甚深，观察方法也极具说服力。无垢光尊者在讲大圆满认识本性的时候经常引用。如果大家能经常这样思维，对无我法理和境界生起不退转的信心和定解应该不是很困难。

◎ 以镜喻说明无我

《显句论》在解释本颂时，引用了一个非常殊胜的教证，我把它译成了汉文：“犹如依明镜，虽显自面影，然彼真实性，少许亦非有。如是依诸蕴，我执成所缘，犹如自面像，真性中毫无。犹如不依镜，不现自面

影，不依于诸蕴，我执亦同彼。”

意思是，依靠明清的镜子，虽能现出各种影像，然而，这些影像就如同水中月影一般，真实义中少许也不可得；同样，虽然依五蕴能显现我执，然而真实义中我执却了不可得，如同镜中的影像在真实义中不存在一样；虽然影像并不实有，但若不依明镜，它也不可现，同样，如果不依五蕴，所谓的我执也不可得。

如果打破了我执，我所执也会慢慢平息。众生虽然整天说我、我所，然而真实义中它们点滴也得不到。

◎ 如何“思”

此教言非常甚深，希望大家听闻之后能细细思维，如果不思维，法义很难融入于心，闻思修当中的“思”非常重要！

怎样思维呢？应该想：我们每天都说我我我，但所

谓的我到底指五蕴中的哪一蕴呢？是指我的感受、我的分别念，还是我的身体呢？如果认为我是指身体，那我跟身体一体也不行，他体更不行，而除了一体他体之外，是否还有其他存在方式呢？根本没有。由此可见，我并不存在，既然我不存在，我们为何还要执著呢？将本无的东西执为有，累不累呢？这种累完全徒劳无益，但轮回中的芸芸众生却不明此理，白白受苦，真的非常可怜……

密宗行人在修生起次第的时候，当看到自己所证悟的空性义其他众生茫然无知的时候，便会情不自禁对他们生起强烈的悲心，这叫作显位等持，密宗修法需要这样思维观想。

◎ 方向对了，结果才会对

一般而言，闻思中观一段时日之后，一个人的行为便会与之前截然不同，因为依靠教义，自相续会逐渐生

起无我见，随后，我执和我所执就会变得非常微弱，以前刚强难化的心自然而然得以调服。所以，大家平时应该经常内观，看看自己对五蕴等内外诸法的执著是否减少了，如果有所减轻，说明闻思修已经起到了一定作用；如果丝毫未减，说明已经出了问题，这时一定要及时调整。

大家一定要明白，我们闻思的目的不是为了增长我执——觉得自己修行不错、比别人优秀、在人面前炫耀自己、挑别人毛病等等，而是为了破除对自我的执著。我们无始以来沉溺在六道中，不断生死流转，其根本原因就是把我执为我。如果深知这一点，闻思就有了方向；方向正确了，以后只要在这方面不断下功夫，我执必定会日益减弱，最后消失无踪。

在此过程中，首先，必须从理论上彻底明白所谓的我不存在，然后再不断思维，这对生起定解具有重要意义！另外，也要排除一切干扰，不管别人说你现在听法

是否有意义，自己都要坚定信心，想方设法对最根本的中观义生起定解！

有些道友善根非常深厚，只要稍微给他讲一下，善根就会成熟。听闻之后一直不断思维，最后已经真正体悟到，中观无我见与大圆满的本来清净并无差别。而有些钝根者，尤其对中观和上师不起信心的人，即使在他耳边讲了一百遍、一千遍，他也当成耳边风，不以为然。

希望大家通过这次学习，自相续中都能生起无我的观念。这些话或许有点啰嗦，或许也有一些道理。

丑二（以此遮破我所）：

若无有我者，何得有所？

灭我所故，名得无我智。

藏文译本颂词：

若无有我者，何得有所？

灭我所故，无我所执。

如果没有我，又怎么会有我所？灭除了我我所的缘故，也就不会有我执和我所执。

刚才通过一体异体的观察方法，抉择出我的本体不存在，与龟毛兔角无异。如果没有我，又如何得到我所呢？灭尽了我和我所的缘故，也就不会有我和我所的执著。

为什么我的本体不存在，五蕴等我所存在就不合理呢？因为我所是依于我而安立的，我和我所互相观待之故，就像如果瓶子不存在，瓶子的颜色、形状、大小等概念就无法安立；虚空中的鲜花不存在，就不会有花的芳香；石女儿不存在，石女儿的端严相貌也无从谈起一样。

既然对境——我与我所的自性不成立，那么有境——我执与我所执二者也就随之息灭，绝不可能存在。此处是从对境和有境方面进行分析，我和我所作为对境，是从所缘角度讲的；我执和我所执作为有境，是从心识、

能缘角度讲的。

大家学习《入中论》或《六十正理论》等中观论典时，必须把我和我所的对境和有境分清楚，否则，就会觉得萨迦耶见有时成了对境，有时成了有境，理解起来会比较困难。

通过以上分析便可了知，虽然世人都认为自己的身体、感受、房子、轿车等真实存在，由此产生了强烈的执著，但以正理观察，他们口中所说、心中所想，都是迷乱颠倒的。为什么？因为他们执著的所有对境都不成立，只是虚妄分别而已。为什么不成立？用我与五蕴一体异体不成立，就可推出我不存在。既然整个世间都找不到我，我所的一切法自然也不会有。

◎ 什么才是最重要之事

现在有些外国人整天搞一些稀奇古怪的研究，比

如，研究某动物身上有多少根毛、青蛙的牙齿多少毫米长等等。观察这些其实没有很大意义和必要。如果真要观察，最好仔细观察一下业因果，观察一下所谓的“我”到底存不存在，可惜大多数人对这些甚深道理毫无兴趣，只爱关注一些表面异样的东西，觉得特别稀奇。

前段时间甘孜州修水利工程，工人们在一个三十米深的坑里发现了一只很长的动物，他们不清楚这是什么，有些说是龙王，有些说是恐龙，有些说是怪物。消息一出，全世界几百名新闻记者从四面八方蜂拥而至，当他们看到水里这只长得黑黢黢又特别长的动物之后，感到既可怕又稀奇，一直不停地拍照。其实从佛教角度讲，这样的众生非常多，并非稀奇之事。听说在它身上聚集了很多青蛙等小动物，就像《大圆满前行》里所讲的公案³⁵²一样。国家动物保护协会的一些负责人不让人

352 《大圓滿前行》：一次，大成就者卓滾朗吉日巴向湖中观望，随后竟然悲泣着说：“哎哟哟，千万不要享用信财！千万不要享用信财！”弟子迷惑不解地问：“上师，到底发生了什么事？”尊者悲哀地说：“在这条湖泊当中，一位享用信财的上师神识转生为孤独地狱的一条大鱼，它正在感受众多痛苦。”弟子请上师示现给他们看。于是，尊者大显神变顷刻之间使此湖干无一滴。这时，眼前出现一条巨鲸，庞大的躯体遍及整个湖泊，身上密密麻麻布满了数不

杀害它，害怕会引起自然界的灾难。这时他们也自然而然相信因果了。

如果懂得了佛教的因果规律，就不会把这些动物研究看得特别重要。如果真要研究，最好能组织一派人，专门研究人人所希求的“我”是否存在。我觉得世间最重要之事，就是要知道所谓的“我”到底存在，还是不存在。

◎ 为何破“我”最重要

世人都认为我和我所肯定存在，但实际上它们只是分别念的迷乱显现，真正观察时一点一滴都得不到，就像梦中虽有各种事物，然而醒来之后，梦中的一切都会消失无踪。既然我和我所不存在，我们对其执取到底

胜数的含生在争相蚀食，只见它痛苦难忍而满地翻滚。弟子问：“承受此恶报者是谁的转世？”上师开始讲述：“这是后藏黑马喇嘛的转世。后藏的那位黑马喇嘛，咒力和加持力非同小可，对于鬼迷心窍的人只需看上一眼就会立竿见影，成了前后藏四翼地区众所周知的供养处。他超度亡人只是念一声‘啪_的’便开始收取大量牛马等牲畜，他死后转生为这条大鱼。”

合理还是非理呢？若是非理，为何整天还要费尽心力为自我而奋斗呢？这个问题值得每一个人深思。

我执和我所执貌似平常，实则非常可怕，它把我们紧紧地束缚在轮回中，让我们饱受无尽的痛苦！要想出离轮回，就必须想方设法打破它们，否则就会受其所害而一直沉溺于三界苦海，永无出期。《显句论》云：无始以来被无明烦恼遮蔽的众生，完全不知万法的真相，本来我和我所真实义中并不存在，而他们却执为存在，由此不断流转，就如愚笨之人将阳焰水执为水，不断追逐一样。

关于我和我所是否存在的问题，事关大家生生世世的利益，希望每个人都能认真真地思考。

若想真正通达无我的甚深理，必须依靠中观论典、《般若经》或大圆满的教言。在所有的学问当中，破我执和我所执的教言极其重要！大家一定要重视本品的内容。断完了我执和我所执，就是中观的证悟，也是大

圆满的证悟，明白这一点非常重要！

◎ 检验修行境界的方法

怎样才算真正证悟了无我境界呢？一般来讲，关于修行境界高低方面，不是很好分析，但总体来说，如果我执（对身体等五蕴的执著）和我所执（对亲朋好友、故乡等我所方面的执著）减轻了，知道一切都是假的，我都不存在，还执著这些干什么？若经常持有这种念头，说明境界还算不错。如果自认为修行境界很高，对境界特别耽著，那对自我的执著程度更不必说了。这样的修行境界到底高不高呢？学了《中论》之后，大家就会非常清楚。

大圆满的有些论典也有这方面的教言：一般修行境界较高的人，都不会特别重视外相，而会把内在无我的道理看得至关重要。

◎ 修功德最大之法

在所有的修法当中，观无我和菩提心的功德最大，自相续中哪怕生起一刹那我不存在，或者利益一切众生的念头，功德也不可思议。

平时，大家最好或者观菩提心，或者观无我空性，这两项修行非常重要，不要整天希求神通、打卦等外相法。我都有点后悔，去年不应该翻译打卦方面的书。很多人打卦之后，反而增长了自己的分别念。有的人本来内心很平静，打完一卦后，便觉得魔到了自己身边，吓得东躲西藏。（众笑）

其实这只是没有认识自心而已，我执的魔才最可怕。一切境界当中，无相安住相当重要！

◎ 单空只是暂时方便

胜义观察的时候也要注意，如果心里产生了“我的

身体、我的执著等一切万法，在真实义中都不存在，只是我这样的可怜众生执著而已”的念头，这叫做观空性的执著。

上师如意宝在讲某引导文时说过：如果真正有大圆满或大中观的正行见解，就会直接安住在自己所拥有的正行见解当中，而不具足这些见解的初学者或钝根者，这时可能对一切都不思维，认为我和我所的一切法完全不存在。如果具有这种念头，实际已落入了一种无我的单空当中。麦彭仁波切认为，这也是一种中观见解，是大圆满安住的一种方便窍诀。

第 64 课

今天我们继续学习第十八品《观我法品》，本品主要宣讲了趋向真如的方便法——断除障碍、趋入无我的空性理。

子二（如此遮破之果）分二：一、灭尽我执者不可得；二、灭尽我执而获得解脱。

丑一（灭尽我执者不可得）：

前面中观宗通过一体异体的方式遮破了我和我所，但有实宗并不认同此观点。

他们提出：虽然我执和我所执可以不存在，但我和我所应该是存在的，因为现量可见之故。比如，释迦

牟尼佛及得地的菩萨虽然我执和我所执已经断除，但他们作为见者仍然存在。如果见者（能见之人）不存在，就无法见到人无我和法无我。既然见者存在，所见的我和我所也应该存在，或者说所见的我和我所的空性也应该存在。

得无我智者，是则名实观。

得无我智者，是人为希有。

藏文译本颂词：

得无我智者，彼等不可得。

无我我所执，见者亦未见。

证得无我的智者其本身实不可得，因为，已经断除了我执与我所执的智者，也无法见到有一个“见空性者”。

◎ 见者不可得之因

中观宗驳曰：证得无我的智者，其本身了不可得，比如，当菩萨获得一地果位时，此菩萨作为见者能否得到呢？得不到，因为他已经见到了我执和我所执不存在，这样与之观待的见者本身怎么会得到呢？不可能得到。

《显句论》中引用教证说：“内法观空性，外法亦观空，何人修空性，彼亦无少许。”意思是，对里面的法要观空，对外面的法也要观空，何人（见者）修此空性，此人亦了不可得。

譬如，龙猛菩萨见到人我和法我皆为空性时，他自己本身也了不可得，因为，既然所见的内外之法都不存在，那么与之观待而成立的修空性之补特伽罗（见者），当然也不会有。

除了运用观待理以外，也可以用五蕴和我一体他体的推理来观察：首先通过一体异体方式推出我和五蕴

不存在。这样一来，现见我执与我所执不存在的瑜伽士，也不可能存在于我与五蕴二者之外，所以也不能以我的自性者而存在，即依我而成立的见者不可能得到。

比如，释迦牟尼佛是证悟者，已经彻底断除了我执和我所执，这时他作为见者是否存在呢？不存在，因为见者佛陀其实就是人我，而通过一体异体的方式已经分析过，人我和五蕴除了名言假立以外不可能成立。当然，名言中佛陀作为见者是可以被承许的，不仅如此，所见之法也可以承许存在，但在胜义中，所谓的“见者”则完全得不到。

此外，也可以用补特迦罗与无我境界一体异体的方式观察：补特迦罗本身是见者，如果他与所见的无我境界是一体，那么其本身就不可能存在；如果是他体也不合理，因为在不存在的我以外，不可能还有一个补特迦罗能见者。因此，所谓的见者瑜伽士不能成立。

◎ “不同”让我们领会更深

鸠摩罗什大师将本颂最后一句译为“是人为稀有”，但藏文颂词的这一句没有“稀有”之意，《般若灯论》中本颂的译文是：“得无我我所，不见法起灭，无我我所故，彼见亦非见。”最后一句也没有“稀有”的意思。可能译师们采用的不是同一个梵本，否则不应该差异这么大。

这次我们学习《中论》，主要学习鸠摩罗什大师的译本，一方面因为大师的译作非常具有加持力，另一方面，大师的译本在汉地被广泛流通，大家比较熟悉。以前我讲《金刚经》时，也采用了鸠摩罗什大师的译本。

其实《中论》藏文译本和清辩论师《般若灯论》中的颂词翻译得也很好，因此我在传讲过程中，会结合藏文译本对颂词的不同之处作出标注，也常会对比《般若灯论》里的颂词，我想后学者这样对照着学，应该会对理解法义有一些帮助。

丑二（灭尽我执而获得解脱）分二：一、如何灭尽我执；二、如何获得解脱。

寅一（如何灭尽我执）：

内外我我所，尽灭无有故，
诸受即为灭，受灭则身灭。

藏文译本颂词：

内外我我所，若尽灭无有，
诸取即为灭，取灭则生灭。

如果把将内五蕴执为我、将外在诸法执为我所的萨迦耶见灭尽无余，那么诸取也就灭尽了；诸取灭尽，生也就灭尽了。

人们执内相续所摄的五蕴为我，执外在蕴界处（器情世界）所摄的法为我所。如果灭尽了我和我所，我执和我所执也会灭尽无余。

对我和我所的执著叫做萨迦耶见，也叫坏聚见。以前考《中论》的时候，有位道友不知道什么是萨迦耶见，觉得可能是指萨迦派的见解，只不过中间多了一个“耶”字。（众笑）

一切烦恼的根源就是萨迦耶见，如果没有萨迦耶见，即断尽了我执和我所执，那么四取（四种轮回因）也就不存在了。

四取即欲取、见取、我语取、戒禁取。欲取，是对欲界色声香味等所有欲妙的贪执；见取³⁵³，是除了戒禁取见以外的其他四见³⁵⁴，其主要根源是坏聚见（宗喀巴大师在《理证海》中说：所谓的见取就是萨迦耶见，即坏聚见³⁵⁵）；我

353 即执取五见当中除了戒禁取见以外的身见、边见、邪见、见取见四见。

354 五见：又作五染污见、五僻见、五利使。指在根本烦恼中之五种恶见。（一）萨迦耶见，又称身见、伪身见、坏身见。此乃有部之说；经部则释为虚伪；而唯识宗作‘移转’解。即自执有‘我’之存在，称为‘我见’，而以为此属于我，则称‘我所见’。（二）边执见，又作边见。为偏执于极端一边之见解；如谓我死后仍常住不灭，此称为常见（有见）；谓我死后则断绝，此称为断见（未见）。（三）邪见，为否定因果道理之见解。（四）见取见，即执着错误之见解以为真实者。（五）戒禁取见，又作戒取见、戒盗见。即视不正确之戒律、禁制等，为可达涅槃之戒行，此种执着即称为戒禁取见。

355 坏聚见：亦称萨迦耶见，指缘取蕴（色受想行识），将取蕴总体妄计为我，又将取蕴支分妄计为我所，染慧为性，由此生起我见、我所见。其中坏是无常，有

语取，即依靠内在的身心而说我，是我所执的根源；戒禁取，一般指外道所行持的各种戒律，如牛、狗、鸡等戒。

如果灭尽了四取，具备三有之相的受生也会随之而灭尽，即众生不会再投生转世，至此，所有生老病死的轮转便已终结。

总而言之，每个众生都对我和我所极为执著，而只有断尽了这两种执著，转生之因的四取才会灭尽，轮回才会终结，就像火灭尽之后，烟不会再产生；种子灭尽之后，苗芽不会再生长一样。所以，断除我执和我所执，是灭尽轮回的根本。

这一颂非常重要，麦彭仁波切在著论时经常引用。我们刚来学院时，都特别喜欢背教证。大家如果实在不能背诵整部《中论》，最好把这个教证背下来。以前有

别于常有；聚是众多，有别于独一。立此名是为显示取蕴唯是无常生灭、众多聚合之法，在此取蕴之上根本不存在常一之我。

位道友在辩论的时候特别喜欢引用这个教证，并且每次在说之前，身体都要做一种相应的表示。

寅二（如何获得解脱）：

业烦恼灭故，名之为解脱。

业烦恼非实，入空戏论灭。

业和烦恼的灭尽称之为解脱。业和烦恼并非实有，故一旦证入空性，戏论就灭尽了。

众生轮回的根本因是业和烦恼，而业和烦恼是由可爱、可憎等非理作意的分别念所引发。这些分别念的来源是什么呢？它们产生于无始以来对能知与所知、能诠与所诠、瓶子与璚瓊、男人与女人、可得与不可得等种种戏论相的耽执。

◎ 为何证空才能得解脱

如何破除这些戏论分别呢？针对众生对诸法种种相的执著，可以用彻见万法空性的智慧进行破除。也就是说，如果知道了我和我所所摄的一切诸法没有任何自性，不断串习此等空性理，最终证入空性，就会灭尽一切戏论分别，这样业和烦恼就会随之灭尽，这就称之为出离轮回的解脱。

打一个比方可以说明此理：因为知道石女的女儿不存在，故不会产生“此人是女人”的戏论分别；既然没有这种分别，就不会萌生“她是清净可人的”等等之类悦意的、自性可得的非理作意；如果没有这些非理作意，就不可能对石女的女儿产生贪执；如果没有贪执之念，就不会有与之接触等行为，也不会由此造业而流转轮回。

总而言之，证悟空性才能获得解脱，前一颂所讲的将内外的我、我所、四取、轮回灭尽，也都要通过证悟

空性才能获得。

为了说明证悟空性的重要性，宗喀巴大师、月称论师和果仁巴大师在其著疏中都引用了《中观四百论》的教证“如来所说法，略言唯二种，不害生人天，观空证涅槃”，告诉我们，释迦牟尼佛所宣说的教法，归纳起来其实只有两种：一是不害众生的慈悲，二是通达空性的智慧。

◎ 证四边空，才能灭一切戏论

麦彭仁波切的《中论释》中讲了一些非常甚深的教言，告诉我们，只有证悟了远离四边的空性，才能寂灭一切戏论。论中云：“如果没有破除执相的戏论之边，即使不执著于诸法的成实，却不能遏制对诸法以及诸法之相的执著分别念。因此，虽然在圣者的根本定当中，不存在成实的二现。但如果不分别相的智慧，仅仅是对成实的三轮不分别，则以这样的不分别智慧，虽然对成

实没有分别，但因为没有破除无我以及内外器情世间等等的一切万法之相，又怎么能寂灭一切戏论呢？”

意思是，无论是空的相，还是有的相，对所有相的执著都应该断除。在圣者根本慧定当中，所有成实的能取分别和所取现相都不存在。但如果认为不分别相的智慧，仅是对成实的三轮不分别，则是不合理的。为什么呢？

因为，仅仅破除了成实的戏论，却没有破除除此之外的无我及无器情万法之相等戏论的缘故。虽然明知无实，却执著于断除成实之相，即认为世间万法如兔角一般不存在，这时虽然有的边已破，但无的边尚未遮破。如果只遮破了一边（一个戏论），就会沉溺在一种无实或单空的戏论当中。

也就是说，任何人只要有戏论的所知境，即使他不会耽执其违品，但也不能脱离于戏论。比如，如果认为瓶子是无实，其违品是有实，虽然他不会耽执有实，但

因为没有破除有实以外的其他一切戏论，即仍执著于无实，因而不能脱离于戏论。远离所有戏论才是中观正见，如果只破了一个实有边，实际并未寂灭一切戏论。

所谓的戏论，包括相之戏论以及成实戏论，这些都是戏论的分支，属于邪慧（分别念）之境。无实与无相有着天壤之别，了知这一点极为关键！远离所有相，即要远离一切有实和无实。无实只是无相的一部分，因而，如果只说无实，其实并未远离所有的边。真正通达中观就会知道，所谓的无实证悟空性，只是证得了无相的一部分，此时虽然有实的边已经远离，但无实的边仍未远离，因此并不究竟。懂得这个道理非常关键！

◎ 远离空边歧途

表面上看，抉择无实好似无关紧要，藏传佛教有相当一部分修行人执著无实；净土宗和禅宗的有些修行人也有这种执著，然而这种执著已令他们落入了空边。如

果我们没有通达《中观根本慧论》，自相续可能也会住在这种境界上。

大家以后不管修禅宗、大手印还是大圆满，对此一定要多加注意。应知道，最究竟的见解需要远离一切戏论，而所有的戏论并非仅指实有或者明清，只离一边并不合理。

◎ 三解脱门之窍诀

麦彭仁波切的《中论释》中还以窍诀的方式，为我们宣讲了三解脱门：“缘于法的因，即为该法以及该法之相，此相如果能成立为空性，则所谓清静与肮脏的分别妄念，也就成立为不耽执于该法以及该法本体的空性。此空性一旦成立，则无有对该法的取舍之愿，这一要点至关重要。”

意思是，观察任何一法时，我们经常说三解脱

门——因无相、体空性、果无愿。“因无相”，指任何一法的因应该了达为无相；“体空性”，即它的本体应该了达为空性；“果无愿”，即了达诸法之果为空性，无所愿求。

当我们心缘一法时，比如缘瓶子，首先会缘瓶子的相，如果了达了瓶子的相不存在（因无相），那么缘它而产生的各种执著和烦恼，比如，认为瓶子是实有的、干净的或肮脏的、对干净的瓶子生贪心、对不净的瓶子生嗔心等等都不会有（体空性），如果这些执著都没有，那么希求或抛弃瓶子的愿望也就不会有（果无愿）。

希望大家能仔细思维这一段。三解脱门对于修行非常重要。不管修任何法，首先，一定要把所执著的相灭掉，此即因无相；如果灭掉了执著相，就会了达自己执著的本体为空性，此即体空性；如果执著的本体为空性，那么希求或抛弃的愿望就不会有，此即果无愿。

麦彭仁波切的这些教言非常甚深，对于中观实修

者来讲，具有这种见解极为重要！修行大圆满时，这种修法也很关键。有的人自诩证得了最高境界，觉得自己很了不起，实际上，这种慢心还是一种执著、戏论。修行人不仅要远离低劣行为的戏论，将“了不起”的戏论一直耽执于心也不合理。真正远离一切戏论，才能证得最高境界。

如果达到了丝毫相之戏论都没有，就称之为《现观庄严论》中所说的“无缘智慧波罗蜜多”、“无分别智”或者“离戏”（中观里面也可以有这些名称）。这时从实相角度而言，是没有任何承认与可得。那些受宗派掣肘而做的破斥、建立、断除与安立等一切行为，因为都是有所承认的，故没有超离一切戏论。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中引用过本颂，这部论在抉择中观甚深见时，引用最多的就是《中论》第十八品里的教证。

◎ 关于“解脱”的不同观点

关于颂词中所说的“解脱”，清辩论师的《般若灯论》认为，本颂主要是讲大乘的解脱，而佛护论师的《中论》注疏和月称论师的《显句论》则认为，小乘灭尽人我的境界也应属于一种解脱，所以，这里应该是指大小乘共同的解脱。

宗喀巴大师在《理证海》中也认为，此处的解脱，不仅指大乘证悟二无我的空性，也包括了声闻的寂灭，虽然他们落入了一边，但有了边就属于不解脱也不合理；如果这不是解脱，那么除了中观行人以外，就没有其他解脱者了，这样承许会有很大过失。因此，这里所谓的解脱，应该是指大小乘共称的一种解脱。

第 65 课

昨天我们破了我执和我所执，但有的道友在讲考过程中，对我和我所仍然辨析不清。所谓的我，就是自己本身；我所，就是自己所执著的除自己以外的对境，比如我的家人、我的房子等等。我和我所是从事物本体方面讲的；我执和我所执，分别是指对我的执著和我所拥有的身体、财物等诸法的执著。

有的论师认为，众生先有我，然后有所。实际上，我和我所是互相观待而成立的，并非真正有先后，没有我所的我不可能先成立，以同时和非同时的推理即可推断。既然两者观待才有，就无有实有本体，只是名言假立而已。

世俗法实际都是虚假之法，具有很强的欺惑性，就像狡诈的恶人一样。人们受到蒙蔽之后，便将本不清净、无常的法，看作清静、常有之法。然而清静、常有的理由人们却根本说不出。我和我所也是如此，虽然名言中有显现，但以正理衡量时，没有任何依据可以证成其存在。

子三（断除与圣教相违）：

前面中观宗通过理证已经破了我和我所，但对方提出：佛陀曾说过：“自为自怙主，他人焉能怙，若善调自续，智者趋善趣”，意即，自己应当成为自己的怙主，不要总依赖于他人，如果自己能善调自相续，一定会获得善趣，最终趋向涅槃。此教言已经明确说明了我存在，而你们却说我和我所不存在，你们的说法难道不与教义相违吗？

实际并不相违，如颂云：

诸佛或说我，或说于无我。

诸法实相中，无我无非我。

诸佛有时说有我，有时说无我。但在诸法的实相中，既没有我，也没有无我。

中观宗驳曰：虽然诸佛有时说我存在，有时说我不存在，但这都是暂时的说法，佛陀最究竟的密意、最了义的教法是，在诸法的实相当中，既没有我，也没有无我（非我即无我之意）。

世尊之所以有时说有我，有时说无我，是因为要针对不同众生，转不同法轮来度化他们，而这一切说法其实并不相违。我们应当用心推敲佛陀所说不同教言的真实密意。

◎ 说有我非了义

比如，在《毗奈耶经》等声闻乘的经典中，佛陀说有五蕴聚合的我，但这并非佛陀的究竟密意，这么说是为了接引某些外道和世间人。因为，如果直接宣说无我，这些人根本无法接受，甚至还会生起邪见，并且顺世外道认为，我是由四大组成，人死后便一切归无，他们否认前后世、业因果的存在。如果受持这种断见，就会造下无量恶业而堕入恶趣感受无量痛苦。为了救护这些持空无见的众生，佛陀安立了我法存在的概念，宣说了我存在、我造恶业就会堕落……事实上，佛陀并未说妄语，名言中如幻如梦的我确实存在。

◎ 说无我亦非了义

在有些经典中佛陀又宣说了“我不存在”“我为空性”“以色法而空”等教言。这是不是一种单空见呢？暂时而言应该是。佛陀为何这么说呢？

因为很多人的相续中都具有可怕的萨迦耶见，认为我是常有的，我和我所真实存在。比如，有些外道认为，常有自在的神我存在；犊子部等有些小乘宗认为，存在一种不可思议的我……为了破除他们相续中固有的实执——萨迦耶见，佛陀说我不存在。而这么说同样符合道理，仔细观察、剖析就会知道，名言中的我如同梦幻一般，没有丝毫实质可言。因此，佛陀说我不存在，也没有打妄语，反而救度了很多众生。

但实际上，说“我不存在”也非了义。为什么呢？因为，如同我法之见是非真实的一样，该见的对治——无我也是非真实的。因此，我法毫许不存在，无我同样毫许不存在。

麦彭仁波切在破有些教派的单空见时，引用了《般若波罗蜜经》《中观四百论》《中观根本慧论》等很多经论的教证进行说明。尊者常说，单空只是暂时的一种途径，并非佛陀最究竟的教言。所以，大家不能认为无

我见最究竟，只要证得无我就可以了，实际上这也落入了一边。

◎ 以教证说明

《中论释》中引用了几个教证进行说明，如经云：“迦叶，我者乃为第一边，无我者乃为第二边，此二边之中道即为无色无诤……”《宝鬘论》云：“如是我无我，实有不可得，是故佛尽遮，我无我二见。”意思是，因为实有的我不可得，故而实有的无我也不可得，佛在了义经典中，完全遮止了我和无我存在的两种见。

《般若经》亦云：“说有我者，不可行于般若波罗蜜多之境，说无我者亦复如是。”意思是，说我存在，则不能行于般若波罗蜜多的境界；说我不存在，也不能行于般若波罗蜜多的境界。又云：“虽悟此蕴空，菩萨住于相”意思是，如果认为众生的五蕴皆不存在，完全是空性，这样的菩萨仍住于一种空相的状态中，所证仍

不究竟。

以上教言都说明了，有我见或无我见都非了义。这些道理非常重要！有些人如果记不住很多教证和推理，最好能把今天的颂词和《中论释》的教证背下来，这会给自己以后的修行带来很大利益。大家学了《中论》之后，一定要明白这些道理，树立起中观正见。

◎ 离四边，才是佛陀的了义观点

佛陀真正的了义观点是什么呢？“我”的本来面目既非有，也非无，而是远离了一切戏论。佛陀在最利根、前世对中观等甚深法门有过一定串习、修行，并且对此不会生起任何邪见、充满恭敬心，愿意趋向涅槃的众生面前，宣讲了远离四边的究竟实相。

《般若灯论》里本颂被译为“为彼说有我，亦说于无我。诸佛所证法，不说我无我。”直接指出了，诸佛

所证悟的法不能说有我或无我，有我无我都不是佛陀最究竟的观点。

◎ 例举三乘不同教义

下面我举一些各乘经典中的不同教言，大家可以思维其中的密意。

关于“我”方面，《毗奈耶经》云：“轮回具苦蕴，苦苦与变苦，行苦八分苦，终忍受具苦……”；《大般若经》云：“一切法皆以无我为趣，彼于是趣不可超越。何以故？无我尚毕竟无所有……”；《如来藏经》云：“若佛出世若不出世。一切众生如来之藏常住不变……”；《楞伽经》云：“我说如来藏，不同外道所说之我。大慧！有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭、本来寂静、自性涅槃，如是等句说如来藏已……”；《大乘密严经》云：“赖耶亦如是，幻作于世间，一切诸有情，体性无

真实……”

关于“外境”方面，《阿含经》云：“当观色无常，如是观者，则为正观……”；《楞伽经》云：“外境是妄计，心缘彼境生，了境是惟心，分别则不起……”

关于“乘”方面，《妙法莲华经》云：“诸佛方便力，分别说三乘，唯有一佛乘，息处故说二……”；《解深密经》云：“一切声闻、独觉、菩萨，皆共此一妙清净道，皆同此一究竟清净，更无第二。我依此故，密意说言唯有一乘……”

关于“怎样成佛”方面，在《念住经》中，佛陀讲了很多五欲妙的过失，说断除贪欲才能成佛，如云：“为证涅槃，唯一趣向道，即四念住……云何为四念住？比丘于身观身（受观受、心观心、法观法）而住，精勤、正知、正念，除世贪忧……”；而《无垢称经》则云：“不断烦恼而入涅槃……”；《胜乐续》中讲：欲妙是获得佛果的方便法；《大乘入楞伽经》里则讲了很多女

人、饮酒、吃肉的过失，认为这些是成佛的障碍，如云：“舍于女色缠绵贪欲，见此现乐生来苦故，又得三昧殊胜乐故，是故舍彼非涅槃贪”“如贪障解脱，肉等亦复然，若有食之者，不能入圣道……”；《略胜乐续》中则说：依靠女人和美酒等，也能获得成就。

◎ 为应机而立三乘

表面上看，三乘教义似乎有点相违，有些经典说我和我所存在，有些又说不存在……实际上，佛陀说我存在有其密意，说我不存在也有其密意。虽然唯有佛陀才能宣讲缘起空性这样的甚深法，但他不会对所有众生都宣讲，而是根据众生根基的不同，宣讲相应其根基的法门。比如，在钝根者面前说有我；在中根者面前说无我；在利根者面前说我、无我皆不成立。如经云：“犹如学文法，从字母入手，诸佛于众生，仅宣堪忍法。”

《显句论》云：于所调之低劣、中庸以及殊胜之不

同根基，而依次应机施教。圣天论师的《中观四百论》亦云：“先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。”意思是，对于顺世外道等不堪接受空性法门的根器，佛说我、前后世、因果存在，以此遮遣了其非福德恶业；在堪为法器的小士道（中根）前，佛陀宣说了无我法，以此遣除了他们的我执；在根器成熟者（上根）前，佛陀宣说了了义的般若法，遮除了有我无我等一切边见戏论，了知这一次第者即为智者。

所以，大家以后再看到不同教言时，千万不能认为各法门之间互相抵触，一个是真，一个是假；一个应取，一个应舍。在不舍的同时，应该探求佛陀的真正密意，寻找最究竟的法要。

大家也可以看看自己能接受哪种观点，这样就能推知自己是上根、中根、下根，还是什么根基都不是。

（众笑）

（堪布问身旁弟子：“你是什么根基啊？想过没有？”弟子答：

“下等根基。”堪布笑言：“原来你是顺世外道啊。”）（众笑）

◎ 系统闻思，才能解开佛陀密意

只有经过系统闻思，并运用智慧深入分析，才能领会佛陀不同说法的甚深密意。

我在《旅途脚印》曾说过：“大慈大悲的佛陀，无论说什么话，都有内、外、密，直接、间接等不同层次的含义。各种意乐根基的众生，都会有不同的收获。这种特异的语言表达能力唯佛具足……开启佛语宝藏的钥匙，就藏在遍知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》³⁵⁶第八品的字里行间。”如果谁都不去取，只有被

356 《心性休息》：四种意趣、四种秘密是阅读经典的二把钥匙。依靠此理辨别而了知一切经续之义极为重要。

所谓的意趣，是指在演说佛法的过程中稍微含有夸张的成分在里面，也并非虚言妄说，而是具有特殊的某种必要而宣说的一切法义。意趣共有四种，即平等意趣、别意义趣、别时意趣与补特伽罗意乐意趣。

1. 平等意趣：诸如世尊考虑到法身平等而说我尔时成为拘留孙佛。
2. 别意义趣：诸如世尊考虑到三无本性而说诸法无本性。三无本性即：一、遍计法无本性，因为实际意义上遍计法必定不成立，所以说遍计法无本性。二、依他起生无本性，因为四边生不成立。三、圆成实胜义无本性，因为圆成实本身就是胜义并且无有不清净等戏论法的本体。
3. 别时意趣：例如佛尊曾说仅以持诵无垢月光如来之名号便可获得佛果。这

小偷偷走了。大家一定要取到这把珍贵的钥匙啊。

有些法师由于没有系统闻思过，不懂得佛陀讲法的意趣和秘密，因而对于佛经的种种不同说法，常常感到迷惑不解。如果自己仍然疑惑重重，又如何替人解惑呢？所以在讲法之前，最好能系统闻思，有了闻思的基础，很多问题自然就会迎刃而解。

◎ 传法者的密意也要懂

希望大家不仅要解开佛陀的密意，也要明白传法

其中的含义是说，仅仅持诵佛号虽然不能立即成佛，但依靠往昔所积累的诸多资粮，终有一日必定能成就佛果。

4. 补特伽罗意乐意趣：诸如针对有些贪执戒禁取见者，佛陀谴责戒律、赞叹布施。

秘密是指，为令有些众生趋入正道，受持真义，而依靠对方所感兴趣的少数名称或能接受的条件宣说，方式虽然与之相同，却有言外之意。秘密也分四种：即令入秘密、相秘密、对治秘密、转变秘密。

1. 令入秘密：诸如为利益有些因畏惧空性而不入大乘的声闻种姓者，佛说色法存在。

2. 相秘密：为令众生了达无有本性之实相，佛说一切万法皆无有本性。

3. 对治秘密：诸如佛陀考虑到有些人会有释迦佛身材矮小、寿命短暂等故不如其他佛陀的想法，于是说我尔时成为毗卢遮那佛。

4. 转变秘密：诸如为了遣除某些人因此法容易理解而认为比其他法下劣的罪过，宣说此法极难证悟。

者的密意，一般来讲，法师在课堂上无论批评、赞叹，还是提到某人某事，都有一定的目的，并非无缘无故，其中包含了很多意义，也有很多必要。希望大家不要由此而观上师、堪布、堪姆们的过失。在依止善知识的过程中明白这个道理非常重要！

有些人由于福报不够，经常会对上师、法师们所行的方便法产生邪见，而对外道或造恶之人，却经常感觉良好，常常随喜他们的恶行：“对对对，这样做特别好……”如果出现这种现象，一方面是因为福报不够，另一方面，前世可能造过很多这方面的业，对此一定要好好忏悔。

◎ 饮水思源，心怀感恩

对于佛陀三转法轮³⁵⁷的教义，大家一定要努力通达。

357 一转法轮主要讲四谛教义；二转法轮讲空性教义；三转法轮是抉择如来藏教义。

我们学过很多一转法轮的经典，比如《百业经》《贤愚经》等，现在正在学习第二转法轮的教义——把从色法到一切智智之间的万法抉择为空性，以后还会学第三转法轮的教义，那时常有、存在的说法与现在所讲的完全不同。虽然不同，但麦彭仁波切在《定解宝灯论》里已经以窍诀的方式，把第二、三转法轮进行了融合，抉择出了圆融无违的自宗了义观点。

大家能够系统地闻思各乘教义，并能无碍受持，确实要感谢大恩上师法王如意宝和历代传承上师。我们身处末法时代，外界乱象纷呈，内心纷扰不安，若没有传承上师们的智慧，想凭自力解开佛陀的密意是绝对不可能的。如果自己尚未通达，更何谈引导他人呢？

现在，我们依靠传承上师们的教言，虽然不敢说通达了佛陀所有的甘露妙法，但也略知了一二，我们应该时时感念这份恩情。感恩的同时，也要珍惜自己多生累世所积的福报。

癸二（如何宣说真如之理）分三：一、真如之本体不可言诠；二、以假立而宣说真如；三、所宣说真如之法相。

有人可能产生疑问：前面几品已经讲过无我之理，本品为何又宣讲呢？

因为分析的角度不同，本品主要宣讲了当人我和法我断完之后，即证得人无我和法无我之后，真如的本来面目便会自然呈现的道理。

子一（真如之本体不可言诠）：

所谓真如，就是法性，即万法的本性、实相。本品宣讲了如何证得法性的方法。之所以很多大德认为本品是《中论》最精华的一品，原因即在于此。

真如无法用语言、文字表达，也不能用心（分别念）思维，更无法用身体表示。真如的本来面目到底什么样

呢？下面主要宣讲这个问题。

诸法实相者，心行言语断，
无生亦无灭，法性如涅槃。

诸法的实相不是心的行境，也非语言所能诠，这无生无灭的法性就如同涅槃一样。

◎ 真如的本来面目

我们现在的所见都是现相，诸法真正的实相，不是心的行境，也非言语的所诠，因为不在它们的范畴之内，真正诸法的实相，是佛陀各别自证智的行境，这无生无灭的法性就如同涅槃一般。

也就是说，所谓的真如，是一种不生不灭的实相境界，它是智慧波罗蜜多的行境，也是佛陀各别自证的行境；它断灭了心行言语，即不是心的境界，无法用心思维，也不是语言的对境，无法用语言说出；它是断除人

我和法我之后，呈现出的万法本来实相。

颂词最后一句用“涅槃³⁵⁸”来比喻万法的本来实相。说“寂灭”容易让人产生误解，因为声闻的寂灭堕入了断边，而此处是讲远离一切戏论的法性，因此，说“涅槃”应该更合适。另外，用涅槃作比喻也是因为佛陀证得的涅槃果位本体不生不灭，此喻可以说明真如不生不灭的特点。

《般若灯论》的译者智识译师，将此句译为“如涅槃法性”，他的译本与藏文译本许多地方都很贴近。

◎ 为何真如不是心和语言的行境

《定解宝灯论》云：“彼非言词分别境，是故不偏于非遮，无遮异体现空等，无偏离有无承认，法界智

358 即以诸法实相为涅槃。特别为中观学派所提倡。中论卷四观涅槃品（大三〇·三六中）：‘分别推求诸法，有亦无，无亦无，有无亦无，非有非无亦无，是名诸法实相，亦名如法性实际涅槃。’意谓世间诸法之实相即是毕竟空，亦即无生无灭、涅槃寂静。

慧相圆融，自然智慧无住现。”意思是，真如并非语言、分别念的对境，因为心、语的所缘要么是有，要么是无，要么是有无二俱、要么是有无二非，无法超离四边，而真如不偏堕于遣除显现的单空无遮、自本体不空恒时显现的非遮、如同黑白绳子搓在一起般以心分析现空各体的双运，以及一体异体、现空等任何一方，也就是说，真如无有任何偏堕、远离了一切戏论，它是无二智慧自性光明。

凡夫人由于根基尚未成熟，语言和思维都不离分别念，而凭借妄念分别，根本无法缘取这种实相境界，因为已经超出了其能力范围，就像眼睛无法听声音、耳朵无法见色法一样，眼睛虽能见到色法，耳朵虽能听到声音，但它们却没有能力缘取其他四根的对境。

只有当我们断除了人我执和法我执，即灭尽了烦恼障和所知障之后，这种不可言思的实相境界才会现前。

◎ 无法言说，还要宣说的原因

以上介绍了真如的本来面目，有人可能产生疑问，既然真如无法言说，如《法华经》云：“诸法寂灭相，不可以言宣”，那佛陀为什么还要广转八万四千法门呢？

实际上，八万四千法门只是引导众生的方便法，并非真正用它宣讲了真如的本性，就像以手指月时，手只是一种表示法，虽然用它可以指明月亮的方向，但手并不是月亮，也无法把月亮摘下来。

《显句论》里引用教证说：佛说，我从获得如来正等觉果位之日起，到无余涅槃的夜晚之间，一字未曾宣说。以此说明，所谓的八万四千法门，只是佛陀暂时在众生面前的一种表示，真正的佛法无法言说。

在世俗名言中，如果具有善巧方便的佛陀没有以方便之法——假立的方式，对不可思议的法性进行诠释，又有谁能够现量证达呢？谁都无能为力。

法师讲法亦是如此，只是在为众生传递一种信息，依此方便法，有缘者最终可以趋入真如的境界。虽然这种境界无法言诠，也无法思维，然而在趋入过程中，语言、智慧、经论等手段却必不可少。

总之，这一颂如理如实地宣讲了什么是法性（真如）：所谓的真如，无法用语言宣说，也无法用分别念思维，它与无生无灭的法界和涅槃无有任何差别，是万法的真相。

此处讲的是一种最高境界。对密宗大手印或大圆满有所认识的人，若把自证境界与这里所讲的真如本体相对应，也许会现出一些不共的智慧。

第 66 课

昨天我们讲了“如何宣说真如之理”中的第一个问题“真如之本体不可言诠”，今天开始讲第二个问题“以假立而宣说真如”。

子二（以假立而宣说真如）：

有些人提出：如果远离了一切戏论，语言无法表达、思维无法分别的境界是所谓的真如，那么佛陀在众生面前宣说了什么？他到底是怎样转法轮的呢？

中观宗答曰：本来法性的本体无法言诠，也无法思维，但佛陀运用了不同的善巧方法，在三种根基众生面前分别宣讲了万法的真实义，他是这样宣讲的：

一切实非实，亦实亦非实，
非实非非实，是名诸佛法。

对下等根基，佛说一切法实有，为了破除他们的实执又说一切法非实有；对中等根基，佛说万法名言中实有，胜义中非实有；对上等根基，佛说万法既非实有，也非不实有，这就是诸佛所宣说的佛法。

◎ 对下根者的教言

佛陀初转法轮时，首先遵循世间法则，宣说了器情世界、业因果、前后世等蕴界处一切万法不杂、实有而存在的教言，但这么说其实并不究竟。佛陀为何这样宣讲呢？

一方面，是为了随顺下根者的世间智慧，一般人都认为万法实有，如果直接否定他们的观点，将很难引导他们进入佛门。《显句论》中引用教证说：“世间与

我诤，我不与世间诤，世间说有者，我亦说有，世间说无者，我亦说无。”此教证在《善解密意疏》和《入中论》注疏当中也被引用过，它说明，佛陀为了随顺世人宣说过很多法门。

另一方面，是为了救度可怜的顺世外道和不信因果的世间人，他们完全否认前后世、业因果的存在。如果这样肆无忌惮地毁谤、践踏因果，来世必会堕入恶趣感受无量痛苦。为了破除他们的断见，佛说前后世、业因果等万法实有存在。

但如果人们又一直秉持万法实有的观点，将无法脱离常边获得解脱。为了打破其相续中固有的实执，当他们具有一定智慧之后，佛陀又宣说了无实（非实）的教言，将万法抉择为空。

也就是说，首先，大慈大悲的佛陀为了令劣根者依照次第趋入真实之道，而宣说了诸蕴等一切万法实有的理论，其后为了令其舍弃这些耽执，又阐述了一切并非

真实的道理。

◎ 对中根者的教言

之后，为了解开初转法轮实有、非实有之间的矛盾，佛陀在中根者面前，宣讲了万法既实有，也非实有的教言。这么说是否矛盾呢？并不矛盾，名言中可以承许万法如梦如幻地存在——业因果毫厘不爽、前后世无欺存在……但在胜义中，万法则无一不空。

佛陀是从名言和胜义两个角度，宣说了万法亦实有亦非实有，即为了远离有的执著，宣说了胜义中无实有；为了断除无的执著，宣说了名言中实有。中观自续派暂时抉择的中观正理即是如此。

◎ 对上根者的教言

至最究竟时，佛陀在对空性有一定认识、对无二法

门有信心的利根者（如中观应成派所化众生）面前，宣讲了了义的不二法门，即远离四边的真正中道之法。

也就是说，在最后抉择时，所谓名言中的实有法不可能存在，既然实有法不存在，与其观待而成的无实法也不可能有。如《大智度论》云：“常是一边，断灭是一边，离是二边行中道。诸法有是一边，诸法无是一边，离是二边行中道。”意思是，常有是一边，断灭也是一边，离开了此两边，就是所谓的中道；有是一边，无也是一边，远离了有无二边，就是所谓的中道。如果诸法既不是实有，也不是非实有，那么除此之外的二俱和二非能够成立吗？不可能成立。由此就遮破了一切边。

有些讲义里遮破了天台宗“有些法虽然双非实有不成立，但是非二俱在有些境界前应该存在”等说法。实际上，究竟而言，一切万法皆不成立，远离四边八戏。这才是离一切垢染、具一切智慧和功德的诸佛，在众生面前所宣说的真正甘露妙法。

这样的教言对于一般人是不能直接宣讲的，如果一开始就说因果不存在、一切无取舍，他们肯定无法接受。对于初学者，应该先讲一些因果存在的道理，然后再循序渐进引导，就像母亲在孩子的不同生长阶段，会给他提供不同的饮食一样。

◎ 一切教法皆是方便接引法

总之，虽然在实相中，离一切边戏的境界无法言诠、思维，但为了救度众生，佛陀对应不同根基的智慧水平，以暂时和假立的善巧语言，采取随机宣说或次第宣说的方式阐演了种种法门，这是非常有必要的。

实际上，佛陀的一切教言，都是证悟真如法性的方便之法，就如同以手指来指明月亮的方向一样，《中观四百论》云：“如善巧良医，少有不治症；获巧力菩萨，非所化甚少。”针对病人不同的病症，善巧的良医会采用不同手段进行医治。

关于这一颂，清辩论师和果仁巴大师都认为，佛陀是根据这三种根基来次第说法的。青目论师的讲义也持这种观点，只是宣讲的次第和内容不太一样；月称论师的《显句论》虽然在词句上没有明确说明，但也含有此意。

子三（所宣说真如之法相）分三：一、胜义真如之法相；二、世俗真如之法相；三、彼二摄义。

丑一（胜义真如之法相）：

任何一法都具有真如，真如亦称法尔、法性、法界，是指诸法真正如实的本来面目。诸法既有名言真如，也有胜义真如。

名言真如，是指诸法的名言法性，或者说名言中的真相，比如，火的本性是热性，水的本性是湿性等等。胜义真如，是指万法的胜义实相，它是无法言诠、思维的。

◎ 为何言诠胜义真如

既然胜义真如不可言说，为什么龙猛菩萨还要宣说呢？因为有人提出：你们佛教所谓的真如，到底有没有法相呢？如果没有法相，就与外道所许的“常有自在的我”无有差别了，外道所许的神我，也是不可言诠、思维的。

为了断除对方的邪见，让众生能够通达真如法性，龙猛菩萨随顺世间名言，宣说了真如的五种法相。

自知不随他，寂灭无戏论，
无异无分别，是则名实相。

唯是自己了知，并不依随他法；寂灭了四边的相执；无有语言的戏论；无有彼此相异的差别；无有心的分别——这就是真如的五种法相。

真如具有哪五种法相呢？

一、“自知不随他”，万法的胜义真如只能自己证知，不能依随其他任何方便法来了知；二、“寂灭”，它远离了四边八戏，体相是寂灭的；三、“无戏论”，无有任何语言的戏论；四、“无异”，诸法的真如本性无法分开，比如，虽然瓶子、柱子等名言法是分开安立的，但它们的真如法性却不可分；五、“无分别”，无法思维分别。“是则名实相”，以上就是胜义真如的五种法相。

具体而言：（一）“自知不随他”，“自知”二字在藏文译本和《般若灯论》中都没有，当然，有也是可以的。印顺法师用世人常说的“如人饮水，冷暖自知”来解释，即通达法界时，人是自明自知的。也可以解释为，在佛的各别自证智面前，真如可以被了知。“不随他”的意思是，真如法性无法通过语言文字、逻辑推理、器具、比喻等任何途径和方法来了知，因为这些都无法如理如实地表达出真如的本来面目。

（二）“寂灭”，万法的本体远离了四边八戏，恒
时寂灭。《大般若波罗蜜多经》云：“若佛出世，若不
出世，法相常尔。”意思是，不管诸佛出世，还是未出
世，转法轮，还是未转法轮，诸法的法性本即恒时寂灭
而安住。同样，不管上师们传法还是未传法，万法的本
性都是寂灭的，远离了一切边戏执著。

（三）“无戏论”，无有“此法与彼法”等语言的
戏论。本来戏论也可以用于执著方面，但《显句论》和
《般若灯论》在此处都是从语言角度来解释：说有、无、
亦有亦无、非有非无都不合理；说是、非……亦如此。
不管口说什么样的语言，都无法真正诠释出真如的本面，
因为语言是一种戏论、落于了一边，而真如法相远离了
四边，已超出了其缘取的范围。

（四）“无异”，即真如的本性不可分。在世俗
中，瓶子、柱子、东山、西山等各种法都是分开安立的，
但在胜义中，诸法远离了言思等一切戏论，本体皆为空

性，故真如本性无二无别、一味一体。因此，无论在语言、思维，还是本体、特征等任何方面，都没有什么可分的。

（五）“无分别”，无有任何分别念，即无法用善恶、有无等任何心念去分别执著。因为胜义真如远离了四边八戏，故而心无法缘取。

经云：“若无心之行境，言语岂能解述。”既然无有心之分别，依分别心而起的言语之相也不会有，如此又岂能表述呢？比如，对于大圆满或大中观的境界，想用语言如实地诠释出其胜义实相，是非常困难的，因为有无是非的心丝毫缘取不到的缘故。

◎ 真如法相只是一种表示

虽然胜义真如无法言诠、思维，但说它无法相也不合理，因为它与外道所许的不可思议的我完全不同。而

说它有法相时也要明白，其法相并非我们想象的那么简单。虽然可以运用推理、比喻对其进行描述、宣说，但很多人仍然无法通达真相。就像对于一个从没去过美国的人，虽然通过图片、语言的介绍，他能大概了解美国的一些状况，但这与他亲自去美国之后的所见所闻，还是有很大差别。真如亦是如此，是无法真正如实宣讲的。

《显句论》中运用了一个比喻来说明此理：“如有眼翳者颠倒见到毛发飘浮等的本体，虽然无眼翳者已经对他说明，可是有眼翳者仍然没有像无眼翳者所了悟的一样见到毛发等的自本体。不能如实证悟所证。那是什么？依靠无眼翳者所说，只是了达‘这是颠倒’的。当涂了除眼翳的眼药去除了眼翳时，没有见到毛发等的自本体才通达。”

同样的道理，因为我们相续中仍有“眼翳”，所以不管上师们怎样运用各种比喻、推理为我们阐述远离一切边戏的境界，宣讲最甚深的大圆满或大中观，最多让

我们意识到自己现在的所见所思都是颠倒的、不合理的，知道了真如是佛陀各别自证智的行境，明白自己只有净除障碍才能如实照见真如而已。

此喻相当重要，它说明了想用语言表达、用思维分别真如是不可能的。

◎ 如何现见真如

既然万法的实相，任何语言也无法表达，任何分别念也无法思维，那怎样才能真正了知真如呢？

只有通过精进修行，获得一地菩萨果位，彻底断除了相续中的无明烦恼之后，真如的本来面目才会真正呈现，因为那时的心思已不再是分别念。而尚未达到这种境界之前，凡夫人是无法真正衡量的。

◎ 了知真如之必要

既然如此，我们现在还有必要了知真如吗？非常有必要。如果不知道何为真如，在修行的过程中，很容易误入歧途。

比如，有些人在修行过程中，自心稍微得到了一点寂静，感觉特别快乐，就自以为通达了法界，认为这就是真正的法性。如果这样分别执著，不要说大圆满的觉性，就连中观空性都不是。

还有些人修行中出现了一点点验相，就认为自己有了不错的境界，自诩为大圆满、大中观的瑜伽士，认为一切都不存在、诸法无需取舍、好坏不必分辨、任何行为都能行持……如果存有这些分别念，那不仅没有通达法性，反而毁坏了自相续，非常可惜！

另外，有的人自以为获得了现空无二的境界，感觉现也不是，空也不是，闭眼时好像明明清清已经知道了，

睁眼时又好像什么都没有。这种说法也需观察，如果闭眼时心里想着这种感觉特别舒服，并且存有什么都不去执著的想法，这样还只是心的一种造作，并不究竟。

对于这些问题大家一定要分析，否则很容易迷失方向。修行过程中，首先必须通达教理，这一点尤为重要！

关于这一颂，《显句论》中还引用了《入二谛经》的教证³⁵⁹来解释。此经讲述了胜义谛和世俗谛的安立方法，并广述了万法本体不生不灭、不常不断等道理。安

359 《入二谛经》云：“天子言：‘文殊，何为胜谛之行？’文殊告言：‘天子，胜义中真如、法界、根本无生等同，故胜义中无等同亦等同。无等同于胜义中等同，彼中一切见亦等同。一切见等同，彼中凡夫法亦等同。凡夫法等同，彼中有学法亦等同。有学法等同，彼中无学法亦等同。无学法等同，彼中真实圆满正等觉法亦等同。真实圆满正等觉法等同，彼中涅槃亦等同。涅槃等同，彼中轮回亦等同；胜义中，轮回等同，胜义中烦恼亦等同。胜义中染污等同，胜义中清净亦等同。胜义中清净等同，彼中一切法皆等同。天子，真实行一切法平等性之比丘名于胜义中真实行，非如言说。’天子言：‘平等性，即胜义中至清净之间平等，胜义中一切法皆谓平等。’文殊言：‘胜义中一切法平等无生，胜义中一切法平等无起，胜义中一切法平等永不生，胜义中一切法平等无实。天子，胜义中一切法等同，何以故？天子，胜义中持受永无生，于一切法无有相异。天子，譬如，桃器内虚空与宝器内虚空，这两者同是虚空，彼于胜义中少许亦无异体。天子，如是胜义中染污法永不生，胜义中清净法亦永不生，胜义中轮回亦永不生，至胜义中涅槃之间亦永不生，胜义中少许亦无异体。何以故？胜义中诸法永不生故。’”

慧论师的《中论》注疏对本颂也有详述，这部注疏内容很广，很多内容都值得参考，喜欢看书的人应该会感兴趣。圣者们造的广论都很有价值，里面引用了大量教证来说明。

丑二（世俗真如之法相）：

此颂是讲世俗真如的法相：

若法从缘生，不即不异因。

是故名实相，不断亦不常。

诸法若从因缘生，则它与因缘之间不是一体，也不是他体，这就是名言真如的实相。因果之间不是一体，故不会堕入常边；不是异体，故不会堕入断边。

《般若灯论》里本颂被译为：“从缘所起物，此物非缘体，亦不离彼缘，非断亦非常。”颂词第三句“是故名实相”在《般若灯论》和藏文译本里都没有。

◎ 何为世俗真如之法相

任何名言法都有自己的真如相（法相）。其中有为法的法相是什么呢？由因缘而生的法即是有为法，有为法与其因缘之间，即因果之间，既非一体，也非他体，由此远离了常断二边。

因果肯定不是一体，若是一体，因果的本体就成了无二无别，果在因位时就已存在，这样农民就不必辛苦种庄稼了；众生也没必要为了解脱而造善业；工人制瓶子、铁匠铸铁锤等一切造作都成了无用功。

因果若是他体，也有很大过失，因为他体法必须同时存在，即因存在时，果也应该存在。如果因果同时，就会有果从因以外的他法中产生的过失，并且，如果因能够以他体的方式独立存在，就会有果产生时因不灭的过失，此外，还会有因果互不观待等等很多过失。

可见，因果既非一体，也非他体。以种子和苗芽为

例：如果承许两者一体，农民播下种子的同时，苗芽就已经产生了，但这种现象不可能存在；如果承许两者是他体，种子就不可能长出苗芽，因为从本体不同的法中产生他法的因果规律，世间根本不存在。

由于因果不成立一体和他体，故不会堕入常边和断边。为什么呢？如果因果一体，由于果位时因仍然存在，就会有常的过失，但因果并非一体，故不会堕入常边；如果因果为他体，果就无需观待因，这样即使因灭了，果也可以不生，如此就有断灭的过失，但因果并非他体，因灭之后决定生果，前后相续不断，故不会堕入断边。

通过以上分析，便可总结出名言真如所具有的四种种法相：远离一异、远离常断。也就是说，任何一个名言法的本体与其因缘之间，一体不成立，他体也不成立，故而远离了常断二边。由此可知，“不一不异、不常不断”不仅适于抉择胜义空性，也适于抉择名言中的因果。

对于如幻如梦般的因缘法，其因果之间的关系，不用以胜义量来观察，仅以名言量的一异、常断来观察，世人也无法说清楚。如果我们问植物学家：“种子和苗芽之间的关系是常有还是断灭呢？”他肯定不能说常有，因为种子和苗芽的自体一直在变化；也不能说断灭，因为依靠相续，果一定会产生，无法否定相续的存在。

◎ 真如即是缘起空性

事实上，以上所说的一切，都是在阐明缘起空性之理。缘起包括胜义缘起和世俗缘起。胜义缘起，即指前面所讲的五种真如法相；世俗缘起，即指因果之间不离不合（不一不异）、不常不断。

世俗缘起又分为外缘起和内缘起两种。外缘起，是指种子生苗芽这样外在器世界的因果规律；内缘起，是指众生所造的善恶业在自相续中成熟的业果规律。

◎ 为荒芜的心田，播下解脱种子

很多世间人都不相信业因果，经常会问：“为什么说今生造业，下世会感果呢？”这时我们可以反问：“为什么说春天播下青稞种子，秋天可以收获青稞呢？”实际上，只要因缘具足，诸法就可以产生。

很多人之所以不信业因果，是因为对佛教的业果规律没有接触过、研究过。如果我们与之多交流探讨，他们很可能就会有所领悟，因为佛教理论揭示了万法的真相，具有很强的说服力。

如果不依靠佛法，世间的很多道理都难以了达。就像生物学家、植物学家等科研人士，花费了毕生精力对生命的各种现象进行研究，做了大量实验，依靠各种工具和仪器进行推测、分析，但对于诸法极为重要的名言实相，譬如种芽之间非一非异、非常非断的道理，却从未观察思考过，这是非常可惜的！

我这次出去，也是为了能让更多人了解佛法，如果你们的好朋友不承认前后世、业因果，又特别擅长辩论，我们也可以交流探讨一下。

第 67 课

上节课我们讲了胜义真如和世俗真如的法相，下面是把两种真如法相的意义结合出来，以总结的方式宣说。

丑三（彼二摄义）：

不一亦不异，不常亦不断。

是名诸世尊，教化甘露味。

一切万法非一体也非异体，不是常有也非断灭，这就是诸佛世尊教化众生的甘露妙法。

◎ 胜义、世俗真如之共同义

“不一亦不异、不常亦不断”可以表达胜义真如和世俗真如。即无论在胜义中还是世俗中，一切万法不是一体，也非异体，因为不一不异的缘故，不会堕入常边和断边，这就是被称为众生怙主、世间眼目的尊主释迦牟尼佛所宣说的，永断老死的甘露一般的甚深真如法性，它也是缘起空性之义。

◎ 从胜义角度宣说

胜义观察时，譬如，以金刚屑因、有无生因、离一多因观察一切因缘法之后，便可推知诸法的因、果、体皆为空性。既然为空，它们一体异体的关系就无法成立。比如，种子和苗芽不可能是一体，若是一体，种芽的本体就应该合在一起，然而它们皆无本体，故一体之说不能成立。既然一体不成立，他体更不能成立，因为所谓的他，是在个体成立的基础上才能安立。并且，因为诸

法无自性的缘故，自然远离了常和断。

◎ 从名言角度宣说

以名言量观察，因果一体不能成立，否则就像昨天所讲，农民种庄稼就多此一举了，因为果在种上已存在的缘故。因为一体不成立，故不存在种子不毁灭而迁至苗芽的恒常，由此远离了常的过失。

因果他体也不合理，如果他体成立，因果就会同时存在，这样不依种子而生的苗芽就已经存在了。但这显然不合理，不要说中观学人，就连农民也不会承认，他们也认为要得到果实必须要有种子。此外，如果因果是他体，那么种子即使灭尽苗芽也可以不生，由此就会堕入断边，但因为他体不成立，故远离了断灭的过患。

总而言之，在世俗当中，前后世、业因果等一切诸法皆如梦幻泡影，在此虚幻不实的境界中，它们不一不

异、不堕常断二边而无欺显现。在圣者入根本慧定的境界中，世俗谛和胜义谛无有差别，皆如虚空一般了不可得，万法不生不灭、不一不异、不常不断的本来实相可以呈现。

◎ 以教证说明

麦彭仁波切的《中论释》云：“归根结底，在圣者根本慧定中，寂灭实相是二谛无有差别，恰似虚空一般的；后得的一切万法都是缘起而生，犹如虚幻，远离常断的。”

《中观四百论》云：“生既无所来，灭亦无所往，如是则三有，如何非如幻？”意思是，诸法的生既然无所从来，其灭也就无有所往之处，既然如此，三有轮回怎么不是如幻般无自性的呢？

麦彭仁波切在《现观庄严论释》中说：在胜义中抉

择万法，一切都犹如虚空，了不可得；在世俗中抉择万法，一切犹如梦幻泡影，这就是圣者所行持的妙法。

《君规教言论》第二十品中云：“知此显现之世俗，犹如水月梦幻理，一切悉皆不执著，了知如空之胜义。”意思是，应知显现的一切世俗法，皆如水月、梦幻一般，故对一切都不要执著，了知其在胜义中如同虚空一般。

以前我们讲过一遍《君规教言论》，这部论典非常殊胜，是由麦彭仁波切所著。里面每一句金刚语都极具加持力，现在我一看到都特别生信心，不愿忽略掉一句。我已经把它翻译出来了，希望大家也能看一下。

◎ 珍惜法缘，以信趋入

以上宣讲了万法的真如法性。我们能闻思到这样的教言是非常有善缘的，因为这是世间最殊胜的甘露妙

法。《中论》开头的顶礼句“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一”也明确说明了佛陀这一善说是世间最妙之法，任何智者都无法企及。这样的智慧宝藏，值得每一位智者深入研究。

世尊不仅具有超胜智慧，而且具有无量悲心。他是三界众生的导师，他在无怙主者面前，作其怙主；在无救护者面前，给予救护；在无皈依处者面前，为其皈依。他把历经三大阿僧祇劫精进修持方能证得的境界，毫无保留地告诉我们，并慈悲地一步一步引导我们获得解脱。面对这样充满智慧和悲心的甘露妙法，大家不仅要生起感恩之心，也要逐步生起信心。

只要具有信心，任何人依靠佛陀的教诲甘露，都能彻底息灭生老病死等一切痛苦，就像饮用了天人的无死甘露一般。当烦恼荡然无存之时，就现前了现空无别的智慧杲日，获得了无法言说的大乐。

◎ 修行窍诀

将二谛真如义结合起来，可以总结出这样的修行窍诀：入定时，应安住在如虚空般的胜义境界当中；后得时，应在如梦如幻的境界中发菩提心、发殊胜愿、回向善根……

◎ 发菩提心

放眼望去，芸芸众生无一不受着业力的牵引，沉溺在三有轮回中不断生死，苦不堪言。很多人都不知道依靠佛法可以止息痛苦、获得安乐，就像一个病人疼痛难忍的时候，虽然良医就在他身旁，他却因为不了解而不愿接受治疗一样。每次看到众生遭受痛苦的悲惨景象，我心里都会感到很难过，情不自禁地对他们生起悲心。

希望大家能尽量扩展自己的心量，多想想怎么帮助自己接触到的每一个众生，不要整天只想着自己。如

果只是为了逃避现实生活，或者为了自己的快乐而躲在这个山沟里，意义并不是很大。

我们闻思修佛法肯定要有个目的。目的是什么呢？是要获得解脱。解脱是为了什么呢？就是为了利益众生。所以，发菩提心帮助一切众生获得解脱，才是大乘佛子的首要目标。大家务必要明白这一点！让菩提心在自己的相续中生根、发芽、结果，是我们最重要的修行之一。

◎ 发殊胜愿，回向善根

在修行的过程中，我们一方面应尽量依靠佛法的甘露调化自他的相续，另一方面也应该发起利益众生的殊胜大愿。以前上师如意宝经常讲，菩萨的百万大愿全部可以包括在《普贤行愿品》当中，而《普贤行愿品》的所有愿，就是《智者入门》中所讲的菩萨十大愿³⁶⁰；

360 《智者入门论》：菩萨十大愿：供养佛陀、受持正法、示现身体、趋入佛土、

若把这十大愿再归纳，就是兴盛佛法、利益众生这两点。

大家最好经常念诵《普贤行愿品》，发里面所有的愿，并把自己的所有善根回向给一切众生。如果实在有困难，就发“兴盛佛法、利益众生”两个愿，这是法王如意宝留给我们的珍贵教言。法王在课堂上最起码讲过一百遍，常住的老道友都很清楚。

念诵时一定要以菩提心摄持，因为实现大愿的基础是菩提心，有了菩提心，我们才会心甘情愿舍弃自己的一切身语意来兴盛佛法、利益众生。平时，大家也要时刻提醒自己，修学的目的唯有两个：弘扬佛法和利益众生。

◎ 学修稳固，才能自利利他

发了菩提心之后，还应该认真学习戒律等基础佛

圆满波罗蜜多、成熟有情、修行佛刹、随行诸菩萨、诸行有义、得大菩提。这十大愿包含无数十万大愿。

法。有些刚学佛的人，很希望早点帮助众生，不要说修五十万加行，连什么是菩提心都不知道，就急着出去弘法。这样已经有点过了头，虽然初心很好，但已经成了以盲导盲。弘法必须具有一定资格，就像在世间当老师必须要有教师资格一样，传播世间普通学问尚且如此，更何况弘扬出世间的甚深佛法呢？

再者，如果只学了一两个月、一两年，就急不可待地下山弘法，自己的见解尚不稳固，在劝导别人的过程中，很可能反而被对方用世间法给度了，很有这个危险性。就像《大智度论》里所说：在寒冷的冬天，把一壶开水浇在冰面上，虽然刚开始热气腾腾的开水能融化一小块冰，但过了不久，水的热气就会消失殆尽，之后它也凝结成了冰。所以，闻思修行至少五六年之后，再出去弘法比较好。

◎ 将佛教精神传递下去

在弘法过程中，不仅要懂得佛教教义，也要真正关爱众生。就像世间的学校，如果老师学识渊博，并且具有爱心、品行高尚，他培养出来的大部分学生也会具有这些特点，他们到了工作岗位之后，将会给社会、国家乃至整个人类带来利益；如果老师专业水平很低，又自私自利、贪图利养，他的学生受到这样的熏染，以后不一定能成为真正的人才。

同样，我们这里作为一所受世界瞩目的佛学院，大家学成之后就要奔赴各地弘法，如果闻思基础稳固并发了广大菩提心，一心帮助众生，就会培养出很多对佛教、对众生有利的人才。反之，如果对教义只是一知半解，弘法的目的都是为了一己私利，恐怕很难将佛法的精神传递下去。

所以，大家一定要发起菩提心，虽然我们每个人的能力有限，但在力所能及的情况下，应尽心尽力地用佛

法甘露息灭众生的痛苦。

癸三（如是宣说之果）：

若佛不出世，佛法已灭尽，

诸辟支佛智，从于远离生。

藏文译本颂词：

若佛不出世，声闻已灭尽，

诸辟支佛智，从无依而生。

当前佛已经圆寂，后佛尚未出世，所有的阿罗汉和声闻都已趋入无余涅槃之时，诸辟支佛（《入中论》里称中佛，也叫缘觉）的智慧，可以在无所依的情况下，依靠自力而产生。

有些讲义把“无依而生”解释为，缘觉的智慧不依靠善知识而产生。《般若灯论》中后两句的译文是：“然有辟支佛，依寂静起智”，把“无依”译作“依寂

静”，即辟支佛的智慧依靠身、心的寂静而产生。《三密经》中也说：“辟支佛依寂静故起实，智慧者由身心寂静为因故，智慧得起。”《显句论》中云：“由前世在他人前听闻真如之因的力量，不观待此世的讲授也以远离外缘而获得的独觉，无有导师，依靠身远离及心远离，或者不寻找善知识，以无所宣说之因获得证悟。”

◎ 为何宣讲缘觉果

有人可能产生疑问，此处的科判是“如是宣说之果”，果应该指真如之果，为什么要讲缘觉果呢？

实际上，龙猛菩萨是想强调，即使是以自身的寂灭作为追寻目标的声闻缘觉种性者，如果能趋入佛陀所宣说的无我真如法性，也能得到永远摧毁老死的涅槃。倘若因为善根尚未成熟，而不能在今生获得解脱，但以今生修行的因缘力，也必定能在他世获得解脱。

缘觉和声闻所证悟的空性，如牛蹄迹里存留的水一样微乎其微，而菩萨证悟的空性却如大海一般广阔无垠，但即使依靠缘觉的这种智慧，在没有任何顺缘的情况下，也能获得解脱，那更何况是发了菩提心的大乘行人呢？

所以，颂词虽然直接在讲缘觉果，实际上间接说明了，如果今生证悟了缘起空性，不管在今生还是来世，涅槃之果一定会现前。

◎ 缘觉并非无依而解脱

有人又提出：缘觉，尤其是麟角喻缘觉³⁶¹，是“无依”而成就的，你们凭什么说他是依靠前世的因缘而解脱的呢？

³⁶¹ 又作麟角独觉、麟喻独觉。指独居证悟之缘觉人。为‘部行独觉’之对称。二种独觉之一。独觉，又译作缘觉。据俱舍论卷十二、俱舍论光记卷十二记载，独觉中麟角喻者，要修百大劫菩提之资粮，然后方成麟角喻独觉。以独居悟道，犹如麟之仅具一角，故称麟角喻独觉。

答曰：虽然表面上看，缘觉是在佛未出世、声闻灭尽时出现于世，没有依靠任何其他外缘、佛法或善知识而成就，就如《大圆满前行》中所说：“前一佛陀的圣教已经结束，到后一佛陀的圣教尚未出现之间，称为圣教空世。在此期间除了具有因缘的福德刹土中有独觉出世以外，根本就不存在讲闻修行”，但实际上，诸法皆依因缘而生，不可能无因无缘，缘觉也是如此，并非真的无依成就。他因为前世发愿和修习中观、般若法门，相续中存有般若空性的习气种子，今世种子苏醒才能现前智慧而获得涅槃。

如《中观四百论》云：“今生知真性，设未得涅槃，后生无功用，定得如是业。”意思是，如果今生通达了真如，即使未得涅槃，后世在无有任何功用的情况下，也必定可以获得解脱，就像顺后世受业一样。

清辩论师的《般若灯论》、月称论师的《显句论》、果仁巴大师的《正见之光》和宗喀巴大师的《理证海》

都引用了《中观四百论》的这个教证。大家不要认为背诵《中观四百论》没用。如果以前背过，此处理解起来肯定没问题；如果没背过，可能这一颂出自哪一品都不知道。

◎ 遇到空性妙法，解脱不再遥远

这一颂说明了真如法性的力量巨大无比，一旦与此甘露妙法相遇，就一定会获得正等觉果位，这是任何人都不可阻挡的，这一点毋庸置疑。

有些人即生就能解脱，如同现世现报之业；即使今生未能解脱，当中阴界的阎罗卒等恐怖景象现前时，他可能会认识自心本性而获得解脱，如同大圆满所讲的那样；如果实在未能认识，那无论转生何处，即使像缘觉一样，未值佛陀、善知识出世，也能无依证空而解脱，就像得到无上大圆满法之后，即使今生没能证悟，来世必定可以解脱。这些都是通达中观的功德。

大家最好今生就能通达中观，即使没能通达，仅凭种下的般若空性种子，甚至对此产生了怀疑，也能毁坏轮回的根本。如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”

就像“文革”期间，藏地很多高僧大德在自己的住处周围，听不到一句佛法、找不到一本佛经、寻不到一位善知识，但他们由于前世与般若法门因缘甚深，见解根深蒂固，所以尽管身陷逆境，修行境界却仍然与日递增，在被恶业笼罩的黑暗时期，也能超然解脱。他们有些在监狱里成就，有些在山上虹身成就，这样的事迹非常多。

总之，如果大家通达了人无我和法无我，解脱就不再成为问题，以后即使上师们圆寂了，佛法隐没了，自己身陷黑暗境地，你们在喇荣沟学过的智慧波罗蜜多也可以现前。那时你身边可能很多人都不信佛教，最后，当你虹身成就的时候，他们一定万分惊讶：“啊，这位

上师竟然化光飞走了！”追悔莫及为什么当初没有依止你，然后连忙对着你的法衣作顶礼、皈依……（众笑）

◎ 智慧度乃五度之明目

我们作为大乘行人，一定要了知《般若摄颂》所说“无量盲人无引导，不能见道入城郭，阙慧五度无眼等，无力能证菩提果”的道理，意即，如果没有智慧度，即使具足其他五度，也不能获得解脱，就像由盲人引路无法进入城郭一样。我们一切的修行都要以智慧为基础，智慧波罗蜜多对于菩萨而言至关重要！

◎ “修”才能得到

我们应当像常啼菩萨寻找智慧佛母一样³⁶²，不惜舍弃身命地去寻求真如法性之义。得到之后，就应该认

362 《大圆满前行》“依止上师”的教言中宣讲过此公案。

真行持。

宗喀巴大师在《理证海》中讲了四种难得：佛陀讲法极难得，佛法住世极难得，值遇佛法极难得，获得人身极难得，并劝诫我们说：末法时代，一定要依止寂静处，依止善知识，一心一意精进闻思中观法门，因为它是断除一切轮回痛苦的甘露妙药。宗大师还劝勉每个人都应发下誓愿：在有生之年，一定要依靠殊胜的中观法解决自己的生死大事。

世人常说：“等孩子长大以后，一定要好好解决他们的终身大事。”为了能让儿女婚后生活美满，父母们愿意倾尽所有。其实，婚姻算不上什么终身大事，出离轮回才是真正的生生世世大事，而要想出离轮回，就要通过修持中观证得无二慧。

所以，一切获得当中，无二慧才是最大的获得！在值遇这样难得的妙法之后，大家一定要长期依止善知识、善道友，不断修持，这样贪嗔痴等所有分别念就会自然

灭尽，无勤获得殊胜的果位。

希望大家能利用今生短暂的时光，尽量学修中观。虽然获得一地之后，才算真正证悟了空性，但通过再三闻思修，自相续也能生起中观无二见。有些道友下了很大功夫，在短暂的一两年中，就通达了中观无二法门。以前有些上师也经常讲，如果闻思中观时间长一点，期间又非常精进，凡夫人从理论上基本可以通达。

◎ 证悟空性之果

通达中观之后，对空性法的信心、对众生的悲心将会与日俱增，而贪求世间八法之心则会逐日递减，直至寂灭。这也是寂天菩萨讲完《入行论·智慧品》之后，讲利益众生和息灭世间八法的原因，因为这是证悟空性之果。

若有了中观正见，对大圆满本来清净的见解，自然

也会通达无碍。无垢光尊者在讲《大圆满心性休息》本来清净的时候，常引用《中论》颂词来印证大圆满见解的原因也在于此。如果没有中观正见，只想依靠大圆满的见解来获得解脱，是非常困难的。

总之，若归纳本品之宗旨，即主要宣讲了两种无我的修法精要。在“业烦恼灭故，名之为解脱”以前，为补特伽罗无我（人无我）的共同观修次第；其后至“不一亦不异，不常亦不断”为法无我的不共修法。当断完了人我和法我，即真正趋入缘起性空之义后，真如的本面便会自然呈现。

◎ “缘起性空”是最胜之法

佛陀教法最大的不共特点就是缘起性空。以前上师如意宝在北京藏语系高级佛学院讲《定解宝灯论》的时候，一开始就对缘起性空赞叹不已，说这是佛陀唯一真正宣扬的教义。当时我没去，后来我翻译《定解宝灯

论》时听过一遍录音。佛陀的这一密意，只有依靠上师们的窍诀才能真正通达，否则，我们根本分不清哪些重要，哪些不重要。阿底峡尊者也说过需要以窍诀来了知佛法³⁶³。

佛陀所有教言当中，窍诀性的教言就是缘起性空——胜义中，万法如虚空般远离一切戏论；世俗中，前后世、因果等一切诸法皆依因缘而生，如梦如幻的显现不虚存在。这是释迦牟尼佛教法的唯一特点，是所有学说当中最胜妙之法，任何其他人都无法开发。

这次我们学《中观根本慧论》的主要目的，就是希

363 昔日，阿底峡尊者来藏地时，迎接他的是大译师仁亲桑波。大译师的译作颇丰，在藏地也很有威望。当时见到阿底峡尊者时，大译师已是 85 岁，须发皆白，而阿底峡尊者是 61 岁。大译师的印度语很流利，所以让阿底峡尊者一见如故，特别欢喜，陌生感也消失了。来到大译师的寺院以后，阿底峡尊者问他：“您对诸如此类的正法，了知得如何？”之后，尊者对显宗、密宗里的种种法门逐一询问，结果译师似乎无所不知，一一对答如流。尊者十分喜悦地称赞道：“极为稀有！在藏地有像您这样的智者，我都不需要来了。”尊者感到意外，是因为请他的人是哭着哀求的：“现在藏地没有人懂佛法了，只有您去才能拯救佛教啊！”但现在他发现，眼前竟然有这么一位了不起的智者。尊者接着问道：“那么，在一垫上，该如何修行这一切法呢？”译师回答说：“应当遵照各个宗派所说来修持吧。”译师有个三层殿，上午，他去小乘殿修小乘法；中午，他到大乘显宗殿修大乘法；下午，他去最上面的密乘殿修密法。阿底峡尊者看了他的修行环境以后，悲伤地说道：“译师您错了，看来我还是有必要来藏地。”

望大家能通达缘起性空之理。

有些道友可能觉得：为什么老是反复讲这些啊？您都讲过很多遍了。我想，多重复几次，印象肯定会深一点。法王如意宝说过，他以前学医时，有位老医生每天都给他讲某种药的功效，他听得都起了厌烦心，后来那位医生对他说，讲得次数多一点，慢慢就养成了耳边的习惯，习惯又在心里变成了自然，最后就形成了定解。后来证明，这位医生的话确实有理，后来每当提到此药的名字，法王马上就会想起它的功效，已经习惯成自然了。

如果大家能真正领会缘起性空的意义，即使其他什么法都没学会，对佛法的信心也不会退转。如果有了不退转的信心，今生该得的解脱，其实就已经获得了。

壬二（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“极勇猛，色非是我非是无

我，乃至受想行识非是我非是无我，若色受想行识非我体非无我体，是名般若波罗蜜。”

《空寂所问经》云：“一切众生，竖我见幢，张无明帆，处烦恼风，入生死海。诸佛大悲，张大教网，捞漉天人，置涅槃岸。”亦云：“不二安隐门，能破诸邪见，诸佛所行处，是名无我法。”意思是，不二法门是安住和隐蔽的般若法门，依此能破除一切邪见，一切诸佛所行持的波罗蜜多处，就是无我法。

无我法非常重要！虽然凡夫人想要完全通达比较困难，但只要经常串习，我执一定会日渐减轻。如果我执原来像一个小瓶子，学了中观之后，反而变成山王一般，那学修肯定出了问题，一定要及时调整；如果利益众生的心越来越切，无我的观念越来越强，说明中观法的作用已经体现出来了，之后就要让它稳固增长。

希望大家都能背诵这一品，只有十二个颂词，如果这点颂词都背不了，就算不上中观行人了。即使是八十

岁的老年人，我也希望你们从明天开始背诵，种下一些中观方面的善根，这对你们的解脱非常重要！

《中观根本慧论》之第十八观我法品终

第 68 课

“宣说其他特法”的科判分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

前面我们已经抉择了法我空性、人我空性和有实法为空性，今天开始学习第四部分“抉择时间为空性”。

十九 观时品

戊四（抉择时间为空性）分二：一、破时间自性成立；二、破彼之能立。

己一（破时间自性成立——观时品）分二：一、以

理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分二：一、破三时自性成立；
二、破自性成立之能立。

辛一（破三时自性成立）分三：一、破现在未来时；二、以此理类推其他时；三、以此理类推其他法。

在这一品中，果仁巴大师和宗喀巴大师的观点稍有不同，有些地方我参照了宗喀巴大师的科判。

◎ 为何破时间

对方提出：诸法是存在的，而诸法是建立三时的因，所以三时也应该存在，比如，瓶子存在的缘故，瓶子的过去、现在、未来也应该存在，并且，佛经中也随处可见三时（过去、现在、未来）的概念，佛陀也常说应把三时善根回向给一切众生，还介绍了三世诸佛是怎样先后出现于世、如何成佛。由此可见，三时肯定存在。

大多数世间人也认为时间真实存在，因为自己能亲身感受到，比如，感觉昨天时间比较空，今天时间非常紧，明天计划做什么等等。

◎ 时间存在之理由皆不成

实际上，以上这些理由都不能证明时间存在。为什么呢？

若以中观理观察，诸法无有任何本体，因此它们不能成为时间成立之因。另外，前面已经讲过，佛陀为了接引不同根基众生而分别宣说了不同教言：在下根者面前，说诸法存在；在中根者面前，说诸法名言中存在，胜义中不存在；在上根者面前，说不管胜义、名言，诸法皆不存在。三时亦是如此，它只是佛陀根据众生的分别念而假立的法，并没有真正的本体。如《般若经》云：“过去不可得，未来不可得，现在不可得”“三时平等性故”。（佛经中经常讲“三时平等性”。三时因为皆为空性，

故而平等，就像石女儿和石女儿之间完全平等，因为都不成立之故。）

再者，所谓的亲身感受也不能成立。根据现代量子力学的研究发现，时间并不存在，它只是人类意识中的错觉，可见人的感觉并不可靠。此外，在本品当中，龙猛菩萨运用了很多理证推理，以此也可完全证明时间为空。

如果把时间、有实法、人我、法我都抉择为空性，我们执著的所有对境便消失殆尽；破了对境，相续中的实执就很容易打破；破了实执，我们对现实生活就不会再有根深蒂固的耽执，这样修行才能成功。

◎ 开启宝篋之钥

印顺法师的《中论》讲义讲了唯识宗、有部宗等很多论师关于时间的不同观点，还讲了一些现代时空理论。印顺法师和演培法师对中观非常精通，他们的讲义参考了清辩论师的《般若灯论》、青目论师的《中论》注释等很多注疏，阐释得比较全面。

在所有的《中论》讲义当中，月称论师的《显句论》最著名。我以前大略看过，这次是通过你们的加持，我才有机会仔细阅读一遍。我给你们传法，你们可能很感谢我，其实，我也非常感谢你们，如果没人听法，我肯定不会在早上五点钟对着虚空传讲的。

我看了《显句论》之后，觉得它非常殊胜，很想译成汉文，但这部论的内容很多，翻译工程比较大，我现在很难抽出时间。以后如果有人翻译，大家一定别忘了看。未来如果我有机会翻译，那时你们即使已经不在学院了，最好也能请来好好看一遍。

如果看了《显句论》等重要的《中论》注疏，就很容易通达《中论》最究竟的密意。

壬一（破现在未来时）分三：一、破现在未来观待过去；二、破现在未来不观待过去；三、彼等摄义。

本品首先遮破现在和未来。很多人都认为现在、未

来肯定存在，比如，认为上师现在讲法的时间肯定存在；自己明天计划的时间也必定存在。

我们可以从两方面观察：现在和未来看待过去而成立，还是不看待过去而成立？因为对方只有看待、不看待两种选择。

首先观察，现在和未来看待过去是否成立。

癸一（破现在未来看待过去）分二：一、破过去时有现在未来；二、破过去时无有现在未来。

子一（破过去时有现在未来）：

若因过去时，有未来现在。

未来及现在，应在过去时。

如果看待过去时才有未来和现在，那么未来及现在的时间就应该在過去的时间上存在。（《般若灯论》将前两句译为“现在及未来，若待过去时”。）

对方认为，未来和现在的时间应该看待过去而存在。但这种观点不合理。为什么呢？

因为，如果未来、现在与过去之间就像这边和那边、大和小、长和短一样互相看待，那么能看待法的自性和所看待法的自性就应该同时存在，否则就无法形成看待关系。但如果三时同时存在，过去时当中就应该有现在和未来，但这显然不合理，如果过去时与现在时同体，过去就成了现在，这样就会有过去时没有过去的过失；如果过去时与未来时同体，就会有过去时尚未产生等诸多过失。

有些人可能想，非同时存在的法也可以看待吧？比如父亲和儿子，即使一者不在了，也可以互相看待。实际上，这种父子看待只是假立的看待，并非真实的看待。若是真实看待，看待之法必须同时存在，然而，过去、现在、未来三时不可能同存，因此，说它们之间彼此看待并不合理，就像石女的儿子和石女、虚空中的鲜

花和花农不可能形成看待关系一样。

《显句论》云：如果认为过去时和现在时虽然相违，却可以看待而成立，就像光明与黑暗可以看待而成立一样。这种说法非常可笑，因为光明和黑暗看待而成立的说法并不成立，这成了用能立等同所立来遮破三时了。

总之，未来现在如果看待过去而成立，未来现在就成了过去法，这样昨天当中就会有今天和明天、去年当中就会有今年和明年，上世纪当中就会有本世纪和下世纪，但这显然不合理，谁都不会如此承认。

子二（破过去时无有现在未来）：

若过去时中，无未来现在。

未来现在时，云何因过去？

如果在过去时中没有未来及现在，那未来及现在如何看待过去呢？（最后一句中的“因”是看待之意。）

为了避免上述过失，对方又转而言：在过去时中并没有现在和未来。

中观宗驳曰：如果过去时中没有现在和未来时，那么现在和未来如何看待过去呢？无法看待。

为什么呢？因为，如果能看待的现在和未来不存在，即使所看待的过去存在，两者的看待关系也不能成立，就像石女的孩子本身不存在，即使眼前的红色柱子存在，两者之间也无法形成看待。如果能看待，那世间所有不存在的法都能看待而成立了，虚空的鲜花也可以看待花园而成立，石女的孩子也可以看待柱子而成立，这样会有无量无边的过失。

◎ 三时只是心、语的假立

麦彭仁波切在《中论释》中说：“所谓的过去，是指瓶子等法在产生之后已经毁灭；所谓的现在，是指产

生之后尚未毁灭；所谓的未来，是指可以出现的法尚未出现，或者指该法自身尚未得。它们之间的差别，是以现在的一个瓶子的毁灭、驻留以及能够产生的角度而安立的，而时间自身的本体丝毫也不成立。”

麦彭仁波切这里讲得非常好，大家应该记住这段话。所谓的过去、现在、未来，只是众生分别念的假立，因为只有观待瓶子、柱子等诸法才能安立三时，如果不观待任何法（一切有为法和无为法），根本无法安立过去、现在或未来的时间。也就是说，从时间自身而言，是无法安立三时的。

比如，过去心、现在心和未来心。如果心不存在，过去、现在、未来三时无论通过现量还是比量都无法得到，而除了现量比量以外，能否通过其他途径得到三时呢？绝无可能。由此可见，时间只是一种分别念或虚构的语言而已，除了语言和分别念以外，真正时间的本体并不存在。

有人可能认为：虽然过去、未来不存在，但现在应该存在吧？比如，一个人现在正在听闻佛法。

实际上，人们心里所想的现在，除了自己的心以外，外面根本找不到；口中所说的现在，除了语言表达以外，外面也根本立不出。因为众生相续中具有无明，所以才会将本不存在的现在视为真实存在。

◎ 依中观理趋入大圆满

在观察诸法的过程中，大家不但要细察外面的时间等诸法，也要明观自己的内心。不断观察、思维之后，就会对万法名言中如梦如幻，胜义中了不可得、如虚空一般的道理生起不退转的信心，这就是中观的见解。

法王如意宝以前讲过：通过中观的观察方法，了达外境和心丝毫不可得，这是大中观；通过安住的方法认识心的本性，这是大手印；通过分辨心和觉性，最后真

正认清了诸法的本来面目，这是大圆满。这个教言虽然很短，但内涵却相当深刻。

中观理非常甚深，没有基础的人可能感觉不太好懂，每天听得云里雾里，但只要稍微有点智慧，闻思时间再长一点，一般都会逐渐产生兴趣，体会到中观的殊胜妙味。

癸二（破现在未来不观待过去）：

刚才对方认为，未来和现在观待过去而成立。中观宗从未来和现在在过去时中存在，还是不存在两方面做了破斥。

这时有些人提出：未来和现在无需观待过去就能成立。但这种观点更不合理。如颂云：

不因过去时，则无未来时，
亦无现在时，是故无二时。

藏文译本颂词：

不因过去时，是故无二时。

不观待过去的时间，就不会有未来和现在二时。

这里的对方主要指一些外道，他们认为，三时是独立存在的，未来时在未来位上对事物起作用；过去时在过去位上对事物起作用；现在时在现在位上对事物起作用，因此，未来和现在无需观待过去。

这种观点显然不合理，如果丝毫不观待过去，未来和现在就无法成立。比如，之所以叫现在，是因为刚才的时间已经过去，未来的时间尚未产生，把中间持续的阶段叫做现在；之所以叫未来，是因为过去的时间已经过去，现在的时间正在持续，把尚未产生的时间称为未来。可以说，过去是现在的直接观待因，因为时间刚过之后，就出现了现在时；过去是未来的间接观待因，因为过去和未来之间隔着现在，过去对未来只起间接作用。

由这些人们所共许的道理可以看出，三时并不像三根柱子那样孤零零地独立存在，而是彼此互相观待。如果不观待过去，现在和未来没有任何理由可以成立，如同驴角一样（驴角与石女儿无有差别）。然而，过去时并不存在，由此便可推出，与之观待而成立的未来、现在二时也不可能得到。

为什么说过去时不存在呢？《中观四百论》第十一品云：“过去若过去，如何成过去，过去不过去，如何成过去。”意思是，过去时如果已经过去了，又如何会成为过去时呢？过去时没有过去，又如何能成为过去时呢？以此便遮破了所谓的过去时。

癸三（彼等摄义）：

既无未来时，亦无现在时。

由此可知，既没有未来的时间，也没有现在的时间。

(这两句颂词是上一颂原译的中间两句。藏文版中移至这一科判)

通过以上观察，未来和现在看待过去不合理，不看待过去也不合理，而除了看待和不看待以外，再无其他安立方法。由此推出，现在和未来不能成立。

有人又提出：事物三时的产生和灭亡应该可以证明三时存在。但这种观点也不合理，生灭自身都不成立，又如何证明时间存在呢？

最后我们要通达什么见解呢？所谓的时间，只是人们分别念的假立，并无真实的本体。如果认为时间存在，就应举出具有说服力的依据，然而，任何人都无法举出，就像无法证明石女儿存在一样。

◎ 串习让见解稳固

通过以上分析，大家都对时间有了新的认识，以

后应该不会再像以前那样执著了。不过，通过分析、理解所得的见解，必须经过长期串习才能稳固，否则很容易淡忘。虽然讲的时候，很多人都觉得时间好像真的不存在了，但无始以来我们无明的串习历久弥坚，如果不经常串习空性，过段时间执著之心又会不经意地冒出来。所以，大家一定要长期听闻、串习中观法义。如果未生起定解就放弃了听闻，则不可能获得真正的自主能力。

在学院住了十年八年以上的道友，由于待的时间比较长，佛法串习比较久，学修习气比较重，所以，虽然外境充满了诱惑，但内心非常坚定，不容易改变，而刚闻思一两年或者几个月的人，则很难抵住外界的诱惑。

有位居士刚刚皈依一年多，信心特别大，有时给我打电话汇报自己的修行情况，他说现在要求自己特别严，每天早早就起来修行，白天晚上功课安排得满满的，还说自己对学院的信心永远不会变，学院就是自己的母校，上师就是自己的母亲，大圆满就是自己母亲的乳汁……

（众笑）听到这些话后我很开心，觉得他如果这样坚持下去，肯定会有很大进步，同时又有点惭愧，觉得自己虽然学修了这么多年，但有些地方好像还不如他。但两个月之后，他就没了音讯，我昨天给他打了一个电话，想问问他最近的修行情况，结果他的态度已经判若两人，很久都没看书了。

刚学佛的人一般信心都很大，但因为没有基础，受到外界染污之后，很容易退转，就如《入行论》中所说：“犹如乌云暗夜中，刹那闪电极明亮，如是因佛威德力，世人暂萌修福意。”在黑云笼罩的轮回暗夜中，佛力加持犹如极亮的闪电，瞬间划过之后，众生的善心得以萌发，但由于世间习气极其强盛，这颗珍贵的善心很快就隐没了在黑暗当中。

有些道友虽然已经出家了，但以前的社会习气根深蒂固，稍微遇到点外缘，这些旧习就复苏过来，牵着自己一直朝世间法方面走，渐渐停滞了自己的佛法智慧。

这方面大家一定要提高警惕！

◎ 解脱依赖于长期依止、长期闻思、长期串习

大家能在学院学修这么久，远离尘世的各种喧嚣、染污，应该感到非常幸运。在学院学修时间越长，心的串习力就会越强，越不容易改变。无垢光尊者临圆寂时说：凡是随学我的人，一定要长期依止善知识，长期依止寂静处。这句话具有甚深的密意。

有的道友可能会想：我已经闻思几年了，应该足够了吧！其实不一定够。我刚出家时，向一位闻思了十三年的喇嘛请教问题，结果他答不上来。我当时想，都闻思十三年了，怎么还回答不了这个问题呢？现在想来，闻思十三年不一定就能真正通达佛法，一定要长久串习佛法的道理才行。

对于时间为空的道理，大家也应长期串习，如果今

年看一遍《中观根本慧论》，明年又看一遍，后年再看一遍，这样再三串习，自相续就会与中观正见逐渐融合，以后无论遇到任何违缘，都不容易改变。如果觉得听过一遍就可以了，把法本扔在一边，自此再也不看了，很多推理就会逐渐淡出你的相续，这样又何谈通达中观正理呢？这种学习态度不是很好。希望大家能够长期闻思中观，长期串习空性，这一点非常关键！

第 69 课

今天继续宣讲第十九品《观时品》。在前面“破现在未来时”的科判中，我们把过去时作为所观待之法，现在和未来时作为能观待之法，观察它们的观待关系是否成立：如果现在和未来时观待过去时，那它们在过去当中是否存在？如果存在，就会有过去时成了现在和未来时的过失；如果不存在，则无法互相观待，就像石女的儿子与他法不可能互相观待一样。反之，认为现在和未来时不观待过去时，也不合理，因为离开了过去时，现在和未来时没有理由可以成立。

下面以此类推，把现在时作为所观待之法，遮破过去和未来时；把未来时作为所观待之法，遮破过去和现在时，文字上稍作改动即可。

壬二（以此理类推其他时）：

以如是义故，则知余二时。

以上述的推断方式类推，则可了知，观待其余二时的时间也不成立。

一、现在作为所观待法，未来和过去作为能观待法：

如果认为未来和过去必须观待现在才能成立，那么在现在时中，未来和过去是否存在？如果存在，现在时就成了未来和过去时，但这肯定不合理；如果不存在，则无法观待，否则，石女的儿子也可以观待柱子而成立了。如果认为未来和过去无需观待现在，它们是怎样成立的呢？依靠任何现量和比量都无法得到。如果正量不可得，其存在的能立就没有；没有能立，则只是心里的分别念或口头上的说辞而已，不可能成立。

二、未来作为所看待法，过去和现在作为能看待法：

观察方式与前相同，过去和现在是否看待未来？如果看待，在未来当中，过去和现在是否存在？如果存在，未来就成了现在和过去；如果不存在，那么能看待之法都不存在，所看待之法也不可能有，如此怎么看待呢？如果认为过去和现在无需看待未来，前面所说的过失依然存在。

虽然本品中龙猛菩萨只广述了以过去作为所看待法，遮破未来和现在的道理，但以此即可类推其他二时，由此就遮破了过去、现在、未来三时。《中观四百论·破时品》的颂词“瓶等在未来，即非有过现，未来过现有，便是未来无³⁶⁴”也讲述了同样的道理。

364 《中观四百论讲解》：未来的瓶子上不存在过去和现在的瓶子，即说明了未来时中不存在过去时和现在时，如果认为在未来瓶子上过去和现在都应存在，那三世应成同时存在，将生的法应成过去和现在法，一时中存在多时等等，有种种太过。

总之，因为三时不能同时，而同时存在的法才能形成观待，故三时观待不成立；既然无有观待，也就无有所谓的三时。

◎ “现在”不可得，故时间不可得

此外，也可以从时间自身方面分析。说过去、未来不存在，人们一般都会认同，但普遍认为现在应该存在，虽然《量理宝藏论》等经论中也承许世俗中有一个所谓的现在，然而胜义观察时，现在刹那并不能成立。为什么呢？在第二品《观去来品》中我们讲过破“现在”的道理。当时用了一个比喻来说明：

用尖锐的针迅速穿透一百张纸，若把正在穿破其中一张纸的时间，视为一个实有的现在刹那，则不合理，因为所穿破纸的上面和下面的微尘并非一体，这样一来，针尖穿破上面微尘的时间和穿破下面微尘的时间就不相同，这说明现在刹那并非实有、不可分，而是可继续

分的，如此不断分下去，所谓的现在刹那，始终也无法成立。

大家可以参考《中观四百论》和有些中观论典，里面对现在刹那不存在、时间为空的道理讲得非常详细。

◎ 以“理”服人

在本论中，龙猛菩萨对世人所有的执著，包括有实法、无实法、时间、人我、法我等一一做了破析。在此过程中，全部是以严密的逻辑推理进行推证，并非仅凭教证来说明。面对这样颠扑不破的真理，无论科学家、哲学家、思想家，还是文学家，任何领域的智者都是无法否认的。

大家如果通达了中观推理，就可以在不信佛教，或者虽信佛教但不了解教理的人面前，运用这些理证破除他们如山王般的邪见。所以，通达中观相当有必要，大

家应该领会到这一点。

壬三（以此理类推其他法）：

上中下一异，是等法皆无。

上、中、下以及一、异等法皆不存在。

对上等、中等、下等以及一、二、多等所有法，都可依照上面观察三时的方式进行推断。（“异”字在藏文颂词中不是很明显，应该是二、多之意。）

也就是说，以抉择三时不成立的方式，可以类推遮破所有互相对应的三法，比如，上根、中根、下根；欲界、色界、无色界；善、不善、无记；生、住、灭；左、中、右；前、中、后；好、中、坏；聪明、中等、愚痴；有学、无学、非二，等等。同样，以这样的抉择之理，还可以将一个的诸等之法，以及两个乃至多个（异）的法全部抉择为空。

或者说，一切诸法无论是否看待都不能成立的道理，运用昨天所讲的“若因过去时，有未来现在”等推导方式，只需稍许更改词句即可推知。

以上中下三根为例，上根和中根是否看待下根呢？如果看待，三根就要同时存在，这时下根是否具足上根和中根呢？如果具足，就有下根成了上根和中根的过失；如果不具足，那么上根和中根就与下根成了毫无关系的他法，这样所谓的看待就成了一派虚言。如果说不看待，也不合理，因为上中下三根是互相看待而成立的，如果不看待下根，上根和中根就无法安立……最后便可推出，上、中、下根都不能成立。

