

正科系
教材系列



中 | 论 | 广 | 释

THE GREAT COMMENTARY ON
THE MADHYA **2** KA SHASTRA

索达吉堪布 / 宣讲



TAUGHT / KHENPO SPDARGYE

THE INSTITUTE THE TEXTBOOK SERIES

目录

第十九课.....	1	第二十五课.....	186
四、观五阴品.....	4	七、观三相品 ...	186
第二十课.....	34	第二十六课.....	205
第二十一课.....	63	第二十七课.....	232
五、观六种品.....	65	第二十八课.....	265
第二十二课.....	93	第二十九课.....	295
第二十三课.....	120	第三十课.....	319
六、观染染者品	121	第三十一课.....	351
第二十四课.....	150	第三十二课.....	384
		八、观作作者品	384
		第三十三课.....	404
		第三十四课.....	429
		第三十五课.....	453
		九、观本住品 ...	472
		第三十六课.....	485

第十九课

思考题：

- 1、以教证说明为什么宣说五蕴品？
- 2、以什么样的推理破因色、果色互相观待之理？
- 3、若承许无果之因或无因之果，会有什么样的过失？
- 4、怎样得出有果无果之因色，以及有因无因之果色都不合理的结论？
- 5、举例说明了解空性和证悟空性的差别。
- 6、诸智者为什么不应分别色法？

今天开始学习第四品《观五阴品》。这一品主要讲色、受、想、行、识五蕴不存在的道理。

有部宗认为：五蕴是实有存在的，可以包括一切有为法，理由是，释迦牟尼佛在经典中说过

“一切有为法¹即是五蕴”，如果五蕴不存在，佛陀就不可能如是宣说，既然说了，就说明五蕴存在。不仅小乘行人，我们有些大乘修行者也会有这种执著。

在本品中，龙猛菩萨以其敏锐的智慧对此做了抉择，揭示了五蕴的真相——未经观察时，五蕴如梦幻泡影般的显现是存在的，但一经胜义观察，它们就会像破裂的水泡一般消失于法界当中。

在讲的时候，我会尽量先从颂词上解释，因为不看讲义，所以对讲者来说会有点困难，对听者来说也会稍微有点难懂。但你们这样运用自己的智慧去分析，会对理解有很大帮助。

讲颂词之前，我会先分析科判。我看到讲考的时候，很少有道友解释科判，以后还是要分析一下，因为如果不懂科判，就会感觉很多推理都差不多，懂了之后才知道颂词是从哪个侧面进行观察的。所以理解科判非常重要！

¹ 有为法：指因缘造作之一切法。

我每天大概讲四、五个颂词。有些道友学得特别认真，当天的内容都能完全掌握，这样非常好。但有些道友却不是这样，从下课后七、八点钟一直到第二天上课前，这么长时间也不知道看没看书。有些人可能背书用的时间比较多，但有些方面我不是很满意。希望大家不要觉得难懂就放弃了，一定要坚持下来，每天都要做到及时复习。

以前有的道友，闻思一部法时稍觉困难就放弃了，转而去听另一部法，当遇到难懂的地方时又放弃了，又改学另一部，这样换来换去，最后很多上师的窍诀、法的精要都得不到。而有些道友却不是这样，通过认真学习一部法就收获了很多。像以前讲《中观四百论》时，很多堪布、堪姆特别精进，听课时全神贯注，笔记记得非常认真。去年我让他们传讲这部法时，他们都觉得没有什么困难，说因为当时下了很大功夫，现在基本都能回忆起来。而有些道友虽然也听了这部法，

但由于当时没有认真学，现在就像从未学过一样，什么都想不起来了。

大家也不要认为传讲《中论》是别人的事，与自己没关系。现在汉地很多地方都缺少讲经说法的人，如果你回汉地以后，有人听说你在五明佛学院学过《中论》，请你传讲时，你也不得不答应。那时你就会对自己以前没好好闻思感到后悔的。希望大家在听闻每部法的时候，都能尽量把精力放在上面。

四、观五阴品

庚二（破蕴——观五阴品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、广破色蕴；二、以此理类推余蕴；三、宣说辩驳之理。

壬一（广破色蕴）分三：一、观察因色果色互相观待之理；二、观察因色果色是否存在而破；三、观察因色果色是否相同而破。

癸一（观察因色果色互相观待之理）分二：
一、略说立宗；二、广说理由。

子一（略说立宗）：

若离于色因，色则不可得。

若当离于色，色因不可得。

鸠摩罗什大师将这一品译作《观五阴品》。

“阴”和“蕴”的意思基本相同。唐代以前经常称五蕴为五阴。演培法师的讲记中说：“五阴就是色受想行识，奘师译为五蕴。

有人说奘师是法相宗²，所以译为五蕴；什公是法性宗³，所以译为五阴。其实这是没有根据的。”

² 法相宗：中国佛教十三宗之一，大乘八宗之一；此宗的宗名有五，一法相宗，二唯识宗，三普为乘教宗，四应理圆实宗，五慈恩宗；由于决判诸法的体性相状，名为法相宗；由于明万法唯识的妙理，名为唯识宗；由于普为发趣一切乘故，名为普为乘教宗；由于所谈的义理均是圆满真实故，名为应理圆实宗；由大唐慈恩寺玄奘窥基二师所弘传故，名为慈恩宗；关于本宗的传承，唐代玄奘三藏入印求法，师事护法之门人戒贤，具禀瑜伽行学派的奥秘。

³ 法性宗：华严宗五祖宗密所判大乘三宗之一。又称性宗。此宗认为，一切众生之心并非由于断惑而得清静，实乃本来清静者，故众生之心即为法性。宗密判大乘为法相、破相、法性等三宗，法相宗，指以五位百法等建立法相之唯识宗；破相宗，指以四句百非破一切法相之三论宗。依华严五教判而言，前者相当于相始教，后者相当于空始教。相对于此，法性宗则相当于终、顿、圆等三

所谓“蕴”，汉文和藏文当中都是积聚之意，即众多不同的法积聚在一起。比如，色蕴包括粗的色法、细的色法、显色、形色、因色、果色等；受蕴包括苦、乐、舍三种或苦、乐、忧、喜、舍五种感受；想蕴包括种种想；行蕴包括受想以外的种种相应行⁴及不相应行⁵法；识蕴包括六识或八识⁶等。《俱舍论》云：每一个蕴上都积聚了很多法，譬如，识蕴和想蕴分别是由很多心识积聚在一起形成的。

在这一品中，龙猛菩萨首先观察了色蕴不存在，破其它蕴的方法与第三品的破法基本相同。第三品只对十二处中的眼处和色处做了详细观

大乘，亦包括华严、天台等宗。宗密又主张法性宗较法相、破相二宗为优。

⁴ 相应行：行或造作之一。心、心所发二者互不分离，互相平等同时而起，受想而外之一切心所生法。

⁵ 不相应行：谓非如心王心所之无形，亦不如色法之有形，与这三法皆不相应，而是宇宙万有变化的幻象，故名不相应行法，共有二十四法。

⁶ 八识：法相宗谓耳目鼻舌身意六识之外，更有末那识、阿赖耶识二者。末那之义为我执，谓执持我之见者，即此识也。阿赖耶者，即末那识所执以为我者也，其义为藏，谓能藏一切法，世俗所云神识性灵，皆指此。

察，以此类推便遮破了其它处。第四品的破法也是如此，首先从各个方面遮破色蕴，然后以此类推遮破其它四蕴。

下面首先破色蕴。根据《俱舍论》的观点，有部宗认为：色法分为因色和果色，都具有实有的本体。因色，即地、水、火、风四大种；果色，即五根、五境和无表色⁷，共有十一种。

中观宗驳斥说：如果因色和果色之间如你们所说是一种因果关系，那么两者必然互相看待，这个颂词是对此的略说。

“若离于色因，色则不可得。”若离开了色因（即因色），果色则不可能得到。

意思是说，如果离开了地、水、火、风四大种因色，那么五根、五境、无表色这十一种果色也不可能得到。为什么呢？因为无论是眼耳鼻舌

⁷ 无表色：受戒时，以强盛三业，制造一种色体，此体亦由四大之色法而生，故名为色，外相不显，故名无表，因有防非止恶的功能，故以之为生戒体。此无表色，虽不似他色之有质碍，然而由四大的色法生故，所以摄在色法之中，是乃小乘有宗的教义。

身五根，还是色声香味触五境，全部是四大聚合的体性，因此，离开四大的单独果色根本得不到。

“若当离于色，色因不可得。”反之，若离开了果色，则色因（因色）也不可能得到。也就是说，四大是五根和五境的因，与五根和五境没有任何关系的四大根本得不到。

由此可知，因色和果色互相观待，一者不存在，另一者也不可能存在。比如，微尘是一种果色，里面包含了地水火风四种因色，离开了微尘，就不可能找到四大种因色，反之，离开了四大种因色，也不可能找到微尘。这个道理就像没有儿子，观待他的父亲就无法安立；没有父亲，观待他的儿子也无法安立一样。既然因色果色观待才能成立，它们就不可能有独立的自性，因此，因色果色根本不存在。

这个颂词是略说，大家要清楚它的两个立宗：没有因色就不会有果色；没有果色也不会有因色。下面是广说原因。

子二（广说理由）分二：一、离因色之果色不合理；二、离果色之因色不合理。

大家在分析这一品的时候，一定要仔细看科判，否则理解起来可能会有点困难。

丑一（离因色之果色不合理）：

离色因有色，是色则无因。

无因而有法，是事则不然。

如果离开了色因（因色）还有自性成立的果色，这些果色则成了无因的色法。但无因而有色法的情况根本不存在。

也就是说，如果当离开四大种因色时，果色还能产生，果色就成了无因而生。颂词中没有解释原因。月称论师在《显句论》中分析说：假如果色不观待任何因色而能产生，两者之间就已经脱离了关系，这样所谓的因生果也不能成立，果色就成了无因而生，因此这种说法根本不合理。

为什么无因而生不合理呢？“无因而有法，是事则不然。”因为一切有为法皆由因缘和合而

生，在这个世界上，无因之法如同石女的儿子一样根本得不到。就像如果没有父亲，儿子就不可能得到一样。

广说理由中第一部分“离因色之果色不合理”已经讲完了，下面讲第二部分。

丑二（离果色之因色不合理）：

若离色有因，则是无果因。

若言无果因，则无有是处。

这个颂词是反过来观察。若离开了果色而有因色，则因色就是无果之因，如果说无果之因存在，则完全不合理。

也就是说，如果认为十一种果色不存在时，四大因色仍能独立存在，就等于承认了无果之因的存在，但这种观点完全不合理。因为在世界上无果之因根本找不到，就像父亲需要观待儿子才能安立，如果没有儿子，观待他的父亲也不可能存在一样。

总的来说，科判“观察因色果色互相观待之

理”分为略说和广说，略说有一个颂词，广说分为两个方面，各有一个颂词，总共有三个颂词。

下面是从观察因色果色是否存在方面破。

癸二（观察因色果色是否存在而破）分三：
一、破有果无果之因；二、破有因无因之果；三、
摄义。

这个科判分为三部分：一是破有果无果之因，即无论有果还是无果，因都不存在，以此遮破了因色存在之说；二是破有因无因之果，即无论有因还是无因，果都不存在，以此遮破了果色存在的观点；最后是摄义。

子一（破有果无果之因）：

若已有色者，则不用色因。

若无有色者，亦不用色因。

中观宗认为，十一种果色无论“有”还是“无”，因色存在都不合理。

首先分析“有”果色。“若已有色者，则不用色因。”如果已经有了五根、五境等果色，则不需

要再用色因（因色）来成立。

为什么呢？因为四大种因色是用来成立果色的，既然现在果色已经具足，因色的存在就没有任何必要，就像如果儿子已经有了，从生的角度讲，父亲还有什么用呢？不会再起任何作用，因为果已经具足的缘故。

“若无有色者，亦不用色因。”如果还没有十一种果色，即果色的自性尚不存在，则也不能用四大种色因（因色）来成立。

为什么呢？因为因不可能对一个不存在的法起任何作用而令其产生。正如《澄清宝珠论》⁸（《入行论释》第九品）中所说：即使千万因缘具足，也不可能让没有的果产生。所以，若果色尚不存在，因色也起不到任何作用。

这个科判观察了无论有果无果，因的存在都

⁸ 《澄清宝珠论》：是麦彭仁波切为《入菩萨行论》中第九品《智慧品》所著的释文。昔日文殊菩萨的化身——麦彭仁波切听闻《入菩萨行》仅只五日便著成了著名的《智慧品释·澄清宝珠论》。此论精要地辨析驳斥了外内诸宗的偏执与错失，圆满地抉择开显了中观应成派究竟了义的无畏善说。

不合理。若有果，因就没有任何用；若无果，因同样起不到任何作用。从两方面遮破了因。

总之，认为因色和果色存在，只是未经观察的分别执著而已。刚才第一个科判是从因色和果色是否观待方面破。如果真正将此推理融入内心，就会知道，两者观待也不成立，不观待也不成立，也就是说，因色和果色之间无论什么样的关系，两者都不能成立，以此就遮破了因色和果色。

现在是从因色和果色是否存在方面破，观察之后就会知道：果色存在，因色没有什么用；果色不存在，因色对其产生同样没有任何用。作为一个正直的人，要么说果色存在，要么说不存在，除此之外，果色有没有一种其它的存在方式呢？根本没有。而果色存在也不需要因色，不存在也不需要因色。如此一来，因色就根本没有立足之地。

如果我们能不断这样思维串习，对色法的贪执自然而然就会熄灭。以上是破有果无果之因，

下面是破有因无因之果。

子二（破有因无因之果）：

无因而有色，是事终不然。

这个颂词是反过来观察果。没有因色而有果色，也是完全不合理的。

按理来讲，再有一句“有因而有色，是事终不然”，即从两方面破可能好一点。龙猛菩萨虽然只说了一句，但后一句应该是间接说明，可以类推出来。

颂词意思是，如果四大种因色不存在，那么十一种果色就绝对不可能存在。“是事终不然”，“终”是绝对、的确的意思。反过来讲，“有因而有色，是事终不然。”有了因而有色法也是绝对不合理的。

以上分析了第二个问题“破有因无因之果”，即有因，果存在不合理；无因，果存在也不合理。颂词中对“无因而有果”做了明显破斥，对“有因而有果”的遮破并不明显。虽然有因而有果在

名言中可以成立，但在胜义中并不能成立（第一品已经观察过）。

子三（摄义）：

是故有智者，不应分别色。

色法不存在的道理，前面从因色和果色是否互相看待、是否存在两个方面做了观察。作为一个有智慧的人，这时就会明白：无论因色和果色是否看待，两者都不能成立；无论果色是否存在，因色都不能成立；无论因色是否存在，果色都不能成立。如此一来，因色和果色就根本无法安立。

因此有智慧的修行者，就不应该再分别任何色法了。

我们经常觉得这个东西形状好、那个东西颜色差、这个人相貌庄严、那个人外貌丑陋等等。在辨别的过程中，对悦意的对境产生贪心，对厌恶的对境产生嗔心……事实上这根本不合理。当以胜义理观察时，一切万法皆如梦幻泡影一般，毫无真实可言。

《入行论·智慧品》亦云：“是故聪智者，谁贪如梦身？如是身若无，岂贪男女相？”意思是，当真正用智慧观察时，所有的色法都不存在，既然如此，有智慧的人谁还会贪执这个如梦般的色身？没有所谓的身体，为什么还要贪著男相或女相呢？下面宣讲《中论释》的内容：

【丁四（观五阴品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【如《般若经》云“色以色空”等，宣说了无有五蕴[阴]的道理。】

《般若经》中对无有五蕴的道理，如“色以色空、受以受空、想以想空、行以行空、识以识空”等都一一宣说过。不仅大乘经典有如是教言，小乘《增壹阿含经》⁹中亦云：“色如聚沫，受如

⁹ 《增壹阿含经》：东晋瞿昙僧伽提婆译。又作《增一阿含经》。此经是印度北方所传四《阿含经》中的一种，同其他三部阿含一样，系记载基本佛教教义的重要典籍。所说多为渐次趋入佛法的施、戒、生灭、涅槃等道理。随世人的根机不同，常从各方面来演说一法，随事增上，以数相次，从一法增至十一法，并说有种种因缘故

浮泡，想如野马（阳焰），行如芭蕉，识如幻法。”意思是，色等五蕴虽然会在名言当中显现，但其本体根本不成立，无有任何实义。

这些道理并不是口头上的一种说法，任何人通过中观理证去推断，完全能够成立。以上是经部关联。

为什么要讲经部关联呢？因为，龙猛菩萨依理证而抉择的道理，如果与佛经的内容没有任何关联，将非常不合理。为了证明相关性，开头需要引用教证来说明。我们平时讲经说法也不能离开佛经的范畴。现在很多人传法时喜欢滔滔不绝地讲自己的各种分别念，如果所说的话与佛经的内容并不相符，就不能叫传法，这样对众生也不会有什么利益。

【戊二、品关联：】

为什么要讲这一品？讲的缘起是什么？本品是针对什么对境而安立的？这些就是品关联

事,所以叫《增一阿舍经》。

所要阐述的内容。

【如果有人认为：五蕴是存在的，因为《俱舍论》中也是这样宣说的。】

这主要是小乘有实宗的观点，他们以《俱舍论》为依据，认为五蕴应该存在。

【而在五蕴中又包含了十二处的缘故，所以，五蕴是存在的。】

五蕴可以包括十二处，但十二处不一定包含五蕴，《俱舍论》中对此做过阐述。我们前面介绍时讲过它们各自包含的范围。对方认为，五蕴包含十二处这一点，也可以说明五蕴是存在的。

【为了证明五蕴不存在，而宣说本品。】

【此品分三：一、遮破色蕴；二、以此理亦可遮破他法；三、辩驳之理。】

【己一（遮破色蕴）分二：一、立宗；二、理由。】

【庚一、立宗：】

若离于色因，色则不可得。

若当离于色，色因不可得。

【除开色法的因——四大之外，根本不存在其他自性成立的果色——五境、五根。】

此处果色没有提及无表色。按照小乘《俱舍论》的观点，果色包括五根、五境和无表色；《大乘阿毗达磨》当中果色包括五根、五境和一个法处所摄色。

中观宗驳斥说：你们认为色法存在，分为因色和果色，但这种观点根本不合理，因为，离开了地水火风四大种因色，五根、五境等果色根本不能成立。

【而除开“果色”之外，也不可能另外存在自性成立的色法之因——四大。】

反之，如果离开了五根、五境等果色，地水火风四大种因色也不可能成立。

表面看，地水火风和五根等好像没有什么关系，但实际上，小乘所承认的五根、五境是一种

色法，既然是色法，则必定是由微尘组成，不可能离开八种微尘¹⁰，这样就必然具足四大。

中观宗此处首先立宗：离开因色不会有果色，离开果色不可能有因色。简单地说就是这两句。

【庚二（理由）分二：一、理由之一；二、理由之二。】

【辛一、理由之一：】

离色因有色，是色则无因。

无因而有法，是事则不然。

【其原因如下：如果除开色法的因，而单独存在其他自性成立的果色，则其果色将存在无因的过失。】

如果离开了四大因色，十一种果色仍然能够独立存在，果色就有了无因而生的过失。

【因为（果色与因法的关系）如同宝瓶与璁

¹⁰ 八种微尘：即地、水、火、风、色、香、味、触八微尘。欲界中既无根尘亦无声尘，如外界的山河大地等最小微尘，也是由八种微尘一起产生。

穠一般毫无瓜葛，或者（果色的）自性已经成立，并不观待因法的缘故。】

宗喀巴大师在《理证海》中、月称论师在《显句论》中对此都从两方面做了分析：如果离开了因色的果色能单独存在，那么或者是由于因色和果色像瓶子和柱子一样，彼此之间不存在任何关系，或者是因为果色的自性已经完全成立，并不需要观待因色的缘故。成为无因的原因，颂词里面没有讲，但在讲义当中已经讲了。

【然而，不具备因法的任何事物，在何时何地都不可能存在，因为有恒常存在或恒常无有过失。】

然而，果法不观待因法根本不合理，因为没有因的有为法，在整个三千大千世界当中，在任何时候，无论怎样观察也不可能找到。

《中观庄严论释》、《入中论》等中观论典都讲过无因而生的过失：一切万法因缘具足时就会显现，因缘不具时不可能显现，如果承认无因而

生，就会有恒时存在或者恒时无有的过失，

这两大过失不可避免。因此，离开了因色，果色不可能存在。下一颂是说，离开了果色，因色也不可能得到。

【辛二、理由之二：】

若离色有因，则是无果因。

若言无果因，则无有是处。

【倘若承许在除开“果色”之外，存在色法的因，则（这样的因法）就成了无果之因。】

如果离开了五根、五境等果色，地水火风四大因色仍然能够单独存在，此因就已经成了无果之因。

【但是，因为（这样的无果之因）远离了因法以因法的性质而安立的理由，如同虚空中的鲜花一般。因此，无果之因在任何时候都不存在。】

这种无果之因就像虚空中的鲜花一样，根本不存在。为什么不存在呢？因为以正量不可得之

故、与事势理¹¹相违之故，即以任何现量、比量都不可能得到，也违背了因法以因法的性质而安立的规律。因此，无果之因在任何时候都不存在，就像如果没有儿子，观待他的父亲也不可能存在一样。

下面是从观察果色有无方面破，讲义这样理解可能好懂一点。

若已有色者，则不用色因。

若无有色者，亦不用色因。

【另外，假如果色的自性已经具备，则色法之因尚存就不合理，因为其[果色]自性已经成立，则因法也就不需要了；】

假如果色的自性已经具足，加上一个因色又有什么用呢？就像如果儿子已经有了，那父亲对于儿子的出生就不会再起任何作用，如果还起作用，就会有已生再生无穷生的过失。

¹¹ 事势理：就是完全符合实际的道理，即真正的正理，也叫法尔理。依靠事势理成立，就是证成理。

【假如果色尚未具备，而色法之因的存在也不合理，因为其自性根本不存在，（色因）也就不能使其产生了。】

假如果色尚不存在，则色因存在也不合理。因为对于一个不存在的法，即使千万个因具足也无法对它起作用而令其产生。

下面是抉择无论有因还是无因，果色存在都不合理。

无因而有色，是事终不然。

是故有智者，不应分别色。

【通过如上观察可以确认“色法之因不存在”，也即“无因的色法成立”的立宗，其理由在什么时候都不合理或者说是非理，】

如果没有因色，则果色存在的立宗，在什么时候、任何地方都不合理或者说非理。藏文颂词里用了两个选择性的否定词来强调其不合理性。

【这里¹²之所以以两次否定进行遮破，无非

¹² 这里：指藏文颂词里，在鸠摩罗什的译本中，只有一次否定。

是为了反复加深印象，以便铭记不忘。】

麦彭仁波切、宗喀巴大师在解释时都说：之所以用了两个选择性的否定词，主要是为了在遮破时加深印象，强调在整个世界上无因而生的果法根本不存在，这种观点非常低劣！

一般顺世外道¹³和唯物论者具有这种邪见，他们否认三世因果，认为前生后世根本不存在。这种观念在世间所有理论当中是极其低劣的。

现今很多人都不承认前生后世的存在，他们根本不愿研究这个问题，对其存在的道理总是嗤之以鼻，这种行为其实非常愚痴。如果自己稍微有点远见，观察一下现实，了解一些佛教道理，就会相信这一事实。无论科学界、文学界还是其

¹³ 又称顺世派。为古印度婆罗门教之支派，主张随顺世俗，倡导唯物论之快乐主义。此派与阿耨毗伽派同为古印度自由思想之代表学派。此派以唯物论之立场，主张地、水、火、风等四元素合成吾人身心，人若命终，四大亦随之离散，五官之能力亦还归虚空，故吾人死后一切归无，灵魂亦不存在。因此，此派否认轮回、业，复否认祭祀、供仪、布施之意义。于认识论上主张感觉论，于实践生活上主张快乐论。并反对婆罗门所主张之祭祀万能主义，而倾向于诡辩之思想。

它任何领域的人，研究之后都不得不承认。

也有一些人虽然嘴上说没有前生后世，可是心里还是承认的，但他们并没有很认真地看待这一生命现象。我知道的有些人甚至把回忆前生后世的能力看成是一种民间艺术。

《香港大公报》不久前报道过一件事：有一个叫玉梅的西藏人，大约五十多岁，虽然从未念过书，但现今却在西藏科学院任职，享有国家级的待遇。为什么呢？这和她能回忆自己的前世有关。

玉梅的家乡在西藏那曲县的一个湖泊旁。她在 16 岁的时候，有一天到错那（黑水湖）和错嘎（白水湖）旁放牧，在湖边不知不觉睡着了。梦境中出现了一匹白马和一匹黑马，两匹马互相猛力厮打，最终白马获得了胜利。这时，白马突然变成了格萨尔王¹⁴，对玉梅说：你前世是我的马夫，

¹⁴ 格萨尔王：是莲花生大士的化身，一生戎马，扬善抑恶，宏扬佛法，传播文化，成为藏族人民引以为自豪的旷世英雄。格萨尔王生于公元 1038 年，歿于公元 1119 年。一生降妖伏魔，除暴安

但这一世你却转成了女身，既然如此，希望你以后能把我的传记传唱给藏地的百姓……玉梅梦醒后大病了一个月，躺在床上不吃饭、不说话，眼前浮现的都是格萨尔王的故事。病好之后她便开始一篇一篇地传唱格萨尔王传记。

她从16岁开始传唱，10年后名动拉萨。1983年，26岁的玉梅被西藏自治区《格萨尔王传》抢救办公室吸收为研究人员。她能记住近千种地名、人名和武器名，但却记不住拉萨街道的名字和同事的名字。

前不久有位深圳记者采访她时，亲眼见到了她传唱的整个过程。传唱前她仿佛被降神了一般，昏倒后醒来时已完全变成了另一个人，之后便能开口唱诵。这时旁边的人会把她传唱的内容全部录下来。根据录音整理出来的格萨尔王传，与历史相关记载完全相符。

虽然西藏科学研究院冠以她民间艺术家的

良，南征北战，统一了大小 150 多个部落，岭国领土始归一统。

身份，但也知道她前世的这些经历真实不虚。她从未念过书，不认识任何字，但根据她传唱整理出来的文字却已经达到了几十万字，出版了好几本书。

后来她应邀到了西藏寺。那次我去拉萨的时候，有位叫格萨美托的新闻记者要去采访她，我也想去看一看，但由于时间特别紧，只能去哲蚌寺¹⁵看看藏文古书的编辑情况，感觉还是这个比较重要。

其实称玉梅为民间艺术家并不合适，意思已经完全变了，她传唱的并不是编出来的民间艺术。现在很多新闻记者和科研人员对此下的结论是：这是人类的一个奥秘。他们仅用“谜”来定义，丝毫不谈她前世存在的事实。

他们没有深入研究，可能也是因为判断和研

¹⁵ 哲蚌寺是藏传佛教格鲁派寺院，与甘丹寺、色拉寺合称拉萨三大寺，位于拉萨西郊，寺院规模宏大，白色建筑群依山铺满山坡，远望好似巨大的米堆，故名哲蚌。哲蚌象征繁荣，它是格鲁派中地位最高的寺院。

究的方法太单一的缘故。如果懂得了像《前世今生论》中所讲的佛教道理，这些所谓的谜就会很容易解开。其实，玉梅之所以具有这样的能力，一方面是因为，她前世可能确实当过格萨尔王的马夫；另一方面也是因为得受了格萨尔王不可思议的加持。

现在玉梅和女儿都是拉萨西藏社科院的研究人员，待遇非常高。有些人经常议论：“一个连字都不识的人却能拿这么高的工资，真让人羡慕啊！”他们只关注这个问题，而对她的前世存在的事实，以及格萨尔王不可思议的加持却没有兴趣去探究，当成谜就过去了。

事实上这并不是什么谜，人的前生后世的确存在，通过现量就可以得到，通过比量也可以推证。这样一个非常简单的问题，很多人却只愿把它看成谜，而不愿由此承认前生后世的存在，这种行为非常愚痴！

还有一些人，虽然学了空性，但因为没有通

达而堕入了空边，也开始否认起轮回和因果。关于这一点，慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论》讲记中说：“虽然从一切法的究竟实相本体上讲，既无因也无果，但我们还是有错觉。在错觉面前，轮回因果现象就是有，就是成立。就像作恶梦见到毒蛇和老虎一样，本来梦里不应有毒蛇、老虎，但依靠一些因缘在梦里还是亲自见到了毒蛇和老虎，此时与白天见到它们一样会产生很大的恐怖感……”所以，我们一定要分清楚轮回和因果在什么情况下存在，什么情况下不存在，不能一概而论。

有的人还会产生疑问：“既然胜义中五蕴皆空，火不存在、身体也不存在，那为什么手触碰火的时候，会感觉烫并由此产生痛苦呢？”因为，大家现在对空性只是表面理解而已，并没有证悟，如果真正通达了空性意义并依之不断修习，到了一定时候，就会现证这种空性境界。

有这样一则公案：佛陀住世时，有个人特别

吝啬，不愿对别人做任何布施，甚至开口说“布施”两个字都特别难。后来他遇到了佛陀，佛陀让他右手拿一把草，想象右手是自己，左手是别人，把右手的草送给左手。即便只是这样，他也极不情愿，经过佛陀再三劝说，才慢慢地把右手里的草送给了左手。这样不断练习之后，他也愿意把手里的草供养给佛陀。这时他的心已经有了转变。

经过这样不断练习，他慢慢养成了布施的习惯，悲心也由此不断增强。后来为了帮助别人，他不仅可以布施自己的全部财产，甚至连自己的身体也能完全舍弃，已经达到了这样的超胜境界。

我们现在只是在字面上对空性稍有理解而已，并没有多少实际修习，所以身体接触火时肯定会感觉烫，但只要不断修习空性，到了一定时候，就会像米拉日巴等大成就者一样，一切任运自成。

作为一名佛教徒，对前后世、业因果等一切

万法胜义中不存在、世俗中存在的道理一定要通达，并且一定要在实际生活中运用，这一点极为重要！

【无因之谈实在是极其低劣的说法，无论以现量还是比量，都足以迎头给予其极其沉重的打击。】

无因而生的说法非常低劣，无论以现量还是比量进行观察，都不能成立。使用两个否定词是为了强调其不合理性。

【以如前对色法所进行的观察，可得出结论：色法在任何时候都不存在！因此，现见真实义的智者瑜伽士们，对于有碍无碍等，以及黄色蓝色等色相，千万不要建立少许分别念，因为彼等远离自性的缘故。】

所谓的有无，完全是一种分别念。很多人会产生疑问：既然如此，佛陀为何还说有碍、无碍等，以及黄色、蓝色等色相存在呢？

其实佛陀并不是从实相方面讲的。佛在《随

《顺世间经》中说：“世间说有者，我亦说为有，世间说无者，我亦说为无。”《入中论自释》中引用《三律仪经》也说：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者，我亦说有，世间说无者，我亦说无。”

可见，佛陀只是为随顺世人的分别念才如是宣说，并非因为它们真实存在而这样分别。分别只是一种方便，不分别才是了义的法门。如果没有第一转法轮¹⁶作为阶梯，第二、三转法轮的甚深教义众生是很难理解接受的。

作为一名智者，通过观察色法，内心应该真正生起一种体会——观察胜义时，已能完全确定万法不存在，不会再生起任何诸法实有的分别念。

¹⁶ 释迦牟尼佛一生共转过三次法轮。第一次是转四谛法轮，即主要宣讲苦、集、灭、道四谛；第二次是转无相法轮，主要宣讲般若空性，即将轮回、涅槃等一切万法抉择为空；第三次是转分别法轮：主要诠释大乘的博大精神和光明如来藏。

第二十课

思考题：

- 1、怎样以“观察因色果色是否相同”的推理破色蕴存在？
- 2、破其它四蕴时，运用了破色蕴的哪些推理？
- 3、中观论师对有实宗的不空理论是如何回答的？
- 4、中观论师抉择空性时，对方提出的各种过失为什么不成立？
- 5、怎样理解中观者不破世俗显现的道理？
- 6、举例说明有些人不接受空性的原因，对此你怎样说服他们。
- 7、默写并解释本品最后两颂中的任何一颂，同时说明此颂对本品的作用。
- 8、以教证总结本品内容，写一篇学习本品感受的短文。

今天继续学习第四品《观五阴品》。这一品分为以理证广说和以教证总结。以理证广说分为三部分：一、广破色蕴；二、以此理类推余蕴；三、宣说辩驳之理。第一广破色蕴从三方面宣说，前两个问题——“观察因色果色互相观待之理”和“观察因色果色是否存在而破”已经讲完了，今天讲第三个问题。

癸三（观察因色果色是否相同而破）：

若果似于因，是事则不然。

果若不似因，是事亦不然。

“若果似于因，是事则不然。”若五根、五境、无表色十一种果色，与四大种因色完全相同，则是不合理的。

为什么呢？因为现量不可得之故。颂词中没有讲不合理的原因，但现量可以看出，作为因的地水火风四大种因色，与其果——色法、声音等十一种果色的性相完全不同。地大坚硬、水大潮

湿、火大热性、风大动摇都属于五境当中的“触境”，这与五境当中的色、声等其它境以及五根、无表色这些果色的性质截然不同。《显句论》中说：因色和果色的相同之处，现量没有见过。既然现量见到两者没有任何相同点，说相同就不合理。

“果若不似因，是事亦不然。”果色若与因色完全不同，则也不合理。

为什么呢？因为如果因色和果色完全不同，就意味着两者之间没有任何关系，但实际上两者之间有互相看待的关系，没有因色，果色就不可能存在；没有果色，看待它的因色也不能安立。这样比量推理，两者丝毫不同的理由根本举不出来。也就是说，如果因色和果色完全不同，两者的同类因¹⁷就不可能存在，这样因果关系也不可能成立。比如，稻种和稻芽是同类，两者之间肯

¹⁷ 同类因：小乘六因之一。即因和果是同一类法，比如，因是有漏法，果也是有漏法；因是善法，果也是善法；因是无记法，果也是无记法。这种因果关系就是因明中经常讲的近取因，也即直接因，比如，火产生火自己的后刹那。

定会有相同点，否则一相续的本体就无法安立。

如此一来，说因色果色相同也不行，不同也不行，而任何两个法除了相同和不同以外，并没有其它的存在方式，这样它们存在的方式何在呢？这一点大家应该清楚。由此可知，因色和果色根本不成立。

以上龙猛菩萨通过各种推理破斥了色蕴，下面以此类推遮破其它四蕴。

壬二（以此理类推余蕴）：

下面是以破色蕴的推理破其它四蕴。若色蕴不存在，则其它四蕴也同样不存在，这样五蕴所摄的一切有为法就不可能存在。《俱舍论》中说：十二处不能包含所有的有为法，但五蕴可以包含一切有为法，十八界的范围更广，可以包含一切有为法和无为法¹⁸。

受阴及想阴，行阴识阴等。

¹⁸ 无为法：无因缘造作的理法，也就是无生灭变化而寂然常住之法。

其余一切法，皆同于色阴。

前面以各种理证遮破了色蕴，现在以同样的方法类推便可了知：受阴（蕴）及想阴、行阴、识阴等其余一切法，皆等同于色阴，根本不存在。

受蕴，即取受外境而生起的各种心念之蕴聚，分为快乐、痛苦和等舍（不苦不乐）三种根本受，以及苦、乐、忧、喜、舍五种受。

想蕴，即对义理、名言等生起的各种想之蕴聚。

行蕴，即除色、受、想、识四蕴以外的相应行和不相应行的蕴聚。

识蕴，即成实之六种识或唯识之八种识（也可以说九种识）之蕴聚。

破四蕴等诸法的时候，可以按前面破色蕴的方式观察，比如，前面“若离于色因，色则不可得”是一个破色蕴的推理，现在如果破受蕴，就将此改为“若离于受因，受则不可得”。其它蕴等都可以用这种方式类推，只把文字稍改一下即可。

具体来说，前面广破色蕴时，我们从三个方面做了观察：一、因色果色是否互相看待；二、因色果色是否存在；三、因色果色是否相同。下面破受蕴时，可以观察因受和果受是否看待、是否存在、是否相同……其它蕴的破法也是如此。最终便可了知，五蕴等一切有为法都是假合之法，根本没有实有的本体。

实际上，如果断除了对五蕴的执著，就证悟了人无我而息灭了轮回。《中观宝鬘论》云：“乃至有蕴执，尔时有我执，有我执造业，从业复受生。”意思是，众生执五蕴为我，从而产生我执，有了我执，就会造业并流转轮回。

作为大乘行人，我们首先应通过中观理证破除自相续中的五蕴执著，通达人无我空性之后，以此类推，就能通达他相续以及一切诸法皆为空性。《中观四百论》云：“以一法空性，即一切空性。”月称论师在《四百论大疏》中还说：了知一个洞穴为空，则可推知其它洞穴为空；了知一法

是空，则知万法皆空。

总之，受蕴、想蕴、行蕴和识蕴，以及五蕴以外的其它一切法，包括外道所承许的支、有支等，以及法相¹⁹、事相²⁰等，任何一个在名相²¹上与五蕴不同的有为法，都可以像抉择色蕴一样，从因果是否看待、有果无果、因果之间相同和不相同三个方面推断。这样万法抉择为空性就无有任何困难。

壬三（宣说辩驳之理）分二：一、以空辩论时辩驳对方回答之理；二、解说空性时辩驳对方说过失之理。

癸一（以空辩论时辩驳对方回答之理）：

若人有问者，离空而欲答。

是则不成答，俱同于彼疑。

藏文译本颂词：

¹⁹ 法相：指任何所知相浮现在心境前时，与其他法截然不同的特点。

²⁰ 事相：带有特征性而显现的法。

²¹ 名相：名言和心识互不错乱可以耽著的法。

以空辩论时，若人欲答辩，
是则不成答，俱同所立故。

当中观宗以空性理与有实宗辩论的时候，若有实宗欲从“万法实有”的角度进行答辩，则他们所说的都不能成为正确的辩答，因为其能立皆同于所立不能成立的缘故。

意思是说，当中观宗说万法皆空时，有实宗反驳说万法并不是空性，他们举出一些例子来说明。比如“万法不空，因为行蕴或受蕴存在的缘故。”对方将“万法不空”作为所立，把“行蕴或受蕴存在”作为能立。

这时中观宗要破掉对方的能立，即运用不共三大应成因中的最后一个——能立等同所立不成之应成因来破。破的方式是以破色蕴的方式类推，这样就可遮破受蕴、行蕴等能立。

对方又辩驳说：万法肯定不空（所立），如果万法是空性，成佛就没有什么用，补特伽罗修道也没有任何必要（能立）。对方又从胜义和名言方

面进行辩论。

中观宗驳斥说：我们并没有破万法名言中的显现，而是破诸法胜义中的存在，即以胜义量抉择时，万法的本体为空，承许假象当中（名言中）诸法的显现并不空。这样回答就可以遮破对方观点。

事实上，无论有实宗举出任何万法不空的理由，中观宗通过能立等同所立不成之应成理，都能予以遮破。

这一颂和下一颂的词句运用方式基本相同。这个颂词是说，对于有实宗的辩答，用能立等同所立不成之应成因就能完全破斥；下一颂是说，对于有实宗说空性的过失，用此理也能完全破除，遣除其如山王般的邪见。

这两个偈颂涵盖了整个《中论》的内容。为什么这样说呢？因为无论有实宗举什么例子证明万法实有，他们的能立一经观察，都没有实有的本体，皆为空性，随后中观宗通过能立等同所

立不成之应成因，就能马上推翻对方观点。所以，这两颂在《中论》二十七品所有的推理当中，起到非常大的作用。

总之，当我们抉择柱子、瓶子等一切万法皆为空性时，任何一个有实宗、唯物论者或其他不信佛教的人，都不可能举出任何例子证明万法不空。如果认为某法存在，因为色蕴存在之故、眼见为实之故，有来去之故，或者有生灭之故……我们就可以用前面所学的推理进行破斥：因为对方安立为能立的任何法，在胜义当中都不存在，完全等同于所立，因此根本不能证成万法实有。

对于万法世俗中的显现，龙猛菩萨在本论中并没有遮破。为什么不破呢？因为没有必要，也破不了。

首先，遮破这些没有任何必要，因为在迷乱的世俗显现中，开始发菩提心、中间依靠各种方便法积累资粮、遣除烦恼障和所知障、最后成佛等都非常有必要。对于名言中的解脱法，中观宗

不但不会遮破，反而还会着重建立。像龙猛菩萨、月称论师等很多中观论师，在其论典当中都会有业因果、前后世、地道等名言法的安立。

再者，这些显现也破不了。就像一个人如果已经着魔了，在他的眼前就会真的出现魔王，这时无论别人怎样告诉他魔王不存在，他也不会相信。因此，对于世人看见的红色柱子、品尝的美味佳肴等，龙猛菩萨也不会否认。对破的是现相还是实相的问题，大家一定要分清楚。

不破显现是否意味着它们真实存在呢？并非如此，不是因为显现具有无法破的自体才不破，而是因为它们暂时存在也可以。就像梦中会出现山河、大地、海浪等各种景象，也会产生快乐、痛苦、恐惧等各种情绪。做梦时，这些都真实存在，梦醒后，一切都荡然无存。所以，对于世人当前的迷乱显现，中观宗认为没有必要遮破。如果由此认为显现具有自性，则是完全不合理的。

为什么显现没有自性呢？因为无论有实宗

举出什么理由，中观宗以离一多因²²、金刚屑因²³等中观五大因²⁴都可将其遮破。当对方再也举不出任何能立时，就不得不承认万法皆空，因为在推理时，如果举不出能立，所立就不能成立。比

²² 离一多因：是观察一切诸法本体的中观因。如果万法实有，那么其本体要么是一，要么是多，除了一和多之外没有其它实有的方式，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。

²³ 金刚屑因：是对一切万法的生做观察，如果万法存在本体，则一定有生、住、灭，而实有的生只有四种方式——自生、他生、共生、无因生。如果是自生，就变成了自己生自己，不需要其他法来产生，可以无穷无尽地生下去，而且只有种子生种子，没办法种子生苗芽，因为种子和苗芽是他体的缘故，因此自生有诸多过失。如果是他生，比如苗芽的种子产生苗芽的果，如果二者是他体且又可以生，那么石头也能够产生苗芽，因为二者也是他体的缘故，但这是无法成立的。或者反过来说，石头和苗芽不是能生所生的关系——他体的缘故，这样稻种和稻芽也没办法产生，因为也是他体的缘故，但这根本不合理。如此就可以遮破他生。破共生类推即可。如果是无因生，则会有恒时产生或恒时不产生的过失。

²⁴ 中观五大因：金刚屑因、破有无生因、离一多因、破四句生因、大缘起因。

如，有些人认为前世后世不存在。若想建立此观点，就应该举出一个没有任何妨害的理由，中观术语叫能立。如果举不出能立，那就不得不承认自己已经失败。

因明和中观的辩论非常重要。麦彭仁波切说过：辩论可以让自他相续生起远离一切怀疑的定解。如果有了定解，无论自己闻思修还是弘法利生，就会非常有信心、有力量！如果未生起定解，一直处于迷迷糊糊的状态，修行就会变得没有方向，甚至还会误入歧途。所以，大家在闻思中观的过程中，一定要遣除所有的怀疑。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“我时时刻刻合掌祈请安住在十方的一切修行人‘修行一定不能离开定解’，同时也衷心祝愿你们的定解远离怀疑。如果离开了定解，则实在难以证悟真实义；如果离开了理量，则无法生起定解，这是希求正法的诸位学人该铭刻于心的窍诀。”

闻思时，如果对很多道理似是而非生不起定

解，修行时，就会很容易盲修瞎练。比如在运用理证观察业因果和前后世时，如果对什么情况下它们存在，什么情况下不存在，不加分辨全部推翻，修行就会变得非常危险！

作为一名佛教徒，如果对佛法没有生起真实定解，现在佛教兴盛时，可能很愿意弘扬佛法，而一旦出现像文革那样的灾难，可能就会开始毁谤佛法。到那时，前后世不存在、业因果不存在、中观见是假的等各种邪见，就会在相续中生起并不断蔓延。

希望道友们在闻思的过程中，能发挥自己的智慧，对中观生起真实的定解，不能把所学仅停留在口头上。什么时候真正认为佛陀、龙猛菩萨的智慧非常超胜，对世出世间一切万法确实通彻无碍，完全不同于现代的科学家和文学家……当生起这样定解的时候，对闻思修才会越来越有信心。

癸二(解说空性时辩驳对方说过失之理)：

若人有难问，离空说其过。

是不成难问，俱同于彼疑。

藏文译本颂词：

解说空性时，若人言其过。

是则不成过，俱同于所立。

当中观宗解说空性的时候，若有人以各种理由言说空性的过失，他们所说的则都不能成为过失，因为根本不成立，全都等同于所立。

上一颂是说“辩答”，这一颂是说“过失”，推理方式基本相同。《回诤论》和《六十正理论》中也有类似的辩论，宣说得比较圆满。像有实宗是怎样承许万法实有的、中观宗是怎样以能立等同所立不成的方式遮破对方等方面有很多阐述。

此颂主要是说，当以月称论师为主的中观应成派论师，站在中观的立场上抉择万法为空性的时候，对方有实宗完全接受不了，于是以各种理由说空性的过失，比如“如果地道不存在，修道还有什么用？”“如果柱子等不存在，眼睛为什么

能看见？”等等，他们还以《阿含经》²⁵等小乘经典里的教证来证明。但实际上，他们所说的这些都不能成为中观宗的过失，因为如果以能立等同所立不成之应成因来推断，这些所谓的过失不仅不能成立，而且还能推翻他们自己的观点。

大家在闻思中观的时候，首先要分清什么是胜义谛（实相），什么是世俗谛（现象）；然后要知道中观的破斥方法，即抉择的因——胜义中不存在的理由；另外，不能认为生活中善恶都没有，善有善报、恶有恶报都不存在。要知道，虽然万法在胜义中的确是空性，但它们世俗中如梦的显现并不会灭。

有些人不懂空性，听说万法皆空后就会想：

²⁵ 《阿含经》：阿含一词，意指所传承之教说，或传承佛陀教法之圣典。阿含经是原始佛教基本经典，又称阿毘、阿含、阿笈摩等。意译为“法归”，指此类基本经典为佛陀教说之所持、所归、所聚。佛陀圆寂后，大迦叶主持了首次结集，会诵了法藏与律藏两部分。法藏记录了佛陀及弟子们的言教行迹。包含了原始佛教的基本教义。法藏之分为4部或5部阿含，估计在阿育王时代（前3世纪）。原始佛典以文字写定是在公元前1世纪。一般认为阿含经形成与部派分裂同时，所以各部派都有大同小异的阿含经典。阿含分北传佛教和南传佛教两系。

如果一切都空了，就不会有讲者和听者，也不会有所讲的中观，而实际上，讲者你、听者我、所讲的中观都真实存在，所以万法肯定不空！

其实这种想法并不合理。如果认为万法不空，因为听者不空之故，那么是听者的色蕴不空、受蕴不空、行蕴不空，还是因缘等不空？不以后面的方式观察，只以前几品的方式推断，听者哪里也不可能不空。本来对方想以听者不空作为能立，但现在能立根本不成立，和所立完全相同。

现在泰国和斯里兰卡等国家的小乘行人，仍然不承认万法皆空。我在《泰国游记》²⁶中对辨析

²⁶ 《泰国游记》：由于缺乏大乘了义教法的教化，泰国有许多学者对佛法中的一些问题，难免抱有疑惑，与他们接触时，我不断发现了他们的这些疑惑。在越大密时，一位姓温的学者问：“我学南传佛教多年，但对佛法还是半信半疑，因佛教中说人们本有不可思议的能力，可以有许多奇妙的神通，我始终觉得这些是不可能发生的事，你能否为我解开这个疑团，能否举现代的客观比喻来说明呢？”这个问题本来并没有多大的难度，北传、藏传佛教中那些对唯识、中观教义稍有了解的世间学者，可能对神通、神变的原理会讲得头头是道，毫无疑难。但当地所弘扬的上座部教法，对这类理论并没有深入透彻的讲解，他们无法了解万法唯心或说唯习气所现，调伏自心则能随意转物的原理。面对那位温学者的提问，我只能回答：“佛教本来并不提倡神通，但在修行人调伏自心的过程中，有些超越常人的能力会自然显现，并无神异可言。这些能力是每一个人本来具足的，如果能如法修持，每一个

空性的问题稍微提了一下，当时想到了华智仁波切《前行》中的一个公案，深有体会。

曾经有两位秉持十二头陀²⁷的印度比丘来到阿底峡尊者面前。当尊者宣说人无我时，他们二人满怀欢喜。当讲到法无我时，二人惊恐万分，说道：“太可怕了，请尊者切莫如此宣讲。”当听到讽诵《心经》之时，二人双手捂着耳朵。尊者十分伤感地说：“如果没有以慈悲心、菩提心修炼自心，对甚深法义不起诚信，而仅仅依靠护持一分清净戒律是不能获得任何成就的！”

现在汉地有些道场只重视戒律而不太重视空性法的学修，这样对佛陀的教义将很难完全通达，因为只得到了第一转法轮行为方面的部分法。

人都可以开发这些潜在的能力。这好比温先生你在小时候显然没有现在这样的智力，但通过他人的教育与自己的努力，现在开发了这些相对成熟的心智能力，这一点你应该理解吧。至于为什么每个人本来都有那些不可思议的能力，这一点在大乘佛法中，有着透彻的阐述，如果温先生有兴趣，可以去学习唯识、中观的教义……

²⁷ 十二头陀行：即十二杜多功德，包括持粪扫衣、但持三衣、但持毳衣、但一座食、次第乞食、不作余食、处阿兰若、常住树下、常露地坐、常住塚间、长期端坐、随处而坐。如此十二种苦行，佛家用以针对修治贪著衣食居住，抖擞烦恼之行，名头陀行。

这个道理大家一定要明白。像在泰国，一些大乘寺院会对般若法门有一些闻思，而很多小乘寺院则完全接受不了。只学戒律，如果行为上能一直保持清净当然也可以，可是如果一旦破戒，见解上也就剩不下什么了。但如果有了中观和大圆满的空性见，即使行为上有一些差错，见解也仍然可以保得住。阿底峡尊者当时非常悲伤的原因就在于此。

小乘宗虽然坚持认为万法不空，但实际上所举的理由都不能成立，如果他们以业因果不空为由，《中论》下面就会专门阐释业因果怎样不存在；如果以佛陀不空为由，后面就会讲述涅槃²⁸为何是空性；如果以地水火风、生老病死等有为法的法相不空为由，接下来就会宣讲法相空性之理。总之，无论小乘宗举出何种不空的例子，中观宗都能说出此法不成立的理由，如此一来，对方就

²⁸ 涅槃：梵文为 nirvana，属音译，若译意即为“圆寂”。圆是圆满一切智德，寂是寂灭一切惑业。又译作“灭度”，灭是灭除见思、尘沙和无明三种惑，度是度脱分段和变易两种生死。

再也无法辩驳了。

今天的一个作业是要求大家背诵后两颂。我在第一、二品中选了几个特别重要的颂词，希望大家都能背下来。背诵《中论》的全部颂词，对有些人来说，可能稍微有点困难，但只背这几个应该不会有问题，现在小学生背的课文都非常多。

以上以理证广说部分已经讲完了，下面是以教证总结。

辛二（以教证总结）：

在清辩论师的《般若灯论》当中，本品的最后引用了《楞伽经》、《胜思维梵天所问经》、《般若波罗蜜经》、《金刚般若经》等很多教证做总结，这些教证都非常好，希望大家能看一下。清辩论师的讲记译得比较易懂，应该可以看明白。

《楞伽经》曰：“三有假施設，物无自体故，但于假设中，妄想作分别。以觉分别时，自体不可得，以无自体故，彼言说亦无。”

《胜思维梵天所问经》曰：“我为世间说诸阴，

彼阴为彼世间依，能于彼阴不作依，世间诸法得解脱。世间如彼虚空相，彼虚空相亦自无，由如是解无所依，世间八法不能染。”

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色无起灭故，受想行识亦无起灭，若彼五阴无起无灭，此是般若波罗蜜。善男子，色离色自性，如是受想行识离识自性，若色至识诸性离者，此是般若波罗蜜。善男子，色无自性故，受想行识亦无自性，若色至识无自性者，是为般若波罗蜜。’”

《金刚经》云“须菩提，菩萨不住色布施，不住声香味触法而行布施。”

果仁巴大师的《正见之光》里引用了《圣虚空等持经》的一个教证：“若知一法空性，则知一切法如幻如阳焰，无得无失，虚妄，彼则不久获得菩提。”以此作为这一品的总结。

《心经》里对五蕴皆空的道理也有抉择，“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时。照见五蕴皆空，

度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是……”经中首先讲观音菩萨以甚深智慧照见了五蕴皆空，然后阐释了色蕴为空之理：色即是空，空即是色，色不异空，空不异色，接着对受想行识四蕴也做了抉择，即和色蕴一样皆为空性。

学完本品后，每一人都应该思维一下，看看自己对中观有什么新的认识。有些道友以前听过这部法，也听过《四百论》、《入中论》等中观论典，现在重学一遍对生起定解也会有帮助。有些新来的道友从未听过《中观根本慧论》，这次一定要认真学习。

下面宣讲《中论释》的内容：

若果似于因，是事则不然。

果若不似因，是事亦不然。

【如果他人还是对四大，也即色法之因心存分别。我们就可以提出疑问：(你们所认为的因,)究竟是产生与其自身相同的果，还是与其自身不

同的果呢？】

如果对方仍坚持认为地水火风四大因色能够产生五根、五境等果色，中观宗就要提出疑问：你们所谓的因色和果色，两者相同还是不同？

【如果对方回答说“是产生与因相同的果”，就不合理。因为（众所周知），作为因的（四大所有的）坚硬、潮湿等性质，】

如果认为因色和果色相同，则完全不合理。《俱舍论》云：地大为坚性，水大为湿性，火大为暖性，风大为动性。

学过《俱舍论》的道友，现在马上就能想起四大的法相；没学过的道友，则会东看西看不知在说什么，这就是有没有闻思的差别。所以，学习《俱舍论》、因明、中观等论典还是非常有必要的。如果没有闻思，想要了解佛陀的密意将会非常困难。

【与其所产生的果——五根、五境，也即种子、苗芽的性相是迥然各异或大相径庭的。】

小乘所承认的五根、五境等果色，与地水火风四大因色的性相不可能相同。《显句论》中以现量没有见过为因，推出因色果色相同不合理。

【如果对方回答说“是产生与因不同的果”，也不合理。】

如果因色和果色完全不同，就像石头和柱子、犍槿和瓶子一样，则也不合理。这样它们之间的因果关系就不能成立。

【因为，完全不同的因如果能成为果，就将有因果相随相依的定论无法安立的过失。】

为什么完全不同的两个法不能安立因果呢？因为，因果之间是一种相随相依的关系——因存在时，果也会存在；因灭尽时，果也会灭尽。如果因和果完全不同，那它们之间的这种关系就会彻底毁灭。比如，有了青稞种子，因缘聚合时就会产生同类的青稞苗芽，没有青稞种子，就不可能产生青稞苗芽。如果是石头和火焰这样完全不同的两个法，则不可能有这种相随相依的关系。

另外，其他论师还解释说：如果认为完全不同的两个法可以有因果关系，就会有一切法生一切法的过失。

【己二、以此理亦可遮破他法：】受阴及想阴，行阴识阴等。其余一切法，皆同于色阴。

【另外，针对果法受蕴与因法触、想蕴以及与其同时产生的识蕴、行蕴与无明、心识以及与之俱生的行蕴²⁹、法相与事相、支分与有支等等一切法而言，】

此处的观察方法与我们前面的分析方法有点不同。遍于整体的法叫做有支，如整棵树；部分的法叫做支分，如树的枝条。

【遮破此等诸种情形的方式完全或者彻底地与遮破色蕴自性的道理相同，我们可以依次各各击破，也即以“若离于受因[触]，受法不可得；若当离于受，触法不可得”等等次第，只需做一些词句上的调整即可。】

²⁹ 此话的意思应指其他的受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。

此处麦彭仁波切是以“若离于受因（触法），受法不可得；若当离于受，触法不可得”的方式破受蕴。意思是，触是受的因，首先有了接触，然后才有感受，触不具，受也不具；受不具，触也不具。既然两者观待才有，就不可能具有自性。以此遮破受蕴后，以此类推即可遮破其它蕴。

