

目录

第六十二课	1
第六十三课	7
第六十四课	15
第六十五课	22
第六十六课	29
第六十七课	37
第六十八课	45
第六十九课	53
第七十课	58
第七十一课	67
第七十二课	74
第七十三课	83
第七十四课	91
第七十五课	98
第七十六课	108
第七十七课	116
第七十八课	124
第七十九课	132
第八十课	141
第八十一课	146
第八十二课	152
第八十三课	161
第八十四课	169
第八十五课	176
第八十六课	185

开经偈

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
请大家一起发无上殊胜的菩提心

《中论广释》

麦彭仁波切 著释
索达吉堪布 译讲

第六十二课

子三、（宣说业无自性也可安立名言之比喻）分二：
一、论 共称之比喻；二、世人共称之比喻。

丑一、（论 共称之比喻）分二：一、业无自性之比喻；
二、喻义相对应。

寅一、（业无自性之比喻）：

如世尊神通，所作变化人，
如是变化人，复变作化人。

就如世尊以神通所作的变化人，这个变化人又能
幻变出第二个化人。

有实宗认为：业、作者、果报、受者都应该成立，
经云：“自作业之异熟，由各自承受。”如果这些不
成立，则毁谤了佛陀所宣说的业因果规律。

中观宗回答：我们并不否认名言中有业、作者、
果报、受报者。《显句论》说：我们并未毁谤因果，
因为只有从有无皆不存在即无自性的角度出发，才能
建立因果。对业果虽无自性但业却能感果，中观宗有
很好的比喻，而有实宗对业果有自性且业能感果却举
不出任何比喻。这说明有实宗的观点有一定的过失，
中观宗的观点却完全符合一切万法的客观真理。中观
宗的比喻是化人喻：具有不共神变的佛陀通过神通幻
化了一个化人，而这个化人又幻化了一个化人。在这个
比喻中，佛陀所变化的化人完全属于幻化，没有实
体，但在没有自性的情况下化人可以再次幻化。

这个比喻还可以这样理解：佛陀自身也是无自性的，在无自性的情况下却可以幻化各种相，即：佛陀可以变化化人，化人又可以变化化人。对中观理论稍有了解的人都能知道佛陀本身也是幻化的。《幻师请问经》说：在幻化般的佛陀面前，以幻化般的供品，作幻化般的供养，获得幻化般的果报。

本颂的比喻很可能出自《宝积经》，因为《显句论》中说：幻化是存在的，要通达这个道理，一定要参考《宝积经》的公案。在藏传佛教历史上也有化人的记载：藏王松赞干布白毫间幻化了一位名叫阿嘎玛德的比丘，他从印度与铜洲交界处的一株蛇心旃檀中取出了五尊旃檀观音，同时塑造了拉萨的十一面观音像。法王如意宝也讲过，为了调化惹琼巴，米拉日巴尊者幻化了一百匹野马，每一匹野马又幻化了一百匹野马……惹琼巴看得眼花缭乱，对尊者生起了极大的信心。在理解上述公案时要认识到，没有自性才可以幻化。

寅二、（喻义相对应）：

如初变化人，是名为作者；

变化人所作，是则名为业。

佛陀最初幻变的化人相当于作者，由化人所幻变的化人则相当于业。

现在将喻义结合。比如某人造了善业、恶业后成了作者，这个作者就相当于最初的化人，所造的业则相当于由化人所幻变的第二个化人。化人没有自性，就好比作者及作业的本体是空性；化人虽无自性却可以造作化人，就好比本体空性的作者可以作业。所以

大家应当明白，无自性的业因果是可以成立的。

下面总结一下业因果的道理。认为业因果存在的外道论师中，有的认为以神我而形成，有的认为以常有的微尘而形成……内道里面，有部宗认为业因果依靠不失坏法而存在，经部宗认为依靠心的相续因果得以成立，唯识宗认为依靠阿赖耶才能安立因果。虽然有各种说法，但真正观察时，因果实有根本无法安立。中观自续派虽然在究竟胜义中承许远离一切戏论，但暂时抉择了相似胜义的单空以及名言中业因果的自相存在；中观应成派则着重抉择远离四边八戏的究竟胜义谛，但在后得位也随顺世间以无自性的方式安立了业因果。

在抉择胜义谛时，唯识宗的观点较中观宗稍微低一点；但在抉择名言时，唯识宗的观点却很殊胜。因为唯识宗所承许的自明自知的心识或阿赖耶虽然在胜义谛中不能成立，但万法唯识却是名言的实相。其实唯识和中观二大车轨是相辅相成的，学了全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》自然会明白这个道理。

如果对业因果虽无自性却可以成立生起了极为稳固的信心，那就说明对中观的空性已经有所了解。《定解宝灯论》云：“空性显现凡夫前，虽似相违于现见，诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙。”圣天论师也赞叹道：“见诸法如空，信业也成熟，稀有中稀有。”意思是，如果见到胜义中诸法如虚空一样，就一定会诚信名言中的业因果，这是稀有中的稀有。所以真正通达了中观，空性见越来越清晰时，对业因果毫厘不爽的道理一定会生起极大信心。

丑二、（世人共称之比喻）：

诸烦恼及业，作者及果报，
皆如幻如梦，如焰亦如响。

一切烦恼、业、作者及果报，悉皆如幻、梦、阳焰、谷响般无自性。

上两颂讲了论典中的比喻，本颂讲世人共称的比喻。在藏文译本中，这一偈的第一句还包括“身体”；第二句没有差别；第三句在“皆如幻”的后面还有“乾闼婆城”；第四句中无“如响”。前两句《显句论》解释为：烦恼指贪心等烦恼；业指福业、非福业、不动业；身体指骨肉异熟之身；作者指造作善恶业者；果报指造业之后在今生他世中成熟于自身的果报。

在名言中业因果的无欺显现是存在的，但真正观察时：这一切皆如幻术一般，看上去似乎是有但实际上却没有本体；也如乾闼婆城，看上去好像有人物、车马，但这一切都是虚无的；也如做梦，我以各种方法降伏了各种怨敌，但醒来时既没有先前遭遇怨敌的恐怖，也没有后来获得胜利的快乐；又如阳焰看起来是流淌的水，但根本不是水，业因果的本体也是如此，虽有显现但终归无有实质；还如谷响，虽然可以听到空谷的回响，但却无处寻觅它的踪迹。所以，大家应当结合这些比喻，细细体会业因果的虚幻性。

总之，我们要知道，在轮回大梦里所显现的一切，在真实的胜义中是根本不存在的。永嘉大师的《证道歌》云：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”《金刚经》亦云：“一切有为法，如梦幻泡影。”

壬二、（以教证总结）：

《梵王请问经》云：“佛告梵王：‘若无业无果者，即是菩提。如是菩提无业无果，得菩提者亦无业无果，彼得授记及圣种性亦复如是。若无业无报者，彼圣种性亦不能起身口等业。’”

《无上依经》云：“佛为怜愍世间住于乱慧无因恶因诤论者故，于世谛中说有诸法、有我、有人、有众生、有命者。”

《宝胜经》云：“涅槃即生死，生死即涅槃，实相义如是，云何有分别？”

《金光明女经》云：“无明体相本自不有，妄想因缘和合而生，善女当观诸法如是，何处有人及以众生，本性空寂无所有故。”

《等持王经》云：“佛宣如幻之佛法，百千众生获饶益，发愿已得佛授记，此悉幻化无真实。”

《中观根本慧论·观业品》传讲圆满

庚四、名言中如何安立之理：

如世尊神通，所作变化人，
如是变化人，复变作化人。
如初变化人，是名为作者；
变化人所作，是则名为业。

【如果对方又提出：连佛陀都说过：“自作业之异熟，由各自承受。”你们这样安立诸法无有自性的观点，岂不是在毁谤业果？你们（这样承许，）简直成了彻头彻尾的“空无派”首脑了。】

《显句论》中云：“吾等并非‘空无派’，吾等遮破有无二者，乃为开显趋往涅槃城之无二道。吾等未言无有业果作者，仅言其无有自性。若以为无有自性，则能作所作非理。然若有自性，则能作所作愈发

非理。唯自性无有，能作所作方能合理。于此理，尚可以喻说明。”

《般若灯论》也云：“犹如幻化师，以精湛幻技，幻化复幻他，彼幻复他幻。作者作作业，亦同于幻术。”这些教证说明，本师佛陀以无量圆满之神通幻化出根本之幻化，此幻化于幻化之后，复又幻化为他法。按照《显句论》的观点，一共做了两次幻化。

另一种观点认为，该幻化又化作他法，支分的幻化又再一次幻化。这三个层次的三种幻化依次与作者、所作之业以及异熟果三者相对应。

也就是说，如同该幻化又化作其他的幻化之法，支分的幻化又再一次幻化为另一个他法一样。无有自性的作者以及所作之业也同这些幻化是一样的。譬如，如同幻化的作者，其所作之业以及异熟果报，也像幻化之法所幻化出的他法一样。

诸烦恼及业，作者及果报，
皆如幻如梦，如焰亦如响。

同理，诸烦恼以及业，异熟之身心，诸业的作者补特伽罗，还有异熟之相续等等一切果报，其本体都不可成立。正当显现之时也犹如寻香城[幻]、犹如阳焰、犹如睡梦中的现象（犹如谷响），即使显现，其自性也了不可得。

《中观根本慧论》之第十七观业品释终

第六十三课

十八、观我法品

本品宣讲趋入真如的方便。全知麦彭仁波切讲过，第十八品蕴含了甚深的意义，是整个《中论》精华。也有论师认为本品是对前面人无我与法无我的总结，主要宣讲了断除障碍以后如何趋入无我空性的道理。由此可见，高僧大德们都把本品视为《中论》的精华，本品的偈颂也被很多中观论典所引用。所以，希望大家认真研究这一品，不能背诵全论的道友至少应将本品背下来。

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

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

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

子一、（破我与我所）分二：一、破自性成立之我；二、以此遮破我所。

丑一、（破自性成立之我）：

若我是五阴，我即为生灭；

若我异五阴，则非五阴相。

如果我即是五蕴，那么我就成了生灭的法；如果我异于五蕴，那么我就不具有五蕴的法相，成了无为法。

外道所承认的唯一、常有的我以及部分内道承认的不可思议的我都是遍计的我，在五蕴上施设的我则是俱生的我。

一切烦恼、一切轮回过患的根源是什么呢？就是执著我和我所的萨迦耶见。故《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”

关于断除我执的教言，《观燃可燃品》中有五相推理，《观如来品》也从如来的角度宣说了这五相。本颂词则只观察两相，即我和蕴之间是一体还是异体，将我抉择为空性以后，我执就被破掉了，没有我执，我所执也就没有了。这一颂是大德们抉择人无我见常用的教证，这一尖锐的推理能摧毁如山王一般的我执邪见。人我要么与五蕴一体要么与五蕴他体，但进行观察时，这两种关系都不成立。

首先，我与五蕴无二无别不成立。如果我是五蕴，由于五蕴是刹那生灭的体性，我也就成了生灭的法。但这并不符合实际，因为人们根本不会认为我是刹那生灭的，人们认为从小到大是一个我，绝不会认为现在的我是新生。

不管俱生的我还是遍计的我，谁都不会认为人我是生灭的法。

另外，五蕴是五个法：身体的色蕴，苦乐等各种感受的受蕴，取种种相的想蕴，能够了别的识蕴，以上四蕴以外的行蕴。如果我和五蕴一体，那么我也就成了五个。进一步来讲，五蕴又能分出更多的法：色蕴分成因色、果色，受蕴分成苦乐舍等感受……如果五蕴和我无二无别，那么我岂不也有这么多的数目？但人们从来不会认为有多个我，所以这种观点不合理。

《显句论》说：如果我和五蕴是一体，那么在获

得解脱时我就会断灭，因为在圣者趋入无余涅槃时五蕴会灭尽，这样就堕入断边。

总之，如果我和五蕴一体，则有我成为生灭法、我成为众多、我将断灭等过失。

其次，我和五蕴他体也不合理。如果我和五蕴是他体，那么我就不具有五蕴的法相。作为有为法，五蕴都具有生住灭的法相，如果我不具有生住灭的法相则成了无为法，是无为法就不会有任何改变，也就不会有人我在轮回中的流转。这显然不合理。

另外，《显句论》说：如果我和五蕴是分开的他体法，那它们就像牦牛和马匹一样互不相关。以可现不可得之理观察：如果在五蕴之外真的有一个我存在，那通过某一正量应该能得到它，但是不管依靠什么量在五蕴以外根本得不到我，既然得不到离蕴之我，那么他体就不能成立。

我和五蕴既不是他体也非一体，故无自性。经云：“如同依明镜，纵然现影像，彼者真实中，少许不可得。如是依五蕴，纵然现我执，然如此影像，真实中无有。若未依明镜，影像不可现；如是未依蕴，我执不可得。”

龙猛菩萨的这个理证非常深奥，全知无垢光尊者在抉择大圆满的本性时就经常引用这个颂词。希望你们好好领会这个甚深的教言。

三界的众生没有一个不执著自己：我的身体、我的感受……整日忙忙碌碌，无非是为了身心的乐受，这样众生就会不断地造业流转。但仔细观察五蕴跟人我到底是什么关系？是一体还是他体？此时就会发现人我根本不存在，它和兔角没有任何差别。那么这

又是谁在追求快乐呢？这样执著又有何意义呢？

学了《中观根本慧论》以后，希望大家都能精进修持空性。无始以来我们漂泊至今，都是因为我和我所执，既然现在依靠中观理证明白了无我，那就应当精进修持空性，以期早日断除轮回。并且，当见到众生因不懂无我而漂泊轮回，自然也会生起悲悯。我们闻思的目的并不是为了挑别人的毛病，也不是为了在众人面前炫耀自己，目的就是要打破我执，真实地利益众生。

大家闻思的所得应当在日常生活中运用，每一位道友要经常观察我执减少了没有。如果没有减少我执，就说明自己的闻思并没有取得真正的收获；我执减少了，就说明闻思已经取得一定的成效。所以，大家要对我和五蕴的关系认真思维。

在闻思的过程中，如果听到有人说听法没有意义，那一定要小心，千万不要轻易跟随这些言论。每一个人都应该体会到：通过听法能对甚深的中观空性生起定解，因此听法怎么会没有意义呢？藏地有一种说法：未听过中观和听过中观的人行为上截然不同。为什么呢？因为在听闻中观法理以前我执很重，而经过一段时间的闻思后我执明显减轻，人也就变了。所以，诸位具善缘的道友应当认真听闻无我空性的道理，而且还应当反复思维，这样一定不会对空性生起定解。

丑二、（以此遮破我所）：

若无有我者，何得有所？

灭我所故，无我所执。

如果没有我，又怎么会有我所？灭除了我我所的缘故，也就不会有我执和我所执。

所谓我，就是指依五蕴而起的法，它是我执的对境；所谓我所，是指我所执的对境，比如我的身体、我的瓶子、我的柱子、我的房子……我和我所是从对境方面讲的，而我执和我所执则是指有境的执著。众生为无明烦恼所遮障，不知道万法的真相，本来不存在我却执著有我，就像愚者将阳焰误认为水，将幻化的人认为是真人一样。众生总会不由自主地执著：这是我的身体、感受、生活、房子、轿车……每个人都对这些怀有非常强烈的执著。

前颂以他体一体的方法抉择了无我，既然没有我又怎么会有我所呢？我是我所的基础，就像没有瓶子，也就不会有瓶子的颜色、形状、大小等概念一样，没有我自然没有我所。灭尽了我与我所，还会不会有我我所的执著呢？当然不会有。我我所这一对境不存在，依什么而生起执著呢？所以，我我所以及对我我所的执著只是分别念假立而已。真正观察时，它们都不存在，与石女的孩子没有任何差别。这样本不存在的法，不管你怎样寻找也是找不到的。

如果真的想寻找什么，那就去寻找“我”，看“我”到底在哪里，这还是很有意义的，我想每个人都会有所收获。听说有些外国人没事干，整天探求这个、寻找那个，比如某种动物身上的毛有多少根，青蛙的牙齿有多少颗……研究这些问题有什么必要呢？得到了结论又有什么用呢？所以，如果要研究，我很希望他们能研究一下佛法。但很遗憾，他们对佛法偏偏没有信心。

前段时间甘孜州修水利工程，挖土到了大概三十

米深的地方发现了一个动物，在那条黑黝黝的动物身上聚集着很多小动物。有些人说是龙王，有些人说是恐龙，也有些人说是怪物。全世界有几百位新闻记者来到这里采访。大家看了都觉得很稀有，也特别害怕。某些动物保护组织的人士劝诫不要杀害它，担心杀害了它会出现一些灾难。其实从佛教的眼光来看这也并不奇怪，在《大圆满前行引导文》中就提到了很多这类孤独地狱的众生。

从佛教的角度来讲，对这些动物的研究并不是特别重要，最值得研究的就是“无我”。人人都为了“我”而追求，但所谓的“我”到底存不存在呢？名言中有假立的“我”，但这个“我”并非真实存在。这一点，只有依靠中观理证和《般若经》才能通达。所以我想，整个世界上最重要的学问就是“到底有没有所谓的‘我’”。如果的确有“我”，人人为了它而忙碌也是合理的，但如果没有“我”，那为什么要为了“我”而奋斗呢？

“我”只在迷乱的现相中才有，就像在梦境中觉得有“我”的感受，但醒来的时候会清晰地了知梦中的“我”只是一种虚妄。同样，即使人们再怎样认为有“我”和“我所”，这毕竟也只是一种虚妄，在真实义中并不存在。或许以偶尔的因缘，人们也会有世事如梦幻的感触，但以此却无力抵挡眼前纷然呈现的一切；人们有时候也会说：“人生就是一场戏”，但实际上人们还是不肯放弃一丝一毫的执著。所以，要想真正认识无我并打破我执和我所执并不容易。

在这个世界上，除了真正在中观和大圆满等深法方面有一定境界的高僧大德以外，一般的人是很难断

除我执的。但只要能了达自己的身心感受、亲朋好友、故乡等法都是虚假的，对我和我所的执著一天天在减轻，就说明已经有了一定的境界。否则，如果对这些法的执著还很大，就说明自己的境界并不高。

十八、观我法品

丁十八(观我法品)分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

经云“色法以我及我所空”等，宣说了无有人我以及法我的道理。

戊二、品关联：

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

因为内外的一切法不可得，若能穷尽对我以及我所的一切执著，也就是真如性。要趋入真如性，就应当了知一切过咎的罪魁祸首，就是萨迦耶见。为了观察此见而宣说本品。

此品分三：一、趋入真如性之次第；二、宣说真如性之法相；三、修习真如性之果。

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

庚一、破我与我所：

佛护论师认为：“第十八品旨在宣说真如之性，故如同精髓一般。”

若我是五阴，我即为生灭；

若我异五阴，则非五阴相。

如果以俱生我执而执著的我存在，则应当观察其究竟存在于与五蕴为一体，以及异体的何种情况之中。

依照《观如来品》以及《观燃可燃品》等等各品中观察对方观点所采用的方法，在这里将其问题进行归纳后，从两方面进行观察。

如果是第一种情况，也即如果我就是五蕴，我就成了有生者、有灭者以及众多者，而不是取受者了，因为我与五蕴的本体无二无别的缘故；如果我与五蕴为异体的他法，我就不具备五蕴的法相——生、住、灭三者了。如果这样承许，就有我成了无实之法，也即无为法的过失。我如果是无为法，就不存在稍许本体，如同空中的鲜花一般。如果是恒常的，则为了自我利益，而做的一切努力都无有价值。

若无有我者，何得有我所？

灭我我所故，无我我所执。

（原译：若无有我者，何得有我所？灭我我所故，名得无我智。）

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

第六十四课

子二、(如此遮破之果)分二: 一、灭尽我执者不可得; 二、灭尽我执而获得解脱。

丑一、(灭尽我执者不可得):

得无我智者, 彼等不可得。

无我我所执, 见者亦未见。

证得无我的智者其本身实不可得, 因为, 已经断除了我执与我所执的智者也无法见到有一个“见空性者”。

本颂主要宣说见者瑜伽士不存在。有实宗认为: 我与我所应当存在, 因为证悟无我、无我所的“见者”瑜伽士存在。

“得无我智者, 彼等不可得。”证得了无我的智者实际上并不能成为见者, 这样的见者实不可得。为什么呢? 因为“无我我所执, 见者亦未见。”“未见”指不可见、不成立的意思。前面已经抉择过我与我所不成立, 既然没有我与我所, 那断除了我执与我所执的“见者”是谁呢? 所以, 见者补特伽罗不成立。

本师释迦牟尼佛圆满证悟了无我, 断除了一切执著。但他能否成立为见者呢? 除了名言假立以外根本不成立。同样, 位登极喜地的龙猛菩萨也只能在名言中成立为见者。佛经亦云: “内法观空性, 外法亦观空, 何人修空性, 彼亦无少许。”“何人”指的就是见者。既然外面的法是空性, 里面的法也是空性, 那么修空性的补特伽罗怎么能超离于内外法之外而成为真实的见者呢?

按鸠摩罗什大师的译文, 本颂最后一句为“是则

为稀有”，我在《显句论》中没有找到“稀有”的意义，《般若灯论释》中本颂也有别的译法。可能他们采用的不是一个梵文本版本，如果是一个译本应该不会有这么大的差距。这次我结合藏文本对《中观根本慧论》的颂词作了调整，这对以后的学习者来讲应该说是很有必要的。当然鸠摩罗什大师的译文非常有加持，在汉地普遍流通。以前我讲《金刚经》就采用了鸠摩罗什大师的译本。因此，我在这里要澄清：我们并不是在遮破鸠摩罗什大师。不然有人会不会这样传：“某某把鸠摩罗什大师的译文都改变了……”

丑二、（灭尽我执而获得解脱）分二：一、如何灭尽我执；二、如何获得解脱。

寅一、（如何灭尽我执）：

内外我我所，若尽灭无有，
诸取即为灭，取灭则生灭。

如果把将内五蕴执为我以及将外在诸法执为我所的萨迦耶见灭尽无余，那么诸取也就灭尽了，诸取灭尽，则生也就灭尽了。

人们执内相续所摄的五蕴法为我，执外在蕴界处所摄的法为我所。如果灭尽了我和我所，我执和我所执就全都灭尽。没有了我和我所的执著，轮回中的诸取就灭尽了。取有四种：欲取、见取、我语取、戒禁取。欲取，即对欲界色声香味等欲妙的贪执；见取，即除了戒禁取见之外的四见，它的主要根源是坏聚见；我语取，即依靠内在的身心而说我，是我所执的根源；戒禁取，一般指外道所行持的戒律。转生轮回的根本就是四取，灭尽了四取就不可能再转生于轮回中，就

像火灭了烟必将消失、种子灭了芽果也不可能出现一样。

寅二、（如何获得解脱）：

业烦恼灭故，名之为解脱。

业烦恼非实，入空戏论灭。

业和烦恼的灭尽称之为解脱。业和烦恼并非实有，故一旦证入空性，戏论就灭尽了。

业和烦恼灭尽，众生在生死中的流转也就停止了，这就是所谓的解脱。所有痛苦的来源是业和烦恼，业和烦恼的来源是非理作意，非理作意的来源就是执著种种相的戏论，当证入空性灭尽一切戏论的时候，业和烦恼也就随之灭尽了。

凡是为世间名言所摄的法，比如瓶子、柱子、犍槿等法，都是戏论。诸法本来没有自性，但由于对它们起了相执从而生起非理作意，进而引发烦恼并造业。那么通过怎样的途径才能断尽业和烦恼呢？只有证入空性。所以，为了获得解脱，我们应该修习空性。只要证悟空性，戏论、非理作意乃至一切业和烦恼也就灭尽了，此时就获得了解脱。

清辩论师认为这里的解脱指大乘的解脱，佛护论师则认为不仅指大乘的解脱，也包括小乘灭尽人我的解脱，月称论师在《显句论》中驳斥了清辩论师，说本颂的解脱是指大小乘的解脱。宗喀巴大师在《理证海》中说：解脱不仅指大乘证悟二无我空性，声闻的证悟虽堕于寂灭边，但也算是解脱，否则除了中观者以外就再没有解脱了，这显然有很大的过失。对于证悟空性就是解脱，月称论师、宗喀巴大师和果仁巴大

师都引用了《中观四百论》的教证来说明，即“如来说法，略言唯二种：不害生人天，观空证涅槃。”

庚二、以穷尽执著而获解脱之理：

得无我智者，彼等不可得。

无我我所执，见者亦未见。

（原译：得无我智者，是则名实观。得无我智者，是人为希有。）

【如果对方提出：因为现见我执与我所执不存在的瑜伽士存在，所以我还是可以成立。】

现见我执与我所执不存在的瑜伽士，也不能存在于我与五蕴二者之外，所以也不能以我的自性者而存在。谁能现见我执与我所执不存在呢？包括瑜伽士都不能见到自我。

因此，那些言及“现见我执与我所执不存在的瑜伽士以自性而存在”的尔等之辈，既不能彻见真如法性，也无力抛却萨迦耶见。一切烦恼的根源就是萨迦耶见，如果没有萨迦耶见，则断尽了取受，也就不会再有业的积累，所以也不可能再投生了。

为什么呢？因为业和烦恼的源泉，就是这些分别念，烦恼就是由可爱、可憎以及颠倒非理作意的分别念而产生的，所以其本体不存在。非理作意的分别念，来自于无始以来对能知与所知、能诠与所诠、瓶子与罐罐、男人与女人、可得与不可得等等诸法的耽执戏论之串习。针对实执的戏论，可以用彻见此等外境为空性的智慧进行破除。

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

没有这种念头，就更不会萌生“她是清净可人的”等等之类悦意的、自性可得的非理作意。如果没有这些非理作意，就不可能对石女的女儿产生贪执。如果没有贪执之念，也就不会有准备与之接触等行为了。（下面将以解释颂词的方式来归纳上述道理：）

内外我我所，若尽灭无有，
诸取即为灭，取灭则生灭。

（原译：内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受灭则身灭。）

同样，如果能将对于内执受的五蕴，以及外摄受的诸法，依次执为我与我所的萨迦耶见灭尽，就能遮破包括欲取、见取、戒禁取以及我语取在内的四取。如果此等四取能够灭尽，则具备三有之相的受生也会随之而灭尽。

业烦恼灭故，名之为解脱。
业烦恼非实，入空戏论灭。

既然流转的因业与烦恼已经灭尽，则可称之为解脱。业与烦恼产生于非理作意的分别念，而这些分别念又产生于种种名言相的戏论。对于所谓的戏论，只有以彻见无有自性的外境之相不可得，我与我所等为空性的智慧方能灭尽。

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

因此，虽然在圣者的根本定当中，不存在成实的二现。但如果不分别相的智慧，仅仅是对成实的三轮不分别，则以这样的不分别智慧，虽然对成实没有

分别，但因为没有破除无我以及内外器情世界等等的一切万法之相，又怎么能寂灭一切戏论呢？因为仅仅破除了成实的戏论，却没有破除除此之外的任何戏论的缘故。就像认为世间万法仅仅像兔角般不存在一样。

彼等之人虽然明知无实，却执著于断除成实之相，这也是一种无实的戏论，并不能遮破瓶子等内外器情世界一切万法的戏论。

因此，无有分别的智慧，是没有任何相之戏论的，它远离一切戏论，而不是仅仅远离了成实的戏论。任何人只要有戏论的所知境，虽然不会执著其违品，却因为没有遮破违品本身之外的一切戏论，所以仍然执著于无实，而不能脱离于戏论。

没有丝毫相之戏论的，就可称之为“无缘”、“无分别智”以及“离戏”。从实相角度而言，是没有任何承认与可得的。

那些受宗派掣肘而做的破斥、建立、断除与安立等一切行为，因为没有超离于戏论，所以都是有承认的。

因此，所谓的戏论，包括相之戏论以及成实戏论，这些都是戏论的分支，属于邪慧（分别念）之境。无实与无相有着天壤之别，了知这一点极为关键。缘于法的因，即为该法以及该法之相，此相如果能成立为空性，则所谓清净与肮脏的分别妄念，也就成立为不耽执于该法以及该法本体的空性。此空性一旦成立，则无有对该法的取舍之愿，这一要点至关重要。

思考题：

第十七品：

- 1、我们怎样才能通达无有业、作者、受者之道理？
- 2、请用论典和世间的比喻来说明，业和作者虽然无自性也可无欺显现的道理。
- 3、以教证总结本品的内容，并写出学习第十七品以后从世俗胜义两方面对业因果了解感悟之短文。

第十八品：

- 1、作者为何宣说此品？
- 2、为什么有许多论师认为第十八品是全论的精华？
- 3、请默写前两颂，并解释且加以分析所涉及之甚深内涵。

第六十五课

子三、（断除与圣教相违）：

诸佛或说我，或说于无我。

诸法实相中，无我无非我。

诸佛有时候说有我，有时候说无我。但在诸法的实相中，既没有我也没有无我。

对方提出，佛陀曾说过：“自为自怙主，他人焉能怙，若善调自续，智者趋善趣。”既然佛讲有我，而中观宗却说无我、无我所，这难道不相违吗？

佛陀在各种经典中所讲的观点虽不尽相同，有时候说我存在，有时候说我不存在。但佛的究竟密意就是“无我无非我。”

佛陀说法总是针对不同的根基，在《毗奈耶经》等某些声闻经典中，佛陀说五蕴存在、我存在，但这只是为了接引某些外道的暂时说法，并不是佛陀的究竟密意。因为，如果直接向这些外道宣说无我，他们根本无法接受，甚至有可能生起邪见，故为了引导这些众生趣入解脱，佛陀才说有我。佛陀这样说也并不是打妄语，因为名言中确实有如幻如梦的我存在。佛陀也宣说了无我空性的教言，为什么这样宣说呢？因为很多众生执著有我：数论外道认为有常有自在的神我，犍子部认为有不可思议的我……为了打破他们的实执佛陀才宣说了无我空性的道理，但无我也不是最究竟实相。既然我、无我都不了义，那什么才是真正了义的说法呢？在对前世对中观等甚深法门有一定串习，且不会对甚深实相生起邪见的具缘众生面前，佛陀既不说有我也没说无我，唯一宣说“无我无非我”，

这才是诸法的究竟实相。因此我们应该了解到，佛陀在钝根众生前宣说有我、无我，在利根者前宣说远离我、无我等一切戏论，但这毫不相违。在闻思佛法的过程中，大家不能认为这些说法互有抵触，更不能认为一个应舍一个应取。

看似相违的说法在很多经典中都有。比如，佛在《如来藏经》中说如来藏常恒不变本体存在，而在《楞伽经》里佛却说：“以空无相无愿如实际法性法身涅槃离自性不生不灭本来寂静自性涅槃，如是等句，说如来藏。”《妙法莲花经》说究竟一乘，即唯一佛乘，《解深密经》却说究竟三乘，即声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。在《楞伽经》中，佛说外境根本不存在，万法唯心，而在《阿含经》等声闻经典中，佛又说外境存在。在《念住经》中，佛陀说依靠五欲不能获得佛果，并讲了很多五欲妙的过失；而在一些续部中，又说获得佛果一定要依靠欲妙，并说这是一种方便。在《别解脱戒经》里讲了女人、饮酒的过失，而《胜乐续》中却说依靠女人和美酒能得成就……

从表面上看，佛陀在不同经典中的教言似乎有些相违，但实际上并不相违，因为，各种说法都有其特定的意义。佛陀是唯一的量士夫，完全能针对众生的不同根基宣讲相应的法门。对于佛陀所说的道理，有智慧的人只要潜心研究就一定能揭开此中的密意。

能否善巧解释佛陀的密意对修行人来讲非常重要。对于佛陀的不同说法，如果你认为一个是真一个是假，一个要舍弃一个要修持，那显然入了误区。所以，在闻思修行的过程中通达佛陀各种教言的密意非常重

要！我在《旅途脚印》里告诉过大家：“不论开启任何宝库的大门，都需要钥匙。开启佛的语言大宝藏，也需要智慧的金钥匙……开启佛语宝藏的钥匙，就藏在遍知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》第八品的字里行间。”

