

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

THE INSTITUTE THE TEXTBOOK SERIES

目录

第 99 课	1
第 100 课	28
第 101 课	47
第 102 课	73
第 103 课	107
第 104 课	133
第 105 课	168
第二十六品观十二因缘品	168
第 106 课	191
第 107 课	216
第 108 课	243
第 109 课	272
第 110 课	293
第 111 课	324
第 112 课	350
第 113 课	378
第 114 课	403

根据中论广释视频文字整理

第 99 课

下面我们继续讲《中观根本慧论》，现在讲到缘起特法当中的第三个问题——断除太过。

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

丁三、（断除太过）分二：一、断除无有四谛之太过；二、断除无有涅槃之太过。

“断除无有四谛之太过”已经讲完了，现在“断除无有涅槃之太过”用第二十五品来进行宣说。

戊二、（断除无有涅槃之太过——观涅槃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、宣说他宗观点；二、破他宗观点。

庚二、（破他宗观点）分三：一、反驳他宗观点；二、宣说自宗无有过失；三、遣除他宗所说之过。

其中第一个，反驳对方的观点和说他宗观点已经讲完了。

辛二、（宣说自宗无有过失）分二：一、宣说离戏之涅槃；二、破除四边之戏论。

其中第一个，宣说离戏之涅槃已经讲完了，现在讲破除四边之戏论。

壬二、（破除四边之戏论）分二：一、破能依之涅槃四边；二、破所依之佛陀四边。

癸一、（破能依之涅槃四边）分三：一、破有实无实各自成立；二、破有实无实二者成立；三、破有实无实非二者成立。

子一、（破有实无实各自成立）分四：一、破有实涅槃成立；二、破无实涅槃成立；三、断除无涅槃之过；四、摄义。

丑一、（破有实涅槃成立）分三：一、以具老死相而破；二、以有为法而破；三、以聚合因缘而破。

其中第一个问题，昨天“以具老死相而破”

已经讲完了，现在讲第二个“以有为法而破”，如果真正涅槃以有实法的本体而成立的话，不合理的，为什么不合理呢？如果涅槃以有实法而成立的话，那它就成了有为法，有为法的话就是无常了，不合理的，讲这个问题，今天讲第二个问题。

寅二、（以有为法而破）：

若涅槃是有，涅槃即有为。

终无有一法，而是无为者。

如果按照你们有实宗，因为前面讲了有实宗认为涅槃应该存在，如果涅槃不存在的话，他说是无有生灭啊，昨天我们刚前面对方所讲的，那么断什么？灭什么？然后没有生灭的缘故，到底是断什么，到底是灭什么？这样的涅槃到底是什么？对方给我们提出了这个问题。

我们站在中观的观点，站在中观立场上开始驳斥对方的观点。驳斥对方的观点是时候说：如果涅槃真的按照你们所说的那样实有的话，那涅

槃已经成了有为法了。

有为法和无为法，我们去年讲《俱舍论》当中大家非常清楚的，因缘聚合，各种因缘而产生的法就称之为有为法，无有任何因缘的这些法就称之为无为法。无为法按照《俱舍论》的观点，包括非抉择灭、抉择灭、虚空三个，《大乘阿毗达磨论》的观点有八种无为法，这些道理应该清楚。

那么这样的话，所谓的有为法，如果说所谓的涅槃存在，它是一种有实法，有实法和无实法大家也应该清楚。有实法不管从因明的角度还是从《俱舍论》的角度，概念都是相同的，都有生灭相的，这些就称之为有实法。《观三相品》云：“若生是有为，则应有三相。”好像是前面第七品，如果生是有为的话，那么已经具有三相，生住灭三相具足，前面专门讲了。那么所谓的有实法，如果按照你们的观点，所谓的涅槃是有实法，有实法和有为法是同一个意思，应该涅槃成

了有为法了。

为什么呢？“终无有一法，而是无为者。”在整个世界上没有一个有实法不是有为法的，也就是说有实法全部是有为法。有实法肯定是有为法，没有一个实有的法不是有为法。所以后面这一句，“终无有一法，而是无为者。”不是无为的，实际上是有为的，有为法的意思。

所以我们可以看出来，对方的观点当中，千万不能承认什么呢？涅槃承认是有实法，如果承认为有实法的话，一定会变成有为法，如果变成有为法的话就不合理的，因为就像昨天讲的一样，具有生灭相，这样的话，始终是不合理的。

既是有实法又不是有为法的法像《显句论》里说的一样，像驴角一样，不可能存在的。或者像虚空当中的鲜花一样，根本不可能成立。

所以如果你们承认所谓的涅槃是有实法的话，那肯定变成了有为法。如果变成了有为法的话，和涅槃的体相完全相违的，根本不合理。

当然这一句，各大讲义里也不是讲得很广，我们在这里也没有必要讲得特别广，但总的来讲，涅槃不是有实法，如果是有实法的话，有很大的过失。以这个角度来破对方的观点。

下面第三个问题，以因缘和合而破。

寅三、（以聚合因缘而破）：

若涅槃是有，云何非缘起？

非缘起之法，始终皆无有。

这里说，如果按照有实宗所承认的，涅槃是存在的，实有的，是一种有实法。是一种有实法的话，那么你们为什么不承认它是缘起法呢，因缘聚合的缘起法呢？为什么不承认是缘起法。因为它是存在的实有法，存在的实有法的话，你一定要承认是缘起法。如果承认是有实法的话，那么肯定是缘起法，不是缘起的法，在整个世界上是有实法，不是缘起法的法根本不可能有的。

我们前面也讲了“未曾有一法，不从因缘生。”，意思就是说在整个世界上任何一个法不

是从因缘生的，所有的有实法全部是从因缘而产生的，这是我们前面也提到了。这样的话，所谓的涅槃千万不要像你们承认的那样是有实法，如果是有实法的话，那它不可能不是缘起法，一定是缘起法。如果它是缘起法的话，合不合理呢？肯定不合理的，因为不管是你们宗派还是我们宗派所承认的涅槃的体相完全是相违的。

一般按照相关论典的观点来讲的话，大乘和小乘的涅槃有些地方有点不同。比如说小乘的涅槃《六十正理论》的讲义里面讲得比较广，所谓的有余涅槃和无余涅槃，他的心在烦恼束缚当中已经解脱了，但是身体还是持着有漏的身体，这叫有余涅槃；身体也抛开了这样的束缚，心也解脱了烦恼的话，这叫无余涅槃。在《六十正理论》的注疏当中月称论师也这样说的。小乘的有余涅槃和无余涅槃是这样的。

然后按照唯识宗对有余涅槃和无余涅槃的观点，随教唯识宗的观点跟小乘基本上是一样的；

随理唯识宗有一点不同，它所谓的心相续不灭，自明自知的本体不灭，也有这样的说法。按照唯识宗的这些观点，在《瑜伽师地论》当中也有说。

按照中观的观点，根据《金光明经》的教证，中观里面一般所谓的有余涅槃指的是色身，也就是化身和报身，从色身的角度来安立的；所谓无余涅槃是从法身的角度来安立的。但这里并不是现在我们所说的那样，业和烦恼寂灭的部分称之为涅槃，没有这种说法。以后我们讲《现观庄严论》的时候有这方面的分析，必须要观察。比如说涅槃有自性涅槃、果涅槃、有余涅槃、无余涅槃等等的分类。

平时我们所谓的涅槃，比如说佛陀住世转法轮，后来示现圆寂，这个也叫涅槃；一个上师长久住世，后来依靠种种因缘在众生面前显现圆寂，这也可以说上师涅槃了，这样说的。但所谓的涅槃，按照小乘和有实宗的有些认为：所谓的涅槃和寂灭是一种实有的，尤其是小乘宗依靠《对法

七论》的观点，所谓的无余涅槃就是他趋入一种寂灭的状态，这样的寂灭的状态始终是存在的，他们有这样的实执。为了破灭他们这样的实执，我们依靠种种因缘继续推断，原因是这样的。

这里就是说所谓的涅槃不应该实有，前面通过有实法。所谓的涅槃，从有实法的角度来讲根本不可能成立。这个问题讲完了。

下面讲科判中的第二个问题，破无实的涅槃，无实的涅槃也是不成立的。

丑二、（破无实涅槃成立）分二：一、以不成而破；二、以无依而破。

寅一、（以不成而破）：

这是什么样的观点呢？对方应该可以这样说，对方认为所谓的涅槃，这样的实有法可能不存在的，如果成为实有法的话，就成了前面的这些过失，或者涅槃变成有为法，或者变成具有生老相，或者是变成缘起法，有前面所提到的三种过失。如果涅槃是一种有为法的话，有这种过失。

现在他们认为所谓的涅槃不是有为法，它是一种寂灭，业和烦恼断完了的过程就称之为涅槃，所以这个涅槃应该是存在的，对方这样认为。

这种说法也是不合理的。下面我们以中观的理念来破斥他们的无实法。

无实法和有实法、有为法和无为法，这方面的概念我想现在我们已经学了《俱舍论》，学过《俱舍论》的人应该是没有什么问题的，如果当时学得也是没有学好，当时也是在坐飞机的话，可能现在也是天天在坐飞机。所以这几年我为什么讲《前行》呢？我害怕你们有些人所谓的有实法和无实法、有为法和无为法全部都搞不懂，搞不懂的话每天坐飞机也是有点困难，所以我还是给你们安排了《大圆满前行》的火车。

下面就是说无为法。

若涅槃非有，何况于无耶？

涅槃若非有，无实亦不成。

表面上看起来这些有点难懂，但实际上稍微

观察和分析的话，这些颂词现在都觉得不是很难，刚开始《中论》的词也非常难懂。其实《释量论》的词也是这样的，现在藏族喇嘛这边的因明班正在讲《释量论》的颂词，很多喇嘛觉得特别难懂，特别难懂。应该说比《中论》还难懂一点点，《量理宝藏论》后面几品还是有点难懂。我们这里如果不下功夫，光是看一遍，这样肯定不行的，看一遍看两遍肯定不行的。下面没有看的话，就没有多大的力用，所以我想既然听了一个法，最少也是看两三遍应该是值得的。但现在的人可能以前在世间上看小说看惯了，看过一遍然后就扔到一百公尺以外的地方，再也不看了。这种闻思的态度和闻思的做法太可笑了，所以希望你们对《中观》有一些智慧和能力的人还是对《中观》进行剖析，第一次不懂的话，第二次再继续，实在不行旁边准备一个木棒，边敲边看，这样的话逐渐逐渐打开了你的脑袋也不知道。不然的话，你始终都是，萨迦班智达不是在《格言宝藏论》

里面讲了吗，如果我们这一辈子没有好好闻思的话，下一辈子笨得更厉害¹，那这样的话，我们就越来越笨了，这样肯定不行的。

有些人是这样的，“现在不聪明，反正别人天天都是讲有为法无为法，我也不懂，《释迦牟尼佛广传》太简单了，《大圆满前行》太简单了，《中论》太难了，所以我现在还是念一个咒语”，念咒语也是念不来，每天都是迷迷糊糊当中，没有必要自己对自己缠绕，这叫做作茧自缚，没有必要。应该这辈子因为前世没有好好闻思的原因，这辈子可能有点笨，有点反应不过来，但这辈子好好打下一个基础，下辈子通过自己的发愿力一定会遇到这种大乘法门，这个时候很容易的。

一个道友给我这样讲的：“我因为前世学过《中观》这些法门，所以我今生当中一听到就马上能通达，我是多么快乐、多么幸福啊！”确实，

¹ 《格言宝藏论》：“愚者学习执为耻，智者不学执为耻，是故智者再衰老，亦为来世学知识。愚者因无智慧故，彼等不愿求学问，若善观察无智故，愚者更应勤求学。是因前世未求学，今见终身成愚者，因恐后世成愚昧，今生再难亦勤闻。”

以前这方面种下一个很好的习气的话，这辈子也是对这些轻而易举，不是特别困难。但如果我们这辈子也是这样迷迷糊糊过去的话，下一辈子不一定遇到这样的，即使遇到的话又解不开。

人的生死问题我们通过学习《释尊广传》也是知道，并不是一世两世，并不是很简单能解决的，所以对有长远目光的人来讲，对自己的未来不考虑那就跟牦牛没有什么两样了。应该作为人类高级动物，对自己的未来和自己的后世做好准备是非常有必要的。大家在遇到比较困难的时候一定要精进地去看。

“若涅槃非有，何况于无耶？”对方认为所谓的涅槃是一种无实法，然后我们驳斥他们的观点。如果按照你们的观点，所谓的涅槃是“非有”，“非有”是无实法的意思，如果它不是存在的，它是一种无实法的话，那这是不合理的。为什么不合理呢？“何况于无耶？”——你们所谓的无实法根本不合理，无耶，意思就是说你

们把涅槃承认为无实法的观点根本不能成立，不合理。为什么不合理呢？

“涅槃若非有，无实亦不成。”，所谓的涅槃如果真的“非有”的话，你们的无实根本不可能成立的。无实为什么不可能成立呢？大家都应该知道，所谓的无实法是依靠有实法而安立的，有实法根本不可能成立，刚刚前面三个颂词已经破完了。所谓的有实法不成立的话，那么有实法变成的无实法根本不可能成立。这里有一种转移、迁移的破斥方法。

这样的话，所谓的涅槃是无实法根本不可能成立，为什么不成立呢？在整个世界上何时、何地、何种形象不可能有一个不观待有实法而成立的无实法。这是在何时、何地、何种情况下根本不可能存在的。《显句论》的基本破斥方法也应该是这样的。还有也可以说，所谓的无实法建立在有实法的基础上，按照麦彭仁波切的讲义，所谓的无实法，比如说“无瓶”、“无柱子”等等，

一切的空法全部是建立在有实法上面，如果没有有实法，那看待它的空法也根本不可能成立的。

下面的颂词讲义里也有，但我们提在这里的话，也是可以的。有些人认为如果空法建立在有实法的基础上的话，石女的儿子建立在谁的基础上面？兔角建立在谁的基础上面？兔角和石女的儿子不是空法吗？因明当中也这样讲，

《俱舍论》当中也这样讲，这些空法，那石女的儿子，基础在哪一个有实法上面？我们站在中观的观点说，谁说石女的儿子是空法，它的本体存在？石女的儿子只不过是我们分别念当中把“不存在儿子”，这个称之为“石女的儿子”，真正“石女的儿子”空法的本体存在的话，那他不是空法了，已经成了有实法了，石女的儿子真正有体相了。这种说法根本不可能合理。

所以所谓的空法也只不过是众生的假立和分别念，把不存在的东西称之为一种什么东西

来表示，“石女的儿子”、“兔角”、“龟毛”这样称之为无实法。实际上它的本体根本不可能存在。

颂词上应该这样讲，如果所谓的涅槃是无实法的话，它是根本不可能合理的，怎么不合理呢？在何时、何地、任何一个宗派，所谓的涅槃是不观待有实法的无实法根本不可能成立，无实法它自己本体也不成立，“无实亦不成”。

中观的这种观察方法，我们讲的时候一定要有一种很好的理由，能推翻的把握，平时我们讲考和你们下面学习讨论的时候应该要达到这种境界。我每天讲得特别少，我想四个颂词也讲不好的话，真的你们以前不知道是学的什么？有时候每天讲三个、四个颂词，一定要站在中观的立场能驳斥对方的观点，自己很有把握的，在讲的时候大家都应该达到这种境界。

这是一个问题。

寅二、（以无依而破）：

若涅槃是无，云何不依有？

未曾有不依，而名为无法。

这里也是和刚才对方的观点同样的，对方认为涅槃是有实法的本体倒是不存在的，但是业和烦恼已经寂灭了，寂灭了的状态，这个过程应该称之为是涅槃吧？比如说酥油灯，灯已经灭了。灯已经灭的话，灯灭的这个无实法。灯灭的这个无实法的部分，可以称之为无实法。阿罗汉的相续当中所谓的业和烦恼全部已经灭完了，他的灭谛现前称之为是涅槃。所以说这个灭法应该存在的，灭法以无实法的本体来存在。他是这样讲的。

我们下面进行驳斥他们的观点。“若涅槃是无”，如果涅槃按照你们承认的那样是无实法，如果涅槃是无，那这样的无实法为什么不依靠有？

“未曾有不依”，在整个世界上没有一个曾经不依靠有而存在的无。所谓的无实法一定是依靠有而存在的，和我们前面推理的方式基本上是相同的。前面的颂词主要是说所谓的无实法依靠有而

成立，所谓的有依靠无而成立，从成的角度来破的。下面的颂词是从依靠的角度来讲的，其实他们的推理方式基本是相同的。

对方承认所谓的涅槃是无实法的话，那么你这样的无实法为什么不依靠有？为什么这样说呢？没有依靠有而自己单独成立的，自己独立自主存在的这种无实法在这个世界上是根本不可能存在的，包括我们前面所讲的“石女的儿子”等等。

这个颂词麦彭仁波切在我们今天所讲的注释当中分析得特别广，有关有实法和无实法方面的，因为我们现在很多人对单空的执著、对无实法的执著比较严重。《显句论》当中也不是特别广，宗喀巴大师和别的一些论疏当中这些颂词都不是很广，但是麦彭仁波切注释当中这个颂词讲得比较广，今天我们不一定讲得完。所以具体的分析我们下面在讲义当中了解。

《中论释》

若涅槃是有，涅槃即有为。

终无有一法，而是无为者。

【如果涅槃是有实法，则涅槃也就成了有为法。因为无论何时何地，始终不可能存在任何是有实法而不是有为法[即是为无法]的法。】

若涅槃是有，云何非缘起？

非缘起之法，始终皆无有。

（原译：若涅槃是有，云何名无受？无有不从受，而名为法者。）

【如果涅槃是有为法，为什么又说“涅槃不是缘起之法”呢？因为非缘起的有为法一个也不存在，没有观待的法[非缘起之法]如同虚空中的鲜花一般。】

丑二、破承许涅槃之无实：

若涅槃非有，何况于无耶？

涅槃若非有，无实亦不成。

（原译：有尚非涅槃，何况于无耶？涅槃无有有，何处当有无？）

【如果对方提出：因为仅仅截断业与烦恼的产生就是涅槃，所以涅槃以无实的本性可以存在，或者如同油灯熄灭一般令相续中断。】

以前凡夫的相续已经中断了，现在圣者的相续以寂灭的方式存在，这就是所谓的涅槃，如果对方这样认为的话，这也是不合理的。

【如果涅槃不是有实法，那么作为无实法自性的涅槃，又怎么能够合理成立呢？】

刚才颂词里讲的，“何况于无耶？”，表面上看起来有点难理解，下面解释的时候就是说它就没有合理性，无实法的涅槃不可能合理的，原因是什么呢？

【其理由为，无论何宗派，只要承许涅槃的自性不是有实法，则因为该宗派遮遣了有实法的缘故，所以不观待（有实法）的无实法也不可能以自性而成立。】

不管是任何宗派，在何时何地，不观待有实法的无实法的所谓的涅槃对他们的宗派来讲根

本是没办法安立的。

【因为要承许为无实法，必须建立在有实法往他法转变的基础之上。】

以前是有实法，然后往他法的基础上转变，或者是看待他法而成立。一个是转变，一个是看待，除了这两种情况以外根本不存在别的办法了。

若涅槃是无，云何不依有？

未曾有不依，而名为无法。

（原译：若无是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名为无法。）

【还有，如果涅槃是以无实法的本性而成立的，那么涅槃又怎么能不依靠有实法而成立呢？】

如果涅槃真的是一个无实法的话，它必须要依靠有实法。

【其理由为：任何不依靠有实法而安立的，灭除苦谛、集谛等等的涅槃，都不可能以无实法的本体而存在。】

在任何情况下，不依靠有实法，而安立灭苦

谛、集谛、这样的一种涅槃自性独立地存在，无实法的本体自性独立存在，这是我们这样观察的时候，也可以了知根本不可能存在的。

【如果对方提出：涅槃就是无实法，所谓无实法不一定要依靠他法而成立，有很多其他的无实法也一样地存在着。】

他们想，不一定全部都是依靠他法而成立的，好像石女的孩子……因明学者和《俱舍论》学者天天说石女的孩子，还有无瓶、龟毛、兔角等等，这样的无实法非常非常多的。对，无瓶无柱是观待他法的，主要刚才举的例子，是独立自主的，名言当中不存在的这样的无实法，这样的无实法不一定要观待他法吧？对方如果这样认为的话。

【如果无实法的本体存在，则在没有得到“因此法不存在，所以是无实法”的前提下，无实法不可成立。】

意思说：如果无实法的本体真正要存在，没有“这个法不存在，所以是无实法”这样的前提，

也应该可以得到的，但实际上根本不可能成立的。按照你们的说法，无实法的本体要存在的话，那么不观待任何法，它的本体一定要存在。但是不观待任何一个法，根本不可能存在的。

《中观庄严论释》中对石女的儿子作了分析，“石女的儿子”只不过是因为世间上一般的女人有孩子，所谓的石女不存在这样的，所以观待其他的女人生孩子的角度来安立的。不然的话，所谓“石女的儿子”也没办法，它的概念不可能成立的。

【对方将灭尽苦谛、集谛的无实法执为涅槃，】

对方这样也是情有可原。

【但是，如果寂灭苦谛、集谛的无实法不依靠有实法，就根本不会存在。】

虽然对方这样认为，但实际上它也是依靠有实法而成立的。如果没有观待有实法，对方的观点根本不可能成立。

【如果对方又提出：那么，石女的儿子又是依靠什么而存在的呢？又有谁说过（石女的儿子）是无实法呢？】

现在我们无实法也不承认了。月称论师在《显句论》里面也是这样说：“谁说石女的儿子是无实法？”“你们不是天天用石女的儿子来比喻无实法吗？”“不是不是，我们从来没有说过，你不要冤枉我们。”

【因为（石女的儿子）不是依靠他法而成立的，所以根本就不是无实法。】

我们从来没有承认石女的儿子是无实法。

【如云：“如虚空兔角，亦如石女儿，无而说为有，分别亦复然。”】

这个教证在其他论典当中也有，有很多比喻，比如说虚空像兔角，也像石女的儿子，我们所谓的有为的分别念也是这样的，有这样的比喻。

【（我们说诸法并非有实法的目的，）只是为了遮止有实的分别念，】

“为了”两个字可以不用，只是遮止了有实的分别念而已，

【而不是为了建立无实的分别念，因为其所依的有实法不成立的缘故。】

只是遮止了石女存在儿子的分别念，只是遮止了有的分别念而已，并不是建立无的分别念，或者是无的石女的儿子的本体，并不是这样的意思。

【《显句论》也云：“‘若石女儿’之说，仅为息灭分别妄念而已。若有实与无实之法皆不可得。】

石女的儿子有实和无实两者都不可得。

【则该自性不可得之法，又岂能安立为无实？”】

石女的儿子谁都不敢安立为无实法，它本体不成立，有实无实都不可能成立。

【以差别事不存在，所以差别法也不存在的理由对此进行了阐释。】

在《显句论》当中也专门以这种比喻来讲的。

【我们难道不是说过“针对涅槃（所进行的剖析，）是对独立自成的无实观念而言的，】

我们不是现在这里所谓的涅槃要剖析的话，就是独立自主的这种无实法的观念要破掉，从这个角度来讲的。

【并不是针对于名言而言”的吗？】

“石女的儿子”在名言当中也是自体都不成立的，但是这样的虚假的概念在因明当中也可以成立，中观当中也可以成立。

【也可以说，石女的儿子根本就不是（名言中的）所知之法。】

名言当中它不是所知的法，因为它的本体不存在。从“本体不存在”的角度来讲，不是所知的法，但是从因明的角度来讲，从比喻的角度来讲它也是一种所知法。也可以这样说，这是角度不同而已。

比如因明当中说，一切万法是空性的，不存

在的，名言当中也不存在的，如同石女的儿子。
月称论师在《入中论》当中也是说“石女的儿子”
对你搞什么破坏了？应该用这种方式来比喻的。

今天讲到这里，下面明天再读。

第 100 课

下面我们继续讲《中观根本慧论》，今天从讲义上读，讲义上还有一断。昨天观察的内容是涅槃并不是有实法，如果是有实法的话，有三方面的过失；涅槃也不是无实法，如果是无实法的话也有两方面的过失，归纳起来是不成立和不依靠，就是说无为法的本体不成立、不依靠，从两方面来阐述。

讲义当中关于有实法和无实法，尤其是对无实法和石女的儿子之间的分析讲得比较细致。

【如果对方提出：那么，石女的儿子究竟又是什么呢？】

因为前面对方说不依靠无实法应该存在的，不依靠有实法应该存在的，就像石女的儿子一样。然后我们中观说，谁说石女的儿子本体存在，或者它的本体是无实法？我们用这个角度来进行破斥。对方又提出，那么石女的儿子到底怎么样呢？下面继续分析。

【如果说“石女的儿子是无实法”，则使石女的儿子成为了具备无实法性相的所知之法；】

如果有人真正说石女的儿子是无实法的话，那么石女的儿子具有无实法的法相，也就是说无实的一种所知。因为所知当中，从广义来讲也是有无实法的所知和有实法的所知。所以从广义的角度来讲“石女的儿子”是一种了知一切法空性的，也就是说名言当中也是不存在的一种比喻来进行说明的话，也可以说得过去。

【如果说“石女的儿子有实无实二者皆非”，我们也不应该耽执二者皆非的性相。】

如果有人说石女的儿子有实也不是，无实也不是，有实无实二者皆非的一种法的话，我们不能认为石女的儿子也是有实无实两个法同时存在的，因为这样的法根本不可能存在，只不过所谓的“石女的儿子”是遮止有实的一种边，遮止有实的一种法，这我们可以比喻。很多因明当中很多也是用石女的儿子来比喻，中观当中也是用

这个比喻，只不过是从小一切万法体相不存在的角度安立的一个比喻，除此之外不可能它有有实的体相，无实的体相。涅槃也是如此，涅槃只不过是我们在分别念面前得不到的角度来讲，有些里面说有实无实。但是我们下面说有实无实皆超离，还有进行说明。所以这里说有实无实二者同体存在根本不合理的。

【按照月称菩萨的观点：任何所谓“有实法”与“无实法”，如果其二者的事相都不可得，则不应该赋予其有实或者无实的概念，】

按照月称论师在《显句论》当中也有大概的这个意思，所谓的有实、无实法，实际上它的两个体相都得不到的，有实法的体相也是在涅槃的本体上得不到的，无实法的体相——他这里说是事相，事相、法相、名相，这个我们以前也是大概讲过，到时候讲《中观庄严论释》当中也有，尤其是讲因明《量理宝藏论》第八品当中讲得比较细致。

名相、事相、法相，以前我们考试的时候也是提过吧，大家应该清楚。所谓名言的法可以用这三个法来表示，比如说法相是认定一个事物的定义，它的本体。比如说黄牛，印度一般黄牛的相是什么？它有垂胡和项峰。垂胡和项峰是它的特征，具有垂胡和项峰的动物称之为黄牛。

以前法王去印度的时候，有一次看见一匹马，索顿管家说：“你看你看，黄牛，黄牛！”，法王后来一直在笑。他认为印度有黄牛，因为因明当中经常说黄牛的相是项峰，项峰是背后有一个长鬃毛的地方，长的比较高的；垂胡是脖子上拖下来，垂直下来的肉。

一般印度，所有的因明当中，经常说什么是法相呢，黄牛的相，具有项峰和垂胡的动物就叫黄牛。“黄牛”的相是这样的。黄牛的名相是什么呢？所谓的黄牛就是它的名相。什么叫事相？事相指的是花白色的黄牛或者是黑色的黄牛，黑色、黄色，它是具体点出了一个法。比如

我们说知言解义是人的法相，这叫做法相，“人”就是他的名相，“某某人”就是具体点出一个人物，某某居士，某某出家人，这个就是他具有特别的特性，这叫做事相。一般来说，学因明和中观，要认识一个事物的本体的时候，必须要知道它独有的法相；以它所有的种类全部周遍的，就有一种叫做名相；然后名相具体指出来的一个事物，叫事相。

这个我们以后可以讲，《中观庄严论释》当中也有注释，我们下半年在两个论典当中，所谓的名相、事相、法相这三个问题详细有解释的。

这里说这二者的事相不可得，则不应该给其有实或无实的概念。因为如果真正涅槃的事相得到的话，倒是从有实、无实两个角度来讲也是可以的，但是确实所谓的所谓有实无实只不过是我们的分别念当中安立的，根本得不到的。

【就像不能说“石女的儿子是白色的”一样。】

如果石女的儿子真的本体存在的话，倒是可以说他是白色的或者红色的，但所谓的涅槃它的本体得不到的话，那我们怎么在它的基础上安立有实法无实法？根本不可能的。

【因为涅槃不是有实法，既然有实法的情形都不存在，那么又怎么能认为涅槃是无实法呢？】

这个根本不可能成立的。

【所谓的无有，只不过是遮破其违品而已。】

所谓的无有，只不过是遣除了它的违品而已，除此之外没有什么意思。为什么呢？因为有实法不存在的情况下，无实法也不存在。因为所谓的无实只不过是断除了它的违品。比如说以无有的违品断除了有的话，柱子不存在的无遮部分称之为无实而已。

【对方关于存在的本体，丝毫也不可建立，因此，也就不能将肯定的说法强加于（涅槃）。】

这种说法是完全不合理的，按照月称论师的观点来讲，应该这样解释。

【按照清辩论师的观点：如果对方提出：涅槃是无实法。】

如果对方认为所谓的涅槃应该是按照小乘所说的那样，是有实法或者无实法。因为小乘认为涅槃是一种无实法，它是一种寂灭的果。当然有时候它的本体方面也有些不同的说法，但是也可以这样说。

【但这种无实法，是不可能以自性而成立的。因为在获得灭尽苦谛、集谛的境界之前，（涅槃）并不存在，】

这样的涅槃，没有获得之前是不存在的。

【因为无需观待的（涅槃）并不存在的缘故。】

首先是没有观待，也就是说还没有获得寂灭之前，这样的无实法是不存在的。

【如果需要观待，则以其自性就不可（独立）存在了。】

如果要观待前前后后的因缘的话，那它的本体不可能存在的。

【也就是说，在“若涅槃非有，何况于无耶？涅槃若非有，无实亦不成。若涅槃是无，云何不依有？未曾有不依，而名为无法”这两个偈颂中的第一个偈颂表示：如果承许无实的涅槃以自性而成立，（这种无实的涅槃）则没有所依。既然没有所依，则不能依靠他法而成立，所以最终无实也不可成立了。】

“既然没有所依，则不能依靠他法而成立”，“成立”两个字改为“转变”，“则不能依靠他法而转变”。

昨天讲的第一个颂词，藏文当中还有一层意思，这样的涅槃是依靠还是不依靠，不依靠的缘故不能转变，不能转变的话，所谓的无实法不成立。

【第二个偈颂表示：作为所依之法，也以自性或者本体不可成立。】

如果所谓的涅槃是依靠其他法的话，它的本体不可能成立。

【也可以表示为：如果承许涅槃不是以有实法的自性而存在，则该宗派所谓的“无实”，也不应该以所知法而存在。因为，既然“不是有实”的前提可以成立，则“无实”就不可能存在了。】

无实法要存在的话，一定要在有实法的前提下才可以成立的。所以这个偈颂当中也可以表示这样的内容。

【该偈颂还可以表示为：如果有人询问“涅槃究竟是否存在”，则既不能说“不存在”，因为这必将成为辩论之主题；】

从名言当中，所谓的涅槃也并不能说是“不存在”，因为我们现在正在分析的主题就是涅槃。

【（也不能说“存在”，）如果回答说“存在”，则可以追问：“既然存在，那么究竟是以有实，还是以无实的方式而存在呢？”】

也不能说真正它的体相是实有存在的，如果是实有存在的话我们可以反问，是以有实法的方式存在，还是以无实法的方式存在？

【如果答案是第一种，则在前面已经予以了遮破。如果有人认为，涅槃是无实法。所谓无实法，就是什么也不存在的意思。这是否意味着你们不承认涅槃的存在了？】

无实法实际上等于就是说涅槃根本不可能存在的意思。

【如果对方回答说：涅槃是以无实的本体而存在的。这样一来，就有无实法存在的过失。】

如果你说无实法并不是不存在的，无实法还是以无实法的本体而存在。我们今天这样的概念实际上和因明当中，有实法无实法辩论的分析基本上是相同的，所谓的涅槃实际上是以有实法和无实法两种方式都不能成立的，这一点大家应该是明白的。

但是如果我们从词句上，或者是从意义上承认一个存在的话，应该不超出这个范围。如果不超出这个范围进行观察的时候，对方也是没有办法回答的。所以我们在这里总的来讲，所谓的涅

槃也是昨天所讲的一样的，远离四边戏论，或者八边戏论，或者六边戏论的自体。有人认为涅槃是一种真实存在的话，那它到底是怎么样存在？存在的方式进行剖析，对方说存在也是不合理的，不存在也是不合理的。

那到底是什么呢？所谓的涅槃并不是我们所想象的，真正大乘所讲的涅槃超离一切境界。当然有些论疏当中可能所说的角度不同吧，比如《涅槃经》当中有时候说涅槃恒常、常有，这样的说法也有；有时候我们昨天的颂词也有说“不常不断”，但实际上不相违的，我们从分别念的角度来讲，常有也不是，不常也不是，全部都不是。但是我们讲如来藏的时候也是这样，从大乐本性的角度来讲，或者是从广大无边，超离我们世俗分别念的境界的角度来讲，也可以称之为常有，也可以称之为大空性。

所以广义和狭义不同。有些特别精进的人有时候觉得是不是前后有点矛盾？“一会儿说无

实法不存在，一会儿说石女的儿子不存在，一会儿说石女的儿子不存在的比喻，到底是什么样的啊？”刚才都是有人给我写纸条：“到底是不是月称论师前后有矛盾？”

不会有矛盾的，你从名言和胜义的角度来想，从广义和狭义的角度来想。比如说虚空，有些论典里面说它不存在；有些论典里面说它是无为法；有些论典里说所谓的有为法和无为法也是不存在的，所谓的虚空只不过是遮障其他的物质而已；有些论典里面说所谓的虚空名言当中存在。所以很多内容不能结合的话，用一面之词来理解的时候，恐怕不一定能真正通达它的本意。

我们现在在这里分析的时候，总的来讲现在世间很多人，包括小乘有些论师在内的一些人都认为涅槃应该是存在的，它是一种实有的；有些认为所谓的涅槃并不存在，但是一个不存在的东西。阿罗汉趣入涅槃，趣入涅槃的时候已经寂灭了，相当于我们入定了一样的，入定以后什么都

不存在的一个东西可能是存在的。因为我们凡夫的分别念或者是有，或者是无，除了这两个以外现在还不能显现。

所以我们学习中观和学习因明的时候，一方面应该思想要开放，但另一方面也不能太过于开放，“什么都不矛盾，不要紧，一切都是超越分别念，什么都不是，什么都是……”那不行的，是有是的目的，不是有不是的原因，不然的话“没事，常有也不要紧，无常也不要紧，一切都是大乐空性。”这样太广阔无边也不行。因明的一些词句和概念特别细微，稍微靠一个边的话已经有过失了。

尤其是我们中观分析，有些人对中观不是特别精通，学的时间也是短，刚开始学的时候，好多中观的理论觉得是不是这里也相违，那里也不合理，有这种情况。这一方面说明是自己认真观察的标志，但另一方面还需要继续深入研究。

【如果承认这一点，则（涅槃）既是无实法

又应该存在。如果存在，则涅槃为无实法的立论就无法立足，】

如果你说是无实法真的存在的话，所谓的涅槃，无实法的本体或者它的立论，就没有立足点。为什么没有立足点呢？因为既是无实法，又是存在的，这样相违的法从什么地方能挑得出来？根本没办法的。

【因为（涅槃）是无实的违品——存在的缘故。】

你认为涅槃是无实法，无实法的违品存在的缘故，但是违品存在，有实法存不存在呢？对方也是不敢承认的。这是用一种带有反问的性质来破斥对方的观点。

【因此，所谓“无实”不是以自性而存在的。如果对方认为：涅槃不存在无实法的本体。】

反过来说，跟刚才的说法完全相反。

【针对这一点，我们可以从两方面来进行观察：涅槃的不存在究竟是否存在呢？】

涅槃存在也不行，涅槃存在的话，它以有实法的方式存在还是无实法的方式存在？如果你说以无实法存在的话，是有无实法的本体而存在，还是没有无实法的本体而存在？如果无实法以无实法的本体而存在的话，两个无实法的本体已经成了有实法了。如果无实法没有存在的话，那你所谓的无实法的本体就不是涅槃了。它有很多不同的角度来进行观察的。

你们说涅槃不存在的话，这个不存在究竟存不存在？比如我们说石女的儿子不存在，那么“石女的儿子不存在”存不存在？如果你说存在的话，那石女的儿子已经存在了，因为它的“不存在”存在的缘故。

【首先，如果涅槃的不存在存在，则存在与不存在又怎能不相违呢？】

存在和不存在应该是直接相违的。

【其次，如果涅槃的不存在不存在，则有涅槃也变成存在的过失。】

两个否定词加在一起变成肯定。（下面有个人这个已经懂了，“对对对”他一直点头。）

【如果涅槃自身的体性成立为无实法，则这种所谓的“无实”也不可成立，】

如果你们认为涅槃的体性有一种无实法的本体来成立的话，那你所谓的“无实”不能成立，为什么不能成立呢？

【因为无实法不可能再次变为无实法的缘故。】

它不存在的原因是这个，无实法不可能再变为无实法，再变为无实法不可能的。

【如果以为无实法可以自己单独存在，但成立无实法所必需的因却无论如何都不可寻觅。】

如果你说无实法不用变为无实法，它以自己本体的方式来存在的话，那它自己独立自主存在的方式必须要有它的因缘，但是这个因缘你怎么样去寻找的话，在这个世界上也是根本无法寻找的。所以这样的说法完全不合理的。

【如果承许 “（涅槃上）业与烦恼的产生等等的有实法不存在” ， 】

如果对方还是这样承认，业和烦恼的产生等等在涅槃的本体上是不可能存在的，因为业和烦恼已经灭尽以后才可以称之为涅槃，就像阿罗汉的相续一样。这也是不合理的。

【就必将与涅槃本体的无实相违。】

意思就是说有实法不存在，但是业和烦恼灭尽的无实法存在。如果这样的话，涅槃本体以“无实法”和“无实法存在”，这两个完全相违。因为他说业和烦恼产生不可能存在，这样的无实法（涅槃）如果不存在的话，那么有实法的体相已经存在了，因此与之相违。

【所以，我们只是从阻断生之相续反体的角度，才安立涅槃为无实法的。】

那么所谓的涅槃是无实法，有些论部当中有这样的，但这个说法只不过是说有实法不存在的角度，相反的概念称之为是无实法而已，实际上真

正无实法的本体根本不可能成立。

【但是，涅槃自身的本体却是了不可得的。在抓住所谓“涅槃”事相的前提下，无论说（涅槃）是有实还是无实，都不能超越存在的范畴。】

怎么样说有实无实，在凡夫的分别念面前，全部不能超出有和无的范围，这个不是涅槃的体相。

【这就如同说“是白马”或者“不是白马”（都不能超越马存在的可能性）一样。

如同“虚空不是白色”与“虚空的自性”二者，虽然说法各异，但其所表达的含义却不存在于异体（，都是建立在虚空本身不存在的基础之上的）一样。

如果对方提出：既然涅槃既不是有实法，也不是无实法，那么涅槃究竟是怎样的呢？】

其实这一段讲义应该是下面那个颂词的内容，但是在原来的原文上中间有科判分开的，所以也没有办法，只好在这里译出来。

【三有轮回的来去之法，是远离于缘起而生，或者轮番互相依靠而假立为有的两种戏论的。】

三有轮回在名言当中来来去去是可以存在的，来去的轮回是存在的，它实际上已经远离了缘起而生，也远离了依靠各种各样的名相假立的存在。远离了缘起生和远离了假立，这两种戏论实际上已经远离了。

【仅仅不是缘起法还不够，包括假立的戏论也一并遮破的法，才是所谓的涅槃。我们始终无法将涅槃，安立为任何有实或者无实之法。】

所以在今天大家应该清楚，所谓的涅槃并不是无实法也并不是有实法。

【（涅槃）是远离于缘起实有与假立无实二者的。】

缘起的有实法，假立的无实法，所谓的涅槃已经远离了这两种。

中观，今天讲到这里。

第 101 课

下面我们继续讲龙猛菩萨所造的《中观根本慧论释》，现在正在讲断除太过当中的断除四谛不合理之太过和断除涅槃不合理之太过。

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

丁三、（断除太过）分二：一、断除无有四谛之太过；二、断除无有涅槃之太过。

其中第一个问题已经讲完了。现在是第二个问题——涅槃不合理之太过。

戊二、（断除无有涅槃之太过——观涅槃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、宣说他宗观点；二、破他宗观点。

这个也是说对方的观点和破对方的观点，有两个方面，其中第一个问题已经讲完了。现在破对方的观点。

庚二、（破他宗观点）分三：一、反驳他宗

观点；二、宣说自宗无有过失；三、遣除他宗所说之过。

现在说第二个问题，自宗无过，分两个方面。

辛二、（宣说自宗无有过失）分二：一、宣说离戏之涅槃；二、破除四边之戏论。

第一个问题已经讲完了，第二个问题：

壬二、（破除四边之戏论）分二：一、破能依之涅槃四边；二、破所依之佛陀四边。

癸一、（破能依之涅槃四边）分三：一、破有实无实各自成立；二、破有实无实二者成立；三、破有实无实非二者成立。

子一、（破有实无实各自成立）分四：一、破有实涅槃成立；二、破无实涅槃成立；三、断除无涅槃之过；四、摄义。

丑一、（破有实涅槃成立）分三：一、以具老死相而破；二、以有为法而破；三、以聚合因缘而破。

丑二、（破无实涅槃成立）分二：一、以不

成而破；二、以无依而破。

破有实的涅槃成立，这个是用三个方面讲了，然后破无实的涅槃成立，这个也是用两个方面的道理已经讲完了。今天讲断除无涅槃之过。

丑三、（断除无涅槃之过）：

因为对方给我们提出来，如果你们把涅槃有实法也不成立，无实法也不成立，这样一来的话，不是已经破坏了所谓的涅槃？所谓的涅槃都难道已经不承认了吗？如果你们所谓的涅槃都不承认的话，那根本不是佛教徒了，佛教徒都说有轮回，有涅槃。但你们说涅槃有实的法也不成立，无实的法也不成立，这样的观点怎么能合理？对方给我们提出这样的一个问题。

提出这个问题，我们就给他进行回答。按照麦彭仁波切的讲义，以理证来说明，以教证来说明，这样也可以。或者按照果仁巴的分析方法，和我们现在在这里所讲的一样，一个是没有断除涅槃的过失，最后总结，所谓的有实法和无实法

虽然都不存在，但是涅槃合理。

首先在颂词当中是这样说的：

来去轮回法，乃假立缘起；

非假立缘起，是名为涅槃。

如果对方提出这个问题，你们这样把所有涅槃的概念，也就是说有实法的涅槃和无实法的涅槃的概念全部一概否认的话，那所谓的涅槃难道你们中观派不承认吗？对方给我们提出这样的问题，我们站在中观的立场给他们进行回答。

说是我们在名言当中并没有否认所谓的涅槃存在，所以没有这种过失。然后胜义当中也并没有承认所谓的涅槃是实有的，所以有关涅槃德的有实法和无实法的这两大过失，对我们自宗来讲是根本不可能有的。怎么样没有呢？下面说：

“来去轮回法，乃假立缘起；”为什么没有过失呢？因为来去，比如说一个补特伽罗从这个地方转生到另一个地方去，这叫做去；或者是一个众生从别的地方来到这里，这叫做来。所谓的

来和去就是轮回的法相，也就是所谓的轮回。轮回是什么样的，就是具有五蕴的众生从这个地方到另一个地方去，或者从哪一个地方到了这个地方来，包括它的五蕴这样的。然后从五蕴的角度也是，依靠它的假立，所谓的五蕴在名言当中，在显现上，从别的地方来到这里，从这里去到别的地方，这个也是可以安立的。

这样一来，来和去就是所谓的轮回法，这样的来去是一种假立，也是一种缘起。这里“假立”就像是长短、东西、有无、是非等等，世间当中互相对待的很多很多的法。所谓的轮回全部是互相对待的，互相假立的。所谓的常，要有断才可以安立的，如果没有断，所谓的常根本不可能安立。这样一来，所谓来去的轮回是假立的。

来去的轮回实际上也是缘起的。缘起就是前面的因产生后面的果。比如说我们五蕴的相续，前面的五蕴的相续，因缘具足以后产生后面的果，这叫做缘起。

所谓的轮回，第一个条件就是假立的，第二个条件就是缘起的，这样的轮回我们在名言当中也并没有否认，也承认了。假立缘起的来去轮回是在名言当中存在的。然后，这样的来去，也就是说这样的假立和缘起的轮回不存在——轮回这种显现已经不存在的话，就是所谓的涅槃，“非假立缘起，是名为涅槃。”不是假立、缘起的话，那么这就是涅槃。

比如说，一般不管大乘、小乘哪一个观点来讲，从一个蕴的角度来讲，我的五蕴以前一直在六道轮回当中，依靠各种各样的假立，依靠它的前前的因缘，在轮回当中来去流转，这就是我的轮回。一旦我精进修持，获得了小乘的阿罗汉果的话，那么我当时，人们都可以称之为涅槃。因为我的来去和我的假立和缘起，从此以后在轮回中已经断灭了，这个就叫做是涅槃。名言当中这个也是可以的。

按照大乘的观点的话，我以前在轮回当中来

去假立的蕴一直在流转，最后我通过大乘的精进修持，最后我的五蕴全部都不用再次流转在轮回当中，这就是大乘所谓的涅槃。所以我们中观正宗，按照果仁巴所说的那样的，所谓的无有涅槃的过失根本不可能有的，我们遣除这个过失，在科判当中应该这样讲。

这样一来，我们站在中观的角度分析的时候，第一个根本不会有无有涅槃的过失；第二个在名言当中所谓的轮回和涅槃是可以安立的，这一点可以安立。否则的话我们都成非佛教徒了，也有很大的过失。这一点我们也是不会承认的。

果仁巴的著疏里面说，所谓轮回的因是五蕴的假立和五蕴的缘起，这就称之为轮回。灭了五蕴的缘起和灭了五蕴的假立就是涅槃。缘起和假立不存在就称之为涅槃。

我们自己理解的时候也是，名言当中按照中观派，应该有一种轮回和涅槃的分界线。当然我们过几天还会讲轮回和涅槃是一点差别也没有

的。但是这个问题也是站在胜义的角度，来抉择一切万法真如的时候可以这样抉择。如果站在名言的角度，也就是我们现在的角度来分析的时候，所谓的涅槃有没有呢？肯定是有的。涅槃是有的，不然的话，在名言当中释迦牟尼佛转法轮以后，在印度示现涅槃——以前有些人说释迦牟尼佛示现“槃涅”，也是不合理的。应该所谓的涅槃是存在的。

我们所谓的轮回归根结底就是有两种特点，一个是假立的，一个是缘起的。这种缘起就是我们名言当中前前的因缘产生后后的果。

涅槃在名言当中无有的过失不存在，这个问题讲完了。

丑四、（摄义）：

如佛经中说，断有断非有。

是故知涅槃，非有亦非无。

所以说我们有实法的涅槃和无实法的涅槃都不能承许，如果承许的话有什么过失呢？和佛

经当中所讲的道理直接相违。怎么直接相违呢？佛陀在佛经当中已经说了，已经断了有，又断了非有。

意思就是说，释迦牟尼佛在佛经当中所讲的教证，引用在《显句论》当中。《显句论》里面引用的教证，麦彭仁波切在著疏当中也已经有了。意思就是说如果比丘，或任何一个人，想以有实或无实的见解来希求三有当中的出离，寻觅三有当中的出离的话，那么这就是非常大的愚痴。在有些经里没有说有实无实，说以生灭相来希求三有之出离，此乃极大愚痴²。

这个问题在清辩论师的讲义里面虽然有一个教证，但是这个教证跟《显句论》里面引用的教证有点点不相同，清辩论师那个里面后来没有讲什么大愚痴。

不管怎么样，意思就是说，以生灭相来希求

² “诸比丘，何人欲以有实无实法，于三有中寻得出离，此人实乃愚蠢之至也。”“或有人以有求出有，或有人不以有求出有，是皆不然。”“以生灭相求出离不然。”

