

正科系教材系列



中 | 论 | 广 | 释

THE GREAT COMMENTARY ON
THE MADHYAMIKA SHASTRA

索达吉堪布 / 宣讲



TAUGHT / KHENPO SPDARGYE

目 录

第 74 课	1
第 75 课	34
二十一品、观成坏品	48
第 76 课	79
第 77 课	114
第 78 课	157
第 79 课	190
二十二、观如来品	208
第 80 课	229
第 81 课	258
第 82 课	286
第 83 课	322
二十三——观颠倒品	323
第 84 课	350
第 85 课	383

根据《中论广释》视频整理

第 74 课

思考题：

- 1、怎样以观察因的本体和果的本体来破斥因果？
- 2、若承许因果二者一体或者他体有什么过失？
- 3、既然因果一体他体都不成立，那么怎样安立世间的不虚因果呢？

下面我们讲《中观根本慧论》当中的二十品。

庚一、破承许时间为能生果之俱生缘——《观因果品》分二、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。

今天我们除了彼等摄义以外的，其他的都应

该讲完。

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。

其中前面三个问题已经讲完了，现在是观察作用方面。

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。

六个当中，昨天我们讲观察空和不空而破，就是第五个问题观察空和不空而破。

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。

其中昨天不空之果无法产生的道理已经讲完了。

寅二、(空果不能生灭)：

果空故不生，果空故不灭。

以果是空故，不生亦不灭。

昨天我们前面果不空，这样的道理已经讲完了。今天就是说果空的缘故，如果我们这样，别人是这样认为的：一切万法的产生应该是存在的，怎么存在呢？要是存的话，他们认为一切万法的产生应该是存在的。

然后我们中观认为，如果它的产生存在，那么你所谓的果，在因的位置上是空着而产生呢？还是在因的位子上，不空着而产生？也就是说所谓的因的本体上具足果。昨天我们前面已经讲了，是具足果的方式来产生？还是不具足果的方式来产生？从两个方面来观察。

我们昨天前面讲了，如果在因的位置上，果的本体不空，果的本身已经存在，这种方式来产生，是不合理的，因为果自己都是已经存在的缘故。

果的本性存在的话，它不会产生。不会产生，就不会灭，所以果的本性存在没有任何道理。

这个我们昨天第一个问题里面已经破了，今天就是说：如果对方认为：果在因上面不存在，也就是说果在因的位置上空着，空着的时候也可以产生。可能有些人，世间人当中，也是有这样的。现在所谓的鲜花，在鲜花的种子上，像这样非常鲜艳夺目的东西不存在，应该在它的因的位置上是空着的。但后来通过各种因缘而把它生起来，也有可能这样想。

但这个想法是不对的。为什么这样不对呢？它这里说果空的缘故。果在因的位置上是已经空的缘故。“不生”，因为果已经空着，它不可能产生。

然后果空的缘故，它既然没有产生，那不会有灭。这样因为以唯一的果空的缘故，最后所谓它的果，就是果在因的位置上是空的缘故，它的生和灭就完全是不存在的。可以这样说，大体上就可以这样理解，我们分析的过程当中也是可以这样说。

我们仔细观察一下，现在所谓的因上面到底有没有果？有果肯定不敢承认。如果有果，我们前面所说的过失就依然存在，所以不敢承认。既然在现在的因上面，所谓的果的自体一点也不存在，无论是教证、无论是理证，还是以其他方式来，你去观察的时候，所谓的鲜花在它的种子上，我们肯定得不到。得不到，以现量的方式也不得到，以比量的方式也得不到，因为它的果，它有它的颜色、形状、味道等等，它有它的特点。

没有这个特点，它的果不能算，这样的特点在因上面，就根本没有。如果没有，那它的产生当然是没有的，如果它的产生不存在，那它的灭也是没有的，就像虚空一样。

月称论师在《显句论》当中也是讲，就如同虚空一般。那么这个虚空，它最开始的时候就是，在虚空的因上面有没有呢？是没有的。虚空自己的自体不存在的缘故，它最开始的产生也没有，然后中间虚空老了，或者最后虚空死了，这种情

况就根本没有。

所以一切所谓的因果关系跟虚空一样，就是最开始的时候也没有产生，最后也没有灭过。所以在真正观察胜义的智慧根本慧面前，一切因果所摄的法，在因上面是没有果的缘故，就如同虚空一般不生不灭。应该以这样方面来理解。

这是我们以虚空的比喻来宣说一切万法在因上面不存在，也就是说因上面它空着。这样的话，它的产生和毁灭是不能成立。讲这个问题。

下面就是我们观察作用当中的第六个问题。也就是说观察一体异体而破。

子六(观察一体他体而破)分二：一、略说；二、广说。

丑一、(略说)：

因果是一者，是事终不然；

因果是异者，是事亦不然。

它这里，所谓因和果之间的关系是一体还是他体，我们这样来观察，首先这个颂词是略说，

就简单地讲。

首先就是如果说因和果之间，就像火和火的热性一样无二无别，是一者的话，那么始终是不合理的，永远也是没有一个合理的时候了。因为因和果是一味一体的话，那这个不可能。一般的世间人，也是根本不会承认的。你说种子和芽是一体，那甚至农民也是不会承认的。这一点也不能说。

如果说因和果二者是他体的，就像东方的瓶子和西方的柱子一样，它是分开的，那这也完全是不合理的。

如果它们是他体，那么它们之间就没有任何彼彼所生或者同性关系。这样什么关系也是没有的，既然它们之间任何关系都没有，只有他体的两个物体，那么这也是不合理，世间上稍微懂因果的一个人，他也根本不会说，因果的本体是毫无关系的两个他体，这一点谁也不会承认的。所以所谓的因和果，他体也始终都是不合理的，永

远也是没有一个合理性。

这个算是略说，我在这里也不广说。这个原因下面再进行广说，因果一体有什么样过失，因果他体有什么样过失？下面就是如果承认这个观点，有什么样的过失的角度来广说。

丑二、(广说)：

若因果是一，生及所生一；

若因果是异，因则同非因。

这个是从，一般因果承认一体他体，具足什么样的过失的角度来阐述的。

如果因和果是一体，那么它有什么样的过失呢？生和所生就变成一体了，就是能生所生，就是我们可以产生，也就是说生者和所生两个变成一体了，比如说我们依靠根产生眼识，但是如果因和果是一体，那么自己的眼睛和眼识就成为一体了。

我们从种子的角度来讲，父亲和儿子也可以说是因果关系，眼和眼识、父亲和儿子的比喻的

话，月称论师的《显句论》当中也已经用了这个比喻。宗喀巴大师的《理证海》里面也用这个比喻。麦彭仁波切的注疏里面，也用这个比喻。所以我们这个眼识和眼睛也变成一体了，还有儿子和父亲也变成一体了，有这个过失。还有清辩论师和其他一些论师所引用的，比如说种子，种子和苗芽也变成一体了。这样就有很多的过失。

但这样的过失，懂因果的人或者承认因果的人，会不会承认呢？谁也不会承认。眼识和眼根成为一体、火和火性成为一体的话，不要说一般闻思过中观的人，就世间的一般的人，他们也根本不会承认。木材就是火的因，火就是它的果，这两个就根本不可能是一体，谁也不会承认。所以如果我们承认，不仅是经论方面有妨害，而且对共称世间名言也有违害，它们也是对我们有妨害的。所以这一点也不能承认，因果本身是一体不能承认。

我们自己想的时候也是，因和果是一体肯定

不行，如果因和果一体，因就是果，果就是因，有这个过失。这样的话，那么其他的一些论典里面所讲的一样的，比如说因和果永远是一体，那么农民为了获得他的庄稼，现在耕耘也没有什么用处；修行人将来获得佛果，而现在精进修行也没有用。再加上有些人认为所有的因果都不一定，但是有个别的因果是一味一体的，这也是不可能的。就像《俱舍论》里面的有些因果，它是相似的因果，不是真正的。它同时的因果有时候是承认的，但真正的因果，它是一味一体的因果，我们怎么样也是举不出一个很好的例子，所以这种说法不合理。下面第二个问题：

“若因果是异”，如果果和因是他体的，那么他体也不合理。为什么不合理呢？如果因和果这两个，也就是它这里的他体，并不是前天的种子和今天的苗芽，这两个，世间人们共称的话，可能也是有他法的，有这种说法。

但实际上，这个我们学《入中论》的时候，

也说的样子，不叫他体。为什么呢？因为一个物体是有自相的，一个物体是没有自相的，比如说昨天的种子已经灭完了，现在的苗芽虽然它的自相存在，但前面的种子已经灭完了，已经灭完了的种子已经跟石女的孩子没有什么差别了，所以不存在的东西，跟存在的东西两个他体，这不能叫做真正的他体。真正的他体一定要向慈氏和天授一样，两个物体的自相现在存在，这叫做他体。所以因和果之间所谓的他体根本不能承认。如果所谓的他体承认，那么有什么样的过失呢？它们互相不观待的过失。因为因也是在这里，果也是在这里，就像这里有个瓶子和那里有个柱子一样，它们两个有互相不观待的过失。还有就是互相没有必要作为因果的过失，因为果已经形成，所以它对因就没有任何关系，不需要依靠它。有这个过失。

它这里，如果承认因和果是他体，那么因和非因就相同了。本来是我的，比如说一个人，任

何父子关系，他有他的因，但是如果这样承认，那就与他的非因相同，本来青稞的种子是它的因，但是跟石头就没有什么差别了，就有和非因相同的过失。如果因果他体，有这个过失。

这样一来，我们就可以这样想，平时在胜义当中观察的时候，所谓的因果确实也是不存在，如果要是存在，那么就和今天我们所讲的一样，他体和一体以外的存在方式，当然就是非常难以寻觅。很难寻觅的。如果一体和他体都不成立，在何种情况下，所谓的因果安立存在，根本不存在的。

那不存在，有人可能也，我们学《中论》的时候，可能这个问题经常要提醒还是有必要。如果这样认为：你看因果一体、他体都不存在，是不是所谓因果不虚的道理已经不合理了，那么我们因和果什么都是没有的，善有善报、恶有恶报是不对的，因果一体、他体都不成立。

有些人真的可怕，有些法油子都是很可怕，

用这些语言来毁谤因果，但实际上确实不是这样的。胜义当中确实善恶因果，什么事情都是不存在，种子和苗芽我们也都没有承认，并没有承认是。有些善恶因果方面的个别没有承认，然后现在我们所看见的这些全部承认，不是这样的。今天早上吃饭，然后我饿肚子的时候就解决这个问题，最后已经吃饱了，这一点在胜义当中也根本不可能成立，不存在的。

但是这个不存在，名言当中是不是不存在呢？不是这样的，名言当中确实是存在，但是存在的方式让你建立，你不管是什么样的思想家或者文学家，恐怕也非常困难。今天让鲁迅先生和爱因斯坦到这里来的时候，我们就说：因和果之间是他体还是一体？也许鲁迅先生也是，他就摸一摸自己的胡子，如果他说是他体，那我们给他发一个太过，如果说是一体，发一个太过。那这样，种子和苗芽之间到底是怎么样的关系？他也许说：种子上有一种功能，然后功能的话，我们以

《入中论》和《中观根本慧论》前面的一种，能立所立等同的关系来破的时候，就已经破完了。

确实中观的这种理，现在世间人当中，这些人确实是文学巨匠，还是非常了不起的，但是让他们来解释这一点也是，不仅善恶因果在胜义当中是不存在的，甚至我们现在亲眼目睹的所谓的因果法则，因和果之间的关系，也可以用这种智慧的眼睛来照见，它们真正的实相是什么样。

这样一来，我们一切万法从理证来抉择，龙猛菩萨的特征，他不是仅仅用释迦牟尼佛的一个教证，就已经万事大吉了，不是这样的。他这里有一种非常尖锐的理证，每一个推断，我们最后怎么样的话，也没有办法，只能口服心服。因为他的很多真理，就是颠扑不破的，怎么样我们去推测也没办法。

所以在这个问题上大家深信不疑的时候，胜义当中确实，对释迦牟尼佛所说的万法皆空性、离一切戏论，这方面深信不疑。然后世俗当中因

果的规律乃至我们的，就像《智慧品》里面所讲的一样，众生的能取所取的执著还没有消于法界之前，所谓的因果概念和因果规律一点也不会错乱。

这个问题上大家应该不是口头上说说的。我们闻思的结果，一方面要懂得佛理是很重要的；另一方面不能像现在世间上，有些学术界的人士一样，整天都是把眼光放在外面，一直研究什么什么什么，对自相续当中的烦恼和自相续当中的因果概念，从来也不会思维。这样也是不对的。一方面我们要懂得世间的一切推理，中观的推测，它的理论上的东西，应该懂得。

如果我们学的理论太强，对实修有一定的障碍；如果实修太那个了，也对理论有障碍。我们上师如意宝的传统方式，这一辈子当中，所有的上师里面也是，我们认为上师如意宝是最有缘的。他的传统方式是什么呢？是既要有实修，也要有理论；既要有闻思，又要有修行，这样的一个传

统。每一个道友，就不要落入一边。我现在一直要盲修，一点也是不出来，也不听课；有些人从来都是不思维，一直是，就像现在世间上的有些文学家一样，整天都是往外面看，内心、修行、世俗的念一个咒语，这些都是从来没有，这也不是真正的修行人。

我们这里学院，有学院的一种特点，这个特点大家都不要忘。上师如意宝既要对世俗的善根非常重视，又要对胜义的善根非常重视。胜义善根是什么呢？就是我们经常入于大圆满和大中观的境界当中，然后自己观心的本性，认识自己本体，这方面是以入定来了解的，这就是胜义方面的智慧。

有些时候，我们念咒语、磕头、修加行、平时听课，在世俗上面的这些，这样就一举两得。可以说一个如果空，另一个不空。上师如意宝以前用比喻，骑马的时候，鞍子的两边，叫脚蹬，一个脚蹬里面如果脚掉下来的时候，另一个脚蹬

还稳住的。

上师以前都是用这种比喻，比如说我们骑着马，如果没有马鞍，可能稍微一点颠，就摔到地上，有困难的。但是你骑着马，两个脚已经蹬在脚蹬里面，那一个脱了，另一个还可以稳住。我们世俗和胜义应该用这种比喻来，上师如意宝的，有时候，我想现在所谓的教言和窍诀，大家还是应该掌握。

下面我们讲第二个科判。大的科判里面，观察果的本体而破。

壬二、(观察果之本体而破)：

若果定有性，因为何所生？

若果定无性，因为何所生。

它这里就是说，观察果的本体有没有本性，从这个角度来破的，它说：如果所谓果的本体，有一定的本性，它的本性始终是不可以改变的一种性质，如果这样，那么依靠因怎么会产生呢？因为它的本性早就已经存在了。果的本性早就已

经存在，现在重新依靠一个因，就没有必要产生；如果所谓的果没有定性，没有它的性质，那跟石女的儿子没有什么差别了，它怎么会依靠因而产生呢？也不可能产生。这个是略说。

如果广说，我们也可以这样，它这里主要是观察果的方面来讲的。观察果的时候，所谓的，比如说我们用的鲜花，那么鲜花的果在自体当中是存不存在？如果它的自体当中的果，已经存在，那没有必要以因而开发。

月称论师《显句论》里面引用瓶子，比如说瓶子已经存在，那么现在依靠因怎么会产生呢？没有必要，瓶子的自体已经存在了；如果说它的果上面没有自体，这个跟前面有一点点差别，但是前面主要是从观察因的角度这样讲的，它这里就是从果本体的角度来讲的，所谓的果在它的本体上是不存在，是这样讲的。

昨天我们前面讲的和今天前面讲的那些，意思是所谓的果在因上面空不空？它这样来讲的，

这里的有些角度不同。

有时候，你中观还没有特别深入的时候，好像龙猛菩萨的很多偈颂就是一模一样，尤其是我们智慧比较浅，就没有深入下去的话，果不生因，因不生果，果无有本性，就像无垢光尊者的《法界宝藏论》，无垢光尊者的很多大圆满书也是这样，如果你没有深入研究的时候，确实这里面的偈颂和那里面所有讲本来清净的偈颂，只不过是词句不一样，意义都一样。

但是，你真正去深入，真正去研究，真正去修行的时候，那才知道每一个句，它有不同的它的作用，它有不同的它的一些能力和必要，这个就是一目了然的。

我们刚才这个问题也是，如果你没有详详细细地去分析，恐怕大家都觉得：反正因和果我们说一句话就可以，反正没有什么闻思的吧，中观的二十品就是因和果不存在，这就可以了。是都是，你这样因和果不存在就可以。这么一句话，

就全部一网打尽，都可以。但有时候也并不是这样的，每一个问题它有众生不同的增益分别念，为了断除不同的增益分别念，龙猛菩萨利用各种理论来抉择它的真理。

它这里说如果果有定性，那么因就不能产生它；如果果无定性，也不能产生它。这个，他们一般引用了什么呢？引用兔角，在《显句论》当中是引用兔角。如果果的本体跟兔角一模一样，本来都是不存在，如果这样，依靠十万个因也是不能产生它的果法。

它这里主要是从因的角度来讲的。可能讲义里面用影像，就是镜子里面所显现的影像。镜子里面所显现的影像，也实际上是它没有真正的本体，它的果没有真正的本体，但是它也是依靠因可以产生，有些人可能有这样的怀疑。

如果有这种怀疑，那么宗喀巴大师和麦彭仁波切都回答了，回答的方式可能有点不同。但意思就是说，虽然影像是可以产生，但是影像，

实际上它的本体也是不成立。它的本体不成立的话，那么所谓因果实有的论调，这样的理论就完全已经推翻了。这样的话，那么你们承认因果实有的宗派，也是恭恭敬敬地跟着我们来。这样的话，也应该是比较合理的，宗喀巴大师在讲义里面应该这样讲的，这个等一会儿我们再看讲义的时候，也可能要涉及到。这是我们讲观察果不成立，果体而破的。现在第三个问题就是观察因而破。

壬三、（观察因之本体而破）：

因不生果者，则无有因相。

若无有因相，谁能有是果？

它这里就是观察因的本体而破的，因不能生果，这一点我们前面都是已经讲了，不管因上面有果无果，通过各种方式来观察的时候，因不能生果。

如果因不能生果，因就没有它因的相，就是因的法相、因的特点没有。

如果因没有它的因的法相，就是“若无有因相”，如果因没有因的法相，那么谁能生果呢？根本不可能。

本来因和果它有它的法相，比如说因明的《量理宝藏论》当中专门也讲，什么叫做因的法相呢？因的法相就是对果利益，就是对果的产生起到作用，这个叫做因的法相。所谓的果就是依靠因的帮助而产生，这就是果的法相。但是如果我们前面通过各种方法来观察，所谓的果，在因上面是不存在的，因以真正的合理性，不可能产生它所谓的果。它所谓的果的话，那么你这个因有没有因的条件，有没有因的法相？

比如说我们这个眼根，所谓的眼根，就是能产生眼识的因，你眼识从来都是没有产生的话，那么你的眼根有没有眼识的因的法相呢？根本没有。既然你眼根没有因的法相，没有因的特点，那么我们可不可以安立为在因当中？根本不可能的。比如说我们学院的人，它有它的一种法相，

他有他的资格和条件，如果你这个条件和资格都不具足，住在这个学院当中的机会也是没有的。同样的道理，任何一个法它要产生它的果，它应该有它的能力和它的不共的法相，你如果这个不共的法相没有，那就不能产生。

我们前面一直这样观察的时候，最后就观察到因的身上了。那么因身上，因到底具不具足它产生果的法相呢？我们怎么样也是可能举不出来。

我们问一问在座的有些道友你说因它有没有能力？当然在未经观察的情况下，在世俗当中如梦如幻般的就可以。它因缘聚合的时候是有的，但是真正有实有的，经得起考证和经得起一些观察的能力是没有的。既然它没有能力，它不具足法相，不具足法相的因不可能产生果，那么谁能产生果呢？根本不可能产生任何果，应该用这种方式来推测。

好，今天就讲到这里，下面将讲义部分。

果空故不生，果空故不灭。

以果是空故，不生亦不灭。

【如果承许果法为无有自性的空性，则果法又岂能产生呢？既然无有本体且为空性，(果法)又岂能灭失呢？如同石女的孩子不存在死亡一般。总之，如果承许果法为空性，像这样的果法则有既没有毁灭，也没有产生的过失。】

如果承许果法视为空性的话，那么像这样的果法则有，它的果法如果在因法上面不存在，承认空性，那就没有毁灭和没有产生的过失。

就反过来讲可以，本来一切诸法的本体也是这样的，不会有过失的。但是如果对方这样承认的话，也有这种过失的意思。

【辛二、(以观察一体异体而破):】

因果是一者，是事终不然；

因果是异者，是事亦不然。

【中观论师首先立宗：因法与果法为一体的情形，在任何时候都不可能合理；而因法与果法

的自体为异体的情形，在任何时候也不可能合理。其理由如下：】

【如果因法与果法为一体，则能生及所生成为一体；如果因法与果法二者以自体成立为异体，则因法与非因二者也就完全相同了。如果因果为一体，则有父与子、眼根与眼识成为一体的过失；如果因果为异体，也即互为他体而不相看待，则有油灯产生黑暗等过失。】

就是因和非因相同，有这个过失。

【辛三、以观察有无本性而破：】

若果定有性，因为何所生？

若果定无性，因为何所生？

这个科判上面也有点不同，但是每一个上师安立的科判都有他的特点，我在麦彭仁波切的科判上面这次没有讲，我想有了这个讲义，大家自己应该可以参考。

【如果果法自身的体性决定存在，则果法已经成立。】

果法自己的本性已经存在的话，就是自己已经成立了。

【既然如此，因法又能产生什么新的东西呢？(不会产生，)因为毫无意义的缘故。】

果法已经存在。

【如果果法的体性决定不存在，则如同兔角一般不存在生。那么因法又能产生什么呢？绝不会产生。】

它果法不存在，不存在怎么能产生呢？

【这里是针对果法是否存在进行阐述，而前面是论述不空的果法不可能产生，】

它这里主要是果法，就是果法自己在本性上面存不存在的问题。

我们昨天前面两个科判当中，昨天和今天讲的这两个颂词，主要是讲它的果在因上面空不空，判断这个问题。

【所以二者之间并没有重复之嫌。】

就是没有重复的过失。

**【换言之，前面是从果的角度而言，这里是
从因的角度而言。】**

前面是从果本体以因法来空不空？可能是这个意思。这个颂词当中就是因，到底因能不能产生具有定性的果法？这样说也可以。其实在这里，如果科判上讲果的本体，如果按照果仁巴的科判，从果的本体来讲的，这里是果的本体，前面就是果法在因上面空不空，这样反过来观察也可以。可能这样讲也是，它角度不同也可以。前面是从果的角度来讲的，这里是从因的角度而言。

【或者前面是说“自性如此的果法不可能产生”，此处是说“无论果法是否存在，因法都无从产生”等等。所以，两者之间存在着以上差别。】
就只不过是反体不同，只不过角度不同，角色不同而已。

【如果对方提出：无有的法也可以从因法中产生。就像影像可以(从镜子等法)中产生一样，】
因为我们刚才讲了，无有的法不能从因而产生，

有的法也不能从因而产生。果法判断的时候，你的果是定性还是不定性？

不定性，无有的法在因法当中不能产生。这样讲的。然后对方就说：不一定的，无有的不定性的法在因法当中可以产生，就像镜子里面的影像一样。影像本来是不存在的法，但是它可以依靠因缘而产生。

【所以你们的立论并不一定成立。】

对方是这样说的，但这个问题上，麦彭仁波切那个讲义好像，肯定麦彭仁波切自己的讲义都不是，那一部分。下面的推理法，那天翻译的时候也是详细看了，但有些地方跟藏文也有点出入。我看了宗喀巴大师的回答方式，宗喀巴大师那个讲义里面也有这个疑问，这个疑问跟那个，可能当时他们刻板的时候还是在哪些方面有一点问题，但改的话，也不敢改，到时，只有把宗喀巴大师的疑问用一下。它这里解释的时候也有一点点困难，你们看一下。

下面他说：不存在的法依靠因可以产生，然后我们下面回答。

【虽然如此，就算是不一定，】

但虽然不一定，好像我们也承认他们的这个，因为因明当中，如果承认不一定，就有太过，有过失的。别人说：你们说的不一定的。我们一定要说：一定。我们应该有这样的。但这里好像这一句话，我就觉得可能有一点点，宗喀巴大师那个里面是这样讲的。既然如此，你们这样承认的话，诸法无有自性的观点就已经成立了。如果这样，你们应舍弃有自性存在的观点，然后跟着我们无有自性的因果派。

前面的论点是这样讲的，因为它刚才说：影像是从镜子里面产生一样的。然后我们说：既然如此，这样的话，那么已经成立了无有自性的法。无有自性的法成立的话，最好你们把有自性的宗派舍弃然后应该跟着我们无自性的因果派。宗喀巴大师前面的疑问是这样讲的。

但这里，“虽然你们说是不一定”，可能这样好一点。但是藏文当中也许不是这样的。虽然你们说是不一定的，但是如果你们这样承认影像是从其他的因缘当中产生的话，

【但也只能成立为无自性，那你们也就成为我们的帮腔了。】

你们也是跟着我们来了。

【难道你们不是也这样承许的吗？】

他们说：难道你们不是这样承认吗？

【虽然无自性，但也可以从因法中产生，这就是我们所承许的立宗。】

这一段话，宗喀巴大师的讲义里面是没有的。对方如果说：你们中观派，难道不也是这样承认吗？然后我们给他回答说：虽然是没有自性，但是从因法当中是可以产生的，这就是我们共同承认的。就像镜子里面的影像一样的话，但这个里面再考虑一下，反正藏文当中都是这样的，就直接译下来了。宗喀巴大师的讲义里面，这一段话是

没有的，这一段话就有点难懂。

【如果诸法的自性少许也不成立，则其违品也不应该成立，】

比如说柱子不成立，柱子的违品非柱子也不可能成立。

【所以无有自性也不可成立，有自性不成立的缘故，无自性也不成立。】

【如此一来，又怎么会不一定呢？】

你们说无自性是肯定成立的，刚才用这种不一定的推理来说的。但是有法不成立的话，无法也不成立。无法不成立的话，你们不一定的理论怎么用呢？下面这个应该用这种方式来用的话，就非常不错。如此一来，又怎么会不一定呢？

【影像的自性存在与不存在二者都不成立，】
影像的自性存在不成立，不存在也不成立，所以你们说用不存在的影像来比喻的话，好像有一定的根据的话，这种说法也是不对的。影像存在也不成立，不存在也不成立。

我看是哪一个论师讲的，它那个里面说：
“任何圣者也是没有照见过，影像的本性少许存在”。然后少许不存在也是没有照见过，它的影像的自体是存在也不成立，不存在也不成立，只不过是暂时用于无遮的一种比喻而已。

【因为无论如何影像都不是实相的缘故。】

万法的实相肯定不是影像的缘故。

【辛四、以能遍不可得而破：】

因不生果者，则无有因相。

若无有因相，谁能有是果？

【如果对方还是固守己见的认为：虽然你们像前面那样进行了遮破，但因法是存在的，所以果法也应该存在。】

【因法的不存在，因为，如果因法不能产生果法，则不应该存在因法的法相。如果因法的法相不存在，则该果法又是由什么因法而产生的果法呢？不可能产生。】

讲到这里。

14、怎样以观察果的本体和因的本体而破斥因果？

15、若承许因果二者一体或者他体有什么过失？

16、既然因果一体他体都不成立，那么怎样安立世间的不虚因果呢？

好，就这么多，下面大家一起回向功德。

第 75 课

思考题：

1、既然因缘和合不和合中都不生果，那名言缘起产生都不存在吗？为什么？

2、怎样以教证总结本品的内容？

3、学习此品以后有什么新的感得、收获？

二十一品思考题：

1、龙猛菩萨为何宣说此品？以教证说明。

2、以什么样的推理能了知成、俱成、坏、俱坏，不成立之道理。（成和坏不成立之理）

下面我们继续讲《中观根本慧论》，现在讲第二十品。

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。

这一品当中有四个大科判，现在是讲最后一个问题，也就是说：彼等摄义。因为前面我们观察，因和果单独也不成立，因缘和合也不成立，再加上果的本体和因的本体都不成立，从几个方面来抉择的，今天讲最后一个。

壬四、(彼等摄义)分二：一、因缘和合不能生自他；二、和合不和合皆无果。

和合不和合都没有果。今天这个科判，大概先分两个方面来讲。

刚才科判上也知道，一个就是说：因缘和合它不能生自己和生他。在这里面最关键的问题就是，因为这个和合总的来讲我们前面也已经破了，前面是怎么破的呢？比如说：因缘和合和果同时不能产生；因缘和合的前面，果也不能产生；因缘和合的后面，果也不能产生。这样就有几种推理方式，前面都已经破了。

癸一、(因缘和合不能生自他)：

和合它自己的本体怎么不能产生，如果和合它自己的本体不能产生，那下面的产生更不用说了。他这里颂词当中是这样说的：

若从众因缘，而有和合法。

和合自不生，云何能生果？

“若从众因缘，而有和合法。”一般来讲，各种各样的因缘，我们认为有和合法，认为各种各样的因缘聚合在一起，这样认为的。但这也只不过是人们的假想而已，实际上和合它自己的本体不能产生。如果它自己的本体都不能产生，那么怎么会可以产生其他的果呢？因它自己的本体也是不能产生，这样怎么会产生其他的果？

他这里可以用这种方式来抉择或者广说，比如说：一般来讲，在没有详细观察的时候，世间的很多因果，尤其是平常人们共同承认的有些因果法，认为这是因缘和合当中产生的，比如说春天的各种水分、温度，还有它的种子和四大，聚合的时候产生它的果，就是这样认为的。但是这

实际上也并不成立。怎么不成立呢？首先我们观察它所谓的这个和合，它这个和合本体上面，它自己有产生还是没有产生？应该这个理门用这方面来观察。所谓的和合，它自己的本体，是自己能产生还是不能产生？

如果说和合它自己的本体可以产生，那就是自己生自己，有很大的过失。如果自己生自己，一方面，就是产生没有任何必要，因为自己产生自己有什么必要呢？自己的本体都已经成立了，所以这个必要不存在；再加上，自己产生自己是相违的，因为任何一个经典当中，都说在名言当中，自己对自己起作用，有互相矛盾和相违的过失，这也是不合理的。

这样一来，我们详细观察的时候，首先因缘和合它自己的本身，能不能自己产生自己？所以每一个颂词，我昨前天所讲的一样，它有它的不同一个点，也就是说，它有它最关键的一个问题。这个关键的问题抓到，其他的有些推理方法就很

好懂了。如果最关键的它推理的方式没有懂，好像所有的颂词都是基本上相同一样，有这种感觉。

在这个颂词当中，主要是人们经常说：所谓的因缘和合以后产生果，是这样的说法。但实际上所谓和合，它自己能不能产生？如果它因缘和合不能产生，那么就不能产生其他的果。为什么呢？因为所谓的和合，它自己不能成立、不能产生。

有关和合不能产生的这个道理，清辩论师已经引用了《四百论》圣天论师的一个偈颂，这个可能与我们现在，很多人背诵的那个颂词，可能有点点差别，希望你们到时候按那个，我没有翻那个。但是清辩论师那个里面，引用了一个圣天论师的偈颂：所谓的这个和合，和合一体也不成立，和合他体也不成立，以这种方式来抉择，所谓和合不存在的道理。因为和合它自己的本身，不管是从一体他体的方式来讲，和合它自己的本体不成立的道理，清辩论师所引用的《四百论》

的教证一样，所谓的这个和合它自己的本体也是不成立的。

还有月称论师在《显句论》当中，所谓的这个和合不成立，用石女的儿子来比喻的。石女的儿子，他自己的本身不能成立，他能不能产生其他的法？他能不能产生其他的儿子呢？不可能的事情，它自己的本体都不能成立。

不管是清辩论师还是月称论师，他们比喻的方式和教证的方式，基本上是相同的。

总而言之，我们在这个颂词当中一定要知道什么呢？知道所谓的和合它自己的本体，跟石女的儿子、兔角没有任何差别。如果它自己的本体，没有这种自相的产生，那能不能生他呢？不可能的，不能生他。所以这个我们应该，比如说自己不能产生的时候，他也不能产生。

这个应该用能立、所立等同的这种推断方式来破。否则，就像麦彭仁波切他的注释里面解释的一样，比如说眼睛自己不能看自己，是不是对

其他也不能看呢？好像有些浅慧者，这方面有一点点怀疑，但实际上这个产生别的法是不同的，如果实际上真正有一个实有产生，那么首先第一个，自己应该能产生，自己应该是能产生的一种法。如果自己的本体都是不能产生，比如说自己是一个无为法的虚空，那么自己已经变成了无为法，然后所产生的果是有为法，那这样的关系，不管是在讲因明，还是讲中观当中，都不存在。所以说这种关系应该分清楚。

所以这个问题应该这样理解。如果没有和合，所谓的这个和合，它自己的本体都不能产生，怎么会产生其他的果？从这个方面来讲的。

癸二、(和合不和合皆无果)：

也就是说：和合和不和合当中，所谓的果是不可能产生的，因为和合它自己的本体也是根本不存在。主要宣说这个问题。

是故果不从，缘合不合生。

若无有果者，何处有合法？

我们经过前面的详细观察，所谓的这个果并不是从和合当中产生。既不是从和合当中产生，也不是不和合当中产生。

因为我们前面已经再三地做了详细的观察，这些观察当中，大家应该非常明白，所谓的和合，真是我们的虚妄分别念，一种执著而已，实际上是不存在的。这样一来，所谓的这个果，在和合当中也没有办法产生。因缘和合当中没有产生过，然后因缘不和合当中也没有产生过，那所谓的果就已经不存在了。

如果不存在果，反过来说，它的和合也怎么会存在呢？这里这样讲的：“若无有果者”，如果说所谓的果不存在，它所谓的和合在哪里存在呢？哪里也不存在。

当然这个广说的话，也比较易懂。因为前面不管是这一品的上面也好，还有前面的几品当中也已经讲了，所谓的和合，因和果不存在的这些道理，已经讲得非常清楚。所谓的果在没有经过

观察的时候，当然在因缘和合当中可以产生，但是真正经过观察的时候，它所谓的和合成不成立？刚才前面所讲的一样，所谓的这个和合也是不成立的。然后不和合当中可不可以产生呢？不和合当中也不可能产生。

比如说人们经常所说的，像向日葵等等有些花朵，那么这个花朵在凡夫众生的六根面前，它有它的味道、它有它的颜色、形状等等，这也是因缘和合而产生的，可以这样说。但是这个用我们中观理念来详细观察的时候，首先第一个和合不成立，和合不成立，和合当中所谓的这个鲜花产生过没有呢？没有产生过。然后没有和合的时候，那更不用说，因为一般的因缘法，全部是在和合当中产生的，没有和合的、独立无二的，它自己平白无故的会不会在地上长出来呢？这也是在这个世界历史上根本没有的。

这样一来，我们自己都可以详详细细的观察，所谓的果在和合和不和合以外，有没有一种方式

产生？自己这样思维的时候，最后所谓的果，也是和合和不和合当中都没有产生过。既然没有产生过，那么这个果，就像石女儿子一样，可以说它是不存在的。它不存在，那么它所谓的和合，也反过来说，人们经常所谓的这个和合有没有呢？根本不可能存在。

这里应该知道是什么呢？知道佛护论师他的讲义当中也是这样讲的：他这里所谓的时间、因果这些聚合全部都已经破了。那么这个破的话，是不是这些都始终也是不存在呢？他就回答说：并不是这样的，具有自性的这些因果和具有自性的时间已经遮破了，无自性的这种因果和无自性的时间，并没有破，应该存在。

佛护论师他无有自性的这种因果，应该是没有破。然后宗喀巴大师他在《理证海》当中，也是跟佛护论师讲法基本上相同。他这里就是说：“我们针对的是破什么呢？针对的破有实宗的。”宗喀巴大师在讲义里是这么说的，他说：“我们这

里所破的，是针对有实宗。针对有实宗他承认时间和因果是实有的这种观点。”承认时间实有的这种观点是我们这里主要所遮破的，这里并没有遮破名言当中的缘起因果法，就是缘起法，这个并没有遮破。

所以说从这两位论师的教证，也深深认识到什么呢？所谓的因缘和合当中产生果，在这里面非常明显，在文字上已经破了。但是这个主要是针对有实宗，包括唯识宗中以下的有些有实宗，他们认为：所有的因果也有一些成实的产生。那么这样的成实产生无论是从时间上讲，还是因上讲，还是果上讲，然后它的体相，上讲，怎么讲所谓这些实相的产生也是不可能存在的。从这个角度来破的。

这个角度来破完了以后，名言当中如幻如梦般的，未经观察的善有善报、恶有恶报，或者农民种庄稼，最后获得了他的收营等等，这样的因果概念和推论是不是在这里面一概否认呢？在

名言当中并没有否认，名言当中应该是承认的。名言的这种无欺规律，我们这里也并不破，所以在这个问题上大家应该分清。

我们前面也再三地讲，如果这个《中论》没有把名言和胜义分开，确实是下面二十一品里面所讲的一样，成了断见派。我们有些人恐怕是觉得，我们昨天所讲的那样，所谓的因和果确实是不存在，那这个善和恶也是不存在，主要是他该用的地方都不用。如果他该用的我们吃饭，比如说自身的因缘和现在看见的一些因缘上面，这样说一切不存在的话，也许有证悟人无我和法无我的帮助。但是很多人这方面都不用，反而都是用到自己的积累资粮或者自己的一些境界，这方面来说，一切都是不存在，最后都是无垢光尊者在《七宝藏》里面所讲的那样，最后善恶全部都没有，变成真实的断派了。但这是我们闻思中观的时候，不愿意见到的事情。

华智仁波切也是这样讲到的：他闻思的结果

是什么？闻思当中所得到的收获是什么呢？就是对各宗各派观清净的心，然后自己名言当中没有堕入邪见的边，这就是他在闻思般若波罗蜜多的一种体会，也是一种感得，也这样讲的。

所以我想，我们在闻思每一品的时候，从表面上看来，确实一切的一切，包括涅槃，过一段时间讲如来、轮回，凡是我們平常认为是存在的这些东西，全部都已經破完了，那这样是不是一切的一切都没有呢？确实在胜义当中，一切一切都是没有的，这个一点也不错，但是在名言当中，我们在执著还没有消于法界之前，确实存在，所以这个问题大家一定要认识到。

这个就是我们讲的最后一个颂词。这一品以教证来总结。这个教证，清辩论师在他《般若灯论》后面也有《般若经》的教证，这个你们自己看一下。但是宗喀巴大师还有《显句论》有一些其他大乘经典的教证¹，用的那个教证本来非常好，

¹ 《显句论》第 20 品：“若无有果者，何处有合法？”如若果不存在，那么由于无有理由故因缘和合也不存在。《方广庄

但是在这里面也没有时间翻译。然后可能现在举这个翻译的一些，讲义当中都没有引用，比如说印顺法师，还有慈诚罗珠堪布，他们的那些讲义当中都没有引用。这个教证也比较长，我就没有翻译。

实际上如果有这些教证来进一步宣说，有智慧的人，既要教证又要理证，然后需要窍诀，这就是我们闻思过程当中不可缺少的几个工具。

当然没有智慧的人，就像根登群培所说的那样：什么都是可以的，反正成立也可以，不成立也可以，对我来讲是无所谓，只要有一顿饭吃，除此以外，我就不管那么多了，这个成立也可以，不成立也可以，或者合理也可以，不合理也可以，

严经》中云：“依唇喉结腭，舌转出字音，非喉结非腭，一一不得字。依彼和合语，由心意所起，意语不现色，内外皆不得。智者尽思择，语音妙生灭，见语如回响，刹那无实质。”《优波离请问经》中也云：“世尊，极喜此法中，舍俗而出家，具果堪为最，悲尊如此言：‘舍家而出家，获得一切果，若量法自性，无果无得果。’然得果当得，奇哉大悲尊，佛说殊妙理，彼生大稀奇。”《般若经》中也说：“瞿昙菩萨大菩萨披大铠甲，不住于色，不住于受，不住于想，不住于行，不住于识。不住于预流果，不住于亦来果，不住于不来果，不住于阿罗汉果，不住于独觉，不住于真实圆满正等觉。”

对我来讲什么事情都是无所谓，世界都是平等的。

这样认为的。但是有智慧的人，他每一个理解的方法，解释的一些方式方法上哪些有依据的，如果这个没有依据，自己会不会信任这些？所以最不可缺少的一些闻思修行当中自己的依据，还是教证、理证、窍诀这几个不可缺少的。

我想本来那个教证还是很重要的，但这里就简单地你们也看一下，清辩论师后面只引用了《般若经》，因为清辩论师把《般若经》的经典，一直在每一品当中引用，以这个来简单的说明就可以了。

二十一品、观成坏品

下面我们讲二十一品，二十一品科判上面讲，破时间为果之生灭之因，破时间的果。因为破时间成为能生果的俱生缘，前面已经破完了，第二十品里面已经破完了。然后我们那天，破时间之能立分两个方面，第一个是昨天二十品当中，已经破完的那个内容。

庚二、(破承许时间为果之生灭因——观成坏品)分二一、以理证广说；二、以教证总结。

这个科判的分法，跟麦彭仁波切的科判分法应该相同，这个地方不用单独立也可以，麦彭仁波切在二十一品 314 页上面有这个科判。

辛一、(以理证广说)分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

整个这一品分两个方面，首先第一个，就是宣说能害自性存在，这个自性存在有危害的，有教证理证的妨害。这个也是分五个方面。

壬一、(宣说能害自性存在之理)分五：一、观察俱成不成而破；二、观察是否灭尽而破；三、观察能依所依而破；四、观察是否空性而破；五、观察一体他体而破。

癸一、(观察俱成不成而破)分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

我们这边分的时候，原来他说是陈述理由，但我们这里就是说，略说、广说、摄义分三个方

面来讲。首先看颂词上面，第一个，当然这一品的大概内容大家也应该清楚，比如说世亲论师的《十地经论》当中也已经讲了，所谓的成坏等等，世间由六种因缘组成，是这样讲的。还有《俱舍论》当中也讲了，整个世间成住坏空，首先有形成，最后有空，空和坏灭有这样讲的。然后我们平时的一些其他经典当中，比如说人，生老死病，有生有死，有这样讲的。所以人们的心目当中始终都是认为，所谓的产生——形成，应该是存在的，最后的毁灭也是存在的，这是很多人的信念当中也这样讲。

而且比如说犊子部还有正量部等等，小乘的一些论师也承认所谓的成住坏空，也认为是一种实有的有为法的体相，这样讲的。

那么这一品通过龙猛菩萨的这种智慧来详细抉择，详细抉择什么呢？就是所谓的成和坏，也只不过是人们的假立而已。所谓的成的本体，也不可能成立，所谓毁灭的本体，这个也不可能

成立。这样的话，人们都有一种成和坏的执著，但是这样的执著，应该用智慧的这种宝剑来一一地断根，这样最后应该了达离一切戏论的境界。这是这一品当中所抉择的主要内容。

子一、(略说)：

离成及共成，是中无有坏；

离坏及共坏，是中亦无成。

他这里是这样讲的：如果我们这个世界上有所谓的成和坏，那么就互相观察，比如说我们先观察坏，先观察坏的时候，所谓的坏它自己，是以前形成过的东西坏，还是没有形成过的东西坏？我们从这方面可以观察。

然后所谓的这个成呢，他这里略说的时候是这样的，“离成及共成，是中无有坏”，那么我们现在看看，所谓的坏在成当中坏，还是不成当中坏？这样观察。

然后这样观察的时候，“离成及共成”，它离开了成，没有成，没有形成。它这里成呢，有时

候产生也可以说。麦彭仁波切有些讲义里面讲的生成。产生和生成也可以说，或者形成也可以说。

刚开始的时候，如果离开了所谓的形成，如果没有形成，然后它这里“共成”共成是成和坏两个具足的意思。如果离开了所谓的形成，又离开了毁坏和形成这两者，那么有没有一个所谓的坏呢？根本不可能有。所谓的这个坏，要么是在形成的过程当中，要么在成和坏这两者的过程当中可以形成的，这两者都不可能有。这样一来，一旦离开了所谓的成和共成，他这里共成，坏和成两个具足，这个叫做共成。

所以如果一个并没有所谓的形成，刚开始的时候，它的形成也没有，然后形成和坏灭这两个也没有，这两个没有，那么这个当中有没有坏灭呢？不可能存在，不可能有。

然后现在反过来说，那么所谓的成有没有呢？成，我们反过来说，如果有一个法毁灭，它的形成有也可以，但是没有坏灭，和没有坏灭和形成

这两者，它的形成是怎么有呢？也是不可能的。

这个推理就是反过来，因为下面广说的时候，每一个都有两个颂词来解释。前面略说的时候，首先就是这个问题。这个问题刚开始闻思中观的时候，好像有点转不过来弯，有这种感觉。我看今天大多数的人都还是参加辅导，小辅导也参加了，这样我讲一遍，然后下面堪布堪姆再讲一遍，然后再下面讲一遍的时候，应该就转过来。

有时候听一次，每个人的这种记忆有一些差别，不一定都懂，其是中观的一些甚深道理，我们这次如果听一遍又要辅导，然后再下一次又听，这个时候脑海里面，好像这些境界和这些理念，有一种自然而然的感受。

