

正科系教材系列



# 中 | 论 | 广 | 释

THE GREAT COMMENTARY ON  
THE MADHYAMĀKA ŚĀSTRĀ

索达吉堪布 / 宣讲



TAUGHT / KHENPO SPDARGYE

THE INSTITUTE THE TEXTBOOK SERIES

## 目录

第 37 课.....	1
第九品观本住品.....	1
第 38 课.....	44
第十品观燃可燃品.....	44
第 39 课.....	73
第 40 课.....	108
第 41 课.....	149
第十一品观本际品.....	174
第 42 课.....	191
第 43 课.....	225
第十二品 观苦品.....	227
第 44 课.....	261
第 45 课.....	300
第十三品观行品.....	300
第 46 课.....	332
第 47 课.....	373
第十四品观和合品.....	384
第 48 课.....	409
第 49 课.....	447
第十五品观有无品.....	447



## 第 37 课

### 思考题：

1. 怎样了知安立人我根本因不存在？
2. 怎样从人我不存在之推理而了知其它法我不成立的结论？
3. 从教证和理证总结本品的全部内容。
4. 通过学习，抉择人我的此品以后你有什么收获？

### 第九品观本住品

我们现在宣讲九品《观本住品》，也就是抉择人无我这一品。

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。

前面两个问题已经讲完了，今天讲第三个问题。破领受者存在之理，也可以说它的理由，破除人我存在之理，讲这个道理，这个在颂词上是这样说的：

癸三、破领受者存在之理：

**眼耳等诸根，苦乐等诸法，  
所从生诸大，彼大亦无神。**

前面受法与受者，实际上就是法我与人我，我们所受的法实际上是法我的意思，能受者指的是人我的意思，这是引申出来的意思。我们这里虽然讲的是本住，但本住是人我，破人我，观察人我。观察人我的话，我们前面讲了法我，也就是说，见、闻、触对境前面人我不成立的，这个成立的话，不管是所有的色、声、香、味等外境

面前，成立也不行的，个别对境面前成立也不行的。这个我们前面用两个方面来已经破完了。今天就是说，人我本身安立的因不存在。

对方有这样的观点：他们认为，我们前面对你们驳斥的观点是不成立的，因为小乘宗他们认为色、声、香、味前面有一实有的人我存在，这样认为的，但昨天我们通过几个方面来驳斥了这个观点，说色、声、香、味前面不可能有一个人我，如果有人我的话，同时和非同时，或者在前面互相不观待等等，用各种方法来已经破完了，所以对方的观点不成立。现在对方换了另一个口气，他们的观点是怎么说的呢？他们说：“人我的因是存在，而且中观派对我们所说的过失也不会有有的。”

为什么这么讲呢？他们说：我们所承认的人我，并不是色、声、香、味的前面，其实色、声、香、味的前面还有它的因。它有四大的因，四大的因作为人我的因，人我的因，实际上是四大的

因，意思就是说，他们的意思：比如说：色、声、香、味、触，色、声、香、味、触的前面有人我，人我的前面还有色、声、香、味的因，也就是说：地、水、火、风的四大。地、水、火、风成立，人我就成立；人我成立，五境，也就是说见、闻、触的这些法应该是存在的。

它这里的见，经常是从所见方面来讲的。能见就是眼睛，它那个所见指的是：比如说色法、香、味、触这些，所以法我讲的时候，它是所见方面来讲的，人我讲的时候它是能见方面讲的，眼根、耳根、鼻根这些方面来讲的。这样的话，对方的观点意思是说：我们无因的过失是没有的，因为人我的因是四大。

他们对方提出这样一个观点，这个时候我们中观论师也是站在自己的立场，可以公正不阿地破他们的观点。说：你们这种说法是不成立的，为什么不成立呢？你们这种说法，实际上跟昨天前面的观点没有任何差异，为什么呢？因为你

们所说的四大和人我，先是四大有，还是人我有？如果你说是先人我有的话，那么和刚才我们前面破的理论是一模一样的，还是四大前面，成立一个人我，这个人我没有所见了，有这个过失；如果你说是四大在后面，人我存在的话，那么四大前面它的因是怎么来的，它依靠安立的，四大能安立和所安立当中，它作为所安立的话，它的能安立是什么？那么能安立，这个是怎样安立的？这样问的话，实际上他们前面成立的一种四大也根本不复存在的。这个问题跟前面有些地方也有点相同，有些地方也不是特别相同。

所以关键是，对方的观点一定要搞清楚，如果对方的观点搞不清楚的话，好像跟前面的科判没有什么大的差别一样，但实际上是有差别的，前面的话，他们认为：见、闻、触作为我们的对境，人我的对境，见、闻、触的前面有一个人我、神我存在，它是这样的观点。

然后我们进行驳斥，你们的见、闻、触前面



的人我存在的话，见、闻、触所有的对境存在，还是其中个别的对境存在的情况下，在它的面前人我存在，我们前面是以这种方式来破的。现在他们说：见、闻、触自己有一个四大的因，它自己有四大的因的话，那么这个与人我是互相看待的，所以见、闻、触没有无因的过失也是没有的。

人我也有一种看待的法，所以应该是成立的，他们这样认为的。但实际上对方的观点完全不会成立的。

我们下面在颂词上破这个观点：

**眼耳等诸根，苦乐等诸法，  
所从生诸大，彼大亦无神。**

它那个藏文当中的苦乐由受来讲的，这样的话，眼耳等一切根，还有苦乐等法，所从生诸大，你们小乘虽然认为这些法全部是大种产生的，彼大亦无神。但实际上地水火风的四大也没有神。

无神是无我的意思，它这里的本住和神是一个意思。

昨天也讲了，如果你们这样承认的话，一定有多神的过失，多神指的也是人我，一般外道的话，有神我的名称，佛教当中其他经典上面没有听说过。但这里鸠摩罗什也已经讲了这个神，神的话，有时候神我，我想用的话，也可能没有什么大的矛盾。这样一来，它这里也已经用了，意思就是说：你们所承认的眼耳诸根，还有苦乐等一切法，实际上是从四大而产生的，这样认识的。这样认识的话，实际上是照样有过失的。为什么有过失呢？你们所谓的四大，是眼、耳、鼻舌和刚才色声香味的因，色声香味的因，那么四大，跟人我之间是关系是什么？我们就可以进行观察，如果四大与人我之间的关系？四大在前面，人我在后面的话，这个也是不合理的，为什么不合理呢？因为前面的四大，它是人我对境的法，那么人我对境的法，它没有能取了，有这个过失了；如果人我在前面的话，那么这个跟前面一模一样的，人我的对境还需要四大，所以人我的对

境，已经没有对境了，没有所观待了，没有所观待的话，人我有一个对境取，认为是我，这样一来，才可以叫人我，但是这个人我，单单是没有任何对境的一种像玻璃球一样，这样的外道或者是唯识宗，所承认的一个人我，也根本不可能成立的，这样一来，你们这种观点是完全不会成立的。这个观点，关键是对方的观点如果懂得的话，这个方面，我们从几种方式来可以推测，这样一来，你们如果所谓的人我不存在的话，依靠人我的法就根本不可能存在的。从这个方面来破的。

下面科判当中第二个也就是说：

## 辛二、以此理破受。

科判的意思是以前面破人我的推理方法破法我，意思就是这样的，它这里受相当于是法我的意思。这样，因为前面我们人我通过不同的观察方法，法我前面人我不成立，不成立的道理有几种，法我之后，人我也肯定不成立。这个虽然在前面没有广破，但实际上很容易破掉。

下面我们说：以这种推理方式来可以完全抉择，完全抉择什么呢？法我也是不存在的，除了人我以外，我的我所执，我所的一切所取方面的法，就完全不会成立的，主要抉择这个道理。

**若眼耳等根，苦乐等诸法，  
无有本住者，见等亦应无。**

它这里说如果我们通过前面的观察，观察眼根、耳根、鼻根等等，所谓的受者的我是不存在的，这个我们前面也已经观察了，还有苦乐等受的，能感受的法也是不存在，这样一来，所有的所受法无有本住，没有真正的人我。

前面我们通过前后的观察方法，同时和非同时的观察方法，前面还有别人发太过，还有人我的因不存在的观察方法，总的来讲，我们前面各种观察方法里面，所谓的人我根本不存在的道理已经讲了。

虽然《中观根本慧论》当中，还有其他的一些抉择人无我的推理是有的，但最根本的就是第

九品当中的推理，大家一定要记住。我们每一个人，在这里闻思的目的是什么呢？目的就是要断除自相续当中非常强烈的人我执，人我执没有断除的话，就像《入中论》的开端偈文里面所讲的一样<sup>1</sup>，众生先有我执，然后有所执，有了我所执以后，就像车轮一般的，在轮回当中是一直不断地在流转，就像水车一般的不断地在流转，这样一来，首先每一个修行人要断除人我执，对我们修行来讲是非常重要的。

当然断除人我有各种各样的方法，但是这里就是通过细微的理智分析，然后断除自相续当中，无始以来所串习的严重我执，这样断除以后，所谓的人我根本不存在，这样的推理方法，对我们来讲是相当重要，我想很多智者，通过前面的观察，因为我们现在根本举不出理由，所谓的我是存在的，不管是从我于我所前面存在，还是我于我所后面存在，或者我与我所同时存在，以这

---

<sup>1</sup>《入中论》“最初说我而执我，次言我所则著法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。众生犹如动水月，见其摇动与性空。”

几种观察方法来详细抉择的时候，所谓的人我，现在在我们分别念当中，根本没有立足点，没有立足之地，这样的话，现在我们所谓人我的执着完全是（虚妄迷乱的），就像我自相续，跟我把自己认定为石女的儿子没有任何差别，只不过众生因为无始以来无明习气的串习，根本不懂这个道理，再加上无始以来都是也没有遇到大乘善知识，没有遇到大乘善知识，没有这样的开导的话，自己一直是执迷不悟，这样以后，在整个茫茫无边的轮回大海当中，一直是没头没尾地，一直在流转，一直在苦恼。这一点，大家也应该通过自身的体会深深地感到。

这样的话，我想我们通过前面的理智分析，每一个人在自相续当中再三观察，所谓的我到底在哪里？所谓的我，比如说我这个见、闻、触，我自己在色声香味前面存在，还是后面存在？在这样观察方法中，所有的见、闻、触的前面存在呢？我们前面所讲的一样，根本不可能。个别的

见闻前面存在的话，这也不可能的。

他们有部宗，有些人认为的，所说的那样，四大的因而成立，是所谓的我所，或者是现在有些唯物论所说的那样，通过大脑或者通过细胞通过自身一些肉身的分支，然后就集聚成所谓的话，这也是完全不符合我执著的相。

这样一来，我想我们闻思的目的必须要搞清楚，不然的话，我们整天听《中论》，有时候光是外面观察微尘，观察一些身体以外的事情的话，对我们好像没有任何关系一样，这样闻思的目的搞不清楚的话，自相续的烦恼很难以退转。

这样的话，当然中观的这种分析方法不可能一下子我们今天上一堂课分析我执，正在讲的时候可能有些人是有点领悟，但是接下来过后，我执感觉上好像以前一模一样的，没有什么退转，但这个也只不过是我们的分别念而已，实际上一定会有帮助的，只不过自己的我执相当严重，比如说有些人，看到花绳就误认为是毒蛇的话，你

从道理上已经知道，在这个地方是没有毒蛇的时候，虽然从道理是知道，但是现在因为自己无始以来或者很长时间的串习的话，还是害怕，还是执著。

所以麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中，在这方面还是有个甚深的教言<sup>2</sup>。我们也是，因为这里很多我所执的修断，断烦恼的话，通过修行而断除的，一下子见解上马上能根除是有点困难的，但是闻思必定是有好处的，这一点，我看我们学院当中，长期安住，闻思修行，很有兴趣的人相续，跟刚来的有些人，从来没有闻思过的人的相续比较起来的话，有明显的差别，就像学院当中或者别的道场当中，长期闻思的人相续当中的我执和没有闻过法的人的我执相比较起来的话，不管是从他们的言行举止，一言一行，全部可以从很多方面来观察出。

---

<sup>2</sup>《澄清宝珠论》“因为无始以来串习实执的诸有情暂时没有机会产生远离四边的智慧，故首先需要发起诸法仅胜义中无有所安立的心所妙慧。”



有些人认为，闻思中观好像什么感觉都没有，讲的时候都是有点帮助，其实通过闻思对减少我执一定是有帮助的。但讲的时候，如果你理论上通达的话，以后在你的执著上，我执方面，不可能没有减少，彻底根除的话，这也是地道过程当中所断除的一种理论，所以这个也是有点困难。彻底断除当然有困难，但是会有减少的。我们在闻思的过程当中，大家应该一方面，要认识闻思的重要性，非常重要。

第二个就是，我们要闻思的目的。这两个我觉得一定要搞清楚，如果你没有懂得这个重要性的话，自相续的烦恼虽然有退减，但是自己根本不知道，因为自己非常愚痴，根本不知道，如果我们目的都搞不清楚的话，整天闻思也没有多大的意义，所以这个问题大家应该搞清楚。

这样的话，我们在这里，刚才通过抉择人无我，它意思就是说，眼耳鼻舌，还有苦乐等受法，无有本住，根本不可能存在所谓的人我存在，如

果这个道理，已经明白的话——

见等亦应无——那么它的对境见、闻、触还有所受等等，这些法就根本没有的。意思就是说，我们能执著色声香味的我和眼根这些不存在，能执著这些的能取不存在的话，它的色声香味的对境的法也自然而然就没有立足之地了。

因为它是依靠它而产生的，依靠它而现起的，比如说有了我以后，我的房子，我的眼根，我的眼根有了的话，眼根所取受的外境，我看到的柱子、瓶子、山河大地等等，外面的森罗万象各种各样的景象，在它的面前映现出来的，这些自然而然，如果它的根本，比如说树木的根本，没有的话，那么树上的各种树芽、树叶、树茎等等，这些根本不可能存在的。它的根没有的话，根本不可能存在的。

所以我们的最关键就是无明，所谓的无明，也是所谓的萨迦耶见，萨迦耶见的我执，从根本上以智慧的宝剑来割断，割断的话，那么它所起

的各种各样的外面的形形色色的形象，就根本不可能存在的，这个相当重要。

当然这里人我抉择的方法是相当多的，像月称论师的话，有七相推理来，在《入中论》里面以七相推理来，龙猛菩萨在其他里面也有二相、三相、五相等<sup>3</sup>。以这种方式来推理的，寂天菩萨通过观察，比如说，身体的指甲不是我、头发不是我、牙齿不是我、血不是我、肉不是我以这种方式来观察的<sup>4</sup>，《中观宝鬘论》里面就是地水

<sup>3</sup>1) 《现观庄严论》中也说，萨迦耶见的所缘，即是我的指甲、我的身体、我的头发等我所，如果我所不是我，对我的执著会一并消除，就如同没有章，便不可能有印，二者是互相观待的。

2) 四相推理，如云：“色非为我，我不具色，色不具我，我无有色。”意思是色法不是我，我不具足色法，色法不具足我，我没有色法，通过这四相抉择人无我。

3) 龙猛菩萨在《中观宝鬘论》中依六界来观察：“士夫非地水，非火风虚空，非识非一切，此外士为何？”所谓的我，本身不是地、水、火、风、虚空、意识，除此以外，其他的一切也不是，这样一来，我到底在哪里呢？

4) 《中论》，《燃可燃品》、《本住品》、《观我法品》里面，龙猛菩萨宣讲了五相推理。

五相推理主要针对外道。（不是一体，不是他体，不是具有支分，不是互为能依、所依）

5) 月称论师于《入中论》中又加上积聚和形状两种，共有七相。七相推理是针对佛教有实宗，包括自续派的个别论师。

<sup>4</sup>《入行论》第九智慧品：齿发甲非我，我非骨及血，非涎非鼻涕，非脓非黄水，非脂亦非汗，非肺亦非肝，我非余内脏，亦非尿与

火风识空——六界不可能成立<sup>5</sup>，以这种方式来抉择。

不管是哪种抉择方式，实际上所谓的我执根

---

尿，肉与皮非我，脉气热非我，百窍亦复然，六识皆非我。

<sup>5</sup>《中观宝鬘论》第一品：

士夫非地水，非火风虚空，非识非一切，此外士为何？士六界聚故，非为真实有，

如是一一界，聚故真性非。蕴非我无彼，蕴我非互依，非如火薪融，是故何有我？

三大非为地，非为互依离，一一亦如是，故大如我妄。地水火及风，各皆无体性，

三无一亦无，一无三亦无。若无三无一，无一亦无三，则各自非有，如何聚而生？

如若各自有，无薪何无火，动碍及摄收，水风地亦尔。唯火乃共称，余三何自有，

三大亦不应，与缘生相违。分别自体有，如何相互存，分别自体无，如何相互有？

若谓自体有，一有余皆有，不杂非共存，杂无各自体。诸大各不存，岂有各自相？

自无分亦无，法相谓世俗。色香及味触，彼等同此理。眼识与色法，无明业及生，

能作业所作，数具因果时，当知长短等，名有名亦尔。地水火及风，长短粗细性，

善等智前灭，此乃能仁说。识无所表明，无边遍主前，地水火及风，安住不可见。

于此长与短，粗细善不善，于此名与色，无余皆泯灭。不知故未见，智前本有者，

知彼故识前，后成如是灭。许智火之薪，器情一切法，具辨真如焰，焚烧而寂灭。

不知先假立，后即决定彼，尔时不得实，岂能成无实？色法唯名故，虚空亦唯名，

无大岂有色，故唯名亦无。如是当思维，受想行识蕴，如大种及我，故六界无我。

本不可能存在，麦彭仁波切在抉择人无我的短短的修法当中，也完全通过修行的方式来断除人我的窍诀讲得非常殊胜<sup>6</sup>。

---

<sup>6</sup>《定解宝灯论释》庚二、答彼诘难：意为彼等声缘者，为断惑修人无我，未圆满修法无我。

麦彭仁波切说：这里的意思是，声闻缘觉主要断除烦恼障，故人无我已经证悟，法无我并未证悟。《入中论自释》中也说：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。”也就是说，声闻缘觉虽然证悟了缘起空性，但未圆满证悟和修持法无我。

对于这种说法，个别人解释说：声闻未修习法无我是指，虽然未修但确实已经证悟了。藏传佛教当中也有这样一种说法，但此种说法不太合理，实际此处所谓的未修习就是指没有证悟，而未证悟也是指没有圆满的证悟，因人无我也是法无我的一分，这一点不可否认。

《入中论》中讲第一地时运用七教三理证明声闻缘觉已证悟法无我，但讲六地时又说没有证悟，这两种说法如何结合呢？对此，麦彭仁波切在给单秋的辩论书中说：有一种具增上慢的声闻缘觉，他们只承认十六行相，认为证悟四谛即已足够，不需证悟空性。为遮止这种观点，对他们说一定要证悟缘起空性，但应证悟到何种程度未于此处宣说。而实际上，声闻缘觉在人无我的基础上，已经证悟部分的法无我，以此原因，说声闻缘觉已经证悟法无我。但证悟的法无我十分微少的缘故，以低劣加否定的方式，说并未证悟，因此，前后说法并不矛盾。

通过麦彭仁波切圆融无碍的解释，确实使人产生一种茅塞顿开的感觉。否则对这种前后似乎相违的说法，若未加详细辨别分析，很容易使人产生误解。大家有机缘值遇这样殊胜的论典，一定要倍加珍惜。我有时这样想，自己不论讲课还是写书，抑或翻译，目的就是希望你们打好一个稳固的基础，产生一个坚定不移的定解，在此基础上修持显密教法都会比较稳妥，否则，就如同冰上建筑一样，即使装饰得富丽堂皇，最终也只能是前功尽弃，白白浪费精力与时间。学佛并非简单易行之事，千万不要顾此失彼，自己应该有自己的宗派、自己的上师、自己的修法，遇到与已有

这样一来，我们大家应该明白，所谓我的本住的执著应该消于法界，如果它消于法界的话，那么我所的各种各样的景象就根本不可能有的，有些道友，对自身的我执很少，这样一来，我所的各种烦恼、痛苦自然而然消除。这样，我想我们在闻思修行的过程当中，刚才科判里面说，以本住抉择的方式来，本住的对境，其他法也要抉择。这个字面上应该好懂，然后就是第三个，最后一个——

### 辛三、彼二摄义：

因为刚才破人我，也同时间接地破了法我的道理，这两个做摄义做结尾，这个颂词当中这样说的——

**见等无本住，今后亦复无，**

**以三世无故，无有无分别。**

它这里是这样的，“见等无本住”我们见、

---

缘的宗派、金刚上师，就应该脚踏实地地如法修持，正如《札嘎山法》中所说：像孩子抓住母亲的衣襟一样，再也不松开自己的双手。

闻、受、觉等等，这些方面以前在它们的前面没有本住，这个我们前面已经用很广的理论来宣说了，见、闻、触所有的所受法前面本住的人我是根本不可能存在的，这个不存在的道理，我们昨天前天，前面都已经用广的理论来破完了，它意思就是“见等无本住”见等的前面本住是不存在的，见等的前面不存在的话，见等的同时，它这里的境与它同时不可能存在的。

见等的后面，也不可能存在的，所以我们见、闻、触这些作为安立的对方来观察。见、闻、触的前面所谓的我不存在的。

见、闻、触的同时有没有呢？同时也根本不可能存在的，如果同时有的话，比喻说一个人：一边见到、一边听到、一边感受他有四个对境同时享受，四个对境同时享受的话，那么见者是不是闻者呢？他肯定说，这个不是闻者，不然的话，见的时候的本体已经闻了，如果这样的话，见的对境都已经是闻的对境了，那这样肯定是不合理

的。耳根的对境都是已经成了眼根的对境了，那这样不合理的；如果同时见、闻、触等等，很多法存在的话，那么有很多我的过失，同一个时间当中，我们前面观察的方法，也是昨天有个同时和非同时的观察方法，如果我们同时的话，有很多我的过失，这个前面已经讲了。

如果所见和我两个同时不可能存在的话？那么所见在前面，我在后面，这也是不可能的，为什么呢？因为所见如果有前面的话，它那个所见，就没有见者的过失，后面第三个刹那的时候，如果本住的我产生的话，那么能见，就没有所见的过失，这个把前面的推理方法稍微改一个字的话，实际上是完全可破得到的。

这样的话，我们通过三时的观察，三时的观察就是见、闻、触、觉的前面，所谓的我不存在的；见、闻、触、觉的同时所谓的我是不存在的；见、闻、触、觉的后面，所谓的我是不存在的。这样的话所谓的人们经常奔波的，经常为了我而



奋斗，这样的我，变成了空中的鲜花一样的，根本不可能存在的。

龙猛菩萨他这里得出什么样的结论呢？他说：见、闻的前面也不存在，后面也不存在，同时也不存在，这三时当中没有存在的话，那么所谓的我的，有和无的分别是从何而来的，从什么理由而起的，所谓我的分别有是根本不可能的，这个前面已经抉择了，但是我们这论当中，所谓的无，无有的分别念有没有呢？无有的分别念也只不过是众生的一种虚伪的假想而已。实际上所谓的我不存在，也只不过是，现在我们的分别念而已，实际上有和无的分别，这两种分别都不可能存在的意思，我们在抉择人无我方面，还是非常殊胜的，希望你们还是把《中论》全部都背诵不了的话，我看最后这个偈颂应该背诵。

看看通过三时的观察，我和见闻之间，在见闻的前面我也不存在，后面也不存在，同时也不存在，在三时当中不存在的话，所谓的我怎么会

有的，既然所谓的我有不存在的话，观待它的无也不存在，它这里有无分别，无它这里是没有，没有有的分别和无的分别，意思就是说，有我的执著和无我的执著，这两个都是我们的假想而已。

因此众生无始以来都是迷乱在这个繁杂的世界当中，有时候看见这种真相以后，大家也可能深感稀有，为什么根本不可能存在的东西，反而执著为是我呢？

应该会对释迦牟尼佛和龙猛菩萨等真正抉择万法真理的大师们也生起极大信心，然后在不通达这样真理的众生面前，对他们也生起强烈的悲心。这一点悲心和信心实际上麦彭仁波切《中观庄严论释》最后一个偈颂解释的时候<sup>7</sup>，我们一旦有了一点证悟空性的境界的时候，对可怜的众

---

<sup>7</sup>《中观庄严论释》：“是故于耽著，倒说宗派者，随佛诸智士，悲悯油然而生。具智财者见，他宗无实义，如是于佛陀，更起恭敬心。”释义：见到耽执颠倒宗派的所作所为以后，作为随学佛陀的诸位智者，一定会对这些可怜众生起悲悯心。具有智慧财富的人，完全能够见到其他宗派无有实义这一点，从而对佛陀的教法及其深不可测的功德生起恭敬心和欢喜心。——索达吉堪布

生悲心就自然而然生起来。这就是万法的一个自然规律，大概的意思就是这样的。

比如说，我自己相续当中真正对中观的无我法门已经完全通达，完全通达的时候，我眼前这么多的众生，本来不存在的东西，反而执著为存在，本来不干净的东西，反而执著为干净，这样的话，这些颠倒的众生多么可怜啊！然后对这些众生自然而然生起悲心，所谓的悲心和信心，它这里的信心指的是智慧，对释迦牟尼佛为主的大师们生起信心。

而且自相续当中的无我智慧更加坚定起来。这样一来，我们的闻思修行完全都已经成功了，因为自相续当中，既有了胜义空性的智慧，又有了世俗的悲心，悲心和空性是智悲双运，也叫作现空双运。

所以在任何一个场合之内，任何一个人，如果他的相续当中，真正能生起一个对众生可怜的悲心的话，那么他这个胜义菩提心，也是相辅相

成的，因为如果对众生有真正的可怜的悲心，他一定会有证悟空性的一分；如果你证悟空性的话，那么对众生生起悲心的一分肯定是有的。

这一点也是我们以后学习《中观庄严论释》最后那个偈文的时候，恐怕大家都会有深深的体会，我们在这里依靠龙猛菩萨的智慧，基本上已经抉择了什么呢？抉择了人我的智慧。那么人我的智慧，大家当然完全通达，就像以前一些高僧大德一样的，现在我们一放下来以后什么执著都没有，这一点恐怕是有点困难的，除了一些个别利根者、有缘者以外有点困难的。

但是我相信大家都是理智清醒的人，应该有这个智慧，头脑清醒的人，然后以自己的思维来衡量、观察、研究、推测这样的话，从中的真理不可能对自相续当中没有利益和帮助的，因此大家在闻思修行的过程当中，现在听完了以后，思维相当重要，思维懂得这个道理以后，每天最少也是在短短的时间当中也是，所有的无我的修

法，一切万法空性的修法，在自相续当中串习很重要。

什么时候我们离开这个人间可能对很多人来讲也是非常难说的，再加上人生也是这么短暂，而且在短暂的人生当中，不管是外面的地水火风，还是在内身当中的四大不调，各种各样的违缘，也是接踵而来，这样我想大家还是应该在有些时候对自己的相续加以观察，闻思得到利益，对自相续有利，是相当重要的。

这个算是本品全部已经结束，后面的是以教证来总结。结尾的话，总的来讲，这一品主要是抉择人我的萨迦耶见，然后通过《般若经》清辩论师的注疏当中，也是引用了一些《般若经》的教证，通过《般若经》的教证<sup>8</sup>，自相续当中烦恼

---

<sup>8</sup>《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色无见者使见者，受想行识无见者使见者，若色至识无见者使见者，此是般若波罗蜜。复次色无知者见者，受想行识无知者见者，若色至识无知者见者，此是般若波罗蜜。’”

《入楞伽经》云：“正智慧观察，自性不可得，是故不可说，及说无体相。”

《楞伽经》云：“以觉观察时，物体不可得，以无自体故，彼法不可说。”

根除，这方面奋发努力是相当重要，  
今天就介绍到这里。

下面讲《中论释》的内容。

**【辛三、破领受者存在因法：】**

它的因法不存在。

**眼耳等诸根，苦乐等诸法**

**所从生诸大，彼大亦无神。**

**【如果对方又提出：在见法等之前，领受者  
人我的安立不会成为无因。】**

它说，我们昨天给他们讲无因的过失，他们说，不会无因的。

**【如云：“以名色之缘而曰处。”】**

十二缘起当中，名色的缘产生了十二缘起里面的处，然后后面的这些由前面的因而产生的。

**【在见闻等法之前，作为色法的四大已经存在，】**

它意思是说，我们见闻等的前面，因为见闻

---

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。”

的话，它这里见闻意思是说：色、声、香、味这些所见所闻，它那个所见所闻的前面因法是存在的。

**【此四大可以作为领受者成立之因。】**

这个四大作为见者和闻者、受者的因，四大跟人我有互相观待的作用，因此他们认为，你们昨天所说，我们那个见闻者有无因的过失，现在没有无因的过失，它们有四大的因，他们是这样承认的。

**【所以，在四大之前，领受者存在。】**

他们认为四大的前面领受者存在，但这样的话，实际上是一样的，昨天他们说，见闻等前面领受者存在，然后我们所有的见闻，还是个别的见闻，以这种方式来观察，今天他们说四大，通过一个方面来观察的话，所有的四大前面人我存在，还是四大当中个别的有些比如说地大、火大、风大有个别的，观察的话，实际上是同样的道理。

**【领受者不可能存在。关于此理，可以依照**

前面已经论述过的“离法何有人？离人何有法？”】

因为法和人互相都是观待的。离开法的情况下，人不可能存在，离开人的情况下，法我不可能存在的，这样的话，前面也是你所谓的领受者作为因，四大作为果的话，那么前面领受者的人我就根本不可能存在因了，有这个过失，因为没有法的存在了。

所以你这样的承认，观察方法是不对的，我刚才讲的时候观察，跟这里面对方的观察，可能稍微分析的时候有一点出入，但是我想，我的分析方法实际上应该也可以这样分析。

**【因此以这种方式加以破斥。因此，领受者与所领受的法是彼此观待而安立的，其二者的体性并不成立。】**

真正它们的两上本体是：按照有部宗所承认的本体不可能成立。

若思维其前前的法，也只不过是分别心增上



安立的，如果你真正比如说：领受者和领受的法两个前面一再去分析，前面没有法的话，它就无因了，前面有法的话，它有没有看待它前面的一个因，所受和能受前面有没有这样一个，这样继续去分析的时候，最后全部都变成一个增上分别念而已了，别的就没有任何实义了。

**【为通达其理，故表述如下：】**

真正的颂词上面的解释，是这样的：

**【以眼耳等等诸根，以及受[苦乐]等诸法所产生的根源——四大，】**

他们认为眼等诸根，还有所受等，一些外面的色声香味等等，这些法的根本就是所谓的四大。

**【作为其成因，而产生名色】**

四大的因，它也跟我们转在轮回当中的过程连接在一起，然后从十二处里面的名色方面来抉择的，以这个道理的话，它可能转一个角度，不然的话，我们但，这个好像宗喀巴大师和果仁巴

他们的解释里面，也是用四大里面的，尤其是四大里面的住胎，胎儿的第一位、第二位、膜疱、凝酪这些来观察的，但这个果仁巴和宗喀巴大师，他们的其他注释里面这样讲的话，也可能有这样一个过程，印顺不知道怎么讲的，我忘了。

**【而产生名色聚集的疱<sup>9</sup>等也是它的因。但是，四大之前的领受者——人我也是不存在的，所以领受者不存在。】**

因为四大前面，它所谓的领受者，对方也是承认不存在的，如果四大前面，领受者不存在，那么四大有没有因啊！或者领受者有没有因啊！这样观察的时候就不可能，然后四大和领受者同时的话，也不可能成立的，以这种方式来观察的话，那么对方所承认的人我的因法，就根本不可能存在，科判上应该这样安立的。

### **【庚二、以此理亦可遮破他法：】**

以此理指的是人我的观察方法，前面也很广

---

<sup>9</sup>疱：梵音译作遏部坛。密乘入胎经所说胎儿住胎第一位。

的，然后就是破斥其他法我方面的法。

**若眼耳等根，苦乐等诸法，  
无有本住者，见等亦应无。**

（原译：若眼耳等根，苦乐等诸法，无有本住者，眼等亦应无。）

如果眼耳等诸根，还有苦乐等诸法，没有本住，没有神我的话，那么见等外境的法，都根本不可能存在有我的现象。

**【倘若用所述的道理进行抉择，能得出眼耳等诸根，以及受[苦乐]等任何法，都不存在作为领受者人我[本住]的结论，】**

它最后得出的结论是什么呢？真正的人我是根本不可能存在的。

**【则所领受的见等诸法也不可能以自性而存在。】**

通过这种推理，它所谓对境的法我或者它所见的对境，完全都是不可能存在的，得出这样一个结论。最后就是

**【庚三、以遮遣而摄成立之义：】**

**见等无本住，今后亦复无。**

**以三世无故，无有无分别。**

鸠摩罗什原文就是：

（原译：眼等无本住，今后亦复无。以三世无故，无有无分别。）

它这里稍微有一点差别，但是我根据藏文有些地方颂词上是有一些改动，我想，你们以后自己讲最好还是现在改的，按照现译的本上面讲的话，自己觉得可能符合龙猛菩萨的原义。

为什么这么讲呢？因为龙猛菩萨所造的论典应该在梵文上面翻译的，鸠摩罗什也是非常了不起的，其他的译师，也是非常了不起的，这方面我就深信不疑，所以这次翻译的过程当中，把鸠摩罗什的原文，还是主要没有改动，但是有些地方，有一些不同的地方。

我觉得按照藏文的翻译应该还是比较合理的，为什么这样合理呢？因为藏文《中论》后面的翻

译过程写得非常清楚，首先是焦若·鲁坚赞，他叫龙幢译师，这是在8世纪当中，国王赤松德赞下面的三大译师之一，是非常了不起的，当时非常了不起，后来《中论》也是依靠克什米尔的版本、巴擦尼玛扎就是日称译师等，他们翻译的，而且他们通过很多的梵文版本再三校对以后才翻译出来的。而且他们的翻译不管是大藏经的翻译、论著的翻译就相当好的。在真正的后来比如说后译的有些像有个叫觉登热雅他专门到印度去，去的时候当时印度各大寺院里面的梵文版本和藏文译出来的，教义对的时候全部都是可以对好。

后来他们都是也赞叹不已，我想鸠摩罗什一方面是非常了不起，但是他后来在回国以后，他的译经场面非常广大，而且他每天都是有很多下面的人来整理，基本上是他意思告诉他们，然后他们下面，这个我们在中国通史很多历史书里面知道当时翻译的情况。

当时翻译的情况和藏族译师所翻译的状况，虽然他们都是非常了不起的大译师，如果他们的智慧没有的话，如今我们闻思的法，确实是没有的，但是我自己认为，应该藏族的译本是比较可靠的，《中论》翻译的前面我想改不改，基本上是把鸠摩罗什的有些译文直接字面作解释呢？还是按照藏文的翻译本作解释、改，后来再三思维，应该改的好，为什么呢？因为藏族对梵文的译文应该是负有一定的责任，再加上当时的要求是非常严格的、很严密的，这一点，我们从它的小字里面，也是可以看得到，你们自己也是应该想一想，看看《中论》后面的译师校对过多少次，而且依靠各种不同的版本，克什米尔的版本、印度中部的版本、印度南方的版本还有其他的，有些历史书里面说——《中论》的版本校对是最严密的。

因此我想，在这里有些当然我翻译藏文的过程当中，可能藏文翻译汉文的过程当中，有一些

肯定有错的，这个没有什么说的，因为以前大成就者的译师和现在一般的翻译家，他翻译的字的分量完全不相同的。他每一个字表达的内涵，以前的很多的大成就者，他所表达的内涵非常有深度，他的深度性跟现在语言的深度性，完全是不相同的，这一点是我承认的，肯定翻译方面有错的。

这一点承认，但是版本方面，我觉得藏文的版本是最可靠的，因此我们解释的时候，更符合原文，我们每一个科判核对的时候，也可能是按照藏文的版本的话，确实是能对得好。

而且以前我看《中论》的后面，也是最后，日称译师翻译的时候，他就按照《显句论》翻译的，《显句论》里面因为龙猛菩萨究竟的密意只有月称菩萨和清辩论师了知，月称论师要解释龙猛菩萨密意的时候他用《显句论》来解释的，《显句论》里面的颂词，如果这样解释的话，不管我们用科判还是讲义，什么都非常方便。

按照鸠摩罗什有些翻译的话，后面解释的时候，你们也可能有感觉，慈诚罗珠堪布，以前翻译的时候，按照那个解释的时候，也可能，我没有问，但是可能是遇到一些困难，有些改了，有些可能好像没有改。

印顺法师，他们翻译，他们讲的时候，也字面上基本上是过了，但是真的全部偈颂的内容，要总结起来，安一个科判的话，恐怕是不是有点困难。

这些问题上面，我想你们也是正在研究中观，正在分析中观，我觉得应该有一些不同的感觉，我想我译得肯定有错的，但是藏文的版本觉得应该是非常可靠的，因此在这里用藏文的版本来，有些颂词有改动的原因在这里。

**【领受者人我在未见之前、正见之时、已见之后都不存在。】**

就是领受者以见三时观察的。

**【首先，在所领受的（见法）之前，（领受**



者)存在的说法已经被驳得体无完肤;】

它这个意思是说：前面我们通过几种方式来已经观察了。

**【其次，如果在（已见）之后存在，】**

见后面所谓人我存在的话。

**【则需要有没有领受者的所领受在之前存在，这样也会成为无因，其道理相同的缘故;】**

这个虽然本论当中没有破，但实际上也是一样的。只不过把推理的方式改变一下而已。

**【再次，在（正见的）同时，（领受者）的本体也是不能存在的，对于这一点，我们可按照前面所宣说的：分别各自的成立不可能一起等推断方式进行破斥。】**

也是完全可以的，这是我们昨前天同时不成立的观察的方式来，见者也是闻者，闻者也是见者，同一时间当中这样的话，那么我们，如果是假立的我，都是可以的。

麦彭仁波切在《释量论》里面说的<sup>10</sup>，比如说我一边看东西，一边听声音，一边吃东西，这样，有几个无分别的感觉，可以在自相续当中同时生起，是可以的，这个是可以的。但是如果有实有的我存在，那么六个我就同时存在了，有这个过失，所以是不合理的。

**【领受者人我的所谓“有”以及“无”的分别，都是不存在的。】**

既然领受者人我的有存在的话，所谓的无也

---

<sup>10</sup>《释量论·成量品讲解》：识功能定故，一是一之因，以识著他境，无力不取余。

如果对方说：即便按照你们佛教所承许的那样，心识由自己的同类产生，但由于心识是种种对境之有境的缘故，同时产生多种的那一过失，你们自己也同样难以避免。

驳：我们绝对不会有相同的过失，因为这是由前一识生后一识的功能决定的缘故。也就是说，任何一个心识都是依靠自己前一刹那心识（等无间缘）为因而产生，中间没有被他法中断，所以决定是次第缘取对境。比如：虽然若干对境已经存在，但以心识耽著“蓝色”之类的对境时，就没有能力再缘取其他对境了。就像我现在心里想我要讲因明，则不可能同时想我明天要吃什么东西，今晚什么时候睡觉等；或者，我执著这是绿色的瓶子的同时，则不可能想其他红色、黄色的瓶子一样。因为，同一时间第六分别识只能有一个，否则就有一个众生有多个相续的过失。当然，无分别的根识可以同时产生多种，因为这只是接受对境的信息，并没有进行分别。由此可知，分别识是次第产生，无分别识则按照三缘聚合的次第产生。所以，根本不会有同时产生多种意识的过失。——索达吉堪布

不存在的。

**【正如《显句论》所云：【“若汝以为：如此这般，岂非确定无人我耶？”】**

你们不是认为这样的话，就是对方对中观者说，你们不是认为所有的人我不存在。

**【何人声称‘因见法之不存在，故人我亦不存在’之论？汝等岂非以言过之法（遮遣人我之存在）乎？】**

它意思的话：它这里可能有一点点，到时稍微可能有几个字要改一下，但是它意思是，你们难道不是说人我不存在吗？然后中观者反问说，这是谁说的？中间好像何人声称呢？这个不是对方的观点一样，觉得这般话是谁说的，我们这个人我不存在，是谁说的呢？

然后小乘宗又对我们说：因为你们这个见法不存在，果人我也是不存在，难道这个话不是你们说的吗？你们不是这样抉择的吗？所谓的人我也是不存在的，这样的话，你们亦主张安住在

一个空的见解上吧！

他们声闻乘的意思里面有这样的一个含义，说你们这个人我不存在，人我不存在的话，你们不是已经主张单空的见解吗？对方有这样的一个含义。

然后中观论师对它这样回答的，《显句论》里面稍微有点古，但是原文都是没有的，但这里引用教证的时候，稍微用古一点来用的。

**【此虽乃吾等之主张，】**

是我们说：人我不存在，这是我们的主张，已经说过。

**【然汝等尚未通达其真义也。】**

但是我们抉择人我的真理，实际上你们还没有通达，好像这里有个抉择，汝等尚未通达抉择其真义。

**【此言乃因对治与‘其本性不具’、‘人我亦非真实’之论相左，安立‘人我以实有之自性者而有’之谬论，】**

意思就是说：你们所谓的单空，是所谓的人我，自性不存在的道理，你们没有通达而已。

**【并遮止于其自性之过分耽著而言，】**

然后人我不存在，认为人我不存在的单空执著，过于的耽著的话，我们说这个也是不存在的，

**【并非为立无实之论。此（有无之立宗）二者皆需抛弃。】**

实际上有的执著和无的执著，人我有的执著和无的执著都需要抛弃，为什么要这样抛弃呢？

**【所言‘于有实之耽执’及‘于无实之耽执’，其自性皆了不可得，】**

人我的有实耽执，在自性当中根本找不到的，人我的无实的耽执，它的自性也是了不可得的。

**【如此则何人可分别有无哉？”】**

它这里说：有的这种也是不合理的，无的这种分别也不合理的。

**《中观根本慧论》之第九·观本住品释终**

好！今天讲到这里。

下面是第九品思考题：

1. 本住的含义如何解释，并以教证说明为何宣说本品？
2. 小乘哪些宗认为补特伽罗人我是存在的？他们有何理由而如此承许？
3. 以什么样的推理而了知所有领受的法前面不成立人我？
4. 以什么样的推理而了知个别所领受法前面不成立人我？
5. 如果承许人我与法我同时或者非同时存在有什么过失？
6. 怎样了知安立人我根本因不存在？
7. 怎样从人我不存在之推理而了知其它法我不成立的结论？
8. 从教证和理证总结本品的全部内容。
9. 通过学习，抉择人我的此品以后你有什么收获？

下面大家一起回向功德：

## 第 38 课

**思考题：**

1. 燃可燃的含义，有何解释法。以教证说明，龙树菩萨为什么宣说此品？
2. 如果对方承许火与木柴一体或者他体有何过失？
3. 你认为承许他体有几种过失？并一一说明理由。

### 第十品观燃可燃品

下面我们继续讲《中观根本慧论》。分三个方面：

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。

第一部分“宣说见解而顶礼”已经讲完，现

在讲第二部分“抉择宣说中观之见”。

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、抉择法时间为空性；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。

在“宣说其他特法”中，“抉择法我空性”已经讲完：“破法我之自性”通过破蕴、界、处三品宣讲，“破法我之能立”通过《观染染者品》《观三相品》和《观作作者品》宣讲。现在学习的是“宣说其他特法”中的“抉择人我空性”的道理。



戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

第一个问题“破人我之自性”在第九品——《观本住品》中已经宣讲完毕。今天学习第二个问题“破人我之能立”，也就是破人我存在的理由。

己二（破人我之能立）分三：一、破人我之比喻——观燃可燃品；二、破人我之所依——观本际品；三、破人我之能依——观苦品。

分为三个方面宣讲：“破人我之比喻”即火和薪的比喻，就是本课将要开始学习的观燃可燃品（第十品）；“破人我之所依”称为观本际品（第十一品）；“破人我之能依”则是破人我的痛苦，观苦品（第十二品）。

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破火薪自性成立；二、以此理类推他法；三、呵斥所破之见。

壬一（破火薪自性成立）分三：一、破火薪之本体；二、破彼之能立；三、彼二之摄义。

癸一（破火薪之本体）分二：一、破火薪一体成立；二、破火薪异体成立。

子一、破火薪一体成立：

**若燃是可燃，作作者则一<sup>11</sup>。**

这一品主要的教证以及对方的观点，将在经部关联和品关联中宣讲。上一品中，龙猛菩萨用理证和教证抉择了人我根本不可能存在的道理。以犍子部为主的有部宗，以及数论外道等承认神我的宗派，坚持认为人我应该存在。

对方认为：人我存在的理由相当多，其中一

---

<sup>11</sup> 《显句论讲记》第 2 课：“若燃是可燃，作作者则一。”颂词解释：柴是所燃，使木材等成为作业的能燃是火，假设说柴是火，那作者与作业就成了一体。这种现象见所未见，否则陶师与瓶子或所砍伐与砍伐者就应成一体。这一点谁也不会承认。这是第一个颂词。意思是什么呢？可燃是木柴，燃是火，燃与可燃实际上并不存在。“若燃是可燃，作作者则一，若燃异可燃，离可燃有燃。”能燃的火和所燃的木柴，这两者是一体，还是他体？如果是一体，那作和作者就变成了一，比如铁和铁匠变成了一体，工人和他所做的工程也变成一体，但我们一般不会说火和木柴是一体的，这是谁也不会承认的，大家都认为木柴和火不是一体的。

个理由可以通过比喻来说明。人我和所受法肯定实有存在，因为二者互相观待，就像火和木柴，其中一个没有，另一个也不可能起作用。

我们可以这样观察：如果对方认为火和木柴是观待而成，那它们两个是以一体的方式存在，还是他体的方式存在？你们到底是承认它们两个之间的观待，这个观待是从什么角度来成立是观待的？我们这样来问他们。如果对方认为火和木柴是以不可分割的、一体的方式存在，如果这样说，那就根本不合理。下面的颂词中主要遮破一体。

“若燃是可燃”，燃和可燃在《中论释》里面也做了注解，“燃”即为火，“可燃”即为木柴，如同前面讲的见和所见一样。在藏文中，本品称为《观火薪品》，但和这里的意思基本相同。

“若燃是可燃”则有“作作者则一”的过失。对方如果认为火和木柴是一体的，它们两个之间的关系不可分割，如果这样承认，会有很大的过

失。为什么？这样一来，作和作者就变成无二无别。为什么这样承认？大家都知道，火是燃者，能燃烧的作者；木柴应该是所燃，具有燃烧的作用，也就是说前面所讲的作作者，其中火是作者，燃是燃业或者所燃，通过火和木柴的因缘聚合，燃烧的行为就会出现，这个叫作。作、作者、作业三种情况。

如果对方认为火是木柴，木柴即是火，它们之间的关系不可分割，那么不单是火和木柴变成无二无别，整个世间上的能作和所作，比如做瓶子的工人和瓶子，修路的工人和所修的路，依靠工具而修的能修的工具等等，全部都会变成无二无别、不可分割了。如果这样承认，一方面与现量相违：我们亲眼见到火和木柴是分开的，瓶子和工人也是分开的，所作和作业完全是分开的，这样全部混为一体，那肯定不合理。所以说这个一方面与现量也是相违的。再加上时时间人们再愚笨也不会这样承认的，比如最愚笨的牧童，他

也根本不可能承认火和木柴是一体的。所以如果对方把火和薪的本体认为一味一体的话，是不合理的。

一般来讲，我们明显亲眼看见的火和木柴承认为一体的，在小乘的一些经部当中是不一定有。但是这里主要是数论外道的观点，他们认为所有火的本性和木柴的本性是一味一体的，不分胜义谛和世俗谛，这样一来，他们认为火和木柴都是神我的显现，实际上是无二无别。如果这样承认，那就有很大的过失。对方虽然承认二者显现上不同，但实际上是一体，如果这样承认，那么这种一体也是实有的。

中观宗认为：火和木柴从表面上看是虚幻的显现，实际上跟法界无二无别。如果这样承许，那么有没有过失呢？我们自宗没有这样的过失。为什么呢？因为我们所承认的法界，并不是对方所承认的实有自性的存在。实有的东西存在的话，那么火和木柴的本体，既是它的本体已经实

有了，而且这种实有也是，火和木柴无二无别的话，那么在实有的一体的本体上，逃不出这样的过失。所以对方不应该这样承认。如果火和木柴承认为一体的话，有这样的过失。

前面的这两句颂词破了火和木柴为一体。下面就是科判中的第二个问题“破火薪异体成立”。

子二（破火薪异体成立）分二：一、以太过而破；二、以未接触而破。

丑一（以太过而破）分二：一、发太过；二、破离过之答复。

寅一（发太过）分二：一、略说；二、广说

卯一、略说：

**若燃异可燃，离可燃有燃<sup>12</sup>。**

---

<sup>12</sup>《显句论讲记》第2课：若燃异可燃，离可燃有燃。颂词解释：如果柴与火是他体，那么不观待柴得不到火。瓶子以外的氍毹不观待它不是不可见，但不观待柴的火并非如此，所以这种观点不合理。

从第二个方面来观察，如果燃跟可燃是他体的，那除了可燃以外还另外有一个燃要存在，除了能燃的火以外，还应该有一个所燃的木柴。如果没有详细观察，会认为这是对的，应该有火以外的木柴存在。但并不合理，因为能燃和所燃是观待而安立的。比如

燃是指火，可燃即是指木柴。对方认为：火和木柴就像瓶子和氍毹一样，完全是分开的。如果这样认为，就是离开了火，还有燃，离开了木柴还应该火存在，这样的过失。木柴和火是能生所生的关系。这样的话，首先我们略说的时候，就不应该这样承认。如果这样承认，本来火和木柴它们是互为因缘的，依靠木柴可以产生火；有了火，木柴才有燃烧的机会。如果没有火，木柴就不叫可燃，因为它无法燃烧；如果没有木柴，火所燃烧的东西也是没有的，二者之间是能燃所

---

点火柴，火柴杆和火有能燃所燃的关系，如果二者真正是他体的话，可以这么说。但为什么说这是所燃呢？因为火要燃烧它，它才叫所燃。如果所燃不存在，能燃的火也不可能存在。如果没有观察时，会认为“对的，两者是分开的。”这在分别念当中可以有，但实际上它们是互相观待的。如果没有观待，所燃的木柴不存在时，火可以单独存在，那火是怎么建立的呢？是燃烧木柴而来的。没有燃烧木柴，所谓的火也不可能得到。因此，燃和所燃不能说是他体的。

在其他论典中，“燃”也有染污、烦恼的意思。昨天观察了贪心和贪者，以此处的方式观察时，名言当中整天认为相续当中贪心的火燃烧、嗔心的火燃烧，等等诸如此类，我们经常认为实实在在存在的法，用中观理论观察的时候的确不存在。这时候，会有这种感觉：原来我们在整个轮回中一直迷迷糊糊，不存在的法认为存在，一直过着这种特别显而无自性的、欺惑性的生活。这里，燃可燃品通过分析火和燃料之间的关系推出，我们经常认为的燃也是不存在的。

燃的关系。如果对方这样承认，那么二者就没有任何关系，没有任何瓜葛。这样的话，那么在火不存在的情况下，也应该有木柴；在木柴不存在的情况下，火也应该存在，有这两种情况。

当然有人会想：火不存在的情况下肯定有木柴，比如我的牛粪棚就有那么多木柴；木柴不存在的情况下，火也是存在的；比如工人认为，在工厂里面，没有木柴但是火还是有的，里面有火星啊，这些想法可能是有的。

但是，我们在这里，前面的能立等同所立的关系，也可以破，这是一个条件。还有一个条件，如果牛粪棚里面的木柴，这里的木柴不成为木柴。为什么呢？这个不叫可燃，并不是叫所燃，因为它跟火没有任何的关系。所以在这里不叫：火的因的木柴。虽然在人们习惯的用法中，把这个称为木柴也可以，但严格来说，所谓的木柴与火，它们成为能燃所燃关系的木柴，在这里不是这样称呼“薪柴的可燃”，不会有这样的名词，



但这些在这里不必广破。

实际上，只要懂得了他体的关系以后，那么互相观待没有；互相不观待的物体，应该他体成立，他体成立的话，那么他们之间不应该有因缘的关系，这一点在其他论述当中也是广破的。

此处是略说，如果认为火和火的薪柴是异体，那么就有这种过失——离开可燃以后火还存在，有这个过失。

下面就是广破，广说。

卯二（广说）分二：一、应恒常燃烧等过失；二、不依靠因产生之过失。

辰一、应恒常燃烧等过失：

月称论师的《显句论》<sup>13</sup>和清辩论师的《般

---

<sup>13</sup>《显句论》月称菩萨著，索达吉译：“如是常应燃，不因不燃生，则无燃火功，亦名无作火。如果承许柴与火是他体，那么就成为了恒常燃烧，而且能燃不是由因生，再者功用也成了无义，如果是那样，作业也成了无有。”

《般若灯论释》观薪火品第十：“如是常应燃，以不因薪故。释曰。不观薪故。彼应常燃。纵无薪时。火亦不灭。以其异故。又于薪投火亦无焰起。义皆不然。如偈曰。复无燃火功，火亦无烧业。释曰。无可烧相业无体故而不欲尔。何以故。幼男小女尽知有因。皆欲有业故。此中立验。第一义中火薪不异。何以故。以有因故。有起作故。有业故。如薪自体广如前说。薪门亦尔。以

若灯论释》，对这两个颂词总结的过失不是特别广。有些论师认为广说的时候，这两个颂词里面加起来有四种过失，如印顺法师的讲记总结出四种过失<sup>14</sup>。我分析的时候好像不止四种，基本上有七个或者八个过失。不同的过失归属于同一类也是可以的，如果归类在四种过失中也可以。

如果把火和木柴安立为他体，就会有下面广说里面讲到的变成恒常燃烧等四种过失。

---

薪为燃因。有起有业。皆同火说。是故非因。譬喻不成。若汝意谓火正燃时名为薪者。是亦不然。”

<sup>14</sup>《中观论颂讲记》印顺法师，观然可燃品第十：如是常应然不因可燃生则无然火功亦名无作火然不待可燃则不从缘生火若常然者人功则应空

一般人大致主张因法有我，而我有别体，所以此专从别体，去破他的无因。如离可燃的柴有然烧的火，那就有四种的过失：一、然烧的火，既离可燃的柴，那就「常」时都「应」该有火「然」烧着，可以不问有柴无柴的。二、不但有常时火烧着的过失，更应该自住己体，「不因可燃」的柴而有火「生」起，这是无因过了。三、除了常时不待可燃因而火能生起以外，既是常然的，也就「无」须有「然火」的人「功」了。四、然是不离可燃有的，现在说离可燃有然，这然烧的火，到底然烧些什么？没有所然烧的柴，那火就失却了火的作用。所以说：「亦名无作火」。把这四失归结到根本，问题在无因无缘；有了自性见，这可说是必然的结论。所以说：然可燃如真的是各各独立的，「然不待」于「可燃」，那就是「不从」因「缘生」起；不从因缘生起的「火」，如常「常」的「然」烧，那添柴吹火的「人功」助缘，也就「应」该是「空」无所有了。但事实上，然与可燃，何尝如此！

如是常应燃，不因可燃生。

则无燃火功，亦名无作火。

第一、恒常燃烧的过失。意思就是说：我们如果把火和木柴承认为他体，那么应该就有这个过失——常应燃。常应燃的话，应该经常燃烧。为什么呢？因为人们在日常生活当中的有些火，有时候是燃，有时候没有燃。没有燃的原因是什么呢？就是因不具足，观待它的因不具足；观待它的因具足的时候，它就可以燃烧。观待它的因不具足的时候，它就不燃烧，有这样的情况。可对方却认为，火和木柴完全是不观待，互相他体而成立的。如果互相一点都不观待的话，那么这个火，要么从来不会燃烧，有这个过失。要么经常燃烧而不灭，应该有这种过失。为什么？有时候燃，有时候不燃，木柴具足的时候，它的因具足的时候就燃烧，因不具足的时候就不燃烧，有这种情况，可是对方没有这个原因，火就应该变成了经常燃烧。有这个过失。

第二、“不因可燃生”。一般来讲，火，只有火、火星，还有木柴，这些因缘具足的时候，火焰就开始显现出来，我们常见的也是这样的。如果火与木柴两个之间，就如瓶子与氍毹一样，互相一点也不观待，没有互相依靠的话，那么薪柴就不是它的因。薪柴不是它的因的话，离开了薪柴的情况下，也就是说，不应该从木柴当中产生了火焰了。这样的话，所有的火焰不应该从木柴的因缘当中而产生，如果这样承认，这也是非常相违的。该具足的因缘具足的时候，火焰应该依靠木材，牛粪，这些集聚以后才可以出现；如果没有这些，光是具足一个火燧也不行的。所以这个也是不相同的。

第三、“则无燃火功，亦名无作火”。这样一来，刚才那个火或者常时燃烧不依靠它的木柴而产生，那么无燃火功——燃火的话，本来需要一些功夫，比如捡一些木柴，然后买牛粪，也实在买不到，到坛城那里去等，等等……到中午的时

