



目 录

第九品 观本住品	1
《中论广释》第 37 课.....	1
《中论广释》第 38 课.....	27
第十品 观燃可燃品	27
《中论广释》第 39 课.....	41
《中论广释》第 40 课.....	58
《中论广释》第 41 课.....	77
第十一品 观本际品	88
《中论广释》第 42 课.....	97
《中论广释》第 43 课.....	113
第十二品 观苦品	114
《中论广释》第 44 课.....	132
《中论广释》第 45 课.....	153
第十三品 观行品	153
《中论广释》第 46 课.....	170
《中论广释》第 47 课.....	192
第十四品 观和合品	197
《中论广释》第 48 课.....	211
《中论广释》第 49 课.....	230
第十五品 观有无品	230





《中论广释》第 37 课

思考题

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

顶礼本师释迦牟尼佛！

顶礼文殊智慧勇识！

顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

第九品 观本住品

我们现在宣讲第九品《观本住品》，也就是抉择人无我这一品。



己一（破人我之自性——观本住品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分三：一、破受者；二、以此理破受；三、彼二摄义。

辛一（破受者）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

壬二（破彼宗）分三：一、破领受者于一切领受法前成立；二、破领受者于分别领受法前成立；三、破领受者存在之理。

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

癸三、破领受者存在之理：

眼耳等诸根，苦乐等诸法，
所从生诸大，彼大亦无神。

前面受法与受者，实际上就是法我与人我，我们所受的法实际上是法我的意思，能受者指的是人我的意思，这是引申出来的意思。我们这里虽然讲的是本住，但本住是人我，破人我，观察人我，观察人我的话，我们前面讲了法我，也就是说，见、闻、触对境前面人我不成立的，这个成立的话，不管是所有的色、声、香、味等外境面前，成立也不行的，个别对境面前成立也不行的。这个我们前面用两个方面来已经破完了。今天就是说，人我本身安立的因不存在。

对今天就是说方有这样的观点：他们认为，我们前面对你们驳斥的观点是不成立的，因为小乘宗他们认为色、声、香、味前面有一实有的人我存在，这样

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

为什么这么讲呢？他们说：我们所承认的人我，并不是色、声、香、味的前面，其实色、声、香、味的前面还有它的因。它有四大的因，四大的因作为人我的因，人我的因，实际上是四大的因，意思就是说，他们的意思：比如说：色、声、香、味、触，色、声、香、味、触的前面有人我，人我的前面还有色、声、香、味的因，也就是说：地、水、火、风的四大。地、水、火、风成立，人我就成立；人我成立，五境，也就是说见、闻、触的这些法应该是存在的。

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

他们对方提出这样一个观点，这个时候我们中观论师也是站在自己的立场，可以公正不阿地破他们的观点。说：你们这种说法是不成立的，为什么不成立呢？你们这种说法，实际上跟昨前天前面的观点没有任何差异，为什么呢？因为你们所说的四大和人我，



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

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

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

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

我们下面在颂词上破这个观点：

眼耳等诸根，苦乐等诸法，

所从生诸大，彼大亦无神。

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

无神是无我的意思，它这里的本住和神是一个意思。

昨天也讲了，如果你们这样承认的话，一定有多神的过失，多神指的也是人我，一般外道的话，有神我的名称，佛教当中其他经典上面没有听说过。但这里鸠摩罗什也已经讲了这个神，神的话，有时候神我，我想用的话，也可能没有什么大的矛盾。这样一来，它这里也已经用了，意思就是说：你们所承认的眼耳诸根，还有苦乐等一切法，实际上是从四大产生的，这样认识的。这样认识的话，实际上是照样有过失的。为什么有过失呢？你们所谓的四大，是眼、耳、鼻舌和刚才色声香味的因，色声香味的因，那么四大，跟人我之间是关系是什么？我们就可以进行观察，如果四大与人我之间的关系？四大在前面，人我在后面的话，这个也是不合理的，为什么不合理呢？因为前面的四大，它是人我对境的法，那么人我对境的法，它没有能取了，有这个过失了；如果人我在前面的话，那么这个跟前面一模一样的，人我的对境还需要四大，所以人我的对境，已经没有对境了，没有所观待了，没有所观待的话，人我有一个对境取，认为是我，这样一来，才可以叫人我，但是这个人我，单单是没有任何对境的一种像玻璃球一样，这样的外道或者是唯



识宗，所承认的一个人我，也根本不可能成立的，这样一来，你们这种观点是完全不会成立的。这个观点，关键是对方的观点如果懂得的话，这个方面，我们从几种方式来可以推测，这样一来，你们如果所谓的人我不存在的话，依靠人我的法就根本不可能存在的。从这个方面来破的。

下面科判当中第二个也就是说：**辛二、以此理破受**。科判的意思是以前面破人我的推理方法破法我，意思就是这样的，它这里受相当于是法我的意思。这样，因为前面我们人我通过不同的观察方法，法我前面人我不成立，不成立的道理有几种，法我之后，人我也肯定不成立。这个虽然在前面没有广破，但实际上很容易破掉。下面我们说：以这种推理方式来可以完全抉择，完全抉择什么呢？法我也是不存在的，除了人我以外，我的我所执，我所的一切所取方面的法，就完全不会成立的，主要抉择这个道理。

辛二、以此理破受：

若眼耳等根，苦乐等诸法，
无有本住者，见等亦应无。

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

前面我们通过前后的观察方法，同时和非同时的观察方法，前面还有别人发过太过，还有人我的因不

存在的观察方法，总的来讲，我们前面各种观察方法里面，所谓的人我根本存在的道理已经讲了。

虽然《中观根本慧论》当中，还有其他的一些抉择人无我的推理是有的，但最根本的就是第九品当中的推理，大家一定要记住。我们每一个人，在这里闻思的目的是什么呢？目的就是要断除自相续当中非常强烈的人我执，人我执没有断除的话，就像《入中论》的开端偈文里面所讲的一样，众生先有我执，然后有所执，有了我所执以后，就像车轮一般的，在轮回当中是一直不断地在流转，就像水车一般的不断地在流转，这样一来，首先每一个修行人要断除人我执，对我们修行来讲是非常重要的。

当然断除人我有各种各样的方法，但是这里就是通过细微的理智分析，然后断除自相续当中，无始以来所串习的严重我执，这样断除以后，所谓的人我根本不存在，这样的推理方法，对我们来讲是相当重要，

我想很多智者，通过前面的观察，因为我们现在根本举不出理由，所谓的我是我存在的，不管是从我于我所前面存在，还是我于我所后面存在，或者我与我所同时存在，以这几种观察方法来详细抉择的时候，所谓的人我，现在在我们分别念当中，根本没有立足点，没有立足之地，这样的话，现在我们所谓人我的执着完全是（虚妄迷乱的），就像自我相续，跟我把自己认定为石女的孩子没有任何差别，只不过众生因为无始以来无明习气的串习，根本不懂这个道理，再加上无始以来都是也没有遇到大乘善知识，没有遇到大乘善知识，没有这样的开导的话，自己一直是执迷



不悟，这样以后，在整个茫茫无边的轮回大海当中，一直是没头没尾地，一直在流转，一直在苦恼。这一点，大家也应该通过自身的体会深深地感到。

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

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

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

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

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

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

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

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



大家应该搞清楚。

这样的话，我们在这里，刚才通过抉择人无我，它意思就是说，眼耳鼻舌，还有苦乐等受法，无有本住，根本不可能存在，所谓的人我，如果这个道理，已经明白的话——见等亦应无——那么它的对境见、闻、触还有所受等等，这些法就根本没有的。意思就是说，我们能执著色声香味的我和眼根这些不存在，能执著这些的能取不存在的话，它的色声香味的对境的法也自然面然就没有立足之地了。

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

所以我们的最关键就是无明，所谓的无明，也是所谓的萨迦耶见，萨迦耶见的我执，从根本上以智慧的宝剑来割断，割断的话，那么它所起的各种各样的外面的形形色色的形象，就根本不可能存在的，这个相当重要。

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

血不是我、肉不是我以这种方式来观察的，《中观宝鬘论》里面就是地水火风识空——六界不可能成立，以这种方式来抉择。

不管是哪种抉择方式，实际上所谓的我执根本不可能存在，麦彭仁波切在抉择人无我的，短短的修法当中，也完全通过修行的方式来断除人我的窍诀讲得非常殊胜。

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

辛三、彼二摄义：

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

见等无本住，今后亦复无，
以三世无故，无有无分别。

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



的前面本住是不存在的，见等的前面不存在的话，见等的同时，它这里的境与它同时不可能存在的。

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

见、闻、触的同时有没有呢？同时也根本不可能存在的，如果同时有的话，比喻说一个人：一边见到、一边听到、一边感受他有四个对境同时享受，四个对境同时享受的话，那么见者是不是闻者呢？他肯定说，这个不是闻者，不然的话，见的时候的本体已经闻了，如果这样的话，见的对境都已经是闻的对境了，那这样肯定是不合理的。耳根的对境都是已经成了眼根的对境了，那这样不合理的；如果同时见、闻、触等等，很多法存的话，那么有很多我的过失，同一个时间当中，我们前面观察的方法，也是昨天有个同时和非同时的观察方法，如果我们同时的话，有很多我的过失，这个前面已经讲了。

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

这样的话，我们通过三时的观察，三时的观察就是见、闻、触、觉的前面，所谓的我不存在的；见、闻、触、觉的同时所谓的我是不存的；见、闻、触、



觉的后面，所谓的我是不存的。这样的话所谓的人们经常奔波的，经常为了我而奋斗，这样的我，变成了空中的鲜花一样的，根本不可能存在的。

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

看看通过三时的观察，我和见闻之间，在见闻的前面我也不存在，后面也不存在，同时也不存在，在三时当中不存在的话，所谓的我怎么会有有的，既然所谓的我有不存在的话，观待它的无也不存在，它这里有无分别，无它这里是没有，没有有的分别和无的分别，意思就是说，有我的执著和无我的执著，这两个都是我们的假想而已。

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

应该会对释迦牟尼佛和龙猛菩萨等真正抉择万法真理的大师们也生起极大信心，然后在不通达这样真



理的众生面前，对他们也生起强烈的悲心。这一点悲心和信心实际上麦彭仁波切《中观庄严论释》最后一个偈颂解释的时候，我们一旦有了一点证悟空性的境界的时候，对可怜的众生悲心就自然而然生起来。这就是万法的一个自然规律，大概的意思就是这样的。

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

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

所以在任何一个场合之内，任何一个人，如果他的相续当中，真正能生起一个对众生可怜的悲心的话，那么他这个胜义菩提心，也是相辅相成的，因为如果对众生有真正的可怜的悲心，他一定会有证悟的一分，如果你证悟空性的话，那么对众生生起悲心的一分，肯定是有的，这一点也是。

我们以后学习《中观庄严论释》最后那个偈文的时候，恐怕大家都会有深深的体会，我们在这里依靠龙猛菩萨的智慧，基本上已经抉择了什么呢？抉择了人我的智慧。那么人我的智慧，大家当然完全通达，就像以前一些高僧大德一样的，现在我们一放下来以

后什么执著都没有，这一点恐怕是有点困难的，除了一些个别利根者、有缘者以外有点困难的，恐怕很困难。

但是我相信大家都是理智清醒的人，应该有这个智慧，头脑清醒的人，然后以自己的思维来衡量、观察、研究、推测这样的话，从中的真理不可能对自相续当中没有利益和帮助的，因此大家在闻思修行的过程当中，现在听完了以后，思维相当重要，思维懂得这个道理以后，每天最少也是在短短的时间当中也是，所有的无我的修法，一切万法空性的修法，在自相续当中串习很重要。

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

总的来讲，这一品主要是抉择人我的萨迦耶见，~~然后通过《般若经》~~清辩论师的注疏当中，也是引用了一些《般若经》的教证，通过《般若经》的教证，自相续当中烦恼根除，这方面奋发努力是相当重要，今天就介绍到这里。

下面讲《中论释》的内容。

【辛三、破领受者存在因法：】

它的因法不存在。



所从生诸大，彼大亦无神。

【如果对方又提出：在见法等之前，领受者人我的安立不会成为无因。】

它说，我们昨天给他们讲无因的过失，他们说，不会无因的。

【如云：“以名色之缘而曰处。”】

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

【在见闻等法之前，作为色法的四大已经存在，】

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

【此四大可以作为领受者成立之因。】

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

【所以，在四大之前，领受者存在。】

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

【领受者不可能存在。关于此理，可以依照前面已

经论述过的“离法何有人？离人何有法？”】

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

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

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

真正它们的两上本体是：按照有部宗所承认的本体不可能成立。

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

【为通达其理，故表述如下：】

真正的颂词上面的解释，是这样的：

【以眼耳等等诸根，以及受[苦乐]等诸法所产生的根源——四大，】

他们认为眼等诸根，还有所受等，一些外面的色



声香味等等，这些法的根本就是所谓的四大。

作为其成因，四大的因，它也跟我们转在轮回当中的过程连接在一起，然后从十二处里面的名色方面来抉择的，以这个道理的话，它可能转一个角度，不然的话，我们但这个好像宗喀巴大师和果仁巴他们的解释里面，也是用四大里面的，尤其是四大里面的住胎，胎儿的第一位、第二位、膜疱、凝酪这些来观察的，但这个果仁巴和宗喀巴大师，他们的其他注释里面这样讲的话，也可能有这样一个过程，印顺不知道怎么讲的，我忘了。

【而产生名色聚集的疱¹等也是它的因。但是，四大之前的领受者——人我也是不存在的，所以领受者不存在。】

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

【庚二、以此理亦可遮破他法：】

以此理指的是人我的观察方法，前面也很广的，然后就是破斥其他法我方面的法。

若眼耳等根，苦乐等诸法，
无有本住者，见等亦应无。

1 疱：梵音译作遏部坛。密乘入胎经所说胎儿住胎第一位。

(原译：若眼耳等根，苦乐等诸法，无有本住者，眼等亦应无。)

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

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

它最后得出的结论是什么呢？真正的人我是根本不可能存在的。

【则所领受的见等诸法也不可能以自性而存在。】

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

【庚三、以遮遣而摄成立之义：】

见等无本住，今后亦复无。

以三世无故，无有无分别。

鸠摩罗什原文就是：

(原译：眼等无本住，今后亦复无。以三世无故，无有无分别。)

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

为什么这么讲呢？因为龙猛菩萨所造的论典应该在梵文上面翻译的，鸠摩罗什也是非常了不起的，其



他的译师，也是非常了不起的，这方面我就深信不疑，所以这次翻译的过程当中，把鸠摩罗什的原文，还是主要没有改动，但是有些地方，有一些不同的地方。

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

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

当时翻译的情况和藏族译师所翻译的状况，虽然他们都是非常了不起的大译师，如果他们的智慧没有的话，如今我们闻思的法，确实是没有的，但是我自己认为，应该藏族的译本是比较可靠的，《中论》翻译的前面我想改不改，基本上是把鸠摩罗什的有些译文直接字面作解释呢？还是按照藏文的翻译本作解释、改，后来再三思维，应该改的好，为什么呢？因

为藏族对梵文的译文应该是负有一定的责任，再加上当时的要求是非常严格的、很严密的，这一点，我们从它的小字里面，也是可以看得到，你们自己也是应该想一想，看看《中论》后面的译师校对过多少次，而且依靠各种不同的版本，克什米尔的版本、印度中部的版本、印度南方的版本还有其他的，有些历史书里面说：《中论》的版本校对是最严密的。

因此我想，在这里有些当然我翻译藏文的过程当中，可能藏文翻译汉文的过程当中，有一些肯定有错的，这个没有什么说的，因为以前大成就者的译师和现在一般的翻译家，他翻译的字的分量完全不同的，他每一字表达的内涵，以前的很多的大成就者，他所表达的内涵非常有深度，他的深度性跟现在语言的深度性，完全是不相同的，这一点是我承认的，肯定翻译方面有错的。

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

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

按照鸠摩罗什有些翻译的话，后面解释的时候，



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

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

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

【领受者人我在未见之前、正见之时、已见之后都不存在。】

就是领受者以见三时观察的。

【首先，在所领受的（见法）之前，（领受者）存在的说法已经被驳得体无完肤；】

它这个意思是说：前面我们通过几种方式来已经观察了。

【其次，如果在（已见）之后存在，】

见后面所谓人我存在的话。

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

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

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

斥。】

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

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

【领受者人我的所谓“有”以及“无”的分别，都是不存在的。】

既然领受者人我的有存在的话，所谓的无也不存在的。

【正如《显句论》所云：【“若汝以为：如此这般，岂非确定无人我耶？”】

你们不是认为这样的话，就是对方对中观者说，你们不是认为所有的人我不存在。

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

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

然后小乘宗又对我们说：因为你们这个见法不



存在，果人我也是不存在，难道这个话不是你们说的吗？你们不是这样抉择的吗？所谓的人我也是不存在的，这样的话，你们亦主张安住在一个空的见解上吧！

他们声闻乘的意思里面有这样一个含义，说你们这个人我不存在，人我不存在的话，你们不是已经主张单空的见解吗？对方有这样的一个含义。

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

【此虽乃吾等之主张，】

是我们说：人我不存在，这是我们的主张，已经说过。

【然汝等尚未通达其真义也。】

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

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

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

【并遮止于其自性之过分耽著而言，】

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

【并非为立无实之论。此（有无之立宗）二者皆需抛弃。】

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

【所言‘于有实之耽执’及‘于无实之耽执’，其自性皆了不可得，】

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

【如此则何人可分别有无哉？”】

它这里说：有的这种也是不合理的，无的这种分别也不合理的。

《中观根本慧论》之第九·观本住品释终

好！今天讲到这里。

【第九品思考题】

1. 本住的含义如何解释，并以教证说明为何宣说些本品？
2. 小乘哪些宗认为补特伽罗人我是存在的？他们有何理由而如此承许？
3. 以什么样的推理而了知所有领受的法前面不成立人我？
4. 以什么样的推理而了知个别所领受法前面不成立人我？
5. 如果承许人我与法我同时或者非同时存在有什么过失？
6. 怎样了知安立人我根本因不存在？



7. 怎样从人我不存在之推理而了知其它法我不成立的结论？
8. 从教证和理证总结本品的全部内容。
9. 通过学习，抉择人我的此品以后你有什么收获？

下面大家一起回向功德：

此福已得一切智
摧伏一切过患敌
生老病死犹波涛
愿度有海诸有情

嗡阿吽 班则格热班玛斯德吽

《中论广释》第38课

思考题

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

第十品 观燃可燃品

今天开始学习第十品《观燃可燃品》。

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

第一部分“宣说见解而顶礼”已经讲完，现在讲第二部分“抉择宣说中观之见”。

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

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



丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择法时间为空性；五、抉择轮回为空性。

戊一（抉择法我空性）分二：一、破法我之自性；二、破法我之能立。

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

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

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

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

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

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

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

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

癸一（破火薪之本体）分二：一、破火薪一体成立；二、破火薪异体成立。

子一、破火薪一体成立：

若燃是可燃，作作者则一。

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

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

我们可以这样观察：如果对方认为火和木柴是观待而成，那它们两个是以一体的方式存在，还是他体的方式存在？如果对方认为火和木柴是以不可分割的、一体的方式存在，这根本不合理。下面的颂词中主要遮破一体。

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

“若燃是可燃”则有“作作者则一”的过失。对方如果认为火和木柴是一体的，它们两个之间的关系不



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

如果对方认为火是木柴，木柴即是火，它们之间的关系不可分割，那么不单是火和木柴变成无二无别，整个世间上的能作和所作，比如做瓶子的工人和瓶子，修路的工人和所修的路等等，全部都会变成无二无别。如果这样承认，一方面与现量相违：我们亲眼见到火和木柴是分开的，瓶子和工人也是分开的，作者和作业完全是分开的，对方这样全部混为一体，那肯定不合理。甚至最愚笨的牧童也根本不会这样承认。

一般来讲，小乘经部也不承许现量所见的火和木柴是一体的。这里指的主要是数论外道的观点，他们不分胜义谛和世俗谛，认为火和木柴都是神我的显现，二者虽然显现上不同，但实际上一味一体，而且这种一体也是实有的。如果这样承认，则有很大的过失。

中观宗认为：火和木柴从表面上看是虚幻的显现，实际上跟法界无二无别。如果这样承许，那么有没有二者一体的过失？没有这样的过失。因为我们所承认的法界，并不是对方所承认的实有自性的存在。因为，诸法的实相超离言诠，所以在实相中火和木柴谈不上一体的承许；而在名言中火和木柴等显现也并未泯灭彼此的差别，所以也不是一体。

前面的这两句颂词破了火和木柴为一体。下面就

是科判中的第二个问题“破火薪异体成立”。

子二（破火薪异体成立）分二：一、以太过而破；二、以未接触而破。

丑一（以太过而破）分二：一、发太过；二、破离过之答复。

寅一（发太过）分二：一、略说；二、广说。

卯一、略说：

若燃异可燃，离可燃有燃。

燃是指火，可燃即是指木柴。对方认为：火和木柴就像瓶子和氈氈一样，完全是分开的。如果这样认为，就会有离开了木柴火应该存在的过失。木柴和火是能生所生的关系，二者互为因缘，依靠木柴可以产生火；有了火，木柴才有燃烧的机会。如果没有火，木柴就不叫可燃，因为它无法燃烧；如果没有木柴，火所燃烧的东西也是没有的，二者之间是能燃所燃的关系。如果对方认为二者没有任何关系，那么在火不存在的情况下，也应该有木柴；在木柴不存在的情况下，火也应该存在，有这两种过失。

或许有人会想：没有火也可以有木柴，比如我的牛粪棚就有很多木柴，但是没有火；没有木柴也可以有火，如在工厂里面，没有木柴却有火。

首先，可以应用能立等同所立不成应成因予以遮破。其次，牛粪棚里面的“木柴”跟火没有任何关系的时候，不能叫做火的因的木柴。虽然在人们习惯的用法中，把这个称为木柴也可以，但严格来说，所谓的木柴是所燃的木柴，能燃是火，要成立能燃所燃的



关系，才能称为木柴。只有互相不观待的物体才能成为他体，如果他体成立，二者之间就不应该有因缘的关系。

此处是略说，对方认为火和火的薪柴是异体，这样就会有离开可燃以后火还会存在的过失。这些问题在下面的论述中将予以广破。

卯二（广说）分二：一、应恒常燃烧等过失；二、不依靠因产生之过失。

辰一、应恒常燃烧等过失：

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

如果把火和木柴安立为他体，就会有下面广说里面讲到的变成恒常燃烧等四种过失。

如是常应燃，不因可燃生。

则无燃火功，亦名无作火。

第一、恒常燃烧的过失。日常生活中，人们见到的火有燃有灭，当它的因——木柴具足时，火便燃烧；当因不具足时，火便熄灭。如果说火和木柴是互不观待的他体，由于不观待因，那么火不是恒常不生就是常燃不灭。有这种过失。

第二、不依可燃即可产生的过失。如果火与木柴

是互不观待的他体，就如瓶子与瓠瓠一样，那么木柴就不是火焰的因缘，也就是说离开了木柴火照样可以产生。但这与现量相违：在名言中火必须依木柴、牛粪等可燃物，依火遂等才能产生。

第三、无需燃火功用的过失。燃火本来需要一些功用，比如先捡木柴或牛粪，然后擦燃火柴点燃它们。如果说火不需观待因缘，那上述功用也就没有任何必要。

第四、成为无作火的过失。火与木柴之间是能作和所作的关系，火是能燃的作者，木柴是所燃的作业，火正在燃烧的运动即是作。如果认为火和木柴是完全分开的他体，那么能作所作的关系就无法成立，也就是说，火不是作者，木柴不是所作，这样一来作也无法成立。既没有作也没有作业就不应该有火，即便有火也只能称为无作火。但这种无作火并不成立，因为只要是火就会有燃烧的作与所燃的作业。

具有上述四种过失的缘故，火与木柴他体的观点无法成立。

辰二、不依靠因产生之过失：

不应该从因缘生等，有这个过失。

燃不待可燃，则不从缘生。

火若常燃者，人功则应空。

如果火与木柴互不观待，如瓠瓠和瓶子一样成为他体，那么火就有不从缘生的过失。此处“则不从缘生”与前文“不因可燃生”基本相同。但一个是从缘的角度来讲，一个是从因的角度来讲，无论如何，不



从因缘生就不合理。藏文里面这两个分得不是那么细。

华智仁波切在《大圆满前行引导文》中这样说：

“一个人在途中烧茶，也需要具备烧茶的茶器、水、火等许多因缘。其中单单生火也是一样，必须具足火燧、火石、火绒等许多因缘，如果其中仅仅火绒不具备，其他一切都具足也无济于事，只好从根本上放弃烧茶。”

如果火可以不观待因缘而产生，人们为了要烧火，经常买牛粪，很多觉母到很远的地方去背树枝，一堆一堆地上去下来，这样也是没有任何必要了。“火若常燃者”，如果火不依靠因缘而生，就会有常燃烧的过失。“人功则应空”，为了积聚火而作的所有功用也就没有必要了。

此处的“人功”与前面颂词中的“燃火功”，在藏文中都是指勤作，并无意义上的差别，宗喀巴大师和果仁巴大师的《中论》讲义也未作详细分析。但从汉文的字面来理解，“燃火功”可以从生火时所作的功用来讲，为了让火的因缘具足，也要下一些功夫，是从火的侧面来讲的；“人功”则可以从人们准备燃火因缘所作的功用来讲，比如华智仁波切在前行中提到的用皮火筒²生火、买牛粪等。可能这种区别是比较小的问题，所以在诸大讲义中都未作分析。

总结这两个颂词，总共有六个或者七个过患，如果从不同反体的角度详细分析，总共有七、八个过患。所以对方不应该承认火与木柴是他体，否则就会有这

² 藏族烧火的工具，以牛皮等卷成筒状，用于吹火助燃。

么多的过失。

下面讲《中论释》的内容。

【丁十（观燃可燃品³）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【经云“燧木及燧砧⁴，手作三者聚，此等缘生火，生后速失灭。】

以前生火需要燧木、火铁，《前行》里说的火绒等取火工具以及人的手，此三者经过摩擦，因缘具足才可以生火，燃料用尽后火就会熄灭。

【智者寻其来，以及所去处。然于诸方隅，不得若来去。】

智者如果去寻找火的来源，从十方四隅寻找也不可得，火的来去皆不可得。

【蕴界以及处，内空外亦空，无住我所空，诸法如虚空”等，】

蕴界处所摄的一切万法，里面是空性的，外面也是空性的，一切没有我和我所，全部如虚空一样，这也是我们要到达的境界。通过火和薪柴的比喻，可以通达无我的道理。

麦彭仁波切引用这个教证非常重要。为什么要宣讲这一品？因为佛经中经常有火和火的比喻来宣讲蕴界处为空性，但很少用理证的方式广说。所谓“理证

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

4 燧木及燧砧：燧砧是一种火铁，均为取火工具。



的广说”，就是用我们的智慧去分析的一种观察方法。

佛经中没有理证的观察，只有教证。如果只有教证，没有经过理证观察和智慧分析，有些人心情好的时候会觉得：这是佛经里的教证，可能就会相信；一旦遇到违缘的时候，也许有人会对佛经产生怀疑，认为佛经里说的是假的，从而谤法。此处就是通过理证分析破斥这样的邪见。

希望你们好好看一下：为什么宣说这一品？这品和佛经有什么直接的联系？一些小乘论师不通达大乘经典的甚深教义，对中观宗产生误解而辩驳，龙猛菩萨对于种种辩驳作了回答。

二十七品每一品既符合佛经的教义，也符合逻辑推理，因此可以遮破对方的各种误解和邪知邪见。

所以大家学习中论非常有必要。在座的大多数人是第一次听《中论》，刚开始的时候好像乘飞机一样。有个法师曾经跟我说，第一年学《现观庄严论》的时候晕晕的，听不懂，自己也很伤心；第二年学习的时候，能理清分析思路了；第三年，不仅听懂了其中的教义，而且对弥勒菩萨宣讲的甚深教义产生欢喜和难得之心，这才算得上生起了定解。这是他的亲身体会，现在他也成为了学院的堪布。

所以大家学习的时候也要有耐心，除了非常聪明的人以外，刚开始学这样的论典，很难立即了如指掌。学习中观的论典和以前上学小学、中学时的学习内容不一样，上学的时候只是归纳中心思想，对有些问题能归纳就可以了。这里的问题，一方面分析的理论非常复杂，另一方面内容甚深。

有些人当下能分析《中论》，但过一会儿可能就忘了，前面第一品、第二品的分析观察方法，当时可能掌握了，现在都忘了。我们一方面要背诵，另一方面要反复看书，在自相续串习中观的教义，这样做非常重要。

希望大家有这样的精神，第一次听可能听不懂，再听应该就懂了。以前听过《中论》和《入中论》的人，现在听法应该不是特别费劲。从来没有听过的人，可能觉得每天都是分析“来去”“燃燃者”，不知道到底在讲什么。

【宣说了无有燃与可燃的道理。】

这里是用比喻的方式宣讲了我和我所不存在的道理，燃与可燃是比喻，所表达的意义是我和我所不存在。

中观宗破斥说：你们所宣讲的比喻根本不合理。

【戊二、品关联：】

【如果对方认为：领受者人我与所领受的法是存在的，因为它们彼此互相看待的缘故，如同火与柴薪一般。】

很多小乘论师是这样认为的。

【为了证明其不存在，而宣说本品。】

我和我所不成立的道理，通过前面《观本住品》已经讲完，此处是说你们安立的比喻也根本不成立，因此宣说此品。

【此品分三：一、破火与柴薪；二、以此理亦可类推他法；三、呵斥违品之见。】

【己一（破火与柴薪）分三：一、破他宗之安立；二、



破观待而成立；三、摄以破成立之义。】

【庚一（破他宗之安立）分二：一、以观察破一体成立；二、以观察破异体成立。】

【辛一、以观察破一体成立：】

若燃是可燃，作作者则一。

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

对方认为：我们前面所讲的“领受者补特伽罗、我和所领受法不成立”的观点不合理。因为观待的法是现量见到的。

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

从火的角度讲，火和木柴是观待的，而且火的本体也有不同的特性。同样，木柴也具有本性，它是所燃烧，它本身是四大和合的体性。从火和木柴的角度讲都可以成立自性。

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

【如果此二者存在，则可如此成立。然而此二者并不存在。如果所燃的木柴与能燃的火本性为一体，则作者与所作的业成为了一体，这样也就成了陶师与其

所作的瓶子为一体，这明显是荒谬之谈。】

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

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

【壬一、以太过而破：】

若燃异可燃，离可燃有燃。

如是常应燃，不因可燃生。

则无燃火功，亦名无作火。

【如果木柴与火的本性为异体，如同瓶子与氈氈一样，则不观待木柴，火焰仍然能够炽燃。这样就有即使没有木柴，火也能恒时燃烧，以及由可燃的因——木柴，也不能产生火的过失。】

有这样的过失，因为互相根本不观待。

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

藏文翻译跟鸠摩罗什的翻译有些差别，所以用括号的方式表示。

燃不待可燃，则不从缘生。

火若常燃者，人功则应空。

【（火）因为不观待木柴等他法的缘故，则不能从



能燃之缘产生。如果不互相看待，则缘的不具备与消失也就不存在，火也就必须能常时燃烧。】

火存在，是因为它的因缘已经具足；火消失，则是因为它的因缘不具足。可是如果它们两个互相不看待，则缘的不具备与消失也就不存在，火就必须能常时燃烧，但这显然与现量相违。我们现量见到有牛粪的时候火可以燃烧；没有牛粪的时候，根本不可能燃烧起火。

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

如果承认了上述观点，火可以常时燃烧，则根本不需要点火、买牛粪等举动，但实际上并非如此。从这个角度来讲，一定要依靠因缘才能成立，并不是有自性成立。

宗喀巴大师在讲这一品的时候，在每一个颂词后面都指出：这正是说明其自性不成立，而对方却认为火和薪柴本性成立。《中论》后面还会讲，依靠因缘而生的法必然是空性的，不可能自性实有。如同前一课引用的教证：因缘而生的法全部是空性的。这个道理大家一定要精通。

《中论广释》第39课

思考题

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

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

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

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

今天接着讲第十品《观燃可燃品》。先从科判了解一下：

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

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



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

癸一（破火薪之本体）分二：一、破火薪一体成立；二、破火薪异体成立。

子二（破火薪异体成立）分二：一、以太过而破；二、以未接触而破。

丑一（以太过而破）分二：一、发太过；二、破离过之答复。

上节课宣讲了第一个问题“发太过”，今天继续宣讲第二个问题“破离过之答复”。

寅二、破离过之答复：

若汝谓燃时，名为可燃者。

尔时但有薪，何物燃可燃？

对方认为：燃和可燃以他体的方式，同时可以成立。因为燃和可燃，也就是火和木柴可以同时存在。正在燃烧的木柴就是所燃，木柴有可以燃烧的自性，火有热的自性，因此燃和可燃在同时以他体的方式可以成立。

上节课我们已经用“发太过”的方式破了火薪异体成立，但对方不承许。对方认为：正在燃烧的时候，就是火在起作用，火就是能燃，所燃烧的就是木柴，因此燃和可燃虽然是异体，但仍然有关系，并非毫不相关。

对于对方这种离过的答复，中观宗进行破斥：“若汝谓燃时，名为可燃者”。对方宗派认为正在燃烧的就是可燃者即木柴，世间人也会认为：灶里在烧火的

时候，正在燃烧的木柴就是所燃。当然在名言中，中观宗并不否认火和木柴之间有能燃、所燃的假立关系。但这样的假立关系实际上不存在，因为用胜义理论观察，没有一个不空的。对方认为能燃和所燃是实有自性存在，这种道理完全不成立。

中观宗破斥：正在燃烧的时候，木柴是实有自性的可燃，这一点不会成立。怎么不成立？“尔时但有薪，何物燃可燃？”正在燃烧的时候，对方承认有可燃，那么这时用什么东西来燃烧这个可燃？

