

正科系教材系列



# 中 | 论 | 广 | 释

THE GREAT COMMENTARY ON  
THE MADHYAM **5** KA SHA STRA

索达吉堪布 / 宣讲



TAUGHT / KHENPO SPDARGYE

THE INSTITUTE THE TEXTBOOK SERIES

# 目 录

第 63 课.....	1
第十八品观我法品.....	1
第 64 课.....	34
第 65 课.....	67
第 66 课.....	102
第 67 课.....	141
第 68 课.....	179
第十九品观时品.....	180
第 69 课.....	217
第 70 课.....	248
第二十品观因果品.....	251
第 71 课.....	283
第 72 课.....	310
第 73 课.....	346

## 第 63 课

思考题：

1、作者为何宣说此品？

下面我们宣讲《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。

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。

庚三、(破暂时缚解)分三：一、破轮回之本体；二、破彼能立之因果；三、宣说趋入真如之方便。

其中前两个问题已经讲完了，从今天开始讲，宣说趋入真如之方便。

### 第十八品观我法品

趋入真如之方便这一品也叫做《观我法品》。

《观我法品》主要是从它的违品，断除我所执和我执方面来讲的。断除了我所执和我执以后，趣入真正真如，趣入真正的解脱，从这个角度来讲的。

辛三、(宣说趣入真如之方便——观我法品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一、(以理证广说)分三：一、宣说真如之自性；二、如何宣说真如之理；三、如是宣说之果。

癸一、(宣说真如之自性)分三：一、破我与我所；二、如此遮破之果；三、断除与圣教相违。

子一、(破我与我所)分二：一、破自性成立之我；二、以此遮破我所。

其中我们宣讲第一个问题。第一个问题主要宣说了，所谓的我根本不可能自性成立。我们前面已经讲了一切万法，比如说蕴、界处这些也是不成立的，作者和作业以及烦恼和业，全部也是如梦幻泡影根本不可能成立。

对方认为这样根本不合理，如果一切万法不能成立，那么我们如何趋入真理？如何通达我和我所执不存在的道理？

我们下面从胜义的角度来讲，所谓的我和我所执也是不成立的。业和果以及烦恼所包括的一切万法，在真实义当中是根本不可能成立的。虽然不成立，在名言当中如幻的现相也是不破的，主要讲这个道理。

这样的话，所谓众生的我和我所的烦恼，还有对蕴界处的执著，从什么样的根源而起的呢？就像《入中论》第六品的刚开始所讲的一样，所谓我和我所执的根源，就是所谓的萨伽耶见<sup>1</sup>。有了萨伽耶见，我和我所的执著就已经出现了。所以瑜伽士首先是把所有的精力和智慧放在我和我所执上面，然后断除我和我所执，这个是相当重要的。我和我所执是怎么样断呢？首先我和我

---

<sup>1</sup> 译曰身见，这是一种外道的见解，认为五蕴实有，执此为我，而生出种种谬误的见解。《成唯识论》曰：“萨伽耶见，谓于五取蕴执我、我所，一切见趣所依为业。”FROM:【唯识名词白话新解(于凌波居士著)】

所知的根源就是我执，我执必须要断掉。如果我执都没有断掉，是不合理的。

我们下面继续分析，虽然断我执的方法，前面在《观燃可燃品》当中，也是通过五种方式来观察过。下面《观如来品》当中也有通过五相来观察，但是在这里，五相的观察当中只有两相，其中我和蕴之间的关系是一体和异体，专门把这个问题提出来，然后进行广说。以这种方式来观察。

下面我们采用一体和异体的观察方式来抉择，众生的所谓我执到底是什么样的，众生的所谓我所执到底是什么样的。如果我们先通过中观的各种推理方法，尤其是依靠一体他体的这种观察方法来，将所谓的我执抉择为空性，那么这样一来，所有的我所执也根本没有任何基础。如果我执不存在，我所执就很好办。所以下面用这种观察方法是非常重要的。

我们刚才也讲了，所谓的我和我所执，首先

我们要抉择，抉择的话，刚才说是破自性成立的  
我。自性成立的我，一般外道也是承认我是常有的、  
不变的，一切显现都是神我自己本体的，这种现象  
也是有的。还有内道的有些也承认所谓的我，有些说  
是不可思议的我；有些依靠相续和阿赖耶认为我应  
该是存在的，有各种说法。但实际上这些说法都不合  
理。

丑一、(破自性成立之我)：

**若我是五阴，我即为生灭；**

**若我异五阴，则非五阴相。**

这个推理是很多高僧大德经常抉择中观无我见解的时候，必不可少的一个教证。很多藏传佛教各大教派的高僧大德们，尤其是他们解释《入中论》的时候，《入中论》抉择人无我的时候，经常用这种方式来观察。其实这种观察方法也非常尖锐，它的智慧能穿破对方如山王般的邪见，全部摧毁无余。

怎么样观察的呢？所谓的众生都有一个我

的执著，这种所谓的我和五蕴是一体还是他体，从两方面进行观察。

如果对方认为所谓的我是五蕴，跟五蕴——色受想行识，这些完全是无二无别的。比如说我们身体的色蕴，还有受蕴，就是各种感受，就像《俱舍论》里面所讲的；想蕴就是各种胡思乱想的分别念，行蕴就是除了前面几个蕴以外的其他的一些有为法。

这样的五蕴实际上是不是跟自己所谓的我无二无别。如果我是五蕴，那么有什么样的过失呢？我就为生灭法了，那么我就是生灭法了。如果我就是五蕴，五蕴就是我，那么就像五蕴生灭一样，我也应该有生灭了。有这个过失。

然后换一个角度来讲，如果我不是五蕴，我跟五蕴的关系是他体的。如果是这样，那么，“则非五阴相”那么所谓的我就不应该有五蕴的相了。

五蕴的相大家都知道它是生住灭的法相，那



么所谓的我就不应该有生住灭的法相。从两个方面讲的，首先我们广说的时候，对第一个问题进行分析。对第一个进行分析的话，当然，所有三界轮回当中的凡夫人，都有一个经过观察根本靠不住的我执。有了这种我执，在三界轮回当中不断的漂泊，不断的流转，这一点也实际上是迷乱显现的。

如果我们真正去善加观察，所谓的漂泊者根本不可能成立，和兔角没有任何差别。怎么不成立呢？要是我存在，必须跟五蕴或者是他体，或者是一体，以两方面关系的方式来成立。

首先是我们观察的时候，第一个方式，也就是说五蕴跟所谓的我是无二无别的，用这方面能不能建立，来进行观察。这方面进行观察的时候，不能建立。为什么不能建立呢？因为五蕴实际上有五个，但是所谓众生的我只有一个。比如说我是如何如何，根本没有想五个我今天去什么什么，然后我也是去什么什么，众生执著的相跟那个数

目完全是不同的。如果是五蕴那样五个，那么五蕴里面，比如说色蕴，色蕴也有很多的果色和因色；受蕴，受也是有乐受、苦受，这样，不仅是五个。如果所谓的五蕴是跟我一味一体、无二无别，五蕴有如是多的数目那样，所谓众生的我，也应该有这么多的数目。这一点也是不合理的。

还有《显句论》里面说，如果我是五蕴，获得解脱的时候已经断了我，有这种过失。因为这个时候蕴已经断了，你趋入无余涅槃的时候，所谓的蕴不存在。如果五蕴是我，那么你解脱的时候我已经断了。如果承认我已经断了，那么以前有现在没有，就有所谓堕入断边的过失。

如果就像小乘认为的所谓的我是刹那性的，这也是不合理的，为什么呢？因为所谓的我如果是五蕴，五蕴全部是刹那性的。比如说五蕴它是刹那性刹那性毁灭的，那么你所谓的我也是应该刹那性毁灭的。但是这一点也是不符合实际道理，比如说我们执著的时候，根本不认为我是刹那性

毁灭的，我从小到现在就是我，然后我一直到老之间也是我，他根本不会想每一个众生认为我已经刹那性的毁灭完了；然后现在有新产生的一个我，没有这样的一个执著。

这样，五蕴如果是我，有众多的过失，如同刹那性那样毁灭，或者五蕴就是不断的，它有生住灭的法相。生住灭一般是有为法的法相。这样的话，所谓的我如果是五蕴，就像五蕴生住灭那样，我们所谓的我执也应该有生住灭。但是这样，是不是符合我们所谓的我执呢？根本不符合。每一个众生根本不会想，我就是一会儿生一会灭的，这样的生住灭法相的，具有这样法相者就是所谓的我。有没有一个众生的相续当中有这样的我执？不管是俱生我执还是遍计我执，从哪个角度来讲，它没有这样一个生住灭法相的我执。

从这些方面来观察，那就根本不合理了。所以如果我和五蕴无二无别，那就成了我也是生住灭那样，就不合理的。

我们从第二个方面来观察，如果认为所谓的我和五蕴完全是不同的，完全是不同的的话，也就是说他体，那么这也是不合理的。《显句论》里面说，像牦牛和马匹一样他体分开，那互不相关了。互不相关有什么样的过失呢？如果你跟五蕴一点关系都没有，除了五蕴以外，应该找到所谓的我。但是这一点用可现不可得的量可以证明。可以证明什么呢？如果真的除了五蕴以外，所谓的我是存在的，当然我们都是通过一个正量来应该得到的。可是不管是依靠什么样的正量，除了五蕴以外，根本得不到所谓的我。如果没有得到，那么说所谓的我存在，这也是一派虚言，根本不成立，这是一个原因。

还有一个，颂词里面所讲的，如果五蕴跟我是他体的关系，那么所谓的我不是五蕴的相，不具足五蕴的相。如果不具足五蕴的相，那么五蕴的相就是生住灭三个法相，生住灭三个法相已经不具足，已经成了什么呢？成了无为法。因为它

不具足生住灭三个法相，这样的话，所谓的我已经成了无为法了。

如果我是无为法，那么有什么过失呢？那么我就根本不会有任何改变了。比如说我以前是什么样，以后也应该是这样。不应该我今天是转世转到人道其中的一个众生，明天就是转生到天界其中的一个众生，这样的众生在一个无为法的相续当中，有没有可能性呢？是根本不可能存在的。这也是个非常大的过失，应该变成无为法的过失，或者像我们刚才前面所讲的那样，所谓的我和五蕴就像东山的牦牛和西山的马匹一样，它们之间没有任何关系。没有任何关系，那么众生的我执是依靠什么起的呢？依靠五蕴而起的，除了五蕴的执著以外，有没有一个所谓的我的执著呢？根本不可能有的。这样的话，我们通过五蕴跟自己所谓的我是一体异体的关系来观察，这种观察方法是非常有说服力的。

因此平时三界轮回的众生，没有一个对自己

的五蕴不执著的，众生每天都是我的身体，我的感受。看看在社会上有这么多的芸芸众生，整天还是忙忙碌碌于自己的所为，自己希求生活目的是什么呢？有些为了快乐的感受而奔波，有些为了自己的身体，有些为了自己一些心理的乐受，各种追求也是为了五蕴而奔波。

但是如果我们详加观察的时候，所谓的五蕴跟我之间的关系是什么呢？所谓五蕴和我之间的关系，就像我和石女儿子之间的关系一样，根本不可能有任何关系。为什么呢？因为现在一方面，所谓的我现在还根本没有成立。如果我没有成立，跟五蕴的关系他体和一体，现在有没有可说的呢？根本是没有可说的。

因此，我希望也是，这次我们通过讲了《中观根本慧论》以后，在每一个人的相续当中，能不能生起这样一个念头：从我们无始以来到现在或者从小到现在，每一个众生都有一个我和我所的执著。但是所谓的我的执著，当然我们依靠各

种中观的教理观察，是依靠五蕴而起的。可是五蕴跟我执著两个，以前是没有这方面观察过，现在一经观察的时候，你说五蕴就是我，也不对的；五蕴以外所有的我已经存在，这一点也是不可言说的。这样的话，无我的道理通过中观的这种推理，我想有些利根者，有些只是稍微有一些辩才，在自相续当中以前的善根很容易成熟。当然有些特别钝根，尤其是对中观和上师生不起信心的这些人，在他耳边讲一百遍、一千遍，恐怕也是当耳边风，没有多大的意义。

但是对有些真是具有善根的人来讲，这样的无我甚深之理在自己听闻以后，慢慢地思维。思维过后在自己相续当中确实是，大圆满里面我们讲本来清静，本来清静里面所讲到的心的本性认识，和在中观里面所抉择的所谓的我和五蕴之间通过观察而得的定解，没有任何差别。

应该对这样的甚深法理和对这样的甚深境界，会生起不可退转的信心和定解，这一点，我

觉得不应该有很大的困难。

因此，总的来讲，我们整天闻思是不是为了挑别人的毛病呢？也不是这个目的，也不是在众人面前炫耀我们佛教徒是如何如何高深，也不是这个目的。目的是什么呢？我们无始以来，在轮回当中根本不存在的我，反而执著为我。这一点能不能加以打破？如果能打破，我们闻思的目的已经搞清楚了。如果目的搞清楚，那么我们只要有精进的毅力，一定会减少自相续当中的各种我执。

龙猛菩萨这一个教证是非常深奥的，无垢光尊者在一些大圆满的认识本性方面，经常引用《中观根本慧论》的这个颂词，还有《显句论》里面月称论师引用一个教证，可能这是佛经里面的一个教证，这个我大概翻译了，在这里面也给大家说一下，希望你们能记得下来，或者心里面记着也可以，用笔来记也可以，以前的阿罗汉和很多班智达，全部是在心的密码上记的，不用笔



来记。

佛经当中他引用的教证是这样的，“如同依明镜”——就像依靠明清的镜子，“纵然现影像”——纵然显现，虽然显现各种影像，影像就是水里面显现月亮影像的那个影像；“如同依明镜，纵然现影像，彼者胜义中，少许不可得。”——在胜义中一点也不可得。“彼者胜义中，少许不可得”——明镜当中虽然显现影像；应该是“彼者真实中”——真实意义上面，“少许不可得”：一点也不可得。“彼者真实中，少许不可得。”

“如是依五蕴，纵然现我执。”如是依靠五蕴，虽然显现我执；“然如此影像，真实中无有”——如自己面部的影像真实义当中不存在那样；“若未依明镜，影像不可现”——如果没有依靠明镜，它的影像也不可现。“如是未依蕴，我执不可得”——没有依靠蕴，所谓的我执也不可能得。

我重新再读一遍：如同依明镜，纵然现影像，彼者真实中，少许不可得。如是依五蕴，纵然现

我执，然如此影像，真实中无有。若未依明镜，影像不可现，如是未依蕴，我执不可得。

引用了这个教证，我觉得这个教证，也讲的非常殊胜。就像镜子里面显现面部的时候，如果没有镜子还是不可能的。但是镜子里面显现的影像，是不是真正的一个法存在的呢？也不可能存在。因此没有依靠五蕴的聚合，那么所谓众生的我执，是根本不可能得到的。但是依靠五蕴的聚合，所谓的我执已经出现了，我执出现，所谓的我执有没有呢？根本是不可能存在的。就像镜子里面的影像，实际当中是根本得不到一样。众生整天都是说我、我所，这个根本得不到。

这个甚深的教言，应该自己好好的掌握和领会。这样以后我们在实际生活当中也是，如果对我执稍微有一点减少或者打破，整天对我所执也不会是特别的去强求，这方面有一定的必要。

这是我们刚才讲的我与五蕴之间的关系，这一点，我们平时私下来大家还是要想一想，不思

肯定是不行。所谓的闻思修，我们每天都是说我我我，到底这个我在身体上，还是指的是五蕴里面的哪一个蕴，指的是我的感受，还是我的分别念，还是我的身体，然后对自己这样观察。

这样观察的时候，我跟我的身体是一体，也不行，他体不行。除了这两个以外，有没有别的途径呢？我们没有用前面的五相观察方法来观察，仅仅是依靠这两种方式来观察，所谓的我执确实是没有的。所谓我执没有的话，本来都是没有的东西，我们反而执者为是有，那是不是很累呢？也没有多大的必要。

可是三界轮回当中这么多的众生，这个道理一点也是没有懂。一般密宗当中也是观生起次第的时候，自己所证悟的空性道理其他的众生没有懂得。没有懂得，对他们生起一种悲心，这叫做显位等持<sup>2</sup>。所以密宗当中也是需要这样的观想。

---

<sup>2</sup> 《窍诀宝藏海》第五章（这是法王如意宝亲口所传的麦彭仁波切教言，其内容涵摄了《大圆满之路》、《无上瑜伽》、《无垢觉性明点》、《大圆满见修行果》、《诸乘要诀》等甚深窍诀。）索达吉堪布译。“众生无量无边，烦恼病也有八万四千种之多，对此也只有以

平时在我们生活当中应该是，依靠五蕴的执著能不能减少。如果一点也没有减少，那说明自己的闻思确实是有点成问题。

这方面如果自己能减少一点我执，所谓的我，首先从理论上你懂得，我肯定是不存在的。这个道理已经懂得，还是从理论上对自己的闻思具一定的意义。不管是别人说你现在听法没有意义，听法有意义，不管怎么样讲呢，但是自己对最根本的甚深中观道理还是有所定解。

我们学习中观的过程当中，一般来说，以前有这种说法，比如说以前从来没听过中观的人，刚开始的时候的行为和听完中观以后的行为，是截然不同的。为什么呢？因为以前他从来没有听过这些法理的时候，他还是刚强难化的一个众生，

---

智慧和慈悲才能彻底调伏，如龙树菩萨在《宝鬘论》中指出：唯有大悲空性藏的菩提心，即智慧无二无别的菩提心才能断除无边烦恼。显宗是如此提倡，在无上密乘中也需要着重提出，如在密乘中修持生起次第时，首先要修持三等持。在第一个真如等持时，观想一切诸法成为空性；然后是显位等持，即对无量不了达空性的有情生起大悲心；最后是因位等持，就是观想自身成为本尊身相。同样，在无上大圆满中，大悲心与菩提心也是不可或缺的。”

然后经过一段时间的培训和一段时间的训练，在自相续当中真的升起了中观的无我见解的时候，跟所有的世间人相比较起来，还是有很大方面的不同。这也许是很啰嗦的，也许里面也有一些有意义的道理。

这是我们刚才讲的第一个科判：自性成立之我。

丑二、（以此遮破我所）：

**若无有我者，何得有所？**

**灭我所故，无我所执。**

字面上解释：因为没有我，前面我们通过他和一体的观察方法来，所谓的我跟龟毛兔角没有任何差别，已经抉择了这个见解。所谓的我已经不存在的话，看待它我所根本是没有的。既然已经灭尽了我和我所，那么除了这个以外，还有没有一个所谓的我和我所的执著呢？我和我所的本体根本不可能存在。这个就像变成了虚空当中的鲜花一样。我和我所的本体没有，那么我

和我所的执著有没有呢？根本不可能有。那么我和我所的执著有没有呢？根本不可能有。众生无始以来都是有特别可怕的一种分别念的执著，但这种执著一定要打破，没有打破，这也是一种误入歧途。

前面的观察方法大家也应该知道，《显句论》当中也是这样讲的，比如说很多无始以来的众生，被无明烦恼所遮蔽的众生，他们根本不知道一切万法的真相。本来所谓的我和我所，在真实义当中根本不可能存在，但是反而执著认为所谓的我是有的。就像有些愚夫非常愚笨的人，本来阳焰根本不是水，但是他反而认为水存在。一些幻化八喻里面，还有其他的一些根本不存在的东西，有些愚笨的众生认为就像是存在一样的；凡夫的有些众生，根本不可能存在的所谓的我，也反而去执著为我。但是这种道理完全不合理。

为什么不合理呢？因为我和我所执应该是互相观待的。就像瓶子，没有瓶子，瓶子的颜色、

瓶子的形状、瓶子的大小这些概念全部没有办法安立。没有办法安立，那么所谓瓶子的颜色，对这种推理来讲肯定不合理。

同样的道理，现在在日常生活当中，有无数的众生都是认为，这是我的房子，这是我的轿车，这是我的住处，这是我的身体，这是我的感受，这是我的感情生活等等，每一个人对自己所谓我所的对境有非常强烈的执著。

但是这些执著只不过是没有限观察的一派胡言，或者是一种胡思乱想的分别念造成的。

如果你真正以中观的观察方式来观察的时候，首先用我们前面所讲的道理来进行推测，所谓的我跟五蕴一体异体的方式，根本不可能成立。既然我已经变成了跟石女儿的儿子没有任何差别，在整个世界上，不管你通过什么样的途径去寻找，就根本找不到。

我们专门找一些，现在好像国外他们都是没有事情干，整天都是采访这个，采访那个，整天

都是询问这个，探究这个，研究这个，所以我们专门组织一个寻找“我”的队伍，这个我想还是很有必要，国内外应该要建立起这样的一个组织，集团，专门寻找。其他的动物的身上毛有多少根，青蛙的牙齿到底有多少毫米？这些没有必要去观察。不过他们有些新闻记者和有些人对业和因果一点都不相信，然后看到一些东西的时候，有时候就觉得特别特别的奇怪。

前一段时间他们甘孜州在修水利工程的时候，大概在三十米深的地方，有一个比较长的动物，他们也分不清楚，有些说是龙王，有些说这是恐龙，有些说这是一种怪动物，但后来全世界的大概几百个新闻记者纷纷到那里来，然后有些人特别害怕，因为水里有个黑黢黢的特别长的东西。有些人感到非常非常的稀有，听说一直在拍照。

但这些如果从佛教的眼光来看，这样的众生非常多，这一点也不是什么非常稀有的东西，而



且听说它的身上爬着很多很多的青蛙，青蛙也是成千上万的，有各种各样的动物聚集在它的身上。就像《大圆满前行》后面所讲的有些公案一样的。

这些(众生)，国家保护动物的一些负责人也不敢杀害。如果杀害，他们也觉得会不会整个自然界出现一些灾难，有时候自然而然不得不相信佛教。

但是我想我们从佛教的角度来讲，对这些动物的研究，都不是特别的重要。要是研究，不管是西方学者还是中国的学者，因为人人整天都是希求“我”，那么所谓的“我”到底存不存在？专门找一批红头发的高高个子的一群人，寻找我到底存不存在。这样的话，他们到处去采访，名言当中肯定是存在所谓的我，人人都是在寻求。但是真正去观察所谓的我和五蕴一体异体的时候，恐怕他们只有依靠中观和《般若经》才能通达。

我觉得，现在我们在世界上最重要的事情，就是到底有没有所谓的我。如果所谓的我不存在，

我们为什么整天都是为了自我而奋斗，为什么这样？因为我在真实义当中(根本不存在)，当然迷乱显现当中是有，就像我们梦境的时候，也是有一个我，但是醒过来的时候，那个我根本是一种虚妄不存在的一样。在真实义当中，所谓的我存不存在？这样观察，可能人人都说只有一个假相的我。

到底我指的是什么呢？跟众生的执著相比较起来，这样的推理的时候，所谓的我根本找不到，而且这样一来，我们在所有的学问当中，打破我和我所执是非常重要的。但是在这个世界上，除了一些高僧大德和持明上师以外，除了真实的一些对中观和大圆满有一定境界的人以外，有没有(我和我所)。有一定的境界的人的话，我们有时候我和我所执，确实在境界很高和很低上面也不好分析。

但是总的来讲，对我和我所执减轻执著，说明你的境界很高。不管是别人说还是没有说，对

自己，对身体也好，对五蕴也好，对我所执的不管是什么。对自己的亲朋好友也好，对自己的故乡也好，什么方面，“哎，这些都是假的。因为我都不存在，我还要去执著这些干什么。。。”—有这样的念头，说明我们的境界应该算是不错。如果你的修行“我这个人很了不起，肯定我是境界很高的，我的境界是很不错的”，对境界又特别特别的执著，然后对自己就更不用说了，如果这样，境界高不高？这一点在大圆满的有些教言当中也有这个引导。

因此我们在这里，通过我和我所执的观察方法来，证实我是不存在的。既然我不存在，所谓的我所也根本不可能存在。石女的儿子不存在，那么石女儿子的相貌端严，从什么地方去谈的。既然我和我所这两者都不存在，我的执著和我所的执著也是根本不可能。如果我和我所的执著不存在，那么众生每天在迷乱显现当中的执著，到底是合理还是非理？如果非理，我们凭什么整天

都是希求这样呢？这一点也是值得大家深思。

我们今天大概讲到这里，但是我记得好像慈诚罗珠堪布，印顺法师他们那个讲义里面也是可能讲的比较广，如果你们还想从比较广一点的方面来理解，应该拿这些讲义来看看。我这次大概只宣说到这两个颂词。

下面我们再讲义上给大家介绍一遍。讲义上就是《观我法品》，这一品也非常重要。

[丁十八《观我法品》分二：一、经部关联；二、品关联。]

[戊一、经部关联：]

[经云“色法以我及我所空”等，宣说了无有人我，以及法我的道理。]

[戊二、品关联：]

[如果对方提出：如果业、烦恼以及作者等等犹如寻香城等，世间凡夫被非真如性的现象所蒙蔽，那么请问所谓的“真如性”究竟是什么呢？又如何趋入真如性呢？]

我们怎样趣入呢？提出这个问题。

**[因为内外的一切法不可得，若能穷尽对我以及我所的一切执著，也就是真如性。]**

如果我们把我和我所执全部已经断完了，这就是所谓的中观的证悟，也是大圆满的证悟，这一点非常重要。

因此我们现在对一些外面的外相方面希求，确实作为一个修行境界比较高一点的人来讲，不是特别的重要，内在的观无我的道理非常重要。我们平时也讲过，世间上所有的修法当中，观无我和菩提心的功德是最大的。我们从名言当中利益一切众生的心，哪怕是一刹那间当中，在自相续当中生起，那个功德是不可言说的。

我们平时在观胜义的时候，所有的一切万法，包括我的身体和我的执者在内的一切万法，在真实义当中是真实不存在的，只不过是我不这样的可怜众生执著而已，如果你的心里面产生这样的念头，那么这叫做是观空性的执著。

以前上师如意宝讲一些引导文的时候也这样讲了，他说：你们如果真正有大圆满和大中观的一些正行的见解，还是安住在自己拥有的正行的见解当中。这些见解不具足，有些初学者，劣根者，那么一切都不思维，认为一切所谓的我和我所执不存在，这样的念头当中，这样的一种念处，也就是说一种无我空性的单空当中，这样的念头，麦彭仁波切认为，这也是一种中观的见解，也是大圆满安住的一种方便窍诀。这方面上师如意宝也是以前讲的非常清楚。

我们平时还是，或者观利他的菩提心，或者观无我的空性，这两项对修行人来讲是非常重要的。整天都是希求一些神通、打卦，外面一直希求，我有时候还是比较后悔，我去年不应该翻译打卦的书，现在好像很多人打卦以后，自己对自己更加增长分别念一样。本来自己很平静的，然后打一个卦——啊！魔啊！站在我的身边，我就很害怕了。然后就东奔西跑，这样也没有必要。很多现

象你没有了知为自己的心，魔还是有些我执的魔是更可怕，所以应该一切境界，还是在无相当中安住，相当重要，

[要趋入真如性，就应当了知一切过咎的罪魁祸首，就是萨迦耶见。为了观察此见而宣说本品。]

[此品分三：一、趋入真如性之次第；二、宣说真如性之法相；三、修习真如性之果。]

[己一、(趋入真如性之次第)分三：一、破我与我所；二、以穷尽执著而获解脱之理；三、驳斥与教相违。]

[庚一、破我与我所：]

[佛护论师认为"第十八品旨在宣说真如之性，故如同精髓一般"。]

他认为第十八品当中所讲的道理，是《中观根本慧论》里面最精要的道理。

**若我是五阴，我即为生灭；**

**若我异五阴，则非五阴相。**

[如果以俱生我执而执著的我存在，则应当观

察其究竟存在于与五蕴为一体，以及异体的何种情况之中。]

如果我真的要存在，就通过这两种途径来观察。

[依照《观如来品》以及《观燃可燃品》等等各品中观察对方观点所采用的方法，]

采用的五种方法。它这里好像藏文当中有这个意思就是说，我们在这两品当中，前面的一品和后面的这一品，通过五种方法来进行观察。

[在这里将其问题进行归纳后，从两方面进行观察。]

一体、异体，其他的能依、所依还有具足，这些都是没有用。

[如果是第一种情况，也即如果我就是五蕴，我就成了有生者，有灭者以及众多者，而不是取受者了，因为我与五蕴的体无二无别的缘故；]

它这里具体，我刚才讲的那样没有详细的分，有众多的过失，还有不是取受者的过失。因为五



蕴跟我一味一体的，它不可能有受者和作者两种情况，它是一体的缘故。如果这样，比如说我的五蕴，我是造作者，我是造作者的话，那么我的五蕴的身体已经灭完了，下一世的身体，不应该我是感受者了，有这个过失的意思。

**[如果我与五蕴为异体的他法，我就不具备五蕴的法相——生、住、灭三者了。]**

与五蕴异体，五蕴具有生住灭三相的法相，那么我就不应该有。

**[如果这样承许，就有我成了无实之法，也即无为法的过失。]**

所谓的我就是无为法了。

**[我如果是无为法，就不存在稍许本体，就如同空中的鲜花一般。如果是恒常的，则为了自我利益，而做的一切努力都无有价值。]**

如果我是一个无为的法，为什么我为了身体好一点，到马尔康去看病？

**若无有我者，何得有所？**

## **灭我我所故，无我我所执。**

[因此，既然我的本体不存在，又怎么会存在五蕴等我所呢？因为我所也是依赖我而安立的。既然所缘境——我与我所的实有不可得或者自性已经熄灭，有境者我执与我所执二者也就随之而熄灭，绝不可能存在。]

它这里后面就是从境和有境方面来讲的，我和我所作为境，我执作为有境，我执对境的我，是它对境的外境。我所执的执著作为有境，我所执的法，比如说我们这个碗，我的房子，这些是对境。我所执全部是从有境的角度来，从心识、能境的角度来讲的，我所和我是它的所缘的角度来讲的。这个，讲《入中论》和《六十正理论》的时候，一定要把我和我所的对境分清楚。不然，有时候萨迦耶见好像成了对境一样，有时候萨迦耶见成了有境，这方面如果你没有分析的话，也有一点困难。它这里，如果外境的我和我所已经没有，那它的有境的我执和我所执是根本不可能

有的。以这个方面来破的。

今天讲到这里，下面一起回向功德。

## 第 64 课

1、为什么有许多论师认为，十八品是全论的精髓或者精华？

2、请默写前两颂、解释且加以分析所涉及之甚深内涵。

下面我们讲《中观根本慧论》里面的第十八品，第十八品主要讲趋向真如的方便法。这十八品麦彭仁波切在其他教言当中也讲了，所有《中观根本慧论》的二十七品当中，第十八品是最精华的，因为第十八品当中主要宣讲了无我的法。

也有些论师认为，这十八品实际上是上面所讲的人无我和法无我的一个总结。怎么样断除障碍以后，趋入真正无我的空性境地，主要宣讲了这么一个道理。很多高僧大德也认为，这个十八品是所有中观当中最甚深的精华。

这样的话，我们学习第十八品的过程当中，大家也应该认真地去研究。再加上《中观根本慧

论》里面的教证，尤其是第十八品里面的教证，藏传佛教很多高僧大德，引用在中观的各个论典里面相当多，将十八品里面的每一个偈颂引用在其他当中相当多的。以后考试，也应该主要是考十八品，以十八品为主，应该这样考。因为在这个十八品里面所涉及的内容也是非常广。

### 十八品观我法品

辛三、（宣说趋入真如之方便——观我法品）

分二：一、理证广说；二、以教证总结。

王一、（以理证广说）分三：一、宣说真如之自性；二、如何宣说真如之理；三、如是宣说之果。

癸一、（宣说真如之自性）分三：一、破我与我所；二、如此遮破之果；三、断除与圣教相违。

昨天我们前面破我与我所，这个问题分两个方面来阐述完了，今天讲如此遮破之果。

子二、（如此遮破之果）分二：一、灭尽我执者不可得；二、灭尽我执而获得解脱。

丑一、(灭尽我执者不可得)：

**得无我智者，彼等不可得。**

**无我我所执，见者亦未见。**

“谁见终未见”，就是见的人，见者也不得。

“见者也不见”可能这样好一点，我和我所不存在的见者补特迦罗，或者见者的心也不可能得的。

好像我后面译的，和慈诚罗珠堪布那个讲义里面的后面“见者亦不见”记得好像他写的是“见者亦不见”，“见者亦不见”他的这种写法应该好一点。

清辩论师后面说是“彼见亦非见”，后面的这一句话，他译成“彼见亦非见”，但这个基本上是相同的。

对方有部宗提出一个问题，他们说虽然我也不存在，我所执也不存在的。我和我所执不存在，这一点可以接受。但是我和我所执，一方面应该是存在的，为什么呢？因为瑜伽士，比如说我们获得一地菩萨的时候，他能见到我和我所执是不

存在的。但是见者已经存在，就是刚才那个瑜伽士存在，如果他不存在，他没办法见人无我和法无我。人无我和法无我的见者，就是能见的人存在的缘故，因此所见的我和我所，也应该可以存在，或者所见的我和我所的空性应该存在。对方提出这样的问题。

然后我们就说，既然我和我所执已经不存在，那么它的见者本身也不可能存在，从这个问题方面来开始进行遮破。怎么破的话，就是“得无我智者”——获得无我的智者，“彼等不可得”，他自己本身也实际上通过以理观察，就是获得无我的智者，比如说我已经获得了第一地菩萨，那么第一地的菩萨，他自己的见者能不能得到呢？——见者不可得。

如果见者不可得，以什么样的方式来不可得呢？——“无我我所执，见者亦未见。”当一个瑜伽士见到我和我所执，它下面阐述这个道理。他为什么不能这样呢？因为我和我所执是不存在

的。

我和我所执不存在，一个瑜伽士已经见到了这个道理。见到这个道理，见者自己的本身，也不可能得到的。为什么见者自己不能得到呢？这个我们可以用前面的推理方法来进行观察，这个蕴和我是一和他体的观察方法，我们前面用这种方式来观察我和五蕴不存在。我和五蕴不存在，我就不存在。我不存在，我所执就不存在，我们前面用这种方式来观察。

现在我们也可以这样观察，比如说，你所见的无我，没有我和我所执没有我和我所执，以这种观察方法来这样观察也可以。

所谓的补特伽罗与无我的境界一体异体，这样观察也可以。补特伽罗自己本身，就是见者，所谓的我根本不存在的的话，那么怎么成立有一个见者呢？除了根本不可能存在的我以外，我不存在以外的，有一个补特伽罗能见者有没有呢？根本没有的。所以这里，见者不存在，那个所见是



我和我所，我和我所不存在，我们昨天都已经破完了，这个没有什么的。

但是现在在这个道理当中，主要是讲见者。见者的瑜伽士存不存在呢？肯定不存在。比如说，释迦牟尼佛他是证悟者，证悟者的话，他所证悟的我和我所执都是没有的。他自己本身有没有呢？他自己本身，就是所谓的人我，除了名言当中的显现以外，是根本不存在的。同样的道理，龙猛菩萨他自己在不在呢？他自己在名言当中，当然也是在。名言当中说在，那么不仅是他见者在，而且他所见的法，在名言当中也应该可以说是存在的。然后在胜义当中，见者是根本不可能存在的。因此说，这里见者不存在是这样讲的。

《显句论》当中引用一个佛经的教证，用这个教证来说明这个偈颂的主要内容。它里面的这个教证是怎么说的呢？就是“内法观空性”，里面的法观空性，“外法亦观空”，外面的法也观空的意思。“何人修空性，彼亦无少许”，何人修空

性的话，他也没有少许，就是一点都不存在的意思。

“内法观空性，外法亦观空，何人修空性，彼亦无少许。”“何人修空性”，指的是见者，刚才我讲了，就像龙猛菩萨所见的人无我和法无我都是不存在，可以这样说。但是龙猛菩萨自己本身存不存在呢？既然外面的法也不存在，里面的法也不存在，那么修空性的补特伽罗自己本身也是不存在的，这样一来，所谓的人我就根本不可能存在。

因此在这个科判上，就是从见者不可得，这个角度来讲的。然后这个解释的方式，好像印顺法师讲记的后面，引用了一些清辩论师的观点，《显句论》的观点分析的还是比较细致的，你们方便的时候应该参考一下。因为原来鸠摩罗什的原文上面，后面带有“希有”的一些词句，这个在《显句论》当中也是没有找到。

但是藏文本和梵文本，印顺法师说梵文本和

藏文本应该是下面我们所讲的内容，就是现在我们这里所讲的内容。但如果梵文本也是这样的话，不知道鸠摩罗什是依靠什么而翻译的。我想他的说法有时候是不是有点需要值得观察。不然，如果梵文本真正是后面没有带“希有”的，就像这里“见者亦未见”以这种方式来解释的话呢？但也许梵文是不是有两种，这个也可能需要观察。因为鸠摩罗什当时所翻译的，和后来藏地译师所翻译的版本，可能不是一个版本。如果是一个版本，可能有这么大的差距，也是很困难的。

但是我总觉得，一般鸠摩罗什翻译和唐僧翻译的时候有一点点差别，因为唐僧翻译特别接近梵文，听说鸠摩罗什当时他的译场的范围比较广，他下面的弟子也是各种各样的。就像我们讲《金刚经》的时候也是，虽然鸠摩罗什的译文是非常有价值的，现在汉地非常普遍，不得不讲。其实真正与梵文相比较起来，应该说晋译和唐译，算是非常契合梵文。所以在这一方面我本人认为，恐怕

原来的梵文，确实是跟藏文的版本一样，应该是这样的。

但是当时鸠摩罗什翻译的时候，不一定是他本人亲自写的，听有些历史记载里面说，当时他下面有一些译者，他在旁边口述，然后下面每一个弟子就一直记下来。这样的话，他们可能是不是跟原文，梵文有一点差错的地方，是下面有些人的制造，会不会有这种情况。反正跟原来的汉文本，在词句上有好几个地方都是出入比较大。

以前有些人说唐僧也是翻译过一遍，但唐僧翻译的一直现在在汉文上找不到。清辩论师注疏的翻译跟现在的藏文，很多地方非常吻合，基本上是能对应。我自己估计，因为现在历史上的有些问题也没有什么依据，所以很难以推测。但估计，清辩论师的译本和藏译的译本是比较契合梵文，这个也非常契合龙猛菩萨的究竟秘密，有这种想法，这个还是在这里解释一下。

好像看慈城罗珠堪布也是当时讲一些译者

不同的时候，他一直说，我不是破鸠摩罗什，不是什么什么，一直在澄清，一直解释，我在这里也应该是这样。不然，到时候也是传出，现在什么什么人把鸠摩罗什大译师的教义都是已经改变了，那么这些小小的蜜蜂为什么这样自比老虎呢？有时候这样说，我也觉得没有必要，应该值得澄清。

希望你们还是在研究的过程当中，应该把原文和清辩论师、鸠摩罗什的几个译本，主要是与藏译本有些不同的地方，还是思维思维，这个我觉得有必要。但这次确实是把《中观根本慧论》，基本上是与藏文相结合，而重新做了调整。这个应该对以后研究中观者来讲，还是非常有价值的。因为安慧论师的讲义，本来网上有是有，但是那天我想可能没有时间看，就一直没有下载。那最近也可能是已经来不及了，反正有好几个讲义，有时候都是看不完。安慧论师讲义的注释是这几个比较起来，只要我们有时间，应该在里面有些

不同的教义，会有不同的解释方法，这是刚才我们前面讲的第一个颂词。

丑二、(灭尽我执而获得解脱)分二：一、如何灭尽我执；二、如何获得解脱。

寅一、(如何灭尽我执)：

**内外我我所，若尽灭无有，  
诸取即为灭，取灭则生灭。**

这个“受”改为“取”，取灭则生灭，“生”是生老病死的“生”；后面的“身体”的“身”，原来我都是觉得没有必要改，但是好像这个教证麦彭仁波切在很多里面引用的，这个非常重要，所以还是接近藏文这样改了，意思就是说：诸取即为灭，“受”也改为“取”。取灭则生，“身体”的“身”改为“生老死病”的“生”。

“内外我我所，若尽灭无有，”意思就是说，一切外法和一切里面的法，就是外面的五蕴和里面的五蕴，外面一切蕴界处的法和里面自相续所摄的五蕴的法，如果我和我所执已经灭尽了，没

有了，没有的缘故，所有的取也会灭尽的。意思就是说，它这里这个法的教义非常重要。比如说，对外面器世界的执著和对里面的这些法，我执也没有，我所执也没有，全部都已经灭尽了。对外的执著没有，对内的执著也没有。所有的我和我所执，如果没有，那么所有的取。我们在轮回当中主要有四种取<sup>3</sup>。下面麦彭仁波切讲义里面也说的，有四种取。这四种取，不管是见取也好，欲取也好，还有叫做我语取，戒禁取，有四个取。比如说，欲取的意思，欲界当中所有色声香味的，欲妙方面的贪执，叫做欲取，欲界中所有的取。然后见取，就是除了坏聚见以外，其他的。

《俱舍论》里面所有的见，就是坏聚见以外的其他的见，这个就叫做见取。还有就是叫做坏聚见，它这里也可以说是坏聚见，坏聚见，再加上刚才所讲到的戒禁取见。戒禁取见是外道一般所行持的各种戒律，这四种取会灭尽的。意思就

