

正科系
教材系列



中 | 论 | 广 | 释

THE GREAT COMMENTARY ON
THE MADHYAMAKA SHASTRA

索达吉堪布 / 宣讲



TAUGHT / KHENPO SPDARGYE

THE INSTITUTE THE TEXTBOOK SERIES

目录

第一课	1		
第二课	25		
第三课	55		
		一、观因缘品	
第四课	75		
第五课	94		
第六课	124		
第七课	149		
第八课	180		
第九课	204		
		二、观去来品	
		第十课	226
		第十一课	240
		第十二课	255
		第十三课	270
		第十四课	298
		第十五课	326
		第十六课	348
		第十七课	378
		三、观六情品	
		第十八课	406

《中论广释》

麦彭仁波切著释

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

大悲摄受具诤浊世刹

宗内门兰钦波鄂嘉达

尔后发下五百广大愿

巴嘎达鄂灿吐谢莫到

赞如白莲闻名不退转

敦巴特吉坚拉夏擦漏

恭敬顶礼本师大悲尊

上师瑜伽速赐加持：

涅庆日俄再爱香克思

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！

第一课

思考题：

1、 本论为何命名为《中观根本慧论》？

今天我们开始学习龙猛菩萨的《中观根本慧论》。这次我主要从麦彭仁波切的《中论释》上给大家一边念传承一边传讲。

以前，法王如意宝在学院为大家亲自传过《中论释》。当时我们部分人有辅导的责任，每天都会把法王所传的内容再次为道友传讲，期间没有任何中断。所以，这部法我有非常清净、圆满的传承。

法王如意宝这次讲得没有第一次广。听早期来的道友说，法王第一次是从《中观根本慧论》的颂词上讲，当时阐释得特别广。我来学院的时候，颂词已经讲完了，两三年以后，法王如意宝才传了《中论释》。

《中论释》是由麦彭仁波切所著。在麦彭仁

波切所有的著作当中，有些是由尊者亲自所著，比如《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；有些并不是由尊者亲自书写完成，而是由他的弟子们后来整理完成的，比如《亲友书释》、《俱舍论释》以及《现观庄严论》注疏等。麦彭仁波切在这些书上曾亲笔写过一些注释，当尊者圆寂以后，他的弟子们便把这些书上的科判和注释进行整理，最后形成了一些完整的注疏。

这部《中论释》也是如此，并不是由麦彭仁波切亲自所著。但里面的科判、注疏和偈文都是由尊者亲笔所写，后来，是尊者的弟子——协亲结美白玛南加和堪布根桑华丹仁波切，将这些整理成了完整的《中论释》，本论后面的小字中有说

明¹。不管怎么样，现今德格印经院²麦彭仁波切著作的印经版当中有这部论。我们经过再三商量，最后认为，在《中论释》中还是应该标上“麦彭仁波切著”，这部论应该包括在尊者的著作当中。

《中观根本慧论》的颂词是由鸠摩罗什大师所译。他的译本和藏文译本在个别地方稍微有点差别，这次我花了很长时间对照，在讲的过程中，我会对不同的地方加以说明。

我们这次学《中论》也要像学《俱舍论》那样由堪布堪姆们做辅导，昨天我向他们交代了这一点。希望大家都能在有智慧的人面前接受辅导，

¹ 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刚持师徒之心愿，并成为正法与众生获得广大利益之因。

² 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。

遇到不懂的问题一定要多请教，这一点非常重要！如果自己不懂又不愿听闻、请教，学习效果肯定不会很好。之所以要辅导，一方面是因为中观确实不好懂；另一方面，几个讲义结合起来看也不是很容易的事。

我计划用三四个月的时间圆满这部《中论释》。以这样的速度传讲，不一定能阐释得特别广，但重要的地方，我还是会给大家做详细分析的。

首先讲《中论释》的论名。

中论释——善解龙树密意庄严论

本论以作用立名，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。在世间当中，这是一部非常珍贵的庄严论。

宗喀巴大师在传讲《中论》的时候，也称自己的注释为《善解密意疏》，即善解龙猛菩萨的密意疏。

由这样的论名也可以了知，若想真正通达龙猛菩萨的密意，必须要依靠高僧大德的《中论》

注疏，仅凭自己的智慧将很难通达其中密意。这次我们学的《中论释》，就是一部能令我们完全通达龙猛菩萨究竟密意的珍贵论著。

下面是《中论释》前面的顶礼句：

三门恭敬顶礼上师及至尊文殊菩萨！

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（虚空比喻佛的智慧），出现了一轮散发着遣除常见³断见⁴黑暗之光芒，并且远离四边八戏的大中观之璀璨太阳（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，且对世出世间一切万

³ 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。

⁴ 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之理，世间及我仅限于生之一期，死后即归于断灭。

法都通达无碍的导师——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、能遣除众生内心常见、断见的黑暗，并且远离了四边八戏，所有这些功德，皆是从佛陀深广无边的智慧当中起现。

下一颂是顶礼文殊菩萨。若想通达佛陀深广法门的究竟密意，必须依靠文殊菩萨和弥勒菩萨的智慧。而在甚深法门方面，若想真正通达般若空性，必须依靠文殊菩萨和龙猛菩萨的智慧。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。

无始以来，沉卧在众生心间的三有⁵之魔一直

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静之色，故名色有。（三）无色有，谓无色界四空诸天，由昔往修习有漏禅定，报

存在(所谓三有魔,就是障蔽众生心性的欲界、色界、无色界三界的生死轮回习气)。如同虚空当中密布着有实无实的云雾一样,众生心间的虚空当中,也一直密布着有实无实的束缚之网。只有依靠本尊文殊菩萨的智慧利剑,才能斩除所有束缚从而出离三有。为了让自他获得文殊菩萨的加持,作者在此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)

大家平时最好能经常祈祷文殊菩萨,有些愚痴心较重的人,更应该好好祈祷。这样自己生生世世都不会变成愚昧的人。

在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:“谁如果能和我一起去五台山拜文殊菩萨,谁就能打开智慧!”随后藏地将近一万人,包括很多堪布活佛,都跟随法王去了五台山。这些堪布回来之后,智

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。

慧果然有了极大增上！

可见，作为凡夫人，很有必要依靠一些方便法增上自己的智慧等各方面的功德。比如，可以经常观文殊菩萨的塑像或唐卡、念文殊心咒或文殊赞、学般若或中观方面的教言等来让自己的相续生起智慧。如果即生当中实在生不起智慧，也要经常持诵文殊心咒并发愿，愿自己生生世世不要变成像旁生一样愚笨的众生，这样做非常重要！

下面是顶礼龙猛菩萨和他的传承弟子。

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。

此处作者将龙猛菩萨比作龙王，以此来赞叹他的超胜功德。

“堪忍法海甚深之谛义，”大海里虽然藏有如意宝，然却因大海极为深邃，一般众生根本无法得到，而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，然却因极为甚深，一般人根本无法理解，而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做装饰，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。

龙猛菩萨的传记里讲了他的很多超胜功德。我已经按照藏文《菩提道次第传承上师传记》，把龙猛菩萨的传记全部翻译出来了，放在了《中论释》的前面。

希望大家最好能把此传记和《中论释·前言》

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。

都看一遍。因为学习任何一部论典，首先一定要对作者生起信心，这一点非常重要！麦彭仁波切在讲《中观庄严论》时，就对作者特别重视。然而我们有些道友却并非如此，有时候在学习一部论典时，连作者的身份都不知道，这样怎么能对作者和该论生起信心呢？如果没有信心，学习效果不一定会很好。

所以，大家一定要了解龙猛菩萨，应该知道，在整个佛教当中，龙猛菩萨占有极其重要的地位，被大家一致公认。释迦牟尼佛在很多佛经当中都对他做过授记⁷。

我已经辛辛苦苦地把龙猛菩萨的传记翻译出来了，希望大家在这次学《中论》之前能看一遍。有时候，有的道友在路上忘记向我顶礼，就觉得好像很对不起我，一直道歉说：“对不起堪布，

⁷ 《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。

对不起……”其实没向我顶礼，我并没有不高兴，但是我已经这么辛苦地翻译了，如果你们一点都不看，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。我曾在网上查过他汉文版的传记，虽然有一些，但有些版本太古了，是唐宋时期翻译的；有些并没有介绍清楚龙猛菩萨的真正身份，像在《印度佛教史》等书中，可能因为编著者学术思想比较强，所以也把龙猛菩萨当成一位学者来看待，主要从他精通什么知识的角度做介绍。事实上，从佛教的角度，尤其从中观的角度来讲，他们对龙猛菩萨的介绍并不足够。鉴于以上几个原因，这次我翻译了龙猛菩萨的这部略传。

此颂最后一句“敬礼龙树父子传承师。”是恭敬顶礼龙树父子——龙猛菩萨和他的心子圣天论师⁸，以及后来所有的中观传承上师。继龙猛菩

⁸ 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，

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。

作者为什么在此顶礼传承师呢？因为凡夫人根本不能了知释迦牟尼佛的密意，想要真正解读佛经非常困难，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、真正解释佛经内涵。如果龙猛菩萨、无著菩

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》《中观学中论》《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，密宗方面也有多部著作。

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，经父母同意而入了内道出家为僧，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》。

萨，以及他们的传承弟子们没有解释佛经论典，后人就不可能通达佛陀甚深广大的教义。因此，作者要对他们恭敬顶礼。我们也应像麦彭仁波切一样，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，此论的著疏——《中论释》也是如此，里面汇集了众多论典之精华；《中论释》的作者是麦彭仁波切，因尊者的异名是“胜妙智慧”，所以在此称他为“文殊喜胜妙智”。《中论释》是由麦彭仁波切亲笔所撰著的一部注疏，经后人整理之后结集成了本论。

以上是《中论释》的顶礼句，在讲下面内容之前，我先和大家说一下我们今年的学习计划。

今年我们主要学习中观方面的论典。你们在

堪布堪姆面前已经听过《四百论》和《入中论》，这两部论算已经圆满。但是对于这部《中论》，大多数道友还没有学过，昨天我了解到，在十多个堪布堪姆当中，真正圆满此论传承的只有一两个人，堪布堪姆们都是这种状况，更何况是其他人。所以，这次我讲《中论释》还是很有必要的。如果有时间，我还想讲一下其它中观论典的略释，比如，中观六论当中的《六十正理论》、《七十空性论》、《回诤论》和《细研磨论》，内容都不是很多。

中观论典当中还有一部《中观宝鬘论》。喇拉曲智仁波切曾为此论写过一个讲义。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，有一次老人家来学院住了几天，我是趁这个机会才得到的。

关于《中观六论》当中的《成名言论》，历史上有过各种各样的辩论，这一点我在前言里也讲过。全知果仁巴等有些论师认为：不要说在藏地，

在印度也根本没有这部论典，月称论师在《显句论》中也只提到参阅过其它理集五论，而没有提及《成名言论》，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》。

如果我们今年能把龙猛菩萨的《中观六论》讲完，或者把传承全部过完，并把月称菩萨的《入中论》和圣天论师的《四百论》以及《中观庄严论释》圆满的话，中观方面的主要论典就已经圆满了，但时间比较紧，能否讲完也不好说。虽然不是很容易，但我对此很有希求心。我的发心是这样的，你们现在的心态我也清楚，知道刚开始大家都特别有信心，但是到了下面破对方观点的时候，就不知道会怎么样了，那时会不会打瞌睡也不好说。

下面我们继续讲《中论释》。

【此论旨为宣说大阿阇黎圣者龙树菩萨所

造之《中观根本智慧大论》之内容。】

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

《中论》的全称是“中观根本慧论颂”。在梵文论名当中，没有“论”这个字的意思，但在汉文论名中加上“论”字应该也可以。

【若直接翻译，则“扎加”、“那玛”、“美拉”、“芒达玛噶”、“噶龢噶”可分别翻译为“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；“噶噶”是“颂”之意，藏文中说五十颂、三十颂，也经常说“噶绕噶”。把长行文中的梵文连在一起，即是“中观根本慧颂”。

经论取名的方式一般有八种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当中，《中观根本慧论》居根本地位，即起到根本性作用。

下面解释论名的具体含义。

【“中观”即远离八边自性之意；】

“中观”，也叫般若、智慧、善逝等（中观主要指对境；般若或智慧主要指有境），是指远离一切戏论、平等无二的一种境界。中观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。

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。

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。

【“根本”即其后涉及中观的诸多论典，均是以此论为原本而衍生出来的；】

“根本”有两种含义：一、本论是所有中观论典的根本，即其后所有的中观论典，都是以本论为根本而衍生出来的；二、本论在龙猛菩萨的《中观六论》当中起根本性作用，其它五论都是它的支分。（洋彭塔意大师曾写过一个《中观六论》的讲义。）

由此可见，《中观根本慧论》是一部非常重要

的中观论典。藏地凡是学中观的人，都对它极为重视！自古以来，这部论的注疏也比较多。

这次我们学习的是麦彭仁波切的《中论释》。宗喀巴大师也有《中论》注疏——《理证海》，但宗大师的注释太广了，学到一定时候，很可能就会陷入茫茫教理之海而迷失方向。虽然有些智慧较高的人很喜欢这样广讲并带有辩论的论典，但对于大多数人来讲，学到中间的时候，就会感觉有些困难。当然注释也不能太略，否则，连解释颂词的基本意思都会有困难。麦彭仁波切的这部注释，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。所以，这次我们选择这部论典来学习。

【“颂”包含品颂及偈颂二义，即由字数相同之诗文组合而成。】

“颂”，包含品颂和偈颂，是字数相同的句子组成的诗文。在藏文译本中，这部《中观根本慧论》共有 449 个偈颂。

“论”有对治和救护的作用。对治指对治相续中的烦恼与分别；救护指从三恶趣乃至六道轮回中得到救护，或从一切戏论中得到救护，从而获得殊胜解脱。

【“智慧”即论名，表示若能趋入闻思该论之道，则可获得无倒证悟趋至远离一切边戏实相之智慧。】

“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。

长行文中的“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。也许有人会想，“戏”是不是指戏剧啊？昨天有位道友把三解脱门¹²解释成见解脱、系解脱和闻解脱。

¹² 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。

中观当中哪里讲过这些啊？（众笑）

下面引用了一个教证，对“智慧”做进一步阐述。此教证在《现观庄严论》里经常被引用。

【如颂云：“智慧度无二，彼慧即善逝，修彼具义故，论道立彼名。”】

这个教证主要分析了什么是相似般若和真实般若。意思是，智慧度实际上无有分别，是无二的本体，这种智慧即是善逝¹³佛陀（果般若），为了修持这样的善逝果位，故而，将论典般若和道般若等相似般若假立为“般若”的名称。

“智慧度无二，”其中“智慧度”也叫般若。般若可分为基般若、道般若、果般若；亦可分为经般若、论般若；或分为相似般若、真实般若等。真正的般若，是远离一切戏论、现空无二的一种

¹³ 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。

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。其它的般若，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¹⁴；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，而有的论师则认为，道般若还包括资粮道、加行道凡夫胜解信地的妙慧）。

学习这一教证之后，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。

¹⁴ 文字般若可分为经般若和论般若。

知道什么是“根本慧”非常重要！在学习月称论师的《入中论》时，也必须要清楚这一点。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，那怎么可能通达《入中论》呢？

月称论师造过两部论来诠释《中观根本慧论》：一部是《入中论》¹⁵，它是从意义方面阐释；另一部是《显句论》¹⁶，它是从词句上面解释。

今天只讲了题目，希望大家一定要清楚“中观根本慧论”的含义。有些道友来学院已经几年

¹⁵ 《入中论》，又译作《入中观论》。为中观宗之大成者月称菩萨（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。

¹⁶ 《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。

了，《俱舍论》也学过，中观也学过，但对里面的很多道理都似懂非懂，这样并不是很好。在学习每部论的时候，大家最好都能很认真地对待。

第二课

思考题：

1、请详细解释龙猛菩萨在本论开篇顶礼释迦牟尼佛的两颂之内涵及重要性。

2、为什么要学习《中论》？我们最究竟的需要是什么？两者之间有何联系？

3、众生的执著有千千万万、各种各样，为什么只安立八种边？

4、一切万法远离八边的这种本体，小乘、中观自续派、中观应成派各自作何理解？

5、龙猛菩萨安立生灭、常断、一异、来去八边次第的理由是什么？

昨天介绍了什么是《中观六论》。在《中论释》的前言里我说过，对于《中观六论》包括哪些论典，各大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，与宗喀巴大师及果

仁巴大师的观点就不相同。对于这些不同说法¹⁷，大家应该了知。

昨天学习了《中观根本慧论》的论名。大家一定要清楚“根本慧”的含义。今天我们开始学习译礼句。

在藏地，最早将印度梵文《中观根本慧论》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，本论历经两个阶段才翻译完成。藏传佛教的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。鸠摩罗什大师和玄奘大师在翻译的时候，一般前面不加译礼。汉地后代的译师在翻译的过程中，加译礼的也比较少见。

¹⁷ 龙树菩萨所造的《中观根本慧论》、《回诤论》、《七十空性论》、《六十正理论》、《精研论》、《名言成立论》，这是宁玛派所承许的中观六论。若按嘎单派讲，非以《名言成立论》，而许《宝鬘论》为第六论。若按萨迦派果仁巴大师讲，只许中观五论，认为《名言成立论》、《宝鬘论》皆非中观所摄的论著，因其并非主要抉择般若空性故。彼诸中观论著究竟开显了佛陀第二转般若无相法轮的真实密意，抉择了大中观最为了义的特殊正见。总而言之，无论何派凡是安立龙树“中观理聚论”者，必须具备三个条件，一是作者必为圣者龙树，二是诠释第二转般若法轮，三是着重抉择般若空性的正见。

乙二(译礼句):

[《中论释》科判:乙二、译礼句:]

“顶礼文殊师利童子!”

此顶礼句是译者在翻译时加的，龙猛菩萨的原文中没有。

译者顶礼的原因主要有三点:一、为了遣除翻译过程中的一切障碍，使翻译善始善终、顺利圆满;二、为了自他都能开启智慧，顶礼自己的殊胜本尊，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，藏地国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

¹⁸ 国王赤热巴巾规定:在经论前应该“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应该“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，应该“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。

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”。

此处顶礼的是文殊师利童子，表明本论属于论藏。

[意即顶礼宣示诸法真实胜义实相之智慧本尊文殊师利童子。]

文殊菩萨能宣示诸法真实胜义实相，因此译者要在这样殊胜的智慧本尊面前恭敬顶礼。

[前译派的译师在翻译此论时，为了消除违缘，首先如此顶礼。]

如此顶礼，也是为了遣除翻译过程中的一切障碍。早期我在翻译经论的时候，前面也加了译礼句，但后来感觉藏文经论前的顶礼句好像有点多，颂词前有一个顶礼句、讲义前有一个顶礼句、从梵文译成藏文也有一个顶礼句，如果我翻译时再加一个译礼，好像总在磕头一样，所以我现在一般都没加。其实译礼还是很重要的，按理来讲，为了遣除违缘，令翻译顺利圆满，应该有这样的

译礼。

如果能圆满翻译一部殊胜论典，有时还是能够利益到很多人。前段时间，我将根登群培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，怎么能算大工程呢！”但其实他说的是对的，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——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们的恩德。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，根本不可能懂得龙猛菩萨的金刚语。所以，译师们对佛法的贡献、对众生的恩德都非常大。

二、在众生相续中种下梵文的种子，令与千佛结下因缘。所有的贤劫千佛都会用梵语来转法

轮。法王如意宝在有些发愿文中说过：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，用梵语来转法轮。如果我们通过学习梵文论名，在自己的相续中种下梵文的种子，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。古印度造论非常严格，论典要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。（堪布根华仁波切在《入行论讲义》当中把这几个原因阐释得非常广。）

以上是造论支分，下面讲论义部分。

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、宣说中观见解；二、顶礼宣说者。

[《中论释》科判：甲二(论义)分三：一、顶礼句；

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。

二、论义正文;三、随念恩德之顶礼。]

在论义当中，龙猛菩萨前后各作了一个顶礼句，都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，也经常用这两个顶礼句来顶礼释迦牟尼佛。他们或者念诵开头的顶礼句，或者念诵最后随念恩德的偈颂。现在藏地很多大德在传法的时候，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一样随念恩德，应该想到：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……所有这些都源于转了三次法轮的释迦牟尼佛，无论是传承上师、译师、作者还是本师，不仅自身都具有超胜功德，而且

对我们都有极大恩德！

大家在平时祈祷时，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);丙二(顶礼宣说者):

[《中论释》科判:乙一、顶礼句:]

首先，龙猛菩萨以这两个偈颂来恭敬顶礼释迦牟尼佛(第一句是宣说中观见解，开显了佛陀所证所讲的缘起空性之理;第二句是顶礼宣说者——释迦牟尼佛)。虽短短两个偈颂，但已圆满含摄了《中论》的所有内容、全部意义。

**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。**

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。佛陀不仅能宣说一切诸法是由因缘和合而生，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，因为佛陀宣说的缘起空性之理在世出世间所有的学说当中是第一。

《俱舍论》亦云：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？即在名言当中，一切法皆由因缘和合而生，缘起和合的假象——有生有灭、有常有断、有一有异、有来有去，都如梦如幻地存在，但在胜义当中，一切法皆为空性，在远离四边八边(或四边八戏)的法界实相中，万法根本不存在。

此缘起空性之法唯有人天导师释迦牟尼佛以其狮子吼²⁰才能圆满宣说，它是佛教最不共的

²⁰ 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。”

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，但因凡夫人都具有业和烦恼，无法见到万法实相，因此不可能如实宣讲，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！古往今来的任何一位智者，都无法将其推翻。

这一顶礼句也是般若智慧的精华，藏地很多修行人都非常重视，一般在念完《般若经》或《心经》之后，都会念诵这个顶礼句，由此，自相续中的般若智慧就会自然而然生起；另外，他们在遇到违缘魔障，需要念诵一些降魔仪轨的时候，也会把它加在仪轨的后面，这样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²¹说：这两颂不仅是赞叹、顶礼佛陀的偈文，

²¹ 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。

也是非常殊胜的降伏法。

此顶礼句也是对释迦牟尼佛最殊胜的赞叹(智慧功德方面)，表面看好像并未赞叹佛陀，只是说“不来不去”等，但实际上，这几句话显示出了佛陀无与伦比的智慧功德——照见万法在胜义中远离四边八戏、在名言中现而无自性。

有些人可能会产生疑问：生灭、来去、一异、常断这些现象，在生活中经常会看到，怎么能说不存在呢？比如，我现在去经堂上课，下课后就会回来，我已亲身经历了来和去，因此来去肯定存在；又比如，我在非常认真地听课，而有的道友却在打瞌睡，我和这个道友肯定不是一体，因此一异也必然存在；又如，我是在某一年出生，最后必定会在某一年死亡，生灭也显然存在；常和断在生活中也经常发生，因此它们也必定存在。

对于这一点，麦彭仁波切解释说：从来没有破显现的中观宗，但也应该知道，众生见到实有的生灭、常断、一异、来去这八边的显现，实际

上都是由迷乱分别念造成的，虽然在世俗当中，它们如梦如幻地显现，但在胜义当中却是远离八边的大空性，没有任何实有的本体。

有人可能又会问：如果世俗一切迷乱显现是由分别念造成的，那迷乱分别念又是如何产生的呢？

事实上，所有迷乱分别念的根源就是执著。所有众生的相续当中都存在着俱生执著和遍计执著。

所谓俱生执著，即六道一切众生与生俱来的执著。它并非是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。也就是说，我们小时候这方面的习气并不严重，但后来受到外道教派、唯物论及其它西方科学理论等影响，染污了自相续，于是改变了自己原来的思想。比如，有些人接触一些外道之后，便会

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、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真相，由此就会不断流转生死。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说了诸法远离八边戏论的真实义。

下面讲离八边的具体含义。

[在如实证达缘起性的圣者根本智慧前，诸法首先不生，究竟不灭:]

“不生亦不灭”：在释迦牟尼佛、历代高僧大德，以及所有真正证悟缘起空性的智者之根本慧面前，诸法首先不会产生、究竟也不会灭尽，“不生不灭”能被如理如实地照见。

鸠摩罗什大师的译本中，第一句是“不生”在前，“不灭”在后；藏文译本是“不灭”在前，“不生”在后；清辩论师的《般若灯论》²²中也是

²² 《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

“不灭”在前，说的是“不灭亦不起”。果仁巴大师也同意“不灭”在前的说法，并解释说：“诸法之灭若不存在，其生亦不可立。”意思是，有了诸法的灭，就一定有它的生，如果遮破了灭，生也就遮破了。

不知道梵文版本将谁放在前面。也许“不灭”在前的可能性大一点，因为藏文译本和波罗颇蜜多罗翻译的《般若灯论》，都把“不灭”放在前面。如果投票的话，他们是两个人，鸠摩罗什大师是一个人(众笑)。若按照果仁巴大师的说法，灭在生前也有一些道理。但实际上，不论是“不生亦不灭”，还是“不灭亦不生”两种译文并不相违，都是合理的。

总之，应该知道，在圣者的根本慧定面前，即在实相当中，万法首先不会产生，如果“生”像石女的儿子一样没有真实本体，则“灭”也自然不会有。

论》的意义。

[本性连续不断，却非恒常而住]

“不常亦不断”：凡夫众生一般都会有“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，那就不可能有一个实有的法存在，如此就不可能有所谓的“常”，再者，若实有的法不存在，就不可能有它的灭，即堕入“断”边也绝不可能。

[既不从他处来，亦不往他处去]

“不来亦不去”：一般人都会认为色、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。（《中论释》在此处先解释了“不来亦不去”，与颂词“不一亦不异，不来亦不去”顺序不同，这样亦可，故未作调整。）

[既非不同之异体，亦非相同之一体。]

“不一亦不异”：如果诸法存在自性，那么它们之间要么是一体，要么是异体，然而因诸法无生并不存在自性，所以不可能成为一体，若一体不成立，则异体也不可能成立。另外，如果详

细观察事物的本体，任何法都是由支分组成，这样分析至微尘、刹那，最后都无实体可得，即实有的一体并不存在，如此一来，多体也就无法安立。所以，任何法既不是一体也不是异体。

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。“离八边”意即，离开八种执著，是从有境的角度讲；“离八戏”意即，离开八种执著相，是从对境的角度讲。

有些道友可能会产生疑问，除此八种执著以外，世人还会有“好坏、有无、是非、高低、贵贱”等各种各样的执著，龙猛菩萨为何不安立其它而安立这八种呢？

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。即，内道有实宗多执著生灭二边，故以不生不灭破除；外道多执常断二边，故以不常不断破除；世间人多执一异、来去四边，故以不一不异、不来不去破除。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。

对离八边空性的认识，佛教内部各派并不相同：

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

中观宗主要有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当中远离了八边（八边不存在），但是在名言当中，生灭等八边应该存在。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》²³

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（即中观的四步境界）：

（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。

对此有具体阐释。自续派首先对生进行抉择，生不存在，无生也不会存在，以此类推，其它边也都不存在，最后以这种方式推出了离八边，但他们保留了名言的生灭等显现。

应成派并非如此，他们主要是对利根者宣讲自己的观点，即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

(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，从而看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、等性即是中观的四步境界，依靠逐步修习前而对后后之理生起定解。这些是极为关键的殊胜窍诀要点。

有中观应成派才能真正抉择。

关于八边，有的人可能还会产生怀疑：众生的执著成千上万，这八种执著能含括所有的执著吗？对此，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中做过解释²⁴：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

²⁴ 《中观庄严论释》315 页：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起出世间的见解，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：也就是指执著万法实有（的常见）与甚至名言中也不存在（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。

最究竟的观点来观察，就会明白，无论是外在各种显现，还是内在各种心念，世间一切戏论执著，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。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。所以，八种戏论的数量具有决定性，离八边即离一切边。

八边的安立，实际上也具有一定次第。一般而言，众生首先会有生灭的执著，认为诸法有产生，产生了有实法之后，便会思维此实有之法到底是常还是断，又会想各有实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，之后再依次遮破其它诸边。

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——佛陀所宣说的般若空性却一无所知。即使有些具智慧的人想要了

解，然因不具能力，最终也很难通达，就像虽然知道一座山里藏有如意宝，但却不知具体藏在哪里，这样最终也很难寻到。是龙猛菩萨以其甚深的智慧，将通往宝藏的道路为众生开显了出来，后学者才得以真正趋入万法实相的殿堂。所以我们不仅要感恩释迦牟尼佛，也要感恩龙猛菩萨，他对我们的恩德也非常大！

下面是顶礼宣说者：

[圆满正等觉佛陀所宣说的，寂灭一切能说、所说、法相名相等边戏，超离心与心所、能知所知等名言，息灭生老等众多灾难之立宗，为一切诸说之最上首。所以，作者于此首先恭敬顶礼能阐演如此甚深妙义之佛陀。]

“能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”释迦牟尼佛既能在名言当中宣说能诠、所诠、法相、名相、心和心所等所有显现的缘起法，也能在胜义当中善巧寂灭所有的戏论，我(龙猛菩萨)要在这样的佛陀面前恭敬顶礼，因

为在整个世间，唯有释迦牟尼佛才能阐演如此甚深的殊妙之法。这些法在世间、出世间所有学说当中是第一。

古印度时期有九十六种外道，比如，数论外道、胜论外道、裸体外道、密行外道、顺世外道等，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，我们有时也有必要做些了解。在《如意宝藏论》中，无垢光尊者详细介绍并破斥了外道各种各样的观点。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。因为凡夫人相续中存在外道习气种子，如果在了知外道观点并对其彻底破斥之后，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、大自在天都恒常存在；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，他们究竟意义上都未通达无我空性，不是堕入常边即是堕入断边，如此怎能通达万法实相呢？因此自古至今，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真相。

世间哲学、物理学、化学，以及量子力学等各个学科的研究者也是如此，虽然他们对某个领域深入研究之后，建立了相关的学说，但实际上，这些理论只是暂时、片面地解释了一些显现法的道理，并没有真正触及到万法实相。这些研究者具有的只是世间智慧，根本无法与释迦牟尼佛的圆满智慧相比。

那天有位道友来我家，高兴地对我说：“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并不成立。”

虽然这是一个很好的消息，但是我想，如果人们仅从世间法的角度去研究佛法，想要通达佛陀所讲的万法奥义，应该是没有办法的；反之，如果他们依靠佛法来研究量子力学、相对论等物理学，想要了知万法实相，还是很有希望的。为什么呢？就像一个木匠如果拿着一把木锯去锯钢铁，想要锯断是不太可能的。同样的道理，量子力学最多抉择到夸克不真实存在而已，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根本无法解释清楚，而此理唯有依靠佛陀和龙猛菩萨所宣讲的般若空性，才能真正得到圆满解释。

不仅佛教的胜义空性理论，包括名言中万法缘起生的道理，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《四百论广释》

²⁵和《佛教科学论》²⁶中都提过。比如，科学家们都认为两个氢原子和一个氧原子聚合之后就会产生水。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。

总之，若想认识万法的本体，了知万法在胜

²⁵ 《中观四百论广释》：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(H₂O)，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，不能了知水是观待而起的缘起假象，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(O₂)都没有任何气味，若集合成三个氧原子(O₃)，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。”

义中是如何空的，在名言中又是如何缘起产生的，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、相对论以及化学等理论，即使再聪明，恐怕也难以通达。

我们有些道友非常聪明，应该把这种智慧用来研究佛法。如果深入研究，就会对释迦牟尼佛无与伦比的智慧生起不退转的信心！

自古以来，世人建立了各种各样的理论学说，然而绝大多数都被后人一一推翻。包括前辈科学家辛辛苦苦建立的各种理论，不久之后就被淘汰。在整个人类历史当中，这种现象一直在不断上演。但是，释迦牟尼佛所宣说的真理，历经了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，谁人能破得了半句？这一现象应该值得我们思考。

有些知识分子的分别念比较重，对很多事情都存有疑问，若想解除自己所有的疑惑，就要通达胜义谛和世俗谛这二法。通达了胜义空性，就

会了知万法的本体；通达了世俗缘起，就会了知外在各种虚幻假象存在的必然性。而这样揭示宇宙真相的法，唯在佛陀的教言当中才有。这也是龙猛菩萨恭敬顶礼释迦牟尼佛的原因，即佛陀宣说的佛法在世间所有学说当中是第一。

以前我们讲考的时候，谁讲得最好，我们就会竖起大拇指夸奖他：“你今天讲得第一！”在世间所有学说当中，释迦牟尼佛讲得最好，是第一，所以龙猛菩萨要对佛陀恭敬顶礼。希望大家在学这个顶礼句的时候，能对释迦牟尼佛、龙猛菩萨以及中观理论生起坚定的信心和虔诚的恭敬心，这一点非常重要！

在今天讲考时，有些道友结合自身讲了一些感悟，这样很好。无论学中观还是学因明，都应把所学法义与自己的相续结合起来。个别道友可能认为《俱舍论》没什么可学的，相信他们听了昨天和今天道友的讲考之后，也会有所感悟。事实上，并不是《俱舍论》赐予了我们某种能力，

而是我们能否结合自相续，用上里面所讲的每句教言。如果用上之后自己的相续逐渐变好，这种学问对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，都能以此来祈祷我等大师释迦牟尼佛。佛的加持不可思议，只要我们诚挚祈祷，就一定会得到加持！

[以此偈亦宣说了必要、关联等四法。]

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。在讲每一部论的时候，都需要宣讲这四法。

[内容:虽然某些人认为“仅仅息灭八边戏之无遮为此论的内容，若以无生、无灭等具八种特点之缘起法为此论之所诠，则该论的直接内容将成为世俗谛”，但此论则以“缘起而生之真如性，远离八边戏之实相，息灭一切戏论”作为其所诠内容]

有些人认为，“仅仅息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，而未讲胜义谛的论典。为什么呢？因为麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“若依分别念，成俗非真实。”我们的分别念可以执著单空，所以单空是世俗谛，并不是胜义谛。因此，这种说法完全不合理。事实上，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，它并不是在抉择世俗法，而是以破戏论作为其所诠内容。

如果大家没有一定见解，在学的过程中，可能有时会感到无法堪忍，所以最好提前做好心理准备。

[必要:依此论所阐释的道理极易通达;]

学习本论的必要是：依靠本论很容易通达里面所阐释的道理。（《藏汉词典》说的是“需要”），也就是说，为什么要学习《中论》呢？即要通达远离八边戏论的胜义谛。

事实上，若想通达无上密法——大圆满或大手印，也必须通达中观，因为修密法时不能有任何执著，一定要观离戏空性²⁷。关于这一点，无垢光尊者在《胜乘宝藏论》中讲过：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:即论述寂灭之无住涅槃]

必要之必要，亦可称“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。

[关联:即必要与论典乃方便及方便生的关系。]

所谓关联，即必要与论典之间是方便与方便生的关系。

²⁷ 《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。”

第三课

思考题：

- 1、根据科判简略分析说明本论二十七品的安立方式？
- 2、龙猛菩萨为什么在《中论》中首先破斥因缘？
- 3、名词解释：教证和理证。
- 4、为什么《中观根本慧论》和《四百论》被称为母中观，两者差别何在？

今天开始学习《中论释》论义正文部分。

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。

【《中论释》科判：乙二（论义正文）分二：

一、总品关联；二、分品关联。】

本论共分二十七品，每一品都会宣讲经部关联和品关联。释迦牟尼佛在初转法轮时，曾宣说过十二缘起等诸法存在的道理。《阿含经》里就有这方面的教言；《大毗婆沙论》²⁸和《俱舍论》²⁹等小乘论典中也有如是说法。内道有实宗由此而秉持万法实有存在的观点。

虽然佛陀的确说过这样的教言，但其目的只是为接引根基尚未成熟的众生而已，实际并未真正揭示万法的实相。若从了义究竟的法门——佛陀第二转法轮的般若深义来衡量，即可了知一切万法并不存在。也就是说，小乘经典所讲的万法

²⁸ 《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。

²⁹ 《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。

实有存在的道理，若用般若经典来分析并不究竟。

因此，本论经部关联所使用的教证，并非出自有部宗等小乘经典，而是出自大乘经典。

下面讲总品关联。

【丙一、总品关联：】

关于本论的总品关联，《无畏论》和《佛护论》中都有阐述。

《无畏论》在藏文当中也叫《噶里晋美》，关于本论作者有众多说法³⁰。《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曾于净现中得到过《佛护论》的传承。

【《佛护论》与《无畏论》中的见解认为：在全论之二十七品中，前二十五品宣说如何趋入大乘之道，最后二品宣说如何趋入声闻之道。】

³⁰ 《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。

【而清辩论师则不承认最后二品为宣说如何趋入声闻之道。】

清辩论师的观点与《佛护论》和《无畏论》的观点不同，他不承认《中论》最后两品为宣说如何趋入声闻之道，他认为本论二十七品全部是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。

【阿闍梨月称菩萨也持相同之观点。】

月称论师在《显句论》等有关注疏当中，持有与清辩论师相同之观点。

【《中论释》科判：丙二（分品关联）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。】

对远离四边八戏的空性道理，本论分了二十七品来详细阐述。第十八品《观我法品》是精华品，尤为重要，里面有很多甚深教言，主要抉择了人无我和法无我的空性。

一、观因缘品

第一品《观因缘品》，主要宣讲了因缘为空性的道理。

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。

【《中论释》科判：丁一（观因缘品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《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。”】

教证意思是，任何一法如果是因缘聚合而生，则其必定是无生，因为这样的生不具有任何实有的自性，所以任何依靠因缘聚合而起现的法必定是空性，如果菩萨了知这一空性之理，他的行为就不会放逸。

【《般若经》中也以“色法无生”等详细阐释了无生之理。】

《般若经》中也以色法乃至一切法都是无生等教言，详细阐述了无生之理。

以上即是本品的经部关联，引用了两个佛经教证来阐述无生的道理。

【戊二、品关联：】

【前面顶礼句中已经将无生的了义之理，以理证进行了宣讲，以下各品均以此二关联进行详细阐述。】

下面会运用理证做详细阐述。在佛教中，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，就必须用佛经论典中的教言来对所立之论加以印证。

所谓理证，是指有理有据的推理。比如因明和中观的推断，它们并非毫无依据的凭空想象，而是有一种确凿、充分理由的推理。

在本论当中，龙猛菩萨运用了大量理证来阐述万法不存在的道理。本论是一切中观的根本，因而非常重要。如果大家这次能深入学习，打下一个很好的基础，那么再学其它中观论典就会很容易通达。

【《中论释》科判：（品关联）分三：一、破四边生；二、别破他生；三、破缘之能立。】

【己一、破四边生：】

首先讲破四边生。虽然在名言当中，万事万

物因缘和合而生的假相之法可以成立（这一点佛陀也承认，很多佛经都讲过一些法的具体法相），但在胜义当中，无论是因缘等世间法，还是涅槃等出世间法，无论从哪方面剖析，任何法都无有产生。

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。**

一切万法不可能有产生，为什么呢？因为诸法不是自生，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，一切万法根本无有产生。

关于如何解释这个颂词，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中观自续派。很多印、藏佛教历史典籍当中，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，比如《中观根本慧论》和《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《四百论》主要讲修行。

后代中观论师在抉择《中观根本慧论》的见解时出现了分歧，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作广大的破立，所以，佛护论师并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，建立了圆满的中观应成派。中观自续派的代表人物是清辩论师³¹、静命论师³²和智藏论师等。

³¹ 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。

³² 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，

中观二派对此颂的解释有何差别呢？

应成派的佛护论师，在解释这个颂词的时候认为：一切万法无自生、无他生、无自他共生、无无因生。意思是，一切万法无论在胜义当中，还是在名言当中，即在二谛中都不会有真实的产生。