否则，刚开始的时候，它的有些推理，在脑海里面一直是有一种，推下去的时候有点困难。到底它的推法是怎么样的？自己怎么样也可能有些理解不了，这种情况肯定有。

刚才那个离成和共成没有坏的意思。然后现

在反过来说，已经不存在坏的和共坏，也就是说，坏它自己灭尽、毁灭。毁灭就是已经没有了，然后存在和毁灭这两者同一个物体上没有，那所谓的这个成怎么会有呢？

已经离开了这样的，有没有呢？根本不可能存在。所以，这个问题还是用一种略说来讲的。

子二、(广说)分四：一、离成之坏不成立；二、共成之坏不成立；三、离坏之成不成立；四、共坏之成不成立。

丑一、(离成之坏不成立)：

这个怎么解释的呢？刚才已经讲了，离开了成的这种坏不可能成立。如果成立，离开了生的死应该存在了。有这个过失。

若离于成者，云何而有坏？

如离生有死，是事则不然。

他这里说如果离开了成，它最开始的形成，最开始的产生已经没有了。最开始的产生和形成没有，那么怎么会有它的毁灭呢？任何一个法，

我们看看它最开始的形成有没有？最开始的形成如果没有，那么最后它的毁灭当然没有。这个就像“如离生有死，是事则不然。”如果你这样承认，那就不合理。就像是一个人，他没有他的降生，没有降生，但是有他的死亡，有他的死亡合不合理？那就根本不合理。如果这个合理，我们就说石女的儿子今天死了，然后大家办后事，有些人哭了，为石女的儿子特别特别伤心，这样说，那这个简直是闹笑话，根本不可能有。

然后我们说虚空当中的鲜花，现在到了冬天的时候已经枯干了；然后虚空当中的花园现在已经掉落等等，这样说有没有呢？不可能的。本来这个虚空当中，从来没有产生过它的鲜花，花园没有产生过。没有产生过，它的毁灭怎么会有呢？没有的。所以刚才所谓前面的形成，离开了形成，那就根本不可能有。如果它的形成没有，那它的毁灭根本不可能有。

离开了形成应该好懂，在《显句论》当中，

它的生和死是用一个比喻来讲的。然后“是事则不然”，如果这样承认，不合理性就间接说明了。为什么呢？因为离开了成的这样的死，在这个世界上没有。我们经常所谓的毁灭，在世间上的人们心目当中是怎么讲的呢？“哦，这个法已经产生了。”这个法产生以后，然后它再毁灭的话，这是我们很多人容易接受的。但是这个法从来都没有产生过，然后它毁灭，这是谁看也没有看见过。

而且月称论师也说了，这是不可得。从来任何人，不管是以佛的智慧也好，还是凡夫人的一些分别念的观察妙慧，一个法从来没有形成过，但是它的本体已经毁灭了，这样的现象当然是没有的，所以这一点，当然与平时我们的分别念比较相合，比较契合。世间人们经常讲契理、契合，所以说这是契理契机，这个一方面契合我们的道理，契合我们的这种根基，这样一说，大家都应该容易接受。这个我觉得不是特别困难。

丑二、(共成之坏不成立)：

成坏共有者，云何有成坏？

如世间生死，一时则不然。

下面这个从科判上讲，第二个，共成之坏不成立。

一般我是好多讲义里面，把几个讲义的一些优点择出来。那么这个科判，像印顺法师他们的那个科判偷过来的，我想他们有时候，一点科判也是没有，但有些地方写的也是非常适合，所以说，这个科判应该是在这里偷一点，那里偷一点，然后自己的理解加上的也可能有一点点。但是这样下来，也许我们现在《中论》编辑室，也是听说十来个人，这个规模还是庞大的，以后弄成，应该说是一个大巨著。所以我也是想，这次我一辈子当中有没有可能以后再次讲呢？所以这次遇到这样好的中观也是，虽然可能自己的身体各方面还是有很多的困难，但不管怎么样，每天都还是翻很多藏文和汉文的讲义，然后大概的内容，

有些书的名字在课堂上提，有些书的名字在课堂上虽然没有提，但是内容基本上讲了。

虽然以前上师如意宝给我们传过，在这个麦彭仁波切的讲义上面圆满的传过，当时我也给少部分的道友做过辅导。可能当时有二十来个人，但现在有些地方忘了上师当时怎么讲的，因为当时也没有什么录音，也没有什么摄像。有时候上师如意宝当时有些圆满的讲课，比如说《中观》，尤其是《中观庄严论》，我刚来的时候，上师如意宝讲《中观庄严论》每天讲的特别广，而且自己也觉得是特别的一种，下面听起来的时候也是非常高兴。每天每一个道理都讲的特别好，当时好像觉得所讲的内容，自己基本上都是已经能接受了，但现在看来，因为将近二十年了，有些地方也忘了，上师当时怎么讲的。我刚来的时候，法王如意法第一个法就是讲的《中观庄严论》。

下面我继续讲，所以我现在看了一些，比如说《中论》，《中论》讲义比较多一点，汉文上面

就是清辩论师的，然后慈诚罗珠堪布讲的，还有印顺法师他们讲的，还有青目论师的一个讲义，大概有四本，这个都要翻。然后从藏文上面，就是格鲁派宗喀巴大师的《理证海》，然后萨迦派果仁巴大师的讲义，然后格鲁巴我那天所讲的那样，有一个叫岗日江村，宗喀巴大师的传记里面说，他最后的中观见解是岗日江村他证悟的，但是他写的比较略，不是特别广，但有时候里面的有些道理也很殊胜，虽然文字不多，但是大成就者，有时候说的那些话还是非常有甚深的意义。

华智仁波切也有一个简单的略义，还有宗喀巴大师有一个《中论》的摄义，这个是以以前有一个叫做《中观六论》，那个里面已经有了。汉文上面也有，好像任杰他们翻译的。这个是一个。然后藏文当中，大藏经里面的《显句论》，《显句论》是最主要的。还有新龙的有一位喇嘛写的《中观根本慧论》的一个讲义，但是这个大概翻了一下，因为那个喇嘛可能不是很出名的原因，我就看的

不是特别多，那个可能看的比较少一点。宗喀巴大师和其他，麦彭仁波切我们每天都在讲，那天也是翻译的。基本上我想文字上有的，大家应该清楚，这样在这里面取一些他们的比较易懂的，我们把这个科判上，我看到好像每一个讲义上，以前把所有科判全部讲的，在汉文上根本没有。但这次我想我们《中论》编辑室也是，不管是团结各方面算是应该不错的，现在我的这个《中论》，基本上是将近一个多月，一个月左右讲完。在这个期间，希望你们也一定要认认真真地弄讲记，也许这些论典，对后来的人是有利的，也许不一定有利，但不管怎么样，我们自相续当中，做这样的串习也是有利的。

以前我们讲《入菩萨行论》的时候，当时也是首先我觉得光是讲一遍就可以，后来也要求一两个道友让他们弄一下讲记，现在《入菩萨行论》的那个讲记，还是有些地方在用，可能有一点点利益。不管怎么样，我想这次我讲的，可能每天

讲的都不是很多，五六个颂词，最多是六个颂词、四个颂词左右，但是我们还是认认真真的对待，因为这里面有些内容，但法王当时讲的很多，现在觉得很可惜。当时法王如意宝眼睛也是很好，而且这个《根本慧论》当时每天都讲的也很殊胜，但一方面法王老人家也是他的性格，不让录音。不让录音，后来的人现在要想起来的话，我们的记忆有限吧，所以现在怎么样记也是没有的。然后我想当时的书上面应该有记号，书也找不到了，已经过了几十年了，所以说有时候，好像依止上师的过程当中，也是没有很认真的对待过。现在离开上师的时候，自己才发现在这个过程当中，好像自己的学习态度并不是很负责任，不然，应该当时上师的每一句，比如说每一个颂词怎么解释，就是这些应该能留下来。

因为法王一般 1990 年以后，他老人家的眼睛都不好了，后来讲论的时候像念传承一样，有时候是大概的一些综合性地讲一下，然后每一个词

句的解释，这些方面后来就没有。

我刚来的时候，当时确实是每一个，比如说不同的观点，而且法王老人家首先前一天，他备课也是看了很多书，第二天讲的时候，在哪个讲义里面怎么讲的？哪个里面怎么讲的？这个方面讲得特别细致。但有时候自己也想到《中论》虽然以前也得过，但是现在说法王的窍诀，法王当时是怎么讲的，一点也是说不出来。这就是我中观闻思过程当中最遗憾的一段经历。

丑二、（共成之坏不成立）：

成坏共有者，云何有成坏？

如世间生死，一时则不然。

这个科判刚才讲了，这个意思就是说：刚才那个，所谓的成不存在的情况下，它的坏不存在。如果有，离开生的死应该存在了。前面是这样讲的。

现在就是“成坏”，成坏是坏和形成这两个共同存在的情况下，也就是说这样的情况下怎么

会有坏呢？比如说：形成也存在，坏也存在，这两个本来相违，但是这两个相违的情况下，坏的这种情况有没有呢？这个肯定没有。比如说这个人，先有生和死同时具足，然后这个后来就毁灭了，这样的情况根本不可能有。这个如果有，世间的生死一时则存在了，但这个是“不然”，不合理的意思。

意思就是说：如果你说是成和坏共存，成和坏共存的话，那这个毁灭当然是不可能存在的。成和坏这种共有情况下的毁灭，是不可能存在的。如果你说这样有，那么所谓的世间当中，这个人的生和死同时存在，然后再有毁灭，这种情况有没有的呢？是没有的，根本不可能有。

有些人可能这样认为的：生和死同时存在吧，比如说这个人刚刚生下来的时候，刚刚死了，那么这个是不是生死同时存在呢？但这个是比较粗浅的问题，谁也不会想。因为生，它是刹那性的，这个时候肯定没有死。如果那个时候死，那

个时候的死和生肯定不可能同时。

就像因明当中也是有这样的，比如说分别念和无分别同时取境，同时取境的时候，这个时间特别快，一般凡夫人认为这是同时存在的，有些不是同时的也认为是同时存在，就像旋火轮一样。所以很多刹那的这种性，也不能这样同时存在。

总的来讲，所谓的形成和毁灭，是互相不并存相违，不能同时存在的一种相违，不能并存的相违。因此，月称论师他在讲义当中，这个就比喻成黑暗和光明来叙述的，比如说黑暗和光明同一个时间当中不可能存在，同样的道理，所谓的成和坏共同存在不可能。既然它共同存在没有，在它的前提下的所谓的毁灭也不可能存在。

这个关于生和死在同一个时间当中不能存在，还有就是毁灭和成也就是说形成和毁灭，同一个时间当中不能存在的这些道理，前面的七品当中也已经讲过了，所以说我们在进行观察的时候，这样凡是相违的法，在同一个时间当中是不

能成立的。

下面讲第三个问题，刚才广说里面的第三个问题：

丑三、(离坏之成不成立)：

离开坏的成不成立，离坏之成不成立这个问题。

若离于坏者，云何当有成？

无常未曾有，不在诸法时。

他这里这样讲的：如果离开了坏，没有坏的，所谓的这个成有没有呢？没有的。在这个世界上，凡是有生，就有死的。没有死而有产生的这样的法有没有呢？根本没有。

这个为什么没有呢？“无常未曾有，不在诸法时”，它这个意思就是：一切万法没有一个不是无常的。一切万法的本体就是无常。这后面两个句子的意思就是，从来都没有过无常的法，这样的法是没有的。他这里两个否定词加在一起已经成了肯定词。

然后清辩论师后面偈颂说：“诸体上无常，一切时中有。”这样，他把两个否定词去了，从肯定方面来讲了。后面的那个偈颂比较好懂一点吧。意思就是说一切万法当中，已经离开了毁坏的产生有没有呢？离开毁坏的产生是没有的，为什么呢？只要产生，这个法肯定是毁坏的，比如说所谓的柱子，既然柱子的形成已经有了，它的毁灭肯定是存在的。然后不坏的一种形成有没有呢？这是根本不可能成立的。

《慧灯之光》里面用莲花生大士来比喻，但这个颂词里面可能好解释，说莲花生大师虽然有降生，但是最后没有死，已经获得了长寿持明的果位。那么这个，这里以不定因来回答的。但是这样的话，下面也可能有点困难。

那么我们怎样解释？莲花大士已经降生过，但最后他没有死，他最后所谓的没有死，他获得了这种成就，并不是说我们生死的这种。原来不是讲如来藏的时候，最后达到了所谓无死的这种

境界的话，已经超离了我们生死的境界以外的一种境界，并不是说我们名言当中生对应的死，所以我认为应该莲花生大师最后的这种成就，已经获得了这种不生不灭的果位。

他这里所谓的不生不死，也是远离了一切戏论和分别念的一种境界而言的，真正的这种毁灭不存在的道理，也有差别，这样讲也是可以的。或者这是一种特殊的成就。一般无为法，它不可能有它先产生，然后不死的，不毁灭的，这是无常法当中没有的。但是一个人的这种成就，已经融入到法界的时候，他有他的一种特殊的成就行相，这也是在世间上存在的。这样解释我觉得也应该可以的。

总的来讲，如果离开毁坏的，这样的形成，在这个世界上是没有的。如果有，那万法当中有个别的常有了。就像《释量论》里面说：外道有些人说，一切万法都是无常的，但个别法是常有的；大多数的乌鸦是黑色的，但是个别的乌鸦也

有白色的，所以这样的观点已经成立了。但这是不可能的，如果这个观点成立，那《释量论》又怎么解释？但《释量论》有很多万法如何无常的道理，也进行驳斥过，所以我们在这里不广说。

总的来讲，一切万法只要形成必定毁灭，不毁灭而形成的这种事实是没有的。

下面就把讲义读一下：

【己三、摄以破成立之义：】

若从众因缘，而有和合法。

和合自不生，云何能生果？

【如果对方提出：并不是仅仅自某一因法而产生果法，而是由无一不备的所有因缘之和合而产生果法的。】

就是它们因缘当中产生的，不是一个法当中产生的。

【并非如此。如果和合自身的实体都不可得，则和合就不应该存在。】

和合主要是它的自体上面讲的。

【如果和合自身的实体可得，则可以用自己对自己起作用与理相违】

如果你自身的和合可得或者自身当中可以产生，我刚才这个按照《显句论》的观点讲的比较清楚，那么自己产生，没有必要；还有自己对自己的作用相违。

【以及因为无有必要，所以不会产生自己的理由加以驳斥。】

他这里面一般是宗喀巴大师的《理证海》，还有《显句论》的内容比较相同，我们有些道友自己读一遍的时候不懂，然后有些人说麦彭仁波切那个总义还是难懂，我觉得不是特别难懂，当然你光像看小说一遍，或者是看《入行论》一些简单的论典一样看一遍，不可能懂。你们不要认为中观就想看一遍，“我看一遍都不懂，怎么，这个是讲义嘛，讲义特别难懂啊，我看了一遍都不懂，看两遍都不懂…”，有时候自己心没有好好的放下来，恐怕看十遍都不一定懂。但不懂，不是讲

义上的过失，它的理论本来都是这么深，就这个原因。

【所谓“因法的和合”，也是观待于果法的。只要缺少任何一个产生果法的因，和合也不可成立。】

他这里这个推理刚才我没有讲，你们还是要好好的看一下，这个也是非常好的一种推理。因为因缘的和合观不观待果？如果观待果，那这个因缘合法，永远也不可能实体存在，因为你果没有产生之前，因缘的和合不可能的缘故；如果不观待果，那么这样所谓的因缘和合也不可能成立，因为你观待果，果能产生的因缘叫和合，如果你一点不观待果的所谓的因缘和合，世界上哪里找到？这个根本找不到。

【所以，某一因缘的和合，必须依靠果法而成立。(不观待果法而)随随便便的和合，并不能构成该和合。既然以自己的力量不能使自己产生，也就是在和合不成立的前提下，果法又怎么能产

生呢？】

【以上内容论证了和合无有实体。如果对这些差别没有一个明确的认识，则在别人提出问题，“如果不生自己，则不会产生他法的理由是什么”时，只有无言以对。】

就不说话了，“我也不知道，你看，你说吧。”自己不能产生自己，不能产生他法的话，那这个为什么是这样呢？

【不然，就必须回答说：“就像因为不能见自己，所以不能见他法一样，和合也可以以此类推。”】

他这样说，因为不能见自己，所以不能见他法。那我们不能这样说吧。

比如说：眼睛不能见自己，所以外面法也不能见，那这是一个相违的法，但是我们凡是学过前面能力所力等同，这样的话，因缘聚合的自己不能起生自己的作用，对他法也是根本不可能的。我们应成派的四个不共因如果没有学好，这里也

就不好回答，如果这个学好，回答就很容易，就是因缘和合，也可以以此类推。

【这里的类推所要表达的含义，就是成立实体不存在的结论。否则，就没有抓住其要点。】

他这里自体不存在，它的实体不存在，这个问题非常关键。

【因此，无论以因法的和合，分别各自的因法，还是单独的和合之类的各种因法(的和合)，也即以众缘的和合，】

这个我们可以叫做众缘的和合。有些是全部的因缘和合，有些个别的因缘，还有单独的和合。

【并不能产生和合自身的本体。那么以和合又怎么能产生其他的果法呢？绝不会产生。】

这是第一个颂词的内容，然后第二个颂词的内容：

是故果不从，缘合不合生。

若无有果者，何处有合法？

【因此，既不能以因缘的和合而产生果法，

也不能以非和合而产生果法。因为，如果不是因缘和合而产生果法，则有非因成为因法的过失，这是极其违背事实准则的。】

这是不合理的，我们前面也讲了这个道理。

【如果从和合与非和合二者中，都不存在所产生的果法，则你们的理由不可成立。既然如此，所谓因缘的和合又何在呢？就像石女儿子的因缘和合不存在一样。】

以上是第二十品。

第二十一品 《观成坏品》

【丁二十一、(观成坏品)分二：一、经部关联；二、品关联】

【戊一、经部关联：】

【《妙力伏经》云：“色法无生亦无灭”等，宣说了无有成坏的道理。】

就是一切诸法无生无灭。

【戊二、品关联：】

【如果对方提出：因为苗芽在冬季毁灭，夏

天生长等缘故，所以时间是成坏的因。】

我们科判上面也是时间是成坏的因，就认为时间肯定存在，是成坏之因。因为我们现在这里主要是破时间。

【因为成坏存在，所以成坏的因一时间也必须存在。】

【为了证明成坏不合理而宣说本品。】

所以成坏不合理，它的因时间自然而然破了。科判刚才读了，现在不读。

【此品分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。】

【、(宣说能害自性存在之理)分五：一、以观察俱成不成而破；二、以观察是否灭尽而破；三、以观察能依所依而破；四、以观察是否空性而破；五、以观察一异而破。】

【庚一、(以观察俱成不成而破)分三：一、宣说立宗；二、陈述理由；三、摄义。】

【辛一、宣说立宗：】

离成及共成，是中无有坏；

离坏及共坏，是中亦无成。

【自宗首先立宗：时间是不应该存在的，因为成坏不存在的缘故，这个因是成立的。】

就是时间不存在，我看时间不应存在，成坏不存在之故。后面那个成坏不存在，是三相推理里面的因，那么这个推理的因，后面那个因是推断的意思，就是推断的理由。推断的理由是成立的，怎么成立呢？

【在离开生成或者与生成共存的情况下，毁灭是不存在的；而离开坏灭或者与坏灭共存的情况下，生成也是不存在的】

略说的时候就是这样。

下面就是广说：

【辛二、陈述理由：】

若离于成者，云何而有坏？

如离生有死，是事则不然。

【如果离开了生成，又怎么会有坏灭呢？如

果这样也有坏灭，则就像众生离开出生，也存在死亡一样，但这种情形根本不会存在。所以，在离开产生或者生成的情况下，坏灭并不存在。】

这是第一个，下面第二个。

成坏共有者，云何有成坏？

如世间生死，一时则不然。

【因为坏灭与生成是相违的法，所以其二者又怎么可能共存呢？其理由是，如同世间的出生与死亡不可能同时共存一样。】

这是第二个理由。因为刚才略说的时候，前面的一句后面有，前面的两句，后面用两个颂词来说的。然后后面的这两句有后面的两个颂词，刚才略说当中前面的两句。他这里广说里面，由前面的两个颂词来说的，然后后面的两个句子，在广说当中，后面用两个偈颂来宣说的。这个你们慢慢对。

下面就进一步地论证了。下面第三个问题。

若离于坏者，云何当有成？

无常未曾有，不在诸法时？

【同理，如果离开了坏灭，要怎么会有生成呢？因为，一切的万法在任何时候都不可能不存在无常。任何法只要一产生，就会以无常而周遍(遍是无常)的缘故。】

问答题，17题。

17、既然因缘和合不和合中都不生果，那名言缘起产生都不存在吗？为什么？

18、怎样以教证总结本品的内容？

19、学习此品以后有什么新的感得、收获？

二十一品思考题：

1、龙猛菩萨为何宣说此品？以教证说明。

2、以什么样的推理能了知：成、俱成、坏、俱坏，不成立之道理。（或者说也可以说以什么样的推理能了知成、坏不成立之理，成坏就是刚才我们前面推的，一个是坏和共坏，然后是成和共成，以这种方式怎么样推理。所谓的坏和成不成立，就是所谓的坏和成相。坏相成相，他们那个写的

是坏相成相，但是相没有也可以的。这个是以什么样的推理能了知，坏和成不成立之理)。

好，就可以了吧，二十一品当中就提出这两个问题。

第 76 课

思考题：

1、怎样通过灭不灭的推理，来了知成坏不存在？

2、请以能依所依、空不空、一体异体的推断，来抉择成坏不成立的道理？

下面我们继续讲龙猛菩萨的《中观根本慧论》，现在讲二十一品《观成坏品》。

庚二、(破承许时间为果之生灭因——观成坏品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、(以理证广说)分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

首先第一个，宣说能害自性存在，也就是说所谓的成和所谓的坏，成坏两者如果本性上存在的话，应该有以理能害，有一定的教证理证来有损害的有妨害的。这个道理以五个方面来观察：

壬一、(宣说能害自性存在之理)分五：一、

观察俱成不成而破；二、观察是否灭尽而破；三、观察能依所依而破；四、观察是否空性而破；五、观察一体他体而破。

癸一、(观察俱成不成而破)分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

其中第一个略说已经讲完了。

子二、(广说)分四：一、离成之坏不成立；二、共成之坏不成立；三、离坏之成不成立；四、共坏之成不成立。

前面三个问题已经讲完了，现在是第四个问题，也就是说共坏之成不成立。

丑四、(共坏之成不成立)：

坏成共有者，云何有坏成？

如世间生死，一时则不然。

这个昨天在广说当中的第二个颂词，昨天说：“成坏共有者，云何有成坏？如世间生死，一时则不然。”这里面推理的方式，和它整个思路的这种推断方式，完全都是一样的。因为前面所谓的

成和坏，共同存在的这样的成和坏，实际上是不存在的，就像一个人的死和活，死着和活着在一个时间当中不可能发生一样。我们昨天讲的这个。那么这个，为了证明它的毁坏不成立，也就是说它的毁坏不成立，反过来说，坏和成共有则不成立。

昨天是成和坏共有则不成立，怎么会有成坏呢？今天它是：坏成共存在，怎么会有坏成？

他这里，因为这一个颂词，鸠摩罗什的原文当中没有，但我估计应该是缺漏的。为什么呢？因为这一方面我们藏文的几个版本当中是都有的，印度的论典里面有的，还有《显句论》，还有藏地所有的藏文版本当中这个是有的，这是一个理由；然后还有一个理由，因为我们前面的推断，首先有个略说，然后广说的时候，每一个问题，“坏不成立呢，共坏不成立；成不成立呢，共成不成立。”他是以这种方式来推断的，这样推断的缘故，这个应该是需要补充的，所以下面小字里

面也说了，鸠摩罗什的原文，汉文当中这是缺漏的。

这个从字面上解释，我想是昨天的概念懂得的话，应该还是比较清楚，但是在这里，也给大家简单的说一下：所谓的坏和成共同存在，怎么会有这种现象呢？其实后面的这两个坏成，按照鸠摩罗什的译法，他上面的汉文当中有，实际上没有也可以，后面的两个坏成，它没有什么其他的意思。

意思就是说：坏和成共同存在，这样的现象怎么会有可能呢？根本不可能。如果说坏和成，在一个时间当中、一个物体上，两个都存在，那么有什么样的妨害和什么样的过失呢？就是说世间当中的一个人，他正在死着，也正在活着，他活和死，在一个人的相续当中，不相违的方式一定要存在，有这种过失。但这种现象，要么他是活着，要么他是死着，死和活同体这样的过程，永远不可能成立的。

所以别说我们学论典的人，甚至没有学过中观的人，世间的一般工人、农民，他也不可能说死和活是同时存在的。当然我们有些人也可能这样讲，这个生和死同时存在的也有吧！有些人奄奄一息的死也死不了，活也活不了，这种现象是有的。但是那个时候应该说还没有死，正在死的时候，所谓的正在死，也是那天我们所讲的一样，我们正在前往什么什么地方，从比较粗浅的一种分别念前后都相续在一起，因为这个人可能马上会死的，然后还没有死之前要接近死亡，比如说我们到了成都的话，还没有到成都的界线，但是快了，马上要到了，就这样，人们平时概念当中都有这样的一种接近词代表它，这是这样的一种表示而已。

（课堂上有人提到）“死去活来”（上师说）其实汉语当中的成语，有时候也是比较可笑的，但按照人们这种分别念的假立当中，这样安立也没有什么不可以，但实际上既是死又是生，这样是

不可能的。

所以说我们推断的方式，跟昨天的推断方式没有什么两样。因此，宗喀巴大师的那个注释当中也说了，他的推断方式，和前一个颂词完全相同。

因此，很多讲义里面都没有进行广说，实际上也没有必要。但是我们这里，我刚才也说了，他那个“成坏共有者，云何有成坏？”

如果它从字面上这样解释，成坏共同存在，怎么会有成坏共同存在？好像后面的成坏两个字，没有也是可以的。

这一点与清辩论师的这个相同。其实清辩论师的这个翻译，从颂词上讲也好懂，也符合原文，有时候觉得特别好。清辩论师的那个里面就是“成与坏同时，云何而可得？”这里面只有一个成坏，就前面两个字。成和坏怎么会是同一个时间当中得到呢？如果得到，那么生与死在同一个时间当中应该有了。

所以我们字面上解释的时候，首先大家应该，不管我们讲《前行》还是讲其它的任何一法，应该字面上大家过关。字面上过关以后，这一句话总的意义是怎么样？这个要过关。然后再开始分析，比如说这个颂词，跟前文有没有矛盾？这个颂词究竟的含义是什么？它在胜义当中代表什么，或者表示什么？世俗当中指的是什么？以这种方式来阐述非常重要。

全知无垢光尊者三休息有一个《总义疏》，他那个《总义疏》里面，平时我们论典怎么样学习，怎么样解释，这个方面有三个方面的要求来这样讲的。

所以第一个是字面上解释，第二个是总结，也就是说以总结的方式来解释，第三个进行辨析，进行剖析。他这个问题，比如说以研究的方式，或者以探讨的方式，来进行抉择，这是非常必要的。如果我们字面上都过不了关，第一个就开始要研究，或者要分析，非常有困难。这是一般的

一部论典讲的基本方式。这个我想在这里，也没有必要特别地广说，因为前面的理念和推理方式，完全都相同，这样一来，我们的广说已经讲完了。

子三、(摄义)：

也就是最后的总结。

成坏共无成，离亦无有成。

是二俱不可，云何当有成？

你们那个颂词上解释困难的时候，跟清辩论师的颂词对一下是有必要，这样有时候很容易理解。因为不同的版本，可能不同的论师、不同的译师，他对它的理解和有些表达方式不相同。但一般来讲，现在鸠摩罗什的这个翻译，还是比较古，也可能比较难懂。我原来都想把这个颂词全部重新翻译，按照我的表达方式，可能稍微好懂一点，但是因为他的的大多数原文不改也对藏文非常符合，后来想，这些大成就者的这种金刚语，重新这样译来译去，也是没有必要，所以没有重新翻译。

他这里是这样的：“成坏共无成，离亦无有成。”我们在这里总结，所谓的生成和毁灭，我们前面以几种观察方式来抉择的。他这里说，成和坏共同不可能成立，共同不可能生存，因为这个成和坏，既是成也是坏，然后它们两个共同存在而成立，这根本不可能有，没有这样的生存。比如说一个柱子，柱子的本体，也是毁灭性的，也是生成性的，这样的方式有没有存在呢？没有的。

然后“离亦无有成”，除了成和坏以外的，有没有成呢？它这里藏文当中一般成和坏，共同存在的方式来成立也没有；然后成和坏不是共同的，比如说各自的成或者坏，以这种方式来形成、产生，这样也没有。

“是二俱不可”，这两种方式都不可得。不可得，“云何当有成”，那怎么会有成呢？他这里并没有破坏，总结的时候，用成的角度来进行总结的。那么这个成，总而言之，我们怎么样理解的呢？意思就是说：所谓的这种形成，成坏共同的

形成，不可能有；然后成坏各自的形成，也不可能。这两者都不可得，那所谓的形成是怎么样得的呢？根本不可能得。

所以他这里形成，一般成住坏空里面的成，也就是说形成、产生、生成这样都可以说。这样我们自己也可以这样说，比如说我这个人降生在这个世界，所谓的降生是毁灭和降生同时的方式来存在，还是毁灭和降生各自的方式来存在？如果第一个方案，也就是说成和坏同时的方式，共同具足的方式可不可能呢？这是不可能的。因为成和坏，实际上是我们前面所讲一样，它完全如光明和黑暗一样互相相违的东西。以成和坏互相相违的两个物体，在我的身上共同具足的情况下，能不能产生呢？这一点根本不可能。这样的俱生不可能的话，它们两个各自分开，或者以成的方式来产生，或者以坏的方式来产生，这个不可能的，因为前面各自都已经破完了。

所以总结起来的时候，总而言之，我们在这

个世界上，所谓的任何一个形成，任何一个产生，它是成坏共同的方式也不可能产生，成坏各自的方式也不可能产生，这样以外的绝对不可能产生，有这种过失。

这个在《显句论》和宗喀巴大师的有些注疏里面，对方有些人是这样以为的：他说所谓的成和坏，以这些方式都是不可能，刚才以共同或者各自的方式，都是不能形成。但是，所谓的一些事物，有不可思议的，也就是说不能言说的一种方式可以形成。

这是一般来讲，有些小乘宗经常说是不可言说，比如说，抉择人无我的时候，像《入中论》的时候，人我怎样观察的时候，都是没有，但是不可言说的一种我存在，他们也喜欢这样说。然后现在这里，所谓的形成不可能的时候，他们说：这样抉择下来，可能都是没有的，但是不可言说的这种形成，应该是有的。

然后月称论师下面进行破的：你所谓不可言

说的这种形成，是什么方式来安立的？既然它是不可言说的，那怎么样成立它的形成？怎么样成立它存在的这种过程呢？就根本不可能的。这个就像石女的儿子本来不存在，然后你就进行判断，它的相貌、颜色、形状等等，这个没有任何两样，所以，你所谓的不可言说的这种形成，也是毫无根据，没有立足之地，所以说这样说来也不合理。

这一点，宗喀巴大师和《显句论》当中都以这种方式来破。这样我想我们总的来讲，大家也应该心里面一切万法的这种，平时在分别念当中经常有，这个法是形成的、这个法最后毁灭的，比如说：我们所看见的红色柱子，他认为首先有一种形成过程，最后有毁灭的过程，这是我们分别念当中经常存在的，但是通过以上的这种观察，这个只不过也是一种分别念的假立而已。实际上它的形成和坏灭，这两者以理观察的时候，绝对不可能成立。万法不但它的本性都是离一切戏论，而且它开端的形成和最后末尾的结束，或者它的

毁灭也是离戏的。

从现在的角度来讲，名言当中，我们在眼睛面前所看见的这些法，实际上并没有产生，也没有灭尽。这就是最后这一个问题当中，观察所得出来的结论，应该是这样的。

所以我们每个人，在中观闻思的过程当中，自己应该要善于辨别和观察。有时候跟集体的道友一起互相讨论、辩论，但是讨论辩论的时候，千万不要造一些恶业，说什么高僧大德们说的不对，然后说如何如何，这些方面一定要注意。有时候自己的分别念，不一定非常可靠，这方面没有必要。但是你分析，就可以这样分析，我认为就是这样，你认为就是这样，互相我们这样分析，分析的过程当中，不要以嗔恨心，或者以各种各样的心这样。

有时候我刚才讲的一样，大家共同探讨。我们现在分了很多小组，我想大家互相都有探讨的机会，研讨的机会，在这样的过程当中，这个是

非常有意义的事情，智者的事情。这个我想，不像我们一般有些人：这些都不是特别重要的事情，另外有一个地方特别重要的。但我想我们来到这里，就是要探讨这些，真的要挖掘在中观里面所含藏的这些珍宝，这个珍宝，我们自己各自不同，以各自自己的智慧工具来挖出来，那么我觉得这个是最重要的事情。这是我们集体探讨的时候，大家应该是这样。我想大家这样的机会是很好的，但个别，可能是众生的业感不同，比如说男众这边有个别人，现在互相探讨这些方面，有点，可能刚开始的时候去了，昨前天有些人说：哎呦，现在可能发心的地方好一点，有没有发心的地方？听说发心的不用小辅导。下面也有这样的。原来对发心特别害怕，我就不参加，然后现在去发心。可能真的是业力现前，这些人因为对闻思不太愿意，那发心的话，你发心也没有两天的时候，肯定，但我们现在一年当中的发心可能也是找不到，如果你下来的话，只有失业了。所以说这样下岗

工人，还是比较这个的。所以说，我想今年我们的这种方法，应该是很好，比如说学习的有些团体里面，想退下来，也不敢退。现在要退下来了，以后就进不去了，然后再没有工作了。没有工作在这个社会上，还是到处去打工，恐怕也不是一种滋味。

今年的这种管理方式，应该是很好。希望大家应该，现在不说是几个阿僧祇劫，也不说是几十年，只说是三百六十天当中，你闻思，还是要安安心心地去闻思。没有这样，不要说是我们，以前噶当派的很多修行人，用一般的一些，比如说生火烧茶，以这个来比喻。一般的生火烧茶，你到了中间的时候没有加木材，然后就放弃，连世间的一锅茶也不可能熬开。同样的道理，（突然小山羊叫）我们现在的辅导，任何一件事情，刚开始的时候一两天去，有信心，然后再没有继续下去，这个事情是办不成的。

因此很多噶当派大德，对我们修行的方面，

提出了很多很多好的建议和教言，所以大家在有些上面，意思就是说，一方面共同这样思维，有智慧的人面前互相探讨，探讨的时候，有些人也不要不高兴，比如说解释方法，互相这样说的时侯，不要不高兴。一般在大经堂里面，天天都参加辩论的人，忍耐心特别强，别人说你的观点不对，你怎么怎么解释，互相都对这个方面没有伤害。然后从来没有参加过辩论的人，稍微说一点，而且说的时侯，也是恶口骂人，这样不好。

格鲁派确实在辩论的时候，有时候开始一方面骂他，一方面打他，这种辩论的时候也有的。但是我们宁玛巴，一般辩论的时候，法王如意宝以前也是说过这种，以前上师说他老人家，在石渠的一个寺院里面，看见格鲁派当时的有些，一方面他们的这种辩论精神是非常可嘉的，但一方面有时候，可能这样不小心，我们凡夫人很容易造业。我们探讨的时候，大家也不要太声嘶力竭，最后就开始互相都变成矛盾了。没有参加过辩论

的这些人，经常把探讨最后都好像心里有种互相都不服，有这种感觉。一般参加探讨的，尤其以前去过格鲁派辩论场的，一两年回来，他脾气特别好，稍微从理论上讲一点，根本没有什么感应。去年我们大经堂里面来了一个，哪个寺院里面来了吧，当时我们学院有些小堪布十几个都开始说他，但怎么样他也是一点感觉都没有，一直笑嘻嘻的。一般我们辩论的时候，应该内心当中不管怎么样，但表情上还是很重要。这是我说我们共同探讨，把中观的道理应该值得思维，就是这个问题。

然后第二个问题，有时候不一定共同，自己在私下看书的时候，或者有时候还是闭目思维，看看这个道理到底是怎么样的？因为这些是非常甚深的法门。比如说《释迦牟尼佛广传》当中，缘佛陀的善根，永远都是不会耗尽的；缘佛法的善根，也永远不会耗尽，尤其是智慧波罗蜜多，观空性的功德，我们大家也学过，《四百论》里面

也这样讲的，自相续当中生起合理的怀疑，也是断除三界轮回的根本。所以说对中观的空性意义，我们去思维，这个功德相当大，是自相续当中的烦恼业障全部铲除的一种根本因，意义是相当大的。

大家不要觉得中观的闻思，觉得这个不是特别的重要，每天，“啊，中观有什么，中观几个颂词有什么，不如有一个大的灌顶，一个大的活佛，胖胖的一个来给我灌个顶的话，那这个是我人生当中最有意义的事情了。”这样想的话，一方面可能是，但另一方面确实中观的意义非常有功德，这个功德大家都不要忘了，不然我们光是一个学术交流不是特别有意义。现在有些佛学院，有些世间上学佛的人，完全把中观和因明的闻思，看做一种学术上的交流和学术上的一些研究，以这种方式样来对待，不是特别有意义。

刚才意思就是说，大家思维的观察方式方面应该进行探讨。昨天科判上面的第一个问题已经

讲完了，现在第二个问题：

癸二、（观察是否灭尽而破）：

尽则无有成，不尽亦无成；

尽则无有坏，不尽亦无坏。

他那个坏和成，是从尽不尽的角度来观察的。这里“尽”就是灭尽。已经灭尽了的東西，它不可能有生成，不可能有产生；然后不灭尽的东西，不灭尽的这个法，它也不可能有形成。这是从成方面，两个方面来观察的。然后已经灭尽了东西，不可能有毁坏，已经灭完了的缘故；不灭尽的东西，不可能有毁坏，因为不灭的缘故。也可以这方面来想。稍微广说是这样的：比如说已经灭尽了，它不可能有形成。比如说这个人已经死完了、这个油灯已经熄完了、这个柱子已经毁坏完了，那么这个它有没有它的形成呢？它不可能有形成。因为灭尽和形成这两个，完全是法相上的违品，互相相违的东西，灭不可能成，成不可能灭。既然它已经灭尽，有没有在灭的过程当中又形成

呢？不可能有的。不要说胜义当中，连名言当中也是，这个已经灭完了，它不可能有它的形成，在它的体性上，不可能有它的形成。

然后我们说：如果是不灭尽，如果这个法已经存在了，不灭尽。那么不灭尽，在它的本体上有没有形成呢？不灭尽，它的本体上不可能有形成。

为什么呢？比如说柱子它没有灭尽，它刹那刹那的本体已经存在了，完好无损的已经具足了，具足的时候，会不会它有它的形成呢？不可能有形成，它已经有具足的缘故。如果具足上面还有一个形成，那就没有必要了，或者是互相不观待了等等有很多的过失。所以已经具足，根本没有必要，任何形成都不用的。所以这两个从形成方面讲的。形成方面，就是灭尽者形不形成呢？不可能的，灭完了的缘故；然后还没有灭尽的东西，在它的本体上不可能有形成。

下面第二个问题，从毁坏的角度来加以观察，

已经灭尽者有没有毁坏呢？并没有的。灭尽，已经毁坏了。毁坏完了，再没有什么毁坏了，比如说这个人已经死完了，死完了以后，有没有再毁坏或者灭尽呢？不可能有的，因为它的本体已经灭尽完了。灭尽完了，在这个上面，没有再次的毁坏呢？不可能。如果有，刚才第一个毁坏，没有它的实在意义等等，也有很多的过失。

然后第二个问题，不灭尽者有没有毁坏呢？不灭尽者不可能有毁坏，因为不灭尽，它的本体已经具足。不灭尽，那么它不可能毁坏。《显句论》当中：它的法相不同的缘故。为什么呢？因为不灭尽的法相跟毁坏的法相，完全是不相同的。一个是已经不灭尽的实有存在的法，一个是已经毁坏了，这两个完全从法相上有一定的差别，所以说这是不可能的。

但有些人，可能前面的这几个比较好懂，后面的这个，可能，本来是不尽的，最后是灭尽的，或者是正在灭尽的，这方面我们前面进行观察过

一样的。根据我们的分别念，比如说本来是没有灭尽，但是不灭尽的东西，后来呢？就像现在声闻乘的有些人，昨前天我们讲无常的时候，有一个无常，“无常未曾有，不在诸法时”这个颂词的时候，清辩论师那个讲义里，也不是讲了吗，说有些声闻乘，他说瓶子本来都不是毁坏的，但是依靠它的一些毁坏因的时候，才毁坏的。他们把相续执著为实有，认为这是不灭的，不是无常的东西，最后依靠一些因缘的时候才会灭尽。比如说灯本来风没有接触的时候，这个灯已经亮着，最后风接触的时候，把它吹坏了，再没有了。那么这个不灭尽的东西，后来就灭尽了，有些人可能这样认为的。但这个《慧灯之光》里面也是详细分析了，我在这里也不广说。

但是这个最关键的问题，就是我们把这个相续执著实有，本来灯的相续存在它是一刹那、一刹那这样性的，然后每一个刹那，当它形成完了以后就会毁灭，不可能有不坏的东西。我们把前

面的刹那，后面的刹那，一直连在一起。这样连在一起，“哦，这个瓶子已经五十年了，这个瓶子已经一万年了，这个就是古董。”很多人们去参观一些文物馆的时候，就知道这些人的常有执著怎么这么可怕啊！人们都认为“啊，这个上面标记是多少年多少年。”然后下面参观的人，一个个都从来没有学过中观哦！对对对，这个是多少年多少年。但实际上是什么样呢？并不是多少年多少年，每一个法它的相续，只不过是相续这样存在。但所谓的相续，也是同类的一种共相，除了这个以外，根本不存在。然后它的每一个刹那，都是毁灭性的。

在《中观庄严论》当中，这方面专门有分析。所以不会灭尽的东西，最后灭尽这种说法，应该与平时一些分别念的观念执著有关系，实际上不存在。这个问题，你们翻开一些讲义，然后自己分析一下，就比较好懂了。

癸三，（观察能依所依而破）：

若当离于法，则无有成坏；

若离于成坏，是亦无有法。

他下面，能依和所依方面的观察。有些人这样认为的：他认为，所谓的法应该是存在的吧！依靠法的成和坏存在的，成坏作为它的能依，法作为所依，它们两个之间有能依所依的关系。比如说：我们认为，成和坏肯定是存在的。为什么呢？因为柱子存在的缘故，柱子的成和柱子的坏应该是存在的。比如说我们学院刚开始 1980 年的建立，最后不知道什么时候毁灭，这个事情，任何一个法它有形成的过程和最后毁灭的过程，所以说，这个法肯定存在，有成坏的缘故；成坏肯定存在，有法的缘故，它是以能依所依的方式来存在。对方这样认为的。

我们下面进行观察：所谓的成坏不存在，所谓的法不存在。怎么不存在呢？他这里说：“若当离于法，则无有成坏”，如果离开了法，成坏是没有的。这里说，如果离开了法，离开了像柱子一

般的法，那么成和坏根本不可能有。成坏存不存在呢？成坏不存在。“若离于成坏，是亦无有法”，反过来说，如果离开了成坏，法是没有的。

《显句论》当中是把这个连在一起。意思就是说：如果离开了这个法，成坏是没有的；如果法没有，成坏是没有的。但是反过来说，成坏没有，法不可能有。然后成坏有没有呢？成坏肯定没有。

刚刚我们破完了，没有听懂啊，打瞌睡吗？怎么样？成坏刚刚已经破完了，你还不知道，那你简直是干什么的？你看那个小山羊都听的那么好。

所以这种观察方法应该这样观察，如果离开了法不可能有成坏；然后离开了成坏不可能有法。但是成坏存不存在呢？成坏肯定不存在。以这种方式来讲。

按照月称论师和宗喀巴大师的有些解释方法，他是用两个方面来破的，一个从法相方面来

破，一个能依所依方面来破。一切万法为什么不
存在呢？一切万法肯定不存在，万法的存在，按
照小乘论师以上的观点，都说生住灭是有为法的
法相，有为法的法相应该是这样的。但是生住灭
当中的生和灭，在这里已经抉择完了，不存在，
它的法相不存在。既然它的法相不存在，那么这
个法它所安立的本体，怎么会存在呢？根本不可
能存在。

这样的话，用法相的角度来破。因为一切有
为法，它都是生住灭的这种本性，如果生和灭这
两个没有，那么瓶子不可能有，比如说这个瓶子，
它不可能存在，它的法相不存在的缘故。它的法
相怎么不存在呢？因为它的法相，生住灭以外有
没有它别的法相？不可能有的。如果生住灭以外
没有别的法相，生住灭呢，虽然住在这里没有说，
但是前面几品当中也已经讲了，然后它这里的形
成和灭，就讲得清清楚楚，不存在。所以它的法
相不存在，这个法肯定不存在。然后反过来说，