世间虽有千千万万互相对应的法，但它们都是众生分别念安立的虚妄之量，胜义中本体丝毫得不到，就如同虚空一般；世俗中虽有无欺显现，但却如同梦幻一般。大家应对这一道理生起不动摇的定解。

辛二（破自性成立之能立）分二：一、破能立之量；二、破能立之物。

通过以上观察，我们得出了时间不存在的结论，但对方认为，人们不但可以用时间单位衡量时间，也可以用瓶子等事物表示时间，这就说明时间是存在的。但这种观点也不合理。首先观察“时间单位”是否存在。

壬一（破能立之量）：

对方提出：时间应该是存在的，如果不存在，则衡量时间的量就不应该存在，如同兔角不可能有长短一样，但是区分时间的量却是存在的，比如，一年有十二个月；一个月有三十日；一日有二十四小时；一小时有六十分钟；一分钟有六十秒……既然如此，时间也理应存在。

这只是未经观察的说法而已，世人从小到大被灌输了很多概念，认为时间、时间单位都真实存在。然而

事实并非如此。为什么呢？

时住不可得，时去亦叵得，

时若不可得，云何说时相？

藏文译本颂词：

不住时不得，而于可得时，

驻留不可得，云何说时量？

不驻留的时间上不可得时量；只有在驻留的时间上才可得时量，但驻留不可得，这样为何说时量存在呢？

若从能量所量的角度分析，能量是指年、月、日等时间单位，如同量东西的尺；所量是指时间。所量的时间如果存在，那么它或者驻留，或者不驻留，只有这两种情况。所以，我们反问对方：你们所量的是安住的时间，还是不安住的时间？

◎ 不安住的时间，无法衡量

如果是不安住的时间，它产生的同时就灭尽了，不可能有任何单独的体性，如同石女的孩子一样，这样怎么衡量呢？若想衡量时间，时间必须存在，就像用尺量衣服时，衣服必须存在一样，如果衣服不存在，用尺量什么呢？又如，一个孩子刚出生就夭折了，医生有没有机会为他治疗呢？肯定没有。他的寿命有没有办法衡量呢？同样没有，因为治疗或衡量的对境不存在之故。因此，所量若是不安住的时间，能量的时间单位就无法成立。

全知果仁巴说：在刹那不住的时间当中，能量所量无法建立，相违之故。因为时间产生之时就已灭尽，无有驻留时间，如果时间不驻留，所量的对境就不存在，故而无法以量来衡量。

◎ 安住的时间不可得，故无法衡量

如果说所量是安住的时间，即安住的时间真实存在，当然可以用时间单位来衡量，但是，产生之后一直不灭、安住不动的时间是否存在呢？根本不存在。为什么呢？

因为现量不可得之故，我们所见的时间都是刹那刹那灭尽、一刻也不停留，谁也无法让时间停止。此外，以推理也无法证成，比如有人认为今天的时间就是停留的，但这只是一个粗大的分别念，深入观察时，今天有二十四个小时，每一小时有六十分钟，每一分钟有六十秒……即使分解到最小的无分刹那，也是刹那刹那毁灭，无有丝毫安住（也可运用离一多因将时间抉择为空性）。这样怎么能说有驻留的时间呢？无论我们怎样绞尽脑汁在三千大千世界中寻找，都不可能得到驻留的时间。

既然所量对境——时间毫许也得不到，那能量的刹那、瞬间、须臾、年、劫等时间单位是如何成立的？

不可能成立。只有于时间驻留之际，时间单位才可得，然而，驻留的时间了不可得，这样为何说时间单位存在呢？由此可见，时间单位只是一种假立。

◎ 留不住时间，但可以留住记忆

以前我讲《俱舍论》的时候，解释过刹那、瞬间、须臾的概念³⁶⁵，当时还讲了《智者入门》³⁶⁶里的一些推算方法。如果有的道友忘了，回去再仔细看一下。去年我们花了一定时间学习《俱舍论》，很多人尤其讲考班的人学得很不错，积极参加背诵、考试，我感到很满意。

但学完之后不能从此便把法本放置一边，应该经常拿出来看一下，否则就会渐渐忘掉以前的所学，这是

365 《俱舍论》卷十二：对法诸师说，如壮士一疾弹指顷，六十五刹那，如是名为一刹那量。《俱舍论》卷十二载，牟呼栗多（须臾）代表一昼夜的三十分之一，相当于今日之四十八分钟。

366 《智者入门论》：不可分割为前后部分、极其细微的时际叫时际刹那，一百二十个时际刹那是彼时刹那，六十彼时刹那是一顷刻，三十顷刻是一须臾，三十须臾是一昼夜。

非常可惜的。大家学的时候很认真地在法本上记录、画重点，这个法本应该留作纪念。我中学时的有些物理、化学笔记本现在还留着，有时我会拿出来看一看，感觉还是挺有价值的。

对于学过的知识，大家应该经常温故而知新，像《俱舍论》这样殊胜的论典，本身千载难遇，遇到之后，学习也要下一番苦功，听有的道友说：“学《俱舍论》的时候，真把我折磨得……”（众笑）如果辛辛苦苦学完之后又忘记了，是非常可惜的。

当然，欲界众生一点不忘也不可能，即使绝顶聪明的人到了晚年也会变得很健忘，但串习的次数多了，印象就会很深刻，不容易随着时间而慢慢流逝。

壬二（破能立之物）：

因物故有时，离物何有时？

物尚无所有，何况当有时？

依靠事物才有时间，离开了事物哪有时间？事物尚且不存在，更何况时间呢？

对方认为：依靠事物才会有时间，而作为时间立因的事物是存在的，所以时间也应该存在。比如，瓶子存在的缘故，瓶子的过去、现在、未来也可以安立。

中观宗驳曰：事物尚且不存在，又如何会有依事物而成立的时间呢？

我们前面从因、体等方面已经观察过，一切诸法非自生、他生、共生、无因生；不成立一体，也不成立多体。后面还会从果上观察，有果无果皆不生。由此可知，诸法的本体丝毫不可得。

既然诸法不成立，依靠它们而有的时间是从何而来的呢？就像石女的儿子如果存在，说他相貌庄严也可以，但其本身都是子虚乌有，说他的名字叫东东，住在喇荣沟……就纯属荒谬之谈了。

庚二（以教证总结）：

清辩论师的《般若灯论》中引用了《放光般若经》和《妙臂请问经》的教证来抉择三时不存在的道理。

《放光般若经》云：“佛告须菩提：‘时非色法非无色法，非受想行识法，非无受想行识法；非生法，非无生法；非住法，非无住法；非异法，非无异法；非坏法，非无坏法；非受法，非住法，非出法，非无受无住无出法；乃至非老相，非病相，非死相，非青相，非啖相，非坏相，非散相，非无老无病无死无青无啖无坏无散相。须菩提，若非色非生非住非异非坏相者，是名般若波罗蜜。复次须菩提，若非色非非色，乃至非受想行识非非受想行识者，时即非时亦非非时，若时非时非非时不可言说者，是名般若波罗蜜。’”

《妙臂请问经》云：“菩萨摩訶萨了知三世所有诸行。已起故，说名过去世；未起故，说名未来世；起时故，说名现在世。此现在世阴界入等住者，了知不住，

何以故？一刹那时不住故。此一刹那即有起时，住时差别，以刹那不住速灭故，定无有时。”

全知果仁巴的《正见之光》中引用了《大象妙力经》的教证：“若法有自性，则声闻、缘觉、佛陀应能了知；且若恒常之法有，则智者不得涅槃，不灭戏论矣。”意思是，如果诸法存在自性，声闻、缘觉、诸佛一定能了知；如果恒常之法存在，则所有智者都无法得到涅槃，也无法息灭戏论。然而，即使以诸佛的无碍智慧来观察，也得不到所谓的恒常之法；因为恒常之法不存在的缘故，智者通过修持中观或大圆满等法，一定可以息灭一切戏论，在如幻如梦中趋入涅槃。

总而言之，名言中三时刹那生灭、丝毫不住，不住的缘故，时间就是一种虚幻、无实之法；胜义观察时，三时的本体了不可得。

我们平时经常说“我过去如何如何、现在正在做什么、未来打算做什么”等等。学了本品之后，就会明白，

这些只是分别妄念和语言计执而已。不断串习这些法理之后，就会逐渐断除对时间的执著。

《中观根本慧论》之第十九观时品终

第 70 课

◎ 深法难遇，当自珍惜

因为一些原因，我们中间休息了几个月。可能有的人觉得听不听《中论》无所谓，可是我却非常担心，害怕中间出现违缘使传讲不能圆满。如果没有讲完，一生都会觉得很遗憾。很多道友也对这部法非常执著，因为知道只有通过龙猛菩萨无与伦比的智慧诠释，我们才能真正了知释迦牟尼佛第二转法轮的甚深密意。

前段时间我们举行了笔考、讲考和背考，考试情况很不错，我心里很高兴，觉得自己这样拖着病体坚持翻译、备课、传讲所付出的心血没有白费。

有些道友特别好学，一心扑在闻思上，把世间各

种琐事全部抛之脑后。不过也不是所有人都这样，个别
人可能什么叫中观都不知道，上课还经常打瞌睡。闻思
中观的意义非常深远，机会也极其难得，希望大家都能
重视起来。再过半年我们还会举行考试，大家现在闻思
的时候就要全力以赴，否则，以后复习时想努力也来不
及了。

上节课我们讲完了“抉择时间为空性”的第一部分
“破时间自性成立——观时品”，今天开始讲第二部分
“破彼之能立——观因果品”。

二十 观因果品

本品也可称作《观和合品》，鸠摩罗什大师的译文
也有观和合之意。

为什么本品要观察因果呢？因为对方提出：时间

是存在的，因为它是产生诸法的俱有缘³⁶⁷，比如，苗芽是由种子、五大以及时间等因缘和合而产生。经中也云：“因缘和合时，果报即成熟。”

但对方这种观点并不合理，龙猛菩萨为了证明时间等因缘和合不成立而宣说了本品。

很多《中论》讲义对科判都没有细分，解释的时候非常困难。这次我们安立的科判比较细，希望大家在学习的时候，尽量参照这个科判，同时结合《中论释》的科判，这对理解颂词会有很大帮助。

己二（破彼之能立）分二：一、破承许时间为能生果之俱生缘；二、破承许时间为果之生灭因。

庚一（破承许时间为能生果之俱生缘——观因果品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

³⁶⁷ 俱有缘：与近取因共同生果，主要生起非质流部分者，例如生苗芽时具备的水、肥、暖、湿；成为陶罐因素的人工；成为心识增上缘的感觉器官等。

辛一（以理证广说）分四：一、观察因果二者而破；二、观察果之本体而破；三、观察因之本体而破；四、彼等摄义。

壬一（观察因果二者而破）分四：一、观察因有无果而破；二、观察能力而破；三、观察时间而破；四、观察作用而破。

癸一（观察因有无果而破）分四：一、因缘和合有果不合理；二、因缘和合无果不合理；三、因缘和合中有果不可得；四、因缘和合中无果则因与非因相同。

◎ 因果虽有显现，但并非实有

所谓因果，是指事物产生的因缘以及因缘聚合所生之果。相信因果的人大都认为因果是真实存在的，比如，很多世间人虽然不承认前后世，但认为种瓜得瓜、种豆得豆这样的因果是存在的；具有遍计执著的外道都承许因果实有；有部、经部和部分唯识宗也承许因果实

有存在，依据是，释迦牟尼佛在《百业经》的每个公案中几乎都说：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟”，在其他很多佛经中也有类似的教言。

当然，对于名言中梦幻般的因果，中观应成派并不会否认，但真正经得起观察的实有因果，却绝对不会有。如果有，它就成了堪忍之法，但以胜义量观察也不能破的实有之法，在释迦牟尼佛的教法中是不可能得到的。如经云：“世间众所得，皆因和合现，是故无诸法，则无有和合”。《十二门论》³⁶⁸中也有专门观察有果无果的一个理论。

关于因果的问题，大家一定要明白，在众生的分别念，或者说能取所取未灭尽之前，名言中虚幻的因果

368 《十二门论》由龙树菩萨造，姚秦三藏法师鸠摩罗什译。为三论宗重要依据之经典。本书立十二门以发挥大乘空观，为中论之纲要书。十二门为：观因缘门、观有果无果门、观缘门、观相门、观有相无相门、观一异门、观有无门、观性门、观因果门、观作者门、观三时门、观生门。本论虽由二十六偈颂与注释组成，然其中有二偈援引著者之空七十论，有十七偈引用中论者，其余之偈颂亦与中论颇多类似，故本论是否为龙树所造，古来多有论说。本书与中论、百论合称三论，历来受到我国与日本佛教界之重视。或更合大智度论，而称四论。

显现是存在的，而当二取灭尽之后，因果便丝毫不可得。如果这时因果仍然存在，就会与无数教理有妨害。

◎ 分清二谛，才能正确抉择

听有的法师经常说“万法皆空，因果不空”。虽然为了接引众生，这样说也是可以的，但如果细分析，既然万法全部空完了，那因果为何不空呢？难道因果成了堪忍之法了吗？实际上，从胜义谛和世俗谛两个角度分析可能更好一些。也许这位法师是担心如果说因果也空了，那善有善报、恶有恶报就解释不清了，如果没有善恶因果，那将多可怕啊！故而认为，万法皆空应该是从广义上讲的，而其中的因果则绝不能空。

其实，因果空了并不可怕，因为它并不代表因果规律也被毁灭了。就像一个人晚上睡觉时，梦到自己不小心用刀割破了手，这时他也会感到疼痛难忍。虽然梦中的刀子（因）和疼痛（果）本体都是空的，但并不妨害

它们在梦中的显现。如果认为因果必须实有，不能为空，那这样的梦也不应该有了，但这不合情理。

要想真正明白这个道理，一定要通达胜义谛和世俗谛，否则很难了达释迦牟尼佛第二转法轮的甚深奥义。本品虽然以胜义见解为基准，遮破了因果，将其抉择为空性，但并没有破坏名言中的因果。

有人可能产生疑问，既然中观宗不承认万法存在，这与无神论的观点差不多吧？其实两者有着天壤之别。无神论完全不分二谛，彻底否定了因果和前后世的存在，而中观宗则认为，因果、前后世在名言中的显现肯定存在，但它与梦、幻、阳焰没有任何差别，在胜义当中则无有丝毫本体，皆为空性。

下面首先分析，在因缘和合中有果不合理。

子一（因缘和合有果不合理）：

若众缘和合，而有果生者。

和合中已有，何须和合生？

如果在众缘和合中已经有了果法，而后方有果法产生，既然和合中已经有了果，又何须因缘和合而生呢？

比如，若想让种子长成苗芽，就需要种子、时间、阳光、水、风、农民的勤作等众多因缘的和合。如果在这些因缘和合中已经有了苗芽，那通过种子等因缘和合来生果还有什么用呢？没有任何必要了。如果有了果还要生果，就会有无穷生、无义生等过失。《显句论》中用了酸奶的比喻来说明：盘中如果已经具足了酸奶，就没有必要再次具足。

“因中有果”主要是数论外道的观点。他们认为，果在因中已经存在，只是不明显而已。然而，他们所谓的不明显，观察之后并不合理。为什么呢？

如果种子上已经有了果实，那两者是以他体的方式存在，还是以无二无别（一体）的方式存在呢？

如果是他体，以可见不可得因就能遮破（后面我们会详细观察），因为在因法中根本见不到他体的果法。如果是一体也不合理，因为现量可见，种子的里里外外都没有果，并且种子与果完全不同，如果种子即是果实，那农民就不必种庄稼了，如《入行论·智慧品》云：“因时若有果，食成啖不净，复应以布值，购穿棉花种。”如果因中具足果，那么不用勤作果已具足的缘故，吃食物就成了吃不净粪，穿衣服就成了穿棉花种子，如此一来，将会有数不尽的过失。

◎ 遮破因果显现不合理

此处主要从胜义中万法为空的角度分析，并未遮破世俗中因缘聚合的生果现象，因为世俗中的产生并非真正的自性生，只是一种如梦如幻的显现。没有必要遮

破这种显现，否则，一个人造了善业或恶业，因缘聚合时感受快乐或痛苦的因果规律也不能成立了，这样一概否定并不合理。

在因明或中观的辩论过程中，有时只反驳对方一句即可解决问题，因为以这句话为根据，对方便再无辩驳之力。比如此处，如果认为因缘中已经具足了果，我们就说，既然果已具足，就没必要产生了，否则就会有无穷生、无义生等很多过失。听到这句话后，对方就哑口无言了。

子二（因缘和合无果不合理）：

若众缘和合，是中无果者。

云何从众缘，和合而果生？

如果在众缘和合中没有果，那如何从众缘和合中生果呢？

胜论外道及有些内道宗派认为：刚开始的时候，众缘中并没有果，当众缘和合之后便产生了果。

但这种说法也不合理，如果在灰色种子的里里外外、时间、泥土、水分、阳光、风等每一个因缘当中都找不到绿色的苗芽，当这些因缘聚合之后，有没有苗芽呢？也不可能。又如，一百个人当中，如果每个人都身无分文，那他们聚合之后有没有钱呢？当然还是不名一文。

《显句论》中分析说：沙子当中没有芝麻油，故而具足多少这样的因缘也不可能产生芝麻油。《澄清宝珠论》云：“纵然以亿万因缘聚合，本来无有之法，不能使彼转变成为有者，如聚何种因缘，亦不能使兔角变有者。无者不观待任何法也。”又如，石女的儿子本不存在，无论任何人，聚合多少因缘，也无法让石女儿的自体产生。

由此可见，如果因缘当中没有果，那么无论具足多

少因缘、无论怎样和合，也不可能产生果。

对于因果为空的道理，小乘等有实宗是不敢承许的，因为害怕因果规律也会就此泯灭。其实不必害怕，因果、我们的身体、感受、我执等一切万法，虽然胜义观察时点滴不存、全部为空，但世俗中如幻如梦的显现却不虚存在，万法的实相即是如此。

子三（因缘和合中有果不可得）：

每个颂词遮破的角度都不同，前面破众缘中有果的时候，是从有果就不必生的角度破，此处是从果不可得的角度破。“可见不可得”是因明当中一种极具说服力的推理。

若众缘和合，是中有果者。

和合中应有，而实不可得。

如果众缘和合中有果，那么和合中就应该有果可

得，而实际上果却不可得。

比如，如果在作为因的种子和作为缘的时间、土地、水分、阳光、农民耕耘等众因缘当中，有绿色的苗芽，我们必定可以通过正量得到，然而，在种子的里里外外无论怎样寻找，也得不到绿芽的一分一毫，在时间、土地、水分等众缘当中，绿芽亦了不可得。由此可知，果在众因缘当中并不存在。

对方辩解说：众因缘当中并非没有果，由于某些原因因果被障碍住了，故而未能显现。

◎ 因缘中无果，可见不可得之故

我们运用因明的可见不可得因，就可以遮破对方这一观点。所谓可见不可得，是指一个法虽然存在，但因为某些原因致使眼识没有得到。《显句论》中讲了八种不可得：

一、远而不可得。比如，飞机飞得太远，致使眼睛无法看见。上师如意宝以前去美国的时候，一家三人受邀乘坐一架私人飞机遨游天空。飞机越飞越远，最后我们在地面都无法看见，这是远而不可得。

二、近而不可得。如《入行论·智慧品》中云：“然涂炼就药，见瓶不见药。”有些人通过世间的修炼，成就了一种眼药悉地。他们把眼药涂在眼睛上之后，虽然能看见地下的瓶子等宝藏，却看不到自己眼中的药。如果眼根离色法太近，就会出现不可得的现象。

三、细而不可得。眼前的微尘等因为极其细微而不可得，比如，我们无法看见手上的细菌，只有通过显微镜才能观到。也可以从心识角度理解，比如，中观的道理非常深细，浅智之人很难得到。

四、错乱而不可得。比如，眼根被眼翳染污之后，眼前会出现毛发的幻象，由此无法见到外境的真相。又如，捏眼时眼前会浮现二月而无法见到真月。

五、坏根而不可得。盲人由于眼根已经毁坏，所以见不到外面的色法。

六、阻隔而不可得。比如，我们被墙壁阻隔，无法见到墙外的事物。

七、不现身不可得。魔鬼、天神、护法神等若不以色法形象出现，凡夫人一般见不到。印顺法师的《中观论颂讲记》中没讲“不现身不可得”这一点，讲了一种“同色不可得”，比如在黑板上画黑色的图案，因为黑板和图案具有相同的颜色，致使图案不可见。

八、心专注不可得。比如，当人一心一意专注在某事物上时，虽然其他事物显现在面前，但他却视而不见、听而不闻。

如果因为以上八种原因，致使不能得到苗芽等果法，我们也可以承认因缘中有果。然而，是哪种原因造成了不可得呢？远而不可得，还是近而不可得呢？但种

子就放在眼前，不远亦不近。细而不可得也不合理，灰色种子上是否有绿芽完全可以看出来。眼根也没有错乱或损坏……既然八种不可得因都远离了仍得不到果，就证明因缘中根本没有果。

◎ 因缘中无果，比量等不成立之故

对方又辨白道：在众因缘的和合中，果法是存在的，只是使其明显的缘不具备，所以才不能看见。

中观宗驳曰：你们还能依靠什么来能证明果存在呢？以比量、比喻量还是教量呢？实际上，都无法证成。

所谓比量，就是“山上有火，有烟之故”这样的推理。所谓比喻量³⁶⁹，就是对于一个不知道的法，通过比喻令其知道的一种量。比如，如果有人认为诸法有显现，故而本体不空，我们就用镜中显现的影像来比喻万法现

³⁶⁹ 比喻量：根据已知类似或例证的正确理由，以推测对自己为荫蔽之事物也是这样的例证。如：认为苗芽是谛实无，有如镜中之影像；野黄牛有如黄牛等等。

而无自性。《释量论》第四品对此有详细阐述。

对方回答说：一法（果）如果不存在，就不可能产生，既然有产生，就说明它存在。

中观宗驳曰：这个理由不能成立，用已经存在的法也不可生的道理，就足以将你们这一能立驳得片甲不存。

◎ 只承许如梦如幻之生

既然在因缘和合中有果不合理，无果也不合理，那么又该如何定夺所谓的因缘生果呢？

实际上，中观宗并不是要否认名言中如梦如幻的因缘以及因缘和合生果，《入中论》中也承认有一种缘起空性如幻般的他生。此处只是遮遣了他宗所建立的“在和合中，果法以自性而存在”的立宗。

既然在和合中，果法的存在以自性不可成立，那么

对于果法自性不存在的单空谬论，也同样应该遮破。因为必须将有无二边消除之后，才能建立中观之道。

子四（因缘和合中无果则因与非因相同）：

很多世间人，乃至有部、经部和唯识宗都认为：虽然众缘和合中无果，但后来产生了果。但这种观点也不合理，会有因和非因相同的过失。如颂云：

若众缘和合，是中无果者。

是则众因缘，与非因缘同。

如果在众缘和合中没有果，那么所谓的众因缘，就与非因缘相同了。

为什么呢？因为众所周知，菜籽当中具有油，所以菜籽是油的因；沙子当中没有油，故沙子是油的非因，也可以说，观待因缘中有无果法安立了因和非因。倘若

在因缘和合中不存在果法，那么诸等因缘也就与非因缘一般无二了，因为谁都不存在果法的缘故。如果这样，则煤炭与种子，在作为苗芽的因方面就无有二致了。

有部、经部、唯识三宗认为：虽然我们承许因缘和合中无果，但并没有因和非因相同的过失。因为因与非因的差别，是以其所产生的各自分别的果法来确定的。

但他们这种观点并不合理，一些中观论典把他们的观点归纳为三点，一一予以了破斥：

一、有些人认为：虽然因缘和合中无果，但和合之后便会逐渐生果，而非因则不可能生果，这是万法的自然规律。比如，种子、水分、阳光等是苗芽的因缘，聚合之后，苗芽便会自然产生；沙子是油的非因，无论怎样也不可能生出油。

驳曰：这种说法不合理，所谓的自然规律，只是众生分别念的一种假立，虽然世俗中可以承许，但胜义中

却不能成立。

二、有些人认为：因缘和合能生果，非因不能生果，这是现量所见，比如，人们亲眼见到，农民春天播下青稞种子之后，秋天会收获青稞而不会收获小麦，因为青稞种子是青稞的因、是小麦非因的缘故。

驳曰：这种观点不合理，依五根而安立的现量，虽然在世俗中可以承许为正量，但真正观察时，所谓的亲身感受（现量）具有一种欺惑性，因为没有任何依据可以证明它存在。既然能立——现量不成立，那么所立——因和非因不同，就不能成立。用能立所立等同的推理，就可以遮破这种说法。

三、还有些人认为：因和非因在能力方面差别很大，因有生果的能力，而非因则没有。比如，菜籽有能力产生油，而沙子却没有这种能力。

驳曰：未经观察时，可以承许能力如梦如幻地存在，

但若真正观察，所谓的能力不能成立。可以观察因和能力是一体还是他体？如果是一体，那种子无需其他因缘就能生果了，因为种子本身就具有生果的能力，但这显然不合理，因为众多因缘聚合之后才会生果；如果是他体，生果就无需种子了，因为能力才是果的生因，但这肯定不合理。无论通过现量还是比量，都无法证成能力生果。

由此可见，对方所谓的自然规律、现量所见、生果能力都不能成立，因为能立等同于所立的缘故，所以对方仍然不能拿出具有说服力的理由推翻“因缘和合中无果，则因与非因相同”的结论。

第 71 课

昨天我们讲了“观察因果二者而破”中的第一个问题“观察因有无果而破”，今天讲第二个问题“观察能力而破”。

癸二（观察能力而破）分二：一、因给果能力不合理；二、因不给果能力不合理。

此处是从两方面观察：因法给果法提供能力（功用或功力）不合理，不提供能力也不合理。首先观察因给果能力是否合理。

子一（因给果能力不合理）：

对方提出：虽然因不能产生自果，但它却能通过因果之间的传递，提供给果一种帮助，因法将这种能力给予果法之后才会灭尽。如果没有这种传递，果就有了无因生的过失。

但这种观点不能成立，如颂云：

若因与果因，作因已而灭。

是因有二体，一与一则灭。

若因法提供给果法能力以生果，在作为因之后而灭尽，此因就会有二种本体：一是提供能力之因的本体，一是灭尽之因的本体。

◎ 对方观点

“若因与果因，作因已而灭。”这里提到了对方对因法的两个观点：一是提供给果能力，令果法产生；二是刹那毁灭，即在提供了生果能力后就灭尽了。

有些《入中论》讲义认为，这是小乘化地部《成实论》的观点。世间很多人也有类似想法，觉得因会果提供一种能力。比如，认为父母在临终之前一般都会给子女留下一些财产，这给后人的生存提供一些方便；种子在刹那灭尽之前，对苗芽提供了一种力量，否则苗芽就不会生长出来，等等。

未经观察时，这种说法好像颇有道理，一方面，因在灭尽之前要为果法提供能力，这才能叫因；另一方面，果产生时，作为有为法的因必定要灭尽。比如种子，如果它不提供能力，苗芽如何生起呢？正因为它提供了能力，苗芽才能产生；而当苗芽生起时，种子一定要灭尽，因为是有为法之故。然而，这种观点并不合理，为什么呢？

◎ 因果无法相遇，故提供不了能力

既然因法存在之时，果法并不存在，那因法给谁

提供能力呢？比如，我们有没有办法把自己喜爱的美食，送给弥勒佛出世时的一个儿童呢？当然没办法，因为这个孩子尚未出生之故。同样，因法也无法对尚未产生的果法提供力量。

◎ 因若提供能力，就具有了两个相违的本性

如果认为因法可以给果提供能力，那么因法就会在果位时停驻而变成常有。如此一来，“是因有二体，一与一则灭”，因就有了两个本体，一个是给果法提供能力的本体；一个则是灭尽的本体。也就是说，虽然有一部分因法因无常而毁灭，但另一部分却并未毁灭，将能力给予果法，但这显然不合理。

关于“二体”的问题，贡日江村在他的《中观略义》中做了深入的分析。贡日江村是宗喀巴大师的弟子，是一位真正的中观证悟者。去年我找到了他的这部《中观略义》，但可惜的是，只有中间二十五品，第一品和

最后一品没有找到。大成就者们的著作非常具有价值。

《中观略义》中分析说：如果认为种子对果法提供能力之后灭尽，种子就具有了常和无常两个相违的本性。为什么呢？

因为果法存在之时，种子及其提供的力量也必须存在，如果不存在，彼此就无法接触；如果不接触，种子就无法对果提供力量，但如果果产生时，种子仍然不灭，种子就具有了常的本性。而另一方面，果法产生的时候，种子又必须刹那灭尽，否则就会有因果同时的过失，所以种子又具有无常的自体。

如此一来，一个种子上就具有了常和无常两种自体，一个要给果法提供力量，一个已经刹那灭尽，但这肯定不合理。

◎ 能力对果法起作用不合理

对方辩驳说：生果时种子虽已灭尽，但它在灭尽之前产生了一种能力，是这种能力而非种子对果法起作用。

驳曰：这种观点不合理。可以观察，种子与能力是一体还是他体？如果是一体，刚才因果同时的过失仍然不可避免；如果是他体，种子和能力之间就没有任何关系了，即两者不可能有所谓的因果关系。

总之，认为因法对果法起作用之后灭尽的观点不可能成立，如果成立，就会有因法变成两种相违体性的过失。

子二（因不给果能力不合理）：

认为因法对果法不提供能力的观点是否合理呢？
也不合理。如颂云：

若因不与果，作因已而灭。

因灭而果生，是果则无因。

如果因法不提供给果法能力，只是在作因之后自行灭尽，因灭了果法才产生，此果法就成了无因生。

“若因不与果，作因已而灭。”如果认为因法一点能力或功用都不给与果法，只是作了因之后自行灭尽。比如，第一刹那青稞种子作为青稞苗芽因的时候，没有对苗芽提供任何作用，当第二刹那青稞苗芽产生的时候，青稞种子已经自行灭尽了。

虽然因果之间应该如此，但仔细观察并不合理。为什么？“因灭而果生，是果则无因。”如果因灭尽以后果才产生，即果产生之时，前因一点一滴都不存在，因也没给果提供任何作用，这样果法就成了无因生。比如，若第一刹那青稞种子灭尽之后，第二刹那青稞苗芽产生，也就是说，当青稞苗芽产生的时候，青稞种子已经完全不存在了，并且它在灭尽之前也没给青稞苗芽提供任何

作用，这样一来，青稞苗芽就有了无因生的过失。

有人可能会想，果不一定在因灭尽后才产生吧，比如，母亲和儿子就可以同时存在。实际上，我们所认为的母子只是一种假立的因果，是从各自相续角度安立的一种假名。如果是真正的因果，必须是母亲的本体灭尽之后儿子才能出生，但如果这样承许，儿子就成了无因生。

由此可见，虽然人们认为合理的因果，应该是因灭之后果生，但如果果法产生时，因法一点一滴都不存在，如同石女的儿子或龟毛兔角一般，因灭尽之前也没给果法提供任何生果能力，那么果法就成了无因生，不可避免具有《中观庄严论释》里所说的果法或者一直产生，或者无缘无故灭尽等诸多过失。

◎ 由因果虚幻，知万法虚幻

通过以上分析，因对果提供能力不合理，会有“因有二体”的过失，不提供能力也不合理，会有果无因生的过失，而除此之外，并没有第三种情况。既然如此，因果之间到底是什么关系呢？

实际上，世俗中的因果只是一种假立。虽然世间具有正见的人认为，种子生苗芽、善有善报、恶有恶报、三世因果等都是真实存在的自然规律，但真正以中观理，即以佛智观察时，因果的本体根本得不到，如同芭蕉树被层层剥开之后里面空无一物一样。

世俗中一切万法都是假立的原因也在于此，因为万法皆由因缘所生，而因果的本体却丝毫得不到，完全虚幻不实。

癸三（观察时间而破）分二：一、因果同时不合理；二、因缘和合前有果不合理。

子一（因果同时不合理）：

若众缘合时，而有果生者。

生者及可生，则为一时俱。

如果在众缘和合时有果法产生，那么所生之果与能生之因则成了一时俱有。

前面我们遮破了“因缘聚合之后生果”的观点。但数论外道认为：虽然因果为先后的关系不合理，但因果聚合的同时应该可以生果，就像有灯便可同时产生光亮、有火就会同时产生热量，又如种子、土壤、水分、阳光、农民的耕耘等因缘全部具足的同时，苗芽便会产生。

《显句论》分析说：对方认为因果应该是同时的，就如灯和灯光是同时一般。

当然，未详细观察时，我们可以承认这种假立的因果同时，但若真正观察，则完全不合理。为什么呢？

◎ 因果同时之过患

如果在众缘和合的同时，有果法的产生，即生者（能生）及可生（所生）如同左右两只角一样同时存在，那么因果就不必互相观待了，这样所谓的因果关系就不能成立。因为，当各种因缘具足之后，果才会产生；如果因果同时，所有因缘就没有任何必要了。比如，儿子既然已经出生，就不再需要父亲的因；果实既然已经产生，就不再需要农民耕耘等诸缘。如果还需要因缘，就会有无穷生、无义生等很多过失。谁会承认这种观点呢？

用因明中相属³⁷⁰的道理也可以解释。因果之间是一种彼彼所生的相属关系，必须因在前，果在后。如果因果同时，两者就成了别别的他体；若是毫不相干的他体，就无有所谓的生。所以，因果同时的观点不能成立。

370 相属：相属的也即通常所说的关系，其总的定义是一个法不舍弃另一个法。所有的相属都可以包括在同性相属和彼生相属之中。相属在外境上并不存在，只是分别念的增益假立。比如，外境上瓶子的所作和无常是一体，分别念观待此而安立二者是同性相属。又比如外境上，火和烟是一种无则不生的现象或者所缘起，观待此而于分别心前安立二者是彼生相属，彼生相属即因果。

◎ 同时的因果只是假立

有人可能产生疑问，既然如此，为什么《俱舍论》讲因缘的时候，安立了同时的因果³⁷¹呢？

这只是一种假立的因果，只是未经观察的名言说法而已。真正的因果，是指一个不存在的法，通过各种因缘作用之后得以产生，因和果之间具有真正的因果相续。然而，这样的相续是不能容有因果在同一时间存在的。所以，因果同时的观点不可能真正成立。

子二（因缘和合前有果不合理）：

数论外道辩驳说：在因缘具足之前，果法就已经存在，所谓的生果，只是随着因缘将原已存在的果法引出而已。就像暗室里本来就有瓶子，只是谁都看不见，用灯照亮房间之后，瓶子便会映入眼帘；又如，山里藏有

³⁷¹ 比如《俱舍论》中所讲的俱有因，即同时产生的法互为因果、互相起帮助作用，比如组成色法的八微尘彼此依存，互相起作用。又如相应因，心王和心所在五个方面相同，并互相起作用，同时生起。

一个宝藏，但谁都不知道此秘密，后来依靠地图、工人等因缘聚合才把它开发出来。

但这种观点也不合理，如颂云：

若先有果生，而后众缘合。

此即离因缘，名为无因果。

如果先有果法产生，而后才有众缘和合，那这个果法就离开因缘了，这样的果法即名无因之果。

如果认为在诸法的本体当中，原先已经有了果的产生，只是未明现而已，后来依靠众缘的聚合，果法才被开显、开发出来，则不合理。为什么呢？

因为，如果因缘尚未聚合，果法就已经产生，且具足了本体，那么此果法就已经离开了因缘，可以叫做无因之果了。但世界上有没有无因之果呢？当然没有。

《显句论》云：如果无因之果可以存在，那么石女的儿

子、龟毛、兔角也应该存在了。

我们经常用“石女的儿子”来比喻不存在的事物，有些刚来学院的人以为石女³⁷²就是石头做的女人像，心想：“石头做的女人当然不会有儿子，石女儿确实不存在”。（众笑）

◎ 特殊不能代表一般

除了石女的儿子，经论当中还常用龟毛、兔角来比喻不存在的事物。不过，也有些人自称见过龟毛、兔角。可能是众生特殊的业力或是诸佛菩萨的加持吧。

以前，青海有个叫莫给桑顿的人，就自称见过兔角。他非常精通藏文文法，二十世纪七八十年代的时候，他经常在收音机里宣讲文法，在整个藏地家喻户晓。记得有一次他说道：“经论中常说龟毛兔角不存在，但兔角

372 石女，旧译石女，新译虚女。即女之无子，不能为淫者。

其实是存在的，我以前亲眼见过在札什伦布寺门口挂着一个兔角。”

《中观庄严论释》里说驴角不存在，但在汉地和藏地个别驴的头上也会长角。我们村以前就有一头长角的驴。

萨迦班智达在汉地当国师的时候，有一次，他给皇帝传法时说到龟毛兔角不存在。皇帝马上反驳说：“龟毛应该是存在的，朕的皇宫里就有一只长毛的龟。”他命人把它拿来给萨迦班智达看。萨迦班智达仔细察看后，发现这只乌龟的壳上不仅长有毛，还有很多佛像，于是对皇帝说：“它不是真正的乌龟，而是诸佛菩萨的化现，你看它的壳上有很多佛像。”皇帝仔细端详之后，果然发现了佛像，羞愧地说：“朕太粗心大意了，只看到龟壳上的毛，却一直没有看到佛像。”

当然，一般来讲，龟毛、兔角都是不存在的，但确实也有特殊情况。比如，平常人的头上都不会长角，但

听说朗达玛国王³⁷³的头上却长有一只角。因为特别难看，他便用绸缎把它缠裹成发冠做掩饰。关于这个问题，龙猛菩萨曾说过：在佛教当中，特殊情况和一般情况始终要分开，特殊不能代表一般。

总而言之，如果在因缘和合之前，果法已经存在，此果就成了无因而生之果。如果无因之果存在，就如《显句论》中所说，世上任何不存在的东西，比如龟毛兔角之类也应该存在了。但谁会这样承认呢？

373 朗达玛（公元799-842）是吐蕃王朝的末代赞普，被刺杀后，疆域完整的吐蕃帝国便不复存在。在位期间对佛教采取禁绝措施，史称朗达玛灭佛，藏语里“朗”是公牛之意，据说他是一头牛的转世，灭佛是前世当牛时立下的恶誓。

第 72 课

今天继续学习第二十品《观因果品》。前面已经讲完了“观察因果二者而破”的前三个问题，今天开始讲第四个问题“观察作用而破”。

癸四（观察作用而破）分六：一、观察因变为果而破；二、观察灭不灭而破；三、观察见不见而破；四、观察接触不接触而破；五、观察空不空而破；六、观察一体他体而破。

子一（观察因变为果而破）：

前面观察过，因对果提供能力不合理，会有因变成两种本体的过失；不提供能力也不合理，会有果无因生

的过失。

◎ 对方观点

对方辩驳说：没有必要观察因对果是否提供了能力，因法在不舍本体的情况下直接变成了果，所以因果并非异体，而是同一个本体（或相续），就像青稞种子和青稞苗芽并非他体一样。或者说，因的阶段虽已消失，但因的本体仍然存在，就像一个人参加化妆舞会，上午穿罗刹的衣服，下午换成阿修罗的衣服。这个人虽然从刹那的角度讲已不是同一个人，但从粗大相续的角度讲，其本体并未改变，只是罗刹的形象灭尽，变成阿修罗的形象而已。

印顺法师认为这应该是数论外道的观点。这样认为应该也合理，因为数论外道承许作为果的喜忧暗三德³⁷⁴在神我的本体当中本已存在。而此处对方也认为果

374 数论外道认为，喜、忧、暗三德（喜是快乐，忧是痛苦，暗是不苦不乐的等舍；或者

法在因法当中以不明显的方式本已存在。但《显句论》
《般若灯论》等讲义中并没有说明这是谁的观点。

若因变为果，因即至于果。

是则前生因，生已而复生。

如果因直接转变为果，那么因就迁移至果法中了。
这样一来，之前已经生果的因就仍然可以再生果法。

中观宗驳曰：“若因变为果，因即至于果”，如果因的
本体直接转变为果，与果的本体成了无二无别，那么因就到达果的位置了。（有些讲义认为，因舍弃自本体以后变为果，有些说，因没有舍弃自本体直接变为果，两种理解应该都可以。）

当然，从未经观察的一个相续角度讲，这种观念也可以承许，比如，种子和苗芽是一个相续，种子变成了

说，喜为贪心，忧为嗔心，暗为痴心。）处于平衡状态时，就是所谓的主物（也叫主体）；当这三者失去平衡时，比如说快乐比较多或者痛苦比较多或者痴心比较多，就会从中产生种种现象，形成器情世界的一切万法。

苗芽；我从家里来到经堂，或者我从前世转生到这一世，都是在我的相续上发生变化，但若以胜义量来观察，这种观点则不能成立。为什么呢？

可以从“因舍弃自本体而变为果，还是未舍弃自本体而变为果”两方面来详细观察：

◎ 舍弃自本体变为果不合理

如果因舍弃自本体后变为果，因就不应该是果，也谈不上在一个本体中实现从因到果的转变。比如，如果灰色种子舍弃了自体而变为绿色苗芽，那种子和苗芽就不可能是一个本体，由此，种子直接变成苗芽的说法不能成立。

◎ 不舍自本体变为果不合理

如果因不舍弃自本体而变为果，即因的本质在未

改变的情况下直接变成了果，因就有了恒常的过失。《显句论》中引用了《中观四百论》的教证“无有时方物，有性非缘生，故无时方物，有性而常住”，说明了在任何时、任何处，任何法都是由因缘所生，故而任何时、任何处，都不存在自性恒常之法。

并且，这样承许也与可见不可得理有妨害。比如，如果灰色种子在不舍弃自本体的情况下变为绿色苗芽，那在绿色苗芽上就应该可以看见灰色种子，然而，凡有眼根的人都知道，苗芽上并没有种子。

再者，如果因法不改本体，直接变成了果法，果法就成了不是原本无有、重新产生之法了。本来果法需要重新产生，如果这样承许，果的本体在因位时就已经存在了，根本不需要产生，但这显然不合理。

另外，还有一种过失，即颂词所说的“是则前生因，生已而复生”，这样一来，之前生果的因，在生完果之后，还能再生果法。为什么呢？因为，如果生完果的种

子本体丝毫未变，它就成了恒常存在之法，这样一定还会继续生果。如此一来，就会有无穷生、无义生的过失。

如果认为种子生完之后，不能再产生，那么种子就有了“无常”的过失。本来“无常”不是过失，但在对方的承许中因果有一体不变的“常”性，而之前的因能生、之后的因不能生与这一“常”的承许相违，因为有能生和不能生两个相违阶段的缘故。

通过以上分析可知，因无论舍弃还是不舍弃自体而变为果都不合理。

◎ 法义入心需要勤勉之缘

中观的推证和思维过程需要花费很长时间，各个讲义的说法有时也不同，我备课时全部看一遍也要很长时间，但我一直舍不得放下，总觉得《中观根本慧论》非常殊胜，真正抉择了佛陀二转法轮的究竟密意，让我

们不是在口头上，而是在心相续中，对万法无生离戏之理生起坚定的信解。

这次给大家发了三、四部《中论》讲义，希望你们能多参考一下高僧大德们的注释，这样能帮助理解。平时也要多思维，在做饭、吃饭乃至上厕所的时候也可以想，今天第一个颂词讲了什么？第二个颂词怎么运用……如果在行住坐卧中不断这样串习，自相续就会逐渐逐渐入于正轨。

其实，背颂词是一种最好的串习方式，对巩固所学起到很大作用。很多道友都对背诵有意乐，这样特别好。要知道，背过和没背过是截然不同的。十多年前我曾背过《量理宝藏论》，现在翻译起来都感觉轻车熟路，看着汉文颂词，藏文颂词就直接浮现在脑海当中。今生大家如果多学习、背诵一些经论，在阿赖耶上种下宝贵的善法种子，会给自相续带来很大利益。

听说各班都准备开始背诵《大圆满心性休息》，复

印室最好给大家印一个颂词单行本。有些道友天天背着一本《大圆满心性休息大车疏》精装本，本来身体都不好，再整天背着一部很重的大车，还是有点困难的。

（众笑）

对于每天所学的推理，大家仅看一遍肯定不够，需要听几遍辅导，再反复思维之后才能通达。你们不要认为，每天只学四五个偈颂，没什么不懂的。当然，如果对中观法理不求甚解，听不听、思不思维也都无所谓，就像根登群佩所说：愚者什么都可以，放弃自宗也可以，接受他宗也可以，空也可以，不空也可以，这就是愚者的无上自宗。但如果想让内心获得不共的认知和体会，就一定要深入进去。态度不同，结果也不同。

下面观察因法灭尽以后生果，还是未灭而生果。

子二（观察灭不灭而破）分二：一、灭不合理；二、不灭不合理。

丑一（灭不合理）：

对方认为，种子灭尽之后产生苗芽才合理。但这种观点不能成立，会有果无因生的过失，前面从果的角度已经分析过，此处是从因的角度推证。

云何因灭失，而能生于果？

因法都灭失了，怎么能产生果法呢？

中观宗只用一个疑问句来反驳，意思是，因灭完之后便消失殆尽了，与石女的儿子和兔角无异。假如因灭尽之后还能生果，那么所有不存在的法都可以作为因而生果了，这样一来，石女的儿子也可以有儿子了，但这显然是荒谬之说。

关于因果的问题，前面我一而再，再而三地强调过，虽然真正以智慧观察时，因果确实无法安立，但未经观察时，相续中虚幻不实的因果应该承许。这一点大家一

定要牢记。

丑二、（不灭不合理）：

刚才分析了因灭尽之后生果不合理，那因未灭而生果是否合理呢？同样不合理。

又若因在果，云何因生果？

若因遍有果，更生何等果？

藏文译本颂词：

若因果相关，因住果岂生？

若因果无关，更生何等果？

如果因果相关联，那么因法就应住在果中，但这又岂能生果呢？如果因果之间无有关联，那又能产生怎样的果法呢？

如果认为因不灭而直接产生了果，那因与果之间是以有关联的方式，还是无关联的方式产生呢？除了这

两种方式以外，再不会有其他的产生方法。

◎ 何为“相关联”

所谓“相关联”，是指诸法之间的关系，可以分为能生和所生的关系，比如种子生苗芽；我和我所的关系，比如人和人的财物；同体关系，比如柱子和柱子的无常、火和火的热性；能依所依的关系，比如小鸟住在树上、水果放在桌子上，等等。

世人一般承许因果是一种能生所生的关系，然而观察之后，因果之间无论是否有关联，所谓的产生都不合理。为什么呢？

◎ 因果有关联，则无生

“若因果相关，因住果岂生？”如果因果之间真正有关联，那么因法就应该不灭，一直安住在果法上。为

什么呢？因为如果因法灭了，就不可能与果法有任何关联，就像已死的人不可能与活着的人有关联一样。但如果因法一直不灭而安住在果法上，因又怎能生果呢？不可能产生，因为，既然果已经存在，那果就不需要因来产生它了。并且，当果法生起之时，因法仍然安住在果法中没有任何变化，这也不能成立³⁷⁵，会有常有之过。

◎ 因果无关联，亦无生

“若因果无关，更生何等果？”如果认为因法虽然不灭，但因果之间没有任何关联，则更不合理，这样能产生怎样的果法呢？如果因果之间就像东山和西山一样没有任何关联，两者之间能生所生的关系就不能成立。如果无关联也能变成能生所生，就会有月称论师所说的一切生一切，或者一切不生一切的过失。这样一来，柱子也能生瓶子、石头也能生牛粪了。我们喇荣有很多石

375 如《中观四百论》第九品《破常品》颂云：“诸法必变异，方作余生因。”诸法必须有变异，才有可能作为其余法的生因。

头、土粉，如果这些当中可以产生牛粪，大家就没必要辛辛苦苦到处买了。

由此可见，因果之间有关联不能产生，无关联也不能产生。所谓的产生，只是世人面前的一种虚幻不实的假相，在圣者根本慧定面前完全不成立。

既然没有产生，就不会有安住；没有安住，就没有灭尽。不仅种子、苗芽等器世间的一切法从来都没有产生、安住、毁灭过，以此类推，有情相续中的贪心、嗔心、嫉妒心等所有烦恼，也从未产生、安住、毁灭过。

◎ 深解才能除痼疾

有的道友虽然已经听闻了中观和密法，但心里仍会不时涌现出强烈的烦恼，为此感到沮丧不已，问我“自己该怎么呀？”其实，这是由于对中观法理闻思得不够细致、对大圆满的窍诀似懂非懂所致，如果想有力

地对治烦恼，就必须深入进去，不能浮皮潦草地听听就过了，对每天所学的内容一定要不断串习。

比如今天学完之后，回去就要反反复复思维：如果因灭了，痛苦就不可能产生；如果因不灭，那因果之间有关联也不合理，无关联也不合理，这样一来，痛苦的来源、住处、去处根本得不到……如果能这样不断地思维，法义就会慢慢慢慢融入自心，烦恼也会随之逐渐减少。

子三（观察见不见而破）：

这一颂是从因见不见果方面进行分析。

因见不见果，是二俱不生。

不论因见到还是未见到果，都不能产生果。

此处的“见”并非用眼见，麦彭仁波切的《中论

释》认为，它是“缘”的意思。但一般来讲，“缘”是指用分别念或无分别念缘某法，即指境和有境之间的关系，而因果之间说“接触”或“起作用”可能比较好理解。

◎ 因见或不见果，都不能生果

如果因见到了果，那么因存在时，果也应该存在，因为因果同时才能见，但如果因果同时，果就不需要因了，因法也不应成为因法了。

如果因从未见过或者说从未缘过果法，它怎么对果起作用呢？不可能起作用，就像石女的儿子谁都没有见过，任何法都不可能成为他的因一样。如果承许没见过也会产生，就会有一切可以产生一切的过失。

◎ 《中论》其他注疏的分析

麦彭仁波切的《中论释》中还宣讲了《显句论》的观点。《显句论》认为，此处主要是针对数论外道、裸体外道和部分世间人而宣讲的。论中云：如果对方提出，因法本来就不存在五根，所以就不存在种子等因法“见到”什么问题。则可以回答说，无论存在与否，我们的立论是为了证实言实事师有生之说与理相违，或者是针对数论外道神我的等起为因的见解，以及裸行外道承许种子与根为一体之说而言的。

意思是，对方认为，如果种子等因法具有眼耳鼻舌等五根（说六根也可以，因为心也可以照见），则可以说种子见到了萌芽，但是种子不具足五根，你们所谓的见不见是什么意思呢？

中观宗答曰：我们是从实事产生与理相违的角度讲的，也是针对数论外道“神我能创造万物”等观点而讲的。如果神我能创造万物，它到底见没见到它的果法

呢？同时，也是针对裸体外道所承许的“种子当中具足诸根”的观点而讲的。

《般若灯论》中没有这两句颂词，只是在长行文中以眼见不见境为例来破因果：“若此眼识以眼为因者，此眼为见已取境、为不见而取境？二俱不然。若眼见而取然后识起者，识则无用；若眼不见而取者，色之境界则为无用。”意思是，如果眼睛见到外境之后，再产生眼识，眼识就成了无用的法；如果眼睛没有见到外境，就能产生眼识，外境就成了无用的法。总之，或者眼识变成无用，或者外境变成无用。此处的“因”指眼根，“果”指眼识，“见”指眼根见境。

麦彭仁波切认为：这些教证似乎都是在表明，缘所生为趋入基础的，一切因果法本体的所谓“产生”等并不存在。就像陶师做瓶子一样，见与不见二者都不存在。如果可以见到瓶子或果法，就不需要再产生；如果不能见到瓶子或果法，所谓的产生也不合理。因此，无论因

法是否能见到果法，都不能产生果法。

子四（观察接触不接触而破）分二：一、观察三时接触不合理；二、观察有无接触不合理。

丑一（观察三时接触不合理）分三：一、过去果与三时因接触不合理；二、现在果与三时因接触不合理；三、未来果与三时因接触不合理。

下面的偈颂比较好懂，主要宣讲了九重因果：过去果与三时因（过去因、现在因、未来因）不能接触；现在果与三时因也不能接触；未来果与三时因同样不能接触。为何这样观察呢？

因为，如果因果之间有接触，那接触必然发生在过去、现在、未来的因与过去、现在、未来的果之间，故应对它们一一进行观察。首先观察，过去果与三时因接触是否成立。

寅一（过去果与三时因接触不合理）：

若言过去因，而于过去果，
未来现在果，是则终不合。

藏文译本颂词：

若言过去果，而于过去因，
未来现在因，是则终不合。

如果说果是过去的法，那么它与过去因、未来因和现在因，始终不可能接触。

本颂和《般若灯论》等很多讲义都用“合”字来表示“接触”。

若果法是过去的法，则无论是过去因、尚未产生的未来因，还是现在因，在任何时候它们之间都不可能有接触。下面依次对三种情况进行观察：

首先，过去果与过去因无法接触，因为因果两者

都已经过去，无有毫许本体，这样怎么接触呢？不可能接触。

其次，过去果与未来因也无法接触，因为果灭尽时，因尚未产生，二法没有接触的机会。

最后，过去果与现在因同样不能接触，因为果在过去，而因在现在，两者非同时存在，一有一无，故也无法接触。

第 73 课

被称为“六大庄严”之一的龙猛菩萨，在《中观根本慧论》中凭借自己彻见甚深空性的超胜智慧，诠释出了世尊第二转法轮《般若经》的究竟密意。该论共分二十七品，现在我们正在学习第二十品《观因果品》。

上节课讲了“观察三时接触不合理”的第一部分“过去果与三时因接触不合理”，今天讲第二部分“现在果与三时因接触不合理”。

寅二（现在果与三时因接触不合理）：

如果认为因果二者有接触，那么可以观察三时因和三时果分别有没有接触。因为从果的角度讲，不可能

超离过去果、现在果及未来果；从因的角度讲，不可能超离过去因、现在因及未来因。

前面分析了过去果与三时因（过去因、现在因、未来因）都不能接触，下面观察现在果与三时因是否有接触。

若言现在因，而于现在果，
未来过去果，是则终不合。

藏文译本颂词：

若言现在果，而于现在因，
未来过去因，是则终不合。

（此颂藏文版与下一偈颂顺序颠倒。）

如果说果是现在的法，那么它与现在因、未来因和过去因三者，始终不可能接触。

首先，现在果与现在因接触不合理，会有因果同时的过失。比如，鲜花和鲜花的因如果现在同时存在，那

么鲜花无需观待其因就已存在了，这样一来，因就没有任何意义而不能成为因；既然因不成立，所谓的因果接触就不能成立。

其次，现在果与未来因接触也不合理。比如，现在的鲜花不可能接触到它未来的因，因为鲜花现已存在，假如它有一个未来的因，就会有果在前，因在后的过失，这就如同儿子出生时，父亲还没降生一样不能容有。

现在果与过去因也不可能接触。就像现在盛开的鲜花不可能与它以前的种子相接触一样，因为以前的种子早已灭尽。灭尽之法与现有的法如何接触呢？有些论师运用比喻说，就像活着的人不可能与死去的人相接触一样。

通过以上观察，现在果与三时因都无法接触。

寅三（未来果与三时因接触不合理）：

若言未来因，而于未来果，
现在过去果，是则终不合。

藏文译本颂词：

若言未来果，而于未来因，
现在过去因，是则终不合。

如果说果是未来之法，那么它与未来因、现在因以及过去因，始终无法接触。

首先，未来果与未来因无法接触，因为两者都不存在之故，与石女的儿子无异。如果承许不存在的法可以接触，那石女的儿子也可以在虚空种鲜花了。

未来果与现在因也无法接触，因为未来果在未来，现在因在现在，因果二法处于不同时间的缘故，并且，未来果尚未产生，体性等都没有形成，而现在因的自相、本体已经形成，如果两者可以接触，那兔角与柱子也可以接触了。

未来果与过去因能否接触呢？也不能，因为未来果尚未产生，过去因早已灭尽，两者中间隔着现在的空间和时间。从因明的角度讲，灭尽的法和未生的法都是无实法，两个无实法不可能有接触。

通过以上分析，三时因和三时果都无法接触，由此可知，因果之间的接触不能成立。既然没有接触，因果就不可能成立。

◎ 因果只是观现世量

在未经观察的如梦如幻境界中，即抉择世俗谛时，对于因生果的现象毋庸置疑。然而当以中观智慧加以抉择时，人们亲眼目睹的因果法则，乃至一切万法的本体，都不能成立。为什么呢？因为这些只是观现世量。所谓观现世量，是指凡夫六根前所显现的正量。虽然名曰正量，但它只适用于世俗，以胜义理观察时，根本无法堪忍。

◎ 佛教逻辑与世间逻辑的异同

中观理证通过各种推断，破除了世人所有的妄执分别，指引我们逐渐趋入离一切戏论的胜义境界。很多人认为龙猛菩萨是佛教逻辑的创始者，原因即在于此。

逻辑学可分为世间逻辑学和出世间逻辑学：世间逻辑学主要指西方逻辑学，是由古希腊的亚里士多德于公元前 300 多年开创，后来形成了一种形而上学逻辑学。这种推理是通过演绎并运用大前提、小前提、结论的方式来推断事物的存在、发展等规律。到了大约十九世纪的时候，德国哲学家黑格尔开创了唯心主义辩证逻辑学，后来马克思等人又发展了辩证唯物主义逻辑学。出世间逻辑学也称佛教逻辑学，宣讲出世间逻辑学最典范的论典就是龙猛菩萨的《中观根本慧论》。

佛教逻辑学与世间逻辑学有着天壤之别。世间逻辑学是人们凭借五种感官或者先进的仪器，运用各种分别念对事物的特性、发展规律等进行推断。因为世人具

有坚固的实执，故只能认知事物的表面现象，根本触及不到万法内在的甚深奥义——缘起空性。而龙猛菩萨与之截然不同，他凭借断除二障所获得的根本智，究竟抉择出了万法的实相。因此，二者之间有着本质的差别。

宣讲佛教逻辑的论典中，胜义方面主要以龙猛菩萨的《中论六论》为主，世俗方面有法称论师³⁷⁶的《因明七论》等诸多因明论典。静命论师在《中观庄严论》里抉择名言的时候，就依靠了很多因明观点。

佛教抉择名言的推理与世间逻辑虽有相似之处，但远远超胜于它们，学了因明之后，大家就会明白；而中观所抉择的胜义理论，世人更是难以企及，任何科学家、理论学家一丝一毫都未触及。

376 法称论师：二胜六庄严之一，古印度大乘佛教瑜伽行派论师，佛教因明大家。六世纪末七世纪初生于南印度睹梨摩罗耶国。早年习婆罗门教各种学派的教理，后学佛法，赴那烂陀寺从护法出家，习唯识学。后从陈那弟子自在军学《集量论》，成绩优异；对《集量论》作出评释，进一步发展了陈那的因明学说。擅长辩论，被称为“辩论牛王”。著有《因明七论》。有三个根本论和四个支分论，三个根本论典即《释量论》《定量论》《理滴论》；四个支分论典即《因滴论》《关系论》《悟他论》《诤理论》。

这并非站在佛教立场上的偏袒之词，很多人在学校都学过辩证唯物主义，里面对很多问题是否给出了合理答案，大家都会深有体会。中观理证与之完全不同，用逻辑已经把道理推到了尽头，比如刚才所讲的因果，因果之间接触也不行，不接触也不行，除此之外还有其他情况吗？根本没有。世间是否有这样精妙的推测方法，大家应该一目了然。

中观理证既然是一种推理，就应该属于逻辑学。当我们了解了它与世间逻辑的相同点和不同点之后，就会对佛陀及中观教理生起更加坚定的信心。

以上讲了“观察接触不接触而破”的第一个问题“观察三时接触不合理”，下面讲第二个问题“观察有无接触不合理”。

丑二（观察有无接触不合理）：

若不和合者，因何能生果？

若有和合者，因何能生果？

若因果不接触，因如何能产生果法呢？若因果接触，因如何能产生果法呢？

本颂和《般若灯论》这一颂当中都用了“和合”这个词，但藏文颂词偏向于“接触”之意，两种说法都可以。

“若不和合者，因何能生果？”如果因果不能和合（接触），犹如光明与黑暗、东山和西山一般，那因如何能生果呢？如果从未接触还能生果，那么非因也可以成为因了，就如《显句论》中所说，石女的儿子也能生果了。

“若有和合者，因何能生果？”如果因果可以和合，即互相有接触，那因如何能生果呢？不可能生果。为什么呢？因为，如果因果互相接触，两者就成了同时存在的法。如果因果同时，一方面，由于果已存在的缘故，

依靠因来生果就没有任何必要，另一方面，因果之间也会有互不观待的过失。

既然因果接触、不接触都无生，那因果如何成立呢？胜义而言，因果不可能成立。

◎ 名言中，因果是缘起自然规律

观察因果接不接触，已经触及到了甚深的空性，属于胜义量的观察范畴，并非抉择名言。在名言当中，我们只要承许“因缘和合可以产生”即可，因为因果本身是虚幻不实之法，所以对于接不接触的问题，不可能得出一个真正的结论，即使世界上最伟大的科学家，也无法给出合理答案。

我读中学的时候，有一次，化学老师把几种化学元素混合在一起，一会儿气体就从里面冒了出来。他兴奋地说：“你们看，成功了！成功了！”几种化学元素混

合产生气体是一种很普通的现象，但如果问这些元素和气体之间接触还是不接触呢？无论谁都给不出真正的答案，最后只能说，这是一种自然规律。

实际上，善有善报、恶有恶报，饶益众生会得安乐，伤害众生会受痛苦……也是一种缘起自然规律，与化学实验没有两样。因缘一旦具足，化学反应物就会无欺产生；同样，善业或恶业一旦聚合，就会感受安乐或痛苦。

如果观察善业与安乐、恶业与痛苦、化学物和气体之间接不接触，就成了胜义谛的观察。若以胜义量来观察，善恶、苦乐、化学物、气体以及因果等一切万法都不成立，全部为空。

大家一定要通达这些要点，真正明白之后，才会对名言中因果毫厘不爽、胜义中万法皆空的道理深信不疑，否则很容易误入歧途。

◎ 因果法则不可毁

以前有位道友在学院待了一段时间之后，便去其他地方参学，回来之后判若两人，不仅爱说大话、空话，也不谨慎取舍因果，完全舍弃了法王如意宝的传统。希望大家千万不要轻毁因果法则，否则后果极其可怕。

还有一些道友人特别爱炫耀自己的境界，对于很多佛理却只是一知半解，这样的人也很可怜。希望大家能注重提高自己的闻思智慧，对别人多讲一些佛法，不要总讲很多自己的境界。如果真有一些境界，可以私下悄悄对我讲。（众笑）

一般来讲，没有境界的人最爱口口声声讲境界，真有境界的人一般都闭口不谈境界。前两天有个人给我打电话，说他现在已经住在明空无二的境界当中，没有什么可取舍的。我在法王面前待了这么多年，从来没听法王说过“因果不重要、无需取舍，或者自己住在明空无二境界”这类的话。

大家现在毕竟处于名言当中，在胜义境界尚未证得之前，一定要谨慎取舍因果，并且不能舍弃念咒语、磕头、修加行等世俗善法。认为因果在名言中也是空的，已经完全曲解了《中观根本慧论》的教义。

◎ 自欺欺人不可取

还有些人把《楞严经》《华严经》或大圆满中讲胜义境界无取无舍的一两句教言背诵下来，给自己的懒惰找到了很好的借口。这只是自欺欺人罢了，明明自己懒于行持善法、取舍能力特别差，以这种方式安慰自己没有任何意义。希望大家不要效仿这样的人，而应随学上师如意宝的优良传统。虽然胜义中万法如虚空一般，但在未达到这种境界之前，因果是毫厘不爽的，一定要谨慎取舍。

现在我们正在听受《释迦牟尼佛广传》，相信每个人的内心都会深受触动。释迦牟尼佛的名号具有不可

思议的加持力，念诵佛号对自己生生世世都有极大利益。比较而言，那些整天以大话安慰自己、没有闻思基础就闭关等行为，不一定能给自己的解脱带来真实利益。

生而为人非常不易，如果别人欺骗你，再怎么难，也有办法摆脱困境，但如果自己欺骗自己，那就无可救药了，谁也救不了你。希望我们当中不要出现这样的人，大家一定要经常反观自己。

子五（观察空不空而破）分二：一、离果不离果之因不能生果；二、因不能生空不空之果。

丑一（离果不离果之因不能生果）：

若因空无果，因何能生果？

若因不空果，因何能生果？

若因中没有果，因如何能产生果法？若因中存在果，因如何能产生果法？

“若因空无果，因何能生果？”如果因上面不存在果法，因如何能产生果呢？不可能生果，如同水中不可能产生酥油一般。

《显句论》中云：“无有果的因不能生果，如同非因一样果不存在的缘故。”如果非因可以生果，那么石头也可以产生黄金、柱子也可以生出孩子、摄像机也可以产生牦牛了……会有无量无边的过失。《青目释》云：“以无果故因空，云何因生果？如人不怀妊，云何能生子？”如同人没有怀孕，就不可能生孩子一样，因上如果没有果，又如何生果呢？不可能产生。

“若因不空果，因何能生果？”如果因上面果并不空，即因上面已经存在果法，因如何能生果呢？不需要产生，就像儿子已经出生了，母亲没必要再生他一样。

这一颂是以因法为基础进行论证，而前面是从和合之时进行分析，因为角度不同，所以并不重复。

丑二（因不能生空不空之果）分二：一、不空之果不能生灭；二、空果不能生灭。

寅一（不空之果不能生灭）：

果不空不生，果不空不灭。

以果不空故，不生亦不灭。

果法不空则不生，果法不空则不灭。因为果法不空的缘故，不生也不灭。（《般若灯论》中此颂最后一句是“无起亦无灭”）

前面已经从因法的角度做了抉择，下面再对果法进行观察。我们仍然可以追问：因法所产生的果法本体究竟是非空性，还是空性的呢？

假如果法以不空的方式存在，就如《般若灯论》中所说：言事实师云：“于果法产生之前，应承许果法不空”，那么其体性就已经实有了。但不空而有自性的法，在世界上根本不存在。不存在的法能不能产生呢？当然

不能。如果没有产生，自然也不会有毁灭。

有的讲义用《中论》第十三品的偈颂“若诸法有性，云何而得异？”来解释。意思是，若诸法有自性，它就始终不可改变；若无法改变，自然不会有生灭。

由此可见，不空的果法就成了既没有灭失，也没有产生的法，但对方并不承认这一点。

麦彭仁波切的《中论释》认为，这一颂应该是遮破实事宗（有实宗）的观点，即唯识宗以下的观点都可以包括在内。

第 74 课

上节课我们分析了因以具足果（不空果）的方式产生不合理，即“不空之果不能生灭”，下面观察“因以不具足果（空果）的方式产生”是否合理？

寅二（空果不能生灭）：

对方辩驳说：如果因上不存在果（空果），则可以产生。世人一般也会这样想，比如，认为绚丽多彩的鲜花在花种上（因位上）并不存在，是空着的，后来各种因缘聚合之后，鲜花才会产生。

但这种观点也不合理，如颂云：

果空故不生，果空故不灭。

以果是空故，不生亦不灭。

因为果法在因上空的缘故，不可能产生；果法空的缘故，不可能有灭；因为果法在因上空的缘故，不生亦不灭。

中观宗驳曰：既然果法在因位上不存在，那么不管聚集多少因缘也不可能产生；没有产生也就不会有灭尽。譬如，通过现量或比量，在种子（因）上根本得不到鲜花（果）的颜色、形状、味道等特点，这样无论聚集多少因缘，也不可能让一个本不存在的鲜花产生；既然无生，也就不会有毁灭。

《显句论》中将果比作虚空。虚空没有本体，自然不会有最初的生；没有生，也就不会有中间的衰老和最终的灭亡。所以，如同虚空一般的果法无有生灭。

下面宣讲“观察作用而破”中的第六个问题“观察一体他体而破”。

子六（观察一体他体而破）分二：一、略说；二、广说。

丑一（略说）：

因果是一者，是事终不然；

因果是异者，是事亦不然。

因果为一体的情形，在任何时候都不可能合理；因果为异体的情形，在任何时候也不可能合理。

如果说因和果就像火与火的热性一样，是无二无别的一体，这种观点永远不可能合理。世间人包括农民，谁会承认种子和苗芽是一体呢？

如果说因和果就像东方的瓶子和西方的柱子一样，是别别分开的他体，这种观点也始终不会合理。这样因果之间就不存在彼彼所生或者同性的关系，成了两个没有任何关系的法。如此一来，又怎会成为因果呢？世间稍懂因果的人都不会如此承许。

此处是略说，原因下面会广说。

丑二（广说）：

承许因果一体他体会会有什么过失呢？

若因果是一，生及所生一；

若因果是异，因则同非因。

如果因和果是一体，那么能生和所生就成为了一体；如果因和果是他体，那么因则与非因相同。

◎ 因果一体不合理

如果承许因果是一体，那么能生（生者）及所生就变成一体了。比如，依靠眼根产生眼识，如果因果是一体，那么眼根和眼识就成了一体；依靠父亲才有儿子，如果因果是一体，那么父亲和儿子就成了一体，但谁会这样承认呢？在月称论师的《显句论》、宗喀巴大师的《理

证海》以及全知麦彭仁波切的《中论释》中，都运用了这两个比喻来说明，清辩论师的《般若灯论》中使用的是父子和火薪的比喻。

并且，如果承认因果是一体，那么因就成了果，果就成了因，但这肯定不合理，不仅在经论方面有妨害，在共称的世间名言方面也会有违害。这样一来，农民为了收获庄稼所做的辛勤耕耘就没有任何用了，修行人为了获得佛果而精进修持也失去意义了……如是会有无穷无尽的过失。不要说闻思过中观的人，即使是世间人，也不会承认木头（因）和火（果）等因果是一体。

有些人认为，个别的因果应该可以是一体，比如《俱舍论》中就讲过这样的因果³⁷⁷。实际上，这只是相似的因果，并非真正的因果。真正一味一体的因果，无论怎样也不可能举出来。

377 比如，《俱舍论》中六因当中的同类因，是指前相同之法产生后同类之果，即因和果相同，这种因果关系就是因明中经常讲的近取因，也即直接因，如同火产生自己的后刹那。——《俱舍论讲解》

◎ 因果他体不合理

反之，如果因果是他体，是否合理呢？也不合理，“若因果是异，因则同非因”，如果因果是他体，那么因就等同于非因。为什么呢？

因为，如果承许因果为别别他体，那么因果就成了两个互不观待的法，如同这里的瓶子和那里的柱子一样。如此一来，因果之间就成了毫无关系；既然没有任何关系，因就等同于非因。

再者，如果因果是他体，因果二者就要同时存在，既然此时果已经有了，因就没有任何用而不必成为因，如此一来，因就与非因成了等同，这样石头等也可以成为儿子或青稞的因，油灯也可以产生黑暗了。但这显然不合理，因为众所周知，父亲是儿子的因、青稞种子是青稞的因。

有些人可能会想，因果他体应该合理吧，比如前天

的种子和今天的苗芽就是他体。其实它们并非他体。为什么呢？《入中论》解释过原因：因为一法有自相，一法无自相的缘故。比如，现在的苗芽具有自相，而前面的种子已经灭尽，与石女儿没有两样，存在的法与不存在的法不可能成为真正的他体。真正的他体，其自相必须同时存在，就像同时存在的慈氏和天授（两个人）一样，而因果无法同时存在，故因果他体不能成立。

◎ 因果的真相即“缘起性空”

通过以上观察，因果之间无论一体还是他体都不能成立，而因果之间或者一体，或者他体，除此之外，再无其他安立方式。由此可见，所谓的因果并不真实存在。

既然如此，因果不虚是否就不合理了呢？对此我要再三提醒大家，虽然胜义观察时种子生苗芽、饿了需要吃饭、善有善报、恶有恶报等所有因果都不能成立，

但在名言中它们梦幻般的显现确实不虚存在。如果对此一概否认，继而诽谤因果，结果将会非常可怕。

有人可能想，为什么因果是空性还会有显现呢？万法的实相即是如此，这就是佛陀所宣讲的“缘起性空”。这一甚深理，只有佛陀才能真实了知、如实宣讲，世间任何伟大的思想家、文学家、科学家等都无法触及。

为了让人们能够信受佛陀这一甚深的甘露妙法，龙猛菩萨在《中论》中运用了大量极其尖锐的理证进行层层推断，任何人无论怎样观察都无法将其推翻，面对这样颠扑不破的真理，最后只能心悦诚服。

大家通过学习这一品，就应该深深领悟到这一点，一定要对“缘起性空”——胜义中万法皆空、离一切戏论，世俗中因果毫厘不爽的道理，生起坚定不移的信心。

◎ 不偏堕，才能稳稳地前行

我们闻思的结果不能仅落在口头上，应在内心当中真正生起定解。作为修行人，闻思修行应当齐头并进，不但要有见解，也要经常实修。如果偏堕于理论，就会障碍实修；如果偏堕于实修，则会障碍通达理论。

各位道友应该都与法王如意宝非常有缘。上师如意宝的传统是什么呢？就是既要以闻思通达理论，也要不断实修实证。所以，大家千万不要堕入一边，有些人一直盲修瞎练，不听课也不思维；有些人则像世间学者一样，只落于口头，从不内观自心，也不愿念咒语。这两种人都不算真正的修行人。对于学院学修的这一特点，大家一定要牢记。

此外，在行持善法方面也不能偏堕，上师如意宝既注重世俗善根，又注重胜义善根。所谓胜义善根，就是通过入定的方式，入于大圆满或大中观的境界当中，观察心的本性，认识心的本体。所谓世俗善根，就是念咒、

磕头、修加行、闻思等善法。同时积累两种善根，最终才会一举两得。

上师如意宝曾用骑马来比喻如何行持世俗和胜义两种善法。骑马的时候，如果没有给马配鞍，马稍微颠簸一下，骑者可能就会摔落在地，但若配了马鞍，骑者将两只脚同时放在马镫里面，身体就会非常平稳，这样才能驾着马稳稳地前行。大家一定要掌握上师如意宝的这一窍诀。

壬二（观察果之本体而破）：

若果定有性，因为何所生？

若果定无性，因为何所生？

如果果法决定有自性，那么因怎么产生它呢？如果果法决定无自性，那么因怎么产生它呢？

◎ 果法有自性，则无生

如果果的自体决定有自性，即它的本性始终是一种不可改变的性质，那怎么会依靠因而产生呢？不可能产生，因为其本性早已存在，重新产生没有任何必要。

◎ 果法无自性，亦无生

对方辩驳说：无有的法应该可以从因法中产生，就像影像可以从镜子等法中产生一样，所以你们的立论不一定成立。

中观宗驳曰：如果果的自体决定无自性，那么它与石女的孩子就没有任何差别，这样依因缘怎么能产生呢？《显句论》用了兔角来说明。如果果法的自体与兔角一模一样，本不存在，那么纵然依靠十万个因也不能令果产生。

另外，如果对方承许果法就像影像一样虽无自性，

但依靠因缘聚合可以如梦如幻地产生，那么世俗中的一切万法都应该像影像一样，成立为无自性的缘起生。如果对方这样承认，就等于跟随我们的观点，成了我们的帮腔了。

宗喀巴大师的《理证海》中说：如果对方这样承认，那么诸法无自性的观点就已经成立了，如果这样，对方最好把有自性的宗派舍弃，跟着我们无自性的因果派。

对方认为无自性肯定存在，便用了“不一定”的推理来说明，但实际上，如果有法不成立，无法也不可能有，就像柱子不成立，柱子的违品——非柱子也无法安立一样。同样，影像的自性不能成立，影像的无自性也不可能成立。对方用不存在的影像来比喻，貌似有理，但实际并不合理，因为影像并非实相的缘故，它只是暂时无遮的一种比喻而已。月称论师说：诸位圣者少许也未曾照见影像有少许自性及无自性。

总之，这一颂主要从果的本体是否存在的角度来

观察。比如，鲜花（果）的自体如果已经存在，就没有必要以因来产生；如果不存在，依靠因也无法产生。月称论师的《显句论》里举了瓶子的例子：如果瓶子已经存在，就没有必要依靠因来产生；如果瓶子不存在，依靠因也无法产生，因为无有本性如同驴角。

◎ 从不同角度分析之必要

有人或许觉得本颂与前面“若因空无果……果不空不生……果空故不生……”三颂重复了，实际并没有重复之嫌，两者是有一些差别的。前面是从因的角度分析果在因上空不空，这里直接从果本体的角度观察，因能否产生具有定性的果。

如果没有深入研究，就会觉得《中论》的很多偈颂都差不多。学习无垢光尊者的《法界宝藏论》等很多大圆满论典时也是如此。若没有深入进去，就会觉得里面讲本来清净的偈颂好像只是词句不同，意义似乎都一样。

只有当深入研究、真正修行的时候，才会明白每一颂都有不同的作用、功能和必要。

可能有的人不愿详细分析，觉得反正《中论》第二十品就是讲因果不存在而已。虽然这一句话的确可以概括，但由于众生具有各种各样的增益分别，针对不同的分别念，从不同角度加以抉择才能真正断除众生的疑惑，所以龙猛菩萨才会运用各种理论进行宣说。

壬三（观察因之本体而破）：

对方固执己见地认为：虽然你们说了这么多，但任何法都不可能无缘无故出现，必然有其因；既然有因，肯定也有果。

下面观察因的法相而破。如颂云：

因不生果者，则无有因相。

若无有因相，谁能有是果？

如果因不能生果，则不具有因的法相，如果没有因的法相，谁又能生果呢？

本来因和果都有各自的法相。因明《量理宝藏论》中专门讲过因和果的法相——“因果即是能所利”，因的法相，即能对果进行利益，能对果的产生起作用；果的法相，即依靠因的帮助可以产生。

所以，因要成立为因，一定要能产生果。然而，前面通过各种观察，因上并没有果，因也无法对果起任何作用，不具备产生果的真正合理性，所以，因并不具备因的法相。比如，我们都认为眼根是产生眼识的因，但其实眼识从未产生过（以上一颂的推理即可推出），既然如此，眼根就不具有因的法相、特点，不能安立为因。

总之，任何一法若想产生它的果，就应该具有因的不共法相，就像学院道友必须具备一种法相，或者说资格条件，才能在学院学习一样。然而，因的法相并不成立，故而真正实有、经得起观察的产生绝对无有。当然，

在未经观察的情况下，因缘聚合而生果的现象应该承许，但这只是如梦如幻的显现而已。

第 75 课

前面我们通过几种推理方式，比如，观察因缘和合的同时、因缘和合之前，以及因缘和合之后果能否产生，遮破了对方因缘和合生果的观点。下面讲最后一部分“彼等摄义”。

壬四（彼等摄义）分二：一、因缘和合不能生自他；二、和合不和合皆无果。

癸一（因缘和合不能生自他）：

对方又提出：并不是仅仅从某一因法而产生果法，因缘聚合时会产生一种“和合法”，是由“和合法”产生了果法。

这只是对方的一种假想而已，并不合理。如颂云：

若从众因缘，而有和合法。

和合自不生，云何能生果？

如果认为从众缘和合中会有和合法，但和合法的自体都不能产生，又如何能从和合中产生果法呢？

未详细观察时，人们会认为因缘和合之后会产生一种“和合法”，很多果法尤其被世人共称的果法，都是从和合法中产生。比如，春耕时节，种子、温度、地水火风四大等所有因缘聚合之后会产生一种和合法，由此和合法产生了苗芽。但这种观点不能成立。为什么呢？

◎ 自生不成立，故无生

首先观察，和合法本身是否具有产生能力？如果没有产生能力，就无法产生果法；如果有产生能力，就

必然能自己生自己，因为若不能自生，又如何能生他呢？但自己生自己有很大过失，就如《显句论》和《理证海》中所说，一方面产生没有任何必要，因为自本体已经成立之故；另一方面，自己对自己起作用会有互相矛盾和相违的过失。

有些浅慧者可能认为：虽然自生不成立，但他生应该可以成立吧，就像眼睛虽然看不见自己，但却可以看见他法。

这个问题我们前面讲过：这里的“生”是指具自性的生，如果生具有自性，它首先应该能自生，如果不能自生又怎么能生他呢？如第三品《观六情品》中云：“是眼则不能，自见其己体。若不能自见，云何见余物？”意思是，眼根自己不能见到自己的本体，如果它不能见自体，又怎能见到其他色法呢？为何这么说呢？因为，对方承许见具有自性，既然是自性的见，就应该能见到自体，也能见到他体，因为自体和他体都是色法

之故。如果学好了应成派四大不共因，用其中的能立所立等同因就很容易进行推断。因缘和合也可以以此类推。

◎ 和合自本体不成立，故无生

其次，和合法的自本体都不成立，又如何产生其他果法呢？清辩论师的《般若灯论》中引用了提婆³⁷⁸《百论》的一个偈颂“一和合者无，诸和合亦无，若言是一者，应离因缘有”，说明了一法的和合不成立，诸法的和合也不成立，以此抉择出和合的本体不存在。

如果和合法真正有一个实有的产生，首先其本体必须成立，如果自己如同无为法的虚空一样，那如何能产生有为法的果呢？这样的因果关系，不管在因明还是中观当中都不存在。月称论师在《显句论》中亦云：和

378 提婆：即圣天论师，龙树弟子，大乘中观派的理论奠基人之一。生于师子国（今斯里兰卡）。据传他原是一个王子，后舍弃王位出家，因久仰龙树的名声，特从师子国到萨罗去求论义，拜龙树为师。提婆进一步发挥了龙树中观学说。在波厘（华氏城旧都）曾和佛教及佛教以外的各派哲学家进行激烈的辩论。尽管他的学说曾使一些异教徒折服，但最后仍为异教徒所杀。主要著作有《百论》《四百论》《百字论》等。

合法本身就像石女儿一样不能成立，因而不可能产生其他法。

麦彭仁波切的《中论释》中用了另一种方法遮破和合的自体，论云：“所谓‘因法的和合’，也是观待于果法的。只要缺少任何一个产生果法的因，和合也不可成立。所以，某一因缘的和合，必须依靠果法而成立。不观待果法而随随便便的和合，并不能构成该和合。既然以自己的力量不能使自己产生，也就是在和合不成立的前提下，果法又怎么能产生呢？”

这个推理也非常好，是通过观察因缘的和合是否观待果法来破。如果和合观待果法，那在果法没有产生之前，和合的自体永远不能成立；如果不观待果法，和合也不可能成立，因为观待果的因缘聚合才叫做因缘和合，丝毫不观待果法的因缘和合在世界上根本找不到。

每个颂词都有自己的关键点，这一颂主要讲了和合法的自体与石女儿、兔角没有任何差别，如果自自体

没有这种自相的产生，就不可能产生他法。

癸二（和合不和合皆无果）：

这一颂主要讲，无论在和合或不和合的因缘当中，果都不能产生。颂云：

是故果不从，缘合不合生。

若无有果者，何处有合法？

因此果法不从因缘和合中产生，也不从因缘不和合中产生。没有果法，那何处有和合法呢？

经过前面再三观察，果不是从因缘和合当中产生，也不是从因缘不和合当中产生。既然没有果法，何处会有和合法呢？可见，所谓的和合法，只是我们的一种虚妄分别或者说执著而已，并没有真实的本体。

本品与前面几品，对因果不存在之理已经讲得非

常清楚了。在未经观察的情况下，可以承许果在和合法中产生，然而真正观察时，所谓的和合法并没有真实的本体。比如，在凡夫的六根识前，向日葵等花朵的气味、颜色、形状的确需要依靠因缘和合才能产生，但以中观理证详细观察时，这些都不能成立。

在因缘不和合当中，果法能否产生呢？也不能。世俗当中，任何法都是从因缘和合中产生，如果不是从因缘和合中产生，就会有非因成为因法的过失，这显然违背了事实。世界上根本没有不依任何因缘和合而独立存在的法。

果法在和合、不和合之外是否可以产生呢？更不可能。这样详详细细观察之后，所谓的果就如同石女儿一样了不可得。

反过来说，如果果法不存在，和合是否存在呢？当然也不会有，因为两者观待成立之故。

◎ 闻思本品的结果

佛护论师在其《中论》注疏中说：虽然这一品破了时间、因果以及和合，但它们是否完全不存在呢？并非如此，我们遮破的是具自性的因果和时间，并未遮破无自性的因果和时间。宗喀巴大师的观点与佛护论师的观点基本相同，他在《理证海》中说：我们的所破是有实宗的实有观点，他们承认时间和因果实有；但我们并未遮破名言中的时间和因果，这些世俗缘起法并非所破。

从两位论师的教言当中，我们能认识到什么呢？本品所破的是唯识宗以下有实宗的观点。他们所谓的因缘和合生果，无论从时间、因、果，还是体相方面，都是一种成实的产生，但实相的产生不可能存在。那名言中善有善报、恶有恶报、春耕秋收等因果概念是否一概否认呢？这种如幻如梦的无欺规律不能破，应该要承认。

《中论》并未分名言和胜义，因而有些人会误认为因果、善恶完全不存在。如果他们将因果不存在的观点

用在观自身因缘上，可能会对证悟人无我和法无我有所帮助，但如果认为积累资粮、断恶行善等一切法都不存在，最后就会像全知无垢光尊者在《七宝藏》中所讲的那样³⁷⁹，会变成善恶都不承认的真实断见派。这是我们闻思中观最不愿见到的结果。

华智仁波切说过：我们闻思的结果是什么呢？就是对各宗各派能够观清净心，并且不堕入名言邪见的边（即不堕入无有因果的断见）。这是尊者闻思般若波罗蜜多的体会和心得。

学习《中论》时大家一定要明白，表面上看，龙猛菩萨将世人认为存在的一切法，包括涅槃、如来、轮回等全部遮破无余，但它们是否完全不成立呢？胜义当中确实万法皆空，但在名言当中，在众生的执著未消于法界之前，一切显现都不虚存在。

379 无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中云：“有谓因果悲福资，不了义法不成佛，言诸瑜伽士当修，了义无作如虚空，此等说法真可笑！此乃最重断见者，入于最深劣道中，破因立果诚稀有！”

辛二（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“极勇猛，色非因非果。若色非因非果，乃至受想行识非因非果。何以故？色无和合故。若色无和合，乃至受想行识亦无和合。不见色，不见受想行识，无所行者，是名般若波罗蜜。”

《识趣后世经》云：“若说和合处，是说方便门，为趣第一义，智者如是解。”

这些教证大家最好仔细看一下。有智慧的人在树立见解的时候，既要有教证，又要有理证，还需要窍诀，这是闻思过程中不可缺少的几个工具。而没有智慧的人却一无所需，就如根登群佩所说：成立也可以，不成立也可以；合理也可以，不合理也可以，一切都无所谓，一切都是平等的……这并不是什么高深的境界，而是一种混沌的状态。有智慧的人对每一个道理都会寻求依据，没有合理的理证推断以及可靠的教证印持，他很难轻易信受。

希望大家对每一个颂词的推理都能如理观察，对每一个教证都能认真思维，只要认真观察、思维，相信每一个人都会有所收获。

《中观根本慧论》之第二十观因果品终

二十一 观成坏品

庚二（破承许时间为果之生灭因——观成坏品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

壬一（宣说能害自性存在之理）分五：一、观察俱成不成而破；二、观察是否灭尽而破；三、观察能依所依而破；四、观察是否空性而破；五、观察一体他体而破。

癸一（观察俱成不成而破）分三：一、略说；二、

广说；三、摄义。

所谓“成”，即最初的形成，说产生、生成、出生都可以；所谓“坏”，就是坏灭，即最终的毁灭。

◎ 为何观察成坏

对方提出：众所周知，苗芽在春夏生长，在冬季毁灭，既然成坏存在，那么成坏的因——时间也必然存在。

不仅外道认为成坏存在，小乘论师一般也认为成住坏空实有，比如，世亲论师的《十地经论》云：“有因缘故有生老死忧悲苦恼……”；《俱舍论》云：“劫有多种，即坏劫、成劫、住劫、大劫……”；犍子部、正量部等小乘论师认为：成住坏空实有存在，它们是有为法的体相……此外，世间人也普遍持有这种观点，比如，认为人的生老病死都是真实不虚的。

但这种观点并不合理，《妙力伏经》云：“色法无

生亦无灭”告诉世人色等诸法无有生灭。在本品中，龙猛菩萨详细宣说了成坏无有自性的道理，揭示出其虚假性，以智慧宝剑将人们对成、坏的各种执著一一斩断。

如果成坏不存在，它的因——时间，自然而然就被遮破了；破了时间等诸法，才能趋入离一切戏论的境界。

子一（略说）：

离成及共成，是中无有坏；

离坏及共坏，是中亦无成。

在离开成以及与成共存的情况下，都没有坏；在离开坏以及与坏共存的情况下，也都没有成。

中观宗首先立宗：时间不应该存在，因为成坏不存在的缘故。其中的“成坏不存在”是三相推理当中的因，即推断的理由。这一理由是成立的，为什么呢？

首先观察坏，坏灭要想成立，它要么离开成单独

存在，要么与成共存。离开这两种情况，坏灭不可能有。然而，“离成，是中无有坏”，离开成不可能有坏；“共成，是中无有坏”，与成同时也没有所谓的坏。

同样，成要想存在，它要么离开坏单独存在，要么与坏共存。然而，在离开了坏以及与坏共存的情况下，都没有所谓的成。

此处是略说，下面广说时，每种情况都用了两个颂词来解释。

中观的道理非常甚深，初学时一般都会有脑子转不过弯的感觉。只在课上听我讲一遍不一定能懂，堪布堪姆们讲的时候，大家也要认真听，之后还要参加辅导，听过几遍之后，一般就会明白的。

子二（广说）分四：一、离成之坏不成立；二、共成之坏不成立；三、离坏之成不成立；四、共坏之成不成立。

丑一（离成之坏不成立）：

首先，离开了成的坏不能成立，若成立，那离开生的死也应该存在了。

若离于成者，云何而有坏？

如离生有死，是事则不然。

如果诸法离开了形成，那如何会有坏灭呢？就像众生离开了产生却有死亡一样，这完全不合理。

任何一法如果没有最初的形成，怎么会有最后的坏灭呢？就像一个人从未降生却有死亡一样，显然是不合理的。

如果有人说：“石女的儿子今天死了，大家为此很伤心……”我们听后都知道这是在讲笑话，因为石女的儿子从未降生过，怎么会有死亡呢？同样，如果有人说：“虚空中的鲜花在冬天已经凋谢了。”人们听后也

不会相信，因为虚空中根本没有鲜花，怎么会有鲜花的凋落呢？

所以，若没有形成，就不可能有毁灭。《显句论》云：“无生有死也是见所未见的。所以，无成有坏不合理。”无论以佛智还是以凡夫分别念观察，一个从未形成的法，其本体毁灭的现象绝对不会有，因此，离成之坏不可能成立。有生才有灭的道理与我们的分别念较契合，大家一般都容易接受。

◎ 融汇各家之精华

这次宣讲《中论》，我重新安立了科判，安立的时候参考了很多讲义，并融入了自己的一些理解。听说有十几位道友组成了一个讲记编辑组，准备整理这次我讲的《中论》。如果能整理出来，也许会对后学者有一些利益，应该还是很好的。

我这辈子能否有因缘再次宣讲《中论》很难说。现在我虽然疾病缠身，各方面都有很多困难，但这次为了宣讲《中论》，每天还是坚持翻阅很多藏文和汉文讲义。有些讲义的名字我在课堂上提过，有些虽然未提，但里面的内容基本上都给大家讲了。

汉文版《中论》讲义我主要参考了清辩论师的《般若灯论》、青目论师的《青目释》、印顺法师的《中观论颂讲记》以及慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》。藏文版主要参考了月称论师的《显句论》、宗喀巴大师的《理证海》、果仁巴大师的《正见之光》，以及宗喀巴大师的弟子——贡日江村的《中观略义》。宗喀巴大师在他的传记中说：他最后的中观见解是由贡日江村证悟的。虽然这部《中观略义》文字不多，但里面有些道理非常殊胜，大成就者的语言具有甚深的意义。另外，还参考了华智仁波切的一部《中论》略义、宗喀巴大师的一部《中论》摄义（它是《中观六论》的一部分，任杰将其翻译成了汉文），以及新龙一位喇嘛的《中观根本慧论》

讲义。

以上这些讲义中一些易懂的、精华的内容我基本都给大家宣讲了。这次我每天只讲五六个颂词，希望大家能够认真地学习。

◎ 牢记上师的窍诀

以前，上师如意宝也给我们圆满传讲过麦彭仁波切的《中论释》，我当时给二十多个人做过辅导。那时没有录音和摄像，有些地方上师怎么讲的现在已经有点忘了，非常可惜，但很多地方仍然记忆深刻，尤其对《中观庄严论》。我刚来学院的时候，上师如意宝正好讲《中观庄严论》，当时宣讲得非常广，每个道理都阐释得特别精彩。我在下面听得法喜充满，觉得这些中观理自己基本都明白了。至今虽已过去 20 多年，但当时的情景仍然历历在目。

我刚来学院的时候，法王老人家每次备课都会看很多书，第二天讲得特别细致，对每部讲义的观点都会加以分析。但 1990 年以后，法王如意宝的眼睛就不是很好了。后来的传讲就像念传承一样，基本都是大概、综合性地讲一下。

法王如意宝早期讲《中观根本慧论》时，讲了很多殊胜的窍诀，但法王老人家不愿让人录音，而我们的记忆又有限，二十多年后，法王当时怎么讲的已经记不太清了，当时做笔记的书现在也找不到了……上师离开之后才发现，自己在依止上师的过程中，学习态度并不是很认真，否则，上师的每一句教言、对每一颂的解释，都应该记得清清楚楚。没能将法王所说的教言全部记录下来，是我闻思中观最遗憾的一段经历……

丑二（共成之坏不成立）：

成坏共有者，云何有成坏？

如世间生死，一时则不然。

成和坏共存怎么能成立呢？就像世间的生死不能同时一样。既然成坏无法共存，又如何会有坏呢？

形成存在的同时坏灭也存在，即两个相违法共存的情况下，坏灭是否存在呢？肯定不存在。就像在世间中，人的生和死同时存在，之后再死亡的情况根本不存在一样。

有些人认为，生死应该可以同存，比如一个孩子刚出生就死了。实际上，这只是一种非常粗浅的概念，生死都是刹那性的，生的刹那上肯定不会有死，因为生指新生命的诞生，死是生命的毁灭，相违之法不可能同时共存。因明中对此分析过，比如，分别念和无分别同时取境时，因为时间特别快，所以凡夫人便认为两者有些是同时存在的，但实际上，它们就像旋火轮一样，在一刹那上不可能并存。

形成和毁灭属于不并存相违，即不能同时存在的一种相违。《显句论》中说：就像黑暗和光明不可能同一时间存在一样，成和坏的共存也不可能。

如果生灭的共存不成立，那么在此前提下，所谓的毁灭也不可能有。

关于生和死，即形成和毁灭不能共存的道理，在第七品《观三相品》中已经讲过，大家可以回顾一下。

丑三（离坏之成不成立）：

若离于坏者，云何当有成？

无常未曾有，不在诸法时。

如果离开了坏怎么会有成呢？因为无常未曾一时不在诸法中。

“若离于坏者，云何当有成？”如果离开了坏，怎么会有所谓的成呢？不可能有。世间法有生必有死，有

死必有生，没有死而有生的法根本不存在。为什么呢？

“无常未曾有，不在诸法时。”因为无常从来未曾一时不在诸法当中具有。两个否定词加在一起便成了肯定。意思是，万法皆无常，万法的本性即无常。《般若灯论》里将后两句译为：“诸体上无常，一切时中有。”去掉了两个否定词，从肯定意义来解释可能比较好懂。

也就是说，一切万法在任何时候都不可能离开无常。任何法只要一产生，就会以无常而周遍（遍是无常），即刹那灭尽。因此，只要有产生，肯定就会有毁坏，离开了毁坏的产生不可能存在。比如，柱子形成之后，即生即灭，相续不断，不坏的一种形成不可能成立。

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》中提到了莲花生大士的公案。莲师最初有降生，但因获得了长寿持明果位，所以没有死亡。这是否说明存在生而不死的事物呢？并非如此。任何有为法都有生有灭，但莲师获

得的无死成就已经远离了有为法的范畴，并非名言中生所对应的死。从如来藏角度讲，莲师的无死成就是如来藏功德全分显露之后，所到达的超离生死之境界；从空性角度讲，莲师的无死成就远离了一切分别戏论。所以，从莲师自身成就的角度，可以说莲师有生无死——成就无死虹身，但看待众生的因缘，莲师也在世间示现了隐没。

总的来讲，离开了毁坏就不会有形成，因为一切法恒时不离无常。有些外道认为：大多数法是无常的，但个别法可以常有，就像大多数乌鸦是黑色的，但有个别乌鸦是白色的。《量理宝藏论》³⁸⁰中对此观点作了遮破，对万法无常的道理也作了广泛抉择，这里不做广说。

380 《量理宝藏论释》云：“‘谓如乌鸦会有白，有实法常不相违。’大自在派声称：比如，大多数乌鸦是黑色的，但也会有白色的现象。同样，由于有实法的能力千差万别，虽说瓶子等大多数有实法是无常的，然而大自在天等有实法与常有的自体存在这一点并不相违，由于它存在的因成立而无常的所立不成立，因此你们前面所说以存在的因证实无常是不一定的。”

驳曰：“常有的自在天如果不能起作用，那就是无实法，因此只不过你们对它命名为自在天罢了，实际上我们双方观点是一致的。所以，对于虚名不必争执。假设他能起作用，那么请问他在做事的过程中，由先前的自性中变化还是不变化？如果变化，就已失去常有的身份；倘若不变，那么起作用显然就矛盾了，因为他在不起作用的阶段始终不变的缘故。”

第 76 课

今天继续学习第二十一品《观成坏品》。现在正在宣讲“宣说能害自性存在之理”的第一部分“观察俱成俱不成”，昨天讲了广说的前三个问题，今天讲第四个问题“共坏之成不成立”。

丑四（共坏之成不成立）：

坏成共有者，云何有坏成？

如世间生死，一时则不然。

坏和成共存怎么能成立呢？就像世间的生死不能同时一样。既然坏成无法共存，又怎么会有成呢？

鸠摩罗什大师的译文中没有这一颂，可能是缺漏了，因为藏文所有版本和《显句论》中都有。此外，略说时从四个方面做了宣讲，广说时也应该对这四个问题分别阐述，即“离成之坏不成立、共成之坏不成立、离坏之成不成立、共坏之成不成立”。

◎ 坏成无法共存，故无成

本颂与前面“共成之坏不成立”的颂词——“成坏共有者，云何有成坏？如世间生死，一时则不然”的推断方式完全相同，只是反过来宣讲：

“坏成共有者，云何有坏成”是说，如果坏和成在一个时间当中、一个事物上面共存，那如何会有坏和成呢？“如世间生死，一时则不然”，就如在世人的相续当中，生和死以不相违的方式同时存在不可能发生一样。因为，人要么活着，要么死了，活和死同体的情况永远不可能有。既然坏成无法共存，又如何会有成呢？

有些人可能想，生死共存的情况应该有吧，比如有的人奄奄一息，死也死不了，活也活不了；汉文当中也有“死去活来”等成语。实际上，这样的人只是正在趋向死亡，并没有真正死，就像我们快到成都时，心中就会生起马上到成都的概念，但这只是一种粗浅的分别念而已。再者，“死去活来”等成语只是一种形象的描述，仅是分别念的假立，真正观察时，既生又死的情况绝不会有。

◎ 先懂其言，方知其意

颂词前两句“坏成共有者，云何有坏成”，《般若灯论》中译为“成与坏同时，云何而可得？”《般若灯论》的译文有时既好懂也很符合原文。译师们对经论的理解和表达方式有时会有不同，经常对照一下不同译本，会帮助我们理解。

大家不管学《中论》《前行》，还是其他任何一部

法，首先在字面上一定要过关，应知道每句教言总的意义是什么，然后再详细分析。比如学习这一颂时，首先要知道它与前文什么关系？究竟含义是什么？世俗中表示什么？这样学习非常重要。全知无垢光尊者有一部《三休息总义》，里面对解释论典提出了三个要求：第一是字面上解释，第二是总释，第三是详细辨析。这三个要求很重要。如果字面尚未过关，想要分析意义是非常困难的。

子三（摄义）：

成坏共无成，离亦无有成。

是二俱不可，云何当有成？

成和坏共存时没有成，分离时也没有成。既然这两种方式下都没有成，怎么才能有成呢？

前面通过几种观察已经抉择出，成和坏共存时，不

可能有成；成和坏分离时，即各自独立存在的情况下，也没有成；既然二种方式都得不到成，如同兔子的左右二角一样，那如何才能得到成呢？无法得到。

比如，一个人降生在这个世间，他是以毁灭和降生同时存在的方式降生，还是以毁灭和降生各自分离的方式降生？

首先，以成坏同时具足的方式降生不合理，如前所述，成和坏就如光明和黑暗一样，是两个相违的法。相违的二法不可能同时具足，既然如此，自然不会有产生。其次，成坏各自分开，即或者以成的方式产生，或者以坏的方式产生，也都不可能，前面已经破完了，此处不复述。以同样的方式推断，即可了知，坏亦不能成立。

总而言之，虽然人们经常认为诸法开始有形成，最后有毁灭，就像眼前的红色柱子，首先有形成的过程，最后必定会有毁灭的过程，但这只是世人分别念的假立而已，真正观察时，形成和坏灭都不能成立。因为它们

或者以同俱的方式存在，或者以分离的方式存在，然而两种方式都不能成立，除此之外，是否还有其他存在方式呢？根本没有。由此可知，万法不但本体离一切戏论，开始的形成和最后的毁灭同样离一切戏论。

◎ “不可思议之成”不成立

有些小乘宗认为：虽然这样抉择下来，“成”确实不存在，但有一种不可思议、不可言说的“成”应该存在。

《入中论》中讲，在抉择人无我时，虽然人我怎样观察都得不到，但有些小乘宗却认为，一种不可言说的我应该存在。此处也是如此，当我们说成不存在时，他们却认为不可思议的成应该存在。