对于这一观点，自续派清辩论师造了《般若灯论》予以驳斥。他认为宣说一切法无生一定要加“胜义简别”，即必须分开二谛，在名言当中万法存在并且有产生；加“胜义简别”之后，胜义中万法才无有四边生。如果不加“胜义简别”直接说一切万法无生，那么名言当中的柱子等一切法都变成了不存在，这样会有诽谤名言的过失。

对于清辩论师的这一观点，应成派月称论师在《显句论》中予以了驳斥：加胜义简别没有必要，如果加上简别，说“胜义当中没有产生”，实

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。

际已经间接承认了在名言当中有自性生，但这根本不合理。因此，可以直接说“一切万法都不存在”，不必加胜义简别。关于这个问题，中观论师们有过很多辩论。

总之，在学这部论时，大家一定要知道：昨天讲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；今天这个颂词是中观宗分成了应成派和自续派的分界处。

有些人认为，是藏传佛教将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，在印度佛教史上一直存在。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中说过：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。

下面分析颂词的具体含义。

这个颂词主要讲一切诸法不是自生、他生、共生和无因生。

《入中论》中有破四边生的广解。麦彭仁波

切在《智者入门》中说：《入中论》对破四边生的方法——金刚屑因讲得很广；《中观庄严论》对离一多因讲得很广。

现在各班法师正在讲《入中论》，不知大家对“破四边生”学得怎么样？有时虽说是在学，但如果没有真正懂得法义，也不是很理想。方便的时候，我们肯定也要考试，我想看看大家对《入中论》第六地中的破四边生学得怎么样。《入中论》是一部从意义上解释《中论》的殊胜论典，大家一定要认真学。

【任何法都不是从自己而生，如果是自己产生的，则有无义生，无穷生的过失；】

“诸法不自生，”任何法都不可能从自己当中产生。“自生”主要是数论外道的观点³³。他们

³³ 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

认为，从自性或者主物当中可以变现出一切法。

这种观点根本不合理，如果自己能产生自己，就会有无义生和无穷生的过失。为什么呢？因为，既然果法在因中已经有了，那么生就没有任何意义，因此会有无义生的过失；另外，由于对方承许因恒常存在，这样已经产生完的果法又会再次产生，果就会无穷无尽地产生而不能停息，因此会有无穷生的过失。

【也不是从他法而生，否则，即有火焰生黑暗等一切生一切的太过；】

“亦不从他生，”也不是从他法当中产生。果仁巴大师在《中观论详解·正见之光》中说：个别外道（主要指胜论外道）和内道有实宗承许他生观点，即依靠他法而产生其他法，但这种观点也不合理，如此一来，就会有火焰当中能产生黑暗，即一切当中可以产生一切的过失。

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。由于前未现与显现、前未生与产生有相似之处，故可谓自现或自生。

为什么会有这种过失呢？佛护论师在《中论》注释第二十品中用“因和非因相同”（能生果乃为“因”，不能生果则为“非因”）的道理做了说明：如果存在他生，那么因和非因就没有了任何差别，由此，就会有“一切当中可以产生一切”的过失。

为什么因和非因没有了差别呢？因为，人们一般都会对因和果加以鉴别，认为这是此果的因，那不是此果的因。如果真正承认因和果以“别别他体”的方式存在，即认为因和果都有独立的自性，那么就不可避免会有这种过失，因为，既然果已经有了独立的自性，那么因对果的产生实际上就没起到任何作用。从对果不起作用的角度讲，因和非因没有任何差别，由此，一切是因非因当中自然就可以产生一切果法。

在《入中论》和《显句论》当中，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³⁴来解释。慈诚罗珠堪布的

³⁴ 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。

《中论》讲义对此有阐释，大家可以参阅。

【也不是从自他二者中产生，因为有前两种过失的缘故；】

“不共不无因，”其中“不共”意思是，不是由自他二者共同产生。裸体外道承许自他共生，即由自生与他生共同产生万法。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中对此驳斥说：由于有自生、他生两种过失的缘故，自他共生不能予以承认。

【也不是无因生，否则有结果恒时存在或恒时无有，以及因缘之勤作无有意义的过失。】

“不无因”意思是，也不是无因而产生。顺世外道承许无因生，但这种观点是最下劣的见解，会有果法恒时有或恒时无，以及因缘的勤作没有任何意义等过失。

【所以，自宗如此立宗：“能依的一切法，所依的一切环境，无论何时、何宗皆无生。”】

“是故知无生。”所以，中观宗如此立宗：一切法，无论在何时、何地、何种情况下，都不会

有真正的产生。

自续派和应成派论师对这个颂词有不同的解释方法，麦彭仁波切在此引用了几位论师的观点：

【清辩论师则认为“一切万法，于何时、何地、何宗皆无有自性生，因于胜义中无有自生故”等等，以承许自续派的观点而立宗。】

自续派清辩论师对这个颂词加了一个胜义简别——“胜义中无有自生故”，意思是，任何一个法在胜义当中，何时、何地、何种情况下都无有自性的产生，或者说不可能有实有的产生（格鲁派的有些大德也如此承许）。清辩论师是按照自续派承许的观点来立宗。

【月称菩萨云：“一切万法，于何时、何地、何宗皆应无生，因无有自生等故。”并由无有自生等立宗，依次建立了无有四生的论点。】

应成派月称论师对此颂未加任何简别，他说：一切万法在何时、何地，何种情况下都不会有产

生，因为从来没有自性产生的缘故。

月称论师著的《显句论》是直接从字句上解释《中论》。有人认为青目论师就是月称论师，但我看了青目论师的《中论》注释，写得特别略，是不是还得再研究一下。

月称论师以无自性产生等观点来立宗，依次建立了无有四生，即无有自生、他生、共生和无因生的论点。

【对此，佛护论师提出：若有生，则可用无义生之过患进行驳斥。】

对此，佛护论师提出：一切万法无有产生，若有生，可以用无义生等过患对其遮破。

【清辩论师又认为：“此宗的安立，有不具备能立及譬喻之过患。”】

清辩论师驳斥道：你们应成派这样安立，有不具备能立和比喻的过患。在清辩论师著的《般若灯论》当中，很多内容都在破《佛护论》的观点。

后来，应成派月称论师主要破清辩论师的观点，并以此建立了圆满的中观应成派。他认为，清辩论师所说的能立和比喻不能成立，具有能立所立同等的过失等等。在他的《中观论疏》里对此有宣讲。

【月称菩萨对此反驳道：“此宗之能立及譬喻，乃用对方自宗已承认之观点进行破斥，故无需能立及譬喻。”】

月称论师反驳道：我们（应成派）只要用对方自宗已经承认的观点来破斥即可，不需要能立和比喻³⁵。按照你们（自续派）的观点，自续推理³⁶必须具足立宗、能立（因）、比喻三项，缺了能立和比喻就无法立宗，但这种观点根本不合理。因为既然你们的立宗是“诸法无自性产生”，那

³⁵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。

³⁶自续派着重建立相似胜义，使用的理论是自续推理。所谓自续推理，其宗法、能立、比喻都是自他共同承许存在的法，比如“柱子无常，所作故，如瓶。”其中柱子、所作、瓶都是自他共许存在的法。和自续派不同的是，在应成派面前柱子根本不成立，只不过随顺他宗的承许而展开应成推理。

么能立和比喻也不可能具有独立的自性，既然如此，你们就无法承许能立和比喻存在。由此可见，你们的比喻、能立与立宗之间存在自相矛盾之处。

【并于《显句论》中引用教证对加上胜义简别的观点进行了破斥：“若为中观派，则不能以自之比量推测而立宗，以未承认他法之故。圣天论师云：‘有非有俱非，一非一双泯，随次应配属，智者达非真。’《回诤论》亦云：‘若我有少宗，则我有彼过，我无立宗故，唯我为无过。’”】

月称论师还在《显句论》中引用教证，对自续派加胜义简别的观点进行破斥：作为中观派，不能用自续之比量（自续因）来立宗，因为我们并不承认他法自相存在。

引用的教证有：圣天论师的“有非有俱非，一非一双泯，随次应配属，智者达非真³⁷”，以及《回

³⁷ 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。

诤论》³⁸中的“若我有少宗，则我有彼过，我无立宗故，唯我为无过”，意思是，只要我有少许的立宗，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。

以上就是中观应成派和自续派之间的一些不同观点。

³⁸ 《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。

第四课

思考题：

- 1、为什么中观首先要破生、破存在？
- 2、请分别解释有部宗所承许的六因、四缘。
- 3、请谈谈你在学习《中论》的过程中，对《俱舍论》有什么新的认识。

昨天后面的内容我讲得有点快，今天给大家稍微做个补充。中观应成派和自续派在解释颂词“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”时出现了一些分歧，双方论师展开了辩论。

应成派佛护论师在建立自宗时说：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，他生会有一切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。但佛护论师只讲了过失，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

有讲“自生会有过失，如同外道所承认的常有自在的我一样”这样的同品比喻。

自续派清辩论师驳斥说：你们应成派的安立不具备能立和比喻，即三相推理不完整，因此这种说法并不合理。

为什么清辩论师这样说呢？因为自续派着重建立相似胜义，其使用的理论是自续推理³⁹，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”是同品比喻。在此论式中，需要以因来推断立宗，并且还需一个同品比喻——如同什么，来加以证明。只有具备了有法、立宗、能立三支和一个同品喻，才是一个完整的推断（自续推理）。而佛护论师由于缺少了能立和比喻，所以不能成立完整的推理。

我本打算在以后讲因明时，再广讲这些推理，

³⁹ 麦彭仁波切在《中观庄严论》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。

但如果现在一点不讲，又怕大家对昨天的内容不明白，所以今天在这里解释一下。

后来，应成派月称论师反驳了清辩论师这一观点，说道：“此宗之能立及譬喻，乃用对方自宗已承认之观点进行破斥，故无需能立及譬喻。”意思是，你们自续派认为在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，那能立和比喻就不可能存在自性，由此就无法立宗。可见，你们的立宗、能立和比喻之间是自相矛盾的。我们只要指出你们的自相矛盾之处，以此来反驳即可，无需能立及譬喻。

月称论师还在《显句论》中引用教证进行破斥：“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。

自续推理也称自续因，它是在有法、立宗、

能立和比喻都被自他所共同承认的基础上，进行的推理和辩论。比如“柱子（有法）是无常（立宗），所作之故（能立），如同瓶子（同品喻）”。如果是中观自续派，就要承认柱子、无常、所作和瓶子都存在。在此基础上进行的推理，就是自续推理。

应成推理与之不同，它只是随顺世人对柱子等法的承许，运用柱子的名言而已，实际上并不承认柱子等是实有存在之法。如此安立之后，才能展开应成推理。

因为应成派对万法无有任何承认，所以月称论师认为，真正的中观派不应以自续比量来立宗。最后，月称论师引用圣天论师《四百论》和龙猛菩萨《回诤论》里的教证来加以论证。

以上是应成派和自续派之间的一个辩论。今天我们开始学习别破他生。

破四边生的道理在《入中论》等论典中讲得比较详细。有些道友虽然表面上会说没有自生、

他生、共生、无因生，但内心当中并没有真正明白这些道理，这是我特别担心的事情。希望大家一定要深入思维，通达这些推理！

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）：

【《中论释》科判：己二（别破他生）分二：一、宣说他宗；二、以理破斥。】

【庚一、宣说他宗：】

承许他生的宗派有个别外道和内道有实宗。内道有实宗主要是指有部⁴⁰和经部⁴¹。此处主要破

⁴⁰ 有部：全称圣根本说一切有部，略称有部、有部宗、有宗，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（准则、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

有部宗的观点。

对方认为，中观宗一切万法没有产生的观点并不合理，因为万法依靠别别他体的各种因缘聚合之后就会产生。

**因缘次第缘，缘缘增上缘，
四缘生诸法，更无第五缘。**

（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。）

有实宗认为：因缘、次第缘（《俱舍论》中称等无间缘）、所缘缘和增上缘这四种缘可以产生一切万法，除此四种缘以外，不会再有第五种缘。

他们还认为：他生应该存在，因为一切万法都是依靠他体因缘聚合而产生，比如青稞的产生需要依靠这四种缘，而这四种缘与青稞是他体，所以，它们之间必然存在他生关系。

宣讲这一颂的时候，论师们一般都会解释六因四缘。

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。

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：即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，它们就是苗芽的能作因。它和增上缘没有什么差别。

二、俱有因：即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，故称为相应因。比如心王和受心所，它们同时生起，二者是相应因。

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，前刹那就是同类因。

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，前世的善业即是异熟因。

所谓四缘，即因缘、等无间缘（次第缘）、所缘缘和增上缘。

1、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。

2、等无间缘：也称次第缘，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，故非等无间缘，此外的一切心与心所都是等无间缘，它是同类因的一种支分。

3、所缘缘（缘缘）：即六识所缘的境，比如看色法的时候，色法是所缘的对境，因此叫做所缘缘。

4、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：因缘相当于除能作因以外的五种因，而等无间缘、所缘缘和增上缘三种缘都包括在能作因当中。

《俱舍论》中对六因四缘有详细阐述。我们刚学完这部论，我想大多数人应该都会有一些收获。那天我说过，如果没有通达《俱舍论》，在学习中观、因明等很多论典时都会感到有些困难，可见《俱舍论》也很重要。但从那天的考试情况看，有的道友并没有认真看书，还有个别人传承是否圆满都不好说。学习《三戒论》时也是这种状况。这些道友如果还是以这种态度对待接下来的中观、因明、现观，并且对讲、辩、著的任何考试都不重视，那五部大论最后都会在你们的视线中消失，这是非常可惜的，希望大家一定要重视起来！

【有部说实事师认为：其他三种生理当遮破，

但应该成立他生，因为需要从他缘而生的缘故。
除了果法以外的其他缘共有四种，】

有部宗认为：自生、共生和无因生这三种生应该遮破，但是他生是合理的，不能破，因为诸法都是依靠他缘而产生，比如稻子或青稞，都是依靠自身以外的他缘才能长成。果法以外的他缘有因缘、所缘缘、等无间缘和增上缘四种。

为什么对方认为四种缘存在并能生果呢？

【其中生起苗芽等果实的种子为因缘；】

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。

【生起眼识的所缘外境色法等为所缘缘；】

当眼睛见到红色柱子的时候，从眼识生起的角度讲，对境色法——红色的柱子，就是眼识的所缘缘，因此，所缘缘也应该存在。

【在因灭尽的无间刹那产生果，为等无间缘（次第缘），如以种子灭尽的缘，立即生出苗芽；】

等无间缘（次第缘）也存在，比如，前面灰色种子灭尽之后会产生绿色苗芽，在灭尽的种子与苗芽中间没有任何其他违缘法存在，因灭尽的无间刹那产生果，这种法即为等无间缘，也叫次第缘。（鸠摩罗什大师的译文中称次第缘；《俱舍论》中称等无间缘。）

【增上缘即除去其他三缘之外，因某法的存在而能使某结果产生，如生起眼识的眼根等。】

增上缘也同样存在，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。

【除此之外，不存在诸如恒常不灭的大自在天等第五缘。】

有部宗认为：从因缘生法的角度而言，四缘已包括了一切能生的因，除此之外，并不存在第五种缘。为什么他们这样承许呢？因为有部宗属于佛教有实宗，他们对外道的各种观点并不承认，

譬如，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，也不承认由微小的微尘、时间等各种各样五花八门的因创造了万物。他们认为万法从四缘当中产生才最合理，他生应该存在。

人们一般也会认为：诸法肯定有产生，既然有产生，那必定是自生、他生、共生或无因生当中的一种，不会再有其它的产生方式，而他生应该最合理。

但实际上，无论哪种生都不合理。为什么呢？因为万法皆为空性，根本不存在实有的本体，如此怎么会有产生呢？人们承许的所谓产生，只是一种假立而已，根本不合正量。《入中论》亦云：

“愚人为量亦非理。”意思是，凡夫人因为具有愚痴无明的缘故，会认为产生、安住、灭尽等都存在，但他们的观点并不合理，因而不能成为正量。

若想打破世人对万法的实执，就需要首先彻底破“生”。为什么首先破“生”呢？因为万法如

果没有产生，就不可能有安住；没有安住，就不会有灭尽等。这样遮破之后，所谓的空性，就不仅是口头上的说法而已，自相续中就会对此生起真实的定解。

过一段时间，我们可能天天都在遮破，因为《中论》当中几乎没有教证，整篇都是龙猛菩萨以其尖锐的智慧对各种法进行遮破的推断。通过这些理证能彻底破除所有真实存在之法。在此过程中，如果大家未能明白其中密意，也不一定能真正生起信心，这一点需要注意。

以上宣说了对方有部宗的观点，下面是中观宗对有部宗的破斥。

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）：

【《中论释》科判：庚二（以理破斥）分四：

一、破斥因果他性；二、破缘能立性相；三、以观有无而破生；四、破四缘各自法相。】

【辛一（破斥因果他性）分二：一、破依他缘生；二、破依他作生。】

【壬一、破依他缘生：】

有部宗承许依缘他生存在。中观宗驳斥说：这种观点不合理，因为缘和果之间并没有他体的关系。如果缘和果真正存在像两个人一样的他体关系，称生也可以，但实际并非如此，为什么呢？

如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无。

“如诸法自性，不在于缘中”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。

为什么缘中没有果的自性呢？因为如果萌芽等果法的自性在缘的本体当中存在，眼睛就应该可以现见，但实际上，在每一个缘中都见不到；再者，在缘上若真有果，生就没有任何必要，否

则就会有无义生和无穷生的过失。因此，缘中无有果的自性，果的自性并不存在。

“以无自性故，他性亦复无”因为果法没有自性的缘故，他性也不可能存在，如果他性不存在，所谓的“依他缘生”就不能成立。

应知道，他性是有了自性之后才能安立，若自性不存在，则他性也不可能存在，因为自他需要互相观待之故。比如，由于石女儿的本体并不存在，所以观待石女儿的他人本体也不可能成立，也就是说，依靠不存在的石女儿，根本没有办法建立自他本体关系。

既然缘的他性不成立，那对方所谓他生的观点就不可能成立。

下面是《中论释》对此颂词的解释：

【诸等果法的自性，既不是由其本体之外的“四缘”等，以及外道所承许的其他缘等诸缘的和合中产生，也不是由分别各自的缘一一产生。】

所有果法的自性，既不是从其本体之外的四

缘本体当中产生，也不是从外道所承许的遍入天、自在天等其它外缘当中产生。即这两种产生都不能成立。为什么呢？因为果法的自性，由因缘和合产生也不合理，由分别各自的缘一一产生也不合理。

一般人都认为万法是由因缘和合而生，但这种观点并不合理，因为如果每一个缘自体不能产生，那么它们综合在一起也不可能产生，就像如果五个人都没有眼睛，那么他们聚合在一起，也同样不会有眼睛。

【因为，如果从他缘而生，则有能现见此缘或者无义生的过失。】

为什么每一个缘的自体不能产生果法呢？

因为，假如果法是从四缘中的某个缘当中产生，那么果法在此缘中就应该可以现量见到。比如，人们一般都认为苗芽是从种子当中产生，如果种子上真有果法——绿色苗芽，那眼睛就应该可以见到种子上的绿色，而实际上，无论怎样观

察也不可能见到，由此可知，种子当中并不存在苗芽的自性。

另外，假如缘当中真的存在果法，那么产生就没有任何必要。如果还要产生，就会有无穷生和无义生的过失。

【因此，果法既没有存在于自己的本体中，也没有存在于与其相看待的各缘等其他诸法之中。】

既然果法并不存在于缘的本体当中，那更不会存在于缘以外的其他法本体当中。由此可知，果法的自性并不存在。以上即是对颂词“以无自性故”的解释。

【若相互看待的彼方不存在，则己方也不存在。如果是像“慈氏”与“近藏”同时有彼此不同的他体，则可安立自他。】

一切他性都要看待自性才能安立。假如果的自体不成立，那么所谓的他体也不可能成立。

在《入中论》当中，有关于他体的具体解释。

什么是真正的他体呢？比如，慈氏和近藏是两个不同的人（月称论师在《入中论》中用这两个人的名字来说明），如果这两者的相续在同一时间存在，或者说，两者的自相同时存在，这就叫做他体。

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》，记得在讲第六品的时候，他引用教证说：一个相续上不存在自相不同的他体法，因为按照中观胜义推理方法，一个相续的前和后不能说是他体，因为前和后不可能同时存在。

同样的道理，缘和果由于不能同时存在的缘故，也不能成立他体。果存在的时候，缘已经灭尽；缘存在的时候，果还没有产生，即体相还未成立。它们就像柱子和石女的儿子一样自相不可能同时存在，因此，缘和果他体的关系不能成立。

【但因果并不是同时成立的法，所以他生的观点是不合理的。】

虽然有部宗认为缘和果之间有他体的关系，但无论怎样用智慧之眼观察，都不可能有什么体的承许。因为因和果并不是同时成立的法，即一者存在的时候，另一者根本不存在，如此怎么会有什么体的关系呢？世人在未经观察时，会认为父亲和儿子这样因果他体的关系存在，但通过胜义观察就会知道，他们在他体关系成立的时候，因果关系根本不能成立。

所以，世人的承许并不是正量，他生观点根本不合理。在此世间，只有像中观宗这样以理成立才能真正成为正量。

第五课

思考题：

1、《中观根本慧论》所破的对境是哪些人？为什么要破？作为看待现代青年人的思想观念来讲，为什么尤其有必要学习《中观》？

2、怎样破斥因果他性？

3、在未生果以前，他宗所许的因缘为何中观论称之为“非缘”？

《中观根本慧论》共分二十七品，我们现在正在学第一品《观因缘品》。

昨天遮破了对方因缘他生的观点。在破的时候，大家需要知道，虽然《中观根本慧论》主要是破外道观点，但有时也会破佛教有实宗的一些观点，包括有部宗、经部宗和唯识宗的某些观点。目的是将人们相续中的各种偏见、执著全部破除。

要想破除所有的执著，就要依靠中观理证。正如《中观四百论》中所讲：对万法实有的执著，可以通过比量推理来破除，因为凡夫人认为万法

存在的道理都是不合理的。像顺世外道和大多数世间人，甚至连最基本的前后世、业因果存在的道理都不承认；而有些学过宗派的人，则一直认为柱子、瓶子等诸法都是存在的，实执特别严重。若想破除所有这些邪见、执著，就要依靠中观严密的推理和甚深的教理。

对于现代很多人，尤其年轻人来讲，学习中观非常有必要。

为什么呢？因为现代人的思想比较开放，由外道等各种思想引发的遍计执著很容易进入他们的相续。当今时代这种现象非常严重。人们不仅受此影响，还被无始以来强烈的俱生我执所紧紧缠缚。若想破除所有的遍计和俱生执著，从中获得解脱，就必须依靠中观正见。

在学习《中论》的过程中，大家还需要注意，不能认为此论只是在破外道或有实宗，所破对象并不包括自己。事实上，我们每天都应该用中观来破自己。

为什么要破自己呢？因为我们相续中也会有很多邪见和执著。比如，我们通常也会认为他生存在，并且认为释迦牟尼佛也承许这一观点，因为，在很多佛经中都讲过万法因缘生的道理。很多人都会对此产生误解。事实上，释迦牟尼佛是为了引导某些根基未成熟的众生，才在他们面前暂时说因缘存在，如果通过佛陀第二转法轮的胜义法理来推断，就会知道因缘实有存在的理论根本不成立。另外，破自己也是因为，我们不仅会受宗派思想影响而产生遍计我执，而且具有无始以来的俱生我执，由此就会引生我见、常断见等各种邪知邪见。若想解脱，就必须将这些全部破除。所以，每个人都需要用中观理证来破自己相续中的执著。

昨天讲过，有实宗认为果法是由因缘产生，缘共有四种。中观宗认为这种观点并不合理，从几个方面进行了破斥，最后推断出果法在因缘本体当中根本不存在。当时介绍了六因四缘，对此

大家一定要清楚。

四缘当中的因缘，就是除了能作因以外的其余五因，这五因和因缘并未区分开。很多时候因和缘会结合起来讲，这时也叫因，也叫缘，这样表面上是在破缘，实际也是在破因。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。

无论因和缘是否分开，有实宗“万法依他体因缘而生”的说法都不合理，因此，他生观点不能成立。

《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。《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，人们一般都认为苗芽是通过种子、地水火风等各种因缘聚合而产生，种子等因缘与苗芽之间显然是他体，因此他生必然存在。然而，

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。

除了这种错误认知以外，我们相续中还会有很多邪知邪见。若想将其全部破除，就要学习中观和因明方面的论典，通达之后，才会真正了知万法的实相。

在未接触佛教甚深教理之前，可能很多人都认为，释迦牟尼佛的智慧并无特别之处，佛教徒是因为迷信才进入了佛门。这些人非常自信，觉得自己对世间各种道理差不多都明白了。如果他们真的已经通达，暂且不谈前生后世等不能现见的事物，仅就可现见的种子与苗芽之间的关系，应该能说出来吧，但在与之交流时，他们却往往难以说清楚。我们问：“这个绿色的苗芽或眼前的花是自生、他生还是共生？”如果说自生，则肯定不合理，因为会有无义生和无穷生的过失；

如果说他生，我们就会问：“他生是怎样成立的？”当我们从自体、他体不成立的角度分析时，对方根本无法辩驳。这时他们可能才会对释迦牟尼佛及佛教真理生起信心。

昨天我们讲了缘和果他体形式不存在的道理，依他缘生已经破完了。今天我们破依他作生。

子二（破依他作生）：

【《中论释》科判：壬二、破依他作生：】

对方又认为：虽然因和缘自己的本体不存在，但它们会有一种不可言说的作用力，比如花盆里的花，并不是由因和缘产生（如果对方承认果是由因和缘产生，则无法遣除昨天中观宗提出的过失，所以此处他们不能承认），而是由因和缘的作用力所产生。

事实上，对方这种说法同样不合理。因为作用在任何情况下都不能成立。下面，中观宗就从作用是否具有缘，和缘是否具有作用两个角度进行破斥。

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。

中观宗驳斥说：作用并不具有缘，不具有缘作用也不能成立；若不具作用，则缘就是非缘；若具作用，缘就可以生果，但这样的缘并不成立。

前面通过无他生的推理，已经推出缘本身并不成立，这样它就不可能具有作用。所以，颂词最后一句是假设句，意思是，假如缘具有作用，就可以产生果法，但这种情况根本不存在。

《中论》里的推理非常多，在学的过程中，大家一定要注意学习方法。首先，一定要会解释颂词的字面意思，否则在下面广说的时候，就无法跟上思路，若字面意思完全明白了，在展开说明的时候，就能很容易了达其中内涵；接下来一定要把法义与自相续结合，这样才会对所学的道

理有所体悟。像有些道友就学得不错，在讲考的时候，虽然颂词和别人都一样，但由于他们对颂词的意思已经完全通达，所以略说也可以，在这个内容上发挥，广讲也可以。

下面是《中论释》对这个颂词的分析：

【他宗继续狡辩道：并不是由眼根以及色法等亲自产生眼识等果法，而是以成办眼识的作用为缘，即是由作用而产生眼识等果法的。】

昨天中观宗遮破了有部宗的立宗，建立了因缘不能生诸法的观点。对方继续狡辩道：虽然因缘没有直接产生诸法，但因缘上面的作用可以产生诸法。比如，眼识并不是由眼根、色法、作意三者聚合产生，而是这三者聚合之后出现了一种不可言说的作用，之后依靠此作用产生了眼识。苗芽也是如此，并非由它的种子或其它因缘产生，而是种子等因缘聚合之后，上面产生了一种力量，即出现了一种作用力，由这种力量或作用力产生了苗芽。

【自宗对此破斥道：无论从作用是否具缘两方面加以观察，都是不合理的。】

中观宗驳斥说：无论作用具缘，还是不具缘，两种情况都不合理。

《中论》的有些内容比较难，但对于智慧较好的人来讲，无论学《中论》、《中观四百论》还是《俱舍论》，应该都会感到特别高兴。以前他们的智慧一直没能用上，现在将其用于研究中观、因明等甚深道理，还是非常值得的，因为随着越来越深入地研究，最后就会对释迦牟尼佛及其深广智慧生起坚定不移的信心。

但是对于智慧不是特别高的人来讲，听这些课可能就会稍微有点困难，尤其在学《中论》的时候，因为里面有各种各样的推理，从各个方面破除我们的实执。在听不懂的时候，大家一定要安忍，只要坚持听完，也会有很大功德。

其实，大家有机会听受中观、因明和《俱舍论》这样的论典，应该特别值得欢喜。为什么呢？

因为虽然佛典当中有这些甚深道理，但我们却很难值遇这样殊胜的论典，即使遇到了，也不一定有人能宣讲，若无人传讲，仅凭自己的智慧想通达其中甚深内涵还是非常困难的。

在学习《中论》的过程中，如果大家无法理解某些道理，也不要感到灰心，只要对中观空性理论具有信心，依靠信心来谛听，无论能否听懂，传承圆满后都会得到不可思议的功德。即使实在听不懂，心也要尽量专注，不要散乱。中观法义本来就特别深奥，如果心再散乱，恐怕更理解不了。

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。所以，学习这样的论典非常有必要！

下面就对作用具缘和不具缘两种情况分别做观察，分析之后就会了知其不合理。

【首先观察作用具缘：】

刚才对方认为：缘本身不能产生果法，是缘产生作用之后，依靠作用来产生果法。中观宗反问道：那作用具不具缘呢？

【如果作用自己都不存在，则不可能存在作用具缘的情形，犹如谈论石女的儿子具有青春韶华一般。】

如果对方说：作用具缘，因为作用依靠缘而产生。中观宗就会驳斥说：如果作用自己还未成立，与石女的儿子、虚空没有什么差别，那它怎么会具有缘呢？就像石女儿子本身都不存在，那他所具有的特法——青春韶华怎么可能存在呢？

【为什么没有作用呢？首先，如果作为果法的心识已经产生，就不可能具备作用。因为作用是果法成立的因，倘若果法已经具足，就不需要以作用为缘，因为果法已经生起，则无需再生的缘故。】

为什么说作用不存在呢？因为从过去、现在、未来三时观察，作用都不能成立。

首先，从过去的角度观察，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了，那它们还需不需要作用呢？根本不需要，因为作用是果法成立的因，倘若果法已经具足，就不需要以作用为缘。如果还需要，就会有无穷生——已生之法还要再生等很多过失。

【其次，假如果法尚未产生，也不具备作用。如云：“因无生⁴²之作者，则无生⁴³之作用。”】

假如果法尚未产生，则作用也不能成立。人们一般会认为，果法明天的产生需要依靠今天的作用。但这种观点并不合理，因为假如果法明天产生，那今天它就与石女儿或虚空没有任何差别，这样产生它的作用也不可能有。就像明天的鲜花尚不存在，那现在就不可能单独存在一个所谓的作用。为什么呢？因为能生和所生互相看待，若所生（果）不存在，则能生（作用）也不可能有。

⁴² 这两个“无生”意思并不一样，第一个意为“无所生”，第二个意为“无能生”

⁴³ 同上

正如经云：因为无有所产生之果法，所以根本不存在能生之作用。

【而所谓果法的正生之时也是不存在的，因为在已生、未生之外，不存在正在生起的缘故。】

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。

人们一般都认为，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，只是人们分别念的一种假立而已，根本无法安立。因为，假如过去和未来中间有个“现在”连接，那么这个现在必定有靠近过去的部分和靠近未来的部分，这就说明此“现在”可分，是由过去和未来的不同时间组成，并非真正的现在。若对其分割之后还将中间部分安立为现在，则这个“现在”仍会有靠近过去和未来的不同部分，即使无穷无尽地分下去，也安立不了一个

真正不可分割的“现在”⁴⁴。因此，所谓的现在根本不能成立。

依靠《中论》或《中观四百论》所讲的方法，对时间、身语意等仔细观察便可了知，正在产生之法根本不存在。虽然在日常生活中，我们都会有“正在”的错觉，比如，会认为花朵正在开放，但实际上，花朵要么已开完，要么尚未开，除此之外，并没有一个中间状态——正在开。

以上分别从过去、现在、未来三个时间对作用进行了观察，由此可知，作用根本不能成立，既然如此，作用具缘也不可能成立。

【如云“：无有差别事，则无有差别法。”】

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。

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，那么人的智慧高低、个子高矮、长相美丑等差别法也不可能存在。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，就能很容易破掉自己相续中万法实有的执著。《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》，就一定会对大圆满的见解有所认识。以前法王如意宝在课堂上也曾说过这样的话，很多老道友应该都记得很清楚。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。

通过以上分析，我们知道了作用具缘的说法并不合理。

【如果对方认为：那么，作用不具缘应当可以成立吧。】

对方又辩驳说：既然作用具缘不合理，我们就承许作用不具因缘，只有单独一个作用，它能独立自主地产生万法，这样应该可以成立吧。

【但是，不具备缘而产生果的所谓单独作用始终不可能存在。】

中观宗驳斥说：你们这种作用不具因缘而能生果的观点同样不合理，因为这样的作用根本不存在。

【如果存在，则有由煤炭等非缘而产生苗芽，或是令作用成为无因者等过失，】

如果不具因缘的作用存在（即作用的产生不依靠因缘），那么煤炭等非缘也可以产生苗芽了，如此一来，就会有非因也可以生果的过失；另外，如果作用不依靠任何因缘而产生，那所谓的作用，就与石女的儿子没有了差别，已具有了无因的过失。

【所以，作用不可能存在。如同毛线不存在，则繄繄也绝对不存在的道理一样。】

所以，不具因缘的作用不可能存在。就像如果毛线不存在，则繄繄也绝对不可能存在一样。

通过以上观察便可了知，无论作用具缘还是不具缘，都不合理。

《中论》的有些推理比较难，希望道友闻思时一定要认真。如果自己前世学过中观，有过这方面串习，听完之后可能马上就能通达；如果前世这方面习气比较弱，即生当中又没闻思过中观，听一遍不一定能懂。如果不明白，在堪布堪姆们辅导的时候，就一定要认真听，如果仍不明白，就要在比较聪明的道友面前再三请教。这样反复看书、复习、辅导、求教，最后应该就会通达的。在我讲的时候，你们听不懂也不要难过，因为除了一些根基特别好的人以外，一般人听一次都不会懂的。

【他宗又认为：如果照此推测，作用的存在

的确是不合理，但缘本身总可以成为产生诸法的缘吧。】

刚才中观宗把对方作用具缘和不具缘的两种观点都遮破了。这时对方又狡辩说：作用具缘或不具缘确实都不合理，作用的确不存在，这一点我们也承认，但是，因缘本身应该可以产生诸法，比如，花依靠地水火风这些因缘的力量就可以产生。但对方这种观点仍然不合理。为什么呢？

【首先，如果这个缘没有作用，则因为不具备作用，而不能成为诸法产生之缘，因为该缘已远离了能产生诸法的作用。】

首先，如果缘不具有作用，那就不是缘。也就是说，只有具备了生果的作用，才能成为缘；若远离了生果的作用，则根本不能成为缘。

【其次，如果具有作用的缘存在，则可以产生果法。但具有作用的缘根本不存在，其原因前面已经进行了阐述。】

其次，缘具有作用也不合理。因为，若具作

用的缘在世界上存在，则可以生果，而实际上根本不存在。为什么呢？前面已从两方面阐述了原因。

从哪两方面阐述的呢？刚才是从作用是否存在方面分析，因为作用对三时果法的产生没有任何用处，因此作用不能成立，既然如此，具作用的缘就不可能存在；昨天“如诸法自性，不在于缘中”的颂词，是从果法的自性在缘中不存在方面破，由此推出缘不存在。其实，从缘不存在也可推知作用不存在，就像石女儿子不存在，则石女儿子的相貌也不可能存在一样。

总之，缘和作用都不存在，两者与虚空没有任何差别。如此一来，缘具作用的说法就不能成立。

【总之，无论作用是否具缘，或缘是否具足作用，四种情况都是不合理的。】

综上所述，作用具缘或不具缘的两种情况都不合理；缘具作用或不具作用的两种情况同样不

合理，即四种情况都不合理。

有时候我们可以边吃饭边思维这些道理。以前听别人说过，曲恰堪布有时可以一边睡懒觉，一边思维法义，可能这样不会被很多人打扰吧。如果我们这样边躺着边思维，会不会睡着了也不好说。但可以在晚上睡前一直思维这些推理：缘具足作用的情况下，不可能产生；不具足作用的情况下，也不可能产生，然后，作用作用作用……可能就慢慢睡着了（众笑）。如果大家能在平时的行住坐卧中经常这样串习、观察，就会逐渐通达很多佛法道理。

以上讲了缘是否具有作用，或作用是否具有缘都不合理。接下来继续做进一步分析。

【相互之间如果不具足，即缘不具足作用或作用不具备缘二者，缘都不能成其为缘。】

如果缘和作用两者之间互相不具足，即缘不具足作用，作用也不具足缘，那么缘就不能成为缘。因为，作用不具足缘的情况下，不可能产生；

缘不具足作用的情况下，也不可能产生；如果不能产生，缘就不能成其为缘。

这些中观推理非常尖锐，任何人对其详细分析之后，都不得不承认。如果有些唯物论者或傲慢心特别强的人对此不承认，我们就要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，或者作用是否具足种子呢？”

当我们从这四个方面给他们详细分析之后，这些特别傲慢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》里面的道理呢？”（众笑）

【如果二者相互具足，即作用具缘，或缘具作用，则无论是否有果，都不需要缘，所以也是不合理的。关于此理，在下文中还将进一步广说。】

假如作用和缘两者互相具足，即作用具足缘，或者缘具足作用，那么无论是否有果，都不需要缘。所以，这种情况也不合理。这个道理我们后面会广说。

接下来讲“破缘真正的能立性相”。

癸二（破缘能立法相）：

【辛二、破缘能立性相：】

因是法生果，是法名为缘。若是果未生，何不名非缘？

“因是法生果，是法名为缘”对方又辩白道：作用是否具缘不需要详细观察，一切万法皆依因缘而生，因为是依靠某法产生了果，所以此法就被命名为缘。

世人一般也会如此承许，认为父亲生了儿子，所以父亲是儿子因缘；种子生了苗芽，所以种子

是苗芽的因缘。

“若是果未生，何不名非缘？”中观宗反驳说：如果像你们所说的那样，某法因能生果故为缘，那么若是果法尚未生起的时候，此法为何不命名为非缘呢？实际上，应该称它为非缘，因为它对果的产生没有起到任何作用。

以前，法王如意宝在刚讲《中论》的时候说过：如果对《中论》的一些推理不太懂，就一定要反复认真看，论中的很多推理其实都比较相似，如果明白了前面的一种，就会自然通达后面的很多推理；如果刚开始就坐上了飞机，那以后就会很难从飞机上下来。

所以，大家最好不要刚开始就坐飞机，否则整个学习过程都会很痛苦。在学《俱舍论》的时候，有些道友一开始就坐上了飞机，这么长时间一直下不来，自己为此很苦恼：“唉，每天讲的内容我都听不懂，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。但有些道友却不是这样，一直坚持坐火车，每天都会把所学的内容彻底弄明白，虽然开头速度慢一点，但后来学起来就会比较容易，整部论学得非常扎实。希望大家在这次学《中论》的时候，刚开始不要有太多人坐飞机，否则，后面能否从飞机上下来很难说。