---

<sup>3</sup> 即：欲取、见取、戒禁取和我语取。能取内外诸法的八百烦恼总摄为四。《藏汉佛学词典》

是说：我们对里里外外法的我和我所执已经灭尽，那么四种取就没有。意思就是说：我们生在轮回当中主要的根本因，就是依靠这几个取来产生转生。这四种取如果没有，轮回当中的投生，轮回当中的转世人，是根本不可能有的。这样的话，我们生老死病的所有轮回的流转，也是从此而断绝的。

以前我们刚来的时候，这个在麦彭仁波切的很多注疏里面都是引用的。当时学院的很多人，刚开始还没有当堪布的时候，很多人都是特别喜欢背教证。你们全部不能背的，这些教证应该能背。（上师背藏文）我看有一个道友特别喜欢用这个……他辩论的时候，好像首先一定要身体这样的（众笑）。

这个意思就是说，我们对轮回当中的里里外外的法的我和我所执，是相当严重的。如果这样严重的执著已经灭尽，那么在轮回当中的四种取，可以灭尽。这四种取灭尽，就像火灭了，火的烟



就根本不会出现一样；种子灭了，果芽就根本不可能出现一样，所有的四取灭完了，那么轮回当中的流转根本不可能有，所以这个应该就是灭尽轮回的根本。

寅二、(如何获得解脱)：

**业烦恼灭故，名之为解脱。**

**业烦恼非实，入空戏论灭。**

麦彭仁波切把这些都引用在《中观庄严论释》当中，好像《中观庄严论释》里面引用的教证最多的，就是这个第十八品当中的。麦彭仁波切抉择中观甚深见解的时候，把这里面的很多教证都用了。

意思就是说，我们这个业和烦恼灭完了，业和烦恼灭完了，那么这个就是所谓的解脱。意思刚才所谓的解脱，生死当中就不会流转，为什么呢？因为我们所有痛苦的来源就是烦恼，烦恼的来源就是非理作意，非理作意也是通过中观的空性可以断掉。如果把非理作意、业和烦恼全部断

掉，这说明为解脱，这就是所谓的解脱。

这个解脱是怎么获得的呢？所谓的业和烦恼，实际上是根本不会实有，业和烦恼是非理作意而形成的，根本不会实有。然后业和烦恼是通过什么样的方式来通达呢？是“入空”，“入空”是证悟空性。证悟空性，这些戏论就全部灭掉。

意思就是说：我们在轮回当中根本的因是业和烦恼，业和烦恼是非理作意而得到的。如果非理作意、业和烦恼灭尽，这就是所谓的解脱。这样的解脱是通过什么样的途径呢？通过断除业和烦恼。断除业和烦恼是什么样呢？我们应该串习和证悟什么呢？就是证悟业和烦恼所摄的一切万法的本性不存在。要通达这样的空性，一通达这样的空性才可以获得解脱，灭尽所有的戏论。这个时候，比如说能执、所执或者瓶子、柱子、璚璚等等，世间当中各种名言所摄的一切万法，所有的戏论和相全部都熄灭，全部都灭尽。

这里面的解脱，清辩论师的注释里面，主要

讲大乘的解脱。佛护论师和《显句论》，《显句论》当中，这里面所谓的解脱也不一定仅仅是大乘的解脱，小乘获得了人我灭尽，这个也应该属于一种解脱，它这里面的解脱就是大小乘共同的解脱。佛护论师讲义里面和清辩论师是这样讲的。月称论师在《显句论》当中，也是进一步的驳斥清辩论师的观点，也有这样的记载。

还有宗喀巴大师在他的注疏里面也说了，这里面所谓的解脱，不仅仅是大乘证悟二无我的空性，应该声闻的，虽然它是一种寂灭，虽然声闻的有些证悟是一种寂灭，但是这个也应该算是解脱。如果不是解脱，那么除了中观者以外没有解脱了，有很大的过失。宗喀巴大师在他的注释当中也讲了，虽然声闻的寂灭是一个边，但有了边就属于不解脱，也是不合理的。因此声闻的寂灭，也应该是属于一种解脱当中。

这样一来，这里面所谓的解脱，是大小乘共同所承认的一种解脱。刚才前面的内外我和我所

都灭尽，然后受和取都不存在。这里，这也是通过证悟空性而获得的。

证悟空性，宗喀巴大师和月称论师，都已经引用了《中观四百论》里面的一个教证：所有释迦牟尼佛的教法归纳起来就是利益众生和证悟空性<sup>4</sup>。这个教证，月称论师，在《显句论》当中也引用了。宗喀巴大师在他的注释当中也已经引用了，刚才上面我说的佛经里面的教证，《显句论》当中也引用了，果仁巴也用了，各个论师的观点大概有这样的。

下面我们讲讲义：

**【庚二、以穷尽执著而获解脱之理：】**

**得无我智者，彼等不可得。**

**无我我所执，见者亦未见。**

它应该原来是“得无我智者，是人为希有。”在这个问题上可能差别比较大，所以很多论师对它到底是不是在原文当中，问题在这个地方就有

---

<sup>4</sup> 《显句论》月称菩萨著，索达吉堪布译：“如《四百论》云：‘如来所说法，略言有两种，不害生人天，观空证涅槃。’”

一些辩论，你们把清辩论师还有别的一些论师的分析，可以再详细看一下。

**【如果对方提出：因为现见我执与我所执不存在的瑜伽士存在，】**

瑜伽士肯定是存在的，正如我刚才说的，月称论师、释迦牟尼佛这些瑜伽士和成就者是存在的。

**【所以我还是可以成立。】**

因为无我的见者存在的缘故，我应该存在，对方这样认为的。

**【现在我执与我所执不存在的瑜伽士，也不能存在于我与五蕴二者之外，】**

我们前面都是已经把五蕴和我详细分析了，这位瑜伽士也不例外。

**【所以也不能以我的自性者而存在。谁能现见我执与我所执不存在呢？包括瑜伽士都不能见到自我。】**

这一段话完全是解释上面的颂词。然后这一

小段基本上是，可能麦彭仁波切那个注释里面是这样的，把下面两个颂词的总义在这里讲了。也就是说，下面的颂词的内容跟上面的颂词毫无关系，就是这以下的话。

**【因此，那些言及“现见我执与我所执不存在的瑜伽士，以自性而存在”的尔等之辈，既不能彻见真如法性，也无力抛却萨迦耶见。】**

其实这一段，我刚才说毫无关系，可能有一点关系，这也是对以前的一个结论。

**【一切烦恼的根源就是萨迦耶见，如果没有萨迦耶见，**

萨迦耶见就是我们经常所说的坏聚见，我和我所执就叫做萨迦耶见。当时讲《中论》一个人考试的时候，萨迦耶见，他就不知道。萨迦派的见解，萨迦派的见解，因为中间只有一个“耶”字。他认为：萨迦派的见解是什么什么。这不是萨迦派的见解。

**【一切烦恼的根源，就是萨迦耶见，如果没**

有萨迦耶见，则断尽了取受，也就不会再有业的积累，所以也不可能再投生了。】

因为刚才我们讲了，一切我和我所执没有，所谓的四取就不存在，四取不存在，所谓的投生就不存在。这个相当于是对下面那个颂词的解释。

下面的颂词以这种方式来解释也可以，在这个讲记当中，有时是麦彭仁波切的话，有些可能是后来弟子们加上的颂词的注释，内容上经常有一些重复的现象，这个很难以避免的。

【为什么呢？因为业和烦恼的源泉就是这些分别念，烦恼就是由可爱、可憎以及颠倒非理作意的分别念而产生的，所以其本体不存在。为什么这样呢？因为烦恼是非理作意，非理作意的分别念，来自于无始以来对能知与所知、能诠与所诠、瓶子与璁瓠、男人与女人、可得与不可得等等诸法的耽执戏论之串习。】

这是后面一个颂词。这是最后一个颂词的讲义。今天我们讲的最后一个颂词的内容，在这里

解释了。

**【针对实执的戏论，可以用彻见此等外境为空性的智慧进行破除。】**

这一段话，全部是刚才上面的颂词和中间的颂词，最后的颂词可能是麦彭仁波切亲自写的还是弟子加的呢？反正在这个问题上有两个重复的感觉，这个是后面的颂词的解释。

**【打一个比方可以说明这一点，因为石女的女儿不存在，就不会产生“此人是女人”念头的戏论。】**

这是第一个，它的戏论的焦点不存在，依靠它而产生也不可能的，

**【既然没有这种念头，就更不会萌生，“她是清净可人的”等等之类悦意的，自性可得的非理作意。】**

这样的，这是很好看的，石女的儿子非常好看，这样的想法就根本没有的，

**【如果没有这些非理作意，就不可能对石女**



的女儿产生贪执。如果没有贪执执念，也就不会有准备与之接触等行为了。】

下面将以解释颂词的方式来归纳上述道理，实际上，上面都已经完全解释了一番下面所讲的颂词的内容。

**内外我我所，若尽灭无有，  
诸取即为灭，取灭则生灭。**

【同样，如果能将对于内执受的五蕴，以及外摄受的诸法，】

就是在《俱舍论》当中，以心的相续所摄受和心的相续没有摄受住的蕴。

**【依次执为我与我所的萨迦耶见灭尽，】**

如果灭尽了对里里外外法的我和我所的萨迦耶见，

**【就能遮破包括欲取、】**

刚才讲了，欲界当中色声香味的各种贪执就叫做欲取。

**【见取、】**

除了坏聚见以外的见解，就叫做见取。

### **【戒禁取见】**

就是一般外道的见解。

### **【以及我语取在内的四取。】**

我语取：就是坏聚见。

宗喀巴大师在他的注疏里面说，刚才所谓的萨迦耶见就是坏聚见在内的四取，这四种取和四种轮回产生的因，全部会灭尽的。

**【如果此等四取能够灭尽，则具备三有之相的受生也会随之而灭尽。】**

身体也可以说，藏文里面是不是身体呢？

意思就是说，三有当中的转生、灭尽产生、投生，它可能是这个意思。

**业烦恼灭故，名之为解脱。**

**业烦恼非实，入空戏论灭。**

**【既然流转的因业与烦恼已经灭尽，则可称之为解脱。业与烦恼产生于非理作意的分别念，而这些分别念又产生于种种名言相的戏论。对于**

所谓的戏论，只有以彻见无有自性的外境之相不可得，我与我所等为空性的智慧方能灭尽。】

这个完全是把上面的颂词解释的很好，就是业和烦恼怎么样灭尽，灭尽以后叫解脱。但是这个解脱，实际上后面这个“业烦恼非实”在这个问题上和藏文稍微有一点出入。那天我引用在《中观庄严论释》的时候，也考虑了很久，但基本上还是这样的话，可能意思上没有什么差别。文字上跟藏文比较起来，“业烦恼非实”跟这个有点点差别。

后面这个“入空”，就是证悟空性的时候，这些戏论全部灭尽的意思。当然这个“戏论”里面，刚才麦彭仁波切前面讲的瓶子、犍槌，然后能执、所执，这些全部都是月称论师《显句论》里面的话语。《显句论》里面，把这些戏论全部都讲成名言当中各种各样的相。

【如果没有破除执相的戏论之边，即使不执著于诸法的成实，却不能遏制对诸法以及诸法之

**相的执著分别念。】**

它这里所有的相，不管是空的相还是有的相，一定要断除。

下面应该是麦彭仁波切分析。

当时有个别的格鲁派的大德，他们认为瓶子的实有不存在，但是瓶子自己的本体不空，或者是成立单空的，主要是从这个角度来分析。

**【因此，虽然在圣者的根本定当中，不存在成实的二现。】**

根本慧定当中所有成实的能取所取的现相都是不存在的，

**【但如果不分别相的智慧，仅仅是对成实的三轮不分别，则以这样的不分别智慧，虽然对成实没有分别。】**

成实的分别都是没有的，刚才执实也是一种单空的执著。

**【但因为没有破除无我以及内外器情世间等等的一切万法之相，又怎么能寂灭一切戏论**

呢？】

它这个没有离戏论，中观这个颂词当中说，远离一切戏论，才算是中观的真正见。但你如果光是破除一个实有的边，那么这个实际上没有破除一切戏论。

**【因为仅仅破除了成实的戏论，却没有破除除此之外的任何戏论的缘故。就像认为世间万法仅仅像兔角般不存在一样。】**

世间万法兔角般不存在的话，那么不存在的这个，存在的边都已经破了，但是不存在的边还没有破。只遮破一个边、一个戏论，但还沉溺在一种无实或者单空当中，所以这种说法是不合理的。

**【彼等之人虽然明知无实，却执著于断除成实之相，】**

但是他还是执著断除成实的单空或者无实的相。

**【这也是一种无实的戏论，并不能遮破瓶子**

等内外器情世间一切万法的戏论。】

【因此，无有分别的智慧，是没有任何相之戏论的，它远离一切戏论，】

这一段话，确实麦彭仁波切讲了特别甚深的教言，尤其是中观，真的要修这样的见解很重要。我们大圆满的时候，这样的修行也很重要。不然，认为我肯定是很了不起的，堪布说的境界最高的就是我，这种戏论可能有一点问题的，它要远离一切戏论的。

【而不仅仅是远离了成实的戏论。】

并不是远离低劣的行为，很了不起的戏论，一直耽执于心，是不合理的。

【任何人只要有戏论的所知境，虽然不会执著其违品，】

比如说瓶子，瓶子无实，它的违品就是有实。有实他根本不会耽执的。

【却因为遮破违品本身之外的一切戏论，】

除了无实以外的其他任何戏论，他没有破的原因，

**【所以仍然执著于无实，而不能脱离于戏论。】**

这个，我们表面上看来好像抉择无实不是特别重要，但实际上，当时藏传佛教当中，也有相当部分是执著这种宗派。

现在不管是净土宗还是禅宗有些大德，如果你没有通达《中观根本慧论》，很有可能你的见解就已经存在于这样的一个境界上。这问题上，我们自己在以后，不管你修禅宗、修大圆满、修大手印，也应该值得注意。

最究竟的见解就是远离一切戏论，所有的戏论并不光是一个实有，或者光是一个明清，只离一个边是不合理的，就是远离一切戏论。

**【没有丝毫相之戏论的，就可称之为“无缘”】**

如果一点相都没有，那么这个就叫做真正《现观庄严论》里面所承认的“无缘”的智慧波

罗蜜多。

**【“无分别智” 以及 “离戏” ，】**

中观里面实际上可以称这样的名称。

**【从实相角度而言，是没有任何承认与可得  
的。】**

从实相的角度来讲，有和无、一切是非，一切法，根本在这个境界当中是不可能存在的。

**那些受宗派掣肘而做的，**

好像藏文当中我记得是，从究竟而言，凡是所有的遮破、建立、可能这样好一点。那些受宗派掣肘，这个不说也可以，意思就是说受宗派限制，但宗派限制在这里不说也可以。

**【从究竟而言，凡是所有的破斥、建立、断除与安立等一切行为，因为没有超离于戏论，所以都是有承认的。】**

凡是有建立、有破立，只要有这些相，就全部属于承认当中。

**【因此，所谓的戏论，包括相之戏论以及成**



实戏论，这些都是戏论的分支，属于邪慧（分别念）之境。无实与无相有着天壤之别，了知这一点极为关键。】

远离一切相的话，就是所有的有实无实全部都已经远离。但光是一种无实，那么这个无实，实际上是无相的部分，它并不是很完全的。如果我通达了中观的无实证悟空性的话，那么无实的证悟空性其实是无相的一部分，还是有一种，有实的边都已经离了，但无实的边还是不特别究竟，这个问题还是非常关键的，

**【缘于法的因，即为该法以及该法之相，】**

比如说我们缘一个法，就是缘瓶子，缘瓶子的话，那么这个瓶子，他缘瓶子的相也有，然后缘瓶子的因的相也是有的。

**【此相如果能成立为空性，】**

能够成立能够证悟，它这个成立也可能实际上是了达为空性。比如说我们缘一个法，这个是瓶子，那么瓶子的因，就是要了达它为空性，

**【则所谓清净与肮脏的分别妄念，也就成立为不耽执于该法以及该法本体的空性。】**

如果我们对这个瓶子，缘它的话，主要是我们执著而起的。然后戏论，如果我们了达为空性，那么从此以后，不管是任何法，比如说，瓶子是干净的，瓶子是肮脏的。然后对干净就生起贪心，对不干净的东西就生起嗔恨心，这样的烦恼没有的，这个就叫做空性。

我们经常讲三解脱，那天有一次我讲中观的时候，当时就是说，麦彭仁波切在《入中论》注释当中有三相，就是三解脱门。三解脱门有一个窍诀性的教言，我当时就觉得是这个。因为我们缘任何一个法，我们经常说因无相、体空性、果无愿。三解脱门，因是无相的。任何一个法，它的因应该了达为无相的，它的本体就应该了达为空性的。然后了达的果是什么呢？就是果无愿的。无愿、无相、空性，这叫做所谓的三解脱门。

刚才前面就是说任何一个法，它是相，如果

我们把相的戏论已经去掉，这叫做因无相。如果它的因不存在，它的本体就不存在，这叫做体空性，本体就是空性的。如果它的因没有相，然后它的本体是空性的，那么我们求它的，比如说想获得或者远离，这样取舍的愿望是没有的，这叫做果无愿。

希望你们把这一段，表面上看来文字稍微有点难懂，但实际上，麦彭仁波切以窍诀形式来，已经讲解了三解脱门。三解脱门在平时我们修行当中，是非常重要的。不管是修任何一个法，首先是它的执著相要灭掉。如果执著相灭掉，它的本体一定会是表达为空性的。如果本体了达为空性，那么最后他不愿意的抛弃和愿意的希求愿望是没有的，这叫做果无愿。它这里已经讲了，也就成立为不耽执于该法以及该法本体的空性。

**【此空性一旦成立，则无有对该法的取舍之愿，】**

就是它这里的果无愿，它这里如果你没有详

细看，三解脱讲的不是非常明显的。但实际上你详细看，应该它这里面已经以窍诀性来讲了三解脱。

**【这一要点至关重要。】**

今天是 23 道题（接 61 课）

23、我们怎样才能通达无有业、作者、受者之道理。

24、请以论典和世间的比喻说明。业和作者虽然无自性，也可无欺显现的道理。

25、以教证总结此品的内容，并写出学习第十七品以后，从世俗胜义两个方面对业因果了解感悟之短文。

第十八品：

1、作者为何宣说此品？

2、为什么有许多论师认为：第十八品是全论的精华？

3、请默写前两颂，并解释且加以分析所涉及之甚深内涵。

## 第 65 课

下面我们宣讲《中观根本慧论》，《中观根本慧论》当中，现在宣讲第十八品。

昨天我也讲了，十八品的内容非常深，里面大概有十二个颂词，有这么多。希望如果你们实在是《中观根本慧论》不能背，把这一品背一下，这也是一种表示。当然我的意思不是说，你们现在背《中观根本慧论》的，已经以这个来解决问题，不是这个意思。但是一直没有发心，《中观根本慧论》实在背不到的人，你们把这一品背诵。当然这个以后不可能考，也不要认为，我以后背中观第十八品，我的成绩里面有中观背诵，肯定这个不是那么简单。但是你们自相续，如果实在对中观其他长的一些背诵非常困难，背诵第十八品也是表示，十八品里面有甚深的中观教义。

辛三、（宣说趋入真如之方便——观我法品）  
分二：一、理证广说；二、教证总结。

壬一、（以理证广说）分三：一、宣说真如之

自性；二、如何宣说真如之理；三、如是宣说之果。

癸一、(宣说正如之自性)分三：一、破我与我所；二、如此遮破之果；三、断除与圣教相违。

如此遮破之果已经讲完了，今天讲的是第三个。

### 子三、断除与圣教相违

今天就是讲断除与教相违之理。意思是什么呢？就是断除与圣教自相矛盾。

下面对方也这样认为的，因为我们昨天对所有的我和我所执就全部破了。我和我所大家应该知道，昨天我们考试的过程当中，有些道友对所谓的我和我所都还有一点解释不清楚的感觉，这样可能不好。

所谓的我就是我，我应该大家都知道吧；我所就是我所执著的对境，我的瓶子、我的柱子、我的房子，这些就是我所，我和我所是从本体方面这样讲的。我执和我所执，对我的执著和我

所有的东西，或者是财产或者是身体这样的一个人执著。所以众生为什么说先有我，然后有所。月称论师的顶礼句里面也有这样的。

但意思的话，实际上我和我所应该互相观待而成立，并不是说真有先后。真正有一个先后的话，先有我而没有我所的我，也是根本不可能成立的。前面我们用同时和非同时的推理方法来进行推断的时候，也是不成立的。

但是在名言假立当中，所谓的世俗不太讲道理的，因为它毕竟是假的。不清净的东西，它认为是清净的，让它讲一个理由，它根本没有任何理由；本来不是常有的东西，它认为是常有的，世俗法就像平时的一些恶人一样的，它根本不讲任何道理。如果你真正以道理来衡量的时候，世俗的法没有任何可靠的依据。我们前面把我和我所已经破完了。

我和我所都已经破完了，现在在这里要宣讲什么样的道理呢？对方是这样提出的，对方提出：

释迦牟尼佛的很多佛经当中都已经讲了，自己就是自己的怙主，除了自己以外没有别的怙主，你转生到善趣和恶趣全部是依赖于自己。佛陀亲自在佛经当中这样讲的。这样讲的话，你们说，所谓的我和我所全部都不存在的话，佛陀在有些经典里面说我是已经存在的。我存在和我不存在这两个道理难道不相违吗？有这样的疑问。

在这个时候，我们就可以站在中观的角度来对他回答。今天的颂词是这样的：

**诸佛或说我，或说于无我，  
诸法实相中，无我无非我。**

从字面上理解就是，佛陀有时候宣说我是存在的，有时候宣说我不存在的，但是佛陀的最究竟的密意，也就是说，他最究竟了义的法是什么呢？一切诸法实相当中，所谓的我也是不存在的，无我也是不存在的。非我是无我的意思。

从字面上解释，世尊有时候说是有我，有时候说是无我，因为在各种经典当中所讲的观点是



不同的，但是我们真正要寻找佛陀所说的究竟密意，到底他究竟的密意是什么呢？所谓的我和无我都不存在，这就是佛陀的究竟密意。

这一点我们稍微广说，因为佛陀转法轮，也是在不同根基的众生面前所宣扬的，在有些经典当中，比如说《毗奈耶经》像一些声闻乘的有些经典当中，佛陀说：我是存在的。比如说五蕴聚合的我应该存在的，佛陀在有些经典当中是这么说的。但这个并不是佛陀究竟的密意。

为什么不是究竟的密意呢？因为这个是暂时有一些针对性的，他是为了一些顺世外道。顺世外道他们认为名言当中的我也是不存在的，名言当中的前世后世、业因果，全部不存在。

如果这样，它就堕入了断边。如果名言当中所谓的我，也是不存在，他们就会造不可估量的恶业，造业以后，他们会堕入恶趣当中受无量痛苦。所以佛陀在名言当中，为了抢救这些顺世外道，在世间当中不承认因果的众生面前说：“我是

存在的，如果你们这样造恶业下去，就会堕落。”  
佛陀这样说。

名言当中确实如幻如梦的我也是存在的，这一点佛陀实际上也没有说妄语，名言当中确实是存在的。这样说的话，也有必要抢救这些可怜的众生，所以佛陀在有些经典当中，说有我的原因是这样的。

然后，佛陀暂时在有些《般若经》当中说：“我是不存在的，我是空性的，以色法而空的。”也有这样的教言。这个教言，是不是只是说一种单空呢？并不是说一个……暂时也可以说是一种单空。

佛陀为什么说：我是不存在的呢？如果我承认是常有，那这个也是不对的。世间上很多人认为，所谓的我也是常有的，比如说外道，他们认为常有自在的神我是存在的。

有部宗有些人认为，我一直是相续存在的，或者我依靠一个不失坏法而存在的，这样的说法

也是有的。

为了驳斥他们的这种实执，佛陀也是说：“我是不存在的。”其实我不存在的话，也实际上是符合道理的。

名言当中如幻如梦的我，我们仔细观察、剖析的时候，所谓的我的实质一点也是不会存在，所以佛陀说我不存在，也没有说妄语。而且说我不存在，实际上也救度了很多的众生。有些众生认为：我和我所存在。我和我所存在的话，他的相续当中有可怕的萨迦耶见。为了断除他相续当中固有实执的萨迦耶见，就说：我是不存在的。

这两种说法实际上并不是了义的，有些经里面说我存在的说法，也不太合理；我不存在的说法，也不太合理。

佛陀真正最了义的说法是什么呢？佛陀对甚深佛法生起殊胜定解的有些众生面前宣说：

“所谓的我有也不是，无也不是，所谓的我的真正的本来面目就是远离一切戏论的。”佛陀在最

利根的，对中观法门和对甚深法门前世也是有一定的串习、修过的，即生当中对这样的甚深法门不会生起任何邪见的，这样的众生面前，佛陀就已经宣讲了，所谓的有也不存在，无也不存在，是这样宣说的。

在文字上解释的时候，刚才那个颂词就是：

**诸佛或说我，或说于无我。**

**诸法实相中，无我无非我。**

它这里这样讲的，从藏文和清辩论师的解释的话，它前面说有我和说无我当中，佛陀最了义的说法是最后一个，它有这个意思。比如说清辩论师：“诸佛所证法，不说我无我。”清辩论师那个翻译里面就是说，诸佛所证悟的法，不说有我和无我，有我和无我这两者都并不是佛陀最究竟的真正的法要。

我们在这里一方面大家应该了解，所谓的释迦牟尼佛，在根基不同的众生面前，宣说有些不同法门的时候，我们应该寻找他的究竟密意。本

来认为这些互相有抵触的，或者本来认为一个是真的，一个是假的，一个应该舍弃的，一个应该取受的，不应该这样认为。

不仅佛陀在这个经典当中宣说了而且还有其他的，比如说有些经典当中，我刚才所讲的一样，《毗奈耶经》里面说：“我应该是存在的”。

《般若经》当中说：“我是不存在的”。还有一些，比如说《如来藏经》当中，佛陀说：“所谓的如来藏是恒常的、不变的，这样的一种本体应该是存在的。”佛经当中有这样的说法。

然后《楞伽经》里面说：“所谓的如来藏，它的本体是不存在的。宣说如来藏只不过是为了引导一些外道的众生而说的，真正如来藏的本体是无有恒常的、不可思议的。”也有这样的讲法。

还有一些，比如说三本性经当中，佛陀也说了：“所谓的阿赖耶应该是存在的。”也有这样的说法。然后《密严经》当中：“所谓的阿赖耶是根本不存在的。”也有这样的道理。

还有《妙法莲花经》里面说：“最究竟的时候是一乘，只有一个乘，究竟归入中观乘，除了这个以外是没有的。”然后《解深密经》里面说：“究竟应该有三个乘，声闻乘和缘觉乘、菩萨乘。”也有究竟三乘的说法。

还有比如《楞伽经》当中说：“外境根本不存在，全部是以自己的心的一种，万法唯心造。”提倡这个观点。但是在有关《阿含经》等声闻经当中认为，所谓的外境应该是存在的。

还有《三蕴经》里面说：“智慧脱离的话，就不能成佛。”就是智慧和悲心，也就是说，智慧和方便脱离不能成佛，有这样的说法。《无垢称经》里面说：“智慧脱离，也可以获得佛果。”也有这样的说法。

然后佛陀在一些，比如说《念住经》里面：“依靠五欲不能获得佛果”，讲了很多五种妙欲的过失。一些《胜乐续》当中：“一定要依靠妙欲获得佛果，它也是一种方便法”。这样讲的。

还有比如说，我以前也是可能讲过一次，像《楞伽经》里面也讲了一些女人的过失，饮酒的过失，也讲了很多这方面的教言。然后《略胜乐续》当中说：“依靠女人和依靠美酒，也是能成就。”

我们从表面上，在佛陀很多不同的经典当中，都有一些表面上看来确实相违一样的。刚才一个经典里面说：我是存在的，就是我和我所执存在的，这样讲的。有些经里面说“我和我所执是不存在的”，这个到底相不相违呢？刚才所讲的那样，我存在这个说法也有它的密意，不存在也有它的密意。

唯一的佛陀，因为他能宣讲缘起空性，也能根据众生的根基不同，而宣讲各种法门。他所说的这些道理，只要我们真的自己有一些智慧来分析研究，一定会解开它的不同密意，这一点非常重要。

对我们每一个人来讲，一定要善巧地解释佛陀的密意，这一点作为修学人来讲是非常重要的。

不然，认为佛陀在这个经里面有这样说的，那个经里面也是这样说的，那这样的话，到底哪个是真的？哪个是假的？然后一个是要舍弃，一个是要修持，这种说法不合理。因此我们在闻思修行的过程当中，一定要把佛陀的各种教言的密意通达，这一点非常重要。

为什么无垢光尊者在《心性休息大车疏》里面宣讲钥匙。我那天日记里面也是说了，你们如果真的想要开启佛陀的宝藏，应该寻找智慧的钥匙。这个智慧的钥匙，已经藏在无垢光尊者《心性休息》的字里行间。

后来可能字里行间里面谁都不取这个钥匙，可能只有小偷去找这个钥匙，除了这个以外，我们这里面的闻思修行人，也许可能有些人真的佛陀的密意要懂的话，有很多很多的，比如说意趣、密意这些道理懂得就非常重要。不然，现在很多讲经说法的法师们，他们自己心里面也是很矛盾的——“你看这个佛经里面是这样讲的，那个佛



经里面是这样讲的。哎呦，我跟别人说了，好像不好意思。看看，干脆就不说了，还是怎么好。”

有些法师给别人讲的时候，自己都还是根本解决不了问题，但这些主要是以前没有经过闻思，如果系统地闻思，像这么简单的问题，当然就可以迎刃而解，不是特别困难。

我们今天在这里也是已经讲了，原来我们讲《中观四百论》的时候，这个问题我也广说过。《中观四百论》当中也是已经讲了，这个教证下面麦彭仁波切也是引用了，到时候我们可以解释。

我们现在一定要通达佛陀的各种说法，第一转法轮的教义，第二转法轮的教义，过一段时间，你们要学习第三转法轮的教义。第一转法轮以前也是讲过，像《百业经》、《贤愚经》，就讲过很多。现在我们正在讲第二转法轮的教义，从色法到一切智智之间的一切万法就抉择为是空性。这个是目前第二转法轮的教义，然后第三转法轮的时候，说法完全是不同的，应该是常有的、存在的，这

样来讲。这个相结合的话，就是以《定解宝灯论》的窍诀来开始结合。

我想，我们在闻思修行过程当中，有时候确实非常感谢大恩上师如意宝，还有传承上师们。如果他们的智慧没有，现在末法时代外面的世界是这么乱，很多众生的分别念是那么复杂，在这种情况下，我想要解开佛陀的密意是不可能的事情。一般很多人，他们自己根本对佛教都还没有通达，何况说引导别人。但我们在座的，基本上依靠这些传承上师们的教义，佛陀所讲的甘露妙法，不敢说是全部精通，但是也略知一二。这一点也是我们多生累劫的一种福报，我是这样认为的。

今天所讲的内容，当然如果有智慧的人来解释，这个内容可能要解释很长时间，但我暂时讲到这里。

下面继续讲第二个问题。

刚才我们断除与教相违，就是与圣教根本不

相违。佛陀的这个，表面上看来好像在这里。有些上师说的时候，希望你们也是不要看很多上师、一些堪布、堪姆的过失。有些不管在课堂上批评也好，赞叹也好，是有一些目的的，他们也并不是不懂任何道理。但是，比如说赞叹一个人或者是批评一个人，或者说什么样的话，实际上他是针对一件事情，他这样说，也有很多的意义包含在里面。

这一点，在依止善知识的过程当中，非常重要。如果对所谓的上师没有这样看待，那恐怕经常，主要是有些前世福报不够的人，对自己的道友和对自己的上师就经常生邪见。对外道、对作恶业的人，从来都是对他们不会有什么不好的感觉，对他们的行为很满意的，对对对，这个是特别好；然后上师善知识和有些同行道友的传法，有一些方便法的话，整天都是生邪见。这一方面可能是自己的福报不够，确实是前世在自相续当中造了很多这方面的业，可能是这个原因，这方

面要值得忏悔。

癸二、(如何宣说真如之理)分三：一、真如之本体不可言说；二、以假立而宣说真如；三、所宣说真如之法相。

因为这里主要讲真如，所谓的真如我们前面也讲了，为什么是，第十八品当中讲了。我们前面是讲人无我，那么这里为什么讲真如呢？它是从所断断除的角度来抉择人无我，这里所断断除完了以后就现前真如。现前真如，所谓的真如、法性，这些都是一个意思。真正万法的本性就是叫做真如。这样的真如，它的本体是怎么样了解，我们把人无我和法无我全部已经懂得，真正真如的本来面目就会现前。所以说这一品为什么很多高僧大德认为是最精华的，原因就是在这里。

我们宣讲真如当中，首先讲第一个问题。

子一、(真如之本体不可言说)

现在所谓我们所抉择的法性也好，或者叫真如也好，一切万法真正的本来实相，就是我们经

常所谓的实相。这个实相，用语言也没有办法来表达，用文字也没有办法表示，再加上用心的思维，分别念的话更不能表示出来。

这个问题，就是大家真正真如的本来面目到底是什么样？主要宣讲这个问题。

**诸法实相者，心行言语断，**

**无生亦无灭，法性如涅槃。**

这个“寂灭”改为“法性”，就是一切诸法的本来法性，“法性如涅槃”诸法的实相，实相大家知道，我们现在所看见的就是现相，真正万法的实相，现在我们用语言也没有办法表达，然后心也没有办法表达。

为什么呢？因为它不是它的范畴之内。比如说真正诸法的实相，它是佛陀个别自证智慧的行境。这回我们讲智慧波罗蜜多的时候，这种不生不灭的智慧的境界，也是智慧波罗蜜多的行境，也是个别自证的行境。

诸法的一切实相，实际上是心行言语的断，

它不是心的境界，也不是语言的境界。意思就是，所谓一切万法真正的本来实相，就是断除人我和法我的所谓的真如。这样的所谓的真如，实际上它并不是言语的对境，想用我们这个语言来说出真正它的目的，就根本没办法，以怎么样的语言来说也是没有办法的。然后心里面想，也没有办法。我们这个心里面就像《定解宝灯论》里面讲的，或者是有，或者是没有，或者是有和无，好像白色和黑色的绳子，搓在一起一样。除了这个以外，真正不可言思的境界，在我们所有的烦恼障碍和所知障碍没有断除之前，就没办法成为行境。

就像眼睛根本听不到声音一样。因为眼睛虽然它自己粗大的一些色法看得到，但是它根本不可能见到其他五根的境界，因为它不是它的行境。我们这个耳朵只能听到声音，但是其他的，它不能听得到。这个原因是什么呢？因为超出了它的范围。所以凡夫的分别念，为什么不能如理如实

地通达法性呢？因为它不是这种。现在我们的根基还没有成熟，还没有达到这种境界。

我们首先从字面上解释，我刚才字面上没有解释。有时候我字面上讲的特别广，然后广说的时候就特别略。

刚才如果字面上解释：诸法的法相不是心的境界，也不是言语的境界，言语的和心的都已经断了，它就是无生无灭的法性，这个就相当于一切诸法的本来实相涅槃一样的。用涅槃作比喻。

这个寂灭：因为寂灭，有时候它容易搞错，声闻的寂灭，堕入寂灭的断，它这里一般讲法性可能比较好一点。清辩论师的注文当中也是说：“如涅槃法性”，他这样讲的。

其实智识译师所翻译的那个，跟藏文很多地方特别贴近。跟鸠摩罗什相比较起来，有时候都是，我那天本来想用清辩论师所翻译的那个，但是因为现在鸠摩罗什所翻译的人们都比较崇拜，这个原因是什么呢？这个原因一方面是鸠摩罗

什确实非常了不起，他的译作加持也很大。他火化以后的故事，从很多方面来可以印证。但一方面当时鸠摩罗什，在汉地很多帝王将相的眼目当中，也是比较重要的人物，而且很多汉族人喜欢一些地位，鸠摩罗什有名声。有名声，他注重他的翻译，我有这种看法，也许你们反对我的观点。

我们刚才所讲的内容就是说：一切诸法本来真正的实相，用语言没有办法表达，思维分别念也没有办法表达。所谓的实相，所谓的真如的本性，它最初的时候产生也没有，最终的时候灭尽也是没有，万法本来的实相跟涅槃没有什么差别。

它这里涅槃实际上是作比喻，人们认为好懂，比如说：佛所证得的涅槃果位的本体是不生不灭的，以这个比喻来说明现在我们所抉择的真如，所谓的真如也是不生不灭的。“诸法寂灭相，不可以言宣”——《法华经》里面是这样讲的，“诸法寂灭相，不可以言宣”就是这样，真正诸法的本来正见，也不可能以语言来说的。



不可能以语言来说，为什么释迦牟尼佛广转法轮？转八万四千法轮，这是什么呢？就是所谓的一种方便法，并不是真正用语言来宣讲了真如的本性。

为什么这样讲呢？因为比如说我们用手指来指天空当中的月亮，我们的手指就只不过是一种表示方法。真正这个手指能不能把天空当中的月亮捞出来呢？这是不可能的事情。同样的道理，我们虽然是以各种语言来诠表，但实际上它只是一种方便法，是暂时的，也是一种善巧方便的途径。

真正佛法的本体，真正真如的本体用语言来，佛陀也不可能宣说。在《显句论》里面，引用了佛经的教证，佛陀也这样说过：“我从获得如来正等觉果位，一直到无余涅槃之间，一个字也是未宣说过。”我从获得如来正等觉果位之日起，到无余涅槃的晚上之间，连一个字也是未宣说过。所谓的八万四千法门，也是暂时在众生面前宣讲而

已。实际上，所谓的法也是无法言说的。比如说很多上师也是宣讲佛法，宣讲佛法，实际上这是让众生趋入的一种，也可以说是传一种信息，依靠这个方便方法，你就真正已经到达那种境界。到达那种境界，用语言也没办法表达，用分别念也没有办法思维，但是在趋入这个过程当中，也应该要经过这个，也应该依靠它，依靠这样的语言，依靠这样的智慧和有些论典是有必要的。

我们在这个偈颂当中，主要如理如实地宣讲了所谓真如的本体。到底真如是什么样呢？所谓的真如就是语言没办法宣说，分别念没有办法衡量，它的本体呢，无生无灭的法界和无生无灭的涅槃，是没有任何差别的，这就是所谓的法性，所谓的真如。

它这一句当中，如理如实地已经宣讲了真正万法的真相。我们如果按照密法的角度来解释，那么这个是最高的一种境界。尤其是大手印和大圆满有所认识的人，把自己的境界和在这里所宣

讲的真如的本体，两个相对应的时候，自己也会出现一些不同的智慧。

今天就讲这两个颂词，下面我们在讲义字面上解释一下。

庚三、驳斥与教相违：

**诸佛或说我，或说于无我。**

**诸法实相中，无我无非我。**

【如果对方提出：按照你们的说法，倘若内外诸法无有我及我所，即为真如性的话，又怎么能不与佛陀所说的“自为自怙主，他人焉能怙，若善调自续，智者趋善趣”等等言教相违呢？】

这在有些经典当中，这个教证一般我记得《入中论》当中也是引用过。

就是《入中论》那个讲义里面经常引用，自己作为自己的怙主，其他人谁能当你的怙主呢？

这个有不同的一些解释方法，比如说一般人当自己的怙主，不可能整天都是要别人来说你。如果你自己善调自相续，那么你一定获得善趣，

已经趋向涅槃。它这里面明明说自我是存在的，那这样的话，你们说我和我所不存在，佛陀在佛经里面说，我已经存在，那这样的话，这两个问题怎么解决，它这里就提出这个问题。

**【(其实这一切并不相违，针对这一点,) 我们应当用心推敲佛陀所说的“无我及众生，此法具因缘”，】**

与佛陀在其他的经典里面所说的这个可以相比较。佛陀说：没有我和没有众生，所谓的我和众生只是在世俗当中假立的因缘聚合而已，佛陀在有些经典里面只说了这个问题。还有就是，

**【以及“我法非色法”】**

所谓的我法根本不存在，它不是色法，也不是心法，也不是想法，五蕴的法，就全部都一一这样对应。

**【等等言语的真实密意。】**

我们要推敲真正密意，这两个到底哪一个是最究竟的，应该要寻找它的密意。

【佛陀在某些时候，为了诱导执持空无见的顺世外道等宗派的教徒，在对我法下定义的时候，安立了我法存在的概念；】

我刚才讲了，因为如果名言当中也没有我，他们就造很多的恶业，所以说为了救度他们，宣说了我的存在。

【有时为了破除人们对萨加上耶见的耽执，又强调了无我；】

有些里面专门宣讲些破实执的，单空的教言也是针对有萨迦耶见的众生而言的；

【有时针对有前世修行的串习，对甚深之法充满了恭敬之情，临近涅槃，获得了远离贪执的境界，并能对佛陀的殊胜甚深之法有所领悟的，上等根器之所调化者，诸佛又教诫道：】

它这里宣讲我也不存在，无我也不存在这种道理的话，就必须要是这种人，前世已经修行过的，定语比较长：对甚深的法又充满信心的。还有自己愿意趋向涅槃的，尤其是对佛法的甚深教