佛陀的金刚句意义甚深，要真实通达其意义，就必须依靠四种密意和四种意趣，否则是很困难的。现在很多讲经说法的法师自己都很矛盾：这部佛经里这样讲，那部佛经里那样讲，我该怎么给别人讲呢？即使勉强给别人讲了，自己的疑惑还是解决不了。为什么会这样呢？主要是以前没有经过系统闻思。如果系统闻思过，这些问题自然会迎刃而解。

一转法轮的四谛教义，二转法轮的空性教义，三转法轮所抉择的如来藏教义，大家要依次通达。在此基础上，大家还要通达《定解宝灯论》所抉择的二、三转法轮圆融无违的自宗了义观点。

大家能够系统地闻思各乘的教义，且能互不相违地受持，这确实要感谢大恩上师如意宝和历代传承上师。如果没有他们的恩德，在这个末法时代，外面的世界那么迷乱，内心的分别念又这么繁杂，想凭自力解开佛陀的密意是不可能的。很多人想弘法，但他们自己对佛教还未通达又如何引导别人呢？在座的道友却很幸运，依靠传承上师们的教言，对佛陀所讲的甘露妙法，虽不敢说全部精通但也可以说略知一二，这也是我们多生累劫的福报。

顺便说一下，希望大家在闻思的过程中不要观察上师的过失。上师的批评赞叹都有一定的目的，有很

多的必要，并不是随随便便说的。在依止善知识的过程中明白这个道理非常重要。有些福报不够、前世造过很多恶业的人对道友、上师经常会生一些邪见，的确很可怜，这些人应该好好忏悔。

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

子一、（真如之本体不可言诠）：

诸法实相者，心行言语断，
无生亦无灭，法性如涅槃。

诸法的实相不是心的行境，也不是语言的所诠，这无生无灭的法性就如涅槃一样。

无我是从所断的角度来讲的，真如是从所证的角度讲的，万法的本性就是真如，通达了无我，真如就现前。见闻觉知的是现象，而万法的实相以语言无法表达，以分别心也不能缘取。为什么呢？因为它只是各别自证的智慧行境，不在心和语言的范畴之内。

为什么真如不是心和语言的行境呢？这就像眼睛虽然见得到色法，但却不能听到声音，也不能了知其他根的境界一样，因为这些都不是它的行境。耳朵也只能听到声音，并不能了知其他的境界……同样，凡夫的分别念有它特定的范围，不可能通达法界。《定解宝灯论》中说：心和语言所缘的要么是有，要么是无，要么是有无二俱，要么是二非。所以，真如不可能作为心和语言的行境。

“无生亦无灭，法性如涅槃。”真如法性最初无生，最终也无灭，它和涅槃没有差别。佛陀所证的涅槃果

位寂灭了一切戏论，是不生不灭的，故以此来比喻真如法性。

《法华经》云：“诸法寂灭相，不可以言宣。”真正的证境不可能以语言宣说。那佛陀为什么要广转八万四千法门呢？这些都是方便，因为语言本身并不是真如本性。就像以手指指月，手指只是一种表示，绝不可能是真正的月亮。

其实真如的本体即使佛陀也无法宣说。《金刚经》云：“若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。”同样，上师宣讲佛法，也只是为了让弟子依靠方便方法而趋入真如。当弟子真正到达了真如之境，则会明白：真如的确以语言无法表达，也无法以分别念思维。当然，在趋入法性真如的过程中，暂时必须要依靠经论、依靠语言、依靠分别心的智慧，否则便无从趋入真如。从修法的角度来讲，万法的实相就是最高的境界。对大手印、大圆满有所体会的道友，应该以这里的标准来验证自己的境界。

庚三、驳斥与教相违：

诸佛或说我，或说于无我。

诸法实相中，无我无非我。

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

（其实这一切并不相违。针对这一点，）我们应当用心推敲佛陀所说的“无我及众生，此法具因缘”以及“我法非色法”等等言语的真实密意。佛陀在某

些时候，为了诱导执持空无见的顺世外道等宗派的教徒，在对我法下定义的时候，安立了我法存在的概念；有时为了破除人们对萨迦耶见的耽执，又强调了无我；有时针对有前世修行的串习，对甚深之法充满了恭敬之情，临近涅槃，获得了远离贪执的境界，并能对佛陀的殊胜甚深之法有所领悟的、上等根器之所调化者，诸佛又教诫道：我以及断除所破的无我二者，都丝毫不存在。为什么呢？因为，如同我法之见是非真实的一样，该见的对治无我也是非真实的。因此，我法无有毫许存在，无我也不会有毫许存在。如经云：“迦叶，我者乃为第一边，无我者乃为第二边，此二边之中道即为无色无诤……”《宝鬘论》也云：“如是我无我，实有不可得，是故佛尽遮，我无我二见。”

正如《显句论》所云：“于所调之低劣、中庸以及殊胜之不同根基，而依次应机施教。”圣天论师也云：“先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。”又如经云：“犹如学文法，从字母入手，诸佛于众生，仅宣堪忍法。”《般若经》也云：“说有我者，不可行于般若波罗蜜多之境，说无我者亦复如是。”以及“虽悟此蕴空，菩萨住于相”等等都证明了这个道理。

【如果对方又提出：既然诸佛于我与无我二者都没有宣说，那么又宣说了什么呢？】

如果在胜义中的随一所诤等存在，则所谓的“宣说”也可以存在。但是在任何时候，所宣之词的对境都不存在，所以诸佛什么也没有宣说。

【为什么没有宣说呢？】

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

【为什么心的行境不存在呢？】

因为远离了生灭二边的缘故。

由此可见，在世俗名言中，如果具有善巧方便的佛陀没有以方便之法对不可思议的法性进行诠释，又有谁能够现量证达呢？谁都无能为力。所以，佛陀首先遵循世间法则，建立了区分器情世界因果差别等等的一切蕴界处存在的论点，并认为与其相一致的观点都是真实的；随后又宣说了“一切非真实”的观点；针对部分所调化者，又宣说了这两种观点；看待于有少许残余的此二见串习遮障没有放弃的所调化者，为了让他们通晓真如法性，又宣说了二者皆无的道理。对于除却了一切遮障的所调化者而言，就无需可说了。

诸法实相者，心行言语断，
无生亦无灭，法性如涅槃。

因此，在胜义当中的（诸法实相），是遮断了一切言语，也即以任何言语都无法表达的。如果追问其缘由，则是因为所缘心的行境已经被遮断了的缘故。

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

第六十六课

子二、（以假立而宣说真如）：

一切实非实，亦实亦非实，
非实非非实，是名诸佛法。

对下等根基，佛陀说一切法实有，又说一切法非实有；对中等根基，佛陀说一切法名言中实有，胜义中非实有；对上等根基，佛陀说一切法非实有非不实有。这就是诸佛所说的佛法。

既然一切万法的真如本来离戏，以语言没办法表达，以思维没办法分别，那么佛陀怎样宣说佛法呢？中观宗回答：虽然万法的本体不可言说，但佛陀针对不同根基的众生宣说了不同的法。

“一切实”，针对根基低劣的众生，佛陀首先说一切万法实有。在名言中，器情世界、业因果、前世后世等法本来无欺存在，因此佛陀在初转法轮的经典中随顺世间而宣讲一切万法实有存在，随顺世间是佛陀的特法，《入中论自释》中引经云：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者，我亦说有，世间说无者，我亦说无。”

“一切非实”，在劣根者具有一定智慧后，佛陀又宣说一切非实有，即为了打破众生对人我的坚固执著，佛陀宣讲了诸法不存在的道理。

实和非实是佛陀在初学者——下根众生面前所说的两个法门。对有邪见的外道及世间人，佛陀说业因果及轮回都存在；对有世间正见且堪受无我空性的众生，佛陀又说一切法非实。

“亦实亦非实”，在中根者面前佛陀说一切万法

既是实有也是非实有。或许有人认为这是矛盾的：有则不可能空，空则不可能有。但实际并不矛盾。因为在名言中，因果不会虚耗，前世后世也无欺存在，所以名言中一切万法可以说是实有的。但名言中的法在胜义中却是空性的，因为以中观理论抉择时，没有一个不空的法。这就是中观自续派着重抉择的观点。

“非实非非实”，在最利根的应成派所化众生面前，佛陀说一切万法非实有也非无实有。在抉择究竟的胜义谛时，名言中的实有当然不可能存在，没有实有的法，观待实有的无实也不可能成立。《大智度论》云：“常是一边，断灭是一边，离是二边行中道。诸法有是一边，诸法无是一边，离是二边行中道。”所以，从最究竟而言，一切万法是远离一切戏论的，根本没有任何本体可以成立。这就是所谓的诸法实相，也是佛陀对上等根基所宣说的真正的甘露妙法。

“是名诸佛法”，以上对三种根基所宣说的不同佛法，就是诸佛所宣说的妙法。宣说远离一切戏论的胜义实相当然是甘露妙法，但对不同根基的众生，以暂时或假立的方式宣说种种法门也是很有必要的。就像医生为治愈病人的各种疾病，而采取了暂时或究竟的各种手段一样，佛陀也针对下中上三种根基，分别宣说了不同法门。

对于这一颂，清辩论师和果仁巴大师都是根据三种次第来宣说的；月称论师的《显句论》中也有这个意思，只是没有明显的“三种根基或次第”的词句；而青目论师的讲义也说本颂是对三种根基宣讲的，只是次第和内容不太一样。

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

丑一、（胜义真如之法相）：

自知不随他，寂灭无戏论，
无异无分别，是则名实相。

唯是自己了知，并不依随他法；寂灭了四边的相执；无有语言的戏论；无有彼此相异的差别；无有心的分别——这就是真如的五种法相。

龙猛菩萨归纳了真如的五条法相：

一、“自知不随他”：对于真如，只能自己证知而不能依随他法。“自知”，真如法性只有佛的各别自证智慧才能彻底了知。禅宗也以“如人饮水，冷暖自知”说明要通达法界只有自己去体会。“不随他”的意思指要了知真如的本来面目，决定要离开推理及比喻等法，因为这些方法并不能如理如实地表达真如。

二、“寂灭”：一切万法的本体远离四边，恒时寂灭。经云：“无论诸佛出有坏现身于世或未现身于世，诸法之此法性本来即如是安住。”所以我们应该了解，不管佛陀出世、未出世，转法轮、未转法轮，也不管上师开示、未开示，一切万法的本性就是如此——恒时寂灭，这就是所谓的真如。

三、“无戏论”：本来戏论可以从心的执著方面讲，但《显句论》、《般若灯论释》都将这里的戏论解释为语言，说明真如法性是离开语言戏论的。说有不合理，说无不合理，说亦有亦无不合理，说非有非无也不合理，不管以什么语言都无法表达真如的本来面目。因为语言只是一种戏论，它只能落入一个边。

四、“无异”：即真如本性不可分。在世俗中，这是瓶子、这是柱子，瓶、柱可以分开；这是东山、这是西山，东山和西山也可以分开……但在胜义中，真如是无二无别、不可分的，其上无法建立种种差别。

五、“无分别”：即无有任何分别念。善恶、有无等种种心思就是分别念，我们可以分别种种世俗法，但对于真如却无法如此分别。经云：“若无心之行境，言语岂能解述？”所以真如远离任何分别念。

虽然真如实相或者大圆满、大中观的境界以语言无法真实表达，但透过这五种法相我们还是能对这一真如有所了解。了解真如的法相对修行人很重要，如果不懂真如的法相，当提到万法的真如时大家就会比较模糊，甚至连内道和外道的观点都分不清楚，因此全知麦彭仁波切在很多论典中都引用本颂，说明内道的真如法性并非外道不可思议的我。有了法相，大家就可以了解真如，也会知道证悟真如并不像想象得那么简单。有些人不了知真如的法相，在修行过程中出现一点点验相或者分别心稍微能安住，就认为自己已通达了法性：“我已通达真如了，我现在是大圆满的瑜伽士了，我一切都不需要取舍，干什么都可以了。”如果你所证悟的“法性”真的能以分别念去执著，那不要说大圆满的觉性，连中观的空性也不是。这些问题一定要分析清楚。万法的实相确实以语言无法表达，以分别念无法缘取，这只有得到一地菩萨等圣果的时候才能真正了知真如法性。据说有些上师说，在自己的眷属里面“一地菩萨有多少，七地菩萨有多少，成佛的有多少”。如果真是这样那倒非常好，那就请

这些“佛菩萨”看一看《入中论》，看自己有没有一地菩萨、七地菩萨乃至佛的功德。全知无垢光尊者在《法界宝藏论》中说：已经登地而没有圣者功德的人在这个世界上根本不存在。所以，有些人不要认为自己境界很高，如果本来没有高的境界还自认为有，那对自己的修行就会有一定的影响。依靠全知无垢光尊者的《七宝藏》和《四心滴》来衡量的时候，很多大圆满的境界并不是那么容易。因此，希望大家还是自己把握好自己。

丑二、（世俗真如之法相）：

若法从缘生，不即不异因。

是故名实相，不断亦不常。

从因缘而生的法与因不是一体也不是他体，这就叫世俗的真如实相。因果之间不是一体，所以不常；不是异体，所以不断。

世俗名言法的真如法相是什么呢？一切世俗法都依靠因缘而生，从因缘而生的法与它的因缘不是一体，也不是异体，这就是世俗真如的法相。

因缘而生的果法与因不是一体。如果是一体，那么在因位的时候果也应该存在。如果这样，那么农民种庄稼就没有必要了，因为种子上已经有果了；工人造瓶子、铁匠造铁锤没有必要了，因为原料中已经有果了；人们为了获得解脱而造作善业也没有必要了，因为善趣以及解脱的果现在就已经存在了……凡是为了果所做的一切都没有必要了，因为因和果的本体无二无别的缘故。但这些都合理。

因和果也不是他体。如果因果是他体，那么果就

可以从非因中产生，在果位的时候因也可以不灭而独立存在。这显然有很多过失。比如，种子跟芽如果是他体，那么芽就可以不从种子产生，而种子也不需要随着芽生起时坏灭。但实际上根本不会存在这种情况，所以因和果是他体也不合理。

正因为因和果不是一体他体，所以才不会堕入常边和断边。为什么呢？因为如果因果是一体，那么果位时因还存在，这样便有常的过失；但因果并非一体，因灭了才有果生起，所以并没有常的过失。如果因果是他体，那么果就不需要观待因，因灭了果也可以不生，这样便有了断的过失；但因果并非他体，没有因就不会有果，因灭了决定不生果，由于前后相续不绝，所以不会有断的过失。经云：“以有体起故，彼断不可得；以有体灭故，彼常不可得。”

因与果不是一体、不是他体，所以既不堕入常边也不堕入断边，这就是世俗真如的法相。

佛陀所说的缘起有胜义缘起和世俗缘起。胜义缘起前面以五种真如法相宣讲过了，而世俗缘起就是这里的不一不异、不常不断。世俗缘起有外缘起和内缘起，内缘起即善有善报、恶有恶报的道理；外缘起即外在器世界的因果规律，比如种子等因缘具足时会生芽。如果不依靠佛陀的教言，世间人根本不能了达这些道理。科学家无论怎样做实验也不可能发现世俗真如，他们也反驳不了这一真理，因为世俗真如是周遍的真理。我曾找过一些专家对这些道理做过研讨，你们也可以运用这些道理和自己的朋友或者有学问的人探讨。用佛教的观点来解释世间的问题很有必要，以这种方式可以引导世间人通达佛教的真理。

一切实非实，亦实亦非实，
非实非非实，是名诸佛法。

【既然如此，那么世间的名言法又是如何宣说的呢？】

世间名言法的具体宣说方式是这样的：首先针对钝根者，为了令其依照次第趋入真实之道，而宣说了诸蕴等一切万法都是真实实有的理论。之后为了令其舍弃这些耽执，又阐述了这一切并非真实的道理。

其次针对中等根基者，为了令其将前两种耽执一并抛弃，而宣说了在名言中真实存在，在胜义当中却并非真实的两种道理。

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

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

己二、宣说真如性之法相：

自知不随他，寂灭无戏论，
无异无分别，是则名实相。

【如果对方提出：那么，所证悟的真如法性又是怎样的呢？】

我们已经宣说过，它是超离于一切思维与诠说的。

【但总应该随顺世间名言而说明其法性吧。】

用因以及比喻等等所作的描述，他人不论怎样也是不能完全通达的。如同向有眼翳者描述没有眼翳的景象，即使用尽浑身解数来表达他们不能现见其本体的，无眼翳者之所见，他们也无法完全领会，最多只

会产生一个自己所见这一切，都是颠倒的分别念。只有用清除眼翳的药物将眼翳彻底清扫以后，真实的情形才会一目了然一样。

所谓“真如性之法相”，应当具备以下五种法相：

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

（二）寂灭了四边自性；

（三）无有“此法与彼法”等语言戏论；

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

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

若法从缘生，不即不异因。

是故名实相，不断亦不常。

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

第六十七课

丑三、（彼二摄义）：

不一亦不异，不常亦不断。

是名诸世尊，教化甘露味。

一切万法非一体也非异体，不是常有也非断灭，这就是诸佛世尊教化众生的甘露妙法。

本颂对两种真如作摄义，即“不一不异、不常不断”可以表达胜义和世俗的真如。

万法在胜义中是不一不异、不常不断的空性。以离一多因观察，某法要有自性，必须以一体或异体（多体）的方式存在，但一体并不成立，既然一体不成，多体更无法成立，因为它是在一体的基础上建立的。又因为诸法无有自性，故既非常有，又非断灭。所以，万法的胜义本性是不一不异、不常不断。而在世俗中，一切法都从因缘而生，所以因和果之间是不一不异、不断不常，这是世俗的真如实相。

抉择中观要分开二谛，世俗中一切万法无欺存在，胜义中不成立自性。《中论释·善解龙树密意庄严论》说：“归根结底，在圣者根本慧定中，寂灭实相是二谛无有差别，恰似虚空一般的；后得的一切万法都是缘起而生，犹如虚幻，远离常断的。”《中观四百论》云：“生既无所来，灭亦无所往，如是则三有，如何非如幻？”全知麦彭仁波切在《现观庄严论注疏》中也说：在胜义中抉择万法，一切都犹如虚空，了不可得；在世俗中抉择万法，一切又如梦幻泡影，这就是圣者所行持的妙法。《君规教言论》云：“知此显现之世俗，犹如水月梦幻理，一切悉皆不执著，了知如空之胜义。”

将二谛的真如结合起来，我们应该总结出修行的窍诀：入定应该安住在胜义如虚空一般的境界中，后得应该在如梦如幻中发菩提心、回向善根……

能闻思修持这样的妙法非常有善缘，因为这是诸佛世尊教化世间的甘露味。世尊是三界众生的导师，他为无有依怙者作依怙主，为无有救护者给予救护，为无有皈依处者作皈依处，不管什么众生，只要有信心，依靠佛陀的教诲甘露就能像天人获得不死甘露一样断除一切生老病死。《青目释》云：“是故说诸佛以甘露味教化，如世间言，得天甘露浆，则无老病死无诸衰恼，此实相法是真甘露味。”对后学者来讲，这样的甘露妙法才最珍贵。

虽然佛法是甘露味，但众多的人却无缘依止。就像病人虽病得辗转反侧却不肯服良药，众生虽然苦不堪言但还是不肯依止佛陀的甘露妙法。看到这种悲惨情景以后我们自然而然会生起大悲，因此希望大家依靠这样的佛法甘露，一方面尽力调伏自相续，另一方面也要发殊胜的愿：兴盛佛法、利益众生。上师如意宝经常开示：菩萨的百万大愿全部可以包括在《普贤行愿品》的十大愿王中，十大愿再归纳就是兴盛佛法和利益众生。这个教言法王起码讲过一百次，常住的老道友应该记得非常清楚。为了实现这个愿望，我们要心甘情愿舍弃自己的一切，无私奉献自己的身语意。

闻思佛法的目的就是兴盛佛法、利益众生。在座的道友多数都是二十到四五十岁的人，一般来讲十八九岁的人思想就比较成熟了，所以大家应该树立

自己人生的目标。如果自己是小孩子，可能也很难有什么大的目标；如果是为了治病、发财，那也不会有学佛的真正目的；但真正的修行人一定要有大愿：获得解脱，利益众生，这就是我们最大的目的。

好的学校总能培养出一些人才，但如果学生自己没有什么理想，也不一定会有什么作为。色达喇荣五明佛学院作为世界上著名的佛学院，本来可以将每一位道友培养成对佛教有贡献的人才，但如果自己的发心是为了钱、为了名声，那么你就不可能对佛教有什么真正的贡献。所以，学佛一定要有良好的目标，相续中一定要有颗利益众生的心。虽然个人的能力有限，但在力所能及的情况下大家应该将佛教的甘露妙法尽心尽力向世人传播。所以，希望大家不要整天想着将来过美好的生活，也不要只是为了逃避现实生活而躲在这个山沟里，这些都没有意义。

目标树立之后，就要在守持清净戒律的基础上闻思修行，最起码也要坚持五六年，这样才有能力度化众生、弘扬佛法。刚刚学佛的道友不要着急去度化众生，否则在教化众生的过程中，很可能自己反被世间人“度化”了，有这种危险性。《大智度论》讲：“自不能度安能度人？如人乘船中流坏败，欲度他人反自没水；又如少汤投大冰池，虽消少处反更成冰。”有些人也太过分了，连佛教的基本道理还不懂，什么叫菩提心都不知道，就嚷嚷：“我要去给别人传法，我要去弘扬佛法！”这太不现实。弘扬佛法是很好，但要有相当的资格，就像具足了一定资格的人才能当老师，或者具足一定资格的人才能传播某种学问一样。

癸三、（如是宣说之果）：

若佛不出世，声闻已灭尽，
诸辟支佛智，从无依而生。

在诸佛不出世、声闻罗汉已灭尽的时候，诸辟支佛将在不依靠任何善知识的情况下靠自力而生起智慧。

辟支佛指缘觉，也叫中佛。缘觉不依靠善知识，他的智慧是无依而生的。《大圆满前行引导文》中说：“前一佛陀的圣教已经结束，到后一佛陀的圣教尚未出现之间，称为圣教空世。在此期间，除了具有因缘的福德刹土中有独觉出世以外，根本就不存在讲闻修行。”本颂的后两句在《般若灯论释》中译作：“然有辟支佛，依寂静起智。”《般若灯论释》的释文中说：“如《三密经》说：‘辟支佛依寂静故起实，智慧者由身心寂静为因故，智慧得起。’”由此可见，清辩论师只强调了发起智慧的因是身心寂静这一点。而月称论师则强调了“无依”和“寂静”这两点，如《显句论》云：辟支佛智不依善知识，唯依五蕴身心之寂静。

本颂虽然宣讲了获得缘觉果，但并不只是宣说缘觉的境界。实际上，缘觉所证的空性与菩萨证悟的空性相比，就像牛蹄迹里存留的水与大海的水一样，差别悬殊。本颂之所以不讲菩萨果只讲缘觉果，只是以缘觉为例来说明修学中观即使今生没有得到解脱，在来世也必定能得到解脱。就像如果今生获得了无上大圆满法，即使此生未证悟，那在中阴或来世也一定可以解脱。《中观四百论》亦云：“今生知真性，设未得涅槃，后生无功用，定得如是业。”《中观四百论》

这个颂词很重要，不仅清辩论师的《般若灯论释》引用了此颂，在月称论师的《显句论》和果仁巴大师的注释中也都引用了。

有些人会问：缘觉既然是“无依”（不待因缘）而成就，又如何是“如是宣说之果”（即为何要观待前世串习般若空性为因缘）？其实缘觉的证悟也是依靠以前对中观法门的串习，缘觉前世对般若空性有所了解以后发愿：“愿我在以后佛不出世、声闻灭尽的时候获得独觉果。”这样后世就无依而生起了智慧。由此可见，龙猛菩萨这个颂词直接宣讲了缘觉得果的情况，但间接却说明只要即生通达了中观，来世三乘的解脱都很容易得到。

对于修行人来讲中观见非常重要，不必说现量证悟空性，也不说在理论上彻底通达，单单对般若空性生起合理的怀疑也足以引导我们迅速获得解脱，如《中观四百论》云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”

所以，大家一定要依靠各种理证生起中观正见。很多道友确实对中观法门下了功夫，有的甚至在一两年时间里已经真实通达了中观的无二正见。当然，只有一地以上的菩萨才能真实证悟中观，但凡夫修行人只要再三闻思修习，也一定能生起中观正见。有的上师也讲过：如果闻思久一点，又非常精进，那凡夫人也可以从理论上通达中观。如果打好了中观的基础，那么大圆满本来清净的见解也很容易通达，而没有通达中观却想依靠大圆满获得解脱就非常困难。全知无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中也经常引用

《中观根本慧论》的颂词来印证大圆满的本来清净见。而且，一旦通达了中观，对佛法的信心就会越来越增加，对世间法的希求则会渐渐熄灭，而利他的大悲心则无勤生起。

了知此理以后，大家应力求生起中观正见及中观的证悟，这并不是不可能。“文革”期间藏地的环境极其恶劣，善知识无处寻找，佛法的只言片语也得不到，但就在那样的情况下，许多高僧大德依靠稳固的般若空性见解修行不辍，最终获得了解脱。尤其是有些密宗行者，他们在监狱里获得了虹身成就，这样的事情相当多。所以大家对中观法门要精进闻思修习。

总之，只要我们的相续中种下了般若空性的种子，很有可能即生现前解脱；不行的话，中阴时也可依靠空性法门的修习获得解脱；再不行的话，来世也一定会现前空性的证悟。

壬二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“极勇猛，色非是我非是无我，乃至受想行识非是我非是无我，若色受想行识非我体非无我体，是名般若波罗蜜。”

《空寂所问经》云：“一切众生，竖我见幢，张无明帆，处烦恼风，入生死海。诸佛大悲，张大教网，捞漉天人，置涅槃岸。”

经云：“无我无众生，无人无受者，但众缘名身，佛得如是解。”“不二安隐门，能破诸邪见，诸佛所行处，是名无我法。”

《中观根本慧论·观我法品》 传讲圆满

不一亦不异，不常亦不断。
是名诸世尊，教化甘露味。

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

种子与苗芽之间并非一体，否则会有能生所生为一体等过失，所以不存在种子（不毁灭）而迁移至苗芽的恒常；也并非异体，否则会成为种子不存在而苗芽却依然尚存等情形，所以也没有种子断灭的过失。

归根结底，在圣者根本慧定中，寂灭实相是二谛无有差别，恰似虚空一般的；后得的一切万法都是缘起而生，犹如虚幻，远离常断的。

已三、修习真如性之果：

感悟到真如法性之义的菩萨们，即能究竟五道十地，证达无住涅槃。

作为声闻缘觉种性者，也即仅仅以自身的寂灭作为追寻目标的补特伽罗，如果能趋入佛陀所宣说的无我真如法性，就能以该真如法性，而得到永远摧毁老死的涅槃。即使因为善根尚未成熟，而不能在今生获得解脱。但以今生修行的因缘力，也必定能在他世获得解脱。

若佛不出世，声闻已灭尽，
诸辟支佛智，从无依而生。

（原译：若佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。）

【如果对方提出：这不一定，因为有可能在来世不能具足解说真如法性的善知识等因缘。】

以修习法性而摧毁三有的真理，在任何时候也是

无疑或无欺的。即使圆满正等觉诸佛没有出世，声闻已经灭尽而没有住世，前世修行过的辟支佛之智慧，也会在没有其他导师的情况下产生，也即该智慧的产生，无需依靠寻找善知识等其他外缘。

这一切表明，因为真如法性之力量巨大无比，一旦与此甘露妙味相遇，就一定会获得涅槃，这一点毋庸置疑。所以，我们应当像常啼菩萨寻找智慧佛母一样，不惜舍弃身命地去寻求真如法性之义。以上所宣说的，就是声闻行人所理解的真如法性之重大意义。

而作为菩萨，则应当了知（《般若摄颂》所说的）“无量盲人无引导，不能见道入城郭，缺慧五度无眼导，无力能证菩提果”的道理，（一切行为都要以智慧为基础。）如果能对缘起之法进行观察，就必定会获得正等觉之果位，这是任何人都不可阻挡的。

缘觉所理解的真如性，并不是前面通过观察我而灭尽我与我所的智慧。

因此，归纳本品之宗旨，即主要宣讲了两种无我的修法精要。在“业烦恼灭故，名之为解脱”以前，为补特伽罗无我[人无我]的共同观修次第；其后至“不一亦不异，不常亦不断”为法无我的不共修法。

《中观根本慧论》之第十八观我法品释终

第六十八课

十九、观时品

戊四、(抉择时间为空性)分二：一、破时间自性成立；二、破彼之能立。

《中论》学习到现在，法我、人我、有实法已抉择为空性，现在要把时间也抉择为空性。人们多认为时间存在，口头上说：“昨天、今天……”心里也想：“我的时间太紧张了……”这在人们心目中已形成了牢固的概念，所以佛陀也随顺世人的观念说时间存在，如：三世、无量劫……但时间只不过是名言假立而已，在真实胜义中时间并不存在，如《般若经》云：“过去不可得，未来不可得，现在不可得。”“三时平等性故。”

只是以教证说“时间不存在”，恐怕难以当下遣除世人对时间严重的耽执，故以中观理证观察时间非常有必要。在学习中观的过程中，我们的实执很容易被打破，打破了实执也就打破了对现实生活根深蒂固的耽执，没有耽执修行自然会非常成功。但大家要知道，虽然在听受中观法门的时候会有一些空性的感受，但这种感觉一会儿就会烟消云散。这不是别的原因，就是因为无始以来我们总在串习实执，而不曾串习过空性的缘故。所以大家应长期闻思修空性法门。

己一、(破时间自性成立——观时品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、(以理证广说)分二：一、破三时自性成立；二、破自性成立之能立。

辛一、(破三时自性成立)分三：一、破现在未来时；

二、以此理类推其他时；三、以此理类推其他法。

壬一、（破现在未来时）分三：一、破现在未来观待过去；二、破现在未来不观待过去；三、彼等摄义。

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

子一、（破过去时有现在未来）：

若因过去时，有未来现在。

未来及现在，应在过去时。

如果观待过去时才有未来和现在，那么未来及现在就应存在于过去时。

人们认为现在和未来的时间肯定存在。比如我正在讲经说法，这是现在；我明天要去什么地方，这是未来。下面以观不观待过去来打破对现在和未来的执著。

“若因过去时，有未来现在。”“因”就是观待。如果说要观待过去才有未来和现在，那么“未来及现在，应在过去时。”本颂前两句是对方的承认，后两句是发太过。在名言中，一个法要观待其他法而成立，那它就一定要和所观待的法同时存在，比如这边和那边、大和小、长和短……同样，现在和未来要观待过去就要在过去存在，如果在过去不存在就没办法观待。

但这有很大的过失。为什么呢？如果现在在过去存在，那么现在就跟过去成了自体，这就有现在成了过去以及过去还没有过去等过失；如果未来在过去存在，那就有过去还没有产生以及未来已经过去等过失。换句话说，过去就如昨天，现在就如今天，未来就如

明天，如果今天和明天要观待昨天才有，那么今天和明天就要存在于昨天，否则便无法观待，这显然不合理。

或许有人会想：父子也是互相观待，但先有父后有子，既然如此，现在和过去不必同时也可以观待。但这种观待只是假立，故父子可不必同时；而真实的观待必须两个事物同时存在。在过去的时候未来和现在并不存在，那又怎能观待？石女的儿子不能观待柱子，虚空中的鲜花不能观待人，同样未来和现在不能观待过去。

子二、（破过去时无有现在未来）：

若过去时中，无未来现在。

未来现在时，云何因过去？

如果在过去时中没有未来及现在，那未来及现在怎么观待过去呢？

对方为了避免上述过失，转而说在过去中并无现在未来。那请问：在过去的时间中未来和现在不存在，它们怎么观待过去呢？无法观待。能观待的法不存在，所观待的法即使存在也无济于事，就像石女的儿子一点都不存在，虽然柱子存在，但石女的儿子能不能观待柱子呢？当然不能。因此，在过去中没有现在和未来的承许不合理。