三有出离的话，这是大的愚痴。释迦牟尼佛在佛经当中这样讲的。生是什么意思呢？生就是有实法的意思，灭就是无实法的意思。意思就是说，如果有些人想获得有实法的涅槃，或者是无实法的涅槃的话，在三界轮回中想获得出离，想获得解脱的话，那这是非常大的愚痴。为什么呢？因为所谓的涅槃并不是有实法，并不是无实法，如果它的本体是真实有实法和无实法兼具的话，那么佛陀在这样的佛经当中为什么破斥呢？不应该破斥。月称论师也是这样讲的，如果真正所谓的涅槃，它的本体既有有实法的本体，也有无实法的本体，这两者兼具的话，那佛陀在佛经中为什么说“此乃大愚痴”？不应该这样讲，应该讲此乃大智者，应该以另一个角度来进行赞叹，值得这样的。

所以我们真正要了解佛陀的教义的时候，佛经当中已经说了，断有和断非有，断有实法和断无实法的涅槃是不合理的。所以我们应该知道，

所谓的涅槃并不是有实法，也不是无实法。不是有实法，也不是无实法，应该这样理解。那么不是有实法，也不是无实法，我们前面所讲的，所谓的涅槃就是离一切戏论，这就是通达了涅槃的本义，涅槃的含义。

我们大家也应该清楚，对方小乘宗，尤其是有部宗，我们去年讲《俱舍论》的时候也已经提及过。有部宗的很多论师，像包括犍子部，他们都认为所谓的涅槃是什么呢？所谓的涅槃是一种有实法，是一种成实的有实法。它就是我们相续当中业和烦恼断灭，业和烦恼已经断灭的话，从此以后再也不要再在自相续当中生起来的一种实有法。他们认为它是一种实有的法，就像我们看水泡，有些有实法一样，挡风的一些围墙，像这样来认识的。所以他们所谓的涅槃的本体就认定为是一种有实法。

然后经部的有些论师，这也是我们去年讲《俱舍论》的时候也已经讲过的，所谓的涅槃的

本体和含义，他认为是一种无实法。为什么说是无实法呢？因为以前我们自相续当中的业和烦恼已经灭了。它这样的灭法，按照小乘的观点应该是存在的。所以我们自相续当中以前是有这种业和烦恼，现在通过对治法完全已经灭了。灭是一种无实法，它叫做抉择灭，通过我们智慧进行抉择以后现前的一种灭谛，这就是一种无实法。

我们站在中观的立场，他这样的说法只不过是不同层面、不同角度而安立的，实际上真正实有的有实法和真正实有的无实法，这两者都是不合理的。如果这是合理的话，那佛陀在大乘佛经当中为什么加以驳斥？不应该加以驳斥。

所以在认识真正的中观的真正大空性的时候，所谓的涅槃也是我们不能执为实有的，否则的话这也是一种歧途。所以一定要认识正见是极为重要的。

这是摄义的含义。科判“破除四边之戏论”里面的第一个问题已经通过四个方面来进行阐

述了。现在是第二个问题，破有实无实二者兼具的成立：

子二、（破有实无实二者成立）分四：一、以相违解脱而破；二、以互相依靠而破；三、以成有为法而破；四、以明暗之喻而破。

丑一、（以相违解脱而破）：

这个科判大家一定要了解，如果所谓的涅槃既是有实法又是无实法，二者兼具，也是有实法也是无实法，刚才前面是把这两个分开而破的，现在是从有实法和无实法同体的角度，对方如果这样承认的话，这个也是完全不合理的。下面讲这个问题。

对方有这样的一种想法，比如一个人获得涅槃的话，一个来讲，涅槃的本体应该是存在的，他认为从这个角度来讲，应该是有实法。比如说我获得了阿罗汉果位的话，获得了阿罗汉果位，它这个果位应该是一种实质性的东西，以前我没有得到的，现在已经得到了，从阿罗汉的果位的

角度来说应该是实有的，但是当你获得阿罗汉果位的时候，原来所有的业、烦恼以及习气、种子等等全部已经断灭完了，从这个角度来讲是一种无实法。这样的话，对方认为所谓的涅槃既有有实法的本体，也有无实法的本体，这二者兼具的话没有什么过失的，应该可以成立的。对方是这样的一个观点。

然后我们说你既是有实法又是无实法这样的说法，不要说在真正的中观理论面前，世间的有些人也根本不可能承认的。有的话，不是无；无的话，不是有；有无二者相违。这一点，山上放牦牛的牧童，或者在田地里面种庄稼的农民，我们问：“有和无相不相违？”他也会说：“相违，相违，有和无完全相违。”他们会这样说的。所以对归入智者道的智者不应该这样承认。

下面破斥他们的观点：

若谓于有无，合为涅槃者。

有无即解脱，是事则不然。

字面上解释很容易，如果对方承认涅槃是有实法的本体和无实法的本体这两个合为一种法，也就是说有实法和无实法合为一种本体，这就是所谓的涅槃，如果对方这样承认的话，那这完全是不合理的。为什么不合理呢？那这样一来，有实法和无实法的解脱就同体了。你所谓的解脱既是有实法也是无实法，这种说法完全是不合理的。

从表面上看，他具体的怎么样不合理这些道理没有讲，但实际上这样的说法是极其不合理的。怎么样不合理？因为对方承认，所谓的涅槃的本体也是有实法，也是无实法，有实法和无实法本来是直接相违，从因明的角度来讲是直接相违。但是对方从另一个角度来说有实法的本体和无实法的本体是所谓的涅槃。这样的话完全是不合理的，为什么不合理呢？因为灭除烦恼的灭法和获得涅槃的本体的智慧，无明的灭法和烦恼的智慧，如果实质性的在一个事物的本体上存在的话，

那这是完全不合理的。不合理的原因是，因为直接相违的两个物体在一个物体的本质上不可能存在的。比如我们说这个是瓶子，那么瓶子的话，它不是“非瓶”，在瓶子的本体上它有一个它的“非瓶”存在的话，那就根本不可能实有的。

任何一个法，《显句论》当中用两个比喻来进行宣说。一个是，比如说前刹那的法，那么前刹那的法的本体上它没有后刹那的法，比如说现在的柱子，第一刹那的柱子，第一刹那的柱子的时候呢，那么第二刹那的柱子在它的本体上有没有呢？应该说没有。如果没有的话，那么按照你们的观点，无实法和有实法不是一个本体吗？这样的话，第二刹那不存在的法，和现在存在的法两个都应该成了同体了，火和火的热性一样同体了。那这样的话有很大的错误，不能合理的。或者是用油灯来比喻，油灯前面的这个因和后面的这个果，后面的果在前面因的角度来讲是还没有产生，但是按照你们的观点，后面的果的无遮部

分，也就是它没有产生的部分的无实法应该在现在的因上面存在。如果你说后面的果在现在的因上面存在的话，后面的果是它的非因，不是它的因，如果非因也是和现在的因法同体的话，那世界上的因和非因全部都已经相同了，是非相同。

在这个问题上，如果你们对方认为这个是不相同的，有些是直接因，有些不是直接因，虽然在非因方面是相同的，但是一个是能产生，一个是不能产生。这个时候我们前面引用的“是非同等”或者是“能破所破同等”，以这样的应成派五大因来进行抉择。

应成派的五大因怎么样抉择呢？《显句论》当中也没有广说，麦彭仁波切的著疏当中也只不过是提了一下，没有直接宣说。但我们前面应该第一品已经宣说过了，因和非因相同，因和非因相同因，还有能立所立等同因等等这些因进行推测，所谓的因和非因，最后如果按照你们的观点，如果真正是有实法和无实法的涅槃的本体的话，

那么所谓的解脱的自体也应该有相违的物体存在了。

灭除烦恼的无实法的部分也在它的本体上面，获得涅槃的智慧部分也在它的本体上面，这样的话，因和非因，是和非，世间上所有的概念全部都泯灭了，全部都抹杀了。这种说法完全是不合理的。

不合理的详细道理你们也可以推一下。慈诚罗珠堪布讲义里面也稍微提了一下，他以一个总的塑料壳来进行推测，然后他说这是藏传佛教唯一的一种它的特点。

他这样的特点一讲的时候，当时可能堪布是去台湾的圆光佛学院讲学的时候吧，好像是吧。有些人也已经提出过：“你所谓的这个是藏传佛教的特点，这样的中观的推理方式、思维方式，佛经当中有没有？如果有的话就不是你们的特点，如果没有的话，那你们藏传佛教的说法也是不符合道理，不属于佛教了。”然后他说从含义

上应该是有的，比如《中观》论典当中，或者佛经当中应该有的，但是印度高僧大德们和这些人讲的时候，并没有明显地开创出来，并没有明显的讲出来。他说汉地的很多讲义也是字面上讲得非常精彩，但是在这种思维推导方式上好像有一点欠缺，这样一来说是藏传佛教的特点。

他说的确实是对的，藏传佛教它有一种独特的创立，为什么这样讲呢？藏传佛教他以他的智慧，以前的高僧大德们开了这样的一条路，我们后人沿着这条路前行的话，非常容易。如果中观的很多道理没有这样的，比如说中观应成派的四大因，这些方式来推测的话，我们后学者相续当中很容易生起各种各样的怀疑。

比如说一个法既然因和非因是相同的，但是所有的法为什么是相同的？有些人认为因为这个因是我现量见到的，其他的因我没有现量见到的缘故。我们学习《入中论》的时候也是，有时候这种窍诀是非常重要的，如果没有窍诀，光是

依靠一个《入中论》的书本，或者是《中观根本慧论》的书本直接了解的话，也相当困难的。如果它的推理方法完全已经搞懂的话，“哦，原来确实是这样的，一切诸法的本体通过这种方式来推理的话，哪怕今天是什么样的哲学家、因明家来到我的面前，他们根本推不过去，根本不可能颠覆我的理证。”自然而然自己也是获得了一种定解。

所以我想堪布也并不是说我们藏传佛教以自赞毁他的角度来讲的，但如果你真正领会到他的教义，领会到他的一些论证的方式的时候，可能是在很多讲义当中根本没有的一种发明，这是一种发明。

最后的话《显句论》和麦彭仁波切的讲义当中只提了一下，应该是以是非相同因来进行推导。这个推导我们前面讲第一品的时候已经给大家都讲了，后来考试的时候也是中观应成派不共五大因大家都理解得还是比较不错的，所以我在这

里怎么样推导的方式这些没有必要再详细地给大家讲。

下面讲义读一下：

《中论释》

子二、(共破)分二：一、以理证而不合理；
二、以教证而不合理。

丑一、以理证而不合理：

来去轮回法，乃假立缘起；

非假立缘起，是名为涅槃。

(原译：受诸因缘故，轮转生死中；不受诸因缘，是名为涅槃。)

【三有轮回的来去之法，包括依靠前世而趋入轮回的行蕴，也即蕴轮回；以及以近取五蕴为因而趋入轮回的，也就是前面所讲的补特伽罗轮回。】

众生轮回和蕴轮回，蕴轮回的话，当然并不是五蕴里面所有的蕴都流转，比如说色蕴不一定流转，但是行蕴、识蕴这些应该是会流转的。蕴

在轮回当中流转叫做是蕴轮回。然后一个众生在轮回当中一直流转的话，叫补特伽罗轮回。

【以假立或者缘起安立或者施设的，包括生成、坏灭、有实、无实等诸法，无论自性是缘起还是假立，其本体都不可成立。】

施设也是一种假立。前面的以假立和以缘起成立的法，在本体上讲根本不可能成立的。我刚才这样的传讲方式，按照全知果仁巴的传讲方式可能好理解一点。如果你这样理解的话，有时候是比较难懂，实际上就是名言当中不会有什么无有涅槃的过失。没有涅槃的过失，我们在名言的观点来讲，是没有的意思。

【真如法性的自性是寂灭并超越一切边戏的，这就称之为涅槃。下面将对此详细加以阐述：人我以及五蕴从前世来至今世，再从今世去往后世的轮回之法，或者是如同长短一般的假立法，或者是如同自油灯中产生光明一样的，以自身的因缘聚集而产生的法。】

凡是轮回的这些法，或者是假立的，或者是缘起的。油灯当中产生光明，这叫做缘起，前前的因而产生后后的果。常断等等这叫做假立。这全部是轮回的法。

【而实相真如法性，却既不是依缘假立之法，也不是以缘而生之法，而是远离边戏的法，这就称之为涅槃。也就是说，（涅槃）是远离四边戏论，无论是假立或者缘起都不可成立的法。果法涅槃无论是以具备诸行或者有实法性相的角度，还是以阻断诸法的寂灭角度来安立，二者都不可成立，】

涅槃不管是从寂灭的角度，还是从缘起的角度，或者是从假立的角度，从三个方面来讲，它是没有一个自性安立的。

【所以，安立二者的因也不可成立。】

丑二、以教证而不合理：

如佛经中说，断有断非有。

是故知涅槃，非有亦非无。

【正如佛陀在佛经中所教导的：“诸比丘，何人欲以有实无实法，于三有中寻得出离，此人实乃愚蠢之至也。”也就是说，我们必须断除一切生成有实法，以及坏灭无实法之见。】

“诸比丘，何人欲以有实无实法”直接字面意思“以有生无生”好一点。

【由此可见，涅槃应该是既不具备有实法性相，也不具备无实法性相的法。】

癸二、破承许二者兼具：

若谓于有无，合为涅槃者。

有无即解脱，是事则不然。

【如果对方提出：从解脱本性的角度而言，因为解脱的本体存在，所以（涅槃）是有实法；从息灭烦恼等法的层面而言，（涅槃）又是无实法。因此，（涅槃）是二者兼具的法。

如果涅槃是有实法与无实法二者兼具的自性，则你们所谓的解脱，就成了有实无实同体的法，这显然不合理。因为有实无实二者是相违的

法，】

就像火和水一样，然后所谓的解脱，有实无实二者同体的话，那显然不合理的。

【所以不可能位于同体。】

【如果将既具备（某种）本体，又远离他法的二者兼具之法承许为涅槃。则因为在第一刹那获得了诸行自身的本体，那么，在第二刹那既远离第一刹那诸行，】

比如说我们第一刹那的时候，获得的智慧，然后第一刹那的同时，第二刹那的时候，它远离了它无明烦恼违品的诸行。

【（同时又具备第二刹那诸行本体）的所有诸法，也都成为了解脱。】

那么就是有实法和无实法也成了解脱了，相违的两种法也应该解脱了。

【但是，将诸行安立为解脱的观点，是根本无法立足的。这个道理如同承许火与烟的关系为以本体而成立的因果关系，则有其他因与非因都

可以（与果法）安立为因果关系一样的过失。】

如果这样，所有的因和非因，刚才也讲了，全部都已经有因和非因相同的过失了。

【如果因为有实无实的特点以自性而成立，所以承许（二者兼具的法）为解脱，这样一来，则因为与（前面所说的）前后刹那（诸行）二者相同的缘故，一切万法也都成为了解脱，这是用是非相同之类推因所得出的结论。】

如果我们把类推因再加以展开的话，很容易推出一切万法因和非因相同的过失。对方不得不承认这样的过失。

第 102 课

下面我们继续讲《中观根本慧论》，现在讲第二十五品——观涅槃品。这一品是跟前面的其他品一样，以理广说，以教证总结。

戊二、（断除无有涅槃之太过——观涅槃品）
分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、宣说他宗观点；二、破他宗观点。

庚二、（破他宗观点）分三：一、反驳他宗观点；二、宣说自宗无有过失；三、遣除他宗所说之过。

这三个问题当中第一个问题已经讲完了，现在是自宗无有过失。

辛二、（宣说自宗无有过失）分二：一、宣说离戏之涅槃；二、破除四边之戏论。

壬二、（破除四边之戏论）分二：一、破能依之涅槃四边；二、破所依之佛陀四边。

癸一、（破能依之涅槃四边）分三：一、破

有实无实各自成立；二、破有实无实二者成立；三、破有实无实非二者成立。

其中第一个问题——各破有实无实，已经讲完了，现在讲有实无实二者兼具。

子二、（破有实无实二者成立）分四：一、以相违解脱而破；二、以互相依靠而破；三、以成有为法而破；四、以明暗之喻而破。

这个用四个方面来进行阐述，第一个“以相违解脱而破”，这个昨天已经讲完了，今天是第二个问题“以互相依靠而破”。下面还有“以成有为法而破”和“以明暗之喻而破”，就是光明和黑暗的比喻来破。第一个问题已经讲完了。

这一个内容当中大家应该清楚，所谓的涅槃既是有实法又是无实法二者兼具，这样的观点完全不合理。如果我们的涅槃既是有实法又是无实法的话，我们昨天也讲了，所谓的解脱完全是相违的。这个问题已经讲完了。

今天是，所谓的涅槃，大的科判是不变的，

这方面好像高僧大德们安立的科判都没有什么差别，都认为这是驳斥二者兼具的观点。今天讲所谓的有实法和无实法这两个法在涅槃的本体上是不可能存在的，所谓的涅槃也并不是具有这两种本体的法。如果所谓的涅槃具有有实法的无实法的话，那么有很大的过失，有互相依靠的过失。下面主要以依靠这种词来进行破斥。

这个在颂词当中是这样说的：

丑二、（以互相依靠而破）：

若谓于有无，合为涅槃者。

涅槃非无依，是二从依生。

他这里说，如果按照你们有实宗所说的那样，所谓的有实法（有）和无实法（无）合二为一，这个就是你们所谓的涅槃的话，那么有很大的过失。有什么样的过失呢？这个涅槃非无依了，不是无依靠了，反过来说，这个涅槃已经依靠而产生了。“是二从依生。”为什么呢？因为有实法和无实法二者依缘而生，依靠而生的缘故。

意思就是说，你们所承认的有实法和无实法合二为一的这样的涅槃是根本不合理，如果合理的话，那涅槃是依靠其他而产生的，如果依靠其他而产生的话，那么有实法和无实法也是不合理的，有实法和无实法互相依靠。为什么这么讲呢？我们大家都应该清楚，所谓的有实法是观待无实法而安立的，所谓的无实法也是观待有实法而安立的。如果你们所谓的涅槃这两者都具足，而且这两者的本体实有自性存在，如果这样的话，那就互相有依靠的过失。这样根本不合理的。

宗喀巴大师在他的注疏里面举的一个例子，如果所谓的涅槃，不是无实法，真是有实法，它上面的有实法和无实法都已经具足了，那么其中它的无实法，也就是说涅槃上在的无实法的本体真正是存在的话，那么轮回的无常，原来轮回是无常，现在变成无实法了，那么这个现在应该在它的本体上存在。有这个过失。

这个我们自己也是可以推出来，推出什么样

的理论呢？比如说涅槃，它的本体真正存在的话，那么它上面有一种有实法，那么这个有实法是什么样的有实法呢？可能他们都认为是所谓的涅槃它自己的本体是存在的，但是它自己的本体是存在的话，它也是观待不存在，因为不存在的这个东西，也就是业和烦恼遣除完了以后的寂灭存在。他可能这样认为的。如果无实法应该存在的话，也是遣除了业和烦恼的无遮部分，也就是说不存在的反体称之为涅槃，这样一来的话，既是有实法，又是无实法。这样的本体在涅槃的体相上怎么样寻找也是根本得不到的。所以这种说法是完全不合理的。

这个颂词主要宣讲如果你们承认所谓的涅槃有实法和无实法二者兼具的话，那应该它的组成部分，有实无实互相依缘而产生的。为什么这样讲呢？有实法是依靠各种因缘而产生的，但是无实法是不是依靠因缘而产生的？无实法它是依靠有实法的观待，以有实法的假立而产生的。

《中观庄严论》当中也是有的，所谓的无实法，昨天有些道友在讲考的时候也已经讲了，所谓的无实法有两种，一种是不观待他缘的，就像所谓石女的儿子、兔角、龟毛等等名言当中也是不存在的一种无实法，这也是因明当中也称之为无实法；还有一种无实法是观待有实法，比如说瓶子不存在叫无瓶，柱子不存在叫无柱，柱子和瓶子不存在的部分，我们从因明当中，这叫做是遣余部分，遣除了它自己以外的这些剩余的部分，也叫做遣余，那么这个遣余的部分称之为什么呢？称之为无实法。所以无实法有两种，不管是哪一个无实法，刚才不观待他缘的，或者是观待他缘的，这两种无实法实际上它的本体只不过是我们的分别念面前假立而已的。

分别念的话可以这样假立，比如说我自己心里面想，所谓的石女的儿子，我随便想一个就像是世间的女人一样的，石女的儿子，或者是世间的孩童一样的，这个是石女的儿子，心里面可以

这样想，然后这个孩童穿一个白色的衣服，然后特别调皮啊，或者是经常不听话啊，就这样心里面这样想的话，实际上石女的儿子也是心里面可以假想的，但实际上它的本体是根本不可能存在的。

同样的道理，任何一个无实法，我们心里面可以进行假立，语言可以进行捏造、可以创立，说石女的儿子如何如何，无瓶如何如何这样，语言和分别念可以假立，但是它的实相上在名言当中也是不成立的。

如果你们所谓的涅槃真正实有存在的话，那它不应该是假立的，实有了，无实法实有，有实法实有，必须要依靠看待而产生，但是这样的涅槃是不是存在呢？根本不可能存在的。所以说，你们的说法是完全不合理的。

这是中观破他们有实无实二者兼具的观点，已经驳斥了，下面讲第三个科判“以成有为法而破”，颂词当中是这样说的。

丑三、（以成有为法而破）：

有无共合成，云何名涅槃？

涅槃名无为，有无是有为。

这里就是说有实法和无实法的总和，怎么会成为涅槃呢？因为大家都非常清楚，所有的科判里面对方的观点一直认为涅槃是有实法和无实法自体存在。我们下面站在中观的立场进行破斥的时候，就是说有实法和无实法总和性，有实法无实法这样共同的、合成的，这样的涅槃怎么会是存在呢？根本不可能存在的。如果存在的话，那么这个所谓的这样的涅槃成了有为法了，但是你们对方是不应该这样承认的，所谓的涅槃实际上是无为法，“涅槃名无为”，“有无是有为”，我们现在所谓的有实法和无实法全部属于有为法当中。

这里大家应该记住，原来讲《俱舍论》的时候，这句话的内容也是提过，我说《俱舍论》和因明当中的有为法和无为法是世间当中的这样

的概念，讲《中观》的时候，有为法和无为法的概念稍微广一点。中观的有些有为法无为法的概念比较广的，《因明》《俱舍论》的有为法和无为法的概念有点不相同，不知道你们记得没有，我当时讲过，也是去年的事情，有些记性好一点的人可能根本没有什么问题，现在世间有些人记性特别好，有些我们学《中观》和学论典的人有时候确实是在他们面前也是比较惭愧。

前一段时间，我来了一个老乡客人，他就讲20多年前的一些事情，全部都好像表面上看起来他不是说妄语的，真的记忆相当好。“在那个时候，那个人到什么树林里去抽一根烟”，然后当时他就想了想，他全部描写的时候非常逼真。有时我想我有这么好的记忆多好啊！当时上师如意宝课堂上是什么样的表情，这一句话解释的时候如何如何，因为当时我们也是，上师讲的时候肯定基本上把上师的解释方法好多都已经懂了，但是现在也没有记录，也没有录音，现在一想的话，

好像从来没有听过一样的感觉，有时候只不过是上师经常引用的词有一些记得，但是十年前的事情，经常自己对自己有一种特别失望的感觉。

可能你们道友当中也是有这样的，今天背得特别好，然后再过几个月的时候一点也是没有，然后自己对自己都是好像特别失望一样，“你看我那天背得那么清楚，当时我背诵的时候也是跟大家一起这样，但现在一点都是没有。”一方面可能我们对世间的有些习气比较重，无始以来这方面习惯、习气比较深厚，对佛法方面的习气比较微薄，很不容易战胜在阿赖耶上面，如果战胜的话，它也是没有多生累劫的资粮，很容易忘失，有可能这个原因。但不管怎么样，去年我们在课上这个我记得讲过。

这里字面上的意思大家都应该清楚，说是：如果有为法和无为法合成这个的涅槃的话，那这是完全不合理的，如果这样合理的话，那所谓的涅槃都已经成了有为法了。如果成了有为法的话

不合理的，为什么不合理呢？因为所谓的涅槃应该是远离一切戏论的，远离一切因缘，这样的无为法，这叫做真正的无为法。

世间上我们现在所承认的有实法和无实法，有实法当然我们从中观的角度来讲也可以，因明的角度来讲也可以，凡是起功用的，能起作用的这些法就称之为有实法；不能起功用的这些法称之为无实法，像虚空等等这些。这些全部属于有为法当中。我们去年讲《俱舍论》的时候，比如说瓶子、柱子，这些因缘所作的法全部是有为法，像虚空、石女的儿子或者是非抉择灭等等不是因缘所作的法全部是无为法。

我们去年讲的有实法和有为法的意思应该相同的，无为法和无实法应该是相同的，有这种说法。当然小乘里面他们还是认为无为法有一种成实的东西，认为虚空也是成实的，非抉择灭也是成实的。无实法跟无为法有一点点差别，也有这样的说法。但不管怎么样，如果你们的观点合

理的话，那所谓的涅槃应该成了有为法了，有这个过失。

这里麦彭仁波切的讲义里面也是分析得非常细致，在其他任何讲义当中好像没有这样详细的分析。其实这个麦彭仁波切在其他教言当中也是引用过，法王如意宝也是经常引用，我们最后所获得的真正的涅槃是远离一切戏论的，不是有无是非。所谓的虚空这些并没有离开戏论，为什么呢？所谓的虚空实际上还是无有阻碍的部分，除了这个以外，它的概念没有什么的，所谓的虚空，就是它不起阻碍的空间叫做虚空，但是如果这个是涅槃的话，那就不行的。我们谁都知道这个中间没有其他物体，这里有虚空，大家都知道这一点，如果知道这一点，知道虚空的人全部都已经知道涅槃了，证悟涅槃了，有这个过失。

所以说所谓的无为法，他这里的无为法应该 是大无为法，不是小无为法。小无为法是我们以前《俱舍论》里面所讲的那个。但是《俱舍论》

里面所讲的这些无为法，到讲《中观》的时候，它就变成有为法了，因为《俱舍论》里面所讲的无为法属于无实法，这样的无实法，应该属于现在的有为法当中了。

所以在这个问题上，希望你们私下，真正的辩论不知道你们会不会，但是还是互相探讨。《俱舍论》和《中观》里面有为无为的道理互相观察，然后再详详细细看看麦彭仁波切他在后面的讲义里面所阐述的内容，这两个对应起来的话，那么什么叫做是真正的涅槃，这样的涅槃应该称之为无为法，然后一般的无为法，我们在这里放在有为法当中。这个问题应该大家分析清楚，不然的话，有时候说有实无实法全部都在有为法当中，有时候说所谓的无实法也是单独存在的，它跟无为法的概念是一致的。有时候各个论典的解释方法，它所指定的范围是完全不相同的。

他这里也讲了，如果是有实无实法的总和性的话，那这个涅槃是不合理的，最后我们得出来

的结论是什么呢?所谓的涅槃名为无为法，远离一切戏论，无有是非，超越一切思维，这样的无为法就是释迦牟尼佛证得涅槃的时候的“深寂离戏光明无为法”。这里面的无为法应该指的是这样的无为法，并不是《俱舍论》里面所讲的三种无为法，或者是《大乘阿毗达磨》里所讲的八种无为法，这些无为法我们称之为是当时佛陀所证达的虚空，当时佛陀证达的无为法还是有一定的差别。

所以这里说涅槃应该名是无为法，有实无实是有为法。这个原因后面也是有广说的。

这个我们以前有一个喇嘛特别喜欢引用。每一次辩论的时候(师用藏文模仿)。去年我们在成都的时候碰上他，他好多年以前出去了，后来我们在一个茶馆喝茶的时候，我就引用这个教证说：“现在你是不是在外面一直在辩论？”他说：“现在惭愧，忘了好多。”以前他最喜欢“大怙主龙猛菩萨说是‘涅槃名无为，有无是有为。’”

他经常说后面这两句，前面好像没有。有时候在外面，现在摩尼宝区的那个地方，当时没有房子，他跟很多喇嘛一边辩论，一边拔草，当时我们刚来，他们辩完了之后，我们出去一看，他住的附近的草啊、花啊全部都扯完了。（众笑）

这些在辩论场合当中，有些人说是有为法的法相的时候，马上引用龙猛菩萨的这句话来否认他。有时候以中观的无为法讲的时候，用因明的无为法的法相来驳斥对方的观点，这样的辩论在辩论场合当中是非常多。现在我们学院还是下午辩论的人特别多，大概是可能有七百多人吧，下午的时候还是非常精彩。

慈城堪布说汉地的讲义字面上解释得非常精彩，这个精不精彩我不是很清楚，但是在我们大经堂里面下午辩论的时候也是非常精彩。但是女众不能去那边。今天下午，你们很多女众“哎，真的很精彩吗？我去看一看，热闹热闹。”不用去了，算了，听说你们下面也是现在正在辩论……。

这是第三个科判，有实法和无实法自体不合理。第四个科判是以明和暗的比喻来破。

丑四、（以明暗之喻而破）：

有无二事共，云何是涅槃？

是二不同处，如明暗不俱。

这里对方的观点跟前面是一样的，如果对方认为有实法和无实法这二种事共住，这二种事真正自体存在，那这样的涅槃怎么会存在呢？怎么会有这种，有实无实二者自体存在，这样的涅槃怎么存在呢？根本不可能存在。“是二不同处”，这两个法完全相违的，互相相违的两种法。这样的两种法不可能同处的，不可能同在一个物体的本体上面，如果存在同一个物体的本体上面的话，那世界上很多直接相违、互绝相违、不并存相违的很多相违的东西都应该同时存在了。比如说光明和黑暗应该同时存在了。

《般若灯论》里面的有些颂词跟前面后面不是很相同，我在论著里面一直想找《般若灯论》

的藏文，但是也没有找到。好像鸠摩罗什所翻译的颂词和波罗颇蜜多罗所翻译的颂词，有很多都不是特别相同。比如说这个颂词，在《般若灯论》里都好像没有，只不过是在讲义里面有一些火和水的比喻而已。所以有时候也不知道是印度的原本版本不同还是什么原因，也不是特别好说。但是我前一段时间也给你们发表我的意见，我认为藏传佛教他所译的译本应该是非常可靠的，通过后面的小字，还有我们藏地出名的《青史》，很多历史当中关于《中观根本慧论》的译作方面的慎重也有一些说明。所以我为什么有些语言不太通的地方全部是按照藏文的翻译，再重新译的原因是这样的。

这里刚才也讲了，如果有实无实同体的话，这是不合理的，怎么会有所谓的涅槃有实无实同体存在呢？有实无实同体根本不合理的。如果对方这样说，因为《显句论》当中也是有，麦彭仁波切讲义当中也是有。对方说：有实无实的本体

同时应该可以存在吧，比如说涅槃，解脱是它的本体，解脱的有实上面不存在所谓的轮回，轮回的这种无实法根本不可能存在，因为你获得阿罗汉果位，或者是获得解脱的时候，它的无实法的部分，无实法的烦恼的不存在成了一种无实法嘛，涅槃的时候，轮回的不存在成了一种无实法，这个跟现在的解脱应该同体的。

我们顺便举一个例子吧，比如说，瓶子的本体上穉穉不存在，那么穉穉的这种无实法，因为不存在的这个，按照因明的角度来讲可以叫做是一种无实法，它的自体不存在。比如说瓶子上面穉穉不存在，瓶子自己是一种有实法，在这上面穉穉不存在的无实法可以同一体存在吧？很多人有这种想法，但这种想法只不过是在我们分别念的遣余面前。

遣余是因明当中的专有名词，这个遣余是非常重要的，尤其是我们分析中观的时候，有时候一个物体分很多很多的东西，有时候很多东西归

纳为一处，这样的分析相当多的。比如说柱子上，这是所作的、这是无常的、这是一刹那一刹那变化的等，但实际上除了柱子的本体以外是没有的，这是我们通过遣余来这样分析的。有时候有很多的东西归纳为一处的，比如我们说月亮叫清凉石啊，或者是睡莲之亲等等，它有很多很多的名词，很多很多的名词全部归纳在月亮上。所以因明当中的遣余，当然麦彭仁波切的《中观庄严论释》里面也稍微提了一下，最主要在以后讲因明的时候。

所以我们在这里分析的时候就是说，刚才举的例子，瓶子的本体是存在，瓶子的本体上面，刚才穉穉的反体，穉穉不存在的无实法，这一点对瓶子来讲还是无二无别的，那瓶子不是自己有实法的本体存在，穉穉不存在的无实法也在瓶子的本体上存在，这样的话有实法和无实法在一个物体上是存在吧？或者是涅槃和轮回的话，涅槃的本体存在和轮回的反体不存在，也就是说，轮

回变成无实法的这两个应该存在吧？很多人是这样认为的。但这种说法是完全不合理的。

为什么不合理呢？这两个关系只不过是你们没有搞懂因明而已，你懂得因明的时候，这个就叫做遣余，遣余是分别念来分的，瓶子的本体当然是存在的，但是瓶子上面穉穉的反体不存在，这是没有什么实质性的东西，只不过是我們心里面好像是“穉穉的反体不存在的这个无实法跟瓶子无二无别”，这样心里想的而已，实际上这个没有什么可分的。你只要说瓶子的本体存在就可以，除了这个以外没有别的无实法在跟它同体存在，如果有实法和无实法同体存在的话，因为有和无完全是相违的法，如果你承认有和无可以同一个物体上存在的话，那么有这个过失——光明和黑暗同时存在，火和水在同一个本体上存在等等，有很多很多的过失。所以对方也是不能承认这样的观点。所以你们的观点完全是不合理。

在这个问题上大家还是，可能有时候稍加一

些因明的概念，麦彭仁波切的讲义后面也说是说了，只不过光明和黑暗、瓶子和鬮鬮是完全不同的，瓶子的存在和鬮鬮的不存在是我们分别念面前假立而已的，实际上没有有实法和无实法真正在一个物体上存在。同样的道理，涅槃上面，轮回的不存在不可能在涅槃上安立。应该这样来理解。

科判当中的各破有实无实法已经讲完了，又破有实无实法二者兼具通过四个问题也破完了，现在破二者皆非。

子三、（破有实无实非二者成立）分二：一、破非二者本体；二、破非二者能立。

丑一、（破非二者本体）：

分别非有无，如是名涅槃。

若有无成者，非有非无成。

所谓的涅槃，有实法和无实法两者集聚的本体已经破完了。现在对方这样认为的，虽然涅槃的本体有实法无实法分开也是不可能成立的，这

是我们前面已经破完了，有实法和无实法二者兼具，这也是通过上面的科判已经破完了，这也是不合理的，但是涅槃的本体既不是有实法又不是无实法，有实法和无实法二者皆非的这个本体应该是涅槃吧？他们对方这样认为的。这种观点非常不合理的，下面我们进行驳斥。

“分别非有无，如是名涅槃。”，我们前面分别观察的时候，不是有实法，不是无实法，分别有实法和无实法都不可能存在，这是我们上述的论典当中已经破完了，这都不是涅槃。

“若有无成者，非有非无成。”下面说你们这种观点是不合理的，怎么不合理呢？如果在这个世界上有实和无实成立的话，那么有实无实的皆非可以成立的，非有非无可以成立，但是有实和无实的本体不成立，我们前面已经以很多的理论破完了。已经破完了的话，现在你们所谓的非有实无实的本体怎么会是成立呢？根本不可能成立的。

当然我们在心里的一些总相面前，总的概念当中，有实无实二者皆非好像也是可以显现的，但实际上这毕竟是一种总相，毕竟是一种分别念，除了这个以外，真正有实无实二者皆非的本体就根本不可能成立的。所以，你们对方所说的观点完全不能成立。

这里推导的方式是完全一样的，前面已经知道的话，后面比较容易，因为我们前面有实法和无实法分开成为涅槃已经破完了，有实法和无实法二者在一个本体上存在这个也是通过四个科判已经破完了，现在说不是有实法，也不是无实法，但是这两者具足的三品物体，因明当中称之为三品物体，这样的三品物体是根本不可能存在的。为什么呢？如果我们所破的有实法和所破的无实法，这两者都已经具足的话，那么所破的有实法不是的东西和所破的无实法不是的东西，这二者皆俱的一种反品物体在这个社会上成立也是可以的，但是你所破的有实法也不存在的，石

女的儿子一样的，所破的无实法也不存在，石女的儿子一样的，两个石女的儿子不是的一个东西有没有呢？根本不可能存在吧。

所破法就像石女的儿子一样，所破的无实法就像兔角一样，那这两者非者，这两种不是的，这样的一个物体是不是涅槃呢？这个谁也不会承认它是涅槃。如果有实法和无实法成立的话，这两者不是的东西可以成立的。但是这两者已经成了石女的儿子一样，如果石女的儿子它的本体不能成立的话，反过来说非石女的儿子的东西怎么知道呢？因为石女的儿子都没有认识到，那“不是石女的儿子”首先要遣除石女的儿子，然后再认定“不是石女的儿子”的东西就是这个，也可以这样说。但这样的话，反过来能不能建立？根本不可能建立。

这样的推导方式，通过我们这个，麦彭仁波切在注疏当中也讲了，所破的法——也就是说所破的有实法无实法成立的话，我们可以反过来说

有实法无实法不是的东西应该存在，但是所破的有实法和无实法通过怎么样的观察方式也是不能成立，如果这两者不能成立的话，那反过来说，二者皆非的东西怎么会是成立呢？根本不可能成立。

今天颂词讲到这里。

《中论释》

若谓于有无，合为涅槃者。

涅槃非无依，是二从依生。

（原译：若谓于有无，合为涅槃者。涅槃非无受，是二从受生。）

【如果承许涅槃，是有实无实二者兼具的法，则涅槃不可能不依靠有实无实法而存在。因为依靠有实法，才能成立无实法；也因为依靠无实法，才能成立有实法。既然有实无实二者都是互相依靠的，所以（有实无实二者兼具的法）必然是缘起法。】

如果是缘起法的话，你们对方也不会承认，

涅槃是一种缘起法，依靠有实和无实而产生的。所以你们的说法是不合理的。

有无共合成，云何名涅槃？

涅槃名无为，有无是有为。

【由此可知，有实无实二者兼具的法又怎么能是涅槃呢？绝不可能。因为涅槃是超离于有实无实二者的无为法，】

所谓的涅槃真正的体相，我们讲《宝性论》的时候也是这样的，讲《大幻化网》的时候也是这样的，所谓的真正的涅槃是超离了有实无实法的无为的大光明，也叫作无为法。

【而依靠有实法产生，以及依靠无实法假立的二者兼具之法，则属于有为法的范畴。】

它是属于有为法的范畴，刚才依靠无实法假立而安立的。麦彭仁波切在很多论典里面这样讲，无实法是心来假立，语言来假立的，有实法真正是因缘而产生的。一个是假立的，一个是因缘而产生的，这是它的一种特点吧。无实法经常是只

有假立，除了假立以外，没有办法真正产生。“今天石女的儿子诞生了！我们要祝他生日快乐啊！”这样是不可能的。所以只有假立，假立的时候可以。我心里面想“今天石女的儿子生日，我应该给他送礼物，送什么样的礼物呢？应该买一点兔角和龟毛送给他.....”（众笑）呵呵，这样假立是可以的。

【这样承许，还有相违的有实无实法二者位于同体的过失。】

【因缘聚合而产生的法是有实法，无实法也是依靠有实法而成立的。在圣教中也承许：以生之缘而有老死。

老死的话，实际上是以前有生，因为这个无实法，依靠因缘的和合而产生的，最后死的，所以他的无实法，实际上也是以前是有实法，最后变成无实法，所以说无实法是依靠有实法而产生的。在佛教中以教证也是可以成立的。

【所以，有实无实二者是自因而生的法，并

非不是由因缘而产生的法。】

这里的有实法和无实法二者是自己的因缘而产生的，并不是不是因缘而产生的，刚才也讲了，这里有实法和无实法全部是有为法的范畴，为什么呢，因为全部是依靠因缘而产生的。

【此刻所说的有为法及无为法的概念，并不是按照“有为法是瓶子等有实法，无为法是虚空等无实法”的说法来界定的。】

不是这样的，《俱舍》和因明里是说瓶子等有为法，虚空等无为法，但是这里所说的概念不是这样来界定的。

【以内在含义来衡量，则可解释为：一切缘起之法以因缘而安立为有为法；】

它这里的因缘，把假立的法都包括在里面，虚空、石女的儿子这些都是假立的因缘法。

【无有自性、寂灭四边的法，则以因缘之无为分而安立为无为法。】

真正的佛的智慧或者是法界光明就称之为

无为法。

【所以，在颂词只说了“有无是有为”的说法，而并没有说“有无是有实”。】

所以颂词当中说的是有无是有为，刚才有实法和无实法都是有为法，并没有说有实法和无实法都是有实法。没有这样说的原因就是在这里。

【如果此处的有实法与有为法为同一概念，而无为法与无实法也是内涵相同，】

有很大的过失，什么过失呢？

【这样就与前面“若涅槃是无，云何不依有？未曾有不依，而名为无法”一偈，以及后面的“有无二事共，云何是涅槃？是二不同处，如明暗不俱”一偈所阐释的观点背道而驰了。】

“若涅槃是无，云何不依有？未曾有不依，而名为无法”一偈，这个颂词不用了，意思就是说，如果有为法和有实法相同，无实法和无为法是相同的话，那前面所说的，藏文里面前面所说的涅槃无实法的道理，然后后面所说的这两者共

具的道理，就是完全相违的意思，这个稍微改一下就可以。

【所谓“有实”的名称，包含两种内涵，一种是指中观所指的总所知；】

总所知范围非常广。这里有实法，比如说所有的这个，这里的有实法，包括所有的总所知。总所知里面的话，虚空这些也是可以包括的，所以中观里面有实法的范围非常广。

【另一者，是指与有实无实相对的“有实”，】

还有一种涵义是因明和《俱舍论》里面所讲的有实法相对的就是无实法，无实法相对的就是有实法，就像因明里说的，无实法就是虚空这些等，和它相对的就是瓶子等等，和前面讲的一样。

【如同“法”的名称等等一样。】

法的名称也是这样，有时从广义讲，所有的法都叫法，有时候从狭义讲，只有佛法叫法。还有像国法等等，每个人都学习自己的法。广义讲

的法，所有的万法也可以叫法。法的名称有广义和狭义的不同。

【因此，在不同的时候能善加辨析，是十分重要的。】

有无二事共，云何是涅槃？

是二不同处，如明暗不俱。

【如果对方提出：虽然涅槃不是有实法与无实法，但涅槃却以有实无实二者的自性而存在。】

本体都不是，但是它具足它的自性吧，这样认为的。

【有实法与无实法二者，怎么可能共同存在于涅槃之上呢？有实法与无实法二者是不可能位于同处的，】

本体不是，但是在它上面具足，这样也不合理的。

【因为其二者互绝相违³的缘故。如同光明与黑暗不会在同一地点相汇一样。】

³ 互绝相违：相违之一种。彼此互相排除，不能同一者。如柱与瓶，常与无常。

【因为在有实法瓶子之上，穉穉的无实是假立的。】

这里刚才我已经从比较广的角度来给大家介绍了，麦彭仁波切说我们认为瓶子的有实法和穉穉的无实法在瓶子上应该存在，这只不过是懂因明而已，它是一种假立的，根本不可能存在瓶子的无实法是有一种实质性的东西在上面，不可能的。

【因此，以本性而存在的两种法，在其中一者存在的地方，绝不会有另一者的容身之地。】

不可能有相违的法自体存在，不会有容身之地。

癸三（破承许二者皆非）分二：一、遮破本体；二、遮破能立。

子一、遮破本体：

分别非有无，如是名涅槃。

若有无成者，非有非无成。

（此偈颂与下一偈颂的藏文版本，与鸠摩罗

什的译本顺序颠倒，故按照藏文次第进行了调换。）

【如果将既不是有实法，也不是无实法的第三种成实法诠释为涅槃。（则可以作如下分析：）倘若所破法无实以及有实二者成立，则遮破有实无实二者的非有非无法也可以成立。】

如果所破的法存在倒是可以，不是这二者的反品物体存在的。

【但是，前面已经反复地论证过，有实法与无实法二者是根本不存在的。既然如此，遮破其二者的特法——非有非无也不应该成立。所以，非有非无的所谓涅槃也就不会存在了。】

【即使在分别念面前，遣除所破（的总相），】

比如说非有和非无，或者是刚才所讲的一样，涅槃的本体是存在的，涅槃上面烦恼不存在的东西，我们在遣余，或者是分别念面前，这样的总相概念可以存在的。

【也不能以本体而存在。】

但这个不能代表它的本体，它的本体不可能有两个物体同时存在的。

【既然实相是没有任何所破的，那么遮破所破的二破皆俱[二者皆非]法也不可能以本体而成立。】

第 103 课

我们现在继续讲龙猛菩萨所造的《中观根本慧论》，《中观根本慧论》的重要性我们前面也已经讲了，你真的要想通达释迦牟尼佛的般若空性的意义的话，它有隐含的意义和直接宣说的意义。般若空性，也就是说第二转法轮里面隐含的意义，以地道功德的方式来宣说，这个《现观庄严论》当中讲得非常细致；直接的意义，龙猛菩萨在中观六论当中讲得非常细致。所以我们真的要通达释迦牟尼佛二转法轮的教义的话，必须要通达中观六论。中观六论全部都可以包括在《中观根本慧论》，因为《中观根本慧论》像我们人的身体一样，中观六论的话，其他的手脚一样的肢体。

《中观根本慧论》现在我们讲二十五品，后面还剩两品，基本上很快的时间当中就能圆满。大多数的道友我想应该在这个过程中也没有断传承，而且所有的辅导，所有的听课全部都善

始善终，非常圆满，我想听法应该非常需要这种态度。

下面我们继续讲《中观根本慧论》的教义。

戊二、（断除无有涅槃之太过——观涅槃品）

分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、宣说他宗观点；二、破他宗观点。

庚二、（破他宗观点）分三：一、反驳他宗观点；二、宣说自宗无有过失；三、遣除他宗所说之过。

第一个已经讲完了。

辛二、（宣说自宗无有过失）分二：一、宣说离戏之涅槃；二、破除四边之戏论。

壬二、（破除四边之戏论）分二：一、破能依之涅槃四边；二、破所依之佛陀四边。

癸一、（破能依之涅槃四边）分三：一、破有实无实各自成立；二、破有实无实二者成立；三、破有实无实非二者成立。

前面两个问题已经讲完了，现在第三个问题。

子三、（破有实无实非二者成立）分二：一、破非二者本体；二、破非二者能立。

丑二、（破非二者能立）：

昨天我们这样二者皆非的，不是有实法不是无实法的这样的非二者的东西——所谓的涅槃也是不可能成立的，它的本体已经破完了，今天破它的能立。

颂词当中是这样讲的：

若非有非无，名之为涅槃。

此非有非无，以何而分别？

“分别”两个字可能改为“现前”好一点，**“以何而现前？”**

这个字面上非常简单，我们先把科判弄清楚还是很重要，科判没有弄清楚的话“现在到底在讲什么啊？”，这方面有点困难。现在科判当中，我们前面已经破了，所谓的涅槃是有实法也是不合理的，无实法也是不合理的，这个已经破完了，

分开破的。然后有实法和无实法二者皆俱，这也是不合理的，这个我们昨天也已经破完了。

现在对方认为所谓的涅槃不是有实法，不是无实法，二者皆俱也不是的，但现在他认为是二者皆非，不是有实法不是无实法，这二者都不是的东西应该是所谓的涅槃，对方如果这样认为的话，这样的本体不合理的道理我们昨天已经讲完了，因为从有实无实两个方面来观察的时候根本不可能成立，不合理的。

今天说“若非有非无，名之为涅槃。”，如果你们对方所承认，所承认什么呢？所谓的涅槃并不是有实法，并不是无实法，有实法也不是，无实法不是。那么有实法也不是，无实法也不是的，这两者皆非的一个实体就是所谓的涅槃，如果你们对方这样认为的话，非有实法，非无实法，也就是说二者皆非，这两者不是的一种成实的东西，承认为涅槃的话，那这是根本不合理的。