如果火和木柴同时成立，那么此时木柴有没有燃尽？如果燃尽了，则成为没有燃和可燃；如果木柴还没有燃烧，那么火对木柴没有起到任何作用。

如果已经燃尽了，火已经灭了，这个时候就没有木柴了，如同石女的儿子一样；如果没有燃尽，则成为没有燃烧，燃和可燃二者根本没有接触。除了已经燃烧和还未燃烧两种情况以外，所谓的正在燃烧只是存在于人们的分别念中，实际上根本没有实体，没有一个实有自性的正在燃烧。

对方认为的正在燃烧这一点不成立。为什么不成立？一方面对方认为火和木柴以异体的方式存在，异体就是指不观待他性，自体成立。如果火和木柴各自具有自性，并且是异体，则不能互相燃烧。如果对方说异体的法也可以互相燃烧，可以用中观能立等同所立不成之应成因，或者是非相同应成因予以推翻。如果火和木柴是如同瓶子和柱子，瓶子和火的一样的异体，则成为没有任何关系。可以用这样的方式破斥对方的观点。



在《中论释》中，麦彭仁波切按照《显句论》的观察方式进行了破斥。

以上讲完了“以太过而破”，接下来讲第二个科判“以未接触而破”。

丑二（以未接触而破）分二：一、发太过；二、破离过之答复。

寅一、发太过：

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

若异则不至，不至则不烧，
不烧则不灭，不灭则常住。

月称论师的《显句论》，用的是以前前推出后后的观察方式。如前面讲到“破火薪异体成立”；对方不承许，予以反驳，接下来就讲到“破离过之答复”；如果对方还有疑问，就从“接触还是不接触”这方面观察。一般来讲，印度论师宣讲论典不安立科判，但前后之间有紧密的联系。

“若异则不至，不至则不烧”。这里的“至”，是古代用到的翻译方式，就是接触的意思。如果木柴和火是异体，就如同瓶子和柱子一样，则火和木柴不能接触；如果没有接触，就不可能产生燃烧。

《入菩萨行论·智慧品》中也有这样的教证：“不入则无合，无合则不遇，无分而能遇，云何有此理。”在抉择受念住的时候，人与人的身体从表面上看是有接触的，但中间只要有微尘，就算还没有接触。没有和合而说有相遇，是根本不合理的。



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

如果火从来没有因为木柴的因缘而产生过，那么火的毁灭也不存在，最终得出的结论是火永远不灭，会有这种过失。这一点也是不合理的，名言中火有生有灭，但在胜义中，火的本性也不会成立，所以永远不灭的火也不会存在。

不仅是火和木柴，一切相互观待的法之间的关系，以智慧分析观察时，都将被抉择为空性。关于证悟空性的方式，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：

“然而显宗双运义，依靠观察而抉择，密宗以自亲身体验，成立自之觉性界。”中观证悟空性的方式，主要以各种理论来推断；无上密法则主要依靠上师的窍诀，通过窍诀安住在心的本体上，从而认识自己心的本来面目，这是无上密法的特点。

所以，不管是显宗还是密宗，都必须通达心的本体是空性，否则不会有解脱。因为将众生束缚于轮回的根本就是执著，如果不断掉执著，根本就无法解脱。

通过火与木柴的关系可知，平时我们认为的这些执著全部是假的，正如《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”但现在有些佛教徒却总是认为：“今天我看见了什么，听见了什么……”好像学佛的目的就是这个。但这些并不重要，肉眼看到了什么，肉耳听到了什么……这些都不可靠，眼耳鼻舌身并不是真正的感觉。



听说有些学密的人整天都讲一些奇奇怪怪的事：“我梦见了什么，我白天看见了什么……”当然，无上密法也有一些窍诀引导，比如观明点、光、佛像等，但这必须建立在通达本来清净的基础上。如果未能通达心的本来空性，那么观明点、光、佛像等都成了空中楼阁。

空性是一切修行之基，打好这一基础相当重要。修行人一定要精通中观的观察方式，如同本颂所讲，通过观察火和木柴接触还是不接触等方式来抉择空性，之后才能真正认识到一切万法的本体和心的本体，这样修行才不会出差错，才会非常保险。这个问题大家应该记住。

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

寅二（破离过之答复）分二：一、对方之答；二、破彼之答。

卯一、对方之答：

前面讲了火和木柴不能接触，而且不能燃烧的道理。对方却认为不合理。

燃与可燃异，而能至可燃。

如此至彼人，彼人至此人。

对方有部宗回答：火和木柴是异体则不能接触的说法不合理。燃与可燃（火和木柴）虽是异体但可以接触，世间名言中就有“男人接触女人，女人接触男人”的说法，戒律中也有出家人不能接触异性身体的

规定。既然有此说法与规定，那就说明肯定存在接触。因此，异体的火与木柴接触，并非不能存在的事情。

“如此至彼人，彼人至此人”这两句，藏译本为“男人至女人，女人至男人”。印顺法师在讲记中讲到，他看到的颂词也是“男人至女人，女人至男人”。不知道他看到的是哪个版本，波罗颇蜜多罗所译的《般若灯论释》中为“如女至丈夫，如丈夫至女”，并将《观燃可燃品》翻译为《观火薪品》。由此可见，《般若灯论释》的译文与藏文比较接近。

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

卯二、破彼之答：

若谓燃可燃，二俱相离者。

如是燃则能，至于彼可燃。

中观宗破斥：这样的说法不合理，所谓的燃和可燃即火和木柴，如果像男人女人一样，是互不观待的他体，那么在名言中可以有假立的接触。但火和木柴却是互相观待的因果关系，如果能烧的火不存在，所烧的木柴观待而言，就根本不可能存在。对方所谓的燃可燃的关系，与男人女人一样“相离”，二者性质完全不同，后者是互不观待的异体存在，但实际上火与木柴必须互相观待，与男人女人的比喻不同。

“如是燃则能，至于彼可燃。”这个颂词用一种反



问的语气进行遮破。意思是如果你们认为燃可燃如同男人女人一样互不观待，那么火就能接触可燃的木柴，但实际上是不可能的。虽然颂词未直接遮破，但月称论师的《显句论》与清辩论师的《般若灯论释》都采用了上面的方式进行破斥。对方所承认的男人和女人的比喻，是互不观待的关系，而火和木柴必须互相观待，因此对方的比喻不成立。对方的喻义不成立的道理，通过这种方式来破。

火和木柴必须相互观待，如果能烧的火不存在，那么所烧的木柴就不可能存在；所烧的木柴不存在，能烧的火也不可能存在。它们两个之间一定是相辅相成的观待，如果没有观待则不合理。主要是以这种方式遮破。

癸二（破彼之能立）分二：一、破观待之能立；二、破现量之能立。

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

丑一（破前后之观待）分二：一、反问；二、正破。

寅一、反问：

若因可燃燃，因燃有可燃，
先定有何法，而有燃可燃？

如果你们认为，依木柴而有火，依火而有木柴，那么请问：究竟是观待所观待的“何法”，依靠它才能成立火与木柴？

对方认为：正因为火与木柴互相观待，所以二者应为实有，因为凡是观待的法必定实有。



中观宗反问：既然依木柴而有火，依火而有木柴，那么木柴与火谁先存在才能成立燃与可燃？是先有火，后成立木柴；还是先有木柴，后成立火？这两种观点对方都不会承认。

这里先给对方提出一个问题，下面进行分析。

寅二、正破：

若因可燃燃，则燃成复成。

是为可燃中，则为无有燃。

多数人认为依可燃的木柴才有能燃的火，比如中午做饭就是先准备木柴然后才点火。如果先有火，再准备木柴又有何用？藏人很喜欢堆一些木柴在门口，但有人看不惯这些行为：堆这么多木柴是不是要烧自己的尸体？“若因可燃燃”，如果对方认为依可燃的木柴而有能燃的火。

“则燃成复成”，中观宗问：在可燃的木柴存在时，火是否存在？如果火已经存在，那么燃烧木柴就没有必要了，就会有再次产生的过失，但是这个一般来说谁都不会承认吧！因为名言中，准备木柴的时候，火还没有燃起，否则就会有再次燃烧木柴产生火的过失，所以对方不敢这样承认。

如果认为在准备木柴的时候，火还不存在，那也就没有什么意义，因为木柴和火相互观待，如果其中一个不存在，就不存在观待关系，二者不可能前后而产生。比如，火还没有产生如同石女儿，木柴已经存在如同柱子，如果说柱子观待石女儿而燃烧，那是不可能的。因为火是无实法，不可能依靠有实法木柴而



产生。

“是为可燃中，则为无有燃”，如果火先不存在，那么木柴就不需要观待火。因为木柴成立的时候，火还不成立，火和木柴失去了能燃所燃的关系。

这个推理方法大家应该明白了吧？首先反问：火和木柴哪一个先存在？对方肯定不会承认火先存在，否则木柴就没有作用。对方会说：木柴先存在，那我们又可以反问：木柴存在的时候，有没有火？

如果有火，木柴就没有用了，否则就会有火再次产生的过失；如果木柴成立的时候火还不存在，那么火的本体和石女儿没有差别，这样以来，即使有三卡车木柴堆在那里，也不能产生一个火星。为什么？因为火的本性是无实法，不可能依靠有实法而产生。通过这种方式观察，对方的观点根本不可能成立。

今天就讲到这里，明天讲同时观待不成立的道理。

下面讲《中论释》的内容。

【壬二、破离过之答复：】

若汝谓燃时，名为可燃者。

尔时但有薪，何物燃可燃。

【如果对方辩白道：虽然木柴与火为异体，但也并不是说没有木柴却必须产生火。即使此二者为异体，但没有木柴就没有火。】

中观宗前面用破异体的方式破斥的时候，对方不服，他们认为：火和木柴虽然是异体，但是同时存在的异体。

【不然，又是什么缘故而使火炽燃的呢？它的意义为：火所燃烧的性相者就是木柴，火也必须依赖木柴才能得到。所以，它们并不是各自孤立而存在的。】

否则，火是怎么燃烧的呢？它的意义是：火所烧的自性就是木柴，木柴有这种能力，而火也必须依靠木柴才能燃烧，它们是互相观待而成。

【换言之，必须与火相关联才能称之为木柴，火也必须仰仗木柴才能产生，它们具备相互观待的关系。并不是如同瓶子与瓩瓩之间毫不观待，互为他体。所以也就不会成为过失，其原因是：如果我们这样承许，火必须观待于木柴，因为正在燃烧的才是可燃者（就没有以上过失了）。】

对方认为：同一个时间才会成立能观待和所观待，而且火正在燃烧的就是木柴。

【在那个时候，正在燃烧的只能称之为木柴，于其之外而为他体的火并不存在，又以什么而使木柴成为可燃呢？谁也无能为力。如果所谓的“正在燃烧”是指木柴舍弃了原有的实体而变成火，则除了火以外没有其他的（木柴）。】

正在燃烧的时候，木柴已经舍弃其本体，变成了火，这时就没有所燃了。火不能对自己燃烧。

【如果是指木柴并未舍弃原有的实体而是（以实有异体的方式）住于火中，那么火又如何能使木柴燃烧呢？它们相互之间并没有关联，成了互不观待的他体。如同东方的火与西方的木柴一般。】

这种推理方式非常好，讲清了为什么不能同时产生，在其他的注释中没有这样的推理方式。这里运用



了月称论师的理证。很多人认为我亲眼看见火正在燃烧木柴，但实际上是不成立的。

【壬三（宣说其他能损之理）分二：一、正破；二、破离过之答复。】

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

【癸一、正破：】

若异则不至，不至则不烧，
不烧则不灭，不灭则常住。

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

没有学过中观的人可能会迷惑，一会儿说“火永远不会灭尽”，一会儿说“火永远灭尽”。实际上，如果火和木柴不观待，则不可能有接触；不可能有接触，则不可能燃烧；不可能燃烧，则不会灭尽；不会灭尽，则火成为常住，永远不会灭失。这样一来，人们不用担心找不到引火器，也不用担心找不到灭火器了，厨房里的火永远不会灭尽，有这种过失。

【癸二、破离过之答复：】

燃与可燃异，而能至可燃。

如此至彼人，彼人至此人。

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

这是对方的观点。

若谓燃可燃，二俱相离者。

如是燃则能，至于彼可燃。

【如果火与木柴，如同女人与男人一样互不观待，一者可以弃离或者超越另一者，而成立各自的本体。则即使火在木柴之外成立为异体，也能如同男人与女人一样可以与木柴相接触。然而这种前提是不存在的，所以其比喻与意义也是迥然不同的。】

对方认为男人和女人是完全不观待的他体。颂词上没有具体分析如何破，下面会真正破其意义。中观宗破斥：你们以互不观待的比喻，用来成立互相观待的意义，显然不合理。

【庚二（破观待而成立）分二：一、正破观待而立；二、宣说旁破他理。】

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

印顺法师的讲记中，观待分了四种：通待、别待、定待、不定待。一、通待，如长待不长。这不但观待短说，凡是与长不同的法，都可以相待。二、别待，如长待短。这唯长与短，互相观待，不通于其它的法，所以是别待。三、定待如色与色法。四、不定待，这



与通待是一样的。不知道出处，但看起来很有道理，你们自己观察这样的分类方法有没有必要。

因明中讲的观待：一个因和果方面的观待；一个就是同时的观待。如种子和芽、父亲和儿子，有能生所生的关系，这是因果方面的观待，不需要在同一时间存在。此山和彼山、此人和彼人、这个和那个等这些法需要互相依靠才能成立，是同时的互相观待。

我们现在正在学习中观的时候，要把主要精力放在中观上，精进的人可以在短短的时间里得到中观的智慧；不精进的人，五六个月很快就过去了，到时候什么都没学到，什么都没懂得，比较可惜。

【壬一、破前后之观待：】

若因可燃燃，因燃有可燃，
先定有何法，而有燃可燃？

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

对方认为：火和木柴具备互相观待的关系，所以它们是存在的。因为自身存在，所以才有观待。

这是中观宗的反问。佛护论师的讲义中，前文是用反问的方式，后文是用破斥的方式来讲。宗喀巴大师引用了佛护论师的观点，所以我这样分析并非没有依据。

我找到了几个不同的讲义，每天把所讲内容都看一遍。后来又找到一个土登江措的讲义，他是喇拉秋

智仁波切家乡的一个喇嘛，他写的《中观根本慧论》讲义很不错，但有点略。又找到《显句论》，这样，每天五六本讲义都看一遍，还是有点费劲，但是觉得很快乐。

我也不知道以后有没有机会再传讲《中论》。但是我觉得，在末法时代，对于龙猛菩萨所造的解释佛陀密意的殊胜论典，能够有机缘读一遍，还是很有福报的。

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

若因可燃燃，则燃成复成。

是为可燃中，则为无有燃。

【如果承许木柴[可燃]首先成立，然后观待木柴而成立火。】

大家普遍认为，先有木柴，然后再有火。

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

如果所观待的火还没有成立，木柴先成立，那就无法观待了。

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

如果火已经成立，再次以木柴成立火，对方也不会承认。如果木柴和火同时成立，那么我们在门口堆上木柴的时候，木柴会全部变成一片火焰，牛粪棚都



变成火棚，这是谁也不敢承认的。

【这样一来，你们所承许的在火之前首先成立的，所焚烧的木柴，就成了不观待火的木柴了。这样，你们所承认的相互观待的关系也就消失了。】

这是以发太过的方式来讲：你们承许的木柴就会成为不观待火的木柴，这只能称为木头，不观待火的缘故。

【总之，如果所观待的法不存在，则观待此法也是不合理的。如同不存在以兔角作为所观待的法一样。】

比如，说木柴先存在，火不存在如同兔角，则二者没有观待关系。

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

一者还没有成立，另一者怎样去观待它而成立？不可能观待的。

【在（所观待的法）没有诞生之前所承许的法，也在此之前没有所观待的另一者，所以就不能成立。】

一个法还没有成立，另一个法在其前面成立是不可能的。

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

如果木柴先成立，没有正在燃烧的火，不能称之为木柴，因为没有观待它的火成立。否则世间的草木、钢铁等也全部变成木柴了。为什么呢？因为即使不能燃烧，也能称之为木柴的缘故。



【如果承许火在之前成立，也是不可能的。如果此立论成立的话，则火的产生就成为了无因，并且有无需观待木柴的道理可以损害。】

如果火在木柴之前成立，则火就成为无因。中观宗以火不需要木柴来破斥，对方也就无法给予正确答复。



《中论广释》第40课

思考题

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

《中观根本慧论》大体上分三个方面：

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

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

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

丁一（宣说主要特法）分二：一、观因缘品；二、观去来品。

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

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

空性”：

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

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

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

破人我之能立，分《观燃可燃品》《观轮回品》《观苦品》三个方面。第一个部分是讲破人我的比喻，对方坚持有人我存在，就用火和木柴来作比喻，人我和五蕴应该通过观待法而成立。为了打破对方对人我的执著，本品以理证遮破这一能立。

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

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

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

癸一（破火薪之本体）分二：破火薪一体成立；二、破火薪异体成立。

癸二（破彼之能立）分二：一、破观待之能立；二、破现量之能立。

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

前面已经宣讲了破前后的观待，这一品重点观察火和木柴互相燃烧不成立。在世间中观待的法相当多，



把这些看待的法全部一一地破析，所谓的看待只不过是人们在名言中，在世俗生活中生存的一种幻觉的方便方法而已。所谓的看待只是人们的一种假相安立，真实的本体一点也不会成立。

从第十品的开头到结尾，龙猛菩萨对于所谓的看待不成立的道理分析得非常细致。为什么？这里主要用看待的比喻来破除对方想建立人我存在的观点，前面已经讲了前后的看待根本不可能成立的道理，是以反问和正破的方式来推理。下面对同一个时间中能看待和所看待的两个法不成立的道理进行宣讲。

对方观点：先有火后有木柴，或者先有木柴后有火这两个看待，因为一个存在的时候另一个不存在，所以这种看待方法不成立，就如同石女的儿子和柱子一样。对方认为这种时间前后的能看待和所看待虽然不成立，但是能看待和所看待的法应该可以同时存在。比如说我们亲眼看见依靠木柴燃火，或者古代用火薪、火绒这些原料，当把火的因缘具足以后，火就生起来了。如果没有详细观察，就会认为现在明明有了木柴的时候马上就可以生火烧茶，火和木柴应该是同时存在。

中观宗破斥：能看待和所看待的法同时存在，这也是不成立的。在宗喀巴大师、果仁巴大师和其他的一些讲记中，这个科判是破同时的看待。

我们讲的注释可能是麦彭仁波切在原来的颂词上面作的一些注解，后来的益亲嘉措等很多大德重新整理，现在《中观根本慧论》的注疏里面是否都是麦彭仁波切的原话？这也不好说，因为从后面的小字中可

以看出来并不是原话。我们前段时间也在讲，如果现在能找到麦彭仁波切老人家的原话该多好，不管是字多还是字少。

这个讲义跟《中观庄严论大疏》比较起来，文风上有非常大的差别，后者每一句都可以看出是麦彭仁波切的原话。但这里在有些内容上的话稍微有一点不同，在翻译的过程中也是遇到很多的困难，可能那个科判里面跟现在我的科判有一点不同，但这里应该是同时观待不成立，这个是比较合理的。

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

丑二、破同时之观待：

若法因待成，是法还成待，

若所待可成，待何成何法？

“若法因待成”，如果认为法同一时间中互相观待而成立，比如火观待木柴，木柴观待火；“是法还成待”，那么该法同样成为所观待之法；“若所待可成，待何成何法”，如果所观待而成的法自性成立，不管是火观待木柴而成立，还是木柴观待火而成立，同一时间中互相是怎么观待的？

颂词中虽然没有用原义来分析，实际上讲义里面不管是《显句论》还是在其他的论著中，清辩论师的注疏里面不是特别广，可以分析意思是：对方认为火依靠木柴而观待，木柴依靠火而观待，这两个互相观



待而成立，而且是同一个时间安立。

如果这样承认是不合理的。为什么不合理？比如先观察火是因木柴而成立，如果火和木柴同时存在，而火已经成立，那么观待木柴有什么必要？没有必要。因为所谓观待的意思，就是依靠此能生起彼，第一刹那火已经有了，那么还要不要再拿一个木柴生火？没有必要。

反之，木柴集聚的目的是什么？木柴集聚的目的就是为了生火，但是现在火已经有了，木柴虽然已经集聚，但是它所观待的火已经成立，根本不需要再观待木柴来产生火。所以从火的角度来讲观待也没有什么意义。

火作为能观待，木柴作为所观待，在同一个时间中它们两个之间的关系不能成立。反过来讲木柴作为能观待，火作为所观待的情况下，实际上它们两者的所观待能观待的情况也是根本不可能成立。

对于同时观待，麦彭仁波切和宗喀巴大师的讲义里面都举了例子：两个人在渡河的时候，船只坏了，然后两人在水里虽然互相抓着，但是都没办法救对方，因为两个人都已经沉溺在水里面。所以，能观待法本身都不成立，所观待的法怎么成立？也可以说所观待的法的本体依靠能观待法，能观待法也依靠所观待法，这样就根本不可能成立。

清辩论师的讲义里用牛角来作比喻：两个牛角都单独成立，各自安住在自己的位置上，它们的产生和生存有没有互相观待的必要？根本不可能有任何必要。我们从几个讲义里面的比喻来说明：所谓同时的

看待根本不合理。

平时人们也是经常说这边那边，或者是好坏、是非、长短等，认为这些是在同一个时间中看待的法，但实际上这些也是人们的分别念安立的假象。

在名言中未经观察的情况下，就像梦中的水喝了也能解渴一样，根识面前的这些迷乱显现也能起到作用。真实观察的时候，一切安立都成了空性。

丑三、破成与不成之看待：

若法有待成，未成云何待？

若成已有待，成已何用待？

“若法有待成”，如果法已经有，就没有必要通过看待而成立。“未成云何待”？如果这个法没有成立如何看待？“若成已有待，成已何用待”，如果这个法已经成立，已经有了看待，就不用再通过看待而成立。

对方认为火和木柴互相看待而产生，中观宗破斥：是已经成立的火看待木柴？还是没有成立的火看待木柴？如果火已经成立，就没有必要看待木柴；如果火没有成立，火的本体就是无实法，它依靠木柴根本不可能成立。因为它的本体跟石女的孩子一样，根本在这个世界上不存在，看待任何一个法它的本体也不可能浮现。这是从火的角度来分析。

同样的道理，如果从木柴的角度来讲，是已经成立本体的木柴看待火，还是未成立本体的木柴看待火？如果木柴成立了，则没有必要看待，不成立的话也没有必要看待。



比如说火的本体像虚空一样，根本不可能成立，它的本体不成立的缘故，观待任何法都不可能现前本体。如果它的本体已经成立，“成已何用待”它还用观待什么？比如说火的本体已经成立了，它观待木柴有什么用？根本没有用。

比如说这边已经成立，观待那边就没有必要。那边有也好，没有也好都不要紧，因为这边已经成立了。如果不成立，用千百万个因缘具足也不可能新的诞生。又比如儿子已经存在，父亲有也可以没有也可以，根本不可能再去观待父亲再成立儿子。

这个问题就是从成和不成的角度来破。

丑四、摄义：

摄义是对于前面几个科判“破前后之观待”、“破同时之观待”、“破成与不成之观待”的总结，从而得出所谓的观待法根本不可能成立的结论。

因可燃无燃，不因亦无燃，

因燃无可燃，不因无可燃。

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

昨天也讲了，燃和可燃分别指火和木柴。前文以同时观待、非同时观待、成不成观待等作了观察。“因可燃无燃”，首先是从火的角度来讲，观待木柴不能

有火；“不因亦无燃”，不观待木柴的火有没有？如果没有所燃烧的法，能燃烧的火会不会存在？这在世界上也根本找不到。所以，从火的角度来讲：观待木柴没有火，不观待木柴也没有火。

下面从木柴的角度来分析：“因燃无可燃”观待火也没有木柴；“不因无可燃”，不观待火的木柴不叫可燃或所燃，只能叫木头。这跟前面的推理方法一样，同时不成立，非同时不成立，或者是一体异体皆不成立等等。

凡名言中观待的法，在胜义谛中都不存在。就如儿子与父亲，不论是否观待父亲，儿子都不存在；不论是否观待儿子，父亲也都不存在。

只不过有实宗和一般的凡夫人，认为我补特伽罗以观待法而存在，就像是火和木柴的比喻。但是这个比喻根本不可能成立，因此能观待的补特伽罗和所观待的法，也完全不存在。

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

既然本来没有人我和法我，那众生为什么会去耽著？这是迷乱习气所致。就像是有眼翳的病人见到本来不存在的毛发一样。要想通达空性的道理，只有先懂得无我的理论，然后再进行修持，这样在有生之年或者来世，就能在自相续中开悟智慧，那个时候所有的痛苦烦恼都会销声匿迹。



因此，闻思中观相当重要。年轻的时候，如果经常闻思中观和因明，在晚年的时候也会和不闻思的人有明显差别。比如，一些老年人在年轻的时候闻思特别究竟，虽然他住在轮回中，有各种烦恼和痛苦现前，但是面对的方法完全不同。为什么？这是因为他受过很甚深法门的教，就像现在世间受过良好教育的人，由于他们的成长环境不同于一般大众，自然有不同于一般世人的一些境界。

同样的道理，佛教的无我的观点，在我们修学佛法的过程中相当重要。每一个人都应该对无我的法门生起信心，并不是世间上人们所认为的仅仅不存在就是空性。从理论上通达了无我的道理以后，任何外道、恶友和逆缘都无法转变你的意志和定解。达到这种境界的时候，不管在轮回中遇到任何困难，显现上可能也会有痛苦，但因为通达无我的道理，和普通人相比还是会有很大的差别。

《观燃可燃品》主要是针对我们的实执烦恼，龙猛菩萨通过各种方法，归根结底就是要破除我们的实执。如果我执稍微有点减轻，这说明闻思已经有成效；如果自我之心越来越强大，那说明我们还需要加紧努力。

子二、破现量之能立：

对方认为：你们前面观察同时也好，非同时也好，这样的观察没有必要，反正我眼睛看到火能燃烧柱子，如果不能燃烧，那么我们早上怎么烧茶？

中观宗破斥：你们所谓的现量看见，是不是正量？如果是正量，那还是需要观察，你怎么现量看到？首先，这个现量到底怎么成立的？下面破这个问题。

燃不余处来，燃处亦无燃。

可燃亦如是，余如去来说。

如果对方真的现量成立，那还是非常随喜，我也是承认正量，可是对方所谓的现量，根本不可能成立。对方所谓的现量成立，那么木柴的燃烧，是在木柴上自己现量成立的？还是其他地方来现量成立的？如果其他地方来成立，火在木柴上，你是怎么样看见的？

然后，如果说不是木柴上，是别的法上面存在的话，你怎么现量成立的？这样的话，稍微这样观察的时候，一观察的时候，所谓的现量成立，也不合理。

“燃不余处来”这个燃，就是火的意思。火是不是从除了木柴以外其他地方来的？比如，石头、铁块等其他的任何法上面，是不是火的来源？肯定不是的。

“燃处亦无燃”，木柴是不是火的来源？不是的。除了木柴以外的地方，也没有火的来源。这样一来，你们从哪里现量见到木柴燃烧？

按照因明尤其是经部宗的观点是这样认为的：比如火绒、火薪、火铁等因缘中有很多火的分支，因缘具足的时候，这些分支微尘通过摩擦可以起现最微小的火星，慢慢烧燃以后，就开始出现火焰，并最终会出现熊熊燃火的情况。

但实际上，这只不过暂时在名言中可以这样安立，法称论师也是说：“若入观外境，我依经部梯。”我安立名言的时候，依靠的是经部的阶梯。但是这样的名言，实际上是假的，它根本经不起任何观察。因明认为火的每一个分子，住在石头上、铁块上、还有一



些火绒上，比如说火柴外面黑色的皮上，如果以中观的各种推理观察，所谓火的微尘的实质根本不可能成立，最后都是变成空性。

《显句论》里面也引用了数论外道的一些观点，他们认为：果在因上面可以存在，只不过是明显，后来通过摩擦，火的原形就已经原形毕露。但这种说法也不合理，为什么？《入菩萨行论·智慧品》中专门有这个观察：如果在因位上已经具足果位，那就会有吃饭成了食用不净粪，以及没有必要勤作在种子里即可获得果实等等过失。跟其他的中观所讲的一样，我们这里不作详细的破斥。

当然中观宗也承认名言中，木柴和火星因缘具足的时候，火能燃烧，然后依靠火烧茶。但这个并不是对方所认为的实有的比喻。就完全如同梦中一样，梦中因缘具足的时候，确实是有火，但实际上梦中的火有没有自体？根本没有自体。对于这种假相的火成立，对方的观点也是没有一点意义。因此，我们归根结底要通达：此处不是破假相的火，也没有必要破；但是真正火的产生，火和木柴之间的观待关系，根本不可能成立。

“余如去来说”，其他遮破现量见的抉择方式与《观去来品》相同：“燃者则不燃，不燃者不燃”，如果火已经存在，就不可能烧；“离燃不燃者，无第三燃者”除了燃和不燃以外，没有第三燃者。

以这种观察方式，又有很多人会认为，虽然不知道火是从哪里来的，但是我眼前现量见到了燃烧。套用观去来品中对于“去时”的观察方式，来破此处的

“燃时”：“已燃无有燃，未燃亦无燃，离已燃未燃，燃时亦无燃”。

因此，虽然小乘因明中认为我现量见到木柴的燃烧，但通过以上分析可以知道，通过根识现量，根本不可能成立火实有存在。

下面把《中论释》的内容讲一下。

【壬二、破成与不成之观待：】

若法因待成，是法还成待，
若所待可成，待何成何法？

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

这是对方的观点。

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

没办法避免这个过失，这个前面已经观察。

【如果某一火法，是因观待某一木柴之法而成立的。】

但这个不可能成立：

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

如果认为二者相观待，是谁观待谁？一提出这个问题，对方就没有什么可说的。



【如果此二者中的任何一方在之前都不成立，则其（二者的）能立都不成立，】

能立都已经不成立，则二者都不能成立。

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

你为了成立火，说是要观待木柴而成立，然后为了木柴成立，又观待火。这里的比喻相当恰当。宗喀巴大师是用两个人的比喻来说明，就像《前行》里面讲到的，母女俩过恒河，互相都挽着，然后就都淹死了。

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

所以，这样观待根本没有办法成立。

若法有待成，未成云何待？

若成已有待，成已何用待？

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

立的缘故。】

如果已经成立，还需要去观待？那就没有任何必要，因为观待是要以互相依靠产生。

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

【壬三、摄以破成立之义：】

因可燃无燃，不因亦无燃。

因燃无可燃，不因无可燃。

【观待木柴[可燃]的火[燃]，其自性不可成立。】

就是观待木柴的火的自性，是不成立的。为什么不成立？

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

因此根本不可能成立。

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

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

【同理，观待火焰的木柴，】

再从木柴方面来观察，

【其自性也不可成立，因为观待的论点早已被驳得体无完肤的缘故。】



前面都已经破得一点也不剩下。

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

不观待火也不可能，如果没有燃烧，也就不成为木柴，只是一块木头而已。

所以不论是从火的角度，还是从木柴的角度来讲，所谓的观待都是不合理的。

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

我们堆在门口的木柴，虽然现在没有正在燃烧，但是过一段时间，或者等一会儿下课的时候就会烧。意思是说，明天所烧的燃料可以叫可燃，也可以叫木柴。

现在大多数人用电、用煤气或者自身的绝地火（上师开玩笑）来烧茶。以前我们刚来学院的时候，用的一个煤油炉特别慢，烧一壶茶基本上要45分钟，要一直等在那里。跟现在的有些用具比较起来，还是现在方便多了。

【当然不是可燃，因为能障碍其成为可燃的因素存在的缘故。】

如果有障碍，那它就不是可燃。对方认为可燃的本体存在。中观宗破斥：如果本体存在，怎么会有障碍？不可能。

如果今晚上下雨，牛棚里面全是水，这些所谓的木柴，明天就不能成为可燃。而按照对方说法，可燃的本体存在，不会变成不可燃。

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

【那么马头火又作何解释呢？】

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

马头火所烧的就是海边的孤石，石头自然而然起火，这也可能是众生的业力显现。可能西方和很多南方人对这比较了解，有时候无缘无故地突然在海边开始冒出火，而且它里面的石头、土，最后都变成了像沸腾的铁水一样。

前面一直分析的是木柴，那马头火，或者钢铁厂里面的融化的钢液，这些怎么解释？

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

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

【或者因为（马头火）并不是木柴的近取者。】



除了一些西方的人，大多数人可能对马头火了解得比较少。因此，将马头火作为近取因的也很少。

【所以，并没有堪称为领受者人我的能立。】

这里没有把它当作能立来破。

【辛二（宣说旁破他理）分二：一、遮破可成；二、以前述之理类推。】

【壬一、遮破可成：】

燃不余处来，燃处亦无燃。

【如果对方仍然一意孤行地说：倘若存在火，则现量可见木柴被火所燃烧。】

对方坚持认为这个现量确实存在。

【因此，我们不需要细致入微地去推敲，火与木柴就是存在的。】

反正我们现量见到了。

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

我们可以这方面观察。

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

如果除了木柴以外的法中产生火，我们现量可以

见。现见不可得是一种推理的因，以前介绍过，可现不可得是一种专门的推理方式。此外，如果这样也会有火的产生无因的过失。

【其次，木柴自身当中也不可能在之前存在火，因为可现不可得的缘故。】

这也是得不到的，木柴中也不可能存在火，木柴以外也不可能得到。所以这两种情况根本就没有。

【壬二、以前述之理类推：】

可燃亦如是，余如去来说。

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

只需在措辞上稍作改动，就可以类推这个不成立。

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

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

【正如《三摩地王经》所云：“若历数百劫焚燃，虚空从未被烧及。】

即使在数百劫中燃烧，虚空的本体从来也不会烧燃。

【证诸法同虚空者，彼于火中永不焚。”】



证悟了一切法都是像虚空一样的智者，他的相续中，不管是外面的火，还是里面的火，永远也不会烧。所以米拉日巴尊者身上堆很多木柴，根本不会烧起来。萨霍国王把莲花生大士放在木堆里面烧，最后木柴全部变成现在的莲花湖。这些成就者通达了诸法如虚空的道理，根本不会被内外的烦恼和一切四大的火焚烧。