下面是《中论释》对颂词的分析：

【对方又辩白道：“作用是否具缘不需详细观察，因为依靠眼根等产生眼识等果，所以共称眼根等为缘。”】

对方不同意中观宗的观点，反驳说：你们这样详细观察作用是否具缘、缘是否具作用没有任何必要，我们只要知道眼根、色法和作意三个因缘聚合能产生眼识就可以了。上至班智达，下至愚笨的牧童，所有世间人都会承认眼根是眼识的因缘、种子是苗芽的因缘。所以，没有必要分析缘是否具作用，作用是否具缘。如果这样分析，我们的心脏病都要发作了，你们还是不要这样分

析了吧！

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

【我们可以对因进行观察，如果眼识等尚未产生，眼睛等又为何不称其为非缘呢？】

首先从时间方面观察，如果眼识等还没有产生，如同虚空和石女的儿子一样，那么眼根等为何不称为非缘呢？

【此时，我们必须承认眼根是非缘。因为必须观待产生眼识等法，才能安立所谓的缘。】

此时，我们一定要称眼根等是非缘。为什么呢？因为只有生了眼识这一果之后，才可以安立眼根等为因缘；如果尚未产生眼识（果），那就不能说眼根等是眼识的因缘，而只能说是非缘。

比如，农民在袋子里储存了很多粮食种子，以备明年春耕生产使用。他们不但口中会说，而且心里也会完全认定这些种子是庄稼生长的因

缘。但如果仔细观察，这些种子现在并未起到生果的作用，果未来才会产生，现在果还像石头的儿子一样不存在。因此，不能说这些种子是果的因缘，而只能说是果的非缘。

【在眼识尚未产生的时候，眼根与非缘是完全相同的，】

在没有产生眼识之前，眼根和非缘完全相同。为什么呢？因为没有产生果的缘故。

可能很多人认为：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。但这种观点并不合理，前面中观宗已从三时观察过，所谓的作用根本不成立。既然作用不存在，那以此安立眼根为因缘就完全不合理。

通过这样仔细观察便可了知，眼识尚未产生时，眼根与非缘没有任何差别。

【犹如沙子对于产生芝麻油所起的作用一样。(所以,眼根与沙子等)非缘不能安立为缘。】

沙子当中能产生芝麻油吗？谁都知道这是不可能的，因为沙子是芝麻油的非缘；因为眼识尚未生起的缘故，眼根也被视为非缘。对这二者比较之后就会知道，在没有生果这一点上，眼根和沙子完全相同，即都属于非缘。这和世人的观点完全背离。一般人都会认为，眼根和沙子肯定有很大差别，但若从胜义谛的角度分析，从不生果的角度讲，两者实际没有任何差别。

【如果对方承许：虽然以前为非缘，但后来依靠他缘也可以成为缘。】

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，那么它们就应该被称为因缘了吧？但这种说法也不合理。

【对这种后来所依靠的他缘，我们也可以同样的理由进行反驳。（并且，这样的推论还将产生所依之缘无穷无尽的过失。）】

如果以前是非缘，后来能变成缘，那么沙子

开始不是芝麻油的缘，后来也应该可以变成它的缘了，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。

因为对方承许万法实有，所以，我们也可以从另一个角度来遮破，即用《显句论》中的方法破：如果承许一切万法实有，那么一个法在非缘时的状态和行相也应为实有，如此一来，此法非缘的本体就不可能变成后来缘的本体。如果承认有这样的变化，那么此法非缘的本体就成了非实有，万法也成了非实有。

为什么呢？因为中观宗认为，一切万法皆如梦如幻、虚妄不实，正因为成立了空性，因缘在名言中才可以幻变，即依靠因缘的聚合，幻变才可以成立。如果按照对方的观点——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可能成立。如果认为可以有这样的变化，那就等于承认了中观宗万法非实有的观点。

世人在未详细观察时，一般都会认为因缘生

果无欺存在，这样仔细观察之后，就会知道这种观点根本不能成立。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲过很多这方面的道理。如果我们讲得成这部论，将会对大家相续的改变有很大帮助。原来在讲《开启修心门扉》和《札嘎山法》之前，我也做过广告宣传，后来传讲的时候，大家都感觉的确受益匪浅。

通过这次学习《中论》，大家一定要清楚中观宗是如何立宗和破斥的。在名言当中，中观宗也承认业因果、前后世以及佛所说的各种真实不虚的道理存在，但在胜义当中，他们无有任何承认，一定要把众生对万法的实执全部破除。

对于名言中因缘生果的现象，麦彭仁波切曾说过：在名言当中、在因缘聚合的时候，因生果好像真实不虚地存在，但实际上这只是一种假象。虽然是假立，但在假的世俗当中也不可否认。

另外，还有一种破因缘生果的方法，即观察果法是从因缘的哪部分当中产生。以种子生苗芽

为例，如果认为苗芽是从种子当中产生，那么种子上面哪个部分有能力生苗芽？哪个部分没有能力生苗芽呢？无论怎样仔细观察，最后也不可能得出合理的结论。

为什么得不到答案呢？因为所有这些都是假相，假相当中根本得不到真相。这也是佛陀说一切万法皆如梦如幻的原因。世俗也有“假的”之意。为什么是假的呢？因为在未经仔细观察、未获圣果之前，因果真实不虚地存在，不会发生任何错乱，比如，青稞的种子在没有受损的情况下，必定会生出青稞。但如果从胜义角度进行观察，这些就会全部被遮破，不会留有任何存在之法。明白这个道理非常重要！

第六课

思考题：

1、以缘生果时，是生起已有之果，还是生起没有的果，为什么？

2、“春种秋割，是古往今来，天经地义之事”，请以中观正见抉择世间常人共称的此种说法？你本人又是如何理解的呢？

3、中观以什么样的理证来破因缘？

4、世尊说：“能生者即为因”，又在《无热恼龙王请问经》中说：“何者缘生则无生，不具彼生之自性”难道不是自相矛盾吗？为什么？

5、以什么样的理证破斥所缘缘？

《中论》共分二十七品，我们正在学习第一品《观因缘品》。

《观因缘品》分为经部关联和品关联。品关联分为破四边生、别破他生和破缘之能立三个方面。其中第一部分破四边生已经讲完了。第二部

分别破他生，分为宣说他宗和以理破斥两部分。其中宣说他宗观点也已讲完。以理破斥分为四部分，现在正在讲第三部分——以观有无而破生，意思是，通过观察有果或无果的方式来破斥。

在传讲的时候，我有时会像这样解释科判，但有时也没讲。按理说一般都要先分析科判，然后再讲颂词。讲颂词的时候，应该先解释颂词的字面意思，然后展开说明，继而深入剖析。大家以后在讲考的时候，最好能以这样的方式来讲。

昨天从缘和作用彼此是否具足方面已经破了对他生的观点。但对方仍坚持认为他生存在，理由是，依靠因缘而生的果存在。下面，中观宗就要从有果和无果两个方面进行观察。

癸三（以观有无而破）：

【辛三、以观有无而破生：】

果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘？先有何用缘？

“果先于缘中，有无俱不可”果在缘中先前

已经存在(有)或先前并不存在(无),都不合理。

为什么呢?

“先无为谁缘?”如果缘中先前无有果(即果根本不存在),那么所谓的缘会成为谁的缘呢?

应知道,因和果是观待而安立的,就像长和短、东和西一样。既然果不存在,那么观待它的缘就不可能成立。比如,如果一个人有儿子,则可以说他是儿子的父亲,但如果他根本没有儿子,那么观待谁而安立他为父亲呢?他这个父亲根本不能成立。所以,假如果法在缘中并不存在,那么所谓的缘就无法安立。

“先有何用缘?”如果缘中先前已经有了果,那何必还要用缘来生果呢?缘唯一的作用就是生果,能生果才能安立为缘。假如果早已存在,那么缘实际就没起到任何作用,这样就不能安立其为缘。

这个颂词主要从观察缘中是否有果方面来遮破缘。

《中论》的很多推理表面看好像差不多，但实际并不相同。它们分别从不同角度打破我们的实执。众生相续当中有成千上万、各种各样的实执和分别，有些执著依靠这个颂词能破，有些必须依靠另外的颂词才能破。就像有些道友会感觉，昨天讲的缘具作用的观点很契合自己的想法，自己以前确实认为果依靠缘的作用而产生，通过昨天的颂词，就破除了自己这种邪见；而有些道友以前一直认为果在缘中存在，这种实执依靠今天的颂词才能彻底破除。如果深入观察就会知道，每个颂词的推证方式都有一定差别，所述的内容也不尽相同。

下面是《中论释》对颂词的分析：

【下面对果法进行观察，抉择生起的果法是以前没有的果，还是已有的果。】

果法在缘中已经存在了，还是并不存在呢？下面就从这两个方面进行观察。

【但不论是以前已有的果，还是无有的果，

二者依缘产生都是不合理的。为什么呢？】

无论果法以前在缘中是否存在，说果法依靠缘而产生都不合理。为什么呢？

【如果以前没有果，那么以何法而成为缘呢？】

如果以前果法根本不存在，那么何法能成为它的缘呢？比如种子和苗芽，若苗芽根本不存在，则由于能生所生观待之故，种子为其因缘就不能成立。但世人在未经观察时，即使苗芽不存在，也会将种子安立为苗芽的因缘。就像农民经常会说：“现在要多备一些春耕用的种子，放在袋子里好好保存，这样秋天才会有个好收成。”虽然这是世人的普遍想法，但其实并不合理。

《中论》或其它中观论典所讲的内容基本相同，都在破斥世人的各种邪见、实执。世人因为被无明的眼翳遮蔽，眼睛所见的全部是颠倒相，心里所想的的全部是颠倒分别念，所以其观点与中观教理完全相违。

虽然月称菩萨等很多中观论师为随顺世间，有时不经观察也会承许世人的部分观点，但若是抉择中观正理，尤其像龙猛菩萨在《中论》里抉择中观正见时，根本不会依世人的说法，必定要依靠胜义量，即以万法本来实相——离戏空性作为衡量标准，对所有对境进行推测、观察。

虽然很多人对这样的结论不予承认，然也只是口头上不承认而已。若我们循着理证追究到底，任何人都无法辩驳，最后也不得不认可。就像刚才从果在缘上存在和不存在两方面分析之后，不要说世间一般人，即使世界上非常著名的哲学家、科学家等，也不可能找到任何办法来安立因缘存在。

【依缘者并不存在的缘故】

中观宗继续反驳说：既然这个依缘者（果法）根本不存在，那么谁也不可能成为它的缘。比如，种子本应为苗芽的缘，但如果苗芽并不存在，那么种子作为缘就不能成立。

我们前面讲过差别事和差别法。如果将苗芽视为差别事，那么苗芽的缘（种子）就应该是差别法。如果苗芽这一差别事不成立，那么苗芽的缘（种子）这一差别法也不可能成立。就像石女的儿子并不存在，那么石女儿子长得特别好这样的差别也无有存在之理。

【如果以前已经有果,又何须生果之缘呢?因为果法已经成立的缘故。】

如果缘上以前已经具足了果，那么就不需要缘，为什么呢？因为既然果法已经产生了，那缘对果实际就没起到任何作用，缘已变得毫无价值，因此根本不需要。

通过以上分析便可了知，无论果法在缘上是否存在，缘都不能成立。以此即可遮破他宗的他生法，因为如果缘不成立，那么所谓因缘而生的他生法，也自然不能成立。

大家一定要懂得这些推理，同时也要明白各推理之间的关联，还应对每品的科判仔细分析。

了解科判非常重要！

学完《中论》以后，我们也要举行一次考试，这个期间大家还是要认真闻思。前两天讲考《中观四百论》⁴⁵的时候，有些道友讲得挺好，但有些讲得不是很好，只解释了字面意思，不过和没参加讲考的道友比起来，还是有很大差别。没参加讲考的人虽然传承已经圆满了，但如果让你们解释颂词，能否解释出来自己心里也很清楚。参加讲考虽然有一种压力，但有了这种压力，学的时候就会非常认真，这样所学之法也会给自己留下深刻印象。

有些道友很害怕讲考，可能是因为不敢在僧众面前讲话，一上台就感觉特别紧张。其实这主要因为自己在这方面没有训练过，才不像在家里讲得那样流畅。如果能经常在众人前练习讲，就会逐渐克服这种畏惧感。

以前，我在法王如意宝面前也经常参加讲考。

⁴⁵ 上师仁波切讲《中论》的时候，适逢学院期末考试，其中有讲考《中观四百论》。

记得有一次讲《戒律根本颂》，当时我在家里准备得特别好，心想，在多少人面前讲也不会有任何问题，但到了台上之后，完全不知道自己处于一种什么状态，讲到一多半好像才醒过来，但讲考时间也基本到了。我自身有过这样的体验，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，我看很多道友还是很不错的。

《中论》后面还有很多内容，有四百多个颂词，如果都是先从字面上解释，然后再展开分析，并且对科判内容也全部了如指掌，对有些道友来说，可能的确有点困难，大家也要做好心理准备。但只要在学的过程中反复看书、复习、思维，还是可以掌握的。有时我在想，我们要不要复习一遍或再讲一遍《中观四百论》，不管用什么方式，应该把它彻底学透。如果大家能一直不断串习中观法义，自相续中的实执就会逐渐逐渐断除。

希望在我讲《中论》的过程中，大家都能很专注地听闻。心专注非常重要，虽然道友们花了

同样的时间听课，但由于心的专注度不同，所以效果也截然不同。当然钝根和利根也会有一些差别。

当我们用四个月的时间学完这部论之后，有些道友已经通达了全部法义，有些只是大概明白了，而有些可能完全不懂。为什么会有这么大的差别呢？一方面是每个人前世的因缘不同，但最主要的还是看待每个人的精进程度。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，所以大家一定要精进起来！

学的过程中，还需注意学习方法：最好能在课前做预习、在课后及时复习并反复串习。首先，一定要会解释颂词的字面意思，然后要会对颂词展开分析。如果每天都能这样认真学，以后复习的时候就会比较容易。如果学第一遍的时候心没有专注，想再重学一遍还是很困难的。我们每天讲的内容并不多，课后大家一定要反复思维这些

道理。

通过以上观察我们知道了，无论缘中是否有果都不合理。下面讲破四缘各自法相。

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。

【辛四（破四缘各自法相）分四：一、破斥因缘；二、破斥所缘缘；三、破斥等无间缘[次第缘]；四、破斥增上缘。】

虽然六因四缘在《中论》当中已被龙猛菩萨一一破除，但我们很有必要了解它们在名言当中、在《俱舍论》里是如何安立的。如果连什么是六因四缘都不知道，那更不会清楚破除它们的方法。

首先破因缘。什么是因缘呢？对任何一法而言，真正能产生它的因，或者对它的产生起直接作用的缘，就叫做因缘，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。

一般人都会认为，种子因为能产生苗芽，所以被安立为苗芽的因，既然如此安立，就说明因

缘必定存在。但这种观点并不合理，下面就会对此进行分析。

在刚才讲考《中观四百论》的时候就能看出来，有些道友应该已经背了这部论的颂词。这样接下来再背《中论》就会非常好！

子一（破因缘）：

【壬一、破斥因缘：】

【有些佛教徒认为：因缘应当存在。如果不存在，则应当像石女的儿子一样不能显示其法相。但因缘的法相是存在的，因为世尊也说过“能生者即为因”，从而建立了因缘之法相的缘故。】

有些佛教徒认为：四缘当中的因缘应该存在，如果不存在，就会像石女的儿子或龟毛兔角一样不能显现法相，但实际上，因缘的法相是存在的，由此可见，因缘必定存在。

他们认为因缘法相存在的原因主要有两点：
一、从教证方面讲，释迦牟尼佛曾亲口说过“能生者即是因”，即对任何一法的产生起作用的法，

就是此法的因，也就是所谓的“所生者果，能生者因”；二、通过很多理证也可证成因缘存在。

对此中观宗驳斥说：所谓的因缘生，只是世人的一种说法而已，如果仔细观察，因缘根本不能成立。为什么呢？

**若果非有生，亦复非无生，
亦非有无生，何得言有缘？**

“若果非有生”，若果法在因缘上已经有了，那就不需要依靠缘让其再次产生。这与刚才的观察方法基本相同。

“亦复非无生”，若果法在因缘上不存在（无），则能生之缘也不可能存在，这样果法亦不可能生起。也就是说，假如果法在因缘上根本不存在，那什么样的因缘能生出本不存在的果呢？根本不会有这样的缘，也不会有这样的产生。

“亦非有无生”，若果法在因缘上亦有亦无，则同样不可能有产生。因为有无相违，不可能在一个法上同时存在。

另外，果在因缘上“非有非无”第四边的情况也不可能有产生。因为既然“亦有亦无”的情况不存在，那与它观待的“非有非无”也不可能存在。

“何得言有缘？”如此一来，为何言说缘存在呢？可见“因缘存在”的说法根本不合理。

其实佛说“因缘存在”，是为了接引某些根基尚未成熟的众生而在他们面前暂时宣说的一种假象，并非是佛的究竟密意。

下面结合《中论释》分析对方观点。

【这种说法只不过是世间名言共称而已。如果以理证进行观察，则不合理。】

刚才对方认为：因缘如果不存在，就会像石女儿一样无法显现法相，然而，因缘是有法相的，因为佛陀曾说过“能生者即是因”，由此可见，因缘必定存在。

中观宗驳斥说：你们的说法并不合理，缘的法相不可能存在。虽然在妄执分别念较重的世人

面前，佛陀会随顺他们说：你们认为世间存在什么，我也承认。但这并非佛陀的究竟意趣，若不如此宣说，开始就揭示出万法实相，将难以引导这些根基的众生。所以，因缘生的说法仅是针对某些世人而言，是一种世间名言共称而已。若以理证进行观察，则不合理。

【如果所生之法成立，则能生之法也应该成立。】

这里的“所生”指果法。对方有实宗认为：若所生果法的本体已经成立，则能生因缘也应该成立。

【如果所生之法已经存在[有]，则因为已经成立的缘故，所以不需要再生之缘；】

中观宗驳斥说：若所生之果在因缘上已经存在，那就不需要依靠因缘让果再次产生。就像如果苗芽在种子上已经存在，就不需要再将种子种在地里让它发芽。若还要再生，就如同已经生完孩子还要再生一样，会有无穷生、无义生等很多

过失。

【如果所生之法不存在[无]，则能生之法也不可能存在，果法也就无从生起；】

如果所生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。

《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，实有的“无”中生“有”，只是未经观察的迷乱显现，真正观察时，纵然具足成千上万个因缘，实有的“无”也不可能变成“有”，就如同虚空中的鲜花，自古以来没有产生过，积聚多少因也是徒劳无益。

通过以上分析便可了知，无论果在因缘中是否存在，因缘都不能成立。

【如果所生之法为已生[有]未生[无]二者，但有无二者本身已经相违，根本不存在，所以有无二者也不能成立为所生。】

假如果法在因缘上既存在又不存在，则同样无有产生，因为相违的二法在同一本体上根本不

能成立。比如，实有存在的柱子和根本不存在的虚空，这二者能融为一体，既存在又不存在吗？根本不可能。所以不能将这样的法安立为所生。

【既然如此，又如何成立能生之因呢？】

既然如此，你们（有部宗）是如何安立能生万法之因的呢？这种说法是怎样建立的？

【能生之因不可能存在。因此，所谓“因缘存在”之说并不合理。】

此处并不是在否定佛陀的观点。虽然释迦牟尼佛曾说过“能生者即为因”，但这句话具有特殊密意⁴⁶。正如前面所言，它并未揭示万法的实相，只是在迷乱的众生面前安立一种显现假相而已。

在佛陀所有的教言当中，有些揭示了诸法的真相，有些只是阐述了事物的假象。为什么佛陀要这样宣讲呢？因为要接引不同根基的众生。就像如果在身体健康的人面前说海螺是黄色的，他

⁴⁶ 《心性休息大车疏第八品》：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。

们不会承认，一定要说海螺是白色的他们才会认同，佛陀第二转法轮的目的即是如此。但如果在有胆病的人面前说海螺是白色的，则他们根本不会承认，一定要说海螺是黄色他们才会接受。佛陀对有些众生宣说因缘存在也是这个道理，实际上，在胜义当中因缘根本不能成立。

《中论》从各个方面破斥了人们的实执。无论是清净之法，还是不清净之法，只要是人们分别念认为存在的法，通过中观理证观察剖析之后，都不可能存在。

以上通过理证破斥了因缘。考试时我可能会出这方面的问答题。比如，请分析说明本品以什么样的理证破斥因缘？大家需要从果在因上存在和不存在两方面做剖析。也可能让你们回答佛陀宣说“能生者即是因”的密意是什么？或者佛经中了义与不了义经典中的教言相违吗？对于这些关键问题，大家一定要通达。

子二（破所缘缘）：

【壬二、破斥所缘缘：】

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？

（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。）

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，眼识看到了外面的柱子，柱子就是眼识的所缘缘。

“所缘缘”三个字分别是什么意思呢？前面的“缘”有执取之意。像《现观庄严论》和《俱舍论》中经常讲的能缘、所缘、缘一切众生等，里面的“缘”都是执取的意思；“所缘”即所执取的对境；后面的“缘”是四缘的缘，即产生果法的缘。

可能很多人会想，既然很多佛经论典当中都讲过所缘缘，那么它应该存在吧。但实际上，所缘缘也不可能存在。为什么呢？

“若有此缘法，则彼无实义”，若已经有了眼识等能缘之法，则所缘缘就无有任何实义。

第一句的“缘法”是指有境（能缘），即心和心所法；第二句的“彼”是指所缘缘（所缘），即色声香味触法。大家一定要分清楚能缘和所缘。比如，依靠柱子而生起眼识，眼识就是能缘，柱子就是所缘。

如果眼识等能缘已经存在，那么它的所缘——对境柱子等就没有任何实义。为什么呢？本来需要依靠柱子才能生起见柱子的眼识，但如果现在眼识已经有了，那还要柱子做什么呢？柱子实际没起到任何作用。既然它未起到生果作用，就不能安立其为所缘缘。

“于此无缘法，云何有缘缘？”如果无有眼识等能缘之法，那为何会有所缘缘呢？也就是说，

如果眼识等能缘不存在，那么对于一个不存在的法而言，柱子等对境就不可能起到任何作用。既然起不到作用，柱子等就不能被安立为所缘缘。

颂词是依靠能缘来破所缘缘。根据一些讲义也可以反过来推——从所缘缘自己的本体方面破，即所谓的所缘缘，是存在还是不存在？实际上，存在也不合理，不存在也不合理。后面会以这种方式来观察，这样观察也非常好。

下面是《中论释》对颂词的分析。

【如果他宗认为：“所谓有缘法（能缘）乃为心及心所之一切法。”其所缘之外境色法等为所缘缘。】

对方认为：能缘是指心和心所之一切法；所缘是指心和心所的对境色法等，即外界的色声香味等法。依靠所缘对境色法等，就可以产生能缘心识法，因此所缘缘应该存在。

【自宗对此驳斥道：此缘是缘有境⁴⁷心存在

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。

而为缘,还是缘有境心不存在而为缘呢? ⁴⁸】

中观宗驳斥道：你们这样的所缘缘，是依能缘存在而作为缘呢？还是依能缘不存在而作为缘？

【首先，如果承许前者，即能缘的有境心识已经存在，则其所缘或所取因，将成为无有意义。因为能缘已经存在，所缘缘则毫无存在价值的缘故。】

如果承许能缘眼识已经存在，那么对境柱子将变得毫无意义。因为，本来依靠柱子才能产生眼识，但如果现在眼识已经有了，那么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。这是一种情况。

【如果承许后者，即能缘法不存在，那么与其相看待的所缘缘又如何存在呢？因为能缘不存在的缘故。】

如果承许能缘法不存在，那么与它看待的所

⁴⁸ 长行文对应颂词——“若有此缘法，则彼无实义，于此无缘法，云何有缘缘？”。

缘缘怎么会存在呢？不可能存在。因为能缘、所缘是观待而成立的。比如，眼识见到柱子时，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。因此，如果能缘不存在，则所缘缘也不可能存在。

【以上分析，是对所缘缘的果法——有境心是否存在所进行的观察。】

这个颂词主要是对所缘缘的果法，即能缘心识是否存在进行观察。

意思归纳起其实比较简单，即破所缘缘时，观察能缘——五根识等心和心所法是否存在：如果存在，则没有必要有所缘缘；如果不存在，观待它的所缘缘就不能成立。用两句话便可遮破。

在推理的过程中，抓住要点非常关键，如果最根本的问题已经掌握，那么增加一些其它内容也可以；若抓不住要点，即使说得再多，也解释不清其真正含义。

【下面进一步观察，能缘是缘于已经存在的外境（所缘境），还是缘于并不存在的外境呢？】

下面从外境方面，即所缘缘方面观察，中观宗问对方：你们的能缘是缘取已经存在的外境（所缘境），还是并不存在的外境？

【首先，如果承许外境存在则不合理，因为缘及果法不可能同时存在，所以不能安立（所缘境）为缘。】

如果对方承许能缘存在时，所缘外境也同时存在，就会有很大过失。

会有什么过失呢？比如，当眼识依靠柱子生起的时候，如果所缘柱子也同时存在，就会有因果同时的过失，如此已违背了因果规律。因为若详细观察就会知道，眼识依靠第一刹那的柱子，在第二刹那才能生起；而当第二刹那眼识生起时，第一刹那的柱子实际已经灭了。也就是说，能见眼识和所见柱子不可能同时存在，即能缘存在时，所缘已经灭了，根本不存在。既然所缘并不存在，

那所谓的所缘缘就根本无法安立。

【其次，若许外境不存在，则更不应该安立为所缘缘，因为（作为所缘缘的外境并不存在，）犹如石女儿子一般。】

其次，如果能缘生起时，外境（所缘境）根本不存在，那么外境也不能安立为所缘缘。比如，当我们想看柱子时，若外境柱子并不存在，这样把柱子安立为所缘缘就根本不合理。因为如果柱子像石女儿一样不存在，那么它对眼识的产生能起到什么作用呢？根本起不到任何作用。

【（由以上推理可以得知，）无论所缘外境是否存在，两种情况均不合理，如同石女儿子一般。所以，石女并不存在所缘缘（儿子），或者说作为所缘缘的石女儿并不成立。】

以上两种推理都是对所缘外境进行观察。由此可知，无论外境是否存在，它们都不能成为所缘缘。所缘缘的自体就像石女儿子一样不能成立。

第七课

思考题：

1、本论运用了什么理证来破斥等无间缘和增上缘？

2、破世人共称之他生的略说部分，运用了什么破斥方法

龙猛菩萨通过《中观根本慧论》解释了释迦牟尼佛第二转法轮的究竟奥义。全论分为首义、论义和末义。论义共分二十七品。我们正在学第一品《观因缘品》。《观因缘品》分为经部关联和品关联；品关联中别破他生部分，分为宣说他宗和以理破斥；以理破斥中的第四部分为破四缘各自法相。

昨天已经遮破了其中的因缘和所缘缘，了知这二者作为能生因根本不合理。今天主要破等无间缘和增上缘。

子三（破等无间缘）：

【壬三、破斥等无间缘：】

等无间缘也称次第缘。唐代之前与唐代之后翻译的经论，在用语方面有时稍有不同。唐代及之前一般译作次第缘，像本论和波罗颇蜜多罗⁴⁹翻译的《般若灯论》一般称次第缘；唐代以后的译作以及近现代的很多论典中，经常称等无间缘。

什么是等无间缘呢？前因刚刚灭尽的无间，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，就是后果的等无间缘⁵⁰。比如，从心识

⁴⁹ 波罗颇迦罗蜜多罗，意译“明友”。一作波颇，意为“光智”。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)，应使蕃的高平王之请来到长安，住大兴善寺。从贞观三年(629)至六年(632)，译出《宝星陀罗尼经》、《般若灯论释》等3部35卷。贞观七年(633)卒于胜光寺，终年69岁。

⁵⁰ 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

角度讲，在加行道胜法位⁵¹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了一种作用，种子最后刹那的灭尽，就是苗芽第一刹那的等无间缘。

六因四缘主要是根据《俱舍论》里小乘观点而安立。小乘有部宗与随教经部⁵²都承许六因、四

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。

⁵¹ 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：“此有漏故名为世间，此最胜故名为第一，此有遍法，世间中胜，是故名为世第一法。”

⁵² 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。

缘、五果⁵³之他生。随理经部⁵⁴与唯识派不许六因，而许近取因与俱有缘。比如产生芽果之时，其种子为近取因，阳光水土为俱有缘。

前一段时间有些道友问我：“有位堪布在讲《中论释》的时候，因缘的安立方法与《俱舍》的有些分摄不太相同，是什么原因呢？”其实他是按照因明的因果施設方法⁵⁵来安立的，这与《俱

⁵³ 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。

⁵⁴ 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。

⁵⁵ 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

舍论》所讲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》时也经常会说，有的概念是按有部的观点来安立，有的是按经部或经部以上，包括唯识宗的观点来安立。所以，因果的安立方法不一定完全符合有部宗的观点。

对于所谓的等无间缘，中观宗同样不予承认。正如前面所讲，在胜义当中，中观宗相应万法实相而无有任何承认。也就是说，因为他们具有这样的中观见解，所以不会成立任何一法。

中观宗是怎样遮破等无间缘的呢？

他们驳斥说：依靠等无间缘产生果法的观点根本不合理。因为无论从果已经产生，还是果尚未生的角度观察，等无间缘之灭法都不可能存在。

颂云：

**果若未生时，则不应有灭，
灭法何能缘，故无次第缘。**

“果若未生时，则不应有灭，”若果法在这一

为俱有缘。

刹那尚未产生，则不应该有前一刹那缘的灭法。

也就是说，因为对方承许依靠前一刹那因的灭法产生了这一刹那的果，所以中观宗推出，假如这一刹那果还没有产生，那么前因的灭法也不应该有。

为什么呢？因为因和果相互观待之故。就像如果青稞的苗芽（果）还未产生，就不能说它的种子因生果而灭尽。所以，假如果法尚未成立，那么观待它的缘（灭法）又从何谈起呢？根本不能成立。

对方反驳说：假如果法已经产生，那前因的灭法就可以成立了。表面看，好像灭法应该可以成立了，但实际上，这种观点同样不合理。为什么呢？

“灭法何能缘，”即使有灭法，它也只是不存在的法而已，又如何能作为缘而生果呢？灭法不可能成为任何法的缘。

关于灭法是否实有存在的问题，各派有不同

的说法：

有部宗承许三世实有⁵⁶，即过去、现在、未来都实有存在，认为过去之法虽然已灭，但这个灭法是一个实有之法，能起生果作用。如果在名言当中，他们以自己的宗派观点这样解释，也许会有一些合理性，但若从万法真实本性来讲，什么都不存在才称为灭法，说它实有存在根本不合理。

虽然在宗喀巴大师的八种中观特殊见解当中，有灭法实有的说法，但这只是从中观自续派的角度而言。麦彭仁波切在《中观庄严论释》和其它两个辩论书里，对灭法进行过仔细观察，最后认为灭法实有的说法完全不成立。他在很多中观论著当中都阐述过此观点。

为什么灭法实有不成立呢？因为如果灭法

⁵⁶ 有部宗主主张“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。

实有存在，它就会有灭和不灭的两种情况，但通过观察，两种情况都不合理。假如灭法不灭，即缘灭尽后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，那么它之后产生的是灭法，还是非灭法呢？如果之后产生的是灭法，那么灭法在产生后面果之前，就会先生出一个灭法，这个灭法又会生出下一个灭法，下一个灭法还要再生下一个灭法……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。当时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。

如果之后并未产生灭法，而直接产生了一个非灭法（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，无论灭后产生的是灭法还是非灭法，从各个角度观察，都不合

理，因此所谓的灭法根本不能成立。既然灭法不存在，那等无间缘也就不可能成立。

对方又辩驳说：这种说法并不合理，比如，种子虽然已经灭了，然而灭时会起一种作用，是这种作用产生了后面的果。

实际上，对方这种观点只可以在世间名言量⁵⁷中暂时安立，在胜义智慧面前，一个法灭了之后还会产生一个实质性作用的说法，经不起任何观察。

中观宗驳斥说：既然灭法并不实有存在，与虚空和石女儿没有任何差别，那么它在任何时候、任何地方都不可能起到缘的作用。如果灭法能起作用，那么虚空也能起作用了，如果这样承许，整个因果次第都会全部颠倒。

“故无次第缘。”所以，根本不存在你们所说

⁵⁷ 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。

的次第缘。

下面是《中论释》对颂词的分析：

【如果苗芽等果法尚未生起，则种子等因法就不能灭尽。因为不能灭尽，则在灭尽的刹那而无间生果的所谓等无间缘也不合理。】

中观宗认为：假如苗芽等果法尚未产生，那么它的种子等因法就不能灭尽。为什么呢？因为对方认为，缘灭尽以后会无间生果，所以如果果法还没有产生，缘就不能灭尽。既然缘不能灭尽，那所谓灭尽的刹那无间生果的等无间缘也不会存在。

【如果苗芽尚未生起，种子已经灭尽，则生起苗芽等果法的缘是什么？种子灭尽的缘又是什呢？二者都将成为无因。】

如果苗芽尚未生起时，种子就已经灭了，那么这个灭法对苗芽会起什么作用呢？起不到任何作用，因为灭法与虚空等无实法⁵⁸一样无有任

⁵⁸ 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

何功用，根本不能成为苗芽的缘。

另一方面，种子灭尽的缘（即产生这种灭法的缘）也不可能存在，因为既然灭法是一种无实法，那什么样的法能成为无实法的缘呢？根本没有这样的缘。

对方又认为：虽然种子已经灭了，但是它会产一种果的相续。但这种观点也不合理，因为所谓的相续并不存在，无论在真实名言还是在胜义当中进行观察，相续只是一种假立而已，真实义中根本不能成立。

对方之所以认为等无间缘存在，主要是因为承许灭法实有。而实际上，灭法与虚空等无实法没有任何差别。

清辩论师在《般若灯论》中也驳斥过灭法实有的观点：“如久灭识，亦如色法。”意思是，如果承许灭法实有，那么心识的灭法就会和色法没

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。

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⁵⁹不离色法⁶⁰和心法⁶¹，已灭之法既然不是心法，则必定是色法，但这是绝对不可能的。由此可见，灭法实有的观点根本不合理。

在观察等无间缘时，最关键的就是观察灭法是否实有。如果灭法实有存在，就会有上述的过失；如果灭法不存在，则依靠灭法而产生果法的说法就完全不能成立。

⁵⁹ 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。

⁶⁰ 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。

⁶¹ 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。

【《无畏论》中云：“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。”】

教证意思是，把前面缘的灭尽当作后面果的等无间缘，这种观点根本不合理，因为灭尽即是不存在，不存在之法不可能起任何作用，因而不能成为缘。

如果不起作用也能成为缘，那么世上没有一法不能成为缘了，所有的非因可全部变成因，所有的非缘也可全部变成缘，如此会有极大过失，因此灭法根本不能成为缘。

【我们也可以从《显句论》中破四边生的角度进行遮破：“果法尚未生起，因岂能灭尽？所谓灭尽之缘为何？生灭二缘均不存在，故生灭二者将成为无因。”】

也可以从《显句论》中破四边的角度进行遮破。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。

首先，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：

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

有些人认为，虽然因已经灭尽，但是它在灭之前会对果法起一种作用，这种作用应该是果的因。就像人在临死前所留下的遗嘱一样，当人死了之后，遗嘱就会开始生效。

但这种说法并不合理，虽然在名言当中，也可以说作用对果的产生起了一点幻化作用，但在胜义当中，作用并没有真正实有的本体，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，还是二俱二非，由此便可推出作用在四种情况下都不存在。世人的很

多分别妄念都不符合实际道理，当我们用胜义理详细观察时，才会知道自己原来的想法和做法完全是颠倒的。

其次，假如果法已经生起，则根本不需要灭法之灭。本来灭法灭尽后才能生果，但现在既然果法已经有了，那灭法之灭对果法实际就没起到任何作用，因此没有任何存在的必要。

通过以上观察，灭法之灭根本不能成立。

另一方面，灭法的生也不能成立。虽然对方认为缘会产生一个灭法，但这种观点根本不合理，因为灭法是一个无实法，什么法能产生无实法呢？根本不存在这样的法。

既然灭法的灭和生都不能成立，则亦生亦灭、非生非灭也不可能成立。

总而言之，《显句论》中遮四边而破等无间缘的方法是：首先推出灭法的灭不成立；然后推出灭法的生也不成立；既然生、灭（或者有、无）都不成立，那么生灭二者同俱的法也无法成立；

生灭二者以外的法同样不能成立。由此推出，所谓的等无间缘根本不成立。

也可以通过观察果法存在、不存在、亦存在亦不存在，以及非存在非不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。

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》的究竟实义。但很可惜，这部论好像至今还没被翻译成汉文。

我在惋惜的同时有时又会想，即使有汉文译本，有的道友也不一定会看。清辩论师的《般若灯论》汉文译本现在倒是有，也给大家发了法本，现在《中论》已经讲了五六天了，从个别道友的表情就能看出，到目前为止他们根本没看过。如果大家能从中得到利益，哪怕只记住一个偈颂，由此对中观有一些认识从而令相续得到一点改变，那我们再辛苦给大家印法本也会感觉非常值得，也特别高兴，但如果只是把它放在书架上，

一点都不看，还是会感觉有点可惜。如果正在研究中观的时候都不看，等以后中观讲完了，就更不会看了。

很希望大家能翻开这些解释《中论》的论典，看看高僧大德们是怎样阐释这些道理的，然后再对比一下自己对此的认知，就会找到差距。用比较的方法学习非常重要！

清辩论师同样是一位能真正解释龙猛菩萨密意的圣者。圣者们的金刚语都极具价值。希望大家都能认真看一下他的《般若灯论》。

以上破斥了等无间缘，下面开始破四缘当中的最后一个——增上缘。

子四（破增上缘）：

【壬四、破斥增上缘：】

什么是增上缘？《俱舍论》云：“能作因称增上缘。”意思是，增上缘就是六因当中的能作因。所谓增上缘或能作因⁶²，就是除了自己以外，对自

⁶² 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

己的产生不作障碍的一切法。

此处对方是怎样安立增上缘的呢？对方认为：如果有了此法，则彼法也会产生，此法即彼法的增上缘。清辩论师在《般若灯论》中解释说：

“若此法有，彼法得起，生增上缘义。”比如，有了这边，也会有那边；有了上面，也会有下面；有了果，也会有因，即对方把所有互相看待的法全部安立为增上缘。

中观宗认为增上缘同样不可能存在，他们是怎样破的呢？如颂云：

**诸法无自性，故无有有相，
说有是事故，是事有不然。**

“诸法无自性，故无有有相，”因为诸法都没有自性，所以不存在有相之法。

世人一般都会认为柱子等诸法具有自性，于是便给诸法安立了各种法相，比如缘的法相、果的法相等。但这些只是名言的假立而已，若用胜

因之所有法。

义量来观察，万法如同虚空一样无有任何自性。既然没有自性，那必定不会有相。所以，世人依自己的分别而认为诸法有相的观点完全不合理。

“说有是事故，是事有不然。”既然诸法之相不存在，那么说因有此法（增上缘），故有彼法（依增上缘而产生的果法），就极不合理。

鸠摩罗什大师在翻译时，经常说“是事则不然、是事有不然”，意思是，这种说法极不合理。玄奘大师有时也会说“是事有不然”，可能古人习惯这样表达吧。

下面是《中论释》对颂词的分析：

【他宗提出：如同空中具有宝伞，则地面会出现黑影一样。若有何缘存在，则有其果产生，即为增上缘。】

对方认为：所谓增上缘，就如同撑起宝盖地面就会出现阴影；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。也就是说，有了这边就有那边，有了上面就有下面，有了因就