悔有一定的感悟，像这样的上等调化众生跟前，佛陀已经宣讲了，

**【我以及断除所破的无我二者，都丝毫不存在。】**

佛陀在他面前所谓的我和我不存在的无我，这两者丝毫也是不存在的道理，都已经宣讲了。

**【为什么呢？因为，如同我法之见是非真实的一样，该见的对治无我也是非真实的。】**

和我法不真实一样，无我也是不真实的。

**【因此，我法无有毫许存在，无我也不会有毫许存在。】**

不会有毫许存在。

**【如经云：】**

这里面的教证，我刚才也没有引用很多的教证，但是刚才佛陀上面所讲的道理，就确实非常重要，大家应该，尤其是你们很多教证的推理都不懂，今天所讲的内容和麦彭仁波切在这里所解释的讲义的里面的内容和教证，能背诵下来的话，

还是对自己的修行之路，有非常大的帮助和利益。

佛经里面这样讲的：

**【“迦叶，我者乃为第一边，无我者乃为第二边，】**

我和无我都是两种边，

**【此二边之中道即为无色无诤..”】**

好像《显句论》后面还有比较长的，《显句论》里面引用了<sup>5</sup>，但是我忘了一部分，一部分还可能记住。“无执无诤无说”好像还有一两个，就是没有什么可说的，没有什么了知的，没有什么说诤表的等等，就宣讲了无我的道理。说有我也是一种不究竟的话，无我也是不究竟的话。

我们每一次讲经说法的时候，所谓的无我也不要认为，这是最究竟的，只要证一个无我就可以了，不要这么想。有我和我都是执著，远离了这两种边的境界，就是无可言说的境界。佛陀在

---

<sup>5</sup> 《显句论》：经中也说：“迦叶，所谓我是一边，无我是第二边，二边之中间无碍无对，无依、无现、无明知、无处。迦叶，此名中观道，于诸法真实各别证悟。”

这个经当中，已经讲的非常清楚。

**【《宝鬘论》也云：“如是我无我，实有不可得，是故佛尽遮，我无我二见”。】**

因为我是不可得的，我不可得的话，实有的无我也不可能得的。佛陀在佛经当中完全已经遮止了所谓的我和无我，这两种见解也遮止了。

**【正如《显句论》所云：“于所调之低劣、中庸以及殊胜之不同根基，而依次应机施教。”】**

它这里也是这样。

这些其实全部是《显句论》里面引用的，刚才迦叶的那个经，也是《显句论》里面引用了。然后这个《宝鬘论》的教证，《显句论》当中也已经引用了。

《显句论》里面说：总的来讲，上面的这个，就是在低劣的根基，中等的根基，还有殊胜的根基面前所宣讲的。比如说所谓有我，就是在低劣的根基面前讲的；无我就是中等根基面前讲的；然后有我和无我都不存在，是在最上等根基面前。



我看我们是接受哪一个，是上等根基，还是中等根基，下等根基，什么根基都不是。

（上师问身边人）：“你是什么根基啊，想了没？下等根基，你是顺世外道啊。”他真的说是下等根基，就是顺世外道。

**【圣天论师云：“先遮遣非福”】**

就是不存在，顺世外道的观点。下等根基面前，就遮遣顺世外道的观点。

**【中应遣除我】**

然后中等根基面前，就遣除我的执著。前面是遮遣无我，然后现在是遣除有我。

**【后遮一切见；】**

后来就是遮除有我和无我一起见。

**【知此为智者。】**

**【又如经云：】**

但可能不是佛经，《显句论》里面说是阿阇梨说的。阿阇梨说的话，是不是《中观宝鬘论》，到时候你们看一下。《中观宝鬘论》还是《四百论》。

《四百论》里面有没有这个？

【“犹如学语法，从字母入手，诸佛于众生，仅宣堪忍法。”】

它那个文字不一定原原本本都是相同的，但是它那个意思相同的话，这个是重新翻译的。

【《般若经》也云“说有我者，不可行于般若波罗蜜多之境，说无我者亦复如是”。】

说我有，不可能行于般若波罗蜜多的境界；然后说我没有，也不可能行于般若波罗蜜多的境界。

【以及“虽悟此蕴空，菩萨住于相”等等都证明了这个道理。】

我们的五蕴全部不存在是空性的，这种菩萨还是住于一种相的状态当中，还不究竟。麦彭仁波切在，尤其是他老人家破单空，就是格鲁派的，现在汉地兴盛的专门讲一个单空的有些教派，引用了很多这方面的教证，就是刚才《般若波罗蜜经》。刚才前面迦叶的经，还有《中观四百论》的

经，然后《中观根本慧论》的，我们刚才前面讲的颂词，这些颂词就经常引用。

麦彭仁波切经常说：所谓的单空是暂时的一种途径，这一点是没有什么说的。但是它肯定并不是最究竟的佛陀的教言。如果是佛陀教言，那么为什么说，单空不究竟在这么多的经典和论点当中宣说。我想，在座的人，依靠这么殊胜的论典，自己的见解应该很正。

**【如果对方又提出：既然诸佛于，】**

这以上就是刚才前面的颂词，下面的这一段就全部可能是，当时麦彭仁波切注释文当中的。因为跟上面可能毫无关系基本上跟下面这几个偈颂的内容，在上面以旁述的方式来宣讲的。

**【既然诸佛于我与无我二者都没有宣说，那么又宣说了什么呢？】**

佛陀在宣传什么呢？

**【如果在胜义当中的随一所诠等存在，则所谓的“宣说”也可以存在，】**

如果佛陀在胜义当中真正有一个所诠的法存在，他宣说也是可以的。

**【但是在任何时候，所宣之词的对境都不存在，所以诸佛什么也没有宣说。】**

从胜义的角度，究竟的角度来讲，我刚才所说的那样什么都没有宣说。

**【为什么没有宣说呢？】**

**【因为，如果心的某一行境存在，则可以宣说。但这种所宣言辞的趋入之境都不存在。(又怎么可以宣说呢？)】**

心的行境不存在，所以就没有办法宣说。

**【为什么心的行境不存在呢？】**

**【因为远离了生灭二边的缘故。】**

其实这样的推理方法，刚才第二个颂词里面讲的内容就是这些。

这下面就是明天所讲的颂词的内容，所以为什么它的次第，有一点点跟其他讲义不同的原因，就是这样的。

**【由此可见，在世俗名言中，如果具有善巧方便的佛陀没有以方便方法对不可思议的法性进行诠释，又有谁能够限量证达呢？】**

明天我们那个科判当中就是以假立而宣说真如。假立而宣说，可以的。佛陀也是如果没有以假立的方式来宣说，谁能通达真正的教义呢？

**【谁都无能为力。所以，佛陀首先遵循世间法则，建立了区分器情世间因果差别等等的一切蕴界处存在的论点，】**

佛陀首先说，一切法是实有的，就是这个论点。

**【并认为与其相一致的观点都是真实的；】**就宣说了真实。这一段就全部是明天那个颂词的解释。

刚才颂词的解释在前面，那天我在翻译的过程中，有时候非常感谢，他们后来整理《中论释》笔记的人；有时候，他们怎么弄得这么乱呢，把颂词都是放在下面，这前面都已经解释完了，

到底弄的是什么样的讲义，有一点生气。但实际上意义都是相同的，只不过它毕竟是一种笔记或者是这样。这样解释的时候有点困难，这个是“实有”。

**【随后又宣说了“一切非真实”的观点；针对部分所调化者，又宣说了这两种观点；】**

我们明天讲实有、非实，实也非实两者、还有非实非非实，明天还要讲很多这方面的道理。

**【观待于有少许残余的此二见串习遮障没有放弃的所调化者，为了让他们通晓真如法性，又宣说了二者皆无的道理。】**

它这里总共有几种方法，

**【对于除去了一切，】**

它去除一切的意思。

**【除去了一切遮障的所调化者而言，就无需可说了。】**

这个是在最高境界的人面前，宣说了什么事情都没有说的。这个道理明天讲义里面可以讲，

这后面应该是，以解释颂文的方式来宣说上述之内容，括号里面有这样的，可能好一点。

**诸法实相者，心行言语断，  
无生亦无灭，法性如涅槃。**

【因此，在胜义当中的（诸法实相），是遮断了一切言语，也即以任何言语都无法表达的。】

所谓的胜义是没有办法表达的。

【如果追问其缘由，则是因为所缘心的行境已经被遮断了的缘故。】

为什么语言不能言说呢？因为分别念都没办法推测。

这个好像在《显句论》当中，也是一直用问答的方式来这样讲，为什么遮断了语言的行境，然后又断尽了心的所缘呢？

【为什么呢？因为一切法无生无灭的寂灭法性，是等同于涅槃的，不属于言说以及分别念之境。】

下面大家一起回向功德。

## 第 66 课

下面我们继续讲龙猛菩萨所宣讲的《中观根本慧论》

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

乙二、(抉择宣说中观之见)分三：一、宣说缘起持法；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。

其他缘起的特法分五个方面，现在我们讲第三个问题，也就是说抉择有实法为空性。

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。

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。

庚三、(破暂时缚解)分三：一、破轮回之本



体；二、破彼能立之因果；三、宣说趋入真如之方便。

辛三、(宣说趋入真如之方便——观我法品)

分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一、(以理证广说)分三：一、宣说真如之自性；二、如何宣说真如之理；三、如是宣说之果。

癸二、(如何宣说真如之理)分三：一、真如之本体不可言说；二、以假立而宣说真如；三、所宣说真如之法相。

其中第一个问题，昨天真如的本体，也就是说万法的本体、万法的真性法界这个是无法言说的，这个就像远离一切垢染的清静涅槃一样。昨天我们讲了，它是断了一切语言的行境、断了一切行为的行境，所谓的一切实相法性就是远离一切言思分别的境界，它的本体本来是这样的。这个问题昨天已经讲了。

子二、(以假立而宣说真如)：

这个问题下面我们继续宣讲，如果有些人问：一切万法本来是离一切戏论的，而且语言也没有办法表达，思维也没有办法去分别，这就是所谓的真如，这样一来，佛陀到底说了什么？说的话，是怎么样说的？到底在众生面前有没有转法轮？

这样提出问题的话，虽然我们可以这样说：一切本来的法性，它的本体是没办法言说的，用语言也没办法表示，然后用思维也没办法分别它，但是在不同的众生面前，佛陀这样的真实义也可以用不同的善巧方便方法宣讲。

主要下面我们就是讲这个道理。怎么样宣讲呢？宣讲的次第有三种根基，在三种根基的众生面前如是宣说：

**一切实非实，亦实亦非实，  
非实非非实，是名诸佛法。**

从字面上解释：在下等根基的众生面前宣讲了实有的法，为了破除这种实有的法，也宣说了非实的法，就是非实有的法。

然后实有和非实有这两者不矛盾，在中等根基人面前宣说了实有和非实有这两者不矛盾，而“亦实亦非实”，也就是说名言当中是实有的，胜义当中不实有，第二句里面所讲的就是在中等根基者面前所讲的法。

在上等根基者面前所讲的：并不是实有，也并不是非实有，这两者就是远离一切戏论的。远离一切戏论的这个就是在上等根基面前所宣说的。在上等根基面前说实有也不是、非实有也不是，这样，就断除了两个边，实有和非实有。还有两种边就是实有和非实有二俱和非二俱，这两者也间接断除，离四边八戏在上等根基众生面前已经宣讲了，这就是我等大师释边牟尼佛远离一切垢染，具有一切智慧和功德的佛陀尊者在众生面前所宣说的妙法，这个就是所谓的佛法。

我们从字面上可以这样解释，再稍微作广讲的话这样的：刚才也讲了，众生如果提出了这个问题：一切万法的本体如果是不可言说的，那佛

陀到底是怎么转法轮的呢？转法轮的话，他是在不同众生面前宣说的。

首先是第一个，就是在劣根者，根基低劣的众生面前，也就是说看待世间的智慧而言，“一切实”，一切实，现在的比如说器情世界、业因果、前世后世、种芽之间的关系等等，所有的万法不杂而存在，这一点，佛陀在初转法轮当中也已经宣讲了，一切万法应该是存在的。

昨前天我们所讲的那样，实际上为了救度一些顺世外道和为了救度一些可怜的世间众生，他们肆无忌惮地毁谤和践踏因果，为了救护他们宣说一切万法是实有的，这也是合理的。就是“一切实。”一切实的话，看待世间而言是这样说的。

一切万法是实有存在的，实际上也不太合理。不太合理的话，在这些劣根者众生面前，佛陀为了打破他们对器情世界和一切三世因果的实有执著，打破他们实有坚固的执著的话，佛陀针对圣者的智慧而宣说了：现在我们所见到的一切万

法根本不存在，抉择为空性的道理。比如说：现在所现的一切实有的万法，如果实有存在，那跟外道的说法一样，或者也不能断除常边和断边，这样一来，为了打破众生固有的实执，佛陀就已经宣说了无实的法，就是“非实”。“实和非实”，实际上在最初的学者，也就是说下等根基众生面前宣说了这两个法门。

刚才那个“实有”，《显句论》里面也引用一个教证。（上师念藏文）有这样一个句子，意思就是说：为什么佛陀说是实有的呢？因为佛经当中有这样一个教言，其实这个教证不仅是在《显句论》当中，以前《善解密意疏》和《入中论》的有些注疏当中也已经引用过。说什么呢？“世间与我辩论，但是我不跟世间辩论，世间上所承认的存在的法，我也承认这些法都是存在的；世间上承认不存在的法，我也承认不存在的。”<sup>6</sup>这以上是佛经里面所说的语言。刚才那个佛经里面

---

<sup>6</sup> 世尊也说：“世间与我争，我不与世争，世间承许有，我亦承许有。世间承许无，我亦承许无。”

所说的语言充分说明什么呢？佛陀随顺世间而宣说的法门是非常多的。这样一来，刚才在下等根基者的众生面前也宣说了什么呢？就是业因果和一切轮回如梦如幻地存在，以这样的目的宣说实有的。

刚才第二个问题：就是众生认为一切万法是实有的。为了破除他们的实有执著，就宣讲了非实有的法，这是在下等根基众生面前所讲的。

在中等根基面前，如果也是实有也非实有的话，会不会矛盾呢？很多人认为的。但实际上这个不矛盾，所以在中等根基面前宣讲了实和非实法。为什么说实有非实法呢？名言当中一切万法都应该是如幻如梦地存在，业因果也是不虚的，前世后世也是无欺存在的，这样的道理，针对名言而言一切万法是实有的，但是这种名言实际上也是空性的，中观的各种理论进行抉择的时候，没有一个不空的，全部是亦实有亦非实的。就像中观自续派暂时所抉择的中观正理一样，胜义当

中一切万法都是不存在、空性的，名言当中一切万法应该是实有的。

刚才所谓的实有和非实有这两个矛盾必须要解开，为了断除上面所讲的这个矛盾，在中根者面前宣讲了非实有和实有，也宣讲了这样的法。

然后最后一个：就像中观应成派的所化众生一样，实际上是最利根的众生。在最利根的众生面前讲：“非实非非实”——意思就是说：对于一切万法，刚才所谓名言当中的实有，我们最后抉择的时候，这种实有也当然是根本不可能存在的。既然实有不存在，那么所谓的无实法也是观待而成立的，所谓的无实法也根本不可能成立。我看《大智度论》当中也是有这样的：“常是一边，断灭是一边，离是二边行中道；诸法有是一边，诸法无是一边，离是二边行中道。”意思就是说：常有也是一个边，断灭也是一个边，离了这两个边就是所谓的中道；有也是一个边，无也是一个边，远离了有无二者这就是所谓的中道。

它这里已经宣讲了什么呢？也不是有的，也不是无的，也不是实有的，也不是非实有的，除了实有和非实有以外，其它也根本不可能存在。

在其它的有些讲义里面，像天台宗所讲的有些虽然不是双非实有的，但，是和非二俱应该在有些境界面前是存在的，这种说法也已经遮破了。

这样，我们以上所讲的道理，应该通达一切万法最究竟来讲，就是远离一切戏论的，离四边八戏的，根本不可能成立的。

昨天我们前面也讲了，佛陀最后对上等根基者所宣说的真正的甘露妙法，就指的是这一点。虽然在胜义当中，或者实相当中，远离一切戏论是没什么可说的，但是针对众生的根基不同，在显现上以假立的方式来宣说这几种是有必要的。

我记得《中观四百论》跟这个道理也基本上是相同。它这里就是依靠病，比如说它就立出一个病人，医生为了断除他们各种不同的疾病，采用不同的手段。同样的道理，佛陀也是宣说有和



无、非有非无，这样的道理也是在不同的三种根基面前宣说的。

这三种根基，青目论师的讲义里面，就讲得非常清楚。月称论师的《显句论》当中也有这个意思，虽然字面上不是特别的清楚。然后清辩论师的话，上面所讲的道理，也指的是这三种根基而言的，也有这个意义。文字上非常清楚的就是青目论师，青目论师讲义里面是最清楚的。果仁巴尊者也是根据三种次第宣讲。

今天第一个，也就是说这个偈颂当中，主要大家应该掌握大慈大悲的佛陀，首先在劣根众生面前讲了一些实有的法。但这个实有的法并不是究竟的，因此打破这种实执，也是说了无实的法。实有和无实会不会矛盾呢？为了断除这种矛盾的想法，就宣讲了实有和非实法。有些佛经里面讲的实有也不是，非实也不是，就像中观自续派的暂时观点一样的。最究竟的时候，在对中观有一定的学问，也就是说对佛陀的无二法门有一定

信心和见解的人面前，已经宣讲了最后的不二法门，也就是说不堕二边的真正的中道法门。对利根者或者真正能接受佛法教义的众生面前，就宣讲了非实有和非非实有，这样的道理已经宣讲了。

我们从总的来讲，虽然胜义当中所谓的真实性是无法言说、无法思维的，但是在众生面前，佛陀为了度化众生，就像我们用手指指点月亮一样，依靠一些言语宣说了这种殊胜法门，这一点也是合理的。我们刚才所宣讲的内容，大概也是这样的。

刚才科判上已经说了以假立而宣说真如，昨天也讲了，从这个科判上大家理解还是很重要。因为真正所谓的真如，远离一切言说和思维，但是假立的话，就可以宣说。

子三、(所宣说真如之法相)分三：一、胜义真如之法相；二、世俗真如之法相；三、彼二摄义。

丑一、(胜义真如之法相)：

下面我们要讲这样的真如，所谓的真如：任何一个法，它有一个它的法尔，它的一个法性，这叫做真如。真正的它的如实的本来面目，就叫做真如，也叫做法性、法界。这样的真如，实际上名言的真如也有，胜义的真如也有。胜义的真如昨天我们前面也是讲了，总的来讲，这个不可言表，语言也不可言说，心思也不可分别，这就是胜义的真如；名言当中的真如，比如说：和《俱舍论》里面所讲的一样，火的本体就是热性，水的本体就是潮湿，风的本体就是动摇等等，这样的法性，实际上这也是名言其中的一个真如。好人有好的真如，坏人有坏的真如。它的真实的本来面目，名言当中它有它的真相，这个就叫做真如或者真相，就是这个意思。

一切万法在胜义当中的胜义真相是什么呢？胜义的真相它这里通过五种方法来表示。《中观根本慧论》当中所谓的胜义或者所谓的真如，万法真正的本来面目是什么呢？就是下面所讲这

五种法相：

**自知不随他，寂灭无戏论，**

无异无分别，是则名实相

**无异无分别，则名真如相。**

“是则名实相”后面这一句话稍微改一下，就是：“则名真如相”这样可能好一点。《中观庄严论释》当中也是引用了前面两个教证，昨天可能也改了一个，这边也是要改一下。因为这里引用教证的时候，是名真如相，这样可能好一点。如果别人这样问：你们所宣说的真如，到底它有没有一个法相？它如果没有法相的话，那和外道所承认的常有自在的我没有任何差别。外道也是说：我们有一个神我，这种神我是不可言说的、不可言表的。反正有一个东西和这个没有什么差别的话，为了断除别人的邪知邪见，龙猛菩萨在这里把所谓真如的法相也归纳为五条。

哪五条呢？它这里说是：“自知不随他”：所谓一切万法，真正的本来的真如，他只能自己了

知，“不随他”，不依靠其他的一种方便方法而了知，这是第一个；本来都是“寂灭”的，本来它的本相就是寂灭的，这是第二个；无有语言的戏论，语言的言说戏论没有的，这是第三个；然后“无异”，无异就是没有，名言的法瓶子、柱子是全部分开的，但是真如的法相是没有分开的，这是第四个；然后“无分别”的，心思就是没有办法去思维和分别的，这是第五个，这就是所谓真如的法相。

我看到印顺法师那个讲记里面，说前面的“自知”和“不随他”分开讲了。“自知”和“不随他”分开讲了以后，他说有七种条件、七种法相，但是“自知”和“不随他”本来都是不能分开的，这两个是不能分开的；假设说这两个分开的话，它的七种相可能不够。因为你“自知”和“不随他”分开的话，“寂灭”也不能分，“无戏论”“无异”和“无分别”都没办法分的。不知道是他当时讲的时候讲错了，还是下面的弟子记

错了，就不太清楚。我觉得可能这七个相不太合理。但是在这里，一般诸大讲义里面共同承认为五相，五相好一点。

刚才字面上大家应该清楚，就是“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别”，总共有五种相。这五种相我刚才也讲了，为什么胜义真如它加一个这样的相？如果它不加一个法相，就跟外道的观点没有什么差别。

很多人认为，我们所谓的通达真如，没有什么可通达的吧！因为它跟外道的境界没有什么差别。实际上也并不是这样，它的本体虽然是没有什么可言说、言表的，法相这些也没有的，但是我们为了众生通达这样的真如，把它不共的特点可以归纳为这五条当中。

第一个就是“自知不随他”，“自知”两个字，藏文当中没有。我看清辩论师那个，也就是说《般若灯论释》的译者所翻译的那个当中“自知”两个没有，应该说梵文当中是没有的。但这里，意

思就是说：“不随他”，“不随他”的意思是什么呢？所谓真如的本来面目，依靠其他人的推理、比喻、各种各样的逻辑、学问，通过其他的手段方法来也是没有办法如理如实地表达它的真相，因为所谓的真如真正的本体，根本没办法以其他方式来表示。以其他方法来使它能被了知，是不可能的。以其他的任何一种推断、任何一种器具、任何一些手段也不可能表示它本来的真相，这叫做“不随他”。

如果“自知”有的话，也是可以的。好像印顺他就引用了一般世间人所说的，“如人饮水，冷暖自知，通达法界的时候也是自己能知道一样”他这样说的。但这个一般来说，佛的个别自证面前能了知，这样说的话，也可以解释，没有什么不可以解释。如果以这种方式来解释，也可以。但一般可能梵文当中所谓的“自知”两个字，在龙猛菩萨原来的手抄本上面可能没有。龙猛菩萨当时是手抄的还是通过电脑打的不知道，现在听

说梵文也是在电脑上有，档案肯定可以有。汉文和藏文都有的话，为什么没有呢？当时龙猛菩萨肯定是用梵文来写的，梵文写的时候，不知道是用毛笔写的、是用圆珠笔写的、还是钢笔写的，什么笔写的也不知道，也许龙猛菩萨只会一个字就是打字“嚓嚓嚓嚓”……

下面是这样的，龙猛菩萨的梵文上也许有、也许没有所谓的“自知”两个字，反正“不随他”肯定有的。

“不随他”我刚才讲了，这种真如的法性，不是通过其他的途径和其他的方法来了知，这是第一个法相。

第二个法相就是“寂灭”寂灭的话，本来一切万法的本体，就是远离一切边的，本来都是这样的，就像我们前面引用过一个教证：“诸佛出世也可以，诸佛不出世也可以，一切诸法的本来法性，就是本来如是而安住的。”

有这么一个法性，不管佛出世还是没有出世，



不管是转法轮还是没有转法轮，不管上师们给你开示还是没有开示，但实际上一切万法的本性就是这样的，这就是所谓的真如。它这里就是一切寂灭，离一切边，离一切戏论，离一切执著，这个就是真如的第二个法相。

真如的第三个法相就是“无戏论”它这里的“戏论”不管是《显句论》还是《般若灯》，都从语言方面来讲的。本来戏论的话，它可以用执著方面的，但是它这里用语言来表示法性：你说有也是不合理，说无也是不合理，说非有非无也不合理，说是也不合理，说非也不合理，所以不管是怎样的语言，凡是我们口中表达出来的语言，真正要表达的话，它的本来面目是没办法表达的，不是它的范围。我们这个语言只能是一种戏论，只能是一个边，这样的言辞是根本没有办法表达，这个就是说“无有戏论”。

然后“无异”就是这样的真如本性，它没有分开，比如说世俗当中，这是瓶子，这是柱子，

柱子和瓶子中间是分开的。名言当中，这是东山，这是西山，有很多分开的法。但是真正的胜义的法，它的本体是无二无别，不管是从语言上面、思维上面或者它的本体方面，或者它的特征方面，是没有什么可以分的，它真正的本来面目是没有办法分的，这是一个条件，这是一个法相。

最后一个法相就是无有任何分别。分别念的话，就是我们用善、恶或者用有、无，很多很多的分别、心思去执著。但是以这些心思去执著的话，就没办法。（上师念藏文）“心的对境不存在的话，文字的行境更何况说”有这么一个教证，这也是佛经当中的，心的行境都无有，何况有文字之相，也有这个意思。所有的分别念也没有办法真正能表达，所谓释迦牟尼佛所说的一切万法真正胜义当中的实相。

万法真正的实相，用语言来表达的话，这也确实是非常困难的。不管是大圆满的境界，还是大中观的境界，用真正的语言来如理如实地表达

他的真相，这也是非常困难的。我们用一般的有无是非的心的思维来加以分别，这也是非常困难的。

在《显句论》当中引用了一个《二谛经》，就是胜义和世俗《二谛经》。引用《二谛经》广说了一切万法的本体就是不生不灭、不常不断的。但我看那个教证，在清辩论师和其他的有关汉文当中没有看见，其实安慧论师的那个讲义应该印出来给大家，尤其对喜欢看书的人来讲，这些可能还是有很多的参考。一个里面没有教证的话，在别的有些论典里面也有教证，可能有这个。我想方便的话，到时候安慧论师的讲义，青目论师的讲义那天也说了不太广，如果不广的话，略的讲义基本上现在都是有，麦彭仁波切的讲义也有，慈诚罗珠堪布的讲义也有。但是比较广一点的话，大家在分析的问题上，当然有些广就增加了一些，一般凡夫人的论点造的特别广，也没有多大的意思，这些圣者们所造的内容，如果广一点的话，

它里面引用的教证比较多一点。这样，我想刚才所说的《显句论》里面引用《二谛经》，引用《二谛经》的话，我本来不想在这里翻译引用，但是里面特别长，大概里面就主要讲一些不生不灭的道理，宣讲了所谓真如的法相，也是不可言说的。

但在这里所谓的真如，已经宣讲了五种条件，以后我们说一切万法真正的胜义实相，你说没有一点法相的话也是不行的。

麦彭仁波切把这个教证引用在很多中观的论典当中，所谓的真如和所谓的法性并不像外道的不可思议的我一样，没有法性也不合理的。但有法性的话，有法性的时候大家也应该知道，并不是我们想象的那么简单，有些人都是认为在自己的分别念比较...，在修行过程当中，自己心稍微得一点寂静，就认为已经通达了法界——“现在我通达的法界都是这么快乐，这个就是法性。”但是你如果心里面真的思维认为这个就是法性，一边用分别念去执著的话，不要说大圆满的境界，

中观的真如都根本不是。然后呢，“我现在通达的真如法性，真正是现空无二，现也好像不是，空也不是，闭眼睛的时候，自己就明明清清地已经知道，睁开眼睛的时候好像没有。”这种说法也是，真的你闭着眼睛的时候，心里面想的特别舒服，心里面想的什么都没有执著的这一点，只不过是心里的一种造作。

这个问题一定要分析，真正的万法实相，用语言来表达的话，确实是没办法表达的。然后用分别念，不管我们以什么样的分别念来宣说的话，当然你到了一地菩萨或者得了一定果位的时候，你所谓的心思也不是分别念了，那个时候你肯定能了知的，但是你还没有达到这种境界的时候，就根本没有办法衡量的。所以真如的法相，大家在平时闻思修行的过程当中也非常需要知道。如果不知道的话，经常认为在我们修行过程当中有一种验相，出现一点点验相的时候，就自己认为：现在我已经境界非常不错了，你看，我闭着眼

睛的时候，什么分别念、执著都没有，这就是真如通达了，我就是所谓的大圆满的瑜伽士，就是所谓的中观的瑜伽士，我的心境当中一切都是不取舍，现在我干什么坏事肯定都是可以的，你看，我的境界当中什么都没有。如果这样想的话，就是真正的佛法没有通达，依靠佛法自己把自己已经搞坏了，非常可惜。所以我们在修学的过程当中，闻思修行非常重要，尤其是先通达真正的佛法真理，这一点非常重要。

我们刚才所谓真如的五种法相已经宣讲完了，现在是胜义当中的真如法相。第二个问题就是世俗的真如法相，今天我们讲这个颂词就已经可以了。

丑二、(世俗真如之法相)：

**若法从缘生，不即不异因。**

**是故名实相，不断亦不常。**

实际上它这里就是讲世俗的法相。世俗的法相的话，一切诸法是依靠因缘而生的。依靠因缘

而生的话，法与它的因缘实际上它们的关系是什么呢？“不即不异因”，它们的关系不是一体的，也不是他体的。也就是说，法跟因缘这两个关系不是异体的，也不是一体的，这就是它的实相，这就是它的真如，名言当中的真如。这种真如既“不断也不常”，不堕入常边，也不堕入断边。

从字面上解释：诸法在名言当中，是依靠因缘而产生的。但是因缘跟法两个之间的关系是什么呢？一体也不是，他体也不是，这就是它的名言当中的真如，名言当中的实相。这样的名言当中的实相，正因为它不是一体的原因，不会有常边的过失；然后不是他体的原因，也不会有断边的过失，它就远离了这两个边，我们从字面上可以这样解释。

如果广讲的话，它这里，这个颂词跟清辩论师所引用的颂词，从字面上看来还是有点点差别，但是我根据藏文来对应的时候，也是非常符合，清辩论师的这个里面所讲的跟藏文非常符合。也

许鸠摩罗什看的那个版本，跟清辩论师的和当时藏文所译的梵文版本，有点不同。好像清辩论师注释里面的这个颂词，跟藏文注释里面的颂词非常贴近。

这个从藏文上的意义来讲：一切诸法依靠因缘而起，凡事依靠因缘而起的事物，它的物质和缘之间不是一体，也不是他体，所以它就远离了常和远离了断。

“从缘所起物，此物非缘体”，好像清辩论师那个讲义里面就是讲的这个。从缘当中所产生的物体，这个并不是缘的自体。然后“亦不离彼缘，非断亦非常”，好像有这个意思。意思就是说：它跟因缘不是一体的，也不是他体的。好像第三句话，“是名为实相”这个意思在藏文和清辩论师注释里面是没有的。

意思就是说：凡事依靠因缘而产生的事物，它们既不是一体，也不是他体，所以就是远离常边，远离断边。这样解释起来的话，好像藏文和



清辩论师的那个，凡事依靠因缘而产生的事物，这个事物与它的因缘的关系是什么样呢？与因缘的关系既不是一体，也不是他体，所以它就远离了常的边，也远离了断的边，他是这样讲的。如果这样，也比较好解释。

下面我们广说的话，因为它这里主要讲世俗当中的真如。世俗的真如，刚才所说的那样，任何一个名言的法，它有一个它的真如的相。它的法相的话，比如说这里因缘而产生的全部是有为法。有为法的法相是什么呢？

有为法的法相呢，它的因和果有一定的关系。因和果的关系是不是一体呢？因和果的关系肯定不是一体。如果是一体，现在因的时候果都已经存在的话，那么农民种庄稼也根本没有必要了，因和果一体，果是现在存在的缘故，现在众生为了获得解脱而造善业，也根本没有任何必要了，因为获得善趣的果现在存在的缘故。还有在世间当中造作各种各样的，比如说：工人做瓶子也是

没有必要的，铁匠做铁锤的话，也没有必要等等。凡是所作的一切果，都没有任何必要，现在因的时候存在的缘故，而且因的本体跟果的本体无二无别的缘故。这样的话，因和果肯定不是一体的。

因和果是不是他体呢？如果因和果是他体，那么也有很大的过失。比如说因的时候，从其他的物质当中产生，因和果如果是他体，那么他的因就应该独立存在。这样的话，在果的时候，因还没有灭亡，就有因还没有灭亡的过失。还有，果如果是他体，那么因果互相不观待他体的缘故等等，也有很多的过失。

平时在世间当中的因缘，因和果不是他体的，就像种子的因跟芽相比较起来的话，绿色的芽不能认为和青色的种子是一体的，如果一体的话，那么农民把口袋里面的庄稼种下，果已经有产生了；如果你说是他体，那么依靠这个种子就根本不可能生长了，因为他的本体是分开的。任何一个本体不同的法当中产生其他的法，那这种因果

规律在世间当中也是根本不可能存在的。所以说因和果他体，也是不合理的。

正因为因果不是一体和他体，它在名言当中也是不会堕入常边和断边。为什么呢？因为如果因和果是一体，那么果的时候因存在；因的时候果存在，这样的话，有常有的过失。但因为因和果不是一体的缘故，所以它不会有常有的过失。如果因果是他体的，就堕入断灭的过失，但是因果他体的话，也不能说的，因为没有因，它的果不可能产生，所以就必须要互相依靠。这样一来，堕入常边和断边的过失都没有，我们通过苗芽和种子之间的关系也可以知道。

世间当中一切万法的因和法之间的关系是什么呢？说一体也不是；说他体也不是；堕入常边也不是；堕入断边也不是。这样一来，实际上可以这样说，名言的真如有四种法相。什么四种法相呢？我们现在所看见的任何一个名言的法，一体异体不能成立，因为因和缘之间的关系，你

说一体是根本不可能成立；说他体也是不能成立，这样一来，远离常断和远离一体他体，就是名言当中真如的法相，这是名言当中的。

我们平时也是如梦如幻所显现的所有因缘法，因缘和果之间的关系，不用胜义谛的量来观察，用名言谛的量来观察，你一体异体的观察方法，用世俗量也可以，世俗量的话，你就根本说不出。有些一辈子研究生物学的人，我们就问他，你们那个种子和苗芽之间的关系，是一体还是异体的话，它就根本不可能存在的。然后常和断的话，你说常有，他不敢说，因为一刹那它的本体一直在变化，一直在毁灭，这个他也一定是承认的；如果你说是断了不存在的话，依靠它的相续，它后面的果一定会产生的，没有它就不可能产生。因此他说它的相续不存在，也不敢说。这样的话，那为什么这样说呢？这就是佛陀所说的，我们那天刚开始的时候，佛陀在所有的学说当中就说的缘起空性，胜义缘起和世俗缘起。

刚才胜义缘起就是无法言说的，前面所讲的五种真如的法相已经讲了。世俗当中的缘起是什么呢？就是名言当中是不离不合的，也就是说不一不异的。

这样的不一不异，不仅在胜义当中可以适合，而且在名言当中，因和果之间的关系也可以说是不一不异。如果别人说你：善有善果、恶有恶果，那么我今生造业为什么下世成熟果报？这个就不用问了，那这样的话，农民种庄稼，青稞当中为什么产生绿色的芽？绿色的芽在种子的哪一个部位上面产生的？但是只要因缘具足的时候，没有因就不可能的，有了因它在外边就可以出现，这就是所谓的缘起。就像外缘起的种子和苗芽之间的关系那样，内缘起的众生所造的善业，在自己的相续当中是可以成熟的，只不过你们在这方面没有研究过。

因此我们对生物学家或者一般现在世间的一些对科学研究的人士来讲，也可以通过这方面

来辩论或者探讨，应该具有一定的说服力。虽然他们一辈子都是依靠各种各样的一些工具和仪器来推测和研究、思维、目测，他就做了很多很多的实验，但实际上，就是问：在名言当中，种芽之间的关系是一体异体的话，他根本就没有得出什么结论。

这一点你们不信的话，在出去的时候，顺便找一下一些生物学家和物理学家。我这次出去的时候也有这个目的。如果你们有些好朋友在这方面辩论特别厉害，前世后世不承认，或者有些在世间上的专门学问很傲慢，当然我们对世间的领域去研究的话，我也没有那么多的时间，没有必要，他们一辈子的心思全部放在那上面，但是用佛教的观点来解释这些教研的话，我觉得也是有必要的，互相沟通和探讨也可以的。我们用这种方式来对种芽之间关系的问题宣说的话，也应该通达这样的真理，这个就是我们今天所讲的颂词的内容。

下面是讲义部分：

**一切实非实，亦实亦非实，  
非实非非实，是名诸佛法。**

【既然如此，那么世间的名言法又如何宣说的呢？】

世间当中的名言法，也就是说世尊在名言当中转法轮是怎样宣说的呢？

【世间名言法的具体宣说方式是这样的：首先针对钝根者，为了令其依照次第趋入真实之道，而宣说了诸蕴等等一切万法都是真实实有的理论。】

首先在这些众生面前已经宣说了，蕴界处一切万法是存在的。

【之后为了令其舍弃这些耽执，又阐述了这一切并非真实的道理。】

后来也是害怕他们过于耽著实有，宣说所耽著的万法是不实有的，这就是针对钝根者讲的。

【其次针对中等根基者，为了令其将前两种

**耽执一并抛弃,】**

因为两种耽执如果有的话，有的执著也不行，无的执著也不行。有的执著用什么样的方式呢？有的执著在胜义当中抉择为无有。

**【而宣说了在名言当中真实存在，在胜义当中却并非真实的两种道理。】**

在名言当中真实存在，实际上也是一种假立，如果用胜义来观察的时候，它的真实存在也不可能成立。

**【针对利根者，为了驱除一切戏论之边，从一开始，就宣说了既不是真实，也不是非真实的，远离一切边戏的道理。】**

这就是真正中观应成派的所化根基，刚开始的时候给他这样宣讲。

我们一般给别人传讲法门的时候，首先是给他们讲一些因果存在的道理。如果刚开始的时候就给他讲因果不存在或者无有取舍，那他就受不了。所以首先是让他，就像《中观四百论》里



面所说的那样，养育孩童的时候，首先是母亲通过各种方法来给他喂乳汁一样，以这种方式来调化。

【因此，诸佛为了对应所调化者的智慧水准，采取随机宣说或次第宣说的诸种方式阐演了佛陀之圣教。这一切教言，都是证入真如法性的方便之法。】

这就是真正的证入法性的方便方法。在名言当中可以这样假立言说。

【己二、宣说真如性之法相：】

**自知不随他，寂灭无戏论，  
无异无分别，是则名实相。**

【如果对方提出：那么，所证悟的真如法性又是怎样的呢？】

【我们已经宣说过，它是超离于一切思维与诤说的。】

真如的法相是远离一切言诤。这个问题昨天我们已经讲了。

**【但总应该随顺世间名言而说明其法性吧。】**

如果对方也提出这样的问题，虽然它的法性远离一切思维和演说，但随顺世间的名言，你也还是应该说一说，到底你的真如是什么样，不然，外道都误解为跟他们的境界没有什么差别了。

下面龙猛菩萨，为了断除别人的邪见，随顺世间的名言而宣说了真如的五种法相。

**【用因以及比喻等等所作的描述，他人不论怎样也是不能完全通达的。】**

“因”它这里是推理的意思。有些时候，比如说别人通过一些推理，通过一些比喻宣说，但是他人对真正的真相他也不一定通达。因为毕竟是语言，毕竟是一种思维。我们比如说从来没有去过美国，通过各种图画，通过各种语言来介绍，大概可能知道的，但是你真正亲眼见到美国的整个环境，和这个有很大的差别一样的，它这里也不能如实地宣讲。

下面他就引用一个比喻，引用的比喻实际上

是月称论师《显句论》里面的一个比喻。

**【如同向有眼翳者描述没有眼翳的景象，即使用尽浑身解数来表达他们不能现见其本体的。无眼翳者之所见，】**

我们通过各种各样的方法来说：你所见到的黄色的月亮是不对的，黄色的海螺是根本不可能存在的。我们从道理上全力以赴地给他们已经讲了。

**【他们也无法完全领会，最多只会产生一个自己所见这一切，都是颠倒的分别念。】**

他最多就认为，我所见到的就是颠倒的分别念。他因为自相续当中有这个障碍，他把海螺的本体一定会看成是黄色的。这样的话，怎么能如理如实地见到月亮的本体呢？根本不可能见到的，这也是一个真如的法相。

同样的道理，别人说这是远离一切思维的，远离一切戏论的，怎么样在我们面前，用各种各样的意义、比喻和一些推理来讲的话，我们对所

谓真如的法相是根本见不到的，可能是这样的。最多认为，我现在的所见所闻可能是一个分别念，我就像有眼翳病一样的，我的所见所闻是分别念，但是别人怎么样跟我说，对还没有通达真如法界的人来讲，我所显现的这些都是颠倒的。他最多是生起一种认为自己所见是颠倒的分别念，除了这个以外，他的相续当中，真正用语言来表达也是不可能的，用思维分别念来叙述，这也是不可能的。