全知麦彭仁波切说过，时间只是人们的分别念假立而已，只有依靠某个事物才能安立三时。比如瓶子还未产生叫未来的瓶子，瓶子已经产生而相续未灭称为现在的瓶子，瓶子产生以后灭尽了称为过去的瓶子。所以，只有依靠瓶子等事物，才可以安立过去、现在、

未来，而三时自己的本体丝毫也不成立。《中论释·善解龙树密意庄严论》云：“它们（指三时）之间的差别，是以现在的一个瓶子的毁灭、驻留以及能够产生的角度而安立的，而时间自身的本体丝毫也不成立。”正因为时间是在瓶子的不同阶段上安立的，所以人们执著的时间只不过是分别念或语言的虚构而已，除此之外真正的时间本体根本不可能存在。

或许有人认为：过去和未来的确不存在，但现在应该存在。人们总认为一切法正在显现的“现在”是存在的，比如我“现在”正在讲经说法。但对所谓的“现在”观察时，除了心的安立和口头的表达以外根本没有真实性。

时间是这样，一切诸法也是如此。当我们以中观理证的分析从而对万法皆空的道理生起了不可退转的信心，这就说明有了中观的见解。法王如意宝宣讲过这样的教言：通过中观的观察方法了达外境及心都丝毫不可得，这是大中观；通过安住的方法认识心的本性，这是大手印；通过分辨心和觉性从而认识心的本来面目，这是大圆满。这个教言很短，但内涵却相当深刻。

癸二、（破现在未来不观待过去）：

不因过去时，是故无二时。

不观待过去时就不会有未来现在二时。有人认为：时间独立存在，未来的时间在未来的位置上，现在的时间在现在的位置上，过去的时间在过去的位置上，未来和现在不需要观待过去。

这种观点更不合理。因为，直接观待过去的正在

停留的阶段称为现在，间接看待过去的还未出现的阶段称为未来。《显句论》说：过去是现在的直接看待因，因为它对现在的出现有直接的作用；过去和未来中间隔着现在，它对未来的出现有间接的作用，所以过去是未来的间接看待因。这也是人们共同承许的道理。因此，三时并不像三根柱子那样孤零零地存在，而是彼此互相看待，如果互相不看待则不可能独立自主存在，因为离开了过去，再没有任何理由可以令现在未来成立。

癸三、（彼等摄义）：

既无未来时，亦无现在时。

既没有未来的时间，也没有现在的时间。未来和现在看待过去不合理，不看待过去也不合理，除此之外它们也无法成立；而瓶等事物现在存在以及未来能够产生也只是“现在”“未来”的假立依靠处，并不能真实成立这两个时间。所以，未来和现在不存在。

这里虽然只是遮破未来现在二时，并没有直接破过去，但过去时也没有自体。《中观四百论》云：“过去若过去，如何成过去？过去不过去，如何成过去？”

既然三时都不存在，那认为时间有本体只不过是分别念的假立。如果谁能出示具有说服力的证据，那我们也可以相信时间存在。但它毕竟无有本体，所以不可能有说服力的证据。就像石女的孩子，即使想方设法安立也无济于事。所以实有的时间根本不存在。

要真正打破对时间乃至万法的实执必须要长期努力。仅仅闻思一两年或几个月很难树立起真实的定解，所以初学者很难不受外境的影响。而在学院呆过十年

八年的人出去还是不会受太大的染污，毕竟佛法的串习比较深厚。就像一些老党员，一生都在唯物主义的教育下成长，不管冬夏总是戴着“红军帽”，见解也很牢固，谁说也不改。

前段时间有个居士打电话过来说：“我已经皈依一年多了，对学院有很大的信心，我每天上午看书，下午……”听了以后我都非常惭愧，好像闻思修了好多年还不如他。但到现在已经过了几个月，他一直没来电话，我给他打了一个电话后才知道，这几个月以来他基本没有看书，信心、精进都不怎么样了。而长期呆在学院的道友，虽然大的进步不敢说，但的确不容易退失。外面的人虽然偶尔有一些信心和精进，但由于环境的影响所以很难持久。就像《入菩萨行广释》所讲的那样：“凡夫的念头刹那刹那变化不停，尤其是学佛修正法的意念，如同闪电，只有一刹那，非常的短暂、偶然。”全知无垢光尊者临圆寂时说：凡是随学我的人，一定要长期依止善知识，长期依止寂静处。修行佛法确实要有这样的品性。

十九、观时品

丁十九（观时品）分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

《般若经》云“过去不可得，未来不可得，现在不可得”以及“三时平等性故”等，宣说了时不存在的道理。

戊二、品关联：

【如果对方提出：诸法是存在的，因为诸法是建立三时的因。而且，包括佛陀不是也提及过“三时”吗？】

为了证明时不成立，本为空性而宣说本品。

此品分二：一、遮破时之本体；二、遮破时之能立。

己一（遮破时之本体）分二：一、观察三时之理；二、以此理亦可遮破他法。

庚一（观察三时之理）分二：一、结合过去而破；二、类推余法。

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

壬一、遮破观待而成立：

若因过去时，有未来现在。

未来及现在，应在过去时。

时间是不可成立的。（我们可以用下面的理由来进行破斥：）如果现在和未来的自性存在，那么请问它们是与过去相观待，还是不相观待呢？

如果是第一种情况，也即现在与未来是与过去相观待而成立的，则成了现在与未来成立于过去时中。如果存在于过去时中，则此二者就有成为过去的过失。

若过去时中，无未来现在。

未来现在时，云何因过去？

如果现在与未来不存在于过去时中，那么现在与未来又怎么与过去相观待呢？如果能观待的法都不存在，却声称“其观待他法而成立”，就如同观待人而成立石女的儿子一样。

所谓的过去，是指瓶子等法在产生之后已经毁灭；所谓的现在，是指产生之后尚未毁灭；所谓的未来，是指可以出现的法尚未出现，或者指该法自身尚未得。它们之间的差别，是以现在的一个瓶子的毁灭、驻留以及能够产生的角度而安立的，而时间自身的本体丝毫也不成立。

壬二、遮破不观待而成立：

不因过去时，是故无二时。

（原译：不因过去时，则无未来时，亦无现在时，是故无二时。其中中间两句，在藏文版中移至下一科判。）

【如果对方提出：现在和未来是不观待过去而成立的。】

（如果是这样，）则现在与未来二者自身也不可能成立，如同驴角一样。

壬三、摄义：

既无未来时，亦无现在时。

因为无论是否观待都不可成立，所以现在时与未来时也不可能成立。

第六十九课

壬二、（以此理类推其他时）：

以如是义故，则知余二时。

以上述的观察方式类推，则可了知观待其余二时的时间也不成立。

“余二时”指从其他两个时间的角度进行的观察：以现在作为所观待的法来遮破过去未来，以未来作为所观待的法来遮破过去现在。具体破法就是前一科判“破现在未来时”的方式。首先遮破未来过去二时。请问：未来过去观不观待现在时？如果承许观待现在时，那么未来过去应该在现在时中存在，这样便有现在变成过去未来的过失；如果说未来过去在现在时不存在则不合理，这就像石女儿无法观待柱子那样，未来过去根本没办法观待现在。如果承许不观待现在时，那么未来过去也就无法成立。所以，未来过去只是分别念以及口头上的说法而已，实际并不成立。

其次遮破过去现在二时。请问：过去现在观不观待未来？如果说观待，过去现在就在未来中存在着，这样便有很多过失；如果未来中不存在过去现在，也就无法观待了。如果说不观待，那么过去现在就无法成立。

本论对过去作为所观待从而遮破未来现在的道理作了较广的论述，以现在和未来分别作为所观待也可以同样推理。这样，未来、现在、过去三时就全部被遮破了。对时间的遮破在《中观四百论·破时品》中也有深入的分析，大家可以参考。

另外，《量理宝藏论》从名言的角度承认现在刹那。比如以最尖锐的针迅速穿透一百张纸，穿破每一张

纸的时间可以安立为一个刹那，而正在穿破这张纸的刹那就是现在，这个现在的刹那是无分的、是存在的。但这样的现在刹那却经不起胜义观察。这个刹那其实就是穿破一张纸的时间，而这张纸的上下微尘绝不会是一体，上面有上面的微尘，下面有下面的微尘。既然如此，针尖接触上面微尘的时间和接触下面微尘的时间就不会相同，这就说明这个刹那还可以分，这样一来，所谓的现在刹那也就不成立了。

我们执著的东西很多，归纳起来就是有实法、无实法的执著或者人我、法我的执著。打破这些执著的理证完全是龙猛菩萨凭自力宣说的。我们并不强迫任何人去接受《中论》的这些推理，但任何哲学家、科学家却不得不承认这些推理。因为只要是智者就应该勇于面对真理，如果面对事实却拒不接受，甚至还要扭曲真理，那就不是智者的所为了。作为佛教徒，如果我们能完全通达中观的密意，那么在不信佛教或者虽信仰却不明空性真理的人面前，我们就可以用颠扑不破的理证把他们如山般的邪见彻底摧毁。这也是我们闻思中观的必要性。

壬三、（以此理类推其他法）：

上中下一异，是等法皆无。

上、中、下以及一、异等法都不存在。以抉择三时不成立的观察方式可以类推他法，比如上等、中等、下等，欲界、色界、无色界，上根、中根、下根，善、恶、无记，左、中、右，好、中、坏，聪明、中等、愚痴……这些互相观待的法皆为空性。

以上中下三根为例。上根和中根观不观待下根？如果说观待下根，那么下根就应具足上中根，这样下

根者就成了上中根；如果说虽然观待，但下根并不具足上中根，那所谓的观待也就成了虚言。如果说不观待下根，那么上中根就无法安立，因为下根是上中根安立的基础。这样便遮破了上根和中根。之后，又可以同样遮破上根和下根、中根和下根。这样一来，三根都无法成立了。

不仅是三种根基，世间所有互相观待的三法都可以用这种推理来观察。因此，千千万万互相观待的三法都只是众生分别念的安立，其本质完全不存在。

依上面的理证类推可以将一个以及多个之法都抉择为空性。“异”字在藏文中不明显，它应该是二三或更多的意思。

辛二、（破自性成立之能立）分二：一、破能立之量；二、破能立之物。

壬一、（破能立之量）：

不住时不得，而于可得时，
驻留不可得，云何说时量？

不驻留的时间上不可得时量；只有在驻留的时间上才可得时量，但驻留不可得。既然如此，怎么能说时量存在呢？

这里的能立之量，就是时间单位，也就是能量；而所量则是指时间。时间单位能衡量时间，就像尺寸可以衡量布匹一样。对方认为：时间应该存在，因为时间的量：年、月、日、小时、分钟、秒……存在的缘故。如果时间不存在，这些时间单位衡量什么呢？

对方的观点好像有道理，但这也不过在世俗名言中暂时可以成立，在胜义中仍然无法成立。如果时间

单位成立，当然时间也可以成立，但时间单位如何成立呢？是在安住的时间上还是在不安住的时间上成立？如果说在不安住的时间上有时间单位，这显然不合理。不安住的时间，即生即灭，迁变不息，不会有刹那的驻留，这样的时间如何衡量？又如何在它上面建立刹那乃至日、月、年等时间单位？就像一件衣服，如果它存在，那我们可以用尺寸来衡量它；如果它不存在，那衡量什么呢？

如果说在安住的时间上建立时间单位，这也不合理，因为以现量比量都得不到产生以后一直不灭的时间。比如，真正观察所谓的今天，在迁流的小时、分钟、秒以外并没有一个驻留的“今天”。

本颂的推理方式有点特殊，希望大家好好思维。

壬二、（破能立之物）：

因物故有时，离物何有时？

物尚无所有，何况当有时？

依靠事物才有时间，离开了事物哪有时间？事物尚且不存在，更何况时间呢？

颂词的前两句是对方的观点。对方认为：时间肯定存在。依靠事物才有时间，离开事物则不会有时间；既然瓶子等事物存在，那么瓶子的过去、现在和未来必定成立。

中观宗破曰：“物尚无所有，何况当有时？”但事物尚且没有，怎么会有时间呢？从因上观察，瓶子、柱子等法非自生、他生、共生、无因生；从体上观察，任何法不成立一体也不成立多体；从果上观察，有果无果皆不生，所以事物的本体不存在。既然事物的本

体一丝一毫也不可得，那么依靠它的时间又从何而来？就像如果石女的儿子存在，也可以说他的相貌怎样；但他并不存在，那怎样描述他的相貌呢？所以时间无法成立。

总之，所谓的时间只是一种虚幻无实的法，胜义中根本得不到。

庚二、（以教证总结）：

《放光般若经》云：“佛告须菩提：‘时非色法非无色法，非受想行识法，非无受想行识法；非生法，非无生法；非住法，非无住法；非异法，非无异法；非坏法，非无坏法；非受法，非住法，非出法，非无受无住无出法；乃至非老相，非病相，非死相，非青相，非啖相，非坏相，非散相，非无老无病无死无青无啖无坏无散相。须菩提，若非色非生非住非异非坏相者，是名般若波罗蜜。复次须菩提，若非色非非色，乃至非受想行识非非受想行识者，时即非时亦非非时，若时非时非非时不可言说者，是名般若波罗蜜。’”

《妙臂请问经》云：“菩萨摩訶萨了知三世所有诸行。已起故，说名过去世；未起故，说名未来世；起时故，说名现在世。此现在世阴界入等住者，了知不住，何以故？一刹那时不住故。此一刹那即有起时，住时差别，以刹那不住速灭故，定无有时。”

《大象妙力经》云：“若法有自性，则声闻、缘觉、佛陀应能了知；且若恒常之法有，则智者不得涅槃，不灭戏论矣。”

《中观根本慧论·观时品》传讲圆满

第七十课

二十、观因果品

己二、（破彼之能立）分二：

一、破承许时间为能生果之俱生缘；

二、破承许时间为果之生灭因。

本品抉择因果的空性。以本品的理论或者《十二门论》中观察有果无果的理论来观察，任何实有的因果都不可能得到。中观宗并不否认名言中如幻如梦的因果，但名言中如幻如梦的因果只能在众生的分别念面前存在，当能取所取彻底灭尽的时候因果就不存在了。

有些人经常讲“万法皆空，因果不空。”如果是为了劝诫人们信受因果，暂时这样讲也可以。但真正观察时，既然在胜义中万法都空，那为什么单单因果不空呢？难道因果成了堪忍之法？佛经中处处说万法皆空，所以因果也应该是空性。说因果是空性并不会诽谤善有善报、恶有恶报的世俗名言。比如，梦中有人用刀砍我的手，刀子是因，我当时的疼痛是果，这种因果完全可以建立。梦毕竟不是实有的，虽不实有但又可以显现因果，这就说明本体空性不会妨害世俗显现。

中观宗不同于持断见者，他们不分胜义和世俗，一味否认前世后世等业因果；而中观宗却承认世俗中如幻如梦的因果，只是承许在胜义中因果与阳焰无别，毫无自性。

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

辛一、(以理证广说)分四：一、观察因果二者而破；二、观察果之本体而破；三、观察因之本体而破；四、彼等摄义。

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

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

子一、(因缘和合有果不合理)：

若众缘和合，而有果生者。

和合中已有，何须和合生？

如果在众缘和合中已有果法，而后方有果法产生，既然和合中已有果法，又何须因缘和合而生呢？

因缘和合生果是一种普遍的认识。有人认为因缘和合之所以能生果，是因为在因缘和合中果已经存在。比如，正是因为种子、阳光、水分、农民的勤作等因缘和合中先有苗芽，苗芽才能产生。这主要是数论外道的观点，他们认为果法在因位中先以不明显的方式存在，之后才产生果法。

这种观点是不合理的。《显句论》说：盘子里本来具足了酸奶，就不必再具足了。同样，如果因缘和合中本来就有果，那就不必生果；如果有了果还要生，那就有无穷生、无义生等过失。

另外，如果果法在因位中已经有了，那它与因是无二无别还是他体？如果是他体，以可见不可得因就能遮破，因为在因法中根本见不到他体的果法。如果

是一体，那么除了因法以外就不应该再另有果法，但实际上因法与果法毕竟是不同的。并且，如果因即是果，那吃食物就成了吃不净粪，穿衣服也成了穿棉花种子，如《智慧品》云：“因时若有果，食成啖不净；复应以布值，购穿棉花种。”

子二、（因缘和合无果不合理）：

若众缘和合，是中无果者。

云何从众缘，和合而果生？

如果在众缘和合中没有果，那如何从众缘和合中生果呢？

胜论外道及某些内道宗派认为：在种子、地、水等因缘和合中并没有苗芽，和合以后才产生果法。

这种观点也不合理。为什么呢？因为如果在众缘和合中无果，那和合以后也不可能生果。

《显句论》说：既然沙中本来没有油，那具足多少这样的因缘也不会生油。《澄清宝珠论》云：“纵然以亿万因缘聚合，本来无有之法，不能使彼转变成有者，如聚何种因缘，亦不能使兔角变有者。无者不观待任何法也。”比如，一百个人每个人都没有钱，那他们聚合后也不会有钱。所以，种子上没有芽，水里面也没有芽，阳光里也没有芽……既然在分开的各个因缘中都没有芽，那它们的和合中也不会有芽。

子三、（因缘和合中有果不可得）：

若众缘和合，是中有果者。

和合中应有，而实不可得。

如果众缘和合中有果，那么和合中应该有果可得，而实际却不可得。

对方认为众缘和合中有果。破曰：如果和合中有果，

那果法就应该可得，但果法不可得之故，所以因缘中没有果法。比如，如果在种子、地、水、阳光、农民的勤作等因缘中存在苗芽，就应该可以得到，但实际上却得不到苗芽，所以因缘中不存在苗芽。

如果对方进一步狡辩：芽等果法并不是没有，只是有不可得的原因作障碍才不现。

但这些不可得的因素根本不存在。《显句论》中明确宣说了八种不可得的原因：一、远而不可得。如鸟飞得很高，因为太远而不可得。以前在美国时，上师如意宝一家三人乘坐一架私人飞机飞入高空，我们在地面上都看不到了。二、近而不可得。如敷在眼上的眼药以及组成眼根的色法，因为太近而不可得。三、细而不可得。如微尘因为特别细而不可得。四、错乱而不可得。根识被眼翳染污以后，不能见到外境的真相而显现毛发；或者在捏着眼睛时不见真月而见到二月。五、坏根而不可得。眼根坏了以后全然不见外面的色法。六、阻隔而不可得。被墙壁隔开以后，眼根不能见到墙外的东西。七、不现身不可得。鬼神等不以色法的形象出现，凡夫人就看不到。八、心专注不可得。当一心一意专注在某个事物上时，其他事物虽然显现，但却视而不见，听而不闻。如果存在这八种原因中的一种，致使不能得到芽等果法，那我们也不否认因缘中有果。但哪一个原因存在呢？远而不可得吗？种子就放在眼前；近而不可得吗？不远不近……这八种不可得的原因都远离了，但却得不到果法，这就说明因缘中根本没有果法。

总之，以可见不可得的理论可以轻易遮破因缘和合中有果的说法。

子四、（因缘和合中无果则因与非因相同）：

若众缘和合，是中无果者。

是则众因缘，与非因缘同。

如果众缘和合中无果，那么众因缘则与非因缘相同。

如果在因缘的聚合中不存在果，那么因缘就成为非因。为什么呢？因为因和非因是观待有无果法安立的，比如油菜籽里有油，所以它是油的因；沙子中没有油，所以它是油的非因。因此，既然因缘也像非因一样不存在果法，那因缘就成为非因了。

当然，有部、经部、唯识三宗都不承认“因缘和合中无果则因与非因相同”，他们认为因与非因之间有很大差别，一些中观论典将这些差别归纳为三点并一一破斥：

首先，他们认为因能生果是一种自然规律。比如，当水、土、阳光等因缘具足时青稞的种子就可以产生苗芽，而具足再多因缘沙子中也不会产生一滴油，所以因不等同于非因。但这种说法不合理，自然规律毕竟只是分别念假立，在胜义中并不成立。

其次，他们认为因能生果是现量所见。比如，农民春种秋收完全是现量所见。这也不合理，因为根识现量只是世俗，在胜义中现量所见完全不成立。

最后，他们认为因有生果的能力，而非因不具有生果的能力。但因和能力是一体还是他体？如果是一体，那么独立的种子就应当能生果，因为种子本身就具有生果的能力；如果是他体，那么生果就不用种子了，因为能力才是果的生因。因此，对方的观点不合理。

对方所谓的自然规律、现量所见、生果的能力等能立都与所立一样不能成立。

这样遮破之后，或许有人会问：那是不是中观宗不承认因缘和合生果？不是。中观宗在这里是从胜义的角度破斥因缘生果的，并不遮破世俗中的因缘生果，因为世俗中的生只是如幻假立的无自性生，并不是真正的生。这种生以名言量可以成立，如果破斥了这种生，那世俗中造善业、恶业后因缘聚合时感受快乐、痛苦等因果规律也就被一概否定了。

二十、观因果品^[65]

^[65] 本品藏文原意为观和合品，因本意相差不大，故尊重鸠摩罗什原译，未作改动。

丁二十(观因果品)分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

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

戊二、品关联：

【如果对方提出：时间是存在的，因为它是产生诸法的俱有缘^[66]。如同苗芽，是由种子、五大以及时间等因缘和合而产生的。经中也云：“因缘和合时，果报即成熟。”】

^[66] 俱有缘：与近取因共同生果，主要生起非质流部分者，例如生苗芽时具备的水、肥、暖、湿；成为陶罐因素的人工；成为心识增上缘的感觉器官等。

为了证明和合不成立而宣说本品。

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

已一（遮破以因缘和合而生果）分三：一、破于和合后生；二、破与和合同时生；三、破于和合前生。

庚一、破于和合后生：

若众缘和合，而有果生者。

和合中已有，何须和合生？

从因缘的和合中，不应该产生果法。其原因如下：我们可以追问，该果法是已经存在于因缘的和合当中而生，还是没有存在于因缘的和合当中而生呢？

如果从因缘的和合中，产生了果法，并且在该和合中，果法早已经存在，那么果法又何需从和合中而生呢？因为果法在因时已经成立，在后来的和合中，又能产生什么新的东西呢？就像盘子中已经存在（的东西），就不会由盘子产生一样。

若众缘和合，是中无果者。

云何从众缘，和合而果生？

如果果法是从因缘的和合中产生的，并且在该和合中，果法并不存在，那么果法又怎能从因缘的和合中而生呢？因为在和合中果法并不存在，就像沙中不存在芝麻油一样。

若众缘和合，是中有果者。

和合中应有，而实不可得。

如果在众多因缘的和合中，果法以自性而存在，则在该和合中，就应该能以量而得到所谓“该果法”。然而，在和合中却不能以正量得到（果法），因可现量不可得的缘故。

【如果对方辩白道：（在众因缘的和合中，）果法是存在的，只是不能看见而已。因为使其明显的缘不具备，所以才不能看见。（虽然不能看见，但它却是存在的。）】

你们怎么能证明它的存在呢？以比量、比喻量^[67]还是教证呢？

^[67] 比喻量：根据已知类似或例证的正确理由，以推测对自己为荫蔽之事物也是这样的例证。如：认为苗芽是谛实无，有如镜中之影像；野黄牛有如黄牛等等。

【我们可以用不存在的法不可生的比量来证明。】

但你们的这个理由，用已经存在的法也不可生的道理，就足以将其驳得片甲不存。

【既然从两方面来进行观察，都可用比量来证明其与理相违，也即在和合中有果不合理，同时无果也不合理，那么又该如何定夺呢？】

我们并不是要建立在和合中果不存在的观点，只是遮遣了他宗所建立的“在和合中，果法以自性而存在”的立宗。既然在和合中，果法的存在以自性不可成立，那么其他安立“在和合中，果法的不存在以自性成立”的谬论也同样要破除。因为必须将有无二边消除之后，才能建立中观之道。

若众缘和合，是中无果者。

是则众因缘，与非因缘同。

倘若在因缘的和合中，不存在果法。则诸等因缘也就与其他的非因缘一般无二了，因为谁都不存在果法的缘故。如果这样，则煤炭与种子，在作为苗芽的因方面也就别无二致了。

【如果对方提出：因为因与非因的差别，是以其所产生的各自分别的果法来确定的。因此，（在因缘的和合中，）果法是存在的。】

因为你们的能立等同于所立的缘故，所以你们仍然不能拿出具有说服力的理由。

【现量可见已经足够，又需要什么其他理由呢？】

即使现量可见也不足为道。如果在因缘中存在果，你们的说法就是合理的，但事实并非如此，所以你们的说法不成立。

第七十一课

癸二、(观察能力而破)分二: 一、因给果能力不合理;
二、因不给果能力不合理。

子一、(因给果能力不合理):

若因与果因, 作因已而灭。

是因有二体, 一与一则灭。

若因法提供给果法能力以生果, 在作因之后灭尽, 此因即有二体: 一是提供能力之因, 一是灭尽之因。

“若因与果因, 作因已而灭。”“与”的意思是给予或提供。这里提到了对方对因法的两个观点: 一个是与果能力, 一个是刹那灭。他们认为因法能够提供能力让果法产生; 而因在提供了生果的能力后就灭尽了。这是成实论师的观点, 世间人也可能会有类似的认识, 比如父母留了一些财产给子女便死去了。

乍看之下, 可能会觉得这个观点有一定道理。一方面因要为果法提供能力, 这才能叫因; 一方面因又要灭尽, 因为它本身是有为法。比如一粒种子, 如果它不提供能力, 苗芽凭什么生起? 正因为它提供了能力, 苗芽才能生起; 并且, 当苗芽生起时种子一定要灭尽, 是有为法故。

“是因有二体, 一与一则灭。”如果是这样, 因就有两个本体, 如《显句论》所说: 一个是给果法提供能力的本体; 一个则是灭尽的本体。但这显然不合理。

对于“二体”, 在贡日江村^[7]的《中观略义》中是以常断的方式发太过的。他在《中观略义》中说: 若因法给果法能力后灭尽, 则有常断的过失。果法存

在时若因已灭尽，因就无法给果提供能力，因要给果法提供能力必须在果位时存在，但存在就成了常有；而因法本身是有为法，刹那即灭，灭则成了断。同一个因法既是常又是断，如是则有一个法具有两个相违的本体的过失。

[7] 贡日江村是宗喀巴大师中观见的真正领悟者，他的《中观略义》只有二十五品，第一品和第二十七品都没有。

子二、（因不给果能力不合理）：

若因不与果，作因已而灭。

因灭而果生，是果则无因。

如果因法不给果法能力，只是在作因之后自行灭尽，因灭了果法才产生，此果法就成了无因。

“若因不与果，作因已而灭。”对方认为，因法对果法不提供能力，只是在作了因以后就灭尽了，比如青稞种子并不提供能力给苗芽，只是在作因后即灭尽。“因灭而果生，是果则无因。”“因灭”是指作了因以后灭尽。如果在前因灭尽以后才生起果法，那么在果位时既没有生果的能力又没有因的本体，这样一来果法就成了无因。

所谓的因果，一定是因在前果在后，而且是因灭尽以后才生果，这似乎没有什么过失。

但详细观察时却有无因生果的过失。为什么呢？因为在果位的时候，因法跟石女的儿子和龟毛兔角没有任何差别，一点也不存在，那果法只能是无因生了。《中观庄严论释》中说了很多无因生的过失：由于丝毫不观待其他因的缘故，应成恒时有或者恒常无……

因法给果法提供能力则有“因有二体”之过，不

提供能力则有无因生的过失，而除此以外又没有第三种生果方式，由此可知因果在胜义中没有丝毫本体。这就像芭蕉树越剖析越会显露它的不实一样，以胜义的理论观察因果时，越观察越暴露出因果的无实。

癸三、（观察时间而破）分二：一、因果同时不合理；二、因缘和合前有果不合理。

子一、（因果同时不合理）：

若众缘合时，而有果生者。

生者及可生，则为一时俱。

如果在众缘和合时有果法产生，那么所生之果与能生之因则成了一时俱有。

对方认为，因缘聚合以后产生果法不合理，但在因缘聚合的同时却可以生果，比如在地、水、种子等因缘和合的同时芽便产生了。《显句论》以比喻宣说了对方的观点：就如灯和灯的光是同时、太阳和太阳的光是同时、火和火的热是同时一样，因果也是同时的。

没有详细观察时可能会觉得这种观点很合理。比如灯一亮不就有光了吗？随着阳光、水、土和农民的勤作等因缘的具足，苗芽不是一直在成长吗？但真正观察，因果同时是不合理的。一般来讲，在因缘聚合以后才有果，因为它要依靠因缘产生；而如果因果二者是同时，那么因法就没有必要了，就像儿子生了以后还需要父母再生，庄稼成熟了以后还需要农民耕耘一样。

并且，同时的两个法不会有任何关系。在因明当中，因和果是彼生相属，它们一个在前一个在后，形成彼

彼所生的关系。如果两者同时存在，则成了毫不相干的他体法，它们之间要安立因果关系显然不合理。

子二、（因缘和合前有果不合理）：

若先有果生，而后众缘合。

此即离因缘，名为无因果。

如果先有果法产生，而后才有众缘和合，那这个果法就离开因缘了，这样的果法即名无因之果。

数论外道认为：在因缘具足之前果法就已经存在了，只是随着因缘将原先就已存在的果法重新引出而已。就如暗室里本来就有瓶子，但谁也看不见，后来用灯一照就看见了；或者山里本来具足宝藏，只有在因缘成熟以后才能开发出来。

这种说法不合理。如果果法的本体早已产生，而它的因缘后来才具足，这就说明果法的产生是离开因缘的，这种果就叫无因之果。但没有因的果在世界上并不存在。月称论师在《显句论》中说：如果没有因的果可以存在，那么石女的儿子和龟毛兔角也应该存在。因此，先有果之后才有众缘和合是不能成立的。

我们经常说“石女的儿子”，刚来学院的道友也许会认为“石女”就是指石头做的女人像，但“石女”不是这个意思，“石女”是指先天不能生育的女人。中观师常讲的虚空中的鲜花、石女儿、龟毛、兔角都是不存在或空性的比喻。一般来讲这些法都是不存在的，但以众生的业力或佛菩萨的加持也会有特殊的情况，但特殊情况不能代表一般情况。龙猛菩萨也说过：在佛教中，特殊情况与一般情况要分开。

在七八十年代青海有一位叫莫给桑屯的人经常在

广播里讲藏文文法，有一次他说：“经论里总是说没有龟毛兔角，但兔角其实是有的。札什伦布寺的门上就挂着一只兔角。”《中观庄严论释》中说马角不存在，但个别马也有角，以前在我家乡就有一匹长了角的马。一般人的头上不会长角，但朗达玛^[8]的头上就长了一只牛角，据说他总是用绸缎把角裹起来。

^[8]朗达玛：古代藏地一国王，其前世为牦牛。

这些特殊的情况在汉地也有。以前萨迦班智达到扬州去见皇帝的时候给皇帝讲：龟毛兔角是不存在的。皇帝却拿出一个龟壳让萨迦班智达看：“如果乌龟没有毛的话，那这个龟壳上为什么全是毛？”萨迦班智达说这个乌龟是菩萨为了度化众生才示现的，它的龟壳上面还有很多佛像，而一般的乌龟是没有毛的。这时候皇帝就很惭愧，因为他虽然保留了很长时间，但一直没有察觉龟壳上有佛像，只发现龟壳有毛。

若因与果因，作因已而灭。

是因有二体，一与一则灭。

【如果对方提出：倘若对因果进行观察，则不存在果法。但即使在因缘的和合中不存在果法，也就是说，虽然因不能产生自果，却能通过因果之间的传递提供一种帮助，从而使因法在将能力给予果法后，该因法才灭尽。

也就是说，在承许因果为前后关系的基础之上，尽管在和合中不能存在果，但如果因法对果法没有任何作用，就有无因的过失。所以，纵然因会毁灭，但在对果法的产生没有起作用之前，是不会毁灭的。因为之所以果法能够产生，都缘于因在提供能力之后才趋于毁灭。】

因为因果二者不可能处于同时，（如果按照你们的观点，）虽然有一部分因法因无常而致毁灭，但却存在另一部分（因法）在果时停驻而常有的过失。既然果法在因时不存在，那么请问，因法又将能力提供给谁呢？（这种说法不可能成立，）如同不能将食物给予弥勒佛出世时的儿童一般。