萨迦派果仁巴大师是以前面“若当离于色，色因不可得”等破色蕴的推理进行类推：破受蕴就改为“若当离于受，受因不可得”。即把色蕴改为受蕴、想蕴、行蕴或识蕴，就可遮破四蕴，破的方式完全相同。全知果仁巴和宗喀巴大师在讲义中都运用了这种方式。

【己三、辩驳之理：】

以空辩论时，若人欲答辩。

是则不成答，俱同所立故。

（原译：若人有问者，离空而欲答。是则不成答，俱同于彼疑。）

这一颂和下一颂赞叹了中观应成派的不共

之理，因为以此可以推翻有实宗万法实有的任何依据。在破斥的过程中，中观宗就像一个智勇双全的勇士，不拿任何武器就可以与对方交战，当对方用武器攻击他时，他反手就可以把对方的武器夺过来，转而以此制伏对方。同样，无论有实宗以任何理由进行反驳，最终都将变成破斥他们自己的依据。

【正因为一法的自性空，也就是一切法的自性。所以，宣说空性的中观论师们，在建立色蕴无有自性的立宗，并以尖锐措辞反驳宣说色蕴具有自性的对方，而进行辩论时，对方所罗列出的不空观点之能立——无论以提出（对方认为不空的）受蕴等何种要求做出答辩的主张所建立的一切理论，都不能成其为答案，】

中观宗的这种推理非常尖锐，会令对方哑口无言，最终变得毫无辩驳之力。如果对方认为色蕴不空，因为受蕴存在之故、佛陀存在之故，或者你存在之故、我存在之故、瓶子存在之故……

无论他们举出什么理由，中观宗都可以用观察色蕴的方法，遮破他们所认为的任何一个不空之法，最后，什么理由都不能成为真正的能立。

【因为这些所谓能立的答复，与其所立等同的缘故。(中观论师) 以上述观点，而给予了对方致命的一击。】

虽然对方认为自己所举的理由成立，但通过理证观察，这些能立与所立没有任何差别，都不能成立。

下面讲此科判当中的第二个问题。

解说空性时，若人言其过。

是则不成过，俱同于所立。

(原译：若人有难问，离空说其过。是不成难问，俱同于彼疑。)

【另外，宣说空性的中观论师们，在阐述“诸法无有自性”的立宗时，有人[有实宗]因为对此有怀疑，而认为这是不合理的，继而言说其种种过咎，但这一切并不能成其为过咎。因为，无论对

方以何种理由安立过咎，其理由[能立]都与所立一样(不可成立)，反而更加明示了无自性之理的缘故。】

如同孔雀享用的毒越多，它的身体就会越发显得美丽一样，外道和有实宗在与中观宗辩论的过程中，提出的过失越多，中观空性见的正确性就会愈发呈现。

一般来讲，中观论师很喜欢别人向他们提出辩论，因为对方举出的理由越多，越能突显他们的无碍辩才。但我们有的道友却很害怕辩论，其实这也说明了自己还没有真正懂得中观，如果已经真正通达，那无论多少智者来到你面前说万法不空，你也不会感到畏惧，因为在胜义当中，他们所举的任何理由都无法建立；在世俗当中，由于中观宗并没有破显现，所以也不会有任何过失。

《中观根本慧论》之第四观五阴品释终

第二十一课

思考题：

- 1、龙猛菩萨为何宣说本品？请以教证说明。
- 2、法相、名相、事相之间的差别是什么？
- 3、以何种推理破斥虚空自性成立？
- 4、怎样了解法相不成立和事相不成立的两种推理？

昨天有些道友问我：“按照您的分析方法，品与品之间的关系是怎样的？”我回去之后整理了一个总的科判。今天在这里给大家讲解一下。

这次讲《中论》，科判方面我主要参考了全知果仁巴、宗喀巴大师以及其他一些大德的《中论》注疏，包括最近在新龙拉廓寺找到的一部《中论》讲义，它是由以前一位不太出名的老喇嘛所著，内容比较略。我归纳了所有这些讲义的精华，然后根据自己的理解，安立了这个《中论》科判。

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。

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。

龙猛菩萨在论义的前后都做了顶礼。前面顶礼是因为释迦牟尼佛宣说的佛法在一切学说当中是第一。当尊者写完《中论》二十七品之后，对世尊生起了强烈的感恩之心，所以在本论最后又恭敬顶礼。就像有些道友拜见上师的时候，首先会顶礼，临走时一边说谢谢，一边也想顶礼。旁边的人马上提醒说：“临走时不能顶礼，藏传佛教有这个传统……”也不知道这种说法出自哪里？

乙一（宣说见解而顶礼）分二：一、宣说中观见解；二、顶礼宣说者。

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。

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。

前面已经把第三品《观六情品》——破处、第四品《观五阴品》——破蕴讲完了。今天开始讲第五品《观六种品》——破界。

五、观六种品

鸠摩罗什大师将第五品译为《观六种品》。“六种”也叫“六界”，即地、水、火、风、空、识。《俱舍论》和《中观宝鬘论》中都称此为六界。界分为六界或十八界（六根、六境、六识）。这一

品主要破六界，十八界前面已经破过。

“界³⁰”和“种”的意思基本相同，都是从梵语引申而来，意为执持、种类、种子等。《俱舍论》解释说：像一座山有金银铜铁等不同珍宝一样，一个相续可以有种种界。比如，有些道友喜欢学中观，有些喜欢学因明，众生的“界”（根基）各不相同。

本品的科判我分得较细，希望大家能仔细看一下。这次讲《中论》，我比较重视科判的分析，因为如果科判上没有归纳出来，就会感觉很多颂词都差不多，分不出之间的差别。如果通达了科判，分析《中论》就不是特别困难。

庚三（破界——观六种品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破虚空相；

³⁰ 所谓界，可从因和果两方面解释，从因的角度，也即种子，因为它可以产生各种各样的幻法；从果方面，能受持与自己不同的法，也就是说，在同一相续中可以有各种不同种类的法共存。此外，各自同类作为后面同类之因，因而称为种类。——《俱舍精钥》

二、以此理类推他法；三、呵斥劣见。

壬一（破虚空相）分三：一、事相法相不成立；二、有实无实不成立；三、摄义。

癸一（事相法相不成立）分三：一、事相不成立；二、法相不成立；三、摄义。

子一（事相不成立）分二：一、法相无法安立；二、以此了知事相不合理。

丑一（法相无法安立）分二：一、无法相前事相不合理；二、有法相或无法相事相不合理。

为什么这一品要破六界呢？

因为有部宗认为，佛经中说过，所谓士夫具六种界——地、水、火、风、空、识。士夫包括所有的男人和女人，即每个士夫都是由六界组成。既然佛陀说过这样的教言，就表明界肯定存在。

实际上，这只是佛陀的一种方便说法。虽然名言中六界如幻的显现存在，但实相中六界实有的本体不可能存在。为了遮破对方六界实有的观

点，进而抉择法无我³¹，龙猛菩萨宣说了本品。

（《中观宝鬘论》中主要通过破六界来抉择人无我³²，如颂云：“士夫非地水，非火风虚空，非识非一切，此外士为何？士六界聚故，非为真实有，如是一一界，聚故真性非。”实际上，六界包括一切有为法和无为法，破了六界便已抉择了法无我。从人我是法我一部分的角度讲，也就抉择了人无我。）

本品的推理方法主要有两种：首先遮破六界中的虚空界，破的时候是从法相事相和有实无实两个方面观察；之后，以此类推遮破地水火风等其它五界。这与第三、四品的推理方法基本相同。第三品《观六情品》中，首先破眼处和色处，其它处是以类推方式遮破；第四品《观五阴品》中，

³¹ 月称菩萨《四百论释》中云：“所谓我者，谓诸法体性，不依仗他，由此无故，名为无我。此由法与补特伽罗之差别，分别二种，谓法无我与补特伽罗无我。”“我”，即是不观待他而有独立堪忍的自性。“无我”，即是无有这不观待他的独立自性，换言之，虽然在未经胜义理论观察的情况下，名言中有缘起的假立人、法，但人我和法我即便在名言谛中也不存在。

³² 同上

首先破色蕴，破其它四蕴也是以此类推。通过三、四、五品，就已彻底遮破了“处蕴界”。

有部宗认为：虚空³³是无碍、实有的无为法，通过法相、事相、名相就可以证明其存在，因为这三相各自具有实有的本体，并不是分别念假立的法。

但这种观点并不合理。因为，如果事相和法相各自具有本体，则两者或者同时存在，或者先后存在，但这两种存在方式都不合理。如果同时存在，两者就成了没有任何关系的异体法，但对方并不承认两者没有关系；如果先后存在，则无论之前无法相，还是有法相，法相都无法安立，由此事相就不可能存在；若事相不存在，则法相也不可能存在，因为两者互相看待之故。遮破了

³³ 虚空：按经部宗观点，分为庄严虚空和孔隙虚空。庄严虚空只是须弥山反射在空中的一种蓝色，并不是真正的虚空；孔隙虚空也是没有实体的，只不过将任何法不存在的孔隙称为虚空而已。实际上，所谓的虚空不存在真正的实体。《量理宝藏论》及其他大乘论典里都有这种观点。但有部宗并不这样认为，他们认为，虚空这种无有阻碍的法应该存在，人们可以在里面活动。——《俱舍精钥》

虚空的事相和法相之后，虚空实有的观点自然无法立足。下面就会对此做具体分析。

破之前，我们必须知道事相、法相和名相的概念（学过因明的人都会比较清楚），如果对三相之间的差别分不清楚，就无法对事物下任何定义，因为任何一个法都有法相、事相和名相，只有通过这三相，才能了知一个事物。

什么是法相呢？任何一法，在本体上与其他事物不共的特点就是法相。有时也叫性相，即性质上的不共特点。比如，火具有一种暖热性，暖热就是火的法相。有些书中说，法相也叫义反体。所谓义反体，就是意义上的不共特点。比如，在座的人当中，可能只有我得了强直性脊椎炎，有时还会翻译一点书。当把这些不共的意义特点说出来时，别人马上就会知道这个人是我。

了知法相非常重要！如果对法与法之间的差别分不清楚，就无法辨别一个法。比如，如果不知道一个人的特点，就无法区分他与其他人；如

果不知道瓶子可以盛水、柱子可以撑房梁，就无法区分二者；如果不知道人的法相是知言解义，就无法区分人和其它众生……总之，要想辨别一个法，一定要了知它的法相，即每个事物在其本体意义上的不共特征。

虚空与其它法不共的特点是什么呢？即无有阻碍、能容纳一切法。波罗颇蜜多罗在翻译清辩论师的《般若灯论》时，将其译作“容受一切法”。

所谓名相，是指一个法的名称。比如，一个人的法名或俗名，或者人们说的火等事物的名称。

所谓事相，就是法相所表示的事物本身。它是一种带有特征性的显现，也是法相和名相的所依。比如，如果患了强直性脊椎炎算是一个人的法相，那么得了此病的人就是事相。

由此我们就能了知虚空的三相：无有阻碍、能容纳一切法是虚空的法相；虚空本身是虚空的事相；虚空的名称是虚空的名相。

如果分不清法相、事相、名相的差别，可能又要坐几天飞机，这样一定会感觉很累。从拉萨到成都只坐两个小时飞机都会觉得有点累。如果相反，已经完全懂得了三相，学的时候就会像漫步在夏天美丽的草原上一样，特别舒服（众笑）。希望大家一定把法相、事相的概念分清楚，因为今天的内容全部与此有关。

下面在破的时候，一说虚空事相，就要想到虚空本身；一说虚空法相，就要想到虚空无阻碍的特点。每个法都可以这样套，比如，我的事相就是我这个人本身，我的法相就是我的身体、性格等各方面与他人不共的特点。

有部宗认为：每个法在意义方面都会有一个法相，比如，虚空的法相是无阻碍、火的法相是暖热、水的法相是湿润、风的法相是动摇等等（《俱舍论》对此有讲述）；如果一个法没有法相，此法就无法安立。比如，我们要想了知虚空，就要知道它与其他法不共的特点（法相），这是它存

在的唯一理由。如果没有法相，那在这个世界上，任何时候，任何地方也不可能找到它。

所以，若想安立虚空的事相，一定要知道虚空的法相，如果没有法相，事相就不能成立。但是通过观察，无论事相成立之前没有法相，还是已经有了法相，或是虚空本身是无相法等任何情况下，法相都无法安立。既然无法安立法相，事相就不能成立。如果事相不成立，那法相因为没有了所依，所以也不可能存在。以此遮破虚空的事相和法相之后，也即遮破了所谓的虚空。

所谓的人我，用这种方法类推也很容易破。人们一般认为人是由身体和意识组成，身体又是由地、水、火、风、空合成。如果用破虚空的方法对四大及意识（即其他五界）的法相和事相之间的关系一一进行观察，就会知道这五界都不存在。既然组成人的地水火风空和意识都不存在，所谓的人我就不可能存在，完全是一种假合。

我们对龙猛菩萨观察法相事相的目的的一定

要清楚。其目的就是要推出虚空界不存在，以此类推便可遮破其他五界，既然六界都不存在，那所谓人我³⁴、法我³⁵存在的说法就根本不合理。

第三、四、五品从科判上看，是抉择法无我，但从人我是法我一部分的角度讲，同时也抉择了人无我。

下面讲“法相无法安立”的第一部分“无法相前事相不合理”，意思是，如果先前虚空的法相不存在，则无法安立事相；如果没有事相，法相就无法安立。

寅一（无法相前事相不合理）分二：一、正说；二、无事相则法相无依。

卯一（正说）：

空相未有时，则无虚空法。

³⁴ 全知麦彭仁波切在《抉择二无我》中解释：“缘于自相续五蕴计我之识，即是我执。其耽执之境称为补特伽罗或人我。”“排除所谓的“人”或“我”后，其余的有为无为诸法都叫做法。……因此，所破补特伽罗或瓶等诸法由自性成立或谛实，称为人我或法我。”

³⁵ 同上

若先有虚空，即为是无相。

第一句中的“空”指虚空，“相”指法相。颂词意思是，当虚空无阻碍的法相尚不存在时，则不会有虚空法（事相）。如果先有了虚空，虚空就应成为是无有法相的虚空（事相）了。

承许无法相的虚空（事相）存在有什么过失呢？任何一法都有自己不共的特点——法相，如果虚空没有任何特点，人们就无法辨别它与其它法，如此一来，世界上的任何人都无法找到它。

以上是正说部分，说明了在虚空的法相未成立时，虚空的事相不能成立。

卯二（无事相则法相无依）：

此科判是说，如果没有虚空（事相），虚空的法相就成了无有依靠。

是无相之法，一切处无有。

于无相法中，相则无所相。

藏文译本颂词：

是无相之法，一切处无有。

若无无相法，法相依何成？

“是无相之法，一切处无有。”这种无法相之事相法，在一切时处都不会有。

在整个三千大千世界当中，无论怎样寻找，也不可能找到没有法相的事相，因为每个事相法都有自己不共的特点——法相，如果没有特点，事相就不可能存在。

“若无无相法，法相依何成？”第一句中“无法相”是指没有法相的事相。意思是，如果没有无法相的事相法，那法相依靠什么成立呢？第一句用了两个否定词，好像表示肯定，但其实意思就是说，如果虚空（事相）不存在，那虚空无阻碍的法相依靠什么成立呢？根本无法安立。

为什么不能安立法相呢？因为事相和法相互相看待才能成立，比如，我这个人存在，我具有强直性脊椎炎的这一特点才会存在，反之，如果我的身体不存在，则我的病也不会有（我的强

直性脊椎炎已经好一点了，所以我今天总拿它举例)。同样道理，如果虚空本身（事相）不存在，那么虚空无阻碍的法相也不可能存在。

总之，通过以上两颂可以推出：如果虚空事相成立之前没有虚空法相，虚空事相就不能成立；如果虚空事相不成立，虚空法相就无法安立。

下一颂是说，如果虚空事相成立之前有了虚空的法相，或者虚空根本没有法相，虚空事相都无法安立。

寅二（有法相或无法相事相不合理）：

有相无相中，相则无所住。

离有相无相，余处亦不住。

“有相无相中，相则无所住。”无论在有相的法，还是在无相的法当中，法相都无法安住。

如果先有了法相，则法相无法安立。比如，若虚空已经有了“无阻碍”的法相，就没有必要再为它安立法相，否则就会有两个法相的过失。如果虚空本身根本没有法相，也无法为它安立法

相，因为无法相是自性成立的，实有的无不可能变成有。既然法相无法安立，事相就不可能成立。

“离有相无相，余处亦不住。”离开了有相和无相的法，在其余处，法相亦无法安住。

总而言之，这一颂是说，如果虚空已经有了无阻碍的法相，则没有必要再安立法相；如果虚空本身没有法相，也安立不上法相；除了有相、无相以外，其它情况下能否安立法相呢？更无法安立。既然法相无法安立，虚空的事相就如同石女的儿子一样不能成立。

丑二（以此了知事相不合理）：

相法无有故，可相法亦无。

通过前面“无法相前事相不合理”和“有法相或无法相事相不合理”两个科判的分析，最后推出：无论之前无虚空法相，还是之前有虚空法相，或者本身没有法相的情况下，虚空法相都无法安立，既然如此，虚空事相就不能成立，此颂即是对此的总结。

因为相法（法相）无法安立的缘故，事相法也不能成立。

此处的“可相法”指虚空本身（事相）。现在我们一般叫“事相法”，鸠摩罗什大师称“可相法”，意思没有什么差别。

以上讲了科判“事相法相不成立”中的第一部分“事相不成立”，下面讲第二部分“法相不成立”，只有两句颂词。

子二（法相不成立）：

可相法无故，相法亦复无。

因为虚空的可相法（事相）不存在的缘故，虚空无阻碍的法相也不可能存在。

前面的道理明白之后，类推就很容易。刚才通过反复观察，虚空事相并不存在，既然如此，与它对待的无阻碍法相怎么会存在呢？不可能存在。

下面是“事相法相不成立”的摄义部分。

子三（摄义）：

是故今无相，亦无有可相。

所以，现今可以得出结论：无有法相，也无有事相。

综上所述，虚空法相无法安立的缘故，虚空事相不能成立，因为无有任何特点的法在世界上根本找不到；如果虚空事相不存在，虚空的法相也不可能存在，因为两者互相观待之故；如果没有法相和事相，所谓的虚空就不能成立。

以上通过事相法相不成立来遮破虚空的部分已经全部讲完了。

下面宣讲《中论释》的内容：

麦彭仁波切破虚空的科判也是从两个方面进行观察：一是从法相事相方面观察；二是从有实无实方面观察。

【丁五（观六种品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《般若经》云“地界无自性”等，诠释了无有诸界的道理。】

这里没有广说，意思是，《般若经》云：地界无自性、水界无自性、火界无自性……识界无自性。以此诠释了六界不存在之理。

【戊二、品关联：】

【如果对方认为：地界等是存在的。因为它们的法相可以安立的缘故。】

对方认为《俱舍论》中说过“法相即是与其他任何法毫不混杂的特点”，由此可知，如果一个法有其不共的特点，此法就具有法相，因而也必定存在。如果一个法像石女的儿子或者龟毛一样不存在，则无法安立法相。既然佛经中安立了六界不共的法相，那为什么说它们不存在呢？

【为了证明诸界不存在，而宣说本品。】

【此品分三：一、遮破空界；二、以此理亦可遮破他法；三、呵斥边执见。】

为什么选六界的空界来破呢？可能因为它

比较柔软，所以故意欺负它吧，像识界、火界这些都有点厉害，所以不敢惹它们（众笑）。其实破虚空界主要是为了遮破无为法。

【己一（遮破空界）分四：一、遮破事相；二、遮破建立法相之理；三、遮破有实无实；四、总摄遮破成立之义。】

【庚一、遮破事相：】

空相未有时，则无虚空法。

若先有虚空，即为是无相。

【如果对方认为：包括世尊也说过：“大国王士夫补特伽罗具有六界……”】

对方认为：佛陀曾说过：“大国王士夫补特伽罗具有六界……”由此可见，六界肯定存在，否则佛陀就不可能这样说。

很多人在没学中观的时候，也会经常产生怀疑：虽然《般若经》里经常说这个法空、那个法空，但好像不对吧？诸法应该是存在的，像地、水、火、风、空、识等明明存在，怎么能说是空

的呢？

【并且，它们[地、水、火、风、空]的法相——坚硬、湿润、暖热、动摇、无碍，都分别能以理而成立。（所以，地界等是存在的。）】

这里讲到了虚空的法相——无碍，大家不要把“无碍”两个字忽略了，否则一天都抓不到什么重点。要知道，如果虚空阻碍我们，没有慈悲心，大家就无法坐在经堂听课。但也有特殊的时候，像米拉日巴在和达罗辩论有碍无碍时，米拉日巴就把虚空变成了有阻碍³⁶。可见，所谓虚空的法相并不真实成立。

【如果法相能够成立，则事相就能够成立。然而，其事相并不能成立，因为能立等同所立的缘故。】

如果认为“虚空的事相成立，因为其法相成

³⁶ 达罗和罗顿找米拉日巴辩论，尊者说：既然你们非要坚持辩论，那我先提出一问：“虚空是有碍法，还是无碍法？”达罗回答：“当然是无碍法。”于是米拉日巴一显神通，达罗的身体丝毫不能动，好像被坚固的东西密密包围起来一样，一直僵坐在那儿。而尊者身体腾空中，在空中行走、倒卧，就像在地上行动一样。

立之故”，则是不合理的，因为能立——法相根本不成立；如果反过来说“虚空无阻碍的法相存在，因为其事相存在之故”，则同样不合理，因为虚空的事相尚未成立的缘故。这两种推理能立等同所立，即能立和所立在不成立这一点上相同。

能立等同所立不成之应成因犹如一把锋利的宝剑，能斩断人们的任何实执，以此很容易抉择出万法无实有。比如，如果认为“虚空存在，因为其无碍特点存在之故”，观察之后，所谓“无碍特点”的能立根本不成立，完全等同于所立。

【法相与事相之间是相互观待而存在的，并不是以本体而成立的。】

【以无碍法相根本不能建立虚空事相存在的结论。也就是说，在虚空的法相——无碍成立之前，以其法相而建立的事相——虚空毫许也不可存在。】

法相成立之前，所谓的虚空（事相）根本不可能存在。

【其理由是：倘若在法相成立之前，事相虚空存在的话，则有在此之前存在不具备无碍法相的虚空之过失。所以，这个道理不会存在。】

如果在法相未成立前，虚空的事相已经存在，会有什么过失呢？如此一来，没有法相的虚空已经存在了。但在整个世界上，没有无阻碍特法的虚空谁也不可能找到。这些中观推理非常尖锐，对方根本无法辩驳。

大家很有必要学习中观和因明的甚深道理（因明推理采用的是世间理论，有时显得更加尖锐）。中观和因明是学佛的基础，通达之后就会对释迦牟尼佛及其教法生起不退转的信心！通达了中观，就会对一切万法胜义中空性的道理生起极大信心；通达了因明，就会对轮回、前后世等名言中存在的道理产生坚定信解。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中再三强调：作为一名修行人，不可缺少因明正见，因为依靠名言量可令我们对名言生起无误定解；也不可缺

少中观正见，因为依靠胜义量可令我们对胜义理生起无误定解。有些老年人专念阿弥陀佛求往生，不学这些也可以。但如果我们想要弘扬佛法、遣除自他相续中的愚暗，没有这样的正见可能很难做到。所以学习因明和中观非常重要！

有时候我特别想和世间不承认佛法的人辩论。虽然在学院里我的辩论可能最差，现在连辩论场都不敢进，但还是敢接近一些世间人，因为他们对因明和中观一无所知，与他们辩论我还是很有把握的。现在有些世间人因为特别傲慢或者具有成见，经常毁谤佛法，其实这种行为非常不合理。

希望道友能以因明和中观的真理推翻世人在世俗、胜义方面的各种邪见。在遇到邪见重的人时，应该好好与他们辩论一下。

是无相之法，一切处无有。

若无无相法，法相依何成？

（原译：是无相之法，一切处无有。于无相

法中，相则无所相。)

【无有法相的事相之法，丝毫也不可能在何时何地存在，犹如石女的儿子一般。因此，如果在任何时候，都没有不具法相的所依——事相之法，则其能依——法相又依靠什么作为基础而建立呢？根本无法建立！】

刚才已经分析过，不具足法相的虚空（事相），在任何时候、任何地点都不可能找到。如果虚空的事相不存在，那么它的法相——无阻碍这一特法，要依靠什么建立呢？根本无法安立，就像如果石女的儿子本身（事相）不存在，则他的法相也不可能得到。

其实，人们所谓的我和我所，也像石女的儿子一样不存在，只是很多人不知道而已。有时想起这些中观理，就感觉众生真的非常可怜！本来没有身体，却认为身体真实存在，并认为身体是由四大合成，一直被这些假象迷惑。如果懂得了这个破虚空的推理，并以此一一观察其它五界之

后，就会知道，所谓的地水火风空识六界确实都不存在，这并不是传说。既然六界都不存在，那么由其组成的身和心就无法得到，既然如此，所谓的人怎么可能存在呢？

有些道友可能会产生疑问：虽然知道了自己和石女儿一样不存在，但为什么还是会痛苦，还是会生烦恼呢？因为我们现在只是在道理上稍有理解而已，并未真实证悟。这时一定要好好坚持服用空性的妙药，当自己的病完全治愈之后，自然就能现证空性。

总之，无论是抉择人无我，还是抉择法无我，当以观察虚空的方法推证其它诸法之后，就会深刻认识到，无论是我，还是我所拥有的房子等，或是外界的山河大地一切法，实际上都不存在。为什么我不存在呢？因为世人认为的我是由六界组成。如果六界不存在，依靠六界而安立的我也不可能存在。而除了六界以外，是否还有我呢？包括科学家在内的任何人，无论怎样寻找也不可

能找到。既然我不存在，我所也不可能存在。大家对此道理一定要生起定解，这一点非常重要！

【庚二、遮破建立法相之理：】

有相无相中，相则无所住。

离有相无相，余处亦不住。

【如果对方仍然固执己见，并创立出法相存在的道理，那么我们可以随即进行观察：（你们所建立的法相，）是在根本没有法相的前提下，还是在法相已经存在的前提下，抑或是在二者之外的其他情况下建立的呢？】

【如果之前根本不存在法相，即法相的建立都不存在，建立法相就不应理，因为已经远离法相的缘故。（这种所谓的法相，）即使在名言中也不能存在，犹如兔角一般。】

此处解释的顺序和颂词有点差别。首先是讲一个法在无相的情况下，法相无法安立。

【在法相已经具备的情况下，也不能建立法相，因为法相已经成立，就不会再成立，因为并

不需要建立两个法相。如果（已经存在，）还需要再建立的话，（则有无穷建立的过失。）无论何时，以无穷的方式都不能成立法相。并且，这样尚会导致众多事相等过失。】

如果之前法相已经存在，就不能再建立法相，因为会有两个法相的过失。如果还要再建，法相就会变成无穷，事相也会变成无穷，这样根本不合理。这个推理比较简单，大家一观察就会明白。

【在法相已经成立，与法相尚未成立二者之外的其他情况下，也不能建立法相。因为成立与不成立二者现量相违的缘故，所以其二者同时具备的同分或者二者皆不具备的情况都不可能存在。】

法相既具足又不具足的同分³⁷物体，或者二者皆不具备的情况都不可能存在。也就是说，如果法相存在，就应该以“有”或“无”的方式存

³⁷ 同分：也即同位。异体的两种事物同时存在于一处。如说金瓶，此既是金，又是瓶，故说名同位。

在，没有除此之外的其它存在方式。

相法无有故，可相法亦无。

此处是以法相无法安立来抉择事相不存在。我前面安立的科判是单独分开的，这里没有分。

下面是以事相不存在来抉择法相不存在。

可相法无故，相法亦复无。

【如果对方还是固执己见地认为：虽然法相不存在，但是事相[可相法]还是可以存在。】

【但是，任何“不具备法相的事相”都不应该存在。因为必须在法相已经建立的情形下，事相才能安立。】

【如果对方还是认为：你们虽然对建立于事相之上的法相进行了遮止，但并没有遮破法相本身的实有，所以法相还是存在的。既然法相存在，则事相也应该存在。】

【并非如此！既然所依事相的存在不合理，则能依的法相也不会存在。犹如石女女儿的姿态

一般。】

是故今无相，亦无有可相。

【一言而蔽之，所依的事相不存在，因为其不存在的缘故，则能依的法相也不会存在。所以，二者都不能存在。】

看时间已经到了，后面我就没有广讲。

第二十二课

思考题：

- 1、怎样了知虚空有实无实的本体都不成立？
- 2、你能完全推翻对虚空相的执著吗？为什么？
- 3、怎样以破虚空的推理来破其他法？
- 4、默写解释最后一颂，并阐述为什么要呵责劣见？
- 5、以教证总结全文。
- 6、请写出学习本品的感想。

今天继续学习第五品《观六种品》。

全论分三：一、首义；二、论义；三、末义。

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

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

功德。

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

第一部分“宣说主要特法”是指第一品《观因缘品》和第二品《观去来品》，现在正在讲第二部分“宣说其他特法。”

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。

破处——第三品《观六情品》和破蕴——第四品《观五阴品》我们已经学完了，现在正在讲破界——第五品《观六种品》。

庚三（破界——观六种品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破虚空相；二、以此理类推他法；三、呵斥劣见。

壬一（破虚空相）分三：一、事相法相不成立；二、有实无实不成立；三、摄义。

癸一（事相法相不成立）分三：一、事相不成立；二、法相不成立；三、摄义。

昨天主要从虚空的事相、法相方面观察。希望大家一定要懂得这些推理，如果自己如果没有生起定解，想要破除他人邪见就会非常困难。

学习中观的时候，如果真正认为这些推理非常有道理，就说明中观见已经入到了你的内心；如果脑子里迷迷糊糊，觉得这些推理大概对吧，就说明你对所学的内容并没有理解，这种状态很不好。事实上，中观的每个推理都蕴含着极尖锐的智慧，能冲破重重迷雾，彻底摧毁对方的各种邪见。

本品主要通过破虚空来破六界。破虚空的推理有两种：一、观察事相法相而破；二、观察有

实无实而破。依靠这两种推理，就能把对方“虚空本体存在”的观点彻底推翻，之后用破虚空的方法就可以类推遮破其他五界。

《中论》的很多推理表面上看好像差不多，但其实内在的细微之处并不相同。下面有些颂词讲了推断的原因，有些没有讲。大家最好能把前面讲过的推理和不成立实有的原因记清楚，比如，当提到虚空的法相事相存在不合理时，马上就能想起不合理的原因。

今天从第二个方面——“有实无实不成立”来遮破虚空。

癸二（有实无实不成立）分二：一、有实无实不成立之理；二、分析有实无实者不成立。

子一（有实无实不成立之理）：

离相可相已，更亦无有物。

若使无有有，云何当有无？

在学《俱舍论》和因明的时候，经常遇到“有实法”和“无实法”这两个名词。有实法是名言

当中起功用、有本体的法，比如柱子、瓶子等；无实法是名言当中不存在、不起任何功用的法，比如无柱、无瓶、石女的儿子、龟毛、兔角等。

“离相可相已，更亦无有物。”第一句中的“相”指法相，“可相”指事相，第二句中的“有”指有实法。意思是，既然虚空远离了无阻碍的法相和其本身之事相，也就不可能存在有实法的自性。

鸠摩罗什大师经常用“有”代替有实法，用“无”代替无实法，有时还会把它们和动词“有”、“无”放在一起，这样很多人在解释时就会感觉有点困难。

这里的对方主要指有部宗，他们认为虚空是实有的无为法，具实有的自性。但这种观点并不合理。为什么？因为如果实有的虚空存在，它就应该以具有法相和事相的方式存在，但前面已经分析过，虚空的法相、事相根本不存在。既然如此，“更亦无有物”，那所谓实有的虚空就不可能

存在。

“若使无有有，云何当有无？”第一句中的第二个“有”指有实的虚空；第二句中的“无”指无实的虚空。意思是，如果没有有实的虚空，又如何当有无实的虚空呢？

应知道，所谓的无实法，就是遮破有实法的无遮部分，比如瓶子，它的存在是有实法，它的不存在——无瓶，即是无实法。无实法要观待有实法才能安立，如果没有有实法，就不会有无实法。所以，如果虚空实有的自性不存在，那么与它观待的无实之自性又从何而来呢？不可能存在。

这两句主要是破经部宗的观点，因为经部宗虽然不承认实有的虚空存在，但却承许无实的虚空存在。

科判“有实无实不成立”中的第一部分“有实无实不成立之理”已经讲完了，下面是第二部分“分析有实无实者不成立”。

对方辩驳说：虽然你们这样分析的时候，虚空实有或无实的自性的确不存在，但是，观察虚空的补特伽罗³⁸是存在的，既然这个分析者存在，那他所观察的对境——实有或无实的虚空肯定也存在。否则，能观察和所观察就无法互相看待，这会有很大过失。

下面中观宗就会对此进行破斥。

子二（分析有实无实者不成立）：

有无俱非中，知有无者谁？

第一句的“有”指有实法；“无”指无实法；“俱”指有实无实法二俱；“非”指有实无实法二非。

中观宗驳斥说：“有无俱非中，知有无者谁？”如果你们认为了知者存在，那么他是有实法、无实法，或除此之外的第三者——“有实无实二俱”

³⁸ 补特伽罗：梵语 pudgala。(一)又作富特伽罗、弗伽罗、福伽罗。译为人、众生、数取趣、众数者。指轮回转生之主体而言。数取趣，意为数度往返五趣轮回者。乃外道十六知见之一。即‘我’之异名。或单指人之意而言。

或“有实无实二非”当中的哪种补特伽罗？了知实有或无实虚空的这个人到底是谁？观察之后，所谓的了知者根本不存在。

为什么了知者不存在呢？因为，如果补特伽罗以有实法的方式存在，他就要具足法相和事相，但前面已经观察过，法相和事相并不成立；如果以无实法的方式存在，他就要观待自身实有的自性，但其实有的自性根本不成立，由此无实的自性也不可能成立；而除了实有、无实以外，二者皆非或者二者兼具的情况，在这个世界上根本不能成立。

通过以上分析，就彻底遮破了对方实有或无实虚空存在的说法。下面是摄义。

癸三（摄义）：

是故知虚空，非有亦非无，

非相非可相。

由此可以了知，所谓的虚空，既不是有实法，也不是无实法；既无法相，也无事相。

总之，遮破虚空用了两种推理：一、观察事相法相而破；二、观察有实无实而破。二者并不相同，大家一定要清楚。虚空有实法的本体是通过法相和事相不存在来破；虚空无实法的本体是通过与它观待的有实法本体不存在来破。遮破的理由都很充分。

最后得出结论：由于虚空的事相、法相，以及有实、无实的自性都不存在，所以虚空根本不存在。

下面是以此类推遮破其它五界。

壬二（以此理类推他法）：

余五同虚空。

遮破地、水、火、风、识其余五界的方法，完全等同于破虚空的方法。

中观宗首先遮破了六界中的虚空界，破其它五界的时候，把推理中的“虚空”分别改为“地、水、火、风、识”即可。比如，如果破“意识”的事相法相，就把“空相未有时，则无虚空法。

若先有虚空，即为是无相”改为“识相未有时，则无意识法。若先有意识，即为是无相”；如果破“意识”的实有或无实自性，就用“离相可相已，更亦无有物。若使无有有，云何当有无？”这一推理，只要把意思通达即可；如果要对“意识”不存在做结论，就将摄义的颂词改为“是故知意识，非有亦非无，非相非可相。”总之，以这种类推方式就可以遮破意识等五界。

其实不仅六界，世间一切万法都可以用这种方式观察。比如，如果有人认为瓶子、柱子等存在，我们就可以用观察事相法相的方法破斥。本来瓶子等诸法都已经包括在五蕴、十八界当中，但由于众生的分别念不同，有时还会执著个别法存在，所以也可以把它们单独立为所破进行观察。如果对任何一法都用这种事相法相、有实无实的方法推断，最终能得出什么结论呢？即一切万法皆不存在。

下面讲“以理证广说”的第三部分——呵斥

劣见。

壬三（呵斥劣见）：

浅智见诸法，若有若无相。

是则不能见，灭见安隐法。

“浅智见诸法，若有若无相。”前世没有种下什么善根，也未闻思过般若空性的浅智之人，在见到诸法时，或者认为它们有相而堕入有的边，或者认为它们无相而堕入无的边。

世间人一般都认为万法实有存在，但这种观点并不合理，已经堕入了常边；有些修行人则认为，万法的本体是单单一个空性（单空），但这也不合理，因为如果认为空性就像碗里没有东西一样，什么都没有，就已堕入了断边。

“是则不能见，灭见安隐法。”因为他们具有边执妄念，所以，根本不能见到灭除一切边执见的安隐法——真如法性。

什么是真正的安隐³⁹法（安稳法）呢？即远离

³⁹ 又作安稳。即安乐而平稳无事之意。若达到不为任何烦恼所惑

一切戏论、不落任何边的万法实相。对于执著有、无等诸边的凡夫众生来说，根本见不到这样的安隐法。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》和其它一些中观辩论书里，经常引用这句颂词来提醒修行者。现在有些佛教徒自认为已经通达了释迦牟尼佛的教法，但实际并未超出这种劣见范围。麦彭仁波切说过：破外道的时候，不能认为只有对方才有这种见解，自己根本不会有，千万不能这么想，因为我们的相续中也会藏有外道的种子习气，一旦因缘成熟，就会产生各种邪见。大家对此一定要注意，否则，虽然表面看我们在破外道，但可能自己已经包括在了劣见者当中，成了驳斥的对象，自己却还没有意识到。

“以理证广说”部分已经全部讲完了，下面是“以教证总结”。

之境地，而身安心稳，犹如涅槃般之寂静无为，五浊不障者，亦称为安稳。此处是指不变的大无为法真如本性。

辛二（以教证总结）：

清辩论师在《般若灯论》中引用了很多教证。

例如：

《宝积经》云：“佛告迦叶：‘有者是一边，无者是一边，如是等。彼内地界及外地界皆无二义，诸佛如来实慧证知得成正觉无二一相，所谓无相。’”

《思益经》⁴⁰：“世间如空相，虚空亦无相，若能如是知，于世得解脱。”意思是，世间的一切都像虚空一样不存在，如果通达了这个道理，凡夫众生就会从世间当中获得解脱。

《楞伽经》云：“有无俱是边，乃至心所行，彼心行灭已，名为正心灭。”

宗喀巴大师在《理证海》本品的最后也引用

⁴⁰ 本经现存三种汉译本：1、《持心梵天所问经》，竺法护译于太康七年（286）；2、《思益梵天所问经》，鸠摩罗什译于弘始四年（402）；3、《胜思惟梵天所问经》，菩提流支译于神龟元年（518）。三译本均为同本异译，以鸠摩罗什的本子最为通行。存于各大藏经中。系叙述佛为网明菩萨及思益梵天等诸菩萨，说诸法空寂之理。菩提流支的译本将这一颂译为“世间虚空相，虚空亦无相，菩萨知如是，不染于世间。”

了一些教证做说明。

为什么最后要引用教证呢？是为了说明《观六种品》中所说的道理，并不是龙猛菩萨依靠自己的寻思分别念而宣讲的，它完全符合释迦牟尼佛的究竟密意。

下面宣讲《中论释》的内容：

【庚三（遮破有实无实）分二：一、遮破所立；二、遮破能立。】

对方的所立是“实有或无实的虚空存在”，能立是“了知这两个虚空概念的了知者存在”。下面中观宗就要分别遮破对方的所立和能立。

【辛一、遮破所立：】

离相可相已，更亦无有物。

【如果对方还是认为：虽然像刚才那样对法相与事相分别进行观察，不存在是合理的。但是，虚空本身的实有还是存在的，如果它的实有存在，则法相与事相也应该能成立。】

很多人也会这样认为。比如在因明辩论场里，

当一方问“虚空是不是有实法，为什么？”的时候，另一方有时就会回答：“虚空是有实法，因为它起功用之故。”有些道友也会想：虚空老人家特别慈悲地容纳一切，我们才能坐在经堂听法，否则在整个世间我们连容身之处都没有，无障碍应该就是虚空的作用和功德，既然虚空有作用，肯定就是有实法。

【并非如此！离开已经遮破的事相与法相二者之外的所谓“虚空的实有”，更是如同虚空中的鲜花一般，即使在名言中也是不存在的。】

中观宗驳斥说：前面已经观察过，虚空的法相和事相根本不成立。任何一法如果没有本体（事相）和独有的特法（法相），它就不可能有存在的空间。因此，你们“虚空实有自性存在”的说法不能成立，就像说“虚空中的鲜花存在”一样。

下面是破虚空无实法的本体。

若使无有有，云何当有无？

【如果某些人又认为：虽然虚空无碍的实有不成立，但虚空无实的自性还是应该存在的。】

刚才中观宗只驳斥了一句，就令对方哑口无言。我想，如果我们站在对方的立场，恐怕也说不出什么。不是因为他们特别听话而不反驳，而是因为已实在无力反驳。

这样殊胜的中观法理，值得每个人学习。感觉汉地的佛学院如果能开一些中观方面的课，对学修也会非常有益。因为，如果不懂中观空性，对唯识的有些实有观点就会一直耿耿于怀，这样不一定符合释迦牟尼佛的究竟密意。佛陀最究竟的教法一定要用《般若经》来解释，而要诠释《般若经》，如果不依靠中观论典可能比较困难。所以，中观法理在整个世间，在有缘的众生面前应该值得弘扬。当然，在一些无缘的众生面前弘扬，他们因固执己见，也不一定能接受。

对方又认为：虽然虚空实有的自性不成立，但它无实的自性应该存在，因为人们经常以此作

比喻，比如“此处瓶子不存在，由于没有见到之故，犹如虚空中的鲜花”等等。

【如果连所谓的“实有”都不存在，而作为所破法的所谓“无实”，又成立为何法的无实呢？绝不会成立。】

中观宗反驳说：如果连实有的虚空都不存在，那无实的虚空又怎么会成立呢？它是谁的无实法？

比如，瓶子是有实法；无瓶是无实法，如果瓶子本身并不成立，那么看待瓶子的无瓶怎么可能成立呢？同样，如果虚空实有的自性根本不存在，那么它无实的自性是看待何法成立的？绝不可能成立。

【关于此理，后面还将以“倘若无实有，无实不可成。士夫言无实”的表述方式进一步进行阐释。】

此处对有实法和无实法只是略作推理，并未广说，本论后面会作进一步阐述。到时候在两三

天当中都要一直讲有实无实的道理。

【如此观察可以了知，即使在名言中，所谓的“实有”也不可能成立，那么，又怎么会成立它的无实呢？完全是子虚乌有！】

实有、无实的虚空本体不成立的道理已经宣讲完毕，下面是观察对方所谓的“分析者”。

【辛二、遮破能立：】

有无俱非中，知有无者谁？

【如果对方还是顽固地认为：有实无实就是存在的，因为对于这两个概念的了知者——你们等是存在的。】

对方又辩驳说：你们现在正在分析实有和无实的虚空，你们是能观察者，实有和无实的虚空是所观察的对境，既然能观察者你们存在，那所观察的对境——实有和无实的虚空也肯定存在。

【但是，作为能了知者，是由实有、无实，以及除此之外的第三者——二者皆非[非]或者有

实无实法位于同体[俱或二者兼具]⁴¹的哪种补特伽罗，来了知或者通晓有实法以及无实法的呢？】

中观宗反驳说：如果你们认为了知者存在，那么这个了知者具有实有的自性，还是无实的自性，或是除此之外的其它自性——既不是实有也不是无实（二者皆非），或既是实有又是无实（二者兼具）？你们所谓的能了知者到底是哪种补特伽罗？

【但是，无论（该补特伽罗）属于此三者中的哪种情形，都是不合理的。因为，以前面的表述，就已经将有实、无实的总体彻底击毁，而直接相违的违品⁴²第三者又并不存在的缘故。】

实际上无论哪种都不合理。因为，补特伽罗如果以有实法的方式存在，他就要具足法相和事相，但前面已经观察过，法相和事相根本不存在；如果以无实法的方式存在，他就要观待自身实有

⁴¹ 此处作者将二者皆非与二者兼具两种情形，全部列为有实无实之外的第三者。望详察。

⁴² 此处指二者皆非与二者兼具两种情形。

的自性，但他实有的自性并不成立，由此无实的自性也不可能成立；而除了实有、无实以外，二者皆非或者二者兼具的情况，在这个世界上根本不能成立。

通过以上分析，就能彻底遮破对方所谓实有或无实的虚空。

【庚四、总摄遮破成立之义：】

是故知虚空，非有亦非无，非相非可相。

【因为法相的建立是不合理的，所以虚空既不是实有，也不是无实；既不存在法相，也不存在事相。】

根据前面的观察顺序，将这个颂词调整为“是故知虚空，非相非可相，非有亦非无”可能稍微好一点。

总结的内容很简单，应该不用再次解释。现在每次讲《中论》，我好像都要讲两遍一样。初学者可能觉得挺好，有先讲一遍又辅导一遍的感觉，但对有些人来讲，可能就会显得有点啰嗦，但在

麦彭仁波切的《中论释》上再过一遍还是有必要的。

【己二、以此理亦可遮破他法：】

余五同虚空。

【地、水等其余五界，都可以采用与观察虚空一致的方式。即像前面一样，以“地相无有时，则无地大法”等方式，只需在措辞上做些微更改进行观察即可。】

遮破地、水等其它五界的方法与遮破虚空的方法相同，以此类推即可。比如，若想遮破“地”的事相，就把前面观察虚空的颂词“空相未有时，则无虚空法”改为“地相未有时，则无地界法”。其它四界都可以这样观察。

【如果对方自以为抓住了把柄，而洋洋得意地说道：你们的这些陈述，岂不是在宣扬抹杀现实的顺世派主张吗？】

对方又反驳说：你们这样什么都不承认，岂不是与顺世外道无异了？

关于这个问题，麦彭仁波切在下面引用了《般若灯论》的内容进行分析。

【《般若灯论》云：“遮遣本性有，并非言及本性无。于此虽破实有，然不可执为无实，若言非为黑，未说即为白。”】

顺世外道认为，在这个世间，因果、前后世、圣教、道德等根本不存在。而中观宗虽然承许万法皆空，但与他们的观点完全不同。清辩论师在《般若灯论》中解释说：中观宗在遮遣本性有的同时，并未承许本性无的合理和存在，即并未承许“无”的边——空存在。也就是说，虽然中观宗遮破了万法的“实有”，但并未承许其为“无实有”，就像如果有人说“此物不是黑色”，那他并非承认“此物是白色”。

清辩论师是用自续派究竟的观点对此做的解释。宗喀巴大师在《理证海》中的分析主要依靠清辩论师的教言。很多道友现阶段对自续派和应成派的观点不一定能分辨清楚，要想详细了知

二派的差别可能暂时还有点困难。

总之，顺世外道与中观宗的主要区别在于：顺世外道认为因果、前后世等诸法完全不存在，由此而落入了“无”的边；而中观宗并非如此，他们已经远离了有、无、有无二俱和有无二非的四边，抉择的是究竟离戏的大空性。

【《佛护论》也云：“没有宣说五蕴等不存在，只是遮遣了其本性的存在。”】

【所以，执著二边都是不对的。后面的“谓有执为常”等词句应当提到此处引用，可以使此理更加坚不可摧。】

如果把《中论》第十五品《观有无品》中的颂词“定有则著常，定无则著断，是故有智者，不应著有无”提到此处引用，会对理解有很大帮助。

【正如《三摩地王经》所云“谓有无者即二边，净与不净亦为边，是故舍弃二边后，智者亦不住中间”等，】

教证意思是，有是一个边，无也是一个边，清静的涅槃法与不净的轮回法也都是边，当远离了轮涅所有的边之后，中观智者亦不会住在“亦有亦无、非有非无”这样诸法的中间。

麦彭仁波切和绕沙格西在此教证上辩论了很长时间。对方认为胜义谛是一种单空，麦彭仁波切驳斥说：你们的单空见并不究竟，因为虽然有的边已破，但是无的边以及中间尚未破，你们对此如何解释？……

【以此遮破一切边的理证智慧，即可对“离戏”的境界也不耽执。如果在苗芽之上不能见到有无等，则无法用比量的智慧安立有无等一切戏论。】

如果具有了刚才《三摩地王经》中所说的离一切边的理证智慧，那么对“离戏”的境界也不会执著，就像如果对苗芽等观察之后不曾见到“有无”，那么对用比量推理所安立的“远离有无”也不应执著。

【因此，“所谓离戏，只不过是名言而已”的说法，实在是精彩之言。】

由此可见，《三摩地王经》的教证并非承认“离戏”存在，其意应为：当一切有实法和无实法都被遮破之后，中观真正的离戏大空性才能呈现。

【己三、呵斥边执见：】

浅智见诸法，若有若无相。

是则不能见，灭见安隐法。

【诸法的本性原本如此。然而，为无明眼翳所遮障的浅智之徒们，却对诸法远离有无之边的离戏自性一窍不通。不是认为有，就是认为无。始终无法见到胜义的、彻底平息见分别念戏论的、永灭痛苦等等的法身空性，】

如果前世没有好好积累资粮，今生就会成为一个不懂中观法理的浅智者，这样对胜义谛的道理始终不能了知。此处麦彭仁波切将“安隐法”解释为远离一切边执戏论的法身，即胜义法性。

【因为他们具有边执妄念的缘故。】

浅智者为什么见不到胜义法性呢？因为他们具有边执妄念的缘故。

佛护论师解释说：中观宗既不承认有的意义，也不承认无的意义，他抉择的是究竟涅槃的胜义。

清辩论师在此引用了《金光明女经》的教证：“文殊师利问善女人言：‘姊云何观界？’女人答言：‘文殊师利，如劫烧时世界空虚无一可见。’”意思是，文殊菩萨问金光明女：你怎样观这个世界？即一切万法的本性是什么？女子回答：如同在劫末时，整个世界都被毁灭，无一物可见一般（藏文译本中说，即使焚烧完的灰尘也不存在；汉文译本里说，一切变成如同虚空一样无可见）。其真正含义应是，所有的边执戏论全都无可见，包括不存在的“无”边也同样无可见。

所以，我们对万法不应再有任何耽著，因为它们就如虚空般一无所见。与此同时，对“无”也不应有任何耽著，因为“无”的边也同样不可

见。远离一切劣见和边执见非常重要！大家一定要通达这个道理！

《中观根本慧论》之第五观六种品释终

第二十三课

思考题：

- 1、请说出染与染者不同的解释方法。
- 2、龙猛菩萨为什么宣说此品？请以教证、理证说明。
- 3、以什么推理破除染与非染者非同时产生？
- 4、以什么推理破除染与染者同时产生？

今天继续学习大圣者阿闍黎龙猛菩萨所著的《中论》。

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。

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。

第一部分“破法我之自性”已经讲完了，下面讲第二部分“破法我之能立”。

己二（破法我之能立）分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

庚一（观染染者品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破染染者自性成立；二、以此理类推破其他法。

壬一（破染染者自性成立）分三：一、破染染者前后成立；二、破染染者同时成立；三、摄义。

六、观染染者品

今天开始学习第六品《观染染者品》。

首先，需要知道染和染者的含义。从广义上讲，染指染净二法中的染法，它是一切烦恼的总称；染者，指具有烦恼的补特伽罗或者具有烦恼的心王。从直接意义上讲，染指贪欲，即五十一

种心所⁴³中的贪心所⁴⁴，它是缘对境生起喜心并愿意接受的一种心态；染者，是指具有贪心的补特伽罗或者具有贪心的心王⁴⁵（《俱舍论》中所讲的心王就是心）。

释迦牟尼佛在了义的经续中说，贪心的本体是清淨的。按照密宗的说法，贪心的本体是五大智慧之一；显宗当中也有类似的教言⁴⁶，如《般若

⁴³ 心所：又作心数、心所有法、心所法、心数法，从属于心王，乃五位之一，与心相应而同时存在，为种种复杂之精神作用。从属于心，故对心所而言，心谓心王，心王与心所之间有所谓五义平等（所依平等、所缘平等、行相平等、时平等、事平等）之相应关系，故心所又称相应法、心相应法，离此心王，是否别有心所之体，对此有部主张别体说，其他诸派另有多种异说。

⁴⁴ 贪心所：此为心所有法中的根本烦恼心所之一。贪是欲求五欲、名声、财物等而无厌足的精神作用。即于己所好之物，生起染污之爱著心，引生五取蕴而产生诸苦。又作贪欲、贪爱、贪著。略称欲、爱。贪者贪婪，《成唯识论》曰：“云何为贪，于有、有具染著为性，能障无贪，生苦为业，谓由爱力取蕴生故。”有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑与业。贪以染著为性，著即执著，执著于我及我所，对于财色权位固持不释，障蔽无贪之心，起惑造业，堕于三有，承受苦报。简单的说，贪即是对世间五欲六尘的追求与执著。小随烦恼中有一个悭心所，悭是吝啬，即该舍而不舍；贪是贪婪，即不该取而取。

⁴⁵ 心王：有部及法相宗等所列五位法中之心法。相对“心所”而言，六识或八识之识体自身称为心王。意为精神作用之主体。说一切有部以眼、耳、鼻、舌、身、意等六识之识体为一，故列心王为一；法相宗以八识（六识加末那识、阿赖耶识）各有识体，故列心王为八。”

⁴⁶ 《文殊游舞经》云：“诸烦恼为菩提金刚之基。”《文殊幻化

经》云：“贪欲清静，故色法清静。”其实这才是佛的究竟密意。

但有部宗、经部宗认为，烦恼是真实存在的，不仅总的烦恼存在，贪心等别的烦恼也存在，另外，具有贪心等烦恼的补特伽罗或心王也存在。

龙猛菩萨宣说这一品，一方面为了诠释佛的究竟密意，另一方面，也是想依靠严密的理证分析，最后使小乘行人不得不承认贪心本来清静。

之所以采用理证（逻辑推理）方式，是因为无论是不学佛的世间人，还是已入佛门的大小乘智者，在正确的逻辑面前，谁都否认不了。龙猛菩萨以他卓绝的智慧，通过一步一步地论证，最

经》云：“非除轮回而修涅槃，是缘轮回即是涅槃。”龙树菩萨在《中论》中又说轮回和涅槃无有稍许差别。《无垢称经》云：“诸烦恼即是善逝舍利。”《六祖坛经》云：“烦恼即是菩提。”禅宗五祖弘忍在《最上乘论》中广说了本来清静之见。《华严经》中论述云：“吾与一切佛，自性平等住，不住亦无取，彼等成善逝，色受想行识，无数善逝众，彼成大能仁。”《摩诃止观》云：“若达诸恶非恶，皆是实相，即行于非道，通达佛道。”《无行经》云：“贪欲即是道，恚痴亦如是，如是三法中，具一切佛法，若人离贪欲，而更求菩提，譬如天与地，贪欲即菩提。”《维摩诘所说经》云：“佛为增上慢，说离淫怒痴为解脱耳；若无增上慢者，佛说淫怒痴性，即是解脱。一切尘劳，为如来种。”

后抉择出了万法的真相。

其实《中论》里的有些推理与形式逻辑很相似，但并不完全一样。有些形式逻辑⁴⁷带有一些哲学思想，而这些哲学，尤其是形而上学⁴⁸哲学，带有很多主观臆造的思想。但中观见解并非如此，它全部采用事势理（即完全符合实际的道理、真正的正理）进行论证。只要是公平正直的人，对此都会予以承认。就像在本品中，小乘及不学佛的很多人认为，人们相续中明明具足贪嗔等烦恼，怎么能说烦恼不存在呢？然而观察之后，烦恼的

⁴⁷ 形式逻辑就是指传统逻辑，狭义指演绎逻辑，广义还包括归纳逻辑。研究思维形式及其规律的科学。它是一门工具性质的科学，是人们认识事物、表达思想时经常运用的一种必要的逻辑工具。人的认识在理性阶段要实现对客观世界的反映，就要实现思维内容和思维形式的统一，否则，就不能实现这个反映。思维内容就是思维所反映的对象及其属性，形式就是对某个对象反映的方式，也就是用词语表达的概念、用语句所表达的判断和用复句所表达的推理等。

⁴⁸ 形而上学，是原始哲学的一个门类，指对不可证明的无形世界本质的猜测，我们现在常说的“孤立、静止、片面的观点观察事物的思维方式”是它后来的引申义。它是一种研究“存在”的本体论体系，其理论原则是柏拉图的“世界二重化”，历史上是为神学服务的，13世纪起被作为哲学名词，用以指研究超经验的东西（灵魂、意志自由等）的学问。在黑格尔提出辩证法以后，它又被用以指与辩证法对立的古老的世界观与方法论。