《显句论》《理证海》等有些注疏中，都对这些小乘宗作了破斥：你们所谓的不可思议、不可言说的形

成，到底是以什么方式安立的？既然它不可言说、不可思议，那它的本体是怎样成立的呢？这就如同石女的孩子本不存在，却要判断他的相貌、颜色、形状一样，这样分别没有任何实义。

◎ 学好中观的要诀

中观的内容非常甚深，大家闻思过程中应当细心观察，善加辨别，最好经常讨论一下。但辩论的时候也要注意，千万不能造口业，说高僧大德们说错了……因为我们的分别念并不可靠。法王如意宝以前说过，他在石渠求学的时候，在一个寺院里看过辩经，一方面感觉这些僧人们的辩论精神非常可嘉，但另一方面又觉得作为凡夫人，不小心很容易依此造口业。

辩论时也要具有安忍心，不要动不动就不高兴，以嗔恨心互相攻击，产生矛盾就不好了。那些天天在大经堂里辩论的人，忍耐心一般都特别强。比如，在格鲁

派辩论场磨练过一两年的人，脾气基本都会变得非常好，别人无论怎样驳斥他，他都不会生气。去年我们学院来了一位格鲁派的喇嘛，学院十几位小堪布与他辩论，不管堪布们说什么他都非常平静，一直笑嘻嘻的。大家在辩论的时候，不管内心怎么样，面部表情还是非常重要的。（众笑）

我们现在分了很多辅导小组，大家有了在一起研讨的机会，这样每个人都可以运用自己的智慧，挖掘出中观含藏的精要，有智慧的人会觉得这非常有意义。但也许是众生的业感不同吧，听说男众个别道友以前特别不爱发心，现在为了不参加辅导，到处去找发心岗位，可能真是业力现前了。

我们今年这种学习方法非常好，希望大家都能沉下心来认真、长期地闻思修行。任何修行都应持之以恒，如果只是刚开始一两天有热情、有信心，之后没能坚持下去，任何事情都无法成办。很多噶当派大德都用生火

烧茶来比喻，茶烧到中间的时候，如果不及时添加木材，是不可能煮开的。

学习中观的过程中，不仅需要大家一起探讨，还需要每个人独自思维，在看书或禅坐的时候，应该反复思维所学的法义，将它们真正融入于心。

◎ 学修中观的功德不可思议

学修中观空性法，具有不可思议的功德和意义，因为它是彻底铲除自相续烦恼和业障，获得解脱的根本因。如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”即使自相续对空性法生起合理的怀疑，也是断除三界轮回的根本。《释迦牟尼佛广传》中云：“依无生空性之理，则能了知一切无量法门之类别。如能通达此等持，则已通达如来所了达之境界……”

所以，大家一定要重视中观法门，要明白它会给自己带来怎样的利益。有些人认为中观法不重要，请活佛给自己灌个顶才最重要，还有些人把中观和因明的闻思当成了一种学术研究。持这些观点的道友，其实都没有懂得学修中观的真正价值和意义。

癸二（观察是否灭尽而破）：

此颂是从灭不灭尽的角度观察是否有成和坏，“尽”即灭尽之意。

尽则无有成，不尽亦无成；

尽则无有坏，不尽亦无坏。

灭尽的法无有形成，未灭尽的法也无有形成；灭尽的法无有毁坏，未灭尽的法也无有毁坏。

◎ 灭未灭，皆无有形成

已经灭尽的法不可能有形成，比如，一个人已经死了、油灯已经熄灭了、柱子已经毁坏了，这样的法当中有没有形成呢？不可能有，因为灭尽和形成是法相上完全相违的两个法，灭时无有成，成时无有灭。既然法已灭尽，在灭的过程中怎么会有形成呢？不说在胜义当中，即使在名言当中也不会有。

如果柱子等法尚未灭尽，本体仍完好无损地存在，有没有形成呢？也不可能有，因为本体已经具足之故。如果还有形成，则没有任何必要，并且有互不观待（形成不观待灭尽而成立）等很多过失。

◎ 灭未灭，皆无有毁灭

已灭尽的法有没有毁灭呢？不可能有，因为既然已经毁灭，就没有什么可以再毁灭的，坏灭的所依已

不存在之故。比如，一个人死亡之后，是否会再次死亡呢？当然不会，因为其本体已经灭尽，不可能再次毁坏。如果还有毁坏，就会有第一次毁坏没有实义等很多过失。

未灭尽的法有没有毁坏呢？也不会有，因为没有灭尽与坏灭相违的缘故。《显句论》中云：不灭尽与坏灭的法相完全不同，一个是指法的本体实有存在，一个则指毫无本体，两者法相不同，故不灭尽的法上不可能有坏。

有些人可能认为：一个法虽然开始未灭尽，但后来肯定会灭尽，因此该法当中应该有毁坏。有些外道认为，事物是被外在的因缘所毁灭，比如，铁锤是瓶子坏灭的因、风是油灯熄灭的因……

但这些说法都不合理。事实上，世间并没有未灭的法，因为任何一法不必等待外在的坏因，它恒时被自身的无常所摧毁，这就是名言中的实相，即“无常未曾有，不在诸法时。”

此处最关键的问题是，很多人都把相续执为实有，即把前后刹那连在了一起，由此产生了一种常执，比如，认为瓶子可以存在几百年，甚至上千年，就像文物馆里的古董那样，之后由于某个外缘而毁灭了。实际上，所谓的相续，只是同类的一种共相，除此之外并不存在，因为它的每一刹那都是毁灭性的，比如，火的相续是刹那刹那生灭，并非后来依靠水等外缘才毁灭。这个道理在《中观庄严论释》³⁸¹中有详细分析。

可见，虽然未灭之法最后灭尽的说法，与我们的分别执著比较贴近，但实际也不合理。

癸三（观察能依所依而破）：

对方又提出：因为诸法存在，所以依靠法的成坏

381 《中观庄严论释》云：“凡是显现能起作用的一切有实法，如果前刹那未灭，则后刹那绝不会产生。因此，我们要清楚地认识到，有实法本身的生灭二者是由一因而引发的，并不需要其他因来灭尽。尽管是如此一刹那生灭的，但众生以同类连续不断而生作为迷乱因，将其执为一体……思维所谓‘瓶子是用铁锤毁坏的’，只不过是遮止瓶子的未来刹那持续产生这一点说成是毁坏瓶子而已，实际上铁锤并不是真正毁灭瓶子的因……”

也应该存在；因为成坏存在，依靠成坏的法也应该存在。法与成坏之间是一种能依所依的关系：成坏是能依，法是所依，彼此互相依存。比如，柱子存在的缘故，柱子的成坏也存在；柱子的成坏存在，故柱子也应该存在。

有些道友可能也会这样想，觉得学院自 1980 年创建以来一直不断发展，但终有一天会毁灭。既然学院现在存在，那学院的建立和坏灭肯定也存在；既然学院的建立和坏灭存在，那学院肯定也存在。

但实际上，所谓的成坏和法都不能成立。为什么呢？

若离于成坏，是亦无有法；

若当离于法，亦无有成坏。

藏文译本颂词：

若当离于法，则无有成坏；

若离于成坏，是亦无有法。

如果离开了法，则没有成坏；如果离开了成坏，也没有法。

中观宗驳曰：如果离开了法，则不可能有成坏，就像没有柱子，就不可能有柱子的成坏一样。反之，如果离开了成坏，也不可能无法。

月称论师和宗喀巴大师都是从两个方面来遮破对方观点：一是从法相事相方面破；二是从能依所依方面破。

◎ 从法相事相角度破

小乘认为生住灭是有为法的法相，而刚才我们已经抉择出生灭（成坏）不成立，前面也讲过住不成立的道理。既然生住灭都不能成立，有为法的本体也就不可能有。比如，作为有为法的瓶子，因为其生住灭的法相都不能成立，故而不可能存在。

反之，如果有为法存在，则可以有生住灭的法相，但前文已经做过详尽观察，有为法的本体并不成立，既然如此，其生住灭的法相如何存在呢？

总而言之，有为法法相不成立的缘故，有为法不存在；有为法不成立的缘故，成和灭不存在。

◎ 从能依所依角度破

因为有为法和生灭二者互相依靠，所以，谁也不能使谁成立。

有为法（能依）依靠生灭（所依）而成立，但前面已经抉择出生灭不存在，既如此，就不会有所谓的有为法。比如，有了诸法的形成和毁灭，才会有人、山、柱子等一切诸法，但形成和毁灭并不成立，这样诸法也就成了子虚乌有。

反之，生灭依靠有为法而成立，但有为法不存在的

缘故，生灭也不可能有。比如，有了人、山、柱子等诸法，才会有它们的形成和毁灭，但诸法皆为空性，故依靠它们的成坏也不可能有。

所谓的能依所依，需要互相观待才能成立，就像没有左脚的名称，就不会有右脚的名称，东不存在，西也不会有一样。因而，离开了法，不可能有成坏；离开了成坏，也不可能有法。

癸四（观察是否空性而破）：

此颂是从观察空不空的角度，抉择成坏不存在。

若法性空者，谁当有成坏？

若性不空者，亦无有成坏。

如果法的本体是空性，那谁有成坏呢？如果法的本体不空，也没有成坏。

◎ 法本性空，故无成坏

“若法性空者，谁当有成坏？”如果法的本性为空，那谁会有成坏呢？不可能有，就像虚空中本没有鲜花，说虚空中的鲜花有形成、毁灭根本不合理一样。清辩论师的《般若灯论》中用了乌龟的发髻来比喻，乌龟身上本没有发髻，既然如此，有没有发髻的产生、毁灭或好不好看等说法呢？当然不会有。

也许有人想：如果法的本体为空性，的确无有成坏。但若法的本体不空，就应该有成坏了吧？但这更不合理。

◎ 不空之法不存在，故无成坏

“若性不空者，亦无有成坏。”如果法的本体不空，其本性就会一直如如不动，无有往他法的迁变，也不存在所谓的观待，这样不可能有成和灭。《理证海》等有些讲义说：如果法的本体不空，就不会有前后的改

变；没有改变，则无有成坏。但这与事实相违，名言中诸法皆是无常的本性。因此，诸法的本体并非实有，肯定为空。

再者，世界上有没有不空之法呢？无论在胜义当中，还是在世俗当中，不空之法不可能得到。既然如此，就不会有所谓的成和坏。当然，对于名言中柱子等诸法如幻如梦的形成和毁灭过程，我们并不否认，可以暂时承许。

第 77 课

今天继续宣讲“破承许时间为果之生灭因”——第二十一品《观成坏品》。

◎ 世间知见并非正见

世人都认为成和坏肯定存在，比如，一个婴儿呱呱落地，就是他的产生；最终撒手人寰，就是他的死亡；不仅人类，任何法都有生灭的过程。

虽然这种观点被世人共许，但实际并不成立。如果成坏真实存在，按照佛教精神，我们当然会承认，然而事实却是，没有任何确凿的理由可以证明成坏存在。智慧再高深的人，都不可能找到成坏成立的真正依据。

世间很多有智慧的专家、学者，都非常渴求真理。他们耗费了毕生精力，投入了大量人力物力用于各项研究，希望找出世间真相。然而，最后得到的往往只是暂时的结论，不久之后，他们的理论就会被后人推翻。为什么呢？因为，凡夫的分别念只能缘到虚幻的假法，无法缘到法性真如，故而，永远无法认清诸法的实相。

◎ 放下偏执，才能彻见真相

如果人们能放下各种偏执，跟随我们一起研究中观和因明，相续中的各种疑问、邪见就会逐渐消除，到了一定时候，就会真正认识宇宙万法的本来面目，这时对于很多世间现象，也很容易得出正确的结论。比如，在本品中对方提出“万法是存在的，因为时间存在；而时间是存在的，因为成坏存在”，虽然这一说法看似有理，但以中观理观察，成坏不可能成立，否则于理有诸多妨害。如果成坏不存在，万法就没有所谓的生和灭；

没有生灭，就无有本体，皆为空性。由此，万法的真相便昭然呈现。

前面我们从俱成不成、是否灭尽、能依所依、是否空性四个方面遮破了成坏，下面从一体异体方面观察。

癸五（观察一体他体而破）：

成坏若一者，是事则不然；

成坏若异者，是事亦不然。

成和坏如果是一体，则不合理；成和坏如果是异体，也不合理。

成和坏如果存在，它们或者以无二无别一体的方式存在，或者以别别他体的方式存在，除此之外没有其他存在方式，然而，这两种情况都不合理。

◎ 成和坏一体不合理

“成”也叫生成，是指事物最初的形成；“灭”是指事物的本体或相续灭尽。成和灭能否在一个事物上同时存在，即成为一体呢？不能，因为成和坏在本体上、法相上是完全相违、矛盾的两个法。事物形成时不会有灭亡，灭亡时不会有形成。

月称论师的《显句论》云：如果成和坏是一体，那么光明与黑暗也可以并存了。清辩论师的《般若灯论》云：“此谓相违故，譬如愚与智，然此二法同依一物。”意思是，如果成和坏同时存在，那么智者和愚者的法相也可以在一个人的相续中并存了。

再者，成和坏都是安立在事物上面，而前面观察过，诸法的本体皆不成立，这样成和坏的自本体也不可能得到。因此，认为成坏像柱子的无常和所作一样，以无二无别的方式存在，根本不合理。

这一点比较好懂，不要说学过宗派的人，即使世间人也不会承认出生和死亡同时发生、两者为一体。这样承许有很大过失。

◎ 成和坏异体不合理

如果认为成和坏不是真正自相上的他体，而是相续上假立的他体，则是可以承许的。比如，在种子生长的过程中，最先有形成，最后有毁灭；在一个人的相续当中，最初有降生，最后有死亡。但这只是一种假立，不能真正成立，因为前面再三观察过，真正自相的他体，应像《入中论》里所讲的慈氏和天授一样，是两个同时存在的本体或相续。如果是一个本体或相续的前后，则不能安立为他体。也就是说，真正的他体绝不可能以一有一无、一先一后的方式存在。

另外，他体法必须以互不观待的方式得到，而成坏并非如此，一者不存在，另一者也不可得；反之，一者

存在，另一者也遍是³⁸²存在。如果认为成和灭互不相干，那么谁也无法成立，所以二者不能成立他体。

麦彭仁波切的《中论释》云：“关于论证异体不合理，在其他的注疏中提出以下理由：一、因为生成与坏灭必须依靠瓶子等一个法；二、因为生成与坏灭在任何时候都不可能与无常相违；三、因为生成与坏灭互不混乱的缘故。”

◎ 遣疑

有人可能想，成和坏应该可以成立他体吧？比如柱子的形成和瓶子的毁灭就是他体。

如果成坏属于两个不同的相续，则可以说成坏是他体。比如一个婴儿降生的时候，另一个人正在死亡。那天我在上海的时候听说，有个孩子降生的时候，中国

382 “遍”是一定之意，是因明的法语。遍是存在，意即周遍存在，一定存在。

正好满了十三亿人。国务院的有些领导去医院慰问孩子的父母时说：“你们的孩子非常了不起，中国现在刚好满了十三亿人！”我当时想：会不会当下有一个人死了呢？这样又缺了一个人。（众笑）

虽然不同相续的成和坏同时存在的现象是有的，但这里辩论的主题并非说这里有一个成，那里有一个坏，而是观察成和坏在同一个事物上是否成立，因此并不矛盾。

通过以上观察，成和坏无论以一体，还是他体的方式存在都不合理。

壬二（遮破存在之能立）分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。

癸一（破现量之能立）：

这一科判主要破现量之能立。为何遮破呢？因为有些外道认为，成坏应该存在，因为现量可见之故。比

如，柱子以前不存在，后来工人用一根木头做成了柱子，这是柱子的形成，后来拆除房屋，柱子也随之被毁，这都是人们亲眼所见的事实，谁能否认呢？所以，观察成坏是一体他体，或者有实无实等没有任何必要，现量可知，一切万法都有生成和毁灭的过程。

但对方所谓的现见不能成立。为什么呢？如颂云：

若谓以现见，而有生灭者。

则为是痴妄，而见有生灭。

如果说以现量见可以成立生灭，那就是以愚痴妄念见到了生灭。

如果认为以现量见可以成立生灭，则是不合理的，因为凡夫众生都有愚痴的妄念分别，因缘聚合时就会见到外面事物有生有灭，但这只是痴妄染污了内心所产生的幻相，并非事物本体上真正有生灭，这种见不能成为世间真理。

◎ 世人的现量不能成为正量

世人都认为自己确实见过生灭。如果世人眼根的所见是正量，说生灭存在也合理，但他们的眼根等并不可靠。为什么呢？譬如，柱子本是无常，刹那刹那生灭，但凡夫谁能见到柱子这种刹那变化呢？人的身体本来不净，但谁能见到人身的不净呢？无常和不净尚不能见，更何况空性和无我之理呢？由此可知，世间所谓的现见不能成立。

《显句论》云：“世间人见到存在某某法并非真实，包括牧童、婢女在内都见到，也并非存在，就像见到寻香城、梦幻、旋火轮、阳焰水等，以及根有损者见到毛发飘浮、长喙蜂蝇一样……”

◎ 现量非正量之因

世人的现量为什么不是正量呢？宗喀巴大师的

《理证海》中引用了《四百论》的一个教证“如身中身根，痴遍一切住”来说明，意思是，犹如身体中的身根遍于其余诸根一样，痴遍于一切烦恼和分别心而住。

世人由于相续被无明束缚，眼耳鼻舌等所有根识也遍具错乱的因，因此无法看到、听到……诸法的真相。按照密宗了义观点，我们所听的一切声都是无性、空性之声；所见的一切相都是诸佛菩萨和上师的清净相，然而现实中，我们听到的却经常是说过失、说是非的声音；见到的通常是不清净、迷乱的相。因此，真正观察名言真相和胜义真相时，凡夫的有漏根识不能作为正量。不管对方承认与否，事实就是如此。

《显句论》云：“成坏也是明明无有，但世人由无明愚痴的眼翳遮蔽慧眼导致见为有。”《入中论》云：“若许世间是正量，世见真实圣何为，所修圣道复何用，愚人为量亦非理。”因明《量理宝藏论》云：“所有错乱之心识，即承许为似现量。”《三摩地王经》亦云：

“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”

明白此理非常重要！很多人都认为，既然自己亲眼见到了某些法，就说明它们肯定存在。但他们所谓的现量见，只不过于他们自己而言算是一种理由，实际并不成立。就像戴着墨镜看雪景，所见到的雪不是白色而是灰色，而这并非真实的景象一样。

◎ 如何获得正量

一旦用对治法摧毁了自相续中的无明，一切烦恼、痛苦以及所有外界的迷乱相，便会化为泡影。也就是说，通过学习中观，从各个角度抉择之后并不断串习，那么由“眼见为实”等产生的坚固执著，就会不攻自破，自然瓦解。

学习中观确实有这个好处，让我们明白了世人的

知见并非正见，从方方面面认清了很多问题。当然，一下子证悟空性还是比较困难的，但由此动摇了我们无始以来的实执，在阿赖耶上种下了空性种子，这都是非常有意义、有功德的。

◎ 了知功德可以产生信心

学习《中论》的时候，了知其功德相当重要！这会让我们对佛陀产生信心。反之，若了知了佛陀的功德，也会对佛陀所宣说的空性法生信。

麦彭仁波切在写《释迦牟尼佛广传·白莲花论》时，开篇就讲了很多佛陀的功德³⁸³。不知大家最近学了

383 《释迦牟尼佛广传》云：“佛陀在无数劫之前，为利益所有众生而发起了无上菩提心，后又圆满了福慧资粮并最终获得了远离一切过患的智慧身果位；他真正是众生皈依处、唯一怙主，还是他们最无私之亲友；他的法身具足十力、四无畏等如大海一般之无漏功德；他能现量通达三世一切万事万物；他的声音具备六十种美妙梵音；他能于无量世界中显现佛法光明；他的三十二相、八十好，以人、天为主的众生若见之，定会感到像灿烂的太阳一般无比庄严、圆满；他一根汗毛孔或者一线光芒所显之光的功德，十方诸佛宣说无数劫也诉说不尽，更何况其余功德。如是具无量功德之佛陀，谁若亲睹其形、亲闻其声，或亲身供养过，哪怕仅就是见到佛像、聆听过名号，也都能在心间植下将来成熟的菩提种子，保证他在未得佛果之前尽享各种安乐。”

“对佛陀生信之再微小善根也永不会耗尽，对佛生起最短暂信心之善根一定会

之后心态如何，但我相信，你们以前对释迦牟尼佛的信心与现在肯定不同，越深入学习，就会越了知世尊到底具有怎样的超胜功德。

很多世间人认为，释迦牟尼佛只是印度的一位王子，抛下王位、妻子出家修道，最终成佛，这就是释迦牟尼佛的生平。实际远不止如此，只有了解了释迦牟尼佛生生世世是如何发起广大誓愿、如何精进修道、如何舍身利众，才会真正了知佛陀所具有的功德。佛陀并不是一天两天、一年两年，或者一世几世，而是多生累劫当中积累了无边的福慧资粮，最终才成就了无尽功德的自体。忆念佛的名号之所以具有功德，就是因为佛号是佛陀究竟智慧的结晶。

有些道友对我说：“听了释迦牟尼佛的传记和一些公案之后，自己对释迦牟尼佛真的生起了信心！”我听了之后很高兴，内心有这样的触动非常好！如果对佛陀

成为成佛之因。”“对佛陀生信的善根果报受用不尽，如以喻说明，则像一滴水汇入大海从而变成与无尽汪洋一体般相似。

真正生起了信心，就会自然而然对中观法生信。因为中观法揭示了释迦牟尼佛第二转法轮的究竟密意，是佛法的精华。

◎ 深知功德能引生学法意乐

希望大家一定要了知佛陀的殊胜功德和闻思中观的利益，这会让我们生起学法的意乐。有些道友觉得听课、参加辅导是一种压力，其实这是一种错误的认知，是因为对闻思没有生起意乐所致。如果一直被动地闻思，就像不愿学习的孩子，家长逼着才肯去学校，老师逼着才不得不写作业，那最终的结果不一定很好。

◎ 随学佛陀，发起大愿

我们不但要深知佛陀的功德，还要随学佛陀，发起生生世世利益众生的大愿。心中应该发愿：虽然冬天的

喇荣沟又冷又苦，但不管怎么样，在自己的肉身没有倒下之前，一定要为了一切众生而好好闻思修行，把功德回向给所有老母有情……

如果能发起这样的大愿，并对释迦牟尼佛的教法生起不退转的信心，我觉得即生当中不能获得在空中飞翔等神通也不要紧，活在人间也非常有意义！

癸二（破比量之能立）分二：一、以无生而破；二、以太过而破。

子一（以无生而破）分二：一、破法与非法的产生；二、破自他等生。

丑一（破法与非法的产生）：

对方又提出：成与坏肯定存在，因为其二者所依之法存在的缘故。但这种观点并不合理，如颂云：

从法不生法，亦不生非法；

从非法不生，法及于非法。

藏文译本颂词：

法不从法生，不从非法生；

非法亦不从，非法及法生。

有实法不从有实法中产生，也不从无实法中产生；
无实法也不从无实法及有实法中产生。

中观宗驳曰：如果诸法存在，说有成和坏也可以，然而诸法皆没有真实的本体，这样如何会有生成和毁灭呢？

为什么说诸法不存在呢？因为有实法不能从有实法中产生，也不能从无实法（非法）中产生；无实法不能从无实法中产生，也不能从有实法中产生。也就是说，有实法和无实法不能从自本体中产生，也不能互相产生，故而两者皆不成立。

◎ 有实法不能从有实、无实法中产生

首先，从实有的该法自身中，不可能产生该法。比如，柱子不可能从自己当中产生，如果柱子当中产生了柱子，就会有因果二者同时的过失，再者，既然柱子已经存在，再从柱子当中产生，则没有任何实义、必要。

其次，从无实的法中，也不可能产生有实的该法，因为有实法和无实法的法相、性质完全相违之故。月称论师的《显句论》中说：“假设无实法能生有实法，那石女的女儿也能生子了。”再者，无实法的本体都不存在，怎么可能具有产生的能力呢？

◎ 无实法不能从有实、无实法中产生

无实法也不可能从无实法自身当中产生，因为因果二者都不存在，所以没有能生所生。如果可以产生，那石女的儿子也可以从虚空的鲜花中降生了。

无实法也不可能从有实法中产生，因为有实法和无实法本体相违之故，并且无实法的本体及其产生都不存在的缘故。有些讲义说：若无实法能从有实法中产生，那黑暗也可以从光明当中产生了，因为光明是有实法，而黑暗是一种无实法，然而，光明当中产生黑暗的现象始终无有。

◎ 各论师的观点

表面上看，此颂好似在破有实法和无实法的产生，实际上，它主要是破生成和毁灭。根据佛护论师的观点，如果有实法和无实法的产生不存在，就等于遮破了有实法和无实法，进而遮破了生灭，因为生灭必须依靠一个法，在此基础上才能建立，如果有实法和无实法都不存在，那什么法形成，什么法毁灭呢？（龙猛菩萨的究竟观点，首先是由佛护论师解释的，我们刚讲《中论》的时候，对几位论师的观点做过简单的分析。）

麦彭仁波切的《中论释》中还讲述了释迦却丹大师的分析方法。大师认为：“有实法不能从有实法中生成，无实法也不能从无实法中坏灭。”

释迦却丹是萨迦派非常著名的三大论师之一。萨迦派三大论师分别是果沃冉江、释迦却丹和达仓罗扎瓦，他们写过很多辩论书，曾轰动一时。释迦却丹此处的解释的方法稍有不同，是把生成与有实法结合、毁灭与无实法结合起来分析。

颂词中“法”和“非法”还可以有另一种解释：“法”指诸法的生成，“非法”指诸法的毁灭，这时生成和毁灭是于一法的本体而言的。比如，柱子的形成叫做法，柱子的毁灭叫做非法。这样一来，颂词的意思是，“生成”不从生成及毁灭当中产生，“毁灭”不从毁灭及生成当中产生。

丑二（破自他等生）：

刚才是以无生而破，下面是破自他等生。颂云：

法不从自生，亦不从他生，

不从自他生，云何而有生？

法不从自生，不从他生，也不从自他共生，这样怎么会有生呢？

破四边生是《中论》重要的推理方式之一，在第一品《观因缘品》和《入中论》第六品中都宣讲过。此处也从四边生的角度进行观察：成坏必须在法上才可以建立，但所谓的法从未产生过，因为无论自生、他生、共生，还是无因生都不能成立。既然法不存在，依法而成立的生灭自然也不会有。

具体而言，任何法都不从自生，若自生，就会有无穷生、无义生等过失；任何法都不从他生，如果从他生，就会有“是因非因生一切是果非果”等过失，这样嘎夏

巴³⁸⁴也可以产生旃檀香、黑暗也能产生光明了；任何法也不从自他共生，如果是自他共生，就会具足自生他生的全部过失；颂词虽然没有直接讲无因生，但无因生也不成立，如果成立，就会有或者恒时存在，或者因缘具足也不产生等诸多过失。既然四边生都不成立，就不可能有实有的生；没有生，就无有法；没有法，就无有所谓的生灭。

◎ 中观见之超胜性

中观理证非常殊胜。通过观察，我们就会明白胜义中万法无生无灭、远离四边八戏，名言中一切都不混杂、因果丝毫不虚的道理，深知这一点非常重要！

很多人都渴望了知万法的真相，然而，只要承许诸法的本体存在，就永远不可能得出最终的结论。包括有部、经部和唯识宗，因为他们仍有自性的承许，故而

384 嘎夏巴：古印度货币。

所说并不究竟。因明学也是如此，由于未将诸法抉择为空，因此，虽然建立了相属、相违等各种名言，但真正观察时，柱子、瓶子等诸法之间到底有关系，还是无关系呢？最终不可能得出真正的结论。

外道虽然也在苦苦寻觅真理，提出了各种五花八门的理论，然而他们不是落入常边，就是落入断边，对于真相毫未触及。世间的思想家、具有神通的仙人等虽然也在日日夜夜苦思冥想，科学家们倾注了自己的全部智慧、运用各种先进仪器不断研究，然而他们找到万法真理了吗？根本找不到。

只有中观宗抉择出了万法的真相——缘起性空，这是释迦牟尼佛所宣说的最究竟之妙法，它在所有学说当中是第一。明白了缘起空性，诸法的实相就很容易挖掘出来，千千万万的问题都会迎刃而解。

◎ 深信缘起，该得已得

这次我们闻思中观，最究竟的必要或者说结果，就是要对释迦牟尼佛的缘起性空理论生起定解，即对胜义中万法皆空、世俗中因果不虚的道理深信不疑。知道胜义和世俗分开时应该怎样理解，结合时又该如何领会。

大家听了《释迦牟尼佛广传》之后，应该都会有一些感触。钝根者听了之后，可能觉得佛陀的精神非常可嘉，而利根者听了之后，就会明白世尊所说的缘起法是究竟的真理，在所有学说当中最殊胜，由此而生起坚定的信心。

深知佛陀的功德之后，就会自然而然对佛顶礼。藏地很多高僧大德在顶礼释迦牟尼佛的时候，都会念诵《中论》开头的顶礼句“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”或者念最后的顶礼句“瞿昙大圣主，怜愍说正法，悉断一切见，我今稽首礼！”这

样顶礼、祈祷功德非常大。大家平时在佛像前供香、供灯、磕头的时候，也可以念诵这两个顶礼句，或者念诵《释尊修法仪轨》里偈颂：

酿杰钦布作丹涅咪样，（大悲摄受具净浊世刹，）

宗内门蓝钦波钢嘉达，（尔后发下五百广大愿，）

巴嘎达钢灿吐协么多，（赞如白莲闻名不退转，）

敦巴特杰坚拉给香擦。（恭敬顶礼本师大悲尊。）

这个偈颂在《释迦牟尼佛广传》的前面也放了，念诵的功德也非常大。

我们即生当中，如果能在自相续中对缘起性空之理产生坚不可摧的定解，我觉得该得的都已经得到了，自己何时离开世间都是可以的。我们在轮回中无数次生死流转，心相续中是否播下过缘起空性的种子呢？几乎是没有的。这一生有了学习中观的宝贵机会，如果什么法都没修成，死时什么境界都没有，看起来非常悲惨也不要紧，只要相续中对缘起空性法有了定解，不久之后

一定会获得解脱。这种定解非常重要！

子二（以太过而破）分三：一、宣说太过；二、破离过之答复；三、摄义。

丑一（宣说太过）：

若有所受法，即堕于断常。

当知所受法，若常若无常。

如果承认具生灭的法存在，就会堕于断常二边。因为所承许的法要么是常有，要么是无常。

中观宗向对方发太过说：万法的本体离一切戏论，根本不存在所谓的形成和坏灭，如果认为诸法具有真实的自性，故而有生灭，那么进一步观察其相续的时候，不是堕入常边，就是堕入断边。

为什么呢？因为，如果认为诸法不是无生空性，而是产生之后以自性而存在，那么该法在第二时间倘若没

有毁灭，就成了恒常之法；倘若毁灭，又堕入了断边。而任何存在的实有之法，要么承认其为常有，要么承认其为无常，除此之外，没有第三种情况。

比如，种子逐渐变成苗芽时，种子舍没舍弃自本体呢？如果未舍弃，种子就变成了常有之法；如果舍弃了，种子就堕入了断边。然而，无论承许种子常有还是无常都不合理。

宗喀巴大师在《理证海》中说：如果承许在名言中诸法如梦如幻、无有自性，就不会有堕入常断二边的过失，而对方承许诸法实有，故无法超离常断。

世间学者在观察事物的时候，所持的观点与有实宗基本相同，认为事物及其生灭都真实存在，但这样一来，事物形成时，就会有常的过失；毁灭时，就会堕入断边，这样不可能探求到远离四边的万法实相。但有实宗有个特点，他们一般都承认前世后世，而很多世间学者对此都持否定态度。

第 78 课

前面中观宗给对方发太过说：如果承许万法具有自性且有生灭，就会有堕入常断二边的过失。对方不承认这一点，对此做了辩答，但他们的说法不能成立，下面宣讲这个问题。

丑二（破离过之答复）分二：一、对方观点；二、破彼之观点。

寅一（对方观点）：

下面的颂词中虽然没有“人谓”或“人说”等明显的词，但印藏诸大论师都认为，这一颂应该是对方的观点。

所有受法者，不堕于断常。

因果相续故，不断亦不常。

虽然一切所受法的自性存在，但不会堕入断常二边；因为因果相续存在的缘故，故不会堕入断边，也不会堕入常边。

对方辩解说：虽然我们承认万法的自性存在，但并不会堕入断边和常边。如果因灭尽之后再不生果，即“先有而今无”，则有堕入断边之过；如果果产生之后因一直不灭，比如，有了苗芽后种子没有任何变化，则有堕入常边之过，但由于因果之间存在一种相续，因灭尽之后必定会生果，故不会堕入断边；果产生之后因自然灭尽，故不会堕入常边。

此处是谁的观点，很多讲义说的不是很明显，但根据青目论师《青目释》的内容看，此处应该是内道有实宗而非外道的观点，因为论中对方引用了佛经来说明自

己的观点：“如经说五阴无常苦空无我，而不断灭；虽说罪福无量劫数不失，而不是常。何以故？是法因果常生灭相续故，往来不绝。生灭故不常，相续故不断。”

意思是，虽然佛经说五蕴的本体是刹那生灭的行苦体性，但却没有断灭的过失；虽然经里也说罪福业果百千万劫不失坏，但却不会有常的过失。为什么呢？就是因为因果恒常生灭相续的缘故，使得诸法往来不绝。有生灭的缘故，不堕常边；有相续的缘故，不堕断边。

寅二（破彼之观点）分二：一、承许相续不能出常断二边；二、宣说相续无有自性。

卯一（承许相续不能出常断二边）分二：一、承许相续无实体堕入断边；二、承许相续有实体堕入常断二边。

中观宗驳曰：你们所承许的相续，其本体是实有的，还是无实的呢？若是无实，就会有断灭的过失；若是实

有，则有堕入常断二边的过失。

下面首先宣讲，如果承许相续无实体，就会堕入断边的道理。

辰一（承许相续无实体堕入断边）：

若因果生灭，相续而不断，
灭更不生故，因即为断灭。

如果说因果生灭的相续连续不断，那么因灭了不再生起的缘故，因就成了断灭。

“相续而不断”一句，藏文的译本是“相续而轮回”。《显句论》和《中论释》中对“三有轮回”都说得比较明显。

中观宗驳曰：如果你们承许相续无实体，那么说因灭尽之后产生果就不合理。因为，既然因果之间并没有一个实有的相续来连接，那么因灭尽之后，就不可能重

新产生。比如，前一刹那种子灭尽之后，如果没有相续连接，其本体在后一刹那就不可能复生。如果因灭尽之后没有产生，即原来存在，后来不存在，就会有断灭的过失。

◎ 相续本身不能成立

实际上，对方所谓的相续根本不存在，为什么呢？

因为，如果认为相续存在于因果之外，即认为因果是由其自身以外的某个相续来连接，那么由可见不可得因就应该可以得到，然而根本得不到这样的相续。

如果认为相续在因果上存在，也不合理，可以观察，相续在因上存在，还是在果上存在？如果相续在因上存在，那么它与因是以能依所依的方式存在，还是以无二无别的方式存在？这样观察的时候，所谓的相续根本得不到。同样的道理，在果上也不可能得到。

如果说除了因和果以外，并没有相续，那么对方就违背了自己的承许，因为他们前面说，因果不会堕入两边，因为有一个叫相续的法存在之故。

◎ 假立的相续可以被承许

对方反问：虽然你们推出因灭果生的过程中不存在相续，但你们中观派自己不也是将因果安立在相续上吗？

答曰：虽然在有些经论中（比如《入菩萨行论·智慧品》³⁸⁵等），我们也将因果安立在相续上，但我们所承许的相续与你们承许的并不同。你们承许因果、相续等一切万法都具有自性，如果具有自性，就永远不会改变；如果有改变，就不具实有自性，你们这样安立不可避免具有无数太过。而我们认为，因果、相续都无有真实自性，

³⁸⁵ 《入行论·智慧品》云：“相续与蕴聚，假名如军鬘”“依一相续故，佛说作者受”

详细观察时，皆如梦幻泡影般了不可得；未详细观察时，因果可以在虚假的相续上安立，因此，我们没有常断之过。

在《中论》的前面，关于远离常断二边的道理，中观宗已经详细分析过。《中观庄严论》中也讲过遣除三种常断的方法。慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》中对此也有详述，大家可以参阅。

◎ 中观应成派远离了三种常断见

关于常和断，一般有三种不同观点：

一、外道所持之常断见。比如，认为常有自在的我永远存在，此即堕入常边；如顺世外道一样，认为前后世、因果等完全不存在，皆无因而产生，此即堕入断边。这是较粗大的常见和断见。

二、有部、经部直至唯识宗之间所持的常断见。他

们认为，无分微尘、阿赖耶等有些法的本体是实有的，以中观智慧来看，这是一种常见；他们认为，所有粗大的法或者遍计法在无分微尘或阿赖耶上不存在，并且诸法皆无常，刹那生灭，这样则堕入了断边，这是中等的常见和断见。

三、中观自续派所持之常断见，他们认为，诸法在名言中存在，在胜义中不存在，这是一种细微的常断见。

中观应成派远离了上述的上中下，或者粗中细三种常断执著，故其观点无有丝毫过失。应成派就好像站在最高的山顶上，任何人以任何教理都无法破斥其观点，而他们却可以运用金刚般的理证智慧，摧毁其他一切宗派之见。

我们今生能值遇中观应成派的观点，应该生起欢喜之心，不管别人怎样讲，都要对这样远离常断二边的观点坚信不移，并在自相续中逐渐建立起中观正见，这一点非常重要！

◎ 融汇各宗之见

大家最好能把佛教当前主要宗派的观点结合起来，从理论上做一些分析。比如，汉传佛教的禅宗、净土宗，以及藏传佛教的各派，是怎么把佛陀二转和三转法轮的密意结合起来的。实际上，佛教各派的观点并不相违，他们都是诸佛菩萨为了方便利益众生而做的示现，每个教派当中都有调服烦恼、获得解脱的窍诀。如果我们有所了解，对自己的学修会有很大帮助。

总之，这一颂说明了，如果承许相续无自性，就会有堕入断边的过失。下面宣说，如果承认相续有自性，会有堕入常断二边的道理。

辰二（承许相续有实体堕入常断二边）：

法住于自性，不应有有无。

涅槃灭相续，则堕于断灭。

如果诸法住于自性中，则不应该有从有实到无实的转变；并且实有的相续在入涅槃时被灭尽，如是则堕入断灭。

颂词第二句“不应有有无”，藏文译本说的是“不应成无有”。清辩论师的《般若灯论》中此颂译为“先有自体者，后无则不然，涅槃时便断，即有断灭过。”

中观宗驳曰：如果承许相续实有，那么既堕入常边，又堕入断边。

为何堕入常边呢？因为，如果相续具有真正的自性，它就会安住在自性中，何时也不可能从有实法变为无实法，因为本体相违之故、有实法永远不会改变之故；而如果它一直存在，就会堕入常边。比如，如果种子及相续都具有真实的自性，那么种子经过相续时，种子和相续的本体都不应有任何改变，即不应变成像石女的儿子一样无有。但如果种子及相续一直常有，其本体就堕入了常边。

为何会堕入断边呢？因为，若承许实有的相续开始存在，后来可以变成无有，就会堕入断边。比如，按照《俱舍论》的观点，一个人获得阿罗汉果最终无余涅槃时，所有的五蕴都会灭尽无余。如果承许五蕴相续具有自性，那么以前存在，后来不存在，就堕入了断边。可见，承许相续实有的说法根本不合理。

◎ 中观宗无常断之过

对方反问：你们中观宗首先说这些法存在，以理抉择后又说它们不存在，这不也堕入常断边了吗？

中观宗答曰：我们并未承许诸法具有自性，而是认为一切法都由因缘所生，毫无本体，故而没有常断的过失。如颂云：“若法从缘生，不即不异因。”从因缘而生的法，它和因不是一体，故不会堕入常边；它和因也不是他体，故不会堕入断边。所以，自宗不会堕入常断二边。

对方又问：既然我宗的相续不成立，那汝宗为什么把因果安立在相续上？

答曰：我们所说的相续是名言假立的相续，这与你们自性实有的相续完全不同。你们实有的相续有无数过失，无法成立，而我们将如幻如梦的因果安立在虚假的同类相续上，这样的相续既没有常的过失，也没有断的过失，故而合理。

卯二（宣说相续无有自性）分三：一、前世灭与不灭都不生后世；二、前世正灭不生后世；三、前后世生灭一体不成立。

对方辩驳说：相续肯定是存在的，因为，以前世最后一刹那作为因，后世第一刹那作为果，众生依相续而轮转不息，这就称之为三有或者轮回。

中观宗驳曰：如果前后世之间真有一个相续，那是前世灭了以后产生后世，还是不灭而产生后世，或是正

灭之时产生后世呢？

辰一（前世灭与不灭都不生后世）：

若初有灭者，则无有后有；

初有若不灭，亦无有后有。

如果前世灭了，就不会产生后世；如果前世不灭，也不会产生后世。

颂词第一句中的“初有”是前世之意，第二句中“后有”是后世之意。

中观宗驳曰：所谓前后世的相续不可能存在，因为，如果前世最后一刹那的本体已经灭尽，则无法产生后世的第一刹那；如果前世最后一刹那的本体未灭尽，也不能产生后世的第一刹那。具体而言：

◎ 前世已灭，不生后世

如果相续的因（前世）已经灭尽，那如何产生果（后世）呢？不可能产生。假如果（后世）能在灭法当中产生，它就有了无因生的过失，因为灭法即不存在的法，与石女的儿子无异。《显句论》云：“那就成了无因，如此一来，焚烧了的种子中也成了能生苗芽，那是不承许的。”因此，如果前世已经灭尽，就不可能产生后世。

◎ 前世未灭，不生后世

如果前世最后一刹那的自体没有灭尽，也不能产生后世的第一刹那。如果产生，就会有两个相续的过失，即前世未灭的一个相续众生，以及后世已生的一个相续众生；此外，还会有新众生产生的过失，比如，我现在是人的相续，后世会变成天人，如果我人的相续尚未灭尽，即未死之时，后世天人就产生了，那么此天人就成了我以外的一个新众生；再者，还会有后世无因生的过

失，以及后世产生了前世相续仍然不灭，故而相续常有、因法不灭等诸多过失。

观察前后世的心或者五蕴身都可以。这样以理观察之后就会明白，无论前世灭还是不灭，都不能产生后世，既然如此，所谓连接前后世的相续如何成立呢？

◎ 分清二谛，是修学之关要

有些人可能产生疑惑：既然连接前后世的相续不存在，那怎么解释轮回呢？是不是根本就没有前后世啊？

大家对此不用质疑，所谓的不存在，是指在胜义中不存在，在胜义当中，不仅前世从未产生过后世，昨天的我也从未产生过今天的我；不仅前后世、相续、轮回不存在，昨天和今天的心识，乃至一切万法都了不可得。但在名言中，对于相续与轮回的现象却不能否认，否则

就有了断灭的过失。

空性对于名言无有任何危害。学习空性法一定要分清二谛，如果会区分，就走上了真正的解脱之道；如果不会区分，则可能由此而堕入恶趣。

大乘教法非常深奥，一般根基的人很难接受，就像对于《释迦牟尼佛广传》，不一定百分之百的人能接受一样，尤其前世是小乘种姓或者长期转生在旁生界的众生，对于很多大乘理念、教义根本无法接受；如果前世是大乘根基，对于这些道理以智慧观察之后，便很容易接受。根基不同，接受能力也会不同，这种情况在佛陀住世时代也有。

辰二（前世正灭不生后世）：

对方辩解说：前世已灭或者未灭，可能确实无法产生后世，但前世正灭时应该可以产生后世，比如，前世的人正在死亡时，后世的天人产生了，此时相续既不会

断灭，也不会常有。

这种观点也不能成立，颂云：

若初有灭时，而后有生者。

灭时是一有，生时是一有。

如果前世正灭时产生了后世，那么正灭时是一个众生，正生时是另一个众生。

中观宗驳曰：如果认为前世最后一刹那正在灭尽之时，产生了后世的第一刹那，就会出现两个“有”（众生）——前世正灭的一个众生、后世正生的一个众生。

为什么呢？因为这样一来，正在灭尽与正在产生这两个过程就成了同时，而属于正灭的有一个轮回众生，属于正生的又有另一个轮回众生，这样就会有二个轮回众生同时在一个相续中出现的过失。

宗喀巴大师的《理证海》中说：若如对方所许，就

会有两个众生的过失。因为这样就等于承认了因果同时，比如，前世人的相续正在灭尽的同时，后世天人的相续正在成立，这样一来，就会有一个正灭的人和一个正生的天人，一个人就变成了两体化，但谁会这样承认呢？

通过以上观察可知，前世无论已灭、未灭，还是正灭都无法产生后世，既然如此，所谓前后世的相续如何成立呢？不可能成立。虽然未观察时，前世生后世、种子生苗芽等如梦如幻的缘起显现可以被承许，但在胜义当中，这一切都不能成立。

第十八品《观我法品》颂云：“不一亦不异，不常亦不断。是名诸世尊，教化甘露味”，告诉我们，一切万法不是一体也非异体，不是常有也非断灭，这就是诸佛世尊教化众生的甘露妙法。前后世等所有因果，也应如是安立，除此之外，永远也找不到“真正”的安立依据。

第 79 课

《中观根本慧论》凝聚了圣者龙猛菩萨超凡卓越的智慧，它通过甚深、严密的推理，真正揭示出佛陀第二转法轮的究竟密意。该论共有 449 个颂词，不知道龙猛菩萨用了多久写出来，可能只需短短的时间吧，因为圣者的语言都是自然智慧的流露。就像麦彭仁波切只用一天就写完了《决定真实论》，该论有 104 颂，不但讲了很多因明知识，也讲了一些中观教义。

虽然圣者们很快就写完了，但我们学的时候，却要用几个月的时间。圣者的无碍智与凡夫的分别念的确有很大差别。

今天学习第二十一品《观成坏品》的最后几颂。现

在正在宣说“相续无有自性”。如果前世今生之间真有所谓的相续，以理观察就应该得到，然而却得不到。上节课分析过，前世无论已灭、未灭，还是正灭，都不能产生后世，可知，生死相续并不能成立。下面采用另一种方式来观察。

辰三（前后世生灭一体不成立）：

对方辩驳说：前世的正在灭尽，与后世的正在产生位于同时，虽然从生灭的角度讲，二者不同，但从相续的角度讲，前后世是无二无别的一体，并非两个众生。

但这种说法也不能成立。如颂云：

若言于生灭，而谓一时者。

则于此阴死，即于此阴生。

藏文译本颂词：

若言于生灭，一时则非理。

岂可此阴死，亦于此阴生？

如果说前世的灭和后世的生同时则不合理。怎么能于这个五蕴上死，又在这个五蕴上生呢？

颂词最后一句“亦”字的含义，表示前后世二者的五蕴合而为一，成为一体。

中观宗驳曰：如果按照你们的说法，岂不成了在某个出现死亡的五蕴上面又出现了产生的现象吗？这显然不合理，因为死亡与出生二者是完全相违的法。

月称论师认为，生和死具有相违的法相，生时绝不会有死，死时绝不会有生。如果像对方所许，生和死就在一个相续上同时出现了，但这显然不合理，会有众多过失。比如，一个人前世是牦牛，如果认为牦牛正在死亡之际，即前世的五蕴正在灭亡的同时，人的五蕴正在产生，两者是同一个相续，就会有前世的牦牛成了今世的人、今生的人成了前世的牦牛，以及五蕴成了常有等

诸多过失。

以这种观察前后世的方式，也可以观察一个人昨天和今天的相续。比如，如果承许相续实有，他昨天的五蕴相续和今天的五蕴相续是一体，还是异体呢？如果是一体，他昨天的五蕴相续上就应该具有今天的五蕴相续，甚至以后的五蕴相续，但这显然不合理；并且，还会有自生等很多过失。承许他体也不合理，因为两者不能位于同时，故他体不成立。也可以观察，昨天的五蕴相续是未灭、已灭、还是正灭时产生了今天的五蕴相续？如果未灭而产生，就会有常有的过失；如果灭尽而产生，就会有断灭的过失；如果正灭时产生，就会有生灭成了一体或者出现两个众生等过失。

由此可见，以理观察时，对于前世和后世、昨天和今天的相续到底是怎样存在的，根本得不出一个合理的结论，所谓的相续不可能成立。

◎ 如何理解相续假立

有人可能想，既然承许相续存在，会有堕入常边的过失，那我们遮破了相续，会不会有堕入断边的过失呢？对此不必担心，前面再三讲过，中观宗承许的是缘起空性，故不会有堕入常断二边的过失。虽然胜义中万法皆空，但在未经观察的名言中，我们承许相续如梦如幻地存在，并把前后世假立为一个相续。

这样安立就像因明当中的“遣余³⁸⁶”，以分别念可以分出很多不同的法，但这都是分别妄计而已，真正经得起观察的实有之法毫许也不存在，同样，将前后世连在一起的所谓相续，也只是分别假立，真实义中了不可得。

386 所谓遣余，就是以否定或者遮破与自己直接相违之分别念的途径，来缘取它自己的对境，这样的有境就承许为遣余。也就是说，遣余是取境的一种方式，它是一种分别念的心识，能遣除与自己直接相违的所有违品，通过这样的分别念可以对事物产生决定性。比如，说“瓶子”和想“瓶子”的时候，当时与“瓶子”直接相违的所有非瓶的事物已全部排除，通过排除与它直接相违的方式来知对境。

我们应该如何理解相续呢？就像一个人昨天扮演格萨尔王，今天扮演丹哲，虽然扮相不同，但都是同一个人。同样，昨天的我和今天的我、前世当牦牛的我和今生变成人的我虽然形象不同，但都是同一相续。这样理解相续应该也可以。

◎ 体会法味，珍惜法缘

这样仔细观察之后，我们就能深深体会到释迦牟尼佛的甘露妙法味，知道中观法的殊胜性。自古至今，世间虽然出现过无数了不起的智者，他们对人类社会做出过巨大贡献，但谁揭示出了万法实相呢？

释迦牟尼佛所说的“缘起空性”，真正宣说了万法的真相。龙猛菩萨等印藏大德将佛陀的意趣一一开显之后，后学者真正品尝到了佛陀这一究竟的妙法味。

现今，社会上充斥着各种邪知邪见，大家能遇到

这么殊胜的中观论典并有机会听闻是非常有福报的。如果前世没有积累福慧资粮，今生不可能遇到。如今，像我们学院这样能宣讲，尤其以汉语宣讲大乘甚深法门的道场，在全国乃至全世界都非常罕见。这并非我们自夸，信息时代了解这些非常容易。既然大家有福报学到大中观的殊胜教义，一定要珍惜这样的闻法机缘。

通过学习中观，大家应该对释迦牟尼佛的智慧生起坚定不移的信心。有了这种信心，即生中无论遇到什么困难和违缘，都不会退转。因为这不是人云亦云的信仰，也并非狂热的笃信、一时的冲动，而是通过理性智慧反反复复、详详细细观察之后产生的智信。这样的信心才能经得起一切考验。

要想获得这样的智信，必须依靠闻、思、修。作为修行人，大家不仅要听闻、思维，还要修行，哪一方面都很重要！

丑三（摄义）：

三世中求有，相续不可得。

若三世中无，何有有相续？

在三世中寻求相续都了不可得，如果三世中都不可得，何处还会有相续呢？

在过去、现在、未来三世当中以智慧来寻觅，所谓的轮回相续，都了不可得。为何得不到呢？

因为过去世已灭，故得不到相续；现在世是刹那生灭的体性，上面不可能有相续；未来世尚未产生，也无有相续。由此可见，在三世上都没有相续，而在三世的中间也不可能有相续，昨天观察过，前世无论已灭、正灭，还是未尽，都无法产生后世的相续。再者，如果认为相续存在，那前后世的相续是以无二无别一体的方式存在，还是以他体的方式存在呢？观察之后都不合理。

如果在三世当中相续都不可得，那何处还会有相续呢？哪里也得不到，因为相续不可能超于三世而存在。

◎ 相续只是分别念的总相

所谓的相续，其实是人们以分别念，把前后同类的法联在一起（就像因明所讲的相属）而安立的一种假法，它只是分别念的总相³⁸⁷。

很多人认为相属³⁸⁸应该存在，因为《量理宝藏论》第六、七品中专门讲过相属和相违。所谓相属，是人与人、物与物、人与物等诸法之间的关系。虽然人们常认为彼生相属或同性相属是存在的，但所谓的相属（关系），只是人们分别念安立的假法，并不真实。同样，前后世之间的关系——相续，也只是分别念的假立，不要说胜

387 《量理宝藏论》云：“遣异类法即总相”。遣除其他不同种类的事物，即为“总”。

388 关系或者相属的分类全部归纳起来，就是彼生相属和同性相属。这两种相属包括所有的相属。诸法有一个共同性质，这叫做同性相属；彼生相属，就是因和果之间一种无则不生的关系。

义观察，即使在名言中也不能成立。

为何说关系不存在呢？因为，如果承许关系真实存在，就要承许诸法实有，但如果诸法实有，就如前面所观察，要么堕入常边，要么堕入断边，这种过失难以避免，因此，所谓的关系不可能成立。宗喀巴大师在《理证海》本品的最后说：如果承认诸法实有，就很难避开堕入常断二边的过失，而我们不承认万法具有自性，故无有此过失。

总之，如果相续真正存在，它必然存在于三世当中，然而三世当中都得不到，并且如果相续存在，它必然有产生，然而无论自生还是他生，无论前世已灭、正灭，还是未灭，都无法产生，最后就会了知，所谓的相续根本不存在。《入中论》等论典中常用花鬘、军队等做比喻³⁸⁹，说明相续等诸法只是如幻的假立，实体不成立的道理。

389 《入中论》云：“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。”

◎ 破了相续，即破了万法

本品虽然是讲成坏不成立，但成和坏牵涉到了相续。之所以破相续，是因为大多数人都认为自他有情的相续、河流等事物的相续肯定存在。通过学习本品就会知道，成坏并不能成立，认为成坏之间有一个相续的观点，也不能成立。

既然成、坏，以及中间的相续都不成立，那我们平时执著的所有事物是真还是假，便一目了然。将不存在的东西执为存在，只是我们的分别妄执，就像有眼翳者认为眼前无而妄现的毛发存在一般。没有认清这一点，是我们的过失。

对于这些道理，大家平时一定要经常思维。如果经常看中观方面的书、经常思维，逐渐逐渐就会断掉对万法的实执。思维相当重要，它会让我们得到法的加持。

学完本品之后，大家应该更加体会到中观法理的

殊胜性。如果学完《中论》、《入中论》和《中观四百论》三部论典，就会完全明白，唯有依靠中观，才能真正抉择出万法实相，才能真正品尝到佛法的甘露妙味。

辛二（以教证总结）：

《三摩地王经》云：“三界如梦无实有，迅速无常如幻化，无来亦无从此去，相续皆空亦无相。”意思是，三界当中，无论器世界还是有情世界，皆如梦幻一般，转瞬之间即会消逝；当它消失之时，从其本体而言，没有来，也没有从此处到彼处的去；没有来和去，也就无有成和坏；既然来去、成坏皆无有，所谓的相续也全部为空，无有任何相状。宗喀巴大师、全知果仁巴的中论注疏中都引用了此教证。

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛：‘色不死不生，受想行识不死不生，若色受想行识无死无生，是名般若波罗蜜。’”

《妙法莲华经》云：“我净土不毁，而众见烧尽，忧怖诸苦恼，如是悉充满……诸有修功德，柔和质直者，则皆见我身，在此而说法。”

《中观根本慧论》之第二十一观成坏品终

二十二 观如来品

戊五（抉择轮回为空性）分二：一、破轮回相续之果；二、破轮回相续之因。

己一（破轮回相续之果——观如来品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

“如来”是佛的异名，即佛的十种名号³⁹⁰之一。之所以叫如来，是因为已经如理如实地照见了万法的本性，且于显现中，乘正法性而来到世界度化众生，即如实而

³⁹⁰ 佛陀十种名号：如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛世尊。

来，如实而去。

如来可以包括法、报、化三身，一般是指报身和化身，也即色身。比如，释迦牟尼佛就是依靠色身示现在印度出生、出家、苦行、转法轮以及涅槃等。

◎ 为何抉择如来为空

本品主要抉择如来为空性。为何这样抉择呢？因为有实宗和部分外道认为：轮回相续的果——如来，肯定是存在的，这样轮回也应该存在；既然轮回存在，相续就必然存在；如果相续存在，你们中观宗前面的推断就不合理，因此，万法实有的观点可以成立。

对方这一观点貌似有理，实则不然，因为如来并不真实存在。为了证明此理，龙猛菩萨宣说了本品。

◎ 遣除疑惑

很多人听说中观宗将如来抉择为空，可能会大吃一惊，觉得这不就跟无神论的观点一样了吗？然而，释迦牟尼佛从最初在大释迦世尊前发心，中间经过三大阿僧祇劫积累资粮，最后显示圆满正等觉果位，这些都是真实不虚的。并且，如果佛陀不存在，我们是如何成为三宝弟子的呢？如果对此全盘否认，不就与文革期间的有些人一样，成了毁谤三宝的破誓言者了吗？

实际上，中观宗并没有这些过失，以理观察时，如来的本体毫许也得不到。读过《金刚经》的人都知道“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”这句话。如来只是在迷乱的众生前，以色身的方式显现而已，真正的如来并不是以色法或声音等方式出现，他是万法现空无二的本体。

如佛经云：“如来乃恒时无生之法，一切诸法亦同于如来”，意思是，如来恒时为无生之法，与法界无别，

一切诸法亦与如来无有差别，皆为无生大空性。

虽然在胜义当中，无论是佛法僧三宝，还是轮回等一切法无有任何成实的本体，全部为空，但在未经观察的名言中，则应承认如来存在，对此毋庸置疑。所以，中观宗的观点与不分二谛、完全不承认三宝的断见者所持的观点截然不同，并不会变成灭佛的帮凶。

◎ 切莫诽谤不知之事

其实，凡夫人是无法真正了知如来本面的。为什么呢？华智仁波切的窍诀书里用了一个很好的比喻来说明：初学者由于根基、智慧尚未成熟，不要说对佛陀的十力、四无畏、十八不共法这样的如海功德无法信受，就连一些名言的基本道理也无法全然接受，就像在一个刚出生的婴儿面前摆了很多美味佳肴，而他却没有能力享用一般。

我们作为凡夫人，一定要明白，对于像如来是空性这样的甚深理，即使暂时不接受，也不能断然否定、恣意诽谤，就像婴儿虽然不能享用美食，但却不能说美食不存在一样。

庚一（以理证广说）分三：一、破如来成实存在；二、以此理舍弃一切见；三、以此理类推他法。

辛一（破如来成实存在）分三：一、取受者如来不成立；二、所取受之五蕴不成立；三、彼等之摄义。

壬一（取受者如来不成立）分二：一、破实有补特伽罗如来；二、破假立补特伽罗如来。

癸一（破实有补特伽罗如来）：

对方提出：轮回相续应该存在，因为轮回相续之果——如来存在之故。如来必须最初发菩提心，中间积累资粮，直至圆满之后才能成佛，这并非一瞬间或者一世就能成办，而是需要依靠相续历经无量数劫才能完成，

也就是说，如来必须通过轮回相续才能最终成佛。现在既然如来存在，那轮回相续也必然存在。

中观宗驳曰：如来本为空性，并非以自性而成立，故轮回相续不可能存在。

为什么说如来为空性呢？可以像前面几品中观察人我与五蕴的关系一样，观察佛陀与五蕴的关系来进行推断。比如，第十八品《观我法品》运用了“一体、他体”的二相推理、第十品《观燃可燃品》运用了“一体、他体、能依、所依、具有”的五相推理来遮破人我。此外，运用第八品《观作作者品》中观察作者所作的方式、第十三品《观行品》中的推理，也可以抉择出如来不成立。

下面以五相推理来观察如来与五蕴之间的关系：

非阴非离阴，此彼不相在，

如来不有阴，何处有如来？

如来并非五蕴，亦非离蕴而有，如来并非依靠五蕴，五蕴亦非依靠如来，如来也不具有五蕴，既然如此，哪里有如来呢？

根据《俱舍论》的观点，五蕴有不清净五蕴和清净五蕴（即涅槃五蕴或无漏五蕴）³⁹¹，不清净五蕴即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴；涅槃五蕴，即戒、定、慧、解脱和解脱知见。

无论是清净的五蕴，还是不清净的五蕴，如来与其之间一体、他体、能依、所依、具有这五种关系都不能成立。下面具体分析：

³⁹¹ 五蕴包括有漏五蕴和无漏五蕴，其中有漏五蕴能含摄一切有为法；无漏五蕴包括智慧、等持……为了鉴别无漏五蕴，而说色等有漏五蕴。无漏五蕴可含摄于色蕴与行蕴之中，其中戒蕴，如别解脱戒中除断贪心、害心和邪见之外的身语七断，小乘认为是无表色，故可包括在色蕴中；后四蕴可包含于行蕴中，有部宗认为后四蕴均包括在心所中，故属于行蕴。

◎ 如来与五蕴非一体

“非阴”，如来不是五蕴，即与五蕴并非一体，如果是一体，那么由于五蕴是生灭的法，如来也应变成生灭之法。比如，如果佛陀是色蕴，那么身蕴灭尽的时候，如来也会跟着灭尽，但这与事实不符。第十八品《观我法品》的颂词“若我是五阴，我即为生灭”也讲过这个道理。

再者，五蕴包含了众多法，其中色蕴就有十一种，如果如来即是五蕴，那如来也变成了很多种了。但谁会这样承许呢？

此外，如果如来与五蕴是一体，就会有作者与作业成为一体的过失。这个道理可以参照第十品《观燃可燃品》中的颂词“若燃是可燃，作作者则一”，意思是，如果能燃的火即是可燃的木柴，那么作者与作业就成为一体了，但这并不合理，因为与现量相违，并且会有自生等过失。

◎ 如来与五蕴非他体

“非离蕴”，如来也不是五蕴之外的他体，即佛陀与五蕴分开存在的观点也不能成立，因为以正量不可得之故，即现量得不到，比量也推不出。人们一般都把如来的相好色身当作如来，谁也不会认为在五蕴以外有一个如来。再者，假如五蕴之外存在如来，也会有如来成为无为法的过失，因为如果如来真正存在，他要么是有为法，要么是除了五蕴以外的无为法。如果如来不是有为法，就会有成为无为法的过失。所以，如来也并非离蕴而有。

大家可以参照第十八品《观我法品》的颂词“若我异五阴，则非五阴相”，以及第十品《观燃可燃品》的颂词“若燃异可燃，离可燃有燃”，以这些推断方式类推即可。

◎ 如来与五蕴非能依所依

“此彼不相在”，如来作为能依，五蕴作为所依，或者五蕴作为能依，如来作为所依，都不能成立。也就是说，五蕴不可能像树林依靠山一样依靠如来；如来也不可能像雪豹依靠雪山，或者老虎依靠森林一样依靠五蕴，两者之间不存在能依所依的关系，因为五蕴与如来他体不成立之故。

◎ 如来不具有五蕴

“如来不有阴”，如来不具有五蕴。如果如来像转轮王具有王冠那样具有五蕴，那么如来和五蕴就成了他体；如果如来像转轮王具有相好那样具有五蕴，那么如来和五蕴就成了一体。但五蕴和如来之间一体、他体都不成立，故如来不可能具有五蕴。

这一颂是“破如来成实存在”，假如真有实有的如

来和五蕴，他们之间必然存在某种关系，然而以五相推理观察，两者任何关系都无法成立，既然如此，那“何处有如来？”（此处也可以用《入中论》的七相推理，即七相木车因来破。）

学了此颂之后，大家就会深刻认识到，如来的本体与五蕴之间任何关系都不能成立，进而就会对如来本体为空的道理生起定解，这会帮助我们进一步认识空性。五相推理非常重要，大家一定要再再思维。

癸二（破假立补特伽罗如来）分三：一、自性他性不成立；二、取受不成立；三、所假立之法不成立。

子一（自性他性不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

丑一（略说）：

对方又提出：观察如来与五蕴之间一体、他体等没有任何必要，如来依靠五蕴而存在，两者之间是一种既

非一体也非他体的不可言说的关系。

此处的对方主要指声闻十八部中的犍子部和正量部³⁹²。释迦牟尼佛涅槃以后，小乘宗分成了十八部，根据有些佛经记载，他们都属于佛教。

在迦叶佛时代，哲哲国王做了十个梦³⁹³，其中一个

392 正量部：小乘十八部之一，佛灭后三百年，与法上部、贤胄部、密林山部同时自上座犍子部分出之学派。据大唐西域记所载，七世纪中叶，玄奘入印度时，正量部之传布仅次于说一切有部，盛行于中、南、西印等地。教义主要载于三弥底部论三卷，所倡导之人、我实有论与犍子部相同。正量部教理与犍子部差异不大，唯生灭论为其特色所在。主张大凡事物之生灭有主因、客因二种原因。主因系生、住、异、灭等四相中之生与灭，客因即种种因缘。而生时，须要主客二因，灭时则不同。

393 于迦叶佛时，施主哲哲王偶感十梦：一者梦见有一象王从窗牖出，身虽得出，然尾为窗碍；二者梦见有一渴人井随其后；三者梦见以一升珍珠贸易于等量沙尘；四者梦见栴檀香木与常木等值；五者梦见悦意园中华果茂盛，忽为他人不予而掠；六者梦见大香象为诸小象刁难；七者梦见有一猕猴身有粪秽，将其所染污于他众；八者梦见猴王灌顶加冕大典；九者梦见整块布匹，为十八人各各执牵，各人手中所获均完整不破；十者梦见有多人众聚集一处，互相斗争论竞是非。

此等十梦令大王颇感忧患，生大怖畏。遂问于迦叶佛，佛言：‘如所得梦非汝王有损。乃未来世中人寿百岁时，真实圆满正等觉释迦牟尼遗法中，不净比丘弟子虽出家已，心犹贪著殿堂名利不能解脱，则为如王所梦有一象王从窗牖出，身虽得出，然尾为窗碍者所兆；如王所梦有一渴人井随其后者，（是彼遗法中有诸比丘，）虽身居庙堂，然未听受他人说法之兆；如王所梦以珍珠贸易沙尘者，是乃彼时声闻诸众为得饮食而与他人说法之兆；如王所梦栴檀香木与常木等值者，是乃彼时有诸声闻诸众，以佛经典，视同世间外道典籍之兆；如王所梦悦意园中华果茂盛，忽为盗匪所掠者，是乃彼时不习听闻诸众，以僧伽受用，施与谄媚诸在家众之兆；如王所梦大香象为诸小象刁难者，（是彼遗法中）有诸恶性比丘，压服彼等持戒有德比丘诸众之兆；如王所梦有一猕猴身有粪秽，将其所染污于他众者，是彼遗法中有诸破戒者，毁谤持戒有德比丘之兆；如王所梦见猴王灌顶加冕大典者，是彼遗法中愚痴无德比丘，反为僧中上

是梦见一整块布匹，为十八人各各执夺，各人手中所获均完整不破。迦叶佛对此授记：未来释迦牟尼佛的教法中，声闻虽然变成了十八部，但每一部派仍然是真正的佛教。所以，声闻各部虽然在见修行果方面有一些差别，但总的来讲都属于佛教。

犍子部等论师不承认人无我，认为有一种不可思议的我，我是取受者，我的五蕴是所取受之法。同样，从如来的角度讲，不可思议的如来也应该存在，如来是取受者，如来的五蕴是所取受之法，两者之间有一种非一体他体的不可言说的关系。

下面中观宗破斥这一观点，颂云：

首之兆；如王所梦整块布匹，为十八人各各执夺，各人手中所获均完整不破者，是乃释迦佛教法分十八部，虽复如是而佛教法亦未破坏之兆；如王所梦有多人众聚集一处。互相斗争论竞是非者，是释迦遗法以互相争斗竞辩而趋至隐没之兆。’ ”

得见此经之后，声闻十八部前嫌尽弃，进入了同心合力、携手并肩的阶段。他们终于明白：各教派之间，只是各自上座的方言有所不同，服饰打扮有细微差异而已。除此之外，在遵从佛陀训导，精勤修持三学，成就解脱果位方面，是完全一致的。闻思修行之风又开始恢复，佛法也因此而进入了一个全盛时期，这就是世人所称的第三次结集。

阴合有如来，则无有自性。

若无有自性，云何因他有？

五蕴和合才有如来，所以如来无有自性；既然无有自性，又怎么可能依靠他法而存在呢？

中观宗驳曰：如果你们承许如来是依靠五蕴和合而成立，那么如来就成了缘起法；如果如来是缘起法，就不可能具有实有的本体。（关于因缘和合非实有生的道理，前面已经分析过，既然没有和合生果，那么因五蕴和合而有的如来就无有自性。）

既然如来无有自性，又怎么可能依靠他法而存在呢？就像石女的儿子本体不成立，依靠任何其他法也不可能成立其本体一样。由此可见，对方的说法不能成立。

第 80 课

今天继续宣讲第二十二品《观如来品》。上节课讲完了“破假立补特伽罗如来”中“自性他性不成立”的略说部分，下面宣讲“广说”。

丑二（广说）分二：一、自性不成立；二、他性不成立。

寅一（自性不成立）：

此处所说的自性他性不成立，意即，如来的自本体以及如来所取受的五蕴都不能成立。宗喀巴大师在《理证海》中解释说：自性是指如来的自本体，他性是指如来的五蕴。

犍子部认为：不可思议的如来是依五蕴而显现，就如同镜中影像是依明镜而显现一样。而他性的五蕴是存在的，这样与之观待的如来自性也应该存在。

驳曰：

法若因他生，是即为非我。

若法非我者，云何是如来？

如果某法依靠他法而生，则不可能有自性（我）；
如果诸法没有自性，又如何会有如来呢？

对于颂词中的“法”字，几部讲义的解释方法略有不同，麦彭仁波切的《中论释》和青目论师的《青目释》解释为“某法”，宗喀巴大师解释为“如来”；第二句中的“我”，《显句论》解释为“自性”，麦彭仁波切解释为“自身的本性”。虽然说法不同，但意思基本相同。

中观宗驳曰：如果某法依靠他法而生，那么其自身就不应该存在本性（我），同样，如果说如来是依五蕴而生，那么如来就不可能具有自性，因为自性存在的法绝不观待他性。既然如来无有自性，你们所谓的不可思议的如来到底是指什么呢？

再者，你们的比喻也不合理，既然影像是依靠镜子等因缘才能显现，就说明影像没有独立自主的自性（即没有实有的本体），此镜喻根本证明不了如来具有自性，反而说明了如来无自性的道理。

寅二（他性不成立）：

若无有自性，云何有他性？

如果没有自性，又怎么会存在自身之外的他性呢？

对方辩解说：如来的自本体可能确实不存在，但是

如来所取的五蕴应该是存在的。

驳曰：如果取受者——如来的自性一点一滴都得不到，那么所取——五蕴怎么会成立呢？不可能成立。因为取受者和所取之间有能所的看待，取者不存在，所取也不可能有。也就是说，“自”和“他”是互相看待的法，一者不存在，另一者就无有存在的可能。就像石女的儿子不存在，他所享用的马车、财产等也无有一样。

◎ 遣疑

可能有人想：虽然如来无有自性，但并不会妨碍五蕴存在，就像虽然镜中的影像没有自性，但不会妨碍镜子存在；虽然屏幕中的画面无有本体，但不会妨碍屏幕存在。

这种想法并不合理，因为有了影像，才能叫做镜子；看待画面，才能称为屏幕，它们都是看待而有的法。

如果影像、画面的自性不存在，那么与之观待的镜子、屏幕的他性怎么可能成立呢？不可能成立。同样，有了如来，才会有如来的五蕴；无有如来，如来的五蕴如何成立呢？不可能成立。

丑三（摄义）：

离自性他性，何名为如来？

离开了自性和他性，又怎么能称之为如来呢？

这两句颂词是对“自性他性不成立”的一个总结：通过以上观察，如来的自性以及他所领受的五蕴他性都不能成立，既然如此，对方所许的不可思议之如来到底是指什么呢？这样的如来不可能存在。

《显句论》云：“如果是法，要么是自性，要么是他性，所谓的如来，怎么会有除这两种安立以外的他法呢？所以，如来的自性不存在。”

◎ 结论

最后，可以得出什么结论呢？在未经观察的世俗中，如来的显现确实存在，对此我们无需怀疑，比如，佛陀所讲的八万四千法门现今仍然流传于世；佛陀在众生面前显现的身量在《毗奈耶经》里都有详细描述；佛陀的降生地、成道地、居住地、转法轮地以及涅槃地等遗迹现今都被完好地保存；两千多年前佛陀时代发生的事情，很多佛经或史书都有清楚记载……

虽然如来的确来过世间做了各种示现，但是，像有实宗所许的胜义中也不可破的实有如来，则不可能成立，否则就会于理有妨害。对于这些太过，对方根本无法给出合理回答。

子二（取受不成立）分三：一、取受者不成立；二、所取法不成立；三、能取所取不成立。

◎ 闻思百遍，其义自见

下面几颂可能不太好懂，希望大家能全神贯注地听。有些道友第一次听《中论》，对于有些名词不熟悉，你们课后一定要听堪布堪姆的辅导，之后再参加组里辅导。这样听了三四遍之后，有些道理才能明白。除了极利根者以外，一般人第一次听都会觉得难懂。

就像因明和《现观庄严论》里所讲的很多法相，一般人听一两遍确实不行。我以前讲过，有位堪布第一次听《现观庄严论》之后，脑子里几乎没留下什么印象，但第二次、第三次听的时候，不但听懂了，而且生起了强烈的学法意乐。

如果是世间法，有些聪明的人可能听一遍或看一遍就懂了，而佛法与之不同，尤其中观、因明这样的甚深论典，如果前世没学过，相续中没留下这方面浓厚的习气，想马上通达非常困难，希望大家一定要反复听闻、再三思维。

丑一（取受者不成立）：

什么是取受者和所取法呢？比如我在吃饭，我是取受者，我所吃的饭是所取法，我和饭之间有能取所取的关系；又如，我依靠五蕴身在世间存活，我是取受者，我的色蕴、行蕴、想蕴等五蕴都是我的所取法。此处的取受者并非指凡夫人，而是指如来；如来的色蕴、想蕴、行蕴等五蕴是所取法。

这里仍在破以犍子部为主的有些小乘宗的观点，他们认为有一个不可思议的如来，如来是取受者，如来的五蕴是所取之法。但这样的如来不可能存在，如果存在，那么取受者如来、所取法五蕴、两者之间能取所取的关系都必须成立，然而这些都不能成立。既然如此，如来还能以何种方式存在呢？

首先宣讲如来作为取受者不成立的道理，颂云：

若不因五阴，先有如来者。

以今受阴故，则说为如来。

如果不依靠五蕴可以先有如来，则不合理。因为只有如今取受五蕴的缘故，才可以称为如来。

《般若灯论》中此颂的后两句是：“而今取阴故，始是如来耶”，意思是，如今取受了五蕴的缘故，从那时开始便称为如来。

犍子部的观点比较特殊，他们认为先有一个不可思议的如来，然后如来作为取受者可以取受五蕴。然而这种观点并不合理。

◎ 于五蕴之前，如来不能成立

中观宗驳曰：认为如来不依靠五蕴可以先成立的观点不能成立，因为，只有取受了五蕴才叫如来，没有取受五蕴就不能叫如来。比如，释迦牟尼佛并非不依靠

五蕴而独立自主地存在于世，他是在取受了五蕴之后，人们才称其为如来。

为什么说不取受五蕴，就不能称为如来呢？首先，以现量不可得之故，无论是阿弥陀佛、药师佛，还是释迦牟尼佛，任何一位如来都是有了蕴之后，才能在众生面前显现，众生也才知道他是功德圆满的佛陀。没有五蕴而独立存在的如来，人们从未见过，在人类历史上也从未出现过。其次，无有五蕴的如来于理也有妨害，《显句论》云：“不依靠五蕴的如来并不存在，否则一切情况下分析就成了无因。”

◎ 于五蕴之后及同时，如来亦不成立

也许有人会想，既然如来在所取五蕴之前不能成立，那先有所取五蕴，后有如来的情况应该成立吧？但这种情况在历史上从未出现过，比如，释迦牟尼佛的五蕴身先出现于世，之后享用身体的释迦牟尼佛才出世的

情况根本不存在。

如来和五蕴身同时存在是否合理呢？也不合理，如果受者如来和所受五蕴同时存在，那么两者无需互相观待就已成立了，但这根本不合理。

通过以上观察，我们就能深刻地领悟到，如来和五蕴之间，无论以先后的方式，还是以同时的方式存在都不合理，最后就能推出，受者如来不能成立。既然如此，犍子部所许的不可思议之如来到底是指什么呢？

丑二（所取法不成立）：

下面宣讲所取法不成立，这与前一颂的推断方式基本相同。

今实不受阴，更无如来法。

若以不受无，今当云何受？

如来实际上不能取受五蕴，这样更不会有所谓的

如来之法；既然任何不依靠五蕴的如来都不存在，如今又该如何取受五蕴呢？

中观宗驳曰：如果如来先于五蕴而存在，即没有取受五蕴，就不会有所谓的如来；既然如来不成立，怎么会有他所取受的五蕴呢？当然不会有，因为能取和所取观待成立之故。譬如，在提水之前不会有提水者，没有提水者，所提之水就不能成立；天授如果不具有财产，他就不能成为财主，既然不是财主，他所拥有的财产也不能成立。而在五蕴之后、与五蕴同时，如来同样不能成立，这样他所取受的五蕴也不可能有。

既然如此，对方为何说如来是取受者，五蕴是所取法呢？如来和五蕴是通过什么方式成立的？实际没有任何成立依据。

当然，在未经观察的名言中，“我在提水”“天授拥有财产”等说法可以假立成立，但像犊子部所认为的那样，存在真实的能取者和所取法，则根本不合理。

这一颂可能稍微有点难懂，大家最好看看其他讲义的解释。《中论》有的颂词比较难，看一两遍不一定能懂，要想真正明白，需要反复思维并参考很多讲义才行。希望大家在学的时候一定要认真，不能大概知道就过了，应把颂词的每一个字都弄明白，这样学习非常有必要！

丑三（能取所取不成立）：

若其未有受，所受不名受。

无有无受法，而名为如来。

如果没有取受五蕴，对方所许的所受五蕴就不能称为所受法；没有所受法，所谓的如来也不可能存在。

通过前面观察，取受者如来和所取五蕴都不能成立，此颂是对能取所取不成立做归摄总结。

“若其未有受，所受不名受”，如果没有取受五蕴，

独立自主的如来本体就不能成立；如来本体不成立，他所取受的五蕴也不可能得到。就像一个人没有吃饭，就不能成为吃者，既然吃者不成立，所吃之饭也不会有一样，因为能取所取、能吃所吃都是观待成立的法。

“无有无受法，而名为如来”，世间根本不存在没有所受法的如来。也就是说，如来必须依靠所取五蕴而存在，如果所取五蕴不存在，怎么会有能取受的如来呢？不可能有，就像如果所骑之马不存在，骑马者也不会有一样。因为领受者与所受法是互相观待的。

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》里，后两句颂词是：“无有受阴故，如来无自性。”意思是，无有所受法五蕴的缘故，如来的本体也无有自性。

总而言之，通过以上观察，犊子部所许的不可思议之如来不可能成立。

第 81 课

下面继续宣讲第二十二品《观如来品》，通过前面观察，无论实有的如来，还是假立的如来都不能成立。上节课从“自性他性不成立”和“取受不成立”两个方面遮破了假立的如来，今天从“所假立之法（即所取受之法）——设施处不成立”方面观察。

子三（所假立之法不成立）：

若于一异中，如来不可得。

五种求亦无，云何受中有？

藏文译本颂词：

若于五种求，一异之如来，

悉皆不可得。云何受中有？

如果通过五种理论观察寻求，与五蕴一体异体关系的如来都了不可得，那怎么会在取受中有如来呢？

前面中观宗运用了五相推理，对如来与五蕴之间的关系做了详细观察：两者之间一体、异体、能依、所依、互相具足的五种关系都不能成立，由此推出，如来无有本体。

既然已经观察过，此处为何再次宣讲呢？看了科判就会明白，两处观察的角度并不相同。前面主要是破外道为主的有实宗，他们认为如来与五蕴都是以实有的方式存在，如来就是五蕴，除五蕴以外，没有别的如来。本品第一个颂词就遮破了对方这一观点，而此处是破假立的如来，即犍子部所谓的不可思议之如来。通过五相推理的胜义观察，假立的如来与五蕴也都不成立。实际上，五相推理具有周遍性，以此推断，无论实有的如来，还是假立的如来，悉皆不可得。

既然如来与五蕴以任何方式都得不到，对方为何

说在取受中有如来呢？可见，他们这种说法并不合理。

◎ 显现不破，执著破

清辩论师的《般若灯论》中此颂的译文是：“一异无如来，五种求不得，云何当以取，施设有如来。”清辩论师认为，虽然依施设而有的如来在第一义中（胜义中）不成立，但在世俗谛中应该是存在的，通过五相方式并没有遮破。

如来在名言中的显现破不了，也没必要破，比如，佛陀的如海功德、度众的无边事业等等，任何人都无法否认，如果矢口否认，就成了毁谤真理者。《般若灯论》中引用佛经说：“十力无垢轮，一切三有日，无量众所归，普照无明暗。”意思是：具有十力等无垢功德的佛陀，就像三有世界光芒万丈的太阳一般，是无量众生的皈依处，能普照一切所化众生，遣除其内心的无明黑暗。这个教证充分说明了佛陀在世俗中不可否认的

圆满功德。

《释迦牟尼佛广传》中云：“转生在旁生的众生都能因听闻佛号而再得人身、获证涅槃果位，从中我们就可了知听闻称诵佛号的威力与可产生的神变。”“无论观想佛陀、对之起信或祈祷佛陀等善根大小，都有永不会耗尽的无量功德。在轮回中，它们会成为众生生生世世获取快乐之因。不唯如此，圆满菩提果之前，它们将一直为得大菩提之因。”

虽然通过一体异体等五相推理，可以抉择出如来、五蕴乃至一切万法皆为空性，然而对其在世俗中的显现却不能一概否认。但承许的同时也要明白，所有的显现都无有本体，不应执为实有，而应视为如梦如幻。

壬二（所取受之五蕴不成立）：

有些人提出：如来所取的色、受、想、行、识五蕴之自性是存在的，这样与之观待的领受者如来也应该存

在。但这种观点同样不合理，如颂云：

又所受五阴，不从自性有。

若无自性者，云何有他性？

所取受五蕴的自性并不存在。如果没有自性，怎么会有他性呢？

◎ 无自性，故无他性

中观宗驳曰：所谓的五蕴，从其本身自性的角度而言并不存在，因为它是看待而有的缘起法。

关于五蕴不存在的道理，我们在第四品《观五阴品》中曾做过观察，如颂云：“若离于色因，色则不可得。若当离于色，色因不可得。”意思是，因色和果色看待而成立，离开了色法的因——四大种，果色也不可得；离开了果色，色法之因也得不到。通过这种方法遮破色蕴之后，以此类推，就遮破了其他四蕴。

此处可以同样以观待理来观察：所取五蕴需要观待能取如来以及其他因缘才能成立，否则就无法成立。这说明五蕴并没有真正的自性。因为，如果五蕴的自体已完好无损地存在，就无需依靠任何他法。《显句论》亦云：“色、受、想、行、识近取五蕴也不是自性存在，因为是缘起。”

既然五蕴没有自性，怎么会有观待五蕴的如来他性呢？不可能有，就像如果车的零件都不存在，就不会有所谓的车；石女儿的身语意都不存在，就不会有石女儿一样。可见对方观点根本不合理。

◎ 无自性之法，无法依他性而成立

对方又提出：虽然五蕴自身的自体不存在，但依靠其他法作为因缘，就能使其成立。

这种说法更不合理，如果自身连自体都不存在，那

绝不可能依靠他法而成立。《显句论》云：“石女儿自性不存在，他就不能由他法来安立。所以，近取也不存在。”用上节课所讲的镜喻也可以说明：镜中影像的自性并不存在，这样依靠镜子等因缘（他性）也无法使其自性成立。

本品运用的比喻有非常甚深的含义，希望大家不要听完就过了，应该反复思维，在自心当中哪怕对一个比喻留下了深刻印象，对自己的今生来世都非常有利。

有人可能想，前面已经分析过自性他性不成立，此处又分析，是否重复了呢？并不重复，虽然推理方式基本相同，但角度截然不同，前面是从取受者如来的角度分析，这里是从所领受五蕴的角度分析。

这一颂宣讲了所取五蕴的自性以及如来他性都不成立的道理。学习之后大家应该明白两个问题：一、在名言中，观待关系非常重要，万法皆观待因缘而产生；二、如果某法观待他法，就不可能有真正的自性，依因

缘而生的法没有一个不空。

壬三（彼等之摄义）：

以如是义故，受空受者空。

云何当以空，而说空如来？

根据以上所讲的意义，所取受之法与取受者皆为空性，既然如此，为何说本空的如来存在呢？

通过以上观察，所受法与领受者无论从一体异体的角度、自他的角度，还是能取所取等看待的角度，以任何方式怎样分析都为空性。既然如此，为何还要说如来存在呢？怎么会有一个不空之法呢？

藏文颂词的后两句是：“云何空如来，安立说实有？”意思是，前面通过能取所取两个方面观察，取受者如来和所取五蕴皆为空性，这样怎么能说如来实有呢？

麦彭仁波切的《中论释》云：“所领受的五蕴以及领受者，无论从自他角度，还是一体异体等角度而言都为空性。既然像这样的一切法，或者领受与领受者都为空性，则如来也应当为空性。因此，又怎么能妄自安立而说如来存在呢？这种说法不可成立。”

辛二（以此理舍弃一切见）分二：一、如来离一切戏论；二、执著戏论不见如来。

壬一（如来离一切戏论）分四：一、离空等四；二、离常等八；三、离如来有无；四、离如来灭后有无。

癸一（离空等四）：

空则不可说，非空不可说，
共不共叵说，但以假名说。

如来的本体不可说空，也不可说非空，空不空二俱与空不空二非也都不可说，只能以假名而说。

在真实义中，不能说如来的本体是“空性”，如此会堕入无的一边，这也是分别念的境界；也不能说如来的本体“非空”，如果不空，如来就成了成实之法，但通过以上观察，不空的观点并不合理；也不能说如来的本体“空与非空两者皆俱（二俱）”或者“空与非空两者皆不俱（二非）”。总之，绝不能说“以上四种情形的如来存在”，因为，在真实义中不存在四边戏论。

对方疑惑地问：那如来到底是什么样，该如何理解呢？

答曰：如来及其所转之法轮等，在名言中只能以观待来假立，以假名来宣说，在胜义中远离了有、无、有无二俱、有无二非四边，超离了一切言思戏论。

◎ 善知真俗，方解佛道

有些人提出：我们舍弃了密行、胜论、数论等外道

导师之后，是善逝如来以不可思议的功德以及大悲心使我们皈依佛教，并引导我们寻求解脱真义。你们居然敢说如来不存在，这岂不是在断绝我们被拯救与解脱的希望吗？这样你们不也成了外道吗？

可能有些初学者也会这么想，觉得怎么能说如来不存在呢？这不是在造业吗？这样太可怕了！喻班匝_儿萨埵_儿，喻班匝_儿萨埵_儿……（众笑）

中观宗答曰：我们并不是说如来在名言中也不存在，如果这样说，的确与外道无别了。作为佛教徒，不能否认释迦牟尼佛在名言中的一切显现，而应如实地承认佛陀首先在兜率说法、之后入胎、降生、学习技艺、享受生活、游观四门、出家、苦行、除魔、证道、广转法轮，最后示现涅槃³⁹⁴（按照了义经典，释迦牟尼佛永远住于世

394 依据弥勒菩萨《宝性论》所言，将佛陀一生应化的事迹分为十二个阶段：一、兜率下降，释迦牟尼佛在未成佛前，于最后一世生于兜率天上以大菩萨身份说法，名为护明菩萨。在观察众生因缘、降生时间、降生地点、国家、家族父母等五事后，菩萨知晓娑婆国土众生得度的因缘已具足，便决定于公元前 623 年，于印度的迦毗罗卫国降生，父亲为释迦族的净饭王，母亲为摩耶夫人。二、乘象入胎摩耶夫人于睡梦中，见到一人乘着六牙白象从右肋进入身体，同时祥瑞的征兆涌现。三、树下降生，在蓝毗尼园中缓步悠游的摩耶夫人，将手

间广利有情），但所有这些显现都如梦幻一般，没有丝毫自性。而在胜义当中，如来等一切万法皆为空性，远离了四边八戏。这一观点以理证、教证都可以证成。

虽然为了适应所调化者的根基，佛陀也会建立一

轻放在无忧树上，这时太子自右肋降生。太子向四方各行七步，一手指天、一手指地说：『天上天下，唯我独尊。』一时之间大地震动，龙王自虚空降下清凉双泉，灌沐太子的金身。净饭王为太子命名为悉达多，意思是『一切功德皆得成就』，而摩耶夫人于产下太子后七日便离世，太子由姨母摩河波闍提抚育。四、太子习艺，悉达多太子聪慧过人，老师们所教授的学问、技艺、武术，太子很快就能得心应手。五、宫中受乐，因太子出生时，曾有占相师预言太子若非成为贤王即是出家成为觉者，净饭王为防止悉达多出家而王位无人继承，便想要以诸种享乐将太子留在宫中。净饭王为悉达多太子迎娶耶输陀罗为妻，又兴建寒、暑、雨三时宫殿，希望以无忧无虑的生活让太子生起恋栈之心。六、游观四门在四次出城的游历中，悉达多太子分别在东、南、西、北四个城门外，看到老人、病人、死者以及清净的修行者，太子遂开始思考生命的方向。七、削发出家，在一个宫中人人均酒酣耳热的夜里，太子骑着犍陟马带着仆役车匿出城。并且将所有宝饰交给车匿，又削下头发，请车匿回去向国王表达出家的决定，并誓言：『若成道后，必定回来教化大众出离生死之苦。』八、林中苦行，太子于尼连禅河附近的苦行林，度过了六年的苦修生活，但对解脱之道并未有所进展。在接受牧羊女供养的乳糜后，调养色身，悉达多决心要离开偏向于苦或偏向于乐的修行方式。九、降伏群魔，悉达多来到菩提树下静坐，誓愿『不成正觉不离此座』。此愿一发，魔王波旬大为惊慌，即让三名魔女诱惑太子，后又派遣魔军以箭攻击，见太子仍寂然不为所动，魔子们惶恐逃窜而走。十、成正等觉，悉达多端身正坐、摄心思维，在第四十九天时，目睹天上明星，而豁然了悟。他看到了生命的缘起，以及受苦的原因。这时已成正等觉的佛陀说：『奇哉！奇哉！一切大地众生皆有如来智慧德相，只因妄想执着不能证得。』十一、大转法轮，悟道后的佛陀，因明白众生顽劣未必能接受他的教法，正思考是否该向他人讲说他所悟得的道理。在梵天的劝请下，佛陀仍决定将此法弘扬于这个堪忍世界中。首先佛陀来到鹿野苑，以四圣谛——苦、集、灭、道度化了五比丘，法轮在此初转，佛、法、僧也在此时具足。十二、双林入灭，八十岁的佛陀，于拘施那罗的娑罗树间进入涅槃。在入灭前，佛陀切切叮咛：如来灭度后，以戒为师，于法精进，安住于四念处——观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。

些增益之说，比如“虽以谛实而空，但于名言中不空”等诠释方式，但从究竟实相而言，这一切都不能成立。如了义经典《般若二万颂》云：“一切法如梦如幻，涅槃亦如梦如幻，较涅槃有胜法者，此亦如梦如幻。”这是佛陀最殊胜的教言。

因此，是你们自己没有真正理解如来的无我狮吼声³⁹⁵而造成了这种误解。

◎ 不学空法，解脱遥远

很多人之所以有这种误解，是因为从未学过般若空性法。就像以前很多外道徒虽然皈依了如来，但因为自相续中从未播下过空性种子，故而无法堪忍与外道不共的无我之理，就像狮子吼叫的时候，小狮子听了非常欢喜，而其它群兽听了却惊恐万分一样。如果一直认为

³⁹⁵ 狮子吼语出《维摩诘所说经·佛国品》：“演法无谓，犹狮子吼，其所讲说，乃如雷震。”

佛陀、佛法，乃至我、我所的一切法都真实存在，那么虽然皈依了佛陀而超胜于外道，但实际离解脱还有极其遥远的距离。

现在很多佛教徒也是如此，虽然皈依了佛教，但却从未学过中观等空性法门，有些人虽然天天念诵《金刚经》《心经》，但对经文的含义却一点不懂，故而一直认为自己、轮回、解脱、三宝等都真实存在，整天希求我要得加持、我要得解脱、我要……始终破不了自私自利的心和所缘的一切法，这是非常可怜的。

◎ 空法也要空

而有些人虽然接触到了空性法，但因为所学不究竟，也很容易落入单空的歧途。要知道，之所以宣说“空性”等，只是为了令世人趋入胜义之境，而需横扫一切增益之见的权巧方便而已，或者为了假立名言之目的，并不是要成立单空见。如果不以空性遮破执著与远

离四边戏论相矛盾的违品诸边，那么即使是所谓的修行者，也不能真正了达这些道理。

总而言之，这一颂告诉我们，胜义中，包括如来在内的一切万法远离了一切戏论，即四边中的任何一者都不能成立，用任何言语都无法传递；名言中，这一切只能以假名而说，这就是万法真正的实相。

第 82 课

“如来离一切戏论”的科判分四：一、离空等四；二、离常等八；三、离如来有无等；四、离如来灭后有无。

上节课我们讲了第一个问题“离空等四”，意即，不能说如来是空性，也不能说不空，或空不空二俱及空不空二非。今天讲第二个问题“离常等八”。

癸二（离常等八）：

寂灭相中无，常无常等四；

寂灭相中无，边无边等四。

藏文译本颂词：

常无常等四，本寂何处有？

边无边等四，本寂何处有？

常、无常、二俱、二非之四边，于本自寂灭的实相中何处存在呢？有边、无边、二俱、二非之四边，于本自寂灭的实相中何处存在呢？

如来远离了八种法——常、无常、常无常二俱、常无常二非、有边、无边、有无二俱、有无二非。为什么呢？因为，如来本是一切诸法的法性，也是平等的真如性，其真实面目远离了一切戏论，于本自寂灭的实相中，何处会有这八种法呢？根本不会有。

◎ 对应十四无记法来宣讲

《显句论》《理证海》等有些注疏认为，本颂所讲的八种法以及下面两颂所讲的六种法，对应了十四种无记法。《中论》第二十七品中（最后一品），对十四无记

法有详细说明。

◎ 何为十四无记法

《入中论》《俱舍论》里都讲过十四无记法³⁹⁶，它包括：我和世间是常、无常、二俱、二非；我和世间是有边、无边、二俱、二非；如来灭后是有、无、二俱、二非；命和身体是一体还是异体，总共十四法。

当年，外道向佛陀提出这十四个问难之后，佛陀置而不答。为何不答呢？因为佛陀以无碍智慧早已彻见了外道的根基——对方执持实有的见解，如果说我和世间等是有，对方就会执为实有；如果说无，对方又会生邪见或堕入断灭……无论怎么说也不会给他们带来利益，因此，佛陀默然不答。

396 《俱舍论》云：“一向分辩与反诘，以及放置而授记，诸如死生与殊胜，及我与蕴一异等。”

《入中论》云：“故蕴与心皆非我，世有边等无记故。”

《入中论自释》云：“由诵世间有边等无记故，计五蕴与心为我，不应道理。十四不可记事，一切部派皆同诵持。谓世间常，世间无常，亦常亦无常，非常非无常等，世尊说此不可记别。”

其实，这十四无记法并非不能回答，佛陀在有些经典当中，就对成熟的法器宣说过这十四个问题，只不过在外道等尚未成熟的法器前不予回答而已。这体现出了佛陀的智慧和慈悲。如果是凡夫人，有人这样问时，可能不会考虑那么多，会直接回答常或无常等。

◎ 本颂对应前八无记法

这十四种无记法可以与如来的本体相对应，以此宣讲如来离一切戏论的实相。本颂对应了十四无记法中的前八法——我和世间常、无常等四法，我和世间有边、无边等四法。也就是说，将这八法对应如来的本体，即从如来的本体是常无常等，还是有边无边等八个方面进行观察。这并不矛盾，因为从取受者的角度讲，“我”和“如来”是一致的；而从诸法的本体而言，如来又包括了世间。

总之，释迦牟尼佛为主的一切诸佛之本体，不能说

常、无常、常无常二俱、常无常二非，也不能说有、无、有无二俱、有无二非，这八种法在本寂的如来本面当中并不存在，否则，如来的本体就没有离开戏论，而有戏论绝非如来真正的本相。

癸三（离如来有无）：

邪见深厚者，则说无如来。

如来寂灭相，分别有亦非。

藏文译本颂词：

邪见深厚者，耽执有如来。

如来寂灭相，分别有亦非。

邪见深厚的人，首先耽著如来存在，然后又以分别心妄加揣度如来涅槃之后不存在。

无论外道徒，还是佛教徒，若对万法的真相没有如实了知，就会陷入邪见之网。邪见深重的人，首先耽执

如来真实存在，然后又以分别念妄加揣度如来涅槃以后不存在。

很多未了达万法实相的人都认为，释迦牟尼佛于二千多年前在印度降生，之后出家、成道并广转法轮，这期间佛陀是真实存在的。当佛陀八十一岁示现涅槃之后，任何人都没有再见过如来的身相，自此如来就不存在了。

◎ 执著有无是一种邪见

龙猛菩萨称这种人是“邪见深厚者”。虽然与有些外道相比，认为如来存在应该算是一种正见，但以中观见来衡量，首先耽执如来存在，这就落入了常见；后来认为如来涅槃之后不存在，先有而后无，又落入了断见，这样的常断见是较大的邪见。

学过《现观庄严论》、中观或无上大圆满等甚深法

的道友都会明白这个道理。实际上，有无在如来的本体上不能成立，如来的本体实为寂灭之相，若以妄心分别如来有无，则根本不合理。

◎ 《中论释》的不同解释

麦彭仁波切的《中论释》对本颂的解释是：“凡夫补特伽罗因为对‘如来以自性而存在’怀着深厚强烈的耽著，继而成为一种执取，并以分别之心妄加揣度，而说如来在涅槃之后存在或者是不存在。”

麦彭仁波切对后两句的解释与十四无记法中“如来灭后有无”的说法相对应，他是按照《佛护论》的颂词解释的。《佛护论》中本颂被译为：“邪见深厚者，以妄念分别，于寂灭涅槃，说如来有无。”麦彭仁波切和宗喀巴大师都认为《佛护论》的译法比较恰当、善妙。

总的来讲，上一颂讲了八个无记法，本颂和下一颂

结合起来讲了其他六个无记法。很多较广的《中论》讲义都与十四无记法对应来分析，但较略的讲义一般都没对应。当然，如果只从字面上解释，不对应也可以，但如果想对一些道理深入抉择，对应理解还是非常有必要的。

癸四（离如来灭后有无）：

如是性空中，思维亦不可，
如来灭度后，分别于有无。

在这样的空性本体中，不可以思维分别如来灭度以后是有是无。

前面以各种理证已经抉择出，如来等一切诸法的本体皆为空性。在这样的空性中，不可以思维如来灭度以后存在还是不存在，因为，如果有“如来灭度后存在”之念，就落入了常边；如果有“如来灭度后不存

在”之念，就落入了断边。当然，更不可思维既存在又不存在，或者既非存在又非不存在，这会有更多过失。

这一颂和上一颂共同宣说了如来灭后有无等四个无记法。至于最后两个无记法——身体和命是一体、他体，颂词说的不是很明显，但宗喀巴大师和果仁巴大师的讲义都说：依靠上述推理能够了知身体与命一体异体皆不成立。总之，以这三个颂词已经宣讲了十四无记法。

这里借用十四无记法来分析，是因为很多人都有这样的执著，分别我和世间存不存在、佛陀存在不存在……《显句论》云：“智慧浅薄者才分别常无常、有无、空不空、遍知非遍知等”。实际上，究竟的如来远离了一切戏论，非分别念所能揣测。与十四无记法对应之后，我们可以更深刻地领悟此理。

壬二（执著戏论不见如来）：

如来过戏论，而人生戏论。

戏论破慧眼，是皆不见佛。

如来超离了一切戏论，而世人却对如来生起种种戏论。戏论破坏了智慧眼目，所以世人都见不到真实的佛陀。

◎ 戏论遮障慧眼

真正的如来，不是佛陀的相好色身，而是万法的法界，他远离了有无、生灭、常断等所有戏论和边执，是故以任何分别念都无法思维，以任何语言都无法表达。然而，世人对如来总是徒生分别，创造出各种各样的戏论：有些人认为如来在世间真实降生过、如来具有庄严的身相、宣说过三乘妙法、有十种名号等等，而有些人则认为如来根本不存在，或如来涅槃之后就变成无有……

这些源于自心的分别戏论，毁坏了能够目睹真相、

照见胜义谛的智慧眼目。如果没有慧眼，就不能彻见如来的本来面目。《显句论》云：“如尸体般的他们见不到此论中所讲的如来，如盲人不见日。”

◎ 以戏论分别不能见如来

为什么说以分别念不能见如来呢？因为这些妄念分别，都是对“如来本身的自性是无有生灭增损的平等性”持颠倒戏论而引发的。分别念只能缘取有无等戏论法，对于诸法的实相，以六根是无法缘取的。为什么呢？