候也是买不到。可是如果所谓的火，不依靠因缘而产生，那么这些功用也没有任何必要了。

第四、无燃火功，亦名无作者。一般来讲，火和木柴之间的关系，就是能作和所作。火是燃烧的作者，所作实际上是木柴，整个作就是火正在燃烧的动作，运动，叫做是作。它们之间有这样的关系。但是如果火和木柴完全分开，完全是分开的话，那么它们之间能做所作的关系就根本没有了。也就是说，根本所谓的火不可能是作者；所谓的木柴，也不可能是所作，这样它们之间所作能作的关系也是没有的。

刚才我说常应燃过失，这里应该有四种过失，1、长期燃烧；2、应该无因而生，火无因而产生。3 火无功用而产生 4、无作者而产生或者无能做所作。在这个颂词中，已经基本讲了四种过失。

下面开始广说，分两个方面：

**辰二、不依靠因产生之过失：**

不应该从因缘生等，有这个过失。

燃不待可燃，则不从缘生。

火若常燃者，人功则应空。

火与木柴、燃与可燃，这两个互不观待，如瓿和瓶子一样成为他体，那么“则不从缘生”——火不应该从木柴聚合的因缘当中产生，这与前文“不因可燃生”基本相同。但一个是从缘的角度来讲，一个是从因的角度来讲。藏文里面这两个分得不是那么细。从汉文的理解来看，后面就不应该，比如现在火要产生的话，需要具足很多的因缘条件。这个因缘条件，如华智仁波切在前行里说的<sup>15</sup>：其中的一个，比如说木柴，或者是火星，或者是火柴（火燧、火石、火绒？）其中一种不具足的话，烧火的事情就只有放弃，没有办法。

这里就是讲因缘。如果火不观待而产生，那

---

<sup>15</sup> 《大圆满前行引导文》中这样说：“一个人在途中烧茶，也需要具备烧茶的茶器、水、火等许多因缘。其中单单生火也是一样，必须具足火燧、火石、火绒等许多因缘，如果其中仅仅火绒不具备，其他一切都具足也无济于事，只好从根本上放弃烧茶。”

它不是从因缘而产生；不是从因缘而产生的话，人们为了要烧火，经常买牛粪，很多觉姆到很远的地方去背树丫丫，一堆一堆地上去下来，这样也是没有任何必要了。

“火若常燃者”，如果火不依靠因缘而生，火就应该长期燃烧。

这样一来，“人功则应空”，为了积聚火的所有功用也就空了。

此处的“人功”与前面颂词中的“无燃火功”，在藏文中，这两个都是指勤作，并无字义上的差别，宗喀巴大师和果仁巴大师的《中论》讲义也未作详细分析。但从汉文的字面来理解，“燃火功”是从火方面的功夫。比如说火的话，为了让火的因缘具足，也要下一定的功夫，这是从火的侧面来讲的；比如说人们为了生活，吹火或者用各种方法，在古代比如华智仁波切在前行中提到的用皮火筒，人们用这些功夫来生火，“人功”就根本没有任何必要了，因为如果火不依靠因

缘，完全是它体，那就不要任何其他的因缘了。”

“人功”是从人的行为的功用方面来讲的，“火功”是指火在燃烧的过程当中需要依靠其他的外力。从这两个侧面来讲，也可以。但在一些大的讲义中，这些是比较小的问题，就没有宣说。

总结这两个颂词，总共有六个或者七个过患，如果从反体不同的角度分开，详细分析，总共有七、八个过患。所以对方不应该承认火与木柴是他体，否则就会有这么多的过失。

今天就讲这几个颂词。

下面讲《中论释》的内容。

麦彭仁波切分科判的时候，把十品完全分开。有些道友也在问：品与品之间的关联是如何的？前面分的品与品之间的关联是比较清楚的。

## 【丁十（观燃可燃品<sup>16</sup>）分二：一、经部关

---

<sup>16</sup>本品藏文原意为观火薪品，因本意相同，故尊重鸠摩罗什原译，此处“火”即为燃者，“薪”（或者“木柴”）即为“可燃”，此处的“木柴”特指正在燃烧的“木柴”。



联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【经云“燧木及燧砧<sup>17</sup>，手作三者聚，此等缘生火，生后速失灭。】

以前生火需要燧木、火铁，《前行》里说的火绒等取火工具以及人的手，此三者经过摩擦，因缘具足才可以生火，古代的生活是这样的。现代的话，火柴里面也有燃料，手和手的摩擦，这三种因缘具足的时候，火因缘而产生，生完以后，燃料用尽后火就灭尽。

【智者寻其来，以及所去处。然于诸方隅，不得若来去。】

智者如果去寻找火的来源，从十方四隅寻找也不可得，火的来去皆不可得。

【蕴界以及处，内空外亦空，无住我所空，诸法如虚空”等，】

蕴界处所摄的一切万法，里面是空性的，外

---

<sup>17</sup>燧木及燧砧：燧砧是一种火铁，均为取火工具。

面也是空性的，一切没有我和我所，全部如虚空一样，这也是我们要到达的境界。通过火和薪柴的比喻，应该抉择一切万法无我的道理。从法无我和人无我，哪一个角度来讲的话，都应该是这样的。

麦彭仁波切引用这个教证非常重要。为什么要宣讲这一品？因为佛经中经常有火和火的比喻来宣讲蕴界处为空性，常用教证，但很少用理证的方式广说。所谓“理证的广说”，就是用我们的智慧去分析的，分析后得出最正确的途径的一种观察方法。也叫做理证的观察。佛经中没有理证的观察，只有教证。如果只有教证，有些人心情好的时候会觉得：这是佛经里的教证，可能就会相信；不开心时就会对佛经毁谤，认为佛经里说的是假的，不对的。如果你认为不对，你有什么样的理证。现在龙猛菩萨就是针对这样的邪见开始进行分析的。

每天布置作业的时候，前面也都是有：以教

证来说明本品所宣说的原因。希望你们好好看一下：这一品为什么这样宣说？它跟佛经有什么直接的联系？一些小乘论师在解释佛经的过程中，因为不太通达大乘经典的甚深教义，这样一来，也造成误解，然后对中观者进行辩驳，龙猛菩萨对于种种辩驳作了回答。

本论共二十七品，龙猛菩萨在宣讲每一品的时候，一方面既符合佛经的教义，也符合现在逻辑推理，因此能推翻对方的各种误解和邪知邪见。因为以上目的，我们学习中论是相当有必要的。

在座的大多数人是第一次听《中论》，每一个法都这样，刚开始听的时候确实好像乘飞机一样，不太懂。有个堪布曾经跟我说，他第一年学《现观庄严论》的时候，好像一年当中基本上已经昏了，好像听不懂什么，当时自己也是比较伤心的；第二年学习的时候，又还是学《现观庄严论》，那个时候确实还是不错的，基本上思路

各方面的分析都比较不错了；第三年的时候，他还在住在那个班，《现观》里面的每一个教义不但听懂了，而且觉得这个内容确实很深啊，很深啊。。。。。。每次都有这样的感觉：真是，弥勒菩萨所宣讲的甚深的经的意义真是非常好啊！到第三年，才算得上生起一种定解。这是他的亲身体会，现在他也成为了学院的堪布。

所以我们每一个人在学习的过程中应该要有耐心，除了非常聪明的人以外，刚开始学这样的时候，就想马上了如指掌，可能不是这样的。这和以前中学小学的课程完全是不相同的。以前上学，基本上把文章的中心思想、或者有些问题能归纳就可以了。但这里的问题确实是，一方面分析的理智性非常复杂，另一方面所牵涉的内容极为甚深。

因为我们以前没有串习过，这样一来有点困难。刚开始我也担心你们，尤其是《中观根本慧论》能分析的话，当下能分析，但过一会儿就可

能忘了。前面第一品、第二品里面很多分析的观察方法，当时基本上懂了，但是现在都忘了，会有这种情况。我们一方面要背诵，另一方面要反反复复看书，应该把里面的中观教义在自己的心相续当中能得以串习，这个相当重要。

希望诸位在闻思过程当中，应该有这样的精神，第一年如果我们听中观确实不一定特别特别懂，如果再听应该就可以懂了。以前听过《中论》和《入中论》的人，现在应该听起来也不是特别费劲。从来没有听过的人，每天都是“燃、燃者”，全部都是燃和燃者，或者是“来去”，不知道到底在讲什么啊，可能有这样的想法。

### **【宣说了无有燃与可燃的道理。】**

这里是用比喻的方式宣讲了我和我所不存在的道理，燃与可燃是比喻，实际上你们所宣讲的比喻根本是不合理的。

### **【戊二、品关联：】**

**【如果对方认为：领受者人我与所领受的法**

是存在的，因为它们彼此互相看待的缘故，如同火与柴薪一般。】

很多小乘论师也是这样认为的。我们下面进行驳斥：你们的比喻不成立。我和我所不成立的道理，通过前面《观本住品》已经讲完，此处是说你们安立的比喻也根本不成立：

【为了证明其不存在，而宣说本品。】

【此品分三：一、破火与柴薪；二、以此理亦可类推他法；三、呵斥违品之见。】

【己一（破火与柴薪）分三：一、破他宗之安立；二、破看待而成立；三、摄以破成立之义。】

【庚一（破他宗之安立）分二：一、以观察破一体成立；二、以观察破异体成立。】

【辛一、以观察破一体成立：】

**若燃是可燃，作作者则一。**

【如果对方认为“领受者与所领受的法，其本体不成立”的说法是不合理的。因为相互看待的法具备体性，是现量可见的。】

我们前面说的“领受者补特伽罗的我和所领受的法不成立”的观点是不合理的。这个是我们现量见到的，看待的法是现量而见到的。

**【看待木柴而产生火，火并非不具备自性，因为暖热、燃烧的自性与其结果可得缘故。同样，看待火而产生的即是木柴，其自性也是具备的，因为所燃烧的是四大自然性的缘故。】**

从火本身的角度讲，火和木柴是看待的，而且火的本体也有几种不同的特性。同样，木柴也具有本性，它是所燃烧，它本身是四大和合的一种物体。从火的角度应该是成立的，从木柴的角度来讲也可以成立。

人我和法我也可以说是互相看待的关系，就像木柴和火一样，如果木柴和火的比喻可以成立，那么它的意义也可以成立。这是对方的观点，下面我们就破他们的观点。

**【如果此二者存在，则可如此成立。然而此二者并不存在。如果所燃的木柴与能燃的火本性**

为一体，则作者与所作的业成为了一体，这样也就成了陶师与其所作的瓶子为一体，这明显是荒谬之谈。】

如果这样承许，那经常喜欢唱歌的修路工人（阿克工人）和厕所都变成无二无别了，这明显是荒谬之谈。

【辛二（以观察破异体成立）分三：一、以太过而破；二、破离过之答复；三、宣说其他能损之理。】

【壬一、以太过而破：】

**若燃异可燃，离可燃有燃。**

**如是常应燃，不因可燃生。**

**则无燃火功，亦名无作火。**

【如果木柴与火的本性为异体，如同瓶子与璫璫一样，则不观待木柴，火焰仍然能够炽燃。

有这样的过失，因为它互相根本不观待。

这样就有即使没有木柴，火也能恒时燃烧，以及由可燃的因——木柴，也不能产生火的过



失。】

有这个过失。

【这样一来，点燃木柴生火等等的功用就成了毫无意义。还有，如果生火等不存在，也就是所燃烧的业不存在的缘故，火也就成了[亦名]不具备木柴等燃烧[作业]的能燃[火]。】

藏文翻译跟鸠摩罗什的翻译有些差别，所以用括号方便理解。

**燃不待可燃，则不从缘生。**

**火若常燃者，人功则应空。**

【(火) 因为不观待木柴等他法的缘故，则不能从能燃之缘产生。如果不互相观待，则缘的不具备与消失也就不存在，

火存在，是因为它的因缘已经具足；火不存在，消失的时候，则是因为它的因缘不具足。可是如果它们两个互相不观待，那么它的存在和消失也不应该存在。

**火也就必须能常时燃烧。】**

火就必须能常时燃烧，但这显然不可能。我们从现量见到，火经常燃烧是不可能得。有牛粪的时候火能燃起来；没有牛粪的时候，根本不可能燃起的。

**【这样，就不需要重新点火的举动，（如果此结论成立，）则人们为了保持火焰的常燃不灭等，而收集木柴等功用也就成了多此一举。】**

如果承认了上述观点，火可以常时燃烧，则点火、买牛粪等人功就不需要的，但实际上并非如此。从这个角度来讲，一定要依靠因缘才能成立，依靠因缘成立的话，那么就并不是有自性成立的。

宗喀巴大师在讲这一品的时候，在每一个颂词后面都指出：就是说明这一点是自性不成立的，而对方却认为火和薪柴本性成立。从这个因缘的话，它们互相是因为因缘而产生的，《中论》后面还会讲，依靠因缘而生的法全部是会空的，所以这个根本不会有一个自性成立的。既然成立

了因缘而生，它就不可能成立为是实有，一定会是空性的。如同前一课引用的教证：因缘而生和空性，佛陀所宣讲的因缘而生的法全部都是空性的。

这个道理大家一定要精通。

## 第 39 课

### 思考题：

1. 为什么说正在燃烧的不是木柴呢？
2. 如何观察才能彻底了解火与薪从未接触之理。
3. 火薪若非同时观待，有什么过失。

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

第一个问题“破人我之自性”在第九品——《观本住品》中已经宣讲。现在正在学习第二个问题“破人我之能立”，也就是破人我存在的依据。

己二（破人我之能立）分三：一、破人我之比喻——观燃可燃品；二、破人我之所依——观本际品；三、破人我之能依——观苦品。

今天接着讲第十品《观燃可燃品》。先从科判了解一下：

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：  
一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破火薪自性成立；二、以此理类推他法；三、呵斥所破之见。

壬一（破火薪自性成立）分三：一、破火薪之本体；二、破彼之能立；三、彼二之摄义。

癸一（破火薪之本体）分二：一、破火薪一体成立；二、破火薪异体成立。

子二（破火薪异体成立）分二：一、以太过而破；二、以未接触而破。

丑一（以太过而破）分二：一、发太过；二、破离过之答复。

上节课宣讲了第一个问题“发太过”，今天继续宣讲第二个问题“破离过之答复”。

寅二、破离过之答复：

**若汝谓燃时，名为可燃者。**

## 尔时但有薪，何物燃可燃？

对方认为：燃和可燃以他体的方式，同时可以成立。因为燃和可燃，也就是火和木柴可以同时存在。他们认为：正在燃烧的木柴就是所燃，火有热的本性，木柴有可以燃烧的自性，因此燃和可燃在同一时间以他体的方式可以成立。对方是这样回答的。

之前破异体已经破完了，但是异体破的说法，对方不太承认。他们认为：虽然是异体，但是异体也可以有能燃所燃的关系。因为正在燃烧的时候，就是火在起作用，火就是能燃，所燃指的就是木柴，所以两者之间并不是没有关系，应该有一定的关系。

对方如果这样认为，我们对他们的过患是没有的。对方的过患，离过的答复，我们已经破析完毕，就是破斥。怎么破斥的呢？

“若汝谓燃时，名为可燃者”。中观宗认为：虽然你们宗派说“燃”时，正在燃烧的时候，这

个名为可燃者，这个就是木柴。比如火焰正在冒出，我们放在火里面，正在燃烧的时候，看到灶里正在烧火的，火里面的木柴正在燃烧，这个就叫做所燃。我们也有这样的想法。当然在名言中，这也是不否认的。火和木柴之间还是有一种能燃、所燃的假立关系，可以成立，但这样的假立关系实际上不存在，因为没有一个是空的。而对方认为能燃和所燃是实有存在，这种道理完全是不可能成立。

中观宗破斥：你们所说的正在燃烧时候的，所谓的木柴是可燃的，这一点也是不会成立。怎么不成立？“尔时但有薪，何物燃可燃？”正在燃烧的时候，你们承认有薪，也就是有可燃；有可燃得话，有什么东西来燃这个可燃呢？正在燃烧的时候，所谓的火成不成立呢？

关于火成不成立，下面观察的话，麦彭仁波切用《显句论》的观察方法已经观察了<sup>18</sup>。这里

---

<sup>18</sup>《显句论》月称菩萨著，索达吉译：“若汝谓燃时，名为可燃者，尔时但有薪，何物燃可燃？”释文：假设认为可燃的事物、具足

讲，如果火和木柴同时成立，那么此时木柴到底以火来燃完没有？如果燃尽了，这里所谓的燃也根本不可能存在的。以什么东西燃的呢？没有什么的。如果木柴还没有燃烧，还没有燃烧的话，那么火对它起什么作用呢？所以火根本实际上在它的本体上是没有起过任何作用的。

因为燃“完”了的话，并不是“正在”燃，这个时候就不叫木柴了，已经燃完了，已经灭完了，如同石女的儿子一样；如果还没有灭，那么燃都没有燃，根本没有接触你，为什么这样说呢，也没用任何道理。那么“正在”燃烧，燃和不燃之外还有的一种情况。我们的分别念可能有一点，但实际上这也不是实有的。真正实有的燃是

---

可燃烧的法相，就是柴，火是它的所依者。这般观察，所谓火燃烧柴也不合理，因为“尔时但有薪，何物燃可燃”“尔时但有薪”是指正在燃烧时的意思。如果认为“火燃烧柴”，那么柴就成了“火所燃烧”。除此之外燃烧柴的其他火是见不到的。所以，仅仅火可得，才能决定火的所燃物。何时与它异体的火不存在，那时柴以何物能燃烧呢？所以火不燃烧柴，因为离开它的火不存在。既然如此，又怎么会有可燃的柴呢？因此，那一过失不可避免。此外，如果承认火与柴是他体，那就无有燃时的说法。因此，又怎能燃时的柴？又怎么成立以火燃柴？



根本不可能存在的，所以这里说“正在燃烧”这一点也是完全不合理，不成立的。

怎么不成立呢？因为以什么东西来可以正在燃呢？如果仔细观察，发现火和木柴两个之间的关系是不可能的。为什么呢？因为一方面火和木柴成为不观待的他性，自体成立的。如果自体成立，那么互相燃烧是不可能的。如果可以互相燃烧，按照中观其他的能立所立等同关系来推翻，或者是非相等的推理来推的时候，那么，火和木柴、或者瓶子和柱子，瓶子和火，这些就是一模一样的了，因为是他体的关系。以这种方式来破，也是完全能破斥对方的观点。

这个问题应该这样理解。

刚才离过之答复已经破完了，接下来讲第二个科判“以未接触而破”。昨天“以太过而破”，已经讲完了，下面讲：

丑二（以未接触而破）分二：一、发太过；二、破离过之答复。

### 寅一、发太过：

对方认为：火和木柴同时可以接触，同时可以燃烧。中观宗下面破斥：同时燃烧是不合理的。

**若异则不至，不至则不烧，  
不烧则不灭，不灭则常住。**

月称论师的《显句论》<sup>19</sup>，用的是以前前推出后后的观察方式。如前面讲到“破火薪异体成立”，破异体的原因，刚才离过之答就出现了。破离过之答复结束后，如果对方还有疑问，就从“接触还是不接触”这方面观察。一般来讲，印度论师所解释的都基本没有科判，但前后有紧密的连接。

---

<sup>19</sup>《显句论》月称菩萨著，索达吉译。“若异则不至，不至则不烧，不烧则不灭，不灭则常住。”

释文：假设火与柴是他体，那么由于是他体，故如同光明与黑暗般火不会与柴接触。因为无有接触也就不会燃烧，如同存在远处的火一样。如此“燃时，名为可燃者”的说法不合理。为此，火不会灭，如果不灭，也就是具足自己的法相面常住，即是所谓常燃的意思。或者，归纳而言：由于是他体故火与柴不会接触，如果无有接触就不会燃烧，如果不燃烧，就不会熄灭，如果不灭，那自己的法相就会常住。所以，火与柴是他性也不合理。

对方说：火与柴是他体，“若异则不至，不至则不燃等”的说法不合理，因为，虽然男人、女人是他体却可见到他们有接触，火与柴也是如此。

前面说同时不能接触，为什么不能接触呢？

“若异则不至，不至则不烧”。如果木柴和火是异体，就如同瓶子和柱子一样，则火和木柴不可能“至”——这里的“至”，是古代翻译的用法，就是接触的意思。如果它是异体，则根本不可能接触，没有接触，就不可能烧的。

《入菩萨行论·智慧品》中也有这样的教证：

“不入则无合，无合则不遇，无分而能遇，云何有此理。”在抉择受念住的时候，人与人的身体从表面上看是有接触的，但中间只要有微尘，就算还没有接触。没有和合而说有相遇，是根本不合理的。

同样的道理，如果是火和薪柴是性质不同的两个物体，则它们根本不可能有接触，既然火和薪柴根本没有接触，火又怎么能燃烧薪柴？在具足木柴的情况下，火可以燃烧；在不具足木柴的时候，火会灭尽。

如果火从来没有因为木柴的因缘而产生过，

那么火的毁灭也不存在，最终得出的结论是火永远不灭，会有这种过失。这一点也是不合理的，名言中火有生有灭，但在胜义中，火的本性也不会成立，所以永远不灭的火也不会存在。

不仅是火和木柴，一切相互看待的法之间的关系，以智慧分析观察时，没有一个不空的法。一切万法应该是通过这种智慧来分析。分析的时候，全部会抉择会空性。关于证悟空性的方式，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说<sup>20</sup>，中观以推敲为主，以各种理论来推断，这是中观证悟空性的一种方式。无上密法则主要依靠上师的窍诀，安住在本来心的本体上，通过窍诀而认识自己心的本来面目，这是无上密法的特殊教言。

所以，不管是显宗还是密宗，都必须通达心

---

<sup>20</sup> 《定解宝灯论释》：“然而显宗双运义，依靠观察而抉择，密宗以自亲体验，成立自之觉性界。”显密的见解虽然于现空双运离戏法界中一致，但显宗通过观察二谛的比量推理来抉择并修持二谛或现空或方便智慧双运智慧的意义，而殊胜无上密宗金刚乘，瑜伽士们则是通过强行的方式刹那直接的亲身体验来成立各别自证智慧法界无离无合双运智慧的。因此说，密宗极为甚深、至高无上，远远胜过显宗。

的自体是空性，否则不会有解脱。因为将众生束缚于轮回的根本就是执著，如果不断掉执著，根本就无法解脱。

通过火与木柴的关系可知，平时我们认为的这些执著全部是假的，正如《三摩地王经》说的<sup>21</sup>，我们自己的眼耳鼻舌身根本不是正量。这个作为正量，那就真是不合理的。但现在有些佛教徒却总是认为：“今天我看见了什么，听见了什么……”好像学佛的目的就是这个。但这些并不重要，肉眼看到了什么，肉耳听到了什么……这些都不可靠，眼耳鼻舌身并不是真正的感觉。

听说有些学密的人整天都讲一些奇奇怪怪的事：“我梦见了什么，我白天看见了什么……”当然，无上密法也有一些窍诀引导，比如观明点等，但这个必须在本来清净的基础上。如果未能通达心的本来空性，如《中观根本慧论》里讲的，没有证到空性的话，那么所谓的明点、

---

<sup>21</sup> 《三摩地王经》云“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”

佛像、光芒等这些来源，就根本没什么可谈的了，全部都成了空中楼阁。

空性是一切修行之基，打好这一基础相当重要。修行人一定要精通中观的观察方式，作为修行人是不可缺少的。通过观察火和木柴接触还是不接触等，先一定要通过观察来抉择空性，抉择空性之后才能真正认识到一切万法的本体和心的本体，这样修行才不会出任何差错，会非常保险。这个问题大家应该记住。

总之，给对方发太过：火和木柴不可能接触，因为不会接触所以不会燃烧；因为不会燃烧，所以不会灭尽，火不灭就会成为常住之法。此时对方无言以对。

**寅二（破离过之答复）分二：一、对方之答；二、破彼之答。**

**卯一、对方之答：**

前面讲了火和木柴不能接触，而且不能燃烧的道理。对方却认为不合理。

**燃与可燃异，而能至可燃。**

**如此至彼人，彼人至此人。**

对方有部宗回答：火和木柴是异体则不能接触的说法不合理。燃与可燃（火和木柴）虽是异体但可以接触，“而能至可燃”——而火可以接触它。木柴和火虽然是他体的关系，但是它可以接触。“如此至彼人”，就如世间，比如戒律当中也经常说“男人女人不能接触”等等这样的规定，而世间人，“此人”——就是男人接触女人，女人接触男人这样的说法在名言中是存在的。同样的道理，火接触木柴，木柴接触火，这两种情况并不是不存在的事情，应该是可以存在的。对方是这样说的。

“如此至彼人，彼人至此人”这两句，藏译本为“男人接触女人，女人接触男人”这样的颂词。印顺法师在讲记中讲到，他看到的颂词也是“男人至女人，女人至男人”。不知道他看到的是哪个版本。汉文中可能是这样的，清辩论师的

我没有详细看。波罗颇蜜多罗所译的《般若灯论释》中为“如女至丈夫，如丈夫至女”，并将《观燃可燃品》翻译为《观火薪品》。由此可见，《般若灯论释》的译文与藏文比较接近。

清辩论师翻译的颂词比较好懂，虽然注释比较难懂，但颂词感觉上比鸠摩罗什的好懂，鸠摩罗什翻译的颂词里面没有直接说男人女人，如果大家觉得鸠摩罗什大师的译文比较难懂，也可以看我依藏文版本所翻译的译文，还可以参阅清辩论师的《般若灯论释》。这样就比较容易理解。

卯二、破彼之答：

**若谓燃可燃，二俱相离者。**

**如是燃则能，至于彼可燃。**

中观宗破斥：这样的说法不合理，所谓的燃和可燃即火和木柴，“二俱相离者”，如果像男人女人一样，是互不观待的两种法，那么在名言中可以有假立的接触。但火和木柴却是需要观待的，它们必须要有一个因果关系，一个没有的话，



另一个不可能产生的。如果能烧的火不存在，所烧的木柴观待而言，就根本不可能存在。对方所谓的燃可燃的关系，与男人女人一样“相离”，二者性质完全不同，完全是不相同的两个物体，接触也可以这样说，但实际上并非如此。

“如是燃则能，至于彼可燃。”这个颂词用一种反问的语气进行遮破。意思是如果你们认为燃可燃，火和木柴的关系如同男人女人的关系一样，互不观待的话，那么火就能接触可燃的木柴，可以说得过去，但实际上是不可能的。虽然颂词未直接遮破，但月称论师的《显句论》<sup>22</sup>与清辩论师的《般若灯论释》都采用了上面的方式进行破斥<sup>23</sup>。对方所承认的男人和女人的比喻，是互

<sup>22</sup>《显句论》第十品：“若谓燃可燃，二俱相离者。如是燃则能，至于彼可燃。“——不观待柴而有火、不观待火而有柴的情况是不可能有的。所以这一比喻无有实义。如果对方说：虽然他性但依靠相互观待产生，成立接触，运用的比喻是合理的。

驳：实际它们也并不存在，它们是他性的同时有接触，这种说法不合理。

假设对方说：虽然火与柴不是像男人与女人一样相互不观待成立，而是相互观待。相互观待的缘故，火与柴各自本体成立，因为不见无有的石女儿子与石女女儿相互观待。

<sup>23</sup>释曰。汝意立异譬。彼男女纵如是者。则互不相观。以薪火处

不观待的关系，而火和木柴必须互相观待，因此对方的比喻不成立。对方的喻义不成立的道理，通过这种方式来破。

所以这个比喻不成立，因为男人女人就是不观待的两个法，如果不观待的两个法存在，它们接触也可以。我们名言中承认火和木柴接触也是可以的。但这个是根本不可能的。因为它们两个，一个不在，另一个不可能在的。比如说能烧的火不存在的话，所烧的木柴怎么存在？所烧的木柴不存在的话，能烧的火怎么会存在呢？所以它们两个之间一定是一种相辅相成的观待，如果没有观待则根本不可能成立的。这个问题是以这种方式遮破。

癸二（破彼之能立）分二：一、破观待之能立；二、破现量之能立。

子一（破观待之能立）分四：一、破前后之观待；二、破同时之观待；三、破成与不成之观

---

同而起。到相复是异故。不相观者可言我得因非一向。

待；四、摄义。

下面先从观待方面来破：

丑一（破前后之观待）分二：一、反问；二、正破。

寅一、反问：

**若因可燃燃，因燃有可燃，**

**先定有何法，而有燃可燃？**

这里反问他们，就是问他们——以反问的语气来问他们，问的是什么呢？“若因可燃燃，因燃有可燃”——如果你们对方认为，“因可燃燃”——依靠什么呢？可燃是木柴，因木柴而存在火，然后因火有木柴。如果是这样认为：木柴先存在，然后有火；或者火先存在，然后有木柴，就是互相观待。比如说，先有木柴，然后有火；或者先有火，然后有木柴，那么有这两种说法，这两种说法——先定有何法？首先你能观待的哪一个法存在？“而有燃可燃”——燃法和可燃当中，是哪一个存在？

首先在这里问，你说木柴先存在呢，比如说：依靠木柴而产生火，或者依靠火而产生木柴的话，那么我们要问：是木柴先存在还是火先存在？是火先存在还是木柴先存在呢？我们提出这样的一个问题。

先定有何法：首先能看待的是何法呢？依靠它所看待的何法，燃与可燃当中是哪一个存在呢？

我们以这种方式来问对方。

对方认为，当然如果说木柴先存在的话，这是不可能成立。如果火先存在的话，这个也是不可能成立的。所以我们以先后的方式来观察，发现对方的观点可以能破斥。

下面就是真正破它的观点。前面先给对方提出一个问题：你们说火和木柴先后看待而成立的话，到底先存在木柴还是先存在火呢？到底您给我什么样的回答，我们以这种方式来问的。下面是正破。

寅二、正破：

**若因可燃燃，则燃成复成。**

**是为可燃中，则为无有燃。**

如果对方认为“因可燃燃”，依靠可燃产生燃，就是依靠木柴产生火。很多人也是这样讲的：木柴先存在还是火先存在呢？他们认为应该是木柴先存在，比如中午做饭就是先准备牛粪，然后就开始点燃火。如果先火准备，木柴后面有的话，可能就没必要了。已经有火了，木柴有什么用呢，根本不需要了。准备木柴的目的就是要生火。火已经有了，那木柴有什么样的必要呢？肯定没有必要了。一般藏人有时候木柴特别多，堆在门口上的时候——你是不是先准备烧自己的尸体，有这种说法。有人看不惯吧。

这里是因为可燃而有燃，依靠木柴，先有木柴，然后有火，如果这样，“则燃”——那么我们就可以这样反问，可以这样破。

怎么破呢？“则燃成复燃”——那么木柴存

在的时候，你的火存在还是不存在？如果说木柴存在的时候，火已经存在；火已经存在的话，那么最后燃火，那就没有什么必要了。成复——有再次产生的过失了。这样，则燃，就是则火有再次产生的过失了。

但是这个一般来说谁都不会承认吧！因为名言中，木柴准备的时候，火还没有燃起；火还起的话，有再次木柴产生火。第二次又再次产生火，有这个过失，所以对方不敢这样承认。如果承认的话，有再次生火的过失。

如果认为在准备木柴的时候，火还不存在；火还不存在的话，那也就没有什么意义，因为木柴和火需要相互观待，如果两个物体没有存在的话，一个不存在，是不可能观待的，不可能前后而产生。比如，一个是石女的儿子，一个是柱子。柱子观待石女的儿子而燃烧的话，有没有这个可能呢？那是不可能的。因为火现在是无实法，现在无实法的话，不可能依靠木柴而产生的。

“是为可燃中，则为无有燃”，意思是说——如果火先不存在的情况，第二种情况；先不存在的话，那么可燃中，木柴中就“无有燃”，就不会有看待火的情况了。为什么呢？因为木柴的时候，火还不成立，火没有成立，那么能燃所燃的关系根本不可能成立的。虽然木柴的因已经存在了，但是所燃的火现在不存在，现在跟石女的孩子没有什么差别，那么怎么会有产生呢？不可能有的。

这个推理方法大家应该明白了吧？我们先问，反问的时候：火和木柴当中是哪一个先存在的？对方肯定不可能说火先存在，火先存在的话，木柴就没有什么用了

。然后对方说：木柴肯定先存在，那么木柴先存在，成立的时候，这样承认的时候，那我们又可以反问：木柴存在的时候，有没有火？如果有火，木柴就没有用了，否则就会有火再次产生的过失；如果木柴成立的时候火还不存在，火还

不存在的话，那么火的本体和石女的儿子没有什么差别。这样的话，即使有三辆卡车的木柴堆在那里，一个火星也不能产生。为什么？因为火的本性是无实法的缘故，不存在的缘故，不存在，依靠有实法而产生的话，那么我们依靠一车木柴，是石女的儿子也是在木柴上面可以降生了。然后我们举行一些仪式，庆祝今天石女生孩子了。像印度的话，一般生孩子的时候，每次都是要举行诞生仪式。应该有这样的事了，但是这是不可能的事情。所以，通过这种方式观察，对方的观点根本不可能成立。

今天就讲到这里，明天讲——破同时观待不成立的道理。

下面通过念传承的方式讲《中论释》的内容。

**【壬二、破离过之答复：】**

**若汝谓燃时，名为可燃者。**

**尔时但有薪，何物燃可燃。**

**【如果对方辩白道：虽然木柴与火为异体，**



但也并不是说没有木柴却必须产生火。即使此二者为异体，但没有木柴就没有火。】

中观宗前面用破异体的方式破斥的时候，对方不服，他们认为：火和木柴虽然是异体，还是有一点差别的，认为这个异体是同一时间当中的异体。

**【不然，又是什么缘故而使火炽燃的呢？**

如果这样承认的话，火是怎么样燃烧的呢？

它的意义为：火所燃烧的性相者就是木柴，火也必须依赖木柴才能得到。所以，它们并不是各自孤立而存在的。】

火所烧的自性就是木柴，木柴有这种能力，而火也必须依靠木柴才能燃烧，它们是互相观待而成。

**【换言之，必须与火相关联才能称之为木柴，火也必须仰仗木柴才能产生，它们具备相互观待的关系。并不是如同瓶子与璫璫之间毫不观待，互为他体。**

不是这种关系。

所以也就不会成为过失，其原因是：如果我们这样承许，火必须观待于木柴，因为正在燃烧的才是可燃者（就没有以上过失了）。】

对方认为：同一个时间才会成立能观待和所观待，而且火正在燃烧的就是木柴。

下面破它的时候：

【在那个时候，正在燃烧的只能称之为木柴，于其之外而为他体的火并不存在，又以什么而使木柴成为可燃呢？

我们问：正在燃烧的话，以什么道理说它是真正的可燃呢？怎么说它是所燃烧的所燃呢？

谁也无能为力。如果所谓的“正在燃烧”是指木柴舍弃了原有的实体而变成火，则除了火以外没有其他的（木柴）。】

这就是所谓的所燃，也不能说是。因为木柴原来的本体都已经舍弃完了，现在完全都已经变成了火，没有什么所燃了。火不能说对自己

所燃，这个不能说的。

**【如果是指木柴并未舍弃原有的实体而是（以实有异体的方式）住于火中，那么火又如何能使木柴燃烧呢？**

这也根本不可能的。这种推理方式非常好，其他的很多推理当中没有这样，原因没有讲清楚。这里用了月称论师的理证<sup>24</sup>，这里问：为什么是同时不能燃呢？好多人认为——我亲眼看见火正在燃烧木柴，有这种想法，但是这个观点不成立。那么火又怎么会能燃烧木柴呢？

**它们相互之间并没有关联，成了互不观待的他体。如同东方的火与西方的木柴一般。】**

---

<sup>24</sup> 《显句论》第十品。月称菩萨著，索达吉译。“若汝谓燃时，名为可燃者，尔时但有薪，何物燃可燃？”假设认为可燃的事物、具足可燃烧的法相，就是柴，火是它的所依者。这般观察，所谓火燃烧柴也不合理，因为“尔时但有薪，何物燃可燃”。“尔时但有薪”是指正在燃烧时的意思。如果认为“火燃烧柴”，那么柴就成了“火所燃烧”。除此之外燃烧柴的其他火是见不到的。所以，仅仅火可得，才能决定火的所燃物。何时与它异体的火不存在，那时柴以何物能燃烧呢？所以火不燃烧柴，因为离开它的火不存在。既然如此，又怎么会有可燃的柴呢？因此，那一过失不可避免。此外，如果承认火与柴是他体，那就无有燃时的说法。因此，又怎能燃时的柴？又怎么成立以火燃柴？

真正从实体上这样成立的话，就不得不承认这个道理。

**【壬三（宣说其他能损之理）分二：一、正破；二、破离过之答复。】**

刚才从接触不接触的道理来破的，果仁巴大师安立的科判是“以未接触而破”。麦彭仁波切是以“宣说其他能损之理”而破。

**【癸一、正破：】**

**若异则不至，不至则不烧，  
不烧则不灭，不灭则常住。**

**【因为火与木柴互为异体，此二者在任何时候，都如同光明与黑暗一样不能互相接触[至]。如果不能接触，则如同东方的火不能去燃烧西方的木柴一样。如果不能燃烧，则不能因木柴穷尽的功效而使火熄灭。如果火不能熄灭，则其自身就成为恒时燃烧、常住不灭的法了。】**

没有学过中观的人可能会迷惑，一会儿说“火不灭”，一会儿说“火常住”，到底什么意思

呢？可能有这个感觉吧，一会儿说“火永远都不灭”；一会说“火永远都是不会退”、“永远都是毁坏”这样的说法，实际上就是这个不观待，如果不观待，则接触也不可能；接触不可能的话，则燃烧不可能；燃烧不可能，则灭尽就没有；灭尽没有的话，则火就不会有灭失的情况。这样一来，商店也不用，灭火器找不到，整天都是不用从这方面考虑了。火天天都是有的，我们厨房里的火永远不会灭了，有这种过失了。如果灭的话，当然有很多过失了。

**【癸二、破离过之答复：】**

**燃与可燃异，而能至可燃。**

**如此至彼人，彼人至此人。**

**【如果对方认为：如同此女人可以接触彼男人，彼男人可以接触此女人一样，虽然在木柴之外火成立为他体，但火仍然是可以与木柴接触的。】**

这是对方的观点。

**若谓燃可燃，二俱相离者。**

**如是燃则能，至于彼可燃。**

【如果火与木柴，如同女人与男人一样互不观待，一者可以弃离或者超越另一者，而成立各自的自体。

从对方的观点角度来讲，男人和女人完全是不观待的两种他体物，

则即使火在木柴之外成立为自体，也能如同男人与女人一样可以与木柴相接触。

这是颂词上的意义。然后下面没有破它的意义，在颂词上没有这样说的。

然而这种前提是不存在的，所以其比喻与意义也是迥然不同的。】

这是完全不合理的。用这样的比喻来解释，根本不观待的一个比喻说是观待的东西的比喻，是根本不合理的。

【庚二（破观待而成立）分二：一、正破观待而立；二、宣说旁破他理。】

【辛一（正破看待而立）分三：一、破前后之看待；二、破成与不成之看待；三、摄以破成立之义。】

这里看待破了。在印顺法师的讲记中<sup>25</sup>，看待分了四种：通待、别待、定待、不定待。一、通待，长与不长一样。二、别待，长与短一样。长与不长，就是长的东西；其他所有的法作为它的不长的东西。长与不长就是通待（不知道出处是什么样的，有时候看来还是有一种道理。）看待，一般来讲，互相应该有实质的看待和无实质的看待；因明中可以这样分。

还有第三种：定待。就是色和心法一样的。四、不定待，这与通待是一样的——长和不长的所有的法一样。凡是不长的法作为它通待方面的法。但不知道来源有什么的，但你们自己看一看，

---

<sup>25</sup>印顺法师《中观论颂讲记·正释》观然可然品之第十：相待有多种：一、通待，如长待不长。这不但看待短说，凡是与长不同的法，都可以相待。二、别待，加长待短。这唯长与短，互相看待，不通于其它的法，所以是别待。三、定待，是两种不同性质的法，互相对待着，如色与心，有生物与无生物。四、不定待，这与通待是一样的。

看待有没有这样的必要分。

实际上的看待：一个因和果方面的看待；一个就是同时的看待。讲因明时也是有的，比如种子和芽，时能生所生的看待；这种看待的话，不一定要同一个时间，如果没有父亲，就不会有儿子，它不是同一个时间，但是互相一定要看待，有能生所生的因方面来讲的。一个就是依靠安立方面来看待，比如说：此和彼——此山和彼山、此人和彼人、这个和那个等这些法是同一时间当中的互相看待。一般因明论典里就是同时和非同时的看待。非同时的看待有能生所生的关系，应该用这种方式来理解。

但是这里的解释方法，希望你们自己也是应该分析。我们现在正在学习中观的时候，要把主要精力放在中观上。时间很短暂，这一年中精进的人在中观当中真的得出很多的智慧；不精进的人，五六个月很快就过去了，到时候什么都没学到，什么都没懂得，觉得有点可惜。



**【壬一、破前后之看待：】**

**若因可燃燃，因燃有可燃，  
先定有何法，而有燃可燃？**

**【如果对方认为：如果火与木柴互相具备看待的关系，则它们就应该是存在的。如果它们自身不存在，则看待也是不合理的。如同石女的孩子与女儿不存在互相看待的关系一样。】**

因为燃与可燃存在的缘故，肯定有看待的。下面反问它。在刚才的科判中的反问，佛护论师的讲义中还是有的。佛护论师的讲义里面，前文是用反问的方式，后文是用破斥的方式来讲。宗喀巴大师引用了佛护论师的观点，所以我这样分析应该并不是没有依据。

我找到了几个不同的讲义，每天把所讲内容都看一遍。后来又找到一个土登江措的讲义，他是喇拉秋智仁波切家乡的一个喇嘛，他写的《中观根本慧论》讲义很不错，但有点略。又找到《显句论》，这样，每天五六本讲义都看一遍，还是

有点费劲，但是觉得很快乐。

我也想，除了这次以外，《中论》讲的机会有没有也不知道。但自己这样过一遍的话，像龙猛菩萨这样的论典，解释佛陀密意的这么殊胜的法，在末法时代的时候读一遍，我觉得还是很有福报的。

**【如果因为看待木柴而使火成立，又因为看待火而使木柴成立，那么请问：究竟是看待所看待的何法，而使看待法火与木柴成立的呢？于此二者当中，究竟是哪一个法首先成立的呢？】**

**若因可燃燃，则燃成复成。**

**是为可燃中，则为无有燃。**

**【如果承许木柴[可燃]首先成立，然后看待木柴而成立火。】**

大家普遍认为，先木柴成立，然后成立火。

**【然而，既然火都没有成立，则所看待的法[木柴]也不能成立，看待也就是一派胡言。】**

如果所看待的火还没有成立，木柴先成立，

那就无法观待了。

**【如果火已经成立，则再次以木柴而使所谓的“火”成立，就会成为根本没有意义。】**

如果火已经成立，再次以木柴成立火，对方也不会承认。如果木柴和火同时成立，那么我们在门口堆上木柴的时候，木柴就全部变成一片火焰，牛粪棚都变成火棚，这是谁也不敢承认的。

**【这样一来，你们所承许的在火之前首先成立的，所焚烧的木柴，就成了不观待火的木柴了。**

这是以发太过的方式来讲：你们承许的木柴就会成为不观待火的木柴，这个不叫木柴，只能称为一般木头，不能称是木柴。因为木柴，火燃烧的柴可以叫做木柴。但这样的木柴，就不叫木柴了，因为不观待火的缘故。

**这样，你们所承认的相互观待的关系也就消失了。】**

**【总之，如果所观待的法不存在，则观待此法也是不合理的。如同不存在以免角作为所观待**

的法一样。】

比如，说木柴先存在，火不存在如同兔角，它们两个之间有没有能看待所看待的关系呢？根本不会有。

【反之，如果所看待的法存在，即已经成立，又怎么需要看待另一者而首先成立呢？】

这也没有必要。一者成立，另一者还没有成立的话，怎么看待呢？不可能看待的。

【在（所看待的法）没有诞生之前所承许的法，也在此之前没有所看待的另一者，

一个法还没有成立，另一个法在其前面成立是不可能的。

所以就不能成立。】

【(如果可以成立,) 那么又是谁使其成立的呢？其能立并不存在，如同没有父亲的儿子一样。因此，如果木柴（可以离开火而）首先成立，则其他并没有正在燃烧的，并非木柴的草等等也就成了可燃。】

如果木柴先成立，没有正在燃烧的火，不能称之为木柴。如果这可以称为木柴的话，世间的草物、钢铁、所有的石头，这些都是应该变成木柴了。为什么呢？因为没有燃烧也可以称之为木柴的缘故，可以这样来推。

**【如果承许火在之前成立，也是不可能的。如果此立论成立的话，则火的产生就成为了无因，**

如果火在木柴之前成立，则火就成为无因。那么火就不用因了，木柴前面火都已经存在了。

**并且有无需观待木柴的道理可以损害。】**

中观宗以火不需要木柴的道理来破斥，损害它的话，对方也就无法给出任何正确的答复。

今天讲到这里，下面是第十品的作业：

- 1、 燃可燃的含义，有何解释法。以教证说明龙树菩萨为什么宣说此品
- 2、 若承许火与木柴一体或者他体有何过失？

- 3、 您认为承许他体有几种过失？请一一说明理由。
- 4、 为什么说正在燃烧的不是木柴呢？
- 5、 如何观察才能彻底了解火与薪从未接触之理。
- 6、 火薪若未同时观待有什么过失？

## 第 40 课

### 思考题：

1. 怎样观察火薪同时不成立？
2. 怎样以火薪成立或者不成立的方式而破斥人我？
3. 火烧木柴的事实，为什么说现量不成立？

《中观根本慧论》大体上分三个方面：

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。

以五个方面来阐述。其中第一个问题，“抉择法我空性”已经讲完，现在是第二个问题，“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。

前面第九品《观本住品》中已经讲了破人我之自性，希望大家把品与品之间的关联了解一下，对理解整个中观的内容有很大帮助。

己二（破人我之能立）分三：一、破人我之比喻；二、破人我之所依；三、破人我之能依。

破人我之能立，分《观燃可燃品》《观轮回品》《观苦品》三个方面。第一个部分是讲破人我的比喻，对方坚持人我比喻存在，用火和木柴来作比喻，应该从观待法而成立。这个道理不成



立在第十品，分为两个方面：

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：  
一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破火薪自性成立；二、以此理类推他法；三、呵斥所破之见。

壬一（破火薪自性成立）分三：一、破火薪之本体；二、破彼之能立；三、彼二之摄义。

癸一（破火薪之本体）分二：破火薪一体成立；二、破火薪异体成立。

昨天我们以观察一体异体的方式已经讲完了，今天开始讲：

癸二（破彼之能立）分二：一、破看待之能立；二、破现量之能立。

子一（破看待之能立）分四：一、破前后之看待；二、破同时之看待；三、破成与不成之看待；四、摄义。

前面已经宣讲了破先后的看待，这一品中大家应该值得了解的是——在第十品中，本来是观

察火和薪，火和木柴互相燃烧不成立，主要是抉择这个道理。但同时在世间中看待的法是相当多的，把这些看待的法全部一一地破析，所谓的看待只不过是人们在名言中，也是在假的世俗生活中，只是生存的一种幻觉的方便方法而已。实际上所谓的看待也只不过是人们的一种假相安立的，真实的本体一点也不会成立。

这个问题，可以说整个从第十品的开头到结尾之间，所谓的看待不成立的道理分析得非常细致。这个问题，我们以后，所谓的看待不成立，在《中论》当中是哪一品讲的比较详细呢？要想翻法本的话，在第十品。为什么这样说？这里主要用看待的比喻——对方想建立人我存在的目的，结果龙猛菩萨又再次详细分析，分析后，得出来所谓的看待不成立的道理，在这一品里宣讲的比较细致。

前面已经讲了前后的看待根本不可能成立的道理，是以反问和正破的方式来推理。今天对

同时，就是同一个时间中能看待和所看待的两个法不成立的道理直接进行宣讲。

对方有这样的怀疑，比如昨天说先有火后有木柴也不行的，或者先有木柴后有火也不行的，这两个看待，就是因为一个存在的时候另一个不存在，所以这种看待方法不成立，就如同石女的儿子和柱子一样，或者木柴和石女的儿子一样，一个本体存在，一个本体不存在的情况下，他们两个的看待确实是通过昨天的分析，不能建立，对方都可以这样认为。这种时间前后的能看待和所看待这样的法虽然是不成立的，这一点我们也承认。但是在同一时间当中，能看待和所看待的法应该都是可以存在的。比如说我们亲眼看见木柴拿出来，同一时间，它依靠它的火薪，火柴，或者以前就是一般的火薪、火绒等这些原料来生火。古代的时候也是这样的。我们学人类历史，最初时候的火是怎么产生的，应该很多人印象中是有的。人类最初的时候，四大发明当中是怎么

样产生的，这些应该也是清楚的。现在的一个人，火要生起来的时候，当时他把他的火的因缘具足的时候，木柴具足以后，马上火生起来了。但我们没有详细观察的时候，觉得火和木柴应该同一时间当中是存在的。因为现在明明有了木柴的时候，马上就可以生火、可以烧茶；这样的话，火和木柴应该是同时存在。如果是前后存在的话，恐怕不合理的，有这样的想法。

同时的能观待、所观待的法是不能成立的，这个问题，下面就是同时，在这个问题上，宗喀巴大师、果仁巴大师和其他的一些讲述中，这个科判是破同时的观待。

现在的注释是麦彭仁波切在原来的颂词上面顺便作的一些注解，后来的协亲嘉措等很多大德重新整理，现在《中观根本慧论》的注疏里面所有的话，原原本本都是麦彭仁波切的话也不好说。因为从后面的小字中可以看出。我们前段时间都是这样讲——麦彭仁波切老人家的语言，

一个字都不动，如果他的注解现在能找到的话，那多么好，不管是字多还是字少。如果他的原话有的话，就非常好。因为在这里经常看到，可能不是麦彭仁波切的原文，也有这种感觉。我们的讲义当中，有时候有这种感觉。

跟《中观庄严论大疏》这两个比较起来的话，从他的文笔、文风上有非常大的差别。《中观庄严论释》的话，每一句，没有一个觉得是——这个肯定不是麦彭仁波切的原话，或者是这个可能不对吧，这种想法几乎是没的。但这里，有些时候在科判上，有些内容上的话，稍微有一点不同，在翻译的过程中也是遇到很多的困难，可能那个科判里面跟现在我的科判有一点不同，但这里应该是同时观待不成立，这个是比较合理的。

这是从月称论师的《显句论》中看的，虽然《显句论》没有科判，但是从他观察方式的角度来推测，前面是次第观察，这里是同时观察，在

这个方面有差别<sup>26</sup>。

丑二、破同时之看待：

**若法因待成，是法还成待，  
若所待可成，待何成何法？**

“若法因待成”，如果认为法依靠看待而成立的话，有些法，比如像火、木柴这些，看待而成的话，如果同一时间当中互相看待而成，那比如火看待木柴，木柴看待火，这样成立。对方假设说是这样承认，比如说他这里“若法因待成”——如果火的法依靠木柴而得成立，然后所看待的木柴，反过来说也依靠火而成立。如果这样承认，“若所待可成，待何成何法？”所看待而成

---

<sup>26</sup> 《显句论》：“若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法。”

假设“火”的有实法看待“柴”的有实法才成立，那么要证明“柴”的有实法本性成立所看待的法又是什么？假设它看待“火”的有实法才成立，那么现在看待何法成立何法？请讲一讲。假设火不存在柴就不成立，那当时无因而无有柴的缘故它的果火怎能成立？同样，假设“柴”的有实法看待“火”的有实法才成立，“火”的有实法可证明柴的本性，假设成立是所看待的火也看待“柴”的有实法才成立，那现在看待何法而成立何法？必须要讲清楚。假设柴不存在火就不成立，那当时由于无因而无火的缘故它的果柴怎能存在？为此，火与柴相互看待成立也不存在。

的法，不管是火看待木柴而成的法，还是木柴看待火而成的法，互相是怎么看待的呢？

同一时间当中，是怎么看待的呢？就是问你的。在这里颂词中虽然没有用它的原译来分析的，实际上讲义里，不管是《显句论》还是在其他的、或清辩论师的注疏里面不是特别广，但可以分析。意思是说：对方认为火依靠木柴而看待，木柴依靠火而看待，这两个互相看待而成立，而且时间也是同一个时间这样安立的。

如果这样承认是不合理的。为什么不合理？比如先观察火是因木柴而成立，火的成立看待木柴，看待木柴的话，火和木柴是同时，如果是同时的话，火已经成立了，那么看待木柴有什么必要？没有必要。因为所谓看待的意思，就是依靠它能生起它，要产生这个法。火的本身已经有了，已经成立的话，比如第一刹那间当中，火已经有了；火已经有了的话，那么现在要不要再拿一个木柴来开始生火呢？没有必要。

收集木柴的目的是什么？就是要生火，但是现在火已经有了，火已经有了，现在看待木柴就根本没有什么必要了。所以火看待木柴，在同一个时间当中就根本没有什么必要的。

然后反过来讲，木柴是看待火，那么木柴集聚的目的是什么呢？木柴集聚的目的就是想生火。现在火已经有了，木柴虽然已经集聚了，但是它所看待的火已经成立完了。它根本不需你来产生的，所以从火的角度来讲，看待也是没有什么意义的。

然后火作为能看待，木柴作为所看待的话，在同一个时间中它们两个之间的关系是不能成立。从反过来讲，木柴作为能看待，火作为所看待的情况下，实际上它们两者的能所关系，或者所看待能看待的情况也是根本不可能成立。

对于同时看待，麦彭仁波切和宗喀巴大师的讲义里面都举了例子：两个人在渡河的时候，船只坏了，然后两人互相抓着，但是两个都在水里，



两个都在水里面的话，那么你救我还是我救你？，就都没办法，两个人都已经沉溺在水里面。所以，能看待的话，自己本身都不成立，所看待的法怎么成立？所看待的法，它的本体也是依靠你，你也依靠它，这样就根本不可能成立。

清辩论师的讲义里用牛角来作比喻：有两个牛角。依靠看待，左角、右角，这样来互相看待，两个都已经成立的话，就互相不用看待了。它自己住在自己的位置上，互相有没有看待的作用呢？它的产生也好，它的生存也好，有没有互相看待的必要呢？根本不可能有任何必要。我们从几个讲义里面的比喻来说明：所谓同时的看待根本是不可能合理的。

平时人们也是经常说这边那边，或者是好坏、长短等，这些在同一个时间中是看待的，比较而言。比较而言这个是好人；比较而言这个坏人。经常这样讲。但实际上，也是一种人们的假相安立的。实际上，所谓的好人和坏人，他们

两个在同一时间成不成立的情况下一样分析。同样的分析，那么这边、那边，等等。世间上经常有很多很多存在的问题，加以驳斥的时候，就根本不可能存在的。

但是在名言中未经观察的情况下，还是迷迷糊糊的面前，就像梦中的水一样。梦中的水，没有经过观察的时候，喝这个水能解渴。所以在名言安立的时候，在假相当中只有这样，除了这个以外，就没有办法了。

以上是同时观察的方法，这个已经讲完了。下面是科判里面的第三个问题。

### **丑三、破成与不成之看待：**

已经成立的法，还是不成立的法，用这个方面来作观察。

#### **若法有待成，未成云何待？**

#### **若成已有待，成已何用待？**

如果看待这个法的话，是成立的法看待，还是已经不成立的法看待？比如火和木柴，人们都

认为它们是互相看待而产生的。看待而产生的话，那么火是它已经成立了，而看待木柴呢？还是火没有成立而看待木柴？如果火已经成立的话，它就没必要看待木柴了，为什么呢？因为它已经成立的话，就没有必要。火如果没有成立，那么没有成立的话，火的本体就是现在已经无法了，它依靠木柴的话，就根本不可能成立的。因为它的本体跟石女的儿子一样，根本在这个世界上是不存在的。不存在的话，看待任何一个法也是它的本体不可能浮现的。这是从火的角度来分的。

同样的道理，如果从木柴的角度来讲，是它自己的本体已经成立了看待火，还是本体不成立情况下看待火？如果成立了，则没有必要，不成立的话也没有必要，作同样的观察。

这个应该从成立不成立的角度来。刚才分的科判从这个方面来分的话，比较清楚。意思就说：

“若法有待成”，如果法已经存在了，已经

存在了，也没有必要。“未成云何待”？如果这个法已经有，已经没有必要观待成立？如果这个法未成，没有成立的话，“云何待？”为什么这么讲呢？

“若成已有待，成已何用待”——这个法是已经成立观待还是不成立的观待呢？如果这个法成立了的话，前面是从总的来这样说如果对方认为，这个法是观待而成立的。那么观待而成立的话，请问这个法自己本体是成立的观待还是不成立的观待呢？如果是不成立的观待，不成立的观待，那么就是“未成云何待”。那么它自己的本体都是石女的儿子那样，根本不可能成立。不可能成立的话，那么它观待谁呢？不可能。