会有果，所有互相观待的法，彼此即为增上缘。

【自宗对此破斥道：此因法之存在尚不合理，由此因法而产生的果法又岂能存在呢？】

中观宗驳斥说：你们这样安立增上缘根本不合理，因为因法本身都不存在，这样依它产生的果法怎么可能存在呢？比如，青稞苗芽需要依靠种子才能产生，但如果种子（因）存在之理尚不成立，那依种子而产生的苗芽（果）怎么可能存在呢？根本不会存在。

【也就是说，此等种子等缘起法的自性稍许也不成立，则所谓此法之相又怎么能存在呢？】

具体来说，因为对方认为缘等诸法具有自性，所以便会为其安立法相。而实际上，诸法并无自性，因此，所谓的法相就不可能成立。正如《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄。”凡是有相之法，全部没有真正的实义。

为什么缘等诸法没有自性呢？

前面通过胜义观察已经知道，诸法并不存在

所谓的生，既然没有生，就不会有安住，没有安住又何来的自性呢？所以，缘等诸法的自性丝毫不能成立。

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⁶³和比量⁶⁴只能了知事物的颜色、形状、关系等，根本无法彻知万法的实相。

胜义量⁶⁵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。那心里对诸法的各种想象，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，

⁶³ 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。

⁶⁴ 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。

⁶⁵ 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。

无法与真实义相符，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，肯定与正常人看到的和想到的不一样。

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，必须依靠圣者的教量⁶⁶和比量，才能真正抉择万法的实相。圣者的教量即《般若经》等经典，比量即龙猛菩萨等大德所运用的胜义理论。

【其相不存在，则“以此法为因，而生其果”的说法也是不合理。】

既然缘的相并不存在，那么所谓依靠缘而生果，或者依靠一法而产生与其看待的差别法或差别事，在实相当中就不可能成立。

所以，对方看待而安立的增上缘——此法有即彼法有，根本没有存在的合理性。

辛二（破世人共称之他生）分二：一、略说；

⁶⁶ 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。

二、广说。壬一（略说）：

【己三、破缘之能立：】

所谓能立，即我们经常说的依据。“破缘之能立”意即，将安立缘的依据全部破除。

萨迦派全知果仁巴也写过一部《中论》著疏——《中观论详解·正见之光》。按照其科判，前面分别遮破了四缘，此处是破世间共称之他生。之所以破四缘，是因为有些论典当中存在他生的观点；之所以破世间共称之他生，是因为世人一般都认为他生存在。与学过宗派的人相比，世人的想法比较简单，他们认为不必仔细观察，他生肯定存在，现量就能见到。

在破世间共称他生的时候，果仁巴大师说：虽然在世俗当中，人们会认为他生存在，但若用胜义量观察，一切万法自生、他生、共生和无因生都不能成立。

中观宗首先以“和合”及“各自”的推理方式进行破斥：**略广因缘中，求果不可得，**

因缘中若无，云何从缘出？

世人一般认为：因缘生果的现象肯定存在，没有必要对此详细观察，因为每个人都已经现量见到了，这就是事实！

虽然他们如此肯定，但实际上，这种所谓的“现量见”并没有真实的依据。为什么？

“略广因缘中，求果不可得，”其中“略”即因缘和合；“广”即因缘分开。比如地水火风四大，如果各自分开，即为广；如果结合起来，即为略。颂词的意思是，无论在和合还是在分开的因缘当中，果都得不到。

也就是说，假如果存在，那么它或者在各自的因缘当中，或者在和合的因缘当中，但是当真正观察的时候，无论在哪种情况下，都见不到果。

“因缘中若无，云何从缘出？”因缘当中如果没有果，那果是怎样从缘中出生的呢？即你们所谓的因缘是怎样成立的呢？

在《般若灯论》的汉文译本当中，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。这样翻译好像比较易懂。前段时间我也考虑过是否需要重新翻译《中论》的颂词。如果翻译，可能会因相合于现代人的用语，稍微好懂一点，但鸠摩罗什大师翻译的经论加持力非常大，所以还是决定选用大师的译本。可能其中个别颂词稍微有点难懂，比如这个颂词中的“略”和“广”，这时对照一下其它译本就会明白的。

大家在学习一部经论的时候，最好能对照不同的译本。麦彭仁波切在写注释的时候，就会参看很多印度经论的译本，对照之后才会开始动笔写。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，也会把其它几个译本放在一起进行对照。这样学习对理解经论内容会有很大帮助。

下面是麦彭仁波切对颂词的分析：

【如果对方认为：虽然以理观察，则所谓缘

也不存在。但由毛线等因法，而生出毳毼等果法，乃为现量所见，所以，毛线等应是产生毳毼等果法的缘。】

有些世间人认为：虽然你们中观宗通过理证详详细细观察之后，得出了缘不存在的结论，但我们老百姓用不着观察这些，反正只要有毛线，就可以织成毳毼或衣服，我们已经亲眼见到了，这就是因果关系，你们不能否认这个事实吧！

由此也可以看出，果仁巴大师将此安立为破世间共称他生应该非常合理。事实上，这些世间的观点并不合理。

【此种说法并不合理。首先，如果在毛线等分别各缘（广）上，毳毼等果法存在，则有可现不可得以及将生出众多果法的太过，所以，在毛线等分别各缘上并不存在果法。】

中观宗驳斥说：这种说法根本不合理。首先，可以观察毛线（缘）是怎样组成的，一根根毛线其实是由很多细毛组成，如果将所有细毛一一分

开，在每根细毛上（即分别各缘上）是否有所谓的穉穉（果）呢？根本没有。这是从因缘分开的角度分析。

再比如，表面看苗芽（果）是依地水火风四大聚合而产生，但若将四大分开，那苗芽是在地、水、火，风哪个上面存在呢？如果在春天观察苗芽，就会知道这些情况都不可能。由此可知，果在各自的缘上根本不存在。

假如对方认为在毛线等各自的缘上存在穉穉（果法），我们就可以用可现不可得来对其遮破。

可现不可得⁶⁷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，并且在看对境时也不存在任何不可得的情况，即不

⁶⁷ 可现不可得：不可得真因之一，能于所争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。

存在远而不可得、近而不可得等。这时如果我没能见到瓶子，就说明瓶子并不存在。

同样的道理，若每根毛线上真的存在犍犍，那眼识就应该可以见到，但实际却根本见不到。由此可知，对方的观点完全不合理。

另外，假如每根毛线上都有一个犍犍，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犍犍，就会出现无数个犍犍。这样拥有毛线的这家人就会变得极其富有了，但这是绝对不可能的。因此，在分别各缘上不可能存在果法。

【其次，在各缘的和合中（略）也不存在果法，因为分别各因中均没有果的缘故。】

既然果在分别各缘上不存在，那么在各缘的和合中也不可能存在。比如，如果在每根毛线上都没有犍犍（果），那么无数根毛线聚集在一起，也不可能存在犍犍（果）。

演培法师的讲记里是用手指和拳头来作比喻：既然每根手指上都没有拳头，那五根手指聚合的时候怎么会有拳头呢？也不可能。

但人们为什么会认为拳头真实存在呢？这完全是世人的一种虚妄分别念，是把《俱舍论》中的一种有表色称之为拳头，实际上，在真实义当中根本没有所谓的拳头。

同样的道理，种子与苗芽、毛线与毵毵的因果关系也完全是一种假象。人们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，由此就会产生“这是什么，那是什么”等各种概念。实际上，这些都是妄念形成的虚幻假象，胜义当中根本不存在真正的实有存在之法。

【如果分别各因中有果，则有一果成为众果的太过。】

刚才已经分析了，在分别各缘中不可能有果。假如每个缘上都有一个果，就会有生众多果的过失。比如，五十根毛线就会产生五十个毵毵，或

者毛线由无数微尘组成，就会产生无数个穉穉。

【如果分别各因中没有果，则有由茅草等非缘中生出穉穉的过失。】

如果分别各缘中没有果也可以生果，那么茅草、地水火风或柱子等所有非缘中也可以产生穉穉了，如此一来就会有非因生果的过失。

通过以上观察便可了知，果在因缘和合及分开的情况下都不存在。既然果不存在，那对方所谓的因或缘也自然不可能存在。

事实上，包括因果在内所有诸法的本体都不存在。慈诚罗珠堪布的《中论》讲记中引用了《中观宝鬘论》的教证来说明：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。

对于这样的离戏空性，凡夫人凭借自己的五根识根本不能现见，只有通过长期闻思修行，断除自相续中的烦恼障和所知障⁶⁸，才能如实照见

⁶⁸ 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，

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？应该学习释迦牟尼佛、龙猛菩萨，以及月称菩萨等传承中观论师所宣说的般若空性方面的经论，因为它们能真正揭示离一切戏论的万法实相。闻思之后就会知道，我们现在所见的生、住、灭以及存在、不存在等所有现象，全部是由颠倒分别念引生的幻像。当真正了悟之后，就不会再执著于此，而会对究竟的般若空性生起极大信心。所以，学习这样的论典非常有必要！

【从以上两方面进行观察，则可得出结论：广略因缘二者，在不存在果法方面无有丝毫差别。】

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；吝等恶分别，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。”

第八课

思考题：

- 1、本品是以何推理来破世人共称的他生？
- 2、以教证总结本品的内容

第一品《观因缘品》主要破斥了依他缘而生，并没有广讲自生、共生和无因生的破法。这三种生的破法在其它中观论典（如《中观庄严论释》、《入中论》、《入行论·智慧品》等）中有宣讲。

前面已经遮破了他生的四种缘，现在正在破缘之能立（安立缘的理由）。果仁巴大师的科判将此安立为破世人共称之他生。

全知果仁巴是萨迦派非常著名的论师，他在《现观庄严论》、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加以分析，并撰著了一些辩论书，产生了很大影响。在藏传佛教界中，他是一位颇有名望的大德。

果仁巴大师也写过一部《中论》注疏——《中观论详解·正见之光》。在翻译麦彭仁波切《中论释》的过程中，我参考过这部注疏，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》。这三部注疏都非常著名。

果仁巴大师的科判把这一品的前面安立为破宗派所承认之四缘他生，把此处安立为破世间共称之他生。这一部分共有四个颂词，前两颂是从果和缘之间“有”或“无”方面破；后两颂是从果和缘之间“是”或“非”方面破，感觉这样安立非常好。

昨天学了四个偈颂中的第一个，即遮破了“有”。如何破的呢？如果认为缘中有果，则“有”的方式只有两种：一是在各自的缘中存在；二是在和合的缘中存在，但是观察之后，两种存在方

式都不合理，以此便遮破了缘中有果的说法。下面要学的第二个颂词是从缘中无果的角度破。后面两颂是从果是缘，以及果非缘两个角度破。

从有、无、是、非四个方面进行剖析非常好。如果对这四个颂词没有做这样的分析，一下子就过了，还是有点可惜。

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）：

对方反驳说：既然缘中有果不合理，那缘中无果应该合理吧。但这种说法同样不合理。为什么呢？

**若谓缘无果，而从缘中出，
是果何不从，非缘中而出？**

如果说缘当中并没有果，而果却能从缘当中出生，那么该果法为何不从非缘中出生呢？

假如缘当中并没有果，那缘怎么会生出果法

呢？就像石女儿的本体当中并不存在苗芽，他也不可能生出苗芽一样。如此简单的道理，连世间愚者也会明白。

事实上，如果缘中没有果，此缘就不能成为果的缘。如果认为这样的缘能生果，那为何不说非缘当中能生果呢？如果非缘能生果，那瓶子当中就能产生柱子，早点当中也能生出盘子和碗了，这样就会有各种各样的过失。因此，这种说法根本不合理。

下面是《中论释》对颂词的解释：

【既然在分别各缘上均不存在果，】

昨天通过观察已经了知，在分别各缘上，即一个一个分开的缘上并不存在果，由此，在因缘聚合的情况下，也不可能有所谓的果。

但世人并不这么认为，他们认为因缘和合时一定会产生果。对于这种观点，中观应成派并没有遮破。未遮破是否意味着因缘和合真能生果呢？并非如此。因为在胜义中任何一法都无有真正自

相，所以根本不存在所谓的因缘生果。但为了安立名言，也可以暂时承许这种观点，下至牧童，上至班智达的所有人都可以这样承许。虽然如此，但也应该知道，所谓因缘和合生果只是一种假立而已。麦彭仁波切在《入中论释》中说：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。

【又如何能自缘而生出彼果呢？不可能生出果来。】

既然在分别各缘上都不存在果，那怎么能说从缘当中产生了果呢？比如，若地水火风等各缘中都不存在苗芽，那它们怎么能产生苗芽呢？根本不可能。

【如果彼果在彼缘中不存在，却依彼缘能生出彼果。那么从其他非缘当中，也应当能生出果法，但为何不能生出果法呢？所以，这种生法[缘]的安立是不成立的。】

如果在缘中找不到一点一滴的果，却认为依

靠缘能生果，就如同在虚空中不存在一点一滴的瓶子，却认为虚空是产生瓶子的因一样不合理。如此一来，所有的非缘就会因皆能生果而都变成了缘。但实际上，非缘根本不可能生出果法。由此可见，如果缘中无果，缘就不可能成为缘而生果。

以上从“无”的方面进行了剖析，下一颂是从“是”的方面，即果是缘方面做观察。

对方不同意中观宗的观点，反驳说：如果缘和果是完全分开的他体，则可以分析缘上是否有果，或果上是否有缘，但缘和果并非他体，而是一体，即缘的本性就是果，果的本性就是缘。所以你们这样观察并不合理。

下面中观宗对此观点进行破斥：

癸二（观察果是否为缘之自性）：

若果从缘生，是缘无自性。

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？

若认为果就是缘的本性，则不合理，因为诸缘根本没有自性，这样从无自性的缘当中怎么会产生果呢？果又岂能得到缘的自性呢？

假如缘有真正的自相，则可以说果是缘的本体，否则就不能这样承许。比如，如果无常⁶⁹法有自己真实的本体，则可以说无常当中产生了柱子，柱子是无常。但是通过胜义观察，无常法在“自性不成立”这一点上与石女的儿子没有任何差别。这样“无常当中产生了柱子，两者是自性一体”的说法就根本不合理。

若想成立因果关系，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

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。

胜义观察也不能被遮破。但实际上，因和果根本不具这样的自相，既然如此，“果是因”的概念就无从安立，就像不能说虚空中的鲜花是石女儿一样。

下面是麦彭仁波切对颂词的分析：

【他宗又进一步狡辩道：如果缘与果法为他体，则可以考虑缘中是否有果。但缘的本性即为果，二者不可能异体。所以，应当承许果仅仅是缘的自性或者形态而已。】

对方狡辩道：如果缘和果是别别的他体，就像柱子和瓶子一样，那分析缘上是否有果也是可以的，但两者并非他体，缘的本性就是果，果的本性即是缘，比如，灰色种子作为因的时候，其中并没有绿色苗芽的形相，而当种子长成绿色苗芽的时候，虽然形相变了，但其本体并没有改变。

这里对方持有的应该是自生观点。数论外道主要承许自生，他们认为二十三谛法都是主物变化的假象，实际上都是主物的本体。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。数论派⁷⁰这种自生说法并不合理，颂词对

⁷⁰ 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。

此进行了破斥。

【如此承认也不合理。如果毛线等缘的自体、本性或者自性能够成立，则毛线可以成为犍，即二者一体。】

中观宗驳斥说：这种观点并不合理。若毛线等缘的本体真正成立，那认为犍就是毛线，即犍与毛线的本体无二无别，也是可以的。但实际上，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很多微尘组成，每个微尘又是由无数极微组成，观察到最后，极微根本没有真实本体⁷¹，因此，所谓

⁷¹ 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它实有的方式，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。

毛线只是一种虚假显现而已，并不能成立。既然毛线的本体不成立，那就不能说毳毼是毛线。就像刚才所说的，如果无常的本体真正成立，则可以说柱子是无常，但无常的本体只是一种假象，即人们心中的概念，与石女儿一样根本不存在，如此一来，“什么是它”或“它是什么”这样的概念就不能成立。

【但彼等因缘仅仅具备了支分性形态，却不能成立其自性。如此从本来并非实体且无有自性的缘中，又怎么能生出果法呢？】

作为缘的毛线，本身并没有真正的自相。其本体并非在我们观察时才不存在，而是自始至终从未存在过。认为其存在只是世人的错乱分别念而已。既然毛线的自性并不存在，那从毛线当中产生毳毼，并且毳毼和毛线的本性一味一体的概念是从何而来的呢？根本不能成立。

【彼缘又如何能成立缘的自性呢？绝不可能。犹如宝瓶与空中鲜花的自性大相径庭一般。】

如果有人说空中的鲜花和瓶子一味一体、无二无别，这种说法是否合理呢？肯定不合理。同样的道理，如果缘的本体不存在，那么“果是缘”或者“果和缘具有无二无别本体”的说法，也不可能成立。

对方又狡辩道：既然果是缘（果和缘同一本体）不合理，那我们就承许果不是缘，即果和缘是不同的他体，这样应该合理了吧。

下面第四颂就是从“果非缘”方面进行观察：假如缘和果存在真正的自性，那么两者成为他体也可以，可以说这是因、那是果，而实际上，两者根本不具自性，这样所谓他体怎么可能成立呢？如颂云：

癸三（彼二之摄义）：

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？

通过观察故可了知，缘并没有自性，由此果就不可能产生，缘和果也无法成立他体；既然如此，非缘自性成立且能生果的情况就更不可能有；如果缘中都没有他体的果，非缘中更不会有他体的果。非缘难道会成为缘吗？根本不可能。

下面是《中论释》对颂词的分析：

【因此，作为果法，其缘却并不具有自性。如云：“毘毘自因成，因自他法成，其本体不成，岂由他生成？”⁷²】

对于果法而言，它的缘并没有自性。经云：毘毘没有实体，因为它是由毛线组成，毛线又是由众多微尘组成，而微尘根本没有真实的本体，这样怎么能说毘毘是由毛线所生呢？

“毘毘自因成，因自他法成，其本体不成，岂由他生成？”这个偈颂出自《百论》。宗喀巴大师曾在《理证海》中引用过。它主要说明了，因

⁷² 《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。”

和果的自体都不能成立，这样两者就不能成为他体，如此一来，所谓的他生也不能成立。

【如果对方认为：果法是由非缘而成立为自性的。】

对方又辩白道：虽然最初缘中没有果，此法也不是果的缘，但后来它可以变成缘，因此，果法可以从非缘当中产生。

【在非缘中就更不存在具备自性的果法。如同在毛线中都不具备璆璆的自性，则在茅草中又怎么会具备璆璆呢？】

这种说法根本不合理。非缘可以生果的观点无论谁也不会承认。

对方认为缘必定会生果，否则，就会有毁坏世间因果的过失。如果承许缘能生果，那么缘和果或者以有、无的方式存在，或者以是、非（一体、异体）的方式存在。而前三种已被中观宗遮破，所以，他们便认为缘和果是以第四种“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，前面已经分析过，缘并没有自性，这样果的自性也不可能成立，既然缘和果都没有自性，那么果非缘（果和缘他体）的说法就不能成立。

再者，既然缘中都不具果的自性，那非缘中更不可能具有果的自性，就像在毛线中都不具备氍毹的自性，在茅草中又怎会具有氍毹呢？可见对方的说法完全不合理。

【他宗又反驳道：如果观察果法，的确不存在缘。但缘与非缘应当存在，你们不是也口口声声地说过“非缘当中……”等等吗？既然缘与非缘存在，果法又凭什么不存在呢？】

对方反驳道：如果缘和非缘真的不存在，那为什么很多经典都会对它们进行安立呢？你们不也经常说“非缘当中不能产生，因缘当中可以产生”吗？既然有此说法，就说明缘和非缘存在。如果它们存在，果又凭什么不存在呢？

宗喀巴大师在《理证海》中的确说过：若从

芝麻当中产生芝麻油，则果是从因缘当中产生；若从细沙里面产生芝麻油，则果是从非缘当中产生。可能有些人由此认为：既然有“芝麻是芝麻油的因缘、细沙是芝麻油的非缘”的说法，那缘和非缘就肯定存在，否则，宗大师也不会这样讲了，我们已现量见到了缘和非缘的差别及安立方法！其实并非如他们所认为的那样，宗大师的这一说法，只是在安立一种名言假立之法而已，并非意指它们实有存在。

【自宗对此驳斥道：如果果法存在，则对于穉穉而言的毛线等缘以及茅草等非缘也可以存在，】

中观宗驳斥说：若穉穉的本性真实存在，则它的缘——毛线，或者非缘——茅草等可以有存在的机会。也就是说，假如果法真实存在，那么看待果法的缘及非缘也可以存在。

【如果按前面所说那样对果法进行观察，就会大失所望地发现，其二者根本不存在。】

但是，当真正观察果法的本体时（即以刚才破因本体的方式观察），就会失望地发现果法根本不存在。既然如此，看待果法的缘和非缘，就如石女儿一样无有丝毫存在的可能性。

其实，世间一切万法皆由众生的分别念造作而成。正如清辩论师在《般若灯论》中所引用的教证：“世间因缘悉如是，但彼凡夫妄分别。”意思是，世间所有的因缘都非真实存在，但凡夫人却对此妄执分别，认为这是果法，那是因法。宗喀巴大师在《理证海》中说：因为世人对因和缘的执著根深蒂固，所以龙猛菩萨在第一品就针对因缘做了破斥。

有些人可能由此产生疑问：既然因和缘都不存在，那善有善报、恶有恶报的观点是否也要一概破除呢？

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、恶有恶报等因果无欺地存在。所以一定要知道，

这里破斥的并不是名言中的因果，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”的名言正理；未学过宗派的人，也会执著因果，像农民就会对种子生庄稼的因果非常耽执。但从实相意义上讲，无论何种执著都需要彻底破除，因为从佛陀第二转法轮的究竟密意来讲，一切万法无有任何实义，皆为远离四边的空性。

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。月称论师在《显句论》中曾引用过大乘《入楞伽经》⁷³的教证“自他及俱皆不生故”来进行说明。经中释迦牟尼佛

⁷³ 《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”“二元我”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。据记载，禅宗初祖菩提达摩曾以《楞伽经》作为印心之法传授与神光慧可。研修此经者，世称“楞伽师”，是为禅宗的先驱。

告诉世人：一切万法实际上没有任何产生。佛陀还在经中对此观点进行了推证。

【因此，分开而安立的所谓“非缘是生成实物果法之缘”的立宗，又怎么可能成立呢？断无此理！】

因此，所谓“因果为别别的他体，且非缘当中能生果”的观点怎么可能成立呢？绝无成立之理！

【《无畏论》中云：“如果承许‘果依缘而产生’，但缘并非像果一样从（缘）自己而生。这种由并非自生之缘而产生的果法又岂能说是‘自缘而生’呢？这种说法根本无处安立。因此，果法并非依缘而生，依非缘而产生的果法也不存在。】

按《无畏论》的观点，缘要生果，缘一定要能自生，因为只有能生自才能生他。但这种缘是不存在的。前面说过，作为璁璁的缘——毛线也要依靠一根根细毛，细毛也要依靠微尘，所以缘不能生自，也没有自性。既然如此，缘就不可能

生果；缘都不能生果，非缘更不能生果；既然果法不存在，那么缘和非缘也不可能成立。这是《无畏论》对后两颂的解释。

【如此观察可以了知，如果果法都不存在。那么，所谓‘缘与非缘’之说又怎么能成为真理呢？所以，这种观点根本不成立的！”】

观察之后便可了知，果法并不存在，因此果也不可能从非缘当中产生。

大家现在有很多《中论》著疏可以参考。诸位尊者对每个颂词的理解和抉择方式有时会有不同。在学的过程中，大家最好能把自己对颂词的解释与尊者们的解释进行对照，这样就会发现自己的不足之处。对各种观点也要学会分析，对清辩论师的《般若灯论》等注疏一定要予以重视。

已二（以教证总结）：

在每品即将结束的时候，很多著疏都会引用一些佛经的教证进行说明：

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。”

清辩论师引用的是《般若经》等大乘经典的

教证。古代因为没有现在的双引号。所以引用的教证不太容易分辨出来。较古时期的有些经典看起来更加困难，像春秋战国时期的一些文字或词句，有些现在很难查到，有些意思很难理解，唐代以后情况会好些，翻译的经论比较易懂。清辩论师的这部著疏并不是很难懂，希望大家都能仔细看一下里面的三、四个教证。

本品主要阐述了因缘不存在的道理。大家一定要通达这些推断方法。过两天笔考结束后，我还要对学院讲考班为主的道友们考试，首先一定要会解释、分析颂词，其次要会总结这一品的内容。本品有十四个颂词，加上前面两个顶礼句，共十六个。我们已经用了七八天的时间讲这十六个颂词，如果一天两个颂词都记不住，可能就像我一样，太笨了。

希望大家不仅能解释颂词的意思，也能通达整品的内容，同时也能学会自我总结，比如，学完整品后自己有什么样的感想？在破因缘的过

程中，对空性有何感悟？大家可以把每品的科判立个表，然后在每品学完的时候总结一下此品的主要内容。

如果我在这里辛辛苦苦地讲，你们在下面心不在焉地学，那就没有什么意义了。大家来此的目的是什么？就是要听法。我来此的目的是什么？就是要讲法。如果没有讲，那是我的责任，但除了自己不懂的法没办法讲以外，只要是懂的法，我一直在尽心尽力地不断讲。既然如此，作为听法者的你们，也理应专心致志地听闻吧。如果一点都不重视，那还不如不要听闻了。

希望大家学完每品后都能及时复习。等因缘成熟的时候，我就会问你们，这一品主要讲了什么内容？龙猛菩萨用了哪些尖锐的理证来破斥因果？学了这一品有什么样的感想……对于这些问题大家一定清楚。如果对每一品都能这样下功夫深入学习，那么《中论》在你们的记忆中就会留下非常深刻的印象，这样对你们一生的修行

都会非常有利！

好像有个别的堪布堪姆在学习方面并没有太强调，特别特别地“慈悲”，“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。大家也不能太放逸自己，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，在这个山沟里除了能享受佛法的甘露以外，也没有什么其它可享受的。如果愿意留在这里闻思修行，希望大家一定把自己的时间安排好，将精力主要放在学习上。

《中观根本慧论》之第一观因缘品释终。

第九课

1、以教证、理证说明龙树菩萨为何要宣说来去品？

2、如果能将第一品的内涵彻底领会，也就证悟了空性，那为什么龙树菩萨还要写其它二十六品呢？

3、请解释去、去时、去法三者的差别。

4、从过去、现在、未来三时的道中怎样破除有来有去，请举出具有说服的例子？

今天开始学习《中观根本慧论》的第二品——《观去来品》。

《观去来品》主要对去和来做观察。世人一般都会认为去来存在，比如，从身体方面讲，身体不仅会在人间不断来去，也会在六道中不断轮转——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⁷⁴等等。不仅有情世界会有来去，器世界也会有来去。可以说，来去的观察可以涵盖世间一切万法。

虽然有各种来去的说法，但依佛陀的究竟奥义，所有的来去都非真实存在。开头顶礼句中“不来亦不去”的内涵，在这一品中被真正诠释。

以前法王如意宝曾说过：如果懂得了《观去来品》中的一个推理，就能很容易明白其它品的一些推理。虽然每个推理都独具特点，推断方法也不尽相同，但只要对其中一种稍有领悟，依此类推，基本也能通达其它很多推理。

在学习《中论》的过程中，大家可能会感觉很多推理基本相同，不生不灭、不来不去似乎差不多。但实际并非如此，《中论》二十七品每品的所破都迥然有别，推断方法也各具特点，所起作用也各不相同。

⁷⁴ 《心性休息大车疏第三品》：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。

佛陀为什么要转八万四千法轮？龙猛菩萨为何要讲《中观六论》？是因为众生的根基意乐千差万别，由此便会引生各种各样的分别妄念，所以需要通过不同的方法才能对治。就像有些道友会对《俱舍论》特别有信心，依此论典自己的相续得到了很大改变；有些视《大圆满前行》为自己至高无上的法；还有一些认为中观对自己的利益非常大。就刚刚学过的第一品十四个颂词来讲，每位道友的感受也截然不同，有的人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。由此可见，正是为了适应不同众生的需要，龙猛菩萨才撰写了《中论》二十七品。

当然，对没有信心的人来讲，不要说中论教义，即使他把佛陀三藏十二部教典全部学完，相续也不一定会改变。但对于有信心、有前世因缘的人来讲，学修任何一部佛教经论，对他的相续都会有很大利益。

所以，大家在平时说话、讲考或传法的时候，千万不要一口断定哪个法不好、没有用。对某人来讲，此法也许暂时用不上，但对另一人来说，它可能就会产生很大利益。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》，因为对他来说可能用不上，然而对有些人来讲，不一定学修大圆满法，因为《俱舍论》在断烦恼方面起了非常大的作用。所以，大家平时说话一定要注意。一般来讲，智者说话都会非常谨慎，而愚者开口却会特别轻率。如果随便评论，就会造下很多语言方面的恶业。

二、观去来品

【《中论释》科判：丁二（观去来品）分二：
一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【如经云“妙力伏，色法无来亦无去”等，
宣说了无有来去的道理。】

妙力伏是佛陀的一位眷属。佛陀对他说：妙

力伏，你应该了知一切色法无来亦无去。后面“等”字的意思是，不但色法无来无去，而且声、香、味、触、法，以及受蕴、想蕴等五蕴法同样无来无去，即心法和色法所摄的一切万法都无有来去。

很多人会产生疑问：虽然佛经中有“无来无去”的教义，但诸法怎么会没有来去呢？为了打破世人这种疑惑，在本品中，龙猛菩萨完全运用理证来进行推导，最后推出了万法无来去的结论。所以，无来去的观点，并非因佛教徒自己说或佛陀说而得以成立，当每个人依靠理证详细分析之后，都会得出这一结论。

当然，智慧不高的人不一定能懂得这些推理。但智慧不错的人应该能完全明白，这时就会知道，无来去并非仅是口头上的一种说法，万法的确无任何来去，众生之所以不能现见，完全是由迷乱实执所致。当了知这些道理之后，就会对佛陀的教义生起坚定的信心！

可能有些道友至今仍不清楚为什么要学习

《中论》。应知道，如果不学《中论》等中观论典，将很难理解佛经中般若方面的教义。不知道大家是否看了龙猛菩萨的传记。我看了之后，对龙猛菩萨生起了极大信心。佛陀在很多经典中都对他做过授记。龙猛菩萨对佛教的贡献非常大，因为依靠他的智慧，后学者才能真正通达佛陀的密意。

虽然现在也有很多人在解释佛经，但能否真正揭示佛陀的究竟密意也很难说。因为只有得地的圣者，比如印度著名的二圣六庄严⁷⁵等，才能真正阐释佛经的甚深内涵。对于我们每个人来说，有机会学习龙猛菩萨的论典是非常难得的机缘，大家一定要珍惜。

【戊二、品关联：】

【前面顶礼句中所说的“不来亦不去”，也进一步阐释了这个道理。】

⁷⁵ 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“二稀有”，即马鸣菩萨和寂天菩萨。

开篇顶礼句中龙猛菩萨“不来亦不去”的偈颂，也进一步阐释了刚才佛经里“色法无来亦无去”的道理。

为什么不来亦不去呢？如果只是这样说，那有实宗和世间人根本不会承认，因为他们认为一切万法都真实存在，来去也肯定存在，否认了来去，就等于否认了现实。为了破除这些人的邪见，下面龙猛菩萨就要运用智慧做详细观察。

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。

【《中论释》科判：（品关联）分二：一、广

说理证；二、以理证摄义。】

【己一（广说理证）分三：一、遮破所立；二、遮破能立；三、以观察之理遮破。】

【庚一（遮破所立）分二：一、观察作业而破；二、观察作者而破。】

【辛一、观察作业而破：】

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；作业是所作的业。

在藏文语法中，“作”分为能作方面的作和所作方面的作。比如，一个人正拿着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”可分为他动的作和自动的作。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，这就是自动的作；假如他用斧子砍木材，那么所砍是木材、他是砍者、所

依靠的工具是斧子，此时斧子需要借助人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。

下面观察的来去，是属于自动性的动词。因为一个人从何处来、到何处去，都是从他自己身上体现，所以从语法角度讲，来去是自动性的动作。

世人一般都认为来去肯定存在。很多道友也会认为，自己从家里来到经堂，即是来；从经堂往回走，路上买了几根油条，然后回到家，即是去。但真正观察之后就会知道，这样的来去并不成立，仅是一种假象而已。

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。

颂词首先观察“去”，对“来”暂未观察。因为从他处到这里，即是来；从这里到他处，即是去，来和去只是观待不同方向安立的法，所以，

若通过观察了知去不成立，来也自然不能成立。

这个颂词是从已去、未去和正在去的三种道路上观察去是否存在。

“已去无有去，”第一句是观察已去的道路，意思是，在已经去完的道路上不可能有去。

为什么呢？因为去的动作已经灭尽之故。应知道，所去的道路、去者必须观待去的动作才能成立。如果去的动作已经灭尽，所去道路和去者也会随之全部灭尽。既然去、能去、所去都已灭尽，那怎么还会有去呢？根本不可能有。世人也经常说，过去的事情不要再提，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。

“未去亦无去，”在未去的道路上也没有去。

有些道友可能会想：一会儿下课后，我就要回家去，那时我在路上去的行为应该存在吧。但

实际上，未来的去是一种未生法，与石女的儿子没有任何差别，根本不存在。即补特伽罗的相续（去者）、去的动作（去）、所去道路（所去）都没有丝毫产生，尚不具任何自相，这样在未去的道路上怎么会有去呢？根本不可能有。

“离已去未去，去时亦无去。”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。

此处“去时”是指正在去的道路。鸠摩罗什大师经常说“什么时”，比如“去时”、“来时”或者后面会讲的“看时”、“烧时”等。本来从时间角度讲，未来、过去都可以包括在“时”当中，但“去时、看时、烧时”等这些“时”只是指现在。

很多人可能会想：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。其实这种想法并不合理，它只是由强烈实执心造成的一种错觉而已。不过这种执著也很正常，在学中观

之前，无来去的观点可能谁都不会承认。道友们都会认为，自己正背着书包往经堂走，这就是去。

为什么正去的道路上没有去呢？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），或是从所去的道路（所去）三方面观察，都不能成立。

为什么不成立呢？因为“正在”根本不存在。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），就必须找到一个不能再分的无分刹那的“现在动作”、一个无分刹那的“现在心相续”，以及一个无分微尘的“正踩的道路”。然而，当仔细观察后，这样的无分刹那和无分微尘，不要说在胜义当中，即使在名言当中也根本不存在。因此，所谓“正去的道路上有去”的说法完全不能成立。

另外，从相续的角度也可以观察。未经观察时，我们对诸法有很多错误认知。比如，会认为

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；认为学院这里有一座经堂，以前它在这里，现在也在这里，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，以后也会见到他等等。我们之所以会认为经过的是同一条河、每天去的是同一个经堂、见到的是同一个人，是因为自己相续当中有很多执著相同的错乱因，由此便会把事物的相续⁷⁶视为其真正的自相（后面会对此进行破斥）。实际上，诸法都是刹那生灭，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

⁷⁶ 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因果连续不绝，名为相续。《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。

都不可能得到，因此所谓的河流、经堂、人只是一种假象而已，根本不存在。所去道路也是如此，前一刹那已灭，后一刹那未生，现在这一刹那的道路根本不存在。既然如此，“正去的道路上有去”的说法就不可能成立。

下面是麦彭仁波切对颂词的分析：

【下文中的“去者”是指补特伽罗，“去”是指去的行为[去法]，“去时”是指去的作业。】

去者，即作者，是指补特伽罗（人）；去，即去的动作行为，比如在去的过程中，手、脚、头等全身上下都会动，这种去的动作即是去，也称去法，下面经常用去法代替去；去时，也称去业或所去，是指正在去的作业，比如正去的时候所经过的道路，即是去业。

例如，一个人去经堂，此人即是去者；他去的时候，也许是跑过去，也许是如理如法地慢慢走过去，这些去的动作即是去（去法）；他通过在道路上走成办了去经堂这件事，即是去业。一个

人所经过的道路、所去之处，或者所承办的事情（出差等）都可称去业，有时也可称事业。

【所谓“宣说以文字进行遮破的道理”，意即从三时分别进行遮破。“已去”的已经过去，而“未去”的则因去法尚未生起的缘故，所以不合理。】

分析去不存在，可以从三时（过去、现在、未来）的道路上进行观察。已去的道路上无有去，因为已经去完之故；未去的道路上也无有去，因为去尚未产生，这两种道路上都不可能去。

以前上师如意宝上午讲完《中论》以后，下午，大家就会在辩论场里一直对不来不去等问题进行辩论。道理上互相说一说，印象的确会比较深，也能遣除自己相续中的很多疑惑。但如果对辩论方法不太懂，一直声嘶力竭地喊，没有任何必要，或者开始还小声说，然后慢慢变成大声喊，接着逐渐吵起来，最后甚至打起架来，这样就不太好了，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

理生起坚定的信心。

希望大家都能通达中观的推理方法，这样就能进一步抉择佛经的殊胜密意。尤其希望一些知识分子，最好能对此深入了解。虽然你们在世间都具有一定学问，智慧一般也不错，但在用中观理证推断的时候，有时可能也会感到有些迷惑。但如果真正通达了中观法理，就会对佛法生起坚定不移的信心。

希望大家在学习的过程中，都能认真地观察、分析。即使自己不是很聪明，但只要坚持背诵词、熟记之后再不断深入思维，就会变得越来越聪明，逐渐超越很多人。正如麦彭仁波切在《二规教言论》中所言：“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，就被自己渐渐追上，到了一定时候会与他们并驾齐驱；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。

闻思修行的过程好似一场赛跑，原来落后的人，如果努力追赶，就会慢慢后来居上；开头领先的人，如果懈怠懒惰，就会慢慢滑至中间，逐渐又会降至最后，最后甚至还会倒地不起。也有一些道友，虽然闻思修行了多年，但因中间生起了邪见，或者遇到了不好的因缘，从此一蹶不振，倒在地上一直爬不起来。这样真的非常可惜。希望大家在这个过程中，一定要精进努力，遇到任何违缘都要坚持下来，不要彻底倒下去！

其实中观推理也不是特别难，只要深入分析，还是可以通达的。在这个过程中，希望大家一定要坚持下来。

【如果去者前往某地，跨越了一段距离可以称之为去；如果没有跨越，则为未去。除此二者以外，并不存在其他情况。】

比如，一个人（去者）去往经堂，如果他在路上已经踩过，即是已去，如果尚未踩过，即是

未去，而除此二者之外，并不存在所谓的正在踩——正去。

已经踩过的道路上去的动作已经灭尽，自然不可能再有去；尚未踩过的道路上去的动作并未发生，也不可能去。虽然人们经常说自己想去哪里，但实际上去并未发生。对于已去、未去的道路上没有去，大家都容易理解，经常想不通的是，为什么正去的道路上没有去。

【如果对方认为：现在正在行走的脚踩踏的某处即为“去时”。】

对方认为正去的道路（去时）中应该有去。世人也会认同这一观点。比如，摄影师有时就会让一个人在路上去，然后把他正去的动作拍下来；被拍者也会觉得自己正在路上跨步的动作就是去。但这样的去是否存在呢？