因为我们的六根被烦恼障和所知障覆盖的缘故，就像镜面若被灰尘覆盖，就不能现出真实的影像。只有清除了镜面的所有灰尘，影像才能清晰呈现。同样，如果我们通过忏悔等修行，把覆盖自己慧眼的障碍全部清除，就能真正见到远离有无、生灭的如来本面。

因此，人们以语言、色相或声音求如来，不可能见到真正的如来本面，正如《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”以前我讲《金刚经》的时候，引用过《中观四百论》的颂词“见真者谁说，瓶为可现见”“妄立诸法义，是想蕴应知”，说明法界本性本来没有实有的相状存在，如果说已见到诸法有成实的相状，则此人并未现见法性，未见如来。

◎ 如何理解“是人行邪道”

很多人看到《金刚经》这句话的时候，都有点不理解，觉得若真如此，那自己仰视佛像、称佛名号来拜佛、求佛，是不是已经入邪道了啊？有些人还会疑惑：虽然有些经论说，承许如来存在、观想如来等是一种邪见，但有些经论却说，不承许如来存在、不观想如来是一种邪见。到底该如何把握界限呢？

对于这个问题，大家一定要明白，所谓的如来，从

究竟胜义角度讲，确实了不可得，见佛求佛都是行邪道，因为如果万法皆空，而如来的身相、声音以及佛果等不空，如金刚般成实地存在，于无数教理都有妨害；但从名言角度讲，承许如来存在、见佛求佛等则不能列为邪道，否则就与顺世外道没有两样了。

◎ 一知半解，是歧途因

如果不是大乘根基或者不具智慧，像《金刚经》《中论》这样的甚深空性法是不能对其传讲的，否则，听者会生起严重的邪见，由此堕落恶趣而无法解脱。

如果闻思不究竟，对空性只是一知半解，也很容易误入歧途，比如，有的人就会觉得“从此开始不能见佛、不能念佛了，这些都是邪见啊，自己好好睡觉才是正见”（众笑），如果这样想，这是最可怕的邪见，是邪见当中的邪见！而有些人则会心生恐惧，觉得既然一切都不存在了，那自己以后该怎么办啊……实际上，如果

认真闻思过中观或因明等甚深法，对于这些道理是很容易辨别的。

《中观四百论》云：“不知无怖畏，遍知亦复然；定由少分知，而生于怖畏。”意思是，对于甚深空性的道理，不知道的人不会生起畏惧，遍知的智者也同样不会畏惧，只有那些对佛理一知半解的人才会生起畏惧。

◎ 闻思助我们开启慧眼

若想真正明白《金刚经》里的内容，比如“无我相、无人相、无众生相……”等，必须以理证来推断，这样一定要学习《中观根本慧论》等中观论典。否则，不分二谛地说“无我、无人、无佛陀……”，很可能成为一种引生邪见的语言。

学过之后就会完全明白，在胜义当中，任何法都不被承许，没有所谓的佛陀与我，也没有听法者与讲法

者，或者去经堂听课、吃糍粑等行住坐卧的一切法，如果承许这些存在，则是一个很大的邪见，但从名言角度讲，这些都是现量所见的事实，不得不承认，并且造成这些事实的苦乐之因也要承许。关于这个问题，大家一定要好好分析。

辛三（以此理类推他法）：

通过以上观察，我们已经抉择出了如来为空性，以此可以类推所有的器世界和有情世界，也就是说，我们自身以及六根前所现的一切万法，都可以用以上抉择如来的方式来抉择。

如来所有性，即是世间性。

如来无有性，世间亦无性。

如来所具有的自性，也是世间万法的自性。与如来无有自性的法性一样，世间万法亦无有自性。

为什么呢？因为如来和世间一切万法都是无二无别、平等一味的。

名言中如来具有一种缘起性，这种缘起性世间诸法同样具有，比如，如来具有身相、音声、名号等，世人也有身体、声音、名字等；如来出世、修道、转法轮等，世人也会出生、学习、工作等。在胜义中，如来无任何自性，远离一切戏论，世间诸法亦是如此。

宗喀巴大师的《理证海》中说：就如依靠如来的身智五蕴，我们假立了如来一样，依靠种种业缘所成的庸俗五蕴，我们假立了自己和众生，而这些都非实有，不能成立。也可以说，如来的自性与器情世界的本性没有任何差别，如同如来无性一样，器情世界也皆无性。

实际上，我们在《观因缘品》³⁹⁷《观六情品》³⁹⁸等

397 《观因缘品》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”诸法不是自生，也不是从他法而生，不从自他共生，更不会无因而生，由此可知诸法无生。既然诸法从未产生过，就不可能具有自性。

398 《观六情品》云：“离见不离见，见者不可得。以无见者故，何有见可见？”不论离开见法还是不离开见法，见者都了不可得。没有见者的缘故，哪里见

几品中，已经抉择过器情世界皆无自性，以此也可推知如来同样无自性。

◎ 若空皆空，若有皆有

大家抉择的时候一定要注意，虽然胜义中万法的确了不可得，但在尚未通过实修实证达到这样的境界前，因果等显现却是不虚的，因此在行为上一定要注意取舍！

有些人将修行全部空掉了，觉得既然没有能修的法，也没有所修的烦恼，那就不必修行了，可是，他们却不将所吃的饭空掉、能吃的自己空掉；生嗔心时，也不将嗔恨的对境空掉、能嗔的自己空掉……善法方面，他们全部引用教证空掉了，而恶法方面却都实实在在地保留着，这是一种非常可怕的邪见！

法和所见的法呢？

大家抉择二谛的时候，说胜义空时，就应当了知万法皆空，而不是将有些法抉择为空，而有些法却保留不空。如果仍要进行取舍，就要从世俗角度承许诸法的显现存在。

同样，一切万法的自性与如来的自性无有任何差别，若承许万法在胜义中为空，那如来也同样为空。若承许万法在名言中存在，那如来也应该存在，不能像有些邪见者所认为的，虽然世间万法存在，但如来并不存在，这是一种极大的邪见。就像既然人们都相信被很多史书记载，并有著作流传于世的人物，在历史上真实出现过，那么佛陀出世、转法轮等生平也被很多史书记载，佛法同样广弘于世，为什么不承认佛陀存在呢？任何人都举不出合理的理由。

所以，在名言当中，如来如何存在，众生也如是存在；众生如何存在，如来亦如是存在，但一切都是假立，而在胜义当中，即以般若智慧来观察，则远离了一

切戏论。（清辩论师的《般若灯论》中对这一颂有广讲，大家可以参阅。）

◎ 融汇显密，贯通见修

若从无上密法的角度讲，心的本性就是如来，贪嗔痴等五毒是五佛、五智的自体。如果大家能把《中观根本慧论》和无上大圆满结合起来，就能真正认识到究竟的如来是什么、显现的如来是什么、最终众生要通达什么、如何回归真正的法界本面……通过大成就者上师的指导，自己一方面闻思中观，一方面修炼大圆满，到了一定时候，就会真正认识如来的本面。

大家闻思的时候，把显宗和密宗的教义相结合非常重要。现在很多人对密法有成见，稍微有点不理解就说“密宗如何如何不合理”。很多道友都闻思过《大圆满心性休息》等显密教理，以后如果有人以相似的理由对密宗发太过，我们有充足的理由可以说服对方。但如

果自己没有打好稳固的闻思基础，也可能就会跟着别人随波逐流，觉得“密法好像是有点不合理啊……”

总之，对于密宗修行人来讲，不仅要闻思中观等显宗法，也要通达密宗的教理，了解密宗的传承历史，这些都是不可缺少的。

庚二、以教证总结：

《楞伽经》云：“佛告大大慧菩萨：‘如来身者，非常非无常，非因非果，非有为非无为，非觉非界，非相非无相，非是阴非离阴，非言说非所说物，非一非异，悉无和合乃至所得无缘，出过一切戏论者，名为如来。’”“佛以阴缘起，无处有人见，若言无人见，云何可观察？”

《如来三密经》云：“佛告寂慧菩萨：‘如来身者，等虚空身，无等身，胜一切世间最胜身，遍一切众生如身，无譬喻身，无相似身，清净无垢身，无染污身，

自性清淨身，自性无生身，自性无起身，不与心意识等和合身，如幻如焰如水月自体身，空无相无愿所观察身，遍满十方身，于一切众生平等身，无边无尽身，无动无分别身，于住不住得无坏身，无色体身，无受想行识身，非地界非水界非火界非风界等所合成身。如是身者，非实非生，亦非大等所成，非实非实法，一切世间所不能知，不从眼生，不依耳闻，不为鼻识所知，非舌所成，亦不与身相应。’ ”

《舍利弗陀罗尼经》云：“唯修一心念佛，不以色见如来，不以无色见如来，不以相，不以好，不以戒定慧解脱解脱知见，不以生，不以家，不以姓，不以眷属，乃至非自作非他作，若能如是名为念佛。”

《华严经·如来出现品》云：“若有欲知佛境界，当净其意如虚空，远离妄想及诸取，令心所向皆无碍。”

《能断金刚经》云：“应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”

《佛地经》云：“无起等法是如来，一切法与如来同，虽凡夫智妄取相，而常行与无法中。无漏根力众德镜，于中显现如来相，而实无有真如体，亦未曾有如来身。世间所见如镜相，从本无于往来相。”

《中观根本慧论》之第二十二观如来品终

第 83 课

现在我们正在宣讲“抉择轮回为空性”，上节课讲完其中的第一部分“破轮回相续之果——观如来品”，今天开始讲“破轮回相续之因——观颠倒品”。

二十三 观颠倒品

◎ 为何观颠倒

颠倒是轮回之因，它主要指贪嗔痴三毒烦恼，也可以指“常乐我净³⁹⁹”四种颠倒，这四种颠倒也是由众生

399 (1) 凡夫不知自己与世界之真相本为无常、苦、无我、不净，而生之四种谬误见解。常，以为人将永远存在；乐，以为人生是快乐的；我，以为有自由、自主、可掌握的主体之‘我’；净，以为身心是清净的。此亦即四颠倒。故印度之早期佛教，为对治此四颠倒，而教之修习观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我等四念处。

的分别念所引发。有了烦恼就会造业，有了业就会引发生死流转。

由此对方提出：轮回的相续应该存在，因为轮回的因——烦恼（颠倒）存在的缘故。众生以烦恼而积业，由业而产生了轮回的相续。

但他们这种观点不能成立，在本品中，龙猛菩萨运用了最尖锐的中观理证，抉择出众生贪嗔痴的自体为空，以此证明所谓的轮回并不存在。

无始以来，烦恼给我们带来了无量痛苦。如果现在还没有认识它的自体，在未来漫长的轮回中，它仍将给我们带来无边的苦难。所以，要想出离轮回，认识烦恼的自体为空性至关重要！

己二（破轮回相续之因——观颠倒品）分二：一、

（2）指如来法身所具有之四德，即：（一）常，谓如来法身其体常住，永远不变不迁。（二）乐，谓如来法身永离众苦，住于涅槃寂灭之大乐。（三）我，谓如来法身自在无碍，为远离有我、无我二妄执之大我。（四）净，谓如来法身离垢无染，湛然清静。

以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分二：一、破烦恼自性；二、破烦恼之能立。

辛一（破烦恼自性）分二：一、总破三毒；二、别破三毒。

壬一（总破三毒）分四：一、以缘起因而破；二、以无所依因而破；三、以无因之因而破；四、以无所缘因而破。

癸一（以缘起因而破）分二：一、三毒由分别念而起；二、烦恼无有自性。

大家最好能掌握科判，这样颂词的大致内容就会一目了然。

子一（三毒由分别念而起）：

从忆想分别，生于贪恚痴，

净不净颠倒，皆从众缘生。

从妄想分别生起了贪嗔痴，而贪嗔痴等烦恼都是依净、不净、颠倒等因缘而生起。

所谓的烦恼并不存在。为什么呢？因为如果追究其原由，则不外乎妄想分别，可以说，妄想分别是一切三毒烦恼的罪魁祸首。首先，我们认识一下烦恼。

◎ 烦恼的分类

佛经常说众生有八万四千烦恼，按照《俱舍论》的观点，根本烦恼有六种：贪、嗔、痴、慢、疑、见，其中“见”又分为五种⁴⁰⁰，这样根本烦恼就有十种；而随

400 五见：（1）萨迦耶见，又叫有身见、伪身见、坏聚见、身见。此乃有部之说；经部则释为虚伪；而唯识宗作“移转”解，即自执有我之存在，称为我见，而以为此属于我，则称我所见。（2）边执见，又作边见。为偏执于极端一边之见解；如谓我死后仍常住不灭，此称为常见（有见）；谓我死后则断绝，此称为断见（无见）。（3）邪见，为否定因果道理之见解。（4）见取见，即执着错误之见解以为真实者。（5）戒禁取见，又作戒取见、戒盗见。即视不正确之戒律、禁制等，为可达涅槃之戒行，此种执着即称为戒禁取见。

眠烦恼有二十种⁴⁰¹。若再细分，则有四十六个心所⁴⁰²或者五十一个心所⁴⁰³。

烦恼种类非常多。但所有烦恼都可以包括在贪、嗔、痴、慢、疑五毒当中，而五毒又可归摄在贪嗔痴三毒当中。也可以说，贪嗔痴三毒是所有烦恼的根本。这是被大小乘所公认的。

401 二十种随烦恼：（1）小随烦恼（十个）：忿恨覆恼嫉慳诤谄害憍，是指与小分之染污心相应而各别现起之烦恼；（2）中随烦恼（两个）：无惭，无愧，此二者乃遍一切不善心而俱起，其行位之宽狭在大随与小随之间，故称为中随烦恼；（3）大随烦恼（八个）：掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。此八种烦恼是随逐六种根本烦恼而生起的枝末烦恼，因为这些烦恼的性质沉重，故名大随烦恼。

402 《俱舍论》中讲了四十六种心所：（1）遍大地法十：受、想、思、欲、触、智慧、忆念、作意、胜解、等持；（2）大善地法十：信心、不放逸、轻安、舍心、知惭、有愧、无贪、无嗔、无害、精进；（3）大烦恼地法六：无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举；（4）不善地法二：无惭、无愧；（5）小烦恼地法十：怒、恨、谄、嫉妒、恼、覆、吝、诤、骄、害；（6）不决定心所八：寻、伺、后悔、睡眠、嗔怒、贪、我慢、怀疑。

403 《大乘阿毗达磨》中讲到五十心所，分为遍行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定等六类：（1）遍行心所：指于一切心、一切性、一切时、一切地、一切识相应俱生起之心所，即触、作意、受、想、思等五种心所；（2）别境心所，指于一切性、一切地得起，于境有起有不起之心所，即欲、胜解、念、定、慧等五种心所；（3）善心所，指其性善，唯起于善心品之心所，即信、精进、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害等十一种心所；（4）烦恼心所，指根本烦恼，即贪、嗔、痴、慢、疑、恶见等六种心所；（5）随烦恼心所，指随从根本烦恼而起之心所，即忿、恨、恼、覆、诤、谄、害、嫉、慳、无惭、无愧、不信、懈怠、放逸、惛沈、掉举、失念、不正知、散乱等二十种心所；（6）不定心所，指不入于前五位之心所，即悔、眠、寻、伺等四种心所。

◎ 烦恼是恶业之因

贪嗔痴三毒是一切恶业之因，正如《中观宝鬘论》云：“贪嗔痴及彼，所生业不善，无有贪嗔痴，及彼生业善。”意思是，贪嗔痴以及依贪嗔痴所引发的身口意之业，都是不善业，而无贪嗔痴，以及无贪嗔痴所产生的业，全部是善业。

◎ 烦恼的来源

贪嗔痴的来源是什么样呢？贪嗔痴都是从分别妄念而起，而分别妄念是依对境而起。比如，一个人首先看到了一张桌子，之后觉得它不管颜色、形状等都非常好，当起了这种悦意分别念以后，想据为己有的贪心就生起了。

生嗔心也是如此，当他见到一个人时，如果觉得此人特别恶劣，品行不端，心里有了这种不悦意的分别念

之后，就对他起了嗔心。

生起痴心是因为相续当中具有无明，即不了知诸法的真相，故缘于对境产生了颠倒分别。关于痴心如何由忆想分别中产生，《显句论》中云：“世尊在讲缘起中说：‘诸比丘，无明有因有基有缘。诸比丘，无明之因为何？非理作意，如是有污浊作意由痴心中生。’所以，贪嗔痴等烦恼是由无明与忆想分别中产生。”《缘起经》⁴⁰⁴云：“云何无明，谓于前际无知，于后际无知，于前后际无知……”比如，柱子本是刹那刹那无常，而人们没有认识这一点，反而把它执为常有；人身本来是由三十六种不净物构成，但人们没有认清这一点，反而认为人身非常清淨可爱，由此而产生了痴心。

其实，从本质上讲，无明遍于所有烦恼，即贪嗔痴

404 《缘起经》云：“云何无明，谓于前际无知，于后际无知，于前后际无知，于内无知，于外无知，于内外无知，于业无知，于异熟无知，于业异熟无知。于佛无知于法无知于僧无知。于苦无知于集无知于灭无知于道无知。于因无知于果无知。于因已生诸法无知。于善无知于不善无知。于有罪无知于无罪无知。于应修习无知于不应修习无知。于下劣无知于上妙无知。于黑无知于白无知。于有异分无知。于缘已生或六触处。如实通达无知。如是于彼彼处如实无知。不见无现观。愚痴无明黑闇。是谓无明。”

当中都有因无明而颠倒执取的成分。如《中观四百论》云：“如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。”三毒烦恼都是因为没有认清外境的本来面目而引发。

本来外境上没有净不净，但分别妄念却赋予了对境各种相，然后对清净、悦意、可爱的对境生起贪心；对不清净、不可爱、丑恶的对境生起嗔恨心；对真相不了知，以自己的无明颠倒执著而生起了痴心。

《俱舍论》云：“诸烦恼起，起由几因缘？颂曰：由未断随眠、及随应境现，非理作意起。”其中，非理作意是贪嗔痴产生的主因，比如，依对境产生了清净可爱的分别妄念，就产生了贪欲；依对境产生了肮脏可恶的分别妄念，就产生了嗔恚；依对境产生了颠倒的分别妄念，则产生了愚痴。若没有非理作意，贪嗔痴就不可能生起。

◎ 外境非烦恼产生的主因

有些讲义解释的时候，直接说清淨、不清淨、颠倒的外境，但我感觉与分别念结合起来分析可能比较好。比如，一个人觉得某物非常可爱，由此生了贪心，但另一个人不一定觉得它可爱，可能反而觉得不可爱，生了嗔心。

对于同一个外境，每个人的感受都不同。比如同一根柱子，100 个人看可能有 100 种感受：有的人认为它是常有的，由此生起了痴心；有的人觉得它特别好看实用，心想自己屋里也有一根该多好啊，由此生起贪心；有的人觉得它挡了自己的视线，特别讨厌，生起嗔恨心……所以，单从外境上讲清淨、不清淨等可能比较困难。

总之，通过这一颂我们应该明白，贪嗔痴虽然未经观察时显得非常可怕，但仔细观察之后，它们都是依靠对境和非理作意等因缘产生的。既然由因缘所生，本体

就不可能成立，下面宣讲这个道理。

子二（烦恼无有自性）：

若因净不净，颠倒生三毒。

三毒即无性，故烦恼无实。

若依对境产生了清净、不清净、颠倒的三种非理作意，由此产生了贪嗔痴三毒，那么三毒即无有自性，故一切烦恼无实。

藏文译本说的是“可爱、不可爱、颠倒”三种妄念分别，这与《七十空性论》所说的“爱非爱颠倒，缘生贪嗔痴，是故贪嗔痴，非由自性有”意思比较相同。

◎ 烦恼是缘起，缘起则无实

众生缘于对境产生了悦意、不悦意、颠倒的三种非理作意，以这三种妄念分别作为因，便产生了贪嗔痴

三毒烦恼。既然三毒是依靠外境和非理作意等因缘产生，其本体就不可能实有。

关于此理，在第一品《观因缘品》⁴⁰⁵、第二十品《观因果品》⁴⁰⁶中都宣讲过，凡是因缘和合所生之法，本体不可能实有、不可能以自性存在、不可能不被摧毁，这一点大家应该非常清楚了。《显句论》亦云：凡因缘所生之法，本体不可能实有。（把这一颂与上一颂结合起来分析，对认识烦恼的本体会有很大帮助。）

◎ 断了烦恼，即断了轮回

既然三毒烦恼与石女的儿子一样没有丝毫自性，我们为何还要执著它们呢？当然不应执著。如果断了烦

405 《观因缘品》云：“故缘非自性，非缘性成果，非有中无果，非缘岂成缘？”缘无有自性，故不能生果，缘和果也无法成立他体；非缘自性成立且能生果的情况更不会有，因为如果缘中都没有他体的果，非缘岂能成为缘而有他体的果呢？

406 《观因果品》云：“若从众因缘，而有和合法。和合自不生，云何能生果？”如果说众缘聚合而有和合法，但和合法的自体都不生，又怎么能从和合中产生果法呢？《观三相品》云：“若法众缘生，即是寂灭性。”

恼，我们就能出离轮回继而获得佛果，如《七十空性论》最后一颂说：“了知此缘起，遮遣恶见网，断除贪嗔痴，趋无染涅槃。”意思是，如果通达了诸法皆是缘起生的道理，就能遮破所有的恶见网、断掉一切贪嗔痴，最后趋入清净的涅槃。

平时大家生起烦恼时，应该经常观一下它们的本性，比如，生起嗔心时，看看它是依何对境、依何因缘产生的，观察之后就会明白，自己的嗔心只不过是因缘和合的产物，而因缘和合的法皆无自性。既然如此，为何还要执著于此呢？如果经常这样思维，烦恼就会逐渐逐渐减少。

◎ 抉择烦恼方面显密之异同

关于如何抉择烦恼，显宗和密宗各有不同的教言。显宗《般若经》云：“以贪清净故，色法亦清净”。这里所说的清净，是指贪心的本体为空，故对此不应有实

执。这与密法不完全相同，密法所说的清淨，是说在名言中烦恼与五佛无二无别，在胜义中远离一切戏论。显宗一般是通过中观推理，抉择出烦恼的本体无有自性，而密宗则是依靠续部和传承上师们的教言和指点，认识烦恼的本性，直接将烦恼抉择为五佛或五智。

癸二（以无所依因而破）分二：一、以无所依之我而破；二、以无所依之心而破。

子一（以无所依之我而破）：

“能依”是指烦恼，“所依”是指人我。此处是以遮破所依人我的方式来遮破烦恼。

我法有与无，是事终不成。

无我诸烦恼，有无亦不成。

人我自性的有与无都不能成立，既然没有人我，诸烦恼的有与无也不能成立。

◎ 人我是烦恼成立之基

人们平时在说话、做事等过程中经常会产生烦恼，并由此认为，这些是我的烦恼，我起了贪心……如果这些烦恼真实存在，那么其前提就是，我必须成立。如果我不存在，烦恼也就失去了存在的基础。

◎ 破了人我，烦恼自然瓦解

所谓的我，到底存不存在呢？实际上，人我自性的有与无，都不能以本性而成立。关于此理，在第十八品《观我法品》等诸品中，通过五相、七相等很多推理都已观察过，以很多教证也论证过。

既然所依之我不成立，如同虚空一般，那么依我而有的烦恼是如何成立的呢？当然不能成立，就如瓶子不存在，瓶中的水也不会存在；山不存在，山中的狮子也不会有；马不存在，骑马者也不能成立一样。《般若灯

论》云：“譬如石女不生子。何得说言子色白黑耶。”

反之，烦恼不成立，烦恼者也不能成立。在第六品《观染染者品》⁴⁰⁷、第十六品《观缚解品》⁴⁰⁸中都详细宣讲过烦恼和我之间的关系。

由此可见，虽然在人们的想象中，认为“我起了烦恼、我被烦恼折磨……”，但这只是未经观察，与事实完全不符的说法而已，实际上，所谓的我和烦恼都不能成立。

◎ 闻思不离修行

我们作为修行人，首先要通过闻思了知，我到底存不存在、我六根的对境真不真实、烦恼的本质是什么、

407 如《观染染者品》云：“如是染染者，非合不合成。”烦恼和烦恼者同时成立不合理，非同时（前后）成立也不合理。由此推出，烦恼和烦恼者都不成立。

408 如《观解缚品》云：“诸行生灭相，不缚亦不解；众生如先说，不缚亦不解。”五蕴是刹那生灭的体相，没有束缚也没有解脱；人我众生也是如此，没有束缚也没有解脱。

所有的执著是对是错……当明白这些道理之后，就要想办法对治。如果不实际修行，就像根登群佩大师所说：以理观察时，我确实不存在，但当自己的手接触小小的针尖时，我又似乎真实存在了。

实际上，把这些道理真正融入修行、融入日常生活，并不像口头说说那样容易。大家平时一定要经常串习，如果没有修炼，烦恼生起的当下很难对治。如果经常思维串习，执著与痛苦一定会逐渐减少的。这样的学修过程非常重要！

下面一颂主要宣讲能依烦恼的本体不成立。

谁有此烦恼，是即为不成。

若离是而有，烦恼则无属。

藏文译本颂词：

谁有此烦恼，是即为不成。

若无有所依，烦恼亦不成。

具有烦恼的众生是不成立的，如果没有所依人我，能依烦恼的自体也不能成立。

人们平时经常生起烦恼，当时会觉得烦恼真真切切存在，虽然名言中确有这样如梦如幻的现象，但在胜义中，烦恼的自体了不可得。为什么呢？

◎ 无依何处生

因为烦恼以人我为依靠处，而通过前面观察，所依人我并不成立。所谓的我，只是人们的增益分别，只是一种假名，与石女的孩子没有任何差别。即使成千上万个智者来观察，都找不出建立我的真正理由。不仅人类不存在，六道一切众生都了不可得。

如果我不存在，那烦恼的自体依靠什么成立呢？不可能成立，因为烦恼和我是能依所依、或者说能观待所观待的关系，既然所依人我丝毫不存在，能依烦恼也

绝不会有一星半点存在的可能。麦彭仁波切的《中论释》和《显句论》运用了相同的比喻来说明：烦恼如同墙上的花纹一样，是依靠所依才能成立的。但具有这种烦恼的人我或者众生，是无论如何都不可成立的。

◎ 通达无我是关键

如果真正通达了无我之理，对于名言中各种虚幻的显现，就不会再生任何希求、欣乐之心；对于胜义中无我之理，也不会像声闻那样产生怖畏之心。正如《中观四百论》云：“若知佛所说，真空无我理，有亦无所欣，无亦无所怖。”

所以，大家一定要先对无我之理生起定解，之后不断串习，修炼到一定时候，烦恼就会自然瓦解。

第 84 课

今天继续宣讲第二十三品《观颠倒品》，这一品主要抉择轮回相续之因——颠倒不存在。本品内容不是很难懂，一些佛教书籍经常涉及。

上节课讲完了“以无所依因而破”的第一部分“以无所依之我而破”，今天讲第二部分“以无所依之心而破”。

子二（以无所依之心而破）：

对方提出：心与烦恼是能依所依的关系，而心是存在的，故烦恼也应该存在。

驳曰：

如身见五种，求之不可得。

烦恼于垢心，五求亦不得。

就如同以五相推理在五蕴中推求身见而不可得一样，以五相推理在垢心中推求烦恼也不可得。

此处的心是指“心王⁴⁰⁹”，烦恼是指“心所⁴¹⁰”。按照《俱舍论》的观点，六识为心王，烦恼属于心所。心所分为善心所⁴¹¹和烦恼心所⁴¹²，烦恼心所包括六种根本烦恼和二十种随眠烦恼，贪嗔痴属于根本烦恼。烦恼产生时心王会被染污从而成为“垢心”。《大圆满心性休息大车疏》等大乘论典是以八识作为心王。

409 心王：六识或八识之识体自身称为心王。意为精神作用之主体。说一切有部以眼、耳、鼻、舌、身、意等六识之识体为一，故列心王为一；法相宗以八识（六识加末那识、阿赖耶识）各有识体，故列心王为八。

410 心所：又作心数、心所有法、心所法、心数法、心相应法，从属于心王，乃五位之一，与心相应而同时存在，为种种复杂之精神作用。

411 善心所：起此念，则今世他世皆受其益，故名为善。善心所有十一种，即信、精进、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害。若五识心王，任运起善，则此十一善心所，皆与之相应。

412 烦恼心所：有贪、嗔、痴、慢、疑、恶见六种。此又称六种根本烦恼，由此能生起随之而来的二十随烦恼。

颂词中的“身见”是指坏聚见（萨迦耶见），即依靠五蕴假立之我而生起的我见和我所见。

◎ 以五相推理观察心和烦恼

在前面《观如来品》中，以一体、异体等五相推理观察之后，无论凡夫身还是如来身都丝毫不可得，故而身见不能成立，现在同样以五相推理对烦恼和垢心进行观察，可知垢心和烦恼亦了不可得。

也就是说，在心王当中用五种关系寻找烦恼时，烦恼丝毫得不到；反之，在烦恼当中，以五种关系寻觅心王时，心王也不可得。《显句论》中也是从两个角度进行推断：

一、心王作为能依，烦恼作为所依：

（1）烦恼与心王不是一体，若是一体，那么能生所生便成了一体，这样木柴与火也成为一体了，会有这

种过失，并且，还会有烦恼心与非烦恼心、有分别与无分别都成为一体的过失。

（2）烦恼与心王也非他体。若是他体，则有互不观待的过失，这样在心王之外也会有烦恼了。但按照因明观点，心是除开无情法的一种明清的识，烦恼等心所只是心的作用，任何人都不可能在心王以外找到一个单独的烦恼。所谓烦恼，只是心被染污的一种状态，比如，一个人生嗔恨心，就是因为心王对外境颠倒执著而变成怒不可遏的状态。全知无垢光尊者在《如意宝藏论》中说：心王和心所就如太阳和阳光一样，离开了太阳的阳光和离开了阳光的太阳都不存在。所以，心和心所他体不合理，心王以外的心所，以及心所以外的心王都得不到。

（3）（4）心王作为所依、心所作为能依，以及心所作为所依、心王作为能依都不合理。因为在他体基础上，才能建立像盘里有枣、山上有牦牛这样的能依所依

关系，但烦恼与心王不成立他体，故两者能依所依的关系不能成立。

（5）烦恼具有心不合理。由于烦恼和心王不是一体或异体，所以烦恼无法具有心。这样观察之后便知，烦恼根本无法成立。

二、烦恼作为能依，心王作为所依：

有了贪等烦恼，心王便被染污成垢心，所以烦恼也可以作为能依，心王也可以作为所依。这与前面的五种推理方式基本相同，只是观察的角度不同。比如，以五相推理观察人我和五蕴时，从我的角度可以有五相推理，从蕴的角度也可以有五相推理。也就是说，从因明反体的角度，五相推理也可以是十相推理，《入中论》所讲的七相推理，也可以是十四相推理。只要通达了一种推理方式，其他都可以类推。

以五相或七相推理观察之后，烦恼和心王之间任

何关系都不能成立，由此可知，烦恼从未依靠过自己的心，不可能依心而产生。

此时我们就能深刻地认识到，经常折磨我们的烦恼，完全是子虚乌有。如果烦恼真实存在，它必定要有一个依靠处，要么依靠人我，要么依靠身体，要么依靠心，但深入观察时，所谓的人我、身体和心都了不可得，既然烦恼的因、果怎样观察都得不到，烦恼的本体如何得到呢？当然得不到。

实际上，所谓的烦恼，是由人们缘对境而起的妄念所生，与空中的鲜花没有任何差别。

癸三（以无因之因而破）：

对方辩驳说：烦恼不可能无缘无故出现，肯定有产生之因，它们的因应该是可爱、不可爱、颠倒的三种外境，而这三种境是存在的，由此，果法烦恼也应该存在。

但这种观点不能成立。如颂云：

净不净颠倒，是则无自性。

云何因此三，而生诸烦恼？

净、不净、颠倒的三种外境并无自性，又怎么能依靠这三种境而产生诸烦恼呢？

在世人的观念中，三种外境确实是产生贪嗔痴的三种因：依靠清净、可爱的外境会产生贪心，比如，父母会贪恋自己的子女、人们都贪执房子、车子等；依靠不清净、可恶的外境会产生嗔心，比如，人们会嗔恨自己的怨敌、讨厌肮脏的环境；依靠颠倒的外境会产生痴心，比如，世人会把无常视为常有、外道会将本不存在的大自在天视为恒长……

虽然人们普遍认为烦恼是依靠三种外境产生，但其实这种观点并不合理，因为净、不净、颠倒的三种外境并无真实的本体。为什么呢？

◎ 境无自性，缘起之故

因为它们都是依靠他法而产生，这样其自性就不可能成立。既然外境不存在，又怎么会依外境而生烦恼呢？所以烦恼不可能存在。

《理证海》和《显句论》中云：贪嗔痴之因——净、不净、颠倒皆无自性，缘起性故，毁灭性故。意思是，净不净颠倒之所以没有自性，是因为两个原因：一个是缘起性，即净不净颠倒境依靠虚妄分别才有；另一个是毁灭性，即刹那无常。果仁巴大师也说：净不净等外境都是颠倒的，除了颠倒性之外，并没有实有的自性。

既然是缘起生，就无有任何自性，前面我们已经详细观察过。外境无自性这一点非常关键！虽然颂词表面看比较简单，但里面藏有非常甚深的含义。

◎ 为何说外境是缘起

为什么说净、不净、颠倒这三种外境，是依他法产生的呢？因为它们都是世人颠倒分别念假立的。比如，大家看到我眼前的麻花，喜欢吃油炸食品的道友可能想：“这些麻花一定很好吃，我早晨没吃饭，下课后堪布会不会给我吃啊？”由此生起一个贪心（众笑）。有胆病的道友看见后，可能想：“麻花太油腻了，对我身体不好，不能吃！”对此生起了厌恶之心；有些道友是近视眼，没看出这些是麻花，以为是琥珀等黄色的东西，产生了一种痴心。

缘于同一外境，三种人生起了贪、嗔、痴三种不同的烦恼。如果麻花真是清净的外境，那么谁见了都应该生贪心，然而，不同的人对它生起的心并不相同，这就说明麻花并非真实的清净外境。所以净、不净、颠倒之境都无有自性，只是一种缘起显现。

既然净不净等外境无有自性，就没有独立自主产

生的能力，不具足因的法相，因此，不能把它们安立为贪嗔痴之因。

◎ 理论懂了，不代表烦恼清净了

胜义中境无自性、烦恼不生的道理，从理论上很容易认识，但实际生活中却很难不生烦恼。因为我们资粮道尚未开始，一点不生贪心，一点不生嗔恨心是不可能的，这些都是修道过程中的所断。理论懂了并不代表烦恼也清净了。

有些道友经常苦恼：“我已经知道了万法皆空，但为什么还生烦恼啊！”这其实是闻思不究竟、智慧不够的表现。就像有胆病的人，虽然知道海螺本是白色，自己因为有胆病才看成黄色，但在他的病未痊愈之前，是无法现见白色海螺的。同样，虽然大家在理论上已经懂了万法皆空，但在自相续的障碍未消除之前，不生烦恼是不可能的。只有断除了自相续中的烦恼障，烦恼才会

真正不生。如果通达了修行的道次第，对于这一点就会非常清楚。

癸四（以无所缘因而破）分二：一、宣说所缘之境；二、以显而空性之喻而破。

子一（宣说所缘之境）：

色声香味触，及法为六种，
如是之六种，是三毒根本。

依靠色声香味触法六种外境，产生了三毒，这六种外境是三毒的根本。

对方又提出：烦恼肯定存在，因为产生烦恼的所缘——色、声、香、味、触、法六种外境存在的缘故。它们是贪嗔痴三毒的根本。

《俱舍论》中讲过十二处、十八界的概念。十二处分为外六处和内六处。色、声、香、味、触、法是外六

处，它们是内六处——眼、耳、鼻、舌、身、意六根的对境，其中，色声香味触是五种色根的对境，法是意根的对境。

中观宗驳曰：虽然人们通常认为，美丽的景色、动听的音乐、美味的佳肴等外境会令人产生贪心；丑陋的东西、刺耳的噪音、难闻的气味、粗糙的衣服等外境，会令人生起嗔恨心，认为所有的烦恼都是由六种外境所生，而外境六尘是存在的，因此烦恼肯定也存在，但实际上，依六种所缘产生烦恼的观点不能成立。为什么呢？

◎ 六境并非烦恼的根源

因为，如果六境真是产生贪嗔痴的根源，那么依靠同一对境，每一个众生都应该产生相同的烦恼，但实际上却不一定。比如，听到有人唱歌时，有的人觉得非常好听，对此生起贪心，很想让他再唱一首；有的人认为特

别难听，很想马上远离，对此生起嗔恨心，而有的人则没有什么感觉……

以前学院开金刚娱乐法会的时候，由于道友们的根基意乐不同，对于一些事情很难处理。有些道友觉得：这次耍坝子大家可以唱三宝歌、跳金刚舞，太开心了！特别向往，而有些道友觉得那个时候特别吵，让人心烦，很想找个寂静的地方躲起来，对他来讲，这些外境是生嗔恨心的因……

又如，一个发心部门有六个人，对于中午的一个菜，他们可能会有不同的感觉。有的人觉得咸淡正好，味道不错，有的觉得一般般还过得去，有的觉得太咸了，有点觉得太淡了……有时炒菜的人特别为难，不知到底该随顺哪一位，最后只有随顺权力较大的人。（众笑）

由此可见，六境并不是产生贪嗔痴的真正因，如果六境是三毒的根本，那么对于同一对境，人人都应具有相同的执著和概念，但现量可见这是不可能的。同一色

法、同一声音、同一味道、同一触法等，对众生带来感受可能完全不同。

◎ 烦恼的根源是颠倒分别

实际上，三毒的来源是众生的颠倒分别，当把外境颠倒执著为可爱的对境，就产生了贪心；颠倒执著为不可爱的对境，就产生了嗔恨心；颠倒执著为另一种对境或者常有、断灭等，就产生了痴心。

从假立分别的角度来认识烦恼非常殊胜，让我们清楚了知：所谓的三毒烦恼，只是颠倒分别念在中间造作，若没有颠倒执著，就不可能产生三毒烦恼，所以，对外境的颠倒执著才是三毒的根本因。我们也可以通过大圆满的窍诀来观察烦恼的来源、本体等，以此认识烦恼。

月称论师在《显句论》中对这一颂做了详述，比如，

色、声、香、味等的法相是什么、世人对烦恼如何安立、真实义中该如何承许等。大家可以参阅。

子二（以显而空性之喻而破）：

对方提出：人们可以现量见到色法、听见声音、闻到气味、尝到味道……既然色声香味等外境现量可得，它们就是存在的；既然存在，依靠它们就能产生烦恼。

龙猛菩萨答曰：虽然六境在六根前可以显现各种相，但它们都是虚幻的，皆无本体，就如同具眼翳者面前所现的毛发、捏眼时眼前所现的二月一样，以幻化喻就可以说明这个道理：

色声香味触，及法体六种，
皆空如焰梦，如乾闥婆城。

色声香味触法这六种法都是空性的，就像阳焰、梦境、乾闥婆城一样。

色声香味触法六种外境都是空性的，仅仅是名言假立，是无而显现。既然六境的本体为空，就不可能具有产生烦恼的能力。所谓的烦恼，其实是由人们的颠倒分别念造作出来的。

对方辩驳说：虽然你们说六种外境皆为空性，但实际上，人们确实是依靠六种外境产生了妄念分别，由此而起了贪嗔痴。

答曰：详细观察时，色声香味等外境没有一法不空，本体丝毫不成立，但未经观察时，在众生的迷乱分别念面前，外境的确会有显现，但这些显现就如阳焰、梦境、乾闥婆城一样虚幻无实。

◎ 以幻化三喻说明，现而无自性

一、阳焰水。天气非常炎热的时候，当太阳的照射和水蒸气的蒸发等因缘聚合，有时就会出现阳焰，远

远看去就像河流一样。色达县有一个较大的草原，夏天有时在那里就可以看见阳焰。阳焰不是水但看上去像水，一切法亦如阳焰般无实。《般若灯论》云：“云何如焰？譬如愚者，见热时焰，谓言是水，逐之不己，徒自疲劳，竟无所得。如是一切诸法自体皆空，著法凡夫亦复如是，故言如焰。”

二、梦。在睡眠中，人们依靠各自的习气，会出现山河大地、人、动物等各种迷乱的显现，其中不仅有外境，也有内心的感受。很多人做美梦时，早上都不愿起来，一直留恋着梦乡。梦中的一切都不真实，一切诸法的显现也是如此。《般若灯论》云：“云何如梦？有时有所思念因果体及一切法无自体故，是名如梦。”

三、乾闥婆城，也叫海市蜃楼。有时在沙漠、草原、海洋上空会现出城市的影像，这样的城市虽然可见，但没有任何实质，一切诸法亦复如是。《般若灯论》云：“云何如乾闥婆城？以时处等众人共见故，是名如乾闥

婆城。”

类似的比喻在《金刚经》⁴¹³《七十空性论》⁴¹⁴《六十正理论》⁴¹⁵《中观四百论》⁴¹⁶等经论中都有宣说。除了我们常说的八大幻化喻⁴¹⁷以外，显而无自性的现象在世界上还有很多。后面还用了镜中的影像、湖中的月影等来说明。每一个比喻都蕴含着甚深的道理。

◎ 世人只知喻，不知义

很多文学家、诗人触景生情，在作品中也经常运用

413 《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”

414 《七十空性论》云：“梦境生苦乐，彼境亦非有，如是缘起法，所依缘亦无”“业缘生非有，非缘亦无有，诸行如幻事，阳焰寻香城”“彼止内外处，而有心识生，是故识非有，如幻如焰空”“行如寻香城，幻事及阳焰，水泡与水沫，梦境旋火轮。”

415 《六十正理论》云：“诸法如阳焰，以智现见者，则不为前际，后际见所损”“无处无所缘，无根无住者，无明因所生，离初中后际。如芭蕉无实，如干达婆城，痴暗城无尽，诸趣如幻现。”

416 《中观四百论》云：“诸法如火轮，变化梦幻事，水月彗星响，阳焰及浮云。”

417 幻化八喻：无垢光尊者在《虚幻休息》当中，通过“幻化八喻”宣说了万法现而无自性的道理。八喻是：如梦、幻、光影、阳焰、水月、回响、寻香城、幻化。

幻化的比喻，但由于他们具有坚固的实执，所以不可能领悟幻化的真正意义。这些人其实非常可怜！如果他们能以佛理反观自心，可能很快就能醒悟，但因为没有这方面的善缘，不知万法的真相，所以，在面对无常虚幻的境像时，只能发出无奈的感叹，写下凄凉的词句，最终带着一颗疲累的心而离开世间。

◎ 以六境为空，可知万法皆空

总之，虽然阳焰、梦境、乾闥婆等法的本体皆不存在，但人们却能见到。同样，虽然所缘外境的本体不成立，却可以显现。依此虚幻的显现，就产生了虚幻的烦恼。

不仅六境，世间一切万法——人我、法我所摄的一切法都是虚幻不实的，虽然都是假法，但却可以无而显现。显现的原因是什么呢？因为众生相续中具有烦恼障和所知障之故。就像六根若被疾病损害，根前就会出现

各种错乱相，而这些错乱相并不真实一样。

第 85 课

众生相续中最可怕、最严重的烦恼就是贪嗔痴三毒。没有观察的时候，三毒好像真的存在，但若仔细观察其本体或来龙去脉，则根本得不到。所谓的三毒烦恼，只是众生无始以来的颠倒串习而已。

前面“总破三毒”部分，我们通过四种推理遮破了烦恼：贪嗔痴无有自性，因为是缘起性的缘故、没有所依的缘故、没有因的缘故、没有所缘的缘故。今天开始讲“别破三毒”。

壬二（别破三毒）分二：一、破贪嗔；二、破愚痴。

癸一（破贪嗔）分二：一、破因法净不净；二、以此而破彼果。

子一（破因法净不净）分二：一、以所依虚妄而破；二、以互相观待而破。

本品的科判与麦彭仁波切《中论释》的科判基本相同。了解科判非常重要，知道一个颂词归在哪个科判，对于该颂讲了什么内容、以何种推理来宣讲等问题就会非常清楚。

丑一（以所依虚妄而破）：

“别破三毒”当中，最先遮破贪心和嗔心，分别从因和果两方面分析。首先，观察产生贪嗔的因——净不净是否成立，观察之后，净不净的所依——色声香味等六境完全是虚妄的，以此就遮破了贪嗔。下面宣讲这个道理。

如是六种中，何有净不净？

犹如幻化人，亦如镜中像。

藏文译本颂词：

犹如幻化人，亦如镜中像。

如是六种中，何有净不净？

色、声、香、味、触、法六境，就如幻化之人、镜中之像一样，怎么会有净和不净呢？

贪嗔的产生需要因法——净相和不净相，然而净不净相的所依——色声香味等六境无有任何自性，如同幻化人和镜中像一般。既然六境皆为虚妄，从中如何得到真实的净不净相呢？不可能得到。若没有净不净相，贪嗔也就无法生起。

◎ 六境皆虚妄，贪嗔无所依

古代有很多幻化师，他们对木块、石头等物品做意念、咒语等加持之后，这些物品就会变成幻化人。这些幻化人能做行走、打仗等事业。现代科学家制造的机

机器人也是一种幻化人。电影电视里的人其实也是幻化人，这些屏幕上的人物有美不美、可爱不可爱等差别，观众看后就会生起贪心或嗔心。但这没有真实的意义，因为幻化人并没有实体。同样，依靠外境等因缘，镜中就会显现出美丑等各种影像，然而里里外外观察时，镜中的影像没有任何实有的本体。实际上，色声香味等六境与幻化人和镜中像一样，也没有丝毫本体。

既然六境没有实体，清净可爱或者不清净可恶的本性，就不可能依六境而产生。也就是说，因为没有外境的缘故，分别念就无法在中间起助缘而生起净不净等颠倒相；没有净不净相，相续中的贪心和嗔心就无从生起。

◎ 明确所断

由此可见，烦恼只是人们颠倒分别念所产生的幻象。如果继续追溯根源，最后就会落在“我执”上，所

以，断了我执，才能彻底断除烦恼、出离轮回。

破我执是学佛的根本，不管修无上大圆满，还是学禅宗等任何宗派，这都是前提，否则就无法从轮回的网罟中解脱出来。如果不能摆脱我执和我所执，不要说大乘，连小乘也算不上，因为小乘也要证悟人无我才能获证阿罗汉果。因此，如果所作所为始终建立在实有、牢固的我执基础上，修行是无法成功的。

而要想破除我执，必须依靠空性的力量。所以，佛法最根本的就是无我空性。佛陀、圣者们宣讲了这么多中观般若法，目的就是要推翻我们相续中如山王般坚固的我执。打破了我执，就解决了最根本的问题。

◎ 明确所求

断完我执以后该做什么呢？或者说，我们获得佛果的目的是什么呢？

很多人认为，学佛的目的就是要像佛陀一样功德圆满，尽除自相续的烦恼障和所知障，在轮回中漂泊太苦了，成佛之后才能获得永恒的安乐。虽然这暂时也可以是一种所求，但作为大乘行人，若把这个作为成佛的究竟目的，那就完全错了。

我们学习中观、《宝性论》、行持各种善法，乃至希求佛果，最终都要为了利益众生。华智仁波切再三强调：获得佛果并不是修行最究竟的目的，最究竟的目的是利益众生。以后大家学习《现观庄严论总义》⁴¹⁸ 就会知道。

而要想真正利益众生，必须断除我执、证得空性，否则很难做到圆满。比如，凡夫虽然也能行持布施、持

418 《现观庄严论总义》云：“大乘道的主要追求目标，就是将普天下的所有众生安置于圆满正等觉的无上果位的佛陀之事业。诸大菩萨的善根也不但不会穷尽，而且还会无穷无尽，就像《普贤行愿品》所说的一样：‘乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽！’否则，如果以为大乘道的暂时追寻目标，是证悟甚深空性之义；而究竟的追寻目标，仅仅是获得自相续解脱于二障之束缚的佛果，那么诸大菩萨的善根也只有就此而穷尽了，就像小乘道行人获得了无余涅槃一样。”

戒等六度，但因为六度的违品⁴¹⁹——吝啬、破戒等尚未断除，且有三轮的执著，与得地菩萨相比，只能算相似地行持六波罗蜜多。所以，凡夫人的利众行为是带有一种虚假成分的，只有获得佛果时，才能圆满地利益众生。

现在大多数佛教徒，连成佛的目的都不一定有。尤其在佛教教育未普及的地方，很多人学佛的目的就是为了今生能健康、发财；稍微好一点的，求佛果只是为了自己解脱，自己离苦得乐，就像有些学生读书的目的，就是为了以后能当官或者找个好工作，这样就会有钱、过上幸福生活……

我们学修大乘的最终目的是否也是这样呢？当然不是。虽然断我执、得解脱非常重要，无论前行还是中观当中，都强调了断除我执我所执的重要性，但求解脱并非只是为了自己断烦恼、获安乐。如果只求自乐，那获得阿罗汉果就可以了。阿罗汉的相续中，贪嗔痴等烦

419 布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若六度的违品分别是：悭吝、毁犯、嗔恚、懈怠、散乱、愚痴。

恼一点一滴都没有，特别快乐，然而小乘果并不究竟，最终还要回小向大⁴²⁰。

所以，大家现在学修时就应注意，一方面，要知道自己相续中的贪嗔痴非常严重，必须尽力断除，可以运用中观的方法或者以大圆满的窍诀来对治，另一方面，一定要明确成佛的目的——利益众生。

◎ 正确的发心

大家最好这样发心：我要成就佛果，因为若想利益众生，佛陀的果位是最殊胜的！

420 又作回心向大，意即回转小乘之心而趣向大乘心，以求无上菩提。小乘唯求自利，遂致灰身灭智，由于身心皆灭，故归于空寂而达涅槃；大乘则起二利之大心，证得圆满之佛果，乃真涅槃。小乘心较浅劣，必回转其心向大心，故称回心向大。如舍利弗，目犍连本二乘人，皆于法华经会坐回心向大而入菩萨位也。《菩提心论》曰：‘若不定性者，无论劫限，遇缘便回心向大，从化城立以为超三界，谓信佛故。乃蒙诸佛菩萨加持力，而以方便遂发大心，乃从初十信下遍历诸位，经三无数劫难行苦行，然得成佛。’

全知麦彭仁波切说过：“一旦必定需证悟，经说十千劫之后，罗汉出定入大乘。”《白莲花经》云：“如此所谓诸涅槃，汝虽解脱轮回苦，然尚未得真涅槃，当寻殊胜此佛乘。”《宝性论》云：“是故乃至未得佛，真实涅槃不可得。”《菩提心释》中也说：“诸声闻未得佛之功德前，以慧身入定，经佛唤醒劝告，再以种种身相利众积累二资后，方可得到究竟菩提果。”

就像一个世间人很想服务大众，如果他只是一个普通百姓，那只能利益极少数人，但如果他是国家领导，就完全不同了。他当领导的目的并非为了自己发财、有吃有穿、生活快乐，而是要为百姓造福。同样，我们证悟空性、希求佛果也一定要和利益众生结合起来。

希望大家都能有正确的发心，哪怕听一堂课、参加一次辅导，也要尽量发愿：为了利益一切众生而听闻佛法，愿自己获得佛果之后能圆满地利益众生……若能这样发愿，最后愿望必定会实现。实际上，如果只想获得佛果而不想利益众生，最终也不可能成佛。

◎ 远离增上慢歧途

在学修过程中，大家也要知道，虽然通过学习中观，相似地证悟空性不算太难，但像一地菩萨那样真正证悟空性，还是比较困难的。

听到有人说，附近某某寺院有很多圣者，一地菩萨有多少位，七地菩萨有多少位……当然，如果他们真的具有了得地菩萨的所有功德，我们是非常随喜的，但如果只有称谓而没有功德，则不太合理。大家学了《入中论》之后，对于一至十地的菩萨会具有怎样的功德，都会非常清楚。无垢光尊者在《法界宝藏论》中说：已经地道圆满却没有功德的修行人，在世界上根本不存在。

作为修行人，千万不要自诩过高，如果一点境界都没有，却自称已经开悟了，会对自己的闻思修、积资净障乃至成就造成很大障碍，没有任何必要。

密宗的见修行果，应该依照无垢光尊者的《七宝藏》《四心滴》等密宗典籍来衡量。获得大圆满的四步境界并不是特别容易。《上师心滴》里怎么讲的，大家应该都有印象。对于这些教义大家一定要掌握，这样就会知道自己现在的境界到底如何。以前学院个别人到外面待了几天之后，回来就自诩为圣者了，模仿圣者做出

各种行为。其实，自己到底是不是圣者，对照一下经论就会非常清楚了。

丑二（以互相观待而破）分二：一、清净可爱不成立；二、不清净可恶不成立。

寅一（清净可爱不成立）：

不因于不净，则亦无有净。

因不净有净，是故无有净。

（此偈颂与下一偈颂在藏文版中顺序颠倒。）

不观待不净，则不会有净，因为观待不净才有净，所以净的自性不成立。

第一句中的“因”是观待之意。这一颂说明了，清净不会单独存在，它要观待不清净才能成立。既然观待才能成立，清净就无有本体。如果清净不存在，依靠清净而生起的贪心自然就会土崩瓦解。（此处的清净不清净都

是指对境。)

清辩论师的《般若灯论》中说的是“爱”和“不爱”，藏文颂词也有“可爱”“不可爱”之意。以“可爱”“不可爱”两种对境来对应生贪心和生嗔心，可能比较容易理解。

◎ 以瓶喻说明“净”无自性

解释这一颂的时候，全知果仁巴用了瓶子的比喻来说明：有金瓶、银瓶、铜瓶、瓦瓶四种瓶子。银瓶的清净可爱是否观待其他瓶子呢？

如果不观待，那么银瓶的清净可爱就是自性成立的，这样它比金瓶还可爱，还珍贵了，但谁会这样承认呢？

如果银瓶的清净可爱是观待铜瓶、瓦瓶的不清净不可爱而安立，就说明银瓶的清净可爱没有自性。因为，

铜瓶瓦瓶的不清淨不可爱，也要观待银瓶的清淨可爱才能成立，否则就无法成立。也就是说，不清淨未成立之前，清淨不可能存在；清淨未成立之前，不清淨不可能有。如果彼此一直这样观待，最后就变成了无穷，永远也得不到真实的清淨或不清淨。

◎ “净不净”是观待的假法

这样从观待的角度分析非常好，否则，在外境上如何安立净不净、可爱可恶等非常难以决定。世间很多法，比如你我、大小、长短等，也是观待而假立的，否则都无法安立。《显句论》云：“安立净，由于所要观待的不净有实法相属的他法并不存在，因此净不存在，如同无有短就无有长，或者无有此岸就无有彼岸一样。”

人们一般都认为，世间肯定存在清淨、可爱的事物，但所谓的清淨可爱，只是观待众生业感而言的。《定解宝灯论》云：“水见为脓水甘露，此时三者非聚合，彼

三何者均非量，则除彼外见他法，依据正量不能立，所见三者皆成无”意思是，一碗水，恶鬼见为脓、人见为水、天人见为甘露。饿鬼所见之脓，于人和天人根本不承认，而天人所见之甘露，于饿鬼与人也是不承认的。如此一来，就导致所谓的脓、水、甘露根本无法成立，均如虚空一般无有。所以，这些都是看待六道众生各自的业力而现。

◎ “美”也是妄念分别

同样，所谓的美，在外境上也不存在，只是众生分别念的假立，是习气在中间作怪。比如，中国古代有四大美女，诗学家形容她们是“沉鱼、落雁、闭月、羞花”。

所谓“沉鱼”，据说西施因为长得太美，到水池边时，鱼儿都因为难为情而沉下去了。实际上，我们到水池边时，鱼因为有点害怕也会往下跑，所以不一定是因

为长得美，鱼才会沉下去的。

所谓“落雁”，据说南飞的大雁看见美丽的王昭君之后，忘记了扇翅膀，结果坠落地上。也许是大雁飞得太久了自然落地休息，不一定是因为人长得美才落下来的。

所谓“闭月”，据说月亮见了貂蝉，害羞地躲到云后，这种比喻在藏地和印度诗学中也有，形容一个人长得很美，月亮看了都自愧不如而躲起来。实际上，不管是见了美人，还是见了丑人，月亮都会躲到云后，这是一种自然规律。

再说“羞花”，据说杨贵妃来到花园，花儿看见她后害羞地低下头。但我想是不是头天晚上下了霜呢？不一定是因为她的美貌花才垂下头。我的玻璃房有一盆水仙花，早上我去看的时候花都有点蔫了，这是不是因为

我长得非常好看呢？（众笑）

虽然诗人们著有无数的诗篇赞叹他们心目中的美人，但绝对美的标准其实并没有。不仅古代，现代人的审美也是如此，都是因人而异。我曾问过一些“世界小姐”的评委：“你们是怎样评判竞选者的？”他们对于美的标准好像也不尽相同。有的人说：“仅仅依靠外表来判断确实有点困难，我们也要观察参赛者的心灵和行为等方面。”

确实如此，单靠外表很难评判一个人美不美，美的标准具有时间性、地域性等。比如，古代的四大美女，现在人要一致认同恐怕非常困难；非洲人认为特别美的，我们也许觉得不好看；东方人认为非常美的，西方人可能觉得一般般。如果在外境上真有所谓的美，那谁见了都应该生贪心、欢喜心，但实际并非如此。

因此，外境上并没有所谓的清静、可爱、美丽等，一切均是众生的业力所感。业感面前什么都可以说清静或不清净，分别念在中间有各种各样的判断，而这些分

别妄念并不真实存在。关于“一切外境都不成立，皆为众生业感所现”的观点，中观宗和唯识宗一致承许。

◎ 信心清净，则生实相

大家一定要对这些道理生起定解。其实，如果具足了信心，想要通达甚深的中观理也不是特别难。若想对中观法生信，一方面要闻思中观论典，另一方面也要深知佛陀的功德。

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》中说：“佛所作出的判断，无论外道的六师，还是从古至今的哲学家、科学家，都不能够推翻，因为他们的思维还远远没有达到佛的境界。就像箭和靶之间的距离有一公里，而箭的射程却只有半公里，所以箭就始终不能射中靶心一样，佛的境界也是世间外道与其他学科所不可企及的。”

在整个世间，唯一通达万法究竟真相的就是佛陀，凡夫人的相续由于被二障遮蔽，智慧非常有限，因而得出的结论就像只能射半公里的箭一样，始终射不中靶心。我们应对佛陀不共的智慧和悲心生起强烈的信心，这对今生和来世都有极大的利益。

对佛生信与对人生贪完全不同，佛陀是非常殊胜的对境，哪怕对佛生起一刹那的信心，功德也不可估量。大家现在正在学习《释迦牟尼佛广传》，对此应该非常清楚。

寅二（不清净可恶不成立）：

不因于净相，则无有不净。

因净有不净，是故无不净。

不观待清净的相，则不会有不清净，正因为依靠清净才有不清净，所以不清净的自性不成立。

这一颂主要讲“不清净可恶”不成立。为什么呢？因为依靠“净相”，才能合理安立“不净相”，如果不观待“净”，所谓的“不净”就不能成立。既然观待才能成立，就只是分别念而已，不可能真实存在。

◎ 以瓶喻说明“不净”无自性

上一颂引用了果仁巴大师的瓶喻，说明了清净可爱不成立，以此也可说明不清净可恶不能成立：铜瓶的不清净，是观待而安立，还是不观待而安立？

如果不观待，它就好比瓦瓶还不清净了，因为它的不清净是自性成立的，但这显然不合理，人们一般都认为铜瓶在价值和质量方面都比瓦瓶好。如果观待他瓶，比如观待银瓶的清净而安立了铜瓶的不清净，那么银瓶的清净是观待谁呢？需要观待铜瓶的不清净而安立。如果铜瓶和银瓶之间一直这样互相观待——一个不成立，另一个也不成立……那么铜瓶的不清净永远无法成立。所

以，并没有真实的不清净。

世人通常认为金瓶最好，银瓶中等，铜瓶次之，瓦瓶最差，但所谓的好中差并非一成不变，因为它们都是众生以分别念安立的，外境上并没有真实的好坏、珍贵不珍贵。

◎ “丑” 亦无自性

所谓的丑，也是观待的假法，同样是众生以自己的习气、串习力或者实执而安立的。

《释迦牟尼佛广传》中讲过一些丑陋婆罗门的公案，但所谓的“丑陋”，也只是当时当地人的标准而已。雨果在《巴黎圣母院》中生动塑造了一个丑陋的敲钟人，但也有人认为他很美，并不丑。因为这本书的原因，巴黎圣母院非常著名，我跟法王如意宝去巴黎时，很想去参观一下，但法王不愿意去，他老人家只愿去一些佛教

圣地，对世间的名胜古迹毫无兴趣。法王说，这些都是世人的说法，没什么可去的……

其实，美丑应该从心上看，法王如意宝说过：看人不能只看外表，外表丑但内心不一定丑，有人说布敦大师⁴²¹相貌特别丑，但他的内心其实非常美，他对佛教做出过很大贡献，不仅校对了藏文《大藏经》，并且撰写了《布敦佛教史》等很多经典的论著。传说诸葛亮的妻子⁴²²长得也很丑，但诸葛亮不一定觉得她丑，因为她既有才又贤惠。

由此可见，所谓的不清淨、不可爱、丑陋等也是由自己的分别念所立，本质并不存在。

⁴²¹ 布敦大师（西元 1290–1364 年）布敦大师，名宝成，是西藏迦举派中绰普系的一位名学者。是夏鲁派的创始人。布敦大师一生有很多编著，其全集共有三十余函，200 余种。1322 年写成的《布敦佛教史》最为典型作，它是西藏历史上第一部成型的教法史，后期同类著作都是以它为蓝本的。

⁴²² 诸葛亮之妻叫黄月英，又叫黄阿丑，传说长相丑陋、黄头发、黑皮肤，但才华却与诸葛亮相称，黄月英不仅聪明而且贤惠，据说二人婚后生活得很幸福。

◎ 以精进为助伴

我们每天只讲四五个颂词，希望大家一定把这些推理搞明白。只在课上听一遍不一定能懂，课后应该反复听、认真思维。如果这样学，我想除了有些年龄较大的人，一般人都应该能通达。

虽然按格鲁派的说法，最好二十五岁以下学因明，二十五岁以上学中观，但当今时代，按照这个规律衡量可能比较困难。很多二十五岁以下的人不要说因明，连《大圆满前行引导文》也没学过，有的人六十多岁才开始学中观，甚至才皈依佛门。但不管怎样，大家现在有了闻思中观的宝贵机会，一定要精进努力！

子二（以此而破彼果）：

前面我们遮破了贪嗔的因法——清净和不清净，下面宣讲果——贪嗔不成立。颂云：

若无有净者，由何而有贪？

若无有不净，何由而有恚？

如果没有清净，那依靠什么而生起贪心呢？如果没有不清净，那如何而生起嗔恚心呢？

贪心和嗔心是依靠清净和不净清产生的。《释量论》云：“视德而爱恋”，当我们认为对境清净可爱、具有功德，就会产生贪心。反之，如果认为对境不清净、具有过失，就会生起嗔心。

虽然清净可爱、不清净可恶在众生面前似乎存在，但它们没有丝毫真实的本体，前面我们以各种推理已经做了抉择。

“若无有净者，由何而有贪？”如果贪心之因——颠倒之相的清净，与石女的孩子和虚空的鲜花一样虚妄、无实，那依它而起的贪欲又如何成立呢？不可能成立，就像没有种子，就不可能生果一样。《宝鬘论》

云：“我执生诸蕴，我执实虚妄，虚妄之种子，所生岂能真？”意思是，由我执产生了种种蕴，我执完全是虚妄分别，就像种子若是虚假的，那种子的果怎么会真实呢？

同样的道理，“若无有不净，何由而有患？”如果对境的本质上并没有不净可恶的成分，那众生怎么会依此而生嗔呢？

最后，应像寂天菩萨在《入菩萨行论》中所讲：“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”真正证悟空性时，引生贪嗔痴的所有对境皆不住于心前，那时不会有任何成实之相，心无有任何成实之所缘，即是离戏之最寂灭境界。然而，世人不明此理，被爱等紧紧捆缚于轮回的业网中而无法出离，非常可怜！因此，寂天菩萨发出悲叹：“惑流不易断，呜呼苦相续！”

◎ 把烦恼之风融入虚空

当我们明白此理之后，就要通过认真修行，将贪嗔痴的因——净不净等真正视为虚妄，这样一来，果——贪嗔痴就不会再产生。即使偶尔生起，力量也非常薄弱。以前上师如意宝说过：如果对大圆满和大中观真正有所了解，烦恼一般不易产生，即使产生，力量也非常弱，如同春天的微风一般。

藏地冬天非常寒冷，风如刀割，如果出门不戴帽子，耳朵都像被风割掉了又重新长出来一样。但春暖花开时，风就变得非常柔和，不管在白天还是晚上，出门不戴帽子耳朵也不会有任何问题。我们现在的烦恼，就像寒冬腊月的风一样猛烈，但如果具有了大中观或大圆满的见解，烦恼就变得像春天的微风一样，不会再伤到我们。

如果通达了中观、大圆满的意义，不可能不对贪嗔有所损害，大家一定要明白学修中观的重要性，应经常思维它的功德和利益！

第 86 课

今天继续宣讲第二十三品《观颠倒品》。前面已经讲了“总破三毒”的第一部分“破贪瞋”，下面开始讲第二部分“破愚痴”。

癸二（破愚痴）分二：一、以理破颠倒；二、以此破成立之果。

子一（以理破颠倒）分二：一、破颠倒非颠倒之差别；二、破执著者补特伽罗。

丑一（破颠倒非颠倒之差别）分二：一、外境之成不成相同；二、执著不成立。

寅一（外境之成不成相同）分二：一、常等颠倒不成立；二、无常等非颠倒不成立。

前面从理论上已经抉择出贪嗔的来源、因、果、本体都了不可得，这样一来，即使再聪明的人也举不出贪嗔存在的理由。所以，贪嗔只是人们的执著而已，并不真实成立。痴心也是如此，虽然名言中众生确实具有愚痴，对此谁都不能否认，但以中观理抉择时，愚痴也同样消于法界，无踪无影。

◎ 何为痴心

什么是贪心和嗔心一般人都很清楚，但对于痴心的概念，没有闻思过《俱舍论》、中观等相关经论的人不一定很了解，可能认为痴心就是指昏沉、喜欢睡懒觉等等。

实际上，所谓痴心，可以从世俗和胜义两方面解释：从名言角度讲，痴心是指“常、乐、我、净”的执著——将每一刹那都在坏灭的五蕴执为常有；认为原本痛苦的五蕴为快乐；将不同于人我法性的五蕴执为人

我；将不净的身体执为清淨。因为这些执著完全是颠倒的，故而属于无明愚痴。从胜义角度讲，不仅“常、乐、我、净”是愚痴，“无常、苦、无我、不净”的执著同样是一种愚痴。

虽然在名言中，具有正见的人都视“常、乐、我、净”为颠倒，“无常、苦、无我、不净”为非颠倒，如因明等抉择名言的论典，只将“常、乐、我、净”抉择为不存在便就此为止，但《中论》的主旨并非抉择名言，而是抉择最究竟的胜义实相，故本品将“常、乐、我、净”和“无常、苦、无我、不净”一并遮破，全部抉择为空。

首先宣讲“常”等颠倒不成立。

卯一（常等颠倒不成立）：

于无常著常，是则名颠倒。

空中无有常，何处有常倒？

藏文译本颂词：

于无常著常，是则名颠倒。

空中无无常，何处有常倒？

将无常执著为常有，叫做颠倒。但空性中没有无常，这样何处会有常的颠倒呢？

◎ 名言中常等执著是颠倒

凡对佛法稍有了解、具有名言正见的人都认为，世人所认为的“常、乐、我、净”都是颠倒的。比如，柱子本是刹那无常，但没学过无常法的人却认为它常有，觉得昨天的柱子和今天的柱子没有丝毫变化；本来所有感受都不离苦苦、变苦、行苦三大痛苦，而人们却认为五蕴的感受是快乐的；本来“我法”并不存在，但人们却认为真实存在；本来身体是由三十六种不净物构成，可人们却认为自他的身体都非常清静。

关于名言中常等执著是颠倒，无常等见解符合真理的道理，因明的《释量论》和《量理宝藏论》中都有详细阐述，比如“一切有为法是无常，所作之故，犹如瓶子。”这是以自性因来抉择（在因明中，因有能立因和所破因⁴²³；能立因又有自性因⁴²⁴和果因⁴²⁵）；又如，内道认为外道的推理“大自在天是常有，存在之故”完全是颠倒的。

《中观四百论》前四品抉择名言的时候，也广说了如何破除“常、乐、我、净”四种颠倒，让世人认清诸法“无常、苦、无我、不净”的名言本性，从而对轮回生起厌离之心。很多经论都对此理讲得非常清楚。

423 所破因：某一能立因所立之事物，是应当破除者，此能立因，名所破因。如彼成立全无可得之因。

424 真因包括自性因与果因两种。自性因，是指依靠自体相属来证成，即因和立宗无二无别的一种推理。

425 果因：将与所立彼生相属的果安立为因，证成欲知法，三相齐全，就是果因的法相。也就是说，由彼生相属证成果的因，就像以火的果作为因（理由），就叫做果因。

◎ 胜义中常等颠倒不能成立

虽然名言中可以承许常等执著是颠倒、无常等执著是非颠倒，但在抉择胜义的时候，无常等执著也是一种颠倒。因为，五蕴本来以自性而空，即在胜义空性中根本没有所谓的无常，比如，通过观察，柱子的本体为空性，这样柱子上的刹那无常就不可能具实有本性，既然如此，缘柱子而产生的“无常”念头也不能成立。

既然空性中没有所谓的无常，那么与之相违的常有何处能得到呢？当然得不到。既然没有常有，又何来常有的颠倒执著呢？

◎ 类推遮破“乐”等三法

本颂只着重遮破了“常”的颠倒，并未直接遮破“乐、我、净”的颠倒。在月称论师的《显句论》、宗喀巴大师的《理证海》以及麦彭仁波切的《中论释》等

讲义中，都以类推方式遮破了此三法。

比如，把颂词“于无常著常，是则名颠倒。空中无无常，何处有常倒”改为“于苦著为乐，是则名颠倒，空中无有苦，何处有乐倒”便可遮破乐的颠倒；改为“于无我著我，是则名颠倒，空中无无我，何处有我倒”，便可遮破我的颠倒；改为“于不净著净，是则名颠倒，空中无不净，何处有净倒”，即可破掉净的颠倒。

也就是说，如果把苦执为乐，认为苦是非颠倒，乐是颠倒，但空性中没有所谓的苦，这样与之看待的乐之颠倒如何成立呢？不可能成立。同样，如果把无我执为我，认为无我是非颠倒，我是颠倒，但空性中没有无我，这样何处会有我的颠倒呢？“净”亦如此，如果将不净执为净，认为不净是非颠倒，净是颠倒，但空性中没有不净，这样净的颠倒当然也不会有。

◎ 无有颠倒，故无有无明愚痴

人们通常认为依靠四种颠倒产生了无明愚痴，现在龙猛菩萨以智慧宝剑把众生相续中的愚痴掏了出来详加观察，让我们知道产生无明愚痴的因——四种颠倒并不存在，既然没有颠倒，无明愚痴也就自然消于法界了。

《显句论》引用教证说：“如世尊说：‘无明缘生法，永时皆非有，无明世间无，故我说无明。’”意思是，无明是因缘所生之法，这样怎么会有本体呢？始终不会有，所以佛说无有所谓的无明。

◎ 愚痴即解脱

《显句论》在遮破无明之后，又引用教证云：“文殊请问：‘世尊，愚痴如何是陀罗尼语？’世尊告言：‘文殊，愚痴即解脱，故名愚痴……’”

为什么说“愚痴即解脱”呢？此为大乘了义经典的教义，这是从实相角度而言的。关于此理，密宗修行人都比较清楚，但显宗行者一般都无法理解、难以接受，其实万法的实相即是如此。有些人把“色达五明佛学院”误认为是“色达无明佛学院”，如果从实相角度讲，这样说应该也是可以的。

◎ 依道次第阶梯，才能渐近实相

要想真正通达万法的实相，一定要依道次第而修。华智仁波切说过：最初一定要抛弃世间并在自相续中生起出离心；之后要依靠《入菩萨行论》等大乘修心法门生起菩提心；然后要依靠《中观根本慧论》为主的中观法门将万法抉择为离戏空；接下来要闻思解释佛陀第三转法轮的经典，比如弥勒菩萨所造的《宝性论》等，了解如来藏光明；最后将二转和三转法融会一体而修。这就是真正的智者。

尊者所讲的是真正的道次第。作为一名修行人，首先必须看破世间，一定要希求解脱，这一点至关重要！学佛并不像有些气功师、瑜伽师所提倡的为了治病、发财等目的。虽然他们的说辞非常吸引人，很多人受到欺惑而一心跟随，但这些都无法解决我们最关键的生死大事，不应成为究竟的所求。所以，大家首先一定要生起出离轮回的心，这是第一步。

第二步，应该依靠《入菩萨行论》等修心法门，真正生起利益众生的心。要不断提醒自己：我在学习佛法乃至希求佛果，并不是为了自己，而是为了让所有众生离苦得乐、获得菩提佛果。大乘佛法的不共特点就利益众生，所以自相续中一定要生起菩提心。

第三步，只生起出离心和菩提心还不足够，在此基础上必须具有无二慧。生起无二智慧并非易事，应该先闻思《中论》等解释佛陀第二转法轮教义的经论。《中论》的推理就如宝剑一般锋利，能把我们对任何法的执

著都斩断无余。要想了知佛陀第二转法轮的究竟观点，一定要通达本论。

如果没有理性智慧的推断，只是口头上说万法皆空、色不异空、空不异色等，想在自相续中对般若的究竟义生起定解是非常困难的。正因如此，历代很多上师都特别重视中观的闻思。

第四步，仅仅将万法抉择为空，还不能解决最终的问题，要想知道“如来藏是如何在众生相续中完好无损地存在”并对此进行论证，就要依靠《宝性论》等了义经典。闻思之后就会明白佛陀第二转和第三转法轮的教义并不相违，且对如何以结合的方式修行也会了然于心。

这是显宗最殊胜的窍诀，与宗喀巴大师《三主要道论》的观点是一致的。大家务必遵照这样的道次第闻思修行！以前上师如意宝再三强调过，表面看《三主要道论》只有短短十几颂，好像很多人片刻间也能写出来，但实际上，《三主要道论》摄集了八万四千法门的所有

精华，凡夫人以分别念绝不可能写出。

卯二（无常等非颠倒不成立）：

下面讲“无常等非颠倒不成立”。颂词前三句与上一颂前三句的意思基本一样，只是最后一句不同。这两颂虽然看上去差不多，但表达的意义却有很大差别。

若于无常中，著无常非倒。

空中无无常，何有非颠倒？

藏文译本颂词：

著无常为常，即是为颠倒。

空中无无常，何有非颠倒？

执著无常为常有，这就是颠倒。空性中没有无常，又哪里会有非颠倒呢？

如果把无常执为常有，佛教徒会认为这是颠倒的。比如，学过《开启修心门扉》的道友，都知道柱子是刹

那生灭的无常法，虽然表面看没有动摇，但实际一天比一天衰损，若将其执为常有则为颠倒。当然，一般世间人都认为昨天、今天、明天的柱子没有任何变化，诸法常有才是真相，常执才是正见、非颠倒。

虽然学过佛理的人都视无常为非颠倒，但实际上，胜义空性中并没有所谓的无常，这样怎么会有非颠倒呢？以此类推，“苦、无我、不净”在胜义中同样不存在，由此引生的三种非颠倒自然也了不可得。

◎ 胜义中，颠倒非颠倒无有差别

麦彭仁波切的《中论释》云：“因为诸法的实相自性是如何也无可成立的，在空性当中任何常与无常都无可成立，所以无常的执著以及常有的执著二者，在是否符合诸法实相方面，没有任何差别。”

抉择名言时，需把诸法分开，比如，常有和无常在

名言中是分开安立的，诸法刹那生灭的缘故，说无常符合实际道理，说常有不合理，执持常见和无常见的地位有很大差别。但抉择胜义的时候，万法皆为空性，在空性境界中，若无常于理有害，则常、常无常二俱、常无常二非也同样于理有害，因为对于实相而言，它们都是戏论，故无有差别皆应遮破。既然没有常无常等，所谓的颠倒非颠倒也就不可能成立。

以前我们学习《中观四百论》的时候，前八品破斥了世人“常乐我净”的颠倒，将“无常、苦、无我、不净”安立为世间正见，因为前八品是讲名言世俗的修法，故没有抉择甚深的胜义境界，但该论后面主要宣讲胜义谛的修法，这时圣天论师以直接或间接的方式，将所谓无常、无我等一切边戏执著全部遮破无余。

◎ 中观法值得伴随一生

去年我们学了《入中论》和《中观四百论》，道友

们收获都很大，这样的学习机会极为难得。以后大家身处什么环境也不知道，希望你们千万不要忘了学过的中观法，因为空性善根具有不可思议的功德。平时最好经常串习，中观法理非常甚深，虽然现在学的时候记得特别清楚，但如果长时间不串习，两三年之后可能就会慢慢忘记。

只要稍微复习一下，恢复也不是很难。我学因明《量理宝藏论》距今已经十几年了，以前用藏文给喇嘛们讲过几次，1997 年的时候，从颂词上给大家讲过一次，之后一直没有机会再讲。时隔多年现在再看，感觉学过和没学过还是完全不同的，有一种既新鲜又熟悉的感觉。当时觉得特别难的地方，现在看起来也不是很困难，稍微思考一下很多问题便迎刃而解了，也许人老了经验比较丰富吧。

大家学《中论》《入中论》《中观四百论》也是如此，里面有些道理非常甚深，想一下子全部搞懂是极其

困难的，但只要自己一辈子不离开中观，逐渐逐渐就会通达的。

无论学哪门法，一定要深入进去，不要总换来换去，否则不一定会有很大收获。如果今天依止一位上师学扎龙、宝瓶气，半年以后没什么感觉，又到别处求《时轮金刚》，修了《时轮金刚》五地瑜伽三十三天之后，觉得也不好，又转而去求《密集金刚》，几天之后还不行，又去求大圆满……这样一直换来换去，最后可能一事无成，没有多大意义。大家把自己一辈子该闻思修的经论定下来之后，在这上面长期、不断地下功夫，最后一定会有所收获。

总之，以上两颂说明了，虽然名言中“常、乐、我、净”被视为颠倒，“无常、苦、无我、不净”被视为非颠倒，但在实相离戏境界中，二者的本体都了不可得，故而无有任何差别。

寅二（执著不成立）：

可著著者著，及所用著法。

是皆寂灭相，云何而有著？

藏文译本颂词：

可著著者著，及所用著法。

是皆寂灭相，是故无有著。

执著的自本体、执著者、执著的方式，以及色声等所执著的对境，皆是寂灭的体相，因此无有所谓的执著。

对方认为：人们对常等颠倒和无常等非颠倒的执著是真实不虚的；既然执著本身存在，那么颠倒和非颠倒也理应存在。比如，一人执柱子为常有，另一人执柱子为无常，他们的执著都真实存在，这样颠倒和非颠倒的本体也应该成立。

中观宗驳曰：你们所谓的执著到底指什么呢？无论执著的行为或者说执著的自本体（可著）、执著者（著

者)、执著的方式(著)，还是执著的对境(所用著法)——色声等六尘，自性都是本来寂灭的。既然其自性无生，所谓的执著如何成立呢？不可能成立。

比如，心缘取柱子时，心会产生常有、无常的执著，该执著自己的本体(可著)不能成立；执著者的心或者补特伽罗人我(著者)也不能成立；执著的时候，从过去、现在等时间、东方西方等地点、红色黄色等形象差别出来的或粗或细的执著，都不能成立，也即执著的方式(著)不能成立；所执著的对境(所用著法)——柱子等也不能成立。既然这四种法都是寂灭的体相，怎么会有所谓的执著呢？

我天天拿柱子举例，柱子可能想：“有那么多东西，为什么偏偏总提我的名字呢？我的任务是默默撑起上面的梁，不想总被点名啊……”但不被点名也比较困难，谁叫你一直站在我面前呢？（众笑）

◎ 为何四法不成立

首先，执著的行为（可著）不成立。世间人执著柱子等法常有，闻思过无常法门的人又会生起无常的执著，但常与无常的执著皆是名言假立，胜义中都不能成立。本品前面的颂词“于无常著常，是则名颠倒。空中无有常，何处有常倒”对此已经推断过。此外，在第二品《观去来品》中，通过观察去者、去法和去业，宣讲了身体、贪嗔痴等一切万法没有来去的道理，以里面的推理也可以类推遮破执著的行为。（执著的方式“著”，可以包括在执著的行为，即执著的自本体“可著”当中。）

其次，执著者（著者）了不可得。在第十八品《观我法品》、第十品《观燃可燃品》等品中，对我不存在之理已经做了详细宣说。以本品观察无我的教证“我法有与无，是事终不成。无我诸烦恼，有无亦不成”也可加以抉择。

最后，所执对境（所用著法）也不能成立，可以用本

品前面的颂词“色声香味触，及法体六种，皆空如焰梦，如乾闥婆城”中的三喻来推知。也可以用第一品《观因缘品》里的推导方式进行推断，或者用第八品《观作作者品》的推理来抉择，推出作业不能成立。

通过以上推理，就可以了知作者、作以及作业三者的自性都不能成立，以此就可以将对方“执著存在”的立论驳得一无是处。

以智慧宝剑对常无常、空不空、苦乐、净不净等千差万别的分别念剖析之后，得不到一丝一毫的自体，最终都归于寂灭。虽然未观察时会有显现，但这只是分别心的假立，大家一定要对此生起定解。

◎ 分清“真假不执著”

无有执著本是相合于胜义实相的超胜境界，但很多人却经常以此为由来掩盖自己的烦恼。现在有些所谓

的修行人、瑜伽士经常说：不要执著，不要分别，吃肉没关系……他们嘴上说“不分别”，而心里“吃肉”的分别却不停闪现，这哪里是“不执著”呢？

真正的不执著与这种所谓的“不执著”截然不同。以理抉择之后，彻底明白了执著的本体不成立，再通过不断修持，最后不管吃肉还是不吃肉，任何分别念都不住于心前，这才是真正的智者。如果有功德的分别念偏偏不起，无功德的分别念却连绵不断，这只是自欺欺人而已，没有任何意义。

丑二（破执著者补特伽罗）分二：一、总破补特伽罗；二、别破补特伽罗。

寅一（总破补特伽罗）：

此处是总破执著者补特伽罗，从具有颠倒心的角度观察也可以。颂云：

若无有著法，言邪是颠倒，
言正不颠倒，谁有如是事？

藏文译本颂词：

若于真实中，无有颠倒执，
颠倒不颠倒，谁有如是事？

如果在真实境界中不存在颠倒的执著，那么对于颠倒或不颠倒，谁会具有这些事呢？

对方提出：具有颠倒的补特伽罗肯定是存在的，如同具有颠倒的天授存在一样。

可能很多人也会想，世间充满了各种邪知邪见，比如唯物论、承许万法存在的常见、否认前后世的断见、认为抽烟喝酒打麻将快乐的邪见等等，既然这些颠倒存在，那么具有这些颠倒的人肯定也存在。

中观宗驳曰：所谓的颠倒者（具颠倒的补特伽罗或者颠倒心）不可能成立，因为颠倒非颠倒的对境——常无常

不成立之故；既然执著的对境和执著本身都不存在，执著者的本体如何成立呢？

也就是说，前面已从常、无常两个方面遮破了颠倒非颠倒的外境，之后又遮破了执著；既然对境及能境都不成立，怎么会有颠倒非颠倒的具足者呢？当然不会有。

第 87 课

上节课讲了“破执著者补特伽罗”的第一部分“总破补特伽罗”，今天讲第二部分“别破补特伽罗”。

寅二（别破补特伽罗）分四：一、过去未来颠倒者不成立；二、现在颠倒者不成立；三、颠倒不生故无颠倒者；四、颠倒非颠倒相同。

卯一（过去未来颠倒者不成立）：

有倒不生倒，无倒不生倒；

倒者不生倒，不倒亦不倒。

藏文译本颂词：

若已成颠倒，则无有颠倒；

若不成颠倒，亦无有颠倒。

已经成为颠倒者，则不具有颠倒；尚未成为颠倒者，也不具有颠倒。

这一颂主要破过去和未来的颠倒者，宗喀巴大师的《理证海》也是从三时颠倒者的身份来观察。此外，也可以从颠倒本体的角度分析，如印顺法师的《中观论颂讲记》等有些讲义并未遮破颠倒者，而是直接遮破颠倒。

“若已成颠倒，则无有颠倒”，如果补特伽罗已经成了颠倒者，则不应再产生颠倒。为什么呢？因为颠倒已经圆满具足，不再需要的缘故。如果颠倒之后还有颠倒，就像火灭之后还要再灭、生完孩子之后还要再生一样，没有任何必要。《显句论》中说：“已颠倒就是已经成了颠倒，那么它还与颠倒相联有何用呢？无有必要。”

“若不成颠倒，亦无有颠倒。”如果补特伽罗还没有颠倒，即颠倒者尚未产生，本体一点一滴不存在，也没有所谓的颠倒。如果不是颠倒者也具有颠倒，那么断尽所有障碍、圆满一切功德的佛陀也会具有颠倒而成为颠倒者了，但这根本不合理。《显句论》和麦彭仁波切的《中论释》中都用了这个比喻。

以上是把颠倒与其所依补特伽罗联在一起进行观察，此外，也可以从心态（相续）的角度分析，比如，某人的相续如果已经颠倒，就没有什么可再颠倒的，因为已经颠倒无需再颠倒的缘故；如果相续没有颠倒，也不可能具有颠倒，因为颠倒不存在的缘故。

这一颂是站在胜义角度，推出已颠倒者和未颠倒者都不能成立；若从世俗角度，则可以安立过去和未来的颠倒者，比如，很多人以前虔诚信佛，后来因为经常与邪见者交往，自己也变成了邪见者；有些人虽然现在尚未颠倒，但如果长期受邪见者熏染，以后很可能也会

变成颠倒者。当然，这只是世俗假立，并不真实成立。

卯二（现在颠倒者不成立）：

若于颠倒时，亦不生颠倒。

汝可自观察，谁生于颠倒？

正在颠倒时的颠倒者也不生颠倒。既然如此，你可以自己观察：到底谁产生了颠倒？

对方提出：过去、未来的颠倒者可能确实不成立，但正在变成颠倒的人应该是存在的。比如，一个人常与坏人沆瀣一气，同流合污，他现在正在变成颠倒者。

当然，从名言角度可以说一个人正在变坏、正在成为颠倒者，或者正在产生“常乐我净”等颠倒的心态。但从胜义角度讲，所谓的正颠倒者不可能成立。为什么呢？

“若于颠倒时，亦不生颠倒”，因为，一个人要么

已经变成颠倒者，要么尚未变成颠倒者，除此以外，正在变成颠倒者的说法没有任何依据。因为所谓的“正在”不存在之故。

有些人可能想：怎么会没有“正在”呢？比如，我正在吃饭、正在说话、相续正在产生颠倒分别念，正处于无明当中……这些都是真实存在的啊？

关于“正在”不存在的道理，前面第二品《观去来品》中分析过：一个人或者已经去完，或者尚未去，除此之外，没有所谓的正去。同样的道理，一个人或者已经变成颠倒，或者尚未变成颠倒，除此之外，没有所谓的正在变成颠倒。

◎ 各论师遮破“正颠倒”的方法

《显句论》中有人提出：正颠倒的时候，一半是颠倒的现象应该存在吧？月称论师答曰：“所谓的一半

颠倒如果是少许颠倒、少许不颠倒，那么少许颠倒就是已颠倒，那就不能以颠倒作为颠倒，因为已经颠倒，此中的少许未颠倒也不是以颠倒造成颠倒，因为未曾颠倒。所以，正颠倒也不可能颠倒。已颠倒与未颠倒、正颠倒都不可能存在。由于不可能有，因此对颠倒可能有的说法，作为正直者当以智慧观察。为此，无有所依也不会有颠倒。”

麦彭仁波切的《中论释》中云：“正在颠倒的补特伽罗也不应该出现，因为在已经具备与尚未具备二者之外，并不存在一半颠倒，一半不颠倒的正在颠倒。”

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》中讲了中午的比喻：“我们都认为在上午、中午和下午三个时间中，白天的十二点整就是中午。但是，时间却是一刹那也不停息地在往前流逝，除了上午与下午以外，属于十二点整的时间根本就无法找到。靠近十二点的任何一个刹那，不是属于上午，就是属于下午，没有一个刹那可以归属

于中午。因此，所谓的‘中午’不可能成立。”通过此喻便可了知所谓的正在不能成立。

◎ 名言中的正在只是假立

《量理宝藏论》中对现在刹那也做过观察，如颂云：“三时顿时不生故，现在刹那乃无分。”意思是，因为三时不可能同时，过去与未来于现在无有之故，所以，从现在刹那自身的角度而言实是无分。此处圣者阿阇黎否定了声闻承许三时实有的观点，但并没有破无分刹那，因为单单从现在刹那能起作用的有实法成立之侧面来说，可以安立无分。

《量理宝藏论》是一部抉择名言的论典，因此承许把名言中最短的时间——无分刹那安立为现在，但这只是名言量的安立方法，若以胜义量观察，所谓的刹那不可能成立。以前面讲过的，以一根针冲破一百张纸的例

子⁴²⁶就可以说明刹那可以不断分下去，最后有分刹那或无分刹那都会变成空性。

◎ “正在”不存在，故无正颠倒者

通过以上分析，虽然人们对于过去、未来中间的所谓“现在”始终难以割舍，但这只是无始以来的分别串习而已，真正观察时，“现在”不可能成立。同样，对于常有等颠倒，我们相续中要么已经产生，要么尚未产生，除此之外，正在产生颠倒的说法没有任何能立依据。既然如此，正颠倒者如何成立呢？不可能成立。

◎ 既无颠倒者，颠倒如何得

“汝可自观察，谁生于颠倒”，龙猛菩萨希望每

⁴²⁶ 麦彭仁波切曾说过一个比喻：手里拿一根针穿破一百张纸，在穿破其中一张纸的刹那上，能否安立正在穿的动作呢？无法安立，因为被穿破的这张纸有上下两面，所以穿破上下两面的时间必定不同，也就是说，穿破这张纸的时间是可分的，并非“现在”，因此所谓的正在穿不能成立。

个人都能运用自己的智慧，以公正客观的态度详详细细观察，看看到底是过去、未来、现在哪种颠倒者产生了颠倒？如果三种颠倒者都无法产生颠倒，那颠倒如何产生呢？

这两句颂词，一方面阐述了现在颠倒者无有颠倒，另一方面也是对过去、现在、未来三时颠倒者无有颠倒的一个总结。

总而言之，若以智慧详加观察，过去、现在、未来的颠倒者都不能成立。既然如此，颠倒如何产生呢？可见，人们常说的四种颠倒只是一种名言说法而已，并不真实成立。

卯三（颠倒不生故无颠倒者）分二：一、颠倒无自性产生；二、颠倒无有三边生。

辰一（颠倒无自性产生）：

诸颠倒不生，云何有此义？

无有颠倒故，何有颠倒者？

藏文译本颂词：

若颠倒不生，何有颠倒者？

如果颠倒不生，又怎么会有颠倒者呢？

（藏文译本的这两句颂词和下面四句颂词，对应此处原文的四句颂词。）

如果过去、现在、未来的颠倒者都不能产生常乐我净等颠倒，颠倒的自体就不可能成立，如同石女的孩子、空中的鲜花一般。反过来说，如果颠倒从来没有自性的产生，那会不会有颠倒者呢？当然不会有，就像拥有石女孩子的人不可能存在一样。

当然，名言中梦幻虚假的颠倒者不可否认。比如，很多世间人整天谈论吃喝玩乐，忙活没完没了的琐事；老年人喜欢谈论吃什么健康，也愿回忆陈年往事；中年人爱讲子女如何、整天想着怎样挣钱、搞事业；青年人

喜欢穿衣打扮、交朋友谈恋爱……在具有正见的佛教徒看来，他们的所作所为都是围绕今生，对来世毫无利益。如果只求今生快乐，与旁生也没有多大差别，旁生也是为了短暂的生存和快乐而不停忙碌。从这个角度讲，世间人都可以称为颠倒者。

虽于世俗中可以承许有颠倒者、颠倒者的颠倒，但从胜义而言，它们都不能成立，不仅如此，正见者、正见者的非颠倒也了不可得。

辰二（颠倒无有三边生）：

这一颂是从无三边生或四边生的角度，对颠倒无自性生故无颠倒者的道理做进一步阐述。颂云：

诸法不自生，亦不从他生。

不从自他生，何有颠倒者？

诸法不从自己当中产生，也不从他法中产生，更不

从自他和合中产生，既然如此，如何会有一个实有的颠倒者呢？

包括颠倒在内的任何一法，不可能自生、他生、自他共生，故而无有自性的产生。此处没有讲无因生，应该也涵括在内。除四种生以外，世上再无其他产生方式。

首先自生不合理，第一品《观因缘品》中观察过，如果自己产生自己，会有无义生、无穷生等过失；他生也不合理，会有火焰产生黑暗等无量过失；自他共生更不合理，会具足自生、他生的全部过失。

虽然世间的生物学家经常培育各种动植物，研究它们如何产生、成长、衰败，但如果问他们：“种子是如何产生苗芽的？是自生、他生还是共生呢？”最后，他们无论怎样回答都是不合理的，因为胜义观察时，三种生都不能成立。

不仅苗芽从未产生过，颠倒等任何法也从未产生

过。既然没有颠倒，怎么会有颠倒者呢？当然不会有。

◎ 重复之必要

可能有道友想：自生、他生、共生不成立的道理在《中论》里已经讲过好几次了，是不是重复了啊？

其实没有重复的过失，虽然破的方式无有差别，但所抉择事物的反体却不相同。比如，第一品《观因缘品》总的抉择了一切因缘法没有自生、他生、共生；本品则从自相续中的愚痴等颠倒事角度宣说了此理……以后学习《现观庄严论》时，大家可能也会觉得第一品、第二品的有些内容重复了，但因为有不同的解说方法，所以也是有必要的。

卯四（颠倒非颠倒相同）分二：一、颠倒不成立；二、非颠倒不成立。

外道徒和世间人都执“常乐我净”为正见，而小乘行人则认为“无常、不乐、无我、不净”才是非颠倒，万法的本性应以非颠倒来安立。实际上，在抉择胜义大空性之时，颠倒和非颠倒完全等同，不仅如此，好人和坏人、上和下、里和外、吃饱和未吃饱等所有法都无有二致。为什么呢？因为一切万法都无有自性的缘故。

首先宣讲颠倒不成立的道理。

辰一（颠倒不成立）：

若我常乐净，而是实有者。

是常乐我净，则非是颠倒。

如果常乐我净是自性实有的法，那么常乐我净的执著则应成为非颠倒。

世间人认为“常乐我净”真实存在，比如，认为昨天的柱子和今天的柱子没有任何变化、长江和黄河历经

千年奔流不息；觉得世间生活非常快乐，并以各词句大加赞美；认为五蕴就是自己，而五蕴相续真实存在；认为人的身体非常清淨可爱，由此产生了强烈贪执……

如果事物的本体上真实存在常乐我淨，那么它们的有境——恒常、快乐、人我以及清淨的四种执著，就都不是颠倒的了，因为对境真实存在的缘故，也就是说，“常乐我淨”的执著已经符合了万法的真相，不能说是颠倒的。如果符合万法真相还说颠倒，那么无我、离戏、诸佛菩萨的无量功德也都应该是颠倒的，但谁会承认呢？所以，如果常乐我淨以自性而存在，则颠倒不能成立。

反之，如果常乐我淨在事物的本体中不存在，则也不存在颠倒，因为如果所缘对境的本体都不存在，还说存在有境颠倒，显然是不合理的。

由此可见，所谓的颠倒根本不能成立。当然，暂时抉择名言的时候，确实有四种颠倒的说法，对此不可否

认，但抉择胜义时四种颠倒都不能成立。

第 88 课

今天继续学习第二十三品《观颠倒品》。上节课宣讲了“颠倒非颠倒相同”的第一部分“颠倒不成立”，下面讲第二部分“非颠倒不成立”。

辰二（非颠倒不成立）：

◎ 破四种非颠倒之必要

可能很多道友认为，“常乐我净”是颠倒的执著，的确不能成立，但“无常、痛苦、无我、不净”是名言实相，现在正学的《释迦牟尼佛广传》中也讲过这个道理。这四种非颠倒应该成立吧？

实际也不能成立。当然，从世俗当中生起出离心、

发起菩提心的角度而言，“无常、痛苦、无我、不净”的观点既符合正理又弥足珍贵，但当真正发起胜义菩提心时，不仅“常乐我净”四种颠倒需要摒弃，其违品“无常、痛苦、无我、不净”四种非颠倒也要一并舍弃，因为胜义中四种颠倒和四种非颠倒全部是颠倒。要想真正获得解脱，就要彻底断除这八种执著。

◎ 非颠倒不成立之因

为什么说“无常、痛苦、无我、不净”四种非颠倒不能成立呢？如颂云：

若我常乐净，而实无有者。

无常苦不净，是则亦应无。

如果“常、乐、我、净”不实有存在，那么“无常、苦、无我、不净”也不应该存在。

关于常乐我净不存在的道理，前面已经分析过。既然“常、乐、我、净”不实有，即所遮遣的对境都不存在，用以遮遣这些法的无常、痛苦、无我、不净当然也得不到，因为不存在违品与观待处的缘故。

也就是说，如果所观待的“常乐我净”四个颠倒不存在，能观待的“无常、痛苦、无我、不净”四个非颠倒也不可能得到。具体而言，常和无常互相依赖，没有常就不会有无常，就像没有短就不会有长一样。同样，既然快乐不存在，与之观待的痛苦也不可能有；既然人我不存在，其对治——无我也无法安立；如果清净不存在，不净也无处可寻。（清辩论师的《般若灯论》认为：两者应该是因和果的关系，如果因不存在，则果绝对不会有。）

由此可见，我们所认为的轮回本性——无常、痛苦、无我、不净，只是为了遮遣常乐我净而假立的名言，真正抉择万法本体、实相的时候，常无常、苦乐、我无我、净不净等诸如此类的分别妄念，都了不可得。

◎ 因明与中观的不同观点

从因明角度讲，常和无常是互绝相违⁴²⁷的关系，有常就没有无常，有无常就没有常，即一法完全排除另一法，两者不能同体存在；一法存在时，其违品另一法是无实法。常和无常、乐和苦、我和无我、净和不净，以及蓝色和非蓝色等都是互绝相违的关系。

因明中还有一种不并存相违⁴²⁸，即两个有实法不可能同时存在，一法本体存在时，另一法的本体完全被排除。譬如，火和水的本体不可能同时存在。

虽然因明中这样承许，但从中观角度分析，互绝相违的法其实是观待而安立的，如果一法不存在，与其

427 互绝相违：比如，柱子本身是有实法，在柱子的本体上不存在的非柱子的反体，这个遮遣部分（非柱子无实法）与柱子有实法是互绝相违的关系。

428 不并存相违：两个有实法互相不会并存，不可能在同一个地方存在，它的两个违品都是有实法。不并存相违有两种：一种是外面事物上的不并存相违，就像水的微尘和火的微尘一样；还有一种是我们心相续上的不并存相违，就像定解和增益（所断）一样。关于不并存相违，有像火和水微尘一样的能害所害的不并存相违，还有光明和黑暗那样的不并存相违，这叫做使它成为无力（无有能力），使它不能产生的不并存相违。——《量理宝藏论讲解》

相违之法也不可能存在，比如，若蓝色不存在，非蓝色也不会有；柱子不存在，非柱子也无法安立。同样，如果“常乐我净”不存在，那么“无常、痛苦、无我、不净”也不可能得到。

◎ 希求解脱，当摒弃八种颠倒

月称论师的《显句论》、麦彭仁波切的《中论释》中都说：执著常、乐、我、净四边，以及无常、痛苦、无我、不净四边都不合理。作为希求解脱者，应当将八种颠倒彻底摒弃。

大家一定要成为希求解脱者，虽然在求解脱的过程中，观修无常、无我等功德非常大。如《大圆满前行》中云：“世尊也曾金口玉言这样赞评观修无常：

‘如众迹中，象迹为最，佛教之内，所有修行，观修无常，堪为之最。’”但是，当抉择胜义谛的时候，需将一切分别都无余抛弃。

◎ 修空性的功德不可思议

从功德方面讲，闻思中观、读诵《般若经》《金刚经》等般若经典具有不可思议的功德⁴²⁹。《般若摄颂》云：“帝释提问请佛答，设若恒河沙佛刹，盈满如来之舍利，然我取受此般若。”帝释天请问释迦牟尼佛：假设等同恒河沙数的佛陀刹土中，都密密盈盈充满了佛陀的舍利，舍利与缮写般若经函作为两部分，您选取其中何者？佛答：帝释，我取受此缮写般若经函。之所以无量舍利不是最胜的取受对境，是因为它们都是从般若空性中产生。

《大宝积经》云：“若有善男子善女人等，具足七宝，施满三千大千世界诸佛如来。若复有人，能受持此无畏德菩萨受记法门一句一偈，闻已受持，得福过彼。”意思是，听闻、受持一个带有空性意义的偈颂，

429 《金刚经》云：“‘须菩提！我今实言告汝，若有善男子，善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？’须菩提言：‘甚多，世尊。’佛告须菩提：‘若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德，胜前福德。’”

其功德远远超越了以无量七宝供养三千大千世界诸佛如来的功德。

◎ 知恩来自于知义

凡夫人由于相续被无明遮蔽，只能看到表面现象，很难体会空性的深义，对于自己真正有恩德的人事物毫不在乎，对于不是特别重要的却非常耽著。比如，有人为他传讲《中观四百论》、《中论》或《般若经》等殊胜的法要，他觉得无所谓，没有多大意义；有人在经济上给了他一点帮助，痛苦时安慰了几句，他便认为恩重如山，永远不应忘记。