比如说火的本体像虚空一样，根本不可能成立，它的本体不成立的缘故，那么虚空观待木柴，这样的说法有没有？根本没有。本体不成立的缘故，观待任何法也是不可能的意思。如果它的本体已经成立了，不管是火还是木柴，它的本体已

经成立了，它的本体已经成立，“成已何用待”——已经成立了的话，还观待什么呢？比如说火的本体已经成立了，火的本体已经成立的话，它观待木柴有什么用呢？根本没有用。

比如说这边已经成立，观待那边就没有必要。这边已经成立，实际上所谓的这边的安立是依靠那边而成立的。但是那边有也好，没有也好都不要紧，因为这边已经成立了。儿子已经有的话，父亲有也可以，没有也可以，根本不可能观待他的了。所以，它的成立不成立的话，应该它的本体成立，如果这个成立，就没有必要用了。如果没有成立的话，我们用什么样的因缘，千百万个因缘具足的话，它的存在、新的降生、诞生就不可能，任何办法都是没有的。

这个问题就是从成和不成的角度来破。

#### 丑四、摄义：

摄义是对于前面几个科判“破前后之观待”、“破同时之观待”、“破成与不成之观待”的总结，

从而得出所谓的观待法根本不可能成立的结论。

因可燃无燃，不因亦无燃，

因燃无可燃，不因无可燃。

如果没有讲，这个颂词还是比较难懂的。我想我们遇到了《中论》《四百论》等颂词后，再看佛经里面的颂词就简单多了。以前《入菩萨行论》《亲友书》的颂词，会觉得有点困难。如果以后再学《释量论》的颂词，就会觉得这些颂词都不足挂齿、非常简单，没有什么的，肯定会有这种感觉。

我们在表面上看的话，“因可燃无燃，不因亦无燃，因燃无可燃，不因无可燃。”意思是说——燃和可燃，昨天也讲了，是指火和木柴。“因可燃无燃”，如果观待，首先是从火的角度来讲，火的话，它观待木柴也是没有的，不观待木柴也是没有的意思；“因可燃无燃”——可燃是木柴，观待木柴的话，也没有火。

“不因亦无燃”，不观待木柴也没有火。从

火的角度来讲的话，火看待木柴也是不可能有的。我们前面已经讲了，看待木柴：同时看待、非同时看待、或者成不成看待。这样分析的话，看待木柴的火有没有呢，肯定是没有的。

“不因亦无燃”：不看待木柴的火有没有呢？不看待任何木柴。木柴在这里主要是所烧，所燃烧来讲的。所燃烧的法没有的话，能燃烧的火会不会存在？这在世界上也根本找不到。所以，从火的角度来讲：看待木柴没有火，不看待木柴也没有火。以上是从火的角度去分析的。

下面从木柴的角度来分析：“因燃无可燃”，看待燃，看待火也没有木柴，就是“无可燃”，没有木柴。“不因无可燃”，不看待火的话，也不可能有的，这是从木柴的角度来讲的。看待火有没有木柴呢？看待火的木柴是没有的，这跟前面的推理方法一样，同时不成立，非同时不成立，或者是一体不成立，异体不成立等等。

凡是看待的法，都不可能成立的。不看待的

木柴，不看待的木柴不叫所烧，这个或者叫木头，根本不能称之为木柴了。所以跟火一点都是不看待的木柴，是根本不可能有的。凡是看待的事情，比如说儿子，看待父亲的儿子也是没有的，不看待父亲的儿子也是没有的；从父亲的角度来讲，看待儿子父亲也是没有的，不看待儿子的父亲也是没有的。从两个两个方面来这样分析。

这样的话，前面同时看待、不同时看待、成不成看待这几个看待总结起来，意思就是说：从火的角度来讲：看待木柴也不行，不看待木柴也不行；从木柴角度来讲：看待火也不行，不看待火也不行。

现在所谓的火和木柴，只不过有实宗和我们现在个别人，在座的不敢说，这里面有很多佛和菩萨的化身，前面刚讲了种种化身。种种化身，表面上根本看不出来，很多都是佛的化身。但是一般凡夫人，凡夫人还有有实宗，感觉上认为：我补特伽罗肯定存在，以看待法而存在的我，存



在的缘故，就像是火和木柴的比喻。前面最主要的比喻就是这个。但是这个比喻根本不可能成立，比喻不成立的话，能观待的补特伽罗和所观待的法，也完全不存在。

这样的道理推出来了以后，不管在什么时候，经常通过各种法的分析，在自己的相续中，也是会深深地明白，大慈大悲的佛陀在不同的众生面前宣说了各种法，但是最了义最究竟的是什么法？就是人和法根本不存在的。

那我们在座众生为什么这样去耽著呢？这是迷乱习气所致。就像是有眼翳的病人见到各种各样的毛发，但是这个毛发根本不可能存在，只不过是他的眼病所导致的一样。我们要想通达空性的道理，只是从理论上懂得的。所懂得的意义在进行修持的时候，在有生之年或者来世，就能在自相续中真正能开悟智慧，这个时候整个世界种的痛苦、烦恼全部都是销声匿迹。

因此，我们对中观的闻思相当重要。年轻的

时候，如果经常闻思中观和因明，在晚年的时候也会和不闻思的人有明显差别。比如，一些老年人、修行人在年轻的时候闻思特别究竟，虽然他住在轮回中，有各种烦恼和痛苦现前，跟我们一样显现的，但是面对的方法完全是不同的。为什么？这是因为他受过很甚深法门的教教育，就像现在世间受过良好教育的人，由于他们的成长环境不同于一般大众，有不同的一些他的境界，他有他的境界。

同样的道理，佛教的无我的观点，在我们修学佛法的过程中相当重要。每一个人都应该对无我的法门生起信心，并不是世间上人们所认为的仅仅不存在就是空性。从理论上通达了无我的道理以后，任何外道、现在社会当中各种恶劣的环境和恶友不会转变你的意志和你的定解，不会转变的。达到这种境界的时候，不管在轮回中苦也好，遇到任何困难也好，也是不会有痛苦的，显现上你可能显示一点痛苦。但实际上，无我的道

理通达的话，还是有很大的差别。

《观燃可燃品》主要是针对我们的实执烦恼，龙猛菩萨通过各种方法和途径，归根结底就是要破除我们自我的实执。自我的实执稍微有点减轻，这说明闻思得以成功，得以究竟；如果自我的心越来越强大，那说明我们还需要加紧努力。

《观燃可燃品》已经作了这样的总结，在科判当中就是破观待的能立。

下面是破现量的能立。

### 子二、破现量之能立：

对方认为：你们前面观察同时也好，非同时也好，这样的观察没有必要。对方这样认为：“你们这样详详细细的观察有什么用，反正我眼睛看到火能燃烧柱子，能燃烧那个，如果不能燃烧，那么我们早上怎么烧茶？这是亲眼看见的，没有必要做这样详细的观察，详细的观察越来越复杂了。这样详细的观察什么同时、非同时、一体、

异体，然后能观待，所观待等等，这方面观察有什么用呢？我们只知道，反正现量看见就可以了。我亲眼看见火已经——去年的时候，有些道友的房子都是被火已经燃烧了，过了一会儿的时候，变成一片废墟。除了废墟什么都没有，这是我亲眼看见的。你何必在这里说很多很多，这样观察那样观察……没有必要吧？”

对方这样认为的话，你们所谓的现量看见，是不是正量？如果是正量，那还是需要观察，你怎么现量看到？先问问你，这个现量到底怎么成立的？下面破这个问题。

**燃不余处来，燃处亦无燃。**

**可燃亦如是，余如去来说。**

所谓的现量成立，根本不可能成立的。如果真的现量成立，还是非常随喜，我也是承认正量，可是对方所谓的现量，恐怕不可能。坐下来我们分析分析。所谓的现量成立，不分析其他的，所谓的现在现量成立的话，火要来燃烧的话，那么

就是火燃木柴，木柴燃烧的话，在木柴上自己现量成立的呢？还是其他地方来现量成立的？如果其他地方来成立，火在木柴上，你是怎么样看见的？给我说一下。

然后，如果说不是木柴上，是别的法上面存在的话，你怎么现量成立的？这样的话，对方是会说：“我好像现量看见了，我有点眼花了，是吧？稍微这样观察的时候，这个现量也需要一定观察，一观察的时候，所谓的现量成立，也不合理。”最后对方也没有话说了，很规矩的坐在那里。

“燃不余处来”这个燃，就是火的意思。火是不是从其他地方来的，不是木材以外的，比如，石头、铁块等其他的任何法上面，是不是火的来源是它呢，肯定不是的，来源不是的。

“燃”呢，“燃处亦无燃”，燃处，木柴，木柴自己是不是火呢？它也不是火。除了木柴以外的地方，火的来源也是没有的。木柴自己也没有

火，这样一来，所谓的火的来源，现量你见到的话，那么木柴燃烧的现量你从什么地方见到的？

按照因明的观察方法，因明是这样认为的：比如火绒、火薪、火铁等这几个因缘具足的时候，通过摩擦可以起现火星，这个火星是最微小的，火星慢慢烧燃以后，就开始出现火焰，然后熊熊燃火的情况是可以存在的。

但是它的来源，按照因明，尤其是经部宗的观点认为<sup>27</sup>，在火星和木柴，还有刚才的火绒这些上面有很多很多，很微小的火的分支，火的微小的微尘应该存在的，应该微尘是存在的。然后他们因缘聚合的时候，这几个微尘就开始增大了。比如说火薪上面的微尘和火绒上面的微尘，

---

<sup>27</sup> 《般若品释解义疏》彼师许微尘实有，复为唯识师以破生似决定理而遮除。

无分微尘不是实有存在的，因为生似决定理不能破除之故。经部宗承许假有：粗大的显现法，如山河大地等万事万物是假有。但同时认为法中有些是真实存在的，例如无分微尘。一个是实有存在的无分微尘，一个是以无分微尘为单位的假有法；同时承许外在的这些法通通都是假象不是真实存在的，但是无分微尘虽然是实有存在的但是不能够被看到，只能以隐蔽的方式存在。隐蔽的方式就是眼睛无法缘取到。

这几个微尘本来都是已经分散居住在不同物质的上面，后来因缘具足的时候，火星增大以后就开始，我们肉眼看见的火就发现了。在因明当中是这样分析的<sup>28</sup>。

但实际上，这只不过暂时在名言中可以这样安立，法称论师也是说：我安立名言的时候，依靠的是经部的阶梯<sup>29</sup>。他说我也是这样承认的。但是这样的名言实际上是假的，它根本经不起任何观察。如果我们再去观察的话，那个火的每一个分子，住在石头上、铁块上、还有一些火绒上，就是这样。比如说火柴外面黑色的皮皮上，还有

---

<sup>28</sup> 《量理宝藏论》讲解 38，索达吉堪布：石及柴等非火因，火因本为火微尘，微尘合而为一因，方是石柴等如根。石头、木柴以及前面所讲到的火铁、火绒等等，这些并不是火的真正近取因；火的真正近取因实际上是火自己的微尘，火的微尘实际上散布在每一个由大种组成的事物当中。我们学过《俱舍论》，大家都应该清楚，任何一个事物都有地水火风四大，或者说具足八个微尘。木头当中也是有的，石头当中也是有的，只不过有些原料，如火柴当中，火微尘的成分多一点而已。这种微尘在木柴或者火柴集聚在一起的时候，只不过是把这些火的微尘凑在一起，火自己的微尘永远都应该在事物中存在，所以说它应该是火的近取因。而木柴、铁、石等等，并不是火的真正近取因，它们只不过是把火的微尘组合在一起的俱有因。在这个问题上大家也应该清楚。

<sup>29</sup> 法称论师：“若入观外境，我依经部梯。”

火柴自己的上面，这样的话，首先它这个分子各自住在自己的位置上，再继续观察它的分子，或者它的微细的微尘，这个微尘，我们从东南西北，或者是以中观的各种推理观察，所谓火的微尘的实质根本不可能成立，最后都是变成空性。

这样一来，因明这样的说法也经不起任何观察，是这样的。

然而《显句论》里面也引用了外道的一些观点<sup>30</sup>，他们认为：首先果在因上面是可以存在的，只不过是不明显，后来通过摩擦，火的原形就已经原形毕露，这个时候就现前了。但这种说法也不合理，为什么？《入菩萨行论·智慧品》中专门有这个观察：原来的果在因位上已经存在的话，在平时应该成了食用不净粪，还有没有必要

---

<sup>30</sup> 《显句论》第十品，索达吉译。“燃不余处来，燃处亦无燃。”火并不是离开柴从别处而来。因为不见这种情况，无因的缘故离开柴的火无所从来，与柴一起来无有必要，对它也与柴同样破斥、观察，结果应成无穷。所以说“燃不余处来”。同样，柴上也并没有火，因为不可得。如果认为：就像草与水等一样虽然已经存在，但因为能明现的外缘不齐全，故先前没有见到，后来有了燧木磨擦等能明现的外缘，从中可见。



勤劳等等<sup>31</sup>。有很多的过失跟其他的中观所讲的一样，我们这里不作详细的破斥。

所以外道所说的暂时不明显，后来明显的说法也不合理。佛教经部宗所说的微尘各自散居在自己的位置上，这样的说法也是不合理的。所以暂时在名言中当然我们也是承认的，木柴和火星因缘具足的时候，火能烧开，这是成立的，然后火烧茶，烧开水，这些也是成立的。但这个并不是对方所认为的实有的比喻。就完全如同梦中的火一样，梦中的火，当时因缘具足的时候，梦中确实是有火，然后生火、依靠火，自己做什么样的事情都是可以的。但实际上梦中的火有没有自体？根本没有自体。对于这种假相的火成立，对

---

<sup>31</sup> 《入行论讲解》第 182 课：“因时若有果，食成啖不净，复应以布值，购穿棉花种。”假如在因位时果以隐藏的方式完好无损地存在，那么果的特点在因上就应该具足，每碗饭应该有厕所里不净粪的味道、形状、颜色、功能等，这样一来，吃食物（因）就成了吃不净粪（果），你们不用辛辛苦苦花钱买米了，因为不净粪与食物无二无别，因法的特点果法也有。而且，也不必用钱买布做衣服（果）了，只要买几粒棉花种子（因）挂在身上，就可以起到同样的作用。这种说法无疑非常可笑，因此不能承认因中有果，不管明显还是不明显，都不能认为果在因上真实存在。

方的观点也是没有一点利益。这样一来，我们归根结底要通达：假相的火这里也没有破，也没有必要破，这个是假的；但是真正火的产生，火和木柴之间的观待关系，在这里根本不可能成立。

这样一来，对方是现量见到的话，燃烧柱子的火的自性成立，怎么样现量见到的？首先是燃烧的火是从其他地方来的，是这一点见到的呢？还是在它的本体上存在这一点上见到的？如果您说是本体存在的话，所燃的木柴上根本不可能存在；在其他上面来的话，那么我们观察它的来去。观察来去，在《观察去来品》里面也是，火已经存在，火已经有的话，就不可能烧；没有的话，就是——去者也不去，不去者也不去，燃者也不燃，不燃者也不燃，除了燃不燃以外，第三燃者没有。用这种观察方法的话，现在很多人是这样认为燃肯定有吧，虽然这个不知道是从哪里来的，但是我好像眼前马上已经烧燃了，这不是我现量见到的吗？但是这所谓的马上现见的，

“燃者燃不燃，不燃者不燃”——以这样的观察方法的话，那么我们这个也完全都是这样的。

前面也是——已去者不去，不去者不去——但是正在去已经存在的话，同样的道理，已经燃完的我们不说了，不燃的不说了，但是正在燃得我现量见到得话，这也是不合理的。虽然小乘、因明当中认为我现量见到是同时存在的，这种说法是有的。但这个在这里，根本不可能成立的道理也可以这样来分析。

刚才讲现量不可能成立，下面讲摄义。

摄义指的是，前面我们已经破了，火薪的本体不成立已经破了，火薪的能立不成立已经破完了，下面：

癸三(彼二之摄义)

可燃即非燃，离可燃无燃，

燃无有可燃，燃中无可燃。

刚才第一个科判最后总结的时候，就是彼二之摄义。

摄义什么呢？一个是火和薪的本体不成立和它的能立不成立。这两个总结起来，就是摄义。

下面可以这样讲，刚才“可燃亦如是，余如去来说”，第二品的《观来去品》已经说完了，这个观察方法，刚才已经讲了，这样，今天就讲到这里。

下面把《中论释》读一下。

**【壬二、破成与不成之看待：】**

若法因待成，是法还成待，

若所待可成，待何成何法？

**【如果对方提出：此二者并不是以先后次序成立的，而仅仅是在同一时刻，因火的成立而成立木柴，也因木柴的成立而成立火。】**

这是对方的观点。

**【如果承许在同一时刻，木柴之外的火能够成立，则无论如何也不能避免前面所说的“若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法，而有燃可燃”的过失。】**

没办法避免这个过失，这个前面已经观察。

**【如果某一火法，是因看待某一木柴之法而成立的。】**

但这个不可能成立：

**【然而，火法也是看待的法。如果认为火法所看待之法或者看待处——木柴成立，那么我们就可以义正词严地提出：是看待何法而使何法成立的呢？】**

如果认为二者相看待，是谁看待谁？一提出这个问题，对方就没有什么可说的。

**【如果此二者中的任何一方在之前都不成立，则其（二者的）能立都不成立，】**

前面一个都不成立的话，能立都已经不成立，两个都已经同时了。

**【最终二者也就无法成立了。如果二者成立的话，又怎么需要看待能立呢？如同飘荡于水中的人们，为了使船只不至于沉陷，即使一个个互相紧攥双手也无济于事一样。】**

互相这样的话，全部都在水里已经毁坏，所以没有办法的。你为了成立火，说是要观待木柴；然后为了木柴成立，又观待火。这样互相抓的话，实际上这里的比喻相当恰当。宗喀巴大师是用两个人的比喻来说明，就像《前行》里面讲到的，母女俩过恒河，互相都搀着，然后就都淹死了<sup>32</sup>。

前两天，色达下面的观音桥那边翻了一个三菱车，好像那个父亲是司机，听说他没有死。车上包括他的孩子在内还有五六个人，都掉到河里面去了，然后孩子从河里面冒出来：“爸爸！救我啊！救我啊！”然后就已经淹下去了，怎么喊

---

<sup>32</sup> 《前行》广释第99课：下面就以实例来说明：从前，有母女二人互相搀扶，趟过一条大河，结果她们被大水冲走了。当时母亲想：“如果女儿得救，我被冲走就冲走吧！”女儿也同样想：“如果母亲安然无事，我被冲走就冲走吧！”二人彼此间生起了这样的善心，虽然她们都溺水而亡，但死后都转生到了梵天界。这个公案，在《大鹏展翅》等密续中也引用过。

我还看到汉地的《涅槃经》中讲，有个贫女在行乞的途中，生了个孩子，她一直漂泊，准备到另一个国家去，结果渡恒河时，水特别特别大，母子二人被卷走了。母亲在淹死之前，心里一直想：“只要我的孩子没事，我死了也无所谓。”以这样的善念，她死后转生到了天界。

佛陀告诉文殊菩萨：当时的母亲即使失去性命，也始终保护自己的孩子。同样，作为一个佛教徒，即使舍弃自己的身体，也要保护佛法。当时，佛讲这个故事的侧重点是这样的。

也没有办法，他爸爸自己也在河边昏在那里了……大家开始马上要哭起来了。

**若法有待成，未成云何待？**

**若成已有待，成已何用待？**

【如果承许“某法因为具备观待而成立”，那么请问：其所观待的法是已经成立的法，还是尚未成立的法呢？如果是尚未成立的法，又怎么能够观待呢？如同兔角根本不存在（也就不能观待）一样。如果承许是已经成立的法，则观待也是不合理的，因为已经成立的缘故。】

如果已经成立，还需要去观待？那就没有任何必要，因为观待是要以互相依靠产生。

我刚才说破成与不成之观待，这个科判应该放在下面的“若法有待成”这个地方，因为它成不成，是下面观察的。放在上面意义不是特别密切，详细分析的时候，会有一些差别。

**【壬三、摄以破成立之义：】**

**因可燃无燃，不因亦无燃。**

## **因燃无可燃，不因无可燃。**

**【看待木柴[可燃]的火[燃]，其自性不可成立。】**

就是看待木柴的火的自性，是不成立的。为什么不成立？

**【因为无论火看待的是已经成立还是尚未成立之法的观点，都已经被驳斥得一败涂地。】**

因此根本不可能成立。

**【而不看待木柴的火，即使在名言中也是不存在的。否则就有前面所说的应成不看待他法、能燃之因不看待以及应成恒时燃烧的过失。】**

昨天前面也讲了，有些道友也作了讲考。这在异体、他体方面都有很多过失。这是从看待火的角度来讲。

**【同理，看待火焰的木柴，】**

再从木柴方面来观察，

**【其自性也不可成立，因为看待的论点早已被驳得体无完肤的缘故。】**



前面都已经破得一点也不剩下。

**【而不观待火焰的木柴，在名言中也是不存在的，因为不是正在燃烧而被称为木柴不符合逻辑的缘故。】**

不观待火也不可能，如果没有燃烧，也就不成为木柴，只是一块木头而已。

所以不论是从火的角度，还是从木柴的角度来讲，所谓的观待都是不合理的。

**【如果对方认为：虽然不是正在燃烧，不能称其为木柴，但它也是明天燃烧的原料，又怎么不是可燃呢？】**

我们堆在门口的木柴，虽然现在没有正在燃烧，但是过一段时间，或者等一会儿下课的时候就会烧。

现在大多数人用电、用煤气或者自身的绝地火（上师开玩笑）来烧茶。以前我们刚来学院的时候，法王如意宝联系其他商店，用的一个煤油炉特别慢，烧一壶茶基本上要 45 分钟，要一直

等在那里。跟现在的有些用具比较起来，还是现在方便多了。意思是说，明天所烧的燃料可以叫可燃，也可以叫木柴。可以叫火烧的东西，可以这样说。

**【当然不是可燃，因为能障碍其成为可燃的因素存在的缘故。】**

它还是有可能障碍它的，如果有障碍，那它就不是可燃。对方认为可燃的自体存在。如果自体存在，怎么会有障碍？不可能。

如果今晚上下雨，牛棚里面全是水，那明天就不是可燃了。如果像他们所说的那样，那可燃就不可能变成不可燃，这不可能的。

这里中观破除的时候，主要是有一些实执的自性的破斥，宗喀巴大师也再次在《理证海》里面宣讲，这个相当重要。否则没有经过观察，今天的木柴虽然有一些障碍，但还是可以叫可燃。虽然名称上是可以叫，但是有没有可燃的含义？这一点大家应该知道。

### 【那么马头火又作何解释呢？】

木柴的火不能说，马头火可不可以说呢？有些词典里面说南方的海中，有火山爆发形成的一些火焰叫做马头火。上师如意宝以前去美国夏威夷，在那边火山爆发的情况也特别多，在海边突然冒出火焰，一直不断地冒烟，火焰也是滚滚向上。当时上师如意宝说：这就是《俱舍论》等论典中提到的马头火。也有把马头火解释为劫未火，还有的在海边的山就像马头一样，从里面冒出来火焰。关于马头火有这么几种说法。

马头火怎么解释呢？这里不是分析马头火的时候，马头火所烧的就是海边的孤石，石头。石头自然而然起火，这也可能是众生的业力显现，水里面可以出现。可能西方和很多南方人对这比较了解，有时候无缘无故地突然在海边开始冒出火，而且它里面的石头、土，最后都变成了像沸腾的铁水一样，变成这样了。

前面一直分析的是木柴，那马头火，或者钢

铁厂里面的融化的钢液，这些怎么解释？

**【我们此时所探讨的火，是指必须由木柴而产生的火，而马头火并不是由木柴而产生的，所以也就不是我们此处所指的“火”。】**

指定的范围不同，比如说人全部来了，指的是这个范围的人，并不是说世界上所有的人来了，不是这个意思。

**【或者因为（马头火）并不是木柴的近取者。】**

人们主要是近取因作为是，我的木柴和比喻存在，所以补特伽罗存在，这样的。一般马头火，除了一些西方的人，大多数人可能对马头火了解得比较少。因此，作为五蕴近取因，我执的因也很少。

**【所以，并没有堪称为领受者人我的能立。】**

这里没有把它当作能立来破。

**【辛二（宣说旁破他理）分二：一、遮破可成；二、以前述之理类推。】**

【壬一、遮破可成：】

**燃不余处来，燃处亦无燃。**

【如果对方仍然一意孤行地说：倘若存在火，则现量可见木柴被火所燃烧。】

对方坚持认为这个现量确实存在。

【因此，我们不需要细致入微地去推敲，火与木柴就是存在的。】

现量存在的，反正我们现量见到了的意思。

【即使你们苦心竭虑地建立了木柴被火所燃烧的主张，然而这种观点却没有可以安身立命之处，因为火本身都不可成立的缘故。为什么呢？我们可以假设，这种所谓的火，无论是作为并非木柴的其他法使木柴燃烧的，】

我们可以这方面观察。

【还是作为木柴自身而使其燃烧的，这两种情况都是不合理的。首先，火绝对不是由并非木柴的其他法而来[形成]的，因为，如果火是并非木柴的其他法而来[形成]的，则有可现不可得，

**以及火的形成无因的过失;】**

可现不可得，就是我们可以见到。如果其他木柴以外的法当中产生的话，我们现量可以见的。但是现见不可得，这是一种推理的因，这个一起介绍过。可现不可得是一种专门的推断方式。还有，如果这样，火有无因的过失。

**【其次，木柴自身当中也不可能在之前存在火，因为可现不可得的缘故。】**

木柴当中也不可能，木柴以外也不可能得到。所以这两种情况根本就没有。

**【壬二、以前述之理类推:】**

**可燃亦如是，余如去来说。**

**【有关遮破火与木柴的其余道理，在前面分析已去、未去以及去时中已经做了宣说。我们可以用“若言未燃燃”等方式，只需在措辞上稍作改动即可。】**

只需在措辞上稍作改动，就可以类推这个不成立。

**【因此，作为瑜伽士，用此处抉择燃与可燃的道理，就可以将其他诸法，包括外器世间的末劫之火、内有情世间的三毒之火均不可焚烧的观点融会贯通。】**

很多人认为，自己相续中的贪嗔痴燃烧得很厉害：不要坐在我旁边，不然会烧的，你们要让开让开，我的贪心、嗔心的火开始燃起来了！如果能观察这种道理，那么不管是外面的火灾，还是内心贪嗔痴的火，均不可燃烧。我觉得这里肯定是麦彭仁波切的真实语言、教言。

**【正如《三摩地王经》所云：“若历数百劫焚燃，虚空从未被烧及。”】**

即使在数百劫中燃烧，虚空的本体从来也不会烧燃。

**【证诸法同虚空者，彼于火中永不焚。”】**

证悟了一切法都是像虚空一样的智者，他的相续中，不管是外面的火，还是里面的火，永远也不会烧。所以米拉日巴尊者身上堆很多木柴，

根本不会烧起来。萨霍国王把莲花生大士放在木堆里面烧，最后木柴全部变成了很大的湖泊，这就是现在的莲花湖。这些成就者通达了诸法如虚空的道理，根本不会被内外的烦恼和一切四大的火焚烧。

**【通过以上论述，主要抉择了（燃与可燃）为一体与异体的情况。】**

今天讲到这里。一起回向功德。

## 第 41 课

**思考题：**

1. 本论如何以五相推理而抉择人无我？请以火薪以外的比喻说明我蕴之间的五相推断法。
2. 《入中论》中为什么以七相车理抉择人无我？
3. 通过火薪的五相推理，观察你的我和我所执从何而来。



4. 怎样以火薪的比喻而了知其他万法不存在之理？

5. 为什么说有我执，就不能品尝佛法的美味呢？

6. 请默写并解释最后一颂。

7. 以教证总结本品内容，并说明学习《观火薪品》以后，对自己的我执有无新的感受。

8、以教证说明，龙树为何宣说此品。

9、如果轮回不存在，为何经中说生死轮回无始无终？

10、以胜义和世俗量而言，如何分别解释轮回的始终。

发完心之后，大家应如理如法地听受。今天所讲的是龙猛菩萨宣说的《中观根本慧论》。本论分三个方面：

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。

其中第一个“抉择法我空性”已经讲完。现在讲的是“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。

己二（破人我之能立）分三：一、破人我之比喻；二、破人我之所依；三、破人我之能依。

其中第一个是对于对方认为人我存在的比喻，中观宗一一进行剖析。

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：  
一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、破火薪自性成立；二、以此理类推他法；三、呵斥所破之见。

壬一（破火薪自性成立）分三：一、破火薪之本体；二、破彼之能立；三、彼二之摄义。

第一个和第二个问题前面已经讲完，今天宣讲的是第三个问题“彼二之摄义”。

彼二指的是什么呢？前面讲了火和木柴的本体不成立，它的能立也不成立；能立也不成立，本体也不成立，最后得出一个总结性的结论。下面宣讲第三个问题。

癸三、彼二之摄义：

**可燃即非燃，离可燃无燃，  
燃无有可燃，燃中无可燃。**

这里其实应该是五句。通常中观抉择人无我的时候，有时候用七相车理推理<sup>33</sup>，七相车理因，

<sup>33</sup> 《定解宝灯论新月释》全知麦彭仁波切著，索达吉堪布译，益西彭措堪布讲授。抉择人无我的理论是“七相理论”，前五相由

有时候也叫做五相推理。这里我们曾经在《入中论》介绍的时候也给大家讲过，龙猛菩萨在《中观根本慧论》中只有五种推理，后来月称论师在这个上面加了两种推理。比如说马车也好，木车

---

龙树菩萨提出，后二相由月称、寂天菩萨增加。主要见于《中论》、《入中论》、《入菩萨行·智慧品》。《入中论》中以车与车的支分（零件）为喻云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯积聚复非形。”车比喻“我”，车的零件比喻五蕴。一、车与车的零件不是异体关系，否则除了见到一辆整车外还应另外见到单独的零件，比喻我与五蕴非异体的关系，否则除了见到一个单独的我之外还应另外见到五蕴，这在世俗上也与人们的现量所见相违。

二、车与零件不是一体关系，否则有多少个零件，就应有多少辆整车，喻五蕴与我非一体，否则我与五蕴一样应有五个，而且我应成为刹那生灭的有为法。

三、零件上没有具备独体的车，喻五蕴上不具备一个实有的我。

四、并没有一个独体实有的车依附在零件上，喻没有一个实有的我依附在五蕴上。

五、也并没有零件依附在一个实有独体的车上，喻没有五蕴依附在实有的我上。四、五两相说明车与零件、“我”与五蕴并不是一种相互依存的关系，暂时在世俗中可以假立地说我是“能取者”，是造业的作者，但仔细观察时，并没有一个能取的我与造业的我。

六、并非零件混乱地积聚在一起，便可以产生一辆实有的车，比喻并非五蕴积聚在一起，便产生了我，只是我们的分别念把他们执著为积聚在一起的他体。

七、也并非零件有规律地积聚在一起的形象便是车，比喻五蕴积聚起来的形相也不是我。如果因为有形相可见而把身体看成我，则除色之外的受、想、行、识都没有形相，不应同被执著是我。佛经及《中论》中用到了车等的比喻，《入中论》便依此详细地从七个方面观察了“五蕴”与“我”，从而得出了人我空性的结论。按这七相理论必定能理解大小乘中的人无我空性。

也好，一般来说，木车也可以说。古代全部用木车做比喻来宣讲，这样的话，木车的前面的一体、异体具足，还有能依所依，五种能立的推理，在这个上面加上一个它的汇聚和形状不成立，加了这两种。所以月称论师在《入中论》里面最后抉择人无我的时候，所抉择的龙猛菩萨的五种推理上面加上两种推理，因为众生的执著千差万别，为了破除众生各种各样的我执，他就增加了什么呢？增加了木车的汇聚——所有的零件的聚合在一起也是不成立的，所有零件的形状也是不成立的，加上了两种推理。

今天，我们这里所抉择的就是五相推理。五相推理的时候，这里在藏文中只有四个句子，但原来鸠摩罗什的汉文译本中好像是五句，清辩论师的译文中也是五句。如果是五句，下面可能那个词排的不是特别好看，但实际意义可能比较好解释。我再次对藏文看一下，如果有必要，增加一句也可以。

意思就是说——从字面来理解的话：“可燃即非燃”，可燃，前面讲了木柴，木柴不是火，首先是从一体异体方面来破的，“离可燃无燃”，离开了木柴以外也没有火，这里破了他体，前面就破的一体，一体也不是，他体也不是；

“燃无有可燃，燃中无可燃”，“燃无有可燃”，燃不具足，意思就是说火不具足木柴；燃中无可燃”里面包括两个事情：火作为能依，木柴作所依也不可能的；火作为所依，木柴作能依，他们两个之间也不可能成立。

如果这里用五相推理，全部在四句里面解释的话，应该可以这样。在四句上面还要再增加一个，就是“燃不具可燃”，然后就是“燃无有可燃，可燃中无燃，燃中无可燃，可燃无有燃，燃不具可燃”，

（后面还要增加一个，这个再看看原来鸠摩罗什的汉文上，可能这个在排版上稍微有一点点

错)。<sup>34</sup>

用比较通俗的话来讲，木柴不是火，这里破一体；离开木柴火不存在，这是破他体；火不可能具足木柴，具足就是具有的意思，这是第三个推理；火没有木柴，木柴没有火，是从能依所依角度讲，意思就是说火和木柴不是一体、也不是他体。比如人具有财产一样，也不是这样的。火作为能依，木柴作为所依，或者火作所依，木车作为能依也不可能。这里有一体、异体、具足、还有能依、所依，总共五相推理。

月称论师在《入中论》里面全部用木车来比喻。这里是用火和木柴来比喻的。用木车来比喻的时候，人们经常认为的这叫做木车，车，这样认为的。但实际上，所谓的木车，也是由各种各样的零件聚合在一起，凑拢在一起的。那个叫做木车，实际上根本不存在的。零件不是木车，除了零件以外，木车也不存在；零件上不具足木车；

---

<sup>34</sup> 《青目释》颂词为五句：“可燃即非然，离可燃无燃，燃无有可燃，燃中无可燃，可燃中无燃。”

零件作为所依，木车作为能依，也不可能；木车作为所依，零件作为能依，也不可能。从木车方面来比喻，应该这样理解。

这个全部是用比喻来讲的。月称论师用木车的比喻来讲的；龙猛菩萨则用火薪的比喻，比喻腰表达的意思是什么呢？就是我们跟法我，法和人之间的差别，就是这里主要讲的。所谓的人我不是五蕴。如果人我是五蕴，《中观根本慧论》里面还会再讲；如果人我是五蕴的话，你看五蕴有五种，五蕴有五种的话，那么我们这个人也就变成五种；然后五蕴里面，色、受、想、行、识，比如里面的色法，色法的话，有外色法、内色法等等十一种色法。前面因色，果色讲起来，十一种色法。这样的话，那么我也已经变成了众多的过失；五蕴刹那刹那毁灭性的原因，那么我也是变成了毁灭性的。

所以，我和五蕴一体根本不可能成立。这个有很多的理论可以破。我和蕴就像火和火的热性



一样，无二无别，这根本不可能。这既不符合众生的执著，也不符合真正的实相。从这方面来可以破斥。

如果说我和五蕴是他体，如果我和五蕴是他体，蕴是这里，然后我就像瓶子和瓿一样，是分开的，那么这样的话，除了蕴以外，我应该存在；或者除我以外，蕴应该存在，应该是这样的。但是有没有呢？这个也是没有的。除了蕴以外，所谓的我在，不管怎么样寻找的话，用可现不可得的推理来，那就根本不可能获得的。你看现在众生全部把自己执著为五蕴的聚合，除了五蕴以外，有没有一个所谓的我呢？这个我，任何众生也是，他从来没有缘过，从来没有在他的现量比量中得到过。所以离开蕴以外的我，也不可能得到的。

这是离蕴我也不可能得到的原因。我作为具足者，比如说天授<sup>35</sup>具有财产、具有房子一样，

---

<sup>35</sup>见《中论广释》第12课：天授是一个人的名字，就像下课后某某道友在路上去一样。

我具有五蕴，那么这种合不合理？这也不合理。为什么不合理？前面第九品中讲了，所谓的我现在根本没有成立，既然所谓的本住没有成立，既然本住没有成立，那么我的五蕴怎么会成立？就像石女的儿子没有成立，他的蕴根本不可能成立一样。所以，具足也不可能。如果要是具足，我具足什么什么财产，这样也是可以的。这种也是不合理的。

第四个问题，也就是说，我作为能依，依靠者，五蕴作为所依，就如同树上面有飞禽住在那里；又比如雪山有狮子，雪山作为狮子的依靠处，狮子是在上面存在的动物。以这种方式来观察五蕴上面我存不存在。首先我们观察五蕴的本体，

---

又见《量理宝藏论讲记 03》索达吉堪布宣讲：这里是讲量的时候，那为什么要这么讲呢？这是萨迦班智达让我们知道：世间中的名称，因为取名的方式不同，它有不同的利益和功能。

此等名称种类词，诸位智者分二类。

上面所讲的这些名词，归纳起来，所有智者把它们分为两种类别：第一种是事物的名称，人名也好、地名也好，像天授、慈氏，或者说王云等等，有很多名称。人名、地名都可以，这是一种名称。还有一种就是种类的名称，比如树木、人类，还有黄牛、骏马等等。所有智者把名称分为两类，要么是事物的名称，要么是种类的名称，这两种可以包括。

一个一个观察的话，五蕴也不存在，再加上我自己的本体——观察的时候，所谓的我的本体也不可能存在。这样，我作为能依，五蕴作为所依，或者我作为所依，五蕴作为能依，刚才反过来这样讲的话，推理从反方面来观察的时候，也所谓的我和五蕴之间，这样的能依、所依是根本不可能成立的。

如果这种推理能深入细致地融入人心，那就完全能断掉无始以来对我和我所执的，可以说是根深蒂固的我执，就可以从根本上推翻，根本上瓦解。这样的话，我们这样的观察是相当重要的！以前很多的中观论师和一些密宗修行人，首先是用自己最敏锐的智慧、最尖锐的智慧来详详细细地观察，在自相续的每一个蕴上面怎么样存在所谓的我。所谓的我不管是从哪一种——一体、异体的方式也好，能依所依的方式，或者具足不具足的方式来观察，最后一点一滴也是在自己的相续中得不到。这个时候才真正地通达：人们经常

所谓的我实际上根本不可能成立。

这样的观察相当重要。月称论师在《入中论》中云：“如观察车七相无”，他说这样观察的话，七相当中也是没有的。但是“由余世间共许有”，在人们的假相中，由余世间共许有，意思是说如果真正用瑜伽士的智慧来观察的时候，所谓以七相推理的方法来观察的时候，我根本不可能存在，但是，在人们的分别念、妄执、我执面前，可以五蕴应该存在。这一点佛陀也是随顺世间而安立。

所谓的我和我所执实际上根本不可能成立的道理，在有关经典中也宣说得非常清楚。这一品中的这个偈颂相当重要。希望大家闻思《中观根本慧论》时，有些最根本的问题没有通达，到时候，七相推理、五相推理也不懂，那我们依靠五相推理而抉择人我是根本没办法。

有些人对于特别简单的问题，也是觉得非常难，今生当中开发智慧的一点也是没有的。这样

的人来讲恐怕真的也是有点困难。但是对一般的众生来讲，有些七八十岁的老年人的思路都还是很清醒的，有很多二三十岁的年轻人都不如这些老年人清醒。前一段时间邓小平诞生一百周年的时候，采访了当时很多一百岁的或者九十岁的老年人，虽然讲的是世间法，但是世间法有些问题，回答的特别特别清楚——当天我在做什么事情，然后周恩来。。。我到什么什么。。。从这方面来讲，有些世间的老年人讲的非常清楚。1555

我们在座的金刚道友中，有些人现在已经七八十岁，但还是把《中论》学得特别好，每一品都记得清清楚楚。在这些人面前，可能有些年轻人也会有点不好意思，这些老人有的嘴里一颗牙齿也没有，头发几乎全白了，以前因为种种原因，根本没有受到佛教的教育，七十多岁才开始入佛门，在临死之前能够对中观的甚深法门很有信心和正见。在晚年的时候遇到这么甚深的佛法，他们心里也是非常高兴，而且通过老年人自己的智

慧开始分析中观的甚深道理，远远地超过有些年轻人的境界。

有些年轻人又懒又胖，再加上每天都吃得特别多，不想早起。而老年人晚上睡不着，身体又不太好，他们就会早早地起来，分析中观的道理。不管是老年人，还是年轻人，在分析中观的时候从中肯定能受益良多。因为中观的甚深甘露妙法对每一个众生来讲，都有非常大的利益。

所以，我希望大家对于刚才所讲的中观五相推理，能够学会详详细细地观察：无始以来执著的我到底是什么样的？现在每天说我的财产，我的什么什么，我的……整天都这样，到底我与蕴之间有什么样的关系？有部宗所讲的，我肯定成立，火和薪的比喻成立那样的话，我和蕴之间也是有什么样的关系……以这种关系来详细观察的时候，应该从理论上没有很大的困难。

当然，从根本上我执要断除，还要修行，中观和密宗一直是这样认为。但是，大家先从理论

上通达，就不会有那么强有力地去执著。我们前面也是再三地用花绳的比喻来宣讲这个问题。

刚才摄义的问题，已经宣讲完了。现在是以此理类推其他法。

壬二、以此理类推他法：

**以燃可燃法，说受受者法，**

**及以说瓶衣，一切等诸法。**

前面通过一体异体的观察方法，或者火薪本体不成立、它的能立不成立、同时观待不成立、次第观待不成立等等很多观察方法，以燃和可燃，通过各种方法来，可以说明什么呢？可以说明受和受者的法根本不可能成立。受就是《观本住品》里面讲的能领受者，即所谓的人我不存在；所受的法就是见闻触等所有的我所对境的法，也是不成立的。

前面几品中讲到法无我，所抉择的蕴界处所摄的一切万法，也是根本不可能成立的。这些不成立的话，人们经常说的瓶子、衣服等都一切万

法也是不可能成立的。

《入中论》云：“瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等”，月称论师举了很多例子，比如瓶子不成立、衣服不成立、帐篷不成立、军队不成立、森林不成立、念珠不成立、村落不成立等等，用很多的比喻来宣讲所谓的万法不成立。

我们懂得了一个法，就像《中观四百论》里说的：<sup>36</sup>一个空性就是一切法的空性。如果通达

---

<sup>36</sup>1、《中观四百论讲记》02，益西彭措堪布：“说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。

颂文直解：经中说：见到一个法的空性，即已见到了一切法的空性，因为一法的空性，即是一切法的空性。

释义：从真胜义而言，有法世俗与法性胜义毫无差别，是完全一味、不二的。所以只要以出世间大乘的智慧见到任何一法的法性，即是见到了一切法的法性。如《三摩地王经》中说：“以一知一切，以一见一切。”即了知了一个法的空性，即了知了一切法的空性；见到了一个法的空性，即见到了一切法的空性。《现观庄严论》中也说：“法界无差别，种性不应异。”意思是法界无差别之故，种性也不应该有三乘的差别，而应该是一乘。又《宝性论》中也说：“真如无差别。”即在真如之中，万法根本没有任何差别。偈颂中前两句从有境方面讲。从有境来说，见到色等一法的空性，即见到了一切所知法的空性。就像只要喝了一口海水，就已经知道了整个汪洋大海的海水味道；只要吃了一块糖，所有糖的甜味就都知道了一样。偈颂的后两句，是从境的方面来讲。从境来说，任何一个蕴、界、处的空性，即是一切蕴、界、处的空性。具体来说，五蕴中色蕴的空性，即是受、想、行、识四蕴的空性；十八界中眼根界的空性，即是其他十七界的空性；十二生处中眼处的空性，即是其他十一处的空性。如《入中论》云：



“如器有异空无别，诸法虽别性无差，是故正知同一味。”意思是，瓶盘等器皿，虽有大小方圆等的差异，但是遍于一切器皿的虚空则毫无差别。如是从因缘中产生的色、声等诸法的现分，虽有千差万别，但是其本性则是一味无别的。

所以，山河大地等有法的数量再多，只要彻底证悟了其中一个法的空性，就已经彻底证悟了一切法的空性，而不再需要分头一个个去证悟了。这正如大乘的了义经论中所阐述的那样，以无现的根本慧定，已照见一切诸法离边大空性的实相。“以一法空性，即一切空性。”

2、《中观四百论广释》索达吉堪布：

辛六、诸法究竟本体无别故易证一切法实相：

问曰：若要通达一切法自性空方得解脱，那一切法无有边际故，如是则谁人能解脱呢？

说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。

若说于一法中见实相空性者，即见一切法之实相者，因为一法的空性，即一切法的空性。

要通达一切法的实相才能断尽烦恼迷惑，得到究竟解脱，这并非意味着一切法无有边际故无人能得到解脱。对修习大乘般若法门者而言，若能于一法中见到远离四边戏论的空性实相，他即见到了一切法的法性，佛在《三昧王经》中说过：“以一知一切，以一切知一。”《圣虚空藏三昧经》中也云：“谁不执一法实有，便知诸法如幻焰。”修习离戏大空性的大乘利根修行人，若见一法空，便能由此而见一切法皆如幻影阳焰，均无自性。以般若智观，见一法实相，即是“行深般若波罗蜜多”，由此空性慧，即可照见诸法实相，度一切苦厄。一法的实相，即一切法的实相，于胜义中诸法皆是平等离戏大空，远离一切缘执戏论，彼等本体毫无差异。因而诸法数量虽无边际，然法性是唯一的，若现见一法之实相者，则可无难通达所有法的离戏实相，如同海水虽多，然仅尝一滴便可知所有海水的味道。

譬如说，诸圆形、方形器皿外形虽有别，然而器内的虚空无任何实质区别；同样，诸法外相虽千差万别，然而其离一切戏论之大空本体无有丝毫差异。因此诸大乘利根修行人，可由一法见空而通达一切法的实相。于此有疑：若一法见空即见一切空，那么阿罗汉等二乘修行人亦已通达一部分法的空性，为何不许他们已见一切法的空性呢？应知此处所言的一法见者即一切见者，是特对大乘利根行人而言，而且所见之空是指以般若慧现见离四边的大

一个有为法的本体确实是不生不灭，那么一切法也可以说是不生不灭。如果通达一个执著的本体不生不灭，比如生起嗔恨心的本来面目认识以后，嗔恨心是不生不灭的话，所有的贪心、嫉妒等其他烦恼也是同样以此类推。

所以通过这种观察方法，一切万法以这种方式来可以抉择，最后完全都是不成立，也这样来了知的。

果仁巴和宗喀巴大师在这里引用了一个叫教证，来自《赞法界论》<sup>37</sup>：“众生如谷声，远离一异体。”——就是远离一体和异体的意思，众生如空谷声一样，众生如谷声，远离一异体。“远离生死性”——也没有生和死的本性。“正所汝了达”——正说，真正能宣说的，你已经了达了。众生如空谷声一样，空谷声跟声音，一体异体也

---

空性，而非暂时的单空。对此俄巴活佛在注疏中有过较详分析，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《中观庄严论释》中也有详细阐述，诸学人可参阅。

<sup>37</sup>《赞法界颂》是龙树菩萨将整个第三转法轮关于如来藏的经典加以浓缩，而形成的一部短小精悍的论典。其主要内容，是讲心的本性——如来藏。——摘自大圆满法网

是没有的，但真正众生的本体能宣说者就是释迦牟尼佛您。除了您以外，任何一个世间的，聪明的仙人、梵天、自在天，或者现在的世间上，人们称为的所谓的文学家、科学家、理论学家或者心理学家等等。他们的话，也只不过是从小旁边解开一个谜，真正的人我本质，他们从来没有解开过。

所以我们对佛陀的教义生起极大的信心以后，应该通达这个道理。这个教证应该在下面引用，意思就是如果你没有通达这个，就不能尝佛教的美味。刚才这个教证，应该用在后面。其他我们讲的时候，上上下下都可以讲。

壬三、呵斥所破之见：

**若人说有我，诸法各异相，  
当知如是人，不得佛法味。**

他这里说：有些人说，有些人指的是青目论师的《中论释》里讲“有些人”指的是前面所讲的犍子部等有些小乘宗派。小乘宗如果有说：我

和我所存在，而且所有法的名相，各个法全部存在，异相存在的话。“当知如是人，不得佛法味”，那么我们应该知道这些人根本没有了解或者根本没有解开佛的真正的密意，佛的真正密意没有通达，不解深法的意义。

清辩论师的讲义里面说：“应知彼说人，不解圣教义”，应该知道这些人不解圣教的意义。希望大家把清辩论师的讲义等诸多讲义互相对照，很多译师所翻译的道理，有些地方他理解的道理，原本上的一些不同的道理，也是应该能解开。

这句意思是，如果认为所谓的万法，不管是人我所摄，还是法我所摄的，这些法的本质是不空的实相，已经存在，那么不管怎么样承认，从哪一个角度来讲，只要有相，因为，“凡所有相，皆是虚妄”。一切都是虚妄的，就是还没有真正地了解到佛法甚深的甘露妙法。

佛教所讲的主要是缘起法。缘起法，一般来

讲，离四边八戏的一种境界，叫做本来缘起。很多讲义里讲的本来缘起。在名言中，一切万法都是依靠它的因缘而生，依靠各种各样的因缘如幻如梦地产生，这个叫做名言缘起。如果通达了名言缘起和本来缘起，就根本不会认为一切万法在胜义中实相存在，根本不会。虽然名言中有如幻如梦的存在，但是这个靠不住，就像水泡一样，吹气的时候就全部灭了，就已经没有了。

同样的道理，现在人们所认为的不管是对于我的执著还是法的执著，全部是实有的一种执著，没有观察的时候似乎存在，但是一经观察，连一点一滴也忍不住，马上灭了，跟水泡没有什么差别。

所以为什么很多佛经里面宣讲，所有的一切万法就像芭蕉树一样。我昨天问这里面的有些道友说，我很想分析芭蕉树，你们看见的芭蕉树的时候就给我拿一块。以前我没见过芒果的时候，当时在课堂上说，如果谁有芒果就给我拿一点，

后来拿来的芒果太多了，现在我都不喜欢芒果了（上师开玩笑）。芭蕉树，我现在想也是认认真真看，剖析一下。

很多佛经里面有些比喻，有些是用水泡、有些用彩虹等比喻。很多人会想：我的身体怎么能用水泡来比喻，怎么用彩虹来比喻？但这只不过是 你没有观察，你一经观察的时候，用中观的推理方式，一经观察的时候，自己的身体跟水泡一点也没有有什么差别。

又有人会想：我的身体跟水泡可能没有什么差别，但是我的执著跟水泡总会有差别吧？但是你的执著也只不过是以前没有观察过，一经观察的时候，也是跟静命论师的《中观庄严论注释》里面所讲的一样：所有的万法根本经不住任何观察，就像是冬天里很小的一块雪，雪片上，强烈的阳光一照的时候。很小很小的一块雪，天气特别热的时候，阳光一照的时候，雪片马上就会融化，一点都不会留下。

同样的道理，现在所有的万事万物，或者我和我所的执著，只要以中观理论一观察，全部都变成了如梦幻泡影。为什么这样讲？刚才讲的：一切众生如空谷声一样，远离一体多体，所谓的生死是根本不可能存在的，这个只有正说的佛陀您才通达。其他世间上自认为非常了不起的这些人，自古以来成千上万，多得不可计数，但是他们根本没有通达万法的真相，只不过对现实生活中的一些迷乱中的迷乱，他们可能是了解了一部分。所以说，我们也应该对佛陀和佛陀的后学者月称论师和龙猛菩萨为主的高僧大德的中观思想，生起不退转的信心，这是极为重要的。

这一品讲完了，下面以教证总结。

## 辛二、以教证总结：

虽然宗喀巴大师和其它一些论典中有比较长的教证，但是清辩论师的注释里面引用了《梵天请问经》的教证：“离身不见法，离法不见身，不一亦不异，应当如是见。”离开身体不可能见

法，离开法也不可能有身体，所以身体和蕴之间是不一不异的关系，如果谁见到这样的道理，那才算是真实地通达人无我空性。

火和火薪的比喻，应该通过这种道理来总结。意思是说，大家都是通过这样的学习以后，我们平常接触火和木柴可能比较多，可能条件好一点的人买了煤气以后，木柴也不用了，现在牛粪棚一直关着，但这是个别人的事情，一般的人还是天天跟牛粪打交道。通过这样的，我们平常的生活中，能不能把自己所谓的我和我所执的强有力的执著推翻呢，这是靠自己来观察。

当然有些人信心大、智慧也有，经常以稳固的信心祈祷自己的本尊、上师，这样的人通过传承上师和诸佛菩萨、本尊的加持，自己的智慧和因缘聚合的时候，无我的见解很容易在自相续中生起来。无始以来业力深重、邪见也非常深重的人，想要一下子在自相续中生起来也是很困难。但是我想你的阿赖耶上面种下一个非常好的种



子，在不久的将来也一定会开花结果的。所以大家应该精进修行。

## 《中观根本慧论》之第十·观燃可燃品释终

### 第十一品观本际品

下面讲第十一品《观本际品》。“破人我之能立”中，第一个比喻已经讲完，第二个，人我的事实，轮回不成立。轮回不成立的话，《观轮回品》这里就是《观生死品》，《观轮回品》也可以说，藏文中“本际”译为“轮回”，清辩论师译作《观生死品》，藏文版本则为《观本际品》。

庚二（破人我之所依——观本际品）分二：  
一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破轮回自性成立；二、以此理类推他法。

壬一（破轮回自性成立）分二：一、轮回前后中间不成立；二、生死前后同时不成立。

癸一、轮回前后中间不成立：

**大圣之所说，本际不可得。**

**生死无有始，亦复无有终。**

**若无有始终，中当云何有？**

因为对方这样认为，下面讲义里也是有的。他们认为轮回应该是存在的。我们流转的地方轮回存在的话，那么流转者肯定存在。对方小乘宗是这样认为的。

中观宗抉择轮回不存在，为什么不存在？佛陀已经说了，轮回的初也没有，终也没有，如果初和终都没有，那么中间怎么会有？根本不会有。

“大圣之所说”，大圣就是所有世间当中的我等大师释迦牟尼佛，在有关大乘的经典中这样宣说：“本际不可得”，生死轮回的本际，最初的本际是不可得的，轮回不可得。我们所流转的轮回在佛经当中已经有明显的宣说，是不可得的。为什么没有呢？“生死无有始，亦复无有终”，因为生死轮回最开头的开始是没有的，开始没

有，任何万法存在的话，那么应该从开始起存在。比如说一个人要在的话，那么以他的降生作开端，应该说这个人存在。如果鲜花存在的话，从春天开始应该存在的。轮回没有开头的话，那么它的生就根本不可能有的。如果开头没有的话，它的最终，“亦复无有终”——最后的终也是没有的。佛陀在有关经典中也是这么宣说的。

既然“若无有始终”，如果没有开头，最后的结尾没有的话，那么“中当云何有”——中间怎么会是有呢？中间也是根本不可能有的。这个不用广说，基本上容易通达。刚才也讲了，这种分析方法应该可以这样讲。

癸二（生死前后同时不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

子一、略说：

**是故于此中，先后共亦无。**

这样的轮回中，前、后、中、都根本不存在。前、后、中、都根本不存在的话，那么所流转者

的众生来讲，“先”是开头也不可能有的，“后”是最终也不可能有的；“共”就是共同的中间也不可能存在的。

这个是略说。它的先怎么样没有，后怎么样没有，中间怎么样没有的道理，下面在广说中介绍。颂词今天讲到这里。

下面从《中论释》上过一遍。

**【庚三、摄以破成立之义：】**

**可燃即非燃，离可燃无燃，  
燃无有可燃，燃中无可燃。**

**【因此，木柴并不是火，否则用“若燃是可燃，作作者则一”的推理可以损害；】**

刚才木柴和火，它们两个不是一体。如果一体，用这个推理来有妨害。

**【同样在木柴之外，火也不可能存在。用“若燃异可燃，离可燃有燃”就可以证明。因为用以上的两个道理已经将火与木柴的自体为一体与异体的两种观点进行了破斥。所以（火中）也不**

## 具备一体与异体的（木柴）。】

第三个“不具”的推理，颂词上以不明显的方式已经讲了。藏文中是这样说的，因为前面一体异体不成立。一体异体不成立的话，实际上要具足的话，或者以一体的方式具足，或者以他体的方式具足，除了这个以外也没办法具足。所以间接的话，上面的中两种道理已经说了，火和木柴不可能有具足的第三相。

**【所依的火不可能具备能依的木柴，而这种木柴的能依——火也不可能存在。因为凡是异体的法，则应遍是能依所依的缘故，**

只要是异体的法，要么是能依，要么是所依。应该有能遍，能遍的话，也是一种“则应遍”，是能依所依的，则应遍是，则决定是；则应遍的意思就是则决定是，则肯定是能依所依的缘故。