既然法不存在，那么你所谓的成和坏怎么会存在？

因为这一品当中，并不是讲诸法不存在。这里面主要抉择什么呢？它的成和灭不存在，法的法相不存在的缘故，法不存在；法不存在的缘故，反过来说，它的法相肯定不存在。这样抉择也可以。或者说这个是能依所依。所谓的法依靠什么呢？依靠灭和依靠生的这种特点，然后生和灭不存在，这是我们前面抉择了，既然它的能依不存在，那么所依不存在，它们两个观待的缘故。法为什么存在呢？是依靠成和灭而存在的；然后成和灭为什么存在呢？依靠法而存在的，所以一个不存在，另一个也不存在，就像左脚不存在，右脚不存在一样；东不存在，西也不可能存在，这样互相观待。从能依所依的角度来破，也根本不可能存在。

那么以这种方式来破，也应该可以。这是一个道理。然后比如说这样也可以，比如说离于法无有成坏，离开了法，它不可能有成坏，比如说

柱子它的形成和毁灭，有了法才可以安立。如果没有这个法，不可能安立。比如说，有了人，他的生和死可以有；有了山，它的形成和毁灭是可以有的，所以依靠法可以有它的毁灭。但是这个法不存在，毁灭不可能存在。然后反过来说，正因为它的形成和毁灭不存在的缘故，所谓这个法也是不存在。以这种方式来推断也是可以的。这是第三个问题。

癸四、（观察是否空性而破）：

若法性空者，谁当有成坏？

若性不空者，亦无有成坏。

“若法性空者”，下面用观察空和不空的方式来抉择所谓的成和坏不可能存在。如果这个法的本体是空性，那么怎么会有成坏呢？不可能有。

法本来都是不存在，那怎么会有呢？就像虚空当中的鲜花一样。这是有些讲义里面也这样讲的，比如说：虚空当中，本来不存在它的鲜花，鲜花根本不存在的话，我们说它的形成、它的毁灭

灭，这样说也根本不可能。因为这个法本体都是不存在的。本体都是不存在，依靠它的成和依靠它的坏，根本不可能存在。所以说，如果这个法，本性上已经空性，在胜义谛当中也好，世俗谛当中也好，它已经空了，已经没有了。已经没有，那么它的形成和它的毁灭有没有呢？

这是根本不可能有的。这方面可能很多人也会想，这个法不存在的时候，既然它的本体是空性，那么不可能有的。

下面第二个问题，如果性不空者，如果一个法的本性不空，不空怎么会有成和坏？不可能有的。为什么呢？因为它的性质一直是如如不动，不能迁变的。按宗喀巴大师和有些讲义里面，它前面的本体跟后面的本体它不空的缘故，不空的话，不能有改变。如果有改变，它是无常的本性。无常的本性，肯定是空的，无常的本性，没有实有的了。没有实有的话，这个是空的。所以说，一般来讲，如果它前后都不能转移，才叫做不空

的法。如果这个不空，那怎么会有成和坏呢？根本不可能有。但是，不空的法在这个世界上有没有呢？在胜义当中也不空，世俗当中也是不空，这样的一个法根本不可能存在。尤其是在胜义当中如果不空，成和坏当然都是不应理的。当然名言当中暂时柱子是不空的，然后依靠柱子形成、毁灭，在名言如幻如梦般的这个形成过程当中，当然承认这样的一个观点，也是没有大的矛盾，应该可以的。

下面我们在讲义上给大家过一遍。

坏成共有者，云何有坏成？

如世间生死，一时则不然。

【生成与坏灭的共存，又怎么可能存在呢？其理由是，如同世间的出生与死亡不可能同时共存一样。】

【辛三、摄义：】

成坏共无成，离亦无有成。

是二俱不可，云何当有成？

【因此，生成与坏灭无论是互相共存，还是互不共存(以分离的方式，)各自成立的情形都不存在,】

意思：它们共存和各自成立的方式都不存在。

【既然生成与坏灭如同兔子的左右二角一样,】

其实是它既然如此，生成与毁灭，如同兔子的左右二角一样，

【又怎么会以自性而成立呢？生成与坏灭绝不会存在。】

【庚二、以观察是否灭尽而破：】

尽则无有成，不尽亦无成；

尽则无有坏，不尽亦无坏。

【如果原本存在的本体已经灭尽，则不应该存在生成。如同已经灭失的油灯，也与(其本身的)生成相违一样。】

【如果(本体)没有灭尽，也不应该存在生成，因为该法的成立正在停留的缘故。】

这是从形成方面讲的。

【同样,如果(本体)已经灭尽,则不应该存在坏灭,因为坏灭之因的所依不存在的缘故;】

【如果(本体)没有灭尽,也不应该存在坏灭,因为没有灭尽与坏灭相违的缘故。】

它已经存在,不应该灭尽。

【庚三、以观察能依所依而破:】

若当离于法,则无有成坏。

若离于成坏,是亦无有法;

【如果对方提出:生成与坏灭是存在的,因为其二者所依的法存在的缘故。】

【你们的立论是毫无道理的。因为该法不存在,或者因为其二者互相依靠,】

刚才法和它的特点成和坏这两个互相依靠,或者这个法不存在的缘故,你们的根据不合理,这样也可以说。

【所以谁也不能使谁成立的缘故。】

【如果离开了所依的法,则该法的性相——

生成与坏灭也不可能存在。】

他这里，也是用法性的方面来破的，还有一个能依所依的方面，有两个方面来破。《显句论》和其他讲义都是这样的。

【因为所依不存在，则能依也不存在的缘故。】

【如果前面已经将生成与坏灭遮破，也即离开了生成与坏灭，则法也不应该存在。因此，所依的法不可能存在。】

【庚四、以观察是否空性而破：】

若法性空者，谁当有成坏？

若性不空者，亦无有成坏。

【如果成坏存在，则无论它是使空性的法，还是使不空的法生成与坏灭的两种情况，都是不合理的。】

【首先，如果该法是空性，则其不应该存在生成与坏灭，如同虚空一般。】

他这里如同虚空一般。有些讲义里面说，如

同虚空当中的鲜花一样，因为虚空当中鲜花没有，它的成和坏不存在。清辩论师的那个里面，前面的观察是否灭尽而破，还有一些乌龟的鬃毛、乌龟的发髻，乌龟有没有发髻呢？乌龟本来身上没有发髻，怎么还有乌龟的发髻特别好看，没有这种说法。清辩论师和有些论师，用这种方式来比喻的也有。

【其次，如果该法不是空性，则既不应该往他法转变，】

这里也是根据月称论师的推断方式：不能转变。不空的法哪里有转变？如果有转变，那无常和无我、空性，这是一个法的本体，因为有为法的本体是空、无我、无常，这些都是它们同的一种本体，所以说不合理的。

【也不存在观待，所以，也不应该存在生成与坏灭。】

好，今天讲到这里。

第 77 课

思考题：

1、请默写并分析“若谓以现见”等偈颂的甚深意义。

2、若没有以中观的缘起生而别宗所说的自他生等，都毫无立足之地的原因是什么？

3、若承许前后因果之间存在相续，有什么过失？

下面我们继续讲《中观根本慧论》。

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。

今天我们讲的能生果的生灭因，也就是说观成坏品。

庚二、(破承许时间为果之生灭因——观成坏品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、(以理证广说)分二：一、宣说能害自

性存在之理；二、遮破存在之能立。

“破成坏具有自性妨害”这个问题已经讲完了，现在讲“破彼之能立”，也就是说，成和坏应该是存在的。

成和坏一定存在的，因为前面刚开始这一品的时候，对方也已经说了，万法肯定存在，因为它的时间存在。时间肯定存在，成坏存在的缘故。昨天我们前面已经讲了，所谓的成坏，如果自性存在的话，有哪些方面的妨害。这个已经讲了，比如说成坏它单独不能成立，这个就分五个方面来说：

壬一、(宣说能害自性存在之理)分五：一、观察俱成不成而破；二、观察是否灭尽而破；三、观察能依所依而破；四、观察是否空性而破；五、观察一体他体而破。

其中我们前面观察是否灭尽，然后观察它的能依所依，还有观察空不空，这个四个问题以上已经讲完了，现在应该是第五个问题：

现在 we 再继续分析，在这一品当中主要是成和坏不成立。当然我们说成和坏不成立，恐怕世间人也都不承认，因为成和坏大家都觉得应该是存在的，比如说我开始时来到人间，就是我的形成，最后我离开人间就是我的毁灭，任何一个事物都有一个成长和最后毁灭的过程，这个不承认，非常不应理。

刚开始的时候，很多人肯定会这样想，这样说，但实际上这也并不符合实际的道理。如果成和坏真正存在，我们并不是依靠佛陀所说的，不是这样的。真正的佛教的精神，按照龙猛菩萨的观点来进行分析的时候，你有没有一个理由说：哦，对对对，现在确实成和坏是存在的。有没有一个口服心服的确凿的理由、依据？这样的话，当然我们也是不得不承认。

可是在这个世界上，不管是什么样的有智慧的、聪明伶俐的人，他就根本找不到一点依据。这样一来，那对方也是不得不承认，有时候确实

非常像现在的有些，比如说世间上比较有名的一些知识分子，他们如果把自己的一些邪知邪见放下来，或者邪知邪见不放下来，他们共同也是跟我们一起研究这些中观理论，那可能他自己相续当中很多很多的怀疑、邪见，就自然而然会驱开。

所以说现在的这些人们，非常可惜的是什么呢？就是没有佛教的教育这一点非常遗憾，也非常可惜。他们很多人，特别向往找到一些世间的真理，不说我们佛法当中的，他一般特别想通过各种方法，有些人他一生所有的财产、所有的精力、所有的时间，全部用在一些研究方面，这是大家也都肯定清楚吧。在我们人当中，有些当然是现在赚钱啊，每天都是这方面来花时间。有些他毕生都研究什么呢？要寻找世间的真理，但是结果，也是找不到真正的真理。如果他真正像中观的一些道理，因明的一些道理，稍微有点点闻思那很多世间的真理，可以说是很容易地得出一定的结论。

下面我们继续讲“所谓的成坏不成立”如果成坏成立，一体异体的方式以外，没有别的成立办法。看能不能成立，讲这个问题。下面是这样的讲的：

癸五、(观察一体他体而破)：

成坏若一者，是事则不然；

成坏若异者，是事亦不然。

他这里如果所谓的成和坏，我们前面也再三地分析了，它的形成和最后的毁灭存在的话，或者成和坏本体无二无别的方式，应该是一体的，但是这种情况，实际上也是不合理的；或者所谓的成和坏，如果真实存在，那么它两个应该是他体的方式来存在的，但是这种情况也是不合理的。在字面上应该是这样理解的。

那么这个如果我们详细分析，也比较清楚的。因为所谓的成，就是一个事物它在重新形成，然后它不断地成长，这个过程叫做成长，也叫做生成。然后毁灭的话，这个事物的本体，它的相续

已经灭尽了，这个叫做毁灭。这样一来，毁和成，它的本质上、它的法相上，完全是相违的两个物体。

这相违的两个物体能不能同时存在呢？这是根本不可能存在的。如果成和坏同时可以存在，那么月称论师在《显句论》里面也用了：光明和黑暗也应该同时并存了，有这个过失。

清辩论师他的《般若灯论》里面也已经用了：如果成和坏真是一起存在，那么智者和愚者，也是在一个物体上面应该存在了，有这种过失。

所以说我们自己也可以观察，成是形成的过程，灭就是毁灭的过程，这两个完全是一种相违的、矛盾的，这两个矛盾法在同一个事物上面不可能发生。同一个事物上面没有发生的话，除了这个事物以外，因为成和坏全部是安立在事物的上面，如果事物不存在，那么成它自己的本体，然后坏它自己的本体，两个都好像是柱子和无常和所作一样，无二无别的方式，能不能成立呢？

这是根本不可能成立的。所以说不管是什么样的人，他们都不能承认。当然这一点比较好懂，世间人也不会说，死亡和出生在同一个时间当中产生的，这是我们昨天也已经再三地分析了。因为一个是灭亡的一种过程，一个是形成的一个过程，这两个是灭的时候形成啊，这是谁也不会说的。

不说学过宗派的一些智者，就是没有学过的这种人，他也是对生和死不会承认为一体。所以说，一般来讲，成和坏如果承认是一体，有很大的过失，这个是完全不合理的。

然后反过来说，如果成和坏是异体，也就是说他体，这样的方式，可不可以成立呢？当然他体不能成立，为什么呢？如果不是真正自相上的他体，是相续上的他体，这个是可以的，比如说这个种子，种子先已经形成了，最后已经毁灭了。我这个人已经降生了，最后已经死了，在我的一个假立相续当中，成和坏是可以存在的。他体的方式来假立的话，他体的方式是可以存在的。

昨天的种子和今天的果，这样的话可以的。但是这个就像我们前面也再三观察一样的，所谓真正自相他体的话，就像《入中论》里面所讲慈氏和天授一样，应该有两个物体的相续。

如果两个物体的相续没有，那么不合理的；如果有两个物体的他体的话，那么所谓的成和坏，在一个事物的过程当中，是不能安立的。而且同一个时间当中，比如说柱子和瓶子，柱子形成和毁灭，然后柱子和瓶子一样的，所谓的成和坏，在同一个时间当中，在一个事物上面，根本不可能成立。

为什么不能成立呢？一方面，互相有不观待的过失；一方面，它们的法相不同。它最根本的原因，就是法相不同。成的法相和坏的法相，完全是不相同的，那么它们两个在同一个时间当中，当然我们在这里就不要认为，比如说，柱子的形成和瓶子的毁灭在同一个时间当中是有的，但是这个不同物质的相续当中发生的情况，比如说，

一个小孩降生的时候，另一个人已经死了。

那天我们在上海的时候，中国十三亿人已经那个，刚生下一个孩子的时候，中国已经满了十三亿人，国务院很多领导去医院里面访问他们，说：“你们孩子非常了不起，我们中国现在已经满了十三亿人。”但我当时想，会不会当下也有一个人死了。如果一个人死了，刚好十三亿人满的时候，又缺了一个人。

如果有这种情况，当然我们也可以说，不同相续的成和坏，同一个时间当中可以说是有的。但是这不是一个相续上面，如果不是一个相续上面，那么我们这里辩论的主题，也不是说在这里有一个成和那里有一个坏，不是这样的。成和坏它自己在同一个事物上面能不能形成，从这方面观察的。

这方面观察的时候，我们自己也可以这样观察，这样观察的时候，确实是这个物质形成的时候不是灭亡，灭亡的时候不是形成，灭亡和形成

在同一个时间当中根本不可能发生。这个怎么样观察的话，事物的真理不是这样的，所以这样的话，我们也很容易了解，所谓的成和坏，以他体的方式不能成立。

一体他体不合理的道理已经讲完了。这样刚才科判里面“能害自性存在”，成和坏有自性存在的妨害已经讲完了

下面是第二个：

壬二、(遮破存在之能立)分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。

癸一、(破现量之能立)：

因为刚才成和坏，通过几种观察方法不成立，但是对方还不承认，他一直固执己见地以为所谓的成和坏一定是存在的。所以我们中观确实有这个好处，现在方方面面来抉择了很多很多的问题，平时我们众生有非常严重的一些执著，这些东西认为一直是事实存在的。这些通过方方面面来抉择完了以后，众生很多所谓实有的这些执著自然

不攻自破。也可以说，自然而然就把这些能立推翻了。

当然一下子全部证悟空性，这样也有点困难。但是从我们的实执上，在我们的阿赖耶上面，留下这种种子，非常有意义，非常有功德。因此，我们听闻中观法门，听闻空性法门的功德，大家时时都应该明白。有时候这些法的功德相当重要，麦彭仁波切在《释尊广传》的开头讲了一些功德，我不知道你们最近的心态是如何，但我相信，可能你以前对释迦牟尼佛的信心跟现在恐怕是不相同的，然后你越往下面闻思，越知道释迦牟尼佛到底是怎么样。

不像现在有些世间人们讲的：“哎，释迦牟尼佛就是印度的一个王子，后来他结婚了，结婚以后，后来他不要他的什么什么，然后他就出家了，这就是释迦牟尼佛的生平”。不是这样的，释迦牟尼佛多生累劫是什么样身份的人，我想大家都应该从他的发愿、从他生生世世的过程当中也知道。

这样一来，我们听到佛的名号，确确实实他是智慧的结晶。为什么呢？因为他并不是一天两天、一年两年或者一辈子、几世当中的一种发愿力，他是多生累劫当中为了众生这样，最后已经成了这样功德的自体。所以我们所谓的中观，也是释迦牟尼佛所传下来的佛法精华。佛法当中真正释迦牟尼佛第二大法轮里面的精华就是这样的。所以有时候，我们对佛陀生起信心的话，对他的佛法也生起信心。

听说你们有些道友下课的时候，有些人旁边过路时候，都是给我这样说的，他听到什么呢？

“有时候我对释迦牟尼佛还是真的有一点信心了一样”，这样以后，也可能是有时候，我们也不是外道，不要说有时候吧。“有时候我还是对释迦牟尼佛真的有一点信心一样”，所以听了一些公案的话，有时候真的，我也是对释迦牟尼佛都有点信心一样。这样，希望你们还是对听完中观的利益和重要性一定要懂得，如果没有这样懂得的

话，在外面的一些上班或者外面小孩让他上学一样，每天都是由老师或者父母拿一个鞭子来：

“你去不去上课？不去上课的话，我要打你的屁股……”就这样，那这样带着的话，还是非常麻烦。

所以你们辅导，还有讲课，一定要自己对自己乃至生生世世的利益发大愿：我这次虽然在这个山沟里面，还是很冷很苦，不管怎么样，我依靠这样的肉身没有倒下去之前，还是好好地去听课，好好地去回向众生。这样的话，也许我们在即生当中，不一定你随随便便在虚空当中飞翔，但是不要紧的，我们不能飞翔也不要紧，没有显示神通也不要紧，我们心里面发这样一个愿：对释迦牟尼佛的真理，真的生起不退的信心，然后自己也像释迦牟尼佛一样，生生世世都利益众生。依靠这样的骨肉身体想利益众生，这样的心能发下来的话，我想我们活在这个人间，真的是有意义的。这是我自己内心当中确实这样想的。

因此有时候，人没有一个外在的压力也是困难的。有时候有些人，好像心态一直是，今天愿意去，明天不愿意去。当然你们最近说倒没有说，但是我从你们表情上面，好像觉得上课、辅导有一种压力的话，这是一种错误的认识。大家应该对自己利益、对众生利益，闻思应该产生一个兴趣，是非常重要的。

下面我们讲有些外道，有些人，他这样认为的：所谓的成和坏应该是存在的，但成和坏的这种存在，没有必要去观察什么它们是他体一体，或者有实法和无实法等等，这样的观察是没有必要的。我们现量见到的，比如说，我看见柱子，以前没有，这是森林其中的一个树木，后来我们在这里做成柱子，这个就是它的形成。后来这个柱子没有的话，这个就是它的毁灭。这是我现量见到的。现量亲眼目睹的这些事情，谁能否认呢？这样的话，没有必要用这个推理那个推理，什么一体他体，没有必要的。凡是一切万法，都有成

长和毁灭的过程，这是我们亲眼目睹的。对方是这样认为的。

我们下面破斥：你所谓的见解是不合理的。下面就破他的观点。

若谓以现见，而有生灭者。

则为是痴妄，而见有生灭。

“若谓以现见，而有生灭者”。如果说他以现见，现量见到了一切万法有生和灭、成和坏是存在的。对方这样认为的话，那这是不合理的。

“则为是痴妄，而见有生灭”，这并不是世间的真理。这就是我们凡夫众生有一种愚痴的妄念分别。愚痴的妄念分别相结合而见到外面的事物有生和有灭，是这一点的，并不是真正事物的整体上。也就是说，它的本体上有产生和毁灭，并不是这样。

那么这个大家也非常清楚的，现在我们世间的人，虽然确实见到有一些生灭，这是我们亲眼见到的。但我们的六根并不非常可靠，如果我们

六根所见到的这些全部是非常可靠的话，当然是合理的，但这个不可靠。为什么呢？按照月称论师的一些注疏里面，也是这样讲的，比如说我们凡夫人，他看见外面的魔术、外面的阳焰、外面的寻香城等等，如幻般的这些事物，虽然本体上是不存在，但是他也能见到。然后有些眼翳者，有眼翳的这种疾病的时候，他在虚空当中也经常看到一些毛发相、蚊子相等等等，也能看见的。

还有一些自己根识错乱的，或者他自己的根识受到一些影响，外面的雪山也看成黄色，白色的海螺也看成黄色，等等外面的很多迷乱显现，我们凡夫人能看见的。正因为是这样，我们心的相续当中有无明覆盖，无明障碍，以无明覆盖的原因，我们对所见到事物的真相，并不是非常了解的。为什么呢？本来柱子是刹那刹那地无常，但是我们这些凡夫人谁能见到它刹那刹那的这种灭亡和刹那刹那的这种变化，这一点谁能见到？本来我们很多人的身体是不净的，但是谁能见到

我们的身体是不净的？本来是空性和无我的道理，更不用说了。所以说世间这些所谓的见解，并不合理。

宗喀巴大师他这里面也引用了什么呢？就是《四百论》的有一个教证“如身中身根，痴遍一切住”。引用这个教证说我们世间这个身体，比如说具足身根一样的，我们世间人有着无明，不能见到事物的真相；一旦我们用对治法来摧毁自相续当中烦恼无明的时候，这时候所有的烦恼、痛苦和外面的迷乱现象能摧毁的。所以说他这里也已经用了很多这方面的道理来宣说。

这样我们平时当中也可以这样说，比如说：要观察真正名言的真相，和观察真正胜义真相的时候，世间的这些愚者，我们不能作为正量。《入中论》里面也是这样讲的：“愚人为量亦非理。”

《量理宝藏论》当中也是说：观察世间真理的时候，不能依靠世间的名言。也就是说：在观察名言的时候，如果依靠世间的人的话，那就与

量的道理是相违的。在因明当中也这样讲。

所以不管是在名言当中还是在胜义当中，我们现在的世间上有很多很多愚痴的人。那么愚痴的人，不但他心的分别念还是有很多无明束缚，不能了解事物的真相，而且不仅是他的分别念，按照因明里面所讲的一样，他的根识，他的眼根也有错乱的因，鼻根也有错乱的因，耳根也有错乱的因...所以他听到的声音不一定是真相。按照我们密法的角度来讲，我们听到的声音，都是无生性、空性之声。但是我们并不是这样听到的，每天都是听到一些别人的过失，就是这样的。然后我们看到的，本来诸佛菩萨和上师的相，可是我们名言当中，这一点不要说，全部是一些迷乱和错乱的相。所以为什么《三摩地王经》等等很多经里面说：我们眼耳鼻舌身，这些根并不是正量，如果是正量的话，那么圣者的智慧也无用，原因就是这样的。所以他这里，我想大家这个问题也非常重要的。

现在很多世间人，一说世间的成和坏破了的话，认为是他现量见到，他的现量非常有理由。可是我们的现量只不过对自己来讲，算是一种理由的。因为我们戴了无明的变色眼镜，看外面真正真相的时候根本看不到。

你下大雪的时候，戴上一个黑色变色眼镜，你能不能看见外面真正的真相呢？根本看不到。同样的道理，我们众生自己以为确实是万法有生长、有毁灭。想是这样想的，这是肯定想的，但实际上，并不是真正我们所见到的真相。这个问题上，大家应该这样了解。

“而见有生灭”，这是不合理的意思。所以这个我们就这样了解，刚才以现量不成立，现量的道理已经破了，然后现在破比量。

癸二、(破比量之能立)分二：一、以无生而破；二、以太过而破。

子一、(以无生而破)分二：一、破法与非法的产生；二、破自他等生。

丑一、(破法与非法的产生):

我们不仅刚才采用了什么呢？以所谓的现量所见不能使用，这个已经破完了。那么现在我们用比量来破。比量来破的时候对方是这样认为的：所谓的现量不成立，比量应该成立。比量怎么成立呢？他们认为，因为我们现在的这些生和灭，在一切万法上面，是可以产生的，因为万法的形成有的话，它的生成存在的；万法的毁灭有的话，这一点是它的毁灭肯定存在。因此事物存在的缘故，所谓的成和坏肯定是存在。对方这样认为的。

但这样认为的话，实际上你们这样的观点也是不合理的。怎么不合理呢？下面我们在颂词上进一步地分析。

法不从法生，不从非法生；

非法亦不从，非法及法生。

他这里就是说：从表面上看，所谓法和非法之间的一种产生破的，但实际上它有两种理解，

一种理解呢，他这里的法和非法，法指的是生成；非法指的是毁灭。非法和生成，对一个物体的本体来讲，比如说这个柱子它的形成就叫做法，然后柱子的毁灭，因为这个柱子已经没有了，这个叫做无实法，已经不存在了。它从这个角度来理解也可以。或者生成来源的有实法和无实法，这样理解也可以。

首先第一个理解方法来解释，也可以这样：所谓的成或者法，不可能从法当中产生。所谓的有实法或者你的形成，不可能是实有的有实法当中产生；然后也不可能从非法，（非法指的是无实法，）没有实体的法当中产生。不可能从有实法和无实法当中产生的。然后所谓的非法，你的毁灭，所谓毁灭并不是从非法的无实法当中产生，也不是从法的有实法当中产生，所以他这里有实法和无实法不可能互相产生。这个道理这样讲。

为什么这些法不是在有实法和无实法当中产生？为什么无实法不是在有实法和无实法当

中产生呢？下面我们稍微广加分析，怎么分析呢？所谓的法是在瓶子、柱子等等，这样可以说，这样的法，不可能是在法当中产生。如果法是在法当中产生，比如说这个柱子，它自己不可能在柱子当中产生，如果是柱子在柱子当中产生，法是在法当中产生的话，那就有什么过失呢？就有时间同等的过失，还有没有实义的过失。没有任何实义，因为法已经存在了。法已经存在，你再从法当中产生，那就没有任何实义了，所以没有任何必要了，有这个过失。然后所谓的法，也并不是从无实法当中产生。为什么不是无实法当中产生呢？因为无实法，本来它的本体不成立，它当中怎么会产生呢？也不可能的。再加上，法和无实法它的法相相违，它的性质完全都是相违的，这样的话，那么这个无实法，从不存在的东西当中存在所谓的法，不可能产生的。如果能产生石女的儿子也可以产生。月称论师在讲义里面用了：如果这个可以产生的话，石女的儿子也可以产生

了，有这个过失。这是刚才法不从法当中产生，也不从非法当中产生。现在反过来说所谓的非法，所谓的非法指的是无实法。这个无实法，也不可能从非法当中产生。因为无实法它的体性没有成立，它的体性没有成立的话，不可能从它当中产生。如果可以的话，那石女的儿子在虚空的鲜花当中降生，由无实法当中产生无实法，那就不能合理。本来自己的本体都没有成立，在这当中也不成立一个法怎么能产生呢？这个也是不可能的。然后所谓的非法，也不可能从法当中产生。因为法和非法，我们刚才讲了，也是从本体上相违。有些讲义里面说，如果非法从法当中产生，那光明当中应该产生黑暗，有这个过失。由光明当中产生黑暗，因为光明算是有实法，然后从它的果来讲，对于黑暗来讲也是一种无实法，所以在光明当中产生黑暗，始终也不可能有。这样一来，这完全不合理。

月称论师根据佛护论师的观点，刚才所谓的

这两个道理，这是一种解释方法。然后佛护论师的注释当中，还有我刚才也提过，意思就是说：所谓的成和坏是不存在的。成和坏为什么不存在呢？因为它所依靠的法不存在的缘故。

这个偈颂按照佛护论师的观点来解释的时候，因为这里主要着重的，我们破生成和毁灭。破生成和毁灭的时候，按照佛护论师的观点，从表面上看，这个颂词好像破实法和无实法之间的产生，但是根据佛护论师的观点，如果实法和无实法的产生已经不存在，那么生成和毁灭根本不可能存在。因为生成和毁灭必须依靠一个实法，在它的基础和本体上才可以建立。

如果实法和无实法都根本不可能存在，那么什么法形成、什么法灭亡，就根本不可能。

所以从字面上看来，好像是观察一个实法和无实法的分歧，但实际上，如果实法和无实法不存在，它能依的生成和毁灭根本不可能存在。所以，月称论师在《显句论》当中也提了。

宗喀巴大师说，月称论师《显句论》里面所提的内容，是根据佛护论师的观点而进行分析的。这样的话，当然我们也知道佛护论师，实际上龙猛菩萨的究竟观点，先以佛护论师来解释，这个我们前面《中论》刚开始的时候，他们几位论师的观点方面，也做过一些简单的分析。所以这个，我想从两方面来理解也可以。

丑二、(破自他等生)：

刚才那个以无生破，就是破自他生。这个颂词当中也这样讲的。

法不从自生，亦不从他生， 不从自他生，云何而有生？

他这里，这个比较简单，《中论》当中，也主要是以这个方式来破。前面第一品当中，也是这样破的。《入中论》第六品里面，也是主要破四边生。现在也是同样，所谓的成和坏不能成立，如果成和坏成立，应该在法上面可以建立。但是所谓的法，不管是自生、他生，还是共生和无因生，

都不可能成立，所以说这是不合理的。

那么怎么不合理呢？所谓的法不是自生，如果自生，那有无穷、无意义的过失等等。这个大家都应该非常清楚；

所谓的法，也并不是从他生。如果是从他生，那嘎夏巴也可以产生旃檀香，还有黑暗当中产生光明，光明当中产生黑暗等等，他法当中他法产生，也有很多的过失；也不是自他共生，如果自他共生，上面给自生和他生所讲的过失，全部依然存在；除了这个以外，无因产生不可能有。如果有，或者常时存在，或者因缘具足的时候也不产生，等等有很多的过失。

所以这个也是在很多讲义当中，因为第一品当中已经广作分析的缘故，在这里没有必要阐述。我想我这里也没有必要前面的观察再次广说。

但是总的来讲，我们佛教，尤其是中观的这种宗派，非常非常的好。为什么这么讲呢？凡是我们要观察一个事物的真理的时候，确确实实在

胜义当中一切都不产生，名言当中一切都是不混杂，有一个它的因果规律，这一点非常重要。

否则，就像现在的一些人，现在的人，你们也可能非常清楚吧。尤其是外面，我们不接触这些文学界的人，当然可能也不是特别了解，但是很多文学界的人，他们都是特别想了解一些万法的真理。这样的時候，他们有些人，比如说，包括我们的唯识宗，佛教的有些有部、经部，他们也是这样，只要承认一个事物的本体的话，那么根本得不出一个非常好的结论，比如说，你说柱子它的本体上有不空的一个实质存在，这样的话，你就怎么样观察，比如说这个物体的产生，是自生、他生，还是共生，然后一直一直去研究，最后，因为你承认一个实有法，它原来的真相并不是实有，如果你承认一个实有，不管怎么样说自生、他生，还是接触、不接触，这样观察的时候，根本找不到一个非常究竟的观点。

我们学因明的时候也是这样的。一般外道还

有佛教里面的有些人，他们对名言的究竟，不能了知为空性。如果没有了知为空性，比如说相属和相违，相属和相违安立的时候，外道说的各种各样的道理，比如说，柱子和瓶子之间有关系、没有关系，说的特别特别多，但是找不到真正事物的真理。

所以说，所有的宗派当中，确实中观的观点，尤其是释迦牟尼佛的缘起法，我们前面为什么说“诸说中第一”，所有的言说，和所有的这些学问当中，第一就是中观的缘起法。谁能说到中观的因缘法，那么事物归根结底它的本体，就很容易地挖掘出来了，就是这么一回事。这个名言当中，不会混杂；胜义当中确实一点实质也没有，那么所有千千万万的问题全部迎刃而解，全部已经答完了。

如果你没有懂得，一切万法在本质上是空性的，这样的话，你们也可能看得出来吧，就像现在的一些科学家、文学家，然后一些思想巨匠，

他们都是日日夜夜苦思冥想，但是实际上，找到事物的真理没有呢？根本没有找到。比如说因和果之间，是接触还是不接触？它是自生，还是他生，还是共生？包括我们佛教徒的有些有实宗，唯识宗以下，他们在这个过程当中，真正要想得出一个非常准确无误的答案，就非常困难。

因此，你们也是有时候真的对释迦牟尼佛的缘起空性法门应该深信不疑。这次我们闻思中观，最究竟的必要是什么呢？就是对释迦牟尼佛的缘起法门，胜义当中一切都是确实空性的，这就是万法的真理；世俗当中，现在因果这些都是不错乱的，这也是一种万法的真理。然后胜义和世俗，分开的时候应该分开讲，结合的时候应该结合讲。

这样的讲法，任何一个在世间上各种各样的，包括一些非常了不起的具有神通的仙人，他们也没有开发。现在有很多科学家，虽然他们在分别念当中，找出各种各样缘起的真理，比如说现在

世间的各种机器，各种仪器，这些方面他们倒是清楚，但是真的缘起空性方面，他们从来也没有闻思过，这方面也没有接触过，这样一来，只是一片迷茫。

这个方面大家都是，有时候不是我们口头上所说的《释迦牟尼佛广传》听了以后，也可能有一些体会。尤其是你听了，利根者的话，一般钝根者听了《广传》的话，我想从他的一些非常可嘉的精神，应该觉得释迦牟尼佛的精神非常可嘉，可能这样的；然后利根者的话，确实释迦牟尼佛的缘起真理，在整个万法当中，所有的说法当中是，本来在这个问题上各说纷纭，各种各样的说法都在，但是在所有的说法当中，确实是他的说法第一。

所以我们平时，祈祷释迦牟尼佛的时候，应该用《中论》前面的这个颂词，或者《中论》的最后一个颂词，这两个颂词祈祷功德非常大。

平时我也是把鸠摩罗什的原话没有改，我想

他是非常了不起的大译师，他的语言有加持，这样的话，我们平时藏地很多高僧大德，也是释迦牟尼佛面前顶礼的时候先用这个偈颂。你们也是，平时比如说，现在你们对佛陀信心，有时候可能有，有的时候在佛像面前供一点香、磕头、供灯，在这个时候一边念诵前面的那个偈颂也可以，或者最后一个偈颂也可以，或者《释尊修法仪轨》里面藏文的：“酿杰钦布作丹涅咪样”（大悲摄受具净浊世刹），“宗内门蓝钦波钢嘉达”（而后发下五百广大愿），“巴嘎达钢灿吐协么多”（赞如白莲闻名不退转），“敦巴特杰坚拉给香擦洛”（恭敬顶礼本师大悲尊）！这个偈颂在《广传》的前面也放了。所以，这个念诵的话，功德也非常大。

因此，大家不仅仅是光听一个传记。现在我们真正在释迦牟尼佛的缘起真理方面，生起一个信心的话，这就是我们闻思中观的结果。闻思中观即生当中，在自己心的相续当中，有非常牢不

可摧的一种定解，那我觉得是该得的已经得到了。这辈子什么时候死，都已经可以了。我们在这个世间当中，转生过无数次，但是在自己心的相续当中，这样的缘起空性的种子，可能没有播下过。所以这次有了这个的话，什么法都没有修成，你死的时候，什么修法境界都是没有的，当时死的时候，看起来是非常悲惨也不要紧，不管怎么样，我的相续当中有这样的定解，这个非常重要。

下面就是说自宗，自他产生的这个道理，我在这里不广说。刚才无生而破已经破完了，现在是以太过而破。

子二、(以太过而破)分三：一、宣说太过；二、破离过之答复；三、摄义。

丑一、(宣说太过)：

我们对有实宗，还有一些外道，宣说太过。这个宣说太过是什么呢？

若有所受法，即堕于断常。

当知所受法，若常若无常。

他这里是这样讲的：如果所受的法，意思就是说，我们对对方发太过，所谓的生成和失毁，实际上是不成立的。如果有一个形成和毁灭成立，那就堕入常边和断边，这不合理。怎么不合理呢？如果所受法，如果在这个世间上，所承受的一种实法存在，这样的话，这个法要么会堕入断边，要么堕入常边。

因为如果实有，它以前没有存在的，现在存在的时候，已经变成常有了；已经存在的东西，现在没有，变成毁灭，堕入断边了，它堕为常边和断边。我们应该知道，这样所受的法，要么堕入常边，要么堕入断边，除了这两个以外，没有其他的途径，没有其他地方，应该这样承认。当然这样是不合理的。

意思就是说，他略说方面应该这样理解。他略说的字面上的解释，我们麦彭仁波切注释里面解释得比较清楚，不然其他的好几个讲义里面，因为他这里，两次出现堕入常和断，其他的有些

讲义字面上解释的时候，比较难一点。但这里那个注释里面，解释得比较清楚。

他这里也是这样讲的，一切万法应该说，（我刚才所讲的那样，）在它的本体上来讲，离一切戏论的，根本不可能存在形成，根本不可能存在一种毁灭。如果一个法的本体是真正已经存在，那么我们进一步地观察它相续的时候，它会堕入常边和断边。怎么会堕入常边和断边呢？比如说种子和苗芽，首先已经有实有的法存在，然后种子逐渐逐渐变成苗芽，这个苗芽的时候，它会不会舍弃了它种子的本体？如果没有舍弃，那么这个法已经变成常有的法了。如果他说它原来有实有的东西，现在已经没有实有，那这个已经堕入断边了。原来有的，最后没有了，我们前面的几品当中，也专门有一些教证，什么叫堕入常边、堕入断边呢？这个前面已经学过了，所以说这完全不合理。

因此，宗喀巴大师，他的讲义里面也引用了

月称论师的注释《四百论释》的一些教证，他这个意思里面主要说：我们不能承认，有一个实有的法。如果是自性实有的法，那么这个法，或者会堕入常边，或者堕入断边，所谓的成和坏，除了常边和断边以外，根本没有第三个去向。然后宗喀巴大师他也是最后说了，所谓无有自性的法，我们在名言当中，如幻如梦承认的话，那么不可能堕入这两个边。不承认自性的如幻如梦的现在这样的这些法在名言当中产生，那么这个不可能变成有常断两边的过失。

但是对方并不是这样。现在世间上的很多人，他们认为要么这个法存在，要么这个法是不存在，或者他认为这个柱子是真的存在，真的存在的话，最后灭的时候就已经堕入断灭，就已经再也没有了，然后它刚形成的时候，中间已经变成常有的过失了。

现在很多人的研究方法，我想跟有实宗是比较相同的。尤其是现在唯物论，还有其他的一些

学说跟有部宗相比，有部宗它有一个特点，他承认前世后世，但是他们呢，前世后世也不承认，然后观察事物的成长和过程的时候，跟他们的方法基本上相同，但是这样的抉择方法，根本不能宣说真正万法它本有的本质，这一点根本不能宣说。这是发太过。

下面是讲义当中的内容：

【庚五、以观察一异而破：】

成坏若一者，是事则不然；

成坏若异者，是事亦不然。

【如果生成与坏灭存在，则其本体应当以一体或者异体的方式而存在。但是，因为生成与坏灭的本体是互违的，如同光明与黑暗一样，所以不应该是一体；而生成与坏灭的本体为异体也是不合理的，因为(异体的法)必须以互不观待的方式而得到，(而事实并非如此的缘故。)]】

【关于论证异体不合理，在其他的注疏中提出以下理由：(一)因为(生成与坏灭)必须依靠瓶子

等一个法；(二)因为(生成与坏灭)在任何时候都不可能和无常相违；(三)因为(生成与坏灭)互不混乱的缘故。】

就讲了这三个理由。

【(生成与坏灭)中的一者不存在，则另一者也不可得；反之，如果一者存在，则另一者也遍是存在。】

遍是一定的意思，它是因明的一种法语。周遍存在，一定存在就是这个意思。

【己二(遮破存在之能立)分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。】

庚一、破现量之能立：

若谓以现见，而有生灭者。

则为是痴妄，而见有生灭。

【如果对方提出：你们这样仔细研究，又有什么作用呢？因为生成与坏灭的现象，即使是放牛的牧童也是现量可见的

牧童可能不一定能现见的，他整天我的牦牛

有没有啊，牦牛吃草，现在下大雪了，怎么办呀。
他从来不观察生成和毁灭。不过他有时候——我的牦牛、小牛现在已经降生了，天上天下唯有……现在很多那个……

(，所以生成与坏灭就是存在)。】

诸佛菩萨的化现是无量无边的，所以说我们也应该可以这样观清净心。生成与坏灭是存在，他们认为这样的。

【你们自以为现量可见的生成与坏灭，并不是真实的，而是因为愚痴染污了内心而导致的。就像因为眼翳而现见(毛发，因为幻觉而现见)阳焰等等的比喻一般。】

所以，你们这种所见的真相是不合理的。

【庚二(破比量之能立)分二：一、以无生而破；二、以太过而破。】

【辛一、以无生而破：】

法不从法生，不从非法生；

非法亦不从，非法及法生。

(原译：从法不生法，亦不生非法；从非法不生，法及于非法。)

【如果对方提出：生成与坏灭就是存在的，因为其二者所依的法存在的缘故。】

他认为所依的法存在。

【如果该法以自性而存在，那么请问该法是从有实的法而产生，还是从无实的法[非法]而产生的呢？】

【首先，从(实有的)该法自身中，不可能产生该法，因为该法已经成立，以及因果不可能同时的缘故。】

有实法当中不可能产生的，第一个。然后第二个，从无实法当中，就刚才那个法，

【其次，从无实的法中，也不可能产生有实的该法，因为有实无实相违，以及无实的法没有能力产生，如同石女的女儿不可能生出儿子一样。】

这是第二个问题，法不可能两方面产生。

【同理，无实的法不可能从无实法自身当中产生，因为因果二者都不存在，所以没有能生所生。】

【而无实法也不可能从有实法当中产生，因为二者相违，

无实的法在有实法当中不能产生，

以及无实法的产生不存在的缘故。】

【既然该法不论从有实法，还是无实法当中都不能产生，那么所生成的法究竟是什么呢？】

你看这里，刚才我讲的佛护论师的观点，基本上他是以能依所依，因为法不存在的话，它的生成和毁灭没有什么依靠的意思。

【所坏灭的法，以及已经坏灭的无实法又是什么呢？】

它依靠什么呢？法和非法都不存在的话，所谓的毁灭和形成是怎么安立的？

【还有，释迦却丹】

释迦却丹，是萨迦派对果仁巴大师经常发太

过的一个对手，因为萨迦派有非常了不起的三大论师，果、释、达，一个是果沃冉江，一个是释迦却丹，一个是达仓罗扎瓦。他们三个论师的法，在一段时间当中非常轰动，当时他们也写很多很多辩论书。其实对其他的论师他们都不写，亲自对宗喀巴大师发太过。释迦却丹他是这样说的，

【也云：“有实法不能从有实法中生成，无实法也不能从无实法中坏灭。”】

他解释的方法是稍微有点不同，他生成跟有实法结合起来，然后毁灭跟无实法，所以他的解释方法稍微有点不同。

**法不从自生，亦不从他生，
不从自他生，云何而有生？**

【同样，诸法不可能从自身中产生，因为有无义生与无穷生的过失；也不可能从以本体而成立的他法中产生，其理由在第一品中已经进行了论述；也不会从自他二者中产生。既然如此，诸法又怎么能够产生呢？绝不会产生。所以，诸法

不存在产生。】

这是讲不能产生的原因。

【辛二(以太过而破)分三：一、宣说太过；二、驳斥离过之答复；三、摄义。】

【壬一、宣说太过：】

若有所受法，即堕于断常。

当知所受法，若常若无常。

这句修改为：

【若诸法不是无生空性，而承许自性存在，而该法在第二时间又没有毁灭的话，则该法就成了恒常之法；】

如果诸法不是无生空性，而是承许自性的存在，然后这个法第二时间当中，第二刹那的意思。第二刹那的时间当中没有毁灭，一直存在的话，那么这个法已经成了恒常之法。

【倘若承许该法毁灭，则又有堕入断见的过失。而任何存在的实有之法，要么就应承认其为常有，要么就应承认其为无常，也就是说堕入断

边(没有第三种情况存在的缘故。)]】

就讲到这里。

第 78 课

思考题：

1、所谓的堕入常断二边，你是怎样理解的？
为什么说中观远离此二边呢？

2、用什么理论来怎样破斥前世后世的相续不存在？若相续不存在，前世后世真的在名言当中也不存在了吗？

现在讲圣者龙猛菩萨所抉择的《中观根本慧论》。

全论分三：一、首义；二、论义；三、末义。

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

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

丁二、(宣说其他特法)分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空

性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

戊四、(抉择时间为空性)分二：一、破时间自性成立；二、破彼之能立。

其中破时间的本体已经讲完了，现在讲：

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。

第一个方面昨天前天，在二十品当中已经抉择完了，现在讲：

庚二、(破承许时间为果之生灭因——观成坏品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、(以理证广说)分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

第一个已经讲完了，现在是第二个问题：

壬二、(遮破存在之能立)分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。

其中现量的破已经讲完了，现在是破比量，以比量来破。

癸二、(破比量之能立)分二：一、以无生而破；二、以太过而破。

无生而破昨天已经讲了，现在是以太过而破。

子二、(以太过而破)分三：一、宣说太过；二、破离过之答复；三、摄义。

丑二、(破离过之答复)分二：一、对方观点；二、破彼之观点。

寅一、(对方观点)：

今天就是讲这个，昨天给他们发太过，说如果一切万法有所受的话，这是不合理的，或者它就堕入常边，或者堕入断边。这个不合理的，已经讲完了。

我们这样给他发太过的时候，对方这样认为的，首先讲对方的观点，

那么对方的观点呢？

所有受法者，不堕于断常。

因果相续故，不断亦不常。

他这里应该是对方的观点，对方怎么说的呢？

他们是这样认为的，但颂词当中，比如说有人谓或者有说，这样对方观点的词明显的是没有，但实际上，不管是印度论师还是藏地论师，都认为这是对对方的观点。

那么对方观点提出来的时候，意思就是这样的。“所有受法者，不堕于断常”，他们说：我们虽然承认一切法的自性是存在的，就是受法，也就是说，我们所承受法的自性，应该是存在的。既然这个存在，会不会堕入常边或断边呢？也不会堕入常边和断边，不会堕入的。