**【只有用清除眼翳的药物将眼翳彻底清扫以后，真实的情形才会一目了然一样。】**

我们也是只有通过精进的修行，断除自相续当中所有的无明烦恼以后，那个时候你不说，实际上整个法界的本来真相也已经一目了然了。

前面有这样的一个比喻，这个比喻对我们来讲还是相当重要的。众生就是这样的，有时候不管讲最深的大圆满的法，还是最深的中观的法，但是我们的相续当中毕竟有眼翳。有这个眼翳，

你怎么讲也是，最多我们想：我们现在所见所闻都可能是个不合理的，一旦清除这样的障碍以后，才能如实地见到。最多是生起这样的，真正的这个真如不能见到，只是佛的各别自证智慧的行境。

**【所谓“真如性之法相”应当具备以下五种法相：】**

**【(一)、虽然圣者们以语言文字描绘了真如实相，但是，用比喻、因以及言词等等来加以描述，他人无论如何也不会通晓与承受；】**

这个是一种法相，刚才那个“自知不随他”就是这个意思。

**【(二)、寂灭了四边自性；】**

就是有无的自性，寂灭四种边的自性。

**【(三)、无有“此法与彼法”等语言戏论；】**  
它这里也讲的是言语方面“无戏论”是言语方面。

**【(四)如同经中所云：“若无心之行境，言语岂能解述”，所以不存在任何的所缘有境分别妄念。】**

刚才好像那个颂词里面分别念是第五个，但是藏文当中应该分别念是第四个，它远离分别念，是这样讲的。

【(五)其义并非相异个体的平等自性。以上特征就是真如的法相，这样的真如，也叫作圣者的真如性。这些特征是以后后来解释前前的。】

**若法从缘生，不即不异因。**

**是故名实相，不断亦不常。**

【如果仅仅随顺世间名言，真如法性就是依某法之缘而产生某法，如同因为苗芽既不是种子，也不是种子之外以本体成立的异体他法，所以既不是断灭，也不是恒常。】

应该可以吧，讲到这里，下面大家一起回向功德。

## 第 67 课

下面我们讲《中观根本慧论》分二十七品，二十七品当中现在讲十八品。

辛三、(宣说趋入真如之方便——观我法品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一、(以理证广说)分三：一、宣说真如之自性；二、如何宣说真如之理；三、如是宣说之果。(其中第一个问题已经讲完了。)

癸二、(如何宣说真如之理)分三：一、真如之本体不可言说；二、以假立而宣说真如；三、所宣说真如之法相。

子三、(所宣说真如之法相)分三：一、胜义真如之法相；二、世俗真如之法相；三、彼二摄义。

其中我们昨天胜义真如之法相和世俗真如之法相已经讲完了，今天讲，彼二摄义。前面胜义真如的法相和世俗真如的法相总结，也就是叫摄义。把它的意义归纳出来以总结的方式来宣说，

今天主要讲这个道理。

丑三、(彼二摄义):

**不一亦不异，不常亦不断。**

**是名诸世尊，教化甘露味。**

这个从字面上解释就是：佛陀所宣说的所有的胜义和世俗法的因缘，可以这样归纳。总的来讲，不管是在胜义当中还是在世俗当中，一切万法实际上是“不一亦不异”，它不是一体的，也不是他体的，也不是就像火和火的热性一样一体的，也并不是像瓶子和柱子那样异体的，所有的因缘法不是这样的。正因为它是不一不异的缘故，它不会堕入常的边，也不会堕入断的边，这就是众生的怙主、世间的眼目、世间尊主释迦牟尼佛，教化众生的甘露妙法、甘露美味。

从广义来讲，意思就是说我们前面把胜义谛的一切因缘法不堕入断边和常边，也就是说，胜义的真如到底是什么样昨天已经宣说了，世俗当中所谓的真如怎么样，昨天也已经宣说了，这



两个意义可以结合起来的话，一切因缘的法，我们通过胜义谛的比如说金刚屑因、有无生因、离一多因等，以这些推理来进行观察的时候，实际上一切万法是不来不去，了不可得，根本得不到的。既然它是不来不去的，那它的本体上、它的性质上，一体和异体的关系也根本无法得到。

在胜义当中观察的时候，任何一个法，比如说种子和芽之间的关系，以胜义理来进行观察的时候，说它们是一体的话，也是不合理的，因为种子和芽的本体不成立。本体不成立的话，当然这两个是无二无别的一体不可能成立。要是成一体，必须要有两个物体合拢一起，但这个不可能的。既然一体不成立，他体更没办法，因为所谓的他在个体的基础上才可以或立，这样，一体异体我们在胜义当中，是根本不可能获得的。

正因为它得不到一体的缘故，所谓因和果之间的关系也不可能常有。比如说因和果，如果是一体，那么在果位的时候因还没有灭，这样这个

因已经堕入常边了，但这个是根本不可能有的。

正因为所谓的他体没有成立的缘故，断灭的过患也是没有的。为什么呢？如果因和果是他体，到了果位的时候，所谓因的相续一点也不存在。这样一来，所谓的果依靠他法而可以产生的，原来因已经灭尽了，所谓的果依靠他法而可以存在的。可是因为它不成立他体的缘故，它这里的他法也是不能成立的，这样一来，堕入断边的过失也是没有的。我们从胜义当中来可以这样进行观察。

从世俗当中来进行观察的时候，刚才因和果之间正因为，你详细从名言量来进行观察的时候，我们不用金刚屑因这些因，我们名言量来，从我们的分别念来观察的时候，所谓因和果之间的关系说一体肯定不行，如果是一体，和昨天我们所讲的一样，那农民种庄稼也是没有任何意义了，因为果现在在种子上是以一体的方式来存在的缘故；然后所谓的他体是根本不可能成立的，所

谓的他体成立，那么不依靠种子而产生的果，应该可以存在。但是根本不可能的，不要说我们学中观的人，连平凡的农民也不会承认。

这一点，他也是认为，青稞的果必须要一个种子，没有种子不可能产生，所以一体异体不可能成立。既然一体异体不成立，那么在名言当中堕入常边的过失也是没有的。谁都不会承认，连根本不懂中观胜义理的一些世间愚痴的人，他们也认为苗芽必须要依靠种子，没有种子不能成长的道理，一般世间上对农务学稍微懂得的人也会通达的。然后他们堕入断边的过失也是没有的。如果有堕入断边的过失，那么果位的时候因一点都是不存在的，但是这个世间的人也不会承认。

这样一来，所谓的世俗法当中，一切万法都是如梦幻泡影，自性是不成立的。但自性不成立的情况下，它也可以现前；然后在胜义当中，一切万法都是犹如虚空。

麦彭仁波切下面那个讲义当中也是讲了，胜

义当中，尤其是在圣者的根本慧定面前，一切万法犹如虚空般远离一切边，了不可得，这就是胜义的境界；然后世俗的境界，一切是无来无去。

“生既无所来，灭亦无所往，如是则三有，如何非如幻。”《中观四百论》当中也记得有这样的。意思就是说：生根本没有来的地方，灭根本没有去的地方，这样一来，所谓人们所讲的三界轮回和三有，怎么不是如幻化呢？

这主要是宣说世俗当中一些如幻的显现，因为我们在生灭观察的过程当中，生确实没有，然后去也没有；在名言当中，生灭也根本不可能存在。三有的一切显现，你说不是幻化那才怪呢。所有的如幻显现不是幻化是不可能的，完全是一种幻化的相，和麦彭仁波切下面那个讲义里面所讲的一样。

以前记得在《现观庄严论》的注疏当中，麦彭仁波切也是这样讲的：胜义当中抉择万法的时候，一切都犹如虚空一样，世俗当中抉择万法应

该是如梦幻泡影，这就是圣者所行持的妙法。

“知此显现之世俗，犹如水月梦幻理。”《君规教言论》当中也是有这样的，知道一切显现的世俗法，全部是如梦如幻、如水月一般。“一切悉胃不执著，了知如空之胜义。”所有的万法不执著，了知为如虚空一般的境界。《君规教言论》第二十品当中，也有这个教言。

这个跟这里结合起来宣讲，你从世俗方面来讲，一切都是如梦幻泡影，在这样的如梦幻泡影的境界当中，我们的前世后世、业因果，全部是在不堕入常边和断边的情况下，可以无欺而显现。

在胜义当中，当然这样的胜义境界，就像我们昨前天所讲的那样，只有在圣者根本慧定的智慧范畴当中可以现前的。在他的境界当中，一切万法的本来实相可以显现，实际上不生不灭、不一不异这样的境界可以显现。

我们前面所讲的，按照果仁巴的科判来讲，彼二之摄义，就是胜义谛和世俗谛的真如的摄义，

这两个总结起来，应该大家也会总结这样一个境界。平时我们修行的时候也是，作为修行人来讲，应该安住在胜义境界的时候，就是如虚空般的境界当中。在出定的时候或者后得的时候，在如梦如幻当中经常回向善根，然后发菩提心，发殊胜的愿，这些都是在后得的过程当中可以体现。

这样的话，我们平时修持这样的妙法就非常有缘，这一点，藏文当中有怙主世尊，意思就是说：三界无有怙主者的面前，他作为依怙的；无有救护者面前，他作为救护的；无有皈依者面前作为皈依的，这样的三界导师释迦牟尼佛，他经过三个阿僧祇劫积累资粮，最后所证悟的这种境界。这样的境界，他以慈悲心来开示给众生，众生得到这样的教言以后，他相续当中所有的生老死病的痛苦全部一一息灭。就像天人的甘露获得以后，就获得了无死的果位，获得了快乐，断除一切痛苦那样，佛陀的教诲甘露不管是什么样的众生，只要你有信心能接受，依靠这样的教诲

甘露，能断除我们相续当中的生老。

有些讲义里面说是老死，老死的病就可以断除。但是青目论师的讲义里面就是说，所有众生生老死病的各种痛苦全部一一息灭，最后他们的相续当中所谓的痛苦就荡然无存，这样一来就现前无二无别的智慧的杲日，这样一来，每一个人获得无比的快乐和幸福。

不依佛法甘露的人，确实我们有时候看见，在茫茫无垠的众生当中，很多人他们痛苦的苦不堪言，可是他们对这样的甘露妙法的妙药根本不依止。不依止的话，就像一个病人痛得辗转反侧的过程当中，但是真正治疗他的医院在旁边不愿意去治疗一样的。

有时候我们看到现在现实社会各种悲惨情景的时候，自然而然心里面有一些大悲也是油然而生的。我们希望大家依靠这样的佛法甘露，一方面尽量的调化自相续，也是非常重要的；另一方面，发殊胜的愿。以前上师如意宝，经常教诫

弟子的时候也这样讲过：所谓大菩萨的百万大愿，全部可以包括在《普贤行愿品》里面的这些愿。

《普贤行愿品》里边的这些愿，就是《智者入门》里面所讲的菩萨的十大愿。菩萨的十大愿归纳起来，主要是兴盛佛法和利益众生。所有的菩萨大愿可以包括在这里面，平时我们在这里学习的话，肯定要有个目的。我想在座大多数道友应该算是年龄比较成熟的时候，现在大多数的人已经将近二十岁到四五十岁，还有一些老年人。从世间的角度来讲，到了十八岁、十九岁就应该算是比较成熟的了，应该他会想自己一生的生活是怎么样过，以后是怎么样打算？就像世间人也有成熟的年纪，这样的话，现在如果没有成熟，自己还认为我是小孩子，我不管是怎么……

这里闻思的主要目的是什么呢？我们在这里闻思的目的就是每天都是在这里混过去、度日子，也不是这个目的。是不是为了治病、为了发财，是不是这些目的呢？也不是这些目的。目的



是什么呢？就是我们获得解脱。解脱是为什么呢？就是为了众生而获得解脱。这个应该是我们最大的目的。

闻思的目的，首先大家一定要搞清楚，这个非常重要。很多人在学习过程中，目的搞不清楚。目的搞不清楚的话，就像现在世间人的学校，也是这样的。现在世间的有些学校，学校老师的素质不错的话，他那个学校里面培养出来的人，到时候不管是分到哪一个工作岗位上，他们对人们和社会或者对国家有一定的利益。但是有些学校，因为好多教职员工的素质比较差，这样一来，他那个学校里面毕业出来的，全部都不是真正的人才。

我想，我们作为一个世界上非常有名的五明佛学院，在这里培养出来的人，一个个都是自私自利非常强的，他所作的目的都是为了赚钱，这样的话，恐怕我们这个学院里面，培养出来的佛教的有造诣的人才，真不算是佛教有贡献，有

造诣的人才了。应该是什么呢？我们不管别人怎么说，自己相续当中一定要有利益众生的心。对佛法，不管是怎么样，当然每一个人的能力是有限的，但是自己在力所能及的情况下，应该想弘扬佛法。佛教的甘露妙法一定要尽心尽力的向世人传播，有这样的目的非常重要。

但有些目的就过头了，我昨天讲的一样，像五十万加行不要说，连佛教的基本道理都是没有懂，我要给别人传法了，那个目的就过头了。自己相续当中，连什么叫做菩提心都可能不知道，然后就想：我要到世间里面去开始弘扬佛法。但弘扬佛法，必须要有资格，比如说世间当一个老师，应该从各方面他具足他的资历、人格以后，才可以有这个资格。像世间的一些学问要传播，也是这样的。

我想，希望你们在这里闻思的过程当中，不要整天都是想，我这个生活是怎么过，我为了躲避现实生活，或者为了自己安身、健康，躲在这

个山谷里面，这个意义不是非常大，应该目的是唯一的两个，这就是法王如意宝给我们留下来的教言，每一个人的心里应该记得非常清楚。

法王在课堂上起码一百遍都讲过了，常住的有些老道友应该心里比较清楚，让我们经常要发愿。发愿的话，《普贤行愿品》所有的愿我们要是能发，当然是好的不得了，就不用说了，但是如果这些不能全部发愿，就是传承上师们的窍诀：兴盛佛法，利益众生。

为了达到这两个目的，我们心甘情愿，也可以舍弃自己的一切，奉献自己的身语意。如果真的这个精神，或者学的利他菩提心比较好一点的话，愿意舍弃自我的一切，奉献自己的一切，能利益众生和弘扬佛法，兴盛佛法，这就是我们的目的。

但是在这个过程当中，我希望还是应该要知道，自己基本的有些佛法，比比如说清净戒律、闻思修行，闻思修行也是最起码五六年。以上的

一些没有的话，所谓的佛法也并不是你两三天在学院里面听个课，一两个月听个课，一两年听个课，然后马上要去弘扬，就像《大智度论》里面讲的一样，很大的一块冰上面，我们泡一锅热水，先是热的，但是到了冰上面一会儿就冻冰了，就结成冰了。现在刚刚学的有些人，你去教化众生，可能你在教化别人的过程当中，别人用世间法来教化你了，这个时候你就不知不觉当中已经随顺他们了，有这个危险性。

因此我们今天在这里说，佛陀的确实是，这种不一不异和不常不断的法，是一切真理当中最殊胜的。我们前面顶礼句的时候也是说了，这样的学问，是世间上的任何一个学者和任何一个智者，没能开取的一种智慧的宝库。这个对每一个学者来讲非常重要，也是值得研究的价值，这是摄义。

癸三、(如是宣说之果)：

**若佛不出世，声闻已灭尽，**

## 诸辟支佛智，从无依而生。

它这个从无依而生，应该这样，后面这个偈颂还是要改一下，从无依而产生，无有依靠。那个无依的话，等会儿我们解释的时候再说一下。它字面上的解释是什么呢？就是佛陀没有出世，以前的佛已经灭完了，已经圆寂了，后面的佛还没有出世的时候，世间所有的阿罗汉和声闻，都已经灭尽了，都已经趋入无余涅槃了。在这样的时候，所谓的辟支佛指的是中佛，《入中论》里面说是中佛，也叫缘觉。缘觉的智慧是无有依靠而可以产生的。

“无有依靠”，有些讲义里面说是无有善知识的依靠。因为佛陀也没有，声闻也没有，他的智慧无有依靠，没有什么其他的善知识而产生的。有些讲义里面，就像清辩论师的《般若灯论释》这些里面讲，他的智慧依靠一个什么呢？不依靠其他的真实，依靠一个寂静，身体和心寂静，身体和心寂静而产生的。

清辩论师《般若灯论释》用“寂静”来翻译的，但是在这里可能是“无依而产生”；我看到《显句论》：所谓的无依，就是无有善知识的依靠，依于一个寂静的心和寂静的身体而产生的。它那个里面是这样讲的，可能我们这样理解就好一点。

这里为什么第十八品当中宣说真如最后的果，讲一个缘觉的果，不讲菩萨的果，不讲声闻的果，只讲一个缘觉的果的原因是什么呢？要讲这个道理的时候，必须要把一个《中观四百论》的教证引用在里面，但是这个《中观四百论》的教证，有这么一个教证我没有找到。

原来想，我们考试的时候，好像当时考过吧，有这样一个教证，说：今生当中如果通达真如，那么下世当中一定能生起，这个就像现世现报的业一样。那个教证是不是，你们能背吧！第八品里面，是吧！

清辩论师那个注疏里面引用了，但我想很多人都背得到，所以我们在这里用这个好一点。你

们讲的时候，以后也是应该用这个教证来解释。

清辩论师那个《般若灯论释》里面用是用了，但是他那个里面没有说是《中观四百论》，只是说：如论偈说。如论偈说的话，他那个讲义跟我们这里的翻译方式基本上相同，但是很多道友都能背得到。《中观四百论》里面应该引用这个来解释，萨迦派的果仁巴也是引用这个偈颂来解释，月称论师《显句论》当中，也引用了这个偈颂来解释。

如果没有引用这个来解释，就有一种突然的感觉，为什么我们讲讲讲，讲到那个时候，就开始讲一个缘觉的果位？我们刚才科判里面说是：如果宣说之果。这个真如之果为什么变成一个缘觉的果呢？这里龙猛菩萨并不是直接宣讲真如的果，这里只表示所谓的真如通达的话，不管在今生或者来世当中，一定会现前。如果有人认为来世当中不一定现前的话，来世当中这种果一定是现前的，如果菩萨，就是即身当中得果；今生当中得不到果，那么缘觉来世当中也得果；

即使到了佛法已经隐没的时候，今生当中已经证悟了缘起性空真如的人，下一世，以后一定会得果，就像我们造了一个现世现报的业，或者下一世必定成熟果的业一样，以这个比喻来宣说的。

《中观四百论》你们背诵有这么大的利益，真的，你们背诵不要看作是这个背诵没有什么利益，不要这么想，如果以前背过《中观四百论》就肯定没问题，没有背过就不知道在哪品当中，因为每一个偈颂没有下过功夫，所以就根本不知道。

《中观四百论》第八品当中这样讲的：“今生知真性，设未得涅槃”——今生当中如果了知了真如，假设说即生当中没有获得涅槃；“后生无功用，定得如是业”——他后一世当中一定会得到，无有任何功用的情况下，也可以得到这种果，就像我们造的现世现报的业一样。

这个问题应该可以解释今天这个颂词，怎么样解释呢？我刚才所讲的那样，上面所讲的真如，



如果我们即生当中通达，那么有很多人即生当中获得了无二的菩萨的果位或者声闻的果位，这种情况也是有的。有些是下世的时候，就像我们获得了无上大圆满一样，中阴或者下世的时候，即生当中证悟中观的道理的缘故，下一世当中也可以获得的。

即使下一世当中也是没有获得，即生当中也是没有获得，有些人在这里提出这样一个问题给龙猛菩萨：那不一定，就像缘觉就不可能获得，即生当中，因为缘觉一般都是，尤其是麟角喻缘觉，他是佛不出世的时候出现的。

这样提出问题的时候，所谓缘觉的证悟，也实际上是以前对中观法门有所证悟，对般若法门有所证悟，有所证悟的缘故，佛没有出世的时候，声闻已经灭尽的时候，那个时候所谓缘觉的智慧，不依靠任何其他的外缘，善知识、其他的根本不需要的，依靠他自己前世的发愿力、前世修智慧波罗蜜多的原因，在即生当中也是现前的，他的

智慧无依而现前、无依而生起的。

鸠摩罗什原来的翻译当中，还是有一些出入，与清辩论师注释里面的颂文相比较起来，好像他的意思就是：佛陀没有出世，佛法也不在世的时候，辟支佛的智慧可以出现。

我觉得，鸠摩罗什确实是非常了不起的译师，但是在有些翻译过程当中，恐怕不是梵文的原译。当时他们翻译过程中的有些不注意，会不会在这方面也有一些质疑。这样，刚才所谓的辟支佛，这里也是这样讲的，最后一个颂词的内容大家应该知道，刚才如果你没有用这种方式来进行回答，很可能会认为：为什么在这里宣讲一个缘觉的果位，但是如果你通达这种道理，这个直接宣说了所谓缘觉的果位，是不依靠善知识、不依靠佛法和声闻而产生的。

那天我们讲《大圆满前行引导文》的时候，当时说：中间有一些圣教空世的时候，那个时候佛陀也已经没有了，声闻也没有了，这个时候缘

觉及时出现。有这么一句话。当时我说：这个教证应该很多高僧大德引用在那个上面的意思就是这个。

这里从直接颂词上的意思来看，是讲一个缘觉的果位。但是间接来说明什么呢？即生当中我们如果通达真如空性，也就是说通达了般若法门，那么一切的解脱就很容易。

在《般若灯论》当中也引用了《三密经》，《三密经》里面也说了：所谓辟支佛的智慧是没有依靠而生起的，他的智慧就是依靠身体和心的寂静的因而产生，所以叫做获得解脱。也有这样的一个教证，这个你们方便的时候也可以看一下。

总的来讲，所谓的真如，如果我们即生当中通达，那么不依靠其他因缘，即生当中一定会获得解脱。因此所谓的佛法当中了达空性意义相当大。平时我们在闻思修行的过程当中一定要尽量地，即生短暂的时间当中依靠中观的各种理论来，自相续当中一定要生起中观的正见。

我看这里很多道友，对中观法门确实是下了一定的功夫，在这么短暂的一两年的时间当中，有些真是已经通达了中观的无二法门。以前有些上师也经常这样讲：如果对中观闻思的时间稍微长一点，然后在闻思修行过程当中非常精进，所谓中观的道理作为一个凡夫人来讲，基本上从理论上也应该可以通达。

如果通达中观的理论，对空性法门的信心越来越增加，这样一来，自己所作所为的世间八法逐渐逐渐都会寂灭。因此我们为什么讲寂天菩萨讲完了《智慧品》以后，他就讲熄灭世间八法。证悟空性的果主要宣讲利益，因此通过闻思中观的话，当然真正中观的证悟，只有一地菩萨这个时候可以通达，但是我们现在作为一个生在轮回当中的修行人，实际上通过闻思自己再三的修行，在三地修行以后，自相续当中真的把中观的无二法门也可以生起来。如果把中观的见解打好了一定的基础，那大圆满本来清净的见解，一定会很

好的掌握。

这一点，我们那天学习《大圆满心性休息大车疏》的时候，讲密法的本来清净的时候，为什么无垢光尊者经常引用《中观根本慧论》来印证大圆满的见解的原因，也是这样的。如果我们没有通达中观的真理，光是想依靠大圆满的见解而获得解脱，也非常困难。

这样一来，和刚才《中观四百论》的意义结合起来，即生当中大家通达中观非常重要。如果没有直接现量通达的话，基本上对中观种一个般若空性的种子，生起怀疑，宗喀巴大师的注疏里面引用了《中观四百论》的有些教证，对中观法门——空性生起怀疑，能毁坏轮回的根本，然后就获得了解脱。宗喀巴在那个里面，《中观四百论》的这个教证也已经引用，对中观即使生起合理的怀疑，也毁坏轮回的根本。

因此我们在这里，一方面讲到通达了真如空性的功德，像缘觉，他即生当中，这个时候所有

的上师也没有、佛也没有、声闻也没有，但是正因为他以前学过中观的习气成熟以后，所以在这种环境当中也可以引发他的智慧，可以获得他的果位。

我想以前在文革期间，当时在藏地的有些高僧大德，确实附近真正的佛法连一个字都可能看不到，善知识的话，一个人在哪里去寻找也得不到，但是以前跟释迦牟尼佛的缘起法门和般若空性结下了非常甚深的缘，他的相续当中的见解已经根深蒂固，不管环境再恶劣，在这种情况下，他的修行不断地增长，在这样的恶业的时日当中也能获得解脱。

当时有些学密宗和学大乘佛法的人，有些在监狱里面成就的，有些在任何佛法的阳光都是看不见的时日当中，山上也是获得虹身成就的，这样的历史事迹相当多。所以说，我们自相续当中真的种下一个般若空性的种子，很有可能在今生当中现前它的果报，就像现世现报的业一样。如

果即生当中实在不行，就像大圆满里面所讲的一样，我们在经过中阴的时候，对空性法门和如幻如梦的境界，就像你面前显现一些阎罗卒，各种各样的中阴的恐怖显现的时候，认识自己心的本性而获得解脱。

如果实在不行，那么来世我们不管转生到哪里，那个时候依靠善知识，如果没有依止善知识的情况下，缘觉证悟的空性也会现前。所以它这里，为什么《中观根本慧论》当中宣讲一个缘觉的境界呢？因为这个并不是专门宣讲声闻缘觉的境界的。

这里为什么要宣讲这样的话？一方面就是讲，即使缘觉依靠这样的空性也获得成就的。因为缘觉和声闻的空性，按照佛经里面讲，他们所证悟的就像牛蹄迹里面存留的水一样，非常微少，它那个为数不多的，但是依靠这种智慧也在今生当中可以现前，没有任何顺缘的情况下，也可以现前。

下面我们用教证来总结：

## 壬二、（以教证总结）：

《空寂所问经》当中也这样讲的：“不二安隐门”，这个清辩论师那个注疏里面有的。《般若灯论释》里面也是，“不二安隐门，能破诸邪见”，意思就是说不二法门的安住和隐蔽的门，依靠这样的般若法门，它能破诸邪见。

“诸佛所行处，是名无我法”：意思就是说：能破除一切邪见的，这样的一切诸佛行持的波罗蜜多处，就是我们所谓的无我法。

这个无我法真的相当重要。平时我们修行的过程当中，大家对这个中观法门，稍微有一点串习，完全能通达也是困难的，每天都是修，这有点困难的。但是对我们学习中观的人来讲，不要学的越来越多，我执越来越强；原来我执都是小小的瓶子一样，现在我执都是变成山王一样，这样就不是非常合理的。然后利益众生的心越来越强，无我的观念越来越强的话，这就是我们中观



学习的目的，已经体现了。

中观第十八品我们讲到这里，下面讲义：

**不一亦不异，不常亦不断。**

**是名诸世尊，教化甘露味。**

【世间怙主诸佛所宣说的，永断老死的甘露一般的甚深真如法性，既不是一体，也不是异体；既不是断灭，也不是恒常，彻底远离了一切边戏。】

这个解释了颂词。它那个解释的话，因为藏文当中它那个“诸佛护主所宣说”有这样的差别。如果我们汉文上解释就是：不一亦不异，不常亦不断的法门，实际上是世尊怙主教化众生的甘露妙法。可能稍微，如果汉文上字面解释的话，有点差别。这个是根据藏文的字面解释来这样写的。

【种子与苗芽之间并非一体，否则会有能生所生为一体等过失，】

能生所生，能生的种子和所生的果两个变成一体，这样的话，儿子和父亲也是一体。

【所以不存在种子(不毁灭)而迁移至苗芽的

恒常；也并非异体，】

种子和苗芽之间不是异体。

**【否则会成为种子不存在而苗芽却依然尚存等情形，所以也没有种子断灭的过失。】**

如果是一体有这样过失，他体也有这种过失。这里面已经讲了这两种推理法。

**【归根结底，在圣者根本慧定中，寂灭实相是二谛无有差别，恰似虚空一般的；】**

它是从胜义当中，也就是说，圣者的根本慧定为主来抉择的话，所谓的世俗谛和胜义谛都没有什么差别，全部是犹如虚空一样，了不可得。

**【后得的一切万法都是缘起而生，犹如虚幻，远离常断的。】**

刚才我引用了，这个也是麦彭仁波切的原话，应该可以这样解释。刚才引用了《君规教言论》的教证，有时候觉得翻译了那么多，你们都没有看，有点可惜。因为《君规教言论》以前都是讲过一遍，现在光是从字面上看一遍，我还是特别

生起信心。麦彭仁波切的一句话，都是不愿意浪费掉，应该让人们通达他的原话的本意，上面有很多，其他的语言没有也是可以的。只要字面上能解释，也是非常好的。

我们闻思的过程当中，一定要把佛陀具有的不共特点掌握。以前上师如意宝也是经常这样讲，听说上师如意宝在，当时我没有去，北京藏语系高级佛学院，讲《定解宝灯论》的时候都是，先一直广泛的赞叹释迦牟尼佛如何如何地宣说缘起空性，这个是唯一宣扬的教义，后来好像我在学院里面也听过一遍。

当时翻译《定解宝灯论》的时候，我们要，有时候依靠上师，有一种窍诀性的教言，如果没有通达，我们看，佛说这么多所谓的缘起空性的字眼，很多里面是提的比较多的，哪个是重要，哪个是不重要，就根本不知道。

所以为什么阿底峡尊者说是以窍诀性来了知。我们也是，遇到这样的上师，佛陀所有的教

言当中，窍决性的教言，就是胜义当中，一切都如虚空般远离一切戏论；然后世俗当中就是如幻如梦，一切因果和一切前世后世都不虚而存在，这一点就是佛陀的特点。

像这样的理论，世间上的任何一个人就根本没办法开发。这个我在《中论》从开头到现在，也可能讲了很多遍了，我就不害怕重复。你们有些人都是认为比较聪明一点，为什么，今天都是讲，明天都是讲？但我想，每天都是讲的多一点，就后来成习惯了。原来上师如意宝在课堂上说过，他在学医的时候，有一个老医生一直给他讲一个药的名字，每天都是讲。有一次上师觉得有点生起厌烦心，后来那个医生说：反正讲的多一点的话，慢慢慢慢都是耳边有一种习惯了，后来在心理面这种习惯就成了自然了，这个时候变成一种定解。法王说：后来，确实他的话是有道理的，因为他整天都是讲那个药的功德是什么什么，有一个药天天都是讲，后来自然而然都是心理面觉

得，好像有一种习惯成自然了。

我们这次学《中观根本慧论》的主要目的，我在课堂上也是提过好多次了，希望你们，释迦牟尼佛唯一的特点是什么呢？就是他抉择胜义的时候有这样的见解，然后抉择世俗当中的时候有这样的见解，这就是所说的所有语言当中最胜妙的。我们应该记住这一点，如果你即生当中真的能记住这一点，其他什么都没有学会，对佛法的信心是不会退转的。这个没有退转的话，我想即生当中该获得的已经获得了。

**【己三、修习真如性之果：】**

**【感悟到真如法性之义的菩萨们，即能究竟五道十地，证达无住涅槃。】**

这里面已经讲了真如的果位，作为菩萨就是五道十地。

**【作为声闻缘觉种性者，也即仅仅以自身的寂灭作为追寻目标的补特伽罗，如果能趋入佛陀所宣说的无我真如法性，】**

声闻、缘觉，他是为自己的解脱，但是他也是按照佛陀的般若空性去证悟的话，

**【就能以该真如法性，而得到永远摧毁老死的涅槃。即使因为善根尚未成熟，而不能在今生获得解脱。但以今生修行的因缘力，也必定能在他世获得解脱。】**

这些道理应该我们引用起来，没有引用起来的话，好像它那个颂词就不好解释。

**若佛不出世，声闻以灭尽，  
诸辟支佛智，从无依而生。**

**【如果对方提出：这不一定，】**

刚才我们说：来世肯定会成就的。如果对方提出：不一定的吧。

**【因为有可能在来世不能具足解说真如法性的善知识等因缘。】**

不一定具足这种因缘。

然后我们可以回答：不具足因缘的情况下，只要有般若空性的习气和种子，它也可以引发。

【以修习法性而摧毁三有的真理，在任何时候也是无疑或无欺的。即使圆满正等觉佛诸佛没有出世，声闻已经灭尽而没有住世。前世修行过的辟支佛之智慧，也会在没有其他导师的情况下产生，他的智慧无依而产生。】

“无依而产生”没有其他的因缘而可以产生。

【也即该智慧的产生，无需依靠寻找善知识等其他外缘，也可以产生。】

其他外缘什么都不具足的情况下，也可以产生。这是用一种比喻来说明般若空性，我们即生当中般若空性证达的重要性。

【这一切表明，因为真如法性之力量巨大无比，一旦与此甘露妙味相遇，就一定会获得涅槃，】

我记得宗喀巴大师在刚才第十八品的后面，引用一个《父子相会经》，《父子相会经》里面已经讲了，佛法非常难得；佛法住世也非常难得；遇到佛法非常难得；还有我们获得人身非常难得，

有四种难得。遇到这样的佛法的时候，我们应该依止善知识，还要依止殊胜的良友，很好的道友，对众生修慈悲菩提心，对众生修持平等心。那个教证比较长的，但是《父子相会经》的意思，大概就是以这些内容为主。

如果我们这样的话，所谓的贪心和嗔心自然而然会灭尽的，然后痴心和傲慢心从分别念而起，也是自然而然会灭尽，这样一来，殊胜的果位无勤当中获得。大概有这种意思的一个《父子相会经》的教证来说明。

宗喀巴大师教诫我们什么呢？教诫我们在末法时代的时候，一定要依止寂静的地方，依止善知识，一心一意地精进闻思中观法门。这个中观法门是真正断除一切轮回痛苦的甘露妙药。即使缘觉来世的时候，在没有因缘的情况下，也是可以开发自己具有的这种智慧，何况说我们发无上菩提心的大乘行人。

根据宗喀巴大师的教言，我们每一个人也应



该，现在都是发下这样的誓愿：在有生之年当中，一定要依靠这样的殊胜大法来解决自己的生死大事。很多世间上的人们说：现在我们家里的什么什么儿子、女儿都已经成熟了，一定要解决他们的终身大事，让他们过一个美满快乐的生活，我们现在所有的财产都是可以用尽在他们的身上。但实际上他们的所为不是终身大事，其实终身大事并不是乃至生生世世的大事，算不上的。因此我们所有的获得当中最大的获得，就是中观的无二见解，无我的见解相当重要。

**【这一点毋庸置疑。所以，我们应当像常啼菩萨寻找智慧佛母一样，】**

《显句论》当中，广地引用了，当时常啼菩萨依靠法胜菩萨获得智慧波罗蜜多的公案。这个公案《大圆满前行引导文》里面，依止善知识当中已经讲了。《显句论》里面把这个公案基本上全部都引用了。

**【不惜舍弃身命地去寻求真如法性之义。以**

上所宣说的，就是声闻行人所理解的真如法性之重大意义。】

【而作为菩萨，则应当了知，（《般若摄颂》所说的）“无量盲人无引导，不能见道入城郭”。】

“郭”好像城市、城墙的意思，它引申出来应该是城市的意思。

【阙慧五度无眼等，】

没有智慧，即使具足五度，但是就像没有眼睛的人引路一样。

【无力能证菩提果”的道理，】

作为菩萨来讲，智慧波罗蜜多非常重要。

【如果能对缘起之法进行观察，就必定会获得正等觉之果位，这是任何人都不可阻挡的。】

【缘觉所理解的真如性，并不是前面通过观察我而灭尽我与我所的智慧。】

我们前面讲的内外的一切诸法，就是灭除我和我所的智慧，里里外外的观察法是没有的，因为缘觉只通达了部分的空性。讲《现观庄严论》

的时候也是，他只通达部分的空性。所以我们里里外外的全部我和我所的空性，缘觉是没有的。

但即使缘觉没有，在来世没有善知识的情况下，他都可以开发自己的智慧，那何况说是我们，我们现在我和我所的空性，全部都已经证悟了。这样的话，我们都以后上师们也是没有的，佛法当时也是没有的，肯定很多上师都有些已经圆寂了，有些不再那个了。但是你自己所在的非常黑暗的地方，你以前在喇荣山沟里面所求学过的智慧波罗蜜多，可以现前。

旁边的很多人都不信佛教，你在那里虹身成就的时候，他们都看到你的虹身的发光，就非常稀有——“啊！我们的那个上师今天已经飞走了”。大家都很高兴，他们都后悔你在世的时候没有皈依，然后就开始对你的法衣作皈依，因为身体已经虹身成就了，没有了，是不是。

**【因此，归纳本品之宗旨，即主要宣讲了两种无我的修法精要，在“业烦恼灭故，名之为解**

脱”以前,为补特伽罗无我[人无我]的共同观修次第;其后至“不一亦不异,不常亦不断”为法无我的不共修法。】

《中观根本慧论》之第十八观我法品释终。

这一品希望大家应该学习中观的人都能背诵,只有十三个颂词,都不能背诵的话,那就不算什么修中观者了。即使老年人,八十岁的人,我希望你还是从明天开始”不生也不灭”一直背着,真的,种下一个中观方面的善根非常重要。

下面大家一起回向功德。

## 第 68 课

下面我们宣讲第二大佛陀圣者龙猛菩萨所造的《中观根本慧论》

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

其中第一个问题，我们在前面的顶礼句当中已经讲完了，现在宣讲第二个。

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、抉择人无我空性；三、抉择有时法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

现在我们前面的抉择法无我、人无我，实法空性已经讲完了，今天是讲第四个问题，也就是

说抉择时间为空性。

戊四、(抉择时间为空性)分二：一、破时间自性成立；二、破彼之能立。

## 第十九品观时品

首先第十九品主要是破时间自性成立：

己一、(破时间自性成立——观时品)分二：  
一、理证广说；二、教证总结。

庚一、(以理证广说)分二：一、破三时自性成立；二、破自性成立之能立。

辛一、(破三时自性成立)分三：一、破现在未来时；二、以此理类推其他时；三、以此理类推其他法。

这里观点上，果仁巴和宗喀巴大师有点不同，我是按照宗喀巴大师的，有些地方也是参照宗喀巴大师的一些科判结合起来的。破三时自性成立分三个，那么破现在未来时也分三：

壬一、(破现在未来时)分三：一、破现在未来看待过去；二、破现在未来不看待过去；三、

彼等摄义。

癸一、(破现在未来看待过去)分二：一、破过去时有现在未来；二、破过去时无有现在未来。

子一、(破过去时有现在未来)：

下面我们科判上应该是这样的，它的经部关联和品关联，下面的麦彭仁波切注疏当中也是有宣说的。

因为很多人认为所谓的时间应该是存在的，比如说佛陀也经常讲三世善根、三世诸佛，很多佛经当中也是有未来、过去、现在的时间。人们也经常是今天、明天、昨天，口头上也是经常这样讲。而且我们心里也有这样讲的：比如说我的时间太紧张了，我的时间有空闲的，我的时间如何如何，人们在心目当中也有这种概念。这样一来，认为所谓的时间应该是存在的。对方很多人是这样认为的。

我们认为：所谓的时间，也只不过是在名言当中的假立而已，实际上这个时间是根本不可能

存在的。

关于时空的概念，我看印顺法师的讲记前面也引用了很多，比如说唯识宗的说法，还有有部宗他们也有很多论师，对时间不同的一些观点，这方面阐述的比较细致。然后对现在的一些社会，对时空概念的一些理论，这方面我看他前面的讲义还没有讲之前，各种学说的道理讲的比较广。但是他们的那个，可能是整理者的文笔有点点差别，读起来不像慈诚罗珠堪布的《慧灯之光》，还有《显密宝库》里面的论典那样，语言比较通顺流利。好像他那个一段一段的，读起来我个人都是有这种感觉，有时候应该讲的很好的，但是读起来的时候，好像前后都连贯不起来一样，有这种感觉。这可能是我自己的分别念，但不管怎么样，因为印顺法师和演培法师当时对中观来讲，也是不像一般一点也是一无所知的人，他们对很多法也非常精通，而且他们也可能参考了很多很多，比如说汉文上面有的这个安慧论师的，好像



没有经常看，但是现在他起码都是也看了一些清辩论师的《般若灯论释》，青目论师的注疏，还有一些其他的注疏他们都看了。这样一来，就解释得，应该在汉文当中来讲算是比较全面。

演培法师的讲记应该算是比较全面，但是在他的科判上好像起不到什么帮助一样，经常用两个字正破、别破，用两个字，到底是什么意思呢？有时候也是比较难懂。我个人也有这种感觉，但中观的所有讲义当中，月称论师的《显句论》是最好的。我以前也是大概，大概看过，看得不是特别的细致。虽然月称论师那个《显句论》是非常多，但是这次还是通过你们的加持，如果你们没有听受，我可能看这个的机会都确实是没有。有时候传法的时候，你们也应该可能会感谢我，没有传的话，得不到这个传承。但是我非常的感谢你们，如果你们没有一个人听，我在早上五点钟的时候起来，向虚空传讲的机会肯定是没有的。如果对虚空传讲，我不一定有这样长期的信心。

这次《显句论》的前面部分，我还是一直是看了的。看了以后总感觉，我心里面特别想把那个翻译出来。但是这个翻译工程肯定很大，页数也特别多。虽然没有像释尊传记那样，但还是相当多。