【通过以上论述，主要抉择了（燃与可燃）为一体与异体的情况。】

今天讲到这里。

《中论广释》第41课

思考题

1. 本论如何以五相推理而抉择人无我？请以火薪以外的比喻说明我蕴之间的五相推断法。
2. 《入中论》中为什么以七相车理抉择人无我？
3. 通过火薪的五相推理，观察你的我和我所从何而来。
4. 怎样以火薪的比喻而了知其他万法不存在之理？
5. 为什么说有我执，就不能品尝佛法的美味呢？
6. 请默写并解释最后一颂。
7. 以教证总结本品内容，并说明学习《观火薪品》以后，对自己的我执有没有新的感受。

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

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

乙二（抉择宣说中观之见）分三：一、宣说缘起特法；



二、宣说缘起空性；三、证悟缘起之功德。

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

丁一（宣说主要特法）分二：一、观因缘品；二、观去来品。

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

其中第一个“抉择法我空性”已经讲完。现在讲的时“抉择人我空性”。

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

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

其中第一个是对于对方认为人我存在的比喻，中观宗一一进行剖析。

庚一（破人我之比喻——观燃可燃品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

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

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

第一个和第二个问题前面已经讲完，今天宣讲的是第三个问题“彼二之摄义”。前面讲了火和木柴的本体不成立，它们的能立也不成立，最后得出一个总结性的结论。下面宣讲第三个问题。

癸三、彼二之摄义：

可燃即非燃，离可燃无燃，
燃无有可燃，燃中无可燃。

这里其实应该是五句。通常中观抉择人无我的时候，有时候用七相车理推理，有时候也叫做五相推理。这里我们曾经在《入中论》介绍的时候也给大家讲过，龙猛菩萨在《中观根本慧论》中只有五种推理。因为众生的执著千差万别，为了破除众生各种各样的我执，月称论师在《入中论》里面抉择人无我的时候，以木车为喻，木车和零件的一体、异体、具足，还有能依、所依五相推理的基础上，又增加了零件的聚合以及形状都不成立木车这两种推理。

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

首先是从一体异体方面来破：“可燃即非燃”，所燃的木柴不是能燃的火，二者非为一体；“离可燃无燃”，离开了木柴以外也没有火，二者非为他体。“燃无有可燃”，火不具有木柴；“燃中无可燃”，包括两个方面：火作为能依，木柴作所依，这是不可能的；火作为所依，木柴作能依，也不可能成立。

如果这里用五相推理，在四句上面还要再增加一个，就是“燃不具可燃”，那样就是“燃无有可燃，可燃中无燃，燃中无可燃，可燃无有燃，燃不具可燃”，（后面还要增加一个，这个再看看原来鸠摩罗什的汉



文上，可能这个在排版上稍微有一点点错）。（备注：《青目释》颂词为五句：“可燃即非然，离可燃无燃，燃无有可燃，燃中无可燃，可燃中无燃。”）

用比较通俗的话来讲，木柴不是火，这里破一体；离开木柴，火不存在，这是破他体；火不可能具足木柴，具足就是具有的意思，这是第三个推理，意思就是说火和木柴非一体、非他体，所以具有的关系无法成立。比如人具有财产的这种他体的具有。火没有木柴，木柴没有火，是从能依所依角度讲，火作为能依，木柴作为所依，或者火作所依，也不可能，这里有一体、异体、具足、能依、所依，总共五相推理。

月称论师在《入中论》里面全部用木车来比喻。用木车来比喻的时候，人们经常认为的所谓的木车，也是由各种各样的零件聚合在一起。实际上零件不是木车；除了零件以外，木车也不存在；零件上不具足木车；零件作为所依，木车作为能依，也不可能；木车作为所依，零件作为能依，也不可能。从木车方面来比喻，应该这样理解。

龙猛菩萨则用火薪的比喻，喻义是法和人之间的差别，所谓的人我不是五蕴。如果人我是五蕴（《中观根本慧论》里面还会再讲），五蕴有五种，那么人我也就变成五种；比如五蕴其中的色蕴就有外色法、内色法等等十一种色法，那么人我也已经变成了众多的过失；五蕴具有毁灭性的原因，那么人我也是变成了毁灭性的。

所以，人我和五蕴一体根本不可能成立。这个有很多的理论可以破。人我和五蕴就像火和火的热性一

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

如果人我和五蕴是他体，就像瓶子和璚璚一样是分开的，那么除了五蕴以外，人我应该存在；或者除了人我以外，五蕴应该存在，但这并不成立。众生把自己执著为五蕴的聚合，除了五蕴以外，有没有一个所谓的我？但是这个我，任何众生也是从来没有以现量和比量得到过。

人我作为五蕴的具足者，如同天授具有财产和房子一样，这合不合理？这也不合理。为什么不合理？前面第九品中讲了，所谓的本住根本不会成立，既然人我没有成立，那么我的五蕴怎么会成立？就像石女的儿子根本不可能成立一样。所以，具足也不可能。

第四个推理，人我作为能依，五蕴作为所依，就如同树上面有飞禽住在那里，树是所依，飞禽是能依；或者如雪山作为狮子的依靠处，雪山是所依，狮子是能依；以这种方式来观察五蕴上面，人我是否存在。首先一个一个观察五蕴的自体，结果发现五蕴无有实质；再观察所谓人我的自体也不可能存在。这样以来，我作为能依，五蕴作为所依，或者我作为所依，五蕴作为能依，都根本不可能成立。

如果这种推理能深入细致地融入人心，那就可以从根本上推翻无始以来对我和我所的根深蒂固的执著。这种观察相当重要！以前很多的中观论师和密宗修行人，首先是用最尖锐的智慧来详详细细地观察，在自相续的每一个蕴上面怎么样存在所谓的我，不管是以一体异体的方式，能依所依的方式，或者具足不



具足的方式来观察，最后都根本得不到。这个时候才真正地通达：人们经常所谓的人我实际上根本不可能成立。

月称论师在《入中论》中云：“如观察车七相无，由余世间共许有”，虽然以瑜伽士的智慧，或者七相推理的方法来观察，人我根本不可能存在，但是，在人们的分别妄执面前，可以有人我存在。这一点佛陀也是随顺世间而安立。

所谓的我和我所执实际上根本不可能成立的道理，在有关经典中也宣说得非常清楚。这一品中的这个偈颂相当重要。希望大家闻思《中观根本慧论》时，对里面的有些最根本的问题要通达。如果没有通达，七相推理、五相推理都不懂，那我们根本没办法依靠五相推理而抉择人无我。

有些人对于特别简单的问题，也是觉得非常难，今生当中一点智慧也没有开发出来。但是对一般的众生来讲，有些七八十岁的老年人的思路都还是很清晰，有很多二三十岁的年轻人都不如这些老年人。前一段时间邓小平诞生一百周年的时候，采访了当时很多一百岁的或者九十岁的老年人，虽然讲的是世间法，但是他们对于很多年前的某一天，自己在做什么事情，遇见什么人等回忆得特别清楚。

我们在座的金刚道友中，有些人现在已经七八十岁，但还是把《中论》学得特别好，每一品都记得清清楚楚。在这些人面前，可能有些年轻人也会有点不好意思，这些老人有的嘴里一颗牙齿也没有，头发几乎全白了，他们以前因为种种原因，根本没有受到佛



教的教育，七十多岁才开始入佛门，在临死之前能够对中观的甚深法门很有信心和正见。在晚年的时候遇到这么甚深的佛法，他们心里也是非常高兴，而且通过老年人自己的智慧开始分析中观的甚深道理，远远地超过有些年轻人的境界。

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

所以，我希望大家对于刚才所讲的中观五相推理，能够学会详详细细地观察：无始以来执著的我到底是什么样的？到底我与五蕴之间有什么样的关系？有部宗所讲的火和薪的比喻，他们认为人我肯定成立，中观宗怎样去驳斥？以这种关系来详细观察的时候，应该从理论上没有很大的困难。

当然，要断除根本我执，还需要通过修行，对于这一点，中观论师和密宗一直是这样认为。但是，大家应该先从理论上通达，这样就不会有那么强有力的执著。我们前面也是再三地用花绳的比喻来宣讲这个问题。

壬二、以此理类推他法：

以燃可燃法，说受受者法，
及以说瓶衣，一切等诸法。

前面通过火薪一体异体、本体不成立、能立不成



立、同时观待不成立、次第观待不成立等等很多观察方法，以燃和可燃为比喻，说明受和所受的法根本不可能成立。受就是《观本住品》里面讲的能领受者即人我，所受的法就是见闻触等所有的我所对境的法。

前面几品中讲到法无我，所抉择的蕴界处所摄的一切万法，包括人们经常说的瓶子、衣服等都不成立。《入中论》云：“瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等”，月称论师举了很多例子，比如瓶子不成立、衣服不成立、帐篷不成立、军队不成立、森林不成立、念珠不成立、村落不成立等等，用很多的比喻来宣讲所谓的万法不成立。

《中观四百论》亦云：“以一法空性，即一切空性。”一法的空性就是一切法的空性。如果通达一个有为法的本体确实是不生不灭，即可推知一切法也是不生不灭。如果通达一个执著的本体不生不灭，比如通达了嗔恨心的本来面目后，对于贪心、嫉妒等其他烦恼也是同样以此类推。

壬三、呵斥所破之见：

若人说有我，诸法各异相，
当知如是人，不得佛法味。

青目论师的注释讲“如是人”指的是犍子部等小乘宗派，他们认为我和我所存在，而且诸法各具自性以异相而存在。“当知如是人，不得佛法味”，那么我们应该知道这些人根本没有了解或者根本没有解开佛的真正的密意，尚未获得甘露般的佛法味。

清辩论师的讲义里面说：“应知彼说人，不解圣



教义”，应该知道这些人不解圣教的意义。希望大家把清辩论师的讲义等诸多讲义互相对照，可以解决难点，理清思路。

这句意思是，如果认为不管是人我所摄，还是法我所摄的万法，其本质是不空的实相，那就是还没有真正地了解到佛法甚深的甘露妙法。因为，“凡所有相，皆是虚妄”。

佛教所讲的主要是缘起法。远离四边八戏的境界叫做本来缘起。在名言中，一切万法都是依靠各种各样的因缘，如幻如实地产生，这个叫做名言缘起。如果通达了名言缘起和本来缘起，就根本不会认为一切万法在胜义中实相存在。虽然名言中有如幻如梦的存在，但是这个靠不住，就像水泡一样，吹气的时候就全部灭了。

同样的道理，现在人们所认为的不管是对于人我的执著还是法我的执著，全部都是对于实有的执著，没有观察的时候似乎存在，但是一经观察，连一点一滴也不存在，跟水泡没有什么差别。

为什么很多佛经里面宣讲，一切万法就像芭蕉树一样？我昨天和这里面的有些道友说，我很想分析芭蕉树，你们看见的时候就给我拿一块。以前我没见过芒果的时候，当时在课堂上说，如果谁有芒果就给我拿一点，后来拿来的芒果太多了，现在我都不喜欢芒果了（上师开玩笑）。我现在也想认真地剖析一下芭蕉树。

很多佛经里面通过水泡、彩虹等比喻来宣说诸法无实，很多人会想：我的身体怎么能用水泡或者彩虹



来比喻？这只不过是你在没有观察，用中观的推理方式，一经观察就会发现自己的身体跟水泡没有什么差别。

又有人会想：我的心那样真实，那我的执著跟水泡总会有差别吧？但是你的执著也只不过是以前没有观察过，一经观察的时候，也是跟静命论师的《中观庄严论注释》里面所讲的一样：所有的万法根本经不住任何观察，就像是冬天里很小的一块雪，阳光一照的时候，雪片马上就会融化，一点都不会留下。

同样的道理，现在所有的万事万物，或者我和我所有的执著，只要以中观理论观察，全部都变成了如梦幻泡影。为什么这样讲？果仁巴和宗喀巴大师在这个地方也引用了《赞法界论》里面的一个教证：“众生如谷声，远离一异体，远离生死性，正说汝了达。”

这个教证的来源不是很明显，意思是说，一切众生如空谷声一样，远离一体多体，所谓的生死是根本不可能存在的，这个只有佛陀才通达。除了佛陀以外，任何一个聪明的仙人、梵天、自在天或者现在世间所谓的文学家、科学家、理论学、心理学家等等，也只是不过是从旁边解开一个迷，真正人我的本质他们也是从来没有解开过。

世间上自认为聪明的、自认为非常了不起的人，自古以来也是多得不可计数，但是他们根本没有通达万法的真相，只不过对现实生活中的一些迷乱中的迷乱，他们可能是了解了一部分。了知这以后，我们也应该对佛陀和佛陀的后学者月称论师和龙猛菩萨为主的高僧大德的中观思想，生起不退转的信心，这是极为重要的。

辛二、以教证总结：

虽然宗喀巴大师和其它一些论典中有比较长的教证，但是清辩论师的注释里面引用了《梵天请问经》的教证：“离身不见法，离法不见身，不一亦不异，应当如是见。”离开身体不可能见法，离开法也不可能有身体，所以身体和蕴之间是不一不异的关系，如果谁见到这样的道理，那才算是真实地通达人无我空性。

我们平常接触火和木柴可能比较多，可能条件好一点的人买了煤气以后，木柴也不用了，牛棚一直关着，但这是个别人的事情，一般的人还是天天跟牛粪打交道。大家通过前面的学习，在平常的生活中，能不能通过观察把对于我和我所的强有力的执著推翻？

当然有些人信心大、智慧也有，经常以稳固的信心祈祷本尊、上师，这样的人通过传承上师和诸佛菩萨、本尊的加持，自己的智慧和因缘聚合的时候，无我的见解很容易在自相续中生起来。无始以来业力深重、邪见也非常深重的人，想要一下子在自相续中生起来无我空性，这也很困难。但是我想，如果你的阿赖耶上面种下一个非常好的种子，在不久的将来也一定会开花结果。所以大家应该精进修行。

《中观根本慧论》之第十·观燃可燃品释终



第十一品 观本际品

下面讲第十一品《观本际品》。“破人我之能立”中，第一个部分“破人我之比喻”已经讲完，第二个部分讲的是“破人我之所依”——轮回不成立。藏文中“本际”译为“轮回”，清辩论师译作《观生死品》，藏文本版本则为《观本际品》。

庚二（破人我之所依——观本际品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破轮回自性成立；二、以此理类推他法。

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

癸一、轮回前后中间不成立：

大圣之所说，本际不可得。

生死无有始，亦复无有终。

若无有始终，中当云何有？

小乘宗认为：轮回是存在的。如果众生流转之处存在，那么流转者肯定存在。

中观宗抉择轮回不存在，为什么不存在？因为佛陀说过：“生、老、死之轮回无始亦无终。”佛陀已经说了，轮回的初也没有，终也没有，如果初和终都没有，那么中间怎么会有？根本不会有。

“大圣之所说”，大圣就是我等大师释迦牟尼佛，

在有关大乘的经典中这样宣说，“本际不可得”，生死轮回不可得。“生死无有始，亦复无有终”，因为生死轮回没有开始，任何万法要存在，那么应该有开始。比如说一个人以他的降生作开端，没有降生怎么会有死？或如鲜花从春天绽放为开端，没有绽放怎么会有凋谢？因此，轮回无有始也无有终，既然无有始终，那它的中际也不可得。

以上通过遮破轮回的前中后际而遮破了轮回的本体。

癸二（生死前后同时不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

子一、略说：

是故于此中，先后共亦无。

既然轮回的前、后、中、都根本不存在，那么所流转的众生的生老死也不能成立。“先”即是生在老死之前不可能有，“后”是指生在老死之后也无有，“共”则是指生在老死的同时也不可能成立。

下面从《中论释》上过一遍。

【庚三、摄以破成立之义：】

可燃即非燃，离可燃无燃，
燃无有可燃，燃中无可燃。

【因此，木柴并不是火，否则用“若燃是可燃，作者则一”的推理可以损害；】

刚才木柴和火，它们两个不是一体。如果一体，



则与此理有妨害。

【同样在木柴之外，火也不可能存在。用“若燃异可燃，离可燃有燃”就可以证明。因为用以上的两个道理已经将火与木柴的自体为一体与异体的两种观点进行了破斥。所以（火中）也不具备一体与异体的（木柴）。】

第三个“不具”的推理，颂词上以不明显的方式已经讲了。藏文中是这样说的，因为前面一体自体不成立，如果是具足，那么是以一体的方式具足，还是以他体的方式具足？除了这个以外也没办法具足，所以间接的方式两种道理已经说了，火和木柴不可能有具足的第三相。

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

只要是异体的法，要么是能依，要么是所依。“则应遍”，则肯定是，则决定是的意思。

【己二、以此理亦可类推他法：】

以燃可燃法，说受受者法，
及以说瓶衣，一切等诸法。

【前面已经抉择了火与木柴一体、自体、具足、能依以及所依不存在的道理。】

一体、自体、具足、能依以及所依，这叫做五相推理。

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

行观察，也不可成立。】

如何观察的方式，刚才已经比较详细地宣说。

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

月称论师的《显句论》中，讲了中观的一些详细的道理。瓶子的全部整体叫做有支，瓶子的瓶口、瓶腹等不同的部分叫做支分。有些人认为瓶子的有支存在，有些人认为瓶子的支分存在。有支是因明的专用名词，中观也经常用有支和支分，即整体和部分，整体和部分不存在，也可以说因和果不存在。

因和果在《显句论》也有这样的解释：比如瓶子形成的因有泥土、工人、手工、工具等等，最后形成的可以注水的瓶子就是果。通过前面的五相推理观察，瓶子的因和瓶子的果根本不可能成立。以此类推，瓿瓿、支分与有支以及因果等等其他万法以五种方法进行观察，都不可能成立。

【己三、呵斥违品之见：】

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

若人说有我，诸法各异相，

当知如是人，不得佛法味。

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



他们还坚持认为：人我以及人我以外的果法经纬等很多法，应该以一体异体的方式存在。

【龙猛我只会认为：】

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

【此人不可能精通佛法所强调的远离常断的缘起甚深之法的道理，】

远离常断的缘起甚深之法的道理讲得比较略，但是意义全部已经包含在里面。

【因为以如此的耽执，在正量面前无法立足的缘故。】

耽著人我和法我存在的人，如果在通达释迦牟尼佛教义的人面前辩论，一句话也说不出。人我不存在的道理，中观宗有教证和理证，而对方却只有一个分别念的理证而已。

并且这种所谓的分别念，只是一种个人感觉：我感觉人我肯定存在，因为我吃饭，因为我走路，所以我肯定存在。如果问你：以教证和理证怎么证明人我存在？人我存在的究竟密意是什么？这样一观察，所谓小乘宗派和一些世间人，尤其是大城市熙熙攘攘为了我而奋斗的人们，因为都没有通达无我的空性，生活中也是非常苦恼。

抉择人无我空性以后，虽然由于业力的缘故，肯定还有很多烦恼痛苦。不要说是我们，甚至阿罗汉最后获得涅槃的时候，由于以前的一些因缘成熟，这种

情况也是有的。

世间人认为万法存在，觉得所喜欢的事物、感情、或者生活，以及所追求的地位、名利、财产都是实有的。但是对中观有所了解的这些人，当烦恼起现的时候仔细观察，所谓的烦恼也是如同梦幻泡影。如果用佛法的甘露来对治相续中的烦恼障，烦恼的热火短时间就可以熄灭无余。

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

【丁十一（观本际品）分二：一、经部关联；二、品关联】

【戊一、经部关联：】

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

【戊二、品关联：】

【如果对方认为：虽然你们破斥了人我，及其比喻火与木柴的存在。然而，因为轮回存在的缘故，所以轮回中的流转者人我还是存在的。如果人我不存在，那么五种众生的流转，】

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

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

他们是这样回答的，而且认为有佛陀的教证。



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

比如瓶子存在的原因，蜜蜂肯定存在，所依存在的缘故，能依肯定存在。佛经中也讲得非常清楚。

【为了抉择轮回不成立，而宣说本品。】

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

【己一、所依之轮回不成立：】

大圣之所说，本际不可得，
生死无有始，亦复无有终。

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

当时有些弟子在释迦牟尼佛面前询问轮回有没有前际。

【即使是大圣者能仁也会以“无有”作为回答。】

当时有弟子问佛陀，轮回和轮回的前际有没有？释迦牟尼佛回答轮回不存在。刚才对方说轮回肯定存在，释迦牟尼佛说：轮回无始无终。如果无始无终，哪里有轮回？

我们下面给他们作了这样的回答。

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

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

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

麦彭仁波切此处不是指前后的次第，如果是先后的次第，轮回在名言中来讲应该存在。这里不是这个意思。

若无有始终，中当云何有？

【如果对方认为：中部总是存在的吧。】

就像有些无神论者一样，根本不做观察，认为自己现在就是要过一种美满快乐的生活，他们认为轮回中际存在，前际后际都不存在。但这种说法也完全不合理。

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

比如说一个法这个是前，这个是后，前后都没有，中间肯定没有。

【因此，轮回在胜义当中如同虚空一般。在名言当中虽然没有前际，但却有后际，如同种子一样。】

名言中轮回无始以来确实存在，但是就像种子烧完以后再也不会生长。麦彭仁波切说轮回有一种终结，补特伽罗最后证悟人无我的时候，再不用流转轮回。



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

今天就讲到这里。

《中论广释》第42课

思考题

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

今天开始讲《中观根本慧论》，现在正在讲“抉择人我空性”。

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

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



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

庚二（破人我之所依——观本际品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破轮回自性成立；二、以此理类推他法。

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

癸二（生死前后同时不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

第一个“略说”昨天已经讲完了，现在就是“广说”。

子二（广说）分二：一、生死非同时不成立；二、生死同时不成立。

丑一（生死非同时不成立）分二：一、先生后老死不成立。二、先老死后生不成立。

昨天已经对于轮回没有前际后际作了总破。关于轮回有没有前际后际的问题，也是我们平时在辩论场所中辩论的内容，在解释《现观庄严论》的时候也有广说。

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

大家应该能想得起来，《中观四百论》中，圣天



论师专门有这方面的教证⁵，用种子来比喻，它没有开头，但是最后有一个结尾。

按照显宗的观点，轮回不会有终结。为什么？因为众生是无边无际的。如果众生有边，等到轮回中的众生灭尽，那么轮回就会有终结。但是，三界轮回中的众生就像虚空一样没有边际，轮回又怎么可能有终结？

然而，在《地藏经》里面讲到，地藏王菩萨的发愿和文殊菩萨的发愿一样广大：地狱不空誓不成佛。这又如何去解释？这个发愿主要是宣说菩萨们发心的量，并不是说地狱真的已经空了，或者轮回真实存在。当然，有些个别众生的业力现前的地狱，比如金刚地狱、无间地狱，因为诸佛菩萨的加持力而使得地狱空的说法也是有的。

但是，整个地狱，整个轮回全部都空，有没有这样的事实？没有。那佛经里关于地狱空了才成佛的说法如何解释？比如释迦牟尼佛也曾经发愿：所有的众生没有度完之前，誓不成佛。这主要是为了宣讲菩萨发心量的广大，讲的是一种无与伦比的精神。应该这样理解。无垢光尊者在其他教言中，关于这个问题也有说明。

轮回无始无终，中间也没有，昨天已经略讲了这个道理。麦彭仁波切的科判里是“所依之轮回不成立”，“能依之生死法不成立”，以这样的方式来解释，也比较易懂。因此，圣者们的科判或者讲义里面的每一

⁵ 推测是《中观四百论》中的偈颂：“如见种有终，然彼非有始，如是因不具，故生亦不起。”



个字，大家还是深入地去研究，深入地去推测或者抉择。

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

寅一、先生后老死不成立：

今天开始广讲，首先“先生后老死不成立”，怎么不成立？

若使先有生，后有老死者，
生则无老死，不死而有生。

轮回中的众生或者其他任何万物的法，如果承认先有生，成长过程和逐渐衰败称为老，最后断了相续就是死。如果是这样，那么会有什么样的过失？就会有两大大过失：生而没有老死，不死而有生。

为什么这样讲？先有生，然后有老死，一般的名言中来讲，这也是比较符合的。宣讲轮回痛苦的时候也讲到，在如幻如梦中，每一个众生都有生老病死的痛苦：先是感受生的痛苦，然后一步一步地开始老，最后就是死亡的过程。

因此，先生然后有老死，这符合名言的规律。我们也没有破这一点，但是如果对方认为，所有的生死轮回真实存在，从实有的角度来讲，中观宗认为先有生不合理。为什么不合理？对方所谓的生存在的时候，老和死与生同时存在？还是同时不存在？

首先，从生和老死同时存在这个方面去观察，如果对方认为生和老死应该同时存在，那么这是不可能

的。因为所谓的生就是刚刚出生，相续逐渐开始演变退化就是老，所谓的死就是断了相续，这三者完全相违，根本不可能同时成立。

对方又认为：如果不可能同时，那么非同时应该成立，就是先有生，然后有老死。中观宗驳斥：如果先有生，那它具不具足死？暂时不说老，因为人老了以后都是接近死，老死一直是连在一起的。先将生和死对照，老在中间也不会跑，可能生和死这样讲比较方便一点。生的前面有没有死？如果生的前面有死，你们的观点就可以成立。但是对方承许先有生，然后又承认死，如果这样，那就不合理。为什么不合理？宗喀巴大师在注疏里面讲，现实中有很多人能够回忆起前世，那肯定生前面有死。因此，生的前面无老死也不合理。

“不死而有生”从来都是没有死过，但是却有生，这完全不合理。这样一来，你这种生就成了无因的过失。而且你这种观点跟顺世外道没有什么差别，顺世外道也认为众生是突然出现的。前面就根本没有经过十二缘起中的死。

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

生死同时或者生在前、死在后，这两种推理方法都不合理。这个已经讲完。



寅二、先老死后生不成立：

若先有老死，而后有生者。

不生有老死，无因岂能成？

若有人认为：先有老死后有生，这样合理吧？这也不合理。为什么不合理？如果老死前面没有生，就是承许了不生的老死，则老死就是无因的法。这种说法也不合理，怎么不合理？生是老死的因，无生岂能有老死？若无生也有老死，那么无生的虚空也应存在老死，这显然不可能。

按照万法的自然规律，先应该有产生，然后这个过程变化，最后灭亡，是这样的。先有老死后有产生，就完全违背了世间名言的基本规律。为什么这样讲？因为从来没有产生过的法，先有老，然后有死，再有产生的话，那这在世间名言中，也是不会承认。

释迦牟尼佛在佛经中亦云：“有为法依生而灭。”就是依靠生而灭。《显句论》里引用佛经中的教证：“如是有为法，皆由因而生，生后趋向灭，此为诸法性。”一切有为法，全部是依靠因而产生，生完了以后就趋向毁灭，这是一切诸法的本性。因此，对方认为一切万法先毁灭再产生，这是完全不合理的。

我们还可以这样观察，如果先有老死，那么老和死，以及生这三个同时肯定不合理。既然同时不合理，那么这个老死的前面有生吗？如果有生，之前我们已经破了这一点。如果老死前面没有生，那到底这个法，是怎么死的呢？

我们表面上说，万法可能是别的法，其实把这个

推理反过来，针对自己来观察的时候，我这个众生先产生，然后老死。众生在轮回中流转，生死也是轮回的异名。但是就像我们刚才前面所讲的一样，如果生的前面没有老死这个因，那么就已经成了外道的观点，不合理。

这样观察的时候，在非同时的情况下，我们的生和灭确实了不可得，只不过在众生的分别念面前，它就是这样存在。我们自己也认为，就是应该有生死存在，然而生死实际上并不存在。这个道理可以从非同时的两个方面来观察。

丑二、生死同时不成立：

生及于老死，不得一时共。

生时则有死，是二俱无因。

“生及于老死，不得一时共。”生和老死⁶这两个法，不可能在同一个时间共存。

如果对方认为二者可以共同存在，那么会有什么样的过失？

首先是“生时则有死”的过失。《显句论》中说：若生与死同时，则有光明和黑暗并存的过失。生和毁灭在性质上是完全相违的两个法，如果对方认为所谓的生和所谓的灭同时存在，那么光明和黑暗也应该共存；而一个人也可处于既生又死的状态，但这是无法成立的。因此，若生时有老死则有相违的过失。

第二个过失：“是二俱无因”，生老死皆成无因。

6 从老到死是个演变毁灭的过程，老和死这两个可以合在一起。



除了顺世外道以外，凡具有正见者都认为：众生死后即成为中阴身，以中阴身而结生，结生之后则有了有情的新生。如果生和死同时，那么生的前面就不会有死，你这个生就会有无因的过失。

一般世间人们都认同，先生以后再死，那么生作为死的因也说得过去，比如说一个人出生以后，先是活着，最后就死了，这是可以说得过去。但是你所谓的生和死同时，这个死就成了无因，为什么？你的前面所谓的生从来没有经历过，如果前面经历过一个生，这又会和对方生死同时的说法相违。这样一来，你这里的生也变成了无因，死也是变成了无因，这个结论谁也不敢承认。

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

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

子三、摄义：

若使初后共，是皆不然者。

何故而戏论，谓有生老死？

我们前面通过略说和广说，尤其是在广说中，从

同时和非同时的角度，非常详细地做了观察。所谓的生和死，同时也不存在，先后也不可能存在。

修理机器时，某个零件安装在上面、下面、中间都不行，那我们只能扔了它。同样的道理，所谓的生和死，死放在前面也不行，生放在前面也不行，生死同时也不行，除此以外，还有没有其他存在的方式？根本就没有。

麦彭仁波切说过，讲正理的人一定会信受真理；不讲真理的人则不接受任何理证，也不遵循任何轨道。所以，对于不讲正理的人而言，怎样胡言乱语都可以。然而只要是正直、讲正理的人，都应该信受无生老死、无轮回的道理。

“何故而戏论”，那为何还要戏论说有生老死？“戏论”主要是指分别戏论，我们分别有、分别无，然后就去执著生死和轮回应该存在，但这样根本不合理。为什么？因为所谓的生死，确确实实在本性上不存在。那你这样固执己见有什么用？根本就没有用。

很多人也可能有这种感觉：中观啥都破，全都破完了，什么都没有了。那天我在开头的时候说，中观很深，一般来讲只有大乘根基的人才能接受，如果是小乘根基或者是世间人，肯定难以接受：如果没有三世因果，轮回不存在，我也不存在，一切都不存在，那行持善法有什么功德、断除恶业还有什么意义？

不要有这样的疑惑，如梦如幻的名言的确是存在的，但中观抉择的境界非常高，从万法的本体上来讲，万法皆不存在。

月称论师在《显句论》中说：对圣者而言，一切



万法无有戏论，远离生死始终；凡夫愚童却一直认为存在生死始终，这完全是不符合真实的虚无缥缈的妄执。

月称论师说的非常真实。虽然圣者在轮回中，但是在他们的境界根本不会有任何染污。可是作为凡夫愚童，会有这种感觉：一会儿讲存在、一会儿讲单空，什么都不存在，啥都破完了，那我怎么办？一切万法的本体根本不存在，对于这个道理，圣者非常清楚，可是凡夫愚童却还是懵懵懂懂，根本不能了悟。圣者和愚者之间的差别也在这里。

当然在座的各位，若想一下子超凡入圣也非常困难，但我们一定要清楚：现在我们正处于迷惑之中，我们的所作所为、所想所思并不符合实际。就像一个犯人，如果他已经知道自己是个坏人，犯了很多法，所作所为都是错的，那他还有改正的机会；如果他自己连这一点都不承认，还认为自己的所作所为全部是合理合法，那可能始终就不会有明白的时候。

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

壬二、以此理类推他法：

非但于轮回，本际不可得。
 诸所有因果，及相可相法，
 受及受者等，所有一切法，
 如是一切法，本际皆亦无。

不但是轮回的本际不可得，所有因与果，法相与事相，受及受者等所摄的一切法都了不可得。

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

“本际皆亦无”这个推理，大家应该都清楚，我们前面通过同时和非同时的方式来抉择，所谓的轮回不存在。接着又讲了生和老死无论是在彼此的前面还是后面、同时还是非同时，都不成立的道理。利用这种推理方法，其他的万法也可以此类推。比如说因果（种子为因，苗芽为果），不论是种子在苗芽之前或者苗芽之后的非同时，还是种子和苗芽同时，以这种方式来观察，也完全能破因果的存在。

又比如受者和受法，不论是受者不存在的受法在前面，还是受法不存在的受者在前面，这两种方式都不合理，受者和受法同时也不合理。同样的道理，还有在整个世间的能相和所相，能者和所者，能烧和所烧等等一切万法，通过这种推理方法，则可以推知一切法皆无本际。

当然利根者通达一法无常即可推知万法无常。比如当我们以“柱子是无常的，以所作性故”的推理，即可推知瓶子也是无常的，氍毹也是无常的，因为它们都共同有一个有为法的性质，而所有的有为法性质完全都是相同的。通过这种方式，就可推知整个万法皆是无常。

空性的推理也是如此，比如这个瓶子是空性的，它是不生之故。依靠这种推理方式，可以推知包括瓶



子，柱子等所有的万法也是空性的。比如我前面的这个经堂里红色的柱子已经抉择为空性，即可推知觉姆经堂里面那三百多个柱子，大昭寺经堂的柱子，还有青海、汉地、以及美国某个经堂里面的柱子，它们都是空性的。了知一法的空性，即可推知一切万法空性。

《中观四百论》有教证云：“以一法空性，即一切空性”。麦彭仁波切在其它论典比如《定解宝灯论》《中观庄严论》中也是有一些辩论：证一法空即证万法空，然而这只是利根者的行境，一般人难以做到。有些人因为具有大乘善知识以及前世的殊胜善根等因缘，当他证悟一法空性时，即可证悟一切法空性。