实际上，财物等帮助只能解决一些暂时的困难，对于最重要的生死大事，并没有多大意义。我们只有依靠空性法的力量，才能永远脱离生死苦海。

总之，这一颂宣说了虽然名言中修无常、无我等

功德非常大，对此不可否认，但在抉择胜义的时候，内道所持的无常、痛苦、无我、不净与外道执持的常、乐、我、净没有任何差别，希求解脱者必须抛弃这八边。

子二（以此破成立之果）：

如是颠倒灭，无明则亦灭。

以无明灭故，诸行等亦灭。

颠倒不存在，无明也就灭尽了；以无明灭尽的缘故，行等诸支也就灭尽了。

◎ 颠倒灭，则无明灭

通过前面观察，颠倒和非颠倒都不能成立；既然非理执著的颠倒已经破灭，那么颠倒的果法——不能如实了知万法本面的愚痴无明，就失去了根本而随之灭尽。

也就是说，颠倒是产生无明的因，作为因的颠倒灭

尽，则果法无明也会自然灭尽。实际上，前面讲的贪心和嗔心也是对外境的颠倒认知，即将外境执著为清净和不清净而产生的。

◎ 无明灭，则轮回息

一旦无明灭尽，十二缘起中的行、识直至老死之间的其他支也将以破灭而告终。因为无明是一切烦恼的根本，也即十二缘起的根本，有了无明才有行，有了行才有识……如果无明灭尽，之后的行、识等其他十一个缘起便会一一还灭。

《显句论》云：“因为无明是烦恼聚合之源，是生等痛苦之因。犹如身根的果一切有色根均由身根灭而灭一样，行等无明的果——有支必定以无明灭而灭。”

《中观四百论》云：“如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。”烦恼都带有无明性质，如果根本无明已经灭尽，所有烦恼便会随之覆灭。

◎ 中观戳穿了无明假面

无明可以从两方面解释：一、从名言角度讲，执著常、乐、我、净是一种无明；二、究竟胜义而言，不仅常、乐、我、净的执著是一种无明，无常、痛苦、无我、不净的执著也是一种无明。

无始以来，众生因被两种无明所缚，一直迷迷糊糊地追求着、执著着，由此而在轮回中不断流转。他们执著的到底是什么呢？其实都是虚幻的假相，然而，芸芸众生根本不知这一点，白白遭受痛苦，非常可怜！

通过闻思中观，才能理清无明的来龙去脉，知道无明原来并没有来处和去处，也无有丝毫本体，就如虚空中的鲜花一般。随后就会明白，依无明而显现在众生面前的一切万法，就像具眼翳者前显现的毛发般虚假不实。懂得此理之后，相续中也即播下了空性的种子，将来就会有从黑暗轮回中解脱的机会。

◎ 定解是修行的基石

对于颠倒、无明、十二缘起，乃至一切万法皆无自性的道理生起了定解，就是闻思中观的结果。这种定解对我们将来修行具有重要意义！果仁巴大师在《正见之光》中说：对于颠倒无明以理观察具有非常重要的意义，观察之后就会断定无明是虚而不实，之后，通过修行就能灭除无明、断尽轮回。

很多佛教徒都喜欢把《金刚经》中“一切有为法，如梦幻泡影”这一句挂在嘴上，但因为没有学过《中观根本慧论》等中观论典，理论上无法通晓空性的真实意义，故而修行时很难真正安住于胜义空的境界当中。

有些修行人不爱闻思，听说修密法可以明心见性，即生成就，便开始盲修瞎练。观自心的时候什么都得不到，便认为已经明心见性、转凡成圣了，之后什么都不执著，因果也不取舍……这样一味地盲修瞎练是非常危险的！如果自己只是一个地道的凡夫，无伪的菩提心还

没有生起，小资粮道尚未开始，却自认为是圣者菩萨，这就像一个小孩站还站不稳，却自称是二三十岁的成年人一样可笑。

此外，圣者也不是别人吹捧出来的，不是别人说你非常了不起，你就真的成了登地菩萨了。就像自己明明只是一个普通村民，连村支书的职位都没有，别人吹捧你是国家领导，你也不可能真的变成国家领导。

以上这些现象都是由于对教理不精通、没有定解所导致的。我们作为凡夫人，千万不能自视过高，而应脚踏实地一步一步地闻思修行。当深入学习中观、大圆满等经论之后，就会知道得地菩萨的功德和境界是什么样、大圆满第一步、第二步的境界何等超胜，与自己的相续对照之后，才会正确地评估自己。希望每位道友都能善加观察自己的相续，通过闻思修产生真正的定解。

辛二（破烦恼之能立）分二：一、烦恼有自性不成

立；二、烦恼无自性不成立。

对方又提出：无明的果法——烦恼应该是存在的，如果不存在，你们修这么多空法来对治什么呢？就像空中本没有鲜花，对它辛勤栽种、培育没有任何必要一样。既然需要断除烦恼，就说明烦恼必定存在，这样三有轮回又怎么会不成立呢？

驳曰：所断烦恼在胜义中不可能存在，其理由可以从两点来推知：如果烦恼存在，请问它是以自性而存在，还是以无自性而存在呢？如果烦恼具实有自性，则谁也无法断除；如果烦恼无实有自性，则不需要对治。

首先分析烦恼有自性不能成立。

壬一（烦恼有自性不成立）：

若烦恼性实，而有所属者。

云何当可断？谁能断其性？

如果烦恼具实有自性，并且所属者也存在，那怎么能断除它呢？谁能断除它的实有本性呢？

如果烦恼以自性而实有存在，并且所属的某个补特伽罗也存在，即烦恼的具有者也存在，那谁有能力断除烦恼呢？不可能断，因为谁也不能将实有存在的法断除，如同虚空无碍的法相或者无我的本性无法断除一样。

《显句论》云：“有实法自本体存在的自性则无法遣除，如地等的自性坚硬等不可逆转。”此处月称论师是以名言本性不可改变的道理，来说明胜义本性也无法改变。名言当中，地、水、火、风都具有各自的本性，对于这种自性谁也无法改变，比如，谁也没有能力把地的坚硬性改为热性，或者把火的热性改为动摇性。同样的道理，如果认为烦恼的性质实有，并且它的所属者也存在，那么谁能断除它呢？谁都无能为力，因为它具有实有性质的缘故。

然而，烦恼并非不能断除，通过闻思修行，所有

的迷乱幻象便会逐渐消失，这就说明烦恼不存在实有的本性。

◎ 《中观庄严论释》亦能引生中观定解

关于具有实性就不能改变的道理，过段时间我们讲《中观庄严论释》时还会详述，论中这方面的推理比较多。比如，对于同一个人，有些人觉得他好看，有些人觉得不好看，有些觉得一般般。这说明在他身上美和丑都不存在。如果他身上的美丑具有实性，那么一百个人看他的感觉都应该一模一样，不会有任何不同。

深圳有几位居士非常好学，前些天他们问我：“您翻译的书里有没有一本能总摄释迦牟尼佛八万四千法门精华的。我们工作特别忙，没有时间看很多书，您知道我们都很聪明，如果有一部既有理论又有修行窍诀的论典，请推荐给我们吧。”那时我刚好翻译完《中观庄严论释》，觉得里面讲的道理特别殊胜，便对他们说：

“像你们这么聪明的人，一定要利用一段时间好好学习《中观庄严论释》……”（众笑）

《中观庄严论释》是麦彭仁波切亲自撰著的一部极具加持力的论典，论中讲了很多殊胜的窍诀。如果《中观庄严论释》学得好，自相续一定会生起因明和中观最根本的见解。希望不久后我们也能一起圆满《中观庄严论释》的学习，中间不要出现任何违缘。

壬二（烦恼无自性不成立）：

若烦恼虚妄，无性无属者。

云何当可断，谁能断无性？

如果烦恼虚妄不实，无有自性也无有所属，那怎么能断除它，谁能断除无实之性呢？

反之，如果烦恼的自体虚妄不实，也不属于哪一位主人，又怎么能言及所谓的“断除”呢？谁有能力断除

不存在的东西呢？根本无法断，因为连所断都不存在的缘故。就像虚空中本不存在荆棘，谁也无法将其铲除的道理一样。

如果不存在法也能断，那石女儿的脖子也能被敌人砍断，兔角也能被猎人割下来装盐巴、味精了，但这是非常可笑的说法。《显句论》云：“如火的冷性不存在，也就无法遮遣。”

◎ 如幻烦恼需如幻对治

有人可能想，既然烦恼虚妄不实，那是否就不用对治了呢？不对治也不合理。宗喀巴大师在《理证海》中说：虽然所断烦恼本不存在，但以无自性来对治是极其合理的，因为一切都是虚幻之故。

《入行论·智慧品》亦云：“不依所察实，不取彼无实，所破实既假，无实定亦假，如人梦子死，梦中知

无子，能遮有子想，彼遮也是假。”意思是，无实法看待有实法，既然所破有实法是虚假的，能破它的无实法也显然是虚妄的。然而，修习空性是合理的，因为它能作为实执的对治法，譬如梦中梦见儿子死去，想到无有儿子的念头能够遮止有儿子的妄念，无的执著虽然是虚妄的，但却能遣除有的执著。也就是说，无有自性的能对治和所对治是非常合理的。

综上所述，中观宗以发太过的方式破除了对方观点：所谓的烦恼，是实有还是无实有呢？如果实有则不可断，因为实有之法不可改变的缘故；如果无实也不可断，因为不存在的缘故。当然，这里是从胜义角度分析，并非不承认名言中的烦恼。

◎ 本品小结

通过学习本品，我们就能了知所谓的八种边——四种颠倒和四种非颠倒，实际都不能成立，这没有什么

不敢说的。

“文革”时期，造反派逼迫一位上师否认因果，这位上师在批斗会上说：“胜义当中因果不存在……”下来之后他一直念“嗡班扎儿萨埵吽……”。事实确实如此，抉择胜义空性时，因果、轮回，乃至佛陀等一切万法都了不可得，这并非诽谤佛法，与顺势外道彻底否认因果、轮回、三宝的观点完全不同。中观教义非常甚深，没有智慧、不会辨别的人很可能会误入歧途。

我就不用念“嗡班扎儿萨埵吽”了（众笑）。如果要念的话，龙猛菩萨、月称菩萨都需要念了，但这没有任何必要，因为此处是抉择胜义谛，胜义当中一切都得不到。

庚二（以教证总结）：

《金光明女经》云：“言语非是色，一切处无有，毕竟无有故，烦恼亦如是。如语无实体，不住于内外，

烦恼体无实，亦不住内外。”“佛告舍利弗：‘若解染污即如实义，无一染污颠倒可得。众生起染，若无实者，即是颠倒。若彼颠倒是无实者，于中无真实相故。舍利弗，如是解者说为清淨。以烦恼无实体故，如来成正觉时，所说烦恼，非是色，非是无色，非受想行识，非无受想行识。非非识，非非无识，不可见故，不可取故。解者无所断除，证时亦无所得。不以证，不以得，无证无得，无相无为，但假名字，犹如幻化。于诸法不动相非取非不取。如影如响，离相离念，无生无灭。’”

《三摩地王经》中也说：“色亦示菩提，菩提亦示色，无等之诸声，尽示法之师。以声色之师，体性甚深淨，色菩提平等，不得异体相。如涅槃甚深，亦以声显示，涅槃不可得，彼声亦不得。声与涅槃法，二者皆不得，如是诸空法，尽示涅槃相。涅槃与入灭，涅槃者不得，诸法无灭尽，如后前亦然。诸法以自性，等同涅槃相，精勤佛陀教，彼等众生知。”又云：“智慧了知蕴空性，知己不与惑共存，唯以言诠所诠说，当如涅槃观

此世。”

宗喀巴大在《理证海》中引用佛经云：“诸比丘比丘尼，优婆塞优婆夷，若有人对不生不灭之法，认为不净，认为无常，认为无我，认为痛苦，我说是人等极为愚痴，误入歧途。何以故？凡夫之人不知嗔心，于嗔心生恐惧，欲从嗔心中出离；凡夫之人不知贪心，于贪心生恐惧，欲从贪心中出离；凡夫之人不知痴心，于痴心生恐惧，欲从痴心中出离。”

宗大师对此解释说：对贪嗔痴心生恐惧，欲想出离没有任何必要。就像对虚幻不实的女人特别害怕，修不净观对治没有必要、对幻化的敌人心生嗔恨，修悲心对治没有任何必要一样。当然，从最了义角度讲，这样抉择非常殊胜，因为依靠修不净观、慈悲心等来对治烦恼也是一种执著，这时需把名言中颠倒的四种边（常、乐、我、净）和非颠倒的四种边（无常、痛苦、无我、不净）一并断除，但从名言角度讲，这些修法还是需要的。

《维摩诘所说经》云：“若须菩提，不断淫怒痴亦不与俱……乃可取食。”

《佛说观普贤菩萨行法经》云：“十方诸佛，说忏悔法菩萨所行，不断结使不住使海，观心无心，从颠倒想起。如此想心，从妄想起，如空中风无依止处，如是法相不生不灭。何者是罪？何者是福？我心自空，罪福无主，一切法如是，无住无坏。如是忏悔，观心无心，法不住法中，诸法解脱灭谛寂静，如是想者名大忏悔，名庄严忏悔，名无罪相忏悔，名破坏心识。”

◎ 相续中得法是关键

对于《中论》所讲的这些殊胜见解，我们的相续得到了，才是最关键的。《开启修心门扉》中说：“……从不观察自己的相续与佛法是否相应。虽然所修的法是大圆满，但也无济于事，因为大圆满的修行者必须是大圆满的根器。”同样，如果相续中没有出离心，就算不

上小乘修行人；没有菩提心，就算不上大乘修行人。

经常听人说：“我不是小乘修行人，那个境界太低了！”实际上，小乘行人肯定觉得轮回特别可怕，相续中有强烈的厌离心。如果我们真正有了出离心，解脱就有了基础，这是非常好的。但有些人连基本的出离心都没有，却标榜自己是大圆满的修行者。虽然法非常了不起，说起来特别好听，然而人的境界却没跟上，这也无济于事。怎样才能获得大乘不共的境界，值得每一位密宗修行人深思。

《中观根本慧论》之第二十三观颠倒品终

第 89 课

前面“宣说缘起特法”科判分三：一、宣说主要特法；二、宣说其他特法；三、断除太过。其中第二部分“宣说其他特法”从法我空性、人我空性、有实法为空性、时间为空性、轮回为空性五个方面已经做了抉择，今天开始宣讲第三部分“断除太过”。

丁三（断除太过）分二：一、断除无有四谛之太过；二、断除无有涅槃之太过。

有实宗向中观宗发出两大太过：一、无有四谛不合理；二、无有涅槃不合理。中观宗首先破除对方第一个太过。

二十四 观四谛品

戊一（断除无有四谛之太过——观四谛品）分二：

一、以理证广说；二、以教证总结。

己一（以理证广说）分二：一、宣说对方观点；二、破彼等观点。

◎ 本品缘起

前面中观宗从五个方面将万法抉择为空性之后，对方争论说：你们中观派居然敢说“一切所知都无有自性”，从而遮破了一切诸法，这显然不合理，如此一来，就无可避免会有苦、集、灭、道四谛不存在的过失。然而，佛法的精髓就是四谛法，如果把这些修道不可或缺的善妙之法全部遮破，就与外道所持的断见无有差别了。

对方这一太过不能成立，因为很多佛经都说过无有四谛的道理，如经云：“文殊见诸行无生故，而了知痛苦……”。为了彻底排除众生的困惑、解答疑难，龙

猛菩萨宣说了本品。

◎ 谁为所化

很多大德认为，本品并非针对世间人和外道徒。因为，世间人和外道对四谛一无所知，根本不知整个世间是苦谛，一切痛苦的来源是集谛，要断除集谛必须现前灭谛，要现前灭谛必须依靠道谛，所以对其宣讲无有必要。

本品应该是针对那些学了佛法，但学得不究竟、尚未通达空性的内道行人宣讲的，比如，小乘宗和部分唯识宗修行人认为苦集灭道真实存在，对此始终持有坚固的执著。对他们而言，宣讲这一品非常有必要。

◎ 远离断无

关于四谛等不存在的问题，大家一定要注意，避免

堕入断无的陷阱。所谓不存在，是从胜义究竟实相角度而言的，在名言当中，在我们的能取所取未消于法界之前，应该承认四谛是成佛之因，承认其以如梦如幻的方式无欺存在。

我很担心有些人没有真正理解二谛，一听说苦集灭道、三宝、业因果都不存在，自此便不再约束自己的行为，过得非常“潇洒”（众笑），觉得身心自在、任运自成了……如果这样放任自己，无视业因果，将会堕入极其可怕的恶趣深渊。希望大家一定要注意，真正分清二谛。

首先，对方从六个方面阐述了自己的观点。

庚一（宣说对方观点）分六：一、无有四谛之过；二、无有有境智慧之过；三、无有八果之过；四、无有三宝之过；五、无有因果之过；六、无有世间名言之过。

辛一（无有四谛之过）：

若一切皆空，无生亦无灭。

如是则无有，四圣谛之法。

如果器情世界所摄的一切万法都是空性，无生亦无灭，就没有苦、集、灭、道四圣谛法了。

有实宗向中观宗发出太过：如果你们想建立“内外诸法皆为空性”的理论，那么一切万法都如同石女的孩子一般，首先不会产生，最终也不会坏灭；如果无生无灭，就不会有苦集灭道四圣谛法了。如果失坏了四谛法，会有极大的过失，因为这是释迦牟尼佛所亲证的真理，很多佛经都宣讲过。

◎ 为何叫四圣谛

四谛也叫四圣谛，“圣”即圣者之意。为什么叫圣谛呢？《显句论》云：“由于只有圣者前才真实，因此安立为‘圣谛’。”

灭谛和道谛是圣者断除烦恼的所证和所修，故而称圣谛非常合理，但苦谛和集谛为何也叫圣谛呢？因为，虽然苦谛和集谛从其自本体来讲是有漏法，不应说是圣者的无漏法，但因为五蕴痛苦的本性（苦），以及它的来源——业和烦恼（集）这二者都是圣者所见，即只有圣者才能通达，并非凡夫所能了知。从圣者才能通达、证悟、断除的角度来讲，苦、集也属于圣谛。

◎ 为何圣者才能通达苦、集

本来五蕴都是痛苦的本性，但凡夫人因为被无明病患所蒙蔽，没有敏锐的觉受，故而根本不知五蕴是苦，就像有些人因为生病，把苦味反而执为甜味一样。而圣者对于五蕴是苦的道理完全通达，并深知苦的来源是集谛。《显句论》引用教证说：“手掌有一毛，众人皆不觉，唯有入眼时，方生不乐恼。凡愚如手掌，不证行苦毛，圣者如眼目，亦生细微意。”意思是，若将一根细

毛放在手掌上，众人都感觉不到，但若落到眼睛里，则马上就会知道。在这个比喻中，手掌代表凡夫，眼睛代表圣者。

《显句论》中对方提出一问：凡夫人也经常感受痛苦，也以苦受而肯定地说是苦，为何说圣者前苦才是圣谛呢？

因为，受蕴只是五蕴之一，仅仅通达受蕴是苦是不足够、不完整的，所有五蕴都应了知为苦，而五蕴苦苦、变苦、行苦的本性只有圣者才能彻知，并且知道产生痛苦的因具有爱、业和烦恼的法相，它称为集。因此，苦谛、集谛被称为圣谛。

◎ 圣言是最殊胜之教授

对于凡夫一无所知的很多道理，圣者们都一清二楚。凡夫就像孩童一样，对一切事理茫然无知，只关心

眼前的快乐享受，而圣者就像大人，对于诸法的真相了然于心。很多时候，即使圣者告诉世人生活的真实本面——苦，世人也无动于衷，只有自己得到圣果时，才会真正明了圣言的殊胜意义。

同样的道理，我们因被无明遮障，根本不知闻思的重要性，只有得圣果时才会真正明白听法的意义，就像对于十几岁的小孩子，尽管家长老师们再三叮嘱：“一定要好好学习啊，这对将来很重要……”但这时小孩根本不懂读书的重要性，只有当他长大后才会明白读书的意义。

从了知世间真理的角度考量，也可以明白这种差别。比如，我们闻思佛法之后，都会相信因果、前后世等名言真理，智慧比世人要成熟一些，对于世间诸多现象也很容易理解，而世间人对很多问题都疑惑重重，很难从迷网中拔出来。

辛二（无有有境智慧之过）：

以无四谛故，见苦与断集，
证灭及修道，如是事皆无。

因为没有四谛的缘故，见苦谛、断集谛、证灭谛、修道谛，这些事都不存在。

对方提出：如果由集而生苦，以道而灭苦这四圣谛法不存在，则了知苦谛、断除集谛、修持道谛、现证灭谛，在任何时候也不可能成立，但这不合理，因为佛陀曾劝告世人：此是苦，汝应知；此是集，汝应断；此是灭，汝应证；此是道，汝应修。《俱舍论》亦云：“一切真谛说四种，苦集如是灭与道。彼等自体亦复然，彼之次第依现证。”可见，你们的说法根本不合理。

◎ 四谛的体相

苦谛是指五蕴。五蕴是苦苦、变苦、行苦的本性，因为众生恒常为无常患累所逼恼，故而名为苦。众生依靠无常的五蕴，会接连不断地感受痛苦，在轮回中一直流转。

集谛是指业和烦恼。当依靠善知识的教授，见到轮回和五蕴或者说器世界和有情世界，都是痛苦的本性之后，进而就会了知痛苦的来源是集——业和烦恼。所谓业，分为有漏业⁴³⁰和无漏业⁴³¹、十善业和十不善业、五无间罪等等；所谓烦恼，可分为六根本烦恼，或者十根本烦恼、二十支分烦恼等。

如果不想受苦，就必须断掉集谛，即把苦的根本断除，就好比不想要毒树的果，就必须断掉毒树的根一

430 有漏业：指不离烦恼过非之诸善恶业。在黑白等四业中，以招欲界恶果之黑黑业、招色界善果之白白业及招欲界善果之黑白业等三业为有漏业；非黑非白业断尽前三业，是为无漏业。〔俱舍论卷十六〕

431 无漏业：能灭尽断除黑、白、杂三业与异熟的业是无漏业。非黑，非白，不生异熟果，不属于界，是对治法。——《俱舍论释》

样。集谛依靠什么方法断呢？必须依靠道谛——见道和修道此二道来断。

修道究竟也就现前了灭谛。现前灭谛之时，业和烦恼已连根断除，不会再有复还、回流的现象，由此而获得了解脱。

对方认为，佛教中最根本的修法就是四谛法门——见苦谛、断集谛、修道谛，最后现前灭谛（即得到阿罗汉果位），这是佛教公认的修行步骤和次第，如果连这都予以否认，你们中观宗所秉持的是多么可怕的见解啊！

在本品的开头，龙猛菩萨先把对方观点全部罗列出来，之后再一一观察、遮破，所以后面的任务会比较重。

下面是对方第三个责难——无有八种果之过。

辛三（无有八果之过）：

以是事无故，则无有四果。

无有四果故，得向者亦无。

因为四谛不存在的缘故，就不会有四种圣果；四果不存在的缘故，得四向的圣者也不存在。

对方又提出：如果四谛法不存在，那么四种圣果——预流果、一来果、无来果和阿罗汉果也不应该有；如果没有四圣果，则安住四果者以及获得四向者也都不会有。

沙门四果是指预流果、一来果、无来果和阿罗汉果，四果再加上四向（预流向、一来向、无来向和阿罗汉向），就是此处所说的八果。按照小乘观点，沙门四果可以对应见道、修道以及无学道，而这些都离不开四谛。所以，如果四谛不存在，四果四向都无法安立。

◎ 介绍四果

一、预流果。它是见道位，一般见道分十六个刹那，前十五刹那是预流向，第十六刹那才得预流果。见道之后开始修道，在十六刹那以后，所证方面，已经证悟了所有四谛法；所断方面，修道所断共分三界九地，每一地又分九品；欲界烦恼分为上中下三品，上中下各自又分为上中下三品。一般而言，获得预流果时，欲界一至五品的烦恼已经断除。

二、一来果。“一来”指还要再来欲界一次，获得一来果时，前六品烦恼已经断尽，后三品还未断。

三、不来果。获得不来果时，欲界的九品烦恼已全部断尽，但上面色界、无色界的烦恼尚未断尽。“不来”是指不再来欲界，因为声闻缘觉不像菩萨一样有发愿力，会乘愿再来度化欲界众生，他们一味追求自己的安乐和涅槃，所以当断完欲界九品烦恼之后，便永远离开了欲界，再也不会回来，故叫做不来果。

四、阿罗汉果。当把欲界、色界、无色界的烦恼全部断尽之后，就获得了阿罗汉果。按照大乘观点，阿罗汉断尽的只是烦恼障，相续中还有所知障。

◎ 介绍四向

一、预流向，是指尚未获得预流果而正在趋向于它，也就是说，见道位第十六刹那已经证悟了预流果，预流向是住于见道位十五刹那，将要遍证四谛的境界。

二、一来向包括预流果，是指预流圣者正趋向一来果、还未得到一来果的状态。它已超越预流果而趋向于后果。也可以说，前前的果是后后的向。

三、不来向包括一来果，是指获得一来果后正在前往不来果的圣者。

四、阿罗汉向包括不来果，是指获得不来果后正在前往阿罗汉果的圣者。

四果四向是声闻承许的八种圣贤。按照小乘观点，要想获得这些圣果，必须先知道苦谛，然后了知苦谛的来源是集谛，要断集谛必须依道谛，在修道过程中，八种圣果会依次现前，最后获得无学道阿罗汉果。整个过程必须按照这种次第进行。如果四圣谛不存在，那么住于四果的圣者就不会存在；如果四果圣者不存在，也不会有住四向者。

关于小乘所许的八果，《显句论》中阐述得非常广，几乎都是《俱舍论》中的观点，里面还讲了圣者之间的辩论，大家可以参考。

下面宣讲对方的第四个责难——无有三宝之过。

辛四（无有三宝之过）分二：一、广说；二、摄义。

壬一（广说）分三：一、僧宝不存在之过；二、法宝不存在之过；三、佛宝不存在之过。

癸一（僧宝不存在之过）：

若无八贤圣，则无有僧宝。

如果没有八种贤圣，就不会有僧宝。

对方认为：如果获得四果与四向的八种圣贤补特伽罗不存在，就无有皈依三宝当中的僧宝了，这将是非常可怕的事情！

可能有人产生疑问：为什么说没有八种圣者，就不存在僧宝了呢？应该还有吧，比如很多寺院都有比丘僧团、沙弥僧团等。

◎ 何为僧宝

此处对方意指会有圣者僧不存在的过失。僧宝分为凡夫僧和圣者僧两种。从凡夫僧的角度讲，四个比丘就可以称为僧众，但真正的僧宝是指圣者僧。如《宝性论》云：“佛法僧界觉，功德佛事业，略摄全论体，此

七金刚处。”这里的僧就是指具足二智不复退转的圣僧，比如文殊菩萨、普贤菩萨的相续已经真正转依⁴³²了。在《毗奈耶经》中，佛陀也提及过大比丘、大僧众等。

《大圆满心性休息大车疏》也对此阐述过，如云：“共同小乘中承认……僧众有凡夫僧众与圣者僧众两种，凡夫小僧为沙弥、沙弥尼及居士，是众生之福田故；大僧为具近圆戒者，即是说比丘为大僧众，四位比丘以上称为僧众；圣者僧众是预流果、一来果、不来果、阿罗汉向、阿罗汉果。”

从这个教证当中，我们也可以知道，凡夫小僧当中包括了居士。以前，法王如意宝不确定居士与学院僧众一起应供是否如法，后来根据《大圆满心性休息大车疏》的这个教证，确认居士也是众生的福田，也应该成为应供处，所以后来学院便开许居士也可以应供。《释

432 转依：佛教用语，大乘佛教瑜伽行派指阿赖耶识断除烦恼和所知障的种子，转换成涅槃和智能的清净种子。因为阿赖耶识是一切烦恼和解脱的依据，所以转换阿赖耶识的性质谓之转依。

迦牟尼佛广传》中也说：“天人妙衣饮食等，恒沙劫中供众生，不若布施一居士，一日所获功德大。”可见，在家人若对居士供养，功德也是非常大的。

癸二（法宝不存在之过）：

以无四谛故，亦无有法宝。

因为没有四谛的缘故，也不会有法宝。

对方又提出：如果四圣谛不存在，则法宝也不应该存在。

◎ 何为法宝

最究竟的法宝是指相续中获得了灭谛。如《俱舍论释》云：“皈依法是指皈依唯一的涅槃灭谛。”印顺法师的《中观论颂讲记》亦云：“法宝最究竟的，即是寂灭的实相。所以法宝有深刻的内容，不是口头的几句话，

书本上的几个字。”

但从广义角度讲，大小乘都承许法宝包括教法和证法。比如，如果没有明白《金刚经》的经义，那么《金刚经》只算一种教法法宝，但若通达了其中含义，并且相续中获得了《金刚经》所讲的如幻如梦境界，就获得了证法法宝。证法在自相续现前的助缘是教法，即依靠教法可以现前证法。此外，道谛也可以称为法宝，因为道谛是现前灭谛的因。

总之，对方认为：如果苦、集、灭、道四谛不存在，那么对道谛进行诠释、帮助灭谛显现的教法法宝就不可能存在；如果没有教法法宝，也不会有灭谛——证法法宝。

癸三（佛宝不存在之过）：

以无法僧宝，亦无有佛宝。

藏文译本颂词：

若无法僧宝，岂能有佛宝？

如果没有法宝和僧宝，怎么能有佛宝呢？

对方继续发难道：如果所领受的圣法与领受者僧宝二者都不存在，则其果法——佛宝怎么会有呢？

◎ 为何说无法宝和僧宝，即无佛宝

《显句论》中云：“世尊先前也必定趋入某一果，由于是住果者，因此世尊也属于僧宝中。如果无有僧宝，必定无有佛出有坏。或者，佛陀摄于属无学者的僧宝中。有些人说：佛陀出有坏等称为比丘僧的缘故，出有坏摄于僧宝中。”

《释迦牟尼佛广传》中记载，佛陀在因地布施身肉以后，以谛实语能令身体马上恢复如初。由此可见，佛陀以前一定当过圣者（圣僧），否则不可能做到这一点。

虽然凡夫中也有以大悲心布施身体的，比如，阿底峡尊者的上师达玛绕杰达当凡夫的时候，因为大悲心非常强烈而布施过身体，但只有圣者才能做到让身体马上恢复。

既然释迦牟尼佛在成佛之前必定当过圣者，即得过沙门四果中的一种或者一地以上菩萨果位而成为僧宝，那么相续中所修持的法宝也必定具足。由此推知，如果法宝和僧宝不存在，佛宝也就不可能存在。

实际上，佛宝本身即是僧宝和法宝。首先，佛陀已经修道圆满，故可以摄属于究竟无学的僧宝中，佛经也讲，得地者就是所谓的僧众；其次，佛陀已证得究竟灭谛，所以也是究竟的法宝。

鉴于以上原因对方认为：如果四谛不存在，那么僧宝、法宝都将不复存在，这样佛陀的来源又是何处呢？显而易见，你们中观宗的观点完全不合理。

◎ 分清二谛，方解圣道

若从名言角度讲，对方的观点确实可以成立。然而，中观宗并未遮破名言中的四谛、三宝，只是在抉择胜义谛时才遮破了一切。在观察的时候，一定要会区分胜义谛和世俗谛。

很多人没有学过《中观根本慧论》这样的中观论典，解释《金刚经》等般若经典时非常困难，讲解《华严经》更是困难重重，一方面要将万法全部空掉，另一方面三宝、因果等又不能空。如果不分二谛地说万法皆空，因果不空，则显然互相矛盾，但如果善于区分二谛，胜义中将万法抉择为空，名言中承许万法显现不灭，很多问题都会迎刃而解。

如果像小乘宗一样闻思不究竟，只知佛陀一转法轮的教义，对于《中观根本慧论》等二转空性法完全不解，就会觉得如果万法皆空，不仅四谛、沙门四果、三宝会被摧毁，乃至因果等一切名言法都会灭尽无余，这

样否定一切太可怕了，已经成了地道的断见派，相续中难免不生这样的邪见。所以，一定要通达空性的真正含义，以区分二谛的方式来抉择。

现在我们正在学习《释迦牟尼佛广传·布施品》，里面讲了很多佛陀在因地发心、布施的公案。虽然胜义中万法皆空，但名言中并非一切都不存在，应该随学释迦牟尼佛广行六度万行。虽然于凡夫而言，完全按照佛陀的诸行去做非常困难，但作为后学者，一定要尽力效仿。如果觉得佛行佛的菩提道，我走我自己的道，自相续与法背道而驰，则是非常不应理的。

壬二（摄义）：

如是说空者，是则破三宝。

这样宣说空性的人就破坏了三宝。

对方认为：如果像“佛宝等诸法皆空”这样宣说

空性，则完全是对三宝的破坏。这岂不断了众生的慧命吗？

《显句论》中详述了对方的观点，论云：“难以获得的缘故，偶尔出现、福德浅薄者不能值遇的缘故，价值连城的缘故，称为佛法僧宝，如果声称空性之义那就破了三宝。”意思是，人身极为难得，即使得到人身，如果福德浅薄，也很难值遇佛法僧；因为难值难遇、价值连城，故称其为三宝。如果否认三宝存在，就无法在众生心田上播撒解脱的种子，如此也就断了他们的善根和慧命。因此，对方认为中观宗的见解非常可怕！

下节课对方发完剩下的两个太过之后，中观宗就开始一一破斥。希望大家今晚好好思考一下，看看自己能否对有实宗的太过做出合理的回答。

第 90 课

从第一品至第二十三品，中观宗已从方方面面抉择出万法皆为空性，但包括唯识宗在内的很多内道有实宗仍然不肯接受，并发出了六大太过。

上节课宣讲了其中的四个太过——无有四谛之过、无有有境智慧之过、无有八果之过、无有三宝之过。下面讲剩下的两个太过——无有因果之过、无有世间名言之过。

辛五（无有因果之过）：

空法坏因果，亦坏于罪福。

承许空性还会破坏因果，也会破坏罪福业。

对方提出：如果一切万法皆为空性，就毁坏了因果，因为因果也归属于万法当中。如果没有因果，就不存在造福业和造罪业，这样善恶之果也会被破坏无余。但具有因果正见的人谁会这样承认呢？他们都相信因果报应：造作十种善业，将来必定会转生善趣获得乐果；造作十种不善业，来世必定会转生恶趣感受苦果。

此外，如果善恶业果都不存在，佛教徒每天断恶修善还有什么实义呢？没有任何意义了。然而积累福德、远离罪恶是佛教公认的成佛之道，如果对此一概否认，就已背离了佛教教义，不能算是佛教徒了。

以上是对对方发出的第五个太过，下面是第六个太过。

辛六（无有世间名言之过）：

亦复悉毁坏，一切世俗法。

承认万法空性，也会有将一切世俗法悉皆毁坏的过失。

对方继续说道：如果承认一切万法皆为空性，无有任何本体，不仅三宝、四谛、因果等法会被摧毁，世间的见闻觉触，以及制造陶罐、烹煮粥饭等等世间名言法和概念都会被全盘摧毁。

《显句论》中对方说：“假设这一切都是空性，这一切均不存在，那么由于万法包含在一切当中，所以法与非法二法的因果，欲求与不欲求的法均不存在，就毁坏了世间名言，毁坏了衣食住行，此等都包括在一切范畴中……”

对方认为，如果毁坏了一切名言，则肯定不合理，因为佛陀说过：世人如何承认，我也随顺世间如是承认……由此可知，佛陀是承许世间法存在的。

以上已经宣讲了对方的六个太过。下面中观宗将

一一破斥他们的观点。

庚二（破彼等观点）分三：一、他宗发太过的原因；二、自宗无有过失之理；三、证悟缘起空性的重要性。

在答复之前，中观宗首先指出了对方发太过的原因。

辛一（他宗发太过的原因）分二：一、对方未通达空性之理；二、对方未通达二谛之理。

壬一（对方未通达空性之理）：

汝今实不能，知空空因缘，
及知于空义，是故自生恼。

你们是因为不能如实了知空性的本体、空性的因缘以及空性的含义，所以才会自寻烦恼。

“知空空因缘”中的第一个“空”，是指空性的本体；“空因缘”即空性的必要、空性的缘由或者说空性的目的。“及知于空义”中的“空义”是指空性的意义。

中观论师对发难者回答道：你们之所以发出这些太过，是因为对空性的本体、空性的必要、空性的含义一窍不通，故以自己的分别妄念，想当然地认为仅仅没有（单空）就是空性的内在含义，并由此而产生颠倒的执著。实际上，你们将空性的含义仅仅定义为单空，这与我们所说的空性迥然不同，我们所说的空性是远离一切戏论的空，是将颠倒的无实单空、成实、二俱、二非四边戏论全部空掉，因此我们不会有任何过失。

你们因为不懂这一点，才会自寻烦恼地认为这些见解损害了四圣谛等法，从而发出了一系列太过。这完全是自寻苦恼、自我束缚，对我们不会有毫发之损。

下面具体分析：

◎ 对方不知空性的本体

首先，对方未通达空性的本体。中观宗所讲的空性并非单空，它具有五种法相，如第十八品《观我法品》云：“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”意即，空性完全是自证境界，不依赖其他言辞和比喻；空性是寂灭四边的自性；它没有言语的戏论；没有彼此相异的差别，也没有心的思维及分别，具有这五种法相，才是真正离一切戏论的空性。

对方所谓的空性本体，只是将有边遮破的单空戏论之见，因此是错误的。而这里“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相”等所表达的见解是远离一切四边戏论。如果带有偏袒、片面、看待他法的条件，则即使称之为空性，但这种自以为是的空性等等都不可能空。既然如此，又在何处存在丝毫空的性相呢？这实在是对“空性”名称内涵的茫然不知。

中观宗并不承认对方所许的单空，也不承认唯识

宗所许的“识是永远不空之法”的观点，于中观见解而言，持这两种观点具有很大过患。总之，因为中观宗承许离四边的空性，故不会有失毁四谛、三宝、因果，乃至一切名言的过失。

◎ 对方不知宣说空性之必要

释迦牟尼佛宣讲空性的必要，即空性的因缘或目的是什么呢？第十八品《观我法品》中阐述过这个问题，颂云：“业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。”意思是，业和烦恼全部灭尽，才可以称之为解脱，而业烦恼的自体并非实有，只是戏论的体性，这样的戏论唯有依靠空性才能灭除。

可见，佛陀宣讲空性的必要是为了破除有、无、二俱、二非的戏论，令行者趋入根本慧定而获得解脱。而对方的单空执著，将其必要误认为是仅仅遮破有边，这实际并没有了知其真实的必要。如若像对方这样承许，

则四谛、因果、三宝等世间一切法都未超离戏论。

◎ 对方不懂空性的含义

我们所说的空性含义，是指因缘所摄的一切法皆为空性，如本品颂云：“众因缘生法，我说即是空”，意思是，三宝、因果、轮回、善恶等一切万法皆由因缘所生，释迦牟尼佛说它们都是空性。也就是说，整个世间没有一法不为因缘所摄，而因缘所生之法皆为空性，故不空之法根本不会有。

对方所谓的空性含义，是断除所破的单空之义，是将“不空”的违品，命名为“空”的一种单独执著。实际上，万法都无有丝毫本体，不存在所谓舍弃显现的单独空性，故也不可能存在单空执著。对方之所以这样建立，是因为对现即是空，空即是现的缘起之义一无所知，所以不可能对离边空性的本体有所领悟。

◎ 不解密意，招致过患

从以上三方面分析之后便会了知，有实宗所谓的“三宝不存在、四谛不存在”等过失，对中观宗不会有任何损害，只是他们自己未通达如来的究竟密意，即未能领悟空性的本体、灭除戏论之网的必要，以及空性的含义，由此而停留在单空境界，为自己引来了无量祸患。

不仅小乘宗，很多初涉佛法的人也经常心怀疑惑：“佛教不是讲空性吗？既然万法皆空，那磕头顶礼、烧香供佛还有什么用呢……”有些久入佛门的人虽然口上不说，但心里也一直存有疑惑：“既然万法皆空，那行善断恶到底有什么意义呢？”有些人甚至还会想：既然一切都是空的，那干脆好好享受吧……

要想消除自相续中的各种邪见和疑惑，一定要通达空性的本体、空性的必要以及空性的内涵，只有这样，闻思修空性才有真正的意义。

壬二（对方未通达二谛之理）分五：一、宣说所证二谛之体相；二、未通达二谛之过患；三、宣说二谛之必要；四、误解空性之过患；五、是故佛陀最初未说空性之理。

癸一（宣说所证二谛之体相）：

诸佛依二谛，为众生说法。

一以世俗谛，二第一义谛。

诸佛都是依靠二谛为众生说法，一是世俗谛，二是胜义谛。

《般若灯论》中这一颂的译文是“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓第一义。”最后一句的“第一义”即指胜义谛。

包括释迦牟尼佛在内的三世一切诸佛，之所以为众生宣讲了八万四千法门，是因为众生的根基千差万别，一定要应机施教，否则很难令他们接受教义而趋入解脱。

而诸佛无论宣讲任何法，都要依靠二谛。何为二谛呢？
第一是世间世俗谛，第二是实相胜义谛。

佛陀所传之法归纳起来即是三转法轮⁴³³。按宁玛自宗及大多数论师的观点，佛陀初转法轮主要宣讲了世俗谛，这被大家一致所公认；二转法轮主要宣讲了胜义谛的般若空性；三转法轮不仅宣讲了如来藏光明的胜义谛，也阐述了深广地道的安立与万法唯识等世俗方面的教言。由此可见，佛陀三转法轮都是依靠胜义谛和世俗谛来宣讲的。

◎ 何为胜义谛和世俗谛

世俗谛⁴³⁴是万法的现相，即依靠凡夫的见闻觉知而抉择的法。也就是说，凡夫能说所说、能知所知等见闻觉知的所有法，都称之为世俗法。世俗法皆是假法，并

433 三转法轮：初转四谛法轮，二转般若无相法轮，三转善加辨别法轮。

434 《解义慧剑论释》云：世俗谛是万法的现相，在有戏论名言之分别心前真实存在，因此称为“谛”。

非真正的实相。月称菩萨的《入中论》云：“痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。”“所见虚妄名俗谛。”

为什么说世俗法都是假法呢？因为它们都是虚妄分别念的对境。凡夫因被无明习气遮障，没有能力现见诸法真相，只能见到显现的假法，就如同具眼翳者因被眼病遮障而看到无而现的毛发一样。

所谓胜义谛⁴³⁵，即依靠圣者入根本慧定境界抉择出的万法实相。胜义就是最殊胜、最切合真相之意，这样的法就叫做胜义谛法。《入中论》云：“说见真境即真谛。”

一切法门都包括在真（胜义谛）妄（世俗谛）当中⁴³⁶，除此二谛以外，无有第三谛。因此，诸佛菩萨对众生说法

435 《入行论·善说海》云：胜义是指圣者的无现智慧，由于是圣者所证悟的意义，故称为胜义。如《辨中边论》中云：“圣者行境故。”

436 此处是从现相和实相角度区分了世俗谛和胜义谛，此外，也可以从显现和空性的角度区分二谛，如《澄清宝珠论》云：“轮涅所摄之一切诸法，皆许为所有有法显现之世俗谛，与一切法性空性之胜义谛，许此等为二谛也。”

时，一定要依靠胜义谛和世俗谛来宣讲。

◎ 随学佛陀，以二谛利众

大家明白这些道理之后，将来如果有机会，一定要对有缘的众生宣讲。现在社会上有些人打着佛教的旗号欺世惑俗。很多人之所以上当受骗，就是因为没有受过佛教的教育。如果很多法师、有能力的居士在不同场合宣讲一些世俗谛或胜义谛的道理，大家听受之后具有了世出世间的正见，自然也就有了辨别的智慧。否则，觉得一个人会打卦、会灌顶、相貌庄严就是善知识，单单被一些外在的威仪和行为所吸引，则很容易受到欺惑。

大家不管有没有法师的名称，只要有一颗利他心，将来都会有度众的机会。在摄受有缘众生的时候，应随学佛陀观察所化根基，以相应的法门来摄受：对于善恶尚不能取舍的初学者，直接给他讲《金刚经》不一定很合适，应该依靠世俗法门来摄受，宣讲一些基本的因果

取舍法；对于久入佛门、因果取舍方面已经有了稳固基础的人，就应该对他宣说《金刚经》《中论》等般若空性法或者如来藏法，即以了义法门来摄受调化。如果一直给他讲前行或者一些简单的行持，他会觉得佛法仅此而已，由此而止步不前，这也不合理。

有些法师讲法时根本不观察众生的根基，要么一直讲世俗法，对胜义法丝毫不触及；要么只讲《金刚经》等胜义法，对善恶因果等世俗法一点不重视，这样堕于两边都不太好。

总之，大家无论在自利还是利他的过程中，都要结合二谛。法王如意宝说过：一方面大家要好好观修空性，安住于空性的境界中，这是胜义方面的修法；另一方面，也要对众生发起大悲心，以菩提心摄持利益一切有情，这是世俗方面的行持。以现空双运或者说大悲空性双运的方式摄持自他相续非常重要！

癸二（未通达二谛之过患）：

若人不能知，分别于二谛。

则于深佛法，不知真实义。

任何人如果不能知晓明辨二谛的体相，则不能领会甚深佛法的真实奥义。

《般若灯论》中此颂的译文是“若人不能解，二谛差别相，即不解真实，甚深佛法义。”

作为一名修行人，先应孜孜不倦地研究、明辨胜义谛和世俗谛的体相（体相包括二谛的分类、法相等）。此外，对于小乘、唯识、中观宗对二谛体相所持的不同观点，也应有所了解。这方面内容在《三戒论》、《俱舍论》⁴³⁷

437 《俱舍问答》：小乘有部所许的胜义谛和世俗谛：世俗谛：若对何法摧毁成部分或以智慧分别对何法加以破析后，执著它的心就不能再趋入，如瓶与水，即是世俗谛中具有的法。（瓶子被打破成片，则不会再执片为瓶子，把水分析成色香味触，则不会执色香味触为水）胜义谛：胜义谛中具有的法是指世俗谛以外的法。即若被摧毁或被智慧破析则执著彼之心不会再趋入的法之外存在的法是胜义谛。如色的极微尘与无为法。（胜义谛之法实有，然其不能再被摧毁与破析，即执著其心不变常有而不会因被摧毁与破析而不再如是执著，如极微恒时被执著为极微）

以及有些中观注疏⁴³⁸中讲得非常清楚。

如果对二谛的概念、体相等相关问题没有辨析清楚，则不可能真正领悟佛法的奥义。大家一定要全力以赴，通达并圆融二谛，这是学佛的关要！

◎ 依靠因明中观，睁开二谛双目

《定解宝灯论》云：“依靠名言观察量，无有错谬行取舍，尤其于教与本师，获得诚信唯一门，即是因明之论典。开显抉择实相义，无垢智慧胜义量，即是胜乘中观论。睁开此二之慧眼，不随他转而真入，佛陀所示

438 《中观庄严论释》：有实二宗（有部、经部）内部的观点虽然不尽相同，但实际上均是如此承认的：经过摧毁与分析可以抛弃执著之心的粗大诸法为世俗谛；而无法舍弃的无分刹那心识与无分微尘无情法在胜义中必然是存在的。他们觉得：假设无分刹那心识与无分微尘也不存在，那么所有的这些粗大无情物与心识显然就失去了赖以存在的基础。这样一来，如是显现的万法也就不合理理了，如同无有毛线的繙繙一般。

唯识宗：这一宗派认为，无而显现的能取所取是遍计所执法，为世俗谛；而能取所取之现基——最究竟的自明自知依他起心识，则是以外境所取与执著它的能取来空的，是圆成实，也就是胜义谛。他们认为：如果作为轮涅所有现分之现基的这一心识也不存在，那就成了空中鲜花一样，为此说唯识是胜义谛。对于心识以外异体的无情法，他们依据遮破微尘的理证等予以推翻，由此证明外境不成立。

之正道，高度赞叹入道者。”

意思是，依靠观察名言真理的正量，能明了世俗谛的道理，从而无误取舍、行止，获此诚信的唯一门即是因明论典；能够抉择实相的胜义智慧量即是中观论典。因明和中观就如同现见真如义的双目一般，修行人睁开了名言量与胜义量的智慧双目，就会不随他转而真实趋入佛陀所指引的深广正道。若无此双目，则无法趣入，就像盲人无法找到去往遥远城郭的道路一样。

有些修行人具足了胜义的眼目，有些具足了世俗的眼目，但双目皆具者却寥若辰星。只有为具相善知识所摄受并且通达殊胜经论的人，才能真正具足二谛的明目。如果具足了双目，即通达了万法的现相和实相，趋入解脱之路将无有任何困难。

◎ 重视圣者论典

关于如何抉择二谛，《入中论》《入行论·智慧品》等诸多论典都宣讲得非常清楚，大家可以参考。尤其是全知麦彭仁波切为解释《中观庄严论》而造的《中观庄严论释》，里面既抉择了胜义谛，又抉择了世俗谛，还讲了如何将二谛结合起来运用的窍诀，要想真正通达二谛圆融的道理，一定要好好学习这部宝典。

《中观庄严论》的作者是静命菩萨，他将龙猛菩萨的甚深见与弥勒菩萨的广大行合而为一。世人共称龙猛菩萨是甚深见派的创始人；弥勒菩萨（有些人说无著菩萨）是广大行派的创始人⁴³⁹；静命菩萨是将甚深、广大二派合而为一的中观瑜伽行派⁴⁴⁰创始人。可以说，三位圣者

439 佛教教法分为深见、广行两大车轨。佛陀在世时授记深见派（无我空性）由龙树菩萨弘传，广行派（菩提心所摄持的六度万行）由无著菩萨弘传。佛陀将深见派传给文殊菩萨后，由文殊菩萨传给了龙树菩萨，后由龙树菩萨传给提婆菩萨，传至佛护论师、月称论师……将广行派传给了弥勒菩萨，再由弥勒菩萨传给无著菩萨，由无著菩萨传给世亲菩萨、陈那菩萨、法称论师等等……

440 公元 7、8 世纪后，大乘佛教中观学派与瑜伽行派开始接近，互相融合，形成一种新的佛教思想，后称中观瑜伽行派或瑜伽行中观派。此派创始人是印度僧人寂护（静命菩萨）。他站在中观学派立场上采纳瑜伽行派的唯识学说，认为只

是佛教见、行派的三大创始人。

现在很多人自称是什么什么的创始人……有些道友可能也会想：“我学成回去之后，要在我的小寺院里当一个创始人”。实际上，若想真正成为开宗祖师并非易事，要求是非常高的。《现观庄严论》、《中观庄严论释》、因明当中专门讲过开宗创始人的法相。比如，要现量见到万法真谛（即现证第一地菩萨的境界）、真正通达并能开显佛陀密意、广大破斥他宗建立自宗……圣者的境界不可思议，非一般人所能及。所以，对于他们留下来的论著，大家应该予以重视。

总而言之，要想对释迦牟尼佛的甚深教法生起牢不可摧的定解，必须通达二谛真义。希望大家能对甚深胜义谛和广大名言谛做深入的研究。

有承认“唯识无境”的观点，才能真正理解中观的“无自性”，由此倡导融合大乘空有二宗。寂护的弟子莲花戒、师子贤等人继续传播这一思想。由于上述诸人长期在中国西藏地区传教，此派思想对藏传佛教产生了巨大影响。

第 91 课

◎ 修学有道，精进有方

大家最好能把昨天讲的最后两颂背下来。如果背不了整部《中论》，有些关键的颂词务必要记住。很多道友跟着学习进度，把当天学的颂词都背了下来，这也是一种串习法义的好方法。学法过程中智慧和精进缺一不可，没有精进光有智慧，或者光有精进没有智慧，都无法达成目标。依靠闻思睁开智慧双目，再不断精进努力，才能终有所成。

学习《中观根本慧论》《中观四百论》《入中论》等中观论典，可以帮我们打下稳固的中观基础，之后再抉择大圆满本来清净的见解就非常容易。上师如意宝宣

讲《法界宝藏论》及《大圆满心性休息》的时候再三强调：修行人务必要通达中观推理，否则很难了悟大手印、大圆满的见解。若对空性法理一无所知，即使对你宣讲最甚深的法门，你也不一定能领悟其中的含义，反而还可能损害相续。

很多道友因为深知中观的重要性，所以非常重视中观的闻思。反之，如果对此没有认识，可能不一定会有闻思意乐，就像商人觉得一笔生意利润丰厚，才会全力投入；如果觉得无利可图，最终会选择放弃。所以，如果我们真正明白了中观法的殊胜性，即使没有通达其甚深的含义，也会对听闻这样百千万劫难遇的法门生起殷重之心。希望大家，首先对中观法的重要性能有深刻的认识，然后对二谛的法相、意义进行潜心研究直至彻底通达。

有些道友自认为学得很不错，已经完全通达了。实际上，空性法极为甚深，可能还需再三观察，否则，以

后你对别人宣讲的时候，很可能会出现一些偏差。一般来讲，按照传承上师的传讲内容理解法义非常重要。若以自己的分别念凭空揣测，也许连边都没沾上，这样是无法趋入实相境界的，这方面错误的现象相当多。希望每位道友都能认真听受上师的教言，将所学之法融入自心。

上节课针对对方提出的六大太过，中观宗首先分析了对方发难的原因：因为未通达二谛之理。今天接着宣讲这个问题。

癸三（宣说二谛之必要）：

上节课分析了，任何人如果不懂得胜义谛和世俗谛的体相、分类、必要、内涵，就不可能通达甚深的佛法奥义，因为佛陀是依靠二谛来宣说八万四千法门的。万法的本来实相是胜义谛，胜义谛最殊胜、最无上；万法的现相是世俗谛，世俗法皆是虚妄之法。

对方辩驳说：既然万法的究竟实相是胜义谛，那释迦牟尼佛只宣说胜义谛就可以了，为何还要宣讲虚假的世俗谛呢？没有任何必要吧。

实际非常有必要，如颂云：

若不依俗谛，不得第一义。

不得第一义，则不得涅槃。

如果不依靠世俗谛，则得不到胜义谛。得不到胜义谛，就得不到涅槃。

龙猛菩萨答曰：虽然胜义谛是万法的究竟实相，最殊胜，但如果佛陀不依靠世俗谛为众生宣讲佛法，众生就不能趣入第一义（胜义谛究竟实相）；如果得不到胜义谛，就无法获得最终的实相涅槃。

◎ 为何依世俗谛才能得到胜义谛

因为，胜义谛超离了一切语言、心识，即超离了凡夫人的范畴。要想表述胜义内涵，必须依靠能诠所诠、能知所知等世俗的表达方式。如果不依靠世俗谛的梯阶，则永远不能诠释胜义实相（第一义），这样众生根本没有机会，也没有能力进入胜义谛的圣妙殿堂，最终也不可能获得究竟涅槃。因此说，在修学或宣讲佛法的过程中，必须依靠世俗谛。

《入中论》《中观四百论》⁴⁴¹《中观庄严论释》⁴⁴²等中观论典中都强调了本颂所说之理。如《入中论》云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”《入二谛论》云：“若不依名言，不能证胜义。无正世俗梯，欲渐次抵达，真实大

441 《中观四百论》云：“如对蔑栗车，余言不能摄，世间未通达，不能摄世间。”要教化世间人，使他们都趋入般若空性之道，必须通达从世俗谛到胜义空性的种种方便法门。这就像对那些“蔑栗车”即边地人，如果不懂他们的方言，用其他的语言，无法摄受教化，甚至最基本的交流也无法做到。

442 《中观庄严论释》云：“如果一开始未曾依赖分开辨别后得二谛的这一中观，则由于无因而难以获得果入定中观……”

厦顶，智者不容有。”《显句论》云：“世俗谛是获得涅槃的方便，就如同求水要有容器一样……”

上师如意宝也经常说：就像提水一定要有水桶、喝水一定要有口一样，要想获得胜义谛的殊胜境界，必须依靠世俗谛。（春季的时候，学院龙泉水的水流会变得很小，大家提水需要等很长时间；到了夏季，水就会喷涌而出，提水变得非常方便。）

◎ 世俗谛和胜义谛的不同解释

按照印顺法师《中观论颂讲记》的解释，世俗谛是指文字般若，胜义谛是实相般若，依靠文字般若可以通达实相般若。凡夫人如果不依靠语言、分别能缘取到的世俗谛，就不能通达胜义谛。

按照自续派的观点，胜义谛有真胜义和假胜义两种。远离一切戏论的实相是真胜义；暂时安立的单空是

假胜义。为何叫假胜义呢？因为，从遮破实有、随顺胜义的角度而言是胜义，从未超离分别戏论的角度而言是世俗。也可以说，中观自续派暂时抉择的胜义谛（单空），是中观应成派的世俗谛。

全知麦彭仁波切也认为，单空归属于世俗谛。他在《中观庄严论释》中说：“如是遮破相互对立之有无中的所破成实的这一单空，归属在了义名言或世俗中，而不是究竟的实相，由于切合究竟胜义或实相之法相的缘故，以因取为果名的方式，将实有之违品——此无实单空也称为胜义，但它只是相似胜义或假立胜义。真正的胜义并不只是一个单空，而是超离四边之戏论。然而，如果无有存在于遣余分别心境前万法的无实这一相似胜义，则无有证悟大胜义的方便。正由于它属于能证悟真实胜义的方便或因，才命名为胜义的。如《中观藏论》云：‘于此若无有，真实世俗梯（单空），欲上胜义楼，智者非应理。’”

由此可见，如果谁认为“空性”就是不存在，只是遮破有边的单空，说明他还没有真正通达胜义谛，依然落于世俗谛中。比如，有些人认为证知了瓶中没有水，柱子不是实有，就已经证悟了胜义谛，其实这并不合理，因为破了有边的单空只是最终进入胜义谛的方便，并非真正的胜义谛。

麦彭仁波切在与黄教个别论师辩论的时候，经常引用《中论》这个教证，说明单空并非究竟见，否则，龙猛菩萨为何把它安立为世俗谛呢？

◎ 《中论释》的教言

关于单空属于世俗谛的道理，麦彭仁波切在《中论释》中做了详细阐述。如云：

“所谓‘空性’，并不是仅仅将某一个边遮破，而是遮破四边、远离戏论，以名言分别念难以彻见其真面

目，并超越世间的。为了趋入超离世间心境的胜义实相，对任何边戏的任何耽执，都必须以缘起理论予以破斥，并安住于远离一切边戏的境界之中。

遮破某一边戏的单空是名言，而不是真正的胜义。其必要也因为空性必须背离一切戏论的缘故，所以对任何法的耽执，都应该予以破除。就像驱除强大的病魔所使用的泻药一样，泻药最终也是必须排泄出来而不能将其留在腹内的。

如果从‘无色’的角度进行表述，愚痴凡夫们就会将仅仅遮破色法理解为空性及其必要。佛陀考虑到成就大义的目的，所以暂时没有遮破一切边，而是为众生逐步传授了迂回的对治边戏之方。

虽然如何诠说的‘空’，都属于名言中安立的法。但是，如果不这样安立，就不能遮破耽执之境，如果不能遮破耽执之境，则在任何时候都没有希望远离戏论。因此，如果不用言语来诠释空性，就不会有任何办法诠

释空性了。

正如‘为假立说故’所言，如果不懂得单空虽然仅仅属于名言，但却是证悟究竟实相必不可少的因（藏文是说‘无则不生之因’），究竟之义是超越空与不空等一切名言戏论的道理，将名言执著为胜义，彼等之人则永远也无法通达超离名言的甚深境界。

如果对方提出：既然如此，则仅仅宣说胜义已经足够，又何必阐释名言呢？

针对被名言戏论所束缚的人而言，如果首先不破除名言戏论，则无法睹见真如法性；如果没有被引往名言正道之中，则无法为其宣说实相真如。所以，阐释名言是必要的，如同渡河必须具备的船只一样。因为不宣说胜义，而仅仅安住于名言，就不能获得寂灭一切戏论的究竟涅槃。

由此可知，针对个别众生，是无法同时阐明各别自

证的所证——远离四边戏论的，只能逐渐断除增益之边。因为他们将单空理解为胜义，并对空性的意义、必要以及本性持颠倒邪见的缘故。

这种情形，就如同将泻药存留于体内一样，终将招致损害；也如同用手为人指示空中之月，对方却只知紧盯着指尖；或者如同为了让人明白虚空不存在的道理，而告知‘虚空是无论如何也不存在的’，对方却不但没有断除虚空之想，反而认为存在‘虚空是无论如何也不存在’的法相者，并再次对此耽执不已。无论怎样为其解释，都一如既往，要想令其破除耽执，实在是困难重重一般。

正如《显句论》中‘心、名、用三法皆为名言，于胜义中无有且不可诠释’等所要表述的道理一样。因为诸法无有自性，才能使因果以及能作所作等法成为合理。如果能对远离一切边戏的真如法性，具有不倒正见，就可以用这种摧灭老死的甘露，根除轮回之过患，并从而

获得恒常离戏无住涅槃法身之果位。”

以上是麦彭仁波切在《中论释》里做的分析。这些道理非常甚深，对于修行人而言极其重要！希望大家能认真思维。

学习中观的过程中，能遇到麦彭仁波切这样精辟、深刻的教言是非常幸运的。现在大多数人连空性的名称都听不到，很多人虽然学了空法，却一直耽著于破一边的单空。真正的空性应该远离一切戏论，即要依靠缘起因、有无生因等中观四大因，遮破所有的边戏。

◎ 单空是阶梯

不过，最初对于空性的耽著还是需要的。佛陀初转法轮时也未马上遮破所有边，因为根基尚未成熟的众生无法接受这一点。对于渐次根基者，佛陀首先破第一个有边，当把人我和法我全部破完之后，再逐渐遮破无等

其他一切边戏，这个过程很有必要，否则无法接引渐次根基的众生。

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说：“照见本义诸大德，极其郑重而宣说，必须通过修无我（指自续派的单空），方可根除我执见。此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。”意思是，现见了实相的大德们再三郑重其事地说：只有如实通达并修习无我实相（单空），才能彻底铲除轮回的根本——我见。因此，无我的合理执著至关重要，必须尽力修持。对于初学者或渐次根基的修行人而言，最初的无我单空执著是不可缺少的，是最初趋入解脱正道毫无歧途的入门。如果说最初就要将其破掉，那纯粹是魔王波旬散布的魔语，迷惑欲求解脱的修行人。

但是，若把单空见安立为究竟之胜义，则永远得不到解脱。麦彭仁波切住世期间，藏地持单空见的修行人比较多，故麦彭仁波切每次讲空性时，都会强调最后一

定要破掉空执。不仅在藏地，汉地也有不少持有单空见的修行人。有些没有系统闻思过中观的法师在宣讲《般若经》的时候，也常把空性解释为单空，落入了空的一边。

◎ 何为单空执著

有些道友对于单空的概念还有点模糊。何为单空呢？比如，虚空本不存在，如果认为虚空不存在的法相是存在的，这就是一种单空执著。《显句论》中讲过一个比喻：一个乞丐来索要东西，主人说：“我没有什么东西给你。”乞丐不悦地说：“那就把什么也没有的这个东西给我吧！”

如果把不存在的空性执为存在，是一种不可救药、非常可怕的见解。这时无论怎样为其解释，破其空执，他仍一如既往地耽著。如果将空性一直耽著于心，则无法获得解脱。真正的空性远离了一切戏论，依此正见进

行修持，才能摧毁轮回的生老病死，最后获得究竟无住的涅槃。

总之，对于一般根基者而言，了解世俗谛非常有必要的，不依世俗谛，则不能通达胜义谛；依靠世俗谛的方便，胜义谛才得以现前。佛陀依二谛转法轮的原因即在于此。

当然，对于个别利根者，如中观应成派的不共所化或者大圆满顿悟者，不一定需要先依靠各种语言文字抉择世俗谛的体相，再逐渐遮破诸边，最后通达离戏胜义的这种次第。善知识可以直接对其宣讲离四边的大空性，他们依靠强烈的信心当下就会开悟，但这种情况极为稀少。

癸四（误解空性之过患）：

闻思中观的过程中，具有正见非常重要，否则很容易趋入邪见歧途。有些人没有通达甚深的空性义，该证

悟的空性没有证悟，不该证悟的偏执却“证悟”了，自认为找到了休憩地而一直耽著其中，最终毁坏了自相续。

龙猛菩萨经常提醒后学者应该正确理解空性。空性虽是无比殊胜的甘露妙法，但对于一知半解的人而言，可能反而变成了毒药。当年旃扎古味和月称论师在那烂陀寺辩论⁴⁴³的时候，连牧童也会歌唱：龙猛菩萨的宗派是药也是毒，而圣者无著的教义唯一是甘露……

但是，对方并不认同这一观点，反驳说：不能理

443 文殊菩萨摄受的月称论师与得观音菩萨摄受的大圣者旃扎古味，于自空他空观点曾辩论过七年。一次月称论师正在为众弟子敷演大乘妙法时，见一位身量如孩童般的人徐步来到法堂中，却站立不坐（当时印度的规矩，若人来到法堂，不愿落座而站立者，表明有辩意），月称论师见后，暗自疑言，是否来了一位善辩者，故停止讲经，问道：“您从何处而来？学过什么法？”来者答曰：“我从印度的南方来，学过《声明巴那论》《般若一百五十颂》《真实名经》。”月称菩萨想，从间接的意义上推知，已承认自己通达了深广教理，但语句上却很谦虚，仅学此三论而已。月称论师怀疑来者是否是南方的旃扎古味，又问道：“您是不是旃扎古味？”答曰：“世人都如是称呼。”月称菩萨闻言说道：“大班智达不应突然到来，您应退后一段距离，我们要击鼓椎隆重地迎接您的到来。”月称菩萨停止讲法，告知僧众准备二辆马车迎接大班智达。前一辆马车中安放着文殊菩萨木雕像，后一辆马车中坐的是旃扎古味。这时旃扎古味以偈颂赞叹文殊菩萨，文殊菩萨像喜而回头，从此这尊木雕像再没有转过头来，据说这尊具大加持的回首文殊菩萨像在那烂陀寺至今犹存，众所周知。两大论师为使众生理解甚深法义，于自空与他空的观点上互相辩论长达七年之久（按全知麦彭仁波切观点，二宗本是无别一致）。月称菩萨直接主讲了二转般若法轮，间接也承认三转法轮的如来藏光明，旃扎古味在直接主讲光明如来藏时，间接亦讲述了二转法轮的大空性，因此实际的本意等无差别。

解空性，怎么可能毁害自己呢？就像如果没有播下种子，只是不能得到收成而已，但作者是毫发无损的。

不能正观空，钝根则自害。

如不善咒术，不善捉毒蛇。

不能正确理解空性的钝根者会自己害自己，如不善咒术的人为咒所害、不善捉毒蛇的人为毒蛇所伤一样。

中观宗答曰：你们播种的比喻与我们所说的意义迥然不同。钝根者闻思中观之后，若未正确理解空性，要么会认为善恶、因果等一切万法都不存在，执持一种断空见，要么安住于一种单空层面，耽执空性实有，这些见解很难排除，相当危险。这样一来，不仅会损害别人，也毁坏了自己。

◎ 以二喻说明

可以用两个比喻来说明此理：一是不善于修持明咒的比喻；二是不善捉毒蛇的比喻。

第一，如果能按照窍诀、方法如理地修持某些明咒，则能成办息增怀诛等相应的事业；但若方法不对，那修持者必将招致毁损。全知麦彭仁波切的著作中讲了很多密咒的修法，这些修法都需要具备一定条件，比如缘起物、咒语、观想等，如果因缘具足，则可成办降伏、发财等事业；如果因缘没有弄妥，则不但不能成办，反而还会害了自己。如降伏咒轮有些是左转，有些是右转，如果方向弄反了，该左转的右转，该右转的左转，就会伤害到自己；再如，续部有些忿怒咒语都有专门的观想方法，如果如理观想念诵，就会非常灵验；如果没有按要求去做，不但不能成办所求事业，反而还会毁灭自己。

第二，毒蛇头上的如意宝珠能遣除众生的贫困和疾病，如果有人能以善巧方法捉住毒蛇取下宝珠，就能

利益无量众生。但如果擒者方法不善巧，不仅取不到宝珠，反而还会被毒蛇咬到。

关于第二个比喻，各论师有不同的解释：《中论释》是说为得到毒蛇头上的如意宝珠；《显句论》说为得到蛇药；印顺法师的《中观论颂讲记》中认为，捉毒蛇是为了取蛇胆。因明《量理宝藏论》⁴⁴⁴中也讲过类似的比喻：用龙王头顶佩戴宝珠、发出恐怖声音（无我空性之声）等，比喻陈那、法称二位论师能克胜诸方的庄严之相。

◎ 二喻的意义

与此二喻相同，如果真正理解了佛陀第二转空性妙法，那么无论自己修行还是为他人宣说，都会具有无比殊胜的利益，但若不解其意，则或者会毁谤因果与能

⁴⁴⁴ 《量理宝藏论》云：“妙慧顶佩功德宝珠饰，二谛舌出空性毒蛇声，智慧目光反方无法忍，智者海严具德龙王胜。”

作所作而成为断见者；或者会对空性以及空性所依靠的各法持谛实之见，从而使空性成为贮积于体内的泻药；或者认为“诸法明明存在，怎么会是空性呢？”从而造作舍法之罪……这些人抱残守缺地将这种单空执持不放，最终的结果必然将自他相续毁坏无余。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》等很多论典中，都引用本颂对其他教派论师把佛陀二转法轮和龙猛菩萨的究竟密意执为单空的见解做了破斥。

◎ 树立正见，才能自利利他

对于这些要点，务必要特别注意！虽然大家在喇荣沟里一冬又一冬地艰苦求学，在中观方面投入了大量的时间和精力，但如果执持了一种单空见，其结果或者抹杀一切因果，或者执空性为实有，最终将会毁坏自相续，这是非常可惜的！

我在《中论释·前言》中引用本颂说过：“尽管本论具有不可言传的殊胜性，但对于福德浅薄的劣根、钝根者而言，即使在闻思此论后，也仍然难以对空性正理生起信心，甚至会产生更大的邪见。”所以，大家在求学的时候，首先一定要树立起正见，这极为重要！

当然，智慧、信心等方面都不错利根者，在闻思《中观根本慧论》之后，既不会堕入名言的边，也不会堕入胜义的边，而会以智慧和大悲双运的见解来摄持：胜义中安住于离戏空性当中；世俗中重视行持善法、谨慎取舍因果。这样的利根者不仅能利益自己，还能利益无量无边的众生。

◎ 正确认识“风险”

有些人认为修大圆满非常危险，因为不解脱就会堕落，只有修显宗法才有利无弊。其实这种说法并不合理，中观也是显宗法，如果对中观真正生起信心，乃至

对空性生起合理的怀疑，也能断除轮回的根本，如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有”，但如果对中观空性生起邪见，抹杀一切世俗因果，最终只能堕入恶趣。《显句论》中引用了《中观宝鬘论》的颂词“此外倒受此，愚具智我慢，舍法难忍性，倒栽堕无间”，说明了误解空性而执持这种恶见者，将会直接堕入无间地狱。由此可见，显宗教法并非没有丝毫危险性。但不管怎么样，为了解脱而希求这样的殊胜妙法是非常值得的！

现在有些法师只弘扬“人间佛教”或一些简单的法门，认为不必学习甚深的空性法。表面看似乎没有任何危险性，但实际上，如果不学中观或大圆满法，离解脱是非常遥远的，在恐怖的轮回中不断漂泊难道不危险、不可怕吗？寻求世间微不足道的小利，尚需冒一定风险，为求出世间无与伦比的大利，冒一点所谓的“风险”是非常值得的。其实，没有任何困难、不需承担丝毫风险的好事在何处都不会有。所以，大家千万不要以所谓的

危险为由，而排斥中观、大圆满这样殊胜的法。

我们在无量劫生死流转的过程中，很难遇到空性妙法，一旦遇到，定要倍加珍惜。虽然每个人的根基不同，有些道友前世听过中观，结下过善缘，现在一听就觉得非常殊胜，内心欢喜无比；有些前世没与中观结过多少缘，现在听着特别陌生，不知所云……但现在既然已经遇到了，希望大家都能珍惜这难得的因缘。同时也要树立起正确的知见，遣除一切违缘，精进地修行。

在抉择空性的过程中，无误认识其本体相当重要。而见解是否正确，应该依靠教理以及上师的窍诀来衡量，这一点至关重要！

癸五（是故佛陀最初未说空性之理）：

世尊知是法，甚深微妙相，
非钝根所及，是故不欲说。

世尊知道空性甚深微妙的体相非钝根所能了达，所以在成道后四十九天中未转法轮。

据佛经记载，释迦牟尼佛经过苦行，最后在印度金刚座成佛之后七七四十九天未转法轮，在帝释天和梵天供养右旋海螺和纯金法轮至诚祈请之后，佛陀才来到鹿野苑开始传法。据《法华经》记载⁴⁴⁵，世尊成道之后在二十一天当中未转法轮，后经帝释天、梵天、四大天王及大自在天等百千万天人祈请之后才开始转法轮。

◎ 佛陀不转法轮之因

佛曰：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间。”

445 《法华经》卷一·方便品云：“于三七日中，思惟如是事，我所得智慧，微妙最第一。众生诸根钝，着乐痴所盲，如斯之等类，云何而可度？尔时诸梵王，及诸天帝释、护世四天王，及大自在天，并余诸天众，眷属百千万，恭敬合掌礼，请我转法轮。我即自思惟：若但赞佛乘，众生没在苦，不能信是法；破法不信故，坠于三恶道。我宁不说法，疾入于涅槃。寻念过去佛，所行方便力，我今所得道亦应说三乘。”

佛说，我已经获得犹如甘露一般的法性——甚深、寂灭、离戏的光明无为法，但是为谁宣说也难以了解，所以我还是无言安住于寂静的林间。

佛陀知道自己亲证的空性妙法极其深奥，这样高深莫测之法并非钝根浅慧者的境界，即使他们听闻也不会有任何利益，反而还可能损害自相续。遍知佛陀因为顾忌到这一点，所以不愿为众生宣说此深奥法门，独自安住在现法乐住⁴⁴⁶当中。（《俱舍论》云：于第一善静虑中入定，即修成现法乐住之等持。）此外，佛陀这样示现也是表示请转法轮的重要性。

《方广大庄严经》中对此有记载，如云：“佛告诸比丘。如来初成正觉。住多演林中独坐一处。入深禅定观察世间。作是思惟。我证甚深微妙之法。最极寂静难见难悟。非分别思量之所能解。惟有诸佛乃能知之。所谓超过五蕴入第一义。无处无行体性清净。不取

446 现法乐住：身心留住今生今世安乐之中。

不舍不可了知。非所显示。无为无作远离六境。非心所计。非言能说不可听闻。非可观见无所罣碍。离诸攀缘至究竟处。空无所得寂静涅槃。若以此法为人演说。彼等皆悉不能了知。唐捐其功无所利益。是故我应默然而住。”⁴⁴⁷

◎ 此境界，凡夫只能相似了解

空性法门非常深奥，不是观察和寻思者的行境。凡夫人只能相似地了解，想要真正体悟极其困难。就像八种无暇、五种自圆满、五种他圆满等前行的道理，虽然文字上大家都能明白，但在自相续中真正有所体悟却并非易事。了解和体悟有很大的差别。

对于甚深的空性法门，只有佛陀才能圆满证悟，一

447 《中论释》中引用教证：经云：“出有坏世尊于方成道时念及：吾之深奥微妙光明法，实非观察、寻思之行境，乃精义入神、贤明聪睿之士方可证达之法。余若为人宣说，他人亦无力解证吾之深境，终将损害于吾，且生畏惧怯懦不悦之心。以是之故，吾当独居寂地，安住于现法乐住之中。”

地到十地的菩萨也只是部分证悟，而在座像我这样的凡夫，虽然不像世间人那样对空性一无所知，但也只是道理上明白怎样破有边、破无边，大概有种印象而已，这即是所谓的了解。

所以，大家不要稍微有一点中观见或大圆满见，就自诩已经证悟了。比如，知道柱子不自生、不他生、不共生的道理，便自以为通达了空性，或者大概了知心的本体不生不灭、明明清清，就自认为证悟了大圆满，以后不必再闻思，不用再听《释迦牟尼佛广传》了，觉得自己与佛的境界没有什么差别，只不过现在还有一点烦恼而已（众笑）。实际上，这并非真正的证悟，了解与开悟有很大差别。

第 92 课

希望大家学习《中论》的过程中，不管给别人辅导还是自己思维，最好把颂词与科判相结合，这会有助于理解。如果离开了科判，理解起来恐怕会有一定困难。每天我们学的颂词、科判并不多，希望大家能认真观察、深入思维。

上节课分析了对方发太过的两个原因：一、没有通达空性；二、不懂二谛之理。有些道友在抉择空性的时候，可能也会有这种情况，比如，认为若将万法都抉择为空性，就否定了因果，也说明对三宝没有恭敬心等等。实际上，这都是由于对空性、二谛一窍不通所致。当然，对于初学者来说，这也情有可原。

那中观宗到底有没有对方所说的太过呢？当然没有，只是对方自己误解而已。下面宣讲“自宗无有过失之理”。

辛二（自宗无有过失之理）分四：一、自宗无过失之原因；二、宣说功过之源；三、无过之宗不应使其变为有过者；四、返其过失。

壬一（自宗无过失之原因）：

汝谓我著空，而为我生过。

汝今所说过，于空则无有。

藏文译本颂词：

若汝发太过，谓空为无理。

汝则弃空性，于自宗不容。

如果你们发出太过，说宣说空性的宗派非理，那你们就舍弃了空性，这于自宗而言是于理不容的。

前面有实宗向中观宗发出了失坏四谛、因果，乃至三宝等六大太过，说中观宗所许的自性空有悖正理。实际上，这些太过对于我们没有任何损害。为什么呢？

◎ 自宗无过之因

因为，对方根本不知空性的含义、空性的本体、空性的必要以及二谛等等，即对甚深的中观理一无所知。他们或者认为万法不空，要空的话，只从单空角度理解空性，执持一种暂时的单空见，以此为出发点向中观宗发出太过。

然而，中观宗根本不承认万法不空，也不承认单空为真正的空性，而是承许缘起性空为无倒之正见，即名言显现的一切法本体即是空性（缘起即空性），虽是空性却有显现（空性即缘起）。因此，对方由于误解了空性而向中观宗发出太过，这于自宗而言不可能容有。

◎ 对方舍弃缘起空性的过患

相反，如果对方舍弃了究竟的空性见——缘起性空，执持一种单空见，于他们自宗而言会有很大过失。什么过失呢？

他们已经变成了偷走一切万法的盗贼。自己成了盗贼反而诬陷我们是盗贼，这完全有失公允。并且，如果对方固执己见地将单空视为真正的空性，对此实执不放，一直安住于单空的境界，将对解脱造成很大障碍。清辩论师的《般若灯论》中引用了《宝积经》的教证“佛告迦叶：‘宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢。所以者何？一切诸见以空得脱，若起空见则不可除。’”意思是，宁可生起如须弥山一样的我见，也千万不要做增上慢者而执著空性，因为我见还可以用其他方法对治，但对空性的执著却无法摧毁。

由此可见，对方实际已将佛陀宣说的空性内涵完全舍弃，自身具有很大过失。

实际上，对于缘起性空之理，不仅世间人和外道，包括有部、经部乃至唯识宗都不是特别明白，这方面的辩论也不多。而中观派对于空性的本体、必要以及含义等则完全了知。

壬二（宣说功过之源）；

对方过失的根源是什么？自宗功德之根源又是什么呢？如果通达了万法的本体为空，此般若佛母即是一切功德之源；若不知万法的本体是空，此为一切过失之源。

如颂云：

以有空义故，一切法得成；

若无空义者，一切则不成。

因为万法的本体是空性，故而名言中的一切法才得以成立；如果万法的本体不空，则一切法都不能成立。

本颂的字面虽然看似简单，但含义其实非常深奥。

“以有空义故，一切法得成”，只有在诸法自性空的前提下，才会有传法上师、喇荣佛学院、极乐世界等等森罗万象的显现，或者说，四谛才能有容身之地，三宝等一切由因缘而生的名言法才因此而变得正当合理。

“若无空义者，一切则不成”，万法如果自性不空，就会因实有而恒常不变。这种不空之见使缘起无法合理，继而使四谛等轮涅的一切名言法也不具合理存在的理由。比如，如果万法不空、恒常不变，那我们听中观课、拿笔做笔记，或者胡思乱想、在本上画牦牛等等所有行为都无法实现，每天只能傻乎乎地待着。这两句是以诸法不空则不合理，来间接推知万法的自性不存在。

◎ 各注疏的分析

《显句论》中对于此理做了详述，如云：“在一

切法自性空性合理的情况下，所说的一切才合理。怎么合理呢？因为我们讲缘起性空。为此，空性合理，缘起就合理，缘起合理，四圣谛才合理。到底是如何？因为是缘起才成立苦，不是缘起就没有苦，它是无自性，因此苦成立是空性。如果有痛苦，则痛苦来源之集谛、灭苦之灭谛、趋向灭苦之道谛才合理。所以，了知苦、断除集、现前灭、修行道也就合理。如果了知苦谛等存在，那么果就合理。如果有果，则住果者就合理。如果有住果者，则向也合理。如果有住果者与住向者，则僧宝合理。如果有圣谛，则正法也就合理。如果有正法与僧宝，则佛陀也合理。因此，三宝也就得以成立。世间与出世间一切法尤其是一切证法都合理，法与非法（福德和罪业）、其果、世间名言（比如请坐、吃饭、来去等）也得以成立。为此，在空性合理的情况下，一切都得以成立，如果空性不合理，那就无有缘起，一切都将不成立。”

这是以前前推后后的方法进行阐述，最后便可推出：只有万法的本体为空性，众生面前才会显现一切万

法，或者说，世间形形色色的显现才具有合理性。

清辩论师在《般若灯论》中引用了佛经来说明此理，经云：“如《文殊道行经》说，佛告文殊师利：‘若见一切诸法无起，即解苦谛；若见一切诸法无住，即能断集；若见一切诸法毕竟涅槃，即能证灭；文殊师利，若见一切诸法无自体，即是修道。’以是义故，摩诃衍中圣谛道理得成。道理成故，智慧得成，智慧成故，一切皆可。”

此教证从“生、住、灭”的角度做了分析：诸法如果不空，就不会有任何变化，这样就无有最初的形成、中间的安住，以及最后的灭亡，由此四谛乃至一切名言都不能成立。这与刚才《显句论》所述的意思基本一样，都说明了只有万法在自性空的前提下，一切法才得以成立；反之，如果万法的本体不空，一切缘起显现都不具有合理性。这样一来，四谛也不能成立；若四谛不成立，三宝、因果等一切世间名言也都不能容有和成立。

麦彭仁波切《中观庄严论释》的颂词⁴⁴⁸“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明”也讲述了这个道理。意思是，如果万法当中有一法实有不空，那么万事万物的显现都将变成子虚乌有，正因为万法之中无有一个成实之法，在空性的基础上，无量无边的显现才合情合理。

上师如意宝经常引用此教证，并举过一个比喻来说明：正因为一切万法的本体不存在，所以在一个小小的镜面上可以显现山王在内的器情世界；如果万法不空，这一切都无法在镜中显现，人们也无法见到这些影像。

对于这个道理，不光通过理论分析，通过观察自心

448 《中观庄严论释》云：在所知万法的这一范畴内，不论本体怎样也好，如果存在一个真实独一的法，则十方三时的无量诸识只能唯一缘它，除此之外一法也不可能再缘。并且，除了唯独它以外十方三时的其他法一个也不该存在。到最后，连认知这个所谓的“唯一”、与其本身异体的有境也需化为乌有，原因是，假设（这些有境）依旧存在，则唯一的对境就有非它本身的部分可分了。缘自身对境的识如果也不存在，那么究竟由谁来缘那个实有一体的对境呢？根本不可能缘。如此一来，万事万物形形色色的显现都将如同兔角般变成子虚乌有。正因为万法之中实有唯一的一个法过去未曾成立、现在不可能成立、未来也绝不会成立的缘故，十方三时中形态各异、丰富多彩的这些显现才合情合理。

也可以体会。比如，如果相续中的嗔心不空，它就不可能显现，因为没有产生、安住乃至消失的机会；正因为嗔心的本体不是实有，而是空性，所以因缘聚合时才会自然而然显现或消失。

壬三（无过之宗不应使其变为有过者）：

汝今自有过，而以回向我。

如人乘马者，自忘于所乘。

分明是你们自己存在过失，却把它转嫁给我宗，就如同乘马者忘记了自己所乘之马一样。

颂词中的“回向”是转送、转嫁之意。

有实宗因为不了解空性，耽著一种单空，故而有无法安立一切名言的过失，但他们却对自己的过错视而不见，反而以四谛不成立等自心杜撰的过失，把自己的过失推诿到中观宗身上，这显然是不合理的。

◎ 以喻说明对方诿过

实际上，对方行住坐卧的一切行为、一切语言，乃至一切思维，都是在缘起空性当中操作，或者说，他们自己已经住于四谛等自性为空的种种缘起名言法中。然而，他们因为对诸法本为缘起力之功效一无所知，丝毫没有意识到这一点，反而对中观宗挑三拣四，且理直气壮地说：“这一切不是空性！”继而否认诸法为缘起。这就像一个人骑马的时候，虽然他的双腿正跨着马匹，却因为心绪错乱而忘记了胯下之马，反而平白无故地冤枉他人说：“我的马不见了，是你抢走了我的马！”

换言之，有实宗由于欠缺福报和智慧，未能通达甚深的缘起性空之理，执着万法为单空或实有。如果万法果真如此，那么四谛、三宝等都将招致重创，继而引生一切名言法皆不存在的极大过失。但他们对此熟视无睹，将自己的过咎忽略，却发自内心地抱怨说：“这一切过错都在于你们！”由此而与无谬的中观宗展开对抗。这

就像一个人忘记了自己正骑的缘起自性骏马，反倒诿过于人，认为别人抢走了自己的马一样可笑。这种观点和做法完全是错误的。

萨迦班智达在《格言宝藏论》中也讲过这样的比喻：“劣者自己之过失，总是染推于他人，乌鸦自食不净嘴，使劲擦于干净处。”意思是，有些愚者总是想方设法把自己的过失推诿给别人，就像乌鸦自己吃了不净物，却把脏嘴往干净的地方擦拭一样。

◎ 不离缘起，却不知缘起

事实上，不论内道行人、外道徒，还是科学家、哲学家在内的世间人，无论早晨起床、洗脸、吃饭，还是白天学习、研究、修行，乃至晚上睡觉等等的一切行为，无一不在缘起空性的基础上进行。如果万法的自性不空，哪怕他们稍微走动、抬头，乃至眨眼的机会和因缘都不会有，然而人们因被无明遮障，完全不知这一点，反而

排斥中观宗的见解，认为缘起性空的观点不合理，这其实是非常颠倒的。

下面中观宗要反其过失，即把有实宗所说的过失反推到他们自己身上去。

壬四（返其过失）分三：一、说他宗有过失；二、说自宗无过失；三、广说回遮他宗之过。

癸一（说他宗有过失）分二：一、毁坏一切因缘之过；二、毁坏一切万法之过。

子一（毁坏一切因缘之过）：

若汝见诸法，决定有性者。

即为见诸法，无因亦无缘。

如果你们见诸法决定有自性，即为见到诸法无因无缘而生。

中观宗向对方发出太过：不管有部、经部还是其他

任何有实宗，如果承许万法具有决定自性，比如，认为细微的心识不空、无分微尘或无分刹那不空等等，那么诸法就会因为实有而恒常不变，这样就等于承认一切诸法是无因无缘而生，因为具备自性就不必观待因缘之故。

譬如，苗芽和种子正因为无有自性，本体为空，所以依靠地水火风等助缘，苗芽才会有最初的产生、中间的安住、最后的毁灭，即有这样生长的机会；如果种芽具有决定自性，那么苗芽就无需观待种子之因以及地水火风等缘了，这样一来，因缘对它就无利无害，或者说苗芽就成了无因无缘而生。

由此可见，说见到“万法实有”与说见到“万法不从因缘而生”的意思完全一样。就如因明中所说的“没有见到法”和“已经见到了没有的东西”没有什么差别一样。

如果承许万法不从因缘而生，就与常见外道的观点无有二致了，但对方当然不敢这样承认。由此可见，

对方的观点不能成立。

第 93 课

今天继续学习第二十四品《观四谛品》，现在正在宣讲“返其过失”当中的第一部分“说他宗有过失”。上节课讲了其中的第一个问题“毁坏一切因缘之过”，今天讲第二个问题“毁坏一切万法之过”。

子二（毁坏一切万法之过）：

即为破因果，作作者作法。

亦复坏一切，万物之生灭。

这样一来，也就破坏了因果、能作、作者和所作法，还毁坏了一切万物的生灭。

这一颂是承接上一颂继续分析：如果万法果真像有实宗所许的那样自性存在，就都不需要观待因缘了；若不观待因缘，则破坏了所有的因法和果法，也破坏了能作、作者和所作法，如是则毁坏了万事万物的产生和毁灭，这样一来，世间所有的概念都不能成立了，会有极大的过失。

比如，灰色种子（因）和绿色青稞（果）因为无有自性，故之间依靠因缘缘起可以如梦如幻地产生。如果种芽具有实有的自性，就无需观待因缘了，这样种子生苗芽的因果就不能成立；如果春种秋收不成立，那么能作——种地所需的各种工具、作者——耕种的农民、所作法——秋天收获的青稞果实等，都不应该有了。

以这样简单的农民种庄稼的例子便可推知，如果万法具有自性，那么因果、能作、作者、所作法就会全部失毁；如果对此全盘否定，世俗中万事万物最初产生、最后毁灭的现象也都不应该有了。

◎ 以瓶喻说明

麦彭仁波切的《中论释》和《显句论》都以瓶喻来说明此理。

《中论释》云：“这样一来，包括以缘起的作用而产生的果法——瓶子之类的物品，果法之因——陶泥等等，作者陶师，作为能作的棍杖、轮盘，作为所作的瓶子，甚至涵及到诸法万物的生灭，以及自因缘而生的果法也都被全盘否定了。如果首先果法瓶子的自性存在，则因为不需要因法的缘故，所以陶泥等等的果法——瓶子也就不存在了。但是，类似‘陶泥等等的果法不存在’，以及‘在以后因缘聚合之时所生成的果法也不存在’的说法，纯粹是对因果的毁谤。在四部大疏中，对此都有明确阐释。”

《显句论》云：“假设妄加分别瓶子自性存在，那么当时自性存在的瓶子，还有什么必要依靠泥土等因缘呢？所以它们不存在，所谓瓶子之果无因也不合理。如

果瓶子不存在，那么作者陶师、工具轮盘等及造瓶子的所作也不存在，由于这些不存在，也就无有生与灭。如果无有生灭，那么果又岂能存在？为此，如果承认万法有自性，那就破坏了果等一切。因此，如果承认万法有自性，对你们来说一切都不合理，对于说空性的我们，这一切都合情合理。”

总之，如果按照对方观点，工人制造产品、农民耕种作物、牧民放牧、挤奶、做酥油等等所有的因果、能作、作者和所作法，乃至生灭等一切世间名言都将毁坏无余。

对方能否这样承认呢？当然不能，如果否认了人们现量所见的一切万法，破坏了所有的名言概念，不说学过宗派的人，甚至世间最愚笨的人也不会认同。由此可见，对方承许诸法实有的观点具有极大过失。

下面宣讲，自宗承许万法无自性，没有任何过失的道理。

癸二（说自宗无过失）分二：一、抉择中观正见；
二、宣说缘起空性。

此科判的两个颂词非常重要，希望大家能熟记并详加分析。虽然《中观根本慧论》的四百多个颂词都很重要，但其中关键的一些颂词，还应特别予以关注。

闻思中观不能仅停留在字面上，虽然字面解释很重要，但最关键的是要深入进去，让法义触动自己的心。如果内心没什么感觉，一直处于迷迷糊糊的状态，即使天天闻思修行，对法义的印象也不会很深，不久后便会遗忘。所以，大家一定要把最关键、最重要的颂词在心中扎下根，使它永远拔不出来。这样自己的身语意等各方面定会受益匪浅。

子一（抉择中观正见）：

众因缘生法，我说即是空，
亦为是假名，亦是中道义。

一切因缘所生之法，我说它们都是空性，也是假名，亦是中道义。

“我”可以指龙猛菩萨，因为龙猛菩萨是根据佛经而宣说一切万法是空性；也可以指佛陀，因为佛陀在《楞伽经》《大般若经》《宝积经》⁴⁴⁹等经典中都有“一切因缘所生法皆为空性”这样的教言。《般若灯论》⁴⁵⁰和《显句论》⁴⁵¹中都引用了很多教证来说明。

我们现在所见的一切法，都依因缘而起，本体皆空，

449 《楞伽经》云：“因缘和合中，愚夫妄谓生不能如实解，流转于三有。”

《大般若经·不可动品》云：“善现，本性空中，因缘不可得，等无间缘、所缘缘、增上缘亦不可得。善现，本性空中，从缘所生诸法皆不可得。”

《宝积经》云：“诸识同幻化，是释尊所说，彼所缘亦而，决定同幻事。”

450 《般若灯论》中引用教证：如经偈言。从缘不名生。生法无自体。若有属缘者。是即名为空。世间出世间。但是假施設。其有解空者。名为不放逸。如楞伽经说。自体无起。体无起者。如佛告大慧。我说一切法空。若言从缘生者。亦是空之异名。何以故。因施設故。世间出世间法。并是世谛所作。如是施設名字即是中道。如摩诃般若波罗蜜经说。云何名中道。谓离有起无起及有无等边故。名为中道。所谓诸体无起无不起。非有非无。非常非无常。非空非不空。修中道者。观察之时。不见眼有体。不见眼无体。乃至色受想行识不见体。不见无体。又如宝积经说。佛告迦叶。有是一边。无是一边。离二中间。则无色无受想行识。如是中道名为得证实相方便。

451 《显句论》中引用教证：如世尊说：“何法缘生彼无生，彼生自性即非有，依于缘生说彼空，了知空性不放逸。”《圣楞伽经》中也云：“大慧，念及自性无生，我说诸法无生。”

这也是现代物理学所说的诸法之现象和本质。也就是说，诸法真正的本质就是空性，其现象就是凡夫根识前所现的各种缘起假相，它们全部是一种假名。

◎ 各注疏的解释

麦彭仁波切的《中论释》云：“作为中观派的自宗[我]，将自缘起而生的一切法，都解释为自性本体为空。自缘起而生的法，只不过是依靠其自身的设施处而安立的假名而已，如同马车一样。所谓缘起性，也就是远离常断有无等边戏的中观道之真实大义。”

又云：“如果诸法的自性存在，则缘起不合理；反之，如果诸法自缘而起，则不应该存在自性。哪怕其中一个条件不具备，诸法就不会产生，因为这一切都是依靠因缘而显现的，所以这种现分是以他法伪装而成的，这种虚假之法并不存在自性。依靠因缘缘起的现分是虚伪或者可以说是世俗名言中安立的法（也叫做世俗

法），它是由现分与自性不成立的法相聚合而成的，所以是远离了有无的中观道，如同水月等等一般。”

也就是说，从因缘而生的现分称之为缘起，但这是从假立角度讲的，从本质上观察则为空性。世人可能对既有显现又是空性这一现象感到很奇怪，难以理解，就像《定解宝灯论》中所说：“显现空性双运等，仅是宗派术语义，纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，具大智慧极精进，然却不能通达也。”意思是，对于不可思议的现空无二双运理，如果以往自相续对此深义未曾修习，现今即使智慧广大、精进修习的人也不能如实通达。但实际上，万法的本性即是如此。

《显句论》中云：“凡是空性就是依缘假立，空性真如安立谓依缘假立依于车轮等车的支分而取名为车，依于它自己的支分而假立，那就是自性无生，自性无生，就是空性，具足自性无生之法相的空性安立谓中观道。”意思是，由各种器具、零件组成的马车，除种

种支分法以外并没有实体，所以“马车”只是假名。同样，因缘所生的法无有自性，也只是一种假名，这就称为真正的中观道，即中观的意义。

◎ 何为中观义

很多人都不懂什么是中观，有些人认为既不上去，也不下去，居于中间就是中观。除此之外，还有各种各样的说法，但这些都不是中观。

什么是中观呢？“众因缘生法，我说即是空”，万法都由因缘所生，因缘所生之法皆为空性，这就是佛陀大沙门所宣说的般若空性，也即中观之义。或者如《宝积经》所说：“有是一边，无是一边，离二中间，则无色无受想行识，如是中道名为得证实相方便。”意思是，有是一个边，无是一个边，智者不住二边，也不住中间，了达无色受想行识，这样的中观道就是证得实相的最胜方便。或如《三摩地王经》中云：“有无是二边，净不

净亦尔，是故有智者，离边不住中。”或如《般若经》云：“云何名中道？谓离有起无起及有无等边故，名为中道。”意思是，什么是中道呢？不是有生，也不是无生，超离了有无等一切边，就是所谓的中道。

◎ 空性、缘起、中观是同一义

实际上，空性、缘起、中观这三者只是名称不同而已，所表达的意义是相同的。因为，一切缘起法皆为空性，而空性也不离缘起，只不过空性是从诸法本体角度讲的，缘起是从现象角度讲的。譬如，说眼睛能见到瓶子等显现法，是从缘起显现角度而言；说它们是空性，是从本体角度而言。

《般若灯论》引用了《楞伽经》的教证对此做了说明：“佛告大慧：‘我说一切法空，若言从缘生者，亦是空之异名。’”意思是，佛告大慧菩萨，一切法全部是因缘而产生，所谓因缘产生实际上是空的一种异

名。麦彭仁波切的《中论释》亦云：“所谓的‘中观’、‘空性’与‘缘起’三者，本来就是同一含义，只不过名称不同而已。”

所以，我们说证悟了空性、证悟了缘起性，或证悟了中观，意义没有什么差别。这一颂非常重要，希望大家能认真体会什么叫缘起性，什么叫空性。

◎ 以比喻说明缘起空性义

关于缘起性空的道理，《大圆满心性休息大车疏》中以水月的比喻做过说明，论云：“……在现见了如水月般的世俗实相之时，从月影之现分而言是世俗谛，从月轮无实空性分而言是胜义谛。”

我在《旅途脚印》中也引用过全知无垢光尊者《大圆满心性休息大车疏》的教言：二谛并非如同牛的两角般分开存在，见到世俗谛实相时，犹如水中所现月影，

月影显现为世俗，月亮无实有为胜义，此显现与空性无二，称为二谛双运。

◎ 缘起性空亦是大圆满之义

当时我在《旅途脚印》中还引用了尊者七宝藏之一的《胜乘宝藏论》的一个教证“从世俗显现分称为任运顿超，从空性胜义分称为本来清淨。所谓二谛，并非异体，是同一本性、不同反体的关系，如同一人既是婆罗门，也是具戒者。”意思是，大圆满所讲的“本来清淨”，是从万法本体空性角度而言，而“任运自成”是从万法缘起显现角度而言；本来清淨和任运自成是大圆满最重要的修行；本来清淨就是彻却、直断，任运自成即是托嘎、顿超，这二者也是从胜义和世俗角度宣讲的。

此外，我在书中还引用了荣素班智达《入大乘论》的教证“证悟二谛无二，能了达法与法性无别，此人可称为具大圆满见行者。”意思是，如果一个人证悟了法

和法性，那么此智者也证悟了二谛。法和法性就像刚才无垢光尊者所说的婆罗门和持戒者的关系一样：一个人既可以叫婆罗门，也可以叫持戒者，婆罗门和持戒者只是他的两个不同反体而已。

总而言之，所谓中观，就是名言中如梦如幻地显现，故而不堕入断边；胜义观察时本体丝毫不成立，故而不堕入常边。说自己通达了中观、大圆满，或者缘起法，怎么说都是可以的，因为都是指已经真正通达了佛陀所讲的究竟胜义。

◎ 对佛生起不退转信的因缘

世间任何智者都难以领会缘起性空之理，这唯是佛陀的不共特法。因此，很多中观论典开篇都会赞叹佛陀及这一特法。上师如意宝经常引用《回诤论》的教证“空自体因缘，三一中道说，我皈命礼彼，无上大智慧”来赞叹佛陀。意思是，缘起空性道与中观道无二无

别，我（龙树菩萨）至诚皈依顶礼能宣说此理的无比我等大师释迦牟尼佛。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中亦云：“宣说稀有缘起道，无与伦比殊胜者，令解三有之束缚，佛陀释迦狮前礼。”《中论》开篇就说：“能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”这三个教证都是从缘起空性角度赞叹释迦牟尼佛。

一般来讲，钝根者是通过阅读《释迦牟尼佛广传》等经论，了知佛陀在因地时所具有的布施、持戒、安忍等超胜于凡夫的功德之后，对佛陀生起信心。利根者是通过闻思中观等了义经典，了知佛陀是唯一证得万法究竟真相者，他不仅自己通达了甚深的缘起空性，还对世间千千万万的迷惑者进行宣讲，令众生破迷开悟……对此产生定解之后，就会对佛陀的智慧、慈悲等一切生起不退转的信心。

通过了解佛陀的功德而生起智信非常重要！这种信心不是盲目的顶礼膜拜，也不是人云亦云，更不是

以一种夸张的语言赞叹佛陀非常了不起，佛陀的功德第一……这种感性的信心并不可靠，很快就会被消磨殆尽，真正依靠智慧产生的信心才牢不可破。而要想对佛陀生起不退转信，通达缘起空性至关重要。