如果因法不能给予果法能力，或者因法所提供的帮助不成立，或者因法在没有提供能力时就已经毁灭，则该果法就成了无因。所以，（如果因法能为果法提供能力，）则因法自身就有成为两个的过失，一个是提供能力的因，另一个是已经毁灭的因。

若因不与果，作因已而灭。

因灭而果生，是果则无因。

如果因法在尚未向果法提供能力时，就已经毁灭。也就是说，在因法穷尽而趋入毁灭以后，才产生了该果法，则所产生的果法就会成为无因。

庚二、破与和合同时生：

若众缘合时，而有果生者。

生者及可生，则为一时俱。

【如果对方提出：虽然因果为先后的关系不合理，但如果在众因缘和合的时候，果法也一起共同产生，就像以灯而同时产生光亮一般。】

（如果这样承许，）则能生[生者]与所生[可生]就如同左右两只角一样有同时存在的过失。这样就互不观待，所谓的因果关系也就不合情理了。

在因法尚未产生以前，就不可能有产生果法的能力。一旦该能力具备，果法也已经成立。如此一来，也就不需要什么因了。

庚三、破于和合前生：

若先有果生，而后众缘合。

此即离因缘，名为无因果。

【数论派的论师提出：果法并不是在因缘和合之前原本无有而新产生的。在该法的因缘和合之前，该未来法早已存在，只是随着因缘而将原先已经存在的该法重新引出而已。】

如果在因缘和合之前，果法自身的本性已经产生，而丝毫不观待因缘。则该果法在无因的情况下也能产生，这样就有连兔角都会存在等过失。

思考题：

- 1、因法给果法能力有什么过失？
- 2、因法没有给果法提供能力为什么成为无因？
- 3、若承许因果同时怎样不合理？
- 4、如果承许因缘和合之前产生果实有什么不合理？
- 5、兔毛兔角等怎样不存在？有什么特殊情况？

第七十二课

癸四、(观察作用而破)分六: 一、观察因变为果而破; 二、观察灭不灭而破; 三、观察见不见而破; 四、观察接触不接触而破; 五、观察空不空而破; 六、观察一体他体而破。

子一、(观察因变为果而破):

若因变为果, 因即至于果。

是则前生因, 生已而复生。

如果因直接转变为果, 那么因就迁移至果法中了。这样一来, 之前已经生果的因就仍能再生果法。

有的注释说这里的对方是数论外道, 但其他的论典中并没这样讲, 大家可以观察。

对方认为: 观察因法是否提供能力毫无必要, 因为从本体上讲, 从因到果并没有什么改变。也就是说, 所谓的因生果就是因直接变成果。就如一位舞者, 上午穿罗刹的衣服, 下午换上阿修罗的衣服, 虽然服饰有变化, 但舞者还是舞者; 再比如一粒种子的后后相续就是种子的果, 但这些果是由因转变而来的, 并没有其他本体。

“若因变为果, 因即至于果。”如果是因变成果, 那么因就到达了果的位置, 也就是说果和因的本体没有什么差别。比如, 因为是种子变成芽, 所以种子的本体应该到达芽上。当然, 从未经观察的一个相续来讲也有一些道理, 比如: 我从家里来到经堂, 我还是我; 我从前一世来到这一世, 我还是我; 青稞的种子变成苗芽乃至果实, 青稞还是青稞。但从胜义的角度来看, 这种观点显然是不合理的。因为, 如果因真

的可以变为果，因就成了恒常，但在整个世间恒常的法根本得不到。《中观四百论》云：“无有时方物，有性非缘生，故无时方物，有性而常住。”

另外，我们还可以从以下两个方面来观察：因舍弃自己的本体还是不舍弃自己的本体变为果？

如果因舍弃自己的本体以后变为果，那因就不是果了，这也就谈不上是在一个本体上实现从因到果的转变。比如，如果灰色的种子舍弃自体而变为绿色的芽，由于绿色和灰色并不是一个本体，也就成立不了因迁移到果上。如果因不舍弃自己的本体而变为果，那就有可见不可得的妨害。比如，如果灰色的种子不舍弃自体而转变为芽，那就应该在芽上能看见灰色的种子，但人人都知道苗芽上并没有种子。所以，不论因舍不舍弃自体变为果都不合理。

此外，即使像对方承认的那样因可以直接变为果，也会有“前生因，生已而复生”的过失。因为能生因直接变成了果，所以它还能生果，因为因的本质并未改变。比如种子虽然已到了芽上，但它毕竟还是种子，所以仍能继续生芽。

如果对方想避开这个过失，转而认为虽然因变为果，但因并不能再生果，那就有“无常”的过失。“无常”本来不是过失，但在对方的承许中有因果一体不变的“常”性，所以说之前的因能生、之后的因不能生就与“常”的承许相违，因为有能生和不能生两个相违的阶段之故。

子二、（观察灭不灭而破）分二：一、灭不合理；二、不灭不合理。

丑一、（灭不合理）：

云何因灭失，而能生于果？

因法都灭失了，怎么能产生果法呢？

有人认为：因还在果则不能生，因灭了以后果才能生起，比如青色的苗芽就是在灰色的种子灭尽时才生起的。

“云何因灭失，而能生于果？”因法已经灭失了，它怎么还能生果呢？从表面看，中观宗的回答只是一个简单的疑问句，但实际上已经遮破了对方的观点。为什么呢？因为，因灭了也就不存在了，它跟石女儿和兔角没有什么差别，不存在的法又如何能生果呢？

《显句论》说：如果不存在的东西还可以作为因而产生果，那么石女的儿子也应该能生儿子了。

丑二、（不灭不合理）：

若因果相关，因住果岂生？

若因果无关，更生何等果？

如果因果相关联，那么因法就应住在果中，但这又岂能生果呢？如果因果之间无有关联，那又能产生怎样的果法呢？

“相关”就是有关系，可分为柱子和柱子的无常、火和火的热性这样的同体关系；小鸟住在树上、水果放在桌子上这样的能依所依的关系；以及人和人的财物这样的我和我所的关系等。

有人提出：果法并非以因法灭失而生，而是由因法未灭而生。但这种说法也不合理，假如因法不灭可以产生果法，那么因果之间要么有关联要么无关联。

如果因果之间真正有关联，那么因法必须安住在

果法上，但这样因又怎么能生果呢？既然果已存在，那果就不需要因来产生它了。并且，当果法生起的时候，因法仍然安住在果法中没有任何变化，这也不成立，如《中观四百论》云：“诸法必变异，方作余生因。”

如果因果之间无有关联，那更不合理。没有关联的两个法就像东山和西山一样，根本无法成立能生所生的因果关系。如果没有关系也成了能生所生，那按月称论师的说法就有一切生一切或者一切不生一切的过失。这样的话，柱子也能生瓶子、石头也能生牛粪……但根本不会有这样的事情。

既然因和果之间有无关联都不成立，那就应当了知，从本以来就根本不存在所谓的因生果，这就是真正的实相。而且，在圣者入根本慧定的智慧前也不可能有生，没有生也就没有住，没有住也就没有灭。所以，从实相上讲，所谓的因果关系从来没有成立过，因为它们本来不生、不住、不灭。心也是如此，依靠这些方式去推理就会知道，痛苦、快乐等一切分别心也是远离生住灭的。而有些对中观不是很通达，对大圆满的窍诀也不懂的人却认为真的有痛苦，但真正去观察：痛苦的因和痛苦关联也不生、不关联也不生……方方面面观察后就会明白，所谓的痛苦根本得不到。

子三、（观察见不见而破）：

因见不见果，是二俱不生。

不论因见到还是未见到果都不能产生果。

一般来说，“见”是指眼见色，而这里的“见”则是指缘或起作用的意思。那么，因是见到果而生果还是未见到果而生果？如果因见到了果法，即它能对

果法起到作用，那么因在的时候果也就在了，所以果根本不需要因；如果因见不到果法，即它没有对果法起过作用，那因怎么能生果呢？就比如石女没有见过石女的儿子，那怎么生他呢？所以，不论见还是不见，因都不能生果。

在《般若灯论释》的颂词中并没有这两句，只是在长行文中以眼见不见境而破因果：“若此眼识以眼为因者，此眼为见已取境、为不见而取境？二俱不然。若眼见而取然后识起者，识则无用；若眼不见而取者，色之境界则为无用。”此处“因”就是眼根，“果”则是眼识，“见”是眼根见境。

子四、（观察接触不接触而破）分二：一、观察三时接触不合理；二、观察有无接触不合理。

丑一、（观察三时接触不合理）分三：一、过去果与三时因接触不合理；二、现在果与三时因接触不合理；三、未来果与三时因接触不合理。

寅一、（过去果与三时因接触不合理）：

若言过去果，而于过去因，
未来现在因，是则终不合。

如果说果是过去的法，那么它与过去因、未来因、现在因终究不能接触。

“合”就是接触。过去的果与三时的因都不能接触。

首先，过去的果与过去的因不可能接触。因为过去的法已不存在，所以过去的因果不可能接触。其次，过去的果与未来的因也不可能接触，果已经过去，而因还没有产生，这也不可能接触。最后，过去的果和现在的因也不可能接触。果在过去，而因在现在，两个法一有一无，怎么接触呢？也不能接触。

己二（遮破以因而生果）分二：一、观察因而破；二、观察果而破。

庚一（观察因而破）分五：一、以破因而破生；二、以观察有无关联而破；三、以观察是否现见而破；四、以观察是否接触而破；五、以观察是否空性而破。

辛一、以破因而破生：

若因变为果，因即至于果。

是则前生因，生已而复生。

【如果对方提出：果法并不仅仅是从因缘的和合中产生的。所以我们也用不着去探讨所谓“因法是否是在给予果法能力之后毁灭”等问题。因果本来就不是异体的，因为在因法毁灭之后，果法的本体就可以成立。】

如果在因法毁灭之后，果法就可以成立，或者因法可以转变为果法，也即因法已经完全迁移（至果法）而成为无常之法，则果法就有不是原本无有而重新产生的过失。就像舞者仅仅更换了装束一样，（没有本质的改变。）因为因果为一体，所以又怎么需要产生什么新的果法呢？因为因法恒常存在，所以就有先前已经产生过果法的因法，又要重新产生（果法）的过失。这显然不合理，因为大可不必的缘故。

云何因灭失，而能生于果？

所谓毁灭的因法，现在却丝毫没有消失，又怎么能产生已经产生的果法呢？绝不可能产生。

辛二、以观察有无关联而破：

若因果相关，因住果岂生？

若因果无关，更生何等果？

（原译：又若因在果，云何因生果？若因遍有果，更生何等果？）

【如果对方提出：果法并不是以前面因法的毁灭而产生的，而是由安住于果法的因法产生的。】

与果法相关联并且现在仍然安住于果法的因法，又怎么可能产生果法呢？因为果法已经存在，而因法却无有变化，这样的因又怎么能成其为因呢？断无此理。

如果因法与果法毫无关联，因为毫无关联的缘故，又会产生什么样的果法呢？如果无有关联也会产生的话，则会有从一个因法而产生所有一切的果法，或者一个果法也不产生的过失。

辛三、以观察是否现见而破：

因见不见果，是二俱不生。

我们还可以观察，因法是在见到果法，还是在没有见到果法的前提下产生果法的呢？如果因法已经见到果法，则果法就必须存在，如果果法已经存在，则因法也就不应成为因法了；如果因法根本没有见到果法，又怎么会产生果法呢？不可能产生。如果这样也会产生的话，就有产生一切的过失。这里所说的“见到”，是指缘的意思。

《显句论》云：如果对方提出，因法本来就不存在五根，所以就不存在种子等因法“见到”什么的问题。则可以回答说，无论存在与否，我们的立论是为了证实（言实事师）有生之说与理相违，或者是针对（数论外道）神我的等起为因的见解，以及裸行外道承许种子与根为一体之说而言的。

《般若灯论》也云“若眼见而取者，然后识起者，识者无用；若眼不见而取者，色之境等则为无用”等。

我个人认为：这些教证似乎都是在表明，缘所生为趋入基础的，一切因果法本体的所谓“产生”等并不存在。就像陶师做瓶子一样，见与不见二者都不存在。如果可以见到（瓶子或果法），就不需要再产生；如果不能见到（瓶子或果法），所谓的产生也不合理。大家可以对此观点加以观察。

因此，无论因法是否能见到果法，都不能产生果法。

辛四、以观察是否接触而破：

若言过去果，而于过去因，
未来现在因，是则终不合。

（原译：若言过去因，而于过去果，未来现在果，是则终不合。）

如果果法是过去的法，则无论是过去的因、尚未产生的未来之因，还是现在产生的因，在任何时候它们之间都不应该有接触。我们可以依次对三种情形进行观察，就可以分别用因为因果二者都属于过去，（现在已经毁灭，）所以不可能存在接触；因为果法属于过去，而因法尚未产生，所以也不能接触；以及因果不可能位于同时的推导方式来证明。

思考题：

- 1、以教证说明为什么宣说《观因果品》？
- 2、若因果抉择为空性，那因果不虚的道理如何解释？
- 3、有人说“万法皆空，因果不空。”这符合一切经论的观点吗？
- 4、众因缘和合中有果或无果有什么过失？

5、怎样以可见不可得和与非因相同来证明因缘和合中有果无果不合理之说？

6、因法是否给果法能力？有何过失？

7、若承许因果同时，或者先有果，后众缘聚合，怎么不合理？

8、经论中所说龟毛兔角不存在之道理怎样理解？

9、因直接变成果法，或因已灭而生果有什么过失？

10、既然说因果有无关联皆不合理，那怎样安立因果法则呢？

第七十三课

寅二、（现在果与三时因接触不合理）：

若言现在果，而于现在因，
未来过去因，是则终不合。

如果说果是现在的法，那么它与现在因、未来因以及过去因终究无法接触。

现在的果与三时的因接触也不合理。

首先，现在的果与现在的因接触不合理。比如鲜花现在已经存在，如果花的因也同时存在，那二者就不成因果关系了，又如何谈得上因与果接触呢？其次，现在的果和未来的因接触不合理。现在的鲜花只能从过去的因中产生，不可能从未来的因产生，否则就有果前因后的过失，就好像儿子已经降生而父亲还不存在一样。并且，现在是有、未来是无，有和无也根本无法接触。最后，现在的果与过去的因也不能接触。比如，去年的种子已经灭完了，而现在的鲜花还在，二者显然不能接触；或者，现在的活人和过去已死的人也不能接触。

寅三、（未来果与三时因接触不合理）：

若言未来果，而于未来因，
现在过去因，是则终不合。

如果说果是未来的法，那么它与未来因、现在因以及过去因终究无法接触。

未来的果与三时的因也无法接触。

首先，未来的果与未来的因无法接触。未来的因与果都不存在，跟石女的孩子没有差别，所以不能接触。否则，虚空中的鲜花与兔角也可以接触了。其

次，未来的果与现在的因不能接触。未来的果在未来，现在的因在现在，时间不同的法不可能接触。并且，未来的果还没有产生，现在的法却已形成，如果这两者可以接触，那么兔角跟柱子就可以接触了。最后，未来的果与过去的因不能接触。在未来和过去之间隔着现在，二者怎么接触？并且，未来的果还没有产生，过去的因已经灭尽，这两者都是无实法，是无实法则根本不可能接触。

有人认为龙猛菩萨是佛教逻辑的创始者，而西方逻辑学由古希腊的亚里士多德于公元前300年开创，到了大约19世纪的时候，德国的哲学家黑格尔开创了唯心主义辩证逻辑学，后来马克思等人又发展了辩证唯物主义逻辑学。西方逻辑与佛教逻辑有天壤之别，为什么呢？因为西方的哲学家们仅仅依靠五根识以及分别念，这样最多能认识到事物发展的表面规律，对于甚深的缘起空性则根本无法触及，而龙猛菩萨依凭出世间的智慧和胜义理证抉择的是万法实相，所以这二者有着本质的不同。龙猛菩萨观察胜义谛的佛教逻辑主要收集在《中观六论》中。

在抉择世俗名言方面，佛教也有非常多的论典，比如法称论师的《因明七论》及各大论师的注释。虽然佛教抉择世间名言的推理与西方逻辑有相似之处，但实际上却远远超胜西方逻辑，这并不是站在佛教的立场上的偏袒之词。在寻求真理的过程中，我始终觉得运用世间逻辑有很多问题无法解决，在遇到了佛教逻辑后才觉得找到了真理。所以，在学习的过程中大家要看看世间逻辑和佛教逻辑的相同点在哪里？不同

点在哪里？中观的特色又在何处？这样分析后就能增长对佛法的信心。

丑二、（观察有无接触不合理）：

若不和合者，因何能生果？

若有和合者，因何能生果？

若因果不接触，因怎么能产生果法？若因果接触，因怎么能产生果法？

若因果没有接触，因怎么生果呢？不可能生果。如果从未接触过的法之间也有生的关系，那么石女的儿子也可以生果。

若因和果互相接触，因也不能生果。因为互相接触的法只能共同存在，既然果法已经存在，那就不必依靠因产生了；并且，共同存在的因果互不相干，这样也就失去了看待的关系。接触不接触的理论并不是抉择名言的理论，而是抉择甚深空性的胜义理论。不仅是世间人，即使是佛教的有实宗，也无法对接触不接触的问题给出正确的答案。所以，观察名言因果的时候不能用“接触还是不接触”，只能说“因缘聚合时可以生”。

善有善报恶有恶报，饶益众生就会感受安乐，伤害众生就会感受痛苦，这是名言的无欺缘起。这与化学实验其实没有什么差别，在化学实验中，因缘一旦具足，反应物就会产生，这就是无欺的规律；同样，善业成熟就会获得安乐，恶业成熟就会感受痛苦，这也是必然的规律。可惜的是，为什么世人只承认化学反应，而不承认善恶因果呢？

在学习中观的过程中一定要通达这些问题，否则

容易误入歧途，有些人喜欢说大话：“《中论》说因果不存在，三宝也不存在，一切都是空性的……”于是在行为上便不取舍因果。昨天有一个人给我打电话说：“我现在住于明空无二的境界当中，不需要因果了……”我在法王面前呆了这么多年，从来没听法王说过“因果不重要”，这根本不是法王如意宝的传统。上师如意宝说过：作为修行人，既要重视世俗的善根，又要重视胜义的善根。胜义的善根就是安住于大中观、大圆满的境界，观修心的本性；世俗的善根就是念咒语、磕头、修加行以及听闻佛法等。上师如意宝还以比喻说明：骑马的时候，如果两只脚都蹬在脚蹬里，这样就最稳当；退一步来说，即使一个脚踏空，另一个脚还可以稳住。所以，大家应该同时修习世俗和胜义的善根，这样即使胜义的善法没有修成，也还有世俗的善法可以依靠。所以，希望大家重视因果法，千万不要误入歧途。

修行人是应该有一些修行的境界，但有些人整天讲“境界”，而闻思的智慧一点也没有，这样的愚笨者非常可怜。没有境界的人最爱炫耀自己的“境界”，真有境界的人却根本不会说自己的境界。所以，大家不要讲很多“境界”，应该好好取舍因果。大家一定要重视世俗的功德，还处在世俗中时就应该修一些世俗的善法。如果放弃世俗善法，只是从《般若经》、《大圆满》中拿一两句“没有因果”的句子来安慰自己，这只是自欺欺人而已，并没有多大意义。有些人就是这样，明明是自己懒惰，取舍能力差，反而还以这种方式安慰自己。不过学院里这种人不多，社会上比较

多。希望大家不要学这些，应该随学上师如意宝的优良传统。

子五、（观察空不空而破）分二：一、离果不离果之因不能生果；二、因不能生空不空之果。

丑一、（离果不离果之因不能生果）：

若因空无果，因何能生果？

若因不空果，因何能生果？

若因中没有果，因怎么能产生果法？若因中存在果，因怎么能产生果法？

“若因空无果，因何能生果？”若因上根本不存在果，那这种以果法空的因能不能生果呢？根本不可能。《显句论》说：因上空无果，则与非因相同，非因岂能生果？《青目释》云：“以无果故因空，云何因生果？如人不怀妊，云何能生子？”如果因上不存在果也可以生果，那么石头也可以生黄金，柱子也可以生孩子，摄像机也可以生牦牛……

“若因不空果，因何能生果？”如果果在因上不空，也就是因上存在果，那怎么还要因来生呢？已经存在的果不必生。就像母亲已经生了儿子，那这个儿子就不必重新再生了。

丑二、（因不能生空不空之果）分二：一、不空之果不能生灭；二、空果不能生灭。

寅一、（不空之果不能生灭）：

果不空不生，果不空不灭。

以果不空故，不生亦不灭。

果法不空则不生，果法不空则不灭。因为果法不空的缘故，不生也不灭。

若认为：果法应该存在，因为果法有生有灭。破曰：不空的果和空的果都不能生灭。

首先，不空的果不能生灭。如果果法的本体不空，那它就不需要产生；如果果法的本体不空，那它也不会灭尽。其实这种不空的果法在世间是根本不存在的。万法的生灭以现量可见、比量可知，如果认为存在实有不空的果，那就等于否认了万法的生灭。

若言现在果，而于现在因，
未来过去因，是则终不合。

（此颂藏文版与下一偈颂顺序颠倒且说法有出入。原译：若言现在因，而于现在果，未来过去果，是则终不合。）

同样，如果所产生的果法是现在的法，则无论是尚未产生的（未来之）因、过去的因、还是现在产生的因，在任何时候它们之间都不应该有接触。我们可以依次以因法尚未产生，所以不能接触；因为因法属于过去，（现在已经毁灭，）所以不可能存在接触；以及因果不可能位于同时，所以互相观待的接触不存在的推导方式来证明。

若言未来果，而于未来因，
现在过去因，是则终不合。

（原译：若言未来因，而于未来果，现在过去果，是则终不合。）

如果果法是尚未产生的未来之法，则无论是现在产生的因、尚未产生的（未来之因）、还是过去的因，在任何时候它们之间都不应该有接触。我们可以依次以因果不可能位于同时，并且果法尚未产生，所以

不能有接触；因为因法与果法二者都尚未产生，所以不可能存在接触；以及果法尚未产生，而因法已经毁灭，所以不存在接触的推导方式来证明。

若不和合者，因何能生果？

若有和合者，因何能生果？

因此，无论因法还是果法，如果是过去和未来的法，现在都不存在，所以不应该有接触；现在的因果也不能相接触，否则就有因果处于同时的过失。既然不是处于同时，就不应该有接触，因为非同时的缘故。

如果不存在接触，则犹如光明与黑暗、东山与西山一样不应该互为因果。如果这样都互为因果，则非因也可以成为因了。如果存在接触，也不应该互为因果，因为二者各自分别成立的缘故。

由此可见，如果不存在接触 [和合]，因法又怎么能产生果法呢？绝不会产生。反之，如果存在接触 [和合]，因法又怎么能产生果法呢？这种情况不可能存在。

辛五、以观察是否空性而破：

若因空无果，因何能生果？

若因不空果，因何能生果？

我们还可以观察：果法究竟是以果法而空的因法，还是以果法不空的因法所产生呢？

如果是第一种情况，也即以果法空的因法而产生果法，则由因法又怎么能产生果法呢？

（绝不可能。）如同从水中不可能产生酥油一般。如果是果法不空的因法而产生果法，那么由因法又怎么能产生果法呢？（绝不可能。）因为果法已经成立的缘故。

这里是以因法为基础进行论证的，而前面是从和合之时进行分析的，因为角度不同，所以我认为并不重复。

庚二（观察果而破）分四：一、以观察是否空性而破；二、以观察一体异体而破；三、以观察有无本性而破；四、以能遍不可得而破。

辛一、以观察是否空性而破：

果不空不生，果不空不灭。

以果不空故，不生亦不灭。

前面已经从因法的角度进行了抉择。下面再对果法进行观察。我们仍然可以追问：因法所产生的果法本体究竟是非空性，还是空性的呢？

如果是第一种情况，也即像《般若灯论》中所说的，言事实师云：“于果法产生之前，应承许果法不空。”或者无论是谁所说的果法自性不空，则因为不空的缘故，因法又怎么能产生果法呢？绝不可能产生。因为不空的果法，自性不可变更的缘故。因为这个原因，所以果法也没有灭失。

如果是这样，则不空的果法就成了既没有灭失，也没有产生的法，但对方并不承认此点。（所以，对方的见解是错误的。）

思考题：

- 11、未来、过去、现在的三种果怎样不能接触各三时之因？
- 12、佛教因果论的逻辑在哪些方面超出世间的各种逻辑学说？
- 13、若因果接触不接触都不合理，那善恶因果怎样合理？

第七十四课

寅二、（空果不能生灭）：

果空故不生，果空故不灭。

以果是空故，不生亦不灭。

果法空的缘故不生，果法空的缘故不灭。因为果法不存在，所以不生亦不灭。

其次，空的果也不能生灭。空的果也就是不存在的果，这样的果不管聚集多少因缘也不可能产生；没有产生也就不会有灭尽。《显句论》云：“如同虚空一般。”虚空没有本体，自然不会有最初之生；没有生，也就不会有中间的衰老和最终的灭亡。所以，如同虚空一般的果法无有生灭。

子六、（观察一体他体而破）分二：一、略说；二、广说。

丑一、（略说）：

因果是一者，是事终不然；

因果是异者，是事亦不然。

因果是一体，这种事终究不合理；因果是异体，这种事也不合理。

如果因和果就像火和火的热性一样是无二无别的一体，这不合理。谁会承认种子和芽是一体呢？如果因果像东方的瓶子和西方的柱子一样是别别分开的他体，这也不合理。他体之法没有任何关系，这样的法又怎么能成为因果呢？

丑二、（广说）：

若因果是一，生及所生一；

若因果是异，因则同非因。

如果因和果是一体，那么能生和所生就成为一体；如果因和果是他体，那么因则与非因相同。

这一颂具体解释因果一体或他体的过失。如果因果是一体，那么能生和所生就变成一体了。大家都知道，依靠眼根产生眼识，如果因果是一体，那么眼根和眼识就成了一体；依靠父亲才有儿子，如果因果是一体，那么父亲和儿子就成了一体，但谁会这样认为呢？在月称论师的《显句论》、宗喀巴大师的《理证海》以及全知麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密意庄严论》都使用了这两个比喻，清辩论师使用的则是父亲和火薪的比喻。

另外，如果因和果是一体，那么农民为了收获庄稼而辛勤耕耘就没有用了，修行人为了获得佛果而精进修持就失去意义了……如是有无穷的过失。

因和果是他体也不合理。如果因和果是他体，那么因就等同非因，如是则种子不能生苗芽，母亲不能生儿子；或者非因就等同因，如是则火焰能生黑暗。这里需要说明的是，所谓“他体”并不是像前天的种子和今天的苗芽这样非同时的两个法，学过《入中论》的人都知道：一者存在另一者不存在不能叫他体，两个事物的自相都存在才能成为真正的他体。

既然因果一体他体都不成立，而一体他体之外又没有其他安立因果的方式，这就说明胜义中根本不存在因果。

作为修行人，闻思修行应当齐头并进，一方面要通达理论，一方面也要实修。希望每位道友都不要落入一边。如果只是盲修，从来也不听课，这不是真正

的修行人；如果只是闻思，从不修行，这也不是真正的修行人，大家也不能像学术界的人士那样，眼光总是向外观察，从来不内观自相续的烦恼，应该在谨慎取舍因果的基础上修习空性。

最近很多道友都喜欢背诵了，这是个好现象，因为有无背诵对自己的影响完全不同。十年前我背了《量理宝藏论》，现在翻译的时候还是觉得特别熟悉。看着汉文的颂词，藏文就能直接浮现在脑海中。通过背诵论典还能在阿赖耶上熏习深厚的习气，这对生生世世都有非常大的利益。

壬二、（观察果之本体而破）：

若果定有性，因为何所生？

若果定无性，因为何所生？

如果果法决定有自性，那么因怎么产生它呢？如果果法决定无有自性，那么因怎么产生它呢？

本颂观察果有性无性都无生。

如果果法决定有自性，那因怎么会产生它呢？不会产生。比如，如果鲜花的自性真实存在，那就不需要种子来产生它了。《显句论》云：如果瓶子的自性已经存在，那再依靠因来产生就没有必要了。

如果果法没有自性，那因怎么会产生它呢？也不会产生。比如龟毛的自性决定是无，那么依靠多少因缘也无法令它生起。《显句论》云：如果果法的本体跟兔角一模一样，本来不存在，那么即使依靠十万个因缘也不能产生它。

对于无自性，《中论释·善解龙树密意庄严论》里提到了镜中的影像。有人怀疑道：镜中的影像虽无

自性，但它并不是无生，依靠因缘可以产生吧？对此我们回答：影像虽然可以产生，但这个影像的本体毕竟不能成立，既无本体，也就没有真实的生，此即无生；虽然是无生，但依靠因缘聚合又能产生。所以，在世俗中一切万法就像影像一样，应该成立无自性的缘起生。

有些人或许会觉得这里龙猛菩萨的偈颂与前面重复了，但事实并非如此。其实本颂跟“若因空无果……果不空不生……果空故不生……”三颂并不相同，虽然都在讲不生，但本颂直接观察果之本体，而前面则是从作用的角度观察不生。不仅是中观，大圆满也有这样的现象。没有深入研究的人也许会觉得：“大圆满中很多法只是词句不同，意义都一样。”但只有在你深入研究、修行后才会知道，其实每一句都有不同的作用，都有不同的必要。

所以，作一些辨别是有必要的，如果没有详细分析，恐怕有的道友就会觉得：说‘因果不存在’这一句就可以了。其实并不是这样。针对众生不同的增益分别，龙猛菩萨才从不同角度进行了分析。如果你想生起“因果无生”的定解，就必须从方方面面断除增益。

壬三、（观察因之本体而破）：

因不生果者，则无有因相。

若无有因相，谁能有是果？

如果因不生果则不具有因的法相，如果没有因的法相，谁又能产生果？

这一颂是观察因的本体而破。

前面通过各种方式作了观察，因的确不能生果。《量

理宝藏论》中说：“因果即是能所利。”何谓因的法相？即是能对果进行利益的法，能对果的产生起到作用，就是因的法相。所以，因要成立为因，一定要能产生它的果。如果因不能产生果法，那这个因也就失去了因的法相。比如，如果眼根从未产生过眼识，那它就没有眼识之因的法相。不是因就无法产生它的果法。

道友们应该好好思维一下：因到底有没有生果的能力？当然，在如梦如幻的世俗中，因缘聚合的时候的确可以生果，但它绝对没有真实的生果能力。

果空故不生，果空故不灭。

以果是空故，不生亦不灭。

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

辛二、以观察一体异体而破：

因果是一者，是事终不然；

因果是异者，是事亦不然。

中观论师首先立宗：因法与果法为一体的情形，在任何时候都不可能合理；而因法与果法的本体为异体的情形，在任何时候也不可能合理。其理由如下：

若因果是一，生及所生一；

若因果是异，因则同非因。

如果因法与果法为一体，则能生及所生成为了一体；如果因法与果法二者以本体成立为异体，则因法与非因二者也就完全相同了。如果因果为一体，则有

父与子、眼根与眼识成为一体的过失；如果因果为异体，也即互为他体而不相看待，则有油灯产生黑暗等过失。

辛三、以观察有无本性而破：

若果定有性，因为何所生？

若果定无性，因为何所生？

如果果法自身的体性决定存在，则果法已经成立。既然如此，因法又能产生什么新的东西呢？（不会产生，）因为毫无意义的缘故。如果果法的体性决定不存在，则如同兔角一般不存在生。那么因法又能产生什么呢？绝不会产生。

这里是针对果法是否存在进行阐述，而前面是论述不空的果法不可能产生，所以二者之间并没有重复之嫌。换言之，前面是从果的角度而言，这里是从因的角度而言。或者前面是说“自性如此的果法不可能产生”，此处是说“无论果法是否存在，因法都无从产生”等等。所以，两者之间存在着以上差别。