**所以其不可成立。】**

**【己二、以此理亦可类推他法：】**

**以燃可燃法，说受受者法，**

## 及以说瓶衣，一切等诸法。

【前面已经抉择了火与木柴一体、异体、具足、能依以及所依不存在的道理。】

一体、异体、具足、能依以及所依，总共五相，这叫做五相推理。

【依靠这个道理我们也可以同样依次宣讲：如果对领受者人我，取受或者所领受的五蕴二者以此五法进行观察，也不可成立。】

如何观察的方式，刚才已经比较详细地宣说。

【同理，（依靠这个道理，）我们还可以宣讲诸如瓶子与穉穉、支分与有支以及因果等其他法若以五种方法进行观察，都不可成立的观点。】

瓶子叫做有支，瓶子上的瓶口、瓶腹、瓶腹等一块一块的，由很多很多的支分组成的。月称论师的《显句论》中<sup>38</sup>，讲了中观的一些详细的

---

<sup>38</sup> 《显句论释》第十品：“以及瓶衣等”说明连同无余一切有实法。瓶子等是指因与果或支与有支，或法相与事相，或功德与功德者，泥土、棍子、轮盘、线、水、陶师的手功等均是瓶子的因，瓶子是果。碎片等或蓝色等是分支，瓶子是有支。大腹、器口、敞口、

道理。整个有支的话，把瓶子的全部整体叫做有支，里面有很多很多它的支分，这些叫做支分。从瓶子来讲，它的有支和支分，有些人认为瓶子的支分存在，有些人认为瓶子的有支存在。有支是因明的专用名词<sup>39</sup>，中观也经常用有支和支分，即整体和部分。用现代的一些话来讲，就是整体和部分是不存在，也可以说因和果不存在。

---

长颈等是法相，瓶子是事相，蓝色等是功德，瓶子是功德者。如此安立也如同火与柴一样次第类推。关于瓶子等、我、近取五蕴的讲解当从《入中论》中了知。所以，如作业与作者一样，我、近取五蕴、瓶子等均安立为相互看待成立，这真正是如来经典的无误意义。而外道宗派遍计之义的安立，是歪曲佛经之义，是极其愚痴所致。

<sup>39</sup>《量理宝藏论讲记 01》：外道认为有一种叫有支的法存在，比如说人是有支，人遍于所有的男人、女人，其中每个差别法都叫做分支，每一个分支上面都有实有的有支存在。这种说法，我们通过有支和分支一体、他体的方式进行观察，完全能驳斥。

有支与分支是一体：树木是有支，柏树、松树等是分支，如果遍于所有分支的有支实有存在，那么砍断了一棵树木，总的有支也应被砍断了；或者东方的树木毁灭时，总的有支也会毁灭，这些过失会出现。再从时间、形相、方向等不同角度进行观察，就会发现外道所承许的有支根本不存在，只不过是分别念的一种总相而已。其实，这种观点在《释量论》或其他相关论典中都阐述过。有支与分支是他体：则此二者无有任何关系，如是外道所许自宗失坏。

中观派认为，以上述推理对心相续（有支）与无分刹那（分支）的观点进行观察，完全可以否定唯识宗所承认的心相续（有支）的存在。

因和果在《显句论》也有这样的解释：比如瓶子，它的因有很多：泥土、工人、手工、工具等等，这些都是瓶子形成的因；最后，可以注水的瓶子就是它的果。通过前面的五相推理观察，瓶子的因和瓶子的果完全根本不可能成立。犍、支分与有支以及因果等等其他万法以五种方法来进行观察，都不可能成立。

### 【己三、呵斥违品之见：】

前面已经讲了人我不存在的道理。现在呵斥违品不存在，刚才科判如果写成“呵斥违品不存在之见”也可以。违品之见就是指恶见。

**若人说有我，诸法各异相，  
当知如是人，不得佛法味。**

【如果有人还会扬言：领受者人我及其所领受的五蕴存在，果法等诸法以及经纬等法也是以本体一体与异体的方式存在的。】

他们还坚持认为：人我肯定存在，还要人我以外，万法中的一些果法、经纬等很多法，应该



以一体异体的方式存在的话，龙猛菩萨他这里：

**【龙猛我只会认为：】**

龙猛我通达了一切佛教的教义。佛教的教义认为一切万法不存在，而你们认为我存在、法存在，这是因为释迦牟尼佛所宣说的般若法门中无我空性的道理，你们没有通达，你们没有这个缘分。

**【此人不可能精通佛法所强调的远离常断的缘起甚深之法的道理，】**

讲义讲的讲得比较略，但是意义全部已经包含在里面。我们甚深的远离一切常见断见的无我的空性没有通达。

**【因为以如此的耽执，在正量面前无法立足的缘故。】**

这样的耽著，这样的执着，你说人存在，法存在，这样的话，当然在具有正量的人面前，不辩论也就罢了，没有什么办法。如果具有通达释迦牟尼佛教义的人面前，你去辩论，一句话也没

办法说的。无我不存在的道理，别人有教证和理证，而你却只有一个分别念的理证，除了这个以外。

并且这种所谓的分别念：我感觉是这样，我感觉人我肯定存在，因为我吃饭，因为我走路，所以我肯定存在。然后我们详详细细地问，以教证和理证，教证里面怎么说是存在，存在的究竟密意是什么？这样一观察，所谓小乘宗派和世间人，千千万万，尤其是大城市熙熙攘攘为了我而奋斗的这些人，都没有通达无我的空性，因此生活中也是非常苦恼。

抉择人无我空性以后，虽然还有很多烦恼、痛苦、业力的各种各样的显现，肯定还有。不要说是我们，甚至阿罗汉最后获得涅槃的时候，由于以前的一些因缘成熟，这种情况也是有的。

从道理上可能跟世间人的执着是有点不同的。世间人一直认为万法存在，觉得所喜欢的事物、感情、或者生活，以及地位、名利、财产都

是实有的。但是对中观有所了解的这些人，当烦恼起现的时候仔细观察，所谓的烦恼也是如同梦幻泡影，只是我修行不好。真是用佛法的甘露来对治相续中的烦恼障，烦恼的热火一下子就可以熄灭无余。

很多人以前在生活中非常苦恼，遇到佛法以后，真正是，不是口头上，真正感觉佛法太殊胜了，自己早一点遇到该多好啊！我想在座的各位遇到这样的空性法门，应该也是有着不同的感慨。

【丁十一（观本际品）分二：一、经部关联；二、品关联】

【戊一、经部关联：】

【《般若经》云“前际不可得，后际不可得，中部亦不可得”等，宣说了无有本际的道理。】

【戊二、品关联：】

【如果对方认为：虽然你们破斥了人我，以及其比喻火与木柴的存在。然而，因为轮回存在

的缘故，所以轮回中的流转者人我还是存在的。  
如果人我不存在，那么五种众生的流转，】

五种众生就是指五道，这里把阿修罗和天人算一道，六道就归为五道。对方认为，五道众生在轮回中的流转是存在的。

【包括从前世来至今世，以及从今世去往来世的一生一死的承接，又是由谁来进行轮转的呢？】

他们是这样回答的，而且认为有佛陀的教证。

【佛陀也云：“生、老、死之轮回无始亦无终。”又云：“众生具备无明之遮障，三有之普行者为三有之连环结所缚而行于轮回，其流转之前际不可得。”既然存在轮回，则轮回者人我也是应该存在的。】

比如蜜蜂依靠瓶子，瓶子存在的原因，蜜蜂肯定存在，所依存在的缘故，能依肯定存在。佛经中也讲得非常清楚。他们这么认为的。

【为了抉择轮回不成立，而宣说本品。】

【此品分三：一、所依之轮回不成立；二、能依之生死法不成立；三、以此理亦可类推他法。】

【己一、所依之轮回不成立：】

**大圣之所说，本际不可得，**

**生死无有始，亦复无有终。**

【如果轮回存在，则轮回者人我也存在，然而轮回的自体却是不成立的。因为，在询问“轮回是否有前际”之时，】

当时有些弟子在释迦牟尼佛面前询问轮回有没有前际。

【即使是大圣者能仁也会以“无有”作为回答。】

当时有弟子问佛陀，轮回和轮回的前际有没有？释迦牟尼佛回答轮回不存在。刚才对方说轮回肯定存在，释迦牟尼佛说：前际后际无始无终的。我们反过来说，对对，释迦牟尼佛就是说过

轮回不存在，轮回无始无终。如果无始无终，哪里有轮回？

我们下面给他们作了这样的回答。

**【如云：“诸比丘，生、老、死之轮回无始亦无终。”如果轮回存在，则必须如同瓶子一般具有前际分。然而，轮回却犹如旋火轮一般，其前际分根本了不可得。】**

既然前际分得不到，中际分和后际分根本也得不到，由此说明轮回不存在。小乘自己引用一个教证，中观宗反过来引用这个教证，意思就用你们所了知的教证来推翻就可以。

**【因此轮回是既没有开始也没有终结的。因为此生死轮回的前际不可得，后际也不可得缘故。此处的“始”、“终”，是指前后际，而不是先后次第的意思。】**

麦彭仁波切此处不是先后的，前面的次第和后面的次第；如果前面次第，后面次第的话，轮回在名言中来讲应该存在。这里不是这个意思。

## 若无有始终，中当云何有？

【如果对方认为：中部总是存在的吧。】

虽然前际后际都是没有的，但不管，我们不找前际后际，就像有些无神论者一样——反正我是存在的，前面也不观察，后面也管它的，死了以后有没有我也不观察。前面什么时候来的，这个也头痛的很，我就不用观察，反正我现在过的生活一定要美满的生活；一定要把我的孩子这些都安排好，我过生活的时候，快快乐乐。有些人认为轮回中际存在，前际后际都不存在。但这种说法也完全不合理。

【轮回既没有前际，也没有后际，又怎么可能存在中部？中部也是需要观待前后际才能成立的。】

比如说一个法，这个是前，这个是后，前后都没有，中间肯定没有。

【因此，轮回在胜义当中如同虚空一般。在名言当中虽然没有前际，但却有后际，如同种子

一样。】

种子的话，无始以来都是存在的。但是最后，种子烧完以后就再也不会再有它的生长了，种子的最后已经终结了，再没有了。名言中轮回确实是无始的，从无始以来存在的，麦彭仁波切说确实轮回有一种终结，每一个补特伽罗最后证悟人无我的时候，再不用流转轮回。

此时已获得解脱，这个时候他的轮回已经结束了。从那个时候已经打了句号，再也不用流转。这个我们应该要明白。

今天就讲到这里。

下面有几个作业题：

- 1、怎么观察火薪同时不成立？
- 2、怎样以火薪成立或者不成立的方式来破斥破斥人我。
- 3、火烧木柴的事实为什么说现量不成立？
- 4、本论如何从五相推理而抉择人无我。请以火薪以外的比喻说明我蕴之间的五相推理法。



5、《入中论》中为什么以七相车理抉择人无我。

6、通过火薪的五相推理，观察你的我和我所执从何而来。

7、怎样以火薪的比喻而了知其他万法不存在之理。

8、为什么说有我执就不能品尝佛法的美味呢？

9、请默写并解释最后一颂。

10、以教证总结本品的内容。并说明学习《观火薪品》以后，对自己的我执有无新的感受。

下面大家一起回向功德。

## 第 42 课

### 思考题：

1. 以什么样的推理能了知生死前后不成立？
2. 以什么样的推理能了知生死同时不成立？
3. 为什么说不能妄加生死存在之分别戏论？
4. 如何以生死不成立之推理而了知其他万法皆为空性之道理？
5. 请以教证总结本品所说之内容。
6. 通过学习本品，如果所依的轮回不成立，那么所谓的我岂不是成了空中楼阁吗？请写一篇探索轮回奥秘的短文。

今天开始讲《中观根本慧论》，现在正在讲

“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。

己二（破人我之能立）分三：一、破人我之比喻；二、破人我之所依；三、破人我之能依。

第一个比喻已经讲完了，现在就是破人我的所依，也可以说，破人我的依靠处轮回不存在。

庚二（破人我之所依——观本际品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破轮回自性成立；二、以此理类推他法。

壬一（破轮回自性成立）分二：一、轮回前后中间不成立；二、生死前后同时不成立。

癸二（生死前后同时不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

第一个“略说”昨天已经讲完了，现在就是“广说”。

子二（广说）分二：一、生死非同时不成立；

## 二、生死同时不成立。

丑一（生死非同时不成立）分二：一、先生后老死不成立。二、先老死后生不成立。

### 寅一、先生后老死不成立：

首先“先生后老死不成立”，颂词这样讲：

**若使先有生，后有老死者，  
生则无老死，不死而有生。**

昨天我们总的已经破了轮回没有前际后际。关于轮回有没有前际后际的问题，一般来说，我们平时在辩论场所当中也经常这样讲。关于轮回有没有前际后际的问题上，在解释《现观庄严论》的时候也有广说。

但是我们总的来应该理解，在胜义中，麦彭仁波切的讲义里面也讲了，在胜义中，轮回没有前、没有后、没有中间；在世俗中，按照显宗的观点来讲，轮回没有开头，但对个别的众生而言，轮回有结尾。

大家应该能想得起来，《中观四百论》中，

圣天论师专门有这方面的教证<sup>40</sup>，用种子来比喻，它没有开头，但是最后有一个结尾的时候。

按照显宗的观点，轮回要这样来认识。也就是说总的轮回不会有终结。为什么？因为众生是无边无际的。如果众生有边，轮回就空了；现在轮回中的众生已经灭了，全部都已经灭尽了，那么轮回就会有终结。但是，三界轮回中的众生没有边，就像虚空一样没有边；虚空有个边的话，找到虚空的边也可以这样说。但是三界轮回的众生是无边无际的，因此不会有边的。

然而，在《地藏经》里面讲到，地藏王菩萨的发愿和文殊菩萨的发愿一样广大<sup>41</sup>：地狱不空

---

<sup>40</sup>推测是《中观四百论》中的偈颂：“如见种有终，然彼非有始，如是因不具，故生亦不起。”

《中观四百论》讲记，益西彭措堪布：“如见种有终，然彼非有始，如是因不具，故生亦不起。难词释义生：结生相续的意思，即投生轮回。颂文直解：以如此的缘故，犹如青稞等的种子，找不到它的起始，但是用火烧掉了，就见到了它的终际。如是以空性智慧之火，焚尽了执著的种子后，转生轮回的因——烦恼与业，就不再具足了，因此转生轮回也不会再发生。

<sup>41</sup>《圣大解脱经》讲解第11课：文殊菩萨的这个发愿，其内容基本上与地藏菩萨的“地狱不空誓不成佛”，意思比较相同。《圣者文殊师利发菩提心愿文》：自己恒时所修善，不取菩提之正路，若一有情未出离，住于暗劫恒化利。文殊菩萨说，我自己所修的

誓不成佛。这又如何去解释？这个发愿主要是宣说菩萨们发心的量，并不是说地狱真的已经空了，或者轮回真实存在。当然，比如金刚地狱、无间地狱，有些个别众生的业力现前的地狱，因为诸佛菩萨的加持力而使得地狱空的说法也是有的。

但是，整个地狱，整个轮回全部都空，有没有这样的事实？没有。那佛经里关于地狱空了才成佛的说法，如何解释？这主要是为了宣讲菩萨发心广大的量，无与伦比的精神。比如释迦牟尼佛也曾经发愿：所有的众生没有度完之前，我也不成佛，有这样的。但是，众生还没有度完之前，先不成佛，为什么呢？他的发心的量非常大，所以从发心的量的角度来讲，这个应该是这样理解的。所以这个问题要说明的是发心的量。无垢光尊者在其他教言中，关于这个问题也有说明。

---

法，不是为自己获得菩提而修。如果在这个世界上，哪怕一个众生没有得到解脱，我愿意长期住于黑暗的劫当中，恒时显现在他们面前教化他们、饶益他们。

轮回无始无终，中间也没有，昨天已经略讲了这个道理。麦彭仁波切的科判里是“所依之轮回不成立”，“能依之生死法不成立”，以这样的方式来解释，也比较好懂。因此，圣者们的科判或者讲义里面的每一个字，大家还是深入地去研究，深入地去推测或者抉择。

中观的抉择相当重要。如果没有抉择，不可能平白无故，中观所有的空性境界在自相续中出现，这个不可能的。一定要下一定的功夫去抉择。

今天开始广说，广说的时候，刚才前面讲了，先生和后老死不合理，不成立，怎么不成立呢？

寅一、先生后老死不成立：

**若使先有生，后有老死者，**

**生则无老死，不死而有生。**

有这样的过失。如果承认先有生，轮回中的众生或者其他任何万物的法，先如果有产生，整个成长过程，逐渐逐渐衰败，称之为老；最后断了相续就是死，最后有老死。如果是这样，那么

会有什么样的过失？就会有两大过失：生没有老死的过失，不死而有生的过失。如果承认的话，应该有两大大过失。

为什么这样讲？先有生，然后有老死，一般的名言中来讲，这也是比较符合的。名言中，每个众生，生老死病，宣讲人的痛苦的时候也讲到，人有生老死病的痛苦，先有生，先是感受生的痛苦，名言中，在如幻如梦中，人也说先有产生，然后一步一步地开始老，最后就是死亡的过程。

因此，先有生然后有老死，这符合名言的规律。我们也没有破这一点，但是如果对方认为，所有的生死轮回真实存在，从真实存在的角度来讲，如果承认的话，先有生不合理。为什么不合理？对方所谓的生存在的时候，老和死与生同时存在？还是同时不存在？先是同时有没有，这个方面我们去进行观察。

如果对方认为：生和老死同时存在，那么同时存在这是不可能的。因为所谓的生就是刚刚出



生；灭，死的话，他就毁灭，断他的相续，生和灭是完全相违的事情，同一时间当中，生、灭、老也是这样。生是刚刚出现，出现完了以后，他的相续逐渐逐渐开始演变，退化，有这样的过程，这三者是完全相违的。所以说同时是根本不可能的。

对方又认为：如果同时不可能，那么非同时应该成立，就是先有生，然后有老死。中观宗驳斥：如果先有生，那它具不具足死？暂时不说老，生和死两个对照的话，老在中间也不会跑的。我讲的时候，可能生和死这样讲比较方便一点。老的话，让死带着吧，它好像经常是让死带着的。因为人老了以后都是接近死，它没有说是生老，这里一直说是老死，一直是连在一起的。生先放在前面，生如果在前面的话，我们问：这个生到底有没有死的本性。如果同时的时候，死的本性肯定不会有。不然死和生像刚才所讲的一样，同时是不能有的，生的前面有没有死？如果生的前

面有死，你们的观点就可以成立。

但是对方承许先有生，然后又承认死，如果这样，那就不合理。为什么不合理？宗喀巴大师在注疏里面讲，现实中有很多人能够回忆起前世，那肯定生前面有死，前面死的过程肯定有的。现在世界上，有多少个人能回忆前世的，那么回忆前世的就全部都不合理，为什么呢？因为在生前面死一律不承认的缘故；在生面前，死一概不承认的缘故。这样的话，生的前面无老死也不合理。

“不死而有生”也是不合理的，从来都是没有死过，但是却有产生的话，这完全不合理。为什么呢？这样一来，你这种生就成了无因的过失。而且你这种从来没有死过而有产生的话，一方面前面你根本不可能承认，而且这个观点跟顺世外道没有什么差别，顺世外道也认为众生是突然出现的。前面就根本没有经过生死轮回的死，十二缘起中前面的死根本没有经过。

这样的话，从来没有死的，而有生的承认。还有这样的生，按照《显句论》的有些观点，你这样的生是由不老的生所产生，因为它的本体不会死，也不会老，这样的生就已经变成了无为法。因为根本不会老，也不会死。这样的一个生要承认，那么从它的本质来讲，永远也是不可能改变的，有这种过失。这样一来，你们所谓的生在前面，老死在后面的观点完全不合理。

生死同时或者生在前、死在后，这两种推理方法都不合理。这个已经讲完。

**寅二、先老死后生不成立：**

**若先有老死，而后有生者。**

**不生有老死，无因岂能成？**

若有人认为：先有老死后面才有产生，这样应该合理吧？对方认为先有老和死，然后有产生，这也不合理。为什么不合理？不生有老死，这样的话，先有老死，老死前面没有生，没有生的话，不生的老死就已经承认了；如果不生的老

死承认的话，那么无因的法难道不是已经承认了吗？无因的法已经承认了，这种说法也不合理，怎么不合理？清辩论师还是那个讲义里面讲，没有生还有老死的，这种概念完全是一——比如说我们说虚空，虚空的话，它没有产生；没有产生，虚空已经老了，先有老死，然后有生的话，虚空先应老死，根本没产生而有老死的概念，这样的说法，完全就是说虚空一样的，因为虚空从来没有产生过；从来没有产生过的法要产生的话，那更是不可能的事情了。

这样的话，先有老死后有产生，也是不合理的。为什么呢？一方面在颂词当中讲：无因产生的过失。因为一般生活、万法的自然规律，先应该有产生，然后这个过程变化，最后灭亡，是这样的。如果先有老死后有产生，就完全违背了事物的基本规律。为什么这样讲？因为从来没有产生过的法，先有老，然后有死，再有产生的话，那这在世间名言中，也是不会承认。

后面所谓的产生，所谓的老和死，有一种无因的过失。就如我们刚才所讲的，一切万法先应该有产生，然后有毁灭。这样的话，这个规律也是相违的，

释迦牟尼佛在佛经中亦云：“有为法依生而灭。”就是依靠生而灭。这与教证也是相违的。在其他教证中也是这样讲的：“如是有为法，皆由因而生，生后趋向灭，此为诸法性<sup>42</sup>。”与这个教证也是相违的。是《显句论》里引用的，“如是有为法，皆由因而生”——所有的有为法，全部是依靠因而产生；“生后趋向灭，此为诸法性”——生完了以后就趋向毁灭，这是一切诸法的本性。就是一切有为法先产生，然后就毁灭，全部是趋向毁灭；你们如果认为一切万法先毁灭再产生的话，这是完全不合理的。

我们还可以这样观察，如果先有老和死，先有老死的话，那么老和死，还有生，这三个同时

---

<sup>42</sup> 《显句论》里的教证为：“如是有为法，有因而生起，生已复毁灭，此诸法自性”。

肯定不合理。同时不合理的话，那么这三个，先有死，这个死的前面有生吗，还是没有生？如果有生，之前我们已经破了这一点。如果前面没有生，那到底这个法，是什么东西才死的呢？

我们现在，众生在轮回当中这样流转，表面上说，万法可能是别的法，其实把这个推理反过来，针对自己来观察的时候，我这个众生先产生，然后老死。平时说的话在生死轮回中流转，众生在这样生死轮回，轮回为什么叫生死呢？生死也是轮回的一种异名。但实际上，先有生的话，就像刚才前面所讲的一样，生的前面有没有它的因，前面有没有老死；前面没有老死，光是生的话，那么就已经成了外道的观点，不合理。

那么先有老死，后面有产生的话，这个也是不合理的。这样观察的时候，在非同时、不同时的情况下，我们的生和灭确实了不可得，根本得不到的。只不过在众生的分别念面前，它就是这样存在。我们自己也认为，就是应该有生死存在，

这样认为而已。实际上生死并不存在。这个道理非同时，可以从两个方面来观察。

**丑二、生死同时不成立：**

**生及于老死，不得一时共。**

**生时则有死，是二俱无因。**

现在是第二个问题，就是“生及于老死，不得一时共。”生和老死这两个法，不可能在同一个时间共存。三个法也可以说。或者老死合在一起，它是整个演变毁灭的过程。生和老死这两个法就不可能在同一个时间当中共同存在的。

如果对方认为二者可以共同存在，那么会有什么样的过失？

首先是“生时则有死”的过失——生的时候有死。《显句论》中说：若生与死同时，则有光明和黑暗并存的过失<sup>43</sup>。比如生和毁灭，在性质

---

<sup>43</sup> 《显句论》：“生及于老死，不得一时共，生时则有死，是二俱无因。”假设生与老死共存，那么生时即死，这也是不合理的，因为就像黑暗与光明一样互绝相违，同一时间生死共存也不合理。所谓“生时即死”这一点在世间中也不曾见。此外，如果认为生与老死一起产生，那就成了无因，如同黄牛的左右角并存，而不会视为相互的果，所以这种观点不合理：-索达吉堪布译

上是完全相违的两个法；生的话，不可能它的性质是毁灭；毁灭的性质，按理来讲，就不可能是生。这两个完全都是抵触的，相违的法。如果对方认为所谓的生和所谓的灭在同一个时间当中存在，那么光明和黑暗也应该在同一个地方存在；而一个人又是生又是死的状态，那世间上的人也是可能不会这样承认的。因此，生和死同时存在，则有相违的过失。

第二个过失：“是二俱无因”，成无因的过失。怎么会是无因呢？

一般来讲，生的前面就应该是众生的死亡。除了顺世外道以外，都认为：众生要产生的话，前面应该有一个中阴身；一个众生死以后就结生，结生之后就开始转世。如果生和死同时，那么生的前面就不会有死，因为生与它同时，这样就会有无因的过失。这个生也有无因的过失。

再说死，一般世间人们都认同，先生以后再死，那么生作为死的因也说得过去，比如说一个



人出生以后，先是活着，最后就死了，这是可以说得过去。但是你所谓的生和死同时，这个死就成了无因，为什么？你的前面所谓的生从来没有经历过，如果前面经历过一个生，这又会和对方生死同时的说法相违。这样一来，你这里的生也变成了无因，死也是变成了无因，这个结论谁也不敢承认。

所谓的生死，像牛角一般，《显句论》中说：同时存在的生与老死，如牛角一般不相看待，这种观点非常低劣，在名言中也无法成立。

如果说这个人又生又死，这样的话根本不可能。或许有人会说：“有些小孩刚生下来就死了，这难道不是生死同时？”这是未经观察的一种胡言。实际上生怎么会是死？生不是死、死不是生。如果生和死同时，有无因的过失、不看待的过失、还有互相相违的法同时存在的过失，就像阳光和黑暗同时存在，有许多的过失。所以，对方这样的观点也是完全不能承认。承认也是有很大的过

失，就是不合理。

广说已经讲完了，下面是摄义。

子三、摄义：

**若使初后共，是皆不然者。**

**何故而戏论，谓有生老死？**

我们前面通过略说和广说，尤其是在广说中，从同时和非同时的角度，非常详细地做了观察。所谓的生和死，同时也不存在，先后也不可能存在。

然后共，这里生和死，同时也是“是皆不然”——不管是从同时或者不同时，从哪一个方面来讲的话，都是不合理的，都是不成立的，不存在的。所谓的生，同时也是不存在的，非同时也是不存在的，本体怎么样观察的话，生前面也好像不行的，死前面也是不行的。有时我们修理机器时，某个零件怎么往上放、往下放也不行的，那我们只能扔了它。同样的道理，所谓的生和死，死放在前面也不行，生放在前面也不行，生死同

时也不行，除此以外，还有没有其他存在的方式？根本就没有。

讲真理的人来讲，麦彭仁波切说过，不讲真理的人你怎么样都可以，不需要这种规律，不需要这样的轨道。随随便便自己胡言都可以。但实际上，讲真理的人来讲，除了这个以外，有没有一个存在的途径呢？根本没有的。

“何故而戏论”，那为何还要戏论。“戏论”这里主要是指分别戏论，我们分别有、分别无，然后就去执著，生死和轮回应该存在，但这样根本不合理。为什么？因为所谓的生死，确实确实实在本性上不存在。不存在的话，说有也不行，说没有也不行的，全部都破完了，啥都破完了。

很多人也可能有这种感觉，现在什么都没有，中观很深。那天我在开头为什么说：中观一般来说，只有大乘根基的人才能接受。如果是小乘根基或者是世间人：“哎，我觉得原来是有三世因果，现在轮回也不存在，我也不存在，什么

都不存在了，那行持善法有什么功德、断除恶业啊，还有什么过失啊，有什么功德啊？”可能会这样想，但实际并不是这样的。

如梦如幻当中的名言的确是存在的，但中观抉择的境界非常高，达到很高的境界。从万法的本体上来讲，这些不存在的道理已经讲了。

前面讲了，前后不存在，同时也不存在，既然这样，为什么这样分别戏论，还说轮回存在啊？你这样固执己见的话，有什么用呢？根本没有用。月称论师在《显句论》中说：对圣者而言，一切万法无有戏论，远离一切生死的道理，全部了如指掌，对圣者来讲应该是这样的；凡夫愚童却一直认为存在生死，但实际上，这完全一种无有实质，虚无缥缈的妄执<sup>44</sup>，一种虚妄的执着。

月称论师说的非常真实。虽然圣者在轮回

---

<sup>44</sup> 《显句论》第十品，索达吉译。如果生与老死先、后、共存的次第都不存在，生不可得，那么诸位圣者为何进行戏论？“何故”一词是指不可能，也就是不会进行戏论之义。既然老死都不可得，那么为何进行戏论？因为他们已经如实照见真实性。或者说，如果生等不存在，那么凡夫们为何对不存在的生及不存在的老死进行戏论？意思就是诸凡夫进行戏论，没有实质。

中，但是在他们的境界根本不会有任何染污。可是作为凡夫愚童，会有这种感觉：一会儿讲存在、一会儿讲单空，什么都不存在，啥都破完了，破完了没有的东西就是已经有了，全部都已经空了，空了的话，那我怎么办？好像在空中怎么办啊，但实际并不是这样的。一切万法的本体应该是这样的，对于这个道理，圣者非常清楚，可是凡夫愚童却还是懵懵懂懂，根本不能了悟。圣者和愚者之间的差别也在这里。

当然在座的各位，若想一下子超凡入圣也非常困难，这是可能谁也做不到的。但我们一定要把方向最好搞定了：现在我们是一种迷惑的显现，我们的所作所为、所想所思全部并不符合实际。这一点一定要清楚。就像一个犯人，如果他已经知道自己是个坏人，犯了很多法，所作所为都是错的，那他还有改正的机会；如果他自己连这一点都不承认，还认为自己的所作所为所行全部是合理合法，那可能始终就不会有明白的时

候。

首先，我们应该知道自己由于服用了无明烦恼的毒药，导致现在的一切都已经变成一种迷迷糊糊的显现。懂得了这个道理，通过各种方法，以闻思修行千方百计将自己的实执断掉。这方面一定要下功夫。

下面讲科判当中最后一个，有两个颂词。

壬二、以此理类推他法：

**非但于轮回，本际不可得。**

**诸所有因果，及相可相法，**

**受及受者等，所有一切法，**

**如是一切法，本际皆亦无。**

“非但于轮回”，非但，不但是轮回本际不可得，轮回的本体不可得，生死的轮回不可得，生死的中和边也不可得。不但我们所存留在六道轮回的法是根本不可能得到的。

而且所有因与果，就是因果所摄的，相和可

相，法相<sup>45</sup>与事相<sup>46</sup>，名相<sup>47</sup>所摄的法，“受及受者

<sup>45</sup>法相：1、指诸法的差别相，即事物的差别相、特征，如事物的相状、名称、概念等。FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】  
2、诸法一性而相万殊，由万殊之相以言法，故曰法相。FROM:【佛学次第统编(杨卓编)】

3、术语)诸法一性殊相，殊别之相，由外可见，谓之法相。维摩经佛国品曰：“善解法相，知众生根。”大乘义章二曰：“一切世谛有为无为，通名法相。”【又】法相宗之略称。FROM:【佛学大辞典(丁福保编)】

<sup>46</sup>事相：1、(术语)不生不灭之无为曰理性，则生灭之有为法曰事相。FROM:【佛学大辞典(丁福保编)】

2、属外部事务，不是内修，如设坛要先修坛城法，乞地、净地、坛城弹线划界、修净瓶、作烧施等种种仪轨事务。《藏传佛教格鲁派》刘立千著

3、性相所表名相事例，如云金瓶，即是瓶之事相。《佛学名相》

4、指未灌顶前之前行，如设供结印等。《藏传佛教萨迦派》刘立千著

<sup>47</sup>《量理宝藏论》讲解第48课：

在这里，作者萨迦班智达通过正理来说明，这三种法如何安立。此三种法周遍所有的万法，这一点是通过什么道理来了知的呢？是通过自己的自证来了知的。我们通过自证了知的时候，一个所知法，当它浮现在我们心前时，所出现的与其他任何法截然不同的特点，就叫做法相。关于法相的分类，有些是从作用的角度来分的，有些是从本体的角度来分的，有些是从因果的角度来分的。不管怎么样分，凡是我们心前浮现出任何一个法的时候，显现出来的一种与其他任何法不共的特征，就是这个法的法相。

法相的名词，我们平时学《俱舍论》、中观，包括学一些密宗法的时候，经常会遇到，所以大家务必要搞清楚。以后遇到法相的时候，一定要做到“哦，法相就是这样的”才行。比如你的心里面显现出一个人的形相，当然你能不能用语言表示，这是你的事情；但是你的心里面，这个人跟其他任何人有一种不同的特征，不管是从相貌上还是从语音上，当你心里面想起这个人的时候：“噢，这个人就是这样的。”他有一个不共的特点，这就是法相。这个法相跟其他任何人与非人或者其他事物的特点不混杂，唯他具有。如所有人的法相是知言解义，而这种不共特点也唯有人才

等，所有一切法，如是一切法。”这个颂词里面有两个一切法，但也可以吧，原来鸠摩罗什也是这样翻译的，基本上没有多大差别，只是稍微可能次第有所改变，其他的没有多的改变。

“本际皆亦无”这个推理，大家应该都清楚，我们前面通过同时和非同时的方式来抉择，所谓的轮回不存在。轮回的中和边不存在的道理已经讲了，接着又讲了生和死的前面还是后面、同时

---

具有；从严格的角度来讲，其他的众生是不具有的。所以我们这里，不管是黄牛也好，人也好，或者瓶子、树木等等，当这个法浮现在脑海里面的时候，它与其他任何法相比有一种不同的特点，这就叫做它的法相。

那什么是名相呢？所谓名相，就是名言和心识互不错乱可以耽著的对境的法。这是什么呢？比如说黄牛的相是项峰、垂胡，这种法相其他任何动物都没有，唯有黄牛具有。而具有这种特点的是什么呢？就是黄牛。如果没有黄牛的相，光是在脑海里显现，那就没有办法表示。所以人们就通过法相对所了知的法立名。它的名跟心里面所执著的相，这两个互不错乱，这样的一种法叫做名相。

带有特征性而显现的则为事相。比如刚才所举的黄牛，它的法相是项峰和垂胡，它的名相是黄牛，实际上它们都是一种总相，而这种总相必须要依靠一种代表性的事物才能成立。我们从世间的语言来讲，必须有一种代表性的具体事物。那代表性的是谁呢？就是外境中黄牛所指代的那个具体的动物。当然，黄牛中既有花白的黄牛，也有黑色的黄牛，还有白色的黄牛等等；如果我们把花白的黄牛作为例子来说明，那么它就是这里具有特征性的显现。



或非同时，都不成立的道理已经讲了。这两种推理可以抉择，利用这种推理方法来，其他万法也可以推。

怎么推呢？比如说因和果，包含的内容是相当大的。比如说像简单的种子和苗芽之间。那么种子在前，还是苗芽在前，种子和苗芽是不是同时，以这种方式来观察，也完全能破因果的存在。

又比如受者和受法前，受法在前面还是受者在前，如果受者不存在的受法在前面，受法不存在的受者的前面，这两种方式都不合理，受者和受法同时也不合理。同样的道理，还有在整个世界的能相和所相，能者和所者，能烧和所烧等等一切万法，通过这种推理方法，没有一个不能推倒的，全部是一法空性。

当然利根者应该全部通达，本来一法的空性就全部的法是空性的。比如当我们以“柱子是无常的，以所作性故”的推理，柱子无常的话，那么瓶子也是无常的，犍槌也是无常的，为什么

呢？因为它们都共同有一个有为法的性质，而所有的有为法性质完全都是相同的。通过这种方式，我们知道瓶子无常的话，以这种推理方式来，就可推知有为法的万法全部是无常。

这个道理我们可以懂。现在说，这个瓶子是空性的，它是不生之故。它的生死是不成立之故，瓶子的本体真是依靠这种推理方式来，完全懂得的话，瓶子的本性，柱子等所有的万法也是这样的。不可能东方的柱子，然后西方的柱子，比如我前面的这个经堂里红色的柱子已经抉择为无常、又是抉择为空性的，即可推知觉姆经堂里面那三百多个柱子，三百多个柱子每一个柱子我都要一一观察；大昭寺经堂的柱子，还有青海、汉地、以及美国某个经堂里面的柱子，没有必要一一去推，一个法的空性的话，实际上一切法都是空性的。

为什么说月称论师在讲《中观四百论》的讲义里面，也说了，说是一个法证为空性的话，即

是一切法的空性。<sup>48</sup>。这样一推的话，对利根者来讲，是全部可以通达。麦彭仁波切在其它论典比如《定解宝灯论》《中观庄严论》中也是有一些辩论：是不是一法空性，一法空即证万法空，

---

<sup>48</sup> 《中观四百论讲记》40，益西彭措堪布宣讲：“说一法见者，即一切见者，以一法空性，即一切空性。”

颂文直解：经中说：见到一个法的空性，即已见到了一切法的空性，因为一法的空性，即是一切法的空性。

释义：从真胜义而言，有法世俗与法性胜义毫无差别，是完全一味、不二的。所以只要以出世间大乘的智慧见到任何一法的法性，即是见到了一切法的法性。如《三摩地王经》中说：“以一知一切，以一见一切。”即了知了一个法的空性，即了知了一切法的空性；见到了一个法的空性，即见到了一切法的空性。《现观庄严论》中也说：“法界无差别，种性不应异。”意思是法界无差别之故，种性也不应该有三乘的差别，而应该是一乘。又《宝性论》中也说：“真如无差别。”即在真如之中，万法是根本没有任何差别的。偈颂中前两句是从有境方面来讲的。从有境来说，见到色等一法的空性，即见到了一切所知法的空性。就像只要喝了一口海水，就已经知道了整个汪洋大海的海水的味道；只要吃了一块糖，所有糖的甜味就都知道了一样。偈颂的后两句，是从境的方面来讲的。从境来说，任何一个蕴、界、处的空性，即是一切蕴、界、处的空性。具体来说，五蕴中色蕴的空性，即是受、想、行、识四蕴的空性；十八界中眼根界的空性，即是其他十七界的空性；十二生处中眼处的空性，即是其他十一处的空性。如《入中论》云：“如器有异空无别，诸法虽别性无差，是故正知同一味。”意思是，瓶盘等器皿，虽有大小方圆等的差异，但是遍于一切器皿的虚空则毫无差别。如是从因缘中产生的色、声等诸法的现分，虽有千差万别，但是其本性则是一味无别的。

所以，山河大地等有法的数量再多，只要彻底证悟了其中一个法的空性，就已经彻底证悟了一切法的空性，而不再需要分头一个个去证悟了。这正如大乘的了义经论中阐述的那样，以无现的根本慧定，已照见一切诸法离边大空性的实相。

所有的人会不会这样呢？也不一定。有些人因为具有大乘善知识以及前世的殊胜善根等因缘，他可以完全通达，以这个类推的话，全部都证悟空性。

但是有些人，虽然道理上是这样的，但是他不一定通达。就像小乘对无分微尘的观察。其实它对外境的观察，对无分微尘的观察也是可以通达的，但是他们暂时不能通达，暂时他们的宗派停留在这里。否则他们就全部都变成了中观应成派。所以，这个道理的次第，根基，这些大家应该分清楚。

最后其他的一切法以这种方式来推断，下面以教证来总结。

## 辛二、以教证总结：

清辩论师在他的注疏里面，也引用了《般若波罗蜜经》。

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不生不死，如是受想行识不生不死，

若色受想行识无生无死，是名般若波罗蜜。复次极勇猛，如涅槃无际，一切法亦无际。’”

意思就是说色法实际上是无生灭的，同样的道理，五蕴全都没有生和灭。前面的生和灭是指轮回中的生死不存在，这里灭就是死的意思。生死不存在的道理在《般若波罗蜜经》中早就已经讲了。

宗喀巴大师和果仁巴大师在讲义里面引用了《宝云经》的教证：“妙转法轮时，本际也不生。”释迦牟尼佛妙转法轮的时候，“本际也不生”，本来寂灭也不会产生。“自性涅槃法”：自性本来都是涅槃的法；“怙主汝所说”，“汝”是您的意思，“怙主”指的是佛陀，佛陀您就是这样宣说的。“妙转法轮时，本际也不生。自性涅槃法，怙主汝所说。”

释迦牟尼佛广转般若法门的时候，已经宣说了这个道理，一切万法本来都是不生的，全部都与涅槃的自性无二无别。这样的狮吼声，唯有众

生怙主您——释迦牟尼佛才能宣说。除了您以外整个世间上再有智慧的人，不管是研究生还是博士生，也无法了知这个道理。当然世间中博士后是最顶峰，有的人认为世界上没有人的智慧能与他相比，如果有的话，可以跟他辩论辩论。辩论什么啊？他也许是学生物的，学得整天都是杀兔子。

下面讲一下《中论释》的内容：

【己二（能依之生死法不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。】

【庚一、略说：】

**是故于此中，先后共亦无。**

【因为没有前中后的缘故，所以轮回也不可能存在。轮回中的生老二者，无论是以先后次第，还是以同时的方式，其存在都是不合理的。】

【庚二、广说：】

**若使先有生，后有老死者。**

**生则无老死，不死而有生。**

【为什么不合理呢？】

【因为如果先成立生，然后成立老死，这种（首先成立的）生就不具备老死，生也就成了恒常不灭的法；还有因为在此之前没有老死，也就是没有死而有生，这种生也就成了无因。】

**若先有老死，而后有生者。**

**不生有老死，无因岂能成？**

【如果后成立生，先成立老死，也就成了类似于不具备生的老死，作为老死自身的因——生在之前并不存在，（老死）又怎么可能产生呢？绝不可能。】

**生及于老死，不得一时共。**

**生时则有死，是二俱无因。**

【生与老死二者也不可能同时存在，否则就成了正在产生的时候也正在死亡，相违的此二者位于同时，则成了生死二者之前的因都不存在。相对于生而言的老死，与相对于老死而言的生在之前都不具备，则其二者就无需互相看待而成了

独立自主的个体，因为相互的因不必观待的缘故。】

【庚三、摄义：】

**若使初后共，是皆不然者。**

**何故而戏论，谓有生老死？**

【既然生与老死无论以先后顺序，还是同时存在都不可能，又怎么能妄加分别，创立出“生与老死存在”的胡言呢？】

原文中的“胡言”改为“戏论”比较合适。

【怎么能妄加分别，创立出“生与老死存在”的戏论呢？】

这里不是指语言，而是指执著，所以用戏论比较合适。

【这种立论是毫无道理的。】

【己三、以此理亦可类推他法：】

**非但于轮回，本际不可得。**

**诸所有因果，及相可相法，**

**受及受者等，所有一切法，**



## 如是一切法，本际皆亦无。

【不仅仅是所谓的“轮回”不存在本际，而且包括因与果、法相与事相、受以及受者、能知与所知等等在内的，其他具有互相看待关系的任何法，以及轮涅之量果、所量、计量单位等一切诸法，】

这里“轮涅”改为“轮回、涅槃”，“量果”改为“果量”。果量和所量在因明中有专门讲，通过比量推出来的最后结果，就叫做果量<sup>49</sup>；所衡量的对境就叫做所量<sup>50</sup>；计量指的是能量的意思。

【都不成立一者在之前成立的本际，以及同时共存的情况。】

<sup>49</sup>量果出自《丁福保佛学大词典》：（术语）三量之一。相宗谓能缘之心，缘所缘之境而了知终之结果也。

<sup>50</sup>1、《量理宝藏论讲解 60》：那什么叫做所量呢？我们判断一个事物的时候，所判断的对境或者说它的基法就叫做所量。比如说我用眼睛看见色法，色法就是起作用的对境，这个色法叫做所量。

2、因明用语。于因明中，指被认知之对象。又‘所量性’则指可被量度之性质。因明正理门论本（大三二·二上）：‘常、无常、勤勇，恒住坚牢性，非勤迁不变，由所量等九。’[因明入正理论]出自：《佛学大词典》

3、（术语）三量之一。心所量度分别之对境也。

同时不可能成立，非同时也不可能成立。

**【成立观待关系的一切法，在胜义中其自性为空性，在世俗中也是如幻而成立。】**

麦彭仁波切有些话特别关键，大家应该记住。因为我们上面所讲的这些法，在胜义中来讲应该这样破，在世俗中当然也是以如梦如幻的方式存在。

**【(我们可以对因果关系进行分析，如果因果以先后的次序而成立，) 如果因在前面，不存在其能够安立的因；如果果在前面，也不存在之前产生果的因。如果(因果)于同时相互不观待而成立，则两者都成了无因。用以上的道理，也可以类推法相与事相等等一切观待之法。】**

《中观根本慧论》之第十一·观本际品释终十一品的作业：

- 1、以教证说明龙树为何宣说此品。
- 2、如果轮回不存在，为何经中说生死轮回无始无终。

- 3、以胜义和世俗量而言，如何分别解释轮回的始终。
- 4、以什么样的推理能了知生死前后不成立？
- 5、以什么样的推理能了知生死同时不成立？
- 6、为什么说不能妄加生死存在之分别戏论？
- 7、如何以生死不成立之推理而了知其他万法皆为空性之理？
- 8、请以教证总结本品内容。
- 9、通过学习本品，如果所依的轮回不成立，那么所谓的我岂不是成了空中楼阁吗？请写一篇探索轮回奥秘的短文。

下面大家一起回向功德。

## 第 43 课

### 思考题：

1. 哪些宗派怎样认为苦是自作、他作、共作、无因作？分别是如何安立的？
2. 中观宗对此（痛苦）建立什么样的观点？
3. 以什么样的推理破痛苦是由自己的蕴或人我自作的？
4. 以什么样的推理破痛苦是由其它的蕴或人我而作？
5. 为什么麦彭仁波切《中论释》中解释蕴自生和蕴他生安立的科判与其他讲义的科判不同？

下面我们继续学习《中观根本慧论》。

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。

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。

“抉择法我空性”已经讲完了，现在宣讲的是“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。

前面第九品《观本住品》已经讲了“破人我之自性”，现在讲的是“破人我之能立”。

己二（破人我之能立）分三：一、破人我之比喻；二、破人我之所依；三、破人我之能依。

分三个方面来宣讲。第一个是以理证遮破对方火和薪成立人我的比喻；第二个是遮破人我的所依即轮回；本品遮破人我的能依，人我实际上肯定存在的，因为痛苦存在的缘故。因为这个人

我作为所依，然后痛苦作为能依。

## 第十二品 观苦品

在上一品破轮回的时候，人我是作为能依，轮回作为所依。对方认为，这个“我”在轮回中流转，就像瓶子里面的蜜蜂一样。人我所存在的地方就是六道轮回，六道轮回应该可以存在。

在本品中，人我作为所依，痛苦作为能依，范围就比较明显地缩小了。对方认为：人我肯定存在，因为依靠“人我”，众生具有痛苦。对方出现这样的观点。

中观者开始破斥他们对方的这种观点。佛经中也有一切痛苦的话，《般若经》云：“苦以苦而空”，痛苦的本体是空的，不存在的。佛经中有这样的教证。再加上外人，像印顺法师所说的。外人指的是佛教以外的外道。还有佛教里面个别宗派也认为痛苦肯定是存在的。通过自生也是知道，痛苦是存在的。他生，共生，或者无因生，有几种不同的观点，因此痛苦是存在的，这是各

种不同的，比如顺世外道、数论外道、还有裸体外道，还有小乘宗的一些经部和有部宗的，也有这样不同的观点。

还有一个，世间上的人们也经常这样认为。分别念中会认为：“我怎么会是不存在？我肯定存在的。如果我不存在，我的痛苦怎么会有？”我们有些道友整天都是叫苦连天，说：“我今天特别苦啊！我非常非常苦，你给我加持加持啊！不然这几天我好像要发疯了一样”。

对方认为：如果我不存在，那么我的痛苦是从什么地方来的？所谓的我肯定存在，否则我的痛苦就会变成石女儿子的痛苦一样。实际并不是这样，我亲自现量感觉到，有些是身体苦，心情也很苦恼；有些是身体苦，有些是意识苦，有些是身心二者皆苦。在整个三界轮回中，有这么多的众生在痛苦中煎熬。为什么痛苦会不存在呢，对方这样认为。

我们平时也是，一切万法空也只不过是一种

口头上的说法而已，实际上空不了，还是我们的痛苦空不了的。不要说我们不学佛的人，甚至你们佛教徒也是整天很苦。有些人这样说：“听说你们说出家，学佛后一切很快乐，但我们感觉并非如此，其实你们出家人，有些人还是很苦的，心里也很苦，跟我们外人没什么差别。不管怎样，这也是一种显现。

中观宗怎样回答呢？当然，在名言中，中观宗并没有说一切痛苦全部都是不存在的，六道轮回痛苦不存在。不要说是我们一般的人，龙猛菩萨在《亲友书》中也宣说了六道的痛苦。比如地狱寒热的痛苦、饿鬼饥渴的痛苦、旁生被役使的痛苦、天人死堕的痛苦、阿修罗战争的痛苦、人有生老死病的痛苦等等。

中观派真正了达释迦牟尼佛究竟密意的龙猛菩萨也承认，在名言中的万法都有痛苦，但实际上这样的痛苦并没有自性。只不过众生并不知道，这些痛苦只是众生的一种迷乱显现，实际上



这些痛苦是不成立的，不成立的原因是什么呢？中观宗并不是像外道对其祖师一样，因为崇拜佛陀就相信佛陀所说的道理。而是因为佛陀所宣说的经得起考证，以理证可以说明所谓痛苦的本性根本不可能成立。

这一品中主要以教证和理证宣说这以上的内容。刚才宣说能依的苦，《观苦品》分两个方面：

庚三（破人我之能依——观苦品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破四边苦；二、以此理类推他法。

壬一（破四边苦）分二：一、说对方之宗；二、驳斥彼宗。

癸一、说对方之宗：

痛苦存在的道理，不仅是世间上很多人。当然尤其没有学过宗派的人，没有学过佛的人的话，整天都是我好苦啊！世间上的很多人这个方

面我们不用解释，不要说世间没有学过宗派，甚至学过宗派的人也是“今天我很苦啊”，尤其是女众这边：“今天上师加持加持我，我特别特别苦，不知道这几天怎么样”。然后过两天好像好了，有些是一直好不了。心情有时候痛苦，身体不好也很痛苦。别说世间的人，学宗派的人也是有的。最有代表性的有四个宗派，认为痛苦——有些自作，有些他作，有些共作，有些无因作，有四种宗派。

### **自作及他作，共作无因作。**

这是对方的观点。此处的“作”和前面《观因缘品》所讲的自生、共生、他生、无因生的“生”意义基本相同。有些认为痛苦是自作的，这个一般是数论外道，他们认为一切都是神我的自性，神我的现象，所谓的痛苦实际上不离神我，这个神我是自作，所有的痛苦是由自性而作，自生的。

有些认为痛苦是它作的，尤其是声闻十八部里面很多的论师，他们认为，所谓的痛苦是依靠

各种其他的外缘和因缘聚合而产生，外缘跟痛苦的自性相比较，应该是他性，因此所谓的痛苦是他作而产生。

还有一部分裸体外道认为痛苦，一方面众生的相续是相同的，也可以承认痛苦是自作；另一方面众生的蕴，其他的因缘也需要聚合的，痛苦需要依靠其他的因缘聚合，这样一来，痛苦也可以是他作。

顺世外道则认为痛苦是无因而产生。按照麦彭仁波切的《中观庄严论释》，以及全知无垢光尊者的《如意宝藏论》的观点来看，顺世外道的观点分为两种。有一种认为所有的因果不成立，整个万事万物中没有一共因果。比如荆棘树的锐刺也是自然而然产生的，太阳从东方升起落到西山也是自然而然产生的，河流往下流也是自然而然产生，全部都是自然产生的，没有因果的规律。

还有一种顺世外道，对于一般我们现在看见的，比如种子生苗芽这种一般常见的因果规律他

们是承认的，但是不承认前世后世存在，不承认业因果存在。就像现在我们受到的各种教育一样，基本上现在的一些操作他们也是承认的。比如农民一定要春天的时候好好播种，农业要如何如何发展，但实际上前世后世，业因果，这些都是不存在的。他们的目光很短浅的，认为人的一生只有这几十年的生活，这样认为的。

在我们这个世界上，所谓的痛苦，自作、他作、共作、无因作四个观点。认为有些痛苦是自作、他作，有这样的观点，下面中观宗进行破斥。

癸二（驳斥彼宗）分二：一、略说；二、广说。

子一、略说：

**如是说诸苦，于果则不然。**

以上各宗派所建立的观点，有些认为痛苦是自作，有些认为是他作，有些则说是共作和无因作的，这些观点和这种说法实际上是不合理的。为什么不合理？下面在广说中介绍。

麦彭仁波切广说的科判与我们这里有一点差别，到讲正文的时候，有些地方可能要跟大家说明一下。

子二（广说）分三：一、破自他各自之所作；二、破自他共作；三、破无因作。

丑一（破自他各自之所作）分三：一、破观待蕴而作；二、破观待人我而作；三、自作不成立他作更不成立。

寅一（破观待蕴而作）分二：一、破自作；二、破他作。

这里可能跟原文的次序稍微有点不同，等会跟大家说一下。

首先是第一个“破自作”，即总的科判里面的第一个“破观待蕴而作”。很多人认为，蕴是依靠自作，前面的科判里面，依靠自作和他作两个都不合理。有些人认为痛苦依靠蕴而产生。依靠云而产生的话，我们就观察它，依靠蕴，以他蕴而产生也不合理，自蕴而产生也不合理。意思

是说，依靠蕴、看待蕴，自生不合理，他生也不合理。

下面两个科判主要是讲这两个问题。

### 卯一、破自作：

“自作”是指痛苦是看待蕴而自生，这种观点不合理。为什么不合理？颂词中说：

**苦若自作者，则不从缘生。**

**因有此阴故，而有彼阴生。**

“苦若自作者”，如果对方认为，现在的痛苦是依靠五蕴而产生，苦也是自己，五蕴也是自己，依靠自己的五蕴而产生的话，那么这种说法不合理。怎么不合理？“若自作”，就是他这里，“苦若是自作”——如果苦是自作的话，这种说法不合理。怎么不合理呢？“则不从缘生”。蕴的本身就是苦，那么苦自己产生自己，那么就会有很大的过失：“则不从缘生”，自己产生自己的话，其他的因缘中，就不应该产生了，有这个过失。

“因有此阴故”，现在我们的五蕴，“而有彼阴生”——实际上是其他的蕴而产生。这里是换一个角度来讲，我们现在自生的五蕴并不是痛苦的因，实际上我们现在的五蕴的因是什么呢？就是前世的五蕴中产生的，而且是由前世各种各样的因缘聚合以后才产生，如果没有因缘聚合就根本不可能产生。这个破的方式大家应该清楚。

从科判上来讲，“破看待蕴而作”，是从蕴的角度来讲，自生不可能成立。这里的作和生，意思基本上都是一样的。

如果对方认为，依靠自己的蕴而产生自己的痛苦，这种说法不合理。为什么不合理？如果这样一来，那么我们现在的五蕴就不应该是由其他各种各样的因缘而产生的，会有这个过失。

还有，我们现在的五蕴实际上是依靠各种其他因缘，从前世的五蕴中产生。这有什么证据呢？关于这一点，有很多佛经论典的证据。首先，佛经中经常讲，众生依靠此蕴产生来世的蕴。一

些论典，比如《释量论》第二品说：众生这一世的五蕴，是下一世五蕴的因。

那么这一世的蕴和下一世的蕴能不能说自体是一个本体呢？一个本体不能说，为什么不能说呢？人今生当中已经死了，肉体都已经火化，全部都已经毁灭了，然后就转生下一世。今生中把这个蕴全部都已经毁灭完毕了，如果认为下一辈子的身体和这一世的是一体的，肯定不行的，肯定不是自体的。

那是不是其他的因缘中产生？这一点现量可以知道，怎么现量知道？五蕴的话，首先从识蕴的角度来讲，前世做的事情，很多人在今生中依靠识蕴完全都能回忆起来。很多人前世怎么样，这些完全都能回忆，也是从识蕴的角度来讲的。肯定前面有一种因缘具足的，这一点也是从很多人的现量见到的。

再看行蕴，有很多心所，还有相应行<sup>51</sup>和不

---

<sup>51</sup>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。《佛学名相》FROM:【藏传



相应行<sup>52</sup>，这样的话，他的很多行为，从小孩的时候都是可以看的出来。比如说，前世如果是一个行持善法的人，从他这一世小的时候的同行等流果中，也能发现善法的习气。

此外关于色蕴，虽然前一世的肉体都已经灭完，但是依靠前一个肉体的因，产生后世的肉体的身体，这一点也有教证。

月称论师在《中观四百论大疏》的讲义里面也引用过，前世后世存在唯一是缘起的道理：茅棚里有一碗酸奶，茅棚上有一只鸽子在行走，虽

佛教辞典(中华佛典宝库编)】

<sup>52</sup>不相应行：1、不与心法同时而起，如补特伽罗和时间等，不与心相应，但与各自时位现起造作。《佛学词典》FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】