【(这也是不合理的。) 我们只需稍加观察即可了知，包括脚也是极微尘⁷⁷的本性。在脚趾处

⁷⁷ 极微尘：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。

微尘的后方，应为已去的范围；而在脚踵处微尘的前方，却理当属于未去。除了“已去”、“未去”平分秋色之外，其他所谓第三种情形的“去时”始终不可能存在。】

中观宗驳斥说：去并不存在，因为正去的道路（去时）不存在之故。若仔细观察脚和道路的微尘就会了知：脚已经踩过的道路，就是已去的道路；脚尚未踩的道路，即踩的动作还未产生，就是未去的道路，而除了已踩和未踩的道路之外，所谓正在踩的道路，无论怎样观察，也不可能找到。

有人可能会说，正去的道路肯定存在，照片里就有。但照片里的人根本没有动，这样怎么能叫正去呢？没有正去的动作，正去的道路就不可能成立。

为什么正去的道路（去时）不存在呢？这需要在—个非常细微的刹那中观察脚的微尘与道路的接触情况才能了知。当脚踩路面的时候，—

般脚后跟先落地，前面脚趾后落地，即前面脚趾的微尘尚未接触地面的时候，脚后跟的微尘已经与地面接触完了。如果认为脚的中间部分存在正在接触的微尘，则可以对其继续观察，脚的中间部分也会有前面（未接触）和后面（已接触）两部分。如果还认为存在中间（正接触）的部分，则可以对所谓的中间继续细分观察，直至最后，在脚上也不可能找到一个没有前后的“正接触的微尘”。因此，所谓的中间——脚正与道路接触的部分根本不能成立，由此，正在去的道路（去时）就不可能成立。这种观察方法非常有效。

今天讲的内容稍微多一点。对于这部分内容，宗喀巴大师讲得比较广，全知果仁巴和麦彭仁波切阐释得并不是很广。大家可以参考一下其它讲记，像清辩论师的《般若灯论》、演培法师的《中论》讲记，以及《慧灯之光》当中对前面的颂词都有广解。其实该讲的道理的确应该在前面讲，首先应该让大家学会观察去和来，这也是龙猛菩

萨安立第二品为《观去来品》的要旨所在。

【我们可以先对去法进行观察：因为道路上去的行为已经灭尽，所以在以前所去的道路上不可能去；又因去的行为尚未生起的缘故，所以在未去的道路上也不能去。除了已去以及之前未去的道路二者之外，以现在正在去的行为所摄的所谓“去时”是以正量无法了知的。】

去时是指正在去的道路，去法是指与作者有关的去之行为。对此大家一定要清楚。

通过前面分析便可了知，如果已经去完了，即去的行为已经灭尽，那么在已去的道路上就不可能有去；如果去的行为尚未产生，则在未去的道路上也不可能有去。除此之外，正去的道路上有去也不能成立，因为以正量根本无法了知。虽然在名言当中我们经常会说，自己以前走过这条路，以后也会走，现在正在走，但这都是自己的分别念，在胜义当中，去并不真实存在。

一会儿下课后，大家可以观察一下，看看自

已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。”那我就让你从自己的身体、行为，以及道路三个方面再仔细观察，看看去到底在哪里。这样观察之后，根本找不到所谓的去。在胜义中，去丝毫不可能存在，它只是众生分别念假立的名言词句而已。

大慈大悲的佛陀已经为众生宣说了诸法无来去的道理，但世人因为眼前具有迷乱的显现而始终认为诸法有来去。若想断除这种执著，就要通达《中论》的甚深教理。

希望大家在课后能仔细思考本课的内容，也能参考一下其它讲义。

第十课

昨天讲了已去、未去和正去的道路上都没有去的道理。今天继续对此分析。

《中论》的有些内容比较难。初学时，除了个别非常聪明的人以外，很多人都不一定能懂。以前藏传佛教有些大德说过：第一次学因明或中观时，会有一种被棍棒打到头上一样昏厥的感觉，一直反应不过来，但听了第二遍、第三遍之后，就会逐渐通达的。

今天继续破去时之道。

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。

昨天通过分析已经推出，已去、未去和正去的道路上都不存在去。但外道和有实宗不同意此观点。他们认为，正去的道路（去时）上应该存在跨越的动作（去法）。

“动处则有去，此去时之动。”对方认为：脚正在提放的动作在何处存在，此处就应该有去的行为，此正在路上跨越的行为，即是去时之去的动作（去法）。

昨天讲了去时、去法等概念（去时是指正在去的道路；去法是指与作者有关的去之行为），对此大家一定要清楚。在学每一品时，首先应把里面的名词概念搞懂，否则就会像有些道友学《俱舍论》一样，学到后面就会感觉有些困难。

“非已去未去，是故去时去。”对方认为：去的动作并非在已去、未去的道路上存在，因此，在去时（正去的道路）上存在去法。

下面对“去时”还会做进一步分析，到时可能需要开动脑筋，因为诸位论师对“去时”的解

释方法并不相同。此处去时是指正去的道路，但去时有时也可理解成正在去的动作本身，即脚部正在路上跨越的动作。

下面是麦彭仁波切对颂词的分析：

【如果对方认为：何处有脚部提放的动作，彼处则应该有去的行为。】

对方认为：已去、未去的道路上都没有去的动作，而无论在何处，只要上面有一个人脚部正在跨越的动作，此处就有去的行为（去法）。

【也就是说，仅仅某补特伽罗现在正在行走时的这种跨越[去时]，是存在动作的。这种动作既不是以前已去，也不是未去。因此，在正在跨越[去时]去往他方的动作中存在去法。】

也就是说，一个人正在路上行走时，他的身上会有一种跨越的动作（鸠摩罗什大师的原译当中，将此正在跨越的动作称之为去时）。对方认为：这种动作并不在已去、未去的道路上存在，而是在正去的道路上存在。因此说，正去的道路（去

时)上存在去的动作(去法)。

前面说过,去法也称为去,它是与作者有关的去之行为。下面破的时候,没有把去法和去分开,如果分开会有很多过失。后面还会观察“去时”和“去法”当中的动作是否为一体。这时大家一定要懂得动词所表现的是哪种去,是与去时相关的去,还是与去法相关的去。

从究竟意义讲,此处与昨天的破法没有什么差别,即无论从地面、脚,还是从时间等方面衡量,正在去的动作都不能成立,归根结底即是如此。昨天主要从时间刹那和微尘的角度破;下面主要从“去法”和“去时”的角度破,这时一定要知道去法和去时的差别,否则分析起来就会有一定困难。

《中论》比较难的部分就是现在讲的《观去来品》。对里面的去时、去法需要很长时间慢慢研究,才能彻底了达。

刚才对方认为正去的道路(去时)当中应该

存在去的动作（去法），并认为这种正在跨越的动作就是所谓的去。

龙猛菩萨驳斥说：如果认为这个正在跨越的动作存在，那么它是属于去时当中的去，还是属于去法当中的去？下面的颂词主要从这个角度破斥。

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。

中观宗反问对方：你们为何认为于去时中应当有去法呢？刚才说过，去时可以有两种含义：一是指正去的道路，二是指正在路上去的动作。此处和月称菩萨的《显句论》等有些经典当中，“去时”是指正去的道路。无论去时是何种含义，去时当中都不可能存在去（去法）。

去时并不是指时间，因为没有任何必要破时

间，一定要从道路和行为方面破。藏文中“袞”有一种正去之意，但正去的范围还要稍广一点。

若将去时理解为正在去的动作，那么它是指与所去道路有关的动作，与去法还是有一定区别。也就是说，正去的动作有两种：一是与道路有关的行为（去时）；二是与作者有关的行为（去法）。

为什么去时当中没有去法呢？

如果去时指正去的道路，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，从脚上无论怎样观察也不可能找到（上节课从微尘的角度已经分析过），既然没有正去的道路，那么依靠它而去的动作（去法）也不可能成立。

如果去时指正在去的行为，那么它同样不能成立，因为去者在路上或者已经踩完，或者还没有踩，除了已踩和未踩之外，所谓正在踩的刹那根本找不到。既然去时不存在，那去时有去的说法也不可能成立。

下面将用另一种方法破“去时有去”，即从“去时”和“去法”当中去的动作是否分开的角度破。首先是讲“若去法有去，则成去时无去”。

若离于去法，去时不可得。

如果去法当中有去的动作，则去时当中就不能有去的动作；若离开了去的动作——去法，去时也不可能得到。

诸位论师对这个颂词的解释方法不完全相同。希望大家在这上面花些时间讨论一下，看看自己用什么方法可以遮破对方观点。

下面是《中论释》对颂词的分析：

【但是，去的行为仅此一次，】

对方认为去时当中应该有去法。对此中观宗驳斥说：这种说法并不合理。因为一个人在道路上去，依靠道路，他去的行为应该仅此一次，不可能先去了一次，因为没去成功又再去一次。当然，除非他有其它事情要去第二次，但这里不是破析这个问题。如果去的行为仅有一个，那么“去

时当中有去法”的说法就不合理。为什么呢？

【除此之外不存在其他的去法。如果将第一个所谓“去时”的动词以及第二个所谓“去”的动词，均合并于去时当中，则去时与去就会成为同一个含义，只不过在名称上有所不同而已。】

如果去时是指正在去的动作，那么对方所认为的“去时当中有去法”，意思就成了“正去当中有正去”，这样就会有二个去的动作，即一个与能去作者有关的动作和一个与所去道路有关的动作。但实际上去的动作只能有一个，因此这种说法不能成立。麦彭仁波切说过：如果正去的时候再去，用两个动词去没有任何必要。

如果去时是指正去的道路，“去时当中有去法”同样不合理。为什么？

因为，一个圆满去的过程需要具足三法：去法、去者（能去）和去业（所去），正如汉语言中，主语、谓语、宾语具足之后才能表达一个完整的意思。比如，一个人正去往某处，去者是这个人，

去法只能是一个去的动作，并没有很多的去，去业是去往某处的道路。在这个去的过程中，既要有正去的道路（去时，即去业），又要有正去的动作（去法），而这两者都要依靠去的行为才能成立。也就是说，成立正在去（去法）需要一个去的行为，成立正去的道路（去时）也需要一个去的行为。但去的行为只有一个，若用它成立了去法，去时就没有去来成立。

为什么不能有两个去呢？因为对方有实宗承许去是实有存在之法，这样去的动作只能有一个，即去只能有一个自相。如果有两个去，那去就成了假立之法，但这一点对方并不承认。

有人可能认为，正去的道路（去时）不用去的动作也能成立。但这种观点并不合理，因为正去的道路与去的动作互相观待，没有去的动作，正去的道路（去时）就不能成立，即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（正去的道路）必须有去的动作才能成立。

【如果这样，就只能成立所谓的“去时”，除此之外所谓“去”的说法就不合理。】

如果以唯一的去成立去时（正去的道路）是否可以呢？同样不合理。这样正去的动作——去法就不能成立；如果去的过程中没有去的动作（去法），那根本就不能叫去。

【怎么能在“去时”当中，而使去法能合理地以自性而成立为有呢？】

事实上，无论是去时（正去的道路），还是去法（正去的动作）都不能成立。前面用已去、未去、正去的方式对道路和动作都已观察过，对此大家都容易懂。

现在主要是观察一个去的动作，能否在去法和去时上同时存在，或者只在其中一者上存在。观察之后，无论哪种存在方式都不合理。因为如果去时和去法上都有去的动作，就会有两个去的过失（下面还会观察）；若只在其中一者上存在，那圆满的去就无法成立，由此另一者也不能成立。

【其原因可以从三方面加以观察：首先，不存在去法的去时是毫无道理的，因为去时中所包含的动词含义不存在的缘故。（既然不存在去法，又岂能成立去时呢？）】

这个颂词主要意思是，如果用唯一的去成立了去法，那么去时就不能成立。比如，一个人正在路上去，在此过程中，他只有一个去的行为，如果以此成立了去法（正去的动作），那就没有另外的去来成立去时（正去的道路）。

其实归根结底，无论去法还是去时都不能成立，因为去的动作本身并不存在，无法成立任何一者。比如，一个补特伽罗正从印度灵鹫山去往王舍城。去的过程中，他跨越的动作是否存在呢？如果仔细观察，他或者已经跨过，或者尚未跨过，除此之外，所谓的正在跨，从物理学的角度，即使从最细微的刹那去观察，也根本不可能找到。

麦彭仁波切用过一个比喻来说明：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？实际也不能，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”，因此所谓的正在穿并不能成立。同样的道理，正在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，那去时或去法自然也不可能成立。

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，若唯一的去已经用来成立去时，那么去法当中就不能再有去。如果

同时满足二者，即说“去时去”，那么就会有两个去的过失。

下面是麦彭仁波切对颂词的分析：

【其次，如果有人说“在去时中去”，即已经将去时中的动词与去法合为一体。则去时中的去法就会成为空无或者无有。】

如果有人说“在去时中有去”，那么他已经用唯一的去成立了去时，这样去法当中的去就成了空无，由此去法就不能成立。

实际上，若去法不成立，则去时也不可能成立，因为两者互相观待之故。为什么互相观待呢？因为对方认为由去者、去法、去业三法安立的“去”具有实有的本体，如果这样承许，那三法就成了不可分割的整体，即缺少了一个，所谓的“去”都无法成立，其它二者同样不可能成立。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。

总而言之，此处对方认为“去时去”的说法

成立。中观宗反问道：“去时去”当中的“去时”有没有动作？如果对方说去时中有去的动作，那唯一的去已经用来成立去时，去法就会因没有去而无法成立。但这根本不合理，因为如果没有去法，去时也不可能成立，去时和去法互相看待，一者不成立，另一者也不可能成立。

【因为去时自身无有去法，所以（去时中）动词的含义也是空无的缘故。（既然去的行为仅有一次，也就不可能属于去时。那么，又怎么可能在去时中去呢？）】

第十一课

思考题：

1、如果说正在去的这种行为就叫做去，那么请问，你所谓的正在去的行为，到底是与能作的行为有关，还是与所作的行为有关？

2、名言中一个作者可同时作两件事情，为什么以中观理抉择若有二去极其过分？

今天继续学习第二品《观去来品》。昨天遮破来去的推理方法可能比较难一些。《俱舍论》第五品《随眠品》应该最难；《中论》第二品《观去来品》算是比较难懂的一品，下面还会有几个难懂的地方。

昨天为什么说“已去无有去，未去亦无去”呢？因为所谓的去，一定要有圆满的行为。已去的行为已经过去，未去的行为尚未产生，两者都没有真实去的动作，所以不能称之为去，也就是说，去一定要有能去的作者（去者）、去的行为

（去），以及所去的地方（去业），三者若不齐全就不能叫去。比如一个人脚踩地面而去，如果他的脚趾到脚后跟整个脚掌与地面已经接触完了，即去的动作已经过去，那么去者、去业也会随之全部灭尽，这样在已踩之处根本无法安立这三者，因此已去的道路上没有去；如果脚还没有踩的动作，那从脚尚未踩过的地方观察，不论是所去地方、能去作者，还是去的行为，这三者在这个地盘上同样无法衡量，因此，未去的道路上也没有去。那去与不去中间是否有一个正在去呢？前面已分析了正在踩不存在的原因，对此大家应该已经清楚了。

中观理证不像世间的物理化学或其它学问。当把世间的一个推理研究明白之后，就没什么可再研究的，但中观理证并非如此，它可以运用各种方法进行推断。以上是昨天第一个颂词的内容。

犊子部、外道以及世间人一般认为：已去、未去并不是去，正去的动作才是去，即在任一

处，任何一个补特伽罗正在跨越的行为应该称之为去。昨天已用《中论释》里的方法进行了破斥。今天我把萨迦派果仁巴讲义中的推理方法介绍给大家，这个方法可能比较易懂一点。

刚开始讲《中论释》的时候，如果我说这部论不是由麦彭仁波切亲笔所著，那会不会打消大家的积极性也不好说。有些人对我说：“上师啊，您在发奖的时候如果不注意，会不会打消我们的积极性呀？”我想这个应该不会吧，该给你们发的奖已经发了，如果还会打消积极性，那你们这个积极性本来就已经奄奄一息了（众笑）。我想这个应该不会的。但在讲《中论释》的时候，如果对里面的金刚语产生怀疑，会不会打消积极性也不好说。

《中观庄严论释》等麦彭仁波切亲笔写的论典，和后人根据尊者的笔记整理的注释有时还是略微有点差别。《中论释》后面的小字中说，这部论是由加衮思德仁波切等人整理而成。以前法王

如意宝也说过，在麦彭仁波切的著作当中，有些是由后来的弟子整理而成。弟子整理的总体还是不如上师亲自写的，感觉《中论释》有的地方语言不像《中观庄严论释》那样尖锐。

这段时间我每次讲得不是很多。大家一定要把这些推理研究明白，因为这部分内容非常重要，如果懂得了这些推理，以后很多道理推证起来都会比较容易。

下面我把果仁巴大师的推理方法介绍给大家。昨天对方认为已去、未去都不是去，正在跨越的动作才称之为去。果仁巴大师运用了观察两种行为的方法进行遮破。比如我正在去经堂，去的动作对我而言应该只有一个。但是，成立作业——所去道路需要一个去的行为，能去者我一步步去也要有去的行为，这样去的行为就应该有两种：一是与所作道路有关的行为；二是与能作去者有关的行为。

既然如此，我们就要问对方：你们认为的正

在去，是指与能作相关的行为，还是指与所作相关的行为？

如果认为正在去与能去作者的行为无二无别，那与所去道路有关的行为就没有了，因为只有一个去之故。但这并不合理，因为这样所去道路就不能成立，若没有所去，能去行为也不可能成立。

如果认为正在去与所去道路有关的行为无二无别（道路自己不可能有行为，在道路上行走即是与道路有关的行为），那去者的行为就没有了任何意义。但在这个世界上，只有所去而没有能去行为的正去根本找不到。

如果认为并非这两种情况，去的行为应该与能去和所去都有关，即与二者无二无别。如此承许就会出现两个去的行为，这样作者也会有两个。但这肯定不合理，因为一个作者在去的过程中，只能有一个去，不可能有两个。比如我去经堂，去的行为对于我来说只有一个。假如能去和所去

有关的去都真实存在，那么就不是我一个人而是两个人去经堂，因为去的行为有两种之故。

人们一般都认为，一个人可以同时做几件事情，比如边看书边听音乐。在不观察时，可以承许这样如梦如幻地进行，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。事实上，作和作者是一一对应的关系：任何一个动作只能有一个作者；任何一个作者同时只能有一个动作，因为两者互相看待之故。假如两个动作来自同一个作者，这两个动作就成了无有区分的成实法，这是完全不合理的。

大家懂了没有呢？如果还没懂，恐怕想通达《观去来品》还是有点困难的。这里其实也是词句上的辩论，即能作、所作方面的辩论。

昨天讲的去法和去时，也可以从能作和所作方面解释：能作（作者）去的动作叫去法；所作

道路叫去时。如果对方认为“去时去”存在，就会有两种行为——与能作相关的行为和与所作相关的行为。

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，因为这部分内容比较重要，如果大家不明白，恐怕连中观的门都无法进入，这样想到花园里观赏可能有点困难。

我结合去、去法、去时这三个名词来说。我在去经堂的过程中，去的行为只能有一个。这个去的动作是与去法融入一体，还是与去时融入一体呢？

如果去的动作与能去作者的行为（去法）融为一体，那么所去道路（去时）就无法安立。因为没有去的行为之所去道路根本不能成立。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。”如果是另一种情况，去的动

作与所去道路（去时）融为一体，那么能去作者的动作（去法）当中就不能有去，这样能去的动作就成了毫无意义，如此一来，所谓的正在去怎么能成立呢？这两颂分别从两个方面进行了推证。

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，只是这个问题。

又比如我们吃饭，所谓的吃，从反体方面可分为能吃和所吃，能吃是我或我的口，所吃是饭。这样就会出现两种吃的行为，一是吃法（吃者的行为）；二是与吃时（所吃的饭）有关的行为。如果认为所谓的“正在吃”存在，那它是两种行为中的哪种呢？

如果认为吃的行为与能吃者的行为（吃法）融入一体，那所吃的饭（吃时）就无法成立，但这并不合理，因为与所吃饭没有任何关系的能吃

行为，在世界上根本不存在，因为能吃所吃互相看待之故。

如果认为吃的行为与所吃饭（吃时）相关的行为融入一体，那能吃者的行为（吃法）就无法成立。但没有能吃动作的所吃，在这个世界上同样不会有。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，吃的行为既与能吃者有关，又与所吃饭有关，这样吃的行为就会有两种，吃者也会有两个。如此一来，我吃馒头的时候，就不是我一个人在吃，而是两个人同时在吃，为什么呢？因为吃的行为有两个之故。

这样分析能吃的行为（吃法）和所吃的饭（吃时）之后，根本找不到安立“正在吃”的真正理由。以上是果仁巴大师的推理方法。麦彭仁波切虽未直接这样推断，但实际也含有这种意思。

对于这个问题，大家一定要好好分析。如果今天不懂，明天再看看；明天不懂，后天再反复看；若还是不懂，在法会期间每天还要不断思维。比

如每次吃饭时，从能吃所吃方面一直观察；每次出去时，从能去所去方面不断思考……若能做到这样，我想这个问题应该可以明白，最后你在去的过程中可能就能通达无来无去。

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》⁷⁸，之后便入定七年。

大家在走路的时候最好能经常这样观察，看看自己到底有没有来去，也可以一边提水，一边观察自己的脚步是怎样正去的，或者在吃饭的时候，观察吃的行为是与能吃相关，还是与所吃相关……观察之后就会明白，所谓的去、吃等动作只是名言的假立而已，胜义当中根本不存在。

⁷⁸ 《诸佛无来无去品》是《般若经》中的一品。

希望大家能再三分析，彻底弄清这个问题。否则，对后面的很多推理都会感觉迷迷糊糊。到时虽说已经学完了《中论》，但当别人问你：“正在跨越是怎么破的？”你可能只能回答：“正在跨越可能是不去吧，应该是不去，就是这样的。”这样回答就不太好了。

下面开始讲今天的内容。

子三（若有二去则极过分）分二：一、有二去法之过失；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。

若在去时（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，如果认为“一个人正在道路上去”成立，就会有两种去的行为：去者自身会有一个去的行为；成立所去道路会有一

个去的行为。

也可以用砍木材来说明，当一个人正用斧子砍木材时，砍者自身会有一个砍的行为，此即能作的行为；成立作业——被一块块砍下来的木材，也要有一个砍的行为，因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（鸠摩罗什大师在此处将“去法”译为“去时去”），就会出现两个去的行为，但这根本不合理。下面从讲义上分析：

【另外，如果承许去时与去二者中都包含去的行为，则应成有两种去法。其一，乃为在有去法的道路上去的那个使“去时”的命名能够成立的去法；其二，乃为在去时中所有的去法本身。】

如果对方认为去时和去法都应该成立，就会有两种去的行为：一是成立所去道路的去之行为；二是作者（能去）的去之行为。

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。

若有二种去法（去的行为），则必定会有二个去者，因为离开了去者，去法将不可能得到。

月称论师的《显句论》把这个颂词的后半句安立为观察作者而破。慈诚罗珠堪布也是把这句放在下个科判里。但果仁巴大师和麦彭仁波切都把这句放在这个科判里。其实两种安立方法没有太大差别，从两方面理解都可以。清辩论师的《般若灯论》印度讲义当中没有安立科判。

【如果同时存在两个去法，则应该成立两个去者。】

在名言当中未经观察时，一个作者好像可以同时做两件甚至几件事情，比如，可以一边写字一边走路等。但若仔细观察，这些动作的作者并非同一个，写字的作者是这个人的手，走路的作者是此人的脚。事实上，一个动作只能有一个作者；一个作者同时只能有一个动作，因为作和作

者互相观待之故。

因此，在去的过程中，如果有两个去的行为——作者去的行为和成立所去道路的行为，那必然就要有两个去者。但这并不合理，因为去者只有一个。比如一个人吃饭，无论他吃油条还是喝稀粥，吃者只是他一个人。如果认为作者吃的行为和所吃饭都成立，就会有两个吃的行为，这样吃者也会成为两个，这种过失在所难免。大家一定要懂得此推理。

【因为，如果所依的去者不存在，则其依者去法也不可能得到。总之，在此时此刻，去的本体、所依的补特伽罗、去事三者都已经被彻底遮破。

（以此类推，）包括住的因果等等也可以被一并遮破。】

这里主要遮破去，实际上“住”也可以这样类推，已住没有住，因为住的行为已灭尽之故；未住也没有住，因为住的行为尚未产生；除了已住和未住之外，第三种住不可能成立。

以前，法王如意宝刚讲完这部分内容的几天当中，道友见面打完招呼后就开始互相推断。一方问：你看见了吗？另一方会回答：已看见的无有见，未看见的也无见，除了已见和未见之外，并没有所谓的正在见。如果问吃饭了吗？就会回答，已经吃了就没有吃，尚未吃时也没有吃……

希望大家现在也能处于这种状态。见面时互相能经常这样推：已吃不是吃，未吃也不是吃……世人看见后可能认为，这些人肯定精神有问题。（众笑）

对因果以及住等所有法，都可以用这种推理方式进行遮破。

第十二课

思考题：

1、从作者方面进行观察，怎样破除正去，即去者的行为是对去者相联，还是于所去的法相联还是对两者相联？为什么？

《中论》是由释迦牟尼佛亲自授记的龙猛菩萨所著，它不仅解释了佛陀第二转法轮的究竟密意，而且还是所有中观的根本论典，因此非常殊胜。

若想通过显宗经论通达空性教义，就不得不依靠中观论典。如果没有学习中观教义，将很难通达《般若经》的甚深内涵。《般若经》的内容非常广，里面包含了很多公案，对空的分类也较多，有色空、性空、相空等等，每种空都会讲十几遍，一百多遍。但对于诸法空的道理，可能只有通过学习中观论典，才能真正明白。

当以本论来抉择空性时，也应知道，虽然第一品讲了因缘为空的道理，但它所抉择的空并非

单空，不是仅说因缘不存在，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。表面看，《中论》好像只破了“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。远离四边才是中观的究竟宗义。

这两天正在讲第二品《观去来品》。前面主要从去业——所去道路方面观察，推出所谓的去并不存在。

“去”可分为与能去有关的去和与所去有关的去。去时是指去业（所去道路），它并不是指单单的地面，当地面有了去的行为，才能称为去业。去法是指作者（能去）去的行为。去无论与作者的行为（去法）融入一体，还是与所去道路（去时）有关的行为融入一体，都不能成立；若去与能去和所去都有关，就会有两个去的行为、两个

去者的过失。可见，所谓的去根本无法安立。

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，大家一定要把它研究明白。如果懂得了，那昨天的推理在词句上破完之后，意义上就会很简单。

以上从作业方面遮破了去，下面从作者方面来破。

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）：

【辛二、观察作者而破：】

如果按照《显句论》科判，上个颂词的后半句应该归到这个科判里。我们没有这样分，因为我昨天已经讲过，两种分法应该都可以。

若离于去者，去法不可得。

此句是对方的观点。对方认为：若离开了去者，去法的确不可能得到，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已经推出，所谓的去并不存在，但对方不同意此观点，认为若没有去者，说去法（去的行为）不存在也可以，但实际上去者是存在的，既然有去者，则去法肯定也会有。比如人们经常会说自己今天要去哪里。既然去者存在，那他的行为怎么会不存在呢？

今天很多人打电话问我：“堪布，您今天是不是已经出发了啊？”我还没有真正出去，只是心里这样想，外面就已经到处说我出去了。在大家的眼里，我这个去者肯定存在，由此，我去的行为也必然会有。但我昨天好像没和什么人说过我要出去，结果今天很多人都从外地打电话问我是否已经出来了。我问是谁说的，他们说是从学院传出来的。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，也许是这样传出去的吧。

总之，此处对方认为：如果没有去者，说去

法不存在也可以，但由于去者存在，因此去的行为（去法）肯定也存在。

以无去法故，何得有去者？

中观宗驳斥说：如果的确有去法，去者也可以成立，但因为并没有去法的缘故，你们又如何得出有去者的结论呢？这种说法根本不合理。应知道，去者和去法互相看待——没有去法，去者也不会有；没有去者，去法也不可得。

昨天有的道友认为，应该先有所去道路，之后去者才能在道路上去。其实这只是我们的想法而已，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，那所去道路就不可能单独先成立，因为两者互相看待。就像如果父亲不存在，看待父亲的儿子就不可能存在；若儿子不存在，看待儿子的父亲也不可能存在。同样的道理，去者和去法也要彼此看待，一者不成立，另一者也不能成立。

下面是麦彭仁波切对颂词的分析：

【如果对方又争辩道：去法是存在的。】

对方唯一的想法即是去法肯定存在。他们为何这样认为呢？

【如果没有去者，则去法不可能成立。但并非如此，因为世间人都能看见天授等等是在路上的去者。】

对方认为：如果没有去者，去法自然不能成立，但实际并非如此，去者是存在的，比如人们都已现量见到天授在路上去（天授是一个人的名字，就像下课后某某道友在路上去一样），这并非道听途说，既然去者真实存在，那去者的行为（去法）也肯定存在。

在因明当中，这是一种能立所立的关系。此处能立是去者存在，所立是去法存在。对方认为去法肯定存在，因为去者存在之故。遮破他们的方法其实很简单。

【事实并非如此。因为该去者是与去的行为[去法]相看待而安立的。但在此处并没有去的行

为，去者又岂能存在呢？绝无可能！】

中观宗反过来以同等理遮破：去者根本不存在，因为去法未成立之故。

为什么这么说呢？比如，如果一个人说儿子应该存在，因为父亲存在之故。实际上，他这么说就表明儿子是否存在还是一个未知数，只是他认为儿子应该有，因为父亲存在。我们可以反驳说：父亲不一定存在，为什么呢？因为儿子尚未成立之故。要知道，互相看待的法，两者都要成立。若一者尚未成立，则与它看待的法也不可能成立，将还未成立的法作为能立来证成另一者存在根本不合理，因此这种说法不能成立。《显句论》的破法与麦彭仁波切的破法没有什么差别。

对方辩驳道：不管去法是否存在，去者肯定存在，我们已经现量见到了一个人今天要出发。对方这种说法并不合理，下面就会观察所谓的去者到底存不存在。

壬二（总破三类去者）：

**去者则不去，不去者不去，
离去不去者，无第三去者。**

中观宗驳斥说，去者不能成立，可以从三个方面观察：如果是去者，则肯定不能去；如果是不去者，则更不可能去；离开了去者和不去者，并无第三种去者。

去者为什么不能去呢？

因为如果称一个人去者，他一定要有去的行为，否则，就不能称其为去者。比如，我们称一个人去屠夫是因为他具足了杀生的行为，如果他并没有杀生，就不能称其为屠夫。

如果认为去者有去的行为，即认为“去者去”成立，就会有两个去法：一是成立去者的去之行为；二是去者之去的行为。这样就会有两个去的行为（去法），如果有两种去法，就应有两个去者，会有这种过失，因此去者不能去。

不去者为什么不能去呢？因为不去者根本不具足去的行为。正因为如此，它才被称为不去

者，像石女的儿子、柱子、瓶子等都可以叫不去者。总之，因为不具足去的行为，所以不去者不能去。

既然去者、不去者都不能去，那除此之外是否存在一个第三品物体或补特伽罗呢？这样的第三种去者，在这个世界上无论怎样以智慧之眼来观察，也不可能找到。

通过以上推理便可了知，去者不能去，不去者也不能去，除了去者和不去者以外的第三种去者同样没有去，即任何法都没有去。

下面是麦彭仁波切对颂词的分析：

【如果对方认为：倘若没有去法，则“不具去法的天授在去”之说就不可能成立。如同不具手杖，则不能称其为“持杖者”一样。（因为“天授在去”的说法成立，所以去法也应该成立。）】

《中论释》的原文并没有括号里的内容，有时为了让大家容易明白，我会稍微作些说明。此处对方认为，去法肯定成立，因为去者存在之故。

【如果所谓“去”的本体具备的话，则无论从三方面如何进行观察，都应当经得起考验。下面，我们就对其观点进行观察，看其结果究竟如何：】

对方的观点并不合理，原因刚才已经分析了。其实，在很多方面都可以这样推断，比如，吃者不吃，不吃者也不吃，除了吃者和不吃者以外，第三种吃者并不存在……这并不是佛教徒的一种词句玩耍或开玩笑。通过推理，我们完全能破除相续中的各种执著，最终了达万法的本体。

世人一般都会认为来去存在，这是一种根深蒂固的观念。但实际上，所谓的来去只是名言中的幻化，是一种如梦如幻的假相，胜义中根本不存在真实的本体。

既然来去并不存在，那我们为什么不能现见呢？因为大家都被自己的实执遮障了。就像慈诚罗珠堪布的《中论》讲记中所说：有眼翳者看到的海螺是黄色的，虽然他了知这一切都是幻相，

但在眼病没有痊愈之前，这些幻相却不会在他眼前自然消失。同样，虽然依靠龙猛菩萨的加持力，我们肯定会懂得来去不存在的道理，但这只是在理论上明白而已，只有在证悟之后，才能真正照见万法实相。

这需要一个闻思修的过程，就像医生告诉得眼病的人，海螺实际是白色的，由于你得病的缘故，才把它看成黄色。虽然病者看到的海螺的确是黄色的，但如果他肯相信医生的话，一直坚持吃药，当病慢慢痊愈之后，就会现量看到白色的海螺。我们现在也是如此，万法不来不去的道理虽然在理论上明白，但在看外境的时候，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。

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，我们应该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……昨天我家来了一位客人，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。”有时当我们生起严重的嗔心时，以此方式观察心的来龙去脉，也有可能通达心的本性。

总之，若想通达万法的本性，通过这种方式观察非常重要！

【首先，作为去者则不会去。关于此理，我们将在下面进行阐述；】

果仁巴大师和宗喀巴大师在其《中论》注疏当中，都是用我刚才讲的方法对此做观察。长行文中提到的“下面进行阐述”，也是用这种方式观察：首先，去者不可能有去，因为若去者去成立，

就会有二个去，一是成立去者的去之行为，二是去者去的行为，如此就会有二个去者的过失。

【其次，不去者就更不可能去，因为已经远离去法的缘故；】

其次，不去者更不可能去，因为如果去者不具足去的行为，就不能称为去者，既然不是去者，他就不可能去。所以，以上两种说法都不合理。

【第三，在去者与不去者之外的第三者，又怎么会去呢？此理根本无法立足。】

去者无有去，不去者也不去，除了去者和不去者以外的第三种去者，可能谁也想象不出，这种邪分别念很容易破除。

【如果对方认为：后两种情况的确不能去，但第一种情况应该可以去。】

对方认为：后两种去者——非去者和除了去者、不去者以外的去者，去的确不能成立。但是在去者当中，去应该可以成立。比如我是去者，如果一会儿我动身去，就叫做去者去。

【但是，“去”的行为仅此一次，此行为究竟是
与作者相关联，还是与“去”的意义相关联，
抑或是与两者同时相关联呢？】

下面麦彭仁波切将从三个方面对此观察：因为去的过程中只能有一个去的行为（中观破的是实执，名言中假立的来去可以有很多次，但以胜义理遮破的实有自性的去只能有一个去的行为，若是多次去的行为，则说明去不是实有的一个自性）。如果认为去者去成立，那么去的行为与作者相关，还是与去法相关，或是与两者都相关呢？

【如果承许第一种情况，也即没有去法的单独去者之说，但没有去法的单独去者显然是不存在的。】

如果承许第一种情况，去的行为与去者相关，即与去者无二无别，这样就等于承认了去的行为与去法毫不相关，因为只有一个去之故。如此一来，去者就没有了去的行为，这样一个人去成都也不可能实现。

【如果承许第二种情况，则去者与去的行为已经分离。这样，应成没有去法的去者。（这也明显不合理。）】

如果认为去的行为与去法相关，则去者就会因没有去的行为而无法成立，如此一来，就会出现没有去者的去法了，这也显然不合理。

【如果承许第三种情况，则如同我们在前面已经观察过的一样，因为存在两次去法，就会导致有两个作者等等的过失。】

如果认为去的行为与去者和去法都相关，则肯定不合理。刚刚已经分析过，若去的行为既与去者有关，又与去法有关，去的行为就成了两个，作者也应有两个，作业也会有两种，但这根本不可能，因为在去的过程中，一个去者只能有一个去的行为，不可能有两个，这种说法与逻辑完全不符，因此不可能成立。

通过以上观察，三种说法都不能成立，因此并没有所谓去的概念。

第十三课

思考题：

1、有些世人认为佛经中所讲的“不来不去”等仅是一种教条而已。作为一名佛教徒，你怎样看待这个问题？

2、一切万法若无来无去，那么于我们世间所摄的有来有去这两者是否相违？

3、本品是从哪五个方面破来去存在的能立？请分别以理说明

《中论》共有二十七品，第一品已经讲完了，现在正在讲第二品《观去来品》。

在世俗当中，我们可以承许来去存在，比如，可以说一个人今天从某处来，明天到某处去；众生今世是从六道的某一道转生而来，来世又会投生到某一道去等等。但从胜义角度讲，来去并不存在，就像本品开头引用的教证“色法无来亦无

去”所说的一样。其实，不仅六尘⁷⁹中的色法无来无去，声香味触法，以及五蕴⁸⁰所摄的一切万法都无有来去。

万法在胜义中无来无去、在世俗中有来有去，两种情况是否相违呢？并不相违。因为，世俗的一切皆为假立，在如梦如幻的显现当中，可以承许来去的假象存在，但在胜义当中，即观察万法实相的时候，来去并没有真实的本体，根本不能成立。

这不是以强迫性的语言宣说来去不存在，也不是以镇压的方式让别人承认不存在，而是任何人通过中观理证推断，最终都会得出无来无去的结论。这是万法的本来实相，是究竟的真理。凡夫人由于相续中具有迷乱的因——烦恼障和所

⁷⁹ 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。

⁸⁰ 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。

知障，所以认为来去真实存在，但在胜义中来去根本不能成立。这并不是仅仅依靠教证来建立，依靠龙猛菩萨无与伦比的智慧——中观理证，也完全能够抉择。

对于《中论》所阐释的空性道理，任何科学家、文学家等都不得不承认，因为它是以严密的推理来建立的。如果道理成立仍不承认，那世人都会称其为愚者。所以，通过中观理证来抉择空性非常重要！但遗憾的是，现在很多人对此并不了解，认为空性理论只是佛教徒自己的说法而已，不一定有确凿的证据。这种疑惑只有通过学习中观才能彻底遣除，所以弘扬中观法门非常有必要！

这一品主要观察去，对来并未观察，前面解释过原因，因为来和去是方向上互相看待的法，去不成立，来也不可能成立。

现在正在观察去者不成立。对于昨天讲的颂词“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”有些道友可能会产生疑问，认为去者

应该有去，就像一个人去色达或成都，他作为去者肯定有去的行为。但实际上这种想法只是分别念的假立而已，并不能成立。下面还会对此分析。至于不去者不去，大家应该都明白，因为不去者不具足去的行为，所以不可能去，就像石头放在这里肯定不会去一样。既非去者也非不去者的第三种去者有没有去呢？谁也不会承认这种去者存在，既然不存在，就不可能有去。从三个方面观察之后，去的行为根本无法安立。

为什么去者不能去呢？因为去的行为仅此一次。比如一个人去色达，他去的行为只有一个，不可能有两个。既然如此，这个行为是与去者有关联，还是与去法有关联，或是与两者都有关联呢？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？

如果承许第一种情况，去的行为只在去者身上体现，这样去法就会因没有去的行为而变得毫无意义，没有任何去法的去者，在这个世界上

无论怎样寻找也不可能得到，因此，这种说法并不合理。

如果承许第二种情况，去的行为只与去法相联，这样去者就会因没有去的行为而无法成立。为什么称一个人去者呢？只有当此人有了去的行为，才能叫去者，否则就不能叫去者。如果去者不成立，那没有去者的去法在这个世界上也不可能存在，所以，第二种情况也不合理。