当然，想真正通达这一佛法精要并不容易，大家在学习中观的过程中，不仅要精进地闻思修，还应经常祈祷佛陀。以前法王如意宝从印度回来之后，安排学院道友开始辩经，并要求辩论之前要念诵《回诤论》和《中观庄严论释》中的顶礼句来祈祷佛陀。法王讲中观论典之前，也会先念一遍《中论》的顶礼句来祈祷释迦牟尼佛。

◎ 须知的要点

总而言之，修学中观之人，首先必须明白什么是缘起性空，了知这是释迦牟尼佛第二转法轮的精要，也是中观的精华义。通过什么方式了达呢？需从名言缘起和

胜义空性两个角度抉择，而要想真正通达此理，对佛陀生起恭敬心和信心极为重要！

如何生起信心呢？应当了知，唯有佛陀才能真正了悟缘起空性，才能宣讲胜义谛和世俗谛，将万法的真相和盘托出。自古以来，历史上虽然出现过无数智者专家，但谁也没有发现这一万法实相。他们创造的各种学说理论根本经不起时间检验，无一不被后人推翻，而佛陀以金刚语宣讲的缘起空性，因为没有半点过失，故无论过去、现在，还是未来的任何智者，以再敏锐的智慧观察，也丝毫撼动不了。

所以，大家一定要明白，唯有依靠佛陀所宣说的缘起空性，才能真正脱离轮回苦海；依靠世间学说，终究于解脱无益。

人生转瞬即逝，以后你们能否再有机会学习中观很难说。希望道友们通过这次学习，都能明白缘起空性的道理，继而对佛陀生起坚定不移的信心。即使你在学

院什么都没学到，但只要明白了缘起空性，在阿赖耶上种下此等宝贵种子，也是你一生当中最大的收获！

子二（宣说缘起空性）：

未曾有一法，不从因缘生。

是故一切法，无不是空者。

没有一法不从因缘中产生，所以一切法没有不是空性的。

如果深入剖析就会了知，整个世间没有一法不是依因缘而产生，因此，不空之法毫许也不存在，一切万法皆为空性，并由此而远离了一切过患。

也就是说，人们日常所见的瓶子、柱子、山河大地等一切外境，以及眼识、鼻识等所有根识，也即内外所摄的一切法全部由因缘所生，不由因缘而生的法（如外道所说的常有自在而产生、无因无缘而产生，或者以常有微尘而产生）

根本不能成立。

《中观四百论》云：“一切为果生，所以无常性。故除佛无有，如实号如来。”意思是，一切有为法并非为自体的存在而生起，而是为了产生果法而生起，并且随着果法的产生，其自体也会坏灭，因此，任何法都不可能存在常有、实有的体性，而决定为无常之性。除佛以外，无有余者能如实了知，故而称为如来。有些人认为虚空应该是常有的，但实际上，所谓的常法虚空根本不存在。

《显句论》引用了《中观四百论》的教证“见所作无常，谓非作常住，既见无常，应言常性无。愚夫妄分别，谓空等为常，智者依世间，亦不见此义”和世尊的教言“智者悟缘起，非有依边见，知有因缘故，无因缘故法无”，以此说明了，不是缘起的法丝毫也不存在，因为缘起就是空性，故非空性的法丝毫也不存在。

宗喀巴大师的《理证海》中也引用了一个佛经教证

“智者通达缘起法，不依一切边执见，了知诸法因缘生，不得无因无缘法”。

以上教证都说明了，内外所摄的一切法没有一个不从因缘而生。从物理学的角度讲，不管宏观世界还是微观世界，一切万法都是运动的，没有一法固定不变。既然没有一法常有，或者说没有一法不从因缘而生，万法的本体就都是空性的，因为空性和因缘生本是同一义。

以前学院有一位嘎巴堪布，他给我们讲法时，特别喜欢引用刚才那个教证（“智者通达缘起法，不依一切边执见，了知诸法因缘生，不得无因无缘法”）。嘎巴堪布是法王如意宝在石渠求学时候的金刚道友，法王如意宝的传记里也提过他。原先他住在摩尼宝附近的一个土房子里，现在已经圆寂了。我们在他老人家面前听过《三戒论》和《大幻化网光明藏论》等很多法，还听过一些辅导、传承。记得他留着一个短短的胡子，时不时地摸一摸。

癸三（广说回遮他宗之过）分四：一、无有四谛之过；二、无有三宝之过；三、无有因果之过；四、无有世出世间名言之过。

子一（无有四谛之过）分二：一、无有外境四谛之过；二、无有有境智慧之过。

丑一（无有外境四谛之过）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

寅一（略说）：

若一切不空，则无有生灭。

如是则无有，四圣谛之法。

如果一切法不空，就无有生灭，这样也就没有四圣谛之法。

前面有实宗向中观宗发难说：“若一切皆空，不生亦不灭，如是则无有，四圣谛之法”，认为中观宗承许一切万法皆为空性，就毁坏了生灭，也毁坏了四谛法。

针对这一责难，中观宗反驳说：这些过失完全属于你们自己，因为，一切法如果都是不空的本体，皆具有自性，则因为于缘起不容的缘故，所以既不会有生成，也不会有坏灭。如此一来，也不应该有四圣谛法了。下面广说时会具体分析，此处不做详述。

在本品的开头，对方认为中观派特别坏，因为如果说一切诸法都是空性，那么生灭、四谛等一切法都不应该存在了。此处中观宗站出来以同样的方式开始反驳。双方这种辩论方式挺有意思的。

第 94 课

现在正在宣讲“广说回遮他宗之过”的第一部分“无有四谛之过”。此科判分二：一、无有外境四谛之过；二、无有有境智慧之过。上节课讲了第一部分“无有外境四谛之过”的“略说”，今天开始讲“广说”。

寅二（广说）分四：一、无有苦谛之过；二、无有集谛之过；三、无有灭谛之过；四、无有道谛之过。

卯一（无有苦谛之过）：

前面有实宗提出：如果中观派不承认万法实有存在，将一切立为空性，就会有无有四谛、三宝、因果，乃至一切世间名言的过失。

中观宗首先回答对方“无有四谛”的问难，回答时从苦谛、集谛、灭谛、道谛四个方面分别予以阐述。首先宣说无有苦谛之过。如颂云：

苦不从缘生，云何当有苦？

无常是苦义，定性无无常。

如果痛苦不从因缘而生，怎么会有痛苦呢？佛陀说过，无常的意义也就是苦的意义，如果万法有决定自性，无常就不可能成立。

中观宗驳曰：如果你们认为万法不空、实有存在，就等于承许痛苦等不从因缘而生了（上节课分析过，“依因缘而生”与“空性”、“中观”都是同一义）。如果“苦”不从缘起而生，那痛苦怎么可能存在呢？不可能存在，因为无常之义也即苦的意义。

也就是说，对于诸法是无常这一点，对方不得不承认，“无常”和“痛苦”两者是自体关系，凡是无常，

皆为痛苦；凡是痛苦，皆为无常。如果对方认为痛苦成立，就要承认万法是无常或者缘起；如果认为万法具有恒常自性，那么痛苦就不可能成立，因为这种所谓的痛苦无有观待，如同虚空中的鲜花一般。但说众生没有痛苦显然不合理。

◎ 诸经论对“无常是苦义”的分析

关于“无常是苦义”的道理，很多佛经论典都可以印证。如《杂阿含经》云：“色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是观者，名真实正观。”麦彭仁波切的《中论释》曰：“佛陀云：苦谛乃刹那无常之自性。”《显句论》云：“如果何法有自性，那就不是缘起，不是缘起，就不是无常，如空中鲜花不是无常。”《中观四百论》亦云：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”意思是，名言中一切诸法都是无常的，而无常法必定有坏灭损害，凡有坏灭

损害就不是真正的安乐，故说无常的一切法皆是痛苦。

有些人可能不认同这一观点，觉得无常的不一定就是痛苦的。关于这个问题，印顺法师的《中观论颂讲记》中做了很好的分析：“快乐是无常的，变动不居的。才以为快乐，一转眼起了变化，立刻就失坏快乐而悲哀了，所以乐受是坏苦。平庸的境界，得之不喜，失之不忧；然而不苦不乐是行苦。行就是迁流变易，无常生灭的；在不知不觉间，走向苦痛。如大海中无舵的小舟，随风漂流；船中的人们，尽管熟睡得无喜无忧，等到船触着了暗礁，船破人没的悲哀就来了。所以，享八万四千大劫福报的非想非非想天的有情，在他泯除想非想的差别，住在平等寂静的定中，没有一般的苦乐。可是时劫迁流，不断的缩短他的生命，这也到底在苦的圈子里。”

可见，世间虽然有些人事物能让我们明显感受到痛苦，而有些不仅不会带来痛苦，反而带来快乐，但这

些快乐都是短暂而无常的，终究会变成苦。比如，一个人虽然现在身体很好，但可能突然就生病了，感受难忍的病苦，即使没有突患疾病，一直处于不苦不乐的状态，但也时时不离行苦，身体必会逐渐衰败而最终变成苦。如《入中论自释》中云：“于日日中恒为苦苦坏苦之所逼恼，迄无超出轮转之期。”

总之，如果承许万法有决定自性、本体不空，则因为无有变迁的缘故，无常义就会被毁坏无余，这样痛苦也将不复存在，但这根本不合理。

卯二（无有集谛之过）：

若苦有定性，何故从集生？

是故无有集，以破空义故。

如果痛苦有决定自性，它为何要从集谛中产生呢？不应产生。如果从集谛中不能产生痛苦，也就没有所谓的集，因为若承许“苦实有还从集谛中产生”已经

破坏了空的意义之故。

所谓集谛，即指烦恼和业，它是痛苦之因。如果按照有实宗的观点，苦的本体不空、实有，那么苦就不必观待任何因缘，这样它就不可能从其因缘——集谛（业和烦恼）当中产生，由此，集谛就失去了存在的意义。

实际上，所谓集谛，只有在空性基础上才能安立。换言之，只有承许万法为空，说痛苦从集谛中产生才具合理性。比如，一个人前世造了杀害牦牛等恶业，这些业力导致了他现在身体的病苦。正因为痛苦的本体是空性，才可以说他今世的苦来源于前世的恶业，即集谛才可以成立。反之，如果痛苦不空，实有存在，它何必依靠因缘（集谛）而产生呢？根本不需要。如果痛苦不从集谛而生，集谛就无法安立，因为苦和集之间是一种因果关系。

总之，如果苦谛（果）实有，集谛（因）就失去了存在的必要；如果说实有的果从因中产生，则是于理不容

的。由此可见，苦谛和集谛都不可能具有自性，否则就是对因果的极大破坏，也破坏了空性的意义。

卯三（无有灭谛之过）：

苦若有定性，则不应有灭。

汝著定性故，即破于灭谛。

如果苦有决定自性，则不应有灭谛，因为你们执著定性的缘故，也就破坏了灭谛。

中观宗在阐述对方具有失毁四谛之过的时候，全部是从苦谛自性实有的角度破。此处中观宗亦提出：如果有实宗承许苦有决定自性，本体不空，就已经破坏了灭谛，即与不承认灭谛一模一样了。

◎ 为何苦实有，就失毁了灭谛

因为，所谓灭谛是指灭除了自相续的痛苦，现前了

寂灭的实相。如果痛苦具有真实不空的本性，那依靠任何对治方法，苦的本性也不可能灭；只有痛苦的本体无实有，才会有灭除的机会。因此，如果对方始终耽著于苦谛的自性存在，将永远无法灭除苦谛。

比如，水泡、阳焰和彩虹因为不实有，所以依靠因缘很快便会化为乌有；如果它们的本体实有，那不论依靠什么对治法也不可能将其毁灭。又如，因为病苦不实有，所以通过打针、吃药等治疗方法或者念经消除业障之后，就会有病愈的机会；如果病苦具有实性，那不管怎样治疗、对治，它也不会消失。

同样的道理，如果对方认为苦等一切法不空，实有存在，就等于说灭谛不存在了；如果灭谛不存在，自相续中的烦恼永远不可能被灭掉，这样一来，阿罗汉果也成了无有，但有实宗肯定不敢这样承认。

◎ 以生活体验来了知

如果承许诸法实有，痛苦等一切法就永远没有变化的机会，但这显然违背了现实，任何人都不会承认的。比如，有的道友昨天心情特别烦乱，不想听课也不愿参加辅导，但今天就心开意解了，发愿从现在起一定要好好闻思，精进努力！可见，我们的心情就像天气一样变化无常。包括有些法师，乃至有些大成就者也会有这种情况。从很多大德的传记来看，他们也是有时开心，有时不开心。

这些现象都说明了一切万法是空性的，正因为是空性，内外各种因缘聚合时，痛苦和快乐才会显现。这一点我们从日常生活中都可以体验。

◎ 中观宗的回遮智慧

在这一品中，对方首先提出了自己的观点：如果万

法皆空，就会有四谛等一切名言法皆不成立的过失。开始很多人可能认为，这种说法有道理啊，如果一切法都空掉了，那么苦、集、灭、道如何安立呢？

当对方阐述完自己的观点之后，龙猛菩萨把他们的能立作为所立来进行破斥：如果承许万法不空，具有决定自性，就不会有所谓的苦谛（无常），并且苦谛也不能从集谛而生，也不会有修道的道谛，以及灭苦后现前的灭谛。而只有诸法为空性，依靠因缘才会有苦谛；有了苦谛，才会有集谛、灭谛和道谛。

由此可以看出，龙猛菩萨的智慧是非常尖锐的。

卯四（无有道谛之过）：

苦若有定性，则无有修道。

若道可修习，即无有定性。

藏文译本颂词：

道若有定性，则无有修道。

若道可修习，即无有定性。

如果道谛有决定自性，就不会有修道；如果道谛可以修习，就不会有决定自性。

所谓道谛也没有实有的本体；正因为是空性，依靠真实见等才能产生新的认知，使相续中以前没有的功德通过修道而生起，这一点每个人都可以现量感知到。比如，很多道友刚来学院时什么都不懂，通过几年精进闻思，相续有了很大改变，且对自己一生该如何修道，也已了然于心。如果道谛有决定自性，它就是恒常之法，这样一来，新的修道就无法进行，即没有什么可修的了。但谁会否认以修道而成就这样的因果法呢？

◎ 以五道为例说明

佛教大小乘所有的道可包括在五道当中，五道为资粮道、加行道、见道、修道和无学道。如果资粮道或

加行道有固有的本体，即具有恒常自性，那再怎么修行也不会有任何用处，因为无法改变其性质而进入上上道之故。

正因为道谛无有自性，修道的功德才可以在众生相续中产生：首先，一个人精进修持之后，相续中可以生起资粮道的境界；继续修持，加行道的各种功德就会纷至现前；再不断修行，就能生起见道的无分别智慧；见道以后再继续修持，修道和无学道的功德便会在相续中次第生起。

不仅大乘行人这样修道，小乘行者也要依此修道方法获得成就。既然可以修道，就说明道谛并非实有；如果实有，大小乘的所有宗派，包括外道在内的任何一个修行者都无法修行了，因为无论如何修，相续中都不会生起毫许功德，但这显然不合理。

◎ 因为性空，故修道功德不会唐捐

修道的目的是去除痛苦，如果苦谛和道谛都有决定自性，那无论怎样修道，苦的本体也无法去除，然而事实并非如此，通过修道，每个人都能明显感知到痛苦正在逐渐减轻。比如，很多道友刚来学院时烦恼特别粗重，对上师三宝也没有什么信心和恭敬心，但通过一段时间的闻思修，相续变得越来越调柔，对上师三宝的信心也愈发稳固了。之所以会有此变化，就是因为苦谛和道谛没有自性，依靠修道因缘，自相续的智慧等功德自然而然就会现前。

个别道友可能觉得：自己在家时特别有智慧，境界也不错，出家之后好像越修越差了。其实这只是一种错觉，因为你以前从未观察过自己的身语意，想当然地认为自己是个好修行人，现在通过大乘各种修法断除了一些粗大烦恼之后，以智慧详细观察自相续时，就发现了自己的很多问题，故而觉得自己很差劲。这就像得了重

病的人没去医院检查之前，没觉得自己病得很重，检查之后才知道原来自己这里也有病，那里也有问题，病得非常重。所以，并不是自己越修境界越低了，只是看到了以前未发觉的过失而已。能够发现自己的过失，其实也是修行增上的一种标志。

总之，正因为道谛没有实性，才可以修持。也可以反推，因为可以修持的缘故，说明道谛没有决定的自性。

寅三（摄义）：

若无有苦谛，及无集灭谛。

所可灭苦道，竟为何所至？

如果没有苦谛，也没有集谛与灭谛，那么可以灭苦的道谛究竟要到达什么境界呢？

有实宗认为中观宗承许万法为空则毁坏了四谛，但通过以上观察，恰恰是有实宗不空的观点毁坏了四谛。

因为，如果诸法不空，就不应该有苦谛、集谛和灭谛；如果没有这三谛，那么断除苦谛和集谛、趋向灭谛的道谛又将趋向何方呢？也不可能存在，如同虚设。

◎ 认清苦集，才会一心修道

无论小乘还是大乘，都非常重视四谛修法。修行的时候，首先要认识苦，知道三界轮回皆为痛苦，就像世间人的说法“思想上要先认识”。如果不认识苦，觉得现在有吃、有穿，所住的寺院非常庄严、生活特别美好、对未来充满了信心……这样对轮回不可能生起厌离心；如果没有出离心，永远也无法获得解脱。

实际上，贪恋轮回就像一个人被关在监狱里，不但不觉得苦，反而觉得在里面过得特别舒服，对其赞不绝口一样，这是非常愚痴可怜的！所以，首先一定要认识苦谛，知道无论外器世界，还是有情世界，一切万法都是痛苦的本性，这样才会想法设法出离轮回。

我们现在正在观修《大圆满前行》里的轮回痛苦，希望大家不要仅停留在口头上或文字上，而要从心坎深处觉得，不管转生在六道的哪一处，除了痛苦以外不存在少许的安乐。相续中具有这种定解非常重要！

认识苦谛之后，就要寻找痛苦的来源：痛苦不可能无因无缘产生，平白无故现前，它们都是依靠烦恼和业力显现的。而要想灭除痛苦，就应当断除苦因——集谛，就像散发毒气的毒树是从根部长出，要想除去毒树，必须斩断它的根一样。

如何断除集谛呢？必须依靠修道，修道圆满就能断苦、灭集，最后现前灭谛。譬如，要想斩除毒树的根，必须依靠一些工具，当用这些工具把树根彻底铲除之后，毒树就不会再生长了。

在断苦灭集的过程中，必须实际修持。在修持的过程中，首先要弄清次第，遵照次第逐步修持之后，自相续中的业障烦恼先会被压制，最后就会被彻底斩断。佛

陀这些教言都是真实不虚的。

◎ 四谛修法之重要性

四谛修法非常重要，很多大德都专门宣讲过。历代无数修行者都是依循四谛之道而获得成就的。比如米拉日巴尊者，最初他烦恼深重，杀了很多，后来依靠修道获得了无上的果位。米拉日巴尊者说⁴⁵²：我本是一个业力深重的凡夫，如果每个凡夫人能发自内心地诚信因果，并像我这样刻苦精进，相续中也会生起同样的功德，到那时，你们也可以称为金刚持或佛菩萨的化身了。

希望大家也能依循这样的四谛之道精进修持。其

452 《大圆满龙钦心髓前行引导文》：弟子们问米拉日巴尊者：“尊者您的行为已经完全超出了凡夫众生的意境，上师仁波切您最初是金刚持还是一位佛菩萨的化身呢？”

米拉日巴尊者回答：“你们认为我是金刚持或者某位佛菩萨的化身，这说明你们对我的一片虔诚信心，但对于正法来说，恐怕再没有比这更严重的邪见了。为什么这么说？我最初依靠咒力降冰雹，造了滔天大罪，当时想肯定只有堕地狱而别无出路了，于是集中精力、专心致志、兢兢业业地修持正法，依靠密宗甚深的方便要诀，在相续中生起了殊胜的功德。因为你们对因果生不起诚信而导致对正法不能如此精进，如果你们能发自内心对因果深深诚信，像我那样刻苦精进，凡是有毅力的凡夫人都能做到，这样一来，你们相续中也会生起同样的功德，到那时，你们也可以称为是金刚持或佛菩萨的化身了。”

中，首先认识苦谛至关重要，如果觉得生活一年比一年好，过得非常幸福快乐，就会被困于轮回而永远无法出离。其实，人类现在所享受的安乐是非常低劣的，这种乐并不真实可靠，最终都会变成苦。

综上所述，若按照有实宗自性实有的观点，就会有失毁四圣谛的过失，而依照中观宗之见，则可以依靠空性建立名言中的如幻四谛。

第 95 课

在本品开头有实宗提出，如果承许万法为空，就会有无有四谛、有境智慧、八果、三宝、因果、世间名言六大太过。针对对方这些发难，中观宗一一进行了驳斥。现在正在宣讲“广说回遮他宗之过”中的“无有四谛之过”。

“无有四谛之过”的科判和颂词，可以从两个角度理解：一、如果有实宗承认一切万法不空，则具有无有四谛的过失，这是从直接回遮对方观点的角度理解；二、中观宗承许万法为空，不会有“无有四谛”的过失，这是从间接角度理解。

上节课讲完了“无有四谛之过”的第一部分“无有

外境四谛之过”，今天学习第二部分“无有有境智慧之过”。

丑二（无有有境智慧之过）分二：一、无见苦谛之过；二、无其余三谛有境智慧与四果之过。

科判意思是，如果对方承许万法实有，就会有“无有有境智慧”的过失，或者说，中观派承许万法为空，不会有“无有有境智慧”的过失。当然，从回遮对方太过角度，第一种理解可能好一点。

寅一（无见苦谛之过）：

若苦定有性，先来所不见。

于今云何见？其性不异故。

如果苦谛决定有自性，那么它先前不为有境智慧所见，于现在又如何见呢？也不能见，因为苦的本性不变异的缘故。

前面讲过，要想出离轮回，必须先认识苦谛，然后为断除集谛而修持道谛，最后就会现前灭谛。因此，首先一定要认识苦谛，但如果按照有实宗万法实有的观点，承许苦谛有实质性的本体，那么就像以前从没见过苦谛一样，如今也无法重新认识它。为什么呢？

◎ 苦性不变异，故无法见

“其性不异故”，如果痛苦无有本体，通过各种方法了解、认识其本性则是合理的，但如果痛苦实有，其本性就会始终安住于自性而不能迁变，以前如何，现今亦如何，这样一来，与其观待的有境智慧也不会有任何变化，即以前没有认识痛苦的本性，现今也不可能重新观待因缘而现见苦谛之本性。

比如，大小乘都认为，资粮道和加行道没有真正现见苦谛，见道时方认识痛苦的本体。按照《俱舍论》的观点，见道时缘三界依次会生起苦法忍、苦法智、苦

类忍、苦类智，此时就是现见苦谛。但这种现见苦谛只有在苦谛无自性的基础上才能成立，如果苦谛不空，本体实有，那么在资粮道、加行道时未见苦谛，见道、修道时又如何能见呢？也不应见。因为，既然对境苦谛的本体不曾变异，即无任何改变，与其观待的有境智慧又怎么会有不见和见的变化呢？也不应该有。前面再三讲过，万法因为无实有本体，才会有所谓的缘起或者说改变，也即从以前对苦谛的不认识变为现在认识；如果万法实有，则不会有任何变化。

《大圆满前行引导文》中讲过一个公案：难陀刚出家时没有出离心，世尊以威力把他带到天界、地狱之后，他才生起了视整个三界犹如火宅的真实出离心。正因为痛苦无自性，他才有从先前不认识轮回痛苦，到后来认识痛苦的变化；如果苦谛不空，那么难陀后来也应像最初一样无有出离心了。

《显句论》云：“假设认为：先前苦已成立，是没

有了知的自性，后来才了知通达。那是不合理的，为什么呢？难道不是自性已安住了吗？自性是什么？它就是在世间中真实存在，如火的热性一样不变异。何时自性不变异，那时痛苦先前不是了知的自性，后来也不该了知。”

◎ 苦谛可见，说明苦谛无实

然而，对方是不敢承认无法见苦谛的，因为小乘等内道宗都承许见道时就会现见痛苦的本体。既然如此，就不能说痛苦实有；如果实有，见道时也不能见苦，这样就违背了对方自宗的教理。

因此，中观宗并没有对方所说的“有境智慧不存在之过”，反而他们自己具有了这样的过失。因此，对方应该放弃这种恶见，了达释迦牟尼佛所说的缘起空性之甚深义。

寅二（无其余三谛有境智慧与四果之过）：

如见苦不然，断集及证灭，
修道及四果，是亦皆不然。

就如见到苦谛不合理那样，断除集谛、证得灭谛、修持道谛，以及获得的沙门四果也都不合理。

本颂的推理和前颂一样。如果按照有实宗的观点，承许万法实有，那么就如同先前未见到苦谛，后来也不可能彻见一样，对方先前未断集谛、证灭谛、修道谛、获得预流果等沙门四果，后来也不可能断除、修证以及获得。

前面分析过，如果苦谛实有，那么凡夫位时不能见苦谛，圣者位时也不应见到苦谛，或者说，以前理论上不了知苦，以后也不应该了知。比如很多道友以前不知道轮回的过患，学佛或出家以后也不应该了知，因为其本性不能变异的缘故。但这根本不合理，大家通过闻思

修，现在已经完全明白了轮回是苦。

◎ 类推其余三谛、四果

以此类推，若承许其他三谛和沙门四果实有，都将具有同样的过患。怎样推呢？

首先，如同见苦谛不合理一样，断集谛也不合理。如果集谛实有不空，那么在加行道时集谛——业和烦恼没有断除，得圣者果位时集谛也不应该断除。为什么呢？“其性不异故”。

其次，就像见苦谛不合理那样，证灭谛也不合理。如果灭谛实有，凡夫地时未现前灭谛，获得圣果时也不应该现前，因为“其性不异故”。

最后，就像见苦谛不合理那样，修道谛也不合理。如果道谛的智慧实有，那么以前没有修道的智慧，以后也不会有，或者自相续中以前未断的烦恼，依靠修道也

不可能断，但这显然不合理。

另外，以前未现前沙门四果，以后也不应该现前（四果都在见道以后安立）。为什么呢？因为，沙门四果依靠四谛而现前，如果按照有实宗的观点，承许四谛等诸法实有，那么所修、所灭、所证就会因为实有而无法变异，这样先前四果没有现前，以后也不可能变化而现前。

由此可见，如果按照有实宗所许的诸法实有之观点，那么见苦谛、断集谛、证灭谛、修道谛，以及现前沙门四果这些概念、道理、安立方法等等，都会被彻底摧毁。然而，作为佛教徒，谁也不会否认释迦牟尼佛所安立的基道果，如果对此一概否认，不可避免会有极大过失。

因此，要想掌握佛法的精要，一定要懂得缘起空性，否则是无法通达的。

子二（无有三宝之过）分三：一、无有僧宝之过；

二、无有法宝之过；三、无有佛宝之过。

丑一（无有僧宝之过）分二：一、无有四果之过；
二、无有僧宝之过。

寅一（无有四果之过）：

这一颂也讲无有四果之过，与前一颂是否重复了呢？并不重复，前面讲四果是与四谛有关，即从修证角度分析，四谛是四果之因，破了四谛也就破了四果；此处是从四果与三宝关系的角度分析，即四果圣者属于僧宝。所以，虽然都讲四果，但由于分析的角度不同，故没有重复的过失。

如果没有认识到这一点，就会感觉好像重复了。大家学习经论的时候，经常会遇到从不同反体、侧面、角度衡量的情况，对此要学会分析。

是四道果性，先来不可得。

诸法性若定，今云何可得？

如果诸法的自性是决定的，那么先前不可得的四果，如今又怎么可得呢？

如果有实宗仍一味地耽执诸法具有决定自性、非缘起性空，我们就可以驳斥说：因为沙门四果——预流果、一来果、不来果和阿罗汉果，在凡夫位时以自性而不可得，后来见道时这四果又怎么能获得呢？也不应该获得。不得之因与前面的推断一模一样。

比如，对于预流果圣者而言，他当凡夫的时候通过精进修道，最后见道时就真实实现前了预流果。之所以他能得到预流果，就是因为四谛等诸法无有本体、缘起性空，故而通过了知苦谛、断除集谛、修持道谛，最后可以现前预流果的果位。如果万法实有不空，其本性就不会有任何变异，这样他以前未得到预流果，以后也不会得到。一来果、无来果，以及阿罗汉果也可以同样类推。

总之，如果对方承许万法具有决定自性，那以前未得四果，以后也不会得到，这样就完全破坏了他们自宗

所安立的四果僧宝。如果对方承许见道后可以获得四果，就说明万法是空性的。

由此可见，无论从所证、所修，还是所断等任何角度分析，实有之法都不可能存在。否则，四谛就无法安立，依四谛而现前的四果智慧以及果位也都无法现前。

寅二（无有僧宝之过）：

若无有四果，则无得向者。

以无八圣故，则无有僧宝。

没有四果也就没有得四向者。因为不存在八圣的缘故，所以不会有僧宝。

如果四果不存在，就将导致四向也不存在，因为四果依靠四向而有，四向也依靠四果而安立，两者是互相依存的关系。如果四果四向都不存在，获得这八种果位的八种圣士补特伽罗也都不存在了，这样一来，就无有

所谓的僧宝。为什么呢？

因为对方承许僧众有凡夫僧和圣者僧，如果沙门八果都不存在，那么圣者僧（八圣贤）也就不存在了，这样一来，小乘宗所谓的僧宝概念就被摧毁了。

如果三宝中的僧宝不存在，那如何皈依三宝呢？所以，中观宗并没有毁谤三宝的过失，反而是对方所持的万法不空之观点，将他们自己推向了毁坏僧宝的深渊。执持实有的观点非常可怕，智者应该彻底摒弃。

丑二（无有法宝之过）：

无四圣谛故，亦无有法宝。

没有四圣谛的缘故，也没有法宝。

既然无有四谛、僧宝，所谓的法宝也不应该存在，推理方式与前一样。前面小乘宗对中观宗发太过说：你们承许万法为空，故无有四谛，亦无有法宝。现在中观

宗驳斥说：你们承许万法实有，故四谛无法安立，由此法宝也不应该存在。为何这么说呢？

法宝一般是指教法与证法，究竟而言，法宝是指依道谛而现前的灭谛。既然断苦、灭集、修道后现前的灭谛是法宝，那么没有了四圣谛，当然也就没有了法宝。

虽然人们所见的经书等文字相，也可称名为“法宝”，但实际它们并不是真正的法宝，只是因为它们是现前真实法宝——灭谛的因，故把因安立为果名，而称之为法宝。就像虽然可以把《中观根本慧论》等经论取名为中观，但实际上，这些文字并非真正的中观，只是从因的角度取名为中观，即只是一种名相上的安立。真正的中观是佛的智慧——远离一切戏论的中道智慧，也即佛说的缘起性空。

所以，如果承许万法实有，四谛就无法安立，这样一来，真正的法宝——灭谛，或者说相续中断除障碍的

抉择灭⁴⁵³就不可能存在。

去年我们讲《俱舍论》的时候，这方面有过一些辩论，当时大家学得特别认真，但现在可能有点忘了吧，希望你们能经常把法本拿出来翻看一下。如果打好了《俱舍论》、中观、因明的基础，看显宗方面的书就会非常容易。

丑三（无有佛宝之过）分二：一、总说佛宝不成；二、别说佛道不成立。

寅一（总说佛宝不成）：

无法宝僧宝，云何有佛宝？

没有法宝和僧宝，怎么会有佛宝呢？

如果对方承许一切万法不空，就不会有四圣谛，也

453 抉择灭：是以智慧断除所断后，而离开烦恼系缚的一种灭法；是依靠无间道无漏智慧力远离所破有漏法的一种无为、常有、善事的灭。

不会有僧宝（八圣者）和现前灭谛的法宝。如果没有法宝和僧宝，也就不会有佛宝。为什么呢？

月称论师说：我等大师释迦牟尼佛在因地的时候，肯定得到过沙门四果中的一果。也就是说，佛陀在现证佛陀的旅途中，必定当过僧宝，也必定通过修持现前过法宝（灭谛）。可以说，法宝和僧宝的究竟是佛宝，如果没有法宝和僧宝，佛宝就成了无因之果，如此也就失坏了佛宝。

综上所述，如果对方承许万法实有，四谛、三宝等就都不能成立，但对方肯定不敢这样承认。由此可见，对方的观点根本无法立足。

第 96 课

科判“广说回遮他宗之过”分四：一、无有四谛之过；二、无有三宝之过；三、无有因果之过；四、无有世出世间名言之过。

现在正在宣讲“无有三宝之过”中的“无有佛宝之过”。上节课讲了其中第一部分“总说佛宝不成”，今天开始讲“别说佛道不成立”。

寅二（别说佛道不成立）分二：一、佛与菩提不观待之过；二、精勤修道亦不得成佛之过。

昨天分析过，如果有实宗承许万法不空、本体实有，总的来讲，会有佛宝不成立的过失。若分别而言，则会

有两大太过：一、佛陀与菩提互不观待的过失；二、即使精勤修道也不得成佛的过失。分析科判非常重要，了解之后理解颂词就不是很困难。

卯一（佛与菩提不观待之过）：

汝说则不因，菩提而有佛；
亦复不因佛，而有于菩提。

如果按照有实宗的说法，则佛与菩提就互不观待了，即不依靠菩提就会有佛陀，不依靠佛陀也会有菩提。

“菩提”是梵语的音译，意即证悟、觉悟或一切种智。“佛陀”是梵语“布达”的音译，意思是觉悟者、证悟者。比如，在印度示现十二相成道的补特伽罗——释迦牟尼佛，即是证悟者，他所证悟的远离一切戏论的境界就是菩提。显而易见，觉悟与觉悟者之间有着密切的关系。

如果按照有实宗的说法，一切万法实有不空，关于佛道方面将会有两大过失：

一、不依菩提而有佛陀之过

“汝说则不因，菩提而有佛”，不观待菩提，佛陀也应该存在了，或者说，会有觉悟者不依靠觉悟也可以存在的过失（颂词中的“因”是观待、依靠之意）。

佛陀亦名为“正觉”，“正”有清静之意，即所有烦恼障和所知障全部清静；“觉”是觉性，即觉悟通达万法的真如。整个世间，唯有佛陀才能通达万法的真理。在藏文中，佛、正觉称为“桑吉”，意即，从无明当中清醒过来，遣除一切障碍，通达世出世间一切万法的觉悟者。《皈依七十颂》云：“于所知慧增，摧毁无明闭，正觉如莲启。”意思是，智慧不断增长达到究竟，对一切所知了如指掌，彻底摧毁了所有无明之闭合，就获得了佛果，这样的正觉就如莲花开启一般。

既然佛陀即是正觉，就说明佛陀是依觉悟而安立的，佛陀和觉悟互相观待。就像知识分子必须依靠知识来安立一样，如果不具备知识，则不能称为知识分子，他们所具备的知识和其身份需要互相观待。

如果承许万法不空，那么佛陀也应自性而存在，无需观待任何他法。如此一来，佛陀不依菩提或遍知智慧也能存在了，但这显然不合理，因为，有了觉悟的境界才能称之为佛陀；如果没有这种境界也能安立为佛陀，那么所有众生也都可以称为佛陀了。

二、不依佛陀而有菩提之过

“亦复不因佛，而有于菩提”，也会有不依靠佛陀，菩提也应该存在的过失，或者说，会有觉悟不依靠觉悟者而存在的过失。为何这么说呢？因为，如果承许万法不空，那么菩提也应具有自性而不需观待他法，这样一来，不依靠令菩提现前者佛陀，也应存在觉性果位了。

但这根本不合理，因为，菩提（觉悟）必须依靠佛陀（觉悟者）才能安立，因为只有佛陀才能通达万法的实相，了知人无我和法无我的究竟空性。如果菩提不依佛陀的身份来安立，那它是谁的菩提呢？根本无法安立，成了无依无靠如同石女儿一样的无实法了。

◎ 因具二过，故实有不成立

由此可见，如果有实宗承许万法自性实有，菩提和佛陀之间就没有了观待关系，因为自性存在的法无有造作、不能改变，也不依赖于任何法之故。如此一来，就会有同时失坏觉悟和觉悟者的过失。

《显句论》中引用了教证“自性非改变，于他不观待”来说明，如果菩提和佛陀具有真实自性，那么因为自性不能改变的缘故，就会有佛陀不依觉悟而有、觉悟不依佛陀而存在、彼此互不观待的过失。

但对方肯定不敢这样承认，因为按照《俱舍论》小乘的观点，圆满了三十七道品之后，才能成就正等觉佛陀的果位。由此可见，对方万法实有的观点不能成立。

卯二（精勤修道亦不得成佛之过）：

虽复勤精进，修行菩提道，
若先非佛性，不应得成佛。

藏文译本颂词：

若先非佛性，虽复勤精进，
修行菩提道，不应得成佛。

如果先前不是佛的体性，那么虽然精进地修行菩提道，也不应该成就佛果。

如果万法实有存在，那么首先并非佛陀的修道者，比如一个凡夫人，为了获得菩提果位，无论怎样精进修持菩萨行，也不能获得菩提果位，因为先前的自性永远

不可改变的缘故。

但这显然不合理，大小乘共许佛陀最初是以凡夫的身份修道，逐渐变成菩萨，最后成为功德圆满的佛陀。

《释迦牟尼佛广传》中就讲过很多这样的公案，譬如，世尊在因地时曾转生为义成王子等很多身份，历经了三大阿僧祇劫广行六度、积资净障，最后才获得了正等正觉的佛果。

《贤劫经》里也讲了贤劫千佛成佛的种种因缘。有些佛经还对释迦牟尼佛成佛做过授记，如《瑞应经》云：“锭光佛时，释迦菩萨名儒童，见王家女曰瞿夷者，持七枝表莲灯，以五百金钱买五茎莲奉佛。又见地泥泞，解皮衣覆地，不足乃解发布地，使佛蹈之而过。佛因授记曰：‘是后九十一劫，名贤劫，汝当作佛，号释迦文如来’。”

可见，谁都不能否认从凡夫到菩萨，再到佛陀的转变过程，而这种转变只有依靠不实有的缘起空性才能实

现。如《法华经》云：“知法常无性，佛种从缘起。”意思是，应了知万法皆无自性、本体并非常有，佛陀的种性也是从缘起而生，即佛陀的证悟或者说觉悟的历程，全部依靠无实有的缘起而产生。

如果按照有实宗的观点，承许万法本体实有，其本性就不会有任何变化，这样以前不是佛的体性，后来也不可能变成佛。如果这样承许，就把成佛的整个过程——最初发菩提心、中间历经三大阿僧祇劫广行六度积累资粮、最后断证功德圆满获得如来正等觉果位，全盘否定、推翻了。所以，对方万法不空的观点不可能成立。

◎ 深知忆念功德，是信心之源

在修学佛法的过程中，大家应对佛陀的不共智慧和悲心生起坚定不移的信心。前面说过，钝根者是通过学习《释迦牟尼佛广传》了解佛陀的生平，当知道佛陀

在因地为了利益众生如何难行能行、难忍能忍地广行六度之后，便会发自内心地对佛陀生起敬仰之心。利根者则是通过自己的智慧反复观察之后，深知“缘起空性”真正揭示了万法的实相，而这一真理唯有佛陀才能证得并为众生宣讲，世间任何学者专家都无法触及，由此就会对佛陀生起坚定不移的信心。

希望大家能通过这两种方式，体悟到佛陀所具有的不共特点——广大行和甚深见，深知佛陀为了利益众生所行持的六度万行，任何人都无法做到；佛陀所证悟的“缘起性空”之实相，世间科学家、物理学家等最有智慧的人都无法了知。当对佛陀这些功德不是在口头上，而是在心中真正生起定解之后，就会对佛陀生起不退转的信心。

如果只是嘴上说佛陀非常了不起，以一种崇拜之心信佛，其实与其他教徒崇拜自己的教主没有什么两样。这样的信心并不稳固，尤其现在社会特别复杂，各种邪

说层出不穷，若不了解本师释迦牟尼佛超凡不共的悲心和的智慧，很容易随波逐流。

希望大家能牢记这一点，平时对于一些乱七八糟的事情没必要经常想，应该时时忆念佛陀的功德，要思维佛陀的悲心到底如何超胜、佛陀所说的缘起法与其他学问的不共之处在哪里……本品前面的颂词“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”非常重要，希望大家能反复研究分析，最好结合自相续写一些心得体会，这样更能加深理解。

如果大家对佛陀生起了诚信、对中观义生起了定解，那么从学院毕业之后，无论在信心上、见解上，还是行为上，都会与很多人不同。现在，你们一定要精进努力，既然来到喇荣佛学院求学，忙一点、累一点也是非常有价值的！如果整天闲散放逸，来到这里也没有多大意义。

子三（无有因果之过）分三：一、无有罪福作者之过；二、无有罪福也应有果报之过；三、若有罪福果报则应成立空性。

丑一（无有罪福作者之过）：

若诸法不空，无作罪福者。

不空何所作？以其性定故。

如果诸法不空，则无有造作罪业者与造作福德者。不空的法该如何造作呢？无法造作，因为其自性决定的缘故。

前面对方向中观宗发太过说：如果一切万法是空性，就“坏于罪福”；如果没有罪福业，那么造恶业感受痛苦、造善业获得快乐就不能成立，这样一来，世人将无恶不作了。

现在中观宗反驳说：如果万法实有存在，就永远不会有任何补特伽罗可以造作福德与罪业，即不会有造作

罪业者与造作福德者。为什么呢？

因为，作者要观待所造罪业或福德才能成立，但不空、具决定自性的罪福恒常存在，这样如何造作呢？不可能造作。只有在罪福是空性的前提下，才会有以前没有造作，现在开始造作的现象。比如，一个人以前没有造善业，现在通过造善业获得了财富，之后以此供养三宝、印佛经建佛塔等。如果罪福不空，他以前不造善业，现在也不可能造作，否则本性已经改变了。

如果不能造作罪福业，也就不会有造作罪福者。然而，罪福及其作者在世间都是存在的，譬如佛经中讲，给孤独长者供养佛陀喜乐园，让僧众在此讲经说法，这是一种福德业，给孤独长者是造作福德者；大天比丘造了几个五无间罪，大天比丘是造作罪业者。假如罪业和福业都实有不空，就不会有造罪与修福的现象，这样造罪的大天比丘与修福的给孤独长者也就没有差异了，但谁会这样承认呢？

所以，只要承认善有善报、恶有恶报，就不能承许万法不空。如果万法实有不空，造罪者以及造福者则都不能成立。

丑二（无有罪福也应有果报之过）：

这一颂是抉择对方具有失坏因果的过失。颂云：

汝于罪福中，不生果报者。

是则离罪福，而有诸果报。

藏文译本颂词：

汝许离罪福，而有诸果报。

罪福因所生，果报则无有。

如果你们承许诸法实有，那么离开罪福也会有果报了，这样由罪福之因所生的苦乐果报就无从安立。

如果对方承许万法实有，那果法也必然实有；如果

果法具有自性，就不需观待它的因——善恶业，也就是说，即使没有作为因的善恶业，其异熟果也会存在。这样一来，果报就成了无因生，但这与世间共称及佛经教义完全相违。

也可以从因的角度分析：如果诸法实有，那么善业和恶业也应该实有，既然实有就不会有任何变化，这样一来，依靠它们就不应该有所谓的果报了。

由此可见，如果承许万法实有，无论是因——善恶业，还是果报，都无法安立，成了毫无意义。这样一来，我们每天闻思修行就无有意义了，小乘行人常年在林中修不净观也没有任何作用了。然而事实并非如此，因果规律是所有内道共许的。既然承许因果，就说明善恶业和果报并非实有。

麦彭仁波切的《中论释》中说：“如果这样承许，则与世间以及论典之理相违了。”稍懂佛理的人也知道善有善报、恶有恶报，但如果按照有实宗的观点，那么

造作罪业和福德都不会有果报了；即使有果报，也不是从罪业和善业中产生，这样整个因果已经错乱了，会有极大过失。

丑三（若有罪福果报则应成立空性）：

若谓从罪福，而生果报者。

果从罪福生，云何言不空？

如果说从罪福中产生果报，那果既然从罪福中产生，怎么能说不空呢？

如果对方有实宗也承认快乐的果报由善业而生、痛苦的果报从罪业而起，比如，供养佛陀会得相好圆满、生生世世感受快乐；杀害众生会短寿多病、多生累劫遭受痛苦，那你们为什么不承认空性呢？应该承认。如果万法不空，就不可能从善恶业中成熟果报，就像种子只有是空性的，才有机会发芽并成熟果实，如果种子的本

体不空，则永远不会变化。

本品前面的颂词“以有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成”也说明了这个道理：万法的真相就是缘起空性，只有是空性，因果等一切法才得以成立，如果不空，则一切法都不能成立。既然对方承认善有善报、恶有恶报，就应该承认缘起性空，因为只有在缘起性空的理论下，才能安立万事万物的所有操作和一切因果概念。

《显句论》云：“这是空性，因为是缘起故同影像。此外，假设你们承许有自性，那么就对‘请去、请逃、请造、请看、请坐’等世间的名言这些缘起法有妨害。”

第 97 课

“广说回遮他宗之过”的科判分四：一、无有四谛之过失；二、无有三宝之过；三、无有因果之过失；四、无有世出世间名言之过。前三个问题已经讲完了，下面开始讲第四个问题。

子四（无有世出世间名言之过）分二：一、无有世间名言之过；二、无有出世间名言之过。

丑一（无有世间名言之过）分三：一、破坏世间名言；二、破坏世间能作所作；三、破坏世间种种相。

寅一（破坏世间名言）：

汝破一切法，诸因缘空义，

则破于世俗，诸余所有法。

你们破坏了一切法缘起性空的意义，也就破坏了世俗中的所有万法。

如果有实宗承许万法不空，自性存在，就破坏了缘起性空的意义，即完全否认了缘起即是空性、空性即是缘起这一中观义。如此一来，就彻底破坏了人们穿衣、吃饭、走路、拿瓶子等行住坐卧的所有行为，以及一切外境、一切有情，乃至各种概念等等所有的世间名言。为什么呢？

因为，只有万法为空性，或者说只有在缘起空性的前提下，请坐、请转法轮等行为，以及瓶子、柱子等概念才可以安立、运用；如果万法实有不空，就不会有任何转变，这样一切名言都无法安立。换言之，世俗中的一切法都是在因缘和合的条件下才能形成或安立。如果否认了这种缘起法，就如前面颂词“若无空义者，一切

则不成”所讲，没有空的意义，一切的一切都不能成立。

如果彻底毁坏了一切名言，否认了人们有目共睹的事情，那么不仅佛教智者会呵斥，世间有智慧的人也会发出太过。可见，对方万法实有的观点不能成立。

寅二（破坏世间能作所作）：

若破于空义，即应无所作，
无作而有作，不作名作者。

如果破坏了空性的意义，就应有三种过失：无有所作之业、无作却有作的行为、未作却名为作者。

前面讲过，名言中应该承认作者、作业和作法存在。比如陶师制作瓶子，陶师是作者，瓶子是作业（所作之法），运用工具来制作即是作法（动作或行为）。如果万法是空性，那么作者、作业、作法三者都可以成立；如果万法并非缘起性空，则三者都会受到损害。具体

而言：

第一，无有所作的过失。只有在空性的前提下，才会有所作等缘起显现；如果万法的自性恒常存在，则无论如何也不可能存在所作，就像谁也无法影响虚空恒常存在的无障本质一样。譬如，在空性条件下，瓶子以前不存在，现在可以被陶师制造出来；如果诸法实有，那么陶师以前没制作过瓶子，现在也不可能造作出来，或者陶师即使没作过瓶子，瓶子也应该存在。所以，破坏了空义，就失坏了一切所作。

第二，无作而有作的过失。在万法空性的前提下，现在、过去、未来种种作的行为才可以成立；如果诸法实有不空，那尽管补特伽罗作者没有正在作的行为，却因为作的自性存在而必然有作，这样一来，未造作也应有作了。比如，因为作的行为实有，所以即使未制作瓶子，也应该存在制作瓶子的行为。

第三，不作名作者的过失。如果万法不空，那么

由于作者成了实有，未造作的人也应成为作者了。比如，没有制作过瓶子的人也应成为瓶子的作者；对佛教未曾做过什么贡献，整天希求钱财和名声的某些“活佛”，也成了弘扬佛法者；从未经营过商业的人，也成了经商者。世上有没有这种概念呢？当然没有。

总之，如果按照有实宗的观点，不承认万法为空，就完全破坏了缘起空性这一最关键的意义，以理分析之后，世间一切所作所为都不能成立。在这些太过面前，有实宗根本无法答复。

寅三（破坏世间种种相）：

若有决定性，世间种种相，
则不生不灭，常住而不坏。

藏文译本颂词：

若有决定性，众生无生灭，
恒常而安住，远离种种相。

如果诸法有决定的自性，那么众生就无生无灭，万法将恒常而安住，这样就远离了种种迁变之相。

颂词的推导方式与前面基本相同。如果按照有实宗的观点，承认万法有决定自性，本体不空，那么内外所摄的一切诸法就应该无有生灭、恒常安住了。比如，从内有情角度讲，在缘起空性的前提下，众生因缘和合时来到人间、因缘毁灭时离开人间才能成立；如果实有，众生就不会有因缘和合的降生，没有生，之后的死也不能成立，由此而在一切时刻恒常安住。从外器世界角度讲，也只有在空性的前提下，因缘和合之后诸法才会有产生、灭亡；如果实有，所谓的生灭都不能成立。

如果诸法无生无灭、恒常而安住，就无法安立因果，由此也就远离了一切异彩纷呈的种种变换之相，即众生的生、老、死、病之相，以及器世界的成、住、坏、空等种种相都将被毁坏无余。

◎ 远离迁变之相与事实相违

但这与事实并不相符，因为世间有各种各样的迁变之相。比如，因为前世造了不同的业，今生在感受方面，有些人不断遭受痛苦，有些经常快乐无忧，有些一直平平淡淡；在长相方面，有些人仪表堂堂，有些人其貌不扬，有些人相貌平平。从道友们的经历也可以了知，个别道友来学院十几二十几年了，心情、身体、生活等各方面调整得都不错，常年如一日地闻思修行，而有些道友隔三岔五就会出现违缘，要么身体或心情不好，要么和家人或道友的关系处理得差等等。由此可见，每个人的业力不同，果报也各异。这一切因缘聚合的各种行相，只有在空性当中才能产生，也才能在我们面前呈现。如果万法实有不空，每个人的性质就已恒定，这样就不会有各种转变和迁移。

不仅人类如此，整个器世界和有情世界森罗万象、千差万别的显现也是大家有目共睹的。而只有在缘起空

性的前提下，万法才会有迁变、旋转，否则，不可能显现各种各样的差别相。

《圣象力经》云：“诸法若稍有自性，诸佛声闻亦应见，恒常之法不涅槃，智者永不离戏论。”意思是，如果一切诸法稍微有自性，那么诸佛以及声闻也应该能见到，而恒常的法不可能有涅槃，这样智者便永远不能离开戏论。佛经云：“若有不空法，诸佛不授记，若诸法恒常，不增亦不减。”意思是，如果诸法不空，佛就无法对有缘的众生授记，如果诸法恒常不变，就不会有增减。而实际并非如此，比如，学院道友的数量经常变化，刚开学或盛夏时节，经堂里经常座无虚席；到了寒冬腊月，经堂里的座位则空了很多。

可见，无论学习、生活等世间各方面都会有各种迁变之相，如果承许万法实有，所有的差别相都不应该存在了，但这显然不合理。所以，有实宗诸法实有的观点不能成立。

丑二（无有出世间名言之过）：

若无有空者，未得不应得，
亦无断烦恼，亦无苦尽事。

如果空性的法不存在，那未得的功德就不应获得，也不能断除业和烦恼，亦无有痛苦灭尽之事。

如果一切万法实有不空，不但破坏了世间名言，也毁坏了出世间的名言。

“未得不应得”，大小乘共许，以前未得到的无漏智慧、神通神变等出世间地道功德，通过精进修道会逐渐现前。但如果万法具有实有自性，它们就会恒常不变，以前如何，以后亦如何，这样一来，无论怎样修道也不会获得出世间的地道功德。

“亦无断烦恼”，也无法断除业和烦恼，因为，只有在缘起空性的条件下，断除众生相续中的贪嗔痴等烦

恼和恶业才能安立；如果烦恼等诸法不是空性，而是实有，那无论依靠任何大小乘法加以对治，贪嗔痴也不会被息灭，所有应断的业惑都无法断除。但这显然不合理，大家都现量见到有些道友刚来学院时嗔心特别重，闻思修行一段时间之后，相续有了很大改变。

“亦无苦尽事”，也不会有断尽痛苦之事。修行就是为了遣除相续中的痛苦，如果没有空性，就不会有灭尽痛苦之日。但事实并非如此，依靠佛经以及高僧大德们的教言、窍诀励力修持，最后就会灭尽痛苦，获得超凡的断证功德。从大德们的传记就可以看出，有些因为前世修得非常好，所以很快就获得了成就；有些仅凭今生得到的上师窍诀进行修持，到了晚年时，在出世间的所证所断方面已完全超越了世间人，这样的修行人不胜枚举。

◎ 善用缘起，速积资粮

由此可见，如果诸法实有不空，那么出世间的一切地道功德都无法安立。正因为诸法是空性，我们才可以运用自己的身语意行持各种善法，积累出世间的功德。

希望大家每天早晨都能供水、供灯、供香，并在佛前顶礼，到经堂之后先在佛像或上师像前顶礼三次，课前课后念诵时也不要忘了使用转经轮。行持这些善法并不是很困难，表面看这些都是小事，但其实功德非常大。

大家在信解空性的同时，千万不要离开世俗的善法，因为缘起空性的缘故，它们一定会帮助我们轮回中获得解脱，对于这一缘起规律，大家一定要生起定解。

辛三（证悟缘起空性的重要性）：

是故经中说，若见因缘法，
则为能见佛，见苦集灭道。

藏文译本颂词：

若人能现见，一切因缘法，
则为能见苦，亦见集灭道。

如果某人能现见一切法皆从因缘而生，则他一定能彻见苦谛，亦能彻见集谛、灭谛和道谛。

如果某补特伽罗现见了世间一切诸法都是缘起性空，那么他不仅见到了苦谛，也修持道谛、断除了集谛、现前了灭谛，即苦集灭道四谛都已经见到并且圆满了。可以说，见到缘起于修行人而言是最重要之事。

《中论释》中引用佛经云：“‘文殊，何人现见诸法无生，则可通达苦谛；若能现见诸法无生，则可断除集谛’等等，以及‘远离苦与非苦二者之缘起空性，乃谛实真如法性。若未见此性，则未能见谛实真如。’”

◎ 不同译文可帮助多角度理解

对于这一颂，几个版本的译文差别较大，可能因为采用了不同《中论》梵本的缘故。《般若灯论》中本颂的译文是：“所谓苦与集，乃至于是灭道，见有生灭者，是见名不见。”意思是，如果见四谛有生灭，则并未真正见到四谛，只有见到四谛无有生灭，才真正见到了四谛。

鸠摩罗什大师将本颂译为“是故经中说，若见因缘分法，则为能见佛，见苦集灭道”，意思是，佛经云，见到了因缘分法就见到了佛陀，也见到了四谛。

《中论》的藏文译本也非常可靠，后面小字注释讲，应藏王赤松德赞的要求，三藏译师焦若·鲁坚赞（龙幢）和印度的智藏论师，将这部《中论》首次译成藏文。龙幢译师是藏王赤松德赞时期非常著名的三大译师之一；智藏论师是印度一位了不起的大德，著有《中观二谛论》等论典。

后来，日称译师和印度译师嘎那嘎瓦马色，在大昭寺依靠克什米尔版本的《中论》对藏文译本重新做了校对。根据佛教历史，当时克什米尔也属于佛教圣地。

由此可见，藏文版《中论》是参照了印度东方、印度西方以及克什米尔三种梵文版本之后才最终译成，并且是由精通梵语的印度论师和通达藏语的藏地译师共同翻译。这样全面对照后译出的论典，应该是非常可靠的。对于各版本的不同之处，希望大家能运用自己的智慧详加分析。

◎ 《缘起赞》可帮助理解缘起

本颂宣讲了证悟缘起空性的重要性。宗喀巴大师在现见缘起真理之后，对佛陀生起了不可动摇的信心，并有感而发写了一部《缘起赞》。格鲁派非常重视这部论典。该论约有六十个颂词，内容非常殊胜，论中对缘起空性和佛陀做了高度赞叹，说这样的妙法唯一以佛陀

的智慧才能彻见，除佛以外，包括世间智者、外道等在内的任何人都无法了知。

我很想给大家传讲这部《缘起赞》，但一直没有得到圆满的传承。希望以后得到传承之后能给你们传讲一下。

以前观空法师将《缘起赞》译成汉文，后来多识活佛也翻译过，并著有一部《佛理精华缘起理赞》，两位法师译得都很好。章嘉国师也著有一部《缘起赞广释》，在该论后面的注释小字里讲，当时应第七世达赖喇嘛格桑嘉措的劝请，他在文殊菩萨的化现——乾隆皇帝的皇宫里将此论撰著圆满。当时章嘉国师被封为国师，他给乾隆皇帝灌过时轮金刚、喜金刚等很多顶。

根登群佩大师临圆寂的时候，让人给他拿宗喀巴大师的《缘起赞》和全知麦彭仁波切的《文殊大圆满愿词》，他念了一遍之后，安然示现圆寂。

◎ 通达了缘起，即认识了佛之本面

通达了缘起法，就等于见到了四谛，并真正彻见了佛陀的本体。如果不了知真正的佛陀就是缘起空性，说明对佛法的认识还很肤浅。

很多人以为佛教只是保佑人们平安、无病、发财的宗教，佛陀只是神话故事里的神秘人物。以前有这样一个故事：第七世达赖喇嘛时期，有一位大法师在大昭寺一带传法，现场人山人海，信众都非常恭敬虔诚，当时哲蚌寺的一位格西也前去听法。听完法后格西向大法师提问：“您刚才一直在讲佛陀，请问佛陀到底在哪里呢？”大法师回答说：“佛陀就在天空中五彩缤纷的光环里。”格西听后大失所望。这个故事在拉萨三大寺院非常著名。

虽然人们通常认为佛陀具有庄严的形象，并安住在虚空的光环中，故常常对着天空祈祷，祈求加持，但如果按照《金刚经》等了义经典，真正的佛陀并非有眼

有鼻的人之形象，只有通达了缘起空性，才算真正见到了佛陀的本面。

◎ 对比之后，更明真谛

在显宗法当中，缘起空性极为重要，每位修行人都应该通达。大家可以静下心来，以自己的智慧详细观察：古往今来，世间的智者浩若繁星，他们创立了各种各样的学说，有过无数叹为观止的发明创造，但谁发现了缘起空性这一万法的真相呢？除佛以外，再无一人。

近现代人类历史上出现过三大学说：爱因斯坦的《相对论》、弗洛伊德的精神分析学，以及马克思的辩证唯物主义。这三大理论虽然解释了一些世间现象，但却丝毫没有触及缘起性空这一万法的实相。

实际上，马克思的辩证法、爱因斯坦《相对论》中的很多内容，佛经中早已提及过。弗洛伊德的精神分析

学说中对于天界做过一些研究，还讲了爱的概念等很多问题，其实这些内容在《俱舍论》等佛教相关论典中也都叙述过。马克思和爱因斯坦都赞叹过佛教和释迦牟尼佛，我以前写《佛教科学论》时引用过他们的话⁴⁵⁴。

当接触了世间的物理学、心理学以及与二者都相关的生理学等知识之后，对缘起性空理论会有更深刻的认识。虽然这些学说以及各种发明、创造等对人类进步起了一定作用，但都未超出缘起空性的理论范畴。当我们明白这一点后，就会对佛陀的智慧愈加生起信心。

454 《佛教科学论》：德国著名学者马克思·缪勒说：“佛就是其所宣说的所有美德的化身，在他四五十年间成功而事件繁多的传教生涯中，他将所有的言说都付诸于实践，任何一处都不曾发现他表现过人性的弱点或发泄过任何低劣的感情，佛陀的道德准则，是世间所知道的最完美的道德准则。”

马克思、恩格斯也都认为佛教中的辩证法已经达到了相当的高度，如马克思曾说：“辩证法在佛教中已达到很精细的程度。”

爱因斯坦说：“任何宗教如果有可以和现代科学共依共存的，那就是佛教。”“未来的宗教将是宇宙的宗教。它应当超越个人化的神，避免教条和神学，涵盖自然和精神两方面。它的根基，应建立在某种宗教意识之上，这种宗教意识的来源，是在把所有自然的和精神的事物作为一个有意义的整体来历时时得到的体验。佛教正是以上所描述的那种宗教。”“佛教是一切科学的源动力。”

◎ 佛法不离世间法

也许有人会想：我们正在学中观，又不学马克思辩证唯物主义，堪布为什么提这些啊？我的想法是，虽然我们学的是佛法，但对于现代科学却不能视而不见，因为当今时代科技无处不在，千千万万的人都深受影响。佛教徒身处这样的时代，如果对此不闻不问，一直遵循着一些老的观念，想在世间弘扬佛法是非常困难的，尤其想在知识界传播更是困难重重。

作为大乘修行人，如果对佛陀生起了坚定的信心，自己的学修也比较稳固，那么稍微接触一下外面的世界，了解整个社会怎样依靠科学运转，之后结合现代科技弘扬佛法，将会帮助到很多众生。当然，在这个过程中特别开放、完全迎合世间也不可取，应该把握好尺度，行持中道。

现今，很多高僧大德都对科技感兴趣，有位大德经常修理手表等，法王如意宝也是如此。据说学院没有建

立之前，上师老人家经常研究怎样修理收音机，他将诸多零件拆下来再安装上，很多老乡的收音机坏了都去找上师。既然高僧大德们都示现学习世间的机械、电子等科学，我们也没有必要将之全部抛弃。

当然，对于初学者来讲，没有必要学这些世间知识，因为自身尚未打好稳固的佛法基础，学了这些之后很可能被吸引进去，难以自拔。但如果基础已经比较稳固，为弘法利生而学习一些世间知识，还是很有必要的，这样反而会对释迦牟尼佛生起更加坚定的信心。

◎ 本品作业

希望大家通过学习这一品，对缘起空性能有更深刻的认识。为了加深理解，我给大家布置一个作业，年末之前每位道友需完成一篇关于缘起空性的论文，字数不用太多，关键要结合自己的体会。我们请水平较高的三四位法师进行评审。我想应该不会有很大困难的，到

时你们不要把宗喀巴大师的《缘起赞》全部抄下来啊，当然引用一两个教证还是可以的。（众笑）

大家闻思的时候应该经常调整自相续，不要觉得压力大而产生苦恼。你们以前读书的时候，早上七点钟就要上课，一直上到中午十二点，下午一点到晚上六七点也有各种课，晚上还有晚自习，每天忙得团团转，作业考试应接不暇。比较起来，我们现在上午只听一堂课，下午只听一个辅导，再就背一两部论，这些是非常容易做到的。感觉困难其实是没有学法意乐的表现，就像有些居士每周学一堂课也感觉压力山大、特别困难。实际上这都是心理在作怪，对于稍有一点能力的人来讲，学习这些并非难事。

希望大家今年学习中观之后，对缘起空性能真正有所认识。虽然我每天事情特别多，也稍微累一点，但一想到你们学习之后，能对释迦牟尼佛和缘起法门生起坚定不移信心，就感到很欣慰。如果你们真正认识了缘

起空性，以后无论生活中遇到了任何困难、社会上出现了怎样的动荡，心相续中对佛陀、佛法的信心也不会动摇，弘法利生的盔甲也不会丢失，这对于每个人来讲，是一生当中最大的获得！

己二（以教证总结）：

《心经》云：“无苦集灭道……”

经云：“若见因缘法，是人能见佛，亦见圣谛，能得圣果，灭诸烦恼。”

《诸法无行经》中云：“文殊，谁见诸法无生，彼乃了知苦。谁见诸法无性，彼乃断除集。谁见诸法涅槃，彼乃现前灭。文殊，谁见诸法无实，彼乃修行道。”

《梵王所问经》云：“佛告梵王：‘以此门应知苦非圣谛，知集灭道亦非圣谛。复次云何是圣谛耶？梵王，若苦无起，是名圣谛；集无能起，是名圣谛；见一切法

毕竟如涅槃无起灭者，是名圣谛；若知诸法平等无二修于道者，是名圣谛。’ ”

《中观根本慧论》之第二十四观四谛品终

第 98 课

今天开始宣讲第二十五品《观涅槃品》。

甲二（论义）分三：一、宣说见解而顶礼；二、抉择宣说中观之见；三、忆念恩德而顶礼。

乙二（抉择宣说中观之见）分三：一、宣说缘起特法；二、宣说缘起空性；三、证悟缘起之功德。

丙一（宣说缘起特法）分三：一、宣说主要特法；二、宣说其他特法；三、断除太过。

丁三（断除太过）分二：一、断除无有四谛之太过；二、断除无有涅槃之太过。

其中第一个问题“断除无有四谛之太过”，通过第

二十四品《观四谛品》已经宣讲完毕，今天开始讲第二个问题“断除无有涅槃之太过”。

二十五 观涅槃品

戊二（断除无有涅槃之太过——观涅槃品）分二：

一、以理证广说；二、以教证总结。

己一（以理证广说）分二：一、宣说他宗观点；二、破他宗观点。

◎ 涅槃之不同含义

“涅槃”是梵文 nirvana 的音译，玄奘大师译作圆寂，有些译师翻译成寂灭、清静、清凉、解脱等，有不同的译法。

外道和内道虽然都有得果、得清静涅槃的说法，但

意义却大不相同。外道宗派把转生天界或者获得天尊的果位称为涅槃。内道有实宗认为涅槃具有实有的自性，如小乘认为存在有余涅槃和无余涅槃。而中观宗则认为，真正的涅槃是获得无上圆满正等觉的果位，即证悟了万法的本性、现前了远离一切戏论的境界才是真正的涅槃。此外，人们把佛陀、高僧大德们示现圆寂，也称作涅槃。所以，在不同的宗派当中，在不同的场合，涅槃有不同的含义。

◎ 为何宣说本品

本品的对方主要指有部、经部等内道有实宗论师。他们向中观宗发出太过：倘若诸法皆为空性，那么无余涅槃又怎么会合理呢？在将坏聚见等烦恼盗贼彻底斩杀之后，才能获得仅剩五蕴之城（身体）的有余涅槃，以及寂灭五蕴之城的无余涅槃。如果诸法皆为空性，又有什么法被断除及息灭呢？如果没有五蕴以及业惑烦恼，

涅槃又怎么会存在呢？

可能很多佛教徒心里也有这种想法，认为涅槃是在他处存在的一种实有法，一定要通过精进修行获得涅槃，得到之后，相续中的痛苦和烦恼就会荡然无存，恒时处于一种快乐、自在的境界。

实际上，涅槃并非实有存在，要想获得涅槃一定要断除这种强烈的实执。佛在《般若二万颂》中云：“善现，一切法如梦如幻，涅槃亦如梦如幻，较涅槃有胜法者，此亦如梦如幻。”

为了答复“因涅槃存在，故诸法也存在”的问难，龙猛菩萨宣说了本品，也就是说，本品主要宣说了涅槃无实有本体的道理。

庚一（宣说他宗观点）：

若一切法空，无生无灭者。

何断何所灭，而称为涅槃？

如果一切法是空性，无生无灭，那你们把断除了什么样的业和烦恼、息灭了什么样的痛苦五蕴称为涅槃呢？

对方认为，所谓涅槃就是获得一种清静、清凉的果位，如《本事经》云：“毕竟寂静，究竟清凉，隐没不现，惟由清静，无戏论体，如是清静，无戏论体，不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无，惟可说为不可施設，究竟涅槃。”

小乘承许的涅槃分为有余涅槃和无余涅槃。有余涅槃，是指业和烦恼虽已断尽，但还留有外相的色蕴，即有漏身体尚未灭尽，就像佛陀住世期间很多阿罗汉的有漏身还没有转依一样。无余涅槃，是指把业、烦恼以及自己的整个五蕴全部摧毁而获得的涅槃。

对方提出：中观宗认为万法皆空不合理，因为涅槃

果位是真实存在的，倘若内外一切万法都为空性，那么万法最初就不可能依靠因缘而产生，因为空法不可能产生，只有存在的法才会有产生；既然最初没有产生，最后也不会有毁坏或者破灭。如果万法无生无灭，那么“何断何所灭，而称为涅槃？”你们通过什么方法断除集谛——业和烦恼（因法），又息灭了什么痛苦五蕴（果法）呢？如果没有什么可断可灭的，你们中观宗所谓的涅槃到底是什么？是将何法称为涅槃呢？

以上是对方给中观宗发的太过，下面中观宗开始驳斥他们的观点。

庚二（破他宗观点）分三：一、反驳他宗观点；二、宣说自宗无有过失；三、遣除他宗所说之过。

辛一（反驳他宗观点）：

刚才有实宗认为，如果万法是空性，就不会有生灭，这样也不应有灭除烦恼痛苦而获得的涅槃。下面中观宗

运用同等理反驳，即用对方的话来反驳他们自宗的观点。

如颂云：

若诸法不空，则无生无灭。

何断何所灭，而称为涅槃？

如果诸法不空，则不会有生也不会有灭，既然如此，你们把断除了什么业和烦恼、息灭了什么痛苦五蕴称为涅槃呢？

中观宗破曰：如果万法不是空性，那么因为本性存在的缘故，最初就不会重新产生，中间也无有安住，最后也不可能毁灭。既然如此，所断除的因法——集谛（业和烦恼）究竟是什么呢？所息灭的果法——五蕴痛苦又是什么？最终又获得了怎样的涅槃呢？这一切都将无法安立。

前面已清楚地讲过此理：在万法是空性的前提下，

当各种因缘具足时，众生相续中依业和烦恼产生的各种痛苦，通过修道才有机会灭尽，从而现前灭谛获证涅槃。如果万法的本体实有不空，就不会随因缘而生灭变化，以前如何，最后亦如何，这样一来，修行人无论怎样修行，自相续的烦恼也不会有灭除的机会。如果涅槃之因——修行不成立，那么涅槃也了不可得，如此就已经毁谤了释迦牟尼佛的教法。

总而言之，对方具有众多过失的原因，就在于承许万法不空。如果万法实有，任何法都无法安立；只有在空性的自由天地中，诸法才可以安立。

辛二（宣说自宗无有过失）分二：一、宣说离戏之涅槃；二、破除四边之戏论。

对方提出：既然你们不承认具备断除因法烦恼以及灭除果法五蕴法相的涅槃存在，那么请问，你们所承许的涅槃自性究竟是怎样的呢？

壬一（宣说离戏之涅槃）：

无得亦无至，不断亦不常，
不生亦不灭，是说名涅槃。

藏文译本颂词：

无弃亦无得，不断亦不常，
不生亦不灭，是说名涅槃。

无有弃舍、亦无所得，不是断灭、亦非恒常，没有产生、也没有毁灭，这就称之为涅槃。

◎ 大乘涅槃之法相

真正的大乘涅槃具有六种特相：无弃亦无得，不断亦不常，不生亦不灭。它是远离了一切戏论的万法本性或者说法界的本来面目。任何人达到了这种境界，就现前了真正的涅槃。

“无弃亦无得”意即，在涅槃本体上没有可弃舍的贪心等一切烦恼，也没有重新获得前所未有的沙门四果乃至究竟佛果等涅槃本体；“不断亦不常”，既没有五蕴相续的断灭，也没有永久安住的恒常；“不生亦不灭”，既没有过去无有之法的产生，也没有过去存在之法的毁灭。

《显句论》云：“无有所舍弃的贪等之类，无有所获得的沙门果之类，也无有所断灭的蕴等之类，也无有如不空一样的常有，具足自性不灭不生寂灭一切戏论的法相，就称为涅槃。”

◎ 小乘涅槃之法相

小乘宗与中观宗所许的涅槃有很大差别。小乘的涅槃分为有余涅槃和无余涅槃，如《大毗婆沙论》云：“但有寿命，皆名住有余依涅槃；寿命灭已，皆名无余依涅槃。”这是从有寿命和没有寿命的角度讲。《本事

经》云：“漏尽心解脱，任持最后身，名有余涅槃，诸行犹相续，诸所受皆灭，寂静永清凉，名无余涅槃。”

小乘认为，虽然已经断尽了一切生死之因（烦恼）而证得涅槃，但依前世惑业而形成的果报身还在，即所谓“生死之因已断，生死之果待尽”，这是有余涅槃；如果既断尽了生死之因，又无有生死之果，到达了灰身灭智，这称为无余涅槃。

◎ 总述大小乘涅槃之差别

总的来讲，小乘宗执著涅槃是一个存在的实体；唯识宗所许的涅槃，是指在相续不灭、自明自知的心识上远离二取垢染的自体。小乘宗与唯识宗所安立的涅槃都不究竟，只有中观宗所许的涅槃，才是真正远离一切戏论的大无为法之涅槃。

关于大乘涅槃，宗喀巴大师对《现观庄严论》的

注释——《金鬘疏》中宣讲得比较广，里面对于基涅槃、道涅槃、果涅槃等做了详尽分析。

壬二（破除四边之戏论）分二：一、破能依之涅槃四边；二、破所依之佛陀四边。

癸一（破能依之涅槃四边）分三：一、破有实无实各自成立；二、破有实无实二者成立；三、破有实无实非二者成立。

子一（破有实无实各自成立）分四：一、破有实涅槃成立；二、破无实涅槃成立；三、断除无涅槃之过；四、摄义。

丑一（破有实涅槃成立）分三：一、以具老死相而破；二、以有为法而破；三、以聚合因缘而破。

按照果仁巴大师的科判，涅槃是能依，佛陀是所依，因为涅槃是依靠佛陀而现前的。能依的涅槃无论是有实法，还是无实法，都不合理。首先宣讲有实涅槃不成立。

有部宗论师提出：所谓涅槃，就是能断灭业与烦恼产生后续的法，如同水堤一般，所以涅槃应该是有实法，因为无实法不可能具备任何功效。

也就是说，对方认为现前抉择灭的时候有一种实法，它就像挡水的水堤、修路的挡墙一般，因为有了这种实法，自相续自此以后再也不会有烦恼，该实法就是所谓的涅槃。

但这种观点并不合理，如果涅槃是有实法，它或者具有衰老和死亡之相，或者成了有为法，或者变成因缘和合之法，然而对于涅槃而言，这些都不合理。首先从涅槃具有老死相的角度遮破。

寅一（以具老死相而破）：

涅槃不名有，有则老死相。

终无有有法，离于老死相。

涅槃不是有实法，是有实法则有老死相，因为始终没有任何一个有实法能离开老死相。

涅槃不应该是具有实法，如果是具有实法，就应该具有老死之相。“老”就是变化、衰老、衰败，比如，大经堂的柱子，从原来的新柱子变成了现在的旧柱子；一个人由青年人渐渐变成中年人乃至老年人。“死”就是毁灭、死亡，比如，柱子终有一天会被拆除；人最终都会死亡。

如果涅槃是有实法，它也应该具有老相与死相。为什么呢？“终无有有法，离于老死相”，在整个世间，始终不可能存在一个离开老死相的有实法，任何人也无法找到，因为有实法都是因缘和合的法，而因缘和合之法全部不离老死相。

然而，涅槃不可能具有老死相。《大般涅槃经》讲了大般涅槃的八种相，经中云：“大般涅槃亦复如是八味具足，云何为八，一者常，二者恒，三者安，四者

清凉，五者不老，六者不死，七者无垢，八者快乐。”

由此可见，涅槃远离了老死相，若具有老死相，就不是涅槃。

所以，真正的涅槃不可能是有实法。

第 99 课

今天继续宣讲第二十五品《观涅槃品》。现在正在讲涅槃以有实法本体成立不合理的道理，是从三个角度破：一、以具老死相而破；二、以有为法而破；三、以聚合因缘而破。

上节课从第一个角度做了分析：涅槃若有实法，就会具有老死相，然而涅槃远离了生死，故涅槃是有实法的说法不合理。今天从第二个角度破：如果涅槃真以有实法而成立，它就成了有为法；若是有为法，则有涅槃成为无常法的过失。

寅二（以有为法而破）：

若涅槃是有，涅槃即有为。

终无有一法，而是无为者。

如果涅槃是有实法，涅槃就成了有为法，因为始终不会有既是有实又是无为的法。

前面有实宗认为：涅槃应该实有存在，如果本体为空，那如何断除业和烦恼、息灭五蕴痛苦而现前涅槃呢？

中观宗驳曰：如果涅槃是有实法，它就成了有为法，因为无论何时何地，始终不可能存在是有实法而不是有为法的法。换言之，整个世间没有一个有实法是无为法，只要有实法就肯定是有为法。

但涅槃是有为法肯定不合理。因为不管在因明还是在《俱舍论》中，有为法的法相都相同，即一切有为法的法相是生、住、异、灭。《中论》第七品《观三相品》中也说“若生是有为，则应有三相”，如果生是有

为法，就应该具有生住灭三法相。

此外，关于有为法和无为法，小乘《俱舍论》中还讲：由诸多因缘聚合而成的一切法是有为法；离因缘造作的法是无为法，无为法有三种——抉择灭、非抉择灭和虚空。《大乘阿毗达磨论》认为有八种无为法⁴⁵⁵。

如果涅槃具有生住灭三相或者说由因缘所生，则始终不合理，上节课已经分析过。

综上所述，如果承许涅槃是有实法，它就不可避免成了有为法；如果是有为法，也就成了无常法，但这与涅槃的体相完全相违，具有很大过失。如《显句论》云：“假设涅槃是有实法，那么涅槃就成了有为法，因为是有实法的缘故如同心识，不是有为法那就不成为有实法，如同驴角。反过来说，在何时何处也不存在任何一个有实法是无为法的情况。”

455 《大乘阿毗达磨集论》认为无为法有八种：善法真如、不善法真如、无记法真如、虚空、非抉择灭、抉择灭、不动、想受灭。

寅三（以聚合因缘而破）：

若涅槃是有，云何名无受？

无有不从受，而名为法者。

藏文译本颂词：

若涅槃是有，云何非缘起？

非缘起之法，始终皆无有。

如果涅槃是有实法，为何不是缘起而生呢？非缘起生之有实法始终都不存在。

◎ 若涅槃是有，则成缘起法

小乘等有实宗认为，涅槃应该是一种有实法。他们依照《对法七论》的观点，认为趋入一种寂灭的状态（涅槃）始终存在。

驳曰：如果涅槃是有实法，那为什么不承认涅槃是

因缘聚合的缘起法呢？必须要承认，因为一切有实法都是依靠因缘而产生，非缘起的有实法在整个世间根本不存在，如同虚空的鲜花一般。

◎ 缘起之涅槃，内道皆不许

但承许涅槃是缘起法，肯定不合理。前面说过，小乘认为涅槃分为有余涅槃和无余涅槃。月称论师在《六十正理论广释》中对此做了广述。论云：“诸蕴法灭尽，应成无余灭——涅槃；又虽有蕴，但烦恼已尽，应是有多余涅槃。”意思是，虽然心已从烦恼的束缚中解脱，但仍留存着有漏的身体，这叫做有余涅槃；不但心已从烦恼中解脱，身体也抛开了所有束缚，这是无余涅槃。

唯识宗将涅槃立为四种，《成唯识论》卷十载⁴⁵⁶：

⁴⁵⁶ 玄奘大师在《成唯识论》中解说大乘的四种涅槃：谓大涅槃，此虽本来自性清净，而由客障覆令不显。真圣道生，断彼障故，令其相显，名得涅槃。此依真如离障施設，故体即是清净法界。涅槃义别，略有四种：一、本来自性清净涅槃

一、本来自性清净涅槃；二、有余依涅槃；三、无余依涅槃；四、无住处涅槃。其中有余依涅槃和无余依涅槃与小乘的观点基本相同。《瑜伽师地论》中对于涅槃也做过阐述⁴⁵⁷。

中观宗认为，证悟了万法离一切戏论的本性，现前了这样的境界才是真正的涅槃。中观宗对于有余涅槃和无余涅槃有不同的解释，如《金光明经》云⁴⁵⁸：“依此二身（报身和化身），一切诸佛说有余涅槃；依此法身，说无余涅槃。”根据此经的观点，有余涅槃是从色身（即

槃，谓一切法相真如理，虽有客染而本性净，具无数量微妙功德，无生无灭湛若虚空，一切有情平等共有，与一切法不一不异，离一切相、一切分别。寻思路绝名言道断，唯真圣者自内所证，其性本寂故名涅槃；二、有余依涅槃，谓即真如出烦恼障，虽有微苦所依未灭，而障永寂故名涅槃；三、无余依涅槃，谓即真如出生死苦；烦恼既尽余依亦灭，众苦永寂故名涅槃；四、无住处涅槃，谓即真如出所知障，大悲、般若常所辅翼，由斯不住生死、涅槃，利乐有情穷未来际，用而常寂，故名涅槃。

457 《瑜伽师地论》云：“谓唯无余依涅槃界中，是无心地，何以故，于此界中，阿赖耶识亦永灭故，所余诸位，转识灭故，名无心地，阿赖耶识未永灭尽，于第一义，非无心地。”

458 《金光明经》云：“善男子，依此二身，一切诸佛说有余涅槃；依此法身，说无余涅槃。何以故？一切余法究竟尽故。依此三身，一切诸佛说无住处涅槃，为二身故不住涅槃；离于法身，无有别佛。何故二身不住涅槃？二身假名不实，念念生灭不定住故，数数出现以不定故，法身不尔，是故二身不住涅槃。法身不二，是故不住涅槃，故依三身说无住涅槃。”

报身和化身)的角度来安立；无余涅槃是从法身的角度来安立。《现观庄严论》中将涅槃分为有余涅槃、无余涅槃、自性涅槃、无住涅槃等不同分类。

虽然按照相关论典，大小乘所许的涅槃在有些地方稍有不同，但若承许涅槃是缘起法，则不论与小乘宗、唯识宗，还是中观宗所许的涅槃体相皆相背离。

总之，这一颂是通过“有实法皆依因缘产生，而涅槃是缘起生不合理”的推断方式，来遮破对方的实执。

丑二（破无实涅槃成立）分二：一、以不成而破；二、以无依而破。

寅一（以不成而破）：

通过以上分析，涅槃不可能是有实法，否则会有涅槃具有老死相、变成有为法，以及成为缘起法的三种过失。

对方辩驳说：涅槃应该是无实的本性，因为涅槃是以寂灭的方式存在，它中断了凡夫人的相续，即截断了业与烦恼的产生而现前了圣者的相续，这就如同熄灭油灯一般。

但这种说法也不合理，下面中观宗就对此进行观察。

关于有实法、无实法⁴⁵⁹、有为法⁴⁶⁰和无为法⁴⁶¹的概念，去年学过《俱舍论》的道友都很清楚。如果当时没学好，天天坐飞机的话，现在可能又要继续坐飞机了。这几年我讲《大圆满前行》的原因之一，就是担心有些道友搞不懂很多概念天天坐飞机，晕机的感觉还是很难

459 有实法：必须是能起功用的法。因明《量理宝藏论》云：“能起作用是有实法的法相。”

无实法：不能起功用的法，唯是总相，是分别识的对境，即心前浮现的一种行相和概念。

《俱舍论讲解》云：“对于实法与无实法，有部宗和经部宗的观点不同。有部宗的古代论师，他们认为有实法永远是恒常的，如同前面所讲的无为法；经部宗观点则与《释量论》所讲相同，能起功用的法叫有实法。”

460 有为法：具有生住灭三相，即依因缘而生的法。

461 无为法：离因缘造作，无生灭变化而寂然常住之法。

受的，所以给你们安排了一辆前行的火车。（众笑）

有尚非涅槃，何况于无耶？

涅槃无有有，何处当有无？

藏文译本颂词：

若涅槃非有，何况于无耶？

涅槃若非有，无实亦不成。

如果涅槃不是有实法，又怎么会是无实法呢？涅槃非为有实法，也就不会是无实法。

◎ 无实观待有实，故亦不成

中观宗驳曰：你们认为涅槃是“非有”（无实法）的观点不合理，因为，如果涅槃不是有实法，它无实法的自性，又怎能合理成立呢？不可能成立，因为无实法是依靠有实法而安立的。在整个世间，何时何地，以何种形象，在任何情况下，都不可能存在一个不观待有实法

而成立的无实法。而前面通过三颂已经观察过，涅槃并非有实法，既然如此，涅槃更不可能是无实法。

也就是说，涅槃为无实要想成立，必须建立在有实法往他法转变的基础之上，即以前是有实法，之后或者往他法方向转变，或者看待有实法而成立无实法，除了转变和看待两种情况以外，不可能有其他成立方法。比如，无瓶、无柱等一切无实法，都是建立在瓶、柱等有实法的基础之上；如果没有有实法，看待有实法的无实法也不可能成立。此处中观宗运用了转变、看待的破斥方法。

◎ 遣疑

在麦彭仁波切的《中论释》中，有人提出疑问：涅槃就是无实法，很多无实法不一定要依靠他法而成立。如果无实法一定要建立在有实法的基础上，那么，石女儿子又是依靠什么而存在的呢？它们不也是无实

法吗？

虽然因明、《俱舍论》中都讲过石女儿子和兔角是无实法，但站在中观角度，又有谁说过石女儿子等是无实法了？经云：“如虚空兔角，亦如石女儿，无而说为有，分别亦复然。”我们说诸法并非有实法的目的，只是为了遮止有实的分别念，而不是为了建立无实的分别念，因为其所依的有实法不成立的缘故。《显句论》云：“所谓石女儿只是名词罢了，而实际有实法或无实法的意义均不可得。所以对无所得的自性，观察有实无实岂能合理？为此应当了知，石女儿并不是无实法。”

《中观庄严论释》中也对石女的儿子做过分析：石女儿是观待世间一般女人能生孩子，而石女不能生孩子的角度来安立的，否则，所谓石女儿的概念也不可能成立。因此，认为石女的儿子是无实法，只是分别念的假立，即把不存在儿子称为石女儿子而已，如果石女的儿子真正具有无实法的本体，那么他就因为具有体相而成

了有实法了。因此，说石女的儿子是无实法根本不合理。兔角、龟毛、虚空花亦是如此。

◎ 深法需要深思维

这一颂表面上看有点难懂，但稍加分析后也不是很难。因明《释量论》的颂词比《中论》的颂词还要难懂一些。藏族喇嘛的因明班现在正在学习《释量论》，很多人都觉得颂词特别难，因明《量理宝藏论》的后几品也比较难懂。

学习五部大论一定要下功夫，浅尝辄止是无法学懂的。既然听了一部法，至少也要看两三遍，这是非常值得的。有些道友用以前看小说的方式看佛法书，读过一遍后便弃置一旁，以这种态度想学懂佛法是不可能的。

希望大家学习《中论》的时候，能反复看书、深入思维，第一次看不懂，再看第二遍；第二遍不懂，再看

第三遍……如果还不行，就准备一根木棒，边敲打自己边看（众笑），这样逐渐逐渐就会打开智慧。

◎ 精进智慧现，智现得解脱

有些道友觉得《释迦牟尼佛广传》《大圆满前行》太简单了，没什么可学的，《中论》又太难了，怎样学也学不懂，不如还是念咒吧。有时咒语也念不来，每天都在迷迷糊糊当中度过。

其实没必要这样自己缠缚自己，这属于作茧自缚。虽然自己因为前世没好好闻思，这辈子稍微有点笨，对有些深法反应不过来，但如果这辈子精进努力并好好发愿，来世遇到中观法门时一定会觉得很容易。就如萨迦班智达的《格言宝藏论》所说：“是因前世未求学，今见终身成愚者，因恐后世成愚昧，今生再难亦勤闻。”

有位道友对我说：可能因为自己前世学过中观法

门，现在一听这些道理马上就能通达，内心也感到特别欢喜。确实如此，如果前世对中观法有过串习，相续中留有很好的习气，这辈子学习中观就会轻而易举。但如果前世没好好学，今生又迷迷糊糊过去了，来世能否遇到般若法很难说，即使遇到了，没有智慧还是无法解决生死大事。

学了《释迦牟尼佛广传》之后就会知道，解决生死问题并非一世两世的简单事情，大家要有长远目光。人类作为高级动物，一定要对自己的未来做好准备。如果不考虑来世，只求今世安逸，那与其他动物也没有什么差别。所以，大家不能再迷糊下去了，即使觉得困难也不要放弃，一定要精进努力！

我每天只讲三四个颂词，每位道友都应该尽量掌握，要有把握驳倒对方的观点。平时讲考、研讨的时候，要训练自己这种能力。

寅二（以无依而破）：

对方认为，涅槃有实法的本体虽然不存在，但涅槃是业和烦恼寂灭的一种状态，比如阿罗汉的相续中，业和烦恼全部灭尽而现前灭谛，即称为涅槃，这种状态应该是一种无实法，就像酥油灯灭尽后的无实部分称为无实法一样。所以，涅槃应该以无实法的本体而存在。

但这种观点不合理，如颂云：

若无是涅槃，云何名不受？

未曾有不受，而名为无法。

藏文译本颂词：

若涅槃是无，云何不依有？

未曾有不依，而名为无法。

如果涅槃是无实法，它怎么能不依靠有实法呢？
因为并不存在不依有实法而名为无实的法。

中观宗驳曰：如果灭除苦谛、集谛等的涅槃是以无实法的本性而成立，那么涅槃又怎么能不依靠有实法而成立呢？必须依靠，因为，整个世间没有一个不依靠有实法而存在的无实法。所以，只要承许涅槃是无实法，就一定要依靠有实法，涅槃不可能单独以无实法的本体而存在。

此颂与上一颂的推理方式基本相同。上一颂是从“不成”的角度破，此处是从“无依”的角度破。也就是说，如果对方承许涅槃是无实法，它为什么不依靠有实法呢？一定要依靠有实法，因为不依有实法而单独成立的无实法（包括前面所讲的石女儿子等等），在世界上根本不存在。

《显句论》《理证海》等论疏对这个颂词都未广讲，但麦彭仁波切鉴于很多人对单空和无实法的执著较重，故解释这一颂时，对有实法和无实法的道理做了广述，我们下节课宣讲《中论释》的这部分内容。

第 100 课

通过前面观察，涅槃并非有实法，否则会有“具老死相、成为有为法、成为因缘法”三种过失；也不是无实法，否则会有“不成立、无依靠”两种过失。

对于上节课讲的最后一颂“若涅槃是无，云何不依有？未曾有不依，而名为无法”，麦彭仁波切的《中论释》中做了广述，尤其对无实法和石女儿子等问题分析得非常细致，今天主要宣讲《中论释》的这部分内容。

前面分析了，对方将灭尽苦谛、集谛的无实法执为涅槃，但这不合理，因为无实法必须依靠有实法才能成立，而有实涅槃已被遮破，故无实的涅槃也不可能成立。

◎ 石女儿有实无实之本体皆不成立

对方辩驳说：无实法不依靠有实法也可以存在，就像石女的儿子一样。石女儿子也是无实法，但他不必依靠有实法就可以成立。

驳曰：谁说石女儿子的本体存在或者其本体是无实法呢？如果他是无实法，就应该具有无实法的法相，即无实的一种所知，然而这根本不成立。从广义角度讲，所知包括有实法的所知和无实法的所知，虽然石女的儿子可以作为一种比喻使人了知万法的空性，然而石女儿自身不具有任何本体，因此不可能成为真正的所知。如月称论师《入中论自释》云：“当知此宗（中观宗）以不生因及石女儿喻，广破一切计我者所计我之自性差别。”

对方问曰：那么，石女的儿子究竟又是什么呢？

答曰：说石女儿只是为了遮止石女存在儿子的分

别念，并不是要建立石女儿子无的自体。实际上，石女儿子有实和无实的自体都不可能成立。《显句论》也云：“‘若石女儿’之说，仅为息灭分别妄念而已。若有实与无实之法皆不可得。则该自性不可得之法，又岂能安立为无实？”以差别事⁴⁶²不存在，所以差别法也不存在的理由对此进行了阐释。

我们对涅槃所进行的剖析，是从遮破独立自成的无实观念而言的，并非针对名言而言的。也就是说，石女的儿子并非名言中的所知之法，因为其自自体都不成立，只是一种虚假的无实概念。在因明中也这样承许，如《量理宝藏论自释》云：通过石女儿、龟毛、兔角等无实法，可以了知事物的自体不存在。

◎ 石女儿也不是有实无实二者皆非之法

如果对方认为，既然石女的儿子不是有实法，也不

⁴⁶² 差别事：也即事物自体。特征、属性或状态依存之处。

是无实法，那他应该是有实无实二者皆非的一种法吧。

驳曰：这种观点也不合理，因为这样的法根本不存在，故也不应该耽执二者皆非的性相。所谓石女的儿子，只是为了遮止有实之边而安立的一种比喻，因明、中观当中常以此喻来说明万法的体相不存在，除此之外，石女的儿子不可能具有有实、无实、二俱或二非的体相。

涅槃同样远离了四边的体相，是从我们分别念前得不到的角度而言，称之为涅槃。说涅槃是有实、无实、二俱或二非都不合理，因为它已超离了有实、无实等所有边。

◎ 按照《显句论》的观点分析

关于涅槃离四边的道理，麦彭仁波切在《中论释》中引用了月称菩萨《显句论》的观点进行说明：

按照月称菩萨的观点：任何所谓“有实法”与“无

实法”，如果其二者的事相都不可得，则不应该赋予其有实或者无实的概念，就像不能说“石女的儿子是白色的”一样。意思是，有实和无实的体相在涅槃本体上都得不到，因为二者的事相不可得之故。

关于事相、法相、名相的概念，我们在第五品《观六种品》中已经学习过，《中观庄严论释》中也有解释，因明《量理宝藏论》第八品中讲得比较细致。

一切名言法都可以用这三相来表示。所谓法相，是指认定一个事物的时候，它的定义或者说不共特征，比如，黄牛的法相（特征）是垂胡、项峰，即具有垂胡、项峰的动物就称为黄牛。以前法王如意宝去印度的时候，有一天，索顿管家指着一匹印度马大声地喊道：“你们看，黄牛！黄牛！”法王听到后一直不停地笑……因明中常说，黄牛的法相是项峰、垂胡。黄牛背上长鬃毛处比较高，故叫项峰；脖颈处垂下来的肉像胡子一样，故叫垂胡。



所谓名相，是指这个事物的名称，比如“黄牛”是名相；事相是指由法相所表示的事物本身，即具体的某法，比如，花色或者黑色的黄牛。又如，“知言解义”是人的法相；“人”是名相；某某居士、某某出家人，具体点出了一个人物是事相。

一般来讲，学因明和中观的时候，要认识一个事物的本体，必须要知道其独有的法相、可以周遍其所有种类的名相，以及具体表示某法的事相。

月称菩萨认为，因为有实法和无实法的事相皆不可得，故不应给予涅槃有实或无实的概念，或者说，如

果涅槃的事相或本体真正存在，在此基础上，安立其为有实法或无实法也可以，但实际上，不论有实法、无实法，还是所谓的涅槃，都只是分别念，本体丝毫得不到，因此不可能成立。就如同石女儿如果真的存在，说他是白色或红色也可以，但石女儿根本得不到，所谓白色、红色的概念如何安立呢？

再者，因为涅槃不是有实法，既然有实法的情形都不存在，又怎能认为涅槃是无实法呢？不能将无实的说法强加于涅槃，因为所谓的无有，只不过是遮破其违品而已，除此之外没有其他义。比如，柱子不存在的无遮部分“无柱”称为无实法，但“无柱”的本体丝毫不可建立，因为其所依的柱子有实法不成立之故。

我们说诸法并非有实法的目的，只是为了遮止有实的分别念，而不是为了建立无实的分别念。

◎ 按照清辩论师的观点分析

对方认为：涅槃应该是一种无实法，因为它是一种寂灭的果。

中观宗驳曰：这种无实法，是不可能以自性而成立的。因为在获得灭尽苦谛、集谛的境界之前，涅槃并不存在，因为无需观待的涅槃并不存在的缘故，如果需要观待，则以其自性就不可独立存在了。

也就是说，在“若涅槃非有，何况于无耶？涅槃若非有，无实亦不成。若涅槃是无，云何不依有？未曾有不依，而名为无法”这两个偈颂中的第一个偈颂表示：如果承许无实的涅槃以自性而成立，这种无实的涅槃则没有所依。既然没有所依，则不能依靠他法而成立，所以最终无实也不可成立了。

换言之，一个人尚未获得寂灭之前，涅槃的自体并不存在，因此，首先涅槃就没有观待。如果后来依靠前

后一些因缘而转变，则涅槃就成了有为法，但这不合理，前面已经破斥过；如果涅槃不依因缘而转变，那么它原来不存在，后来也不可能变成无实法。

第二个偈颂（“若涅槃是无，云何不依有？未曾有不依，而名为无法”）表示：作为所依之法，也以自性或者本体不可成立。也可以表示为：如果承许涅槃不是以有实法的自性而存在，则该宗派所谓的“无实”，也不应该以所知法而存在。因为，既然“不是有实”的前提可以成立，则“无实”就不可能存在了。

也就是说，承许涅槃是无实法不合理，因为无实法一定要在有实法成立的前提下才能成立，而前面已经分析过“不是有实”，故涅槃是无实的说法也不可能成立。

该偈颂还可以表示为：如果有人询问“涅槃究竟是否存在”？在名言中不能说“不存在”，因为现在正在分析的主题就是涅槃，对此不能予以否认；也不能说涅槃的体相真正“存在”，如果回答说“存在”，则可以

追问：“既然存在，那么究竟是以有实，还是以无实的方式而存在呢？”

如果答案是第一种“以有实的方式存在”，则在前面已经予以了遮破。如果认为涅槃以无实的方式存在，则也不合理，因为所谓无实法就是什么也不存在的意思，这样一来，是否意味着你们不承认涅槃存在呢？

如果对方回答说：无实法并非什么都不存在，它是以无实法的本体而存在，因此，涅槃是以无实的本体而存在的。

如果这样承许，就会有无实法本体存在的过失。这样一来，涅槃为无实法的立论就无法立足，因为“无实”不是以自性而存在的，也就是说，无实法与其违品——自性存在，是两个相违的法，不可能在涅槃的本体上同时存在。

◎ 认为涅槃不存在无实本体，也不合理

如果对方又反过来说：涅槃不存在无实法的本体，则也不合理。针对这一点，我们可以从两方面进行观察：涅槃的不存在究竟是否存在呢？

首先，如果涅槃的不存在存在，则存在与不存在又怎能不相违呢？存在和不存在应该是直接相违的。其次，如果涅槃的不存在不存在，则有涅槃变成存在的过失，因为两个否定词加在一起就变成了肯定。比如，“石子的儿子不存在”存不存在呢？如果说存在，就与石儿子的不存在相矛盾了；如果说不存在，就等于说石儿子存在了。

此外，因为对方承许业和烦恼的产生等等有实法在涅槃本体上不存在，因为业和烦恼灭尽以后才称之为涅槃，就如阿罗汉的相续一样。既然如此，如果承许涅槃无实法的本体不存在，就等于说有实法的体相已经存在了，这就与对方自己的观点相违。

因此，如果对方认为涅槃无实的体性不存在，也不合理，因为无实法不可能再次变为无实法的缘故。

对方反驳说，无实法不用变成无实法，它是以自本体的方式单独存在。这种观点也不合理，因为既然无实法存在，就必须有其因缘，但成立无实法所必需的因，在整个世间无论如何都不可寻觅。

虽然有些经论中有“涅槃是无实法”的说法，但这只是从阻断生之相续反体的角度，或者说从有实法不存在的角度，才安立涅槃为无实法，实际上，涅槃自身的本体是了不可得的。

◎ 说法有异，因角度不同

各经论因为观察的角度不同，也有广狭之别，故对涅槃的解释会有不同。比如《大般涅槃经》云：“涅槃是常，恒不变易。”这种说法与本品颂词“无弃亦无得，

不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃”并不相违。因为，若从分别念的角度讲，涅槃远离了常、断等所有边戏；若从大乐本性的角度，或者说超离世俗分别念境界的角度讲，则可以说涅槃是常有、大空性等。宣讲如来藏时也经常这样讲。

有些精进闻思的道友因为不会善加辨别，经常觉得论师们的说法有点矛盾，对此不知所措。刚才就有位道友给我写纸条说：月称论师前后的说法是不是有点矛盾呢？其实不会矛盾的，分析的时候一定要会区分名言和胜义、广义和狭义。

比如，讲虚空的时候，有些经论说虚空不存在；有些说虚空是无为法；有些说虚空既非有为法，也非无为法，只是未遮障他法而已；有些则说，虚空在名言中存在……所以，若不能结合不同角度，只从一面来理解，是很难真正通达虚空本义的。

“涅槃”亦是如此，有些经论说涅槃存在，是因为

很多世间人，包括小乘有些论师，都认为阿罗汉趋入涅槃时已获得寂灭，这相当于入定一样，入定之后什么都不存在的一种状态是真实存在的。之所以他们持这种观点，是因为凡夫的分别念只能缘“有”或“无”，超离有无等一切戏论的境界是无法显现的。

学习中观和因明的时候，一方面拓展思维很重要，认为什么都不用辨别，一切都不矛盾是不行的，但另一方面也不能过于开发，因为因明中很多词句和概念特别细微，稍微靠一个边就有了过失，如果一直咬文嚼字，觉得什么都矛盾也不行。有些道友初学中观，经常觉得这也相违，那也不合理，这一方面是认真观察的标志，但另一方面也说明还需继续深入思维。

◎ 何为真正的涅槃

在凡夫以分别念执取“涅槃”事相的前提下，无论说涅槃是有实还是无实，都不能超越存在的范畴。这就

如同说“是白马”或者“不是白马”，都不能超越马存在的可能性一样；又如，说“虚空不是白色”与“虚空的自性”，虽然说法各异，但其所表达的含义却不存在异体，都是建立在虚空本身存在的基础之上。