本体根本不成立。这不是以佛经来论证的，而是以推理来抉择的。这样对方就无话可说了。

我曾再三地提过，在现代社会当中，像这样的中观思想、见解很有必要加以弘扬。因为很多人都认为，佛经是一些带有神话色彩的故事；佛教是一种具有传说性质的宗教。要想破除这些邪见，就要运用中观推理，因为不管是哪个国家、民族的人，无论是有信仰还是没有信仰的人，在这样的真理面前，都没有办法辩驳。

《中论》当中蕴含着真正的真理。当然，有一定信心的人才有缘分通达，对于没有信心的人来讲，即使是真理，也不一定能接受。

我们有些道友很年轻，即生当中会有很多机会接触文化界、学术界等各个领域的知识分子。如果自己彻底通达了《中论》的推理，完全可以就空性问题与他们展开辩论。当对方实在与你无法辩下去的时候，对你的智慧也会刮目相看。这时佛教的见解、智慧在他们的心目中也会得以提

升，由此吸引他们逐渐进入佛门。

另外，希望大家一定要清楚学习《中论》的目的。如果只是口头上整天说瓶子空不空、烦恼空不空……这样没有很大意义。有些道友根本没有结合自相续，认为柱子空不空，万法是否有生灭、来去等对自己来说没有多大意义，反正修行人整天都这么讲。如果心里存有这种邪见，那《中论》对你可能不会有很大利益。有些道友还会想：“反正吃饱了就可以，再怎么学《中论》也解决不了早饭问题，如果《中论》真的那么好，那我们为什么还要吃早饭呢？”其实不能这么想。人活在世间的目的难道就是为了吃饭或睡觉吗？要知道，令自相续中的智慧能真正开花结果，才应该是我们来人间的唯一目的。为了实现这一目标而学习《中论》是非常有必要的！

对于很多老年人来讲，即生当中真正弘扬中观的机会可能很少，但能听闻到这部法是非常有福报的，应该为此感到欢喜。因为龙猛菩萨把释

迦牟尼佛第二转法轮的所有教义，以理证的方式进行了宣讲。藏传佛教的很多修行人都非常重视这部论典。他们有时念诵《般若摄颂》，有时念诵《中论》，这样不仅能遣除违缘，而且还能在自相续中种下空性的种子，为以后证悟空性打下坚固的基础。你们以前在世间学过很多知识，这些对你们今生来讲也许有一点点利益，也许没有任何利益，但中观肯定会给你们带来很大利益！即使没有通达里面的道理，只是在词句上听了一两遍，其功德也不可思议。

道友一定要明白学习《中论》的重要性！我觉得多讲一些这方面的道理，还是很有必要的。通达《中论》以后，大家所有的矛盾应该都没有了，因为染、不染、去、不去等任何法在真实义当中都不存在，如此一来，也不会有所谓的矛盾。

首先讲染法和染者前后成立不合理。

癸一（破染染者前后成立）分二：一、破染法成立前有无染者；二、破染者成立前有无染法。

子一（破染法成立前有无染者）：

若离于染法，先自有染者，

因是染欲者，应生于染法。

如果离开了染法，先独自有了一个染者，那么因为这个染欲者存在的缘故，就应该能够产生染法，但这种情况并不存在。（染法也可以指贪欲。）

比如，认为第一刹那不依靠贪心先出现了心王，后一刹那依靠心王可以产生贪心，或者第一刹那不依靠贪心我先成了贪者，第二刹那依靠我可以产生贪心，这两种情况根本不存在。

为什么？（颂词中没有广讲不存在的原因，讲义里讲了原因。）因释为染法和染者互相看待之故。如果没有染法，依靠染法而生的染者就不可能存在。也就是说，一个人具有了贪心才能成为贪者，如果他从来没有贪心，那凭什么说他是贪者呢？肯定不能说。所以，先有染者的说法不合理。

若无有染者，云何当有染？

这个科判有一个半偈颂。这半句是从染法成立前无染者的角度分析。意思是，如果在染法产生之前没有染者，那你们为何认为应当有染法呢？不可能有，因为染法是在有了染者的基础才能安立。

比如，有了一个人之后，才能安立他的贪心，如果没有这个人，他的贪心就没有理由成立。

这个科判是观察染法成立前有无染者。通过两方面分析，最后推出：在染法成立之前，有染者也不合理，无染者也不合理。

以上是第一个科判的内容，下面第二个科判是反过来，观察染者存在前有无染法。这个科判只有半个偈颂。

子二（破染者成立前有无染法）：

染者复染着，有无次第同。

认为染者成立之后再染着（就会有染法）的观点，以观察染者成立前有无染法即可以破除，

这和前文的观察次第相同。

龙猛菩萨只用了半个偈颂来说明，因为观察方法与前一个科判完全相同。

意思是，在一个人作为染者成立之前，先有或者先无染法都不合理。首先，染者成立之前先有染法不合理，因为染者和染法互相观待才能成立，染者成立之前，染法不可能先成立。其次，染者成立之前没有染法也不合理，因为，如果染法不成立，那所谓的染者是怎么成立的？根本不能成立。观察有无的次第与前面的推理一模一样。

至此就把染与染者前后成立（非同时成立）破完了。下面讲染和染者同时成立不合理。

癸二（破染染者同时成立）分二：一、应成互相不观待而破；二、观察一异体而破。

子一（应成互相不观待而破）：

染者及染法，俱成则不然。

染者染法俱，则无有相待。

“染者及染法，俱成则不然。”染者及染法同

时成立，则不合理。

有部宗认为：有些因果是同时的，比如，心王和心所两者同时产生，互为相应因。既然贪心是一种心所，贪者是心王，那贪心和贪者也应该可以同时存在。但这种说法并不合理。为什么？

“染者染法俱，则无有相待。”因为，如果染者和染法同时存在，则两者就没有了互相看待的关系。

若像对方所认为的，染者和染法有一种因果关系，染法是能染，染者是所染，那么两者就要互相看待。但是，如果染者和染法同时产生，这种看待关系就不能成立，比如，嗔者我需要看待嗔心才能成立；嗔心也要看待嗔者我才能产生，如果嗔者和嗔心同时产生，它们就会像牛头上的两只角一样，右边的角不看待左边的角，左边的角也不看待右边的角，两者之间就没有了任何关系。

没有关系有什么过失呢？没有关系就说明

两者可以单独存在，不需要彼此依赖。但实际上，两者之间的能所关系必须具足。比如，我是贪者，我相续中有贪心，如果贪者我和贪心同时存在，互相不观待，那么不依赖贪心，我也会成为贪者；不依赖贪者我，也会产生贪心，但这根本不可能。

既然染者和染法互相观待，那两者同时产生就完全不合理。

以上讲完了“破染染者同时成立”中的第一部分“应成互相不观待而破”，下面讲第二部分“观察一异体而破”。

子二（观察一异体而破）分二：一、总破一异体；二、别破异体。

丑一（总破一异体）分二：一、一体异体结合不成立；二、若一体异体极其过分。

对方坚持认为：染法和染者可以同时存在，因为它们可以在同一个时间当中结合。比如，自己是贪者，贪心是自己相续中的染法，贪者和贪心肯定能够同时聚合。很多人也会这样想。

中观宗驳斥说：染法和染者同时存在时不可能有你们所说的结合，因为这时染法和染者无论是一体还是异体，都没有所谓的结合。

下面就分别从一体、异体是否有结合进行观察。

寅一（一体异体结合不成立）：

染者染法一，一法云何合？

染者染法异，异法云何合？

“染者染法一，一法云何合？”如果承许染者和染法是一体，那一个法如何结合呢？根本不可能。

中观宗驳斥说：如果染者和染法是一体，两者合在一起的说法就不能成立。为什么？因为一个法不可能与自己结合，两个法以上才会有所谓的结合。就像我们经常说的团结和合，至少也要有两个人，一个人与自己团结和合根本不合理。同样，柱子等无情法与自己结合也不可能。

“染者染法异，异法云何合？”如果承许染

者和染法是异体，即本体上是分开的，那异体法又怎样结合呢？也无法结合。

我们一般认为，一个法的确不能与自己结合，但两个异体法同一时间应该可以结合。比如，自己与自己的相续结合在一起；某道友与某道友关系很好，两个人特别合得来等等。

但这种观点并不合理，因为本体不同的法不可能有结合。所谓结合，应该在同一个时间、同一个环境（空间）上都要结合，但这根本无法实现。比如，你所占的空间与我的完全不同，如果认为我们俩可以结合，那么你站在什么位置，我也应该能够完全站上去，但这绝对不可能。《显句论》亦云：同一时间、同一环境的所谓和合不合理。

当然，名言中可以假立两个异体法有结合，但如果认为有本体真实成立的异体法之结合，则完全不合理。

以上讲了“总破一异体”中的第一个问题“一

体异体结合不成立”。下面讲第二个问题“若一体异体极其过分”。

寅二（若一体异体极其过分）：

若一有合者，离伴应有合。

若异有合者，离伴亦应合。

如果存在一体而有结合的情况，那么在离开同伴的情况下，每个法上应该还会有结合；如果存在异体而有结合的情况，那么在离开同伴的情况下，每个法上也应该有结合。会有这种过失。

如果染者和染法是一体而有结合，那么一法在离开另一法之后，应该还会有结合。为什么？因为既然两者是一体，并且有结合，那么从每个法的角度讲，其本身就已经具足了结合，所以，即使离开另一者，也不会失去结合这一自性，因此也会有结合，但这根本不合理。

如果染者和染法是异体而有结合，那么离开同伴之后，每个法上也应该有结合。为什么？因为是他体就说明二者无关，如果二者无关而又有

结合，就说明此结合不需要互相看待，而是它们各自本具的。因此，离开另一者后，也应该有结合，但这也完全不成立。

下面宣讲《中论释》的内容。

【丁六 (观染染者品) 分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《般若经》云“贪欲清净，故色法清净”等，昭示了无有贪欲与贪者的道理。】

前后引用教证的原因是要说明，《中论》并不是龙猛菩萨主观臆造的，它完全符合佛经内容。道友以后讲法也要注意，语言一定要契合经义，这一点非常重要！不能想什么就讲什么，因为凡夫人妄念很多，如果口才较好，所讲的话也许很吸引人，但如果与教义不符，就会像现在的哲学等理论一样，对众生的解脱无有任何实义。

【戊二、品关联：】

【如果认为：蕴界处等是存在的。因为它们

的一切所依者[能依]——烦恼存在的缘故。】

对方认为，蕴界处是存在的，因为它们的能依——烦恼（染法）存在的缘故。

【为了证明其不存在，而宣说本品。】

【此品分二：一、遮破贪欲之惑；二、以此理亦可遮破他法。】

【己一（遮破贪欲之惑）分三：一、破前后次第而生；二、破同时而生；三、摄义。】

【庚一、破前后次第而生：】

若离于染法，先自有染者。

因是染欲者，应生于染法。

【如果认为：蕴界处等是存在的。因为它们的一切所依者[能依]——烦恼存在的缘故。如果所依不存在，则能依也不会存在。犹如石女儿子的烦恼一样。（所以，如果能依烦恼存在，则所依蕴界处等也必然存在。）】

刚才大的科判里，这一品归在“破法我之能立”当中。

对方认为：法我（蕴界处的自性）肯定存在，因为其能依——烦恼存在的缘故。如果所依——蕴界处不存在，那能依——烦恼怎么会存在呢？就如同石女儿的烦恼一样。

【还有，烦恼缘于外境而生起之因也是存在的。经中不是也说“诸比丘，少闻之凡夫堕于常边，以眼见诸色法，于悦意处贪爱耽执，而成贪者”吗？】

并且佛经中说过，凡夫人是依靠外境堕落的，因为凡夫人未能很好地调伏眼识，所以当见到美丽色法时，就会生起贪爱之心而成为贪者，随后就会造业、破戒，最终堕入恶趣，这就说明贪心（染法）和贪者（染者）存在。如果两者不存在，那佛陀为什么要这样说呢？你们中观宗难道不承认佛陀的教言吗？

小乘宗的很多行人现在确实这样认为。觉得《阿含经》里所讲的人存在、法存在等道理，就是佛的究竟密意。他们不敢再观察下去，对空性

理论感到非常恐惧。

事实上，依靠龙猛菩萨的理证智慧观察就会了知，佛陀第一转法轮所宣讲的佛法，并不是揭示佛陀究竟密意的了义之法，而是不了义之法。

【这种推导也是不对的。为什么呢？因为，所谓贪欲，即是对有漏的可心之境生起爱意者的心所。而贪者即是贪执外境的心王或补特伽罗，也是贪欲的所依。】

此处对贪欲(染)与贪者(染者)做了解释。

【如果贪欲的自性成立，那么请问贪者在之前究竟是存在还是不存在呢？】

【假如是第一种情况，也即在贪欲存在之前，存在不具贪欲的贪者，则依存于彼贪者的贪欲也可以存在。】

假设在贪欲存在之前，贪者真正存在，那么依靠他，贪欲也可以产生，但这绝对不可能。

【但是，因为（不具贪欲的）贪者在之前是不会存在的，所以贪欲也不会存在。假使不具贪

欲的贪者存在，则有阿罗汉也是贪者的过失。】

为什么？因为如果不具贪欲也能成为贪者，那么彻底断除了贪欲的阿罗汉⁴⁹也会成为贪者、不具财富的穷人也会成为富人，会有很多过失，对方肯定不敢这样承许。

若无有染者，云何当有染？

【假如是第二种情况，即贪者在之前并不存在，那么，贪欲又怎么会成立呢？所依不存在的缘故。就像水果不存在，则水果的成熟也不会存在一样。】

宗喀巴大师在《理证海》中也用水果做比喻：如果水果不存在，水果的成熟就不可能存在。同样的道理，如果之前没有贪者，贪欲就不可能存在，因为贪欲是贪者的贪欲，如果贪者并不存在，

⁴⁹ 阿罗汉：声闻乘中的最高果位名，一译杀贼。杀烦恼贼之意。二译应供。当受人天供养之意。三译不生。永入涅槃不再受生死果报之意。智度论三曰：‘阿罗名贼，汉名破。一切烦恼破，是名阿罗汉。复次，阿罗汉一切漏尽，故应得一切世间诸天供养。复次，阿名不，罗汉名生，后世中更不生，是名阿罗汉。’又译曰应真，真人。四果之一。

那贪者的贪欲又怎么可能存在呢？就像如果水果不存在，水果的成熟也不可能存在一样，因为这个成熟不是其它果实的，而是水果的。

染者复染着，有无次第同。

（原译：若有若无染，染者亦如是。）

【我们还可以观察：如果贪者的自性存在，而贪欲在之前存在或者不存在的说法。】

下面是观察，假如贪者的自性存在，那么贪欲在贪者之前存在或者不存在都不合理。

【如果贪者还要贪著的话，那么不论贪欲在之前是否存在，进行观察都不合理。具体观察的次第，与前面相同，即以“若离于染者，先自有染法。因是染欲者，应生于染法。若无有染法，云何有染者”的方式进行遮破。】

这里与前一颂的推理完全相同，类推即可。前面我把这两句（半个偈颂）单独立了一个科判。

宗喀巴大师在《理证海》中说：以前有的译师在翻译此处时，可能认为颂词有缺漏，便自己

加了两句（半个偈颂），使其与前面的推理相同，但这完全不合理，因为龙猛菩萨在后面的偈文中已明确说明整部《中论》共有 449 个偈颂。如果加了半个偈颂，就不得不承认有 449 个半颂词，这样完全不符合原文。宗喀巴大师的意思是不应该增加。

我看了清辩、青目等论师的汉文注疏，没有看到增加的现象。也许在藏文的个别译本中有这种现象。

下面是破染与染者同时存在不合理。

【庚二（破同时而生）分二：一、以无观待之过而破；二、破斥结合而成。】

【辛一、以无观待之过而破】

染者及染法，俱成则不然。

染者染法俱，则无有相待。

【如果对方说道：既然贪者与贪欲不应该以前后的形式存在，那么它们就应当处于同一时间。也就是说，由心与同时生起的贪欲而使心成为了

贪者，所以，其二者是存在的。】

对方认为：心和心所或者贪与贪者是同时存在的。

很多人也会这么想，认为贪欲和贪者或者非同时产生（前后产生），或者同时产生。非同时产生前面已被彻底遮破了，不能再承许，既然如此，两者肯定是同时产生的。但这种观点也不合理。为什么？

【但是，贪欲与贪者是不应该同时生起的。因为，如果这样的话，则贪欲与贪者一方与另一方相互之间，就不存在观待的关系，如同牦牛的左右角一样。】

因为，如果贪欲与贪者同时生起，互相之间就无法观待，即贪者不观待贪欲；贪欲不观待贪者。但这根本不可能，观察自己就会知道：依靠贪者我，才能生起贪欲；依靠贪欲，才能产生贪者我。既然两者互相观待，就不可能同时产生。

通过非同时和同时两个方面的观察，就可以

推出，每个人相续中的烦恼与自己都不能成立。我与烦恼之间，我先存在，烦恼后存在肯定不合理；烦恼先存在，我后存在也不合理；烦恼与我同时生起，仍然不合理。由此就能深刻认识到，所谓的烦恼，虽然在众生虚妄分别念中确实存在，在名言中也如梦如幻地显现，但在胜义智慧面前完全不能成立。

人们经常说自己的贪心、嗔心特别重。尤其很多年轻人，觉得很难对治自相续中的贪欲，经常产生各种欲望。如果能以这些推理详细观察自己与贪心是次第产生，还是同时产生，贪心就不会再有任何立足之地了。

【辛二（破斥结合而成）分二：一、遮破一异；二、别破异体。】

【壬一、遮破一异：】

染者染法一，一法云何合？

染者染法异，异法云何合？

【如果其二者为一体，则不可能结合。因为

贪欲的性质与贪者本身是不可能结合的，就如同牦牛的自性与其自身不能结合一样。】

如果染法和染者是一体，就不可能有结合。就像不能说牦牛与其自身结合、柱子与自己结合、一个人特别团结自己一样。

【如果其二者为异体，又怎么能结合呢？因为异体的违品处于同时的缘故，】

如果染与染者是异体，也无有结合，因为异体的违品——结合，与异体无法同时存在。比如，甲的本性不是乙，两者本质上是异体。在同一个时间当中，如果甲和乙完全没有融入，肯定不能叫结合；假如两者在本质上有些地方已经融入，有些地方没有融入，那没有融入的部分还是异体，也不能叫结合；假如甲和乙已彻底变成一体，那两者此时就不是异体法，而是一体法，这样也不叫结合，因为刚才已经分析过，一体法没有所谓的结合。

【如同光明与黑暗，轮回与涅槃一样。所以，

让以自性成立的异体相结合，完全是天方夜谭！】

前面讲过，名言当中可以说异体的两个法合在一起。比如，把两个碗擦起来，就叫做把它们合在一起；两个人住在一个屋子里，团结得很不错，已经两三年没吵架了，就叫做比较和合；反之，如果两人经常吵架，有时甚至用碗互相打，不时传来哭的声音，就叫做不和合，人们一般会有这种说法。但这只是世间的一种名言而已。如果从时间方面或从所占位置是否融入方面观察，就会知道，两个异体法所谓的结合，根本不能成立。

下面讲，若一体异体有和合，则极过分。

若一有合者，离伴应有合。

若异有合者，离伴亦应合。

【如果承许其自性为一体而相结合，则任何一者存在，因为其二者是相结合而存在的缘故，所以在相伴的其他法不存在的情况下，则有可以相结合的过失。】

没有任何相伴的法，即单独的一法，不可能有和合，就像如果说提婆达多（天授）与自己结合得很好，则完全不合理。因为如果一个法可以叫结合，就会有在没有任何陪伴的情况下也有结合的过失。

【如果承许其自性为异体而相结合，则如同东山的马与西山的牦牛一样，在离开相互伴侣的情况下，也有可以相结合的过失。】

东山的马和西山的牦牛是否可以结合呢？不可能。因为即使它们靠得再近，其本体也是完全分开的，不仅如此，它们的范围、方向、所占位置也是完全分开的。虽然人们说有结合，但从意义上讲不可能有结合。

比如，我是染者，我相续中的烦恼是染法。如果承许我和染法在本体上是异体，那虽然说染法与我的相续结合，但实际上，它就是它，我就是我，它的性质不是我，我的性质也不是它，互相没有任何观待，这样我和烦恼怎么可能结合呢？

（讲中观推理的时候，观待观察的方法非常重要，自性成立的概念也很重要。如果没有搞懂这两个名词，将很难明白有些推理。）如果不观待还有结合，那每个法就是本具结合，这样在离开另一法时也会有结合了，会有这种过失。

我们有一种习惯，当两个法靠得较近的时候，就称其为结合。由此很多人想不通，为什么中观里面说没有结合呢？结合应该存在吧？像各民族之间就很团结和合，各种事物结合在一起的现象也非常多。我们之所以会这么想，是因为无始以来受到世间名言的熏习，脑海中形成了一种根深蒂固的串习。如果真正用中观理证观察，它不观待我、我不观待它的两个异体法，怎么可能有结合呢？如果你能找出来，我们也会承认的。但实际不可能找得到。

对于这些道理，大家一定要经常思维，并学会在修行和生活中运用。我特别赞同更登群佩大师所说的“佛法的道理，关键看我们能不能运用”

这句话。

如果没有实际运用所学的佛法，对一些简单的佛教道理，比如人身难得、轮回痛苦等，都会很难生起稳固的定解。没有定解就不敢在别人面前讲，觉得别人肯定不会接受，他们会说：“哪里有天人、阿修罗或肚皮那么大的饿鬼啊？即使所有的生物学家通过各种仪器观察，也不可能找到。这些生命肯定不存在！像地狱那么热的地方在哪里呢？任何地理学家也不可能找到……”如果对世俗中六道轮回等粗浅法，或胜义中万法皆空等深奥理一点不敢讲，就说明这些法并没有融入自己的相续。能否对此生起定解，关键看自己是否真正运用这些法去实际修行。

第二十四课

思考题：

- 1、如何以结合、异体互不相待的方式破染、染者？
- 2、以贪欲、贪执不存在的道理怎样推断承许其他烦恼不成立？
- 3、教证总结本品内容，并说明当今研究思维中观道理的重要性。
- 4、学习本品时对自己相续中的贪心烦恼有什么对治性的作用？

今天继续讲第六品《观染染者品》。

全论分三：一、首义；二、论义；三、末义。

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

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

功德。

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

丁二（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。

己二（破法我之能立）分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

染和染者，可以指烦恼和烦恼者；也可以指贪欲和贪者。

庚一（观染染者品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。辛一（以理证广说）分二：一、破染染者自性成立；二、以此理类推破其他法。

壬一（破染染者自性成立）分三：一、破染染者前后成立；二、破染染者同时成立；三、摄义。

癸二（破染染者同时成立）分二：一、应成互相不观待而破；二、观察一异体而破。

子二（观察一异体而破）分二：一、总破一异体；二、别破异体。

丑二（别破异体）分二：一、结合不成立；二、互相依存之过失。

寅一（结合不成立）分二：一、结合无有异体；二、异体无有结合。

昨天从两方面已经讲完了“总破一异体”。但对方仍坚持认为，染和染者应该是异体，因为两者的结合存在之故。下面“别破异体”的科判就要破斥对方这一观点。

首先观察“结合不成立”。为什么结合不成立呢？因为，如果染和染者有结合，两者就不能是异体；如果两者是异体，就不可能有结合。

第一个是观察“结合无有异体”，意思是，如果认为染和染者的结合存在，则两者就不能成为异体。

卯一（结合无有异体）：

若异而有合，染染者何事？

对方认为：因为染（烦恼）和染者（烦恼者）作为异体法的结合存在，所以，染和染者作为异体法肯定存在。

中观宗反驳说：如果承许染和染者异体而有结合，那么染和染者的自性是什么？如何能成为异体呢？

对方所说的异体是指自相成立的他体，而非名言假立的异体。若是名言假立的异体，则可以承许它们的结合存在。比如，两个人开始分开住，后来合在一起住；这几个人合成了这个组，那几个人合成了另一个组。在名言中，这种结合当然可以成立，但真正经得起胜义观察的所谓异体法之结合，则根本不能成立，以结合来成立异体更是不合理。为什么？

首先，如果承许染和染者异体，那两者之间就没有了任何关系——既无观待关系，也无相属

关系（异体法即没有任何关系、本体完全分开的法）。但这并不合理，因为“染和染者”或“贪和贪者”之间互相观待才能成立。如果承许染和染者是别别的他体，那它们之间的观待关系将如何处理呢？难道能说两者不观待吗？如果这样承许，就与现量相违。因为现量可见，没有染者，染就不可能产生；没有染，染者就无法安立。既然两者观待，异体关系就不能成立，这样所谓异体法的结合又怎么可能存在呢？不可能存在。

另外，以结合来成立异体也不可能，因为以胜义量观察时，如果染和染者能够结合，则两者必定是同一个时间、同一个空间、同一个本体。既然如此，两者又怎么会是异体呢？因此，如果染和染者有结合，就不可能是异体。

由此可知，对方“异体法的结合存在，并且以结合来成立异体”的说法根本不合理，有结合就不可能是异体。

卯二（异体无有结合）分二：一、他宗之说；

二、自宗回答。

这个科判分为“他宗之说”和“自宗回答”两部分。我反复参阅了宗喀巴大师、果仁巴大师等很多论师的讲义之后，感觉这样安立可能比较合适。

辰一（他宗之说）：

是二相先异，然后说合相。

对方没有明白刚才结合不存在的道理，仍固执地认为：染和染者二法的体相先是分开的异体，然后说有它们结合的相，这没有什么不合理。

也就是说，对方认为染和染者先是别别的实有他体，之后才结合在一起。就像东山的牦牛和西山的牦牛，先是分开的异体，聚到一起之后就称为结合。又如两个人结婚，双方原来是分开的，结婚之后就“混”在一起，虚度光阴……可不可以用“混”这个词呢？（众笑）

这个颂词是讲对方观点。下面是自宗对此的回答。

辰二（自宗回答）：

若染及染者，先各成异相，

既已成异相，云何而言合？

中观宗回答说：如果染及染者先各自成立为异体之相，既然已成了异体之相，那你们为何而说有所谓的结合呢？

刚才对方认为：烦恼和烦恼者（贪欲和贪欲者）的本体先是分开的，然后才有结合。中观宗回答说：如果两者的本体完全分开，那迥然不同的两个法又怎么会有结合呢？完全不可能。

人们一般把两个物体靠得较近的状态，称之为结合，但这只是一种说法，或者说分别心前的一种概念而已。如果按照《入行论·智慧品》和其它有些中观理来仔细观察，两个物体靠近到什么程度算是结合呢？如果中间有一些微尘间隔，就不能叫结合。即使中间没有微尘间隔，也不能叫结合。为什么？因为两者自身的微尘不能融入，还各占着自己的位置。既然不能融入，就不能叫

结合。《入行论·智慧品》云：“尘尘不相入，无间等大故，不入则无合。”

《显句论》云：所谓结合，一定是时间上统一，空间上一致，否则就不是结合。而事实上，两个异体法在空间（位置）上不可能一致。比如，我坐在我自己的位置上，你坐在你自己的位置上，即使我们彼此靠得再近，但中间还是会有很多微尘间隔，假使没有微尘隔开，但我们各自的身体还是占着各自的位置，因此空间上不可能有结合。再者，时间上也不可能一致。虽然很多人认为时间上结合是可以的，但实际上，每个法都有前后不同的刹那，这些前后刹那不可能全部融为一体，因此，时间方面也谈不上结合。

由此可知，对方所谓“染和染者先成立异体，然后可以结合”的观点根本不合理。

另外，前面分析过，染者和染法需要互相观待才能成立，这就说明两者并非本体自性成立，没有真实的自性，因此所谓的异体不能成立，既

然异体不成立，就不可能有结合。中观宗要揭示的就是这个最关键性的道理！

人们的相续中存有很多迷乱的概念。比如，本来没有结合，却认为有结合；本来不是快乐，却认为是快乐；本来不是常有，却认为是常有……会受到很多世间名言的熏习和外道的熏染。比如，认为自己昨天跨过这条河，今天跨过的还是这一条河，这条河一直都在此处流淌。而事实上，这只是一种将无常执为常有的颠倒分别罢了，昨天的河流在今天早已不复存在。

认为人与人能够结合，或者烦恼与烦恼者可以结合，也是一种颠倒分别。当然，在未以胜义理证观察时，可以这样说，但如果通过胜义观察，完全不观待的两个真实自性的别别他体法，怎么可能结合呢？根本不可能。

我们为什么要学习中观？因为无始以来，我们在语言、思想等各方面有很多错误的串习。打破这些无始以来串习的执著，就是学习中观的目的。

的。无论是贪与贪者的结合，还是其它任何他体法的结合，本来都不存在，但我们却认为真实存在，学到这里就会知道，自己以前的认知都是颠倒的。

学了中观以后，大家的内心是否有了一点转变呢？昨前天我问了有些道友。一方面，我觉得学习之后，每个人应该都会有一些感想；另一方面，希望大家一定要结合自己的相续，不仅要在理论上知道自己以前的实执是颠倒的，而且一定要把中观的这些道理运用在生活和修行中。

更登群佩大师说过：只要能运用释迦牟尼佛的教理，在外道或新科学面前，我们是不会感到害羞和畏惧的。当然，如果不会运用则另当别论，现在很多人非常聪明，在与他们辩论的时候，如果你不会运用中观推理，可能很难说服对方，关键是看你能不能熟练运用。

现在很多修行人在对治自身烦恼的时候，不会运用所学的教理，有些人虽然运用了，但却没

有长期坚持，这样也无济于事。这个问题非常关键，大家一定要重视起来！

如果不会运用所学，在弘扬佛法的过程中，当面对外来的攻击时，也会感到束手无策。相反，如果能对中观理证运用自如，则能轻松遮破对方的任何一个观点。

总之，大家一定要认真学习并实际运用中观教理。作为一名佛教徒，不能仅停留在单纯的信仰上，必须要有智慧。信心和智慧是佛教不可缺少的两大主题。

通过对“结合无有异体”和“异体无有结合”两个方面的分析，便可推出，所谓的结合不能成立。这是科判“别破异体”中的第一个部分“结合不成立”，下面讲第二个部分“互相依存之过失”。

寅二（互相依存之过失）分二：一、结合不成立异体；二、异体不成立结合。

对方之所以说异相、合相，是想通过它们的

成立，来建立染法和染者的自性，但这并不合理，此科判就要分析，以结合来成立异体不可能；以异体来成立结合也不可能。

此处与上面的科判表面看好像有点重复，但暂时只能这样安立，因为这两个科判从反体的角度不是很好安立。

卯一（结合不成立异体）：

异相无有成，是故汝欲合。

合相竟无成，而复说异相。

藏文译本颂词：

异相无有成，是故汝欲合。

为使合相成，复说异相乎？

前面对方之所以建立合相，主要为了成立异相，但这种想法并不合理，下面中观宗就要对此进行破斥。

中观宗驳斥说：因为染和染者的异相没有成立，所以你们想以两者的合相来成立异相，但这不可能，因为如果你们为了成立异相，而要先成

立合相，那你们是否为了使合相成立，又要说异相存在呢？

这个推理大家懂了吧？可能稍微有点绕。对方认为：烦恼和烦恼者的合相是存在的，既然有合相，就必然有两个以上物体，否则，所谓的结合就不能成立。他们想先建立合相，然后以此来成立异相。

我们反驳说：异相与合相有互相依存的关系，既然你们为了建立异相，而想先成立一个合相，那你们是否为了建立合相，也要先成立异相呢？但好像你们的异相不能成立（前面中观宗已经遮破了异相）。我们以反问的方式就可以遮破对方观点。

以上是以结合不成立异体，下面讲以异体不成立结合。

卯二（异体不成立结合）：

异相不成故，合相则不成。

于何异相中，而欲说合相？

“异相不成故，合相则不成。”因为无论怎样观察，染和染者的异体相都不成立的缘故，两者的结合相也不能成立。

为什么染和染者的异体相不能成立？因为两者互相观待之故。既然互相观待，就不可能是自性成立的异相。既然异相不成立，对方所承许的结合相就不能成立。

“于何异相中，而欲说合相？”如此一来，有实宗能于何种异相当中，而要说获得结合相呢？根本没有这样的异相。

上个颂词是说，因为染和染者的结合相不成立，故两者的异相也不能成立。这个颂词是反过来说，因为两者的异相不成立之故，两者的结合相也不能成立。

至此，科判“破染染者自性”当中的前两个部分“破染染者前后成立（非同时成立）”和“破染染者同时成立”已经讲完了，下面是第三个部分——摄义。

癸三（摄义）：

如是染染者，非合不合成。

这样的染法和染者，不可能以和合（同时）和不和合（先后，或者说非同时）的两种方式成立。

“非合不合成”中的“非”是不可能的意思；“合”是指同时；“不合”是指非同时，即前后。总而言之，染和染者同时成立，或者前后成立都不合理。

很多人经常说自己烦恼很重，通过本品的学习，就可以运用里面的中观理来了知烦恼与自己之间的真正关系：

可以观察先有烦恼者自己，还是先有烦恼，这是对“非同时成立”进行观察，观察之后，两者谁先谁后都不合理。

也可以对“同时成立”进行观察：

首先，可以观察烦恼和烦恼者是否互相看待。如果看待，两者就不是实有的别别他体；假如两

者是互不观待的别别他体，那烦恼出现就是它自己的事，与你烦恼者无关，而你作为烦恼者则永远不会产生烦恼，但这根本不合理。

然后，可以观察烦恼与烦恼者是一体还是异体。如果认为是一体，那你这个烦恼者就是烦恼，烦恼就是你，但可能谁也不会承认自己与烦恼无二无别；如果认为是异体，因为两者的结合存在，那就一定要回答清楚，是以异体来成立结合，还是以结合来成立异体……

最后，无论哪种情况都不成立。这时就会明白，所谓的烦恼和烦恼者完全不成立。

如果没有结合自相续去思维，就会觉得《中论》的推理好像与自己没什么关系，但如果真正去观察，就会知道每一个推理都与自己息息相关。以前，我们一般依靠教证来对治自己的烦恼。当烦恼生起时，就会想起释迦牟尼佛在哪部经里说过什么，某位大德在哪部论里说过什么。学了《中论》之后，就可以依靠自己的智慧进行分析，这

时才会真正明白为什么烦恼和烦恼者不存在。

有些《中论》讲记整理得很好，字面意思解释得非常清楚，看了应该都会明白。但作为一名修行者，如果想依靠一部法来对治自己的烦恼，就不能仅停留在文字上。有智慧的人会把《中论》的每个道理用在自己身上，而没有智慧的人则只把它们当成一种说法。

像现在学术界的有些人，法与相续就是完全分开的。他们研究佛教的目的与我们学佛的目的完全不同。我们为什么学佛呢？一方面是为了利益众生，另一方面是为了调伏自相续的烦恼，最终成就佛果，这是作为一名修行人应有的学佛态度。而很多学者研究佛教的目的是什么呢？可能主要为了在名声、地位等方面得到一些利益，而很少想过要获得佛果、利益众生或者以此调服自相续。还有的人听说佛教内容很精彩，就想知道里面到底说了什么，觉得自己如果知道了很多佛理，与他人交谈时就会显得知识渊博，别人也会

恭敬自己。

所以，大家一定要知道研究者与修行人之间的差别，自己应该做一名真正的实修者。

有些佛法方面的文章或注疏，只在字面上解释得较清楚，而在结合自相续修行方面则提及得很少。为什么不讲呢？这与作者是单纯的研究者还是真正的实修者密切相关。

至此，“破染染者自性成立”已经讲完了，下面讲“以此理类推破其它法”。

壬二（以此理类推破其他法）：

诸法亦如是，非合不成。

诸法（心王、心所所摄的一切诸法）也是如此，不可能以和合（同时），或者不和合（非同时）的两种方式成立。

在凡夫人看来，自己的心和心所产生的各种分别念都是真实存在的，但实际上，它们就像染者和染法一样，同时成立不合理，非同时成立也不合理。除此之外，它们还能以什么方式成立呢？

再无任何存在方式。既然能取心识不存在，则所取外境也不可能存在。由此便可了知一切万法皆是空性。如果真正通达了这个道理，说得深一点，自己心的本来面目就可以当下认识。

通达中观的类推方法非常重要！以此就可以了知万法皆无任何自性。对于诸法，我们一个个去观察是不可能也没有意义的。麦彭仁波切说过：为什么释迦牟尼佛是量士夫？因为佛能为众生无误宣说四谛法，此法能引导众生获得真正的解脱。像“世界上有多少只昆虫”、“树上有多少片叶子”等佛陀并没有讲，不讲不是因为不知道，而是因为没有任何必要。因此，以佛能宣讲四谛法，就可推知释迦牟尼佛是遍知。

同样的道理，虽然这里只讲了贪欲和贪者之间的关系，但是以此类推，就可以了知三毒为主的八万四千烦恼等任何一个分别念与其作者之间的关系，即了知心王和心所所摄的一切诸法都不能成立。既然能取心识不存在，则所取外境也

不可能存在。最后就可以推出，一切万法没有任何自性，皆是幻相。

很多人经常说自己烦恼深重。其实不一定非用大圆满法才能断除烦恼。如果能像更登群佩大师所说的那样，实际运用中观教理，烦恼就会逐渐消除。《中论》这把锋利的宝剑，能把缠绕在我们相续中的烦恼迷网彻底斩断，关键是看我们能否运用。如果不会运用，即使再怎么给你讲大圆满，也不一定会对你的烦恼有损害。

辛二（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非染体，非离染体，如是受想行识非染体，非离染体。复次色受想行识非染体空，非离染体空，此是般若波罗蜜如是。色非嗔体，非非嗔体，亦非痴体，非非痴体，受想行识亦复如是。此名般若波罗蜜。极勇猛，色非染非净，受想行识非染非净。复次色非染法性，非净法性，受想行识亦复如是。此名般若波罗蜜。’”

《等持王经》云：“贪欲之念、所贪之境与贪者；嗔恨之念、所嗔之境与嗔者；愚痴之念、所痴之境与痴者，此等诸法实则无迹可观，亦了不可得也。”

下面宣讲《中论释》的内容：

【壬二（别破异体）分二：一、宣说合不成立；二、互相依存之过。】

【癸一、宣说合不成立：】

若异而有合，染染者何事？

是二相先异，然后说合相。

【如果仍然认为：虽然自性为一体而相结合不合理，但以异体而相结合应该成立。就像我们现量可见成立异体的马与牦牛可以结合一样。】

在藏地，一般牦牛可以与牦牛合在一起，但是藏民通常不敢让牦牛与马接近，因为牦牛有时会用牛角把马顶死，尤其在秋天，牦牛特别好斗，一看见马就想攻击它。放牦牛的时候，马偶尔会跑到牛群里，它们合在一起的现象虽然有，但确

实让人很害怕。

长行文中说，牦牛可以与马结合在一起。可能有时也可以吧，在我们财务科门口，就经常有人把牦牛和马拴在一根柱子上。

【照此说来，岂不成了贪欲与贪者互不观待，却能以异体而成立吗？这简直是无稽之谈！因此，其二者为异体的结合又岂能成立呢？】

这里全部用问句来解释。意思是，如果认为贪欲和贪者的结合成立，那贪欲与贪者互不观待以异体而成立的说法，就是无稽之谈！如果认为贪欲和贪者是异体，那两者的结合又岂能成立？

【关于“其相结合则无有二者”、“异体的二者不能结合”的推导要点，是与此推理相同的。】

关于结合就不能是异体，异体就不能够结合的道理，下文当中还会宣说。

若染及染者，先各成异相。

既已成异相，云何而言合？

【如果贪欲与贪者互不观待，而成立为异体的自性。既然已经成立为异体，又怎么需要相互结合呢？你们不是也需要从意义上建立“以这个贪执而耽著此境的耽执者”吗？】

互不观待、自性成立的两个异体法，虽然在名言中可以说结合在一起，但这只是名称上成立而已，并不能证成对方的观点，若想证成，必须在意义上成立，但意义无法成立。

首先，烦恼和烦恼者并非异体。如果二者是互不观待的自性他体，每个人就永远不会受到烦恼控制，但这是不可能的。就像有的道友这几天不知什么原因，看见山都会生嗔恨心，对道友也经常发脾气，虽然知道道友们对自己很好，但习气浮现时，想控制还是非常困难的。

以前印度有一位商主，非常孝顺母亲。有一次他去外地做生意，临行前对妻子说：“我不在的时候，你一定要在吃饭等各方面照顾好我的母亲。商主走后，妻子便很用心地照顾自己的婆婆。但

是商主的母亲由于前世的业力，吃饭的时候，碗里经常会出现头发等脏东西，令她难以下咽，后来，无论这位妻子做什么美味佳肴，她都认为里面有脏东西。

商主回来以后，看见母亲消瘦了很多，便询问原因。母亲生气地说：“你妻子对我一点都不好，总给我一些脏东西吃。”商主听后非常气愤，质问妻子说：“我不是让你好好照顾母亲吗？你为什么这样对她？我一生中母亲对我最好了！”妻子委屈地说：“我确实尽心尽力地照顾她了。”商主不信，让妻子再给母亲好好做一顿饭，并亲眼看着她端到母亲身边。这一次母亲还是看见饭里有很多脏东西，这时商主才知道误会了妻子，但对于母亲业力导致的这种幻相，商主也毫无办法。

当人业力现前时，别人明明对你非常好，然而你却感觉不到，或者认为别人对自己好是因为自己有什么什么。有的人一看见某人就特别生气，

但生气的原因自己也不知道，这也是一种业力现前。

当业力现前时自己便会受到业力控制，这一点每个人心里都很清楚。由此可见，烦恼与烦恼者并非毫不相关，而是互相观待的。既然观待，就说明两者为假立，没有真实的自性。如果没有自性，就不可能是真实他体。因此，对方“异体法有结合”的说法不能成立。

【如果其二者互不观待的异体已经成立，即一者不需要另一者，那么又怎么能互相结合呢？】

即使二者互不观待的异体关系成立，也不可能有结合。因为，既然一者完全不同于另一者，本质上已完全分开，那怎么可能结合呢？

【癸二、互相依存之过：】

此处前面的科判是从两方面分析，一是以结合不成立异体，二是以异体不成立结合。首先是以结合不成立异体。

异相无有成，是故汝欲合。

为使合相成，复说异相乎？

（原译：异相无有成，是故汝欲合。合相竟无成，而复说异相。）

【如果其二者并未成立为异体，然而对方为了使其能够成立的缘故，而承许其二者是相结合的；】

长行文中的“其”是指异体。对方仍然坚持认为，一个人的贪欲与其相续可以结合。对方之所以一直想建立合相，其实是为了成立两者的异相。

龙猛菩萨反驳说：既然你们为了成立异相而承许先有合相，那你们为了建立合相，为什么不承许先有异相呢？因为染与染者要结合，就必须是异体法，前面讲过，一个法不可能与自己结合，至少两个法以上才能结合。

【又因为其二者并未成立为非异体，为了证实相结合能够成立，难道对方又要忙不迭地承许异体吗？】

既然一个法（非异体法）无法结合，那为了成立结合，对方是否又要很快承许两者的异体成立呢？若如是承许，关系就永远搞不清。因为，为了成立异体，就要先成立结合；为了成立结合，又要先成立异体。如此一来，就会一直互相依赖、互相观待，这样所谓的结合怎么可能成立呢？无法成立，因为异体不能成立之故。

【如果这样承许，异体与结合就会成立互相依存的关系了。】

既然异相与合相互依存，就说明两者没有实有的自性，所谓存在完全是一种假立，经不起中观理证的观察。

异相不成故，合相则不成。

于何异相中，而欲说合相？

通过刚才“结合不成立异体”的分析，异相不能成立。既然如此，为什么说在异相当中有一种结合相呢？

【但是，因为异体的相并不成立，所以，所

谓“结合”的相也不可能成立。那么，又以并不存在的哪种可以明示的所谓“异相”，可以使承许合相成立的理论站稳脚跟呢？】

既然异相不存在，所谓的结合相就无法站稳脚跟。

【同样，与结合相看待的异体也不可能成立，我们可以采用“合相不成故，异相则不成。于何合相中，而欲说异相”的推导，只需将词句进行替换，便可恍然大悟。】

颂词是以异相不成立来推断合相不成立。其实也可以把异相与合相互换，改为“合相不成故，异相则不成。于何合相中，而欲说异相？”只要在文字上稍做更改，道理就会完全明白。总之，观察结合时，是从异相不成立的角度破；观察异相时，则从结合不成立的角度破。

【总而言之，无论在任何时候，只要是互相依存的法，也即只有甲者成立，乙者才能成立的双方，以本性不可成立的结论，已经昭然若揭。】

虽然在众生迷乱的显现中，贪欲和贪者似乎真实存在，但以胜义理观察，两者不论以异体的方式存在，还是以结合的方式存在，都不能成立。由此可知，贪欲和贪者并没有实质性的本体，如同梦中的狂象一般虚妄不实。至此，贪者、能贪、所贪等诸法不存在之理已经昭然若揭。

很多道友觉得自己烦恼很重，虽然通过各种方法对治，有时感觉心情舒畅，但有时又被烦恼笼罩。要知道，一下子断烦恼肯定有点困难，修行是一个长期的过程。如果学了中观之后，能长期思维法义并不断衡量自己的相续，烦恼就会逐渐消失殆尽。麦彭仁波切说过：众生暂时对某法的一点串习，都会成为很难断除的障碍，更何况是无始以来非常强烈的实执，但只要不断修习空性，就一定能够断除！

大家对空性首先在道理上一定要明白，之后就要实际修持，这样才能断除无始以来的严重串习。就像一个盗贼，他因为以前受到恶劣环境及

恶友的熏染，所以从未认识到自己的错误，后来遇到了善知识、知道了善恶取舍，就产生了改过之心，随后便会逐渐改正自己的不良行为。

凡夫人一般贪心较重，未受贪心铁网束缚的人极少，很多圣者、古德都说过这样的教言。这一品讲贪心贪者的原因正是如此。大家应该以中观理好好对治自己贪心方面的实执。

【庚三、摄义：】

如是染染者，非合不合成。

【由以上推断可以证明，贪欲与贪者无论是在互相结合的情况下，还是在互不结合而存在先后的情况下，都不可能成立。】

贪欲和贪者同时（结合）成立不合理，非同时（不结合）成立也不合理，既然如此，“一个人贪什么”的概念是从哪里来的？其本质、差别又是什么？

经常思维中观法理非常有必要。有些人觉得特别简单而不思维，有些人感觉特别难而不思维。

若与珍贵的中观摩尼宝擦肩而过，确实非常可惜！希望大家不管在遇到深奥的法，还是浅显法的时候，都能以此对照自己的相续。

中观推理能彻底瓦解我们相续中的实执，摧毁我们的烦恼。藏地很多成就者认为《中论》对于修行人，尤其对修密法的人来讲非常重要的原因就在于此。

以上是科判“破贪欲之惑”的摄义部分，下面是以此理类推其他。

【己二、以此理亦可遮破他法：】

诸法亦如是，非合不成。

与染和染者的观察方法完全一样，心王和心所所摄的一切诸法，既不是同时产生，也不是非同时产生。包括贪、嗔、痴、慢、疑、见六种根

本烦恼⁵⁰、二十种随烦恼⁵¹，乃至众生相续中的八万四千烦恼等任何分别念，以及外境色等诸法都不会超离此处的观察范围，最后就会推出万法没有任何自性，完全是空性。依照这种方法经常观察，烦恼就会慢慢烟消云散。但这不是一次两次的观察，也不是听一遍或看一遍就可以了，而是需要反反复复地观察、思维。以前有些大德把《中观庄严论》看了一百遍，把《中观根本慧论》也

⁵⁰ 根本烦恼：又作本惑、根本惑；与随烦恼对称，指诸惑之体可分为贪、嗔、痴、慢、见、疑等六种根本烦恼；其中见分为五，称为五利使；其他五烦恼称为五钝使；两者合之，即为十随眠；此外亦有八十八使或九十八使之分类，反之枝末烦恼乃从属于根本烦恼，具有染污心之作用（染污之心所），又称随烦恼，随惑。

⁵¹ 随烦恼：指随根本烦恼而起之烦恼，与根本烦恼相对称，俱舍论云，随烦恼有二义：一指随心生起而恼乱有情之一切烦恼；二指依根本烦恼而起之其他烦恼；书中共举出十九种随烦恼，总括为三类：（一）大烦恼地法，指放逸、懈怠、不信、昏沈、掉举；（二）大不善地法；指无惭、无愧；（三）小烦恼地法；指忿、覆、慳、嫉、恼、害、恨、谄、诳、憍等十种，及不定地法中之睡眠、恶作。据成唯识论卷六载，随烦恼指根本烦恼之六大惑以外的二十种法，可分三类，故又称‘三随烦恼’，即：（一）小随烦恼，相对于俱舍论之小烦恼地法而立，指忿、恨、覆、恼、嫉、慳、诳、谄、害、憍等十种；此十种烦恼各别而起，故称小随烦恼。（二）中随烦恼，相对于俱舍论之大不善地法而立，指无惭、无愧；此二种烦恼遍于一切之不善心，称为中随烦恼。（三）大随烦恼，相对于俱舍论之大烦恼地法而立，指掉举、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知等八种；此八种烦恼遍于一切染污心，而辗转与小、中随烦恼俱生，故称大随烦恼。

看了一百遍，由此对空性生起了非常稳固的定解。

有的道友上课时心不专注，三心二意，下课回去也只是囫囵吞枣地大概过一下。以这种态度学肯定是不行的，这样在我面前听法也没有太大实义。旁生也可以这样听法，我看那只老山羊每天也按时来听法，有时跑到女众那边听，有时跑到男众那边听，也不知道它是男众还是女众。它好像很喜欢破坏纪律。（众笑）

【就像贪欲与贪者一样，一切烦恼诸法，无论是在互相结合的情况下，还是在互不结合而存在先后的情况下，都不能成立。】

在同时和非同时（结合和不结合）的两种情况下，所谓的烦恼与烦恼者都不能成立。

【我们可以用“若离于嗔法，先自有嗔者”等途径进行类推。同理，对于愚痴等也只需改变词句便可。】

以“若离于染法，先自有染者”等方式类推，就可以遮破其它烦恼（本来染是烦恼的总称，但

这里主要指贪心)。比如，观察嗔心，就改为“若离于嗔法，先自有嗔者”；观察痴心，就改为“若离于痴法，先自有痴者”；观察慢心，就改为“若离于慢法，先自有慢者”……

学会《中论》的观察方法，对断烦恼会有很大帮助。无垢光尊者在《句义宝藏论》中说：只有广闻博学的人才有机会通达大圆满法。慈诚罗珠堪布的讲义里讲了很多这方面的道理。

摧毁烦恼之后，相续中的境界才会纷至沓来。很多境界不可能无缘无故地从天上掉下来，或者从地上冒出来。很多人想得特别简单，觉得只要自己灌一个顶，然后修一个大手印或者闭着眼睛修两天大圆满就可以了。虽然密法的确有不可思议的加持，但如果连出离心、菩提心的基础都没有，想要显现这些境界恐怕非常困难。打下坚实的基础之后，再通过闻思修行中观法，才有希望获得高法的境界。

希望通过这次讲《中论》，能在断烦恼方面给

大家带来一点帮助。当然，由我这么烦恼深重的人来讲是非常不合理的，但我所说的话应该基本上符合佛语，我也有责任要求大家观察自己的烦恼。经常观察自相续非常重要！

【因此，世尊也曾谆谆地教导后人：“贪欲之念、所贪之境与贪者；嗔恨之念、所嗔之境与嗔者；愚痴之念、所痴之境与痴者，此等诸法实则无迹可观，亦了不可得也。”】

最后是以教证总结。这是《三摩地王经》里的一个教证。意思是，贪者、贪者相续中的贪心烦恼（能贪），以及所贪对境这三者了不可得，嗔心、痴心以及此等诸法也是如此。为什么得不到呢？这并非口头上的一种说法，以此观察一切诸法，最终确实了不可得。

《中论》的每一句、每一字都有深奥的意义，以我们简简单单的语句，不可能涵盖或归纳其所有含义。希望大家能认真思维这些金刚语，经常把这些教义用在自己的生活中。

但是末法时代的众生根基一般比较差，很多人对做生意等各种名闻利养的事情兴趣浓厚，而对学习中观则兴趣索然。有些人虽然学了，但却很难将法融入内心。大家对电视剧的情节或纪录片的故事基本都能过目不忘，这个故事如何如何，那个人物如何如何，但却记不住《中论》里的推理，更谈不上实际运用。现在《观染染者品》已经全部讲完了，大家能否想起来这一品讲了哪些推理？如果像闭着眼睛、塞着耳朵一样，什么印象都没有，就一定要努力想办法提高自己！

就像一个穷人，如果他自暴自弃，天天睡觉什么也不做，一定会饿死的；如果他有一种勇气，比较勤奋又有毅力，也会有发财的机会，最后可能就会变成一个大老板。所以，大家在学修的过程中一定要精进努力！

《中观根本慧论》之第六观染染者品释终

第二十五课

思考题：

- 1、以教证说明此品中所解释的主要含义。
- 2、佛经中怎样宣说有为法的法相？
- 3、怎样以观察有为、无为破生住灭的存在？
- 4、怎样以观察分散、集聚破生住灭的存在？

今天开始学习第七品《观三相品》。所谓三相，即有为法的三个法相——生、住、灭。

七、观三相品

庚二（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一（遮破有为法）分二：一、破生住灭三法相；二、以此能破事相有为法。

癸一（破生住灭三法相）分二：一、总破；

二、别破。

子一（总破）分三：一、观察有为无为而破；二、观察分散聚集而破；三、观察有无其他法相而破。

科判“破生住灭三法相”分为总破和别破。总破分为三部分，首先从观察生住灭三相是有为法还是无为法方面破。

根据《俱舍论》的观点，一切万法包括在有为法和无为法当中。有为法，指由因缘而生、无常性、具有生住灭三相的法，比如五蕴所摄的法；无为法，指非因缘所生、常有、不具生住灭三相的法，包括抉择灭、非抉择灭、虚空三种无为法

⁵²。按照《大乘俱舍论》的观点，无为法有八种⁵³。

小乘行人认为：中观宗万法皆空的说法不合

⁵² 三无为法：虚空的法相即无有阻碍，非造作而生，故名无为；二择灭，抉择灭就是依靠无间道无漏智慧力远离所破有漏法的一种无为、常有、善事的灭。远离所破的这一部分叫离系，离系不是同体而是异体的；永远制止未来的未生法，称为非抉择灭。按照有部宗的观点，除有为法外，其自体为常有、非因缘所成的法，就称为无为法。这个名词，小乘和大乘都有，但小乘认为，所谓的无为法实有、成实。也就是说，虚空是无碍、实有的法；同样，抉择灭和非抉择灭也是实有的，其中，非抉择灭是让未来法不产生的一种法，就像挡水的水坝一样一直把它们隔开。经部宗以上认为：虚空只是不存在的法，抉择灭就是通过他的智慧远离所断的一种灭法，除此以外无有实体；非抉择灭，只是一个法不具足产生因缘，比如兔角，兔子头上没有生角的因缘，所以称为非抉择灭。——《俱舍精钥》

⁵³ 八无为：《成唯识论》中讲到六无为：虚空无为、择灭无为、非择灭无为、想受灭无为、不动无为、真如无为。《杂集论》中将六无为中的真如无为开出善法真如、不善法真如、无记真如，再加其他五种无为，共八种无为。

解释：大乘立六无为。但非谓有六种之别体，乃断我法二执处所显之一种真理，有、无、常、无常，皆不可名，但是法之实性，故名法性也，此一法性从所显之缘分种种之名也。（一）虚空无为，此法性离本来诸障碍之位所显者名之。（二）择灭无为，依此法性智慧力断烦恼之位所显者名之。（三）非择灭无为，不由此法性之择力而为本来清净或缘缺之位所显者名之。（四）不动无为，此法性生于第四禅天离苦乐粗动之位所显者名之。（五）想受灭无为，此法性入于圣者非想地所摄之灭尽定。灭六识心想及苦乐二受之位所显者名之。（六）真如无为，由此法性有真实如常之相而名。此中前五无为，就一法性所显之位之差别，而假立为五种之名者也。前五者为诠法性之相之假名，后一者为诠法性之体之假名也。由是而论，前五无为名体皆为假立，真如无为，体为定在，但真如之名为假立也。见唯识论二，百法问答钞九。