但是有些人，虽然道理上是这样的，但是他不一定通达。就像小乘对外境的观察，只停留在无分微尘和无分刹那上面，暂时无法证悟圆满法无我，否则小乘宗、唯识宗以及中观自续派就全部都变成了中观应成派。

辛二、以教证总结：

清辩论师在他的注疏里面，也引用了《般若波罗蜜经》。

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不生不死，如是受想行识不生不死，若色受想行识无生无死，是名般若波罗蜜。复次极勇猛，如涅槃无际，一切法亦无际。’”

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



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

释迦牟尼佛广转般若法门的时候，已经宣说了这个道理，一切万法本来都是不生的，全部都与涅槃的自性无二无别。这样的狮吼声，唯有众生怙主您——释迦牟尼佛才能宣说。除了您以外整个世间上再有智慧的人，不管是研究生还是博士生，也无法了知这个道理。当然世间中博士后是最顶峰，有的人认为世界上没有人的智慧能与他相比，如果有的话，可以跟他辩论辩论。辩论什么啊？他也许是学生的，学得整天都是杀兔子。

下面讲一下《中论释》的内容：

【己二（能依之生死法不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。】

【庚一、略说：】

是故于此中，先后共亦无。

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

【庚二、广说：】

若使先有生，后有老死者。



生则无老死，不死而有生。

【为什么不合理呢？】

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

若先有老死，而后有生者。

不生有老死，无因岂能成？

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

生及于老死，不得一时共。

生时则有死，是二俱无因。

【生与老死二者也不可能同时存在，否则就成了正在产生的时候也正在死亡，相违的此二者位于同时，则成了生死二者之前的因都不存在。相对于生而言的老死，与相对于老死而言的生在之前都不具备，则其二者就无需互相观待而成了独立自主的个体，因为相互的因不必观待的缘故。】

【庚三、摄义：】

若使初后共，是皆不然者。

何故而戏论，谓有生老死？

【既然生与老死无论以先后顺序，还是同时存在都

不可能，又怎么能妄加分别，创立出“生与老死存在”的胡言呢？】

原文中的“胡言”改为“戏论”比较合适：【怎么能妄加分别，创立出“生与老死存在”的戏论呢？】这里不是指语言，而是指执著，所以用戏论比较合适。

【这种立论是毫无道理的。】

【己三、以此理亦可类推他法：】

非但于轮回，本际不可得。

诸所有因果，及相可相法，

受及受者等，所有一切法，

如是一切法，本际皆亦无。

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

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

【都不成立一者在之前成立的本际，以及同时共存的情况。】

同时不可能成立，非同时也不可能成立。

【成立观待关系的一切法，在胜义中其自性为空性，在世俗中也是如幻而成立。】

麦彭仁波切有些话特别关键，大家应该记住。因



为我们上面所讲的这些法，在胜义中来讲应该这样破，在世俗中当然也是以如梦如幻的方式存在。

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

《中观根本慧论》之第十一·观本际品释终

《中论广释》第43课

思考题

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

下面我们继续学习《中观根本慧论》。

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

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

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

“抉择法我空性”已经讲完了，现在宣讲的是“抉



择人我空性”。

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

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

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

分三个方面来宣讲。第一个是以理证遮破对方我和薪成立人我的比喻；第二个是遮破人我的所依即轮回；本品遮破人我的能依——痛苦。

第十二品 观苦品

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

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

那龙猛菩萨是否承认痛苦有自性？不承认。本品以理证抉择了痛苦的空性。《般若经》云：“苦以苦而空”。痛苦的本体是空性的。佛经中有这样的教证。

顺世外道、数论外道、裸体外道，以及小乘宗的一些经部和有部宗认为痛苦实有。他们以自作等四边建立痛苦的存在，认为痛苦是自生，他生，共生，或

者无因生，有几种不同的观点。

入宗派者尚且如此，更何况世间人。在他们的分别念中会认为：“我怎么会是不存在？我肯定存在的。如果我不存在，我的痛苦怎么会有？”我们有些道友整天都是叫苦连天，说：“我今天特别苦啊！我非常非常苦，你给我加持加持啊！不然这几天我好像要发疯了一样”。

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

对方甚至认为佛教徒也很苦：“你们佛教徒一再说什么万法皆空，其实这只是口头上说说而已，你们也空不了，学佛的人也很苦。虽然你们说出家学佛后一切很快快乐，但我们感觉并非如此，其实你们佛教徒心里也很苦，跟我们没什么差别。”

中观宗怎样回答呢？当然，在名言中，中观宗并没有说六道轮回的痛苦不存在。不要说是我们一般的人，龙猛菩萨在《亲友书》中也宣说了六道的痛苦。比如地狱寒热的痛苦、饿鬼饥渴的痛苦、旁生被役使的痛苦、天人死堕的痛苦、阿修罗战争的痛苦、人有生老死病的痛苦等等。

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



师一样，因为崇拜佛陀就相信佛陀所说的道理。而是因为佛陀所宣说的经得起考证，以理证可以说明所谓痛苦的本性根本不可能成立。

庚三（破人我之能依——观苦品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破四边苦；二、以此理类推他法。

壬一（破四边苦）分二：一、说对方之宗；二、驳斥彼宗。

癸一、说对方之宗：

世间上很多人，整天都是认为我好苦啊！甚至学过宗派的人也会执著痛苦，尤其是女众这边：“今天上师加持加持我，我特别痛苦”。然后过两天好像好了，有些是一直好不了。认为痛苦实有存在，最有代表性的见解有四种：自作、他作、共作和无因作。

自作及他作，共作无因作。

这是对方的观点。此处的“作”和前面《观因缘品》所讲的自生、共生、他生、无因生的“生”意义基本相同。数论外道认为一切都是神我的自性，所谓的痛苦实际上不离神我，是由自性自作而产生的。

声闻十八部及胜论外道认为痛苦是依靠各种因缘聚合而产生，外缘跟痛苦的自性相比较，应该属于他性，因此所谓的痛苦是他作而产生。

裸体外道认为一方面众生的相续是相同的，也可以承认痛苦是自作；另一方面，痛苦需要依靠其他的因缘聚合，这样一来，痛苦也可以是他作。

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

还有一种顺世外道，对于种子生苗芽这种现量可以看见的因果规律他们是承认的，但是不承认前世后世存在，不承认业因果存在。就像现在我们受到的各种教育一样，目光很短浅。他们认为人的一生只有这几十年的生活。

总共有自作、他作、共作、无因作四个观点。下面中观宗进行破斥。

癸二（驳斥彼宗）分二：一、略说；二、广说。

子一、略说：

如是说诸苦，于果则不然。

以上各宗派所建立的观点，有些认为痛苦是自作，有些认为是他作，有些则说是共作和无因作的，这些观点都不合理。为什么不合理？下面在广说中介绍。

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

子二（广说）分三：一、破自他各自之所作；二、破自他共作；三、破无因作。

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

寅一（破观待蕴而作）分二：一、破自作；二、破他作。



这里可能跟原文的次序稍微有点不同，等会跟大家说一下。

首先是“破自作”，即总的科判里面的第一个“破看待蕴而作”，数论外道认为，痛苦依靠蕴而产生。中观宗驳斥：如果是依靠蕴产生，那么是以他蕴而产生，还是以自蕴而产生？这都不合理。意思是说，如果痛苦看待蕴，自生不合理，他生也不合理。

下面两个科判主要是讲这两个问题。

卯一、破自作：

“自作”是指痛苦是看待蕴而自生，这种观点不合理。为什么不合理？颂词中说：

苦若自作者，则不从缘生。

因有此阴故，而有彼阴生。

“苦若自作者”，如果对方认为，现在的痛苦是依靠五蕴而产生，那么这种说法不合理。怎么不合理？

“则不从缘生”，如果认为蕴的本身就是苦，那么就会有很大过失：其他的因缘中，就不应该产生痛苦。

“因有此阴故，而有彼阴生”，现在我们的五蕴，实际上是其他的蕴而产生。这里是换一个角度来讲，我们现在五蕴的因是什么？就是前世的五蕴，而且是由前世各种各样的因缘聚合以后才产生，如果没有因缘聚合就根本不可能产生。这个破的方式大家应该清楚。

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



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

我们现在的五蕴实际上是依靠各种其他因缘，从前世的五蕴中产生。关于这一点，有很多佛经论典的证据。首先，佛经中经常讲，众生依靠此蕴产生来世的蕴。一些论典，比如《释量论》第二品说：众生这一世的五蕴，是下一世五蕴的因，但前后的五蕴并非一体。

这一世的蕴和下一世的蕴，不是一个本体。比如说，人今生当中已经死了，肉体都已经火化，然后就转生下一世，如果认为下一辈子的身体和这一世的是一体的，肯定不合理。

那五蕴是不是其他的因缘中产生？这一点现量可以知道，怎么现量知道？首先从识蕴的角度来讲，前世做的事情，很多人在今生中完全都能回忆起来。

再看行蕴，有很多心所，还有相应行和不相应行，比如说，前世如果是一个行持善法的人，从他这一世小的时候的同行等流果中，也能发现善法的习气。

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

月称论师在《中观四百论大疏》的讲义里面也引用过，前世后世存在唯一是缘起的道理：茅棚里有一碗酸奶，茅棚上有一只鸽子在行走，虽然酸奶与鸽子之间有茅棚相隔，鸽子的脚根本没有接触酸奶，但这



是一种缘起，酸奶上面留下了鸽子的脚印。这一点是现量见到的。这是为什么？虽然二者没有接触，但是有这样的因缘，鸽子的脚印就会出现在酸奶里面。

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

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：种子与苗芽虽未接触，但种子无间就能产生苗芽；同样，业因与果报虽未接触但业也能生果。但是有些人认为：种子生芽是合理的，因为中间时间极短，是立即不间断就开始出现的。而善恶业因生苦乐果报不合理，因为中间已经间断。

千万不要有这种想法。为什么？种子和苗芽虽然是无间而产生，二者也没有接触过；善恶业和苦乐果报这二者中间很有可能就像《百业经》里面所讲的，要停顿很长时间，但是后来也会产生果。我们不要认为，种子生苗芽是合理的，因为时间很快；而业和因果中间隔很长时间，就不合理。千万不要这样认为！这完全是合理的。

因果合理的原因是什么？一方面因果无自性，另一方面因缘具足的时候，果就会显现。前世后世五蕴之间的关系也是在这一缘起规律上安立的。

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

太过。

第二个太过，如果自生成立，那为什么前世的蕴作为因，今世中就可以产生另一个蕴？前世蕴的影像为什么显现在今世的身体上？为什么前世的心的显现，现在我们的心上面有？前世如果在背诵各方面已经有串习，那么今世背起来也不是很费劲；如果前世一点印象都没有，今生背诵起来也非常困难。因此这个因缘不得不承认。

这个道理从这方面来破，大家应该清楚。

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

麦彭仁波切的科判是先破自生，再破他生，从这个角度来破，而且科判上面也有些调动，颂词都没有改变。我们这里是先讲“破看待蕴而作”，从自作和他作两个方面分析。

卯二、破他作：

若谓此五阴，异彼五阴者，
如是则应言，从他而作苦。

前面是破自作，现在是破他作，表面上看来和前面所讲的有点相违，但是实际上并不相违。小乘宗认为，前后世的五蕴是有实质性的，是自相成立的，现世五蕴是依他体的前世五蕴而产生，这个观点不合理。



不合理的原因，和前面《观因缘品》所讲的道理非常相同。所谓的他性如果要存在，必须要成立两个物体，比如这个人 and 那个人两个人都存在，可以说是他体，否则不能成立他性。为什么？因为一个人已经死了，那么可不可以说是这两个人成立他性？不能这样认为。就像我跟虚空可不可以说成他体？根本不能说他体。因为虚空的自体根本不成立的缘故。

同样的道理，前世的蕴和今世的蕴，中观宗认为这不是真实的他体。为什么不是真实的他体？因为前世的蕴存在的时候，今世的蕴连一个微尘也还没有产生，如果这样也可以称为他体，那么柱子跟石女的儿子也应该变成他体。一个法的自体一点一滴都不存在，但另一个法还可以跟它是他体，就会有这个过失。

反过来讲，现在五蕴存在的时候，前世五蕴的一点点也没有的，全部都已经灭完了，如果还可以说两者成立真实的他体，那么柱子与虚空，石女儿子和瓶子也变成他体了。所以，中观宗认为，只要有他体，就必须要有两个物体当下存在，如果现在一个物体不存在，那么，他体就根本不可能成立。这是我们在前面提到过的关键性的问题。

实际上我们真正去考虑的时候，也是这个道理，如果一个根本不可能存在的法可以作为他体，那石女的儿子和柱子之间的关系也已经成他体。但是柱子有自体，石女儿子根本没有任何实质，这两个物体怎么可能成为他体？如果是他体，就一定要有实相存在的两个物体。

没有观察的时候可以认为，其他各种因缘具足的

时候，产生我们现在的五蕴。在假立上是可以这样说，依靠各种各样的因缘聚合就产生现在的痛苦，但实际上，真正有自相的五蕴不可能成立。

每一个颂词中，都有一个关键性的破法和推理，这个推理破法如果已经掌握，就很容易破斥对方的观点，自己理解起来也不费劲。这一点相当重要。

刚才讲了现世五蕴依靠他体而产生，这是不合理的。按照果仁巴大师的科判，“观待蕴而破自他”的自生和他生都已经破完。

寅二（破观待人我而作）分二：一、自作不成立；二、他作不成立。

卯一、自作不成立：

刚才是依靠蕴来破自作和他作，接下来依靠人我而破自作和他作。

若人自作苦，离苦何有人？

而谓于彼人，而能自作苦。

对方认为：依靠蕴而产生痛苦，不管是自作、他作都不合理。但是所谓的痛苦应该是依靠“人我”而产生。很多人也这样讲：我为什么痛苦？因为有“人我”，我的痛苦就自然而然产生，所以，我自己的痛苦是我自己作的。

平时很多人在感受痛苦时也会这样讲：“哎，肯定是前世自己作了什么恶业，所以我现在很痛苦啊！”实际上这种说法不合理。

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



“离苦何有人？”离了痛苦以外，哪里还有一个人我？苦指的是五蕴本性的苦，离了五蕴本性的痛苦以外，根本就没有所谓的人我。

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

刚才也讲了，很多人认为自己造了痛苦，自己应该存在。但实际上这种说法不合理。因为除了蕴以外，所谓的我根本不可能存在。所谓的蕴遭痛苦的事情，不管是自作、他作，前面的理论里面已经破完，所以你这样的除了蕴以外所谓的痛苦也不存在，那你怎么还会认为，我是造痛苦的因？不应该这样认为。在颂词上应该这样理解。

下面在《中论释》上过一遍。

【丁十二（观苦品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《般若经》云“苦以苦而空”等，宣说了无有痛苦的道理。】

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



多佛经就方便多了。

所谓空和不空之间的界限，以前我们说一切都是空，有时候又说一切都是不空，但空在哪个地方，不空在哪个地方，好像这个问题就分析不清楚。我看《中观根本慧论》如果听完了以后，一方面说啥都破完了，可能有点伤心，但另一方面，应该破。如果啥都没有破，那我们的实执就太重了，在轮回中始终不能得到解脱。

因此，在我们今生的阿赖耶的相续上，能够播下空性的种子，还是非常不容易的。我们只是听一听，不是特别困难。但是，对这个道理真正生起定解的智慧种子，乃至生生世世也不会毁灭，所以，这样的空性的智慧种子非常难得。

【戊二、品关联：】

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

佛陀也说，补特伽罗有五蕴的痛苦，也就是说五蕴是痛苦的本性。很多佛经中也讲到人的生老死病的痛苦，三界皆苦等等，那么苦怎么会不存在呢？

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

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



所依——补特伽罗“人我”应该存在，但这种说法不合理。

为了证明其不成立，而宣说本品。

【此品分三：一、宣说他宗；二、阐述能损之理；三、以此理亦可类推他法。】

【己一、宣说他宗：】

自作及他作，共作无因作。

【如果对痛苦之因按四边进行划分，】

自作、他作、共作和无因作这四边。

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

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

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

【己二（阐述能损之理）分二：一、略说；二、广说。】

【庚一、略说：】

如是说诸苦，于果则不然。

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

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

【辛一（破痛苦为自生）分二：一、破以痛苦而自生；二、破以补特伽罗而自生。】

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

【壬一、破以痛苦而自生：】

苦若自作者，则不从缘生。

因有此阴故，而有彼阴生。

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

如果痛苦是自生，就不应该有其他的因缘。

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

今生的五蕴是依靠前世的毁灭而产生，这是有目共睹的事情。所以如果认为五蕴是自生，那怎么合理



呢？这里好像是承认他生，破他生的时候又好像是承认自生，但实际上两者都不承认，只不过用这样的方式进行遮破而已。

【壬二、破以补特伽罗而自生：】

这个下面我作了一些注释，原因就是为什么把这个颂词调到这里，但是我们做讲义的时候，这个干脆不调，下面那个颂词拿到这里好一点。

若人自作苦，离苦何有人？

而谓于彼人，而能自作苦。

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

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

对方认为痛苦是由“人我”产生，不是其他所给予的。

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

除了现在的“人我”的五蕴以外的痛苦，在什么地方找得到？根本找不到。

【（这个补特伽罗根本不成立。）因可现不可得，或者其作者不可成立的缘故。】

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



自生、他生，都已经破完。

【如果对方还是认为：是由人的痛苦之领受者补特伽罗，而使人的痛苦产生的。】

如果认为是依靠它的领受者而产生痛苦，这也不合理。

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

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

【如果前世作为人的痛苦之领受者补特伽罗，产生了后世天人的痛苦，那么，又怎么会不是他作[生]呢？（如果他生成立，则与你们所许的自生观点相矛盾了。所以，你们的论点根本无法成立。）】

那这样就不是自生而是他生，这也不合理。

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

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

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

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



但这样破，原文的顺序有点调动，其他都应该可以。

【壬一、破以其他痛苦而生之他生：】

若谓此五阴，异彼五阴者。

如是则应言，从他而作苦。

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

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

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

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

【若其不具自之体性，则无自生。】

比如依靠前世的五蕴，而产生今生的五蕴，它的自体不能成立。

【若具自生，则于缘无需看待，此理于缘起不容。】

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

【而此等之法皆为缘起，因自前蕴而生后蕴故。】

这是我们现量见到的，前面的各种因缘具足以后，后面的蕴就会产生。

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

这样的说法是否合理？根本不合理。

【此处的所谓痛苦，应理解为近取五蕴而产生痛苦。】

好，今天讲到这里。



《中论广释》第 44 课

思考题

1. 以什么样的推理破痛苦的受者、施者不成立？
2. 以何种方式能了达，由于痛苦自体不成立而推出他体不成立的结论？
3. 以什么样的方式破除痛苦自他共作和无因作？
4. 怎样以痛苦不成立的道理，类推其它法亦不成立？
5. 以教证说明痛苦不成立的道理。
6. 通过学习《观苦品》，你将如何面对现实中的痛苦？

下面宣讲《中观根本慧论》中的内容。现在讲到了抉择人我空性。

戊二（抉择人我空性）分二：一、破人我之自性；二、破人我之能立。

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

前面已经用火薪的比喻阐明了人我的喻义不成立的道理；关于人我的所依，所谓的轮回不成立的道理



也已经讲完。今天要讲的是人我的能依。

庚三（破人我之能依——观苦品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分二：一、破四边苦；二、以此理类推他法。

这里的“四边”指自生、他生、共生、无因生。

壬一（破四边苦）分二：一、说对方之宗；二、驳斥彼宗。

癸二（驳斥彼宗）分二：一、略说；二、广说。

子二（广说）分三：一、破自他各自之所作；二、破自他共作；三、破无因作。

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

寅一（破观待蕴而作）分二：一、破自作；二、破他作。

寅二（破观待人我而作）分二：一、自作不成立；二、他作不成立。

卯二（他作不成立）分二：一、受者不成立而破；二、施者不成立而破。

这里的“受”指接受，我去领受。第二个“施”指布施。受者不成立就是指接受痛苦者不成立。

辰一、受者不成立而破：

若苦他人作，而与此人者，

若当离于苦，何有此人受？

比如你转生到天界，总的来说，能转生天界是因为造了一个善业，但另一方面，在造这个善业的过程中，若还是造了一些杀业，那么你到了天人的时候，



也会感受各种痛苦。对方认为这个痛苦应该是他人造的。为什么？因为你原来在人间的时候造了这个业，然后到了天界的时候就会感受这个苦，这样一来应该是他人作的。

中观宗驳斥：“若苦他人作”，若如你们所说的那样，他在人间的时候作为他人，这个苦首先是他作；“而与此人者”，最后到了天界的时候作为天人就感受这个痛苦，“与”是给的意思。这样的观点不合理。

“若当离于苦，何有此人受？”没有一个已经离开了苦的天人存在。如果在人间造的苦，到转生天人的时候去感受苦果，那么在这个世界上应该先找得到一个离开了痛苦的天人感受者，但这个根本不可能。这里的意思就牵涉到人无我方面。所谓天人实际也是五蕴的聚合，除了五蕴的聚合以外，所谓领受者的天人哪里能找到？根本找不到，就像石女的儿子一样。这里关键的问题就是受者不成立。

科判上也说得很清楚，受者天人不成立。如果先有受者天人，然后有这个受者接受你的痛苦，这样在名言中可以成立。比如，我在原来当人的时候造了恶业，然后到了天人的时候就感受这个痛苦；或者我做人的时候造各种各样的杀业，最后投到饿鬼，他的人我就开始感受痛苦，好像原来的人专门创造了那种痛苦，最后把这个痛苦给了后世的他，而他也已经接受了一样。

名言中，前世作了杀生的业，今生头痛；今生非常不愉快的事情经常出现，怎么样治病也治不好，这些都是前世杀生的因果；或者是前世害众生打众生，

今生当中受到短命多病的果报，这些在名言中可以成立。

但在胜义中，说真正有一个自性的他众，先创造了你的痛苦，就像工厂里面的工人先造工具，再给其他的工人，这样的情况在万法的本体上是没有的。所谓原来的造痛苦者，把这个痛苦给天人，天人现在正在感受的痛苦，除了名言以外，真正在胜义中是没有的，因为所谓的天人不成立。

所谓的天人，就是五蕴的聚合，除了五蕴的聚合以外，胜义中哪里有一个天人？如果你这个天人本体都没有，那所谓痛苦的领受者就根本不可能成立。因此说“若苦他人作，而与此人者，”这种说法不合理。领受者不成立的缘故，这是最关键的问题。

下面讲施痛苦、造痛苦的众生不成立，从这个角度来破。

辰二、施者不成立而破：

苦若彼人作，持与此人者，
离苦何有人，而能授于此？

对方认为：我先造了苦，然后赐给天人，而前面分析天人作为领受者不成立，那么原来造苦的那个人应该可以成立吧？这样的想法也不成立。

“苦若彼人作”，苦如果在人间的时候就作了，然后“持与此人者”，最后他就给天人或者其他的众生，那么“离苦何有人，而能授于此”？除了这个苦蕴以外，哪里有一个造苦者？作为授予者的人我在哪里成立？不成立的主要原因是造苦的众生不存在的缘故。



破法基本跟刚才一样。

如幻如梦的迷乱显现中，可以说我前世造的什么，今生受的什么；但真正去观察，原来所谓的造痛苦者，实际上也是一种五蕴的假合；除五蕴的假合以外，这样的众生根本不可能存在。

依胜义观察，前面第八品《观作作者品》中也已经讲了，决定、不定、二俱的作者不能作定、不定、二俱作业，或者也可以通过五蕴聚合不成立的角度，作者和作业不成立的角度等几方面观察，这样一来，所谓的作者根本不可能成立。

若说一个人先作了痛苦，再赐给人我去感受，这种说法不合理。除了苦蕴以外，哪有一个造痛苦的人？造痛苦赐予其他众生，这样的补特伽罗的本体怎么会成立？根本不可能成立。

这些比喻，在《显句论》和宗喀巴大师的注疏中都没有特别广讲，麦彭仁波切讲义里是比较广一点，我在这里也不特别地广说，基本上就是从受者不成立和施者不成立，这两个方面来进行破斥。

以上讲的是“破观待人我而作”的他作不成立。

寅三（自作不成立他作更不成立）分二：一、观待人我不成立；二、观待蕴而不成立。

卯一、观待人我不成立：

从人我的角度来讲，自作不成立，如果自作不成立，他作更不成立，先讲这个问题：

自作若不成，云何彼作苦？

若彼人作苦，即亦名自作。



经过前面的观察，痛苦是自己作的，这个观点根本不可能成立。一方面自作有相违，另一方面自己为作者不成立的缘故。之前观察作者不成立，那么自作就不可能成立。

“云何彼作苦？”彼指的是他的意思，如果自作都不成立，他作怎么成立？首先是在自作成立的情况下才有他作。比如修路，如果工人自己没有作，工人自身的自作不成立，其他人的他作就根本不可能成立。比如说这件衣服是别人给我的，别人若没有作，给我也是不可能的。所以说从这个角度来讲，如果自作不成立，他作也根本不可能成立。

“若彼人作苦”彼人指的是他人，如果我们承认是他人作了痛苦，那么归根结底还是成为自作。因为毕竟从他人自身的角度来讲还是自己造作，所以“即亦名自作”。这个观察方式应该比较简单。

从人我的角度来破，任何一个痛苦不可能有自作和他作。前面已经观察，从人的角度、蕴的角度两方面来讲，自作痛苦都不成立。如果自作痛苦不成立，他作就不可能成立。自作和他作是观待的。一方没有，另一方也没有；自己没有，观待自己的他，也不可能；这边没有，观待这边的那边也就肯定没有。因此，他作也不成立。

如果这个世界上真的有一人成立有自作痛苦，即一定在有他作痛苦的情况下而有自作，因为不观待而独立的他作不可能在这个世界上成立，那么观待其他众生而言他的自作亦成立。

总结来说，自作不生的缘故，他作不可能成立，



如果有他作，则肯定有自作。从文字上理解也非常简单，从补特伽罗的角度推理来讲，如果有自作，他作肯定有，如果有他作，自作也肯定有。这是观待人我不成立而破。接下来从观待蕴而不成立的角度来破。

卯二、观待蕴而不成立

苦不名自作，法不自作法，
彼无有自体，何有彼作苦。

前面再三讲过：自己对自己起作用，这完全违背万法的规律。比如火焰不能自烧、日光不能自照、黑暗不能自蔽……有很多相违的过失。“苦不名自作，法不自作法，”所以，五蕴不可能依自作成立，因为法不能自己造作自己。

“彼无自体故”，他体之五蕴没有自性。比如说，苦没有自体，没有自体怎么会有他体？这里从科判的角度来分析，是从蕴的角度来讲，前面则是从补特伽罗人我的角度来讲。比如说，人们相续中的苦蕴，它自己是不可能造作自己，因此其自体不成立。如果自作没有，那观待它的他作也不可能。

我们中观学习的过程中，一般修行人有时候依靠五蕴假合会认为“我很痛苦啊”，但如果详详细细观察，此时你心里所谓的很大的痛苦，通过《中观根本慧论》观察方法来分析，它是自作的，还是用其他的法作的？在我的身体和心相续的里里外外去寻找，痛苦自己作自己不可能。如果它没有自己作自己，自己的本体无法成立，观待痛苦的他作也就没有，这是中观的观察方法。



如果用密法的一些观察方法，正在痛苦的时候看苦的本体是什么样的？它的颜色、形状、来龙去脉，这样观察的时候，所谓的痛苦也就像空中的彩虹一样，根本得不到，最后也变成无踪无影。在密宗中有很多殊胜窍诀。那天讲《大圆满心性休息大车疏》的时候，给大家介绍过。

但总的来讲，所谓的痛苦从自体去观察不成立，从他体去观察也不成立。既然所谓的痛苦本体没有成立，那依靠痛苦来折磨我，这样的说法也可以说是无稽之谈。因为痛苦本身无论从自体还是从他体，从哪一个角度来讲根本没办法成立。如果它的本体都变成石女儿子那样，却还说这个痛苦经常折磨我显然不成立。

有些修行人遇事就讲：“我现在只有离开吧，没有办法，这个痛苦一直折磨着我……”当然一方面众生因为业力现前而有迷乱显现，仅依靠这样的理论恐怕有点难以解决。但另一方面，还是要善加观察痛苦的本性。这时候让心静下来，观察我现在心很苦，身体很苦，那么这样的痛苦到底是从什么地方来的？有没有外面的一些因缘？从他生、自生方面来观察，痛苦自生也是不行的，他生也是不行，下面进一步所讲的共生和无因生更不可能成立。这样一来，我们对自己相续中的有些折磨和痛苦就能看得清了。

世间人常讲：“我生活中非常苦，为获得快乐整天都是在患得患失中，已经虚度了自己一生宝贵的光阴。”但这是世间人的想法。

作为修行人，请不要总是：“我很苦！痛苦天天



在折磨我……”听了那么好的大圆满本来清净的修法，难道对你的实执和自己的痛苦一点损伤也没有吗？又听了那么甚深的中观的推理和观察方法，却从来也不在对治自己的痛苦上面去运用，这样的话真的可能你们也有点不好意思，别人听起来也是不好意思。

《中观根本慧论》里面的《观苦品》到底是怎么学的？一点体悟都没有。一点没有打破自己的实执，叫什么修行人？听闻什么中观？听闻什么大圆满的本来清净？所以闻思修行，最关键的还是修。如果在理论上懂得，再经常去串习，那么自相续的痛苦必定会减轻。

全知麦彭仁波切说过：痛苦是有为法，肯定可以打破，只要我们将痛苦的因缘一一遮破，它就失去了衍生之地。所以希望大家不要对自己大失所望，动不动就觉得没办法了，遇到痛苦能够坚强些。

当然，我本人也可能仅仅是在理论上说得好，真正自己受苦时也不一定能转为道用。但有时候，对生病等等痛苦还是觉得能够接受，每次生个比较大一点的病，就可能完成一个大的事业。比如，第一次身体不太好的时候，我就翻译了《白莲花论》。第二次生病住院又翻译了《大圆满心性休息大车疏》。

因此有时候我还是喜欢出现这样大一点的违缘，自己在其间并没有认为一切都已失败，毫无办法，修行人在任何时候都不要绝望。

痛苦是正常现象，《中观四百论》说：“世人皆求乐，乐者实难得，故于此众生，众苦如随逐。”当我们遇到痛苦的时候，应该将自己所学的佛法知识尽

量加以运用，这不可能不管用。只不过自己运用不来，或者不去运用罢了，主要关键还是这两点。如果你经常去运用它，慢慢运用得来，那么打破不了实执和痛苦是不可能的。

丑二、破自他共作：

若彼此苦成，应有共作苦。

如果自作和他作的痛苦成立，当然就有共作，但这是不可能的。颂词里面没有直接讲原因，但实际上因为前面自作的痛苦没有成立，他作的痛苦不管是从蕴的角度，还是从人我的角度，也根本没办法成立，既然各自分开的情况下都没有成立，那么两个共作有没有呢？不可能有。

比如两个人，他也没有修路，我也没有修路，我们两个各自分开的情况下都没有修路，那就根本不可能有一个共同修路。有些人会认为，分开的时候没有修路，但结合的时候应该可以一起修路，但实际上所谓的共同修路，还是要各自去修自己的部分，不可能两个人全部融入一体，然后一起修路。应该是你从你这边修，我从我那边修，这样两个人于名言中可以说一起在修路，而如果各自修路不存在，那结合的一起修路就不可能有。

所以，痛苦于自生和他生不成立，共生就很容易破。《入中论》破共生时，不用很多教理，一类推就可以了。无因生的观点破起来也很简单，这种观点在中观论师看来非常低劣，非常容易打破。认为共生的这种裸体外道的观点也是根本经不起观察。因此这里



没有广破。

“若彼此苦成，应有共作苦。”颂词中的“彼此”是自他作的意，如果自他作的苦成立，当然有共作。各自分开的时候，有苦的本体成立，结合的时候有共作也可以，但各自分开的情况下没有，那么共作则不可能有。

丑三、破无因作：

此彼尚无作，何况无因作？

前面观察自作是没有的，他作也是没有的，共作也是没有的，所有的痛苦根本没有作因，那么可否是无因中产生的？无因作更不成立。

如果无因中可产生痛苦，那么世上解决痛苦的因，就根本找不到，这一点世间法也不会承认。为获得安乐，人们想尽各种各样的办法，如果痛苦是无因产生，我们为了不受饥饿之苦就根本没必要积累财物。积累财物的目的是什么？就是为了摆脱不饥饿的痛苦。但若是无因生，即使有再多的财物和食品，实际上因痛苦是无因而生，尤其如饥饿痛苦是无因而生，那有再多的食品又有什么用？根本没有用。

无因生是顺世外道等的观点。如果一切无因而生，那么冬天的雪山上为什么没有鲜花？夏天最酷热的地方为什么没有白雪？这是什么原因？是因为气候各方面的因缘不具足。而顺世外道等口头上说是无因，实际上明明于眼前现量见到的因缘又无法否认，因此如果承认无因而产生的观点，就会有名言和胜义量的违害，无因而产生是不合理的。

壬二、以此理类推他法：

非但说于苦，四种义不成。

一切外万物，四义亦不成。

“四种义”即自作、他作、共作、无因作。不但痛苦五蕴以这四义根本不成立，一切痛苦以外的感受，像苦苦以外的等舍以及一些乐受，这些也不成立，还有外面的瓶子、柱子等等万物都不成立。

除了瓶子柱子以外，所谓的虚空，以及其他的任何万法，也可以通过这四种观察推测：如果成立，它是自作还是他作？或者是共作还是无因作？这样观察的时候，所有的万物根本不可能成立。