应该说，所有的《中观根本慧论》的讲记当中，月称论师的《显句论》是最好不过的。以后有人如果翻译的话，你们一定不要忘了看。如果我也是有机会翻译<sup>7</sup>，你们不在学院或者什么样的话，还是要好好地请这本书自己看一遍。如果看了《显句论》以后，就把《中论》真正的究竟密意表达出来了，不是很困难了，有这种感觉。这样一来，最好的讲义应该算是《显句论》。

但刚才在这里知道时空概念的时候，首先大家一定要知道，现在一般从那量子力学的角度来分析的时候也是，所谓的时间概念，并不承认为是实有的。这一点，一般从学物理和学一些量子

---

<sup>7</sup> 《显句论》在 2020 年 12 月由堪布索达吉翻译完毕，并由西藏藏文古籍出版社出版发行。

力学的角度来讲，所谓的时间也应该说，只不过是人们的一种想象而已，真正它的本体可以说是不存在。但是我们如果没有破时间，在这个世界上有很多很多的众生，把时间看作为是真正实有的法，比如说我的时间，我过去的时候，我未来的时候。所以如果你没有详细观察，对时间的贪执就相当重。这样一来，通过中观的理论来观察时间就非常有必要。时间如果抉择为空性，有时法抉择为空性，人我抉择为空性，法我抉择为空性。这样一来，现在我们该执著的对境的法，几乎可以说是不存在了。其他有些没有破的东西，可以依靠这些理论来破斥。

这样一来，在我们学习中观的过程当中，人们的实执容易打破。如果实执打破了以后，对我们的现实生活不会有根深蒂固的耽执。如果这个耽执没有，当然我们的修行非常成功。因为我们无始以来这方面串习的力量，非常薄弱的原因，就经常偶尔你在听受佛法的时候，恐怕这方面有

一些定解，有一些信心，但真是放下来了以后，我们自己就没有自主能力，这就是我们无始以来串习的过失。

刚才就是说：如果认为时间实有，就不成立。怎么不成立呢？刚才科判上给大家已经做了简单的介绍。现在我们从颂词上这样解释：

**若因过去时，有未来现在。**

**未来及现在，应在过去时。**

它这里刚才这个科判上面是破什么呢？破过去当中存在未来和现在。我们现在在这里主要的根本当破现在和未来。如果我们把现在和未来的时间已经破完了，过去就很容易破。

现在和未来是以什么样的方式来破呢？

首先我们观察所谓的现在，很多人认为现在的时间肯定是存在的。比如说：我现在正在讲经的时候，我的时间是肯定存在的。我明天要去什么的话，明天的时间应该是存在的，有这样的观点。为了证明这两种观念不存在，这样的时间不

存在，它这里就通过这种方式来破的。

它怎么样破呢？如果现在这个时间存在，比如说：未来和现在存在，如果存在，我们通过两方面观察。现在和未来的这两个时间，它观不观待过去，就两方面来。如果你说观待，我们也进行观察；如果你说不观待，我们也进行观察。当然你只能说，或者观待，或者不观待。什么话都不说是不可能的。比如说：我是发太过的人，或者我是持立宗的人。持立宗的人的话：我问你，你承不承认未来和过去存在。然后我说：过去和未来确实是存在的。如果要存在，存在的方式是观待过去而存在，还是不观待过去而存在？今天我们从两个方面来进行观察。

如果对方说：观待过去。现在和未来的时间应该观待过去而存在。

如果你说观待过去而存在，那么有什么样的过失，下面进行驳斥：

“若因过去时”，意思就是说：未来和现在的

时间如果“因过去”，它与过去的时间看待。

但第一个颂词的话，鸠摩罗什的翻译不是特别好懂。如果你们想要懂，清辩论师那个就比较好懂。清辩论师那个里边：“现在及未来，若待过去时。”他这个就直接。

其实我现在有点后悔，一方面《中观根本慧论》，那天应该，每一个颂词开始的时候重新翻译。重新翻译恐怕就好懂一点，现在总觉得，当时基本上能解释的过去的话，都没有改。改的话，有时候有点困难。因为我翻译的有些颂词，你也知道不是特别难懂的，应该能够可以。他这个是有时候是太古了，还是翻译上的问题，也不是特别地知道，不是很清楚的。

它这里就是说：如果未来和现在的时间看待过去。清辩论师那个第一句解释的比较清楚。“现在及未来，若待过去时”。

这个第一个我们对他说这样说的：你现在和未来的时间，如果“因过去”，“因过去”是如果观

待过去。

“未来及现在，应在过去时”，那么未来的时间和现在的时间，应该在过去上存在了。

后面两句就是给他发太过，前面的两句把别人的立宗，把别人的承认作为理由。

如果你们对方说：未来的时间和现在的时间应该是存在，而且存在的方式也是看待过去。如果要看待的话，当然是在这里互相看待。比如说：这边、那边，大和小，还有长和短。能看待的法，应该有所看待的一个法，应该有两种法的自性成立。如果两种法的自性不成立，看待也没办法看待。既然这样，现在的时间也要看待过去，未来的时间也要看待过去。这样的话，如果在过去当中不存在是肯定不行的。不存在的话，比如说：现在的法，在过去的时候不存在，那么没办法看待，能看待的法都不存在了。未来的法如果在过去的时候不存在，也没办法看待。

意思就是说：如果现在的时间和未来的时间

真的存在，而且存在的方式也是看待过去，那么在过去的过程当中，应该有未来的时间了。过去的时间当中也应该有现在的时间。如果你对方承认的话，那有很大的错误了。为什么呢？因为有过过去的时间没有过去的过失了。然后过去的时间跟现在的时间同体的话，那么现在就成了过去了。过去的时间当中，如果有未来的时间，那么过去的时间就没有过去，而且有过过去的时间还没有产生的过失等等等，有很多很多的过失。如果你这样承认，当然是非常不合理的。

这一点我们也知道，如果在过去的时间当中，真的有现在和未来，那不合理吧！比如说：所谓现在的时间，就是现在的这个刹那。未来的时间的话，明天的时间，如果你说：明天的时间和今天的时间看待昨天。看待昨天的话，当然在昨天的时候，不存在今天和明天的时间，你没办法看待，和这边和那边一样，没办法看待的。

当然有些人可能想看待也可以。比如说父亲



和儿子，他们的因缘并不是同时存在的，过去和现在也有这种看待。但父亲和儿子的看待方法，实际上是一种假立的看待方法，并不是真实的看待。如果你要真实看待，必须让两个事物同时存在。如果你同时不存在，石女的儿子看待山，或者是人们看待虚空当中的鲜花。一个法，比如说：在过去的时候，未来的法根本不存在，现在的法如果根本不存在的话，那么现在的法和未来的法，就相当于成了石女的儿子一样。石女的儿子跟柱子观不看待呢？根本不可能存在的。所以在过去的法上面无法看待。这个法大家应该清楚。

意思就是说：未来和现在如果看待过去，那么未来和现在都是已经成了过去法了，过去的时候应该存在了。但对方如果承认，就非常不合理，就不敢承认。如果对方承认就是不合理的。

子二、（破过去时无有现在未来）：

**若过去时中，无未来现在。**

**未来现在时，云何因过去？**

如果对方说：过去的时间当中，没有未来和现在。这样的话，未来和现在的时候，怎么会看待过去呢？未来和现在怎么会看待？因为不存在的缘故。

字面上可以这样解释，应该好懂。下面我们稍微广说。刚才说：看待过去。如果你要看待过去，当然过去的时间当中，存在或者不存在现在的时间和未来的时间，只有这两个途径。如果在过去的时间当中，未来的时间和现在的时间存在，有什么过失？刚才前一个颂词当中已经讲完了。这样的话，过去的时间当中应该有现在和未来的过失了。如果你真的要去看待，过去的时间当中，有未来和现在的过失，这个是肯定对方也没办法成立的。如果过去的时间当中，未来和现在有的话，你看，昨天的时间当中，有今天和明天的时间，去年的时间当中有今年和明年的时间，这一个世纪当中，有下一个世纪和再上一个世纪的过失就存在的。但这样是谁也不敢承认的，这个肯

定不敢说。

如果你说：虽然是观待，但是在过去的时间当中，未来和现在的时间是没有的。未来和现在的时间在过去当中是没有的话，那这是不合理的。

这个，一方面是对方的一个回答。对方对他的一个回答的话，那这是不合理的，不成立的。怎么不成立呢？

“若过去时中，无未来现在”——如果你说过去当中，过去已经过去完了，在过去的时间当中，未来的时间一点也是没有，现在的时间一点也是没有。如果你这样承认，那么未来和现在的时间怎么会观待过去？

它这里“云何因过去”，“因”也有观待的意思。那么未来和现在的时间，你说怎么样观待呢？因为在过去的时间当中，未来和现在的时间丝毫也是不存在。既然丝毫也不存在，怎么观待呢？比如说：能观待的法一点都是不存在的，所观待的法即使存在也无济于事，就像石女的儿子一点

也不存在，它是作为能观待。石女的儿子不存在的话，虽然我们眼睛面前所显现的红色的柱子是存在的，但是石女的儿子跟柱子互相观待的概念，世间上是没的。对最愚痴的人来讲，他们也根本不会承认。这样，在过去的时间当中，未来和现在的时间一点一滴，如果也是不存在的话，那么未来的时间和现在的时间，怎么会观待过去的时间？根本不可能观待。如果可以观待，那么这个世间上根本不可能存在的东西，也可以观待了。这样的话，石女的儿子就观待柱子了，虚空当中的鲜花也观待现在的花园或者过去的花园了，有很多很多的过失，但这一点谁也不敢承认。

它这里，麦彭仁波切在下面讲义里边也讲了：所谓的时间概念，是众生分别念假立的。比如说：从瓶子的角度来讲，依靠某种事物来讲，所谓的三时就可以安立的。比如说这个瓶子，瓶子已经产生了，产生已经灭完了的话，那么我们就说这个瓶子都已经过去了。这个瓶子已经产生了，它

的相续还没有灭的话，就称之为是现在的瓶子了。这个瓶子还没有产生，也没有灭，还没有产生的话，那么这个就叫做未来的瓶子。从瓶子的角度来讲，未来、过去、现在我们可以安立的。从时间自己的本体来讲，无法安立三时。我看，我们不观待任何一个法，瓶子也不观待，有为法也不观待，无为法也不观待，任何法都不观待，专门立出一个现在的时间。现在的时间我们能不能专门说出来呢？根本没办法说出来。我们平时在语言当中说：现在的时间。但是现在的时间也是，或者观待我，或者观待其他法，所以所有所谓的时间，也是应该观待一个法才可以安立的。如果没有依靠任何法，时间的本体就无法成立。

从这个道理当中我们可以知道，人们经常执著所谓的时间，只不过是我们的分别念，或者只不过是虚构的语言。除了语言和分别念以外，真正所谓时间的本体是不可能存在的。

有些人可能这样认为：过去的时间都是不存

在的，未来的时间都是不存在的，但是现在的时间都是有吧！比如说：我现在利用时间正在讲经说法。那么所谓的利用时间，这一点我们也进行观察。进行观察的时候我心里面想的时间，除了我的心以外没有在外面，外面所谓的时间是根本找不到的。然后我口里面说的现在的时间，除了我语言的表达方式以外，在外面根本立不出所谓的时间。其实所有的众生也是无始以来，在这个轮回当中一直流转，但流转的因就是无明，并不是真的有一个事物存在。这一点，通过中观的观察方法来真正生起见解的话，这就是。

法王如意宝以前讲教言的时候，也是说过这么一个教言：通过中观的分析方法来了达一切法不存在实有，这一点叫中观的见解。就是通过观察，观察的时候，真的观察当中所得到的，不管是外面的时间也好，自己的心也好，就根本得不到，这个就叫做中观见解。然后通过安住的方法来，认识心的本性。认识诸法的本性，那么这个

就叫做大手印的见解。然后分析心和智慧、心和觉性，最后真正认清了诸法的本来面目，这个就叫做大圆满的见解。

法王有些教言虽然是很短的，但是里面的含义是相当深的。现在在座的道友一起分析什么呢？通过观察的方式来分析。通过观察的方式分析的时候，大家都应该是能懂。无始以来我们经常认为所谓的时间存在，“我的时间，你的时间”，经常认为有时间的概念和执著是相当重的，但是我们今天通过观察观待不观待，尤其是以观待。

现在我们这里的推理就是，未来和现在的时间，观不观待过去。不观待的话，下面下一步进行观察。

如果你说是观待，那么观待的情况有两种，在过去的时候，未来和过去的时间存在；然后过去的时候，未来和现在的时间不存在，除了这两种情况以外，就不可能有的。但这两种情况根本不可能成立。这样的话，我们平时所认为的所谓

的诸法也是这样的。为什么说名言当中是如幻如梦，胜义当中是了不可得如虚空一般的境界呢，就是这个原因。

这方面大家在分析中观的过程当中，一定要分析自己的心，分析外面的一切法。在这样的观察和分析过程当中，对实相就产生了不可退转的信心，这就是中观的见解。很多人就是：我不懂中观。但是一方面确实不懂中观，中观的理非常深，尤其是没有一点智慧的话，每天都是可能糊里糊涂，不知道是看待、不看待，在梦里也是说看待、不看待，自己都是可能有一种这种感觉。但是对稍微有一点智慧的人来讲，中观的推理是相当殊胜的，也很有趣的。这样，我们看待和不看待的时间是这样来观察。

刚才从科判上面就是说：破现在和未来看待过去，破这个。下面就是刚才第二个科判，破什么呢：

**癸二、（破现在未来不看待过去）：**



## **不因过去时，是故无二时。**

这是不观待。意思就是说：“不因过去时”，如果对过去时不观待。刚才未来和现在在这里省略了，没有说。意思就是说：未来和现在的时间，“不因过去时”，如果你说不观待过去的时候，未来和现在这两个时间，刚才我们是观待的情况下，存在和不存在两个方面来观察的，现在未来和现在的时间“不因过去时”——不观待过去时，“是故无二时”，那么这样一来，未来和现在的时间就不存在了。

因为不观待，当然不存在了，这个我们也应该知道。比如说：一般他的对方就是很多外道。很多外道他们认为所谓的时间是独立存在的。比如说未来，未来的时间在未来的位置上，是对事物起作用的；过去的时间在过去的位置上，是对事物起作用的；现在也是在现在的时间当中起作用的。他们对方是这样认为的。

但是你这种说法是不合理的，为什么不合理？

因为你未来和现在的时间，从来都是不观待过去。不观待过去而产生的话，那么这是根本不合理的。怎么样不合理呢？你一点也是不观待。一点也是不观待的时间，我们都是没办法成立的。比如说所谓的时间是互相观待的。为什么说现在呢？因为刚才已经过去了。我们平时也是这样的，为什么你说是现在呢？因为刚才已经过去了，所以是现在。然后为什么说未来呢？现在与还没有产生的法，互相都是有一定的关联。

我们平时当中，一般来说现在就是过去的直接观待因，然后未来就是过去的间接观待因。应该可以这样说，《显句论》当中也是这样讲的。按理来说，因为刚刚时间过去了以后，就出现了现在的时间，这个就叫做现在的直接因。然后对过去和未来之间的关系有间接的作用，因为中间还有现在的时间，这一点，人们都是可以共同承认的。

你说是互不观待的，就像三根柱子一样，过

去的时间、未来的时间，互相有没有呢？根本不可能。你说：为什么是现在呢？因为未来的时间还没有产生，所以这个叫做现在。现在正在这个时间没有灭的角度来讲，以这种方式来观察的话，所谓的未来和过去，就根本没有办法安立的。这样一来，你如果承认未来和现在的时间不观待过去，它独立自主的生的话，在这个世界上，是没有任何理由成立的。

这样一来，若不观待过去时的话，那么未来和现在这两种时间就根本不可能存在。它这里就是从过去的角度来观察的。

“过去若过去，如何成过去？”原来《中观四百论》当中“过去不过去，如何成过去？”这个我还是能背得到。《中观四百论》里面有几个熟悉的颂词，这些就是不勤作当中，好像十一品还是在哪一品，《观察时间品》应该是十一品<sup>8</sup>，“过

---

<sup>8</sup> 《中观四百论》第十一品破时品：壬二、破过去实有：过去若过去，如何成过去；过去不过去，如何成过去。释：过去时如果已经过去，又如何会成为过去时呢？过去时没有过去，又如何能成为过去时呢？

去若过去，如何成过去？过去不过去，如何成过去？”这个在过去在过去的时间当中去观察的话，过去的时间也是不能成立的；如果过去的时间没有过去的情况下，过去也是不成立的。

前面的话，未来和现在的时间主要是观不观待过去的角度来进行分析的。刚才讲不观待的情况，是不合理的意思。

癸三、(彼等摄义)：

**既无未来时，亦无现在时。**

现在这个问题通过以上的分析，既没有未来的时候，也没有现在的时候。为什么这样讲呢？因为我们通过观待的话，观待过去也是不合理的，不观待过去也是不合理的。不观待过去和观待过去，除了这两种以外，现在的时间成立的方法有没有呢？现在的时间单独成立的方法就根本不可能存在的。既然现在的时间单独不可能存在，那么未来的时间有没有一个办法单独成立呢？当然这个也是没有的。因为未来的时间要单独成

立的话，也通过过去，对过去看待或者不看待，除了这两种途径以外，别的就根本没有办法的。

我们说：未来的时间，或者现在的时间，用现量来成立的话，也没有办法成立，用比量来成立的话，当然事物的三时存在和灭亡，对时间单独成立的因根本不可能起任何作用的。如果这方面都没有，那么所谓的未来和现在，怎么会是得到的呢？根本就得不到。

这样一来，我们还是要观察一切诸法，到底是怎么样存在的。观察诸法的过程当中，人们的想象当中经常认为：所谓的时间存在。所谓的时间存在的话，那么我们先观察未来和现在。未来和现在看待过去也不行，不看待过去也不行，除了这两种以外，别的情况也是没有的。这样一来，最后我们通达了什么样的见解呢？最后就通达了我刚才所讲的一样，所谓的时间也只不过是人们的分别念假立而已。除了这个以外，真实所谓的时间是不存在的。要是存在的话，在我们面前

应该有一种具有说服力的依据。

没有说服力的依据的话，它的存在也无法安立的。就像石女的儿子，我们想方设法都是让他成立，他长得非常漂亮，这种说法在名言当中也是不可能成立的，所以所谓人们常有的时间应该能打倒。

因此我们通过中观的分析，以后对所谓时空的概念也应该有所了解。有什么样的了解呢？对这些法不是特别实有地执著。当然，我们刚开始的时候通过分析理解的见解，必须要串习。没有长期串习，无始以来无明的串习力也相当厉害的。暂时可能我们在讲的时候，很多人都觉得，真的时间也是空性的，有这种概念，但是我们的无名的串习很厉害，过一段时间，又认为时间肯定是存在的。

现在很多世间人、学佛的人也是这样的，比如说在学院当中待了十年八年的，这样的人出去以后受环境的污染和影响还是少一点。因为在这

里，毕竟你呆的时间非常长，佛法方面的串习在心的相续当中，还是时间比较久。这样一来，你这方面的习气比较深厚，虽然外面的环境很容易诱惑别人，但是就不容易改变的。刚学的、闻思几年、一两年或者几个月的话，就根本不行的。

前一段时间有一个居士，他那个见解非常好。有时候都是给我打电话来说：我现在如何如何精进。可能皈依一年多，他的信心非常非常强。我都有时候觉得非常惭愧，我们这些人好像不如他一样，他那么信心。“啊！我对学院的信心是永远也是不会变的，学院就是我的母校，上师就是我的母亲，然后大圆满就是我的真正的母亲的乳汁。”有些是我夸张的，可能大概的意思是这样。他这样说的，我当时自己都觉得有点惭愧，我们学了这么多年，好像是不如他们一样。真的他们信心特别强，后来他要求也是特别严，“我每天早上都是怎么看，下午怎么看，我如何如何如何。”当时听起来也是特别舒服，哎！真的，这些人特别

精进，如果这样坚持下去。过了一个月的时候就好像没有什么，昨天前天没有来电话，我故意打一个电话，基本上已经好几个月没有看书了，现在基本上态度都已经变完了。

那个时候我就想起来了。我们在座的人，虽然我们别的都可能不敢说有大的进步，但是因为时间比较长一点，不容易受环境的影响。因为外面，虽然偶尔就像《入菩萨行论》里面所讲的一样，晚上黑暗当中闪电般的有一些善心就萌发，可以产生，但是它很容易，世间的串习特别强，一会儿又生起来的话，当时可能比较强烈，但是一会儿就已经隐没了，没有了。从这个角度比起来，我自己也欣慰，我们在这里呆的时间确实是不同，呆的时间越长越久的话，好像心里面的串习力量就越强。就像以前唯物主义的有些党员，在那种教育下成长的时间比较长一点的话，现在人老了以后，他的见解就不好改。不管怎么样，还戴着一个红军帽，就一直不想改——怎么样说



的话，我的这种见解是不能改的。

我们还是在善知识面前，我那天也讲了，无垢光尊者圆寂的时候也说：我这个教言，你们以后凡是随着我学的人，一定要长期依止善知识，长期依止寂静地方修学佛法。确实有甚深的密意，不然暂时看起来都是好像刚皈依的人、刚学佛的人信心也特别强，就认为他们真的很了不起。但是不可靠，过一段时间，他们本来没有什么基础，然后在社会上稍微混一段时间，就马上已经不行了。在座的有些人也应该是这样的，只不过是换了一件衣服而已，以前社会的见解、社会的习气是非常非常严重的。稍微外面的因缘接触或者相遇的时候，马上你的习气就复苏过来了，然后一直愿意在这方面发展，不愿意在佛法的智慧气氛当中发展，所以这方面一定要注意。

我们暂时看来，真的这些刚来的居士，刚来的出家人，他们的信心真的多得不得了。这个信心一百斤一样的，我们的信心就是二十斤。但是

他们生的也快，灭的也快，就特别容易。我们表面上看来也是，就像远方的星星一样，反正每天都是这样听着，但是也可以。十年前的时候，也是在下面这样听着，现在也是这样糊里糊涂的。有时候，上课的时候稍微有一点打瞌睡，但还算是比较可以的，一直那个就不容易。我想，其他人说他的话可能也不容易改变。因为闻思的教育，在心的相续当中开发的时间比较长，这样一来，就不容易改变。因此你们有些刚来的，或者刚学佛的人，连我的信心、智慧都是不如，这些人在学院当中干什么。我刚开始的时候，有一个喇嘛说：我已经求学了十三年。当时我就特别讨厌，这个人特别笨，笨得要命，如果是十三年闻思，都是不可能解释不来这个道理，但后来想确实十三年还是不足够的，一定要经过长期的时间当中串习。

我们刚才所说的时空的概念也是，我们刚开始的时候，对时空好像确实是无实有，这样的。

但是我们无始以来，对于常有的执著串习的非常厉害，刚才对时空的观察一会儿就已经隐没了，这个需要长期修习，长期看书。没有看书的话，可能很多推理都忘了。所以你再三地看，今年也看《中观根本慧论》，明年也看《中观根本慧论》，后年也再看《中观根本慧论》。这样，里边的理证就会在自己的相续当中串习，以后就不容易改变。不然的话，你听过一遍就可以了。尤其我最讨厌这些：我已经听过了，我已经学过了，然后就扔在那边，从此以后再也不看了，这种态度是非常不好的。因此我希望还是长期串习，长期看书，这非常重要。

下面我们今天讲第十九品讲义：

**【丁十九(观时品)分二：一、经部关联；二、品关联。】**

**【戊一、经部关联：】**

**【《般若经》云：“过去不可得，未来不可得，现在不可得。”以及“三时平等性故”等。】**

佛经当中经常有“三时平等性”现在可能大家都知道，所谓“三时平等性”的道理是这样的，原来可能你没有学过《中观根本慧论》，所谓三时平等的话，怎么平等？未来怎么平等过去？过去怎么平等现在？现在没有经过观察的时候，未来确实存在，现在确实存在。但经过观察的时候，三时一点差别都是没有的，跟石女的孩子没有什么差别。因为现在的时间根本不可能成立，未来的时间根本不可能成立，过去的时间根本不可能成立，那不是平等是什么？肯定是平等的了！

**【宣说了时不存在的道理。】**

**【戊二、品关联：】**

**【如果对方提出诸法是存在的，因为诸法是建立三时的因。】**

比如说瓶子。瓶子的过去、瓶子的未来、瓶子的现在。

**【而且，包括佛陀不是也提及过“三时”吗？】**

佛祖也是经常说：三时善根回向一切众生。然后三世诸佛，我过去世如何如何，成什么佛陀，未来是什么什么。所以在佛经当中经常也是处处看见所谓的三时。但所谓的三时，在众生的分别念面前，佛陀也是这样假立而已。昨天前面也是讲了，针对上等根基，中等根基，下等根基面前，佛陀分别宣说了这些佛法。在下等根基面前，安立为是时间；中等根基的时候，他说：名言当中虽然存在，但胜义当中不存在；最上等根基的人面前，他不管胜义名言，反正诸法不存在，一句话就已经定了。佛陀针对不同的众生根基，也宣说了很多法。

**【为了证明时不成立，本为空性而宣说本品。】**

**【此品分二：一、遮破时之本体；二、遮破时之能立。】**

**【己一、(遮破时之本体).分二：一、观察三时之理；二、以此理亦可遮破其他法。】**

【庚一、(观察三时之理)分二：一、结合过去而破；二、类推余法。】

【辛一、(结合过去而破)分三：一、遮破观待而成立；二、遮破不观待而成立；三、摄义。】

与刚才那个破法基本上一样，但是在这里可能没有详细分。

【壬一、遮破观待而成立：】

**若因过去时，有未来现在。**

**未来及现在，应在过去时。**

有时候好像清辩论师，那个里面颂词的意义就非常好懂。

【时间是不可能成立的，(我们可以下面的理由来进行破斥：)】

【如果现在和未来的自性存在，那么请问它们是与过去相观待，还是不相观待呢？】

两个方面来进行观察。

【如果是第一种情况，也即现在与未来是与过去相观待而成立的，则成了现在与未来成立于

**过去时中。】**

那么于过去时当中应该存在不观待的话，怎么会成立呢？

**【如果存在于过去时中，则此二者就有成为过去的过失。】**

现在也有过去的过失，未来也有过去的过失，那这样的话，你承不承认呢？肯定不敢吧！现在有过去的过失的话，那么今天的时间有昨天的过失；今天的时间有昨天的过失的话，那么有昨天的时间，都没有灭的过失，这样的话，也有常有的过失，还可以类推很多个过失。

《显句论》里面说：“如果对方认为，比如说：可以吧！过去时和现在时虽然是相违的，但是就像光明观待黑暗；黑暗观待光明一样可以成立。”如果有人这样想，当然这个是非常可笑的事情，这个是能立等同所立。月称论师说：如果光明或黑暗互相观待的话，这个根本不可能成立的，这个用能立等同所立的关系来可以遮破，也这样

讲了。

**若过去时中，无未来现在。**

**未来现在时，云何因过去？**

【如果现在与未来不存在于过去时中，那么现在与未来又怎么与过去相看待呢？如果能看待的法都不存在，却声称其看待他法而成立，就如同看待人而成立石女的儿子一样。】

一个能看待的法都不成立，所看待的法如果成立的话，那么石女的儿子就看待平常的人了。那这样的话，说法就根本不可能合理。我刚才所说，麦彭仁波切在这个里面讲一个教言，就这个意思。

**【所谓的过去，是指瓶子等法产生之后已经毁灭；】**

这个叫过去法，真正过去的概念就是这样。

**【所谓的现在，是指产生之后尚未毁灭；】**

这个就叫做现在的法。

**【所谓的未来，是指可以出现的法尚未出**



现,】

可以出现的，但是还没有出现。

**【或者指该法自身尚未得。】**

这个就叫做未来的法，未来的时间的概念就是这样。

**【它们之间的差别，是以现在的一个瓶子的毁灭、驻留以及能够产生的角度而安立的，而时间自身的本体丝毫也不成立。】**

这一段话大家应该记住，所谓的时间，我们应该是这样子承认的。麦彭仁波切这里应该讲得非常好，所谓的现在、未来、过去时间，只有观待一个瓶子，观待一个柱子，观待任何一个法，你可以把三时安立。比如说现在的心、过去的心、未来的心。但是如果心不存在，那么过去、未来、现在单独你给指出来的话，现量也得不到，比量也得不到。除了现量比量以外，有没有别的途径得到呢？就根本没有的。

**【壬二、遮破不观待而成立：】**

**不因过去时，是故无二时。**

【如果对方提出：现在和未来是不观待过去而成立的。】

【(如果是这样，)则现在与未来二者自身也不可能成立，如同驴角一样。】

像驴角一样，就是自己根本不可能成立，驴角跟石女的儿子没有什么差别，它自身所谓单独的时间，就根本不可能成立。外道所承认的，自己在自己的地位上可以成熟的说法不可能成立的

【壬三、摄义：】

**既无未来时，亦无现在时。**

【因为无论是否观待，是否观待都不可能成立。】

观待也不可能成立，不观待也不可能成立，是否观待都不可成立，

【所以现在时与未来时也不可能成立。】

## 第 69 课

下面《中观根本慧论》第十九品。

己一（破时间自性成立——观时品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分二：一、破三时自性成立；二、破自性成立之能立。

辛一（破三时自性成立）分三：一、破现在未来时；二、以此类推其他时；三、以此理类推其他法。

**壬二、（以此理类推其他时）：**

因为昨天，过去的时间作为所观待的法，现在和未来的时间是能观待的法，它这样来进行破的。现在我们把其他的现在和未来，昨天是把过去的时间作为所观待的法进行破斥的，今天就是现在作为所观待法来破，未来作为所观待法来破，这样来进行破斥。只不过这个推理的方式和昨天的推理完全相同。

昨天我们推的方法，大家应该记得清楚吧。

我们说：未来和现在的时间，是看待过去还是不看待过去？如果你说是看待过去，那么现在和未来，在过去的时间当中是存在还是不存在？通过这种方式来破。

今天只不过把这个观察的方法改变而已。今天我们把，比如说：现在作为所看待的法，然后未来和过去就是我们能看待的法。我们就可以这样说，未来和过去的时间如果存在，应该以看待或者不看待的方式来存在。

那么看待的话，未来和过去的时间，在现在当中是存在还是不存在？以这种方式来破。

如果不看待，那么它所看待的法都不存在的缘故，能看待的法也是怎么存在？以这种方式来破。这是刚才我说的现在的法。

我们昨天是用过去做所看待。还有未来的法，未来的法也可以作为所看待的法，然后我们可以说，过去的时间和现在的时间，观不看待未来的时间？

如果看待，那么过去和现在的时间，在未来的时间上面存在还是不存在？以这种方式来破。如果不看待，也如何不合理。这个我们推理的方式，跟昨天一样的。

今天这个推断方式就比较简单，昨天的推断方式懂了的话，那么今天稍微在文字上改动就可以了，就比较好懂了。

### **以如是义故，则知余二时。**

意思就是说：用前面的推断方式来进行推理的时候，则可以了知余二时，其他的了知。

“以如是义故”，因为它的意义上完全都是相同的缘故，所以则应该知道余二时。

“余二时”就是，昨天我们把过去时作为所看待因来破的。今天是把现在和未来这两个时间作为所看待的法进行破斥。进行破斥的方式，我刚才讲过一遍，所以现在都不用重复。

昨天我们前面科判上也是这样，未来和现在的法在过去当中存在，如果说未来跟现在过去当

中存在，那么过去就已经成了现在和未来了，有这个过失；如果你说，未来和现在的时间在过去当中不存在，如果过去当中不存在，你说是怎么看待呢？根本不可能看待，所看待的时间也不可能存在的缘故。

如果你反过来说，未来和现在在过去当中是根本不看待，对过去不看待，不看待的话，那么就像石女的儿子跟其他法一样，根本不可能。

我们现在，这两种方式应该把这个推理反过来。我们昨天所讲的内容全部在，比如说，昨天是过去作为所看待，现在就是现在作为所看待，现在作为所看待的话，未来和过去作为能看待的时间来遮破。

这样的时候我们说：未来和过去观不看待现在的时间？如果你说看待，那么现在的时间当中，未来和过去的时间是存在还是不存在？如果你说存在，那么现在也应该变成未来和过去了，因为未来和过去的时间存在的缘故；如果你说不存

在，不存在的话，那么没办法看待，因为现在的时间当中，未来和过去的时间是不存在的缘故。如果不存在还可以看待，那么柱子就可以看待石女的儿子，有这个过失。这个是从看待方面来破的。

如果你说是不看待，不看待的话，那么不看待的他体，比如说不看待现在，未来的时间和过去的时间应该是可以得到的。但是任何一个比量和任何一个现量不看待的现在的，任何过去和未来的时间是根本不可能得到的，正量不可得。正量不可得的话，你说它存在的能立就是没有的。它存在的能立不成立，那么只不过是你自己心里面分别而已，或者口头上说说而已，实际上不成立。这个是我们刚才现在作为所看待，未来和过去作为能看待的方式来进行观察的时候，也是不成立的。

同样的道理，刚才未来的时间也作为所看待，过去和现在作为能看待。能看待的话，观察的方

式跟前面一模一样。你说，过去和现在的时间是观待还是不观待未来的时间？如果你说观待，在未来的时间当中，是存在过去和现在，还是不存在？如果你说存在，也是前面那样，那么未来就已经变成现在和过去了，有这个过失；如果你说不存在，那么所观待的法不存在的缘故，能观待的法就无法成立。如果你说一点也不观待，那么刚才的过失就依然存在。

通过这种方式来观察的话，从龙猛菩萨《中观根本慧论》广破的理论上面，过去作为所观待的法来破的。但实际上，未来和现在也同样地以这种推理来进行破斥。这样一来，我们通过这三种时间，所有未来、过去、现在的时间观待就可以破。

而且《中观四百论》当中，比如说未来，未来的时间当中存在还是不存在？然后现在，在现在的时间当中，以观察刹那的方式来，比如说，你说现在，现在的话，我们前面《观去来品》当



中所讲的那样，所谓的现在到底是怎么样破的，我们认为有一个现在的刹那，这个以前也讲过。

在《量理宝藏论》里面说，虽然承认现在刹那存在，但是所谓的现在刹那，我们也可以再进行观察，比如说一百张纸放在这里，然后我们用针来穿透，穿透的过程当中，一百张纸在最细微的刹那当中，能不能穿破呢？最尖锐的针应该可以穿破。如果这一百个刹那当中它能穿破，那么一百个刹那当中，比如说最细微的刹那把一张纸穿破，一张纸穿破的话，那么一张纸的上面和下面的微尘不是一体的，这样的话，你上面微尘穿破的时间和下面微尘穿破的时间，就不应该承认为是一体。如果不是一体，那么这个还可以分。这样这样下去的话，所谓现在的刹那也是不可能成立的。

我们在这里面主要是观察时间讲得不是特别的广，应该在《中观四百论》还有其他的中观和因明当中，抉择现在刹那，所谓的时间不成立。

这样，我们把时间的概念抉择为空性的话，实际上我们所执著的很多很多的东西，对外面有实法的执著、无实法的执著、时间的执著、人我的执著、法我的执著，龙猛菩萨并没有用佛陀说说说，没有这样的，全部都是通过自己的推理，通过逻辑推理来进行观察的。

我前面也再三地说过，现在《中论》的道理，任何一个哲学家或者科学家，或者研究逻辑学问的学者和智者们都不得不承认，因为在这样的事实面前，如果他们扭曲一些真理的话，那就不是一个智者该负的责任了。这样一来，我们把中观的道理完全通达的话，在任何一个现在不信佛教的、虽然信仰佛教但是对佛教的真理并不太了解的这些人面前，我们具有颠扑不破的一些真理来可以说服，可以把他们各种各样如山般的邪见彻底瓦解。这一点，我们闻思中观是有相当必要的，这一点，大家随时都是应该领会的。

**壬三(以此理类推其他法)：**

刚才就是以这种推理，破过去的时间来推理其他的时间。现在以这种推理来类推其他的。世间当中的很多很多三的这些法，就可以类推。

### **上中下一异，是等法皆无。**

通过上面的这种观察，上等、中等、下等，还有欲界、色界、无色界或者上根、中根、下根或者我们平时说的善、恶、无记，还有三个东西的就是左、右、中间也可以这样说，还有三个三个东西的肯定多，下面讲义里面也有一些讲的。相对应的，刚才未来、过去、现在是三个对应的时间，凡是相对应的时间，它这里时间以外所有的法，比如说好、坏、中等；聪明、愚痴、中等等等，世间当中所有的三个法全部都是可以通过这种方式来观察。

比如说我们对上等和中等观察，上等和中等观察的话，我们可以这样说，上等和中等看待下等，就是下根，我们从根基来分。从根基来分的话，比如说，上根和中根者观不观待下根者？

如果看待，那么下根者上面具不具足上根和中根者？如果你说具足，那么就有下根者已经成了上根者和中根者的过失；如果你说，虽然看待但是不具足，那么所谓的看待也是一派虚言而已，实际上是没有的。

如果你说不看待，那么不看待也是没办法的。因为上下根，是互相看待而安立的，如果下根一点也没有，所谓的上根就根本没办法安立。如果你短的法不成立，长法就根本不可能成立。我们前面的这种推理方式，完全都是可以用到其他世间上所有具有三个量的、三个方面的法，全部都可以这样进行观察。这样进行观察的时候，最后自己也是明白，这个世间上，虽然有千千万万的三种法，但这些三种法只不过是众生的一种分别念安立的，分别念安立了一种虚妄的量，然后对这个量进行推测而已。实际上这些法的本质也完全不存在，它能量也不存在，所量也不存在。

这样一来，我们通过这种观察方法来，将整

个万法当中凡是三节的法，具有三个本性的法，全部都可以通达。

它这里就是上中下、一异等，它后面的那个“异”好像藏文当中不是很明显。但意思也可以这样。我们对上等、中等，一、二和多等等所有的法，由上面观察三时的推理方式来进行推断，最后一切万法，全部了不可得。胜义当中如虚空一般，一点没有什么可得的；世俗当中，就是如梦如幻的虚幻，除了这个以外，就根本不可能存在。对这个道理，生起不可动摇的定解。

我们刚才那个科判当中，就是这样讲的。现在就是第二个问题。

**辛二、(破自性成立之能立)分二：一、破能立之量；二、破能立之物。**

破能立的量，时间的能立由量来建立。破能立之量；然后破能立之物，用事物来建立时间，这两个能立是不成立的。

意思就是说，他们认为时间肯定存在，我们

从小学的时候，都是开始学时间单位，有很多时间单位。然后从事物的角度来讲，也有衡量，比如说，用瓶子来衡量的话，时间应该存在。然后我们用时间的概念和时间单位也可以换算，这样，应该时间是存在的，有两种疑惑，下面我们一一破斥，首先是第一个：

壬一（破能立之量）：

**不住时不得，而于可得时，  
驻留不可得，云何说时量？**

对方是这样认为的，对方认为：时间应该是可以存在的。为什么呢？因为衡量时间的很多时间单位都存在，比如说一年、月、一日，一日当中也是二十四小时，二十四小时也是我们从现在的时间来分，每一个小时有六十分，六十分也分很多秒，秒也可以分很多微秒的时间单位，这样的话，时间单位存在的缘故，时间肯定存在的。如果时间不存在，那么时间单位来衡量什么？是不是衡量石女的儿子？因为时间的单位存在的

缘故，所衡量的时间肯定存在。对方是这样认为的。

我们现在进行观察，你们这种说法，也只不过是一种世间一些愚痴人的安立方法而已。我们长大以后，就开始学这些，认为时间是真实存在的，时间的单位也是真实存在的，但实际上是不存在的。

怎么不存在的呢？下面我们从字面上解释就是：“不住时不得，而于可得时，驻留不可得”，意思就是说，它从两方面来观察，你所谓的所量和能量，在这里一定要搞清楚，刚才所量是时间，能量是时间单位。所量的时间，如果存在，当然时间是停留安住或者不停留，只有两种情况，你所衡量的时间是停留还是不停留？我们可以这样问。如果你说是不停留，不停留的话，那么时间是不可得，以量来不可得，因为它自己一刹那就已经灭完了，不可得的意思。

然后，“而于可得时”，如果可得的时间可以

停留，停留的话，也不可得。为什么呢？因为停留的时间，它这里，而于可得的时间量来衡量的，留驻的时间是不可得的。怎么不可得呢？因为刚才不住的时间不可能衡量，不住的时间是没有的，时间产生完了以后，马上就毁灭了的意思。不住的时间有没有一个单独它的体性存在呢？不住的时间也不可得。这样的话，你为什么说是时间的量呢？时间的量根本没有，时间的本体跟石女的儿子没有什么差别，这个大家应该能观察。字面上是这样解释的。

字面上的意思，首先我们把能量、所量一定要搞清楚，年、月、日这些叫能量，就是能衡量的，就像我们量的尺寸一样，这个叫时间单位来衡量时间。衡量这个时间，所量的时间，它是安住的时间还是不安住的时间？我们从两个方面来问。

如果你说是不安住的时间，它一刹那就已经灭完了，那么这个我们没有办法量。为什么呢？



因为它自己产生的时候已经灭完了，然后我们要想衡量它就不可能。我们要量的时候，这个时间必须要存在，比如说我们用尺寸来量衣服，那么这个衣服肯定要存在，衣服不存在，衣服一刹那已经灭完了，我们拿着尺寸量什么东西啊，没有了，这个衣服都已经灭完了，根本没有了，所以不住的时间，我们没有办法用时间单位来衡量。