然后他这里说，所有的这些受法，万法的自性应该是存在的，但是它不可能堕入常边和断边。为什么不能堕入常边和断边呢？因为，“因果相续故”，对方承认一个因果的相续。他说，因已经灭完了，然后果存在，那因和果之间有一个叫相续的东西存在，所以不会堕入断灭，也不会堕入常边，不会有这两个过失。

意思就是说，如果这个因已经灭完了，再也

不产生果，这个可以说以前有的东西，现在再没有了。这样的话，它堕入断边的过失是有的。或者说以前这种所谓的种子，它以后在苗芽的时候，也根本不可能变化。没有任何变化，那么这个就可以说堕入常边。但是所谓的因果相续并非如此，它前面的因已经灭了，然后这个果没有产生，因灭了果没有产生，所以说这个根本不会有过失。这样的话，因为承认相续的缘故，不会有过失。

但这个是谁的观点呢？别的一些讲义里面不是很明显，根据青目论师的那个讲义里面，表面上看来这应该是内道，也就是说，不是外道的观点应该是我们佛教的观点。

他是怎么说的呢？他说：“一切五蕴它不会常有，灭尽的缘故，所以不会堕入常边。然后，虽然在佛经里面说百千万劫所造的业存在，但是它没有自性的缘故，也不会堕入常边。”不会堕入常边和断边，以佛经的教证来宣说的。这样的话，我想从青目论师的讲义来推测，对方的观点应该

是我们佛教有实宗的观点。那这样的话，我们这里没有必要广说。

意思就是说，他们对方承认所谓的相续，因和果之间没有一个相续的东西的话，肯定是不可能的。有相续的缘故，不会有断灭的过失。这样承认的。

那么下面是破彼观点，对方的观点已经讲完了。

寅二、(破彼之观点)分二：一、承许相续不能出常断二边；二、宣说相续无有自性。

就是如果你承认一个相续，不能断除常断两边，然后是宣说相续无有自性，分这两个方面。如果承许相续，不能断除常边和断边，然后宣说相续它本身不可能成立，两个方面。

卯一、(承许相续不能出常断二边)分二：一、承许相续无实体堕入断边；二、承许相续有实体堕入常断二边。

辰一、(承许相续无实体堕入断边)：

若因果生灭，相续而不断；

灭更不生故，因即为断灭。

这个刚才说了，你们所承认的这个相续，它的本体是实有还是不实有，如果不是实有，它是断灭性的，那么就有断灭的过失。就是这个意思。

他这里说，若因和果它是生灭性，比如说，因灭完了以后，它的果开始产生了。因灭生果这样分析的话。你们所承认的，所谓的相续而不断，这个相续是不断存在的。

但相续不断两个呢，藏文当中是相续而不断，后面这个相续即轮回，有这个意思。但不改也可以，反正你们理解一下，也可以吧。他那个相续而轮回，也有这个意思。但我看清辩论师的原文当中，也不明显。它后面的这个轮回不明显，我原来想把后面三个字改了，但后来，又看清辩论师的颂词当中，他也不明显，轮回两个字不明显。然后月称论师其他的很多讲义里面，尤其是月称论师的《显句论》当中，后面藏文当中的三有和

轮回，讲得特别清楚，写得比较清楚，但这个不改也可以吧。

意思就是说，如果因灭了，果已经产生，这样的相续而不断存在，那是不合理的。怎么不合理呢？“灭更不生故，因即为断灭”，因为你们灭的因，刚才那个因已经灭完了，因已经灭完了，那么它会不会重新产生？比如说前一刹那的种子，已经灭完了，那么后一刹那的时候，原来的那个种子，它的本体会不会又再次地复生？有没有再次地复生？如果灭完了的没有再次产生，那原来的因原来有，现在已经没有了。原来有现在已经没有的话，那不是已经成了断灭的过失了嘛？如果有自性存在，原来存在的，现在也一直存在，那个是常有的过失。所谓的这种断灭，原来已经存在的，然后现在不存在，那就已经有断灭的过失了。这样的话，就根本不合理。你这样承认，是根本不合理的。

刚才在这里的主要太过，因为对方他认为有

一个相续的东西。但是所谓这个相续的本体，是一个实有的东西，还是不实有的东西？如果这个相续的本体是没有什么实有的，它的种子已经灭完了，然后果重新产生，那么这个我们明显就知道，因和果之间没有什么相续来连接。

除了这个因和果以外，有没有一个别的所谓相续？如果有别的一些相续有，那么由可见不可得的因，也可以看出来，你看这个相续在因上面存在，还是在果上面存在？如果在因上面存在，与因以能依所依的方式存在，还是无二无别的方式来存在？这样进行观察的时候，你所谓自性的相续不存在。

如果你说除了因和果以外没有别的相续，那你自己违背自己的承诺，因为前面说我们因果是不会堕入两边的，有一个叫做相续的东西，但现在你们所谓的相续已经不成立了。那么这样的话，在印度的一些论师的讲义里面，有这样的一个反问句：既然我们所谓的相续都是不能成立，生灭

因果的过程当中不能成立的话，那你们中观派自己不也是这样承认的吗？你们自己也是不是因果安立在一个相续上呢？会不会这样？就给我们反问。

反问的时候，我们可以这样回答：我们虽然未经观察的时候，因果安立在一个相续上，就像《入菩萨行论·智慧品》等等，很多里面安立在一个相续上。但是我们所承认法的自性和你们承认的不同，你们是万法具有自性的情况下，这样安立。如果具有自性的情况下这样安立，有无数的太过，不可遣除这些过失的。

然后我们呢，因果本来都是如幻如梦，如幻如梦的这种因果安立也是在未经观察的情况下，你观察的时候，全部如梦幻泡影一样，没有经观察的时候，是一种虚伪的，这样总的相续上安立，我们这个因果应该可以安立。所以我们既没有常的过失，也没有断的过失。在这个时候，我们前面所讲的那样，远离常断二边的这个道理应该清

楚。

我们前面也是在讲《中论》的时候提过，《中观庄严论》里面有三种断除常断的方法，我这里不广说。慈诚罗珠堪布的那个讲义里面也写得比较广，我以前也见过。而且我们过一段时间，讲《中观庄严论》的时候，怎么样遣除这三个常断，会讲得比较清楚。

总的来讲，一般来说，常断有三种不同的观点，比如说外道所承认的常和断：常有自在的我是永远存在的，这个叫做堕入常边；然后因果什么都是不存在的，就像顺世外道所承认的一样，什么都不存在，全部是无因而产生，这就是断边。所以外道的常边和断边是比较粗大的常断。

然后从有部、经部，一直到唯识宗之间，就是第二个常断边。他们都认为：微尘或者阿赖耶的自体是实有的，这从中观的智慧来看，是一种常边。然后所有粗大的法或者遍计的法在这个上面不存在，这是堕入一个断边。这是中等的常边

和断边。

然后比较细的常边和断边就是中观自续派。中观自续派他们认为：名言当中是存在的，这是一种常边；然后胜义当中不存在，这是一种断边。

我们中观应成派自己，远离上面所讲的，也就是说，上中下，或者粗中细三种常断的执著，都已经远离了。所以说我们安立一个中观应成派的这种观点，确实是任何一个理证和教证都不能破斥。真正的应成，就是说自己站在至高无上的这种山顶上，然后任何人也没有办法摧毁你的观点，但是你就像金刚般的理智可以摧毁外面的一切观点，是这样的一种观点。

所以说即生当中遇到了这样的中观应成派的见解，我想不管别人怎么样讲，不管别人怎么样认识，但自己应该拥有很欢喜的这种心态，这非常重要。这样我们应该远离常断二边的这种观点，建立这样的观点，这是非常重要。

当然《中论释》里面也讲了一些，比如说二

转法轮和三转法轮，《宝性论》《楞伽经》以及禅宗的观点，结合起来讲得比较细致，希望你们应该这样来了解。有时候我们从理论上，应该把当前一些最关键的，比如说汉传佛教最重视的一些禅宗和净土宗，然后藏传佛教最重视的一些二转法轮和三转法轮的密意，怎么样结合起来，这样的话，大家所有的佛教各宗各派互不相违，最后所有的教言成为自己相续当中调服烦恼的窍诀。然后所有这些各宗各派的派别，都是诸佛菩萨为了方便利益众生而示现的。这样的话，对自己的闻思真的有非常大的利益。这是所讲的远离常断二边的内容，大概这样介绍。

刚才分的两个方面，第一个就是：如果无有自性，堕入断边的过失；然后如果我们所承认的相续有自性，它堕入常断二边的过失，讲这个问题。

现在讲第二个问题：

辰二、（承许相续有实体堕入常断二边）：

法住于自性，不应成无有。

涅槃灭相续，则堕于断灭。

他后面三个字稍微改一下，“法住于自性，不应成无有”，不应该成为无有，应该这样改一下，可能好一点。这个是“不应有有无”，这个原来鸠摩罗什是这样，还是，我没有详细看青目论师的，这个可能这样改好一点。

因为藏文当中是“不应成无有”，然后清辩论师的注疏里面也是“先有自体者，后无则不然”。先已经有了，后面没有的话是不合理，好像这样写的。“和合也不然，不和合也不然”，不然提得比较多。翻译青目论师讲义的那个人也经常说“不然不然”，然后鸠摩罗什也喜欢用“不然”但是现在的人好像说“不然”的非常少。我估计是不是以前说不然，今天能不能不然，能也不然，不能也不然，“先有自体者，后无则不然。昨天尽安乐，今天则不然。”

下面这样的，刚才那个意思就是说：“法住

于自性，不应有有无。涅槃灭相续，则堕于断灭。”意思就是说，他这一个句子当中，如果你承认所谓的相续实有，既堕入常边，也堕入断边的意思。那么怎么堕入常边和断边呢？法如果住于自性当中，因为因和果的法也住于自性当中，然后你们所承认的所谓的相续也住于自性当中，它自己如果真正有一个自性，它安住在自性当中，那么就不应该有什么呢？以前存在的，后来不应该变成无有。比如说任何一个实法，它原来的本体完全已经存在，它最后不应该变成没有了，不应该变成石女儿子。

就像这个瓶子，这个瓶子的本体如果真是已经存在，那么它就不应该变成无有的了。不应该变成无有，它应该变成常有。如果变成常有，那它的本体就已经堕入常边了。比如说这个种子，它的本体应该存在的，然后它经过相续的这种，已经过了这个相续的话，实际上相续的本体也不应该有改变，然后它自己的本体也不应该有改变。

如果你对方认为它的改变和相续没有什么变化，那就已经堕入常边了。因为原有的东西它没有改变。没有改变，应该堕入常边。所以说这种说法不合理。

如果法的自性已经存在了，但是后来的时候不存在，比如说我们凡夫的时候，五蕴的这个相续是存在的，最后获得无余涅槃的时候，原来的这个本体已经灭了，所谓他的相续已经灭完了“涅槃灭相续”，如果这样的话，原来这个实有的东西，现在已经不是实有的东西，已经灭完了，那这个一定会堕入断边。所以这种说法根本就不合理。

那如果他们也反过来说：你们这个中观，是不是自己也有这种过失？你们原来承认的有些法存在的，后来法不存在，会不会你们自己有过失呢？

我刚才所说的那样，我们自己承认因缘而生的，因缘而起的这些法，不会有这样的过失。前

面有“若法从缘生，不即不异因”，第十八品当中，是有这样吧。意思就是说：也不会堕入断边，也不会堕入常边，因为我们一切法从因缘而生。因缘而生，它不是实有存在的。那么这种不能说，它有一个实体的相续，也并不能说，无有实体的一种相续来造作，这个根本不合理，因此，这样一来，我们自宗既不会堕入常边，也不会堕入断边。因此，你们这样所说的道理是不合理的。

这里从两个方面来破对方的相续，有自性也不合理，相续无自体也不合理，讲这个问题。

下面我们讲：

卯二、(宣说相续无有自性)分三：一、前世灭与不灭都不生后世；二、前世正灭不生后世；三、前后世生灭一体不成立。

辰一、(前世灭与不灭都不生后世)：

如果有一个相续真正存在，那么我们看它相续的本体到底是什么样？用这方面来观察。

第一个就是看看它的前世和后世之间有没

有一个所谓的相续？用这个方面来观察。

若初有灭者，则无有后有；

初有若不灭，亦无有后有。

他这个里面就是说“若初有灭者”，如果具有灭者，这个“有”指的是轮回的意思，前世的意思。如果最初的有，“初有”指的是前世，前世灭不灭？前世如果灭，“则无有后有”，则不会有什么呢？不会有后有。“后有”是后世的意思。

他这里，如果前世已经灭了，不可能有后世。如果说“有若不灭”，如果这个前世不灭，前世的这个刹那不灭，前世这个刹那不灭的话，也不会有后世。他这里观察的时候，应该是这样来观察。

他这里说，如果你们的相续真正是存在的，那么我们观察前世和后世的心也可以，或者前世后世的这种身体——五蕴也可以，前世后世的最后刹那和最初刹那，这两个结合起来进行观察的时候，我们先提出问题：

你前世已经灭了以后才产生的呢？还是前世不灭而产生的？如果真正中间有一个相续，那么以这个方式来观察。

然后第一个问题就是说：如果初有灭者，前世已经灭完了，也就是说，前面的因，前面的这种因果相续的因，已经灭完了，那后世不可能有。为什么呢？因为前面的已经灭完了，怎么会产生后世呢？前面灭完了，就像我们烧尽种子，在印度一些月称论师的讲义里面就说：就像烧尽了种子一样的。烧尽种子以后，那么它不可能产生后面的果。所以前世已经灭完了，不可能产生后面的果。如果产生，在灭法当中要产生，那么后面的果，已经有无因而产生的过失，因为前面的因已经灭完了。前世已经灭完了嘛，灭完了以后再产生，那么它的这个灭法跟石女的儿子有什么差别。这样一来，那后世就有无因而产生的过失，这是完全不合理的。

如果对方说前世不灭，若初有不灭，若初有

不灭的话，后世产生是不可能的。为什么呢？

因为如果前世不灭而产生后世，一方面有两个相续众生的过失，比如说前世还没有灭的一个相续的众生，然后后世已经产生的一个相续的众生，有两种众生的过失。

还有，有新众生产生的过失，因为我前世没有灭，后面产生一个后世的时候，这个后世跟前世的众生不是一个相续了。前世还没有死，比如说我前面是一个人的众生，我后世变成天人，那么前面的这个人没有灭的缘故，他还没有死，后世这种天人，已经有无因的这个过失。这个也有过失。

还有他的前世常有的过失，因为前世没有灭的缘故。没有灭的话，那么以前法的相续不会灭尽，这就是所谓的常有，有这个过失。

这些过失，一般月称论师的讲义里面比较略说；宗喀巴大师，刚才我大概说的内容，就讲得比较细致；月称论师光是说前者有常有的过失、

众生有新产生的过失、具有两个相续的过失，然后它的因永远不灭的过失，等等就直接这样讲的。然后宗喀巴大师后面他的《理证海》里面，进行这样广说。

总的来讲，我们以理仔细观察的时候，你们所承认的所谓相续的本体，不可能存在的。为什么不存在呢？因为前世的灭和前世的不灭以外，所谓的相续也根本不可能存在的。然后前世的灭和不灭，我们以理观察的时候，根本不可能成立。

那么这个时候有些人，跟前面的因果推理一模一样，也可能产生怀疑：那这样的话，是不是我前世和后世不存在？轮回当中的前世后世是不是不存在？如果前世后世不存在，那我们去年不是学了两三个月《前世今生论》，那这样前世后世不存在，前世今生也可能不存在。

但这个就不用怀疑，不仅仅是前世后世不存在，而且昨天和今天的我的识也不存在。这个可以这样成立的。所以这个问题，对于我们看不见

的我的下一辈子存不存在，根本不会有任何影响。不仅是我的下一辈子之间，有这样的这个，如果你承认有一个实有的相续，有这个过失。而且昨天的我和今天的我之间，也根本没有产生过。

但是你说名言当中，昨天的我和今天的我也是没有，你承不承认呢？在名言当中不敢承认，否则，我昨天的相续和今天的相续已经有断灭的过失；然后昨天的我，如果真的是今天的我，有常有的过失。我昨天做什么，今天也该做那个事情了。以中观理观察的话，所以有些人也不用害怕：哎，这里的前世后世，全部都已经破完了，那是不是前世后世都不存在？业因果都不存在？当然胜义当中，我们这样承认没有任何危害，只不过有些人不会区分。不会区分的时候，这些人可能会堕入歧途，有这种可能。这方面自己一定要注意。

为什么说，所谓的大乘教法非常深奥，一般根基的人，具有一般的根基者不能接受。就像你

们现在听的《释尊传记》，也是这样的，不一定百分之百的人能接受，尤其有些以前是，比如说在旁生当中转世过很多次，或者是小乘当中转世过很多次，它里面很多的概念、有些词语、有些教义，根本没办法接受。这种情况，每一个人的根基不同，肯定是有的。佛陀在世的时候也有，现在也有。如果我前世是真正的一个大乘根基者，那么每一个道理，通过自己的智慧来观察的时候，一定会得以接受。所以说这个大家也不用担心，不会有这方面的困难和过失。

刚才第一个科判已经讲完了。现在讲第二个：

辰二、(前世正灭不生后世)：

前世正在灭的时候也不能生后世，下面颂词当中这样讲的：

**若初有灭时，而后有生者，
灭时是一有，生时是一有。**

他这里就说是：如果初有，“初有”是前世，前世灭的时候而有后有，“后有”是后世。

他对方认为，刚才已经灭完了，产生也不行，不灭产生也是不行的。但是他们就认为：所谓的相续应该是存在的。所谓相续存在的话，我前世正在灭的时候，后世正在产生了。对方这样认为的。比如说，我前面的人正在死的时候，后面的这个天人正在产生，正在产生的话，中间不会有断灭的过失，也不会有常有的过失。对方这样认为的。

但是这样不合理的。怎么不合理呢？如果你这样承认的话，“灭时是一有”，灭的时候一个有，“有”他这里也是一个轮回。你灭的时候还没有灭完，正在灭的时候，实际上是你前世的“一有”，一前世的一个众生。然后“生时另一有”，生时，你正在产生，也是另一个众生了。那这种说法是不合理的，比如说宗喀巴大师在这里面也讲了，如果这样的话，有两个相续的众生存在了。因为前面我是一个人，我正在死的时候，我还没有死，还没有死的时候，后面的这个天人正在产生，因

为他们承认因果同时，这个人正在要死的时候，他后面的天人正在产生，所以我这个人的相续，还没有灭断的时候，天人的相续已经成立了。这样的话，那么灭的一个众生，还有在那边产生的一个众生，我就变成了两体化了，有两个众生的过失。但是这个谁也不敢承认。

所以真正的一些相续，在这样安立的时候，所谓的相续确实也根本不可能存在。这样的话，我们按照中观的这种观察，名言当中一切如梦如幻的以种子生芽这样不经观察的缘起规律是承认的。然后胜义当中，一切都不成立。这是任何一个推断面前，非常殊胜的。

前面也说“不常亦不断，是名诸世尊，教化甘露味”，十八品当中有这样的。意思就是说：佛陀的缘起法，它是不常不断的，这就是真正世尊对所化众生甘露的这种教言，所以不管是任何一个人，只要享受，没有任何人对它进行攻破的，这个谁都不会有。所以说，所谓的因果要安立的

时候，应该只有在这样的界限上安立，除此之外，要找出一个真正论据，这是永远也找不到的。

今天颂词讲到这里，下面我们把讲义读一遍。

【壬二、驳斥离过之答复：】

他这里没有详细地分科判，直接把所有的颂词讲在这里。

所有受法者，不堕于断常。

因果相续故，不断亦不常。

【如果对方认为：即使承许诸法存在，也既不会堕入断灭，又不会堕于恒常。因为“因果生成与坏灭的相续”也就是三有轮回的缘故。（所以既不会堕入断灭，又不会堕于恒常。）】

然后下面说：

【如果承许虽然诸法无常，但因为因果的同一相续，也就是三有轮回的缘故，所以不会是断灭。】

这是站在我们的角度，把对方的观点阐述出来了，然后下面就是我们进行破的语言。

【则即使相续存在,】

按你们所承认的这个相续本来都是不存在，但是假使你们这个相续存在，

【但因为因法本身已经毁灭，并且没有产生，那么，因法自身的相续又怎能不断灭呢？】

我们观察它的时候，你如果这样承认，假使说你相续存在，倒是可以，但是你的因法本身就已经灭完了，那怎么不会堕入灭法的边呢？

【自宗的观点却不相同，因为(自宗承许)因法无自性，所以(因法的相续)又怎么会断灭呢？绝不可能。】

我们中观应成派没有这个过失。

【还有，如果因法的自性存在，则因为自性不会退转的缘故，所以仍然会堕于恒常。】

如果你自性存在，它的本性永远都是不能有改变，如果有改变，不是实有存在了。

【另外，如果承许因法或者果法的相续以本体而存在，或者承许相续以自性而存在，自宗也

可以用同样的道理进行驳斥。】

不管你怎么样承认或者堕入常边或者堕入断边，我们应该用同样的这种推理可以进行观察。

**若因果生灭，相续而不断，
灭更不生故，因即为断灭。**

【因此，如果认为因果生成与坏灭的相续，也就是轮回，】

这里说是因果生灭相续而不断，相续就是轮回。月称论师也是这样讲的。但清辩论师那个里面没有说相续即轮回，没有这样说。他这里字面上解释的时候，好像轮回不说的话，轮回相续而不断也可以吧。但这个有点点差别，你们可以自己问一下其他讲义字面上的解释方法。

【仍然会堕于恒常与断灭。因为(因法)已经毁灭，又没有再产生的缘故，所以有因法断灭的过失。】

刚才我们说因法如果有自性，它有断灭的过失，它的因已经灭完了以后，再也没有产生。

法住于自性，不应有有无。

涅槃灭相续，则堕于断灭。

【如果诸法本体以自性而存在，则该法在任何时候也不可能从有实法变为无实法。】

任何时候都是不能，你看下面讲义里面讲的很清楚，“不应成无有”，不能成为无实法。他颂词里面也是讲的无实法，比如说以前是一个有实法，最后变成石女的孩子，是不合理的。

【因为本体相违，或者(有实法)永不改变的缘故。】

【这样一来，还有在获得涅槃的时候存在断灭的过失，因为轮回相续已经寂灭的缘故。】

原来你的凡夫相续最后到无余涅槃，到无余涅槃按照《俱舍论》的观点，所有的五蕴都已经没有了，那么这个时候自性存在的话，原来有的现在就没有了嘛，因为轮回相续已经寂灭的缘故，在得阿罗汉的时候全部寂灭的缘故。

若初有灭者，则无有后有；

初有若不灭，亦无有后有。

【如果对方又提出：以前世灭尽的最后一刹那作为因，而产生后世的第一刹那作为果，并且像这样中途连续不断的过程，就称之为三有或者轮回。（所以，生成和坏灭是存在的。）】

或者他们的这个相续，他就认为中间有这么一个过程。

【但是，像这样由你们所安立的三有并不存在。如果你们一定要认为它存在的话，那么请问：作为果法的后世第一刹那本体的存在，是在前世最后一刹那已经灭尽、尚未灭尽还是正在灭尽的哪一种情况下产生的呢？】

如果真正有这样的情况，灭还是不灭，还是正灭？这三种情况当中是哪一个情况？

【如果前世最后一刹那的本体已经灭尽，则不应该产生后世的第一刹那，因为有因法不存在的过失，如同由已经焚毁的种子产生苗芽一样。】

烧坏的种子不可能产生苗芽，这个和刚才月

称论师的讲义里面讲的一样。

【如果前世最后一刹那以本体而没有灭尽，】
就刚才前面的这个种子，没有灭尽，也不应该产生后世的第一刹那，否则，后世的第一刹那就会成为无因。】

因为前面是常有，它自己都没有灭因，所以后世已经变成无因了。

【这样一来，就有一个众生具备两个本体、没有前世的众生也会产生、前世恒常存在、种子没有灭尽却产生了苗芽等诸多过失。】

这个我刚才一个个地讲了吧！他这里是和《显句论》的解释一样，没有详细地解释，只说了有这四五种过失。然后下面说是：

若初有灭时，而后有生者。

灭时是一有，生时是一有。

【而正在灭尽是属于现在的法，始终无法与正在产生的未来之法相遇。如果承许在前世最后一刹那正在灭尽之时，产生了后世的第一刹那，

则(正在灭尽与正在产生)这两个过程就成了同时。既然如此，则属于正在灭尽的为一个轮回之有，就是一个轮回的有情，前面的人是一样的，属于正在产生的又为除此之外的另一个轮回之有，这样就有两个轮回之有通时在同一个相续中出现的过失。】

【也就是说，如果在前世最后一刹那正在灭尽之时，产生了后世的第一刹那，则属于正在灭尽的为一个轮回之有，属于正在产生的又为除了前世之外的另一个轮回之有。】

这个可能跟颂词上面的解释有一点点不同，不然，跟前面的内容基本上是相同的。

然后我提出几个问答题，大家写一下。二十一品的一题二题已经出了（75 课），现在是第三个：

3、怎样通过灭不灭的推理，来了知成坏不存在？

4、请以能依所依、空不空、一体异体的推断，

来抉择成坏不成立的道理？

5、请默写并分析“若谓以现见”等偈颂的甚深意义。

6、若没有以中观的缘起生，而别宗所说的自他生等，都毫无立足之地的原因是什么？（这个昨天已经说了，现在最关键我们要懂得中观的缘起因，如果这个没有懂得的话，怎么样说自生、他生、共生，或者说有关系没有关系，有相续没有相续，说半天也找不到事物的真相。）

7、若承许前后因果之间存在相续，有什么过失？

8、所谓的堕入常断二边，你是怎样理解的？为什么说中观宗远离此二边呢？

9、用什么理论来怎样破斥前世后世的相续？若相续不存在，前世后世真的在名言当中也不存在了吗？

第 79 课

下面我们继续讲，龙猛菩萨所宣讲的《中观根本慧论》，这个《中观根本慧论》总共有 444 个颂词，是不是哦。《中观根本慧论》是龙猛菩萨解释释迦牟尼佛第二转法轮的究竟密意，这个一般论典的讲式而讲的话，哦、对——他有 449 个颂词，如果再加上一个颂词，450 个颂词。当时龙猛菩萨有点忙吧，不然如果 450 个颂词就好听。你看圣天论师 400 颂词，每一品刚好是 25 个颂词，特别舒服。龙猛菩萨有时候是太长了，有时候是太短了，有些品讲得特别多，有些品讲的特别少。

麦彭仁波切有一个叫做《决定真实论》，有这么一个属于因明，也有中观的意义。104 个颂词，他老人家一天写下来了。他那个里面讲的因明，我想到时候我们背诵的，是因明的《量理宝藏论》，还是麦彭仁波切的论典，那个都还没有翻译，但

是里面讲的很多因明的基本知识讲得非常清楚。麦彭仁波切，我看他那个小字里面说是一天，可能一天也不一定用全部吧，一百多个颂词，他写的是一天当中写下来了。

龙猛菩萨这个呢，不知道用了几天的时间，他具体没有说。一般这些圣者们，可能短短的时间当中写下来了，但我们去学的时候可能要好几个月，这是圣者的智慧与凡夫的智慧，有这么大的差别。

我们现在讲《中观根本慧论》。

全论分三：一、首义；二、论义；三、末义。

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

其中第一个问题已经讲完了，现在第二个问题当中。

己二、(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。

其中第一个问题，前两品已经讲完了，现在是第二个问题。

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。

应该有五个方面的问题。前面抉择时间空性，中间的几品已经抉择完了，现在抉择轮回相续不存在，讲这个问题。

戊五、(抉择轮回为空性)分二：一、破轮回相续之果；(也就是说如来不成立。)二、破轮回相续之因(就是颠倒不成立)。

破轮回之果，轮回相续之果——如来不成立，这个是刚才二十二品里面。今天我们前面二十一品的后面还有几个颂词，所以刚才这个科判二十二品的科判开始，现在我们前面可能还留下来一个，因为昨天前面讲太过。

壬二、(遮破存在之能立)分二一、破现量之能立；二、破比量之能立。

癸二、(破比量之能立)分二：一、以无生而破；二、以太过而破。

子二、(以太过而破)分三：一、宣说太过；二、破离过之答复；三、摄义。

丑二、(破离过之答复)分二：一、对方观点；二、破彼之观点。

第一个问题已经讲完了。

寅二、(破彼之观点)分二：一、承许相续不能出常断二边；二、宣说相续无有自性。

卯二、(宣说相续无有自性)分三：一、前世灭与不灭都不生后世；二、前世正灭不生后世；三、前后世生灭一体不成立。

今天我们讲第三个问题，也就是说，前世后世的生灭不可能同时，不可能无二无别。这个问题进行宣说的时候，这个在颂词当中是这样讲的：

若言于生灭，一时则非理。

岂可此阴死，亦于此阴生？

这个颂词，字面上比较容易解释：如果对方

认为前世的灭和后世的生，生和灭在一个时间当中同时发生。生和灭在同一时间发生，那么这种观点和这种说法完全是不合理的。如果这样承认，那么你说即生当中，这一世五蕴的死亡与下一世蕴的生存，也就是说，他的生死这两个不是变成了一体吗？那这样怎么会合理呢？根本不合理。从字面上可以这样解释。

我们稍微广做解释的话，大家都知道，他这里主要是破所谓的相续不成立。如果在这个世界上，真正有所谓的一个相续存在，那么我们前世和今世，或者前世和后世之间，应该所谓的相续是存在的。但是这个我们以理观察，确实是不存在。怎么不存在呢？前面前世的相续灭不灭也不合理，然后正在灭产生后面的相续，这个也不合理。这两个观察方式，前面已经完毕了，我们现在是采用另一个方式来进行观察。

对方是怎么认为的呢？有些对方认为，如果前世的灭、不灭、正在灭这样观察，确实是不合

理。但是我们有不同的一种理由，他们认为所谓前世的正在灭亡和后世的正在产生，这两个是无二无别的，也就是说，所谓的一个相续。所谓的一个相续的话，那么从相续的角度来讲也是一体的，然后从灭和生的角度来讲不是一体的，这样应该不会有这种过失。他们是这样认为的。

但这种说法肯定是不合理的。怎么不合理呢？比如说我前世是一个旁生，旁生的灭亡，比如我旁生是一头牦牛的话，我这个牦牛死亡的时候，我的五蕴全部正在灭，最后我得人身，得人身的时候，我的五蕴正在产生，正在产生。这两个，当然我们没有详细观察，从一般世间人的角度来讲，这两个也说是个相续的、一体的可以这样说。从相续的角度来讲，是一体，尤其是我们因明当中有一种叫做遣余，他在分别念当中，在法稍微有点不同的本体上，可以分很多很多的东西，从这个角度来讲，当然是可以。

但是真正经得起观察的，有一个实体的相续

连在一起，这是不可能的。为什么呢？因为我前世的牦牛正在死亡，正在死亡的话，后世的人正在生长，正在生和正在死的这两个，有没有一个同体的关系呢？这个根本不可能有同体的关系。

为什么呢？按照月称论师的一些观点来解释，所谓的生和死，完全是具有相违法相的法，所谓的生绝对不可能是死，所谓的死绝对不可能是生。

这两个具有相违性法相的法，在同一个时间当中，在一个众生的相续当中不可能发生。这样一来，如果说前世的死和后世的生，是一个时间当中发生，那么已经可以说他原来身体的灭亡，他的灭和后来身体的这种生长，这两个应该变成一体了。

如果你这样，当然我们前面所说的那些过失，还是依然存在的。比如说两个众生，我前世的牦牛和今生的人，那么我前世牦牛的时候，也变成了今生的人；今生的人的时候，也变成前世的牦

牛，还有我这种生死的蕴变成常有了，等等有很多的过失。

所以说这个一般来说，稍微懂一点名言和稍微懂一点推理的人，都不能承认这一点，也不敢承认。如果承认，以正理来有妨害的。所以一般来讲，这个我们可能不会说，但是有时候，我们从相续和名言的角度来讲，很多人如果真正要有个结论，恐怕只有这样说。

但是在这个问题上我们也不用担心：如果这样，我们会不会变成断灭或者常有，要么承认一个常有，要么变成一个断灭，除了这个以外，是不是现在根本说不出一个非常合理性的道理。

当然这个我们前面也是再三的讲过，我们只要承认缘起空性，不会有常断两边的过失。

从胜义当中观察，一切都没有；世俗当中，未经观察的时候应该是存在的。而且这不仅是我们的前世后世，我们昨天和今天的这个人的相续当中来观察，真正昨天灭亡和今天产生的所谓我的

五蕴是一体异体，这样来观察的时候，根本得不出任何一个结论，就没办法有一个非常具有说服力的。我在中间说一体也不行，说他体也不行。灭完了以后产生的话，无因而产生；不灭而产生，已经有常有的过失。所以我们就不用考虑前世后世、昨天和今天，比如说我昨天表演格萨尔王的传记，我今天表演一个丹哲的传记，那么昨天的我和今天的我，我们在一个人的相续当中，这样观察也是同样的，就像一个人前世是牦牛，今生当中变成天人，那么这个相续和昨天我表演的，两个人的相续完全是一样的。

这样一来，我们也会深深地体会到释迦牟尼佛的甘露法味非常殊胜，确实现在这个世界的任何一个文学家和理论学家，根本在缘起空性的这个侧面，其他的有些，比如说世间的推理，现在事物的发展，这方面他们也有很多的学说，这是我们谁都非常清楚的，世间当中非常了不起的一些大学者，他们对今世当中的人类社会做出了非

常大的贡献，这样的文学家非常多，不可胜数。但是我想真正万法的真理，也就是说，所谓缘起空性的真正含义，谁能说到呢？就是我们释迦牟尼佛能说到。

然后释迦牟尼佛在这种意趣，后来的龙猛菩萨等印藏大德们在一一开显，所以说一直到目前为止，所有的这些中观论师真正通达了中观的究竟意义，也就是说一切万法的真理，世俗当中对这些问题是怎么解释，胜义当中怎么解释，所有这些。

我想在座的人对中观闻思，应该也是非常有福报的。不然，即生当中邪知邪见的人是那么多，再加上遇到了这么好的中观胜义，恐怕很多人，有智慧的、没有智慧的人，没有一个前世的福报，绝对不可能遇到的。像这样真正一个有些大乘佛法交流的道场，我想你们也可以走遍全国，走遍全世界，恐怕是非常少的。这一点，我们并不是在这个小小的山谷里面，自认为是地，开始夸张

自己，也并不是这样。但现在的信息很容易，也可以说，整个全球很多的距离比较近，我们可以了解，现在真正尤其在汉语上，有些地方可能能沟通，或者自己也是有缘学一些大中观的真正意义，有没有这样的地方呢？你们自己也可以看得出来。

所以大家，一方面对释迦牟尼佛始终都应该，不管从他在世俗当中，显现的各种传记方面也好，抉择胜义的一些智慧，他卓越的这些智慧方面，我想我们也应该生起信心。如果对他的智慧，真正生起了坚定不移的信心，那么我们即生当中遇到了什么样的困难和违缘，对佛的信心是不会退转的。不是人云亦云的一种信仰，也不是现在所谓的一种笃信，不是这样狂热的信心。一时的冲动，或者一时狂热信心，谁的宗教都是有的。但是我们真正是对释迦牟尼佛的一种理性之感，对他的智慧有一种不可退转的信心，这是对每一个学者每一个修行人来讲，不管你是实修还是在闻

思，在哪一个方面都非常重要。

刚才讲从前世和今生这两个无二无别的方式，也不可能成为有所谓的相续存在。

丑三、(摄义)：

三世中求有，相续不可得。

若三世中无，何有有相续？

我们三世当中所谓的轮回，它这里有，所谓的三世当中，未来、过去、现在，在三世当中所谓轮回的相续，我们以智慧来寻觅，寻觅的过程当中都没有得到。为什么没有得到呢？我们前面已经讲了，如果前世已经灭了，那么这个已经过去了；过去的法和未来的法中间所谓的相续，也是根本不可能存在的。现在正在轮回当中，我们也是找不出所谓的相续，因为它是一刹那性的，所谓相续也没有找到；然后未来呢？他是没有产生的。没有产生，所谓的相续也没有找到。所以通过昨天，所谓的几种观察方法，也就是说，前世灭尽还是不灭尽的方式来进行观察了，然后正

在灭尽的时候有没有呢？也没有，也进行了观察。然后前世的灭和今生的产生，就像我们所观察一样，这两个以无二无别的方式，所谓轮回的相续成不成立呢？这方面也是根本没有成立。没有成立，那么在未来、过去、现在三个时间当中，所谓轮回的相续根本没有得到。

如果在三世当中，所谓的相续没有得到，那么还有什么所谓的相续呢？所谓的相续也是根本不可能存在的。因为要是有的，肯定是在三世当中存在。

现在我们世间当中，所有存在的这些法，或者它是过去历史上有的，或者现在它的现状、它的本体存在的，或者它未来会发生的，应该只有在这几种方面。

但是所谓的相续，只不过是人们与他的一种同类，在世俗当中的同一个类别，以分别念安立为前后是连在一起的。我们讲因明的时候，因明

里面有一个叫做相属，比如说相属²和相违，所谓的相属也实际上是不存在的。

这是在，不要说我们观察胜义的时候，连观察名言当中，讲因明的时候，实际上外境的相属，外境上面是不存在的。

我们口头上都是经常说，比如说彼彼所生或者同性关系，关系是存在的，但是现在所谓的关系，也只不过是我们的分别念而已。所谓的关系为什么不存在？很多人认为，这个我们讲因明的时候，应该《量理宝藏论》第六品³里面专门讲相属相违。所谓的相属我们都认为是，人和人之间关系，物体与物体之间的关系，但是所谓的关系也只不过是分别念安立的，真正的关系不可能存在。

所以他这里所谓的相续不存在，这样讲的：如果我们承认了实有的法，那么刚才前面所观察

² 相属：p0834 瑜伽十三卷十九页云：相属，谓内六处，于一身中，当知展转互相系属。又若此法，能引彼法，当知此彼互相系属。又诸根境，当知能取所取互相系属。

³ 《量理宝藏论》第六品：观相属。

的一样，他会堕入常边和断边，他这种过失难以抽掉的。但是正因为我们不承认实有的法，如果承认一个实有的法的话，当然有常边的过失，或者是断边的过失，这很难以断除，因为我们不承认实有法的原因，所以根本不会有这种过失。这是宗喀巴大师，也是在他讲义里面，最后得出这样的一种结论。

如果我们承认一个实有，确实是堕入常边和断边，很难以避开这种过失。但是因为万法它的自性，我们不承认为实有的。所以我们这个中观，为什么讲任何一个道理，中观的这种道理是最殊胜的。有些人这样说，这个应该是唯识最殊胜吧！藏地是中观最殊胜吧，汉地是唯识最殊胜的。但是这个只不过是说法而已，我们真正要通过学习的时候，只有中观的理论，才能抉择万法的真理。这一点可能你稍微学习了《入中论》，学习了《四百论》，学习《中论》，这三个论典学习完了以后，应该会明白，到底我们真正要抉择万法真理的时

候，依靠什么样的理论才能说清楚万法的真理。

所以说，我想我们，刚才宗喀巴大师所说的那样：我们现在如果承认一个实有的法，你这个实法一定要，或者是自生，或者是他生，或者是未来、过去，现在，哪一个时间当中存在。同样的道理，我们承认一个所谓相续的话，相续也应该以这样的观察最后要得出来，但是在胜义当中什么都得不出来。

因此比如说《入中论》当中，经常用帐幔、军队、念珠等等，有很多相续的幻化比喻来不成立所谓的相续，它实体不成立的比喻比较多的。这样一来，我们大家应该深深地认识到，这一品当中虽然讲的成和坏不成立，但是成和坏当中，它就牵涉到所谓相续，相续的时候，我们每一个人都是：“哎，这个相续肯定有吧，我的自相续，河流的自相续，我们什么种类……”现在人们经常说所谓的这个种类、那个种类。它的类别有一种总体性，应该是存在的，很多人是这样认为的。

但实际上以上面的观察，所谓的成和坏不成立，再加上所谓的成和坏之间有一个相续，这一点也是不成立的。如果成也不成立，坏也不成立，中间的相续也不成立，那么我们平时所执著的这些，是真的还是假的？大家也都应该清楚。平时不存在的东西，我们反而执著为存在，这就是我们的过失，这就是我们的分别念，这就是我们无明烦恼所执得眼翳、毛发，在前面呈现出来的。所以这个问题，大家平时应该要这样思维。

中观的有些道理，应该平时自己思维是相当重要。如果自己思维，经常这样看书，观察以后，逐渐逐渐对万法的实执开始断掉，这个有一定的加持力。

辛二、(以教证总结):

以教证来总结什么呢？总结本品的内容。清辩论师后面也有《般若灯论》的教证，还有《三摩地王经》当中有一个教证，这个教证藏文当中是有，汉文好像几个讲义里面都没有出现过，我

在这里把这个给大家说一下。

《三摩地王经》当中怎样说的呢？“三界如梦无实有”——三界如幻如梦的意思。“迅速无常如幻化”——迅速，很快的时间当中是无常的，如幻化一样的。“三界如梦无实有，迅速无常如幻化”。“无来亦无从此去”——没有来的，也没有从这里到那里去的。“相续皆空亦无相”——相续都是空的，相续皆空，没有任何相状，相续皆空亦无相。“三界如梦无实有，迅速无常如幻化，无来亦无从此去，相续皆空亦无相。”这就是《三摩地王经》。这个教证，宗喀巴大师、全知果仁巴，很多《中论大疏》里面已经引用了，这个内容比较简单。我们现在三界当中，不管是器世界、有情世界，全部都是如幻如梦一样，很快的时间当中会消失。当它消失的时候，实际上从它的本体而言，也没有来，也没有去。没有来，没有去，那么它的成和坏不可能有的。如果有来去，成坏是存在的，既然来、去成坏，都是没有，那

么所谓的相续也根本不可能存在，相续全部是空的，没有任何体相。从这个方面大家应该理解。

这是二十一品，已经讲完了。下面讲二十二品。

二十二、观如来品

二十二品，刚才科判大概说了一下：轮回相续的果如来不成立，和因颠倒不成立。

己一、(破轮回相续之果——观如来品)分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

以理广说分三个方面来讲，这个下面麦彭仁波切的科判基本上是相同，但是有些地方稍微有点不同，所以我在这里也重新安立一下。

庚一、(以理证广说)分三：一、破如来成实存在；二、以此理舍弃一切见；三、以此理类推他法。

辛一、(破如来成实存在)分三：一、取受者如来不成立；二、所取受之五蕴不成立；三、彼等之摄义。

壬一、(取受者如来不成立)分二：一、破实有补特伽罗如来；二、破假立补特伽罗如来。

癸一、(破实有补特伽罗如来)：

这个在颂词当中，是第一个颂词。第一个是从颂词当中是这样说的：

**非阴非离阴，此彼不相在，
如来不有阴，何处有如来？**

当然这一品当中主要宣说：所谓的如来不存在，首先给大家简单总结一下。所谓的如来不存在，有些人可能想：什么叫如来呢？如来就是佛的异名，佛的十种不同名称当中叫如来。为什么叫如来呢？如来，因为如理如实地已经见到了一切万法的本体，而且在显现当中，来到这个世界度化众生，如实而来，如实而去，所以如实而来，以正法的理性而来，也有这个意思。

当然这里所谓的如来，可以包括法身、报身、化身这三种，但是人们一般经常所谓的化身和报身，也就是说有色身，所谓的色身，以如来的这

种名称可以代替。色身大家都知道，比如说释迦牟尼佛，在一般的所化众生面前以色身的方式来显现，并且释迦牟尼佛，当年在印度先出世、中间出家、苦行，然后转法轮，最后示现涅槃，这就是所谓的如来。

我们这一品当中，所谓的如来不成立。如来不成立，很多人可能大吃一惊，觉得怎么我们也是不是跟无神论没有什么差别，连佛都不存在，那这样的话...当然这个是不用怀疑的，我们在这里，名言当中所谓的如来，如来所转的法轮，如来所说的法，这些都是完全承认的，但是在胜义当中，所谓如来的本体，也没有一个成实的东西。

对方的很多人认为，如来可能应该成立的。如来为什么成立呢？比如说释迦牟尼佛，首先在大释尊面前发心，中间经过三个阿僧祇劫当中积累资粮，最后他就显示了圆满正等觉的果位。如果这个存在，那它相反的轮回应该存在。轮回存

在，所谓的相续应该存在。如果相续存在，我们昨天前天前面破的，全部就不成立了。

他们有实宗和外道认为，所谓万法的实有是成立的。但我们可以这样说，在没有经观察的时候，所谓的如来也确实存在。我们众生的迷惑面前，如来也是存在的，这一点没有什么怀疑的，但是真正在胜义当中，来观察的时候，不管是轮回的法，所谓的佛陀的任何功德、佛陀的任何境界，菩萨的任何功德、任何境界，全部一概都是抉择为空性。在空性当中，那么所谓如来的实体，不可能成立，根本不可能成立。