如果承许第三种情况，去的行为既与去者相联又与去法密不可分，就会出现两个去的行为和两个去者。这样一个人去色达就会具有两个去的行为，一个与去法有关，一个与去者相联。如果有两个去的行为，那去色达的人也应该变成两个，因为去法与去者互相观待之故。但实际上，去色达的整个过程，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。

对以上三种情况分析之后便可了知，去者去的说法完全不能成立。既然去者不去，不去者也不去，除了去者、不去者以外的第三种去者更不可能有去，那所谓的去者和去就根本不能成立。

清辩论师的《般若灯论》在解释无来无去的时候，经常提到提婆达多。看的时候我在想，为什么总用提婆达多⁸¹举例呢？后来想，可能因为他比较调皮吧，所以大家都很关注他。我们学院的人也会经常关注比较调皮、喜欢乱跑的道友。每次开完法会后大家都会问：那个人在不在？因为他特别喜欢乱跑，所以道友们都比较关注他。如果他在，那其他人应该也会在。以前我放牦牛的时候也是这样，有的牦牛特别不听话。每天早上我起来之后，先会看那头牦牛在不在，如果它在，那其它牦牛肯定也会在。

经常用提婆达多举例是不是这个原因也不

⁸¹ 提婆达多：是释迦牟尼佛堂兄弟，阿难的亲生兄长，略称提婆、达多，意译作天热、天授、天与，随佛出家后犯五逆罪，破坏僧团，与佛陀为敌。

知道，我是开玩笑说的，不一定真的如此。藏文当中提婆达多是天授的意思，可能也像说慈氏一样，天授是随便取的名字，不一定是大家总关注提婆达多去不去。

对于无有去的问题，宗喀巴大师在《理证海》中说：名言中假立的来去并不是此处所要推翻的，这里要推翻的是万法实相中的来去。虽然人们经常说自己从哪里来，到哪里去，但这些都是假象，万法真正的实相中并没有来去，也就是说，在中观真实见上，所谓的来去完全找不到。

如果认为有去，就应该拿出证据来，是去者去、不去者去，还是除了去者不去者以外的第三者去？若认为去者去，那这个去是和去者有关，还是与去法有关，或是与两者都有关？这样观察之后，所谓的去根本不能成立。

以上回顾了昨天最后一个颂词的内容。下面开始讲今天的颂词。麦彭仁波切和果仁巴大师的分析方法稍微有点不同。

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。

麦彭仁波切是观察去者和去法一体、异体而破：如果认为去者和去法是无二无别的一体，则不合理，这样去者就没有了单独的去法；如果认为去者和去法是他体，也不合理，这样就没有了安立去者的去法，由此去者就不能成立；如果认为去者和去法是分开的，但两者之间有一种密切的关系，则更不合理。对下面的三个颂词，麦彭仁波切分别是从事一体、非一体，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方面观察（前面已经分析过）：去的行为是与去者有关，还是与去法有关，或是与两者都有关？如果与去者有关，去法就变得毫无意义；如果与去法有关，去者就无法安立；如果与两者都有关，那就太过分了！

两位尊者的分析方法比较细致，每个颂词的

不同意义都可以体现出来。下面我按照麦彭仁波切的分析方法解释。

首先观察去者、去法一体而破。

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？

“若离于去法，去者不可得。”如果去者和去法是不可分割的一体，那就只能成立去者，而没有单独的去法；若离开了单独的去法，则去者也就不可得，因为去者和去法指的就是作者和他的行为，两者互相观待，不同时具足就不能安立去的意义。

“若言去者去，云何有此义？”既然去者并没有单独的去法，若还说去者去成立，那你们是如何成立此意义的呢？根本无法成立。比如一个

人去色达，他必须要有去的行为，如果此人连去的行为都没有，那么他去色达就不可能成立。

下面是《中论释》对颂词的解释：

**【(下面，我们再换一个角度来进行观察：)
去法与去者究竟是一体，还是异体呢？】**

首先，我们观察去法和去者究竟是一体，还是异体。

【如果承许第一种情况，即在离开去法的情况下，去者也不可能成立。】

如果去者和去法是一体，那么去法就不可能单独存在，这样去者就没有了单独的去法，在离开去法的情况下，所谓“去者去”怎么可能成立呢？根本无法成立。如果想成立去者去，去者肯定要有去的行为（去法）。所以，去法与去者无二无别的情况并不合理。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。如果一个人说要吃饭，我们就可以问：“吃者和吃的动作是一体还是

异体？”如果对方认为是一体，那么除了吃者以外，就不会再有单独吃的动作。如果没有吃的行为，那一个人吃饭是如何安立的？根本不能成立。

【既然如此，所谓“去者去”的说法又怎么能成立呢？因为（去者的）去法并不成立的缘故。】

既然去者没有去的行为，那所谓的“去者去”就不可能成立。因此，去者和去法无二无别只是一种说法而已，并不能成立。

对想抉择空性的人来讲，中观的观察方法非常重要。当今时代人们的分别念纷繁复杂，在这种情况下，具有认识诸法实相的中观见解非常重要！

由于中观义理契合万法实相，所以自古以来任何一位智者，无论怎样观察也不可能将其推翻。我们可以开诚布公地和一些知识分子交流。当他们听说去不成立时，可能会大吃一惊，认为我们是不是精神有问题，去怎么会不存在呢？但如果他们是比较公平正直的人，能够接受真理，我们

就能与其展开真正讨论。

不过他们若从未学过中观，也不一定能懂得这些推理，就像小学生很难明白高中物理公式一样，交流起来可能会有些困难。但如果对方态度比较公正，也略微懂一点，那在这样的理证面前，他们也无法否认。所以，在一些唯物论、无神论等人面前，运用中观理证来抉择空性非常重要！

很多佛经都讲过空性方面的教义，像《华严经》⁸²、《般若经》⁸³等释迦牟尼佛第二转法轮的经典，对空性阐述得非常多。虽然有这么多殊胜的教言，但人们却很难真正通达其中内涵。很多人认为，所谓的空性，就像没有水的空瓶子一样。

⁸² 《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。

⁸³ 《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，故称为“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。

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，就必须依靠中观理证。了知这一点非常重要！

以上是在去者和去法一体的情况下，对“去者去”不成立的分析。下面将分析第二种情况，去者和去法他体的情况下，“去者去”也不成立。

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。

如果只是看颂词，那么很多人，尤其从未学过宗派的人可能都会感觉很难懂。但讲义已经为我们做了非常好的阐释，这样颂词的含义就能很容易明白。此颂是从他体方面遮破“去者去”。

颂词意思是，如果去者和去法是他体，那么一个去者在去往任何一处的时候，此去者自身将

变成一种无有去法之去者，因为对方承许去者去的缘故，即承许离开了去法的去者成立，并且可以去之故。

比如我去拉萨，如果认为我和我去拉萨的行为是他体，即分开的法，那我这个去者就没有了去法来安立，如此一来，我已经成了一种不观待去法的去者。

总而言之，如果对方承许去法和去者是他体的法，那么去者本身就没有了去法来安立，如果仍然认为“去者去”存在，那就等于承认了有一种没有去法的去者存在。但这是完全不合理的。

下面是《中论释》对颂词的解释：

【如果承许第二种情况，则去者本身与去的行为已经分离。无论去者去往何处，如果认为去者具有去法，这就会导致没有去法也是去者之过。】

如果对方承许第二种情况——去者和去法

是他体的法，即两者已经分离，这样去者本身就没有了任何去法。如果还认为“去者去”存在，那么没有去法的去者便已经出现了，但这根本不合理，因为一个人若没有去的动作，他就不能叫去者。比如，当一个人手上拿着包，他才能被称为拎包者；如果他本身不具拎包的动作，则不能叫拎包者。对方这样承许，就会导致没有去法的去者出现的过失。

【因为你们承许的所谓“去者”并没有去的行为，】

因为对方承许去法和去者是独立分开的法，就像牦牛和瓶子一样，牦牛不是瓶子，也不具有瓶子，彼此完全分开。

【而是（在成为“去者”）之后，才有去法的缘故。】

对方可能认为，未去之前自己就是去者，当自己去了之后，去的行为就会随之出现，这即是去者去。但这种想法不能成立，因为，未去之前

并没有去的动作，这样去者怎么能成立呢？不可能成立。虽然后来有了去法，但若承许去法与去者是毫不相关的他体，那么去者还是没有去法来安立。没有去者，去者去也不能成立。

对方又辩解说：去法和去者虽然是他体，然而之间存在一种关系。但这种说法也不合理。下面即是对此做观察。

癸三（若有二去则极过分）：

若谓去者去，是人则有咎。

离去有去者，说去者有去。

倘若对方说：去者去应该成立，因为虽然去者和去法在本体上是他体，但两者有一种互相观待、不可分割的关系。如果这样承许，此人则会有两种过咎。哪两种呢？一是去者去法他体的过失——离开了去法却能有去者；二是去者去法一体的过失——没有去法却还说去者有去。由此可见，对方去者和去法既是他体又是一体的说法根本不能成立。

下面是《中论释》的解释：

【如果承许即使其二者为异体，但去者与去的行为却不能分离，】

对方认为：虽然去者和去法本体上是他体，但两者不能分开，需要互相观待。

中观宗驳斥说：这只是一种说法而已，并不合理。去者和去法如果是异体，那本体肯定要分开；如果是一体，本体就不可分割，除了这两种情况以外，并没有你们说的这种关系。

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异体，于是便提出了这一观点。但这只是一种说法而已，世间根本不存在这种关系。

【也即成为去者去的话，则有使去的行为成为两种的过失。为什么呢？因为，首先使去者成为现实的行为，乃为第一个行为；】

若对方这样承许，就会有两种过失：

第一种是去者去法他体的过失：离开去法（去的行为）的去者已经存在了。虽然讲义说的不是很明显，但意思应该也是这样，即虽然一个人被称为去者，但实际并没有去的行为来安立他。

对方可能认为，一个人未出发时也叫去者，这时他是没有行为的去者；当他真正出发后行为就出现了，此时他是有行为的去者。

虽然在名言概念当中，可以这样言说，但若真正观察，则并不合理。因为如果一个人没有去的动作，他就不能成为去者，用未来的去来安立现在的去者并不合理，因为未来的动作尚未产生，既然如此，那现在的他怎么可能变成去者呢？完全不可能。

【其次，在去者成立以后，还需再有去的行为则为第二个行为。】

第二种是去者去法一体的过失：如果去的行为（去法）与去者一体，即去法用来安立了去者，那么去者就没有了单独的去法，如果他再有一个

去法，就会有两种去法的过失。

【因此，去者与去法等只不过是相互看待而假立的，除此之外，如果对其本体进行观察，则了不可得。】

通过以上观察就会知道，去者和去法只是互相看待的假立法。然而，世人却常把这样假立的概念视为一种真实存在。若想破除所有这些执著，就要依靠中观理证。以上是麦彭仁波切对三个颂词的解释。

果仁巴大师是通过观察去的行为与去法相联，还是与去者相联，或是与两者都相联的方式来遮破。他对第一颂的解释是：如果去的行为与去法相联，那么去者就没有去法来安立，这样就会出现只有去法而没有去者的过失。第二颂：如果去的行为与去者相联，那么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：如果去的行为既与去者相联又与去法相联，就会有两种去的行为、两个去者的过失。

这三个颂词的观察方法与前面的观察方法基本相同。前面主要从去法方面观察，这里主要从去者方面观察。根据人的理解不同，从哪个层面理解其实都可以，因为这是圣者的金刚语，从哪方面理解都具有价值。

也可以从去的行为与能作相联，还是与所作相联，或是与两者都相联的角度破：若去的行为与能作（去者）相联，则所作（所去道路）就没有了意义；若去的行为与所作相联，则能作就没有了意义；若去的行为与能作、所作都相联，就会有两种行为、两种作者的过失。这种观察方法也非常好，大家可以参考。

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。

【庚二、遮破能立：】

对方又辩白道：因为去的能立存在，所以去也必定存在。怎样遮破对方这一观点呢？萨迦派果仁巴和其他一些中观论师是从五个方面破：首先破“发”，是以来去之因不存在而破；第二破“道”，是以所去道路不存在而破；第三破“住”，是以最后安住不存在而破；第四破“返回”，是以退不存在而破；第五破“住”，是以住的能立不存在而破。

首先从去的因——出发不存在方面破。虽然人们经常说：“我今天出发去什么地方”“我一会儿出发去某地”等等，但实际上，所有这些去的因——出发并不存在。

鸠摩罗什大师在翻译的时候用了“发”这个字，这样表达比较合适。因为无论在现代还是古代的语法当中，“发”都有去的动作马上开始之意。

对方认为去肯定存在，因为出发存在之故。

他们将发作为因，去作为果，认为若出发这个因存在，则去这个果也肯定存在。（宗喀巴大师在《理证海》中也这样分析了对方的观点；演培法师讲记里的解释方法也与此基本相同。）

中观宗驳斥说：你们所谓的出发，是指过去的出发、现在的出发，还是未来的出发？通过观察三时的道路或行为，出发根本不存在，而除了三时以外，并不能安立别的出发。

下面就要对此做详细观察。

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？**

中观宗驳斥说：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，既然三时的道路上都没有出发，何处还当有出发呢？

此处用三时的道路来解释比较好懂。脚尚未踩的道路就是未去的道路，上面不可能有出发。

已踩的道路就是已去的道路，上面也不可能有出发。很多人认为，正踩的道路上应该会有出发。但这也不合理。实际上，所谓的出发在哪里安立都不合理。

为什么三时道上没有出发呢？因为，如果脚的微尘与地面已经接触完了，则接触完的地面上出发的动作、出发者和出发的道路都已灭尽，不可能再有所谓的出发；如果两者尚未接触，则未接触的地面上，出发的动作、出发者和出发的道路尚未产生，也不可能存在出发；而除了已接触和未接触以外，根本找不到一个正在与地面接触的微尘，因此，所谓正去的道路根本不能成立，既然如此，说上面有出发就完全不合理。

我们也可以从行为方面分析：如果去的行为尚未启动，就不可能有出发，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，既然他并没有去的行为，就不可能有出发；如果已经去完了，那去的动作已经灭尽，

也不可能有出发；正在去的过程中，同样不可能有出发，虽然我们的分别念会认为，一个人正往那边去，这就是出发，但所谓的正在去，如果一一观察动作的前刹那和后刹那，则动作或者已经做完，或者尚未做，除此之外，根本找不到一个正在做的动作。另外，对方认为出发是去的因，即出发先存在，然后才有去，这样正去的时候，出发实际已经灭尽了，这时只能叫去，不能叫出发。

对于这个颂词，有些论师是从道路方面分析，有些是从行为方面分析，麦彭仁波切从两方面都作了分析。和前面比较起来，这部分内容稍微容易一些。

下面是《中论释》对这个颂词的解释：

【如果对方又提出，如果天授在舍弃停顿之后，有出发的行为，则去法也就应该存在。如果去法不存在，则出发也就不可能存在。就像“如

果乌龟没有毛，则不可能用其毛制成衣服”的说法一样。(但是，出发是存在的，所以去法也就应该存在。)]

对方认为：如果去的因——出发不存在，那么果——去法不存在也是可以的，就像乌龟毛并不存在，由它制成的衣服也不可能存在。但实际上出发是存在的，所以去法也应该存在。

【如果“出发”的行为存在，则应该经得起以三时加以观察。(但事实并非如此。首先,)在去的行为已经过去的情况下，则不存在出发，因为出发是现时之法的缘故;】

中观宗驳斥说：如果出发存在，则它应该经得起过去、现在、未来三时的观察，但事实并非如此。首先，如果去的行为已经过去，就不能叫出发，因为所谓的出发，是从现在的角度而言，就像人们经常会说：“我正出发去往……”所以，从过去的角度安立出发并不合理。

【其次，如果去的行为发生在未来，也不存

在出发，因为时间相违的缘故。尚未生起的所依之法[去法]不存在，(则出发的安立)也不合理；】

其次，如果将来才会去，则出发也不能成立，因为去的行为尚未产生，所去的道路、去者也未成立，由此，出发也无法安立。

有人可能会想，虽然去的动作尚未产生，但去的道路却是存在的，道路上应该可以有出发吧。但这种想法并不合理，因为虽然有一片将要去的地面，但如果一个人并没有在这上面去，那所去道路就不能成立。也就是说，所去之路是观待去者和其行为而安立的，如果上面没有去者去的行为，那所去道路也不能成立。反之，如果去者已经去完了，那所去道路也会随之灭尽。

【而对现在的去时而言，也不存在出发，因为不是过去（去）或者未来（去）二者的去时，其本身的体相根本就不存在。】

正去当中也不存在出发。大家对这方面的疑惑可能稍微重一点，会认为一个人正在去的时候

应该存在出发。但实际上，正在去自己都不能成立，那所谓的出发就更不可能成立。

汉文“发”和藏文“索”的意思基本相同，但藏文这个字可能更容易理解。印顺法师用的是“发动”这个词，这样表达应该也可以。

总之，正去的时候也没有出发，因为正在去本身并不存在。一个人如果具有去的动作，那么他或者尚未去，或者已经去完了，而所谓的正在去，从刹那的角度观察，根本无法安立。对此前面已经观察过，这里就不多说了。

【而且，如果出发存在的话，就会有两次行为的过失，并由此导致两个作者的过失。】

而且如果承许出发存在，也会像前面所分析的一样，会有两种行为、两个作者的过失。

以上是从行为方面观察，下面是从道路方面遮破。

慈诚罗珠堪布的《慧灯之光》主要从道路方面分析；其他一些论师的讲义主要从行为方面分

析；麦彭仁波切从道路和行为两方面都做了分析，这样更容易理解。

【因此，在已去的道路上没有出发，因为去法已经灭尽的缘故；在未去中也同样没有出发，因为未来与现在相违的缘故；现在正在去的过程也不存在出发。如果（三时中）都没有出发，那么，又在哪条道上出发呢？即使道存在，出发的存在也不合理。】

为什么即使道路存在，出发的存在也不合理呢？因为所去道路（去业）必须与去者的行为相关，若与去者没有任何关系，就不能叫所去道路，只能叫地面。这样的地面虽然存在，但与出发没有任何关系，因此，说上面存在出发根本不合理。

人们经常说，自己从这里出发去往那里。未观察时，我们都会将出发当成因，去当成本体，抵达那里当成果（其它一些讲义说，发是因，去是果），但实际上，无论在已去、未去和正去的道路上怎样观察，出发和去都不能成立。

第十四课

思考题：

1、是决定的去者去，还是不决定的去者去，为什么？

由第二大佛陀⁸⁴龙猛菩萨所著的《中观根本慧论》，以二十七品宣说了释迦牟尼佛第二转法轮的究竟实义。我们现在正在学习第二品《观去来品》。

按照《中论释》的科判，《观去来品》广说理证部分主要从三个方面遮破对方观点：一、遮破所立；二、遮破能立；三、以观察之理遮破。前面已从观察作业和观察作者两个方面遮破了所立，现在正在讲第二部分——遮破能立。

按照萨迦派果仁巴大师的科判，遮破能立部分主要从五个方面宣讲：一、破来去之因——发，

⁸⁴ 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。

即从发动、出发方面破；二、破来去之业——道，即从所去道路方面破；三、破来去之对治——住，即从来去不存在住方面破；四、破来去之果——返回；五、破住等具有存在之能立，即从“安住的能立”方面破。

第一破来去之因——发，主要从两方面遮破：一、承许有去的行为而破；二、不承许有去的行为而破。昨天讲了第一部分，即在承许有去的行为之情况下，所谓的发动或出发不成立。

《中论》的颂词在藏文经论中属于比较难懂的。如果没下一定功夫，恐怕连解释颂词的字面意思也不容易。当然，对智慧不高的人来讲，即使听《佛子行》、《入行论》等简单的法，也会感觉很困难。（《入行论》第九品《智慧品》还是非常难的。）但智慧较高的人一般都会对中观、《俱

舍论》⁸⁵、《现观庄严论》⁸⁶等较难的论典很有兴趣，因为这时他们的智慧可以用得上，并且能学到很多新的内容。像人身难得、寿命无常等简单的法，很多佛经都有宣讲。

知识界、文化界的很多人应该也会对这样甚深的中观理证有浓厚的兴趣。从我们金刚道友的情况就可以看出来，一般智慧不错、对佛法非常有信心的道友都特别喜欢中观。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。众生的根基并不相同。

希望大家课后能认真思维每天所讲的内容。首先，一定要会解释颂词和讲义的字面意思；其

⁸⁵ 《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”。

⁸⁶ 《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。

次，要知道所讲的颂词归属于什么科判当中，科判的内容是什么；另外，也要学会总结每天的所学，比如，今天讲了三个颂词，每个颂词大概内容是什么，自己闭起眼睛也能想起来，推理方法在心里也能运用。若能如此，每天就会学得很不错。

可能也有个别道友看到要考试了，或正在听课的时候，想着一定要好好学、认真看书，但过后就禁不住开始散乱。我们以前读书的时候偶尔也会这样，当看到老师正在讲课、布置作业的时候，有些同学学得特别认真，就想着自己以后一定要专心学，但下课以后就开始散乱。虽然凡夫人经常会这样，但大家还是要尽量克服这一点。

这次我计划用三四个月的时间讲完《中论》。在这个过程中，如果大家能经常运用自己的智慧去分析、思考，应该会有很大收获。虽然我讲得不一定很好，但你们可以参考几位著名论师的《中论》讲义，这样对照着学应该可以通达。我

只是给大家打开一个思路而已。以前我学过这部法，得过法王如意宝非常清净的传承，这次也是想给大家献上《中论释》的传承，以后这个传承可能很难得到。

大家在学的时候最好能参阅几部著名的《中论》注疏，了解一下印度佛教、汉传佛教以及藏传佛教大德们的中观思想、见解。希望大家在这方面能运用自己的智慧。

昨天讲了遮破去之能立，即遮破对方成立去的理由。首先从“发”方面破，推出已去、正去、未去三时的道路或行为当中都没有所谓的出发，这是从承许行为的角度观察。今天从不承许行为的角度观察，抉择出发不存在。

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，在何处出发可以成立呢？已去的道路上无有出发，去时——正去的道路上也无有出发；未去的道路上又如何会有出发呢？也不可能。也就是说，尚未出发之前，在任何一个地方都不存在出发。

昨天已经分析过，已去的道路上不存在出发，因为去的动作已经过去，过去的道路与现在的出发无法相应；正去的道路上也无有出发，因为对方认为出发是去的因，即出发先存在，然后才有去，两者不能同时并存，正去的时候，出发实际已经灭尽，这时只能叫去不能叫出发；未去的道路上也不能成立出发，因为虽然与去没有任何关系的一段地面存在，但如果去者尚未去，即去的行为还像石女儿一样不存在，那所去道路就不能成立，这样上面的发更无法成立。所以，从三时道路的角度观察，出发根本不存在。

按照果仁巴大师的科判，此颂是在未承许行

为的前提下，从道路方面进行观察：既然正在停留，并没有去的行为，那三时去的道路就不能成立，如此一来更不可能有上面的出发。

下面是《中论释》对颂词的解释：

【如果对方提出：去法应该是存在的，因为有已经趋入、正在趋入以及尚未趋入三种道路之说的缘故。】

对方认为：去法应该是存在的，因为已经出发、正在出发和尚未出发的三种道路存在之故（趋入是出发之意）。也就是说，对方认为三时去的道路上存在出发，想以此来成立去。但这并不合理，下面就要破斥他们这一观点。

【如果去者成立，则天授正在坐的时候应该另外有出发。但在出发者没有出发或者说是出发之前，也即天授停留的时候，又能在哪条道上出发呢？】

中观宗驳斥说：如果去者真正有了去的动作，比如天授正往路上去，这时出发也许会发生，但

他现在还在停留并没有去，这样所谓的出发能在哪条道路上成立呢？根本不能成立。

【因为在那条道上，既没有正在趋入的去时，也没有在道上已去。】

此处是解释颂词“去无去时无”：既然天授正在停留，还没有去的行为，那就不会有已去和正去的道路，更不会有上面的出发。

对方又认为：虽然他现在还没有去，但一会儿他去的时候，就会有正去的道路，因此正去的道路上应该存在出发。

但这种观点并不合理，前面已经再三观察过，所谓的正在去根本不能成立，即使成立，但由于它与出发相违，不能同时并存，正去存在的时候，出发也不可能存在。

【如果对方又认为：既然如此，那么在未去的道上应该有出发吧？】

对方辩驳说：在未去的道路上应该可以有出发吧？比如，一个人现在正在吃饭，一会儿吃完

后就会上路出发。

那天，我在学院看见一个道友往山下走，便问他：“你要去哪里？”他回答说：“我到洛若之后再看看吧，如果有往上去的车，我就上去，如果有往下去的车，我就下去。”有的人可能真的很无聊吧，他出发的道是什么呢？上也可以，下也可以。在他的心中，对未来的道路要这样安排吗？

【在“未去”中去的行为尚未产生，也没有出发，那么出发又何在呢？正如人正在停留而并没有在道上去。】

中观宗驳斥说：既然一个人正在停留并没有去的行为，那所去道路从本体角度讲与石女的孩子和虚空就没有什么差别，根本没有产生。既然所去道路尚不存在，怎么能说上面存在出发呢？

【因此，只有去的行为已经生起才能称其为“出发”，直至出发尚未生起之前，正在去的概念也不存在。】

此处长行文与果仁巴大师的分析方法稍有

不同。果仁巴大师是从出发为因，依靠破出发而遮破去；麦彭仁波切则是相反，认为有了去才会有出发。从不同角度分析应该都可以。人们一般认为，没有去就不会有出发，出发是去刚开始的一种行为，从哪里出发的意思应该就是从哪里去的行为开始算起。因此，麦彭仁波切从出发看待去之行为的角度破也很有道理。

世人通常认为正在去是存在的，因此正去的道路上应该存在出发。但是，所谓的正在去根本无法安立，由此正去的道路也不能成立。这样上面怎么会有出发呢？

【如同已去以及停驻时的情况一样。】

如果去的行为已经过去，则所去之路也会随之灭尽，上面也不可能有出发；正在停驻的时候，未去之路尚未产生，同样不可能有出发。所以，大家以后最好不要说：“我一会儿从什么地方出发，到什么地方去。”或者打电话问别人：“你已经出发了吗？”

原来我读甘孜师范学校的时候，炉霍班车站的电话特别落后，工作人员一直不停地摇，然后对着话筒喊：“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）记得我们当时背着包，站在那里整天地等，有时候班车两三天都不来，需要等很久，不像现在做什么事情都比较方便。

按照果仁巴大师的科判，到这里出发已经破完了，下面是从所作业——道方面破。但是看颂词好像还没讲完一样。感觉下面这个颂词仍安立为破出发可能好一点。

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。

中观宗驳斥说：一切情况下都没有出发，你

们为何还要对此分别呢？既然发不存在，则不会有去，又怎会有所去道路呢？所以，已去的道路不存在，未去的道路不存在，同样，去时的道路也不存在。（这是按照果仁巴大师的科判进行的解释，即破来去之业——道。）

按照麦彭仁波切的观点，此颂并不是说已去、未去、正去的道路不存在，而是从三时的行为方面遮破出发。因为前面从道路方面破了出发之后，对方又认为：去的道路上可以没有出发，但去的行为当中应该存在出发，就像人们经常会说：“我现在正在出发”、“我还没有出发”或者“我已经出发了”等等。但这种说法也不合理。

下面是麦彭仁波切对颂词的解释：

【如果对方又说：虽然以此可以得出在三种道中没有出发的结论，但是，因为“已去”、“未去”以及“去时”这三种情形是必定存在的，所以，如果没有去，就不合理。】

对方认为：虽然在过去、现在、未来三时的道路上并不存在出发，但在已去、正去和未去三时的行为当中应该存在出发，因为已去、正去和未去存在之故。既然去存在，没有出发则不合理。

中观宗驳斥说：一切无有发，通过中观理证及因明真正的逻辑推理观察，所谓的出发和去，无论在三时的道路、时间，还是行为当中都不可能存在，既然如此，你们为什么还要以自己的虚妄分别念来假立出发和去存在呢？

按照我的想法，这个颂词也可以这样解释：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——出发并不存在，那你们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，三个因——出发都不存在，三个果——去怎么会存

在呢？不可能存在。

下面的长行文是麦彭仁波切对此的解释：

【但是，无论在任何时候，如果以正量加以观察，所有情况的出发都了不可得或者不存在。前面的已去中怎么可能存在出发？现在正在去的过程以及未去中，又怎么可能存在出发呢？】

任何时候以正量⁸⁷进行观察，出发在所有情况下都不能成立。既然如此，在已去、正去和未去的过程中又怎么会有出发呢？根本不会有。

此处主要从行为方面抉择没有出发：正在去当中不可能有出发，因为正去和出发完全相违；未去的行为还没有产生，也不可能由出发；已去的行为已经过去，同样没有出发。因此，三时去的行为当中都没有出发。前面从道路方面抉择之后，这里从行为方面也做了抉择，道路与行为有一定关系。

中观推理有时是从少许不同的层面或者反

⁸⁷ 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。

体⁸⁸进行分析。若没有认识到这一点，就会感觉好像都差不多，尤其是《观去来品》和后面《观染染者品》里面的推理。但如果真正通达了其中内涵，就会了知这些颂词是从不同角度加以破斥的。

【既然这种说法无论如何进行观察都不存在，那么这种颠倒之谬论又怎么经得起以三时进行观察呢？】

在三时的行为当中，无论怎样观察都不可能找到出发。虽然人们经常会说：“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，但这些说法只不过是世间人的谬论而已。我们作为一名具有中观正见的理智者，应该懂得这一点。

按照果仁巴大师的科判，以上已经把来去之因——发、来去之业——道破完了。下面将破第三个方面，来去之对治——住，即人们经常说的“住在某处”“住还是去”等。住和去是行为上

⁸⁸ 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。

的反义词，这样从对治的角度，或从去的反方面来观察也可以，因为一般人都认为住应该存在，由此去也应该存在。下面就要对住进行观察。

【如果对方又提出：去法应该是存在的，因为与其相对的住法存在的缘故。无论何法，只要存在对治之法，该法就必定存在。如同光明与黑暗，此岸与彼岸相对而成立一样。】

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，那么去也应该存在。就像如果光明存在，黑暗也会存在，有了光明，黑暗就会被遣除一样。如果黑暗不存在，那光明又能遣除什么呢？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……所以，相反的两个法都应该存在，住和去也是如此，一者存在，另一者也应该存在。

下面是中观宗对此的破斥。

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）：

去者则不住，不去者不住，

离去不去者，何有第三住？

中观宗驳斥说：去者则不可能住；不去者也不可能住（因为他本来就已经安住着，所以不可能再住，否则就会有在一刹那有两种住的行为之过失）；离开了去者和不去者，何处还会有第三种住者住呢？在这个世间根本不存在。因此，所谓的住不能成立。

《中论》的有些推理方法基本相同，懂得了一种，其它的自然就会推了。

下面是麦彭仁波切对颂词的解释：

【如果住法或者安住的本体成立，则不应该超离于三时。但如果对其进行观察（，却并不成立）。】

如果住法，或者说安住自己的本体真正成立，那么肯定不能超离三时，但是，当真正用中观的方法分析，即从三时去者的角度观察，住根本不

能成立。

【首先，在去者中则不能成立住，有关此理，将在下文进行阐述。】

首先，去者会不会住呢？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，在不去者中也没有住，如果在不去者中住法还能成立，则有两种住法，这就必将导致两个住者的过失。】

为什么不去者中有住法会有两种住法和两种住者的过失呢？因为若一个人是不去者（住者），那他本身就已经住了，如果再加上一个住，就会有两个住法，由此也会有两个住者。而实际上，一个住者只能有一个住的行为，不可能有两个，有两个住者更不合理。

比如一棵树断了，它是已断的树断了，还是未断的树断了呢？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，因为既然

树的本体并没有断，那就不存在所谓的断。我们的分别念可能还会认为，虽然树以前没有断，但现在应该可以断。为破除这种分别念，可以从每个刹那进行观察，这样就会发现，树枝或者已断完，或者尚未断，而所谓的正在断，在任何刹那上都无法安立。

同样的道理，因为不去者（住者）本身已经有了一个住法，所以不可能再住，再住就会有二个住的行为，如果有二个住的行为，就会有二个住者的过失；去者（未住者）也不可能住，因为他有去的行为，并未住之故；而除了不去者（住者）和去者（未住者）以外，并没有所谓的正在住者，因为，正在住的行为在任何刹那上都无法安立。

【如果认为“天授”是去鹿野苑的去者，但“供施”却不是去往那里的去者，所以他是住者的话。】

对方认为：天授去鹿野苑⁸⁹了，因此他是去者，而供施没有去，所以他是住者。我们一般也会认为：如果一位上师出门了，他就是去者；如果另一位上师住在寺院，他就是住者。

【我们就可以反问：“供施究竟在何处住呢？”如果回答说在王舍城住，就可以进一步又问：“他究竟去还是没有去王舍城呢？……”】

王舍城⁹⁰离灵鹫山⁹¹特别近，离鹿野苑比较远，这里可能是随使用的一个比喻。

对方认为：既然供施并没去鹿野苑，那么他

⁸⁹ 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。

⁹⁰ 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。

⁹¹ 灵鹫山：位于恒河平原、比哈尔邦那兰陀和菩提伽耶之间，是印度佛教的圣地。灵鹫山山势奇特，正峰峰顶矗立着一块岩石，形似鹫头，故名灵鹫山。山顶有一座古平台，是当年佛陀与诸弟子结集和讲经说法之地。佛陀在此讲过《法华经》、《无量寿经》、《观无量寿佛经》、《大般若经》等重要经典。佛陀依然在此讲经说法，隋朝时，智者大师读《法华经》至“药王菩萨本事品”时，忽入定中，见灵山一会，俨然未散。

应该会有住的行为。

我们反问对方：如果认为供施是住者，那么他要住在哪里呢？

如果对方说他要住在王舍城。我们就进一步问：他是否去王舍城了呢？

如果供施正在去王舍城，他就不是住者而是去者，这样就不可能有住。如果他尚未动身去王舍城，则也不是住者，同样不可能有住，

就像如果一个人说自己住在喇荣，那他一定要身在喇荣，如果他并没有去喇荣，怎么能说自己住在那里呢？如果供施已经在王舍城了，也不可能住。为什么呢？因为他去的动作已灭尽之故，去和住需要互相观待，如果没有去，所谓的住也不可能存在。

【一般说来，没有去法也不能称之为“住”，（就像没有去法的）虚空，又怎么会有住呢？如果住法以本体能够成立，则应当在去者之外，以他体的方式存在。】

如果住法真正成立，那么它在去法以外，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单独成立，因此，住法并不真实存在。

【但住者并不是住法，因为作者与行为并非一体。因此，没有住者又由谁来住呢？】

从住者不成立的角度也可以遮破住法。住者不能成立。为什么呢？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；或者观察住的行为与住者相关，还是与住法相关，或者与两者都相关。这样观察之后，所谓的住者根本不能成立，既然住者不存在，又怎么会有住呢？

当然，在未详细观察时，我们的颠倒分别念会认为：他正去往那里，所以叫去者；我正住在这里，所以叫住者。但实际上，这种观点并不合理，它是我们宿世今生形成的一种颠倒串习。就像如果孩子从小大人就对他说，没有释迦牟尼佛，

没有因果，当他长大以后，就会认为因果肯定不存在；如果孩子从小就经常听别人说因果存在、佛陀存在，他的心中就会具有正知正念。

不存在的东西认为存在、存在的东西反而认为不存在，都是一种妄念。在真正的法界⁹²本体当中，并没有这些妄念分别，住和去在不存在方面一模一样，无来无去的道理在实相当中可以体现。

以上分析了去者不住和不去者不住。一般人对去者不住的道理都能明白，因为如果正在去，肯定不会住。而对不去者不住可能会产生疑惑，认为不去者应该有住。但实际上，不去者根本不成立，这样所谓的住也不能成立。

【第三，在去者与不去者之外的第三者又有谁能住呢？绝不可能！】

⁹² 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。

因为去者和不去者相违，之外的第三者绝不可能存在，所以这种情况住也不合理。

癸二（别破去者住）：

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？

中观宗驳斥说：若不离去的行为，去者就无法安住；若离开了去的行为，去者就不可能得到，因此，你们认为去者应当可以安住根本不合理，怎么会有此道理呢？

【如果对方认为：后两者的确没有住，但是在去者中，住应该是成立的。】

前面中观宗驳斥说：去者不可能住，不去者也没有住，除了去者和不去者以外的第三者同样没有住。

对方辩驳道：后两者的确没有住，即不去者

不可能住，因为已住就没有必要再住；去者和不去者以外的住也不成立，因为这种住者并不存在，但是第一种情况——去者住应该可以成立。有些人也会这样想，认为一个人从这里到成都后停下来住了一天，然后又到别的地方住了一天，这样去者住应该是合理的。

中观宗驳斥说：去者不能成立，因为去法不成立之故（前面已从几个方面分析过）。既然去者像石女的儿子一样不存在，那说去者住有什么意义呢？这相当于说，石女儿今天在这里住了两天一样，与此说法没有任何差别。

虽然大家以前都认为去者存在，但是通过前面这么长时间观察，应该已经明白了。如果还认为去者存在，那就笨得像牧童、牦牛等一样了，可能会受到无垢光尊者这样批评的。

【但是，如果离开了去法，则称其为去者也不合理。但如果有去法，住者又不能成立。所谓“去者正在住”的说法，又怎么可能符合逻辑呢？

不可能。】

如果离开了去法，去者就不能成立；如果去法成立，则住又不可能成立。因此，对方“去者正在住”的说法完全不符合逻辑。

【如果对方又固执地扬言:去法的本体是存在的，因为去法之外的住法存在，并且安住于去法之外的缘故。】

虽然去法不存在的道理前面已经讲过近百遍了，但是对方又固执地认为：去法的本体肯定存在，因为与去法相反的住法存在，并且住法去法以外的一个行为。去法是指去的行为，即一步一步地跨越，或有些老年人一摇一摇地走，而住法是指住的行为，比如，有些人是闭着眼睛而住，有些人是将自己的眼睛和书接触，埋头看书而住（有些年轻人很喜欢这样看书，但这种姿势不一定很好）。住法和去法并不相同，既然住法存在，那去法也应该存在。

【这也是不合理的。因为，如果以三时对住

法进行观察 (就可以了知), 正在去的过程当中, 去的行为不是住。而所谓“去时”, 又不可能在已去以及未去之外得到。】

中观宗驳斥说: 虽然你们认为住存在的缘故, 去也应该成立, 但是通过三时观察, 所谓的住法根本不存在。首先, 正在住根本不能成立, 这与前面观察正去不存在的道理一样——因为去时 (正在去的道路) 不可能在已去和未去的道路以外得到, 所以正在去也不可能存在。以此类推, 因为住时 (正在住的地方) 不可能在已住和未住的地方以外得到, 所以正在住也不可能成立。

【即使去时存在, 去法也不应该存在, 其道理我们已经在前面进行了论述。再进一步, 即使去法成立, 但去法与住法两者在同一时间成立又是相违的 (, 因此也不合理)。】

即使去时——正去的道路成立, 去法——正去的动作也不可能成立, 因为只有一个去之故 (前面已经分析过), 同样的道理, 即使住时存在,

住法也不可能成立。再者，无论怎样观察，在同一时间当中，住法存在的时候，去法也不可能存在，因为两者完全相违；在不同时间当中，住法在这里存在，去法在那里存在的情况不可能得到。

