

# 目 录

第八十七课	1
第八十八课	6
第八十九课	14
第九十课	23
第九十一课	32
第九十二课	42
第九十三课	49
第九十四课	56
第九十五课	63
第九十六课	69
第九十七课	75
第九十八课	83
第九十九课	90
第一百课	96
第一百零一课	99
第一百零二课	105
第一百零三课	111
第一百零四课	117
第一百零五课	127
第一百零六课	134
第一百零七课	140
第一百零八课	149
第一百零九课	157
第一百一十课	163
第一百一十一课	170
第一百一十二课	176
第一百一十三课	182
第一百一十四课	187



## 第八十七课

寅二、（别破补特伽罗）分四：一、过去未来颠倒者不成立；二、现在颠倒者不成立；三、颠倒不生故无颠倒者；四、颠倒非颠倒相同。

卯一、（过去未来颠倒者不成立）：

若已成颠倒，则无有颠倒；

若不成颠倒，亦无有颠倒。

已经成为颠倒者则不具有颠倒，尚未成为颠倒者也不具有颠倒。

如果一个人已经成了颠倒者则不会有颠倒。为什么呢？因为既然已经有了颠倒，再有颠倒就不合理了，就如火灭了以后不会再灭、人生了以后不会再生一样。如果还没有成为颠倒者，也不会有颠倒。如果不是颠倒者也有颠倒，那么断证圆满的佛陀也应该有颠倒。

卯二、（现在颠倒者不成立）：

若于颠倒时，亦不生颠倒。

汝可自观察，谁生于颠倒？

正在颠倒时的颠倒者也不生颠倒。既然如此，你可以自己观察：到底谁产生了颠倒？

正在颠倒时的颠倒者也不成立，因为要么已经颠倒要么尚未颠倒，除此之外不存在正在颠倒。这一点在《显句论》中讲得比较细致：已经成了颠倒，颠倒就是已生；还没有成为颠倒，颠倒就是未生；中间并不存在正生。

此外，从心的角度来分析也可以：心已经颠倒就不会再颠倒了；还没有颠倒也不可能颠倒，相违之故；而所谓的心正在颠倒也不成立。

对于正在颠倒不成立，慈诚罗珠堪布在他的《中论

讲记》里以中午为喻作了分析。人们认为有一段时间是中午，但真正去观察的时候，要么是上午要么是下午，并没有一个中午。如果说有一个最短的刹那属于中午，这也不合理。因为以胜义理论观察时，一刹那根本不可能成立。所以，人们所耽著的中午只是无始以来分别念的串习而已，它不会有真实的体性。

“汝可自观察，谁生于颠倒？”既然过去未来现在的颠倒者都不生颠倒，你们就应该好好观察：到底是谁生了颠倒？这两句是对三时的颠倒者不成立的总结。所以，认为自己产生了颠倒实际上不合理。

卯三、（颠倒不生故无颠倒者）分二：一、颠倒无自性产生；二、颠倒无有三边生。

辰一、（颠倒无自性产生）：

若颠倒不生，何有颠倒者？

如果颠倒不生，又怎么会有颠倒者呢？如果颠倒依靠任何颠倒者都不生，那么颠倒的自体就不可能成立，就像石女的孩子一样。如果颠倒从来不生，那会不会有颠倒者呢？不可能有。

世间人整天谈的是吃喝玩乐的琐事，老年人爱谈子女、钱财……年轻人爱谈穿衣、打扮、事业，好一点的谈谈读书。但在佛教徒看来，这些人都是颠倒者，他们拥有的知识对来世派不上任何用场，最多只能用在今生。但为了今生而活着和旁生没有多大差别，因为旁生也是为了今生而奋斗。所以，不得不称这些世间人是颠倒者。

当然，从胜义的角度来讲，不仅颠倒者不成立，就是具正见者也不成立；不仅颠倒者的颠倒不成立，就是正见者的非颠倒也不成立。这一点大家应该清楚。

辰二、（颠倒无有三边生）：

诸法不自生，亦不从他生，  
不从自他生，何有颠倒者？

诸法不从自生，也不从他生，更不从自他和合中生，又怎么会有一个实有的颠倒者呢？

诸法要产生只能有三种方式：自生、他生、自他共生，除了这三种方式以外再没有其他的产生方式，但三种方式都无法生。自生不合理，这有无义、无穷等过失；他生也不合理，这有火焰生黑暗等无量过失；自他共生更不合理，它具足自生、他生两者的过失。世间的生物学家们时时观察事物的产生，研究如何培育新的生物，但如果我们问他们：“这些生是自生、他生还是共生？”恐怕他们也答不上来。既然以胜义量来观察的时候三种生都不成立，那怎么会有颠倒者呢？

自生、他生、共生不成立的道理在《中论》里讲了好几次，但这并不是重复，因为虽然在破的具体方式上没什么差别，但在所抉择事物的反体上却有一些不同：《观因缘品》总的讲一切法没有自生、他生、共生，本品则从颠倒的角度宣说了没有自生、他生、共生……《现观庄严论》第一、第二品中也有一些内容看似重复，但实际上并不重复。这些道理大家要明白。

卯四、（颠倒非颠倒相同）分二：一、颠倒不成立；二、非颠倒不成立。

辰一、（颠倒不成立）：

若我常乐净，而是实有者。  
是常乐我净，则非是颠倒。

如果常乐我净是自性实有的法，那么常乐我净则应成为非颠倒。

中观宗在名言中并不否认常乐我净四种颠倒，但如果认为在胜义中颠倒实有存在，那颠倒就不能称为“颠倒”了，因为在胜义中存在的法就是万法的真相。这样一来，如果常乐我净不是颠倒，那无常、痛苦、无我、不净就反而应该成了颠倒了，但谁也不敢这样承认。所以，在胜义中颠倒不成立。

子二、别破：

若已成颠倒，则无有颠倒；

若不成颠倒，亦无有颠倒。

（原译：有倒不生倒，无倒不生倒；倒者不生倒，不倒亦不倒。）

如果补特伽罗已经具备颠倒，则不应该再产生颠倒，因为（颠倒）已经成立，不再需要的缘故。

如果补特伽罗不具备颠倒，也不应该产生颠倒，因为（该补特伽罗）已经如同佛陀一般（不会具有颠倒）的缘故。

若于颠倒时，亦不生颠倒。

汝可自观察，谁生于颠倒？

而正在颠倒的（补特伽罗）也不应该出现，因为在已经具备与尚未具备二者之外，并不存在一半颠倒、一半不颠倒的正在颠倒。

请你自己用智慧公正地加以观察：既然这三种情况都不会产生颠倒，那么又有谁会产生颠倒呢？

既然诸等颠倒都以自性而不可产生，那么又怎么可以存在呢？如同石女的儿子一样。

若颠倒不生，何有颠倒者？

诸法不自生，亦不从他生。

不从自他生，何有颠倒者？

（原译：诸颠倒不生，云何有此义？无有颠倒故，何有颠倒者？）

既然诸等颠倒不存在生，又怎么可能存在颠倒者呢？如同拥有石女儿子的人不可能存在一样。

一切颠倒之法既不会从自己而生，同样也不会从他法而生，更不会从自他二者中共生，既然如此，又怎么会有颠倒与颠倒者呢？颠倒与颠倒者绝不可能存在。

若我常乐净，而是实有者。

是常乐我净，则非是颠倒。

如果所谓的“常、乐、我、净”是实有存在的，则其有境人我的执著以及清净、恒常、快乐之类的意识，就不会是颠倒的。因为外境存在的缘故，如同无我一般。

## 第八十八课

辰二、（非颠倒不成立）：

若我常乐净，而实无有者。

无常苦不净，是则亦应无。

如果常乐我净不存在，那么无常苦无我不净也不应该存在。

如果常乐我净四种颠倒不存在，那么能对治的法——无常、苦、无我、不净四种非颠倒也不可能成立。常乐我净和无常苦无我不净之间是互相观待的，一者不存在另一者也不会存在，就像没有长就不会有短一样。我们说轮回的本性是无常苦无我不净，但这只是为了遮遣常乐我净而假立的，在抉择万法实相时这些都不成立。月称论师的《显句论》和全知麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密意庄严论》都说：作为希求解脱者，应将八种颠倒彻底摒弃。

外道及未学宗派的世间人执有常乐我净，小乘宗以上都认为这些是颠倒，无常、痛苦、无我、不净才是非颠倒。但我们要知道，虽然在名言中无常等是合理的，但在抉择胜义空性的时候，颠倒、非颠倒完全相同，乃至美丑、上下、里外等都完全相同。