如果你说是安住，如果安住的时间是存在的话，当然我们用时间单位来可以衡量。但是安住的时间，不管是用比量还是现量，怎么得到呢，不可能得到。因为一个时间产生，产生以后，它一直不灭，一直住在这里，这样的时间有没有呢？现量也是见不到的。

我们怎么样看见，这个时间一刹那一刹那就已经灭完了，它停留的时间就根本没有。比如说今天，人们很多认为今天的时间是停留的，但今天的时间也是你真正去观察，除了二十四小时以外，是没有的。然后二十四小时你观察，每一个

小时也是六十分，六十分每一分也是六十秒，每一秒也是不断地在迁流，所以驻留的时间，我们怎么样观察，用现量得，根本得不到；用比量来观察，也没有办法得到。

不停留的时间，我们得不到的原因，用时间单位来没有办法衡量。停留的时间，如果有也可以，但是也没有办法得到。

现在这个推理跟前面的推理方式有点不同。这一点，希望大家也应该想一想。有时候只不过我们没有观察的时候，确实时间是存在的一样。但是现在你真正来观察，我们说二十四小时，用衡量时间的单位来衡量，你这个时间是停留着，还是不停留？

不停留，它马上就灭完了，灭完了的话，比如说一个儿子生了以后就马上死完了，医生有没有治疗他啊，或者对他的寿命要进行衡量的这种有没有？肯定没有，他生的时候就已经死完了，这个就根本没有办法。

然后，如果停留，我们都是可以衡量的。但是停留的时间，我们就得不到。停留的时间不管在整个三千大千世界当中，你怎么样绞尽脑汁去寻找，根本就没有办法得到。所以这种观察方式，你们说，所谓的量存在到底是怎么样呢？它的所量不存在的缘故，能量，光是有一个衡量的，比如说一年、一个月，这些时间单位即使说存在，但是你所衡量的时间的对境也根本不可能存在。时间不存在，那么时间所安立的能量的年、月、日、劫，这些怎么存在呢？根本不可能存在。所以所谓的衡量时间也只不过是一种假立而已。这是刚才衡量时间的量不存在。

壬二（破能立之物）：

**因物故有时，离物何有时？**

**物尚无所有，何况当有时？**

“因物故有时”：因为对方认为，时间肯定是有，比如说这个瓶子，瓶子存在的缘故，因物故有时，因为瓶子存在，瓶子的未来、瓶子的过

去、瓶子的现在，它可以这样安立。因为有了它所衡量的事物存在的缘故，依靠事物的时间是肯定存在的。

“离物何有时”，他认为离开这个物体，就没有时，但是事物存在的缘故，应该有时间。对方这样认为的。

这种说法是不合理的。“物尚无所有，何况当有时”，因为我们前面已经通过，比如说，事物的本体不存在，它的来源不存在，事物的自生、他生不存在，还有下面我们观察事物的果不存在的等等，有很多的观察方法，用这些观察方法的时候，所有有为法的物体全部都不存在。不存在，你怎么会承认有这个法呢？

离了事物的时候，因为我们在胜义当中进行观察的时候，所有的事物，瓶子、柱子，任何一个事物，不管从他的因方面观察、体方面观察、果方面观察，它的事物本体不能成立。如果不能成立，观待它的时间怎么会成立呢？不可能有。

因为对方认为时间肯定是存在的，它依靠的事物存在的缘故，他这样认为的。

但是我们跟他说，如果事物存在，你所谓能依的时间也可以成立。但是因为事物的本体，我们前面和后面进行观察的过程当中，根本就得不到一丝一毫。如果事物的本体得不到，你自己所承许的时间是从何而来的？你说：石女的儿子如果存在，石女儿子的相貌也可以存在，但是与你的说法完全是相同的，依靠事物的时间就像依靠石女儿子的相貌一样，石女儿子自己本身都是不成立。石女的儿子本身都不成立，石女不像我，石女因为不在喇荣的原因，这样的话，合不合理？根本不合理。因为石女不存在，石女的儿子“东东”也根本不可能存在的缘故。这样的话，看待它的时间根本不可能成立。以上是以理广说。

## 庚二、(以教证总结):

清辩论师的注疏当中，有《放光般若经》的教证，还有用了一些《妙臂请问经》的教证来抉

择三时不存在的道理，这个已经广说了。

果仁巴的讲义里面引用了一些《大象妙力经》的教证，《大象妙力经》的教证里面也是这样说的：“如果法的自性存在，那么声闻、缘觉和佛陀应该能了知，”如果法的自性存在的话，声闻、缘觉也应该了知，它可能是用了一个反问的方式来抉择的。“恒常的法不可得涅槃，智者也不能灭戏论了。”用这个教言来进行宣说的。

刚才就是说，如果法的自性存在，声闻、缘觉、诸佛应该了知，恒常的法不可得涅槃，智者也不可熄灭戏论了。

但是下面这个，教证里面都不是很明显的。但意思就是说：诸佛无碍的智慧根本没有得到万法的存在，还有恒常的法不可能存在的缘故，我们在如幻如梦当中可以得涅槃的意思。

智者不可能不灭戏论的，智者们通过中观和大圆满的修行，一定可以灭一切戏论，但这个经书里面都是没有，经书里面只有刚才反问的几

个意思，几个意思已经讲了。

总而言之，上面所讲的道理，就像清辩论师引用的教证里面最后总结的一样，所谓的三时根本不可能住。三时不住的缘故，现在人们所认为的时间概念也是一种虚幻，没有实有的。在胜义当中进行观察的时候，我们根本就得不到。得不到的话，我们平常语言和分别念全部是假立的。这样一来，我的时间，我未来、我过去、我现在、我过一段时间回来不回来，这些都是一种虚妄的分别念和虚妄的一种语言计执，除了这个以外，实质上所谓时间的本体是根本没有的，就跟石女的儿子没有任何差别。要通达这个道理。

下面我们在讲义上给大家读一遍，讲义上这样的：

**【辛二、类推余法：】**

**以如是义故，则知余二时。**

**【如前次第观察的道理，也可以沿用至以其余两种时间作为参考对象的观察。即以“若因现在**

时，有过去未来"等，以及"若因未来时，有过去现在"等进行破斥。】

【还有，因为这些时间在任何时候都不可能同时相遇，所以本体存在的看待，或者时间自身的看待这两种看待的因都不存在，又怎么能妄言所谓“看待”呢？】

它是另一种观察方法，因为它自己的本体不存在，那么它这个能看待、所看待或者是时间自身不存在也可以或者能看待的时间的自身不存在，从两种方法来看待，就根本不可能存在。比如说昨天，过去作为所看待，现在和未来作为能看待，从所看待的过去的角度来讲，时间也是不成立的；能看待的现在和未来的角度来讲也是不成立的。从两方面来观察，根本不可能得到。

### 【庚二、以此理亦可遮破他法：】

它这里“他法”实际上是刚才类推“余法”，“余法”是“余时”可能好一点。上面那个是，因为其他的时间，其他的法里面就没有这个观察，



刚才前面的推理当中这个要改一下。

### **上中下一异，是等法皆无。**

【如同抉择三时的方式一样，其他诸如上等、中庸、下劣等三种的法，以及“等”字所包含的善、不善、无记；生、住、灭；前、中、后；欲界、色界、无色界；有学、无学、非二等等与三有关系的一切法都可以依此类推。】

这个推理像刚才前面那样稍微变一下就可以。

【同样，(以这样的抉择之理，)还可以将一个的诸等之法，甚至两个以及多个(异)的法都完全涵盖在内。】

推理方法当中都可以这样。

【这一切的法无论是否互相看待，都不可成立的道理，可用“若因中等法，有上等下劣”】

比如说，我们有中等法，中等法作为，其实我昨天说的：“现在及未来，若待过去时，”以这种方式来观察的时候，就很方便。不然，它这里

因中“因”的话，好像有点，“看待”两个字没有的话，我们观察的时候有点麻烦，或者你们到时候把那个颂词改一下也可以。

按照清辩论师注疏里面所讲的那样，但有必要的话，就这样改：因为，若待过去时，若待未来时，或者我们可以这样说上等等与下等，若待中等法，这样进行观察的时候就很容易推断的。

**【等等推导方式，只需稍许更改词句就可以推知。】**

**【己二、遮破时之能立：】**

我们刚才分两个方面来讲的，

**【如果对方提出：时间就是存在的，因为时间的量[相]存在的缘故。如果某法不存在，则该法的量就不应该存在，如同兔角不存在长短一样。但是，因为从刹那、瞬间、须臾，到年、劫、刹那和瞬间、须臾，】**

那天我们讲《俱舍》的时候，记得清楚了吧，当时我们也讲了《智者入门》里面的一些推算方

法。忘了没有？忘了的话还要看《俱舍论》了。这样的话《显密宝库》如果太多了，有点那个，但是《俱舍论》你们还是好好的看一下，因为我们去年花了一定的时间，尤其是讲考的，还有很多人确实《俱舍论》学的很不错，我非常满意。那天我们背诵和考试很多过程当中，现在如果你长期没有看的话，就会忘了的。里面的有些知识特别那个忘了的话，就很可惜。因此还是现在，原来可能你们在法本上面一直画画画，这个也是可以保留，以后作为你的纪念。我在中学时候的有些物理、化学的日记本现在还在，有时候看来，还是有一定的价值。

现在新的书还是好好地看一下，因为得到的学问，如果全部忘了，有点。。。一点都是都不忘是不可能的。现在欲界的众生不要说是我们，非常聪明的人到了晚年的时候，很多知识都会忘的，但还是很难以遇到的。

我想《俱舍论》，也许我前面的序言，你们都

是没有看，哎，这个《俱舍论》，我们早就学了，学《俱舍论》的时候，都是真的把我折磨得什么什么。

**【等区分时间的量都存在的缘故，（所以时间理应存在）。】**

对方这样认为的。

**【如果所谓的时间存在，则也应该可以推知时间的量存在，】**

时间自己本身存在，我们用量来衡量也可以，比如说衣服存在，我们用尺寸来量也可以的。

**【但时间是不存在的。如果该时间作为该刹那前后的基础可以存在的话，】**

比如说刹那前后的一个基础的所谓时间，中间有一个时间的东西存在的话，

**【则即使所谓“时间”虽然它刹那刹那的量已经毁灭了，但是该时间应该可以用量来表示。】**

刚才他说，时间自己存在的话，即使刹那刹那的量毁灭，但是用其他的时间单位也可以衡量

它，则时间也应当可以用量来表明。

**【然而，在不驻留的时间上，是无法获得量的，】**

在不驻留的时间上，是没办法的。果仁巴说：它是一刹那也不住，时间已经灭了的话，那么灭的刹那当中，能量所量无法建立，能量和所量的两种行为是无法建立的，因为相违的缘故。产生的时候已经灭完了的话，有没有量的时间呢？肯定是没有量的时间。孩子刚生下的时候，已经死了，那么医生叫来，有没有看病的时间呢？没有，已经死完了看什么。医生叫来的时候没有用，孩子已经死完了，所以生的时候，就已经死完了。

刚才时间是，如果一刹那的时候，都是已经灭完的话，那么以什么东西来量呢？没有办法量的，

因为在驻留的所得量以外，

**【因为在除驻留的所得量以外，异体的时间不可得；】**

这样可能好一点，因为除了驻留的时间单位的量以外，量可能不对，它异体的时间不可得。可能这样好一点。

**【或者无住法以量不可得；】**

或者刚才驻留不可能得，无驻留，量也不可能得。

**【因为在驻留的刹那之外，不存在异体的时间的缘故】。**

驻留的刹那以外，根本不可能存在异体的时间。刚才果仁巴的推理，只有两方面来推理，别的没有说。他说：所衡量的时间是停留还是不停留？如果你说是不停留的话，就没办法衡量，它已经灭完了；如果你说是停留，这样停留的时间得不到，现量和比量都得不到。只有两句话来解决这个颂词的问题。已经记住了吧？好。

**【换言之，如果在某一刹那前后，所有的时间都没有驻留，则该[刹那前后的]量就都不可得，】**

以量不可得，以量来不可得，就是这样说。

所有的时间无有驻留，以量来不可得，这样说。

**【因为这种所得的时间不存在驻留的缘故。】**

因为时间都没有驻留的话，那么以量来根本不可能得。这个后面也稍微改一下：从刹那的角度进行观察，这句话不要了，要改个什么呢？若观察其刹那之分。这个时间的话，如果观察它刹那的分，

**【若观察其刹那之分，也就可以抉择量不存在。】**

如果刹那刹那可以进行观察的话，它的量也不可能存在。若观察其刹那之分，也就可以抉择量不存在。

**不住时不得。而于可得时，**

**驻留不可得，云何说时量？**

**【因为以刹那等为基础的时间不可驻留，所以在以量为基础的刹那等(时间)之外，不能得到所谓的正量。】**

不可能得到所谓正量的时间。

【而刹那等法自身所衡量的时间，又已经以刹那等方式趋入毁灭。而在其他时候，又不存在驻留。（所以都不能得到所谓的量。）

它后面也这样，所谓以量所得的时间，后面这个问题稍微有一点点改一下。

【因为不能得到量的时间，那么又怎么能安立所谓以量所得的时间呢？】

量的时间，它自己都得不到的话，那么以量来所得的时间，怎么会得到呢？

【如同兔角的量一般。】

或者是石女儿的相貌一样的。

**因物故有时，离物何有时？**

**物尚无所有，何况当有时？**

【如果对方提出：所谓的时间，仅仅是依靠物质而成立的。如果离开作为立因的物质，又怎么可能有时间存在呢？时间绝不可能存在。所谓的时间，并不是在色法等之外以异体的他法而安立，这是千真万确的。也就是说，依靠行色等法，



时间才可以存在，也就可以言及刹那等等的时间概念。】

有了万法，它这个时间的概念可以依此而存在。但这种说法是不合理的。

【但是，所谓的物质都丝毫不存在，那么依靠物质而成立的时间又怎么可能存在呢？因为所依的物质都不存在的缘故。】

时间根本不可能存在。

《中观根本慧论》之第十九观时品释终。

中论后面的一些问答，因为时间比较紧，我没有提出，但是我想我过一段时间，如果在外面有时间出的话，就传真过来也可以，下面大家一起回向功德。

## 第 70 课

下面我们讲《中观根本慧论》。《中观根本慧论》呢，首先我们在颂词上给大家做简单的介绍，然后在麦彭仁波切的讲义上讲。

我们这个《中观根本慧论》中间也是休息了好几个月，可能你们有些人也无所谓，但是我自己害怕中间出现违缘以后讲不圆满，这方面非常担心。如果没有讲完，我想我也是一生当中很遗憾。

你们有些人也可能对这个法非常执著，因为释迦牟尼佛的第二转法轮的究竟密意要抉择的话，应该以龙猛菩萨的无与伦比的智慧来抉择，所以这个论典非常殊胜。

现在也可能中间休息了一段时间，我们前面十九品以前已经讲完了，但是前一段时间我们通过考试，不管是通过笔考、讲考、还是背考，从这几个考试的过程当中看出来呢，我想我前面包括它的翻译、自己宣讲这些方面也费了很多的心

血，尤其是现在我这样的身体来做这些工作，比较而言，自己还是在这方面费了很多的心血。但实际上我觉得也没有白费。

前一段时间，很多道友把中观的一些颂词，里面包括它的颂词背诵、笔考里面也是出了很多的。但后来我就心里非常高兴。这里有些人特别好学，很愿意在这里学，除了自己愿意闻思的事情以外，世间各种各样、乱七八糟的很多事情就全部抛之脑后，有这么一群人。当然所有的人是这样都不敢说，有些人什么叫中观都可能还不知道，《中观根本慧论》到底里面有多少品也不知道，里面到底讲的什么？每天都可能打瞌睡。极少数的可能有这样，但是也有相当一部分人是这样的。

我们这样闻思修行的机会是非常非常的难得，而且是非常有意义。因此你们也是，前面的比如说背诵、讲考、笔考，这些内容我们在半年以后肯定会举行，所以一定要全力以赴的去专注，不然你在闻思的时候，当时没有专注，到复习的

时候，想专注也是来不及的。

我们现在学习《中观根本慧论》的话，前面这个科判，大家也大概地应该清楚：

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。

其中第一个已经讲完了

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。

第一个问题已经讲完了，前面的第一品和第二品已经讲了宣说主要特法。

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、选择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

抉择这么多个空性，包括五个方面的。其中前面人无我和法无我，还有有实法抉择为空性，这三个科判已经讲完了。现在讲的是抉择时间为空性，第四个问题。抉择时间为空性这样的分析

方法，一般来讲，主要月称论师的《显句论》里面非常明显，全知果仁巴的《中论》略释里边也比较明显。这个科判是这两个结合起来而安立的。

戊四、(抉择时间为空性)分二：一、破时间自性成立；二、破彼之能立。

第一个破时间自性成立，昨天我们前面应该是第十八品和第十九品当中已经讲完了，现在就是第二个问题——破彼之能立。

己二、(破彼之能)分二：一、破承许时间为能生果之俱生缘；二、破承许时间为果之生灭因。

第一个问题就是我们所宣讲的第二十品，也就是《观因果品》

## 第二十品观因果品

庚一、(破承许时间为能生果之俱生缘——观因果品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、(以理证广说)分四：一、观察因果二者而破；二、观察果之本体而破；三、观察因之

本体而破；四、彼等摄义。

壬一、(观察因果二者而破)分四：一、观察因有无果而破；二、观察能力而破；三、观察时间而破；四、观察作用而破。

癸一、(观察因有无果而破)分四：一、因缘和合有果不合理；二、因缘和合无果不合理；三、因缘和合中有果不可得；四、因缘和合中无果则因与非因相同。

今天我想我们应该把第一个，我们刚分的这四个问题讲完，不知道后面部分能不能讲完。这次这个科判我是这样想的，当然也许是自己非常自以为是吧。但也许你们也看一看，现在藏进汉地的一些《中论释》，应该在科判上面这样是非常细的，非常全的。比如说以前很多《中论》的讲义，对科判没有特别细分，全部连串在一起。这样解释的时候也非常困难。希望你们辅导的时候，讲的时候尽量都是把这个新的科判用上。麦彭仁波切的旧科判也是结合起来对照看，这个对有些

人来讲应该有利益。

子一、(因缘和合有果不合理)：

**若众缘和合，而有果生者。**

**和合中已有，何须和合生？**

因缘和合有果不合理，这个问题首先大家应该清楚，这一品叫《观因果品》，也叫《观和合品》。有些鸠摩罗什原来的译文当中有《观和合品》的意思。

观和合品主要讲什么呢？主要讲有些有部宗还有一些外道的具有遍计执著的宗派，他们都认为所谓的因果是存在的。但是因果存在的话，到底因果是什么样呢？大家都知道有几种因缘聚合，聚合以后产生它的果，这叫做因果。

当然，因果的观点不仅是我们佛教徒，还有世间的一些人，他们表面上也还是承认很多因果。比如说从来都是不信仰佛教的一些人，他们也是什么因果论“种瓜得瓜，种豆得豆”等等，他们有各种各样的一些理论指导。世间人也是这样承

认的。

有些人他们学的也不是特别精通，对后世来世这些都不一定承认，但即生当中，我们眼前所看见的因缘聚合也是承认。

还有一些有部宗和一些包括唯识宗在之内的人，也是承认实有的果。以前释迦牟尼佛在《百业经》当中：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。”意思就是说：众生所造的业经过百千万劫也不会消失，当它的因缘聚合的时候，果报一定会显现。

当然人人都认为，有些对佛教的殊胜观点不承认的人，即生当中有因果的，这样承认的。

佛教当中的有一些实事宗，他们认为这样的因果存在。现在这一品当中，当然我们不否认名言当中如幻如梦的因果，这个我们中观应成派哪里也是不会否认的，这一点我们是可以承认。但是真正能经得起观察的一种实有的因果，是绝对不可能存在的。如果这个存在，那么就已经成了



堪忍法了。你胜义量来观察的时候也不破的话，那么这个已经是实有的了。

实有的法在释迦牟尼佛的教法当中不管怎么样观察，最后也实在是得不到。比如说《十二门论》当中，专门有观察有果无果的一个理论。这样的观察。这一品当中，大家都是应该知道，在名言当中如幻如梦、虚幻不实的因果，应该是可以承认的。但这样的因果，在众生的分别念，乃至能取所取还没有灭尽之前是存在的。真正灭尽的时候，这些因果也是根本不存在。如果存在，有无数的教证和理证有妨害的。所以说我们不能承认。

但这些问题上，我有时候经常也有这种看法，比如说，现在汉地的净空法师，给别人的题词里面经常说：“万法皆空，因果不空”四个字。一方面这样写也应该可以，但一方面，这个我觉得可能是不是没有分析胜义谛和世俗谛。既然万法都已经空完了，因果还不空，因果难道不是堪忍

处了吗？可能他们老人家是这样认为的：一切万法不空的话，释迦牟尼佛处处都说，万法皆空，万法皆空，然后说因果空了的话，好像我们善有善报、恶有恶报都说不清楚。所以万法皆空，是从广义方面来讲的，万法当中有一个实在是不能空的，空的话就是非常可怕的东西，因果不空可能是这样的。

我每次看见这种题词的时候，应该把这个（讲明白），这个因果空了，有什么可怕的呢？因果可以说是空，万法皆空，因果也是可以空。因果空的话，是不是善有善报，恶有恶报就全部灭了？没有这个过失。这个只不过是上乘和有实宗的一种说法和想法而已，这个一点过失都是没有的。

比如说我们梦中有它的一种因果，但梦中的因果实际上是空的。但是他的本体空的话，不一定梦中也是不能显现它的，比如说当时我做梦的时候，用刀子来砍我的手，特别痛，刀子是因，

我当时的疼痛作为果，但是你不承认因果是实有的话，好像梦也是不能做了。没有这种规定，应该是可以的。

我想我们胜义谛和世俗谛一定要学，没有学好的话，《中观根本慧论》里面也讲了，如果谁没有通达胜义谛和世俗谛，释迦牟尼佛甚深的教义是无法通达的，原因就是这样的。

我们今天这一品当中大概的意思：在胜义当中，因果、一切万法皆空；世俗当中，包括一切万法和因果皆不空。说不空，没有任何过失。

《中观根本慧论》主要是以胜义的中观见解为准，然后一一破斥的。这样的破斥，我们名言当中有没有破坏因果呢？没有。那中观应成派是不是跟现在的无神论没有两样？是不是这样？根本不是。他们根本不分胜义和世俗，反正因果不存在、来世不存在、后世不存在，这样认为的。我们前世、后世、来世肯定存在，但是这样的来世也是如幻如梦，真正以中观的理来观察的时候，

跟我们经常看见的阳焰水没有任何差别。

下面第一个科判就是说：因缘聚合当中有果是不合理的，讲这个问题：

**若众缘和合，而有果生者，  
和合中已有，何须和合生？**

如果因缘和合当中，他的果已经存在，比如说平时农民种庄稼，灰色的种子上需要很多因缘，比如说阳光、水，还有当时的风、农民的勤作等等，有很多的因缘和合。这个因缘和合当中有没有它的绿色的庄稼，有没有呢？如果说是有的，在因缘集聚当中，已经有了它的果，那么现在我们去勤作有什么用呢？根本没有任何用。因为它的因缘当中，果早就已经存在，果已经存在的话，根本没有任何必要勤作了。

当然因当中存在果的观点，主要应该是数论外道他们这样承许的。这个观点比如说《智慧品》这些里面都有，他们认为，因当中果应该是存在的，只不过是明显而已。但是所谓的不明显，

通过后来的一些观察也是不合理的。

它不明显的方式比如说：它的因当中，种子上面有它的果。有它的果呢，它跟它无二无别的方式存在呢？还是以他体的方式存在？如果以他体的方式，我们下边进行观察，以可见不可得的因就可以破除；如果以一体的方式存在，那么除了种子以外没有什么果。但是种子跟果完全是不相同的，如果种子即是果，那农民根本没有必要种庄稼。《入菩萨行论·智慧品》当中：如果因当中具足果的话，那么应该不用我们勤作种子，果已经具足的缘故。人们也经常食用不净粪，还有我们没穿衣服，要插棉花的种子等等有很多的过失，在这里也是讲的。

我们在分析的时候，因缘聚合当中没有果是不能产生的，有果就是可以产生的。

佛教当中因缘聚合也不能产生果，是不是呢？我们可以这样说，它这里面主要破斥的就是在胜义当中一切万法抉择为空性的角度来破的。世俗

当中的因缘聚合，然后产生它的果，这个是我们没有破的。但是这个没有破，实际上它确实没有自性的产生。因缘聚合的如幻如梦的产生，实际上没有自性的产生。没有自性的产生，它不是真正的自性生，所以说我们这个没有必要破。

在这里边所破斥的不是这种世俗当中如梦如幻的产生。否则，比如说我们现在造了善业或者恶业，到因缘聚合的时候，我就感受痛苦、感受快乐，像这样的因果规律是不是一概否定呢？也并不是这样，这个问题一定要搞清楚。

这样一来，因缘聚合当中产生果，那不合理。因为它本身存在，有没有必要农民勤作呀，或者我们想尽一切办法让它的果重新出现，就是不可能的，它已经承认了。

我们一般不管学因明也好，学中观也好，有些前面他自己的承诺是相当重要的。不像我们有些人，我今天报这个班，明天报那个班，一到新年就这样，不是这样的。学因明和中观的时候，

一般来讲，说一句，然后以这个作为根据，就再没有可说的。你说：我因缘当中具足果，具足果的话，那就不必要产生了。为什么呢？因为已经具有的缘故。具有的话还要产生，我们在其他的一些推论中也是已经说了，有无穷的过失、无意义的过失等等，可以在这里进行引用。所以，何须产生呢？没有任何必要。

这是刚才我们科判当中的第一个，因缘和合有果不合理。

子二、(因缘和合无果不合理)：

**若众缘和合，是中无果者。**

**云何从众缘，和合而果生？**

它这里说：如果地水火风等等，比如说我们用青稞或者大米这些，把各种各样的因缘聚合，我们一个一个看的时候，好像绿色的果根本没有，它其中没有果。

没有果的话，那么“云何从众缘，和合而果生”？它每一个因当中都没有果，那么他们聚合

也怎么会有果呢？

这个主要是胜论外道为主的一些宗派，他们认为：所谓的果，在因地的的时候不应该存在。

这种说法也是不合理的。为什么不合理呢？如果刚才我们讲的地水火风等等，各种因缘具足当中没有果，那后来“云何从众缘，和合而果生”？以后，既然它每一个因缘在分开的时候，根本不可能具足它的绿色的果。如果在分开的时候没有的话，那将它们和合怎么会有呢？也没有的。

比如说一百个人分开的时候，每一个人都是没有钱，那么把这一百个人结合起来有没有钱呢？我们以理观察的时候，也是不可能有的。首先我们说，这一百个人一个一个问“你有没有钱”？

“我一分钱也没有，前一段时间牛粪买完了，现在是一分钱也没有。”一个一个的这样数，最后把这几个全部结合起来，结合起来，那现在有没有钱呢？不可能有的。刚才分开的因缘没有，现在聚合的时候也是没有的。



所以我们真正以理观察的时候，在胜义当中一切万法的产生根本不合理。在胜义当中怎么样想、怎么样观察，当然这个观察有几种方法，有个就是因缘和合的方式，或者因和果就是一体他体的方式，或者你每一个因，它当中是有没有果的，比如说：灰色的种子上，你剖开也好，你怎么样分析，在它的上面就不可能有果。既然没有果，水上面也是没有绿色的果，阳光上面也没有绿色的果，根本没有。这些分开都没有，分开都没有，那么现在聚合的时候，我们真正以理来观察的时候有没有呢？是不可能存在的。

所谓的因果，真正观察的时候是不成立的。但如果不成立，小乘宗和有些人就害怕，真正所谓的因果，观察的时候也是不成立，那这样特别害怕，“是不是没有因果了”？这并不用害怕的，不仅是因果，包括我们的感受，包括我们的身体、包括我们的我执，所有的万法以胜义来观察的时候，一个法也是不存在的。我们中观的特点，就

在这里。包括我们现量所见到的任何一个法，只不过是人们在未经观察的情况下，如幻如梦的显现而已。你真正去观察的时候，所谓的这些法，一点一滴都是不存在。

刚才前面的因缘在《显句论》里面是，盘子里面的酸奶，以这个来比喻，“盘子里面酸奶本来具足，那么就没有必要再次具足”。有这个比喻。

现在这个，《显句论》当中比如说：在河边的沙子里面，根本不可能有油。本来在沙子当中没有油，哪怕有多少个因缘具足也不可能产生。《智慧品》当中也是有吧：本来没有的东西，最后千万个因具足，没有的东西不可能产生。比如说石女的儿子，他的本体根本不存在，现在有多少个因缘聚合，石女儿子的本体要出现，谁也没有这个能力，谁也没有这个办法。

同样的道理，所以因缘和合当中如果没有果，那么怎么样和合，怎么样具足，所谓的果怎么会产生？这一点也是根本不可能的事情。

### 子三、因缘和合中有果不可得：

因缘和合当中，如果有一个果，应该我们可以得到的，但是，不可得。不可得是因明当中，专门一种非常具有说服力的推理，就是可见不可得<sup>9</sup>。可见不可得是具有说服力的一个推理。以这个推理来抉择万法当中果不存在。这个颂词怎么讲的呢？

**若众缘和合，是中有果者。**

**和合中应有，而实不可得。**

它说：如果因缘和合当中有果，那么和合当中应该有的。如果因缘当中所谓的果，比如说青稞的各种因缘聚合的地、水、火、风、阳光、农

---

<sup>9</sup> 《量理宝藏论讲解 15》在修习身念住的时候，以智慧观察，身体也是除了手脚等四肢以外根本找不到，所谓的“身体”也只不过是一种概念而已，它根本不可能真实存在。所谓的我也是如此，除了每一个执著以外，有没有一个我存在？根本没有。我们通过《中观宝鬘论》和《澄清宝珠论》里面讲到的胜义理论进行观察，我到底在哪里？衣服非我，四肢非我，内脏非我，识也非我；这样一来，什么东西都不是我，那我到底在哪儿呢？我根本没有，跟石头的儿子没有任何差别。同样的道理，所谓的“瓶子”等也只不过是一种概念而已，此为金瓶，彼为银瓶，这是铜瓶，那是铁瓶，在我们的概念当中，每一个瓶子上面应该有一个所谓“瓶子”的总相存在；在概念上可以存在，但实际上不存在，这一点通过可见不可得的推理完全可以了知。

民的勤作耕耘等等，它们当中如果有绿色的果，也就是说它的果实庄稼存在，那么我们应该是可得的，但实际上是不可得。就是没有得到的缘故。在这个种子上怎么样剖析，所谓的果一点一分也是不可能得到，所以也是不合理的。

当然每一个颂词它的角度是不相同的，刚才是有果不合理。因缘和合当中，无果不合理。现在这里，因缘和合当中假设说有一个果，应该是可以得到的。但就是不可得。

当然一讲不可得的时候，在《显句论》当中它有可得和不可得。不可得有好几种，大概有七八种。这个在《般若灯》当中只不过提了一下，没有特别详细地用比喻来说明。

《显句论》当中所谓的不可得，就是在我们眼识面前虽然这个法存在，但是不可得的法有几种的。有些就是远而不可得，远而不可得比如说我们看见飞得很高很高的时候，一直看看看，最后就看不见了。以前上师如意宝在美国乘一个他

们私人的飞机，他们三四个人上去了，然后我们后面的人一直看看看看，最后就慢慢慢慢的入于虚空当中了。后来那个录像里面也是看得比较清楚，这是远而不可得。特别特别远的话，最后都根本得不到。但这种情况也是有，这是第一个。

还有一些就是近而不可得。太近了的话，也不能得的。比如说《智慧品》里面讲的眼药，还有自己眼根里面的一些东西、色法，这些和眼睛特别近的也是不可得的，有这种情况。

还有细而不可得，就是特别微细的，比如说有些中观甚深道理也特别细，有些智慧浅薄的人就不可得。我们面前的一些微尘，这些也是不可得了。就特别细，不可得的这种情况也有。

有些就是错乱不可得，错乱不可得的话，眼睛由眼翳染污，它得不到什么呢？它得不到真正的相，外面就显现乱发，毛发的显现，或者如果你捏着眼睛，在空中也是看见两个月，它外面的真相是不可得的。这个根稍微有点错乱。

还有坏根不可得，比如说我的眼根完全坏了，外面的色法就看不到，盲人一样。这种也是有的。

还有就是中间隔开不可得，比如说墙壁外面的有些东西也是得不到的。墙壁外边的东西，我们用眼根来看，也是看不到的，这种现象也有。

还有不现身不可得。不现身的话，凡夫人面前有些魔鬼，或者有些天神、护法神，这些他们没有以人的形象来出现，我们一般都是看不到的。

这几个不可得的话，《显句论》里面的意思，印顺法师的讲义里面讲是讲了，但不现身不可得，他没有提。他那个地方说是同色不可得，比如说黑板上有黑色的东西，同样的颜色，所以不可得。但是《显句论》里边说是不现身不可得。

因明当中不现身不可得是比较合理的。因为不现身不可得，一般来讲，比如说我们前面说：魔鬼不存在。魔鬼不存在对凡夫人来讲，这个是不能用的。为什么呢？因为凡夫人是，如果魔鬼没有现身，我们以可得的量来做的话，就是很困

难的，也得不到的，这种现象也有。

还有心专注不可得。心专注不可得的话，我们专注一个东西的时候，外面的一些显现的东西虽然已经看了，但是没有看见。比如说：我在一心一意地专注一点，旁边有些人说话，或者有些是听而不闻、视而不见的，这种现象也是有的，这种情况也是比较多。可能有七八种，七八种不可得的原因。

如果不可得的原因存在，我们没有得也可以，但是种子跟芽不是这样的关系，为什么呢？你说远而不可得，也不是。种子你放在这里；近而不可，也不是。种子在眼前不远不近的地方放着也可以；细而不可得，也不是。灰色的种子，上面有没有绿色的果？你看的话，也可以。是不是坏根不可得呢？也不是。你的眼根是好的，根本不是这样的。错乱不可得，是不是呢？也不是。所以这八种不可得就远离。远离以外这个法如果在这个上是真的本体存在，我就可以得的。如果可

以得的东西没有看见，说明以可见不可得的量来可以证明。

因此月称论师的《显句论》当中，它已经远离了几种不可得的缘故。如果因上面真正果存在，应该可以得到，但是没有得的缘故，可以安立为在因当中不存在果。应该以这样来抉择。这个问题应该这样抉择，这是“而实不可得”。这是第三个偈颂。下面是第三个：

子四、（因缘和合中无果则因与非因相同）：

**若众缘和合，是中无果者。**

**是则众因缘，与非因缘同。**

它这里说：如果在各种各样的因缘聚合当中，所谓的果不存在。所谓的果不存在的话，那么它所说的各种因缘跟非缘没有任何差别。比如说：本来油菜的种子应该里面有油，所以它就是它的因。一般沙漠当中没有清油，没有清油的话，我们说这个是非因。因和非因用有果和无果来可以安立。但实际上如果因缘聚合当中，它所谓的果，



现在都是根本不存在，如果现在根本不存在，那么跟刚才所谓的非因就没有任何差别了，跟非因一模一样，所以这种说法也不合理。

当然在这个问题上，有些人认为因和非因相同的话，可能包括有部宗、经部宗还有唯识宗、世间的有些人人都认为这种说法是不合理的。因和非因之间有很大的差别，大概归纳的话，中观的一些其他的大的论疏里面，应该有这样的归纳。

有些人这样认为：因和非因之间有很大的差别。比如说：青稞的种子当中它可以产生，只要水分、潮湿还有各种它的因缘具足的时候，它可以产生。而沙漠当中不能产生油，这就是万事万物的一种必然规律，自然规律。

但这种说法也不合理。为什么呢？因为在世俗当中，暂时的一种自然规律，因缘和合，这样可以说，但这个也实际上是众生以分别念和五根安立的。真正的胜义当中，你所谓的自然规律成不成立呢？也是不成立的。因产生自己的果，非

因不能产生果，是自然规律的说法，也不合理。这是第一个问题。

然后第二个问题，有些人这样认为：因当中产生果是我们现量看见，比如说农民种庄稼，到了秋天的时候他可以收得到庄稼。种庄稼这个是我们亲眼看见的，“我以前当农民的时候，种过很多庄稼，这是我的亲身体会。”但这也是五种感官所安立的，世俗当中你可以这样。但胜义当中，你自己所谓的亲身体会也是诱惑性的，没有任何可靠的。这用能立所立等同的关系来破，也是完全能破斥的。这种说法也不合理。

还有有些人认为：因和非因也有很多差别。为什么呢？因有产生果的能力，非因没有产生果的能力，所以这方面有很大的差别。就是能力上面的差别。当然所谓的能力也是你在世俗当中，油菜有产生油的能力，沙漠没有能力，这样说在世俗当中未经观察的如梦如幻当中也是可以的，真正经观察的时候，因和非因的能力上面的差别，

这种说法也不合理。

你在名言当中，如幻如梦当中也可以这样说，但实际上对所谓的能力怎么样观察，比如说，种子和种子的能力是一体还是他体？除了种子以外，有没有一个能力？这个能力通过什么样的比量或者现量来成立的话，对方也是没有任何依据了。这样，在胜义当中所谓的能力来产生果的说法，也完全不合理。

一般中观的很多大讲义当中，我们一提起因和非因相同的过失的时候，就像我们前面中观应成派的四大因讲的时候一样，别人就有点怀疑“啊，这是不合理的。因产生果是自然规律，现量看见的，或者它是有功用的。非因当中不产生果，这也是自然规律，我们从来没有看见过。”拿出各种各样的理由。但实际上这些我们都可以一一地否定。与无因相同的道理，就是这样破斥的。

下面我们在中观的讲义上面给大家简单地过一遍：

【丁二十、(观因果品)分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【如经云：“世间众所得，皆因和合现，是故无诸法，则无有和合”等，宣说了无有和合的道理。】

他这里主要是因果和合不存在。世间的任何一个和合怎么不存在的道理，佛经当中也这样宣说的。

【戊二、品关联：】

【如果对方提出：时间是存在的，因为它是产生诸法的俱有缘。如同苗芽，是由种子、五大以及时间等因缘和合而产生的。经中也云：“因缘和合时，果报即成熟”。】

对方就是这样认为的。

【为了证明和合不成立而宣说本品。】

【此品分三：一、遮破以因缘和合而生果；二、遮破以因而生果；三、摄以破成立之义。】

【己一、(遮破以因缘和合而生果)分三：一、破于和合后生；二、破与和合同时生；三、破于和合前生。】

【庚一、迫于和合后生：】

**若众缘和合，而有果生者。**

**和合中已有，何须和合生？**

【从因缘的和合中，不应该产生果法。其原因如下：】【我们可以追问，该果法是已经存在于因缘的和合当中而生，还是没有存在于因缘的和合当中而生呢？】

从两个方面来提出问题。

【如果同因缘的和合当中，产生了果法，并且在该和合中，果法早已经存在，那么果法又何需从和合中而生呢？因为果法在因时已经成立，在后来的和合当中，又能产生什么新的东西呢？就像盘子中已经存在(的东西)，】

这个“东西”在麦彭仁波切讲义里面不是很明显。《显句论》当中就是：盘子里边存在的酸奶，

酸奶本来都是已经具足了。本来已经具足，现在重新要不要产生呢？根本不需要一样的。

**【就不会由盘子产生一样。】**

这是和合当中存在不合理的意思。

下面和合当中不存在不合理：

**若众缘和合，是中无果者。**

**云何从众缘，和合而果生？**

**【如果果法是在因缘和合中产生的，是存在的，这是第一个前提，并且在该和合中果法并不存在。**

它说：因缘和合当中是产生的，但在因缘当中果法是不存在的，

那么果法又怎能从因缘的和合中而生呢？因为在和合中果法并不存在，就像沙中不存在芝麻油一样。】

这个比喻也是在《显句论》当中的。

**若众缘和合，是有果者。**

**和合中应有，而实不可得。**

【如果在众多因缘的和合中果法以自性而存在，则在该和合中，就应该能以量而得到所谓“该果法”然而，在和合中却不能以正量得到(果法)；因为可现量不可得。】的缘故。

以可现量不可得的推理来观察的话，刚才我们也是分析了，它已经不是八种不可得。八种不可得的话，因当中如果果法存在，为什么得不到呢？应该得不到的缘故，它不存在。

麦彭仁波切这些话，全部在《显句论》当中，其实《显句论》有个汉文的话，确实对后学者来讲是（好的）。因为龙猛菩萨的究竟观点，应该月称论师来解释，所以这个是非常殊胜的。它下面几乎都是《显句论》里边的译文。

【如果对方辩白道：(在众因缘的和合中,)果法是存在的，只是不能看见而已。因为使其明显的缘不具备,】

它存是存在的，刚才种子上果是应该存在的，

【所以才不能看见。(虽然不能看见,但它却

是存在的。)】

虽然它真正存在的，但是它就不能看见而已。

我们下面破它：

**【你们怎么能证明它的存在呢？以比量、比喻量还是教证呢？】**

比喻量和教证要得到的话，以比量、现量或者比喻量。比喻量我们以后讲因明的时候，它这里面还是讲的比较多，尤其是我们讲他利比量的时候讲的比较多，暂时这个不说。应该得到的话，你们从哪一个方面来证明它是存在？