2、《俱舍论讲解》038：无有生命的法叫做无情法，心和心所的法也叫做有情法。另外，有部宗认为世界上的事物种类千差万别，不仅有无情法和有情法，还有此二者不能包括的很多法，也即此处所安立的不相应行法。

所谓的不相应行，是指与心和心所不能相应产生。五蕴当中有一个行蕴，其中包括相应行和不相应行两种，相应行就是指心所，而不相应行则是指与心和心所根本不相应、自己独立的实有法。不相应行有多少种呢？按照《小乘阿毗达磨》有部宗的观点，不相应行共有十四种，也即得绳、非得、同类、无想、二定（包括无想定和灭尽定）、命、法相（包括生、住、坏、灭）、名称、词句、文字。

然酸奶与鸽子之间有茅棚相隔，鸽子的脚根本没有接触酸奶，但这是一种缘起，只要鸽子在上面走的话，下面的酸奶上留下了鸽子的脚印。这一点是现量见到的。这是为什么？虽然二者没有接触，但是有这样的因缘，鸽子的脚印就会出现在酸奶里面。

同样的道理，众生前世的身体上如果有一些伤疤，虽然今世肉体的相续已经断了，就像刚才鸽子的脚没有接触酸奶一样，但是，身上会带有伤疤，这是一种缘起的影像。释迦牟尼佛在佛经中也是讲了，我们前世和今世并不是互相不间断地已经接触，但只要依靠因缘，后面的事就无欺而显现。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：因果当中，比如说种子生芽，有些人认为，种子生芽的话，它立即中间不间断，就开始出现的，这是合理的；同样，我们造的善业和恶业的话，中间已经间断了，这个产生果可能不合理。

但是麦彭仁波切说：千万不要有这种想法。为什么？种子和苗芽虽然是无间而产生，二者也没有接触过，但是因果是有合理性的；你看种子和苗芽虽然是无间而产生，二者也没有接触过。然后造善恶业的果报虽然中间很有可能就像《百业经》里面所讲的，要停顿很长时间，但是后来也会产生果。我们不要认为，种子生苗芽是合理的，因为时间很快；而业和因果中间隔很长时间，就不合理。千万不要这样认为！实际上这个之间，因果完全是合理的。

因果合理的原因是什么？一方面因果无自性，另一方面因缘具足的时候，果就会显现。前世后世之间的关系也是这样的，它这里破的方式，应该是这样。

中观宗认为自生肯定不存在，为什么自生不存在？如果自生存在，因缘而产生就不合理。这是一个太过。

第二个太过，如果自生成立，那为什么前世

的蕴作为因，今世中就可以产生另一个蕴？前世蕴的影像为什么显现在今世的身体和五蕴上呢？为什么前世的心的显现，现在我们的心上面有？前世如果在背诵各方面已经有串习，那么今世背起来也不是很费劲；如果前世一点印象都没有，今生背诵起来也非常困难。因此这个因缘不得不承认。

这个道理从这方面来破，大家应该清楚。

第二个问题现在是这样的，麦彭仁波切是先破自作，然后再破他作，这样的话，把颂文里面的，后面的颂文拿到前面。但是我们现在这个颂文中，如果把后面的颂文拿到前面，解释起来恐怕有点困难，因为宗喀巴大师、果仁巴大师，还有清辩论师和月称论师的《显句论》等讲义里面，都是按原来的次序解释的。那么我们这个次第就可能不改变再做。

麦彭仁波切的科判是先破自生，再破他生，从这个角度来破，而且科判上面也有些调动，颂

词都没有改变。这样的话，本来是刚才“若人自作苦”这个颂词，但是我们应该把下一个颂词拿到这里来讲，原因是刚才依靠“破看待蕴而作”，从自作和他作两个方面分析。我们把这两个颂词换个位置。

卯二、破他作：

**若谓此五阴，异彼五阴者，  
如是则应言，从他而作苦。**

第一个是自作而破，现在是他作而破。如果是现在的五蕴是依靠他体而破，依靠他体而破，那么这个跟前面所讲的有点相违，表面上看来有点相违，但是实际上并不相违。意思说，如果刚才小乘宗认为，前后世的五蕴是有实质性的，有成实的，现世五蕴是依他体而产生，这个观点不合理。

不合理的原因，如果这样，应该说从他而产生痛苦，从他而作苦，应该这样承认了。“若谓此五蕴”——现在我们的五蕴是依靠前世的五

蕴，刚才说，依靠前世的五蕴会产生，这样说的，但是现在，如果小乘宗认为，依靠前世的五蕴真实产生的，它有实质性的，是自相而成立的。这样的产生，这样的承认的话，那不合理的。怎么不合理的，如果这样的话，“如是则应言”——这样的话，我们该说了，该说什么呢？所谓的现在的五蕴就依靠他缘而作了，应该承认这样了，但是这个合不合理呢？肯定不合理的。为什么不合理呢？这里不合理的原因，和前面《观因缘品》所讲的道理非常相同。所谓的他性如果要存在，必须要成立两个物体，没有成立两个物体的话，比如这个人那个人两个人都在，两个人都不在的话，我们不能说其他。为什么呢？因为一个人已经死完了，那么一个人可不可以说是这两个人当中的他性呢？不能这样认为，一个人已经死完了，就像我跟虚空可不可以说成他体？根本不能说他体。因为虚空的根本不成立的缘故。

同样的道理，前世的蕴和今世的蕴这两个，

中观宗认为这不是自性的他。为什么不是自性的他呢？因为前世的蕴存在的时候，今世的蕴连一个微尘也还没有产生；一个微尘也没有产生，如果称为他体，那么前世的种子跟石女的儿子也应该变成他体。一个法的本体一点一滴都不存在，但另一个法还可以跟它是他体，就会有这个过失。

反过来讲，如果跟前世的五蕴，成为真实的他体的话，现在五蕴存在的时候，前世五蕴的一一点一滴也没有的，全部都已经灭完了；全部灭完的，如果还可以说两者已经他体的话，那么前世的人死完的灭法跟我们现在的五蕴也变成他体了，有很多很多过失。那么这样的话，柱子与虚空，石女儿子和瓶子也变成他体了。所以，中观宗一致认为，只要有他体，就必须要有两个物体当下存在，现在应该存在。如果现在一个物体不存在，那么，他体就根本不可能成立。这是我们在前面提到过的关键性的问题。

实际上我们真正去考虑的时候，也是这个道理，两个都不存在的话，怎么会是成为他性呢？一个根本不可能存在的法可以作为他体的话，那石女的儿子和柱子之间的关系也已经成他体。但是不能说他体，因为柱子有本体，石女儿子根本没有任何实质，没有任何实质的东西，怎么会是这两个物体成为他体呢？如果是他体，就一定要有实相存在的两个物体。

这里的破法：如果对方认为这个五蕴依靠其他的五蕴而产生，没有观察的时候可以认为。刚才破的时候也是其他各种因缘具足的时候，产生我们现在的五蕴是其他各种因缘的话，应该现在的五蕴跟前世的五蕴是他体的。没有详细观察的时候，我们会这样认为的。我们在假立上是可以这样说，假立上就是依靠各种各样的因缘聚合就产生现在的痛苦，但实际上，真正有自相的五蕴不可能成立。

破这个问题是，希望大家，每一个理证，每



一个颂词中，都有一个关键性的破法和推理，这个推理破法如果已经掌握，就很容易破斥对方的观点，自己理解起来也不费劲。这一点相当重要。

刚才讲了“若谓此五蕴——依靠他体而产生的话，这是不合理的。按照果仁巴大师的科判，“看待蕴而破自他”的自生和他生都已经破完。

下面第二个问题：

**寅二（破看待人我而作）分二：一、自作不成立；二、他作不成立。**

**卯一、自作不成立：**

刚才是依靠蕴来破自作和他作，接下来依靠人我而破自作和他作。

**若人自作苦，离苦何有人？**

**而谓于彼人，而能自作苦。**

对方认为：依靠蕴而产生痛苦，可能不合理的，不管是自作、他作都不合理。但是所谓的痛苦应该是依靠“人我”而产生。很多人也这样讲：因为有了我而痛苦，这样的话，依靠人我的因，

人我是自己的，痛苦也实际上是自己的，这样的话，我为什么痛苦呢？因为有人我的聚合。有人我聚合的原因，我的痛苦就自然而然产生，所以，我自己的痛苦是我自己作的。

平时很多人在感受痛苦时也会这样讲：“哎，我这个人很坏了，自己做了这么多的，前世自己作了什么什么，今世自己做了什么，所以我现在很痛苦啊，我该苦啊，这是我自己造的，这是我自己做的！”就是我也认为是存在的，痛苦也认为是存在的，很多人是这样的，实际上这种说法不合理。

为什么不合理，不合理的道理，下面这样讲：“若人自作苦”，如果对方认为，所谓的“人我”造成自己的痛苦，那这样是不合理的。怎么不合理？

“离苦何有人？”离了痛苦以外，哪里还有一个人？离了苦以外，苦指的是五蕴本性的苦，五蕴本性的痛苦以外，所谓的人，现在在这里有

没有？没有的。

如果没有的话，“而谓于彼人，而能自作苦。”为什么说我这个人自己能作苦？为什么这么讲呢，字面上解释的时候，这个问号应该在后面可能比较合适：“而谓于彼人，而能自作苦，离苦何有人？”所谓依靠人而能自作的痛苦不合理。怎么不合理？离开了所谓的痛苦以外，怎么会有？

苦呢，这里是蕴的本性，意思就是说，很多人刚才也讲了，认为自己造了痛苦，自己应该存在。但实际上这种说法不合理。不合理的原因是这样的，因为除了蕴以外，所谓的我根本不可能存在。所谓的蕴遭痛苦的事情，不管是自作、他作，前面的理论里面已经破完，所以你这样的除了蕴以外所谓的痛苦也不存在，所有的痛苦不存在的话，那你怎么会认为，我是造痛苦的因呢？怎么这样说呢，因为你所谓的你，现在除了蕴以外不存在的，蕴遭痛苦的话，前面我们自作他

作，两个方面来观察的时候，也是根本不可能成立的。这样一来，你凭什么道理说：“我很痛苦呢。”不应该这样说。在颂词上应该这样理解。

今天应该讲到这里。

下面在《中论释》上过一遍。

**【丁十二（观苦品）分二：一、经部关联；二、品关联。】**

**【戊一、经部关联：】**

**【《般若经》云“苦以苦而空”等，宣说了无有痛苦的道理。】**

以前没有遇到《般若经》的时候，《中观根本慧论》可能很多人都不知道苦以苦而空的道理。但现在通过学习以后，我觉得有些人不一定是每一个字都通达，但是因为大的论典学完了以后，对于一些总的要领会掌握得非常清楚，这样不知不觉中肯定看很多佛经就方便多了。

所谓空和不空之间的界限，以前我们说一切都是空，有时候又说一切都是不空，但空在哪个

地方，不空在哪个地方，好像这个问题就分析不清楚。我看《中观根本慧论》如果听完了以后，一方面说啥都破完了，可能有点伤心，但另一方面，应该破。如果啥都没有破，那我们的实执就太重了，实执太重的话，在轮回中始终不能得到解脱。

因此，在我们今生的阿赖耶的相续上，能够播下空性的种子，还是非常不容易的。表面上的一些种子，光是我们只是听一听，不是特别困难。但是，对这个道理真正生起定解的智慧的种子，乃至生生世世也不会毁灭，所以，这样的空性的智慧种子非常难得。苦与苦空的道理，主要宣说这个问题。

### 【戊二、品关联：】

【如果对方认为：人我是存在的，因为与其相关的痛苦存在。而且，佛陀不是也说过“领受之痛苦五蕴”吗？】

佛陀也说，补特伽罗有五蕴的痛苦，也就是

说五蕴是痛苦的本性。很多佛经中也讲到人的生老死病的痛苦，三界皆苦等等，那么苦怎么会全部破完，全部会不存在呢？

**【如果痛苦的所依——人我不存在，则痛苦的存在也就不合理，如同石女儿子的病痛不存在一样。】**

痛苦应该是存在的，痛苦存在的缘故，就可以推出作为痛苦者的“人我”也应该存在。因为我很痛苦，我很痛苦，通过痛苦来比喻，就像我们讲《现观庄严论》的时候，通过其他的比喻宣说佛和声闻缘觉的智慧，空性的道理用其他的途径可以宣说。这里也是说，因为众生的能依的痛苦存在的缘故，痛苦的所依——补特伽罗“人我”应该存在，但这种说法不合理。

为了证明其不成立，而宣说本品。

**【此品分三：一、宣说他宗；二、阐述能损之理；三、以此理亦可类推他法。】**

**【己一、宣说他宗：】**

## **自作及他作，共作无因作。**

**【如果对痛苦之因按四边进行划分，】**

自作、他作、共作和无因作这四边。

**【则数论外道等一部分人认为：痛苦是由其自身而产生的；佛教内部的大多数人则认为：痛苦是由其他因素产生的；裸形外道认为：痛苦是由自他二者共同产生的；顺世外道则认为：痛苦是无因而产生的。】**

佛教内部的大多数人，主要指的是小乘宗。这个是前面的一个略说，然后，下面根据这个颂词，麦彭仁波切也做了广讲。

**【也就是说，数论外道承许：痛苦是由痛苦自身而产生。有部论师则宣称：痛苦是由补特伽罗人我而产生。包括佛教内部与外道，都有痛苦是由与其本体相异的其他因产生的观点。而裸形外道却声称：痛苦首先是由身体而产生的，因为身体本身也就是痛苦，所以也就包含了自生；其次，痛苦也是由生命而产生的，因为生命是痛苦**

之外的其他法，所以也就包含了他生云云。】

【己二（阐述能损之理）分二：一、略说；二、广说。】

【庚一、略说：】

**如是说诸苦，于果则不然。**

【无论是痛苦由自生、他生、共生还是无因生的任何立宗，在任何时候都是不合理的。】

【庚二（广说）分五：一、破痛苦为自生；二、破痛苦为他生；三、以他理破自生与他生；四、破自他共生；五、破无因生。】

【辛一（破痛苦为自生）分二：一、破以痛苦而自生；二、破以补特伽罗而自生。】

此处把两个自生合在一起，但藏文中并没有合在一起，这样讲起来是有点费劲，应该按照我刚才那样安立科判，只是把颂词做调换，这样和很多讲义里面的科判也比较符合。

【壬一、破以痛苦而自生：】

**苦若自作者，则不从缘生。**



## **因有此阴故，而有彼阴生。**

【如果痛苦是由痛苦自身而产生[作]的，由于是由自身而产生[作]的缘故，则不能依靠之前的痛苦之缘而产生，因为痛苦自身的体性在之前已经成立或者存在的缘故。】

如果痛苦是自生，就不应该有其他的因缘。

【认为此立宗不合理，还有另一个原因：即依靠属于毁灭分的死时五蕴，而产生生时五蕴的现象也是有目共睹的。（所以，痛苦不可能是自生。）】

今生的五蕴是依靠前世的毁灭而产生，依靠各种因缘而产生，这是有目共睹的事情。所以如果认为五蕴是自生，那怎么合理呢？这里好像是承认他生，破他生的时候又好像是承认自生，但实际上两者都不承认，只不过用这样的方式进行遮破而已。

## **【壬二、破以补特伽罗而自生：】**

这个下面我作了一些注释，原因就是为什么

把这个颂词调到这里，但是我们做讲义的时候，这个干脆不调，下面那个颂词拿到这里好一点。

**若人自作苦，离苦何有人？**

**而谓于彼人，而能自作苦。**

（此偈颂与下一偈颂的原文顺序，与原译顺序颠倒，为照顾藏文科判，故略作调整。）

**【如果对方认为：痛苦既不是由痛苦自己而产生[作]的，也不是由其他的补特伽罗做出而施予他人的。而是由建立这种痛苦的补特伽罗人我，做出了这个人我的痛苦。】**

对方认为痛苦是由“人我”产生，不是其他所给予的。

**【如果是由建立痛苦的补特伽罗为前提，而使痛苦产生的。那么请问，谁是除了痛苦五蕴之外的这个补特伽罗呢？】**

除了现在的“人我”的五蕴以外的痛苦，在什么地方找得到？根本找不到。

**【(这个补特伽罗根本不成立。) 因可现不可**

**得，或者其作者不可成立的缘故。】**

“可现不可得”，除了五蕴的痛苦以外，有没有一个其他的补特伽罗？根本没有。而且前面对于五蕴的自生、他生，都已经破完。

**【如果对方还是认为：是由人的痛苦之领受者补特伽罗，而使人的痛苦产生的。】**

如果认为是依靠它的领受者而产生痛苦，这也不合理。

**【然而，作为人的这个补特伽罗，与人的痛苦是不可能为他体的，我们根本无法截然区分所谓的“作者”、“所作的因”以及“痛苦”，而且自己又怎么能对自己起作用呢？】**

如果真是自己产生的，那么自己对自己自作怎么会成立？因此从痛苦的能作所作各方面观察，这也不合理。

**【如果前世作为人的痛苦之领受者补特伽罗，产生了后世天人的痛苦，那么，又怎么会不是他作[生]呢？（如果他生成立，则与你们所许**

的自生观点相矛盾了。所以，你们的论点根本无法成立。)】

那这样就不是自生而是他生，这也不合理。

【如果对方还是认为：(这个产生者) 虽然与前后世的近取——痛苦或者五蕴为他体，然而却并不是与补特伽罗为他体的。】

对方认为五蕴都是他体的，但是所谓的“人我”不是他体，但这个也是胡说，否则除了五蕴以外，哪里有一个补特伽罗？

【然而，在近取或者五蕴之外，根本不存在他体的补特伽罗。(由补特伽罗自生之说又怎么能立足呢？)】

【辛二(破痛苦为他生)分二：一、破以其他痛苦而生之他生；二、破以其他补特伽罗而生之他生。】

但这样破，原文的顺序有点调动，其他都应该可以。

【壬一、破以其他痛苦而生之他生：】

**若谓此五阴，异彼五阴者。**

**如是则应言，从他而作苦。**

【如果由死时五蕴，能产生他体的生时五蕴；并且由生时五蕴，也能产生他体的死时五蕴，则痛苦由其他的法而产生的观点可以成立。然而，这种由他法而产生[作]的观点是不合理的。】

颂词里面对于这个不合理并没有做宣讲。但是《显句论》等很多讲义里面讲到，因为他性的缘故，就根本不可能。前世五蕴和今世五蕴不是他性，因为其中一个不存在的缘故，主要以这个道理来讲。

【《佛护论》以及《般若灯论》中的观点都一致认为：“若对方声称‘因彼生此故，苦由他而生’，】

对方如果这样认为，那中观宗就从两个方面来破，首先是自生不成立，然后他生不成立。

**【若其不具自之体性，则无自生。】**

比如依靠前世的五蕴，而产生今生的五蕴，

它的自体不能成立。

**【若具自生，则于缘无需看待，此理于缘起不容。】**

如果是自生，就不需要各种因缘看待，但是这个于理不容，肯定不合理。所以，光是依靠前面的五蕴，任何因缘都没有的情况下，能不能产生今生的五蕴？根本不可能。这是破自生。

**【而此等之法皆为缘起，因自前蕴而生后蕴故。】**

这是我们现量见到的，前面的各种因缘具足以后，后面的蕴就会产生。

**【若非缘起，则不应理，前已广述故。若异相之体性成立，则因果之关联不可安立，他生之说焉能应理？”】**

这样的说法是否合理？根本不合理。

**【此处的所谓痛苦，应理解为近取五蕴而产生痛苦。】**

好，今天讲到这里。

十二品《观苦品》的思考题：

1. 哪些宗派认为痛苦是自作、他作、共作、无因作？
2. 中观宗对此(痛苦)建立什么样的观点？
3. 以什么样的推理破痛苦是由自己的蕴或人我自作的？
4. 以什么样的推理破痛苦是由其它的蕴或人我而作的？
5. 为什么麦彭仁波切《中论释》中解释蕴自生和蕴他生安立的科判与其他讲义的科判不同？

今天讲到这里，下面一起回向功德。

## 第 44 课

思考题：

1. 以什么样的推理破痛苦的受者、施者不成立？

2. 以何种方式能了达，由于痛苦自体不成立而推出他体不成立的结论？

3. 以什么样的方式破除痛苦自他共作和无因作？

4. 怎样以痛苦不成立的道理，类推其它法亦不成立？

5. 以教证说明痛苦不成立的道理。

6. 通过学习《观苦品》，现实中的痛苦你将如何面对？

下面宣讲《中观根本慧论》中的内容。现在讲到了抉择人我空性。



戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

己二（破人我之能立）分三：一、破人我之比喻；二、破人我之所依；三、破人我之能依。

前面已经用火薪的比喻阐明了人我的喻义不成立的道理；关于人我的所依，所谓的轮回不成立的道理也已经讲完。今天要讲的是人我的能依。

庚三（破人我之能依——观苦品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破四边苦；二、以此理类推他法。

这里的“四边”指自生、他生、共生、无因生。

壬一（破四边苦）分二：一、说对方之宗；二、驳斥彼宗。

癸二（驳斥彼宗）分二：一、略说；二、广说。

子二（广说）分三：一、破自他各自之所作；二、破自他共作；三、破无因作。

丑一（破自他各自之所作痛苦）分三：一、破观待蕴而作；二、破观待人我而作；三、自作不成立他作更不成立。

寅一（破观待蕴而作）分二：一、破自作；二、破他作。

寅二（破观待人我而作）分二：一、自作不成立；二、他作不成立。

卯二（他作不成立）分二：一、受者不成立而破；二、施者不成立而破。

这里的“受”指接受，我去领受。第二个“施”指布施。受者不成立就是指接受痛苦者不成立，从这个角度来破的。

辰一、受者不成立而破：

**若苦他人作，而与此人者，**

**若当离于苦，何有此人受？**

这个颂词怎么解释呢？所谓的苦是他人作

的，“而与此人者”——比如我们受苦的话，在人间造了业，本来可能造的业，你转生到天界；总的来说，能转生天界是因为造了一个善业，但另一方面，在造这个善业的过程中，若还是造了一些杀业，那么你到了天人的时候，天人也会感受各种痛苦。对方认为这个痛苦应该是他人造的。为什么？因为你原来在人间的时候造了这个业，然后到了天界的时候就会感受这个苦，这样一来应该是他人作的。

中观宗驳斥：“若苦他人作”，若如你们所说的那样，他在人间的时候作为他人，这个苦首先是他作；“而与此人者”，最后到了天界的时候作为天人就感受这个痛苦，“与”是给的意思。就像我们现在造的痛苦的因，然后这个痛苦都已经给了天人，最后他转生到天人的时候，就已经领受了这个，给他了，这样的观点不合理。

怎么不合理呢？“若当离于苦，何有此人受？”已经离开了苦的天人已经存在了。但是这

个怎么会有呢，就是没有的。如果在人间造的苦，到转生天人的时候去感受苦果，那么在这个世界上应该先找到一个离开了痛苦的天人感受者，必须要找到，但这个根本不可能。所谓天人受苦也是，天人实际也是五蕴的聚合，除了五蕴的聚合以外，所谓的天人在哪里能找到？这里的意思就牵涉到人无我方面。所谓的天人实际上是五蕴的一种聚合，苦蕴的一种聚合，除了苦蕴的聚合以外，所谓领受者的天人在哪里找到？根本找不到，就像石女的儿子一样。这里关键的问题就是受者不成立。

科判上也说得很清楚，受者天人不成立。如果先有受者天人，然后有这个受者接受你的痛苦，这样在名言中可以成立。比如，我在原来当人的时候造了恶业，然后到了天人的时候就感受这个痛苦；或者我做人的时候造各种各样的杀业，最后投到饿鬼，他的人我就开始感受痛苦，好像原来的人专门创造了那种痛苦，最后把这个

痛苦给了后世的他，而他也已经接受了一样。

名言中，前世作了杀生的业，今生头痛；今生非常不愉快的事情经常出现，这也是业力现前；现在怎么样治病也治不好，这些都是前世杀生的因果；或者是前世害众生打众生，今生当中受到短命多病的果报，这些在名言中可以成立。

但在胜义中，说真正有一个自性的他众，先创造了你的痛苦，就像工厂里面的工人先造工具，再给其他的工人，这样的情况在万法的本体上是没有的。所谓原来的造痛苦者，把这个痛苦给天人，天人现在正在感受的痛苦，除了名言以外，真正在胜义中是没有的，因为所谓的天人不成立。

所谓的天人，就是五蕴的聚合，除了五蕴的聚合以外，胜义中哪里有一个天人？如果你这个天人本体都没有，那所谓痛苦的领受者就根本不可能成立。因此说“若苦他人作，而与此人者，”以前造苦，现在给他这种说法不合理。领受者不

成立的缘故，这是最关键的问题，就是领受者不成立。

下面讲施苦者不成立。施痛苦、造痛苦的众生不成立，从这个角度来破。

辰二、施者不成立而破：

**苦若彼人作，持与此人者，**

**离苦何有人，而能授于此？**

对方认为：我先造了苦，然后赐给天人，而前面分析天人作为领受者不成立，那么原来造苦的那个人应该可以成立吧？这样的想法也不成立。

“苦若彼人作”，苦如果在人间的时候就作了，然后“持与此人者”，最后他就给天人或者其他的众生，那么“离苦何有人，而能授于此”？除了这个苦蕴以外，哪里有一个造苦者？作为授予者的人我在哪里成立？不成立的主要原因是造苦的众生不存在的缘故。刚才是接受痛苦者的众生不成立的缘故，可以这样说。

刚才那个破法基本上是一样的。对方认为，虽然领受者是不成立的，那么创造痛苦的众生应该存在吧？对方这样认为的。你所谓的创造痛苦的众生也是不成立的，为什么呢？因为在名言当中，可以说我前世造的什么，今生受的什么；在名言中，如梦如幻的迷乱显现当中，这样说也是可以的，但真正去观察，原来所谓的造痛苦者，实际上也是一种五蕴的假合，苦蕴的一种假合；除五蕴的假合以外，这样的众生根本不可能存在。

依胜义观察，前面第八品《观作作者品》中也已经讲了，前面的作者，决定性的作者，做不决定的业不行；非决定性的作者，作不决定的业，决定和不决定两者，种种分类，作者根本不可能成立；所以造业的作者怎么样观察，实际上也是不成立的。通过几方面来观察，一个是从他的五蕴聚合不成立的角度，作者和作业不成立的角度也可以观察，这样一来，所谓的作者根本不可能

成立的缘故，你给他的痛苦者就不可能成立。因为作者不成立的缘故，也可以这样说。

这样，刚才如果人作了痛苦，再赐给人我，人我趣去感受的话，这种说法是不合理的。除了苦蕴以外，哪有一个造痛苦的人？造痛苦赐予其他众生，这样的补特伽罗的本体怎么会成立？根本不可能成立。

这些比喻，在《显句论》和宗喀巴大师的注疏中都没有特别广讲，麦彭仁波切讲义里是比较广一点，我在这里也不特别地广说，基本上就是从受者不成立和施者不成立，这两个方面来进行破斥。

以上讲的是“破观待人我而作”的他作不成立。现在是科判中的第三个问题。

**寅三（自作不成立他作更不成立）分二：一、观待人我不成立；二、观待蕴而不成立。**

**卯一、观待人我不成立：**

从人我的角度来讲，自作不成立，如果自作



不成立，他作更不成立，先讲这个问题：

### **自作若不成，云何彼作苦？**

### **若彼人作苦，即亦名自作。**

字面上解释的话，因为我们经过前面的观察，痛苦是自己作的，这个观点根本不可能成立。为什么呢？一方面自作有相违，另一方面自己作者不成立的缘故。刚才作者不成立，那么自己的作就不可能成立。

如果自作不成立，“云何彼作苦？”彼指的是他的意思，如果自作都不成立，他作怎么成立？首先是在自作成立的情况下才有他作。比如修路，如果工人自己没有作，工人自身的自作不成立，其他人的他作就根本不可能成立。比如说这件衣服是别人给我的，别人若没有作，给我也是不可能的。所以说从这个角度来讲，如果自作不成立，他作也根本不可能成立。

“若彼人作苦”彼人指的是他人，如果我们承认是他人作了痛苦，那么归根结底，归纳的话

还是成为自己作了。因为毕竟从他人自身的角度来讲还是自己造作，也可以说自身。如果有一个他人作的痛苦，那么这个肯定是自作的。所以“即亦名自作”——名字叫自作。这个观察方式应该比较简单，从人我的角度来破。

人我的角度来破的话，任何一个痛苦不可能有自作和他作。为什么不可能有自作和他作？第一个就是他现在，我们怎么观察的话，自己作痛苦，前面已经观察了。前面我们观察，从人的角度来讲，自作痛苦不成立。从蕴的角度自作痛苦也不成立，已经分了两个方面来讲了。如果自作痛苦不成立，他作就不可能成立。自作和他作是观待的。一方没有，另一方也没有；自己没有，观待自己的他，也根本不可能有；这边没有，观待这边的那边也就肯定没有。因此，他作也不成立。

反过来讲，如果这个世界上有一个人作的他作，他作有的话，肯定就有自作，为什么这样讲

呢？比如有一个人做了衣服，观待我来讲，就是他；但实际上观待他自己来讲，实际上是自作。如果这个世界上有一个人，真正有自作痛苦，他作痛苦有的情况下，肯定有自作了，因为没有其他的观待而独立的他作，不可能在这个世界上成立；如果观待的话，那么观待其他众生而言，自己应该会作的。

所以破的方法，自作不生的缘故，他作不可能成立，如果有他作，则肯定有自作。总而言之从文字上理解也非常简单，可推理的方式，第一个是从补特伽罗的角度推理来讲。补特伽罗的角度来讲自作有的话，他作肯定有，如果有他作，自作也肯定有，从这样的角度来看破的。这是观待人我成立而破。接下来从观待蕴而成立的角度来破。

卯二、观待蕴而不成立

**苦不名自作，法不自作法，**

**彼无有自体，何有彼作苦。**

这里说：苦不应该称为自己作自己。为什么呢？“法不自作法”——法指的是苦法。为什么苦呢，不能称为自己作自己呢？因为苦法自己作自己是不可能的。为什么不可能呢？自己作自己，前面再三讲过：自己对自己起作用，这完全违背万法的规律。比如火自己烧自己、太阳自己照明自己、黑暗自己遮蔽自己一样……有很多相违的。所以所谓的苦，不应该称为自己作自己。为什么呢？因为苦法不能自己对自己起作用。

“彼无自体故”，这些法没有自体，比如说，苦没有自体，没有自体怎么会有它的他体呢？这里从科判的角度来分析，是从蕴的角度来讲，前面则是从补特伽罗人我的角度来讲。比如说，所谓的苦蕴，人们相续中的苦蕴，它自己是不可能作的，自己不可能作的话，自己的本体是不可能有的。为什么呢？因为自己对自己作相违。如果自己没有的话，那所谓的看待它的他作也不可能有的。

我们中观学习的过程中，一般修行人有时候经常会讲。当然非修行人他们的痛苦是苦不堪言。这里也没必要一一说明。但一般修行人呢，有时候还是依靠我们这样的五蕴假合会认为“我很痛苦啊”，但如果详详细细观察，所谓的很大的痛苦，您现在正在认为的我心里有很大的痛苦，通过《中观根本慧论》观察方法来分析，我现在在自相续中的痛苦，它是痛苦自己作的呢，还是用其他的法作的？痛苦自己作自己不可能的，在我的身体和心相续的里里外外去寻找，痛苦自己作自己也是不可能的，没有的。如果它没有自己作自己，自己的本体无法成立，观待痛苦的他作也就没有，它的本体你真的要去观察的时候，就没有成立，这是中观的观察方法。

如果用密法的一些观察方法，正在痛苦的时候看苦的本体是什么样的？它的颜色、形状、来龙去脉，这样观察的时候，所谓的痛苦也就像空中的彩虹一样，根本得不到，最后也变成无踪无

影。在密宗中有很多殊胜窍诀。那天讲《大圆满心性休息大车疏》的时候，给大家介绍过。

但总的来讲，所谓的痛苦从自体去观察不成立，从他体去观察也不成立。既然所谓的痛苦本体没有成立，那依靠痛苦来折磨我，这样的说法也可以说是无稽之谈。因为痛苦本身无论从自体还是从他体，从哪一个角度来讲根本没办法成立。如果它的本体都变成石女儿那样，那么这个痛苦经常折磨我——有些修行人这样讲：我现在只有离开，没办法，这个痛苦经常折磨我，我本来想呆，但是没办法。

当然一方面，当然我们这个迷乱显现，有时候众生因为业力已经现前以后，仅依靠这样的理论恐怕有点难以解决。众生真的已经业力现前的话，是有些困难的。但另一方面，如果我们真的善加观察的话，还是要观察痛苦的本性。这时候让心静下来，观察我现在心很苦，身体很苦，那么这样的痛苦到底是从什么地方来的？有没有

外面的一些因缘？从他生、自生方面来观察，痛苦自生也是不行的，他生也是不行，自生他生没有的话，下面所讲的共生和无因生更不可能成立。除了外道以外，我们根本没有任何理由的。这样一来，我们对自己相续中的有些折磨、痛苦就能看得清了。

世间人常讲：“我生活中非常苦，为获得快乐整天都是在患得患失中，已经虚度了自己一生宝贵的光阴。”但这是世间人的想法。

作为修行人，有时候我的感觉上，修行人不要经常：“我很苦很苦！痛苦啊，一直是我身上的这个天天在折磨我，心里的这个也是天天折磨我……”有时真是特别不好意思，为什么呢？听了那么好的大圆满本来清净的修法，难道对你的实执和自己的痛苦一点损伤也没有吗？一点伤害也是起不到作用吗？又听了那么甚深的中观的推理和观察方法，却从来也不在对治自己的痛苦上面去运用，这样的话真的可能你们也有点不

好意思，别人听起来也是不好意思。

《中观根本慧论》里面的《观苦品》到底是怎么学的？在其他的在家人面前都不好意思说，一点感觉都没有，一点没有打破自己的实执，什么叫什么修行人？什么叫听闻中观？什么叫听闻大圆满的本来清净？所以闻思修行，最关键的是修不修。如果在理论上懂得，然后自己经常去串习，那么自相续的痛苦必定会减轻。

全知麦彭仁波切说过：痛苦是有为法，肯定可以打破。它是有为法，它也是依靠各种因缘具足的，只要我们将因缘一一打破的话，它就的生存就不可能有安身之地。所以希望大家不要对自己大失所望——现在没有办法了，已经完蛋了，现在什么都……哎，什么都没有办法了，真的很苦啊，很苦啊……。

当然，我也是在理论上说的时候可能好，真正自己受苦时也不一定能转为道用。但有时候，我觉得应该可以，有时候生病还是觉得有必要，



如果生个比较大一点的病，就可能完成一个大的事业。原来第一次身体不太好的时候，我就翻译了《白莲花论》。第二次生病住院又翻译了《大圆满心性休息大车疏》。

因此有时候我还是喜欢出现这样大一点的违缘，也许自己在这个当中没有认为一切都已失败，毫无办法，希望修行人不应该这样。

一方面遇到一些痛苦是正常现象，《中观四百论》说的，苦的成分是非常多，本性都是苦的，众生都有痛苦的。但是遇到痛苦的时候，应该将自己所学的知识还是运用到世间上，只不过是自己有时候运用不来，有时候不去运用，主要关键还是这两点。如果你经常去运用它，运用的来的话，所谓的痛苦一点不可能打破这样的情况是不可能有的。

这个问题在观察的同时，刚才这里人我不存在的同时，观待蕴不成立。刚才讲破四边，现在是破自他共作的第二个。

丑二、破自他共作：

**若彼此苦成，应有共作苦。**

如果自作和他作的痛苦成立，当然就有共作，但这是不可能的。颂词里面没有直接讲原因，但实际上因为前面自作的痛苦没有成立，他作的痛苦在各自分开的情况下，不管是从蕴的角度，还是从人我的角度，所谓的痛苦，在各自分开的情况下，根本没有成立，既然各自分开的情况下都没有成立，那么两个共作有没有呢？不可能有。

比如两个人，他也没有修路，我也没有修路，我们两个各自分开的情况下都没有修路，那就根本不可能有一个共同修路。有些人会认为，分开的时候没有修路，但结合的时候应该可以一起修路，但实际上所谓的共同修路，还是要各自去修自己的事情，不可能一起修，两个手全部融入一体，两个人全部融入一体，然后一起修路，没有这样的情况。要修路的话，应该各自，是你从你

这边修，我从我那边修，这样两个人于名言中可以说在一起修路，实际上，各自的情况如果没有，那结合的一起修路就不可能有。

所以，痛苦于自生和他生不成立。自生和他生不成立，那么共生就很容易破。《入中论》破共生时，不用很多教理，一类推就可以了。无因生的观点破起来也很简单，因此现在有些人称为是无因生的观点，持无因生的观点，这种观点在中观论师和佛教界的眼目来看，这个观点非常低劣，很容易打破的，只要说几句就可以了。认为一切万法是无因生的话，就很容易的。刚才承认共生的这种裸体外道的观点也是根本经不起观察。因此这里没有广破。

它说如果它没有自体的话，如果苦的自体、他体都不成立，怎么会有工作呢？如果有自他的，“若彼此苦成，应有共作苦。”“彼此”是自他的意思，如果自他的苦成立的话，当然有共作也是可以的。各自分开的时候，有苦的本体成

立，结合的时候有共作也可以，但各自分开的情况下没有，那么共作则不可能有。

**丑三、破无因作：**

**此彼尚无作，何况无因作？**

前面观察自作是没有的，他作也是没有的，共作也是没有的，所有的痛苦根本没有作，作因也根本找不到的，作因根本找不到的话，现在无因当中产生的情况有没有呢？这个情况肯定是没有的。

如果无因中可产生痛苦，那么世上解决痛苦的因，就根本找不到，这一点世间法也不会承认。为获得安乐，人们想尽各种各样的办法，如果痛苦是无因产生，比如我们为了不受饥饿之苦就积累财物。积累财物的目的是什么？就是为了摆脱不饥饿的痛苦。但若是无因生，即使有再多的财物和食品，实际上痛苦是无因而生，尤其是饥饿痛苦是无因而产生的话，那有多少的食品对他来说又有什么用？根本没有用。

顺世外道也好，或者现在存在的有些外道的观点。认为一切都是无因而生的。如果无因而产生的话，那么冬天为什么在雪山上没有鲜花呢？夏天最酷热的地方为什么没有白雪？为什么没有冰片？这是什么原因？是因为气候各方面的因缘不具足，应该是这样的。而有些顺世外道等口头上说是无因，实际上明明于眼前现量见到的因缘产生的这一点又无法否认。因此世间上无因而产生的观点谁也不敢承认，一承认的话，就会有名言和胜义量的违害，无因而产生是不合理的。

壬二、以此理类推他法：

**非但说于苦，四种义不成。**

**一切外万物，四义亦不成。**

“四种义”即自作、他作、共作、无因作。四种义去观察的话，所谓的痛苦根本不可能成立。同样的道理，既然痛苦不可能成立，那么外面的一切的物，比如说我们痛苦以外的感受方面

来讲的话，像苦苦以外的等舍以及一些乐受，这些也不成立；还有除了痛苦以外的一些外面的瓶子、柱子等等万物都不成立。

除了瓶子柱子以外，所谓的虚空，以及其他的任何万法，也可以通过这四种观察推测：如果成立，它是自作还是他作？或者是共作还是无因作？这样观察的时候，所有的万物根本不可能成立。

这个道理就是破四边生，用这种推理，非常尖锐，不管对哪一个法进行观察，就像被金刚击为碎屑一样，全部摧毁无余，没有一个法能经得起它的观察，所以也称之为金刚屑因。

所以通过这种观察方法就根本不可能成立。

以上，理证广说已经圆满宣说。

### 【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，色非苦非乐，如是受想行识非苦非乐，若色受想行识非苦非乐，是名般若波罗蜜。’”】

清辩论师注疏里也宣说了：色非苦非乐，受想行识等其他的五蕴也是非苦非乐，他在《般若波罗蜜经》里讲了整个色法为主的所有五蕴，苦和乐不成立的道理。

**【《等持王经》云：“世俗佛说法，有为无为法，胜义无我所，诸众相如是。”】**

于世俗中，佛陀已经说了有为和无为法，但胜义中我和我所都没有，且众生的法相也是如此。

**【《梵王问经》云：“云何名圣谛？若苦若集，若灭若道，不名圣谛。彼苦等不起，乃名圣谛。”】**

清辩论师的讲义里面引用了这个教证。一般来讲，比如若苦、若集、若灭、若道，这个就不叫圣谛。一切都不起，苦集灭道都不起，这个就叫做圣谛。这里主要宣讲了苦谛和集谛不存在的道理。所谓苦谛，就是苦集灭道存在，这个叫做轮回的法。苦集灭道全部不存在，就是所谓的涅槃法，即所谓的清净圣谛。

【《维摩诘经》云：“五受阴洞达空无所起，是苦义。”】

不管是《梵王问经》《等持王经》还是《般若经》，这些经里面已经着重宣说了痛苦不存在的道理。依靠这些教证、理证，希望大家不论是在学习这一品的过程中，还是学完了以后，都应该再三观察自己的相续。

以前我们在生活或修行中遇到一些困难的时候，内心确实很痛苦，现在通过理证来观察，痛苦无论从自作、他作哪方面来讲，本体根本就得不到。

从佛经的角度来讲，如《等持王经》里面所说，佛陀于世俗中说了有为法和无为法，一切妙转法轮全部都已经宣说。在世俗中，有显现有痛苦，但世俗毕竟都是假的，就像一个演员在广场上表演种种舞蹈，当时确实显得很有表情，但实际上这些都是假的，他虽然在扮演一个老虎，有没有老虎的实质？根本没有。世俗法如此去理



解，所谓苦的实执就自然而然消除。

修行人遇到很多痛苦，不管是饮食生活上，还是人生道路上，任何挫折和痛苦都可以坦然面对。而世间人就根本不是这样，他们对种种事情特别执著，得到一点点名声和地位就高兴得不得了，认为真的是这样；很多世间人交谈的内容无非就是获得了什么样的名声，什么样的地位，一个月多少钱？可能很多的同行道友也是跟他们交谈的过程中，有没有钱？有没有地位？有没有名声？可以，那很不错了，已经有了意义，觉得拥有这些就拥有不错的意义。而这个没有的话，就觉得什么都没有，他们认为是这样的。但他们根本不知道轮回的本性，本质不知道。

我们作为修行人，虽然没有通达万法皆空的规律，但从理论上观察应该还是通达了一些，所以对万物的实执就会明显减少。

下面把讲义过一遍。

**【壬二、破以其他补特伽罗而生之他生：】**

**若苦他人作，而与此人者，  
若当离于苦，何有此人受？**

【如果对方认为，因为前后世的补特伽罗并不是同一者，（痛苦的产生）是由其他作为人的补特伽罗所聚集的业创造了后世天人的痛苦。】

这个天人前世是人，后世是天人，月称论师《显句论》里面有这个比喻<sup>53</sup>，宗喀巴大师、果仁巴、麦彭仁波切都是以这个做比喻，这个比喻有甚深的密意。

【然后又将其施予天人补特伽罗，而使这个痛苦在天人补特伽罗处诞生，所以，痛苦是由他生[作]的。】

藏文里面说的“生”比较多，其实就是“作”的意思。

【如果是由其他的某位施予者，也即作为人的补特伽罗，创造了该痛苦，并将其施予天境的

---

<sup>53</sup> 《显句论》月称论师著，索达吉译：假设天人的痛苦由人造作，人也是造作那种痛苦后给予天人，那么所给予的那个天人只有天人的痛苦，除此之外怎么有别的痛苦？如此一来，由其他人造成的痛苦就没有受者了。

某位天人补特伽罗。那么，在除了这个所施予的痛苦之外，所谓的接受者又怎么可能合理安立呢？这种说法根本不能自圆其说。】

关键问题：天人是五蕴的聚合，其自性不成立的缘故，又怎么会接受这个痛苦？

【总之，在其他补特伽罗没有施予之前，需要没有痛苦的领受者——补特伽罗来证明。然而，这个（补特伽罗）又怎么可能存在呢？】

如果你真的要给天人痛苦，痛苦还没有得到之前，不具足痛苦的一个天人的五蕴聚合应该存在，五蕴的实我应该存在的，但这根本找不到，所以这种说法不合理。

**苦若彼人作，持与此人者。**

**离苦何有人，而能授于此？**

【如果施予者，也即作为人的其他补特伽罗，创造了后世天人的痛苦。那么请问，作为人的作者补特伽罗，创造了该痛苦，并将其施予其他的天人补特伽罗的又是谁呢？】

施予者即痛苦的创造者补特伽罗到底是谁？他的本体是什么样？

**【这个其他的补特伽罗，在除开人的痛苦之外，又能在何处安身呢？因为（在痛苦之外），他体的（补特伽罗）是不可能存在的。】**

除了具有痛苦因的五蕴假合以外，根本不可能存在创造者，创造痛苦的补特伽罗的本体不成立。

**【有关破斥施予者的论说，在《显句论》中也有很好的教证，“若能施所施之补特伽罗二者，不可存于所施之五蕴抑或痛苦之外，则‘该痛苦乃自他体之补特伽罗所作’之说又焉能安立？】**

能施所施的补特伽罗的痛苦不可能成立。痛苦以外，所谓的补特伽罗能不能成立？根本不可能。

**【因于痛苦之外，他体之作者补特伽罗不可成立故。】**

这个用刚才的推断方式来观察，大家应该清

楚。

**【辛三、以他理破自生与他生：】**

**自作若不成，云何彼作苦？**

**若彼人作苦，即亦名自作。**

**【如果痛苦为自作的立论能够在前面成立，则他作也就可以成立。如果连痛苦为自作的立论都不能成立，则由其他（补特伽罗）自作的立论又怎么可能成立呢？因为（其他补特伽罗）也需要自作的缘故。】**

如果痛苦自己的本体成立，他作也可以成立。他作首先建立在自作的基础上，如果自作都不成立，怎么会成立他作？

**【譬如，如果慈氏的衣服是由近藏做的，则这件衣服首先必须建立在近藏自己制作的基础之上。同理，如果由作为人的作者补特伽罗，自己创造人的痛苦之前提都不能成立，则天人的该痛苦，又怎么可能由其他的补特伽罗人来创造呢？绝不可能创造出来！】**

自生都没有成立，那么他生怎么会成立？不可能成立。

**【如果其他的补特伽罗人，创造了天人的某个痛苦，则（该痛苦）就已经成了由其他的补特伽罗人自己创造的了。】**

因为看待其他众生来讲，他自己肯定存在。麦彭仁波切观察得很细致，我刚才没有特别地广说。

**苦不名自作，法不自作法。**

**彼无有自体，何有彼作苦？**

**【该五蕴痛苦，也不是由（补特伽罗）人我自己创造的。痛苦的法不可能由自己创造，因为自己对自己起作用相违的缘故。】**

所谓的痛苦不是自己造的，为什么不是自己造的？因为自己对自己起作用是相违的缘故。

“法不自作法”，这里的法是指苦法，颂词里并没有说是相违故。

**【如果在五蕴之外，（补特伽罗）人我不能**

以其他的本体而成立，则痛苦由其他（补特伽罗）而作的说法又怎么可能成立呢？不可能成立。】

如果自体都没有成立，那这种他作怎么成立？根本不可能成立。

【如果对方首先思维道：虽然该痛苦是由补特伽罗自己所创造的，然而该补特伽罗也不是在痛苦之外的他体，并由此创立出“痛苦由痛苦所创造”的学说；】

对方认为痛苦虽然是由自己的补特伽罗造的，但是苦以外没有其他的缘故，也可以说痛苦自己对自己自作。

【然后又思维道：该补特伽罗并不是痛苦，所以继而又认为是他作。】

他们认为有这种相违的物品吧：因为除了自己以外不存在的缘故说他作，认为所谓的补特伽罗除了苦以外也不存在，从这个角度来说他作也可以；然后其他的法不存在的缘故，说自作也可以，对方这种说法是一种胡说，根本不可能成立。

从有关印度佛教史的历史来看，在龙猛菩萨面前亲自听过中观教义就是龙菩提和佛护论师，都是在龙猛菩萨面前亲自听说过这个教言的。

**【佛护论师的解释主张：“该颂词的前面两个句子，是破斥自生[作]立论的：其中第一个句子，可以采用‘在五蕴之外，不存在他体（补特伽罗）人我’的理由，从而破斥痛苦由（补特伽罗）人我自作的观点；】**

此处跟我刚才立的科判有点不相同，这里基本上是用人我的角度来破，我立的科判是从蕴的角度，这主要是萨迦派果仁巴的观点，所以跟这个可能稍微有一点点不同，你们接下来可以自己去看分析。如果按照麦彭仁波切这里这样的话，就说以补特伽罗的他作，从这个角度来破的话，也应该没有什么不可以的了。

**【而第二个句子，则是驳斥痛苦由痛苦所创造的学说。后面的两个句子，则可以采用‘除了痛苦或五蕴之外，（补特伽罗）人我不存在’的**



**理由，对痛苦他作之论进行驳斥。】**

这是佛护论师的观点，《佛护论》当中也是这样说的，宗喀巴大师也引用了。

**【也可以解释为，第一个句子说明，痛苦不是由自他的补特伽罗自生[作]的；】**

第一个句子“苦不名自作”，不管是他还是自己，反正痛苦不是自作。

**【第二个句子说明，痛苦不是由痛苦自生[作]的；】**

痛苦不是自己作，“法不自作法”，如果自己作，就会相违。

**【后面两句则为斥他生[作]不存在，这种说法（与佛护论师的解释）是完全相同的。】**

但说法方面好像不相同，刚才分析的过程中我们也可以发现。

**【辛四、破自他共生：】**

**若彼此苦成，应有共作苦。**

**【如果对方认为：虽然痛苦由自体或者他体**

分别各自而作[生]不存在。但由两者共同聚集的作[生]应该存在，这种想法也是不合理的。如果痛苦可以由自体或者他体者分别各自而作，则两者的共作可以成立，然而因为其分别各自的作已经被推翻，所以（两者共同聚集的作）已将两种过失集于一身。如果对方认为，虽然在各个零件上，都不成立马车，但各个零件汇集在一起，马车却能成立，（所以，聚集而作的观点是成立的。）】

自作、共作分开的时候不成立的，但共作的时候应该成立吧？这样的观点不合理。

【但是，因为它们是相互观待而成立的缘故，所以在此处，像这样理解也是不合理。】

这里面有实质性的存在，观待的存在不能成立。

【就像如果每一个人都没有杀生，则“其中的两个人共同杀生”的说法也是不可成立的一样。因为在自他二者之外，其他所谓共同聚集的

作者在任何时候都不可成立，所以二者共作也不可成立。】

**【辛五、破无因生：】**

**此彼尚无作，何况无因作？**

【既然由自体不能作，由他体不能作，由两者共同也不能作，那么，该痛苦是无因而作的观点又怎么可以成立呢？如同虚空鲜花的芬芳一样。如果是无因作，则有恒时存在或者恒时无有的过失，所以在任何时候都不可成立。】

**【己三、以此理亦可类推他法：】**

**非但说于苦，四种义不成。**

**一切外万物，四义亦不成。**

【不但内有情世间众生相续的五蕴或者痛苦，不存在自作[生]等四种情况。外器世间包括苗芽、瓶子以及璫瓏在内的一切万物，也不存在自作[生]等四种情况。因此，如果以胜义理论进行观察，四边生的能遍[总体]已经破灭，所以痛苦等诸法的自性也是不存在的。】

用胜义理来观察，万事万物就没有一个破不了的，全部破除，所以痛苦等诸法的自性也不存在。

**【在名言中，如同第八品所宣说的一样，应（将一切显现）都理解为缘起。】**

如第八品所宣说的，《观作作者品》宣说了所谓作者根本不可能成立，所作的业也不可能成立。同样的道理，这里痛苦的作者和痛苦对别人迫害就根本不可能成立。我们应将一切显现都理解为缘起。

**【如云：“痛苦之自生，汝云乃缘起。”因为四边都不可生，所以一切（显现）都是如幻般以缘起而存在的。】**

这个教证后面几句是“痛苦之自生，他生及共生，无因生之说，汝云乃缘起”。《显句论》里面有这个教证，可能是引用佛经中的教证。其中“汝”指的是释迦牟尼佛，颂词的意思是释迦牟尼佛说一切显现全部是缘起的，这是佛教中最

好的一种观点。

这四句偈颂讲的是，这个世界上有些人说痛苦是自生的，有些说是他生的，有人说是共生的，有人说是无因生的，但是这些都不合理。那什么是合理的？就是释迦牟尼佛您老人家所说的痛苦的说法是最合理的，因为您已经说过一切痛苦是缘起的，这个缘起有胜义缘起和世俗缘起。

胜义缘起就是所谓的痛苦是不生不灭的，名言缘起指的是在名言中如幻如梦是存在的，但实际上它也不离胜义，这样说法真的非常对。这个偈颂应该是其他的经论里面对释迦牟尼佛的一种赞叹文，但月称论师在《显句论》里面引用了这个完整的教证<sup>54</sup>，中间也没有省略。我觉得这个教证不省略很好，因为完整的偈颂说明四边都不可生，所以一切显现都是如幻般以缘起而存

---

<sup>54</sup> 《显句论》第十二品：如云：“寻思许痛苦，自作或他作，共作无因作，汝说是缘起。”世尊也说：“世俗佛说法，如观有无为，真性我无我，众生相如是。善恶业不毁，自作而自受，业果不迁移，无因亦不受。诸有幻无主，虚无如水泡，空如幻阳焰，岩窟山深谷，依缘出回声。如知诸有为，众如幻阳焰……”

在。

## 《中观根本慧论》之第十二·观苦品释终

### 接 43 课题目

6. 以什么样的推理破痛苦的受者、施者不成立？

7. 以何种方式能了达，由于痛苦自体不成立而推出他体不成立的结论？

8. 以什么样的方式破除痛苦自他共作和无因作？

9. 怎样以痛苦不成立的道理，类推其它法亦不成立？

10. 以教证说明痛苦不成立的道理。

11. 通过学习《观苦品》，现实中的痛苦你将如何面对？

## 第 45 课

### 思考题：

1. 请以教证说明，为什么宣说《观行品》？
2. 其他的论师（有实宗等）怎样解释诸法虚妄性之说？
3. 中观论师对诸法虚诞性有什么究竟观点？
4. 若诸行抉择为空性，为什么不损减一切法？

### 第十三品观行品

今天继续宣讲《中观根本慧论》。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

以上已经讲完了，以上我们破人我的自性和

破法我的自性，破人我的能立、破法我的能立，全部都讲完了。现在是第三个问题：一切有实法无有自性，空性，应该抉择这个问题。抉择这个问题的时候，这一品分为两个方面。

己一（破有实法之本体——观行品）分二：

一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分二：一、以教证安立诸法无自性；二、破他宗解释之教义。

辛一、以教证安立诸法无自性：

今天可能颂词讲得不多，因为下面麦彭仁波切《中论释》解释的讲义比较多一点。如果颂词讲得太多，下面的解释联系不上，这样一来可能偏差比较大。因此我今天就只是简单讲一下颂词：

**如佛经所说，虚逛妄取相，  
诸行妄取故，是名为虚逛。**

首先是佛经当中一切有为法都是虚妄的。为什么是虚妄的，他是妄取的。这里的话，主要大



乘小乘之间的观点是不同的，释迦牟尼佛在佛经中说：涅槃是唯一的真如，一切有为法和一切行全部是虚妄的。而小乘的有实宗所谓的虚妄不实，认为一切都是空性的，一切都是不存在的，根据《阿含经》的教义来解释，他们认为一切虚妄的法一点也不存在，是空性的无有的法。

佛陀在佛经中说，一切有为法是虚妄的，什么是虚妄？名言中是如幻如梦存在的，经仔细观察的时候并不存在，就像水泡和彩虹。没有经过观察的时候，就真实存在，然后详细去观察的时候，一点也是不存在的，所以对虚妄的解释不相同。

小乘认为虚妄肯定什么都没有了，大乘认为虚妄并不是什么都没有了，名言当中可以说有一种幻觉存在，但这种幻觉如果仔细观察，实际上是不成立的。所以两者有这样的观点。

有这样的观点首先是佛经里面的教义宣说，佛经里面怎么说的呢？大慈大悲的佛陀远离了

一切障碍的遮蔽，现前了尽所有智和如所有智，这样的佛陀在大乘小乘的经典里都说了，像小乘的《阿含经》等经典，以及大乘的经典中讲到，讲的是什么教义呢？就是：一切有为法、一切行全部是虚幻不实、如幻如梦，这样宣说的。但是这样的解释有很多的差别，在这里是这样说的。

这里字面上解释呢——佛陀在佛经中说，一切有为法是虚妄的，为什么是虚妄？因为它是妄取相，这里“妄取”解释为欺惑。为什么一切法全部是虚假的？因为它是欺惑我们的，所以“诸行妄取故，是名为虚诳”。佛陀在佛经中是这样说的。