比如一个人，有些人觉得他好看，有些人觉得不好看，有些人觉得中等。那么这个人到底有没有实体呢？没有。如果有的话，那么一百个人看他，一百个人的眼识应当一模一样，不会有任何不同；而且，如果这个人真实好看，那么所有的人都会觉得好看。但实际情况却并非如此，同一个对境，往往是我看好，他看不到或者一般，总会有一些分歧。这个道理《中观庄严论释》里讲得很清楚。



《中观庄严论释》是全知麦彭仁波切撰著的一部殊胜论典，论中有很多殊胜的道理。我希望大家能好好学习此论，如果学好了这部论典，就一定能通达因明和中观。我在深圳时，有几个居士对我说：“您翻译的书里有没有总摄释迦牟尼佛八万四千法门精华的一本，如果有的话请推荐给我们。我们工作特别忙，没有时间看很多书，您也知道我们是很聪明的人，如果有一部既有理论又有修行窍诀的论典，请推荐给我们。”那时我刚翻译完《中观庄严论释》，觉得里面的道理特别殊胜，所以就对他们说：“对，你们确实很聪明！像你们这么聪明的人一定要学习《中观庄严论释》……”

般若空性的功德相当大，受持《般若经》、闻思中观都有不可思议的功德。《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》说：“佛灭供养于舍利，不及供养于般若，若乐受持供养者，是人速得证解脱。”即使为别人念一个宣说空性的四句偈颂功德也很殊胜。《金刚经》云：“‘须菩提！我今实言告汝，若有善男子，善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？’须菩提言：‘甚多，世尊。’佛告须菩提：‘若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德，胜前福德。’”众生特别愚痴，给他一百块钱，他永远不会忘记；而给他传讲《中论》或《中观四百论》，他却认为这没什么。有些人认为：“在我最痛苦的时候，他对我讲了很多安慰的话，给予了我特别大的帮助，所以他是我的恩人。”还有些人说：“在我最困难的时候，他在经济上资助了我，所以他是我的恩人。”但根据《金刚经》的这个教证，不要说传讲很多论典和经典，只是传讲一个诠释空性的偈颂，那么以遍满整个大地的七宝

来布施的功德也无法与之相比，所以佛法对我们的恩德才是最大的。

子二、（以此破成立之果）：

如是颠倒灭，无明则亦灭。

以无明灭故，诸行等亦灭。

颠倒灭，无明也就灭尽了；以无明灭尽的缘故，行等诸支也就灭尽了。

既然颠倒和非颠倒都不存在，那不能如实了知万法本面的愚痴无明也就自然而然灭尽了；一旦无明灭尽，十二缘起中的行、识乃至老死之间的其他支也会灭尽。

无明是十二缘起的根本，有了无明才有行，有了行才有识……《显句论》说：有树根才有树干等，如果树根断了，那树干、树叶等也全都会灭尽；同样，无明灭尽了，其余支都会灭尽。《中观四百论》云：“如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。”

之所以说修习中观很重要，是因为无始以来众生都依靠无明在轮回中流转，而通过闻思中观就会知道，虽然依靠无明愚痴显现了万事万物，但万事万物及其根源——无明都不成立，在相续中播下了这样的空性种子后，将来就有解脱轮回的机会。果仁巴大师也说：以理证观察颠倒有非常重要的意义，因为这能灭除无明、断尽轮回。

而且，我们在闻思修行空性的过程中，自然而然会对众生起悲心。众生沉溺在颠倒中，却从来不知道这一切都是颠倒，实在可怜！而有些没有学过中观的佛教徒虽然整天念诵：“一切有为法，如梦幻泡影……”但仍然不明白空性，真的很遗憾！

当然，学修空性的人也要观察自己有没有佛经论典

里所说的那些功德，如果是小资粮道还没有开始的凡夫，无伪的菩提心根本没有生起却装作大菩萨，这非常危险，也很可笑，就像一个还不会站的小孩子想跑一样。自己明明是一个刚发菩提心的凡夫，那无论别人怎样吹捧，也千万不要认为自己很了不起，但现在很多修行人就是难以做到这一点，这可能是对教理不精通所导致的后果。大家一定要注意！

所以，我们不能自视太高。如果连出离心都没有，那还算不上小乘的修行人。实际上，要成为小乘修行人也很不容易，他们有厌离轮回的心，真能具备这样的素质也很善妙！但有些人，说他是小乘修行人就不高兴，说他是显宗的大乘修行人也不高兴，一定要说他是大圆满的修行人。但《开启修心门扉》讲：“虽然所修的法是大圆满，但也无济于事，因为大圆满的修行者必须是大圆满的根器。”如果人没有跟上法，你就不能说“我是大圆满的修行人”。大圆满的法的确非常了不起，可是人跟上了没有？大家需要观察自相续！

辛二、(破烦恼之能立)分二：一、烦恼有自性不成立；二、烦恼无自性不成立。

壬一、(烦恼有自性不成立)：

若烦恼性实，而有所属者。

云何当可断？谁能断其性？

如果烦恼自性实有且有所归属，那怎么能断除它呢？谁能断除它的实有本性呢？

对方认为：如果烦恼就如虚空中的鲜花一样不存在，那我们何必去对治它呢？既然能够将它断除，就说明烦恼必定存在。

对此可从两方面遮破：烦恼有实则无法对治，烦恼无实则不需要对治。

如果烦恼实有且属于某个补特伽罗，那怎么能断除它呢？因为它的本性真实存在。月称论师在《显句论》中以名言的本性不可改变的道理说明了胜义中的本性也无法改变。比如，地大的本性是坚硬，这在名言中真实存在，谁也不可能改变。同样，如果烦恼有实有的本性，那么谁也不可能断除它。

壬二、（烦恼无自性不成立）：

若烦恼虚妄，无性无属者。

云何当可断，谁能断无性？

如果烦恼虚妄不实，无有自性也无有所属，那怎么能断除它，谁能断除无实之性呢？

如果烦恼的本体虚妄不实，没有本性也不属于哪一个主人，那我们怎么能够断除它呢？不存在的法无法断除。这就像砍断石女儿的脖子、割下兔角一样可笑。

因此，不论实有还是无实，烦恼都不成立。

“文革”时造反派逼迫一位上师说因果不存在，这位上师很聪明，他在批斗会上说：“……在胜义中因果不存在，这没什么不敢说的。”这确实没什么不敢说的，在抉择胜义空性时，因果、轮回、佛陀等确实不存在，这并非诽谤佛法。中观的教义非常深，没有智慧的人很容易误入歧途，如果不分二谛，刚开始就什么都不存在，那就很危险。

庚二、（以教证总结）：

《金光明女经》云：“言语非是色，一切处无有，毕竟无有故，烦恼亦如是。如语无实体，不住于内外，

烦恼体无实，亦不住内外。”“佛告舍利弗：‘若解染污即如实义，无一染污颠倒可得。众生起染，若无实者，即是颠倒。若彼颠倒是无实者，于中无真实相故。舍利弗，如是解者说为清净。以烦恼无实体故，如来成正觉时，所说烦恼，非是色，非是无色，非受想行识，非无受想行识。非非识，非非无识，不可见故，不可取故。解者无所断除，证时亦无所得。不以证，不以得，无证无得，无相无为，但假名字，犹如幻化。于诸法不动相非取非不取。如影如响，离相离念，无生无灭。’”

经云：“诸比丘比丘尼，优婆塞优婆夷，若有人对不生不灭之法，认为不净，认为无常，认为无我，认为痛苦，我说是人等极为愚痴，误入歧途。何以故？凡夫之人不知嗔心，于嗔心生恐惧，欲从嗔心中出离；凡夫之人不知贪心，于贪心生恐惧，欲从贪心中出离；凡夫之人不知痴心，于痴心生恐惧，欲从痴心中出离。”

《维摩诘所说经》云：“若须菩提，不断淫怒痴亦不与俱……乃可取食。”

《佛说观普贤菩萨行法经》云：“十方诸佛，说忏悔法菩萨所行，不断结使不住使海，观心无心，从颠倒想起。如此想心，从妄想起，如空中风无依止处，如是法相不生不灭。何者是罪？何者是福？我心自空，罪福无主，一切法如是，无住无坏。如是忏悔，观心无心，法不住法中，诸法解脱灭谛寂静，如是想者名大忏悔，名庄严忏悔，名无罪相忏悔，名破坏心识。”

《中观根本慧论·观颠倒品》传讲圆满  
若我常乐净，而实无有者。  
无常苦不净，是则亦应无。

如果所谓的“常、乐、我、净”不是实有存在的，也即所遮遣的法都不存在，那么用以遮遣这些法的无我、不净、无常以及痛苦，也因为不存在违品与观待处的缘故，所以也不会存在。诸如此类的分别妄念，都如同我执一般（不存在）。因此，作为希求解脱者，应当将八种颠倒彻底摒弃。