这样我们也不会变成了灭佛的凶手，这一点，大家有时候也可能会这样。如来不存在，实际上说白一点，就是佛陀不存在，那佛陀不存在，我们怎么会成为一个三宝弟子呢？连佛陀都不存在，我怎么会成为一个佛教徒呢？如果佛陀不存在，那佛教徒的弟子也不存在，这样是不是对佛法一个大的毁谤？文革期间很多人说：法不存在，

佛不存在。后来很多人认为，这就是破誓言者。那么是不是我们也变成这样呢？这方面有很大的差别。

所以从理性当中观察的时候，如来的本体不存在。这样说，既没有过失，而且是真正了解佛的本来面目。

这一点，稍微读《金刚经》的人，每天也应该清楚，所谓的佛陀只不过是众生迷乱显现面前，还是以色身的方式来度化众生，这是应该的。但是真正的一些利根者面前，所谓的佛陀也并不是以色法，也并不是以声音，以这种方式来出现的。所谓的佛陀，就是万法的本体，现空无二的这种本体，这就是所谓的佛陀。

但是这个我们凡夫人就根本没办法接受，华智仁波切有些窍诀书里面有这个比喻，比如说讲很多很多佛陀世俗当中的功德，我们没办法接受的。刚生下来的孩子，然后在他面前摆各式各样的美味佳肴，他就根本没有能力享受它，我们成

年人认为，你看摆的那么多，可能有二十几样菜，刚生下来的孩子，你要吃，你好好地吃一下子，他可能看都不看，也许看了一下，也是哇哇哇...在哭，除了这个以外.....我想华智仁波切讲的那个比喻非常好。

所以我们凡夫人、初学者，有时候讲佛的，比如说十八不共法等等，如何如何的，在名言当中讲的时候，我们就根本没办法享受，因为我们自己的根、智慧，什么都没有成熟，就像刚刚生下来的孩子一样。所以有些时候名言当中佛陀如海的功德，现在对有些人来讲，有些人可能是初学者，有些人对佛法的基本道理都....不要说是连资粮道都还没有开始，这样也很难以解释的，但不管怎样，我们自己不能接受，不能说外面都没有，你看你这个小孩自己不能接受你说这些不是好的食物，不能这样承认的。

如果这样，也违背名言。所以这意思就是说：所谓的如来抉择为空性，一方面不会堕入邪见，

这方面也应该给大家说明一下。

下面就是说：对方认为所谓的如来应该存在。如果如来不存在，怎么会是佛陀最初发心，中间积累资粮，最后示现成佛果。

如果佛陀存在，那么所谓的万法应该存在，轮回也应该存在，这样我们抉择所谓的佛陀，也是以五蕴观察，尤其是前面十八品当中，抉择人无我的时候，用蕴来观察，或者前面八品当中，我们用作者所作，这方面来观察，也是根本不可能成立。还有前面《观行品》的这种理来观察，也是所谓的如来不成立，应该有几种方式来观察。

下面这个我们平时以凡夫的身体来观察，那么凡夫的身和蕴不是一体，也不是他体，也不是能依，也不是所依，也不是具足，这个我们前面已经观察过。那么以这种方式来，如来与蕴之间的关系进行观察，也实际上不成立。

怎么不成立呢？“如来非蕴”如来并不是五蕴。本来这个蕴呢，我们一般经常所谓的色、

受、想、行、识，《俱舍论》里面所谓的五蕴也可以这样讲。还有涅槃五蕴，涅槃五蕴就是，戒、定、慧、解脱和解脱知见，总共有五种清净五蕴。不管是清净五蕴，还是不清净的五蕴，那么如来的本体并不是跟蕴一体的。如果跟这个蕴一体，蕴有众多的、蕴有生灭的，五蕴有生灭的，所以如来也变成这样，但这个谁也不敢承认，我们不能说佛陀就是色蕴。如果佛陀是色蕴，身蕴灭的时候，如来已经灭了。色蕴是很多的，如来也太多了。以他身体的角度来讲，这样就不合理的。

然后“非离蕴”也并不是离开了五蕴以外的一个。如果离开五蕴以外的这个存在，那么佛陀的五蕴在这里，然后佛陀在这里，这样我们可以这样说，但是这个也根本不可能成立，因为以正量未见，也没有得出来。平时人们也这样认为，他的色身就是如来，离开了他所有的五蕴以外，再找出一个如来，这个谁也不会找到，所以离蕴也不是。

“此彼不相在”他这个蕴作为所依，如来作能依，这种方式也不可能存在，就像所谓的雪山狮子一样，不可能存在的。然后反过来说，所谓的蕴作为能依，如来作为所依，这样也是不可能的，他们之间能依和所依，比如说雪山的动物，或者是林中的狮子、老虎等等，以这样能依所依的方式，如来和蕴之间的关系也是不可能存在的。

“如来不有阴”，如来不具足蕴。比如说所谓转轮王的头上具有法相一样，如来具足蕴的话，那么如来跟蕴已经他体了。那以他体的方式，如来就是这个，他所具足的蕴是在胜义当中，也是不可能具足的，所以“何处有如来”，这样，在什么地方有如来？

当然这个前面在抉择，人无我的时候，也是进行观察了。讲《入中论》的时候也讲了。总而言之，龙猛菩萨在这里，以我们以前经常讲的木车七相论，木车七相因理也可以说，但藏文里面说是五种木车因。这样的话，也可能好。但我们

这个七相推理，这样也可以说。总的观察方式，我们凡夫人要觉得，如果这两个法本体存在，那么应该在这个上面存在。

刚才果仁巴大师和他们的科判上，实有的如来，补特伽罗跟蕴实有地存在，不是假立的。如果真正实有的东西，那蕴通过这几种观察方式，除了这个关系以外，别的方式没办法存在的。所以我们应该以这种方式来观察。

这个观察的具体有些细一点的话，《慧灯之光》里面每一个就讲得稍微广一点。而且我们前面抉择人无我的时候，也讲得比较广。所以我在这里因时间关系，他们之间的推理，我想尤其是学《入中论》的时候，大家对七相推理都非常清楚的。

但是我们在这里一方面应该深深地认识到：所谓如来的本体，并不是跟蕴结合在一起的，实际上如来的本体也是空性的。这一点大家应该深信不疑。这样的话，对空性法门进一步地会认识

的。

癸二、(破假立补特伽罗如来)分三：一、自性他性不成立；二、取受不成立；三、所假立之法不成立。

子一、(自性他性不成立)分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

丑一、(略说)：

阴合有如来，则无有自性。

若无有自性，云何因他有？

他这里讲这个问题，对方这样认为的，尤其是正量部的一些小乘宗就是这样认为：他们说如来和蕴之间的关系，是他体、一体、能依、所依、具足，你这样观察没有任何的必要，但是我们承认如来与蕴的关系，不可言说的方式肯定存在的。如来是肯定存在的，对方是这样认为的。

他认为如来是依靠蕴而不可言说的方式来存在的。但是如来如果依靠了蕴，那如来就已经成了缘起法了。如果是缘起法，他的本体肯定不

实有。我们下面用这种方式来破他。我们下面是什么方式来破他呢？以什么方式来破呢？

“阴合有如来，则无有自性”，你们对方是不是承认，所谓的如来，依靠蕴的和合而成立，依靠蕴而存在的？如果这样，那需要蕴来和合，也就是说依靠蕴。如果依靠蕴，那么五蕴的和合，我们前面都已经破了，所谓因缘和合，不存在的道理，刚在前一品当中，已经破过了。如果所谓和合不存在，那么依靠它的如来，不可能成立。如果如来的自性不成立，那么怎么会有他法呢？

他们认为依靠蕴的其他法，应该是存在的。为什么如来的本体存在呢？他认为依靠其他五蕴的一些他法，肯定存在。因为如来依靠他法而形成，依靠他法因缘和合而存在，所以应该存在。

但我们下面破他的时候，既然你们所说的所谓如来，依靠五蕴的和合。那和合不成立的道理前面已经讲完了，如果依靠和合，如来自己的本体不可能成立。如来他自己的本体不可能成立，

依靠他的其他法，根本不可能成立，就像石女的儿子一样，石女的儿子他自己本体不成立，他依靠任何一个其他的实法，也不可能成为他的本体，所以说，这种说法也是完全不合理的。

我们下面在讲义上给大家念一遍。

若言于生灭，一时则非理。

岂可此阴死，亦于此阴生？

(原译：若言于生灭，而谓一时者。则于此阴死，即于此阴生。)

【如果认为：前世的正在灭尽，与后世的正在产生位于同时，也是不合理的。如果按照你们的说法，岂不成了在某个出现死亡的五蕴上面，又出现了出生的现象吗？(这显然不合理，)因为死亡与出生二者是完全相违的法。】

【此处“亦”字的含义，表示前后世二者的五蕴合而为一成为了一体。】

用发太过的方式，那个“亦”字，在《显句论》当中也有这个亦字，这样解释的。

【壬三、摄义：】

三世中求有，相续不可得。

若三世中无，何有有相续？

【因此，如果有产生，则不会有死亡；如果有死亡，则不会产生，所谓的“相续”并不存在。因为在(前世、今生、后世的)三世中，无论前世已经灭尽，还是尚未灭尽的等情形下】

他正在灭，他这里没有说，是不是等字里面包括的。前世已经灭尽了还没有灭尽、或者正在灭尽，这三种情况下。

【三有的相续都不可能存在，既然在所知的三世中都不存在，】

整个所知万法当中，三世当中都不存在。

【则三有的相续又怎么会存在呢？绝不会存在。】

《中观根本慧论》之第二十一观成坏品释终
二十二、观如来品。

【丁二十二(观如来品)分二：一、经部关联；

二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【经云“如来乃恒时无生之法，】

就是说如来恒时都是无生法，他跟法界没有什么两样。

【一切诸法亦同于如来”】

一切诸法也是跟如来没有什么差别，如来经常是无生的大空性。

【等。宣说了无有如来的道理。】

【戊二、品关联：】

【如果对方提出：轮回的相续是存在的，因为如来存在的缘故。如来必须在无量数劫中积累资粮，直至圆满之后，才可以成佛。这并不是的一瞬间或者一刹那就可以完成的。(所以，轮回的相续必须存在。)]】

因为承接下文吧。下面他们认为，所谓的相续应该存在，或者按照果仁巴大师的，这个分开的话，前面完全是什么呢？以世间的观察方法，

现在这一品主要讲，轮回的果和轮回的因，从两个方面来观察，这样也可以。

【为了证明如来不能以自性而成立本为空性而宣说本品。】

【此品分三：一、遮破如来之成实；二、成立舍诸见之理；三、以此理类推他法。】

【己一、(遮破如来之成实)分三：一、破取受者补特伽罗；二、破所取之五蕴；三、摄以破成立之义。】

【庚一、(破取受者补特伽罗)分二：一、破取受者实有存在；二、破取受者假立之自性存在。】

他一个是实有不存，一个是假立之自性不存。这个取受者，一般我们凡夫人也可以说，如来也可以说，这个取受者不成立的道理分两个方面。

【辛一、破取受者实有存在：】

【如果如来以本体而存在，则因为其以经历漫长周期的相续成立之故，所以轮回的相续也是

存在的。然而，所谓的“如来”并不能以本体而成立。】

【因为，如果如来存在，则无论我们对其与五蕴为一体，还是异体等情况进行观察都不合理。】

下面是以五相推理来进行观察。麦彭仁波切这里的这些推理，全部是《显句论》里面的推理，《显句论》里面，全部用的是这种。

【首先，如果五蕴就是如来，】

如来跟五蕴一体。

【我们就可以参照“若燃是可燃，作作者则一”等，以及“若我是五阴，我即为生灭”等等方式加以破斥。】

如果如来是蕴，那么燃和可燃变成一体，以这种方式来观察。

【如果如来是五蕴之外的他体，是他体我们则可以用前面各种破斥方法的违品来进行破斥，】

这个括号里面已经讲了违品的观察方式。

【五蕴即不可能像山上生长的树木一样依靠如来，因为它们之间不存在他体的关系。】

【如来也不可能像生活于森林中的猛兽一样依靠五蕴，】

他互相能依所依是不可能的。

【这也是因为它们之间不存在他体的关系。】

【如来也不可能像转轮王具备相好一样具备五蕴，因为如来与五蕴不存在一体与异体的缘故。】

这个前面有这么一段话，实际上跟下面的讲义，基本上是差不多。但可能是，当时他们后来整理的这些人，把麦彭仁波切字面上的解释放在后面，前面的一些，当时可能麦彭仁波切讲的时候，有些《显句论》里面的推理讲的时候，这个弄在前面，可能是这样的。

真正颂词的字面含义，下面这样讲：

【如果有人提出：虽然你们从五个方面证明了如来不存在，但依靠五蕴一体异体并且不可言

说的如来还是存在的。】

他们那个，前面经过五种观察也是不存在吧！但是不可言说的，依靠五蕴，他认为五蕴是实有的，然后依靠五蕴，所谓不可言说的如来应该存在。如果依靠五蕴不可言说的如来存在，如来他自己的本体实有成立，他这样认为的。

【如果自己的本体不存在，则不可能依靠他体而存在。我们可以用如果自己的本体不存在，则所谓的他体也不合理等等理由来证实。对此，下文将进一步广说。】

**非阴非离阴，此彼不相在，
如来不有阴，何处有如来？**

【因此，如来的色身等不是五蕴的本体，否则就有如来成为生灭者、成为众多者，以及作者与作业成为一体的过失；】

如来跟蕴一体，那么有这个过失。字面上如来不是蕴。

【如来也不是在五蕴之外，以他体的形式而

单独存在的,】

如果真正存在, 应该是这样。

【否则, 如来就有成为无为法的过失;】

要么有为法的话, 在除了五蕴以外, 单独所谓的如来存在。如果不是的话, 有无为法的过失了。但这个呢, 我们名言当中也不能承认。

【五蕴既不可能依靠如来而存在; 如来也不可能依靠五蕴而存在; 如来也不可能具备五蕴。既然如此, 所谓的如来又在何处呢? 因为我们用五种形式进行观察, 如来都了不可得的缘故。】

【辛二、(破取受者假立之自性存在)分三: 一、破于自性与他性中成立; 二、以无有取受之理而破; 三、摄两方之义。】

【壬一、破于自性与他性中成立:】

阴合有如来, 则无有自性。

若无有自性, 云何因他有?

【如果对方承许: 所谓“如来”, 是依靠五蕴而安立的, 所以不存在本性或者自性。】

【既然不存在自性，又怎么可能依靠他法而存在呢？】

下面大家一起回向功德。

第 80 课

下面我们继续讲二十二品。

己一、(破轮回相续之果——观如来品)：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、(以理证广说)分三：一、破如来成实存在；二、以此理舍弃一切见；三、以此理类推他法。

辛一、(破如来成实存在)分三：一、取受者如来不成立；二、所取受之五蕴不成立；三、彼等之摄义。

壬一、(取受者如来不成立)分二：一、破实有补特伽罗如来；二、破假立补特伽罗如来。

第一个实有的如来成立，昨天我们以五相推理来破，已经讲完了。

癸二、(破假立补特伽罗如来)分三：一、自性他性不成立；二、取受不成立；三、所假立之法不成立。

子一、(自性他性不成立)分三：一、略说；

二、广说；三、摄义。

但是萨迦派果仁巴大师的里面，略说、广说、摄义，等一会我去解释的时候，看有没有必要摄义和广说里面分开，这个到时候我们说。昨天我们前面已经讲了略说，略说已经讲完了。

丑二、(广说)分二：一、自性不成立；二、他性不成立。

寅一、(自性不成立)：

刚才广说分：自性不成立和他性不成立，两个方面。首先是自性不成立，自性怎么不成立呢？他这里自性和他性，自性和他性，我看宗喀巴大师他的讲义当中，所谓的自性，指的是如来他自己本体，他这里的他性就是所谓的五蕴。

意思就是说：如果自性不成立，如来本体不成立，他性不成立的时候，如来所取受的五蕴不成立，这方面来解释，这样可能也比较好懂一点。不然自性不成立，他性不成立，有时候没有一个具体所指定的东西，也不好理解。

法若因他生，是即为非我， 若法非我者，云何是如来？

是这样的：法如果依靠他生，则不是我；如果法不是我，怎么会是如来？表面上应该这个意思。但这个，他前面应该有这样的疑问，他所谓的如来，我们昨天已经讲了，他是和合性的。具有和合性的话，一方面自性也不成立，他性也不成立。

因为对方认为：有一种不可思议的如来，应该存在。但这个不可能成立。为什么不成立呢？因为自性也不可能成立，他性也不可能成立。我们昨天是这样破的。

这样破的时候，他们对方可能也有这样的怀疑，他们说：自性虽然不成立，但是依靠他性而可以成立的。比如说镜子里面所显现的影像，那个影像它自己的本体都是不成立，不存在的，但是它依靠外境，依靠人的面目、明镜，依靠它们来显现，所以镜子应该成立。影像虽然不成立，

但是镜子应该成立，所以他们认为，他性的法指的应该是五蕴，五蕴是应该成立，依靠五蕴，如来成立，所以从反过来讲，因为他性成立的缘故，自性肯定成立。

对方应该提出这样一个问题，自性即使说是不成立，但是依靠他性而显现，也就是说，如来自己的本体假设说是不成立，但是这个不一定，为什么呢？因为如来依靠五蕴而显现，但五蕴确实成立，他们对方这样认为的。

龙猛菩萨站在中观的立场，开始驳斥他们的观点，他说：“法若因他生”——如果你们说法是依靠其他而生。但这个，这里几个讲义里面的解释方法是不同的，比如说像麦彭仁波切还有青目论师他们：讲如果法依靠他而生，那么他的本体是没有自性。但宗喀巴大师这里的法指的是如来，如来如果依靠别的法而产生，依靠别的五蕴这些而产生。这些而产生的话，“是即为非我”——说明这个如来是依靠其他法而产生的，

他自己的本体我不存在。他这里的我，在《显句论》里面指的是自性，也是如来的本性。《显句论》里面说：这个就叫做自性。青目论师也是这样讲的：我，指的是自性。意思就是说，如果如来的本性，依靠他法而产生，他自己不会有自性。

“若法非我者”：既然说如来没有自性，如来他的本体不存在，那么你们怎么说依靠他因而产生呢？根本不可能存在。

我们反过来可以这样讲，刚才对方不是说，镜子里面的影像肯定存在，依靠镜子而产生的缘故。现在我们反过来说镜子里面的影像肯定不存在，为什么不存在呢？因为它是依靠其他法。如果依靠其他法，它是因缘和合而产生的法，所以说这个法肯定不存在。

反过来说，你所谓镜子里面的影像是绝对不会存在的。不存在的原因是什么呢？它依靠其他法而产生的缘故，所以说它的本体肯定不会产生。

所以这个在理解上，我刚才所讲的一样，这

个稍微可能难懂一点，你们也好好的看一下一些有关讲义。不然，他的推理方法，我们光是说自性他性，有时候不知道到底是什么。但是他这里，就像刚才宗喀巴大师所讲一样，自性是如来自己的自体，如来自己的自体作为自性，五蕴作为他性，可能比较好懂一些。

因为现在这里正在观察如来和蕴之间的关系，来进行破斥对方的观点。对方认为：如来是真的实有的东西，这样认为的话，但这也是不可能的。因为蕴和如来之间有没有关系？如果有关系，有什么样的关系？是一体还是他体？我们通过这种方式来观察，也是成立的。但是他这里主要是自性和他性成不成立？

这样如果依靠他法，他的自性肯定不成立的。既然说他自己的自性都不成立，那你所谓的如来到底指的是什么呢？是根本不可能存在的，了不可得，就像石女的孩子，没有什么差别。这个颂词应该这样解释。

所以我们在科判上说是：自性不成立。他的自性不成立，以这种方式可以观察。如果这个是略说、广说、摄义的话，略说，广说、摄义，昨天那个应该分三个方面讲，现在是广说里面。

寅二、(他性不成立)：

若无有自性，云何有他性？

如果没有自性呢？怎么会有他性？

对方是这样认为的：他认为如来自己的本体，可能是没有，经过上面的观察，但是他性肯定存在吧！比如说蕴应该存在吧！

如果这样想，那么反过来说，我们可以这样观察：“若无有自性，云何有他性”——如果自己的本体一点也是不存在，那么看待他的所谓他的本性，怎么会存在呢？因为他和自己这完全是一种看待的法，在这样看待法的过程当中，如果说我都不成立，他怎么会是成立的？

他这里的自性，如果按如来来讲，取受者如来自己的本体都不成立，所取五蕴的他法怎么会

成立呢？根本不可能成立。比如说石女的儿子不成立，石女儿子他所享用的财产，他所享用的马车这些根本不可能存在，因为领受者和所领受者，他们之间也有能所的观待，所以取者不存在的话，所取根本不可能存在。

通过这种方式来观察的时候，我们表面上看来：是，好像影像它自己的本体都不成立，但是镜子应该是存在的，我们说，像电视屏幕上的，屏幕应该是存在的，只不过电视显现的人不存在，这样想的。但是实际上人的自体跟他体，两个相比较的时候，如果自体都不成立，那么所谓的他体，是根本不可能成立的。以这种方式来观察。如果无有自己的本体，如来他自己的本性没有存在，那么怎么会有他性呢？他所领受的他性，或者他所领受的其他蕴法等等，怎么会存在呢？根本不可能存在。这个是广说里面的他性不成立。

丑三、(摄义)：

离自性他性，何名为如来？

通过以上自性方面的观察，已经完毕。然后他性方面的观察，也完毕了。这样，我们经过上面自性他性观察的过程当中，所谓如来的自性也确实是不存在；所谓如来以外他性——蕴的自体，也是不存在。自性和他性都不存在，你们对方所认为的这种不可思议的所谓如来，到底指的是什么呢？根本一点也是不可能存在。

他这里通过两方面来观察，如果一个法，他是自性当中也不存在，他性当中也不存在，他的存在方式有没有呢？就是没有的。所以在《显句论》里面也是说：凡是一切法，可以包括在自性和他性，如果自性和他性都不成立，那么这个法成立的立足点不存在了。一切法包括在自性和他性当中，如果他自性和他性的方式都不存在，那么使他存在这样的立足点，根本得不到。所以说我们通过上面的观察，所谓的自性他性确实不存在。如果自性他性的两种方式不存在，那么你们对方所承认的，所谓的如来到底指的是什么呢？

这样问的。

这样的话，应该在这里得出什么样的结论呢？就是所谓的如来，也是我昨天所讲的那样，在未经观察的世俗当中，确实是存在，这一点没有什么说的。释迦牟尼佛给我们广转法轮，八万四千法轮，他所说的法也是存在的。当时释迦牟尼佛也是依靠一些身相，在我们众生面前，比如说释迦牟尼佛，他色蕴的量，在《毗奈耶经》当中，也是讲得非常清楚。释迦牟尼佛的住处、释迦牟尼佛当时降生的地方，最后圆寂的地方、转法轮的地方，现在也是在，这是两千多年前的事情了，历史上也记载的清清楚楚，这方面我们并没有否认。但是真正的有实宗所承认的那样，实有的、成实的，在胜义当中也是不破的，这样的如来本体，根本不可能存在。如果存在，那么我们以上所说的自性他性的这种理证，有妨害的，对方也无法回答，也无法纠正这种过错。这是上面所讲的总结。

子二、(取受不成立)分三：

一、取受者不成立；二、所取法不成立；三、能取所取不成立。

取者不成立和所取不成立、所取与取者不成立，分三个方面。今天应该这三个讲完就算是可以了。但下面的几个颂词，我觉得好像不是特别好懂，希望你们还是全身贯注地听着。不然，本来《中论》有时候难懂，有时候有些名词可能是，而且我们有些道友，可能刚开始第一次听，肯定很多因明、中观的法相，一方面不熟悉，一方面自己以前没有这个。如果我们听了两次三次，比如说，你们现在应该是可以的，现在为什么可以呢？因为我讲完了以后，就开始堪布堪姆辅导，堪布堪姆辅导以后，下面再辅导，基本上耳边还是有一种了解的感觉，不管怎么样，应该是可以的。如果我们下一次再听，应该在很多名词，很多里面的道理就很容易。不然第一次听，除了特别利根以外，一般非常困难的。

《因明》和《中观》、《现观庄严论》，这些法相，一般听一次两次，确实是不行。我不是去年讲了吗，一个人说，一个堪布，他第一次听的时候好象没什么印象一样，第二次第三次给别人讲的时候，那个时候确实里面所有的内容，基本上能记得清清楚楚，有这种感觉。所以在这里，如果是一些世间法，可能大家听一遍，或者是过目不忘，有这种情况，但佛法如果没有前世非常浓厚的习气，这个也非常困难。我们下面的内容，有时候一些名词之间的用法，和它的那种推理方式如果没有搞懂，那么就稍微有点难懂一样，有这种感觉。

丑一、(取受者不成立)：

取受者不成立、取受的法不成立，这方面来讲的。他这里的取受者指的是如来，所取的法指的是五蕴。这里什么叫做取受者呢？大家都应该知道，比如说我是吃饭的人，我叫做取受者，我所吃的东西叫做我所取受的法，从这个角度来讲，

这样的话，我和饭之间有取者和所取的这种关系。这样也可以说。或者比如说我这个人叫做取受者，我的身体就是所取受的，因为我作为一个作者，我是依靠身体在这个世界当中存活的，这样我所取的、所接触的东西是什么呢？指的是我的五蕴，指我的身蕴、行蕴、想蕴等等，这些都是我的所取。

所以现在这里取受者不成立，指的并不是我们凡夫人，因为我们这里所观察的主要对境就是如来，如来他的本体，比如说释迦牟尼佛，释迦牟尼佛所谓的作者指的是取受者，所取受的法，当时释迦牟尼佛他的身蕴、想蕴、行蕴，他的五蕴作为所取受者。这个应该这样理解。

那么一般是，现在下面所讲的科判当中的对方。对方大多数是正量部里面的犍子部，这个小乘一般是，以前释迦牟尼佛涅槃完了以后，后来分成十八部，按照有些佛经的记载都是属于佛教。因为以前哲哲国王的梦当中，他做了十个梦，其

中有一个梦，有十八个人拉一块布匹，后来每一个人都得到了一块。后来佛陀的授记里面说：未来释迦牟尼佛的佛法当中，虽然变成十八部，但是这每一派，实际上还是纯粹的佛教，是真正的佛教。所以声闻十八部当中，他们的见修行果方面，都有很多的差距，尤其是犍子部，他不承认人无我，还有很多，他承认不可思议的我，有很多很多不同的观点。在他的一些观点当中是具足的，但是这些都应该属于什么呢？应该属于佛教。

对方他认为：所谓成实的如来存在，取受者的如来存在，是这样认为的。因为他自己，不承认所谓的人无我，所以我应该是存在的，而且他所谓的如来也是存在的，他的观点有这样的不同。

我们站在中观的名义上，对犍子部进行驳斥：你们所承认的这样实有的如来，是不成立的。为什么不成立呢？如果你们所承认的如来真正要成立，或者是取者成立的方式来成立，或者所取蕴成立的方式，或者取者和所取这两者的成立，

除了这个以外，不应该有别的途径，别的方法。我们下面驳斥的时候，应该从这几个方面来进行驳斥。

这个对方呢，大家应该清楚了，主要是以犊子部的观点为主来驳斥。那么为什么要破他们呢？他们认为如来是存在的，如来是实有而存在的。当然有一些假立的，不实有的如来，如梦如幻般的，这一点我们中观自宗也是承认的，但是这一点不是他们的究竟观点，所以我们下面为什么破他们的观点呢？就是他们这种成实的观点必须要破掉。

下面怎么破呢？取受者不成立，应该这样讲：

若不因五阴，先有如来者。

以今受阴故，则说为如来。

这个是取受者不成立，有些科判里面说是，所取前面的取者不成立，这种说法也有。但一般这里讲取受者不成立，着重围绕这个观点而讲的。意思是怎么说呢？“若不因五阴”：他这里因，

在古文当中是依靠的意思。如果没有依靠五蕴，先有如来，我们就问如果你所谓的取受者成立，你五蕴前面的如来存在，还是五蕴后面如来存在？

如果对方说：五蕴还不存在的时候，所谓的如来存在。但是这是不合理的。怎么不合理呢？如果说不依靠五蕴，比如说释迦牟尼佛，他不依靠他的五蕴，先一个独立自主的有一位如来存在，他对所取受的五蕴一点都不依靠，他自己的如来如果先存在，如果真的这样一个东西存在，倒是可以的，但是经过观察并不是存在的。

“以今受阴故，则说为如来”——但这种观点，在这里颂词里面，不是很明显。但是你这种说法是不合理的，为什么呢？因为如今已经接受了蕴以后，才叫所谓如来的缘故。人们说的时候也是，你接受了蕴以后才叫如来，没有一个蕴的所谓如来，并没有在历史上发生过。后面的这两句，按照清辩论师里面的译文比较好懂一点，而“今取阴故，始是如来耶”，他意思说：因为他今

天取了蕴，从那个时候开始叫如来。意思就是说：如果你们认为蕴不存在的时候，所谓的如来存在。但是这种观点是不成立的，为什么不成立呢？因为人们耳闻目睹的是什么呢？就是如来，自从他的蕴接受以后，才叫如来，一个五蕴也是不存在的时候，什么时候，哪里有一个如来呢？根本不可能存在。

《显句论》当中也是这样讲的：说是经过观察，不依靠五蕴的如来；不依靠五蕴的如来，根本不可能存在。如果有，有无因的过失。是也是吧，我们也经常可以看得到，所谓的，比如说：不管阿弥陀佛也好，不管是药师佛也好，不管是释迦牟尼佛也好，不管哪一个如来，他是有了蕴，然后他的相好是什么什么，他在众生面前显示是什么什么，这样有了蕴以后才叫如来的，而根本没有说蕴不存在之前，所谓的一个如来独立自主地在这个历史上出现过，这一点根本没有。如果依靠蕴，你们对方犍子部所承认的，所谓自己实

有的如来不成立，因为他是依靠蕴。如果是依靠蕴，我们昨天所讲的一样，是互相看待的。看待，他不可能有实有的。既然没有实有，对方所承认的实有如来就不成立了。

这是我们观察：取受者如来他不成立。他为什么不成立呢？他因为在蕴面前不可能成立。如果蕴前面有，有很多的妨害，而且所谓的如来，也是有了蕴以后，才可以称之为如来。所以这个说法，对方的观点是不合理。

这是科判当中的第一个问题。

丑二、(所取法不成立)：

现在是所取受的不成立，讲第二个问题，这个也跟前面的推理方式，基本上是差不多。他的对方还是犊子部，因为这几个科判里面的对方，全部是续子部。他是怎么讲的呢？

今实不受阴，更无如来法。

若以不受无，今当云何受。

他自己这样讲的：如果如今没有实有的不受

阴，比如说所谓的如来，他没有接受五蕴。他没有接受五蕴的话，更没有如来的法，如来所取受的法，根本不可能存在。“若以不受无”，如果他受没有，那无有他的如来存在，因为能受和所受是互相观待的，那么你们怎么会说所谓的如来就是取受者呢？所谓的如来怎么会说是受者呢？根本没有任何理由。

所以你们在颂词上好好的看一下，一方面，下面麦彭仁波切的颂词解释方式上，也再三地看一下，然后如果不懂，看《慧灯之光》里面，也是这个。但《慧灯之光》里面有些颂词可能，不知道堪布那个原话，有些可能解释的方式稍微有一点差别，但应该还是可以的。所以你们不管是辅导员还是堪布堪姆，可能看一次两次不一定懂中观的颂词，如果你真的自己要明白，看很多次才对。而且看一个讲义，不一定懂，所以你们也应该认真的看，这是我的一个希望。

下面的其他人，听受者也不要大概大概懂，

反正取受者如来不成立，然后就在那个成立不成立，反正如来不成立，所取受者也不成立，然后什么都不成立，一切都是大空性，离一切戏论，多么快乐啊！这种方式肯定不行的。我们一个问题一个问题地，应该把这里面说的，无指的是什么？有指的是什么？应该这样解释清楚，这个非常有必要。

所以他这里说，如今他实有的这种所谓受蕴，不受这个五蕴的话，因为他这里刚才讲蕴前面，所谓的如来根本不可能存在，蕴前面如来都不存在，如果蕴前面领受者不存在，比如说我们要提水，他那个提水者先应该成立，然后天授，如果他财产的总管要有的话，首先是总管主人应该存在，如果主人都没有，他所接受的财产是不可能存在的。

所以我们前面的观察：如果他受者不成立，假设现在实有的受者不存在，那么他所受的法，不可能存在。他所受的法不存在，那么这个如来

的法，刚才所讲如来他的蕴、他的法，根本不可能存在。这样一来，如果没有所受，反过来说如来不存在，他这里领受者和所受，首先是用受者的角度来所受不存在，然后所受不存在的缘故，领受者不存在，这样一来，你们对方犍子部所承认的这样实有的如来，通过什么样的方式来现在成立？

现在成立的根据一点也是不存在了。就是这个意思。如果我们通过领受者和所受，这样地详详细细观察以后，最后你们所谓如来的本体是怎么成立的呢？根本不可能成立。这是通过所受，所受指的是所受的蕴，从蕴的角度来讲的。

这样我们自己也是顾名思义，可以看得出来。为什么呢？你说所谓的如来和蕴，刚才前面的观察方式，那样去观察，蕴在先，还是如来在先？如果说蕴在后，如来在先。那如来在先，首先成立如来的时候，他还没有蕴，这样他领受者的如来没办法安立，他所受不存在的缘故。

如果你说先有蕴，然后有如来。但这个在历史上也不可能的，比如说：释迦牟尼佛的身体先有，然后享用身体的释迦牟尼佛后来才出世，这个也不可能成立。

那么他们两个同时存在。同时存在，那么能受和所受有同时的过失，这样受者已经存在，所受根本不需要了，有这个过失。当然这种观察方式，我看一些讲义里面都没有讲，但讲义里面这个特别略，好像一个字就过了。看《显问论》、宗喀巴大师、果仁巴大师，还有青目论师，还有宗喀巴大师的大弟子等等，全部都特别略。但我觉得，这个比较难懂一点，可能他们觉得特别简单，然后就只有一两行就过了。

但是这个，我想以多种方式来观察。如来和领受者之间的关系不存在的话，最后我们也是深深知道，所谓领受的蕴、所受的受者如来，这两者都不存在。这两者都不存在，那么你们犍子部所承认的实有的如来到底指的是什么？

丑三、(能取所取不成立)：

若其未有受，所受不名受。

无有无受法，而后为如来。

他这里如果通过以上的观察，然后没有受、没有受者。指的是取受者如来，他根本不可能存在。通过以上观察的时候，最后就知道，所谓独立自主这样的如来本体，不可能成立。如果如来受者他自己的本体不成立，“所受不可名”，根本得不到，所受的蕴怎么会能得到呢？刚才我们讲的一样，比如说吃饭的吃者不存在，所吃的饭也不可能，因为这个两个是互相能所的看待，所以取受者的如来不成立，所取受蕴的本体也根本不可能成立。

“无有无受法，而名为如来”，就不存在的。意思就是说：没有受法而名为如来，是不存在的。也就是说：没有所受的能受者如来，根本不可能存在。意思就是说：如果能受者如来要存在的话，一定要所受的蕴存在。如果所受的蕴不存在，能

受得如来怎么会有呢？刚才所骑的马不存在，骑马者怎么会存在呢？根本不可能存在。所以领受者和所领受这两个，完全有一种看待的关系。但这个后面颂词的译文，《慧灯之光》里面说是：“无有受蕴故，如来无自性。”好像这样说的。但我对藏文的时候也基本上两方面都可以解释。不过后面《慧灯之光》里面，这样的否定词用的话，懂是可能好懂一点。

无有受蕴的缘故，如来的本体是无自性的，因为受蕴没有嘛！他这个五蕴现在是，如来存在之前五蕴不成立；如来存在以后，所受也没有必要成立。这样所谓所受的蕴不存在的缘故，所受的蕴，我们前面的一个颂词里面刚已经讲完了，所受不存在，所受蕴不存在的缘故，如来他自己的本性也是不成立。这样这种观察方式来观察也可以。

但是在这里直接从字面上解释，也可以。如果没有受者，所受不可能有；如果没有所受，能

受者的如来又怎么会存在呢？根本不可能存在。无有受法的如来，就是所受的能受者，在这个世界上也是根本不可能存在的。这样一来，我们可以观察，尤其是犍子部所承认的实有的如来，通过这种方式来观察以后，最后对他们的观点可以加以破斥。

今天颂词讲到这里，下面把讲义读一遍。

法若因他生，是即非我有。

若法非我者，云何是如来？

【如果某法依靠他法而生，则如同虚假的影像一般，不应该存在自身的本性[我]】。

他这里括号里面说是我，实际上是本性的意思。《显句论》里面，刚才也讲了。

【既然不存在自身的本性，又怎么能成为如来呢？绝不会成为如来。】

他刚才自性和他性，没有将如来和蕴分开这样讲。宗喀巴大师他这样分开讲，可能好懂一点。

若无有自性，云何有他性？

离自性他性，何名为如来？

【如果不存在自身的本性，又怎么会存在自身之外的他性呢？既然离开了自性以及他性，又怎么能称之为如来呢？绝不可能。】

他自性他性都不存在，你们有什么样的所谓如来？所以自性是如来不存在，他性是蕴不存在。

【壬二、以无有取受之理而破：】

若不因五阴，先有如来者。

以今受阴故，则说为如来。

【正量部的论师们提出：如来是存在的，因为如来的相续也是五蕴领受者的缘故。】

他们是这样认为的。

【如果不依靠五蕴的如来成立，则其相续也可以作为领受者。】

他五蕴如果成立，他作者倒是也可以成立。

【然而，不依靠五蕴的如来并不成立，既然无论如何都不成立，又怎么领受五蕴呢？因为无论哪位领受者都没有领受的缘故。】

这个通过上面观察，但这个真正字面上的解释，下一段是字面上的解释，他那个藏文里面，前面可能是注释，也是分析。真正这个颂词的偈文，在后面这一段里面解释的。

【如果不依靠】

他们古文里面用因，它也有依靠的意思，

【不依靠[因]五蕴，领受五蕴的某一位如来在此之前已经存在。就像在获得财物之前，财物的领受者天授存在一样。现在又承许其依靠[受]五蕴，】

他这里这个五蕴，他们说的是受。

【并因依靠(五蕴)，而成为领受者(如来)。】

其实按照这个科判，下面连在一起。但《显句论》当中，中间有一段，如果天授之前，比如说财主成立，倒是可以的，但是这个绝对不可能成立，如何如何，下面就是另一段意思，来这样解释，所以这个地方从字面上看来，可能是有点点难懂。为什么呢？因为他好像没有完结一样的

感觉。但实际上，意思就是说：如果财物的财主，它的天授先存在，可以。但是那个时候叫天授，他不叫财主吧，他的财物还没有成立，不应该这样说。只不过我们这个称呼，在一些名言假立，倒是也可以说，但是真实的这个，像有部宗所承认那样的，肯定不行。

下面就是第二个问题

今实不受阴，更无如来法。

若以不受无，今当云何受？

【然而，不依靠五蕴，就不可能单独存在任何所谓的“如来”之法。既然任何不依靠五蕴的如来都不存在，(像这样的所谓如来)，又怎么能领受五蕴呢？因为连领受者都不存在的缘故。】

若其未有受，所受不名受。

无有无受法，而名为如来。

【因此，如果没有领受五蕴，则无论如何也不可能存在(对方)所诩的领受。既然如此，则不管怎样也不会存在没有领受五蕴的所谓领受者如

来。】

下面大家一起回向功德。

第 81 课

下面我们继续讲《中观根本慧论》，现在讲第二十二品——观如来品。

观如来品从科判上分以理证广说和以教证总结本品的内容。

己一、(破轮回相续之果——观如来品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、(以理证广说)分三：一、破如来成实存在；二、以此理舍弃一切见；三、以此理类推他法。

辛一、(破如来成实存在)分三：一、取受者如来不成立；二、所取受之五蕴不成立；三、彼等之摄义。

壬一、(取受者如来不成立)分二：一、破实有补特伽罗如来；二、破假立补特伽罗如来。

以两个方面来阐述，我们前面已经观察了，所谓的如来是实有的也不成立的，所谓的如来不实有也不成立。破实有的如来已经讲完了。

破假立的如来分三个方面：

癸二（破假立补特伽罗如来）分三：一、观察自性他性不成立；二、经过观察取受不成立；三、所假立之法不成立。

其中前面自性他性不成立也讲完了，经观察取受不成立也讲完了，现在讲的是所取受，也就是说设施处，所取受的设施处不成立。

这个问题颂词当中是这样讲的：

子三、所假立之法不成立：

**若于五种求，一异之如来，
悉皆不可得。云何受中有？**

这是科判当中的第三个问题，他所谓的设施处或者所取受之法不成立。

“若于五种求”，我们以上通过五种方式来寻求，或者是加以观察——因为我们前面如来和蕴之间的关系是一体还是他体，能依还是所依，或者是具足，有五相推理——通过五相推理已经观察了。

“一异之如来”，通过五相推理，到底——“云何”，如来和蕴之间是一体还是异体等等，以这种方式来观察。这样一体异体等五种方式来观察。其实这个按藏文的整个译法，有些文字上理解的话，也可以这样，以一体异体等五种观察来进行分析。

结果呢，“悉皆不可得”，通过我们五相推理的方式来观察的过程当中，所谓的如来与蕴一体异体也不成立，能依所依也不成立，如来与它互相具足的方式也是不可能成立的，这样不管是从哪方面去观察，结果一点也是没有获得，没有获得。

“云何受中有？”，既然一切当中都没有得到，一切当中都没有得到的话，所谓的如来是什么样的？所谓的如来在一切当中也是根本得不到。

所以我们前面于五蕴当中，这个观察方法非常清楚。但在这里，因为前面是从破实有的角度

来讲五相推理，第一个颂词（非阴非离阴，此彼不相在，如来不有阴，何处有如来？）当中已经分析了。然后这里以假立的如来的角度来讲，以略说的方式来进行剖析。

前面一体异体的方式已经破完了，为什么这里也是这样提一次呢？这里我们从科判的角度来看，也是不相同的。一般前面的话，有些外道为主的有些人，（认为）所谓的如来是真正的五蕴，除了五蕴之外没有别的如来，这样认为，如来跟五蕴是以实体的方式来存在，别人这样认为的。这个我们第一个颂词当中通过五相推理已经破完了。

这里又进行总结，总结什么呢？所谓的假立的如来也是根本不可能成立的。所以他这里应该说是，从胜义当中观察，所谓的如来通过五相方式来推测，根本不可能成立，应该是这样讲的。

但是在世俗当中来讲，所谓的如来，也就是

“设施如来有⁴”。清辩论师的颂词跟我们这里的有些颂词还是有一些出入，他里面最后一句说“设施如来有”，也就是说假立的如来，设施的如来在名言当中应该是存在的，这一点我们通过五相方式也并没有破。名言当中破也破不了，也没有必要破。这个问题大家应该清楚。因为名言当中的话，佛陀如海的功德，他度化众生的无量无边的事业，这些我们不能破除，如果破除的话，我们也是毁谤正理，毁谤正理者。

所以清辩论师引用了佛经里面的“十力无垢轮，一切三有日，无量众所归，普照无明闇。”，首先说佛陀有这样的功德，“十力无垢轮”，“一切三有日”，把佛陀所有的功德比喻成太阳来宣说的，因为佛陀具足十力等一切功德，这个相当于是太阳一样的。“无量众所归，普照无明闇。”，我觉得那个偈颂，确实世俗当中完全彰显了释迦牟尼佛的所有的圆满的功德。就像世间当中的太阳

⁴ 《般若灯论》清辩论师，第二十二品：一异无如来，五种求不得，云何当以取，施设有如来。

具有光芒万丈的特点，佛陀具有十力等，是一切三有众生的太阳。然后他是什么样的呢？他的这种功德，他是无量无边众生的皈依处，而且他把无量无边众生心里的这种无明黑暗，完全能普照，完全能遣除这些黑暗。

清辩论师里面引用的这个教证，充分说明了佛陀在世俗当中不可否认的圆满无比的功德。这一点我们大家应该相信，应该认识这一点。哪怕是像《释迦牟尼佛广传》中所讲的那样，对佛陀生起一刹那的忆念，听到一次名号的功德也是无量无边的。这一点我们也是不能毁谤。

但是在胜义当中来讲，乃至轮回涅槃所摄的一切万法皆为如幻如梦，都没有真正的一个实有的法。这样一来，他这里也就是说所谓的如来和蕴一体异体、能依所依等各种方式也是不可能成立的。所以在胜义当中抉择一切万法都不存在。这个道理大家应该明白。

他这里“悉皆不可得。云何受中有？”，他有

些颂词，藏文和鸠摩罗什比较接近，而清辩论师讲义里面的有些语句还是有些方面有点差别，但实际上应该还是比较相同的。不管是哪个论典都是，可能是版本不同啊，有各种原因，在颂词上也会有一些出入。

我们下面讲，刚才我说的——壬二、所取受之五蕴不成立，刚才科判里第一个如来真实不成立当中的所取受之五蕴不成立，第二个问题。

因为取受者如来不成立已经讲完了，以实有和假立两个方面已经讲完了。现在是取受之蕴不成立。

颂词当中是这样讲的：

壬二、（所取受之五蕴不成立）：

又所受五阴，不从自性有。

若无自性者，云何有他性？

我们通过以上观察，所谓的如来——取受者，不成立，已经讲完了。现在再进一步观察所领受的五蕴。所领受的五蕴也是不可能存在的。为什

么不存在呢？“不从自性有”，第一个他自己的自性不可能有的。如果没有自性，怎么可能有他性呢？根本不可能有的。

稍微广说的话，因为我们前面已经观察了所谓的取受者如来，已经抉择完了，根本不可能存在的。现在所取受的对境，是什么呢？就是五蕴。

有些人可能这样认为的，所谓的取受者倒是没有，取受者如来通过以上观察是没有的，但是所取的五蕴——色受想行识等五蕴应该是存在的。如果这个存在的话，通过他体的方式可以存在，他们这样认为的。比如说，如来他自性倒是不存在的，但是以他性的方式应该是存在的。有些人这样认为的。

但这个根本是不可能的，为什么呢？因为所取受者他的自性是不可能存在的。为什么他的自性不可能存在呢？在《显句论》当中是这样讲的：因为他是观待他法的缘故。

他的自性为什么不存在呢？因为他观待他

法的缘故。如果看待他法的话，那说明他的自性说明是真正不存在的。如果他的自性真正存在的，在真实义中他是一点都不能，也可以说他的本体完好无损的已经存在的话，那么依靠他法是根本不可能的事情。所以唯一的、最有力的证据是什么呢？就是因为他看待其他的法。看待其他的法的话，也就是说我们所取受的五蕴，他自己的本体，不管是色蕴、想蕴、行蕴，哪一个蕴的本体，再三观察的时候，他的本体是根本不可能成立的。

如果他自己的自性都不成立的话，他性是根本不可能成立的，为什么？因为自性不成立的话，看待他的自性根本不成立，这是因缘聚合的缘故。比如说，有些中观论师的论典当中举了这样的比喻，包括月称论师，他也举了这个比喻，比如说石女的孩子，他自己的本性不成立的，他自己的本性不成立的话，看待他的自性也不成立，看待这个自性的自性也根本不可能成立。首先我们看石女的孩子他的本性成不成立，这是主要的观

察，他的本性不成立的话，那么观待他的其他法根本不可能成立的。

这样一来，前面自性他性主要是从如来，取受者如来的角度，自性不成立，所以他性也不成立，他性不成立的缘故，所以自性也不成立。昨天自性他性的观察方式，基本上推理方式没有什么差别的，但是推理的角度还是截然不同的。

因为他这里是从所领受的五蕴的角度，自性他性成不成立。所以这个偈颂当中很明确地说明了，自性他性都不成立。

所以，第一个问题，观待很重要。第二个问题，如果观待其他法的话，不可能成立的。这里的观待，一方面，因为他是所领受者嘛，所领受的话，他能领受的什么呢？就是如来也要观待，如果能领受的如来不存在的话，他所领受的五蕴不可能存在。然后，如果五蕴他自己的本体不存在的话，他观待的他法不可能存在，因为依靠因缘的缘故。依靠因缘的话，没有一个不空的，这

是我们前面已经讲得非常清楚。

所以从这个问题上应该知道，第一个就是他自性不成立，自性不成立的话，他性根本不可能成立。所以所取受的五蕴不成立的道理就是这样叙述。

下面讲

壬三、彼等之摄义。

在颂词当中这样讲的：

以如是义故，受空受者空。

云何当以空，而说空如来？

我们前面，是从取受者如来不成立和所取受的蕴不成立两个大的方面进行分析的，现在对取受者和所取这两个不成立做一个总结。

怎么样总结呢？这里说：“以如是义故”，因为上面已经进行了这样的观察，他的本体就像根据上面的意义那样。“受空受者空”，经过前面的观察，取受者如来是空的；然后所受的五蕴，前面刚刚观察的，因为互相看待的缘故，也是空的。

也就是说领取者如来是空的，所领取的五蕴也是空的，那么这个空的话，以此类推一切万法应该说是空的。一切万法都空的话，你凭什么说存在如来呢？

这里说：“云何当以空，而说空如来？”你凭什么说呢？以一切空的道理而说如来空。

他这个词句上的意思，后面这两句好像有一点点，从字面上解释的时候，跟原意解释起来有一点困难。但是汉译的译本上确实是，好像清辩论师里面的颂词，后面这两个句子一个字也不差，清辩论师那个里面也是说“云何当以空，而说空如来？”，这样讲的。

但这个，我们从字面上解释的话，就是说你为什么以一切万法都是空的，一切万法都是空的话，而说为空的如来成为实有？这样解释可能好一点。虽然很多注释里面都解释了一些，但我看后面这两句解释的时候，应该印顺法师解释的比较契合原文的意思。因为我们前面已经观察了，

受者也是空的，所受也是空的，一切万法都是空的话，为什么以一切空还说为空的如来存在？所以这里有两个空的话，我们直接解释的时候稍微有一点困难的。

如果按藏文上看的话，应该是这样可能好理解一点，但是我那天没有改。如果按藏文改的话就是“云何空如来，安立说实有？”，这样的话可能好懂一点，“为何空如来，安立说实有”，这样的话，它里面有一个空的名词，“为何空如来，安立说实有”。藏文上的意思就是说，因为前面已经观察了取受者和所取，全部都已经讲了，但是为什么以空的理由还要说成他是实有呢？因为如来，通过所取能取两个方面来观察的时候，所谓的如来根本不可能存在的，已经讲得非常清楚的。

意思就是说，刚才那个颂词上面，虽然青目论师的讲义里面也这样讲的：“云何以空说，而说空如来？”这样的话，也可以这样理解吧。但我们理解的时候，不知道你们感觉怎么样？我刚开

始汉文的译本理解的时候稍微有一点点.....