如果对方提出：既然涅槃既不是有实法，也不是无实法，那么涅槃究竟是怎样的呢？

虽然在名言中可以承许三有轮回的来去之法，但在实相中，它们不但远离了缘起生，也远离了依各种名相而假立的存在。一并遮破缘起生和假有这两种戏论，才是真正的涅槃。也就是说，仅仅承许涅槃本体不是缘起生还不足够，也必须破除假立的戏论，这才是真正的涅槃。

总而言之，对方若想从词句或意义上承许涅槃存在，则不可能超出有实和无实的范畴，然而通过观察，涅槃既不是缘起的有实法，也不是假立的无实法，它已经远离了缘起实有与假立无实这两种戏论。所以，涅槃

无论以有实、无实，还是二俱、二非的方式都不可能成立。

实际上，大乘所讲的涅槃并非我们的分别念所能想象，因为它是超离了四边或者说六边、八边戏论的一种境界。

第 101 课

科判“破有实无实各自成立”分四：一、破有实涅槃成立；二、破无实涅槃成立；三、断除无涅槃之过；四、摄义。今天开始讲第三部分。

丑三（断除无涅槃之过）：

对方提出：佛教徒都承认有轮回和涅槃，如果你们认为涅槃既非有实法，也非无实法，就等于否定了涅槃的存在。如果连涅槃都不承认，你们中观宗还是佛教徒吗？

中观宗虽然否定了有实与无实的涅槃，但并没有无涅槃的过失。如颂云：

受诸因缘故，轮转生死中；
不受诸因缘，是名为涅槃。

藏文译本颂词：

来去轮回法，乃假立缘起；
非假立缘起，是名为涅槃。

三有轮回的来去之法，乃是假立之法或者缘起之法；而非假立非缘起之法，才称为涅槃。

中观宗答曰：虽然胜义观察时，我们不承认涅槃具有自性，但在名言中，我们并未否认涅槃存在，而是将非假立、非缘起之法称之为涅槃。所以，我宗并没有汝宗所说的“无有涅槃”之过。

◎ 轮回是缘起假法，故本体不成

三有轮回的法相是来和去，补特伽罗从他方来此处投生叫做“来”，从此地去往他方受生叫做“去”。

有情在六道中来来去去、辗转受生，就构成了所谓的轮回。

轮回包括蕴轮回和补特伽罗轮回：依靠前世而趋入轮回的行蕴等，即是蕴轮回（并非所有五蕴都流转，比如色蕴就不一定流转，而行蕴、识蕴等会流转）；以近取五蕴为因而趋入轮回的，即补特伽罗轮回或者说众生轮回。

三有轮回的来去都是假立之法，也是缘起之法，因此可以说，轮回具有两种特点，一是假立，二是缘起，而无论是缘起还是假立，其本体都不能成立。

为何说是假立呢？因为人我以及五蕴从前世来至今世，再从今世去往后世的轮回之法，都是互相观待而成立，如同长短、东西、有无、是非等法一样。比如，只有在短存在的情况下，长才会成立；如果没有短，长就不可能成立。五蕴的来和去也是如此，因此说轮回是假立法。

为何说是缘起呢？因为当因缘具足时，前前的五蕴就会产生后后的五蕴，因果相续不断而形成了来去的流转，如同自油灯中可以产生光明一样。因以自身的因缘聚集而产生，故说轮回是缘起法。

◎ 中观宗分二谛，故无过失

对于名言中这样假立、缘起的轮回，中观宗并未否认，也承认其存在，并认为当这种假立、缘起的轮回灭尽时，就是所谓的涅槃，即“非假立缘起，是名为涅槃”。全知果仁巴的《正见之光》云：轮回之因是五蕴的假立和五蕴的缘起；灭了五蕴的假立和五蕴的缘起，就是所谓的涅槃。

中观所许的涅槃与小乘所许的实有涅槃不同。小乘认为，依靠各种因缘，补特伽罗的五蕴一直在六道中来去流转，这就是轮回；一旦精进修持获得了阿罗汉果位，就称之为涅槃，因为其五蕴的来去自此在轮回中已

经断灭了。按照中观宗的观点，小乘宗认为的涅槃仍然是假立的、缘起的。中观宗所许的究竟涅槃——实相真如法性，无论是假立或者缘起都不可成立，远离了一切边戏。也就是说，这样的果法涅槃，无论是以具备诸行或者有实法性相的角度，还是以阻断诸法的寂灭角度来安立，二者都不可成立，所以，安立二者的因也不可成立。

本品后面还会讲，轮回和涅槃无有丝毫差别，但这是站在胜义抉择万法真如的角度讲的，如果站在名言角度，则应承许轮回和涅槃不同，否则，说释迦牟尼佛在印度示现涅槃也不合理了。

总之，在名言中，中观宗并未否认假立、缘起的轮回，也不会否认非假立、非缘起的涅槃，也承许有一种轮回和涅槃的分界线。所以，中观宗不存在无有涅槃的过失，不会成为非佛教徒的。

丑四（摄义）：

如佛经中说，断有断非有。

是故知涅槃，非有亦非无。

正如佛经中所说：想寻求出离者必须断除有、非有之见。由此可知，涅槃既不是有也不是无。

◎ 以佛经说明，涅槃非有无之体相

我们必须断除一切生成有实法，以及坏灭无实法之见，也就是说，有实与无实的涅槃都不能被承许，因为这与佛经教义直接相违。

很多注疏都引用了佛经教证来说明：麦彭仁波切的《中论释》中引用佛经云：“诸比丘，何人欲以有实无实法，于三有中寻得出离，此人实乃愚蠢之至也。”

清辩论师的《般若灯论》中引用教证曰：“或有人

以有求出有，或有人不以有求出有，是皆不然，若言涅槃是体者不然。”

《显句论》中引用佛经云：“诸比丘，以生灭寻觅出离三有，彼是大无知。”其中的“生”是指有实法，“灭”是指无实法。意思是，如果有人想以有实或无实的涅槃，在三界轮回中获得解脱出离，是非常大的愚痴。

由此可见，涅槃既不具备有实法的性相，也不具备无实法的性相。如果涅槃的本体真是有实法或无实法，佛陀在经中就不应呵斥为大愚者，而应赞为大智者了。

◎ 执涅槃有无是歧途

既然涅槃并非有实法，也非无实法，那它究竟是怎样的呢？真正的涅槃远离了一切戏论，这才是涅槃的本义。然而有些内道宗派对此未能真正领会。

如有部宗（包括犊子部）认为：有情相续中的业和烦

恼断灭之后，自此不再生起的有实法就是涅槃，它就像挡风的围墙或挡水的堤坝一样。经部宗认为：涅槃的自体是一种无实法，即通过智慧抉择之后，相续中的业和烦恼灭尽而现前灭谛，这种灭法（抉择灭）是以无实法的方式存在。

虽然小乘宗从不同层面、角度对涅槃做了种种安立，但站在中观的立场，认为涅槃是有实法或无实法都不合理。否则，佛陀在大乘经典中就不会予以呵斥了。认识中观大空性的时候，执涅槃为有实或无实都是一种歧途。具有中观正见极为重要！

子二（破有实无实二者成立）分四：一、以相违解脱而破；二、以互相依靠而破；三、以成有为法而破；四、以明暗之喻而破。

前面观察了涅槃不是有实法，也不是无实法，是分别予以遮破的。下面是从有实、无实同体的角度观察，

即认为涅槃是有实无实二者兼具的法，也不合理。

丑一（以相违解脱而破）：

对方又提出：涅槃应该是一种有实无实二者兼具的法。因为，从解脱本性的角度而言，阿罗汉果这样解脱的自体真实存在，所以涅槃是有实法；从息灭烦恼等法的层面而言，获得阿罗汉果位时相续中的业和烦恼已经断尽，故涅槃又是无实法。

这种观点更不合理，不要说在中观论师面前，即使牧童、农民等世间人也不会承认。

若谓于有无，合为涅槃者。

有无即解脱，是事则不然。

如果说有实无实二者兼具是涅槃的自体，那么一切有无兼具的法都成了解脱，但这是不合理的。

如果涅槃是有实法与无实法二者兼具的自性，则根本不合理。为什么呢？

◎ 有相违法同体的过失

如果认为灭除了烦恼无明的灭法（无实法）和获得涅槃的智慧（有实法）二者，实质性地存在涅槃本体上存在，则完全不合理，因为有实法和无实法是两种直接相违的法，直接相违的法不可能位于同体。

比如，是瓶子就不是非瓶，瓶子的本体上不可能有非瓶的本体存在。又如，前一刹那柱子灭尽的本体（无实法），不可能在现在柱子的本体（有实法）上存在。如果按照对方观点，则柱子前一刹那灭尽的无实法和现在存在的有实法，就应该成了火和火的热性一样同体了，但这显然不合理，会有相违法并存的过失。

◎ 有“一切有无二俱之法都成了解脱”的过失

颂词是从“若涅槃是有无二俱的法，则一切有无二俱之法都成了解脱”的角度破。为何这么说呢？可以用应成派不共四大因当中的“是非相同之类推因”或称“根据相同应成因”进行推断：如果涅槃是有无二俱的法，那么一切有无二俱之法都成了解脱，因为，解脱的因与非因成了等因的缘故。

这个道理可以用油灯喻来说明：油灯的前一刹那为因，后一刹那为果。当因作为有实法存在时，后面的果尚未产生，即还是无实法。如果按照对方观点，有实法和无实法可以在一本体上共存，那么尚未产生的无实法（果），在有实法（因）上就已经存在了。然而，因果不可能并存，如果并存，就说明此因并非该果的因。如果非因也可以安立为因，就会有因和非因相同的过失。

同样的道理，如果在涅槃的本体上既存在获得涅槃的智慧有实法（因），又存在烦恼灭尽的无实法（果），

即认为涅槃是有实无实（因果）二俱的法，那么解脱的因和非因就成了等同。这样一来，一切有无二俱的法乃至一切法（非因）都应该成了解脱。如果因和非因、是和非全部混淆了，那么世间所有的概念都会被泯灭、抹杀，因此这种说法完全不合理。

◎ 《中论释》的分析

麦彭仁波切的《中论释》对此也做了分析，论云：“如果将既具备某种本体，又远离他法的二者兼具之法承许为涅槃，则因为在第一刹那获得了诸行自身的本体，那么，在第二刹那既远离第一刹那诸行，同时又具备第二刹那诸行本体的所有诸法，也都成为了解脱。但是，将诸行安立为解脱的观点，是根本无法立足的。”

“这个道理如同承许火与烟的关系为以本体而成立的因果关系，则有其他因与非因都可以与果法安立为因果关系一样的过失。”

“如果因为有实无实的特点以自性而成立，所以承许二者兼具的法为解脱，这样一来，则因为与前面所说的前后刹那诸行二者相同的缘故，一切万法也都成为了解脱，这是用是非相同之类推因所得出的结论。”

◎ 共同五因、不共四因是开启中观的密钥

关于“应成派的不共四大因”，在第一品《观因缘品》和第三品《观六情品》中都介绍过，大家可以回顾一下。

慈诚罗珠堪布在《中观根本慧论讲记》中说：他在台湾圆光佛学院讲学的时候有人提出疑问：如果所破能破等推导方式只是藏传佛教所特有的，那么请问这种推导方式究竟有没有佛教根据呢？如果没有佛教根据，就根本不属于佛教；如果有佛教根据的话，那么又怎么会是藏传佛教的特色呢？堪布回答说：所破能破等推导方式是有佛教根据的，但在佛经以及龙树菩萨的论典中，

这些意思并不明显。藏传佛教的前辈论师利用他们超然卓绝的智慧，将不明显的内涵提炼出来，并昭然示众，就成为了藏传佛教的特色。

堪布说的确实没错，藏传佛教特有的中观推理——共同五大因、不共四大因，是前辈高僧大德们开创的一条通往般若智慧的通途。后学者沿着这条路前行极易通达，否则，相续中很容易生起各种怀疑。这样的理证推断，任何智者都无法颠覆。

学习《入中论》或《中观根本慧论》的时候大家就会明显感觉到，如果没有前辈论师们的窍诀，只依字面想通达其中甚深内涵是相当困难的。只有依靠窍诀、推理，才能完全遣除自相续中各种怀疑与实执，自然而然获得一种定解。

第 102 课

今天继续学习第二十五品《观涅槃品》。现在正在宣讲涅槃并非有实无实二者兼具的自体，是从四个角度遮破：一、以相违解脱而破；二、以互相依靠而破；三、以成有为法而破；四、以明暗之喻而破。

下面讲第二个问题“以互相依靠而破”。

丑二（以互相依靠而破）：

若谓于有无，合为涅槃者。

涅槃非无受，是二从受生。

藏文译本颂词：

若谓于有无，合为涅槃者。

涅槃非无依，是二从依生。

如果说有实无实和合为涅槃，那么涅槃就并非无依了，因为有实无实都是依靠他缘而生。

涅槃本来不依靠因缘，但如果按照有实宗所说，涅槃是有实无实合二为一之法，那么涅槃就不是无有依靠，而是依靠他缘产生的。为什么呢？

◎ 有无互相依靠，故兼具法不离缘起

因为有实法和无实法都是依靠他缘而生的缘故，即依靠有实法，才能成立无实法；依靠无实法，才能成立有实法。既然有实无实二者互相依靠，那么有实无实二者兼具的法必然也是缘起法。

同样，如果涅槃同时具足有实法和无实法的自性，涅槃上的有实法——涅槃本体智慧，就必须观待遣除了

业和烦恼的无实灭法才能安立；涅槃上的无实法——遣除了业和烦恼的无遮部分，也要观待涅槃本体智慧才能安立。这样一来，涅槃怎么不是缘起法呢？一定是缘起法。但对方肯定不敢这么承认。

◎ 无实法只是假立

有人可能认为，有实法确实是依靠各种因缘产生的，但无实法并非由因缘所生。实际上，无实法是依有实法而假立的。《中观庄严论释》云：“所有无实法依靠自力而无法显现，是依赖有实法以遣余的分别心而假立的。”

无实法有两种，一种是本来不存在、仅以语言安立的无实法，如石女的儿子、兔角、龟毛等，它们在名言中也不存在，因明中也将其称为无实法；还有一种是观待有实法的无实法，比如，遣除了瓶子存在的无瓶，遣除了柱子存在的无柱。柱子和瓶子不存在的部分，即遣

除了它们自己以外的剩余部分，因明中叫做遣余，这也称为无实法。

这两种无实法都是分别念的假立。比如，无柱、无瓶实际上就是在分别心前遣除了柱子瓶子的实有；石女的儿子也是这样，我们可以想象一个石女和一个孩童，再假想这个顽皮的孩童就是石女的儿子，但这只是我们内心中或语言上的假立而已，外境上并不存在石女儿子真实的本体。

因此，如果涅槃是有实无实二者兼具的本体，涅槃就成了缘起假立之法，但这样的涅槃并不存在。所以，对方的说法完全不合理。

丑三（以成有为法而破）：

有无共合成，云何名涅槃？

涅槃名无为，有无是有为。

有无共俱和合而成的法，怎么能成为涅槃呢？涅槃是无为法，而有无兼具之法是有为法。

如果有实法与无实法和合而成之法，是所谓的涅槃，则涅槃就成了有为法。为什么呢？因为，有实法与无实法都属于有为法，这样一来，兼具有实法和无实法的涅槃，自然也属于有为法的范畴。但这不合理，涅槃是超离于有实无实二者的无为法，不可能是有为法。

◎ 为何有实法无实法都是有为法

首先，我们需要理清这些概念。什么是有实法和无实法呢？从中观或因明的角度讲，凡是起功用、起作用的法就称之为有实法，有实法是依因缘而产生的。不能起功用的法称之为无实法，无实法是依靠有实法而假立的，比如，在现实中石女的儿子今天诞生了是不可能的，但心里假想或嘴上假说：石女今天生了一个儿子，大家买了兔角和龟毛送给他作为生日礼物……则是可以的。

什么是无为法和有为法呢？根据《俱舍论》的观点，有为法指由诸多因缘聚合而生成的一切法，如瓶、柱等；无为法指不是因缘所作之法，如虚空、抉择灭和非抉择灭。有部认为有为法和无为法都是一种成实之法。该论中所说的有实法和有为法意思基本相同，无实法与无为法有一点差别。

按照中观宗的观点，有实法和无实法都是有为法，因为依因缘而生或假立的法都属于有为法。

麦彭仁波切的《中论释》云：“在圣教中也承许：以生之缘而有老死。所以，有实无实二者是自因而生的法，并非不是由因缘而产生的法。”“所谓‘有实’的名称，实际包含两种内涵，一种是指中观所指的总所知；另一者，是指与有实无实相对的‘有实’，如同‘法’的名称等等一样。因此，在不同的时候能善加辨析，是十分重要的。”

意思是，中观所讲的有实法与《俱舍论》和因明

所讲的意义不完全相同。中观所说的有实法范围非常广，是指一种总所知，虚空等无实法也可包括在内。而因明和《俱舍论》里所讲的有实法是相对无实法而安立的。这就如同“法”的名称，广义讲，一切万法都可以叫做法，狭义讲，佛法才是真正的法。因此，善加辨别十分重要。

◎ 涅槃并非有为法，而是大无为法

通过以上分析，如果承许涅槃是由有实法和无实法和合而成，则涅槃就成了有为法，因为有实法和无实法全部属于有为法当中，但这显然不合理。为什么呢？

因为真正的涅槃是离一切戏论、离一切因缘的大无为法。释迦牟尼佛证得涅槃时说道：“深寂离戏光明无为法，犹如甘露此法我已得，纵为谁说亦不能了知，是故默然安住于林间。”其中的无为法就是指这样的大无为法。《宝性论》《大幻化网》中也讲过，真正的涅

槃超离了有实无实法，这样无为的大光明也叫做大无为法。

需要注意的是，本颂所说的有为法及无为法概念，并不是按照《俱舍论》和因明的说法来界定。《俱舍论》和因明所讲的无为法，是观待有为法而安立的，也要依靠因缘而成立，在中观当中，它也属于有为法。而颂词“涅槃名无为”中的“无为”是指远离一切戏论、无有是非、超越一切思维的大无为法。

也就是说，《俱舍论》所讲的三种无为法，或者《大乘阿毗达磨》里所讲的八种无为法，都是观待有为法而安立的，并未超离四边，故与佛陀所证达的离一切戏论的大无为法有一定差别。在中观当中，小无为法属于无实法，它们都属于有为法。关于有实无实名为有为法的原因，后面还有广说。

关于这个问题，麦彭仁波切的《中论释》也做了阐释：“以内在含义来衡量，则可解释为：一切缘起之法

以因缘而安立为有为法；无有自性、寂灭四边的法，则以因缘之无为分而安立为无为法。”意思是说，瓶子等依因缘而产生的法，以及虚空、石女的儿子等依因缘而假立的法，都称之为有为法；真正远离一切戏论的佛智或者说法界光明，才称之为无为法。正因如此，颂词中说“有无是有为”，即有实法和无实法都是有为法。

以前法王如意宝引用麦彭仁波切的教言说过：所谓涅槃如虚空只是一种比喻，因为涅槃远离一切戏论，而虚空只是指无有阻碍的空间，它并未离开戏论。如果涅槃就是虚空，那所有知道虚空的人都证悟涅槃了。

◎ 不忘的窍诀

这些概念我们以前都学过，不知大家是否还记得，记忆好的人应该没有什么问题。前一段时间，有位老乡到我家里做客，给我讲了很多二十年前的事情，他的记忆非常好，陈年往事被他描述得恍若再现。我当时想，

如果我有这么好的记忆该多好啊，这样就能把以前上师如意宝在课堂上说过的话、面部表情等等都清楚地记下来。以前上师讲课时不让录音，现在很多都想不起来了，有时对自己特别失望……

有些道友可能也有这种情况吧，虽然现在颂词背得很熟，但几个月后可能就忘了，对自己特别失望。这主要因为我们无始以来世间的习气较重，而佛法方面的习气较微薄，不容易战胜阿赖耶的缘故。所以，大家现在一定得多积累福慧资粮，平时也要经常探讨法义，这样才不容易忘失。

希望大家课后详细看一下麦彭仁波切《中论释》，并对什么是真正的涅槃、涅槃为什么是无为法、一般的无为法为什么在此被称为有为法等问题互相探讨一下。一定要把这些问题搞清楚，因为各论典的解释方法和指定的范围有时完全不同。如果没有结合俱舍、因明、中观来分析，很容易混淆。

以前学院有位喇嘛在辩论的时候特别喜欢引用本颂。当时摩尼宝区没有房子，他经常和很多喇嘛在那里一边辩论，一边拔草，等他们辩完之后，那附近的花儿、草儿都被他们拔光了。（众笑）

去年我在成都遇见他，我们在一个茶馆里喝茶的时候，我边念这个偈颂边问他：“你现在还经常辩论吗？”他说：“很惭愧，现在很多颂词都忘了，但最喜欢的大怙主龙猛菩萨的这个颂词，还是会经常讲的。”

一般在辩论场中，当一方说涅槃是有为法或无为法的时候，另一方常会引用龙猛菩萨的这个偈颂进行破斥。现在每天下午学院大经堂里都有七百多位喇嘛在辩经，场面特别精彩。当然，尼众是不能过去看的，不过听说有些道友经常在组里讨论，这样互相探讨也非常好。

丑四（以明暗之喻而破）：

有无二事共，云何是涅槃？

是二不同处，如明暗不俱。

有实与无实二者共住，怎么会是涅槃呢？因为这二者不可能同住一处，就如光明与黑暗不能同时具足一样。

前面对方认为：有实无实二者的自性，可以在涅槃上以同体的方式存在。

驳曰：这种观点不合理，有实法与无实法二者不可能位于同处，因为其二者互绝相违⁴⁶³的缘故。也就是说，当一个人获得解脱（得阿罗汉果）的时候，他已经断除了所有烦恼；不存在的烦恼是一种无实法，它与有实法完全相违，不可能在涅槃的本体上同时存在。如果相违之法可以同体存在，那么世间所有直接相违、互绝相违和不并存相违的法，如光明和黑暗等等，都可在一处同时具足了。

⁴⁶³ 互绝相违：相违之一种。彼此互相排除，不能同一者。如柱与瓶，常与无常。

对方辩驳说：有无应该可以同体存在，就像瓶子的本体上不存在犍槿一样，瓶子是有实法，不存在的犍槿是无实法，两者可以在一本体上同时具足。

◎ 假立之法可以假许同体

中观宗破曰：“瓶子上不存在犍槿”只是一种遣余，即一种分别念而已。“不存在的犍槿”这一无实法没有任何实质性，只是人们心里假立它与瓶子的本体（有实法）无二无别、同体存在而已，实际不能成立。这种有无同体不要说在中观的胜义理证前，就是在因明理论前也不成立。

遣余是因明中非常重要的概念，依靠它可以把一个物体分成很多反体，也可以把很多法归纳为一。比如，依靠遣余可以把柱子分出“所作”“无常”等不同反体，也可将“怀兔”“凉光”“莲亲”等名词都归为月亮。虽然可以这样分类归纳，但实际上，这些都是分别念的

假立，并不真实存在。关于“遣余”，在因明《量理宝藏论》中有具体讲解。

虽然以分别念可以假许这样的有无同体，但对方认为有实法与无实法各有自性，并非这样的遣余法。如果有实法和无实法真的具有自性，那么其中一者存在之处，绝不会有另一者的容身之地。如果有无可以同体，那么光明与黑暗、火和水也都可以同体存在了，但这一点谁会承认呢？

因此，对方认为不存在的轮回（无实法）和解脱的涅槃（有实法）可以同体存在的观点，不可能成立。

子三（破有实无实非二者成立）分二：一、破非二者本体；二、破非二者能立。

丑一（破非二者本体）：

前面中观宗首先遮破了涅槃以有实法、无实法各自成立的观点，接着又通过四个科判，遮破了涅槃本体

是有实无实二者兼具的观点，此处是遮破涅槃本体是有实无实二者皆非的观点，因明中将二者皆非称为第三品物体。

首先破非二者的本体，如颂云：

分别非有无，如是名涅槃。

若有无成者，非有非无成。

（此偈颂与下一偈颂的藏文版本，与鸠摩罗什大师的译本顺序颠倒，故按照藏文次第进行了调换。）

分别非有实、非无实是涅槃也不合理。因为只有有实无实成立，非有非无才能成立。

对方又提出：涅槃的本体既不是有实法，也不是无实法，二者皆非的第三种成实法才是涅槃。

中观宗驳曰：如果在这个世界上有实法和无实法真正成立，则遮破有实无实二者的非有非无法也可以成

立。但是，前面已经反复论证过，有实法与无实法二者根本不存在，既然如此，遮破其二者的特法——非有非无也不应该成立。所以，非有非无的所谓涅槃不可能存在。

也就是说，非有实和非无实是看待有实和无实而安立的，然而有实法像石女儿子一样不存在，无实法也如同石女儿子一般，那么非有实非无实的法，即两个石女儿子都不是的法，又如何成立呢？谁会承认这样的涅槃呢？

事实上，所谓“有实无实二者皆非”，只是我们心里的一种总相、总的概念，即一种分别念而已，除此之外，真正有实无实二者皆非的自体不可能成立。所以，对方的观点根本不合理。

麦彭仁波切的《中论释》云：“前面已经反复地论证过，有实法与无实法二者是根本不存在的。既然如此，遮破其二者的特法——非有非无也不应该成立。所

以，非有非无的所谓涅槃也就不会存在了。即使在分别念面前，遣除所破的总相，也不能以本体而存在。既然实相是没有任何所破的，那么遮破所破的二破皆俱〔二者皆非〕法也不可能以本体而成立。”

第 103 课

释迦牟尼佛第二转法轮所宣讲的般若空性，具有隐含义和直接义。《现观庄严论》以地道功德的方式，详细宣讲了般若空性的隐含义；龙猛菩萨则通过《中观六论》细致阐释了其直接义。因此，要想真正通达世尊第二转法轮的直接义，必须通达《中观六论》，而《中观六论》的教义可全部涵括在《中观根本慧论》当中。《中观根本慧论》就如同一个人的身体一样，《中观六论》中的其他论典则像此人的手脚等肢体一般。

我们现在正在宣讲《中论》的第二十五品《观涅槃品》，还剩两品就学圆满了。在整个学法过程中，大多数道友都没有断传承，也听了所有的辅导课，这种学习态度非常好。希望大家都能善始善终，圆满学完这部殊

胜的论典。

前面对方提出，涅槃的自性既非有实法，也非无实法，而是有实无实二者皆非。上一颂遮破了非有非无的涅槃本体，下面遮破这种涅槃的能立，即遮破现证这种涅槃的补特伽罗或有境智慧。

丑二（破非二者能立）：

若非有非无，名之为涅槃。

此非有非无，以何而分别？

如果非有实非无实的法称之为涅槃，那么此非有非无的涅槃依靠什么而分别呢？

对方仍然固执地认为，涅槃不是有实法，也不是无实法，而是有实无实二者皆非的一种成实法。

中观宗问道：你们这样“非有非无”的涅槃本体，究竟是由什么身份的补特伽罗来明了、认定，或者现证

它的存在呢？换言之，能够证悟这样非有非无涅槃的成就者，存在还是不存在呢？

◎ 证悟者存在、不存在都不合理

如果回答成就者存在，即承许证悟非有非无的涅槃时，仍然存在证悟者，那就说明获得无余涅槃之际，人我还没有打破，仍然存在，这样一来我执也不可能破，如此就会有近取相续不断的过失，但对方是不敢承认这一点的，因此这种说法不合理。如果说证悟者不存在，那么在轮回中谁来证悟这样非有非无的涅槃呢？

◎ 以分别心或智慧了知都不合理

如果对方认为：证悟者虽然住于轮回，但仍然能了知非有非无的涅槃。

这种说法也不合理，我们可以诘问：这种所谓涅槃，

究竟是以心识而了知的，还是以智慧而了知的呢？

如果是用分别心来了知则不合理，因为凡夫的心识是具备法相的法，也执著各种相，而涅槃是没有法相的法，以具备法相的心识，绝不可能了知不具法相的涅槃，有境和境不统一之故，所以不可能了知。假如以分别心真能了知涅槃，那也只能说明这种涅槃不是真正的涅槃，因为凡夫人的心还有界限，没有超越戏论，所以不可能了知无戏论的涅槃境界。

如果回答说，是以智慧来了知也不合理，因为智慧的对境是无生空性，而非有非无的“涅槃”却是两种成实法的和合，智慧怎么能缘这样自性成立的法呢？绝不可能，因为智慧是超离一切戏论本性的。

既然这样非有非无的涅槃，以有限的凡夫分别心无法了知，与圣者的智慧又完全不符、背道而驰，它就不可能有任何立足之地。

以上是根据月称论师的《显句论》和麦彭仁波切《中论释》里的推理方式而做的抉择。

癸二（破所依之佛陀四边）分二：一、破佛陀之四边；二、以此所成立之义。

子一（破佛陀之四边）分二：一、破佛陀已灭度之四边；二、破佛陀住世之四边。

对方辩驳说：涅槃肯定存在，因为涅槃是依靠证悟者佛陀而现前的，比如，在娑婆世界中，我等大师释迦牟尼佛就是通过修行而现前涅槃。佛陀是涅槃者，其相续中现前的是涅槃，佛陀和涅槃之间是所依和能依的关系。既然所依佛陀存在，那么能依涅槃也应该存在。

但这种观点不合理，前面已经遮破了能依涅槃的四边，实际上，所依佛陀也同样远离了四边，下面就宣讲这个道理。首先破佛灭度以后的四边。

丑一（破佛陀已灭度之四边）：

如来灭度后，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。

如来灭度以后，不能说有实与无实，也不能说有无二俱和非有非无。

如来示现涅槃之后，到底存不存在呢？实际上，佛陀灭度以后，既不能说存在，也不能说不存在，有无二者兼具以及非有非无也都不能成立，而是远离了四边戏论。

◎ 为何说佛陀灭度后远离了四边

前面分析过，涅槃不是有实法，不是无实法，也不是有实无实二俱或二非的成实法，已经远离了四边。既然能依涅槃不成立，所依涅槃者佛陀又如何成立呢？当

然不能成立，同样远离了四边。就像饭如果不存在，吃者我的称呼和意义也不能成立一样。

也可以用涅槃离四边的方法推证，道理完全相同。首先，涅槃者佛陀不可能是有实法，其次也不可能是无实法。既然有实无实都不成，那么两者皆具或二者皆非也不可能成立。

如果涅槃者佛陀远离了四边，那么佛陀灭度后自然也远离了四边。就像如果石女的儿子存在，说他死亡之后如何也可以；如果他自身都了不可得，他死亡之后的情况也就无从谈起。

◎ 名言中佛陀灭度不可否认

当然，在名言中不能否认佛陀的灭度。众所周知，我等大师释迦牟尼佛通过修行在娑婆世界示现成佛，成佛后三转法轮，八十一岁时，在拘尸那城阿利罗跋提河

旁的两棵大娑罗树之间示现涅槃⁴⁶⁴。涅槃的情景在《西藏古代佛教史》等很多史书中都有详细记载。锡金一些大施主还在佛陀涅槃处造了一尊释迦牟尼佛涅槃像（北京卧佛寺中也有一尊卧佛）。

1990 年法王去印度的时候，也朝拜了佛陀涅槃的圣地。到达那里时大概是下午六七点钟，太阳已接近西山，当时上师心情很低沉，悲伤地说：“我等大师释迦牟尼佛为众生带来了如是的快乐，然而最终也示现了涅槃……”法王如意宝一边难过地流着眼泪，一边诚挚地祈祷发愿。

释迦牟尼佛在涅槃之前宣讲了《涅槃经》，讲经之

464 拘尸那罗是释迦牟尼涅槃处，为印度四大佛教圣地之一。位于古印度末罗国都城，今联合邦之迦夏城郊。佛陀圆寂的双林（双沙罗树）处有涅槃卧像及佛塔等。7 世纪之后拘尸那迦逐渐湮没。18 世纪中期才重新被发掘。4 世纪法显来此时，已人烟稀少，大部寺院颓圯。7 世纪玄奘到此，更是荒无人烟。1853 年，英国学者发掘了这一遗址。现存主要文物有约在 5 世纪雕刻的释迦牟尼涅槃像（1833 年发现），侧身卧于石榻之上；像与榻系一块整石刻成，并刻有阿难等弟子像和铭文。拘尸那罗涅槃寺佛陀涅槃像，全长 6.1 公尺，发髻涂满金箔，神情肃穆，表现的是释尊生前盛年时期的模样。另有大涅槃塔、安伽罗塔等。现又新修了一些佛教寺院，其中包括一座名为“双林寺”的中国寺院。

处现在依然可见。佛在有些经中说⁴⁶⁵：我涅槃之后，你们朝拜四大圣地与亲见我没有什麼差别。四大圣地是佛陀降生的地方、成道的地方、转法轮的地方和涅槃的地方。根登群佩的《印度游记》中引用了这个教证。当时上师如意宝也说：“我们一定要朝完这四大圣地⁴⁶⁶，功德确实非常大。”

◎ 灭度四边归属于十四无记法

释迦牟尼佛示现涅槃距今已 2500 多年，很多人都会产生疑问，佛陀圆寂以后到底存不存在呢？佛陀住世时，外道徒也问过佛陀这个问题。十四种无记法⁴⁶⁷中就

465 如《根本说一切有部毗奈耶杂事》云：“比于西方，亲见如来，一代五十余年居止之处，有其八所。一本生处，二成道处，三转轮处，四鹫峰山处，五广严城处，六从天下处，七祇树园处，八双林涅槃处。四是定处，余皆不定。”

466 《大般涅槃经》云：“如来告阿难言：若比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷于我灭后，能故发心，往我四处，所获功德不可称计，所生之处，常在入、天、受乐果报，无有穷尽。”

467 十四无记法：又名十四不可记、十四难。即：1. 世界恒常存在（世有常）；2. 世界不会恒常存在（世无常）；3. 世界恒常而又不恒常（世亦有常亦无常）；4. 世界非恒常非非恒常（世非有常非无常）；5. 世界有边际（世有边）；6. 世界无边际（世无边）；7. 世界有边际而又无边际（世有边无边）；8. 世界非有边际非无边际（世非有边非无边）；9. 生命即是物质身体（命即身）；10. 生命与物质身

包含了此问。

佛陀当时没有回答，因为这些外道徒根基尚未成熟，说佛陀涅槃后存在，他们会生邪见；说不存在，也会生邪见。就像有些道友的家人不信佛，怎样给他们解释，他们也生邪见、极力反对。外道也是如此，无论说什么，他们也不接受。此外，从胜义角度讲，佛陀示现涅槃之后，并非实有也非断灭，而是远离了一切戏论，这一深奥意义是无法言说的，对方也理解不了。鉴于这种情况，佛陀没有回答，不回答对这些众生暂时是有利的。

丑二（破佛陀住世之四边）：

对方提出：虽然释迦牟尼佛涅槃之后不能说有、无、

体并非同一（命异身）；11. 佛死后还存在（如来死后有）；12. 佛死后不存在（如来死后无）；13. 佛死后存在而又不存在（如来死后亦有亦无）；14. 佛死后非存在非不存在（如来死后非有非无）。

依《杂阿含经》卷三十四所述，佛陀对外道以颠倒之见问难的十四个问题，皆不置可否，不予明确的答复。《大智度论》卷二称之为“十四难”，该卷曾解释佛陀不回答的理由，是因“此事无实故不答。诸法有常无此理，诸法断亦无此理，（中略）故佛不答”。

二俱或二非，但佛陀住世期间肯定是存在的，因为众所周知，当年佛陀在蓝毗尼园出生，在菩提伽耶成道，之后在鹿野苑、灵鹫山、广严城等地广转了显宗法轮，在米积塔等处转了密乘法轮，摄受了无数弟子。这样如智慧明灯一般照亮整个世界、遣除世人迷茫的佛陀，怎么会不存在呢？

如来现在时，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。

如来住世时不能说有实与无实，也不能说有无二俱与非有非无。

虽然在名言当中，在有缘的众生面前，佛陀确实在印度等地示现出生、成道、转法轮等，相关史书也有明确记载，有智慧的人都不会否认，否则就是对佛教历史的破坏、践踏，但以究竟理证观察时，如来住世时也远离了四边。为什么呢？

因为如来住世之时，无有能取所取的自性，所以不能说是实；因为无有所破的缘故，也不能说是无实；又因为有实无实二者互相抵触，所以不能说是有无二者兼具；既然有、无、有无兼具都不成立，非有非无也不可能成立。

《中论》第二十二品《观如来品》中讲：“邪见深厚者，耽执有如来。如来寂灭相，分别有亦非。”邪见深重的人认为如来是存在的，但真正实相中，如来的有和无都不能成立。

此外，既然涅槃和涅槃者都远离了四边，那么住世者佛陀也不可能以四边中的任何一边而存在。因为涅槃是所证，如来证悟者是能证，所以，胜义观察时，住世的佛陀同样远离了四边。

子二（以此所成立之义）分二：一、成立轮涅无二；二、成立无记见不合理。

丑一（成立轮涅无二）分二：一、宣说轮涅无二；
二、宣说轮涅无二之理。

寅一（宣说轮涅无二）：

涅槃与世间，无有少分别；
世间与涅槃，亦无少分别。

涅槃与世间没有少许分别，世间与涅槃也没有少许分别。

◎ 以离四边理观察

虽然在名言中，涅槃者、涅槃、佛陀住世或示现涅槃等显现都无欺存在，但从究竟实相角度讲，这些都远离了四边戏论。因此，在正理智慧面前“涅槃与世间，无有少分别”，即涅槃与世间无二无别。反过来讲，“世间与涅槃，亦无少分别”，显现万事万物的世间与寂灭万法的涅槃，也没有少许差别。

很多修行人一直希求佛果涅槃，可能不敢说涅槃与世间无二无别，其实真正通达般若空性之后，就没有什么不敢说的。

◎ 以缘起理观察

《显句论》中引用了佛经教证“诸比丘，生老死之轮回，无始无终。”这是以名言缘起理来观察，生和老死就是所谓的轮回，虽然未经观察时，众生都是依靠各种因缘不断地生死流转，但真正观察时，轮回并没有开始，也没有终结，无有边际，因此本体根本不成立，远离了一切戏论，与涅槃没有少许差别。

有些道友曾问：“心最初的开端是什么啊？”《大乘宝性论》中讲过这个道理，论云：“当知犹如地，一切蕴处界，当知如水界，有情业烦恼。非理作意者，观如风之界，自性如虚空，不依亦不住。”意思是，如同地轮依于水轮而形成一样，近取五蕴、十二处、十八界

依于业与烦恼而形成；如同水轮依于风轮而形成一样，业与烦恼是依于非理作意而形成；如同风轮依于虚空界，而虚空界不依于也不住于任何法一样，非理作意依于自性光明自性清静之心的法界而住，然而心的自性光明胜义真如是无为法，不依于任何法，也不住于任何法。

很多大乘经论也说过，非理作意等虚妄分别心是忽然显现的客尘法，就像天空中忽然出现的乌云一样。这些教言的意义非常甚深，大家应该认真思维。

按照因明的观点，心无始以来就存在，《量理宝藏论》云：“心不观待他因故，依因前际无始成。”意思是，刚刚生起的心（有法），是以近取因的前心作为前提（立宗），因为除自己前面同类的因以外，不观待他因之故（因），如同现在的识（比喻）。也就是说，以同类因的推理方式来观察能证实心的前际无始。

《量理宝藏论》曾破斥过对方以火喻来说明前后世存在的观点。人们一般都认为火的开端是点燃火柴之

时，其实这不正确，摩擦、木材等只是火暂时聚合的因缘，火前面的主因或者说直接因应该也是火（或火分子），火不可能从其他物质当中产生，其源头是无尽的，只不过我们看不见而已。

《释量论》中也讲：“心性为光明，诸垢客尘性，故前无能力。”心的本体是光明的，垢染并不是体性成立，只是客尘性，光明不可能从非光明当中产生。就像水分子是水的主因，只不过我们粗大的分别念见不到这样细微的来源而已，实际上，无始以来任何一个物质的源头都是无尽的。

虽然人们都认为自己出生的时候，心识也随之出现了，但实际上，我们心识的前际是无始的，或者说无有边际，故而远离了一切戏论。所以说，世间的边也即涅槃的边，涅槃的边就是世间的边，这也是最殊胜、最究竟的抉择方式。

◎ 观无常而体悟

世间与涅槃无别的道理，我们也可以观无常来相似地体悟。虽然在名言中，活着和死亡有很大差别，但这种不同很快就会被无常打破。学院有一位老喇嘛，昨天中午跟大家一起吃饭，下午一点半的念经他也参加了，念经以后他还超度了一些亡者，超度以后他就回家在床上显示圆寂了。一方面，以这种方式圆寂还是很快乐的，没有什么痛苦，但另一方面也说明了无常的迅速，下午他还在给别人念超度，但不一会儿自己就成了被超度的对象。华智仁波切也说过：超度别人的人过一会就可能会成为被超度者。

大家在轮回中流转了这么久，值遇佛法后一定要珍惜修行的时间，时刻不要忘记无常。无常经常不期而至，生死只是一瞬间的事。自己活着的时候，有无等都不成立，远离了四边戏论，死亡之后亦是如此，生死实际无有任何差别。

◎ 以教证说明

第二十二品《观如来品》的最后一颂也说“如来所有性，即是世间性。如来无有性，世间亦无性。”意思是，如来的本性，实际就是世间的本性；如来无有本性，世间也无有本性，所以，如来与世间完全平等。《定解宝灯论》亦云：“轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣，证悟等性无贤劣，即是善妙之定解。”密宗当中这方面的教证也非常多。

第 104 课

今天继续宣讲第二十五品《观涅槃品》。科判“成立轮涅无二”分二：一、宣说轮涅无二；二、宣说轮涅无二之理。上节课讲了第一部分，今天宣讲第二部分轮回和涅槃无二的理由。

所谓轮涅无二并非指显现，不是说在众生面前轮回和涅槃无二无别，而是从实相空性角度讲的。

寅二（宣说轮涅无二之理）：

上一颂宣说了涅槃与世间没有少许分别，反之，世间和涅槃也没有少许分别。这一颂主要宣讲轮涅无二的原因。颂云：

涅槃之实际，及与世间际，
如是二际者，无毫厘差别。

藏文译本颂词：

涅槃之实际，即为世间际。
如是二际者，无毫厘差别。

涅槃的真实边际，就是世间的真实边际，如是二者的边际，没有毫厘差别。

涅槃的实相、涅槃的边际，或者说涅槃最究竟的空性义，就是轮回世间的真实边际、实相或真正本体；反过来说，世间的究竟实相就是涅槃的实际。也就是说，涅槃与轮回二者的法性为一体，当中哪怕一丝一毫的差别也不会有。

比如，有眼翳者将白色海螺看成黄色，实际上，黄色海螺的本体与白色海螺的本体无有任何差别，除了白色海螺以外，根本找不到黄色海螺的本体。又如，太

子走失后沦为乞丐，后来他被找到并继承王位成了国王，现在的国王与原来的乞丐实际是同一人，并非另一个人现在坐在宝座上。同样，凡夫人现在所见的一切现象，其本体就是涅槃——万法的究竟清静之实相。所谓的轮回和涅槃，实际没有丝毫差别。

麦彭仁波切的《中论释》云：“在观察究竟实相的智慧量面前，真实边际的自性，是远离生、住、灭三者的平等性。轮回与涅槃的一切现分，都是本来无别、远离盈亏破立的。舍弃轮回的如来不可能存在，因为其二者本为平等之性的缘故。故而，包括如来的事业、众生的边际、有寂的始末以及正量等诸法，都是始终了不可得的。”

◎ 轮涅无二也是密宗的深妙见

现在我们所见的各种迷乱相之本质，按照显宗的说法，是远离了四边八戏；按照密宗的说法，与五佛五

佛母的本性无有任何差别。

《大幻化网总说光明藏论》中记载了一则公案：

“舍利子见此佛刹为不清净，而具髻梵天见为清净，彼二辩论时，佛陀示现此刹均现清净，使皆见之，佛即言：‘吾刹恒时如此清净，然汝等未见矣。’”

该论还引用了究竟一乘《华严经》的教证“我与一切佛，自性平等住，不住亦无取，彼等成如来。色受想行识，无数诸如来，彼成大能仁。”以此说明了，五蕴即是如来的自性，我们见闻觉知等一切分别念的自体实际就是佛的智慧，此即所谓的清静法门。有些窍诀书中云：五毒的自体就是五种清静智慧。麦彭仁波切的《中论释》云：“在了不可得的平等性界中，轮涅所摄的一切万法本自圆满。”这样自然圆满的法，就是胜乘大圆满的深妙之见。

龙猛菩萨的《中观根本慧论》本是一部显宗论典，但这一颂的意义与密宗所讲的轮涅无二、本来清静、等

净无二等见解非常接近。可见，密宗至高无上的见解在显宗当中也宣讲过，只不过是以较简略、隐含的方式说明，未以窍诀方式广说而已。我们作为后学者一定要明白，显宗和密宗在究竟观点上是互相圆融、无有任何矛盾的。

◎ 全知麦彭仁波切的金刚歌

在解释完这一颂之后，全知麦彭仁波切在《中论释》中感叹道：“胜乘大圆满深妙之见，以圣者龙树菩萨的正理之王，使觉性力明灯之璀璨光芒，在我心中熠熠生辉，驱散怀疑幽暗的甚深定解油然而生。”

接着尊者唱起了证悟缘起空性的金刚道歌：“诶玛啊拉拉！稀有精彩心甚喜！现有悉皆为空无，却生轮涅种种相。因空性故其边际，始终了然不可得。有无现空平等性，文殊金刚阿字形，自龙猛王喉间传，融入我心之当下，颂出无现水月咒：嗡耶达玛黑德抓巴瓦黑顿得

堪达塔噶多哈亚挖达，得堪杂哟讷若达诶望巴德玛哈夏玛呢耶索哈。空无法性自性故，诸现悉皆为缘起。以缘起故无欺惑，称为缘起胜三宝。以此胜见谛实语，则可吞没虚空界，且愿龙猛文殊尊，恒常生起欢喜心。”

这首金刚歌的大意是：

“诶玛啊拉拉！稀有精彩心甚喜！现有悉皆为空无，却生轮涅种种相。”

诶玛啊拉拉！是非常稀有之意。如是认识自心本性之时，是无比快乐欢喜的，轮涅所摄的一切万法本为空性、无有，但在空性当中却可以显现各种各样的相，就像虚空中本没有云雾，但依各种因缘云雾却可以显现一样。

“因空性故其边际，始终了然不可得。”

因为万法皆为空性，故真正寻找轮回的边际，始终

也不可得。深入观察时，森罗万象的各种名言法，包括我们眼前的柱子、吃饭的碗、炒菜的锅，甚至自己天天执着的“我”，都寻而不得，这一切只是名言中的幻相而已，除幻相外无任何所得。我们现在只是在幻觉中过生活。

“有无现空平等性，文殊金刚啊（𑖀）字形，自龙猛王喉间传，融入我心之当下，诵出无现水月咒：嗡耶达玛黑德抓巴瓦 黑顿得堪达塔噶多 哈亚挖达 得堪杂哟讷若达 诶望巴德玛哈夏玛呢耶索哈。”

法王如意宝以前传过文殊金刚阿字的修法，《文殊真实名经》中说，“阿”是无生的一种表示。在《定解宝灯论》中，对于七个难题中的第一个问题“见解无遮与非遮”，麦彭仁波切以“阿字无生之法门”做了回答。有和无、现和空完全平等，万法在无生当中，可以有各种各样的显现。此处麦彭仁波切说，自己获得了阿字无生之窍诀，文殊金刚啊（𑖀）字形，从龙猛王喉间融入我

心的当下，诵出了无现水月咒。

无现水月咒就是缘起咒，缘起咒翻译过来意即“诸法因缘生，诸法因缘灭，我佛大沙门，常做如是说。”大家平时放生、给病人念咒加持，或者自己念诵之前最好能念几遍缘起咒。虽然胜义当中万法皆空，但世俗当中诸法皆依因缘而起。依靠缘起咒的发起力，念颂者必定会得到加持。此外，做开光、灌顶等任何佛教仪式的时候，一般也要念缘起咒。如果实在找不到开光的人，自己可以对着佛像念七遍缘起咒，然后撒一点青稞籽。

很多人对缘起咒的含义不是很清楚，但如果通达了宗喀巴大师的《缘起赞》和《中观根本慧论》所讲的缘起空性，就会明白，释迦牟尼佛宣讲的八万四千法门，都可以包含在缘起咒当中。

“空无法性自性故，诸现悉皆为缘起。以缘起故无欺惑，称为缘起胜三宝。以此胜见谛实语，则可吞没虚空界，且愿龙猛文殊尊，恒常生起欢喜心。”

因为世俗中一切都是缘起，故三宝的加持也无欺存在，这就是缘起当中的三宝。此缘起胜见是谛实语，谁通达了缘起，也就彻底明白了万事万物的真相，就如《中观四百论》所说：“以一法空性，即一切空性。”若通达了缘起性空的殊胜窍诀，也就通达了一切万法。这时无量无边的虚空也可以吞在小小的人口当中。

如果我们对缘起空性法生起了不可动摇的信心，那么释迦牟尼佛第二转法轮的直接传承上师——文殊菩萨、龙猛菩萨、月称菩萨、圣天论师以及寂天论师，包括上师如意宝等，肯定会生起欢喜心，因为相续中播下空性种子，于解脱而言具有重大意义。

我想，道友们的闻思了《中观根本慧论》之后，依靠上师三宝的加持，以及中观空性法理的无欺威力，自相续多多少少都会生起一些前所未有的境界，这正是令传承上师和诸佛菩萨欢喜的根本因。

当然，仅通过闻思中观，想令相续真正生起空性境

界并不容易，一定要辅以信心祈祷。所以，对中观有信心的道友在闻思的过程中，还应虔诚地不断祈祷传承上师，这样自相续才会逐渐与法相应，最终生起定解。这时才会真正懂得万法本来清净的含义，明白各种不净相只是分别念的染污而已。

◎ 佛法精华缘起法，千载难逢当珍惜

以上已经宣讲了轮涅无二之理——轮回的实相就是涅槃，涅槃的实相就是轮回，二者没有任何差别。此理在《定解宝灯论》中以窍诀方式做了宣说。

缘起空性是佛法的精华。多识活佛曾说：在释迦牟尼佛所说的八万四千法门当中，精华醍醐就是缘起空性法门，甚至对它生起少许信心或分别念，也是断除轮回的根本。

虽然学习缘起法的功德唯以佛眼才能照见，非凡

夫人所能了知，但通过教证及传承上师们的教言便可推知，现在我们听一堂课的功德也不可思议。世间的课并不稀有，各大院校或机构开设了各种各样的专业课，千千万万的人在现场或网上很容易听到。但能听闻《中观根本慧论》却绝非易事，需要多生累劫积累资粮，没有资粮不可能听到这样殊胜的中观法，即便以偶尔的因缘听到了，理解起来也非常困难。

大家一定要对轮涅无二、等净无二的甚深了义法门生起信心。末法时代，凡夫人修学佛法很难没有身体的疾病、内心的恶分别念等重重违缘。在这样庸俗的世间，能遇到如意宝般的缘起法是极其幸运的，应该感到非常欢喜，同时，也应怀有感恩和珍惜之心。

丑二（成立无记见不合理）分二：一、宣说无记见；二、破斥无记见。

这一科判主要遮破十四种无记见，首先宣讲什么

是十四种无记见。

寅一（宣说无记见）：

灭后有无等，有边等常等，
诸见依涅槃，未来过去世。

如来灭度后有无等四边，世间有无等四边，世间常无常等四边，以及身体与寿命是一体还是异体，这些见分别依涅槃、未来世和过去世而安立。

◎ 何为十四无记见

本颂宣讲了十四种无记法，前文已多次提及过。十四种无记见是：如来灭度以后是有、无、有无二俱还是有无皆非；世间界究竟是有边、无边、有无二俱还是有无皆非；器情世间究竟是恒常、无常、常无常二俱还

是二者皆非；身体和寿命是一体还是异体⁴⁶⁸。

◎ 为何称无记

古时印度等地有很多外道，他们所持的见解广分有六十二种或三百六十种之多，但归纳起来都不离常断二见。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中介绍过五种具代表性的外道。

这些外道论师始终耽著器情世间是有边无边、常无常等。当如来出世以后，他们向佛陀请教了十四种法。佛陀完全了知他们的根基，知道不论作何种回答，这些外道都会落入戏论，故默而不答。由于佛陀未回答这十四问，故人们将其称为十四种无记法。《杂阿含经》《大智度论》等很多佛经对此都有详细记载。

468 本颂词虽未提及身体和生命是一是异，但从下文来看也隐含地宣说了这两种边见。

◎ 十四无记见针对什么而提

这十四种无记见，是针对什么，或者说以何种出发点提出来的呢？

“诸见依涅槃，未来过去世”，如来涅槃之后存在与否等四种见，是缘涅槃而提出的；世间是有边无边等四种见，是说世人死后轮回有没有边，这是以未来（后际）为出发点而提出的；器情世间是常无常等四种见，是依于过去世（前际）而提出的；众生的生命和身体到底是一体还是异体，是以间接方式提出的。

◎ 十四无记法并不成立

很多世间人、外道甚至有些内道徒认为，释迦牟尼佛既然没有回答这十四个问题，就说明这十四无记法是真实存在的，很多人具有这种邪念。

实际上，十四无记法只是释迦牟尼佛针对某些根

基尚未成熟的众生，暂时没有直接回答，名言中人们称之为十四无记法而已，从本体角度讲，它们都不能成立。

下面龙猛菩萨就对这些边执见一一予以遮破。

寅二（破斥无记见）分二：一、破前八无记见；二、破后六无记见。

卯一（破前八无记见）：

一切法空故，何有边无边，
亦边亦无边，非有非无边？

一切法都是空性的缘故，哪里存在有边、无边、亦有亦无边、非有非无边呢？

表面看这一颂只遮破了四边，但实际上已遮破了十四无记中的八种见：依涅槃而提出的四种见——如来涅槃之后是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边，以及依后际而提出的四种见——世间未来是有边、无边、

亦有亦无边、非有非无边。

是如何遮破的呢？一切万法都是空性的缘故，有边、无边、亦有亦无边、非有非无边如何成立呢？这四边戏论不可能成立。就像石女儿子如果存在，我们观察他是有边、无边也可以，但其本体都不成立，有无等又如何成立呢？

同样的道理，通过本品的观察，佛陀及其涅槃的本体都不能成立，既然如此，佛陀灭度以后是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边又如何成立呢？世间之本体同样不能成立，这样世间是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边也无法安立。因此，若从究竟胜义角度抉择，这八边都不能成立。

释迦牟尼佛完全通达了万法的空性，没有直接回答外道的提问，是因为若从离戏角度真实宣讲，对方不但无法理解、不能接受，反而还会产生邪见，故而佛陀沉默不言，这样做对众生具有无边的利益。

卯二（破后六无记见）：

何者为一异，何有常无常，
亦常亦无常，非常非无常？

一切法都是空性的缘故，哪里有一体异体？哪里
有常、无常、亦常亦无常、非常非无常？

此颂是破十四种无记中的后六种见：器情世界是
常、无常、亦常亦无常、非常非无常；身体和寿命是一
体还是异体。

遮破方法与前一样：一切万法是空性的缘故，身体
和生命的本体也不能成立。既如此，身体和生命一体和
异体的辩论也是多此一举，没有任何实义。同样，器情
世界本体不成立的缘故，器情世界的常、无常、二者兼
具、二者皆非怎么会成立呢？不可能成立。

这个道理就如同差别事不成立，差别法也不能成

立一样。比如，石女的儿子（差别事）不存在，他的相貌端严、身材魁梧等（差别法）也不可能成立；柱子作为证知的差别事如果存在，那么柱子是红色、白色、长的、短的等差别法在柱子的本体上也可以成立，但所谓的柱子，除了名言和心里所想的总相概念以外，本体根本不成立，这样一来，柱子的长短等就与在虚空中打疙瘩没有任何差别。

至尊佛陀与一般论师或世间科学家、文学家等凡夫人的不共之处在于，当有人提问时，凡夫人都是凭自己的分别念或想象做回答，而佛陀并非如此，他完全了知众生的根基，故对哪些众生说什么有利、说什么无利一清二楚。所以，针对当时外道的根基，佛陀没有回答这十四个问题是非常合理的。从胜义角度讲，十四无记法也只是暂时的名言戏论，不可能真正成立。

辛三（遣除他宗所说之过）：

下面通过教证、理证来遣除他宗所说之过，宣说自宗无过。颂云：

诸法不可得，灭一切戏论，
无人亦无处，佛亦无所说。

在真实胜义中，一切万法都了不可得，寂灭一切戏论，没有人，也没有处所，佛陀也从未宣说过一句法。

对方提出：如果涅槃等一切万法都是空性的，那么大悲佛陀所做的一切，包括为众生宣讲涅槃大义的开演彰显妙法之事，就都成了毫无意义。

中观宗驳曰：在名言中，释迦牟尼佛成佛之后在印度各大圣地转了三大法轮、宣说了无量法门、摄受度化了无量众生等等，在佛教历史上都有记载，不可否认，但这些只是在众生面前如梦幻般的显现，若从万法真正的本体，即实相角度而言，则丝毫不可得，因为一切万法皆为空性，寂灭了有无是非等一切戏论。

这就像一个人睡觉时，梦中出现了非常恐怖的景象，惊恐之中有人救他脱离了危险。虽然在梦中危险与解脱都存在，但醒来之后却已消失得无影无踪。同样，众生在轮回中感受各种怖畏，后来依靠佛陀的教言从三界中获得解脱，虽然名言中的这些幻相不可否认，但在胜义中，所谓的人、法、处所，包括释迦牟尼佛、佛陀成道、说法、涅槃等等都了不可得。佛陀宣说八万四千法门等一切现象，只是在众生面前方便显示而已。

◎ 相关教证

如《圣者如来秘密经》云：“寂慧，自如来成道现前无上圆满正等觉之夜，及至无诸取受而获得涅槃之夜，如来未曾说一句法，未来亦不说。”这个教证在《显句论》《中论释》等很多论典中都引用过，非常重要！

麦彭仁波切的《中论释》云：“胜义涅槃既可以说是寂灭戏论法相，且寂灭自性的；也可以说是因为不可

言传，所以寂灭诸戏，因为不可思议，所以寂灭；也可以说是因为烦恼无生，所以寂灭，因为无有产生，所以寂灭；也可以说是因为舍离烦恼，所以寂灭诸戏，因为舍离所有习气，所以寂灭；也可以说是因为所知不可得，所以寂灭诸戏，因为能知不可得，所以寂灭。”“因为诸法的自性，也就是涅槃的自性，所以说法者、所说之法以及说法之境等，都是了不可得而寂灭的，包括能得之戏论也一并寂灭。因为无有能取所取二者，所以平等一味，自性寂灭。出有坏佛陀是寂灭诸边的，因为寂灭的本体不可住，所以驻留之时的执相之缘也彻底寂灭、了不可得。因此，佛陀没有在任何时刻、任何处所，向任何一位补特伽罗宣说过一句染净⁴⁶⁹之法。”

《中论》第二十七品云：“真法及说者，听者难得故，如是则生死，非有边无边。”

当然，说佛陀、善知识、佛法以及听法者等不存

469 染净：经书所说染污、清净，或烦恼、清净两类事物。

在，是从了义角度而言，从世俗角度讲，这些不但不能遮破，而且极其珍贵，但应将一切都视为如梦如幻。就如《入菩萨行论·智慧品》所讲：“是故诸众生，毕竟不生灭。众生如梦幻，究时同芭蕉，涅槃不涅槃，其性悉无别……”大家应努力对大乘了义法门生起定解，这极为重要！

己二（以教证总结）：

《金刚经》云：“‘须菩提！于意云何？如来于燃灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？’‘不也，世尊！如我解佛所说义，佛于燃灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。’佛言：‘如是！如是！须菩提！实无有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提。’”

《显句论》中引用教证云：“涅槃本无有，世怙示涅槃，于虚空打结，虚空本解开。”意思是，本来没有涅槃法，佛陀所说的涅槃，就如虚空对自己做结痞之后

又自然解开一般。这是运用一种比喻来宣说。大圆满中也经常讲：我们执著自己的色身，就如同蛇的身体自己缠绕成结，最后又会自然解开一样。

《梵天王所问经》云：“实无有涅槃，如来说涅槃，如虚空自结，如虚空自解。”“梵王白佛言：‘若有分别众生欲得一切法有起有灭者，佛于其人亦不出世。若于涅槃起分别相言是有体者，然彼众生决定不能出于生死。世尊，涅槃者，其义云何？一切相皆寂灭，是为涅槃。一切所作皆已谢，是为涅槃。世尊，愚痴众生于佛法中虽得出家，而堕外道见中求涅槃体，如于麻中求油，指手言得，何异乳中求觅生酥？若于一切法毕竟寂灭中求涅槃者，乃至是邪慢外道中声闻，非佛法中声闻。若是正见成就行者，不作一法有起有灭，亦不欲得证获一法，亦不见圣谛理。’”

《摩诃般若经》云：“佛告须菩提：‘涅槃者，如幻如梦，如影如焰，如镜中像，如水中月，如乾闥婆

城。’ ”

《中观根本慧论》之第二十五观涅槃品终

第 105 课

今天开始学习第二十六品《观十二因缘品》。

《中观根本慧论》的“论义”部分分三：一、宣说见解而顶礼；二、抉择宣说中观之见；三、忆念恩德而顶礼。

其中第二部分“抉择宣说中观之见”分三：一、宣说缘起特法；二、宣说缘起空性；三、证悟缘起之功德。

前面通过第一品至第二十五品，已经将第一个问题“宣说缘起特法”宣说完毕，今天开始学习第二个问题“宣说缘起空性”。

二十六 观十二因缘品

丙二（宣说缘起空性——观十二因缘品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一（以理证广说）分三：一、广说顺行缘起；二、对此取舍之理；三、略说逆行缘起。

戊一（广说顺行缘起）分二：一、能引因果；二、能成因果。

己一（能引因果）分二：一、能引之因；二、所引之果。

◎ 为何宣讲本品

无论大乘还是小乘都承认十二缘起法，但关于十二支缘起，大小乘所持的观点不完全相同。《俱舍论》中讲了小乘的十二缘起；全知麦彭仁波切在《智者入门论》里广讲了大乘的十二缘起。

《现观庄严论》也讲了十二支缘起，它被视为较难懂的一门。宗喀巴大师在有些论著中也把十二缘起列为难题并作了解释。格鲁派在学习《因明》《现观庄严论》时，一般都将二十僧伽和十二支缘起视作较难懂的议题。

本品之所以观察十二缘起，是因为没有学过宗派的人对缘起一无所知，而学过宗派的内道有实宗又往往认为十二缘起实有存在。实际在抉择胜义谛的时候，十二缘起也是无生、空性的，如佛陀云“以缘起无生，故为缘起”。为了打破有实宗这种坚固的执著，龙猛菩萨宣说了本品。

◎ 关于品关联的不同观点

麦彭仁波切的《中论释》中，介绍了佛护论师、清辩论师、月称论师关于本品品关联的不同观点：

按照《无畏论》与《佛护论》两大论著的解释，本品的品关联应为：如果对方提出：既然你已经将趋入大乘胜义之法门宣说完毕，那么现在就应该阐述趋入小乘论典的胜义法门了吧！本品的内容，即为针对以上说法的答复。

按照清辩论师在《般若灯论》中的解释，本品的品关联应为：如果对方提出：既然你们在前面已经讲过，任何人也没有宣说过一句法，这里〔经部关联〕又说佛宣讲了缘起之理，这种前后矛盾的说法，难道对你们的立论不会有所危害吗？本品的内容是为了说明，我们并没有否认现象，而只是否认了“诸法以本体而存在”的观点。

按照月称菩萨的解释，本品的品关联应为：如果对方提出：依照你们的说法“是故经中说，若见因缘法，则为能见苦，亦见集灭道。”那么轮回和涅槃，不就分别成了顺应或者违背缘起法则的法了吗？既然轮涅无

二，那么轮回和涅槃的两种现象又作何解释呢？既然有寂无二，那么世俗名言又怎么会还灭呢？本品的内容，就是为了宣说无而显现的缘起，或者是为了阐明“乃因真如法性而现见四谛”的观点。

虽然各论师的说法不同，但实际并没有矛盾之处。

庚一（能引之因）：

众生痴所覆，为后起三行，
以起是行故，随入六趣。

众生因被无明愚痴所覆盖，为后世造作了三种行业，以起了这三种行业的缘故，就随业入于六趣。

所谓十二缘起，是以无明的因缘产生行，以行的因缘产生识，以识的因缘产生名色……这样前前产生后后，后后以前前为因，就构成顺行的十二缘起。三界中的任何一个众生，都是以十二缘起在轮回中不断流转。

十二缘起最初的开端是什么呢？是无明。虽然最初支是无明，但它又连接着老死。《俱舍论释》云：十二缘起是无始无终的一种旋转，并非像绳子一样有头有尾。《大圆满前行引导文》讲：“所谓的轮回，如同陶师手中的轮盘、井中的水车、瓶中的蜜蜂一样，接连不断地旋转。”这样的轮回，难以寻觅其真实的开端。

“众生痴所覆，为后起三行”，尚未证悟真实义的众生，当被无明愚痴覆盖了本来的心性之后，为了后世而造作了三种行蕴。“三行”，月称论师解释为身口意三业，或者善业、不善业和不动业三种业。

所谓善业，《俱舍论》云：赐予安乐的业为善业；《大圆满前行》讲过十种善业⁴⁷⁰。所谓不善业，《俱舍论》云：带来痛苦的业为不善业；《前行》当中讲了十

470 《大圆满前行》：十善业：三种身善业，不杀生：断除杀生，爱护生命；不偷盗：断不与取，行持布施；不邪淫：断除邪淫，护持戒律。四种语善业。不妄语：断除妄语，说谛实语；不两舌：断离间语，化解怨恨；不恶语：断除恶语，说悦耳语；不绮语：断除绮语，精进念诵。三种意善业。不贪心：断除贪心，当持舍心；不害心：断除害心，修饶益心；不邪见：断除邪见，当依正见。

种不善业⁴⁷¹，此外还有五无间罪等等。所谓不动业，一般指四禅八定，它是色界和无色界的因；不动业不像欲界的有漏业那样遇缘就会转到其他趣成熟果报，因为这种业为禅定所摄，不易动摇，故异熟果报的界、地都是决定的。

众生被这三种业风吹动，在三界中不断漂泊而投生到六趣当中（有些小乘宗，比如犢子部承许五趣⁴⁷²，大乘一般认为有六趣⁴⁷³）。以十善业可投生到欲界天等善趣；以十不善业则转生三恶趣，以不动业将会转生到色界与无色界。

整个十二缘起可分为两重因果：一、能引所引因果；二、能成因果。第一重因果“能引所引因果”分为“能引之因”和“所引之果”。本颂主要讲述“能引之

471 十不善业分三：身恶业，语恶业，意恶业。身恶业分三：杀生，不与取，邪淫；语恶业分四：妄语，离间语，恶语，绮语；意恶业分三：贪心，害心，邪见。

472 小乘俱舍、正理、显宗、杂心等诸论皆立五趣：一地狱，二饿鬼，三畜生，四人，五天。五趣中，地狱、饿鬼、畜生三者为纯恶之所趣，人、天为善恶杂业之所趣，皆属有漏，与无漏之净土相对，故总立名为恶趣。

473 大乘经中则多说六道（趣），即于五趣之外别立阿修罗，而有三善道（阿修罗、人、天）、三恶道（地狱、饿鬼、畜生）之别。

因”，即十二缘起的开端是无明，众生被无明所覆出现了三种业，依靠这三业而流转于六趣，故无明和行是轮回最根本的因。下四颂是讲“所引之果”——识、名色、六入、触、受。

《俱舍论》等经论中也讲述了这个道理：十二缘起支即无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。它们可分为三部分，前世有无明与行二支，后世有生与老死两支，中间从识到有之间有八支，并分出了两重因果。

庚二（所引之果）：

以诸行因缘，识受六道身。

以有识著故，增长于名色。

藏文译本颂词：

随诸行因缘，识受六道身；

依靠诸识故，而成于名色。

随着诸行业的因缘，识将受身六道；依靠诸识的缘故，先形成了名色。

这一颂是讲十二缘起中的识和名色。众生在流转轮回的过程中，因被无明所覆而造作了诸行；之后随着十二缘起支中的行支——善恶等业的因缘，而受身六道成为天人等众生之识；在诸识形成之后，依靠诸识又形成了受、想、行、识四名蕴⁴⁷⁴，以及凝酪⁴⁷⁵、膜疱等色蕴。依前前产生了后后。

所谓“名”，是指受蕴、想蕴、行蕴、识蕴这样无有阻碍、无有直接的形成、不能现量见到但却存在的法。比如，中阴身没有色蕴，但它有受蕴、想蕴、行蕴和识蕴，因此可称之为名。所谓“色”，是指身体、手脚等尚未真正形成之前的凝酪等。比如，一个人因为无明未

474 四名蕴：受、想、行、识四者集聚成蕴，即意身。谓身心两分中之属于心之一分者。

475 凝酪：胎藏五位之第一位或结胎第一七日。父精母血初成，凝酪尚未形成薄膜。亦名芥子位或羯罗蓝位。

断的缘故，造了转生人道的业，当他死亡之后，心识依前世的业而转生到中阴，形成了中阴身，此为“名”，之后投为人胎形成了“色”。

◎ 其他论典的解释

《俱舍论释》云：“名色：从结生刹那起到显露出六处之前的五蕴，名是指受想行识，只有名称无有阻碍故；色则指凝酪等。”

《显句论》云：“此等诸法，皆如色法与影像之理。若最终死亡之诸蕴毁灭，则仅于第一刹那，即如同秤杆两端之高低般形成所生之诸蕴，且随业力趋往之方向而受生。是故，于母胎中识蕴闷绝之时，识蕴之果法——名色亦由此而生……”意思是，众生这一世的五蕴刚刚灭尽，后世的识蕴就开始出现，这个过程是同时的，就像色法和其影像是同时的、秤杆一边高的同时一边低一样。之后，随业力趋往之方向而受生，当意识刚刚进入

母胎的时候就昏厥了，此时识蕴之果法——名色亦由此而生。

有情受生有四种情况，《显句论》中主要讲了胎生的过程，关于其他三种——卵生、湿生和化生的过程，印顺法师的《中观论颂讲记》中引用了《解深密经》的教证进行说明，经云：“于六趣生死，彼彼有情，堕彼彼有情界中，或在卵生，或在胎生，或在湿生，或在化生，身分生起。于中最初一切种子心识成熟……”

◎ 依“心识”受六道身

了知我们在六道中流转的时候，是“识”受六道身这一点很重要。众生命终之时色蕴就要被舍弃，身体并不随业力而在六道中不断流转，但识蕴并不像身体那样被抛弃，而是随着前前的行支而不断产生，之后入胎形成了后世的色身。《阿难入胎经》中说：如果识未入胎，那么凝酪等后面诸支不会形成，只有心识入胎，凝酪等

才能形成。

◎ 心的直接因是心

心识最初从哪里产生的呢？这个问题非常关键，它是有神论和无神论辩论的焦点。世间学者关于意识和精神方面的研究也相当多，但以佛教观点来看，心识并非从身体中产生，而是由前面的心识产生。按照因明的观点，任何法都是从它同类物质当中产生，不可能从非同类物质中产生，也就是说，诸法都是依靠它的直接因——同类因而产生。同样，心的本性是明清的⁴⁷⁶，它的来源只能是同类明清的法——前面的心，而不可能从无情法中产生，因为无情法是非明清的本性，非明清之法不可能产生明清的心。如果一直这样追溯，就会了知心是无始无终的。

名言中最关键的问题是：心并非像唯物论所说，

476 因明《释量论》和《量理宝藏论》当中都认为，心的本体是明清的。

是从暂时的四大聚合中产生的，心只能依靠它同类的因——前一刹那的心而产生。虽然这个问题极其关键，但愚者一般都置之不理，觉得无所谓，世间智者虽然思考过，但对于遇到的难题，仅依世间理论根本解决不了。事实上，只有依靠佛教，尤其因明《释量论》和《量理宝藏论》中的推断，才能真正解开他们心中所有的疑惑。

有一本叫《僧侣与科学家》的书，作者是法国人马修·李卡德。他以前是分子生物学博士，后来到印度、不丹、锡金等很多地方求学佛法，之后在顶果钦哲仁波切面前出家，追随顶果钦哲仁波切十二年，并担任仁波切的外交翻译。有些道友可能看过他的另一本颇具影响力的书——《僧侣与哲学家》，书中他以出家人的身份与哲学家的父亲展开对话。据说这本书已经译成了 18 种语言。

写完《僧侣与哲学家》之后，他又写了《僧侣与科学家》，书中记录了他与美国著名天体物理学家郑春淳

教授的深入对谈，探讨宇宙及人生的奥秘。这本书中间有一段内容专门讲前世今生，把心识问题分析得非常清楚。书中引用了一位大德的观点：佛教中最可靠、最有说服力的就是两种因：直接因和间接因。直接因对事物本体的形成有决定性影响，而间接因对事物的差别有影响。心的直接因是前刹那的心，前刹那心的因又是再前刹那的心……

关于这个道理，也可以用比喻来说明：木材、火石等因缘聚合之后会燃起火，而火的直接因应该是火分子，其他只是一种间接因。如果没有火分子，即使所有的间接因缘都具足，也不可能燃起火。而火的直接因——火分子这种原始物质，无始以来都存在，这从化学角度分析也是成立的。又如，青稞的直接因（近取因或亲因）是青稞种子，因为青稞种子当中才有直接产生青稞的能力，而地、水、火、风等虽能影响青稞的生长，但都只是间接因（俱有缘）。而青稞种子的根本因又是前面的种子，所以可以无穷无尽地追溯下去。

所以，心的因也是心，在无始的轮回中，心的因也是无始无终的。

◎ 无明只是忽现

那无明是否是产生心的因呢？实际上，无明只是忽然出现的。为什么这样讲呢？明朗大师在他的《大幻化网总疏》中说：我们这颗心相当于铁，铁放在潮湿的绿草中很容易生锈，无明就如同锈一样，是依靠一些因缘忽然出现的。名言中铁的性质肯定不是锈，这一点大家应该都清楚。

所谓的心，如果按照密宗较高的见解，就是本具的光明本性，但显宗并没有这样讲，按照显宗《释量论》的观点，心的本体是明清的，众生这种明清的心从初始到现在一直不断产生。

◎ 依佛法才能了知生命奥秘

佛教当中因明、中观的推理非常具有说服力。刚才《僧侣与科学家》里提到的郑春淳教授，是美国著名天体物理学家，曾在弗吉利亚大学任教。他没有接触佛教之前，对佛教所说的前世今生、六道轮回等观点比较排斥，但在遇到一些上师并闻思了因明等佛典之后，通过自己亲自论证，最后已经心服口服。

佛教宣说的生命观最可靠，没有任何值得怀疑之处，因为其推理无懈可击。我只是担心有些人因为智慧不够或不习惯这种推导方式，又没有通过辩论把很多问题辨析清楚，致使难以从疑网中摆脱出来。

作为佛教徒，必须清楚自己生命的源头，因此学习十二缘起非常有必要。很多道友以前都受过唯物论的熏染，对生命真相一无所知，以致在学习《释迦牟尼佛广传》时产生了很多疑惑，觉得佛陀怎么会转生成这么多不同身份的众生啊？实际上，我们在轮回中所经历的生

死不可计数，宿世所造之业比海水还要多。依靠佛教来研究深奥的生命问题是非常有必要的！

第 106 课

从无明到老死之间有十二种途径，这十二种途径即称为十二缘起。在世俗当中，所有众生都是依靠十二缘起而轮回流转，但在胜义当中，十二缘起也是空性的，第二十六品《观十二缘起品》即讲述了这个道理。

十二缘起可分为“顺行缘起”和“逆行缘起”。按照果仁巴大师的科判，“顺行缘起”有两重因果——“能引因果”和“能成因果”，其中“能引因果”又分为“能引之因”和“所引之果”。“能引之因”是指无明和行，即众生因被无明所覆，为后世造作了三种行（善业、不善业、不动业三种业），以此而转生六趣。“所引之果”是指，依靠无明和行，便会引生后面的果——识、名色、六入、触、受。上节课讲了其中的识和名色，今

天开始讲六入等。

关于十二缘起的道理，《俱舍论》中阐述得较广，去年我们学习过。如果忘了，可以翻开《俱舍论讲解》和《俱舍问答》回顾一下。十二缘起感觉上好像有点难懂，其实详细分析之后也不是特别难。《现观庄严论》里也专门讲过十二缘起，如果我们明年都还健在，希望也能学习一下这部论。通达十二缘起非常重要！

下面一颂主要讲六入和六触，颂云：

名色增长故，因而生六入。

藏文译本颂词：

依靠名色故，因而生六入；

依靠六入故，而生于六触。

（其中后两句在鸠摩罗什大师的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

依靠名色而产生六入；依靠六入而产生六触。

“依靠名色故，因而生六入”，“六入”是指眼、耳、鼻、舌、身、意六处（即六根）。一旦名色形成，其果法眼根等六处也随之而产生。也就是说，识入胎之前，中阴身有四蕴，这称为名；识入胎之后有了色蕴，这为色（一般来讲，眼睛、手、脚、身体等没有真实形成之前的凝酪等称为色）；当名色渐渐增长，经过住胎五位或七位，眼耳等所有的根就形成了，这就叫六入或六处。这些道理在《俱舍论》《七宝藏》《上师心滴》里都有宣讲。

“依靠六入故，而生于六触”，依靠眼耳鼻舌身意六处，可以出现色声香味触法六种境；依靠六处、六境〔尘〕与作意三者的和合，又继而产生了六触。

关于触的观点，有部和经部有些不同。按照有部的观点，从胎儿刚刚出现眼耳鼻等六根，一直到婴儿出生之后两年半的阶段称为触，因为这个阶段六根可以取外境，触觉已经出现了，比如，一岁的孩童虽然感觉比较

幼稚，但如果拿个东西在他眼前晃，他就会马上闭起眼睛。由于已经有了触觉，故这个阶段称为触。

按照经部宗的观点，触并不是在某个阶段上安立，而是在心所上安立，即根、境、识三者的和合为触，比如，眼睛能见到外境、耳朵能听到声音、身体能接触到事物，这些就叫作触。

下面两颂主要分析，触以什么因缘产生、触的本体是什么。颂云：

**依眼根色法，作意而生触；
是故依名色，而生于识处。**

（此偈颂在鸠摩罗什大师的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

依眼根、色法、作意而产生了眼触，是故依靠名色而产生了识处。

前面分析过，依靠名色而产生了六入（即六处，或者说六根），依靠六处而产生了六触。此处是分析，触到底是依靠哪些因缘产生的。

◎ 触依三种因缘而生

触需要依靠触的等无间缘、所缘缘和增上缘这三种因缘产生。以眼为例，按照小乘的观点，看见柱子的时候，必须要有增上缘——眼根、所缘缘——外境柱子，以及等无间缘——想要看它的作意，具有这三种因缘，并依靠受等遍行⁴⁷⁷而生起了眼触。

所谓作意，《俱舍论》认为，凡有“我想要看”的这种意乐，或者说有启动的这种心，即称为作意；如果无意中看见柱子等，则不具足想看的作意。但按照有些论典的观点，凡是心往外境动摇即叫做作意，不一定要

⁴⁷⁷ 遍行：指任何认识作用发生时，所生起之心理活动，即随同心及其他一切心所生起的心所法，因其具有普遍性，故称遍行。包括：触、作意、受、想、思等五种心所，称为五遍行。

有明显“要看”的分别念。

关于触的产生，《量理宝藏论》中也阐述过，如云：“由对境根及作意，所产生者乃为识。”前一刹那，所缘缘的对境、增上缘的根，以及等无间缘的作意三者聚合，第二刹那生起具境相之识，这也即是接触法相的触。

◎ 是故说，触依名色产生

“是故依名色，而生于识处。”这里的“识”并不是指十二缘起里的识支，而是指眼、耳、鼻、舌、身、意六识的识。

麦彭仁波切的《中论释》认为：之所以说触（识处）是依靠名色而产生，是因为触的等无间缘——作意属于四名蕴，触的增上缘——眼根与所缘缘——色法，属于色蕴。此处的名色概念，与《俱舍论》中所讲的十二有

支之一的名色概念略有不同。

刚才讲过有部和经部对于触的解释，这与本颂的解释有点不同。对于不同的解释方式，大家应该灵活掌握，这一点非常重要。

下面宣讲六触的自体，意思与上一颂基本相同。刚才专门分析六触中的眼识，此处做总结性分析，意即，鼻识、耳识等其余五种触也是如此。

情尘识和合，以生于六触；

因于六触故，即生于三受。

藏文译本颂词：

情尘以及识，三者之和合，

彼者即生触，由触而生受。

根、境以及识三者的和合产生了触，由触又产生受。

◎ 六触的自体

触的自体到底是什么呢？颂词第一句中的“情”是指六根，“尘”是指外面的六境，“识”是指作意，并非指眼识等。六根、六境、作意三种因缘和合之后，就产生了六触。

麦彭仁波切的《中论释》说：“触的自体是由眼根[情]、色法[尘]以及眼识三者和合，而判断出外境的悦意、不悦以及中庸的心所，就称之为眼触。”

◎ 由触而生受

“受”是十二缘起的第七支。因为众生相续中存有各种习气，依靠眼耳鼻舌等六触判断外境，就会产生各种各样的受。比如，当大家的眼根、作意，以及我前面的茶杯三种因缘聚合时，就会生起触；有了触，相续中就会生起各种感受：有的人觉得这个茶杯很漂亮，产生

了乐受；有的人不喜欢，生起了苦受；有的人没什么感觉，生起了不苦不乐的舍受。这是按照经部宗的观点来分析。

按照有部宗的观点，整个十二缘起的流转是在三世当中安立，即从众生未入胎、入胎、整个生长过程、死亡，直至死亡后转生后世……如果按照这种安立方法，胎儿刚出现眼耳鼻等六根直至两岁左右，称之为“触”；“受”是指从两三岁直至成年之前（十四五岁），在此期间虽然他还不不知取舍，但有苦乐的感受，比如，身体接触火的时候，有苦的感受；吃美食的时候，有乐的感受。

己二（能成因果）分二：一、能成之因；二、所成之果。

庚一（能成之因）：

以因三受故，而生于渴爱。

藏文译本颂词：

以受生渴爱，因受生爱故。

以三种受就会产生三种渴爱，因为以不同的感受就会产生相应的爱。

◎ 以“受”生“爱”

有了受之后，就会产生爱，“爱”是十二缘起中的第八支。爱支到底是什么样呢？比如，见到茶杯时，如果相续中有快乐的感受，就会生起不愿离开乐受的渴爱；如果有厌烦的苦受，就会生起排除、脱离痛苦的渴爱；如果感觉比较平和，即有一种等舍的感受，就会生起令其不退失的渴爱。这里所说的爱，与世间人的说法不一样，世间人把不愿意见、想抛开的心态叫做嗔恨，但在十二缘起中，把这种嗔恨的心态也称为爱。

“爱”和“受”的意思有时比较相近，以《俱舍

论》中三种受（悦意的乐受、不悦意的苦受及此二者以外的舍受）的解释方法来解释“爱”也完全可以。总之，以对外境的不同感受，可以产生相应之爱。

反之，如果没有感受，就不可能产生爱。比如，如果没有见到外境，就不会有乐受、苦受或舍受；若没有乐受，就不会有愿意接受快乐的爱；没有苦受，也不会有不愿意接受痛苦的爱；没有舍受，就不会有令其不退失的渴爱。

◎ 对“爱”的不同解释

按照有部的观点，如《俱舍论自释》中讲：从能作不净行一直到能圆满享受所有妙欲的整个过程，一般从十几岁到中年之间，叫做“爱”。

经部宗的观点与之不同，他们认为：愿意享受贪嗔痴烦恼的这种执著就是爱受，换言之，依靠三毒来爱求

的心，就称为爱。比如，遇到不喜欢的对境，以嗔恨心想抛开它；遇到喜欢的对境，以贪心想得到它；对于不是嗔心和贪心的对境，以愚痴心来摄持。

下面宣讲十二缘起中的第九支——取支。颂云：

因爱有四取，因取故有有。

依靠爱的因缘而有四取，依靠取的因缘又产生有。

◎ 依“爱”生“取”

众生有了爱之后，便会采取行动，期间身口意的行持就叫作取，即以爱为缘而产生了取。比如，一个人成年之后，为了生活会投身事业，他整个追求行持的过程便称为取；又如，一个人长大之后，要娶妻生子建立家庭，按照有部观点，这时他的取已经开始了。

有部认为取有四种：见取、戒禁取、我语取、欲取。

所谓见取，就是除了萨迦耶见和戒禁取见以外的三种见（即邪见、边执见、见取见）；戒禁取就是将颠倒的、不清净的戒律当作清净的戒律，如外道持牛戒、狗戒等；我语取，是指三界的人我执；欲取，是除了以上三种取以外的贪执欲界五欲的烦恼。按照经部的观点，只有一个取，仅仅指贪心，并不承认有四取。

◎ 依“取”生“有”

“因取故有有”，后面的“有”指“三有”，是十二缘起中的第十支。一旦有了取，就会因为取而使业具有能力，取受者也就会流转于三有，“有”也就由此而形成了。

“三有”分为果的三有和因的三有，这里是从因的角度讲，有了取就会开始造业。比如，依靠我语取——人我执，也许会造善业，也许会造恶业，这些善恶业都是后世三有的因，因为这些业决定会出生后世的三有，

所以就在因上安立果名叫“有”。

若取者不取，则解脱无有。

如果取受者不再取受，就获得了解脱，不会再有三有。

◎ 如何解脱三有

如果能以妙观察智而不依存于取受，则三有的本体也就不会产生。所以，一旦不存在取受，就成为了解脱者，三有也就不存在了。也就是说，依靠智慧断除“取”这一轮回的根本，就可以获得解脱。

怎样才能断取呢？因为万法都是空性的缘故，故我语取（人我执）不可能存在。可以运用第九品《观本住品》⁴⁷⁸中抉择无有本住的方式来遮破人我；我不存在，

478 《观本住品》云：“若见闻各异，受者亦各异。见时亦应闻，如是则神多。”意思是，如果见者、闻者、受者等各自为异体，那么见色时也应听到声音等，如是则有众多人我的过失。故人我不能成立。

自然就不会有取；没有取，就没有业；没有业，也就不会有后有。

十二缘起非常重要，希望大家多翻阅一下相关论典。慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》和印顺法师的《中观论颂讲记》中阐述得稍微广一点，《俱舍论》和无垢光尊者的《心性休息大车疏》中也有解释。

有些道友不知道什么才是重要的事，整天花费很多时间金钱用于打卦、求神通等，最重要的经论却被他们弃之一旁。懂得取舍非常重要，应把有限的精力放在最重要的事情上。

第 107 课

今天继续学习第二十六品《观十二因缘品》，现在正在宣讲“广说顺行缘起”当中的“能成因果”。能成因果分二：一、能成之因；二、所成之果。下面讲“能成之因”的最两句颂词。

前面讲过，“有”是十二缘起支的第十支，它有两种含义：一是果有——后世的五蕴，或者说后世的三有；二是因有——今生所造的三门之业，因为由此会产生未来的五蕴，故以果法五蕴来安立因法三有之名。

下面宣讲依靠“有”就会有“生”的道理。颂云：

从有而有生。

藏文译本颂词：

从有生五蕴，从有而有生。

从有产生了后世的五蕴，所以，是依靠有的因缘而有生。

“生”是十二缘起的第十一支。因为从有可以产生后世五蕴，所以，依靠有就会有生。

◎ 为何从“有”生五蕴

“有”分为因有和果有。果有指五蕴；因有指身口意三业，这时有和业是同一个意思。《显句论》中云：

“‘有’就是五蕴，由近取中产生，应当了知它是五蕴的自性。身语意业也均是由此产生未来的五蕴，所以称为有……产生未来的五蕴就是生，它也是由‘有’产生。”

将果的名称安立给因的现象比较多，比如讲中观

时，本来果中观——一切万法的离戏本性，才是真正
的中观，文字中观并非真正中观，只是相似的中观，但
因为文字中观是证悟万法本性的因，如通过学习《中观
根本慧论》，离二边的果中观可以现前，所以因取了果
的名字，也将其称为中观。

从“有”（身口意三业）当中，是如何产生五蕴的呢？
依靠身体和语言的业，会产生五蕴中的色蕴；依靠意业，
会产生色蕴以外的其他四蕴。《显句论》认为，意业是
五蕴的自性。

身业产生色蕴比较好理解，语业为何会产生色蕴
呢？《俱舍论》解释过这个问题：语言属于五境、五根
的范畴，因而包括在色法当中，属于五蕴当中的色蕴。

◎ 从“有”而有后世转生

有了五蕴，也即有了后世的转生。《俱舍论》云：

十二缘起有前际缘起、中际缘起和后际缘起。前世有无明和行二支，中间有从识到有之间的八支，后世有生与老死两支。按照这种安立方法，依靠中间的“有”这一能成之因，就可以出生后世的生和老死。

庚二（所成之果）：

从生有老死，从老死故有，
忧悲诸苦恼。

藏文译本颂词：

从生有老死，从老死故有，
忧愁及哀号，痛苦与不悦，
以及诸迷乱。

从生有老死，有老死的缘故有忧愁、哀号、痛苦、不悦以及种种迷乱。

◎ 依老死会生种种苦

这一颂讲最后一支——老死。前面讲过，众生依身语意三业，在取和受的培育下而产生了来世的生（后世的五蕴）。接下来，依靠生就会有老死，“老”是指五蕴的成熟，如人降生之后，身体逐渐发育成熟；“死”是指五蕴的坏灭，如人死亡之时，整个身体便会毁灭。

“从老死故有，忧愁及哀号”，“有”是自然而然形成之意，意即，因为有老死，众生会产生贪欲等烦恼，由此而引生内心的苦恼、哀愁；由忧愁口中又会发出种种哀号，比如人在生病、死亡的时候，口中会发出各种哀号的声音。

“痛苦与不悦，以及诸迷乱”，并且，当众生的身体等五根遭受老病死的折磨而受到伤害时，就会产生各种痛苦；当整个身体苦不堪言时，内心会遭受重创而导致的不悦，这样就出现了身心的种种迷乱现象。《俱舍论》中讲：受等五根当中有身苦和意苦，意苦指意识上

的各种痛苦。颂词所说的“不悦”即为意苦。

◎ 痛苦才是轮回的本性

众生依十二缘起在轮回中不断流转，整个身心苦不堪言。表面看，世间人似乎也有一些快乐，然而这些快乐转瞬即逝，很快就被无常摧毁而变成苦。永远开心快乐的人，寻遍三千大千世界也不可得。所以，痛苦才是轮回的本性。

比如，大家在学法过程中，经常会遭遇身体生病等很多不悦意的事，即使没遇到这些，衰老和死亡也在一天天逼近。昨天有位老年人对我说：“我现在眼睛也看不见，耳朵也听不清了，请您给我加持加持吧！”但他现在这种情况，怎样加持也是没办法的，轮回的本性就是如此。人上了年纪，各个器官的功能就会日益衰退，无论什么样的医生、专家，即使佛陀来到你面前，也无法阻挡你老去的河流。

◎ 面对老死，应做有意义之事

不懂佛理，尤其对生死无常和十二缘起的道理一无所知的人，在面对身体的衰老和死亡的时候，会产生很大的痛苦。其实何必贪执这个有漏的身体呢？即使想尽一切办法保护也是徒劳无功的，就像出国的人如果护照快到期了，就必须马上回国，不被允许在外逗留一样。但世间很多人却不愿接受衰老这一事实，照镜子时看到脸上的皱纹，心里感到特别苦楚，但无论怎样努力，也无法抹去岁月的痕迹。

如果懂得了佛教道理，就会坦然接受这个现实，知道现在一定要好好念阿弥陀佛，因为马上就要离开这个世间了，应为来世做好充分准备，就像在一个地方快办完事的时候，要提前为去另一处做好准备一样。很多修行好的老年人特别稳重，越老修行越有把握，脸上经常散发出慈悲和智慧的光芒。

对于轮回到底是什么样，身体到底能住世多久，大

家一定要有清楚的认识。如果对十二缘起的道理不了解，当老死出现时，由身心交合的痛苦而引发的杂念就会不断涌现。

如是等诸事，皆从生而有。

但以是因缘，而集大苦阴。

藏文译本颂词：

如是等诸事，皆从生而有。

是故大苦阴，但以因缘生。

这一切事都是依靠生而有的，所以这个大苦聚仅仅从因缘而生。

◎ 苦蕴为空

前面讲的各种痛苦和迷乱，都是由生所引发，所以，诸多痛苦忧伤聚集的大苦蕴，仅仅依靠因缘而产生。既然是因缘生，它就是远离我与我所的，或者说是空性的。

《显句论》中云：“苦阴（苦蕴），是指痛苦的聚合体，是苦聚的别名。”在轮回当中，不论我们的身体、感触，还是思想或心，始终都处在痛苦的状态中，比如，在工作或生活中，对于接触的事情经常感到不开心。麦彭仁波切的《中论释》云：“所谓苦蕴，也就是‘不夹杂欢乐’的意思。”

如果用妙观察智分析，众生各种错综复杂的烦恼和痛苦，全部是由苦蕴显现的，而这种苦蕴则是由各种如幻如梦的因缘聚合而成，故而不成立真实的本体，皆为空性。但迷茫的众生对此一无所知，始终执著外的对境和内的感觉，致使无始以来在轮回中一直流转生死。

◎ 修行要点

知道了轮回的本质之后，大家一定要发起出离心，这一点非常重要！如果一边学中观一边耽执世间，说明还没有打好出离心的基础。同时也应经常提醒自己：就

如十二缘起所讲，如果没有斩断无明，就会不断在轮回中流转。这次自己好不容易得到一个暇满人身，应该想尽一切办法，依靠空性智慧斩断相续中无明烦恼这一轮回的根本。

总之，大家平时学修大乘法时，一方面要对治自相续的烦恼，另一方面也要努力断除我执，在这两方面下功夫非常有必要！

戊二（对此取舍之理）：

是谓为生死，诸行之根本。

无明者所造，智者所不为。

藏文译本颂词：

生死根即行，诸智者不为，

愚者即行者，智非见性故。

生死（轮回）的根源是诸行，诸智者不会造作这样

的业，而愚者则是诸行的造作者；智者之所以不作，是因为已经见到了真如法性的缘故。

◎ 生死的根本是行

“生死根即行”，生死轮回的根源首先是无明，然后是行——身语意三业。因果毫厘不爽，任何人都逃不出业的巨网，只要造了业，就一定会感受果报，只是感果的时间早晚不同而已。

◎ 智者远离此行

“诸智者不为”，证悟真如法性的圣者，不会再造作轮回的因（引业）。众生轮回的因是三种业——福德业、非福德业和不动业。诸位智者不但不会造堕落三恶趣的恶业，就是转生善趣的善业和不动业，也不会希求。

那智者们造什么业呢？他们唯一行持超越三界轮

回的出离心、菩提心、无二慧等。以菩提心为例，圣者菩萨虽然已经超越了三界，但为了度化众生，有时会特意转生三界，但这并不像凡夫那样依业流转生死，而是乘愿再来。他们度化众生时，也并非只让众生暂时得到一点财富、有一个好工作、有一点生活顺缘，而是引导他们首先逃离三界火宅，这是以悲心缘众生，即菩提心的第一个条件；然后引导他们希求佛果，即以智慧缘佛果，这是菩提心的第二个条件。所以，智者是以菩提心等摄持而缘众生造业，这与愚者完全不同。

◎ 愚者造作此行

“愚者即行者”，无有智慧的凡夫因被无明所缚，整天为了自己的身体、家庭、子女、工作等等造作各种业，有些修行人不好好闻思，整天打卦求神通，这些都是在造转生轮回的业。如《显句论》云：“世尊言‘诸比丘，随无明之士夫，亦现行诸福德行，亦现行非福德

行，亦现行不动行。’ ”

◎ 智者远离的原因

“智非见性故”，智者已经见到了诸法的真如法性，了知了轮回的本质，明白以有漏的善恶业不可能超离轮回，故而不会再造作有漏的轮回之业。就像有智慧的人能分辨出伪劣产品，不会购买这样的货，而愚者往往分不出贤劣，经常购买劣质的假货。

我在解释《顺治皇帝出家偈》⁴⁷⁹的时候，简单地讲了十二缘起的还灭方法。十二缘起的链锁，或者说轮回的相续，唯以空性窍诀才能断，智者对此完全了知。

479 《顺治皇帝出家偈》讲记云：“虽然十二缘起在名言中存在，谁也否认不了；但在胜义中观察时，则都不存在。所谓的无明，就是对万法真相没有了解的一种能取。从它的本体、因缘、去处等方面进行观察的时候，就根本不可能存在。十二缘起也是幻化所显，性空本无。无明当体是空，非为真有。既然是空，又怎么灭呢？何须将其灭尽呢？无明无可灭，没有一个实实在在的无明等我们去灭，所以‘无无明，亦无无明尽’。‘乃至’两个字省略了中间的十缘起支。最后说‘无老死、亦无老死尽’，诸法本空，根本没有老死。既然没有老死，又有什么‘尽’可言呢？这样就破除了十二缘起支的流转和还灭。一些窍诀书中这样讲：就像用明灯来遣除黑暗，但黑暗实际上是无来无去的。黑暗的本体本来就不存在，如果它的本体存在，就没办法去除。同理，无明的本体也实际上是不生不灭的。”

◎ 莫做愚者

智者和愚者的差别非常大，比如，同样是出家人，同样穿着袈裟，也同在一个上师面前听受同样的法，但因为智慧不同，就导致了发心等方面的不同，由此修行结果也会全然不同。那天我讲过难陀的公案，佛陀对众比丘说：难陀是为了获得世间善趣而受比丘戒，而你们是为了获得出世间涅槃而受比丘戒，所以你们不要跟他接触……

在座道友们应该扪心自问一下：“我来学院求法的目的是什么？是为了超越世间，还是为了希求世间，或者暂时在这里浑浑噩噩度日子呢？”我们得一个人身非常不容易，不能像牦牛那样只要有吃有喝就可以了，除此之外什么都不想。每一个人都应该经常思维，自己来这里求法的目的是什么？自己到底是不是为了众生而学佛？自己以后能为社会、为众生做些什么？具有正确的发心非常重要！

我看到有些人到处求神通、受灌顶，对于空性法却毫不在乎，这些人并未懂得闻思空性的重大意义。要想出离轮回，必须在出离心的基础上学修空性法。学院的堪布堪姆们以及精通佛理的道友，根本没有这些奇奇怪怪、愚痴迷信的行为，他们重视的是发菩提心、证悟空性和如何度化众生。为什么呢？因为他们对诸法的法性已经有所认识，而愚者之所以有很多不合理的行为，就是因为不了知诸法离戏的本性。这方面大家一定要分清利弊。

总之，这一颂讲了智者和愚者对业取舍的道理，大家学了十二缘起之后，是否已经有了一点体悟呢？

戊三（略说逆行缘起）分二：一、灭除轮回之法；二、灭除轮回之果。

己一（灭除轮回之法）：

以是事灭故，是事则不生。

藏文译本颂词：

以无明灭故，诸行则不生。

若欲灭无明，以智修法性。

因为无明息灭的缘故，种种行业不生。如果想灭除无明，就应该依靠智慧修习法性。

◎ 无明灭，轮回息

如何才能灭除轮回呢？要想息灭轮回，就要将其连根拔除，而轮回最初的根源是相续中的俱生无明——我执。智者因为灭除了无明，故而种种行业不会产生，这样后面的识、名色等支也会逐一息灭，轮回的一切迷乱现象便就此终结。就像砍断了树根，树就不会再开花结果一样。

◎ 以空性断无明

智者如何断无明呢？他们是通过缘起妙观察智而证得了真如法性（离戏空）。虽然灭无明的方法很多，但从世尊第二转法轮殊胜教言的角度，修持空性是最殊胜的。《入菩萨行论·智慧品》云：“空性能对治，烦恼所知障，欲速成佛者，何不修空性？”

要修习空性，首先应在上师面前听受，之后需要反复思维，生起定解之后才能修行。宗喀巴大师在《理证海》中说：三界轮回的根本因，是自相续中的俱生无明我执，通过闻思认清之后，就要通过修行打破它。

所以，修持空性是打破无明的最胜方法，就像光明是黑暗的直接对治一样。自相续何时对空性真正生起了定解，无明增益便自此销声匿迹，智慧境界也会自然呈现。

很多道友都有这种体验，当对空性生起一点定解

之后，对世间的各种事情就会兴趣索然，并且因为没有很重的实执，在面对烦恼等迷乱、生病等痛苦，乃至死亡的时候，内心也会比较平静。而世间人因为对空性一无所知，相续中的我执丝毫未损，故而对人和物的执著非常强烈，由此产生了各种各样的痛苦。所以，如果以空性法对治，无明我执必定会受到损害。

◎ 如何修空性

对于空性法门只是听一听，说一说、表面上理解是远远不够的，在理论上一定要彻底通达。无垢光尊者在《句义宝藏论》中说：“现在大圆满密法住于信解地的原因，没有闻思究竟的人，根本无法通达密宗最甚深的究竟意义。”麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“探求本来清净义，必须究竟应成见。”意思是，要想深入探究轮涅诸法本来清净离戏大空性，并且毫无疑义地予以断定，必须要具备中观应成派的究竟见解。由此可见，

首先彻底通达中观教理相当重要！

以前，蒋阳洛德旺波尊者等有些上师也说：传授大圆满之前一定要听受《中观根本慧论》，如果听了三遍《中观根本慧论》，对于大圆满的本来清净自然而然就会理解。上师如意宝以前在课堂上经常引用这些高僧大德的教言。