理，因为所有法包括在有为法和无为法当中，而佛陀在经中亲自宣讲了有为法和无为法的法相，尤其在讲有为法的时候，说了生住灭是一切有为法的法相特点。既然如此，生住灭就肯定存在。这不但以教量可以成立，以生活中的现量也可以完全证成。比如眼前的柱子，当房屋建起时，它就产生了，之后会一直安住在那里，最后必定会毁灭。既然生住灭真实存在，就说明有为法肯定存在，这样万法就不可能为空性。

龙猛菩萨宣说这一品主要为了遮破生住灭（即破法我之能立），以此抉择万法无自性。

《中论》所抉择的是究竟的离戏空。所谓离戏，根据不同根基的众生也有不同安立。比如，对于常边和断边的戏论，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中分了三种次第。在这里给大家简单介绍一下。

第一种是粗的常断边：有些外道认为，一切万法是由恒常不变的神我或大自在天等创造的，

这即堕入了常边；有些外道认为业因果、前后世等不存在，这即堕入了断边。

第二种是细的常断边：它是看待空性的常断见，认为即使名言中如梦如幻的法也不存在，即堕入了细的断边；认为不仅在名言中，甚至在胜义中万法也实有存在，即堕入了细的常边。

第三种是极细的常断边：执著万法的自性在名言中存在、在胜义中不存在，即堕入了极细微的常断边。

遣除粗边、细边、极细边的前前见解，是后后见解的基础。当离戏达到究竟时，就符合了至高无上的实相见解。我们讲《中观庄严论》的时候，会对此做详细宣说。

这里对方认为，不需要分名言或胜义，总之，生住灭是存在的，这样有为法就肯定不空。但这种说法并不合理，因为虽然佛在经典中说了有为法的法相是生住灭，但这只是就名言中如梦如幻的显现而言，若通过中观理证观察，生住灭根本

没有真实的本体。

丑一（观察有为无为而破）：

若生是有为，则应有三相。

若生是无为，何名有为相？

对方认为：有为法是存在的，因为其法相（不共特点）——生、住、灭存在之故。

中观宗反问说：如果认为生住灭三相是有为法的法相，那么其中的“生”是有为法还是无为法呢？

“若生是有为，则应有三相。”如果认为生是有为法，则它也应该具有生住灭三相。

这里中观宗给对方发了一个太过：首先向对方提出了一个问题——生住灭三相中的“生”是有为法还是无为法？如果对方认为生是有为法，那么它肯定也要具足生住灭三相，这样就会有法相无穷无尽的过失。颂词现在没有讲这一过失，下面会具体阐释。

这里只观察了生，住和灭也可以这样观察。

如果观察住，就问对方：住是有为法还是无为法？如果说住是有为法，那么因为是有为法之故，肯定要具足生住灭三相。灭也是如此，灭是有为法还是无为法？如果是有为法，必然也要具足此三相。

以上讲了第一个问题，如果生是有为法，就会有法相无穷的过失。

“若生是无为，何名有为相？”如果生是无为法，那为何称它是有为法的法相呢？

对方肯定不敢承许生是无为法，否则，有为法的法相就成了用无为法来安立，这样一切就会变得混淆不清，柱子的法相可以是虚空，虚空的法相可以是石女儿子……但这显然不合理。

同样的道理，认为住和灭是无为法也不合理，因为无为法的住和灭，也无法安立有为法的法相。

以上从有为无为方面遮破了三相，下面将从分散聚集的角度进行遮破。

丑二（观察分散聚集而破）：

三相若聚散，不能有所相。

云何于一处，一时有三相？

藏文译本颂词：

三相若分散，不能有所相。

云何于一处，一时聚三相？

生住灭三相如果是分散而住——生是这个、住是那个，灭是另一个，它们就不可能成为有为法的法相。三相如果聚集，也不可能成为有为法的法相，因为生住灭三者相违，怎么可能于同一个地方，同一个时间当中聚集三相呢？不可能。

这一颂主要观察，生住灭是以分散的方式，还是以聚集的方式来成立有为法。观察之后，无论以分散还是聚集的方式都无法安立。

比如柱子，如果生住灭是以分散的方式表示柱子，那么由于三相是分开（非同时、非同处）的缘故，柱子就会出现只有生而没有住和灭的情况。但只以生来表示柱子并不合理，因为只有产生而没有安住和毁灭的柱子，在世界上根本找不

到。如果只有住，或者只有灭，能否表示柱子是有为法呢？同样不能。因为只有住而没有生和灭，或只有灭而没有生和住的柱子，在世界上同样找不到。所以，三相以分散的方式无法成立有为法。

如果生住灭三相聚集，则依然无法成立有为法柱子。生住灭不可能在同一时间、同一事物本体中具足，因为三相相违之故。按常规名言讲，生在前、住在中、灭在后，因此，在同一时间当中无法聚集生住灭。既然如此，在同一个环境当中，比如在一根柱子上，也不可能同时具足生住灭。

从分散、聚集两个方面观察之后便可推出，生住灭三相无法安立柱子等有为法。

不仅对于无情法，对于有情法，三相同样无法安立。比如，一个人如果存在，那以胜义理观察，他的生住灭无论以分散还是聚集的方式存在都不能成立，既然如此，要从什么角度安立他的存在呢？根本无法安立。

《中观根本慧论》中运用了各种各样的抉择方法，有时用一体多体，有时用分散聚集，有时观察时间先后……每种推理都蕴含着极尖锐的智慧。在这些理证面前，任何诸法不空的理由都无法立足。希望大家能再三思维并实际运用这些推理。

下面宣讲《中论释》的内容：

【丁七（观三相品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【经云“有为及无为法，黑法与白法，无论何时以智慧均可令其崩塌，微尘许亦不可得。尔时……”等揭示了有为无为法不存在的真理。】

佛经云：不管是有为法还是无为法，善法还是恶法，任何一法若通过智慧观察，最后微尘许也得不到，这个时候……佛陀的这一教言揭示了有为法、无为法不存在的真理。

【戊二、品关联：】

【如果对方认为：有为法是存在的，因为已经宣说了其生、住、灭三种法相的缘故。】

【为了证明有为无为法不存在，而宣说本品。】

【此品分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。】

【己一（遮破有为法）分二：一、广说；二、摄义。】

【庚一（广说）分二：一、总破；二、别破。】

【辛一（总破）分三：一、观察有为无为法而破；二、观察分散与聚集而破；三、观察有无其他法相而破。】

【壬一、观察有为无为法而破：】

若生是有为，则应有三相。

若生是无为，何名有为相？

【如果有人认为：作为蕴界处的有为法，其自性是存在的，因为有为法的法相生（住灭）等

是存在的。另外，佛陀也云：“诸比丘，此等三法，即为有为法之法相。有为法具生，具灭，亦具自住而往他法之变易。”】

长行文中的教证出自《大云经》。由于翻译的原因，不同译本在文字上略有差别，有些讲义也引用了这个教证。

教证意思是，生住灭三法是有为法的法相，有为法不仅有生、住、灭，还有迁移到他法的变易。实际上，迁移到他法的无常变易也可称为有为法的法相，因为无常意即生、住、异、灭的迁流变化。

学了《中论》之后我们就会知道，有些佛经是佛陀为部分众生宣讲的。有些人因为不懂这一点而经常产生疑问。比如，小乘行人会认为：佛陀在佛经中一直宣讲要断除一切贪欲，你们大乘为什么还要说贪心不存在呢？有些从未听过密法的大乘行人会想：佛陀在《般若经》中已经说

过万法皆空，你们密宗为何还会认为如来藏⁵⁴常有不变呢？（其实如来藏常有不变，并不是密宗独有的一个观点，显宗当中也有这种见解。）

表面上看，很多佛经好像确实相违，比如这部经里说生住灭存在，那部经又说生住灭了不可得。如果对佛法没有广闻多学，就会觉得这些话自相矛盾。有些人认为以子之矛攻子之盾就可以推翻佛教观点，但其实并非他们想得那样简单。佛陀讲法有很多甚深密意，会针对不同根基的众生讲不同的法，虽然如此，然在究竟意义上却没有任何矛盾之处。

【如果有为法不存在，则应当像兔角一样，也不存在生法等等。（既然生住灭等法存在，所以有为法也应该存在。）】

⁵⁴ 如来藏：《等持王经》云：“清净澄光明，不乱无为法，称为如来藏，本住之法性。”《宝性论》中云：“佛身外现故，与真如无二，具种故众生，恒具如来藏。以三种理由可以安立如来藏：从本性来讲，以后可以显现圆满佛身之故；众生心与本性无二故；每个众生皆具有种性之故，以这三种理由，可以成立众生恒时具足如来藏。《三戒论讲记》

对方认为，既然佛陀说了生住灭存在，那有为法肯定也存在。以上是对方的观点，下面中观宗就要对此进行观察。

【我们可以反问：作为法相的“生”，究竟是有为法，还是无为法呢？】

如果生住灭是有为法的法相，那其中的“生”是有为法还是无为法？我们向对方提出这个问题。

【如果所谓的“生”是有为法，它也应当具备生住灭三种法相。因为，如果是有为法，则表明其自身的三种法相必须存在。只有这样，它[生]才能成立为事相。】

如果将有为法作为事相，它的法相就是生住灭三法。现在观察其中的“生”，如果认为生是有为法，那么将生作为事相，它也应该具足生住灭三相，否则“生”就不能成立。如果再把第二个“生住灭”中的“生”作为事相进行观察，它也要具足生住灭三相……这样不断追问，就会有法

相无穷无尽、永远无法安立事相的过失。

我们前面已经讲过什么是法相、事相和名相。学因明的时候，懂得这三相非常关键，否则很难辨别一个事物。

这里只观察了生住灭当中的生，灭和住也可以这样类推观察。

【如果认为“生”是无为法，它又怎么可能是有为法的法相呢？绝不可能！如同虚空（不能作为有为法的法相）一样。】

如果生住灭三法都是无为法，我们就不得不说瓶子是无为法。为什么？因为无为法如同虚空一样，假如瓶子具足三个虚空，能不能表示瓶子是有为法呢？肯定不能。

【利用以上的道理，则对住法等等也可以触类旁通了。】

以上虽然只观察了生，但实际上，住和灭的推断方式与生一模一样。

【壬二、观察分散与聚集而破：】

三相若分散，不能有所相。

云何于一处，一时聚三相？

（原译：三相若聚散，不能有所相。云何于一处，一时有三相？）

【如果生法等等是有为法的法相，那么生法等等是分别各自而成立为法相，还是以（三者的）总集而成立为法相呢？但无论是二者中的何种情况，都毫无立足之地。】

中观宗驳斥说：如果生住灭三相是有为法的法相，那三相是分别各自而成为法相，还是聚集在一起而成为法相？

【首先，如果以生法等三者分别各自的法相，是不能成立为有为法法相的。因为虽然其中的一者存在，然而却不具备其他两种法的缘故。要么不具备住与灭，要么不具备生与灭等等。】

首先，生住灭中的任何一法，都不能单独作为有为法的法相。为什么？因为，如果认为生是有为法的法相，柱子就会只有生，而没有住和灭；

如果说灭是有为法的法相，柱子就只有灭，而没有生和住……但是否存在只有一相而没有其它二相的柱子呢？以现量无法得到，以比量也无法推断，所以，这种观点完全不合理。

【其次，(如果是生法等三者的聚集，而成立为有为法的法相,) 也即彼等三者在同一刹那时间内聚集于一处。】

如果认为生住灭三法同一时间、同一环境聚集而成立有为法，也不合理。

【但是，(彼等三者却) 如同光明与黑暗一样是相违的法，这种观点又怎么能合理呢？万无此理!】

因为，生住灭三法如同光明与黑暗一样是相违之法，三者在同一时间、同一环境聚集在一起的情况根本找不到，生存在时，不可能有住；住存在时，不可能有灭，所以，三法以聚集的方式无法成立有为法。如果内心当中真正这样去观察，会对自己认识空性有很大帮助。

很多人可能认为，生住灭只是总的有为法的特法而已，世出世间的任何一个有为法还会有自己单独的法相，比如，物理或化学中的每种物质都有各自的特点，既然它们有自己的法相，肯定就是存在的。

但这种观点并不合理。可以观察每个有为法各自的特点（法相）与有为法总的特法（生住灭三个法相）之间的关系，比如，热性是火的法相，生住灭也是火作为有为法必须具足的，那热性与生住灭是以聚集，还是以分散的方式来成立火呢？观察之后都不合理，因此所谓的火根本不成立。

也就是说，如果一个有为法具足三个以上特点，那这些特点中的一个能否表示它呢？肯定不能。它们同时聚集能否表示呢？也不能，因为这些特点不可能在同一时间、同一环境当中聚集一起。若以这种方式观察，则任何一个有为法都不可能存在。

总而言之，今天我们从有为法和无为法，以

及聚集和分散两个方面，遮破了生住灭三个法相，对此大家要清楚。

第二十六课

思考题：

- 1、怎样以太过破有为法的自性？
- 2、正量部是什么样的宗派？略说其所承认的有为法的法相和随法相。
- 3、怎样以“生生不能生本生”和“本生不能生生生”来破对方观点？

今天继续学习第七品《观三相品》。

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

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

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

丁二（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。

其中“破法我之自性”用了三、四、五品来宣讲，现在正在讲“破法我之能立”。

己二（破法我之能立）分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

庚二（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。辛一（以理证广说）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一（遮破有为法）分二：一、破生住灭三法相；二、以此能破事相有为法。

癸一（破生住灭三法相）分二：一、总破；二、别破。

子一（总破）分三：一、观察有为无为而破；二、观察分散聚集而破；三、观察有无其他法相

而破。

总破当中的前两个问题已经讲完了，今天讲第三个问题“观察有无其他法相而破”。

丑三（观察有无其他法相而破）分二：一、以太过而破；二、断除过失。

寅一（以太过而破）：

若谓生住灭，更有有为相。

是即为无穷，无即非有为。

有部宗认为，生住灭是有为法的法相。《俱舍论》对这些道理讲得很清楚，希望大家能看一下。论中说：有部宗认为一切万法存在，尤其是有为法，因为生住灭三相是有为法不共的特点。

下面中观宗将以太过的方式破斥对方观点。怎样破呢？

中观宗驳斥说：如果说生住灭还有有为法的法相，这样法相就会成为无穷；如果说生住灭没有有为法的法相，则它们就不是有为法，而成了无为法。

前面对方认为，任何一个有为法都有生、住、灭三相。表面看似乎很有道理，诸法首先有产生，中间有安住，最后有毁灭，万事万物皆不超离这种特性，但实际并不合理。

可以观察，如果有为法的法相是生住灭三法，那生住灭中的每一法是否也具足生住灭三相呢？比如，柱子作为有为法具有生住灭三个特点，那柱子的生是否具足有为法的法相——生住灭呢？柱子的住，是否具足生住灭？柱子的灭，是否具足生住灭？

对方或者说具有，或者说不具，只有这两条路。

如果认为生住灭具有有为法的法相，生的法相就成了生生、生灭、生住。那其中的“生生”是否也具足生住灭三相？如果也具足，则其法相就是生生生、生生住、生生灭。那其中的“生生生”是否也具足三相呢？这样一直推下去，最后法相就有了无穷的过失。也就是说，既然对方认

为生住灭具有有为法的法相，即承许它们是有为法，那么第二个生、第三个生，乃至无穷个生，必然都是有为法，也要具足生住灭三法相，这样一直推下去，就会有法相无穷无尽的过失。住和灭也是如此。

反之，如果认为生住灭不具足有为法的法相，则它们就不是有为法，而是无为法了。但无为法能否作为有为法的法相呢？显然不能。从以上两方面观察，即可推翻对方观点。

萨迦班智达的《量理宝藏论》第八品《观法相品》中也有相似的推理。比如，在观察法相、事相、名相的时候，就会推断：法相有没有法相？如果认为法相有法相，那第二个法相有没有法相？这样不断推下去，就会有法相无穷的过失。如果说法相没有法相，那这个法相就不是所知法了，因为没有法相之故。因明这种观察方式与此处的推理基本相同。

在破小乘生住灭实执时，这种破法比较关键。

对方认为，生住灭作为有为法的法相肯定存在。破的时候，我们把生住灭中的任何一法作为事相，然后观察它是不是有为法，如果是有为法，肯定也要具足生住灭三相。接着再把其中的生生等法相作为事相，观察它们是否具足生住灭三相……这样一直推下去，前前作为事相，后后作为法相。只要承许生住灭有法相，就会有法相无穷无尽的过失。如果认为后面的生住灭没有法相，那么从何时开始不具法相，何时它们就不是有为法。不是有为法就是无为法，但无为法能否表示前面的有为法呢？肯定不能。若以这种方式观察，对方根本无法回答。

以上讲了“观察有无其他法相而破”中的第一部分“以太过而破”，下面讲第二部分“断除过失”。

寅二（断除过失）分二：一、第一断过；二、第二断过。卯一（第一断过）分二：一、说过；二、断过。

辰一（说过）：

“说过”意思是，对方说中观宗的过失。此处的对方是指有部当中的正量部⁵⁵。

正量部是小乘十八部中的根本四部⁵⁶之一，其见解与其他有部宗有些不同，他们认为有一个不可思议的我存在。

他们为何持此观点呢？佛经中有这样一段记载：释迦牟尼佛在宣讲十四种无记法⁵⁷时，有人问佛：“我等补特伽罗到底存不存在？”当时佛

⁵⁵ 正量部：小乘十八部之一。佛灭后三百年自犍子部流出四部，此其中之第三。继承了犍子部“有我”的学说，发展了关于业报的理论。根据大唐西域记等文献记载，正量部在公元7世纪前后十分兴盛，在印度全境除了北印度以外都有传播。

⁵⁶ 义净三藏渡天时，小乘宗唯有四部：大众部；上座部；一切有部；正量部。

⁵⁷ 外道在佛前提出了十四种无记法：世间有边、无边、亦有亦无边、非有非无边？世间常、无常、亦常亦无常、非常非无常？佛灭度后有、无、亦有亦无、非有非无？五蕴与我是一体、异体？共十四个问题。当时佛陀并未回答，因为外道既有承认有边，也有承认无边，但佛陀对这十四种无记法全都不予承认。实际上这些问题与石女的儿子一样都子虚乌有，无论怎么对之观察，也找不到一个究竟的道理。在究竟实相上，不管承许我常有还是无常等都毫无意义。而当时那些众生的根机无法接受如此高深的道理，故佛没有答复他们。由此说明了释迦牟尼佛具有甚深的密意和智慧，也表明了佛陀在断除邪见方面具有殊胜的善巧方便。

陀如果说不存在，就无法摄受有些外道；如果说存在，就与实相相违，因为本来无我，因此，佛陀针对当时众生的根基，没有做回答。正量部的有些论师由此认为，既然释迦牟尼没有说有，也没有说无，那肯定是有有一个不可思议的我存在，正如佛经所言“我和诸蕴非一体、非异体”。以此为由，正量部的祖师建立了自己的宗派。

对于佛教的四法印——诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静，正量部不承认其中的诸法无我，也不承认最后能获得灭尽受、想等蕴的无余涅槃果位，因为他们不承许万法为空。事实上，他们的见解与有些外道比较相似，但因其行为与内道基本相同，并且也皈依了释迦牟尼佛，所以总的来讲，正量部还是应该属于佛教。

有的讲义中说，此处的对方是指克什米尔的有部宗。但是按照《俱舍论》的观点，正量部和克什米尔有部的观点还是有点差别。

这个颂词可能稍微有点难懂。但如果懂了

《俱舍论》里的道理，就会觉得比较简单。前面讲过，有部宗把生住灭当作有为法的法相。再往下分析，就会有随法相，比如，生有生生，住有住住，灭有灭灭，还有很多其它的随法相。讲随法相时，道理与之完全相同。

虽然通过上一颂的分析，对方不得不承认有为法具有生等法相、生生等随相，但他们认为法相和随相是互生的关系，所以没有法相无穷的过失。这一颂即是对方的辩驳。

生生之所生，生于彼本生。

本生之所生，还生于生生。

有时中观推理中会出现很多“生”，不学佛或没学过中观的人，会感觉云里雾里，不明白到底在讲什么，但学过中观的人就会知道，每一个生都有不同含义。这里首先把生挑出来分析，灭和住以此类推即可。

刚才中观宗驳斥说：有为法的法相——生住灭，如果具足法相，就有法相无穷的过失；如果

不具足法相，就会有成为无为法的过失。

对方反驳说：我们没有这两大过失。一个法产生的时候，实际上有十五个法一起产生。比如，一个烦恼产生时，此事相法（烦恼）本身，加上它的七个根本法相——生、有、住、老、无常、邪解脱、非出离（这和《俱舍论》所说的本相差不多），然后再加上七个随法相——生生、有有、住住、老老、无常的无常、邪解脱的邪解脱、非出离的非出离，总共有十五个法同时产生。（有漏善法与上面烦恼法的安立方式相同；无漏善法的根本法相中与上不同的是正解脱和出离，随法相也有相应的变化）。正量部认为，生生法仅能使本生产生，而以本生法就能产生生生等除了本生自身以外的其他十四法。有法、住法等等也可以类推。所以没有法相无穷的过失。

这十五种法的法相安立方法比较多。每位论师的观点都不相同。我在翻译《中论释》的时候，把麦彭仁波切的原文直接翻译出来之后，又在脚

注中附录了清辩论师、安慧论师、印顺法师等一些论师的观点⁵⁸，大家可以参考。

⁵⁸关于十五种法的内容，不同注释的说法略有不同。

安慧菩萨所造的《大乘中观释论》中云：“若差别分别者有十五法。所谓一生；二住；三灭；四若是白法，即正解脱生；五若是黑法，即邪解脱生；六若非出离法，即非出离法生；七若是出离法，即出离法生；八生生；九住住；十灭灭；十一正解脱眷属；十二邪解脱眷属；十三非出离法眷属；十四出离法眷属。除本生自体成十四法，若并本生法总成十五。生生及本生二法为始意。

清辩论师所著之《般若灯论释》云：“复次犍子部言。起是有而为非无穷。云何知耶。由此自体 and 合有十五法。总共起故何等十五。一此法体。二谓彼起。三住异。四灭相。五若是白法则有正解脱起。六若是黑法则有邪解脱起。七若是出离法则出离体起。八若非出离法则有非出离体起。此前七种是法体眷属。七眷属中皆有一随眷属。谓有起起乃至非出离。非出离体此是眷属。眷属法如是。法体和合总有十五法。起。彼根本起。除其自体能起作十四法。起起。能起。彼根本起。住等亦然。以是义故无无穷过。”

印顺法师的《中观论颂讲记》中云：“能生有为法的生，是怎样生起的？有说：由另一个生生的，这叫他生派，或展转生派，是犍子系与说一切有者的见解。有说：生是自生的，不需要其它的生法生，这叫自生派，或不展转生派，这是大众系的见解。现在，先破他生派。这一颂，是有部他们，为了避免上来的无穷过，而作展转生的建立。他们说：另有一法能生这生的，叫生生，如另有能得这得的，叫得得。某一法的生起，有生能使他生起。这生，另有能生他的「生生」；这生生的「生」起，能「生于」那个「本生」。本生，指能生某一法的。本生从生生而生，这生生是不是也还要另一个生生，去生这生生？不要！由为本生生起的时候，除了他自己以外，有能生其它一切法的力量，所以「本生」的「生」起，「还」可以「生于生生」。这样，本生是有为，是由生生所生的；生生也是有为，是由本生所生的。所以主张生、住、灭外另有有为相，却不犯无穷的过失。有部、犍子系都这样说。有部建立三相，说一切法现起时，有七法共生；一是法、二本生、三本住、四本灭、五生生、六住住、七灭灭。根本的生、住、灭，作用特别大；生，生起时，能使其余的六法也都生起；住，住时，

此处对方认为，有为法有根本法相“根本生”，也有随法相“生生”。比如，瓶子有生的法相——根本生，然后，这个根本生也有生的法相——生生。对方承许根本生可以产生生生，生生可以产生根本生，两者相辅相成、互相依存，就像世间的“鸡生蛋、蛋生鸡”一样，彼此是一种互相看待的关系。如此一来，就不会有法相无穷无尽的过失。

能使其余的六法也住；灭，灭时，也能使其余的六法灭。但生生只能生本生，住住专能住本住，灭灭唯能灭本灭。法，根本是被动的，不能叫余法生灭。假定说生、住、异、灭，那就一法起时，有九法共生了。法、生、住、异、灭、生生、住住、异异、灭灭，是为九法。根本生又名大生，生生又名小生，小生生大生，大生生小生，就是这个道理。正量部除了这些法，还有其余的法，所以说一共有十五法共生。西藏的无畏论说，本论的破他生，是破正量部；但十二门论与青目释，都是指一切有部的。总之，凡是主张三世实有的，主张展转生的，都为此中所破。”

僧成大师所释的《中观根本慧论文句释·宝鬘论》中云：“若善法或烦恼法随一生起时，与本法共有十五法生起。1、即彼法；2、彼法的生；3、成就；4、住；5、老；6、无常；7、若是烦恼法即有邪解脱；8、若是善法即有正解脱，若是出离法即有彼法之出离法，若是非出离法即有彼法之非出离法，此中以彼善法或烦恼法为主体，彼法之生乃至非出离即是眷属，烦恼法共有八法，善法亦然。1、彼法之生的生；2、成就的成就；3、住的住；4、老的老；5、无常的无常；6、若是烦恼法即有邪解脱的邪解脱；7、若是非出离法即有非出离的非出离，此是眷属的眷属(1)。彼十五法。”

颂词即讲了对方这一观点：“生生之所生，生于彼本生。本生之所生，还生于生生。”生生之所以产生，这个生来自于它的根本生；根本生之所以产生，这个生来自于它的生生。

对方认为，一个法有根本法相和随法相，第二次——随法相之后，就不会再有其它的法相，因此没有法相无穷的过失。比如灭，一个有为法可以有灭的法相（根本灭），然后这个灭也可以有灭的法相（灭灭），灭灭之后就会产生根本灭，根本灭之后又会产生灭灭……两者一直这样互相依存，因此没有法相无穷的过失。

对方认为这样安立非常合理⁵⁹。因为根本生产生生生的缘故，就没有断灭的过失；因为生生

⁵⁹ 俱有因和相应因即具有这种互为因果的关系：俱有因的法相：同时产生的任何法与自己的果相互成为因果，这是从起到帮助作用的方面而安立的。如同四大群体中的地水火风一样，产生、成长和存在都有一种因和果的关系，也即地大对火大有因的关系，火大对地大也有因的关系……所以，因明中不承认俱有因是因，因为因必须在前面而果在后面。但在这里，它们之间可以互相作为因、互相作为果，从互相有帮助的角度来讲也是因果同时。相应因也是如此，心和心所以五种相应的方式来取境，就叫做相应因，虽然承许其因、果同时，但也只是从起到帮助作用的角度来安立，并不是真正从时间顺序安立的。——《俱舍精钥》

产生根本生的缘故，就没有常有的过失，或者不断延续所致的无穷过失。

下面中观宗就要破斥对方这一观点。

辰二（断过）分三：一、破生生生本生；二、破本生生生；三、破彼二之答。

巳一（破生生生本生）：

首先破对方“生生产生根本生”的观点，如颂云：

若谓是生生，能生于本生。

生生从本生，何能生本生？

中观宗驳斥说：如果你们说，生生产生于根本生当中，既然生生从根本生当中产生，那它又如何能产生根本生呢？

对方的观点确实自相矛盾。如果生生的来源是本生，那生生又怎么能生出本生呢？按照对方的说法，本生是因，生生是果，没有本生就没有生生。既然如此，那后成立的果——生生，又怎么能生出在它之前的因——本生呢？如果承许

有生，因果就已经颠倒了，就像父亲生儿子，父亲是因，儿子是果，如果认为儿子能生父亲，则完全不合理。再者，既然生生的本体不可能在本生之前成立，那又如何产生本生呢？就像无有本体的石女儿不可能产生其他法一样。如果承许有生，就有了无因生的过失。

由此可见，对方“生生生本生”的观点根本不合理。这是第一个问题。

已二（破本生生生）：

这一颂是破斥对方“根本生产生生生”的观点。

若谓是本生，能生于生生。

本生从彼生，何能生生生？

中观宗继续驳斥道：如果根据你们所说，根本生产生于生生当中，既然根本生是从生生中产生，那么它又如何能产生生生呢？

明白了上一颂的破法，这一颂就很容易明白，将本生和生生互换一下即可。

为什么根本生不能产生生呢？比如，虽然说蛋可生鸡、鸡可生蛋，但实际上，鸡怎么可能生出生它自己的那个蛋呢？所以，对方的这一说法根本不合理。

下面宣讲《中论释》的内容：

【壬三(观察有无其他法相而破)分二：一、以太过而破；二、以对离过之答复而破。】

【癸一、以太过而破：】

若谓生住灭，更有有为相。

是即为无穷，无即非有为。

【如果对方认为：承认“若生是有为，则应有三相”的说法，又怎么会不应理呢？】

对方认为：有为法生住灭的法相也是有为法，亦应具足生住灭三相，这种说法有什么不应理呢？

【(如果这样承认,) 则有为法的法相——生、住、灭，又应存在表明其为有为法法相的其他生法等等。】

中观宗驳斥说：这种观点完全不合理。生的

三个法相——生生、生住、生灭不能成立。为什么？

因为，虽然“生”表面看可以有生，但实际上再次生的情况并不合理，会有法相无穷的过失，因此“生生”不能成立。“生灭”也不能成立，因为生灭相违，有生就没有灭，有灭就没有生，比如一个人，他既是死也是活的概念，世间根本不可能有。所谓的“生住”同样不存在，因为生和住无法同时并存，是生就不是住，是住就不是生。这样深入观察，就会知道，即使在名言中，对方的说法也不能成立。

【如果（后面的）这些法相存在，则这些存在的法相又需要其他（的法相来表明），就会因此而导致无穷的过失。如此这般，最终连根本的法相也毫无立锥之地了。】

如果认为生住灭是有为法，则每一法都要具有生住灭三相，并且接下来的生住灭也要各自具有生住灭三相。如此一来，就会导致法相无穷的

过失。如此这般，最终连根本法相——有为法的法相“生住灭”，也没有立足之地了。为什么？因为对方承许生住灭其实有的自性，如果它们后面有无边无际个法相，那这三个根本法相之实有本体怎么能成立呢？根本无法安立。

【如果生法等不存在其他法相，则彼等已经远离了有为法的法相，就有成为不是有为法的过失。】

我们可以详详细细观察，生等有为法的法相是否具足其它法相。如此推理、思维，完全可以抉择出万法的本性。

龙猛菩萨云：如同糖的本性是甜的，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。这是真正的诸法实相，有智慧的人以理观察之后，确实无法得到任何实义。龙猛菩萨在《中观宝鬘论》中亦云：“犹如芭蕉枝，尽析无所有，倘若剖析界，士夫亦同彼。”意思是，若以智慧观察、抉择，诸法的本性皆为空性，犹如芭蕉树

一般无有丝毫实质。

道友平时看见经堂的柱子时，也可以思考一下它到底存不存在？如果存在，那以什么理由证明呢？如果认为：自己的眼睛已经现量见到了这根红色柱子最初的产生和现在的安住，未来的灭亡虽然没有现量见，但通过比量就可推出——经堂总有一天会变成废墟，那时柱子就毁灭了，另外，通过教量也可以证明，如经云：有为法有生住灭三相。既然柱子是有为法且有生住灭，那它肯定就存在。

如果从现量、比量及教量的角度，认为柱子存在是因为有生住灭，我们就用刚才的方法破：“生住灭是不是有为法？”如果说是有为法，则不合理，会有法相无穷的过失；如果说是无为法，也不合理，因为无为法不能表示有为法。虽然小乘辩解说自己没有过失，但实际上，他们所举的全部是相似理由。

归根结底，以上面法相、事相的推理来观察

一切有为法时，不能破的法根本不存在。中观智慧完全契合万法实相。

如果通过中观法理彻知了诸法的本性，就为将来修习大圆满、大手印等密法、以及禅修等打下了非常扎实的基础。因此对很多修行人，尤其对学密、修禅的人来讲，这种观察、思维非常重要！实际上，如果通过学习中观而对般若空性生起定解，在此基础上修任何法都会很容易。

【癸二（以对离过之答复而破）分二：一、以对离过之答复之一而破；二、以对离过之答复之二而破。】

【子一、以对离过之答复之一而破：】

生生之所生，生于彼本生。

本生之所生，还生于生生。

【正量部的论师等人并没有偃旗息鼓，又振振有词地争辩道：如果有一种善法或者烦恼法产生，则有十五个法也因此而诞生。】

对方认为：无论善法、烦恼法，还是其它任

何一个有为法产生时，都会有十五种法因此而产生。

【包括事相法本身，其五种法相——生、有、住、老、无常。】

其中的“有（存在）”和“住”略有不同，是从反体方面分的；“老”就是一点点地衰老；“无常”是指最后灭尽，无常虽然包含了生住灭，但这里是灭的意思。

一般来说，任何一个有为法都有产生、存在、安住、衰老、灭尽五种法相。人亦如此，小孩出生后，就在这个世间存在了，之后会在生活中安住，然后逐渐衰老，最后趋向死亡，每个人都要经历这个过程。

【如果此法为烦恼法，则加上烦恼法本身，以及与其相应的邪解脱一共七法；同样，如果此法为善法，则加上善法本身，以及与其相应的正解脱一共七法；如果此法为出离法，则加上出离法的本身，以及与其相应的出离一共七法；如果

此法为非出离法，则加上非出离法本身，以及与其相应的非出离一共七法。】

《俱舍论》中讲过这些名词，大家可以参阅。不管是烦恼法、善法，还是出离法、非出离法等，每种法都有七个法⁶⁰。

【彼等各法即为有为法事相的从属之法，而生生等七法则为从属之从属法，一共有十五种主从法。】

“从属之从属法”指的是随法相。有为法的法相有根本法相和随法相。刚才的七个法叫做法相法（根本法相）。生生、有有、住住、老老，无常无常（灭灭）……是随从七法（随法相）。七个根本法相加上七个随法相，再加上有为法事相本身，一共有十五种主从法。

⁶⁰ 事相法如果是烦恼法及有漏法：根本法相是生、有、住、老、无常、邪解脱、非出离；随法相是生生、有有、住住、老老、无常的无常、邪解脱的邪解脱、非出离的非出离。事相法如果是无漏善法：根本法相是生、有、住、老、无常、正解脱、出离；随法相是生生、有有、住住、老老、无常的无常、正解脱的正解脱、出离的出离。

【而生等法相与随相互相成立的缘故，所以，在有为法事相本身，加上生等七法相，以及生生等七随相共计十五种法中，】

这里的算法与其它讲义不太一样。大家可以看一下标注。每位论师的说法都不相同。慈诚罗珠堪布可能是按照果仁巴大师的观点阐释的。宗喀巴大师与僧成论师的说法一致。

僧成论师的《中观根本慧论》讲义有一个较略的汉文译本，是任杰翻译的。可能因为《中论》的汉文和藏文颂词有些地方对不上，所以他当时只译了讲义内容，颂词没有加进去。这个译本语言稍微有点古，但译得很好。

鸠摩罗什大师翻译的《中论》颂词，与藏文译本的颂词有些地方稍有不同。这次讲《中论》，我对不同的地方都做了标注，并把鸠摩罗什大师的原文放在了上面，一字未改。这样一方面是对大师的尊重，另一方面，大家也可以对照，看看按照汉、藏两种译本分别可以怎样理解，从两方

面分析可能比较好。

对于这十五种法，每部讲义都有不同的说法，大家看看自己容易接受哪种观点，也可以通过自己的智慧继续分析。

下面是真正解释颂词。

【以生生法仅能使本生法产生，而以本生法就能产生生生等除了其[本生]自身以外的其他十四法。有法、住法等等也可以此类推。所以，没有再需第二轮法相成立的过失，也就不会有无穷的过失了。】

以上是对方的观点，下面中观宗用了三个颂词进行破斥。首先第一颂：

若谓是生生，能生于本生。

生生从本生，何能生本生？

【如果按照你们所说，即以所谓“生生”的生，而使本生产生。然而，你们本来的本生，在之前并没有产生。那么，此生生又怎能产生本生呢？毫无道理！连（生生）自己都没有产生的缘

故。】

此处藏文和汉文的颂词稍微有点差别，藏文译本中“生生从本生”这句是一个否定句，讲义中能明显看出来。

意思是，如果你们认为生生是从本生当中产生，那么作为果的生生，就不可能在因——本生之前产生，即本生之前不可能有生生。既然如此，“生生产生本生”的说法就完全不合理。

【总之，无论依靠何等因，产生何等果。如果其因已经成立，则其果可以成立。】

《释量论》云：“因住果不灭。”意思是，如果因缘齐全，果就一定会产生。如果作为因的生生真的已经具足，则果——本生也可以产生。

【如果因法的本性都成为了无因者，也即不存在。既然连因法都不存在，则其果也必然不存在。若建立互相看待的理论，其能立并不能成立。】

但如果因法自己的本体尚未成立，那所谓的果就必然不能成立。虽然对方以为建立相互看待

的理论——生生产生本生，本生产生生生，就没有无穷的过失了，但实际上，这种观点根本不能成立。

【所以，如果对其二者以自性成立的立论进行观察，则并不存在。因为，乃至生生尚未产生之前，本生始终都不可能成立。如果作为因的生生已经产生，若要再次产生也不合理。】

所以，生生没有产生之前，本生不可能成立。如果生生作为因已经成立，那么本生就成了果，这样作为果的本生就不可能成为其因生生的因。可见，对方承许的观点根本无法立足。

以上是第一颂“破生生产生本生”，如果明白了，第二颂就很容易懂，反过来即可，意思是，“本生产生生生”的说法也不合理。

若谓是本生，能生于生生。

本生从彼生，何能生生生？

【如果你们认为：正是由本生产生的生生，而使本生产生的。】

【然而，在生生之前尚未产生的本生，又怎么能使生生产生呢？绝不可能！因为其自身都尚未产生的缘故。】

第二十七课

思考题：

- 1、本生和生生同时产生有什么过失？
- 2、经部宗怎样承认有为法的产生？
- 3、中观论师用哪几个方面来驳斥对方的比喻，灯火遣除黑暗之理？
- 4、若灯不能遣除黑暗，难道没有世人的讥笑吗？怎么对答？
- 5、宗喀巴大师的说法：“若灯自照、黑暗自蔽”的道理如何运用于世间中？

今天继续学习第七品《观三相品》。

庚二（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。辛一（以理证广说）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一（遮破有为法）分二：一、破生住灭三

法相；二、以此能破事相有为法。

癸一（破生住灭三法相）分二：一、总破；二、别破。

子一（总破）分三：一、观察有为无为而破；二、观察分散聚集而破；三、观察有无其他法相而破。

丑三（观察有无其他法相而破）分二：一、以太过而破；二、断除过失。

寅二（断除过失）分二：一、第一断过；二、第二断过。

卯一（第一断过）分二：一、说过；二、断过。

辰二（断过）分三：一、破生生生本生；二、破本生生生生；三、破彼二之答。

昨天讲过，正量部认为，虽然生住灭具有有为法的法相，但由于根本生和生生是互生的关系，所以没有法相无穷的过失。中观宗对此进行了破

斥，先后遮破了“生生生本生”和“本生生生生”两种观点，今天讲“断过”的第三部分“破彼二之答”。

已三（破彼二之答）：

若生生生时，能生于本生。

生生尚未有，何能生本生？

若本生生时，能生于生生。

本生尚未有，何能生生生？

藏文译本颂词：

若彼尚未生，而能生彼法，

汝言正生时，彼生可成立。

昨天中观宗遮破了正量部根本法相和随法相互生的观点。怎样破的呢？首先，生生产生根本生不合理，因为对方承许根本生的来源是生生，这样生生的本体就不可能在本生前成立，如此一来，又如何产生本生呢？就像无有本体的石女儿不可能产生其他法一样。同样的道理，根本生产生生也不合理。昨天用两个颂词破了对方互生

的观点。

对方又辩解说：“生生生本生，本生生生生”这样次第性（非同时）的情况下互生可能确实不合理，但根本生和生生是在同一时间互相产生了对对方，因为三世实有的缘故。（根据《俱舍论》记载，“三世实有”是有部宗独特的一个观点，他们承许过去、现在、未来的法都实有存在。）如此一来，根本生和生生同时互生就没有不合理之处。

对方意思是，正生的根本生产生生生的同时，正生的生生也可以引发它未来的根本生。虽然对方把这叫做同时，但我们看来，这种同时关系不可能成立。

《俱舍论》中讲：有部宗认为，未来法的得绳⁶¹或未来的时间现在已经存在，它们就像排队

⁶¹ 得绳：《俱舍论》中有部认为，所谓的得绳，如同在大象上驮重物时，能够让物品不掉下来的绳索一样，任何众生相续中获得一法时，中间都有个实有的“得”作为连接。比如出家人相续中获得别解脱戒，连接别解脱戒和出家人的有一种实法，也就是得绳。如果没有得绳，出家人和戒律之间依靠什么来联系呢？没有任何联系，这样一来，出家人和戒律之间很容易脱离。所以，中间必须有一个得绳作为联系。

一样，来到现在只是换了一个位置、不断循环而已。正因如此，对方认为从未来进入现在就是正在产生的过程，在这个过程中，正生的生生可以产生本生，同时，正生的本生也可以产生生生。但这种说法并不合理，这一颂就是龙猛菩萨对他们的破斥。

“若彼尚未生，而能生彼法，汝言正生时，彼生可成立。”如果你们认为，生生尚未产生，也能产生彼法（根本生），那你们所谓的正生之时两者可以互生的观点就可以成立。

这里龙猛菩萨是以一种讽刺的语言进行反驳。意思是，假如有这样一种情况——尚未产生的生生能够产生根本生，那你们说根本生和生生同时互生也是可以的。

为什么这样说呢？因为，正生的根本生和正生的生生与未生之法没有什么差别，本体根本不成立。对于任何一法而言，或者已经产生，或者尚未产生，而所谓的正在产生，是属于已生还是

未生呢？从某个角度讲，正生之法的本体尚未圆满，只能算未生之法。既然如此，正生的根本生和生生本身就成为了未知数，如此又怎么可能产生他法呢？这是从能生方面观察。

从正生的动作方面也可以观察，在第二品中我们已经详细观察了去，所谓正去的动作无论如何也得不到，以此类推，正生也不可能存在。

另外，从所生方面也可以观察。在世俗观念中，人们都认为正在产生的法肯定存在，比如，苗芽就有正在产生的过程，但实际上，这只是一种粗大的虚妄分别而已，经不起任何观察。为什么？因为，如果苗芽在种子上已经长出来了，就是已生；没长出来，就是未生；除了长出和未长出的苗芽以外，种子上是否还会有一个第三品苗芽呢？不可能有。即使我们从最细微的刹那上观察，也不可能找到。

由此可见，虽然对方认为“正生的根本生和生生在同一时间互生”的观点很合理，但详细观

察之后，根本不成立。

颂词表面看好像已经承认了对方的观点，但龙猛菩萨的真正意思是：正生之法和未生之法一样不存在，因此，对方正生时互生的观点不能成立。

以上讲完了“第一断过”，下面讲“第二断过”。一般来讲，第一断过主要破斥正量部“生住灭虽有法相，但法相不会成为无穷”的观点。第二断过主要破斥经部宗“生住灭虽然后面没有法相，但法相不会成为无为法”的观点。

卯二（第二断过）分二：一、对方之回答；二、断除过失。

辰一（对方之回答）：

**如灯能自照，亦能照于彼，
生法亦如是，自生亦生彼。**

这一颂主要是经部宗的观点。（果仁巴大师也认为，这是经部宗与中观宗的辩论。）

经部宗辩驳说：你们中观宗认为“如果生住

灭具足有为法的法相，法相就有了无穷的过失；如果不具足，就有了三相成为无为法的过失”，事实上，我们没有这两大过失。因为生住灭不需要其他法相来证明，生法自身就具有生的自性，所以不仅自己能产生自己，而且还能产生他法，住和灭也是如此。

下面他们通过一个灯火的比喻来进行说明。（安立比喻时，双方都承认了，比喻才能成立，否则就不能成立。）

他们认为：“如灯能自照，亦能照于彼，生法亦如是，自生亦生彼。”如同一盏灯不仅能驱除自身的黑暗将自己照亮，也能照亮周围的瓶子、柱子等他物一样，一切有为法的生法也是如此，不仅能自己产生自己，也能产生其他法。比如，当因缘具足时，柱子的生法就能产生它自己——根本生，也能产生他法——生生等，之后再不会无穷地产生。

对方意思是，一切有为法的生法具有两个特

点：当因缘具足后，就能产生它自己——根本生（根本法相），同时也能产生第二个法——生生等（随法相）。而产生了生生等随法相之后，就不会再生其它法相了。住和灭也是如此，不仅能安住自己的“根本住”，也能安住“住住”等；不仅能灭尽自己的“根本灭”，也能灭尽“灭灭”等。因此，虽然法相是有为法，但他们没有法相无穷的过失，并且，即使后面不再有法相，也没有法相成为无为法的过失。

归根结底，经部宗是想通过灯火喻来说明一切有为法实有存在。为什么存在呢？因为它们有生、住、灭三相。用什么方法证明生住灭存在呢？因为生法的自性就是生，所以它不仅能产生自己（根本生），还能产生他法（生生等），住法和灭法也是如此，就像灯火的自性是光明，所以它在照亮自己的同时，也能照亮他法。下面中观宗就要分别破斥对方的比喻和比喻的意义。

辰二（断除过失）分二：一、比喻不成立；

二、意义不成立。

巳一（比喻不成立）分二：一、除暗不成立而破；二、极其过分而破。

午一（除暗不成立而破）分三：一、驱除黑暗不成立；二、灯暗同时不成立；三、灯暗不触更不合理。

未一（驱除黑暗不成立）：

刚才对方说：“一盏灯不仅能驱除自身的黑暗将自己照亮……”比喻中提到了“驱除黑暗”这一点。中观宗认为所谓的“驱除黑暗”不能成立。

灯中自无暗，住处亦无暗。

破暗乃名照，无暗则无照。

中观宗驳斥说：你们的比喻不成立。因为灯的自体当中没有黑暗，灯光的所住之处也没有黑暗。只有破除黑暗才叫照，无暗可破则没有照。

首先，对方“灯火能照亮自己”的观点不合理。为什么？因为灯火的本体当中并没有黑暗，

灯火的本性是光明。其次，灯火能遣除其它黑暗也不合理，因为灯火与黑暗相违，无法同时存在，也就是说，具灯火之处就无有黑暗；具黑暗之处就无有灯火。既然灯火自身和所及之处都没有黑暗，那所谓的破暗就不能成立。因为有了黑暗并将其遣除，才叫遣除黑暗，若无暗可遣，那要遣除什么？又照亮什么？

事实上，所谓的遣除黑暗，只是人们由无始以来的习气所引生的分别念，根本经不起胜义观察。

很多人可能想：怎么能说电灯不能驱暗呢？我们已经现量见到，有了电灯，晚上经堂里才不会黑黢黢的，这就是电灯的功能啊！龙猛菩萨为何要否认这一名言现象呢？其实，如果我们的眼耳鼻舌身都是正量，佛陀就没有必要宣说正量了。

未经观察时，我们晚上看见灯光后，都会觉得黑暗确实是灯光遣除的，但若真正以理观察，所谓的遣除黑暗，必须是在一个地方首先具足黑

暗，然后才能将其遣除，但灯光的自体和其周围本来就不具黑暗，这样怎么能叫遣除黑暗、照亮自他呢？因此说“无暗则无照。”

未二（灯暗同时不成立）：

对方反驳说：灯光和黑暗开始是同时存在的，后来它们经过一番较量（就像两个人打架一样），最后灯光大获全胜，黑暗战败而逃。但这种说法也不合理。为什么？

云何灯生时，而能破于暗？

此灯初生时，不能及于暗。

藏文译本颂词：

此灯正生时，不能及于暗。

云何灯生时，而能破于暗？

中观宗驳斥说：此灯火正在产生的时候，不能触及到黑暗。

（灯火尚未产生时，也许会有黑暗，但是灯火正生的时候，黑暗就不可能存在。用世间的话说，灯火根本没有见过黑暗。）既然如此，你们为

何说灯火产生之时，就能破除黑暗呢？

如果光明真能遣除黑暗，光明和黑暗就要同时存在，就像两个人同住一间房，如果其中的一个人比较强势，就可以迫使对方离开。但是光明和黑暗并非这种情况，两者是不并存相违⁶²的关系，即灯光生起的当下，黑暗就隐匿了，灯光丝毫触及不到黑暗。

既然灯光出现之时，黑暗即刻变成了石女儿

⁶² 关于不并存相违，其实有像火和水微尘一样的能害所害的不并存相违，还有光明和黑暗那样的不并存相违，这叫做使它成为无力（无有能力），使它不能产生的不并存相违。在有些讲义中，包括绒顿班智达的讲义，也有这样的说法：火微尘和水微尘的相违方法，与光明和黑暗的相违方法有点不相同。火微尘和水微尘第一刹那可以接触，第二刹那时，数目多、力量强的微尘使数量少、力量弱的微尘变得没有能力，第三刹那时，所断会被灭掉，所断是指所害、力量薄弱的微尘。但光明和黑暗没有这种说法：先互相接触，第二刹那变成无力，第三刹那不能产生光明的相续，而是第一次，当光明出现的时候，就让黑暗成为无力，从此以后黑暗产生的相续已经斩断，这叫做光明遣除黑暗。反之，晚上太阳落山黑暗出现，也是同样的道理。所以，光明和黑暗不像火尘和水尘一样，有能害所害或者互相以接触的方式，按照因明有些论典来讲，没有这种说法。

实际上，因明中所安立的能害所害的相违是从相续的角度假立的。如果从刹那的角度，不仅因果关系不能成立，能害所害的相违也不能成立。因为当能害存在的时候，所害就不存在；所害存在的时候，能害就不存在。因此，从刹那来严格观察，绝不可能有实有的矛盾本体存在。

——《因明讲记》第二册

一样，两者碰也没碰过，见也没见过，那就不存在实际意义的遣除。这样凭什么理由说“灯光能遣除黑暗呢？”这就像说“柱子打败了石女儿”一样。实际上，柱子不可能打败石女儿，因为柱子存在之时，石女儿从未成立过。同样的道理，灯光的本体成立之时，黑暗的本体毫许也不存在，所以灯光也不可能遣除黑暗。

未经观察时我们都会认为，晚上进屋之前屋里漆黑一片，点灯之后房间就被瞬间照亮了，这时黑暗就被遣除了。虽然人们觉得遣除黑暗的说法很合理，但这只是人们串习力所致的迷乱显现而已。

如果对中观义理真正有了深刻认识，就会知道，世间所有的名言现象都具欺惑性：眼耳鼻舌身的所见、所闻等皆是假象；感受的快乐、痛苦等都非真实；脑海中的各种概念都不成立，现在的我们，只是在做梦而已。

当一个人正在做梦时，在他的迷乱显现中，

的确有黑暗、有光明，光明也能遣除黑暗，因而他便将此视为真实。但醒觉的人知道，这些只是他梦的迷乱显现罢了，所谓的能遣、所遣并不存在，因为所有互相观待的法，都没有任何自性。对于这个道理，我们一定要有深刻的认识，这样才能了知万法的本体，才能对大慈大悲的佛陀以及传承上师们的教言生起不共的信心！

以上讲的是“若灯暗同时则遣除不合理。”

这时对方又辩解说：虽然灯光没有接触到黑暗，但在未接触的情况下，灯光也可以遣除黑暗。但这种说法更不合理。

未三（灯暗不触更不合理）：

灯若未及暗，而能破暗者。

灯在于此间，则破一切暗。

中观宗驳斥说：灯火如果没有触及黑暗而能破除黑暗，那么此间的一盏灯火，则能破除一切黑暗了。

也就是说，如果灯火在不接触黑暗的情况下，

也能遣除黑暗，那么屋里一盏小小的灯就不仅能遣除屋里的黑暗，也能遣除世上所有的黑暗了。为什么？因为不接触黑暗还能遣除黑暗的这个能立因相同之故。

对方反驳道：此灯无法遣除整个世间的黑暗，因为破暗是有条件的，灯光照射范围内的黑暗能够遣除，其它的黑暗无法遣除。

对方观点根本不合理，以能立等同所立不成之应成因就可以破斥。怎样破呢？既然对方承许黑暗和光明不接触，那两者就是毫不相干的别别他体，这样就不可能有因果关系。如果还承许光明能遣除黑暗，就会有一切是因非因生一切果的过失，乃至黑暗当中也能产生光明了，因此不接触而能遣除黑暗的说法不合理。另外，所谓的“不接触”在性质方面没有任何差异，假使有产生，果上也不应有任何不同。由此可见，对方的能立根本不能成立。我们运用中观应成派的推理宝剑，便可斩断对方愚痴的相续。

至此，从三个方面已经讲完了科判“比喻不成立”中的第一个问题“除暗不成立而破”，下面讲第二个问题“极其过分而破”。

午二（极其过分而破）：

若灯能自照，亦能照于彼。

暗亦应自暗，亦能暗于彼。

中观宗继续驳道：如果灯火既能自己照亮自己，也能照亮他法，那么黑暗也应既能自己暗蔽自己，也能暗蔽他法。

灯火的特点是照亮；黑暗的特点是遮蔽。若对方观点成立，灯火确实既能照亮自己，又能照亮他法，那黑暗也应具有这两种特点——既能遮蔽、隐藏自己，也能遮蔽他法。

所谓遮蔽，就是使事物隐藏不见。如果所有的黑暗都能把自己遮蔽，那整个世间就不会再有黑暗了，这样晚上也不必用灯火照明了，会有这种过失。

这种断过方法，我们在《澄清宝珠论》（《入

行论·第九品》)里已经学过⁶³。如果对方说有些可以遮蔽,有些不能遮蔽,我们可以同样用不共三大应成因来破斥,这样他们就无话可说了。

总而言之,“比喻不成立”的科判主要是讲,经部宗想用灯火不仅可以照亮自己也可照亮他法的特点,来说明有为法的生法不仅可以产生自己的本体(根本生),也可以产生他法(生生等),以此证明自宗没有法相无穷和法相成为无为法的过失。但是,他们的比喻不能成立,中观宗对此一一做了遮破。

下面宣讲《中论释》的内容:

⁶³《入行论·第九品》“:若谓如灯火,如实明自身。灯火非所明,其无暗蔽故。”唯识宗的第一个比喻:犹如灯火既能遣除黑暗,又能照亮自己,心识同样也能了知他法(他证)和了知自己(自证)。中观宗驳斥:比喻不成立。因为灯火本身并不是自己所照的对象。你们说灯火既是能明,又是所明,但所明是要遣除黑暗的,而灯火上本来就没有黑暗遮蔽。反过来说,假如灯火上有黑暗,则可以说它在照亮自己的同时,也遣除了自己的黑暗,既是能明又是所明。但灯火上根本没有黑暗,怎么说能它照亮自己呢?能明和所明是观待而安立的,所明不存在的话,能明也不存在,因此灯火照亮自己不成立。中观宗承认的自证,是名言中如梦如幻的自证,并非像唯识宗所许的,本体实有、不可分割,同时自己能了知自己的自证。

若彼尚未生，而能生彼法，

汝言正生时，彼生可成立。

（原译：若生生时，能生于本生。生生尚未有，何能生本生？若本生时，能生于生生。本生尚未有，何能生生？）

【如果你们又认为：虽然二者一前一后的互生不能成立，但是，在二者正生之时，应该可以互生。】

印顺法师的讲记里用了一个比喻：“像两个一只脚的跛子，你扶我，我扶你，就可以站立不动，这不是彼此为因吗？不行！”

果仁巴大师的讲义里也用了父子俩互相搀扶的比喻来反驳对方观点。

对方认为：就像两个跛子，你帮我，我帮你，便可以同时站起来一样，根本生和生生互相帮助就可以同时互生，就如六因四缘当中的相应因，因果可以互相起作用而同时生起。因此，以这种方式产生是合理的。