壬二、以破成立之果：

如是颠倒灭，无明则亦灭。

以无明灭故，诸行等亦灭。

这样一来，因为非理执著的颠倒已经破灭的缘故，所以颠倒的果法——无明也就相应而破灭；既然无明已经破灭，则诸行等直至老死之法也必将以破灭而告终。

己二、遮破烦恼存在之能立：

若烦恼性实，而有所属者。

云何当可断？谁能断其性？

既然所破的无明不存在，又怎么去破呢？就像在虚空中本来就不存在荆棘，则谁也无法去将其砍除的道理一样。

如果对方提出：但无明的果法——烦恼却是存在的，既然如此，三有轮回又怎么会不成立呢？

这样的所断——烦恼，在胜义中是不存在的。（其理由可以从以下两点来推知：）如果烦恼存在，请问它是以自性而存在，还是以自性而不存在呢？

如果某些补特伽罗的烦恼，是以自性而实有存在的，则其自性就无法遮遣，因此，又怎么能断除呢？因为，又有谁能将存在的法断除呢？如同虚空无碍的法相无法断除一样。

若烦恼虚妄，无性无属者。

云何当可断，谁能断无性？

如果某些补特伽罗的烦恼，以自性而不存在，又怎么能言及所谓的“断除”呢？本来不存在的法，谁又能够断除呢？连所断都不存在的缘故。

《中观根本慧论》之第二十三观颠倒品释终

## 第八十九课

## 二十四、观四谛品

丁三、(断除太过)分二：一、断除无有四谛之太过；二、断除无有涅槃之太过。

本品观察四谛——苦集灭道。佛陀说，整个世间都是苦谛，一切痛苦的来源就是集谛，要断除集谛必须现前灭谛，要现前必须依靠道谛。这个道理不仅世间人不懂，外道宗派也从未提及，唯独佛教才如是宣说。所以很多大德都讲，第二十四品只破斥小乘宗以及唯识宗论师所承许的四谛实有的观点，因为世间人及外道根本不知何谓四谛。

有些人不理解空性，一听说万法都是空性就产生邪见：如果一切都是空性的话，那四谛、三宝、因果也都不存在了，那是不是跟顺世外道没有差别？既然四谛、三宝乃至因果都不存在，那以后就没有任何束缚了……我非常担心道友们的不能了解本该了解的东西——胜义中诸法不存在的道理，反而趋入不该趋入的见解——断灭之见。其实，四谛不存在是就最究竟的实相而言的，许多修行人始终认为苦集灭道四谛实有存在，这就是没有通达胜义中无有四谛的道理所致；而在能取所取未消于法界之前，四谛是无欺存在的。

戊一、(断除无有四谛之太过——观四谛品)分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

己一、(以理证广说)分二：一、宣说对方观点；二、破彼等观点。

庚一、(宣说对方观点)分六：一、无有四谛之过；二、无有有境智慧之过；三、无有八果之过；四、无有



三宝之过；五、无有因果之过；六、无有世间名言之过。

辛一、（无有四谛之过）：

若一切皆空，无生亦无灭。

如是则无有，四圣谛之法。

如果一切万法都是空性，无生亦无灭，那么也就没有四圣谛法了。

有实宗向中观宗发太过说：你们否认一切万法的存在，如果一切万法真的像石女儿、兔角一样不存在，那就会有非常大的过失。释迦牟尼佛在佛经中已宣讲了四谛法，如果一切万法无生无灭，就失坏了四谛法。

四谛也叫四圣谛。为什么叫圣谛呢？《显句论》中说：灭谛和道谛是圣者断除烦恼的所证和所修，所以是圣谛。但苦和集为什么也叫圣谛呢？因为凡夫人的五蕴是苦，五蕴的来源——业和烦恼是集，这二者都是圣者所见，并非凡夫所能通达，从圣者才能通达、才能断除的角度来讲这也是圣谛。凡夫人为无明病患所蒙蔽，故不能通达五蕴是痛苦的道理，就像某些病人品尝不出苦味一样。就像十几岁的小孩子，尽管大人再三说：“好好学习，这很重要……”但他始终不知道读书的重要性，只有长大以后才真正体会到读书的重要。同样，凡夫人目光短浅，只知享受生活，即使圣者告诉他们生活的真实本面——苦，他们也无动于衷，只有当他们获得圣者果位时才知道圣言不虚。就如一根毛发落入手掌中不会被发觉，而落于眼中就会极为敏感一样，凡夫粗大的分别心不但认识不到痛苦，反而将痛苦误认为是快乐，而在圣者的智慧眼看来，这的确确实是真实的痛苦。

《显句论》说：凡夫人也可以知道一切感受是痛苦，

但这并不能说明凡夫已通达了苦谛。因为，受蕴只是五蕴中的一个，而且仅仅从道理上通达受蕴是苦并不是通达苦谛，只有像圣者那样现证五蕴皆苦才算真正通达苦谛。圣者和凡夫有天壤之别，这种差距到底有多大可能我们根本无法想象，但对比一下修行者和世间人在见解、行为等方方面面的差别，也可大概类推凡圣之间的差距。

辛二、（无有有境智慧之过）：

以无四谛故，见苦与断集，  
证灭及修道，如是事皆无。

以没有四谛的缘故，见苦谛、断集谛、证灭谛、修道谛，这些事都不存在。

一般来说，苦以逼恼为义，即一切有为法的心行，恒常为无常患累之所逼恼，所以名为苦。苦有三种：苦苦、坏苦、行苦。在轮回中众生接连不断地一直感受痛苦，这一切痛苦的来源是集——业和烦恼，如果不想受苦就必须断掉集，就好比不想要毒树的果则必须断掉毒树的根一样。而断苦集必须要依靠修道，修道究竟也就现前了灭谛。现前灭谛时业和烦恼已连根断除，这样就获得了解脱。佛经中也说：“此是苦，汝应知；此是集，汝应断；此是灭，汝应证；此是道，汝应修。”

有实宗认为：如果四谛是空性，那么见苦、断集、证灭、修道也就不存在了，你们中观宗所秉持的是多么可怕的见解啊！

辛三、（无有八果之过）：

以是事无故，则无有四果。  
无有四果故，得向者亦无。

以四谛不存在的缘故，四种圣果不存在；四果不存

在的缘故，得四向的圣者也不存在。

我们经常讲的沙门四果就是预流果、一来果、无来果和阿罗汉果这四种圣果，四果再加上四向就成了八果。按照小乘的观点，沙门四果可对应见道、修道及无学道，它们都离不开四谛，所以，四谛不存在四果也就无法安立。先介绍一下四果。预流果是见道位，一般来说见道分十六个刹那，前十五刹那是预流向，第十六刹那才得果。见道之后开始修道，修道的所断共分三界九地，各地又分九品。欲界的九品烦恼分为上中下，上中下各自又分为上中下。第二是一来果，“一来”指还要再来欲界一次，前六品烦恼已经断尽、后三品还未断，这就是一来果。第三是不来果，“不来”指不再来欲界，当欲界的九品烦恼全部断尽时获得不来果。菩萨会乘愿再来欲界度化众生，但声闻行者一味追求自己的安乐，所以当他断了九品的烦恼以后就不会再来欲界了。第四是阿罗汉果。欲、色、无色三界的烦恼全部断尽以后得阿罗汉果。按大乘的观点，阿罗汉断尽的只是烦恼障，其相续中还有所知障。

接着介绍四向。预流向是尚未得预流果而正在趋向于它的过程，也就是说在见道位的前十五刹那中住于将要遍证四谛的境界；一来向包括预流果，是预流圣者正趋向一来果、还未得到一来果时的状态，它已超越预流，趋向后果；不来向就是指正在前往不来果的圣者；阿罗汉向是正在前往阿罗汉果的圣者。

四果四向是声闻所承认的八种圣贤。如果四谛不存在，那么住四果圣者也就不存在了；如果四果圣者不存在，住四向者也就不存在了。这是对方的第三个责难。

辛四、(无有三宝之过)分二：一、广说；二、摄义。

壬一、(广说)分三：一、僧宝不存在之过；二、法宝不存在之过；三、佛宝不存在之过。

癸一、(僧宝不存在之过)：

若无八贤圣，则无有僧宝。

如果没有八种贤圣，也就不会有僧宝。对方认为，如果没有八种贤圣，那么僧宝就不存在了。

大小乘都承许圣者即是僧宝，大乘一地以上的圣者如文殊、普贤，以及小乘预流向以上的圣者如舍利子、目犍连，他们都是圣者，所以都是僧宝。

或许有人会想：除了圣者以外其余就不算僧宝了吗？答：僧宝可分为凡夫僧众和圣者僧两种，《大圆满心性休息大车疏》中说：“共同小乘中承认……僧众有凡夫僧众与圣者僧众两种，凡夫小僧为沙弥、沙弥尼及居士，是众生之福田故；大僧为具近圆戒者，即是说比丘为大僧众，四位比丘以上称为僧众；圣者僧众是预流果、一来果、不来果、阿罗汉向、阿罗汉果。”以前有人问：居士享用法会供斋合不合理？根据《大圆满心性休息大车疏》的这个教证，居士也是众生的福田，也应该成为应供处，所以五明佛学院也开许居士享用供斋。佛经中也说：“天人妙衣饮食等，恒沙劫中供众生，不若布施一居士，一日所获功德大。”