【如果对方提出：无有的法也可以从因法中产生，就像影像可以（从镜子等法）中产生一样，所以你们的立论并不一定成立。】

虽然如此，就算是不一定，但也只能成立为无自性，那你们也就成为我们的帮腔了。

【难道你们不是也这样承许的吗？】

虽然无自性，但也可以从因法中产生，这就是我们所承许的立宗。

如果诸法的自性少许也不成立，则其违品也不应该成立，所以无有自性也不可成立，如此一来，又怎

么会不一定呢？影像的自性存在与不存在二者都不成立，因为无论如何影像都不是实相的缘故。

辛四、以能遍不可得而破：

因不生果者，则无有因相。

若无有因相，谁能有是果？

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

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

思考题：

14、怎样以观察因的本体和果的本体来破斥因果？

15、若承许因果二者一体或他体有什么过失？

16、既然因果一体他体都不成立，那么怎样安立世间的不虚因果呢？

第七十五课

壬四、(彼等摄义)分二：一、因缘和合不能生自他；二、和合不和合皆无果。

癸一、(因缘和合不能生自他)：

若从众因缘，而有和合法。

和合自不生，云何能生果？

如果说众缘聚合而有和合法，但和合法的自体都不生，又怎么能从和合中产生果法呢？对方认为，并不是由某一因法生果法，而是由因缘聚合的和合法产生果法。比如，由种子、水分、温度等因缘的和合产生了苗芽。

但这并不成立。如果和合法的本体能够自己产生自己，那它产生果法也是合理的。但自己生自己有很大的过失：一方面没有必要；另一方面也相违，很多经典都提到自己对自己起作用是不成立的。既然和合法的自体不能自生，又怎么能生他呢？

或许有人会问：不自生为什么不能生他？眼根虽不能自见，但不也能见吗？这个问题以前讲过：这里所谓的“生”是指实有的生，如果是实有的生，那它首先就应该能自生，如果不能自生又怎么能生他呢？如本论第三品云：“是眼则不能，自见其己体，若不能自见，云何见余物？”

其实和合法的自体不仅不能自生，也不能从众缘中产生。既然和合法的自体不成立，它怎么能生果呢？《显句论》说：石女的儿子本身不成立，它能否生儿子？不可能。好比自体不成立的虚空、龟毛、兔角不能产生有实法一样。

在《般若灯论释》中此颂译为：“自体及众缘，和合不能生。自体既不生，云何能生果？”长行文这样解释：“此谓和合不生于果。何以故？非实法故，譬如幻等。亦如提婆百论遮和合偈中说：‘一和合者无，诸和合亦无，若言是一者，应离因缘有。’”

《中论释·善解龙树密意庄严论》中还有非常好的推理：因法的和合一定要观待果法才能成立，不观待果法的和合是没有的。要观待果法，这个和合法就无法单独成立，因为在果法没有产生之前和合是不可能成立的。既然和合不成立，果法又怎么产生呢？

癸二、（和合不和合皆无果）：

是故果不从，缘合不合生。

若无有果者，何处有合法？

因此果法不从因缘和合中产生，也不从因缘不和合中产生。没有果法，那何处有和合法呢？

通过前面的观察，大家会明白所谓的和合法只是一种虚妄分别而已，并不存在真实本体。比如在凡夫的六根识面前，葵花及其气味、颜色、形状的确要依靠因缘和合才会产生，但以中观理证仔细观察时，这些都不成立。

果法也不会从因缘不和合中产生。世俗中，事物从和合中产生是合理的，哪里有不依靠因缘和合平白无故产生的果法？

果法不从因缘和合中产生，也不从因缘不和合中产生，既然如此果法也就不存在了，而果法不存在，哪里会有和合呢？

虽然胜义中不存在和合，但在名言中却有如幻的

显现。佛护论师说：我们遮破时间，遮破因果与和合，是否它们始终都不存在呢？并非如此。因为遮破的是自性的因果、和合及时间；而无自性的这些法并未遮破。宗喀巴大师的观点与佛护论师的观点基本相同，他在《理证海》中说：我们的所破是有实宗的实有观点，他们承认时间和因果实有；但我们并不遮破名言中的时间和因果，这些世俗缘起法并非所破。

如果学习《中论》时不分开二谛，那说因果不存在的时候人们就很容易误认为一切善恶果报的显现都不存在了。这样，在积累资粮方面就不会再精进了。全知无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中讲：“有谓因果悲福资，不了义法不成佛，言诸瑜伽士当修，了义无作如虚空，此等说法真可笑！此乃最重断见者，入于最深劣道中，破因立果诚稀有！”这确实是我们不愿见到的事情，其实闻思中观后应该更慎重地取舍因果，华智仁波切说过：我闻思中观的收获是什么？就是对各宗各派生起了清净心，且不堕入名言中的邪见（即不堕入无有因果的断见）。

因此，对于因缘所生法，大家一方面在世俗中应该取舍，另一方面应了知其胜义本性即是空性。

有智慧的人在寻求见解的时候既要理证，又要窍诀，还需要教证，这是闻思修不可缺少的几个工具。而没有智慧的人却一无所需：“成立也可以，不成立也可以；合理也可以，不合理也可以，一切都无所谓，一切都是平等的……”这并不是什么高深的境界，反而是一种很不清晰的状态。有智慧的人对每一个道理都会寻求依据，没有合理的理证解释以及可靠的教证

印持，他很难轻易信受。所以，希望大家对每一个颂词的推理都能如理观察，只要认真观察，相信每一个人都会有所收获。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“极勇猛，色非因非果。若色非因非果，乃至受想行识非因非果。何以故？色无和合故。若色无和合，乃至受想行识亦无和合。不见色，不见受想行识，无所行者，是名般若波罗蜜。”

《识趣后世经》云：“若说和合处，是说方便门，为趣第一义，智者如是解。”

《中观根本慧论·观因果品》传讲圆满

二十一、观成坏品

庚二、（破承许时间为果之生灭因——观成坏品）

分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

辛一、（以理证广说）分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

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

癸一、（观察俱成不成而破）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

子一、（略说）：

离成及共成，是中无有坏；

离坏及共坏，是中亦无成。

在离开成以及与成共存的情况下，都没有坏；在离开坏以及与坏共存的情况下，也都没有成。

小乘论师一般都认为成住坏空实有存在。

《俱舍论》也说，器世间存在成住坏空，先有成，而后住，最后坏、空。

成就是生成，也就是最初的形成；坏就是坏灭，也就是最终的毁灭。坏要成立，它要么离开成单独存在，要么与成共存。但“离成，是中无有坏”——离开了成没有坏；“共成，是中无有坏”——与成同时也没有坏。反过来，“离坏及共坏，是中亦无成。”在离开了坏以及与坏共存的情况下也没有成，因为成坏是互相观待的。

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

丑一、（离成之坏不成立）：

若离于成者，云何而有坏？

如离生有死，是事则不然。

如果离开了成怎么会有坏呢？就像离开生而有死一样，这是不合理的。

任何一个法，没有最初的形成，怎么会有最后的坏灭呢？就像一个人没有降生而有死亡一样，这是不合理的。如果有人说：“石女的儿子已经死了，大家为他办后事吧……”人们一定认为这是在讲笑话。如果有人说：“虚空中的鲜花在冬天已经枯萎凋落了。”这也不会有人相信。

人们共许的坏灭是产生了的法的消失，如果某法从来没有产生过，那谁能见到它的坏灭呢？不管是佛的智慧还是凡夫的分别心都无法见到。《显句论》中也以生死的比喻作了说明。

丑二、（共成之坏不成立）：

成坏共有者，云何有成坏？

如世间生死，一时则不然。

成和坏共存怎么会成立呢？就像世间的生死不能同时一样，成坏无法共存。

刚才破离开成的坏；现在破成坏共存情况下的坏。

如果成和坏可以共同存在，那么也可以成立共成之坏。但并没有成坏这两个相违的法共同存在的情况，就像生和死在同一时间具足不可能存在一样。既然成和坏不可能共同存在，那怎么可能有共成之坏呢？月称论师在《显句论》中还讲了黑暗和光明不可能同时存在的比喻，本论第七品也讲了生灭不能同时存在，其道理也相同。

可能有人认为：生和死可以同时存在，比如小孩刚刚生下来就死了，这难道不是生死同时吗？这只是一种未经观察的说法而已。其实生死是相违的，生指新生命的诞生，故生时没有死；死是生命的毁灭，故死时没有生。所以，生和死肯定不会同时。

丑三、（离坏之成不成立）：

若离于坏者，云何当有成？

无常未曾有，不在诸法时。

如果离开了坏怎么会有成呢？因为无常未曾一时不在诸法中。

在这个世界上，没有死而有生的法根本不存在。也就是说离开了坏单独的成是不成立的。为什么呢？“无常未曾有，不在诸法时。”“无常”就是即生即灭的刹那性，一切万法没有一个不是无常的，也就是

说任何法都是生而即灭、不可能驻留至第二刹那。

慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》里提到了莲花生大师的公案。莲师最初有降生，但因获得了长寿持明的果位，所以没有死亡。这是否说明有生而不死的事物呢？不是这样的。任何有为法都是有生有灭的，但莲师获得的无死成就已远离了有为法的生死。从如来藏的角度讲，莲师的无死成就就是如来藏功德全分显露所到达的超离生死的境界；从空性的角度讲，莲师的无死成就已经远离一切分别戏论。所以，从莲师本身成就的角度可以说莲师有生无死——成就无死虹身。而看待众生的因缘莲师也在世俗中示现隐没。

总的来讲，离开了坏就不会有成，因为一切法恒时不离无常。有些外道认为：大多数的法是无常的，但个别的法可以常有，就像大多数的乌鸦是黑色，但个别乌鸦可以是白色一样。

《释量论》对此观点作了遮破，对万法无常的道理也作了广泛抉择，但这里不广说。

己三、摄以破成立之义：

若从众因缘，而有和合法。

和合自不生，云何能生果？

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

并非如此。如果和合自身的实体都不可得，则和合就不应该存在。如果和合自身的实体可得，则可以用自己对自己起作用与理相违，以及因为无有必要，所以不会产生自己的理由加以驳斥。

所谓“因法的和合”，也是看待于果法的。只要

缺少任何一个产生果法的因，和合也不可成立。所以，某一因缘的和合，必须依靠果法而成立。（不观待果法而）随随便便的和合，并不能构成该和合。既然以自己的力量不能使自己产生，也就是在和合不成立的前提下，果法又怎么能产生呢？

以上内容论证了和合无有实体。如果对这些差别没有一个明确的认识，则在别人提出问难“如果不生自己，则不会产生他法的理由是什么”时，只有无言以对。不然，就必须回答说：“就像因为不能见自己，所以不能见他法一样，和合也可以以此类推。”这里的类推所要表达的含义，就是成立实体不存在的结论。否则，就没有抓住其要点。

因此，无论以因法的和合、分别各自的因法，还是单独的和合之类的各种因法（的和合），也即以众缘的和合，并不能产生和合自身的本体。那么以和合又怎么能产生其他的果法呢？绝不会产生。

是故果不从，缘合不合生。

若无有果者，何处有合法？

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

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

《中观根本慧论》之第二十观因果品释终

二十一、观成坏品

丁二十一（观成坏品）分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

《妙力伏经》云“色法无生亦无灭”等，宣说了无有成坏的道理。

戊二、品关联：

【如果对方提出：因为苗芽在冬季毁灭，夏天生长等缘故，所以时间是成坏的因。因为成坏存在，所以成坏的因——时间也必须存在。】

为了证明成坏不合理而宣说本品。

此品分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

己一（宣说能害自性存在之理）分五：一、以观察俱成不成而破；二、以观察是否灭尽而破；三、以观察能依所依而破；四、以观察是否空性而破；五、以观察一异而破。

庚一（以观察俱成不成而破）分三：一、宣说立宗；二、陈述理由；三、摄义。

辛一、宣说立宗：

离成及共成，是中无有坏；

离坏及共坏，是中亦无成。

自宗首先立宗：时间是不应该存在的，因为成坏不存在的缘故，这个因是成立的。在离开生成或者与生成共存的情况下，坏灭是不存在的；而离开坏灭或者与坏灭共存的情况下，生成也是不存在的。

辛二、陈述理由：

若离于成者，云何而有坏？

如离生有死，是事则不然。

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

成坏共有者，云何有成坏？

如世间生死，一时则不然。

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

若离于坏者，云何当有成？

无常未曾有，不在诸法时。

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

思考题：

第二十品

17、既然因缘和合不和合中都不生果那名言缘起产生都不存在吗？为什么？

18、怎样以教证总结本品的内容？

19、你学习本品以后有什么新的感得收获？

第二十一品

1、龙猛菩萨为什么宣说本品，以教证说明。

2、以什么样的推理能了知成、俱成、坏、俱坏不成立的道理？

第七十六课

丑四、（共坏之成不成立）：

坏成共有者，云何有坏成？

如世间生死，一时则不然。

坏和成共存怎么会成立呢？就像世间的生死不能同时一样，坏成无法共存。

这一颂和广说中的第二颂都是从成坏不能共存的角度推理的，不过第二颂遮破的是共成之坏，而此颂遮破的是共坏之成。

坏和成共同存在的情况是没有的，就像生死不可能同时一样。所谓“这个人虽然还活着，但正在死去”只是一种未经观察的说法而已，这是分别念把相续的法——活与死连在一起所致。实际上活和死在一个人的相续中同时存在是不可能的，不要说学中观的人，就是世间的牧童也不会这样承认。

这一颂在鸠摩罗什大师的译文中没有，但藏文版本中有，故按鸠摩罗什大师的风格作了补译。颂词“云何有坏成”里的“坏成”没有也可以，因为它没有具体的意思。本颂的前两句在《般若灯论释》中是：“成与坏同时，云何而可得”，也只有一个成坏。

大家在讲考或者传讲任何一部法的时候首先字面上过关，其次解释总的意义，最后详细分析。全知无垢光尊者有一部总义书，其中对解释论典有三个要求：第一是字面上解释，第二是总释，第三是详细辨析。这三个要求很重要。如果字面上还过不了关，要分析意义就非常困难。

子三、（摄义）：

成坏共无成，离亦无有成。

是二俱不可，云何当有成？

成和坏共存时没有成，分离时也没有成。既然这两种方式下都没有成，怎么才能有成呢？

这里从无成的角度进行总结。“成坏共无成，离亦无有成。”首先成和坏共同存在的情况下无成。成坏相违之故无法共存，既然成坏无法共存，又怎么会有共坏之成呢？其次，成和坏分离的情况下也没有成，前面也说过“无常未曾有，不在诸法时”，所以也没有离坏之成。“是二俱不可，云何当有成？”成要么在成坏共存的情况下存在，要么在离开坏的情况下单独存在，既然这两种情况下都无成，那么成就不可能成立了。

同理，坏也不存在。

另外，在《显句论》及宗喀巴大师的注疏中都对小乘宗所许的不可思议、不可言说的成作了破斥：你们所谓的不可思议、不可言说的形成到底以什么方式安立？既然它不可言说、不可思议，那它的本体怎样成立？就像石女的孩子本来不存在，却要判断他的相貌、颜色、形状一样没有任何实义。

总的来讲，在分别念中的确有形成和坏灭，比如一根柱子，我们认为它首先有一个形成的过程，最终有一个坏灭的过程，但这只是分别念的假立而已。但真正以理观察的时候，绝对不可能有成坏，就是在名言中也根本没有真实的形成和坏灭。

在闻思中观的过程中，每位道友都应当仔细观察善加辨别，大家还应一起讨论。在佛法上的研讨并不

像世人在琐事上的争执，是非常有意义的事情。不喜欢闻思的人认为这些讨论不重要，但大家到这里来不就是要探寻佛法所蕴含的珍宝吗？而研讨就是挖掘出这些佛法珍宝的好途径。现在大家能有闻思、讨论的机会很难得，希望大家好好研讨。

但我希望讨论的时候千万不要造口业，这方面一定要注意！讨论的时候也不要动不动就不高兴，要有一些忍耐心。天天在大经堂参加辩论的喇嘛忍耐心都很强。尤其是以前参加过格鲁派辩论场的喇嘛，一两年下来脾气都特别好，对他说些什么根本就没有反应。去年我们学院来了一个喇嘛，学院十几个小堪布跟他辩论，不管说什么他总是笑嘻嘻的。当然我们自己也要注意，不要说得太过火。法王如意宝说过以前他在石渠一个寺院看辩论，感觉这些僧人们的辩论精神非常可嘉，但不小心也很容易造口业。所以，大家在探讨的时候一定要小心。

可能是业力现前，有些道友不爱闻思，想找一个部门发心借此避开辅导课。这些人以前害怕发心，现在又要去发心，但一年当中发心能不能圆满也很难说。所以我希望道友一定要稳重。不要说几个阿僧祇劫，也不说几十年，只是在三百六十天中看能不能安安心地闻思。可能现在大家还感觉不到闻思的重要，相信以后会有所体会。希望大家珍惜眼下闻思空性的机会，因为这是彻底铲除自相续中的烦恼、业障的根本因，意义相当大。如果不重视闻思，只想找一个胖胖的大活佛灌个顶，修行能不能真正上去也很难说。

癸二、（观察是否灭尽而破）：

尽则无有成，不尽亦无成；

尽则无有坏，不尽亦无坏。

灭尽的法无有成，未灭尽的法也无有成；灭尽的法无有坏，未灭尽的法也无有坏。

从尽不尽两方面观察都无有成。灭尽的法已经灭尽，所以不可能有形成。比如人已经死亡，灯已经熄灭，柱子已经毁灭，这些灭尽的法有没有形成呢？不可能有。因为灭尽和形成的法相完全相违，灭不可能成，成也不可能灭。不灭尽的法也没有形成。比如柱子的本体完好无损，此时在它上面能不能再形成呢？不可能，已经具足就没有必要再形成。

下面再观察坏。首先，已经灭尽的法没有坏。已灭尽的法再没有什么可毁坏的了。比如，人已经死了，就不可能再有毁坏。其次，不灭尽的法上也没有坏。未灭尽的法本体具足，所以不可能坏。《显句论》中说：不灭尽与坏灭的法相完全不同，一个是指法的本体实有存在，一个则是指毫无本体，两者法相不同的缘故，不灭尽的法上不可能有坏。

有些人认为：某法首先不尽，后来灭尽，这里应该有坏。但这种观点也不合理，不尽其实就是存在，存在的法怎么会有坏呢？

有些人认为外在的因缘让事物坏灭，比如铁锤是瓶子坏灭的因，风是灯熄灭的因……但实际上，任何一个法都不必等待外在的坏因，它恒时被无常的自身所摧坏，这就是名言中的实相，即“无常未曾有，不在诸法时。”人们之所以认为以“坏因”才产生了坏，

原因就是认识不到细无常而把事物的相续执为常有。其实事物时刻都在坏灭，但人们却把刹那刹那的前后相续执为常有。这个道理在《中观庄严论释》中有详细的分析。

癸三、（观察能依所依而破）：

若当离于法，则无有成坏；

若离于成坏，是亦无有法。

离开了法就没有成坏，离开了成坏也没有法。

有人认为：因为法存在，所以依靠法的成坏也存在。他们把成坏作为能依，法作为所依，认为两者之间存在能依所依的关系，既然所依存在，所以能依也存在。比如，因为柱子存在，所以它的成和坏也肯定存在；再比如，因为学院存在，所以学院的建立以及坏灭都应该存在。

对此进行观察，“若当离于法，则无有成坏；”离开了法，就没有成坏。法是成坏的所依，有法就可以有成坏，但法的本体是不成立的，这一点前文已作了详尽的观察。既然没有法，又怎么会有法的成坏呢？所依不存在，能依也不可能存在。相反，“若离于成坏，是亦无有法。”离开了成坏，也不可能成有法。成坏是法的成坏，有成坏则可以成有法，但成坏根本不存在，所以法也不可能成立。

此外，按照月称论师和宗喀巴大师的注疏，这一颂除了从能依所依的方面来破以外，还可以从法相事相的方面来破。按小乘论师的观点，生住灭是有为法的法相（“成坏”就是生灭，“法”就是有为法）。如果有为法存在，就可以有生灭的法相，就如瓶子存

在，则可以有“小口鼓腹”的法相一样。但有为法的本体并不存在，所以生灭的法相也不可能成立。反过来，如果生灭的法相存在，就可以成立有为法的本体，但生灭的法相不存在，有为法也就不会存在，就如“小口鼓腹”的法相不存在，瓶子就不可能存在一样。

癸四、（观察是否空性而破）：

若法性空者，谁当有成坏？

若性不空者，亦无有成坏。

如果法的本体是空性，那谁有成坏呢？如果法的本体不空，也没有成坏。

如果法的本体是空性，就不会有成坏。就像虚空中本来不存在鲜花，怎么会有鲜花的形成和毁灭呢？同样的道理，既然法的本体是空性，根本不存在，又怎么会有它的成坏呢？

如果法的本性不空，也不会有成坏。因为有成坏就是有迁变，既然法如如不动，就不可能迁变，不迁变就不会有成坏。宗喀巴大师说：如果法的本体不空，就不可能有前后的改变。没有改变，则无有成坏。

坏成共有者，云何有坏成？

如世间生死，一时则不然。

（该偈颂在鸠摩罗什翻译的汉文版中缺漏。）

生成与坏灭的共存，又怎么可能存在呢？

其理由是，如同世间的出生与死亡不可能同时共存一样。

辛三、摄义：

成坏共无成，离亦无有成。

是二俱不可，云何当有成？

因此，生成与坏灭无论是互相共存，还是互不共

存各自成立的情形都不存在。既然生成与坏灭如同兔子的左右二角一样，又怎么会以自性而成立呢？生成与坏灭绝不会存在。

庚二、以观察是否灭尽而破^[68]：

尽则无有成，不尽亦无成；

尽则无有坏，不尽亦无坏。

^[68] 藏文版中此科判缺漏。

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

如果（本体）没有灭尽，也不应该存在生成，因为该法的成立正在停留的缘故。

同样，如果（本体）已经灭尽，则不应该存在坏灭，因为坏灭之因的所依不存在的缘故；如果（本体）没有灭尽，也不应该存在坏灭，因为没有灭尽与坏灭相违的缘故。

庚三、以观察能依所依而破：

若当离于法，则无有成坏。

若离于成坏，是亦无有法；

（原译：若离于成坏，是亦无有法；若当离于法，亦无有成坏。）

【如果对方提出：生成与坏灭是存在的，因为二者所依的法存在的缘故。】

你们的立论是毫无道理的。因为该法不存在，或者因为其二者互相依靠，所以谁也不能使谁成立的缘故。

如果离开了所依的法，则该法的性相——生成与坏灭也不可能存在。所依不存在，则能依也不存在

的缘故。

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

庚四、以观察是否空性而破：

若法性空者，谁当有成坏？

若性不空者，亦无有成坏。

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

首先，如果该法是空性，则其不应该存在生成与坏灭，如同虚空一般。

其次，如果该法不是空性，则既不应该往他法转变，也不存在观待，所以，也不应该存在生成与坏灭。

第七十七课

癸五、（观察一体他体而破）：

成坏若一者，是事则不然；

成坏若异者，是事亦不然。

成和坏如果是一体，这是不合理的；成和坏如果是异体，这也是不合理的。

成和坏是一体不成立。成和坏的法相完全相违，成是指新事物的形成，坏是指事物本体或相续的灭尽，所以两者不可能一体存在。《显句论》说：如果成坏是一体，那么光明与黑暗也可以并存。

成和坏是他体也不成立。真正的他体绝不可能以一有一无、一先一后的方式存在，而应该像《入中论》里所讲的那样：两个同时存在的法才能成为他体。如果成坏属于两个相续，就像柱子的形成和瓶子的坏灭、这个人生和那个人死一样，那也可以说成坏是他体的。但成坏是同一相续上一先一后的法，一者有时另一者无，所以成坏不是真正的他体。另外，如果成和坏是同时的他体，那么二者就不能互相观待了，如果二者互不相干，那么谁也无法成立，所以二者不能成立他体。当然成坏可以是假立的他体，比如种子先形成后毁灭，人先降生后死亡。

壬二、（遮破存在之能立）分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。

癸一、（破现量之能立）：

若谓以现见，而有生灭者。

则为是痴妄，而见有生灭。

如果说以现量见可以成立生灭，那就是以愚痴妄

念见到了生灭。

世人确实亲眼见到了生灭，但这是否能说明生灭真实成立呢？如果人们的六根是可靠的，那么所见的生灭也可以成立，但六根并不可靠，因为它只能见妄不能见真，所以生灭不能以现量所见成立。

月称论师在《显句论》中说：凡夫人可以见到幻术、阳焰、寻香城等虚幻的事物，有眼翳者可以看到在虚空中本来不存在的毛发、文字，患胆病的人也将白色的雪山、海螺见为黄色……即使远离了这些错乱的因缘，但为无明覆盖的众生也始终无法照见事物的真相。比如，柱子本来是刹那生灭的无常性，但谁能见到这种真相呢？身体本来不净，又有谁见到了不净呢？无常和不净都见不到，空性和无我就更不用说了。

所以，世间的见并不是真正的见，如果说见到了生灭，那也只能说是以愚痴的妄念分别见到了生灭。《中观四百论》云：“如身中身根，痴遍一切住。”就像身体为身根周遍一样，愚痴无明也周遍一切烦恼和分别心而住。《入中论》云：“若许世间是正量，世见真实圣何为，所修圣道复何用，愚人为量亦非理。”意思是说，在观察胜义实相的时候，世间的量不是正量，如果世间的量可以见到真实，那么圣者宣说胜义法到底为何？所修的圣道又有什么用呢？故将愚者所见立为正量是不合理的。所以，人们现量见到的生灭并不真实。

从密法的角度来讲，见到的应该是无生空性之色或者诸佛菩萨和上师的相；听到的应该是无生空性之

声或者诸佛菩萨和上师的法音……可是现在我们见到的全是迷乱相，听到的也都是别人的过失……所以，修行人切不可凡夫的心识为正量，《三摩地王经》亦云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”

世间人以现量见成立成和坏，还认为理由很充分，但这根本不算真正的理由。因为世人被无明覆盖慧眼，不仅见不到胜义真相，即使世俗的真相也见不到。就像戴上变色镜后见不到正确的颜色一样。总之，以凡夫的有漏根识无法见到诸法的真相，这是以胜义理证成立的，不管对方承认与否，事实就是如此。

癸二、（破比量之能立）分二：一、以无生而破；二、以太过而破。

子一、（以无生而破）分二：一、破法与非法的产生；二、破自他等生。

丑一、（破法与非法的产生）：

法不从法生，不从非法生；

非法亦不从，非法及法生。

有实法不从有实法中产生，也不从无实法中产生；无实法也不从无实法及有实法中产生。

对方提出：生成与坏灭是存在的，因为其二者所依的法存在的缘故。

那请问所依的法是从有实法还是无实法（非法）中产生？有实的该法既不从有实法自身也不从无实法中产生。而无实的法既不从无实法自身也不从有实法中产生。

这一颂有另一种解释：“法”指成，“非法”指坏，

即“成”不从成及坏中产生，“坏”不从成及坏中产生。

丑二、（破自他等生）：

法不从自生，亦不从他生，
不从自他生，云何而有生？

法不从自生，不从他生，也不从自他共生，怎么会有生呢？

成坏在法上建立，破了法也就破了成坏，这里以破四边的方式破“法”。破四边生是《中论》重要的推理方式，《入中论》第六品也主要破四边生。

“法不从自生，”任何法都不从自生，如果自生就有无义生、无穷生的过失；“亦不从他生，”任何法都不从他生，如果他生则有嘎夏巴^[9]可以产生檀香、黑暗能产生光明等过失；“不从自他生，”任何法也不从自他共生，如果是共生，那就有自生他生的全部过失。颂词虽没有直接讲无因生，但无因生也不成立。如果是无因生则有因缘具足时也不能生、因缘不具足时也能生的过失。总之四边生不成立，四边生不成立自然不会有实有的生，没有生则法不成立。

^[9] 嘎夏巴：古印度货币。

现在人很想了解万法的真相，科学家们日日夜夜在苦思冥想，但也没有找到真理。外道也在寻求真理，虽然他们宣说了各种各样的道理，但对于真理也没有触及。内道的有部、经部、唯识虽然承认因果、缘起，但却仍有自性的承许，所以不可能得出究竟空性的结论。只有中观宗才抉择出了一切万法的真相——缘起空性。前文所云“诸说中第一”就是指缘起空性是一切学说中的第一。谁能了达缘起空性，就真正了达了

实相，如果不了达缘起空性，就不可能准确圆满地了达实相。

子二、（以太过而破）分三：一、宣说太过；二、破离过之答复；三、摄义。

丑一、（宣说太过）：

若有所受法，即堕于断常。

当知所受法，若常若无常。

如果承认实有之法就会堕于断常二边，为什么呢？因为所承许的法要么是常有要么是无常。

任何法的本体都是离一切戏论的，根本不存在形成、坏灭，如果认为一个法真实存在就堕入常断二边。

“所受法”就是对方所承认的自性实有的法，如果有这么一种法，其存在而不灭就成了常有，从而堕入常边；以前存在而现在不存在就成了无常，从而堕入断边。比如种子转变为苗芽，如果种子不舍弃种子的本体则成了常有，堕入常边；舍弃了原来的本体则成了无常，堕入断边。本论第十五品亦云：“若法有定性，非无则是常。先有而今无，是则为断灭。”

宗喀巴大师说：如果所承认的是如幻如梦、无自性的法，那就不可能有常断两边的过失。而对方并不是这样承认，所以会堕入常断。世间人对事物的研究不出两边，要么存在，要么不存在，再没有其他方式，这样不可能探求到远离常断的万法实相。

庚五、以观察一异而破：

成坏若一者，是事则不然；

成坏若异者，是事亦不然。

如果生成与坏灭存在，则其本体应当以一体或者

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

关于论证异体不合理，在其他的注疏中提出以下理由：（一）因为（生成与坏灭）必须依靠瓶子等一个法；（二）因为（生成与坏灭）在任何时候都不可能与无常相违；（三）因为（生成与坏灭）互不混乱的缘故。

（生成与坏灭）中的一者不存在，则另一者也不可得；反之，如果一者存在，则另一者也应存在。

己二（遮破存在之能立）分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。

庚一、破现量之能立：

若谓以现见，而有生灭者。

则为是痴妄，而见有生灭。

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

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

庚二（破比量之能立）分二：一、以无生而破；二、以太过而破。

辛一、以无生而破：

法不从法生，不从非法生；
非法亦不从，非法及法生。

（原译：从法不生法，亦不生非法；从非法不生，法及于非法。）

【如果对方提出：生成与坏灭就是存在的，因为其二二者所依的法存在的缘故。】

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

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

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

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

而无实法也不可能从有实法当中产生，因为二者相违，以及无实法的产生不存在的缘故。

既然该法不论从有实法，还是无实法当中都不能产生，那么所生成的法究竟是什么呢？所坏灭的法，以及已经坏灭的无实法又是什么呢？

还有，释迦却丹也云：“有实法不能从有实法中生成，无实法也不能从无实法中坏灭。”

法不从自生，亦不从他生，
不从自他生，云何而有生？

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

绝不会产生。所以，诸法不存在产生。

辛二（以太过而破）分三：一、宣说太过；二、驳斥离过之答复；三、摄义。壬一、宣说太过：

若有所受法，即堕于断常。

当知所受法，若常若无常。

诸法不存在生。否则，如果承许诸法以自性而存在，而该法在第二时间又没有毁灭的话，则该法就成了恒常之法；倘若承许该法毁灭，则又有堕入断见的过失。而任何存在的实有之法，要么就应承认其为常有，要么就应承认其为无常，没有第三种情况存在的缘故。

第七十八课

丑二、（破离过之答复）分二：一、对方观点；二、破彼之观点。

寅一、（对方观点）：

所有受法者，不堕于断常。

因果相续故，不断亦不常。

所有承认诸法自性存在的人绝不会堕于断常二边，因为因果生灭、相续不绝的缘故，故不堕断边也不堕常边。

虽然颂词没有“有谓”等明显的词句，但印藏诸大论师都认为这一颂是对方的观点。

对方认为：虽然我们承认一切万法自性存在，但这样承认却不会堕入断边和常边。如果因灭尽以后再也不生果，可以说“先有而今无”，则有堕入断边的过失；如果因不灭，比如有了苗芽后种子没有任何变化，则有堕入常边的过失。但是“因果相续故。”因为有了因果相续，因灭尽以后有果产生，所以不堕入断边；果有了以后因已灭尽，所以不堕入常边。