下面龙猛菩萨说，既然佛陀说一切诸法都是虚妄不实的，因为它是欺惑的缘故，那么我们现在耳闻目睹的所有的行，“行”就指的是有为法的所有的行法，全部是妄取的、欺惑的缘故，肯定是虚妄的。

上面引用一个佛经的教证，说佛陀已经说一

一切妄取的法都是虚妄不实的，一切妄取法全部虚妄的。一切有为法肯定是虚妄的，为什么呢？它是妄取的缘故，它是欺惑我们的缘故。这一点也是，现在我们所见所闻，我们眼耳鼻舌身六根面前所显现的法，全部是没有一个不欺惑我们。你如果真的要认为这样去做的话，实际上还是欺骗了我们，比如我们平时在分别念中认为柱子是常有的，但是真正去观察的时候，根本不是常有的，根本一刹那也没有停留过。原来我觉得这个柱子是真实存在的，因为我的眼根面前是亲自看见的，但是如果你去观察的时候，从来没有看到过。为什么？因为柱子的本体都不成立，怎么会看过？

这样一来，凡是六根面前所显现的，全部是虚妄的。凡夫人的分别念面前所显现的全部的虚妄的，为什么是虚妄的？因为是欺惑我们的。就像我们平时认为这个人是很好的，我就特别信赖，觉得这个人是很可信的人，但是没有想到有

一天他却欺骗了我。那天有一位居士哭诉：“我原来认为那个是个好出家人，原来是个骗子，骗了我的钱……”一边流着眼泪一边说，好像说我们佛教徒如何如何。我对他说：“你这个人很迷惑的，为什么首先把钱给这个人，您自己是迷惑的，不怪我们，你自己愚痴了。”真的这个世间上也有这样认为，因为这个是很假的，为什么呢？因为他欺惑我们，所以说这个是假和尚、这个是假党员、这个是假的什么什么……

平时世间中，因为他欺惑很多人们，欺骗很多众生，这样一来，他是假的。那我们可以这样说：现在一切万事万物法就全部是假的，因为一切万事万物的法全部是欺骗过我们，我们所有的凡夫人不受欺骗的，确实是没有的。名闻利养经常欺骗我们，外面形形色色的法也经常欺骗我们，而且自己的分别念也是，比如我们小的时候，有很多玩具，很多小的东西，觉得这个是真的特别好，也是受欺骗的。年轻的时候或者到了中年，

又会希求名声和感情，很多人也是欺惑的。到了老年的时候，又会觉得这些都是没有用的，老年的时候觉得自己很快乐，去希求一些快乐的事物来充实生活。

这些分别念也是欺惑的，也全部都是虚妄。我们在一生中，分别念换过很多次很多次，当你童年、年轻、中年和晚年的时候，全部心思的分别念和追求的目标完全都是不同的。

如果在外境上真是有一个实有的法存在，那我们就根本不可能受这样的引诱。为什么佛经中说欺惑？原因就在这里。龙猛菩萨说一切有为法全部都是欺惑的。可是现在世间上的很多人愚痴，根本不知道这个道理。他认为这些真真实实地存在，而且日日夜夜地奔波祈求，这样最后他自己获得的是什么？就是一个苦果，除了这个以外什么都没有。

我们学过中观的人，跟世间人的有些见解行为，确实不应该相同。虽然因为自相续中还有一

些障碍的缘故，有些可能不得不随顺世人，但是作为大乘修行人，跟现在世间人，以及那些从来没有学过宗派的人是不同的。我们所追求的生活的目的也是不同的，而且获得的感应也完全不会相同。

为什么呢，因为我们已经知道了事物的真相，实际上我们现在所求的一切世事，除了欺惑性以外根本不可能存在。懂得这个道理也相当重要。

诸行虚妄的缘故，它是欺惑的，也是狂妄的，又是虚诳的。刚才是以教证来建立诸行没有自性的道理已经抉择了。

**辛二（破他宗解释之教义）分二：一、破无实为教义；二、破无常为教义。**

意思就是说：把没有实有的法作为释迦牟尼佛的教义，这样来解释也不合理，需要破掉。因为有些小乘宗认为释迦牟尼佛在佛经里面说一切万法不存在，不存在的话，它认为只有一个单

空，好像什么都不存在，这应该是实相，这样认为的。但实际上这并不是释迦牟尼佛真正的教义。

壬一、破无实为教义：

**虚逛妄取者，是中何所取？**

**佛说如是事，欲以示空义。**

虚逛的法，全部是妄取的。我们的一切行为，全部是妄取的。从中获得了什么所取呢？是没有什么所取得，不管是空性也好，有实法也好，什么所取都没有。这一句话，主要是小乘宗认为一切万法如果一点也不存在，这就会毁谤因果，毁坏我们前世后世。小乘宗认为一切万法如果一点都是不存在的，那么我们业因果，前世后世，世间当中各种各样的名言，全部是假的，全部是不存在的话，那这是不合理的。认为中观宗否认一切现实，否认一切现实生活，完全是一种断见派，是彻头彻尾一种的断见派。他们是这样认为的。

但我们站在中观的角度来讲，我们不是断见

派，为什么不是断见派呢？因为一切诸法都是虚妄的，它都是欺惑性的，在这样的欺惑性中还有什么实质可取？这里，虚诳妄取者，一切万法都是虚诳的，妄取的，这个当中有什么可取的呢？有什么实有的东西呢？如果有一个实有的东西，当然名言或者胜义中承认它是存在的，实有的，这样的话，是可以的。但是一切万法都是虚妄的缘故，从中有什麼可取的，没有什麼可取的了。

对方却认为有可取。释迦牟尼佛将万法抉择为空性，所强调的空性也是实空而已，对方如果这样认为，这种说法也是不对的。为什么不对呢？佛经里面所讲的空性的意义，并不是指单空，应该完全揭示一切万法本来都是离一切戏论的空性，而且现在我们所作所为的法全部不存在。比如现在名言中如幻如梦的法，佛经并不是说它是存在的，而是说显现的法全部是空性的。刚才我们如果说一切万法是虚妄不实的，不但不诽谤佛教的教义，而且很好地解释了佛教的究竟



密意。

“佛说如是事”，佛陀所说的如是的事情，全部解释了空性的意义，并没有诽谤空性的意义。而且佛陀所宣说的现空双运，所谓的现空双运，我们现在所显现的法，全部是空性的。现在正在凡夫人面前所显现的法，它的实质全部是空性的。并没有说另一个法是空性，也并没有说它的空基不空，上面有一些实执的法空着，也没有这样解释。

刚才佛经里面所讲的教义应该是这样的，颂词今天讲这么堆，下面把讲义里面的解释一下。

第十三品是《观行品》，这里的行，和《俱舍论》里面的行一样，是指一切万法。以前《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中也经常讲，诸行无常，这里面的行也有诸法的意思，相应行和不相应行。《俱舍论》里面主要是把这个意思扩大了。

### 【十三、观行品】

【丁十三（观行品）分二：一、经部关联；

## 二、品关联。】

### 【戊一、经部关联：】

#### 【经云“诸比丘，胜义谛乃唯一真如，】

胜义谛是真正的真如，这就是万法的真相。

#### 【无欺之法即为涅槃，】

无欺之法也叫做涅槃，这里涅槃并不是指佛陀死了以后的寂灭法，而是指一切万法的本来面目，就称之为涅槃。我们讲《现观庄严论》的时候，所谓的涅槃包括基涅槃、道涅槃、果涅槃<sup>55</sup>；世间名言中有些显现上面的涅槃，自性的涅槃<sup>56</sup>，这些分得比较多。

一切万法的本来实相就是胜义，所谓的胜义也叫做真如，麦彭仁波切其他论典中也叫涅槃、中观、真如、如来藏等很多异名，原来我们学过的《如来藏大纲狮吼论》《澄清宝珠论》中都有

---

<sup>55</sup>基中观(基涅槃)即是显现与空性见无别的大瑜伽；道中观(道涅槃)是方便与智慧无别而明空不二的无比瑜伽；果中观(果涅槃)是色身与法身无别而明觉不二、乐空不二的无上瑜伽。-摘自网络

<sup>56</sup>自性涅槃：有情相续心性，空无真实。FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】

不同的异名。

**【诸行乃为欺惑之法”】**

而且佛陀在佛经里面说，所有的有为法都是欺惑法，没有一个不欺骗我们的。

**【等，宣说了诸行皆为空性的道理。】**

**【戊二、品关联：】**

下面讲品关联，这个品关联跟前面品关联的出发点有点不相同。前面全部是站在声闻的角度来发问，反问。反问一个问题的时候，我们为了回答或者破斥它的观点而继续宣说。刚才说了在科判中是以理证来广破，有这样的。现在以理证来广作建立。这一品跟其他的出发点方式方面有点不同。

**【倘若像前面那样进行观察，则可以断定：因诸法远离了四边生的缘故，所以其自性也就不存在。】**

我们通过前面的观察，一切万法没有四边生，在我们讲《观因缘品》的时候也破了自生、

他生、共生和无因生，前面第七品里面也破了四边生。昨天第十二品中也破了四边生。这样一来已经三次破了自性不存在的道理。

**【但是，在被无明眼翳将其智慧之眼遮障的人们面前，却显现以自性而生的本体。】**

在被无明眼翳所染污的人面前，万法的本项好像确实自相存在，有这样的误解。

**【如同不了知幻术的人们，被幻化的马象等所欺惑一样。】**

不了知幻术的人会被幻变出来的象马欺惑。听说有一个杂技团在洛若表演得特别精彩，他们搭了大帐篷，很想学院的很多金刚道友被欺惑，但结果好像没有达到目的，昨天下午他们实在没办法，把帐篷撤下了以后，就搬到别的地方去了。有个别出家人，但这些出家人，他们认为可能不是学院的。学院的这些人一般都学过中观，不容易被欺惑。

一般来讲真是这样的，学过一点中观，自己

有一点境界，看电视这些外境就根本不会被欺惑。也许有一点点实执的人会去看一会电视，但是大部分都会觉得这些都是欺惑性的，欺惑中的欺惑，就是幻化中的幻化。本来我们现在已经住在一个幻化中，如果再看一个幻化，那像疯子喝美酒再醉了一样。本来已经疯疯癫癫，然后再喝酒再醉，那整个世界都已经晃晃悠悠的，就没有什么可依了。

为什么有些道友经常会被这些欺惑？我觉得是由于你们的习气使然。以前在城市里面过着没有意义的无聊生活，现在一看到这些外境，原来的习气马上就萌发。比如以前对中观空性方面有善根，现在听到法音或者看见法本的时候马上习气萌发，对空性生起信心。

有些道友以前经常看电视、生活在无聊中，后来在寂静山上的时候，都还是老实实在地住着，他的修行也很不错，一样就很精进，然而只要回到城市里面，一到旅馆里面就被那个电视箱

子迷住了，可以三天三夜不吃不喝地沉溺里面。如果修行好一点，知道这些都是具有迷惑性的，再加上自己被这个迷惑的话，也没有多大的意思。自身也能看得出来，看到很多人，好像住在寂静山的时候，修行也很不错一样，就很精进一样的，可是到了这样的時候，我想这种人以后在这样的环境中修行很难成功，因为心中一点境界都没有的，很容易受欺诳，特别容易。

所以刚才也讲了，没有正知正念，被眼翳无明所遮住的人，眼前还是会被各种各样的迷乱显现所欺惑。

**【因此，照见一切所知，远离一切眼翳垢障的佛陀在经中云：】**

佛陀完全远离了一切迷乱的因。佛陀如此宣说：

**【“诸比丘，有为欺惑之诸法皆为虚妄，无欺涅槃之诸法乃为胜义谛。”】**

在这品关联中，也引用了不同的教证。（我

们昨天用《大圆满前行引导文》里面的教证：“诸法即缘故，住于意乐上。何处发何愿，彼等定成就。”在《开启修心门扉》里面，我忘了当时是什么译本，后面的两句翻译不相同。昨天教证的来源也说的是《宝积经》。但我以前看见《文殊根本续》中也是有的。佛陀在很多经典里面同一个教证同一出现。昨天我都是按照藏文来边翻译边讲的。）

前面的经典和这个经典肯定是不同的经，内容基本上是一致的，但是他出现的方式不相同的，佛经中内容相同，但不同经典中也会有出现。

**【欺惑之法不但引诱诳骗，并且颠倒而显现，犹如旋火轮一般。下面将就此内容详细进行宣说。】**

下面主要介绍如何起迷惑。

**【此品分四：一、宣说教义；二、破承许其他立宗；三、驳斥其他争辩；四、宣说空性之必要。】**

**【己一、宣说教义：】**

**如佛经所说，虚逛妄取相，  
诸行妄取故，是名为虚逛。**

**【佛陀云：“欺惑之诸法皆为虚妄。”】**

欺惑的法全部是虚妄的。

**【因此，诸行是并非其自性的欺惑之法，其显现分也是颠倒的。】**

它的意思就是说：一切诸行的本体空性并不是迷惑之法。但是显现上我们也并不是被空性迷惑，全部是以显现而迷惑，所以它的显现分是迷惑的。如果从名言的自性角度，用欺惑性来解释也可以；如果胜义的自性，非欺惑性也可以解释。

**【所以，诸行的安立也或者是空性，或者是虚逛，或者是世俗，犹如阳焰之水。】**

因此一切有为法全都是空性，在名言中根本得不到的原因是它具有欺逛性，或者说是世俗谛，也可以说世俗都是假的意思，就像阳焰水一样。



**【如果对方提出争议：“虚诳”“欺惑”**

“妄取”是当时鸠摩罗什的译法，我翻译成欺惑，这样可能好懂一点。

**二者的内在含义，就是指不存在。】**

**【那么，又怎么能以欺惑之法而成立虚诳呢？倘若诸行皆为虚诳与无有，则在任何条件下，具有作用的法都不可能存在，（然而，具有作用的法在名言中是存在的，）所以，这种见解就成为损减一切名言法的邪见。”】**

对方认为：所谓的欺惑性，应该是不存在的意思，所以你们中观宗这样的见解是完全抹杀一切名言的特别可怕的邪见。

**【前面所引述的经教，也是声闻乘共许的经典内容，然而彼等之人却将其中的虚诳理解为犹如兔角一般原本不存在。】**

他们是把里面的虚诳或者欺惑性，理解为根本不存在。

**【将在以本性不成立同时的诸法之显现也**

安立为虚诞，并对仅现之法如同幻觉般在名言中能起作用的道理一无所知。】

中观宗认为，虽然本体中不存在，但是名言中虚妄不实，如幻一样的显现应该是存在的。对方对于这个道理一无所知。

**【因此，针对你们以及如你们一般之辈认定诸法是以自性而存在，】**

像你们这些小乘宗那样的还有很多千千万万的迷途之人，执著万法的自性存在。

**【并为这些（假象）所蒙蔽欺惑的情况，才将这些法安立为“欺惑之法”的。】**

为什么佛陀安立一切万法是欺惑？因为愚笨的众生经常受欺惑，所以说欺惑法。佛陀为什么在佛经中这样说，为什么这个是幻术呢？因为愚笨的人容易受幻术的迷惑。为什么叫电视呢？电视也应该可以解释，很多迷迷糊糊的人被电视迷乱，他的思想可以被蒙住、迷乱，所以称之为电视。为什么释迦牟尼佛在佛经中说欺惑性呢？

就是愚笨的众生会受到欺惑。这个原因叫世俗法。为什么叫世俗法呢？因为我们这些可怜的众生经常在迷乱中会迷住。所以叫世俗法的原因是这样的。

现在我们无始以来的五明的药，整个万事万物的迷乱显现是情有可原的，但是我们再继续迷下去就真的太可怕了。有些人整天都是喝酒，在社会上的这些人也是真的特别可怜，本来众生就已经是在迷乱中，却一点都不知道，还要再想给自己增加很多迷途，增加很多迷乱的因，这样真的没有任何实义。

现在很多人都是年轻，再加上以前都是根本没有看过很多世间各种各样的事情，因此一见到的时候，就觉得特别稀有。再加上有些年轻人的感觉也比较强烈，而老年人对于快乐的事情也是迷迷糊糊的，没有什么感觉，对于非常痛苦的事情也没有什么痛苦的感受。这种感受，我自己也觉得这种受觉已经老了，没什么感觉。以前在年

轻的时候，比如说今天吃一顿好的会觉得多么快乐啊；遇到一个违缘的时候，就会特别痛苦，怎么办呀。但现在我对于特别快乐的事情，比如说在汉地到了一些花园里面，特别快乐的话，也是这种迷迷糊糊的感觉，遇到了特别痛的事情也是没有多少觉受，感觉可能是我已经老了。

很多年轻人可能不相同，对于外面的一些世界刚接触的时候，有些问题，总是特别地去执著，但是如果懂得中观的一些教义和道理，对这些也不会特别地执著，而且也明明白白地知道这没有意义，唯有行持善法才有意义。

定解稍微好一点的和定解不好的人一起到外面去，后者一直会被外境迷惑，而前者可能会受一点迷惑，但是他还是会有一种自我控制的能力，他内在的刹车就刹得好一点。但是后者的刹车根本不行，尤其是到了大城市，刹车就只有全部放在第一档上，就没有办法了。（第一档还是空挡啊，说错了没有）

## **虚逛妄取者，是中何所取？**

**【如果某法是以欺惑性的能立，而安立为“虚证与自性不存在”的所立，那么此法又怎么可能为欺惑性的呢？】**

如果这个法是虚妄的，它的所立也是虚妄的，能立也是虚妄的，那它的本体是怎么存在的？根本不存在。

**【诸法本身不存在的所谓损减又怎么可能成立呢？】**

本来存在的东西说不存在，这叫损减。损减就是毁谤，也可以叫诽谤。小乘宗认为一切诸法具有欺惑性，这是一种毁谤，业因果都全部已经毁掉。但这并不是毁谤，为什么？一切诸法本来都是不存在，本来不存在的东西说不存在，肯定没有什么毁谤。本来存在的东西如果我们说不存在呢？那就是一个真正的毁谤。

**【如果自性存在，而宣说为不存在并具欺惑性，就可称其为损减。】**

或者说抹杀也可以。

**【然而，我们在任何时候都没有承认过诸法以自性而成立，又怎么会存在对诸法现象的损减呢？】**

中观派根本就不会有损减诸法的过失。

**【因为其自性就是欺惑性或者可以说是不成立的缘故。】**

因为本性本来都是具有欺惑性，那么我们说这个不存在有什么过失？根本不会有过失。

**【还有，区分所谓“虚诳”与“非虚诳”，如果是建立在某法真实存在的基础之上，却认为（该法的本性）是与其相背离的、虚诳的违品，才有可能出现损减的情况。】**

如果一个法真正存在，却认为它是欺诳或者不欺诳的，这时候有可能有违背的，或者有损减的事情会发生。

**【如同认为（已经真实存在眼睛的）天授没有眼睛一样。】**

比如说本来天授是有眼睛的，然后我们说天授是瞎子，这样说可能天授会不高兴：我的眼睛长得这么好，你怎么说我是瞎子？我要吃掉你。他不高兴，会这样的。但是如果天授本来就双目失明，我们说天授是瞎子，那他有什么不高兴的？这不叫损减，也不叫毁谤，是真实的描述。有人很难看，说他难看，他特别不高兴，实际上也没有什么的。如果对于好看的人，你说他不好看，对他来说是有点不公平。本来不好看的人你说他不好看，那有什么不高兴的？不应该不高兴。

**【如果是建立在认为某法的自性根本不存在的基础之上，也即在诸法已经以自性而成立为虚诞法性的情况下，而安立该法为虚诞，又怎么会成为损减呢？】**

万法本来都不存在的情况下，所显现的这些都是欺诳性，那这有什么损减的？根本没有什么损减。本来都是非常难看的人，说他难看也是可

以的。认为本来不存在的法万法是不存在的，这不叫毁谤。

麦彭仁波切在其他讲义中讲，不承认也有两种。比如说：顺世外道不承认因果，中观应成派最后抉择空性的时候也不承认因果，但是这两种不承认并不相同。不相同处在于：顺世外道不管是在任何情况下，都不承认前世后世和业因果。而中观在抉择义谛的时候，确实承许业因果包括涅槃在内的一切万法都不存在。但是在迷迷糊糊的世俗中，业因果还是存在的。我们世俗的梦没有醒过来之前，就像梦境般的业因果，前世后世、善有善报、恶有恶报全部都是成立的。但是从最究竟的角度来讲我们也不承认因果。那么顺势外道也是不承认因果的，是不是相同呢？不相同的。我们还是在世俗中，实际上就是梦中迷迷糊糊一样，这样的境界当中，所谓的业因果确实是不虚的，一定会是存在的。这个完全是不相同的。

**【如同“影像不成立色法自性”的说法一**



样。】

### **佛说如是事，欲以示空义。**

【如果对方又提出：倘若（刚才所引用的经教）不是为了表明诸法不存在，那么又是为了表达什么样的观点呢？】

中观宗不是说诸法都不存在，都是虚妄无实的，就认为不是一切诸法抉择为不存在，那么到底前面的经典中叙述了什么道理？下面就宣说。

【佛陀所宣说的“欺惑诸行，皆为虚诞”，所要表达的观点不是为了表达“不存在”的概念，而是为了阐释自性为空性的观念。】

这个观点就是我们在这里要宣说的，一切万法的本体确实是空性的，只不过有一种如幻如梦的显现，这种显现是不实的。佛陀转八万四千法门的目的就是让众生要了解这个意义。我们也每天都在讲课，你们也是辛辛苦苦地在听课，这个目的是什么？现在我们首先不得不转弯，否则很多人没办法理解。最终的目的就是要众生通达

一切万法皆空的道理。佛陀转法轮的目的也是这样。

**【因此，对这些世俗欺惑诸法的诠释，根本不存在损减其自身的问题，**

我们中观派抉择空性的时候，并不存在损减过或者毁谤因果的过失，根本不可能，

**而是抉择了其自身的情形是远离一切增损的观点。】**

我们中观派并不是毁谤佛陀的教义，并不是误解佛陀的教义，更进一步地解释了佛陀的究竟甚深的密意，因此损减和增益的过失一点也是没有的。

**【尔等之辈一口咬定：所谓“欺惑”，就是不存在的意义。】**

你们这些小乘宗一口咬定说所谓的欺惑就是全部不存在的意义。

**【(如果欺惑就是不存在,) 欺惑又怎么会存在呢? 不会存在。**

既然欺惑的本体不存在，那么现在如梦如幻的欺惑性又怎么会存在呢？

**既然如此，那么谁又会被欺惑呢？（欺惑的法）根本不成立。】**

如果名言中也不存在欺惑性，那佛经中为什么说这样的欺惑？所以你们根本不能解释佛陀的真正教义。比如上师课堂上说一句话，聪明的人马上通达上师的密意。不聪明的人往往都会误解，今天批评我了，今天都是说这样的，小乘就是这样的。佛陀在同一个场合中，给他们宣讲诸法是虚妄的，诸法是空性的，但是小乘就认为，今天佛陀已经在课堂上说了，一切诸法都不存在，业因果前世后世都没有了，开始这样说，但实际上并不是这样的。一个聪明人的话，上师在课堂上所讲的道理，就完全都是已经明白了。

同样的道理，大乘行者，释迦牟尼佛在同一个场合中所宣说的空性的教义，就完全都明白。知道一切万法离一切戏论的实相，释迦牟尼佛所

宣说的就是这个意思。所以大乘和小乘之间的辩论，经常在佛经中也会出现。

《中观根本慧论》主要是针对小乘佛教徒的观点不究竟，大乘的观点是究竟。龙猛菩萨主要是从这个观点出发。

**【因此，此经所要申明的道理，是现空二聚，或者其自身在此两方面的破立。】**

在空性方面就是破一切，全部都不存在；从显现方面来讲，也建立了一个如幻如梦的显现。中观应成派也是这样，现即是空，空即是现，这个也是建立的观点。或者从显现方面来讲，如幻如梦应该存在，这个不用破，应该存在；从空性方面来讲，破除一切显现。

**【欺惑在这里的含义，不是承许为无有。而是承许为存在欺惑之法。如同不能承认幻化的马象不存在，**

如果连幻化的马象也不存在，那就已经毁谤名言了，不能这样承认。但是我们却可以承认，

却可以承认因为马象的自性不成立，所以具欺惑性一样。】

因为马象的表演全部都根本不可能成立，所以它专门是欺惑我们的。如果通达这样的道理，一般来讲，也不会去看马象的表演。我们如果通达中观的一些道理，对于如同马象一般的万事万物的显现，也不容易受迷惑。可是世间人因为没有通达中观的道理，对于外面这些虚伪的假象太过于执著。如果越去执著，自相续中的痛苦也一直会接连不断地出现。

我们平时也应该好好地祈祷上师和本尊，在自相续中真正生起中观的教义：胜义中离八边，世俗中如幻如梦。我们现在虽然已经转生到这里，幻化的身体住在这样幻化的生活中，但是在实际生活中不要有特别强烈的实有的执著，这一点非常重要。

讲的时候大家都好像有点开心，但是等一会下课以后，又去执著万法太实有，这也不太合理。

下面一起回向功德。

## 第 46 课

### 思考题：

1. 对方怎样以无常异法的理由，而建立空性的存在？

2. 中观以什么样方式来破斥异法或者无常的法存在之理？

3. 请用本论所讲的比喻以外的比喻来说明无常异法不存在之理。

下面继续讲《中观根本慧论》。

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。

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。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法的本体；二、破彼之能立。

现在讲的是第三个科判“抉择有实法为空性”，第十三品中主要讲“破有实法的本体”，十四、十五、十六这三品破有实法的能立，主要是讲破对方认为有实法真实存在的理由。

第十三品中主要破有实法的本体，前面抉择法无我的时候，所有的法中包括有实法，人我中有些法就是有实法，下面所讲的这些法应该也是包括的。但是在这里，为了使人从广的方面理解中观的甚深道理，所以龙猛菩萨采用了各种不同的推理，从各个角度把一切万法的本来的面目讲清楚。

己一（破有实法之本体——观行品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分二：一、以教证安立



诸法无自性；二、破他宗解释之教义。

昨天已经讲了以教证建立诸法无自性的道理，现在就是“破他宗解释之教义”，他宗对佛经的教义解释不太合理，解说这个问题。

辛二（破他宗解释之教义）分二：一、破无实为教义；二、破无常为教义。

破除对方对于无实法教义的解释，昨天第一个问题“破无实为教义”已经讲完；对方又以无常法的理由来解释教义，这个也不合理，所以今天讲第二个问题“破无常为教义”，

壬二（破无常为教义）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

首先讲对方的观点，然后再破对方的观点，应该分两个方面来讲。

首先宣说对方的观点，用一个偈颂来宣讲：“佛说如是事，欲以示空义”，佛陀所宣说的如幻如梦或者虚诳的教义，实际上是想解释空义的。并不是佛经里面说虚诳的法不存在，佛陀的

教义不是说这一切都不存在，而是指胜义中一切都是空性的，名言中则是如梦如幻地存在。我们昨天从字面上解释的话，就是佛陀所说的如是的虚诳之法，实际上是想解释空性，并不是把空性灭掉，或者也并不是只承认一个空性。应该从这方面来理解。

癸一、说对方之宗：

**诸法有异故，知皆是无性。**

**无性法亦无，一切法空故。**

**若诸法无性，云何而有异？**

这里是一个半偈颂，表述的是对方的观点，如果可以分的话，也可以，但我没有分。里面有些不同的内容分的话，应该可以分，但这里不分也可以。

对方即有部宗认为，一切万法皆为空性的道理不符合佛经的教义，为什么？因为一切法应该有它的本性；如果没有它的本性，否则我们为什么可以亲眼看见一切法变成无常的过程？

无常也是亲眼见到的，这里说“诸法有异故”，诸法有不同的过程，比如说昨天的瓶子和今天的瓶子不相同，它已经旧了；春天的鲜花到了秋天就不存在，或者都已经变色了，已经变性质了。但这样的话，一切诸法有不同的过程。所以“知皆是无性”，“知”是现量而知道的意思。这一点我们亲眼看见的，我们在日常生活中，经常看见万法都有不同阶段的变化，这样的话，这一点知皆是无性。因此也知道它是无性的，是无常的。

“无性法亦无，一切法空故。”如果无性的法也没有的话，是不行的。意思是说无性的法没有的话，应该是存在的；如果无性的法也没有，那是不合理的，为什么？“一切法空故”。我们不是说，人我要空吗？法我要空吗？如果法都不存在，那空什么？一切没有性质的法，意思是说它这里无性的法，就是没有本性的、空性的法，比如这柱子是无有自性的法，无有自性的法，它

不存在是不合理的，为什么？空性还是存在的，因为诸法需要空性的缘故。这是对方的观点。

“若诸法无性”，如果一切法都没有本性，“云何而有异”，那为什么会有异体呢？这个异，和我们前面的异体有点差别，意思是说为什么有明显不同的变化呢？这里异是指前后不同的变化。比如年轻人变老年人，如果诸法全部是空性的，那么中间为什么会变？然后花，比如说它显得特别美丽的时候，后来开始凋落，为什么会有这个变化？为什么会有这样前后不同的变化呢？如果一切万法都是没有的，那就不应该有变化，就像天空中没有鲜花，没有鲜花的话，那鲜花的变化也根本无法安立一样。

所以，万法在它的本性中应该是存在的，有了万法才会有它的空性；如果没有万法，所谓的空性也无法安立。对方这样认为的，这是刚才说对方自宗，说对方自宗有一个半偈颂。这是说对方自宗。

癸二（破彼宗）分二：一、破无常变异法；二、破空性存在之理。

子一（破无常变异法）分二：一、无有自性成立之异法；二、变异不成立。

丑一、无有自性成立之异法：

下面有两句，也就是说半个偈颂。

### **若诸法有性，云何而得异？**

对方认为诸法应该有本性，如果没有本性，为什么会变成无常？前面的性质已经变成另一种形状或者性质，为什么这样，对方刚才是这样说的。

下面站在中观宗的立场，说：一切诸法如果有本性，那怎么会有变异？就不应该有变异。因为它的变异，始终都是不能改变，如果有改变，就说明它自己并没有一个独体的，没有一个独一无二的自性成立。自性成立的本体就根本不可能存在的。如果它有一个本体的恶化，比如说火的热性，在名言中是它的一种独特的本性，这种本

性是完全存在的，始终是不可能变成水，始终是不可能变成风，火的本性就是这样的。一切万法的本性也是，如果真实存在，它就根本不能改变。

对方认为一切万法无常改变的缘故，为什么没有自性。然后我们反过来说，一切万法不应该有自性，如果有自性，它的改变，如来现世也是无法改变。这样一来，那你们对方也不敢承认万法真是那个。

当然我们名言当中，这一点它这里也没并没有破。名言中，比如说柱子有个新的过程，也有旧的过程，中间也有一种衰败的过程，它衰损的过程应该是有的。但这毕竟是在名言中，如幻如梦的一种安立。对方也是不承认的。对方如果认为一切万法在本体上面存在，那它存在的本性永远都不可改变，如果改变的话，说明它的独一无二的自性已经有改变了，有改变的话，也就说明它的形体不存在了。形体不是实有的，实有的话，就不能改变。关键的问题就在这个地方。

这里说如果诸法真是它的本体上面是有实有的话，那么为什么说它得异呢？为什么它就变成另外一个法呢？不应该的。

这首先是无有自性成立科判里面这样讲的。下面讲异法本身不成立，就是变异的法本身不成立。

丑二（变异不成立）分二：一、变异不成立之理；二、以比喻说明。

异法就是它这里前往改变，前面和后面不相同的异法本身不成立的道理，它这里也是有半个偈颂。

寅一、变异不成立之理：

**是法则无异，异法亦无异。**

这里所谓的异法不应该是变异的，一切法本性，如果有真正的本体就不应该改变。为什么不能改变？“是法则无异”，如果它自己的本体没有舍弃，“是法”就是它原来的本体，它原来的本体没有舍弃的话，它不可能改变，不可能变成

另一个法。比如说我呢，人的本体已经真实存在的；人的本体真实存在的话，我这个人的本体就不能变成牦牛，其他的万法就不能改变。因为我的本体已经存在的，而且没有舍弃，在没有舍弃自己的本体，具足的情况下，不可能变成其他的一种无常法。

“异法亦无异”，如果是异法，就是我的本体原来都已经没有了，变成了跟我的本体截然不同的另一个法，这种变异也根本不可能。为什么呢？因为所谓的变成其他物体，是从一个物体渐渐退化，渐渐演变成另外一个法，这个我们就称为是异法，就变成其他的法。如果它没有舍弃它本来的法，那它不能异法，它自己的本法没有舍弃过。如果它自己的本体已经舍弃，它自己的本体现在一个微尘都不存在；一个微尘也不存在，而说我是变成其他的法，那是不可能的事情。

比如说我变成牦牛，我变成牦牛，我自己的本体舍弃没有？如果舍弃就不能说我变成了牦



牛，因为我的本体一点没有，现在一点也是没有存在的话，那怎么会变成牦牛呢？我的本体相当于是石女的儿子，这不可能变的，然后我的本体没有舍弃，变成牦牛的话，这也是根本不可能。为什么？因为我明明是人的时候又同时是牦牛，人和牦牛的性质上完全相违。所以从两个方面来观察的话，一方面它的本体舍弃也不可能变的，它的本体没有舍弃也不可能变的。

在名言中可以这样说，这个人已经老了，确实和年轻时完全不相同，或者这个原来是个好人，现在变成了坏人，刚才小乘宗也是认为一切万法刹那刹那地改变，因为有了实物的原因才可以有改变的过程和改变的机会。

对方虽然是这样认为，但这也不过是没有经过观察的一种世间的假象而已。真正去观察的时候，所谓的法的本体都不存在，即使说法的本体存在，那么你原来的本体舍弃还是不舍弃？舍弃后改变不可能，因为已经舍完了还要变什么？如

果没有舍弃，改变也不可能，原来你自己的本体没有改变的情况下怎么会是变？这是不可能的。

这是从意义上面破对方的异法不成立，变成变异法，变成两种法，变为异法。其实变异法可能好一点，不然光是他体法一样的感觉。变为异法不成立，刚才那个全部是用变异法本身不成立。这样可能好一点，它里面有个动词和名词结合在一起，可能会好一点。

下面以比喻来说明。

寅二（以比喻来说明）分二：一、壮老之喻；二、乳酪之喻。

有两个比喻：壮年和老年人、乳汁和奶酪之间的比喻。

卯一、壮老之喻：

**如壮不作老，老亦不作老。**

我们从比喻方面来这样宣说的，怎么样宣说的呢？刚才对方所说的法，就是通过演变，通过无常而变化，这种说法不合理，如果合理，我们

应该首先是少年，然后是壮年，接着就变成老年，这样的过程人们都共同承认。当然这一点也是在没有经观察的名言中，这个人原来年轻，现在就是壮年，然后再过一段时间的时候已经老年，最后就已经死了，也可以有这样的过程，这就是名言中的一种虚幻的过程。

如果真正去观察，所谓的壮年不可能变老，为什么不能变老？“如壮不作老”，如果他这个壮年的本体没有舍弃，就不可能变成老的，为什么呢？因为他自己的本体，本性是壮年人，壮年跟老年完全相违。

《显句论》中也是这样讲<sup>57</sup>，因为老年和壮年本质上相违，如果是老年人肯定不是壮年人，是壮年人就不是老年人，壮年的本质没有舍弃的

---

<sup>57</sup> 《显句论》第13品：“是法则无异，异法亦无异，如壮不作老，老亦不作老。”某法在前面的阶段存在，它不该有变异。如此处于青年阶段的少年就不会有变异。如果认为到其他阶段就是变异了，那也不合理。所谓变异就是老的异名，假设少年变成不愿意的他体老年，那也不合理，因为老年也再无必要与衰老相联。老年与老相联有何用呢？因为老不存在，老年也不存在，所以说老年衰老不合理。如果说少年会变异，那不合理，因为没到老的阶段才称为少年，两个阶段也是互绝相违。

情况下，变成老年是不可能的事情。

如果他把自己壮年的自性舍弃，已经成了老年人，那是不是老年人老？老年人老是根本不可能。为什么？人已经老了还要再继续怎么老的话，名言中就是现在他越来越老了，可能有这种说法。以前新闻记者采访朱镕基的时候说：“别人都说你这五年间老得太多了。”当时他显得很不高兴：“不仅仅是我，五年中你们也老，人人都会老的。”尤其是在汉地有些喜欢打扮的人面前，千万不能说他老了，否则他会特别不高兴，一定要说，不管怎么样，就是装，你还很年轻啊！这样的话别人都特别高兴。他们也可能是站在胜义的角度来秉持自己的立场，不然世俗中的脸上的花纹谁也没办法洗掉。

但在真正的胜义中，所谓的壮年不可能老的了，为什么呢？因为他舍弃了，就不可能老。没有舍弃，用另外一个角度来，用老年人变成老，这也不可能，已经老了，然后再变的话，性质又

退化。这样的话，从性质上也是不可能的。这个问题应该这样。

在《显句论》中引用了《宝源经》的教证，<sup>58</sup>，里面这样讲的：“诸法不生亦无来”，诸法不生也没有来源，“无有灭亡亦无老，”没有灭亡也没有衰老，“此乃人狮子之说”，这就是人狮子佛陀的说法，“千百众生证此理”，成千上万的众生已经证悟到这个道理。

意思就是说，一切万法本来不生不灭，所谓的生死和老，在本体中根本不可能成立。这就是我们无等大师释迦牟尼佛的狮吼声，在佛陀这样宣说道理以后，很多众生已经证悟了这个道理。

第一个比喻的说明已经讲完了。

---

<sup>58</sup> 《显句论》第13品：如《大乘圣宝源经》中云：“何法无生起，不老无死歿，人中狮子说，成百众置彼。本性皆无有，亦非他不得，非内外不得，是怙主安立。善逝说寂行，众生皆不得，彼等解脱行，解脱令众解。示诸法无我，众生解脱执，自解令解脱，亦无渡彼岸。大仙趋有岸，去岸亦不得，无彼岸此岸，言说去彼岸，亦无言说者，亦无所说句，不得说于谁？亦无了知者。由贪邪分别，众生漂泊此，谁觉寂灭法，彼见自生佛。尽知胜寂法，得喜满众愿，胜惑成佛陀，自成佛无住。故知佛菩提，成佛令众知……”

## 卯二、乳酪之喻：

下面第二个比喻也是说明前面的无常法根本不可能成立。名言中所说的无常法也是没有不合理的，我们经常观无常性，这是非常合理的一种修法，但是真正在胜义中，因为法的本体不存在，所谓的无常也根本没办法安立。

**若是法即异，乳即应是酪。**

**离乳有何法，而能作于酪？**

它原来的本体没有变化，但是它还是无常的。原来的本体没有舍弃的情况下，也就是说原来的本体没有舍弃的情况下，还有变异的情况存在，如果这样的话，那么所谓的牛奶或者乳汁也应该变成酸奶。为什么呢？它原来的本体没有舍弃的情况下，你也承认为它是已经有老的过程，也已经有变化的过程，如果这样，它自己本体没有舍弃也可以变的话，那么乳汁自己的本体在没有舍弃的情况下，也应该变成酸奶，但是这个有没有呢？但是这个根本不可能，我们现量中也是

相违的，因为牛奶的时候肯定不是酸奶，酸奶的时候就肯定不是牛奶，它的性质已经变了。

所以不能承认原来的本体没有舍弃，如果没有舍弃就可以变，那应该变成这样的。但是在名言中，谁都不敢承认的。现量而相违的，不敢这样承认的。

如果在离开本法的情况下，也可以变成这样的话，那么除了乳汁以外的其他的法也可以变成酸奶了，有这个过失。

“离乳有何法”：就是有什么样的法，比如说外面的水、血、脓、百事可乐，还有各种各样的液体，也应该变成酸奶。为什么呢？因为您可以将原来的牛奶的本体舍弃，舍弃以后，其他的法可以变成酸奶，但是这一点也是不可能承认的，因为酸奶的因应该是牛奶，如果不是奶汁的话，不可能由其他的法变成它的，这也是不可能的。

意思就是说，前面壮年和老年的比喻也比较

相同。因是舍弃还是没有舍弃，如果因舍弃了变成其他法，那么非因的东西都应该可以变成该法。比如说：青稞和青稞的种子这两个相比较起来，青稞的种子没有舍弃的时候，能不能变成青稞？青稞的种子没有舍弃的时候，肯定不能变成青稞。青稞的种子都变成青稞的话，那农民就没有必要种庄稼了。如果青稞的种子舍弃以后可不可以变呢？如果说青稞的种子舍弃以后都可以变的话，那石头等所有其他东西也应该变成青稞。为什么呢？因为它的本体一点都不存在的缘故下，在这样的情况下，你都可以承认这个法存在，这样的话，就根本不可能存在。

这样一来，最后得出了什么样的结论？凡是所有的因和果，我们在眼前所看见的无常法，如果详细用智慧的宝剑来抉择，没有一个经得起观察，全部都已经无余摧毁。在没有经过观察的情况下，确实是如幻如梦如阳焰般地在我们的迷乱识中存在，再继续观察的时候，是离四边八戏的，



实质上根本不存在，这就是万法的本体。

因此，我们有时候简单起来的话，这些法确实是比较简单的。从简单的角度来讲，一切万法胜义中确实是离一切戏论；世俗中如幻如梦存在，这是非常简单的。全知麦彭仁波切在讲大圆满的时候说，心的本来面目太简单了，因为太简单的原因，自己都不是特别相信。《文殊大圆满基道果无别发愿文》开端的时候也有这样的教言<sup>59</sup>。

这不仅是密宗的说法，禅宗也有这样的说法。道源法师是日本非常有名的禅宗祖师，他二十四岁的时候来到中国修了几年的法，后来在中国就已经开悟了。当时道源禅师在中国和日本都比较出名，他后来很多禅宗的法门在日本也是继续弘扬。当他坐船回到日本的时候，很多弟子去迎接，可能有些日本人和中国汉地人的性格比较

---

<sup>59</sup> 《文殊大圆满基道果无别发愿文》：“本来住故不依勤作修，亦不观待根基差别等，自心简易难信之秘密，愿以上师窍诀力见之。”

相同，他们见到禅师就问：“听说您在中国开悟了，现在您开悟到什么境界？”禅师回答：“我所开悟的境界就是眼睛是横着的，鼻子直着的。”

当时他也不是开玩笑，他真是这样说的，弟子们听到以后，大家都差点昏倒在岸边，他们觉得这么简单的事情，就没有必要历尽千辛万苦到中国去求学，谁都知道眼睛是横着长的鼻子是竖着的。

一切万法的本来真相就是这样的。可是没有观察的时候，一般众生也根本不知道，一切万法本来的实相就是这样安住的，它的如幻如梦的名言假相也是安住的，但是，我们因为有各种迷乱的因就根本不知道。和道源禅师这句禅语一样，大圆满中也是这样，尤其是前面所讲到的持明表示传，依靠上师的指点，稍微作表示，具缘弟子就可以通达心的本性。

持明表示传跟很多禅宗的公案比较相同，表

面上看来，好像用日常生活中的一种语言，这个有什么了不起的？人人都知道，包括屠夫以上都通达这个法语。但实际上一观自己的心或者通过这种表示，万法的本来面目就会了悟、通达。

在中观中，一方面确实是比较简单的，在世俗中抉择因缘的时候，刚才讲了牛奶和酸奶之间的关系，因缘聚合的时候就会产生。然后，我们去观察它的因存在不存在，根本就得出不了结论，因为它的本体是空性的，在空性中得出一个具有实质性的东西的话，谁都没办法。所以，现在很多文学家和科学家一遇到中观的一些甚深道理的时候，就没办法再研究下去。因为他通过自己的智慧根本没办法测度佛法甚深的奥义。

原来写《智海浪花》的时候，很多博士、博士后，在现在这个世间来讲，也算是知识比较不错的人，一讲到缘起空性的时候确实是被这种甚深教义深深吸引，有些是没办法学下去了，就认为佛教还是很殊胜的，反正我再也不敢下去了。

没办法深入下去，因为他没有一个的善知识，也没有真实的教科书，依靠自己的智慧直接开悟，恐怕有点困难。

所以很多赞叹文中经常说，唯一释迦牟尼佛您真正宣说了缘起空性，缘起空性的意义非常深。

这问题大家应该清楚。刚才用比喻的方面来宣说，下面宣讲破空性存在。

子二（破空性存在之理）分二：一、正破；二、除违教之难。

丑一、正破：

所谓的空性不存在，这个问题麦彭仁波切也经常引用，相当重要。

**若有不空法，则应有空法。**

**实无不空法，何得有空法？**

“若有不空法”，如果有不空的法存在，那么空法也是可以有的，“实无不空法”，实际上没有不空的法，“何得有空法”，那么空法又从哪里

能得到？根本不可能得到。

比如这个瓶子，不空的瓶子已经存在的话，那么这不是不空的瓶子，除了不空的瓶子以外的一种空法是可以存在的。比如这个地方，永远也是根本空不了的，一个瓶子的话，哦，这个是不空的瓶子，其他是空法的。只有这个是不空的瓶子，把这个拿出来也可以的。

“不依所察事，不取彼无实”，《入行论·智慧品》里面。“不依所察事”——不依靠观察的事物，比如说像瓶子那样的话，所观察的它的依处的违品。也就是说，瓶子没有的话，瓶子的空性没有的；如果瓶子真实存在的话，它的空性也可以存在的。

现在不管是禅宗、藏地或者汉地的一些宗派，对于释迦牟尼佛在很多佛经里面讲的是空空空但是这个空，到底理解到什么样的深度呢，也很难说。很多人把自己的境界弄到一个中观自续派的暂时观点。中观自续派最究竟的观点和中观

应成派没有差别，以后讲《中观庄严论》的时候也会知道。

但是中观自续派暂时的观点是：胜义中空性，名言中存在，如果我们的境界只达到这样，那就不合理。为什么呢？我们认为空性真实存在。《定解宝灯论》也讲了很多遍，所谓的空性根本不可能存在，《中论》《入中论》里面也讲了，最后空也不存在，不空也不存在，遮破了实有的空性，就是所谓的“空亦空”。

昨天有一个道友说，现在你们在《入中论》的空性的境界中，全部已经空了。后来就是说，在空性的分类中，在空性的分类的境界中也可以。所以如果在空性的境界中，会非常清楚，所谓的空也不能实执为是存在，如果实执为存在那就不合理。一切空和不空，全部在名言中是看待而言的，如果在这个世界上有一个不空的法真实存在，那看待它的空法就可以存在，但是这一点，不管是中观师还是其他的有实宗，怎么样去观

察，在这个世界上不空的法都是找不到的。如果不空的法找不到，那么所谓看待它的空法怎么会找得到？

所以耽著空性，我们在这一品中最关键的问题就是不能执著实有的物体，这是一个问题。然后，还有一个问题，既不能执实有的物体，也不能执为无实，不能执为无实的问题。所以远离一切戏论就是最后、最高的境界。慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论》讲记里面也是讲了汉地禅宗和尚摩诃衍的观点：像他以前最究竟的观点抉择的时候，他说白云能遮蔽太阳，黑云也同样能遮蔽太阳。同样的道理，造善业也是遮障，造恶业也是遮障的，白色的狗咬了后身上都会出血，和黑色的狗咬了后也会出血的。凡是有善的执著和恶的执著全部一并遣除，什么都不执著中安住，这是最究竟的佛陀的密意。后来莲花戒论师把他驱逐出藏地。为什么这样？因为最究竟来讲，他的这种观点还是符合《金刚经》和《楞伽经》的一

些教义，这一点是历世高僧大德们所公认的，但是刚开始什么都不行，连单空都还没有抉择的时候，把空的执著全部破掉的话，这是不现实的事情。

因此，我们暂时应该是破除实有的执著，实有的执著破完后，再破无实的执著。就像是燧木和燧砧摩擦以后，先把燧木燧砧燃烧，最后所谓的燧木燧砧本身也不存在，最后把空的执著也一并去除。

不然的话，有些人刚开始的时候就认为一切法都是空性的，烦恼也是空性的。烦恼是空性的但是对于吃的喝的这些都是空不了。如果烦恼都是空性的，那烦恼所带来的饥饿也是空性的，你为什么还去吃饭，为什么还去喝茶，为什么还去挣钱？这些方面空不了。只有修持善法时是空的，这些人只有善空，恶可能不空，真是这样的。让他行持善法，他就认为一切都是空性的，不要念咒，好好地睡懒觉；造恶业的时候贪嗔痴都开



始爆发出来。莲花生大师说过：善空恶空，最后蔓延邪见。这种善也空、恶也空，最后自相续中邪见蔓延，这是不合理的。

如果真正到了这种境界，所有的善恶对你来说是也没有取舍的。可是在名言中，法王如意宝以前也讲过，痛苦的感受一点也没有的话，说明你这个时候已经证到了空性。就像一地菩萨那样。得一地菩萨后，刀子割着身体一块一块的话，那个时候根本没有感受了。那个时候你说真正万法本体上是空性的，而且我也了达，可以这样说。万法虽然是空性的，但是没有了达的话，众生的实执跟这个境界还没相合，这个问题上应该注意。

后面的问题可能讲不完，还是留下一个颂词，看明天观想空性的所依。

下面我们讲讲义。

**【己二（破承许其他立宗）分二：一、宣说他宗；二、破其立论。】**

**【庚一、宣说他宗：】**

**诸法有异故，知皆是无性。**

**无性法亦无，一切法空故。**

**【如果对方认为：佛陀宣说诸行皆为欺惑所要表达的观点，并不是你们所承许的自性空性。】**

佛陀所讲的一切万法都是虚诞性的观点，并不像你们中观宗所说的那样一切全部都空了。

**【而是为了表达具有自性的诸法在自身成立的第二刹那，不可驻留而毁灭，所以称之为“欺惑”。】**

本体存在的情况下，万法可以存在，可以无常。

**【因为此经中还说“此法行欺惑，即为殒灭法”的缘故。】**

佛经当中也是这样宣说的缘故。

**【如果不是这样，就不合理。因为如果诸法不存在，则不成立在驻留之时成为他法，】**

如果诸法本体都不存在，那么原来的诸法，

现在已经变成他法。这里的异法也有迁移的意思，原来的法就变成一个，就像我们原来年轻的时候就变成老年人了，有这样的一个过程。

**【以及诸法以补特伽罗我所空。因为建立这两种立论所依靠的基础都不存在，如同“蓝色的石女儿子”的说法一样。】**

如果一切万法都不存在，那么就和石女的儿子没有蓝色白色的情况一样。所以一切万法应该存在，它可以有变化，可以有无常的过程。

**【考虑到以上理由，所以对方提出：诸法并非如外道所承许的“其自身的自性具有恒常以及驻留的自体”，】**

外道承认万法不是无常的，是常有的。但是小乘宗一直认为万法存在，因为只有在万法存在的情况下才可以有无常和空性。

**【因为彼等在驻留之时成为异体的他法，且为无常的情形是现量可见的。】**

这个地方就开始正式解释颂词，“诸法有异

故”，因为一切诸法有改变的过程，“知皆是无性”，这一点就是我们这个心现量看见的，我们看见柱子原来是什么样的，现在是什么样的，都一年一年地有变化，这个是现量看见的情形。

**【不仅仅如此，诸法自身无有本体的情况，也是一丝一毫也不可能存在的。】**

而且诸法没有本体的情况不可能存在，意思就是说，诸法的本体应该存在。

**【为什么呢？因为我们必须承许诸法以补特伽罗我所空。】**

诸法无我，如果无我的法都不存在，那么无我的概念就根本没有办法安立，因此对方认为诸法肯定存在，只有存在才会有空的机会，比如说人存在，没有钱，才可以说这个人很贫穷；如果人都不存在，有没有钱的概念就根本不可能存在。所以对方认为诸法肯定存在。

下面有一些译文上的不同，鸠摩罗什的译本里面有的，藏文里面没有，这些我在这里有标出

来。诸法无常的本体是现量见到的，如果诸法没有的话怎么会是现量成立？就是讲这个问题。

然后，第二个问题就是：

### **若诸法无性，云何而有异？**

**【对方继续说道：如果诸法的体性不存在，则如同虚空的鲜花一般，那么，又以什么法来成立所谓“成为异体的他法”呢？】**

这里异体并不是指柱子和瓶子，而是从一个相续上面的观点来驳斥。世间中人们也是经常说，我原来年轻的时候特别好看，照镜子的时候我自己都是特别高兴，现在我都不想照镜子，因为我变成另一个人，我都不相信这几年老得这么厉害。成为异体，这样讲的。

### **【简直不符合道理！】**

如果本体都不存在，那所谓的老，所谓的变化，所谓的以前不同，现在的说法是从什么地方来的？根本不可能存在，对方是这样说的。

下面开始破它的观点。

**【庚二、破其立论：】**

**若诸法有性，云何而得异？**

**【如果按照你们所说，以“往异体他法的迁变”作为能立是不合理的。假如诸法的体性以自性而存在，所谓“成为异体的他法”又怎么会合理呢？】**

如果诸法的本体存在，那怎么会有改变？不可能的。

**【如同火不可能与暖热的性质两相分离一般。】**

火不可能把暖热的性质变成另一个法，在现量和比量中都不可能。

**【如果诸法的自性存在，则在任何时候都不可能成为异体的他法。】**

刚才，对方认为诸法应该存在，有变化的缘故。中观宗驳斥：诸法自性肯定不存在，有变化的缘故，有变化怎么会是存在？有变化怎么就没有存在？这个问题下面就进行广说。

**是法则无异，异法亦无异。**

**如壮不作老，老亦不作老。**

【诸法本身在驻留的时候，这个驻留的法不存在往异体他法的变异。】

本体存在的情况下不可能变化。

【因为其本身的性质（就是驻留）而不是变异的缘故。】

本体没有舍弃的情况下，变化是不可能的。

【如果该法已经成为异体的他法，也不存在（往异体他法的变异），】

如果变成他法，已经变成他法，也就不可能改变。

【因为已经成为异体他法的缘故。】

前面的法的本体连一个微尘也不存在，如果一个微尘也不存在，那怎么变呢？

【我们可以打一个比喻来说明这个问题：如果正处于壮年阶段，那就不会存在衰老的情况，因为壮年与老年二者相违的缘故；如果一开始就

已经衰老，也不会再衰老，因为（已经衰老）而再次衰老毫无意义的缘故。】

一点意义也没有。

**若是法即异，乳应即是酪。**

**离乳有何法，而能作于酪？**

【如果认为是以前该法的同时，即为异体的他法，则必须要求在不舍弃前法的同时而成为异体的他法，也即正是牛奶的同时，又变成了酸奶。】

但这个是不可能，可能藏文中就是乳汁，不然的话可以理解为牛奶、羊奶、人奶，还有很多奶。

【除此之外的其他法也不可能变成（这种异体的他法），正如在牛奶之外，类似水等之类的其他什么法，又怎么能变成酸奶呢？】

乳汁之外的法也不可能。

【可以变成酸奶的其他法根本不存在的缘故。】



中观的推理分析方法确实非常尖锐，我们观察的时候，如果懂得一个道理，也很容易通达所有的道理。

【(既然没有任何法可以变成酸奶，往他法酸奶的变异又怎么可能成立呢？不可能成立。)】

下面就是——

【己三、驳斥其他争辩：】

**若有不空法，则应有空法。**

**实无不空法，何得有空法？**

【如果对方提出：所依的法是存在的，因为能依的空性存在的缘故。】

比如说柱子、瓶子、鼻子等等应该存在，因为它能依的空性存在的缘故。

【空性也是存在的，因为它是轮回的对治，作为中观派的你们难道不承认这个道理吗？】

对方认为：空性是妙法甘露，空性法门能对治一切，如果空性法都不存在，那么怎会有轮回的对治，烦恼的对治，怎么观空性，观石女的儿

子吗？这样的话，空性应该存在，空性有不可思议的加持，它的威力相当大。应该空性是存在的，如果空性不存在的话，你们中观派不是天天说观空观空，如果空性不存在，观空有什么用？观空也没有什么意义了。如果空性存在，通过观空性，相续中的烦恼也可以消除。表面上看，有部宗的有些观点很有道理，而且有部宗说他们有教证。