癸二、(法宝不存在之过)：

以无四谛故，亦无有法宝。

没有四谛的缘故，也不会有法宝。

严格来讲，法宝并不是经书<sup>[12]</sup>，只有自相续中真正现前佛法的意义才是法宝。按大小乘《俱舍论》的观

点，法宝包括教法和证法。从证法而言，真正的法宝只有灭谛，何时相续中获得灭谛便有了最究竟的法宝；道谛是现前灭谛的因，所以也是法宝。而教法能诠释证法，是证法的因，所以也是法宝。但是，如果四谛不存在，那法宝也就不存在了。

【12】从广义的角度来讲经书也是法宝，因为文字是现前证法的助缘。

癸三、（佛宝不存在之过）：

若无法僧宝，岂能有佛宝？

如果没有法宝和僧宝，怎么能有佛宝？依照小乘宗的观点，释迦牟尼佛一定依靠法宝现前过沙门四果中的一种，所以没有法宝和僧宝，佛宝就不可能存在，因为佛宝的因就是法宝和僧宝。

佛陀因地为菩萨时曾广行六度万行，这一点在名言中是不必怀疑的。《释迦牟尼佛广传》中记载了很多佛陀因地时布施身肉以后以谛实语令身体恢复的公案，如果不是圣者这是很困难的（当然凡夫中也有大悲心非常强烈的，就像阿底峡尊者的上师达玛绕杰达，但一般来讲只有圣者才能这样做）。所以佛陀以前一定先成了圣者，如果不曾当过圣者成为僧宝，不曾修持证法具足法宝，佛宝岂能现前？

另外，也可以说佛宝本身即是法宝和僧宝，佛陀已经修道圆满，所以是究竟无学的僧宝；佛陀已证得究竟灭谛，所以也是究竟法宝。因此，没有法宝和僧宝，又如何安立佛陀呢？

壬二、（摄义）：

如是说空者，是则破三宝。

这样宣说空性的人就破坏了三宝。

对方认为：万法如果真的是空性，那三宝也就不复存在了，这岂不是断了众生的慧命？其实，中观宗并不破名言中的四谛、三宝，只是在抉择胜义谛时才遮破这一切。现在很多人没有闻思过中观，讲《般若经》非常困难，讲《华严经》就更困难，因为他们认为“一切都不存在”的话，名言的万法就难以建立。

所以，我们一定要善于分开二谛，胜义中抉择空，名言中说显现，这样很多问题便迎刃而解了。

#### 二十四、观四谛品

丁二十四（观四谛品）分二：一、经部关联；二、品关联。

##### 戊一、经部关联：

经云“文殊见诸行无生故，而了知痛苦”等，宣说了无有四谛的道理。

##### 戊二、品关联：

【如果对方提出争论：你们中观派居然敢说“一切所知都无有自性”，从而遮破了诸法。这就无法避免所知四谛、殊胜三宝以及业因果等世间名言诸法也不存在的过失。（但所知四谛、殊胜三宝以及业因果等世间名言诸法却是存在的，所以你们的观点不正确。）】

为了排除困惑、解答疑难而宣说本品。

此品分二：一、宣说对方问难；二、回答问难。

己一（宣说对方问难）分四：一、应有所知四谛不存在之过；二、应有三宝不存在之过；三、应有业因果不存在之过；四、应有世间名言法不存在之过。

##### 庚一、应有所知四谛不存在之过：

若一切皆空，无生亦无灭。

如是则无有，四圣谛之法。

【如果你们想建立“内外一切诸法皆为空性”的理论，则如同石女的儿子一般，任何法首先不会产生，最终也不会坏灭。因为无生无灭，则有四圣谛法也被你们认定为无有的过失。】

以无四谛故，见苦与断集，  
证灭及修道，如是事皆无。

【如果由集而生苦，以道而灭苦等等四圣谛法不存在，则了知苦谛、断除集谛、修持道谛、现证灭谛，在任何时候也不可能合理存在。】

庚二(应有三宝不存在之过)分三: 一、无有僧宝之过; 二、无有胜法之过; 三、无有佛陀之过。

辛一、无有僧宝之过:

以是事无故，则无有四果。  
无有四果故，得向者亦无。

【因为在心相续中生起的取舍四谛等法不存在，则预流果等四果也不应该存在。如果不存在四果，则安住四果者也不会存在，获得四向者也不会存在。】

若无八贤圣，则无有僧宝。

【如果获得四果与四向的八种圣贤补特伽罗不存在，则声闻僧众也就不会存在。】

辛二、无有胜法之过:

以无四谛故，亦无有法宝。

【因为四圣谛不存在，则教法与证法也不应该存在。】

辛三、无有佛陀之过:

若无法僧宝，岂能有佛宝?

(原译: 以无法僧宝，亦无有佛宝。)

【如果所领受的胜法与领受者僧宝二者都不存在，

则其果法佛宝又怎么能存在呢？】

如是说空者，是则破三宝。

【如果像“佛宝等诸法皆空”这样宣说空性，则完全是对三宝的破坏。】



## 第九十课

辛五、（无有因果之过）：

空法坏因果，亦坏于罪福。

承许空性还会破坏因果，也会破坏罪福业。具有因果正见的人都承认因果报应：造十种善业必然转生善趣得乐果，造十种不善业必然转生于恶趣得苦果。如果承认万法皆为空性，那么善恶因果就不存在了，那修行人断恶修善还有什么实义呢？所以对方认为：中观宗的观点远离了佛陀的教言，因此不合理。

辛六、（无有世间名言之过）：

亦复悉毁坏，一切世俗法。

承认万法空性也全部毁坏了一切世俗法。

《显句论》陈述对方的观点说：如果一切法是空性，那么吃饭、喝水等名言也就被一概否认了。但佛经中却说“世人怎么承认，我也随顺世间而承认”，所以承许空性不合理。

庚二、（破彼等观点）分三：一、他宗发太过的原因；二、自宗无有过失之理；三、证悟缘起空性的重要性。

辛一、（他宗发太过的原因）分二：一、对方未通达空性之理；二、对方未通达二谛之理。

壬一、（对方未通达空性之理）：

汝今实不能，知空空因缘，  
及知于空义，是故自生恼。

其实你们并不能真实了达空性的本体、空性的因缘以及空性的含义，所以才自寻烦恼。

以下对有实宗发的太过一一给予答复。但在答复之前，首先要说明对方发太过的原因：他们对空性的必要、

空性的本体、空性的含义一窍不通，对空性的认识只停留在单空（没有）的层面，所以才向中观宗发出了一系列太过。其实这是对方自寻苦恼，没有任何意义。

首先，对方不知道宣说空性的必要，即宣说空性的因缘或目的。修行佛法的目的是断除烦恼，烦恼灭了就获得了解脱，但烦恼的本体并非实有，完全是戏论的体性，而这样的戏论唯有依靠空性才能灭除。《观我法品》云：“业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。”所以，佛陀宣讲空性的必要就是为了破除有、无、二俱、二非的戏论，令行者趋入根本慧定获得解脱。

其次，对方不知道空性的本体。空性并不是单空，它具有五种法相，《观我法品》云：“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”空性完全是自证的境界，并不依赖其他的言辞和比喻；空性是寂灭四边的自性；它没有言语的戏论；没有彼此相异的差别；也没有心的思维及分别。具有这五种法相才是实相。所以，空性并不是有实宗所承许的单空。

第三，对方不知道空性的含义。因缘所摄的一切法皆是空性，这就是空性的含义，本品颂云：“众因缘生法，我说即是空。”三宝、因果、轮回、善恶等一切万法皆是因缘所生，没有一个不为因缘所摄，既然如此，哪一个法不是空性呢？因此，名言中的法在胜义中都毫无本体。

这样一来，有实宗所谓的“三宝不存在、四谛不存在”等过失，对中观宗并不会有任何损害，反而说明他们自己未通达如来的究竟密意。

不仅是小乘宗，现在很多学佛的人也不明白空性：“佛

教不是讲空性吗？既然万法皆空，那磕头顶礼、烧香供佛有什么用呢……”甚至某些久入佛门的法师也不明白：“既然一切万法皆空，那行善到底有什么意义呢？”听说有的人还这样说：“一切万法不是空性嘛，那干脆就享受享受吧……”