下面中观宗就要破这一观点。

【若按你们所承许，即以尚未产生而正在产生为前提，就能使自果产生。但你们所承许的以正在产生为前提，而使（自果的）产生能够成立的观点，也是经不起推敲的。】

驳曰：你们认为正生的根本生可以产生自果生生，并且正生的生生可以产生自果根本生。如果这一观点真能成立，当然也可以，然而它经不起任何推敲。

为什么？下面的破法与月称论师的《显句论》、清辩论师的《般若灯论》等讲义的破法基本相同。

【所谓“正在产生”，是属于未来的法。而任何已经产生的法，是没有丝毫必要再次产生的，因为产生的行为已经圆满的缘故。】

对方所说的“正在产生”，其实是一个未来才生的法。如果现在已经产生了，就没有任何必要再次产生，因为生的行为已经圆满之故。

【所以，“正在产生”就绝对不是已经产生的法（，而是未来的法）。】

“正在产生”从某个角度讲，也可称做“没有产生”，属于未生当中。为什么？因为既然是正生，就意味着生的事业尚未圆满。所以，“正生的根本生”之本体实际并未真正成立。

果仁巴大师分析说：既然根本生自己的本体都未成立，那说它能产生另一个未生的法“生生”，就根本不合理，这与“石女儿能产生石女儿”的说法没有任何差别，完全是一种谬论，经不起任何因明的观察。

【未来的法在现在并不存在，由其所产生的果也必定不会存在。】

既然根本生是未来才生的法，现在并不存在，那由它所生的生生，就更不可能存在。

【如同明年的收成不能解决现在的饥饿一样。】

明年的庄稼，是否能解决现在的饥饿呢？不

能。同理，未来产生的根本生，也无法在现在产生生生。既然根本生和生生的本体都不成立，那所谓的“互相产生”又从何谈起呢？

【以此理也可类推住法等等。】

住和灭的推法与生完全相同。正住的根本住或正灭的根本灭尚未成立，它对未来的住住或灭灭能起什么作用呢？起不到任何作用。因此，对方互生的说法不能成立。

【子二（以对离过之答复之二而破）分二：一、对离过之答复；二、遮破。】

【丑一、对离过之答复：】

如灯能自照，亦能照于彼。

生法亦如是，自生亦生彼。

【如果对方又认为：生、住、灭法并不需要其他有为法的法相——生、住、灭，所以就没有无穷或者成为无为法的过失。如同灯火的自性是光明，所以就能在照亮自己的同时，也照亮瓶子等等的其他诸法。同样，生法的自性就是生，所

以也就能（同时）生起自身与他法。】

对方认为自己并没有上面中观宗所说的过失。

【丑二（遮破）分二：一、比喻不成；二、其义非理。】

关于这部分内容，我安立的科判与麦彭仁波切的科判大体相同，但有些地方，我根据宗喀巴大师、果仁巴大师等论师的科判，分得稍微细一点。

【寅一（比喻不成）分二：一、能遍不可得；二、极为过分。】

“能遍不可得”即能遍不成立之意。我们前面的科判是“除暗不成立而破”，当时从三个方面进行了分析：一、驱除黑暗不成立；二、灯暗同时不成立；三、灯暗不触更不合理。

【卯一、能遍不可得：】

灯中自无暗，住处亦无暗。

破暗乃名照，无暗则无照。

【灯火自身，以及灯火所在的、以其光明可以遍及的处所，是没有些微黑暗的。】

灯火自己的本体上，以及灯火的光明遍及之处，都无有毫许黑暗。

【灯火又如何能照亮呢？只有驱除了黑暗，才能安立为照亮。】

什么叫照亮呢？驱除黑暗即是照亮。既然灯火存在之时，灯自己本身，以及灯光遍及之处都没有黑暗，那要驱除什么呢？

因明和中观的很多推理，与我们平时的所见所闻都是相违的。我们认为有的，中观宗都不承许为有；我们认为无的，中观宗也不承许为无。比如，我们眼前明明有清净或不清净的各种法，但中观宗却以理证将其抉择为不存在；我们无论怎样观察，也看不到前后世或清净刹土，但中观宗却承许这些显现存在。

正因如此，很多人都不能接受佛教，认为学

佛人的思想是颠倒的。但他们也不是一味地排斥佛教，当自己身上出现一些疾病，或者遇到灾难无法解决的时候，也会求佛保佑：“听说你们有一种办法可以帮我……”

我们学院有些金刚道友，以前没学佛的时候，听说学院里有很多出家人，对此完全不能理解，认为这些人肯定都疯了。后来他们在世间过得越来越痛苦，偶然的来到学院时，发现我们每天都受着佛法的熏陶，生活得悠闲自在，非常快乐，这时才意识到原来真正疯的人是自己。

为什么世人很难接受佛教的中观思想，觉得这是一种颠倒呢？因为他们的相续中具有无始以来的迷乱习气，因而把痛苦看成快乐，快乐看成痛苦，有看成没有，没有看成有……所以，凡夫人的六根并不是正量，若以此为标准，则根本无法了知万法真相。作为佛教徒，在分析很多甚深的道理时，必须以教量为准，这一点非常重要！

尤其是皈依三宝的人，千万不要想“佛经中

这个道理不对，那个说法也不对”，这种邪见非常可怕！作为佛教徒，一定要依止善知识闻思佛法，这样才能遣除自相续的邪见。否则，虽然形式上已经皈依了佛门，但可能内心并没有真正皈依。

皈依的界限是什么呢？乔美仁波切在《山法》中说：即使虔诚恭敬地祈祷、供养三宝，但却未解决自己即生中的任何痛苦，此时仍然相信三宝的加持力不可思议，知道一切痛苦是自己的业力所致，而对三宝不生丝毫邪见，这就是皈依的界限。

有时候，我们虔诚祈祷三宝却没有产生明显的作用，就会怀疑三宝没有加持自己。如果生起了这种邪念，就说明自己还没有达到皈依的界限。如果皈依已经成熟，则无论遇到任何违缘，都不会对三宝生起任何邪念，反之，还会把它们全部当成修行的助缘。

修加行的时候，每位道友都要念诵十万遍皈

依。虽然口头上这样念有不可思议的功德，就像麦彭仁波切所说：即使以无记法⁶⁴缘三宝，其功德也不会耗尽，但也要知道，真正皈依的界限是在心里，而不是在口头上。只有当不管遇到任何违缘，心里始终对三宝具有不可思议的信心，从来不产生任何邪见时，才算达到了皈依的界限。

皈依之后就要发菩提心。发心的界限是什么呢？乔美仁波切在《山法》中说：无论众生怎样伤害自己，诽谤甚至杀害等，也不对他生嗔，反而全力以赴给予帮助，进而发愿乃至菩提果之间都要饶益他，这就是发起菩提心的界限。

有的人自认为自己是圆满的瑜伽士，然而，当别人说了他几句谣言，或者做了一点有损他的事，却一直想着要报复，这说明他相续中并未真正生起菩提心。如果连皈依和发心尚未究竟，其它的境界就更难以生起。

大家应该认真思维乔美仁波切所说的皈依

⁶⁴ 无记法：非善非恶无可记别的法。

和发菩提心的界限，经常反观自己：如果有人经常无缘无故地害自己，自己能否不但不仇恨、不报复，反而把自己今生来世的所有善根都回向给他？平时接触他时，能否心怀感恩，没有丝毫怨气呢？如果做不到，就说明自己还没有真正生起菩提心，这样就一定要通过闻思修行，努力让自己生起。

此灯正生时，不能及于暗。

云何灯生时，而能破于暗？

（原译：云何灯生时，而能破于暗？此灯初生时，不能及于暗。）

【如果对方又认为：虽然通过观察，灯火驱除黑暗的论点不合理。但必须以灯火能够驱除黑暗，如果不能驱除黑暗，则如同瓶子等等一般，即使存在灯火，也不能驱除黑暗，但这是不可能的。】

对方反驳说：无论如何，必须承认灯火能驱除黑暗，否则，晚上屋里放瓶子和点照明灯就成

了毫无差别，但这显然不合理。晚上屋里点灯驱暗之后，我们就可以看书，而放瓶子却起不到任何作用。由此可见，两者的功能完全不同。

【所以，在灯火产生的同时，应该是可以驱除黑暗的。】

对方认为屋里点灯的同时，黑暗就被驱除了，因此，照亮和驱暗是同时发生的。下面就要对此进行观察。

【但是，只要此二者中的其中之一存在，则另一者就并不存在。如同岛屿的幽暗与太阳的光芒，或昨日的冥黑与今宵的灯盏一般。】

如果照亮和驱暗同时发生，那灯火和黑暗就必须同时存在，但这不可能。就像昨夜的黑暗与今晚的灯盏、岛屿上的幽暗与太阳的光芒不可能同时存在一样。（《大圆满前行》中说，岛屿的洞穴深处有很多黑暗世界，阳光根本照不进去，里面伸手不见五指，生活在那里的众生连自己的身体都看不见。）黑暗和光明也无法同时并存，黑暗

存在之时，光明不可能存在；光明存在之时，黑暗不可能存在。

【在灯火产生的同时，根本无法触及黑暗。因为，在灯火尚未产生的时候，虽然存在黑暗，一旦（灯火）产生之后，黑暗就已经不复存在。而在黑暗存在的时候，灯火却无踪无影。（二者根本无法相遇，）又怎么可能在灯火产生的同时驱除黑暗呢？绝不可能！】

既然黑暗和光明不能同时并存，两者就从未接触过。以不接触的方式遣除黑暗根本不合理。

灯若未及暗，而能破暗者。

灯在于此间，则破一切暗。

【如果灯火不触及黑暗也能驱除黑暗，则有包括岛屿等一切世间界的所有黑暗，仅用一盏灯就可以彻底驱散的过失。】

【如果对方又认为：如同智慧无需触及无明，也能将其遣除；】

麦彭仁波切在《中观庄严论释》里讲瑜伽现

量的时候，对智慧遣除无明，定解遣除增益的问题阐释得非常广。到时我们再宣讲。

【眼根无需触及色法，也能了了在目；磁铁无需触及适当范围内的铁物，也能将其吸附一般。所以，虽然不能触及，但一样可以驱除黑暗。】

对方认为：世界上有很多事物，虽然没有互相接触，但也可以起作用。比如，眼睛未接触色法，却可以见到色法；智慧未接触烦恼，却可以断除烦恼；磁铁虽与铁隔了一段距离，却可以将其吸附，所以，光明虽然没有接触黑暗，但也可以将其驱除。

【但这些能立与其所立已经完全等同，所以还是无法成立。】

实际上，对方所有的能立都不能成立，完全等同于所立。为什么？因为，如果两个法不接触，就必定是他体，如果认为他体法可以互相起作用，我们用第一品破他生的推理一推就很容易明白。

【卯二、极为过分：】

若灯能自照，亦能照于彼。

暗亦应自暗，亦能暗于彼。

【如果按照你们所说：因为灯火具有照亮的功能，所以可以照亮自身与他法。那么，黑暗也毫无疑问地应当能够遮蔽黑暗自身，以及瓶子等其他物品，因为黑暗具备遮蔽能力的缘故。如果承许这点，则黑暗也就不存在了。】

如果黑暗自己能遮蔽自己，那世间就没有黑暗了，这样发电厂也不必耗费巨资发电照明了，但这显然不合理。

宗喀巴大师在《理证海》中说：虽然世人承许光明能遣除黑暗，但他们这一现量并非正量。对于这些迷乱显现，中观宗并未遮破，因为对于凡夫人而言，他们面前显现的世俗法的确是存在的。为什么？因为其相续中有无明错乱的因，故而会这样显现，

因此没有必要对其遮破，但在抉择胜义时，则必须破，因为要抉择诸法的本体，如此才能断

除众生的实执。

如果世人能像我们一样闻思中观，也会明白灯火不能遣除黑暗等道理。但可惜的是，他们没有遇到善知识，很难有机会接触到殊胜的中观法理，因而不得不跟随世间凡夫的观点。我们很幸运能遇到善知识、学到中观法，既然如此，以后在观察胜义时，就千万不能再把世人的量当作正量，而应像宗喀巴大师那样做抉择：在未经观察的世人面前，比如工人、农民、电厂工人等面前，应该说“灯能驱除黑暗，这是大家公认的事情”，但内心应该真正跟随中观应成派的观点，了知万法无有丝毫自性。

如果真正认识了空性，就会深深领悟到，我们活在世间并不是在真实地过生活，只是在迷乱的显现中混日子罢了。对此有深刻的认识非常重要！

第二十八课

思考题：

- 1、此品用什么样的推理破自生和他生？
- 2、第一品破自他生和第七品破自他生二者是否重复？为什么？
- 3、若抉择一切法为空性，是否已经毁坏了诸佛所开示的甚深缘起法？为什么？
- 4、以教证、理证说明缘起法即是空性寂灭之理。
- 5、默写“若法众缘生……”等颂并作广释。

下面继续宣讲第二大佛陀龙猛菩萨所著的《中观根本慧论》。

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

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

功德。

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

丁二（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。

戊一（抉择法我空性）分二：一、破法我之自性；二、破法我之能立。

己二（破法我之能立）分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

庚二（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一（遮破有为法）分二：一、破生住灭三法相；二、以此能破事相有为法。

癸一（破生住灭三法相）分二：一、总破；二、别破。

子一（总破）分三：一、观察有为无为而破；二、观察分散聚集而破；三、观察有无其他法相而破。

丑三（观察有无其他法相而破）分二：一、以太过而破；二、断除过失。

寅二（断除过失）分二：一、第一断过；二、第二断过。卯二（第二断过）分二：一、对方之回答；二、断除过失。

辰二（断除过失）分二：一、比喻不成立；二、意义不成立。

“比喻不成立”昨天已经讲完了。经部宗认为，一切有为法的生法具有生的自性，不仅能生自，而且能生他（住法和灭法也是如此）。因此，用生住灭三法来表示有为法没有任何过失，他们通过一个灯火喻来说明。昨天从三个方面已经遮破了此喻。

今天讲第二部分“意义不成立”。

巳二（意义不成立）分二：一、自生非理；

二、他生非理。

科判意思是，自己产生自己、产生他法都是非理的。首先讲自生非理。

午一（自生非理）：

此生若未生，云何能自生？

若生已自生，生已何用生？

前面对方认为：有为法的生法不仅能生自，也能生他，就像灯火不仅能照自，也能照他一样。

中观宗驳斥说：此喻不成立，因为只有遣除了黑暗才能叫照亮，而灯火本身及其遍及之处都没有黑暗，这样遣除黑暗的概念就不能成立，故而怎么会有所谓的照亮呢？

前面已经破了比喻，现在要破比喻的意义。这一颂是从自生不合理的角度来衡量。如果生法能自生，那么此生法是已生之法，还是未生之法？

“此生若未生，云何能自生？”此生法如果尚未产生，那如何能成立所谓的自生呢？

比如柱子，如果第一刹那柱子的本体尚未形

成，那柱子自己产生自己的概念就不能成立。如果认为未生的法可以生，那就如同说“石女儿能产生石女儿”一样，世人听了也会觉得可笑的。

“若生已自生，生已何用生？”如果生法已经自己产生了自己，既然生已经完成，又何必再用生呢？

假如生法已经自生了，即本体已经形成，那再次产生它就会有很大矛盾。就像柱子如果已经形成了，它是否需要在其本体上

再次形成呢？根本没必要。如果还要形成，就会有儿子生完了再生、苗芽生完了再生这样无穷生、无义生的过失。因此，对方自生的观点不合理。（中观和因明当中对这一道理都做过宣说。）

以上简单地破了自生非理，下面讲第二部分“他生非理”。

午二（他生非理）分二：一、观察三时而破；
二、观察生有无其他生而破。

未一（观察三时而破）分三：一、总破三时

生；二、别破正生生；三、破缘起不合理之说。

申一（总破三时生）：

生非生已生，亦非未生生，

生时亦不生。去来中已答。

上一颂已经破了对方灯火喻中“灯可以照亮自己”所表示的意义——生法自己可以产生自己的观点。此喻还说“灯也可以照亮瓶子、柱子等他法”，这个喻义是什么呢？意即，当因缘聚合时，生法就可以产生他法。比如，当地水火风、肥料、种子等因缘聚合时，青稞、麦子等果法就可以产生。

但这种说法也不合理。为什么？可以从所生果法是过去、现在，还是未来法方面进行观察。

中观宗驳斥说：“生非生已生，”你们所谓的生法，不能产生已生的法。因为，如果一个法已经生完了，就没有必要再生，否则就有无穷生、无义生的过失。并且，已生之法是过去的法，生的行为早已灭尽，现在的生法不可能产生一个过

去的法。比如，如果青稞种子已经发芽了，种子就会随之灭尽，这样就不可能再次产生。因此，生法产生已生之法根本不合理。

“亦非未生生，”也不能令未生的法产生。因为未来的法尚不存在，与石女的儿子没有任何差别。什么法能产生石女儿这样的无实法呢？没有这样的法。并且，如果称它是未生法，就不可能有产生；如果有产生，就不能叫未生法。

“生时亦不生。”也不能产生正生的法——生时。因为所谓的产生，或者已经生完，或者尚未生，除此之外的“正生之法”并不成立。前面讲《观去来品》时，已经一一推断过，了知在已去、未去的道路之外，所谓正去的道路并不成立。以同样的方式就可推出正生的法也不成立，并且与无法安立“去时去”一样，说“生时生”也不合理。

“去来中已答。”关于这个道理，在第二品《观去来品》中已经做了回答。

此颂是从三时作业的角度进行观察。《观去来品》中曾用过这一方法，颂词是“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”意思是，在已去、正去、未去的道路上都没有去，无论怎样观察，所谓的去都不能成立。对三时所生之法这样一一推测之后，就会知道，所谓的他生不能成立。

很多人会产生疑问，此处和第一品《观因缘品》都讲了破自生和他生。龙猛菩萨为何重复宣讲呢？（第一品破自生、共生、无因生讲得较略，并未广说。）

宗喀巴大师在《理证海》中说：此处没有重复的过失。前面是从因缘的角度破自生他生，这里是从有为法法相的角度破。当然，归根结底，因缘包括在有为法当中，但破的角度不同，当观察因缘生法时，若认为有自生他生，就要遮破；当观察有为法的本体时，若认为其法相——“生”具有生的自性，能够自生生他，也要进行遮破，

因此并不重复。

今天的颂词比较好懂。《中论》最难懂的是《观去来品》和《观因缘品》。如果明白了这两品的推理，后面学起来就不会有很大困难。

法王如意宝在第二次讲《中论》的时候阐释得不是很广，有些弟子不太懂《观去来品》，法王便把这一品再三讲了几遍，之后这些弟子才明白。以前华智仁波切在传一个窍诀的时候，因为有些弟子没听懂，所以华智仁波切重复讲了九遍。最后尊者无奈地说：如果你们还不懂，那就太笨了！我已经重复讲了九遍，连河边的渔夫也能听懂了。（不知道那时藏地有没有渔夫，可能尊者当时是在别处传的法，一般藏民不喜欢打鱼。）

我想，我们这里的大多数道友，可能百分之五十的人应该基本听懂了；百分之二十的人有一种似懂非懂的感觉；百分之十的人虽然听了，但却没听懂；还有百分之十的人并没有认真听，可能有时连传承都没得到；若从好的方面讲，还有

百分之十的人把科判、颂词的词句和意义都记得非常清楚。可见，道友们的差别还是很大的。

当然，无论在什么团体当中，人与人的智慧不可能全部相等，肯定有很大差异，但是，无论哪个国家、民族的人，若想真正学有所成，都不能仅凭智慧，更需要依靠精进。有了恒常精进，即使不是很聪明，真理最终也会唾手可得；如果仅有两三天热情，即使再聪明，也不一定能通达胜义法理。所以大家一定要精进，不能懈怠！

以上讲完了“观察三时而破”中的第一部分“总破三时生”。下面讲第二部分“别破正生生”。

申二（别破正生生）：

若谓生时生，是事已不成。

云何众缘合，尔时而得生？

藏文译本颂词：

若谓生时生，是事已不成。

云何依生法，尔时而得生？

对方仍固执地认为：虽然已生的法和未生的

法当中的确没有产生，但是正生的法（生时）当中应该有产生。

刚学《观去来品》的时候，很多道友也持有这种观点，认为，虽然已去、未去的道路上没有去，但正去的道路上肯定有去。有的人还一边走一边观察，觉得自己正在路上跨步的动作就是去，去明明存在，怎么能说没有呢？学完第二品之后就知道了，正去的道路上确实没有去。以此类推即可了知，正生的法中也没有生。

我们可以通过遮破“正生之法”来破生。以苗芽为例，如果苗芽已经形成了，即是已生之法；如果尚未形成，即是未生之法，而所谓正生的苗芽根本不能成立。为什么？这需要运用最细微的智慧来观察时间和物质：正生的过程是由一刹那一刹那的时间组成；苗芽是由一个一个微尘组成。可以观察，苗芽的一个无分微尘在一个无分刹那间，如果在种子上有了，就是已生；如果没有，就是未生，而除了有和无以外，并不存在第三品

的苗芽无分微尘，因此，正生的苗芽无分微尘根本不存在，既然没有正生的苗芽无分微尘，自然就不会有正生的苗芽。并且，如果再深入观察，无分刹那和无分微尘完全是空性，无有任何实有的本体（可以用离一多因观察）。因此，所谓的正生之法并不存在。

所以，当真正观察万法时，任何感觉都靠不住、任何眼根都不能见、任何心识都无法知……这就是万法的真相。未经观察时，有生住灭，有过去、现在和未来，一切恍恍惚惚的现象都存在，而一经观察，任何法都了不可得。

对于正生之法不存在的问题，大家一定要好好思维，因为世人这方面的实执特别严重。很多人都认为，说已生、未生的法不存在也可以，但说正生的法不存在肯定不合理。就像在春天，正在生长的苗芽随处可见，怎么能说它们不存在呢？实际上，这只是未经观察的粗大概念而已，若用刚才的方法详详细细观察，无论怎样寻找，也不

可能找到一个正生的苗芽。

既然正生的法不存在，所谓的“正生的法中有生”的说法就不合理。由此可知，“生”根本不存在。此颂即阐释了这个道理。

“若谓生时生，是事已不成。”如果说正生的法（生时）当中有生，则这一点前面已被遮破了，不能成立。

“是事”，藏文中是指“生时生”这种观点。这种观点在前面观察“去时去”的时候已经破过了（当时也用了两个去的方法破）。由此推出，正生之法（生时）不能成立。

“云何依生法，尔时而得生？”既然生时不成立，那正生之法如何依靠生法而生呢？

总而言之，前面从能生、所生等方面无论怎样观察，所谓的生都不能成立。但对方仍坚持认为，正生的法（生时）当中应该有生。然而观察之后，正生的法根本不成立，既然如此，为什么还说，尔时（正生之法）依靠生法而有产生呢？

可见这种说法完全不合理。

以上讲了“观察三时而破”的第二部分“别破正生生”，下面讲第三部分“破缘起不合理之说”。

申三（破缘起不合理之说）分二：一、说缘起空性的合理性；二、破未来法的产生存在。

酉一（说缘起空性的合理性）：

若法众缘生，即是寂灭性。

是故生生时，是二俱寂灭。

对方认为：如果承许一切万法不生，就已经破了缘起法，但缘起法⁶⁵是所有佛法的精华⁶⁶，绝

⁶⁵ 《中阿含经》云：“若此有则彼有，若此生则彼生，若此无则彼无，若此灭则彼灭。”这是对缘起的定义。

⁶⁶ 众生看到的法叫缘起显现，圣者看到的法界本来面目叫缘起空性。而这就是佛陀说一切都是缘起的原因。对有智慧的人来讲，不管是小乘还是大乘，都承认缘起法是佛教的精义。

《大智度论》里讲：以前舍利子和目犍连还没有进入佛教，一次舍利子听到“诸法因缘生，是法说因缘，是法因缘尽，大师如是说。”这个偈颂后，舍利子觉得这个法很殊胜，当下就获证初果。然后他把这个偈颂给目犍连讲了两遍，目犍连也获得了初果。把这个宣说因缘法的偈颂再三思维，到一定的时候会懂得万法都是因缘的假合，即世俗中如梦如幻；还会懂得胜义中不生不灭、不来不去、不常不断的境界。万法的本性确实如此，而它就是三世诸佛的密意，也是大圆满、大手印的究竟本义。

对不能破。如果连缘起法都破了，那你们中观宗就没有任何建立，已不属于佛教任何宗派了。

中观宗驳斥说：我们并未遮破缘起法，宣说空性不但不会摧毁缘起法，反而更加弘扬了缘起法，因为缘起法只有在空性的基础上才能建立，如果不空，就无法建立。

为什么？因为缘起和空性一味一体。如颂云：“若法众缘生，即是寂灭性。”如果万法是由众缘和合产生，它即是寂灭的本性。也就是说，因缘而生的法，其本性都是寂灭的，即远离了一切戏论，因而它们必定是寂灭法。

反之，如果不是寂灭法，就不可能由因缘而生。为什么？因为实有之法具有独立的自性，这样无论聚集多少因缘，也不能对它起到任何作用，无法令它产生从无到有的变化。所以，诸法正因为是空性，无有任何自性，才会有依缘而生的各

佛陀涅槃后，龙猛菩萨被人们称为第二大佛陀，他为众生真正带来暂时、究竟利益的就是《中观根本慧论》，所以大家一定要了知，缘起法就是佛教的精华。——《缘起赞讲记》

种显现。

如果真正见到了缘起法，就等于见到了如来的本来面目。如经云：“谁见缘起，彼见正法；谁见缘起，彼见如来。”意思是，任何人见到了缘起，就见到了真正的佛法；任何人见到了缘起，就见到了如来的本来面目。（宗喀巴大师在有些论典里也引用了这个教证。）

关于这个道理，我在《中论释》序言的最后引用了两个教证来说明：《金刚经》云：“若见诸相非相，即见如来。”《圣宝源经》云：“何人了达寂灭法，必见自然如来尊。”意即，谁见到了缘起空性，谁就彻见了真佛的本来面目——现空无二的离戏实相。如来的本面并不是外在的色相，外相只是世俗的显现。真正如来的相，乃是寂灭的缘起空性。

如果真正通达了缘起，就会知道，缘起生的法必然为空性。

《无热恼龙王请问经》亦云：“缘生则不生，

彼生无自性，依缘说空性。”意思是，任何法若是因缘而生，则必然不生，因为这样依缘而生的法没有自性，佛陀说它一定是空性。

世人一般认为，诸法正因为是因缘而生，所以肯定不空，而佛陀却正好相反，说诸法正因为是因缘而生，所以才是空性，如果不空，因缘而生就不能成立。

“是故生生时，是二俱寂灭。”所以说已生之法和正生之法（生时），这二者都是寂灭的本体，即全部是空性。

我们不能认为已生之法，或正生之法不是空性。如果它们依缘而生，就说明它们没有实有的本体。因为，没有实有本体，因缘才可以起作用，产生从无到有的变化和显现；如果有实有本体，因缘就起不到任何作用，这样所有的变化和显现也不能成立。

所以，诸法是空性，才可以显现一切，如果不空，就不会有任何显现。为了说明此理，以前

上师如意宝经常用一个比喻：镜中所显现的山河大地，正因为镜中并不真实存在，才能显现在镜子里；如果它们在镜中真实存在，那一面小小的镜子岂能容下体积那么庞大的山河大地呢？同样的道理，正因为万法缘起而生，本性不成立，所以才能显现；倘若本体实有存在，则不可能现前。对于这个道理，我们可以通过镜子的比喻来了达。

虽然释迦牟尼佛为了接引某些根基尚未成熟的众生⁶⁷（包括有些刚入佛门的外道），说缘起法、如来藏等法不空，但实际上，在实相中没有一法不空。所以，对于所谓的不空，一定要辨别胜义和世俗。世俗中安立的一切法都是假象，胜义中不空的法连芝麻许也得不到。

本论开头说过，释迦牟尼佛的善说在所有学说当中是第一。为什么是第一呢？因为他宣说了

⁶⁷ 《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。

缘起空性法门。在整个世间，只有佛陀彻知了万法的本性，故而也只有佛陀，才能宣说这样殊胜的法理。

以上讲了“说缘起空性的合理性”，即破了已生之法和正生之法。既然它们的本体都不存在，就不可能有所谓的产生。下面破未来法的产生存在。

酉二（破未来法的产生存在）：

有部宗辩驳说：因为三时实有，所以未来法的产生应该存在。他们认为，未生法就像排队一样，一个一个次第来到现在。比如，未来的瓶子、明年的庄稼等未生法，应该住在未来位上，虽然现在尚未产生，但将来一定会产生。但这种观点并不合理。

若有未生法，说言有生者。

此法先已有，更复何用生？

藏文译本颂词：

若有未生法，说言有生者。

可生之彼法，不成岂可生？

中观宗驳斥说：如果通过事势理观察，存在所谓的未生法，那么说有未生法的产生也是可以的。但实际上，所生的未生法根本不成立，就像石女的儿子一样，这只是你们宗派自己的说法而已，既然未生法不存在，怎么可能有产生呢？

也就是说，如果真的存在未生法，我们也可以承认它有产生这种说法，但无论怎样观察，未生法的本体都不能成立，既然如此，它就是无实法。而对于实有的“无”实法来说，无论聚集多少因缘，也无法令“无”变成“有”，这样实有的无实法怎么可能有产生呢？不可能有产生。

至此，“他生非理”中的第一部分“观察三时而破”已经讲完了，明天讲完第二部分之后，破生住灭三相里的总破就已圆满，接下来是别破。所谓别破，就是对生、住、灭各自分开破斥。

总破全部以生为例。关于这个问题，宗喀巴大师说：虽然龙猛菩萨在总破的颂词中没有提及

住和灭，全部从生的角度破，但一定要知道，住和灭的破法与生完全一样。

下面宣讲《中论释》的内容。

【寅二 (其义非理) 分二：一、从因方而破；二、从果方而破。】

【卯一 (从因方而破) 分二：一、自生非理；二、他生非理。】

【辰一、自生非理：】

此生若未生，云何能自生？

若生已自生，生已何用生？

【如果生法是由其自身产生的，我们就可以观察“尚未产生的生法（产生自身）”，或者“已经产生的生法产生（自身）”的两种说法。】

此颂是从能生之法上观察。比如，如果认为柱子可以产生自己，那么就从两方面观察：是尚未产生的柱子产生自己，还是已经产生的柱子产生自己？

【首先，如果生法自身尚未产生，又怎么能使自己本身产生呢？如同空中鲜花的自生一样。】

如果能生之法自己的本体都未成立，那说它能产生自己就根本不合理。因为，如果承许有自生，则第一个条件——因的本体（种子等）必须具足，即自己必须先成立。否则，就成了空中的鲜花生了空中的鲜花，石女儿生了石女儿。因此，第一种情况不能成立。

【其次，如果对方提出：是由已经产生的（生法）自己产生自身的。既然自己已经产生，又需要什么生呢？纯粹是多此一举！】

如果是第二种情况——能生之法的本体已经成立，说自己生自己也不合理。因为既然自己已经存在，就没有必要再次产生。如果还要生，则纯属多此一举，会有无意义生和无穷生的过失。

【辰二（他生非理）分二：一、观察三时；二、观察生有否他生。】

【巳一（观察三时）分二：一、总破生；二、

别破生时生。】

【午一、总破生：】

**生非生已生，亦非未生生，
生时亦不生。去来中已答。**

【如果（承许）生法能产生他法的话，那么无论是已经产生、尚未产生，或者正在产生的任何一种法都无法产生。其理由，可用已经阐释过的观察已去、未去与去时的方式，也即用“已生无有生，未生亦无生”等等来加以破斥。】

前面《观因缘品》破他生的时候，没有运用这种方式，当时用了离一多因、一体他体等推理。这里是用了第二品中“已去无有去，未去亦无去”等推理，将其改为“已生无有生，未生亦无生”等即可遮破，这个推理大家应该能回忆起来吧？

【午二、别破生时生：】

**若谓生时生，是事已不成。
云何依生法，尔时而得生？**

(原译：若谓生时生，是事已不成。云何众缘合，尔时而得生？)

【如果对方又表白道：已生之法与未生之法二者的确不能生，只有正在产生之法可以产生。】

麦彭仁波切的这部《中论释》不广不略，并且意义上解释得也很好。如果太广了，学的时候很难抓住重点，如同航海时没带指南针一样，很容易迷失方向。如果太略了，没有详细推理，想要领会颂词的意义将会非常困难。麦彭仁波切的这部《中论释》解释得恰到好处，把我们心里所有的疑问全部回答得清清楚楚。

【如果所谓“正在产生”能够成立的话，也可以产生。然而，“正在产生”并不能成立。因为，如果所谓的“生法”能够存在的话，则“正在产生”能够成立。】

现在最关键的问题，就是观察有没有所谓的“正在产生”。破的方法，在前面第一品《观因缘品》破他生的时候讲过，用第二品《观去来品》

里破去的推理，也可以完全遮破。

【但是，在经过观察，并了知生法自性根本不存在的情况下，又怎么能妄下断语，说依靠生法而安立的“正在产生成立”呢？岂有此理！】

下面是破缘起不合理。

若法众缘生，即是寂灭性。

是故生生时，是二俱寂灭。

【如果对方又辩驳道：佛陀不是也以“此有故彼生”来宣说缘起的吗？】

佛陀确实在很多佛经里都讲过缘起法，并告诉世人，有因缘就会有果，因和果是一种缘起，因和缘也是一种缘起。

【你们这样肆无忌惮地将所有的生法全盘遮破，岂不是将缘起法也一并遮破了？】

对方辩驳说：如果你们把万事万物全部抉择为空性，就彻底摧毁了缘起法，这样你们中观宗就不再是佛教宗派了！

他们以为这样吓唬中观宗，中观宗肯定就会

投降了。但这是不可能的，因为缘起和空性并不相违，中观义理完全符合万法实相。

【这种结论不但没有遮破缘起法，反而更进一步地昭示了缘起的深奥含义。】

虽然中观宗将万法抉择为空性，但却并未遮破缘起法。对于此理，小乘行人并不明白，他们认为，既然万法皆空，那缘起规律也将不复存在了，这样根本不合理。

事实上，中观宗并未遮破名言中的缘起生。月称论师在《入中论》中说：“诸法非是无因生，非由自在等因生，非自他生非共生，故知唯是依缘生。”意思是，中观宗所承许的缘起生，是名言中除四生以外的缘起生，我们只承许如梦如幻地生，并不承许实有地生，这种生与空性并不相违。如果认为生有真正实质性不空的本体，则根本不合理，一定要遮破，遮破之后才能进一步弘扬缘起法门。

【如果生法等等的自性成立，则缘起之法也

于理不容。正是因为依缘而生，才使寂灭性的道理更具说服力。】

【换言之，无论任何一法，只要是依缘起而生，则其以自性生不存在或者不成立的本性即为寂灭性。】

也就是说，只要是缘起生，其本性肯定就是寂灭的。缘起即空性，空性即缘起。本论十八品、十九品、二十二品分别对此做了宣说。

【因此，无论正在产生以及产生，都是无有自性、寂灭戏论的。】

【由此可以得出，如果自性成立，则缘起之法就无法立足。】

如果自性成立，缘起生就无法立足；如果自性不成立、本体为空，说缘起生就非常合理。

若有未生法，说言有生者。

可生之彼法，不成岂可生？

（原译：若有未生法，说言有生者。此法先已有，更复何用生？）

【如果对方又认为：正在产生应该是存在的，因为未来的瓶子会产生的缘故，所以生也就可以成立。】

对方认为：正在生肯定存在，否则未来的法怎么会产生呢？正在生和未来生互为因果，即由于因——正在生存在，所以果——未来生也会存在。另外，通过三时实有的方式，也可以了知正在生存在。

【这种观点也是无法成立的。倘若某种“未生之法”在何处，或者未来时等任何情况下存在，那么生也就可以成立。但是，像这样的能使生法安立应理之法，无论在何时何地都不存在。】

中观宗驳斥说：这种观点不合理，因为无论通过教证、理证、现量还是比量，没有任何正理妨害的一个未生法之得绳，无论古代人、现代人还是未来人，在过去、现在、未来的任何时间当中，在美国、印度、不丹，乃至喇荣沟等任何地方，都不可能得到。

【既然如此，又怎么能生呢？生法的趋入之境都不存在的缘故。】

既然未生法不存在，又怎么能生呢？

【在其他三种注疏中，译为“此法先已有，更复何用生？”也即以另一种形式，宣讲了如果现在已经存在，就不必再生的道理。此处是按照后译的偈颂进行阐释的。】

麦彭仁波切所说的三部注疏，可能是指无畏论师、清辩论师、安慧菩萨所著的注疏，也可能指比较著名的三大注疏：月称菩萨的《显句论》、清辩论师的《般若灯论》，还有佛护论师的《佛护论》。

在这三部注疏中，后两句译为：“此法先已有，更复何用生？”是以另一种方式宣说了未生法不生的道理。意思是，如果按对方所说，未生法的本体已经成立，既然本体已经存在，又何必再生呢？显然没有必要。如果还有生，就会有无穷生和无义生的过失。这个译文是前译，与鸠摩罗什

大师的译文相同。而全知麦彭仁波切按照后译作的阐释，所以和汉文的译法稍有不同。

总之，无论未生法的本体是否存在，所谓的生都不合理。

第二十九课

思考题：

1、生到底有没有其他的生？为什么？

2、从有无生因观察所得的中观见，与名言中有之说如何不相违？

今天继续学习《中论》第七品。

庚二（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。辛一（以理证广说）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一（遮破有为法）分二：一、破生住灭三法相；二、以此能破事相有为法。

癸一（破生住灭三法相）分二：一、总破；二、别破。

子一（总破）分三：一、观察有为无为而破；二、观察分散聚集而破；三、观察有无其他法相而破。

丑三（观察有无其他法相而破）分二：一、以太过而破；二、断除过失。

寅二（断除过失）分二：一、第一断过；二、第二断过。卯二（第二断过）分二：一、对方之回答；二、断除过失。

辰二（断除过失）分二：一、比喻不成立；二、意义不成立。

巳二（意义不成立）分二：一、自生非理；二、他生非理。

午二（他生非理）分二：一、观察三时而破；二、观察生有无其他生而破。

昨天讲完了“他生非理”的第一部分“观察三时而破”。今天讲第二部分“观察生有无其他生而破”。

理解科判很重要，这个科判主要观察生有无其他生。比如，如果莲花正生时有一个生法，那有没有其他生法产生这一生法呢？

未二（观察生有无其他生而破）分二：一、

反问；二、驳斥。

申一（反问）：

若言生时生，是能有所生。

何得更有生，而能生是生？

有些人仍坚持认为：诸法正生时应该有一个生法。

龙猛菩萨反问说：如果说正生时的生法（生的动作）能产生所生果法，那么何处能得到其它生法，而能产生这个生法呢？

这是以反问的方式破（对于这一颂的解释，很多注疏不太相同）。意思是，对方认为正生时有一个生法，这个生法具有实有的自性，能够产生果法。中观宗反问对方，既然如此，生法自己是怎样产生的？是否有其他生法来产生它呢？

前面我们从本生、生生，以及三时等角度遮破了生，此处是从另一个角度破——观察生法是否有其他生法。

比如，柱子本身具有无常性，正在一刹那一

刹那地产生，对于正在产生的这一刹那，对方认为存在一个具有自性的生法。这时我们就要观察此生法，既然承许它实有存在，那么产生它的因是否存在呢？也就是说，是否有其他生法产生这一生法呢？对方或者回答有其他生法，或者回答没有，只能从这两方面回答。然而，这两种回答都不合理。下面中观宗就要对此分别予以遮破。

申二（驳斥）：

若谓更有生，生生则无穷。

离生生有生，法皆自能生。

中观宗反驳说：“若谓更有生，生生则无穷。”如果说有其他生法令此生法产生，那么产生它的生法就会变成无穷。

比如，如果认为产生柱子的生法是由其他生法生起，因为若没有其他生法令这一生法发展至今，它就不可能有运动而最终生果，如果这样承许，生法就会变成无穷。为什么？

因为，如果有第二个生法令此生法生起，那

么又需要第三个生法，令第二个生法生起，又需要第四个生法，令第三个生法生起……这样一直推推推，最后始终找不到终点。如此一来，就会有生法无穷无尽的过失。

再用瓶子举例，如果产生瓶子有一个生法，那么是否有其他生法令这一生法产生呢？肯定要有，否则，瓶子就无法产生。既然有第二个生法，那是否还有第三个生法令第二个生法生起呢？必然也要有。这样一直推，由于始终要依靠其他生法而生，所以最后生法就会变成无穷无尽。既然找不到最初生的根源，那所谓瓶子正生时的生法，其本体就无法安立。这是第一个太过。

“离生生有生，法皆自能生。”如果是第二种情况，生法在离开了第二个能令其产生的生法之后，还会有所谓的生，那么万法则不必依靠生法而生，而全部自己能产生自己了。

《般若灯论》的译者波罗颇蜜多罗（又称智识译师），将此颂译为“若起更有起，此起无穷过。

若起无起起，法皆如是起。”这个译法可能好懂一点。其中“起”是产生之意。意思基本相同。

也就是说，如果离开了第二个生还有产生，那所有万法不依靠任何因缘也能产生了。这样就成了自生或无因生。但自生肯定不合理，前面已经遮破过；若是无因生，则有万法恒有或恒无、因缘勤作无意义等很多过失，所以，这种观点不能承认。

按照我的理解，前一颂是反问，这一颂是辩驳，通过这种方式理解可能好一点。

以上讲完了“破生住灭三法相”的总破部分。宗喀巴大师认为，虽然前面全部以生为对象来破，但一定要知道，总破中的所有颂词，都涵摄了灭和住，全部可以类推。这样理解比较合理。

下面开始讲别破，即对生、住、灭三相分别遮破。

子二（别破）分三：一、破生；二、破住；三、破灭。

丑一（破生）分二：一、以前理而破；二、观察是否正灭而破。

首先破生，第一部分是“以前理而破”，意思是，以前面的推理方式来破。

寅一（以前理而破）：

有法不应生，无亦不应生，

有无亦不生，此义先已说。

有为法生的法相不能成立。总破时，已经宣讲了自生他生不成立的道理。现在别破时，将对此理进一步分析。

“有法不应生，”有的法不应该产生。即一个法如果存在，则它不应该有产生。为什么？因为既然是有的法，则其本体早已成立，如果已成立还要再成立，就会有前面所说的无穷生、无义生等很多过失。比如，儿子生完还要生、房子修完还要修、柱子立完还要立、饭吃完了还要吃等与世间名言相违的过失。

“无亦不应生，”无的法亦不应该产生。因为

此无的法是自性成立的无，故而，即使千百万个因缘集聚，也不可能令其产生。

“有无亦不生，”亦有亦无的法也不可能产生。有无二法相违，相违的法无法同处一体，所以这样的法也不生。

“此义先已说。”这些道理在前面的《观因缘品》当中已经宣说了。

也就是说，果在缘中存在，则无需生；果在缘中不存在，则无法生。这个推理在第一品《观因缘品》中已经宣讲了。如颂云：“果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘？先有何用缘？”龙猛菩萨的其他论典中也有如是教言，如《七十空性论》云：“有故有不生，无故无不生，违故非有无，生无住灭无。”

下面讲破生的第二部分“观察是否正灭而破”。

寅二（观察是否正灭而破）：

若诸法灭时，是时不应生。

法若不灭者，终无有是事。

这一颂是观察，诸法正灭的时候有生，还是不灭的时候有生？

“若诸法灭时，是时不应生。”如果诸法正在灭，则此时不应该有产生。

为什么？因为生灭相违之故。比如，世人都认为，婴儿呱呱落地了，就是生；老年人或年轻人等离开人间了，即是死（灭），死的时候不会有生。实际上，一切万法的灭和生皆是如此，因为相违，故无法同时并存，所以，正灭时无有生。

“法若不灭者，终无有是事。”诸法如果不灭，则始终也无有产生这件事。为什么？因为一切有为法都在刹那刹那生灭，不灭的法根本不存在。

在整个世界上，不管你乘飞机还是坐火车，纵然遍寻天上地下的每一个角落，也不可能找到一个不灭的法。就像华智仁波切在《大圆满前行》中说：“到了冬季，地冻如石，滴水成冰，寒风凛冽，就算是经过许多马路（一匹马许多天所经过

的路程)寻觅,也找不到夏季生长的一朵鲜花。”

不过在高僧大德圆寂的时候,冬天也会出现一些鲜花⁶⁸,但这是非常特殊的情况。好像我在自己破自己了(众笑)。但不灭的法并非如此,没有任何特殊情况,在世界的任何地方、在有为法的范畴当中根本找不到。既然没有不灭的法,又怎么会有它的生呢?不可能有。

通过以上观察,诸法正灭时没有生,不灭时也没有生,那除了正灭和不灭的法以外,是否还有第三品法呢?如果有,就请指出来,实际上不可能有,就像一块酥油,能否说它既不是灭,也不是不灭呢?根本没有这种说法,诸法皆是如此。既然如此,所谓的生又从何说起呢?显然无法成立。

以上讲完了“别破”的第一部分“破生”。下

⁶⁸ 《无垢光尊者传记》:在十二月与神变月之间,无论白天还是夜晚,到处遍布霓虹帷幕,在冰冻三尺的严冬,竟然出现零星花朵点缀大地,螳螂药树枝繁叶茂奇特景观,聚于此处的某些有缘者始终处于一种光明境界中,尊者的遗体安放到二十五日,在这期间,不时地散发出旃檀以及冰片无法相比的扑鼻芳香。

面讲“破住”。

丑二（破住）分四：一、观察三时而破；二、观察是否正灭而破；三、抉择诸法不离老死相而破；四、观察以自住他住而破。

寅一（观察三时而破）：

不住法不住，住法亦不住，

住时亦不住，无生云何住？

对于这一颂，麦彭仁波切的《中论释》是从行为（住法）方面观察，此处我们是从三时角度观察。

“不住法不住”不住的法（尚未安住的法）不可能住。因为其本体尚未成立，还是未生法，这样怎么会有住呢？如果不存在的法可以住，则石女的儿子也可以住了，会有这个过失。

“住法亦不住”已住的法也不可能住。因为住的事情已经过去，住的行为也已灭尽成了无实法，这样与其看待的已住之法就不能成立，也不可能上面的住。

“住时亦不住”正在住的法——住时当中也不可能住。因为一个法要么已住，要么未住，在住与不住中间，并不存在所谓的正在住⁶⁹，另外，如果“住时住”成立，也会有两个住、两个住者的过失。这与前面正去和去时去不存在的道理一样。

虽然正住不存在，但世人却并不认同这一观点，觉得自己开始没在一处住，现在正在这里住，这就是正住。其实，这种世间名言与胜义观察没有任何冲突，因为世人看到的是住的显现，而我们观察的是住的本体，两者没有任何矛盾，因为现空无二之故。

通过以上三时的观察，一切法都没有住。最后一句是从观待生的角度破住。

“无生云何住？”前面已经破了生，一切法既然无生，又如何能住呢？根本不可能住。

下面讲“破住”的第二部分“观察是否正灭

⁶⁹ 也可以从动作上观察，比如：一个人如果站着不动，就是已住，如果有运动，就是未住，而他除了动和不动以外，不可能有一个第三品的状态，因此，没有所谓的正住或正住的人。

而破”。

寅二（观察是否正灭而破）：

科判上大家一定要分析，否则就会感觉重复，比如，前面已经观察了灭不灭，这里又观察。但两处有很大差别，前面是观察诸法正灭时有产生，还是不灭时有产生；这一颂是分析诸法正灭时有安住，还是不灭时有安住。前面是破生，此处是破住。

若诸法灭时，是则不应住；

法若不灭者，终无有是事。

“若诸法灭时，是则不应住；”如果诸法正在灭，这个时候则不应该有安住。为什么？

因为住和灭完全相违。从世间语言讲，“灭”也叫死亡或毁灭，即原来的性质完全消失，相续已经中断；“住”也叫活着或存在，即自性或相续一直存在。（对人、动物等有情众生，一般说活着或死亡；对无情法，一般说存在或毁灭）。住和灭无论在行为还是性质等方面都完全相违，无法共

存。既然如此，正灭时怎么会有住呢？不可能有。

“法若不灭者，终无有是事。”诸法如果不灭，则始终也无有安住这件事。因为不灭的法不存在之故。

刚才观察生的时候分析过，在整个世间无论怎样寻找，也得不到不灭的法。既然如此，它的安住又怎能得到呢？完全了不可得。

世间万法都是刹那生灭。对于万法无常⁷⁰的现象，不说佛教观点，世间物理学家和哲学家也都有所观察和推测。比如，物理学家已经发现，在整个世间，没有一法是静止的，万法都在不断运动。他们已从微观角度观察到，人眼所见到有些物体虽然是静止的，但其内部实际一直在运动，性质也在不断变化。

⁷⁰ 无常：音译阿你怛也。为‘常住’之对称。即谓一切有为法生灭迁流而不常住。一切有为法皆由因缘而生，依生、住、异、灭四相，于刹那间生灭，而为本无今有、今有后无，故总称无常。据大智度论卷四十三举出二种无常，即：（一）念念无常，指一切有为法之刹那生灭。（二）相续无常，指相续之法坏灭，如人寿命尽时则死灭。

所以，真正不灭的法根本不存在，既然如此，说不灭的法上有安住就完全不合理。就像石女儿本身并不存在，这样“石女儿相貌端严”的说法也不可能成立。

下面宣讲麦彭仁波切的《中论释》。

【巴二、观察生有否他生：】

若言生时生，是能有所生。

何得更有生，而能生是生？

【如果对方认为：是以具有产生能力的他法，而使正生的法产生的。】

对方认为：正在产生的法是由一个有能力、有推动作用的生法(生的动作)使它产生的。

【那么请问：这个具有产生能力的他法自身正在产生的时候，又是以什么法而产生的呢？】

中观宗反问道：如果认为瓶子等法是在一个有能力的生法之推动下产生，那么是否有其他生法来产生这个生法呢？

果仁巴大师是从两方面观察：此生法不需任

何因缘自动地产生，还是依靠其他外缘他动地产生？

若谓更有生，生生则无穷。

离生生有生，法皆自能生。

【如果能有其他生法，而使其产生的话，则此生法的生又需要其他的生法，这样就有无穷的过失。】

如果需要其他生法来产生这一生法，即需要依靠一个实有的因来产生，就会有生法无穷无尽的过失。

【如同吃饭需要烹调，而烹调又需要生火，生火又需要火镰……这样一来，对因法的需求始终都无边无际，吃饭的时候也就遥遥无期了。】

这里用了一个吃饭的比喻来说明，如果没有详细观察，可能会觉得有点难懂。意思是说，如果认为吃饭是因缘具足后如梦如幻地完成，我们也不否认，但如果认为吃饭是由一个具有自相的因所产生，我们就要观察一下此因的根源。如果

这样观察，因就变成了无穷无尽。为什么？

华智仁波切在《大圆满前行》中讲人身难得时说：“一个人在途中烧茶，也需要具备烧茶的茶器、水、火等许多因缘。其中单单生火也是一样，必须具足火燧、火石、火绒等许多因缘，如果其中仅仅火绒不具备，就算是其余用品样样俱全也无济于事，只好从根本上放弃烧茶。同样的道理，假如这些暇满的功德中仅有一种不具足，也根本不具备真正修法的机缘。”

我们可以这样观察吃饭因缘的来源：做饭需要生火，生火需要火绒、火镰和火石（古代需要摩擦以后才能生火），其中火镰的因缘是钢铁，钢铁的因缘是……一直这样寻找，最后真正的根源根本找不到。既然找不到根源，后面的法就无法真正安立，最后吃饭这件事也只能放弃。

当然我们也承认，在名言中，当假立的因缘聚合时，也能完成吃饭这件事，但这些因缘没有任何实有的本体，只是一种假合而已。

可以观察，饭和自己的身体接触还是不接触？所谓的吃是怎样存在的？或者像刚才一样，观察饭的因缘火、水、米等的来源是什么？当对每个因缘仔细观察之后，最后因缘已变成了无穷无尽。既然吃饭是由无穷无尽个因缘组成，它就不可能存在所谓的自相。同样的道理，若生法是由无数个生法的因缘组成，它也不可能具有实有的本体。

有些人对生命学很感兴趣，很想知道自己的前生是什么，再前生是什么……但我们的分别念对有些事情可以观察，有些不一定能观察。生命的起源是人类生命学的一个奥秘。实际上，不仅是生命的起源，甚至我们想寻找火的来源，石头的来源都找不到，比如，火前面的因缘是什么，最细微火焰的同类因是怎样来的……这样不断观察，最后，因缘已经成了无穷无尽，根本找不到最初的来源，既然没有来源，自相的火就不可能成立。同样的道理，如果观察我们身体的微尘和心识的刹那，它们最究竟的来源同样无法找到，

因此，所谓的人并不真实成立。

有些心的问题是佛陀智慧的对境，我们以自己的分别念是无法衡量的，最甚深的一些境界更是难以了知。所以，对于很多道理，我们必须依靠佛经来抉择。

如果没有详细观察，就会感觉这个比喻好像不能成立，但如果真正懂得了其内涵，就会觉得此喻用得非常好。

【反之，如果生法离开其他生法，也能够产生的话，则一切万法都可以如此，即离开其他生法，也能够产生，因为其道理相同的缘故。】

如果万法不需要其他因缘也能自然而然产生，那么寒冬里或虚空中也能长出鲜花了。但这是谁也不会承认的。

【卯二、从果方而破：】

此处的科判与我们前面的科判在分法上完全不同。

有法不应生，无亦不应生，

有无亦不生，此义先已说。

果法已经存在则不应有生，尚不存在也不应有生。这是中观五大因中的“破有无生因”。现在大家正在学《入中论》，里面对金刚屑因⁷¹、有无生因⁷²讲得很清楚。

破有无生因的推断非常重要。在胜义当中，有和无都不成立，但这与名言中的有和无并不相违。慈诚罗珠堪布的《中论》讲记里对这些道理阐释得较广，他将印度、藏地很多论师的讲义归纳起来做了一种教言性的旁述。希望大家能仔细

⁷¹ 金刚屑因：由于众生执著诸法自生、他生、共生、无因生的邪见如山，为此立有相对能摧毁邪见山的金刚屑，此能以强大的威力来彻底地破除这四边生，如同金刚杵能将此邪见大山击为粉碎，化成极细微的碎屑，故以喻而得名金刚屑因。它是观察万法产生的“因”无自性，也就是说，一切法不是自生、他生、共生、无因生，进而抉择诸法是无生空性。具体来讲，倘若万法是自己产生自己，就会有无穷生的过失；若是依他而生，黑暗中也可以产生光明……这种推理方法，在月称论师的《入中论》中讲得很细致。既然万法的“产生”无有实体，那么它的“存在”也不成立，最后的“灭亡”也没有，通过这种金刚屑因，就可以抉择一切为空性。

⁷² 有无生因：是抉择万法的“果”无自性。其观察方法是“有法不应生，无亦不应生”，也就是说，果若在因位时存在，就不必再生，因为已有之故；果若在因位时无有，则永远不能生，犹如石女的孩子。

看一下。

对于万法在胜义中有、无都不成立的道理，大家一定要生起定解。当然，在名言中，有就是有，无就是无，不能将其混为一谈，比如，对前后世和业因果存在、石女儿不存在，必须要分辨清楚。

虽然有和无在胜义中不存在、在世俗中存在，但两者并不相违。学习中观时，对于哪些情况空，哪些场合不空，一定要分得清清楚楚，千万不能混淆，这个问题非常重要！

【倘若果法已经存在还要生，生法则不合理；倘若果法不存在，生法也不合理；在果法存在与不存在两者兼备的情况下，生法更不合理。】

【关于这一点。前面[第一品]通过“果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘，先有何用缘”的方式已经进行过论述。】

前面已经叙述过这个道理，此处不作广说。

下面开始讲别破，前面的科判别破开始的地

方与这里稍微有点差别。

【辛二（别破）分三：一、破生；二、破住；三、破灭。】

【壬一、破生：】

若诸法灭时，是时不应生。

法若不灭者，终无有是事。

【现在正在毁灭的法，则不应该存在生法，因为与生法相违的灭法存在的缘故。而不是正在毁灭的法，则不可能存在，所以也不存在生法。】

不毁灭的法在世界上根本不存在。

【壬二（破住）分三：一、观察三业；二、观察已灭未灭；三、以前述相同之理而破。】

【癸一、观察三业：】

不住法不住，住法亦不住，

住时亦不住，无生云何住？

【如果是住法住的话，则住法不能住，因为只有一个住者，而不存在两个住法的缘故，此理

与破斥“去者去”相同。】

这里是从行为方面破，我们前面是从三时角度破，破法稍有不同。

【如果不是住法，也不可能有住，因为住法不存在的缘故。正在住的法也不能住，因为在已住未住二者之外，根本不存在（正在住）的情况。另外，未生的法又怎么可能住呢？因为该法根本不存在，所以与住法相违的缘故。】