**【连佛陀也曾说过“涅槃乃真实胜妙之法”。】**

涅槃即空性法是最究竟的，所谓的空性法就是最甚深的法。

**【所以，如果空性成立，则其违品或者空基也应该能成立。】**

空基指的是其他的事物，比如说烦恼，以及我们的这个人等等也应该能成立，对方这样认为。

**【如果所谓的“空性”能够成立，则（空基）可以成立。然而，空性也是不成立的。如果有稍**

许的不空之法，则与其相看待的稍许空法也可以存在。】

如果有不空的法，那么空的法可以存在。

**【然而，在所知的法当中，】**

所知的一切万法，

**【不空的法一星半点也不存在，所谓的“空”又怎么可能以本体而存在呢？根本不存在。】**

**【说事实的论师们承许，空基以及存在于空基之上的空性二者是分别各自而成立的。】**

他们认为：空基相当于是瓶子，瓶子上面的实空就是实有的空性，就像我们经常破格鲁巴的有些大德的时候，瓶子和瓶子的空性分开，空基和空法是分开成立的。

**【如此一来，则在诸法当中只有一些法是空性，】**

这样的话，万法当中，有个别的法是空性的，有少许的法也不空的，应该承认只有这两个情况。

【如果有少许永远不空的法存在，因为该法是在空性之外的异体，则不空或者存在之法的对治必须以空性而空，因为对治之法是存在观待关系的，所以也有少许的空法存在。】

小乘宗的观点：如果瓶子不空，瓶子上面的法有空性，如果这样，在这个世界上有少许不空的法存在。如果有少许不空的法存在的话，这个不空的法已经成了空性以外的法；空性以外的法的话，可以说这个法算是存在的，也是不空的法，这种不空的法怎么样对治的话？也是没有办法对治的，因为观待它的法少许也是不存在的。但是中观宗应该承认，这样的独一无二的法应该存在。

但实际上，这样的不观待任何法的一个单独的空性，在这个世界上是找不到的。前面是“若有不空法，则应有空法”，如果在这个世界上可以找到不空的法，那就可以；不管是对治烦恼也好，任何法的时候，成立也是可以的。但是这个

法是一种妄想，根本不可能得到的意思。为什么呢？因为这个所谓的空是观待安立的。下面讲这个道理。

**【如同某法存在生，也就存在灭，如果有稍许的生法，则有稍许的灭法。如同（已经出生的）天授有死亡，（已经产生的）瓶子有毁灭一样。没有生也就没有灭，如同石女的孩子没有死亡一般。】**

**【因此，空性是一切法的总相，任何存在并显现的法，都遍是空性。】**

凡是显现的一切法，没有一个不是空性的，空性是一切法的总相，总相遍于一切别相。

**【此时，又怎么能以此空而空呢？如同空中的花鬘一样，空性也是不能以自性而成立的。】**

空中本来没有花，再加上花鬘做得非常好看，没有这样的说法。所以，以空而空，也只不过是说空性的本体不存在而已，并不是说真正实有的法存在。

【所谓空性只不过是首先依靠存在有的执著，从而对其进行遮止的一种执著状态而已。诸法的实相以这种空性又怎么能空呢？连所破都不存在的缘故。】

比如说，我们所破的柱子本身都不存在，它上面怎么有单独的空性存在？是不可能的。

【不存在所破的空性又怎么能存在呢？】

根本不可能存在。今天就讲到这里。

作业题：

- 1、以教证说明：为什么宣说《观行品》
- 2、其他（有实宗）论师，怎样解释诸法虚妄性之说。
- 3、中观论师对诸法虚妄性有什么究竟的观点。
- 4、若诸行抉择为空性，就是一切法抉择为空性，那为什么不是损减一切法？
- 5、对方怎样以无常异法的理由而建立空性的存在。

6、中观以什么样的方式来破异法存在之理。

7、请用本论所讲的比喻以外的比喻来说明无常异法不存在之理。

今天讲到这里，下面大家一起回向功德。

## 第 47 课

### 思考题：

1. 请说明空与不空是如何看待的？为什么说这两者都不是究竟之间。

2. 请以简略的教证说明执空见者，佛也无法度化之理。

3. 《显句论》中以什么比喻来说明执空见者非究竟之见？

3. 默写并解释《观行品》中最后一颂。

4. 请以教证说明本品内容，并结合自相续阐明“诸行皆为空性之理”。

5. 请以教证说明龙树菩萨为什么要宣说本品？

6. 请什么样的推理了知：染等烦恼和见等诸处无有和合之理。



下面继续讲龙猛菩萨所著的《中观根本慧论》，现在抉择缘起的其他特法。

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。

前面抉择人无我和法无我已经讲完，现在抉择有实法为空性，分两个方面。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

昨天第十三品还没有讲完，十三品分两个方面。

己一（破有实法之本体——观行品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分二：一、以教证安立诸法无自性；二、破他宗解释之教义。

辛二（破他宗解释之教义）分二：一、破无实为教义；二、破无常为教义。

壬二（破无常为教义）分二：一、说对方之

宗；二、破彼宗。

癸二（破彼宗）分二：一、破无常变异法；  
二、破空性存在之理。

前面其他道理已经讲完了，现在是破空性存在之理。

子二（破空性存在之理）分二：一、正破；  
二、除违教之难。

也就是说破除其他的与圣教相违的所有答案，就是全部破除的意思。颂词这样说：

丑二、除违教之难：

**大圣说空法，为离诸见故。**

**若复见有空，诸佛所不化。**

整个三界中摧毁一切烦恼的，具有圆满智慧功德的大圣者释迦牟尼佛，在有关般若经典中宣说了空性。宣说空性的目的是什么？就是为了让离开所有的见解。为了离开有的见解、无的见解、有无二俱和有无二非、所有四边的见解；同时也远离了空的见解、不空的见解、空不空二俱、非

空非不空的所有边全部要遣除，所有的见解都要遮止，要在抉择胜义谛的时候。

当然我们抉择名言谛时，前面有关讲义中也是再三地提，在学习《中观根本慧论》时，一定要站在胜义的立场，否则如果我们从名言的角度来破一切，认为三世因果都不存在，前世后世都不存在，三宝四谛全部不存在，那这已经堕入了非常可怕的断见中。所以这样的见解是肯定不能接受。

学习《中观根本慧论》要清楚，就是要全部站在胜义的角度来破一切法，这个一定要清楚。否则，现在我看汉地学习中观、专门闻思中观的很多大德和学者，连《中观根本慧论》的基本方向都没有搞懂，名言中的善恶全部都已经否认，这是非常大的一个错误。

大圣者释迦牟尼佛在有关般若经典里面所宣说的空性的目的是什么？就是为了离开所有的见解，“为离所有见”。

“若复见有空，诸佛所不化。”如果我们执着有空的见解，把空作为一种最究竟的见解，将空执著为实有，空这种见解存在，如果你见到也好，执着也好，执着空性的见解的话，那么这种见解特别可怕。这样的人不要说声闻缘觉和菩萨，即使佛陀亲自显现在面前也不能度化他。为什么？因为所有的见解中，执著单空的见解非常可怕。因此萨迦派的全知果仁巴大师在他的注疏里面说：如今藏地有个别的宗派将断除实执的一种实空作为最究竟的见解，这明显违背佛陀的教义。

麦彭仁波切的这个教证，在他很多的中观论典中都引用过。意思是说，不管修什么法，暂时肯定是需要依靠单空的见解。就像《定解宝灯论》里面所说：众生的实执有两种：一种利根众生的实执，把有无和全部的戏论一次性地可以断掉，这是中观应成派特别所化众生，它的特殊的所化众生；一般的众生，大多数的众生的话，应该将

他的实执——他相续中实有的执著，以次第，就像我们上阶梯一样的，一步一步地，上阶梯般地这样来断除。这样断除的话，就必须要先有一个把实有的物质全部破灭，有一个空的境界，然后把空的境界也要除掉。如果耽著或者沉溺在一个空的境界中，这是非常可怕的。

当然，这里并不是说暂时安住在一个空的境界中的话呢，这个也是一种佛陀不能化的可怕众生，并不是这样的。如果把释迦牟尼佛的最究竟的，比如说显宗里面说的最究竟的就是《般若经》，《般若经》的教义认为是释迦牟尼佛最究竟的教义，肯定是一个单独的空性，万法不存在这一点就是释迦牟尼佛的教义；密宗中像大圆满、大手印，最究竟的见解或者最究竟的密意也是存在一种什么呢？也是单空。光是一个空性的境界的话，那么这个非常可怕的。为什么这样讲？下面在有关教证当中也是有说明的。

为什么呢？如果其他的见解，通过其他的方

式来抉择这个就是空性的话，有办法，佛陀也是通过：比如说，有一个我的执著，我实有的执着的话，通过各方面来分析，认为这个实有不存在，这样是可以的。但是认为所有的法是空性的，空性就没有别的对治方法了，这是最可怕的。

在藏地，格鲁派、觉囊派等宗派不承认单空是最究竟的教义，宁玛派也不承认。但是再藏地雪域，以前也有一些高僧大德在显现上把所谓的实空作为佛陀第二转法轮的究竟密意，以这样来解释。以这样来解释的话，那么不符合龙猛菩萨的教义。既不符合龙猛菩萨的教义，更不符合佛陀的《宝积经》《涅槃经》以及《般若经》的观点。这个一定要清楚。

而且现在，比如说像汉地有很多法师在解释《金刚经》《心经》时，解释的过程中，就是瓶子空，什么什么一切法都是不存在。就是建立在一种单空的基础上，或者在这样的见解上，说明他们也没有懂得如来的究竟密意。所以这个问题

上面大家应该记住，以后不管是修行法也好，或者是给别人讲经说法的过程中，当然中间需要单空的一种途径，这个是不可缺少的，肯定对大多数的众生来讲是需要的。但是我们千万不能把密宗或者显宗的最究竟见解看作单空，把有实法已经破完了的这一点作为无实法的单空。这样的单空作为究竟的见解的话，这种众生连佛陀也没办法度化他们。

麦彭仁波切的这个教证在很多地方都引用过，希望大家平时背诵《中观根本慧论》，这里大多数的道友都在背，也非常感谢！全部背完肯定对对治你相续中的实执会起到很大的作用。

如果不能背诵所有的论典，暂时先背关键性的，像这个颂词，还有我们昨天所讲的这些颂词，也是结合了很多佛经的教义，全部总结的一种总结文，大家一定要不但能背诵，而且它的详细密意，应该通过各大教义来分析，这个很重要。

如果一切法都是空性的话，月称论师在解释

《中论》的《显句论》中也是这样讲的<sup>60</sup>：比如有一个人来别人面前要什么东西。要什么东西的时候，那个人说：我现在没有什么东西给你的。没有什么东西给的话，那个人就不高兴，说：“那就把没有什么的东西给我。”如果这样说的话，那就没有办法回答了。因为刚才说了没有什么东西给的，于是就回答没有什么东西给的话，就把没有什么的东西给我。这样对方可能也没办法回答，所以如果我们耽执空性的话，就是这样。实际上，对方也没有办法度化他。

因为这方面翻译得比较少，以前麦彭仁波切的很多教言有解释。我经常这样想，汉地和藏地很多人，因为他们的闻思可能不是特别的究竟，很多人解释的时候就是把空看作是碗里面没有水，桶里面没有装东西，平时人们所认为的空空洞洞的东西，就认为是所谓的释迦牟尼佛教义的

---

<sup>60</sup> 《显句论》第十三品：比如对某人说：不会有任何财富给予你时，对方说：奇哉，给我“一无所有”的财富。对于耽著无有的财富，用什么方法能有效呢？同样，对于贪执空性的那些人耽著空性实有，用什么能破除呢？



空性，但并不是这样的。

佛陀所讲的空性就是所谓的大空，《定解宝灯论》里面讲到了大空<sup>61</sup>和相似空。大空即远离

---

<sup>61</sup>1、十六空之一。诸法自性空，遍于有情世间和器世间。FROM:

【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】

2、非小乘之遍空，而是大乘究竟之空寂，谓之大空，亦即大乘之涅槃境界。FROM:【佛学常见辞汇(陈义孝编)】

3、p0238: 辩中边论上卷八页云: 诸器世间，说为所住。此相宽广，故名为大。所住空故: 大空。FROM:【法相辞典(朱芾煌编)】

4、(术语) 对于小乘之偏空，而谓大乘究竟之空寂为大空。空亦为空。是为究竟之大空。即大乘之涅槃也。密教以阿字为此大空。证之谓为大空智。宝积经二十二曰: “广大空寂名曰虚空，涅槃空寂亦复如是，为大空寂，无有主宰亦无我所，一切众生没入其中，无能摄取一毛端量，广大空寂广大无量名大涅槃。” 入楞伽经三曰: “何者第一义圣智大空? 谓自身内证圣智法空离诸邪见熏习之过，是为第一义圣智大空。” 无尽灯论上曰: “后来重说般若法门，二乘三藏上下混杂，淘汰空法，所谓引小空归大空。呵偏空而入圆空，破假空而达真空。” 又，十八空中，无东西南北等方位之实体。谓为大空。FROM:【佛学大辞典(丁福保编)】

2、《定解宝灯论》讲记: “无我执相所引发，实空胜解已生起，尔时无有执著相，非为究竟实相故，修离三十二增益，远离戏论大空性。”

由无我之执著引发，实空的殊胜定解会于相续中自然生起，《入菩萨行》说: “若久修空性，必断实有习。” 若能不断修习无我空性，实有执著的习气会断除，实空的境界会无碍现前。但此无有的执著相并非究竟之实相，宗喀巴大师于《三主要道论》中云: “何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。” 月称论师在《显句论》中说: 如同我不存在那样，彼之对治的无我同样不存在。因此，对于无我的执著相亦应灭尽，也即修持断除三十二增益，对远离一切戏论的大空性境界生起殊胜定解。

2、非小乘之偏空，而是大乘究竟之空寂，谓之大空，亦即大乘之涅槃境界。[佛学常见辞汇陈义孝编]

四边八戏的真正空性；暂时把实有的边破完是相似空（单空）。表面上看起来这两个好像很好分析，实际上很多大德在解释经典和密续中这样境界的时候，这样不符合教义。比如解释《心经》《金刚经》，如果这样解释空性佛的教义没有直接解释到，就已经颠倒错解了佛的教义，这是不合理的。

最后一个是总结性的问题，意思是佛陀第二转法轮中所讲到的真正究竟实义，就是离一切戏论，这就是最究竟的见解。没有达到这个境界之前，虽然中间有一段破除实有的空性，但是不可能变成佛陀不能化的众生，因为他并没有看作是最究竟的见解。否则中观自续派也是不可教化的

---

3、对于小乘之偏空，而谓大乘究竟之空寂为大空。空亦为空。是为究竟之大空。即大乘之涅槃也。密教以阿字为此大空。证之谓为大空智。宝积经二十二曰：“广大空寂名曰虚空，涅槃空寂亦复如是，为大空寂，无有主宰亦无我所，一切众生没入其中，无能摄取一毛端量，广大空寂广大无量名大涅槃。”入楞伽经三曰：“何者第一义圣智大空？谓自身内证圣智法空离诸邪见熏习之过，是为第一义圣智大空。”无尽灯论上曰：“后来重说般若法门，二乘三藏上下混杂，淘汰空法，所谓引小空归大空。呵偏空而入圆空，破假空而达真空。”又，十八空中，无东西南北等方位之实体。谓为大空。——摘自佛学大辞典

众生了，这是不可能的事情。所以暂时需要有一个过程，也是不相违的，但是究竟来讲，远离一切戏论是佛陀的究竟密意。

十三品已经讲完了，下面讲十四品。

### 《中观根本慧论》之第十三·观行品释终

#### 第十四品观和合品

戊三（执有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

以上分十四品，十五品，十六品来宣说的。

首先讲第一个《观和合品》

庚一（破有实法之作用接触——观和合品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

壬一（略说）分二：一、见等接触不成立；二、染等接触不成立。

癸一、见等接触不成立：

**见可见见者，是三各异方，  
如是三法异，终无有合时。**

藏文中“和合”是接触之意。

对方有实宗这样认为：刚刚把有实法都已经破完了。有实法通过几种方式，比如说是虚妄的缘故，还有无常不成立的缘故等几各方面来已经破完了。破完后有实宗不服这个观点，他们认为有实法肯定存在。为什么呢？因为有实法的作用，有实法互相在起作用。起什么样的作用？有实法内部可以互相接触，比如柱子和瓶子之间可以接触，色法、眼根和眼识，它们都有聚合，聚合可以接触，这三个法因缘聚合的时候，可以产生另一个法，认为这也是一种结合，一种集聚。既然集聚也可以有接触，他们是这样认为的。

我们可以解释：所谓的接触根本不可能成立。如果是他体，不可能接触；如果不是他体，是看待而安立，说明这两个物体在实质上的接触

不存在。

人们经常认为人与人之间、事物与事物之间、人与事物之间可以接触，在整个世界中认为有很多可以接触的法，但实际上这样的接触法根本不可能存在。因此我们平时认为存在接触的观点，今天也要打破。

龙猛菩萨在各方面，通过这二十七品中，众生的实执就是最关键性的实执。平时人们认为这是确实存在的法，这样的法就一一地破掉。

首先从见和见者方面来区分破除他们的观点。

怎么样破对方的观点呢？“见可见见者，是三各异方”：“见”是我们的眼识；“能见（见者）”是眼根；“可见）”是所见的色法。这三者，三个物体。这三个事物，他们都是各异的。各异的话，那么这两个异体不可能接触的。

比如说，眼根和眼识不可能接触；眼根和色法不可能接触。从眼根的角度来讲，眼根虽然跟

另外两个法（眼识和色法）结合以后产生眼识的说法是有的，但仔细观察，眼根跟眼识和眼根跟色法都不能接触。从色法的角度来讲，色法跟眼根、色法跟眼识也不能接触。从眼识的角度来讲，眼识跟眼根、眼识跟色法也不能接触。虽然有三个法，但是每一个法分析的时候，它和其他的两个法都不可能接触。这一点我们平时也可以观察到。

比如，眼睛跟外面的色法称之为眼根，眼根跟外面的柱子怎么会接触？不可能接触。如果要接触，我的眼睛就跑到柱子那里了。比如有部宗认为，眼根就是像胡麻花那样的一种色法，这个色法是不是跟柱子接触融入一体？没有结合而接触也是不可能的。

我们平时都是说色法近一点是看得见的，远一点看不见，这只不过是一个缘起的显现而已。实际上，我们的眼睛根本没有接触过色法。同样的道理，产生眼识的时候，眼睛已经见到了色法

的这个眼识，实际上这样的眼识跟外面的柱子从来没有接触过。

像《俱舍论》里面讲，经部宗认为眼根有一种不共的功用；有部宗认为眼根是一种色法。不管是色法还是功用，眼识根本不可能接触眼根。详细分析的时候，所谓的眼根、眼识和色法，因缘聚合而产生，这只是在名言中的一种假立说法。真实在实质上，它们有没有之间接触的关系？它们既没有两者互相接触，也是没有三者互相接触。比如，我们三个人坐在一起，有没有接触？也是没有的。所以，从眼根、眼识、外面的色法，从接触的角度来讲，根本不可能存在。

“如是三法异”，刚才这三法，各自两方不可能接触，同理，三法结合在一起接触也是没有的。“终无有合时”，没有接触之意。

前面《观染染者品》的时候，也观察“合”，观察接触。这里也是观察接触，但是这里主要是从有为法的角度来破。前面抉择人无我的时候，

从人无我的角度来讲，法和法不能接触，“接触”是有不同的角度来破，因此，眼睛和色法也不可能见到。

这个是刚才略说里面的第一个，然后讲略说中的第二个。

**癸二、染等接触不成立：**

**染与于可染，染者亦复然，  
余入余烦恼，皆亦复如是。**

与刚才见与见者不可能见到一样，染、可染和染者这三者中，任何两个法不可能接触，三个法也不可能接触。染前面讲过，贪心的心所，贪心的心王这叫做染者。可染就是所贪的对境，不管是人也好，事物也好。贪心的心王和贪心的心所，所贪的对境，这三者的话，两个法也不可能接触；贪心和贪者也不可能接触，贪心和贪者不可能接触的。贪心和可贪，就是指贪心的对境也不可能接触；可贪与贪心、可贪与贪者也不可能接触；贪者的话，它与贪心，它与贪境也不可能



接触。这样一来，所谓的贪心也不可能结合、接触。

我们说的时候，我对某某人生起贪心，我对某某事物生起贪心。但实际上，所谓的外境的贪境和所谓的贪心两个从来都没有产生过任何关系。为什么？因为两者从来都没有接触过，没有接触过要产生关系，那么东山和西山也互相都是有关系了。中观有很多的义理妨害。

这里就是说，染与可染，还有染者之间的关系，也跟前面一模一样。两者之间互相接触是不可能的，三者之间互相接触也不可能。

“余入余烦恼”：“入”是处的意思，十二处。因为我们前面只观察了眼根，还有耳鼻等其他的五种色根，外面的境方面，色声香味里面只观察了可见，还有可闻可尝等等其他的声香味触，十二处的其他十处还没有观察。

“余入”，入的话，好像清辩论师也这样写的，“入”可能是以前的一种，现在就是十二处。

我们那天讲“处”也有种子的意思。“处”是一般所依的意思。古代可能“处”叫做“入”。十二处里面刚才见和所见已经讲完了，还有十个处也可以这样以此类推。

然后烦恼中，刚才贪心即染已经讲完，还有嗔心、痴心、嫉妒、傲慢等等所有的八万四千烦恼全部都可以通过这种方式来观察。所谓的烦恼，只不过是众生的影像或者众生的迷乱显现中产生，实际上真实的因缘聚合，就像小乘认为，各种因缘凑合。各种因缘聚合就是以互相接触的方式来产生，它的因和缘就是以接触的方式来产生，但是这样的说法不合理。

如此可以类推其他的一切万法。比如说这里只有见不存在，贪心不存在这两种观察方法，但实际上我们还有其他的观察方法，比如种子产生苗芽，可以观察种子跟其他地水火风的因缘，这些因缘，到底是两个法接触或者三个法接触？这样去观察，整个万物中接触而产生的法根本不可

能存在。

所以略说的时候。只有把见和染作观察的重点。其他的十二处和其他的烦恼也应该可以以这种推理来了知和抉择。

壬二（广说）分二：一、不成他法而无接触；

（他法不成立的缘故，没有接触）；二、无自他之接触。

癸一（不成他法而无接触）分三：一、以推理说明；二、以此理类推他法；三、建立宗法。

子一、以推理说明：（只要是他法不可能接触，以推理来说明问题）

**异法当有合，见等无有异，**

**异相不成故，见等云何合？**

如果是异法的话，就是异体的两个法；世间名当中如果有异体的法，有接触也是可以的，比如瓶子与瓞瓞、柱子与冰片等是异体的法。如果这个世界上真正像异体性的法存在的话，可以称之为这个在名言中有接触。当然胜义中，所谓的

异体不存在，接触也不可能存在。但是如果假设说在这个世界上真是有一个异法的存在，那么接触也可以存在。

“异法当有合”，如果异法存在，有接触也合理，也是可以的。但是实际上异法不存在的缘故，见等也不可能存在。

“见等无有异，异相不成故”，见等没有异体，见者和所见，还有见，这三者实际上没有异体。没有异相的缘故，见等为什么是接触？为什么这样说呢？如果世界上真正有一个异体性的法存在，接触也是可能的。但是我们观察一下见和可见之间的关系，见和可见之间的关系是不是都不需要观待？真是在它自己的位置上，自己的本体中任运自成的吗？它自己完全独立自成，有没有这样？根本是没有的。

为什么？因为见者和所见，就是可见一定要观待。如果没有见者，可见是怎么样安立的？没有可见，见者是怎么安立的？这个前面已经分析

了，大家都学得非常熟悉。所以见和所见或者见和见者之间的关系，如果互相根本不需要观待，它自己在自己的位置上完全能成立，那么所谓见的异法可以成立，如果异法成立那么接触存在也是可以的。这是一种假设句，并不是说真正的异体的法是有接触，就像是这样。这个中观也好，谁都不可能举出一个例子来。

比如我们平时在名言中都说瓶子和柱子是不观待的两个法，名言中接触也是可以有的，但这个胜义中也是观察不了。如果你们现在承许见等法接触，不要说胜义中，即使名言中接触也不可能成立。为什么？因为它这个法的本体还没有独立性的成立，它需要互相观待。如果互相观待，那么它自己的本体肯定不是有实有的成立。

见等不可能接触，因为是异法之故。这个推理的方法，见等作为“有法”，然后互相不成立接触作为它的“立宗”，然后异法不成之故作为“因”。这是用三相推理的方式来推理。

异法不成立会不会是正确的？异法不成立是正确的。因为见和所见等等不是独立存在的，是互相观待的。凡是观待的法，它的自性不可能成立。我们通过这种方式来观察的时候，所谓的见等不成立的道理也应该清楚。

今天我们把这个颂词讲到这里，下面在讲义上给大家过一遍。

**【己四、宣说空性之必要：】**

**大圣说空法，为离诸见故。**

**若复见有空，诸佛所不化。**

**【如果对方认为：佛陀也说：“善逝之不共法门，乃为三解脱门<sup>62</sup>。”】**

---

<sup>62</sup> 三解脱门：(梵 tri<sup>ṅ</sup>!lvimokṣ!a-mukha<sup>ṅ</sup>ni，藏 rnam-parthar-bah!lsgogsum)略称三脱门或三门。谓通往解脱之道的三种法门，即空、无相、无愿，此三者又称为三三昧。兹分释如下：

(1)空门(s/u<sup>ṅ</sup>nyata<sup>ṅ</sup>)：谓观我所见，我见皆空，一切诸行不真实、不常、恒空。

(2)无相门(animitta)：又作无想。谓观因空故，不起着于相。

(3)无愿门(apran!ihita)：又作无作或无欲。谓观无相故，于未来死生相续，无所爱染愿求。将三解脱门作为实践原理，是大小乘佛典所共通的。空、无相、无愿三者，虽然又可称为三昧，但是三三昧是有漏、无漏共通的，而三解脱门则唯通无漏。故《俱舍论》卷二十八云(大正 29·149c)：‘此三各二种，谓净及无漏。’

世出世间等持别故。世间摄者通十一地，出世摄者唯通九地，于中无漏者名三解脱门。能与涅槃为入门故。’

又解：三种进入解脱境界的智门。一、空解脱门，是了达诸法本空，而不著於空；二、无愿解脱门，是了知诸法幻有，而无所愿求；三、无相解脱门，是了知诸法无相，而无不相，入於中道。中英互译佛教词典中的解释：

(1)Thethreegatesofliberation. ‘Emptinessliberation,’ ‘no-aspectsliberation,’ and ‘desirelessliberation.’ Theseareethreekindsofmeditativepractices.

(2)IntheDiamondSutra 金刚经 theseareEmptinessLiberation, AdamantineLiberationandPrajñāLiberation(Tvol.9, 370a).

2、显扬圣教论：卷二云（大正 31·490b）：‘若无差别总名空无相无愿者，此通闻、思、修所生之慧，世及出世，应知。若名空无相无愿三摩地者，唯是修所生慧，通世出世，应知。若名空无相无愿解脱门者，此唯出世，应知。’

印度瑜伽行派以为，三解脱门系由遍计所执等三性所建立。《瑜伽师地论》卷七十四云（大正 30·705a）：‘三种解脱门亦由三自性而得建立。谓由遍计所执自性故立空解脱门，由依他起自性故立无愿解脱门，由圆成实自性故立无相解脱门。’

3、《大智度论》卷二十（摘录）三解脱门，佛说名为三昧。问曰：今何以故名解脱门？答曰：行是法得解脱，到无余涅槃，以是故名解脱门。无余涅槃是真解脱，于身、心苦得脱；有余涅槃为作门。此三法虽非涅槃，涅槃因故，名为涅槃。世间有因中说果，果中说因。是空、无相、无作，是定性，是定相应心心数法，随随身业、口业，此中起心不相应诸行和合，皆名为三昧。譬如王来，必有大臣营从。三昧如王，智慧如大臣，余法如营从。余法名虽不说，必应有，何以故？定力不独生，不能独有所作故。是诸法共生、共住、共灭、共成事，互相利益。

是空三昧二行：一者，观五受众，一相、异相无故空；二者，观我、我所法，不可得故无我。无相三昧四行：观涅槃种种苦尽故名尽，三毒等诸烦恼火灭故名灭，一切法中第一故名妙，离世间故名出。

无作三昧十行：观五受众因缘生故无常；身心恼故苦。观五受众因四行：烦恼、有漏业和合能生苦果，故名为集；以六因生苦果，故名为因；四缘生苦果，故名为缘；不多不少等因缘生果，故名为生。观五不受众四行：是八圣道分，能到涅槃故道；不颠倒故

对方认为：三解脱为无愿、无相、空性。空性应该是佛陀一生中最精华、最殊胜的法门，所以空性法应该存在。这样认为的。

**【你们竟敢大肆损减，声称甚深空性“不存在”，这简直是在阻断善趣与菩提解脱之道。】**

而你们中观派竟然大肆宣扬说所谓的空性就是根本“不存在”，那简直是断善趣的一种道。这是不合理的。

**【大药王佛陀所说的“外空、内空以及空性空”等说法，】**

中观宗认为，大药王佛陀所说的“外空、内空以及空性空”等说法，外空<sup>63</sup>，内空<sup>64</sup>指万法空，

正：一切圣人去处古迹；爱见烦恼不遮故必到。

<sup>63</sup>外空：1、十六空之一。离开心识的四大、根器、六尘等物质世界为外。此等外界无有实质存在，名为外空。FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】

2、p0492：瑜伽九十卷二十一页云：外空者：谓超过一切五种色想。则五妙欲之所引发，于离欲贪，正能作证。

二解如四种空性中说。

三解辩中边论上卷八页云：所食空者：依外处说。即是外空。FROM:【法相辞典(朱芾煌编)】

<sup>64</sup>内空：1、十六空之一。内谓眼等六根及其所依身内五蕴。是诸根蕴，无微尘许常恒永住人法实有，名为内空。FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】



空性也空了。四空（《入中论》中讲到所有的空性，它的分类可以包括在四种空性中<sup>65</sup>）说明一切万法空性的空性也不存在。

**【是为了令世人能够从有实无实等一切见解中出离或者超越的对治之方。】**

佛陀宣说空性目的就是让众生对于所有的实有和无实法，空性和不空的法全部要超离。是这样的一种方便法。

2、p0365：瑜伽九十卷二十一页云：内空者：谓于内诸行、断增上慢，正能作证。

二解辩中边论上卷八页云：能食空者：依内处说。即是内空。

三解如四种空性中说。FROM:【法相辞典(朱芾煌编)】

3、（术语）谓内之六根无神我也。天台仁王经疏中曰：“内空者，六入无神义。”

FROM:【佛学大辞典(丁福保编)】

<sup>65</sup>《入中论自释》60，益西彭措堪布宣讲。

癸二、空性之分类分二：一、略说；二、广说。子一、略说颂曰：无我为度生，由人法分二，佛复依所化，分别说多种。如是广宣说，十六空性已，复略说为四，亦许是大乘。

无我空性的差别，最略说有两种：就是人无我与法无我，广说有十六空，略说有四空。

为什么要说无我呢？因为通达无我，就能出离生死，所以为了化度众生，佛就宣说了无我空性的教义。

为什么这样分二空、十六空以及四空而宣说呢？因为这样分类宣说有“相应所化根基而度化他们”的必要，对于欢喜广说的众生，就开为十六空，对于欢喜略说的众生，就摄于四空而说，所以颂词说“无我为度生，由人法分二，佛复依所化，分别说多种”。

【如果有谁对已经遮破的空性法，自以为其体性存在。则对于这些人，无论采用什么方法，都真正不可调化、无计可施了，这种见解简直是如同于治疗疾病所不容的泻药一般的邪见。】

配药的目的主要是为了治病，在医院如果用错药，把药变成病，那么即使在医院中也是没有办法治疗。现在虽然有一些方法，但是即使有，实际也没有什么效果。

【为什么呢？正如《宝积经》所云：“以空性不可令诸法空，诸法本为空性；】

麦彭仁波切在跟绕沙格西的辩论书里也是全部引用了这个教证，而且《宝积经》有时引用特别长。

不是以空性令诸法都空了，不是以《中观根本慧论》一直破，最后都破完了，并不是这样的。一切万法本来都是空性的，不是以空性来成为空。

【以无相不可令诸法无相，诸法本为无相；

**以无愿不可令诸法无愿，诸法本为无愿。】**

不是以无相来使一切法都变成无相，诸法本为无相。

**【何人可如是善妙观察，迦叶，此人堪称真实善妙观察中观道之诸法者；】**

谁如果真正能了解一切万法本来都是空性的，并不是我们这几天闻思中观的时候，就觉得现在诸法都变成空性了，并不是这样的。一切诸法的本体原本都是空性的。谁能知道这个道理，那么这个人就叫做“善妙观察中观者”。这个人可以称之为名副其实的中观论师。

**【迦叶，何人以缘空性而耽执空性，吾言此人已于吾之教法中退失；】**

不管任何人耽执空性，认为空性最究竟的话，那么这个人，释迦牟尼佛说这个人在我的教法中已经退失，或者说已经退休了。这个人已经现在不干任何工作了，因为不行了，他的见解有问题了。有人说我要再上个五六年的班，等退休

以后再去学佛。其实退休的名词很难听，很多人都不愿意退休。为什么？因为从原来的见解中已经退了，现在就不行了。

**【迦叶，宁可住于如山之补特伽罗见，不可落于真实我慢之空性见。】**

宁可有如山王那么大的我见，因为我见可以通过空性方法一一抉择，不管是如山王大的、不管是法我见还是人我见。在《入中论·善解密意疏》中也有这个教证。

也不可以落于真实的增上慢，增上慢就是认为这个是真正最究竟的空性。

**【其意云何？迦叶，自诸见中之出离者，乃空性也；迦叶，何人唯执空性之见，吾言此人不可救药；迦叶，此见乃如医者于患者施予药物，此药反令诸病丛生，复于腹内存积，不可出泄。】**

一切见中依靠空性可以出离；如果谁执著空性，谁就不可救药。

**【迦叶，汝作何想？此人可出脱于该病**

否？】

如果医生给病人药，然后这个药没有消化，在肚子里面反而成了疾病。如果这样，迦叶你是怎么想的？这有没有办法，这个病有没有办法？

迦叶这样回答的：

**【世尊，此人不可出脱于该病。此药令诸病丛生，复于腹内存积，不可出泄，此人实已病入膏肓。】**

然后迦叶回答：世尊，如果是这样，那此人都已经完了，没有其他对治的药。确实现在医院中如果用错药，最后也是没有办法。

**【佛言迦叶：同于此喻，自诸见中之出离者，唯空性也；迦叶，何人唯执空性之见，吾言此人实乃不可救治。”】**

佛陀说，同样的道理，唯一地执著空性，也是如此的可怕。

因此如果将最究竟的见解耽著为空性，确实非常可怕。但是我们平时所接触的人没有很好的

善知识作引导，我想你们在以后弘法利生的过程中会接触很多人。现在汉地和藏地的有些人把所谓的空性耽著为单空，认为一切万法皆空。皆空的意义就根本不懂。

【(经中的内容说明,) 就像针对胆病患者, 采用药物进行治疗, 虽然该药本来可以驱除病痛, 但在服用之后, 药物本身却变成了病痛, 而留在身体之内不可排出一样。空性的见解也如同这种药物, 如果对其一味执持, 也就无法证达空性, 该补特伽罗的对治之方最终也就变成了食物肿瘤<sup>66</sup>】。

有了食物肿瘤那就只有到医院里面去, 但是医院可能治疗也很困难。因此我们在修行的过程中, 一方面万法抉择空性是很重要的, 但是抉择空性的时候, 最后自己要持什么样的见解, 尤其是现在我们持中观的见解和持大圆满的见解的时候, 务必注意。

---

<sup>66</sup>肿瘤: 大致可分为十八种, 食物糟粕不运, 精华不化, 在身体内表结成坚硬的块状病变。

【任何有实与无实、空与不空的一切法，除了仅仅能够互相观待而成立以外，根本不成立其本身的体性。所谓“空性”，也只不过是摧毁相的一种执著方式，所以对其自身也万万不可产生耽执。】

所谓的空性实际上是一种执著。但这个问题应该在《定解宝灯论》学习以后，大家都会有很深的感受。

【就像某人告诉他人：“我没有什么东西可给的。”结果别人却回答说：“那你就把没有的什么东西给我吧。”要消除他人对无的执著，实在是难乎其难的事情一样。（执著空性的见解，也是难以遣除的。）】

刚才后面的比喻跟《显句论》里面的比喻比较相似。慈诚罗珠堪布讲记里面说的是一个乞丐，但是我看《显句论》里面都没有说是个乞丐。这个也许是后来整理的人说的，也许就是说要东西的人就是乞丐，但要东西的人不一定是乞丐

（开玩笑）。

《中观根本慧论》之第十三·观行品释终

【丁十四（观和合品）分二：一、经部关联；  
二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《妙力伏经》云“色法无有离合”等，宣  
说了无有和合的道理。】

色法没有互相离开或接触的情况。

【戊二、品关联：】

【如果对方提出：一切法本体是存在的，因  
为佛陀说过“诸法有接触[和合]”、“依眼根及  
色法而生眼识”、“自三者之聚集而生触”的缘  
故。】

这三者集聚以后十二缘起里面的触也可以  
产生。平时的法依靠这几个因缘而产生。所谓的  
“和合”，也有接触的意思，也有和合的意思。  
可能两方面的意思比较合理。

【倘若对和合[接触]进行观察，也是不合理



的。下面将详细进行分析。】

【此品分三：一、以立宗而略说；二、广说合理论据；三、摄以破成立之义。】

【己一、以立宗而略说：】

**见可见见者，是三各异方，  
如是三法异，终无有合时。**

【所见的色法、能见的眼根以及见者人我或者眼识三者，无论是色法与眼根，或者色法与眼识，或者眼根与眼识两两之间，还是三者共同之间，都始终不存在相互的接触[和合]。】

**染与于可染，染者亦复然。**

**余入余烦恼，皆亦复如是。**

【同理，如果对贪欲、贪著者心识及其所贪著的对境，以及嗔恚等其他烦恼、声等其他处等其他三者进行剖析，】

按顺序刚才是“见”，现在是“听”可能比较好一点。因为刚才是见来观，“见”是眼根为主的推理。但声等从反过来讲也应该可以。对其

他的十二处进行观察。

【所得出的结论也是无论其两两之间，还是三者共同之间，都不存在相互的接触[和合]，如同石女的女儿与儿子不可能互相接触[和合]一样。】

所得出的结论也是无论其两两之间，还是三者共同之间都不存在相互的接触[和合]，如同石女的女儿与儿子不可能互相接触[和合]一样。

【己二（广说合理论据）分二：一、以有法不成立证明接触不成立；二、以无有一异证明接触不成立。】

【庚一（以有法不成立证明接触不成立）分二：一、略说；二、广说理证。】

【辛一、略说：】

**异法当有合，见等无有异，**

**异相不成故，见等云何合？**

藏文中是“见等无有异，异相不成故”，同汉文意思基本一样。见等就是没有异体的，因为

异相不可能成立。如果异法存在，那接触是可以的，但是异法不成立的缘故见等怎么会是和合？

“见等无有异”，在藏文上不是特别明显。

**【如果在该法自身之外，存在异体的他法，如同水与牛奶一样，则可以存在相互的接触[合]。然而，所见、见与见者等所谓接触之法，并不是对立的异体他法，因此，见等这些法之间怎么会有接触[合]呢？】**

如果真正异体的他法存在，如同水与牛奶一样，名言中也是可以的，则可以存在相互的接触[合]。因为所见等并不是真实对立的他法，因此见等这些法之间怎么会有接触？根本不可能有接触。

今天讲到这里。

## 第 48 课

### 思考题：

1. 通过什么方法能了解不观待不成异体之道理？
2. 世界上有没有不观待而异体成立的法，为什么？
3. 怎样以异体法不可得的推理来了知其他法？
3. 怎样抉择异体法的本体不成立？（有两种观察方法）
4. 如何破斥外道所承许的异体总相？
5. 怎样认识诸法在自他或者三世当中都不可能相合之理？
6. 以教证总结本品内容，并且阐述学习本品后自己的收获。

下面继续讲《中观根本慧论》，现在讲《观和合品》。

庚一（破有实法之作用接触——观和合品）  
分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

壬二（广说）分二：一、不成他法而无接触；  
二、无自他之接触。

癸一（不成他法而无接触）分三：一、以推理说明；二、以此理类推他法；三、建立宗法。

昨天第一个问题：以推理说明已经讲完了，  
现在讲第二个问题。

子二、以此理类推他法：

从表面上看来，以此理类推他法，好像这个颂词应该最后讲。因为《观和合品》全部破完了以后，以和合不存在的道理，其他法的接触也不存在。从表面上看来好像这样解释，也是比较合理的。但是，在这里龙猛菩萨说，很多印度藏文

和其他的梵文中也是这样的，因此肯定不需要调整位置。

**非但可见等，异相不可得；**

**所有一切法，皆亦无异相。**

昨天已经讲了，如果异法存在，应该是可以有和合的。但是异法肯定不存在，为什么？因为见等这些全部看待而成立，如果看待而成立，那就没有自性的异体。这样一来，你们为什么说见等存在？

“非但可见等，异相不可得。”不但我们在中观胜义当中观察的时候，见、可见、见者这三者，通过前面的互相看待的观察方式，最后得出来的结论是什么？就是所谓的见也不存在，见者也不存在，可见也不存在。见、可见、见者这三者不存在。这三者不存在的推理，昨天前面也讲了染、可染和染者也不存在。染、可染和染者不存在的推理，推理其他的八万四千烦恼、十二处等等其他万法，也可以这样推理。

这里说，不但人们所见到的见闻触觉的概念不存在。而且凡是在这个世界上观待的法，比如瓶子、柱子、犴犴以及山河大地、房屋等等，所有的万法也可以通过这种方式来观察。

首先去观察有没有不观待任何因缘，不观待任何法，自己独立自主地屹立在这个世界上呢？这样的可能是没有的。不管怎么样，首先没有仔细观察的时候，好像是它不观待，单独存在的。比如看见山上有一棵树，从表面上看来，这棵树不像其他的法互相依存，互相依赖的，也不像其他的东边西边那样，互相观待的。好像那一颗树它毅然地挺拔在雪地里面，这个可能不观待任何法，可能这样想的。但是如果靠近它，然后仔细观察，看它是依靠什么样的因缘产生的。如果它也是依靠大地而成长，大地也有一些其他的地水火风这些；它有一定的它的根。根也依靠什么样的肥料、土地等等。这样的话，这个也是依靠因缘而产生的，没有一个独立自主产生。

这样一来，从表面上未经仔细观察的时候，我们在城市里面观察，里面有高楼大厦，可能不观待任何法；或者山上看见自然的一些龙泉水，自然的一些水，就认为这是自然的。但实际上这些都不是的，这些都是要观待因缘的。凡是观待因缘的话，都不存在的，都没有存在的。

它的本体，可以通过中观的观察方法来抉择。观察方法来抉择的时候，它的本体根本不可能成立，一定是抉择为空性。最后空性也不可能存在，最后离一切戏论的中观，真正不可思议、不可言说的境界就可以决定下来。任何一个有法的本体上，可以抉择中观最究竟的正见。所以现在的有法，作为所观察、剖析的法，在这个方面，可以通达一切万法的本来面目。我们中观者希求的目的也是这样。

为什么这样闻思？为什么天天都是说柱子、瓶子？柱子瓶子的话，就是依靠柱子瓶子，因为柱子对我们住处很重要，没有柱子房子会倒下



来。我们喝水要用瓶子，因明者中把水桶、碗也叫瓶子。我们自己的身体也是个瓶子，所以有很多很大多的密意。任何一个有法，任何一个个别的法，依靠它们在自相续中可以生起中观的无二见解，这是我们闻思的目的。

不但是可见等不存在，异相的法都不得，所有的一切万法都是无相，都无有异相。没有异体的相存在，既然异体的相不存在，最后我们通过这种方式来抉择万法皆为空性。

这是我们刚才以此理类推他法讲的第二个问题。下面第三个问题：

**子三（建立宗法）分二：一、互相观待故异体不合理；二、无异体总相故异体不合理。**

互相观待的缘故异体不合理；无异体总相故：没有异体的总相的缘故，异体不合理。分两个方面：

**丑一（互相观待故异体不合理）分二：一、观待之异体不成立；二、不观待之异体不成立。**

异体就是他体。

寅一、看待之异体不成立：

**异因异有异，异离异无异。**

**若法所因出，是法不异因。**

不看待的异体是不成立的。如果是异体的话，就一定要看待；但是如果看待，那这个异体的本体也不成立。

这里的观察方法，可能刚接触的时候，这两个颂词恐怕有点难懂，希望你们还是应该全力以赴地用自己的智慧来观察。你的智慧宝剑会不会很锋利，如果锋利的話，那么《中观根本慧论》的这一块精肉马上就能穿进去；如果你的智慧宝剑不太锋利，可能就像冬天冷库里面的冻肉一样，宝剑就不会穿进去。也有这样的。

我们先从字面上解释：

“异因异有异”，所谓的异体，就是依靠看待的异体才有异体，首先，比如说瓶子和柱子是异体。瓶子的异体，依靠柱子的异体法。比如说

瓶子的异体为什么这样安立呢？瓶子不是柱子，依靠柱子的其他异体法，才拥有异体。异是瓶子那样的异体的法。后面的异是看待柱子那样的异体的法，刚才那个瓶子才能拥有异体的机会。

“异离异无异”，如果离开了刚才那个异体，那么另外那个异体就不存在，意思是说：如果这个瓶子不看待它的异体，这个瓶子不看待它的异体，如果离开了这个异体，所谓的异体就不会有异体的名言了。异离指的是如果它们两个互相看待，但是看待的话，就不可能有异体的存在。异体已经离开的话，刚才所安立的瓶子的异体就没办法安立为异体。

后面的翻译，清辩论师的注疏中好像是：“异与异为缘，离异无有异。”后面尤其是第二句话，“离异无有异”，离开了异体，则没有异体。离开了看待的异体的话，就没有异体，就是这个意思。

瓶子和柱子，应该要立为异体，这样的话，

瓶子的异体就依靠柱子的另外一个异体的法，才可以安立为它是异体的法；如果瓶子离开了它的异体或者看待，那么柱子安立为异体的名言，就根本不可能存在。名言也不存在，实际上也是不存在的。

如果把柱子称为是一个异体的法的话，那就必须要有一个其他的法。没有看待其他的法，柱子的异体无法建立。如果看待其他法，因为看待的缘故，它肯定不会有独立自主的异体。这样一来，你刚才所安立的瓶子的异体也根本没办法建立。

“若法所因出”——所以一切任何法，它异体的法要因缘而产生。“是法不异因”——任何一个法，如果看待和因缘而产生，而出的话。任何一个法，如果它依靠因缘和依靠看待而出现的话，“是法不异因”——那么这个法在本质上的异体是不存在的。因为它是因缘而产生，看待而产生的。如果看待而产生，因缘而产生，那么它

根本不可能有一个独立自主异体。坚不可摧的异体就根本不可能在它的身上发生的，不会有的。

“是法不异因”，这个颂词希望你们闻思的时候也再三看一下。不然刚开始的时候，这个推理的方法有点反应不过来，知道了吧，这样原因就是这样的。比如说：瓶子和柱子两个要异体的话，首先瓶子的异体应该依靠柱子来安立。不观待柱子，说这个瓶子跟任何物体都不同，不同的话，一定要把这个不同点说出来。

比如说我这个人跟别人不同，跟谁不同？跟扎西不同、彭措不同。应该用其他的一个法来把我建立为异体；如果要观待彭措、扎西，这样说明我自己的本体并不是异体存在。因为如果异体存在，我根本不需要观待任何法。但是因为我观待了很多人的缘故，我的异体的本体根本不可能存在。首先要建立异体的话，一定要观待它的意思，如果观待它的话，您的异体不成立，因为观待的缘故。

所以中观的推理那么好，那么简单。但是对方就确实是说不出来。如果说不观待那不可能，因为异体建立不出来；如果说观待，那你的异体肯定不可能成立，因为是观待或者依靠因缘的缘故。依靠因缘的话，哪里有个真实的异体呢？根本不可能存在，都是假的。

因此，我们有时候通过《中论》的这种方式，将万法安立为假相是非常容易的。如果没有用这种方式来观察，光是说现在一切的显现全部是如幻如梦的，具有实执的人根本不可能承认：哪里是如幻如梦的？你看瓶子是异体存在的，柱子是异体存在的，而且你这个说法者也是异体存在的话，我们都可能没办法说的。

但是懂得这种推理的时候就很容易。确实一切万法如果不观待，就不可能有异体成立；如果观待，因为依靠因缘而产生。依靠因缘而产生的话，哪里有一个它的自性，是一体的成立呢？不可能成立。这些是科判上的观待异体不成立

寅二、不观待之异体不成立：

**若离从异异，应无异有异。**

我看藏文的原文上面，看《中观六论》可能是“应无”好一点。“应无”是“无有”的意思

**离从异无异，是故无有异。**

颂词里那么多“异”，很多人有一个异就已经糊涂了，不要说那么多的异。

这里说如果离开了异体，刚才我们说，一定要观待，观待的话，就需要其他的法。如果离开了异体而建立异就是不可能成立的。“若离从异异”，若离开了异体，比如说这个瓶子不观待其他法，它已经离开了其他瓶子的话，其他的柱子，其他的法，异体的法就已经离开了，那么这样的异体就根本不可能有。应该无有异而有异，这种有什么样的过失？无有异体的异就应该存在了。

意思就是说：比如说像我吧，我不观待任何法，我自己离开了其他的异体的一种异体，那这样的话，我这个异体应该没有异体的异体。什

么意思呢？我跟任何其他法还是混在一起的一种异体。可不可以存在呢？这是中观宗发一种太过，不观待任何法的一种异体应该存在了，在这个世界上能不能找得呢，根本找不到的。不观待任何法的，不观待任何异体的法而这样的异体，在这个世上你怎么样寻觅的话，就根本不可能找到的。

所以，“离从异无异”，离开异体的话，就没有异体，离开了刚才所观待的异体，就没有异体。“是故无有异”，最后得出来的结论是什么？就是根本不可能存在所谓的异体之法。

这个科判主要讲不观待的异体不成立。不观待的异体是不可能成立的，如果我们前面所讲的那样，观待的话就是异体要成立，但是如果观待，所谓异体的本体也不成立。

下面的颂词里面，不观待的，比如说像我，离开了其他的所有所观待的异体的法，全部已经离开的，这样的有没有呢？如果有这样的法，那



么我这个异体，就没有遣除其他的法。

因明中专门讲一种遣余，什么叫遣余<sup>67</sup>？就是遣除其他的意思，比如口头上所说的柱子，已经遣除了瓶子。我口里说的柱子，实际上瓶子、人、还有房屋、大河等等全部都已经遣除了，这是语言上的遣除。从意义上的遣除的话，我心里面想那个是柱子。那个是柱子的时候，除了柱子以外的其他全部已经排除了，这是意义上的遣

---

<sup>67</sup>1、能识别自境之心，直接遮遣自境应破分后所识别者，如瓶之概念。FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】

2、印度法胜论师著因明注释之一。《佛学名相》

3、《解义慧剑》：“一法由异法，建立遣余名，安立无边义，以自体性住。“名言的所有法都无一例外，在诸如瓶子的一法上，也是一样，从各种各样法的角度也有以“是”、“有”等来建立，以“非”、“无”等来遣余，这样的名言安立无边无际，这些意义在名言中不是由他者所造，而是以各自的体性安住着。

4、因明中，将其称为“遣余”，这在因明中是非常重要的概念。遣余可以分语言的遣余和分别念的遣余两种。语言的遣余，比如，我口头上说柱子，此时除柱子以外的瓶子等所有名词全部抛开，从而建立了柱子；分别念的遣余，我心里面想柱子的时候，除柱子以外的其他法——瓶子、山川等等全部除开，唯一建立了柱子这一法，这也叫做意识上的遣余。因此，遣余以总相的方式来趣入。

讲因明时主要学习遣余这一概念。无实法依靠遣余的方式可以假立，比如石女的儿子，从石女没有儿子这一角度，可以称为石女儿，我们在心里可以如此假立，但它的自相其实根本不存在。——《中观庄严论解说》023

余。这里也是这样的，就像因明里面所说的那样，真正实有的遣余的异体存不存在呢？根本不可能存在的。

这样的不观待任何他法的独立自主的法，可不可以存在？根本不可能存在。这些法方面，一般其他的论师，可能也解释得不是特别详细，但是《显句论》中的推理还是像刚才这个推理那样，有这样的解释。

因此，这两个颂词之间的差别，一个是不存在观待；另一个是如果不观待，观待不存在，异体就不存在。这两个颂词得出了什么样的结论？所谓的观待的异体法不存在，不观待的异体法也不存在。这个世界上只要异体的法，或者是观待的、或者是不观待的。你说不是不观待的，也不是观待的，这样的一种相违的物体在这个世界上存不存在？不存在。你说这个柱子是异体要存在的话，一定要说，或者它观待其他的法而存在的。或者说这个柱子不观待其他法而存在的，除了这

个以外，就没有别的途径。这样一来，我们有时候也可以通过这种理论推翻。

现在世间上，比如说，人与人之间，也是异体存在的；事物与事物之间，也认为是异体存在的。但这只不过是众生分别念的假相。在名言中这样的异体存在也是可以的。国家与国家也是异体的，国内的各种情况也是分开的。可以这样说。

但是如果真的要想观察，那么她们之间互相观待不观待，以这两个推理来观察的时候，所有的人们经常在名言当中口口声声称为的异体，名言中全部都变成泡影一样，无有实有、虚无飘渺。胜义中所谓人们经常心里所安立，或者语言所安立的异体，最后全部是离一切戏论。

这样一来，如果我们什么时候通过闻思的方式来，通达这样的中观道理的话，从理论上、基本上对中观的见解有所了解，有所认识，真正的开悟和通达可能算不上，但是在理论上对这样的法产生一个非常好的定解的时候，可以称为了解

了中观的正见。

这是“若离从异异，应无异有异。离从异无异，是故无有异。”这样讲的。下面就是科判当中的第二个问题。

**丑二、无异体总相故异体不合理：**

**异中无异相，不异中亦无。**

**无有异相故，则无此彼异。**

这是食米斋外道<sup>68</sup>和一些裸体外道<sup>69</sup>的观点，

---

<sup>68</sup>1、食米斋仙人：拾他人所遗米屑为食而修道者。古印度哲学胜论派创始者之诨名。

2、食米斋派也叫做胜论外道，他们的观点是所有的色、声、香、味等微尘是恒常存在的，世界毁灭后，大自在天把微尘全部重新聚集起来，又创造了整个世界。

在法称论师住世时期，这类外道论师是比较多的。据历史记载，当时有五百个嘎那班嘎派的外道，他们与法称论师进行辩论，结果法称论师一一摧伏了对方的观点；后来他们都皈依了佛法，并且其中的许多人还作为施主，为佛教建造了经堂。有一个叫西楞若瓦的外道听到这件事后非常不满，就带着五百个婆罗门来和法称论师辩论。本来他有五百个辩论的立宗，但是在辩论的过程中，全部被法称论师遮破无余。之后，他一方面在法称论师面前非常恭敬，一方面也非常悲哀地说：“我那如钢铁般坚固的五百立宗，全部被法称论师霹雳般的智慧一一摧毁了。以前，其他人谁也无法遮破我的立宗，所以今天我感到非常的悲伤。”他就做了一首这样的偈颂。从这个公案来看，就知道在法称论师住世的年代，这种外道在印度也是非常兴盛的。-摘自《量理宝藏论》讲记 01

3、置身于佛教之外随行食米派、淡黄派等人称为外宗或外道。《入中论自释》中说，数论外道和胜论外道是所有外道的根本，在破人我时也仅仅提到这两种外道，实际上，胜论外道和数论外道或

在《中观庄严论释》里面也有阐述。他们承认有一个事物的总相的法存在的，总相的法存在的缘故，事物的异体应该存在。比如说总相的话，所有的树木、一说树木的话，树木下面的檀香树、沉香树、柏树等等全部包括在别相中。他们认为这样的总相的法应该是存在的，实有的，这样一来，下面的异体法应该存在。

中观用推理来驳斥：这种说法不合理，为什么不合理？“异中无异相”，如果这个法成为异体的，异体的法已经成立，那么，所谓异体法的总相根本不可能存在。因为这个法本身都已经成立了异体的。成立了异体，再成立一个总相也没

---

者说论议五派可以包括所有的外道。法称论师说：“邪道极无边，一一难破尽。”《入中论自释》中也用特别危险的悬崖来比喻，说众生的劣见各式各样，不可能一一进行遮破。但总的来讲，外道所有的邪见都包括在常见和断见当中。—摘自《中观庄严论解说》<sup>69</sup>

1、所谓的空衣派也就是指裸体外道，由于没有其他衣服，只将虚空作为衣服，因此称作空衣派。——《中观庄严论》解说 01

2、耆那教是公元前 6~5 世纪在古印度兴起的一种苦行主义宗教，被佛教列为百家争鸣中的“六师”之一。“耆那”(Jaina)之意为战胜(情欲)者，因该教之教祖称为“耆那”，且为该教信徒修习与追求的目标，故名。由于该教极端苦行主义的僧侣实行裸体，称天衣派，故佛教经典称他们为“裸体外道”、“无惭外道”、“尼乾外道”等。——摘自网络