怎么不合理呢？“此非有非无，以何而现

前？” ，你们这样所谓的非有非无，二者皆非的这样一个涅槃，到底是什么样的人才能使他现前呢？现前的意思就是使他了知，使他认识，使他证悟。《显句论》当中是有好几个同义词在这里。你们所谓的这样的非有非无的涅槃，到底是什么样身份现前？这是我们以理观察的时候根本不合理。

怎么不合理呢？这个道理麦彭仁波切后面的注疏当中也是有，还有在《显句论》当中也比较广。下面通过一种推理方式来分析，来说明你们这种所谓的非有非无的涅槃不能现前，不能使他了达。

怎么样不能了达呢？首先我们观察一下，这样非有非无的现前者到底存不存在？我们问：这样非有非无的涅槃，现前者到底存不存在？如果说存在，这样非有非无的涅槃的现前者补特伽罗应该是存在，如果是存在的话，那么当一个人获得无余涅槃的时候，他已经现前了非有非无的

涅槃，那个时候如果还存在这样的现前者，证悟者的话，那么他的人我没有破了。如果人我没有破的话，实际上是我执还没有破，那这样的话有五蕴的相续还没有断的过失存在，所以这种说法完全是不合理的。这样非有非无的现前者存在不能说。

如果你说它的现前者不存在，不存在的话，在轮回当中是以谁来了知，了知这样非有非无的涅槃呢？如果对方说，我们人虽然住在轮回当中，但他还可以了知这样的非有非无的涅槃，如果对方这样认为的话，这种说法是完全不合理的，怎么不合理呢？他这样的了知以什么方式来了知的？用心识来了知还是用智慧来了知？用两个方面来进行观察，如果你说是用自己的心识，刚才住在轮回当中的人，他对这样的非有非无的涅槃了知，了知的话是用心来了知，还是用智慧来了知？如果你说是用心来了知，用我们分别的心来了知，用分别的心来了知是根本不可能的，为

什么呢？因为我们现在凡夫人的心还是有执著相的，有相状的，有相的有境能了知非有非无，或者是所谓的涅槃它是无相的，这样的涅槃谁能了知？根本不可能的，有境和境的法相不统一的缘故，根本不可能了知的。

因为我们凡夫人的心毕竟还是有界限的，只有戏论的范围，根本不可能了知无戏论的境界。如果你说是用智慧来了知，用智慧来了知的话，智慧的对境是无生空性，无生空性应该用智慧来了知的，可是你们所谓的涅槃——也不是有实法也不是无实法的这样的两种成实的物体，这样成实的物体，用智慧来了知也是不可能的事情。所以如果你们承认这样非有非无的涅槃的话，那么谁来现前，谁来了知它？根本不可能了知的。

因此凡夫人不可能了知的，凡夫人的信解是有限的，只能有分别的，涅槃不可能现前的。圣者也不应该，因为圣者智慧的对境跟你们所说的这样的涅槃完全都是不符，背道而驰的，这样一

来你们对方所承认的非有非无的涅槃，从道理上以理观察的时候，根本没有任何立足之地。这个问题应该以这种方式来进行观察。

这是根据《显句论》，《显句论》里面的意义在麦彭仁波切讲义当中讲得非常广，别的讲义里面几乎都非常略，所以这个应该是按照麦彭仁波切的，等会儿我们后面也有，刚才我所讲的内容按照后面再进行解释都可以。这是一个问题。

下面讲现在讲科判当中的第二个问题。这以上是所谓的涅槃它的本体，人们都认为我们证得的涅槃应该是存在的，有这样的认为。还有所谓的涅槃，当然从涅槃的广义上讲，一切轮涅的法，成就、或者是证悟，从这个方面也可以讲；还有佛陀示现圆寂的角度也可以讲；不管是从哪个角度讲，上面是从所证悟的涅槃，所获得的涅槃法进行观察的，就是刚才讲的能依涅槃。

下面讲这样的涅槃依靠谁来现前呢？当然是依靠一个佛陀、证悟者。比如说我们这个大千

世界当中，或者是我们这个娑婆世界当中，我等大师本师释迦牟尼佛已经通过修行现前了涅槃，涅槃者是谁呢？涅槃者就是佛陀。涅槃是什么呢？当时他相续当中示现的涅槃，这就是所谓的他，他们之间，从名言的角度应该有能依所依的关系。下面科判当中破所依佛陀的四边。

癸二、（破所依之佛陀四边）分二：一、破佛陀之四边；二、以此所成立之义。

子一、（破佛陀之四边）分二：一、破佛陀已灭度之四边；二、破佛陀住世之四边。

丑一、（破佛陀已灭度之四边）：

**如来灭度后，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。**

从字面上解释，如来灭度，也就是如来涅槃以后，到底存在还是不存在，或者是如来涅槃以后以有实法的方式存在，还是以无实法的方式存在？还是二者皆俱？二者皆非？这四种边当中是以哪种方式来具足？

对方的答案是什么呢？如来涅槃以后不能说他是有实法，也不能说他是无实法，也不能说是有无二者皆俱，也不能说是有无二者皆非，这四种边都不可能存在的。所以从字面上解释的话，大家都应该清楚，如来涅槃以后不是有实法，也不是无实法，也不是二者皆俱和皆非，都不是，我们可以这样理解。

从名言当中可以这样讲，我等大师释迦牟尼佛成就以后转法轮，81 岁的时候现前涅槃，在印度拘尸那城尼连禅河旁边有两棵大的娑罗树，在娑罗树间示现涅槃。以前 90 年法王如意宝去的时候，当时也去朝拜了，锡金的有些大施主专门造了一个释迦牟尼佛涅槃的像，有一个卧佛。现在在中国，北京不是也有一个卧佛吧？

当时释迦牟尼佛显示涅槃也是以这种方式现前，《西藏古代佛教史》等很多历史书当中讲得比较清楚，整个当时的情景。当时佛陀先讲《涅槃经》，现在也是讲《涅槃经》的地方还有。当

时法王如意宝去那边朝拜的时候，大概是下午可能六七点钟那样，太阳都是要接近落山这个时候，我们去朝拜的时候，一方面当时上师也是心情非常不好，说是我等大师释迦牟尼佛为众生带来如是快乐，最后现前涅槃也是如是如是的，当时法王也是流着眼泪祈祷和发愿。好像到涅槃的那个地方的时候，确实是大家心情都变得不愉快，特别伤心。最后火化的地方这些都现在还有。

释迦牟尼佛有些佛经里面也讲了，他说我如来不在的时候，你们如果朝四大圣地和亲自见到我没有差别，我降生的地方、转法轮的地方、涅槃的地方、成道的地方，四大地方。这个教证根登群佩的《印度游记》里面引用了佛经的教证。当时法王如意宝说这四大圣地一定要朝完。

不过现在去印度很容易，这样的话“啊，我要不要办个护照，明天要去吧，看看有没有一个大施主给我出钱……”很多人这么想的。不过功德确实很大。当时上师如意宝也是说非要去那

个涅槃的地方。这个我们现在从历史上算离现在2500多年，这个时候释迦牟尼佛已经示现圆寂。

很多人想示现圆寂以后存在还是不存在？这个地方有十四种无记法出现，外道也认为释迦牟尼佛示现涅槃以后，到底他是存在还是不存在？佛陀在有些佛经里说，外道因为不是他的根基，如果说存在他也会生邪见，如果说不存在，他也会生邪见。就像我们有些道友的家里人，不管是给他怎么样解释，反正他要生邪见。你说我出家也不行，不出家也不行，凡是你要学佛的话他非常反对。外道也确实这样的，佛说存在他也接受不了，说不存在他也接受不了。所以在这种情况下，佛陀并没有对他真正的回答。

这个是有原因的。从胜义的角度来讲，释迦牟尼佛涅槃以后说存在也没有实有的东西，说不存在也并不是断灭的，从离戏论的角度来讲，释迦牟尼佛当时没有回答，也实际上是非常有深奥的意义。一方面对暂时的众生有帮助的，而且从

究竟实相的角度来讲，这也是不应该有什么可说的。

所以他这里佛陀涅槃以后，有实法的方式根本不可能存在的，因为有实法存在的话，那么佛陀是涅槃者，然后刚才前面说所谓的涅槃不存在，涅槃不存在的话，涅槃者的有实法怎么会存在呢？不可能。所谓的涅槃，我们前面观有实法的涅槃的时候已经破完了，根本不可能存在。

如果有实法的方式不存在的话，那么佛陀涅槃者以无实法的方式存不存在呢？这也是不存在的，和前面的道理完全是相同的。比如说，所谓的饭根本不可能存在的话，我吃饭者，这种称呼和这种意义根本不可能成立的。同样的道理，我们前面说无实法的涅槃根本不可能成立的，涅槃不成立的话，那么无实法的涅槃者佛陀存不存在呢？这个也根本不可能。

如果涅槃者的有实法也不存在，无实法也不存在的话，这两者皆俱根本不可能存在的。石女

的儿子存在的话，他的相貌可以说；如果他不存在的话，他的相貌也根本不可能存在。这两者皆俱不可能存在的话，这两者非俱也根本不可能存在的。这个推理方式完全都是相同的。

这样一来，我们说佛陀灭度以后到底是有实法存在还是无实法存在？我们说都不存在，离一切戏论。这个涅槃者有实法也不存在，无实法也不存在，有无二者、皆非，全部都承认不存在。佛陀灭度以后，全部的有实无实全部都不具足，这样来安立。

下面第二个科判：

丑二、（破佛陀住世之四边）：

如来现在时，不言有与无，

亦不言有无，非有及非无。

这个跟前面推理的方式基本上是相同的。如果对方说，如来涅槃以后虽然不能说有无、二者和二者非俱都不能说，但是佛陀在世的时候应该说吧？比如说释迦牟尼佛当年在印度修行、

成道、转法轮，转法轮的地方分别在鹿野苑、灵鹫山、广严城，转密乘的地方是米积塔等等，释迦牟尼佛在印度各大圣地摄受了如是多的弟子，解开了世界迷茫的明目，点上了智慧的明灯，这样的话，释迦牟尼佛在世应该可以说。在世的方式是怎么样存在的呢？我们可以同样的回答。

前面释迦牟尼佛圆寂以后，所谓的涅槃不存在的原因，涅槃者也是以有实无实二者和二者非俱的方式都不可能存在的，同样的道理，释迦牟尼佛虽然在名言当中，在众生面前，确实是在印度这样出现，然后转法轮等等，这个记载也是实实在在的存在的，但是如果真正以究竟义理观察的时候，刚才所谓的涅槃和涅槃者不存在一样的，释迦牟尼佛在世的时候他所得到的，现在有些解释方式有一点点不同的，但是因为涅槃和涅槃者不存在的话，释迦牟尼佛在世和在世者，也就是说在世的这种补特伽罗这也是以有实法的方式根本不可能存在的，以无实法的方式也根本不可

能，二者和二者皆非也根本不可能成立的。这也是在不了义的过程当中，或者是在众生面前现前的话，当然是根据历史记载，这是不可否认的。如果你说佛陀根本没有来过这个世界的话，那完全是对历史的一种破坏，对历史的一种践踏，这一点有智慧的人谁也不能承认的。

但是在胜义当中来讲的话，释迦牟尼佛当年正在转法轮的时候，你说是以有实法的方式存在，无实法的方式存在，我们都不应该答许，不应该这样承认。

这个是佛陀住世的时候也是远离四边的意思。

子二、（以此所成立之义）分二：一、成立轮涅无二；二、成立无记见不合理。

丑一、（成立轮涅无二）分二：一、宣说轮涅无二；二、宣说轮涅无二之理。

寅一、（宣说轮涅无二）：

涅槃与世间，无有少分别；

世间与涅槃，亦无少分别。

这个颂词的大概内容就是，因为通过以上的观察，涅槃根本不可能存在，涅槃根本没有实有的存在，不管是从涅槃者的角度，还是从涅槃它自己本体的角度，根本不可能存在。从究竟的实相角度，我们刚才所说佛陀正在转法轮和佛陀显示圆寂实际上是也远离四边的。

有些人可能，“敢不敢这样说？你看佛陀正在转法轮也不是有实也不是无实的话”，这是没有什么不敢说的，现在我们在座的人也是这样的，有些人死了的话，死了以后有没有什么，我们也可以用这种方式来进行推导；我们现在正在坐着，坐着的时候，也可以用这种方式来推导。

当然名言当中这个人是在存在，这个人是死亡，这个人刚刚给别人念超度，然后一会儿就死了。昨天我们金刚部旁边一个老喇嘛，他在中午的时候还是跟大家一起吃饭吃得很好的，然后到下午一点半的时候，僧众那边念经，他也去参加念经，

念完经以后，在那边有尸体超度的，然后他也参加了，去超度去了，超度完了以后就回来了，回来了以后，他家里面还有一个喇嘛，他去转坛城转了三遍，回来的时候没有声音，一看在床上已经示现圆寂了，已经死完了。

一方面看他这样，我都这样想，他这样以后我们如果死的话，不死当然是很好的，以这种方式来圆寂的话真是很快乐的，没有什么病痛。但另一方面的话，先去给别人超度，然后自己都是不知道下一个刹，下一个刹那那都已经变成了所超度的对境了。有时候人非常愚痴还是怎么样呢？华智仁波切后面讲往生的后面也有一些偈颂来专门讲这个道理，我想给别人超度的时候，等会儿可能没有一个小时自己都已经变成了该超度的对境了。

我刚才说的意思是什么呢？名言当中显示圆寂、圆寂者、圆寂以后这些都是应该存在的，但是胜义当中所谓的世间与佛陀、涅槃无二无别。

我们前面《如来品》当中也是“如来所有性，即是世间性”，《如来品》最后有一个颂词，如来的所谓的性实际上是世间的本性，如来没有的本性，世间也是无有本性。前面用世间跟如来是平等的这个角度来进行推测的，这里所谓的如来所证悟的涅槃与世间完全是同等的，这个意思。

“涅槃与世间，无有少分别；”所谓的现在所证得的涅槃和我们现在的轮回的世间的边没有任何差别；反过来讲，现在我们所显现的万事万物的世间和一切万法寂灭的涅槃也没有少许的差别。所以《显句论》当中也引用了佛经当中的教证：“诸比丘，生老死之轮回无始无终。”意思就是说，上面生和老死就是我们现在所谓的轮回，其实这个轮回的本体真正去观察的时候，无始无终，没有开头，没有终。无始无终的，意思就是，它没有边际，它是离一切戏论的。所谓生死的轮回也是，未经观察的时候，当然有生死流转，一直不断的存在，但是你真正详细观察的

时候，它的本体也是根本不可能存在的。

“轮回有没有本体啊？心的最初的开始是什么啊？”昨天我们讲考完了以后，我就安排几分钟，然后他们有些人问：“最初的心开端是什么啊？”最初心的开端在虚空当中显现云雾一样，一般《大乘宝性论》啊，很多大乘经典论典当中都这样讲的。这个意义也是很甚深的，应该自己去思维。

还有一种，按照因明的说法的话，应该无始的，从无始以来都是我们的心的本体是有的。《量理宝藏论》当中专门用火的比喻，比如说火，它前面自己的主因，也就是直接的这种因，不断地发生，不断地有，只不过我们不看见而已，然后它的一些旁边的，比如说摩擦，或者其他的一些木材，这些是它暂时聚合的一种因缘。所以我们现在看到的火，实际上它的源头是无尽的，从无始的时候，你说火的最开头是什么地方呢？我们认为火的开头就是我点燃火柴的那个地方，那这

是不对的，因为它的直接因应该是火，其他的物质当中不应该产生的，这个我们到时候讲因明《释量论》的时候也可以讲。我们心的本体是光明的，光明不可能从非光明当中产生，我们表面上看来水是一种原子，但是它最细微的来源只不过是分别念见不到而已，实际上从无始以来，任何一个物质的源头是无尽的，应该可以这样讲。

所以我们这个心识也是，只不过我们心里面想，是不是我们刚刚出生的时候出现的，有这种想法。但任何一个物质不是这样来推的，所以一方面从无始也可以说，但是最究竟的，从了义的角度来讲是根本没有边际的。世间的边就是涅槃的边，涅槃的边就是世间的边，以这种方式来抉择是最殊胜、最究竟的。

这里就是说世间和轮回没有少许的差别，在《定解宝灯论》里面有个非常相同的教证⁴，你们到时看一下。

⁴ “轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣，证悟等性无贤劣，即是善妙之定解。”

今天颂词讲到这里，下面还有讲义。

《中论释》

子二、遮破能立：

若非有非无，名之为涅槃。

此非有非无，以何而分别？

【如果认为涅槃是既非有实，也非无实的自性。那么请问，这种“非有非无”的法性，究竟是由哪位补特伽罗来明了或者现证的呢？能够证悟像这样的非有非无法的成就者究竟是否存在呢？

如果回答说存在，则在获得无余涅槃之际，也应该存在人我了，对此结论，我们不可能承认，因为即使是对方，也不可能承认近取相续中断的情形。】

我刚才讲完了，不知道你们记着没有。在这里打一个括号吧，括号里面，《显句论》里面中间有一个连接文，这样的话可能好懂一点。我们刚才说是这样的人我是存在还是不存在？如果

你说是存在，那获得无余涅槃的时候人我都已经存在了，但是不敢承认，因为那个时候五蕴的相续都已经断了，所以这一点对方也是不能承认。然后括号里面说，“如果不存在”，如果这样的补特迦罗不存在的话，“那样的涅槃谁能现前？”那这样的涅槃到底谁在现前？括号里面需要这样的一句话。

【如果对方提出：证悟者虽然住于轮回，但仍然能了知涅槃。这样我们就可以提出诘问：（这种所谓涅槃，）究竟是以心识而了知的，还是以智慧而了知的呢？】

【首先，如果答案是前者则不合理。因为涅槃是没有法相的法，而心识却是具备法相的法，以具备法相的心识，绝不可能了知不具法相的涅槃。

其次，如果回答说，是以智慧来了知的。则因为（智慧是）缘无生空性的缘故，又怎么能缘自性成立的此二者呢？】

此二者，指的是刚才的非有非无，非有的东西和非无的东西这两者。

【（绝不可能成立。）因为智慧是超离一切戏论本性的。

如果是用智慧来缘这些非有非无的东西的话，那我们的分别念也可以缘非有非无的东西，这是根本不可能的。

【所以，无论是以心识，还是以智慧，都不可能了知非有非无的法。这样一来，非有非无的法也就无法立足了。】

壬二、破除证悟者之涅槃：

**如来灭度后，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。**

【如同涅槃不存在有实、无实、有实无实二者兼具以及非有非无四种分别一样，证悟涅槃的如来也不存在以上分别，下面详细阐述：

在如来示现涅槃[灭度]之后，既不能说是^{有实}，同样也不能说是^{无实}、^{有无二者兼具}以及^非

有非无。正如前面已经论述过的一样，正当显现之时，（涅槃）也是自性寂灭的法。】

**如来现在时，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。**

【不仅如此，在如来住世之时，因为无有能取所取的自性，所以不能说是有实；同样，因为无有所破的缘故，所以也不能说是无实；又因为（有实无实二者）互相抵触，所以更不能说是有无二者兼具以及非有非无。

如果对方提出：为什么不能说是有实等等呢？

在《观如来品》中已经宣讲过：“邪见深厚者，耽执有如来。如来寂灭相，分别有亦非。”涅槃等法也同样如此。】

在这里涅槃是从所证方面讲的，如来是从证悟者方面讲的。

壬三（宣说以此成立之义）分二：一、成立有寂等性；二、成立破无记之见。

癸一、成立有寂等性：

涅槃与世间，无有少分别；

世间与涅槃，亦无少分别。

【在正理智慧面前，涅槃自性成立的观点虽然已经被破除，但轮回世间是不可能与涅槃之间存在少许分别差异的；同样，涅槃也不可能与轮回世间存在少许分别差异。】

轮回和涅槃一点差别都是没有的，轮回就是涅槃，涅槃就是轮回。密宗当中也是这方面的教证相当相当多。

今天讲到这里。

第 104 课

下面我们继续学习《中观根本慧论》，《中观根本慧论》共有二十七品，现在我们已经讲到二十五品了。

戊二、（断除无有涅槃之太过——观涅槃品）
分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、（以理证广说）分二：一、宣说他宗观点；二、破他宗观点。

其中第一个问题已经讲完了。

庚二、（破他宗观点）分三：一、反驳他宗观点；二、宣说自宗无有过失；三、遣除他宗所说之过。

辛二、（宣说自宗无有过失）分二：一、宣说离戏之涅槃；二、破除四边之戏论。

壬二、（破除四边之戏论）分二：一、破能依之涅槃四边；二、破所依之佛陀四边。

其中第一个问题已经讲完了，现在讲第二个问题，破所依的佛陀离四边戏论。

癸二、（破所依之佛陀四边）分二：一、破佛陀之四边；二、以此所成立之义。

其中第一个已经讲完了，现在讲第二个问题。

子二、（以此所成立之义）分二：一、成立轮涅无二；二、成立无记见不合理。

丑一、（成立轮涅无二）分二：一、宣说轮涅无二；二、宣说轮涅无二之理。

寅二、（宣说轮涅无二之理）：

基本上这两个颂词没有多大差别，但我就后面加上一个“之理”，主要讲理由吧。前面一个颂词主要宣说轮回和涅槃无二，后面这个偈颂说为什么轮回和涅槃无二的理由。轮回涅槃无二并不是我们所谓的显相上，也并不是说现在每一个众生面前的轮回和涅槃，而是在实相上，从空性的角度而言的。主要讲这个问题。

今天讲第二个问题。

昨天已经讲了涅槃和世间没有少许的分别，世间和涅槃也没有少许的分别，龙猛菩萨增加不

同的语气，也就是说轮回和涅槃在本质上是没有任何差别，然后涅槃和轮回，反过来说也是没有任何分别。

涅槃之实际，即为世间际。

如是二际者，无毫厘差别。

这里说涅槃的实际，“实际”，麦彭仁波切解释的时候也说了，涅槃的边际，涅槃的实相，也就是说涅槃的最究竟的空性的实在的意义。这个实在的意义实际上就是我们现在所谓的世间——世间的实际，这里实际就是指实相，或者它的真正的本体，真正的实相，这个就是所谓的实际。

所谓的涅槃的真正的含义，它的最究竟的实相是什么呢？就是现在的世间。现在的世间的最究竟的实相是什么呢？就是所谓的涅槃。

所以“如是二际者”，也就是说轮回的究竟实际和涅槃的究竟实际，这两个“无毫厘差别”，没有丝毫，一毫一厘的差别，没有一点差别，从本质的角度，从实相的角度来讲的话，现在我们所

见所闻的一切轮涅的万法，实际上它就是真正的本体。比如说有眼翳者他看见黄色的海螺，实际上黄色的海螺它的本体就是白色的海螺，除了这个以外，在别的地方根本找不到。

我们以前说国王的太子变成平民或者乞丐的时候，人们都认为他是乞丐，后来这个国王的王子举行仪式当国王的时候，也是原来当乞丐的那个身份，除了这个以外并不是另外的一个人坐在国王的宝座上，并不是这样的。同样的道理，现在我们凡夫人所见到的一切现象，全部是实际，就是它的本体，也就是说涅槃。这里所谓的涅槃是究竟实相的清净的法。

《大幻化网》当中也是说，具髻梵天来世间的时候，当时梵天跟舍利子互相辩论的时候，（舍利子说）这个世界不是清净的，辩论之后，后来释迦牟尼佛说，我的世界本来都是这样清净的，只不过人们不知道而已的。当时《光明藏论》当中还引用了一些究竟一乘的《妙法莲华经》当中

的教证，意思就是说我们现在所见到的，现在所了解的，现在所感受的，一切分别念的本身就是所谓的智慧，所谓的清净法门。有些窍诀书当中有五毒变成清净的五种智慧，如果这个教言进一步深入的话，那密宗里面的很多的轮回和涅槃等净无二，平等清净无二的教言非常有关系的。麦彭仁波切也说，谁的相续当中生起这样的定解，此乃殊胜的定解，也是极为清净的定解。

这样的话，龙猛菩萨在《中观根本慧论》当中接近密宗的等净无二的见解，已经作了这样的抉择。本来这个是属于显宗的一部论典，但是在这里接近密宗的一些，在名言当中也是一切万事万物全部是清净的。我们密宗当中经常讲抉择一切万法本来清净，实际上龙猛菩萨也在《中观根本慧论》当中有这个说明。因此密宗的至高无上的见解实际上显宗当中也是以比较简略的方式，隐藏的、隐含的方式有说明的。只不过并没有以窍诀的方式来加以广说而已。

这样一来，我们作为后学者，显宗和密宗在究竟的观点上应该互相圆融，无有任何矛盾，这个问题也应该通达。

还有麦彭仁波切在《中观根本慧论释》后面，也用了很多当时他老人家在写这本书的时候，证悟缘起空性的一些金刚道歌，以金刚道歌的方式宣说了一些教言。显现当中是怎么空，空就是显现，空性和显现就是所谓的缘起显现，这样的缘起显现通达的话，实际上这就是龙猛菩萨或者是文殊菩萨真正欢喜的因。

我们在座的一些金刚道友也是通过《中观根本慧论》的闻思，在自己的相续当中前所未有的境界，我想是也应该会油然而生的，这也实际上是我们所有的传承上师和诸佛菩萨唯一的能欢喜的根本因。

因为我们通过对中观的闻思，对空性的了解，逐渐逐渐自相续当中的一些境界，并不是以前学一些小乘，学一些一般世间论典的境界那样，应

该是通过自己的信心、祈祷，这样以后，在自相续当中确确实实一切万法本来是清净的，但是只不过我们的分别念加以染污，真正的它的含义没有通达。

所谓的轮回和所谓的涅槃实际上是丝毫的差别也没有的，现在我们所看见的各种各样的迷乱的现象，它的本质，它的实际一定是离一切戏论的。从显宗的说法来讲就是离一切四边、八边的这种戏论，从密宗的说法，在名言当中也是与五佛和五佛母的本性无有任何差别。尤其是对中观很有兴趣，很有信心的这些人，通过自己的闻思，然后祈祷传承上师以后，自相续当中应该生起一些缘起空性的见解。

这个教言当中已经讲了轮回和涅槃无有少许差别，为什么没有差别呢？因为轮回的边际，轮回的实相就是涅槃，涅槃的实相就是轮回，除了这个以外没有任何差别。这个问题在《定解宝灯论》每一个问题当中基本上有一些窍诀的方式

来加以宣说。

我们在座的金刚道友真是遇到这么殊胜的缘起空性的法门，尤其是释迦牟尼佛的佛理精华，以前多识活佛讲缘起空性的时候，确实佛所说的道理当中所有的精华当中最精华的醍醐就是缘起空性的法门，甚至对它生起少许的信心和分别念的话，也是断除轮回的根本，这是大家非常清楚的。

我们从表面上当然善恶的这种功德唯有佛陀的佛眼以外，并不是我们凡夫人所了解的，但是实际上我们通过教证，通过传承上师们的教言来推知的时候，我们在座的人也是，表面上看好像听一堂课，这种听课的现象在世界上也是非常多的，很多高等学校几千几万个人也是听课的，但我想我们听课、讲课或者这样学习《中观根本慧论》，这应该是多生累劫当中积累的资粮，如果没有这个资粮的话，根本得不到，遇不到，听不到，而且在心里面思维也是非常困难的。

因此大家应该对这个轮涅无二、等净无二的非常甚深的释迦牟尼佛的了义法门生起信心，然后自己也感到自己是很快乐、很幸运，虽然我们生活在末法时代的时候，有种种疾病、种种困难、种种分别念，当然这一点可能一般的凡夫人也是离不开的，有时候我们在这种庸俗的世间当中也是，活起来也是非常困难的，这种感觉每一个人来讲是应该会有有的，但是从另一个角度来讲的话，真是我们遇到这样的殊胜法门大家自己心里也应该有个不同的感恩之念吧，这个非常重要。

轮涅无二的边际为什么是这样呢，这个问题已经讲完了。下面讲成立无记见是不合理的。

丑二、（成立无记见不合理）分二：一、宣说无记见；二、破斥无记见。

寅一、（宣说无记见）：

有十四种无记见，讲这个问题。

灭后有无等，有边等常等，

诸见依涅槃，未来过去世。

这个颂词当中已经讲了十四种无记法，我们知道，前面也是已经提过，所谓的十四无记法，当时释迦牟尼佛在世和释迦牟尼佛还没有出世的时候，在印度为主的各个地方有非常多的外道，常见派和断见派。这些常见派和断见派总共分起来有三百六十种，归纳的话也大概有六十四种见解，然后这个归纳的话，现在麦彭仁波切《中观庄严论》里面所宣讲的有根本的五种外道派，这五种根本的外道派，又归纳为常派和断派。常派和断派为主的很多外道的论师们，有些认为我们的世间是有边、无边；如来出世以后有些说是存在，有些说是不存在；我们的器情世界，有些说是常有、不常有；身体和心一体、异体等等总共出现了十四种见解。

十四种见解的来源很多佛经当中有详细的记载，当时佛陀不像我们一般的凡夫人，也不像一般的菩萨和罗汉，他完全彻底通达一切众生的根基，当时如果以一种直接的方式来宣说的

话.....这个回答的时候应该在下面进行说明也可以。

首先我们了解十四种无记见吧，这里说佛陀灭后，像前面所讲的一样，佛陀灭度以后是存在还是不存在？或者是这二者，还是二者皆无，这四个边，这是“灭后有无等”；然后有边无边是指，未来的世间是有边，还是没有边？二者还是二者非俱？然后器情世界“常等”，常等是常有还是无常？或者二者还是非二者？这个是四边，总共十二种，“等”字，其他的最后两个，在这个颂词里没有说。最后两个，身体和心是一体？异体？在这个颂词当中没有说，但是下面破斥他的观点的颂词当中出现了，提及了，这样的话，这个“等”字里面可以包括。加上这个“等”字里面所包括的身体和生命是一体还是异体的，这样总共外道给我们提出十四种无记见。

这十四种无记见是针对什么来出的呢？他们是依靠什么样的见解，什么样的依据来出呢？

“诸见依涅槃，未来过去世。”这里有些见，如来涅槃以后存在不存在的这四种见解，依靠“涅槃”以后存不存在，以涅槃作为理由、出发点而提出来的；“未来”，刚才世间未来有没有，这个主要是后际，世间人死了以后，或者是我们轮回的边有没有呢？这个是以“未来”为出发点而出的；“过去”是以前际为出发点而出的；还有以这个间接说明众生的生命和身体到底存不存在，这个是以间接的方式出的。

在这个颂词当中已经讲了十四种无记法的见解，下面是驳斥他的观点。

寅二、（破斥无记见）分二：一、破前八无记见；二、破后六无记见。

卯一、（破前八无记见）：

**一切法空故，何有边无边，
亦边亦无边，非有非无边？**

因为刚才依靠涅槃为出发点而出的有四种见解；以后际和前际为理由而发出的有四种无记

见。这是前面的八种，也就是说如来涅槃以后存在还是不存在，或者也可以说是有边还是无边，这个“有边无边”我觉得应该可以包括。如来涅槃后存不存在的四种无记见，然后所谓的世间，未来有没有边，这四种见解。总共有八种见解，在这个颂词当中已经驳斥了。

怎么驳斥的呢，他这里说一切万法空，一切万法空的缘故，怎么会说是有边无边，有无二边，和非二者，非有非无的边。从边的角度来讲，他这里只破了四边。因为一切万法空的缘故，有边怎么会存在的？无边怎么会存在的？有无二边怎么会存在的？非有非无的边怎么会存在的？这里从表面上看好像只回答一个问题，但实际上十四种无记法当中的八种无记见已经在这里遮破了。

意思就是说，我刚才也讲了，释迦牟尼佛完全通达一切万法的空性，当时对外道和对世间人他没有这样回答，很多世间当中的外道和内道的

有些佛教徒认为释迦牟尼佛当时没有回答的所谓的十四种无记见应该是常有不变的，它是应该存在吧？很多人有这样的邪念。

这个颂词为了破斥，排斥这种邪念，这也只不过是名言当中暂时释迦牟尼佛针对一些众生的根基而没有直接回答，人们都称之为“十四种无记法”而已，实际上所谓的这十四种无记法本体的角度来讲，根本不可能成立任何法。为什么呢？一切万法是空性的缘故。如果一切万法空性的话，我和世间有边无边，二者和二者皆非怎么会是成立呢？根本不可能成立的。比如说石女的儿子如果成立的话，那么石女的儿子是有边无边，我们进行观察的话也是可以的，但是根本不可能成立的。

同样的道理，像现在我们涅槃品当中所讲的内容一样，释迦牟尼佛所谓的涅槃，它的本体都是不存在的，佛陀也是不成立的，这两者都不成立的话，那佛陀涅槃以后实有、无实有，或者从

这里的四个边的辩论，或者是无记的这种见解，怎么会是成立呢？根本不可能成立的。所以只不过是佛陀在名言当中，暂时没有为他们直接回答，因为直接给他们说有边的话，他们对方根本不可能理解，而且我们也不能说是有边，如果说有边的话，轮回没有什么实有的东西，所以这个也不符合的。如果对众生从大离戏的角度来讲，是无边的话，任何外道他们也是不能接受的，根本不可能接受说“释迦牟尼佛是对的，一切万法是空性的，轮回和佛陀的边根本没有。”他们根本不可能接受的。所以从这个角度，也没有说有边，也没有说无边，原因是这样。

但是这个也只不过是名言当中佛陀沉默而已，佛陀当时这样沉默的话，在名言当中来讲是利益众生有无边的利益，但是从真正的究竟胜义当中来抉择的时候，十四种无记法也是根本不可能成立的。所以这个问题大家也应该这样去理解。

后面的这个颂词破斥后六种无记见。

卯二、（破后六无记见）：

**何者为一异，何有常无常，
亦常亦无常，非常非无常？**

这里是说器情世界是常有还是不常有，二者还是二者非俱，这四个边，再加上身体和生命是一体还是异体，有两个见解，总共有六种见解。这六种见解后面这个颂词当中遮破了。

这个原因是一切万法是空性的缘故，这个跟前面的颂词里面所讲的内容是一致的。我们对他进行回答的时候，因为一切万法空性的缘故，那么对方所认为的身体和生命一体和异体的本体怎么会是成立呢？根本不可能成立的。器情世界的常有和不常有，常无常二者，和常无常非二者，这四种边怎么会是成立呢？根本不可能成立的，这个推测方式完全是跟前面一模一样的。

因为那个十四种无记见当中，也有很多人认为前面的八种见解都是不存在的，但是后面的六种见解是不是应该存在啊？如果有些人这样认

为的话，我们站在中观的立场进行回答，因为一切万法都是空性的缘故，所谓的生命和身体的一体异体从什么地方来的？根本不可能有的，就像石女的儿子他自己不可能成立的话，他的相貌端严，或者他的身体苗条等等根本无法安立的。

同样的道理，如果一切万法是空性的话，我们众生的生命和身体一体异体的这种辩论也是多此一举，没有任何实义的。还有，如果一切万法是空性的话，器情世界的常有、不常有这样的观察也是根本不可能。因为所差别的事不成立的话，它的差别法根本不可能成立的。如果柱子是差别事，它已经成立的话，那么柱子是红色的、白色的、长的、短的等等，它的差别法在柱子的本体上是可以成立的。但是所谓的柱子除了一个名言和我们心里面所想的总相的概念以外，什么法都不能成立的话，那么所谓的柱子的长短这些，也和虚空当中打结瘩，没有任何差别。所以说，这种说法也是根本不合理的。

这样一来，上述的观点，因为一切万法全部空性的缘故，在世俗当中，当然佛陀也是为了调化种种众生，跟其他的学者、论师，还有一些科学家、文学家有不同的特点，他们很多世间人凭自己的想像就开始进行回答，他们有这种情况，但是佛陀并不是根据自己的想像，应该了知众生的根基，对哪些众生面前这样说是有利的，哪些众生面前这样说是没有利的。所以在当时的外道根基面前说了十四无记法是非常合理的，但是从胜义的角度来讲，只不过这个也是暂时的名言的戏论而已，实际上这个也是根本不可能成立的。

这个问题大家应该明白，因为我们后面的这几品基本上是比较容易了解，不像前面的，刚开始我们讲《中论》的时候，很多人可能头都比较大了，现在头都已经恢复到原来的状态。所以我想后面的这几个颂词，一方面是《中观》前面的推测方式大家都比较明白的原因，一方面后面的有些推理比较简单，不像前面那样复杂。有两个

原因。

这是我们讲有边、无边，常、无常，通过两方面来进行回答。

最后一个科判：

庚二、（破他宗观点）分三：一、反驳他宗观点；二、宣说自宗无有过失；三、遣除他宗所说之过。

辛三、（遣除他宗所说之过）：

遣除别人对我们中观派所说的过失，我们通过教证理证来驳斥对方的观点。

**诸法不可得，灭一切戏论，
无人亦无处，佛亦无所说。**

这里讲一切万法不可得的，灭除一切戏论的，在这样的见解中，任何一切处所也不存在，包括佛陀也是从来没有说过一句话。从字面上解释应该很简单的。

意思就是说，对方也提出这样的问题，因为我们前面包括十四种无记见之类的一切万法抉

择为不存在的，尤其是涅槃有关的一切万法都不存在的，这个问题已经加以抉择。抉择以后对方提出这样的问题，既然你们说涅槃和涅槃的自性全部都已经抉择为空性，那佛陀为了我们众生而获得涅槃，宣说了如是多的法门，那么这些法门都成了毫无意义的吗？对方给我们提出了这样的问题。

我们站在中观入根本慧定的角度来破斥对方的观点。我们站在中观的观点怎么样解释呢？当然我们也说名言当中是释迦牟尼佛成佛之后在印度各大圣地，转了三大法轮为主的一切法门，无量的法门，摄受度化无量的众生，这是根据佛教的有关历史记载当中所说的那样，我们在名言当中这些也是不可否认的，应该是成立的。但是这些也只不过是众生的显现面前而言的，实际上真正从一切万法的本体，实相空性的角度而言，这里也是说了，“诸法不可得”，当然麦彭仁波切下面也所谓的“诸法不可得”有好多的解释方法

来讲了，所以我在这里也没有必要特别的广说。

一切万法在胜义当中丝毫也是不可得的，灭除了所有的有无是非等等的一切戏论，我们现在所谓的人啊、法啊，包括处所等等这些也是名言的幻觉而已，实际上完全都是不可能成立的。就像我们有些人晚上在做梦，做梦的时候，当时梦境有山河大地，或者恐怖，然后恐怖当中出现一些人来帮助你，帮助过后自己已经获得解脱，但实际上你醒过来的时候，只不过这也是当时你在做梦当中除了危险，解脱了危险而已，但实际上根本没有这种现象。

同样的道理，我们现在在世间当中也是依靠佛陀的教化，然后从三界轮回当中获得解脱的这些现象，也实际上是一种幻现而已，在真正的胜义当中我们现在的任何处所这些也是没有的，包括释迦牟尼佛，他也是当时苦行，示现成佛、转法轮，示现涅槃等等，这些景象也是众生面前只不过是为了方便而示现而已的，实际上释尊也是

根本没有说过一句法，在转法轮的角度来讲，也是没有说过法。

这个教证麦彭仁波切在后面已经引用了，这个教证是出自于《显句论》。释迦牟尼佛已经说了，我成佛的那天晚上，一直到最后的一切度尽，接近于涅槃的那天晚上之间，在 49 年当中一个字也没有说过，一句话也是没有给众生说过。所以说真正从了义的角度来讲的话，释尊成佛到最后涅槃之际，连一个字也是没有给众生宣说过。

这样一来，从真正实相的角度来讲，佛陀所宣说的法门也是只不过是名言当中而言的。当然从世俗当中来讲的话，下一品也是有“正法及说者，听者极难得。”这样的教言。正法和说者也是非常难得的，听者也是非常难得的。从名言当中的话，佛陀这样转法轮，善知识们也是尽心宣说佛教时候，这个听者也是难得，就像人身难得里面所讲的那样，“人身难得，佛法难闻。”。

所以从名言的角度来讲，这些也是在这里并

没有破斥。但实际上，真正一切万法的本体角度而言，就像《入菩萨行论》里面抉择胜义谛的时候，说者也是没有的，听者也是没有的，而且《入菩萨行论》的智慧品当中也引用了很多在胜义当中一切万法不存在的道理，讲得非常细致。应该依靠这些了义的论典，还有《华严经》，还有麦彭仁波切的《定解宝灯论》颂词为主的一些窍诀论典当中所讲的那样，我们也是应该对大乘了义法门生起殊胜的见解和定解是极为重要的。

己二、（以教证总结）：

这已经宣讲了整个本品的内容，最后以教证总结本品的内容。在《显句论》当中也是引用了一些教证，引用的一个佛陀的教证是这样的：“本无涅槃法”，本来没有涅槃的法，“佛说诸涅槃”，本来没有涅槃，但是佛陀说是一切涅槃，“如虚空作结瘡，虚空自解开。”虚空做结瘡以后，虚空自然解开，这里用这样的一种比喻来宣说的。本来是没有涅槃法，但佛陀说涅槃，这个实际上就是

虚空自己对自己作个结瘡，然后最后解开。就像大圆满中也经常有，我们的色身作结，然后自然解开一样。

还有清辩论师的讲义当中也引用了一些《金刚波罗蜜多经》来进行说明，一切万法在究竟的实相当中是不存在的，尤其是人们所贪执的所谓的清净涅槃，也是在本体当中根本不可能存在的道理加以宣说过。

这一品的颂词上大概介绍到这里。下面讲讲义。

《中论释》

涅槃之实际，即为世间际。

如是二际者，无毫厘差别。

【因为，涅槃的真实边际、实相或者法性，即为轮回世间的真实边际。在二者法性为一体当中，哪怕一丝一毫的差别，也不可能存在一分一厘。】

【因此，在观察究竟实相的智慧量面前，真

实边际的自性，是远离生、住、灭三者的平等性。轮回与涅槃的一切现分，都是本来无别、远离盈亏破立的。舍弃轮回的如来不可能存在，因为（其二者）本为平等之性的缘故。】

【故包括如来的事业、众生的边际、有寂的始末以及正量等诸法，】

正量就是它的量，比如说有情的数量。

【都是始终了不可得的。在了不可得的平等性界中，轮涅所摄的一切万法本自圆满。】

自然圆满就是所谓的大圆满。他这里应该有承接下文的一种连接。轮回涅槃所摄一切万法，本来自己都是已经圆满。所谓的缘起空性也是，一切轮回涅槃的法全部自然圆满，这样自然圆满的法就是胜乘大圆满的殊胜见解。

【胜乘大圆满深妙之见，以圣者龙树菩萨的正理之王，使觉性力明灯之璀璨光芒，在我心中熠熠生辉，驱散怀疑幽暗的甚深定解油然而生。

（我不由自主地高声）吟唱道：】

麦彭仁波切上面的意思就是说，因为一切轮涅无二无别的，这就是所谓的自然大圆满的见解。这样的大圆满的见解是依靠龙猛菩萨入根本慧定的这种智慧王和智慧力，麦彭仁波切把自己比喻成一般的众生，在他的心里依靠龙猛菩萨的加持力，点燃智慧的明灯。在他的心里已经证悟了这样的缘起空性的定解时候，他就下面自然唱到金刚道歌。

我们这里在座的很多人也是，确实以上师三宝的加持，以中观空性力的无欺的法义，无欺威力，在自相续当中应该是能生起这样的缘起空性的道理。

麦彭仁波切这里也是，可能一边写到这里的时候，就已经完全了达中观的这种本来无二的境界，这个时候他就开始以不同的比喻的方式来宣说他自己当时的一些境界。

【“诶玛啊拉拉！稀有精彩心甚喜！”】

非常稀有的，自己的心的本性如是认识的时

候也是非常快乐欢喜的，

【现有悉皆为空无，却生轮涅种种相。】

一切轮回和涅槃所摄的万法本来是空性的，没有的，但是在这样的空性当中也是可以显现各种各样的。本来在虚空当中是没有云雾的，但是依靠因缘的时候，可以显现各种各样的。

【因空性故其边际，始终了然不可得。】

真正我们去寻找现在轮回的边的话，别说是森罗万象的各种名言的法，我们连一根柱子，或者是我们自己天天执著的所谓的我，这个我们去寻找的话，了不可得的，根本得不到。只不过是人们在这样的幻象当中而已。如果你真正通达了缘起空性的道理的时候，你旁边所放着的任何一个东西，不管是你的碗，你炒菜的菜锅，或者是什么样的，包括你上厕所的厕所啊，什么样的，凡是接触的一切万法，你去观察的时候，只不过名言当中有这样的一个幻觉而已，实际上除了梦中的幻觉以外，根本得不到的。

【有无现空平等性,】

有和无，现和空，全部是平等的，

【文殊金刚啊 (ཨུཌ) 字形,】

法王如意宝以前也是给我们传过“阿”字的修法，《文殊真实名经》当中也是说“阿”是无生的一种表示。《定解宝灯论》讲“阿”字的时候，也是专门讲无生的修法。所以一切万法在无生当中可以显示各种各样的。

【自龙猛王喉间传,】

这样的“阿”字的，无生的窍诀，从龙猛菩萨的喉间传到我们，麦彭仁波切说已经融入到我的心当中。

【融入我心之当下，诵出无现水月咒:】

无现水月咒，就是缘起咒，我以前也讲过，以前有一个偈颂：“诸法从缘起，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。”这个我们放生的时候，平时我们自己念咒语，你甚至给病人念一个咒语的时候，给别人、病人也好，对自己也好，念什

么佛经的时候，就是要念这个颂词，一切诸法是因缘生，以因缘的发起力，胜义当中一切是空性的，但世俗当中确实他也会受到一定的加持的。不管是做什么样的佛教的仪式，比如说开光也好，灌顶也好，经常用缘起咒。

为什么用缘起咒呢？我们很多人可能缘起咒的含义不太清楚的，但是你通达了宗喀巴大师的《缘起赞》，以及我们这次《中观根本慧论》里面所讲的缘起的道理的话，应该以后知道所谓嗯缘起咒，为什么释迦牟尼佛八万四千法门在缘起咒当中的原因。

所以平时我们如果实在开光的人也是找不到，自己念七遍缘起咒，然后把佛像放在那里，洒一点青稞籽，这样的话也是可以的。整天都是找那个，“啊，我开光的人找不到，装藏的人找不到，你们密宗是很复杂的！”但是这样说也可以，不过你们显宗是很快乐的，什么都不用。我们也可以这样说。

【**喻耶达玛黑德抓巴瓦黑顿得堪达塔噶多哈亚挖达，得堪杂哟讷若达诶望巴德玛哈夏玛呢耶索哈。**

空无法性自性故，诸现悉皆为缘起。

以缘起故无欺惑，称为缘起胜三宝。】

因为一切是缘起的，在我们世俗当中，三宝的加持也是无欺的存在，这就是缘起当中的三宝。

【**以此胜见谛实语，则可吞没虚空界，】**

这样的胜见是谛实语，这样的缘起见包括广大无边的虚空也是可以吞在口中。意思就是说，谁已经通达了缘起咒的话，整个万事万物的真相他就完全已经彻底明白了。整个万事万物的真相包括无量无边的虚空吞在我们小小的人的口当中的话，也是很容易的。通达了一个窍诀的话，所有的万法都通达，就像《中观四百论》讲的一样，一法的空性，一切法的空性。一个法的缘起空性了达的话，一切法就这么一回事，除了这个以外，再没有什么其他的意思。

【且愿龙猛文殊尊，恒常生起欢喜心。”】

我们通过通达这样的缘起空性，龙猛菩萨和文殊菩萨，尤其是我们释迦牟尼佛二转法轮的直接传承的上师就是文殊菩萨、龙猛菩萨、月称菩萨、圣天论师，以及寂天论师，包括我们上师如意宝在内的一切传承上师面前，肯定生起欢喜，尤其是我们对空性法门真的生起一种不可动摇的坚信的时候，所有的诸佛菩萨就是依靠这种见解来生起欢喜心的，而且自相续当中永远也是不会改变的这种种子已经播下了。所以说这个意义非常大。我们表面上可能看不出来，但实际上它的含义极为有意义的。

癸二（成立破无记之见）分二：一、认知所破之见；二、陈述此见非理之因。

子一、认知所破之见：

灭后有无等，有边等常等，

诸见依涅槃，未来过去世。

【在如来获得涅槃或者涅槃之后，究竟是有

生、无生、二者兼具还是二者皆无四种见解；以及世间界的边际，究竟是有、无、二者兼具还是二者皆无四种见解；再加上器情世间究竟是恒常、无常、二者兼具还是二者皆无四种见解；最后还有身体、寿命究竟为一体还是异体两种见解，共计为十四种无记。