《青目释》引用佛经介绍了对方的观点：“如经说五阴无常苦空无我，而不断灭；虽说罪福无量劫数不失，而不是常。何以故？是法因果常生灭相续故，往来不绝。生灭故不常，相续故不断。”意思是说，虽然佛经里说五蕴的本体是刹那生灭的行苦体性，但却没有断灭的过失；虽然经里也说罪福业果百千万劫不失坏，但也不会有常的过失。为什么呢？就是因为因果恒常生灭相续的缘故，使得诸法往来不绝。有生灭的缘故，不堕常边；有相续的缘故，不堕断边。

从青目论师所引的教证来看，对方不是外道，应该是内道的有实宗。

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

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

辰一、（承许相续无实体堕入断边）：

若因果生灭，相续而不断，
灭更不生故，因即为断灭。

如果说因果生灭的相续连续不断，那么因灭了不再生起的缘故，因就成了断灭。

“相续而不断”一句，藏文的译本是“相续而轮回”。尤其是《显句论》的释文，“三有轮回”写得很清楚。

中观宗破曰：相续的本体是实有还是不实有？如果不实有，也就是说并没有一个实在的相续，只不过因果本身生灭连续不断而已。那么：“灭更不生故，因即为断灭。”因灭了以后不会重新产生，这样因就成了断灭。比如前一刹那的种子已经灭尽，后一刹那时它的本体不会复生。因此，承许无实体的相续便堕入断边。

辰二、（承许相续有实体堕入常断二边）：

法住于自性，不应有有无。
涅槃灭相续，则堕于断灭。

如果诸法住于自性中，则不应该有从有实到无实的转变；并且实有的相续在入涅槃时被灭尽，如是则堕入断灭。

如果相续实有就会堕入常断二边。为什么会堕入常边呢？因为相续存在自性。为什么会堕入断边呢？如果相续真的住于自性之中，则不应该从有实法变成无实法，否则就堕入断边。比如瓶子的本体如果真实存在，就不应该从有变成无，如果它最初有最终坏灭了，这便堕入断边。再比如种子的相续如果存在，就不应该有从有到无的改变，如果有改变则堕入断边。并且，如果承许五蕴相续真实存在，那么最后获得无余涅槃从而灭尽相续时就堕入断边。

如果对方反问：你们中观宗首先说这些法存在，以理抉择后又说它们不存在，这不也堕入常断了吗？

中观宗回答：我们最初并没有承认任何法存在，自宗认为一切法都是因缘而生，毫无本体，故没有这些过失。如颂云：“若法从缘生，不即不异因。”意思是说，从因缘而生的法，它和因不是一体，所以不会堕入常边；它和因也不是他体，所以也不会堕入断边。所以，自宗不会堕入常断二边。

对方又反问道：既然我宗的相续不成立，那汝宗为什么把因果安立在相续上？

中观宗回答：我们的相续是未经观察的名言中假立的相续，和你们自性实有的相续不同。你们这种实有的相续有无数过失，无法安立。而我们将如幻如梦的因果安立在虚假的同类相续上，这样的相续既没有常的过失，也没有断的过失，所以是合理的。

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

辰一、（前世灭与不灭都不生后世）：

若初有灭者，则无有后有；

初有若不灭，亦无有后有。

如果前世灭了，就不会产生后世；如果前世不灭，也不会产生后世。

对方认为相续存在，因为以前世的最后一刹那为因，后世第一刹那为果，众生就这样轮转不息。

破曰：如果前后世之间真的有一个相续，那是前世灭了以后产生后世还是不灭而产生后世？

如果前世灭了以后才产生后世，这是不成立的。因为，前世的因灭了就不存在了，这怎么会产生后世的果呢？《显句论》说：就像焚尽了的种子已不存在，怎么能产生后面的果呢？同样，前世灭了就不可能产生后世的果。灭法如同石女的儿子，如果它也能产生后世，那么后世就有无因生的过失。

前世不灭而产生后世也不合理。首先会有两个相续的过失：前世还没有灭，这是一个相续；后世已经产生，这又是一个相续。其次会有新众生产生的过失：前世未灭，这是一个众生；后世又生，这就有了新的众生。比如我前世是人，人还没有死后世的天人又出生了，这样天人就成了新的众生。此外，还有前世常有、因法不灭以及后世无因等过失：前世的相续不灭是常有；果有了而因不灭，因就永远不灭；前世的人还没有死，后世的天人却产生了，这就有无因的过失。

有人可能会有疑惑：既然相续不存在，那怎么解释轮回呢？这一点不用疑惑，所谓相续不存在是指在胜义中不存在，这并未否认名言中的相续与轮回，否

则就有断灭的过失了。所以，学习中观空性不用害怕失坏名言，因为中观对名言不会有任何危害。如果不会区分胜义和世俗就可能误入歧途，会区分就会走上真正的解脱道。

空性教法非常深奥、非常殊胜，只有上根的人才能接受。一般根基者，不要说对胜义空性的道理，就是对一些世俗的道理也很难接受，比如某人往昔多少劫在恶趣中受苦，佛陀在因地发了广大的心，仅仅听闻释迦牟尼佛的名号也有不可思议的功德……如果暂时实在无法理解空性，那就要广泛集资净障，并发愿将来通达空性，这样因缘成熟时自然能趣入空性教法。

辰二、（前世正灭不生后世）：

若初有灭时，而后有生者，
灭时是一有，生时是一有。

如果前世正灭时产生了后世，那么正灭时是一个众生，正生时是另一个众生。

对方认为前世正灭的时候产生后世，比如前世的人正在死的时候后世的天人产生，此时相续既不会断灭也不会常有。

这种观点不合理。因为，“灭时是一有，生时是一有。”前世正在灭的时候是一个众生，后世正在生的时候是另一个众生。比如前世的人正在死的时候后世的天人就产生了，这样一来便有两个众生的过失。宗喀巴大师也说这有两个相续同时存在的过失。

壬二、驳斥离过之答复：

所有受法者，不堕于断常。
因果相续故，不断亦不常。

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

（所以既不会堕入断灭，又不会堕于恒常。）】

如果承许虽然诸法无常，但因为因果的同一相续，也就是三有轮回的缘故，所以不会是断灭。则即使相续存在，但因为因法本身已经毁灭，并且没有产生，那么，因法自身的相续又怎能不断灭呢？

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

还有，如果因法的自性存在，则因为自性不会退转的缘故，所以仍然会堕于恒常。

另外，如果承许因法或者果法的相续以本体而存在，或者承许相续以自性而存在，自宗也可以用同样的道理进行驳斥。

若因果生灭，相续而不断，
灭更不生故，因即为断灭。

因此，如果认为因果生成与坏灭的相续，也就是轮回，仍然会堕于恒常与断灭。因为（因法）已经毁灭，又没有再产生的缘故，所以有因法断灭的过失。

法住于自性，不应有有无。
涅槃灭相续，则堕于断灭。

如果诸法本体以自性而存在，则该法在任何时候也不可能从有实法变为无实法。因为本体相违，或者（有实法）永不改变的缘故。

这样一来，还有在获得涅槃的时候存在断灭的过失，因为轮回相续已经寂灭的缘故。

若初有灭者，则无有后有；

初有若不灭，亦无有后有。

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

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

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

如果前世最后一刹那以本体而没有灭尽，也不应该产生后世的第一刹那，否则，后世的第一刹那就会成为无因。这样一来，就有一个众生具备两个本体、没有前世的众生也会产生、前世恒常存在、种子没有灭尽却产生了苗芽等诸多过失。

若初有灭时，而后有生者。

灭时是一有，生时是一有。

而正在灭尽是属于现在的法，始终无法与正在产生的未来之法相遇。如果承许在前世最后一刹那正在灭尽之时，产生了后世的第一刹那，则（正在灭尽与正在产生）这两个过程就成了同时。既然如此，则属于正在灭尽的为一个轮回之有，属于正在产生的又为除此之外的另一个轮回之有，这样就有两个轮回之有同时在同一个相续中出现的过失。

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

第七十九课

辰三、（前后世生灭一体不成立）：

若言于生灭，一时则非理。

岂可此阴死，亦于此阴生？

如果说前世的灭和后世的生同时则不合理。怎么能于这个五蕴上死，又在这个五蕴上生呢？

对方认为：前世正在灭与后世正在生同时存在，而且从相续的角度来讲它们是一体，并不是两个众生。

破曰：这不合理。比如，如果前世的牦牛正在死的时候后世的人身产生了，这就应该是两个众生。当然，从世间人的角度来看，此处没、彼处生的前后两个五蕴是一个相续，这是可以的。但真正经得起观察的一个相续却不可能成立，因为前世的牦牛正在灭，后世的人正在生，这毕竟是两个五蕴相续。

如果对方认为：不管怎样，这两个五蕴就是一体。

那我们回答：怎么能在这个蕴上死，又在这个蕴上生呢？如果两个蕴是一体，实际就成了一个蕴，一个蕴怎么会同时具有死生呢？月称论师也说：生和灭完全相违，生绝对不是灭，灭也绝对不是生，相违的两个法在一个实体相续中不成立。而且，这样承许还有前世的牦牛成了今世的人，今世的人成了前世的牦牛，以及五蕴成了常有等过失。

丑三、（摄义）：

三世中求有，相续不可得。

若三世中无，何有有相续？

在三世中寻求相续都了不可得，如果三世中都不可得，那哪里还有相续呢？

在过去现在未来三世中以智慧寻觅，相续都了不

可得。过去世已经灭了，现在世也只是刹那刹那的体性，未来世还没有产生，所以在三世上都没有相续；而在过去、现在和未来之间也没有相续。

所以，所谓的相续只不过是分别念把世俗中前后同类的法联在一起而已。不要说在胜义中，按因明的观点，就是名言中也不可能有自相的相续，相续只是分别念的总相。《入中论》等论典也经常用花鬘、军队、念珠等比喻说明相续只是如幻的假立。

众生对相续都有不同程度的执著，而龙猛菩萨在本品以理证作了详细抉择，说明成和坏只是假立，其本体并不成立。因此，通过学了本品打破了成坏，也就能打破对相续的实有执著。大家应该明白，就像有眼翳者面前无而妄现的毛发一样，众生的无明导致了迷乱的显现，而分别念却将这些虚妄的法执为实有。只有学习了中观才能认识到这些道理，所以大家不要放弃对中观的闻思。如果我们能经常闻思中观，那么一定能断掉对万法的实执，也唯有依靠中观才能品尝到佛法的甘露妙味。

辛二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛：‘色不死不生，受想行识不死不生，若色受想行识无死无生，是名般若波罗蜜。’”

《三摩地王经》云：“三界如梦无实有，迅速无常如幻化，无来亦无从此去，相续皆空亦无相。”

《妙法莲华经》云：“我净土不毁，而众见烧尽，忧怖诸苦恼，如是悉充满……诸有修功德，柔和质直者，则皆见我身，在此而说法。”

《中观根本慧论·观成坏品》传讲圆满

二十二、观如来品

戊五、（抉择轮回为空性）分二：

一、破轮回相续之果；二、破轮回相续之因。

如来是佛的十种名称之一。佛陀已经如理如实现见到了万法的本体，于显现中来到世间度化众生，因其如是而来或乘真如性而来所以叫如来。如来可以包括法身、报身和化身，但我们所谓的如来一般是指报身和化身，也就是色身。释迦牟尼佛就是依靠色身示现在印度出生、出家苦行、转法轮及涅槃。

本品抉择如来不成立。可能很多人会大吃一惊：连佛陀也不存在，那我们跟无神论者有什么差别？也有人认为：释迦牟尼如来从最初在古释迦牟尼世尊面前发心乃至最终成道完全是一个相续，如果如来不存在，那我们又何必修道呢？作为佛教徒，如果不承认佛陀是不是连三宝弟子的身份也失去了？“文革”期间很多说“佛不存在、法不存在”的人后来被认定为破誓言者，中观宗说没有如来是不是也会变成这样？我们说如来不存在不仅没有上述过失，相反还有如实了解佛陀本来面目的功德。《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”一般人所谓的如来只是佛陀在所化众生面前显现的色身，而真正的佛陀是万法现空无二的本体。我们承认在未经观察的名言中有如来，这一点没有什么怀疑；但在胜义中，佛陀以及佛的身智功德全都是空性。所以，我们的观点与不分二谛、根本不承认三宝的断见者截然不同。

凡夫人无法如实了解佛陀，这可以理解。华智仁

波切的窍诀书里有一个非常好的比喻：不要说空性，就是佛陀在世俗中显现的功德一般人都很难接受，就像刚生下来的小孩没有能力享受摆放在面前的美味佳肴一样。世间人以及初学佛者对于佛陀的十力、四无畏、十八不共法无法信受，因为他们的根性还没有成熟，但自己不能接受的道理不能说没有，就像小孩虽不能享受食物但不能说食物不好一样。所以，对于如来是空性的甚深见解，即使暂时不能接受也不可以诽谤。

己一、（破轮回相续之果——观如来品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

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

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

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

癸一、（破实有补特伽罗如来）：

非阴非离阴，此彼不相在，
如来不有阴，何处有如来？

如来并非五蕴，亦非离蕴而有，如来并非依靠五蕴，五蕴亦非依靠如来，如来也不具有五蕴，哪里有如来呢？

对方认为：因为有最初发心、中间积累资粮和最后成佛的过程，所以如来是存在的。既然如来存在，那轮回也应该存在，因为如来就是解脱轮回而成就的。这样一来，轮涅万法都应该存在。

本论经常以观察我与五蕴的关系来抉择人无我，如第十八品的二相推理——一体、他体，第十品的五相推理——一体、他体、能依、所依、具有。此处也以五相推理的方式抉择如来不存在。

“非阴”，如来并不是五蕴。如果如来和五蕴是一体，五蕴有生灭，那如来也就成了生灭之法；五蕴包含众多的法，如来也成了众多。所以，如来不是五蕴。

“非离阴”，如来也不是离开五蕴而有。如果有离蕴的如来，那五蕴和佛陀就可以分开存在，但以现量、比量都不可得离蕴的如来。再说，人们也只把相好色身当作如来，谁也不会认为在五蕴身以外有一个如来。所以，如来也并非离蕴而有。

“此彼不相在”，如来不依靠五蕴，五蕴也不依靠如来。如来作为能依五蕴作为所依或者五蕴作为能依如来作为所依都不成立，因为五蕴与如来不成立他体。

“如来不有蕴”，如来不具有五蕴。如果如来像转轮王具有王冠那样具有五蕴，那么如来和五蕴就成了他体；如果如来像转轮王具有相好那样具有五蕴，那么如来和五蕴就成了一体。但一体和他体都不成立，所以如来不可能具有五蕴。

如来要真实存在，就必须和五蕴建立起某种关系，但任何关系都无法成立，那“何处有如来？”所以，只要我们再再思维这五相推理，就会认识到如来是空性的。

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

子一、(自性他性不成立)分三: 一、略说; 二、广说; 三、摄义。

丑一、(略说) :

阴合有如来, 则无有自性。

若无有自性, 云何因他有?

五蕴和合才有如来, 所以如来无有自性; 没有自性又怎么能依靠他法而存在呢?

这里是在破犍子部的观点。犍子部是小乘十八部中的一部。在迦叶佛时代, 智哲国王曾梦见十八个人在拉扯一块布, 后来每个人都得到了一块。迦叶佛对此授记: 未来释迦牟尼佛的教法中, 声闻虽然变成了十八部, 但每一部派仍然是真正的佛教。所以, 声闻各部虽然在见修行果方面有一些差别, 但总的来讲都属于佛教。

犍子部认为: 虽然你们从五个方面证明了如来不存在, 但依靠五蕴且与五蕴既非一体也非异体的不可言说的如来还是存在的。

破曰: 这样的如来实际就是缘起法, 所以并非实有。前面我们也遮破了和合生果, 既然没有和合生果, 那么因五蕴和合而有的如来就不会有自性, 而自性不成立又怎么会成立他性呢? 如果有自性, 也可以说如来依靠他法而成立。但如来的本体并不成立, 本体不成立的法依靠其他任何法也不可能成立。

若言于生灭, 一时则非理。

岂可此阴死, 亦于此阴生?

(原译: 若言于生灭, 而谓一时者。则于此阴死, 即于此阴生。)

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

此处“亦”字的含义，表示前后世二者的五蕴合而为一成为了一体。

壬三、摄义：

三世中求有，相续不可得。

若三世中无，何有有相续？

因此，如果有产生，则不会有死亡；如果有死亡，则不会有产生，所谓的“相续”并不存在。因为在（前世、今生、后世的）三世中，无论前世已经灭尽，还是尚未灭尽等情形下，三有的相续都不可能存在。既然在所知的三世中都不存在，则三有的相续又怎么会存在呢？绝不会存在。

《中观根本慧论》之第二十一观成坏品释终

二十二、观如来品

丁二十二（观如来品）分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

经云“如来乃恒时无生之法，一切诸法亦同于如来”等，宣说了无有如来的道理。

戊二、品关联：

【如果对方提出：轮回的相续是存在的，因为如来存在的缘故。如来必须在无量数劫中积累资粮，直至圆满之后，才可以成佛。这并不是一瞬间或者一刹那就可

以完成的。（所以，轮回的相续必须存在。）】

为了证明如来不能以自性而成立本为空性而宣说本品。

此品分三：一、遮破如来之成实；二、成立舍诸见之理；三、以此理类推他法。

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

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

辛一、破取受者实有存在：

如果如来以本体而存在，则因为其以经历漫长周期的相续成立之故，所以轮回的相续也是存在的。然而，所谓的“如来”并不能以本体而成立。

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

首先，如果五蕴就是如来，我们就可以参照“若燃是可燃，作作者则一”等，以及“若我是五阴，我即为生灭”等等方式加以破斥。如果如来是五蕴之外的他体，我们则可以用前面各种破斥方法的违品（“若我异五阴，则非五阴相”，以及“若燃异可燃，离可燃有燃”等）来进行破斥。

五蕴既不可能像山上生长的树木一样依靠如来，因为它们之间不存在他体的关系。

如来也不可能像生活于森林中的猛兽一样依靠五蕴，这也是因为它们之间不存在他体的关系。

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

【如果有人提出：虽然你们从五个方面证明了如来

不存在，但依靠五蕴一体异体并且不可言说的如来还是存在的。】

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

非阴非离阴，此彼不相在，
如来不有阴，何处有如来？

因此，如来的色身等不是五蕴的本体，否则就有如来成为生灭者、成为众多者，以及作者与作业成为一体的过失；如来也不是在五蕴之外，以他体的形式而单独存在的，否则，如来就有成为无为法的过失；五蕴既不可能依靠如来而存在；如来也不可能依靠五蕴而存在；如来也不可能具备五蕴。既然如此，所谓的如来又在何处呢？因为我们用五种形式进行观察，如来都了不可得的缘故。

辛二（破取受者假立之自性存在）分三：

一、破于自性与他性中成立；二、以无有取受之理而破；三、摄两方之义。

壬一、破于自性与他性中成立：

阴合有如来，则无有自性。

若无有自性，云何因他有？

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

既然不存在自性，又怎么可能依靠他法而存在呢？

第八十课

丑二、（广说）分二：一、自性不成立；二、他性不成立。

寅一、（自性不成立）：

法若因他生，是即为非我。

若法非我者，云何是如来？

如果如来是依靠五蕴而生，那就没有自性；而如来没有自性，又怎么是如来？

“法”指如来，“他”就是五蕴，“我”指自性。如果如来是依靠五蕴而生的，那么如来就没有自性，因为自性存在的法绝不观待他性。既然如来没有自性，本体都不存在，又怎么叫如来呢？是如来就应该有如来的自性，没有自性就不是如来。比如，影像是依靠镜子和面貌等因缘而生，那影像的自性就肯定不存在。为什么呢？因为它依靠他法，并非自主成立。

寅二、（他性不成立）：

若无有自性，云何有他性？

如果没有自性，怎么会有他性呢？

自和他是观待的法，自都不存在，那么观待“自”的“他”又怎么会存在呢？所以，既然领受者如来的本体不成立，所领受的五蕴怎么会成立呢？不成立。就像石女的儿子不成立，他所享用的财产、马车等也不存在一样。

表面上看，影像的自性本体不存在，并不会妨碍镜子的他性存在；屏幕里的人不存在，并不会妨碍屏幕存在。但实际上，影像的自性不存在，镜子的他性也不会成立；画面中的人物自性不存在，屏幕的他

性也不会成立。因此，如来的自性不成立，他所领受的他性五蕴也不会成立。

丑三、（摄义）：

离自性他性，何名为如来？

离开了自性和他性，又怎么能叫如来呢？既然自性他性都不存在，那不可思议的如来到底指什么呢？显然不可能存在。《显句论》中说：一切法皆包括于自性他性之中，离开了自性他性，任何法的立足点就不存在了。

释迦牟尼佛在世俗中确实存在：佛陀所传的八万四千法门依然存在，佛陀在众生面前显现的身量在《毗奈耶经》里也有清楚的记载，佛陀的降生地、成道地、转法轮地以及趋入涅槃的地方现在都还在……但像有实宗所承认的那种胜义中也不可破的实有如来却根本不存在，否则就会有上面所说理证的妨害。

子二、（取受不成立）分三：一、取受者不成立；二、所取法不成立；三、能取所取不成立。

丑一、（取受者不成立）：

若不因五阴，先有如来者。

以今受阴故，则说为如来。

如果说不依靠五蕴先有如来则不合理。因为只能以现在取受五蕴的缘故，才可以说名为如来。

犍子部的观点比较特殊，他们认为有一个不可思议的人我，这个人我就是取受者，身体的色蕴和心的名蕴就是所取受的法，人我就是依靠它们才存在的。从如来的角度讲，有一个不可思议的如来作为

取受者，如来的五蕴是所取受的法，即如来首先存在，然后取受五蕴。有的讲义认为这一颂都是在陈述小乘的观点，并非遮破对方的观点，颂词的意思是：未取受五蕴之前首先有如来的本体，在取受五蕴之后才叫如来。但我们认为后两句是中观宗的观点。

中观宗破曰：不依靠五蕴先有取受者如来是不合理的，因为只有取受了五蕴才叫如来，还没有取受五蕴则不叫如来。比如释迦牟尼佛，他并不是不依靠五蕴而独立自主存在，只有在取受了五蕴以后才成为如来。《显句论》说：不依靠五蕴的如来并不存在，如果有就成了无因。因此一定是取受了五蕴之后才叫如来。不管是阿弥陀佛、药师佛还是释迦牟尼佛，哪一位如来不是在众生面前显示了相好才叫如来？而不具有蕴的如来从未有过。所以，犍子部认为的如来是不成立的。

丑二、（所取法不成立）：

今实不受阴，更无如来法。

若以不受无，今当云何受？

现在实际上不能取受五蕴，也更不能有如来之法；如果说不取受五蕴就不可能有如来，那现在又该如何取受呢？

“今实不受阴，”由于先于五蕴的如来不存在，所以无法取受五蕴。比如提水者在提水之前不会有，没有提水者也就不能提水；再比如在总管财产之前并不是总管者，不是总管者也就不能总管财产了。同样，取受五蕴之前不会有取受者如来，没有如来也就不可能取受了。

“更无如来法。”不依靠五蕴就更不可能成立如来之法。

“若以不受无，今当云何受？”如果说不取受五蕴就没有如来，那现在又该如何取受呢？而取受不成立，也就不会有所取受的五蕴。

丑三、（能取所取不成立）：

若其未有受，所受不名受。

无有无受法，而名为如来。

如果没有取受五蕴，那么所取受的五蕴则不能名为所受法；但也从来没有离开了所受法而名为如来的。

前面遮破了取受者如来以及所取受的法，现在总说能取和所取都不成立。

“若其未有受，所受不名受。”如果如来没有取受五蕴，那么五蕴也就不叫所取受之法了。就像如果吃者没有吃，那么饭也就不名所吃了。

“无有无受法，而名为如来。”不具有所受法的如来是不存在的。因为取受者与所取受之法是互相观待的，所以离开了所取受之法的取受者就不存在。就如所骑的马不存在，骑马者就不能成立一样。这两句在慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》里译作：“无有受阴故，如来无自性。”意思是：无有所受法五蕴的缘故，如来的本体也无有自性。

法若因他生，是即非我有。

若法非我者，云何是如来？

如果某法依靠他法而生，则如同虚假的影像一般，不应该存在自身的本性[我]。既然不存在自身的本性，又怎么能成为如来呢？绝不会成为如来。

若无有自性，云何有他性？

离自性他性，何名为如来？

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

壬二、以无有取受之理而破：

若不因五阴，先有如来者。

以今受阴故，则说为如来。

【正量部的论师们提出：如来是存在的，因为如来的相续也是五蕴领受者的缘故。】

如果不依靠五蕴的如来成立，则其相续也可以作为领受者。然而，不依靠五蕴的如来并不成立。既然无论如何都不成立，又怎么领受五蕴呢？因为无论哪一位领受者都没有领受的缘故。

如果不依靠〔因〕五蕴，领受五蕴的某一位如来在此之前已经存在。就像在获得财物之前，财物的领受者天授存在一样。现在又承许其依靠〔受〕五蕴，并因依靠（五蕴），而成为领受者（如来）。

今实不受阴，更无如来法。

若以不受无，今当云何受？

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

若其未有受，所受不名受。

无有无受法，而名为如来。

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

第八十一课

子三、（所假立之法不成立）：

若于五种求，一异之如来。

悉皆不可得。云何受中有？

如果依靠五种理论推求与五蕴一异关系的如来都了不可得，那在取受中怎么会有如来呢？

通过前面所讲的五相推理来观察如来和五蕴的关系，结果都得不到如来的本体，这就说明在取受中不会有如来。五相推理是一种周遍的推理，所以不管是实有还是假立的如来（指犍子部不可思议的如来）都不能成立。

虽然我们遮破了上述实有、假立的如来，但名言中佛陀的如海功德、度众的无边事业是无法否认的，否则就毁谤了名言的正理。经云：“十力无垢轮，一切三有日，无量众所归，普照无明暗。”意思是：具有十力等无垢功德的佛陀是一切三有的日轮，是无量众生的皈依处，能普照一切所化众生并遣除一切众生的无明黑暗。《释迦牟尼佛广传》讲：“转生在旁生的众生都能因听闻佛号而再得人身、获证涅槃果位，从中我们就可了知听闻称诵佛号的威力与可产生的神变。”“无论观想佛陀、对之起信或祈祷佛陀等善根大小，都有永不会耗尽的无量功德。在轮回中，它们会成为众生生生世世获取快乐之因。不唯如此，圆满菩提果之前，它们将一直为得大菩提之因。”

壬二、（所取受之五蕴不成立）：

又所受五阴，不从自性有。

若无自性者，云何有他性？

同理，所取受之五蕴也不存在自性，自性不成立又怎么会有他性呢？

有人认为：如来并不是没有，因为他所取受的五蕴存在。破曰：五蕴也没有自性。《显句论》说：五蕴要观待他法的缘故，所以没有自性，因为有自性就不需要依靠他法了。意思是说观待取受者如来或其他支分的缘故，五蕴自性不成立。

没有自性，又怎么会有他性呢？《显句论》说：石女的儿子不存在，观待石女儿的他性也不可能成立，同样，五蕴没有自性，也就不会有观待五蕴的他性。

壬三、（彼等之摄义）：

以如是义故，受空受者空。

云何当以空，而说空如来？

因为这些道理的缘故，所取受之法与取受者皆为空性，所以怎么能说本空的如来存在呢？

根据上面的道理可知，取受者如来与所取受法五蕴都是空性。以此类推，一切万法也是空性。既然如此，为什么还要说本来空性的如来存在呢？这显然不合理。

辛二、（以此理舍弃一切见）分二：一、如来离一切戏论；二、执著戏论不见如来。

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

癸一、（离空等四）：

空则不可说，非空不可说，

共不共叵说，但以假名说。

如来的本体不可说是空，也不可说是非空，空不

空二俱与空不空二者皆非也都不可说，只能以假名而说。

如来的本体不能说是空，如果是空就堕入无边；也不能说是不空，如果是不空就成了实有；也不能说空和不空共同具足，这会具有上述两种过失；更不能说空和不空两者皆非，实际上这和第三种情况相同。因此，如来的本体是离四边戏论的。

有实宗怀疑道：我们舍弃了密行、胜论、数论等外道而依止了佛陀，如果佛陀不存在，那我们的解脱慧命岂不断送了？你们说没有佛陀，那你们不也成了外道？

中观宗回答：我们并不是说名言中没有如来，如果这样说，那我们的确跟外道没有什么差别。我们是说胜义中没有如来，这一点以教证理证可以成立。因此，是你们自己没有理解如来的无我狮吼而造成了这种误解。在名言中可以说，佛陀首先降生，然后在王宫享受生活，之后出家苦行、降魔证道，后来三转法轮广利有情，最后示现涅槃^[10]。但名言毕竟是假立，从究竟实相而言，这一切都不成立。《般若经》云：“一切万法如幻如梦，较涅槃更殊胜的法亦如幻如梦。”

^[10] 按照了义经典，释迦牟尼佛永远住于世间广利有情。

壬三、撮两方之义：

若于五种求，一异之如来，
悉皆不可得。云何受中有？

（原译：若于一异中，如来不可得。五种求亦无，云何受中有？）

既然从五个方面去寻找，都不存在任何与五蕴一

体、异体等五种关系的（如来），那么对方所谓的“如来作为领受者的法相者存在”之说，在其所声称的领受中又如何安立（为有）呢？这种安立是毫无道理的。

庚二、破所取之五蕴：

又所受五阴，不从自性有。

若无自性者，云何有他性？

如果对方提出：某个领受者就是存在的，因为其
所领受的五蕴存在的缘故。

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

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

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

庚三、摄以破成立之义：

以如是义故，受空受者空。

云何当以空，而说空如来？

由此可见，所领受的五蕴以及领受者，无论从自他的角度，还是一体异体等角度而言都为空性。既然像这样的一切法，或者领受与领受者都为空性，则如来也应当为空性。因此，又怎么能妄自安立而说如来存在呢？这种说法不可成立。

己二、成立舍诸见之理：

言事实师提出：我们背弃食米斋仙人等导师之后，

是善逝如来以不可思议的功德以及大悲心使我们皈依佛法，并引导我们去寻求解脱真义。你们居然敢说如来不存在，这岂不是在断绝我们被拯救与解脱的希望吗？

你们虽然皈依了如来，却因为不可堪忍与外道不共的如来无我狮子吼声，所以离解脱之道还有极其遥远的距离。

佛陀也曾说过：“佛法及涅槃如梦如幻。”并用虚拟的口吻进一步强调：“若有超胜涅槃之法，亦如梦如幻。”因此，我们并没有毁谤损减如来。因为“如来以本体不可成立，（所谓如来，）只是从世俗名言词句角度而言”之说，并非是在建立“如来不存在”的观点。

为什么呢？因为，真实实相是四边中的任何一者都不可成立的，所以用任何言语都无法传递。为了遮破执著与远离四边戏论相矛盾的违品诸边，则即使是所谓的证悟者[修行人]，如果不这样宣说，也不能真正了达这些道理，所以，在名言中，为了适应所调化者的根基，则可以建立各种增益之说。比如“以谛实而空”、“于名言中以存在而不空”、“虽以谛实而空，但于名言中却不空”、“名言与谛实皆不成”等等诠释方式。

这里所说的空性，仅仅是遣除了违品，这些说法只是为了扫除一切见的权巧方便，并不是要成立单空之见。

由此可见，所谓空性的言论，只是为了灭除耽执某种空性物的戏论，而不是为了建立空性等戏论。

空则不可说，非空不可说，
共不共叵说，但以假名说。

因此，真实义中的如来，既不能说是“空性”，也不能说是“非空成实”；既不能说是“（空与非空）两者皆俱”，也不能说是“（空与非空）两者皆不俱”，绝不能说“以上（四种）情形的如来存在”，因为（真实义）是不存在四边戏论的。