有任何必要。所以异中根本不可能有异的相，异的相不可能有的。

不异当中，如果原来它就根本不是分开的，是和合的、不异的。如果不异的话，那么这个当中所谓的异相也不可能存在的，根本没有分开的。没有分开，也不可能存在的。

“无有异相故”这样通过观察，异体中没有它的相，无异体中也没有它的相。有和无当中都没有相的缘故，你们外道所承认的异相就根本不可能成立，以这种方式来破。

下面麦彭仁波切还是有广说的，我在这里也不用说很多。下面就是刚才科判中的第二个问题：

### 癸二、无自他之接触：

无自他之和合，也可以说无自他之接触。

### **是法不自合，异法亦不合。**

如果要法和合或者接触的话，一定要通过自己的接触，或者是他体的接触。除了这两个以外，

没有别的接触方法。

第一个：“是法不自合”，任何一个法不可能自己对自己和合。因为单独一个法自己对自己和合接触是不可能的。比如说只有一个瓶子，那么瓶子自己对自己不可能接触。如果一头牦牛自己对自己接触，它本体性的实质就根本不可能，当然名言中可以说牦牛自己的身体接触自己的身体，我们的手也可以接触自己的身体。这样的说法名言中有，但这里不叫自体，只是一种假立，也可以说是一种世俗中的假立的自体。

如果真正自己接触自己，那么就会有我们前面所讲的很多过失，就是不需要或者互相相违等等这些过失。

如果不是自己的，是他体，异体法，异体的法也不可能接触。为什么不可能接触？异体的法，我们前面所讲的观察方法一样，它们不融入就不可能接触。融入的话，如果是异体，永远也不可能舍弃自己本有的本体，就是本来存在的本

体。如果本体不存在，那么怎么会舍弃它自己的本体而融入其他的法？这也是根本不可能的事情。

这样一来，我们可以通过这种观察方法，自他都不可能接触。

这个是自他接触不合理的意思，然后最后一个：

壬三、摄义：

**合者及合时，合法亦皆无。**

总的来讲，所谓的和合者不可能存在、正在和合的时间也不可能存在、所和合的法也不可能存在。

合者，比如是和合者、接触者、所接触和能接触，三个法根本不可能存在的意思。

“合时”即未来的和合不可能存在、过去的和合不可能存在、现在正在和合也根本不可能存在。

但这个原因、推理像我们前面所讲的那样，



比如说：和合者、和合、所合不可能存在，互相观待的缘故。然后时间，比如是和合，现在时间中和合不可能，为什么？现在如果和合就必须两个物体要成立，两个物体成立的话，本体就不能互相接触，为什么不能互相接触？也是前面观察的方法。

如果已经和合，现在不可能有和合，已经过去了；未来和合没有产生的缘故，也不可能和合。通过这种方式来观察，所谓的和合也根本不可能存在。这是最后的结语。

## 辛二、以教证总结：

清辩论师的注疏中也有教证<sup>70</sup>，你们也可以通过这种教证了解。一切万法的因缘和合，一切万法互相接触根本不可能存在。从而自己，应该我们平时在生活中所看到的接触，所看到的和

---

<sup>70</sup>《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不合不散，如是受想行识不合不散。若色至识不合不散，此是般若波罗蜜。’”

《大品般若经》云：“菩萨习般若时，不见合与不合，亦不见应与不应，乃名与般若相应也。”

合，这些也只不过是已经染污的六个根识而已。实际上在万法的真正的本来实相上就不存在。应该对这个道理生起定解。

下面在注释上过一遍：

**【辛二（广说理证）分二：一、宣说以本体成立的异法不合理；二、宣说异体之总相不成立。】**

**【壬一（宣说以本体成立的异法不合理）分二：一、以此理类推他法；二、破异体之本体。】**

**【癸一、以此理类推他法：】**

**非但可见等，异相不可得。**

**所有一切法，皆亦无异相。**

**【在这里我们要申明的是，不但所见与见、因法与果法等，或者其他互相看待之法，因不存在异体的他相，所以不会有它们之间的接触。】**

因为这些法，首先是异体不存在，都是看待的。所以它们之间的接触、和合不存在。这个前面的推理已经讲完。

**【包括瓶子等法与璿璿等任何其他法，也不成立同时共存的异体他相。】**

异体他相或者异体的真正自相根本不可能存在，这是以此类推。

**【癸二、破异体之本体：】**

**异因异有异，异离异无异。**

**若法所因出，是法不异因。**

**【在世间界，异体的瓶子等法，是依靠璿璿等异体的他法，而使这种异体安立的。】**

这是解释第一句颂词。世间异体的法，依靠其他的异体的法而安立。

**【因为是观待之法，所以，如果璿璿等法不存在，则它的异体也不会存在，异体的瓶子等法也就不可能成立异体的名言他法。】**

如果异体法不存在，异体的瓶子等法也就不可能成立异体的名言他法。异体的实体也不成立，名言也不成立。这里说的是名言，但实际上是观待的缘故。所观待的异体法也根本不可能成

立。这是解释第二句颂词。

**【因此，任何依靠因法而使异体安立的法，】**  
任何依靠因缘而产生的法。

**【都不存在因法之外的异相本体，】**  
就是异体的法根本不可能存在。

**【因为互相观待而成立的缘故。】**  
这是第一个颂词，从字面上解释不是很困难。

**若离从异异，应无异有异。**

**离从异无异，是故无有异。**

**【如果这种异体，是另一个异体之外的异相本体，】**

如果这个异体不观待任何法，它自己是另外的一种独立自主的异体的法。

**【那么在此时，即使异体的他法不成立，异体的法也应该能成立。】**

即使异体的其他的法不成立，但是异体的自己的法应该成立，有这种过失。实际上并不是这

样的。

**【然而，因异体的他法不成立，异体就不能成立的缘故，】**

因为异体的法都不成立的话，看待它的异体，如果这是一个异体的法，那么就应该看待其他的法而成立，不然，不看待任何其他的话，光是说异体也不可能。这是解释后面的偈颂。

**【所以异体的本体也就不可能成立。】**

如果独立自主的一个异体存在，你的这种说法是可以成立的。但是独立自主的异体不可能存在的缘故，所谓的异体从哪里来的？根本就没有。

**【因此，如果接触[合]存在，则因为接触[合]的缘故，他体也必须成立。然而接触却不存在，（所以异体的法也就不存在。）诸法都仅仅是互相依靠而建立的，所谓的“异体”绝不可能以本体而成立。因此，怎么会存在接触[合]并且以本体能够成立的情况呢？】**

怎么会有这种？根本不可能的。一切万法都是晃晃悠悠的，你没有观察的时候，在电视、电影的屏幕上可以有打仗等各种各样的显现。但你一去观察的时候，就会发现自己全部都是被这个所骗，根本没有打过仗，也没有打过架。从中可能让你生起欢喜心、生起贪心、生起嗔恨心、各种各样的烦恼，都是源于这个箱子里面的表演。现在很多世间上的人，也不做工作、也不念经，整天都是一直迷在这个箱子上，一直看，一打开就迷住。

这是为什么？我们中观学不好。中观如果学的好，知道这个是：只要遥控器，上面有没有打仗呢？肯定没有。那个箱子上面有没有打仗和让你生起各种各样悲伤哀乐的外境？根本不可能存在。但是为什么？因为电视知道我们非常非常愚痴，所以它在那边做各种各样的表演，让我们沉溺在它的境界中。电视现在确实可以说是一种幻变的比喻。

但实际上如果你把这个境界再深一点、进一步地了解，现在我们的所见所闻，也是在这样的一种晃晃悠悠中。只不过人们从来都是没有观察。一观察的时候，不会容易受骗。所以怎么会是存在的？

**【正如种子苗芽与长短的关系一样。】**

月称论师在《入中论》中也讲了<sup>71</sup>，对因果和名言不要去观察，佛陀已经遮止了观察。如果去观察，世间的名言全部都已经毁坏，所以有些愚笨的人都接受不了，害怕什么都没有。现在很多人该观察的一切万法的实质不观察，不该观察的却观察，如说前世后世不存在、业因果不存在，所以现在什么都没有意义。不是这样的。真正要观察的话，实质上不存在的话，应该值得了解的。

---

<sup>71</sup> 《入中论》自释讲记：“设若观察此诸法，离真实性不可得是故不应妄观察，世间所有名言谛。”

如果以理观察这一切的万法是自生，还是他生，那么结果除了真实性外一无所得，不可能得到自生、他生等的体性。所以不要去观察世间所有名言谛，就在这世间名言里面按照它的规律，也就是无患根识所许的法，来进行说话、办事等等。——益西彭措堪布宣讲

但是很多人不在这方面观察，就看前后世不存在、业因果不存在，就这方面去。

所以佛陀说为什么遮止业因果不能去观察的原因就在这里。真正种子、苗芽、长短等一切万法，都不可能有一个经得起观察的实质法，不可能有的。

**【如果对方认为：虽然所谓的“异体”，是依靠并且观待异体他法而成立的，】**

异体是依靠观待而成立的法，这个你们说是不存在也可以的。

**【然而，如果它们的本体是异体而存在的，又怎么会相违呢？】**

但是，它不观待任何法，它自己的本体是异体存在，这是应该可以吧！又怎么会相违呢？不应该相违。

**【如果本体为异体，则必须成立互不观待的异体，然而（这种互不观待的异体）是不会存在的（，所以本体为异体也就不可存在）。】**



不管是旧社会、还是新社会；封建社会、资本主义社会、或者共产主义社会，根本是找不到的。

**【壬二、宣说异体之总相不成立：】**

**异中无异相，不异中亦无。**

**无有异相故，则无此彼异。**

**【如果食米斋仙人等外道论师提出：诸法并不是观待他法而使异体安立的，】**

他们认为有一种不观待的总相。

**【因为存在所谓“异体”的总相，】**

他们认为不同的很多体有一个总相连在一起，这个总相是实有的。

**【所以，与其相和合之异体的名言也应该能够安立。】**

我们观察：

**【如果异体的总相能够成立，则这种立论也算是合理的。然而，像这样（与他法相和合）的异体总相并不存在。如果存在，则可以分析与异**

**体相和合，或者与非异体相和合的两种情况：】**

如果异体的总相存在，那么异体的法是在已经和合的情况下存在？还是不和合的情况下存在？从两个方面去观察，所谓的异相根本不可能存在。下面进行观察：

**【如果对方是已经成立的异体，它们之间的和合则不应该成立。】**

如果对方认为，异体和合已经成立，那总相没有必要存在。

**【如果为了异体的成立还需要和合，】**

“如果”换成“本来”可能好一点。目的就是这样的。

**【但在异体的法已经成立，并不需要成立新的异体法，如果需要，则有无穷无尽的过失的情况。】**

意思就是说：和合的异体是成立，还是没有成立？如果异体的和合已经成立，那么就不可能有异相。如果它还需要一个异体的总相，那就不

需要了。这是解释“异中无异相”这个问题已经讲了，是这样解释的。下面就是解释“不异中亦无”这个问题：

**【如果对方并不是异体，它们之间的和合也不应该存在，因为这样会有相违之法并存的过失。如果它们之间存在和合，则异体与非异体就会相互错乱。】**

不异中不可能有异体的相合。是异体当中有异体的总相存在呢，还是不异体当中总相存在？如果异体当中，异体本来是异体，那么，总相就根本没有必要，多此一举，没有必要。如果是不异体中有一个总相，本来都是不异体了，怎么会有总相来连在一起？本来都不是人了，用人来连在一起是不可能的事情。所以这种说法不合理。这是解释第二句颂词。

下面是：“无有异相故，则无此彼异”：

**【在异体与非异体之外的异体并不存在，因此二者是相违之法的缘故。】**

【如果对方认为：虽然总相已经被遮破，然而异体还是存在的，如果异体存在，则总相也应该存在。】

如果对方这样认为，那这种说法也不合理。

【但是，如果不能成立异体的总相，又怎么能成立局部的异体呢？】

如果总相不成立，那别相也不可能成立。比如说，人的总相不成立，人都已经否认了，那么，男人、女人或者其他的东方人、西方人这些就根本不可能成立。

【如同不存在树木，则不存在沉香木一样。如果所谓“异体”的总相不存在，则无论异体或者局部的异体都不是异体，异体也就不存在了。】

【庚二、以无有一异证明接触不成立：】

**是法不自合，异法亦不合。**

【如果对方认为：倘若接触的能立——异体不存在，则你们的说法可以成立。然而，作为所立的接触是存在的，】

能立的异体刚才前面已经观察了很长时间，现在都不成立了。所以对方有点累：确实异体不成立了，能立已经不成立，但是所立的接触肯定存在，我们看见的。

**【既然接触存在，则异体就可以存在。】**

如果接触存在，说明有两个物体；没有两个物体的话，接触怎么会存在的。异体肯定存在，接触存在的缘故。用所立来开始建立能立，但这是更不可能的事情。

**【但是，接触并不存在。首先，自己与自己不可能接触[合]，因为在异相本体不成立的情况下，并不存在接触。所以，所谓的“接触”又怎么可能成立呢？不会成立。此法与此法本身的接触不可能存在，如同不观待水的乳汁，】**

藏文里面好像没有分是牛奶还是羊奶，所以还是说成乳汁比较合适。

**【不存在一个法自身的接触一样。】**

自己对自己接触，这个观察的方式前面已经

讲了。当然名言的概念中，好像自己对自己有接触。但我们始终是有一种实执。虽然观察的时候不成立，就像有些人看电视的时候，虽然电视里面些事物不存在，但是好像也有一种执著，已经被吸引住一样。真正去观察的时候，接触也不存在：自己对自己接触也不存在、他人对自己接触也不存在。

但是在名言中，可能在分别念或者语言中会有一些，但这些毕竟是假的。假的东西，对明智之士来讲，根本不会受骗，也不会受迷惑。当然愚者受迷的条件非常多，千千万万。我们也不可能每天都是破每一个愚者的邪见，没有这种精力，也没有必要。

**【其次，异体与异体的他法之间，也不存在接触[合]，】**

刚才这个比喻，除了水以外的乳汁，它自己对自己接触也不可能。水和乳汁，从表面上看，

就像萨迦格言里面所讲的那样<sup>72</sup>，水和牛奶混在一起的时候，只有天鹅可以区分出来。名言中是可以有这样的，但实际上也不可能。为什么？它们如果是自体，就不可能接触，如果不是自体，早就已经接触。所以这种观察，就是不成立的意思。

**【如同在水之外异体而存在的乳汁，不存在与水之间的接触一样。】**

**【己三、摄以破成立之义：】**

**合者及合时，合法亦皆无。**

**【我们用前面的理由，还可以同样推导出：接触自身的本体[合法]、正在接触[合时]、已经接触以及接触者[合者]都是不存在的。】**

---

<sup>72</sup> 《格言宝藏论》：“谁能了知过与德，智者方能辨彼二，从牛挤奶皆能会，由水分奶唯天鹅。”

谁都能了知显而易见的过患与功德之差别，而功过参半之事却只有智者才能明确辨别。譬如从母牛身上挤奶人人都会，然而从水乳相融的汁液中分取纯奶，却只有天鹅才有此能力。

佛经记载，天鹅具有将奶汁和水分开的能力，因而享有“吸乳鹅王”的美称。这里喻为智者在一切实行中，能正确了知是非功过，遇到既有功德又有过患的事情，也能善巧取舍，明德而行。而一般人很难分辨了知，更不懂得去实行。

## 《中观根本慧论》之第十四·观和合品释终

### 下面作业题：(从 47 课开始)

- 1、请说明空与不空是如何看待的？为什么说这两者都不是究竟之见。
- 2、以简略的教证说明执空见者佛也无法度化之理。
3. 《显句论》中以什么比喻来说明执空见者非究竟之见？
4. 默写并解释《观行品》中最后一颂。
5. 请以教证说明本品内容，并结合自相续阐明“诸行皆为空性之理”。
6. 请以教证说明龙树菩萨为什么要宣说本品？
7. 请什么样的推理了知：染等烦恼和见等诸处无有和合之理。
8. 通过什么方法能了解不观待不成异体之道理？
9. 世界上有没有不观待而异体成立的法，为



什么？

## 第 49 课

### 思考题：

1. 请以教证说明龙猛菩萨为何宣说本品。
2. 此品所讲的四边或者四戏论是什么？
3. 怎样破除有部、经部与唯识宗所承许的因缘产生之法。
4. 怎样破除自性法和他性法？
5. 怎样破除有实法？

### 第十五品观有无品

现在继续学习龙猛菩萨所造的《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、抉择轮回为空性。

其中前面法无我和人无我已经讲了，现在抉择有实法为空性。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

其中第一个已经讲完了，现在是第二个。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触——观和合品；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

庚二（破因缘之能生——观有无品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分四：一、破四边性；二、别破自性他性；三、修习离边中观；四、认

识所离之二边。

壬一（破四边性）分四：一、破自性与他性成立；二、破有实无实法成立；三、呵斥所破之见；四、结合教证而说明。

癸一（破自性与他性成立）分二：一、破自性成立；二、破他性成立。

子一（破自性成立）分三：一、自性由因缘而生则无义；二、自性由因缘而生则相违；三、宣说名言中的自宗。

丑一、自性由因缘而生则无义：

自性从因缘中产生是无有意义的。自性从因缘中产生是不合理的，这个是《观有无品》。《观有无品》主要是指我们平时说的有实和无实<sup>73</sup>。观有实在《俱舍论》里面也讲了<sup>74</sup>，就是起功用<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup>即无实有。无有功能，是不能发生作用者，如虚空等一切无为法。有实，即实有法，具有功能，能生起各自取识和各自后续自果之一切色法、心法及不相应行法。《噶举教派史略》FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】

<sup>74</sup>对于实法与无实法，有部宗和经部宗的观点不同。有部宗的古代论师，他们认为有实法永远是恒常的，如同前面所讲的无为法；经部宗观点则与《释量论》所讲相同，能起功用的法叫有实法。这里有部宗承认的实法只有一个法界，其余十七界皆非有实法。

的。起功用的比如柱子瓶子等等这些叫做有实法；无实法是指虚空、石女的儿子等等。

这一品为什么这样讲？因为有部宗等很多宗派认为一切万法应该存在。为什么存在？有实法的本体存在，无实法的本体也存在。为什么说一切万法不存在？从这个方面出现一些辩论。然后中观者就站在自己的立场上破斥对方的观点。

首先是第一个，我们刚才讲了，丑一、自性由因缘而生则无义，这个问题：

### **众缘中有性，是事则不然。**

自性由因缘而生，那就没有什么意义的意思。对方主要是有部宗。在讲《俱舍论》的时候

有实法有四种：恒常稳固而存在；能起作用；自然而成；此外他法。此处是指第一种有实法而言的。颂词中说“法界”，似乎全部法界皆为有实法一样，但这里是用总称来代替别称，也就是说，法界的一部分——无为法，是具有恒常稳固实质的。——《俱舍论》讲记

<sup>75</sup>1、（术语）谓身口意之动作也。八十华严经三十七曰：“自然而行，不假功用。”起信论净影疏上曰：“为功用所得，故名功德。”FROM:【佛学大辞典(丁福保编)】

2、指不是任运无为而是要勤行其它加行。读《实相宝藏论释》笔记——关于大圆满的思想(刘立千著)FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】

也是清楚的<sup>76</sup>，有部宗认为一切万法的产生本来都应该存在的。

比如未来的法在未来的位置上应该存在，只不过因缘具足的时候，未来的法就已经迁移到现在而成为现在法，现在开始产生的。有部宗认为万法应该在各自的因缘上早就已经存在，只不过因缘聚合的时候，本有的法再重新现前而已。以前我们讲得绳<sup>77</sup>的时候讲过。对方是这样认为的。

---

<sup>76</sup>有部（流派）宗名。说一切有部之略，小乘宗之一，梵名萨婆多。有为无为之一切法，尽立为实有，故云说一切有部。佛灭后三百年之初，于上座部中分立。见宗轮论述记。巴 Sabbatthivāda，梵 Sarvāstivāda。FROM:【佛学大辞典(丁福保编)】

<sup>77</sup>所谓的得绳，是指所得之法对于补特伽罗来说能具有之物质。有部宗认为：在补特伽罗相续中可以具有某一法的这一物质，就叫做得绳。这种观点，对于刚入佛门的人可能很相应，因为有部宗认为这些都是一实法。就像现在的物理学家，认为很多法是实有的。

得，大概分有新得和具得两种，如果详细分析，二者分别又可以分为两种，共四种，再加上颂词中未明显提到的本有之具得，总共可以分为五种。

比如我今天得到一碗酸奶，酸奶是所得，我是补特伽罗，我和酸奶之间有一种得法，如果没有这个得法作为联系，我不可能得到酸奶，这种得法实有存在。但是“得”分为两种，我以前从未喝过酸奶，现在得到这碗酸奶，就叫做新得，当然，从无始以来就不好说了，也许前世转生为牧民的时候喝过酸奶，但从今生来讲，以前从来没得到过酸奶，现在得到了，就叫新得。

新得又有未得新得和已失新得两种，未得新得是指从未得到之新得；已失新得是指以前得过，只是中间失去了，现在重新得到。

中观者以中观的立场来驳斥：所谓未来法存在的自性是不合理的。为什么不合理？“众缘中有性，是事则不然。”如果未来的法是不是现在已经具足了，如果所有的，比如种子在众多的缘当中，它的本性已经存在的话，这种事实实际上是不合理的。为什么这样讲呢？我们可以进一步去观察：因为比如说，种子上面未来的苗芽，现在都原原本本已经具足。现在的因缘已经具足的话，那么未来的果的自体完全已经具足了。完全具足的话，那就没有必要重新让它产生。因为它

---

什么叫具得呢？我得到一碗酸奶时，第一刹那是新得，第二刹那以后，在我相续中已经具备了酸奶的得，因此叫做具得。具得同样可以分为两种，即未失新得之具得、已失新得之具得。

对于得绳，下面可能还有很多分析，比如得绳的得绳、得绳的非得、得绳的新得、得绳的具得……这样分析下来的时候，还是比较麻烦的。为什么很多人害怕《俱舍论》的得绳呢？就是这个原因。大家对这个问题，一定要动脑筋认真分析才行。——《俱舍论》讲解 038

2、（术语）有部所说，十四不相应法中有名得者，使一切之有情法，系于人身中不离，因而譬为绳。如善恶诸业，一旦所造之业，既入过去，有得系彼之诸业于身，故至未来而使受其果也。止观七曰：“笼以四大，系以得绳。心在色笼，无处不至。业绳未断，去已复还。”——丁保福佛学大辞典

3、十四种心不相应行法之一，毗婆师说为使有情身中获得某一事物的一种实法。《藏汉佛学词典》

的本来面目已经具足的缘故，已经具足的话，还要继续产生也没有任何必要。就像现在的苗芽都已经存在了，现在的苗芽已经存在的话，有没有必要再次产生呢，根本没有任何必要。

如果按照有部宗的观点，他们认为未来的法现在都已经存在。但是我们可以进行观察，所谓的未来法是不是原原本本，真是它的本体存在的？如果它的本体存在，那么依靠各种各样的因缘也是没有任何实义。因为它的本体，比如我们现在所看见的柱子已经存在，已经存在的话，有没有必要现在再聚合一些因缘？就根本没有必要，它的本体已经成立。它的本性，既然在现在的时刻完全存在，各种各样的因缘的聚合就根本没有任何必要。

所以是，如果它的本性，现在都是存在的话，因缘聚合就没有任何实义了。从这个角度讲，既然它的本体已经存在，就没必要因缘聚合。即使因缘聚合，实际上也是一种徒劳无益，没有任何



实义了，有这个过失。这里主要是破有部宗的观点。

**丑二、自性由因缘而生则相违：**

**性从众缘出，即名为作法。**

**性若是作者，云何有此义？**

从字面上讲，本性如果由因缘而成，那么这个为什么叫本性呢？它是一种所作法，已经是改造的法，已经不是原来的本性了。如果本性依靠因缘而产生的，那么它不叫本性。

“性若是作者”，如果本性是别人通过因缘所作，那么为什么叫性？它的本性不能这样安立。字面上可以这样解释。

然后意思上可以这样观察：因为对方主要是经部宗和唯识宗。他们对所谓的本性的评价是什么样的呢？他们认为所谓物质的本性，以前在因的上面，也就是说在种子上面，不一定原原本本地存在。只不过因缘聚合的时候，事物的本体后来就重新产生，这个跟前面的有部宗完全不同。

有部宗认为未来的法在现在的位置上已经存在，经部和唯识宗认为未来的法在现在种子的本体上不存在，因缘聚合的时候，事物的本体开始重新产生。这样一来，因缘聚合以后，诸法可以产生。对方承许这样一个观点。

中观者继续驳斥：首先说，你们所谓的本性，如果是因缘而出的。因为事物的本性有两种，名言中的本性和胜义中的本性。名言中的本性依靠各种各样的因缘而起，这一点我们也可以承认。比如名言中火的本性就是热性的，水的本性就是潮湿的，风的本性就是动摇的，地的本性就是坚硬的，空的本性就是无阻碍的，一般的论典里面就是这样讲的。

我们说名言中火的本性就是热的，但是火的本性是不是时而热时而不热？会不会这样呢？根本不是的。有些法的本性有时候是存在也是有的，但是它所谓的本性，这个事物从产生到最后灭亡之间，一直不改变它自己的性质，这个就叫

做本性。名言中的本性，比如说：一个人好的本性，从小到现在好的、善良的人格一直是不改变的。就像格言里面所讲的那样，好人遇到违缘的时候，再怎么样都不会舍弃自己善良的本质。

同样的，所谓的本质，在名言中我们可以说：比如风始终都是飘动性的，有些人可能会这样想，土或者水这些也是有跳动的，这个是不是有风的本性？那个时候它偶然有一些，跟其他因缘聚合的时候，会有它的本性。但是风始终有这种跳动的本性，火始终都是有一种热性的本性，这就是地水火风自己本有的相。除了这个以外，就根本不可能有的。这就是名言中的相。

胜义中有没有这样一个实质呢？任何一个法有没有这样的实质？是没有的。有部宗和经部宗认为胜义中也应该有这样的本性。为什么说有过失呢？如果只是说名言中的事物，它自己本来的相，本来的自性存在的话，这一点中观应成派也不否认，在如幻如梦和迷乱中，每个法，它有

它的，不与其他相同的一个法的本性，我们也可以承认的。

但对方的观点也是得不到真正的论证，这样一来，对方所承认的胜义中，也就是是诸法真正本来实相上的自性，如果是从因缘而出，那么就不叫它的自相，不叫本性，为什么不叫本性？因为原来它没有产生，后来通过各种因缘已经产生。比如把玻璃放在一个花色的布上面，那么原来的本体已经改染，显现出另外一种颜色。这样的话，它的本体是不是这种花色呢？肯定不可能的。如果它的本体是真正的事物的本体的话，根本不可能有其他法来改染，也不可能改造。这样一来，事物的性就不能由因缘而生。如果因缘而生，那它就已经成了所作法。所谓的性如果是所作的，那么有什么样的意义呢？根本就没有意义的。

比如从佛经里面讲，如来出世也好、如来不出世也好，一切万法的本性就是这样的，这个也

有教证的<sup>78</sup>。不管如来出世，不出世，反正没有任何改变。如果依靠其他因缘而变成另一个法，那么说明不是它的本性。

因此经部宗和唯识宗的观点也不成立。不成立的原因是什么呢，法的自性可以改造，可以改变。可以改变的话，重新、新有的本体不是它的本性，这个说法不合理。这样来宣说。下面是第三个问题：

### 丑三、宣说名言中的自宗：

---

<sup>78</sup>1. 《大般若波罗蜜多经》：“如来出世、若不出世，诸法法界法尔常住，然诸有情不能解了诸法法界法尔常住，诸菩萨摩訶萨为饶益故起菩提道，由菩提道拔济有情，令永解脱生死众苦。”

（大乘见道者（菩萨）所发现的，是一种客观事实，先于佛陀而存在；佛陀只是真理的发现者，并非真理的创造者。因此，佛教主张“依法不依人”，承认修行人可以无师自悟。）

2. 《优婆塞戒经》卷 5〈20 淨三归品〉「如来出世及不出世，正法常有，无分别者；如来出已，则有分别。」

3. 《思益梵天所问经》卷 3〈10 志大乘品〉：「若有佛无佛，是法常住世，能通达此相，是名护持法。」

4. 《佛说除盖障菩萨所问经》卷 10：「如来出世若不出世，是法常住。」（CBETA, T14, no. 489, p. 731, b2-3）

5. 《大般若波罗蜜多经》卷 370〈64 遍学道品〉：「如来出世若不出世，法界常住，诸法一相，所谓无相，如是无相既非有相亦非无相。」

6. 《楞伽阿跋多罗宝经》卷 3〈一切佛语心品〉：「若如来出世若不出世，法界常住。」

宣说了名言中自宗应该有一些事物有其不共的特性或者它的本体。

### **性名为无作，不待异法成。**

当然胜义中一切万法没有性，没有本体，这个我们前面已经讲了。中观宗在名言中，任何法它有名言中的本性。所谓它的本性是什么样的呢？一个，所谓它的本性是无作，还有它的本性不观待，三是它的本性不异法成，分三个方面也可以说。

其他的讲义里面也有分两个方面来阐述的，果仁巴的讲义里面，它的名言有三个特点。意思就是说：一切万法的自性在胜义中来讲确实是离一切戏论，根本不存在的；所谓的性，因缘而产生是没有的、自性而产生也没有、他性而产生也没有。

但是在名言中每一个法，它跟其他法不相杂、不混杂的一种独特的本性，就像火的热性就是无作，没有改造。意思就是说，不管怎么样，

火始终都是热的。今天火变成冷的了，或者今天热明天不热，有没有这样的情况呢，是没有的。就像其他的物体，一会儿又借用其他本性的法，一会儿它自己的本性舍弃，这种有没有呢？没有的。所以，一方面就是无作，无作就是没有改造，在名言中事物的本体是怎么样的呢？任何其他的物体也没办法改变它的本性。这叫做无作。

然后不观待，不观待的话，就像名言当中火的热性，也不观待水，也不观待土，也不观待任何其他法。这也是不观待的。

“不异法”，这里就是不变成他法。在藏文中异法的名称不是很明显。但是果仁巴说是不变的法。意思就是说在名言中火的热性永远不变。自从它开始形成到最后灭亡之间，它的本性不会有改变。这个叫做不变也可以说，或者不异法也可以说。

虽然在胜义中一切万法确实都不成立。所谓的不观待的自性也不成立、无作的自性也不成

立、不变的自性也不成立。虽然在胜义中不成立，但是在名言中这些自性还是应该成立。

这个刚才按科判里面就是名言中的自宗，是不是名言中事物的本性也不存在？并不是这样的，现在任何科学检验或者观察测验的时候，每一个事物有它本来的性质，这个性质我们中观派认为是名言中的性质。比如说刚才说名言中火的热性成不成立？这个我们前面《观燃可燃品》里面已经讲了，在胜义中火的热性不成立，名言中成立。

这一点中观应成派的论师，像月称论师和寂天菩萨在他们的论典中也是承认的。因此为什么麦彭仁波切也是在其他的中观论典里面说：毁谤或者损减名言的中观派是没有的，中观派的境界再高，实际上它还是随顺世间，承认名言中的所作所为。

比如我们问月称论师：你是中观应成派，抉择空性见解的时候一切万法都不承认，但是你在



名言中，吃糍粑会不会很舒服，或者会不会吃不饱？月称论师是印度人不一定很习惯，但实际上他还是会承认的，说：“对对对，我今天吃了糍粑，身体都不舒服，但现在还好了一点点。”也有这种可能。

所以在我们名言应该承认，名言在自宗中，应该是承认的。这是前面讲的破了自性成立。

子二、破他性成立：

**法若无自性，云何有他性？**

**自性于他性，亦名为他性。**

意思就是说，现在是他性不成立。他性怎么不成立呢？我们前面通过三种观察方法，三种观察方法里面，后面是名言建立的，前面两种是自性因缘而产生的。按照有部宗的观点自性不成立，经部宗的观点自性也不成立。总的来讲因缘而产生的事物其本体根本不成立。这个问题前面已经抉择完。

“法若无自性”如果任何一个法它的自性不

存在，怎么会是有他性？因为自他互相看待。如果柱子自己的本体都没有，看待柱子的瓶子的他性有没有成立的机会？根本不可能有，任何一个法互相都是看待的。

尤其是自他，此岸、彼岸或者上下、常断等等在世人眼中也是公认的看待法。前面通过两种观察方式来抉择的时候，不管是什么样因缘而产生的自性，或者是相违、或者是没有意义。得出这样结论的原因，一切万法的自性就根本不可能成立。既然它的自性不成立，他性怎么会是成立的呢？根本不可能成立。

他性不成立的原因呢？“自性于他性，亦名为他性。”如果自性成立，当然我们可以说成立，但是所谓的自性也依赖于他性。因为所谓的自性也是没有依靠各种各样的因缘，自性也没办法成立。

比如说所谓的种子。所谓的种子的话，人们都认为所谓的种子，它自己的本体是成立的，其

实种子的本体也不会成立。为什么？因为种子由很多很多微尘组成，这些微尘也是各种因缘聚合在一起，比如东边的微尘、西边的微尘。每一个微尘有颜色、形状，显色<sup>79</sup>、行色以及色声香味等等很多外境的特法可以体现出来。这样一来任何一个法没有一个是独立自主的，所谓的自性也依靠他性。依靠他性，那么怎么会成立自性？是不可能的。

因此人们经常所承认的，这些也是称之为他性，这样一来自性不成立，因为要依靠他性。他性肯定不成立，自性不成立的缘故。所以它这里由自他互相观待的方式来抉择他性不成立。

这是我们刚才破他性成立第一个问题。自性他性成立的法已经破完了。

---

<sup>79</sup>显色 1、（术语）二色之一。青、黄、赤，白、云、烟、尘、雾、影、光、明、闇之十二，显然可见者。此中青黄赤白之四为本色，余八色为此四色之差别。俱舍论一曰：“言色二者：一显二形。显色有四，青黄赤白，余显是此四差别。” FROM:【佛学大辞典(丁福保编)】

2、p1466：瑜伽一卷六页云：显色者：谓青、黄、赤、白、光、影、明、闇、云、烟、尘、雾、及空一显色。又云：若色显了，眼识所行。又云：谓光明等差别。FROM:【法相辞典(朱芾煌编)】

癸二（破有实无实法成立）分二：一、破有实法；二、破无实法。

子一、破有实法：

**离自性他性，何得更有法？**

**若有自他性，诸法则得成。**

对方，一般很多论师认为：所谓的自性、他性都是不存在，但是有实法能起作用的总相，也就是说所有事物的总相，有实法的总相应该成立吧，对方是这样认为的。

这种说法不合理，所谓的有实法是事物在这个世界当中起自己的各种功用。比如说人为什么安立为有实法？因为人能知言解义或者整个事物能起各种作用，这叫做有实法。但是你们所承认的有实法的总相或者有实法的本体也是不能成立的。

为什么不能成立？“离自性他性，何得更有法？”它说你们所承认的有实法，肯定不成立的。不成立的原因是什么呢？经过上述详详细细的

观察，一切万法自性和他性根本不可能存在，为什么自性不存在？因为自性通过因缘而产生的各种观察方法，所谓的自性不存在的。既然自性不存在，观待它的他性也就不存在。任何一个法如果离开了自性又离开了他性，这样一来，它的有实法的本体从什么地方可以建立？根本不可能存在。

若离开自性和他性，何得？怎么会得到它的本体？根本不可能得到。我们现在也是可以看得出来，不管世间中任何一个法，如果要建立，那就应该是自性建立或者是他性建立。

当然名言中有些法是自性产生，也是可以这么说，也可以说观待其他法，他性成立。但是对方也并不承认名言中假立的法是所有的法。所以凡是离开了自性他性的一切法根本就得不到。

“若有自他性，诸法则得成。”这里用一个假设句来反问别人：如果在这个世界上，一个法既有自性，也有他性。既有自性也有他性，如果

这样，当然你们对方所承认的有实法的观点就可以成立，有实法的这个法应该是存在的，你们的观点可以成立，您的梦想也可以实现的。

但实际上这也是你的可以说一种空想，根本就不可能的。为什么？我们怎么样去观察，用胜义量来观察的时候，所谓万法的自性根本没办法成立，他性也没有办法成立。如果他性和自性都没有成立，那么任何有实法建立的方式有没有？根本没有。如果有建立的方式，那石女的孩子、虚空中的鲜花应该都可以成立。为什么呢？因为没有自性和他性的情况下，对方也是承认了一切万法可以建立，有这种机会的缘故，但是这个，对方也是无法承认的。

所以，从实际生活或者从智慧观察的角度来讲，一切万法确实在胜义中找不到任何自性，它的本体可以说了不可得，根本就是无法得到的。我们经常在有教证中也是讲到，没有见才是最

殊胜的见<sup>80</sup>。意思就是说：我们在观察万法的过程中，就根本没有找到其本性，这实际上才是我们见到的最殊胜的。

法王如意宝曾经这样讲过：如同一个人丢了牦牛，主人去寻找牦牛，牦牛虽然在那里，但是没有找到，这不叫殊胜的见；那么去找的时候，在那个地方根本不存在牦牛，也没有找到的话，这个时候认为他的眼识应该是正量<sup>81</sup>。同样的道理，我们在观察事物的过程中，如果它的本体存在，我们却没有找到，那么这是非量<sup>82</sup>，不是正量；如果它的本体确实在胜义中本来都是离一切戏论，然后我们观察的时候没有得到，这就是正

---

<sup>80</sup> 《涅槃经》：“谓等觉菩萨，断最后品微细无明之惑，净尽无余，即登妙觉果佛之位，本有性德一时究竟显现，更无所见，故名究竟不见。”

<sup>81</sup> 正量：真切认识自境。从新认识自境之心，如真现量及真比量等。有标准、真实之义。《藏传佛教格鲁派史略》FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】

<sup>82</sup> 非量：因明用语，三量之一，心识三量之一。即似现量、似比量之总称。乃非正确无讹之现、比量，或非可量知之量。非量是错误的认知。即是于现在之境与非现在之境，以错觉之心错为分别而获不实之量果，谓之非量。FROM:【唯识名词白话新解(于凌波居士著)】

量。

为什么呢？它符合事物的本体，也就是说我们观察万法的时候，它的本体本来就是离一切戏论，并不是去观察的时候就空了，没有观察的时候就出现了，并不是这样的。观察的时候它得不到，实际上它的本体存在也并不是这样的。实际上离一切戏论，只不过我们观察的时候已经得到了，只不过证实了一下。

众生在中间一直被各种无明烦恼所染污，整个眼识已经染污了。染污了以后，以前根本在这方面从来没有一种，没有注意过，通过善知识和殊胜论典的指点，现在基本上知道，原来不管是自己心的本来面目，还是万法的本来面目，通过观察才知道，哦，原来就是如此，是这样的。原本怎么样，现在这样见到的话，这种有境、这样的智慧非常符合万法的本体。从因明的法语来讲，这就是以事势理而成立。事物本体的规律就是这样的。我们通过观察，已经真的到达这个境



界了。中观应该从这方面来观察。

下面在讲义上过一遍：

**【十五、观有无品】**

**【丁十五（观有无品）分二：一、经部关联；二、品关联。】**

**【戊一、经部关联：】**

**【《妙力伏经》云“色法不具有实无实”等，】**  
色声香味其他等任何法都不具有实无实。

**【宣说了万法不具备有实无实的道理】**

**【戊二、品关联：】**

**【如果对方提出：诸法的自性是存在的，因为观待因缘的缘故。任何不存在自性的法都不应该观待因缘，如同虚空中的鲜花一样。佛陀也说过“诸法自因缘而生”你们难道还敢不承认这一点吗？】**

你们中观派难道这一点都不承认吗？包括田地里的农民也是承认这些由因缘而产生的，牧民也承认依靠各种各样的因缘产生这样的法，这

一点最愚笨的人都承认，你们中观派难道比牧童还笨？因缘而产生的法怎么会否认？不应该这样吧！对方这样认为。

下面龙猛菩萨说：你们所懂得的我们肯定会懂，我们中观论师并不是一点都不懂的人，名言中的农民种庄稼，像这样简单的因果肯定会承认。只不过是你们太愚痴了，世间人对各种各样不存在的东西认为存在，这种说法不合理。

下面抉择这个问题。

**【诸法的真如性是虽然不成立因缘却在名言中依靠因缘而产生，犹如幻觉一般了无自性。为了阐述这个道理而宣说本品。】**

在诸法的实相中因缘全部不存在，不过在名言中因缘不虚，因果也是毫厘不虚，一定是存在的。

**【此品分三：一、遮破四种戏论；二、呵责相违之见；三、教诫修习中观。】**

**【己一（遮破四种戏论）分二：一、遮破自**

性与他性；二、遮破有实与无实。】

【庚一、遮破自性与他性：】

这里全部合在一起这样讲。

【只有在没有自性的前提下，才能依靠因缘而产生；】

首先麦彭仁波切在这里分析了所谓的自性是怎样产生的。如果因缘而产生，那么这不是真正的自性，主要分析这个问题，在这里面用了一定的篇幅。

然后宣讲了所谓的自性和因缘之间的关系，在这个方面作了一个详细的分析。希望我们讲义看完了以后，讲义里面好像没有什么，颂词大概过一下，不要这样的。大家学习的时候，每一个讲义有不同的特点，我觉得这个讲义译的也比较易懂，所以在讲义上的内容没有着重地发挥，但是你们也不要认为这个讲义上可能是没有什么的，就马上过一遍，比我读得还快，如果是这样那就已经失去了学习讲义的利益。

**【如果自性存在，则在任何时候也不可能依靠因缘而产生。】**

真正胜义中自性存在的话，那么依靠因缘不可能产生的。

**【如果诸行与苗芽等法的自性存在，则不应该从无明与种子等因缘中产生。】**

比如说十二缘起里面的行的本体存在，外缘起里面的苗芽的本体存在，《智者入门》和《俱舍论》里面这个叫做外缘起和内缘起<sup>83</sup>。这个大

---

<sup>83</sup>内缘起与外缘起：1、缘起，是佛陀以有情生死流转的立场所证悟的真理，《杂阿含二九八经》称：“尔时，世尊告诸比丘：我今当说缘起法，法说、义说。谛听，善思，当为汝说。云何缘起法说？谓此有故彼有，此起故彼起，为缘无名行，乃至纯大苦聚。……”这种有情生死流转的缘起，具足的说，就是无明缘行，行缘识，识缘名色，……后来，由有情生死流转的缘起，扩及于万法生灭变异的缘起，而把前者称“内缘起”；后者称为“外缘起”。如后来的大乘经典《入楞伽经》称：“佛言：大慧，一切法因缘生有二种，谓内及外。外者谓以泥团、水、杖、轮、绳、人工等缘合成瓶，如泥钵，缕罽、草席、种芽、酪苏、悉亦如是，各外缘前后转生；内者谓无明、爱、业等生蕴、界、处法，是谓内缘起，此但愚夫之所分别。”经文中的内缘起，是指生命流转的缘起；外缘起，是指物质变化的缘起。FROM:【唯识名词白话新解(于凌波居士著)】

2、《智者入门论》内外一切法，依于缘起生，与外之因系，种芽叶枝茎，花果次第生，彼系六种缘，即地水火风，虚空以及时。内缘起十二，有此而生彼，无明行与识，名色六处触，受爱以及取，有与生老死。

家学十二缘起的时候应该记得清楚。

诸法的行和苗芽依靠无明和种子而产生。但是如果本体确实存在，那就不可能从这些因缘中产生。

**【如果自身的本性已经存在，则不需要因缘。如同现在的诸行与苗芽一样。】**

这是刚才讲的有部宗的有些观点。在本体上是已经存在的话就没有必要。它这里分析的时候，下面颂词的意思还是有一些，刚才有部宗的

释义：什么是缘起呢？内外所摄的一切法并非无因产生，也不是由非因、我、时间、自在天等其他常有的作者之因所生，而是依靠各自的因缘、缘起聚合才产生的，这就叫缘起，讲说这种道理是佛语不共的自宗。外界的一切法，以种子生苗芽等的方式依缘而起，内在的法——上、中、下有情的诸蕴以缘起十二支的方式而生。那到底是怎样的呢？

外缘起以七种与因相联及六种与缘相联的方式，通过种子生芽的比喻表示来理解。七种与因相联：种子、芽、叶、枝、茎心、花、果，由前者次第产生后者，作为近取因。六种与缘相联：地、水、火、风、虚空、时间六种，按顺序，地能使其稳固、水能收摄、火能成熟、风能增上、虚空提供空间、时间次第变化。这些俱有缘作为产生芽到果之间六者的助伴。内缘起是与因相联十二支，是哪十二支呢？如经中云：“所谓缘起，即此有而此生，此生故生此，以无明之缘生诸行，以行之缘生识，如是类推名色、六处、触、受、爱、取、有、生至老死之间。且生忧、哀、苦、愁、烦乱，将生起唯一大苦蕴。其中，无明灭使行灭……直至生灭而使老死、忧等唯一大苦蕴灭。”

观点在这里破了。

**【如果对方认为：虽然在诸法产生之前，不存在自性，然而却最终从因缘中产生了自性。】**

这是经部宗的观点。就是靠因缘的聚合而产生，实际上本体中也是。

**【这种说法有导致诸法成为有为者的过失。】**

有为者指的是所作的过失。

**【如果对方又反问：即使这样承许，又怎么会相违呢？这样承许是不合理的。因为相互违背的缘故。如同水与暖热的性质一样，】**

原来是不存在的，如果现在重新要依靠因缘而产生，那就违背了它自己的本性。比如水是温热的本性，那就不符合。同样的道理，所以这种说法不合理。

**【这并不是该法自身的本性，所以不应该是它的自性。如果对方又反问：那么所谓“自性”的情形究竟应该是怎样的呢？所谓的“自性”到**

底是什么样呢？所谓“自性”，是指该法本身不可改造的实相。任何经由改造以及自因缘而生的法，因为不具备其原始的本性，所以不应该成为其自性。如同被染上色彩的水晶一样。】

水晶球染色的话，染色这一点，是不是水晶球的本性呢？不是的。水晶球上面画各种各样的染料，现各种各样的色彩的话，这不是它的本性呢？肯定不是的。

所谓的本性，它的本质是不能改变的。有些道友会说，我这个人很坏，但是为什么你很坏？因为有时候我的烦恼特别重。有时候烦恼特别重的话，不一定是很坏，有时候不也是烦恼很轻吗？那你不就是变成好人了？

所以所谓的本性，如果你真是恶人，那就永远都是坏的，没有一个好的时候，这才叫做真正的恶人。但在名言中这样的恶人和好人也非常难找。所以我们的本性也并不是不可逆转，还是可以改变的。

**【因此，无论在什么时候，都不成立并非自因缘而生，其本体经得起观察的自主性。】**

这个可能连在一起好一点，意思是说在什么时候都不可能成立或者不是因缘而生而且它自己的本体经得起观察的独立自主的本性，在什么时候都是不成立的，任何时候都是没有的。

**【所谓“此法自性存在”之说，也即自性成立的法，在什么时候都不可能存在。】**

自性成立的法在什么时候都不可能存在。在胜义中自性存在，这在任何时候也不可能。当然名言中自性存在，在什么时候还是可以有的，各种法都有它的自性。

**【从自性不可得即为实相的角度而言，便可称之为“现见胜义实相者”。】**

我们寻找的过程中，它的自性根本得不到。有也得不到、无也得不到、自相他相都得不到，这个可以称之为“现见胜义实相者”。

**【名言中所宣说的“现见此法”，(在胜义中)**



## 无论如何也不可成立。】

可以说在名言中现见了实相法。因为在名言中观察的时候根本得不到，得不到就可以说是现见胜义法。比如我们心的本体通过大圆满的修证，在观察的过程中，最后始终也没有得到。而且认识它的本性的时候，在名言中来讲这个是开悟者、这个是已经现见了胜义者、这个是已经证悟者。在历史上也有很多汉地高僧大德比如印光法师等等大家公认的开悟者，名言中可以这样说，但是胜义中有没有现见实相者和开悟者？这也是没有的。

## 【(佛经说的)“彻见虚空……”、“不见乃为最殊胜之见”等等】

没有见到就是最殊胜的见，《定解宝灯论》里面也是有，不见就是最殊胜的见解。在名言中也是可以这样讲。其实，这个不分行也是可以的。因为是对前面的道理进行论证。

## 【说明所谓什么也见不到，并非像盲人一般

**因不能见色法，故只是将见法遮破，】**

所谓的什么都没有见到，也并不是因为在胜义中或者你观察的时候什么都没有见到。但是这个与盲人没有见到色法完全不相同。盲人没有见到，只是遮止了色法而已。

**【而是照见一切戏论无有自性的觉性智慧，就像明眼人现见虚空（或色法）一般。】**

比如说有眼睛的人现见虚空，现见色法。现见虚空实际上是比如说有眼睛的人，看到前面什么法都不存在，只看一个空间，啊！这个地方什么都没有，他把事物的本来面目已经照见。

同样的我们观察一切万法的时候，根本最后见不到任何法，称之为见到胜义。所以在这一段麦彭仁波切还是讲了很殊胜的窍诀。在名言中见到的界限是什么？胜义中的不见这个界限是什么？为什么人们经常说开悟，已经见到了，这是从名言角度来讲。名言的角度怎么来讲的呢？就是用智慧来观察，观察一切万法不存在。其实这

是一种胜义的境界，实相的一种境界。

但是人们称呼的时候，就是说这个人已经开悟了、这个已经见了。实际上他开悟什么，见到什么？他并没有见到。哦！我现在已经开悟了，开悟的时候，整个前面有一个大象存在，或者文殊菩萨真正已经来到我的前面，释迦牟尼佛来到前面，我现在开悟了，就不一定是。把佛陀看作为相，就不一定是真实的开悟。

所以真实的开悟，我们通过中观的观察方法，就叫做观察而得到开悟。其他的密法有些窍诀，安住而明观。最后见到的话就是安住而开悟。不管你安住而开悟，或者观察而开悟。最后一切万法的本来实相真正见到的时候，所见的没有什么实有的东西，但实际上你真正是已经通达了事物的本性。这个人们都可以称之为开悟者。在名言中可以叫做照见。但是这个照见不是盲人没有见到色法，不是这样的，而是就像明目者见到色法不存在的道理一样。

在这些比喻上面，有甚深的意义在里面。

**【如果对方提出：这样一来，虽然因为遮破了渚法存在自性的可能，从而遮破了自法。但是，因为并没有遮破他法本性存在的可能，（所以他法的本性还是可以存在的）。】**

可能当时麦彭仁波切在有些论文上面有一些记录。本来这个是我们刚才分的下面的科判里面的内容。这个跟前面的内容还是有一点差别。

**【既然无有自性都已经成立，那么作为其分支的他法自性，就不可能存在成立的理由。】**

自性没有的话，他性怎么会有？

**【前译派所翻译的“本性”，与后译派所翻译的“自性”，只不过是翻译上的差别而已，其内在含义没有丝毫的差别。】**

自性、本性都可以这么说。

**众缘中有性，是事则不然。**

**性从众缘出，即名为作法。**

**【如果本性或者自性存在，则不应该自因缘**

而生，因为其自性已经成立的缘故，如同现在的苗芽一样。】

也加上一个现在，如同现在的苗芽一样。

【如果该法是从因缘当中而产生自性的，则这种自性并非其实相，而成了由他法而造作或者改造的法了，这种（改造而成的法）怎么会成立自性呢？】

肯定不会成为自性，所以这个就不叫自性。这些破的时候，刚才我们有部宗和经部宗是分开。把这个颂词跟下面的颂词结合起来解释。

### **性若是作者，云何有此义？**

【说“自性就是造作者”的说法，又怎么可能合理呢？犹如水与暖热性一样，这并不是诸法的自性。】

这个肯定不是诸法的自性，如果是诸法的自性否则会有很大的过失。

### **性名为无作，不待异法成。**

【如果对方又反问：那么，所谓的“自性”

## 究竟应该是怎样的呢？】

这个是我们刚才说的名言中成立的两种特性。两种也可以说、三种也可以说。

**【自性是真实无欺的实相，以其他因缘不可改造，无需观待其他因缘，不会变成他法的原有本性。其事相是双运离戏的法性。】**

所谓的本性，这里没有名言来解释，是胜义中的自相。所谓胜义中的自相是什么？就是没有任何改造的、也不观待任何法的、没有异体的法，这样具足三个条件的法就叫做实相。

这里万法的实相是什么？就是离一切戏论的双运法界。离一切戏论的双运法界，实际上也没有任何改造。它不观待任何法，也不是什么异体法。

所以说我们什么时候真正通达了离一切戏论的法界的时候，这个时候就通达了本性。刚才我是用萨迦派果仁巴的解释方式，在名言中是可以成立的。但是麦彭仁波切在这里解释的时候，

刚才的性具有三种特点，具有这三种特法的法就叫做本性。什么叫本性？一切万法的法性就叫做本性，离一切戏论的法性。什么时候通达这样道理，就叫做通达本性。

心的本性也是这样的。现在禅宗也是经常讲明心见性。这个见性也指事物的本性，什么叫做性？就是不改造的，没有观待的，不异体的法。具足这三种条件的法，已经是真正的见性。

可是你的见性的境界还是通过改造的，通过观待其他，说明你的见性并不是很究竟。这一点也有教证。

**【如经云：“如来出世亦可，未出世亦可，诸法之法性唯一安住。”】**

诸法的法性本来都是这样安住。如来出世的时候就已经存在，如来没有出世的时候不存在。中观班进行观察的时候就不存在，啥都没有了，没有进行观察的时候，啥都有了，也并不是这样，如果有些人这样承认，这也是一种错误。

## 法若无自性，云何有他性？

### 自性于他性，亦名为他性。

【因此，如果连诸法本身的所谓“自性”都不存在，他法的自性又怎么会存在呢？作为他法的本性或者自性，也是在观待本身自性的前提下，才可以称其为是“他法自性”的。】

所以他法的本性，应该观待自身而存在。如果没有自身，他法也不存在。为什么？他法的来源就是自性，没有自性，他法也不成立。

就像因明里面讲的比量<sup>84</sup>，比量就是观待现量而成立。《释量论》里面说比量的根本应该是现量，最后所谓的比量也不成立，因为比量的依靠处就是现量。所以自己和他的依靠处应该是自

---

<sup>84</sup>比量 1、（术语）因明三量之一。又心识上三量之一。比者比类也，以分别之心，比类已知之事，量知未知之事也。如见烟比知于彼有火是也。因而因明法者，以因与喻比知主义之轨式也。总称为比量者，是八识中唯意识之用也。因明入正理论曰：“言比量者，谓藉众相而观义。” FROM:【佛学大辞典(丁福保编)】

2、比量：在明见因由、确立关联之后，推断所立之宗，或了知隐蔽之事物者。如以烟及水鸥为因由，比知有火有水。二量之一。依各自所依正因，对各自所量隐蔽事物，从新生起的真实识。如直接比量等。《佛学名相》FROM:【藏传佛教辞典(中华佛典宝库编)】



己。自己没有的话他不可能存在，《中观庄严论释》里面说<sup>85</sup>：多的依靠处就是一，如果一不存在，多也根本不可能存在<sup>86</sup>，所以这些都是看待的。因此一个法不成立，另一个法也不可能成立。

**【庚二、遮破有实与无实：】**

**离自性他性，何得更有法？**

**若有自他性，诸法则得成。**

**【如果对方认为：虽然自性与他法不存在，但法的总相应该是存在的。】**

意思是说有实法应该存在。

**【如果在自性与他法之外，存在“其他之法”，】**

如果除了他性和自性以外其他的一个有实

---

<sup>85</sup> 《中观庄严论释》：“无一则无多，无多亦无一，以是一切法 缘起故无相。”

如果对方提出：因为数字是应理的，所以一切万法不应该是空性。既然存在一、二以及许多之类的数字，而（这些）数字却必须因诸法的存在才可能合理，因此，一切万法不应该是空性。

如果所谓的一不存在，则不可能存在多；反之，如果多不存在，则一也不应该存在。因此，自缘而起的诸法，是不会有相的。

<sup>86</sup> 《七十空性论释》龙树菩萨，造颂，先潘囊瓦尊者著释，索达吉翻译。“无一则无多，无多亦无一，以是一切法。缘起故无相。”

法或者其他之法存在。

**【即使此二者不存在,】**

那么这两个法不存在也可以。

**【法的总相还是应该存在。】**

刚才这两个法不存在, 自相和他相以外的其他的一个法如果在这个世界上存在, 都是可以。

**【但是, 像这样的所谓“其他之法”, 并不存在。】**

所谓其他之法或者有实法根本不可能存在。

**【为什么呢? 因为, 在除了诸法本身的本性或者自性, 以及他法二者之外,】**

除了自性和他性以外。

**【所谓的“其他之法”怎么会存在呢? 根本不存在。因此, 如果在本身的自性以及他法之外, “其他之法”存在, 则所谓“法的总相”可以成立。但是, 这种前提根本不存在。】**

自相、他相以外的一个所谓的有实法总相的法应该存在, 根本没办法安立, 教证也没有, 理

证也没有。所以对对方都可以这样说。如果除了自他法以外，一个自性法是存在，那你把教证和理证拿出来。看看你的观点成不成立，我们可以进行观察的意思。

今天讲到这里。下面大家一起回向功德。