首先，关于如来边际有无等四种见解，是依靠涅槃而安立的；其次，关于世间边际有无等四种见解，是依靠后际[未来]而安立的；第三，关于世间常有与无常等四种见解，是依靠前际[过去]而安立的。】

【子二、陈述此见非理之因：】

**一切法空故，何有边无边，
亦边亦无边，非有非无边？**

【因为一切万法的四边戏论都为空性，所以作为特法的我以及世间后际（的存在与否，涅槃之后的）有生无生的有边又怎么会存在呢？】

为什么我把前八个见解包括在这个颂词当

中，原因是这样的。

【无边又怎么会存在呢？有边无边二者兼备的亦有亦无边又怎么会存在呢？有边无边二者皆非的非有非无边又怎么会存在呢？】

**何者为一异，何有常无常，
亦常亦无常，非常非无常？**

【(还有，包括) 身体与寿命的自体为一体的情形又怎么会存在呢？二者自体为异体他性的情形又怎么会存在呢？我以及世间前际存在的恒常又怎么会存在呢？无常又怎么会存在呢？有无二边兼具的亦常亦无常又怎么会存在呢？有无二边皆非的非常非无常又怎么会存在呢？差别事不成立，则差别法也不应该成立。因此，十四种无记也不应该存在。】

【辛三、驳斥说法无义之过：】

**诸法不可得，灭一切戏论，
无人亦无处，佛亦无所说。**

【如果对方提出：既然涅槃的自性不存在，

那么大悲佛陀所做的，为众生宣讲涅槃大义的开演彰显妙法之事就成了毫无意义。

胜义涅槃既可以说是寂灭戏论法相，且寂灭自性的；也可以说是因为不可言传，所以寂灭诸戏，因为不可思议，所以寂灭；也可以说是因为烦恼无生，所以寂灭，因为无有产生，所以寂灭；】

他这里可能有很多教义的不同方式，实际上从一个词也是可以表达的，但是用了这么多不同的方式。

【也可以说是因为舍离烦恼，所以寂灭诸戏，因为舍离所有习气，所以寂灭；也可以说是因为所知不可得，所以寂灭诸戏，因为能知不可得，所以寂灭。】

【因此，包括《圣者如来秘密经》中所说的】

这个教证在《显句论》当中也引用了，还有其他的很多论师也引用了，所以这个教证在了义当中来讲也非常重要的。我们世俗的众生面前当然佛陀所说的这个也是不可否认的，但是从了义

的角度来讲，佛陀在很多经典当中说了。

【“寂慧，自如来成道现前无上圆满正等觉之夜，及至无诸取受而获得涅槃之夜，如来未曾说一句法，未来亦不说”等教证，也表明了同一观点。】

【因为诸法 (的自性)，也就是涅槃的自性，所以说法者、所说之法以及说法之境等，都是了不可得而寂灭的，包括能得之戏论也一并寂灭。因为无有能取所取二者，所以平等一味，自性寂灭。】

【出有坏佛陀是寂灭诸边的，因为寂灭的本体不可住，所以驻留之时的执相之缘也彻底寂灭、了不可得。因此，佛陀没有在任何时刻、任何处所，向任何一位补特伽罗宣说过一句染净⁵之法。】

【至于下面所说的“真法及说者，听者难得故……”是从世俗名言的角度而言的。】

《中观根本慧论》之第二十五观涅槃品释终

⁵ 染净：经书所说染污、清静，或烦恼、清静两类事物。

第 105 课

下面我们宣讲龙猛菩萨所造的《中观根本慧论》。

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

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

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

宣说缘起特法：主要特法、其他特法、断除太过三个方面已经讲完了，现在讲第二个问题——宣说缘起法。后两品一个是宣说缘起法，一个是宣说缘起的重要性——证悟缘起的功德。

第二十六品观十二因缘品

下面讲第二个问题，宣说缘起性，用第二十六品来宣说。

丙二、（宣说缘起空性——观十二因缘品）
分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分三：一、广说顺行缘起；二、对此取舍之理；三、略说逆行缘起。

戊一、（广说顺行缘起）分二：一、能引因果；二、能成因果。

己一、（能引因果）分二：一、能引之因；二、所引之果。

庚一、（能引之因）：

总的来讲，为什么龙猛菩萨要宣说这一品呢？因为佛经当中说所谓的缘起也是无生的，缘起也是空性的，在很多佛经当中这样讲的，所以我们无论是大乘还是小乘都承认缘起法。缘起有十二支缘起，十二支缘起的本体也实际上是空性的。有些人执著所谓的缘起，那么所谓的缘起，在抉择胜义谛的时候，也是一切都是空性的。这一品当中主要介绍这个。

当然有关十二支缘起的观点上，一般大乘小

乘都有一些不同的，比如说它们的顺行、逆行方面等等，有很多不同的观点，尤其是《俱舍论》和《现观庄严论》当中。《俱舍论》当中按照小乘的缘起是怎么样圆满的，这个问题去年我们也学了，大家都应该会懂，小乘宗对十二支缘起是怎么样承认，怎么样的概论。大乘宗的缘起，麦彭仁波切在《智者入门》当中也讲得比较广，还有《现观庄严论》当中特意宣讲了难懂的十二缘起，因为在《现观庄严论》当中，所谓的十二支缘起还是比较难懂的一门，所以宗喀巴大师也是有一些专门分析十二支缘起的论述。一般格鲁派的二十僧伽和十二支缘起在学习因明和《现观庄严论》的时候，安立为是比较难懂的议题。她们认为比较难懂的就是前面的二十僧伽和十二支缘起。

这些不同的观点我们在这里不阐述，总的来讲所谓的缘起，为什么要宣讲这一品呢？这一品的主要目的是什么呢？在世间当中没有学过宗

派的人对所谓的缘起也不知道，一无所知，学过宗派的一些人，无论是小乘还是大乘，他们都认为十二支缘起应该是实有的，应该是存在的。他这样对常有的执著，或者实有的执著比较坚固，然后佛陀或者是龙猛菩萨为了排除这样的执著而宣说了这一品。

这一品的品关联上面观点都不同，比如说清辩论师、佛护论师、月称论师，他们的观点都不太相同。但这个也不是特别的重要，麦彭仁波切下面的注疏当中把他们所有的不同的观点都已经讲了。宗喀巴大师和萨迦派的果仁巴，全部是按照月称论师的品关联来作解释。我们也是按照月称论师的也可以，或者是清辩论师等其他论师的观点来对它的品关联加以解释的话，都没有什么矛盾。

下面讲颂词。这个科判是能引之因。一般十二缘起当中分能引支，所引果，所成之果等等，也分了很多。我们首先讲能引之因。

**众生痴所覆，为后起三行，
以起是行故，随入六趣。**

众生愚痴所缚，后面起了三行，因为起了这样的行的缘故，最后随着行而入于六趣。颂词应该这样理解。意思就是说，不管任何一个众生，我们三界轮回的众生，在十二缘起当中最初的是什么呢？就是无明。无明是这里的开端。无明是所谓的开端，去年我们学《俱舍论》的时候也讲了，真正有一个像一条绳子那样的话，这边的端头是这个，那边的端头是那个，我们可以这样说，但是十二缘起的话，在轮回当中无始无终的一种旋转。当一个众生还没有获得解脱的话，一直在轮回当中，我们《前行》里面所比喻的，就像瓶子里面的蜜蜂一样的，或者是井中的水车一样的，以这样的比喻说明它的真实的开端很难寻觅。所有的众生都产生了无明愚痴，无明愚痴已经盖住了他们本来的心性。

这样以后，后来就起了三行，有了无明之后，

就有了行。这里“三行”指的是三种业。月称论师说这三种业就是我们经常所说的身口意，身口意三业。或者有了无明以后，众生依靠无明可以造作善业、不善业和不动业，这三种业。

善业应该清楚，去年我们学《俱舍论》第四品里面，这些业的概念都讲得应该很清楚的。所谓的善业，我们现在《前行》里所讲的十种善业；所谓的不善业，《前行》里面所讲的十种不善业和五无间罪等等，这些业属于不善业当中。然后不动业就是一般四禅八定，经常所谓的禅定，这些色界和无色界的因，称为禅定。这些称之为“三种业”。

依靠这三种业，众生随着业力的吹风，在三界当中漂泊，他必须要投生到六道轮回当中。刚才所谓的十种善业，他可以转生到天界等三善趣当中；十种不善业他可以使他转生到三恶趣当中；然后，不动业，善趣里面分欲界、色界和无色界，色界和无色界主要是以不动业转生到那里。为什

么这样讲呢？因为这样的禅定的力量并不是很容易动摇的，不像其他的有漏业一样，不是很容易动摇。

十二缘起最开头的，所谓的无明还有行，行跟业结合起来而宣说的。在这个颂词当中，众生以无明所盖，然后出现三种业，随着三种业行趋入六道当中。当然小乘有些像犍子部，他们认为有五趣，大乘很多经典里面承认为六趣，六道轮回的六趣应该大家都非常清楚。

这样十二缘起中，这是作为整个十二缘起当中前面的引业，引的业，依靠他能引生后面的果，所以说最开端的时候是我们的无明和业，也就是无明和行是最根本的因。有些十二缘起的安立方法里面把这些作为前世的，然后中间的一世，最后的一世。我们去年学的《俱舍论》，还有其他的一些大乘论典当中，在三世当中圆满，十二缘起在三世当中圆满的一些规律大家也应该清楚。这是第一个问题。

然后第二个问题——所引之果，应该可以分几个科判，但是我还没有考虑好，先字面上给大家解释一下，然后看看明后天再继续分析。

庚二、（所引之果）：

随诸行因缘，识受六道身；

依靠诸识故，而成于名色。

这个颂词当中讲到十二缘起当中的识和名色，刚才讲了无明和行，然后是识和名色，以这样的次第来的。

印顺法师的讲记里面，首先是无明缘行，然后行缘识，识缘名色，每一句每一句这样立科判的。这样也可以吧，意思就是无明的因缘可以产生行，然后行的因缘当中产生识，识的因缘当中产生名色，这样以前前推后后的方式安立也没有什么不可以的。也应该说是比较合理的。

这个颂词字面上的解释是这样的，随着前面我们所讲的这些业，或者是行的因缘，产生众生的识。这里的识并不是说我们最初的意识，而是

现在在六道轮回当中流转的过程当中的识。随着前面的无明和业，我们在六道的流转过程当中，比如说我现在是人，以我的无明和行，我转生到天界，我现在的识随着无明转生到天界的中阴，过了中阴以后就转生到天界的身体。到中阴的时候，我的名色，也就是所谓的四蕴和身体的话，名色里面的色——我们去年学《俱舍论》的时候，大家当时应该比较明白，不知道现在忘了没有。所谓的色，是住胎的六位、五位或七位叫色，手啊脚啊没有形成之前称之为色。这里的名，为什么叫名呢？除了无有阻碍，无有直接的新生，也没有什么可现量所见到的，但是这样的东西是确实确实存在的，比如说行蕴、想蕴、识蕴这些完全是存在的。像中阴身，是四蕴聚合的众生，我们经常讲中阴身称之为四蕴聚合者，他的色蕴没有的，除了色蕴以外其他的四种蕴称之为名。中阴身没有色蕴，但是它有受蕴，也有想蕴，也有行蕴，识蕴，这样的承认叫做名。我们真正的身

体还没有形成之前，叫做名色的色。

颂词的直接意思是说，随着前面的行蕴，随着前面的行支，十二支里面的行支，依靠它的因缘就开始受，意识就出现，有了意识的话，就开始趋入六道当中。依靠这样的识，形成名色。比如说现在我的无明没有断的原因，我的心识依靠我前世的业转生到中阴当中，转身到中阴中，我现在这一辈子，这一生死的时候，和下一辈子或者是中阴开始投生，这两个按照《显句论》的观点，就像是稻秆的高低一样，或者平秤的高低一样的，我这边死的时候，他那边的身体就开始形成，有些可能刚刚进入母胎的时候就开始昏厥，昏厥的时候，逐渐逐渐它的前往天界的名色已经形成，这个按照《显句论》的观点是同时的。我们在中阴当中怎么样结生这个问题应该是这样的。《显句论》只不过是胎生为主而讲的，这个教证麦彭仁波切的《中论释》后面已经引用了。

前面也讲了，就像是色法和影像一般的，我

们众生刚刚这一辈子的蕴灭尽的时候，下面的识蕴开始出现，这个就像是稻秆的高低一样的，这边的行蕴灭尽的时候，那边的识或者是名色开始形成。这是从胎生的角度而讲的。卵生、湿生其他四生的安立方式，《解深密意经》当中也有宣讲。这个印顺法师的讲记当中也引用了。还有《阿难入胎经》当中也是这样说的，如果识没有入胎的话，后面的凝酪等不可能形成。这个教证也是比较重要的。所谓的识如果没有入胎，入胎的时候这个意识非常重要，如果识没有入胎的话，那么他的身体里面的凝酪等其他不能形成的。

这个问题说明了什么呢？我们众生，每一个众生他的身体不一定随着六道众生而去，每一个最后离开去的时候，他的身蕴应该是抛弃的，但是其他的四蕴随着前前的因，后面跟着的，尤其是识蕴，就是所谓的意识，不像我们的身体。所以在这个问题上，是现在有神论和无神论经常辩论的焦点，而且这个问题也非常关键，所谓的意

识跟身体完全是不相同的。世界上的很多学者关于意识和精神方面分析的学说也是相当多的，但实际上真正的非常可靠的理论是什么呢？就是意识无始以来到现在，应该是存在的。那么存在的方式是什么呢？当然各宗派都有不同的说法。为什么会这样呢？按照因明的观点，我们的心的本性，它是明清的，它的明清的来源应该是同类的物质，不可能是不同类的物质当中产生。

这个问题尤其是现在心理学和物理学，没有智慧的人当然对这件事情是置之不理，无所谓的，精神也可以，物质也可以，但是有智慧的人，对这方面还是一直觉得遇到一些难题，他在心相续当中也可能产生一些怀疑。

但最关键的问题，我们在因明当中也是应该推的。任何物质应该用它的直接的因，同类的因，这个是最关键的。我们讲因明的时候，《释量论》和《量理宝藏论》当中也是这样讲的，心是明清的本性，外面的无情法是非明清的东西，非明清

的东西当中不可能产生明清的东西。心是明清的话，心当中不可能产生无情法，非明清的无情法不可能产生，这个是最关键的。

在名言当中，为什么众生有这个心，而且这个心并不是现在唯物论所说的，依靠暂时的四大聚合，突然好像在虚空当中产生空气一样开始出现，不是这样的，原因就是在这里。所谓的这个识，它的前前的因是明清的因。

有一本书，是马修·李卡德跟一位郑教授，他们两个的对话，叫《僧侣与科学家》，探讨宇宙人生的奥秘的对话。那里面把这个问题讲得非常好，按照我们佛教的真正的道理讲得非常清楚。你们也可能看过，以前有一个是《僧侣与哲学家》，是——不是马先生吧，现在已经出家了，他以前是法国的一个分子生物学的博士，后来他到顶果钦哲仁波切那里出家，出家以后在尼泊尔待了十二年，后来他在印度、尼泊尔、不丹、锡金，很多地方求学。求学之后，后来出家。原来是对生

物理学很有造诣的一个人，他跟他的父亲做一个对话，主要是佛教与哲学方面的对话。这本书还是很有声望的，有些介绍里面说已经翻译成十八个国家的语言，里面主要是哲学的观点和佛教的观点。他自己站在出家人的身份，他的父亲站在在家的哲学家的角度，来进行对话。

后来他跟另外一个叫做郑春淳教授，也是以前美国非常有名的一个天体物理学家，现在在弗吉尼亚大学任教，他们两个之间对话的是佛教与科学，中间有一段专门讲前世今生，当时李卡德仁波切引用了观世音菩萨化身的一段话，因为他对因明和世间的物理学、生命学这些是非常精通的，他当时引用的也是我们佛教当中最可靠的，最有说服力的是什么呢，就是因有两种，一种是直接因，一种是间接因。心的本体的光明，也就是说心的因，它的直接因就是心。昨前天有些道友也是问心的因是什么，最初的因应该是心，一直这样不断，在无始的轮回当中，心的因是无始

无终的，无明可以说是忽然产生的，可以这样讲。

为什么这样讲呢？明朗大师在他的《大幻化网注疏》当中也是说，比如我们的这个心相当于钢铁一样的，钢铁放在绿草里面的时候，很容易生锈，无明就是中间依靠其他的一些因缘出现生锈。为什么说忽然的原因呢？钢铁的本体是不是锈呢？肯定不是的，这个我们应该清楚。心的本体说得高一点当然是光明，但按显宗不说这些，按照《释量论》的说法，心的本体应该是明清的，这种明清一直不断的，从原始到现在众生的时候，应该都有这样的。

这样的时候，比如说现在任何一个火，只不过它的火性聚合，依靠木材和其他因缘具足，实际上火的分子一直是源源不断的，它的直接因无始以来都是一直存在的。这一点是我们从化学的角度来讲也应该承认的，它的元素物质应该是一直存在的。如果不存在的话，光是一个间接的因缘具足的话，它的正因不可能引发的，只不过是

现在的有些学者没有懂得任何一个法有直接因和间接因。比如说青稞，它直接的因就是青稞，青稞的种子当中有它直接产生的能力，地水火风、虚空这些作为它的间接因，也叫亲因和俱生缘——《俱舍论》当中讲的这两种。

在十二缘起当中也是，在六道轮回当中，所谓的身体跟心完全是不同的，这个如果说广一点，物质和精神学说方面的对比的话，应该详详细细地观察。刚才说的郑教授也是非常有名的天体物理学家，他还没有信佛的时候也是对佛教的前世今生，对生命学带有一些排斥的观点，但后来遇到了这些上师以后，他们通过因明和佛教的各种理论进行论证的时候，最后也口服心服。

因为这样的佛教的理论，只不过我们担心很多人推不来，他的推导方式很多人不习惯，或者是用不来，在用的过程当中没有进行辩论的话，可能自己在怀疑的网当中一直不能摆脱出来，这种情况是肯定会发生的。但是真正在佛教的教理

当中，我们的生命观应该是最可靠的，在这个问题上，我想我们学十二缘起的时候也是非常有必要知道，所谓众生生命的源头是什么样。

不然的话，我们学《释迦牟尼佛广传》的时候也是，“这一辈子转生到什么，那一辈子转生到什么，那么多会不会可能啊？”，有些尤其是以前唯物论的习气比较重的话，“会不会这样的啊，你看又转生到，又转生到，又转生到，这么多啊！为什么这样呢？”只不过我们这些可怜的众生不知道我们的前世到底是何处，如果真正知道的话，我们前世所造的业，前世的这些经历是比海水还多的，不可计数的。所以我们对佛教的深奥问题进行探讨是非常有必要的。

今天颂词上面讲这么多。

《中论释》

二十六、观十二因缘⁶品

丁二十六（观十二因缘品）分二：一、经部

⁶ 十二因缘：十二有支，或十二缘起。

关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

【佛陀云“以缘起无生，故为缘起”等，宣说了无有十二缘起的道理。】

戊二、品关联：

【(关于品关联的注释,有以下几种观点:)

按照《无畏论》与《佛护论》两大论著的解释,本品的品关联应为:

如果对方提出:既然你已经将趋入大乘胜义之法门宣说完毕,那么现在就应该阐述趋入小乘论典的胜义法门了吧!】

因为前二十五品以上全部宣讲大乘的一些殊胜法门,那么下面应该讲一些小乘法门吧,然后这样的时侯,龙猛菩萨就讲了按照小乘观点的十二缘起是如何不存在的道理。佛护论师他们的品关联是这样解的。

【本品的内容,即为针对以上说法的答复。】

这是佛护论师的观点。

【按照清辩论师在《般若灯论》中的解释，本品的品关联应为：如果对方提出：既然你们在前面已经讲过，任何人也没有宣说过一句法，这里[经部关联]又说佛宣讲了缘起之理，这种（前后矛盾的说法），难道（对你们的立论）不会有所危害吗？】

【（本品的内容是为了说明，我们并没有否认现象，）而只是否认了“诸法以本体而存在”的观点。】

【按照月称菩萨的解释，本品的品关联应为：】

前面的品关联也是有很多地方有不同的观点，但是到了最后很多注释都翻开，也许这个是麦彭仁波切写的，也许是后面的弟子认为“现在十二缘起，马上就结束了，应该多翻一翻讲义啊！”，我有点怀疑麦彭仁波切写的话，每一品清辩论师、月称论师他们的品关联方面也有一些不同的，但是在这里开始广说，前面都并没有翻

那么多的讲义。

按照月称论师品关联的解释是这样的：

【如果对方提出：所谓“缘起”的含义，究竟是怎么一回事呢？】

我们前面不是说缘起空性，那么这个“缘起”到底是什么样呢？缘起可以从广义和狭义两方面讲，从广义上包括十二缘起的道理抉择为空性。

【本品的内容，就是为了介绍缘起的含义。】

这是月称论师的观点。

【我们在这里，却将本品的品关联解释为：

如果对方提出：依照你们的说法：“是故经中说，若见因缘法，则为能见苦，亦见集灭道。”那么轮回和涅槃，不就分别成了顺应或者违背缘起法则的法了吗？】

如果所谓的缘起和轮回都不成立的话，那么它的顺行缘起和逆行缘起都成了违背的法吧？对方提出这样的问题。

【既然轮涅无二，那么轮回和涅槃的两种现

象又作何解释呢？既然有寂无二，那么世俗名言又怎么会还灭呢？】

【本品的内容，就是为了宣说无而显现的缘起，或者是为了阐明“乃因真如法性而现见四谛”的观点。】

为了宣说这一点，现而无自性；或者为了宣讲现见四谛的道理，宣说了这一品。可以这样解释。

此品分三：一、宣说缘起之理；二、行与非行之差别；三、阐释破十二有支之次第。

己一、宣说缘起之理：

**众生痴所覆，为后起三行，
以起是行故，随入六趣。**

【尚未证悟真实义的（众生），因内心被无明愚痴所遮覆，为后世而造作福业、非福业以及不动业三种行蕴。因为是以三门而行的缘故，从而使诸业成为转生六道或者五趣众生之因。】

随诸行因缘，识受六道身；

依靠诸识故，而成于名色。

（原译：以诸行因缘，识受六道身。以有识著故，增长于名色。）

【诸行的果法，也即作为轮回种子的识，是因随顺诸行，而受身（六道）成为天人等众生之识的。在诸识形成之后，依靠诸识又形成了受、想、行、识四名蕴⁷，以及凝酪⁸、膜疱等色蕴。】

这个名色，这里色是这样安立的。

【《显句论》云：“此等诸法，皆如色法与影像之理。若最终死亡之诸蕴毁灭，则仅于第一刹那，即如同秤杆（两端）之高低般形成所生之诸蕴，】

前面死的时候，和秤杆的高低一样的，秤杆的话，就是一边高的时候一边低，也就是说，这边死亡的主因灭尽的时候，那边的行蕴开始逐渐生成。

⁷ 四名蕴：受、想、行、识四者集聚成蕴，即意身。谓身心两分中之属于心之一分者。

⁸ 凝酪：胎藏五位之第一位或结胎第一七日。父精母血初成，凝酪尚未形成薄膜。亦名芥子位或羯罗蓝位。

【且随业力趋往之方向而受生。是故，于母胎中识蕴闷绝之时，识蕴之果法——名色亦由此而生……”】

好，讲到这里。

第 106 课

下面我们讲《中观根本慧论》。

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

其中第一个问题已经讲完了，第二个问题又分三个方面。

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。

其中第一个问题已经讲完了，第二个问题，宣说真实的缘起法。我们知道，所谓的十二支，叫十二缘起法。真实的缘起法，当然胜义当中是一切万法都是空性的，但是在世俗当中所谓的轮回的流转是通过十二缘起来进行流转的。这一点是在第二十六品（观十二因缘品）当中宣说的。

丙二、（宣说缘起空性——观十二因缘品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分三：一、广说顺行

缘起；二、对此取舍之理；三、略说逆行缘起。

戊一、（广说顺行缘起）分二：一、能引因果；二、能成因果。

己一、（能引因果）分二：一、能引之因；二、所引之果。

昨天能引之因基本上已经讲完了。果仁巴的科判有点不同，但实际上这样也基本上可以吧，意思就是说所谓的十二缘起从无明到老死之间有十二种途径，分别称之为十二种缘起，昨天我们已经讲了第一个问题，所谓的无明，众生怎么样依靠无明流转在轮回当中的原因；无明讲完了之后就是十二缘起当中的第二个问题——行支，无明之后是行，行主要是造业，造的善业、不善业和不动业，通过这种方式来造业；造业过后就是所谓的识蕴，识蕴以名色来讲的，依靠诸识而成为名色。昨天第三个问题已经讲完了。

今天讲名色到最后世间的三有，这个之间的道理进行宣说。

刚才那个科判，我考虑了一些，但是这个科判不是特别好理，因为十二缘起当中，这里面的十二支，有时候一个缘起支有一些广说，一个一个分科判的话，科判比较杂。按印顺法师这样的话，首先是无明缘行，行缘识，识缘名色，这样的话基本上意思上面也可以说得过去，但是因为他的讲法跟我们的讲法有点不同，他的讲法当中，尤其是鸠摩罗什原来的这一品当中有些有缺漏的，有些是没有直接翻译的，有几种情况，所以全部补上来，原原本本按印顺法师的科判去做的话也有一点困难。

果仁巴的话，整个十二缘起，他广说，广说当中分四个方面来讲，能引的因和果，能成的因和果，总共四个方面来讲的。这样讲的话，大概它的形成过程应该可以了解。

如果你们自己想具体了解它的每一支的话，怎么了解呢？最好是先从名言当中了解，尤其是一切有部的有些了解方式，去年我们讲《俱舍论》

的时候十二缘起讲得比较广一点。还有去年我们讲《大圆满心性休息大车疏》的时候，里面也引用了很多入《根本慧论》的教证，但是当时入《根本慧论》的有些教证是不是重新翻译的，还是引原文的？有些可能引原文的，引原文的话，有些地方有一点缺漏，现在在这个地方应该了解。

昨天所讲的内容一个是众生无明覆盖的缘故，通过三种因而趣入六道，通过三种因，因缘聚合以后产生识。这里的识是从我们现在的根识的角度来讲的。这是昨天讲的内容，还讲了名色。

今天开始讲从名色到六触，然后触觉、受、爱、取、有。

十二缘起从名言当中来讲也是比较难懂的，希望你们应该详细地分析。详细分析的话并不是特别困难的，尤其是我们去年已经讲了《俱舍论》，当时一切有部怎么样的认定方式，希望你们再翻开《俱舍问答》和《俱舍论》本论的讲义。如果明年大家都在，我也在的话，原来有这个打算讲

《现观庄严论》，《现观庄严论》也是专门讲了十二缘起，但《现观庄严论》颂词和讲义里面都是很略的，按理来讲他们《现观庄严论》的很多班以前专门讲宗喀巴大师做的一种十二缘起的具体分析，这些做个辅导的话，对认识十二缘起的理论应该有很大的帮助。

我们现在讲十二缘起当中的六触。

依靠名色故，因而生六入；

依靠六入故，而生于六触。

这里六入实际上也是六处的意思，我们眼耳鼻舌的六处，因为依靠前面的名色，也就是所谓的五蕴，众生依靠这样的名色，后来就开始出现六处。昨天也讲了入胎首先是中阴身的四蕴，然后有了色蕴，色蕴还没有真实形成之前称之为色。比如说眼睛、脚、手这些肢体还没有形成之前称之为色。名和色还不成为一个真正的形相。《七宝藏》当中有，《上师心滴》当中也是有，后来众生逐渐逐渐，比如他的眼根、鼻根、所有的根

形成了，这个还是在胎中，根已形成的话，这个时候就开始叫做处，眼根、鼻根、耳根、舌根全部都已经现前了，依靠前面在胎中的凝酪等五位或七位逐渐逐渐形成了六处。

“依靠六入故，而生于六触。”，有眼耳鼻舌身这样的六根的话，可以出现六种境，可以出现的。外面色声香味的六种境，然后六种境、六种根已经出现的话，所谓我们的触，依靠境和根，还有我们的作意，这三者聚合的触可以产生的。

这里所谓的触，经部和有部也有一点不同的观点。比如经部的观点，所谓的触是胎儿刚刚出现眼根、鼻根，它这个根出现，然后一直到婴儿之间所有的这一段的经历，这一阶段称之为触。因为他当时可以通过这五根取外境。比如说一岁的孩童，外面的色法，他能见得到，他当时的感觉比较幼稚的，但是他还是能知道，比如说他眼睛睁开的时候，我们拿一个东西在他眼前这样晃，他马上要闭着眼睛。所以他的触觉这个时候已经

出现了，一般一两岁之前的胎儿有触。是这样讲的。

按照经部的观点，他们认为触是依靠眼根、鼻根、耳根等等，然后他能取外境，能见到外境，依靠耳根听到外面的声音，依靠身根接触到外面的事物，是这样安立的，这个叫所谓的触。

十二缘起当中前面是六处，六处过后就是触，触是这样产生的。

下面这两个颂词，所谓的触，它的因缘是怎么产生的，它的本体是什么。这里如果要按科判的话，这里是分析所谓的触。刚刚我们说是依靠六处产生外面的接触。然后这样的接触，它的本体是什么？到底它是用什么因缘组成的？下面进行解释。

依眼根色法，作意而生触；

是故依名色，而生于识处。

这里说依靠眼根等等，这个是它自己的增上缘，还有色法等等，一一以眼睛看见色法为主来

讲，色法是所缘缘；还有作意，作意就是前面所讲到的名色，意思就是说前面的行、想、识这些全部作为等无间缘，依靠这些而产生触。“是故依名色”，所以总的来讲依靠名色“而生于识处”，他这里的识处指的是六处和后面的接触，这些是依靠前面的因缘而产生的。

这里说明什么呢？刚才说依靠六处而产生触，那么是依靠什么样的因缘而产生呢？就是依靠等无间缘、所缘缘、增上缘这三种缘，也就是说，实际上是名色。麦彭仁波切后面讲义里面也讲得比较清楚，所谓的名色，依靠这三种缘或者作意才可以产生识处。他这里的识处指的是眼识，比如说我们看见一个色法，首先按照小乘所说的，必须要有眼根，然后外面红色的柱子必须要具足，再加上我想看它的作意。当然我们去年讲《俱舍论》的时候，作意，想看不一定有的，但是能启动的这种意乐，启动的这种心也叫作意吧，有时候我本来没有想看，但是无意当中已经看见柱子，

现量见到，这种情况也是有的。在这种情况下，我想看的作意都是不具足的，但是他的心往对境的一种动摇。

呵呵，现在好像《俱舍论》是特别需要一样，如果《俱舍论》一点也没有懂的话，包括十二缘起也是可能实在也没办法解释，如果《俱舍论》前面第一品、第二品的道理完全明白的话，应该比较容易。

依靠这三种因缘，因明当中也是这样的，我们看见一个色法有三种条件，《量理宝藏论》当中也是这样讲的，一个是外境，一个是自己的根，还有他的作意，这三种因缘具足，第二刹那就出现眼识。

这里的所谓的识处是怎么样具足的呢？刚才讲了，按照经部宗的观点，所谓的触是指依靠眼根看见外面的东西，叫做触。这种触的解释方式也有点不同的，直接用接触的触解释是不行的，十二缘起当中的触是依靠我们的根，然后依靠外

面的因缘，再加上我的起心动念，这三种因缘具足的时候，我就感受到外面的世界，这叫做触。

比如说婴儿，他在胎中从来没有感受过什么，然后出来的时候，依靠他的眼根，外面的事物，他的起心动念，他就已经见到一些从未见过的事情，这个就叫做触。所以他这里的触，十二缘起当中的有些名词解释的时候，我们大家也应该灵活使用，这个非常重要。

这里的识处也并不是十二缘起里面的识，这里指的是眼识、鼻识等等。这里所讲的六触的话，意思就是说六识。六识的话，它肯定已经见到了外境，比如说所谓的耳识，它肯定是听到声音以后才可以安立的，这个意思。

下面还继续讲六触的本体。六触的本体以后，依靠六触而产生受。

**情尘以及识，三者之和合，
彼者即生触，由触而生受。**

这里再三地讲它的本体，实际上这个颂词跟

前面的颂词意思基本上是相同的，没有多大的差别，基本上是相同的。但是按照藏文确实是这样理解。这里的“情”是根的意思，“尘”是外面的境的意思，“识”指的是作意。前面不是讲了吗，前面讲的一个是它的根，我是这样想的，前面的颂词是专门以眼根为例来宣讲的。眼根为例的话，比如说眼根和外面的色法、看色法的作意，这三者因缘具足的话，产生了眼识，这就是在六触当中专门把眼识拿出来进行分析。下面是一种总结性的，到底触指的是什么呢？所谓的触以总结性来讲的话，“情”是六种根，“尘”是六种境，“识”是六种作意，六种根需要六种作意。当然六种六种的话，已经有三六一十八种，但是我们不说全部吧。这里是根、境和识作意，这三者和合的时候，就可以产生触。所以它是一种总结性的，前面那个应该是有一个中间分析，分析过后有一种比喻的方式，比如说以眼根为例而讲。然后下面就是说“总而言之”呢，龙猛菩萨说总

而言之是什么？所谓的“触”的自体是什么呢？麦彭仁波切讲义里面也说到底“触”的自体是什么？“触”是怎样产生的？果仁巴也是在他的讲义当中说“触”的自体是什么？“触”的自体是什么呢，他是这么讲的。

如果我们没有在颂词上详细分析的话，有时候《中观根本慧论》确实有点里面全部相同一样，“为什么这样啊？这两个不是前面后面都相同吗？”有这种感觉，但实际上不是相同的。

这里说情、尘以及识，三者和合产生触。比如说，我们前面是以眼识为例的，那么除了眼识以外的还有其他五种识，五种识每一个都可以这样举例，它的对境、它的根、它的作意，这三者因缘聚合的时候才可以产生触，产生触的话，意思就是产生你的眼识、鼻识、耳识等等，这六种识可以产生。刚才我们不是讲了吗？经部宗认为依靠自己的根见到外境就是所谓的触。

当然按照有部宗的观点，是从一个众生开始

入胎，没有入胎是前世，然后入胎、整个生长的过程、最后死亡，死亡以后转生到后世，它整个十二缘起的流转是在三生当中这样安立的。如果这样安立的话，这个是孩童时代的一种过程、一种经历、一个阶段，称之为触。

“由触而生受”，下面是十二缘起当中的第七个，讲受；所谓的受就是依靠这种感触，因为他见到了，见到了以后产生各种各样的受，众生相续当中有各种的习气，比如说我看见柱子，刚才也讲了，看见柱子是依靠三种因缘，我的眼根、我的作意，还有外面红色的柱子。

可能以后我那个讲记里面全部是红色的柱子是不是？因为前面有一个红色的柱子，就是怪它！（众笑）有时候有些讲记里面好像有针对性的当时的一些情节，后来看起来很亲切一样的。我看宣化上人讲《华严经》的时候的有一些讲记，我看了以后，他说“我们这个万佛城什么什么，我们在什么什么”，他好像在那里面“我今天看

见了什么人，然后跟他说话的时候什么什么”，当时说话的场面就好像浮现在眼前，有这种感觉。

但是如果这个讲记里面有这样的话，那整天都是有一个红色的柱子，现在我应该用这个茶杯来说，每天都形影不离的，可是从来没有用过这个茶杯，这个不用的话好像不太好。

所以这个茶杯来说，先我已经见到了它，见到之后在我的相续当中产生一种感受，产生一种什么样的感受呢？也许我的相续当中这个茶杯对我很亲切，然后我就产生了一种乐受；也许我看见这个茶杯的时候，我就很讨厌它，然后就生起痛苦的这种心；也许无所谓的，反正又不起乐的感受，也不起苦的感受，有一种等舍。这就是所谓的受。受应该这样安立的。

一般来讲小乘有部宗，我忘了《俱舍论》里面是怎么讲的，一般来讲，他所谓的受，可能孩童的话，他有受觉吧。两三岁，大概两岁左右吧，从那个时候，一直到成年之前，他整个受——这

个年龄你们再看一下，不一定是对的。比如说孩童的话，他不知取舍，但是他有这种感受，他有乐的感受，比如说火接触到他的身体的时候，他有痛苦的感受，然后他吃到一点好的东西的时候，他就不哭，有乐的感受，苦和乐的感受，可以以年龄分的，这个就称之为受。受是这样安立的。

己二、（能成因果）分二：一、能成之因；二、所成之果。

庚一、（能成之因）：

以受生渴爱，因受生爱故。

有了受之后，它就产生了爱，这是十二缘起当中的第八个，所谓爱的这种支。

那么所谓爱的这种支到底是什么样呢？比如说我看见茶杯，我看见茶杯的话，在我的相续中生起了不愿意舍弃它，一种快乐的感受，我不愿意舍弃它，这也是一种爱受。

如果觉得这个对我来讲有点苦受，如果有点苦受，我愿意把这种苦受排除，这样的一种爱，

我愿意把它抛开。比如说有些特别捣乱的道友“哎，这个人早点离开多好啊，整天都是在里面”，“这个人到底是干什么的啊？每天都是这样的！”这个叫做抛开的一种爱。然后等舍，就是比较平和的一种爱，这个称之为爱。下面麦彭仁波切的讲义当中也有，爱受。

爱受，一般小乘里面，《俱舍论自释》里面也讲了吧，能作不净行一直到圆满的享受所有的妙欲，整个过程称之为爱。爱的过程就是这样的。一般是十几岁到中年人之间叫做爱。

按照经部宗的观点，并不是这样讲的。凡是享受贪嗔痴的爱受，愿意享受，所有的贪嗔痴的执著，全部就是爱。因为你不愿意得到的外境，以嗔恨心想抛开他，愿意得到的东西以贪心想接受，有这样的欲望。还有不是生嗔恨心和贪心的对境有愚痴心来摄持，这个过程按照经部的观点，依靠三毒而爱求的心就称之为爱。它整个过程是这样的。

这个是由受产生爱。因为这个爱是依靠受而产生的，如果没有这个感受的话，那就根本不可能产生爱。比如说外境，首先你没有看见外境的话，不可能生任何烦恼，不可能生感受，乐也不会生的，痛苦也不会产生的。有了乐和痛苦的话，对痛苦不愿意接受，对快乐愿意接受就是由爱产生的。所以说这个爱的话，意思就是说，想把所有的痛苦抛开，所有的快乐想得到的这样的希求，称之为爱。

十二缘起里面每一个字的含义还是比较重要的。平时我们所谓的爱，所谓的一些受，也有些地方是相同的。比如说感受的受，按照《俱舍论》里面的三种受的解释方法来解释的话完全是可以的。爱可能跟世间人理解有点不同，因为我们一般嗔恨心不叫爱吧，但是实际上嗔恨心也有一种爱，我刚才所说的那样，这个东西我不愿意看见，不愿意见着，实际上不愿意的这一部分，抛开它的违品的一种爱，这就是所谓的爱。世间

人所谓的爱可能不是这样理解的。

下面是十二缘起当中的第九个——取。取怎么样理解呢？

因爱有四取，因取故有有。

有了爱就有取，取有四种。这里取是什么意思呢？比如刚才说，有了贪欲的话，取就是直接去行动，直接在他的实际行动，身口意当中行持，这个叫做取。

按照有部宗的观点，所谓的取是比如说我们人已经成年了，成年了以后，整个生活过程当中比如说搞生意啊，发财啊，或者是求它的毛利啊等等，整个生活的过程就称之为取。因为他直接投入到生活当中，比如说我们有些人说，“我们现在孩子已经长大了，现在家庭的什么事情让他管着吧，我们家有了媳妇了，现在快乐的生活从今天开始了！”等等，这样的话他的取已经开始了，整个享受生活的过程就已经开始了。按照有部宗的观点，这就是所谓的取。

取有四种，我们以前也是讲过欲取、见取、戒禁取、我语取，四种取。这个应该比较清楚的。见取就是除了萨迦耶见和戒禁取见以外其他的三种见；《俱舍论》里面其他的三种见叫做取。戒禁取就是外道的各种各样的，比如说依靠五火、杀生，他认为是一种殊胜的持戒，这叫做戒禁取。然后我语取，就是三界当中所有的我执。然后依靠四种取，有了取以后，有了这些见解，刚才所讲的这四种取，这就是轮回的因，所以就产生有。

“因取故有有。”存在这个有。后面的有指的是什么呢？本来这个有，它有存在的意思，也有三有的意思。三有的话，它有果的三有和因的三有，这里应该是从因的角度来讲的。有了取，他就开始造业。这里的有一般是，比如说我们开始依靠有我执，有我取，依靠我取，我也许造善业，也许造恶业，从业的角度来讲的，所以它是有的因。三有它分因和果，这里是从因的角度来讲的。

若取者不取，则解脱无有。

有和取通过什么样的方式来解脱呢？所谓的有在十二缘起当中，刚才取第九个，有第十个。那么这个有，我们依靠智慧，把取的根本，这四种取，一切万法都是空性的原因，比如我语取是不可能存在的，为什么呢？我不存在的缘故——第八品和第九品所抉择的那样，所谓的我不存在的缘故，所谓的我语取不可能有，通过智慧剖析以后，所谓的取已经不存在了。所谓的取不存在了，我如果不存在的话，那么我所造的业——这里有是业吧，我造的业，根本不可能存在，如果以这种方式的话，那么后有，就是它后面产生的果根本不可能存在。

这一段按照果仁巴的科判，从六处到最后受的本体，爱以上，爱不包括在里面，是昨天讲的“所引之果”。“所引之果”里面，今天所讲的受以上，应该在所引之果当中。从“以受生渴爱”到“若取者不取”，如果取不存在，取是作为空

性来抉择的话，则可以解脱，所谓的一切法无有有，无有有的话，所谓的三有不可能存在的，它后世的三有不可能存在的。这就是所谓的“能成之因”。后面的部分是第二个问题“能成之果”。

这以上“能成之因”已经讲完了，能引和所引的因果都已经讲完了，大概介绍到这里。

十二缘起希望大家还是应该多翻一下，以前慈诚罗珠堪布那个讲记讲得广一点，印顺法师那个也稍微广一点，《显句论》、果仁巴和宗喀巴大师都讲得不广，但是按照以前《俱舍论》的教义和这两个对照起来，还有无垢光尊者的《心性休息大车疏》，这些里面都应该看一下。只不过你们可能是不看这些，整天都是求神通。看这些经论，很重要的事情经常抛弃，不是很重要的事情，整天时间和钱就用在这些方面。

下面讲义上读一下。

《中论释》

依靠名色故，因而生六入；

依靠六入故，而生于六触。

（原译：名色增长故，因而生六入。其中后两句在鸠摩罗什的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

【同样，一旦名色形成，其果法眼根等六处[入]也随之而产生。依靠六处而与六境[尘]和合，又继而产生了（六）触。】

依眼根色法，作意而生触；

是故依名色⁹，而生于识¹⁰处。

（此偈颂在鸠摩罗什的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

【触究竟是怎样产生的呢？】

这里就是首先把触分别来讲。

【以眼根为增上缘，以色法为所缘缘，以作意为等无间缘，并依靠受等遍行¹¹而产生了所谓“触”。】

⁹ 名色：此处的名色概念，与《俱舍论》中所讲的十二有支之一的名色概念略有不同，望斟酌。

¹⁰ 识：此处的识，不同于《俱舍论》中所讲的十二有支之一的识，而是指眼、耳、鼻、舌、身、意六识的识。

¹¹ 遍行：随同心及其他一切心所生起的心所法，包括受、想、思、触等。

【那么，什么又叫做触呢？

也就是说，触的等无间缘为作意，也即四名蕴。而眼根和外境色法，也就是（前面所说的）第一种（增上）缘，与第二种（所缘）缘，则属于色蕴的范畴，依靠这三者，从而产生眼识。】

这是从眼识为例而宣讲的。如果我们详细分的话，光是把这个触单独安立也可以。

情尘以及识，三者之和合，

彼者即生触，由触而生受。

以受生渴爱，因受生爱故。

（原译：情尘识和合，以生于六触；因于六触故，即生于三受。以因三受故，而生于渴爱。）

【其[触]本体是由眼根[情]、色法[尘]以及眼识三者和合，而判断出外境的悦意、不悦以及中庸（的心所），就称之为眼触。】

这里的眼识是指作意的眼识，实际上是想看见的作意，不是真正的眼识。应该是依靠作意才产生了后面的眼触。

【以判断外境的触，就会因悦意外境而产生快乐等诸受。其余的触、受[指耳、鼻、舌、身识，以及由耳识等所产生的乐受等等]也与此相同。

如果产生乐受，就会生起不离开乐受的渴爱；如果产生苦受，就会生起要脱离痛苦的渴爱；如果生起等舍，就会产生令其不退失的渴爱。这样以受为缘就产生了爱，因为以对外境的不同感受，可以产生相应之爱。】

因爱有四取，因取故有有。

【一旦产生爱，就会以爱为缘而产生取。究竟有哪些取呢？所谓取，就是指欲取、见取、戒禁取与我语取四者。取就是由此而形成的。

一旦有了取，就会因为取而使业具有能力，取受者也就是会流转于三有，“有”也就由此而形成了。】

有，就是造业具有能力。它因方面、果方面两个方面都可以形成，这里主要是从因方面讲的。因为果是后有，后有是从生开始讲的，十二缘起

后面的生实际上是果的三有，果的有。

若取者不取，则解脱无有。

【如果能以妙观察智而不依存于取受，则三有的本体也就不会产生。所以，一旦不存在取受，则就成为了解脱者，三有也就不存在了。】

第 107 课

下面我们宣讲《中观根本慧论》，现在正在宣讲第三个问题缘起法。

丙二、（宣说缘起空性——观十二因缘品）
分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

缘起法用第二十六品来宣说，但这第二十六品，我昨天安立的时候，以理证广说和以教证总结，但我看了这个后面没有教证总结。清辩论师也没有，月称论师也没有引用教证，其他藏地的各大讲义，还有印度像青目论师等等，他们都没有引用教证，所以我也找不到一个特别适合的教证，所以这个科判暂时不用安立。

丁一、（以理证广说）分三：一、广说顺行缘起；二、对此取舍之理；三、略说逆行缘起。

戊一、（广说顺行缘起）分二：一、能引因果；二、能成因果。

己二、（能成因果）分二：一、能成之因；二、所成之果。

昨天能引因果讲完了，现在讲能成因果。能成的因昨天还有一点点没有讲完，能成之因从“以受生渴爱，因受生爱故。”那个地方开始，加上今天还有两句，整个为能成之因。

颂词当中这样说的：

从有生五蕴，从有而有生。

昨天我也讲了，所谓的有，十二支当中有是第十支。所谓的“有”就是五蕴，因为“有”有两种意思，一个是造业，业的意思，一个所谓有的意思，就是说的五蕴。因为有，它有两种意思，一个是果的有，一个是因的有。果有是后世的五蕴形成的众生。五蕴的这种形成，也就是所谓后世的三有；因有就是今生当中的业，今生当中的业一个称之为有，也叫三门之业，或者叫五蕴。

这里说“有”当中的产生五蕴，“有”当中怎么产生五蕴呢？因为有和三业没有什么差别，身口意的业跟有是一个意思。五蕴怎么跟三业对应呢？身体和语言的业叫做色蕴；五蕴里面，身

体和语言的业就是色蕴。然后意识所造的业就称之为，就是除了色蕴以外的其他四蕴，一般唯识宗以上和中观宗都这样共许的。月称论师在《显句论》中也是这样承认的，萨迦派的果仁巴的讲义当中也引用《显句论》的教证这样说明。

这里语言和身体的业都称之为色蕴。像《俱舍论》里面所讲的，语言包括在色法当中，这个应该大家都非常清楚的，因为语言还是五境五根，这样的话在五境之内。为什么语言包括在色蕴当中，原因是这样的。

这就是五蕴所谓的生有。这里业为什么叫有呢？这个原因《显句论》当中也有说明，因为后世可以叫“三有”，人们都说转在三有轮回当中，能转在三有的因就是三门的业，三门的业为什么叫有？就是把后世的三有的果的名字，就取名为因上面。因为本来这个因不叫有，但它的果成熟三有，成熟后世的五蕴，那么这个就称之为有。因为果的名称就安立给因，这种现象在世间也是