当然，仅仅理论上通达仍不足够，还要长期修持、串习，需要把《中论》所讲的每个道理在日常生活中、在修行中真正运用，这样自相续中的无明我执才会逐渐断除。这是对治无明烦恼的唯一途径和方法。

总之，无论修显宗法还是密宗法，都需要打破相续中的无明我执；要打破我执，修空性是最殊胜的。

己二（灭除轮回之果）：

前前若能灭，后后则不生。

但是苦阴聚，如是而正灭。

如果能够灭除前前的支，后后的支则不会产生，这样一来，苦蕴的聚合也就彻底灭掉了。

如果通过空性法门灭除了无明我执，那么为我而造业的现象，即“行”就不会有；没有行业，转生后世的识、名色乃至老死也都不会出现，这样一来，在轮回苦海中流转的大苦蕴，就被彻底灭掉了。

所谓苦蕴，是指众生五蕴的聚合，因为依此而沉溺在轮回苦海中不断感受三苦八苦等苦，故名苦蕴。断除无明之后，就彻底灭掉了这一大苦蕴，灭完之后不会再产生。

为什么苦蕴灭后不会复生呢？很多经论讲，无明从根本上被灭除后，再也不会浮现，故而苦蕴也不会复生，这并不像水烧开后又冷却了，而是像烧焦的种子不会再发芽、被铁锤打烂的放映机不能再放映电影一样。

总之，轮回的根本因是众生的俱生我执无明，以空性智慧将其斩断之后，整个十二缘起的迷乱现象就会自此终结，不会再现，这时也就彻底获得了解脱。

丁二（以教证总结）：

《般若心经》云：“无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。”

佛经云：“无起者名为缘起，若彼无起云何有灭？若能于无灭觉无灭者，名解缘起法。”

《大智度论·释无尽方便品》云：“复次应生般若者，无明虚空不可尽故。若人但观毕竟空多堕断灭边，若观有多堕常边，离是二边故说十二因缘空。何以故？若法从因缘和合生，是法无有定性，若法无定性，即是毕竟空寂灭相，离二边故假名为中道，是故说十二因缘，如虚空无法故不尽。痴亦从因缘和合生故无自相，无自相故毕竟空如虚空。复次因缘生故无实，如经中说因眼

缘色生触念，触念从痴生，触念不在眼中不在色中不在内不在外亦不在中间，亦不从十方三世来，是法定相不可得，何以故？一切法入如故，若得是无明定相，即是智慧，不名为痴，是故痴相智慧相无异，痴实相即是智慧，取着智慧相即是痴，是故痴实相毕竟清静，如虚空无生无灭。是故说得是观，故回向阿耨多罗三藐三菩提，即名般若波罗蜜。”

“说十二因缘有三种：一者凡夫肉眼所见颠倒着我心，起诸烦恼业往来生死中；二者贤圣以法眼分别诸法，老病死心厌欲出世间，求老死因缘由生故，是生由诸烦恼业因缘，何以故？无烦恼人则不生，是故知烦恼为生因，烦恼因缘是无明，无明故应舍而取，应取而舍，何者应舍？老病诸苦因缘烦恼应舍，以少颠倒乐因缘故而取，持戒禅定智慧诸善根本，是涅槃乐因缘，是事应取而舍，是中无有知者见者作者，何以故？是法无定相，但从虚诳因缘相续生，行者知是虚诳不实则不生戏论，是但灭苦故入于涅槃，不究尽求诸苦相；三者诸菩萨摩

诃萨大智人利根故，但求究尽十二因缘根本相，不以忧怖自没，求时不得定相。”

“老法毕竟空，但从虚诞假名有，所以者何？分别诸法相者说老，是心不相应行，是相不可得，头白等是色相非老相，二事不可得故无老相。复次，世人名老相发白齿离面皱身曲羸瘦力薄诸根闇塞，如是等名老相，但是事不然，所以者何？发白非唯老者，又年壮而白老年而黑者，羸瘦皱曲亦尔，有人老而诸根明利，少而闇塞者，又服还年药虽老而壮，如是老无定相，无定相故诸法和合假名为老，又如假轮轴辕辐等为车，是假名非实。复次有人言说果报五众故相名为老，是亦不然，所以者何？一切有为法念念生灭不住，若不住则无故，无故则无老；一切有为法若有住则无无常，若无无常即是常，若常则无老。何况非常非无常，毕竟空中而有老？复次诸法毕竟空中生相不可得，何况有老？如是等种种因缘，求老法不可得，不可得故无相如虚空不可尽。如老乃至无明亦如是。”

《中观根本慧论》之第二十六观十二因缘品终

第 108 课

今天开始学习《中观根本慧论》的最后一品《观邪见品》。

二十七 观邪见品

◎ 何为邪见

对于什么是邪见，人们有不同的理解。有些人认为，对别人的言行不起信心，或者对别人生了不好的看法就是邪见；《俱舍论》中小乘认为，邪见是指不相信三宝四谛、否认因果的恶见，是五见⁴⁸⁰中的一种；按照大乘

⁴⁸⁰ 五见：坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见。

《大般涅槃经》的说法，“若依声闻，言不见施及施果报，是则名为破戒邪见。若依如是《大涅槃经》，不见惠施及施果报，是则名为持戒正见。”意思是，若不依大乘不堕二边的见解，而以声闻的见解而说不见施及施果报，则是一种邪见；《金刚般若经》中对于邪见有不同的说法，如云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪见，不能见如来”。全知无垢光尊者在《七宝藏》中说：按最究竟的大圆满观点来讲，大乘显宗也是一种邪见。

由此可见，邪见的范围有广狭之别。所以我们不能执一处的定义来否定另一处，否则就不能圆满解释其含义。

本品所说的邪见是指我见和边见。我见和边见可以包括一切邪见，破除了这两种见，也就破除了一切邪见，以此便可抉择出离一切戏论的中观正见，进而通达缘起空性。中观所求的意义即是如此，所以，闻思本品

具有重大的意义！

◎ 关于品关联的不同解释

关于本品的品关联，各大注疏持不同的观点，麦彭仁波切的《中论释》对此做了阐述：

“按照《无畏论》与《佛护论》两大论著的解释，本品的品关联应为：如果对方提出：现在应该依靠与声闻乘观点一致的经典内容，来宣说诸见不存在的道理。本品的内容，即为针对以上说法而做出的答复。

按照清辩论师的解释，本品的品关联应为：如果对方提出：五蕴是存在的，因为诸见存在的缘故。本品的内容是为了宣说诸见不存在的观点。

按照月称菩萨的解释，本品的品关联应为：如果对方提出：按照经书的说法‘若能现见缘起，则不依前后际’，那么又是怎样不依前后际的呢？本品的内容，就

是为了回答对方的提问。”

丙三（证悟缘起之功德——观邪见品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一（以理证广说）分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

戊一（认知所破之邪见）分二：一、宣说依靠前际之八种邪见；二、宣说依靠后际之八种邪见。

外道持有各种各样的邪见，广分有十六种、六十二种乃至三百六十种之多，但归纳起来就是两种：常见和断见。本品将常断见分为十六种，从两方面进行阐述：一是依前际（即依靠过去世）而生的八种邪见；二是依后际（即依靠未来世）而生的八种邪见。

己一（宣说依靠前际之八种邪见）：

我于过去世，为有为是无，

世间常等见，皆依过去世。

藏文译本颂词：

我于过去世，有生与无生，

世间常等见，皆依过去世。

我在过去世有生、无生、二者兼具、二者皆非四种见解，世间在过去世恒常、无常、二者兼具、二者皆非四种见解，这八种见都是依靠前际而安立的。

“前际”即过去世之意，以今世为标准，之前的事情称为“前”，很多生世连串起来叫做“际”。

外道依靠前际产生了八种邪见：补特伽罗人我在过去世中有生、无生、二者兼具、二者皆非；器情世间在过去世中是恒常、无常、二者兼具、二者皆非。

此处“人我在过去世有生”等说法，与“世间界为恒常”等说法，二者的含义其实是相同的，只不过是局部与总体的关系，或者说以不同的执著方式而划分为

异体。

一般来讲，外道徒都承许有前生后世，并执著我和世间实有，因此经常思考它们的存在方式，而大部分世间人都认为自己只有今生这一世，并没有前后世，故而对此问题思考得比较少，包括很多哲学家、理论学家或者科学家，都很少涉及这些问题，鲜有自我分析方面的论著。

所谓的我，在过去世中到底存在、不存在、二者兼具，还是二者皆非呢？所谓的世间，在过去的时候到底是恒常、无常、二者兼具，还是二者皆非呢？实际上，依过去世而产生的这八种见解都不合理，利用缘起的智慧，就可以将彼等彻底铲除，后面会具体宣讲。

己二（宣说依靠后际之八种邪见）：

我于未来世，为作为无作，
有边等诸见，皆依未来世。

藏文译本颂词：

我于未来世，有生及无生，
有边等诸见，皆依未来世。

我在未来世有生、无生、二者兼具以及二者皆非四种见解，世间界在未来世有边、无边、二者兼具以及二者皆非四种见解，这八种见都是依靠后际而安立的。

◎ 何为后际

《显句论》云：“观待现在我的有实法，未来的身体称为后际，生世接连辗转的后面部分是后际。”“际”是边际之意。麦彭仁波切的《中论释》云：“所谓的前后际，是指依靠现有的身体五蕴而安立的过去以及未来的情形。‘际’就是指其前后的阶段。也包括在未来世，也即现在之后的其他时刻，究竟是有生还是无生等见解。”

◎ 依后际而生八种邪见

世间人、外道徒乃至有些内道行人，对于我在未来世到底有生还是无生，始终充满疑惑。顺世外道认为，在未来世我肯定不存在；有些外道则认为，我在未来肯定存在；还有些人认为，我在未来既有亦无，或者非有非无。此外，他们对于器情世间在未来世有边、无边、二者兼具，还是二者皆非也各持己见。这八种邪见都是依后际而产生的。实际上，这些见解要么堕入常边，要么堕入断边，都不能成立。

◎ 十六邪见与十四无记法之关联

以上所讲的十六种邪见，与十四无记法之间具有一定的关联：十四无记法中的八种见——世间是否存在，世间是否有边际，已涵括在十六种邪见当中，而其他六种见——佛陀涅槃以后是否存在，生命与身体一体异体，则没有包括在十六种邪见当中。

遮破十四无记法和十六邪见的方式稍有不同，十四无记法主要从对境角度遮破，即佛陀没有回答对方十四个问题，因为对方是非法器，不能接受的缘故；这里是将十六种见解作为外道的十六种邪见，以胜义理论来破。

◎ 为何十六种见是邪见

对方之所以提出这十六种见，是因为他们并没有找到真理，对万法的实相仍然一无所知。因为有悖于真理，故这些见解都属于邪见。

当然，邪见的定义有广狭之别、分界也不尽相同，这一点前面已经说过。因此，若给“邪见”规定一个非常小的范围，认为单单只能指某一点，则不能圆满它的含义。

◎ 如何圆满解释法义

大家不论学习哪一部论典，对于里面名词所指的范围一定要清楚，有时需要广，有时一定要窄，不能随随便便，想怎样解释便怎样解释。我发现有些道友讲考时就存在这种问题，有时对于对方提出的因明或中观方面的尖锐问题，以特别广的方式应对：“一切万法在世俗中都是如幻如梦的，在胜义中都是空性的、远离了一切戏论……”，这其实没有真正回答对方的问题，应该抓住重点，先以理证分析清楚，再辅以教证进行说明，不能什么都好像融入虚空一样。

此外，不做针对性的解释，只以其他方式敷衍了事，也不是特别好。昨天我在一本书中看到有个人问一位法师：“藏传佛教中说，如果舍弃了一个众生，就已经舍弃了菩提心，既然如此，那寺院开除破戒的人，是不是已经舍弃菩提心了？您怎样看待这一矛盾？”这个问题其实很简单，但这位法师并没有直接答复。

以上宣讲了外道的十六种邪见，下面具体阐述如何遮破这十六种邪见。

戊二（宣说能破之推理）分二：一、广说；二、摄义。

己一（广说）分四：一、破依前际而安立之生等四见；二、破依后际而安立之生等四见；三、破依前际而安立之常等四见；四、破依后际而安立之有边等四见。

庚一（破依前际而安立之生等四见）分三：一、破前际之生；二、破前际之未生；三、归摄。

辛一（破前际之生）分三：一、破人我之产生；二、破我与五蕴一体异体成立；三、摄义。

壬一（破人我之产生）分二：一、过去现在不可得我；二、除蕴以外不可得我。

希望大家能仔细分析本品的科判，这对理解会有很大帮助。我们这次使用的科判以全知果仁巴的科判为主，同时参照了麦彭仁波切、宗喀巴大师等论师的科判。

果仁巴大师的智慧极其尖锐，整个推理非常严密，利根者仅仅依靠这一科判，就能完全明白《中论》的内容。若将科判弃置一旁，恐怕很难领会颂词的意思。

刚才讲过，对方依前际产生了补特伽罗人我有生、无生、二俱、二非四种邪见。首先，遮破对方人我前际有生的观点，是从“过去现在不可得我”和“除蕴以外不可得我”两方面观察，下面讲第一个问题。

癸一（过去现在不可得我）：

过去、现在的所谓我根本得不到。为什么呢？

过去世有我，是事不可得。

过去世中我，不作今日我。

说人我在过去世中有生不合理，因为在过去世中产生的那个人我，并不是现在的这个人我的缘故。

从名言角度，可以说我在过去是什么样，比如，可以说我昨天做了什么、小时候什么样、前世是什么……不仅凡夫人这样说，佛菩萨也经常说“我在因地的時候……”但这只是未经观察时，众生面前的迷乱显现而已，真正经得起观察的所谓过去的我，根本不存在。为什么呢？

◎ 过去现在我不存在之因

如果认为过去的我存在，那可以观察，过去的我是不是现在的我呢？如果认为是，就会有我常有的过失，或者过去我与现在我一体的过失。比如，现在的我当中有没有昨天的我呢？肯定没有，如果有，我已经恒常存在了。又如，我前世是地狱众生，今世通过各种因缘转生为人道众生。如果说原来地狱众生的我和现在人类众生的我是同一个我，那么我在不舍地狱众生五蕴的前提下，还应当有人类的五蕴了，但这显然不合理。

月称论师的《显句论》中有人问曰：“经中记载：佛说‘我曾于彼时成为众敬转轮王。’那如何理解？”类似的疑问可能很多道友也会有，比如《释迦牟尼佛广传》里很多公案讲“我于多少劫前成为……”，如果我在过去世真的不存在，佛陀为何这么说呢？

月称论师对此回答说：“应当了知，此经是为了遮破他体，而并不是说一体，因此是说当时不是他体。”意思是，佛陀这样说并非承许过去的我（众敬王）存在，也并非承许现在的我和过去世的我是无二无别的一体，只是遮破他体而已。圣者的金刚语非常有分量，希望大家善加思维，通达其意。

由此可知，过去的我和今生的我一体不成立，他体也不成立；如果一体他体都不成立，过去的我和现在的我就不可能真实存在。既然如此，前后世的我到底是什么关系呢？实际上，他们只是一个假立的相续。

那天有道友问：“为什么《释迦牟尼佛广传》中

讲的大多是得地菩萨的境界，比如布施身体之后，一会儿就恢复了……为什么不讲一些凡夫的公案呢？《百业经》里讲了很多出家人堕落的公案，讲一些在家人堕落的故事多好啊！”其实，很多佛经都讲过佛陀在凡夫地的经历，也常讲在家人堕落的公案，只不过某些经典针对一些众生特意这样宣说而已，其中具有甚深的意义。

癸二（除蕴以外不可得我）：

若谓我即是，而身有异相。

若当离于身，何处别有我？

如果说前后世的人我是一体，只是前后世的五蕴有差异，这不合理。因为离开了五蕴，哪里还有一个我呢？

清辩论师的《般若灯论》和藏文译本都将颂词中的“身”译为“取”，其实译为“蕴”也可以。“身”一

般指五蕴中的色蕴，不能诠释其他四蕴，因此说“取”或“蕴”范围会广一点。

对方提出：“若谓我即是，而身有异相”，过去世中的人我，就是现在的人我，两者是一体的，只不过我前后世的五蕴有些变化，不相同而已。比如，我过去世是旁生，有旁生的五蕴，现在世变成人，有人的五蕴；虽然旁生和人的五蕴不同，但前后世的人我应该是一体的，并没有差异。

龙猛菩萨驳曰：“若当离于身，何处别有我？”众生仅仅将五蕴执著为我，在离开所取五蕴的情况下，所谓的人我又能在别的什么地方存在呢？不可能得到。如果像你们说的那样前后世的五蕴不同，那么前后世的人我也不会相同，因为我与五蕴绝非异体。

当然，名言中从一个相续而言，可以说我前世是旁生的相续，现在变成了人的相续；我前几年是在家

人，现在变成了出家人等等，只不过当时的数取趣⁴⁸¹不同。但这只是未经观察的说法而已，若真正仔细观察，前几年你没有出家的五蕴和现在的五蕴是一体还是异体呢？若以第四品《观五阴品》的推理分析，一体异体都不能成立，因为所谓的五蕴根本得不到，既然如此，又如何得到实质性的我呢？所以，五蕴不同而我是一体的观点根本不合理。

◎ 让正见之光照亮自他

学习中观并非只为破斥他宗，主要是让我们反观自心，打破自相续的我执。虽然我们现在学了大乘法，但相续中可能还留存外道的邪见、小乘的见解等等，因此，运用中观理证反观自心，破除自相续中的邪见非常重要！

⁴⁸¹ 数取趣：梵语曰补特伽罗，有情流转，数数取诸趣者。旧译曰人。玄应音译一曰：“补特伽罗，此云数取趣也，言数数往来诸趣也。”

当自己有了中观正见之后，有机会也要弘扬这样殊胜的中观法。众生非常可怜，将本不存在的我执为我，无意义地流转轮回，枉受各种痛苦。

旁生、饿鬼、地狱道的众生非常愚昧，肯定不知无我之理，就连绝大多数人类，对于我到底存不存在也茫然无知。有时看到城市里熙熙攘攘的人群，每个人都行色匆匆，都在为今世的生活而奔波忙碌，但他们对于人生最关键问题——我到底是什么样，却从来没有思考、观察过。别说普通人，就连最高学府里的专家学者、引领社会发展的科学家等，也从未以智慧分析过。

如果真正证悟了无我空性，就会对众生自然而然生起悲心，想要全力救护他们。就如释迦牟尼佛在《般若摄颂》中所说：“勇士所行依般若，真超三界非解脱，虽除烦恼示投生，无老病死示死殁。”尽管菩萨们从根本上已经断除了老病死，但对众生有极大悲心的缘故，仍会投生轮回并示现生病、衰老和死亡，以此度化无量

无边的众生。

◎ 依闻而知，依修而得

无我空性法门非常殊胜，世间再没有比这更殊胜的见解了，很多人依靠传承上师的加持，从理论上已经相似地通达了空性，了知我不存在。但只从理论上了知远远不够，还应实际修持，应在自相续中再三串习空性，或大圆满本来清净的道理。通过串习，本来非常难办的事情也会变得容易成办，就像以前很多人都不习惯一边念咒一边用转经轮，但串习久了也就习惯成自然了。

如果自相续没有反复串习，即使通过闻思对空性有了一点认识，这一见解也很容易消失，难以抵挡无始以来的习气，就像在乌云密布的天空中，偶然显露的太阳很快就会被云层遮住一样。如果没有实际修持，当离开上师、离开这个环境之后，很可能又恢复如初。所以，修行非常重要，如果不实际修行，口头上再会说也没有

多大用。

希望大家每天能抽出半小时或一小时来修习空性，在平时的行住坐卧中也不要离开空性的修行，要尽量将空性的道理运用在日常生活中。如果能这样坚持几十年，修行自然会取得成功。

第 109 课

科判“破前际之生”分三：一、破人我之产生；二、破我与五蕴一体异体成立；三、摄义。上节课讲了第一个问题“破人我之产生”，今天开始宣讲第二个问题“破我与五蕴一体异体成立”。

壬二（破我与五蕴一体异体成立）分二：一、破我与五蕴一体；二、破我与五蕴异体。

癸一（破我与五蕴一体）分二：一、宣说我与五蕴一体不合理；二、此种说法不合理的原因。

子一（宣说我与五蕴一体不合理）：

离身无有我，是事为已成。

若谓身即我，若都无有我。

离开五蕴没有我，这是已成的事实。如果还说蕴即是我，那就不存在人我了。

颂词中的“身”并不单指色身，应该是指“取”或“五蕴”。

前两句紧接上文，说明离开五蕴，所谓的我不可能存在，这是已成的事实。如果对方转而认为，取受五蕴就是人我，则也不合理，那就等于说根本没有我。为什么呢？

因为，所谓的我是依靠五蕴假合而安立的，并不是五蕴本身。《入行论·智慧品》中对此分析过，如云：“齿发甲非我，我非骨及血，非涎非鼻涕，非脓非黄水，非脂亦非汗，非肺亦非肝，我非余内脏，亦非屎与尿，肉与皮非我，脉气热非我，百窍亦复然，六识皆非我……”

我们也可以运用这种方法，对五蕴一一观察，可以先观察色身：头不是我，脚不是我，上半身不是我，下半身也不是我……这样分析之后，身体当中根本找不到我，然后可以观察受、想、行、识其他四蕴，同样也找不到我。既然分别的五蕴中都找不到我，那五蕴的聚合当中也不会有我。由此可知，我是五蕴的观点完全不合理。

子二（此种说法不合理的原因）：

下面对“五蕴即我”不合理的道理进行广说。颂云：

但身不为我，身相生灭故。

云何当以受，而作于受者？

五蕴不是我，因为五蕴是生灭之法的缘故。再者，怎么能把所取受的法当作取受者呢？

◎ 有人我生灭的过失

我们身体为主的五蕴都是刹那生灭之法，并没有恒常的自体。既然如此，五蕴就不可能是我，因为人们对于所谓的我，通常有一种常有、聚合、整体的执著，并不会将我执为生灭之法，这与我们的执著完全相违。因此，取受五蕴不可能是人我。

《显句论》云：“近取五蕴就是近取，它是每一刹那都在生灭，我并非每一刹那生灭。”麦彭仁波切的《中论释》云：“五蕴是有生有灭的，这与人我的法相相违。”

◎ 有作者和作业一体等过失

“云何当以受，而作于受者”，“受”指所取受的五蕴，“受者”就是人我。如果五蕴就是人我，那么所取受的五蕴和取受者就变成一体了，但这绝不可能。为

什么呢？《显句论》云：“这样一来，业和作者就是一体，断者和所断、瓶子和陶师、火与薪等一切都成了一体……”如果世间所有的作业和作者都变成了一体，就与世间共称完全相违，世人谁也不曾见过，也不可能这样承认。

月称论师在《显句论》中还说：“不能说我与五蕴一体、他体等，也不能说是常有、无常，否则有许多过失。如果认为我是常有，就成了常见派，如果认为我是无常，就成了断见派，我也不是所谓的‘既常也断’，所以不该承许。为此，近取本身就是我的说法不合理。”

关于我和五蕴非一体的道理，在第十品《观燃可燃品》⁴⁸²、第二十二品《观如来品》⁴⁸³等很多品中都宣讲过。此处观察的角度不太相同，是从“破前际之生”方面进行分析。

482 《观燃可燃品》云：“若燃是可燃，作作者则一。”

483 《观如来品》云：“非阴非离阴，此彼不相在，如来不有阴，何处有如来？”

总之，五蕴和我不可能是一体，如果两者以无二无别的方式存在，就与人们平时的思维方式、生活方式，以及事物本质等世间规律完全相违。因此，这种说法实在不合理，不能予以承认。

癸二（破我与五蕴异体）：

若离身有我，是事则不然。

无受而有我，而实不可得。

如果说离开五蕴有我，这是不合理的，因为没有所取受而有人我，这样的人我实不可得。

对方认为：既然我和五蕴无二无别不能成立，那么离开五蕴，人我应该可以存在吧？

中观宗破曰：人我不可能离开五蕴而在他处单独存在。如果五蕴之外存在人我，则在没有所取受法的情况下，人我也应该能够得到，但这样的人我无论如何也

无法得到。

人们对我和五蕴的存在方式有各种认识，但总的来讲不出一体和他体。一体有很大过失，前面已经讲过；他体也不合理，因为，如果五蕴和我就如瓶子和璚璚一样是他体，在五蕴之外就应该有一个我，但除了五蕴聚合以外的所谓我，不论通过科学仪器、我们的分别念，还是以圣者的智慧进行观察，都不可能得到，与石女的儿子没有任何差别。这是《显句论》中的推理方式。

◎ 为何说圣者现量见到了无我

很多经论常说圣者菩萨现量见到了“无我”，有些人由此产生疑问：因明中说只有具备自相的物体，才可以现量见，但“无我”是不存在我的意思，既然我不存在，又怎么能说菩萨现量见到了无我呢？如果现量见到了，是不是说明无我也有自相呢？

关于这个问题，需要提醒大家注意，这与《释量论》所说的现量见到“石头上没有心”的道理一样，“没有众生心”是一种无实法，无有自相，所以不可能在无情法的石头上现量见到。同样，“我不存在”是一种无实法，也不可能五蕴聚合上现量见到。

那如何解释所谓的“现量见”呢？一般来讲，人们可以现量见到石头或瓶子，当了知了石头或瓶子上无心的特点，就可以说见到“石头上没有心”。同样，我们可以现量见到五蕴，五蕴上有什么特色呢？不存在所谓我的成分，这时就可称为见到“五蕴无我”。

此外，圣者菩萨常说的“现量见到了无我的法性”，这里的现量见，并不是指眼睛见到，而是指心里通达。一般现量见是无分别的境界，而通达无我的道理，最终也是无分别念的境界。为什么呢？

因为，首先我们通过中观理对于所谓的我，在五蕴的上上下下、里里外外详细观察，最终怎样观察也得不到，

这是以分别念了知；之后，瑜伽士通过修持就会完全通达无我，这时原来的分别念已逐渐转变成无分别念，就像眼睛现量见色法一样。这时他不是以分别念来想“哎，所谓的我，在身体五蕴当中不可能存在吧……”，不是以这样的分别念进行取舍，而是变成了无分别念的境界。这就是圣者的无我智慧。

◎ 闻思修是现见无我的阶梯

虽然圣者的无我智慧不是分别念，但最初却需要通过闻思中观理来了知我只是五蕴假合的一种称呼，之后通过不断修持无我，分别念便会渐渐转变成无分别智，达到最高峰时，不想也已通达了无我。

如果开始没有依靠分别妙慧把人我打破，想直接进入无分别智慧的境界是非常困难的。因此闻思修的过程必不可少。首先，在理论上一定要先通达五蕴以外、五蕴当中都没有我，所谓的我确实得不到。然后，以自

己的分别念反复思维、观察引生定解，之后需要长期、精进地修持、串习，最后就能现前无分别智慧。

因为以无分别智慧已经现量见到了无我，故出定位自然而然会生起无我的定解。这种定解极其稳固，无论遇到任何情况都不会动摇。

◎ 持续精进，才能瓦解我执

修习空性法门的功德非常大，《大圆满心性休息大车疏》中说：“大悲与空性二者其中一者不具备也是歧途。”“究竟解脱之妙道即福慧资粮的空性大悲藏、六度等。”因此，大家一定要认真修持空性。只是理论上通达还不够，还需要长期串习、修行⁴⁸⁴。如果不能持续修持，最后是无法修成的，就像在冰天雪地里烧水，如

484 《大圆满心性休息》中说：“如是了达诸法之自性后，如若精勤修持，则可速得解脱。《圣铠庄严经》云：‘何人若以大努力、大精进修持无生、无灭、极深之空性法，则速通达菩萨之法界，圆满总持、辩才，获得无上之法，蒙受诸佛出有坏赞叹，守持清静戒律，获得清净安忍、无上之精进、无缘之静虑、广大之智慧而疾速现前圆满正等正觉菩提果。四大天王撑伞祈请转妙法轮，照亮诸人天而令彼等证无上菩提。’”

果烧到一半就停了，不一会儿，水又会凝结成冰。

在修行的过程中，大家最好经常警策自己：众生整天为了我而奔波忙碌，造作各种恶业，然而我根本不存在，不知这一点是多么可怜啊！自己现在有幸遇到了中观法，知道了无我的道理，既然如此，为何还像世人那样整天围绕我而行持各种无意义的事呢？想到这些真是心生惭愧……以此可以激发自己修持空性的精进心。如果不断这样修持，有生之年会有机会打破我执的。

壬三（摄义）：

这一颂是对我和五蕴关系的总结，如颂云：

今我不离受，亦不但是受，
非无受非无，此即决定义。

藏文译本颂词：

今我不离受，亦不但是受，

既非无有受，无有亦不定。

我并非离开取受五蕴而存在，也不是取受五蕴本身，既不是不观待取受五蕴而有，也不是决定不存在。

◎ 我和五蕴非一体他体

“今我不离受”，“受”即五蕴之意，意思是，离开五蕴我不可能存在，或者说我与五蕴并非异体。如果是异体，则像瓶子之外存在柱子一样，五蕴以外应该见到我，但这样的我不可能得到。

“亦不但是受”，我也并非五蕴，或者说我与五蕴也非一体。如果我和五蕴一体，就会有我成为生灭法，以及能取受和所取受同体等过失。

◎ 名言中我依五蕴而假立

“既非无有受”，我是不是不观待所取五蕴而存在呢？也不是，我观待五蕴而假立存在。

“无有亦不定”，这一句在《般若灯论》中译作“亦不定是无”，是不是我根本不存在呢？也不是，名言中我还是存在的，并非像龟毛兔角那样决定不存在。所谓的我，在名言中是依靠五蕴而假立存在，比如，我行持善法、我听闻中观、我修行等等，这些在名言中都无欺存在。

总之，这一颂尽述了我的真相：我既不是离开取受五蕴的异体之法，我也不是取受五蕴本身，我不是不观待取受五蕴而存在，也不是决定不存在，这就是所谓的我。

世人对于我是什么一无所知，任何科学家、哲学家、理论学家等都给不出合理的答案，只有佛陀才究竟揭示

出了我的真相。大家应该认真研究这个问题，真正认清所谓的我。

第 110 课

现在正在宣讲“证悟缘起之功德”——第二十七品《观邪见品》。

科判“破依前际而安立之生等四见”分三：一、破前际之生；二、破前际之未生；三、归摄。

前面已经讲了第一个问题，广述了前际当中我之产生不合理的道理，今天开始宣讲第二个问题“破前际之未生”，即前际之我没有产生也不合理。

辛二（破前际之未生）分二：一、过去现在我非他体；二、现在我非新生。

壬一（过去现在我非他体）分三：一、过去现在

我中无有他体；二、总说他体之过；三、别说不观待之过失。

癸一（过去现在我中无有他体）：

前面分析了过去世有我不合理，现在反过来，分析前际（过去世）中无我也不合理。为什么呢？颂云：

过去我不作，是事则不然；

过去世中我，异今亦不然。

我在过去世中无生是不合理的（“不作”即不生之意），因为过去世的我和今世的我异体不合理。

清辩论师的《般若灯论》将此颂译为“今世无过去，是事亦不然，过去前生者，与今世不异。”这样翻译也比较好理解。

对方又提出：过去世中我从来没有产生过。

驳曰：认为人我在过去世中无生，也不合理，因

为前世的我和今世的我不是异体的缘故。（麦彭仁波切的《中论释》中，颂词的四句和前两句是以并列关系来理解，但我们按照果仁巴大师的观点，把后两句作为前两句的原因来解释。）

为什么这样回答呢？因为，如果我在过去世中无生，前世的我和今世的我之间就没有了任何关系。既然如此，前后世的我是不是异体呢？当然不是，如果是异体，我就无法感受前世的业报，然而自作自受是名言规律，谁都无法否认。既然前后世的我不是异体，就说明过去的我不是不生。

这个问题大家详细分析才会明白。前面是讲“过去世的我并非今世的我”，此处却说“不能说过去世的我不是今世的我”，这两种说法表面看来完全矛盾，但实际并不矛盾。为什么呢？从胜义角度讲，过去的我、现在的我，乃至一切万法都不存在，所以过去的我不是现在的我；但从世俗或者说假立的角度，前世的我和后世的我应该是一个相续，所以不能说过去的我不是现在的

我。如果说我在过去世从未产生过，如同石女的儿子一样，那不管在理论上还是因果规律方面都是说不通的。

关于我在过去世无生不合理，这里是以前后世的我不是异体来抉择，下面还会宣讲其他过失：因为对方有实宗承认因果不虚、前世后世存在，如果说过去世的我就像石女的儿子一样不存在，则会有我没有前世、我无因生等很多很多过失。所以，千万不能认为过去世的我不存在，这完全不合理。

这一颂间接也阐明了，我在过去世是以相续的方式假立存在的，在不经观察的情况下应该这样承认，完全否认是不合理的。

癸二（总说他体之过）：

若谓有异者，离彼应有今，
我住过去世，而今我自生。

藏文译本颂词：

若谓有异者，离彼应有今，
与彼而共住，彼未亡今生。

如果过去世的我和现在的我是异体，会有三种过失：一、离开过去的我，也应该有现在的我；二、现在的我将会与过去的我共存；三、过去的我尚未死亡的情况下，现在的我已经产生了。

在名言中，我们说过去的我如何，现在的我如何，未来的我如何都是可以的，这种假立的我或者前后世的他体，中观宗并不会遮破，中观宗所破的是实有的我以及前后世真实的他体关系。

本颂进一步阐述了过去的可能和现在的我为他体不合理的道理，举了三大过失：

第一个过失：“离彼应有今”，如果过去的我和现在的我是真实的他体法，则因为二者本质不同，离开过去的我，现在的我也应该可以存在了，也就是说，现在

的我无需依靠前世的我也可以存在。但经过中观理观察，这种情况根本不存在，在如幻如梦的显现中，每一个众生都是受前世业力的支配而来到今世，离开过去世的我，今世的我绝不可能产生。

第二个过失：“与彼而共住”，如果前后世的我是真正的异体，他们就应该可以同时共存，因为异体法可以共住的缘故，就像瓶子和璫璫是异体，可以同时安住；天授和慈氏是异体，可以共住一处。但承许前世的我和今世的我共存显然不合理，因为前世和今世是一个相续，从时间角度讲，不可能有共住的机会。如果可以共住，那么今世是人，前世是牦牛，人和牦牛在一个相续上也可以共住了，但谁会这样承认呢？

第三个过失：“彼未亡今生”，如果前后世的我是他体，那么在前世的我没有死亡之前提下，今世的我也可以产生了，但这显然不合理，因为每一个众生都是在前世相续灭尽，即死亡以后，才会转生后世。《显句

论》举例说：“假设现在的这个我与前世的我是他体，那么由于是他体故就如同造瓶子时穉穉不毁灭一样，我在后世出生时前世的我也不泯灭。它不灭的缘故前世转生为天人、人等，前世的色形等可见的行相将一直如是存在，前世没有死亡还会生于现今，转为人，以前天人等的我还依然存在。可事实上，前世的我并不存在了。”

由此可见，前后世的我是他体的观点完全不合理。

癸三（别说不观待之过失）：

此外，如果前世的我和今世的我是他体，两者就不必互相观待，但今世的我不观待前世是不合理的。有什么过失呢？如颂云：

如是则断灭，失于业果报，
彼作而此受，有如是等过。

这样便有断灭、失坏业果报、他人作业而此人受报等众多过失。

“如是则断灭”，如果今世的我不观待前世也可以产生，就会有前世断灭的过失。因为，如果前世的我和今世的我是完全不同、互不观待的他体，那么今生的我和五蕴上一点一滴也不会有前世的我和五蕴，这样一来，前世补特迦罗人我的一切就断灭了。

“失于业果报”，还会有失坏业果报的过失。如果前后世的我是完全不同的他体，我前世的一切都断灭了，那么我前世所造的善恶业也会失毁无余，这样佛教所讲的因果不虚的概念就全部失坏了。

“彼作而此受”，也会有作者和受者不同的过失。因为既然前后世的我是不同的他体，那么前世的作者与后世的受者也应成为他体，这样一来，我前世做的善恶业，今世就不应该感受，而要由另一个补特迦罗来感受了。如此就相违了《百业经》的教证“纵经百千劫，所

造业不失；因缘会遇时，果报还自受”。

颂词的字面主要讲了以上三大过失，“等”字还包括很多其他过失，比如，前世后世不存在、回忆前世不合理，乃至轮回流转不合理等过失。

所以，既不应该承认我前世存在，也不应该承认我前世不存在或者前后世的我完全不同。

壬二（现在我非新生）：

龙猛菩萨通过以上三个颂词，宣讲了前世我和今世我他体的过失。

对方又提出：现在的我是原先没有产生而后来新生的，所以不会有前后世他体的过失。

但这种观点更不合理。如颂云：

先无而今有，此中亦有过。

我则是作法，亦为是无因。

藏文译本颂词：

先无而今有，此中亦有过。

我则是作法，其生亦无因。

认为现在的人我是前世没有而今世新产生的，这也有过失：我成了所作法，我的产生成了无因。

分析颂词之前需要再次提醒大家，学习中观的时候一定要了知，虽然胜义中一切万法没有毫许实有的本体，但名言中如梦如幻的显现却不能否认，比如，前后世相续不断的假立应该要承认，如果予以否认，则是不合理的。本颂就对此做了分析：如果认为现在的我在前世决定不存在，而是今世新产生的，则无法避免两大过失：

◎ 第一个过失：“我则是作法”

如果人我是今世新产生的，他就必将成为依靠因的所作法，即通过因缘而重新产生的法，就像陶师通过各种材料、用具做出的瓶子一样。但这根本不合理，会有轮回有开端的过失。为什么呢？

因为，如果人我是所作法，我也就成了刹那刹那无常的法，这样一来，不但前世的我不是今世的我，昨天的我也不是今天的我，上午的我也不是下午的我，下午三点钟的我也不是下午四点钟的我，前一秒钟的我也不是后一秒钟的我……最后便可推出，以前的我都不是现在真正的我，我是这一刹那新产生的。但这根本不合理，因为佛教说轮回无始无终，无始以来我们都流转在轮回当中，如果我在这一刹那刚刚产生，我就不是无始以来流转轮回了，这样就会有轮回有开端的过失。

麦彭仁波切的《中论释》中讲了人我是所作法的另一个过失：“其次，如果承许人我为新产生的法，那么，

这种没有先后时间差别的人我总相，就应该与此时新产生的人我为一个本体。这样一来，则现在的人我与过去尚未产生的人我一样，都与人我的总相完全相同。”

意思是，如果承许人我是今世新生的法，不看待前世，那么此新生的我，就应该与没有前世和后世时间差别的一个总相我为一体。为什么呢？因为，如果对方认为我是新产生的，那么为了建立前后世，就必须承认有一个不用时间辨别，不分析前后世的总我存在。如果承许有这样一个总我，他就应该与今世的我及过去的我为一个本体。但这并不合理，因为对方承许过去的我如同石女儿子一样从未产生过，故而不可能与新生的我以及总我相同。

◎ 第二个过失：“其生亦无因”

如果今世的我不依靠前世假立的相续这一直接因缘，而是不看待任何近取因突然产生的，那么今世的我

就成了无因生，而无因生的观点是最低劣的。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》说：“顺世派一口否定前后世、业因果、遍知佛陀、未见的众生等……依靠一理证门、三比喻、四理论而通晓宗派。一理证门：前后世等不存在，因为自己的根之行境前见所未见之故。三比喻：一、无因之比喻——草地上长蘑菇；二、无果之比喻——风吹灰尘无因之比喻——草地上长蘑菇；三、本性而生之比喻——太阳升起、水向下流、豌豆圆形、荆棘尖锐等等……对此，我一边流着悲悯的泪水，一边又觉得好笑，在啼笑皆非的同时深感这一宗派实在是莫名其妙。”

顺世外道的观点是最低劣的，以世间的话来说，是最“孬”的。汉文很有意思，“孬”字将“不”和“好”结合起来，表达一种“最不好”的意思。如果名言中承认我是无因生，也会有一切当中产生一切等很多过失。因明《释量论》也对此发过很多太过。

◎ 其他过失

此外，如果我是新生的，那回忆前世也不合理了，但很多人完全能忆起自己的前世。即使不能回忆前世，也能忆起自己昨天做了什么，说了什么，吃了什么。如果忘性特别大，今天上午做了什么也应该能想起来。如果名言中我们承认昨天的我、上午的我存在，那就不能否认前世的我如幻如梦地存在。

◎ 遣疑

有些人可能想，众生当中应该有新生的吧，比如，克隆绵羊就应该是新生的众生。关于这个问题，我在《佛教科学论》中从佛教的角度，结合现代科学和生命学做过分析：“从佛法来看，‘克隆绵羊’并不是学者们凭空创造的一种新的生命，还是因缘聚合而生的绵羊，与佛法并不相违。《俱舍论》中指出，欲界的众生是通过胎生、卵生、湿生、化生四种方式（佛经里简称四生）出

生，即任何一个欲界众生在轮回中流转时，都是经过这四种方式的某一种而降生。而上述的‘克隆绵羊’因其发育分化仍需在母体中进行，可以说仍是胎生的方式。若将来随着生物技术的发展，有以其余降生方式而产生的‘克隆绵羊’时，还是不会相违于佛法……克隆生命的产生，也必须具备中阴身的加入，我们没有任何理由也找不出任何一个证据来证明没有中阴身的介入。虽然众生的产生方式有多种多样的，但众生并不是科学所能创造的。”

以上已经细致地分析了人我在前际有生不合理、无生也不合理，下面对此做总结。

辛三（归摄）：

如过去世中，有我无我见，
若共若不共，是事皆不然。

藏文译本颂词：

如过去世中，有生无生见，
若共若不共，是事皆不然。

通过以上观察，过去世中人我产生、不产生都不合理，既然如此，二者兼具与二者皆非的见解也都不合理。

通过以上潜心观察，可以得出这样的结论：在过去世中，人我有生、无生、二者兼具与二者皆非都不成立。

首先，过去世的我当中不可能有现在的我，反过来说，现在的我当中也不可能有过去世的我，因为过去世的我早已灭尽，不可能留存至今。从有的方面观察时，可以这样互推。

其次，过去世的我当中没有现在我也不合理，反过来说，现在的我当中没有过去世的我也不成立，这有失坏业果等很多过失。

再者，过去世中我有生和无生共存也不合理，因为生和不生就像火和水一样互相矛盾，不可能有共存的

机会。

最后，过去世中我生和不生二者皆非更不合理，这与第三种情况相同，互相矛盾的缘故无法共存，这样一种第三品物体在世界上根本不存在。

◎ 依佛智“望远镜”，才能辨假识真

可能有些人已经糊涂了，如果不能说过去世的我存在，也不能说不存在，更不能说二者兼具以及二者皆非，那我到底有没有过去世呢？实际上，过去的我只是一种不可思议的缘起法，即一种假相，名言中应该承认过去的我如梦如幻地存在，但胜义观察时则了不可得。在整个世间当中，每个人都迷迷糊糊地随着世间共称而转，然而世法没有一个不是缘起的假法，真正经得起考量的本体永远不可能得到。

佛陀已经完全通达了这个道理，而凡夫人的分别

念因为具有一定界限，故无法真正了知甚深空性和奥妙缘起的道理。就像用一个只能看到 100 米远的普通望远镜，不可能看到银河系以外的世界一样。所以，我们必须依靠佛陀智慧的“望远镜”，才能洞悉万法的真相，解开宇宙的奥秘。

◎ 相遇值得庆幸和珍惜

正因为在整个世间，在所有人当中，真正能开示这样甚深的缘起空性法门、点亮众生智慧明灯者，唯一是我等大师释迦牟尼佛，故龙猛菩萨在本论的开篇和结尾，都忆念赞叹释迦牟尼佛。很多论师也都以稀有来赞叹佛陀的这种说法。麦彭仁波切在《定解宝灯论》里也以稀有来赞叹：“空性显现凡夫前，虽似相违于现见，诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙！”

大家能学到《中观根本慧论》这样殊胜的论典，一方面得益于前世的福报，一方面也是诸佛菩萨的加持。

世间有农业、工业、交通、艺术等各种高等院校，三四年读下来需要几万甚至十几万学费，但在这些学校中学到的知识，只是围绕今生短暂的目标而已。世间知识多如海洋，无边无际，它们对自己的生生世世其实并无多大实义，反而还可能依此增长相续中的贪嗔痴。

而大家在这里学习中观，与之完全不同，不但不需要花任何钱，而且学到的无二缘起法，不仅对自己的今生有利，对生生世世都有不可估量的利益。当我们以智慧亲自推证之后，就会明白所谓的我，所谓的物质、人们的生活、物质的结构等等一切万法的真相到底是什么，继而就会对轮回真正生起厌离心而一心求解脱。此时，离解脱已不再遥远。

我们应为值遇到这样至高无上的中观法门而生起欢喜心。不过有的人遇到比黄金还珍贵的中观法觉得无所谓，遇到牛粪一样的世间法却觉得稀有难得。如果具有这种心态，最后会怎么样也很难说，大家应该以自己

的智慧好好分析。

第 111 课

今天继续宣讲《中论》的最后一品——第二十七品《观邪见品》。本品主要遮破了十六种邪见：依前际而安立的生等四种见解、依后际而安立的生等四种见解、依前际而安立的常等四种见解、依后际而安立的有边等四种见解。

前面我们通过两三节课对“依前际而安立的生等四种见解”做了详细分析，最后推出，现在的人我在过去世中有生、无生、二者兼具、二者皆非这四种见都不合理。

今天开始破依后际而安立的生等四种见解，即遮破人我在未来世（以后的时间）当中存在、不存在、二者

兼具、二者皆非四种见解。观察方式与前面一模一样，类推即可。

庚二（破依后际而安立之生等四见）：

我于未来世，为作为不作，

如是之见者，皆同过去世。

人我在未来世产生、不产生、二者兼具与二者皆非（“作”即产生或存在之意），这些见解和依过去世安立的见解一样不成立。

对于人我在未来世的情况，有些人认为存在，有些人认为不存在，也有人认为二者兼具或二者皆非（颂词没有直接说“二者兼具”和“二者皆非”两种情况，但间接可以推出），但这四种观点都不合理，推断方式与“破依过去世而安立的生等四种邪见”完全相同，类推即可。

◎ 类推方式

前面分析过：首先，如果现在的人我在过去世存在，那么，我现在的五蕴和过去世的五蕴是一体还是他体呢？一体显然不合理，若一体，前世地狱众生的五蕴在今世人的五蕴上就会存在了，并且有我恒常的过失；他体也不合理，会有因果失坏等过失。此外，如果认为前后世的人我是一体，只是五蕴有差别，也不合理，因为在五蕴以外不可能得到所谓的人我，并且，我和五蕴无论一体他体都不能成立。因此，现在的我在过去世存在的观点不合理。以这些方法类推之后，便可知道现在的我在未来世存在也不合理。

其次，认为现在的我在过去世不存在，也不合理。如果不存在，过去的我和现在的我就成了毫无关系，但前后世的不可能是毫无关系的异体，否则就会有今世的我无法感受前世的业报、离开过去的我有现在的我、前后世可以共住、前世不必死亡今世就可以产生，以及

前世断灭、失坏业因果、新众生产生等等众多过失。同样的道理，认为人我在未来世不存在也不合理，也会有如上所说的众多过失。这种观点实际与顺世外道的观点无有差别。

最后，认为现在的我在过去世存在不存在兼具，以及皆非的观点更不合理，会有相违之法共存等过失，同样的道理，认为人我在未来世存在不存在兼具和皆非的观点，也不可能成立。

总之，前面的颂词是在现在的我和过去的我之间观察，这里是在现在的我和未来的我之间观察，只是观察的时间方向不同，观察的方式完全相同。也就是把前面的颂词“过去世有我，是事不可得。过去世中我，不作今日我……”改为“未来世有我，是事不可得。未来世中我，不作今日我……如未来世中，有生无生见，若共若不共，是事皆不然”等进行推导，只需将个别词句变换即可。

◎ 遣疑

为什么要这样观察呢？因为不但外道徒，甚至有些内道行人也有我在过去未来世存在、不存在等实有的执著，这些都属于邪见，非常不合理。为了打破这些邪见，龙猛菩萨在遮破了依过去世而安立的生等四种邪见之后，又遮破了依未来世而安立的生等四种邪见。

有人可能产生疑惑，如果未来世存在、不存在等都不能说，那佛陀在经中经常对菩萨做授记，又该如何解释呢？前面《显句论》分析过：释迦牟尼佛说自己以前曾转成众敬王，这么说只是为了遮破他体的我存在而已，并非要建立无二无别一体的我，其中有非常甚深的密意。未来世也是如此，《释迦牟尼佛广传》中佛陀经常对一地、八地菩萨做授记，这些授记并非承认未来与现在的补特伽罗是真实的一体，只是遮破他体而已。

以上遮破了依后世而安立的有生、无生等四种见，下面遮破依前际而安立的常、无常等四种邪见。

庚三（破依前际而安立之常等四见）分二：一、广破；二、摄义。

辛一（广破）分四：一、破常有；二、破无常；三、破二者兼具；四、破二者皆非。

对于前际的诸法，有些人认为是常有的，有些认为是无常的，有些认为二者兼具，有些认为二者皆非。至于对方是哪一个宗派，古今各大讲义都没有明显宣说。

首先遮破常有的观点。

壬一（破常有）：

若天即是人，则堕于常边。

天则为无生，常法不生故。

如果天人即是人，就堕入了常边，这样一来，天人则成了无生，因为常法不生的缘故。

“若天即是人，则堕于常边”，人道众生因造作善业而转生天界时，如果此天人就是以前造作善业的人，两者是同一本体，那么前世之人就会堕于恒常之边，所以不合理。

◎ 何者持此见

很多相信因果、前后世的人都认为，“我”只有一个，只不过在六道流转中存在的方式不同而已，人我在获得解脱之前一直存在。比如，一个人通过修持善法转生天界，以前他是人，后来成了天人，身份虽有变化，但我应是同一个。

一般来讲，外道持这种观点的较多，除了个别不承认前后世的外道以外，大多数外道都认为我是常有的，比如，数论派、胜论派等都承许有一个恒常不变的神我等，只不过他在六道中流转的方式不同而已。

即使不相信前后世的人也认为，今世当中以前的我和现在的我肯定是同一个。比如，一个人以前是在家人，虽然后来出家了，但他的家人都认为他还是以前的那个人；一个人原来在这个单位工作，后来虽然去了别处工作，但他自己和周围的人都认为他是同一人。世人根本不会思考我到底是常有还是无常，都理所当然地认为，原来的我就是现在的我。实际上，这已堕入了常边。

昨天有位道友对我说：“现在我在学院扮演什么角色好呢？堪布您帮我抉择一下吧。”我说：“你现在最好扮演一个稳重的角色。”（众笑）有的道友以前在社会上扮演的角色很精彩，现在也想在学院表演，但在学院这样表演不一定适合。

◎ 常则不生

“天则为无生，常法不生故”，如果前世的人常有，今世的天人就不应该产生。为什么呢？因为恒常之法不

存在生法的缘故，就像虚空或石女儿子的本体不是无常的体性，不可能有刹那刹那的变化；如果没有任何变化，那前所未有的新生又如何安立呢？不可能安立。所有法产生的各个阶段、整个过程，都是依靠无常的因缘聚合，否则将无法安立。所以，如果是常法，天人就成了无生。

若以因明的理论分析，世间根本不存在真正常有之法，《量理宝藏论释》中云：“具德法称论师只是将遣除无常的那一分安立为常有的名言，并非认可存在恒常的同体。《释量论》中说：‘无岂是常性……’”

◎ 名言说法不等于胜义实相

当然，在未经观察的名言中说“我以前在家的时候什么样”“我从前当过商人”等等都是可以的。有的人今世比较笨，嘲讽自己“我前世是不是牦牛啊！”聪明一点的人有时心生傲慢，常想“我前世是不是一位非常有名的格西呢？”这种对前世的自我“认定”，在名言

中也是可以的。

佛经中也有这种说法，如《百业经》讲过一个公案：“此新生的天人以三观察了知自己是从人间来，生此天界乃是因对迦叶佛塔生欢喜心及供养佛塔之故。”

《释迦牟尼佛广传》中也讲：“大布施如是千方百计劝请大众行持十善法，以此因缘，赡部洲众生多有死后转生善趣天界者。”

虽然人们常把自己的前后世都执为我，但这只是未经观察的说法而已。真正观察时，如果前后世是同一个我，前世的我就成了常有；如果常有，就不会有任何变化；没有变化，就不会有产生。所以，这种说法经不起胜义观察。

壬二（破无常）：

若天异于人，是即为无常。

若天异人者，是则无相续。

如果天人和人是异体，就堕入了无常的边，也无法成立同类相续。

如果认为前世人和今世天人是毫不相关的他体，则人我和五蕴就成了前世寂灭、后世新生的法了，这样一来，就堕入了无常的边。如果人我和五蕴是无常法，前后世之间的同类相续就无法安立。为什么呢？

因为，前世当人的我通过修持善法，今世转生为天人，虽然胜义中前后世的我都不成立，不可能成立真正的同一相续，但名言中，假立的同一相续应该成立。但如果承许前际的我和五蕴都是无常法，那么当今世天人的五蕴生起之时，前世人的五蕴早已刹那灭尽，一点一滴也不存在了。这样一来，现在的天人与前世的人就成了毫无关系、互相隔离的法。麦彭仁波切的《中论释》中说：“如果天人与人为异体的他法，则前后相续为一体的说法就无法成立，因为前后的相续，如同芒果树与山豆根的果实一样大相径庭的缘故。”

如此一来，前世人和今世天人就无法成立同一相续。如果没有同一相续，今世天人就不应感受前世人所造的善业，如此就会有因果失毁的过失、作者和受者是他体的过失、前世断灭的过失、新众生产生的过失，以及轮回有开端等众多过失。

其实，这个问题不用跑到特别远的前世，用昨天的我也可以分析。比如，如果前际法是无常的，那昨天的我和五蕴早已经灭尽，今天的我和五蕴是完全新生的，这样一来，连接我昨天和今天的相续就不可能存在。但这显然不合理，我昨天吃的东西，今天还在胃里没消化完；昨天做的事情，今天还要继续做……谁会承认自己是今天新生的呢？可见，说前世是无常也不合理。

◎ 自宗如何安立

既然前世常有、无常都不合理，那到底该怎样承许呢？

关于这个问题，释迦牟尼佛住世时并没有直接回答。前面讲过，佛陀之所以不答，是由于外道根基尚未成熟。昨天有道友问：“释迦牟尼佛没有回答外道这十四个问题，将其称为十四无记法，但佛陀对内道行人应该宣讲了吧。”我说：“虽然佛陀对内道并没有直接回答，但从教理上讲，对因缘成熟的众生其实已经做了宣讲。也即初转法轮时，佛陀对钝根者宣说了万法都是无常之理；二转法轮时，佛陀对中根者宣说了万法皆空，远离常、无常等一切戏论之理；三转法轮时，佛陀又对利根者宣说了远离思维的常有大无为法。”

由此也能看出，不但对外道和没学过宗派的人不能宣讲这十四法，即使对刚刚皈依佛教、没什么佛学基础的人，最好也暂时不答，否则，他们可能也会产生邪见。我们现在讲《中论》的时候，下面个别道友可能就在打妄想、生邪见。当自相续尚未调柔，无常观等还未生之时，很难接受这样离四边的中观教义。

虽然中观宗向对方发出了上述堕入常、无常边的太过，但自宗并没有这些过失。佛陀最不共的特点，就是为众生宣讲了缘起空性，胜义中，万法不生不灭，超离一切言思；世俗中，缘起显现不灭，过去和现在的人我应承许为一个假立的相续。

对于这些问题，大家最好课后研讨一下，比如，出家前的你和现在出家的你是一体还是他体呢？说一体有什么过失，说他体有什么过失……辩论时要心平气和，不能吵架哦。如果辩论过后互相再也不说话，那就不太好了。每天下午，学院大经堂里都有七八百位喇嘛在辩经，我看大家的态度都非常好，从来没有辩论以后不说话的现象。

壬三（破二者兼具）：

若半天半人，则堕于二边。

常及于无常，是事则不然。

如果一半是天人一半是人，则堕入无常与常二边，但这是不合理的。

对方认为：常和无常两者可以集聚，比如，从心、生命或者人我角度讲，应该是常有的，前世的人和今世的天人是一体，应为一个相续；从身体五蕴角度讲，则是无常的，前世人的身体已在前世最后一刹那灭尽，今生天人的身体是今生第一刹那新生的，二者迥然各异。既然一方面人我是常有；另一方面我的五蕴又是无常，那么说我是常、无常二者兼具有什么不合理呢？

驳曰：这种见解是彻头彻尾的荒谬之见，不仅不能摆脱上述过失，反而会同时堕入常无常二边：天人、人的身体各异的缘故，会堕入无常边；人我或心不变的缘故，会堕入常边。并且，如果这样承许，我今世转成天人的时候，我就成了既是人又是天人了，但这显然不合理。

此外，常与无常是直接相违的法，不可能共住。如

果是无常，则刹那迁灭，绝对无有刹那的安住；如果是常有，则永恒不变，刹那的无常也不容有。比如柱子，要么承认它是无常，要么承认它是常有，如果说它上半部分常有、下半部分无常，根本不合理。不要说学过宗派的人，即使再愚笨的人也不会这样承认。《般若灯论》亦云：“亦白亦黑者，其义不然。”意思是，一个物体不可能既是黑色又是白色。

同样，无论从身体的角度，还是心的角度，所谓的我要么承认为常有，要么承认为无常，除此之外，常无常二者兼具的所谓我，绝对不可能得到。

◎ 遣疑

有人可能想，兼具的法应该存在吧，比如，一个人背书特别精进，从这个角度讲，他是个好修行人，但他闻法时经常打瞌睡，从这方面而言，他又是个坏修行人，好和坏在此人身上就可以共住。

虽然未观察时可以这样讲，但若真正观察，在一法的本体上不可能同时兼具好与坏，因为好不是坏，坏不是好，好和坏是直接相违的法，这样异体性的法不可能真正在一个本体上同时具足。

壬四（破二者皆非）：

若常及无常，是二俱成者。

如是则应成，非常非无常。

如果常和无常二者兼具可以成立，那么既非常也非无常也可以成立。

如果恒常和无常二者兼具的法可以成立，那么非恒常非无常这样二者皆非的法也可以成立。但刚才已经观察过，是恒常就不是无常，是无常就不是恒常，世界上根本找不到恒常和无常二者兼具的法，否则有相违之法同时具足的过失。既然二者兼具不能成立，与之看待

的二者皆非也不可能成立。

也可以用差别事和差别法来分析：如果石女儿子的本体成立，他端严的相貌或优美的舞姿也可以成立，但石女儿子的本体就如虚空的鲜花一样了不可得，既然差别事——石女儿的本体无法成立，那么差别法——他端严的相貌或优美的舞姿自然无法成立。同样，既然恒常和无常二者兼具的前际法本体（差别事）丝毫得不到，二者皆非这一差别法，在整个世间也不可能得到。

◎ 《中论释》的分析

麦彭仁波切的《中论释》中对于常无常二者兼具及二者皆非有不同的解释，论云：“这里所说的于同体中恒常与无常二者，如果是以异体的方式而成立，则为二者兼具；如果是以一体的方式而成立，则为二者皆非。如果将恒常视为无常，将无常视为恒常，但常与无常二者是如同光明与黑暗一样不可位于同体的法，又怎么能

在见到其中一者的时候，又见到另一者呢？”

麦彭仁波切的推导方式与我们讲的稍微有点不同，他认为，在一个法上面，比如在柱子上面，恒常和无常如果以异体的方式成立，则称之为二者兼具，因为恒常和无常都在柱子上面存在之故。反之，如果恒常和无常以无二无别一体的方式成立，则称之为二者皆非。为什么呢？因为这种情况不可能存在，是常有就不是无常，是无常就不是常有，常无常就如光明与黑暗一样不可能位于同体。因为不存在这种情况，故称二者皆非。

第 112 课

现在正在宣讲“破依前际而安立之常等四见”，上节课从“破常有、破无常、破二者兼具、破二者皆非”四个方面做了广述，下面讲摄义。

辛二（摄义）分二：一、破常有之第一边；二、破无常等后三边。

摄义部分共有两个颂词，第一颂总破依前际而安立的第一边——常边；第二颂总破依前际而安立的后三边——无常、常无常二俱和二非。

壬一（破常有之第一边）：

此颂再次重申了，依靠前世而安立的恒常之我等世间不可能成立。如颂云：

法若定有来，及定有去者。

生死则无始，而实无此事。

如果人我补特迦罗或五蕴，有决定性实有的来和去，这样实有的来来去去接连不断，那么生死轮回就成了无始，然而事实并非如此。

对方认为：无始以来，众生以连续不断的生死而一再流转漂泊，这种恒常存在的轮转者，就称之为我。人我或者五蕴从以往向此时的来，以及前往何处的去都以自性而存在。

这种观点不合理，因为真正观察时，决定常性的来去者以及来去都不能成立，否则，生死轮回就成了无始，而事实并非如此。比如，前世的天人这一世来到人间、今世的人来世去往另一道，期间不可能有决定常有

的来去者和来去。如果有，人我在轮回中的来来去去就成了恒常、无有间断了，这样一来，就应该承认轮回无始，但这并不合理。

◎ 为何说轮回无始不合理

很多人可能想，说轮回无始应该合理吧，佛经中常说：众生无始以来于三界中轮回流转，受无量苦，若今不修，仍将流转。这种说法有什么不可以呢？

前面分析过，说轮回无始，只是一种名言中假立，胜义观察时，实有的轮回不可能成立。因为在轮回中来来去去的流转者不成立之故，关于这个道理第二品《观去来品》中讲得非常清楚，如云：“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”以此类推“来者则不来，不来者不来，离来不来者，无第三来者。”又如第十六品《观缚解品》云的第一个颂词讲：“诸行往来者，常不应往来……”该颂也清楚地说明了，人我

或者五蕴无论以自性而成立为常还是无常，其来去（流转）都不合理。

如果轮回者不成立，他来去的行为也不能成立；既然轮回者和他来去的行为都不成立，那对方所认为的无始的轮回自然无法安立。大家应该明白，虽然我们常说轮回无有开端，但这只是一种分别假立，名言中虽有这种说法，但并不代表胜义中真正存在所谓无始的轮回。

既然无始的轮回不可得，依前际而安立的恒常之我等世间法自然无法成立。由此就破了第一个边——常边。

壬二（破无常等后三边）：

今若无有常，云何有无常，

亦常亦无常，非常非无常？

没有常法，怎么会有无常以及常无常二俱、二

非呢？

如果依前际而安立的常法不成立，怎么会有看待恒常而安立的无常法呢？就像瓶子如果真实存在，说无瓶存在也可以；如果瓶子了不可得，无瓶也就无从说起。

麦彭仁波切的《中论释》中采用了另一种破法，论云：“因为无始无终并非一刹那的法，而无常又是刹那之性。既然如此，那么所谓前后世的取舍者又怎么可能应理呢？绝不可能。还有，如果恒常之法丝毫也不存在，那么寂灭的无常又是指什么呢？作为无常之法，就不能被无常所吞噬，因为是刹那性的，故而以他法不可毁灭，如同以水不能使水潮湿一样，并且不存在非无常的法。既然如此，那么无常究竟是什么样的呢？对此，诸大派别都异口同声地说过：以‘恒常无常中，悉皆无无常’就可以将无常驳得毫无立锥之地……”

如果常法和无常法都不存在，即各自分开时，都像石女的儿子一样无有可觅之本体，那么两者集聚之后的

综合法也不可能有。譬如，如果天授和慈氏在分开的情况下存在，那么两者的聚合也可以成立；如果中美两国的代表真正具有实体，说他们聚集一处会晤也可以。但如果两者都像石女的儿子一样不存在，他们聚合的法也不可能成立。

如果常无常二者聚合的法不成立，观待其而成立的二者皆非之法也不可能有，就像前面所讲，既然虚空中的鲜花不存在，虚空鲜花的颜色或芳香也是子虚乌有。

总之，单独的恒常与无常，以及汇集其二者的二者兼具都被驳得荡然无存，这样二者皆非的情形也随之而不可能再有安身之处了。由此可知，依靠前际而安立的世间常等四边根本不成立，否则，不仅与世间共称有妨害，也与教理有无数妨害，作为智者当然不会承认。大家一定要通达这些甚深的道理。

庚四（破依后际而安立之有边等四见）分三：一、

破有边与无边；二、破二者兼具；三、破二者皆非。

辛一（破有边与无边）分三：一、世间有边无边不合理；二、以比喻说明此理；三、宣说不合理之理由。

刚才遮破了依前际而安立的常等四见，此处是破依后际而安立的有边等四见。

了解科判的总义非常重要，这样就会知道现在的颂词讲了什么内容，属于什么范畴，否则很难掌握。就像如果不清楚一本书的整体脉络、框架结构，想读懂中间的一段非常困难一样。

壬一（世间有边无边不合理）：

若世间有边，云何有后世？

若世间无边，云何有后世？

如果世间有边际，怎么会有后世呢？如果世间没有边际，又怎么会有后世呢？

这里的“世间”是指器世间和有情世间。有情世间也叫众生世间，即指人我。

颂词意思是，认为世间的人我及五蕴有边或无边都不合理。为什么呢？如果有边，后世将无法安立，如同阿罗汉最后的身体一样；如果无边，后世也无法安立。

◎ 名言中可假立有边或无边

按照大乘论典，名言当中总体而言，应该承许世间（轮回）是无边的。如很多中观论典和《现观庄严论》常讲：因为众生的轮回无有边际，所以佛陀的事业遍空无有边际。《普贤行愿品》亦云：“乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽……”

不过，针对个别众生而言，世间最初没有开端，最后却是有边的。因为众生无始以来就在三界轮转，所以

根本找不到开端，但如果现在精进修法，就可以斩断轮回的根本而获得解脱，自此以后不会再堕入轮回。所以从个人角度讲，世间应该是有边的。

◎ 若有边无边实有，后世将无法安立

虽然名言中可以假说轮回有边无边，但实际上并没有实质性的有边或无边。因为，如果存在实有的有边或无边，众生的后世将无从安立。为什么呢？

首先，如果世间有边，众生在轮回中就无法流转下去，这样后世如何成立呢？比如，一个众生现在是人，如果说他在轮回中有边际，他的转生就已被斩断了，即已经有了一个结断，无法再接着流转下去。如此一来，他就不应该有后世，如同阿罗汉最后的身体一样。但实际并非如此，懂得因果的人都知道，只要未斩断烦恼的根本，未来就会一直在轮回中漂泊。所以，说世间有边不合理。

其次，说人我及五蕴无边也不合理，同样会有没有后世的过失。因为所谓无边，意即一直没有边际，没有尽头，永远不变不坏。如果人我及五蕴无边，众生怎么会有后世呢？不可能有。比如，我现在转生的人世间如果无边，即没有一个完结的时候，那我永远都会当人，下一辈子转成天人或牦牛等现象永远不会有。麦彭仁波切的《中论释》云：“如果轮回世间为无边，又怎能会有轮回世间的后世呢？因为并没有新产生跟随前世五蕴的后世取受五蕴，前后世的五蕴完全成为了一体。”

未详细观察时，会感觉以上两种说法一样，都变成没有后世了，但实际有很大差别。

所谓有边和无边，也是无常和恒常，或者毁灭和未毁灭之意，从这两个角度分析，大家可能更清楚一些。比如，现在的我如果有边际，我就是一种无常法，这样我和我的五蕴相续在命终时就会彻底毁灭，如此一来，我就不会再有后世了。反之，如果现在的我没有边

际，我就成了一种恒常不变之法，永远没有毁灭的时候，如此一来，我永远都人的身份，怎么会有后世呢？也不会有。

总之，不管从有边无边的角度、无常恒常的角度，还是毁灭未毁灭的角度，从任何角度分析，说后世存在都不应理。既然如此，后世到底该如何安立呢？如前所讲，从名言角度，可以承许前后世存在一种假立相续，但真正观察时，所谓的前后世相续，世间有边无边等都不能成立，皆为空性。

下面以比喻说明这个道理。

壬二（以比喻说明此理）：

五阴常相续，犹如灯火焰。

以是故世间，不应边无边。

五蕴既在连续不断地延续，又在接连不断地毁灭

前面的五蕴，犹如灯的火焰一样前灭后起，所以说世间不应为有边或无边。

刚才分析过，承许世间有边或无边都不合理。既然如此，对世间到底该如何下定义呢？本颂以灯火喻说明，如果承认世间是一种假立的相续，则非常合理。

在名言当中，应该承许人我和五蕴有一种延绵不断的相续，犹如酥油灯的火焰一般。未详细观察时，酥油灯前一刹那火焰灭尽之后，后一刹那火焰会马上生起，火焰会一直维持到酥油烧尽，期间也能起到遣除黑暗的作用。

同样，究竟而言，说世间有边无边都不合理，但从名言角度，承许世间的前因后果之间有一种接连不断的假立相续，则非常合理。比如，一个众生这辈子转生为人，下一辈子转成天人，虽然胜义观察时，有边无边都不能成立，但未详细观察时，应该承许人我五蕴的相续不断，因为自己造业自己感受，如同灯火的比喻一样。

麦彭仁波切的《中论释》分析说：“因为前法的毁灭，所以遮破了有边；又因为后法的产生，所以又遮破了无边。以灯的比喻可以揭示出：所谓前际仅仅为有边，或仅仅为无边的说法，都是不合理的。”

所以，千万不能说世间是实有的有边或无边等，否则怎样分析都不合理，但若承认世间是一种假立的相续，一切就会变得非常合理。《入菩萨行论·智慧品》中云：“依一相续故，佛说作者受。”意即，依靠假立的相续可以安立感受者和造业者。《入中论》中云：“瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等，应知皆如众生说，由佛不与世诤故。功德支贪相薪等，有德支贪所相火，如观察车七相无，由余世间共许有。”虽以帐幔、军队等比喻遮破了诸法实有的相续等，但未经观察的名言中，业却可以成立。

下面对不合理的理由进行广说。

壬三（宣说不合理之理由）分二：一、世间有边不合理；二、世间无边不合理。

癸一（世间有边不合理）：

若先五阴坏，不因是五阴，
更生后五阴，世间则有边。

如果前面的五蕴坏灭以后，不再依靠它产生后面的五蕴，世间则成为有边。

如果承认世间有边会有很大过失。有什么过失呢？

如果前世的五蕴已经毁灭，且依前世正在毁灭的五蕴也没有产生后世的五蕴，如同灯火熄灭了一般，那么世间就成了有边。这样一来，不仅前后世无法建立，刹那刹那的相续也无法安立，还会有失坏因果等诸多过失。此外，事实也并非如此，后世并非不存在，众生在未断尽烦恼之前，会一直在轮回中不断流转；如果不观

待前世也会有后世，后世就有了无因生的过失。

《显句论》云：“假设前世人的蕴坏灭，不会依靠它转生天趣所摄后面的蕴，那么就如同芝麻油与灯芯已尽熄灭的灯一样世间成了有边。可是后世的身体会产生，因此并非有边。”

癸二（世间无边不合理）：

若先阴不坏，亦不因是阴，
而生后五阴，世间则无边。

如果前世的五蕴常住不坏，也不依靠它来产生后世的五蕴，世间则为无边。

一般来讲，一个人今生通过修持十善，命终时他的五蕴刹那毁坏后便可转生天界。但如果世间是无边，他今世人的五蕴就会常住不坏，如果人的五蕴没有丝毫变化，就不可能产生后世天人的五蕴。这样一来，他就会

永远当人而无法转成天人。但有智慧的人谁会承认世间永驻不坏呢？

以上两颂把世间有边、无边不合理的理由解释得非常清楚。虽然从名言角度，可以假立世间有一个相续，但不能断定世间为有边或无边；从胜义角度，说有边无边成立更不合理。

前面说过，对方所认为的有边和无边，也即无常和恒常之意。如果认为世间无常（有边），则不合理，会有失毁因果、堕入断边的过失，这是一种非常低劣的见解。如果认为世间恒常（无边），就会有五蕴永远不坏灭的过失。

总之，站在中观的立场，说世间有边无边、无常恒常或者毁灭不毁灭，都不合理。否则，无数太过就会落于自己头上，无法回避。

第 113 课

第二十七品《观邪见品》主要遮破了十六种邪见：看待前世而安立的八种邪见——生等四种见和常等四种见，看待后世而安立的八种邪见——生等四种见和有边等四种见。

现在正在宣讲“破依后际而安立之有边等四见”，此科判分三：一、破有边与无边；二、破二者兼具；三、破二者皆非。上节课讲完了第一部分，今天开始讲第二部分。

辛二（破二者兼具）分二：一、略说；二、广说。

通过前面观察，世间有边和无边都不能成立，会有

后世不存在等过失。

对方又提出：虽然有边和无边各自分开时不能成立，但有边无边（或者说无常恒常）二者可以同时在世间的本体上具足。

针对对方这一观点，中观宗首先做了简略宣说。

壬一（略说）：

若世半有边，世间半无边。

是则亦有边，亦无边不然。

如果世间一半有边，一半无边，就成了亦有亦无边，但这是不合理的。

中观宗驳曰：你们认为有边、无边两者可以在世间的本体上同时具足，就像一个本体上可以具足不同反体一样，但这种观点是不合理的。

为什么呢？如果说瓶子的一半是白色，另一半是黑色，黑白二色在一个瓶子上同时具有，这是可以的。但有边和无边与此不同，有和无是完全对立、相违的法。所谓有边，相当于无常，是指彻底断灭，不再有延续；所谓无边，相当于恒常，是指一直延续不断，没有边际如同虚空一般。如果在世间的本体上有边和无边（无常和恒常）同时具足，就会有两个相违法在同一体上具足的过失。

比如柱子，要么说柱子是常有，永远不可改变；要么说柱子是无常，原来的本体刹那变完，只能选择其中一种。说柱子的上面是常有，下面是无常，或者左边是常有，右边是无常，这样常无常聚合的柱子，在世间根本不可能存在。

因此，说有边无边两种矛盾的法同时聚集在世间的本体上，完全不合理。此处是略说，下面进行广说。

壬二（广说）分二：一、破领受者之二边；二、破所受蕴之二边。

所谓世间，分为领受者（人我）的世间和所领受法（五蕴）的世间。除这两种世间外，没有别的世间。此处分别从领受者人我和所受五蕴两个角度，遮破对方有边无边二者兼具的观点。首先从领受者人我的角度分析。

癸一（破领受者之二边）：

彼受五阴者，云何一分破，
一分而不破？是事则不然。

彼领受五蕴的人我，怎么能一分坏灭（有边），一分不坏灭（无边）呢？这种说法完全不合理。

“受五阴者”意即，领受五蕴者人我，这一颂是从领受者人我的角度，遮破对方有无二边兼具的观点。

中观宗驳曰：认为世间是有边和无边二者聚合的法，显然不合理。因为，从取受者——人我补特迦罗的角度讲，一半是有边，可以坏灭，一半是无边，不能坏灭的现象根本不存在，这样相违的两部分不可能在人我补特迦罗上同时具足。再者，以五相推理观察之后，所谓的人我根本得不到，这样怎么会有一份坏灭一分不坏灭的人我呢？当然不会有。

下面从所领受五蕴的角度观察。

癸二（破所受蕴之二边）：

受亦复如是，云何一分破，
一分而不破？是事亦不然。

所领受的五蕴也是如此，怎么能一分坏灭一分不坏灭呢？这也不合理。

如果对方认为：所领受的五蕴也是有边无边二俱

的法，即一半是有边，一半是无边。

这种说法也不合理，推断方式与刚才一样。一方面，以五相推理观察人我与五蕴之间的关系，便可以了知无有人我，既然没有人我，观待人我的所谓“我的五蕴”也不可能成立。这样一来，怎么谈得上五蕴的有边无边兼具呢？

另一方面，人我所取受的五蕴如果一半是有边，一半是无边，那么当一个人来世转生天界的时候，他的五蕴上就会既有天人的五蕴，又有人的五蕴，即会出现在他身上天人的五蕴和人的五蕴并存的现象。但无论怎样观察，他后世天人的五蕴上一点一滴也不可能存在前世人的五蕴。就像苗芽从种子当中长出之后，苗芽上面不可能具有种子一样，即使从微观物理学的角度，种子的成分在它的果——苗芽上也不可能得到。

◎ 遣疑

有些人可能想，我通过修持善法，后世可以转生为天。从人我相续的角度讲，我没有坏灭，但从五蕴的角度讲，则坏灭了，因此，说世间是有边无边二者兼具的法应该可以吧。

这种说法只是一种名言假立，并不合理。宗喀巴大师在《理证海》中对此做了阐述：

第一，前面以五相推理已经抉择过，人我和五蕴就如石女的儿子一样了不可得。既然如此，也就不可能得到人我或五蕴上面的有边无边等，就像石女的儿子上面根本找不到一分破、一分不破的界限一样。

第二，这样承许会有我既是人又是天人的过失。比如，我以前是人，依靠行持善法后世可以转生天界。如果过程中五蕴的一分坏灭（是有边），即人的身体坏灭后转变成了天人身；人我的一分不坏灭（是无边），即人的

相续一直延续不断，那么我就成了既是天人又是人了。但一半是人一半是天人的情况，根本不可能存在。

◎ 依佛法才能解开所有谜

不过世间也有一些不伦不类的生物，据说，有科学家就发现了人首蛇身的怪物，很多地方也发现过一些奇怪的生物。世人觉得这些现象非常神秘，将之称为大自然的未解之谜。我家里就有十二本专讲未解之谜的书。

其实，这些怪物都是依特殊业力形成的。如果懂得了佛教所讲的业力、前后世等道理，解释起来就不是很困难。但科学家们只是依靠望远镜、显微镜等仪器进行观测，探索者们也只是拿着相机到处拍照，而仅仅依靠肉眼和仪器，是无法看到众生的业力和前后世的。最终，他们只能无奈地把这些奇怪现象称为未解之谜。

如果想真正解开这些谜，最好把相机、仪器这些放

置一边，翻开佛教的典籍，认真研究一下因果轮回的道理，这样所有的未解之谜都会迎刃而解。

在本品当中，龙猛菩萨运用的推断方式表面看起来差不多，但真正分析之后，就会知道里面有很多细微差别。对于每一个推理，大家都应认真分析，否则真正的理证智慧很难在自相续中生起，就如麦彭仁波切的《中观庄严论释》所说：“如果对论中说法要点一窍不通，则势必会像巴瓦匝草一样心里杂乱无章、混成一片。”

辛三（破二者皆非）：

若亦有无边，是二得成者。

非有非无边，是则亦应成。

如果有边无边二者兼具得以成立，非有非无边也应该可以成立。

如果有边和无边二者兼具可以成立，就应该承认遮破该法的第三种法——非有非无边，也能以本体而成立。但前面已经观察过，有边无边二者兼具并不成立，既然如此，其反面，二者皆非自然无法安立。

比如，如果在一个物体上既具有瓶子的本体，又具有杯子的本体，这样二者兼具的法真正存在，说二者皆非存在也可以，然而，这样的法就如石女的孩子和虚空中的鲜花一样了不可得。既然二者集聚的法得不到，那么集聚的反体——二者皆非也不可能成立。

◎ 遣疑

有人可能想，聚合的法应该存在吧？比如，一张桌子上放着一个瓶子和一个杯子，瓶子和杯子二者就在桌子上聚合。

虽然名言中可以这么说，但真正观察则不合理，因

为，如果瓶子以瓶子的本体而成立，杯子以杯子的本体而成立，各自观察时，两者的本体真正成立，说在一张桌子上同时具有这两种物品也可以，然而胜义观察时，瓶子和杯子的本体皆为空性，因此，不可能得到所谓二者聚合的法，既然如此，其反体二者皆非也不可能成立。

同样的道理，详细观察时，世间常有的本体不能成立，世间无常的本体也不成立，既然世间常无常的本体都了不可得，说存在常无常皆俱或皆非的世间当然不合理。

再者，前面分析过，有边和无边或者说无常和常有，是相违之法，不可能在一法上同时具足，既然常无常兼具的法得不到，那么二者皆非的法也不可能得到。前面还讲过很多其他推理。

以上广说了如何遮破十六种邪见，下面对此做最后总结。

己二（摄义）：

一切法空故，世间常等见，
何处于何时，谁起是诸见？

一切法都是空性的缘故，在何时何地，谁还会生起
世间常无常等四边十六见呢？

依照胜义离戏的观点：因为器情世界或者说轮涅所摄的一切万法，都是缘起空性之法，所以，前面所讲的依靠前际而安立的生无生、常无常等八种见解，以及依靠后际而安立的生无生、有边无边等八种见解，无论在任何处所、任何时刻，哪位补特伽罗又能以什么理由而生起呢？绝无可能。

一切万法最终都归于离戏空，所以，所谓的正见邪见、正道邪道、真正的修行人和相似的修行人等一切的一切，都不能成立。真正通达空性的时候，任何分别念都会自然灭尽。

当然，在如影像般的世俗当中，应该承许有取受者、所取五蕴，以及依前后世而安立的假立相续，但它们都没有真实的自性，如同石女儿的儿子或者石女儿的相好身姿一般。《显句论》云：“何时何地有实法的自性不可得，如石女儿的蓝色与白色般等见解不可能有。”

那天讲考时，有位道友引用了月称论师《入中论》的一个偈颂“若见梦境寻香城，阳焰幻事影像等，同石女儿非有性，汝见不见应非理”来说明万法在名言中如梦幻泡影，在胜义中丝毫不可得的道理。本品最后这一颂也从能取所取皆无自性的角度，宣讲了这个道理。

◎ 将心安放于圣地

《中论》最后一品主要宣讲证悟缘起空性的功德。最后，我们的心应达到什么样的境界呢？

在暂时的名言中，众生对因果的取舍，导致了人我

五蕴如灯火一般持续不断地往后延展，由此而感受各种苦乐。因此，应该承许正见、邪见等一切万法如梦如幻地存在。《释迦牟尼佛广传》中也讲，提婆达多经常对佛陀生起各种邪见；佛陀在灵鹫山转般若法轮时，须菩提尊者证悟了空性正见……

从胜义角度，因为一切万法皆为空性，故所有的正见、邪见都如虚空一般了不可得，如寂天菩萨的《入行论·智慧品》云：“如我当受持，一切如虚空”。当然，虚空只是一种比喻。

最后达到了这样的境界，《中论》所讲的缘起空性，才算在我们的智慧中呈现。

丁二（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告勇猛极勇猛菩萨摩訶萨：‘知色非起见处，亦非断见处，乃至受想行识非起见处，亦非断见处。若色受想行识非起见处，亦非断见

处者，是名般若波罗蜜。’ ”

《梵王请问经》云：“深解因缘法，则无诸邪见，法皆属因缘，无自定根本。因缘法不生，因缘法不灭，若能如是解，诸佛常现前。”意思是，一切万法皆由因缘所生，但实际上，因缘法不生不灭；深解了此理，就远离了各种邪见，也见到了诸佛的本面。也可以说，如果通达了中观所讲的缘起空性，诸佛菩萨的境相就已显现在你的面前，这时你不会再有见到佛菩萨特别高兴，见不到非常伤心的耽著。

《中观根本慧论》之第二十七观邪见品终

第 114 课

今天宣讲“忆念恩德而顶礼”，这是《中观根本慧论》的最后一个颂词。被誉为第二大佛陀、六大庄严之一的世间明目怙主——龙树菩萨，在本论的最后，忆念释迦牟尼佛的恩德而恭敬顶礼。

甲二（论义）分三：一、宣说见解而顶礼；二、抉择宣说中观之见；三、忆念恩德而顶礼。

乙三（忆念恩德而顶礼）：

瞿昙大圣主，怜愍说是法，
悉断一切见，我今稽首礼！

藏文译本颂词：

瞿昙大圣主，怜愍说正法，
悉断一切见，我今稽首礼！

大圣主瞿昙（释迦牟尼佛），为了令众生断除一切边执邪见而以怜愍之心宣说了正法，我（龙猛菩萨）现在毕恭毕敬地向佛陀顶礼！

因为世尊出生于瞿昙⁴⁸⁵大仙人种姓，故被冠以“瞿昙”之美称，藏文叫“果达玛”。在古印度，外道和有些佛教徒都以“瞿昙”来尊称释迦牟尼佛。

“正法”中的“正”，是指不住于二边的遍知妙智之同类因，以及究竟断证之正因；所谓“法”，是指贤善或者护持圆满二利之力。也可以这样解释，所谓“正”，是指诸圣者；所谓“法”，是指救脱于轮涅有寂之险隘。凡夫人所说的法不能叫正法，因为并非圣者

485 瞿昙：乔达摩的另一种音译。意为最胜，古印度一氏族名。释迦牟尼佛即出生于此族，故经书中常称其为“瞿昙”。瞿昙也是古印度传说中一位仙人的名称。

的缘故。还可以这样解释，所谓“正”，是指为圣者所称叹；所谓“法”，是指从执著边见之险崖处获得救护。

月称论师的《显句论》把这一颂归在第二十七品当中。颂词意思是，众生怙主我等大师释迦牟尼佛，并非为了求得名闻利养等回报，而是以极其清净的先见之智，以及无缘的大慈大悲之心，为令众生断除一切颠倒边执恶见，而宣说了般若波罗蜜多缘起离戏寂灭之正法。在这样无与伦比的世尊面前，龙猛菩萨以感恩戴德之心，毕恭毕敬地至诚敬礼！

◎ 缘起空性唯佛能说

缘起空性是万法的真理，然而世间人、外道徒都对此一无所知，唯有我等大师释迦牟尼佛才能真正通达。在广大无边的世间，有多如繁星的智者和学说，佛陀与他的缘起空性狮吼声犹如群星中的皓月一般，独一无二、无与伦比。

◎ 佛悯众生而宣说此法

释迦牟尼佛在通达了远离四边八戏的缘起空性之后，看到世间无边无际的众生完全不知这一真相，被各自的实执所缚，一直沉溺在轮回的苦海中不断漂泊、流转，感受极其难忍的焦热等痛苦。为了拯救所有可怜的众生，佛陀以悲悯之心宣说了缘起空性这一无上的甘露妙法。

◎ 忆念恩德而顶礼佛陀

龙猛菩萨因得受了佛陀的慈悲教授，自相续的智慧和悲心得以显发，最终也通达了缘起空性。一般来讲，智者自身得受利益之后，都会知恩图报，龙猛菩萨亦是如此，他因自身得受了极大利益，故在本论的开头与结尾，都怀着虔诚的恭敬心向释迦牟尼佛顶礼。

前后这两个顶礼句，龙猛菩萨都是从佛陀通达并

宣说缘起空性的角度做顶礼。开头的顶礼句“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一”，说明了佛陀的不共特点是宣说了缘起空性，龙猛菩萨向这样宣说第一妙法的怙主佛陀恭敬顶礼。最后这个顶礼句说明了，龙猛菩萨依理证智慧宣说的这部殊胜妙法，真正的来源是佛陀的智慧；龙猛菩萨因得受了佛的加持和恩赐，故忆念恩德而向佛陀恭敬顶礼。

很多藏传佛教的高僧大德，在顶礼释迦牟尼佛的时候，或者念诵《中论》开头的顶礼句，或者念诵最后这个顶礼句。海外一位著名的上师受邀讲法之前，经常念诵《中论》的最后一颂来顶礼我等大师释迦牟尼佛。

大家平时祈祷佛陀时，最好也念这两个顶礼句，这是自相续生起缘起空性的殊胜缘起。因为《中论》的作者龙猛菩萨，是释迦牟尼佛真正亲自授记的大菩萨，并且是鸠摩罗什大师将其译成了中文，无论作者还是译者，

从哪个角度讲，都具有极大的加持力。

◎ 定解来自信心和感恩心

我们作为佛教徒，应对佛陀生起坚定的信心。信心分为两种：一、随法利根者的信心；二、随信钝根者的信心。大家最好生起第一种信心。如果依靠自己的智慧，通过理证分析完全通达了缘起真理，继而就会明白世间唯有我等大师释迦牟尼佛才能发出缘起空性狮吼声，其他任何人，包括声闻缘觉都无能为力。自相续真正生起这种定解之后，不管遇到再大违缘，对佛陀的信心也不会退转。

我们也应深深地感恩佛陀、本论作者龙树菩萨、历代传承上师，以及前代的译师们，他们对我们的恩德都非常大，尤其应从内心深处感谢法王如意宝。如果法王如意宝没有传授这部法，我们就不会得到此法的清净传承和殊胜加持，现在可能与世间人没有什么差别，边执

见解不可能抛开。但通过这次学习，大家从见地上应该已经不同程度地超越了世间人。

每位道友都应经常反观自心，观察自己是否真的认为缘起法最殊胜、《中观根本慧论》宣说了最不可思议的法门，是否真的对佛陀和传承上师们生起了感恩之心。如果具有了这样的心，说明缘起空性已经逐渐与你的相续融为一体；如果一点感觉都没有，觉得终于讲完啦，明天可以休息睡懒觉喽……这说明你可能只得到了传承的加持，内心并没有生起真实的定解。

◎ 无形的加持和改变

大家在听受《中观根本慧论》的过程中，有各种各样的情况，有些道友不但传承圆满了，而且依靠诸大讲义和麦彭仁波切等传承上师的加持、自己前世的因缘，以及精进的修持，已对缘起空性法有所认识；有些道友虽然传承没有断，但里面的内容并没有完全懂；少数人

不但传承断了，内容也没有懂；极少数人不但没懂，反而依此生起邪见，产生了很多痛苦。但不管怎么样，能学到这样殊胜的中观法，每一个人都会得到不同程度的利益和加持。

就像世间人经过几个月的岗前培训之后，基本都能胜任工作。同样，大家花了这么长时间学习《中观根本慧论》，相续多多少少都会受益。我们的心又不是石头，不可能丝毫不被触动，只不过智慧上的收获不像体力劳动成果那样明显而已。如果我们清扫马路，灰尘很快就会被清理干净，这谁都能看出来，但智慧的增长却不太容易明显看到。法王如意宝说过：学院道友们如果各自用几个小时建房子，房子就会多得遍满整个喇荣山谷，而闻思修的功德不容易看到，如果能见到，这么多人日日夜夜精勤闻思修的功德，整个大地岂能容纳？大地难道不会沉下去吗？

我们这么多人在一百多天当中，如果一起从事世

间劳动，即使建十几层的房子也已竣工了，同样，大家经过这么长时间闻思修，相续中已经建起了《中观根本慧论》的大厦。每个人的智慧、见地，已与世间人有了很大差别。

◎ 珍惜难得的学法机缘

在末法时代黑云笼罩之下，我们一起努力了这么久，把如此大的一部《中观根本慧论》坚持学完非常不容易，大家应该生起欢喜心。

在此过程中，每个人可能都会遇到困难，有时生活上不顺，有时心情低落，有时身体不舒服……生活在欲界苦海中，肯定会遇到各种各样的违缘，如果不勇敢，很难站得起来。大家能勇敢地面对，每天不间断地学习还是非常不错的，以后还要坚持不断地闻思修。在此五浊恶世，这样的学法机会就如黑夜中划过的闪电一般极其短暂，转瞬即逝，大家一定要珍惜！

我虽然经常病痛缠身，但将翻译、传讲全部圆满了也不容易，自己也有一种安慰感，圆满这部法是我多年以来的心愿。当然，能圆满《中观根本慧论》，确实离不开护法神和传承上师们的加持。如果没有他们的加持，很多事情都会举步维艰。现在在外面举行一个七天法会，期间也会有很多人和非人的干扰，面临重重困难。我在外面放生的时候，最多给大家讲些开示，除此以外，要正式讲经说法非常不方便。我深深感到，学院能具足这么多顺缘，是多么地不可思议！

大家现在身处顺境，正享受甘露妙法的时候，不一定会有这种体会，当以后没有机会听法了，可能才会感觉到现在的日子是多么快乐！就如《萨迦格言》里所说：“犹如众生受疫时，心里总是念雪水。”如同身体遭受疫病酷暑时，心里会倍加思念清凉的雪水。

◎ 与师相应，自利利他

大家应该虔诚祈祷护法神和大恩根本上师，加持自己也能圆满《中观庄严论》为主的其他论典。我们身处五浊恶世，内心、身体等各方面会出现各种违缘，祈祷加持自己闻思修圆满是非常重要的！虽然法王如意宝已经圆寂了，但法王如意宝在清净的法界中，以无碍的智慧、遍智的慧眼，能透彻见到我们的一切，通过祈祷必定会得到上师的加持！

得受了上师的传承和加持之后，我们还应努力圆满上师的意愿。很多高僧大德不管听法、讲法，还是造论，也是为了圆满上师的意愿和密意，大家也要随学这一点。上师在世时，为了让上师欢喜而学法、承事、恭敬等非常有必要；上师不在时，圆满上师的遗愿非常重要。法王如意宝的遗愿是什么呢？就是弘法利生，让人们获得缘起空性的真理而获得解脱。所以，大家首先要自己通达缘起空性真理，之后还应为有缘众生传讲，这是上

师如意宝最欢喜的事！

甲三（末义）：

麦彭仁波切的《中论释》云：“这里的末义，也即为论著撰写圆满所作之跋。归属大乘对法之义，阐扬胜义真如法性，开显（圣）般若波罗密多之理的《中观根本慧论》，乃为拥有不可掠夺之智慧与悲心，开演如来无上大乘之理，成就极喜地之果位，前往极乐刹土，于‘极净光世界’成佛，号‘智源光如来’之圣者大阿阇黎——龙树菩萨圆满撰著完毕。”

这段教言说明了，龙猛菩萨具有的智慧 and 悲心不可掠夺，不像我们到城市一年两年之后，相续中的智慧和悲心可能就被世人全部夺光了。《定解宝灯论》和《中观庄严论》中也讲过不可掠夺的智慧，这种智慧不随他转，即使遇到恶劣的环境或人群，也不会受其影响而失去相续中的宝贵财富。不随他转极为重要！

此外也说明了，在印度一般只有龙猛菩萨和无著菩萨才能直接开演经教，依靠自力解释佛经，其他智者直接开演佛陀经教的非常少。不过，现在很多法师依靠自力就可以直接解释佛经，这真是不可思议（众笑）。最后，龙猛菩萨将前往极乐刹土于“极净光世界”成佛，号“智源光如来”。龙猛菩萨的传记中也提到了“智源光如来”。

《中论释》又云：“奉拥有殊胜自在妙智之具德大国王赤松德赞之圣诏，印度中观大论师，堪布杂加纳嘎巴达（益西娘波⁴⁸⁶），与主校比丘焦若·鲁坚赞⁴⁸⁷译师共同翻译、校勘并订正。”“该论共二十七品，四百四十九偈，共计一卷半。之后，于克什米尔慧美继鸿城（妙臂城）中心的仁亲卫寺（藏宝寺）内，克什米尔堪布——大智者哈萨玛德（夏波洛珠），与西藏译师巴擦尼玛扎（日

486 益西娘波：即智藏论师。约在七、八世纪时，古印度一佛学家名，著中观二谛论，持自续派中观见。

487 焦若·鲁坚赞：八世纪中，藏王赤松德赞时期青年三译师之一。译有《解深密经大疏》四十卷、《了义中观》、《般若要义》和《抉择诸法关枢》等经籍。

称），于克什米尔国王帕巴拉（圣天国王）年间，根据与克什米尔版本相符之《显句论》，再次进行修订。随后，于拉萨大昭寺殿内，印度堪布嘎那嘎瓦马色及国卡（金铠）与译师（巴擦尼玛扎），依照东西方各类版本再次进行大校。”

焦若·鲁坚赞译师，是藏王赤松德赞时期的三大译师之一，非常了不起。《青史》和《东嘎藏学大词典》中对他做过详细的介绍。藏文版的《中观根本慧论》是由印度中观大论师——堪布杂加纳嘎巴达（益西娘波），与藏地译师——主校比丘焦若·鲁坚赞共同翻译、校勘并订正。

《中论释》最后以三个偈颂对全论做了总结：

印藏圣贤所宣义，智者轻易而传引，
以上师语为庄严，趋入圣者密意境。

意思是，依靠印藏高僧大德所宣讲的教义，智者的

心很容易契入《中观根本慧论》的意义，再依靠上师语言的庄严诠释，便可趋入龙猛菩萨和佛陀的密意境界。

遵循前辈无垢之传统，以宣无谬殊胜善妙语，
为证绚烂清净大光明，故当趋入而获聪睿智。

依靠前辈高僧大德们的传承而宣说的《中观根本慧论释》之无谬殊胜妙语，是为了让后学能够趋入、证悟大清净和大光明，如果趋入，就会获得中观缘起空性的智慧。

愿此善令无缘法藏道，广弘十方灭除有无边，
论妙理者普获具德智，发出实相狮子之吼声。

但愿此无缘的中观缘起空性法藏，能广弘于十方，遣除众生无量无边的边执邪见。宣说这样的空性妙理者，都能获得佛陀、龙猛菩萨所宣讲的缘起空性智慧，并且也能发出万法实相的狮吼声。

◎ 发起殊胜大愿

大家也应该如是发愿，最后这样发愿非常重要！宗喀巴大师在《理证海》的最后发愿说：愿文殊怙主和传承上师们生生世世加持、摄受自己，愿自己纵遇生命危险也不舍弃缘起空性法门！全知果仁巴大师在《正见之光》的最后发愿说：依靠前世的善缘，如今得到了难得之人身；依靠前世的福报，如今遇到了难遇之佛法；现在因缘皆已具足，务必要修持缘起空性，如此才能抵达美好的涅槃彼岸。

大家辛辛苦苦学了这么久，今天终于圆满了《中观根本慧论》，最后的回向发愿千万不能搞错了。如果像世间人那样将功德全部回向愿自己身体健康、生活快乐……是非常可惜的。今生转瞬即逝，最多不过百年，身体再健康，名声财富等方面再圆满，都像做梦一样瞬间就过了，如果只为今生，实际没有多大意义。

我们应该考虑自己的生生世世，也应思维如何利

益众生，这两点千万不能离开。最好随学前辈高僧大德这样发愿：愿我生生世世不离中观缘起正见，并以此正见利益无量无边的众生；在利益众生时，要像《释迦牟尼佛广传》中佛陀那样，哪怕为了减轻众生的一分痛苦，也愿舍弃自己的一切，包括头目脑髓……大家应从内心深处发起这样的大愿！

愿力不可思议，发了誓愿最后一定会成熟。我原来翻译《释迦牟尼佛广传》和《大圆满心性休息大车疏》的时候经常想，如果能把这两部论典翻译完该多好啊！这次圆满《中观根本慧论》也是多年以来的心愿。此外，自己还经常想，如果再能把《中观庄严论释》讲完，一生当中就没有什么遗憾了……

人生非常短暂，世上的事情多之又多，作为智者，会把自己有限的精力放在最有意义的事情上。最有意义的事是什么呢？首先，应通过闻思修通达缘起空性这一万法的真理，相续中获得这种殊胜智慧；然后，应像

佛陀和龙猛菩萨一样发出实相的狮吼声，利益无量无边的众生。希望每位道友都能对此认真思考。

最后，我们一起念诵《缘起赞》。中观法当中缘起法是最深的，密法当中大圆满是最深的。中观和大圆满其实只是安立了不同的名称，实际意义是相同的，都是指超离心与心所的自然光明智慧。如麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“于大圆满之心部，智者各修一窍诀，分别称为大手印，道果息法与双运，大中观等不同名，实则同为离心智。”

《中观根本慧论》传讲圆满。

〇〇 五部大论相关阅读

戒律：

- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 译作 《事师五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 译作 《沙弥五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 22 | 译作 《大乘斋戒功德》
 - 《大乘斋戒功德》
 - 《斋戒功德相关公案》
- ▶ 索达吉堪布全集 23 | 译作 《赞戒论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 24 | 译作 《三戒论释》
 - 《三戒论释》
 - 《建立三戒一体论》
- ▶ 索达吉堪布全集 1 | 课程 《赞戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 2 | 课程 《沙弥五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 3 | 课程 《三戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 课程 《事师五十颂讲解》

俱舍：

- ▶ 索达吉堪布全集 26 | 译作 《俱舍论释》

▶ 索达吉堪布全集 27 译作	《智者入门论》
▶ 索达吉堪布全集 5 课程	《俱舍论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 6 课程	《俱舍问答》

因明：

▶ 索达吉堪布全集 28 译作	《解义慧剑论释》
	○ 《解义慧剑论释》
	○ 《因类学》
▶ 索达吉堪布全集 29 译作	《量理宝藏论释》
▶ 索达吉堪布全集 30 译作	《释量论·成量品释》
▶ 索达吉堪布全集 31 译作	《前世今生论》
▶ 索达吉堪布全集 7 课程	《解义慧剑讲解》
▶ 索达吉堪布全集 8 课程	《量理宝藏论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 9 课程	《释量论·成量品讲解》

中观：

▶ 索达吉堪布全集 4 译作	《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
▶ 索达吉堪布全集 32 译作	《定解宝灯论浅释》
▶ 索达吉堪布全集 33 译作	《中论释》
▶ 索达吉堪布全集 34 译作	《中观庄严论释》

▶ 索达吉堪布全集 35 译作	《中观宝鬘论广释》
▶ 索达吉堪布全集 36 译作	《中论释·显句论》
▶ 索达吉堪布全集 10 课程	《中观四百论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 11 课程	《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
▶ 索达吉堪布全集 12 课程	《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
▶ 索达吉堪布全集 13 课程	《中论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 14 课程	《中观庄严论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 15 课程	《缘起赞讲解》
▶ 索达吉堪布全集 17 课程	《中观零散教言讲解》

般若：

▶ 索达吉堪布全集 39 译作	《现观庄严论释·白莲花之璎珞》
▶ 索达吉堪布全集 40 译作	《现观庄严论疏·弥勒言教》
▶ 索达吉堪布全集 41 译作	《现观庄严论略义》
▶ 索达吉堪布全集 42 译作	《现观庄严论总义》
▶ 索达吉堪布全集 18 课程	《现观略义讲解》
▶ 索达吉堪布全集 19 课程	《现观总义讲解》
▶ 索达吉堪布全集 20 课程	《现观庄严论讲解》