然后对方是这样讲的：

**【我们可以用不存在的法不可生的比量来证明。】**

没有的话，它不能产生的，所以它具有的缘故应该产生的。

现在的有些人，一讲中观的时候把胜义谛和世俗谛分不清楚。有实宗和中观之间的一些问题分不清楚的话，我看到很多佛学院的法师的讲记，



有时候自己也是糊里糊涂的。因为有时候说存在，有时候说不存在。说存在也不敢说，不存在也不敢说，有时候他们自己都有异议，但是我们一分胜义和世俗的话就非常容易。

下面是这样讲的：

**【但你们的这个理由，用已经存在的法也不可生的道理，就足以将其驳得片甲不存。】**

因为刚才就是说不存在的道理。

**【既然从两方面来进行观察，】**

刚才存在和不存在两方面来进行观察，

**【都可用比量来证明其与理相违，也即在和合中有果不合理，同时无果也不合理。】**

你们刚才说有果不合理，有果不合理的话，现在因缘聚合的时候还是产生果，所以你们说无果也不合理的。对方这样讲。

**【那么又该如何定夺呢？】**

我们给他这样回答的：

**【我们并不是要建立在和合中果不存在的**

观点，只是遮遣了他宗所建立的“在和合中，果法以自性而存在”的立宗。】

不是说如幻如梦的名言当中的和合不存在，和合当中的因缘不存在，也并不是。讲《入中论》的时候，我们有时候还是承认一个缘起空性的如幻般的他生。这个我们也是承认的。

**【既然在和合中，果法的存在以自性不可成立，那么其他安立“在和合中，果法的不存在以自性成立”的谬论也同样要破除。】**

刚才自性存在破完了的话，那么自性不存在的单空的谬论或者说法也同样遮破。

**【因为必须将有无二边消除之后，才能建立中观之道。】**

**若众缘和合，是中无果者。**

**是则众因缘，与非因缘同。**

**【倘若在因缘的和合中，不存在果法，则诸等因缘也就与其他的非因缘一般无二了，】**

如果果法不存在的话，那和非因也没有什么

差别。

**【因为谁都不存在果法的缘故。如果这样，  
则煤炭与种子，**

比如说大米的种子和一般世间的煤炭两个  
就没有什么差别了。

**在作为苗芽的因方面也就别无二致了。】**

然后对方这样讲：

**【如果对方提出：因为因与非因的差别，是  
以其所产生的各自分别的果法来确定的。因此，  
(在因缘的和合中) 果法是存在的。】**

如果对方这样认为的话，也是不合理的。

**【因为你们的能立等同于所立的缘故，所以  
你们仍然不能拿出具有说服力的理由。】**

**【现量可见已经足够，又需要什么其他理由  
呢？】**

他们说：真正的种子当中产生果，煤炭当中  
得不到牛粪，我们现量而看见的，这还要什么比  
量、比喻量、教证，有没有什么必要？我现量看

见，有果就是有果，有什么可说的呢？

**【即使现量可见也不足为道。如果在因缘中存在果，你们的说法就是合理的，但事实并非如此，所以你们的说法不成立。】**

这些全部是《显句论》当中的道理，麦彭仁波切讲的比较贴切，你们自己下来过后好好的看一下。因为后面麦彭仁波切的这个道理，由于时间关系也给大家讲的不是很广。

下面大家一起回向。

## 第 71 课

思考题：

- 1、因法给果法能力有什么过失？
- 2、因法没有给果法提供能力为什么成无因？
- 3、若承许因果同时怎样不合理？
- 4、如果承许因缘和合之前产生果实有什么不合理？龟毛兔角等怎样不存在？有什么特殊情况？

己二、(破彼之能立)分二：一、破承许时间为能生果之俱生缘；二、破承许时间为果之生灭因。

庚一、(破承许时间为能生果之俱生缘——观因果品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一(以理证广说)分四：一、观察因果二者而破；二、观察果之本体而破；三、观察因之本体而破；四、彼等摄义。

其中我们昨天讲的内容还是第一个当中，

壬一、(观察因果二者而破)分四：一、观察因有无果而破；二、观察能力而破；三、观察时间而破；四、观察作用而破。

分了四个方面，昨天我们第一个已经讲完了。

癸一、(观察因有无果而破)分四：一、因缘和合有果不合理；二、因缘和合无果不合理；三、因缘和合中有果不可得；四、因缘和合中无果则因与非因相同。

我们昨天是从四个方面已经讲完了。今天我们从破的能力，就是观察因的能力而破。

癸二、(观察能力而破)分二：一、因给果能力不合理；二、因不给果能力不合理。

意思就是说：因给果一个能力，就是功用，或者功力。这样给的话，不合理；然后因对果不提供它的能力也不合理，分两个方面。

意思就是说，第一个科判就是作为它的因法，因法给果法提供一个能力，不合理；然后不提供

能力，也不合理。从两个方面来破的。

首先是第一个：

子一、(因给果能力不合理)：

**若因与果因，作因已而灭。**

**是因有二体，一与一则灭。**

从字面上解释是这样的。“若因与果因”它的意思就是：如果因法，它这里“与”是给与的意思，就是赐给它，提供它，提供它果的一个因法，比如说，青稞的种子是因法，这个因法灭尽的时候，它对果法提供一个果的因的作用，这样的一种能力。

这样作了以后，“作因已而灭”。如果说因法给果法提供一个力量，作完了，这个提供完了以后，它自己已经灭了。但这样的话，是不合理的。

为什么不合理呢？“是因有二体”，这样一来，你这个因法应该有两种本体了。哪两种本体呢？一个是它自己提供完了以后，它灭完了，这是一个本体。还有一个本体就是给果法提供作用

的、提供力量的。这个有两种本体了，一个法有两种本体了。

“一与”，一个是给果法提供能力的有一个因法，还有一个就是“一则灭”，一个就是它自己已经灭了，但这个完全是不合理的，以这样来破的。

这个里面怎么不合理啊？有什么过失啊？在这个颂词当中不是很明显的，但实际上，当然这个对方的观点，《入中论》的有些讲记里面说，它是化地部、成实论师当中有这样的对方的观点，这样认为的。有些小乘宗可能有这样的说法。

但世间人也可能这样想，比如说有些人父母死的时候，他自己都已经死了，但是给后人留一点他的财产。这样的话，为了后人生存下去，他给他们提供了一些方便，然后他自己也已经死了，有这种情况。

他们认为，因法总是会灭尽的，比如说种子，第一刹那的时候它会灭尽，这个种子对果法一点



也没有起作用，也觉得是不合理的。所以它对果法也是提供一个让它继续产生、让它生下去的力量。这样的一种功用，它就是提供给它，他们是这样认为的。

但是这样，没有经过仔细观察的话，我们觉得，这种道理是挺有意思的，还是应该合理的。比如说，种子对果法一点力量都没有给，那果法是从什么地方产生的，就是不合理的。当果法产生的时候，因的种子应该会灭尽，没有灭尽的话，也是不合理的。所以从两方面承认，可能没有什么过失吧。一方面种子已经灭完了，一方面种子对果法还是提供一个方便，或者提供一个能力，这应该是合理的吧。有这样的想法。

但实际上经过观察，是不合理的。为什么不合理呢？它这里不管是《显句论》还是宗喀巴大师有一个弟子叫做贡日江村，宗喀巴大师最后的中观见解真正的证悟者就是贡日江村，贡日江村有一个《中观略义》，我也是去年找到了。他那个

前面也没有，后面也没有，但是这些大成就者的有些书我觉得也非常难得的，后来我们找到了。但是中间大概有二十五品，后面部分也是没有的。它那个里面也这样讲的。

如果这样的话，刚才那个种子，因法，就有变成常有和无常的过失。为什么呢？因为一个提供果法。提供果法，果法存在的时候，刚才提供的能力肯定存在。没有存在的话，那么果法产生的时候那个力量已经不存在了，怎么会给它提供呢？不可能的。如果它存在的话，它这个法已经变成常有的了。它原来的种子的一部分，早就已经灭了。这样的话，一个种子上面应该形成常有的法和无常的法，有了两种本体了，有这个过失。

下面，一个是灭了了的，一个还要给它的果法提供方便的，有这样的。所以从种子的角度来讲，这完全是不合理的。

然后从果法的角度来讲，也是不合理的，为

什么呢？因为这个果法存在。如果前面的种子真正给予它力量的话，那果法在的时候，它的因法的部分应该是存在了。如果没有因法的部分存在，那就不可能的。

为什么呢？因为种子的能力，是不是种子，如果不是种子，那跟种子没有任何关系了，就不要提它了；如果是种子，那么果法存在的时候，因法的种子的部分也是已经存在了。这样的话，从果法的角度来讲，因果同时的过失依然是存在的。这样下来的话，当然谁也不敢承认的。

这个问题，我们在观察的过程当中，如果因法对果法起一个作用，那么这个因法就应该变成两种体性了。一个是灭尽的，一个是给予果法提供方便的，有这两种过失，这个就根本不合理。

我们反过来说，既然这样观察下去，好像种子对果法提供能力也不行。这个问题下面再说。

这个是刚才第一个问题，现在我们说第二个：

**子二、（因不给果能力不合理）**

**若因不与果，作因已而灭。**

**因灭而果生，是果则无因。**

刚才问了：一个是因法对果法给不给提供一个能力？如果提供一个能力，那么种子都已经变成两种实体了，常有和不常的两种实体了，这是完全不合理的。谁也不敢承认种子有两种体性，一个是已经灭完了，一个是对果法起作用的，谁也不敢这样承认。

现在我们观察第二种方案，第二种方案就是，刚才我们给果实提供一个能力，这是不合理的，已经说完了。现在是不给它，因法对果法一点能力和功用都不提供，有什么样的过失呢？

下面我们看第二个：“若因不与果”如果因法对果法不给它提供能力、提供作用，不给它这样。“作因已而灭”，作了因了以后，它自己已经灭完了。比如说种子，第一刹那当中，它就是所谓的种子，它作为青稞果的因，它作了这个作用以后，它自己都已经灭完了。当青稞第二刹那产

生的时候，前面的因法早就已经灭完了。

一般来讲，因果应该是这样的，但是你仔细观察的时候，这是不合理的。为什么不合理呢？

“因灭而果生”，因为你前面的因已经灭完了以后才生果的，当它的果产生的时候，所谓以前的因，一点一滴也不存在。这样一来，果的因就根本不存在了。

因为，比如说生儿子以后，父亲和儿子从相续的角度来讲，父亲和儿子同时也是存在的，但是真正从实有的角度来讲，儿子生完了以后，他实有的父亲，早就已经灭完了的话，那么就成了无因一样的。同样的道理，这个青稞当它绿色的芽产生的时候，它灰色的种子的具有能力的这种，当然有些种子到了秋天的时候，把穗穗拔出来的时候，下面还有一些余壳，但这个不算是真正的种子。真正具有能力，生果的这种才叫做种子。那这个种子当它生果的时候，有没有它原来的呢？它原来都已经没有，灭完了。灭完了的话，那么

它的果是不是变成无因了？应该有无因的过失。有无因的过失，那么也是不合理的。这个问题我们前面也是已经讲完了。

“是果则无因”，如果我们这样承认，那么这个果已经有无因的过失了。

这样的话，上面这两个问题，一个就是我们详细观察的时候，所谓的因法对果法提供一个能力，不合理，因法已经成了常有和不常有的两种体性了；反过来说，因法对果法一点也没有提供能力，把果生完了以后，它自己都已经灭完了。

它自己已经灭完了的话，当然你从因法的角度来讲，这个可能说得清楚，也应该是这样的。我们平时也是看见所谓的因果，种子已经灭完了以后，果才可以产生，这个是合理的。但是我详细观察的时候，从果的角度来讲，也是离不开过失的。

为什么呢？因为果法当它存在的时候，它所谓的因法一点也是不存在的，跟石女的孩子和龟

毛兔角没有任何差别。没有任何差别的话，这个时候，从果法的角度来讲它就已经成了无因生。如果成了无因生，那么和前面《中观庄严论释》很多里面说的过失一样的，或者这个法就是长期产生的；或者这个法无缘无故当中会灭尽等等，有很多的过失。所以说，这样无因产生也完全是不合理的。

这样一来，因对果提供能力不行，不提供能力也不行，到底是怎么一回事呢？当然我们这个问题，前面也是提过很多次了，所谓世俗的因果，你真正用中观的理，中观的理实际上就是佛的智慧，以佛的智慧来观察的时候，确实它的本体，实际一点也是没有的。就像芭蕉树一样，越分析它就根本不存在的，最后变成空性。为什么一切万法都是世俗的、都是假的，说的原因就是这样的。

真的我们所看见的因果，在未经观察的情况下确实是，种子产生它的果，这就是一个必然规

律。凡是世间稍微有正见的人，都知道这一点，都承认这一点。不仅是我们即生当中，来世和今世之间的因果，也是有这样的必不可少的一种规律。但是我们详详细细观察的时候，所谓的因和果的法都是虚幻不实的，而且因和果之间这样的观察的时候，因法对它提供能力不行，不提供能力也不行。除了这个以外，有没有第三品的法呢？这个也不可能存在。所以所谓的一切万法虚幻不实，原因就是在这里。

这是讲，从它的能力方面来破的。下面我们从时间方面来破，就是观察时间而破。

癸三、(观察时间而破)分二：一、因果同时不合理；二、因缘和合前有果不合理。

子一、(因果同时不合理)：

**若众缘合时，而有果生者。**

**生者及可生，则为一时俱。**

从字面上解释，前面的很多观点也是不合理的。因为我们前面因缘聚合以后产生，昨天已经



讲了，就是不合理的，这样产生是不合理的。

现在很多数论外道的论师他们认为：因果同时应该是可以的，是这样认为的。

怎么会是这样呢？这里是这样说的。若众缘合的时候，比如说豆芽产生，它因缘没有和合，就不能产生；因缘和合，它当时也可以产生。比如说地水火风全部具足的时候，在它的养育下，它的培育下，它可以产生；如果这些因缘不和合，它不能产生。所以说他认为，因缘和合的时候，才有它的果产生。

它这里，一般《显句论》当中也有这个比喻。比如说，灯和灯的光，实际上是同时的，然后太阳和太阳的光也是同时的，火和火的热也是同时的，也是因果的。当然我们讲《俱舍论》的时候，有些因果，假立的因果同时他们也是承认的。所以他们认为，因和果应该是可以同时的，就像灯和灯的光一样，应该这样和合的，他这样认为的。

但这个，当然你没有详细观察的话，这种说

法也是可以的。比如说因和果也是同时存在的，就像灯和光一样的。夏天的时候，当时它的苗芽一直成长的时候，也需要阳光，也需要一些潮湿，也需要一些地水火风，同时也需要农民中间不断地对它耕耘，不断地给它拔杂草等等，需要这样的。这样的话，我们未经观察的时候，因果同时还是应该存在的。有这种想法。但实际上真正去观察的时候，这完全是不合理的。

怎么不合理呢？如果因和果同时，那么生者与可生这两者就有俱时的过失了。这里生者指的是果，可生者指的是种子，能生和所生也可以说，可生和生者也可以说。生者的果和将来可以产生的种子，这两个应该有同时的过失了。为什么呢？如果这样的话，当然能生的果，和所产生的种子两个应该同时了，这个合不合理呢？肯定是不合理的。

为什么不合理呢？因为一般来讲，它的果依靠因的各种因缘具足而可以产生的，但是果已经

存在的话，所谓的因就没有任何必要了。我们前面也已经讲了，如果果产生完了以后还需要因的话，那有无穷无边的过失了。儿子产生的话，还需要父亲的因等等；果实已经具足的时候，还需要农民的耕耘等等，有很多的过失。但这个，一般谁也不承认。

我们一般来讲，在因明当中这些都牵涉到什么呢？牵涉到一些相属和相违方面的。因和果是属于一种相属的，它们两个之间的关系是彼彼所生的关系。一个在前面，一个在后面，有这样的关系。如果因和果是同时的，那么必须是他体的。如果是他体，那就不可能产生。同一个时间当中，互相作为因是不合理的。

当然《俱舍论》当中，有一些假立的因缘讲的时候，同时的因果也有承认的时候，但这个毕竟是未经观察的时候，世间的一种名言的说法而已。实际上真正的因和果，依靠它的各种各样的因缘作用以后，在世界上不存在的物体，通过它

的因缘聚合以后才能产生的话，这就是真正的因果相续。但这样的因果相续在同一个时间当中是不能容有的。所以这样的承认方法也完全是不合理的。因果同时产生不合理的道理，已经讲完了。

下面就是因缘具足之前，所谓的果会产生的说法，这也是不合理的。

子二、(因缘和合前有果不合理)：

**若先有果生，而后众缘合。**

**此即离因缘，名为无因果。**

这也是不合理的，这个主要是数论外道，他们也有这样的说法。比如说，屋子里面，瓶子本来都是有的，但是黑黢黢的话，谁也看不见。后来我们用灯来照的时候，这个已经可以看见的。在山里面有一些宝藏，本来都是已经具足的，但因缘具足之前的时候，通过它的因缘力使它开发，开发的时候才可以现前的。本来都是已经具足的，果法已经具足的，但是通过因缘具足以后，使它开发出来，有这种说法。但这个也是不合理的。

下面讲这个道理。

“若先有果生，而后众缘合”，如果说：果本来都是在物体的本体上，是先已经存在的，它的果的产生应该具足的。只不过它的产生后来的一些因缘聚合，本来这个果原原本本地在本体的本体当中已经成熟，只不过后来它依靠众缘的具足，因为因缘当中，让它明现的因、让它产生的因、让它开显的因，他们认为还有很多很多的因缘具足，这些因缘具足以后，才可以开发的。这种说法也是不合理的。

“此即离因缘”，这个果法已经具足了本体，它的本体已经离开了因缘。

那么“名为无因果”，这个就可以称为没有因的果。因为它那个因缘没有产生的时候，所谓的果已经具足了。已经具足的话，那么这个可以叫做没有因的果。在这个世界上，没有因的果已经存在了。没有因的果已经存在的话，月称论师的《显句论》当中也讲了，没有因的果如果产生的

话，那么石女的儿子和龟毛、兔角也应该存在了。

石女的儿子，学院的有些人刚来的时候，他理解为是什么呢？就是石头做的女人，他们就一直认为，所谓的石女儿，肯定石头做的女人不会有儿子的，应该是石头的一些.....。但所谓的石女也可能不是这个意思。现在有些人说，石女有儿子了，这可能是个怪物吧。

他们有些人说，石女也有儿子了。还有有些人说，龟毛也有，兔角也有，有些可能是众生的业力和一些诸佛菩萨的加持，还有一些特殊的事物应该是存在的。

刚才《显句论》里面已经讲了，如果这样的话，那兔角也应该存在了。但有些人的话，兔角存在可能是承认的。以前我听过青海那边有一个人叫做莫给桑顿，他对藏文文法非常精通。大概他在七八十年代的时候，在整个藏地特别轰动，因为在文学方面，还算是很不错的一个人。有时候在收音机里面经常他在讲文法，他讲文法的时候

候说：“有些经典和论典里面说龟毛和兔角不存在，但是兔角的确是存在。以前札什伦布寺的门口上是有兔角挂着的，我亲眼看见的。”他是这样说的。

但这个也可能有一种特殊的，比如说《中观庄严论释》里面说驴角不存在的，但是汉地和藏地确实有个别的驴头上也有角的。大概在我们原来的村子里面，也是有一个驴头上有长的角。

汉地也有这种说法，比如说以前萨迦班智达到汉地去当国师的时候，给一位皇上传讲佛法的时候，萨迦班智达用《成量论》还是《成实论》里面的龟毛兔角不存在。后来国王说：“龟毛应该存在，你看我皇宫里面，乌龟的壳上面有一些毛。”后来给萨迦班智达看了，看了以后，萨迦班智达不仅在那个壳上面已经看见全部长的毛，还有很多很多佛陀的像。然后他说“这是诸佛菩萨的化现，并不是真正的乌龟。它不仅有长的毛，而且还有佛像。”后来国王详细地看了以后，才看见佛

像，他说：“我太孤陋寡闻了，我只看见毛，没有看见佛像。”也有这种说法。

总的来讲，佛法一般有些比喻，有些比喻总的来讲这些是根本不存在的。一般人的头上也不会有长角的，但是以前朗达玛国王的头上也是听说有一只角，当时一只角长得还是比较难看，他为了在人们面前显示一种装饰，用各种绸缎把它缠着作为他的发髻，作为他的发冠，以这种方式来出场。

一般来讲，看见真正的人的头上长有牦牛的角的话，就非常难看，也有这种。但这是有些特殊的。龙猛菩萨所说的那样，特殊和一般的情况在佛教当中始终都是要分开的。

刚才《显句论》里面讲如果因前面，也就是说，因缘和合前面所谓的果已经存在，那么这个果是无因而产生的果。无因而产生的果有的话，世界上什么不存在的东西都是应该存在了。包括龟毛兔角之类的一切不存在的东西也应该存在



了，有这个过失。但这个承认的话，从一般的因果规律来讲，是谁也不敢承认的。

今天就讲到这里，下面给大家读一下那个昨天前面有一个叫做比喻量，有个现量，比量，比量大家都应该知道，是依靠比如说山上有火，因为有烟之故，以这种方式来推理，就叫做比量。比喻量就是有一个法不知道的话，通过比喻来知道，这叫做比喻量。比如说别人认为虽然有显现，但是它的本体不空，这样认为的话，我们用镜子里面显现的影像来比喻，万法现而无自性，这样通过比喻来知道的量，称之为比喻量。

这在因明《释量论》第四品当中讲得比较清楚，昨天可能我没有把这个讲清楚。

下面读一下讲义。

**若因与果因，作因已而灭。**

**是因有二体，一与一则灭。**

【如果对方提出：倘若对因果进行观察，则不存在果法。但即使在因缘的和合中不存在果法，

也就是说，虽然因不能产生自果，却能通过因果之间的传递提供一种帮助，从而使因法在将能力给予果法后，该因法才灭尽。】

【也就是说，在承许因果为前后关系的基础之上，尽管在和合中不能存在果，但如果因法对果法没有任何作用，就有无因的过失。】

他们这样想的，我们也可能这样想。比如说，种子对因法一点力量也是没有提供的话，那实际上就有无因的过失了。

【所以，纵然因会毁灭，但在对果法的产生没有起作用之前，是不会毁灭的。】

它对它起一个作用，起作用以后灭，对方的观点就是对它起一个作用。但这个作用我们刚才从两方面来观察，一方面，这个因法一刹那以后就不可能停留，因为任何一个法，它一刹那的时候当下就灭的。这样的话，这个是前面第十九品。

【因为之所以果法能够产生，都缘于因在提供能力之后才趋于毁灭。】

这是对对方的观点。

下面就是：这样的话，肯定不合理的。麦彭仁波切在这里分析得比较广。

**【因为因果二者不可能处于同时, (如果按照你们的观点,) 虽然有一部分因法因无常而致毁灭, 但却存在另一部分 (因法)】**

因为它对果法一定要给力量。

**【在果时停驻而常有的过失。既然果法在因时不存在, 那么请问, 因法又将能力提供给谁? (这种说法不可能成立, )】**

果法在因法的时候, 不存在, 那它提供给谁? 当时果法还没有产生, 它提供给谁?

**【如同不能将食物给予弥勒佛出世时的儿童一般。】**

我们现在这个食物要想给弥勒佛出世的一个儿童, 就没有办法。当时他没有产生, 所以因法怎么会给果法提供力量呢? 没有办法的。

**【如果因法不能给予果法能力, 或者因法所**

提供的帮助不成立，或者因法在没有提供能力时就已经毁灭，则该果法就成了无因。所以，(如果因法能为果法提供能力，)则因法自身就有成为两个的过失，一个是提供能力的因，另一个是已经毁灭的因。】

这样的话，刚才宗喀巴大师的那个大弟子所说的那样，有常有和无常的两种过失，在因法上是有两种体性了。

下面是第二个问题：

**若因不与果，作因已而灭。**

**因灭而果生，是果则无因。**

【如果因法在尚未向果法提供能力时，就已经毁灭。也就是说，在因法穷尽而趋入毁灭以后，才产生了该果法，则所产生的果法就会成为无因。】

庚二、破与和合同时生：

**若众缘合时，而有果生者。**

**生者及可生，则为一时俱。**

其实这个科判也比较易懂，只不过是里面没有详细分析。刚才按照麦彭仁波切的科判，昨天因缘聚合以后的产生、因缘聚合同时产生、因缘聚合之前的产生，三时当中是这样分的。

**【如果对方提出：虽然因果为先后的关系不合理，但如果在众因缘和合的时候，果法也一起共同产生，就像以灯而同时产生光亮一般。】**

但这样也是不合理的。

**【(如果这样承许,) 则能生[生者]与所生[可生]就如同左右两只角一样有同时存在的过失。这样就互不观待，所谓的因果关系也就不合情理了。】**

**【在因法尚未产生以前，就不可能有产生果法的能力。一旦该能力具备，果法也已经成立。如此一来，也就不需要什么因了。】**

果法已经产生，这个时候因法也没有任何作用了。

庚三、破于和合前生：

**若先有果生，而后众缘合。**

**此即离因缘，名为无因果。**

也就是说因缘合和前产生也是不合理的。

【数论派的论师提出：果法并不是在因缘和合之前原本无有而新产生的。在该法的因缘和合之前，该未来法早已存在，只是随着因缘而将原先已经存在的该法重新引出而已。】

就像山里面有宝藏，只不过后来工人把它开发出来一样，本来的果法已经具足了，他们是这样认为的。

【如果在因缘和合之前，果法自身的本性已经产生，而丝毫不观待因缘。则该果法在无因的情况下也能产生，这样就有连兔角都会存在等过失。】

这个是《显句论》里面的比喻，有这个过失。

我想提出几个问题，昨天忘记了，但大概今天的内容问一下，不然每天这样拖下去不行的，我们还是每天都是提几个中观的问题。

- 1、因法给果法能力有什么过失？
- 2、因法没有给果法提供能力为什么成无因？
- 3、若承许因果同时怎样不合理？
- 4、如果承许因缘和合之前产生果实有什么不合理？龟毛兔角等怎样不存在？有什么特殊情况？

今天就这么多。

## 第 72 课

思考题：

- 1、以教证说明为什么宣说《观因果品》
- 2、若因果抉择为空性，那因果不虚的道理如何解释？
- 3、有人说万法皆空，因果不空，这符合一切经论的观点吗？
- 4、众因缘和合中有果或无果有什么过失？
- 5、怎样以可见不可得和与非因相同来证明因缘和合中有果或者无果不合理之说。
- 6、因法是否给果法能力，有何过失？
- 7、若承许因果同时，或者先有果，后众缘聚合，怎么不合理？
- 8、经论中所说龟毛兔角不存在之道理是怎样理解？
- 9、因直接变成果法或者因已灭而生果有什么过失？
- 10、既然说因果有、无关联皆不合理，那怎



样安立因果法则呢？

下面我们继续讲《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。

其中现在我们讲的第四个问题，应该是时间抉择为空性。

戊四、(抉择时间为空性)分二：一、破时间自性成立；二、破彼之能立。

第一个时间的本体抉择为空性，前面已经讲完了，现在是：彼之能立抉择为空性。

己二、(破彼之能立)分二：一、破承许时间为能生果之俱生缘；二、破承许时间为果之生灭因。

首先第一个，我们用现在讲的第二十品来宣说的。

庚一、(破承许时间为能生果之俱生缘——观因果品)分二：一、理证广说；二、教证总结。

辛一、(以理证广说)分四：一、观察因果二者而破；二、观察果之本体而破；三、观察因之本体而破；四、彼等摄义。

壬一、(观察因果二者而破)分四：一、观察因有无果而破；二、观察能力而破；三、观察时间而破；四、观察作用而破。

这些已经讲完了，今天我们讲第四个，也就是说以理证广说里面的第一个问题。第一个问题又是分四个当中，现在是第四个问题，观察作用而破。观察作用而破应该分六个方面。但我这个分的是，看了几个讲义，每个讲义分的方法是不

同的，有时候我自己眼睛都花了，但大概的我比较容易理解的角度就是分六个方面。（视频里上师说七个，字幕却是六个）

癸四、(观察作用而破)分六：一、观察因变为果而破；二，观察灭不灭而破；三、观察见不见而破；四、观察接触不接触而破；五、观察空不空而破；六、观察一体他体而破。

子一、(观察因变为果而破)

**若因变为果，因即至于果，  
是则前生因，生已而复生。**

观察改变不改变而破，意思就是说，有些人是这样问的，我们昨天前面说，因对果提供一个能力，提供能力是不合理的，因法就变成两体了；如果不提供能力，也不合理的。为什么？这样不提供能力，果就变成无因了。

现在对方认为，所谓因对果提供或者不提供能力的观察没有必要。

意思就是说，所谓因的本体与果的本体是没

有什么改变的，因直接已经成了果了。因直接变成果，比如说：有些人舞蹈，跳舞、跳舞的时候，他上午穿的罗刹的衣服，下午穿的阿修罗的衣服，穿的这两者实际上，当然我们从细微刹那的角度来讲，这不一个人，但是从大概的比较粗浅的观念来看待，这是一个人。同样的道理，比如说青稞，它的种子的相续，也就是说它的果，只不过它变成这个。它变成这个就是因直接到达果的位置上了。因此没有必要，前面讲提不提供能力这些没有任何必要，直接把它变成这样的因已经直接到达果的位置了。有些人是这样认为的。

但印顺法师他们认为，这好像是数论外道的一种观点。但这个是不是呢？你们自己详细观察。《显句论》和其他的《般若灯论释》，还有别的一些讲义当中，谁的观点并没有说的很清楚，并没有提出来。

这里，我们站在中观的立场来，开始破他的观点：这种说法是不合理的。

为什么不合理呢？“若因变为果”，当然有些讲义里面就是，因把自己的本体舍弃，舍弃以后变为果；有些讲义里面说，因自己的本体没有舍弃，直接变为果。有两种说法。但实际上可能是，根据自己的理解不同，两个方面都可以理解。

意思就是说：如果像你们所说的那样，因直接变成果，“因即至于果”，因已经到达果的位置了。也就是说，原来因的本体已经一模一样的，和果没有什么差别了，原来因是什么样，比如说原来灰色的种子，那么现在灰色的种子，它的本体直接到达绿色的芽上面了，已经直接到那里了。比如说，我从家里来到这里一样，它这样的。

当然这种概念，从我们未经观察的相续的角度来讲，我们前面也有这样的观察，比如说我前一世来到这里，或者是说青稞的种子变成青稞的苗芽，那么从一个相续不能堪忍的法的角度来讲，这样说法也是有的。但是真正我们观察胜义谛的时候，它所谓因到达果的过程，成不成立呢？不

成立的。为什么不成立呢？你原来因的本质改变没有？如果你原来因的本质一点也没有改变，现在已经变成果。现在已经变成果的话，那因就有恒常的过失。

《显句论》当中引用了一个《中观四百论》的教证，《中观四百论》的这个教证<sup>10</sup>，我不能背诵。意思就是说：恒常的法哪里都是没有的。看你们可能能背吧！用《四百论》的教证来说这个，如果这样，有恒常的过失。但是这个恒常的法，我们在整个世界当中，在万事万物当中，根本找不到一个恒常的法，所以这样承认也不合理。从教证方面讲也是不合理，我们从理证方面来讲，这也是不合理的。

我们可以详细观察，你说，你原来的因直接变成果。直接变成果，我们可以问你，你原来因的自体舍弃没有？到果的时候，它的本质上有没有变化？如果有变化，那就不是那个果了。因为

---

<sup>10</sup> 如《四百论》中云：“无有时方物，有性非缘生，故无时方物，有性而常住。”

原来这个因，比如说原来因是灰色的，现在果已经是绿色，绿色和灰色不是一个本质，所以说不是已经到达这里了，毕竟有变化的；如果你说没有一点变化，这用可见不可得的理来有妨害的。为什么呢？因为原来这个灰色的，现在在果的时候也还是灰色的，这样的果有没有？凡是有知觉的人都会知道，是不可能有的，所以从这个角度来讲也是不合理的。它这里不合理的原因并没有讲。如果因直接变为果，就有过失。还有一种过失是什么呢？“是则前生因，生已而复生”，前面能产生的因，因为它直接可以变成果了，前面已经产生果的因，还可以产生了。为什么呢？因为它的本质没有改变过。没有改变，那么它还要再继续产生，比如说已经生完了果的种子，它毕竟是因，毕竟是因的话，如果再继续产生果，或者有无穷的过失，或者有无必要的过失，或者有无常的过失。因为如果你说，原来的种子，已生的种子，现在已经生完了，然后它不能再产生，那

么以前的种子已经生完了和没有产生的，有两个过程。有两个过程，那么你们说所谓原来的因直接到果的观点，也以此而推翻了，所以这种说法完全是不合理的。

你们详细对中观的理，互相推理和观察的时候，可能要思维很长时间，各个讲义里面的说法，有时候是不同的。但是我想，我们这次发的资料应该是比较多的了，到时候因明可能没有这么多，这次我们讲中观，应该那天慈诚罗珠堪布解释中论的《慧灯之光》也给大家发了。还有印顺法师的《般若灯论释》好像你们手上都是有，大概三四本了，应该可以参考了。我手上都是特别特别多，有时候各个论师的讲义也舍不得放弃，要看一遍，也花很长时间。但总觉得《中观根本慧论》是非常殊胜的，真正能抉择释迦牟尼佛的究竟密意，并不是口头上说“万法皆空、万法皆空”，不是这样的，在自己心的相续当中，真的能生起了，对中观无生的离戏，坚定不移的定解。



这样一来，希望你们一定要参考一些其他的书。平时自己去思维，甚至你上厕所的时候也是想，第一个颂词里面的内容是什么？第二个颂词的内容是什么？你们能背诵的人，当然对法理肯定会思维的。但不能背诵的人也是，平时自己这样的话，最后自己的心逐渐逐渐入于正轨了。

现在很多人，真的喜欢背诵，喜欢这样讲的话，有很大的利益，以前背过的完全是不相同的。大概十年前，我背过《量理宝藏论》，就是因明的。现在翻译的时候，一看都是特别特别熟悉，基本上，比如说我看汉文上的颂词的时候，藏文就直接浮现在脑海里面。有时候觉得，乃至生生世世，我们背诵一些论典，想一些论典，还有自己学一些论典，这个对自己在阿赖耶上面有非常大的利益。

我希望你们现在也是，可能各班给大家已经通知了背《大圆满心性休息》，如果你们复印室方便，把那个颂词印一个单行本，可能好一些。我

看有些道友拿的，原来的精装本也特别重，本来有些人的身体也不好，《大圆满心性休息》，真的背着一个大车，还是很困难的。

有些推理光是看一遍可能不行，你听几个辅导，然后再自己思维的时候，当天所讲的内容应该会通达。你们不要认为，每天只有四句，没有什么不懂的。当然做简单一点都是，什么都可以。原来根登群培这样说的：一切都没有自宗他宗，这就是愚者的无上自宗。因为愚者，什么都可以，“哎呀，什么都可以，没有什么的，大家这个和那个放弃，哎，什么都没有了。”自宗也可以，他宗也可以，空也可以，不空也可以，这就是愚者的无上自宗。我想，我们如果对这个不关心，当然是无所谓，就是不用听了。但是如果真正去观察的时候，每一个智者和每一个修行人都有不同的理解，应该有很大的差别。

下面就是刚才我解释的，按我的理解解释应该是这样的。

下面就是说，第二个问题：

子二、(观察灭不灭而破)分二：一、灭不合理；二、不灭不合理。

对方是这样的，因法灭完了以后才产生果，还是因法没有灭而产生果？从这两方面来抉择。

丑一、(灭不合理)：

如果对方认为：所谓的因法，比如说灰色的种子，它已经灭完了，它灭完了以后产生它的果，这样，合不合理呢？平时可能有些人也是这样认为的：是，种子已经灭完了以后，才产生它的果，这应该是合理的。

但实际上，种子真实已经灭完了，它的果也不能产生。一方面，我们昨天前面所讲的一样，种子已经死完了，已经一点也是没有了，灭完了，它的果要产生，那么现在的果应该有无因的过失。

这个我们前面已经讲了，今天这里，也有不同的一种推理方法。它是怎么样推理的呢？

**云何因灭失，而能生于果？**

它说：怎么你们对方说，因法已经灭失了，而能产生果呢？从表面上看来，这是一个简单的疑问句，因灭完以后，怎么会产生果呢？

当然有些人可能认为，因灭完了怎么不能产生果呢？因只有灭完了才能可以产生，因都没有灭完，那么果怎么会产生呢？因都还存在，果不可能产生，这样认为的。

但实际上这也是可以观察，如果因灭完了，实际上是已经不存在了，

跟石女儿子和兔角没有任何差别。如果因灭完了，它还能产生果，那等于——《显句论》里面已经用了，用的什么呢？那石女儿子也应该产生它的儿子了。因为不存在的东西，它可以作为因，产生它的果，这样一来，那么世间的石女儿子也应该能产生果。应该有这个过失了。

但这个当然我们不敢承认。我们要承认一些因果的时候，一方面，所谓的因果，我们前面一而再，再而三地给大家强调了，真正以智慧来观

察的时候，所谓的因果确实实是无法安立。但是末经常观察的，在相续或者虚幻当中，所谓的因果也是可以的。在这里，因灭完了的果也不能产生，这是观察灭不灭而产生的果而讲的。

现在是第三个问题，观察有关联和无关联。

**若因果相关，因住果岂生。**

**若因果无关，更生何等果？**

现在是第二个，全知果仁巴的解释科判方式，把这两个合在一起而讲，他说，观察四类因果。但是他的观察方式，把刚才那个灭不灭这两个连在一起讲的。

他是这样说的：你那个因能产生已经存在的果，还是不存在的果？首先它自己的因灭完了以后产生？还是因没有灭而产生？因灭完了而产生，是不合理的。因没有灭，那么因对果有关联还是没有关联？好像用这方面来观察四类而破的。

但是我们在这一，把关联不关联单独分出来

观察。对方是怎么说的呢？他们说：这个因果，如果因不能灭，那么因直接对果，或者以有关联的方式来产生，或者以没有关联的方式来产生。除了这两个以外，再没有别的产生方法了。

我们下面观察，所谓的因和果有关系还是没有关系？有关系，不合理；没有关系，也不合理的。

怎么不合理呢？“若因果相关，因住果岂生？”如果说，所谓的因法跟果法有关系，它们之间，比如说互相依靠、依赖的，或者互相——我和我所，或者互相有一定的关联。

如果有一定的关联，当然我们，比如说人和人的财物，就是我和我所的关系。比如说柱子和柱子的无常是同体的关系。世间上具有两个物体的时候，它有很多关系。火和火的热性也是同体的关系。树上有飞禽，有小鸟住在树上的时候，这叫做能依所依的关系，等等。水果放在前面的桌子上，这也是能依所依的关系。世间上有这么

多的关系。

果和因他们之间，如果说是有关系，是不合理的。当然这里的关系，本来因果是能生所生关系，但这个关系现在这里不成立。一个不成立，另一个就不能说是，就像石女的儿子和柱子之间的关系一样。这个在这里没有引用。

如果你说因和果真是有真实的关系。如果有真实的关系，那么果已经存在了，“因住果”，因已经住于果的时候了。因的本体没有，一直住到果的本体那里，那么因和果之间怎么有关系呢？没有任何关系。比如说，以前的人已经死了，那么死人跟我现在有关系，是不可能的。

一个因法早就已经死完了，因法果法之间不可能有关系。因法一定要住在果法存在的时候了。如果因法也是住在果法存在的时候，那它们两个之间的关系，你说一说是怎么样呢？它们之间有什么样的关系？那这样，我们谁也不敢说。你看，因法一直住到果看见的地方，果在的时候因也在，

那这样的话，果根本不需要观待因法了。果都已经出现了，这个因有什么用呢？没有任何用处了。所以说，有关系的因果，是根本不可能成立的。

现在我们观察第二个方案，“若因果无关”，如果因和果没有任何关联，那么，“更生何等果？”那这样的话，这种说法是更不合理的。为什么不合理呢？如果因没有观待果，因和果之间一点关系也是没有，就像东山和西山一样。如果这样，那么没有任何关系，它们两个之间是不是能生所生的关系呢？是根本不可能的。

如果没有关系，也是能变成能生所生，按照月称论师所说的那样，一切产生一切，或者是一切当中不产生一切，有这个过失了。或者，因为没有任何关系，也是可以产生，那这样的话，柱子当中也可以产生瓶子，石头当中也可以产生牛粪。如果石头当中也可以产生牛粪，我们没有必要到处去买牛粪。有些买不到牛粪的时候，在牧场上一直哭着，也没有任何必要的。因为石头、



土粉，我们喇荣也是有很多很多，在这个当中可以产生牛粪，没有必要了。有这个过失。

没有任何关联的因果产生也不可能的；有关联的因果产生也是不可能的。这样一来，也是我们刚才所讲的那样，真正在圣者的根本慧定面前观察的时候。所谓的产生也是虚幻不实的，不可能有真正实有的产生。万法当中没有实有的产生。没有实有的产生，它的住也不可能有。住没有，灭也不可能的。