所以，我们一定要通达空性的本体、空性的必要以及空性的内涵，这样自相续中的各种邪见和怀疑就会自然而然消除，也只有这样，闻思修空性才有真正的意义。

壬二、（对方未通达二谛之理）分五：一、宣说所证二谛之体相；二、未通达二谛之过患；三、宣说二谛之必要；四、误解空性之过患；五、是故佛陀最初未说空性之理。

癸一、（宣说所证二谛之体相）：

诸佛依二谛，为众生说法。

一以世俗谛，二第一义谛。

诸佛都是依靠二谛为众生说法，一是世俗谛，二是胜义谛。

众生的根基各不相同、千差万别，故三世诸佛都是根据世俗谛和胜义谛来宣讲佛法，这样才能让众生趋入解脱。释迦牟尼佛传了八万四千法门，归纳起来就是三大F轮：佛陀初转F轮时主要宣讲世俗谛；二转F轮主要宣讲了胜义谛的般若空性；三转F轮不仅宣讲了如来藏光明的胜义谛，也阐述了地道安立与万法唯识等世俗谛。可见，佛陀讲法唯一依靠二谛。那什么是胜义谛和世俗谛呢？从现空二谛来说，世俗谛即一切显现法，包括凡夫见闻觉知的境界与圣者面前的清净显现。《澄清宝珠论》亦云：“轮涅所摄之一切诸法，皆许为所有

有法显现之世俗谛。”《入中论》云：“痴障性故名世俗。”“所见虚妄名俗谛。”凡夫由于无明习气的遮障，不能见到诸法的真相，只能见到显现的假法，这就是世俗谛。当然，世俗法并不仅限于凡夫的根识境界，它包括轮涅所摄的一切显现法。胜义谛即圣者根本慧定所安住的空性境界或者万法的实相。《入中论》云：“说见真境即真谛。”《澄清宝珠论》亦云：“一切法性空性之胜义谛。”除此二谛以外无有第三谛，故诸佛菩萨依二谛为众生说法。

既然诸佛菩萨都是依二谛说法，那我们度化众生时也应如是随学，如果所化众生的根基还不够，就要依靠世俗谛的法门来摄受；如果所化众生的根基不错，就应该宣说《金刚经》、《中论》等了义经论，依靠胜义谛的法门来度化他们。但现在很多法师不观察众生的根基，有的一直讲世俗谛的法，有的则只讲胜义谛的法，这样堕于两边都不太好。

在座的道友不管有没有法师的名称，只要有利他的心，就应该有度化众生的机会，但一定要观察所化众生的根基。有的人刚刚学佛，你就给他讲《金刚经》，这不一定合适；对这些众生应当在信心方面引导，多给他们讲因果取舍的法。有的人学佛很久，在因果取舍方面已有了稳固的基础，如果对他们只讲一些简单的道理，这也不合理；应当以般若空性、如来藏等了义法门来度化他们。

所以，大家在自利利他的过程中应当把胜义和世俗结合起来。法王如意宝说过：一方面我们要好好观修空性，安住于空性的境界中，这就是胜义方面的修法；另

一方面，我们也要依众生发起大悲心，以菩提心来摄持利益一切众生，这就是世俗方面的行持。

癸二、（未通达二谛之过患）：

若人不能知，分别于二谛。

则于深佛法，不知真实义。

如果不能明辨二谛的体相，则不能通达甚深佛法的真实奥义。

关于二谛，小乘、唯识、中观各有不同的观点。学习佛法最重要的就是了达并圆融二谛，如果对胜义谛和世俗谛都搞不明白，那就不可能通达佛法的甚深奥义。《定解宝灯论》讲：“依靠名言观察量，无有错谬行取舍，尤其于教与本师，获得诚信唯一门，即是因明之论典。开显抉择实相义，无垢智慧胜义量，即是胜乘中观论。睁开此二之慧眼，不随他转而真入，佛陀所示之正道，高度赞叹入道者。”就如一个人没有眼目就不可能到达目的地一样，修行人没有因明和中观的双目就不可能趣入真正的修行正路。有些修行人具足胜义的眼目，有些具足世俗的眼目，但双目都具足者却比较少。只有为具相的善知识摄受，且依靠殊胜经论的人才能具足胜义和世俗的明目。

《入中论》、《入行论·智慧品》等诸多中观论典对二谛的抉择也非常清楚，大家可以参考。尤其是全知麦彭仁波切为解释《中观庄严论》而造的《中观庄严论释·文殊上师欢喜之教言》，既抉择了胜义谛又抉择了世俗谛，还有如何将二谛结合起来运用的窍诀，要想真正通达二谛圆融之理，大家一定要学好这部宝典。《中观庄严论》的作者静命菩萨是将龙猛菩萨的甚深见派与

弥勒菩萨的广大行派合而为一的中观瑜伽行派的创始人。这位创始人并不像现在的某些“创始人”，静命菩萨完全具备经论中所提到的开宗祖师的法相。现在有的人异想天开：“我是什么什么的创始人……”有些人打妄想：“既然龙猛菩萨、无著菩萨还有静命菩萨都当了创始人，那我也可以当一个创始人……”现在这种“创始人’非常多，但真正成为开宗祖师的创始人并不是那么容易，这样的创始人的条件比较高。在《中观庄严论释》里有开宗创始人的法相，比如要现量见到万法的真谛、凭自力能开显佛陀密意、广大破斥他宗建立自宗……

学好《中观根本慧论》、《中观四百论》、《入中论》后，再抉择大圆满本来清淨的见解就非常容易。上师如意宝在宣讲《法界宝藏论》及《大圆满心性休息》的时候再三强调：修行人务必要通达中观的推理方式，否则很难通达大手印、大圆满的见解。如果不能通达空性，即使宣讲最甚深的法门也不一定有利，相反有可能对所化补特伽罗的相续有损害。

大家应该知道闻思中观的重要性，否则很多人不一定会重视对中观的闻思。就像商人觉得有利润可图才愿意去做这笔生意，如果觉得没什么利润，他就不会去做。同样，知道了空性的殊胜性，就会对听闻百千万劫难以值遇的空性法门生起难得之心。

所以，希望大家潜心研究，一定要通达二谛的意义。可能有些道友自认为已经学得很不错了，但我觉得他们的理解有些偏差。一般来讲，按照传承上师的传讲方式去理解法义非常重要，否则，自己认为理解得很不错，但实际上连边都没有沾上。所以，希望每位道友认真听受上师的教言，尽量将所听的内容融入自心。

庚三、应有业因果不存在之过：

空法坏因果，亦坏于罪福。

【（按照你们的说法，）则善业罪业以及因法果法都不存在，不善法以及善法也不存在。】

庚四、应有世间名言法不存在之过：

亦复悉毁坏，一切世俗法。

（按照你们的说法，）则有将世间的见闻（觉触），以及制造陶罐、煮熟粥饭等等世间名言法全盘毁坏的过失。

己二（回答问难）分三：一、宣说争论之因；二、无过之理由；三、通达中观之重要性。庚一、宣说争论之因：

汝今实不能，知空空因缘，  
及知于空义，是故自生恼。

（中观论师）对发难者回答道：因为你们这些争辩者对空性的必要[因缘]、空性以及空性的含义一窍不通，才会自寻烦恼地认为这些见解损害了四圣谛等法。你们以自己的分别妄念，想当然地认为仅仅没有[单空]就是空性的内在含义，并由此而产生颠倒执著。

如果企图以“若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法”等说法来言说中观见的过失，是不可能对中观派有毫发之损的。你们将空性的含义仅仅执著为单空，这种理解方式并非我们论典中所说的空性。

我们（所说的空性），是将有无等一切戏论空掉，也即远离一切戏论的空。而仅仅单空的概念，则是必须予以遮破的颠倒空性。

因此，承许诸法为无实单空以及成实二者，都同样

有令四谛等不存在的过失，我们对此二者都不予以承认。

你们所谓的“空性”，是对寂灭边戏的自性者[空性]之必要没有通达，而将其必要误认为是仅仅遮破有边，根本没有了知其真实必要。而我们在这里所说的（空性）见，却并非如此，而是与“彼等戏中戏，以空性而破”等，以及“诸佛之空性，乃破一切见”等偈颂中所说（空性）的内涵一样。

你们所谓的空性本体，只是将一个有边遮破的单空戏论之见，所以是错误的。而这里“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相”等所要表达的见解，是远离一切四边戏论的。如果带有偏袒、片面、看待他法的条件，则即使（称之为）空性，但这种自以为是的空性等等，都不可能空。既然如此，又在何处存在丝毫空的性相呢？这实在是“对空性”名称内涵的茫然不知。