此处对“无生云何住”的解释与我们前面的解释也不太相同。

【癸二、观察已灭未灭：】

若诸法灭时，是则不应住；

法若不灭者，终无有是事。

【如果是正在毁灭的法，因为（毁灭）与住法相违的缘故，所以住法的存在是不合理的。】

【而不是正在毁灭的法，是不应该存在的。在这样的所谓法中，诸法的法相——住法究竟何

在呢？它根本就不存在。】

哪怕一刹那安住而不毁灭的法，也不可能得到。既然不灭的法不存在，那它住的法相究竟何在呢？根本不存在。

第三十课

思考题：

1、破安住时用了哪四种推理？怎样破的？

今天继续讲第七品《观三相品》。

庚二（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。辛一（以理证广说）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一（遮破有为法）分二：一、破生住灭三法相；二、以此能破事相有为法。

癸一（破生住灭三法相）分二：一、总破；二、别破。子二（别破）分三：一、破生；二、破住；三、破灭。

丑二（破住）分四：一、观察三时而破；二、观察是否正灭而破；三、抉择诸法不离老死相而破；四、观察以自住他住而破。

今天开始讲“破住”的第三部分。

寅三（抉择诸法不离老死相而破）：

所有一切法，皆是老死相。

终不见有法，离老死有住。

“所有一切法，皆是老死相。”世间所有一切有为法都是无常的，皆具老和死的相。

老即变旧、衰老之意，指新物质产生之后不断变化、逐渐变质。死是指事物最后毁灭、相续中断。一切有为法皆具老和死的法相，即都会不断变化并最终灭亡。

“终不见有法，离老死有住。”故而，始终不可能见到一个有为法，远离老和死而有所安住。

正因为一切有为法都具有老死相，因此不可能有安住。人类也是如此，只要有生，就必然有死，长生不老之人在世间从未出现过。可能有人认为，如果像莲花生大士那样获得了永恒不变的长寿持明果位⁷³，不就远离老和死了吗？关于这

⁷³ 持明有异熟持明、长寿持明、大手印持明和任运持明四种，在

一点，乔美仁波切在《山法》中说：莲花生大士是大虹身成就者，所谓大虹身成就，是指果位上的一种特点，并非指有为法不灭。从有为法的角度讲，任何一法都不可能远离老死相，生而不老、不死的有为法在整个世间根本不存在。

无论器世界，还是有情世界的任何一个有为法，都具有成、住、坏、空四个过程，即不论是外在的物质，还是内心的起心动念，从产生的那一刻起，就开始了生、住、异、灭的迁变。《大圆满前行》和《俱舍论》⁷⁴中对此都有详细阐述。

虽然这些教言中也讲到了有为法具有住的法相，但实际上，这只是一种名言假立而已，若

其他的密宗当中也讲过。异熟持明，即通过修行密法，虽然异熟的身体还是存在的，但是心基本上已经获得了这种境界，这属于加行道和资粮道。当然按照荣索班智达的观点，异熟持明是从一地菩萨开始的。长寿持明是已经获得了不生不死的境界，就像莲花生大士和布玛莫扎那样。当然莲花生大士不一定是一地菩萨，但是从他的身相不迁变上来说，经常也被叫做长寿持明。大手印持明，是从二地到十地之间具有修道境界者。任运持明是指佛地者。——《大圆满心性休息广释》

⁷⁴ 《俱舍论》云：因缘造作即是“为”，具有因缘造作体性的法，叫作有为法，一切有为法都是无常的，都具有生、住、异（即变异）灭的体性。

真正详细观察，用名言无常之理中的皆具老死相这一点，就可以遮破住。因为万法从产生的那一刻起，就在一直迁变，刹那刹那舍弃前前而趋入后后，最终都会消失殆尽。在此过程中，有为法的每一刹那都不相同，不具一刹那的恒常性⁷⁵，因此，住根本没有存在的机会。

虽然表面上看，寺院的殿堂或城市里的高楼

⁷⁵ 经部宗以上认为，有为法本身具足生衰住灭，它是这一法相续上产生的一种变化过程。因此不能从刹那的角度来安立，为什么呢？如果从刹那方面来安立，首先第一刹那产生，第二刹那安住，第三刹那变化，第四刹那毁灭，那么，第一刹那产生之后不会住，也不会灭，不具足其他法相，也即有为法需要在四刹那当中才能圆满。但这种法在万事万物中根本找不到，比如一弹指六十刹那，这也只是对照某种众生根基而安立的时间阶段，比如六十刹那中的第一刹那，它有没有变化？没有的话，如同第一刹那没有时间的变化一样，第二刹那也没有变化……直至第六十刹那之间，根本没有变化，这样会有很多过失。

对于刹那继续分析下去，其实只是众生分别念安立的一种时间概念而已，并不存在真实的刹那。因此，在众生的分别念当中，“这个人降生了”，在眼前一直安住着，在发现变化的时候说：“这个人现在老了。”最后这个人又死了。这是很粗大的一种意识判断。经部宗以上认为，生衰住灭只是一种相续上的过程而已，是很粗大的一种概念。

所以，在刹那上根本不能安立有为法的法相，对于这种粗大的意识概念，再详细分析的话，有为法的法相也不能成立，这时已经变成胜义谛了。《中观根本慧论》中着重抉择了有为法不存在，为什么不存在呢？法相不存在之故，生不存在，衰不存在，住不存在，灭不存在。通过胜义谛进行观察的时候，所谓的有为法根本不存在。——《俱舍精钥》

大厦好像在安住，没有什么变化，但其实它们的每一个微尘都在刹那刹那变化，渐渐衰败、趋向毁灭。人也是如此，从婴儿到青年，再到中年、老年，最后死亡，无论身体还是心识，一刹那也无法安住。所以，无论外器世界，还是内情世界，任何一个有为法都没有所谓的住。

我以前在写《旅途脚印》的时候，谈到无常这个话题时，引用了《红楼梦》中林黛玉的《葬花词》：“试看春残花渐落，便是红颜老死时，一朝春尽红颜老，花落人亡两不知。”这确实是现实生活的写照：外器世界，春夏秋冬、花开花落，一刻也不留；有情世界，青春韶华，美丽容颜，转瞬即逝去。不知不觉之中，每个人就从青少年步入了中老年，脸上也渐渐布满了难看的皱纹。很多人极不愿意接受这个现实，想方设法地美容或整容，但最终也无法阻挡岁月无情的侵蚀。

佛教徒因为学了无常的道理，知道生老病死是自然规律，谁也无法避免，所以不会太执著，

而世间人由于不懂无常，付出了大量的人力财力，想尽一切办法留住青春，但最终也是徒劳。如果人们能对万法无常的本性稍有了解，那么在自己或亲友身上出现无常时，可能就会坦然面对，不至于特别伤心了。

这一颂从无常的角度说明了“无住”之理——一切有为法皆不离老死相，纵然遍寻整个世间，也找不到一个离开老和死的有为法，因此，诸法不可能有住。《解忧书》中亦云：“地上或天间，有生然不死，此事汝岂见，岂闻或生疑？”意思是，整个世间当中，生而不死的法，人们见也没见过，听也没听过，这一点谁也不会怀疑。我们对这个道理一定要生起定解！

抉择一切有为法不离老死相，最终要得出什么结论呢？即一切万法无有安住，因为，如果有安住，就不会有老、不会有死。

下面讲“破住”的最后一个科判，是从自住、他住两方面进行观察。

寅四（观察以自住他住而破）：

住不自相住，亦不异相住。

如生不自生，亦不异相生。

如果世上真有一个住法，则它或者是自住——自己安住自己，或者是他住——依靠其他住法而住，除此之外，再无其他安住方式。这与运动相同，运动也只有两种：一是自动，二是他动，不会再有其它运动方式。

颂词意思是，一切住法不可能自己安住自己，也不可能依靠他法而住，此理就如前面所讲的生法不能自生，也不可能依靠他法而生一样。

本品前面破“自生非理”有一个颂词：“此生若未生，云何能自生？若生已自生，生已何用生”。意思是，如果生法尚未产生，怎么能自生呢？如果已经产生，又何必再生呢？以此破了自生。破他生非理时运用的颂词是：“若谓更有生，生生则无穷。离生生有生，法皆自能生。”意即，如果说生法还有其他生法让它产生，生法就变成了

无穷；如果离开了其他生法而有生，则万法都不必靠生法而生，已成了无因生。通过两方面分析，推出了自生、他生不成立。

此处是说，有为法的安住不存在，也可以从两方面观察：一是自住不存在；二是他住不存在，这与自生、他生不存在的道理一样，以此类推即可。

首先，自住不存在。因为住法如果尚未安住，即本体还没产生，如同石女儿一样，就不可能自住；如果已经安住，也不能自住，否则会有无穷住、无义住的过失。并且，若自己安住自己，就成了自己对自己起作用，但这并不合理。《显句论》等论著中讲：自己是一个不可分割的实有物体，所以不能对自己起作用。《楞伽经》亦云：“犹如剑自刃，不能斩自锋，指不触自尖，心不见自心。”意思是，剑锋不能斩断自己，指尖不能接触自己，心亦不能照见自己。《宝积经》⁷⁶中也有如是教言。

⁷⁶ 《宝积经》云：“如宝剑不能宰割自宝剑，指尖不能接触自指尖，如是心者不能见自心也。”

如果承许可以自住，这些大乘经典所讲的过失就在所难免。

其次，他住也不合理。因为，如果柱子等有为法依他法而住，那么第二个住就要有第三个住令其安住；第三个住就要有第四个住让它安住，如此一来，就有了住法无穷的过失。

既然自住、他住都不合理，那世上是否还有第三种安住方法呢？根本没有。既然如此，住的自体就不能成立。由此可见，所谓住只是名言的假立法而已。

对于无住的道理，宗喀巴大师在《理证海》中引用了《等持王经》（《三摩地王经》）的教证来说明：“此等法不住，此等无有住，无住称为住，自自体不得。”意思是，虽然诸法本来无住，但世人却以为有住，真正观察之后，住的自体了不可得。《摄集经》亦云：“色不住、受不住、想不住、行不住、识不住。”《般若摄颂》中对五阴不安住的道理也有广说，如云：“不住于色不

住受，不住于想不住行，不住何识住法性，此即行持胜般若。”

世人经常说自己要住在哪里。有的道友也说：“如果我能买到房子，就在喇荣住一段时间；如果买不到，缘份也就尽了”、“如果道友们对我态度好，我就住下来；态度不好，我就不住”……其实，这些说法并不合理。有没有房子、别人对你态度好不好，不是最关键的问题，能得到佛法，并依此解决自身的烦恼，才是住在佛学院的真正意义！

总之，虽然人们认为安住存在，但这只是未经观察的迷乱显现而已，实际找不到住存在的真正理由，此颂是以自住他住的方式，推出住不成立。

既然住不存在，佛经为什么还要讲住的法相、名相等呢？关于这一点，佛陀在了义经典中已经解释过，如《大般若经·无性自性品》云：“一切皆是世俗假立，非于此中有少自性，无自性故皆

非实有，诸法皆以无性为性，是故诸法无实无生，何以故？善勇猛诸颠倒法皆非实有，诸法皆从颠倒而起。”可见，虽然看待世人的假想分别，可以说有生住灭，但在实相中，生住灭并没有真实的本体。

《大圆满心性休息》中也说过：未经观察时，万法似乎存在；稍加观察时，诸法便不存在；再仔细观察，所谓不存在的空性或无有也不存在。其含义是，若能善加观察，就能抉择到离一切戏论的空性；若能达到这样的境界，就真正找到了自己的本来面目。

很多人虽然自称学显宗或密宗，但对这些问题却一窍不通，真的非常可怜。我们很幸运能遇到善知识，听到殊胜的中观窍诀，否则当听说生住灭不存在时，肯定也会像世人一样大吃一惊。因为从小到大，我们接受的教育都是告诉我们有生住灭，自己也对此深信不疑，因为已经亲眼见到了各种生住灭的现象，比如，花朵在春天时开

放，夏天时安住，秋天时凋零，花瓣一片一片地掉落……这不正是生住灭的过程吗？不承认这些就是在毁谤现实！我们也会生这样的邪见。

现在，我们依靠大乘善知识的引导，听闻到了龙猛菩萨和月称菩萨的中观无生法理。如果自相续能不断接受这样殊胜教言的熏陶，最后就会完全明白，所谓的生住灭，只是眼耳等六根前的一种假相而已，就像梦中虽然有春暖花开、山河大地等景象，但它们从未真正产生过，只是迷乱意识的一种显现罢了。我们所谓的现实生活，其实也是如此。学了《中论》之后，大家一定会对此深有体会。

对于所学的每一个中观教理，我们都应该对照自己的相续，一定要在生活中体现出来、在行为上运用起来；如果教理与生活脱离，在实际断烦恼的过程中，就会非常困难，总有一种衔接不上感觉。要知道，闻思的主要目的，就是要遣除自他相续中的烦恼。

遣除烦恼的方法很多，可以通过中观教理抉择烦恼等诸法为空性，也可以依靠上师的窍诀安住，或者通过猛力忏悔、念咒等方式断除。无始以来，我们一直流转在轮回中，烦恼已经根深蒂固，所以需要想尽一切办法才能遣除，这是作为一个修行人必须要做的事！

丑三（破灭）分六：一、观察三时而破；二、观察住不住而破；三、观察因果而破；四、观察能遍不可得而破；五、观察有实无实而破；六、观察自灭他灭而破。

此科判主要遮破灭法。其实不仅灭法不存在，所谓的“破灭”也不存在。如果真正通达了《中观根本慧论》，就会知道，在迷乱的世俗中，所有的名言都是假立，真实义上都不能成立。通达此义即是学习《中论》的主要目的。

寅一（观察三时而破）：

**法已灭不灭，未灭亦不灭，
灭时亦不灭，无生何有灭？**

“法已灭不灭，未灭亦不灭，灭时亦不灭，”任何一个有为法，如果已经灭尽则没有灭，因为已经灭完之故；如果尚未灭，也不可能有灭，因为灭法尚未产生的缘故；如果正在灭，亦不可能有灭，因为灭和不灭以外的正灭根本不存在。

“无生何有灭？”前面已经观察过，所谓的“生”并不存在，既然无生，又如何会有灭呢？

有了产生，才有灭的概念，就像一个人出生之后，才有他死的说法。如果像石女的儿子一样从未出生过，他死的说法又从何谈起呢？如果说石女的儿子死后，石女的女儿痛哭地说：“我的哥哥死了……”那就成了天方夜谭，可以编个小说了。

颂词前三句分别从三时进行观察，因为任何一个有为法如果有灭法，就应该在三时中成立，即在已灭、未灭，或者正灭的法中有灭，除此之外，灭没有其它存在方式。但观察之后，三时的法中都没有灭法。

首先，已灭的法无灭。如果一法产生以后趋入毁灭，那在毁灭之后能否还有灭呢？不可能有。清辩论师在《般若灯论》中云：“如人已死，不复更死。”意思是，人死之后，能否再死一次呢？显然不能。同样的道理，灭尽的法也不能再灭，因为它的相续已断，并无可灭的本体。如果灭了以后仍有灭，就会有灭法无穷的过失。

其次，未灭的法也无灭。或许有人不同意此观点，认为活在世间的人，虽然现在没有死，但也许明天死，也许过一段时间死，最后终归一死，所以，未灭的法肯定有灭。但这种想法经不起任何观察。为什么？

因为，未来的死是一个未生法，无有任何本体，因此不能说它现在存在；另外，对于一个活着的人来讲，说他存在灭法也不合理，因为活和死完全相违，无法在一个人身上同时并存；再者，活着的人也不能称作未灭之法，未灭的法只是时间上的一个概念，其本体根本不成立，因为灭的

行为尚不存在，这样与其观待的作者、所作就不能成立，如同石女儿一样。既然未灭之法的本体不存在，它又怎么会有灭呢？如果有灭，那石女儿也会死亡了，但这完全不合理。

最后，正灭的法也无灭。未详细观察时，我们都认为正灭的法肯定存在，认为一个人奄奄一息濒临死亡时，就是正在灭，但这种想法不能成立。可以观察，此人已经断气了，还是尚未断气？如果已经断气，就是已经死亡；如果尚未断气，就是没有死亡，而除此之外的断气、不断气二俱或二非的情况，在名言中根本不存在。可见，虽然世人依自己的虚妄分别而认为，正在死的人或正在凋谢的花等存在，但若真正观察，所谓的正灭之法不能成立。这种微尘与刹那的抉择方法，在《中观四百论》中有详细宣说，这种推断方法非常尖锐，大家可以参考。既然正灭的法不存在，正灭之法有灭的说法就不合理。

通过以上观察，已灭、未灭、正灭的法都无

有灭，由此推出，灭法不能成立。

另外，也可以由无生推知无灭。第一品中抉择了一切万法无有四生——自生、他生、共生、无因生；本品也以无自生他生等理证阐述了无生之理。既然万法最初无生，最后的毁灭也必然得不到。

虽然世间有毁灭或死亡的说法，比如，病危之人会有接近死亡，正在死亡，已经死亡的过程，但这只是一种分别妄念，经不起任何教理的观察。就像如果说梦中的狂象未死、正死、已死，这样的概念肯定不成立，因为既然在醒觉时狂象从未产生过，它又怎会有死呢？同样，既然万法无生，又如何能坏灭呢？绝无此理。

希望道友们在讲考时最好能结合自己的感想、体会，把每一颂阐释得广一点，不要像完成任务一样。有的道友讲得特别略，我都觉得有点不好意思，每天只有几个颂词，如果一个人全部念完了，别人就没有颂词可讲了。如果能深入分

析,每个颂词都有很多可发挥的地方。

讲的时候,首先要分析科判、解释颂词的字面意思,然后要详细阐释推理,接下来可以结合自己的相续和现实生活进一步分析。

分析时也要注意,千万不能脱离原文。我很担心有些道友以后讲经说法时,对不会解释的地方以一些其它道理搪塞。我看到有些法师在讲《金刚经》和《楞严经》的过程中,当对经中的比喻或意义讲不来的时候,便用一个笑话或公案敷衍过去了,这样非常不好!

希望道友们在讲考时,一定不能离开原文的轨道,这一点非常重要!当然,在原文意义的基础上,依靠自己的智慧和理解发挥也是需要的。但如果发挥的内容与原文毫不相关,则非常不应理,对此大家一定要提高警惕!如果完全不懂原文外、内、密的意义,一直讲些别的内容,即使嘴巴再善说,讲得天花乱坠,也没有任何实义!

以上“破灭”的第一个问题“观察三时而破”

已经讲完了，下面是第二个问题“观察住不住而破”。

寅二（观察住不住而破）：

若法有住者，是则不应灭；

法若不住者，是亦不应灭。

“若法有住者，是则不应灭；”如果一个法有住，则该法不应有灭。因为住和灭两种行为完全相违，有住就无有灭，有灭就无有住。

“法若不住者，是亦不应灭。”一个法如果不住，则该法也不应该有灭。为什么？

因为，既然一个法连一刹那安住的机会都没有，就说明此法具有一种灭亡的本性，即本体不存在。其它有些讲义解释说：不住的法在世界上根本不存在，如同石女儿或龟毛兔角一样，既然不存在，就不会有灭亡的概念。就像空中的鲜花从未安住过，也不会有毁灭一样。

颂词前半句主要讲，一切万法如果存在（有住），说它们有灭就不合理。比如，柱子、经堂等

法，如果其性质真实存在（存在的行为即是安住），它们就不应有毁灭的性质。原因就如刚才所讲，住和灭相违的缘故。

为什么说住和灭相违呢？因为在名言中，有为法的住，指有为法一刹那一刹那的相续一直存在；所谓的灭，指其相续完全中断，再无第二刹那的相续，因此，住和灭在性质上完全相违，一个继续存在；一个已经灭尽。比如一个人，他或者还活着，或者已经死亡，活和死无法同时并存，活着就不可能死；死了就不可能活，世人都会明白这个道理。

可能很多人会想：住和灭并不是同时的，万法先安住，然后再有灭。但实际上，先安住是不可能的，为什么？前面已经观察过，安住不能成立，安住前面的生也不成立。既然生和住都不成立，灭自然无法安立。这样观察之后就会了知，有为法的本体完全不成立。

颂词后半句“法若不住者，是亦不应灭。”意

思是，不住的法也不应有灭。为什么？因为，如果一个法连一刹那的安住都没有，其本体就无法成立，这样与虚空实际没有任何差别。虚空是否有灭或不灭呢？不可能有，因为灭法就是令一个法的相续不再延续下去，而虚空等不住者并没有相续（无本体之故），这样一来，所谓的灭或不灭就无从谈起。

寅三（观察因果而破）：

是法于是时，不于是时灭；

是法于异时，不于异时灭。

对方又认为：在因毁灭之后，可以产生果法，由此可知，灭法应该存在。

中观宗驳斥说：这种观点不合理。因为，因法不可能自己毁灭自己，也不可能被果法毁灭，所以，因的毁灭不能成立。颂词即阐释了这一观点。

“是法于是时，不于是时灭；”一个法在因位时，不会被因位时的自己毁灭。比如，种子在作

为因的时候，不可能被自己毁灭。如果种子自己灭自己，就会有自己对自己起作用的过失。

“是法于异时，不于异时灭。”此法在果位时，也不会把异时的因法毁灭。为什么？

假如果法能使因法毁灭，那因果是否接触呢？如果接触，就会有因果同时的过失，这一点谁也不敢承认；如果不接触，那如何灭呢？若不接触也能灭，则东方的铁锤也能毁坏西方的瓶子了，会有很多过失。

很多讲义里用了牛奶的比喻来说明：在人们的想象中，牛奶放置一段时间后会变成酸奶，此时原来的牛奶已经完全毁灭。但这种想法并不合理，为什么？因为如果牛奶有毁灭，那么它是在因时毁灭的，还是在果时毁灭的？

如果认为牛奶是在因时毁灭的，就成了牛奶自己毁灭自己，但自己对自己起作用根本不合理，会有很多过失：有作者与作业一味一体的过失，因为作者和作业都是自己之故；也有宝剑自割、

指尖自触等与教理相违及现量不可得的过失；还有一本体的自己成了两个他体法的过失，因为有了能作（能毁）和所作（所毁）之故。因此，自己毁灭自己的说法不能成立。

如果认为因位时的牛奶，不是被因位时的自己所毁灭，而是被他法——果位时的酸奶毁灭的，那就观察因果之间是接触毁灭，还是不接触毁灭？

若是接触毁灭，就会有因果同时的过失，因为任何两个法若想接触，必须同时存在，如果不同时存在就无法接触上，就像死的人无法见到活的人，活的人无法见到未出生的人一样。但如果因果同时存在，就失坏了因灭果生的因果规律，也会有无因生等很多过失，连世间最愚痴的牧童也不会承认。

如果是不接触毁灭，那三千大千世界所有未接触的法，都可以互相毁灭了，这会有很大过失。麦彭仁波切说：对于讲真理的人来说，这种说法不太合理。言外之意是，对于不讲真理的人来讲，

也就无话可说了。麦彭仁波切有时说话很婉转，从来不会用粗语恶骂别人，尊者的著作有这个特点。

寅四（观察能遍不可得而破）：

科判中的“能遍⁷⁷”是指生法，即有生则有灭，无生则无灭。从因明的角度讲，生灭是互相周遍之因，二者互为能遍所遍，是一对无则不生的因果。

如一切诸法，生相不可得。

以无生相故，即亦无灭相。

如果一切有为法的生相（能遍）不可得，则因为诸法没有生相的缘故，即可推出诸法亦无有灭相。

《中观四百论》中也有如是教言：“生既无所来，灭亦无所往，如是则三有，如何非如幻？”

⁷⁷ 能遍：即外延。概括众多部分概念的总体。如瓶是概括金瓶、陶瓶等一切瓶类的能遍，也即金瓶、陶瓶的总概念；而金瓶、陶瓶等一切瓶类则是所遍。又如“常”是“非所作性”之能遍，“无常”是“所作性”之能遍。

意思是：既然诸法之生无所从来，则灭也无有所往，如此一来，整个三有轮回为何不是一种幻化呢？完全是一种幻化，只是众生执于各种迷乱显现，并不知道而已。

前面第一品以观察四生、本品以观察自生他生的方式，抉择了万法的实相是无生。既然万法没有生相，那灭相是从何而来的？也不可能有，就像一个人如果从未降生过，就不可能有死亡；虚空中的鲜花从未依因缘产生过，它凋零的概念就无从谈起。因此，任何法如果有灭，它的前提就是要有生；若无生，灭也了不可得。

我们可以通过这种方式观察自己烦恼的生灭情况，这是对治烦恼的殊胜方便。很多人认为自己经常产生贪嗔等烦恼，之后它们就住在自己的相续中，不久又依靠某些因缘而灭尽。未观察时，烦恼的生住灭似乎真实存在，但一经观察，它们无有任何实有本体，只是我们分别念的迷乱显现罢了。如《般若二万颂》云：“诸法如幻之自

性，不生不住亦不灭。”《大圆满虚幻休息》亦云：

“一切诸法如幻化一般，最初无生，中间无住，最后无灭。”《中观四百论·破有为相品》中对此道理也有宣说。

如果能对生住灭真正有所认识，就会了知一切万法——不管是外境的纷然显现，还是内心的分别幻变，皆无有任何自性。麦彭仁波切曾说过：若没有幻化师，那么他所变化的幻化相也将销声匿迹。意思是，如果首先能对生住灭三相不存在之理生起稳固定解，那么对幻化的外境之耽执，也将烟消云散。

平时我们应该经常这样观自心。现在正讲的大圆满法，也是这样观察心的来源、住处和灭处，这是初修大圆满最关键的要诀，也是抉择万法、证悟空性的唯一方法。

中观法门也是大圆满的前行，修正行时，一定要把它和正行结合起来修。很多人认为，前行只是最初的时候修一修，正行时就不必修了。昨

天有个道友打电话问我：“我现在前行基本修完了，下面正行修什么呢？”听他的意思，好像前行修完之后就没有任何用了，修前行的目的就是要修正行，就像先喝一口茶，然后再吃饭一样。但这种想法可能并不合理，以前的高僧大德们都是把前行当作正行修法那样对待。这一点华智仁波切在《大圆满前行》⁷⁸中讲得很清楚。

有些人认为前行不是很殊胜，正行才最殊胜。一方面来讲，前行的确像一种入门法，修完前行之后可以趋入正行，但另一方面，这种理解可能还需要分析。因为前行当中的很多修法已经涉及到了正行的修法，就像我们现在用《中论》的推理来观察，了知一切有为法的生住灭不存在，如果以此观察心的来源、住处、灭处，就会了知心的生住灭也不成立，此修法实际已经是大圆满中非常甚深的修法了。如果通达了此理，趋入大圆

⁷⁸ 《大圆满前行》：依靠念修金刚萨埵和供曼荼罗的无上方便净除罪障、积累资粮，还有甚深加持之密道上师瑜伽以及不修便可成佛的往生法教授，这些引导都是本派的无上特法。

满本来清净的修法（正行的修法）就不会很困难。所以，大家对《大圆满前行》和《中论》等前行法一定要重视！

法王如意宝以前也说过：对听授过《中论》等中观教言的人引导会比较容易，如果这方面没有任何闻思基础，除非信心特别大，否则将会很困难。希望大家千万不要放弃中观的闻思！

下面在《中论释》上给大家过一遍。

所有一切法，皆是老死相。

终不见有法，离老死有住。

【因此，所有的一切万法，在任何时刻都与老死的自性息息相连。如果离开老死，也即与此二者相违的住法是根本无法存在的。】

【癸三、以前述相同之理而破：】

住不自相住，亦不异相住。

如生不自生，亦不异相生。

【住法以其他住法之相而住，与以自相而住

两种情况都是不合理的。】

长行文把其他住法之相住放在前面，位置稍微换了一下。

【正如前面所陈述的道理一样，生法以自相或者他相而生都不合理，否则即有无穷的过失，或者因为自身对自身起作用违背逻辑的缘故。此处可以此类推，即以“此住若未住，云何能自住”或者“若谓更有住，住住则无穷”的方式来遮破。】

前面“自生非理”中的原文是“此生若未生，云何能自生”，现在破住时，类推即可。

【壬三（破灭）分二：一、宣说能损之理；二、遮止自宗相同之过。】

【癸一（宣说能损之理）分五：一、观察所作；二、观察所依；三、观察因；四、观察法之有无；五、以前述之理类推。】

【子一、观察所作：】

法已灭不灭，未灭亦不灭，

灭时亦不灭，无生何有灭？

【如果从三时加以观察：首先，已经毁灭的法不可能毁灭，因为已经毁灭的缘故。】

【其次，尚未毁灭的法也不可能毁灭，因为灭法尚未产生的缘故。】

【再次，正在毁灭的法也不可能毁灭，因为在已灭未灭之外，根本不存在其他（正在毁灭的）情况。】

【还有，未生的法又怎么可能灭呢？连此法本身都不存在的缘故。】

【子二、观察所依：】

若法有住者，是则不应灭；

法若不住者，是亦不应灭。

【如果是住法，则不应该毁灭，因为住法与灭法二者相违的缘故。】

【如果不是住法，也不应该毁灭，因为住法不存在或者所灭的法不存在的缘故。】

是法于是时，不于是时灭；

是法于异时，不于异时灭。

【如果对方承许：在因毁灭以后，可以产生果法。】

【但是，在作为因的乳汁之时，并不能使作为因的乳汁毁灭，因为自身对自身起作用与理相违的缘故。】

【而在果法酸奶之时，也不能使其他作为因的乳汁毁灭，因为（因果）二者并未互相接触的缘故。】

【子三、观察因：】

如一切诸法，生相不可得。

以无生相故，即亦无灭相。

【如果对方承许：既然现见果法酸奶产生，那么，作为因法——乳汁的毁灭又怎么能不存在呢？】

【正如前面观察诸法，得出其生并不合理的

结论一样，那么，此时此刻需要生的存在方可安立的诸法之灭，也因为生不存在的缘故，所以作为灭的存在也不合理。】

第三十一课

思考题：

- 1、破灭法时用了哪六种推理？怎样破的？
- 2、怎样抉择有为法的本体（事相）不成立？
- 3、怎样破无为法？
- 4、若诸法不存在，《大云经》中为何说有为法具三相？
- 5、如何解释乾达婆城的含义。
- 6、以何教证总结本品？
- 7、闻思本品后有何感想？

今天继续学习第七品《观三相品》。

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

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

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

丁二（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。

己二（破法我之能立）分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

庚二（观三相品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

壬一（遮破有为法）分二：一、破生住灭三相相；二、以此能破事相有为法。

有为法的法相是生住灭三相，有为法的事相是它自己本身。若遮破了法相，也就自然遮破了事相。

癸一（破生住灭三法相）分二：一、总破；二、别破。子二（别破）分三：一、破生；二、破住；三、破灭。

“别破”当中的“破生”和“破住”已经讲完了，现在正在讲“破灭”。这一品的科判比较多，尤其后面细微的部分较多，麦彭仁波切也分得很细。

丑三（破灭）分六：一、观察三时而破；二、观察住不住而破；三、观察因果而破；四、观察能遍不可得而破；五、观察有实无实而破；六、观察自灭他灭而破。

昨天前四个问题已经讲完了。

今天讲“破灭”的第五个问题“观察有实无实而破”，如果一个法有灭亡的现象，此法是有实法还是无实法？

寅五（观察有实无实而破）分二：一、有实不可灭；二、无实不可灭。

卯一（有实不可灭）：

若法是有者，是即无有灭。

不应于一法，而有有无相。

“若法是有者，是即无有灭。”如果一个法是有实法，就像柱子、瓶子等，则不可能有毁灭。

为什么？因为，有实法即指该法的自性成立，而灭是指该法的自性不成立。有实法和灭法，一个未坏灭，一个坏灭；一个有本体，一个本体失坏；一个存在，一个不存在，两者在性质上有天壤之别，完全相违。因此，有实法存在时，它的对治方——灭法就不可能存在。

“不应于一法，而有有无相。”既然如此，就不应该于一个法的本体上，而出现有相和无相同时存在的情况。

清辩论师在《般若灯论》中分析说：“以相违故，譬如水火。”意思是，就像水存在之处，火不存在；火存在之处，水不存在一样，有实法和灭法因为相违，所以无法并存。其他讲义多以光明和黑暗为喻，有实法喻为光明，灭法喻为黑暗，

以光明与黑暗不能共存一处，说明相违的有实法与灭法无法并存。

我们的分别念可能认为，有实法先存在，然后再有灭法，两者并非同时存在，但这只是一种迷乱分别而已，不能成立。因为，如果有实法先存在，之后再灭法，我们就要问：有实法是正存在的时候有灭，还是不存在之后再灭？如果有实法的本体正存在，则不应有灭，因为其本体存在，与之相违的灭无法安立之故；如果有实法的本体已不存在，也不应有灭，因为已灭的法如果再灭，就会有两个灭法、两个灭者的过失。

虽然世人认为，瓶子等诸法在存在一段时间后，颜色、作用等各方面会逐渐衰败，最终都会毁灭，但这只是由人们的无明习气所致的一种假象，如同眼翳患者眼前出现的迷乱显现一般。我们的智慧明目已被无明遮蔽，看不到万法的本来面目和法界实相，所以会把迷乱的显现视为真实、执为实有。但这毕竟是一种虚伪的假象，根本经

不起理证的观察。

通过以上分析，便可抉择出有实法无灭，下面观察无实法无灭。

卯二（无实不可灭）：

若法是无者，是则无有灭。

譬如第二头，无故不可断。

“若法是无者，是则无有灭。”如果一个法是本体不存在的无实法，则它也无有毁灭。

这两句颂词是从意义上推断无实法⁷⁹无灭。因为无实法无有本体，如同石女儿、空中的鲜花、龟毛兔角一般，怎么可能有灭呢？不可能有。就像空中从未绽放过五彩缤纷的鲜花，如果说今天下了一场冰雹，把空中的鲜花全部摧毁了，世人听了也会觉得可笑的。同样，石女的儿子从未出生过，说他死后大家痛苦万分，也是荒谬之谈。所以从意义上讲，无实法有灭不能成立。

⁷⁹ 无实法，即不依因缘而生、不起功用的法。分为观待有实法的无瓶、无柱等法，或世人在名言中也不承认的石女儿、龟毛、兔角等法。

“譬如第二头，无故不可断”譬如人的身上没有第二个头，故而也不可能断掉第二个头。

这两句是以比喻说明无实法无灭。一般来讲，人只有一个头，没有第二个头。既然第二个头在人身上并不存在，它就是一种无实法。能否将本不存在的东西割断呢？当然不可能。

正常情况下，人不会有第二个头，但世间偶尔也会出现两个头的人或动物，但它们并不是一个众生，而是由业力连在一起的两个众生。《释迦牟尼佛广传》里记载：世尊与提婆达多在过去世中，曾一起转生为一只共命鸟⁸⁰，他们的身体连在一起，但头是分开的。好像去年马来西亚有一对

⁸⁰ 久远前，海边住有一共命鸟，共用一个躯体，却长有二首。一只名有法（后来的释迦牟尼佛），一只名非法（后来之提婆达多），一次当非法睡着时，有法捡到一甘露果。有法想：叫醒非法一起享用，还是我独自吞下？既然我俩共用一个躯体，干脆我就食用，反正都滋养共同身躯。有法便未叫醒非法，独自吃完甘露果。非法醒后知道甘露果已被有法吃掉，因有法打嗝时呼出阵阵甘露果气味，气愤问道：“为何打嗝？”有法说：“我吃了甘露果。”非法听后愤怒异常地说：“我以后也会仿效你如此行事。”后来一次有法睡着时，非法看到水中漂来一水果，它不知有毒便将之吞下，结果立即昏死过去。神志不清时，非法发愿道：“生生世世但愿我都能将有法杀死，并且永远与它对立，成为它的怨敌。”而有法则发愿说：“无论我转生何处，愿我生生世世都能以慈悲心对待非法。”

连体婴儿，做分体手术没有成功，都夭折了。据说泰国有一对二十几岁的连体女孩，她们小时候一起生活还挺和谐，但是长大以后，两人都感到非常苦恼，因为性格、爱好各不相同，经常发生摩擦，比如，到了晚上一个想睡，一个不想睡；一个喜欢吃这个，一个喜欢吃那个等等。后来二人都表示：“我们宁可死，也不愿再这样生活下去了！”经过她们一再要求，医生为她们做了分离手术，但手术没有成功，二人都离开了世间。

有时我在想，人的业力真的不可思议，有些人虽然身体没连在一起，但在相同的环境中一起长大或生活，然而他们的爱好、习惯等却截然不同。比如，有的喜欢喝稀饭，有的喜欢吃干饭；有的喜欢早睡，有的喜欢熬夜……经常为一些小事发生矛盾。如果他们能知道这些都是各自的业力所致，可能就会互相理解了。

有些论师将这两句解释为：一个人的头断了之后，再无第二个头可断。这样解释也可以。《前

世今生论》中讲过一个公案⁸¹：第六世达赖喇嘛仓央嘉措曾见过一个断头人，他的头已经断了三年，却一直活着。众生的业力确实不可思议。

总而言之，这个颂词是说，一个人没有第二个头，因此不可能割断第二个头，或者说，一个人的头断了之后，再无第二个头可断。其喻义是，第二个头对一个人来说并不存在，是一种无实法，无实法无有毁灭的现象。

通过以上两颂，我们知道了有实法和无实法

⁸¹ 六世达赖喇嘛仓央嘉措的秘传中记载了一件他亲身经历的见闻：“我从拉萨渐渐来到了康区的理塘，原本想在这里拜佛并多呆一段时间，不曾想果芒扎仓的陀果哈现在也在理塘当堪布，为避免他认出我来，只在此处呆过三天后我就继续上路了。有一天到一户人家里歇脚，在他家中我看到了一个无头之人。向其家人打听原因，他们告诉我说，此人原先就患有颈项病，后来头就断掉了。这种情况已持续了三年，现在他依然活着。面对这个无头人，我的悲心不可遏制地源源不竭生起，我就一直用悲悯的目光注视着。不大一会儿，就见他开始用手捶打前胸，我便问他的家人他要干什么。有一人回答说此人饿了，要吃东西。这个无头人尽管已没有了头颅，但他脖子上还留有两个管道，家人就将用瓶子盛装的糌粑汤顺着管道倒下去，那汤已经调好，既不冷也不热亦不寡味。他们倒一会儿就得停下来等上片刻，因倒进去的汤水会泛起泡沫。过了一会儿，当泡沫消散后就又接着往下灌，就像我们平常倒水那样。慢慢地，瓶中的糌粑汤就给倒完了。我当时心想，众生的业感报应真是不可思议，由此即对因果正见生起了更为坚定之信心。

都没有灭的现象。虽然世人认为灭法存在，但这只是一种妄执分别，不能成立。

观察的时候也要知道，有实法和无实法本就无灭，并非在观察之后，使“有”变成了“无”。

《心经》云：“不生不灭，不垢不净，不增不减……”其中“不灭”，就是指万法自性本不存在，不存在故，所以不灭。全知无垢光尊者亦云：“观察之时皆无有，如是未察时亦无。”意思是，如理观察时，一切万法的确不存在；未观察时，万法同样不存在。

这是宇宙万法的真相，世人只是没有机会了知而已。无论年轻人，还是老年人，从小到大一直受着各种各样的世间教育，将不存在的视为存在，存在的视为不存在。因为具有这种颠倒邪执，所以很难了达万法的真相。我们现在既然有幸遇到了中观，就应该逐步树立起空性正见，慢慢断除自相续中的各种邪执。

下面讲“破灭”的最后一部分“观察自灭他

灭而破”。观察方法与前面“破生”和“破住”基本一样。

寅六（观察自灭他灭而破）：

法不自相灭，他相亦不灭，

如自相不生，他相亦不生。

诸法不可能自己毁灭自己，他法亦不可能将其毁灭，就如同前面所观察的，诸法自己不可能产生自己，他法亦不可能使其产生（或者自己不能安住自己，他法亦不能使其安住）一样。

一切法如果有灭，则或者是自灭，或者是他灭。所谓自灭，就是自己毁灭自己，比如，自杀或者事物的自然毁灭；所谓他灭，即由他法毁灭，比如，他杀或完好无损的瓶子等物品被他法摧毁。

但这只是未经观察的分别念而已，都不能成立。为什么？

首先，自灭不成立。因为一切法如果可以自灭，那么自己既成了灭的作者，又成了所灭的对象，然而自己只有一个本体，不可能既是能灭又

是所灭。如果能灭所灭不成立，所谓的灭法就不能成立。

如果成立了能灭所灭，实际上就是二法，而非一法。虽然人们认为自己可以杀自己，但若真正观察，这种说法不能成立。比如，一个人如果用手拿刀刺身体，手和身体就是二法而非一法。

如果一体法能自己对自己起作用，世间就会出现万法不依任何因缘也能产生，即自生、自作用、无因生等很多过失，也会出现宝剑自割，指尖自触，眼根自见等现象了，但这根本不可能。因此，自灭的说法不合理。

第二种情况，认为依靠他法而灭，即认为存在自性的他灭也不合理。因为，如果承许有为法能被他法毁灭，那么这一灭法又要依靠第二个法来灭，第二个灭法又要依靠第三个灭法来灭……如此一来，就与前面生法变成无穷的过失一样，灭法也具有了无穷的过失。

如果认为后面的灭法不再需他法来灭，则灭

法自身就永远无法灭。若没有灭，就不是有为法而是无为法了。比如，瓶子被铁锤毁灭，如果铁锤没有其它灭法来灭，铁锤就成了没有灭的无为法，但用一个无为法来毁灭瓶子显然不合理。无为法毁灭有为法的概念，在整个世间根本无法安立。

其实，如果仔细观察，瓶子被铁锤毁灭的概念并不能成立。

表面看瓶子好像是被铁锤毁灭的，但如果瓶子永远没被铁锤毁灭，那瓶子是否就成了永远没有灭的无为法，如同虚空一样呢？显然不可能。名言中的实相是，瓶子的毁灭并不观待外缘，其自身是刹那生灭的，所谓铁锤摧毁瓶子，只是摧毁了瓶子的外形、产生了碎片而已。如果再进一步观察，瓶子自身刹那毁灭的名言实相也不能成立，因为生灭不可能同时，所谓刹那生灭只是一种名言假立而已，在胜义实相中，瓶子等一切万法以及所谓的生和灭，都不存在。

依他法而灭不成立的道理，还可以用前面第一品破他生的推理，以及本品前面破他生的很多方法类推。只要懂得了《中论》里一个推理，很多道理通过类推就可以完全领悟。

通过以上观察，最后便可推出，一切有为法没有所谓的生住灭。

此时，有实宗又反驳道：如果万法没有生住灭，你们中观宗对万事万物又如何安立呢？

宗喀巴大师在《理证海》中对此回答说：胜义观察时，不要说生住灭的本体不存在，乃至所谓的“不存在”也不存在，远离了一切戏论。虽然如此，但我们并没有过失，因为在众生迷乱的显现前，我们承认生住灭等一切有为法如梦如幻地存在。总之，由于中观宗在胜义中不承许芝麻许实有本体存在的同时，在名言中又承认如梦如幻的显现无欺存在，因而没有任何过失。

以上依靠诸多理证，对生住灭进行了总破和别破，最后抉择出有为法不存在。龙猛菩萨在《中

论》这一品中，对有为法分析得非常细致，因为很多人都执著有为法真实存在，对无为法的执著一般并不强烈。法我二执产生的根源，就是对一切有为法的坚固实执。

通过以上观察，相信大家对无有生住灭已经深信不疑了。既然作为有为法法相的生住灭不存在，则它表示的有为法事相本身也必定不会存在。

希望每位道友都能在心相续中对有为法不存在的道理生起定解。当然，在闻思中观的过程中，如果一点不思维，这种定解也难以生起，但如果真正思维了，就会对此深信不疑。

癸二（以此能破事相有为法）：

前面分析事相和法相时讲过，事相就是一个法本身，法相就是此法与他法不共的特点（特法）。如果有为法生住灭的特法不存在，那么具这一特法的法——有为法的事相，也不可能存在，就像石女儿的特法在世界上找不到，就无法安立石女儿的事相一样。

生住灭不成，故无有有为。

由于有为法生住灭三相不能成立，故而没有事相有为法。此颂是最后的总结。前面运用了较广的解释方法，对有为法的生住灭三相一一作了广破。既然有为法的法相——生住灭都不成立，就不可能有所谓的事相有为法。

虽然小乘宗承许，一切有为法并不是常有的体性，而是无常——生住灭的本性，还引用了很多教证来说明，如《阿含经》云：“诸行无常，是生灭法”，但他们尚未摆脱对无常的实执。中观宗以胜义理遮破了生住灭，也即遮破了无常，由此彻底破除了他们对有为法的实有执著。

《中观四百论》第十五品《破有为相品》亦云：“生住灭三相，同时有不成，前后亦无为，如何当有生？”意思是，生住灭三相唯是世俗现象中的假立名言，实际不可能成立，因为它们没有合理的存在方式，即三相同同时或次第都不能成立。

在《七十空性论》⁸²等论典中也有遮破生住灭方面的阐述，如第一颂云：“生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。”大家可以参阅。

既然法相生住灭不成立，有为法的事相就无法安立，由此就能彻底破除世人对有为法的实执。

壬二（遮破无为法）：

有为法无故，何得有无为？

“遮破无为法”的科判只有两句。龙猛菩萨一般只对一个问题重点破，其他类推即可。就像领导批评下属时，一般只点名批评犯错最严重的一两个人，吓唬吓唬其他人之后问题就解决了，不会一一点名批评。因为世人对有为法的执著最

⁸² 《七十空性论》：“七十”为定数，是指全论偈颂的数目（本论共有七十三颂，取其整数，故名七十）。“空性”是全文的内容。此论是从《中观根本慧论》第七品《观三相品》中的“如幻亦如梦，如乾达婆城，所说生住灭，其相亦如是”一颂中分出来的，亦如《回诤论》是从《中论》第一品“观因缘品”中的“如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无”颂中分出来的一样。所以，《七十空性论》和《回诤论》是《中论》第七品和第一品的余义。中论第七品中破斥了“生住灭”有自性，若有人问：“若破生住灭三有自性，那经说‘生住灭’，则不应理。”为答彼问，龙树菩萨造了此论。

严重，所以它的运气不太好，龙猛菩萨对它做了重点破斥，无为法虽然也干坏事，但好像没被发现一样，一下子就过了。

颂词意思是，因为有为法不存在的缘故，又如何会有无为法呢？

前面通过各种方法观察，已经抉择了有为法的本体不存在。这时对方又认为：虽然有为法不存在，但是它的对方——无为法肯定存在，因为无为法是常有之法。中观宗驳斥说：因为有为法不存在的缘故，无为法也不可能存在。

关于有为法和无为法，中观宗的安立方法与《俱舍论》里小乘宗的安立方法并不相同。本论二十五品《观涅槃品》中的偈颂：“涅槃名无为，有无是有为”即说明，中观宗将有实法和无实法安立为有为法，将不住有、无、有无二俱、有无二非四边的大无为法——涅槃⁸³，安立为无为法。

⁸³ 涅槃是梵语，玄奘法师译作圆寂，其他译师也有寂灭、清静、解脱等不同译法。外道和内道都有涅槃的说法，名称虽然一样，但意义却大不相同。外道宗派把转生天界或者获得天尊的果位称

而按照《俱舍论》的观点，凡因缘聚合而成的法，叫做有为法；非因缘所成的法，称为无为法。小乘宗认为无为法有三种：抉择灭、非抉择灭、虚空。《大乘阿毗达磨集论》中安立了八种无为法⁸⁴。

由此可见，小乘宗所安立的有为法和无为法，并未超离有无二边。既然如此，它们就是互相观待的法，所以龙猛菩萨此处说：若有为法不存在，则无为法也不可能存在，因为有为、无为互相观待之故。

互相观待的法，一者不成立，另一者也无法成立。比如，有不存在，观待有的无也不存在；有瓶不存在，观待它的无瓶也不存在；此岸不存在，彼岸也不可能存在。因此，有为法不存在，观待它的无为法也不可能存在。

为涅槃；内道小乘有部宗认为有自性实有的涅槃，如有余涅槃和无余涅槃。而中观宗认为，真正的涅槃就是获得无上正等觉的果位，也就是说只有证悟万法的本性、现前远离一切戏论的境界才是涅槃。此外佛陀或上师示现圆寂也叫涅槃。所以在不同的宗派、不同的场合中，涅槃有不同的含义。

⁸⁴ 八无为：善法真如、不善法真如、无记法真如、虚空、非抉择灭、抉择灭、不动、想受灭。

全知果仁巴在《正见之光》中说：现在藏地有些人认为唯识宗的观点是中观的究竟观点，认为实有的法界无为法就是中观的究竟见，这是值得深思的。果仁巴大师可能对当时有些论师的观点有些不满，因为他们认为无为法的本体恒常存在。

不仅在雪域藏地有这种现象，现在汉地有些法师也持有这种观点。虽然他们自认为自宗的见解在所有宗派中最高，但却认为无为法的本体恒常存在。实际上，以龙猛菩萨的中观理就可以完全遮破他们的观点。比如以这一颂来观察，既然有为法不存在，那无为法存在的道理该如何解释呢？

有些法师把释迦牟尼佛的究竟教义停留在了唯识的见解上，落入了一种实有的耽著之中。如果这样安立，佛陀第二转法轮所宣讲的《般若经》该如何解释呢？是要否认龙猛菩萨的空性见，在实相中建立一个不空之法吗？希望承许无为

法不空的法师们，能深深思维一下这个问题。

壬三（遮止与圣教相违）：

如幻亦如梦，如乾闥婆城。

所说生住灭，其相亦如是。

一切万法都不存在，本体就如幻化、如梦境、如乾闥婆城一样虚假不实，所谓的生住灭，其本体也是如此。为什么龙猛菩萨在此处讲这个问题呢？

因为，对方在本品开头引用了《大云经》的一个教证：“诸比丘，有为法有生、有灭，亦有自住法往他法之转变。”对方认为：既然释迦牟尼佛在《大云经》里已经说了万法有生住灭三相，你们中观宗为何还要遮破呢？

中观宗驳斥说：虽然释迦牟尼佛在《大云经》和有些小乘经典里确实说过万法有生住灭三相，但佛所讲的法中有了义之法，也有不了义之法，而你们所举的乃是不了义之法。

为何说它不了义呢？因为有为法生住灭的

法相，是佛陀为一些尚不能直接趋入实相的众生暂时安立的，它们在佛陀第二转、第三转了义法面前根本经不起观察，并且，本品也已通过各种理证，对其进行了彻底遮破。

这时对方仍然心存疑惑：虽然通过理证可以将生住灭抉择为空性，但每个人都已现量见到了诸法的生住灭，所以它们应该是存在的。

为了阐释生住灭显而无自性的道理，龙猛菩萨运用了三个比喻——如幻化、梦境、乾闥婆城一般，以此说明生住灭虽有显现，但只是众生的迷乱分别而已，其本体并不存在。

一般来讲，这三个比喻各有侧重：

诸法的无生常用“幻化”来比喻。幻化是指咒师幻化出的象、马等各种幻化相，或银幕上显现的人物、景象等。虽然它们从未真实产生过，但却有幻化相，所以作无生的比喻。

无住常用“梦境”来比喻。虽然我们可以做各种各样的梦，梦中会享受色声香味等各种外境，

也有快乐痛苦等各种感受，一切似乎真实存在（有安住），但梦中的一切在现实生活中从未真正存在（安住）过，所以可做无住的比喻。

无灭常用“乾闥婆城”来比喻。因为乾闥婆城本身就不存在，所以无有灭。（佛教中也常用寻香城来比喻，一般中阴身或个别人依靠一些不同业力，有时可以显现一种饿鬼世界）。

乾闥婆城是指在大沙漠或海洋上空显现的一种城市，有时人类也能见到，人们称之为海市蜃楼。科学家也觉得这种现象挺稀奇，他们将此解释成阳光与水蒸气的一种融合现象：当水蒸气上升，与反射的阳光交会时，中间便会显现各种相状。科学家们只解释到这一步，但这种解释，恐怕连他们自己也难以信服，因为这些显现非常复杂，也并非杂乱无章。以前有报道说：某一日，海洋上首先现起了灰色的云雾，之后云雾显现为城市，城市里有高楼、平房；平房上有烟囱，烟囱里冒出一缕缕的烟；下面有街道，街道上还行

驶着轿车……

这些现象的确很奇特，有时可能也是众生的一种迷乱显现。如果此景是佛教中所说的寻香城，那饿鬼世界有没有轿车也不好说，现在有轿车的人死了以后，业力现前时可能也会有吧。总之，灭相就如海市蜃楼、寻香城或空中楼阁一般了不可得。

通过以上三个比喻便可了知，一切有为法首先无生、中间无住、最后无灭，生住灭虽然有显现，但并无真实本体。

其他经论也经常运用一些比喻来说明诸法及生住灭现而无自性的道理。如《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”《中观四百论》云：“诸法如火轮，变化梦幻事。”《六十正理论》云：“如芭蕉无实，如乾闥婆城。”

演培法师的讲记中说：“这三者（指三个比喻），如依一分声闻学者的意见，这是譬喻无常无

我的，不是说空。如依一分大乘学者的意见，这是譬喻一切境界是唯心所现的。现在都不是，是直显一切法（本颂是指三相）的自性空的。”

总之，虽然小乘宗认为一切有为法应该有生住灭法相，否则与佛陀的教义相违，但实际并不相违，因为说生住灭存在是不了义之法，一切万法表面虽有显现，但其本体都如幻化等比喻一样，无有丝毫实质可言。

要想通达此颂的所有意义，一定要闻思全知无垢光尊者的《大圆满虚幻休息》。此论通过八大比喻（阳焰、梦、水中月、寻香城、光影、幻化、水泡、回声），圆满抉择了一切万法皆为虚幻。佛陀初转法轮时宣说了蕴界处等有实法，我们要想在此基础上通达第二转法轮的般若空性，可以通过幻化八喻来了达万法虽有如梦如幻的显现，但实际无有任何自性的道理。

辛二（以教证总结）：

学了本品之后便会了知，一切有为法和无为

法，即轮回和涅槃所摄的所有万法，没有任何实质。为什么？因为生住灭不存在之故，有为法不能成立；有为法不成立之故，与之观待的无为法也不能成立。

下面通过佛经教证进行说明，如《楞伽经》云：“有为无为无自体相，但彼凡夫愚痴妄执分别有异，犹如石女梦见抱儿。”意思是，有为法、无为法没有任何实有的自性，但凡夫人却以愚痴的妄执，分别有各种不同的法，犹如石女梦见自己抱着儿子一样。

《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。”

《阿含经》云：“色如聚沫；受喻水泡；想同阳焰；行似芭蕉；识譬幻事。”

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非有为非无为，受想行识亦复如是，若色受想行识非有为非无为者，此是般若波罗蜜。’”

《月灯三昧经》云：“譬如有童女，夜卧梦产子，生欣死忧戚，诸法亦复然。如幻作多身，谓男女象马，是相非真实，诸法亦复然。如净虚空月，影现于清池，非月形入水，诸法亦复然。如人在山谷，歌哭言笑响，闻声不可得，诸法亦复然。譬如春日中，辉光所焚炙，阳焰状如水，诸法亦复然。见野马如水，愚者欲趣饮，无实可救渴，诸法亦复然。如虚空无云，忽然起阴噎，知从何所出，诸法亦复然。如焰寻香城，如幻事如梦，观行相空寂，诸法亦复然。”

《七十空性论》云：“行如寻香城，幻发及阳焰，水泡水沫幻，梦境旋火轮。”

《入行论·智慧品》云：“犹如芭蕉树，剥析无所有，如是以慧观，觅我见非实。”

《入中论》云：“若见梦境寻香城，阳焰幻事影像等，同石女儿非有性。”

《中观宝鬘论》云：“阳焰现似水，其实并非水。如是蕴似我，非我非实有。”

《六十正理论》云：“许诸法缘生，犹如水中月，非真亦非无，不由彼见夺。”

通过学习这些教证，也可以深深认识到，有为法和无为法的本体丝毫不存在，我们面前显现的一切都是梦幻泡影，正如《金刚经》所云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”