这个道理就是破四边生，非常尖锐，用这种推理，不管对哪一个法进行观察，就像被金刚击为碎屑一样，全部摧毁无余，没有一个法能经得起它的观察，所以也称之为金刚屑因。

以上，理证广说已经圆满宣说。

【辛二、以教证总结：】

【《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非苦非乐，如是受想行识非苦非乐，若色受想行识非苦非乐，是名般若波罗蜜。’”】

清辩论师注疏里也宣说了：色非苦非乐，受想行识等其他的五蕴也是非苦非乐，他在《般若波罗蜜经》里讲了整个色法为主的所有五蕴苦和乐不成立的道理。

【《等持王经》云：“世俗佛说法，有为无为法，胜义无我所，诸众相如是。”】



于世俗中，佛陀已经说了有为和无为法，但胜义中我和我所都没有，且众生的法相也是如此。

【《梵王问经》云：“云何名圣谛？若苦若集，若灭若道，不名圣谛。彼苦等不起，乃名圣谛。”】

清辩论师的讲义里面引用了这个教证。一般来讲，比如若苦、若集、若灭、若道，这个就不叫圣谛。苦集灭道都不起，这个就叫做圣谛。这里主要宣讲了苦谛和集谛不存在的道理。所谓苦谛，就是苦集灭道存在，这个叫做轮回的法。苦集灭道不存在，就是所谓的涅槃法，即所谓的清净圣谛。

【《维摩诘经》云：“五受阴洞达空无所起，是苦义。”】

不管是《梵王问经》《等持王经》还是《般若经》，这些经里面已经着重宣说了痛苦不存在的道理。依靠这些教证、理证，希望大家不论是在学习这一品的过程中，还是学完了以后，都应该再三观察自己的相续。

以前我们在生活或修行中遇到一些困难的时候，内心确实很痛苦，现在通过理证来观察，痛苦无论从自作、他作哪方面来讲，本体根本就得不到。

从佛经的角度来讲，如《等持王经》里面所说，佛陀于世俗中说了有为法和无为法，一切妙转法轮全部都已经宣说。在世俗中，有显现有痛苦，但世俗毕竟都是假的，就像一个演员在广场上表演种种舞蹈，当时确实显得很有表情，但实际上这些都是假的，他虽然在扮演一个老虎，但是有没有老虎的实质？根本没有。世俗法如此一来去理解，所谓苦的实执就自然而然消除。

修行人遇到很多痛苦，不管是饮食生活上，还是人生道路上，任何挫折和痛苦都可以坦然面对。而世间人就根本不是这样，他们对种种事情特别执著，得到一点点名声和地位就高兴得不得了，认为真的是这样；很多世间人交谈的内容无非就是获得了什么样的名声，什么样的地位，一个月多少钱？觉得拥有这些就拥有不错的意义，但他们根本不知道轮回的本性。

我们作为修行人，虽然没有通达万法皆空的规律，但从理论上观察应该还是通达了一些，所以对万物的实执就会明显减少。

下面把讲义过一遍。

【壬二、破以其他补特伽罗而生之他生：】

若苦他人作，而与此人者，
若当离于苦，何有此人受？

【如果对方认为，因为前后世的补特伽罗并不是同一者，（痛苦的产生）是由其他作为人的补特伽罗所聚集的业创造了后世天人的痛苦。】

这个天人前世是人，后世是天人，月称论师《显句论》里面有这个比喻，宗喀巴大师、果仁巴、麦彭仁波切都是以这个做比喻，这个比喻有甚深的密意。

【然后又将其施予天人补特伽罗，而使这个痛苦在天人补特伽罗处诞生，所以，痛苦是由他生[作]的。】

藏文里面说的“生”比较多，其实就是“作”的意思。

【如果是由其他的某位施予者，也即作为人的补特



伽罗，创造了该痛苦，并将其施予天境的某位天人补特伽罗。那么，在除了这个所施予的痛苦之外，所谓的接受者又怎么可能合理安立呢？这种说法根本不能自圆其说。】

关键问题：天人是五蕴的聚合，其自性不成立的缘故，又怎么会接受这个痛苦？

【总之，在其他补特伽罗没有施予之前，需要没有痛苦的领受者——补特伽罗来证明。然而，这个（补特伽罗）又怎么可能存在呢？】

如果你真的要给天人痛苦，痛苦还没有得到之前，不具足痛苦的一个天人的五蕴聚合应该存在。但这根本找不到，所以这种说法不合理。

苦若彼人作，持与此人者。

离苦何有人，而能授于此？

【如果施予者，也即作为人的其他补特伽罗，创造了后世天人的痛苦。那么请问，作为人的作者补特伽罗，创造了该痛苦，并将其施予其他的天人补特伽罗的又是谁呢？】

施予者即痛苦的创造者补特伽罗到底是谁？他的本体是什么样？

【这个其他的补特伽罗，在除开人的痛苦之外，又能在何处安身呢？因为（在痛苦之外），他体的（补特伽罗）是不可能存在的。】

除了具有痛苦因的五蕴假合以外，根本不可能存在创造者，创造痛苦的补特伽罗的本体不成立。

【有关破斥施予者的论说，在《显句论》中也有很

好的教证，“若能施所施之补特伽罗二者，不可存于所施之五蕴抑或痛苦之外，则‘该痛苦乃自他体之补特伽罗所作’之说又焉能安立？”】

能施所施的补特伽罗的痛苦不可能成立。痛苦以外，所谓的补特伽罗能不能成立？根本不可能。

【因于痛苦之外，他体之作者补特伽罗不可成立故。】

这个用刚才的推断方式来观察，大家应该清楚。

【辛三、以他理破自生与他生：】

自作若不成，云何彼作苦？

若彼人作苦，即亦名自作。

【如果痛苦为自作的立论能够在前面成立，则他作也就可以成立。如果连痛苦为自作的立论都不能成立，则由其他（补特伽罗）自作的立论又怎么可能成立呢？因为（其他补特伽罗）也需要自作的缘故。】

如果痛苦自己的本体成立，他作也可以成立。他作首先建立在自作的基础上，如果自作都不成立，怎么会成立他作？

【譬如，如果慈氏的衣服是由近藏做的，则这件衣服首先必须建立在近藏自己制作的基础之上。同理，如果由作为人的作者补特伽罗，自己创造人的痛苦之前提都不能成立，则天人的该痛苦，又怎么可能由其他的补特伽罗人来创造呢？绝不可能创造出来！】

自生都没有成立，那么他生怎么会成立？不可能成立。

【如果其他的补特伽罗人，创造了天人的某个痛



苦，则（该痛苦）就已经成了由其他的补特伽罗人自己创造的了。】

因为观待其他众生来讲，他自己肯定存在。麦彭仁波切观察得很细致，我刚才没有特别地广说。

苦不名自作，法不自作法。

彼无有自体，何有彼作苦？

【该五蕴痛苦，也不是由（补特伽罗）人我自己创造的。痛苦的法不可能由自己创造，因为自己对自己起作用相违的缘故。】

所谓的痛苦不是自己造的，为什么不是自己造的？因为自己对自己起作用是相违的缘故。“法不自作法”，这里的法是指苦法，颂词里并没有说是相违故。

【如果在五蕴之外，（补特伽罗）人我不能以其他的本体而成立，则痛苦由其他（补特伽罗）而作的说法又怎么可能成立呢？不可能成立。】

如果自体都没有成立，那这种他作怎么成立？根本不可能成立。

【如果对方首先思维道：虽然该痛苦是由补特伽罗自己所创造的，然而该补特伽罗也不是在痛苦之外的他体，并由此创立出“痛苦由痛苦所创造”的学说；】

对方认为痛苦虽然是由自己的补特伽罗造的，但是苦以外没有其他的缘故，也可以说痛苦自己对自己自作。

【然后又思维道：该补特伽罗并不是痛苦，所以继而又认为是他作。】

他们认为有这种相违的物品吧：因为除了自己以外不存在的缘故说他作，认为所谓的补特伽罗除了苦以外也不存在，从这个角度来说他作也可以；然后其他的法不存在的缘故，说自作也可以，对方这种说法是一种胡说，根本不可能成立。

【佛护论师的解释主张：“该颂词的前面两个句子，是破斥自生[作]立论的：其中第一个句子，可以采用‘在五蕴之外，不存在他体（补特伽罗）人我’的理由，从而破斥痛苦由（补特伽罗）人我自作的观点；】

从有关印度佛教史的历史来看，龙菩提和佛护论师都是在龙猛菩萨面前听过中观教义。此处跟我刚才立的科判有点不相同，这里基本上是用人我的角度来破，我立的科判是从蕴的角度，这主要是萨迦派果仁巴的观点，所以跟这个可能稍微有一点点不同，你们接下来可以自己进行分析。

【而第二个句子，则是驳斥痛苦由痛苦所创造的学说。后面的两个句子，则可以采用‘除了痛苦或五蕴之外，（补特伽罗）人我不存在’的理由，对痛苦他作之论进行驳斥。】

这是佛护论师的观点，《佛护论》当中也是这样说的，宗喀巴大师也引用了。

【也可以解释为，第一个句子说明，痛苦不是由自他的补特伽罗自生[作]的；】

第一个句子“苦不名自作”，不管是他还是自己，反正痛苦不是自作。

【第二个句子说明，痛苦不是由痛苦自生[作]的；】
痛苦不是自己作，“法不自作法”，如果自己作，



就会相违。

【后面两句则为斥他生[作]不存在，这种说法（与佛护论师的解释）是完全相同的。】

但说法方面好像不相同，刚才分析的过程中我们也可以发现。

【辛四、破自他共生：】

若彼此苦成，应有共作苦。

【如果对方认为：虽然痛苦由自体或者他体分别各自而作[生]不存在。但由两者共同聚集的作[生]应该存在，这种想法也是不合理的。如果痛苦可以由自体或者他体者分别各自而作，则两者的共作可以成立，然而因为其分别各自的作已经被推翻，所以（两者共同聚集的作）已将两种过失集于一身。如果对方认为，虽然在各个零件上，都不成立马车，但各个零件汇集在一起，马车却能成立，（所以，聚集而作的观点是成立的。）】

自作、共作分开的时候不成立的，但共作的时候应该成立吧？这样的观点不合理。

【但是，因为它们相互观待而成立的缘故，所以在此处，像这样理解也是不合理。】

这里面有实质性的存在，如是的观待存在不能成立。

【就像如果每一个人没有杀生，则“其中的两个人共同杀生”的说法也是不可成立的一样。因为在自他二者之外，其他所谓共同聚集的作者在任何时候都不可成立，所以二者共作也不可成立。】

【辛五、破无因生：】

此彼尚无作，何况无因作？

【既然由自体不能作，由他体不能作，由两者共同也不能作，那么，该痛苦是无因而作的观点又怎么可以成立呢？如同虚空鲜花的芬芳一样。如果是无因作，则有恒时存在或者恒时无有的过失，所以在任何时候都不可成立。】

【己三、以此理亦可类推他法：】

非但说于苦，四种义不成。

一切外万物，四义亦不成。

【不但内有情世间众生相续的五蕴或者痛苦，不存在自作[生]等四种情况。外器世间包括苗芽、瓶子以及穉穉在内的一切万物，也不存在自作[生]等四种情况。因此，如果以胜义理论进行观察，四边生的能遍[总体]已经破灭，所以痛苦等诸法的自性也是不存在的。】

用胜义理来观察，万事万物就没有一个破不了的，全部破除，所以痛苦等诸法的自性也不存在。

【在名言中，如同第八品所宣说的一样，应（将一切显现）都理解为缘起。】

如第八品所宣说的，《观作作者品》宣说了所谓作者根本不可能成立，所作的业也不可能成立。同样的道理，这里痛苦的作者和痛苦对别人迫害就根本不可能成立。我们应将一切显现都理解为缘起。

【如云：“痛苦之自生，汝云乃缘起。”因为四边都不可生，所以一切（显现）都是如幻般以缘起而存



在的。】

这个教证后面几句是“痛苦之自生，他生及共生，无因生之说，汝云乃缘起”。《显句论》里面有这个教证，可能是引用佛经中的教证。其中“汝”指的是释迦牟尼佛，颂词的意思是释迦牟尼佛说一切显现全部是缘起的，这是佛教中最好的一种观点。

这四句偈颂讲的是，这个世界上有些人说痛苦是自生的，有些说是他生的，有人说是共生的，有人说是无因生的，但是这些都不合理。那什么是合理的？就是释迦牟尼佛您老人家所说的痛苦的说法是最合理的，因为您已经说过一切痛苦是缘起的，这个缘起有胜义缘起和世俗缘起。

胜义缘起就是所谓的痛苦是不生不灭的，名言缘起指的是在名言中如幻如梦是存在的，但实际上它也不离胜义，这样说法真的非常对。这个偈颂应该是其他的经论里面对释迦牟尼佛的一种赞叹文，但月称论师在《显句论》里面引用了这个完整的教证，中间也没有省略。我觉得这个教证不省略很好，因为完整的偈颂说明四边都不可生，所以一切显现都是如幻般以缘起而存在。

《中观根本慧论》之第十二·观苦品释终

《中论广释》第45课

思考题

1. 请以教证说明，为什么宣说本品？
2. 其他的论师（有实宗等）怎样承许诸法虚妄之说？
3. 中观论师对诸法虚诞性有何究竟观点？
4. 若诸行抉择为空性，为什么不损减一切法？

第十三品 观行品

今天继续宣讲《中观根本慧论》。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

己一（破有实法之本体——观行品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、以教证安立诸法无自性：

今天可能颂词讲得不多，因为下面麦彭仁波切《中论释》解释的讲义比较多一点。如果颂词讲得太多，下面的解释联系不上，这样一来可能偏差比较大。因



此我今天就只是简单讲一下颂词：

如佛经所说，虚诳妄取相，
诸行妄取故，是名为虚诳。

首先是佛经里面的教义宣说。大慈大悲的佛陀远离了一切障碍的遮蔽，现前了尽所有智和如所有智，这样的佛陀在小乘的《阿含经》等经典，以及大乘的经典中讲到，一切有为法、一切行全部是虚幻不实、如幻如梦，但是关于“虚诳妄取”，小乘和大乘的观点不同。释迦牟尼佛在佛经中说：涅槃是唯一的真如，一切有为法和一切行全部是虚妄的，名言中是如幻如梦存在的，经仔细观察的时候并不存在，就像水泡和彩虹。而小乘的有实宗所谓的虚妄不实，根据《阿含经》的教义来解释，他们认为一切虚妄的法一点也不存在，是空性的无有的法。

佛陀在佛经中说，一切有为法是虚妄的，为什么是虚妄？因为它是妄取相，这里“妄取”解释为欺惑。为什么一切法全部是虚假的？因为它是欺惑我们的，所以“诸行妄取故，是名为虚诳”。

下面龙猛菩萨说，既然佛陀说一切诸法都是虚妄不实的，因为它是欺惑的缘故，那么我们现在耳闻目睹的所有的行，“行”就指的是有为法的所有的行法，全部是欺惑的缘故，肯定是虚妄的。

上面引用一个佛经的教证，说佛陀已经说一切妄取的法都是虚妄不实的，我们眼耳鼻舌身六根面前所显现的法，没有一个不欺惑我们。比如我们分别念中认为柱子是常有的，但是真正去观察的时候，它的变



化一刹那也没有停留过。原来我觉得这个柱子是真实存在的，因为我的眼根面前是亲自看见的，但是如果你去观察的时候，从来没有看到过。为什么？因为柱子的本体都不成立，怎么看？

凡是六根面前所显现的，全部是虚妄的。为什么是虚妄的？因为是欺惑我们的。就像我认为这个是很好的，我就特别信赖，但是没有想到有一天他却欺骗了我。那天有一位居士哭诉：“我原来认为那个是个好出家人，原来是个骗子，骗了我的钱……”我对他说：“这怪你自己愚痴，为什么不观察一下就把钱给他呢？”

这个世间本来就充满了欺惑性，当你了解到这一点时就会知道：不曾受过欺骗的凡夫确实是没有的。外在形形色色的东西会欺骗我们，比如我们小的时候，有很多玩具，觉得这个是真的特别好；年轻的时候或者到了中年，又会希求名声和感情；到了老年的时候，又会觉得这些都是没有用的，但仍然会去希求一些快乐的事物来充实生活。

这些分别念也是欺惑的，也全部都是虚妄。我们在一生中，分别念换过很多次，当你童年、年轻、中年和晚年的时候，全部心思的分别念和追求的目标完全都是不同的。

如果在外境上真是有一个实有的法存在，那我们就根本不可能受这样的引诱。为什么佛经中说欺惑？原因就在这里。龙猛菩萨说一切有为法全部都是欺惑的。可是现在世间上的很多人愚痴，根本不知道这个道理。他认为这些真真实实地存在，而且日日夜夜地



奔波祈求，这样最后他自己获得的是什么？除了苦果以外什么都没有。

我们学过中观的人，跟世间人的有些见解行为，确实不应该相同。虽然因为自相续中还有一些障碍的缘故，有些可能不得不随顺世人，但是作为大乘修行人，跟现在世间人，以及那些从来没有学过宗派的人是不同的。我们所追求的生活的目的也是不同的，而且获得的感应也完全不会相同。

因为我们已经知道了事物的真相，实际上我们现在所求的一切世事，除了欺惑性以外根本不可能存在。懂得这个道理也相当重要。

刚才是以教证来建立诸行没有自性的道理。

辛二（破他宗解释之教义）分二：一、破无实为教义；二、破无常为教义。

把无实有的法作为释迦牟尼佛的教义，这样来解释也不合理，需要破掉。因为有些小乘宗认为释迦牟尼佛在佛经里面说一切万法不存在，它认为只有一个单空，好像什么都不存在，这应该是实相，但实际上这并不是释迦牟尼佛真正的教义。

壬一、破无实为教义：

虚逛妄取者，是中何所取？

佛说如是事，欲以示空义。

虚逛的法，全部是妄取的。我们的一切行为，全部是妄取的。不管是空性也好，有实法也好，什么所取都没有。小乘宗认为一切万法如果一点也不存在，这就会毁谤因果，毁坏我们前世后世。小乘宗认为中

观宗否认一切现实生活，是彻头彻尾的断见派。

中观宗回答：我们的见解并不是断见。因为一切诸法都是虚妄的，在这样的欺惑性中还有什么实质可取？当然名言或者胜义中承认它是存在的，但是一切万法都是虚妄的缘故，没有什么可取的，对方却认为有可取。

释迦牟尼佛将万法抉择为空性，所强调的空性也是实空而已，对方如果这样认为，这种说法也是不对的。佛经里面所讲的空性的意义，并不是指单空，而是指一切万法本来都是离一切戏论的空性，而且现在我们所作所为的法全部不存在。比如现在名言中如幻如梦的法，佛经并不是说它是存在的，而是说显现的法全部是空性的。刚才我们如果说一切万法是虚妄不实的，不但不诽谤佛教的教义，而且很好地解释了佛教的究竟密意。

“佛说如是事”，佛陀所说的事情，全部解释了空性的意义，并没有诽谤空性。而且佛陀所宣说的现空双运是指现在正在凡夫人面前所显现的法，它的实质全部是空性的。并没有说另一个法是空性，也并没有说它的空基不空，上面有一些实执的法空着。

下面把讲义里面的解释一下。

第十三品是《观行品》，这里的行，和《俱舍论》里面的行一样，是指一切万法。以前《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中也经常讲，诸行无常，这里面的行也有诸法的意思，相应行和不相应行。《俱舍论》里面主要是把这个意思扩大了。



【十三、观行品】

【丁十三（观行品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【经云“诸比丘，胜义谛乃唯一真如，】

胜义谛是真正的真如，这就是万法的真相。

【无欺之法即为涅槃，】

无欺之法也叫做涅槃，这里涅槃并不是指佛陀死了以后的寂灭法，而是指一切万法的本来面目。我们讲《现观庄严论》的时候，所谓的涅槃包括基涅槃、道涅槃、果涅槃；世间名言中有些显现上面的涅槃，自性的涅槃，这些分得比较多。

一切万法的本来实相就是胜义，所谓的胜义也叫做真如，麦彭仁波切其他论典中也叫涅槃、中观、真如、如来藏，原来我们学过的《如来藏大纲狮吼论》《澄清宝珠论》中都有不同的译名。

【诸行乃为欺惑之法”等，】

而且佛陀在佛经里面说，所有的有为法都是欺惑法。

【宣说了诸行皆为空性的道理。】

【戊二、品关联：】

下面讲品关联，这个品关联跟前面品关联的出发点有点不相同。前面全部是站在声闻的角度来发问，中观宗为了破斥它的观点而继续宣说。本品的品关联中，中观宗首先立宗。

【倘若像前面那样进行观察，则可以断定：因诸法远离了四边生的缘故，所以其自性也就不存在。】

我们通过前面的观察，一切万法没有四边生，在

我们讲《观因缘品》的时候也破了自生、他生、共生和无因生，前面第七品里面也破了四边生。昨天第十二品中也破了四边生。这样一来已经三次破了自性不存在的道理。

【但是，在被无明眼翳将其智慧之眼遮障的人们面前，却显现以自性而生的本体。】

在被无明眼翳所染污的人面前，万法好像确实自相存在，有这样的误解。

【如同不了知幻术的人们，被幻化的马象等所欺惑一样。】

不了知幻术的人会被幻变出来的象马欺惑。听说有一个杂技团在洛若表演得特别精彩，他们搭了大帐篷，很想学院的很多金刚道友被欺惑，但结果好像没有达到目的，昨天下午他们实在没办法，把帐篷撤下了以后，就搬到别的地方去了。学院的这些人一般都学过中观，不容易被欺惑。

一般来讲真是这样的，学过一点中观，自己有一点境界，看电视这些外境就根本不会被欺惑。也许有一点点实执的人会去看一会电视，但是大部分都会觉得这些都是欺惑性的，是幻化中的幻化。本来我们现在已经住在一个幻化中，如果再看一个幻化，那像疯子喝美酒再醉了一样。本来已经疯疯癫癫，然后再喝酒再醉，那整个世界都已经晃晃悠悠的，就没有什么可依了。如果修行好一点，知道这些都是具有迷惑性的，没有多大的意思。

为什么有些道友经常会被这些欺惑？我觉得是由于你们的习气使然。以前在城市里面过着没有意义的



无聊生活，现在一看到这些外境，原来的习气马上就萌发。比如以前对中观空性方面有善根，现在听到法音或者看见法本的时候马上习气萌发，对空性生起信心。

有些道友以前经常看电视、生活在无聊中，后来在寂静山上的时候，都还是老实地住着，他的修行也很不错，一样就很精进，然而只要回到城市里面，一到旅馆里面就被那个电视箱子迷住了，可以三天三夜不吃不喝地沉溺里面。我想这种人以后在这样的环境中修行很难成功，因为心中没有境界，很容易受欺惑。

所以刚才也讲了，没有正知正念，被眼翳无明所遮住的人，眼前还是会被各种各样的迷乱显现所欺惑。

【因此，照见一切所知，远离一切眼翳垢障的佛陀在经中云：】

佛陀完全远离了一切迷乱的因。

【“诸比丘，有为欺惑之诸法皆为虚妄，无欺涅槃之诸法乃为胜义谛。”】

在这品关联中，也引用了不同的教证。（我们昨天用《大圆满前行引导文》里面的教证：“诸法即缘故，住于意乐上。何处发何愿，彼等定成就。”在《开启修心门扉》里面，我忘了当时是什么译本，后面的两句翻译不相同。昨天教证的来源也说的是《宝积经》。但我以前看见《文殊根本续》中也是有的。佛经中内容相同的在不同的经典中也会有出现。昨天我都是按照藏文来边翻译边讲的。）

【欺惑之法不但引诱诳骗，并且颠倒而显现，犹如



旋火轮一般。下面将就此内容详细进行宣说。】

下面主要介绍如何起迷惑。

【此品分四：一、宣说教义；二、破承许其他立宗；三、驳斥其他争辩；四、宣说空性之必要。】

【己一、宣说教义：】

如佛经所说，虚诳妄取相，
诸行妄取故，是名为虚诳。

【佛陀云：“欺惑之诸法皆为虚妄。”】

欺惑的法全部是虚妄的。

【因此，诸行是并非其自性的欺惑之法，其显现分也是颠倒的。】

它的意思就是说一切诸行的本体空性，并不是迷惑之法。但是我们也并不是被空性迷惑，全部是以显现而迷惑，所以它的显现分是迷惑的。如果从名言的自性角度，用欺惑性来解释也可以；如果胜义的自性，非欺惑性也可以解释。

【所以，诸行的安立也或者是空性，或者是虚诳，或者是世俗，犹如阳焰之水。】

因此一切有为法都是空性，在名言中根本得不到的原因是它具有欺诳性，或者说是世俗谛，也可以说世俗都是是假的意思，就像阳焰水一样。

【如果对方提出争议：“虚诳”与“欺惑”二者的内在含义，就是指不存在。】

“妄取”是当时鸠摩罗什的译法，我翻译成欺惑，这样可能好懂一点。

【那么，又怎么能以欺惑之法而成立虚诳呢？倘若



诸行皆为虚诳与无有，则在任何条件下，具有作用的法都不可能存在，（然而，具有作用的法在名言中是存在的，）所以，这种见解就成为损减一切名言法的邪见。”】

对方认为：所谓的欺惑性，应该是不存在的意思，所以你们中观宗这样的见解是完全抹杀一切名言的特别可怕的邪见。

【前面所引述的经教，也是声闻乘共许的经典内容，然而彼等之人却将其中的虚诳理解为犹如兔角一般原本不存在。】

他们是把里面的虚诳或者欺惑性，理解为根本不存在。

【将在以本性不成立同时的诸法之显现也安立为虚诳，并对仅现之法如同幻觉般在名言中能起作用的道理一无所知。】

中观宗认为，虽然本体中不存在，但是名言中虚妄不实，如幻一样的显现应该是存在的。对方对于这个道理一无所知。

【因此，针对你们以及如你们一般之辈认定诸法是以自性而存在，】

像你们这些小乘宗那样的还有很多的迷途之人，执著万法的自性存在。

【并为这些（假象）所蒙蔽欺惑的情况，才将这些法安立为“欺惑之法”的。】

为什么佛陀安立一切万法是欺惑？因为愚笨的众生经常受欺惑。佛陀为什么在佛经中说幻术的比喻？因为愚笨的人容易受幻术的迷惑，电视也应该可以解

释为幻术，很多迷迷糊糊的人被电视迷乱思想。为什么叫世俗法？因为我们这些可怜的众生经常处于迷乱中。

虽然万事万物的迷乱显现是情有可原的，但是我们再继续迷下去就真的太可怕了。有些人整天都是喝酒，在社会上的这些人也是真的特别可怜，本来众生就已经是在迷乱中，却一点都不知道，还要再想给自己增加很多迷乱的因，这样真的没有任何实义。

很多年轻人感觉也比较强烈，再加上以前根本没有看过很多世间的事情，因此就觉得特别稀有。而老年人对于快乐的事情也是迷迷糊糊的没有什么感觉，对于非常痛苦的事情也没有什么痛苦的感受。我自己也觉得这种受觉已经老了，以前在年轻的时候，比如说今天吃一顿好的会觉得多么快乐啊；遇到一个违缘的时候，就会特别痛苦。但现在我对于特别快乐的事情，比如说在汉地到了一些花园里面，也是这种迷迷糊糊的感觉，遇到了特别痛的事情也是没有多少觉受，感觉可能是我已经老了。

很多年轻人对于外面的一些世界刚接触的时候，总是特别地去执著，但是如果懂得中观的一些教义和道理，对这些也不会特别地执著，而且也明明白白地知道这没有意义，唯有行持善法才有意义。

定解稍微好一点的和定解不好的人一起到外面去，后者一直会被外境迷惑，而前者可能会受一点迷惑，但是他还是会有一种自我控制的能力，他内在的刹车就刹得好一点。但是后者的刹车根本不行，尤其是到了大城市。



虚诳妄取者，是中何所取？

【如果某法是以欺惑性的能立，而安立为“虚证与自性不存在”的所立，那么此法又怎么可能为欺惑性的呢？】

如果这个法是虚妄的，它的所立也是虚妄的，能立也是虚妄的，那它的本体是怎么存在的？根本不存在。

【诸法本身不存在的所谓损减又怎么可能成立呢？】

本来存在的东西说不存在，这叫损减。小乘宗认为一切诸法具有欺惑性，这是一种毁谤，业因果都全部已经毁掉。但这并不是毁谤，为什么？一切诸法本来都是不存在，本来不存在的东西说不存在，肯定不是毁谤。

【如果自性存在，而宣说为不存在并具欺惑性，就可称其为损减。】

或者说抹杀也可以。

【然而，我们在任何时候都没有承认过诸法以自性而成立，又怎么会存在对诸法现象的损减呢？】

中观派根本就不会有损减诸法的过失。

【因为其自性就是欺惑性或者可以说是不成立的缘故。】

因为本性本来都是具有欺惑性，那么我们说这个不存在有什么过失？根本不会有过失。

【还有，区分所谓“虚诳”与“非虚诳”，如果是建立在某法真实存在的基础之上，却认为（该法的本

性) 是与其相背离的、虚诳的违品, 才有可能出现损减的情况。】

如果一个法真正存在, 却认为它是欺诳或者不欺诳的, 这时候有可能有违背的, 或者有损减的事情会发生。

【如同认为(已经真实存在眼睛的)天授没有眼睛一样。】

比如说本来天授是有眼睛的, 然后我们说天授是瞎子, 这样说可能天授会不高兴: 我的眼睛长得这么好, 你怎么说我是瞎子? 但是如果天授本来就双目失明, 我们说天授是瞎子, 那他有什么不高兴的? 这不叫损减, 也不叫毁谤, 是真实的描述。如果对于好看的人, 你说他不好看, 对他来说是有点不公平。本来不好看的人你说他不好看, 那有什么不高兴的? 不应该不高兴。

【如果是建立在认为某法的自性根本不存在的基礎之上, 也即在诸法已经以自性而成立为虚诳法性的情况下, 而安立该法为虚诳, 又怎么会成为损减呢?】

万法本来都不存在的情况下, 所显现的这些都是欺诳性, 那这有什么损减的? 根本没有什么损减。本来都是非常难看的人, 说他难看也是可以的。认为本来不存在的法万法是不存在的, 这不叫毁谤。

麦彭仁波切在其他讲义中讲, 顺世外道不承认因果, 中观应成派最后抉择空性的时候也不承认因果, 但是这两种不承认并不相同。不相同处在于: 顺世外道不管是在任何情况下, 都不承认前世后世和业因果。而中观在抉择义谛的时候, 确实承许业因果包括涅槃



在内的一切万法都不存在。但是在迷迷糊糊的世俗中，业因果还是存在的。我们世俗的梦没有醒过来之前，就像梦境般的业因果，前世后世、善有善报、恶有恶报全部都是成立的。但是从最究竟的角度来讲我们也不承认因果。

【如同“影像不成立色法自性”的说法一样。】

佛说如是事，欲以示空义。

【如果对方又提出：倘若（刚才所引用的经教）不是为了表明诸法不存在，那么又是为了表达什么样的观点呢？】

中观宗不是说诸法都不存在，都是虚妄无实的吗？但又认为这并不是把一切诸法抉择为不存在，那么到底前面的经典中叙述了什么道理？

【佛陀所宣说的“欺惑诸行，皆为虚诳”，所要表达的观点不是为了表达“不存在”的概念，而是为了阐释自性为空性的观念。】

这个观点就是我们在这里要宣说的，一切万法的本体确实是空性的，只不过有一种如幻如梦的显现，这种显现是不实的。佛陀转八万四千法门的目的就是让众生要了解这个意义。我们也每天都在讲课，你们也是辛辛苦苦地在听课，这个目的是什么？最终的目的就是要众生通达一切万法皆空的道理。佛陀转法轮的目的也是这样。现在我们首先不得不转弯，否则很多人没办法理解。

【因此，对这些世俗欺惑诸法的诠释，根本不存在损减其自身的问题，而是抉择了其自身的情形是远离

一切增损的观点。】

我们中观派并不是毁谤佛陀的教义，也不是误解佛陀的教义，而是更进一步地解释了佛陀的究竟甚深的密意，因此没有损减和增益的过失。

【尔等之辈一口咬定：所谓“欺惑”，就是不存在的意义。】

你们这些小乘宗一口咬定说所谓的欺惑就是全部不存在的意思。

【（如果欺惑就是不存在，）欺惑又怎么会存在呢？不会存在。既然如此，那么谁又会被欺惑呢？（欺惑的法）根本不成立。】

如果名言中也不存在欺惑性，那佛经中为什么说这样的欺惑？所以你们根本不能解释佛陀的真正教义。比如上师课堂上说一句话，聪明的人马上通达上师的密意，不聪明的人往往都会误解。小乘就是这样的，佛陀在同一个场合中，给他们宣讲诸法是虚妄的，诸法是空性的，但是小乘就认为，今天佛陀已经在课堂上说了，一切诸法都不存在，业因果前世后世都没有了，但实际上并不是这样的。

然而，释迦牟尼佛在同一个场合中所宣说的空性的教义，大乘行者就完全都明白。知道一切万法离一切戏论的实相，释迦牟尼佛所宣说的就是这个意思。所以大乘和小乘之间的辩论，经常在佛经中也会出现。《中观根本慧论》主要是针对小乘佛教徒的观点不究竟，大乘的观点是究竟。龙猛菩萨主要是从这个观点出发。

【因此，此经所要申明的道理，是现空二聚，或者



其自身在此两方面的破立。】

在空性方面就是破一切，全部都不存在，从显现方面来讲，也建立了一个如幻如梦的显现。中观应成派也是这样，现即是空，空即是现，这个也是建立的观点。或者从显现方面来讲，如幻如梦应该存在，这个不用破；从空性方面来讲，破除一切显现。