麦彭仁波切下面字面上解释的话，也是增加：为什么说空的如来反而假立为实有，有这个意思。

所以这个是摄义，总而言之，上面通过取受者和所取两个方面来进行观察的时候，所谓的如来不成立。所谓的如来和一切万法都不成立的话，我们反而认为如来实有，这种观点是极为不合理的。是这个意思。

这是彼等摄义。下面舍弃一切见分两个方面：一、实相的真正的如来是离戏的，讲这个问题。

辛二、（以此理舍弃一切见）分二：一、如来离一切戏论；二、执著戏论不见如来。

壬一、（如来离一切戏论）分四：一、离空等四；二、离常等八；三、离如来有无；四、离如来灭后有无。

颂词当中是这样讲的：

癸一、（离空等四）：

空则不可说，非空不可说，

共不共叵说，但以假名说。

所谓的如来的本体，空也不能说，如果空的话堕入一边，这也是分别念的境界。然后所谓的如来的本体，不空也不能说，如果不空的话它已经成实了，成实的东西，这个通过以上的观察也是根本不合理的，这个是肯定不合理的。那空和不空是不是两个共同具足呢？是不是这样呢？也并不是这样的；空和不空两者都不是的一个实有的物体存在呢？也不是的。这个就是所谓的离四边吧。

那么所谓的如来是什么呢？“但以假名说”，也可以说在世俗当中，依靠世间名言而观待的话，所谓的如来应该可以说是存在的，可以说是实有的。

在我们世俗当中，应该说他是存在的。所以他这里就是说，通过离四边的方式，真正的如来不是有戏论的，如果称之为有戏论的话是不合理的。因为对方，很多有实宗这些，他们是这样认

为的：我们已经，比如说食米斋仙人等等以及外道的各种秘密派、胜论外道、数论外道，这些我们全部舍弃，我们没有依止他们，依止了佛陀，但是你们中观认为连佛陀都不存在的话，那么已经断了我们解脱的慧命。他们这样认为的。

我们说，我们并不是说所谓的如来在名言中也不存在，如果我们说名言当中也不存在的话，你们说我们跟外道没有什么差别也可以的，但是我们就是说在胜义当中，所谓别人所承认那样的实有的如来是根本不可能成立的。这一点是以理证、教证可以安立的。但是你们自己呢，如来无我的狮吼声，没有完全理解，而造成了这样的误解。实际上我们在名言当中一定是承认释迦牟尼佛：首先降生，然后在王宫里面随顺世间享受生活，后来开始出家苦行，出家苦行之后开始除魔、证道、转法轮，广利有情，最后显示涅槃。而且按照了义的经典，释迦牟尼佛在名言实相当中也是永远住于世间，广利有情等等。这些法理我们

一概也是没有不承认的，全部应该如理如实地承认。但是我们是按照一切万法的究竟实相的角度来讲，所谓的如来存在不存在，所有的法都没有存在的。《般若经》里面说了，一切万法如幻如梦，甚至比涅槃殊胜的法也是如幻如梦的。所以这也是最殊胜的教言。所以我们下面主要讲这个道理。

下面从讲义上给大家过一遍：

壬三、摄两方之义：

若于五种求，一异之如来，

悉皆不可得。云何受中有？

（原译：若于一异中，如来不可得。五种求亦无，云何受中有？）

【既然从五个方面去寻找，都不存在任何与五蕴一体、异体等五种关系的（如来），那么对方所谓的“如来作为领受者的法相者存在”之说，在其所声称的领受中又如何安立（为有）呢？这种安立是毫无道理的。】

就刚才通过五种观察来抉择如来，一体异体

等五种关系来寻找的时候，最后没有得到。讲义里面也是说一体异体等五种关系方式来抉择，这样讲的。

这是两方面的摄义。

庚二、破所取之五蕴：

又所受五阴，不从自性有。

若无自性者，云何有他性？

【如果对方提出：某个领受者就是存在的，因为其所领受的五蕴存在的缘故。】

某个领受者指的应该佛的是佛陀吧，佛陀领受者肯定存在的，因为他所取的对境，所领受应该存在的缘故。

【但是，所谓的五蕴，从其本身自性的角度而言并不存在，因为五蕴也是与领受者相看待的缘起之法。关于此理，在《观五阴品》中已经进行了破斥。】

他五蕴要看待领受者，这样的话五蕴他自己的本体肯定没有成立的。这边不成立，那边不成

立。这样根本不可能成立的。

【如果对方又提出：虽然五蕴自身的本体不存在，但依靠其他的法作为因缘，却能使其存在。】

他说他自己的本体倒不可能成立，但是依靠其他法可能存在吧。这是我们昨天观察领受者的时候也观察过，以镜子里的影像来观察。所以我们最好有些比喻，有些这里面的道理，这些有非常甚深的一些含义，希望我们每天讲的时候，不要讲完了就过了，能不能在自己心的相续当中，哪怕是一个比喻留下来的话，也是对自己的今生和来世非常有利的。

【这种说法也是不合理的。如果连自身的本性都不存在，就绝不可能依靠他法而存在，如同石女的儿子不可能依靠他法的力量而存在一样。】

这也是《显句论》里面的比喻，石女的儿子他自己的本体没有的话，那么十万个其他的因缘聚合的话，他的本体没办法开发出来的。

庚三、摄以破成立之义：

以如是义故，受空受者空。

云何当以空，而说空如来？

【由此可见，所领受的五蕴以及领受者，无论从自他的角度，还是一体异体等角度而言都为空性。既然像这样的一切法，或者领受与领受者都为空性，则如来也应当为空性。】

他这里的推理方式跟颂词上也可能稍微中间加了很多字，在字面上这样解释吧。

【因此，又怎么能妄自安立而说如来存在呢？这种说法不可成立。】

直接从颂词字面上解释可能有点困难，但是意思上是这样解释的。应该把这个颂词这样解释，非常好。不管是我们自他的角度也好，一体异体的角度也好，还是能观待所观待，还是能取所取等等各种方式，怎么样来观察的话，上面的领受者和所领受全部是空性的。不仅是这两个法是空性的，而且所有的法都是空性的，都是空性的话，如来也是不例外的，如来也是空性的。如来也是

空性的话，你怎么安立为如来是实有存在呢？如来实有存在的这种说法你们还是应该分析，因为一切万法皆空的话，怎么还有一个不空的法呢？

“云何当以空，而说空如来”，看看你们怎么解释。

然后下面：

己二、成立舍诸见之理：

【言事实师提出：我们背弃食米斋仙人等导师之后，是善逝如来以不可思议的功德以及大悲心使我们皈依佛法，】

很多事实派认为我们外道对数论外道、胜论外道全部都舍弃了，“我们把原来所有的家庭啊、见解啊什么什么都舍弃了……”

【并引导我们去寻求解脱真义。】

我是皈依佛门了，他这里这样讲的，对方的有些人认为。

【你们居然敢说如来不存在，这岂不是在断绝我们被拯救与解脱的希望吗？】

可能有些人真的会这样想，“如来都不存在，敢不敢说，是不是堪布都造业呢，喻班匝萨埵吽！今天说如来都不存在，这个人真的太可怕了！如来就是佛陀的意思，佛陀都不存在的话，那还有什么？这个F学院真的有点不太好啊.....整天说如来不存在，好像好几天以来一直说如来不存在，如来不存在，那有点可怕呀.....”

别，不用害怕！

【你们虽然皈依了如来，却因为不可堪忍与外道不共的如来无我狮子吼声，】

如来的这种狮吼声，真的，尤其是无我的狮吼声，空性的狮吼声，因为狮子的吼声一叫的时候，所有的成百上千的野兽全部恐惧而亡的，有这种情况。所以如来无我和空性的法语一讲的时候，一般无始以来在自相续当中没有播下空性的种子的这些人，在他们的智慧当中很难以接受。这一点是情由可原的。

【所以离解脱之道还有极其遥远的距离。】

如果你一直认为佛也是实有的，法也是实有的，天天口里面都是念的《金刚经》，但是《金刚经》的含义一点都是没有懂，一直认为有个实有的东西“保佑我、加持我，一定要，我……”，自私自利的心和实有的东西，实执破不了，这就是我们很多可怜的修行人的一种行为。当然这些修行人也是跟外道相比较起来，稍微好一点，这一点可以说。但是整天都是，加持的时候也是“给我加持，给我，给我，我、我、我”，一直说是实有实有实有，所以如来的狮吼声一直没有这个……所以如果这样下去的话，你是真的离解脱越来越遥远了。

【佛陀也曾说过：“佛法及涅槃如梦如幻。”并用虚拟的口吻进一步强调：】

并不是真的有除了涅槃特别殊胜，但是他用一种假设和虚拟的口吻也这样说的，本来这是不可能存在的，但是以一种假设语也这样讲的：

【“若有超胜涅槃之法，亦如梦如幻。”】

本来超胜涅槃的法是在整个万法当中不可能有的，但是他用一种假设句说，假设有一个超胜涅槃的法的话，也如幻如梦的。

【因此，我们并没有毁谤损减如来。因为“如来以本体不可成立，（所谓如来，）只是从世俗名言词句角度而言”之说，并非是在建立“如来不存在”的观点。】

我们并没有建立名言当中如来也不存在，并不是这样说的。所谓的如来的本体不可能成立，是用名言的角度来说所谓的如来在胜义当中不可能成立，并不是建立如来在名言当中也不成立。我们并不是无神论，如果是无神论，他不准信仰，也不承认，（认为）如来不存在。他只不过是承认而已，实际上马克思的宗教观有时候看的话，还是有一种哲学性的。

他对宗教的一分为二的这种分析还是，不一定不存在，存在是存在，只不过是承认，就是这个问题。

【为什么呢？因为，真实实相是四边中的任何一者都不可成立的，】

真正的实相，在四边中是不可能成立的，

所以用任何言语都无法传递。

因为真正的实相是远离一切戏论的，这是任何东西也是不可能成立的，但这个根本不可能存在的。

那么下面的一段话，可能有一点点…

【为了遮破执著与远离四边戏论相矛盾的违品诸边，则即使是所谓的证悟者[修行人]，如果不这样宣说，也不能真正了达这些道理，】

也就是说，人们执著于离一切戏论的违品，如果我们执着这些戏论的话，在这些人面前，如果没有宣说这样的法。如果为了这破这些边，就没有如此宣说这样的法，则即使是所谓的证悟者修行人也不能真正了达这种真理。这一段话大概意思是这样的，版本上可以改一下。

意思就是说，如果人们对离四边戏论的违品

去进行执着，我们为了打破他们执着戏论的边，没有宣说这种空性法的话，即使修行人的话，他也不能通达真理。

因此我们为什么说名言当中宣说一切空性呢？为什么这样说呢？虽然是离一切戏论，但是人们总是去执著离一切戏论的违品方面，如果我们没有给他们宣说如来不存在、空性这些的话，即使证悟者或者是修行人，他们也不可能通达无我的道理。所以这样宣说的。

【所以，在名言中，为了适应所调化者的根基，则可以建立各种增益之说。】

我们名言当中，为了调化众生，为了断除他的各种分别念，名言当中怎么样都可以说。

【比如“以谛实而空”、“于名言中以存在而不空”、】

名言当中确实因果存在，所以说存在而不空也可以说。

【“虽以谛实而空，但于名言中却不空”、】

虽然胜义当中谛实而空，但名言当中却不空也可以说。

【“名言与谛实皆不成”】

名言当中他有他的这个，名言当中也可以这样说：从如来藏得本来角度，这样的话，名言当中也是不空的。真实谛当中也是不空的，这样也可以说。

【等等诠释方式。】

【这里所说的空性，仅仅是遣除了违品，这些说法只是为了扫除一切见的权巧方便，并不是要成立单空之见。由此可见，所谓空性的言论，只是为了灭除耽执某种空性物的戏论，而不是为了建立空性等戏论。】

**空则不可说，非空不可说，
共不共叵说，但以假名说。**

【因此，真实义中的如来，既不能说是“空性”，也不能说是“非空成实”；既不能说是“(空与非空)两者皆俱”，也不能说是“(空与非空)

两者皆不俱”，绝不能说“以上（四种）情形的如来存在”，因为（真实义）是不存在四边戏论的。】

【如果对方提出：既然如此，又该作何解释呢？】

我们所谓的如来到底是怎么解释呢？如来的解释方式也很容易，但下面跟我刚解释的方法可能有点差别，我刚才说如来在名言当中还是真实不虚的，转F轮都显现的。他这些稍微有点不同。

【这是为了令世人趋入胜义之境，而需横扫一切增益之见，或者为了假立名言的目的，才宣说“空性”等等的。】

第 82 课

下面我们继续讲《中观根本慧论》，现在讲二十二品。

二十二品以理证广说和以教证总结，分两个方面。

己一、（破轮回相续之果——观如来品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分三：一、破如来成实存在；二、以此理舍弃一切见；三、以此理类推他法。

辛一、（破如来成实存在）分三：一、取受者如来不成立；二、所取受之五蕴不成立；三、彼等之摄义。

第一个破如来成实存在这个问题，我们前面以各种教理已经破完了。现在是讲第二个问题——以此理舍弃一切见。

辛二、（以此理舍弃一切见）分二：一、如来离一切戏论；二、执著戏论不见如来。

这个昨天我们又分两个方面：一是究竟的如来离一切戏论，这是一个科判；然后执著戏论不见如来。可能跟昨天说的是不是有点不同？但意思应该这样吧，究竟的如来离一切戏论，这是第一个；执著戏论不见如来，舍弃一切见里面分这两个。

壬一、（如来离一切戏论）分四：一、离空等四；二、离常等八；三、离如来有无；四、离如来灭后有无。

究竟如来离一切戏论又分四个方面：一、离空等四——离空、不空等等四个法；二、离常等八——离常、无常等等四个法；三、离如来有无等；四、离如来灭后有无——如来灭完了以后有没有的意思。

这样第一个科判分四个，我昨天没有加，昨天我们第一个颂词“离空等四”已经讲完了，也

就是“空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说”，这个颂词是现在分的科判里的第一个。意思就是说：昨天我们说所谓的如来，空也不能说，不空也不能说，空不空二者和非二者都不能说。为什么？因为如来在世间名言当中，在众生面前显现，实际上是一种假名，是一种假立。这个给大家已经讲完了。

今天我们讲第二个问题，离常等四（视频里为“离常等八”）。这个在颂词当中是这样讲的：

癸二、（离常等八）：

常无常等四，本寂何处有？

边无边等四，本寂何处有？

也就是说所谓的如来远离了常、无常、有边和无边等，总共有八个法。它远离了这八个法。

字面上怎么说呢？常和无常，“等”字里面包括了常和无常二俱、常和无常非二俱，总共四个边。

“本寂何处有？”如来本来都是一切诸法的法界，离一切戏论的真实面目，那么这个当中怎么会是有常啊、无常、常和无常二者和非二者？怎么会是有呢？根本不可能有的。这里面讲了四个边，常等四个法。

然后“边无边等四，本寂何处有？”，那么有边、无边、有边无边二者和有边无边非二者，总共也有四个法。那么这四个法也是，如来本来都是本寂的，如来本来是离一切戏论、寂灭的，这个寂灭当中怎么会存在有边无边呢？

这样的话，包括这个颂词和下面两个颂词，这三个颂词按照月称论师的《显句论》的话，已经讲了十四种无记法⁵。

⁵ 《显句论》第 22 品：寂灭相中无，常无常等四，寂灭相中无，边无边等四。

世尊宣说了十四无记法，即世间常有、世间无常、世间亦常亦无常、世间非常非无常，这是第一类四法。世间有边、世间无边、世间亦有边亦无边、世间非有边非无边，是第二类四法。如来灭度后有、如来灭度后无、如来灭度后亦有亦无、如来灭度后非有非无，这是第三类四法。身是命、命是身（即命与身是一体），命是他法身亦是他法（即命与身互为他体），这十四法，世尊没有表示，为此称为无记法。以所说的道理，证明如来自性寂灭，体性

十四种无记法在第二十七品（最后一品）当中有明确的说明。但在这里也是根据月称论师，还有一些藏地的宗喀巴大师等一些大的注疏当中，有十四无记法来对应。

十四种无记法我们以前也学过很多，包括《入中论》、《俱舍论》，很多里面都是有的，大家都是非常清楚的。

具体是哪些呢？我和世间是常有、无常、二者、二者非俱，这四个不能说；我和世间是有边、无边、二俱和非二俱，这个不能说；这就已经八个了。十四无记法里，我和世间，常无常方面四个，有边无边方面四个。然后再加上如来灭后存在不存在、二俱和非二俱，总共四个，这样的话三四一十二个；然后再加上，生命和身体是一体还是异体。总共十四个。

空性，无有空不空等四边，同样也不具有常无常等四边。由于不具故如同石女儿的蓝色与白色一样，世尊没有授记世间四边。如同如来不具有这四种一样，如来也不具有有边、无边等。

外道对我们佛教提出了这十四个疑问，佛陀当时用无碍的智慧彻见了什么呢？彻见了外道的根基，因为外道是以什么样的基础来发问的呢？外道主要是以他自己，认为我和世间存在，他完全是以存在的见解为基础提出这些疑问的。佛陀当时了知，如果说有也不行，说无也不行，常也不行，无常也不行，有边也不行，无边也不行，身体和生命是一体也不行，异体也不行，为什么？因为对方完全承认我和世间是存在的，在这个基础上问的。如果这样问的话，我们怎么样说也是对所化众生来说得不到利益，所以他当时没有回答。我们以前也讲过，这就是佛陀的一个特点。因为我们凡夫人，不管对自己有利无利，还是会说常啊、无常啊等等，我们会回答的，但佛陀知道对方在根基，如果你回答的话，不管怎么样，他不会接受的。所以这个就是所谓的“十四种无记法”。

那么这里是以十四种无记法和如来的本体这两个，以对应的方式，来宣讲如来离一切戏论。这个意思。

所以在这个颂词当中讲了十四种无记法前面的八种无记法，我和世间常和无常方面的四个，我和世间有边和无边方面的四个。原来是我和世间有没有边，有没有常有，就这样讲的。但现在我们在这里，所谓如来的本体，佛陀的本体是有常和无常，还是有边无边等四个方面来进行观察。进行观察的时候不能言说，常也不能说，无常也不能说，所以这四个法在本寂的如来本来面目当中，完全已经消失，也就是说不存在，常和不常都不存在。

所以这以上我讲的这些道理基本上是月称论师和诸大讲义里的教义，所以你们记录的时候也应该可以这样。

常、无常等四法本寂当中是没有的，然后边、无边等四法，本寂当中（也没有）。他这里本寂

的意思就是释迦牟尼佛为主的一切诸佛的本体。如来的这种本体当中，是也是，我们自己也可以看得出来，为什么呢？如果佛的本体当中有常、无常、有边、无边，那就没有离开戏论。没有离开戏论就不是真正的如来的本相。

所以他已经远离了这八种边，也可以说八种法。印顺说的八种句子，但是不是八种句子？他大概是以《阿含经》的意思也推了，怎么推的呢？说前面是八句，后面也有六句，后面这两个颂词解释十四无记法当中的六句。但是我们在这里说前面的八种法，也就是十四无记法当中的八种法前面已经远离了，在如来本体当中已经远离，这样理解。

下面，刚才科判里面的第三个问题——离如来有无。

癸三、（离如来有无）：

颂词当中是这样讲的：

邪见深厚者，耽执有如来。

如来寂灭相，分别有亦非。

字面上的解释是，不管是外道还是佛教徒当中，深陷对整个万法的本来真相没有如实了解到的一些邪见，生邪见非常严重的个别人吧。有个别人，他们先耽执如来是存在的——所谓的如来实实在在应该是存在的，这样认为。然后他们还耽执：如来寂灭相，也就是如来涅槃以后。如来涅槃以后，他们也是以分别念认为是不存在的。

比如现在世间有些人也是这样吧，我们一般的凡夫人，没有通达真正的中观胜义谛的这些人，看待世界的角度来讲的话，我们很多人都是这样认为的，认为所谓的释迦牟尼佛二千多年前在印度出生，那个时候他确实是转F轮等等，确实是存在的。然后在八十一岁的时候他示现涅槃，从此以后在印度再也没有见到。任何有缘弟子再也没有见到如来的身相。

龙猛菩萨把这样的“有信心”的人，也当作是“邪见深厚者”，最究竟的角度来说，这也是

一种邪见，尤其是我们学《现观庄严论》啊，到时候学一些比较深的无上大圆满的密法的时候，站得越高的时候，我们下面——虽然是我们对如来的存在认为是一种正见，但一般来说我们跟世间的外道相比的时候，当然这个是一个正见，但是真正的中观离一切戏论的见解比较起来的时候，那个时候你认为如来出世，然后转F轮，最后示现涅槃，先有后来灭——那这也是一个比较大的邪见。这是我们前面也说了，先有后没有，这是一个断见。邪见的分类，常见和断见是最主要的。所以这个应该属于邪见当中，他这里是这样认为的。

这里说邪见深厚的人认为：所谓如来存在有和无，这是不合理的。这一句和《显句论》的颂词比较相同。然后佛护论师讲义里面的颂词，麦彭仁波切下面在讲义里面也引用了。他跟这里的解释方法稍微有点不同，但实际上没有多大的差别。这里也是认为如来先存在，最后灭，这样认

为的。佛护论师的讲义里也是认为如来有生灭相，有有无相。但宗喀巴大师和麦彭仁波切说佛护论师的解释比较恰当，比较善妙。但《显句论》当中月称论师也作了解释，因为我们平时在这方面可能研究得比较少，再加上有些个别道友可能刚刚接触中观，哪个好哪个不好，可能分不清楚。但不管怎么样，你们把解释的方式方面看看，自己也应该清楚的。

总的来讲，科判当中，前面已经讲了八个无记法，这一个颂词和下一个颂词结合起来，讲了其他的六个无记法。这两个结合起来讲可能好一点。

原来我想这几个，以十四无记法在科判上分，但可能也有点分不清楚，所以在科判上没有分。这三个颂词当中已经表明了十四无记法，这个大家应该明白。因为比较广的讲义当中都这样讲的，像青目啊，或者是比较略的讲义当中没有跟十四无记法互相对应。

没有对应，光字面上解释的话，前面（一个颂词）如来无常等、有边等四个法也是没有的，这里如来灭后有无也是一种分别念，这也是不合理的。我们大概这样讲的话，也是可以的。但是如果比较甚深的去抉择这个道理的话，应该是这样理解。

那么这里是说有和无是不合理的。

然后下面一个颂词，刚才我们的科判是离如来灭后有无，讲这个问题。

癸四、（离如来灭后有无）：

颂词当中是这样说的：

**如是性空中，思维亦不可，
如来灭度后，分别于有无。**

从字面上解释就是，包括如来为主的一切诸法全部是空性的——这是我们前面通过各种理证已经抉择完了——那这样的话，我们后学者千万不能思维，怎么不能思维呢？思维如来灭度以后存在不存在，这是不合理的。

如来灭度以后到底是存在还是不存在，这样说也是不合理的。如果说存在，就已经有了；如果说不存在，就已经断灭了。所以这是不合理的。

我们看这两个颂词当中，如来灭后有无等四个边已经说明了。因为如来灭以后说有也不行，说无也不行，二者也不行，非二者也不行。在颂词当中，后面的两个问题——身体和生命一体他体——这个观察在颂词当中是不明显的。但是宗喀巴大师和果仁巴的那个讲义里面，都说是依此了知。依次了知什么呢？依靠这个推理能了知身体与生命一体异体也不可回答。

所以这三个颂词当中，十四无记法已经讲完了。实际上十四无记法，刚才也讲了，跟如来本体对应以后，再这样宣说的。这里也是和刚才所说的那样，如来灭度后，“如是性空中，思维亦不可”，也不可思维。按我们现在语言的表达方式，意思是说，一切如来的本体是空性，那么在

这样的空性当中，我们千万不能认为如来灭完以后再也没有了，如来灭完以后还存在。这样的话，要么我们分别念面前变成常有，要么在分别念面前成为断见了，这些都是不合理的。应该这样理解。

所以，一般来讲，这十四无记法对他的法器有很大的关系。如果是他的法器能接受的话，当然佛陀也是在有些经典当中对这个是有回答的。不过外道为主的很多众生，他们认为“我和世间实有的”，这个非常关键。我和世间实有的话，你怎么样回答也是，对对方说不清楚的。

所以这里也是说如来灭度以后，说有也不行，无也不行，常有也不行，无常也不行，然后《显句论》里面说边执也不行，非边执也不行，怎么样说的话，对方一直认为我和世间是存在的。有些外道可能也是认为所谓的佛陀也是存在的，如果佛陀也存在，世间也存在的话，怎么样回答都是对方不接受，所以我们在这里借用十四无记法。

总的来讲，所谓的如来，刚才我们如果执着戏论的话，也就是说，究竟的如来离一切戏论，离一切戏论，与十四无记法对应以后，才应该明白。

这以上讲了所谓的如来应该是远离一切戏论，这个意思。

下面我们刚才科判当中第二个问题——如果执著戏论不能见如来。

壬二、（执著戏论不见如来）：

在颂词当中这样说的：

如来过戏论，而人生戏论。

戏论破慧眼，是皆不见佛。

从字面上解释：如来已经离开了戏论。真正的如来过戏论，戏论我们以前也说过，就是有和无、所有的边、执着，就是这样的意思。所谓的如来已经远离了所有的戏论和所有的边执。“而人生戏论”，而人们生了戏论，人们执著为如来是有戏论的，有些认为如来有身相，如来能说话，

如来在这个世间当中出世、降生等等，如来有他的名号等等，以这样来生戏论。那么这样的戏论是破慧眼的（“戏论破慧眼”），如果这样去戏论的话，实际上真正能照见胜义谛的这种慧眼，智慧的眼目，会破掉，会灭掉的。所以，这些人没有见到真正的佛的本来面目——“是皆不见佛”。

我刚才也讲了，真正的如来我们通过以上理证来观察，所谓的如来并不是真正的身相，所谓的如来是什么呢？就是一切万法的法界，一切万法的法界超离了我们凡夫和一般人的寻思分别念。分别念已经超离了，语言的境界也不是。语言和分别念怎么样表达的话，他的本来的实相没办法表示的。

所以，如果人们用语言，或者用色相，用声音，用这些来求如来的话，所谓的如来的真正的本来面目不能表达。《显句论》当中也是说，如果生戏论而希求的话，这些人如尸体一般，没有

生命的尸体一般，这些人跟盲人一般，如盲人不见色法一样。这样来比喻的。尸体一般，也可以说这种人是没有生命力的。

然后，我们真正要通达真理的时候，就像《金刚经》里面所讲的一样：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”，以这个偈颂应该了解。以前我们讲《金刚经》还是《四百论》的时候，也引用了这些教证。

很多人讲《金刚经》的时候也是有点害怕，如果以音声来求我，比如说念佛的名号来求我是不合理的；以色见我的话，佛像、佛陀的各种相这些，实际上以佛像和以声音来求我的话，那么这个人已经入了邪道了，不能见我。紧接着下面的偈颂当中已经讲了，所谓的佛陀就是法界，下面的偈颂当中有明显的说明。

那么这样的话，我们在这里，大家应该清楚，没有一定的大乘根基的智慧的话，像这样的甚深空性，不能彻见，否则的话他会生更严重的邪见，

从恶趣当中不能解脱——“所谓的如来确实是真的不存在啊，不存在的话，我这样念佛、每天观想佛是不是错了？”。是，从究竟胜义的角度这是一种邪见，这个“是人行邪道，不能见如来”已经说了，但是我们在名言世俗谛当中，不能认为是邪见。名言世俗当中不能列为是邪见。

那么什么是邪见呢？如来不存在，如来在名言当中也是在世间没有出世过，没有来过，如来所说的全部是不合理的。这样说的话，这个是邪见。

所以在这里，有智慧的人他很容易辨别，就像《中观四百论》里面所说的，讲空性的时候，一点智慧没有的话，他也不会生怀疑，不会生畏惧心，然后佛陀他也不会生畏惧心。生畏惧心的那些人，就是中等的，一知半解的，学也没有学清楚的，稍微只懂到一点点，不全面的，这些人经常生邪见。

所以我们在这里有时候说：如来观想是一种邪见，有时候说不观想、不承认也是一种邪见，到底界限在哪里？分寸在哪里？这样的话，有些人可能是这样认为的。但我想我们稍微对中观和因明闻思过的人，应该是会非常清楚的。在胜义当中，这个我们可以顾名思义，自己也可以想吧，如果如来是真正的一个身相、真正的一个声音的话，那么最后抉择万法空性的时候，这个声音就不空了，这个色法就不空了，最后我们获得佛果的时候也是，这个是非常成实的，如金刚般的存在的话，那这个是不合理的，无数的教证理证有妨害的。

在世俗当中不承认如来的存在的话，这也是完全成了顺世外道，没有两样。所以在哪些情况下，如来应该作为我们信心的对境而承认；在哪些情况下离一切戏论的时候，那么所谓的如来也是这样的。以《金刚般若经》和《中论》结合起来的时候，非常容易了解。

以前我们讲《金刚经》的时候也说过，《金刚经》里面所说的我相不存在，人相不存在，众生相不存在，这些道理，如果真正用理证来推证的话，一定要学习《中观根本慧论》，如果没有学习《中观根本慧论》，光是说人相我相不存在，佛陀不存在，是非常可怕的一种语言。很多人是这样认为的。

但现在通过理证确实是这样的，在胜义当中来讲，我们不能承认包括佛在内的任何众生。那么佛不能承认，是不是我自己可以承认呢？我自己也不能承认。现在我们从胜义角度来观察，我刚才从家里到这里来，然后在这里讲法、听法，然后等会下课以后回去吃糍粑啊、喝稀饭啊、这些也是不存在！如果你承认我回去喝稀饭的话，那这是一个大的邪见！但是我们从名言角度来讲的话，这是现量所见的事情，能不能说是不存在呢？不能说。名言的角度来讲，确实是事实存在

的。在这种事实当中苦乐的因，我们也不得不承认。

所以在这个问题上大家还是应该好好地分析分析，不然的话，所谓的《中观》也是，有时候闻思不究竟的话，很容易堕入一边，然后从今天开始都是“啊，不能见佛，不能声音求，不见念佛，念佛就是邪见啊，我好好地睡觉！这个才是正见啊.....”如果这样的话，那就是最可怕的邪见！邪见当中的邪见就是这个。

所以应该大家理解。

辛三、（以此理类推他法）：

最后一个科判——以此理类推他法。

前面如来抉择为空性已经抉择完了，以这种推理，任何一个法——我刚才也推了吧，我说——和如来不存在一样，我现在讲法，等会回去吃饭，也是不存在。以这种推理，应该推其他所有的众生，所有的器世界和有情世界，我们现在六根面前所显现的一切万法，应该以刚才如来不存

在的推理来抉择。如果你认为如来也不存在，我也不存在，这样的话——当然我们从文字上，理解上，大家都应该理解，但是还没有到达实修实证的境界的时候，有些行为上也应该自己善于取舍是非常重要的。

如来所有性，即是世间性。

如来无有性，世间亦无性。

“如来所有性，即是世间性”，他这里说如来如有的这些性，这是世间的性，比如说名言当中如来也是存在的，那么这个性应该说是世间，比如名言当中如来有身相，有声音、有名号等等，我们世间人也是有这样的；如来也是当时出世、转F轮等等，我们也是做事情、上班、工作啊等等有很多事情。如来的所有的性的话，我们存在的本性也应该是存在的。

“如来无有性，世间亦无性。”，那么从胜义当中来观察的时候，如来的本体本来不存在，离一切戏论的。那么这个，我们世间也是这样的。

前面的几品当中，比如说《观因缘品》《观六情品》前面的这几品当中，众生的本体如何无有自性已经讲完了。那么现在众生的本体不存在一样，如来的本体也是照样不存在。

从假立的角度来讲的话，宗喀巴大师也是说，依靠五蕴我们假立如来，安立如来。那么同样的道理，世间的众生，也是依靠种种的因缘安立他的相。但实际上都是不实有的，不成立的。同样的道理，如来的所有性也是，包括器世界有情世界都有性，没有什么差别；然后如来无性一样的，众生也是无性的。

所以我们在名言当中也是，应该把这些问题抉择的时候，自己也要善于推断，这个非常重要。不然的话，有些人真的，修行的时候就什么都已经空了，什么烦恼，所修、能修全部都已经空了，但是反过来说自己吃饭不空，所吃能吃不空，然后生嗔恨心的时候，嗔恨的对境不空，自己不空，那个时候不空。其他所做的善法方面全部以空性

来引用教证，然后造恶业方面，好像什么事情都实实在在存在。这种观点是非常可怕的邪见。

所以说，我们平时应该把这些推理，要用的话，应该对整个万法方面都用；如果不用的话，就站在世俗的观点来进行取舍也是可以的。所以这里最后已经讲了所有世间的本质和如来的本质没有什么差别，如果有的话，都是存在的。不能说像现在有些世间的邪见所说的那样，我们世间的万法是存在的，但是如来从来没有出世过。如果这样的话，那这是非常大的邪见。如来也是同样的，他就出世转F轮，有这个历史记载，有他的教言，现在我们世人可以信。世间上的任何一个历史的人物，也是同样的。这方面的话，任何人说佛陀不合理，佛法不合理，他也没有任何理由。

然后从胜义当中的话，应该和我们刚才前面所讲的那样去理解。

这是我们所讲的道理，这些在清辩论师的讲义里面比较广，你们也可以看一看。如来在名言当中，比如说他具足十力、四无畏，以及三身、八十相等具足功德的角度，在名言当中如何如何存在。我们众生也是在名言当中什么样的方式存在大家都是非常清楚的。但是这些全部都是假立的，在胜义当中全部不存在。因此我们真正的般若波罗密多就是要抉择离一切戏论的胜义，这个时候一切都不存在，一定要理解这个问题。

庚二、（以教证总结）：

最后，我们以教证来总结。

清辩论师的讲义里面也是有⁶，《楞伽经》里面说“如来身者，非常非无常，非因非果，非有为非无为，非觉非界，……”等等，以这种方式来，《楞伽经》里面也有一些教证。还有《如来三密经》里面说如来身相等同虚空，以这种方

⁶ 《般若灯论》：如楞伽经中说。佛告大慧菩萨。如来身者。非常非无常。非因非果。非有为非无为。非觉非界。非相非无相。非是阴非离阴。非言说非所说物。非一非异。悉无和合乃至无所得无所缘。

式来抉择，所以，如来的身相跟虚空没有任何差别。

还有一些般若波罗密多的其他经，比如说《舍利弗陀罗尼经》当中也是说以色不能见如来等等。以这些教证我们应该认识到，所谓的见如来和求如来，称为一种世俗。但是真正的如来，从无上密法的角度来讲，就是心的本性，这就是如来。我们平时说贪嗔痴等烦恼，是五佛五智慧的本体，这些，《中观根本慧论》和无上大圆满结合起来的时候，才真正认识到究竟的如来是什么，显现上的如来是什么，最后我们众生要通达什么，最后要回归什么样的自然，这就是真正的法界的本来面目，那个时候应该通过大成就者上师的指导，然后自己通过一方面对中观的闻思，另一方面对大圆满的修炼，这样一来，真正所谓的如来到底是什么样，这个时候会通达的。所以我们平时在闻思的时候，一定要把显宗和密宗相结合。尤其是我们对密法的话，我想还是非常有

必要闻思，因为现在很多人对密法有成见，稍微有点点就开始说密法如何如何不合理，但是我想我们在座的人应该以后地对密法的，比如说以前也是对《大圆满心性休息》等很多教理闻思过，以后的话显宗和密宗结合起来闻思，这样以后的话，别人发出一些太过，或者说一些相似的理由的时候，我们有理由说服大家。所以我们对密宗的历史、密宗的教理这一点一定要通达，没有通达的话，尤其是在当前的这个社会，光是别人说自己没有随顺都不要紧，但是我们现在在学密法，如果心里面没有打好一个非常稳固的基础的话，会不会别人说密法如何如何不合理的话，你也很容易跟着他“哎，对对对，我显宗闻思过，但是好像显宗当中.....确实密法有点不合理的.....”，然后自己也跟着他们随波逐流，有这个可能性。

所以我想以后大家应该不但对中观大乘佛法闻思，还要对密法的教理上、历史上有所了解。这个作为学密宗的修行人来讲，也是不可缺少的。

下面从字面上读一点讲义。昨天前面有一个“名言与谛实皆不空”，这个不是皆不空，是“皆不成立”。这个地方，我昨天解释的时候，都是考虑了半天，但是也没有看藏文。当时说名言和成实都不空，是不是讲他空，我当时解释的时候，也可能是带有一点——自己实在不能解释的时候。名言和谛实都不成立，他这里原来不空是不成立等等。

下面我们继续讲：

常无常等四，本寂何处有？

边无边等四，本寂何处有？

（原译：寂灭相中无，常无常等四；寂灭相中无，边无边等四。）

【如来不仅不存在空性等四边，包括恒常与无常，以及“等”字所包含的“（恒常与无常）

两者皆俱”与“（恒常与无常）两者皆不俱”四边自性的边执戏论，都是本来寂灭的。】

这里比如说《慧灯之光》，还有其他里面并没有讲如来来对应，本来一切寂灭当中没有什么的，但是其他很多大讲义里面讲如来的本体本来是寂灭的，在寂灭当中这些常和边不存在。所以没有对应如来的时候，光是说一切诸法都是寂灭的，寂灭当中常和无常.....这样的话，好像对本品内容的关联方面有点点缺漏一样的感觉。

但这里不说也实际上是应该知道，从科判上知道我们现在这里主要讲的是如来。

【这样一来，如来又岂能存在呢？】

因为刚才恒常、无常这些边都不存在。

【绝不可能。不仅如此，甚至有边以及无边等四种情形，也是本来寂灭的。既然如此，所谓的如来又能在何处安身呢？】

这是从边、无边、常、无常方面观察的。

【所谓的如来，既是远离四边的法性，也是平等的真如性。】

这是前面讲的八个无记法。

邪见深厚者，耽执有如来。

如来寂灭相，分别有亦非。

（原译：邪见深厚者，则说无如来。如来寂灭相，分别有亦非。）

【本偈颂如果按照《佛护论》中的翻译“邪见深厚者，以妄念分别，于寂灭涅槃，说如来有无”，应该更为贴切。】

刚才寂灭涅槃说有无的话，是这样的。前面是月称论师的观点，月称论师在《显句论》里面引用的时候说，邪见深厚者先执著为如来有，然后如来寂灭以后，分别也不是有的，意思就是说并不是没有的。以这种方式来解释。我刚才颂词上也大概解释了。

麦彭仁波切在这里意思就是说，按佛护论师引用的这个颂词比较好解释。怎么好解释呢？

【此处的解释应为：凡夫补特伽罗因为对“如来以自性而存在”怀着深厚强烈的耽著，继而成为一种执取，并以分别之心妄加揣度，而说如来在涅槃之后存在或者是不存在。】

这里和十四无记法比较相同，如来灭以后是存在还是不存在，二俱和非二俱，以这种方式来观察。所以这里是按佛护论师的颂词来解释的，我刚才是按月称论师的解释方法来作了简单的解释，但大的意义上面都是没有什么差别。

月称论师引用的教证是邪见深厚者先执著为如来存在，然后如果执著为如来不存在的话，那这也是不合理的。从这个角度来解释的。这里的话，就是如来灭后存不存在都不合理，用这个角度来解释的。

**如是性空中，思维亦不可，
如来灭度后，分别于有无。**

【但是，彻见如来以自性而空的人们，却能清醒地意识到：如来在涅槃之后，无论“存在”