如果对方提出：既然如此，又该作何解释呢？

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

第八十二课

癸二、（离常等八）：

常无常等四，本寂何处有？

边无边等四，本寂何处有？

常、无常、二俱、二非之四边于本自寂灭的实相中何处存在呢？有边、无边、二俱、二非之四边于本自寂灭的实相中何处存在呢？

如来是离一切戏论的，在本自寂灭的实相中怎么会有常无常等四边以及边无边等四边呢？

常、无常、二俱、二非以及有边、无边、二俱、二非是十四无记中的八种。十四无记法具体为：我和世间是常、无常、二俱、二非；我和世间是有边、无边、二俱、二非；如来灭后是有、无、二俱、二非；命和身体是一体还是异体。当年外道向佛陀提出这十四个问难以后，佛陀置而不答。为什么不答呢？因为佛陀以无碍智慧早已彻见了外道的根基——对方执持实有的见解，如果说我和世间等是有，那对方就会执为实有；如果说无，对方又会生邪见或堕入断灭……无论怎么说也不会给他们带来利益，因此佛陀置而不答。其实这十四个无记法是可以回答的，佛陀在某些经典中就给予了回答。

外道提问的是“我和世间是什么”，而这里是“如来和世间是什么”或者只是“如来是什么”，这并不矛盾，因为从取受者的角度来讲“我”和“如来”是一致的；而从诸法的本体而言，如来又包括了世间。

癸三、（离如来有无）：

邪见深厚者，耽执有如来。

如来寂灭相，分别有亦非。

邪见深厚的人耽执有如来，其实如来是本来寂灭的体相，但他们却分别如来有或无。

不了达万法实相的人认为：释迦牟尼佛二千多年前在印度降生，之后出家、成道并转法轮，八十一岁时示现涅槃，这之间佛陀是有；佛陀涅槃以后是无。龙猛菩萨称这种人是“邪见深厚者”，因为他们首先耽执有如来，从而落入常见，后来又认为如来灭度后不存在，从而落入断见。然而这样的有无在如来的本体上是不成立的，如来的本体实为寂灭之相，若以妄心分别如来有无则不合理。以上根据《显句论》进行了抉择。

本颂在《佛护论》中译为：“邪见深厚者，以妄念分别，于寂灭涅槃，说如来有无。”佛护论师认为本颂都是在解释如来入灭后离开有无二边。对此，《中论释·善解龙树密意庄严论》释为：“凡夫补特伽罗因为对‘如来以自性而存在’怀着深厚强烈的耽着，继而成为一种执取，并以分别之心妄加揣度，而说如来在涅槃之后存在或者是不存在。”

癸四、（离如来灭后有无）：

如是性空中，思维亦不可，

如来灭度后，分别于有无。

在这样的空性本体中，不可以思维分别如来灭度以后是有是无。

前面以理证已经抉择了如来的本体是空性，在这样的空性中千万不可思维如来灭度以后还存在，也不可思维如来灭度以后就不存在了，这样会有常断的过失；更不可思维既存在又不存在、既非存在又非不存在，这会有更多的过失。

这个颂词宣说了如来灭后有无等四个无记法，也可以说是和上一颂一起宣说了这四个无记法。至于另外两个无记法：身体和命是一体、他体，颂词中没有明显遮破。但在宗喀巴大师和果仁巴大师的讲义中都说：依靠上述推理足够了知身体与命一体异体皆不成立。

以上我们对十四种无记法抉择了如来离一切戏论。

壬二、（执著戏论不见如来）：

如来过戏论，而人生戏论。

戏论破慧眼，是皆不见佛。

如来超离了一切戏论，而世人却对如来生起种种戏论，戏论破坏了智慧眼目，所以世人都见不到真实的佛陀。

真正的如来不是佛陀的相好色身，而是诸法实相。如来离开了戏论，超过有无、生灭、常无常等戏论境界，所以无法分别言说。但世人对如来总是徒生分别：如来的降生、如来的身相、如来的名号、如来的事业、如来是有是无、如来是常是无常……凡夫的分别念只能衡量这些，而除此以外的如来本体却无法测知。生起戏论就破坏了照见胜义谛的智慧眼目，没有慧眼就不能见到佛陀的真实本面。“破”是覆盖的意思，《般若灯论释》云：“为戏论所覆，不能见如来。”众生本具的慧眼好比一面镜子，当被戏论分别的障垢覆盖以后就无法照见如来的真相。《显句论》说：生戏论而希求则恒时不能见如来，就如尸体不能孕育生命、目盲不能见色一般。

佛陀有时候说承认如来是邪见，有时候说不承认如来是邪见，那我们到底该如何把握这个界限呢？答：虽然从胜义角度来讲，见佛求佛都是行邪道，但从名言的角度来讲这不是行邪道。对中观因明有所闻思的人应该会非常清楚，如果如来不空会有无数教证理证的妨害，这是一种邪见；如果在世俗中像顺世外道那样不承认如来的存在，这更是一种邪见。所以，在世俗中要承认如来，而在胜义中应该把如来抉择为空性。

《金刚经》里讲“无我相、无人相、无众生相……”，要真正明白这些道理一定要学习《中观根本慧论》。如果没有学《中观根本慧论》或者分不清楚二谛，单单说“无我、无人、无佛陀……”，这很可能成为一种引生邪见的语言。而学了《中观根本慧论》以后就会知道，在抉择胜义的时候，的确没有佛与众生、没有讲法听法、没有喝稀饭吃糌粑……但从名言的角度则可以说这些现量所见的事情存在，不得不承认这些。

《中观四百论》云：“不知无怖畏，遍知亦复然；定由少分知，而生于怖畏。”对于甚深空性的道理，不知道的人不会生起畏惧，遍知的智者也同样不会畏惧，只有那些对佛理一知半解的人才会生起畏惧。所以，甚深空性法门不能在缺乏智慧、不具有大乘根基的人面前传讲，否则他们会因为怖畏而生起严重的邪见，从而堕入恶趣不能解脱。

辛三、（以此理类推他法）：

如来所有性，即是世间性。

如来无有性，世间亦无性。

名言中如来所具有的缘起性，即是世间诸法的体性。胜义中如来无有自性，同样，世间诸法亦无自性。

在名言中如来是存在的，如来有身相、声音、名号、事业等，这些都是因缘所生的法；世人也是如此，有身体、名字、工作等，这些也都是缘起法。如来为了度化众生而显现在世间，因此自然不会超离世间的体性，从这个角度来讲如来与器情世间的体性无别，如宗喀巴大师所说：依靠如来的身智五蕴，我们假立了如来；同样，依靠种种业缘所成的庸俗五蕴，我们假立了众生。

而在胜义中，如来的本体不存在，远离一切戏论；同样，世间诸法的本体也没有丝毫实质。

学习中观应当善巧二谛，说空的时候应当了达万法皆空，而不是有的法空有的法不空。如果认为只有如来空而世间不空，那么在善法方面就不可能修习，因为究竟的佛果都是空的，还有什么可修呢？而在恶业方面又会随顺自己的习气。有些人比较懈怠，修行善法的时候布施、持戒、安忍什么都空了，还胡乱引用教证欺骗自己不去修持；但是造恶业的时候什么都不空，这样非常可怕。

名言中的法都是因缘所生，这一点世间诸法和如来没有差别，如果认为只是世间万法存在，而如来是没有的，这也是极大的邪见。如来出世、转法轮都是有历史记载的，如来的教言也载于经论且流传至今，这是世人皆见的，为什么不承认呢？说“佛陀不存在”不会有任何理由。如果我们承认任何一个历史人物的存在，那我们也要承认佛陀的存在，因为这都有历史

记载。不但如此，地狱、饿鬼的痛苦、人天的安乐都是有的，有智慧的人应当承认这些。

大家闻思《中观根本慧论》应该和无上大圆满结合起来，这很有必要。从无上密法的角度来讲，心的本性就是如来，五毒就是五佛五智的自体。认识了这一点，再在上师的指导下修习大圆满，最终会现前真正的如来。

现在很多人对密法有成见，稍微有点不理解的地方就说“密宗如何如何”。许多道友都闻思过《大圆满心性休息》等显密教理，所以，当别人以相似的理由对密宗发一些太过的时候，大家就应当以理护持密法，这也是我们的责任。如果不通达密宗的历史和教理，那不要说利他，连自利也很困难。如果自己的信心见解不稳，到时候会不会跟随别人随波逐流呢？很有可能。所以，我们不仅要闻思显宗，还要对密法的教理和历史有所了解。作为密宗的修行人，这一点不可缺少。

庚二、（以教证总结）：

《华严经·如来出现品》云：“若有欲知佛境界，当净其意如虚空，远离妄想及诸取，令心所向皆无碍。”

《能断金刚经》云：“应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”

《楞伽经》云：“佛告大大慧菩萨：‘如来身者，非常非无常，非因非果，非有为非无为，非觉非界，非相非无相，非是阴非离阴，非言说非所说物，非一非异，悉无和合乃至所得无缘，出过一切戏论者，名为如来。’”“佛以因缘起，无处有人见，若言无人见，云何可观察？”

《如来三密经》云：“佛告寂慧菩萨：‘如来身者，等虚空身，无等身，胜一切世间最胜身，遍一切众生如身，无譬喻身，无相似身，清净无垢身，无染污身，自性清净身，自性无生身，自性无起身，不与心意等和合身，如幻如焰如水月自体身，空无相无愿所观察身，遍满十方身，于一切众生平等身，无边无尽身，无动无分别身，于住不住得无坏身，无色体身，无受想行识身，非地界非水界非火界非风界等所合成身。如是身者，非实非生，亦非大等所成，非实非实法，一切世间所不能知，不从眼生，不依耳闻，不为鼻识所知，非舌所成，亦不与身相应。’”

《舍利弗陀罗尼经》云：“唯修一心念佛，不以色见如来，不以无色见如来，不以相，不以好，不以戒定慧解脱解脱知见，不以生，不以家，不以姓，不以眷属，乃至非自作非他作，若能如是名为念佛。”

《佛地经》云：“无起等法是如来，一切法与如来同，虽凡夫智妄取相，而常行与无法中。无漏根力众德镜，于中显现如来相，而实无有真如体，亦未曾有如来身。世间所见如镜相，从本无于往来相。”

《中观根本慧论·观如来品》传讲圆满

常无常等四，本寂何处有？

边无边等四，本寂何处有？

（原译：寂灭相中无，常无常等四；寂灭相中无，边无边等四。）

如来不仅不存在空性等四边，包括恒常与无常，以及“等”字所包含的“（恒常与无常）两者皆俱”与“（恒常与无常）两者皆不俱”四边自性的边执戏论，

都是本来寂灭的。这样一来，如来又岂能存在呢？绝不可能。不仅如此，甚至有边以及无边等四种情形，也是本来寂灭的。既然如此，所谓的如来又能在何处安身呢？

所谓的如来，既是远离四边的法性，也是平等的真如性。

邪见深厚者，耽执有如来。

如来寂灭相，分别有亦非。

（原译：邪见深厚者，则说无如来。如来寂灭相，分别有亦非。）

本偈颂如果按照《佛护论》中的翻译“邪见深厚者，以妄念分别，于寂灭涅槃，说如来有无”，应该更为贴切。

此处的解释应为：凡夫补特伽罗因为对“如来以自性而存在”怀着深厚强烈的耽著，继而成为一种执取，并以分别之心妄加揣度，而说如来在涅槃之后存在或者是不存在。

如是性空中，思维亦不可，

如来灭度后，分别于有无。

但是，彻见如来以自性而空的人们，却能清醒地意识到：如来在涅槃之后，无论“存在”之念，还是“相续断灭的不存在”之念，都是不合理的。

如来过戏论，而人生戏论。

戏论破慧眼，是皆不见佛。

所有善逝如来，都是超离于一切戏论的。因为不存在生，所以不但不存在毁灭，而且在任何时候都不可能穷尽。然而，（世人）却创造出有与无、常与无

常等戏论，这些源于自心的分别念戏论，毁坏了能够目睹真相的智慧之眼，从而使他们都不能彻见如来本性。这一切的根源，都是因为对“如来本身的自性，即是无有生灭增损的平等性”持颠倒戏论而导致的。

已三、以此理类推他法：

如来所有性，即是世间性。

如来无有性，世间亦无性。

如来的远离戏论自性，也是世间万物的自性，因为万法平等的缘故。与如来无有自性的法性一样，世间也不存在自性，所以，它们是无二无别、平等一味的。

《中观根本慧论》之第二十二观如来品释终

第八十三课

二十三、观颠倒品

烦恼是轮回之因，众生相续中存在着贪嗔痴等三毒烦恼，有了烦恼就会造业，有了业就会引发生死流转。无始以来，烦恼给我们带来了无量痛苦，如果现在还没有认识它的本体，那么在更为漫长的轮回中它仍将给我们带来无边痛苦。若能了知烦恼为空，则知业力空；若知业力空，则知轮回亦空。有了空性的见解，再依此修行即可超越轮回的束缚，获得解脱。因此，对任何一个修行人来讲，认识烦恼的本体是空性至关重要。

按《俱舍论》的观点，根本烦恼有六种：贪嗔痴慢疑见，其中见又分为五种，这样根本烦恼就有十种。佛教内部各个宗派对于烦恼的本体有不同的认识，其见解也存在着高低的差别：小乘宗认为烦恼实有存在，大乘唯识宗认为烦恼为依他起识的幻化，中观宗则认为烦恼的本体为空性，而密宗则认为烦恼的本体即是佛的智慧。本品龙猛菩萨以中观理证抉择了烦恼的本体不成立。显宗一般通过中观推理来抉择烦恼的本体空性；而密宗则依靠续部和上师的教言认识烦恼的本性，将烦恼的本性抉择为五佛或五智。

从空性而言，中观宗的见解已达究竟，无出其右者。虽然佛陀在般若经中宣说了此正见，但由于众生的实执非常深厚，故除非上根利智，普通根基者仅凭教证难以真实通达。为了打破众生深重的实执，令他们对诸法实相生起真实的定解，龙猛菩萨造了《中论》等殊胜论典开显佛陀的密意，通过胜义理论抉择了诸

法实相。可见，中观宗的特点即是通过殊胜的理证抉择出一切万法为无生的大空性从而打破众生的实执。如果在此基础上再修持密宗的殊胜窍诀，修行人即可迅速认识烦恼的本来面目从而获得殊胜成就。中观宗的见解是密宗修法的基石，极为重要，若无空性见作为前提，密宗的修法极易落入外道的修行中。外道的修行人也想获得解脱，但因不了知空性，所以他们就像盲人走夜路一般误入歧途。所以，真正想依靠密法获得解脱的修行人，首先应该认认真真地通达中观的空性见。

己二、（破轮回相续之因——观颠倒品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

庚一、（以理证广说）分二：一、破烦恼自性；二、破烦恼之能立。

辛一、（破烦恼自性）分二：一、总破三毒；二、别破三毒。

壬一、（总破三毒）分四：一、以缘起因而破；二、以无所依因而破；三、以无因之因而破；四、以无所缘因而破。

癸一、（以缘起因而破）分二：一、三毒由分别念而起；二、烦恼无有自性。

子一、（三毒由分别念而起）：

从忆想分别，生于贪恚痴，
净不净颠倒，皆从众缘生。

从忆想分别生起了贪嗔痴，而贪嗔痴这些烦恼都是从净、不净、颠倒等因缘而生起。

贪嗔痴既是恶业也是一切恶业之因，《中观宝鬘

论》云：“贪嗔痴及彼，所生业不善。”那么贪嗔痴的来源是什么呢？就是忆想分别——分别妄念、非理作意，即以种种分别妄念生起贪嗔痴等烦恼。本来外境上并没有净不净的分别，但分别妄念却赋予了对境清净、不清净或颠倒的相，当对境呈现清净、不清净或颠倒的相时，贪嗔痴就生起来了。比如身体本来是由三十六种不净物组成，但分别念执著它是清净、可爱的，此时便生起贪心。再比如当看见怨敌时，分别念觉得他特别坏，这时嗔恨心也就生起来了。又比如，瓶子本来是刹那生灭的无常性，但分别念执著它是常有的东西，此时便生起痴心。

其实净不净颠倒的对境也都可以说是颠倒，这样一来，依靠这些外境所生起的贪嗔痴等烦恼也都具有了无明颠倒的成分。因此，当非理作意生起的时候外境就变成了颠倒的相，由这种颠倒相便生起了无明，而无明是一种共相烦恼，它周遍于所有烦恼，所以在生起无明的同时便生起贪嗔痴等的烦恼。反过来讲，之所以生起无明就是因为没有真正认识到外境的本来面目，而是耽著了它的颠倒相，而这种颠倒又完全来自于非理作意。所以说“从忆想分别，生于贪嗔痴”。

既然贪嗔痴等烦恼依靠非理作意以及净不净颠倒的对境而起，那它就是从因缘而生了。有实宗认为，正是因为从因缘而生，所以烦恼的自体才实有。但这不合理。前面也讲了，实有的法就不需要依他缘而生，依因缘和合而生则自体就不可能实有。

子二、（烦恼无有自性）：

若因净不净，颠倒生三毒。

三毒即无性，故烦恼无实。

如果说依靠净不净颠倒的三种外境产生了三毒，那么三毒即无有自性，故一切烦恼无实。

既然依靠非理作意与净不净颠倒等对境而产生了贪嗔痴三毒，那么三毒就不应该有自性。

《七十空性论》云：“爱非爱颠倒，缘生贪嗔痴，是故贪嗔痴，非由自性有。”

既然贪嗔痴和石女的儿子一样没有自性，那我们何必执著它呢？我们总觉得相续中的贪嗔痴非常可怕，但它之所以可怕只是因为我们没有观察，如果观察则会了知因缘生的贪嗔痴没有本体，同样一切烦恼也无实有。这样自然会息灭对烦恼的实执与恐惧。

烦恼没有本体，那是不是就不需要断除呢？不是。断还是要断，只不过不是以修持违品的方式来断，而是以遣除执著的方式来断。也就是说，只要了知三毒是缘起性空的法，遮遣一切恶见之网，进而以修习空性的方式来断除贪嗔痴，最后就能直趋无染离垢的涅槃。《七十空性论》云：“了知此缘起，遮遣恶见网，断除贪嗔痴，趋无染涅槃。”

把这两个颂词结合起来对认识烦恼的产生和烦恼的本性有很大利益：依于非理作意所起的颠倒，贪嗔痴得以生起，由于是因缘所生，所以贪嗔痴没有本体、唯是空性。

癸二、（以无所依因而破）分二：一、以无所依之我而破；二、以无所依之心而破。

子一、（以无所依之我而破）：

我法有与无，是事终不成。

无我诸烦恼，有无亦不成。

人我的有与无都不成立，既然没有人我，诸烦恼的有与无也不成立。

人们总是说“我的贪嗔痴，我的烦恼……”，可见我是烦恼存在的基础；没有我，烦恼也不可能存在。但我们在《观我法品》中已经观察过，不管以一体异体还是以五相来推求，“我”都无法成立。既然没有“我”，那依靠“我”的烦恼又怎么会存在呢？比如，瓶子的本体不存在，那瓶子里的水也就不可能存在；山的本体没有，山上的狮子也不会有；马不存在，骑马者也不可能成立。

所以，所谓的“我起了烦恼”只是不经观察的说法而已，真正去观察时，“我”并不存在，没有我又哪里会有烦恼呢？当然，把这一点融入修行、融入日常生活并不像口头上说说那样容易，根登群佩大师说过：以理观察的时候，我确实是不存在的；但当自己的手接触小小针尖的时候，我又似乎真实存在了。因此，作为凡夫人，没有修到一定程度之前，执著仍然会有，但执著的存在并不妨碍我们从道理上知道这种执著是错的。只要从道理上知道了实际上我并不存在，我的感觉是错的，执著与痛苦也一定会有所减少。

这里通过遮破所依的我抉择了烦恼不成立，而在《观染染者品》中则通过观察抉择烦恼与染者的关系遮破了烦恼……不管以何种方式，只要知道了烦恼的空性本质，尽管暂时修行还没有跟上，烦恼生起时还不能当下对治，但长期坚持下去烦恼一定会渐渐消失。

谁有此烦恼，是即为不成。
若无有所依，烦恼亦不成。

具有烦恼的众生是不成立的，如果没有所依的人我，能依的烦恼也不成立。

说谁可以具足烦恼是不合理的，因为具足者——人我不成立的缘故。烦恼既然以人我作为依靠处，那人我不成立它也就不可能成立。

《中论释·善解龙树密意庄严论》和《显句论》中说：烦恼如同墙上的花纹一样，是依靠所依才能成立的。所以，当我们知道“我”的本体跟石女儿无别以后，也就会知道烦恼是空性的。

《中观四百论》云：“若知佛所说，真空无我理，有亦无所欣，无亦无所怖。”如果知道了佛所说的真空无我的道理，就会对任何世俗显现失去欣乐之心，因为它们本来就没有什么可执著的；对无我空性也不会产生怖畏，因为诸法的本性本来如此。所以我想，只要大家对究竟的无我道理生起定解，也自然会摧毁对烦恼的执著。

二十三、观颠倒品

丁二十三（观颠倒品）分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

《般若经》云“以贪清净故，色法亦清净”等，宣说了无有颠倒的道理。

戊二、品关联：

【如果对方提出：轮回的相续是存在的，因为相续的因（——烦恼）存在的缘故。众生以烦恼而积业，并由业而产生了轮回的相续。（所以，轮回的相续应该存在。）】

为了证明烦恼的自性不存在而宣说本品。

此品分二：一、遮破烦恼；二、遮破烦恼存在之能立。
 己一（遮破烦恼）分二：一、广破烦恼；二、分别而破。
 庚一（广破烦恼）分四：一、以缘起因而破；二、以无有所依之因而破；三、以无因之因而破；四、以无所缘之因而破。

辛一、以缘起因而破：

从忆想分别，生于贪恚痴，
 净不净颠倒，皆从众缘生。

烦恼是不存在的。如果要追究其原由，（则可归结为以下几点。）正如经中所云：“贪惑汝之根，由识分别生。”一切烦恼的因，不外乎妄想分别，（妄想分别）就是我们所说的一切三毒烦恼的罪魁祸首。

依靠清净可爱的分别妄念，而产生贪欲；依靠肮脏可恶的分别妄念，而产生嗔恚；依靠颠倒的分别妄念，而产生愚痴。

诸佛也教导世人：“贪欲、嗔恚、愚痴之共同因，皆源于分别妄念。”该三者依靠各自分别的因：清净可爱的外境、肮脏可恶的外境以及颠倒的外境而产生。

若因净不净，颠倒生三毒。

三毒即无性，故烦恼无实。

如果是依靠清净可爱的外境、肮脏可恶的外境以及颠倒的外境而产生的法〔三毒〕，其自性都不可成立。因此，诸等烦恼也并非真实。

辛二、以无有所依之因而破：

我法有与无，是事终不成。

无我诸烦恼，有无亦不成。

补特伽罗人我自性的存在与不存在，都是不能以

本性而成立的。关于这一点，在《观我法品》时已经予以了遮遣。既然作为所依的（补特伽罗人我）都不存在，诸等烦恼的存在与否又怎么能成立呢？无法成立。

谁有此烦恼，是即为不成。

若无有所依，烦恼亦不成。

（原译：谁有此烦恼，是即为不成。若离是而有，烦恼则无属。）

烦恼如同墙上的花纹一样，是依靠所依才能成立的。但具有这种烦恼的人我或者众生，是无论如何都不可成立的。既然所依都丝毫不存在，则能依烦恼也绝不会有一星半点存在的可能。

在所依境具备之前，烦恼不可能成立。因为人我并不存在，而且，（人我也是）需要依靠烦恼者的心才能产生的缘故。

第八十四课

子二、（以无所依之心而破）：

如身见五种，求之不可得。

烦恼于垢心，五求亦不得。

就如同以五相推理在五蕴中推求身见而不可得一样，以五相推理在垢心中推求烦恼也不可得。

这里的“身见”指坏聚见（萨迦耶见），就是依靠五蕴假立之我而生起的我见。这里的“烦恼”和“垢心”，按《俱舍论》的观点，六识为心王，烦恼属于心所，烦恼产生时心王会被染污从而成为垢心；而《大圆满心性休息大车疏》等大乘论典则以八识作为心王，以烦恼等作为心所。

在《观燃可燃品》、《观如来品》中都以五相推理抉择了我不存在，不管是如来的“我”还是凡夫的“我”都不可得。同样，对烦恼和垢心以五相推理观察时，烦恼也不可得。根据月称论师的《显句论》，这种推理有两种方式。

第一、垢心作为能生，烦恼作为所生。

（一）、烦恼与垢心不是一体。如果是一体，那么能生所生便成了一体，这样就有木柴和火成为一体的过失；而且还有烦恼心与非烦恼心成为一体的过失。

（二）、烦恼和垢心也不是他体。如果是他体，那么二者就不需要观待，这就有在心王之外有烦恼的过失。按因明的观点，心是一种明清的识，烦恼等心所只是心的作用，在心之外并没有一个单独的烦恼。因此，所谓烦恼就是我们的心变成染污的阶段。比如嗔恨心就是心王面对嗔境的状态。全知无垢光尊者在

《如意宝藏论》中说：心王和心所就如太阳和阳光一样，离开了太阳的阳光和离开了阳光的太阳都不存在。所以，心王以外的心所以及心所以外的心王都不合理。

(三) (四)、垢心作为所依、心所作为能依以及心所作为所依、垢心作为能依都不合理。能依所依要在他体的基础上才能建立，就像盘里的枣核、山上的牦牛那样，但烦恼和垢心不成立他体，所以也就不会有能依所依的关系。

(五)、烦恼具有垢心不合理。由于烦恼和垢心不是一体也不是异物，所以烦恼无法具有垢心。这样观察后可以知道，烦恼无法成立。

第二、烦恼作为能生，垢心作为所生。有了贪等烦恼，心王才被染污而成为垢心，所以烦恼也可以作为能生，垢心也可以作为所生。这和前面的五种推理方式基本相同，观察之后也同样得不到烦恼的自体。

总之，烦恼要存在就要有一个依靠处，要么依靠我要么依靠心。但我与心都不可得，所以烦恼与空中的鲜花并没有什么差别，根本不存在。

癸三、(以无因之因而破)：

净不净颠倒，是则无自性。

云何因此三，而生诸烦恼？

净、不净、颠倒的三种外境并无自性，又怎么能依靠这三种境而产生诸烦恼呢？

对方认为烦恼应该存在，因为净、不净、颠倒这三种令烦恼生起的外境存在，即因存在果必定存在。

未经仔细观察的时候烦恼与外境都有：依靠清净、可爱的外境产生贪心；依靠不清净、可恶的外境产生

嗔心；依靠常有的柱子以及常有的大自在天等颠倒外境产生痴心。在分别念中净不净颠倒三种外境确实是产生贪嗔痴的三种因，但真正观察时它们并不成立。如果成立，当然可以说它们产生了贪嗔痴，但龙猛菩萨说它们“无自性”，那又怎么会产生烦恼呢？

为什么净不净颠倒这三种外境没有自性呢？因为这全是颠倒分别念假立的。比如喜欢吃油腻的道友就觉得麻花很可爱，之所以产生这样的贪心就是因为虚妄分别心认为麻花是可爱的；而那些有胆病的道友看到麻花就觉得不清净，从而生起厌恶之心；还有的道友既不喜欢也不讨厌，处于等舍状态。缘同一个麻花，三种人生起了贪、嗔、痴三种不同的烦恼，如果麻花真实是清净的外境，那么谁看了都应该生起贪心，但不同的人对它生起的心并不相同，这就说明麻花并非真实的清净外境。所以净、不净、颠倒之境都是无自性的。

以上是从一个外境会引发三种不同心的角度，说明外境上不可能存在实有的净、不净、颠倒。《理证海》和《显句论》中说：贪嗔痴之因——净、不净、颠倒皆无自性，缘起性故，毁灭性故。意思是说，由于两个原因，所以净不净颠倒没有自性：一个是缘起性，即净不净颠倒境依靠虚妄分别才有；另一个是毁灭性，即刹那无常。果仁巴大师也说：净不净颠倒的境都是颠倒的，除了颠倒性之外，全无实有自性。既然境无自性，就不可能依靠它们而生起烦恼。

在胜义中，境无自性、烦恼也不生，这一点从理论上很容易认识，但在实际修持的时候却很难不生贪

嗔痴，因为仅仅闻思中观并不代表已清净了烦恼。有些道友很苦恼：“我在理论上已经懂得了空性，为什么还生贪心啊！”这种心态是智慧不够的体现。就像有眼病的人知道自己有眼病，也知道海螺本来是白色，但是光是知道并不能马上见到海螺的白色，因为他的病还没有消除。同样，在自相续的障碍还没有消除之前不生烦恼是不可能的。贪嗔痴是修道所断，如果连资粮道都没有开始，怎么可能不生烦恼呢？这一点，只要精通了道次第以后就会非常清楚。

癸四、（以无所缘因而破）分二：一、宣说所缘之境；二、以显而空性之喻而破。

子一、（宣说所缘之境）：

色声香味触，及法为六种，
如是之六种，是三毒根本。

依靠色声香味触法六种外境产生了三毒，这六种外境是三毒的根本。

对方认为：色声香味触法存在且依靠这六境产生了三毒，所以三毒存在。

色声香味触法是十二处里的外六处，是内六处——六根的对境，其中色声香味触是五种色根的对境，法是意根的对境。既然成为六根的对境，自然也就成了贪嗔痴等的所缘境。在名言中这种观点是成立的。比如见到不悦意的事物、听到不好听的声音、嗅到臭味时……就会生起嗔恨心；听到有人在唱歌，有的人很高兴，生起贪心，有的人特别烦，生起嗔心；再比如同样一个菜，有的人爱吃，有的人不爱吃。

可见只要引生三毒的六尘存在，自相续的烦恼肯定会生起。

子二、（以显而空性之喻而破）：

色声香味触，及法体六种，
皆空如焰梦，如乾闥婆城。

色声香味触法这六种法都是空性的，就像阳焰、梦境、乾闥婆城一样。

色声香味触法是我们见闻觉知的对境，但这六种境在胜义中并不存在。从表面上看六境似乎存在，六境上也存在净不净颠倒的相，它们是三毒的真实所缘境，但真正去观察时，其实色声香味触法六种境与三种颠倒都不存在。而且，如果作为三毒根本的六境真实存在，那么圣者的相续中也应当生起三毒，但这显然不成立。六种境是生起三毒的根本只是针对凡夫而言的，圣者绝不会缘这些对境生起任何烦恼。

如果对方问道：既然色声等外境是空的，那分别念缘什么来造作呢？没有所缘，对什么产生贪心等烦恼呢？中观宗回答：虽然色声香味触法是空性，但在未经观察的世俗中，在众生的迷乱分别面前，色声香味触法等外境仍然可以显现。

这样显而无自性的比喻非常多，如眼翳者面前显现的毛发，捏着眼睛而显现的二月……

这里根据颂词宣说三种比喻：一、阳焰水。天气非常炎热的时候，由于太阳的照射和水蒸气的蒸发，远远看去就会有蓝色的河流。色达县有一个比较大的草原，夏天有时候在那里就可以看见阳焰。阳焰不是水但看上去像水，一切法亦如阳焰般无实。《般若灯论释》云：“云何如焰？譬如愚者，见热时焰，谓言是水，逐之不已，徒自疲劳，竟无所得。如是一切诸

法自体皆空，著法凡夫亦复如是，故言如焰。”二、梦。在睡眠中依靠习气而出现山河大地、大象、牦牛等的迷乱显现，这就是梦。梦中虽然有外境，也有内心的感受，但这些都是不真实，一切诸法的显现也是如此。《般若灯论释》云：“云何如梦？有时有所思念因果体及一切法无自体故，是名如梦。”三、乾闥婆城。在沙漠、草原、海洋上空显现出城市，城市里面有车、马、建筑等，这就是乾闥婆城，也叫海市蜃楼。这样的城市虽然可见，但都没有任何实质，一切诸法亦复如是。《般若灯论释》云：“云何如乾闥婆城？以时处等众人共见故，是名如乾闥婆城。”类似的比喻在《金刚经》、《七十空性论》、《六十正理论》、《中观四百论》等经论中都有宣说，每一个比喻都蕴含着甚深的道理。