比较多的。

比如说我们讲《中观》的时候，本来真正的果中观是一切万法的本性，文字中观实际上是证悟这种本性的一种因，但我们为什么叫《中观根本慧论》呢？实际上有它果的名称取名在因上面。本来文字中观不是真正的中观，只是相似的中观，但是为什么人们叫它中观呢？因为通过学习《中观》，真正离二边的果中观可以现前。所以以果来取名为因，有这种现象。

所以这里三有，三有为什么叫业，业为什么叫有，原因就是果称之为有，以果的名称加在因上面，所以有时候因也可以叫这个果的名称，以果来代替。

那么有了五蕴之后，从有当中产生“生”，产生了后世的转生。我们前面讲《俱舍论》的时候，所谓的十二缘起也有前际缘起、中际缘起、后际缘起。无明和行是前际缘起，中际缘起是中间的八个，后际缘起是后面的生和老死，这是后

世当中安立的，这样安立的话，这一部分称之为能成之因，能成的原因是这样的，依靠它转世后世的生，也就是说生和老死，依靠这个过程才能转世。原因是这样的。

下面讲所成之果。

庚二、（所成之果）：

**从生有老死，从老死故有，
忧愁及哀号，痛苦与不悦，
以及诸迷乱。**

我们刚才讲了，首先是有了五蕴的业，有了五蕴的造业的话，众生将来会有重新产生、转世的过程，重新产生转世的过程。他的整个身蕴逐渐逐渐有种成熟的过程，最后有一种灭亡的过程。比如说人降生以后，他的身体逐渐逐渐成熟，按照《俱舍论》的观点，这个就叫做老，老是成熟的过程。成熟以后最后整个身体毁灭，人死了以后整个身体灭掉，这个叫做死。

在这个过程中当中，“从老死故有”，这样的

老死又不断地转世，所谓的三有，这样自然而然形成的意思。

在这样的过程中，众生的心里产生各种各样的烦恼和贪欲等忧愁，这是从心里的角度。心里面产生这样的忧愁的时候，从他的语言上也是发出各种哀号的声音。比如有些人生病的时候发出各种哀号的声音，人生的时候、老的时候、死的时候，全部都是，语言上也是发出这样的哀号。

这样的生老死病的痛苦，就是人的身体上的折磨，整个身体和五根损害的时候，出现身体的痛苦，这个痛苦是从身体上面讲的。他的身体上遭到这样的痛苦的时候，他的内心的意识，《俱舍论》里面讲了一个身苦，一个意苦；他的意识上面也产生各种不同的痛苦，这叫做“不悦”，这样一来，整个身体、心全部整合出来的话，出现非常难忍的各种痛苦，这叫做是迷乱。迷乱包括他的五根受到损害，心里受到创伤，身心苦不堪言，出现各种各样的痛苦，这叫做迷乱的现象。

所以说整个过程，在轮回当中的众生依靠十二缘起在轮回当中不断地流转。我们现在世间的人也是这样吧，表面上看来暂时一两天身体稍微好一点，但是因为我们在这个轮回当中全部是痛苦的本性的缘故，真正永远开心、永远快乐的人有多少呢？几乎都是没有的。我们平时在闻思修行的过程当中也好，处理事情的过程当中也好，经常也有很多很多不悦意的事情。

有时候自己的身体受到损伤，有时候整个身根，人有时候老了，昨天有一个人说“我现在眼睛也看不见，耳朵也听不见，您给我加持加持！”但怎么样加持也没办法的，轮回的本性就这样的。你人老了以后，你眼睛怎么样，什么样的科学家，包括佛陀在内也是没办法阻挡你身老的河流，谁也没办法的。所以说怎么样加持？

但看起来也是，尤其是对佛教的道理不太懂的人，人老的时候，人死的时候，确实出现非常多非常多的痛苦。如果对佛教的一些道理懂的话，

那人老有什么可加持的呢？这没有什么，我好好念阿弥陀佛就是，我现在马上要离开了。比如说我在这里的事情基本上办完了，我到另一个地方去，我对来世应该做好一个准备，我现在怎么样想保护这个的话，就没办法的。比如说我们有些出国的人，在哪个国家，你的护照马上到期的话，你马上要回来，不马上回来的话，怎么样也没办法的话，你怎么样执著也是没有任何用的。

所以说我们现在就护照马上要到期的那样，原来的旧护照扔掉，你应该回国或者是到别的国家，就这样好一点。否则的话，你一直执著，“我为什么？最好是……”现在有些世间人就是这样，人老了以后照镜子，一看脸上的皱纹特别多的时候，特别特别地痛苦，一定要想有没有办法：“医生你有没有办法可以给我脸上，有没有办法装修一下？”但是怎么样也是没有办法，你的皱纹割不掉的。怎么样也没办法。

这些就是对佛理，尤其是对生死无常和十二

缘起的道理一无所知的话，心里也是有很多的痛苦，语言上也是出现哀号，再加上身心交合起来有非常复杂的杂念不断地涌现。

在这个世间当中，有时候看到一些真正的老年修行人，尤其是修证比较好一点的话，人越来越老的时候他越来越有把握，而且脸上发的光也是，越来越有慈悲和智慧的光出现。修行比较好一点，人特别稳重的话呢，心里也就没什么，知道这个轮回到底是怎么回事，我们这个身体能待多长时间，这个大家都非常清楚的。所以十二缘起的道理不太了解的众生，真是在身心当中有各种各样的痛苦出现的。

如是等诸事，皆从生而有。

如是上面所讲到的各种各样的痛苦、迷乱，全部是从生而产生有的，产生三有的。

是故大苦蕴，但以因缘生。

这样的大苦蕴，《显句论》里面说的，什么叫做蕴呢？蕴是很多物质组成在一起的。五蕴为

什么叫蕴呢？就是很多的痛苦积聚在一起的。

不管是我们的感受也好，我们的身体也好，我们的思想也好，我们的生活或者是工作等等，很多现在所接触的事情都是让人不开心的，有一种痛苦的聚合，痛苦的团聚，这样的组合。所以说这样的大痛苦的苦蕴，实际上全部是因缘而产生的。

“但以因缘生”，如果我们以真正的妙观察智来进行分析的时候，实际上上面所讲到的众生的各种各样、错综不齐的烦恼和痛苦全部是由苦蕴而显现的，这样的苦蕴实际上也是我们前面所讲的那样，本体空性的，表面上显现得如幻如梦的各种因缘聚合而成的，如果你真的以妙观察智观察的时候，它的本体是不可能成立的。但是我们无始以来很多迷茫的众生不知道这个真理，这样一来每一个都是执著自己的对境，这样在轮回中一直不断地在流转，一直不断地在生死。

所以我们通过学习《中观根本慧论》以后，

一方面大家从轮回当中出离的心时时都要发，这个非常重要。我们耽着这个世间，我们耽着这个社会，然后一边学中观的话，实际上是我们出离的基础没有打好。我们应该像十二缘起当中所讲的一样，如果我们没有斩断无明的根本的话，就一直不断地在轮回当中流转的，所以这次得到一个人身好不容易，应该想尽一切办法，依靠空性的智慧，断除自相续无明烦恼的根源。这方面平时我们修行的时候，以这些大乘法门来对治自己相续当中的烦恼，一方面也对治自己的我执。这方面下工夫非常有必要。

这以上所成之果就讲完了。

下面讲第二个问题——对此进行取舍之理。

戊二、（对此取舍之理）：

**生死根即行，诸智者不为，
愚者即行者，智非见性故。**

字面上讲，生死的根本就是我们前面所讲的，首先是无明，然后是行——三门的这种业。一切

生死轮回的最唯一的根本是什么呢？就是所谓的业。现在我们因果不虚里面所讲的一样，只要你造了业，在业的大网当中你不会逃脱的，一定是感受它的果报，只不过有时间的早迟而已，一定会受持的。

诸智者知道这样的事情，他凡是对三界轮回的所有的因就不一定去做的，不去做的，如果是一些圣者菩萨为了度化众生显示一些发愿，特意到三界轮回当中来的话，这不算是真正的造业。除了这个以外，他是不会造业的，因为三界轮回的因我们前面也讲了，是三种业——福德业、非福德业还有不动业，这三种业不会造的。

在这个地方《显句论》当中也引用佛经：“诸比丘，随无明补特伽罗造作福德之业，造作非福德之业，造作不动之业。”这里有这么一个教证，说是诸比丘，随着无明的补特伽罗，他造作福德业、非福德业和不动业。这也是佛经的教证，这个教证也说明所有不懂真正轮回根本的这些人，

他会造作恶业。

然后诸智者他不会造作，尤其是对中观的佛理真正了达的这些人，他对凡是转生到轮回的业都不会造的。这样的话，我们表面上行持善法，有些人比如说“行持善法，然后我转生到天界，我将来转生到人天福报当中”的这些业，智者都不想，根本不想。那么智者他造什么样的业呢？他就是造超越三界轮回的善业。比如说我们修菩提心，就是真正超越三界轮回的业，智者就造这些业，愚者整天都是问神通啊，整天都是造转生轮回的业。

确实我们这里很多愚者的话：“我的身体看看怎么样啊？”，“我结婚的话会不会生儿子啊？”等等等等，这些没有任何必要的，在世间当中也是没有任何必要的这些问题去造，然后做的也是这样的，问的也是这样的，行的也是这样的。

诸智者这方面不是很重视的，就是要“我现

在发菩提心，然后证悟无上空性，超离轮回以后，如何度化众生。”度化众生也并不是让众生暂时有一点财富，有一点工作，有一点家庭的顺缘，不是这样的。让众生先逃离三界轮回，以悲心来缘众生，这个是菩提心的第一个条件；以智慧来缘佛果，这是我们讲菩提心的时候的第二个条件。诸智者们必须具足这两种条件的前提下，然后造善业。“愿这些众生离苦得乐”，“看这些众生那么可怜”，这样想。愿他们离苦的话，暂时的离苦肯定解决不了他们的问题，这也是一种痛苦的因，一定要让他们获得无上圆满的佛果。他会造这样的业。

所以这里说“愚者即行者，智非见性故。”这里几个翻译的意思可能不是很同的，但是日称译师的藏文是这样的：智者并非如此，他不会造这样的业，为什么呢？因为他见性之故。智者们知道一切真如的法性是空性的，已经知道一切轮回的本质，我们如果造了恶业和善业，这样是不

能超离轮回的，所以凡是对有漏的轮回的因，他不会造业，他知道了这个真相。

比如说我们有些人，他知道这个是伪劣产品，进货的时候知道这个是伪劣产品的话，他根本不会进这个货。“这个肯定不能买，这个对我来说也是用不上的，对别人来讲也是用不上的。”他知道这个价值。然后愚者，他不知道，他经常买的就是这件商品。所以智者和愚者之间的差别还是非常大的。虽然我们穿着同样的袈裟，享用同样的信财，在一个上师面前听受同样的法，但是他的发心和目的完全是不相同的。他是什么目的呢？那天我们不是说难陀是为了世间而受比丘戒的，你们是为了出世间而受比丘戒，你们不要跟他接触，佛陀不是也这样讲的吗？

所以我们在座的人当中也是真的大家还是需要值得扪心自问，自己问自己，到底我在这里目的是什么？我是为了超越世间而在这里学法呢，还是为了逃避世间？或者在这里暂时浑浑噩

疆当中度日子，而在这里求学？作为一个人的话，一生很不容易得，一生的话，我们不是牦牛，牦牛的话只要有一顿吃的就可以了，除了这个以外它什么都可能没有，为社会、为人类、为自己的未来，这些都没有什么想的。但我们不像这样的。所以来到这里已经出家，看看我的目的是什么，我是不是为众生学佛？这一点经常应该值得思维。

这里就是说愚者为了生死而造业，智者不是这样的，这个问题如何取舍之理。

我们学了十二缘起之后，大家对这个问题没有一点体悟？那天我在《顺治皇帝出家偈》的解释当中也简单地讲了一下十二缘起的还灭方法。十二缘起的链锁以什么样的方法来断呢？唯一的空性窍诀来断。但是这些，因为我们最近可能出的书也比较多，再加上你们其他的事情也比较多，经常到哪里去求神通啊、受灌顶啊，这样的话，我们学的这些书肯定不看。但不看也是对

我来讲倒是没有什么，但是对个人来讲呢，应该对空性法门的道理要理解，这个应该是非常重要的。

我们从生死轮回当中要得到解脱的话，先在出离心的基础上，应该自己还是闻思空性法门，并不是没有什么意义的，这个并不是不重大的事情。所以如何还灭的话，唯一的空性见解可以还灭，也就是灭掉轮回的相续。这个是相当重要的。

所以智者他们见性，“智非见性故”，智者是不会这样的，为什么呢？他已经见性故。我们在这里的有些道友也真的是这样的。有些堪布、堪姆，或者是对佛理比较精通的这些人，一般对奇奇怪怪的很多行为，或者这样那样的迷信行为，在他的行为当中是很难以寻觅的。为什么呢？他已经见到本质之故。一些愚者他的行为有很多不可让人理解的，这个是因为什么呢？因为这些愚者没有见到这些本质的缘故，所以这些利弊应该大家分得清楚。

戊三、（略说逆行缘起）分二：一、灭除轮回之法；二、灭除轮回之果。

己一、（灭除轮回之法）：

以无明灭故，诸行则不生。

若欲灭无明，以智修法性。

如果无明已经灭了的话，它后面的行不会产生的，所以你想灭除无明的话，一定要修智慧的空性。《入菩萨行论》智慧品当中也是有，如果要想断除烦恼障和所知障的话，必须要修持空性。所以我们相续当中有无明的烦恼，归根结底，我们在轮回里流转的主要原因是什么呢？就是无明，俱生无明的我执，这个在作怪。这个要断除的话，从无明当中产生的所谓的行啊、识啊、名色等等十二缘起当中所有后面的这些过程全部都灭掉。就像一棵树，从树根上砍掉的话，那上面所有的开花结果等等现象从此以后再也不会出现的。同样的道理，我们一定要灭除它的所谓的因的无明，如果无明灭了，行等后面所有的轮

回当中的各种迷乱的现象全部灭掉。

要灭除无明的话，当然灭除无明的方法是非常多的，但是我们按照释迦牟尼佛第二转法轮的殊胜教言的角度来讲的话，唯一的修空性法门是最殊胜的。

首先应该在上师面前听受，听受以后自己反复地思维。宗喀巴大师在他的《理证海》当中也是这样讲的：首先我们应该要知道三界轮回的根本因就是俱生的我执无明，我们认清这一点——一切都是我执无明产生的话，也应该通过闻思，然后以理证来打破自相续当中的我执，而好好地闻思空性。所以闻思修行空性法门是打破无明的唯一的方法，就像光明是遣除黑暗的唯一对治。所以自相续当中什么时候对空性产生一种定解的时候，那无明增益自然而然销声匿迹，不会再次浮现。

我们这里对空性法门有一些定解的学友，他对世间当中各种各样的生老死病的痛苦，或者世

间各种贪嗔痴的烦恼，他兴趣索然，自然而然整个世间的迷乱显现，他不是特别有大的实执。如果反过来说，我们对空性法门一无所知，自相续当中的我执一点也是没有打破的话，那我们对轮回也好、对人也好、对世间也好，对任何法的执著极其强烈、极其猛胜。所以从我们平时的生活当中也可以看得出来，所有烦恼的根源就是我执无明。如果我执无明已经减少，或者是对它稍微有一点损伤的话，所有的智慧，所有的境界的显现就自然而然现出来。这一点唯一依靠空性法门。所以为什么无垢光尊者也是说，我的本来清净的大圆满的见解也需要闻思究竟。麦彭仁波切《定解宝灯论》里面说：“探寻本来清净义，必需究竟应成见。”——要彻底抉择本来清净的见解的话，必须要究竟应成派的见解。原因是这样的。

所以我们中观的观察，中观空性的教理相当重要的。以前像蒋扬洛德旺波等很多上师传授大圆满之前，一定要听受《中观根本慧论》。还有

一些上师也说过，你如果听受《中观根本慧论》三遍的话，对大圆满的本来清净自然而然会理解的。上师如意宝以前也是在课堂上经常引用这些高僧大德们的教言来说过。所以说我们不管是修密法还是修显宗的法，只要是打破我们的烦恼我执的话，首先空性法门是最殊胜的。

空性法门也是光是在口头上说一说，听一听，表面上理解还是不行的，你一定要先从理论上通达，比如说《中观根本慧论》，你真正把每一个推理完全通达，光是通达还是不行的，在自己实际行动当中去修持，去进行串习和修炼，这样自相续当中的烦恼逐渐逐渐地灭掉，这是我们对治无明烦恼的唯一方法和途径。这是讲它的方法。

下面讲最后通过这种方式，我们的无明烦恼全部灭除以后，出现什么样的结果呢？

己二、（灭除轮回之果）：

前前若能灭，后后则不生。

比如说无明已经灭了的话，造业的这种行，

首先我执无明没有的话，为我而造业的现象不可能有的，为我造业没有的话，那后面的转世等等，或者是转生到其他众生的名色等等这些再不会浮现的，所以后面全部是灭的。最后老和死也可以灭掉。我们通过空性法门，自相续当中的无明烦恼斩断的话，后面的整个所有的过程全部就会灭掉的。

但是苦阴聚，如是而正灭。

“但是”就是如是，整个苦的蕴聚。古文当中的“但是”，它这里的意思不是我们现在所谓的“但是”吧。通过这种方式，这样一来所谓的苦蕴的蕴聚，我们现在五蕴聚合的苦蕴是大苦蕴，很多众生沉溺在这样的苦海当中，这样的轮回的苦海是“正灭”，通过这种方式完全彻底地已经灭掉了，灭完了以后再也不会浮现的。

因为很多经论当中也是这样讲的，灭烦恼并不是烧开水，烧开水一会儿就冷了，一会儿又可以开，有这种情况，虽然已经开了，但是一会儿

就冷了，有这种情况。但是无明从根本上已经灭完了的话，再也不会浮现的。这个比喻，比如说青稞的种子全部烧掉的话，烧完了的种子怎么样放在土里面的话，不可能重新产生。所以从无明开始灭掉的话，那整个轮回当中的十二缘起的旋转和轮就从此不会显现的。

放电影的时候不是有一些仪器吧，这些仪器全部都用铁锤锤坏了，用一个铁锤全部都打烂了的话，那么外面从此以后有没有依靠这个仪器而出现的各种电影幻灯片的现象呢？根本不可能存在的。所以我们每一个众生他有自己的我执无明，这也是俱生的，所谓的俱生也是从世界的角度来讲的，这样的俱生我们通过空性智慧断除完了以后，从此以后会不会再次出现呢？永远也是不会有出现的机会，就像是烧完了的种子一样。应该以这种方式来比喻。

下面从讲义上讲一下。

《中论释》

从有生五蕴，从有而有生。

（原译：从有而有生。其中第一句在鸠摩罗什的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

【所谓三有，也即以三门所作之业，是五蕴之因法。因由此而产生未来五蕴的缘故，所以是以果法（五蕴）而安立因法（三有）之名的。身语所作之业属于色蕴，而意业则为其他四蕴。此处的“有”，也就是指业的有。因为将来会形成生有，（故未来五蕴也就必然成立，）所以是以果法而安立因法之名的。】

从生有老死，从老死故有， 忧愁及哀号，痛苦与不悦， 以及诸迷乱。

（原译：从生有老死，从老死故有，忧悲诸苦恼。其中部分内容在鸠摩罗什的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

【因取受之培育下，将“有业”产生了来世的生，由生就会导致老死、忧愁、哀号、痛苦、

不悦以及迷乱的出现。此处的“老”，是指五蕴的成熟；“死”是指五蕴的坏灭。

远离欢喜或者死亡之时，】

我们在世间当中远离欢喜，或者你的五蕴死亡之时，

【因为具有贪欲烦恼，就会产生内心的苦恼、哀愁，以及由哀愁所引发的口中之哀号，因身体或五根遭受伤害而导致的痛苦，因内心遭受重创而导致的不悦，以及因痛苦与不悦而产生的身心迷乱。】

如是等诸事，皆从生而有。

是故大苦阴，但以因缘生。

（原译：如是等诸事，皆从生而有。但以是因缘，而集大苦阴。）

【因为这一切，都是由生而引发的，所以诸多痛苦忧伤聚集的大苦蕴，是远离我与我所，或者可以说是空性的，这一切都仅仅是依靠因缘而产生的。也可以说，所谓苦蕴，也就是“不夹杂

欢乐”的意思。】

己二、行与非行之差别：

**生死根即行，诸智者不为，
愚者即行者，智非见性故。**

（原译：是谓为生死，诸行之根本。无明者所造，智者所不为。）

【（十二缘起的）还灭：因为，作为生死轮回的识等之后十有支根本的，即为诸行。因此，证悟真如法性的圣者，就不会再造作引业。按照前译文，本偈颂应为：“智者不造作，轮回根本行。”】

【生死轮回的根源，也就是诸行。所以，无有智慧的凡夫就是诸行的造作者。而作为智者，是不会造作诸行的，因为他们已经通达真如实相的缘故。】

以无明灭故，诸行则不生。

（原译：以是事灭故，是事则不生。）

【如果对方提出：为什么（智者）不会造作

诸行呢？

因为（轮回）不能直接灭除，而需要连根拔除的缘故。也就是说，如果消灭了无明，诸行也就不可能产生。】

【己三、阐释破十二有支之次第：】

若欲灭无明，以智修法性。

前前若能灭，后后则不生。

（该偈颂在鸠摩罗什的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

【消除无明的方法，是以缘起妙观察智而修持真如法性。作为因法的无明等一旦能被消灭，则其果法也即后面的有支也就不会再次出现了。】

但是苦阴聚，如是而正灭。

【这样一来，因轮回苦蕴不会再产生的缘故，所以也就被彻底消灭了。】

所有的这些轮回苦蕴就是他轮回的果，也就是轮回的迷乱现象全部彻底消失。

《中观根本慧论》之第二十六观十二因缘品释终

第 108 课

下面我们讲《中观根本慧论》。我们前面已经讲了，《中观根本慧论》首先讲宣说见解而礼赞佛陀；然后抉择中观本论当中所讲的正见；最后忆念佛陀的恩德而结尾。分三个方面。

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

第一个问题已经讲完了。

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

果仁巴的科判上是这样分的。前面两个问题已经讲完了，现在是证悟缘起的功德。通达缘起的功德，用二十七品——中观当中的最后一品来宣说。

二十七品是观邪见品，当然邪见的范围都不是特别相同的，《俱舍论》里面五见当中的邪见也有；平时我们对别人的言行不太起信心的时候，

人们就称之为“我今天生邪见”，“我对这个人有邪见”等等，也有这样比较广义方面，对他没有好的看法，人们就称之为是邪见。五见当中无有因果、无有三宝、无有四谛这样的恶见也称之为邪见。

还有《涅槃经》当中：若依声闻心，言布施不可得，名为邪见也¹²。如果以声闻的心态来说布施不可得的话，这也是一种邪见。意思就是说除了大乘具有不堕二边的见解以外，以声闻见解来宣说缘起空性的话，那么这个也是一种邪见。还有《金刚般若波罗密经》也有一些不同的邪见的说法。

当然这个邪见的说法比较多，但这一品当中邪见指的是什么呢？指的是我见和边见。我们前一品当中所讲的：“诸法不可得，灭一切戏论”，第二十五品《观涅槃品》所讲的一样，就是灭除一切戏论，我们在这里的这个，就是二十七品当

¹² “若依声闻，言不见施及施果报，是则名为破戒邪见。若依如是大涅槃经不见惠施及施果报，是则名为持戒正见。”

中主要宣说什么呢，就是破除一切边执见，破除一切边见和我见，最后抉择出什么？抉择出中观的正见，也就是说远离一切戏论的正见，是这一品所讲的内容。这一点通达的话，我们中观所求的意义也是这个，缘起空性的功德也是通过这种方式而获得的。所以闻思这个论典也有非常大的利益。

第二十七品观邪见品

丙三、（证悟缘起之功德——观邪见品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

戊一、（认知所破之邪见）分二：一、宣说依靠前际之八种邪见；二、宣说依靠后际之八种邪见。

己一、（宣说依靠前际之八种邪见）：

刚才科判当中说，我们要认识所破的见解，然后认识能破的推理，用两个方面来认识。

首先是所破的见解，总的来讲有十六种见解。当然我们前面已经说了，外道的见解是各式各样的，三百六十啊、六十四种啊，有很多很多的见解，但是归纳起来的话，就是常见和断见。如果常见和断见再分析下来的话，就是《中论》二十七品当中所讲的这十六种见解。十六种见解分两个方面来阐述的，一个是依靠前际等八种见解，一个是依靠后际等八种见解。首先是依靠前际等八种邪见。

**我于过去世，有生与无生，
世间常等见，皆依过去世。**

这是依靠前际的八种邪见，那么这里怎么说呢？我们的补特伽罗人我，过去时候是有生、无生、有生无生二者、有生无生非俱，这是四种邪见。然后器情世间也是常有、或者无常、然后常和无常二俱，常和无常皆非，这四种见解。总共“我以前的什么什么”四种见解，器情世界常有和无常等四种见解，这八种见解是依靠过去世，

是依靠过去的见解。

为什么呢？要判断我过去的时候是有产生还是没有产生，或者是二者，或者是非二者，这样来分析。然后我们这个世间在过去的时候，到底是常有的，还是无常的，等等。所以人们对我和世间非常执著。

其实现在世间上也是，有很多的文学家和理论学家，他们一般来讲对自我的分析和论述是非常少的，但是即使有一些的话，“实际上我过去是存在还是不存在？是这两者，还是这两者不是的一种东西？我们这个世间在过去是常有还是不常有？”等等这样分析，这样推断的学说是非常多的。

所以说为什么说这是依靠过去，这个也可以叫做前际，依靠前际而安立的。藏文当中是前际，过去有前际的意思，“前”是以今天的时间为标准，今天以前所发生的事情就叫做“前”。《显句论》当中专门把过去两个字，其实用前际可能

好一点。今天以前的事情叫做前，“际”，是今天以前的很多一生一世的，很多生世连串起来叫做“际”。

意思就是说，以上的这八种邪见是一般外道所承认的，全部是从现在以前的时间来安立的，并不是今天安立的，也不是今天以后的时间安立的。上面的八种邪见就是依靠前际而安立的八种邪见。这是我们要该破的八种邪见。

下面科判里面第二个问题，依靠后际的八种邪见。颂词当中这样讲的：

己二、（宣说依靠后际之八种邪见）：

**我于未来世，有生及无生，
有边等诸见，皆依未来世。**

这里说所谓的补特伽罗我，在未来的世间当中是有产生的，还是无产生的？有无二者，还是有无皆非？这四个方面有四种见解。“有边等诸见”，有边指的是器情世间，在未来的时间当中它到底是有边，还是无边？有无边？皆非？这四

种是依靠后际而安立的见解。

我们经常也可以看得出来，我们现在很多世间人，不管是外道还是内教，对未来的我到底是有产生还是没有产生的，有些人比如说像胜论外道为主的话“以后我肯定不会产生，我不会有的。”，还有一些外道的话“我以后肯定是存在的。”，他们要么堕入无有当中，要么堕入常有当中，有些是“有无二者”，有些是“有无皆非”等等，这些说法全部是依靠后际而安立的。还有我们这个世间以后是常有的，还是不常的等等，这样的学说也是成千上万的，这也是全部是依靠后际。《显句论》当中讲从现在开始以后的事情叫做“后”，“际”也是一生一世，一个一个的连串下来的。“际”也有一种边际的意思，这是依靠后际安立的，那么我到底以后是有产生还是没有产生？

大家都非常清楚，佛陀对这些问题，前面我们讲十四种无记法的时候，就没有对答，原因是

对方不能接受。前面的十四种无记法当中有些在这里是包括的，比如世间有没有前际后际，我有没有前际后际；有些是包括的，有些说没有包括在这十六种见解当中，比如说佛陀涅槃以后存在不存在？或二者？皆非？这个观点在这里没有分析；然后生命与身体是一体异体的问题，这里面也没有诠释。所以有些问题前面的十四种无记见解当中已经存在，有些问题十四种无记当中不存在。

因为我们这里全部加起来有十六种见解，前面只有十四种见解。十四种见解当中有六个这里面没有用——佛陀涅槃以后存在、不存在、二者兼具、二者皆非，生命与身体一体异体，这六个没有用，有个别问题这里采用了。比如我和世间常有不常有的问题，这些问题也已经引用了。

我们在这里破的方式稍微有点不同，前面是十四无记法作为对境而破的，这里是外道的十六种见解，十六种邪见。这里为什么说邪见呢？因

为他们还没有找到真正的正理。有时候所谓的邪见，比如说我们讲《法界宝藏论》或者是《胜乘宝藏论》的时候，无垢光尊者说，按照大圆满的最究竟观点来讲，包括大乘显宗也算是一种邪见。所以邪见安立的分界不相同的。我们不能永远都是“所谓的邪见就是指的这一点”，然后给它规定一个非常小的范围，那就不能圆满所谓的见解的含义。

因此我们不管学习任何一个论典的时候，它的范围有时候一定要广，有时候一定要窄，你不能太随随便便的自己想。我们现在讲考的时候，有时候也发现这种问题，有时候比如说提出一个问题，提出一个非常尖锐的问题，就根本没有给他回答，然后自己在别的地方范围特别广，“没事，一切万法是空性的，离一切戏论的，在世俗谛当中如幻如梦，胜义谛当中离一切戏论”，他问一个问题的时候就讲得特别特别广，针对这个问题的话根本没有回答。

昨天我看到一本书里面，有些人问一位法师说是“藏传佛教当中说如果舍弃任何一个众生就是舍弃菩提心，那么又着重开除破戒的人，那么法师老人家，你对这样矛盾的问题是怎么对待的？”但是下面回答的时候，好像觉得是没有直接回答。所以我们学因明和中观的时候，有时候不能太那个了，什么东西都好像融到虚空一样的，别人有非常尖锐的问题的话呢“没事，我的身体就像是虚空的，一切都是如幻如梦的，一切都是.....”这样也不行的，在这些问题上应该抓住重点，一定要说清楚。

然后有些问题也不能是仅仅是只有这个意思，再也不能扩大，这样的话它的范围就缩小了。比如说我们生邪见的话，邪见的含义很多的。我们以前学《大幻化网》的时候，比如说所谓的坛城，所谓的誓言也是有很多很多的意义，从广义的真正意义上让你解释出来的话，这样解释也是可以的，如果不能这样解释的话，以其他方式

来敷衍了事也不是特别好。

这里已经宣讲了十六种见解，这是我们刚才所破的见解。下面是能破的推理。既然有这十六种见解的话，我们用什么方法来破？

戊二、（宣说能破之推理）分二：一、广说；二、摄义。

己一、（广说）分四：一、破依前际而安立之生等四见；（这个麦彭仁波切讲义里面也是有，但安立的方式可能有点不相同。）二、破依后际而安立之生等四见；三、破依前际而安立之常等四见；四、破依后际而安立之有边等四见。

庚一、（破依前际而安立之生等四见）分三：一、破前际之生；二、破前际之未生；三、破彼二者。

辛一、（破前际之生）分三：一、破人我之产生；二、破我与五蕴一体异体成立；三、摄义。

壬一、（破人我之产生）分二：一、过去现在不可得我；二、除蕴以外不可得我。

癸一、（过去现在不可得我）：

希望你们还是科判上应该分析一下，科判上如果能分析的话，整个理解有非常大的帮助。比如说刚才这一品的前两个颂词，我们该破的见解，然后能破的广说的时候，从前际后际两方面来破的；前际也是从生等两方面、还有常等两方面；后际也是常等两方面。破前际的时候首先是破前际的产生，前际当中不可能有产生，我和众生以前根本不可能产生，产生没有的话，到底谁没有产生呢？补特伽罗人我也不可能产生的，我和蕴一体异体的方式也不可能产生，这两个总结起来。我现在的科判大多数都是全知果仁巴的科判为主，有时候补充一些麦彭仁波切和宗喀巴大师的，果仁巴的推理和思维非常非常尖锐，因此我想我们中观的理解方面，从科判上，仅仅是依靠科判，有些利根者就完全都已经明白了，有这个作用。所以不要觉得是，“啊，这个科判这样分的话.....”，科判一点都不懂的话，恐怕里面有

些词还是很难理解的。

现在是所谓的人我不存在。因为我们刚才要分析人我以前是存在还是不存在？二者皆非？二者皆俱？这样来分析的。首先，人我在以前的过去时代当中不应该真实存在。为什么不真实存在呢？在颂词当中是这样说的。

过去世有我，是事不可得。

过去世中我，不作今日我。

这里说，所谓过去的我是不可能得到的。我们在名言当中当然有“过去的我”这种说法，但实际上这是不可得的。如果过去世有得的话，那有常有的过失。过去世中无有今日我，因为过去世当中现在的我是不可能存在。比如说昨天是过去，那么昨天的我当中有没有现在的我？现在的我当中有没有昨天的我？肯定都没有的。如果有的话，有常有的过失。所以从字面上理解，刚才科判上说是过去现在不可得。意思就是说过去和现在所谓的我是不管怎么样，是不可得的。这是

略说。

广说的时候，我们从名言的角度来讲，“过去的时候我变成什么什么样的，昨天的时候我什么样，我小的时候什么样，我前世的时候怎么样”，我们名言当中可以有这样的说法，但实际上这也是未经观察的，世俗谛当中的，众生迷惑面前的安立而已，实际上真正能经得起观察的所谓的我，在过去的时候也是根本不可能成立的。如果成立的话，那么过去的时候所谓的我也应该真实地得到，但是这个根本没有得到过的。

而且有这个过失：如果过去时候的我是今日的我，不是所谓的假立的我，是真正的所谓的我，已经过去的我现在也是在的话，那么我们可以观察：你那个原来的我是不是现在的我？如果你说是的话，那有常有的过失。比如说我以前变成地狱的众生，那么现在通过各种的因缘，现在已经变成了人的众生，那么现在我正在五趣当中，人趣当中，有没有地狱众生的我？如果你说是有的

话，那么我不舍弃地狱众生的前提下有人类的过失。因为原来地狱众生的我也是现在人类的我，这样的话有常有的过失。怎么常有的过失？因为原来地狱众生的我和现在的我是一个我，如果是一个我的话，我现在是人类这一点谁也承认的，那么我不舍弃地狱众生的前提下现在人类的我应该存在了，有这个过失。这是谁也不敢承认的，不合理的。这种说法完全不合理的。

月称论师提出这样一个比喻“我们佛经当中不是讲吗？佛陀说我在原来某某劫的时候变成众敬王（转轮王），我如何如何”这样说，那这样，如果所谓的我不存在的话，佛陀为什么说“我以前是如何如何”？《释尊广传》当中也是“九十一劫之前我变成什么什么”，“当时我什么什么”，很多公案当中经常出现。如果过去的我根本不可能存在的话，佛陀为什么这么讲呢？

《显句论》当中是这样解释的，这个并非承许我是一体的，而只不过是破他体而已。这句话

是说明破他体而已，并非是承许一体的我。并非是承许一体的我——这句话是圣者的话，所以有时候圣者的话还是很有份量的，应该记住。他意思就是说，“我不是过去变成众敬王”只不过是破他体的我不存在，并不是说当时的众敬王和现在的我是无二无别的一体的我存在，并不是承许无二无别的一体的我。所以这句话大家善加思维的话，应该能通达它的意义。

这样一来我们应该知道，所谓过去的我，虽然名言当中有这种说法“我昨天当什么什么”，“我原来当小孩的时候什么什么”，每个人也这样说，不说我们凡夫人，包括佛陀和菩萨也经常说“我在因地的时候什么”，“我在凡夫地的时候什么什么”。

那天有个人说“为什么《释迦牟尼佛广传》当中经常讲一些菩萨得地以上的境界，不说凡夫地？”，有时候学习广传的时候确实也有一些这种感觉，因为一会儿布施以后，一会儿就恢复了，

那这样的话是不是应该给我们讲一个凡夫地的公案呐？也有这种想法。然后我们学《百业经》的时候，经常讲这个出家人堕落，那个出家人堕落，“应该讲在家人堕落的故事的话多好啊！”有这种想法。但不管怎么样，这些是佛陀在不同众生面前特意这样宣说的话有重大的意义。

实际上在家人堕落的公案佛经当中有是有，但是让我点出来的话，我不一定点出来；佛陀在凡夫地的很多经历，有是应该有。那天我就用一个因明的答问方式开玩笑，我说：“你承不承认是有？”，他说：“有是有。”“有的话，那你已经知道了，不用给我说。”一方面是开玩笑，一方面因明当中专门有这种辩论方式。

你们学《释尊广传》的时候也知道，里面经常讲九十一，这个也是有一种决定性的数目一样，九十一劫的时候，十二年的时候，里面有很多决定的数目，但这也可能是一种缘起吧。

佛陀说过去世变成这样，那过去世应该存在

的话，像月称论师说的那样，并不是无二无别的一体存在的意思，只不过是遮破他体而已。这个问题应该理解。

这样一来，过去世的我不可得，这个科判里面的内容已经讲完了。

下面我刚才科判里面分的是除了蕴以外，不可能有我。

癸二、（除蕴以外不可得我）：

若谓我即是，而身有异相。

若当离于身，何处别有我？

我们这里提出一个疑问，如果说所谓的我是现在的五蕴。他这里的身体，清辩论师写的是“取”，五取的取，藏文里面写的也是“取”，这里身体或者改为“取”也可以，或者改为蕴，可能这样好一点。因为光说身体的话，只是色蕴里面包括，不能诠释五蕴。或者清辩论师翻译的“取”也可以，因为取的范围比较广一点。所取、能取，它这里取的话指的是五蕴的戒禁取见那个

取。意思是如果对方认为所谓我是应该存在的，只不过五蕴的身体不同而已，——但五蕴身体的话也不行，藏文里面是取，取的话，有时候是意识的角度来讲五蕴的话，有一点不遍的过失。

但对方的问题是这样的，我是应该是一体的，只不过我的身躯为主的个别的五蕴变化而已，不同而已。比如说我以前变成人的时候，当时人的身体，和现在我变成旁生的话，和我旁生的近取的五蕴有些不同而已，实际上所谓的“我”应该是相同的，只不过当时的我的五蕴和现在的我的五蕴不同而已。

我以前变成任何众生的时候，当时的五蕴跟我现在的五蕴不同而已，实际上所谓的我应该是一体的。如果对方提出这样的问题的话，那么龙猛菩萨回答：“若当离于身，何处别有我？”，除了你的所谓的五蕴以外，哪里有一个我呢？

现在我们众生所谓的我执，就是仅仅是对五蕴的一个执著，除了对身体五蕴的执著以外，身

体五蕴你承认是一体的，不是异体的，除了这个身体五蕴以外怎么还存在所谓的“我”呢？我们每天所谓的我，就是指对五蕴的执著认为是我，但除了这个以外有没有呢？不可能有的。

当然这个也是在名言相续的话，“以前我变成旁生，我今天变成人”，这样也可以说的，在一个相续来讲，这样也可以说。“我前几年的时候是在家人，现在变成出家人”，这样说的话，也是可以说得通的，只不过他当时的数取趣不相同而已。

但是这个也只不过是没有经过详细观察的说法而已，真正详细观察的话，前一年你没有出家的身体和你的五蕴现在是一体还是异体？这样观察的时候，和我们前面观五蕴品所讲的一样，根本得不到任何真正的，除了五蕴以外的有实质性的所谓的我，根本是得不到的。所以通过这种方式来观察所谓的我不存在是非常重要的。

因为我们中观并不是全部是破外面的宗派，

应该经常反观自己的这种我执，自己的我执跟外道的我执很多方面是比较相同的。有时候我们所谓的我执跟小乘宗的观点应该是相同的，有时候我们所谓的我执跟外道所说的很多都是相同的，因此我们破这些理论的时候，应该反过来破自己的我。

有时候为什么学中观以后对众生生悲心呢？原因就是这样的。有些人通过《中观根本慧论》，对自己所谓的我，不管是在理论上还是修行上完全已经断定我是不存在的，可是我们世间上，别说是旁生和地狱众生，连人类当中对我的我执没有减少的有这么多人，有时候你到熙熙攘攘的街上去一看，这些大多数的人“所谓的我到底是什么样呢？”，从来没有观察过，从来没有，想都没有想过，不要说是一般普通的街上的人，甚至一些高等学校里面，认为自己是世间智慧顶峰的那些人的话，他们也是对所谓的我和我所从来都是没有以自己的智慧来分析过。有时候对他们也

是自然而然生起悲心。

尤其是懂一点中观的话，中观的真理，释迦牟尼佛所讲的这种真理自己相续当中生起来的时候，你一看“唉，这个世界真的特别特别的愚昧”，不要说是这些旁生，这些千千万万的旁生肯定是不懂空性，这一点没有什么可说的。可是我们人类，自己也认为自己是非常聪明，自己非常了不起的，对社会人类都有贡献的那些人的话，对最大的、最关键的问题——所谓的我到底存不存在的这个问题，也是非常茫然。

有时候我们通过根本上师们的这种传承，真正自己通达一些相似的缘起空性，有些是理论性的缘起空性；有些是不但是口头上已经通达了这样，而且在实地修持，在再三地串习。中观的道理，或者大圆满的本来清净的道理每天都是再三的在自相续当中串习，逐渐逐渐任何一件事情就可以串习。

确实有时候串习力非常地快，很多串习的话，

本来非常困难的事情，我都早上一般是用转经轮，一边敲这样，现在好像有时候会一样，但是有时候不行，我这样弄的时候，我看什么都可以串习，一边这样，一边这样的话，边念咒的时候，边用转经轮，边敲边转，这个肯定稍微有点技术应该是可以的。

所以我们现在中观相似的理论大家都觉得“确实我是不存在的”，所谓“一切万法是空性的”这个大家理论上是应该明白，但是光理论上明白，平常没有修的话肯定不行的。我们在座的有些道友，每天都是对空性的意义、大圆满的意义，半个小时一个小时，或者平时行住坐卧的时候，我今天所讲的内容自己去思维，在日常生活当中运用，然后再过几十年以后，这个就已经自然了。所以修行非常重要，如果没有修的话，光是口头上嘴巴怎么会说，实际上没有在自己心里面串习的话，那可能离开上师，离开这个环境的话，就还是恢复到原来的状态。所以在自相续当

中的串习非常重要，修行很重要。

无我的法门非常殊胜，在这个世界上再没有比这更殊胜的见解，可是没有串习的话，我们原来的习气特别严重，很有可能像云间的太阳一样，一会儿就被云遮住，有这个可能性。

颂词上今天讲到这里。

《中论释》

二十七、观邪见品

丁二十七 (观邪见品) 分二：一、经部关联；
二、品关联。

戊一、经部关联：

【经云“以真实见缘起之智，则不依前、中、后际”等，宣说了无有诸见的道理。】

戊二、品关联：

【(关于品关联的注释,有以下几种观点:)
按照《无畏论》与《佛护论》两大论著的解释,
本品的品关联应为:】

【如果对方提出：现在应该依靠与声闻乘观

点一致的经典内容，来宣说诸见不存在的道理。

本品的内容，即为针对以上说法而做出的答复。

按照清辩论师的解释，本品的品关联应为：

如果对方提出：五蕴是存在的，因为诸见存在的缘故。

（本品的内容）是为了宣说诸见不存在的观点。

按照月称菩萨的解释，本品的品关联应为：

如果对方提出：按照经书的说法“若能现见缘起，则不依前后际”，那么又是怎样不依前后际的呢？

（本品的内容，）就是为了回答对方的提问。

此品分二：一、认知相违之见；二、宣说破见之理。】

相违指的是对方的观点，所破的这个见。

【己一、认知相违之见：】

我于过去世，有生与无生，

世间常等见，皆依过去世。

（原译：我于过去世，为有为是无，世间常等见，皆依过去世。）

【人我在过去世有生、无生、（二者兼具以及二者皆无）等（四种见解；）加上世间界为恒常、（无常、二者兼具以及二者皆无）等四种见解，一共为八种见解，都属于依靠前际[过去世]（而安立的）十六种见解的范畴。】

我那天讲了，麦彭仁波切这里的注释跟下面字面上的注释有点重复。这里是这两个颂词的总结。

【利用缘起的智慧，就可以将彼等彻底铲除。此处“人我在过去世有生”的说法，与“（世间界为）恒常”的说法，二者的含义是相同的，只不过是局部与总体的关系，或者是以执著方式而划分为异体的。

所谓的前后际，是指依靠现有的身体五蕴而安立的过去以及未来的情形。】

这里前际后际的意思是以现有的身体作为标准线。这个比较好懂。月称论师对前际后际这些都讲得比较广。

【“际”，就是指其前后的阶段。也包括在未来世，也即现在之后的其他时刻，究竟是有生还是无生等见解。】

这里面“际”的含义比较深。颂词上的解释从下面开始。

【人我在过去世有生、无生、二者兼具以及二者皆无等四种见解；加上世间界的我以及五蕴二者为恒常、无常、二者兼具以及二者皆无等（四种）见解，都是依靠前际[过去世]而安立的。】

**我于未来世，有生及无生，
有边等诸见，皆依未来世。**

（原译：我于未来世，为作为无作，有边等诸见，皆依未来世。）

【在未来的其他时刻，人我的有生、无生、二者兼具以及二者皆无等四种见解；加上世间界

的我以及五蕴二者的有边、无边、二者兼具以及二者皆无等（四种）见解，一共为八种见解。这些见解都是依靠后际[未来世]而安立的。以上文字，宣说了所破的（十六种）邪见。】

己二（宣说破见之理）分二：一、安住于名言缘起如幻而破邪见，或为别破；二、安住于胜义离戏而破邪见，或为共破。

庚一（安住于名言缘起如幻而破邪见，或为别破）分四：一、破依前际而安立之有生等四种邪见；二、破依后际而安立之有生等四种邪见；三、破依前际而安立之恒常等四种邪见；四、破依后际而安立之恒常等四种邪见。

辛一、破依前际而安立之有生等四种邪见：

过去世有我，是事不可得。

过去世中我，不作今日我。

【关于“人我在过去世有生”的说法是不合理的，因为在过去世中产生的那个人我，并不是现在的这个人我的缘故。】

若谓我即是，而身有异相。

若当离于身，何处别有我？

【如果对方认为：过去世中的人我，就是现在的人我。

但事实并非如此。因为过去与未来的取受五蕴[身]是异体的法，其二者不可能是一体。】

颂词里面是“身”，这里写的是“五蕴”。

【如果对方认为：虽然先后的取受五蕴为异体，但（先后的）人我却是一体的。

这种说法无法立足。因为，在离开了取受五蕴[身体]的情况下，你们所谓的人我又能在别的什么地方存在呢？因为不可得的缘故，所以（这样的）人我是不存在的。】

第 109 课

下面我们宣讲龙猛菩萨所造的《中观根本慧论》，现在宣讲二十七品，也就是最后一品。

丙三、（证悟缘起之功德——观邪见品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

第一个认知所破之邪见已经讲完了，现在宣说第二个能破之理。

戊二、（宣说能破之推理）分二：一、广说；二、摄义。

己一、（广说）分四：一、破依前际而安立之生等四见；二、破依后际而安立之生等四见；三、破依前际而安立之常等四见；四、破依后际而安立之有边等四见。

庚一、（破依前际而安立之生等四见）分三：
一、破前际之生；二、破前际之未生；三、归摄。

辛一、（破前际之生）分三：一、破人我之产

生；二、破我与五蕴一体异体成立；三、摄义。

第一个破人我之产生，昨天已经讲完了。现在讲第二个问题破我与五蕴一体异体成立。

昨天观察人我的产生不存在，已经分两个方面破完了，首先两个颂词是说对方的观点，然后我们破的时候分两个方面来破的。

壬二、(破我与五蕴一体异体成立)分二：一、破我与五蕴一体；二、破我与五蕴异体。

癸一、(破我与五蕴一体)分二：一、宣说我与五蕴一体不合理；二、此种说法不合理的原因。

子一、(宣说我与五蕴一体不合理)：

离身无有我，是事为已成。

若谓身即我，若都无有我。

这个是鸠摩罗什翻译的一种译法，有时候用我们现在的词义表达可能有点不是特别相同。意思就是，离开了这个身无有我，对方是这样承认的，有部宗的很多人，我们以前学《俱舍论》的时候也知道，有些人是承认我和五蕴是一体的，