之念，还是“相续断灭的不存在”之念，都是不合理的。】

紧接着下文就讲到，有些人邪见深厚者认为如来存在和不存在，这是前面那个的偈颂，后面的这个偈颂说，但是这个是不合理的，一切空性当中，如果认识空性的人来看的话，如来灭之后，“存在”“不存在”都不合理的，然后二者也不合理的，非二者也不合理的意思。

如来过戏论，而人生戏论。

戏论破慧眼，是皆不见佛。

【所有善逝如来，都是超离于一切戏论的。因为不存在生，所以不但不存在毁灭，而且在任何时候都不可能穷尽。然而，（世人）却创造出有与无、常与无常等戏论，这些源于自心的分别念戏论，】

为什么人们认为如来存在、不存在，他的来源主要是自己的分别念。

【毀坏了能够目睹真相的智慧之眼，从而使他们都不能彻见如来本性。这一切的根源，都是因为对“如来本身的自性，即是无有生灭增损的平等性”持颠倒戏论而导致的。】

本来如来是灭一切相的，生灭、常、无常、颜色、形状等等什么相都已经灭了，可是他们生起一种颠倒的执著，本来是离一切戏论，他就反而认为这是有戏论的，这是有生灭的。这是众生的分别念导致的。那么为什么如来有、如来无都是不合理呢？因为我们在分别念里面只能装这些，只能衡量这些，除了这个以外，真正的真相我们现在的六根不能，因为上面有障碍。

如果这个障碍全部清淨，比如说我们是一个金子，金子外面有各种各样的障垢，然后这些障垢里面能不能显现外面的真相呢？根本不行，全部是模模糊糊的，我们怎么样都显不现的，一旦把外面的障碍全部清淨的话，那么原来的真相真正显现的。所以我们现在的六根不能见如来，为

什么呢？就是有所知障和烦恼障，如果我们通过忏悔，或者是修行，把慧眼外面的障垢全部清净以后，那个时候见到真正的如来，那个时候清晰地认识到所谓的如来并不是有啊、无啊，或者是生灭相的。

最后一个颂词这样的：

己三、以此理类推他法：

如来所有性，即是世间性。

如来无有性，世间亦无性。

【如来的远离戏论自性，也是世间万物的自性，因为万法平等的缘故。与如来无有自性的法性一样，世间也不存在自性，所以，它们是无二无别、平等一味的。】

《中观根本慧论》之第二十二观如来品释终

我想我们每天做这样的作业、问答的话也是有必要的，看到那个俱舍问答以后，当时好像不觉得，每天都是写一点，现在看来，有些当时自己知道，现在忘了的，很多事情应该是有必要的。

所以说这个问答还是有时候觉得应该是有利益的。

二十一品（接 78 课）

10、有什么理论能建立名言中存在众生的前后世？

11、以教证归纳本品的内容。

12、说明遮破成坏不存在之后，对中观见的体悟、感应。

要写出什么呢？写出遮坏成坏不存在之后。我们这一品我们学了成坏不存在，成和坏不存在以后，自己对中观见的体悟和感应。这一品我们学了成坏不存在，最后比如说众生存不存在，成和坏不存在之后，我们间接已经抉择了中观离一切戏论的见解，但自己有没有什么体悟，有没有这方面的感应？讲这个问题。

二十二品

1、作者为什么以教证理证来驳斥如来的存在？

- 2、怎样以五相推理来破如来实有？
- 3、怎样以自性不存在、他性不存在的方式来破如来的假立存在？
- 4、若承许五蕴前存在如来有什么过失？
- 5、怎样抉择所领受的五蕴也是不存在？有什么样的推理或者怎么样抉择呢。就是所领受的五蕴不存在。
- 6、请用“十力无垢轮”等偈颂说明名言中如来存在之道理。
- 7、若破斥如来存在，则岂不是成为毁谤三宝、断解脱命根者吗？
- 8、以十四种无记法来怎样宣说如来本体为离戏寂灭的？
- 9、请默写“如来过戏论”等偈颂，并以《金刚经》的教证分析其甚深含义。
- 10、分析如来存在和不存在的详细道理。

11、以教证说明我们怎样才能见到如来的真实面目。

第 83 课

下面我们继续讲《中观根本慧论》。《中观根本慧论》抉择时间已经讲完了，现在抉择轮回相续空性。抉择轮回相续空性从果方面抉择和从因方面抉择。果方面的抉择——轮回相续的果应该存在，如来存在的缘故，对方这样说的。我们二十二品当中已经抉择了所谓的如来不存在，轮回的果肯定不存在，这个已经讲了。

戊五、（抉择轮回为空性）分二：一、破轮回相续之果；二、破轮回相续之因。

然后第二个科判，轮回的因颠倒应该存在，对方这样认为。我们三界轮回的因，他们认为颠倒应该存在，这样认为的。今天我们抉择颠倒不存在，主要讲这个道理。

二十三——观颠倒品

《观颠倒品》主要抉择四种颠倒。我们在《中观四百论》等里面所讲的那样——我净常乐四种颠倒，这种颠倒实际上是我们众生的分别念引起的，也就是说这些颠倒引起贪嗔痴。

我们在这里主要是以显宗的教言来抉择，所谓的烦恼，所谓的颠倒的本体是怎么样，龙猛菩萨这里利用显宗最有利的教言来抉择。我们众生平时所执著的一些贪嗔痴，这些的本体根本不可能成立的。所以我们这一品当中主要宣说这些方面的内容。

我们抉择烦恼，也就是说遮破烦恼，显宗有显宗的教言，密宗有密宗的教言。显宗一般是通过各种中观的推理，抉择烦恼的本体无有自性。密宗依靠续部和传承上师们的教言和指点，认识烦恼的本性，把烦恼的本性直接抉择为五种佛陀或者是五种智慧。

我们这里主要是按照显宗的观点，显宗当中

也是大乘中观应成派的观点来抉择所谓的烦恼，它的本体无有成立。

我们大家也知道所谓的烦恼，无始以来它给我们带来无量的痛苦，现在我们如果没有认识它，没有对它的本体加以抉择的话，它在将来比较漫长的轮回当中给我们也是带来无量祸害，所以我们非常有必要认识所谓的烦恼的本体。

己二、(破轮回相续之因——观颠倒品)分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、(以理证广说)分二：一、破烦恼自性；
二、破烦恼之能立。

辛一、(破烦恼自性)分二：一、总破三毒；
二、别破三毒。

壬一、(总破三毒)分四：一、以缘起因而破；
二、以无所依因而破；三、以无因之因而破；四、
以无所缘因而破。(因是推理的意思)

如果你们科判没有能记住的话，实际上今天大的科判，麦彭仁波切下面分的一样。这个分法

上面，宗喀巴大师还有全知果仁巴，这些大的方面，都没有差别。所以我也是基本上按麦彭仁波切和宗喀巴大师结合起来而安立的。

癸一、（以缘起因而破）分二：一、三毒由分别念而起；二、烦恼无有自性。

这个可能别的讲义里面，没有这么详细的分。

子一、（三毒由分别念而起）：

所以有时候，从科判上也是，最好你们科判能掌握的话，也就是说，颂词的大致内容应该一目了然，比较清楚。第一个问题讲所谓的缘起因中所谓的三毒烦恼以分别念而起的。刚才科判里面这样讲的。

从忆想分别，生于贪恚痴，

净不净颠倒，皆从众缘生。

从字面上解释，“从忆想分别”，我们这个妄想分别，妄念分别，忆想分别、忆想分别这里是分别妄念的意思。首先是众生起了各种各样的妄念、分别念，然后这个妄念分别念当中生起了贪

心、嗔心、痴心。其实贪心、嗔心、痴心是以不同的对境产生妄念分别念，然后起贪嗔痴的。它是什么样的对境呢？清静、不清净和颠倒。贪心的对境是清静的、悦意的、可爱的；嗔恨心的对境是不清静的、不可爱的、丑恶的；痴心的对境，本来它的真相并不是这样的，但是反而人们都是以自己的无明边执执著为是这样的，有一种颠倒的对境。以这三种对境产生了我们所谓的贪嗔痴三毒，这些全部是用众缘，各种各样的因缘而产生的。字面上可以这样解释。

下面我们可以加以分析，首先我们所谓的八万四千烦恼也可以说，或者《俱舍论》里面所讲的六种根本烦恼，或者十种根本烦恼，再加上四十六个心所或者是五十一个心所，不是心所，睡眠烦恼，二十个睡眠烦恼。根本烦恼和睡眠烦恼全部可以包括在贪嗔痴三毒当中，首先可以包括在五毒当中，五毒可以包括在三毒当中，这是大乘小乘公认的。

这些烦恼实际上就是一切恶业的因，就像《中观宝鬘论》所讲的一样，贪嗔痴所起的一切都是不善业，非贪非嗔非痴所起的全部都是善业。所以贪嗔痴起的全部都是不善业，那么不善业的来源就是我们所谓的贪嗔痴，贪嗔痴的来源是什么呢？我们现在进一步观察所谓的贪嗔痴。

所谓的贪嗔痴这里是这样讲的：所谓的贪嗔痴首先是从分别念，这个分别念依靠它的对境而起的。比如说，人们产生一个贪心的烦恼，贪心的分别念，首先是对它起一个分别念。我对这个柱子生起贪心的话，首先是执著柱子，执着柱子过后觉得这个柱子非常好，这个柱子非常不错，不管颜色、形状等等，对它起一个这样的分别妄念以后，对它进行愿意自己获得的贪心，贪欲心就这样来的。

我们这个嗔恨心也是同样的道理，我看见不悦意的怨敌，不清净的对境，然后起了一个分别念：“这个人特别坏，这个人如何如何不好”，生

起这个分别念，然后如何不好，这个时候开始生了嗔恨心了，所以嗔恨心的因应该是这样的。

然后无明的因，也就是说痴心的因，就是颠倒，它这个是非理颠倒。《缘起经》当中也讲了无明之因作为非理颠倒。非理作意就是无明之因。比如说本来柱子是一刹那一刹那无常的，但是我们把它执著为常有的东西；本来我们人的身体是由三十六种不净的物质构成的，但是人们反而把它认为是非常清净的，非常可爱的。这样去执著的话，从它的本质上，按照《中观四百论》的意思，无明遍于所有的烦恼，所以从它的本质上贪嗔痴当然都有一些颠倒的成份，但是最根本的是无明，他自己没有真正认识到外境的本来面目。这样一来所谓的贪嗔痴都已经起来了。

所以第一个颂词当中，所有的这些烦恼应该是以妄念分别当中而起的。首先知道这些各种不是独立自主的，它是依靠各种各样的因缘而起的，依靠非理作意而起的，依靠清净或者不清净的对

境而起的。这样一来它是因缘而产生的。它这里也说了，依靠种种因缘而产生。

如果它是因缘而产生的话，那这个烦恼的自体是不是实有存在呢？这是根本不可能的。因为我们前面，第一品当中也已经讲了，前两天二十品当中也已经讲了，凡是因缘和合所生的这些法，它的自体根本不可能实有的，也根本不可能是不可摧毁的，它不可能有自性存在的。这一点就非常清楚的。

所以这样以来我们应该知道，所谓的贪嗔痴，不可能真正生起的。

《七十空性论》当中说⁷“爱非爱颠倒，生起贪嗔痴。”，爱、非爱、还有颠倒这三个当中生起贪嗔痴，然后“是故贪嗔痴，非由自性有。”大概有这个意思，大概是六十多颂词当中吧。

⁷ 《七十空性论释》先潘囊瓦尊者著，堪布索达吉译：“爱非爱颠倒，缘生贪嗔痴，是故贪嗔痴，非由自性有。”

如果对方提出：因为佛经中曾广为宣说的缘故，所以贪嗔痴诸法应当存在。

因为是由贪爱之缘、嗔恨之缘以及颠倒之缘，才产生了贪爱、嗔恨以及愚痴的缘故，所以贪嗔痴不可能以自性而存在。

宗喀巴大师在他的讲义当中也引用了《七十空性论》的自释，自释里面大概意思就是这样的，所谓的贪嗔痴依靠因缘而产生的。因缘而产生的话，月称论师在《显句论》里面也说了，凡是因缘所生的，我们前几品讲的一样，它的本体不可能是实有的。

所以从这个颂词当中，首先我们大家都应该明白，所谓我们经常认为非常可怕的，我相续当中生起贪嗔痴，这也是确实在没有经过观察的时候是特别可怕的，但是我们真正详细观察的话，所谓的烦恼它是因缘而产生的，它是依靠对境和依靠非理作意而产生的，既然它是因缘而产生的话，那它的本体肯定不可能成立的。这一点大家会深信不疑的。这是第一个颂词当中所讲的内容大概是这样的。

第二个颂词，刚才说是烦恼自己的本体不成立，无有自性。

子二、（烦恼无有自性）：

若因净不净，颠倒生三毒。

三毒即无性，故烦恼无实。

这个跟前面的问题直接有联系的，因为不同的对境，我们众生执著为清净、不清净、还有颠倒吧，以这样不同对境有关的三种非理作意产生贪嗔痴三毒。贪嗔痴三毒实际上是没有自性的。藏文当中没有两个“三毒”，麦彭仁波切下面解释的时候也是，只有一个“三毒”。

但意思就是说，因为根据前面所说的那样，它光是清净不清净，你不跟有境联系，直接这样说可能也不是特别对的，因为贪心是他认为这是非常清净，藏文当中是可爱、不可爱，就像《七十空性论》里面说的那样，意思是悦意的外境、不悦意的外境、颠倒的执著这三种因产生了贪心、嗔心、痴心这三种烦恼。

那么这三种烦恼依靠怎么样的外境或者是非理作意而产生的，依靠这样产生的话，它的本体是不是实有呢？所谓的这些烦恼、三毒的本体

不可能实有的。这里烦恼和三毒实际上就是一个意思。从汉文的翻译，意思应该是对的，但是那个词句，当然我们不敢说是鸠摩罗什译得不好，但有时候你看三毒、烦恼这些实际上是一个意思。因为大的问题上没有差别，所以没有改。

意思就是说因为依靠不同的外境而产生的话，所谓的贪嗔痴的自体不可能存在的。

所以这里，一方面我们应该要认识到这些烦恼的自体，它的性质不存在。刚才依靠三种：清净、不清净、非理作意所产生的烦恼三毒，实际上是没有实有的，它的本性跟石女的孩子一样，没有成立的。没有成立的话，我们众生反而去执著它，这是不合理的。

《七十空性论》里最后一个颂词⁸还是讲这个问题，讲得也是很好：“了知此缘起，遮遣恶见网”，了知缘起法的话，遣除一切恶见网，“断除贪嗔痴，

⁸《七十空性论释》先潘囊瓦尊者著，堪布索达吉译：“了知此缘起，遮遣恶见网，断除贪嗔痴，趋无染涅槃。”

用这些(诸法)仅为缘起的道理，就能够遮遣一切恶见之网，因为这种人能够断除贪嗔痴的缘故，所以能不染诸垢而获得涅槃。

趋无染涅槃。”意思就是说如果我们通达了一切诸法都是缘起生的，如果通达了缘起生，所有的恶见网全部会断除的。所有的恶见网全部会断除的，然后贪嗔痴也同时能断掉，这样以后，我们会趋入清净的涅槃。好像原来我们最后印的缺了一页，可能后来补了，讲义里面后面的解释，好像后面才补的。那个上面大概有这个意思。

所以我们把这个颂词跟这两个结合起来的话，应该认识烦恼的本体，这方面有很大的利益。意思就是说，我们平时也是自相续当中生起贪嗔痴，这个时候看看它的本性存不存在，如果它的本性不存在的话，那么所谓的它的本体也是空性的。

比如说我生起嗔恨心，它是依靠什么对境，依靠什么样的因缘而产生的？这些因缘和对境全部是因缘和合，我们知道所谓的因缘和合的话，那全部也是根本不可能成立的，既然这样的话，那所谓的烦恼的本体也是不可能成立的。这是第

二个颂词。

癸二、（以无所依因而破）分二：

一、以无所依之我而破；二、能依之烦恼不成立；（小编注：此处上师说的和视频不一样，视频无。）三、以无所依之心而破。

一个是所依之我不成立，然后能依烦恼不成立，第三个是所依心的不成立，分三个方面。

子一、（以无所依之我而破）：

烦恼和我，首先用能依所依来观察的时候，所依靠的我不成立，讲这个问题。

我法有与无，是事终不成。

无我诸烦恼，有无亦不成。

这里这样讲的：“我法”，这里是指所谓的人我、法我。这里的“法”，印顺法师说这个法字没有也可以，清辩论师的讲义里也没有提到。我想藏文里面所谓的“法”也不是很明显，没有也可以。意思就是说所谓的人我，有和无都不合理。

“有与无，是事终不成。”我们前面在十八品——

观我法品，已经观察了，已经讲了，所谓的我根本不可能成立的。人们经常认为“我我我”，但所谓的这个我根本不可能成立的，这个前面已经观察完了。

如果我不成立的话，我无有、无我、诸烦恼也不可能成立的。如果我不存在的话，所有的烦恼也不可能成立的，因为我们大家都知道，很多人认为所谓的贪嗔痴就是我的贪嗔痴，这样认为的。那么第一个前提应该要我成立，如果我没有成立的话，也就是说如果瓶子没有的话，瓶子里面的水根本谈不上的；山没有的话，山上的狮子也根本谈不上的。同样的道理，我们平时人们的执著当中，所谓的烦恼是什么呢？所谓的烦恼就是依靠我而产生的。我们平时说话当中也好，执著当中也好，就经常认为，“我的烦恼”，“我起烦恼”，我存在的基础，最唯一的条件就是我存在，这样的。

但是我们先观察观察，到底所谓的我是存在

还是不存在呢？这两方面都是不能说的。因为说存在的话，我存在的理由，不管是教证理证，在哪里都找不到的。这是我们前面已经讲了。然后如果我存在有和无都不成立，已经如虚空一样的，一切都是不存在的，这样的话，依靠我的烦恼是怎么样起的呢？这方面我们自己也可以观察。

有时候我们未经观察的时候，确实自己也是，在外境可爱不可爱当中，可以产生贪心、嗔心等等，但实际上所谓的我，是不是跟身体一体异体？前面我们通过五相观察的时候，所谓的我和蕴一体异体根本不可能成立的。所谓的我根本不可能成立的话，那么我的烦恼也没有的。

清辩论师讲义里面说，比如说瓶子不成立的话，瓶子的红色、黄色、蓝色也不可能成立的。如果石女的儿子不成立的话，石女的儿子长得如何如何也是不成立。同样的道理，平时在人们的想像当然是“我起烦恼，我起烦恼”，只不过这是我们平时未经观察的一种特别不符合道理的一

种说法和执著而已，如果你真正仔细观察的话，看我的烦恼，首先第一个条件就是，所谓的我是以什么样的方式来存在？这一点并不光是口头上说的，我们平时自己在修行过程当中，或者是日常生活当中，也可以观察。

当然这样一经观察的时候，就像以前根登群佩所说的那样，经过观察的时候确实是不存在的，但是自己的手接触小小的针的时候也觉得我是不是真的已经存在了？我们凡夫人还没有修到一定程度之前，当然是有这种执著，但是我们从道理上应该知道，我们知道我们自己的这种执著是错的，我们知道我们自己说的是错的，我们知道我们自己看的是错的，如果知道我们是错的话，那么我们的执著也一定会减少的。我们对自己的说法一定会注意的。

这样一来，这里所谓的所依靠的，刚才科判里面分的是所依之我不成立，所依靠的我不成立。比如说人骑马的话，所骑的马不成立的话，骑马

者会不会说有呢？不可能说的。同样的道理，烦恼的话，烦恼者都不成立，这是我们前面第六品《观染染者品》当中所谓烦恼的自相不成立，还有第十六品《观缚解品》当中也已经讲了，到底烦恼和我们之间的关系是怎么样，这些进一步地讲了，但实际上我们平时没有修练的话，真的烦恼一生起的时候，当下可能来不及对治，有这种可能。但总的来讲，你个人也好，我们作为一个修行人，首先知道所谓的烦恼本质是什么？我到底存不存在？我这样生起烦恼是合理还是不合理？如果不合理的话，在自己修行过程当中进行对治，这个非常重要。

我法有与无，始终不成立，如果我没有的话，所谓的烦恼也是根本不可能成立的。这个问题已经讲了。

下面讲能依的烦恼不成立，科判当中第二个问题：

子二、能依之烦恼不成立（小编注：此处多

一个科判。)

谁有此烦恼，是即为不成。

若无有所依，烦恼亦不成。

颂词当中“谁有此烦恼，是即为不成。”谁有这个烦恼？我们刚才第一个颂词当中已经抉择完了。

谁有这个烦恼呢？所谓的我根本不可能成立的，我没有的话，谁有这个烦恼？烦恼具足者不可能成立的。谁有烦恼呢？因为我不成立的话，谁具足烦恼？如果我有的话，当然烦恼有也可以的，但是即使说烦恼存在的话，烦恼存在者，也就是它的主人根本不可能成立的，如果他不成立的话，那他的烦恼怎么能说呢？根本没办法说的。

“若无有所依，烦恼亦不成。”如果没有这个所依的话，那么烦恼怎么会是成呢？这个从烦恼的本体来讲的吧，因为刚才从所依的人我根本不可能成立的，所依的人我不可能成立的话，能依的烦恼也不能成立的。

能依的烦恼怎么不成立呢？麦彭仁波切和《显句论》都用墙上的花纹来比喻，比如说墙不存在的话，墙上的花纹也是土崩瓦解，根本不可能成立的。同样的道理，如果所谓的我，前面的几品或者是前面的几个内容已经观察完了，所谓的我只不过是人们认为是我而已，实际上跟石女的儿子没有任何差别。如果没有任何差别的话，所谓的烦恼实际上也是跟石女的儿子没有任何差别。这样的话，他的所依不存在的，能依自己本身怎么存在呢？

一方面可以说烦恼和我是能依所依的关系，能观待所观待的一种关系，如果一个不存在的话，另一个根本不可能存在的。所以人们平时认为自己起烦恼，这个烦恼的本来来观的话。当然我们前面观烦恼本体不成立道理已经讲得非常清楚了，但这里就是它的所依不存在的缘故，能依也是不存在的。

如果我们知道这样的话，虽然在名言当中也

是有如梦如幻的显现，但是在胜义当中确实也是不存在的。不存在的话，那么这个显现有的话也没有什么可高兴的，如果这种显现不存在，在胜义当中抉择的时候，也没有什么可害怕的，也没有什么可痛苦的。

《中观四百论》中说“若知佛所说，真空无我理，有亦无所欣，无亦无所怖。”，有也可以，无也可以，意思就是说如果佛陀所说的无我和空性的这种道理，那么我们显现当中如梦如幻的有一些显现也是有，但实际上是空性的，所以我们现在世俗的显现，有也没有什么可高兴的，也没有什么可执著的，没有的话，也不像现在小乘根基的有些那样，我们对中观的见解有所认识的话，也没有什么害怕的，也没有什么痛苦的。

所以我想大家对无我的道理应该先生起定解，这样的话，所谓的烦恼，它的本体也自然而然会摧毁的。所以这两个是能依所依方面来分析的。

下面所依之心不成立，明天再讲，今天只讲这几个颂词。所以我想每天讲了四五个颂词，我希望你们能背诵的人，应该能背也不会有困难的，因为刚才讲完了以后，它的内容应该记得比较清楚的。再加上讲义给大家读一遍的话，就比较清楚了。

讲义当中这样的：

二十三、观颠倒品

丁二十三（观颠倒品）分二：一、经部关联；
二、品关联。

戊一、经部关联：

【《般若经》云“以贪清净故，色法亦清净”等，】

贪和嗔在《般若经》里面已经讲了清净，但是具体怎么样清净呢？密法当中所讲的清净和显宗里面所讲的清净也有些不同的，密法里面所讲的清净的话，名言当中与五佛无二无别的，在胜义当中远离一切戏论的。但这里所谓的清净就

是贪心它的本体不可能有实质，从这个角度来讲的。

【宣说了无有颠倒的道理。】

戊二、品关联：

【如果对方提出：轮回的相续是存在的，因为相续的因（——烦恼）存在的缘故。众生以烦恼而积业，并由业而产生了轮回的相续。（所以，轮回的相续应该存在。）】

他唯一建立轮回的因就是它的因——烦恼存在，这样认为的。

【为了证明烦恼的自性不存在而宣说本品。】

【此品分二：一、遮破烦恼；二、遮破烦恼存在之能立。】

【己一（遮破烦恼）分二：一、广破烦恼；二、分别而破。】

【庚一（广破烦恼）分四：一、以缘起因而破；二、以无有所依之因而破；三、以无因之因而破；四、以无所缘之因而破。】

【辛一、以缘起因而破：】

**从忆想分别，生于贪恚痴，
净不净颠倒，皆从众缘生。**

【烦恼是不存在的。如果要追究其原由，（则可归结为以下几点。）正如经中所云：“贪惑汝之根，由识分别生。”

贪心是你的一切根本，你们转生在轮回当中的一切根本，这个也实际上是分别念而产生的。

【一切烦恼的因，不外乎妄想分别，（妄想分别）就是我们所说的一切三毒烦恼的罪魁祸首。】

这个我们大家也是清楚的，所谓的三毒是所有烦恼的根本。

【依靠清净可爱的分别妄念，而产生贪欲；依靠肮脏可恶的分别妄念，而产生嗔恚；依靠颠倒的分别妄念，而产生愚痴。

诸佛也教导世人：“贪欲、嗔恚、愚痴之共同因，皆源于分别妄念。”】

在佛经当中由分别妄念当中产生贪嗔痴，我

们讲《俱舍论》的时候也是这样的，先非理作意作为贪嗔痴的因，如果没有非理作意的话，所谓的贪嗔痴也是不可能起的。

【该三者依靠各自分别的因：清净可爱的外境、】

麦彭仁波切这个讲义，一个藏文颂词下面有记号的，一个是没有的。也就是说，这个讲义整理的时候，麦彭仁波切的原话可能是前面的，后面他们也觉得需要字面上的解释，这样的话，就经常好像有跟前面有点重复的感觉，原因是这样的。

【该三者依靠各自分别的因：清净可爱的外境、肮脏可恶的外境以及颠倒的外境而产生。】

刚才前面是这些可爱不可爱同分别念结合起来讲的，在这里是外境而讲的，但实际上跟分别念结合起来讲比较好一点。

不然清净可爱的话，比如说柱子是清净可爱的话，我看起来清净可爱，我生贪心，有可能，

但是别人看起来这是不清净、不可爱的，然后生嗔恨心，很有这个可能。

所以直接从外境上讲的话，也有一点困难。应该结合分别念来讲，清净可爱执著为这个，然后不清净不可爱又执著为这个，然后生起嗔恨心，所以我自己认为应该分别念和外境结合起来讲的话，贪嗔痴容易生起。不然的话，你说这个外境永远都是清净可爱的话，不可能的。

我们一百个人看这个柱子的话，有些人觉得这个柱子肯定是常有的，或者从来没有学过宗派的人认为这是常有的；然后我看见这个柱子很好的，我的屋子里有这样的很好，我就生一个贪心；一个人就认为这个柱子没有好一点，他挡了我的视线，如果没有这个柱子的话我可以看到什么什么人，他这样想的；这样的话，我们光是从外境上讲可能有点困难。

若因净不净，颠倒生三毒。

三毒即无性，故烦恼无实。

【如果是依靠清净可爱的外境、肮脏可恶的外境以及颠倒的外境而产生的法[三毒]，其自性都不可成立。因此，诸等烦恼也并非真实。】

因为它是依靠因缘而产生的缘故，刚才汉文里面有“众缘生”，但藏文当中不是很清楚的。其实清辩论师也说是众缘，也许印度梵文当中有众缘的意思，汉族翻译的时候他们就知道是众缘，藏族翻译的时候这个“众缘”可能没有看见也不知道，但是这个问题不是特别大，所以我小小的问题上就没有改动颂词。但我们从表面上解释的话，应该有“众缘”就比较好懂。《显句论》当中也是前面依靠各种因缘而产生，所以说它这个烦恼的本体不可能成立，以这个理由来讲的。

【辛二、以无有所依之因而破：】

我法有与无，是事终不成。

无我诸烦恼，有无亦不成。

【补特伽罗人我自性的存在与不存在，都是不能以本性而成立的。关于这一点，在《观我法

品》时已经予以了遮遣。既然作为所依的（补特伽罗人我）都不存在，诸等烦恼的存在与否又怎么能成立呢？无法成立。】

依靠人我而成立，人我都不成立的话，烦恼怎么成立呢？

谁有此烦恼，是即为不成。

若无有所依，烦恼亦不成。

（原译：谁有此烦恼，是即为不成。若离是而有，烦恼则无属。）

【烦恼如同墙上的花纹一样，是依靠所依才能成立的。但具有这种烦恼的人我或者众生，是无论如何都不可成立的。】

我们六道众生都不能成立，不仅仅是我不成立，所有的六道众生，真正去观察的时候，成千上万个文学家，或者是哲学家来到我面前的话，他们都没有理由建立所谓的我。只不过是假立的我，他们也可以称呼，我们也可以承认。除了这个以外，真正的一个实有的我，有多少个人来到

这里的话，他就没办法建立。既然这样的话，所谓的我不存在，那烦恼怎么存在呢？根本不可能成立的意思。

【既然所依都丝毫不存在，则能依烦恼也绝不会有一星半点存在的可能。】

【在所依境具备之前，烦恼不可能成立。因为人我并不存在，而且，(人我也是) 需要依靠烦恼者的心才能产生的缘故。】

因为人我应该具有烦恼的心才可以产生，不然的话人我不可能承认，那么这个烦恼的心也依靠人我而产生的，这样的话，互相都一直看待，这样一来真正的它的本体就无法成立。

好，今天讲到这里。

第 84 课

下面我们宣讲《中观根本慧论》。《中观根本慧论》抉择缘起特法当中，现在讲到第五个问题，也就是说轮回的相续不存在。轮回相续的果——如来不存在，在前面二十二品当中已经讲了，现在抉择轮回相续的因——颠倒（烦恼）不存在。

戊五、（抉择轮回为空性）分二：一、破轮回相续之果；二、破轮回相续之因。

这一品不是特别难懂，以前我们有关的一些佛教书当中经常涉及到。

己二、（破轮回相续之因——观颠倒品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分二：一、破烦恼自性；二、破烦恼之能立。

辛一、（破烦恼自性）分二：一、总破三毒；二、别破三毒。

壬一、（总破三毒）分四：一、以缘起因而破；二、以无所依因而破；三、以无因之因而破；四、

以无所缘因而破。

总共有四个科判来进行宣说和抉择。贪嗔痴三毒我们用四个科判来进行抉择。

昨天以缘起因而破分两个方面已经讲完了。然后，以无所依因而破分三个方面，

癸二、（以无所依因而破）分三：（视频中分二）一、以无所依之我而破、二、能依之烦恼而破，这两个问题已经讲完了。三、以无所依之心而破——所依之心不成立。

烦恼和心之间能依所依的话，这个不成立。因为我们昨天后面两个颂词当中已经讲了，所依的——不管是外道，还是佛教徒所承认的所谓的我——如果是依靠我而产生的话，这个根本不可能的。这是我们前面十八品当中已经讲了。如果所谓的我不存在的话，那么墙不存在的时候，墙上的花纹不存在一样，所谓的烦恼也是根本不可能成立的。这个问题昨天已经抉择了。

那么今天我们从另一个角度来进行分析，因

为这个烦恼，它属于在心所当中，大家回忆《俱舍论》的时候也应该知道心和心所。心所分善的心所、烦恼的心所。其中烦恼，它是在不善的心所当中，也就是烦恼心所当中，烦恼分根本烦恼和随眠烦恼。贪嗔痴实际上就是根本烦恼当中的。

这个根本烦恼，我们从《俱舍论》的角度来分析的话，它应该是属于一种心所，既然烦恼是一种心所的话，你跟心王，主要的这个心有什么关系？你是不是依靠主要的心呢？还是没有依靠主要的心？

今天我们分析的主要方法就是，烦恼作为心所，它跟心王——也就是我们原来所讲的八种识，按照《大圆满心性休息·大车疏》里面所讲的，我们的所谓的八识作为心，然后六根识，其他的烦恼、善心、信心等等这些全部作为心所——那么它们之间存在着什么关系？它是依靠心王而产生还是没有依靠心王而产生？今天我们主要是观察这个问题。

颂词当中是这样说的：

子二、（以无所依之心而破）：

如身见五种，求之不可得。

烦恼于垢心，五求亦不得。

字面上解释的话，它是用一个比喻的方式来
说明这个问题的。有什么比喻呢？就像身体、身
见，这个身见也可以是，平时用坏聚见，所谓的
我，也有这样的。意思就是身体和我之间，身体
和我的这种坏聚见，实际上我们用五种推理，前
面有五相推理来进行观察的时候都没有得到。

我们前面讲《观如来品》的时候，讲我们的
烦恼与蕴不是一体，不是异体，不是互相依靠和
具足。然后二十二品刚开始的时候，如来的身体
和蕴不是一体异体，以这种五相推理的方式，不
管是如来的身体还是平时，凡夫的身体都是通过
五相推理，一点也是不可得到的。这一点大家回
顾前面的推理，非常清楚的。

前面我们以身见这样推求的时候，实际上一

点也是没有可得。同样的道理，现在我们贪嗔痴的这三个烦恼，“于垢心”，它这里垢心指的是心王。

真正的心和贪嗔痴烦恼两个之间，也是通过五种推理来进行观察，进行观察的时候，它也是根本不可能得到的。

这个怎么样推呢？当然一方面推的话是比较简单的，根据月称论师的《显句论》，他是以两种方式来推的。

第一种方式，心王作为所依，烦恼作为能依。

前面两个方式基本上是一样的：烦恼和心王不是一体，如果烦恼和心王是一体的话，那么能生所生变成一体了，再加上火和木柴也变成一体了，然后因为烦恼从心当中产生的话，我们所谓一体，什么时候烦恼产生的话，那么这个烦恼和心，有分别、无分别全部一体了。如果心和心所方面再仔细观察的话，如果承认它们两个一体的话，有非常大的矛盾。这是一个问题。

如果承认心王和烦恼是他体，也是互相不观待，除了心王以外，烦恼应该存在。有这个过失。但实际上除了我们所谓的心，所谓的心是明清的，按照因明的观点来讲，它是除开无情法的明识，除了这种明识以外的话，实际上烦恼也是没有的。比如说，除开心王以外的一个烦恼，要找的话，任何人都找不到。所谓的烦恼就是我们的心变成染污的阶段。比如说生起嗔恨心的话，当时我的心王已经变成什么样呢？已经变成对外境颠倒执著，而怒火冲天的这样的一种状态，就叫做嗔恨心，这就是烦恼。

所以按照无垢光尊者的《如意宝藏论》的话，心和心所就像太阳和太阳光一样的，除了太阳的光以外，所谓的太阳——今天太阳普照大地，阳光普照大地的话，除了光以外有没有别的呢？根本是没有的。

所以，心和心所如果是他体的话，除了心以外，心所应该得到；除了心所以外，心应该得到，

有这个过失。但这个也是不可得的缘故，心和心所他体是不合理的。

刚才心作为所依，心所作为能依的话，是不可能的。反过来，心所作为所依，心作为能依，它们也是，就像盘子里的枣核一样，或者是山上的牦牛一样，这样的能依所依的方式来成立的话，也不可能的。

心具足心所的话，这也是不可能的。这个我们通过前面的推理进行观察的时候也是完全能理解。但是实际上这个推理没有很大的差别。

《显句论》当中这个是一种推理方法，还有另一种推理方法，实际上基本上是相同的，但是他从反过来说，烦恼作为心所，心王作为它的能依，以这个角度，反过来又观察一番。实际上就是把前面的观察全部反过来，别的可能没有什么。

但是，通过两方面这样观察，其实有时候，比如说五相推理，我不是蕴，蕴不是我，可以从我的角度来进行五相推理，然后从蕴的角度也是

有五相推理。这是从反体的角度，从因明的反体来讲，实际上五相推理也应该是十相推理，反体方面可以这样分。还有月称论师的《入中论》里面的七相推理，也应该有十四相可以推。但这个是不同的反体的角度来讲的，实际上只要通达一个推理方式，别的方法应该没有什么大的差别。

总的来讲，所谓的烦恼和心王不能成为一体他体。这样的话，我们在这里也会深深地认识到，认识到什么呢？就是我们经常所起的这些烦恼，如果真正有个依靠处的话，要么它依靠我，要么它依靠身体，要么它依靠心，除了这个以外根本没有办法的。但是我们进一步分析的时候，所谓的心也是我现在正在起烦恼的阶段以外，了不可得，根本就得不到。

那这样的话，正在起的这个烦恼，从它的本体上，从它的因上、果上，怎么样观察也是根本得不到，这样一来，我们也认识到，所谓的烦恼确实是和空中的鲜花没有什么差别。只不过人们

在依靠分别念，依靠分别念，对对境反而起一些邪念，然后产生这些烦恼。

这样一来，我们前面对心和心所，也就是烦恼和心王之间的关系进行分析，最后了知所谓的烦恼从来没有依靠过自己的心，没有依靠过心的话，它根本不可能得到的。这个问题应该这样解决。

这是第一个颂词。下面就是讲，科判当中第一个以无所依因抉择已经讲完了。现在是第三个，以无因之因而破。

意思就是说所谓的贪嗔痴烦恼，它没有因，以没有因的这种推理来驳斥。

癸三、（以无因之因而破）：

烦恼产生的话，我们认为它肯定有因，昨天也讲了分别念也是它的因。应该有因，这样认为的，但实际上不可能存在因。

因为《显句论》和宗大师的讲义里面提出一个对方的疑问：烦恼产生的话肯定有因，为什么

呢？昨天前面讲的，可爱、不可爱和颠倒，这三种外境是产生烦恼的因，如果有因的话，有果。所以从因的角度来推理，烦恼肯定存在吧，因为它有三种不同的对境，从三种不同的对境当中产生三种不同的烦恼之故，因此烦恼肯定存在。对方是这样认为的。

下面我们站在中观的立场，所谓的烦恼的三种因实际上是不成立的，以无因的推断方式可以抉择烦恼无因。

净不净颠倒，是则无自性。

云何因此三，而生诸烦恼？

对方认为应该有三种因，但是我们下面说这是不可能成立的。为什么不成立呢？因为清静的外境、不清净的外境，还有颠倒的外境，这三种实际上它们自己没有自性，清静的自性、不清净的自性，还有颠倒的这种自性，这三种自性实际上是不存在的。因为它的本性不存在的缘故，“云何因此三，而生诸烦恼？”因为它自己的本体都

不成立，自己的本体都不成立，你怎么会说它是产生贪嗔痴等诸烦恼呢？这是根本不可能的。

为什么它自己的自性不成立呢？这个我们要加以分析。怎样分析呢？当然我们没有经过仔细观察的话，哎，确实好像有烦恼一样，清净可爱的外境也产生贪心，不清净可恶的外境产生嗔恨心，还有外面，本来是无常的东西把它当作是常有，大自在本来不存在，外道认为大自在是常有的，这样的外境实际上成了我们产生痴心的因，这样一来，应该贪嗔痴是存在的，贪嗔痴存在的因就应该是这三种因吧，这样想的。

但这个我们还可以进行观察，我们刚才说清净的因，那么这个清净的因，它的清净、可爱，这个在它的外境上成不成立？这一点非常关键。因为在颂词当中并没有讲为什么它的因不成立？并没有讲，它说因无自性。因无自性的话怎么会产生烦恼呢？从表面上看就比较简单，但实际上它里面藏有很甚深的含义。

意思就是说所谓的清静、不清静还有我们自以为是的这三种外境，实际上就是我们的颠倒分别念进行假立的，为什么呢？这个柱子，我认为这个外境是清静的，对我来说，这个柱子很容易让我生贪心，我认为“这个非常好，我屋子里面有这样的话……”然后我就特别特别想得到。

比如说我们柱子以外举一个其他的例子吧，我看什么东西啊，这个是饼干，这个是叫什么？我们用这个麻花来比喻，用这个来比喻的话，比如说我们这里有些人喜欢吃油腻的，就认为这个是真的很可爱的，“尤其是我今天早上没有吃饭，等会下完课堪布会不会给我啊？”，他可能会产生这种念头。因为我昨天给了一点，他可能产生这样的念头。但有些有胆病的人，一看都是不能吃，如果吃这个肯定对我不好的，然后就看见那个都生起一种厌恶之心。然后另一个人，比如说其他的一个众生，他眼睛不太好，他就认为这不是麻花，这是一个琥珀，黄色的东西，肯定是一

个珍珠，他就这样认为的。这三种人有三种不同的贪心、嗔心、痴心，三种心在这个上面。我的化学实验品已经拿出来了，现在放在……

这样，如果贪嗔痴真正有一个实有的因存在的话，那刚刚这个麻花上面应该存在的，我看见也是生贪心，他看见也是生贪心，他看见也是生贪心，我们三个人看见应该生三种贪心，但并不是这样的。每个人对他生起的因不相同的，这样一来的话，贪心的因、嗔心的因、痴心的因在外境上根本不可能存在，无有自性。

如果它自己没有独立自主产生它自己这个法的能力的话，那它不具足因的法相，它不具足因的法相的话，我们不能把它安立在因当中。因为宗喀巴大师和《显句论》当中也讲了，所谓的贪嗔痴的因是没有自性的，为什么呢？因为缘起性故，因为毁灭之故，他讲了两种原因。一个是缘起性的原因，一个是它可以毁灭的缘故。这样也可以讲。

或者我们刚才讲的，不同的众生产生不同的缘故，所以它在真正的外境当中有一个实相的东西的话，那给谁都应该产生这种果，但是因为它没有真实的，所以我们不能把它安立为因当中。

因此在这个当中，大家应该非常清晰地认识到，所谓的贪嗔痴三毒，它的因是根本不可能自性成立的。

“云何因此三，而生诸烦恼？”既然它的因在自相上没有成立，怎么会说依靠这三个产生三种烦恼？这里讲三，可能鸠摩罗什原来翻译当中讲二，有些讲义里面解释的时候说按照藏文版本可能好一点，但不勉强，这样解释下去也可以。不同的讲义当中解释的方法都不同的，但实际上按照藏文的版本，意思就是“云何因此三”。因为上面三种对境而生诸烦恼，而生贪嗔痴的这些烦恼，怎么会产生？不应该产生的。

因此在这里，应该除了颠倒的外境以外，根本不可能存在实有的，这一点是全知果仁巴也是

这样讲的。我们前面讲的这些清净、不清净这些都是颠倒的，除了颠倒的外境以外，并没有实有的自性。

它的这三种因，除了颠倒的，这一点，确实有时候，当然讲的时候我也会讲，你们也可能会听，而且光是从理论上这样讲的时候，大家都很容易认识，但实际修持的时候，我们认为对这个一点都是不生贪心，不生嗔恨心，因为我们资粮道都还没有开始。一点不生贪心、一点不生嗔恨心，这些都是修道过程中的所断。所以我们对中观进行进一步闻思的话，有些人认为“我怎么理论上都懂了，为什么我还生贪心呐？为什么我还嗔恨心呐？我已经懂都懂了嘛！懂都懂了怎么还会生烦恼？”这就是我们闻思智慧不够的一种原因。

懂是肯定懂，比如说有眼病的人，他知道自己带着眼病，海螺的本色肯定是白色的，但因为他的病没有好之前，他光是从理论上懂了，不一

定他能看见白色的海螺。因为他相续当中有这个病，这个病的障碍还没有消除之前的话，不可能的。

同样的道理，我们也是从道理上大家都应该会懂的，但是这个要经过一段时间，在自相续当中的障碍没有清除之前，不生这些烦恼是不可能的。这个应该中观和总的显宗的一些道次第精通的话，大家都非常清楚。

这是我刚才说的第二个问题，以无因因来破。

我们中论的话，如果没有深入的讲的话，表面上看可能讲得不是特别清楚。因为你从字面上看的话，清净不清净没有自性的，怎么会说是依靠这三种来产生一切烦恼呢？表面上看来好像这样一说的话，实际上它有甚深的推断方式，这个大家应该清楚。

下面讲第三个，以无所缘因而破。我今天先讲两个，有没有第三个，明天再说。

癸四、（以无所缘因而破）分二：一、宣说所

缘之境；二、以显而空性之喻而破。

第一个是所缘六境不成立，第二个是宣说显而空性之比喻。

子一、（宣说所缘之境）：

**色声香味触，及法为六种，
如是之六种，是三毒根本。**

这里也是前面有一个疑问句，也可以这样说，因为烦恼肯定是存在的，烦恼的所缘存在的缘故，对方也这样认为的。

比如说，我相续当中的烦恼肯定是存在的，我产生烦恼所缘的外面的色声香味存在的缘故。这样认为。对方这样说的。

我们进行回答：首先说是你这个烦恼的所缘不成立，从这个方面来进行抉择。怎么样抉择呢？

“色声香味触，及法为六种，”，色声香味触，我们学《俱舍论》的时候，《俱舍论》里面主要讲十二处十八界的时候，处有外处和内处，外处是六根的对境——就是色声香味触，五根的对境再加

上意根的对境（法）。这样用《俱舍论》的概念想的话大家都清楚。

这里首先略说，色声香味触法这六种应该是存在的，这六种是所谓的所缘的六种，是我们相续当中生起贪嗔痴三毒的根本，三毒产生的来源。它颂词当中只讲这个，在讲义当中进一步地分析。

怎么分析呢？我们说它们的所缘不成立。因为对方刚才给我们提出，贪嗔痴肯定存在的，因为它的所缘存在的缘故。比如说我相续当中生嗔恨心、贪心这样的话，我看我外面，或者是依靠色法，或者是依靠声音，或者是依靠味道，或者是依靠外面的法，凡是我的六根。我们有时候情绪好的时候，外面听到一些不好的消息，马上生嗔恨心；然后有时候看见一个什么不好的事情的时候，马上生嗔恨心；有时候饭做得不好吃，生嗔恨心；有时候上厕所的时候，鼻子接触到不好的外面的外尘的时候，又开始生嗔恨心；有时候身体穿衣服，接触不好的时候，又开始生嗔恨心；

有时候心里面执著某一种东西的时候，那个开始颠倒执著，又开始生嗔恨心。所以我们认为外面所谓的六尘，六种尘肯定是存在的。六种尘存在的缘故，自相续当中的烦恼肯定是存在的。

但龙猛菩萨说这就是三毒的根本，只说是三毒的根本，然后各大讲义里面解释的时候，我们就可以这样说，分析方法跟刚才基本上是相同的，但是这里不同的点就是为什么贪嗔痴依靠这六种外境而产生，这个我们要思考。

我们认为外面有色法、声法、香法，有不同的色声香味的外境，然后产生三毒。如果外面真正有实有的这六种外境的话，那么所有的众生都应该产生这种贪嗔痴，但实际上并不是这样的。

这个我们观察的时候，第一个知道这六种外境是我们生贪嗔痴的根本来源，但是不是这六种对境对每一个众生都带来贪嗔痴呢？不一定的。

比如一个人唱歌，对特别爱好音乐的人来讲，高兴得不得了，“你看唱得那么好！”，对他来说生

起一个特别强烈的贪心，他想“再一次上场的话是多么好”，以前我们在外面开金刚娱乐法会的时候，有时候人的根基不同，经常非常难以处理。有一部分人认为“这次耍坝子，大家都唱歌跳舞，多么快乐多么幸福啊！”特别特别向往；然后有一部分人想“那个时候特别烦，那个时候我想早点离开学院，不然的话，看见那些人咕咕地叫特别生气。”对他来讲，这种声音是一种嗔恨心的因。

所以我们刚才说，龙树菩萨只说是它的根本，并没有说到底怎么是根本。我们知道它这个贪嗔痴三毒依靠这些外境去颠倒执著，然后才可以产生贪心、嗔心、痴心的，如果我们没有颠倒执著的话，不可能产生的，为什么呢？我刚才所说的那样，如果外境上真正有可爱和不可爱的东西的话，人人都是依靠这种声音，依靠这种味道.....