你们所说的“空性”含义，是断除所破的单空之义，是将“不空”的违品，命名为“空”的一种单独执著。但就空性而言，却是不存在单独执著的。

正如“众因缘生法，我说即是空<sup>【69】</sup>”等所说，凡是从因缘而生的法之本性，都是无有自性的空性之义，不存在任何舍弃显现的单独空性。

【69】见本品下文偈颂。

因为你们的所谓“空性”，是建立在对现即是空，空即是现的缘起之义一无所知的基础之上的，所以也不可能对离边空性的本体有所领悟。既然不能领悟空性的本体，则不能通晓依靠这种领悟，而将一切有无戏论之网灭除的必要。所以，一提及所谓“空性”，就会执著



于无有自性者之戏论，并就此问题而争辩不休。以上内容是根据《显句论》中的含义，以浅显易懂的方式写成的。

因此，如果没有说空性，就不能破除边执，而即使是说空性，也不是要建立单空。具体理由陈述如下：

诸佛依二谛，为众生说法。

一以世俗谛，二第一义谛。

诸佛为众生明示任何法，都确实是依靠二谛来进行宣说的。何为二谛呢？第一是世间世俗谛，第二是实相胜义谛。

若人不能知，分别于二谛。

则于深佛法，不知真实义。

无论是谁，如果不能通晓明辨此二谛，此人则不能领会佛陀所宣说的深奥真如法性之义。

## 第九十一课

癸三、（宣说二谛之必要）：

若不依俗谛，不得第一义。

不得第一义，则不得涅槃。

如果不依靠世俗谛，则得不到胜义谛，得不到胜义谛就得不到涅槃。

对方提出疑问：如果一切万法的究竟实相是胜义谛，那佛陀只说胜义谛就可以了，何必说世俗谛呢？

龙猛菩萨回答：虽然胜义谛是一切万法的究竟实相，但不依靠世俗谛，修行者就不能趣入胜义谛，没有得到胜义谛，任何人都不可能得到最终的实相涅槃，所以佛陀宣讲了世俗谛。

因此，在学习、宣讲佛法的过程中必须依靠世俗谛，否则难以趣入胜义谛。为什么呢？因为胜义谛超越了一切语言寻思等凡夫的行境，而凡夫却不能超离世俗谛，所以佛陀才依靠世俗谛引导众生趣入胜义谛，否则众生怎能进入胜义谛那美妙的殿堂？很多论典都强调了本颂的道理，《入中论》云：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生，不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”《显句论》说：想获得水，就应提前准备水桶。上师如意宝也经常引用这个比喻说：既然连得到水都需要水器，那么想获得胜义谛的殊胜境界怎么能不依靠世俗谛呢？

另外，世俗谛也可以指单空，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“真正的胜义并不只是一个单空，而是超离四边之戏论。然而，如果无有存在于遣余分别心境前万法的无实这一相似胜义，则无有证悟大胜义的方便。正由于它属于能证悟真实胜义的方便或因，才命

名为胜义的。如《中观藏论》云：‘于此若无有，真实世俗梯，欲上胜义楼，智者非应理。’”所谓真实世俗梯即真世俗谛，就是指破有边的单空。按照汉地某些法师的解释方法，世俗谛就是文字般若，胜义谛就是实相般若，通达实相般若要依靠文字般若，这种解释也可以。总之，世俗谛是凡夫的范畴，依靠世俗谛的方便才能通达胜义谛。

按自续派的观点，胜义谛有真胜义和假胜义两种。远离一切戏论的实相是真胜义；暂时安立的单空是假胜义：从遮破实有、随顺胜义的角度而言是胜义，从未超离分别戏论的角度而言则是世俗。《中观庄严论释》说：“其中无遮空性是观待远离一切名言之真正胜义而安立为世俗的。”中观自续派暂时抉择的胜义谛是中观应成派的世俗谛，因为从最究竟的观察来看，暂时的单空实际上就是世俗谛。所以，如果谁认为“空性”就是遮破有边的单空，就说明他还没有通达真正的胜义谛，依然落在世俗谛中。但单空是最终进入胜义谛的方便，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：“照见本义诸大德，极其郑重而宣说，必须通过修无我（指自续派的单空），方可根除我执见。此乃一切初学者，无有错谬之入门，口说最初即断此，乃是散布魔密语。”

当然应成派的不共所化众生可以不依靠单空，直接向他们宣讲远离四边的大空性就可以。他们依靠强烈的信心和善知识的开示很快就会开悟，但这种情况极为稀少。

癸四、（误解空性之过患）：

不能正观空，钝根则自害，  
如不善咒术，不善捉毒蛇。

不能正确理解空性的钝根者会自己害自己，就如不善咒术的人为咒所害、不善捉毒蛇的人为毒蛇所伤一样。

修行人的见解一定要正确，见解不正确就很危险。在闻思修行的过程中正确理解空性非常重要，否则很有可能趋入邪见的歧途，这一点大家务必要重视。某些人该证悟的空性没有证悟，不该证悟的偏执邪见却“证悟”了，这非常可怕！空性虽然是非常殊胜的甘露妙法，但对不能正确理解的人来讲反而成了毒药。当年旃扎古昧和月称论师在那烂陀寺辩论的时候，连牧童也会歌唱：龙猛菩萨的宗派是药也是毒，而圣者无著的教义唯一是甘露。意思是根基好的人在闻思了中观空性以后很快会得到解脱，而根基差的人却会因此彻底毁坏相续。智慧、信心不错的利根者闻思《中观根本慧论》后既不会堕入名言的边，也不会堕入胜义的边，会安住中道而行持：胜义中以空性的见解摄持，世俗中重视行持善法。但钝根者在闻思了中观后却将空性误解为单空，要么认为善有善报、恶有恶报等一切万法都不存在，要么耽执空性实有存在，要么毁谤空性，这样反而就害了自己。所以，大家要依靠教证理证来衡量，看自己的见解是不是真正的空性见。

下面以两个比喻来说明这个问题：一个是不善咒术的比喻；一个是不善捉毒蛇的比喻。第一，如果能按窍诀正确使用息增怀诛等事业的咒语，就能够成办相应的事业；但如果方法不对，可能反而会害了自己。在全知麦彭仁波切的著作中有很多密咒的修法，这些修法都需要具备各种条件，比如缘起物、咒语、观想等，如果这些因缘没有弄妥，那么不但不能成办事业，还可能害了

自己。比如降伏咒轮，有些是左转的，有些是右转的，如果方向反了，该左转的右转、该右转的左转，这样不但不能降伏别人，反而会伤害自己。再比如续部中的忿怒咒语，它们都有不同的观想方法，如果没有按要求去作，则不但不能成办事业反而会害自己。第二，毒蛇头上的如意宝珠能遣除自他的贫困和疾病，如果有人能善巧捉毒蛇，就能以如意宝珠利益无量众生。但如果不善巧，则会被毒蛇咬死，不仅取不到宝珠反而毁坏了自己。印顺法师的讲记中说“捉毒蛇”是为了取蛇胆，但这种说法好像没有教证理证的根据。

如果能正确理解空性就会对自他带来很大利益，否则就会像这两个比喻一样有许多过患。有人认为修大圆满法不解脱就堕落，所以不敢求大圆满法。其实中观也一样，从正面来讲，乃至对空性生起合理怀疑，也能断除轮回的根本，《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。”从反面来讲，如果对中观空性生邪见或者抹杀一切世俗因果法，这只有堕入恶趣一条路，《中观宝鬘论》云：“若误解此法，毁坏诸愚者，如是无见者，沉落不净中。另外邪执此，愚起智者慢，性情极粗鲁，倒堕无间狱。”

个别法师认为：密宗特别危险，只有显宗才有利无弊。显宗是不是有利无弊呢？当然，如果你不深入，只在表面上学一学，弘扬一些所谓的“人间佛教”，这对自他似乎不会带来任何损害，但实际情况中，还是有人退道心、生邪见、甚至诽谤佛法不灵验，这难道不可怕吗？再说，寻求世间小利都要冒一定的风险，那我们为了获得出世的利益冒一点“风险”难道不值得吗？其实，

没有任何困难，不需承担一点点风险的好事在哪里都没有。所以，绝不能以有一些所谓的危险性就排斥密法。

总之，这一颂教诫我们要正确理解空性，否则有很大的危险。全知麦彭仁波切在很多论典中都引用这个教证，针对其他教派的论师把佛陀二转法轮和龙猛菩萨的究竟密意耽著为单空的见解进行了破斥。所以，希望大家无误认识空性的本体。

在座的部分道友，可能前世听过中观，跟中观结过一定的因缘，所以现在一听到中观法门就觉得非常殊胜，内心也非常欢喜。而有的道友可能前世跟中观没结上善缘，听到空性也不知所云，只想念念阿弥陀佛就算了。但无论如何，大家应好好珍惜值遇空性教法的殊胜因缘。