【欺惑在这里的含义，不是承许为无有。而是承许为存在欺惑之法。如同不能承认幻化的马象不存在，却可以承认因为马象的自性不成立，所以具欺惑性一样。】

如果连幻化的马象也不存在，那就已经毁谤名言了，不能这样承认。但是我们却可以承认，因为马象的自性不成立，所以具有欺惑性。

因为马象的表演全部都根本不可能成立，所以它专门是欺惑我们的。如果通达这样的道理，也不会去看马象的表演。我们如果通达中观的一些道理，对于如同马象一般的万事万物的显现，也不容易受迷惑。可是世间人因为没有通达中观的道理，对于外面这些虚伪的假象太过于执著。如果越去执著，自相续中的痛苦也一直会接连不断地出现。

我们平时也应该好好地祈祷上师和本尊，在自相续中真正生起中观的教义：胜义中离八边，世俗中如幻如梦。我们现在虽然已经转生到这里，幻化的身体住在这样幻化的生活中，但是不要有特别强烈的实有的执著，这一点非常重要。

讲的时候大家都好像有点开心，但是等一会下课以后，又去执著万法实有，这也不太合理。



《中论广释》第46课

思考题

1. 对方怎样以无常异法的理由，而建立空性的存在？
2. 中观以什么样方式来破斥异法或者无常的法存在之理？
3. 请用本论所讲的比喻以外的比喻来说明无常异法不存在之理。

下面继续讲《中观根本慧论》。

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

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

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法的本体；二、破彼之能立。

现在讲的是第三个科判“抉择有实法为空性”，第十三品中主要讲“破有实法的本体”，十四、十五、



十六这三品破有实法的能立，主要是讲破对方认为有实法真实存在的理由。

第十三品中主要破有实法的本体，前面抉择法无我的时候，所有的法中包括有实法，人我中有些法就是有实法，下面所讲的这些法应该也是包括的。但是在这里，为了使人从广的方面理解中观的甚深道理，所以龙猛菩萨采用了各种不同的推理，从各个角度把一切万法的本来的面目讲清楚。

己一（破有实法之本体——观行品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分二：一、以教证安立诸法无自性；二、破他宗解释之教义。

昨天已经讲了以教证建立诸法无自性的道理，现在就是“破他宗解释之教义”，他宗对佛经的教义解释不太合理，解说这个问题。

辛二（破他宗解释之教义）分二：一、破无实为教义；二、破无常为教义。

破除对方对于无实法教义的解释，昨天第一个问题“破无实为教义”已经讲完；对方又以无常法的理由来解释教义，这个也不合理，所以今天讲第二个问题“破无常为教义”，

壬二（破无常为教义）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

首先讲对方的观点，然后再破对方的观点，应该分两个方面来讲。

首先宣说对方的观点，用一个偈颂来宣讲：“佛说如是事，欲以示空义”，佛陀所宣说的如幻如梦或



者虚诌的教义，实际上是想解释空义的。佛陀的教义不是说这一切都不存在，而是指胜义中一切都是空性的，名言中则是如梦如幻地存在。佛陀所说的如是的虚诌之法，实际上是想解释空性，并不是把空性灭掉，或者也并不是只承认一个空性。应该从这方面来理解。

癸一、说对方之宗：

诸法有异故，知皆是无性。

无性法亦无，一切法空故。

若诸法无性，云何而有异？

这里是一个半偈颂，表述的是对方的观点，对方即有部宗认为，一切万法皆为空性的道理不符合佛经的教义，为什么？因为一切法应该有其自性，否则我们为什么可以亲眼看见一切法无常变化的过程？

“诸法有异故”，诸法有变异的过程，比如说昨天的瓶子和今天的瓶子不相同，它已经旧了；春天的鲜花到了秋天就不存在，或者都已经变色。“知皆是无性”，“知”是现量而知道的意思。我们在日常生活中，经常看见万法都有不同阶段的变化，因此也知道它是无常的。

“无性法亦无，一切法空故。”无性的法应该是存在的，如果无性的法也没有，那是不合理的，为什么？

“一切法空故”。我们不是说，人我要空吗？法我要空吗？如果法都不存在，那空什么？比如这柱子是无有自性的法，它不存在是不合理的，为什么？空性还是存在的，因为诸法需要空性的缘故。这是对方的观

点。

“若诸法无性”，如果一切法都没有本性，“云何而有异”，那为什么会有变异？这个异，和我们前面的异体有点差别，这里是指前后不同的变化。如果诸法全部是空性的，那么年轻人为什么会变老年人？鲜花为什么会有显得特别美丽和凋落的时候？为什么会有这样前后不同的变化？如果一切万法都是没有的，那就不应该有变化，就像天空中没有鲜花，那鲜花的变化也根本无法安立一样。

所以，万法的自性应该存在，有了万法才会有它的空性；如果没有万法，所谓的空性也无法安立。

这一个半偈颂是宣说对方的观点。

癸二（破彼宗）分二：一、破无常变异法；二、破空性存在之理。

子一（破无常变异法）分二：一、无有自性成立之异法；二、变异不成立。

丑一、无有自性成立之异法：

若诸法有性，云何而得异？

对方认为诸法应该有自性，如果没有自性，为什么会有无常的变化？

中观宗驳斥：一切诸法如果有自性，那怎么会有变异？就不应该有变异，如果有改变，就说明它自己并没有一个独一无二的自性成立。比如火的热性，在名言中是它的一种独特的本性，这种本性令其始终都是不可能变成水或者变成风。一切万法的本性也是，如果一切万法真实存在，它就根本不能改变。



对方认为只有成立自性，才可以建立前后的变异。中观宗反过来说，一切万法不应该有自性，如果有自性，即使如来现世也无法令其改变。既然对方也承许一切万法无常变异的观点，又怎能承认万法有自性？

当然这里并不遮破名言诸法的无常变异。比如柱子的新生、安住和坏灭等变异，但这毕竟是在名言中如幻如梦的安立。对方如果认为一切万法在本体上面存在，那它存在的本性永远都不可改变，否则就说明它的独一无二的自性已经有改变，也就说明它的形体不是实有的，因为是实有就不能改变。关键的问题就在这个地方。

上面是讲无有自性成立之异法，下面讲变异的法本身不成立。

丑二（变异不成立）分二：一、变异不成立之理；二、以比喻说明。

前面和后面不相同的异法本身不成立的道理，它这里也是有半个偈颂。

寅一、变异不成立之理：

是法则无异，异法亦无异。

一切法如果有真正的本体就不应该改变。为什么不能改变？“是法则无异”，如果它自己的本体没有舍弃，就不可能变成另一个法。比如人的本体已经真实存在，就不能变成牦牛等其他的法。在没有舍弃自己的本体的情况下，不可能变成其他的无常法。

“异法亦无异”，如果是异法，就是我的本体原来都已经没有了，变成了跟我的本体截然不同的另一个

法，这种变异也根本不可能。因为所谓的变成其他物体，是从一个物体渐渐退化演变成另外一个法，这个我们就称为是异法。如果没有舍弃它本来的法，那它不能异法。如果它自己的本体已经舍弃，现在一个微尘也不存在，而说是变成其他的法，那是不可能的事情。

比如说我变成牦牛，我自己的本体舍弃没有？如果舍弃就不能说我变成了牦牛，因为我的本体一点没有，相当于是石女的儿子，那怎么会是变成牦牛？如果我的本体没有舍弃变成牦牛，这也根本不可能。为什么？因为我明明是人的时候又同时是牦牛，人和牦牛的性质上完全相违。一方面它的本体舍弃不可能变，它的本体没有舍弃也不可能变。

在名言中可以这样说，这个人已经老了，确实和年轻时完全不相同，或者这个原来是个好人，现在变成了坏人，刚才小乘宗也是认为一切万法刹那刹那地改变，因为有了实物的原因才可以有改变的过程和改变的机会。

对方虽然是这样认为，但这也不过是没有经过观察的一种世间的假象而已。真正去观察的时候，所谓的法的本体都不存在，即使说法的本体存在，那么你原来的本体舍弃还是不舍弃？舍弃后改变不可能，因为已经舍完了还要变什么？如果没有舍弃，改变也不可能，原来你自己的本体没有改变的情况下怎么会是变？这是不可能的。

这是从意义上面破对方的异法不成立，变异法可能好一点，否则可能会有他体法一样的感觉，刚才那



个全部是用变异法本身不成立，它里面有个动词和名词结合在一起，可能会好一点。

下面以比喻来说明。

寅二（以比喻来说明）分二：一、壮老之喻；二、乳酪之喻。

有两个比喻：壮年和老年人、乳汁和奶酪之间的比喻。

卯一、壮老之喻：

如壮不作老，老亦不作老。

刚才对方认为，通过无常而变化，这种说法不合理，如果合理，我们应该首先是少年，然后是壮年，接着就变成老年，这样的过程人们都共同承认。当然这一点也是在没有经观察的名言中，这个人原来年轻，现在就是壮年，然后再过一段时间的时候已经老年，最后就已经死了，这就是名言中的一种虚幻的过程。

如果真正去观察，所谓的壮年不可能变老，为什么不能变老？“如壮不作老”，如果他这个壮年的本体没有舍弃，就不可能变成老的，因为壮年跟老年完全相违。

《显句论》中也是这样讲，因为老和壮年本质上相违，如果是老年人肯定不是壮年人，是壮年人就不是老年人，壮年的本质没有舍弃的情况下，变成老年是不可能的事情。

如果把壮年的自性舍弃，已经成了老年人，那不是老年人老？根本不可能。为什么？人已经老了还要再怎么老？名言中就是现在他越来越老了，可能有

这种说法，以前新闻记者采访朱镕基的时候说：“别人都说你这五年间老得太多了。”当时他显得很不高兴：“不仅仅是我，五年中你们也老，人人都会老的。”尤其是在汉地有些喜欢打扮的人面前，千万不能说他老了，否则他会特别不高兴，一定要说，你还很年轻啊！这样的话别人都特别高兴。他们也可能是站在胜义的角度来秉持自己的立场，不然世俗中的脸上的花纹谁也没办法洗掉。

但在真正的胜义中，所谓的壮年不可能老，老年人变老也不可能，已经老了，如果性质又退化也是不可能的。

在《显句论》中引用了《宝云经》的教证：“诸法不生亦无来”，诸法不生也没有来源，“无有灭亡亦无老”，没有灭亡也没有衰老，“此乃人狮子之说”，这就是人狮子佛陀的说法，“千百众生证此理”，成千上万的众生已经证悟到这个道理。

意思就是说，一切万法本来不生不灭，所谓的生死和老，在本体中根本不可能成立。这就是我们无等大师释迦牟尼佛的狮吼声，在佛陀这样宣说道理以后，很多众生已经证悟了这个道理。

卯二、乳酪之喻：

下面第二个比喻也是说明前面的无常法根本不可能成立。名言中所说的无常法也是没有不合理的，我们经常观无常性，这是非常合理的一种修法，但是真正在胜义中，因为法的本体不存在，所谓的无常也根本没办法安立。



若是法即异，乳即应是酪。

离乳有何法，而能作于酪？

如果这个法原来的本体没有舍弃的情况下，还有变异的情况存在，那么所谓的牛奶或者乳汁也应该变成酸奶。但是这个根本不可能，我们现量中也是相违的，因为牛奶的时候肯定不是酸奶，酸奶的时候就肯定不是牛奶，它的性质已经变了。

如果在离开本体的情况下，也可以变异，那么除了乳汁以外的其他的法，比如说水、血、脓、百事可乐，还有各种各样的液体，也应该变成酸奶，会有这个过失。但是这一点也是不可能承认的，因为酸奶的因应该是牛奶，不可能是由牛奶以外其他的法。

前面壮年和老年的比喻也比较相同，如果因舍弃了变成其他法，那么非因的东西都应该可以变成该法。比如说：青稞和青稞的种子这两个相比较起来，青稞的种子没有舍弃的时候，能不能变成青稞？肯定不能变成青稞，否则农民就没有必要种庄稼。如果青稞的种子舍弃以后可以变为青稞，那石头等所有其他东西也应该变成青稞。

这样一来，最后得出了什么样的结论？凡是所有的因和果，我们在眼前所看见的无常法，如果详细用智慧的宝剑来抉择，没有一个经得起观察，全部都已经无余摧毁。在没有经过观察的情况下，确实是如幻如梦如阳焰般地在我们的迷乱识中存在，再继续观察的时候，是离四边八戏的，实质上根本不存在，这就是万法的本体。

因此，一切万法胜义中确实是离一切戏论，世俗中如幻如梦存在，这是非常简单的。全知麦彭仁波切在讲大圆满的时候说，心的本来面目太简单了，因为太简单的原因，自己都不是特别相信。《文殊大圆满基道果无别发愿文》开端的时候也有这样的教言。

这不仅是密宗的说法，禅宗也有这样的说法。道源法师是日本非常有名的禅宗祖师，他二十四岁的时候来到中国修了几年的法，后来在中国就已经开悟了。当时道源禅师在中国和日本都比较出名，他后来很多禅宗的法门在日本也是继续弘扬，当他坐船回到日本的时候，很多弟子去迎接，可能有些日本人和中国汉地人的性格比较相同，他们见到禅师就问：“听说您在中国开悟了，现在您开悟到什么境界？”禅师回答：“我所开悟的境界就是眼睛是横着的，鼻子直着的。”

当时他也不是开玩笑，他真是这样说的，弟子们听到以后，大家都差点昏倒在岸边，他们觉得这么简单的事情，就没有必要历尽千辛万苦到中国去求学，谁都知道眼睛是横着长的鼻子是竖着的。

可是没有观察的时候，一般众生也根本不知道，一切万法本来的实相就是这样安住的，它的如幻如梦的名言假相也是安住的，但是，我们因为有各种迷乱的因就根本不知道。和道源禅师这句禅语一样，大圆满中也是这样，尤其是前面所讲到的持明表示传，依靠上师的指点，稍微作表示，具缘弟子就可以通达心的本性。

持明表示传跟很多禅宗的公案比较相同，表面上看来，好像用日常生活中的一种语言，这个有什么了



不起的？人人都知道。但实际上—观自己的心或者通过这种表示，就会了悟万法的本来面目。

世俗中抉择因缘的时候，刚才讲了牛奶和酸奶之间的关系，因缘聚合的时候就会产生。然后，我们去观察它的因存在不存在，根本就得出不了结论，因为它的本体是空性的，谁都没办法在空性中得出一个具有实质性的东西。所以，现在很多文学家和科学家一遇到中观的一些甚深道理的时候，就没办法再研究下去。因为他通过自己的智慧根本没办法测度佛法甚深的奥义。

原来写《智海浪花》的时候，很多博士、博士后，在现在这个世间来讲，也算是知识比较不错的人，一讲到缘起空性的时候确实是被这种甚深教义深深吸引，但是无法凭自力深入下去，因为他没有真正的善知识，也没有真正的教言，依靠自己的智慧直接开悟，恐怕有点困难。

所以很多赞叹文中经常说，唯一只有释迦牟尼佛您宣说了缘起空性的甚深意义。

子二（破空性存在之理）分二：一、正破；二、除违教之难。

丑一、正破：

所谓的空性不存在，这个问题麦彭仁波切也经常引用，相当重要。

若有不空法，则应有空法。

实无不空法，何得有空法？

“若有不空法”，如果有不空的法存在，那么空法

也是可以有的，“实无不空法”，实际上没有不空的法，“何得有空法”，那么空法又从哪里能得到？根本不可能得到。

《入行论·智慧品》云：“不依所察事，不取彼无实”，不依靠所观察的有实之法，则无法抉择它的无实。如果存在自性不空的瓶子，那么依靠这样的瓶子可以建立它的空性。但根本不会有这种不空的瓶子，所以也就不会有瓶子的空性。

现在不管是禅宗、藏地或者汉地的一些宗派，对于释迦牟尼佛在很多佛经里面讲的空性，到底理解到什么样的深度也很难说。很多人的境界只是中观自续派的暂时观点。中观自续派最究竟的观点和中观应成派没有差别，以后讲《中观庄严论》的时候也会知道。

但是中观自续派暂时的观点是：胜义中空性，名言中存在，如果我们的境界只达到这样，那就不合理。为什么呢？我们认为空性真实存在。《定解宝灯论》也讲了很多遍，所谓的空性根本不可能存在，《中论》《入中论》里面也讲了，最后空也不存在，不空也不存在，遮破了实有的空性，就是所谓的“空亦空”。

昨天有一个道友说，现在你们在《入中论》的空性的境界中，但是所谓的空也不能实执为是存在，如果实执为存在那就不合理。一切空和不空，全部在名言中是看待而言的，如果在这个世界上有一个不空的法真实存在，那看待它的空法就可以存在，但是这一点，不管是中观师还是其他的有实宗，怎么样去观察，在这个世界上不空的法都是找不到的。如果不空的法找不到，那么所谓看待它的空法怎么会找得到？我们



在这一品中最关键的问题就是不能执著实有的物体。

然后，还有一个问题，既不能执实有的物体，也不能执为无实，所以远离一切戏论就是最高的境界。

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论》讲记里面也是讲了汉地禅宗和尚摩诃衍的观点：白云黑云都能遮蔽太阳，同样的道理，造善业和造恶业都是遮障，白色的狗和黑色的狗咬了后身上都会出血，凡是有善的执著和恶的执著全部一并遣除，于什么都不执著中安住，这是最究竟的佛陀的密意。后来莲花戒论师把他驱逐出藏地。为什么这样？因为最究竟来讲，他的这种观点还是符合《金刚经》和《楞伽经》的一些教义，这一点是历世高僧大德们所公认的，但是初学者如果连单空都还没有抉择的时候，就要把空的执著全部破掉，这是不现实的事情。

因此，我们暂时应该是破除实有的执著，然后再破无实的执著，把空的执著也一并去除。就像是燧木和燧砧摩擦以后，先把燧木燧砧燃烧，最后所谓的燧木燧砧本身也不存在。

不然的话，有些人刚开始的时候就认为一切法都是空性的，烦恼也是空性的，但是对于吃的喝的却是空不了。如果烦恼都是空性的，那烦恼所带来的饥饿也是空性的，你为什么还去吃饭，为什么还去喝茶，为什么还去挣钱？这些人只有善空恶却不空，让他行持善法，他就认为一切都是空性的，不要念咒，好好地睡懒觉；造恶业的时候贪嗔痴都开始爆发出来。莲花生大师说过：善空恶空，满布邪见。善也空恶也空，最后自相续中邪见蔓延。

如果真正到了这种境界，所有的善恶对你来说也是没有取舍的，法王如意宝以前也讲过，痛苦的感受一点也没有，说明你这个时候已经证到了空性。就像一地菩萨那样，用刀子一块一块地割着身体，也不会有任何痛苦，那个时候你说真正万法本体上是空性的，不取舍因果也是可以的。但是如果还没有达到这种境界，由于未证悟实相尚具有实执，痛苦就不可避免，此时仍应慎重取舍因果，这个问题上应该注意。

下面我们讲讲义。

【己二（破承许其他立宗）分二：一、宣说他宗；二、破其立论。】

【庚一、宣说他宗：】

诸法有异故，知皆是无性。

无性法亦无，一切法空故。

【如果对方认为：佛陀宣说诸行皆为欺惑所要表达的观点，并不是你们所承许的自性空性。】

佛陀所讲的一切万法都是虚诳性的观点，并不像你们中观宗所说的那样一切全部都空了。

【而是为了表达具有自性的诸法在自身成立的第二刹那，不可驻留而毁灭，所以称之为“欺惑”。】

本体存在的情况下，万法可以存在，可以无常。

【因为此经中还说“此法行欺惑，即为殒灭法”的缘故。】

佛经当中也是这样宣说的缘故。

【如果不是这样，就不合理。因为如果诸法不存在，



则不成立在驻留之时成为他法，】

如果诸法本体都不存在，那么原来的诸法，现在已经变成他法。这里的异法也有迁移的意思，原来的法就变成一个，就像我们原来年轻的时候就变成老年人了，有这样的一个过程。

【以及诸法以补特伽罗我所空。因为建立这两种立论所依靠的基础都不存在，如同“蓝色的石女儿子”的说法一样。】

如果一切万法都不存在，那么就和石女的儿子没有蓝色白色的情况一样。所以一切万法应该存在，它可以有变化，可以有无常的过程。

【考虑到以上理由，所以对方提出：诸法并非如外道所承许的“其自身的自性具有恒常以及驻留的本体”，】

外道承认万法不是无常的，是常有的。但是小乘宗一直认为万法存在，因为只有万法存在的情况下才可以有无常和空性。

【因为彼等在驻留之时成为异体的他法，且为无常的情形是现量可见的。】

这个地方就开始正式解释颂词，“诸法有异故”，因为一切诸法有改变的过程，“知皆是无性”，这一点就是我们这个心现量看见的，我们看见柱子原来是什么样的，现在是什么样的，都一年一年地有变化，这个是现量看见的情形。

【不仅仅如此，诸法自身无有本体的情况，也是一丝一毫也不可能存在的。】

而且诸法没有本体的情况不可能存在，意思就是

说，诸法的本体应该存在。

【为什么呢？因为我们必须承许诸法以补特伽罗我所空。】

诸法无我，如果无我的法都不存在，那么无我的概念就根本没有办法安立，因此对方认为诸法肯定存在，只有存在才会有空的机会，比如说人存在，可以说这个人很贫穷；如果人都不存在，有没有钱的概念就根本不可能存在。所以对方认为诸法肯定存在。

下面有一些译文上的不同，鸠摩罗什的译本里面有的，藏文里面没有，这些我在这里有标出来。诸法无常的本体是现量见到的，如果诸法没有的话怎么会是现量成立？就是讲这个问题。

然后，第二个问题就是：

若诸法无性，云何而有异？

【对方继续说道：如果诸法的体性不存在，则如同虚空的鲜花一般，那么，又以什么法来成立所谓“成为异体的他法”呢？】

这里异体并不是指柱子和瓶子，而是从一个相续上面的观点来驳斥。世间中人们也是经常说，我原来年轻的时候特别好看，照镜子的时候我自己都是特别高兴，现在我都不想照镜子，因为我变成另一个人，我都不相信这几年老得这么厉害。

【简直不符合道理！】

如果本体都不存在，那所谓的老，所谓的变化，所谓的以前不同，现在的说法是从什么地方来的？根本不可能存在，对方是这样说的。



下面开始破它的观点。

【庚二、破其立论：】

若诸法有性，云何而得异？

【如果按照你们所说，以“往异体他法的迁变”作为能立是不合理的。假如诸法的体性以自性而存在，所谓“成为异体的他法”又怎么会合理呢？】

如果诸法的本体存在，那怎么会有改变？

【如同火不可能与暖热的性质两相分离一般。】

火不可能把暖热的性质变成另一个法，在现量和比量中都不可能。

【如果诸法的自性存在，则在任何时候都不可能成为异体的他法。】

刚才，对方认为诸法应该存在，有变化的缘故。中观宗驳斥：诸法自性肯定不存在，有变化怎么会是存在？有变化怎么就没有存在？这个问题下面就进行广说。

是法则无异，异法亦无异。

如壮不作老，老亦不作老。

【诸法本身在驻留的时候，这个驻留的法不存在往异体他法的变异。】

本体存在的情况下不可能变化。

【因为其本身的性质（就是驻留）而不是变异的缘故。】

本体没有舍弃的情况下，变化是不可能的。

【如果该法已经成为异体的他法，也不存在（往异



体他法的变异)，】

如果变成他法，也就不可能改变。

【因为已经成为异体他法的缘故。】

前面的法的本体连一个微尘也不存在，那怎么变？

【我们可以打一个比喻来说明这个问题：如果正处于壮年阶段，那就不会存在衰老的情况，因为壮年与老年二者相违的缘故；如果一开始就已经衰老，也不会再衰老，因为（已经衰老）而再次衰老毫无意义的缘故。】

一点意义也没有。

若是法即异，乳应即是酪。

离乳有何法，而能作于酪？

【如果认为是以前该法的同时，即为异体的他法，则必须要求在不舍弃前法的同时而成为异体的他法，也即正是牛奶的同时，又变成了酸奶。】

但这个是不可能，可能藏文中就是乳汁，不然的话可以理解为牛奶、羊奶、人奶等等。

【除此之外的其他法也不可能变成（这种异体的他法），正如在牛奶之外，类似水等之类的其他什么法，又怎么能变成酸奶呢？】

乳汁之外的法也不可能。

【可以变成酸奶的其他法根本不存在的缘故。】

中观的推理分析方法确实非常尖锐，我们观察的时候，如果懂得一个道理，也很容易通达所有的道理。

【（既然没有任何法可以变成酸奶，往他法酸奶的



变异又怎么可能成立呢？不可能成立。）】

下面就是——

【己三、驳斥其他争辩：】

若有不空法，则应有空法。

实无不空法，何得有空法？

【如果对方提出：所依的法是存在的，因为能依的空性存在的缘故。】

比如说柱子、瓶子等等应该存在，因为它能依的空性存在的缘故。

【空性也是存在的，因为它是轮回的对治，作为中观派的你们难道不承认这个道理吗？】

对方认为：空性是妙法甘露，空性法门能对治一切，如果空性法都不存在，那么怎会有轮回的对治，烦恼的对治，怎么会观空性？因此空性应该存在，空性有不可思议的加持，它的威力相当大。你们中观派不是天天说观空观空，如果空性不存在，观空有什么用？观空也没有什么意义了。如果空性存在，通过观空性，相续中的烦恼也可以消除。表面上看，有部宗的有些观点很有道理，而且有部宗说他们有教证。

【连佛陀也曾说过“涅槃乃真实胜妙之法”。】

涅槃即空性法是最究竟的，所谓的空性法就是最甚深的法。

【所以，如果空性成立，则其违品或者空基也应该能成立。】

空基指的是其他的事物，比如说烦恼，以及我们的这个人等等也应该能成立，对方这样认为。

【如果所谓的“空性”能够成立，则（空基）可以成立。然而，空性也是不成立的。如果有稍许的不空之法，则与其相观待的稍许空法也可以存在。】

如果有不空的法，那么空的法可以存在。

【然而，在所知的法当中，】

所知的一切万法，

【不空的法一星半点也不存在，所谓的“空”又怎么可能以本体而存在呢？根本不存在。】

【说事实的论师们承许，空基以及存在于空基之上的空性二者是分别各自而成立的。】

他们认为：空基相当于是瓶子，瓶子上面的实空就是实有的空性，就像我们经常破格鲁巴的有些大德的时候，瓶子和瓶子的空性分开，空基和空法是分开成立的。

【如此一来，则在诸法当中只有一些法是空性，】

这样的话，万法当中，有个别的法是空性的，有少许的法也不空的，应该承认只有这两个情况。

【如果有少许永远不空的法存在，因为该法是在空性之外的异体，则不空或者存在之法的对治必须以空性而空，因为对治之法是存在观待关系的，所以也有少许的空法存在。】

小乘宗的观点：如果瓶子不空，瓶子上面的法有空性，在这个世界上有少许不空的法存在，那么，这个不空的法已经成了空性以外的法，这种不空的法怎么样对治？也是没有办法对治的，因为你们认为与它观待的空性的法少许也不存在。但是中观宗应该承认，这样的独一无二的法应该存在。



中观宗破斥：如果在这个世界上可以找到不空的法，不管是对治烦恼或者任何法都可以。但是不观待任何法的一个单独的空性，在这个世界上是找不到的。为什么找不到？因为这个所谓的空是观待安立的。

【如同某法存在生，也就存在灭，如果有稍许的生法，则有稍许的灭法。如同（已经出生的）天授有死亡，（已经产生的）瓶子有毁灭一样。没有生也就没有灭，如同石女的孩子没有死亡一般。】

下面就是讲这个道理的。

【因此，空性是一切法的总相，任何存在并显现的法，都遍是空性。】

凡是显现的一切法，没有一个不是空性的，空性是一切法的总相，总相遍于一切别相。

【此时，又怎么能以此空而空呢？如同空中的花鬘一样，空性也是不能以自性而成立的。】

空中本来没有花鬘，再加上花鬘做得非常好看，没有这样的说法。所以，以空而空，也只不过是说空性的本体不存在而已，并不是说真正实有的法存在。

【所谓空性只不过是首先依靠存在有的执著，从而对其进行遮止的一种执著状态而已。诸法的实相以这种空性又怎么能空呢？连所破都不存在的缘故。】

比如说，我们所破的柱子本身都不存在，它上面怎么有单独的空性存在？是不可能的。

【不存在所破的空性又怎么能存在呢？】

根本不可能存在。

今天就讲到这里。



《中论广释》第 47 课

思考题

1. 请以简略的教证说明执空见者，佛也无法度化之理。
2. 《显句论》中以什么比喻来说明自空见者非究竟之见？
3. 默写并解释《观行品》中最后一颂。
4. 请以教证说明本品内容，并结合自相续阐明“诸行皆为空性之理”。
5. 请以教证说明龙树菩萨为什么要宣说本品？
6. 请略说见等诸处、染等烦恼无有接触之理。

下面继续讲龙猛菩萨所著的《中观根本慧论》，现在抉择缘起的其他特法。

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

前面抉择人无我和法无我已经讲完，现在抉择有实法为空性，分两个方面。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

昨天第十三品还没有讲完，十三品分两个方面。

己一（破有实法之本体——观行品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一（以理证广说）分二：一、以教证安立诸法无自性；二、破他宗解释之教义。

辛二（破他宗解释之教义）分二：一、破无实为教义；二、破无常为教义。

壬二（破无常为教义）分二：一、说对方之宗；二、破彼宗。

癸二（破彼宗）分二：一、破无常变异法；二、破空性存在之理。

子二（破空性存在之理）分二：一、正破；二、除违教之难。

丑二、除违教之难：

大圣说空法，为离诸见故。

若复见有空，诸佛所不化。

整个三界中摧毁一切烦恼的，具有圆满智慧功德的大圣者释迦牟尼佛，在有关般若经典中宣说了空性。宣说空性的目的是什么？就是为了让随学者离开空见、不空见、空不空二俱见、非空非不空见的所有边，在抉择胜义谛的时候，所有的见解都要遮止。

当然我们抉择名言谛时，前面有关讲义中也是再三地提，在学习《中观根本慧论》时，一定要站在胜义的立场，否则如果我们从名言的角度来破一切，认



为三世因果都不存在，前世后世都不存在，三宝四谛全部不存在，那这已经堕入了非常可怕的断见中。所以这样的见解是肯定不能接受。

《中观根本慧论》，就是要全部站在胜义的角度来破一切法，这个一定要清楚。否则，现在我看汉地专门学习、闻思中观的很多大德和学者，连《中观根本慧论》的基本方向都没有搞懂，名言中的善恶全部都已经否认，这是非常大的一个错误。

“为离所有见”：大圣者释迦牟尼佛在有关般若经典里面所宣说的空性的目的是什么？就是为了离开所有的见解。

“若复见有空，诸佛所不化。”如果把空作为一种最究竟的见解，将空执著为实有，这种见解特别可怕。这样的人不要说声闻缘觉和菩萨，即使佛陀亲自显现在面前也不能度化他。为什么？因为所有的见解中，执著单空的见解最可怕。因此萨迦派的全知果仁巴大师在他的注疏里面说：如今藏地有个别的宗派将断除实执的实空作为最究竟的见解，这明显违背佛陀的教义。

麦彭仁波切的这个教证，在他很多的中观论典中都引用过。意思是说，不管修什么法，暂时肯定是需要依靠单空的见解。就像《定解宝灯论》里面所说：众生有两种：一种是把有无和全部的戏论一次性地断掉，这是中观应成派特殊的所化众生；大多数的众生却必须先把相续中实有的执著，如上阶梯般一步一步次第断除。必须先把实有的物质全部打破，有一个空的境界，然后把空的境界也要除掉。如果耽著或者沉

溺在空的境界中，这是非常可怕的。

当然，这里并不是说暂时安住在一个空的境界中的众生，也是佛陀不能度化的可怕众生。但是，如果认为单空就是最究竟的境界是不合理的。比如，如果认为显宗最究竟的就是《般若经》，《般若经》认为释迦牟尼佛最究竟的教义肯定是一个单空，万法不存在这就是释迦牟尼佛的教义；密宗大圆满、大手印最究竟的密意也是单空。如果只是一个单空的境界，这是非常可怕的。为什么这样讲？下面在有关教证当中也是有说明的。

比如说，有一个我实有的执著，通过各方面来分析，认为这个实有不存，这样是可以的。但是认为所有的法是空性的，空性就没有别的对治方法了，这是最可怕的。

在藏地，格鲁派、觉囊派等宗派不承认单空是最究竟的教义，宁玛派也不承认。但是也有一些高僧大德在显现上把所谓的实空作为佛陀第二转法轮的究竟密意，以这样来解释，既不符合龙猛菩萨的教义，更不符合佛陀的《宝积经》《涅槃经》以及《般若经》的观点。

而且现在，比如说像汉地有很多法师在解释《金刚经》《心经》时，认为一切法不存在就是空性。这只是建立在单空的基础上，或者在这样的见解上，说明他们也没有懂得如来的究竟密意。所以这个问题上面大家应该记住，以后不管是修行法也好，或者是给别人讲经说法的过程中，当然中间需要单空的一种途径，这个是不可缺少的，肯定对大多数的众生来讲是



需要的。但是我们千万不能把密宗或者显宗的最究竟见解看作单空，把有实法已经破完了的这一点作为无实法的单空，这种见解的众生连佛陀也没办法度化他们。

麦彭仁波切的这个教证在很多地方都引用过，希望大家平时背诵《中观根本慧论》，这里大多数的道友都在背，也非常感谢！全部背完肯定对对治你相续中的实执会起到很大的作用。

如果不能背诵所有的论典，暂时先背关键性的，像我们昨天所讲的这些颂词，也是结合了很多佛经的教义的一种总结文，大家一定要不但能背诵，而且它的详细密意，应该通过各大教义来分析，这个很重要。

月称论师在解释《中论》的《显句论》中也是这样讲的：执著单空者的确不可度化，就如一个乞丐来索要东西，主人说：“我没有什么东西给你。”乞丐不悦：“那就把什么也没有的这个东西给我吧！”