像我们做饭的话，一碗饭，发心的有六个人，炒菜的人他就炒了一种，然后这六个人都有不同的感觉，有些人觉得吃得特别好；有些人觉得一

般般还能过得去吧，将就吧，可以吧这样；有一个人说“做得一点都不好，我都不想吃，看到都是不好吃。”那没办法的，所以炒菜的人有时候也是特别为难，到底我要随顺哪一个，随顺这个，随顺那个，最后只有权力比较大一点的就随顺他。呵呵.....

所以我们刚才生贪心，生嗔心，可爱和不可爱，色声香味都是生贪嗔痴的因，这是生贪嗔痴的根本，这个根本实际上就是我们众生去分别、去颠倒、去执著。有些把这个声音颠倒执著为可爱的对境，有些把这个声音颠倒执著为不可爱的对境，有些把这个甚至颠倒执著为另一个对境，这就是痴心的来源。这样一来，我们表面上看起来，确实是色声香味，外面的六境好像是我们生贪嗔痴的因，确实是所缘存在一样的感觉，但实际上真正经过观察的话，全部都是颠倒的分别念在中间作怪。除了这个以外，外境上根本没有一个成实的东西作为你的所缘来起作用，然后不

断地产生我们的三毒烦恼，这是根本没有的。

所以这个是我们从假立分别念的角度来认识的话，非常地殊胜，有时候我们大圆满的一些窍诀来观察烦恼的来源、烦恼的本体，也是这样没有什么差别。

刚才从表面上看，确实我们很多人都认为是依靠色声香味而产生自相续当中的烦恼，但这个也是颠倒的分别念在中间造作，如果没有这样的话，它不可能产生这样的。否则的话，所有的人对外境应该有同样的执著和概念，但这个是我们现量看见不可能的。同样一个色法、同样一个声音、同样一个味道、同样一个触法，它对众生带来不同的贪心、嗔心、痴心。这样一来，说明所谓的所缘并不是真正贪嗔痴的来源。

龙猛菩萨只说是三毒之根本，但实际上月称论师等揭开龙猛菩萨密意的时候，应该这样来讲的。

月称论师的《显句论》当中，讲了很多色法

的法相是什么，香的法相是什么，味的法相是什么，这些全部立出来，立出来过后，这是我们名言当中这样承认的，但实际上这些也只不过是众生的分别念，然后依靠这些产生贪嗔痴的话，中间一定有一个颠倒的分别念，没有颠倒的分别念的话，众生不可能有不同的贪嗔痴产生。有这样的解释。

下面讲科判当中的第二个问题。讲第二个问题的时候，中间也可以有这样的疑问，那么既然色声香味在外境不存在，外境不存在的话，怎么可以亲眼看见，亲耳听见呢？为什么这样呢？

那么下面龙猛菩萨说，虽然它的本体是不存在的，但是看见、听见，我们六根面前显现的这些东西倒是非常非常的多，就像眼翳者面前显现的毛发，捏着眼睛面前看见二月，还有各种各样迷乱的显现是有的。下面以幻化八喻来说明这个问题。

子二、（以显而空性之喻而破）：

色声香味触，及法体六种，
皆空如焰梦，如乾闥婆城。

这里说色声香味触法这六种外境，实际上是空的。色声香味每一个上面真实能产生烦恼的能力，都是没有的，只不过是我們自身的分别颠倒在这里进行造作而已。

那么如果它们是空的话，可不可以显现呢？比如说色法方面，如果能产生贪心的因没有的话，为什么要产生贪心？色法上面如果没有能产生嗔恨心的因的话，为什么我们产生嗔恨心？虽然这个上面是空的，它自己的本体都是不存在的，但是色声香味它自己也可以显现的，贪嗔痴本来也是没有本体的，但是它也是没有经过观察的时候，也可以显现的。我们一经观察的时候，所谓的贪嗔痴，或者是外面的色声香味等，一切的一切法全部应该是空性的，没有一个是不空的，全部在实质上没有产生过。但是在未经观察的时候，众生的迷乱分别念面前，它还可以显现的。

这个比喻就像阳焰水，天气非常干热的时候，在外面有一些阳焰。色达县上去有一个比较大的草原，那个上面都是可以看见阳焰，以前有时候夏天到那里去的话，也能看见阳焰。

做梦可能不用介绍，大家早上不愿意起来，一直进入梦乡.....

然后乾闥婆城，这三种比喻吧，其实《般若灯论释》里面讲得比较清楚。

我想，印度论师这些幻化比喻怎么解释，还有《七十空性论》、《六十正理论》、《金刚经》、《中观四百论》这些里面八大比喻比较多。显而无自性，在我们这个世界上还是非常非常多的，虽然本体不存在，但是我们经常也能看见的。下面可能还有镜中的影像，或者是湖泊当中的月影，还有很多诗学家在外面流浪的时候，他会看见很多幻化八喻，只不过以前不信佛教的这些诗学家，就是执著非常实有的一个东西，然后进行破立。有时候看这些人也是非常可怜的，如果以中观的

理论来推究自己、推究自心的话，可能很快的时间当中会醒悟过来，可是他毕生的精力和智慧用在外边，实有的执著上面，有时候他自己也可能觉得比较累，但不管怎么样，这些文学家和诗学家对我们来说也没有什么关系。

我们只能抉择所谓的贪嗔痴烦恼，一方面刚才讲了，它是所缘不成立，如果所缘不成立的话，它可不可以显现呢？所缘不成立也可以显现的，就像阳焰和乾闥婆城这些，它所缘上面一点一滴也是不可能的。比如说阳焰上面有没有水呢？一点也是没有的。当时做梦的时候，山河大地和大象、牦牛等等，什么样的梦的话，有没有它的实质呢？一点也没有。但是没有外境的话，实际上我们分别念面前，这些东西可以显现。这是理所当然的事。

所以说我们认为是所谓的所缘——色声香味等外境一定要存在，不然的话，它怎么会是我们能亲眼看见？亲耳听见？没有什么这方面的

辩论，它没有这种东西的话，实际上人和众生的分别念和我们自相续当中有烦恼障、所知障的这种病存在的话，在我们六根面前显现的是非常多的，但是也不一定存在，用这个比喻来宣讲的。

今天就讲这四个颂词。

如身见五种，求之不可得。

烦恼于垢心，五求亦不得。

【如果对方提出：心可以与烦恼一起产生。对于自身之见中诸如坏聚见之类的烦恼，在烦恼者的心或者相续中，

这里烦恼者是指心王。

用五种关系去寻找，都是不存在的。】

【而诸如持身见的烦恼者，在烦恼[垢心]当中，也是以五种关系不可寻觅的。

自身本来是由色等五蕴聚合而成的，如果对自身持我与我所见，即为坏聚见。】

萨迦耶见，也叫坏聚见，也叫我、身见。

【我们可以通过观察自身，以“非蕴外非蕴”

等五种方式，就足以证明自身不成立。

同理，如果烦恼的分支——贪欲等等，与产生烦恼的心二者是一体，

他这里贪欲是心所，主心叫作有支心，这两个也进行比较和观察。

【则有能生所生成为一体的过失；如果为异体，则有互不观待的过失；又因为其二者不是异体，就可以将剩余的具有等三种关系一并遮破。】

五相推理后面三种，因为它不是异体的话，后面三种是不可能的，互相能依所依也不可能的，具足也不可能的。

辛三、以无因之因而破：

净不净颠倒，是则无自性。

云何因此三，而生诸烦恼？

【如果对方提出：虽然你们遮破了烦恼，但烦恼的因——清净可爱、肮脏可恶等三种外境还是存在的，既然外境存在，则果法烦恼也应该存在。】

【这些外境并不存在。因为清净可爱、肮脏可恶以及颠倒的外境，也是依靠（他法）而产生的，】

刚才《显句论》和宗喀巴大师讲义里说是缘起而产生的，既然缘起而产生的话，我们前面已经破完了，因缘和合的产生没有实有。

【其自性并不成立。所以，又怎么能依靠清净可爱、肮脏可恶以及颠倒的外境而产生烦恼呢？烦恼不应该存在。】

“但是我生烦恼”，昨天一个人说，“上师你天天讲烦恼不应该产生，我很生烦恼，我怎么办？我很痛苦，我很想离开。”我说，“那离开就离开也可以。”“我不想离开怎么办？”“不想离开也可以。”“那我很生烦恼。”“让它产生。”“产生也不生。”有些人很矛盾，有时候也觉得很可怜，什么样都不行，让他离开也不行，不离开也不行，不要生烦恼又要生，要生烦恼的话，我不生怎么办？那怎么办啊？那就没办法啊！

辛四、以无所缘之因而破：

色声香味触，及法为六种，

如是之六种，是三毒根本。

【如果对方提出：烦恼是存在的。因为烦恼的所缘境存在的缘故。】

所缘境色法等也是不可得的。作为外境的色、声、香、味、触、法这六种所缘，是一切（三毒）烦恼生起的根本因。缘于这些外境，就会因清净可爱的外境而生贪欲；

他这里并没有说，宗喀巴大师和全知果仁巴都说得非常清楚，把外境耽着为，或者颠倒执著为清净可爱，然后才产生贪心，不然不可能所有的人依靠外境产生贪心、嗔心。所以这个地方最关键的问题是把它颠倒执著为清净，颠倒执著为不清净，颠倒执著为常有、不常有。

它这里有一个颠倒，我觉得是最关键的，不然的话，如果没有颠倒的话，那清净可爱产生贪心，这是正常现象。好像没有破到对方的观点一

样，有这样的想法。

因肮脏可恶的外境而生嗔恨；而我见、常见等增益，则是愚痴的根本之因。

认为大自在天是常有，或者柱子等色法常有，这就是痴心的根本。

**色声香味触，及法体六种，
皆空如焰梦，如乾闥婆城。**

【虽然你们安立了诸法，但（这一切）实际上却如同具眼翳者眼前所现的毛发幻景一般。色、声、香、味、触、法仅仅是假立的，】

这里讲得很清楚，《显句论》也是说，虽然是显现，但仅仅是假立的。假的怎么可以显现呢？假的可以显现，世界上现在假的显现特别多，人也是假的，法也是假的，什么都是假的，假的显现在这个市场上多得不得了。所以他这里也说是无而显现的，假的东西可以显现的。

【是无而显现的，如同乾闥婆城、如同阳焰、如同梦境一般。】

二十三品问答题：

1、以教证说明作者宣说《观颠倒品》的根本原因。（这个教证麦彭仁波切注释里面有。）

2、以教证说明三毒是由分别妄念而生，并不成实，本体不成立之理。

3、请结合《七十空性论》的教义分析三毒无有自性。结合《七十空性论》后面两个教证观察。

4、怎样以无所依因而了知烦恼本体不成立？（无所依因当中，昨天讲的人我不成立，今天讲的心王不成立，有几种观察方法。）

5、请以五相推理抉择烦恼不存在。（以前是以五相推理抉择人我不存在，现在抉择烦恼不存在。）

6、怎样以无依因推理、论证烦恼了不可得？（应该认识烦恼没有因。）

7、起三毒的六种对境明明存在，怎么会说它们无有自性、无所缘呢？

8、请根据《般若灯论释》分析说明空而显现

之理。（《般若灯论释》将这三个喻稍微作了一些解释，以这种方式来了解，我们经常说阳焰、梦境、乾闥婆城，说是说，但比较可靠的论典里解释得比较少。无垢光尊者在《虚幻休息》里当然把每一个都解释过。）

9、当你起烦恼时能否采用此等对治法，为什么？

第 85 课

下面我们讲《中观根本慧论》第二十三品——颠倒品。本品和前面几品的科判一样：

己二、（破轮回相续之因——观颠倒品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分二：一、破烦恼自性；二、破烦恼之能立。

辛一、（破烦恼自性）分二：一、总破三毒；二、别破三毒。

壬一、（总破三毒）分四：一、以缘起因而破；二、以无所依因而破；三、以无因之因而破；四、以无所缘因而破。

通过这四种推理已经破完了：所谓的烦恼，它是缘起性的缘故，没有自性的；它没有所依的缘故，不可能有自性的；它没有所缘的缘故，也不可能有所缘的；它没有因的缘故，不可能有自性的。

我们前面已经详详细细地讲了，我们众生的相续当中最可怕、最严重的就是贪嗔痴三毒烦恼。然而这三毒烦恼，只不过是我们在无始以来的串习当中没有自己真正地去掌握、观察，如果你真正地去掌握观察它的本体，或者是它的来龙去脉的时候，确实烦恼是得不到的。在观察的过程当中，逐渐逐渐全部会失去的。这个问题我们昨天已经观察了。

今天开始我们讲别破三毒。

壬二、（别破三毒）分二：一、破贪嗔；二、破愚痴。

癸一、（破贪嗔）分二：一、破因法净不净；二、以此而破彼果。

子一、（破因法净不净）分二：一、以所依虚妄而破；二、以互相观待而破。

这一品的科判和麦彭仁波切的科判，基本上大的分析是比较相同的。

所以我们了解科判还是非常重要的，现在这个颂词到底包括在什么当中，到底具体用的是什么样的推理方法。这个问题大家应该能讲得非常清楚。

这样，前面主要是总的方面来讲所谓的贪嗔痴不存在，总的不存在的原因前面已经讲了。今天开始，科判当中也非常明显，首先讲贪心和嗔心不成立，从因方面和果方面，分两方面讲。首先，生贪心和生嗔心，它的因或者是可爱，或者是不可爱，由这两种因决定的，首先抉择这两个因法不成立。

因法不成立，因为它的所依是虚妄的，我们生贪嗔痴的对境，或者是它的依处的因，完全是虚妄的；如果是虚妄的，那我们相续当中不会产生贪嗔痴。贪心和嗔心两个主要从因方面来抉择。

丑一、（以所依虚妄而破）：

犹如幻化人，亦如镜中像。

如是六种中，何有净不净？

从科判上我们知道，这是属于因法的清淨和不清淨不成立。因法中的所依，我们相续当中生贪心和嗔心肯定它有一个所依，依靠它而产生的。但它的所依完全是虚妄的——生贪心、嗔心的因，完全是虚妄的，从这个角度来讲的。

从字面上解释的话，就像幻化的人，或者是镜中的像一样，色声香味等六种境上面根本不可能有清淨和不清淨，可爱和不可爱，在六种相上面根本不可能成立的。从字面上解释，大家都应该懂，比较简单。

就像幻化的人，它的本质也是虚幻不实的，镜中的影像也是虚幻不实的，同样的道理，我们所看见的色声香味触法六种外境，六种处，实际上和幻化的人和镜中的影像没有任何差别。

如果这样的话，在这个当中，本质上有没有清淨和不清淨呢？如果清淨和不清淨没有的话，那么我们相续当中所生起的贪嗔的所依根本不可能存在的。

他这里的幻化人，以前有很多幻化师，他依靠木条、石子，依靠各种各样的物品，然后通过他的一些不同的造作和意念和咒语，这样就显现各种各样的人，然后这个人显示打仗啊等等。这个一方面相当于是我们现在科学家所创造的机器人，还有电视电影里面所显现的这些人，他们打仗这些，完全都是通过机器的造作可以显现出来。

但实际上在幻化的人当中，表面上看起来电影里面所显现的这些人有美、不美，或者好看不好看等等这种可以出现的。有些看见电影里面的人，也生贪心，生嗔恨心，也有这样的，但实际上有没有呢？这个也根本不可能的。

同样，还有镜子当中，也是依靠一些外境的因缘，然后显现一些丑人、美人等等，在镜子当中也完全可以现前。

刚才我们讲了幻化的人不成立，然后幻化的像，镜中的像也是不成立的。同样的道理，这一

点我们用比喻来说明大家都比较好懂，确实是幻化的人没有自相，刚才我们讲了一个幻化的人，一个是镜中的影像，这两个比较好懂，确实在外境上，它的清净可爱，或者是不清净可恶的本性都没有。

然后我们认为六种境：外面的色声香味触法，六种境上面应该有可爱、不可爱的本质，认为这种可爱、不可爱的本质应该存在，这样认为的。但这种想法和说法完全是不合理的。为什么不合理呢？因为幻化人和幻化的境中没有它们的本质一样，实际上通过昨天的观察，在外境上，实际上净和不净这两者是没有的。这两者没有的原因前面也讲了，下面也可以继续叙述。所以真正的外境上根本不存在清净和不清净。

如果外境上清净和不清净不存在的话，那么刚才所讲的一样，所谓的贪心和嗔心就是完全认为它是清净可爱或不清净可恶，以这样的分别念

开始在中观起助缘，然后相续当中开始产生贪心和嗔心，这样一来它的本体也自然而然会消失。

所以，真是，中观的这种推理，不管是修无上大圆满还是学禅宗，学任何其他的宗派，这是最根本的。没有这样的一个前提的话，我们众生始终是在我和我所执的网当中不能摆脱出来，如果从我和我所执的网里面没有解脱出来的话，那别说大乘佛法，小乘佛法也是根本算不上。

我们大家都知道，所谓的小乘佛法，一定要证悟人无我以后才能获得阿罗汉的果位。所以我们始终都是建立在一个实有、牢固的我执基础上，这样的话，我们的修行一直是不能成立的。所以我们佛教当中最根本的一个就是无我空性。

不管怎么样，我们中观这么多的理论，每天都是推什么呢？就是想方设法，千方百计一定要推翻我们相续当中如山般的我执，一定要推翻，这是一个最根本的问题。

那么这个我执推翻了以后要做什么呢？很多人认为我现在学佛的目的是成佛，那为什么要成佛呢？因为成佛就功德圆满，没有障碍，你看我们现在轮回当中很苦啊，所以成佛是非常快乐的事情。这种想法的话，完全搞错了。

“我现在为什么学大乘佛法呢，就是我要成佛。”成佛有什么原因呢？“就是要像释迦牟尼佛一样功德圆满，自相续当中所有的烦恼障、所知障全部去除。”这就是我的究竟目的的话，那这个目的完全搞错了。

那我想成佛的目的都搞错了的话，哪里有正确的目的呢？我们作为大乘修行人的话，不管是学中观，还是学《宝性论》，学什么样的法，最终的目的是什么呢？就是利益众生。华智仁波切也是再三地讲了，意思就是利益众生。要利益众生的话，没有断除我执，证悟空性，没有得到佛果的话，利益众生不能很圆满。

比如说我们在凡夫地的时候，虽然做布施，但布施的违品没有摧毁，还有吝啬心；虽然相似上持戒，但是持戒的违品没有断除，所以全部都变成相似了。与得地的菩萨六波罗蜜多相比较起来，我们现在所做的全部是相似的。但获得佛果的时候，依靠六度万行完全能利益众生的，这个时候已经完全是利益众生的。

现在可能大多数人自己想成佛的目的都不一定有。尤其是汉地和一些以前没有受过佛教的教义的地方，学佛的目的就是为了身体健康，即生当中发财，这是最下等的；稍微好一点的话，学佛的目的是什么？就是想成佛。成佛为什么？成佛就特别快乐啊！

就像现在有些学生，为什么要读书？就是要当官，以后要工作、发财，我现在读大学的目的就是这样的，如果没有读大学的话，以后没有饭碗端。家庭也是这样的。

但我们学大乘佛法的目的是不是这样呢？是断除我执，这个非常重要，我们学中观也是这样，学前行也是这样，就是为了断除我执和我所执，这个非常重要，如果没有断除的话，根本得不到成佛。但成佛是不是就已经可以了？并不是这样的。

我前段时间也讲过吧，如果是专门为了断除烦恼和断除障碍的话，你获得阿罗汉果位的时候特别快乐，自相续当中像现在我们这样的烦恼一点一滴也是没有的，贪心也没有，嗔心也没有，痴心也没有，什么烦恼都没有，那个时候都已经可以了，只学一个小乘佛教就可以了。但是没有真正的大乘利益众生的发心不行的。

我们以后学《现观庄严论》的时候也会知道的，我们最后获得佛果不是最究竟的目的，最究竟的目的是利益众生。所以我们现在学中观这些的时候，一方面自相续当中的贪心、痴心还是非常严重的，一定要想尽办法断除，有时候以中观

的方法，有时候以大圆满的方法对治，这个非常重要。但是这个目的一定搞清楚，如果目的没有搞清楚的话，比如说我获得佛果就是最主要的，但是你获得佛果不利益众生，那这样是不可能的。所以要利益众生的话，佛陀的果位是最殊胜的。

比如说从现在世间人的角度来说，我要为这些人服务，为这些人服务的话，我光是一个老百姓可能不行的，我应该要当一个县长。我当县长才能利益众生，那么他当县长的目的并不是自己发财，不是自己当县长的时候有吃有穿，到时候生活过得非常快乐，不是这个目的，目的就是为附近的老百姓造福。这个就是我的目的的话，那确实最后他的愿望会实现的，也有这样的情况。

所以我们利益众生和证悟空性，这两个一定要相结合，这个非常重要的。所以我们现在每天为什么对中观这样闻思呢，一方面目的呢，希望大家哪怕听一个小辅导，尽量能发心，什么样的发心呢？就是我以后获得佛果之后能完全利益

众生。这个之前我所谓的利益众生也毕竟是带有一种虚假的成份在里面，所以最圆满的利益众生的方法就是得佛果，这样想。

我刚才的意思就是，我们现在学中观，一方面通过这种比喻，大家相似地证悟空性也不是特别困难，但是真正证悟空性，那应该是获得一地菩萨以上来安立的话，恐怕有点困难。

我们这里附近有些寺院的上师说，我们下面眷属里面一地菩萨的是多少多少，七地菩萨是多少多少，成佛果的有多少多少，专门有具体的数目，但如果真正是这样的话，大家都非常快乐。今天一地菩萨全部过来给我讲考，明天七地菩萨全部过来，后来得佛果的人过来，但也许“一地菩萨”都讲不来《中观》、《前行》，那有点不好意思。这样说起来大家都可能是比较舒服，比较快乐，下面的人也觉得我肯定是一地菩萨，不过学一学《入中论》，最后一地菩萨的功德都没有，这样的话，无垢光尊者在《法界宝藏论》里

面就开始专门批评这些人，已经地道圆满但没有功德的这种，在这个世界上是根本不存在的。

我想我们学的时候，自己不要认为自己特别高，不然的话，如果一点没有这么高境界，自己认为自己特别高的话，确实你在积累资粮、学习中观很多方面受一定的影响。没有多大的必要。

真的，呵呵，今天可能“佛陀”比较少一点，的“八地菩萨”稍微多一点，七地菩萨那更多，现在开始凡夫人呢.....听说有些地方分念经钱的时候，比如说圣者们一个月得三百元钱的话，凡夫人得一百元，听说分念经钱也是这样的。但是一方面有些上师们的行为我们也不可揣度，也不好说；但有时候真正学中观，显宗密宗，尤其是密宗应该是依靠无垢光尊者的《七宝藏》和《四心滴》来衡量，如果用《七宝藏》和《四心滴》来衡量的话，确实尤其是大圆满的四步境界也不是特别容易。在《上师心滴》里面怎么说大家都可能有印象。

有时候自己还是应该掌握自己的境界，不然的话我们学院也是，有个别人到附近去住几天，然后回来的时候认为是“现在我不用到凡夫的群体当中，我已经是圣者了。”，然后自己做一个圣者的行为。所以有时候我们凡夫看来，确实是有点看不惯。原来你在这里的时候，确实是跟我们一样的一个凡夫人，然后去三四天以后变成这样的圣者，一方面非常随喜，“你看，就一两个月回来就得圣者了，当然和我们格格不入也是情有可原，我们非常随喜。”有时候凡夫的分别念，习气特别重，观不起清净的信心来，但这个应该是怪自己，不怪你们圣者。

下面第二个问题：

丑二、（以互相观待而破）分二：一、清净可爱不成立；二、不清净可恶不成立。

寅一、（清净可爱不成立）：

不因于不净，则亦无有净。

因不净有净，是故无有净。

“不因于不净”，不因，这个因是观待的意思。如果不观待不清净，则没有清净。因为清净一定要观待不清净，如果没有观待不清净，则不可能有清净。为什么呢？“因不净有净”，因为有了不净，观待了不清净才有清净的。

所谓的清净可爱，一定要观待不清净、不可爱的东西，如果没有这样的话，所谓的清净可爱在这个世界上是找不到的。为什么呢？它是一定要观待不清净而安立的缘故。“是故无有净。”所以所谓的清净可爱在本体上是没有的。

这里鸠摩罗什翻译的是净和不净这样讲的，清辩论师的讲义翻译的是爱和不爱。从藏文的角度来讲，爱比较贴切。因为光是清净和不清净的话，有时候在自己的想象当中，心目当中认为，光认为清净和爱比较起来的话还是有一点轻重。我们认为可爱的对境和不可爱的对境来算的话，生贪心和生嗔心很容易区分。可能有这样的感觉。

这里稍微广说的话，意思就是我们现在所谓的清净不存在。怎么样不存在呢？如果我们知道所谓的清净不存在的话，那么依靠清净生起来的贪心可以土崩瓦解，不可能存在的。

清净怎么不可能存在呢？他这里所谓的清净不存在的原因：因不观待不净，它没有不观待不清净的话，所谓的净不可能存在的。

全知果仁巴用一个比喻来这样讲的，比如说用瓶子来比喻，瓶子当中有金瓶、银瓶、铜瓶、瓦瓶四种瓶子。首先第一个用银瓶来比喻，银瓶的清净可爱是不观待而安立的，还是观待而安立的？首先是这样问的。

如果你说银瓶的清净可爱不观待而安立的，不观待而安立的的话，那么这个银瓶比金瓶还可爱，比金瓶还珍贵了，有这个过失。所以这个谁都不敢承认，这是第一个方案。

第二个方案，如果你说观待，你要观待的话，那应该比自己不可爱、不珍贵的东西，下面的铜

瓶来安立。为什么说银瓶清净可爱呢？因为比铜瓶还好一点，所以它应该是清净的。比铜瓶还清净的话，那么铜瓶的不清净是观待什么呢？铜瓶的不清净可恶应该是观待银瓶本身，如果没有银瓶本身的话，铜瓶的不可爱不可能安立，铜瓶的不可爱没有安立的话，那么银瓶的可爱也没办法安立。

这样的话，银瓶本身实际上跟铜瓶是有关系的，但是没有安立不清净之前，清净也不可能；清净没有安立的话，不清净也不可能，这样的话中间一直观待，最后变成无穷，非常难以得出一个完整的结论。

所以我想这个问题从这个角度来安立非常好，否则一些外境的东西以什么来安立它的美观、什么来安立它的丑相呢？非常难以决定。

刚才讲了所谓的可爱清净，这个字面上大家应该能懂。这个稍微难懂一点，刚才那个应该懂了吧？不依靠、不观待不清净的话，所谓的清净

不存在的；所谓的清净一定要观待不清净而安立，所以不可能存在清净可爱。它这里这样讲的。清净不清净就是对境上的可爱和不可爱，从这个角度来讲的话是非常好的。

那这样的话，刚才果仁巴的推断方式大家应该懂了吧？金瓶、银瓶、铜瓶、瓦瓶，四个瓶子当中的银瓶，银瓶观不观待？如果不观待而可以安立为可爱的话，那就比金瓶还可爱了，比金瓶还珍贵了，有这个过失；如果说观待的话，银瓶的清净必须要观待铜瓶，才能安立它的清净；然后观待铜瓶的时候，铜瓶不清净，银瓶清净，铜瓶反过来应该观待银瓶。没有观待银瓶的话，铜瓶的不清净不能安立的。铜瓶的不清净不能安立的话，银瓶的清净不能安立的。这样的话，它们之间互相观待，这种互相观待，最后一个不成立的话，另一个不成立。

那天有个人说“你去不去经堂？”“我不去经堂。”“你不去我不去，我不去你不去。”

最后两个都是没有去成。这也是观待。我当时想这个比喻举得不好，但也可以这样举。两个都不去的话不行，但是两个都万一去的话，观待是不是成立？

这个大小也是这样的，如果大的不成立，小的不成立；小的不成立，大的不成立。或者长短也是这样的，世界上没有衡量长短的单位的的话，长和短根本不可能安立的。所以《显句论》当中以犹如长短一样来比喻。

世间上很多人认为清淨的、可爱的，认为好的东西是有的，但是这个只不过是观待众生的业感而言的。像我们讲《定解宝灯论》时候，六道众生的业感，比如一碗水，人认为是清淨可爱的对境，它可以饮用；但是从天人来讲，就像脓血一样，他不能享用，他只能变成甘露才能享用；然后饿鬼的话，它自己对境的这种脓血我们根本不能饮用。只不过是六道众生自己的业力现前而已，实际上在这上面真正的美和不美是不存在的。

只不过有些以习气作怪，有些在外境上是根本没有的，外境上这些所谓的美，是我们分别念假立而已。

比如以前中国所承认的四大美女，虽然有些诗学家比喻成沉鱼落雁，羞花闭月。当时别人说杨贵妃到花园里去，花都不好意思，我想是不是当天晚上打霜？不一定是她真正非常美；然后西施看水池里面的时候，鱼都不好意思，她长得特别美，鱼都沉到下面去了，但我们有时候看水池里的时候，鱼有点害怕就往下跑；然后大雁落地，还有月亮躲避……。其实大雁落地倒是可能没有，但是月亮躲避这些话，在藏文和印度的诗学，在诗经里特别多，因为这个人如何如何长得非常漂亮，最后月亮也有点不好意思，就跑到西山去了。其实月亮跑到西山去是自然规律，月亮肯定要跑到西山去，它不管看到美人、看到丑人、看到什么样的人，都肯定要躲到西山后面去。但实际上是不是有真正的美在她们身上，这也是非常

困难的。有些人当时也是看见这些人觉得非常丑，也有这种情况吧。

我家里有一盆水仙花，早上放在玻璃房里，第二天我进玻璃房里的时候，太阳的光出来的时候，原来的水仙花就全部开始干了，好像全部都开始“不好意思”一样，带有这种……然后我想我也是不是长得非常好？呵呵……

但实际上这些都是众生的业感，众生的业感面前，什么都可以说清静、不清静，中间有很多很多的判断，但实际上真正是没有的。那么这样的境界是谁完全能证悟呢？慈诚罗珠堪布《中观根本慧论》的讲记里面也讲了吧，六道众生的各自不同的见解都不是很准确的，最准确的所见就是佛陀的所见。这一点不管是六外道本师也好，还是现在的哲学家和科学家都不可能推翻的。为什么呢？因为他们的思维智慧不能到达他的境地。就像射箭，有一公里的距离，有两个人来射箭，一个人射箭的力只能到过半公里，另一个人

他完全能射到一公里，那么佛陀的智慧就像完全能射到一公里的这种射箭力量一样的。

所以一般的文学家和哲学诗学家，虽然对美啊、不美啊任何一些事情进行判断，进行判断的时候，但是他只有半公里的智慧的力量，到了那个时候就再也过不去了。所以有一些现在的世间的诗人，尤其是现在的社会也是这样的，这个美，这个不美，在美和丑的方面有千千万万的论文。我们去年都专门问了一些裁定“世界小姐”的人，“你们是怎么判断的？每个人的感觉都是不相同的。”，当时有机会跟他们有些老师接触，这个时候他们说仅仅依靠外表的话也有点困难的，应该要观察她的心灵美和行为美。

现在他们世间人可能也确实是，像以前中国比较落后的时候说是“中国四大美女”，现在比较公认的肯定是没有的，因为仅仅是外境方面的话，南非人觉得这是特别美的话，我们认为这是

非常丑的；如果北美洲人觉得这个非常好的话，我们东方人也可能觉得非常丑的。

真正在外境上如果有一个美的话，谁都应该生贪心，谁都应该生欢喜之心，但确实确实是没有的。这样以后，对中观的真正的甚深意义通达无碍不是非常困难的。

有些中观的甚深道理跟世人的观点，不管是佛教观，还是世界观，看法完全是不相同的。慈诚罗珠堪布举的例子很好的，佛陀的智慧完全已经到达一公里的距离，我们的智慧，或者是像世间的不管是什么艺术家，什么样的人，他毕竟是住在凡夫地，他的智慧和观察能力非常有限的，他所定出来的标准，和他所得出的结论都不是最究竟的。

因此在这些上面，对外境不成立，一切都是众生业感现前，在这些方面，中观和唯识的观点也应该是一致的。我们修行人经常对佛陀的不共的智慧和不共的悲心应该会生起非常强烈的信

心。这样的话，对即生和来世确实有非常大的利益。

我们不要认为对佛陀的不共智慧和悲心生起信心，这是一般对人生贪心一样，或者对人生欢喜心，不是这样的。佛陀是一个非常不同的对境，对他哪怕是生一刹那的信心，那这个功德也是不可估量，你们现在正在学习《释尊广传》，大家应该清楚的。

所以佛陀以他的智慧力来抉择这些问题的时候，我们应该深深地知道，在整个世界上，并不是口头上，唯一通达万法究竟真相的就是佛陀。这一点大家应该深信不疑。讲一些佛陀的境界的时候大家都好像特别痛苦一样，讲世间的事情的时候就特别开心，为什么？呵呵，按理来讲应该讲佛陀的功德，对佛有信心的重要性，大家应该讲得很开心.....。

寅二、（不清净可恶不成立）：

不因于净相，则无有不净，

因净有不净，是故无不净。

这里主要讲不清净、可恶的东西不成立的，为什么呢？“不因于净相”，如果没有观待，因也是观待的意思，如果没有观待清净的相，则不清净的相不可能存在的，为什么呢？因为有了净相才可以有不净相。清净和不清净完全是互相观待的。“是故无不净。”所以没有不净。

我们世间认为有很多不清净的东西，但是这个不清净的东西也是我们所谓的分别念而已。全知果仁巴的注释里，也是用瓶子来比喻。比如说铜瓶，比银瓶来说，铜瓶是不清净。铜瓶的不清净是不观待而安立，还是观待而安立的？如果不观待的话，那比瓦瓶还不清净了，有这个过失，因为不观待的缘故。

但这个理论你们不一定能记得住，如果特别灵活的人可以，中观的有些推理我想听一次两次可能不行，希望你们下面一定要每天所讲的四个颂词，四个颂词的推理方法如果没有搞懂的话，

我们太笨了，所以除了一些老年人，老年人现在确实，你要学中观恐怕转不过来。等会儿我们讲《大圆满前行引导文》当中还是讲了很多老年人糊里糊涂的状况，确实让你一定要精通中观的话，有点困难。

但有些是年轻的话，很多人可能也算是中年了，一般像格鲁派，最好的时候是，25 岁以下学因明，25 岁以上学中观，这是最好的年龄。但我们这里 25 岁以下，很多人不要说没有学过因明，前行也没有学过。有些人现在已经 60 多岁的时候，才开始学中观，才开始皈依佛门。所以这个规定可能也有点困难。

不管怎么样，我刚才举的果仁巴的例子，讲不清净不存在。为什么不清净不存在呢，因为你不清净的相，比如说刚才四种瓶子当中，铜瓶的不清净，首先问你观不观待其他的法，如果你说不观待而可以安立它的不清净的话，那么它就比

瓦瓶还不清净了，不看待的缘故。但这是不可能的，从它的价值和质量上面，也是不可能成立的。

如果你说看待，看待的话，铜瓶的不清净是看待谁呢？是看待银瓶而安立的。银瓶而安立的，那么银瓶的清净是看待谁呢？看待铜瓶来安立的。所以铜瓶和银瓶之间互相看待，互相看待的话，一个不成立，另一个不成立，一个不成立，另一个不成立，这样一来，所谓的铜瓶的不清净永远也是不可能成立。有这个过失。

但是我想果仁巴这个比喻一方面好懂，但另一方面，我们把它规定为金瓶是最好的，银瓶是中等的，铜瓶是次等的，然后瓦瓶是最不好的，如果这样的话，好像是不是变成在外境上真的有珍贵、不珍贵的现象一样？我们一般的话，长短这些全部是众生的分别念，以长和短来安立的话也非常容易的。

我们所谓的清净，或者是用人们的串习来安立的，或者是用他的习气来安立的，或者是用他

的一种实执来安立的。所谓的不清淨，比如说《释迦牟尼佛广传》当中专门讲了一些丑陋的婆罗门，所谓的丑陋的婆罗门也是当地印度人认为他当时非常丑陋，当时印度的社会状况来讲的话，这种人长得比较丑陋，然后认为是丑陋，然后后来的人们一看也说确实他是很丑陋。原来法国写《悲惨世界》的雨果，他写了《巴黎圣母院》，里面专门讲了一个丑人，从表面上看来，确实这个描写很丑。

原来法王如意宝去巴黎的时候，因为巴黎非常多的教堂，当时因为那个书的影响比较大，我们准备去这个圣母院，后来没有去成，我都觉得有点遗憾。也不是什么其他的目的，但是可能以前世间的一些吧，听说那个特别出名的，还是很有名的，然后准备想去，但法王一般是有佛教的圣地，老人家愿意去，其他一些世间名声比较大的，这些不太愿意。“这些都是世人的说法而已，

也没有什么可去的，而且去外道的教堂，你是不是想学外道啊……”。

雨果有时候确实是写得非常生动，里面描述的那样，但从文字上看有些人也觉得这个还是很美的，也不一定丑的。原来法王如意宝也讲过吧，世间人外面丑的话，不一定里面也是丑，布敦大师他外面长得特别丑，但是内心很美，而且他对佛教的贡献也非常大，像《大藏经》的校对等等。

当时上师也讲了，只不过是个人的一些分别念，认为他是丑陋的，实际上不一定非常丑。以前诸葛亮的妻子也是听说是很丑，但是我觉得诸葛亮自己也不一定认为她特别丑。

意思就是说，所有的美不美，应该是以自己的分别念安立的。

这两个颂词《中观根本慧论》讲记里面也用了其他的一些教义，还是讲得比较广，你们大家详细看。其他的比如说《显句论》、宗大师、青目论师的讲义都特别略，一两个字就过了。

这是我们讲的不清净，所谓的不清净本质上是不成立的。现在科判当中的第二个问题——以此而破彼果。因为前面把清净和不清净的两个因法已经破完了，下面讲它的果不成立。果怎么不成立呢？

子二、（以此而破彼果）：

若无有净者，由何而有贪？

若无有不净，何由而有恚？

如果我们通过上面的观察，所谓的清净可爱根本不可能存在的，所谓的清净可爱的因不存在的话，那么依靠它，所谓的贪心是怎么存在的？就像《释量论》当中也是，所谓的贪心和嗔心随着功德和过失而产生的，这个教证以前在《智慧品》讲义里引用过⁹。

所以所谓的贪嗔，随着认为这是好看、有功德而产生的，如果和我们前面所抉择的一样，真正所谓的这个可爱在本质上是没的，当然在众

⁹ 《释量论》：“视德而爱恋。”

生自己面前显现的话可能是有的，这个有的，但实质上这个可爱本质是没有的。这个上面以各种各样的方式抉择了，这个已经成立了以后，怎么会说产生贪心呢？贪心的因不存在的话，怎么会有它的果呢？具有可爱性质的这种贪心，这个怎么会是有的？

比如说种子没有的话，果不可能存在的。《显句论》当中引用了这样一个教证，不知道是佛经还是论典里的——“我执生诸蕴，执彼皆虚妄。”，我执生各种各样的蕴，执著它完全是虚妄的。“种子若虚假，彼果岂真实？”种子如果是虚假的，它的果怎么会是真实的呢？它的果难道是真是吗？

意思是说，如果种子是假的，那么它生出来的果实有没有可能是真的呢？这个根本不可能有的。同样的道理，我们现在这里讲，所谓的贪心的因是可爱清净，可爱清净完全是不成立的，跟石女的儿子和天上的鲜花一样，没有任何差别，

它的本质完全不存在，那么它所生长出来的果怎么会是有呢？如果没有果的话，我们众生凭什么，依什么因缘而产生他相续当中的贪心？根本不应该产生的意思。

“若无有不净，何由而有患？” ，如果没有不净，如果没有不净的话，那怎么会产生它。我们刚才也讲了，我们众生生一个嗔恨心，看对境非常可恶，对它生嗔恨心，可是对境的本质上真实没有不可爱的成份。如果没有不可爱的成份的话，那么我们众生为什么要依靠这样的对境生嗔恨心呢？

就像寂天菩萨最后在《入菩萨行论》里面所讲的一样，最后真正证悟空性的时候，他所嗔恨的对境，所生起的贪心的对境，什么都是没有的，依靠这个对境根本不可能生嗔心，只不过是对于这些众生不懂这些道理，对他们生悲悯心，在世俗当中应该是这样的。

所以我们每个众生通过自己的认真修行，应该对他生贪嗔痴的因抉择为虚妄，然后它的果不可能产生。即使是生起这样的贪心和嗔心，实际上也是靠不住的。就像以前上师如意宝所讲的一样，春天起的风一样，如果你真正对大中观和大圆满有所了解的话，那不一定生烦恼。即使生烦恼的话，它的力量是非常薄弱的，就像寒冬腊月的时候吹风非常厉害的，但是到了春天，尤其是现在，现在我们不管是白天晚上，还是出门的时候，不戴帽子也是，虽然有一点风，但是这个风不是特别明显，好像自己的耳朵都已经.....，到了冬天的时候就认为是自己开始重新长了耳朵一样，特别明显。这就是以风所接触的原因。

所以我们现在通过中观、大圆满的推理能了解它的意义的话，不可能对贪嗔一点也不能损害，这是不可能的。所以我们修行和闻思非常重要，大家应该把这个功德和利益想清楚。

下面我们讲义里面，讲义里面只有几项：

癸一、以所依为虚妄而破：

犹如幻化人，亦如镜中像。

如是六种中，何有净不净？

（原译：如是六种中，何有净不净？犹如幻化人，亦如镜中像。）

【犹如幻化的人以及镜中的影像一般，在虚幻的所依（六种）中，净与不净的相又怎么会实实在在地存在呢？连六种的自相都无法成立的缘故。】

这里本身的相，自相，因明的法语的话，讲自相。第二个：

癸二、以互相观待而破：

不因于不净，则亦无有净。

因不净有净，是故无有净。

（此偈颂与下一偈颂在藏文版中顺序颠倒。）

【正是依靠不净，才能安立所谓的“净”。如果不观待观待处“不净”，则（观待的）此方——“净”，也不可能存在，如同长与短的安立

一样。在能立都不存在的情况下，“净”的本性也不应该存在，因为必须依靠不净方能安立（“净”）的缘故。】

不因于净相，则无有不净。

因净有不净，是故无不净。

【反之，正是依靠净，才能合理地安立所谓的“不净”。如果不观待“净”，所谓的“不净”就不可能存在。因此，所谓的“不净”也不应该存在。】

壬二、破果法烦恼：

若无有净者，由何而有贪？

若无有不净，何由而有恚？

【作为颠倒之相的清净如果不存在，则依靠它而成立的贪欲又怎么能成立呢？同理，如果不存在不净，则嗔恚的存在又怎么能成立呢？不可成立。】

好，今天讲到这里。