还有一些承认所谓的我是不可思议的，反正存在，有这种说法的。这里对方的有些观点，虽然在讲义里面不是很明显，但是对方明显认为离开身体以外有我存在，但这种说法是不合理的。

“离身”所谓的身体也是指的五蕴。离开五蕴，所谓的我是根本不可能存在的，这一点是成立的，如果说你们所谓的身体即是我，身体即是我的话，这种所谓的我根本不可能存在。“若都无有我”就是说你这样的观点根本不可能成立的，所谓的我根本不可能成立的。

这句话很多讲义当中不是很广，这句话作为略说。刚才科判上所讲的一样的，离开身体之外没有我，这一点成立，既然五蕴以外的所谓的我没有，既然我没有的话，那么所谓的我肯定不存在了。应该以这种方式来破，也是可以的。

所谓的我，我们也知道人们确实是依靠这样的五蕴假合而安立的，那么到底我是不是所谓的身体呢？所谓的身体也确实不是我，为什么不是

呢？我们在《智慧品》这些当中所观察的一样，我们的肉身上上下下都一个一个分析的话，比如说你的头是不是你？脚是不是你？上半身和下半身哪些是你？这样分析的时候，所有的身体当中也是找不到的。然后五蕴除了色蕴以外的行蕴、想蕴当中，比如说我们的行蕴当中，你也可以同样地观察，这样以后所谓的五蕴当中根本找不到我，所以这是不合理的。

下面颂词就是说它不合理的缘由。所谓的五蕴是我这个说法是完全不合理的，怎么不合理呢？不合理的道理下面进行广说。

子二、（此种说法不合理的原因）：

但身不为我，身相生灭故。

云何当以受，而作于受者？

这里字面上的意思是，你们身蕴为主的，也就是五蕴，所谓的蕴不是我，如果所谓的身蕴是我的话，这些五蕴，这里的“身”全部用“取”或者“蕴”好一点，蕴相生灭的缘故——我们大

家都知道我们身体为主的五蕴都是刹那刹那，一刹那产生，然后一刹那又生灭的，没有一个常有的东西。

我们在五蕴当中可以看得出来，它是一刹那性一刹那性毁灭的，一刹那性一刹那性产生的，根本不可能有一种恒常的本体。如果所谓的五蕴是刹那生灭的本性的话，那么我们所执著的所谓的我是不是这样呢？并不是这样的。我们所执著的所谓的我，是一种常有的，也是一种聚合的，也是一种整体的，是这样的一种执著。所以，与我们的执著完全是相违的。所以所谓的蕴根本不可能是我，如果是我的话，有生灭的过失。

《显句论》当中这样讲的，我们众生所认为的我并不是常有的，也不是无常的，如果是常有和无常的话，有堕入常边和断边的过失。我们认为所谓的我是常有的话，它堕入常边的过失；所谓的我如果是无常的话，它堕入断边的过失。所谓的我与蕴也不是一体的，也不是他体的，这一

点应该通达。所谓我的本质，它不是常有，也不是无常，也不是与蕴一体他体。这个问题应该搞清楚。这是《显句论》当中这样说的。

意思就是说，所谓的我不是五蕴，如果我是五蕴的话，五蕴有生灭那样，我也应该有生灭了。可是我们凡夫人的执著完全是不相同的。因此，我并不是有生灭相的五蕴。

再加上它后面还有一个，云何？如果所谓的五蕴是我的话，“云何当以受，而作于受者？”为什么这个受，受是他取受，所取受的就是五蕴，所谓的“我”就是取受者，如果你说“我”就是五蕴的话，所取受和取受者就变成一体了，受和受者变成一体了。因为所谓的色蕴等等这些是所取受的对境，所谓的“我”是取受者，享受者。如果蕴就是我的话，那么我就变成了蕴，这样的话，所取和取者，或者说所受和受者，就变成一体了。

蕴本来是所受，所谓的我本来是受者，如果

你承认五蕴就是我的话，那所受和受者应该变成一体。如果这样的话，就像月称论师所说的那样，瓶子和瓶子的作者也应该变成一体了，火和木材也应该变成一体了，作者和作业也变成一体了，这样的话世界上很多的工人和工具，工人和所做工的事业都变成一体了。

现在开春了，修厕所的工人和所修的厕所也应该变成一体了。去年一段时间我们讲课的时候整天都是用工人来作比喻，现在我又开始要用这个比喻了，红色的柱子变成了灰色的厕所，呵呵。

所以如果这样的话，那我们世间当中的作者和所作变成一体，有非常大的过失。但这一点也是完全不合理的，如果这样承认的话，与世间名言的共称也是有害。世间的人们根本不可能说是工人和所作的工变成一体，陶师和瓶子变成一体，谁也不可能承认的；砍树的人和所砍的树变成一体，谁也不会这样承认的。所以说这种说法根本不可能成立的。

因此我们通过以上的观察，当然我们前面在第七品还有二十二品等等，很多里面也已经讲了，所谓的我和蕴不能承认是一体，如果一体的话有什么过失，前面已经讲了。在这里也是从不同角度来观察，所谓的这样的我根本不可能与蕴变成无二无别的方式存在，如果蕴和所谓的我有无二无别的关系的话，一方面对世间的名言也是有害的，而且与我们平时的思维方式、生活方式还有事物的本质等等等等，有很多世间的规律完全是相违的。这种说法实在是不合理的，也不能承认。

下面是科判当中讲的破我和蕴是他体。

癸二、（破我与五蕴异体）：

若离身有我，是事则不然。

无受而有我，而实不可得。

如果对方说，既然你们已经观察所谓的我和蕴是无二无别，这种观点是不成立的，但是我们可以承认除了五蕴以外，所谓的我应该是可以存在吧？对方提出这样的一个问题，我们站在中观

的观点开始破斥：离开了蕴以外的我是不合理的，是事是不然的，为什么呢？如果你这样承认的话，无有所取的蕴的我应该存在了，无有所受的，无受的我应该存在了，但实际上，是事不可得，这种情况谁也没有得过的。除了蕴以外所谓的我怎么样也是不可得。

我们详细分析的时候，当然人们的分别念当中可能也有各种各样的情况，但是总的来讲，所谓的我并不是和蕴一体的，也不是他体的。如果是他体的话，有很大的过失。为什么说很大的过失呢？如果是他体的话，那么像瓶子和犍槿一样的，这两种事物应该以他体的方式来存在。可是我们除了自己现在的五蕴聚合以外，所谓的我怎么样去观察也得不出来。怎么样你用圣者的智慧观察，也是观察不出来，通过科学的各种仪器来观察的话，也是观察不出来。除了我们蕴，所谓的蕴的聚合以外，真正的所谓的我跟石女的孩子没有任何差别。《显句论》当中的推理方式基本上

也是这样的。跟石女的儿子没有任何差别，所以所谓的我在蕴以外根本不可能存在的。

在这个问题上，我提醒大家有一个问题应该要搞懂，因明当中经常说现量见到的话，一定要有一个自相的物体才可以现量见到，那么“无我”这个东西，本来是不存在的东西，我们经常说菩萨现量见到无我的道理，已经证悟了无我，“无我”实际上是一个不存在的东西，不存在的东西怎么会现量见到呢？如果现量见到的话，是不是所谓的无我已经有了自相了？“我不存在”的本体是不是有了自相了？可能有些人有这种怀疑。

但是这个问题我们讲因明的时候也可以了解，所谓的不存在是不可能以现量见到的，如果不存在不能现量见到的话，《释量论》当中讲无情法的石头没有心，无情法的石头没有众生的心，这一点是现量见到的，颂词当中也是有，麦彭仁波切的讲义当中也是有。

这个问题怎么解释呢？经常探讨的时候，也

有这样的说法。所谓的石头没有心的话，心不存在这部分没有自相的缘故，是不可能现量见到的，同样的道理，所谓的我的五蕴聚合上面所谓的我不存在的部分，它是一种无实法，不可能现量见到的。现量见到的就是所谓的我在这个五蕴，五蕴的聚合当中根本不可能存在的，五蕴是现量见到的，但是你现量见到的五蕴，实际上它有什么样特色呢？它根本不可能存在所谓的我的这种成份。

也就是说瓶子我已经见到了，瓶子已经见到了，瓶子不可能有众生的心，比如说一个人现量见到瓶子没有心的话，他所见到的就是瓶子，瓶子的聚合当中具有什么样的特点呢？它不可能有心的特点。所以圣者菩萨经常说他已经现量见到了无我，无我的话，是不是空性这一部分现量见？空性这部分没有自相的缘故，怎么会现量见到自相呢？但是他这里并不是眼睛见到的，而是心里通达的。

心里通达的话，当然这个首先是一种分别念，比如说我们一般现量见的话，全部是无分别的境界，但是无我的道理，现在我们通过中观的推理方式来进行观察，所谓的我在蕴的上上下下，里里外外，怎么样观察就根本得不到。根本得不到的话，这个我们首先是用一个分别念来知道的，然后瑜伽士进行修持，瑜伽士进行修持以后，最后原来的分别念逐渐逐渐变成无分别念了，他所谓的五蕴的本体完全已经通达了，就像我们眼睛看见色法一样的，完全已经通达了无我的道理。

这个时候不是你的分别念来想“所谓的我在我的身体和五蕴当中根本不可能存在吧？”，然后以我的分别念来进行取舍，不是这样的。首先是用分别念知道的，后来逐渐逐渐它的这种境界已经变成了无分别念的境界。

这就是圣者的无我的智慧，所以无我的智慧不会有什么分别，他根本不可能想“五蕴当中有没有我？根本不可能存在，确实没有。”没有这样

的分别念。但是最开始通过推理的时候，他知道所谓的我只不过是人们对五蕴假合的一种称呼而已，这个道理逐渐逐渐修持的时候，最后修持到达最高峰的时候，您不想实际上也已经通达了无我。

现在我们很多人每天所作所为都是围绕我这个中心而开始奔波，但实际上我们现在只不过是理论上稍微接触一点，摸到一点边，如果这个道理再用理论来进行推测、探究，然后通过自己的修行来进行串习的话，到了一定的时候，对自己的我执一定会减少的。

当然这些用圣者菩萨们的语言在进行推测的时候，我们在座的人也是，一下子要把所谓的我执全部断除，全部抛开的话，这个有相当大的困难，但是首先把这个道理“确确实实是圣者菩萨们说得对，所谓的我根本不可能存在”，首先是理论上知道，然后在自己的分别念当中继续观察，无分别念当中也是逐渐逐渐串习，最后你遇到什

么样的情况的时候，因为无分别念如果直接现量见到的话，分别念自然而然引起它的定解，这是我们以后学因明的时候，这个问题也是比较重要的。比如说我现量见到的东西，如果我无分别念当中现得很清楚的话，分别念也是很容易得出它的结论。现在我们在分别念当中也是所谓的我还没有搞破，如果这个没有搞破的话，以后无分别的串习非常困难的。

我们修空性法门的功德也非常大，以前我们讲《大圆满心性休息》的时候也是给大家讲过吧，修空性、修菩提心、修慈悲心的这些功德相当大的，有时候应该反观自己，我整天都是为我而奔波的话，到底我是怎么样？首先我从理论上通达，理论上通达以后如果没有串习，可能过两天，因为没有修行，没有修行的话，还是就像冬天的水一会儿开了，但是一会儿又冷了，冷了又变成冰了，以天气和环境的束缚最后也不可能正常运行，有这种情况。

当然在这里主要讲的是身心方面，五蕴以外的我肯定不存在的，这一点稍微对中观懂一点的人大家都非常清楚，五蕴当中找不到，五蕴以外也是找不到，这个是比较容易的一种推理，但是这个问题在理论上先通达，然后在自己的修持过程当中应该这样想：“我和众生是非常可怜的，所谓的我是确实不存在的，但我为什么偏偏整天的所作所为都是我，整天都是为了我而奔波？有时候自己觉得自己也是非常惭愧。”通过这种方式逐渐逐渐开始摧毁自己的我执的话，我们在有生之年当中，应该有机会打破我执，会得到这个非常好的结果。

这是说我和蕴他体不成立，下面最后一个摄义。

壬三、（摄义）：

**今我不离受，亦不但是受，
既非无有受，无有亦不定。**

这里总结了我和蕴结合的问题。首先说是现

在我们所谓的我并不是离开蕴，这里受和蕴也是一个意思。我们前面已经观察了，所谓的我并不是不离受，意思就是说，除了受以外，除了蕴以外，也不可能存在的；“亦不但是受”也并不是蕴。这两句话翻译的方式不同而已，意思就是所谓的我跟蕴一体也是不成立的，如果一体成立的话，有生灭和能受所受同体的过失，不可能成立的；我和蕴他体也是不成立的，如果他体成立的话，除了蕴以外，在别的地方，应该像瓶子以外柱子存在一样，别的地方应该也可以见到，但是以“可见不可得”的推理进行推测的时候，也根本不可能有的。所以除了蕴以外也是不存在的。

“既非无有受”，那么是不是无有受，无有蕴呢？也并不是，并不是无有蕴的空性部分，也不是。是不是不观待任何五蕴而存在呢？也不是，它观待五蕴的时候也可以假立。“无有亦不定”，清辩论师说是“亦不定是无”，意思就是说“是不是所谓的我根本不可能存在呢？”也不是，意思

是说名言当中还是存在，也并不是根本决定不可能存在。

所以这个问题可能有四个方面的观察，你们下来应该好好地想一下，也并不是决定不会存在的，就像龟毛兔角那样的话，可以说是决定不会存在的，但是所谓的我依靠名言的时候确实是存在的。我们现在造业的、做善事的或者是闻思的、听课的等等，在名言当中这是无欺而存在的，名言当中所谓的龟毛兔角是一点也不存在的。

所以这个问题按照清辩论师的翻译方式基本上是相同的，但是有些地方，比如说前面破一体的两个颂词，清辩论师是在一个颂词当中讲的，这样表面上看好像比较好懂，但是《显句论》当中也是有两个颂词。我们是按照藏文的译法来决定的。

所以所谓的我和蕴也并不是一体的，也并不是他体的，也并不是不观待的，也并不是名言当中决定不存在的，那么这个到底是什么呢？所谓

的我就是这样的，现在我们很多人整天都是“不认识我”，有什么不认识的？现在很多科学家和文学家天天都是找不到一个谜，那么这个真的是一个谜，他们应该在这个问题上好好探究，但是这个如果遇到这样的谜的时候，他们可能更迷惑了，就没办法了。

所以这个颂词把所谓的我的真相全部已经讲了，我和蕴不是一体也不是他体，也不是不观待，也并不是决定没有。这四个问题可以抉择我的本体。

今天就讲这四个颂词，我们下面在讲义上读一下。

《中论释》

离身无有我，是事为已成。

若谓身即我，若都无有我。

【在“离开取受五蕴[身]的人我，不可能单独存在”的观点已经成立的时候，如果还想承许取受五蕴[身]就是人我，那么就不存在人我了。】

（首先说你们的这种说法不合理。）

但身不为我，身相生灭故。

【为什么取受五蕴不是我呢？因为这些五蕴是有生有灭的，这与人我的法相相违（，所以，取受五蕴不可能是人我）。

云何当以受，而作于受者？

【如果对方认为：承许取受五蕴就是我我并没有过失。

怎么能将所取受的法变为取受者呢？（绝不可能。）因为作者与作业并不是一体的缘故。】

若离身有我，是事则不然。

无受而有我，而实不可得。

【如果对方认为：人我是存在于五蕴之外的。

但人我是不可能离开取受五蕴[身]而在他处单独存在的。如果承许在五蕴之外存在人我，则在没有取受五蕴[受]的情况下，人我也应该能够得到，但（这样的人我）无论如何也无法得到。】

今我不离受，亦不但是受，

既非无有受，无有亦不定。

（原译：今我不离受，亦不但是受，非无受非无，此即决定义。）

【由此可见，人我既不是离开取受五蕴的异体之法，】

第一句这样理解的。

【人我也不是取受五蕴本身，】

第二个问题不是跟他一体的，

【人我更不是不观待取受五蕴而存在的，】

不观待五蕴而存在也是不可能的，实际上人我根本不是，它还是观待五蕴而存在的。有时候没有学过中观和因明的人有点迷惑，五蕴以外也不是，五蕴一体也不是，不观待也不是，名言中不存在也不是，那到底是什么东西啊，是不是外道常有自在的我。

【也不一定是依靠在名言中不存在而安立的，它与兔角的情况是迥然各异的。】

所以真正要了解我的本相的话，就像月称论

师所说的那样，所谓的我不是一体，也不是他体，也不是看待，名言当中也并不是没有的。这个“亦不定”就是不决定，“定”有决定和确信的意思。

第 110 课

下面我们继续讲龙猛菩萨所造的《中观根本慧论》，现在讲了达缘起之利益——缘起之功德，这一品以二十七品来进行宣说。

丙三、（证悟缘起之功德——观邪见品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

戊二、（宣说能破之推理）分二：一、广说；二、摄义。

己一、（广说）分四：一、破依前际而安立之生等四见；二、破依后际而安立之生等四见；三、破依前际而安立之常等四见；四、破依后际而安立之有边等四见。

庚一、（破依前际而安立之生等四见）分三：
一、破前际之生；二、破前际之未生；三、归摄（破彼二者）。

今天讲第二个问题：破前际之未生。

辛二、（破前际之未生）分二：一、过去现在我非他体；二、现在我非新生。

前面已经讲了前际当中所谓的我的产生不合理的道理，广说和摄义都宣说完了。现在说我未生，也就是前际之我没有产生，这个问题刚才讲了，现在和过去我不是他体，现在我并非新生，分两个方面来讲。

壬一、（过去现在我非他体）分三：一、过去现在我中无有他体；二、总说他体之过；三、别说不观待之过失。

癸一、（过去现在我中无有他体）：

过去我不作，是事则不然；

过去世中我，异今亦不然。

颂词字面上的解释，意思就是说，因为我们前面已经讲了“过去世有我，是事不可得。”过去的时间当中所谓现在的我的存在是不合理的，为什么不合理呢？因为不可得的缘故。前面我们已经讲了，因为过去世当中今日的我是根本不可能

存在的缘故。

现在这里反过来说，刚才我们从科判上也是知道，宗喀巴大师和果仁巴的科判安立方法都没有什么差别，意思就是破前际之未生，就是说破“前际的我没有产生过”，前面是破“前际的我的产生”，现在是从前世当中实有的我不存在的角度来讲的。

颂词上怎么解释呢？“过去我不作”，不作就是不生，也就是说过去的我不存在，过去的我不存在，过去的我应该是不存在的。这种说法，过去的我根本不可能存在的，这种说法是不合理的，是事不合理。为什么不合理呢？因为过去世当中的我，与今日的我，这种异体不存在的缘故。有些像果仁巴他们的话，把后面的两句作为它的缘由、原因来进行解释。如果对方认为过去的时候我从来没有产生过，这种说法是不合理的，为什么呢？因为过去世当中的我，和即生的我的异体关系根本不可能存在的。如果过去的我跟现在的

我是有异体关系存在的话，“在过去世当中，今生的我不存在”，这样的说法应该是合理的，但是过去世的我和即生的我应该是无二无别的，反过来讲就是无二无别的。

为什么这样讲呢？这个问题大家应该详细分析的时候才知道的，前面已经讲了“过去的我不是我”，“今天的我不是过去的我”，今天又说不能说“过去的我不是我”，好像表面上看来这两个是完全矛盾的，但实际上是不矛盾的，我们从胜义的角度来讲，当然一切万法是不存在的，所谓的过去的我、现在的我当然是不存在的，但是从世俗的角度来讲，从假立的角度来讲，过去的我应该是我，如果你说“过去从来没有产生过我”，所谓的过去的我就相当于石女的孩子一样从来没有产生过的话，那不管是在理论上还是在佛教的因果规律当中都是说不过去的，根本不合理的。

它从字面上的意思，有时候看来，好像可能是因为当时翻译的问题吧，清辩论师的讲义里面

稍微好懂一点，意思就是说所谓“过去的我不生，我不存在”的这种说法，应该是不合理的。为什么不合理呢？因为在过去的时间当中的我，跟今生的我异体不可能存在。如果说是异体的话，当然今生的我是存在的，但是像今天这样的我，过去的时候根本不可能存在，这样说法的话，也是合理的。但是我们下面还要说一些过失，如果这样承认的话，有如何如何的过失。所以过去的时刻当中所谓的我，你千万千万不能承认为是不存在，如果说不存在的话，因为对方大多数是有实宗，有实宗是承认因果是不虚的，前世后世是存在的。如果你说过去的时候，现在的所谓的我根本不可能存在，跟石女的儿子没什么差别的话，那么我没有前世了，我有无因的过失等等，有很多很多的过失。所以你们千万不能承认过去的我不存在。因此，颂词的间接意思就是说，我们过去的时候应该是以相续的存在，假立的应该是存在的，这是经不起观察的一种存在。应该是这样

承认，否则的话不合理。

下面就是刚才我讲的第二个科判，刚才第一个问题分了三个，也可以吧，第一个是过去时候的我无有他体，然后总说他体之过，和别说不观待之过。

首先总说他体之过。

癸二、（总说他体之过）：

**若谓有异者，离彼应有今，
与彼而共住，彼未亡今生。**

这里的意思跟前面有一定的关系，因为刚才我们应该知道了，我过去的时候根本不可能存在的话，那么我和过去已经成了他体了，如果你承认过去所谓的我和今天的我是他体，就是异体者，异者；“离彼应有今”，这样的话有什么过失呢？离开过去的，今天的我应该存在了。也就是说，没有过去的我的今天的我也应该存在了。这是一个过失。还有“与彼而共住”，因为你承认过去的我和今天的我是他体的，这样的话，过去的我和

今天的我应该有共存的过失。这是第二个过失。第三个过失，因为你承认过去的我和现在的我是他体的，这样一来，过去的我没有死的情况下，今天的我也应该存在了。讲了三种过失。

具体分析下来也比较容易的，比如说如果在名言当中这样一个经不起观察的假立相续当中的我，“过去的我如何如何，现在的我如何如何，未来的我如何如何”，这样的产生当然是合理的，这一点我们中观者也并没有破斥。但是像对方所承认的那样的，真正的实有的我如果要成立、存在，那过去的我和今天的我截然不同的，是两种物体，你承认过去的我和现在的我是他体的缘故，过去的我，他的本质就不应该是今生的我，这样一来的话，过去的我离开了。在这种前提下，今天的我应该是可以成立了。过去从来没有当过我的前世的这样的一个我也应该存在了，但实际上有没有这样的？我们经过中观的观察理观察的话，实际上我们每一个众生在如幻如梦的显现当

中，还是依靠他自己前面的，不管是从他的生命也好，他的业力也好，不管怎么样，受着前面的支配而来到这个世间的。所以离开了过去的今生的我根本不可能承认。这是第一个问题。

第二个问题，如果对方所承认的真正有异体的我存在的话，那么因为异体的我就像是瓶子和罐子一样的，在同一个时间当中，既然它是异体的话，在同一个时间当中也有可能存在。瓶子和柱子一起也是可以，天授和慈氏两个人也可以住在一起，这样一来，过去的我和今天的我也应该有共存的过失，可是这样承认合不合理呢？肯定不可能合理的，因为过去的我和今天的我从时间的角度来讲，不可能有共存的机会，再加上我的前世跟我的今世同时存在根本不可能合理，否则的话，我前世变成牦牛，今世变成人的时候，有人和牦牛现在共存的过失，这也是谁也不敢承认的。

第三个过失，如果承认过去的我和今生的我

是他体的话，那就我前世不一定要死亡，今生中也应该存在，比如说我前世变成一个天人，《显句论》当中也这样举的例子，我以前变成一个天人，这个天人不一定死亡，我今生当中也应该存在，为什么呢？他体的东西不一定非要灭前面，然后产生后面的法。如果是他体的话，我前世是天人，今生当中变成人的话，前世的天人不一定死亡，不一定灭尽，而没有灭的情况下，今天的我应该存在了。但是实际上这也是根本不可能合理的，每一个众生他的相续，也就是说他的前世一定是需要灭亡，灭亡以后才不断地入胎，或者是经过中阴以后才能现前后世的，所以这种说法也是完全不合理的。

这样一来，我们刚才前面已经讲了，如果承认过去的我和现在的我是他体的话，具有这三大过失。

下面别说不观待，因为互相不观待有这样的过失。不观待前世有什么样的过失呢？还有如是

的过失。

癸三、（别说不观待之过失）：

如是则断灭，失于业果报，

彼作而此受，有如是等过。

字面上理解，如果你这样承认的话，那么前世有断灭的过失，有失坏业果的过失，果报的作者和受者不同的过失。这里面从文字的直接意义上讲了三个大过失。“如是等”就是还有很多，比如说前世后世不存在、回忆前世不合理、轮回流转不合理等等，有很多很多的过失可以包括在“等”字里面。

这个是什么意思呢？如果我不观待前世而产生的话，那么有断灭的过失，为什么有断灭的过失呢？因为我前世和今世是完全不同的，这样的话，前世的所谓的补特伽罗的我一定会有断灭的过失，为什么这样讲呢？因为在我即生的五蕴上面，前世的五蕴一点也是不存在，而且你们承认为是实有的，这样的话，今世的时候，我前世

的一切的一切有断灭的过失，这是一个过失。如果你承认前世有断灭过失的话，那么我们本来佛教里面说因果不虚，那这种因果不虚的业果已经有失坏的过失。以前我前世的时候造了善业和恶业的话，今生当中的我不同的缘故，应该有失坏的过失——“失于业”。

然后，其实字面上，“果报，彼作而此受。”它的这个果报有什么样的过失呢？别人所作的，即生当中另一个人感受，有这个过失。这里从字面上解的话，果报跟下面的作者和受者他体，从这个方面来发过失的。这样的话，你刚才不是承认前世的我和今世的我是不同的他体，如这样不同的他体的话，那么前世我做人的时候做了善业或者是恶业，即生当中我不应该感受，即生当中所谓的受者——另一个众生，另一个补特伽罗来感受。如果这样的话，那么和我们前面八品当中所讲的过失一样的，所谓的因果不虚的概念全部都失坏了，等等等等有无量的过失。

从这个角度来讲，所谓的我不应该承认为前世存在的，也不应该承认为是与现在完全不同的，前世不存在的，也就是说现在的我完全是一个新的东西，不观待任何前世的一切所作所业，这样的话有这样的过失。但实际上，我们在日常生活当中也好，或者是佛教的这种因果不虚的概念实行的时候并非如此，所以说你这样的说法完全是不合理的。

“失于业果报，彼作而此受，有如是等过。”
有非常多的过失，这也是不合理的。

壬二、（现在我非新生）：

先无而今有，此中亦有过。

我则是作法，其生亦无因。

刚才我们讲了，如果前世的我和今世的我他体的话，有如何如何的过失，上面的三个颂词全部讲他体的过失，现在来讲“现在的我在过去是不可能存在的，是一种新的产生”的话，这也是不合理的。我并不是新产生的。

字面上讲“先无而今有”，前世所谓的我不存在，今世的所谓的我存在，这也是不合理的，这种说法也免不了过失的。有什么样的过失呢？这里讲了两个大的过失。“我则是作法”，这样的话，所谓的我已经成了所作法了，就是通过因缘而重新做的这种法，就像陶师通过各种仪器做的瓶子一样，成了所作法。这是一个过失。然后还有它的这种产生，以前我不存在，今生当中我存在的话，“其生亦无因”——它的产生已经成了无因生了。从字面上有两大过失。

这个广说进行分析的话，和我们刚才所讲的一样的，我们在学中观的时候，第一个一定要了解所谓的一切万法实有的本体根本不可能存在的，然后名言当中如梦如幻的，我们前世是如何如何，今生当中如何如何，这样不断的相续假立应该承认的。如果你没有承认这一点的话，那就不合理。

怎么不合理呢？比如说我们所谓的今生的

我，经过观察以后，并不是前世的我，前世的所谓的我，实有的东西也是不存在的，这一点我们经过观察的时候当然是知道的，所谓的前世的我并不是真正存在的，如果这样的话，今天的我应该有两大过失：第一个过失，因为我是刹那刹那无常的，比如说我前世的无常已经灭完了，今世的我也是，昨天的我不是今天的我；今天的我，上午的我不是下午的我；下午的我当中，下午三点钟的我不是四点钟的我；四点钟的我当中也是前半个小时和后半个小时，前一秒钟和后一秒钟这样进行观察的话，最后所谓的我是刹那性的，以前的全部并不是真正的我，这样一来的话，所谓的我根本不可能有一个前世，不仅是前世今生当中的前世没有，而且今生当中的昨天今天的我，昨天的我现在都是根本不可能承认的。如果这样的话，所谓的我已经完全是一种新生的过失。比如说刚才三点钟的我已经灭完了，现在四点钟的时候完全是一种新的产生，如果这样的话，那么

我们佛教经论当中说轮回是无始无终的，也就是说无始以来都流转在这个里面，那这样的话，我不是无始以来的，我是现在刚开始产生的，轮回有开端的过失。这个问题当中，如果是所作法的话，轮回有开端的过失。

第二个问题，如果我不依靠前世的聚合假立的因缘，而今生当中突然产生的话，那么我的这种产生不观待任何因缘的缘故，应该有无生的过失。因为他不观待自己前世的，真正所谓我的这种直接因，就是近取因根本不可能观待，如果这样一来，那么我的产生应该是无因了。无因产生大家都知道这是我们这个世间当中，麦彭仁波切《中观庄严论释》当中也是讲了，所谓的顺世外道的观点最低劣，他连我们名言当中亲眼所见到的因果也不承认，他说一切万法都是无因而产生的，这是我们世间当中也是最，现在世间的话说“你是最蠢的”。《中观庄严论释》当中讲了顺世外道的这种观点最不好的，最低劣的一种见解。

所以如果我们在名言当中也是承认所谓的我是无因而产生的话，那么无因当中一切产生一切，就像因明《释量论》里面所讲的很多的太过就存在的。如果这样的话，那我们回忆前世，比如说我们有些众生完全能回忆他以前当过什么什么，那么回忆前世的一些事情也不合理的。“前世不能回忆的话，我昨天应该能回忆的”，那么回忆昨天也是不合理的，如果有些忘性特别大，昨天一点都回忆不了，“昨天我到底讲了什么？吃了什么？什么都不知道的话，那今天上午我应该能回忆”，那回忆今天上午的我也不合理了等等，有很多的过失。

有时候很多人对前世产生怀疑，我看我们中观的推理也不用跑到那么远，“我前世变成什么什么”的话也不用，实际上是“我昨天是什么什么，前天是什么什么”，以这种观察方式来抉择的话，也是完全是同样的。如果我们承认名言当中昨天的我存在的话，那么前世的我应该在名言当

中如幻如梦地存在，如果昨天的我也是不能成立的话，那前世的我也不能成立的，应该以这种方式来观察的话也可能比较好理解。刚才所讲的过失，大家也应该非常清楚了，这是我新生的过失。

果仁巴的科判上分的也是“我新生”，也就是说并不是新生。如果是新生的话，我们众生当中有新的众生要出现。当然现在有些特别愚痴的众生认为“克隆绵羊”等很多事情是新生的，但这些东西我们以前也是通过科学和生命学的角度来分析过，这也并不是无因产生的，并不是真正新的众生现在开始出现，这些问题没有任何依据的道理以前也是讲过。这是完全不合理的。

下面是最后一个“破彼二者”，也就是说我的前世产生也是不合理的，我的前世未产生，我们今天刚才着重破的是我的前际未产生，“从来没有我的前际”的话，有这么多的过失已经分析得比较细致了。现在可以说是一种摄义，也是一种总结。

辛三、（归摄）：

**如过去世中，有生无生见，
若共若不共，是事皆不然。**

通过以上的观察，在过去世当中所谓的我产生也是不合理的，所谓的我不产生的这种见解也不合理的，既然产生和不产生这两种见解都不合理，那么所谓的我产生、不产生的共生，二共也是不合理的，然后不共的产生，也就是非二俱也是不产生的，“是事皆不然”，这些都是不合理的，从字面上解释也是非常简单。

因为我们从以上的观察应该总结出，所谓的前世当中，现在的过去我产生没有，我们第一个观察的时候也讲了，过去世当中根本不可能有我的产生；过去世当中我的产生没有的话，今天的我当中，过去的我也没有产生，从“有”的方面来观察的话，这两个是互相可以推的。比如说在过去世当中，我潜心观察有没有今天的我产生，今天的我在过去当中肯定不可能产生的，因为今

天的我还没有产生的缘故。同样的道理，我们反过来说，今天的我当中有没有过去的我呢？过去的我不可能产生的，因为过去的我早就已经灭完了，这样的实有是根本不可能存在的，这是我们前面的问题里面也这样进行观察的。总而言之，过去的我当中不可能得现在的我，现在的我当中不可能得过去的我。

反过来说，“过去的我当中，现在的我未生，没有产生成不成立？“现在的我当中，过去的我未生”成不成立？这个也不成立的，我们刚才已经观察过，如果过去的我当中，现在的我一点也是没有成立的话，那么也有很大的过失，未来我不产生的过失等等。现在的我当中，过去的我一点也是没有的话，因果错乱，因果颠倒等等有很多的过失，这也是不合理的。这两者都不合理的话，那是不是过去的时候和今天的我当中产生和不产生这两种可能存不存在呢？这两种完全是矛盾的法，就像是火和水一样，不可能共住，不

可能有共存的机会，所以“过去世当中产生的我和过去世当中不产生的我”，这样的说法除了一些精神不正常的人以外，谁会这样说呢？根本不可能这样说的。

那么这两者不存在的话，这两者非具，也就是说“过去的我当中产生和不产生两者都不是”的这样一种第三品物体，或者是这样的一种相互矛盾的东西存不存在呢？这个也是在这个世界上根本不可能存在的。这样的理论谁也不会选择的。

这样一来到底是怎么说呢？可能有些人在这个问题上已经糊涂了，过去世当中我存在也不能说，不存在也不能说，这两者也不能说，不是这两者也不能说，那到底我怎么说呢？这就是不可思议的缘起，应该这样说。因为佛陀完全是通达了，在名言当中如幻如梦的假立的、假相的我可以这样说，但是实际当中真正取胜义来观察的时候，因为我们的语言有一定的界限，我们的分

别念的思维有一定的界限，依靠这样的语言和这样的分别念，真正能知道，我的前世和我的今生的甚深奥妙的真理根本不可能了知的。就像一个小小的望远镜，它只能观到 100 米的地方，然后 1000 由旬以外，或者是几十万公里以外的一些世界和银河系的东西的话，这个望远镜能不能看得见呢？它只能见得到这个附近，除了这个以外，它一概否认，一概不承认的话，没有任何必要，因为佛陀的万法真理的望远镜完全已经洞察一切世间的深秘，它的甚深奥秘完全都是已经解开了。

这样一来，我们在很多世当中，为什么龙猛菩萨最后一个赞颂当中忆念佛陀的恩德也是赞叹的，第一句当中也是赞叹佛陀，这个原因是什么呢？因为在我们这个世界当中真的有无数的人，无数的人当中真正能开启这样的法门的伏藏，或者能点上这样的智慧明灯的，唯一的世间明目就是我等大师释迦牟尼佛，因此我们对这样的缘

起真理，有时候通过自己的分别念怎么样观察也是说不出来，说不出的话，这就是所谓真正的不可思议的缘起，在我们名言当中也是为什么有很多的论师赞叹佛陀的说法极为稀有，以稀有来赞叹，就像《定解宝灯论》里面讲的，为什么以稀有来赞叹呢？这是非常稀有的。

因此我想我们在座的有些道友，有时候是真的前世的福报吧，在即生当中听受这样中观，虽然像我这样的人也非常低劣的，但是我们口中所说的，也就是说我们学习的论典和内容非常殊胜的。

现在的世间当中，有时候都是这样想，比如说现在读学校的话，像一些高等学校，农业学校、工业学校、交通学校、艺术学校，音乐学院等等，有非常多的高等院校，但实际上在这些学校当中我们读到什么？可能是增长贪嗔痴，在短短的即生当中如何发财，怎么样生贪心，怎么样生嗔恨心，怎么样赚钱，除了这个以外可能没有多大的

实义，对自己未来的生生世世，不说未来的生生世世，今生当中所谓的我，所谓的物质，外面的人们的生活方式，或者是物质的结构，一切的一切真正去探索的理论，应该是佛教的法门，佛教的法门当中也是中观以理论来推测的时候是至高无上的。所以我们学习中观应该是非常难得的机会。

有时候看见现在世间人，比如说读一个中学，在一个学期当中需要花一万块钱、五千块钱，也有这样的，读一个高等学校，比如说真正的大学三年要毕业出来有些要花几十万，起码有些都是花二万块钱，但读出来的这种学问到底是對自己今生来世用得怎么样呢？这个我们可能很多人看得出来。那么对中观的正理，真正是通达因果道理的人来讲并非是没有价值的，对自己的生生世世非常有利的。

因此在座的有些道友有时候遇到这种释迦牟尼佛所宣说的甚深法门应该生起无比的欢喜

心。有时候我们遇到黄金的时候觉得是无所谓，遇到牛粪的时候觉得非常好，这到底是什么样呢？有时候也不好说，应该需要用自己的智慧来分析。我们世间当中所学的知识都是智慧如海洋一样，无边无际的，非常多的，读学校也是非常多的，但是真的现在到哪里寻求能得到释迦牟尼佛所宣讲的无二缘起的法门？应该自己也值得思维，中观的很多道理也应该值得这样思维。

下面后面的讲义。

《中论释》

过去我不作，是事则不然；

过去世中我，异今亦不然。

【如果又承许人我在过去世无生，也是不合理的。同样，过去世产生的所谓人我，与现在的人我本性也不存在异体的关系。】

这里是“同样”的关系，果仁巴是“因为”，为什么不合理呢？因为过去世的所谓的我，和现在的我的本性不同的、本性异体的关系根本不可

能找到的缘故。反过来说过去的我就是今天的我，从名言当中就应该这样讲，除了过去的我以外，异体的我肯定是得不到的。如果得到的话是有什么什么过失，下面以这样的一种推理方法来讲的。

**若谓有异者，离彼应有今，
与彼而共住，彼未亡今生。**

（原译：若谓有异者，离彼应有今，我住过去世，而今我自生。）

【如果承许现在的人我与过去的人我本体为异体，则因为其二者互不观待的缘故，则有在过去的人我不存在的情况下，现在的人我也会产生的过失；这样一来，还有过去的人我与现在的人我可以如同瓶子与鬻鲁一样共存的过失；以及在所依的前世没有死亡的前提下，今生仍然可以产生的过失。】

**如是则断灭，失于业果报，
彼作而此受，有如是等过。**

【如果承许前后各异、刹那毁灭的人我本体

存在，则因为现在人我的过去世人我已经毁灭的缘故，所以有断灭的过失；还有作业者人我所作的作业失坏；】

如果这样的话，和《百业经》里面，千劫造的业不坏灭的教证也相违。

【以及前世已经消失的其他人我所作之业，却让后世新生的另一个人我来承受等众多的过失。】

前世造业的话，不在他的身上成熟，后世在另一个众生的身上成熟，有这个过失。

先无而今有，此中亦有过。

我则是作法，其生亦无因。

（原译：先无而今有，此中亦有过。我则是作法，亦为是无因。）

【另外，如果承许先后人我二者的自性为异体的他法，那么（现在的人我）是原先没有产生而后来新产生的。】

【但是，人我不应该是原先没有产生而后来

新产生的。因为，如果人我是原先没有产生而后来新产生的，就会导致一系列的过失。】

【如何导致呢？首先，如果这样承许，则观待于过去而新产生的人我就必将成为依靠因的所作法。如果是依靠因的所作法，则会成为无常，如同瓶子一样。】

【其次，如果承许人我为新产生的法，那么，这种没有先后时间差别的人我总相，就应该与此时新产生的人我为一个本体。】

这个推理方法稍微那个一点，应该好懂吧？刚才颂词里面讲了，如果现在所谓的我，以前的我不存在，说现在的我的话有很多的过失，一个是有所作法的过失，一个是无因法的过失。现在他这里讲所作法的过失，为什么有所作法的过失呢？这里说如果承许为新产生的法，如果你承认所谓的我不是观待前世，即生当中新产生的话，那么没有前后时间差别的，有个总的所谓的我，反正前世的我也不说，后世的我也不说，总的有

一个所谓的我的总相。这个总相就应该与此时新生的我为一体的。因为你现在承认是新产生的我，新产生的我的话，中观的推理方法来进行观察，你从来没有用时间辨别的，前世后世的我不分析，现在总的有一个所谓的我，这个所谓的我现在跟新生的我是本体为一体的。

【这样一来，则现在的人我与过去尚未产生的人我一样，】

这样的话，有一个所谓的总相的我，总相的我是新生的我，这个新生的我和从来没有产生过的石女的儿子那样的人我是一样的，

【都与人我的总相完全相同，】

从人我的角度来讲的话，因为现在只有一个新生的我，只有一个新生的我的话，从来没有产生过的人我跟现在的总相是完全相同的。

【因为这些同类的人我在过去并不存在，】

因为现在我同类的人，过去的时候不存在，

【那么就有存在开端，】

所谓的轮回有开端了，所谓的我就有开端了，就有这个过失，这样一来，

【原先不存在的众生可以新产生的过失，以及在原本没有产生的情况下，无因或者不需观待而产生的过失。这也就是偈颂中“亦”字所带出的无因之过。】

刚才颂词里面有个“亦”字，这个“亦”字它招来的过失，本来都是没有过失的，但是这个“亦”字太讨厌了，它就说来说去搞来搞去，后来它就找到了一个过失。应该我们想点名批评一下这个“亦”字，你以后不听话的话，我们还要.....