【既然在过去与未来的道上，都不存在去法，则于其上的住法也同样不能成立。犹如石女的儿子不可能存在死亡一样。】

在过去和未来的道路上，也不存在去法，因为已去、未去的道路并不存在之故。同样的道理，在已住、未住的地方，也不可能存在住法，因为已住、未住的地方根本不存在。

如果石女的儿子从未降生在这个世间，而你却对上师说：“我家石女的儿子今天早晨三点零三分离开了人间，请您老人家给他念个经，好好超度一下。”那这种说法肯定不合理。同样的道理，现在连所去道路、所住地方本身都未成立，而你却说上面有去或有住，那已和这个说法成了一模一样。

第十五课

思考题：

1、去法和去者之间的关系，是一体、他体、不可言说这三种情况中的哪种？请说明理由。

2、去者和去法是同时成立还是非同时成立，为什么？

今天讲的时候我先解释颂词，这时按照我立的科判给大家做分析，之后再解释《中论释》的内容。以后基本按照这种方式宣讲。

前面已经把去的因——出发、去的业——道，以及去的对治——住破完了，今天破去的果——返回。

我把去之果译为“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，但实际都是指去之果，即去之后的一个行为。

如果对方认为去应该存在，因为返回存在之

故。我们就以返回不存在来遮破。

壬四（破来去之果——返回）：

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。

对方认为：去是存在的，因为从这里去到那里以后就不会再去，之后就会返回（或者按照其它讲义的解释：从这里去到那里之后就不再去，而停止在那里）。既然返回或停止存在，则去肯定存在。

中观宗驳斥说：“去时无有回”，去时——正在去的道路上无有返回。因为所谓的返回，需要把正去的动作停止以后才能产生。但如果没有了去的动作，正去的道路就无法安立，如此一来，怎么会有上面的返回呢？

比如，一个人正去色达的时候，正去的道路上肯定不会有返回，因为去的动作正在进行之故。如果返回存在，就会与正去的动作相违。

“去未去无回”，已去和未去的道路上也无有返回。

第一个“去”是指已去的道路。在已去的道路上无有返回，因为去的行为已经灭尽之故。即使说返回存在，但以这个返回的行为并不能成立之前的去存在，因为两者没有任何关联。未去的道路上也不存在返回，比如一个人还没有去色达，既然还没有去，那未去的道路就不能成立，这样怎会有上面返回的行为呢？不可能有。

因此，已去、正去和未去三时的道路上根本找不到返回。以上讲了去的果——返回不存在，以此便可破除去的存在。

下面破安住存在的能立。

壬五（破住等具有存在之能立）：

对方认为安住应该存在，主要有三个原因：一、与安住相反的“去”存在；二、安住刚开始的动作“发”存在；三、安住最后的果“返回”存在。

中观宗驳斥说：安住不可能存在，因为安住的能立——去、发、返回都不存在。

首先，去不存在。此处是以去不存在来破安住，与前面的推理正好相反：前面去不存在是以安住不存在来破；现在安住不存在是以去不存在来破。

其次，发也不存在。前面破去不存在时，有一个专破出发不存在的推理（已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？），以此推出过去、现在、未来去的道路上都不存在出发。把“去的道路”换为“安住之处”（即将此推理改为：已住中无发，未住中无发，住时中无发，何处当有发？），就可推出过去、现在、未来安住的地方都无有出发。

在汉文当中，出发、发动这类词一般用在去的行为方面，而不能用在安住方面，表达起来有点困难。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”。

对方认为：就像在冬天，一个人如果想开车出去，就需要提前将车的发动机启动起来一样，安住的发动也应该存在，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能用，总是安住不下来，一直在外面乱跑（众笑）。

中观宗驳斥说：安住的发动并不存在，因为通过三时观察，过去、现在和未来安住的地方都不存在出发。返回也可以用同样的方法来遮破。

今天讲的内容当中，较难的只有这个颂词，需要用很多语言来解释，否则本义好像无法表达出来一样。但大家的感觉不一定这样，也许通过简单的语言就会懂得。

具体来讲，对方认为安住存在有三个能立：

第一个能立：与安住相反的去存在。破的时候，运用的方法与前面“破去”的推理基本相同。前面运用的推理是：“去者则不住，不去者不住，

离去不去者，何有第三住？”现在把推理中的“住”和“去”反过来：“住者则不去，不住者不去，离住不住者，何有第三去？”以此就遮破了去。

第二个能立：安住开始的发动存在。事实上，发动不可能存在，因为过去、现在、未来三时安住的地方都不存在发之故。昨天破去的时候，有一个专破发的推理：“已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？”现在将这一推理改为：“已住中无发，未住中无发，住时中无发，何处当有发？”以此就遮破了住的发。

第三个能立：安住之果返回存在。前面刚讲的颂词“去时无有回，去未去无回”是破去的返回。现在将这一推理改为：“住时无有回，住未住无回”就可遮破安住的返回。意思是，已经住完的地方不可能有返回，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？未住的地方也不可能有返回，因为住的行为尚未产生之故。

以上是破安住三种能立的方法，都是对下面这个颂词的说明。

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。

对方认为：安住应该存在，因为安住的对治法——去、安住刚开始的行为——发，以及安住的果——返回这三者存在。

中观宗驳斥说：安住肯定不存在，因为安住所有的能立——去、发和返回都不存在，这皆等同于去之能立不存在的意义。

破去的时候，用了安住不存在来破，现在破安住的时候，则用去不存在来破；另外，去也用了出发和返回来破，安住也同样用出发和返回来破，这些推理方法完全相同。

大家在课后一定要反复思维今天的内容，不能因为难懂就放弃了。我们肯定会感觉中观难懂，因为无始以来我们串习的大多都是白菜多少钱

一斤，大米多少钱一斤，对这样甚深的空性教义并没有多少串习。如果不肯用功，又没专心听，当然不容易懂。所以大家课后一定要下功夫，多花些时间去研究。虽然注释讲得不是很广，但意义应该就是如此。

总而言之，当破完去的因——发、去之业——道、与去相反的对治——住，以及去的果——返回之后，对方又狡辩说：安住肯定存在，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。中观宗驳斥说：安住不可能存在，因为你们所说的安住之能立——去、发和返回都不存在之故。破的方法与破去的推理一模一样。

颂词中的“去发回”即是上面所讲的意思。宗喀巴大师、麦彭仁波切和果仁巴大师都做了这样的解释。

下面将要分析，去者和去法一体异体都不合理。

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。**

如果认为去法即去者，两者是一个本体，如同火和火的热性一样，持此观点则不合理（鸠摩罗什大师很喜欢说“则不然”，意为不合理）；如果认为去法异于去者，两者是不同的本体，持这种观点也不合理。

以上是略说，下面是广说。

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，世间一切作者及作业，所有这些

则都会成为一体。比如，吃者与吃法、看者与看法等所有作者与作法都将成为一体，但这根本不合理。（此处的“法”是指行为。）

另外，假如去者与去是一个本体，那么去者就会一直去而永远无法安住下来，因为去和住相违，两个动作不可能在一个本体上同时存在。但这也是不可能的。因此，去者和去法并非一体。

下面是分析他体不合理。

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，则也不合理，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。

比如，一个人虽然叫去者，但是他却成了没有去法的去者；或者他虽然有去的行为，但却不叫去者，这样去法和去者的观待关系已经割裂了，这是谁也不能承认的。

以上分别讲了去法和去者一体、异体不合理，下面是对此的总结。

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？

中观宗驳斥说：虽然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（刚才已经分别破了这两种情况），那为何还要说去法和去者的自性可以成立呢？

按照宗喀巴大师的分析方法，去法与去者除了一体异体以外，还有一种不可言说的情况——非一非异，两者既非一体，也非他体。宗大师说：犍子部⁹³认为有一个不可思议的我存在，它和五

⁹³ 犍子部：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，

蕴非一非异，但这根本不能成立。同样的道理，若认为去法和去者既非一体也非他体，则也不合理。宗喀巴大师以此单独安立了一个科判。

我将此处安立为摄义。在破一体他体的时候，广说部分用了两个颂词，最后用了一个颂词作总结。

以上解释完了今天的颂词，下面讲解《中论释》的内容。刚才主要内容基本都已经讲了，在注释上就不再广说，否则就会有无穷的过失了。

希望大家每天在复习的时候，能详详细细地思考，这样才能真正通达。以前法王如意宝刚讲第二品的时候，我也觉得特别难，但是反复看书以后，就不感觉那么难懂了。

大家在讲的时候也应注意，无论在课堂上讲考，还是在课下练习，最好讲得稍微广一点，

自己能有一些发挥，一定要把这些推理分析

即上座系说一切有部、分别说部、犍子部，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。

清楚。如果只是说：“正去的时候不能返回，未去的时候也没有返回，已去完了同样没有返回。”然后就开始解释下一个颂词，可能自己得不到很大利益。

学中观的时候，大家一定要打开思路。有些道友在世间法上非常聪明，口才特别好，一件事情半天也讲不完，就像原来藏地军队使用的一种泡泡枪，开枪时叭叭叭地响不停，但在讲出世间的中观、因明等法的时候，却根本讲不出来。正如藏地的一种说法：这个人对佛法一点都不懂，嘴里像含着大石头一样。其实这样不是很好，按理讲作为佛教徒，应该对出世间法非常有兴趣，讲法辩才特别好才对。这一点大家一定要注意！

这次学习这么殊胜的中观法，机会非常难得。在此过程中，每个人一定要用上自己的智慧，人的很多理性智慧是可以培养出来的。

下面讲解《中论释》的内容：

颂云：

去时无有回，去未去无回，

正在去的道路上没有返回，已去和未去的道路上也不存在返回。按照麦彭仁波切的注释，这是上一个科判“遮破能立”当中的颂词。我将这半句颂词后面换上了句号，单独立了一个科判——破来去之果返回。

所有去发回，皆同于去义。

对方承许安住存在的观点不合理，因为住的能立——去、发、回都不存在，这些与去的能立不存在的道理完全相同。以破去的能立来同样推断，就能推翻对方安住存在的邪见。

【正在去的过程中不成立返回，已去和未去当中也不成立返回。】

正在去的过程中，以及去的行为已经灭尽或尚未产生的时候，怎么会有返回呢？根本不可能有。

接下来是刚才有点复杂的问题。

【针对于为了住法成立而与其相伴的“去”，

以及趋入去法的“发”，还有自住法中返回去法的“回”三者，其遮破方式都是完全与“去”相同的。】

对方认为：安住肯定存在，因为与安住相反的去、安住刚开始的发以及安住最后的果返回这三种能立存在。

中观宗驳斥说：安住不可能存在，因为你们所说的去、发和返回都不存在。破的方式和前面破去之能立不存在的三种推理完全相同。

【我们可以用“住者则不去，不住亦不去，离住不住者，何有第三去”、】

首先破去。昨天破去的时候有一个专破安住的颂词“去者则不住，不去者不住，离去不去者，何有第三住？”现在如果对方认为安住肯定存在，因为去存在之故，我们就将此颂词中的“去”和“住”两个字反过来，改为“住者则不去，不住者不去，离住不住者，何有第三去？”以此便可遮破去。其意为，去肯定不存在，因为安住者、

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？以相同的推理就可遮破对方所谓的去。

【“住中无有发，未住亦无发，住时更无发，何处当有发”】

接下来破发。破去的时候有个颂词“已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？”这是以没有发来破去。现在把颂词中的“去”改为“住”，这样就推出了发不存在，由此也遮破了住。

【以及“住时无有回，住未住无回”等方式，只需将语气稍微进行改变即可以建立我们的观点。】

最后是破返回，前面破去的时候，有一个专破返回的偈颂“去时无有回，去未去无回”，现在把“去”改为“住”，这样就遮破了住的能立——返回，由此住也不能成立。

希望大家能把这里的遮破方式研究明白。如

果不懂，就请教聪明一点的道友，提问题没有什么不好意思的。被询问者如果不是特别忙，最好能尽量解答。

【庚三（以观察之理遮破）分二：一、观作者之一异而破；二、观行为之一异而破。】

【辛一、观作者之一异而破：】

此处的科判只安立了观作者一异而破，没有像我们刚才那样很详细地分析。

**去法即去者，是事则不然，
去法异去者，是事亦不然。**

【如果对方又提出：虽说对三种道路等进行观察，都没有去法，但是，士夫的脚迈步的行为是现量所见的。所以，去者与去法还是存在的。】

对方又提出：虽然从道路方面进行三时观察，去法确实不存在，但是，我们亲眼见到很多人在路上行走，甚至没有脚的人，也会借助工具而行。既然现量可见，那怎么能说去者及其行为不存在呢？这已经否认了现实，完全不合理。

有些道友可能也会这样认为，觉得大家每天去经堂上课，或者在路上来来去去，有些人是跑着去，有些是如理如法地行走，这些都是现量可见的，因此去者和去法应该存在。

【我们可以就此进行反问：如果去的行为与去的作者两者以自性能够成立的话，那么它们是一体还是异体呢？】

我们反问：如果你们认为去法和去者真正存在，那么请回答，两者是一体还是异体？

【但这两种情况都是不合理的。也就是说，“去法与去者两者互相之间的关系为一体”的说法既是不合理的，而“去法与去者两者为异体”的说法也是不合理的。为什么呢？】

首先，去法和去者一体不合理。颂云：

**若谓于去法，即为是去者，
作者及作业，是事则为一。**

如果认为去的行为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？

【如果说去法即是去者，则作者与其所作的业二者，就有成为同一者的过患。】

如此一来，任何一个作者与其所作的业就会变成一味一体，会有这种过失。

【如果这样的话，则无法分辨出“这是作者”、“这是其所作的行为”之间的差别，但这是绝对不可能的。如同砍断的行为与砍断者之间，也不可能没有区别一样。】

如果这样，就无法辨别出作者与其所作行为之间的差别。比如，一个人拿着斧子砍树，他和他砍树的行为应该是分开的。如果两者一味一体，那么砍者和他砍树的行为就完全不能分开，但这根本不合理。

同样，去者与其去的行为一体也不合理，如果合理，那世界上所有的行为和其作者都会变成一味一体，这样工厂里工人的行为和工人都会变成一体，根本分不出哪是工人，哪是其所作的行

为，这是谁也不敢承认的。

去法和去者异体也不合理。颂云：

若谓于去法，有异于去者，

离去者有去，离去有去者。

【如果说去法与去者为异体以自性能够成立。如同互不观待的宝瓶与鬘鬘，在一者不具备的情况下，另一者还可以在别处单独得到。】

如果认为去法与去者是异体，那么在一者不具足的情况下，另一者也应该具足，因为两者是互不观待的实质性之事物，如同鬘鬘和瓶子一样。

【但这种情况也是不可能存在的。如果承许去法与去者为异体，则就成了离开去者而单独存在去法，与离开去法而单独存在去者。】

但这种情况不可能存在，因为，如果认为去者和去法是他体，就会有这是去者而非去法的执著，但没有去的行为的去者，在这个世界上根本找不到。比如，一个人想去喇荣，虽然他还没去的时候，大家也会称他为喇荣的去者，但其实这

种说法并不合理，因为只有当他有了去的行为之后，才能安立他为去者，否则去者就不能成立。

总而言之，若去法和去者是他体，那么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。但实际上，即使历经百年，用种种方式寻找也不可能得到。

对于念头非常复杂且自认为智慧很高的人来讲，学习中观推理相当重要！以前学院有些道友傲慢心非常重，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，特别了不起。他们或者在佛法方面，或者在世间法方面产生傲慢，直至遇到了中观推理，才知道中观的甚深，才发现自己智慧的欠缺。以前他们一直认为自己很聪明，但在中观面前头都已经大了，像气球一样。可能是天天思考导致的吧。（众笑）

以上以广说的方式已经把去法和去者一体、异体不成立的部分讲完了。下面是摄义。

**去去者是二，若于一异法，
二门俱不成，云何当有成？**

【如果去法与去者在成立为一体的自性，与成立为异体的性质两种情况下，都不能成立的话，则其二者又怎能在自性或实体上成立呢？】

无论怎样观察，去法和去者一体、异体两种情况都不能成立。由此可知，去法和去者并不存在。

虽然名言当中可以说去法和去者存在，但名言的假立经不起任何观察，这是此处不能承认的。在真实义当中，有没有一个可靠的理由，证明去法和去者存在呢？根本没有。不用其它推理，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，那么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。

【所以，去法与去者并不存在。】

第十六课

思考题：

1、所谓的来去是否仅仅指人的脚步的一种行为，你能揭开来去品中隐含的奥义吗？

2、为什么无垢光尊者说：修持大圆满的人要依靠中观的见解来观察树立正见是极为重要的？

3、以教证总结本品的内容

“观察去者与去法一体异体而破”昨天已经讲完了，今天讲第二个问题——观察一去法和异去法而破。麦彭仁波切是从去者与去法非同时、同时两个方面破。

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）：

首先观察一去法而破，或者去者与去法非同时产生而破。

因去知去者，不能用是去，

先无有去法，故无去者去。

对方仍坚持认为：去法和去者都存在，因此，去者去的说法应该成立。

下面中观宗将用一去法的方法破：因为，如果先前已经用去了知（安立）了去者，那么在去者成立之后，他就不能再用这个去法来去，因为只有一个去之故。反之，如果用这个去成立了去法（作者去的动作），那么先前就没有去法来了知去者，这样去者就不能成立，故而，也无有所谓的去者去。

也可以用麦彭仁波切的“去者与去法非同时产生”的方法破：“因去知去者，不能用是去，”应该用去法来了知去者，比如一个人去成都，他这个去者应该用他去成都的行为来安立，但是，不能用非同时产生的去法来了知去者。也就是说，在去法和去者非同时产生的情况下（即去法无论在去者之前产生，还是在去者之后产生），都不能用去法了知去者。

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，即现在去的行为尚未产生，那怎么能安立我为去成都者呢？不能。故而，无有所谓的去者去。

如果先前有了去法，说有去者也是可以的。但这根本不可能，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。因此，去者去的说法也不能成立。

麦彭仁波切虽然未把科判安立为非同时而破，但在解释的时候，含有这个意思，即从去者、去法非同时产生的角度讲，去者去的说法完全不成立。

任何一位智者无论怎样观察，也举不出去者去真正存在的理由。龙猛菩萨的智慧推理任何人也无法推翻。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”。

这种智慧与世间人的智慧完全不同。很多世间人所具的是造恶业或者毁坏人类的智慧，而龙猛菩萨拥有的是通达万法真相的智慧。在这种超胜智慧面前，即使爱因斯坦、牛顿等世间最聪明的人所建立的理论，也难以立足。因为他们都认为诸法实有存在，并未认清万法缘起性空的本体。

总之，去者若想成立，必须以去法来了知，但以非同时产生的去法了知是不可能的。为什么呢？因为如果先前没有去的行为，所谓的去者就无法安立，这样去者去也不能成立；如果先前有了去的行为，也不合理，因为没有去者的去不可能单独先成立。

按照麦彭仁波切的分析，此颂是从去法和去者非同时产生的角度破。下一颂是从去者和去法同时产生的角度破。昨天用一体异体的方式做了观察，现在用非同时和同时的方式观察应该非常合理。

所谓非同时而破，意思是，先有去者，后有去法不合理；先有去法，后有去者也不可能。世人一般认为，应该先有去者，然后再有去法，但这种想法并不合理。因为如果去的行为还像石女的儿子一样不存在，那在这个世界上怎么会有去者呢？根本找不到。颂词中另一方面没有阐述，但实际上先有去法，后有去者也不合理，因为没有去者的去法，在这个世界上同样不可能得到。

由此可知，先有去法不合理，后有去法也不合理。也就是说，如果认为去者和去法在不同的时间当中产生，那么无论谁先谁后，都无法真正安立去者去。

下面是观察异去法而破，或者去者和去法同时产生而破。

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。**

首先，我们用异去法的方法破。

中观宗驳斥说：你们去者去的说法不合理，因为，如果先前已经用一个去法了知了去者，那么在去者成立之后，他就不能再用另外一个异体的去法来去，因为于一个去者当中，不应该既有表明去者的去法，又有表明去的行为的去法，即不应该存在二个去法的缘故。

下面我们用麦彭仁波切“去者和去法同时而破”的方法观察：

对方辩驳说：如果去法和去者同一时间产生，去者去就应该成立了吧？

中观宗驳斥说：同样不成立。“因去知去者，不能用异去”，因为，虽然要用去法来了知去者，但是，不能用同一时间异体的去法来了知去者。比如，认为这是去者，那是去法，两者在同一时间产生，用这个去法就可以了知去者。这种观点并不合理。

为什么呢？“于一去者中，不得二去故。”因为于一个去者中不能存在二个去的行为之故。也

就是说，如果承许去者和去法同时存在，就会有两种去的过失：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。

很多人可能认为，自己是去者，自己去的行为就是去法。如果认真观察就会知道这并不合理，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，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，就会有二个去的行为。如果有二个去的行为，就会有二个去者的过失。

希望大家一定把这个推理研究明白。讲考时要会详细分析，如果只是在字面上“去去去、去不去”地讲，这样我不是特别满意。也不知道大家到底懂没懂，如果还没懂，课后一定要反复看，直到研究明白为止。只要懂了这个推理，《中论》二十七品的很多推理都很容易明白，否则以后推

证起来就会感到很困难。

总而言之，如果是第二种情况，即去者和去法同时产生，则也不合理，这样会有两个去法的过失。

综上所述，一去法或异去法、去者和去法非同时或同时产生都不合理。

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。

此科判分为两部分：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。分别用了两个颂词进行阐释。

很多科判是我自己分析后安立的，因为有些地方其它讲义说得不是很明显。我想这次还是应该给大家讲得详细一点，因为以后再讲《中论》是很困难的。我经常想，在法王如意宝的一生当中，有些法只讲过一次，我们弟子也仅有一次听闻的机会。在我的即生当中，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，

因为到时我也不一定在，你们也不一定在。所以，你们这次听《中观根本慧论》的机会应该非常难得。有些地方我会尽量给大家做详细分析，当然因为智慧有限，科判分得或内容讲得不一定特别好，但也没办法，自己本来就是这么笨。

下面讲以理证略说，主要从两个方面破。

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。**

“决定有去者，不能用三去，”决定成立的去者（即依去法成立的去者），不能采用已去、正去和未去三种道路上的去作为去法。宗喀巴大师等有些论师认为：三去指的是去者、去法（去的行为）和去业（所去道路），从这三方面观察，决定的去者去根本不合理。

比如我正去往成都，虽然人们会认为我是决定的去者，但如果从去的行为、所去道路、去者三个方面观察，我去成都的说法根本不能成立

（前面已经观察过）。或者像麦彭仁波切所说从三时道路方面观察，即从已去、正去和未去的三种道路上观察，我去的行为根本不能成立。

“不决定去者，亦不用三去。”不决定的去者（还没有决定去的去者），也不能采用已去、正去和未去三种道路上的去作为去法。或者从去法、去业和去者三方面观察，不决定的去者去之行为根本不能成立。

通过以上观察，去者去、非去者去都不能成立，而除此之外的第三种情况——既不是去者，也不是非去者的第三者去的行为，也不能成立。下面的颂词就是讲述这个道理。

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。**

鸠摩罗什大师翻译时的用语，有时和现代语法稍有不同。但如果颂词的基本意思可以解释，我就没有根据藏文译本重新翻译，因为现代人根

本写不出像鸠摩罗什大师那样的金刚语。

颂词意思是，去法既决定又不决定的去者（即第三品——一定不定二俱的去者），也不能采用已去、正去和未去三种道路上的去作为去法，或者说，从去业、去法、去者三方面观察，也不可能去。是故，去法、去者、所去之处这三者皆不存在。

《中论释》是从未来、过去、现在三时的道路上进行观察，但一般来讲，从去的行为、所去道路、去者三方面观察也很合理。因为龙猛菩萨最后得出的结论是：去者、去法和去业三者都不存在。以这种方式观察来去非常殊胜！

宗喀巴大师在《理证海》中说：这里所观察的来去虽然是脚步上的行为，但这只是一种表示，它实际要说明的是，一切万法都没有来去。（宗大师时代，人们来去主要依靠步行，现在来去的方法比较多，不仅可以步行，还可以通过坐汽车、骑摩托车、乘飞机等各种方法来去。）

这一品的真正内涵大家一定要清楚，无来无去最终要表示什么呢？即要告诉我们：一切万法如虚空一般，真实义中从来没有产生过，更不可能有来去。

己二（以教证总结）：

果仁巴大师在其《中论》注疏里，引用了《等持王经》⁹⁴、《无尽慧经》⁹⁵和其它几部《般若经》的教证，以此来阐释无有来去的道理。学习这些教证，了知其中道理非常重要！

很多道友刚学《中论》的时候，对无来无去的说法产生过很大怀疑，觉得怎么可能没有来去呢？现在以理观察后，已经完全明白了，来去只是分别念的一种假立而已，就像自己从这里往家里去，完全是由自己的分别念所引生。如果真正对去法、去者和所去道路进行观察，所谓的去完

⁹⁴ 《等持王经》：此经有十五函九章，赤松德赞时由班智达室利林扎波底和译师曲尼楚臣译成藏文，收入《甘珠尔》显宗部[11]函。《红史》。

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。

全不能成立。

一切万法的本性如同虚空一般，通过对来去的观察，最后，自己的内心应该达到这样一种境界。

这需要一个观察修的过程：首先，从身体的来去不成立，可推知外境色等一切诸法的来去都不成立，然后，从外境诸法的来去不成立，可了知贪嗔痴等心的来去也不成立，不断这样观修，最后就会真正通达心的本性。无论学大圆满、大手印、大威德还是学其它任何高深法门，这样的观察始终不能离开。

堪布阿琼仁波切⁹⁶有一个非常秘密的密法教言：所谓的今生证悟，对个别人来讲确实存在，

⁹⁶ 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的典范与代表人物。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，不仅完全通达无碍，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以及由他亲传下来的耳传口诀，在整个藏地都极具影响力与声誉。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。

但要具备三个条件，一、上师要具有证悟的境界；二、要有具证量的教言；三、弟子要具有把上师观作真佛一样的信心。当这三个条件聚合时，上师简单的一句话很可能就会让弟子顿然开悟，但如果弄不好，弟子就会很容易被引入漫无边际的黑暗当中。所以，每个弟子应该按照无垢光尊者的要求做——修持无上大圆满的人，应该认真学习中观论典，依靠中观见解进行观察极为重要！

我再重复一遍，词句不一定与原文完全相同，但意思应该就是这样。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、要依止一位具有证悟境界的上师；二、要有具证量的教言；三、弟子要具有把上师观作真佛一样的信心。也就是说，上师要有一定的证悟，并且他传的法是像龙钦绕降⁹⁷、麦彭仁波切等成就者

⁹⁷ 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，十二岁在桑耶寺桑珠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

具证量的教言，同时，弟子要具有视师如佛的信心。这样的弟子并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获得成就。他并不是这样，他已经真正把上师视为佛陀。如果具足了以上三个条件，那么上师的一句话，很可能就会让弟子顿然开悟。但如果弄不好，这个弟子就会沉溺在漫无边际的黑暗当中，因为他没有懂得上师话的意思，于是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。

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，这一点非常重要！因为观察之后，就会对心的整个来龙去脉、本体

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。荼毗时，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。

非常清楚，知道自己的心并不存在，并非像自己原来想象的那样。当对此有所认识之后，修行境界才不容易退转。

因此，对条件不具足、一般根基的人来讲，中观观察非常重要！在堪布阿琼耳传教言的前面，讲了很多中观推理，以此抉择了心的来去不存在。

希望大家通过学习《观去来品》，能对自己的心有所认识。表面上看，这一品只是讲了无来无去，字面上好像很简单，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。

下面宣讲《中论释》的内容：

【辛二(观行为之一异而破)分二:一、观察二者而破;二、观察各种能作所作而破。】

【壬一、观察二者而破:】

这个颂词是观察能作、所作非同时而破；下个颂词是观察能作、所作同时而破。

**因去知去者，不能用是去，
先无有去法，故无去者去。**

【如果对方又认为：如同世间人都共称“天授在走路”、“说者在说话”、“作者在做事”一样，“去者在去”的说法又怎么会有过失呢？】

对方认为：人们都说“天授正从王舍城去往灵鹫山”、“说者正在说话”、“作者正在做事”（如工人正在修厕所等），或者“去者正在去”。这些说法有什么过失呢？既然世人都认同这些说法，那你们就不能否认这个现实。

【如果去者与去法（去的行为）的自体存在，而且也正是以（该）去法表明或使人了知去者的，则这样的去法就不是去者所作的去。】

中观宗驳斥说：如果去者与其去的行为自体成立，并且能通过去法表明去者，这样说也是可以的，但你们可能办不到。为什么呢？

【其原因为：在去的行为没有产生之前，并不存在去者。因此，去者去往某一村落或者城市的去法也是不存在的。】

因为如果去的行为尚未产生，去者怎么可能

存在呢？根本不可能。因此，在去之前并不存在去者，去者去的概念只是世人的一种谬论、一种荒唐说法而已，根本不能成立。

通过以上观察，去者和去法非同时产生不能成立。接下来是分析，去者和去法同时产生也不合理。

**因去知去者，不能用异去，
于一去者中，不得二去故。**

【如果对方又提出：用去的行为就可以表示去者，其二者是处于同一时间的，因为互为表示的缘故，所以并没有过失。】

对方又认为：若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，去者和去的行为

是同时产生的，所以，去者去应该没有任何过失。下面就会对此观察。

【事实并非如此，在去的行为没有产生之前，都只能称之为非去者。只有在去的行为产生并发生作用之后，去者才会与其同时生灭。】

中观宗驳斥说：一个人在去之前，他只能叫非去者，而不能叫去者；如果去的行为产生了，则去者也会同时产生。这一点你们承许是不可否认的一个前提，即去者不存在，去法也不存在；去法不存在，去者也不可能存在；去者产生，去法也会产生；去法产生，去者也会产生。两者互相看待，在同一时间生灭。但实际上这样承许并不合理。为什么呢？

【但去者是以去法而实现的，在去法没有生起之前，若去者已经成立，则其不能成为作者；】

因为，如果承许去者依靠去法而实现，那去者成立之后就不能再有去的动作，这样他就不能成为作者。

【如果不是去者 (而是作者), 则在任何时候都不能称之为去者。】

此处的推理方式和前面讲的稍有不同, 但并没有错误。对方认为: 去者和去法是同时建立的, 如果没有去法, 去者就不能成立, 因此, 如果去者已经成立, 那一定会有一个与它同时的去法。我们反问: 如果这个去法存在, 那它肯定要有一个与它观待的作者。如此一来, 此人就不能成为去者而只能是作者, 因为只有一个去之故。如果他还能成为去者, 那就要有另外一个去法, 这样就会有两个去的过失。

【去者所作的去法以其自性而存在 (的观点), 从两方面加以观察, 都了不可得。而以该 (去法), 也不能重新将该补特伽罗表明为去者。】

从非同时产生和同时产生两个方面观察, 以去法来表明去者都不能成立。因此, 所谓的去者去根本不能成立。

以上是麦彭仁波切的推理方法, 他把推理的

内容放在了前面，下面才真正解释颂词。

【如果去法能够使去者实现[知]并且表明去者，则其之外与其相异的某一个（去法）并不能用作彼去者的去。为什么呢？】

“因去知去者，不能用异去，”如果认为去法能够使去者实现，即用去法能够表明去者（颂词中是用“知”来表示），则不能用与去者同一时间异体的去法来安立去者，而要用另一个去法来表明去者。但这并不合理，为什么？

【因为，在一个去者当中，是不应该既存在表明自己是去者的去法，又存在于其之外的其他去法这两种去法的。】

“于一去者中，不得二去故。”这样一来，一个去者就有了两种去法，但这肯定不合理，会有两种去者的过失。颂词意思是，不应该既存在表明去者的去法，又存在去者以外的其它去法，若有两种去法，则去者也应该变成两种，但这样会有很大过失，所以对方的说法不能成立。

【壬二、观察各种能作所作而破：】

决定有去者，不能用三去，不决定去者，亦不用三去。

【决定是去者又同时具备去的行为，无论从前往目的地的已去、未去以及去时三种情形的去都不能采用。而远离去法的决定不是去者，仍然三种去都不能采用。】

有去法的决定去者，不可能同时具有去的行为，因为已去、正去和未去三种道路上的去都不能采用之故；没有去法的决定不去者，仍然不具足这三种去。

**去法定不定，去者不用三，
是故去去者，所去处皆无。**

【无论决定是去法，还是决定不是去法，抑或两者兼具的情形，三种去法的去都不能采用。

《显句论》云：“三种情形的去，也即无论决定去，还是不决定去，或两者兼具三种情况，在第八品中，通过对作与作者进行观察时，以‘决定有作

者，不作决定业’ 等将进行宣说。”】

《显句论》当中的去、不去及两者兼具的三种情况，在下面第八品当中，是以是作者、不是作者和两者兼具的三种方式，以“决定有作者，不作决定业”等方法进行观察。

【在《佛护论》中，也如同前述而就已去、未去、去时三者进行了阐述。】

《佛护论》中的阐述，与麦彭仁波切的观察方法基本相同，这与宗喀巴大师的观察方法有所不同。前面讲过，宗大师的《理证海》是从行为、道路和去者三个方面进行观察。

【在决定是去法时，可用去者已经成立等前面所采用的观察方式加以破斥；在决定不是去法时，则在三种道路上都不可能去，因为已经远离去法的缘故，如同住者一样；而二者兼具的情形，是以两方面的理证可损，或者（可以说该情形）不存在的。】

决定去的去者，在三种道路上都不可能去，

可以用前面的推理方法加以观察：未决定去的去者，在三种道路上也不可能去，因为已经远离了去法的缘故，如同住者一样；既决定去又决定不去的去者并不存在，因此二者兼具的情况根本不合理。

【前往彼处与来至此地两者，都属于去法。（既然前面已经对去法进行了分析，）那么对于“来”，也就不必以其他理证（进行分析了）。】

有人可能会产生疑问：为什么本品一直分析去，而对来不加观察呢？

答：因为来和去只是方向不同而已，从这边往那边走，即是去；从那边往这边走，即是来，因此没有必要再用别的理证对来做观察。

【己二、以理证摄义：】

下面是以理证摄义，很多论师在此引用了非常甚深的教证。希望大家能仔细看一下清辩论师《般若灯论》里的教证：

《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？因为佛陀对真正来去的道理已经彻底通达，他完全知道，所谓的来不存在，去也不存在。

《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一切万法都如虚空一般。何时，我们通达了自己的心像虚空一样，此时，各种烦恼、痛苦、争论便会全部息灭于法界当中。

《无尽慧经》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。’”

宗喀巴大师和全知果仁巴的讲义中引用了很多《华严经》、《宝积经》⁹⁸等篇幅较长的教证，

⁹⁸ 《宝积经》全称《大宝积经》，由唐代菩提流志（562—727）等译。意指‘宝的聚集’，佛教重要经典，大乘经五大部之一。该经

内容都非常殊胜。慈诚罗珠堪布的《慧灯之光》里解释了什么叫证悟空性，还讲了证悟大圆满首先以中观见解为主等道理。

希望大家学完这一品后，能对所学的内容做一个总结，看看自己有什么感想和收获。如果一无所获，那还不如好好睡懒觉，这样还是一种享受。但我想只要大家认真听课，肯定会有一些收获。

比如，虽然我们以前知道《般若经》里有无来无去的说法，但并不知道为什么无有来去，觉得诸法明明有来去，怎么能说没有呢？这次通过学习《中论》，以智慧真正观察之后，很多人应该已经认识了心的本体，知道它无来无去，犹如虚空。正如刚才的教证“来去无有实，诸法如虚空”所说的一样。这就是一个收获，另一方面，通过这次学习，在我们的阿赖耶⁹⁹上也会种下空性的

以大乘经典的‘空’论为基础，阐述了阿含以来之佛陀教义，同时，也强调无我的思想与瑜伽修行等内容。它是中观学派及唯识学派常所引用的经典。

⁹⁹ 阿赖耶：心识名，八识中第八识，意译为藏识，藏字有三义，

种子，这是千百万劫当中非常难得的机缘！

下面是《中论释》的理证摄义部分。

【由以上观察可以得知，无论是去法、去者还是所去的道路三者，都无法存在。因此，由一处前往另一处的去时（正去）等法，其本性也在任何时候都不能合理成立。如同印章中的印模与明镜中的影像等等一般。】

镜中的影像和印章中的印模虽然没有真实的本体，但却可以依因缘而显现（《华严经》中经常用印章和美女照镜做比喻）。虽然影像会显现，但在镜子的里里外外无论怎样寻找，也找不到影像的本体。无来无去的道理，可以用镜子的比喻来说明。

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

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。

开心地想：堪布开许了，可以照镜子¹⁰⁰啦。但是当拿起镜子照的时候，可能会感到很沮丧，觉得自己老了，很难看，从此以后再也不愿照了。（众笑）

其实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。

昨天我去色达办事的时候，在街上遇见了我以前甘孜师范学校的一个同学。刚看到他的时候，感觉曾经见过这位老人，但却想不起来是谁，后来才想起来是二十年前的某某同学。

他觉得我老得特别可怜，我也觉得他老得非常厉害，我们对视了一会儿，谁都说不出话。真的是看到故人的脸更能看到无常，这时才意识到自己原来也已成了这个模样。

我们短暂的人生一会儿就过去了，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

¹⁰⁰ 按照别解脱戒律要求：僧人不许照镜子、照玻璃等。

变化，深刻感受到了无常；他看到我相貌的改变，可能也对无常有了很深的认识。大家在照镜子的时候，应该也会感叹无常吧！听说有的人有好几面镜子，可能也是在经常观无常。（众笑）

【总之，此法——远离了“从那里来至这里”或“从这里去往那里”的来去等一切能作所作，犹如虚空般的无显智慧已经宣说完毕。】

至此，第二品无显智慧的境界已经宣说完毕。其实，这种能观察智慧，只是一种妙用而已，其本身也不存在。对此，麦彭仁波切在《中观庄严论释》里曾用比喻¹⁰¹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，用智慧观察对境的时候，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。

总之，通过观察来去，可以通达中观最甚深

¹⁰¹ 《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。”

的法——在名言当中，万法如镜中影像一般，幻化的显现并不灭；在胜义当中，万法则如来去一般，没有任何本体。何时通达了这样的境界，学习第二品才算获得了很大利益。

《中观根本慧论》之第二观去来品释终

第十七课

思考题：

- 1、本品品名的翻译有何不同说法？你如何理解？
- 2、本品主要宣说了什么道理？
- 3、有部宗怎样承许十二处的存在？中观宗如何以“眼见”为例破斥他们？
- 4、以火喻说明中观的三个不共因。
- 5、如何以三时观察燃者与所燃、见者与所见不成立之理？

到昨天为止，我们已经学完了前两品。第一品有十四个颂词，第二品有二十五个颂词。

今天开始学习第三品《观六情品》。这一品只有八个颂词，我想用两天时间讲完。大家一天学四个颂词应该是可以的。学法时要有一种勇气和力量。如果让你们总述《中论》的全部内容，或者一次讲十多个颂词，可能确实有点困难，但四

个颂词应该没有问题的。

三、观六情品

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。

《中论》的藏文译本和其它有些注疏，称这一品为《观六处品》。六处即十二处¹⁰²。波罗颇蜜多罗译师在翻译《般若灯论》时，将此品译为《观六根品》。感觉称《观处品》应该非常合理，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作《观六情品》，“情”应该也