诗学家和世间人虽然也运用这些比喻，但他们仍然执著实有。这些人非常可怜！如果他们能理解这些比喻的真正内涵，可能很快会从实执中醒悟过来。

如身见五种，求之不可得。

烦恼于垢心，五求亦不得。

【如果对方提出：心可以与烦恼一起产生。】

对于自身之见中诸如坏聚见之类的烦恼，在烦恼者的心或者相续中，用五种关系去寻找，都是不存在的。

而诸如持身见的烦恼者，在烦恼[垢心]当中，也是以五种关系不可寻觅的。

自身本来是由色等五蕴聚合而成的，如果对自身持我与我所见，即为坏聚见。

我们可以通过观察自身，以“非蕴外非蕴”等五种方式，就足以证明自身不成立。

同理，如果烦恼的分支——贪欲等等，与产生烦恼的心二者是一体，则有能生所生成为一体的过失；如果为异体，则有互不观待的过失；又因为其二者不是异体，就可以将剩余的具有等三种关系一并遮破。

辛三、以无因之因而破：

净不净颠倒，是则无自性。

云何因此三，而生诸烦恼？

【如果对方提出：虽然你们遮破了烦恼，但烦恼的因——清净可爱、肮脏可恶等三种外境还是存在的，既然外境存在，则果法烦恼也应该存在。】

这些外境并不存在。因为清净可爱、肮脏可恶以及颠倒的外境，也是依靠（他法）而产生的，其自性并不成立。所以，又怎么能依靠清净可爱、肮脏可恶以及颠倒的外境而产生烦恼呢？烦恼不应该存在。

辛四、以无所缘之因而破：

色声香味触，及法为六种，

如是之六种，是三毒根本。

【如果对方提出：烦恼是存在的。因为烦恼的所缘境存在的缘故。】

所缘境色法等也是不可得的。作为外境的色、声、香、味、触、法这六种所缘，是一切（三毒）烦恼生起的根本因。缘于这些外境，就会因清净可爱的外境而生贪欲；因肮脏可恶的外境而生嗔恨；而我见、常见等增益，则是愚痴的根本之因。

色声香味触，及法体六种，

皆空如焰梦，如乾闥婆城。

虽然你们安立了诸法，但（这一切）实际上却如同具眼翳者眼前所现的毛发幻景一般。色、声、香、味、触、法仅仅是假立的，是无而显现的，如同乾闥婆城、如同阳焰、如同梦境一般。

第八十五课

壬二、(别破三毒)分二：一、破贪嗔；二、破愚痴。

癸一、(破贪嗔)分二：一、破因法净不净；二、以此而破彼果。

子一、(破因法净不净)分二：一、以所依虚妄而破；二、以互相观待而破。

丑一、(以所依虚妄而破)：

犹如幻化人，亦如镜中像。

如是六种中，何有净不净？

色声香味触法就像幻化人、镜中像一样，怎么会有净和不净呢？

贪嗔的因是净和不净，净不净的所依就是六种外境。上一颂以三种比喻说明了六种境虚幻不实，这里再以幻化人和镜中像来说明。

古代有很多幻化师，他们依靠木块、石头等物品，通过意念和咒语进行加持以后就显现出幻化人，幻化人能作行走、打仗等事业。其实，现代科学家造的机器人或者电视电影里的人也是一种幻化人。这些幻化人有美和不美等差别，观众也因他们产生贪嗔之心，但这并没有真正的意义，因为这些幻化人根本没有实体。

依靠人的面相等因缘，在镜子里就会显现出影像，但从里里外外观察时，镜中的影像并没有任何本体，和幻化人没有差别。

色声香味触法和幻化人以及镜中影像一样，没有任何实体，既无实体又怎么会生可爱不可爱之相呢？所以，认为外境上有净与不净、美与丑是不合理的，

没有净与不净，也就不可能以此为缘而产生贪心和嗔心。

破我执是修学佛法的根本。不管修无上大圆满还是学禅宗净土，最根本的就是从我和我所执的网中摆脱出来。如果不能摆脱我和我所的执著，那么不要说大乘，连小乘也算不上，因为小乘也要证悟人无我。因此，如果所作所为始终建立在牢固的我执上，就谈不上真正的修行。佛法最根本的就是无我空性，这么多的中观理论也就是为了抉择这个见解，只要能打破相续中如山王般的我执，也就解决了最根本的问题。

推翻我执是学佛的根本，那么学佛的目的又是什么呢？很多人认为学佛的目的就是要成佛：和释迦牟尼佛一样清净烦恼障和所知障，圆满功德。但如果把这个作为唯一的目的就错了。作为大乘修行人，我们的目的只有一个，就是利益众生。华智仁波切再三强调过：利益众生才是我们最终的目的。要利益众生，首先要断除我执，否则也不会圆满利益众生。凡夫虽然也能作布施持戒等，但因还有六度的违品以及三轮的执著，所以和得地菩萨相比只是相似行持六波罗蜜多，而只有佛陀才能最圆满地利益众生。

虽说利益众生才是学佛的究竟目的，但可惜的是，现在大多数学佛的人连成佛的目的也不一定有。尤其是在一些未普及佛教教育的地方，很多人学佛的目的就是为了健康、发财；稍好一点的，学佛只是为了自己摆脱轮回的痛苦而获得解脱的快乐，并没有利益一切众生的心。就像有些学生读书的目的就是要当官发财、过好生活，根本没有利益社会和人类之心一样。

但我们毕竟是学大乘佛法的人，虽说修佛法应断除我执，但是不是断了我执就可以了呢？并不是这样的。我以前也讲过，如果只想断除烦恼，那么只学小乘获取阿罗汉果位就可以了，那时相续中没有一点一滴的烦恼。但学了《现观庄严论》等大乘经论后就会知道，获得佛果并不是唯一的目的，还必须利益众生。所以目的一定搞清楚，只想获得佛果而不想利益众生是错误的。

所以，大家始终要有清晰的认识：要利益众生，佛陀的果位最殊胜，所以我要成佛。比如，以老百姓的身份可能很难为人民服务，但以县长的身份就很容易，所以当县长并不是为了自己发财、有吃有穿、生活快乐，而是为老百姓造福。同样的道理，证悟空性一定要和利益众生结合起来，希望大家都能有这种正确的发心，哪怕听一堂课也要发愿：为了利益一切众生而听闻佛法。

丑二、(以互相观待而破)分二：一、清净可爱不成立；二、不清净可恶不成立。

寅一、(清净可爱不成立)：

不因于不净，则亦无有净。

因不净有净，是故无有净。

不观待不净则不会有净，由于观待不净才有净，所以净的自性不成立。

“因”是观待的意思，不观待不清净就没有清净，意思是“清净可爱”不会单独存在，它一定要观待不清净、不可爱的东西。对此果仁巴大师用瓶子的比喻作了说明，有四种瓶子：金瓶、银瓶、铜瓶、瓦瓶，

银瓶的清净可爱观不观待其他瓶呢？如果不观待，那么银瓶就应该比金瓶还可爱、还珍贵了，因为它的清净可爱是自性成立的。但这一点谁都不会承认。如果银瓶的清净可爱要观待铜瓶瓦瓶，这就说明银瓶的清净可爱没有自性。可见，没有不清净之前，清净不可能成立，因此永远也找不到真实的清净。

中国古代有四大美女，诗学家形容她们是“沉鱼、落雁、闭月、羞花”。所谓“沉鱼”，据说西施因为长得太美，到水池边上时鱼都很难为情，于是就沉下去了。但丑人看鱼的时候，鱼也会沉下去。所谓“落雁”，据说天上飞的大雁看见王昭君，忘记了扇翅膀，结果掉到地上；但大雁飞得太久了自然会落地，也不一定是因为人长得美丽。“闭月”，据说月亮见了貂蝉也害羞地躲进云后，这种比喻在藏地和印度的诗学中也有，形容一个人长得漂亮。但这也可能是自然规律，不管是见了美人还是见了丑人，月亮都会躲到云后。再说“羞花”，据说杨贵妃到了花园，花都不好意思。但我想是不是头天晚上打了霜，并不是她真的这么美。我的玻璃房有一盆水仙花，早上的时候花都枯了，这是不是因为长得非常好看呢……

不仅从空性的角度看没有真实的美，世间在判断美丑方面也没有一个固定的标准。美丑是因人而异的，诗人们著有无数的诗篇赞叹他们心目中的美人，但绝对的美的标准却是没有的。我曾问过一些评选“世界小姐”的人怎样判断竞选者的美丑，但他们的标准好像也不尽相同。而且，美丑的标准还有时间性。即使是古代的四大美女，现在的人要一致认同恐怕也很困

难。另外，美丑的判断标准也有地域性。非洲人觉得特别美的，我们也许会认为非常丑；东方人觉得好看的，西方人或许认为很难看。因此外境上并不成立清净不清净，一切显现均是众生的业力所感。大家应该对此生起定解。

寅二、（不清净可恶不成立）：

不因于净相，则无有不净，

因净有不净，是故无不净。

不观待清净的相则不会有不清净，正因为依靠清净才有不清净，所以不清净的自性不成立。

不清净也要观待清净，不观待清净的相则不会有不清净的相。我们再以果仁巴大师的比喻来解释。铜瓶的不清净观不观待其他瓶呢？如果不观待，那它就好比瓦瓶还不清净，因为自性成立就不需要观待。如果观待他瓶，比如观待银瓶的清净而安立铜瓶的不清净，那么铜瓶不清净的自性就不成立。所以没有真实的不清净。

《释迦牟尼佛广传》讲了一些丑陋婆罗门的公案，但所谓的“丑陋”也只是当时当地人的标准。据说诸葛亮的妻子很丑，但诸葛亮自己也不一定认为她丑。雨果在《巴黎圣母院》中生动地塑造了一个丑陋的敲钟人，但也有人认为他不丑。我跟法王如意宝去巴黎时，因为圣母院的影响比较大，所以准备去看一下，但后来没有去成。当时我有一点遗憾，也不是其他的原因，只是觉得那里特别著名，所以想去一下。但法王老人家只去一些佛教圣地，其他一些世间上的名胜古迹不愿意去。法王说，这些名胜古迹都是世人的说

法而已，没什么可去的……

其实美丑要从心上看，法王如意宝讲过：看人不能只看外表，外面丑里面不一定丑。像布敦大师外表确实长得特别丑，但他的内心很美，他对佛教的贡献也非常大，对《大藏经》作了校对，还撰写了许多论著……

既然清净和不清净互相观待，这就注定二者都不可能真实的自性，因为只要是互相观待的法，各自的成立一定要依赖对方，一个法成立，另一个法才会成立；一个法不成立，则另一个法也不会成立。一般情况下，金瓶最好，银瓶稍次，铜瓶更次，瓦瓶最差。但这是否表示外境上真的有珍贵之相呢？并非如此。就像以分别念安立长和短那样，依靠串习、习气也可以安立珍贵和不珍贵、清净和不清净等相。

所以，清净不清净、美丑等相都是假立的。

所以，在外境上安立美丑是非常困难的。说得直接一点，根本无法在外境上认定美丑、净不净以及可爱不可爱。不仅如此，所谓的大小、长短等如果不是从假立的角度讲都无法安立：大要观待小，小要观待大，小不成立则大不会成立，大不成立则小也不会成立。长短等也是如此。《显句论》说：就像长短一样，所谓的可爱不可爱并不能真实成立，这种认识只不过是众生的业感而已。《定解宝灯论》也说：六道众生随着自己的业感对同一碗水会有不同的所见。人见到的是水，天人见到的是甘露，而饿鬼则见为脓血……所以，认为美或者不美都是习气在作怪，是分别念假立而已。

那么，谁完全证悟了远离净与不净等分别的实相境界呢？只有佛陀。慈诚罗珠堪布的《中观根本慧论讲记》中讲：六道众生的所见各不相同，但都不是正量，只有佛陀的所见最究竟。这一点，不管六大外道本师还是现在的哲学家、科学家，谁都不可能推翻。为什么呢？因为佛的境界以分别心无法衡量。就像射箭能射半公里的人不能射一公里一样，外道及世间智者的智慧与佛的智慧也无法相提并论。

一般人要通达上述道理可能有点困难，但我们这边的年轻人应该没有问题。按格鲁派的说法，最好是二十五岁以下学因明，二十五岁以上学中观。但在这个时代，很多二十五岁以下的人不要说因明，连《大圆满前行引导文》也没有学过，有的人六十多岁的时候才开始学中观，甚至才皈依佛门。但不管怎样，现在有机会闻思中观的时候，大家要好好学习。

子二、（以此而破彼果）：

若无有净者，由何而有贪？

若无有不净，何由而有恚？

没有清净，那依靠什么生起贪心呢？没有不清净，又怎么会生起嗔恚心呢？

贪嗔之心不会无缘无故生起，《释量论》中说：“视德而爱恋。”即只有当我们认为对境清净可爱、具有功德的时候才会产生贪心。当然，如果认为对境不清净、具有过失，就会产生嗔心。

但是清净可爱并不存在，那又依靠什么产生贪心？因不存在怎么会有果呢？《宝鬘论》云：“我执生诸蕴，我执实虚妄，虚妄之种子，所生岂能真？”意思是说，

由我执产生了种种蕴，我执完全是虚妄分别，就像种子是虚假的，那种子的果会真实吗？同样，既然贪心嗔心之因——清净、不清净跟石女儿或虚空中的鲜花无别，所以贪心嗔恨心也根本无法生起。

贪嗔的因——清净、不清净为虚妄，从而使得贪嗔本身也无法真实成立，通达这一点对我们的修行很重要。法王如意宝曾说过：如果对大圆满和大中观真正有所了解，即使产生烦恼，它的力量也非常弱，就像春天的微风一样。通过大中观、大圆满的窍诀了解空性以后，不可能不对贪嗔有所损害，与此同时也会像寂天菩萨那样对不了知空性，生生世世随烦恼而转的众生发出悲叹：“惑流不易断，呜呼苦相续！”

庚二（分别而破）分二：一、遮破贪嗔；二、别破愚痴。

辛一（遮破贪嗔）分二：一、破因法净与不净；二、破果法烦恼。

壬一（破因法净与不净）分二：一、以所依为虚妄而破；二、以互相观待而破。

癸一、以所依为虚妄而破：

犹如幻化人，亦如镜中像。

如是六种中，何有净不净？

（原译：如是六种中，何有净不净？犹如幻化人，亦如镜中像。）

犹如幻化的人以及镜中的影像一般，在虚幻的所依（六种）中，净与不净的相又怎么会实实在在地存在呢？连六种的自相都无法成立的缘故。

癸二、以互相观待而破：

不因于不净，则亦无有净。

因不净有净，是故无有净。

（此偈颂与下一偈颂在藏文版中顺序颠倒。）

正是依靠不净，才能安立所谓的“净”。如果不观待观待处“不净”，则（观待的）此方——“净”，也不可能存在，如同长与短的安立一样。

在能立都不存在的情况下，“净”的本性也不应该存在，因为必须依靠不净方能安立（“净”）的缘故。

不因于净相，则无有不净。

因净有不净，是故无不净。

反之，正是依靠净，才能合理地安立所谓的“不净”。如果不观待“净”，所谓的“不净”就不可能存在。因此，所谓的“不净”也不应该存在。

壬二、破果法烦恼：

若无有净者，由何而有贪？

若无有不净，何由而有恚？

作为颠倒之相的清净如果不存在，则依靠它而成立的贪欲又怎么能成立呢？同理，如果不存在不净，则嗔恚的存在又怎么能成立呢？不可成立。

第八十六课

癸二、（破愚痴）分二：一、以理破颠倒；二、以此破成立之果。

子一、（以理破颠倒）分二：一、破颠倒非颠倒之差别；二、破执著者补特伽罗。

丑一、（破颠倒非颠倒之差别）分二：一、外境之成不成相同；二、执著不成立。

寅一、（外境之成不成相同）分二：一、常等颠倒不成立；二、无常等非颠倒不成立。

卯一、（常等颠倒不成立）：

于无常著常，是则名颠倒。

空中无无常，何处有常倒？

将无常执著为常有就叫颠倒，但空性中没有无常，又哪里会有常的颠倒呢？

现在破痴心。所谓痴心，从名言的角度讲就是常、乐、我、净的颠倒执著；从胜义的角度讲对无常、苦、无我、不净的执著也是愚痴。而对治愚痴，从名言的角度只要抉择常乐我净不成立以及存在无常苦无我不净就可以了；从胜义的角度，不仅要破常乐我净四种颠倒，还要破无常苦无我不净四种非颠倒。

凡对佛法稍有了解的人都知道，名言中常乐我净就是颠倒。比如，从来没有学过无常法的人见到昨天的柱子与今天的柱子一样，于是就以分别念认为柱子是常有；本来受唯是苦的本性，但人们却认为有真实的乐受存在；本来我并不存在，但人们却认为我存在；本来身体是由三十六种不净物构成的，可人们反而以为身体非常清净。

本颂遮破常执。在世俗中，执著常是一种颠倒，而执著无常却符合真理，无常的执著对常的执著有妨害。比如，外道认为大自在天是常有，清净自性因可以遮破这种邪见：“一切诸法是无常的，存在之故，如同瓶子^{【11】}。”

^{【11】}这是由于个别外道不承认神我与自在天等是所作性，因此顾虑到在他们的分别心前“所作之故”此因不成立才运用“存在之故”，因为外道也承认神我自在天等存在。而内道自宗则直接以观待自性因抉择一切诸法无常：“一切有为法都是无常，所作故，如瓶。”

常有是世人及外道的执著，无常则是内道佛教对治常执的方便。认为常有是颠倒，无常是非颠倒，这在世俗中可以成立。但胜义中根本不存在无常，又怎么会有常的颠倒呢？比如柱子不存在，也就没有柱子的无常，没有无常又怎么会有常呢？因此，执著“柱子是无常”的分别念虽然在世俗中是正确的，但在胜义中根本不成立。所以，无常在空性中无法建立。同理，乐我净这三种颠倒也不成立，只要改变一下颂词就可以类推：“于苦而执乐，是则名颠倒，空中无有苦，何处有乐倒。”“于无我执我，是则名颠倒，空中无无我，何处有我倒。”“于不净执净，是则名颠倒，空中无不净，何处有净倒。”

如果没有常等颠倒以及无常等非颠倒，那依靠它们而生的无明也就不成立了。这是以理证抉择没有无明。在了义的佛经中，释迦牟尼佛也宣说了无明不成立：“佛告文殊：‘无明即解脱，是名为无明。’”《显句论》引教证云：“无明因缘生，何有终无有，无明

实无有，故我说无明。”意思是说，无明依靠常等颠倒而生，哪里有无明呢？终究没有。无明实际上并不存在，只因它在世俗中依靠因缘而有，所以我才假立了无明之名。

《中观根本慧论》抉择了二转法轮的究竟意趣，大家一定要通达，但也要懂得修行的次第。华智仁波切说：“最初一定要抛弃世间并在自相续中生起出离心；之后要依靠《入菩萨行论》等大乘修心法门生起菩提心；然后要闻思《中论》为主的中观法门以及《宝性论》等弥勒五论；最后将二转三转融会一体而修行。这就是真正的智者。”

宗喀巴大师在《三主要道论》中也为修行人指明了道次第。这部论的颂词虽然不多，但只有真正的圣者才能造得出来。上师如意宝在课堂上说过：表面上看，《三主要道论》只有十几个颂词，好像任何一个人只要一眨眼的功夫就可以写出来，但实际上凡夫人根本写不出这种摄集八万四千法门精华的论典。

总之，修行人首先要看破世间、生起出离心。学佛不是像某些气功师、瑜伽师、活佛、上师所提倡的那样为了治病、发财，这些看起来很诱人，但根本不是真正的修行人的目的。真正的修行人学佛的目的是要从轮回中获得解脱。学佛也并不只是为了自己一个人的解脱，如果只是为了自己获得寂灭的安乐，那么修一个得阿罗汉果的法也可以，但大乘佛法的不共特点是要利益众生，所以一定要生起菩提心。在出离心和菩提心的基础上还要生起无二慧。要生起无二慧，首先要闻思中观抉择二转法轮的教义，还要闻思《弥

勒五论》等通达如来藏的教义。最后再将二转三转结合起来修行。

卯二、（无常等非颠倒不成立）：

著无常为常，即是为颠倒。

空中无无常，何有非颠倒？

执著无常为常有就是颠倒，空性中没有无常，又哪里会有非颠倒呢？

前面讲了，名言中将无常执为常有、将不净执为清净、将无我执为有我、将苦执为乐都是颠倒；而无常、苦、无我、不净是非颠倒。“空中无无常，何有非颠倒？”在胜义空性中没有无常，又怎么会有非颠倒呢？不仅无常，苦、无我、不净等非颠倒也不存在。所以，抉择中观，不仅要了知常等颠倒不存在，也要了知无常等非颠倒不存在，乃至缘它们的有境心也不存在。

中观的道理很深，大家要经常复习。否则虽然考试的时候特别清楚，但过了一二年可能全忘了，因此平时要安排一些时间复习，这样一定会有所收获。比如我现在看以前学过的《因明》，很多地方也并不陌生，而且当时觉得特别难的地方现在反而迎刃而解，觉得特别容易。所以，重温一下感觉还是很亲切。能够一辈子闻思修行是最快乐的，但要想一辈子作个修行人就一定要稳重。如果今天依止这位上师学札龙，半年以后觉得不行又依止那位上师求时轮金刚，修几天不行又去求密集金刚，再修几天不行又去求大圆满……这样没有多大意义。

寅二、（执著不成立）：

可著著者著，及所用著法。

是皆寂灭相，是故无有著。

既然所执著之境、执著者、执著的行为以及色声等执著所依靠之法皆是寂灭的体相，也就不会有执著。

对方认为：虽然颠倒与非颠倒不成立，但执著本身是可以成立的。既然执著成立，那么所执著之境、执著者、执著的行为以及色声等执著所依靠的法都应当成立。

“可著著者著，及所用著法。”“可著”即常与无常等所执著的对境，“著者”即执著的心或补特伽罗人我，“著”即内心执著颜色、方向、时间等的行为，“所用著法”即产生常无常等执著所依靠的色声等六尘。比如我执著眼前这根红色柱子是常有，柱子的常有是“可著”，我是“著者”，执著的行为是“著”，柱子是“所用著法”。

未经观察时人们会认为这四种法都存在，但这些法在胜义中并不成立。首先，“可著”不成立。初学者会认为柱子等法常有，闻思过无常法门的道友又会对看似不变的柱子等法生起无常的认识，但常与无常的执著都是名言中的假立，在胜义中都不成立。其次“著者”也不成立，这在《观我法品》、《观燃可燃品》等中已作过破斥。再次，“所用著法”以“色声香味触，及法体六种，皆空如焰梦，如乾闥婆城”可以破斥。最后，“著”也不成立，这在《观去来品》等品中已详细遮破。这些法都是寂灭相，又怎么会存在执著呢？以智慧宝剑对常无常、空不空、苦乐、净不净等千差万别的分别念剖析的时候，根本得不到一丝一毫

的自体。因此，所谓的执著只不过是分别心的假立，大家应对此生起定解。

没有执著本来是相合胜义实相的，但如果以此为借口来掩盖自己的烦恼则不合理。现在有些“大上师”、“大瑜伽士”经常说：不要执著！不要分别！可以吃肉喝酒！他们嘴巴上说“不分别”，而心里“吃肉”的分别却起个不停……这哪里是“不执著”？

真正的不执著不分别和这种“不执著不分别”截然不同。以理抉择时，执著的自体不成立，这才是真正的不执著；不管吃肉还是不吃肉，任何分别念都没有，这才是真正的不分别。

否则，有功德的分别念偏偏不起，没有功德的分别念却一定要起，这只是自欺欺人而已，没有多大意义。

丑二、(破执著者补特伽罗)分二：一、总破补特伽罗；二、别破补特伽罗。

寅一、(总破补特伽罗)：

若于真实中，无有颠倒执，
颠倒不颠倒，谁有如是事？

既然在真实境界中不存在颠倒的执著，那么对于颠倒或不颠倒，谁会具有这些事呢？

按照科判，这里是破颠倒者补特伽罗，但从具有颠倒的心的角度来观察也可以。

如果对方提出：颠倒存在，因为具有颠倒的补特伽罗存在之故。那我们回答：前面已经破了颠倒与非颠倒的执著，既然没有这种执著，那谁又来执著颠倒与非颠倒呢？

外道及世间凡愚有常乐我净的执著，他们是颠倒的执著者；而执著无常苦无我不净的修行人可以说是非颠倒的执著者。这两种执著者是否真实成立呢？并不成立。因为连执著本身都不成立，又怎么会有执著者呢？

辛二（别破愚痴）分二：一、破颠倒外境；二、以破成立之果。

壬一（破颠倒外境）分二：一、破颠倒与非颠倒之差别；二、破执著者补特伽罗。

癸一（破颠倒与非颠倒之差别）分三：一、外境之成与不成相同；二、外境之有无相同；三、仅此执著亦不可成立。

子一、外境之成与不成相同：

于无常著常，是则名颠倒。

空中无无常，何处有常倒？

（原译：于无常著常，是则名颠倒。空中无有常，何处有常倒？）

愚痴之因就是颠倒。认为每一刹那都在坏灭的五蕴为常有；认为原本痛苦的五蕴为快乐；将不净的身体执为清净；将不同于人我法性的五蕴执为人我。这些将五蕴的无常执为常有之类的执著，就可称之为颠倒。

五蕴本来以自性而空，其中并不存在无常。既然如此，那么对恒常的执著，也即认为颠倒五蕴是以自性而存在的执著又怎么能存在呢？

用同样的道理，也可以类推出痛苦等也不存在的结论。由外境痛苦等等的不成立，也可以推导出痛苦

的有境是颠倒并且虚妄的。因此，外境的果法——愚痴也不存在。

子二、外境之有无相同：

著无常为常，即是为颠倒。

空中无无常，何有非颠倒？

（原译：若于无常中，著无常非倒。空中无无常，何有非颠倒？）

在其他三种注疏中，将此偈翻译为“若于无常中，著无常非倒”。这里是按照月称菩萨的观点进行解释的。

如果将无常之法说为常有，这样的执著就是颠倒。因为在空性中不存在无常，那么所谓“无常”的执著又怎么会不是颠倒妄念呢？必定是颠倒妄念。

因为诸法的实相自性是无论如何也不可成立的，在空性当中任何常与无常都不可成立，所以无常的执著以及常有的执著二者，在是否符合诸法实相方面，没有任何差别。因此，所谓“常有的执著并非颠倒”的言论，是无法成立的。

我个人认为，该偈颂的推论方式，同样也明示了对空执的破斥方法。

子三、仅此执著亦不可成立：

可著著者著，及所用著法。

是皆寂灭相，是故无有著。

（原译：可著著者著，及所用著法。是皆寂灭相，云何而有著？）

【如果对方提出：虽然颠倒不存在，但常有等等的执著却可以单独存在。既然执著存在，则执著者、所执

著的法以及执著也应该可以成立。】

因为建立在常与无常等等执著之上的谁去执著、执著的行为、执著者补特伽罗人我或心王以及所执著的色法等等，其自性都是本来寂灭的，既然其自性无生，彼等诸法又怎么可能存在呢？

参照“于无常著常，是则名颠倒。空中无有常，何处有常倒”、“我法有与无，是事终不成。无我诸烦恼，有无亦不成”、“色声香味触，及法体六种，皆空如焰梦，如乾闥婆城”等偈颂，以及观因缘品的推导方式等等，就完全可以将这些立论驳得一无是处。由此可见，因为作者、作以及作业三者的自性不存在，所以执著也不会存在。

癸二（破执著者补特伽罗）分二：一、总破；二、别破。

子一、总破：

若于真实中，无有颠倒执，
颠倒不颠倒，谁有如是事？

（原译：若无有著法，言邪是颠倒，言正不颠倒，谁有如是事？）

【如果对方提出：颠倒是存在的。因为具有颠倒的补特伽罗存在，如同具有颠倒的天授存在一般。】

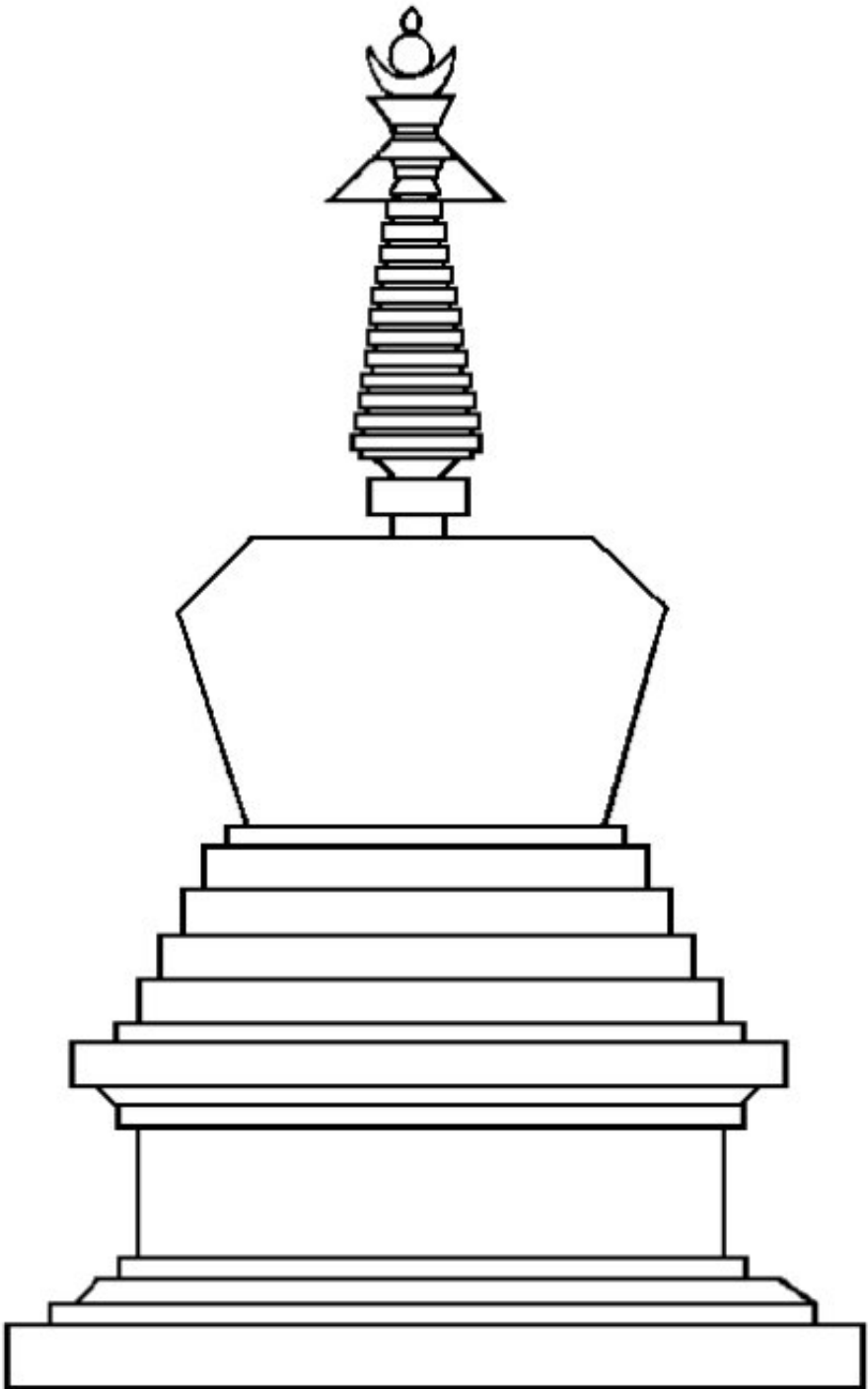
如果在真实境界当中，并且不存在所谓的颠倒或者非颠倒的“执著”，那么，又有谁会具有颠倒，又有谁会不具颠倒呢？这两种情况都不可能存在。

整理来源于网络，仅供内部参考学习使用，如有错误之处，向上师三宝忏悔！

第八十六课

第二十三品

观颠倒品



菩提塔