事实上，所谓的不存在，只是对初学者而言，第一步要先抉择万法不存在，之后，所谓的不存在也了不可得，最后就会安住在离一切戏论的中观无二见解当中。达到了这样的见解，我们的闻思才算真正有了一定收益。

在闻思的过程中，大家应该不紧不松地希求真理。能学到这样殊胜的空性法，对我们来说非常难得。初学者，尤其是以前从未串习过空性的人，刚接触时肯定会有一种陌生感，觉得教理与自己的想法有很大隔阂，但只要认真闻思一段时间，就一定会通达的。

有些道友对《俱舍论》有很大信心，起初对中观生不起信心，但后来通过自己的努力和道友们的帮助，因缘成熟后，对中观也逐渐产生了信心。在学习《中论》的过程中，如果有了闻思的兴趣，就会获得不可思议的加持和利益！

多年以来我经常想：如果我这辈子能讲一遍《中观根本慧论》，就心满意足了，因为这部论是龙猛菩萨解释佛陀第二转法轮究竟密意的根本论典。对大乘佛法有信心的人，应该也会对《中论》产生信心。

《中论》的加持力非常大，虽然有些人暂时听不懂，但仅在耳边听闻的利益也不可思议。如果在我们的阿赖耶识上播下了般若空性种子，下一世我们值遇佛法时，就会因空性种子很快复苏而成为利根者。因此，闻思空性法对我们生生世世都有非常大的功德和利益！

下面我们在《中论释》上过一遍。

【子四、观察法之有无：】

若法是有者，是即无有灭。

不应于一法，而有有无相。

【如果某法存在，则该法的毁灭就不成立。其理由是：如果此二者处于同一之法，也即同时存在有相与毁灭的无相二者，是不可能的。按照前译，此颂为“有相与无相，于一法非理”。】

若法是无者，是则无有灭。

譬如第二头，无故不可断。

【如果某法不存在，则该法的毁灭就更不应理。因为灭法的所依都不存在的缘故。如同一个头的补特伽罗本来就不具有两个头，则其（第二个头）的折断也就无从谈起。因为第二个头从来就不存在的缘故。】

【子五、以前述之理类推：】

法不自相灭，他相亦不灭。

如自相不生，他相亦不生。

【灭法自身使自身毁灭是不可能的，而于其

之外的其他灭法使其毁灭也是不可能的。若问其理由，则如生法自身以及他法不能使其产生的推论一样，只需言辞稍加变更，便水落石出。此颂也可译为：“自灭及他灭，灭法不可成。”】

自灭和他灭都不合理，因此灭法了不可得。此处未作详细推理。

《中论》的所有注疏当中，《显句论》非常著名，里面对有些推理阐释得较广。《显句论》有一个藏文译本，是由译师巴擦·尼玛扎（日称）翻译的，他是将《中论》颂词译成藏文的两位译师之一。去年有位堪布从拉萨书库里得到了一部他的《显句论》讲义古本，我们很想把它打印出来，但遗憾的是，由于太古老了，里面很多文字已经完全看不清了。这些法本非常珍贵！

【庚二、摄义：】

生住灭不成，故无有有为。

【一言以蔽之，通过前面无懈可击的推理，可以诠释出：因为有为法的法相——生、住、灭

都无法合理成立，所以，作为有为法的色法等等也就无有自性的道理。】

【己二、遮破无为法：】

有为法无故，何得有无为？

【如果对方还是固步自封地认为：有为法就是存在的，因为与其相对立的无为法存在的缘故。】

【但是，如果以我们所宣讲的道理进行抉择，就可毫不犹豫地得出结论：有为法根本就不可成立。既然如此，那么遮止了有为法的无为法又岂能成立呢？根本无法成立！】

【己三、遮止与圣教相违：】

如幻亦如梦，如乾闥婆城。

所说生住灭，其相亦如是。

【如果对方又认为：佛陀不是也说：“诸比丘，有为法有生、有灭，亦有自住法往他法之转变。”】

前面也引用过这一教证，但与此处有点不同。前面是说：“诸比丘，此等三法，即为有为法之法

相。有为法具生，具灭，亦具自住而往他法之变易。”这两个教证都出自《大云经》。可能《大云经》有两种译本，意思基本相同。

【你们的立论，岂不是在与佛陀唱反调吗？】

【佛陀的这种说法并非了义之说。只是以自性无生，如梦、如幻、如.....的世间，却显现生、住、灭相的密意为出发点，而做如此权巧之说：有为法及无为法不存在，所谓的存在只不过如梦、如幻、如乾闥婆城一般。同样，诸法之生是如此，住是如此，灭也是如此。】

《中观根本慧论》之第七观三相品释终

第三十二课

思考题：

- 1、以教证说明为什么要宣说作作者品。
- 2、以什么样的理证，先立宗进行破斥作作者不成立？

希望大家在发完菩提心之后能如理如法地听受。今天开始讲第八品《观作作者品》。

戊一（抉择法我空性）分二：一、破法我之自性；二、破法我之能立。

己二（破法我之能立）分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

八、观作作者品

庚三（观作作者品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破作与作者；

二、宣说作与作者互相看待；三、以此理类推他法。

本品主要观察作者与作业。世间有很多作者和作业，这是一个总的概念。

作者是指做作业的补特伽罗；作业是指所作的业。做任何一件事都有作者与作业，比如，一个人砍木柴，砍柴者即是作者，所砍的木柴即是作业；陶师制作罐子，作罐子的陶师是作者，所作的罐子是作业；工人建房子或修公路，工人是作者，所建的房子或所修的公路是作业。

作业从性质方面分，可分为善业、恶业和无记业。比如，供养三宝是作善业；杀生是作恶业；以无记心吃饭、睡觉是作无记业。

在世俗中这样安立作者和作业非常合理，中观宗并不会遮破这些显现⁸⁵，关于这一点在《中观庄严论释》中有详细宣说，但在抉择胜义实相时，

⁸⁵ 《澄清宝珠论》：在针对世间迷乱凡夫时，没有任何破名言显现或说毁谤名言世俗的中观。

所谓的作者和作业则完全不能成立。麦彭仁波切在其科判中，以胜义中破、世俗中不破的方式对此做了宣讲，这样诠释非常合理。

学习每一品时，首先需要清楚这一品的主要内容。比如，《观染染者品》主要抉择了贪心和贪者不存在；《观三相品》着重宣说了生住灭三相不存在；现在《观作作者品》主要阐释的是，虽然世人认为任何一件事的发生皆不离作者和作业，但这两者不能成立。学习《中论》的过程中，了解科判非常重要，因为科判已经统摄了全论的主要内容。如果学了半年《中论》连每品到底讲了哪些内容都记不住，那只是听了一个传承而已。

壬一（破作与作者）分二：一、破同品作作者；二、破违品作作者。

癸一（破同品作作者）分二：一、破各自同品；二、破共同同品。

所谓“同品作作者”，是指作业与作者种类相同，分为三种：一、决定性作者作决定性作业；

二、非决定性作者作非决定性作业；三、二俱的作者作二俱的作业。其中前两种属于各自同品，第三种属于共同同品。

子一（破各自同品）分二：一、立宗；二、宣说理由。

首先讲立宗，即先建立一个观点，之后再进一步以各种理由论证。

丑一（立宗）：

决定有作者，不作决定业；

决定无作者，不作无定业。

作者和作业之间存在一定关系，它们相互观待而起作用。

从作者的角度讲，如果一个人是作者，则他或者是有作业的作者，或者是无作业的作者，或者是有作业无作业二俱的作者，但第三种情况一般不被承认。

从作业的角度讲，如果有作业，则它或者是有作者的作业，或者是无作者的作业，或者是有

作者无作者二俱的作业，但第三种情况一般也不存在。

颂词上我先不广讲，因为下面《中论释》对这一颂和下一颂都阐释得较广。其他一些注释也讲得较广，推理方式基本相同。喜欢看书的道友看了就会一目了然。

“决定有作者，不作决定业；”如果是决定成立的作者，则他不可能作决定成立的业。

为什么？比如，我是一个写书者，以我写书的行为及所写的书，成立了我是决定的作者。既然如此，我能否作为决定的作者再写书呢？不能，如果再写书，我就会有第二个写书的行为，由此就会有两个作者和两个作业的过失，或者即使有第二次行为，但它并不是决定作者的作业，而成了不存在的作者之作业，会有这种过失。因此，决定的作者不能作决定业。

“决定无作者，不作无定业。”如果是决定不成立的作者，则他不可能作未成立的业。

为什么？因为决定不成立的作者与决定不成立的作业，就如同石女的儿子、虚空中的鲜花一样不成立。既然都不成立，怎么可能有作呢？不可能有。下面还会对此广说。

中观宗首先立了这两个宗。

丑二（宣说理由）分二：一、以肯定的方式而破；二、以否定的方式而破。

所谓“肯定而破”，指作者和作业都是决定性的，是从肯定的角度破，这是对第一个立宗进行宣说；所谓“否定而破”，指作者和作业都是不决定性的，是从否定的角度破，这是对第二个立宗进行宣说。

首先对第一个立宗进行论证。

寅一（以肯定的方式而破）：

决定业无作，是业无作者；

定作者无作，作者亦无业。

藏文译本颂词：

定作者无作，无作者成业；

有业而无作，无业有作者。

“定作者无作，无作者成业；”决定成立的作者，无有作业及行为，若一定要成立作业，此作业就成了无作者之作业。

比如，如果我是决定的写书者，则我本身已经有了一个写书的事业，如此就不能再有第二个写书的事业。如果第二个写书事业已经成立，会有什么过失呢？这样无作者的作业已经存在了。

“有业而无作，无业有作者。”反过来讲，决定成立的作业，无有作者及行为，若一定要成立作者，此作者就成了无作业之作者。

比如，如果此书是决定的作业，那它本身就已经有了一个作者，如此就不可能再有第二个作者。如果第二个作者已经成立，会有什么过失呢？这样无作业的作者已经存在了。

今天只讲两个颂词，希望大家回去再三看一下。《中论释》里对这两颂阐释得较广。只要把推

理方式搞懂，应该不是很困难。

下面宣讲《中论释》的内容。

【丁八 (观作作者品) 分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《般若经》云“作者不可得，其作业亦不可得”等，宣说了无有作者与作业的道理。】

【戊二、品关联：】

【如果对方认为：有为法的自性是存在的。因为它的因——作业及作者存在的缘故。】

对方认为：有为法是由因缘和合而成，其主因——作者和作业的自性是成立的，因此，作为果的有为法之自性也应该存在。

【另外，佛陀也云“无明以及与其相随之士夫补特伽罗，行持应行之福德”等也诠释了这一点。】

另外，对方认为，佛在经中说过：因具无明，轮回中的士夫会行持各种有漏的善法和不善法，

以此造下福业或罪业，当业果现前时就会享受安乐或痛苦的果报。既然佛陀说过这样的教言，就说明作者补特伽罗及所作的善恶业都是存在的（从十二缘起的角度讲，无明是作者，行或业是作业）。既然作为因的作者和作业真实存在，作为果的有为法也必定存在。

【为了证明其不存在，而宣说本品。】

【此品分三：一、胜义中破作业及作者；二、名言中仅可安立；三、以此理类推。】

麦彭仁波切在此处安立了三个科判，意思是，虽然作业及作者在胜义中必须破，但在名言中可以安立，不需要破。

【己一（胜义中破作业及作者）分二：一、遮遣同品能作所作；二、遮遣违品能作所作。】

【庚一、遮遣同品能作所作：】

决定有作者，不作决定业；

决定无作者，不作无定业。

【如果对方认为：倘若某补特伽罗作者作了打算作或者所作的某种作业，则作者与作业的自性成立。】

对方认为：如果一个人正拿着斧子砍木柴，此人就是作者，他手上拿的斧子也是作者（第二个次要的作者），所砍的木柴是作业。这三者——砍者、能砍的工具、所砍的木柴，都具有自性，这是世间共称、有目共睹的事情，你们为何要对此一概否认呢？

中观宗驳斥说：如果有真实的作者与作业，那作者有几种情况？作业有几种情况？将二者的各种情况互相对应之后可以观察，到底于何种情况下，作者与作业可以成立？

【(我们可以就此反问：) 这个所作的业，是由作者、非作者或者二者兼备的第三者中的谁做的呢？】

分析之后我们反问对方：如果认为作业——所砍的木柴存在，那么它是作者作的，还是非作

者作的，或是作者和非作者二者兼备的第三者作的？

【业也是同样，我们可以观察所作的业，究竟是已经决定成立的业、(不定业、还是两者兼具的业) 等三种情况中的哪一种呢？】

也可以观察，如果认为作者存在，那么他作的是决定成立的业，还是不决定成立的业，或者成立、不成立二者兼具的业？

【如果作者成立的话，则其作业的行为就不会存在，因为作者已经成立，而再次使其（作业的行为）成立的第二种行为并不存在的缘故。】

首先，如果作者成立，他所作的业就不会存在，为什么？

比如，如果我已经不是作者，则我本身已经有了行为和作业，这样我就不能再有第二个行为和作业，否则就会有两个作者的过失，或者第二个行为和作业没有作者的过失。

【而且，所作的此业并不是作者的业，则应

成不存在作者的业成立，这样，也就是有石女
的儿子所作的瓶子存在的过失。】

如果无作者之作业可以存在，那石女儿也能制作瓶子了。能否说石女儿的制瓶技术非常好，他送给自己一个花瓶，里面插满了像天上星星一样多的星星花呢？谁听了都会觉得好笑。

应知道，作者和作业之间是互相看待的关系，只有具备了作者，作业才能成立。

现在长行文还在一直分析，没有真正解释颂词，最下面一行才解释。有的藏文注疏在释词的下面会用“圆点”做标注，否则当论著较广的时候，找颂词解释就会比较困难。这次我翻译《中观庄严论释》的时候，也用“横杠”做了标注，这样找起来就会方便一点。

【因此，只有具备行为，才能使作者安立，也只有具备行为，才能使业安立。】

比如，当一个人拿着斧子砍柴时，他会有一个砍柴的行为，由此，他成为了作者，他所作的

业也得以成立。所以，作者和作业不可分割，一者成立时，另一者肯定也成立，两者互相观待。

【如果此二者能够独立存在的话，则有作者不具备作业，以及无有作业反为作者的过失。】

如果没有作业，作者也存在，则有无作业也能成为作者的过失；如果没有作者，作业也存在，则有无作者也能成为作业的过失。如此一来，两者互相观待的关系已经失坏。

下面真正解释颂词。

【在具备此业的行为，而使作者决定成立的前提下，则由其去作已经决定成立的业，或者具备行为的业，其自性是不可能成立的。】

“决定有作者，不作决定业；”如果是决定的作者，则他肯定具备行为和作业，否则就不是决定的作者。这样决定的作者，不可能作任何事业。为什么？因为，既然他本身已经有了作业，就不能再有第二个作业。

【同理，在因不具备行为，而成为非作者的

情况下，也不能作不具备行为的业或者不决定业。】

“决定无作者，不作无定业。”一个人如果不具备行为，则是决定不成立的作者（非作者）。比如，一个人若没有砍柴，就不能叫樵夫；若没有传法，就不能叫法师。（但现在有的人一辈子连四句法也没传过，却也叫法师，可能没有作业的作者已经存在了。）

同样，不具行为的业，即是不决定业（非作业）。比如，如果没有砍柴的动作，木柴只能叫树木而不能成为作业——所砍木柴。

不决定的作者（非作者）能否作不决定的业（非作业）呢？不能，因为作者、作业都不具行为，不能成立之故，如同石女儿一样。如果成立，彼此都成了无因生。

【以上为立宗，下面阐述原因或理由：】

定作者无作，无作者成业；

有业而无作，无业有作者。

（原译：决定业无作，是业无作者；定作者无作，作者亦无业。）

【如果作者已经成立，则其作业的行为就不会存在，因为作者已经成立，而再次使其（作业的行为）成立的第二种行为并不存在的缘故；】

“定作者无作，”如果作者已经成立，他就不可能再有行为和作业。为什么？因为一个人有了行为才能成为决定的作者，如果他成为决定的作者后再有一个行为，就会有两个行为，如此一来，也会有两个作者、两个作业，这样会有很大过失。

【如果所作的此业不是作者的业，这样一来，则有不存在作者的业可以成立的过失。】

“无作者成业；”如果认为这个所作业不是该作者的业，即认为不存在作者的业也可以成立，就会有作业成为无因的过失。

【同理，如果业已经成立，则其作者的行为就不会存在，因为业已经成立，也即业本身体性

的行为已经具备或者成立，而再次作的第二种行为并不存在，那么，又有谁来表明这个业呢？谁也无能为力。因此，所谓“该业的作者”，在任何时候都不可能又去作以自性而成立的该业。】

“有业而无作，”从业的角度讲，如果业已经成立，就不能再有作者。为什么？因为已成立的业其本体性的行为和作者已经具足，这样就不能再由另一个作者重新来作。谁也无能为力，也没有任何必要。因此，如果作业已经成立，就无需另外的作者。

【同样，如果妄想成立不具备业的作者，也是绝对行不通的。因为其能立并不存在的缘故。】

“无业有作者。”妄想成立不具作业的一种作者，也根本不可能，这样就会有作者成为无因的过失。

总而言之，所谓的作者，在有作业的情况下，无法安立；在无作业的情况下，也无法安立。无论从哪方面观察，作者都不能成立。

【总之，能够成立的作者与业两者相互之间，必须相看待而安立。若不相看待而存在此二者，就会导致没有业的作者，与没有作者的业之过失。这样作者既不成其为作者，业也不成其为业了。】

此时，我们就应该深刻地认识到，所谓的作者和作业，虽然在名言中有如梦如幻的显现，但是经不起胜义的观察，没有任何实有的本体。

为什么？因为作者、行为、作业之间互相看待而安立。如果作者成立，则他必然具足了与其看待的作业，这样他就不能再有作业。如果还有作业，就会有两个作者，或者无作者之作业存在的过失。从作业的角度讲，如果作业已经成立，其自身必然已经具足了与其看待的作者，这样就不能再有作者。如果还有作者，就会有两个作业，或者无作业之作者存在的过失。

刚开始，我们的智慧很难契入这种胜义理，觉得作者和作业肯定存在，怎么能说不存在呢？但只要把法义慢慢融入内心，就会知道，所谓的

作者和作业，的确了不可得，无论佛陀是否宣说空性教言，万法空性的本体本来如是。这时也会真正明白，我们现量所见的一切法，与梦中的景象没有任何差别，亦如阳焰水、乾闥婆城一般虚妄不实。这并不是一种虚妄的语言，也不是在毁谤、摧毁现实。现在的我们，只不过在恍恍惚惚的世界中，过一种恍恍惚惚的生活罢了。

麦彭仁波切这里分析得比较详细，大家仔细看一下就会明白。

有的道友智慧比较好，可以把颂词里的甚深道理讲出来，也可以写出来，但并没有实际深入内心去观察、体会；有些道友虽然觉得自己对一些道理懂了，但可能并没有真正明白，讲考时又全忘了；还有些道友，对有些推理无论怎样思维也不明白。当然，这些情况我都比较理解。因为，除了一些利根者以外，一般人都要通过几年的中观学习，打下稳固的基础之后，才能完全通达空性，从而生起坚固定解。

但这也需要观待缘分，正如麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所说：“纵经百年勤思维，若无宿修成熟因，具大智慧极精进，然却不能通达也。”意思是，前世未积累资粮、不具足缘分的人，即使花上一百年的时间研究大中观、大圆满等名词，也不一定能通达，更何况是里面的真正内涵。

如果前世有过闻法的因缘，即生当中只要稍微听闻一些中观词句，就能很容易通达其中内容。但如果前世当旁生或者其它一些无暇的众生，一直忙于乱七八糟的事而没有机会闻法，现在学起来就会感觉比较吃力，这样更需要加倍努力才行。

昨天我问一个道友：“你早上吃了什么？”他说：“我吃了一些乱七八糟的东西。”我说：“那你应该吃了十五个东西，七个乱和八个糟。”（众笑）

我们一般对乱七八糟的吃的、喝的、穿的等方面都记得很清楚，却很难记住中观的甚深法理。如果没有前世的串习，现在想通达可能的确有点困难，这一点我也理解，但希望大家还是要精进

努力，不能因为记不住、听不懂就放弃了，觉得自己没有希望了。千万不要退失信心！半途而废是我和大家都不愿看到的现象。

人的毅力和决心非常重要！每个人都应该在心里下定一个决心：“不管在学习中观的过程中遇到什么困难，自己一定要坚持下去！”虽然在我们短暂的一生中想通达所有的中观论典比较困难，但如果有了这样的决心和毅力，今生就会与空性法门结上非常殊胜的善缘，这样下辈子再听到中观时，就能自然而然通达很多词义并成为利根者。种下这样的善根，对于在漫长轮回中漂泊的我们来讲，具有非常大的功德！

第三十三课

思考题：

- 1、若无作作者，会导致什么样的后果？
- 2、说明若承许无作作者，则无法安立世出世间的道理。
- 3、此处驳斥对方的理论是胜义量还是世俗量？为什么？
- 4、以何推理破同品作作者？

今天继续讲第八品《观作作者品》。

己二（破法我之能立）分三：一、观染染者品；二、观三相品；三、观作作者品。

庚三（观作作者品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破作与作者；二、宣说作与作者互相看待；三、以此理类推他法。

壬一（破作与作者）分二：一、破同品作作者；二、破违品作作者。

癸一（破同品作作者）分二：一、破各自同品；二、破共同同品。

子一（破各自同品）分二：一、立宗；二、宣说理由。

昨天讲了立宗。很多注疏对这一品对方的观点没有像其它品一样明确地宣说。当然，对方有部宗应该认为作者和作业存在。

虽然世间有“这是能作的作者，那是所作的业”等概念，名言中这些显现也好似真实存在，但实际上，它们并没有实有的本体，无法真正成立。

对此我们应该如何抉择呢？可以首先抉择一切显现唯心所造，因为名言中所现的一切，都是在心前安立的，这是抉择名言的最好方法，之后再抉择心不成立，最后就能推出万法皆空。

在此过程中，第一步需要将万法抉择为心。

关于这一点，麦彭仁波切曾说过：名言中所现的外境并不成立，因为外境无非是心的幻现，与心无二无别，绝无离心之外的他体法，这是唯识宗的根本理论。

或许有人不同意此观点，认为柱子等外境离开心也可以独立存在。然而真实情况是，心以外的诸法本体不能成立。为什么？因为一切显现在明知之识的本体中产生，如果没有心识，柱子就无法在我们面前显现，就像做梦时，因为有了明知的心，梦中的各种景象才能显现。这个教言比较甚深，也非常重要！

总之，一般抉择万法实相的过程是：先将名言中的显现抉择为由心所造，再将心抉择为空性，进一步观察后，所谓的空性也不成立，不空也不成立，空不空二俱、非空非不空双非亦不能成立，最后就抉择出离一切戏论的见解，这是以次第的方式抉择。

如果是应成派的直接所化，则以顿悟的方式

抉择，不必抉择唯心，即对名言中是否由心所造不会加以分析，也不会抉择单空，而是直截了当地抉择万法远离一切戏论。

本品主要抉择作者和作业不存在。虽然名言中它们有如梦如幻的显现，但如果认为两者具有实有的本体，则已经堕入了有边，这样根本不合理。

昨天首先讲了两个立宗：一、“决定有作者，不作决定业”，即决定的作者不能作决定的业，因为作者已经成立，有了作业之故，若再作一个决定性业，此业则成了无因（无作者）；二、“决定无作者，不作无定业”，决定不成立的作者（本体没有成立的作者）与石女儿无别，因此不可能作不决定的业。

下面“宣说理由”分了两部分，昨天讲了第一部分“以肯定的方式而破”，下面讲第二部分“以否定的方式而破”，即作者和作业都是不决定性，是从否定的角度破。

寅二（以否定的方式而破）分四：一、以无因而破；二、无因所导致之过失；三、以无罪福而破；四、无罪福报所导致之过失。

全知果仁巴、宗喀巴大师等很多论师的注疏对下面几个颂词都没有详细分科判，但根据颂词的意思再细分一下科判可能更便于理解，所以我在此安立了四个小科判。

卯一（以无因而破）：

若定有作者，亦定有作业。

作者及作业，即堕于无因。

藏文译本颂词：

若不定作者，作不定之业，

作业堕无因，作者亦无因。

这一颂是解释第二个立宗——“决定无作者，不作无定业”。

如果不决定的作者，可以作不决定之作业，那么作业就会堕于无因，作者也成了无因。（颂词中“定”或“不定”，指是否具有决定性、必定性。）

为什么作者和作业都会堕入无因呢？从作者的角度讲，既然作者是不决定的作者，他就不可能有作业，若此时还有作业，此作业就因不观待作者而成了无因；从作业的角度讲，既然此作业是不决定的作业，它就不可能有作者，若此时还有作者，此作者就因不观待作业而成了无因。

应知道，作者和作业之间互为能观待、所观待，二者都要以对方为因才能成立。因此，如果是不决定的作者（非作者），作了一个不决定的业（非作业），那么由于二者都不依对方而成立的缘故，彼此都成了无因生。

承许无因生会有什么过失呢？会有果恒有或恒无，以及因缘勤作无意义等很多过失。一切万法都由因缘而生，释迦牟尼佛在《佛说造塔功德经》中说：“诸法因缘生，我说是因缘；因缘尽故灭，我作如是说。”大智大觉的佛陀在彻见万法真相后亲口说了这一因缘生的教言。并且在整个世间，无因之法既无法以现量见到，也无法以

比量推知。所以，因缘生是万法产生的必然规律。

如果对方承认非决定的作者可以作非决定的业，作者和作业就都有了无因的过失，这样根本不合理。

希望大家能善加观察昨天和今天的推理，如果没有搞懂，心里就不容易接受。观察时，首先要清楚中观宗的两个立宗：一、真正的作者不作真正的作业，二、非作者不作非作业。

为什么要立宗？因为对方认为作者和作业存在。破斥时，中观宗首先要在对方面前大胆地下一个结论，说万法肯定没有作者和作业，因为决定的作者不能作决定的作业、非决定的作者不能作非决定的作业。立了两个宗之后，如果对方认为不成立，中观宗就要分别证成此二立宗。

在论证第二个立宗——非作者不能作非作业时，中观宗提出，既然是非作者，就无有作业，若有了作业，此作业就成了无因；既然是非作业，就无有作者，若有了作者，此作者也成了无因。

这时如果对方认为无因也可以成立，中观宗就要分析无因的过失。

卯二（无因所导致之过失）：

若堕于无因，则无因无果，

无作无作者，无所用作法。

如果堕于无因生，则成了无因无果；如果无因无果，则无有作业、作者及作业时所用之作法（资具等）三相。

比如，讲三轮体空布施⁸⁶时，需要把布施者、受施者及所施之物观空。为何强调这一点呢？因为，如果造了布施之因，就必然有果，由此作者、作业及所用作法（所施之物）三相也会成立。如果心执著于此，此善法就会成为有漏善根⁸⁷；如果

⁸⁶ 谓布施时，体达施者受者及所施物，皆悉本空，则能摧碾执着之相，是名三轮体空。一施空谓能施之人，体达我身本空，岂有我为能施，既知无我，则无希望福报之心，是名施空；二受空谓既体达本无我为能施之人，亦无他人为受施之者，是名受空；三施物空物即资财珍宝等物，谓能体达一切皆空，岂有此物而为所施，是名施物空。——《能断金刚般若波罗蜜多经论释》卷上

⁸⁷ 关于有漏与无漏的善根，从本体角度而言，胜义所摄的一切善根，是无漏善根；世俗所包含的一切善根是有漏善根。从道的角度来说，加行道和资粮道的一切善根是有漏善根；见道修道的所

以三轮体空摄持，就会成为无漏善根⁸⁸。很多佛经告诉我们要作无相布施的原因即在于此。总之，有了因，就必然有果，有了因果，作者、作业及所用作法三相就会随之成立。

如果无作者的作业，或者无作业的作者能够成立，互相就成了无因；如果互相无因，作者和作业之间就没有了任何关联，但这并不合理，因为两者之间有互相看待的关系。

一般来讲，因果有两种：一、能生所生的因果，比如种子与苗芽之间的关系；二、互相看待的因果，即一者有另一者也有，一者无另一者也无，比如左手与右手、这边和那边等，这是一种假立的因果。

有善根是无漏善根。就善根本身来说，一切福德资粮是有漏善根；所有智慧资粮是无漏善根。从入定后得的侧面而言，圣者入定是无漏善根；后得的所有善根是有漏善根。从助伴的角度来讲，相似、真实智慧所摄持的一切善根是无漏善根；没有被相似和真实智慧所摄持的所有善根是有漏善根。入定后得无二无别、有寂无二无别的大手印、大圆满、大中观的一切见修行本体是无漏善根；现相是有漏善根。

⁸⁸ 同上

作者和作业属于观待的因果，所以两者若分别堕入无因，则必然各自无果。如果无因无果，观待的因果关系就不能成立。

如果无因，能生所生的因果也不能成立，能生所生其实也是一种观待关系。比如，能生种子是观待所生苗芽而安立的，所生苗芽也是观待能生种子而安立的，如果作为因的能生种子不存在，所生的苗芽也不可能存在。

总之，如果承许无因，无果的过失就在所难免。如果无因无果，对方所承许的能生所生之因果，及互相观待之因果都不能成立。

不承认因果会有什么过失呢？

不承认因果，就不会承认前后世；不承认前后世，就会造各种恶业。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：不承认因果，不承认前后世，这是所有见解中最低劣的见解，这种人可能造各种各样的恶业。《涅槃经》⁸⁹亦云：“不见后世，

⁸⁹ 全称《大般涅槃经》，有大乘小乘之二经，小乘之大般涅槃经三

无恶不作。”

另外，如果不承认因果，就不会有作者、作业及所用作法。比如陶师制作瓶子，陶师是作者，瓶罐是作业，泥土、轮盘等是所用作法；工人修路，工人是作者，所修道路是作业，工具、水泥等是所用作法；法师讲法，法师是作者、听受者是作业、所讲经论是所用作法。所有这些作者、作业、所用作法都是互相看待的因果，如果不承认因果，此三法在名言中就无法安立；若对此一概否认，就会堕入世间一切无作的过失，也与现量相违。

“以否定的方式而破”中的四个颂词，是以前前推后后，印顺法师及其他很多论师的讲义中都做了这样分析：作者和作业若不互相看待，就

卷，晋法显译；大乘之大般涅槃经，北凉昙无忏译称为北本涅槃。全经分寿命、金刚身、名字功德、如来性、一切大众所问、现病、圣行、梵行、婴儿行、光明遍照高贵德王菩萨、师子吼菩萨、迦叶菩萨、槃陈如等 13 品，主要阐述佛身常住不灭，涅槃常乐我净，一切从生悉有佛性，一阐提和声闻、辟支佛均得成佛等大乘佛教思想。其理论与部派佛教中的大众部义理颇有契合之处，与《般若经》、《妙法莲华经》的重要思想也有一致的地方。此经还常常引用《华严经》的某些义理，两者思想相通。

有了无因的过失；若无因，则无果；若无因果，作者、所作及所用作法三者就不能成立；若无此三者，就不会造善恶业；若不造善恶业，就没有善恶果，也无有涅槃和轮回；若没有涅槃和轮回，出世间和世间方面都会有很大过失。很多讲义是把前前作为立宗，后后作为论证，这样也很合理。

卯三（以无罪福而破）：

若无作等法，则无有罪福。

罪福等无故，罪福报亦无。

如果名言中没有作业等法（等字包括作者和所用作法），则不会有罪业与福业。罪业与福业等不存在的缘故，由罪福所生的苦乐果报也不会存在。

本颂是承接上文继续推导：如果名言中没有作者、作业和所用作法，会有什么过失呢？这样整个世间就没有罪业和福业了，并且其果报也不会有。

从罪业的角度讲，如果没有作者和作业，世

间的造罪者和十不善业等都不会存在，由此，恶趣等所有苦果也不会有；从善业的角度讲，如果没有作者和作业，修福者和十善业、四禅八定⁹⁰等世间福德，以及六度、四摄等出世间资粮都不能成立，如此一来，人天乃至出世间安乐的果报也不会有。

对于具有正知正见的人来讲，肯定不会承认既没有善恶业，也没有其最后成熟的果报。

当然，如果对方是顺世外道等不承认因果的宗派，也无法说服他们，因为他们本来就认为世间没有什么福德或罪业。但《中论》所破的对方主要指小乘有部为主的宗派，他们肯定不敢这样承许，因为他们相信因果，认为善恶果报是由善恶业所产生，因为佛在经中已经明确说过这一点，如《涅槃经》云：“善恶之报，如影随形。”善恶报应就像影子随着身体一样，跟随着自己不会空

⁹⁰ 四禅又作四静虑、色界定。即色界天的四禅（一禅、二禅、三禅、四禅），色界天的四禅与无色界天的四无色定（空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定），合称八定，故知八定包含四禅。

耗。《华严经》亦云：“一切诸报皆从业起。”即一切苦乐报应皆从恶业与善业中发起。

由此可见，认为所有善恶业及其果报不存在的观点完全不合理。

卯四（无罪福报所导致之过失）：

若无罪福报，亦无大涅槃。

诸可有所作，皆空无有果。

“若无罪福报，亦无大涅槃。”如果没有罪业和福业的果报（罪福即指善恶），也就没有大涅槃果。

如果罪福业的果报都不存在，从福果的角度讲，就不会有大涅槃（藏文当中，大涅槃有解脱和涅槃两个意思：解脱指声缘阿罗汉从轮回中获得的暂时解脱⁹¹；涅槃指佛陀获得的无上圆满菩提果，即真正的大般涅槃⁹²）；从罪果的角度讲，

⁹¹ 小乘之涅槃，离分段生死，未脱变易生死，故非圆满之解脱；无身无智，故不具众德；非觉性，故不名般若；非为功德法所依，故不名法身。

⁹² 大般涅槃：指大灭度、大圆寂，为佛完全解脱之境地。据天台四教仪集注卷上之说，大者，为法身；灭者，为解脱；度者，为

暂时的罪报——人们在世间感受的病苦、贫穷等各种痛苦，以及究竟的罪报——地狱、饿鬼、旁生三恶趣的痛苦，也都不应该有了。（颂词这两句主要讲了善果，未提及恶果）。由此可见，没有善恶果报根本不合理。

此颂是承接上一颂继续分析，上一颂讲到，如果罪福业（善恶业）都不存在，所有的善恶果报也都不应该有。但这并不应理，因为世间善恶因果丝毫不会错乱，永远不会空耗。正如《百业经》云：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。”众生所造的一切善恶业，纵经百劫也不会失坏，当因缘聚合时，善恶果报一定会成熟于自身。

如果没有善恶业，就无有善恶果报，这样解脱和涅槃也不会有。如此一来，出世间的因果规律将全部毁坏。如果这样承许，就不是释迦牟尼佛的后学者了。这两句主要从出世间因果正见的

般若，即三德秘藏。

角度衡量对方观点不合理。

“诸可有所作，皆空无有果。”而且，一切所作也都成了空耗，无有任何果报。

从世间共称的角度讲，不许罪福果也不合理。如果没有果报，世间一切劳作都失去了意义，这样农民虽然春天种庄稼，秋天却无有收获；牧民虽然放牛，却得不到乳汁维持生活；工人虽然天天打工劳作，却赚不到一分钱……谁会这样承认呢？

很多工人挣钱非常辛苦，他们赚了钱之后不仅要养家，还要自己喝酒、抽烟、打麻将。昨天我看到一个工人一直在抽烟，就问他：“你一个月在烟上花多少钱？”他说：“最少也得 78 元钱，三条烟。”我们道友每个月的生活费也不过如此，如果像他这样，光是买烟就花完了。这些世间人真的非常可怜，挣钱那么辛苦，却把很多钱用在抽烟、喝酒等恶业方面，令自己的今生来世感受诸多苦果。

他们虽然不信佛，但也相信因果，知道自己现在辛辛苦苦干活，到了冬天就能攒很多钱，那时就可以回家了。如果不承认他们的所作所为，说没有任何果报，不要说中观应成派和自续派的论师，即使这些世间人也不会认同的。

对于此处所用的遮破方法，果仁巴大师分析说：以上四个颂词，中观宗是将胜义理与世俗理结合在一起，即不分胜义世俗来破斥对方。

为什么这样破呢？因为下面第二十四品《观四谛品》里对方认为，如果一切成空，则三宝、四谛存在就不应理，发了很多这方面的太过。本品中对方也认为，如果作者与作业不存在，这在世俗当中是不应理的。

为了破斥对方的观点，此处龙猛菩萨采用了不分胜义和世俗（即结合的方式）来破，最后推出，如果作者和作业实有存在且互相不观待，那么善有善报、恶有恶报的道理就不能成立，这将与世俗因果正见相违。这是运用世俗理来破斥对

方，这样对方就哑口无言了。可见，中观推理是完全站在公平的立场上进行的。

如果对方反驳说：你们承许万法空性，为何不失坏善恶业及果报呢？中观宗就会回答说：我们没有这种过失，因为在后得位看待众生的分别心，我们也随顺成立因果，不会予以遮破，但在抉择万法究竟实相时，我们完全不分名言与胜义，遮破一切承许。

了知这一点非常关键！如果不明白为什么抉择胜义空性要用世俗业因果的道理来破对方，对此产生很多怀疑，就无法对中观理证生起定解。

至此，“以否定的方式而破”已经宣讲完毕。下面讲“破同品作作者”的第二个科判“破共同同品”。

子二（破共同同品）：

前文对各自同品作了遮破，这一颂是破共同同品。所谓共同同品，即作者与作业都是定不定二俱的体相。

作者定不定，不能作二业。

有无相违故，一处则无二。

“作者定不定，不能作二业。”定不定二俱的作者，不能作定不定二俱的作业。

意思是，既决定又不决定的作者，不能作既决定又不决定的作业。前面已经分析过，决定的作者作决定的业、不决定的作者作不决定的业都不合理。当时是分开破，现在是合在一起破，即把定和不定两种作者合在一起，把定和不定两种作业也合在一起。但二俱的作者作二俱的作业也不合理。为什么？

“有无相违故，一处则无二。”因为有无二者相违的缘故，同一处无法共存此二法。

比如，一个人如果是砍柴者，则非作者在他身上就不能成立；所砍木柴如果是所作业，则非作业在它上面就不存在。决定和不定（有和无）、作者和非作者、作业和非作业完全相违，绝不会在一法上并存，就如阳光与黑暗、水和火无法在

一处并存一样。

有的人认为，小乘饮光部⁹³承许这种不可思议的二俱作者作不可思议的二俱作业。但这样第三品作者和作业的体性无法成立，因此这种观点不合理。

下面从讲义上过一遍：

**若不定作者，作不定之业，
作业堕无因，作者亦无因。**

（原译：若定有作者，亦定有作业。作者及作业，即堕于无因。）

【如果由不是决定的作者，而去作不定的作业。因为作者没有决定，则使业被称为“业”的因也就不存在。】

如果是不决定的作者，作了不决定的作业，

⁹³ 小乘饮光部：音译作迦叶遗部、迦叶维部。又称饮光弟子部、善岁部。乃小乘二十部之一，亦为五部律之一。系佛陀入灭三百年顷，自说一切有部中分裂出者。此部派之祖为迦叶波，乃上古饮光仙人种，故以饮光为姓。据传，上古有一仙人，其身有金光，能饮诸光，令不复现，故称饮光仙人。此部派之教义，类于有部及法藏部，主张一切诸行必灭于刹那之间。谓烦恼未断，业果未熟，即是过去有体；若烦恼已断或业果已熟，过去其体即无。

则由于作者不决定，此作业被称为业的因就不存在，已成了无因。

【如果所作的是不定的业，则使作者被称为“作者”的因也不存在。】

如果所作的是不定业，则由于作业不决定，作者被称为作者的因就不存在。

总之，如果作者不决定，其作业就不能成立，如果成立就成了无因生；如果作业不决定，其作者就不能成立，如果成立也成了无因生。这样一来，互相都成了无因，即看待作者的角度讲，他作业的因不存在；看待作业的角度讲，它作者的因不存在。

无因有什么过失呢？

**若堕于无因，则无因无果，
无作无作者，无所用作法。**

【如果业与作者两者都堕于无因，则以共同因所生的果法——瓶子等等之类，以及能使果法生起的因——轮盘等等也都无法成立，其道理相

同的缘故。】

此处用瓶子作比喻。如果作者和作业都堕入无因，两者相结合而生的果法——瓶子，以及使果法产生之因——陶土、轮盘等就不可能存在。

（古代是用陶土等材料，以及轮盘等工具制作瓶子）学因明和中观时，几乎每天都要讲几次瓶子或柱子。如果把它俩漏了，开大会的主题就没有了（众笑）。一般来讲，柱子对于住处方面不可或缺，瓶子对于饮食方面非常重要。可能因为它俩与生活息息相关，所以经常被拿来举例。

【如果没有因果，则所作的瓶子、作者陶师、所用作的陶泥也就不应该有能立了。】

如果因果不存在，作者、作业和所用作法——陶泥等三者就会因为没有能立而无法成立；如果三者不存在，名言中就会有很大过失，对此谁也不敢承认。

下面分析没有这三者的过失。

若无作等法，则无有罪福。

罪福等无故，罪福报亦无。

【如果作等三者不合理，则能遍不存在，】

能遍⁹⁴是指概括众多部分概念的总体，是因明中的一个专业用语。比如，说万法具有无常的能遍，即指每一个法的本体上都具有无常的体性。此处是说，如果作者、作业、所用作法三者不存在，罪业或福业的能遍就不存在。

【那么，应取的善法[福]以及应断的非法[罪]之业也就不存在。】

如果没有能遍——作者等三法，则世间应行持的十善等各种善业，应断除的十恶等各种恶业也都不存在了。

【如果善法与非法不存在，则由此业所产生的果报——快乐与痛苦也就不存在。】

如此一来，善恶业所带来的快乐和痛苦的果报也将不复存在，这样会有很大过失。下面会讲

⁹⁴ 能遍：也即外延。概括众多部分概念的总体。如瓶是概括金瓶、陶瓶等一切瓶类的能遍，也即金瓶、陶瓶的总概念。又如“常”，是“非所作性”之能遍，“无常”，是“所作性”之能遍。

这个道理。

若无罪福报，亦无大涅槃。

诸可有所作，皆空无有果。

【如果（善法与非法）的果报不存在，则相属于果报的所谓“涅槃、善趣之道”也不应该存在。】

这一颂的第二句，藏文译本译为“无善趣之道”，鸠摩罗什大师译为“亦无大涅槃”即无解脱和涅槃，意思基本相同。

【因果不存在，则世间界的耕耘稼穡等行为也就成了无意义的劳作，这显然是信口开河。】

假如果报不存在，从世间共称的角度讲也不合理，这样农民、牧民、工人、公务员等所有人的劳作都成了无有意义，因为无法产生果之故，但这显然不合理。

【所以，千万不要口中雌黄地鼓吹“不定的作者作不定业”的主张。】

作者定不定，不能作二业。

有无相违故，一处则无二。

【如果对方又认为：是由决定作者与非决定作者两者兼备的作者，去作定业与不定业两者兼具的业。】

作者与非作者相违，作业与非作业相违，所以，二俱的作者与二俱的作业都不存在。

【这种说法也是不堪一击的。是非[有无]二者，在一名作者与一个业上面，如同光明与黑暗一般是相违的，又怎么可能存在呢？绝不存在！】

第三十四课

思考题：

- 1、破同品与违品的作作者有何本质差别？
- 2、以何推理破违品作作者？分几种推理方式？

今天继续宣讲第八品《观作作者品》。

庚三（观作作者品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。辛一（以理证广说）分三：一、破作与作者；二、宣说作与作者互相看待；三、以此理类推他法。

壬一（破作与作者）分二：一、破同品作作者；二、破违品作作者。

昨天已经学完了“破同品作作者”。同品的意思大家应清楚，即指作者和作业的种类相同，分为三种：作者和作业都是决定性实有、决定性不成立、决定不决定（有无）二俱。

在我的感觉中，《观作作者品》不是特别好懂，但也不是很难懂，只要认真看几遍，应该没有什么问题。

今天讲破违品作作者。违品作作者，即指作者和作业的种类不同，分为六种：一、作者存在，作业不定；二、作者存在，作业定不定；三、作者不存在，作业决定；四、作者不存在，作业定不定；五、作者定不定，作业决定；六、作者定不定，作业不定。

龙猛菩萨此处使用的推理非常巧妙，破完了同类作作者之后，又遮破了不同类（违品）作作者，如此一来，就遮破了作者和作业存在的所有方式，以此便可抉择出作作者不存在。

大家一定要清楚这些道理，否则后面可能又要坐几十分钟飞机。

癸二（破违品作作者）分二：一、破一作者作不同之一作业；二、破一作者作不同之二作业。

此处的违品，是指作者和作业在种类方面相

违。此科判主要遮破一个作者作不同的一个作业或者两个作业。

子一（破一作者作不同之一作业）：

首先破一个作者作不同的一个作业。分为两种情况：一个决定的作者，作一个非决定业不合理；一个非决定的作者，作一个决定业也不可能。

有不能作无，无不能作有。

若有作作者，其过如先说。

《中论》有些颂词比较难懂。如果只从字面上看这一颂，恐怕再有智慧的人，也不一定能明白。

“有不能作无”，一个决定有的作者不能作一个决定无的作业。其中“有”是指存在的作者；“无”是指不存在的作业。

“无不能作有”，一个决定无的作者不能作一个决定有的作业。其中“无”是指不存在的作者，“有”是指存在的作业。

智识译师（波罗颇蜜多罗）在翻译清辩论师

的《般若灯论》时，将此颂译为：“有者不作无，无者不作有。”这种译法可能好懂一点。即存在的作者不能作不存在的作业；不存在的作者不能作存在的作业。

“若有作作者，其过如先说。”如果认为有这样的作业和作者，其过失在前面破同品作作者时已经说得很清楚，以此类推即可。

如果对颂词前两句“有不能作无，无不能作有”解释得稍广一点，可以从四个方面分析，即每一句都可以从作者和作业两方面进行观察：

首先分析第一句“有不能作无”：

作者方面，如果是决定的作者，则不能作任何作业，因为其自身已经具足了行为和作业之故，比如，陶师要观待所作的陶瓶（作业）才能成为作者，如果他没有作过陶瓶，就不能称为陶师；有杀猪等杀生行为的人才能叫屠夫，如果一个人没有这样的恶行，就不能叫屠夫。也就是说，决定的作者必定有行为和作业，如果他不观待作业

而成立，则成了无因生。既然决定的作者已经有了作业，就不能再有作业，否则就会有两个作业、两个作者的过失，或者有第二个作业无因生等很多过失。

从作业角度讲，如果此作业是非作业（本体尚未成立），则无有任何作者。因为与非作业看待的作者不能成立之故。比如，如果杀猪之事从未发生过，就不能说它有作者；如果有作者，此作者就会有无因生（不观待而产生）等很多过失，这样花农在虚空种鲜花的说法也能成立了。

颂词第二句“无不能作有”：

作者方面，如果是不决定的作者，则不能作任何业。前面分析过，非作者不能作非作业，因为作者和作业都不成立，如果能作，则互相都成了无因生。同样，非作者也不能作决定业，就像一个人如果并没有杀猪的行为，即他作为杀猪者的本体尚未成立，如同石女儿一样，这样他就不可能作包括决定业在内的任何业，如果能作，则

石女儿也可以有作业了。

从作业角度讲，如果是决定的作业，则无有任何作者来作。因为，如果作业已经成立，则它必然已经有了与之观待的作者，这样就不能再由其他作者来作，否则就会有二个作者的过失，或者有第二个作者无因生等很多过失。

可能有些人认为，一个人虽然以前是非作者，但有了行为之后，就变成了作者。比如，一个人开始不是屠夫，当他有了杀猪行为之后，就变成了屠夫。当然，在未经观察的名言中，就虚幻的假象而言，这样安立也无有不可，但从对方所承许的实有角度讲，这种说法不能成立。为什么？

因为按照对方观点，非作者的本体应是实有的无，这样无论积聚多少因缘，也不可能令其发生转变而成为作者。如果能舍弃非作者的本体而成为作者，就说明非作者本身非实有；如果不舍弃非作者的本体而成为作者，则转变不能成立，因为相违的二法无法在一本体上并存。可见，非

作者变成作者的说法不合理。

通过以上观察便可了知：从作者角度讲，无论是定作者还是不定作者，都无法作任何作业；从作业角度讲，无论是定作业还是不定作业，都无有任何作者来作。

这一颂是对作者和作业在决定方面相违进行分析。另外，从行为互违的角度讲，定作者作不定业、不定作者作定作业也不合理。比如，我依靠讲法的行为而成为法师，作为法师，如果我没有做讲法之事，则是不合理的；反之，如果我不懂佛法不是法师，则我给别人讲经说法也不合理。为什么？因为作者和作业在行为方面相违，无法相应之故。

这个颂词稍微有点难懂。我们每天讲的内容不是很多，希望大家能反反复复思维，最好能互相讨论一下。我们以前在中观方面串习得很少，除了少数较聪明的道友以外，大多数人想要马上接受恐怕有点困难，但只要经常思维、串习，慢

慢就会明白的。

对于《中论》的推理，大家千万不能因为不懂就放弃了，对每一个推理都要通达。否则，今天这个科判或颂词不明白就滑过去了，明天那个颂词不懂也不去想了，最后很多颂词都没有抓住，这样非常可惜！如果不懂，在法师们辅导的时候，就要再三地思维。对每个道理都要认真思考，如果没有长期串习，很难马上通达。

子二(破一作者作不同之二作业)分三：一、破作者作不同之二作业；二、破非作者作不同之二作业；三、破二具作者作不同之二作业。

如果科判上没有分析，想要明白颂词与颂词之间的关系，还是比较困难的。

这个科判主要讲，一个作者作与其不同的两种作业不合理，主要从三个方面分析。首先讲第一个问题，一个决定的作者，作不同的两种作业不合理。

丑一(破作者作不同之二作业)：

**作者不作定，亦不作不定，
及定不定业，其过先已说。**

藏文译本颂词：

**决定之作者，不作不定业，
及定不定业，其过先已说。**

“决定之作者，不作不定业，及定不定业”
如果是决定的作者，则不能作不定业，以及定不定二俱的作业。

决定的作者应该有三种果：不同的二果——非作业、定不定二俱的作业，以及同类的一果——决定的作业。此处未讲决定的作者作决定业，因为前面讲同品作作者时已经分析过。总之，一个决定的作者，不能作决定、不决定，以及定不定二俱的三种作业。如果做了会有什么过失呢？

“其过先已说”其过失先前已做过宣说。

前面立宗之后，第一个破的就是决定的作者作决定业。怎样破的呢？作者如果决定，就不需看待作业，若此作业还能成立，则成了无因生；

作业如果决定，则不需观待作者，若此作者还能成立，也成了无因生。因为有无因生、互相不观待、或者有两个作者、两个作业等过失，所以决定的作者不能作决定业。

决定的作者也不能作不定业。因为，从作业角度讲，业尚未成立，无有任何本体，与作者不可能有任何关系（我们刚刚破的就是这种相违情况），比如，一名法师若作了一个未讲法的事情，则根本不合理；从作者角度讲，决定的作者自身已经有了作业，这样就不能再有作业，如果再有作业，就会有两个作者、两个作业的过失，或者此作业有了无因生、不观待等很多过失。所以，决定的作者不能作不定业。

一个决定的作者，也不能作定不定二俱的作业，前面也破过，因为定与不定二种相违的体相无法在同一个作业上并存。比如，要么是佛法，要么是非佛法，不可能有佛法非佛法同时并存的一法，就像黑暗和光明无法在同一处具足一样。

同样，要么是作业，要么是非作业，既是作业又非作业的一个第三品作业根本不存在。既然无有这种作业，作者就不可能作。

通过以上观察便可推出，决定的作者不能作任何业。

所以，如果以后有人认为工人可以修路，我们就告诉他此说法不成立。首先，工人作为作者不能成立，因为通过三时观察，作的动作并不存在，既然如此，就无有与之观待的工人作者（也可以通过离一多因等方法进行观察）。假如工人能够成立，那他作的是决定、不决定，还是定不定二俱的作业呢？观察之后三种情况都不合理。由此可知，虽然名言中有工人修路的说法，但实际不能成立。

丑二（破非作者作不同之二作业）：

**若作者不定，不作决定业，
及定不定业，其过先已说。**

（该颂词原译中缺漏⁹⁵。）

如果是不决定的作者，则不能作决定的作业，以及定不定二俱的作业，其过失先前已经做过宣说。

比如，如果一个人不是修路者，则他不可能作决定修路的事业，以及修路不修路二俱的事业。为什么？

首先，非修路者不能作修路的事业。因为，既然一个人因不具修路行为而成为非修路者，即作者的本体尚未成立，他就不能作修路之事，如果修路之事成立，则有了无因生的过失。再者，如果所修道路是决定的作业，则它已经有了作者，如此就不能再成为任何作者的所作业，否则就会有两个作业、两个作者的过失，或者此作者成为无因生的过失。因此，非修路者不能作决定修路的事业。

我现在正主管学院修路的工作，所以经常用

⁹⁵ 鸠摩罗什大师的译本中没有这一颂，但藏文译本中有。

修路来举例，大家每天看到工人修路时，如果能以中观理分析，就能很容易通达无作者作业的道理。

其次，非修路者也不能作修路非修路二俱的事业。刚才也分析过，非修路者的本体不存在，不可能作任何作业，即便非修路者可以有作业，也无法作修路不修路二俱的事业，因为两种相违的体相不可能在同一本体上并存。

由此，我们就能清晰地认识到，虽然名言中有工人修路的说法，但真正观察时，所谓修路者和所修道路，无论怎样安立都不合理。如同梦中工人修路一般，又像在心田自己种花一样，一切的作作者实际都不能成立。

虽然这些显现并不真实存在，但是众生尚未从无明大梦中醒来之前，会一直做这样的梦。为什么？这是由于众生共同的业感⁹⁶成熟所致，现

⁹⁶ 共业，谓众生共通之业因，能招感自他共同受用之山河、大地等器世界，此乃依报之业；而个人之业因，能招感个人受用之五根等正报之业者，则称为不共业。

阶段我们暂时还破不了，其实也没有必要破，因为中观宗的所破并非显现，而是众生相续中的实执。

迷乱的心难以自觉其迷乱，所以，只有借助中观推理才能趋入真实义。中观推理非常严密，具有较强的说服力，一个人无论是否承认佛教，只要具有一定智慧，就自然会被吸引。比如修路者修路的说法，未经观察时虽然可以这样说，但推证之后完全不能成立。对方找不出任何理由进行反驳。

中观见在佛教中被称为狮子吼的原因正是如此。狮子是兽中之王，最具权威，它发出的狮吼声能震慑群兽，任何一者都无法与之抗衡。同样，中观狮吼声能破除一切戏论，任何人都无力反驳。

我们应该对般若空性生起真正定解，不能仅以崇拜之心对佛陀、龙猛菩萨生信，感觉他们非

常了不起。在佛教中，这叫做随信行者⁹⁷，这种行者并非真正的智者。真正的智者应该是《定解宝灯论》和《中观庄严论释》里所说的随法行者⁹⁸，他们在通达了法理之后，真正对释迦牟尼佛，以及开显佛陀密意的龙猛菩萨和无著菩萨等圣者生起了不退转的信心。这时他们已经完全明白，在整个世间，任何学者、科学家的智慧，都无法与诸佛菩萨的智慧相比。大家一定要通达如来密意，做一名真正的智者！

或许有人还会想：本品所讲的作作者不成立的道理，与我们成佛好像没有多大关系吧？并非没有关系，这种尖锐的推理可以彻底打破我们相续中根深蒂固的实执，否则凡夫人无始以来的习气将会很难消除。正因为中观推理无懈可击，在其面前我们才会心悦诚服，才会对空性见生起真实定解。对于这个道理，大家一定要明白。

⁹⁷ 随信行者：是钝根者，先前行道时信仰他人的词句进而跟随方证真谛。

⁹⁸ 随法行者：是利根者，不仅仅是诚信于此，而且随从佛经等法义而现证真谛。

下面讲“破一作者作不同之二作业”中的第三个问题。

丑三（破二具作者作不同之二作业）：

希望大家能仔细看一下科判，如果理解了科判，就很容易明白颂词的意思。

作者定不定，亦定亦不定， 不能作于业，其过先已说。

如果作者是定不定二俱的作者，则对于决定和不决定的两种作业都不能造作，其过失前文已做过宣说。

此处的作者，是指既决定又不决定的二俱作者，自身具有相违的体相。这样一个作者，不能作决定的业，也不能作不决定的业。

此颂与昨天最后一颂表面看有点相似，但其实并不相同，大家需要分清楚。

昨天的颂词“作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二”意思是，定不定二俱的作者，不能作定不定二俱的作业。比如，如果我