【因为相同的人我在过去并不存在，而是新产生的，所以（这种新产生的人我）就会成为无因。】

【另外，我们也可以（将偈颂中的“亦”字，）替换为“或”字，也就是说，（如果这样承许，）就有人我成为有为法，或者人我（的产生）有无

因的过失。否则，就不能承认过去未产生。】

这样解释的话也是可以的，在藏文当中亦有过失，我想也没有什么差别吧，所谓的现在的我重新产生的话，“它有所作法的过失，也有无因的过失”也可以说，“它有所作法的过失，或者有无因的过失”怎么样都可以解释。

**如过去世中，有生无生见，
若共若不共，是事皆不然。**

（原译：如过去世中，有我无我见，若共若不共，是事皆不然。）

【由此可见，人我在过去世有生、无生、二者兼具或者二者皆非等依靠过去世而安立的见解，都是不合理的。】

宗喀巴大师在这个地方也是讲了很多我们现在众生，对过去世的存在，每一个众生来讲分别念是比较重的，但是这个也只不过是名言当中假立的说法而已，实际上真正以理推究的时候，所谓的过去，存在的方式也是不合理的，不

存在的方式也不合理的，除了存在和不存在这两种方式以外，别的途径我们中观，你观察也是得不出的，众生的分别念当中也是显不出来，语言也是说不出来，所以说只不过是我们在这个世间当中晃晃悠悠地随着世间人们共称而转的。除了这个以外，真正经得起考究的一个本体也是永远不可能存在的。主要宣说了这方面的道理。今天中观讲到这里。

第 111 课

下面我们开始讲《中观根本慧论》的二十七品，也就是最后一品。

丙三、（证悟缘起之功德——观邪见品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

戊二、（宣说能破之推理）分二：一、广说；二、摄义。

己一、（广说）分四：一、破依前际而安立之生等四见；二、破依后际而安立之生等四见；三、破依前际而安立之常等四见；四、破依后际而安立之有边等四见。

其中第一个问题我们已经讲完了，破前际之产生，前际之未生，前际之二具——生和不生二具。这三个科判我们已经讲完了。现在开始讲第二个问题。

庚二、（破依后际而安立之生等四见）：

**我于未来世，为作为不作，
如是之见者，皆同过去世。**

因为前面我们对今天的我和五蕴在前际，也就是过去的时候到底是存在、不存在、这两者还是两者皆非，这四个问题做了很多的观察，这个大家都应该清楚。我今天的蕴和过去的蕴是一体还是他体？一体的话有什么样的过失，他体的话有什么样的过失？产生还是不产生？产生有什么样的过失？不产生有什么过失？产生和不产生二具和两者皆非，这四个方面我们作了非常细致的观察。这两三天的时间当中，我们对所谓的我和蕴在前际的时候到底是怎么产生，怎么有的，这个问题已经讲完了，今天就是讲后际。

大的科判上讲了邪见有十六种，十六种邪见的话，前际依靠生等有四种见解，前面已经破完了；现在破依靠后际，后际是从今天开始以后的时间。那么以后到底我和五蕴是存在，还是不存在？存在、不存在二者皆具还是皆非？可以从这

四个方面进行观察。这个观察的方式颂词里面也讲了，跟前面一模一样的，可以以此类推，没有任何困难。

颂词这样讲的：“我于未来世，为作为不作”，我在未来的时候，到底是作、不作？也可以说产生、不产生？存在、不存在？我在未来的时候，所谓的这样的我，是产生还是不产生，颂词当中不明显的就是这两者皆具和皆无。这四种是未来依靠生等四种见解，依靠未来的四种生。那么这些见——“如是之见者”，刚才前面讲的未来的我存在、不存在，未来存在不存在二者和二者皆非，这四种见解“皆同过去世”，都是完全与过去世相同。

与过去世怎么相同呢？刚才也讲了，昨天通过几个方面，尤其是我今天和蕴和过去的蕴到底是一体还是他体？一体也是不合理的，他体的话也是不合理的；还有过去所谓的我到底产生过没有？产生也不合理，不产生也不合理，然后二者

皆具和二者皆非，以这四种方式来进行观察。前面已经观察过了：如果我和人他体的话有因果失坏的过失，如果我和人一体的话有常有的过失，还有新的众生产生的过失，还有前世所作的业最后受果报者和前世的所作者是他体等等，我们前面讲了非常多的过失。

同样的道理，现在的我作为标准的话，现在的我，我以后在未来的时候，比如说几百年以后，所谓的我存在还是不存在？如果存在的话，当时的我和现在的我是一体还是他体，这样来观察；未来的我如果不存在的话，那么是不是现在的我从此以后已经失坏了？跟随顺世外道等等，以这种方式来观察，观察的方式是不同的。

前面的观察方式是我和过去的我，这两个之间对比和观察，现在的推论方式是现在的我和未来的所谓的我，进行分析和对比。观察的方向不同，一个是往过去，一个是往未来；观察的方式完全是一模一样的，过去的我如果真正实有存在

的话，那未来实有的我也可以存在的，没有什么不可以的。所以观察方式完全是相同的，只不过是推论的时间上面有一定的差别。

为什么这样讲呢？在外道也好，内道当中也有这样的，未来的我，有些人认为根本不可能存在的。他把这样的执著认为是特别合理的；有些认为所谓的我未来一定是存在的，有一个实有的东西一定是存在的；有些认为这两者具在等等，为了打破这样的邪见，龙猛菩萨在这里讲未来的生等四种见解实际上也不过是我们的分别念而已，实际上这也是根本不可能成立的。

这个道理在各大讲义当中并不是很广说，但是这个推理方式大家应该会推吧，这个没有什么困难的。过去世当中我不可得，未来世当中我不可得，这样也可以；过去世当中如果我存在有常有的过失的话，未来世当中如果我存在也有常有的过失。以这种方式全部一直推，只不过思维的方式不同而已。因此这里说——我于未来世作和

不作、二者皆具、皆非全部是与过去世同样的推导方式，得出的结论也是相等的。

未来的这种所谓的我，只不过是世俗当中人们都认为过去的我真的有自相都是根本不可能存在的，不存在的。《显句论》当中月称论师也说了，“以前我变成众敬王”这样的说法只不过是遮破他体的我存在而已，实际上并不是在这里建立无二无别的一体的我，这里面有非常甚深的密义。

我们未来也是这样的，很多佛经当中也说“我未来的时候成如何如何”，或者《释尊广传》当中也是说“佛陀授记，你未来九十一劫以后变成如何如何”，对每一个众生有未来的授记，尤其是得地，得八地，或者得一地以后有这样的授记，但这些授记也实际上并不是说未来的补特伽罗真实存在的意思，只不过是遮破他体的法存在而已，应该是这样的意思，并不是建立实有的所谓的我。下面是第三个问题。

庚三、(破依前际而安立之常等四见)分二：

一、广破；二、摄义。

辛一、(广破)分四：一、破常有；二、破无常；三、破二者兼具；四、破二者皆非。

壬一、(破常有)：

若天即是人，则堕于常边。

天则为无生，常法不生故。

这以下全部也是依靠前际的，刚才中间出现一个依靠后际的生等四种见解。这些是依靠前际的常等四种见解，前面十六种见解当中有的。

刚才前面已经破了前世的时候，所谓的产生不产生，二者兼具和皆非全部已经破完了，后际的时候这四种也已经破完了，八种见解破完了。下面他们有些人认为我们在前际的时候应该是常有的，有些人认为是无常的，有些人认为是二者皆具或皆非，但是其他各大讲义里面，对方是哪一个宗派，是外道还是小乘宗的哪一个宗派，很多古代的讲义像清辩论师、月称论师、青目论

师，包括藏地和汉地的很多讲义里面，对方是哪些宗派并不明显，没有说。但是世间也有很多这样的众生，执著为以前所谓的我应该是常有的，有这样的执著，为了打破他们的观点，因为前面是从产生和不产生的角度来破的，现在这四种见解从常和不常的角度来破。

昨天一个人说“我到底在学院当中扮演什么角色？上师你给我抉择抉择。”我说：“你天天都扮演一个比较稳重的角色可能这样好一点。”他的角色角度不同，呵呵，他很想学院里表演，但我们学院里不要表演得太精彩了，不然的话大家都特别对你有看法的。

刚才讲了，现在主要是从常的角度来破的，“若天即是人，则堕于常边”，比如说前世有一个人他，通过修持善法，修持善法以后，最后转到天界当中，转到天界去后呢，人们都认为这个应该是常有的，以前的这个人现在是天人。《百业经》当中也是经常有修持善法的时候，最后依靠这个

善法获得天界的果位，获得天界的果位的时候，一看都是自己以前，用天眼观察以前自己当人。

《释尊广传》当中也经常有这样的出现，转生到天界，转生到天界的话，人们都认为以前的这个人现在的这个天人，天人他自己也是没有详细观察的话，我以前就是变成人，因为当时我遇到善知识，当时我如何如何修持，现在我已经获得了如是美妙的果位，很多天人是这样想的。

但是这种想法实际上并不是常有的，如果是常有的话是不合理的，意思是如果天即是人，那么所谓的天也是人，人也是天，原来的天人就是这个人，原来的人就是这个天人，如果有这样说法的话，那么这个是不合理的，这个已经堕入常边。一般来讲，外道很多也是有这个承认的比较多一点。有些外道根本不承认所谓的前世后世，有些说他的本体神我是完全不同的，只不过是在六道当中的流转方式不同而已。我们世间上的很多人也是这样认为的，我原来转生到什么样的

地方，在这个轮回当中我一直没有解脱，在大家的心目当中，一种恒常不变的人我应该是存在的，这种人我没有获得解脱之间永远一直存在的。还有一些平常的人，比如说我以前在家的时候的人，现在出家的时候的我应该是一个人，大家在心的相续当中也有这样的，“原来我当什么什么的，原来我在家的时候、原来我工作的时候是什么什么，现在我如何如何”，我们平时说话的时候根本不加分析，到底是常有还是无常，但是大多就是真正地执著原来的我就是现在的我，总而言之有这样的执著，如果这样的话已经堕入常的边。

堕入常边的话有什么样的过失呢？刚才不是说人转生到天界的时候，如果承认常有的话，那么这个天变成无生了，不应该产生，为什么呢？常法不生的缘故。刚才你说原来的人真正是现在的天人的话，那么现在的天人不应该产生，为什么不应该有产生呢？你不是刚才讲了是常法吗？常法不可能有产生的，就像石女的儿子或者虚空，

石女的儿子和虚空，他们的本体没有无常的体性，没有无常的体性的话，它不可能有一刹那一刹那的变化，如果没有一刹那一刹那的变化的话，现在所谓的前所未有的新的产生怎么会安立呢？根本不可能安立的。凡是所有的生应该是通过无常的因缘聚合，然后它的过程、阶段可以形成的，否则无法安立的。

所以一般从因明当中的话，法称论师对遮无常称之为常有，从因明的角度来讲真正的常有的法世间上是根本不可能承认的。《量理宝藏论》当中也是这样讲的，法称论师把断除无常称之为常有。不是无常，称之为常有，实际上所谓的常法在因明当中根本不可能成立的，没有它的实体。

也就是从因明的角度来讲，所谓的常有不可能有实体的。但是如果原来的人真正是现在的天人的话，有堕入常边的过失，堕入常边的话，有不生的过失。所以我们平时没有经过观察的时候，在名言当中也可以这样说，“我原来在家的时候

什么什么，我前世变成牦牛，我前世变成商主等等”，有些人自己稍微钝一点的话：“我是不是前世是个老猪啊？”，有些稍微聪明一点的人就认为：“我是不是前世是一个非常有名的格西啊？”自己对自己认定前世，呵呵，真的听说是有。我们里面自己把自己——虽然现在不让开办神通班，因为神通一定要学宿命通，宿命通他知道前世是什么样的，前世的转生、前世的后世、整个死亡和生死的过程是以宿命通来了知的。但现在开神通班没有成功，没有成功的话通过自己的推断来观察，认为自己“我是不是前世是一个大格西？我前世是不是个大牦牛？”

我们平时在名言当中确实有这样的执著，人们大家都这样认为的，但实际上这也是没有经过任何观察的世间的一种安立而已，真正经观察的话，如果我真正是前世的这个东西，现在也是这样，或者是我在家的时候的身份和现在的身份在自体当中是一体的话，那有常有的过失。常有的

话，有不生的过失；不生的话，现在的你的运动，现在的这种变化不可能有机会的。所以这种说法完全是不合理的。

下面是破无常。

壬二、（破无常）：

若天异于人，是即为无常。

若天异人者，是则无相续。

换一个角度来说，如果以前转生的人和现在的天人，这两者是他体的话，那么它体的话，以前的人死了以后，刹那都已经灭了，变成天人的时候已经是新的东西了，如果这样的话，天和人完全是异体的，他们之间有一个同类的相续，就根本不可能存在了。如果我以前是一种人，通过修持善法现在转为天人，那么没有经过观察的时候，当然胜义当中不可能成立，但是名言当中同一个相续应该是成立的，但是我们承认如果完全是无常的，完全是无常的话，那么我以前所谓的人的所有当时的五蕴相续刹那刹那都已经灭了，

如果没有灭完的话，就有刚才前面讲的常有的过失，如果灭完了的话，那么现在当天人的时候，以前的所有的这些五蕴的一点点也是不存在。

如果不存在的话，那么以前的人和我现在的天人，现在的天人不是以前的人，以前的人不是现在的天人，这两个就像是犍槿和瓶子一样，完全是两种实体。或者像东方的树和西方的树一样，完全是两种隔离的法，这样一来我们之间现在没有同一个相续的法，如果没有同一个相续的话，我前世人造的善业，现在我天人的时候不应该感受，这样一来因果有失毁的过失；还有作者和受者他体的过失；还有昨天讲的那样，什么新的众生产生，或者轮回有开端等等，有非常多的过失。所有前世跟现世完全是他体的，或者完全是无常的，这样的说法根本不能承认，如果承认的话，过失更多了，更不用说了。

那么我们到底怎么办？常有也不行，不常有也不行。当然我们不能断定为一切万法的常有的，

为什么释迦牟尼佛当时对这些问题没有对外道回答？昨天有些人问，对外道来说释迦牟尼佛说十四种无记法，但是对内道来说还是已经授记了吧？对内道直接回答倒是没有的，但应该从教理上来讲，对因缘成熟的众生来讲，还是应该有宣说的。因为一切万法在暂时未经观察的名言当中有无常的，然后远离一切思维的，从胜义的角度来讲有时候讲常有、无为、一切诸法的本体，也有这样说的。

但是一般没有学过宗派的人，别说是外道，我们现在已经皈依佛教的一些新来的居士和出家人也是用十四无记法才好，不然的话，给他说常有，他觉得是不可能的，无常的话，也不可能的。尤其是佛教的基础一点都没有的话，现在我们每天所讲的《中论》，他也许可能在下面打妄想、生邪见，有可能的。因为他们自己的相续一点也是还没有调柔，基本的佛法的无常观还没有懂得的话，不可能接受这些论典。

所以我们在这里应该说，所谓的我在以前的时候，常有根本不可能成立，常有的话有前面所讲的过失；然后所谓的无常呢？无常也是不合理的，无常的话也有因果断灭等等这些过失。所以在名言当中应该人和天是一个相续，但是这种相续也是真正观察的话，经不起任何观察的。我前世是天人，我今生是人的话，这两个真正能说得起来的话，没办法的。

别说是前世今生，昨天讲了，昨天的我和今天的我也是，常有不能说，常有的话有很大的过失。无常的话也不能说，昨天的人已经完全灭完，今天完全是一个新产生的人的话，那我昨天跟今天有没有一个相续的联系？相续真正能经得起观察的话你就得不出来。昨天的我的五蕴一点也没有灭的话也不行，昨天的五蕴全部灭完了的话，那今天我就是一个新的众生，新的众生那我自己也不承认。肯定我不是一个新的众生，你看我昨天吃的东西今天还没有消化，这样的话我肯定不

是一个新的东西。昨天做的什么事情，我今天还没有做完，肯定不是一个新的东西。那这样的话，是不是常有呢？常有也肯定不是，有前面的过失。是不是无常呢？无常也不是。那到底是怎么说呢？这就是佛陀的特点，就是给我们讲缘起空性。

有时候真的用胜义来观察的时候，这就是不生不灭，超离一切言思的，在世俗当中未经观察的时候，同一个相续也是任何中观和因明当中可以承认的。所以这个问题有时候我们也不用跑到特别远的前世和今世。有些众生不承认前世和今世，这样的话干脆用昨天和今天，或者没有出家的时候和现在已经出家的时候，这两个比较起来，然后用中观的因进行推测，私下的时候问一下，探讨一下也可以。

你说：“没有出家的你和现在已经出家的你是一体还是他体？”“你说一体的话有什么过失？”“常有还是无常？”有时候我们可以这样辩论，辩论的时候也不要吵架，等会儿大家都不高

兴，从此以后再也不说话，也没有这样的必要。那天我去了我们学院的大经堂，可能有七八百人辩论，大家都还是态度非常好的，从来没有像有些人那样，先辩论，辩论以后，从此以后再也不说话，没有这样的情况，不要这样。

下面是二者兼具不合理。

壬三、（破二者兼具）：

若半天半人，则堕于二边。

常及于无常，是事则不然。

对方这样提出的，刚才常有也不行，不常也不行，他们认为应该常有和无常两者可以兼具吧？比如从人的心的角度来讲，昨天的我的心和今天的我的心应该是一样的，心的相续应该是一样的。然后从身体的角度来讲，昨天的一刹那已经灭完了，现在的一刹那是新的产生，这样的话，从一方面来讲我是常有的，一方面来讲是无常的，这样说的话有什么不合理呢？对方可能这样想的。

这种说法也是不合理的。如果你这样承认的

话，比如说你前世是人，今生变成天人的话，当你是天人的时候，你的一半是人，一半是天人，有这个过失。但是在一个众生的身体上既是天人，又是人，这样的说法根本不可能有的。

就像清辩论师在他的注释里面所讲的一样，一个物体既是黑色又是白色，这样是不可能吧。同样的道理，现在的这些法的话，要么是无常的，无常的话是刹那刹那无常的，绝对不可能有常有，一刹那当中安住的机会在它的本体上丝毫也是找不到的。如果它是常有的话，那它是永恒的，不会有改变的，在它的本质上刹那刹那的无常是不可能有的。

所以无论是从身的角度来讲，还是从心的角度来讲，五蕴的哪一个角度来讲，所谓的我，要么你承认是常有的，要么承认是无常的，除了这两个以外，既是常有又是无常的话.....我们对一个人的评价也许可能这样说吧，这个人从背诵的角度来讲，还是特别能背，是个好人，但是他

听课的时候经常打瞌睡，是个坏人，好人和坏人在一个人的身体上，我们从名言当中这样讲也是可以的。但实际上在一个本体上有没有好和坏呢？好不是坏，坏不是好，它真正的本体不可能是异体的。

它有两种本体在名言当中可以这样讲，但实际上真正的常和无常是直接相违的，直接相违的两个法在一个本体上面是不可能有的。所以常和无常二者兼具的法，二者都具足的这样的法在这个世界上我们也是找不到的。比如说柱子，要么你承认它完全是无常的，要么承认完全是常有的，除了这个以外，“柱子的上半部分是常有的，下半部分是无常的，所以这个柱子可以统称为常有和无常二者兼具”，这种说法是没有的。这一点不要说是学过宗派的人，甚至外面的任何人，再愚笨的人，路上遇到的什么样的人，他们也是根本不可能承认的。这个问题这样理解。

下面讲二者皆无。

壬四、（破二者皆非）：

若常及无常，是二俱成者。

如是则应成，非常非无常。

字面上讲，如果常有和无常二者都具足的话，那么应该称无常和非无常都可以成立的，但是反过来说，这是根本不可能的事情。因为常不是无常，无常不是常有。常有和无常这二者在一个物体上集聚，这是在这个世界上根本找不到的。

我们前面不是讲了，在分开破的时候也是既是常有的，又是无常的，这样的法不可能的。如果它又是常有的，又是无常的，二者兼具的话是可以成立的，但是二者兼具根本不可能成立，既然二者兼具不成立的话，那么二者皆非的这个事情根本不可能成立。

我们前面好几品当中也经常这样观察：二者皆非不成立吧。比如说所谓的石女的儿子，他的本体成立的话，当然他的相貌端严，他的舞态，他的姿态等等也可以成立的，但是所谓的石女的

儿子，他自己的本体就跟虚空的鲜花一样的，根本不可能成立的。既然他的本体没有成立的话，依靠他的差别法，差别事没有成立的话，差别法根本不可能成立的。同样的道理，前面二者兼具的事怎么样观察也是在这个世界上得不到的，既是无常又是常有，如果承认的话，刚才说的有两者相违的法同时具足的过失。所以这个没有的话，那么二者皆非的法在这个世界上是根本不可能得到的。

好，颂词上讲到这里。

《中论释》

辛二、破依后际而安立之有生等四种邪见：

我于未来世，为作为不作，

如是之见者，皆同过去世。

【对于（人我）在未来的他世有生[为作]、无生[为不作]、二者兼具或者二者皆非的见解，也可以用与抉择过去世见解相同的方式加以破斥。也即用“未来世有我，是事不可得。未来世中我，

不作今日我……如未来世中，有生无生见，若共若不共，是事皆不然”等进行推导，只需将个别词句进行变换即可。】

【辛三、破依前际而安立之恒常等四种邪见：】

若天即是人，则堕于常边。

天则为无生，常法不生故。

【在人道众生因造作善业而转生天界之时，如果此天人就是（以前造作善业的）彼人，那么三有轮回就会堕于恒常之边，所以不合理。】

【（如果这样承许，）则天人也就成为了无生，因为恒常之法不存在生法的缘故。】

若天异于人，是即为无常。

若天异人者，是则无相续。

【如果人是成立于天人之外的异体他法，则（三有轮回）就成为了前法寂灭而后法产生的无常之法。如果天人与人为异体的他法，则前后相续为一体的说法就无法成立，因为（前后的相续），

如同芒果树与山豆根的果实一样（大相径庭）的缘故。】

若半天半人，则堕于二边。

常及于无常，是事则不然。

【如果对方认为：从生命或者人我的角度而言，人与天人二者为一体，但从身体的角度而言，二者却是迥然各异的。】

【如果一方面是天人，而另一方面又是人，则会堕于恒常与无常的二边，这种见解是彻头彻尾的荒谬之见。】

若常及无常，是二俱成者。

如是则应成，非常非无常。

【如果“恒常”与“无常”二者兼具的法可以成立，那么就必须承认非恒常与非无常（二者兼具）的法成立。既然已经成为所破的恒常与无常二者兼具的人我本体丝毫也不存在，那么二者皆非的（人我）也不可成立。】

【这里所说的于同体中恒常与无常二者，】

这里所说的在同体当中，比如说像柱子当中，恒常和无常二者，

【如果是以异体的方式而成立，则为二者兼具；】

如果在一个法上面，相当于柱子这样的一个法上面，常和无常以异体的方式成立的话，这个称之为二者兼具。

【如果是以一体的方式而成立，则为二者皆非。】

这个推导的方式稍微有点不同，如果在同一个物质上面以他体的方式来成立的话，这个叫二者兼具，因为常和无常都是在柱子上面存在的；如果常和无常以无二无别的方式来成立的话，那么这个叫做是二者皆非。

【如果将恒常视为无常，将无常视为恒常，但（常与无常）二者是如同光明与黑暗一样不可位于同体的法，】

无二无别的这种情况有没有呢？不可能的，

如果真正是这样的话，这个叫做二者皆非，所以二者皆非有时候不好懂。这个是无常的柱子，也是常有的柱子，常有就是无常，无常就是常有，这样的一种概念或者情况存在的话，我们说二者皆非都是可以的，但是这个和光明和黑暗不可能在同一个物质上具足一样的。

【又怎么能在见到其中一者的时候，又见到另一者呢？】

黑暗就是光明，光明就是黑暗，所以二者皆非。在这里麦彭仁波切有个新的比喻，希望你们还是要记住这个比喻。有时候我们觉得二者皆非也是比较好懂，但有时候有些道友在讲考的过程当中也是.....

好，今天讲到这里。

第 112 课

下面我们继续讲《中观根本慧论》。

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

缘起的特法和缘起法已经讲完了，现在是缘起的功德。

丙三、(证悟缘起之功德——观邪见品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、(以理证广说)分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

戊二、(宣说能破之推理)分二：一、广说；二、摄义。

己一、(广说)分四：一、破依前际而安立之生等四见；二、破依后际而安立之生等四见；三、破依前际而安立之常等四见；四、破依后际而安立之有边等四见。

总共分四个方面，其中前面破依靠前际而安

立，以三个方面的问题已经讲完了。然后第二个问题，也就是说，依靠后际而安立生等四种见解也已经讲完了，这个是昨天只有一个颂词来说明的。

庚三、(破依前际而安立之常等四见)分二：

一、广破；二、摄义。

辛一、(广破)分四：一、破常有；二、破无常；三、破二者兼具；四、破二者皆非。

广破昨天已经讲完了，今天讲摄义。

辛二、(摄义)分二：一、破常有之第一边；二、破无常等后三边。

壬一、(破常有之第一边)：

也就是说，破常等四种见解当中，我们归纳起来应该破常有、无常、常无常二俱，和破常和无常二者非俱，总共有这么四个边。这四边当中首先第一个颂词要说明破常有的边，后面一个颂词宣讲后面的三个边，也就是破无常、常和无常二者和非二者这三个边。

首先我们讲第一个边：

**法若定有来，及定有去者，
生死则无始，而实无此事。**

这个颂词从总的来讲就是破常有的边，怎么是破常有的边呢？从字面上解释，“法若定有来”，如果任何一个法或者是五蕴，或者是我，这样的—一个法，如果它决定是有来的，还有它决定是有去者，不管是任何我，还是补特伽罗，还是什么样的五蕴等等，如果它有一个决定性的实有的来和实有的去的话，那么生死轮回应该变成无始了。因为它真正实有的一种来来去去接连不断的话，那么所谓的生死轮回应该无始无终了，有无始的过失。“而实无此事”，实际上并非如是，所谓的这个生死轮回并不是无始的，这种情况不能成立的。字面上应该这样解释。

广说的话，我们应该清楚，前面所观察当中，现在正在破前际当中的常等四种边，常等四种前际。我们前面常有和无常这四个方面已经破了，

现在再次重申，也就是说，所谓的常有根本不可能成立的。为什么不成立呢？所谓的我，这个补特伽罗，在无始以来的轮回当中，没有一个决定性常有的来，所谓的我不可能有决定的常有性，比如说从天界当中来到人间，这样一种决定性的、实有的来不可能成立。同时所谓的这样决定性的我，从我们这个世间到另一个地方去，这样的实有的常有法也是根本不可能有的。如果有决定性的这样的常和这样的来的话，那么它的来来去去是不能间断的。不能间断的话，那么所谓的轮回应该承认无始了。

但这种情况，我们很多人可能认为应该可以吧？无始以来的生死轮回当中漂泊了那么长的时间，有关佛经当中也是说我们众生无始以来，一直流转在三界轮回当中感受无量的痛苦，现在我们还没有继续修持的话，还要不断地在轮回当中流转，那这个有什么不合理的呢？当然我们前面已经讲过，这种说法，只不过是在名言当中假

立的一种安立方法而已，实际上真正的一种实有的来去者，根本不可能存在的。因为从来去的角度讲，这样的常有法，我们在第二品当中也是已经讲得非常清楚的，“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”，来也是可以这样推吧，“来者则不来，不来者不来，离来不来者，无第三来者。”，可以这么说吧。这样进行观察的话，确实是第二品当中所讲的那样，所谓真正的去和来也不可能成立的。

还有在十六品当中也是已经讲了，第一个颂词里面也是说了，“诸行往来者，常不应往来”，以这个颂词已经说明了，所谓的往来也是不可能的，往来的众生，所谓的众生亦复然，所谓的众生的往来也是不可能的。所以十六品当中也讲得非常清楚。这样一来，真正在生死轮回当中流转的这样的来往者根本不可能成立的。

既然说这样的来往者不成立的话，他的行为也是不可能成立的，行为不成立的话，对方所承

认的从无始以来一直到现在，有这样流转在轮回当中来来往往的一种常有的法——他们所谓的常有相当于我们现在的平凡世界人们所想象的那样，我就是无始以来都一直在轮回当中漂泊——有这样的一种常有的概念和常有的法，就根本不可能成立的。

这样一来，一方面，我们所谓的世间的轮回的无始无终应该是假立的，假立当中虽然是可以成立的，但这种成立不能代表胜义当中，或者是真正恒常性的来去，这是根本不合理的。

所以第一个颂词当中所谓的常法，就刚才科判里面说是总结的时候，常法的边根本不可能成立的道理，大家应该明白。

然后下面第二个颂词主要破后面的三个边，无常和其他的两个边：二具和非二具。

壬二、（破无常等后三边）：

**今若无有常，云何有无常，
亦常亦无常，非常非无常？**

这里字面上解释应该是很容易的，我们刚刚已经观察完了，常法是没有的。“今若无有常”，如果常有的法是不存在的话，那么你怎么会说看待它的无常法存在呢？无常法怎么会存在呢？又怎么说常和无常二者存在呢？又怎么说常和无常非二者，也就是说非常和非无常二者非具，这个怎么会存在呢？这个根本不可能存在。

因为前面“云何有无常”，它的前面有一个反问句，后面全部是用这个反问，“云何有无常”，“云何有常和无常”，“云何有非常和非无常”，全部以这样来问。这是破后面的三个边。

当然词句上大家解释的话应该清楚的，因为我们前面刚刚颂词当中所谓的这个常法，也就是说世间当中来去流转者——补特伽罗就根本不可能存在，或者是世间上任何一个法这样的来去者不存在的。既然不存在的话，所谓的它的常有根本不可能存在的，如果常有不存在的的话，看待它的无常不可能存在。比如说瓶子有的话，瓶子

的这种无瓶可以的，无瓶存在的话，反过来说它的瓶子也可以成立的，但是你所谓的常法不存在的话，看待它的无常法就根本不可能存在的。

既然所谓的常法和无常法，这两者的本体相当于是石女的儿子那样，本质上根本无有寻觅之处，那这样的话，看待它的非无常和非常有，那就和完全我们昨天所讲的一样，天上虚空当中鲜花的颜色，或者是鲜花的芬香一样，根本不可能存在的。这一点，应该大家都非常好推理。

第一个首先我们要知道所谓的常法不存在，既然常法不存在的话，看待它的无常法不存在。常法和无常法各自分开的时候，这两者都不可能存在，这两者都不可能存在的话，这两个集聚的这种综合性，它的聚合不可能存在。比如说天授和慈氏，如果他们两个分开存在的情况下，这两个聚合在一起也是可以的。如果美国和中国这两个国家真正实体上是存在的话，那么美国和中国在一个地方，或者他们的代表在一个地方会晤，

这是可以的，但是这两个都变成石女的儿子的话，那么在一个地方聚合是不可能的。既然这两个聚合不可能的话，那么这两个非聚合的这种非常和非无常这两者也是根本不可能成立的。

这以上可以说依靠前际来观察，观察我等世间根本不可能有常有等四种边。如果有常有等四种边的话，不仅是世间有妨害，而且在理论上和经典当中有无数的妨害。有智之士就不敢承认，所以说一定要通达这个甚深的道理。这以上已经讲了刚才四个广说当中依靠前际而常等不存在的邪见就已经破完了。

庚四、(破依后际而安立之有边等四见)分三：一、破有边与无边；二、破二者兼具；三、破二者皆非。

辛一、(破有边与无边)分三：一、世间有边无边不合理；二、以比喻说明此理；三、宣说不合理之理由。

壬一、(世间有边无边不合理)：

刚才科判上总的来说是后际无常，这是不合理的，分别来说的话，所谓的世间，有边和无边都不合理的，讲这个道理。

若世间有边，云何有后世？

若世间无边，云何有后世？

世间有边和无边都不合理的。科判的总义大家掌握很重要，这样的话，整个现在颂词到底属于什么样的范围。比如说我们看任何一本书，如果中间看的时候，它的整个范围，它的框架结构没有懂到的话就非常困难的。

它这里说所谓的世间有边的话，怎么会有后世？字面上解释应该这样，世间就不能有边，如果有边的话，所谓的后世怎么安立？然后所谓的世间如果没有边的话，后世也无法安立的，怎么会有后世呢？从两方面来讲，众生的后世不能成立。

从广解的话，我们的世间，当然从名言当中来讲，世间有边也可以说，世间无边也可以说，

这方面应该是可以说。比如说它这里世间，器世间和有情世间也可以讲，或者是所谓的众生世间，众生世间指的是所谓的人我，我们的所谓的我。所谓的这种我一方面从总体来讲，这是我们讲大乘中观和《现观庄严论》的时候，经常这样提到的，从总体来讲，我们现在的世间轮回应该可以说是无边的，因为真正佛陀的事业也没有边的，然后所谓的轮回世间，就像《普贤行愿品》里面所说的那样，众生无尽，烦恼不尽的，烦恼不尽，佛的事业是无尽的，所以总的来讲的话，我们这个轮回没有边。这个是名言当中可以这样安立的。

对个别众生来讲，所谓的世间没有开端，最后是有边的。因为有些人从无始以来来到这个世界，然后现在精进修法，精进修法以后，最后所谓的轮回全部斩断了它的根本，最后我获得了解脱，从此以后再也不用转到轮回当中。这样的话，对我个人的角度来讲，这个世间应该是有边的，可以这样安立。但是真正具有实质性的这样的世

间，有边无边都不合理的，为什么不合理呢？不合理的原因在这里也讲得非常清楚。

他这里说，如果所谓的世间是有边的，这里有边指的是已经有边际了，现在这个世间的人我，以后他有一个界限，边界，已经再不往下去了，有这样一个边际的话，那么我们众生的后世怎么会是成立呢？就不能成立的。

比如说我们有些众生，先转生到人当中，转生到人当中的话，他后来转生的边际已经斩断了，已经有了一个边际的，有一个结断的，这个结断永远再接不下去的话，那么众生不应该有后世了。可实际上并不是这样的，每一个众生，只要懂到因果道理的人来讲，他的未来，只要是没有斩断他的烦恼根本的话，那一直在轮回当中漂泊的。所以说众生没有后世根本不能说。那么世间有边，也纯粹是不能这样称呼，否则的话，众生就没有后世，有这个过失。众生没有后世的话，这是我们谁也不能承认的。所以世间有边根本不可能成

立。

然后反过来说，所谓的人我世间，这个人我世间没有边，没有边那也不行的。无边的话，它这里无有边际的，已经恒常的，不坏的。《显句论》里面，所谓的不变就是不坏，一直是没有一个边际，永远都是没有一个尽头。如果没有一个尽头的话，那么众生怎么会有后世呢？因为它没有边的话，比如说我现在是人的世间，我这个人的世间没有边，它没有一个完结的时候，如果没有一个完结的时候，我怎么有后世呢？我永远都是当人的，那这样的话，我永远都不能有我其他的世，我变成天人，下一辈子我变成牦牛等等，这样的现象永远都不能有，为什么呢？我没有边，没有边的话怎么会有后世呢？这也是根本不可能成立的。

有边无边，你没有详细观察的时候，好像两个都相同一样，怎么会两个都变成没有后世呢？但一个应该是从常有的角度来讲的，一个是从无

常的角度来讲的。比如说现在的我，从我们世间的角度来讲，我有没有死的？我有死的话，所谓的人我就永远已经死完了，死完了的话，那就永远也不能有后世了，因为我整个五蕴的相续已经毁灭了，死了，死了的话就不能有边了，不能有后世了。你说我不死，不死的话，我永远都是现在人的身份，永远都不会有毁灭的时候。既然不会有毁灭的话，那就经常有了，常有的话怎么会是有后世呢？所以这个有边无边一方面是结合到常有和无常，或者毁灭和无毁灭。因为毁灭的话，我是一种边吧，比如说我现在的所有的行为，有没有到一个尽头的时候呢？如果你说已经到尽头的话，从此以后已经打上句号了，再也没有后世了，如果你说我现在的那种事业没有一个尽头，没有一个完结的时候的话，那么这个也是永远都是这种状态，所以这个也不能有任何变化。不管是从常有的角度，无常的角度，或者是有边的角度，无边的角度，从两个角度来讲，所谓的

后世根本不可能应理的。

那么我们后世到底是怎么样成立的呢？当然我们刚才前面所讲的一样，一方面从名言当中假立的角度来讲，这也是非常合理的。那么这个怎么合理呢？下面也是进行宣说，以比喻来说明。所谓的世间，如果真实有边无边是不合理的，但是不承认真实有边无边，是一种相续的假立的话，这是非常合理的。下面龙猛菩萨用比喻来说明这个问题。

这一段比喻怎么说呢，这个科判可能跟其他有些大德的科判不一定是相同的，但我想了很长时间，后来也想不出来，大概是根据自己的理解来这样加的。所以别的一些藏文的著疏当中不一定能找得到这一段的科判分法。但我根据自己的理解这样解释的话，也能说得通，但不一定说是非常准确。因为凡夫的分别念去解释圣者的这种智慧和密意，那肯定是有了一定的差错，不一定是非常准确，但是基本上应该从这方面解释也是可

以。应该从自己的理解来讲是这样的。这样的话，下面以比喻来说明这个问题。

壬二、（以比喻说明此理）：

五阴常相续，犹如灯火焰。

以是故世间，不应边无边。

我们刚才已经讲完了，所谓的世间有边也不行，无边也不行的，那么我们现在的世间到底以什么样的方式来下一个定义呢？所谓的世间它是这样的，所谓的我们的五蕴世间，它是一种恒常的，藏文里面所谓的常法不是很明显的，但是也可以用相续，从一个角度来讲，它有一种不断的相续。从相续的角度来讲，相当于我们用灯火，我们这个酥油灯的灯火的话，灯火的这个火焰，实际上你真正从它的刹那方面来观察的话，应该前一个灯火的刹那灭完了以后，后一个刹那的灯火产生的，但是我们没有经过仔细观察的时候，表面上这个灯火能维持多久呢？实际上它也是能起它的作用，遣除它的黑暗，它从相续的角度

来讲，灯火应该有一种常有的本性，暂时来讲有常有的本性，而且它能遣除它的黑暗。

同样的道理，我们所谓的世间，如果从究竟的角度来讲，所谓的有边无边都是不合理的，但是未经观察的，从名言假立的角度来讲，这样的相续也非常合理的。前面的因和后面的果，没有经过详细观察的话，它有一个接连不断的一种相续，比如我们所谓的人，我这辈子转生到人，下一辈子转生到天人，你真正详细观察的话，就像我们前面观察的一样，常和不常都不可能成立的，但是没有这样详细观察的话，我这样五蕴的这种相续，不断地我自己造业，我自己感受，这种情况应该是有的，就像前面灯火的比喻一样的。

所以他这里说，所谓的世间，它的常有的相续就像犹如灯火一样的，所以所谓的世间也就千万不能说是实有的有边和无边。如果是实有的有边和无边，无论从哪方面去说的话，根本不可能说得非常清楚。但是你没有承认这样的，在名

言当中，假立一个相续的话，《入菩萨行论》的《智慧品》当中也已经讲了，依靠假立的这种相续，可以安立感受者和造业者，造业者和感受者也可以这样讲。然后《入中论》当中也虽然破了一些相续的实有，就像一些帐幔、军队，以这些来比喻已经破了，但是无有自性的缘故，我们所有的业也是可以成立的。以这样的原因来进行说明。

这样一来，我们在这里也可以说，在名言当中的相续是可以成立的，但是千万不能承认以世间实有的有边无边。就像灯火一样，灯火谁也不会说它是常有的有边无边，常有的有边无边的话，谁也不敢承认。所以应该用这个比喻来说明前面世间有边无边不合理的这个偈颂。

为什么不合理呢？不合理的理由下面进行广说。

壬三、（宣说不合理之理由）分二：一、世间有边不合理；二、世间无边不合理。

癸一、（世间有边不合理）：

**若先五阴坏，不因是五阴，
更生后五阴，世间则有边。**

他这里说我们应该承认，下面所讲的一样，依靠灯火那样的相续的假立，千万不能承认世间有边和无边，如果承认有边无边的话，就有很大的过失。有什么过失呢？首先讲世间有边有很大的过失。

世间有边怎么样有很大的过失呢？如果先所谓的五蕴已经毁灭了，世间已经毁灭完了，已经有边了，也就是说，我们现在人间的五蕴已经毁灭完了，并且不依靠五蕴而产生后蕴，不依靠刚才观待的五蕴，产生后面的蕴，这样的话，世间都已经有了边了，有这个过失。但这个根本不可能合理的。

《显句论》当中有灯火的比喻，比如说前面灯火的油已经尽完了以后，完全都已经灭完了那样，前面的天界已经灭完了。前面的天界已经灭完了以后，不依靠五蕴而产生世后的话，那这种

说法根本就不可能。在这个世界上也是根本不可能有的，为什么呢？因为前面的五蕴全部一点也不剩下，全部灭完了，灭完了以后再产生后面的，比如说我人的五蕴，所谓五蕴全部的实质性都已经灭完了，然后也不依靠这样假立的五蕴而产生后面的天界的话，那这是世间上也有因果错乱的过失，因为不观待前面的因而产生后面这样的过失，根本不可能。这样一来世间就有边了，也就是说前面的人道已经毁灭完了，人间毁灭完了以后再不依靠其他的五蕴而产生，这样的话，我们的每一个众生的世间，一刹那过以后都是已经有边了，但实际上并不是这样的，轮回是无边的，不管怎么样，我们天界、人界这样的众生一直流转不断的。这种说法完全是不合理的，世间有边谁也不敢承认，不合理。

第二个科判，如果这样承认的话，世间有无边的过失。

癸二、（世间无边不合理）：

**若先阴不坏，亦不因是阴，
而生后五阴，世间则无边。**

如果你说我们现在人间的五蕴不毁灭，也不观待，也不依靠五蕴而产生后世。前面的五蕴根本不观待，也不毁灭，这样要产生后世的话，那么世间有无边的过失。它这里的无边就是无有边际，无有毁灭的这种过失。

那这个也是根本不可能的，比如说我现在作为人，按理来讲，我现在转生到天界当中的话，一定要我的五蕴毁坏，刹那变化以后才可以转生，如果我现在的五蕴根本就丝毫的变化都是没有的，然后直接变到天界当中，这样的过程有没有呢？在这个世界上也是根本不可能拥有的。如果你说我前面的五蕴不毁坏，而且也不观待其他假立的五蕴，直接能转生到天界当中的话，那么这个世间有无边的边失，也就是说世间永远不会坏灭的，有无边的过失。所以这种说法，只要有智慧的人谁也不会承认的。

这两种说法就是根本不可能成立的。因此这两个颂词已经说明了什么呢？说明了世间有边也是不合理的理由，讲得非常清楚；然后世间无边这样说的话，它的理由也讲得很清楚。

我们从世间来讲，当然依靠名言假立的话，刚才所讲的一样，你不能断定为世间有边无边，然后从胜义的角度来讲，这两者是更不合理的。这样一来，我们所谓的对方，你怎么承认所谓的世间是有边还是无边？世间有边无边如果你承认的话，实际上世间是常有和无常，因为我们大科判当中现在主要讲的是后世有常无常，主要观察这个问题。这样的话，不管怎么样，我们未来是常有的话，这也是根本不可能合理的，然后你说所谓的世间未来是无常的话，那有断灭的过失，堕入断边的过失，所以这也是一种非常低劣之见。

因此无论站在哪一个角度来讲，实有的世间有常无常，谁也不敢承认。如果承认的话，有无数的妨害已经降落在自己的头上。那个时候，自

己也是无法回避这些太过。所以说，我们应该站在中观的立场，驳斥外面的一切有常无常的这种邪见。

下面我们讲讲义。

《中论释》

法若定有来，及定有去者。

生死则无始，而实无此事。

【如果对方认为：从无始以来，(众生)以连续不断的生生死死一再流转漂泊，以及未来的流转漂泊是实有存在的，这种恒常存在的轮转者，就称之为入我。】

如果对方这样认为的话，这是不合理的。

【如果承许入我或者五蕴从以往向此时的来，以及前往何处的去以自性而存在，则入我就成为没有开始，也即从无始以来即恒常存在的法。但事实上，这种情况并不存在。因为在十六品[观缚解品]等各品中，已经宣说了入我或者五蕴无论以自性而成立为常与无常，其来去[流转]都不合

理的理由。因此，所谓“无始轮回”的说法，只不过是分别心假立的法而已。】实际上没有的。

**今若无有常，云何有无常，
亦常亦无常，非常非无常？**

【由此可见，如果轮回不存在丝毫的恒常，那么无有始终的轮回又怎么会是无常的呢？因为无始无终并非一刹那的法，而无常又是刹那之性。既然如此，那么所谓前后世的取舍者又怎么可能应理呢？绝不可能。】

他这里的这个破法跟《显句论》的破法稍微有点差别，但这个有可能另一个理论，另一种方法来破的。

【还有，如果恒常之法丝毫也不存在，那么寂灭的无常又是指什么呢？作为无常之法，就不能被无常所吞噬，因为是刹那性的，】

意思就是说，它这里所谓的无常法，它自己的本体就应该是无常的，如果自己的本体无常的话，它不可能以其他的无常法来吞没的，就不可

能的意思，刹那灭的。

【故而以他法不可毁灭，如同以水不能使水潮湿一样，并且不存在非无常的法。】

【既然如此，那么无常究竟是什么样的呢？对此，诸大派别都异口同声地说过：“以‘恒常无常中，悉皆无无常’就可以将（无常）驳得毫无立锥之地；而以‘无常中无常，常亦无无常’又可以举一反三地类推二者兼具的情形；这样一来，证明二者皆非不存在的破斥方法也就一目了然了。”】

刚才二者皆具和二者皆非，以这种方式也可以破掉。

【所立之法也因此而不可存在了。】

【因此，包括单独的恒常与无常，以及汇集其二者的二者兼具都被驳得荡然无存，二者皆非的情形也随之而不可能再有安身之处了。】

【辛四、破依后际而安立之恒常等四种邪见：
若世间有边，云何有后世？】

若世间无边，云何有后世？

【如果世间的人我及五蕴为有边，则为断灭之法，那么又怎能会有轮回世间的后世呢？如同阿罗汉最后的身体一样。】

【反之，如果轮回世间为无边，又怎能会有轮回世间的后世呢？因为并没有新产生跟随前世五蕴的后世取受五蕴，前后世的五蕴完全成为了一体。】

这个和我刚才的解释方法是不是有点点不同的，但是我觉得我前面这样可能好理解一点，世间有边有怎么样的过失，世间无边有怎么样的过失。

可能这个颂词上希望还是你们尤其是辅导的话，就一定要先多看一下，不然不管是什么书，有时候光是看一遍，听一遍，里面理解不是很深的，应该自己产生一种定解。每一个颂词自己觉得“哦，是是是，原来这样的。”看了几遍以后“哦，原来它的推理方式就是这样的。”自己完全明白

的时候，不管怎么样说也是比较方便了。如果你这个推理方式和道理没有通达的话，就怎么样讲也是讲不通，有这种感觉。

所以我刚才就觉得我们现在的有边无边就是常和无常，从这个角度来理解的时候就比较易懂。

五阴常相续，犹如灯火焰。

以是故世间，不应边无边。

【为什么呢？因为，五蕴既在接连不断地延续，又在（接连不断地）毁灭前法[前面的五蕴]，如同灯火的火焰也是以接连不断生灭的方式出现的一样。因为前法的毁灭，所以遮破了有边；又因为后法的产生，所以又遮破了无边。】

【以灯的比喻可以揭示出：所谓前际仅仅为有边，或仅仅为无边的说法，都是不合理的。】

若先五阴坏，不因是五阴，

更生后五阴，世间则有边。

【如果前一刹那（的五蕴）已经毁灭，并且

依靠前面正在毁灭的五蕴，也没有产生后面的五蕴，如同灯火熄灭了一般，那么世间也就成了有边。】

**若先阴不坏，亦不因是阴，
而后五阴，世间则无边。**

【如果前面（的五蕴）没有毁灭，并且也没有依靠前面的五蕴，而产生后面的五蕴，那么世间也就成了无边。但以上的两种假设都是不合理的。

（鸠摩罗什原译中“真法及说者，听者难得故，如是则生死，非有边无边”一偈，在藏文原文中遗缺。）

第 113 课

下面我们继续讲《中观根本慧论》，第三个问题证悟缘起之功德，以二十七品来说明。

丙三、（证悟缘起之功德——观邪见品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

戊二、（宣说能破之推理）分二：一、广说；二、摄义。

己一、（广说）分四：一、破依前际而安立之生等四见；二、破依后际而安立之生等四见；三、破依前际而安立之常等四见；四、破依后际而安立之有边等四见。

其中我们现在所讲的内容是第四个问题。

庚四、（破依后际而安立之有边等四见）分三：一、破有边与无边；二、破二者兼具；三、破二者皆非。

第一个问题用三个科判来已经讲完了。现在

是第二个问题，破常和无常二者兼具。

辛二、（破二者兼具）分二：一、略说；二、广说。

壬一、（略说）：

大家应该清楚，前面所谓的常等四种见解依靠后世不可能成立的，生等四种见解依靠后世也不成立，看待后世的有八种见解，看待前世的有八种见解。看待后世的八种见解，生等四种见解不成立的道理，前面第三个问题当中已经破完了，现在正在破看待后际而安立的常等四种见解。意思就是说，我们这个问题，前面也提过，所谓的世间上的人们认为，我们这些众生未来是存在的，未来应该是有的，有这样的一种想法。这样的话，昨天说未来的这种边际，常也是不合理的，如果常的话，这个轮回永远都没有边际了，这样的话众生就不应该有后世了，这个问题应该讲完了，那么未来不常，不常的边也是不合理的，如果不常的话，就等于是已经毁灭了，毁灭的话，众生

也不应该有后世了。

昨天前面先说道理，然后以比喻来宣说，比喻宣说的时候，后面有两种理由已经进行阐释了。为什么常有的话，不成立后世，为什么不常的话，不成立后世，这两个问题前面都已经讲完了。

虽然我们昨天已经破了未来的常有，也就是说世间的边不成立的，无常有边，常有无边，这两者虽然是不成立的，各自分开的时候虽然不成立的，但是这两者聚合的时候应该成立吧？也就是说常和非常二者兼具的问题应该成立吧？如果对方提出这样一个问题的话，我们针对他的观点进行说明。所谓的常边断边，或者是有边无边，这两者不成立。不成立的道理首先略说。

若世半有边，世间半无边。

是则亦有边，亦无边不然。

他这里说，你们如果这样的话，我们现在的世间，也具有有边的，也具有无边的，所谓在一个世间的本体上，有边和无边两个都安立，如果

两个都安立的话，那么现在这个世间，它的一半就成为有边的了，然后现在这个世间一半就成为无边的，那么这样一来有什么样的过失呢？整个世间有边和无边两者齐全，或者这两个相违的物体在同一个本体上存在的过失。“不然”，这种有边无边的说法完全是不合理的。

当然我们也应该清楚，为什么有这样的过失呢？因为对方如果承认现在的这个，我刚才不是讲了吧，前面的世间有边虽然是不合理的，分开破的时候，世间有边的话，后世不存在，昨天我们讲的，不合理的；世间无边的话也是不合理的。但是他们认为现在世间有边无边两者应该是可以具足，从相续的角度，从人我的角度来讲的话，应该所谓的世间是无边的，它一直没有边际的，可以这样讲。从我们五蕴刹那刹那灭尽的角度来讲，应该还是有边的吧？所以虽然是在一个本体上，就像因明里面讲的一个本体异反体一样的，一个本体上的话，世间也可以叫做有边，也可以

叫做无边吧，对方是这样认为的。

但我们在这里略说的时候，我们不分什么叫做世间，其实这个世间就是人我的世间和蕴的世间，在下面进行阐述的有两个问题，但是我们这里不管是人我的世间，还是人我所领受五蕴的这种世间，这两个世间一半是常有的，一半是无常的，这种机会是不可能有的。因为他这里有边无边相当于常有和不常，比如说这个瓶子，瓶子的一半是白色的，一半是黑色的，这叫做花色，或者半黑半白，这样说的话，一个物体上面这是可以拥有的。

可是我们现在所谓的世间有边无边的话，无边已经延续不断的，一直是延到，最后没有一个边际，就像虚空一样，这个叫做无边；有边的话，它这个世间未来已经断了，比如说今天我人的这种身份就有边了，就已经断完了，说明刹那已经毁灭了，再也没有它的延续了，这个叫无边。说通俗一点，实际上是常和无常，常和无常在一个

世间的本体上是根本不可能成立的，比如说这个柱子，要么它应该是常有的，永远也不可改变的一种形体，要么它是不常的，也就是刹那已经毁灭了，它原来的这种本体全部都已改变完了，应该只有两种状态，其中你应该选择一个状态。你说这个柱子的上面是常有的，下面是无常的，或者左边是常有的，右边是无常的，这样的分析方法在这个世界上根本不可能存在的。

所以说所谓的世间并不是有边和无边这两者聚合的。或者一边是常有的，一边是无常的，这样也不可能的，这样一来，我们这个世间不可能说一边是有边的，另一边是无边的，这两种矛盾的说法集合在一起是不可能的。所以这个颂词应该这样理解。刚才略说是这样的。下面是广说。

壬二、（广说）分二：一、破领受者之二边；
二、破所受蕴之二边。

癸一、（破领受者之二边）：

彼受五阴者，云何一分破，

一分而不破？是事则不然。

他这里“受”是指领受者，因为我们刚才世间，说到底一点，这个世间或者是人我的世间，或者是我所领受五蕴的世间，除了这个世间以外，没有别的世间。首先我们要观察，所谓的有边无边，是人我的角度来讲的，还是所受五阴的角度来讲的，如果你选择第一个，也就是说，人我的角度来讲，你认为世间有无二边存在的话，这也是不合理的，怎么不合理呢？“彼受五阴者，云何一分破，一分而不破？”那么我问你，为什么所谓的人我补特伽罗，一分是无边的，不能破的，一分是有边的，分破的，这个是因为什么呢？实际上这种说法是完全不合理。“是事则不然”，这种说法完全是不合理的。

这一偈是从人我的角度来破的，你这个人我，一半是常，一半是无常，或者一半是有边，一半是无边，这样的说法根本不可能有的，为什么没有呢？比如说有些人可能这样想的，我现在是人，

然后我就生天，我生天的话，从我相续的角度来讲，我还是没有改变，从我的蕴的角度来讲是有改变。但是这种说法也只不过是名言的假立而已，实际上是不合理的。

宗喀巴大师在他的著疏里面有几个方面来阐述，第一个，我们现在所谓的人我，前面通过五种观察方法已经抉择完了，所谓的这个我，根本不可能存在，跟石女的儿子没有什么差别，既然所谓的我不存在的话，那么在我的上面有边际和无边际，一分破一分不破的这两个界限，你能不能找得到呢？根本找不到。就像石女的儿子上面，一分破一分不破的这种界限找不到一样。第一个就是从人我不存在的角度来讲，你这种说法是根本不合理的。第二个就是说，比如说我生天，我以前是人然后转生到天界。转生到天界的话，我有边和无边，从这个角度来讲也不可能的，我转生到天界的过程当中，一分是破的，一分是不破的，如果这样承认的话，那么我既是天界也是