¹⁰² 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。

是“处”的意思。

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。

壬一（说他宗）：

有部、经部等唯识宗以下的宗派，认为万法是实有存在的。唯识宗在汉地很兴盛，很多人主修唯识。但唯识的有些观点在中观理证面前其实并不究竟。有些人认为，玄奘大师着重弘扬唯识宗¹⁰³，所以唯识的见解要比中观高。实际上，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，因此这一说法并不是很合理。

¹⁰³ 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。

下面首先讲他宗观点，他宗主要指有部宗。他们认为：按照佛经和《俱舍论》的观点，十二处是存在的，分为内六处和外六处；内六处，即眼耳鼻舌身意六根；外六处，即色声香味触法六尘；既然内、外六处存在，那么万法皆空的说法就不合理。

由此看出，大家学习《俱舍论》还是很有必要的，否则连十二处都分不清楚。

**眼耳及鼻舌，身意等六情，
此眼等六情，行色等六尘。**

有部宗认为：眼耳以及鼻舌身意六情是存在的（六情又叫内六处或六根），此眼等六情分别行于色声香味触法六尘（六尘又叫做外六处或六境，古时经常称六尘）。

也就是说，对方认为眼耳鼻舌身六根是存在的，而眼根的对境是色法、耳根的对境是声音、鼻根的对境是香处……所以六境也真实存在。既然如此，眼睛见色法、耳朵听声音以及其它四根

取四境也必然存在。

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）：

刚才有部宗认为，按照佛经和《俱舍论》的观点，六根和六境是真实存在的。既然如此，六识自然而然也会产生（颂词中说得很明显，但应该含有此意）。对方认为眼根、色法、眼识都真实存在而非为空性，同样的道理，耳根和声音存在的缘故，耳识也会出现……总之，六根、六境、六识，即所有十八界¹⁰⁴之法都真实存在。

¹⁰⁴ 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

中观宗认为这种说法并不合理，他们从十二处中首先挑出眼根和色法，先破对方眼根见色法的观点。

是眼则不能，自见其己体。

中观宗驳斥说：你们认为眼根能见到色法，眼根、色法两处都存在，但这种观点根本不合理，因为，这样的眼根不能自己见到自己的本体。

大家可能觉得这个推理有点奇怪，“眼根不能见色法，因为眼根自己不能见自己”，这个因好像不能成立吧？下面中观宗还会对此做详细分析。

众所周知，眼根肯定不能见到自己。《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。《宝积经》¹⁰⁵中也有轻健者不能骑在自己肩膀上等说法。所以自己

尘发生六识，这就是十八界互相的关系。

¹⁰⁵ 《宝积经》中佛陀说，剑不能自割，一把宝剑可以割其它东西，但却不能割自己；手指的指尖也无法触自己；即使一个很轻健的人，也不能骑到自己的肩膀上。

根本不可能见到自己。这一点对方也不得不承认。

若不能自见，云何见余物？

中观宗反问道：如果眼根不能自己见自己，那你们为何说它能见到其余的事物（色法）呢？

在推证的时候，一般先要列出一个推理公式，比如“声音是无常，所作之故”。整个推理过程是要立一个宗。推理是否正确，就要进一步以中观或因明的方法进行观察。

此处是怎样推断的呢？有实宗认为：眼根可以见到色法。龙猛菩萨反驳说：眼根不能见色法，因为眼睛不能见自己之故。月称论师的《显句论》云：因为眼睛不能见自己，所以也无法见他法，如同瓶子。他用了瓶子作比喻，因为瓶子无法见自己，所以也不可能见到柱子、人等他法。

很多人可能认为，虽然眼根不能见自己，但以此根本破不了眼根见其他色法的事实，眼根一定有见他法的能力。但这种想法并不成立，下面的理证就可将其推翻。

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。

这时有部宗举出了一个火的比喻，想以此建立眼根能见他法的观点。他们辩驳说：虽然眼根不能见自己，但可以见其它色法，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，所以，你们中观派的观点不能成立。

中观宗驳斥说：用这个火的比喻并不能成立眼根能见其它色法的观点。用第二品中的已去、未去和去时的推理，就已经总的答复了不能见的道理。

这是怎样推的呢？可以用《观去来品》中“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”的推理进行遮破。这一颂是抉择已去、未去、正去的道路上都无有去。将颂词中的“去”改为“燃”，即可抉择已燃、未燃、正燃的木柴上都没

有燃。

也可以将“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者”的颂词改为“燃者则不燃，未燃者不燃，离燃未燃者，无第三燃者。”以此来抉择燃不存在。

总之，从所燃的木柴和能燃的火两方面观察，所谓的燃根本不能成立。既然“燃”不成立，那么对方以火喻来建立眼根见色法就根本不合理。

在分析时，大家一定要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》在破他生的时候指出：如果他生存在，则火焰当中也可以产生黑暗。很多人认为这个说法不能成立，有些法有产生某法的能力，而有些法并没有产生此法的能力，火焰根本没有产生黑暗的能力，怎么可能产生呢？大家在这些问题上经常产生怀疑。但如果通达了中观应成派的不共三大因，就会知道，在胜义当中，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，就能把对方的观点完全推翻。

应成派不共三大因的推理和因明的推理比较类似。

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、不定因和相违因¹⁰⁶。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、自性因和果因三种¹⁰⁷。

应成派的不共三大因，是一个以对方承许的

¹⁰⁶ 不成因：在宗法上，所运用的因不存在、不成立。不定因：宗法虽然成立，但会产生犹豫的因。相违因：因在宗法上成立，而与所立决定相反。

¹⁰⁷ 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。自性因：依自体相属来建立的推理，比如“柱子无常，所作之故。”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。

根据推翻对方观点的强有力的推理，其推理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比较详细。大家可以参阅。

下面我介绍一下应成派的不共三大因。依此可以推翻有实宗的任何一个观点。

汇集相违应成因，意思是，汇集对方相违的观点，以此遮破对方。

比如，刚才对方认为，眼根可以见他法。

中观宗驳斥说：眼根不能见其他色法，因为眼根自己不能见自己之故。为什么中观宗这样说呢？因为对方所谓的“见”是自性成立的见，既然自性成立，它就应该能见自、见他。然而，对方也承认眼根见自己是根本不可能的事情。由此，中观宗便汇集对方前后相违的语言，将其作为所破。

有实宗认为这种说法肯定不成立，他们回答“不定”，眼根虽然自己见不到自己，但不一定见

不到他法。

这时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（亦称根据相同应成因），即以同等的根据，推出同等的结论。

中观宗驳斥说：如果你们承许眼根具有见色法的自性，那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。

如果对方比较聪明，这时就会醒悟过来，不再辩下去；如果仍然辩驳，我们还可以用是非相同应成因来继续破斥。

对方找了三个理由进行反驳：1、眼根虽然不能见自己，但肯定能见到他法，这是一种自然缘起规律；2、眼根没有见自己能力，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，你们中观派不能否认这一现实。

中观宗驳斥说：（1）观察胜义时必须将缘起规律全部破除，前面已经观察过，缘起生根本不存在；（2）所谓见的的能力也不存在，如果存在，它与眼根是一体还是异体？实际上无论一体异体都不合理（如果是一体，则眼根就是能力，这样不需要光明等他缘也应该可以见到色法，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，如此说明对方承许眼根能见色法就不合理）；（3）所谓的现量见也不成立，因为观察胜义时，眼耳鼻舌等现量都不是正量，所谓现量根本不存在。

因为对方也承认不存在的法，不能成为因，这样他们所举的三个法就不是因，而是非因，因为并不存在之故。实际上在胜义当中，因和非因完全相同，白色和黑色、有和无、是和非也完全一样，因为都不存在。

总而言之，当中观宗提出第二种观点，对方

以三个理由回答不定的时候，他们说不定的是非（因和非因）完全相等，都无法安立自己的观点，因为都不存在的缘故。至此，中观应成派用第二大因——是非相同应成因便将对方的观点完全破除。

这时对方还固执地认为，眼根虽然不能见自己，但肯定能见到他法。他们把这一观点作为所立，把火喻作为能立，想以能立所立的方式来建立自己的观点。但这也不合理，中观宗用应成派第三大因——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，即能立和所立一样都不成立。此因在中观很多论典当中都有介绍。

对于刚才对方提的三个观点，我们也可以用能立等同所立不成之应成因来破。

比如，中观宗说：眼根不能见他法（所立），因为自己不能见自己之故（能立）。

对方说：“不定”，眼睛虽然不能见自己但能

见他法（所立），因为 1、这是一种缘起规律；2、眼根没有见自己能力，但却有见瓶子、柱子等他体法的能力；3、眼睛见瓶子等是现量见。（能立）

因为前面已经观察了，对方这三个能立本身都不成立，根本无法证成所立。本来所立尚未成立，需要用能立（一个成立的道理）来建立所立，但现在能立自己都不成立，这样能立、所立在不成立这一点上已完全相同。

又比如，颂词中对方辩驳说：眼根虽然不能见自己但可以见他法（所立），这与火虽然不能燃烧自己却可以燃烧他物的道理一样（能立）。

我们可以反驳说：如果你们的能立——火的比喻成立，那所立——眼根见他法也可以成立，但实际上，能立火喻自己还像石女的儿子一样不成立，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。

为什么火喻不成立呢？因为，如果火能燃烧他物，那么是燃者燃，还是非燃者燃，或是燃者、

非燃者以外的其他者燃呢？观察之后，所谓的“燃”根本不成立，以此就遮破了火喻。既然这一能立不成立，那就无法证成眼根见他法的所立。

总之，无论对方举出什么能立（理由），首先观察此能立是否成立，如果不成立，那和所立在不成立这一点上已成了一模一样。

当运用不共三大应成因进行胜义观察时，即使遍寻整个三千大千世界，也不可能找出任何万法不空，或者眼根能见色法的依据。最后对方只能哑口无言，再没有任何办法辩驳。

这种推理方式非常重要，以此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。比如刚才的推理：对于有实宗眼根能见色法的观点，中观应成派首先驳斥说，眼根不可能见色法，因为不能见自己之故。对方觉得很可笑，认为眼根虽然见不到自己，但肯定能见他法。他们举出很多例子来说明，比如，火虽然不能燃烧自己，但却可以燃烧他物；

灯虽然不能照亮自己，却可以照亮他法等等。但一经观察，所谓的“燃烧”、“照亮”等法本身并不成立，完全等同所立。

月称论师在《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：果在因上是存在的，有时是以明显的方式存在；有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。但这种观点并不合理，因为依靠中观一体异体等方式进行观察，明显或不明显的果根本不存在，因此对方的能立不能成立，完全等同于所立。

如果通达了中观应成派的三大因，那么破自生他生、灯火关系、自证等都会非常容易，因为道理完全相同。

初看时，有些中观推理好像并不能成立，有些人由此产生怀疑：“这应该是相似因吧，好像无法成立啊，月称菩萨和龙猛菩萨当时是不是没太

注意才这样说呢？不要说破外道，连我自己都说服不了。”其实我们不能这么想，如果你觉得破不了，那能否举出例子反驳呢？事实上，根本找不出任何依据。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。**

从过去、现在、未来三时，或者从能见、所见方面无论怎样观察，所谓的见都不可能得到。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、能见等法存在是完全不合理的。

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：一、眼根不能自见，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一切法，如果不能自见，就不可能有见的自性。二、遮破火喻的能立且建立正因，即以过去、现在、未来三时的观察遮破了火能烧他物的观点，以此也说明了眼根不可能

见到他法。本颂是摄义：见者若不能见色，那就不是见者，如果还说它能见色则不合理。

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详细观察之后，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。

本颂也可作为第三种遮破方式：如果对方还认为眼根能见色，那眼根见的时候叫见者，不见的时候就不能叫见者，比如，在黑暗当中，或者闭眼的时候，眼根就见不到色法，这个时候它就不能叫见者。这样，眼根并非恒为见者，它有见和未见的差别。不是恒为见者就不是自性见者，不是自性见者还说见者能见就不合理。

下面宣讲《中论释》的内容：

【丁三（观六情品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《般若经》云“眼以眼空”等诠释了无有十

二处的道理。】

《般若经》云：“眼以眼空”，即眼睛本身以眼睛来空。很多人都不明白这句话的意思。但如果通达了中观推理，就会懂得其中内涵，了达万法皆空的道理。这时就会感觉眼空而见不到色法、耳空而听不到声音等道理非常合理，定解自然而然就会生起。

【戊二、品关联：】

【如果认为：十二处是存在的。“见、闻、嗅、觉、触、意”的眼等六根[情]，以及它们的行境——色境等六处[尘]是存在的。】

有部宗认为：十二处是实有存在的，即眼耳鼻舌身意六根（内六处），及其对境——色声香味触法六尘（外六处）都真实存在。

【为了证明处不存在，而宣说本品。】

中观应成派为了破斥对方这一观点而宣说了本品。

【(品关联)分三：一、破承许根为见者；二、

破承许我或识为见者；三、以此理亦可破斥其他立宗。】

【己一、破承许根为见者：】

眼耳及鼻舌，身意等六情，

此眼等六情，行色等六尘。

【如果有人认为：虽然在此有遮破去法等等的如前种种所说，但据《俱舍论》记载：见、闻、嗅、觉、触乃至意识之间的眼等六根，以及它们的所行处[行境]——所见色境等六境，即为十二处。所以，十二处应当存在。】

对方（主要指有部宗）认为：虽然你们中观宗遮破了来去等法，但根据《俱舍论》的观点，十二处应该是存在的。

那天讲《俱舍论》的时候，我说过：“虽然现在我们需要建立六处、十二处等说法，但以后学《中观根本慧论》时，就要把这些全部破掉。它们只是在安立名言时暂时建立的概念而已。”现在龙猛菩萨就要把我们相续中《俱舍论》的所有

概念全部破除。

下面开始破十二处。

是眼则不能，自见其己体。

若不能自见，云何见余物？

【事实并非如此。对方所谓“眼为见者”的说法，如同火与暖热以及水与湿润一样，（是观待而成立的。）但对于眼根本身而言，所谓的“见”，应当是在不观待的情况下，以自性而成立的。】

中观宗驳斥说：如果眼根具有见色法的自性，如同火具有热性、水具有湿性一样，那么在不观待任何外缘的情况下，这种自性也应该可以成立，但实际却不能成立。

【《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？”】

《中观四百论》中也有类似的教证，意思是说，如果眼根见的自性真正存在，就应该可以恒时照见一切色法，即不仅能见到其他法，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，而不应有任何变化。但实际上眼根并不能见到自己。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。

【因此，如果眼根自己能够看见自己，那么这种见解就可以成立。但是，如同水具暖热性及火具湿润性一样，眼根自己能够看见自己的情形是根本不存在的。因此，所谓的“见”也丝毫不可成立。这样一来，眼根也就不能见到他法。】

总而言之，因为眼根不能见自己的缘故，所以见他法也不可能。

【作为见色法的眼根，对于其本身并不能自见，因为其无有对境或者说是自己对自己起作用相违的缘故。】

自己不能对自己起作用，或者自己不能见自己，这一点是对方也承认，我们也承认的。

【既然对自己不能见或者远离了见法，那么，彼等又怎么能见其他蓝色等色法呢？如同耳根一样。】

既然眼根不能见自，又怎么可能见到蓝色等其它色法呢？如同耳根不能见色法一样。

《显句论》中说：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。为什么呢？因为包括眼根在内的所有对境色法，虽然在名言当中如梦如幻地存在（这一点中观应成派也承认），但在胜义当中根本不成立。

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¹⁰⁸了吗？”龙猛菩萨肯定会很爽快地回答：“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，您见到了他们了吗？”他可能会说：“在名言当中见到了，但在胜义当中见的自性肯定不成立。”如果我们说见的自性成立，那月称菩萨必

¹⁰⁸ 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。

定会一一破斥的。

火喻则不能，成于眼见法。

去未去去时，已总答是事。

【如果对方又认为：虽然不能见自己，但与能见他体并不相违。犹如火虽然不会燃烧自己，却能燃烧其他的木柴一样。为了“虽然不能见自己，却能见他体”以本性能够妥为成立而安立的火喻，并不能使其论点成立。】

对方想用火的比喻进行反驳，但此喻同样不能成立。

【关于此理，以前面已经对已去、未去以及去时三种去所进行的观察就可以说明。因为火的比喻与其义所表达的见都是观待而成立的。所以，通过对去的观察，就足以对包括见在内的所有问题都予以了回答。】

如果“火燃烧他物”在胜义中成立，火喻就破不了，但用第二品已去、未去、去时等推理，完全能遮破火喻及其喻义——眼根见他法。

【也就是说，因为火也有已燃、未燃等等划分方式，通过“燃者则不燃，未燃者不燃，离燃未燃者，无第三燃者”等对所燃的木柴；】

可以从所燃、能燃两个方面进行观察：

首先从所燃方面观察：已经燃完的木柴上不可能有燃；未燃的木柴上也不可能有燃；正在燃烧的木柴上同样无有燃。为什么呢？因为如果木柴已经燃完，变成了灰烬，上面就不可能再有燃；如果木柴尚未燃，仍是木柴，上面也不可能有燃；而除此之外，木柴并没有正在燃的状态。为什么呢？可以将木柴细分为无分微尘进行观察：若微尘仍存在，就是未燃；若不存在，则是已燃；而除了存在和不存在以外，微尘不可能再以其它的方式存在，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，所谓的正在燃根本不存在。

也可以从能燃方面观察：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，否则就会有二个燃、二个燃者的过失；未燃者燃也不成立，因为既然其本身并不是燃者，那就不可能燃；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。

从所燃和能燃两方面观察之后，所谓的燃根本不成立，以此就破了对方的比喻。

【以及通过“已见则不见，未见亦不见，离见未见者，无第三见者”等对所见的外境色法，以三时进行观察抉择，其理证要点都是一致的。】

对“眼根见色法”也可以这样观察。比如，眼睛看见前面这根柱子。

首先分析所见柱子：从过去、现在、未来三时进行观察，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，并没有其它所谓正

见的微尘，由此，正在见也不可能得到。

从能见方面也可以观察：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；未见者也不可能见，就像瓶子不可能见一样；除了见者和未见者以外的第三种见者根本得不到。

【我们还可以通过“已燃者不燃”等对能燃者火焰，以及“已见者不见”等对能见的眼根，以三时进行分析（，从而抉择其自性不存在）。】

**见若未见时，则不名为见，
而言见能见，是事则不然。**

【在对自他毫许未见时，则不能称其为见。因此，“以存在自性的眼睛看见色法”的彼等说法，又岂能合理呢？如同柱子一样。】

通过三时观察能见和所见，就会了知，所谓的见根本不存在，因此，“以存在自性的眼睛看见色法”等说法完全不合理。

第十八课

思考题：

- 1、对于“见者不能见”等颂词，青目论师、安慧论师，以及《无畏论》当中有何不同的解释？
- 2、用哪几种推理可破“识为见者”？如何推断？
- 3、以理怎样断除轮回缘起支？
- 4、以“眼不见色法”之理，怎样了知其他法不存在？
- 5、以教证总结本品内容。
- 6、请写出学习前三品的感想。

今天继续学习第三品，这一品主要分析六情（十二处）不存在。昨天“破眼为见者”科判中的第一部分“推理”已经讲完了，今天开始讲第二部分内容“观察是否见者”。

丑二（观察是否见者）：

这个科判只有两句颂词。

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。

这个推理方式和前面的基本一样。如果眼根是见者，那么安立见者需要一个见法（见的行为），见者见外境还要有一个见法，这样就有了两种见的行为。如此一来，就会有两种所见，也会有两种见者。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，单独一个见者就不能有见外境的行为，又会有这个过失。

第二种情况，如果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，它见色法的说法也不能成立。

以上破眼根为见者的科判已经宣说完毕，下面是破眼识为见者。

“眼根为见者”主要是有部宗的观点（《俱舍论》中对有部宗和经部宗的观点作过分析）。经部宗认为：眼根只是一种见的助缘，并不是见者，眼

识才是真正的见外境者。但这种说法也不合理。

下面会从三个方面进行观察：

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。

丑一（以前面理证而破）：

若已破于见，则为破见者。

对方认为：眼根并不是见者，眼识才是真正的见者。

中观宗驳斥说：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。

昨天有部宗认为眼根能见色法。中观宗运用了应成派的不共三大因进行遮破：首先指出眼根不能见色法，因为不能见自己之故。有部宗想用火喻来反驳，但最后此喻不能成立。这里经部宗又认为眼识是见者。我们用同样的推理就可以遮破，即把“是眼则不能，自见其己体。若不能自见，云何见余物？”“火喻则不能，成于眼见法，去未去去时，已总答是事。”中的“眼”换成“识”，

改为“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。”

其实所谓的见，不仅可指眼见，也可指心见或意识见，比如明心见性等。在炉霍地区，人们口头上经常会说心见。汉语当中也有“心照见”等说法。心一般也可以用“知”来表达。破心见境时，改为“是心则不能，自见（知）其己体”即可。

丑二（以其他理证而破）：

用其它理证也可遮破对方“识作为见者见色”的观点。

离见不离见，见者不可得。

以无见者故，何有见可见？

中观宗破斥道：不论离开见法（见的行为），还是不离开见法，见者都了不可得，因为没有见者的缘故，如何会有见法和可见（所见）呢？

这是从见者是否离开见法两个方面分析：

如果见者离开了见外境的行为，见者就不能成立。为什么呢？因为没有见的行为而能见色法的情况在世界上根本找不到，如同石女的儿子一样。既然见者见不到外境，那就不能成为见者。

如果见者不离开见的行为，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：如果见者不离开见法，就会有两种见法，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。如果有两种见法，就会有两种见者的过失。

昨天讲考的时候，有位道友把这个推理分析得很清楚。希望每位道友都能通达第一、二品的推理方法。如果不懂，恐怕在以后的三四个月当中就要一直“坐飞机”，晕机这么久一定会很痛苦的。如果前些天心散乱或者由于其它原因耽误了，现在补还来得及。

我看有些老年人精神挺好，考试应该也没有问题，但有些年轻人并不是这样，是不是还没有

明白呢？如果现在不懂怎样破见和见者，后面破燃和燃者、想和想者时也不会清楚，所以现在一定要下功夫，如果懂了，后面推的时候就会比较简单，但也不能说特别简单。

如果再深入分析，这个道理可以用中观应成派、自续派的各种推理来观察，也可以用因明的遍、不遍¹⁰⁹等进行分析。这样就变得复杂了，大家理解起来恐怕会有困难，但如果只是从字面上解释，应该不会很困难。

这个颂词是用其它方式破眼识见外境，即从见法具不具足的角度观察，与昨天的推理并不相同，前面是分析“见者不能见他法，因为不能自见之故”，是用中观应成派的不共三大因来破。

总之，如果问第三品有几种方法破眼识见色法？应该回答有两种。怎样推的？一、由于眼识自己不能见自己，所以不能见他法；二、无论是

¹⁰⁹ 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。

否具足见法，眼识作为见者都不能成立，因此无法见外境。

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）不存在的缘故，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、老死等诸缘又怎么会存在呢？不可能存在，因为它们的因不存在之故。

后面讲解《中论释》时，再对这个颂词作详细分析。

癸二（以此理类推其他）：

很多人都说“眼见为实”，但龙猛菩萨可能特别听不惯这一说法，对此做了彻底遮破。所以现

在应改说“眼见为虚”才对。既然眼见为实不成立，耳听为实也不能成立，鼻嗅为实同样不成立……下面就以这种方式对其它五根、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。**

对于耳鼻舌身意五根、声音等五境，以及闻者等五识，应当了知，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，其它诸根、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：

第一种是前面“是眼则不能，自见其己体”的推理，当时以此破了对方眼根（眼识）见色法的观点。现在将此改为“是耳则不能，自闻其己

体”即可遮破耳根（耳识）闻声音的说法，其它诸根也可同样推断。

第二种是“离见不离见，见者不可得”的推理，当时以此破了识为见者。现在将此改为“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”，即可遮破其它五识取外境的说法。同样，如果破去，就改为“离去不离去，去者不可得”。

总之，破其它五根、五识取外境的推断与破眼根、眼识见色法一模一样。

实际上，我们的所见所闻只是分别念的假立而已，根本不存在。就像电视里的节目，只是因缘聚合时幻化出的影像罢了，丝毫没有真实的自相。看者因为了知这一点，对此并不会很执著。同样的道理，如果我们对缘起法有所了解，知道虽然六根、六识、六境在因缘聚合时会显现出眼见色法、耳听声音等诸法，但实际上都如虚空一

般了不可得，就会逐渐断除对诸法的执著。

以上是理证广说部分，分为说他宗和破彼宗两部分，至此已全部讲述完毕。下面是以教证总结，这个科判里没有颂词，很多论师在讲义中都是以教证来总结全文。

辛二（以教证总结）：

宗喀巴大师在《六十正理论注疏》和《理证海》中引用了很多教证来总结本品；果仁巴大师的《正见之光》此处论述得也很广。

清辩论师的《般若灯论》中引用了《般若波罗蜜经》、《佛母经》和《无言说经》、《金光明女经》等很多教证来说明六根（六识）了知六境不合理。如下：

《般若波罗蜜经》云：“彼一切法，无知者，不见者。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》¹¹⁰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》里还有一个教证也特别好。经云：“眼不能见色，意不知诸法，此是无上谛，世间不能了。”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。

如果我们对别人说眼睛不能见、意识不能知，

¹¹⁰ 《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。

他们可能会觉得我们是不是疯了？如果意识连吃饭都不知道，那肯定精神有问题；如果眼睛看不见，耳朵听不见，那连工作都无法做，肯定要下岗。虽然世人对此无法理解，但实际上诸法的本体就是如此。

希望道友们通过学习本品，能在内心当中对万法皆空的道理生起定解。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？用智慧分析之后，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学习《中论》的情况。他们说学了前两品之后，感觉受益匪浅。他们这么说，也许是为了让我高兴，就像如果令小孩子开心，他就会跑得更快一样；也许是内心当中真的对中观甚深妙理生起了定解。

不管怎么样，我很希望大家每学完一品之后，都能有一些不共的收获。这样以后对《般若经》里这个法不存在、那个法不存在等说法不但不会生起邪见，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。

下面讲解《中论释》内容：

见不能有见，非见亦不见。

【眼睛作为具有见的自性者[见者]，是不能与见的行为相关联而见色法的。】

如果眼根本身是见者，那就不能再有一个见的行为来见色法。

【因为，任何以自性成立的眼睛，都不应该与见的行为相关联。否则，就会有两种行为的过失，并由此而衍生出两个作者的过失。】

如果承许眼根是见者，那么见者不但自身要有见的行为，所见方面也要有一个见的行为，这样就会有两种见的行为，由此便会衍生出两种所

见、两种能见，因为能见、所见是观待而安立的。但这根本不合理。

【而眼睛作为不是具有见的自性者[非见者]，也是不能见，因为已经远离了见的行为的缘故，犹如指尖一般。】

如果眼根是非见者，也不可能见色法。这一点比较好懂，就像指尖因不具有见色法的能力，而无法见外境一样，如果眼根本身不具足见的力量，也不可能见外境。

应知道，破见的时候，科判分为“破眼（眼根）为见者”和“破眼识为见者”两部分。此处破眼根见色的时候，昨天运用了“自己不能见自己之故，见他法也不可能”的推理；现在是运用“眼根无论是否具有见的自性，见色法都不合理”的推理。实际上，这个推理与下面破眼识见色的第二个推理“无论是否具足见法，眼识都不能成立，因此无法见外境”的推理方式基本相同。

以上已经破完了眼根见色，下面是破眼识见

色。

【己二、破承许我或识为见者：】

若已破于见，则为破见者。

【如果对方认为：就像“天授用斧头砍树”的说法一样，眼睛只不过是一种助缘而已，真正的见者是人我或者眼识。】

对方认为：当天授（提婆达多）拿着斧头砍树的时候，他是真正的砍者，斧子是能砍，树木是所砍，正在砍的行为是砍法。同样的道理，当一个人见外境时，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。总之，对方认为真正的见者应该是眼识而非眼根，眼根是能见。

【但是，用遮破见的方式，就可以将承许我或者眼识为见者的观点也一并遮破的道理，（在前面）已经做了陈述，大家应当悉知。也就是以“是眼则不能，自见其己体”等推导过程，只需将文字稍作改动便可。】

将遮破眼根见色的第一个推理“是眼则不能，自见其己体”改为“是识则不能，自见其己体”，便可遮破眼识作为见者见色的观点。

下一颂是讲第二个推理——无论是否离见，见者都不可得。

离见不离见，见者不可得。以无见者故，何有见可见？

【如果对方认为：见者就是存在的，因为其所作的业以及能作是存在的。】

对方认为：眼识作为见者是存在的，因为眼识见色法的行为存在，是现量见。（一般眼睛见色法是现量见，比如，我看见一个人上课没有看书，正在做其它一些事情，这时我的眼睛是现量见。）既然是现量见，那么见的行为、能见眼根、所见色法（作业）三者都已具足，如此一来，怎么能说没有见者呢？

【如果见者存在，则其所作的业以及能作存在就有道理，但见者并不存在。（我们有理由提出

疑问：你们安立的见者，) 是与见的行为相看待还是不相看待而存在的作者呢？】

中观宗驳斥说：如果眼识是见者，那么此见者是否具足见外境的行为呢？即眼识是在看待行为的情况下，成为见者而见，还是在不看待行为的情况下，成为见者而见？实际上，“离见不离见，见者不可得。”无论见者是否离开见外境的行为，见者都了不可得。下面讲义先推断的是不离见，然后是离见。

【如果是第一种见者，也即不离开见的行为或者与见的行为相看待的见者，是不会存在的。我们可以从见者以自性已经成立或者尚未成立两方面进行观察。】

如果见者不离开见外境的行为（即看待见的行为），则见者不可能成立。可以从见者的自性已经成立和尚未成立两个方面进行观察。

【如果自性已经成立，则同与见法互相看待相违；】

如果见者的自性已经成立，那么其本身就已经具足了一个见的行为，这样见者再与另一个见外境的见法并存就不合理，会有两个见法的过失。

【如果尚未成立，则不可能相看待，如同兔角一般。】

如果见者尚未成立，则见色法的说法也不合理。就像石女的儿子不可能耕地播种一样。

以上分析了第一种情况：如果见者不离见（即看待见的行为），则见者不能成立，由此，见者见色的说法也不合理。

【如果是第二种见者，也即舍离见法的见者，也是不合理的。】

如果是第二种情况——见者离开了见外境的行为，则见者也不能成立。因为作为一名见者，若没有见外境的行为，就会像石女的儿子、瓶子或虚空一样，不能见外境。这样它又怎么能成为见者呢？根本不可能。

【因为与见法不相看待的见者并不存在，由

于（该见者已经）远离见法的缘故，犹如虚空中的鲜花一样。】

如果见外境的行为不存在，那与它观待的见者是从何而来的呢？这样的见者根本不可能存在，如同虚空中的鲜花一样。

通过以上“不离见”和“离见”两个方面观察，见者都了不可得，因此，对方所谓“眼识见色”的说法根本不合理。

虽然道友们经常说，自己转坛城时看见了某某人，但这只是自己分别念的一种迷乱显现而已，实相中根本不存在能见、所见。

【由此可以质问道：作为因的见者都不存在，则其所见的色法、能见的眼睛或者行为，此等一切又焉能存在呢？绝不可能存在！】

我们一直被假象迷惑，真的非常可怜！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。

麦彭仁波切的《中论释》不广不略，大家依此应该可以推证出来。宗喀巴大师的《理证海》非常广，感觉就像到了漫无边际的草原上一样，对有些人来说会有迷失方向的可能；嘉供仙嘎仁波切的略释特别略，字面上解释都非常困难；果仁巴大师的《正见之光》分析得非常好，推理方式也很尖锐，但因为缺乏传承（萨迦派果仁巴的很多著作，现在都没有传承），所以不能传讲，再者，我们是宁玛巴莲花生大士的传承弟子，既然自宗有五部大论注疏，那还是应该尽量建立自宗。

见可见无故，识等四法无。

近取等诸缘，云何当得有？

（原译：见可见无故，识等四法无。四取等诸缘，云何当得有？）

【如果对方仍然认为：所见以及见的自性就是存在的，因为其二者的结果眼识、(根境识)三者相结合的触、由其而产生的受以及以此为缘而

萌生的爱是存在的。】

对方认为：见法和所见是存在的，因为它们
的果——眼识、触、受和爱四法存在之故。比如，
我们有了见的行为，就会产生见外境的眼识；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……既然十二
缘起存在，那见法和所见也一定存在。

十二缘起的道理在《俱舍论》中有宣讲。今
年我们用了很长时间学习《俱舍论》，大家对十二
缘起¹¹¹应该学得很不错，此处我就不广讲了。慈诚

¹¹¹ 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
从无知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) 无知：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

罗珠堪布的讲义里好像有介绍。

关于这个颂词，演培法师的讲记中介绍了青目论师、安慧论师¹¹²，以及其他有些论师的三种观点。大家可以参考一下。印顺法师讲的时候，对汉文版《中论》注疏里的观点基本都介绍了。

这次我主要参考了清辩论师的讲义，因为他对很多推理阐释得比较广。

我没找到青目论师¹¹³《中论注疏》的藏文译本，不知道是哪部论。有些人说是月称论师的《中

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。众生皆以无明、行乃至老死，此十二缘起而轮回不息。

¹¹² 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。

¹¹³ 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。

论注疏》，但月称论师的传记当中并没有提过这部论，只有一部《显句论》。而《显句论》有藏文译本，应该不是它。

一般来讲，《显句论》在所有的《中论》注疏当中是最著名的。《显句论》有藏文译本，但还没有汉文译本。如果我们以后有机会或者大家谁有能力，把这部论译成汉文，应该会对大家学习《中论》很有帮助。

印度大德们的论典和现代人的论典还是有很大差别的。古印度时期，造论非常严格，论著要经过诸位大班智达严格审核之后才能流通。而现在有些人造论却特别简单，有的人经常抄袭一些大家不知道的经论，东拼西凑之后加上自己的名字，便说是自己造的；有的人对佛法只是一知半解，但因为有一些钱，写完之后就可以出版发行。这样的论典对众生到底有没有利益也不好说。

这个颂词主要是说，对方认为见和所见应该存在，因为依照十二缘起的规律，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——眼识、触、受、爱等存在，那么其因——见和所见就必定存在。

【以什么样的比喻可以说明这一点呢？我们可以用依靠父母来繁殖儿子之类的比喻来说明。】

对方认为：如同父母是儿子产生的因缘一样，十二缘起中的“见”也是“触”的来源，因此“见”肯定存在。

【正如前面所说，因为所见以及见的行为二者都不存在的缘故，其结果识、触、受以及爱等四者也是不会存在的。因此，近取以及“等”所包括的有、生、老死等等又怎么可能存在呢？因为它们的因都根本没有。】

中观宗驳斥说：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？根本不可能产生，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，那见的果怎么会产生呢？根本不可能得到。

眼根作为见者是有部宗的观点；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。

【己三、以此理亦可破斥其他立宗：】

**耳鼻舌身意，声及闻者等，
当知如是义，皆同于上说。**

【依照以上所阐述的有关见法的道理，也就宣说了对

耳、鼻、舌、身以及意等五根，听者、嗅者等五识，所听等五境进行破斥的方式，诸位应当善为了达。也就是以“是耳则不能，自闻其己体”等方式进行推导。】

前面眼根（眼识）不能见色的道理已经宣讲完毕。以此类推，就可以把耳鼻等五根、听者、嗅者等五识缘取声音、香味等五境的观点完全破除。

具体来讲，前面破眼根见色法的时候，用了“是眼则不能，自见其己体”的推理。如果破耳闻声，就改为“是耳则不能，自闻其己体”，把“眼”改为“耳”，“见”改为“闻”；破鼻嗅香，就改为“是鼻则不能，自嗅其己体”；破舌尝味，就改为“是舌则不能，自尝其己体”；破身觉触，就改为“是身则不能，自觉其己体”；破意知法，就改为“是意则不能，自知其己体”。以这样的方式推导，就可以破斥其它五根、五识缘取五境的观点。

【关于此品 (的名称), 其他三部大疏都称其为“观处品”,】

此处不知是指哪三大注疏，或许是指印度的清辩论师、安慧论师和青目论师的注疏，或许是

指藏地的宗喀巴大师、全知果仁巴，另一位不知道是谁？这三大注疏里面称本品为“观处品”。感觉称“观处品”比较合理，藏文很多论典当中“处”的意思比较明显。

【《显句论》中称其为“观根[情]品”。】

《显句论》称本品为“观根[情]品”，即观察以根为主的处。

【观察以根为主的处以自性是否存在的道理于此宣讲完毕。】

宗喀巴大师在《理证海》本品的最后说道：我们可以通过闻思修行中观法义，逐渐断除无始以来的强烈执著，当明白了眼睛并不能见到诸法实相，慧眼才能照见万法真相，获得了这样的殊胜智慧时，才算享受到了诸法空性的妙味。

教言意思是，肉眼并不能见到诸法，世人所谓的眼见色，其实全部是颠倒见，是将不存在的视为存在。当通过闻思中观法理通达了空性、获

得了佛陀的如所有智¹¹⁴和尽所有智¹¹⁵之后，以慧眼¹¹⁶才能照见万法真正的本体。

宗喀巴大师最后总结说：胜义中，一切万法如虚空般了不可得；世俗中，一切万法如梦幻般存在。我们闻思这部论典的目的，就是要通达此理。

我们无始以来的分别念非常重，闻思的过程中，有时好像刹那间已经通达了无来去的道理，但转瞬间，强烈的实执又恢复了。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。

¹¹⁴ 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。

¹¹⁵ 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。

¹¹⁶ 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。

我们对身边的各种事情不能太执著，应视它们如虚空一样虚妄不实，这就是将闻思转为修行的一种道用方法。如果不会道用，虽然坐禅时一切都是空性，但是出定以后，生活中的烦恼可能丝毫未减，与平凡人一样可怜，这就说明佛法根本没有融入心。我们不能把佛法仅停留在形象上，一定要融入内心。一次两次、一个月两个月，或者一年两年短时间的串习，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不断修习，自己原来强烈的实执一定会逐渐减弱的。

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，并且闻思修习空性的道理。《中观庄严论释》¹¹⁷中有很多实修方面的甚深窍诀。我现在特别着急，很想讲这部法。现在大家学习《中

¹¹⁷ 《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。

论》可以打下一个很好的基础，之后再学《中观庄严论释》，就能把中观的见解在现实生活中、在与他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。

我本打算在秋天的时候去放生，但这样就会耽误一两个月的传法。期间虽然有其他堪布会传法，但我不想中断大家中观方面的课，很想让你们早点学到《中观庄严论释》。

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的时候一样，任何杂事、杂念都没有，白天晚上把所有的精力都用在闻思中观等法上面，这种精神非常值得随喜！虽然我现在忙于很多事情，已无法做到像以前一样，但看到你们这样追随高僧大德的行为，心里确实很欢喜！

大家也不要认为闻思中观一两天，自己的相续就会发生很大改变。我们无始以来的习气非常重，只有通过长期闻思，才能真正把法融入心。

口头上谁都会说万法皆空，但遇到事情就空不了。原来有位道友总爱说“一切都是空性的……”一次在辩论的时候，他与对方吵了起来。对方说：“你不是总说万法皆空吗？现在你的嗔恨心为什么不空呢？”“不行，我现在这个嗔恨心不能空！”他气得嘴唇一直在颤抖，脸变得像红苹果一样（众笑）。所以，即使口头上说一百个空，但如果实际的烦恼一点都没减少，也没有多大意义。

《中观根本慧论》之第三观六情品释终



namah samantabuddhānamacintyādbhūtarūpināṃ oṃ tāre svāhā
[文殊根本續]中云:將此梵咒置經中,雖跨經文罪不生!