癸五、（是故佛陀最初未说空性之理）：

世尊知是法，甚深微妙相，  
非钝根所及，是故不欲说。

世尊知道空性甚深微妙的体相非钝根所能了达，所以在成道后四十九天中未转法轮。

《方广大庄严经》记载，释迦牟尼佛成佛后四十九天未转法轮，在帝释天和梵天供养右旋海螺和纯金法轮并请佛转法轮后，佛陀才来到鹿野苑传法。而《法华经》则记载，世尊成道以后在二十一天当中未转法轮，经帝释天、梵天、四大天王及大自在天等百千万天人的祈请后才开始转法轮。

为什么佛陀不转法轮呢？因为佛陀知道自己亲证的空性法门高深莫测，不是钝根者的境界，即使对他们宣说也不会有任何利益。所以世尊当时说：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说亦不了知，

故当默然安住于林间。”意思是，我已经获得犹如甘露一般的法性——甚深、寂灭、离戏的光明无为法，但是为谁宣说也不可能证悟，所以还是无言安住于寂静的林间。

空性法门的确很深奥，虽然凡夫众生可以了解空性的总相，但要真正证悟空性却非常困难。不要说空性，八种无暇、五种自圆满、五种他圆满等道理真正要在修行中有所体悟也有一定的困难。只有佛陀才完全证悟了空性法门，一地到十地的菩萨也只是部分证悟，而在座的道友以及像我这样的凡夫人虽然不像世间人那样对空性一无所知，但也只是从道理上明白，比如对破有边、破无边等道理有大概的了解。所以，不要稍微有一点中观见或大圆满见就认为是证悟。有些人稍微懂一点柱子不自生、不他生、不共生的道理就认为已经证悟了空性，或者大概了知了心的本体是不生不灭、明明清清的，就认为自己已经证悟大圆满了。但这并非真正的证悟，了解与开悟其实有很大的差别。

以上六个偈颂总结了对方发太过的原因，下面讲“自宗无有过失之理”。

若不依俗谛，不得第一义。

不得第一义，则不得涅槃。

而要表述所宣胜义的内涵，也必须依赖能诠所诠、能知所知等等世间名言。如果不依赖这些世俗表达方式，就永远不能诠释胜义实相[第一义]；如果不能诠释胜义实相，就无法证达胜义实相；因为对胜义实相不能证达，也就不可能获得究竟涅槃。

所谓“空性”，并不是仅仅将某一个边遮破，而是

遮破四边、远离戏论，以名言分别念难以彻见其真面目，并超越世间的。

为了趋入超离世间心境的胜义实相，对任何边戏的任何耽执，都必须以缘起理论予以破斥，并安住于远离一切边戏的境界之中。

遮破某一边戏的单空是名言，而不是真正的胜义。其必要也因为空性必须背离一切戏论的缘故，所以对任何法的耽执，都应该予以破除。就像驱除强大的病魔所使用的泻药一样，泻药最终也是必须排泄出来而不能将其留在腹内的。

如果从“无色”的角度进行表述，愚痴凡夫们就会将仅仅遮破色法理解为空性及其必要。（佛陀）考虑到成就大义的目的，所以（暂时）没有遮破一切边，而是（为众生逐步）传授了迂回的对治（边戏）之方。

虽然如何诠释的“空”，都属于名言中安立的法。但是，如果不这样安立，就不能遮破耽执之境，如果不能遮破耽执之境，则在任何时候都没有希望远离戏论。因此，如果不用言语来诠释空性，就不会有任何办法（诠释空性了）。

正如“为假立说故”所言，如果不懂得单空虽然仅仅属于名言，但却是证悟究竟实相必不可少的因，究竟之义是超越空与不空等一切名言戏论的道理，将名言执著为胜义，彼等之人则永远也无法通达超离名言的甚深境界。

如果对方提出：既然如此，则仅仅宣说胜义已经足够，又何必阐释名言呢？

针对被名言戏论所束缚的人而言，如果首先不破除



名言戏论，则无法睹见真如法性；如果没有被引往名言正道之中，则无法为其宣说实相真如。所以，（阐释名言是）必要的，如同渡河必须具备的船只一样。因为不宣说胜义，而仅仅安住于名言，就不能获得寂灭一切戏论的究竟涅槃。

由此可知，针对个别众生，是无法同时阐明各别自证的所证——远离四边戏论的，只能逐渐断除增益之边。因为他们将单空理解为胜义，并对（空性的）意义、必要以及本性持颠倒邪见的缘故。

这种情形，就如同将泻药存留于体内一样，终将招致损害；也如同（用手）为人指示空中之月，对方却只知紧盯着指尖；或者如同为了让人明白虚空不存在的道理，而告知“虚空是无论如何也不存在的”，对方却不但不但没有断除虚空之想，反而认为存在“虚空是无论如何也不存在”的法相者，并再次对此耽执不已。无论怎样为其解释，都一如既往，要想令其破除耽执，实在是困难重重一般。

正如《显句论》中“心、名、用三法<sup>【70】</sup>皆为名言，于胜义中无有且不可诠释”等所要表述的道理一样。因为诸法无有自性，才能使因果以及能作所作等法成为合理。在其他前提下，（这些法）在任何时候都不可能合理。如果能对远离一切边戏的真如法性，具有不倒正见，就可以用这种摧灭老死的甘露，根除轮回之过患，并从而获得恒常离戏无住涅槃法身之果位。

<sup>【70】</sup>心名用三法：使用名言的三种情形。“此乃柱也”之想，为分别心；呼“柱”之声，为名言；“是柱故，能营造家宅”为功用。

不能正观空，钝根则自害。

如不善咒术，不善捉毒蛇。

因为上述之人难以正确彻见甚深空性之义，这些乏智钝根者的荒谬见解最终必将毁害自己。

如果对方提出：怎么可能毁害自己呢？就像如果没有播下种子，只是不能得到收成而已，但对作者应该是毫发无损的一样。（如果不能理解空性，）又怎么会受到什么伤害呢？

这二者之间是迥然不同的。就像不善于捉毒蛇，以及不善于修持明咒一样。其中的第一个比喻是说，如果能利用适当的明咒、法药与窍诀，如理地去擒获毒蛇，就能得到（毒蛇头上的）如意宝珠。反之，如果离开了这些方法，擒拿者反而会受到（毒蛇的）伤害。第二个比喻是说，如果能如理地修持某种明咒窍诀，修持者就会得到利益。如果离开了窍诀，修持者也必将招致毁损。

同样，如果对诸法持单空之见，就或者会毁谤因果与能作所作；或者会对空性以及空性所依靠的各法持谛实之见，从而使空性成为贮积于体内的泻药；或者说“诸法明明存在，又怎么会是空性呢？”并从而造作舍法之罪。

这些人抱残守缺地将这种单空空性执持不放，最终的结果必然是自取其亡。

世尊知是法，甚深微妙相，

非钝根所及，是故不欲说。

因此，要彻底通晓这种超越缺智少慧钝根者心境的深妙之法，是极为困难的。遍知者佛陀（当初）因为顾

忌到这一点，所以不愿意为众生宣说此深奥法门。

经云：“出有坏世尊于方成道时念及：吾之深奥微妙光明法，实非观察、寻思之行境，乃精义入神、贤明聪睿之士方可证达之法。余若为人宣说，他人亦无力解证吾之深境，终将损害于吾，且生畏惧怯懦不悦之心。以是之故，吾当独居寂地，安住于现法乐住<sup>【71】</sup>之中。”又云，“深寂离戏光明无为法，犹如甘露法性吾已得，为谁宣说亦不可证悟，故当无言安住寂林中。”

【71】 现法乐住：身心留住今生今世安乐之中。

## 第九十二课

辛二、（自宗无有过失之理）分四：一、自宗无过失之原因；二、宣说功过之源；三、无过之宗不应使其变为有过者；四、返其过失。

壬一、（自宗无过失之原因）：

若汝发太过，谓空为无理。

汝则弃空性，于自宗不容。

如果你们发出太过，说宣说空性的宗派非理，那你们就舍弃了空性，这于自宗而言是于理不容的。

他宗因为未通达空性以及不理解二谛，所以向中观宗发出失坏因果甚至毁坏三宝的太过。但自宗实际上并没有这些过失，这只是对方不了解我宗的真实观点而造成的误解。

如果空性就是你们所认为的单空，那你们所发的太过也是合理的，因为《宝积经》也说：“佛告迦叶：‘宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢。所以者何？一切诸见以空得脱，若起空见则不可除。’”意思是说，宁可生起如须弥山一样的我见，也千万不要做增上慢者而执著空性，因为我见还可以对治，而执著空性却无法摧毁。但自宗根本不承认单空为真正的空性，我们所谓的空性就是名言中的一切显现在本体上是空性，即缘起空性。而你们却认为我们的空性是单空，因此，你们由误解空性而向我宗发出太过，这只能导致你们自己舍弃了真正的空性，而我宗是没有任何过失的。