因为这方面翻译得比较少，以前麦彭仁波切的很多教言有解释。我经常这样想，汉地和藏地很多人，因为他们的闻思可能不是特别的究竟，很多人解释的时候就是把空看作是碗里面没有水，桶里面没有装东西，平时人们所认为的空空洞洞的东西，就认为是所谓的释迦牟尼佛教义的空性，但并不是这样的。

佛陀所讲的空性就是所谓的大空，《定解宝灯论》里面讲到了大空和相似空。大空即远离四边八戏的真正空性；相似空（单空）是暂时把实有的边破完。表面上看起来这两个好像很好分析，实际上很多大德在解释经典和密续中这样境界的时候，比如解释《心经》

《金刚经》，如果这样解释空性，那就已经颠倒错解了佛的教义。

最后一个是总结性的问题，意思是佛陀第二转法轮中所讲到的真正究竟实义，就是离一切戏论，这就是最究竟的见解。没有达到这个境界之前，虽然中间有一段破除实有的空性，但是不可能变成佛陀不能化的众生，因为他并没有看作是最究竟的见解。否则中观自续派也是不可教化的众生了，这是不可能的事情。所以暂时需要有一个过程，也是不相违的，但是究竟来讲，远离一切戏论是佛陀的究竟密意。

十三品已经讲完了，下面讲十四品。

《中观根本慧论》之第十三·观行品释终

第十四品 观和合品

戊三（抉有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

庚一（破有实法之作用接触——观和合品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

壬一（略说）分二：一、见等接触不成立；二、染等接触不成立。



癸一、见等接触不成立：

见可见见者，是三各异方，
如是三法异，终无有合时。

藏文中“和合”是接触之意。

中观宗刚刚把所有的有实法通过虚妄的缘故，还有无常不成立的缘故等几种方式破除了。破完后有实宗不服这个观点，他们认为有实法肯定存在。因为有实法互相起作用。起什么样的作用？有实法内部可以互相接触，比如柱子和瓶子之间可以接触，色法、眼根和眼识，它们都有聚合，聚合可以接触，这三个法因缘聚合的时候，可以产生另一个法，认为这也是一种结合，一种集聚。既然集聚也可以有接触。

中观宗驳斥：所谓的接触根本不可能成立。如果是他体，不可能接触；如果不是他体，是观待而安立，说明这两个物体在实质上的接触不存在。

人们经常认为人与人之间、事物与事物之间、人与事物之间可以接触，在整个世界中认为有很多可以接触的法，但实际上这样的接触法根本不可能存在。因此我们平时认为存在接触的观点，今天也要打破。

这二十七品中，龙猛菩萨通过各方面破除众生最关键性的实执，将平时认为确实存在的接触法，一一地破掉。

怎么样破对方的观点？首先从见和见者方面来区分破除。

“见可见见者，是三各异方”：“见”是我们的眼识；“能见（见者）”是眼根；“所见（可见）”是

色法。这三者如果是各异的，那么两个异体不可能接触。比如说，眼根和眼识不可能接触；眼根和色法不可能接触。

从眼根的角度来讲，眼根虽然跟另外两个法（眼识和色法）结合以后产生眼识的说法是有的，但仔细观察，眼根跟眼识和眼根跟色法都不能接触。从色法的角度来讲，色法跟眼根、色法跟眼识也不能接触。从眼识的角度来讲，眼识跟眼根、眼识跟色法也不能接触。虽然有三个法，但是每一个法分析的时候，它和其他的两个法都不可能接触。这一点我们平时也可以观察到。

比如，眼睛（眼根）跟外面的色法，眼根跟外面的柱子怎么会接触？不可能接触。如果要接触，我的眼睛就跑到柱子那里了。比如有部宗认为，眼根就是像胡麻花那样的一种色法，这个色法是不是跟柱子接触融入一体？没有结合而接触也是不可能的。

我们平时都是说色法近一点是看得见的，远一点看不见，这只不过是一个缘起的显现而已。实际上，我们的眼睛根本没有接触过色法。同样的道理，产生眼识的时候，眼睛已经见到了色法的这个眼识，实际上这样的眼识跟外面的柱子从来没有接触过。

像《俱舍论》里面讲，经部宗认为眼根有一种不共的功用；有部宗认为眼根是一种色法。不管是色法还是功用，眼识根本不可能接触眼根。详细分析的时候，所谓的眼根、眼识和色法，因缘聚合而产生，这只是在名言中的一种假立说法。真实在实质上，它们有没有之间接触的关系？它们既没有两者互相接触，



也是没有三者互相接触。比如，我们三个人坐在一起，有没有接触？也是没有的。所以，从眼根、眼识、外面的色法，从接触的角度来讲，根本不可能存在。

“如是三法异”，刚才这三法，各自两方不可能接触，同理，三法结合在一起接触也是没有的。“终无有合时”，没有接触之意。

前面《观染染者品》的时候，也观察“合”（接触）。这里也是观察“合”（接触），这里主要是从有为法的角度来破。前面抉择人无我的时候，从人无我的角度来讲，法和法不能接触，“接触”是有不同的角度来破，因此，眼睛和色法也不可能见到。

这个是刚才略说里面的第一个，然后讲略说中的第二个。

癸二、染等接触不成立：

染与于可染，染者亦复然，
余入余烦恼，皆亦复如是。

与刚才见与见者不可能见到一样，染、可染和染者这三者中，任何两个法或者三个法都不可能接触。染即贪心所，染者即贪心所染的心王，可染是所贪的对境——人和物。贪心和贪者不可能接触；贪心和可贪（指贪心的对境）不可能接触；可贪与贪心、贪者不可能接触；贪者与贪心、贪境也不可能接触。

我们有时候说，我对某某人生起贪心，我对某某事物生起贪心。但实际上，所谓的贪境和贪心从来都没有产生过任何关系。为什么？因为两者从来都没有接触过，没有接触过要产生关系，那么东山和西山也

互相都是有关系了。中观有很多的义理妨害。

这里就是说，染与可染，还有染者之间的关系，也跟前面一模一样。两者之间互相接触是不可能的，三者之间互相接触也不可能。

“余入余烦恼”：“入”是处的意思，“余入”指十二处。因为我们前面只观察了眼根，还有耳鼻等其他的五种色根，外面的境方面，只观察了可见，还有可闻可尝等等其他的声香味触，十二处的其他十处还没有观察。

我们那天讲“处”也有种子的意思。“处”是一般所依的意思。古代可能“处”叫做“入”。十二处里面刚才见和所见已经讲完了，还有十个处也可以这样以此类推。

然后烦恼中，刚才贪心即染已经讲完，还有嗔心、痴心、嫉妒、傲慢等等所有的八万四千烦恼全部都可以通过这种方式来观察。所谓的烦恼，只不过是众生的影像或者众生的迷乱显现中产生。小乘认为真实的因缘聚合就是以互相接触的方式来产生，但是这样的说法不合理。

这里只有见不存在，贪心不存在这两种观察方法，如此可以类推其他的一切万法。但实际上我们还有其他的观察方法，比如种子产生苗芽，可以观察种子跟其他地水火风的因缘，到底是两个法接触或者三个法接触？这样去观察，整个万物中接触而产生的法根本不可能存在。

所以略说的时候。只有把见和染作观察的重点。其他的十二处和其他的烦恼也应该可以以这种推理来



了知和抉择。

壬二（广说）分二：一、不成他法而无接触；二、无自他之接触。

癸一（不成他法而无接触）分三：一、以推理说明；二、以此理类推他法；三、建立宗法。

子一、以推理说明：

异法当有合，见等无有异，
异相不成故，见等云何合？

世间名言中，如果说异体的法当然可以有接触，比如瓶子与柱子、氈氈与冰片等是异体的法，名言中我们说它们有接触。当然胜义中，所谓的异体不存在，接触也不可能存在。但是如果假设说在这个世界上真是有一个异法的存在，那么接触也可以存在。

“异法当有合”，如果异法存在，有接触也合理。但是实际上异法不存在的缘故，见等也不可能存在。

“见等无有异，异相不成故”，见者，所见和见这三者实际上没有异体。没有异相的缘故，见等为什么是接触？如果世界上真正有一个异体性的法存在，接触也是可能的。但是我们观察一下见和可见之间的关系，是不是不需要互相观待？是在它自己的本体中任运自成的吗？有没有这样？根本没有。

为什么？因为见者和可见一定要观待。如果没有见者，可见是怎么样安立的？没有可见，见者是怎么安立的？这个前面已经分析了，大家都学得非常熟悉。所以见和所见或者见和见者之间的关系，如果互相根本不需要观待，它自己在自己的位置上完全能成立，



那么所谓见的异法可以成立，如果异法成立那么接触存在也是可以的。这是一种假设句，并不是说真正的异体的法是有接触。谁都不可能举出一个例子来。

比如我们平时在名言中都说瓶子和柱子是不观待的两个法，名言中接触也是可以有的，但这个胜义中也是观察不了。如果你们现在承许见等法接触，不要说胜义中，即使名言中接触也不可能成立。为什么？因为它这个法的本体还没有独立性的成立，它需要互相观待。如果互相观待，那么它自己的本体肯定不是实有的成立。

见等不可能接触，因为是异法之故。这个推理的方法，见等作为“有法”，然后互相不成立接触作为它的“立宗”，然后异法不成之故作为“因”。这是用三相推理的方式来推理。

异法不成立会不会是正确的？是正确的。因为见和所见等等不是独立存在的，是互相观待的。凡是观待的法，它的自性不可能成立。我们通过这种方式来观察的时候，所谓的见等不成立的道理也应该清楚。

今天我们把这个颂词讲到这里，下面在讲义上给大家过一遍。

【已四、宣说空性之必要：】

大圣说空法，为离诸见故。

若复见有空，诸佛所不化。

【如果对方认为：佛陀也说：“善逝之不共法门，



乃为三解脱门。”】

对方认为：三解脱为无愿、无相、空性。空性应该是佛陀一生中最精华、最殊胜的法门，所以空性法应该存在。

【你们竟敢大肆损减，声称甚深空性“不存在”，这简直是在阻断善趣与菩提解脱之道。】

而你们中观派竟然大肆宣扬说所谓的空性就是根本“不存在”，那简直是断善趣的一种道。

【大药王佛陀所说的“外空、内空以及空性空”等说法，】

中观宗认为，大药王佛陀所说的“外空、内空以及空性空”等说法，外空，内空指万法空，空性也空了。四空（《入中论》中讲到所有的空性，它的分类可以包括在四种空性中）说明一切万法空性的空性也不存在。

【是为了令世人能够从有实无实等一切见解中出离或者超越的对治之方。】

佛陀宣说空性目的就是让众生对于所有的实有和无实法，空性和不空的法全部要超离。是这样的一种方便法。

【如果有谁对已经遮破的空性法，自以为其体性存在。则对于这些人，无论采用什么方法，都真正不可调化、无计可施了，这种见解简直是如同于治疗疾病所不容的泻药一般的邪见。】

配药的目的主要是为了治病，在医院如果用错药，把药变成病，那么即使在医院中也是没有办法治疗。现在虽然有一些方法，但是即使有，实际也没有什么

效果。

【为什么呢？正如《宝积经》所云：“以空性不可令诸法空，诸法本为空性；】

麦彭仁波切在跟绕沙格西的辩论书里也是全部引用了这个教证，而且《宝积经》有时引用特别长。

不是以空性令诸法都空了，不是以《中观根本慧论》一直破，最后都破完了，并不是这样的。一切万法本来都是空性的，不是以空性来成为空。

【以无相不可令诸法无相，诸法本为无相；以无愿不可令诸法无愿，诸法本为无愿。】

不是以无相来使一切法都变成无相，诸法本为无相。

【何人可如是善妙观察，迦叶，此人堪称真实善妙观察中观道之诸法者；】

谁如果真正能了解一切万法本来都是空性的，并不是我们这几天闻思中观的时候，就觉得现在诸法都变成空性了，并不是这样的。一切诸法的本体原本都是空性的。谁能知道这个道理，那么这个人就叫做“善妙观察中观者”。这个人可以称之为名副其实的中观论师。

【迦叶，何人以缘空性而耽执空性，吾言此人已于吾之教法中退失；】

任何人耽执空性，认为空性最究竟，那么释迦牟尼佛说这个人在我的教法中已经退失，或者说已经退休了，因为他的见解有问题。有人说我要再上个五六年的班，等退休以后再去学佛。其实退休的名词很难听，很多人都不愿意退休。为什么？因为从原来的见



解中已经退了，现在就不行了。

【迦叶，宁可住于如山之补特伽罗见，不可落于真实我慢之空性见。】

宁可有如山王那么大的我见，因为我见可以通过空性方法一一抉择，不管是如山王大的法我见还是人我见。在《入中论·善解密意疏》中也有这个教证。

也不可以落于真实的增上慢，增上慢就是认为这个真正最究竟的空性。

【其意云何？迦叶，自诸见中之出离者，乃空性也；迦叶，何人唯执空性之见，吾言此人不可救药；迦叶，此见乃如医者于患者施予药物，此药反令诸病丛生，复于腹内存积，不可出泄。】

一切见中依靠空性可以出离；如果谁执著空性，谁就不可救药。

【迦叶，汝作何想？此人可出脱于该病否？】

如果医生给病人药，然后这个药没有消化，在肚子里面反而成了疾病。如果这样，迦叶你是怎么想的？

【世尊，此人不可出脱于该病。此药令诸病丛生，复于腹内存积，不可出泄，此人实已病入膏肓。】

然后迦叶回答：世尊，如果是这样，那此人都已经完了，没有其他对治的药。确实现在医院中如果用错药，最后也是没有办法。

【佛言迦叶：同于此喻，自诸见中之出离者，唯空性也；迦叶，何人唯执空性之见，吾言此人实乃不可救治。”】

佛陀说，同样的道理，唯一地执著空性，也是如此的可怕。



因此如果将最究竟的见解耽著为空性，确实非常可怕。但是我们平时所接触的人没有很好的善知识作引导，我想你们在以后弘法利生的过程中会接触很多人。现在汉地和藏地的有些人把所谓的空性耽著为单空，认为一切万法皆空。皆空的意义就根本不懂。

【（经中的内容说明，）就像针对胆病患者，采用药物进行治疗，虽然该药本来可以驱除病痛，但在服用之后，药物本身却变成了病痛，而留在身体之内不可排出一样。空性的见解也如同这种药物，如果对其一味执持，也就无法证达空性，该补特伽罗的对治之方最终也就变成了食物肿瘤⁷】。

有了食物肿瘤那就只有到医院里面去，但是医院可能治疗也很困难。因此我们在修行的过程中，一方面万法抉择空性是很重要的，但是抉择空性的时候，最后自己要持什么样的见解，尤其是现在我们持中观的见解和持大圆满的见解的时候，务必注意。

【任何有实与无实、空与不空的一切法，除了仅仅能够互相观待而成立以外，根本不成立其本身的体性。所谓“空性”，也只不过是摧毁相的一种执著方式，所以对其自身也万万不可产生耽执。】

所谓的空性实际上是一种执著。但这个问题应该在《定解宝灯论》学习以后，大家都会有很深的感受。

【就像某人告诉他人：“我没有什么东西可给的。”结果别人却回答说：“那你就把没有的什么东西给我吧。”要消除他人对无的执著，实在是难乎其难的事

7 肿瘤：大致可分为十八种，食物糟粕不运，精华不化，在身体内表结成坚硬的块状病变。



情一样。（执著空性的见解，也是难以遣除的。）】

刚才后面的比喻跟《显句论》里面的比喻比较相似。慈诚罗珠堪布讲记里面说的是一个乞丐，但是我看《显句论》里面都没有说是个乞丐。这个也许是后来整理的人说的，也许就是说要东西的人就是乞丐，但要东西的人不一定是乞丐（开玩笑）。

《中观根本慧论》之第十三·观行品释终

【丁十四（观和合品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《妙力伏经》云“色法无有离合”等，宣说了无有和合的道理。】

色法没有互相离开或接触的情况。

【戊二、品关联：】

【如果对方提出：一切法本体是存在的，因为佛陀说过“诸法有接触[和合]”、“依眼根及色法而生眼识”、“自三者之聚集而生触”的缘故。】

这三者集聚以后十二缘起里面的触也可以产生。平时的法依靠这几个因缘而产生。所谓的“和合”，也有接触的意思，也有和合的意思。可能两方面的意思比较合理。

【倘若对和合[接触]进行观察，也是不合理的。下面将详细进行分析。】

【此品分三：一、以立宗而略说；二、广说合理论据；三、摄以破成立之义。】

【己一、以立宗而略说：】

见可见见者，是三各异方，
如是三法异，终无有合时。

【所见的色法、能见的眼根以及见者人我或者眼识三者，无论是色法与眼根，或者色法与眼识，或者眼根与眼识两两之间，还是三者共同之间，都始终不存在相互的接触[和合]。】

染与于可染，染者亦复然。
余入余烦恼，皆亦复如是。

【同理，如果对贪欲、贪著者心识及其所贪著的对境，以及嗔恚等其他烦恼、声等其他处等其他三者进行剖析，】

按顺序刚才是“见”，现在是“听”可能比较好一点。因为刚才是见来观，“见”是眼根为主的推理。但声等从反过来讲也应该可以。对其他的十二处进行观察。

【所得出的结论也是无论其两两之间，还是三者共同之间，都不存在相互的接触[和合]，如同石女的女儿与儿子不可能互相接触[和合]一样。】

所得出的结论也是无论其两两之间，还是三者共同之间都不存在相互的接触[和合]，如同石女的女儿与儿子不可能互相接触[和合]一样。

【己二（广说合理理论据）分二：一、以有法不成立证明接触不成立；二、以无有一异证明接触不成立。】

【庚一（以有法不成立证明接触不成立）分二：一、略



说；二、广说理证。】

【辛一、略说：】

异法当有合，见等无有异，
异相不成故，见等云何合？

藏文中是“见等无有异，异相不成故”，同汉文意思基本一样。见等就是没有异体的，因为异相不可能成立。如果异法存在，那接触是可以的，但是异法不成立的缘故见等怎么会是和合？“见等无有异”，在藏文上不是特别明显。

【如果在该法自身之外，存在异体的他法，如同水与牛奶一样，则可以存在相互的接触[合]。然而，所见、见与见者等所谓接触之法，并不是对立的异体他法，因此，见等这些法之间怎么会有接触[合]呢？】

如果真正异体的他法存在，如同水与牛奶一样，名言中也是可以的，则可以存在相互的接触[合]。因为所见等并不是真实对立的他法，因此见等这些法之间怎么会有接触？根本不可能有接触。

今天讲到这里。

《中论广释》第48课

思考题

1. 世界上有没有不观待而成立异体之法？为什么？
2. 怎样以异体法不可得的推理来了知其他法？
3. 怎样抉择异体法的本体不成立？（有两种观察方法）
4. 如何破斥外道所承许的异体总相？
5. 怎样认识诸法在自他或者三世当中都不可能相合之理？
6. 以教证总结本品内容，并且阐述学习本品后自己的收获。

下面继续讲《中观根本慧论》，现在讲《观和合品》。

庚一（破有实法之作用接触——观和合品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

壬二（广说）分二：一、不成他法而无接触；二、无自



他之接触。

癸一（不成他法而无接触）分三：一、以推理说明；二、以此理类推他法；三、建立宗法。

子二、以此理类推他法：

从表面上看来，以此理类推他法，好像这个颂词应该最后讲。因为《观和合品》全部破完了以后，以和合不存在的道理，其他法的接触也不存在。从表面上看来好像这样解释，也是比较合理的。但是，在这里龙猛菩萨说，很多印度藏文和其他的梵文中也是这样的，因此肯定不需要调整位置。

非但可见等，异相不可得；

所有一切法，皆亦无异相。

昨天已经讲了，如果异法存在，应该是可以有和合的。但是异法肯定不存在，为什么？因为见等这些全部观待而成立，如果观待而成立，那就不会有具有自性的异体。这样一来，你们为什么说见等存在？

“非但可见等，异相不可得。”见、可见、见者这三者，通过前面的互相观待的观察方式，最后得出来的结论是什么？就是所谓的见也不存在，见者也不存在，可见也不存在。前面也讲了染、可染和染者也不存在。其他的八万四千烦恼、十二处等等其他万法，也可以这样推理。

不但见闻触觉的概念不存在。而且凡是在这个世界上观待的法，比如瓶子、柱子、氍毹以及山河大地、房屋等等，也可以通过这种方式来观察。

首先观察有没有一种法可以不观待任何因缘而独

立自主地存在于这个世界上？这样的法是没有的。如果没有详细观察，好像是不观待也可以单独存在。比如山上有一棵树，从表面上看来，这棵树不像其他的法互相依存，毅然地挺拔在雪地里面，但是如果详细观察，树要依靠大地而成长，树根也需要依靠肥料、土地等等。这也是依靠因缘而产生。

未经详细观察的时候，我们在城市里面看到高楼大厦可能不观待任何法；或者是天然的一些龙泉水，认为这是自然而来的。但实际上这些都要观待因缘，凡是观待因缘的法都无自性，所以也就无有异相。

通过中观的观察方法来抉择，万法的本体根本不可能成立，一定是抉择为空性。最后空性也不可能存在，离一切戏论的中观，真正不可思议、不可言说的境界就可以决定下来。任何一个有法的本体上，可以抉择中观最究竟的正见。所以现在的有法，作为所观察、剖析的法，可以通达一切万法的本来面目。我们中观者希求的目的也是这样。

为什么这样闻思？为什么天天都是说柱子、瓶子？因为柱子对我们住处很重要，没有柱子房子会倒下来。我们喝水要用瓶子，因明中把水桶、碗也叫瓶子。我们自己的身体也是个瓶子，所以有很多密意。任何一个有法，依靠它们在自相续中可以生起中观的无二见解，这是我们闻思的目的。

不但是可见等不存在，异相的法都不得，所有的一切万法都无有异相。既然异体的相不存在，最后我们通过这种方式来抉择万法皆为空性。

子三（建立宗法）分二：一、互相观待故异体不合理；



二、无异体总相故异体不合理。

分两个方面：互相观待的缘故异体不合理；没有异体的总相的缘故，异体不合理。

丑一（互相观待故异体不合理）分二：一、观待之异体不成立；二、不观待之异体不成立。

异体就是他体。

寅一、待之异体不成立：

异因异有异，异离异无异。

若法所因出，是法不异因。

不观待的异体是不成立的。如果是异体,就一定要观待；但是如果观待，那这个异体的本体也不成立。

刚接触的时候这两个颂词恐怕有点难懂，希望你们还是应该全力以赴地用自己的智慧来观察。你的智慧宝剑如果锋利，那么《中观根本慧论》的这一块精肉马上就能穿进去；如果你的智慧宝剑不太锋利，可能就像冬天冷库里面的冻肉一样，宝剑就不会穿进去。

“异因异有异”，依靠观待的异体才有异体，比如说瓶子和柱子是异体，依靠柱子等其他的异体法，瓶子才能拥有异体的机会。

“异离异无异”，如果离开了刚才那个异体，那么另外那个异体就不存在，意思是说：如果这个瓶子不观待它的异体，所谓的异体就不会有异体的名言了。异离指的是如果它们两个互相观待，就不可能有异体的存在。

这两句在清辩论师的《般若灯论释》中是：“异与异为缘，离异无有异。”“离异无有异”，某法离

开了它所观待的异体，则不成为异体。

依靠柱子这一异体的法，才可以安立为瓶子是异体，如果瓶子离开了它的异体或者观待，那么瓶子安立为异体的名言，就根本不可能存在。如果把柱子称为是一个异体的法，那就必须要有一个其他的法。没有观待其他的法，柱子的异体无法建立。如果观待其他法，因为观待的缘故，柱子肯定不会有独立自主的异体。这样一来，你刚才所安立的瓶子的异体也根本没办法建立。

“若法所因出，是法不异因”，任何一个法，如果它依靠因缘或者是观待而出现，那么这个法就不会有异于因法的异体自性。因为它是因缘或者观待而产生，那么它根本不可能有一个独立自主、坚不可摧的异体。

这个颂词希望你们闻思的时候也再三看一下。不然刚开始的时候，这个推理的方法有点反应不过来。比如说：瓶子和柱子两个要成立异体，首先瓶子的异体应该依靠柱子来安立。你说这个瓶子跟任何物体都不同，那你一定要把这个不同点说出来。

比如说我这个人跟别人不同，跟谁不同？跟扎西不同、彭措不同。应该用其他的一个法来把我建立为异体，如果要观待彭措、扎西，这样说明我自己的本体并不是异体存在。因为如果异体存在，我根本不需要观待任何法。但是因为我观待了很多人的缘故，我的异体的本体根本不可能存在。

中观的推理就是这么简单。但是对方就确实是说不出来。对方如果说不观待那不可能，因为如果不观待，异体无法建立；如果对方说观待，那你的异体肯



定不可能成立，因为是观待或者依靠因缘的缘故，哪里有个真实的异体？异体就根本不可能存在，都是假的。

因此，我们有时候通过《中论》的这种方式，将万法安立为假相是非常容易的。如果没有用这种方式来观察，光是说现在一切的显现全部是如幻如梦的，具有实执的人根本不可能承认：哪里是如幻如梦的？你看瓶子是异体存在的，柱子是异体存在的，而且你这个说法者也是异体存在的。

但是懂得这种推理的时候就很容易驳斥。确实一切万法如果不观待，就不可能有异体成立；如果观待，因为依靠因缘而产生，哪里会有异体的自性成立？不可能成立。

寅二、不观待之异体不成立：

若离从异异，应无异有异。

离从异无异，是故无有异。

我看藏文的原文上面，看《中观六论》可能是“应无”好一点。“应无”是“无有”的意思。颂词里那么多“异”，很多人有一个异就已经糊涂了，不要说那么多的异。

刚才我们说，异体一定要观待其他的法才能成立，如果离开了异体而建立异是不可能的。“若离从异异”若离开了异体，比如说这个瓶子不观待柱子等其他法，那么这样的异体就根本不可能有。应该无有异而却有异，这种有什么样的过失？无有异体的异就应该存在了。



意思就是说：比如我不观待任何法的一种异体，那这样的话，我这个异体应该是没有异体的异体，而且我跟任何其他法还是混在一起的一种异体。这是中观宗发的太过，不观待任何法的一种异体应该存在，在这个世界上能不能找得到？根本找不到。

“离从异无异”，离开了刚才所观待的异体，就没有异体。“是故无有异”，最后得出来的结论是什么？就是根本不可能存在所谓的异体之法。

这个科判主要讲不观待的异体不成立。如果我们前面所讲的那样，观待的话就是异体要成立，但是如果观待，所谓异体的本体也不成立。

下面的颂词里面不观待的，比如说离开了其他的所有所观待的异体的法，这样的法有没有？如果有这样的法，那么我这个异体，就没有遣除其他的法。

因明中专门讲一种遣余，什么叫遣余？就是遣除其他的意思，比如口头上所说的柱子，已经遣除了瓶子、人、还有房屋、大河等等他法，这是语言上的遣除。如果心里面缘柱子，这是意义上的遣除。就像因明里面所说的那样，真正实有的遣余的异体存不存在？根本不可能存在。

这样的不观待任何他法的独立自主的法，可不可以存在？根本不可能存在。一般其他的论师，可能也解释得不是特别详细，但是《显句论》中的推理还是像刚才这个推理那样，有这样的解释。

因此，这两个颂词之间的差别，一个是不存在观待；另一个是如果观待不存在，异体就不存在。这两个颂词得出了什么样的结论？所谓的观待的异体法不



存在，不观待的异体法也不存在。这个世界上只要异体的法，或者是观待的、或者是不观待的。你说不是不观待的，也不是观待的，这样的一种相违的物体在这个世界上存不存在？不存在。

现在世间上，比如说，人与人之间，也是异体存在的；事物与事物之间，也认为是异体存在的。但这只不过是众生分别念的假相。在名言中这样的异体存在也是可以的。国家与国家也是异体的，国内的各种情况也是分开的。

但是如果真的以这两个推理来观察它们之间是否观待，所有的人们经常在名言当中口口声声所谓的异体，全部都变成泡影，无有实有、虚无飘渺。胜义中所谓人们经常心里或者语言所安立的异体，最后全部是离一切戏论。

我们应该通过闻思从理论上对中观的见解有所了解，真正的开悟和通达可能算不上，但是如果在理论上对这样的法产生一个非常好的定解的时候，可以称为了解了中观的正见。

丑二、无异体总相故异体不合理：

异中无异相，不异中亦无。

无有异相故，则无此彼异。

这是食米斋外道和一些裸体外道的观点，在《中观庄严论释》里面也有阐述。他们承认有一个事物的总相的法存在的缘故，事物的异体应该存在。比如提到树木这个总相，那它下面的檀香树、沉香树、柏树等等全部包括在别相中。他们认为这样的总相的法应

该是实有存在的，因此异体法应该存在。

中观宗驳斥：这种说法不合理，为什么不合理？“异中无异相”，如果这个法成为异体，异体的法已经成立，那么，所谓异体法的总相根本不可能存在。因为这个法本身都已经成立了异体，再与异体总相和合而成立为异体就没有任何必要。所以异体法中根本不可能有异体的总相。

如果原来它就根本不是分开的，而是和合的、非异体的，因为异体和非异体相违，所谓的异体总相也不可能存在。

“无有异相故”这样通过观察，异体中没有总相，非异体中也没有异体总相。有和无中都没有相的缘故，你们外道所承认的异体总相就根本不可能成立，以这种方式来破。

下面麦彭仁波切还是有广说的，我在这里也不用说很多。

癸二、无自他之接触：

无自他之和合，也可以说无自他之接触。

是法不自合，异法亦不合。

如果要成立法的和合或者接触，一定要通过自体的接触，或者是他体的接触。除了这两个以外，没有别的接触方法。

第一个：“是法不自合”，任何一个法不可能自己对自己和合。因为单独一个法自己对自己接触是不可能的。比如说只有一个瓶子，那么瓶子自己对自己不可能接触。如果一头牦牛自己对自己接触，它本体



性的实质就根本不可能，当然名言中可以说牦牛自己的身体接触自己的身体，我们的手也可以接触自己的身体。但这只是一种假立，也可以说是一种世俗中的假立的自体。

如果真正自己接触自己，那么就会有我们前面所讲的不需要或者互相相违等等过失。

如果是他体法，也不可能接触。为什么不可能接触？异体的法，不融入就不可能接触。如果是异体，永远也不可能舍弃自己本来存在的本体；如果本体不存在，那么怎么会舍弃它自己的本体而融入其他的法？这也是根本不可能的事情。

这样一来，我们可以通过这种观察方法，自他都不可能接触。

壬三、摄义：

合者及合时，合法亦皆无。

总的来讲，所谓的和合者不可能存在、正在和合的时间也不可能存在、所和合的法也不可能存在。

“合者”即和合者，可分为所接触和能接触，这样的和合者不成立；“合时”即接触之时，未来的和合不可能存在、过去的和合不可能存在、现在正在和合也根本不可能存在。

但这个推理像我们前面所讲的那样，比如说：和合者、和合、所合不可能存在，互相观待的缘故。现在时间中和合不可能，为什么？现在如果和合就必须两个物体要成立，两个物体成立的话，本体就不能互相接触，为什么不能互相接触？也是前面观察的方法。

如果已经和合，现在不可能有和合；未来和合没有产生的缘故，也不可能和合。通过这种方式来观察，所谓的和合也根本不可能存在。这是最后的结语。

辛二、以教证总结：

清辩论师的注疏中也有教证，你们也可以通过这种教证了解。一切万法的因缘和合，一切万法互相接触根本不可能存在。我们平时在生活中所看到的接触，这些也只不过是已经染污的六个根识而已。实际上在万法的真正的本来实相上就不存在。应该对这个道理生起定解。

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不合不散，如是受想行识不合不散。若色至识不合不散，此是般若波罗蜜。’”

《大品般若经》云：“菩萨习般若时，不见合与不合，亦不见应与不应，乃名与般若相应也。”

下面在注释上过一遍：

【辛二（广说理证）分二：一、宣说以本体成立的异法不合理；二、宣说异体之总相不成立。】

【壬一（宣说以本体成立的异法不合理）分二：一、以此理类推他法；二、破异体之本体。】

【癸一、以此理类推他法：】

非但可见等，异相不可得。

所有一切法，皆亦无异相。

【在这里我们要申明的是，不但所见与见、因法与果法等，或者其他互相观待之法，因不存在异体的他



相，所以不会有它们之间的接触。】

因为这些法，首先是异体不存在，都是观待的。所以它们之间的接触、和合不存在。这个前面的推理已经讲完。

【包括瓶子等法与瓊瓊等任何其他法，也不成立同时共存的异体他相。】

异体他相或者异体的真正自相根本不可能存在，这是以此类推。

【癸二、破异体之本体：】

异因异有异，异离异无异。

若法所因出，是法不异因。

【在世间界，异体的瓶子等法，是依靠瓊瓊等异体的他法，而使这种异体安立的。】

世间异体的法，依靠其他的异体的法而安立。这是解释第一句颂词。

【因为是观待之法，所以，如果瓊瓊等法不存在，则它的异体也不会存在，异体的瓶子等法也就不可能成立异体的名言他法。】

如果异体法不存在，异体的瓶子等法也就不可能成立异体的名言他法。异体的实体也不成立，名言也不成立。这里说的是名言，但实际上是观待的缘故。所观待的异体法也根本不可能成立。这是解释第二句颂词。