既是修路者又不是修路者，则我不能作既修路又不修路的事业。为什么？因为在同一个物体上不能同时存在两个相违的法。这一颂中作者也相违，作业也相违，是从作者与作业同品方面破。

今天的颂词是说，如果作者是定不定二俱的作者（和昨天的作者一样），则他不能作决定的作业，也不能作不决定的作业，是从两个方面遮破，作者与作业都是异品。

为什么定不定二俱的作者，不能作决定或者不决定的两种作业呢？因为，从作者的角度讲，定不定二俱的作者本体不成立，所以不能作任何作业；从作业的角度讲，决定的作业已经有了作者，所以不能再有作者，不决定的作业本身不成立，所以无有作者。

今天只讲这几个颂词。我下次提问时可能会比较严格，希望大家一定把它们都搞懂。如果第一次听的时候不懂，就要好好参加辅导；辅导后还不懂，就要再次问。如果把推理理顺了，就没

有什么不懂的；如果没理顺，理解起来就会有点困难。

下面在讲义上过一遍。

【庚二（遮遣违品能作所作）分三：一、遮遣分别作者作分别业；二、遮遣分别作者作分别与二者兼具业；三、遮遣二者兼备作者作分别业。】

【辛一、遮遣分别作者作分别业：】

有不能作无，无不能作有。

若有作作者，其过如先说。

【自宗于此首先立宗：“决定的作者[有]不能作不定业[无]，而非决定的作者[无]也不能作定业[有]。”】

颂词第一句中的“有”指决定的作者，“无”指不定业；第二句中的“无”指不定作者，“有”指决定业。

如果没有讲义，可能谁都不懂有、无所代表

的意思。青目论师⁹⁹造过一部《中观论释》，鸠摩罗什大师将其翻译成汉文，里面对这一颂解释得较清楚，这些古大德的论著非常珍贵。现在世间各种小说、杂书多不胜数，而这样具有价值的论典却非常稀少。

藏传佛教有一位土登尼玛活佛，他虽然身居美国或英国，却一直对藏传佛教的法本非常重视。前不久，他去藏地智钦寺的时候，听说我们这里有一部《量理宝藏论》新著疏，就专门派人来请。智者们都对法本非常重视，而我们有的人却对此不以为然，觉得法本对自己来说无所谓，还不如吃一个大大的苹果，水果的味道多好啊！尤其是尼泊尔的石榴、芒果、枇杷……（众笑），看

⁹⁹ 青目论师：（生卒年不详）印度婆罗门种姓，公元四世纪时印度僧人。此人古来没有传记记载，所以事迹不详，只有所著的《中观论释》一书，此注释在中亚一带极为流行，后由鸠摩罗什大师传入中国。鸠摩罗什大师将青目的注释与《中论》颂同时译为汉文，对中国三论宗的形成影响非常大，如三论宗所主张的“于二谛和教二谛”的思想就是依据青目的《中论注释》而建立。由于青目所注释的《中观论释》与龙树的《无畏论》大致相同，此中观法门不仅大兴于印度，同时也传播到周围各国，自然也传到了西域之龟兹沙车国。

法本有什么意思呢？

【有关此理，可用前面所发的太过类推。即对于定作者、不定业、非作者、定业四者，依次用前面已经论述过的理由】

这里大家自己好好想一想，是从四个方面分析，前面我已经讲得挺广了，没有必要再一个一个重新解释。

【“定作者无作，无作者成业”、】

这是从定作者的角度破斥：决定的作者无有作业，若一定要成立作业，此作业就成了无作者之作业。

【“作不定之业，作业堕无因”、】

这是从不定业的角度破斥：如果不定业可以有作者，则此作者就会堕于无因。

【“若不定作者……作者亦无因”、“定作者无作……无业有作者” 加以破斥。】

非作者、决定业分别用这两个偈颂破斥。

【辛二、遮遣分别作者作分别与二者兼具业：】

**决定之作者，不作不定业，
及定不定业，其过先已说。**

(原译：作者不作定，亦不作不定，及定不定业，其过先已说。)

【自宗再次立宗：“具备决定行为的作者不能作不定业，以及定业与不定业二者兼备的业。”】

如果算上同品，一个作者不能作定业、不定业和定不定二俱的三种业。如果单从违品方面讲，一个作者不能作不定业和定不定二俱的两种业，过失与前面所讲的一样。

【其理由，可用前面所阐述的原因依次各个击破。也即采取“定作者无作，无作者成业”、】

如果承许决定的作者做决定业，就会有这个过失。

【“作不定之业，作业堕无因”、】

定作者如果作不定业，就会有这个过失。

【“有无相违故，一处则无二”的方式，即可令对方哑口无言。】

定作者若作定不定二俱的业，就会有这种过失。

**若作者不定，不作决定业，
及定不定业，其过先已说。**

（该颂词原译中缺漏。）

鸠摩罗什大师的译本中没有这一颂，但藏文译本中有。此颂是观察，作者在不定的情况下，不能作决定和定不定二俱的业。

【自宗意犹未尽，又一次立宗道：“非决定的作者，也不能作具备此行为的决定业，以及定业与不定业二者兼备的业。”】

【其原由，可按照前面的陈述方式，有顺序地使其昭示于众。即用“若不定作者……作者亦无

因”、】

如果作者是非作者，则会有这个过失。

【“定作者无作，无作者成业”、】

这是从决定业的角度分析，如果作业是决定业，就会有这个过失。

【“有无相违故，一处则无二”等方式（，就可使妄想提出异议的反方无言以对）。】

如果作业是定不定二俱业，则会有这个过失。

【辛三、遮遣二者兼备作者作分别业：】

**作者定不定，亦定亦不定，
不能作于业，其过先已说。**

意思是，既定又不定的第三品作者，不能作定业，也不能作不定业，也就是说，这样的一个作者不可能分别作这两种业。

大家应把这一颂和昨天讲的最后一颂区分开。昨天的颂词是说，定不定的作者不能作定不定的作业，因为决定和不决定相违，作者方面也

相违，作业方面也相违，这与此颂并不相同。

【自宗乘胜追击，再一次立宗道：“相互违背的决定与非决定两者兼具的作者，更不能作分别的决定以及不定业。”】

【我们只需有条不紊地依照前面的表述进行推理，便能心知肚明。即全部采用“有无相违故，一处则无二”、】

这是从作者方面进行遮破。

【“定作者无作，无作者成业”、】

这是从定业方面进行遮破。

【“作不定之业，作业堕无因”等两句偈颂的推导方式阐述其道理。】

这是从不定业方面进行遮破。

第三十五课

思考题：

第八观作作者品

- 1、在名言中如何安立作作者的合理性？
- 2、能否以作作者的推理完全破掉一切法？
- 3、以教证说明此品内容并描述本品。
- 4、为什么将三至八品的内容安立为抉择法无我之中。
- 5、法无我与人无我之间有什么差别？
- 6、为什么说中观的理论观察对密宗的证悟具有决定性的作用？

第九观本住品

- 7、本住的含义如何解释？并以教证说明为何宣说本品。
- 8、小乘哪些宗派认为补特伽罗人我是存在的？他们有何理由而如此承认？

今天继续宣讲第八品《观作作者品》。

庚三（观作作者品）分二：一、以理证广说；
二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破作与作者；
二、宣说作与作者互相观待；三、以此理类推他法。

第一部分作与作者在胜义中不成立之理前面已经着重宣说了，今天宣讲第二部分——两者在名言中观待成立。

前面以各种教理遮破了作者和作业，尤其在违品方面，分别破了一个作者做不同之一作业和不同之二作业。昨天破一个作者作不同之二作业时，分别从决定、不决定和定不定二俱三种作者的角度进行了观察。（印顺法师的讲记后面立了一个表，此表与我们的科判稍有不同，建立图表对加深印象和便于理解等方面可能会有帮助。）

希望大家课后一定要认真看书。如果上课没认真听，课后也不看讲义，只把颂词大概过一遍，

那是一种不负责任的态度。以这种态度学，还想让《中论》真正的密意在自相续中成熟，恐怕比较困难。无论学任何法，真正下了一番功夫之后才会有所收获，就如《格言宝藏论》中所言：“智者学时即困苦，贪乐安住不成名，贪图微小逸乐者，彼将不会得大乐。”意思是，智者在学修阶段都会备尝艰难困苦，如果贪求安乐享受就不会功成名就，那些贪图微小逸乐的人，绝不可能得到究竟的大安乐。希望大家能多翻阅一些相关讲义，这样不仅能拓展思路，也能加深印象。

通过前面的分析，大家对作者本体不成立之理已经明白了。但明白还不够，应该观察一下自己是否对此生起了定解？具有定解非常重要！如果只会做字面解释，内心并未生起殊胜定解，这种境界就会很容易消失。如果能将中观法理真正融入相续，则以后不管任何时候也不会忘记，对此大家一定要注意！

通过以上观察，作者和作业以任何方式存在

都不合理，由此可知，两者并无自性，既然作作者不成立，则修路、制瓶等一切诸法也都不能成立。既然如此，是否要对此一概否认呢？并非如此，在具迷乱习气的众生面前，可以承许作作者等诸法的显现存在，但它们并没有实有的本体，只是观待而假立存在，如同幻相一般。大家一定要清楚这个道理。

壬二（宣说作与作者互相观待）：

**因业有作者，因作者有业，
成业义如是，更无有余事。**

“因业有作者，因作者有业，”观待作业才有作者，观待作者才有作业。

比如修路，依靠修路之事，修路者才能成立，即有了作业，与之观待的作者才会出现；反之，因为有了修路工人，观待他的所作之事才能成立，所以，两者是互相观待的因果。

虽然作业、作者有观待的因果关系，但当真正寻找其本体时，却了不可得。比如父亲和儿子，

虽然世人都认为两者存在，但实际上，他们并没有实有的本体，正如《入行论·智慧品》所说：“无子则无父，无父谁生子？无子也无父，如是无心境。”意思是，没有儿子就无法成立父亲，父亲必须观待儿子才能成立，由此可知，父亲没有真实的自性，只是一种假名而已；如果父亲不存在，儿子自然也不能成立。同样，外境和心识需要互相观待才能成立，就如父子一般，所以两者也是假立之法。这两句颂词宣说了作业、作者胜义中不存在之理。

虽然作作者无有任何自性，但它们在名言中的显现却可以被承许，即有了作业，作者可以成立；有了作者，作业可以成立。

“成业义如是，更无有余事。”在名言中，成立作者及作业之义应该如是安立，除了这样互相观待而有的假相以外，不存在其余的真实本体。

在名言中，所有的作作者都是互相观待而假立成立，除此之外，以胜义理证不能遮破的包括

作者、作业在内的任何一个实有法都不存在。比如，虽然名言中可以说一个人做科学研究，他是科学家，所研究的是科学等，但真正观察时，科学家和科学只是假立的名词而已，不存在任何实有的本体。

虽然中观宗不承许万法具有任何自性，但在安立名言时，也会随顺世人承许显现存在。就像空中所现的彩虹，虽然真正观察彩虹颜色的本体时，它们完全了不可得，但在未经观察的情况下，还是会有白红黄蓝等颜色的显现。所以，承许万法显现存在非常有必要。

另外，对于很多中观应成派不能直接调化的众生，中观派以建立名言的方式来度化，比如，后代的经部行中观¹⁰⁰和瑜伽行中观¹⁰¹分别以经部

¹⁰⁰ 经部行中观：不承认自证分、且主张外境以自相而存在的中观自续派。创始人是清辩论师，传入汉地的代表作有《般若灯论》和《掌珍论》。

¹⁰¹ 瑜伽行中观派：主张有自证分而不承认外境的中观自续派，就是瑜伽行自续派的定义。公元7、8世纪后，大乘佛教中观学派与瑜伽行派开始接近，互相融合，形成一种新的佛教思想，后称中观瑜伽行派或瑜伽行中观派。此派创始人是公元8世纪东印度僧人寂护论师。他站在中观学派立场上，采纳瑜伽行派的唯识学说，

宗与唯识宗的观点来建立名言，以接引渐次根机者。

总而言之，由这一颂我们应该了知，包括作者在内的世间所有因果，都是观待而安立的，既然观待才能成立，就完全是假立的法，不可能真实存在。也就是说，所谓观待成立，只是安立名言的一种方法，除此以外，不存在任何成实的理由。

壬三（以此理类推他法）：

如破作作者，受受者亦尔。

及一切诸法，亦应如是破。

就如遮破作业与作者一样，受与受者也应同样遮破，一切诸法也应如是遮破。

前面主要观察了作作者不成立，也可以把这些推理用在受和受者方面：所谓受者，即在轮回中感受业果的众生；所谓受，即苦、乐、舍。比

认为只有承认“唯识无境”的观点，才能真正理解中观的“无自性”，由此倡导融合大乘空有二宗。寂护论师的弟子莲花戒、师子贤论师等人继续传播这一思想。

如，我们是感受业果者，所感受的是自己的善恶业所带来的快乐或痛苦等；又如，我们是享受者，所享受的对境是色声香味等法（下一品会具体分析）。这样类推之后便可了知，受受者为主的一切法都不存在。

世间千千万万互相对待的法，比如，见和见者、听和听者、享受者和所享受法、法相和事相，以及支和有支等等，都可以按照作者的观察方法来破，主要从两方面观察——观察同品和违品。观察之后就会知道，所有对待的法都没有实有本体，而世间一切万法都是对待而成立，因此，万法皆无自性可言。

大家在闻思中观时一定要注重观察，观察是通达中观必不可少的途径，以此引生的思所生慧可以断除我们相续中的各种增益¹⁰²分别，之后远

¹⁰² 增益：是指本来不存在的法，人们却认为存在。苦谛有苦、空、无我、无常四个相，集谛有因、集、生、缘四个相，灭谛有灭、寂、妙、离四个相，道谛有道、如、行、出四个相，总称十六行相。这些相只是名言中存在，胜义中都不成立，比如前面讲苦，苦也不存在、非苦也不存在；讲无常，常不存在、无常也不存在；讲无我，我不存在、无我也不存在……每一个智就都离开了两边，

离垢染的定解才能真正显现。

麦彭仁波切说过：依靠教证而生的信心与依靠理证而生的信心有很大差别。有什么差别呢？就如《定解宝灯论》开头所说：“于基道果一切法，生起真实之定解，听闻生信此二者，犹如道与彼影像。”意思是，无论趋入显宗或密宗的任何一乘，对于基、道、果所摄的一切法，自己通过闻思修，以智慧抉择而生的真实定解，与由听闻他人所说而生的信心，此二者就如同道与道的影像一般，一者为真实定解，一者仅是相似定解。

很多人觉得释迦牟尼佛非常了不起，单凭一种信仰皈依了佛教，但这种信仰，不一定能经得起时间的磨练和灾难的考验。如果通过智慧反复观察最终得到了定解，则无论遇到任何违缘，自相续也永远不会退转。

在文革期间，无神论和唯物主义盛行，很多佛教徒，包括有些大法师，也开始毁谤佛法。他

十六种智共离开了三十二种增益。

们由佛教徒变成诽谤者的原因是什么呢？因为他们相续中只有单纯的信仰，并没有经过再三观察所引生的真实定解。如果相续中存在真正的智慧，那无论遇到社会、环境的任何违缘，信心也不会被摧毁。

作为佛教徒，我们一方面要懂得人生无常，寿命短暂，从而精进修道；另一方面也要知道修行的道路弯弯曲曲，期间可能会遇到社会、人生、家庭的各种灾难，以及恶友、恶劣环境等的种种诱惑，这时，如果你通过再三观察，真正对佛陀的无垢智慧生起了不退转的信心，以后即使遇到了再大的违缘，信心也不会改变。所以，仅有信心而没有智慧是不行的，反之，仅有智慧没有信心也不行，但最根本的是要有智慧，正如刚才麦彭仁波切所说的教言。

要想生起真正的智慧，就需要闻思修中观，这一点非常重要！麦彭仁波切在《定解宝灯论》中辨别外道与佛教如来藏的时候说：大圆满是极

深奥的法门，难以证悟，如果没有依靠闻思中观彻底断除对实相的增益，或者不了知甚深窍诀要点盲修瞎炼，大多数人都会有与此雷同的危险：对本来清净未获得定解，心中仍留恋着一个“既不是有也不是无¹⁰³”的基，这样终究一事无成，实际上，这样的修行已与外道修行无异。尊者的意思是，我们一定要通过闻思中观生起空性智慧，否则就难以辨别与外道的差别，因为外道也有很多类似大圆满法语的教言，如果混淆不清就会误入歧途。全知无垢光尊者在《七宝藏》中还说：“在我之后，只有闻思究竟的人才能证悟无上大圆满。”

可能有人会想：“不用闻思吧，中观、因明的观察只是增加分别念而已，我们无需这样分别，只要如如不动地安住在自己的本具智慧中就可

¹⁰³ 《定解宝灯论》云：“有说非有非无心，即是光明之法身。彼亦自诩已证悟，声称虽然未多闻，了知其一解一切，如是说法真可笑！非有非无大圆满，远离一切四边戏。若详观察汝观点，既不敢说存在有，亦不能说不存在，实则有无此二边，抑或非有非无边，无论如何不超此。彼心非有非无者，心中常存此念头，彼与不可思议我，仅名不同义无别。”

以了。”如果你真能安住，当然非常了不起，我也很随喜，但是，末法时代的众生邪分别念极其炽盛、无始以来串习的时间也非常久，如果没有殊胜的福德智慧，想要安住恐怕有点困难。再者，闻思中观和因明的智慧也并非一般的分别念。一般的分别念是轮回之因，而断除增益分别的无我智慧则是解脱的根本。

如果每天依靠闻思中观对无我智慧进行串习、忆念，怎么可能不助你断除轮回呢？因此，千万不要把依靠闻思修中观而生的分别妙慧当成平庸的分别念，分别妙慧和分别妄念在第六意识、心所¹⁰⁴上有一定差别。

我始终认为，以理观察在学习中观的过程中非常重要！如果通过观察，自相续真正生起了不可思议的般若波罗蜜多境界，就会对三宝生起不退转的信心，这样无论自己以后遇到任何违缘，

¹⁰⁴ 心所：又作心数、心所有法、心所法、心数法。从属于心王与心相应而同时存在，为种种复杂之精神作用。《大乘阿毗达磨》讲了五十一种心所，即遍行五、别境五、善心所十一、烦恼六、随烦恼二十、不定四。

宁死都不会舍弃佛法，因为已经完全明白了佛法才是究竟的真理，世人只是没有机会了知而已。

以前文革期间，有一位上师非常了不起，当时人们都在批驳“佛法是一切万法真理”的说法，但那位上师却说：“你们因不懂深奥的佛法，这么说情有可原，但我已经完全懂得了，所以绝不会这样说！”还有一位喇嘛在接受批斗时说：“佛法非常甚深，你们因为不懂而毁谤，真的很可怜，但我绝不会诽谤三宝，因为我已经深信不疑！”

我们作为三宝弟子，也需要深刻反思：世人学了唯物论之后，这样的遍计思想都能深深地扎根在他们的相续中，为什么有些佛教徒闻思佛法这么多年，还是会被环境轻易改变呢？原因就是没有生起真实定解。所以，观察、思考在闻思过程中非常重要！

《观作作者品》中讲了很多观察方法，大家一定要学会运用，逐渐断除自己这方面的实执。当然，这需要一个过程，不可能今天听了一次《中

论》，观察一下就能马上断除实执，没有这么简单，断实执的过程需要恒心和耐心。如果大家能以这种态度修学，修行必定会有进步。

辛二（以教证总结）：

前面所有内容归纳起来说明了，整个世间作者和作业以任何方式存在都不合理，由此可知，两者不具实有的本体，既然没有作作者，万法就不可能存在。

此理在《般若波罗蜜经》中也有宣说，如云：

“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非作者使作者，如是受想行识亦非作者使作者。若色至识非作者使作者，此是般若波罗蜜。’”此教证说明了，作者了不可得，无作者是真正的般若波罗蜜多。由此即可推出，作者、作业乃至一切万法都没有任何自性。《现观庄严论》和《般若波罗蜜经》的究竟教义皆是如此。

《摩诃般若波罗蜜经》¹⁰⁵云：“舍利弗言：

¹⁰⁵ 《摩诃般若波罗蜜经》，又称《大品般若经》，二十七卷（一作

‘婆伽婆，无作是般若波罗蜜。’佛言：‘作者不可得故。’”

《涅槃经》云：“耆婆语阿阇世王云：‘大王，若闻佛说无作无受，王之重罪，即得清净。’”

《入菩萨行论》云：“幻境非实有，能见心亦然。”

学完《观作作者品》之后，每个人都应该生起一种感觉，即作作者确实只是人们面前的一种幻相。要知道，暂时来讲，它们的本体为单空（此为相似胜义）；究竟来讲，执著空性的分别念也要消于法界（此为真实胜义）。如果能对这个道理生起定解，自相续生起中观见就不会很困难。

下面宣讲《中论释》的内容。

【己二、名言中仅可安立：】

二十四卷、或三十卷、或四十卷），鸠摩罗什在姚秦弘始五至六年（公元403~404）译出。收在《大正藏》第八册、二二三卷。此经据《大智度论》卷一百说是二万二千颂，但印度南方另有二万颂的本子（《现观庄严论》所据本）流行，而玄奘法师所译《大般若经》第二会则是二万五千颂（见《法苑珠林》卷一百）。这些都是因时因地流传而有增减，但都是以《两万五千颂般若经》为经名。

**因业有作者，因作者有业，
成业义如是，更无有余事。**

【如果对方并没有心服口服，仍然强词夺理道：你们这样将因果、作者与作业的安立，一概加以否认，纯粹是不折不扣地毁谤这些（名言）。】

对方辩驳说：如果你们遮破了所有的因果及作作者，那就是不折不扣的毁谤因果等名言的行人！

【我们的立宗，是想阐明言事实师们所理解的业果、先前存在随后毁灭的作者与业等等是不合理的。】

中观宗驳斥说：我们这样遮破作作者等，并没有毁坏世间名言。

【按照言无自性师[中观论师]所建立的，作者与业只不过是相互观待而安立的学说，是合理至极、无法颠覆的。】

言无自性师是指中观论师。第四品后面有一个颂词“以空辩论时，若人欲答辩，是则不成答，

俱同所立故。”意思是，无论有实宗怎样与中观宗辩论，他们的答复都不合理，用能立等同所立的观察方式即可完全颠覆他们的观点。此处亦是如此，如果对方认为因果和作作者不成立将失毁名言，我们就回答说：我们承许的是因果和作作者在名言中观待而假立成立，在胜义中完全不存在。如果这样分析，中观宗的道理就非常合理。

【并且，为了表明“不但没有毁谤名言中的事实，而且可以让业果与能作所作等能够合情合理地建立”。(中观论师又进一步论述道：)】

【因为依靠业，而使所谓的“作者”成立，也因为依靠作者，才能使所谓的“业”成立。除了这样仅仅互相观待而成立之外，在任何条件下，都不存在自身本体成立的理由。】

此处是在解释颂词：依靠业而使作者成立，依靠作者而使业成立，在名言中作作者只是观待而假立成立，除此之外，找不到成立两者自相的真正理由，明白此理非常重要！

【己三、以此理类推：】

如破作作者，受受者亦尔。

及一切诸法，亦应如是破。

【由此我们也可以了知受的推理：受者我与所受的五蕴二者，也是互相观待而成立的，】

因为作作者不成立的缘故，一切法都不能成立。既然一切法已包括了受受者，为什么颂词中还要单独提到受受者呢？宗喀巴大师在《理证海》中分析说：一方面，对方认为受是我执的根本，所谓的我是享受者，很多外道也持有这种观点，为了打破这种俱生我执，所以提到受受者；另一方面，是为了承接下文，与下一品的内容紧密联系。

【其自性根本不成立。其理由，与前面所表述的业与作者的推理毫无二致。】

【不仅如此，以抉择作者与业的结论，也可以使我们对剩余的诸法：所生与能生、所去与能去、所见与能见、支分与有支、量与所量等等，

也是互相观待而成立的，其自性根本不成立的道理了了于心。】

我和我所也可以这样推断。

《中观根本慧论》之第八观作作者品释终。

九、观本住品

前面“宣说其他特法”的科判分为五部分：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。

第一部分“抉择法我空性”已经讲完了，今天开始讲第二部分“抉择人我空性”。

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性——观本住品；二、破人我之能立。

首先讲第一部分“破人我之自性”，第九品《观本住品》主要讲这个内容。

所谓本住，意思是本来安住，即指“人我”。

己一（破人我之自性——观本住品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分三：一、破受者；二、以此理破受；三、彼二摄义。

辛一（破受者）分二：一、说对方之宗；二、

破彼宗。

壬一（说对方之宗）分二：一、承许人我存在；二、人我存在之理由。

释迦牟尼佛涅槃后二百年左右，佛教声闻宗分成四大部，然后又逐渐分成十八部¹⁰⁶。其中部分声闻宗认为人我存在，根据是，如果人我不存在，则众生流转轮回、获得解脱都不能成立。当然，多数声闻乘都承许人无我，但不承认法无我。

本品的对方，是指声闻十八部中的正量部、犍子部为主的几个小乘宗¹⁰⁷。他们都承许人我存

¹⁰⁶ 小乘十八部：佛涅槃后百年依大天分出上座、大众二部；第二百年由大众部分出五部，即一说部、说出世部、鸡胤部、多闻部、说假部；又于第二百年末分出三部，即制多山部、西山住部、北山住部；合有八部之末家，加入本家之大众部则为九部。又上座部于三百年之初，分为萨婆多部、雪山部（萨婆多部〔译云说一切有部〕后世称为毗昙宗），后同于三百年，由萨婆多部分出犍子部，又由犍子部分出四部，即法上、贤胄、正量、密林山；次由萨婆多部更出化地部；次由化地部出法藏部；于三百年之末，由萨婆多部更出饮光部；于第四百年由萨婆多部复出经量部。萨婆多部共出九部加入雪山部为十部。复加前大众部之八部为十八部。其他有义净所见之十八部。以上十八部为末部之分派，加之以根本上座大众之二部为二十部。

¹⁰⁷ 清辩论师的《多给巴瓦》中云：“正量部、犍子部、贤道部、郁多罗部〔无上部〕、法藏部五大派别的论师们宣称：补特伽罗是实有的。”

在，只是承许的方式略有不同：有些认为，人我以不可思议的方式存在；有些认为，人我和五蕴是以能依所依的方式存在，等等。

世人一般也都这样承许。有时看到这些世间人，真的感觉非常可怜，明明我不存在，却强烈执著有一个实有的我，但当问他们“我”是怎样存在时？则或者回答不出来，或者认为“我”就是身体，除此之外，根本不会观察在前世后世、身心五蕴中哪里有一个“我”，也不敢再观察。不仅一般的工人、农民，就是文学家、科学家对于“我是什么”也极少观察。如果他们真正观察，想要通达无我的道理也并非难事。

关于人我方面，外道与佛教以及佛教内部之间有很多辩论。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，对各派具体承认的方式，以及每个宗派所运用的教证、理证等内容都讲得非常详细，大家可以参阅，此处不作广说。

癸一（承许人我存在）：

眼耳等诸根，苦乐等诸法，

谁有如是事，是则名本住。

眼耳等五根以及苦乐等诸法，谁具有这些，则可以称为本住。

对方认为：既然眼耳鼻舌身五根、苦乐感受等都存在，那么具有这些法的作者——本住也必定存在，即谁具足这些法，谁就是本住。由于人我具有以上诸法，所以人我就是本住，因此，人我应该存在。

下面《中论释》里对这一颂还有阐述，此处先不广讲。

除了学过中观、般若等法的极少数人以外，大部分人都认为有一个我存在。虽然上至国家总统，下至街边乞丐，对“我”的执著方法千差万别，但认为“我”存在的观点却是一致的。

癸二（人我存在之理由）：

若无有本住，谁有眼等法？

以是故当知，先已有本住。

“若无有本住，谁有眼等法？”如果没有本住人我，那谁具有眼等五根以及苦乐等法呢？

对方认为：如果没有本来安住、存在的人我，那眼耳鼻舌身等是谁的法呢？谁又能见色闻声、感受苦乐等呢？就像尸体虽然有眼睛，但却看不见，因为它没有人我的缘故。正因为人我存在，眼耳鼻舌身五根才可以享用外境，意识才可以感受快乐痛苦等，才能拥有家具等各种物品；如果人我不存在，这一切就犹如石女儿的食物一样不能成立。所以，应该先承认人我存在，这是对方的观点。

壬二（破彼宗）分三：一、破领受者于一切领受法前成立；二、破领受者于分别领受法前成立；三、破领受者存在之理。

此处的科判与《中论释》的科判基本相同。

癸一（破领受者于一切领受法前成立）分二：

一、破立我之因；二、破不观待我之因。

子一（破立我之因）：

“破立我之因”即讲述安立我的因不存在之道理。

**若离眼等根，及苦乐等法，
先有本住者，以何而可知？**

如果离开了眼等诸根以及苦乐等法，那么以何而了知先有本住人我呢？

刚才对方认为，在眼耳鼻舌身等诸法前有一个所谓的人我，对此我们要问：你们所谓的人我到底谁知道呢？它是怎样成立的？下面《中论释》中会有广说。

下面宣讲《中论释》的内容。

**【丁九（观本住品）分二：一、经部关联；
二、品关联。】**

【戊一、经部关联：】

【经云“诸行以我与我所空”、“若无众生，

则寿命不可得。诸法如泡、如芭蕉、如幻、如虚空之电、如水月亦如阳焰”等，宣说了无有本住的道理。】

《般若经》中云：一切诸行是以我和我所而空；如果没有众生，则其寿命也不可得；诸法如同水泡等一般无有任何自性。此处与《金刚经》中所讲的四相¹⁰⁸不可得基本一样。

【戊二、品关联：】

【《多给巴瓦》中云：“正量部、犍子部、贤道部、郁多罗部[无上部]、法藏部五大派别的论师们宣称：补特伽罗是实有的。”】

《多给巴瓦》是由清辩论师所著的一部中观论著，里面对小乘和外道的各种观点阐释得较广。此论中云：声闻十八部中的正量部、犍子部等五部认为，所谓的人我补特伽罗实有存在。除此之外的其他声闻部一般承许人我不存在、法我存在。以上是品关联。

¹⁰⁸ 四相：我相、人相、众生相、寿者相。

【为了证明其不存在，而宣说本品。】

【此品分二：一、陈述他宗；二、破其立宗。】

【己一、陈述他宗：】

**眼耳等诸根，苦乐等诸法，
谁有如是事，是则名本住。**

【部分正量部的论师们说道：摄集眼、耳、舌、身等五根，加上包括五境在内的色蕴、触、受、作意等心所[苦乐]，】

长行文中的“心所”，指的是颂词中的“苦乐”。
鸠摩罗什大师的表达方式与现在的藏文解释方法稍有不同。

【以及其他诸蕴等在内的某种具备主宰能力的领受者，在所领受的见法等存在之前，这种领受者[本住]已经存在。】

对方认为：人们的眼睛能见到色法，在见法存在之前，见者肯定存在；受者有两种，一种是补特伽罗人我，另一种是补特伽罗的眼睛，无论是哪一种，领受者肯定存在。

若无有本住，谁有眼等法？

以是故当知，先已有本住。

【其理由是：如果像这样的领受者——人我或者补特伽罗不是实有的，那么所领受的见法等又怎么能存在呢？不可能存在。因此，在此等所领受存在之前，诸领受者——人我，也即实有本住必定存在。】

对方认为，如果在见法等之前不存在领受者，就会像石女儿具有见法一样，根本不合理。下面他们举了一个例子来说明。

【正如存在天授，才能由其贮积财物等等，如果天授像石女儿的儿子一样不存在，则（其贮积的）财物等也就无从谈起。如果在见法等存在之前，不存在领受者补特伽罗，那么见法等又由谁来领受呢？无法领受。】

比如，天授存在，他才可以积累财产；如果没有这个人，则他积累财产的说法也是子虚乌有。

我们一般也会这么想，如果我不存在，则我

吃饭之事肯定不成立，我的东西也不会存在，所以，我所等法存在之前，我肯定存在。未详细观察时，很多人都这样认为，但这并不合理。为什么？下面会进行分析。

【己二(破其立宗)分三：一、破领受者我；二、以此理亦可遮破他法；三、以遮遣而摄成立之义。】

此处与前面科判的分析方法稍有不同，但意义基本相同。

《中论》第三品至第八品主要破法我；第九品至十二品主要破人我。破人我分为“破人我之自性”和“破人我之能立”。其中“破人我之自性”只用第九品来宣讲，第十品至第十二品都是宣说“破人我之能立”，即对方认为人我存在的理由。

作为修行人，平时应该经常观察自己，这样才能逐渐破除我执。以前曲恰堪布在讲中观时说：中观胜义谛远离了一切戏论，如果你们认为自己已经明白了，那等一会儿下课后，当自己的鞋被

别人穿走时，观察一下自己是否生起了嗔恨心，如果生了很大嗔恨心，就说明你对人我空性并没有懂。在实际生活中这样观察自己非常重要！

【庚一（破领受者我）分三：一、破领受者于一切所领受前成立；二、破领受者于分别所领受前成立；三、破领受者存在因法。】

【辛一（破领受者于一切所领受前成立）分二：一、破无立我之因；二、破立我之因不观待。】

【壬一、破无立我之因：】

**若离眼等根，及苦乐等法，
先有本住者，以何而可知？**

【在所取眼、耳等内六处，以及触、受[苦乐]等心所存在之前，又能以什么理由而使作为领受者人我的实有本住，也即领受者成立呢？】

在所取眼耳鼻舌等内六处，以及苦乐等心所法，或者我的房子、我的住处等我所法成立之前，如果认为有一个实有的人我本住存在，那么他是怎样成立的？

【因为领受者成立的因——见法等都根本不存在的缘故。】

因为见法等是领受者成立的因，现在作为因的见法、闻法等诸法尚不存在，那作为果的人我领受者怎么可能先成立呢？完全不可能。

【如果承许存在一名享受六境的领受者——人我，在没有外境的时候，又成立所谓的“领受者”，也即完全具备见法等的领受者存在，则共同的领受者补特伽罗，局部的领受者见者等就不具备立因，如同没有财物也就不存在拥有财物者一样。】

如果承许见法等成立之前有一个人我领受者存在，就会有很大过失，因为假如在所领受（见法等）成立之前，能领受（领受者）已经存在，那么任何法不具备建立的因也可以成立了。

希望大家能反复看一下《中论释》。有些道友觉得讲义很好懂，理解起来肯定没问题，但可能你并没有完全懂。如果真正对讲义内容用心地去

思维、体会，很多方面都可以深入分析。

此处是说，如果认为能享受六境的领受者——一人我具有独立的自性，那么补特伽罗这一共同的领受者，以及眼睛等局部的领受者，在不具备因——外境的情况下，也可以成立了，但这完全不可能，就像没有财产的人就不能叫富人一样。

【所谓“此为彼因”、“此为彼果”、“此为彼之所领受”、“此为彼之领受者”的说法也就无法认定。】

如果这样承许，整个世间都会变得混乱无章。如此一来，所有世间名言，比如他是领受者、他领受的是声音、这是果、那是因等等，都将不复存在。

【如果领受者可以另外单独存在，那么何为领受者，何为所领受呢？如果这样承许，则有非领受者也有所领受，非所领受也存在领受者的过失。】

由此可见，对方的观点根本不合理。

第三十六课

思考题：

1、以什么样的推理而推知，所有所领受法的前面不成立人我？

2、以什么样的推理而了知，个别所领受法的前面不成立人我？

3、如果承许人我和法我同时存在或非同时存在，会有什么过失？

今天继续讲第九品《观本住品》，现在正在抉择人我空性。

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

己一（破人我之自性——观本住品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

第九品《观本住品》在抉择人我方面非常重要；前面第三品到第八品是抉择法无我。希望大

家能自己分析一下为什么前几品是抉择法无我。

庚一（以理证广说）分三：一、破受者；二、以此理破受；三、彼二摄义。

辛一（破受者）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

壬二（破彼宗）分三：一、破领受者于一切领受法前成立；二、破领受者于分别领受法前成立；三、破领受者存在之理。

癸一（破领受者于一切领受法前成立）分二：一、破立我之因；二、破不观待我之因。

昨天已经讲了第一部分“破立我之因”，今天学习第二部分“破不观待我之因”。

子二（破不观待我之因）分二：一、不观待因极其过分；二、若如是承许则有妨害。

关于本住（人我），各派有不同的承许：内道正量部等有些声闻宗认为有一个不可思议的我；有的外道认为我是大自在天的本体；还有的外道认为我是梵天的本体，等等。《中观庄严论释》中

讲了各宗对人我认定的不同说法。

本品主要破人我之自性。鸠摩罗什大师将“人我”翻译成“本住”，意即，在众生相续当中本来安住、存在之法。

在破人我的过程中，经常会讲到受者和所受。受者（能受）指人我；所受指眼等五根、色等五境、苦乐等感受以及我所有之物等等。比如，我作为受者，见色法、听声音、闻香味等都是我的一种享受，我的房子、念珠等都是我所有之物，这些都是所受。所受的范围比较广，鸠摩罗什大师用眼耳鼻舌身五根以及苦乐等感受来表示；藏文译本中经常从见法、闻法、觉法、知法等角度阐释。虽然说法各异，但意思都相同，如果关键问题领会了，其他类推即可。

对于本品所要阐释的内涵，大家也要深深体会。对于有些利根者来讲，在抉择人无我的过程中，只要稍微给他指点一下，就能通达人无我的境界，进而通达万法的真实义。为什么？因为，

当众生有了人我执之后，就会产生轮回之因——无明¹⁰⁹，有了无明就会造业（行），然后就会受生轮回，同时法我执也会自然而然出现；何时断除了人我执，也就断除了轮回的因——无明，由此也不会再造业、轮回；如果在此基础上进一步修行，就会逐渐断除法我执；断除了人法二执之后，就获得了究竟的涅槃。对于这些问题，《中论》后面还会详细宣说，了知这一点非常关键！

现在正在分析人我不存在，为什么不存在？因为在人我所享受的法前面，人我不可能存在，这是昨天讲的关键问题。比如一个具有财产的富人，人们一般认为富人应该先成立，财产后成立，但实际上，财产成立之前富人不可能先成立，因为，如果富人先成立，他就会有不观待任何法而产生，即无因生的过失。这个道理昨天已经讲了。

现在是分析，如果在所受法之前受者存在，就会有两大太过：一、所受法在受者之前也可以

¹⁰⁹ 如《宝鬘论》云：何时蕴执，尔时有我执，由我执造业，造业复受生。

成立，因为受者、所受法完全互相看待；二、于理有妨害——受者、所受法无法安立。

很多道友在讲考时，只是口头上说看待的法、看待的法，并没有深入分析。所谓看待，谁都能说得来，但看待有很多甚深含义，并不仅指这边那边，或者父亲儿子这样浅显的道理。对于此处所讲的看待是怎样安立的，大家一定要清楚！

丑一（不看待因极其过分）：

若离眼耳等，而有本住者。

亦应离本住，而有眼耳等。

藏文译本颂词：

若离见法等，而有本住者，

亦应离本住，而有所受法。

“若离见法等，而有本住者”，如果离开了所受见法、闻法、受法、触法等，而有本住者（受者）。也就是说，如果见者、听者等人我先存在，所享受的法后产生，会有什么过失呢？

“亦应离本住，而有所受法”，如果所受法产

生之前，受者（人我）已经存在，那么也应该在离开本住（受者）时，而存在所受法。

比如，如果财产存在之前有富人，那么富人成立之前也应该有财产，因为只有具有财产，一个人才能被称为富人，两者互相看待之故。

又如，如果在木工活尚不存在时，木匠已经成立，那么在木匠尚不存在时，木工活也应该存在。但能否这样承许呢？不能，因为有了木匠，木工活才能成立；没有木匠，木工活就不可能成立。

虽然世人一般认为，木匠应该先存在，然后他才会作木工活，但这并不合理，因为，木匠是在作了木工活之后才能安立，如果没有木工活，木匠就不能成立。木工活和木匠完全看待而成立，如果一者前面成立，另一者后面成立，则根本不合理。

同样的道理，本住（人我）在见闻觉知等所受法之前存在也不合理。我们可以用同等理给对

方发太过——既然你们承许在所受法之前，人我存在，那么在人我之前，所受法也应该存在。比如，一个人见柱子，如果见者可以先成立，那么见柱子的见法也应该可以先存在，但这并不合理。为什么？因为两者互相观待，一者不存在，另一者也无法安立。

丑二（若如是承许则有妨害）：

以法知有人，以人知有法。

离法何有人？离人何有法？

此处所遮破的是实有的人和法。颂词中的“人”指人我本住、“法”指所受法。

“以法知有人”依靠所受法才能了知人我存在。比如，依靠所见色法才能了知见者存在；依靠所听声音才能了知听者存在；有了所吃食物，一个人才能叫吃者。

“以人知有法”依靠人我才能了知所受法存在。比如，依靠见者才能安立所见之法，依靠听者才能安立所听之法。

可见人和法互相观待而有。如果像对方所承许，所受法成立之前存在受者，那受者要靠什么来安立呢？刚才前面讲过，如果所受法前受者存在，就会有受者之前所受法也存在的过失，因为依人而知法，依法而知人。如果两者一直互相观待，它们的自体就永远无法成立。宗喀巴大师在《理证海》中说：正因为对方承许人我实有存在，中观宗才能以这一观待理遮破其观点。

“离法何有人？离人何有法？”既然受者、所受法互相观待才能成立，那离开所受法哪里会有人我？离开人我，哪里又会有所受法？也就是说，如果承许人我具有自性，就与此观待之理相违。

佛护论师在《佛护论》中说：此颂前两句明确指出了人法之间的观待性，后两句则以反问的方式破斥——如果对方承许所受法成立之前存在补特伽罗受者（人我），那么受者成立之前也必定存在所受法，否则，受者依靠什么而安立？所

受法又依靠什么而安立？由此可见，所谓各具自性、前后存在的人我无法合理安立。

前面讲过人我和法我之间的差别，对此大家要清楚。实际上，此处所受法是指法我，能受者是指人我，这是引申出来的意思，或者说，五蕴的设施处从自相续角度讲属于人我，从广义角度讲属于法我，就是法。

人我是假立的，不具有任何自性。为什么？因为它的设施处是五蕴，人我是设施法，人我是依靠五蕴的设施处假立安立的。比如，黄昏时分，人们将见到的绳索误认为是毒蛇，绳索可喻为我们的设施处——五蕴；错将五蕴认为是人我，缘人我¹¹⁰产生人我执¹¹¹，就如同把绳子误认为是毒蛇，继而缘毒蛇产生蛇执一样。什么时候我们对毒蛇的恐惧能消失呢？即通过胜义理观察，了知所谓的五蕴只是一种假合而非我的时候，我们对

¹¹⁰ 所破补特伽罗由自性成立或谛实，称为人我，它是我执所耽著的境。

¹¹¹ 人我执是指执著自相续五蕴为我的识。

五蕴就不会再耽著，之后通过修行就可以断除我执¹¹²。

以上讲了科判“破彼宗”的第一部分“破领受者于一切领受法前成立”，下面讲第二部分“破领受者于分别领受法前成立”。

癸二（破领受者于分别领受法前成立）分二：

一、说对方之宗；二、破除彼宗。

此科判的意思是，在分别所受法之前受者不可能存在。上个科判是说，在一切所受法之前受者不可能存在。

子一（说对方之宗）：

此处的对方主要指小乘犊子部。他们认为：如果承许在所有领受法之前存在人我，确实会有你们刚才所说的过失，但我们承许的是，在分别

¹¹² 《入中论》云：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。

所受法之前，受者人我应该存在。对方换了一个角度，想用另一种方式建立自己的观点。下面就讲对方这一观点。

**一切眼等根，实无有本住，
眼耳等诸根，异相而分别。**

藏文译本颂词：

**一切见等前，实无有本住，
见等中他法，异时而分别。**

对方说道：你们中观宗刚才说得很对，一切见等领受法之前，确实无有本住，否则就会有不观待、无因生等很多过失，你们已经一针见血地指出了这一点，对此我们也承认，但我们承许的是，在见闻嗅触等所受法当中，虽然某些所受法可能尚未产生，

但在其他所受法起作用的不同时候，能分别表明受者人我存在，这样人我就可以在部分尚未产生的所受法之前存在，而没有无因生的过失。

比如，当眼根见色法时，受者人我就会产生，

此时虽然闻、嗅、尝、触等其他所受法尚未成立，但在它们前面人我已经存在，因此不会有人我无因生的过失。并且，由于见闻嗅尝触等所受法可以异时分别成立，所以可以一直表明人我存在，这样就避免了人我无因生的过失。所以，虽然在一切所受法之前人我受者不能成立，但在分别所受法之前，人我受者可以成立。

子二（破除彼宗）分二：一、以前理而破；二、以观察而破。

丑一（以前理而破）：

首先以前面的理论而破，即与前面的破法基本相同。

若眼等诸根，无有本住者。

眼等一一根，云何能知尘？

藏文译本颂词：

一切见等前，若无有本住。

一一见等前，云何能知尘？

中观宗驳斥说：既然你们已经承认了在一切

见闻触受等所受法之前，没有所谓的本住受者，那么在一一见等所受法之前，又如何会有本住受者来了知外尘呢？

刚才犊子部认为：如果在一切所受法成立之前存在受者，的确会有中观宗所说的过失，但在见等分别所受法成立之前则可以有受者。比如，我听声音的时候，作为听者的人我得以成立，虽然此时所见、所触等其他所受法尚未产生，但是它们之前却已经有了人我。所以，在部分所受法之前，补特伽罗人我可以存在。

中观宗驳斥说：这种观点不合理，既然你们已承认了在一切所受法之前没有人我，那么在部分所受法前又怎么会有人我呢？无有任何道理，就像如果一个地方的所有人都不在，就不能说其中的一个人在；如果一百个人都是盲人，就不能说其中的一个人能看见，这样已完全违背了总相

¹¹³和别相¹¹⁴的逻辑，也违背了你们自宗的观点，有自相矛盾的过失，没有丝毫实义！

以上是以前理而破，下面讲以观察而破。

丑二（以观察而破）分二：一、非同时有多我不合理；二、同时有多我具过失。

寅一（非同时有多我不合理）：

对方反驳说：因为所受法是非同时产生的，所以，在异时产生的所受法前存在人我没有什么不合理。比如，第一刹那我成为见柱子的见者；第二刹那我是听声音的听者；再过一会儿，我是感受身体的触者等等。在不同时候，我所感受的外境都不同，当我感受一种对境时，我就成为此境的领受者，人我就会产生，而此时其他所受法对我来说则是未来的所受法。所以，在未来分别的所受法产生之前，人我可以存在。

¹¹³ 总相别相：一切有为法，有总别相。总括全体状态的，称为总相；仅指个别状态的称为别相。如无常、无我，通于一切有为法，称为总相；而地之坚相、水之湿相则为别相。如房舍为总相，砖、瓦、木、石各为别相。

¹¹⁴ 同上

中观宗驳斥说：这种观点不合理，如果这里的受者全部用人我来代替，那不同时候就会有不同的我。比如，刚才是吃糍粑的我，一会儿是睡懒觉的我，再一会儿是精进闻思修的我，而在一个具实有自性的补特伽罗身上，有这么多个我同体存在根本不合理。

对方反驳道：你们中观宗难道不是这样承认的吗？

中观宗回答说：我们并不承认有一个实有的我，只承认我假立存在，这种我虽然看似存在，但经不起任何观察，没有丝毫实有的本体，而你们犊子部却并非如此，你们认为我实有存在，既然实有，那在非同时的过程中有很多个我就肯定不合理。

**见者即闻者，闻者即受者，
如是等诸根，则应有本住。**

对方辩驳说：见者就是闻者，闻者就是受者，比如，我在第一刹那是见柱子者，在第二刹那是

听法者，在第三刹那是领受各种苦乐业报的受者，所以，见者人我也是闻者，同时也是受者，如此一来，在闻等分别诸根领受法成立之前，则应该有受者本住，不会存在人我无因生的过失。

中观宗驳斥说：这种观点不合理。如果你们承许见者、听者等受者随着所受法而次第产生，那么有多少个类别的所受法，就会有多少个受者本住，如此一来，就会有众多人我的过失，人我已经布满整个天下了。比如，有吃饭的我、上厕所的我、看书的我、背书的我、看《中论》的我、看《入中论》的我等等。

对方反驳说：我们没有这种过失，我们承许只有一个实有的我，这个我不可分割，见者就是听者，听者就是受者等。

中观宗驳斥说：这种观点不成立，可以观察，所有次第产生的受者是一体还是他体。

首先，一体不合理，因为见者以见色而成为见者、听者以听声而成为听者，每个所受法的法

相完全不同，如果他们是一体，就会有离开见法仍是见者，离开听法仍是听者的过失，如此一来，世间一切都会变得混淆不清。比如，如果看书的我、听声音的我、睡觉的我和背书的我是一体，那么我在睡觉的时候，也可以看书、听声音和背书了，但这根本不可能。

其次，他体也不合理，如果是他体，那刚才背书的我就完全不是现在睡觉的我，我已经成了两个完全不同的实体法。当然，假立有两个我是可以的，比如，刚才我看书，现在我睡觉，在相续中可以假立有不同的受者存在，但如果认为有两个真正实有的受者人我，则完全不合理。

对方又辩驳说：既然不同时间有不同受者不合理，那同一时间有多个异体的受者则应该可以。比如，一个人正在一边看书，一边听录音等（我们有些道友很喜欢一边看书，一边放收音机，一边燃香，喜欢同时享受各种对境），这时他既是见者，也是听者等，所以在后来的见、听等分别所

受法产生之前，人我存在就是合理的。

中观宗驳斥说：在未经观察时，在虚妄的概念中，我们也承许可以这样安立，但如果认为在同一个时间当中真正有很多实有的受者，则有很大过失。

下面就是对此进行分析。

寅二（同时有多我具过失）：

**若见闻各异，受者亦各异，
见时亦应闻，如是则神多。**

中观宗驳斥说：如果见者、闻者、受者等可以同时存在，且各自为异体，见色的同时也可以听声音，这样则有众多人我的过失（颂词中的“神”指本住人我）。

也就是说，如果对方承许每个受者在本体上各异，并且可以同时存在，比如，见者不是闻者，闻者不是受者，它们可以同时存在，见的时候可以听，听的时候也可以见，则根本不合理。为什么？因为，一个人如果在同一个时间当中既是实

质性的见者，又是实质性的闻者和实质性的受者等，就会有无数个人我的过失，甚至在一种所受法方面也会有众多人我的过失。

比如，我吃了一口米饭之后口里有三十粒米，如果每一粒米都是所吃，每一粒米也都有一个吃者，就会有三十个吃者。这三十个吃者是不是一体呢？不可能是一体。如果三十个吃者是一体，则三十个所吃也应该是一体，这样我嚼左边一粒米的时候，右边的一粒米也会被咀嚼，但这根本不合理。反之，如果认为三十个吃者是异体，就会有三十个堪布在吃，但三十个堪布吃一口饭的观点，相信谁都不会承认。

以前我读过一位大德写的一本叫《抉择未来》的书，书中说：所谓的我肯定是虚妄的，如果不是虚妄，则应该具有实质性，但实质性并不成立。比如，我是一个西藏人、我要吃东西、我要睡觉、我要做事……如果在一个身体上真的可以成立这么多个实质性的我，那在座诸位肯定不会承认，

因为你们只见到了一个由身体和心相续结合的我，除此之外哪里还有其他的我？事实上，我的身体和心相续也是假立的，所谓的我根本不存在。虽然书中主要通过分析十二缘起来抉择人无我，但实际上与此处的推理完全相同。

下面我们在《中论释》上过一遍。

【壬二、破立我之因不观待：】

若离见法等，而有本住者。

亦应离本住，而有所受法。

（原译：若离眼耳等，而有本住者。

亦应离本住，而有眼耳等。）

【倘若离开所领受的见法等，领受者人我却之前存在，也即本住成立。则无疑成了离开领受者[本住]，所领受的诸法存在，其理由相同的缘故。】

“受者之前所受法存在”和“所受法之前受者存在”两个推理都不合理，破法完全相同：因为受者和所受法互相观待，如果一者不存在，此

看待关系就不能成立。

以法知有人，以人知有法。

离法何有人？离人何有法？

【(假设对方承许此结论,) 这种立宗也是行不通的。因为，正是以所领受的法表明领受者[人我]或使其成立，也正是以领受者表明所领受的法或使其成立。】

有所受之法，领受者人我才可以成立；有领受者人我，所受之法才可以成立，如同此岸和彼岸一样。

【如果离开所领受的法，其领受者又安在呢？绝不存在！如果离开领受者，其所领受的法又在何处呢？哪里都不存在！】

表面看这样解释好像很简单，但如果像前面那样深入分析，还是比较复杂的。

【辛二、破领受者于分别所领受前成立：】

一切见等前，实无有本住，

见等中他法，异时而分别。

（原译：一切眼等根，实无有本住，眼耳等诸根，异相而分别。）

【如果对方又认为：并不是在见法等一切法之前，存在领受者——人我[本住]。】

【那又是怎样的呢？在见法等等中的见法等之外的闻法等其他某法起作用的其他时候，虽然是见法不存在之时，却能够表明或者安立领受者我。所以不存在我的安立无因的过失。】

对方认为：我正听声音的时候，我是听者，虽然这时见法尚未产生，但可以用听者来表明人我存在，所以，在见等分别领受者之前人我可以成立，没有人我无因安立的过失。

下面就要破对方这一观点。

一切见等前，若无有本住。

一一见等前，云何能知尘？

（原译：若眼等诸根，无有本住者。眼等一根，云何能知尘？）

【既然在包括见法等在内的所有法之前，领受者都不存在。那么，在见法等各法之前，领受者又怎么能存在呢？如同在所有的树存在之前，都不存在森林，而在每一棵树存在之前，森林就更不存在。或者如同所有的沙都不存在油，则每一粒沙也不存在油一样。】

中观宗驳斥说：既然在一切见等所受法之前没有本住，那么在一一所受法之前怎么会有本住呢？就像在所有的树木存在之前不会有森林，那么在个别的松树、檀香等树木存在之前，也不会有森林一样，或者在所有的沙子当中都没有油，那么在每一粒沙子当中也不会有油。

【如果在各法存在之前都已经存在，那么在所有法存在之前又怎能不存在呢？】

反过来说，如果在每个所受法存在之前都有本住，那么在一切所受法存在之前怎么会没有本住呢？可见对方观点根本不合理。

见者即闻者，闻者即受者，

如是等诸根，则应有本住。

如果像对方所承许，在不同时间当中可以产生不同的受者本住，就会出现很多本住。

如果认为所有受者都是一体，就会出现见者离开见法也是见者，闻者离开闻法也是闻者等诸多过失。

如果认为他们是异体，则会有众多人我的过失。很多人认为，看者是我、歌者是我、听者是我、背书的人也是我，应该可以有很多个我。如果以中观宗安立名言的方式，假立有很多个我，当然是可以的，但如果像有实宗一样认为存在一个实有我的同时还有那么多我，则完全不合理。

【如果见者人我也是听闻者，同时也是受者，则在各个所领受的见法等之前，领受者[本住]自身可以存在。然而，不同行为次第的作者为一体的立论是不合理的。因为（这种立论必须建立在）离开见的听者仍然是见者，】

按照对方的观点，一个人是见者的时候也可

以是听者、受者等，这样在分别所受法之前，领受者（本住）自身就可以存在，但这并不合理，如果这样承许，那听者完全离开了所听也可以是听者，受者完全离开了所受也可以是受者了，因为受者等所了知的并非他自己的所受之法。

【离开听的见者仍然是听者的基础之上（，这显然是荒诞之言）。】

下面分析在同一个时间当中，如果有很多见者，也会有很多过失。

若见闻各异，受者亦各异。

见时亦应闻，如是则神多。

【如果见者与闻者各自相异，闻者与受者也各自相异，彼此不相看待，如同马与牛一样。】

【即在见者存在的时候，闻者等等也存在。这样就有在一个相续中存在众多人我[神]的过失。】



namah samantabuddhānamacintyādbhūtarūpinām om tāre svāhā
〔文殊根本續〕中云：將此梵咒置經中，雖跨經文罪不生！