我们现在正在看见的苗芽种子之间的关系，也是从来没有产生过、从来没有安住过、从来没有毁灭过。这样一来，反过来说，我们自相续当中的，比如说嗔恨心、嫉妒心，看它的产生有没有呢？也是不可能有的。因为嗔恨心依靠因缘而产生，那么因和嗔恨之间的关系，我们也是以前面的这种方式来推理。

推理观察的时候，自相续当中的所有烦恼产生、痛苦产生，有时候真的，在座的有些金刚道

友，对中观可能闻思的也不是很细致，对大圆满的窍诀也没有弄懂，平时就是“我好痛苦啊！我很伤心呀！我这怎么办啊？你说：上师，我特别特别痛苦”。当然未经观察的时候，所谓的痛苦，你的心里也可以产生的。但是如果真正去观察的时候，我们相续当中所谓的痛苦，不是因和果产生的痛苦，也是不可能有的。但是因和果你怎么样去观察的时候，有关联也不行，无关联也不行。这样一来，痛苦的来源、住处，最后去处是怎么得到的？根本得不到的。

### **子三、(观察见不见而破):**

#### **因见不见果，是二俱不生。**

这个也是一个科判，因是见果还是不见果？当然我们本来说，因、种子这些是没有什么眼根的，一般“见”它这里，有眼睛才见到诸法，这样讲的。但是在这里的“见”就是缘，因到底缘没有？也就是说起到作用没有？从这个角度来讲的。

因见和不见都不合理的。怎么不合理呢？这二者都是不可能产生的。比如说，所谓的因法，如果它见过果法，所谓的种子，它见过果法没有？

如果见过果法，是不合理的。为什么不合理呢？因为因在的时候果已经在在了，所以果就根本不需要因了。它那个见果，因果同时才可以见到，不同时，不可能见。因早就灭完了，对现在的果不可能见到，所以因和果之间互相能见的话，不行的。

如果因没有见果，可不可以呢？因从来都是没有见果，那对果根本不可能起作用，这个也是根本不可能。因为它从来都是见也没有见过，从来对它没有起过作用。它这里“见”就是也从来没有缘过它。从来没有缘过它，那怎么会起作用呢？就像石女的儿子，谁也没有见过，石女的儿子对果产生能不能成为它的因？这个也是根本不可能的。

所以从见和不见的角度来讲，当然这个见和

不见，下面麦彭仁波切的讲义里面，有《显句论》的解释方法，还有《般若灯论释》的解释方法，麦彭仁波切也发表了，他自己看法的一些解释。但这个地方是比较难懂的，那天我翻译的时候，还是看了半天，也基本上是比较难懂。

这次我也重新翻了一些《显句论》和《般若灯论释》。但讲《般若灯论释》的时候，基本上的意思，应该到时候下面讲义里面可以讲。比如说它见不见的意思，按照《般若灯论释》的意思来讲，比如我们眼识取外境的时候，眼根已经见了外境，你就不用产生识了，已经见完了；如果你没有见过，也根本不可能，因为不见之故。见也不可能，不见也不可能。以《般若灯论释》的观点来，可以这样解释。

以《显句论》的观点，它一般是针对数论外道、针对裸体外道、针对一些世间的人，说所谓的见不见，就是缘不缘的意思，起不起作用的意思，这个也是不成立的。这两个观点下面还有阐

述，所以我在这里不广说。这是见不见方面的观点。

子四、(观察接触不接触而破)分二：一、观察三时接触不合理；二、观察有无接触不合理。

丑一、(观察三时接触不合理)分三：一、过去果与三时因接触不合理；二、现在果与三时接触不合理；三、未来果与三时接触不合理。

现在的果与三时的因接触不合理，未来的果与三时的因接触不合理，过去的果与三时的因接触不合理。首先是第一个，就是讲，过去的果与三时的因接触不合理。

下面的偈颂比较好懂，这也叫做九重因果。意思就是说：过去的果跟未来的因也是不可能接触的，现在的因也不可能接触的，过去的因也不可能接触的。然后现在的果，未来的果以此类推，就比较好懂。

寅一、(过去果与三时接触不合理)：

**若言过去果，而于过去因，**

## 未来现在因，是则终不合。

“终不合”《般若灯论》和很多里面，“合”也可以说。但是在这里接触，我们平时所谓的接触，比较好一点。如果因和果有一个接触，当然现在的果或者未来的果，过去的果，应该与三个，未来、现在、过去的因要接触，但一个一个的都是不合理的。

首先第一个就是说过去的果，过去已经过完了的果，那么这个果与过去的因，是不可能接触的。因也已经过去了，果也已经过去了，那么这两个过去就不可能接触。现在的都没有了，怎么能接触呢？不可能的。

过去的果与未来的因，也不可能接触。因为果已经过去了，因还没有产生，它们两个怎么能接触呢？不可能接触。

过去的果与现在的因可不可以接触呢？果已经过去了，因在现在，现在和过去这两个怎么接触呢？也是不可能接触。

所以在三时当中不能接触。应该这样来理解。

下面我们在讲义上读一遍。

【己二、(遮破以因而生果)分二：一、观察因而破；二、观察果而破。】

【庚一、(观察因而破)分五：一、以破因而破生；二、以观察有无关联而破；三、以观察是否现见而破；四、以观察是否接触而破；五、以观察是否空性而破。】

【辛一、以破因而破生：】

**若因变为果，因即至于果。**

**是则前生因，生已而复生。**

【如果对方提出：果法并不仅仅是从因缘的和合中产生的。所以我们也用不着去探讨所谓“因法是否是在给予果法能力之后毁灭”等问题。】

没有必要探讨，我们昨天前面说：如果因法对果法提供一个能力，有什么什么；不提供能力有什么什么，这个问题没有必要探讨。他们说：

## 【因果本来就不是异体的,】

因和果，比如说：青稞的本来来讲，本来不是他体的，

【因为在因法毁灭之后，果法的本体就可以成立。】

它这个毁灭之后，有些人想：毁灭完了怎么会成立？它不是异体的话，但有些里面说，因法的本体不舍弃的情况下，它因的过程已经毁灭了，但是它就直接变成果。它这个地方的理解，有些人认为，因法已经灭完了，然后再变成果，好像，怎么会又灭完了又变成果？是不是有点困难啊？

它意思就是说，所谓因的阶段已经消失了，没有了，但是因的本体还是存在的。比如说上午穿罗刹衣服，下午穿着阿修罗衣服，他这个人的本体没有改变，只不过外面罗刹衣服的形象已灭，然后就变成阿修罗的形象了，所以它这里的“灭”指的不是本体方面。如果本体方面的话，跟其他的有些题目有点相同，有这个过失。对方的观点



应该是这样的。

**【如果在因法毁灭之后，果法就可以成立，】**  
比如说，宗喀巴大师有些注疏里面说：如果因法毁灭以后，并且它直接安住于果法。它这里“成立”就是“安住”。把因直接安住，直接转移到果法上面去了。

**【或者因法可以转变为果法，也即因法已经完全迁移(至果法)而成为无常之法，】**

因法只不过完全都已经变成了一个果法，它是恒常，本体上是没有改变的，

**【则果法就有不是原本无有而重新产生的过失。】**

如果这样的话，那么则果法有不是原本无有重新产生的过失。本来这个果应该是重新产生，但如果你们这样的话，原本在因的位置上是应该有的，刚才印顺法师他们所讲的那样，

这个如果是数论外道的观点，也是应该合理。因为他们认为，喜忧暗，这三者在本体当中也是

存在的，所以果法在因法当中应该以本来不明显的方式存在，可能可以这样理解。

**【就像舞者仅仅更换了装束一样，(没有本质的变改变，)因为因果为一体，所以又怎么需要产生什么新的果法呢？】**

根本不需要了，因为它的本体都已经具足了，

**【因为因法恒常存在，所以就有先前已经产生过果法的因法，又要重新产生(果法)的过失。】**

从因法的角度来讲，它已经具足了又要再产生的过失依然具足的。

**【这显然不合理，因为大可不必的缘故。】**

没有任何必要了。

### **云何因灭失，而能生与果？**

**【所谓毁灭的因法，现在却丝毫没有消失，又怎么能产生已经产生的果法呢？绝不可能产生。】**

刚才我解释的方法，就是按照已经毁灭完了的果法，毁灭完了的果法，不可能产生。跟这个

在解释的方式上，是有点不同。因为它毁灭完了，怎么会产生？但是因法丝毫也没有消失，又怎么能产生？这个可能跟前面连在一起，它的本体丝毫也是没有消失的话，那么怎么会说因毁灭以后才产生果实呢？从这方面理解也可以。

**【辛二、以观察有无关联而破：】**

**若因果相关，因住果岂生？**

**若因果无关，更生何等果？**

**【如果对方提出：果法并不是以前面因法的毁灭而产生的，而是由安住于果法的因法产生的。】**

它在果的时候还是存在的，以这种方式来产生，这说法也不合理。

**【与果法相关联并且现在仍然安住于果法的因法，又怎么可能产生果法呢？因为果法已经存在，而因法却无有变化，这样的因又怎么能成其为因呢？断无此理。】**

根本不可能合理，它的果还在，因法怎么会

对它起作用呢？

**【如果因法与果法毫无关联，因为毫无关联的缘故，又会产生什么样的果法呢？如果无有关联也会产生的话，则会有从一个因法而产生所有一切的果法，或者一个果法也不产生的过失】**

《显句论》里面的这个过失就是有的，所以也不敢承认。

**【辛三、以观察是否现见而破：】**

**因见不见果，是二俱不生。**

**【我们还可以观察，因法是在见到果法，还是在没有见到果法的前提下产生果法的呢？】**

就是因见果没有？见果法产生的？还是没有见过果法？

**【如果因法已经见到果法，则果法就必须存在，如果果法已经存在，则因法也就不应成为因法了；】**

果法都已经存在了，没有必要有因了。

**【如果因法根本没有见到果法，又怎么会产**

生果法呢？不可能产生。如果这样也会产生的话，就有产生一切的过失。】

从来没有见过，从来没有起到任何作用，也能产生，当然有这个过失。

**【这里所说的“见到”，是指缘的意思。】**

平时因和果之间，有缘无缘的关系也可以，但这个“缘”实际上是接触，起作用，起作用可能这样话也是比较好懂一点，不然所谓的缘也是，一般来讲，用分别念来缘它，无分别念来缘它。境和有境之间的关系叫“缘”。果和种子之间缘无缘的话，有时候也是不好懂。从果和因之间的关系的话，它这个“缘”也是起作用。

因起作用的话，也不合理；不起作用也不合理。可能从这方面讲比较好懂一点。

**【《显句论》云：如果对方提出，因法本来就不存在六根，】**

不存在六根也可以说，五根也可以说。但不存在根，根也可以说，括号里面就讲个“六根”

也好一点。

**【所以就不存在种子等因法，“见到” 什么问题。】**

本来因法都是它没有眼根、鼻根、耳根，它见不见是什么意思呢？如果我们心理见到它，也可以照见，也可以这么说。如果有六根，括号里面写个“六根”可能好一些，如果它存在六根，那么种子见到它，这样可以说的。但是种子本来都是不具足这些根的情况，你怎么会提出这种问题呢？

下面按照《显句论》的观点是这样认为的：

**【则可以回答说，无论存在与否，我们的立论是为了证实(言实事师)有生之说与理相违，】**

凡是有实事产生的这些，都是与理相违的角度来讲的。

**【或者是针对(数论外道)神我的等起为因的见解，】**

或者神我作为，因为神我能创造万物，创造

万物，它到底见到它的果法没有？以这种方式来观察也可以，

**【以及裸行外道承许种子与根为一体之说而言的。】**

因为种子当中诸根都已经具足了，裸体外道是这样承认的。这些我们在《中观庄严论释》里面讲的。种子也有根，与根无二无别的它见不见得到它的果法，这样讲也是可以的，这是《显句论》的观点。

《般若灯论》当中是这样说的，此眼根等产生眼识，即为见外境之色法等疑惑。但这个我看了一下，这个是原来我当时，还没有得到《般若灯论》的汉文本的时候写的，看了《般若灯论》里面的话，

**【《般若灯论》也云：“若眼见而取者，然后识起者，识者无用；】**

它说：如果眼睛能见到而取，见到而取，然后再产生识，识就已经变成了无用了。现在眼睛

已经见到外境，见到外境后再产生识，识就变成无用了。

**【若眼不见而取者，色之境等则无用”等。】**

如果眼睛不见而取色，那么色也变成无用了，或者是识变成无用，或者是境变成无用。这个你们到时候翻一下《般若灯论》，应该可以在《般若灯论》里面有。

**【我个人认为：这些教证似乎都是在表明，缘所生为趋入基础的，一切因果法本体的所谓“产生”等并不存在，就像陶师做瓶子一样，见与不见二者都不存在。】**

它这里，虽然这些教证已经说明了这个问题，但主要的意思是什么呢？凡是种子作为所缘的基础，一切果法作为产生的话，并不存在。意思就是说，依靠实有的种子，然后真正所谓的产生并不是存在的。

麦彭仁波切也是认为，就像陶师做瓶子的时候，陶师见了没有？如果见了，也不合理。陶师



先已经见到瓶子的话，还要做什么，根本没有必要；从来没有见过的话，不见的瓶子也是怎么做呢？未见之故也是没有办法做的。比如说我要做，要见到才做，如果没有见到，做的话，那就不可能做到；已经见到，就没有必要做。它是比较那个，也是见不见，或者是前面的去和不去的观察方式来理解。

【如果可以见到(瓶子或者果法)，就不需要再产生；如果不能见到(瓶子或果法)，所谓的产生也不合理。大家可以对此观点加以观察。】

【因此，无论因法是否能见到果法，都不能产生果法。】

【辛四、以观察是否接触而破：】

**若言过去果，而于过去因，  
未来现在因，是则终不合。**

【如果果法是过去的法，则无论是过去的因，尚未产生的未来之因，还是现在产生的因，在任何时候它们之间都不应该有接触。我们可以依次

对三种情形进行观察，就可以分别用因为因果二者都属于过去，(现在已经毁灭,)所以不可能存在接触；因为果法属于过去，而因法尚未产生，所以也不能接触；以及因果不可能位于同时的推导方式来证明。】

这是二十品，昨天前天都出了，

1、以教证说明为什么宣说《观因果品》

2、若因果抉择为空性，那因果不虚的道理如何解释？

3、有人说万法皆空，因果不空，这符合一切经论的观点吗？

4、众因缘和合中有果或无果有什么过失？

5、怎样以可见不可得和与非因相同来证明因缘和合中有果或者无果不合理之说。

6、因法是否给果法能力，有何过失？

7、若承许因果同时，或者先有果，后众缘聚合，怎么不合理？

8、经论中所说龟毛兔角不存在之道理是怎

样理解？

9、因直接变成果法或者因已灭而生果有什么过失？

10、既然说因果有、无关联皆不合理，那怎样安立因果法则呢？

大概出这么多，下面大家一起回向功德。

## 第 73 课

思考题：

1、未来、过去、现在的三种果怎样不能接触各三时之因？

2、佛教因果论的逻辑在哪些方面超出世间的各种逻辑学说？

3、若因果接触不接触都不合理，那善恶因果怎样合理？

下面我们讲获得第一地菩萨或者有人说第七地菩萨的六大庄严之一的龙猛菩萨，他所造的解释释迦牟尼佛第二转法轮《般若经》究竟密意的《中观根本慧论》。《中观根本慧论》当中总共分为二十七品，现在我们讲的是第二十品。

庚一（破承许时间为能生果之俱生缘——观因果品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分四：一、观察因果二者而破；二、观察果之本体而破；三、观察因之

本体而破；四、彼等摄义。

壬一、(观察因果二者而破)分四：一、观察因有无果而破；二、观察能力而破；三、观察时间而破；四、观察作用而破。

我们现在就是讲观察因果的作用方面的科判：

癸四、(观察作用而破)分六：一、观察因变为果而破；二、观察灭不灭而破；三、观察见不见而破；四、观察接触不接触而破；五、观察空不空而破；六、观察一体他体而破。

昨天我们讲前面，观察变不变而破和观察灭不灭而破，还有观察有无关联而破，观察见不见而破，讲了这么多。第四个问题就是观察接触不接触而破。

子四、(观察接触不接触而破)分二：一、观察三时接触不合理；二、观察有无接触不合理。

丑一、(观察三时接触不合理)分三：一、过去果与三时因接触不合理；二、现在果与三时因

**接触不合理；三、未来果与三时因接触不合理。**

总共分三个科判。其中我们昨天已经讲了，过去的果与三时的因接触不合理。这个问题已经讲完了。今天讲：

**寅二、(现在果与三时因接触不合理)：**

当然我们在这里大家也非常清楚，因为这几个颂词从字面上解释起来比较容易。如果因和果二者有实有的一个接触，那么从果的角度来讲，要么这个果是未来的，或者过去的，或者现在的，除了这个以外其他的果是肯定不存在的。

这个果如果与因接触，那么比如说，我们昨天所讲的过去的果，它与现在的因不可能接触，未来的因不可能接触，过去的因不可能接触。为什么不能接触的每一个原因，讲义里面也是讲得比较清楚，而且我们自己也是顾名思义，比较好懂。自己想一想，也确实是，如果是一个过去的果，那么这个过去的果，怎么样也是未来、现在、过去的三个因当中不可能与它和合，不可能与它

有接触。

今天我们继续分析，继续分析什么呢？

**若言现在果，而于现在因，  
未来过去因，是则终不合。**

如果说现在的果，与现在的因和未来的因还有过去的因，这三者的因要接触的话，就根本不合理。

为什么不合理呢？我们也可以看得出来，比如说现在的果，比如说现在的鲜花，就算它是果，现在的鲜花与现在的因能不能接触呢？与现在的因不可能接触。为什么呢？因为现在的鲜花已经有了，那么现在因对它来讲，月称论师说是没有任何意义；再加上现在的因和现在的果，这两者根本不用观待，互相没有必要去观待，因为果的鲜花已经成立了。果的鲜花已经成立，那么它的因对它来讲也是与它同时的，就是互相不观待，因此就没有任何必要了，也没有任何意义了。所以说现在的果和现在的因，这两者相接触是不可

能的。

如果说现在果与未来的因相接触，比如说今天我有一朵鲜花，它与未来的因相接触，但这个也不可能的。因为今天的果，现在都已经有了，它未来有没有因也很难说，即使说有一个因，这肯定不是现在果的因了。如果是现在果的因，那么未来的因，也就是说因和果之间，就有果在前面，因在后面的过失。这也是根本不可能的，儿子在前面，然后父亲还没有降生，这样的情况也不可能容有的。

然后现在的果与过去的因能不能接触呢？这个不可能的。现在的果和过去的因，比如说今天的鲜花与昨天的种子，也就是说去年的种子，两个会不会相接触呢？不可能接触。因为原来的因已经灭完了，现在的果正在存在的时候，那么灭完了的东西和现在正在存在的东西相接触，那就不可能的。

有些论师用比喻的时候，比如说，现在的活



人和过去已经死的人，两个相接触一样，就不可能吧。过去的人已经死完了，与现在就是今天的活人两个相接触是不可能的。现在的果在三时当中观察，根本不合理。这个问题应该这样解释。

**寅三、(未来果与三时因接触不合理):**

**若言未来果，而于未来因，  
现在过去因，是则终不合。**

意思就是说：未来的果，比如说明天的瓶子是未来的果，这个瓶子与未来的因是不可能相接触的。为什么呢？因为果还没有出现，因也还没有出现，两个都是跟石女的儿子没有什么差别了。这样的话，两个没有产生都可以互相接触，那虚空当中的鲜花也可以产生了，尚没有产生的东西也可以接触的缘故。

然后未来的果，未来的果就是明天以后的果，这个果跟现在的因可不可以相接触呢？这个也是根本不可能的。为什么呢？因为未来的果，它还没有产生，然后因是现在的，所以它们两个的

时间完全是不同的。这样一来，时间不同都可以接触，那我们前面所讲的一样的过失也是存在的；再加上现在的因，它的自相、它的本体可以存在的，但是未来的果的事相、它的自相、体性还没有形成，没有形成的东西跟现在有形成的东西两个相接触，那么就像柱子跟兔角两个相接触一样，这也是不可能的事情。

然后未来的果与过去的因两个，可不可以相接触呢？这也是不可能的。因为未来的果还没有产生，然后过去的因已经灭完了，中间还有现在的空间和现在的时间，这样的话，已经灭完了的东西和还没有产生的东西，这两个从因明的角度来讲都是无实法，这两个无实法根本不可能互相接触。

这样一来，所谓的因果，我们未经观察的如梦幻般的境界，或者抉择世俗谛的时候，这些也是如梦如幻般地在名言当中可以形成的。但是你真真正以中观的理证智慧来加以抉择的时候，一切

万法的本相确实是不存在。

不仅一切万法的本相不存在，而且现在我们亲眼目睹的因果法则，这些也是无法成立的。为什么呢？因为毕竟这些都是所谓的观现世量。观现世量就是一般凡夫人的六根面前所显现的正量，是世俗当中的一种量而已。世俗当中的量，用胜义量来进行观察的时候，这些也根本不可能成立。

以上的这几个，比如说因果真正要存在，因和果之间以三时的关系来进行推测，进行推测的时候，它的本体确实不但不成立，而且完全都成了中观当中所抉择的所谓离一切戏论的境界。

这一点，为什么现在很多人说，龙猛菩萨是开创佛教逻辑的创始者，原因就是在这里。因为一般世间的逻辑学，有世间的逻辑学和出世间的逻辑学。出世间的逻辑学也可以称之为佛教的逻辑学。世间的逻辑学，可能现在很多比较有学问的人都比较精通，比如说一般世间的逻辑学的最

开始的时间，大概是公元前三百多年前的时候，古希腊的亚里士多德，他开始创立的。他创立以后，后来就形成了一种形而上学逻辑学，这个我们以前都学过。这种推理，一般他都是用演绎，然后他有一些推断，大前提、小前提、结论等等，以这种方式来推断事物的发展、事物的存在和它的形象的一些真理。

这种逻辑随着历史的演变，逐渐逐渐，大概是十九世纪的时候，德国的哲学家黑格尔开创了什么呢？就是唯心的辩证逻辑学。后来一直到马克思的时候，就是唯物的辩证逻辑学，他们也是对外境的事物加以观察，再加上我们这个内心，就是物质在后，心识在前，以这方面的辩证来进行演变的。

但是实际上，他们根本没有推测，推测什么呢？真正的万法内在所含的甚深奥义。这方面根本没有推测，为什么呢？因为他们这些论典现在也是在流失，我们现在学习的过程当中，可以看

出来只不过是一个，比如说像柱子的成长、柱子的结构、柱子的颜色，柱子是如何如何形成的，从这方面研究。柱子如果是无常的话，因为万法都是运动的缘故，它以这种方式来进行推测的。

但是真正柱子的产生，它这个因和果之间的关系，就根本没有推测到。所以说，佛教逻辑当中，尤其是龙猛菩萨的《中观根本慧论》，是佛教逻辑的典故。最典范的论典就是佛教逻辑的龙猛菩萨的《中观根本慧论》。佛教逻辑跟现在的世间逻辑有非常大的差别，有天壤之别。为什么这么讲呢？因为一方面，他们研究的方式上面，也有很多的缺憾，然后研究的对境，他根本没有，只是把简单的一些，我们六根感官，就是我们眼耳鼻舌身范围当中，依靠、通过一些仪器，古代的时候，可能公元前这个仪器也是没有的，通过他的各种各样的一些分别念的推测方式来进行观察事物的发展，它是这样的一个过程。但是龙猛菩萨以他的断除烦恼和所知障，自己所得到的根

本智慧，以这样的智慧力来抉择万法的真理。

我想，佛教的逻辑总的来讲，观察胜义方面，主要以龙猛菩萨的《中论》为主，然后观察世俗方面，佛教对柱子的成长，柱子的因和果之间，这方面分析的论典有没有呢？这个非常多的，就像静命论师的《中观庄严论》当中，到时可以学。名言当中这些是按照、依靠因明的观点来进行推测，然后胜义当中按照中观的观点来进行推测。这样的時候，我们现在的名言相当于是现在世间的逻辑一样的。

但是跟他们的逻辑的推理方法相比，我们名言的推理方法，也有很大的超胜之处，有很多的地方有超胜之处。然后中观的胜义这一点，世间所谓的一些典型人物，根本没有涉及到，也根本没有靠到它的边，可以这样说。

这一点，也并不是我们站在佛教的立场，侮辱这些文学家，不是这样的。真正从真理方面来观察的时候，可能很多人也是以前上学校的时候，

所谓的辩证唯物主义这些，学是已经学过，但是学的过程当中，始终有些问题的真理，有些事物的真理，实在是没办法解决出来，有这种感觉。你一旦遇到中观的真理的时候，不管怎么样，逻辑已经推到边了。你看刚才因和果之间的推理，一直这样推下来，现在我们就有没有话说呢？没有话说的，因和果之间，确实是不能接触。一接触的话，所谓三时的果与三时的因不接触，除了这个以外就没有了。但是世间的任何一个逻辑学当中，有没有这样的一个非常精妙的推测方法呢？恐怕大家都应该是一目了然的。

我想，尤其是我们学中观的过程当中，对世间的有些逻辑，世间的一些推断，中观毕竟是一种推断，也是一种逻辑学，它的推断方式，跟现在世间的有些推断方式，相同点在哪里？不同点在哪里？它的不同的特色和特点在何处？这方面，我想我们加以分析、加以观察，在自他的相续当中，对佛陀和对整个中观生起信心，有一定

的必要。

我们前面，因果从三时当中观察不成立的问题已经讲完了。下面就是说第二个问题：

**丑二、(观察有无接触不合理)：**

**若不和合者，因何能生果？**

**若有和合者，因何能生果？**

(上师哼偈颂)

下面可以这样讲，“若不和合者”，下面那个因和果接触和不接触，我们前面已经观察了，如果因和果不合，“不合”的话，我们现在的语言，藏文当中“接触”说得比较多一点，《般若灯论》翻译也是讲的“和合”，但“和合”也可以吧。“和合”跟“接触”从深的意义上面观察，可能有一点点差别，但是这个也差别不大。

如果因和果不能接触，因为我们前面已经抉择了，因和果怎么样也不能接触。如果不和合，“因何能生果？”它们两个从来都是没有和合，如果没有和合的话，那怎么能生果呢？不可能生



果的。就像东山和西山一样，从来没有接触，从来没有接触过的东西，还要能生它的果，那么《显句论》里面说的是石女的儿子也应该产生果了，有这个过失。如果从来没有和合，从来没有接触的时候，也要生果，那有这种过失。

“若有和合者”，如果因和果两个相结合，就是要互相接触。“因何能生果？”——互相接触，那就不可能生果。怎么能生果呢？因为互相接触，这两个都是已经成了现在共同存在的。而且现在共同存在，一方面产生果就没有任何必要；再加上如果一切和合，那么因和果就不可能产生，互相也有不观待的过失。这样一来，接触就不可能产生。因为因和果已经形成了，两个都形成了，依靠因产生果，有没有这种事情呢？就根本不可能有的。两个都已经存在了，还要再产生的话，也根本不可能存在。所以，我们以刚才所讲的这样的方式进行观察的时候，确实接触也不能产生，不接触也不产生。

那接触不产生，不接触不产生，是不是名言当中的所有的因和果不能产生呢？并不是这样的。我们在这里观察的时候，就是在胜义当中一切都不产生而讲的。名言当中存不存在呢？名言当中它的产生是存在的。但名言当中可不可以观察它的接触和不接触呢？接触不接触它的理论的方式，就进入比较深的境界了，已经成了用胜义量来观察啦。名言当中我们去观察因和果之间要接触、不接触，不能这样说，凡是因缘聚合的时候，就可以产生，我们只回答这样就可以了。

如果你真正要得出一个答案，不仅是佛教的观点，世间一些学问当中的因果，接触和不接触说的话，也是根本不可能的。比如说，一般世间的学问当中，像学化学的角度来讲，化学当中一般做化学实验的时候，有很多化学的元素，就是化学物组成、结合起来，它们因缘和合的时候，比如说有些它的果，是可以产生的。有几个元素组成的时候，它的气体是可以产生的。很多老师

做实验的时候：“你看，现在实验已经成功了。”

原来我们读中学的时候，有一个雷老师，他做化学实验的时候是特别累，然后我们下面说是：

“雷老师太累了，雷老师太累了，化学实验不成功……”。下面一直这样讲。但有时候他，比如说有些元素组成，然后气体出来的时候，就特别特别高兴：“啊，你看成功了，成功了！”

但这个成功，只不过是因缘聚合的时候，它的气体已经出现了。气体和因之间，如果让世间的人，教化学的老师，让你给我回答到底气体跟它的元素两个接触还是不接触？他也回答不上。那为什么气体出现？他说，这是一种原因，这是一种规律，因为这些因具足的时候，它的气体会冒出来的。这是一种因，这是一种因缘聚合。

我们从反过来讲，现在佛教当中的善有善报、恶有恶报，我今天杀害众生，杀害众生的话，未来我在轮回当中感受剧烈的痛苦。这种痛苦为什么是这样的呢？这个跟刚才这个化学实验没有

什么差别，只要因缘具足的时候，在名言当中它的果就无欺而产生。同样的道理，我们现在造善业，获得安乐也是它的一种必然的因果关系，我们造恶业，它的痛苦也是一种必然的关系。但是我们这个恶业跟痛苦，善业跟它的安乐，两个接触不接触这样去观察的时候，就已经变成胜义谛了。胜义当中这些善和恶，刚才那个化学物和气体，其他的任何东西，根本不可能成立。

这样一来，我们就可以对在名言当中，毫厘不爽的因果道理，也会深信不疑。然后胜义当中，一切都抉择为空性。虽然接触不接触都不成立，但是名言当中确实是有因果。这些问题，我们学习中观的过程当中，大家一定要懂得。如果没有懂得，有些人就很容易误入歧途，因果什么都是没有的，“你看《中观根本慧论》里面说，所有的因和果都是没有的，哪里有呵！”

现在我们学院当中也是，以前学院里面待过很长时间的人，后来到其他的一些地方去参学，

回来以后，说大话特别厉害，其他的因果方面的，根本不像以前法王如意宝的一些传统，这种现象真的有。所以希望你们还是把名言当中因果法则就千万不要侮辱，不然，你这个修行人真的已经太可怕了。

有时候有些修行人，整天都是讲一些境界，这个境界、那个境界，除了境界以外，真的闻思修行的智慧一点也是谈不上，有这样的愚笨者，这些人真的非常可怜。我希望我们学院当中不要讲很多境界，如果真的有些境界给我讲可以。你们私下有些没有境界的人，最爱说境界。真的有一些境界的，闻思修行方面真的有一些造诣的人，他就根本不可能口口声声都是说自己的境界。

昨前天有一个人给我打电话，他就好像说：“我现在住在明空无二的境界当中”，好像我在法王面前待这么多年，都是从来没有听说法王经常说现在因果不重要，住在明空无二的境界当中，从来没有听过。

可能有些人的传承上师也有一些差别，但是传承上师的话，不管怎么样我们也不好说。实际上希望你们还是把名言当中，因为我们现在毕竟处于名言当中，胜义的境界还没有出现，没有出现的话，比如说念咒语、磕头、修加行，这些一概不要放弃。如果这些放弃，就认为《中观根本慧论》里面所有的因果都是空的，然后把《楞严经》《华严经》，现在有些人是这样的，就是把《楞严经》、《华严经》，《大圆满》当中，不存在因果的一两个句子能背得下来，然后以这个来安慰自己，自己特别懒惰，自己这方面取舍力特别差，就安慰自己“我现在什么都不用，你看无有善恶因果，一切无有取舍。”一两句对自己安慰的话就能背得下来，除此以外什么都是不懂，这种人现在在这个社会上还是比较多的。

因此希望你们不要学这些，应该学我们上师如意宝的一些传统。我们学院里面的真正的一些闻思，这些的功德相当大的。确实在胜义当中，

这些都如虚空一样，可是我们还没有达到这种境界的时候，因果毫厘不爽。这方面，比如说我这次要求，大家都还是要听《释迦牟尼佛广传》，你们最近可能有一点点感受。确实我们听到释迦牟尼佛的名号也是不可思议的，有时候这种功德真的很大，有些时候可能对一般的比较说一些大话安慰自己，整天都是闭关，所谓的这些人，不一定对你的来世和对你的生生世世有帮助。因此，来到这个世界的时候，如果别人欺骗你的时候，我想还是有办法的，实在不行你就可以诉讼到高级人民法院。但是自己欺骗自己的话，这个人是最可怕的，谁也没办法劝，因为你自己已经欺骗了自己。这种人，以后我们修行人当中会不会出现，大家应该值得注意。

刚才接触不接触确实是不合理，这个问题已经讲完了，就是接触不接触都不合理。下面我们讲第五个问题：

子五、(观察空不空而破)分二：一、离果不

离果之因不能生果；二、因不能生空不空之果。

丑一、(离果不离果之因不能生果)：

**若因空无果，因何能生果？**

**若因不空果，因何能生果？**

它这里就是说，因上空无的果就不能产生，“因何能生果”，在因上面根本不可能存在果，以果来空的。以果来空的因，它能不能产生果呢？根本不可能的。因为因上面，果的本体根本不存在。根本不存在，《显句论》里面说是跟非因相同。果在因上根本不存在，它可不可以产生呢？它根本不可能产生。因为果在因上面完全都是空的，根本不存在。

好像青目论师的讲义里面说，比如说，人没有怀孕，生孩子不可能有一样的，它的果在因上面，根本不可能存在。果在因上面根本不存在，已经空着的。果在因上已经空着的，这样的话，怎么能产生呢？不能产生的。如果在因上面不存在果，也可以产生，那么石头当中也可以产生黄



金，柱子里面也可以产生孩子，摄像机上面也可以产生牦牛等等，有很多的过失。这是无因当中不可能产生。

“若因不空果”，如果在因上面没有空果，就是果已经存在，如果因上面果已经存在，那么，“因何能生果？”，那么这种因怎么需要产生呢？也不需要的。因为因上面果已经存在了。果已经存在，那有没有必要产生呢？没有必要的。具有儿子的天授，再不用产生一样，因为儿子已经具足了，这个儿子重新再出生，有没有必要呢？是没有的。所以说这也不合理。

下面就是讲第二个问题：

丑二、(因不能生空不空之果)分二：一、不空之果不能生灭；二、空果不能生灭。

寅一、(不空之果不能生灭)：

**果不空不生，果不空不灭。**

**以果不空故，不生亦不灭。**

它这里说，果如果不空，就是果已经存在，

果已经自性存在，它是不能产生的。果的本体真正已经自性存在，它就根本不可能产生。如果果的本性不空而自性存在，那么果不空的缘故，它的灭也不可能有。

因为在这个世界上，一般不空的法，自性存在的法，是根本不可能有的。但是如果你所谓的果是以不空的方式来存在，那么它的本性、体性已经实有了。已经实有，它可不可以产生呢？它不可能有产生。既然没有产生，它的灭尽也不可能有的。

“以果不空故”，为什么呢？因为它的果是不空的缘故。不空的缘故，它这个生也是不存在的，灭也是不存在的，所以说不空的果在这个世界上肯定没有。如果不空的果没有，它的产生也是没有的。

有些讲义里面把这个不空的果，这一个偈颂的话，前面的《中论》里面，自性存在的法，始终都不可能改变，有这样的偈颂吧。如果一个法

的自性存在，它始终都是不能改变的，以这个偈颂作为教证，然后宣说的。

他的对方的观点，在《般若灯论》里面这个颂词和前面那个颂词的观点，也就是说对方的观点在《般若灯论》里面是有的。但《般若灯论》里面的有些词也是比较难懂的。前面那个颂词的对方的有些字，我也没有查字典，认的话，也是有点困难。但总的来讲，他们的敌方的观点也应该清楚。后面这个颂词的观点，按照麦彭仁波切讲义里面讲的话，就是实宗，一般有实宗、唯识以下的观点，都可以包括在这里面。

这个颂词上大概介绍到这里，下面我们从讲义上给大家读一遍。因为那天也说了，这个讲义曾经是法王如意宝亲自给我们传过的，所以最好不要断传承。

**若言现在果，而于现在因，  
未来过去因，是则终不合。**

【同样，如果所产生的果法是现在的法，则

无论是尚未产生的（未来之）因、过去的因、还是现在产生的因，在任何时候它们之间都不应该有接触。我们可以依次以因法尚未产生，所以不能接触；因为因法属于过去，（现在已经毁灭，）所以不可能存在接触；以及因果不可能位于同时，所以互相观待的接触不存在的推导方式来证明。】

这个是现在的果，在三时当中不能接触的原因。

**若言未来果，而于未来因，  
现在过去因，是则终不合。**

（原译：若言未来因，而于未来果，现在过去果，是则终不合。）

【如果果法是尚未产生的未来之法，则无论是现在产生的因、尚未产生的（未来之因）、还是过去的因，在任何时候它们之间都不应该有接触。我们可以依次以因果不可能位于同时，并且果法尚未产生，所以不能有接触；因为因法与果法二者都尚未产生，所以不可能存在接触；以及果法

尚未产生，而因法已经毁灭，所以不存在接触的推导方式来证明。】

若不和合者，因何能生果？

若有和合者，因何能生果？

【因此，无论因法还是果法，如果是过去和未来的法，现在都不存在，所以不应该有接触；过去和未来也是不可能的。

现在的因果也不能相接触，否则就有因果处于同时的过失。既然不是处于同时，就不应该有接触，因为非同时的缘故。】

所以怎么样说的话，它所谓的不和合不可能有产生的。

【如果不存在接触，则犹如光明与黑暗、东山与西山一样不应该互为因果。如果这样都互为因果，则非因也可以成为因了。如果存在接触，也不应该互为因果，因为二者各自分别成立的缘故。】

麦彭仁波切里面的话，可能后来的这些人解

释的时候，在颂词上有一个字面的注释，然后可能当时麦彭仁波切说的那个夹在中间，所以有时候他的讲义当中，好像稍微有点重复的感觉。这个可能是后来编辑的时候造成的。

**【由此可见，如果不存在接触[和合]，因法又怎么能产生果法呢？绝不会产生。反之，如果存在接触[和合]，因法又怎么能产生果法呢？这种情况不可能存在。】**

所以说接触不接触都没办法说明因果存在的道理。

**【辛五、以观察是否空性而破：】**

**若因空无果，因何能生果？**

**若因不空果，因何能生果？**

**【我们还可以观察：果法究竟是以果法而空的因法，还是以果法不空的因法所产生呢？】**

它这里，以果法空和以果法不空，在《显句论》里面就是离开果法和不离开果法，这样可能好懂一点。以果法空的话，比如说因远离果法，

和因不远离果法。以果法不空的话，就是因没有远离果法，就是因上面已经有果法的意思。然后因被果法空的话，就是因已经远离了果法。所以《显句论》的解释方式可能稍微好懂一点。

**【如果是第一种情况，也即以果法空的因法而产生果法，则由因法又怎么能产生果法呢？（绝不可能。）如同从水中不可能产生酥油一般。】**

宗喀巴大师的讲义里面也是用了这个比喻。

**【如果是果法不空的因法而产生果法，那么由因法又怎么能产生果法呢？（绝不可能。）因为果法已经成立的缘故。】**

**【这里是以因法为基础进行论证的，而前面是从和合之时进行分析的，因为角度不同，所以我认为并不重复。】**

下面还有一个偈颂。

**【庚二（观察果而破）分四：一、以观察是否空性而破；二、以观察一体异体而破；三、以观察有无本性而破；四、以能遍不可得而破。】**

**【辛一、以观察是否空性而破：】**

**果不空不生，果不空不灭。**

**以果不空故，不生亦不灭。**

【前面已经从因法的角度进行了抉择。下面再对果法进行观察。我们仍然可以追问：因法所产生的果法本体究竟是非空性，还是空性的呢？】

**【如果是第一种情况，**

就是因法所产生的果法是非空。

也即像《般若灯论》中所说的，言事实师云：

“于果法产生之前，应承许果法不空。”

但现在他们的译文，跟我们这里两个比较起来的时候，稍微语句上有一点差别。

或者无论是谁所说的果法自性不空，则因为不空的缘故，因法又怎么能产生果法呢？绝不可能产生。因为不空的果法，自性不可变更的缘故。因为这个原因，所以果法也没有灭失。】

因为它的果法自性存在的话，它不可能有生，不可能有生的话，不可能有灭。



**【如果是这样，则不空的果法就成了既没有灭失，也没有产生的法，**

《般若灯论》里面就是“无起亦无灭”。我们这里说“不生亦不灭”。其实不生亦不灭可能好一点，他们翻译的是“无起亦无灭”。

**但对方并不承认此点。(所以，对方的见解是错误的。)]**

今天讲到这里，中观问答题当中，现在是十一题。

11、未来、过去、现在的三种果怎样不能接触各三时的因？

12、佛教因果论的逻辑在哪些方面超出世间的各种逻辑学说？

13、若因果接触不接触都不合理，那善恶因果怎样合理？

这是第 13 道题，下面大家一起回向功德。