人，在我的身上有既是人又是天这样的过失。为什么呢？因为从一分不破的角度来讲，我原来的这个人的身份还没有灭，一分破的角度来讲，我原来的人的身份已经灭完了，一分破完了，这样的话，我当天人的时候也有破人的一部分，也有不破人的一部分，这两个部分在我的人我本体上存在，有这个过失。

还有，一个是破的部分和不破的部分，他从部分的角度来讲的；一个是从天界和人之间，既是人又是天这个角度来讲的。比如说人到天界的时候，我原来的部分就是有边和无边的部分来讲的；一个是我是人和是天，那这样的话，我一半是人一半是天，这是根本不可能。我当天人的时候，因为从不破的角度来讲，我一半是人，从破的角度来讲，我原来的人已经有边界了，已经破完了；然后一半是天人，在天人的身上一半是人一半是天，这种情况是没有的。

不过现在世间上一些生物学，现在很多科学

家也发现很多很多怪物，比如说头是人的相，身体是毒蛇的相，这种情况是有的。除了你成了这种怪动物以外，除此以外根本不可能有的。这个到底是人还是，现在不是很多地方也发现一些特别奇怪的，然后很多科学家觉得非常神秘，他们就解不开这个谜，所以现在大自然界未解之谜、生物学未解之谜，我那里未解之谜有十二本，然后看里面的话，很多都是他们不懂佛教，所以没有解开这个谜，如果一懂佛教的话，众生的业力，然后前世后世方面一解释的时候特别容易，这个问题都不是特别困难。

但是现在的一些科学家，有些探索者的话，他拿着一个相机，从这边拍照片，那边拍照片，然后用望远镜、显微镜，很多东西来怎么样看也是看不出它的业力，也看不出它的前世后世，所以他们未解之谜我觉得也是情有可原的。不如还是应该把佛教的几本书看一看，把这些相机破破烂烂的东西全部扔掉，然后把佛教的一些因果的

法门，因果的几本书看一看，可能原来没有解开的很多问题已经解开了。所以还是觉得有点可惜，他们一直用这些仪器来想解开这个谜。

刚才这个是领受者，从人我的角度来进行分析的。下面用所领受的五蕴角度来分的。

癸二、（破所受蕴之二边）：

**受亦复如是，云何一分破，
一分而不破？是事亦不然。**

刚才从领受者的角度来讲，一分是有边的，一分是无边的，或者一分是有破的，一分是无破的，这样的情况根本不可能存在的。现在我们从所领受五蕴的角度来讲，因为这个世间，或者是领受者，或者是所领受，除了这两个以外是没有的。

那么从所领受的这个五蕴的角度来讲，我们现在相续当中的五蕴是有边还是无边，除了这两个之外是没有的。但是如果对方认为，这既是有边又是无边，或者一半是有边的，一半是无边的，

这种说法就根本不可能合理的，为什么不合理呢？比如说，我们这个推理方式完全是跟前面一样的，一方面我们通过五种方法来观察，人我和五蕴之间的观察已经观察了，观察以后，观待人我的所谓世间的五蕴根本不可能成立，这是一个观察方法，还有一个观察方法，我从人道一直转生到天界的时候，当时我的五蕴一半是有边的，一半是无边的，如果这样的话，那么我们刚才所说的那样，既是我的身体也是天人的身体，既是天人的五蕴又是人的五蕴，有两种过失。还有当他是天人的时候，天人这部分的蕴也成了人的这种蕴，就有这个过失。

但是我们怎么样详细观察，你当人的时候，天人所有的五蕴，一点也是不可能存在，就还没有得到的，当你得到天人的时候，原来人的五蕴，一点也是不可能存在的。所以你说一半是人，一半是天的话，怎么样去观察也是根本不可能。

就像苗芽从种子当中生起来的时候，当它苗

芽的时候，从现在的物理学角度讲，从微观方面的，看种子的任何一个细微分子和原子的部分，这样的元素在它果的苗芽上是得不到的，得不到的话，那你说这个苗芽一半是种子，一半是苗芽，这样的说法在我们世间当中也是根本不可能成立的。

这个颂词主要是破所领受的五蕴，这两个角度来破的话，应该是非常好懂。不然的话，这好几个颂词，龙猛菩萨里面有很多的分歧，他的推论方式完全是不同的，如果有智慧的人真正推测的时候，里面的很多推测方法完全是不同的。但是从表面上看来，你看刚才这个受也是为什么是一分破，一分不破，是事则不然，然后下面又说，受五蕴者，又云何一分破，一分不破，是事则不然，这样的话，到底是在什么上面分析？可能有这种想法。

所以说我们具体分析的时候，里面有很多很多细微的差别，大家也应该不要像麦彭仁波切在

《中观庄严论释》里面说有个叫巴瓦匝，不要成为那个草一样，模糊不清。如果模糊不清的话，全部都好像觉得一模一样，这样的话，真正的理证智慧很难在自相续当中生得起来。

这是一个问题，刚才广说已经讲完了。现在摄义，摄义什么呢？因为这个科判就是无常和非无常，这两者集聚的这个问题根本不可能存在，所以要破这个问题。现在是破常和无常二者非俱，刚才我们分的第三个科判。

辛三、（破二者皆非）：

若亦有无边，是二得成者。

非有非无边，是则亦应成。

他这里这样说的，因为前面广说和略说当中，所谓的常和不常二者兼具这样的观点已经破完了。如果在这个世界上有边和无边二者兼具，二者都成立，这样的话，反过来说非有非无的边，有边和无边反面就是非有非无边，这两个边也可以成立的，但实际上这完全是不成立的，为什么

呢？因为我们前面也已经观察过了，如果真的这个法是常有的已经成立了，无常的已经成立的话，那么这两个同时集聚也是可以的。

我昨天所举例子一样的，两个人如果已经成立的话，这两个人具足也是可以成立的，如果这两个人具足成立的话，那么不是这两个人反体也可以成立的，比如说在这里瓶子和柱子这两个，瓶子在瓶子的本体上成立，柱子在柱子的本体上成立，如果这两者成立的话，这两者兼具也可以成立的，我前面的供桌上左边放一个瓶子，右边放一个柱子，这个柱子很小，不能是很大的柱子，那么这样的话可以成立，为什么呢？因为左边的瓶子已经成立了，右边的柱子也可以成立了。这样的话，柱子和瓶子它们同时也可以成立的，如果这两者成立的话，那么这两者兼具，这两者聚合在一起也是可以成立的。

但是如果瓶子也没有成立，它也是石女的儿子，柱子也没有成立，就成了虚空当中的鲜花，

那么这两个集聚就不可能成立的，这两个怎么样也是集聚不了，如果这两个集聚不成立的话，这两个不集聚的反体根本不可能成立的。同样的道理，我们刚才所讲的，所谓的常有在它的本体上成立，无常在它的本体上成立的话，这两个兼具应该成立了，可是我们今天刚刚已经破完了，略说和广说当中，这两个聚合在一起，不论怎么样，你天人到人的身上也好，或者是任何一个世间种子和苗芽的身上也好，我昨天不是讲了吧，他这里的有边无边主要是用常和无常来理解就比较好懂一点。然后这两个兼具，今天我们这里面破和不破，也实际上是常和无常方面的意思。如果这两个，常和无常两个皆具的这种法，从来都是根本不可能得到的话，那么这两个不集聚，也就是说非有边和非无边的这两个不可能聚合的。这个应该比较好懂的。

所以破未来的时间当中的所谓的常有和无常不可能，这两者兼具也不可能，这两者非俱，

也就是说这两者皆非，这个问题根本不可能成立的。颂词上以反问句来间接已经在意义上说明，这两者非俱在这个世界上根本不可能成立的。这个问题已经讲完了。

这一品的最后一个颂词，我们昨天科判当中讲广说和摄义，宣说能破之理分两个方面，一个是广说，刚才我们破十六种见解已经讲完了，现在摄义，这十六种见解最后总结起来，结合起来这样讲的。

己二、（摄义）：

**一切法空故，世间常等见，
何处于何时，谁起是诸见？**

从字面上解释的话，一切万法，所有器情世界所摄的，轮涅所摄的一切万法全部是空性的，如果一切全部是空性的话，我们前面所讲到的世间常等四种见解，世间无常等四种见解，或者世间生等四种见解，世间无生等四种见解，或者依靠前际的八种见解，依靠后际的八种见解，这些

所有的见解，在什么时候，在什么地方，是什么样的补特伽罗的相续当中生起来呢？因为一切万法是空性的，一切万法最终归属于空性，既然一切万法最终归属于空性的话，那么正见和邪见也是没有的，正道和邪道也是没有的，真的修行人和相似的修行人也是没有的，一切的一切全部都是没有的。

所以在《显句论》当中的有些教言，全知果仁巴在他的讲义当中已经引用了，他是怎么说的呢？他说像影像般的世俗当中，虽然有取受者，依靠取受者已经遮破了常有等四种见解，但是我们要抉择一切万法不得，无缘空性的角度来讲，就是一切万法抉择有缘空性的角度来讲，那么一切的一切全部跟石女儿儿子的苗条——石女的苗条肯定有吧，听说有些石女长得特别好看，石女儿儿子的身态一模一样，这是月称论师这样讲的，然后全知果仁巴大师就引用这个教证。意思就是说，像影像一般的世俗当中虽然也有领受者，有

破除常等四种见解，是有的，但是最后抉择不缘空性的这种境界当中，这样的時候，一切万法就跟石女儿子的姿态没有任何差别，何况有常等见解呢，就根本不可能存在的。意思就是说，上面所讲的对方所破除的这些见解，然后我们的这种见解实际上也是根本不可能成立的。

那天我们讲考的时候有一个道友，当时声音比较大的，然后月称论师说你们能破的也是不是如幻如梦啊？就用《入中论》的最后一个偈颂宣讲了，我们能破所破全部是得不到。这个道理当时可能有一个道友讲了，只不过当时他的表情有点点，可能有点高潮了……，后来他自己也忏悔。其实他当时讲的表达方式我都是非常赞同，还是很理解，他讲得应该算是很好的。不过他当时拿出的表情有点太过分了，当时我就接受不了，所以后来在课堂上稍微说了一点，然后他自己也说我讲得如何如何不行，以后要注意，不知道现在他们讲考得怎么样。因为他从理解、表达方式

各方面应该是可以的，但是因为患有心脏病的人，如果有时候声音太大的话，好像整个.....声音如果文文雅雅的话，就好像有点舒服。虽然讲得不是很好，但是听起来都是很文雅的话，就觉得这个人很慈悲，应该讲得很好，有这种感觉。然后虽然讲得还可以的，但是讲得特别有种不同的，有时候声音特别尖的话，也不是特别舒服的，有时候声音特别粗大的话，也不是很舒服。

当时我们《入中论》当中讲能诠所诠无有自性的角度也已经讲过吧，就像这里面所讲的一样，现在这里也说最后要抉择什么，因为我们这一品当中主要宣讲最后证悟缘起空性的功德，那么最后我们要达到什么样的境界呢？所有的这些见解，暂时在名言当中确实是如梦如幻的这种境界应该存在的，比如说从名言当中的话，邪见也是存在的，在本师传当中经常也是讲提婆达多对佛陀的行为生起邪见，在什么地方，比如说在印度，当年佛陀在世的时候如何如何，这也是存在的。

在名言当中，当年佛陀在印度灵鹫山转 F 轮的时候，须菩提已经证到了空性法门，然后他在那个时候对般若波罗蜜多如何如何证悟的，这些也是在名言当中何时何地何者补特伽罗，他的相续当中生起邪见，生起正见，这样的景象全部是存在的。

但是从胜义当中一切万法都是空性的缘故，所有的这些正见、邪见全部就像寂天菩萨抉择《智慧品》的最后，抉择空性的结局一样，全部都是了如虚空，这也只不过是比喻而已的，实际上也没有虚空的本体那样，最后达到这样的境界的时候，才算是中观真正的了义境界已经现前在我们的智慧当中。

丁二、（以教证总结）：

最后用教证总结。清辩论师那个讲义当中也有一些《般若经》的教证，还有《梵王请问经》当中有这样的教证，“深解因缘法”，深深地解开因缘法的意思，“则无诸邪见”，如果你真正

通达因缘法，没有邪见，“法皆属因缘”，一切法属于有因缘的，“无自定根本”，没有自性决定的这种根本。“因缘法不生，因缘法不灭，若能如是解，诸佛常现前。”如果你通达了因缘法不生，因缘法不灭，“若能如是解”，如果能通达如是道理的话，“诸佛常现前。”诸佛已经经常现前了。

所以我们通达中观的因缘的话，诸佛菩萨的境像就已经显现在你的面前。不用想我今天能不能找到一个佛陀，会不会没有见到佛陀心里很伤心，见到佛陀很高兴，没有这样的。一切诸法是因缘法，因缘法也是不生不灭的，这个道理通达的话，这就是诸佛的本来面目。所以说缘起空性就是唯一佛陀所宣讲的这种殊胜妙法的原因就在这里。

明天是我们最后一个颂词，龙猛菩萨也是最后要忆念佛陀的恩德，最后有一个颂词，我们一方面忆念佛陀的恩德，到时候一起念诵《缘起赞》。

我们中观法门当中缘起法是最深的，密法当中大圆满是最深的，中观和大圆满，麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面说只不过是名字不同，意义是相同的。所以我们明天应该算是经过那么长的时候大家精进闻思修行以后，最后一方面善根回向，一方面也是发愿，愿生生世世不离开这样的缘起空性法门。

下面我们在讲义上读一遍。

《中论释》

若世半有边，世间半无边。

是则亦有边，亦无边不然。

【如果（世间的）一半是有边，而另一半是无边，那么世间就成了有边无边二者兼具的法。但是，因为其二者相违，所以这种假设不合理。】

彼受五阴者，云何一分破，

一分而不破？是事则不然。

【其理由是：怎么能说取受（五蕴）者的一半已经坏灭，而另一半又尚未坏灭呢？我们通过

两方面所阐述的理证，都可以将其推翻。因此，取受者不应该是（坏灭与非坏灭）二者兼具的法。】

受亦复如是，云何一分破，

一分而不破？是事亦不然。

【还有一个理由：作为近取五蕴的受蕴，怎么会一半已经坏灭，而另一半又尚未坏灭呢？这种情形也是不合理的。】

若亦有无边，是二得成者。

非有非无边，是则亦应成。

【如果所破之法亦有亦无边可以成立，那么就应该承认遮破该法的第三种法——非有非无边也能以本体而成立。但这种假设也是不合理的。】

【由此可知，正是对因果的取舍，从而导致五蕴如同灯火一般持续不断地往后延展。】

【因为以五种方式在取受五蕴上都不可寻觅，所以相违的坏灭与非坏灭不可能聚集于同体之上。】

庚二、安住于胜义离戏而破邪见，或为共破：

一切法空故，世间常等见，

何处于何时，谁起是诸见？

【依照胜义离戏的观点：因为内外一切法，都是如同影像一般的缘起空性之法，所以，关于（世间）恒常、无常等的四边十六见，无论在任何处所、任何时刻，哪位补特伽罗又能以什么理由而生起呢？】

就根本不可能，从胜义的角度来讲。但我从名言的角度来讲，刚才邪见和正见都可以生起来了。

【绝不可能，因为已经证达彼等一切皆为空性的缘故。】

《中观根本慧论》之第二十七观邪见品释终

第 114 课

下面我们讲第二大佛陀，世间六大庄严之一，世间明目怙主龙树大菩萨所撰著的《中观根本慧论》。

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

其中前面的整个论体全部讲完了，今天讲授最后一个颂词。

乙三、（忆念恩德而顶礼）：

**瞿昙大圣主，怜愍说正法，
悉断一切见，我今稽首礼！**

这里“瞿昙”指的是释迦牟尼佛的种姓，也就是释迦牟尼佛的种姓，也经常有这个瞿昙。藏文叫果达玛。以前外道经常不直接叫释迦牟尼佛，经常说瞿昙瞿昙，他们对释迦牟尼佛的一种称呼。平时佛教徒也是对释迦牟尼佛用瞿昙来称呼。这样的瞿昙大圣者，也就是我等大师释迦牟尼佛以种姓来取名的，我等大师释迦牟尼佛对无量的众

生生起悲悯之心，宣说了正法。

宣说正法的目的是什么呢？就是让这些可怜的众生，断除一切边执见，断除一切邪见，还有常见、断见等等一切见。这样的世尊面前，作者龙猛菩萨我，毕恭毕敬地向他顶礼、礼赞。在颂词字面上应该是这样的意思。

因为前面已经讲了，所有缘起空性的法门，那么这个缘起空性的法门谁首先真正通达的呢？就是我等大师释迦牟尼佛。在整个广大无边的世间上，有无数的学者和无数的智者，但是在这些智者当中，就像群星当中的月亮一样，唯一能发出空性缘起的狮吼声者就是我等大师释迦牟尼佛。世间上也有外道，也有一些内道，但是真正能通达一切缘起正理，一切万法的真理、真相，这样的人在世界上可以说是独一无二，无与伦比者。是应该这样的。

我等大师释迦牟尼佛首先是通达了一切万法的真相，也就是远离四边八戏的缘起空性的真

理，他证到了缘起空性的真理以后，世间上还有无边无数的众生没有通达这一点，并且他们以各自的实执见，各执己见，沉溺在极其难忍又是漫长痛苦的大海当中，所以佛陀为了拯救他们苦海当中的众生，为他们宣说了无上的甘露妙法。

一方面，佛陀宣讲妙法的唯一目的是什么呢？就是无数的众生不知道这样缘起空性的真正胜义，他们自己各自以各自的见解，在轮回当中一直在漂泊，一直在流转，不断地在感受焦热的痛苦，这样的话，佛陀以悲悯之心看见无数的众生在这里，为了拯救他们，佛陀已经为他们宣说了这样的妙法。龙猛菩萨也是受到了佛陀教诲的恩赐，增长自己的慈悲和智慧，最后就通达了缘起空性的真理。说到这里，一般来讲，智者他自己的这种利益，不管是从哪里得到的话，他知恩图报，会知道他的恩德，同时也有图报之心。

作者龙树菩萨是以什么样的角度在这里顶礼呢？一方面，前面第一个礼赞当中也顶礼了，

顶礼的内容大家都知道，佛陀唯一的特点我们前面也讲了，缘起空性就是佛陀的唯一特点，那么证悟这样的缘起空性、四边八戏者，就是我们在这里顶礼的对境。龙猛菩萨刚开始的时候把他作为自己的怙主来这样顶礼的，然后这部论典最后，也就是整个《中观根本慧论》全部结束的时候，就已经宣说了这么殊胜的妙法，龙猛菩萨也是依靠自己的这种理证智慧，以事势理的智慧已经宣说了这样的殊胜妙法，它的来源是谁呢？就是佛陀的恩赐，佛陀的加持，所以他就忆念恩德，然后向佛陀面前恭敬地顶礼。

所以我们在座的各位，我想当然在听受《中观根本慧论》的过程当中，可能也有各种各样不同的层次，有些不但是传承全部圆满，而且从中真正对佛教的缘起空性生起殊胜定解，我相信这个是肯定有的。虽然我讲得一点都不好，但是以各大讲义和麦彭仁波切和传承上师们的加持，有很多文字流露在这个世间，通过传承上师们这些

教言稍微提醒的话，我想在这里有前世因缘的，今生当中也是具有俱生和勤修智慧的这些人，即生当中对这个缘起法门也应该有所认识的，也有这么一部分。有些的话，可能《中观根本慧论》的传承没有断，但是里面的内容一点也没有懂；有些可能内容也不懂，传承也断了，而且中间也有可能极少数的人生邪见、生痛苦啊，也会有这样的，但不管怎么样，受到这样的法的利益和加持，也是在末法时代当中，确实是在黑暗当中的闪电一样，极为短暂，极为难得的一件事情。

我们在座的人，也应该从内心当中非常感谢法王如意宝，如果法王如意宝早在几年前没有给我们这样传授的话，我想今天的这种传授和来源加持是没有的。所以虽然上师已经趋入圆寂，但是在清净的法界当中，以无碍的智慧、无碍的慧眼，会透彻地见到我们的一切所作所为，这样一来，一方面也是为了圆满上师的密意，很多高僧大德不管是造论也好，或者是讲论、听论的话，

就是为了圆满上师的遗志，这一点是非常重要的。

上师在世的时候，让上师欢喜而做事情，承事、恭敬，这个也是非常有必要的事情，上师不在的时候，为了圆满上师的遗愿，上师的遗愿是什么呢？就是让人们获得这种缘起空性的真理。我想上师在世的时候，最主要的目的，最主要的心愿就是这个，让我们这里如果是一个人通达缘起空性的真理的话，那是上师如意宝最欢喜的事情。

我想我们在座的这些人，可能经过很长的时间吧，具体多少天我没有说，中间也是断了很长时间，大家也都是很长时间，经过努力吧，你们每一个人并不是自身没有什么困难的，有些时候生活上的困难，有时候心情上的困难，有些人的话，身体上的困难，我们住在欲界的苦海当中，如果不是一个勇敢的人不可能站得起来。确实你一定要勇敢，没有勇敢的话，在这个社会当中真的能站得起来，每天都是不断传承，这样的人是

非常难得的。

大家都依靠各自的能力，尽心尽力地听受了，我们内心当中，一方面现在像龙猛菩萨前面对佛陀赞叹一样的，我们也是对佛陀和传承上师，尤其是《中观根本慧论》的作者龙树菩萨，以及前代的这些译师们，对我们来讲恩德很大，如果没有他们的洪恩的话，我们跟现在世间的平凡人可能没有任何差别，还是世间人的边执见解一直不可能抛开的，但是我想我们在座的人应该从见地上有一定的差别。

在这么长的时间当中学习，比如说现在世间，在一个月当中培训，回来以后，他们做什么工作还是应该没有什么问题的，我们在这里按《中观根本慧论》的道理已经培训了那么长的时间，如果心里一点受益都没有的话，那所谓的佛教徒的心是不是石头？不可能的。

只不过是有些在智慧上的一些结果不是特别的明显，不像在外面的一些体力劳动方面的，

体力劳动，我们等一会儿所有的道友出来打扫的话，一会儿就把整个街道全部扫得干干净净，一会儿就看出明显的效果。我们智慧上，以前上师如意宝有这样一个诗学方面的偈颂，它大概的意思就是说，我们这里有些道友几个小时当中造的房子就遍满整个山沟，这么多人日日夜夜勤修的闻思修行的功德，在这个大地上怎么会容纳，为什么这个大地能承受得起呢？这个大地难道不沉下去吗？当时上师有这样一个（偈颂）。

确实有时候想起来也是这样的，当时上师如意宝作这个偈颂的时候，我们学院确实也不是那么大，好像那个山沟还没有满，现在确实山沟都已经装不下了，但是当时上师有一个偈颂当中这样的。所以有时候，我们这样的闻思修行，大家这么多的人，每天都这样，大概有一百天以上吧，这么多天当中，如果是其他劳动的话，那我们修了好几座房子，肯定没有什么问题，二十几层楼的房子。我们这次《中观根本慧论》每一天早上

两小时，然后你们辅导的时候，小辅导的时间大家全部出来，他们说的是包工头，我当包工头，你们每个人都拿着工具，我们来做一个《中观根本慧论》的大厦的话，早就已经竣工了。但是有时候我们智慧上的这种结果的话，不一定外面是非常明显的，但是实际上每一个人的相续当中，每一个人的见地上，应该和这个社会世间人与众不同的，应该有很大的差别。

今天在这里也是，一方面大家应该生起非常大的欢喜心，为什么呢？在这样的末法时代，黑暗当中，你们也是能把这部大的论典坚持下来是非常不容易的，我也是依靠这样的身躯真的坚持下来的话，我对自己来讲非常有一种信任感和安慰感，觉得“哎，我很厉害，不然像我这样的这种身体，包括它的翻译、传讲全部圆满的话，还是不容易。”，自己对自己有这种想法。一方面我们在小范围当中，大家都自己对自己赞叹的话，也觉得是应该的，你们每一个人也应该这样想。

今天《中观根本慧论》应该算是圆满的。

这也是我昨天所讲的那样，护法神和传承上师们的加持确实不离开的，不然的话，在外面举行一个法会，比如说七天的法会，中间也是非常困难的，人和非人的违缘也是相当多的。去年我出去放生的时候，不管到哪里都是，在放生的时候，只有在外面陆地上集中下一，然后给他们顺便讲讲法。除了这个以外，别的一些道场，各方面不是非常方便的，当时心里面也深深地感受得到我们学院各方面的顺缘。以后可能你们也是没有听法的机会的时候，这个时候可能知道。《萨迦格言》里面说，到了非常酷热地方的时候，才知道清凉地方的这种快乐。有这么一句。所以现在在我们人自己正在享受的时候就不一定知道的。

这次我们通过护法神和传承上师们的加持，应该把《中观根本慧论》已经圆满了，这也是我很多年的一种愿望，现在我们也同时祈祷护法、根本上师这些，我们应该把《中观庄严论》为主

的其他法门圆满，这方面每一个人也应该心里想。每一个人的违缘可能是不同的，有时候是心里的违缘，有时候是身体的违缘，所以这些大法真的能圆满，也是在末法时代，我觉得是非常难得的事情。

他这里也宣说，或者是顶礼释迦牟尼佛，因为想到他的恩德以后，在这里这样做顶礼的。这就是颂词上的大概意思。

月称论师在《显句论》当中，这个颂词已经包括在第二十七品的后面了，他没有放在别的颂词，应该放在二十七品的后面。

下面讲讲义。

《中论释》

乙三、随念恩德之顶礼：

**瞿昙大圣主，怜愍说正法，
悉断一切见，我今稽首礼！**

（原译：瞿昙大圣主，怜愍说是法，悉断一切见，我今稽首礼！）

【（众生）怙主（释迦牟尼佛）敷演正法之因，不是为了求得名闻利养等等的回报，而是以极其清净的先见之智，以及无缘大慈大悲之心，为了令其断除一切颠倒边执恶见的需要，而摄受一切众生，宣说般若波罗蜜多缘起离戏寂灭之正法的。】

当时佛陀是为众生以大慈大悲和他的智慧宣说正法。藏文的颂词跟他这里原来鸠摩罗什的颂词，有些调方面不是特别的相同，但基本上意思应该是相同的。藏文是为了可怜的这些众生和为了断除一切边执见，佛陀已经宣说了正法，在这样宣说正法的佛陀面前，我向您顶礼。

也就是说，为什么佛陀宣说呢？就是断除这些众生的边执见。宣说者是谁呢？就是佛陀。佛宣说的什么呢？宣说的妙法。这个藏文跟清辩论师那个译文的调解基本上相同，对佛陀是这样顶礼的。

【（我龙树）以感恩戴德之心，向无等本师

释迦狮子表示真诚的敬礼! 】

这以上跟藏文的段落顺序上有点点调整。他这里面原来写的是“瞿昙大圣者，怜悯说是法”，“是法”，藏文里面有个妙法或正法，他这里其实不改也是可以的，“说是法”也可以，但是麦彭仁波切那个里面解释的时候，好像妙法或正法，不改的话就有点困难，所以就改了一个字。但如果你们自己平时读的时候，“妙法”、“是法”也可能没有多大的差别。平时这样敬礼也可以。

一般藏传佛教的很多高僧大德们，向释迦牟尼佛恭敬顶礼的时候，或者是用龙猛菩萨所造的前面的顶礼句，或者就经常用最后的这个顶礼句，观音菩萨化身经常在各个国家受邀请为他们演讲的时候，先顶礼释迦牟尼佛，经常首先就念这个颂词。所以我们平时对佛陀想顶礼的话，因为我觉得这个作者是释迦牟尼佛真正亲自授记的龙猛菩萨，而且译者是鸠摩罗什。作者、译者，从哪个角度来讲，应该都有很大的加持力，平时

要祈祷佛陀的时候，应该用这句话来祈祷。这是我们自相续当中生起缘起空性的一种殊胜的缘起。

因为我们在座的人都是佛教徒，对佛陀应该有个不共的信心，这种不共的信心有随法的利根的信心和随信的钝根的信心两种，我们应该是随法的利根者的信心，我们知道在这个世界上唯一能发出这样缘起空性的狮吼声者就是我等大师释迦牟尼佛，如果不是他的话，那么别的一些世间人，甚至声闻缘觉的话，也是根本不能宣说这样的缘起空性的真理。

如果你这样通过自己的智慧来进行研究，最后确实知道一切万法的真正唯一的佛陀才能宣说，如果在自相续当中真正能生起这样的定解，这个时候你对佛陀的信心也不是那么容易退转的。不管遇到什么违缘的时候，也是不容易退转的。

宗喀巴大师《理证海》最后，也就是《中观

《根本慧论》的最后一个颂词里面也是这样讲的，他说愿生生世世以文殊怙主加持他、摄受他，并且遇到生命危险也不要舍弃缘起空性的法门。这也实际上是利根者对佛陀信心的一种标志。利根者是怎样呢？大家应该知道，他通过自己的理证来完全通达这个真理，这种真理的渠道唯一的佛陀才开创的，其他的任何人没有这个能力，所以龙猛菩萨为什么最后到这个时候向释迦牟尼佛顶礼呢？这个原因。

我们在座的人自己还是观察自己的心，自己到底对佛陀和对龙猛菩萨有没有非常感谢，或者觉得所有的真理当中我这个《中观根本慧论》真是最了不得的，最不可思议的一种法门，如果有这样的感恩之心的话，那可能这个缘起法门，在你的心相续当中应该说是融汇一体了。如果一点感觉都没有，反正今天也讲完了，明天休息就可以了，别的不管什么的，反正明天可以睡懒觉，这是阿弥陀佛加持我的。如果只有这样一种心情

的话，那真是听《中观根本慧论》也可能没有多大的受益，只不过是传承上的一种加持而已，在自己内心当中没有生起真实的定解。所以龙猛菩萨他这里也是以这种方式来向佛陀顶礼。

【所谓正法中的“正”，是指不住于二边的遍知妙智之同类因，以及究竟断证之正因；所谓“法”，是指贤善或者护持圆满二利之力。也可以这样解释，所谓“正”，是指诸圣者；所谓“法”，是指救脱于轮涅有寂之险隘。】

这里正和法，有时候所谓的正法，正指的是圣者，法指的他所宣说的从轮回当中所解脱的法门。我们平时一般人所说的法不叫正法，因为不是圣者的缘故。

【还可以这样解释，所谓“正”，是指为圣者所称叹；所谓“法”，是指从执著边见之险崖处获得救护。】

【所谓“瞿昙¹³”，是因为（世尊）出生于瞿

¹³ 瞿昙：乔达摩的另一种音译。意为最胜，古印度一氏族名。释迦牟尼佛即出生于此族，故经书中常称其为“瞿昙”。瞿昙也是古印度传说中一位仙

昙大仙人种姓，所以冠以（“瞿昙”）之美称。】

甲三、末义：

【这里的末义，也即为论著撰写圆满所作之跋。】

【归属大乘对法之义，阐扬胜义真如法性，】

大乘法也是分三藏，三藏里面它是属于俱舍，也就是对法方面的。

【开显（圣）般若波罗蜜多之理的《中观根本慧论》，乃为拥有不可掠夺之智慧与悲心，开演如来无上大乘之理，成就极喜地之果位，】

全部是赞叹龙猛菩萨的顶礼吧，他的这种智慧是不可掠夺之智慧和悲心。我们的智慧到了城市里面以后，过一段时间，过了一两年以后的话，原来学的中观的智慧全部被世间人已经掠夺完了，但是龙猛菩萨并非这样的。

所以不可掠夺的智慧这一点，我们学《定解宝灯论》，还有《中观庄严论》，开头的时候也

是有的，不可掠夺，这种智慧不随他转，这个非常重要的。如果没有不随他转的智慧的话，遇到一些环境的影响，遇到一些其他人群影响的时候，自己的智慧就随着外境而转变。所以龙猛菩萨他这里有不可掠夺的智慧悲心。

还要直接开演，龙猛菩萨和无著菩萨他们能直接依靠自力来解释佛陀的经教。在印度来讲，除了龙猛菩萨和无著菩萨以外，一般来讲，其他的大智者直接开演佛陀的经教非常少的。只不过现在汉地还有很多法师依靠自力可以直接解释很多佛经的意义，这个真是不可思议。

【前往极乐刹土，于“极净光世界”成佛，号“智源光如来”之圣者大阿阇黎——龙树菩萨圆满撰著完毕。】

这是前面龙猛菩萨的传记当中也是有。

这部论典是谁造的呢？就是具有这种特点的，最后往生极乐世界的龙猛菩萨所造的。

【奉拥有殊胜自在妙智之具德大国王赤松

德赞之圣诏，印度中观大论师，堪布[法师]杂加纳嘎巴达[益西娘波¹⁴]，与主校比丘焦若·鲁坚赞¹⁵译师共同翻译、校勘并订正。】

焦若·鲁坚赞，我那天也是讲了，他是在国王赤松德赞时候的三大译师之一，非常了不起的，他的一些历史在《青史》当中比较多，还有《东嘎藏学大词典》里面也是比较多。这两个译师一个是印度的大班智达，还有一个是我们藏地的大译师，他们共同翻译、校勘并订正。他们通过闻思而这样抉择的。

【该论共二十七品，四百四十九偈，共计一卷半。

之后，于克什米尔慧美继鸿城[妙臂城]中心的仁亲卫寺[藏宝寺]内，克什米尔堪布——大智者哈萨玛德[夏波洛珠]，与西藏译师巴擦尼玛扎[日称]，】

¹⁴ 益西娘波：即智藏论师。约在七、八世纪时，古印度一佛学家名，著中观二谛论，持自续派中观见。

¹⁵ 焦若·鲁坚赞：八世纪中，藏王赤松德赞时青年三译师之一。译有《解深密经大疏》四十卷、《了义中观》、《般若要义》和《抉择诸法枢》等经籍。

他也是非常有名的一位译师，一般来讲，以前讲《入中论》有两种翻译，一种就是日称论师的翻译。

【于(克什米尔)国王帕巴拉[圣天国王]年间，根据与克什米尔版本相符之《显句论》，再次进行修订。】

以前不管是克什米尔还是藏地的这些国王，他们特别重视翻译。现在汉地的很多译本当中，也是什么什么奉诏，受国王的命令翻译的。以前唐玄奘的很多译文当中就有这样的。现在的话，翻译的时候不给奖励都不要紧，没有惩罚，没有制裁就算是非常不错了。

当时克什米尔国王叫圣天国王，他是根据《显句论》，跟现在藏文现在的这种译本就非常相似的。所以我那天为什么说这次我鸠摩罗什的有些不同的地方，还是针对藏文的版本这样进行校核的原因就是这样的。因为藏文的版本通过很

多大译师，再次地通过印度东方、西方、克什米尔，好几个版本结合在一起这样来校订的，应该算是非常可靠的。

【随后，于拉萨大昭寺殿内，印度堪布嘎那嘎瓦马色及国卡[金铠]与译师(巴擦尼玛扎)，(依照印度东西方各类版本)再次进行大校。】

这些译师以前一直都要跑到经堂里面去翻译，现在的话，到经堂里去的人特别多，所以还是在自己屋里可能好一点。

**【印藏圣贤所宣义，智者轻易而传引，
以上师语为庄严，趋入圣者密意境。】**

依靠藏地和印度的大智者所宣的意义，智者依靠这种讲义，能很容易转入《中观根本慧论》的道理，再加上依靠上师的语言进行庄严，我们可以趋入龙猛菩萨和佛陀的这种密意当中。

**【遵循前辈无垢之传统，
以宣无谬殊胜善妙语，
为证绚烂清净大光明，**

故当趋入而获聪睿智。】

依靠前辈高僧大德们的这些传承，宣说了上面所讲的《中观根本慧论释》的这种妙语，也是为了大家证悟大光明大清净并且趋入，如果我们趋入这样的话，会获得中观缘起空性的这种智慧。

**【愿此善令无缘法藏道，
广弘十方灭除有无边，
论妙理者普获具德智，
发出实相狮子之吼声。】**

依靠这样的善法，以无有执著的无缘的法藏，无缘的中观缘起空性的道理，但愿弘扬于十方，遣除众生无量无边的边执见。这样的说妙理者，这样的宣说空性者，会获得佛陀龙猛菩萨所讲的《中观根本慧论》的这些智慧，并且能发出一切万法实相的这种狮吼声。现在我们非常希望这样的，在座的道友也是一方面大家应该都发愿，发愿非常重要。今天我们《中观根本慧论》讲完以后，大家也应该发愿，就像刚才宗喀巴大师发愿

一样的，依靠文殊菩萨和传承上师们的加持，愿我生生世世不要舍弃缘起空性这样的法门。这个应该自己发愿。

全知果仁巴大师在他的《中观根本慧论》最后的讲义里面这样讲的，依靠前世的因缘，人身非常难得的，依靠前世的福报，遇到佛法也是非常困难的，现在这么好的因缘具足的时候，我应该修持缘起空性，应该对未来的后世创造美好的条件。所以我们在座的人也是，我们今生的这种事情非常短暂，不管是你的名声、你的财富，哪方面怎么样兴旺发达，也实际上是非常短暂的，就像我们瞬间做梦一样，没有多大的意义，但是你要考虑的话，愿我们生生世世利益众生，这个是千万不能离开的，应该自己心里面想，愿我生生世世不离中观的缘起正见，然后以这样的缘起正见利益无量无边的众生，宁可舍弃我自己一切的一切，就像《释迦牟尼佛广传》里面也是，从头到尾学的全部都是为了众生，哪怕是为了众生

减轻一分痛苦，我也愿意舍弃我自己的一切头目脑髓。所以自己应该有发自内心的这种誓言，这是非常重要。

这次也是确实我自己心里这样想，这些缘起空性法门的加持力应该说是不可思议，我们依靠这样的发愿力，自己心里也是发这样的誓言的话，那么这种誓愿一定会成熟的。我们这样辛辛苦苦听了这么多的法，应该最后回向的时候，发愿的时候不能弄错。不然的话，我们现在就像世间人发愿一样，我这次听法的功德全部回向我自己，我自己的身体一定要健康，但身体再健康也不可能活得到一百多年。

我都经常想“哎，我能不能把这个《中观庄严论》讲完？如果讲完的话，我一生当中再也没有什么想的。”原来我翻译《广传》和《大圆满心性休息大车疏》的时候，在厦门每天都是这样想的“我能不能，真的这两部论典已经翻译完了的话，一生当中再没有什么。”这不是说我自己

宣扬自己，内心里面的话就是这样的。

我们短暂的人生当中，我们希求什么什么的话没有多大的必要，因为人生是非常短暂的，大家每一个人应该有一定的考虑。这样的话，我们现在很多人都背诵，很多人每天都是这样听，花了很多的时间，这也不是很容易的，我们来到这里，世界上其他的事情这么多，但是我们所有的事情全部放下来，为什么精力全部用在这里呢？就是应该想有大的利益，但是最关键的时候，回向的时候不能搞错，应该发这样的大愿。

这里也是这样讲的，但愿我们所利者获得了龙猛菩萨的殊胜智慧，能发出实相的狮吼声。一切万法真理的狮吼声，佛陀能发得出来，龙猛菩萨能发得出来，可是我们在座的人到世间上能不能发出这样的狮吼声，如果我们自己都发不出这个狮吼声的话，那发出什么样的声，你们自己也应该想想。

【根据雪域中部之语狮子，了义大全知麦彭

蒋扬南加加措亲书之笔记，】

这个本来是麦彭仁波切可能在《中观根本慧论》的颂词上，有一些注释的笔记。这也是在雪域当中是语狮子。语狮子在我们藏地雪域，格鲁派说我们的宗喀巴大师是唯一的语狮子，萨迦派说我们的全知果仁巴和萨迦班智达是语狮子，宁玛巴说我们的全知麦彭仁波切是了义班智达、语狮子，意思是其他可能是不太了义的，虽然名字很那个，但是也有不了义的，可能也这样的。但每一个人对自己的传承上师应该可以这样赞叹。

【承蒙前噶陀寺加衮思德仁波切提供誊写顺缘，并赐写前后颂词。】

前后偈颂的话，噶陀寺的仁波切当时在藏地来讲也是非常出名的，非常了不起的。

【然因其余志未了而匆匆辞世，】

当时可能有各种各样的事情，就一直没有来得及整理。

【故令校正等不甚周密。

十五胜生周之丙寅年（1926年），】

那个时候麦彭仁波切早就已经圆寂了，麦彭仁波切 1912 年圆寂的。

【于协亲寂地胜乐吉祥增善寺，由协亲结美白玛南加，】

这是麦彭仁波切的大弟子，叫协庆嘉措。当时他圆寂的时候，也是很多著作是协庆仁波切，现在那个协庆寺就在佐钦寺旁边，去年我们去的时候没有去成。但是当时麦彭仁波切很多亲笔书写的注释，在文革前面就是在协庆嘉措这个书上，后来他的书失散了。那天齐美仁真我们两个派一些人在那边看能不能找得到麦彭仁波切亲手写的那几个，不然后面有些写的我们也不知道是麦彭仁波切的原话，还是后来的弟子们的原话。但现在到目前为止一直没有找到。

【与自在演说教理之（成就者）——堪仁波切根桑华丹对照颂词注释反复校对，并最终定

稿。】

就是为我们《定解宝灯论》有著疏的那个堪布根华仁波切。

【愿以此善根能圆满文殊怙主金刚持师徒之心愿，】

上师圆寂完了以后就经常有这种称呼，愿能圆满上师的心愿，上师的心愿是什么？就是弘法利生。

【并成为正法与众生获得广大利益之因。】

【二〇〇四年四月初八译竟于众生怙主法王如意宝晋美彭措之显密正法道场——色达喇荣五明佛学院

重校于二〇〇七年四月二十九日】

哦呀，这个已经圆满结束了。

下面大家一起念诵一个《缘起赞》吧。

非常感谢。下面大家一起念诵大圆满愿词。

《缘起赞》

宗喀巴大师著

索达吉堪布译

顶礼上师文殊师利！

依凭照见与阐扬，智慧妙说堪无上，
彻见传授缘起者，至尊佛前稽首礼。

世间所有诸衰败，彼之根本为无明，
佛说若见缘起义，即能断除无明痴。

尔时具有智慧者，如何依然不通晓，
相依相存缘起道，本是您教之精要？

尽善尽美怙主您，赢得赞颂方式中，
殊妙稀有堪为最，即是畅演缘起理。

言某某法依缘生，彼彼法乃自性空，
较此妙语更稀奇，完美学说何人具？

凡夫愚众缘何法，边执束缚反坚固，
精通彼理诸智者，以此斩断戏论网，

除此教义余无故，本师美名唯称您，
众外道徒之虚词，犹如狐狸充狮子。

奇哉导师奇依处，奇哉胜说奇怙主，
巧妙宣讲缘起法，本师尊前我敬礼。

唯行利益佛陀您，为度群生而恩赐，
正法醍醐空性义，断定依据无与伦比，

即是依存缘起理，若何人于此义，
视为相违不成立，岂能领悟您意旨？

您许有朝一日中，现见空性缘起义，
方知自性本为空，能有作为亦不悖，

若视与此恰相反，空性不可起作用，
有作用则无空性，坠入恐怖之深渊。

为此您之正法中，竭力赞叹见缘起，
此非一切皆无有，亦非自性成实有。

不观待如空中花，故非不依而存在，
本体若成彼成立，观待因缘则相抵。

故说除非依缘生，毫厘之法亦非有，
除非自性本为空，毫厘之法亦非有。

自性不可逆转故，万法若有少自性，
趣入涅槃不应理，一切戏论不可息。

为此佛以狮吼声，于诸智者广众中，
数数阐示无自性，于此谁人能逾越？

自性毫许亦无有，及与依此而生此，
一切安立合理性，圆融无违何须说？

谓凭缘起之理由，绝不依于边执见，
此善说即怙主您，至高无上妙语因。

万法本体为空性，及由此因生此果，
二种决定彼此间，互不障碍成助伴。

何有较此更稀奇，何有较此更稀有，
若依此理赞扬您，赞美非她莫属矣。

有为愚痴所奴役，于您怀恨相敌视，
彼者于无自性音，心不纳受有何奇？

原本承认您教典，珍贵宝藏即缘起，
反不堪忍空性吼，于此我觉颇稀奇。

导向无有自性门，首屈一指为缘起，
若以彼名执自性，有何绝妙之方便，

引此众生而迈入，一切圣贤必经行，
无可比拟之津梁，踏上您喜之妙道？

自性无改无看待，缘起看待亦有改，
此二如何于一事，互不相违而并存？

凡是依缘所生法，自性本来无行相，
然而显现为彼者，故说此等皆如幻。

您所宣说之教义，如理如法辩论者，
悉皆无机可乘入，亦由此理可明知，

倘若有问何以故？因为凭依此释说，
于见未见之万法，能离增益及损减。

依见您语无匹敌，理由缘起之此道，
亦于其余之教典，堪为正量起诚信。

如实照见善宣说，您之随其后学者，
远离一切诸衰损，根除所有过患故。

背离您之教法者，长久辛苦而修行，
反如呼唤诸过咎，我见更为根深故。

奇哉诸位有智者，此二差别已认清，
尔时焉能不由衷，于您深深起恭敬？

您教瀚浩说不尽，纵于只言片语义，
获得笼统之定解，亦授予彼殊胜乐。

悲哉我为愚昧毁，虽于如此功德聚，
久远以前已皈依，未曾领受少分德。

然而迈向死主口，生命相续未尽前，
于您些微生坚信，由此自感有福分。

讲说之中缘起说，妙慧之中缘起慧，
犹如世间之君王，超胜绝伦唯您知。

您之所有诸教言，皆由缘起而悟入，
此亦为令趣涅槃，非成寂灭您非有。

奇哉您之此圣教，一经传至谁耳畔，
彼等普趋寂灭故，谁不敬受您正法？

折服一切攻击者，上下前后无相违，
能赐有情之二利，此教令我增欢喜。

佛尊您为证此法，曾经无数无量劫，
屡屡舍身及性命，忠爱亲人诸受用。

依见何者之功德，犹如铁钩钓鱼儿，
牵动心弦之妙法，您前未闻真无缘。

由此内心甚伤感，恰似慈母之情怀，
随其爱子而迁转，我此忧思挥不去。

念念观想您讲经，相好灿灿极庄严，
光芒闪闪遍萦绕，本师朗朗之梵音，

如是谆谆而教诲，心中了然现佛影，
唯此亦如月凉光，遣除恼热得受益。

妙不可言此善轨，茫然不解之人士，
犹如一片菟丝草，杂乱无章混一谈。

我睹此情此景已，兢兢业业从智者，
反反复复而寻觅，世尊您之真意趣。

尔时潜心而学修，自宗他派多论典，
随之重重怀疑网，笼罩我心真悲伤。

您曾授记无上乘，离有无边之法理，
原原本本诠释者，龙猛宗轨白莲苑，

无垢智慧之月轮，经典空中无碍游，
驱散边执之意暗，湮没谬论之星辰，

具德月称之善说，皎洁光芒遍照耀。
依上师恩亲见时，我心获得真安息。

您之一切事业中，语之事业最殊胜，
语之最即缘起故，智者依此随念佛。

追随本师而出家，研学经教不肤浅，
勤瑜伽行之比丘，佛前敬献此礼赞。

无上导师之圣教，有幸值遇源师恩，
此善回向无余众，承蒙正师摄受因。

愿彼佛教至有际，不为恶念风所动，
解正法理于本师，起诚信者满大地。

愿生生世永受持，开显缘起佛教义，
生身性命宁抛弃，一刹那亦不松弛。

愿日日夜慎思量，依何方便广弘扬，
殊胜导师饱艰辛，策励修行此精髓。

愿以净心精进时，梵天帝释世间神，
妙黑天等诸护法，坚持不懈永相助。

从宣说甚深缘起的角度赞颂佛陀世尊世间不请至亲的这一《善说精华》，多闻比丘罗桑札巴（宗喀巴）造于雪山环抱的雪山之王鸥德王贡嘉布达拉山静处又名尊胜洲，由南卡华（吉祥虚空）作笔录。

二〇〇四年藏历三月译

重校于二〇〇七年十二月八日