【因此，任何依靠因法而使异体安立的法，】

任何依靠因缘而产生的法。

【都不存在因法之外的异相本体，】

就是异体的法根本不可能存在。

【因为互相观待而成立的缘故。】

这是第一个颂词，从字面上解释不是很困难。

若离从异异，应无异有异。

离从异无异，是故无有异。

（原译：若离从异异，应余异有异。离从异无异，是故无有异。）

【如果这种异体，是另一个异体之外的异相本体，】

如果这个异体不观待任何法，它自己是另外一种独立自主的异体的法。

【那么在此时，即使异体的他法不成立，异体的法也应该能成立。】

即使异体的其他的法不成立，但是异体的自己的法应该成立，有这种过失。实际上并不是这样的。

【然而，因异体的他法不成立，异体就不能成立的缘故，】

如果这是一个异体的法，那么就应该观待其他的法而成立，否则光是说异体也不可能。

【所以异体的本体也就不可能成立。】

如果独立自主的一个异体存在，你的这种说法是可以成立的。但是独立自主的异体不可能存在的缘故，所谓的异体从哪里来的？根本就没有。

以上是解释颂词。

【因此，如果接触[合]存在，则因为接触[合]的缘故，他体也必须成立。然而接触却不存在，（所以异体的法也就不存在。）诸法都仅仅是互相依靠而建立的，



所谓的“异体”绝不可能以本体而成立。因此，怎么会存在接触[合]并且以本体能够成立的情况呢？】

怎么会有这种？根本不可能的。一切万法都是晃晃悠悠的，你没有观察的时候，在电影的屏幕上可以有打仗等各种各样的显现。但你一去观察的时候，就会发现自己全部都是被这个所骗，根本没有打过仗，也没有打过架。从中可能让你生起欢喜心、生起贪心、生起嗔恨心、各种各样的烦恼，都是源于这个箱子里面的表演。现在很多世间上的人，也不做工作、也不念经，整天都是一直迷在这个箱子上，一直看。

这是为什么？我们中观没学好。中观如果学得好，遥控器上面有没有打仗？肯定没有。那个箱子上面有没有打仗和让你生起各种各样悲伤哀乐的外境？根本不可能存在。但是为什么？因为电视知道我们非常愚痴，所以它在那边做各种各样的表演，让我们沉溺在它的境界中。电视现在确实可以说是一种幻变的比喻。

但实际上如果你把这个境界再深一点、进一步地了解，现在我们的所见所闻，也是在这样的一种晃晃悠悠中。只不过人们从来都是没有观察。一观察的时候，不会容易受骗。

【正如种子苗芽与长短的关系一样。】

月称论师在《入中论》中也讲了，对因果和名言不要去观察，佛陀已经遮止了观察。如果去观察，世间的名言全部都已经毁坏，所以有些愚笨的人都接受不了，害怕什么都没有。现在很多人该观察的一切万法的实质不观察，不该观察的却观察，如说前世后世不存在、业因果不存在，所以现在什么都没有意义。

所以佛陀说：遮止业因果不能去观察的原因就在这里。

真正种子、苗芽、长短等一切万法，都不可能有一个经得起观察的实质法。

【如果对方认为：虽然所谓的“异体”，是依靠并且观待异体他法而成立的，】

异体是依靠观待而成立的法，这个你们说是不存在也可以的。

【然而，如果它们的本体是异体而存在的，又怎么会相违呢？】

但是，它不观待任何法，它自己的本体是异体存在，这是应该可以吧！不应该相违。

【如果本体为异体，则必须成立互不观待的异体，然而（这种互不观待的异体）是不会存在的（，所以本体为异体也就不可存在）。】

【壬二、宣说异体之总相不成立：】

异中无异相，不异中亦无。

无有异相故，则无此彼异。

【如果食米斋仙人⁸等外道论师提出：诸法并不是观待他法而使异体安立的，】

他们认为有一种不观待的总相。

【因为存在所谓“异体”的总相，】

他们认为不同的很多体有一个总相连在一起，这个总相是实有的。

【所以，与其相和合之异体的名言也应该能够安

8 食米斋仙人：拾他人所遗米屑为食而修道者。古印度哲学胜论派创始者之译名。



立。】

我们观察：

【如果异体的总相能够成立，则这种立论也算是合理的。然而，像这样（与他法相和合）的异体总相并不存在。如果存在，则可以分析与异体相和合，或者与非异体相和合的两种情况：】

如果异体的总相存在，那么异体的法是在已经和合的情况下存在？还是不和合的情况下存在？从两个方面去观察，所谓的异相根本不可能存在。

【如果对方是已经成立的异体，它们之间的和合则不应该成立。】

如果对方认为，异体和合已经成立，那总相没有必要存在。

【如果为了异体的成立还需要和合，】

“如果”换成“本来”可能好一点。目的就是这样。

【但在异体的法已经成立，并不需要成立新的异体法，如果需要，则有无穷无尽的过失的情况。（它们之间怎么可能存在和合呢？所以，它们之间的和合不存在。）】

意思就是说：和合的异体是成立，还是没有成立？如果异体的和合已经成立，那么就不可能有异相。这是解释第一句颂词。

【如果对方并不是异体，它们之间的和合也不应该存在，因为这样会有相违之法并存的过失。如果它们之间存在和合，则异体与非异体就会相互错乱。】

异体当中有异体的总相存在，还是非异体当中总相存在？如果异体当中，异体本来是异体，那么，总

相就根本没有必要。如果是非异体中有个总相，本来都是非异体了，怎么会有总相来连在一起？本来都不是人了，用人来连在一起是不可能的事情。所以这种说法不合理。这是解释第二句颂词。

【在异体与非异体之外的异体并不存在，因为此二者是相违之法的缘故。】

【（既然和合不存在，则与他法相和合的异体总相，也犹如童牛角马般不可能存在。）】

【如果对方认为：虽然总相已经被遮破，然而异体还是存在的，如果异体存在，则总相也应该存在。】

如果对方这样认为，那这种说法也不合理。

【但是，如果不能成立异体的总相，又怎么能成立局部的异体呢？】

如果总相不成立，那别相也不可能成立。比如说，人的总相不成立，那么，男人、女人或者其他的东方人、西方人这些就根本不可能成立。

【如同不存在树木，则不存在沉香木一样。如果所谓“异体”的总相不存在，则无论异体或者局部的异体都不是异体，异体也就不存在了。】

【庚二、以无有一异证明接触不成立：】

是法不自合，异法亦不合。

【如果对方认为：倘若接触的能立——异体不存在，则你们的说法可以成立。然而，作为所立的接触是存在的，】

刚才前面已经观察了很长时间，能立的异体现在都不成立了。所以对方有点累：确实是能立已经不成



立，但是所立的接触肯定存在，我们看见的。

【既然接触存在，则异体就可以存在。】

如果接触存在，说明有两个物体，否则接触怎么会存在？异体肯定存在，接触存在的缘故。用所立来开始建立能立，但这是更不可能的事情。

【但是，接触并不存在。首先，自己与自己不可能接触[合]，因为在异相本体不成立的情况下，并不存在接触。所以，所谓的“接触”又怎么可能成立呢？不会成立。此法与此法本身的接触不可能存在，如同不观待水的乳汁，】

藏文里面好像没有分是牛奶还是羊奶，所以还是说成乳汁比较合适。

【不存在一个法自身的接触一样。】

自己对自己接触，这个观察的方式前面已经讲了。当然名言的概念中，好像自己对自己有接触。虽然观察的时候不成立，但我们始终是有一种实执。就像有些人看电视的时候，虽然电视里面些事物不存在，但是好像也有一种执著，已经被吸引住一样。真正去观察的时候，接触也不存在：自己对自己接触也不存在、他人对自己接触也不存在。

虽然在分别念或者语言中会有这些实执，但这些毕竟是假的，明智之士根本不会受骗，也不会受迷惑。当然愚者受迷的条件非常多，我们也不可能每天都是破每一个愚者的邪见，没有这种精力，也没有必要。

【其次，异体与异体的他法之间，也不存在接触[合]，如同在水之外异体而存在的乳汁，不存在与水之间的接触一样。】

刚才这个比喻，除了水以外的乳汁，它自己对自己接触也不可能。从表面上看，就像萨迦格言里面所讲的那样，水和牛奶混在一起的时候，只有天鹅可以区分出来。名言中是可以有这样的，但实际上也不可能有。为什么？它们如果是自体，就不可能接触，如果不是自体，早就已经接触。所以这种观察，就是不成立的意思。

【已三、摄以破成立之义：】

合者及合时，合法亦皆无。

【我们用前面的理由，还可以同样推导出：接触自身的本体[合法]、正在接触[合时]、已经接触以及接触者[合者]都是不存在的。】

《中观根本慧论》之第十四·观和合品释终



《中论广释》第 49 课

思考题

1. 请以教证说明龙猛菩萨为何宣说本品。
2. 此品所讲的四边或者四戏论是什么？
3. 怎样破除有部、经部与唯识宗所承许的因缘产生之法。
4. 怎样破除自性法和他性法？
5. 怎样破除有实法？

第十五品 观有无品

现在继续学习龙猛菩萨所造的《中观根本慧论》。

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

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

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

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

其中前面法无我和人无我已经讲了，现在抉择有实法为空性。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

其中第一个已经讲完了，现在是第二个。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触——观和合品；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

庚二（破因缘之能生——观有无品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分四：一、破四边性；二、别破自性他性；三、修习离边中观；四、认识所离之二边。

壬一（破四边性）分四：一、破自性与他性成立；二、破有实无实法成立；三、呵斥所破之见；四、结合教证而说明。

癸一（破自性与他性成立）分二：一、破自性成立；二、破他性成立。

子一（破自性成立）分三：一、自性由因缘而生则无义；二、自性由因缘而生则相违；三、宣说名言中的自宗。

丑一、自性由因缘而生则无义：

自性从因缘中产生是不合理的。《观有无品》主要是指我们平时说的有实和无实。在《俱舍论》里面也讲了，起功用的比如柱子瓶子等等这些叫做有实法；无实法是指虚空、石女的儿子等等。

这一品为什么这样讲？因为有部宗认为一切万法



应该存在。为什么存在？有实法的本体存在，无实法的本体也存在。为什么说一切万法不存在？从这个方面出现一些辩论。然后中观者就站在自己的立场上破斥对方的观点。

众缘中有性，是事则不然。

如果自性由因缘而生，那就没有什么意义。对方主要是有部宗。在讲《俱舍论》的时候也是清楚的，有部宗认为一切万法的自性实有存在。

比如未来的法在未来的位置上应该存在，只不过因缘具足的时候，未来的法就已经迁移到现在而成为现在法。有部宗认为万法应该在各自的因缘上早就已经存在，只不过因缘聚合的时候，本有的法再重新现前而已。以前我们讲得绳的时候讲过。

中观宗驳斥：所谓未来法存在的自性是不合理的。为什么不合理？“众缘中有性，是事则不然。”如果未来的法现在已经具足了，比如种子上面未来的苗芽，现在都原原本本已经具足，未来的果的本体完全已经具足，那就没有必要重新让它产生。就像现在的苗芽都已经存在，有没有必要再次产生？根本没有任何必要。

按照有部宗的观点，他们认为未来的法现在都已经存在。但是我们可以进行观察，所谓的未来法的本体存在，那么依靠各种各样的因缘再去产生也是没有任何实义。比如我们现在所看见的柱子已经存在，有没有必要现在再聚合一些因缘？就根本没有必要，它的本体已经成立。

从这个角度讲，既然本体已经成立，就没有必要因缘聚合。即使因缘聚合也是徒劳无益，有这个过失。这里主要是破有部宗的观点。

丑二、自性由因缘而生则相违：

性从众缘出，即名为作法。

性若是作者，云何有此义？

自性如果从因缘中出现，那它就是一种所作法，已经是改造的法，不是原来的本性。“性若是作者”，如果本性是别人通过因缘所作，那么为什么叫性？它的本性不能这样安立。字面上可以这样解释。

因为对方主要是经部宗和唯识宗。他们认为所谓物质的本性，以前在因的上面，也就是说在种子上面，不一定原原本本地存在。只不过因缘聚合的时候，事物的本体后来就重新产生，这个跟前面的有部宗完全不同。

有部宗认为未来的法在现在的位置上已经存在，经部和唯识宗认为未来的法在现在种子的本体上不存在，因缘聚合的时候，事物的本体开始重新产生。对方承许这样一个观点。

中观宗继续驳斥：这种观点也不成立。事物的本性有两种，言中的本性和胜义中的本性。名言中的本性依靠各种各样的因缘而起，这一点我们也可以承认。比如名言中火的本性就是热性的，水的本性就是潮湿的，风的本性就是动摇的，地的本性就是坚硬的，空的本性就是无阻碍的，一般的论典里面就是这样讲的。

我们说名言中火的本性就是热的，但是火的本性



是不是时而热时而不热？根本不是的。这个事物从产生到最后灭亡之间，一直不改变它自己的性质，这个就叫做本性。名言中的本性，比如说：一个人好的本性，从小到现在好的、善良的人格一直是不改变的。就像格言里面所讲的那样，好人遇到违缘的时候，再怎么样都不会舍弃自己善良的本质。

比如风始终都是飘动性的，有些人可能会这样想，土或者水这些也是有跳动的，这个是不是有风的本性？偶然跟其他因缘聚合的时候，会有它的本性。但是风始终有这种跳动的本性，火始终都是有一种热性的本性，这就是风和火本有的名言中的相。

胜义中任何一个法有没有这样的实质？是没有的。有部宗和经部宗认为胜义中也应该有这样的本性。如果认为名言中的事物本来的自性存在，这一点中观应成派也不否认，在如幻如梦和迷乱中，每个法都有其不同于其他法的本性。

对方认为胜义中万法具有自性的观点也得不到真正的论证。对方所承认的胜义中诸法具有实有自性，如果是从因缘而出，那么就不叫它的自相，为什么不叫本性？因为原来它没有产生，后来通过各种因缘已经产生。比如把玻璃放在一个花色的布上面，那么原来的本体已经改染，显现出另外一种颜色。但是玻璃的本体是不是这种花色？肯定不是。如果花色是它的本体，那么玻璃不论放在何处都应显现花色，根本不可能有其他法来改染。这样一来，事物的自性就不能由因缘而生。如果因缘而生，那它就已经成了所作法，是所作法就绝对不是自性。

所谓的性如果是所作的，那么有什么样的意义？根本没有什么意义。比如从佛经里面讲，如来出世也好、如来不出世也好，一切万法的本性就是这样的，这个也有教证的。如果依靠其他因缘而变成另一个法，那么说明它就不具有自性。

因此经部宗和唯识宗的观点也不成立。如果法的自性可以改变，重新产生一个新有的本体，这个说法不合理。

丑三、宣说名言中的自宗：

宣说了中观宗自宗在名言中并不否认事物有其不共的特性或者本体。

性名为无作，不待异法成。

当然胜义中一切万法没有本体，这个我们前面已经讲了。中观宗也不否认在名言中任何法都有其本性。所谓本性是什么？名言中承认本性必须有三个特点：无作、不观待、不异法。

其他的讲义里面也有分两个方面来阐述的，果仁巴的讲义里面，一切万法的自性在胜义中来讲确实是离一切戏论，所谓的自性由因缘而产生是没有的、自性而产生也没有、他性而产生也没有。

但是在名言中每一个法都有其跟其他法不混杂的独特的本性，就像火的热性就是无作，没有改造。意思就是说，火始终都是热的。有没有今天火变成冷的，或者今天热明天不热的情况？没有。无作就是没有改造，在名言中事物的本性不会被任何其他因缘改变。

名言中每一个法不观待其他法而成立，就像名言



当中火的热性不观待水，也不观待土等任何其他法。

“不异法”意思是不变成他法。在藏文中异法的名称不是很明显。但是果仁巴说是不变的法。意思就是说在名言中火的热性永远不变。自从它开始形成到最后灭亡之间，它的本性不会有改变。

在胜义中一切万法确实都不成立。所谓的不观待的自性也不成立、无作的自性也不成立、不变的自性也不成立。虽然在胜义中不成立，但是在名言中这些自性还是应该成立。

是不是名言中事物的本性也不存在？并不是这样的，现在任何科学检验或者观察测验的时候，每一个事物有它本来的性质，这个性质我们中观派认为是名言中的性质。比如说刚才说名言中火的热性成不成立？这个我们前面《观燃可燃品》里面已经讲了，在胜义中火的热性不成立，名言中成立。

这一点中观应成派的论师，像月称论师和寂天菩萨在他们的论典中也是承认的。因此为什么麦彭仁波切也是在其他的中观论典里面说：毁谤或者损减名言的中观派是没有的，中观派的境界再高，实际上它还是随顺世间承认名言中的所作所为。

比如我们问月称论师：你是中观应成派，抉择空性见解的时候一切万法都不承认存在，但是你在名言中，吃糌粑会不会很舒服，或者会不会吃不饱？月称论师是印度人不一定很习惯，但实际上他还是承认的，说：“对对对，我今天吃了糌粑，身体都不舒服，但现在还好了一点点。”也有这种可能。

所以在我们自宗中，应该是承认名言中诸法自性

成立。

子二、破他性成立：

法若无自性，云何有他性？

自性于他性，亦名为他性。

按照有部宗的观点自性不成立，经部宗的观点自性也不成立。总的来讲因缘而产生的事物其本体根本不成立。这个问题前面已经抉择完。

“法若无自性”如果任何一个法它的自性不存在，怎么会是有他性？因为自他互相观待。如果柱子自己的本体都没有，观待柱子的瓶子的他性有没有成立的机会？根本不可能有，任何一个法互相都是观待的。

尤其是自他，此岸彼岸或者上下、常断等等在世人眼中也是公认的观待法。前面通过两种观察方式来抉择的时候，不管是什么样因缘而产生的自性，或者是相违、或者是没有意义。既然一切万法的自性根本不可能成立，他性怎么会成立？根本不可能成立。

“自性于他性，亦名为他性。”如果自性成立，当然我们可以说成立，但是所谓的自性也依赖于他性。如果没有依靠各种各样的因缘，自性也没办法成立。

人们都认为所谓的种子的本体是成立的，其实种子的本体也不成立。为什么？因为种子由很多微尘组成，这些微尘也是各种因缘聚合在一起，比如东边的微尘、西边的微尘。每一个微尘有颜色、形状以及色声香味等等很多外境的特法。这样一来任何一个法没有一个是独立自主的，所谓的自性也依靠他性，那么怎么会成立自性？是不可能的。



这样一来自性不成立，因为要依靠他性。他性肯定不成立，自性不成立的缘故。所以它这里由自他互相观待的方式来抉择他性不成立。

这是我们刚才破他性成立第一个问题。自性他性成立的法已经破完了。

癸二（破有实无实法成立）分二：一、破有实法；二、破无实法。

子一、破有实法：

离自性他性，何得更有法？

若有自他性，诸法则得成。

对方认为：所谓的自性、他性确实不存在，但是有实法的总相应成立，以有实法的总相可以成立有实法的存在。

这种说法不合理，所谓的有实法是能起功用的法。比如说人为什么安立为有实法？因为人能知言解义。但是你们所承认的有实法的总相或者有实法的本体也是不能成立的。

为什么不能成立？“离自性他性，何得更有法？”一切万法自性和他性根本不可能存在，为什么自性不存在？因为通过因缘而产生，前面通过各种观察方法抉择了所谓的自性不存在。既然自性不存在，观待它的他性也就不存在。任何一个法如果离开了自性又离开了他性，它的有实法的本体从什么地方可以建立？根本不可能存在。

若离开自性和他性，怎么会得到它的本体？根本不可能得到。我们现在也是可以看得出来，不管世间

中任何一个法，如果要建立，那就应该是自性建立或者是他性建立。

当然名言中有些法是自性产生，也是可以这么说，也可以说看待其他法，他性成立。但是对方也并不承认名言中假立的法所有的法。所以凡是离开了自性他性的一切法根本就得不到。

“若有自他性，诸法则得成。”这是中观宗用假设句来反问对方。如果在这个世界上，一个法既有自性，也有他性，那你们所承认的有实法的观点可以成立。

但实际上这也是你的空想，根本就不可能。为什么？用胜义量来观察，所谓万法的自性根本没办法成立，他性也没有办法成立。如果他性和自性都没有成立，那么任何有实法建立的方式有没有？根本没有。如果有建立的方式，那石女的孩子、虚空中的鲜花应该都可以成立。

所以，从实际生活或者从智慧观察的角度来讲，一切万法确实在胜义中找不到任何自性，其本体了不可得。我们经常在有教证中也是讲到，没有见才是最殊胜的见。意思就是说：我们在观察万法的过程中，就根本没有找到其本性，这实际上才是最殊胜的见解。

法王如意宝曾经这样讲过：如同一个人丢了牦牛，他去寻找牦牛，牦牛就在那里，但是没有找到，这不是正量；牦牛确实不在那里，也没有找到，这才是正量。同样的道理，我们在观察事物的过程中，如果它的本体存在，我们却没有找到，那么这是非量；如果它的本体确实在胜义中本来都是离一切戏论，然后我们观察的时候没有得到，这就是正量。



并不是去观察的时候就空了，没有观察的时候就出现了，实际上诸法实相远离一切戏论，只不过我们以智慧观察见到了这一点。而众生一直被各种无明烦恼所染污，以前根本没有注意过，通过善知识和殊胜论典的指点，现在基本上是知道，不管是自己心还是万法的本来面目，原来就是如此。这种有境的智慧非常符合万法的实相。从因明的术语来讲，这就是以事势理而成立。事物本体的规律就是这样的。

下面在讲义上过一遍：

【十五、观有无品】

【丁十五（观有无品）分二：一、经部关联；二、品关联。】

【戊一、经部关联：】

【《妙力伏经》云“色法不具有实无实”等，】

色声香味等任何法都不具有实无实。

【宣说了万法不具备有实无实的道理】

【戊二、品关联：】

【如果对方提出：诸法的自性是存在的，因为观待因缘的缘故。任何不存在自性的法都不应该观待因缘，如同虚空中的鲜花一样。佛陀也说过“诸法自因缘而生”你们难道还敢不承认这一点吗？】

农民、牧民都承认依靠各种各样的因缘产生这样的法，这一点最愚笨的人都承认，你们中观派难道比牧童还笨？因缘而产生的法怎么会否认？不应该这样吧！对方这样认为。

下面龙猛菩萨说：你们所懂得的我们肯定会懂，

我们中观论师并不是一点都不懂的人，名言中的农民种庄稼，像这样简单的因果肯定会承认。只不过是你们太愚痴了，世间人对各种各样不存在的东西认为存在，这种说法不合理。

下面抉择这个问题。

【诸法的真如性是虽然不成立因缘却在名言中依靠因缘而产生，犹如幻觉一般了无自性。为了阐述这个道理而宣说本品。】

在诸法的实相中因缘全部不存在，不过在名言中因缘不虚，因果也是毫厘不虚，一定是存在的。

【此品分三：一、遮破四种戏论；二、呵责相违之见；三、教诫修习中观。】

【己一（遮破四种戏论）分二：一、遮破自性与他性；二、遮破有实与无实。】

【庚一、遮破自性与他性：】

这里全部合在一起这样讲。

【只有在没有自性的前提下，才能依靠因缘而产生；】

首先麦彭仁波切在这里分析了所谓的自性是怎样产生的。如果因缘而产生，那么这不是真正的自性，主要分析这个问题，在这里面用了一定的篇幅。

然后宣讲了所谓的自性和因缘之间的关系，在这个方面作了一个详细的分析。希望大家学习的时候，每一个讲义有不同的特点，我觉得这个讲义译的也比较易懂，所以在讲义上的内容没有着重地发挥，但是你们也不要认为这个讲义上可能是没有什么的，就马上过一遍，比我读得还快，如果是这样那就已经失去



了学习讲义的利益。

【如果自性存在，则在任何时候也不可能依靠因缘而产生。】

如果胜义中自性存在，那么依靠因缘不可能产生。

【如果诸行与苗芽等法的自性存在，则不应该从无明与种子等因缘中产生。】

比如说十二缘起里面的行的本体存在，外缘起里面的苗芽的本体存在，《智者入门》和《俱舍论》里面这个叫做外缘起和内缘起。这个大家学十二缘起的时候应该记得清楚。

诸法的行和苗芽依靠无明和种子而产生。但是如果本体确实存在，那就不可能从这些因缘中产生。

【如果自身的本性已经存在，则不需要因缘。如同现在的诸行与苗芽一样。】

这是刚才讲的有部宗的有些观点。在本体上是已经存在的话就没有必要。它这里分析的时候，下面颂词的意思还是有一些，刚才有部宗的观点在这里破了。

【如果对方认为：虽然在诸法产生之前，不存在自性，然而却最终从因缘中产生了自性。】

这是经部宗的观点。就是靠因缘的聚合而产生，实际上本体中也是。

【这种说法有导致诸法成为有为者的过失。】

有为者指的是所作的过失。

【如果对方又反问：即使这样承许，又怎么会相违呢？这样承许是不合理的。因为相互违背的缘故。如同水与暖热的性质一样，】

原来是不存在的，如果现在重新要依靠因缘而产

生，那就违背了它自己的本性。比如水是温热的本性，那就不符合。同样的道理，所以这种说法不合理。

【这并不是该法自身的本性，所以不应该是它的自性。如果对方又反问：那么所谓“自性”的情形究竟应该是怎样的呢？所谓的“自性”到底是什么样呢？所谓“自性”，是指该法本身不可改造的实相。任何经由改造以及自因缘而生的法，因为不具备其原始的本性，所以不应该成为其自性。如同被染上色彩的水晶一样。】

水晶球上面画各种各样的染料，来现出各种各样的色彩，这是不是水晶的本性？肯定不是的。

所谓的本性，它的本质是不能改变的。有些道友会说，我这个人很坏，但是为什么你很坏？因为有时候我的烦恼特别重。烦恼特别重不一定是很坏，有时候不也是烦恼很轻吗？那你不就是变成好人了？

所以如果你真是恶人，那就永远都是坏的，没有一个好的时候，这才叫做真正的恶人。但在名言中这样的恶人和好人也非常难找。所以我们的本性也并不是不可逆转，还是可以改变的。

【因此，无论在任何时候，都不成立并非自因缘而生，其本体经得起观察的自主性。】

这个可能连在一起好一点，意思是说在什么时候都不可能成立或者不是因缘而生而且它自己的本体经得起观察的独立自主的本性。

【所谓“此法自性存在”之说，也即自性成立的法，在什么时候都不可能存在。】

自性成立的法在什么时候都不可能存在。在胜义



中自性存在，这在任何时候也不可能。当然名言中自性存在，在任何时候还是可以有的。

【从自性不可得即为实相的角度而言，便可称之为“现见胜义实相者”。】

我们寻找的过程中，它的自性根本得不到。有也得不到、无也得不到、自相他相都得不到，这个可以称之为“现见胜义实相者”。

【名言中所宣说的“现见此法”，（在胜义中）无论如何也不可成立。】

可以说在名言中现见了实相法。因为在名言中观察的时候根本得不到，得不到就可以说是现见胜义法。比如我们心的本体通过大圆满的修证，在观察的过程中，最后始终也没有得到。而且认识它的本性的时候，在名言中来讲这个的开悟者、这个已经是现见了胜义者、这个已经是证悟者。在历史上也有很多汉地高僧大德比如印光法师等等大家公认的开悟者，名言中可以这样说，但是胜义中有没有现见实相者和开悟者？这也是没有的。

【（佛经说的）“彻见虚空……”、“不见乃为最殊胜之见”等等】

没有见到就是最殊胜的见，《定解宝灯论》里面也是有，不见就是最殊胜的见解。在名言中也是可以这样讲。其实，这个不分行也是可以的。因为是对前面的道理进行论证。

【说明所谓什么也见不到，并非像盲人一般因不能见色法，故只是将见法遮破，】

所谓的什么都没有见到，也并不是因为在胜义中

或者你观察的时候什么都没有见到。但是这个与盲人没有见到色法完全不相同。盲人没有见到，只是遮止了色法而已。

【而是照见一切戏论无有自性的觉性智慧，就像明眼人现见虚空（或色法）一般。】

比如说有眼睛的人看到前面什么法都不存在，只看一个空间，啊！这个地方什么都没有，他把事物的本来面已经照见。

同样的我们观察一切万法的时候，根本最后见不到任何法，称之为见到胜义。所以在这一段麦彭仁波切还是讲了很殊胜的窍诀。在名言中见到的界限是什么？胜义中的不见这个界限是什么？为什么人们经常说开悟，已经见到了，这是从名言角度来讲。用智慧来观察，一切万法不存在。其实这是一种胜义的实相的境界。

但是人们称呼的时候，就是说这个人已经开悟了、这个已经见了。实际上他并没有见到。哦！我现在已经开悟了，前面有一个大象存在，或者文殊菩萨真正已经来到我的前面，释迦牟尼佛来到前面，我现在开悟了，把佛陀看作为相，就不一定是真实的开悟。

通过中观的观察方法，就叫做观察而开悟。其他的密法有些窍诀，安住而明观。最后见到的话就是安住而开悟。不管你安住而开悟，或者观察而开悟。最后一切万法的本来实相真正见到的时候，所见的没有什么实有的东西，但实际上你真正是已经通达了事物的本性。这个人们都可以称之为开悟者。在名言中可以叫做照见。不是盲人没有见到色法，而是就像明目



者见到色法不存在的道理一样。

在这些比喻上面，有甚深的意义在里面。

【如果对方提出：这样一来，虽然因为遮破了诸法存在自性的可能，从而遮破了自法。但是，因为并没有遮破他法本性存在的可能，（所以他法的本性还是可以存在的）。】

可能当时麦彭仁波切在有些论文上面有一些记录。本来这个是我们刚才分的下面的科判里面的内容。这个跟前面的内容还是有一点差别。

【既然无有自性都已经成立，那么作为其分支的他法自性，就不可能存在成立的理由。】

自性没有的话，他性怎么会有？

【前译派所翻译的“本性”，与后译派所翻译的“自性”，只不过是翻译上的差别而已，其内在含义没有丝毫的差别。】

自性、本性都可以这么说。

众缘中有性，是事则不然。

性从众缘出，即名为作法。

【如果本性或者自性存在，则不应该自因缘而生，因为其自性已经成立的缘故，如同现在的苗芽一样。】

也加上一个现在，如同现在的苗芽一样。

【如果该法是从因缘当中而产生自性的，则这种自性并非其实相，而成了由他法而造作或者改造的法了，这种（改造而成的法）怎么会成立自性呢？】

肯定不会成为自性，所以这个就不叫自性。这些破的时候，刚才我们有部宗和经部宗是分开。把这个



颂词跟下面的颂词结合起来解释。

性若是作者，云何有此义？

【说“自性就是造作者”的说法，又怎么可能合理呢？犹如水与暖热性一样，这并不是诸法的自性。】

这个肯定不是诸法的自性，否则会有很大的过失。

性名为无作，不待异法成。

【如果对方又反问：那么，所谓的“自性”究竟应该是怎样的呢？】

这个是我们刚才说的名言中成立的两种特性。两种也可以说、三种也可以说。

【自性是真实无欺的实相，以其他因缘不可改造，无需观待其他因缘，不会变成他法的原有本性。其事相是双运离戏的法性。】

所谓的本性，这里没有名言来解释，是胜义中的自相。所谓胜义中的自相是什么？就是没有任何改造的、也不观待任何法的、没有异体的法，这样具足三个条件的法就叫做实相。

这里万法的实相是什么？就是离一切戏论的双运法界。离一切戏论的双运法界，实际上也没有任何改造。它不观待任何法，也不是什么异体法。

所以说我们什么时候真正通达了离一切戏论的法界的时候，这个时候就通达了本性。刚才我是用萨迦派果仁巴的解释方式。但是麦彭仁波切在这里解释的时候，刚才的性具有三种特点，具有这三种特法的法就叫做本性。什么叫本性？一切万法离一切戏论的法



性就叫做本性。什么时候通达这个道理，就叫做通达本性。

心的本性也是这样的。现在禅宗也是经常讲明心见性。这个见性也指事物的本性，什么叫做性？就是不改造的，没有观待的，不异体的法。具足这三种条件的法，已经是真正的见性。

可是你的见性的境界还是通过改造的，通过观待其他，说明你的见性并不是很究竟。这一点也有教证。

【如经云：“如来出世亦可，未出世亦可，诸法之法性唯一安住。”】

诸法的法性本来都是这样安住。如来出世的时候就已经存在，如来没有出世的时候不存在。中观班进行观察的时候就不存在，啥都没有了，没有进行观察的时候，啥都有了，如果有些人这样承认，这也是一种错误。

法若无自性，云何有他性？

自性于他性，亦名为他性。

【因此，如果连诸法本身的所谓“自性”都不存在，他法的自性又怎么会存在呢？作为他法的本性或者自性，也是在观待本身自性的前提下，才可以称其为是“他法自性”的。】

所以他法的本性，应该观待自身而存在。如果没有自身，他法也不存在。为什么？他法的来源就是自性，没有自性，他法也不成立。

就像因明里面讲的比量，比量就是观待现量而成立。《释量论》里面说比量的根本应该是现量，最后

所谓的比量也不成立，因为比量的依靠处就是现量。

所以自己和他的依靠处应该是自己。自己没有的话他不可能存在，《中观庄严论释》里面说：多的依靠处就是一，如果一不存在，多也根本不可能存在，所以这些都是观待的。因此一个法不成立，另一个法也不可能成立。

【庚二、遮破有实与无实：】

离自性他性，何得更有法？

若有自他性，诸法则得成。

【如果对方认为：虽然自性与他法不存在，但法的总相应该是存在的。】

意思是说有实法应该存在。

【如果在自性与他法之外，存在“其他之法”，】

如果除了他性和自性以外其他的一个有实法或者其他之法存在。

【即使此二者不存在，】

那么这两个法不存在也可以。

【法的总相还是应该存在。】

刚才这两个法不存在，自相和他相以外的其他的一个法如果在这个世界上存在，都是可以。

【但是，像这样的所谓“其他之法”，并不存在。】

所谓其他之法或者有实法根本不可能存在。

【为什么呢？因为，在除了诸法本身的本性或者自性，以及他法二者之外，】

除了自性和他性以外。

【所谓的“其他之法”怎么会存在呢？根本不存在。



因此，如果在本身的自性以及他法之外，“其他之法”存在，则所谓“法的总相”可以成立。但是，这种前提根本不存在。】

自相、他相以外的一个所谓的有实法总相的法应该存在，根本没办法安立，教证也没有，理证也没有。所以我们对对方都可以这样说。如果除了自他法以外，一个自性法是存在，那你把教证和理证拿出来。看看你的观点成不成立，我们可以进行观察的意思。

今天讲到这里。