壬二、（宣说功过之源）：

以有空义故，一切法得成；

若无空义者，一切则不成。

因为有空性的缘故，一切法才得以成立；如果无有空性，那么一切法就不能成立。

本科判主要讲，承许万法的本体是空性乃一切功德之源，而承许万法的本体不空则是一切过失之源。

本颂从字面上看似乎很简单，其实它的含义极为深奥。前面讲过，一切缘起法都是空性，也正因为是空性才可以缘起，所以只有在空性的基础上才能安立一切世间名言，反之则无法安立。《显句论》云：对方的意思是有空性则苦集灭道四谛等一切法都无法安立；但实际恰恰相反，正因为有了空性，四谛等万法才得以建立，如果万法不空则成了常有，如是则无法建立四谛乃至一切万法。

具体而言，正因为一切万法是空性，所以当各种因缘具足的时候就可感受痛苦，也可以断除痛苦的来源——集谛；也因为空性，为断除集谛而修持道谛以及最终现前灭谛都是合理的。同样，四果和四向等僧宝也都可以安立；僧宝相续中的证法以及教法也合理。如果僧宝和法宝能安立，那么最究竟的佛宝也可安立。有佛法僧三宝，则能安立世出世间一切罪业和福业，进而一切世间名言都能得以合理建立。总之，只有在空性的基础上才能安立一切世俗名言。《般若灯论释》中引佛经来说明这个道理：“如《文殊道行经》说：“佛告文殊师利：‘若见一切诸法无起，即解苦谛；若见一切诸法无住，即能断集；若见一切诸法毕竟涅槃，即能证灭；文殊师利，若见一切诸法无自体，即是修道。’以是义故，摩诃衍中圣谛道理得成。道理成故，智慧得成，智慧成故，一切皆可。”

相反，如果一切万法不空，那么苦集灭道四谛乃至世间一切名言都不可能成立。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。”上师如意宝经常引用这个教证，还举了一个比喻说明这个问题：正因为一切万法的本体不存在，所以在一面小小的镜子中就可以显现山王在内的器情世界；如果万法不空，那这一切就无法在镜中显现，人们也无法见到这些影像。

这一道理通过观察自己的心也可以体会，比如，如果嗔恨心不空，那它就不能有产生、安住乃至消失的机会；正因为嗔恨心的本体是空性，所以当因缘聚散时才有生住灭的显现。

壬三、（无过之宗不应使其变为有过者）：

汝今自有过，而以回向我。

如人乘马者，自忘于所乘。

分明是自己存在过失，你们却把它转嫁给我宗，这就像乘马者忘记了自己所乘的马一样。

“回向”就是转嫁的意思。有实宗不了解空性、认为诸法实有，这就有无法安立一切名言的过失，但他们却把自己的过失推到中观宗身上，这相当于一个人把正骑着的马给忘记了，反而冤枉别人：是不是你偷了我的马……由于欠缺福报和智慧，有实宗未能通达缘起性空反而认为万法实有，这本来就有很大的过失；但他们还把这一过失推到中观宗的身上，这就更加不合理。就像萨迦班智达在《格言宝藏论》中所说：“劣者自己之过失，总是染推于他人，乌鸦自食不净嘴，使劲擦于干净处。”

壬四、（返其过失）分三：一、说他宗有过失；二、说自宗无过失；三、广说回遮他宗之过。

癸一、(说他宗有过失)分二：一、毁坏一切因缘之过；二、毁坏一切万法之过。

子一、(毁坏一切因缘之过)：

若汝见诸法，决定有性者。

即为见诸法，无因亦无缘。

如果你们见诸法决定有自性，即为见到诸法无因无缘而生。

如果你们有实宗的见解是一切诸法决定有自性，那就等于承认一切诸法是无因无缘而生，但这样的见解就与常见外道无有任何差别了。比如，正是因为苗芽和种子没有自性，所以依靠地水火风等助缘，苗芽首先可以产生，中间可以安住，最后可以毁灭；如果种子和苗芽有自性，那么苗芽也就不需观待种子之因以及地水火风等缘了，这样一来，苗芽就成了无因无缘而生。所以，见到万法本体实有，就等于见到万法不从因缘而生。

中观的道理比较深，希望大家要再三听辅导。我讲一次，堪布堪姆讲一次，辅导员再辅导一次……有些人感觉听得太多了，但按他们的智慧和根基来看，听七次辅导可能还不够。因此，希望大家对闻思有一个认真的态度，否则只是自欺欺人而已。大家听法的方式也应该如理如法，《大圆满前行引导文》讲：“在闻法期间，甚至包括诵经、念咒等一切善行也要放下来而集中精力恭听。”否则，听法的时候不如法，反而会依靠佛法造下恶业。

在这里要提醒大家一个问题，有的道友总是用自己的分别念来理解中观，这是不合理的，应该按照我的讲解方式来理解中观。虽然我自己没有中观的证悟，但

我是依靠月称论师、清辩论师、果仁巴大师等大圣者们的观点和推理来传讲的，所以能对每堂课所讲授的内容负责。所以，希望大家要摆脱这种自以为是的增上慢的束缚，否则很难明白中观的甚深奥义。

庚二（无过之理由）分四：一、否认过患本体；二、宣说功过之处；三、广说回遮他宗之过；四、尚有他过之理。

辛一、否认过患本体：

若汝发太过，谓空为无理。

汝则弃空性，于自宗不容。

（原译：汝谓我著空，而为我生过。汝今所说过，于空则无有。【72】）

【72】此翻译与藏文版前译派的内容一致，可能鸠摩罗什译师当年翻译的蓝本，与前译派的蓝本是相同的，望详察。

如果你们以四谛不合理等说法而发太过，说自宗所承许的自性空之无倒正见有悖正理。你们就已经将诸法之空，也即究竟空性彻底抛弃了，这于自宗而言是于理不容的。

此偈颂的前译应为：“汝谓我著空，而为我生过。汝今所说过，于空则无有。”

辛二、宣说功过之处：

以有空义故，一切法得成；

若无空义者，一切则不成。

为什么于理不容呢？因为，只有在诸法是缘起空性的前提下，缘起才可能合理；只有在某法自身本体不成立的情况下，以因缘而产生森罗万象的显现才能有合理



的解释；正因为无论如何也不成立，四谛才能有容身之地，其余的诸法才会因此而变得正当合理。我们应当以本体存在不合理的理由，间接推知自性不存在，从而对一切诸法所谓存在的合理性生起殊胜的定解。

无论何法，只要以空性能成立，则于缘起也能成立，四谛等一切万法也因此而显得合情合理；反之，无论何法，如果不是空性，则这种不空之见使缘起也无法合理，并继而使四谛等轮涅的一切名言法，也不可能具有合理存在的理由了。

汝今自有过，而以回向我。

如人乘马者，自忘于所乘。

因为你们承许不空的见解，就以四谛不合理等自心杜撰的过失，对主张自性为空的我们挑三拣四、妄加责难[回向]，但对自己的过错却视而不见。这种情形，就像自己正骑在马上，却忘记了胯下的马匹，反而平白无故地冤枉他人说：“是你抢走了我的马！”

虽然你们也正驾驭着具备缘起空性法相的马匹，却因为心绪错乱而不可了知，从而与强调具备缘起大义空性的我们争执不休；虽然你们自己住于四谛等名言诸法，以及宴请、设坐等自性为空的种种缘起名言法中，却对诸法本为缘起力之功效懵懵懂懂，并大张旗鼓地叫嚣：

“这一切不是空性！”继而承许此等并非缘起。这一切做法，与前面所述的那种忘记了坐骑的人完全是一丘之貉。这就像对主张他空见的人辩论说“如同马匹一般的所有缘起名言法都被你们毁坏了”一样。

双腿正跨着缘起之马，口中却吼着：“诸法不空！”如果万法果真不空的话，那么这一切名言法都必将招致

重创，这与骑在马上却高呼“马不见了”的情况毫无差别。

他们对自己宗派所具有的，四谛等实际上已经不存在等过失熟视无睹，并与其他无谬宗派展开对抗，对（自己所犯的）将缘起自性骏马遗忘之过一无所知，反倒诿过于人，认为他人抢走了自己的马。

总之，那些对自宗妄加评说的错误宗派，实在是与自己正骑在马背之上，却将自己的马忘却的人一样，将自己的过咎忽略，并发自内心地认为：“这一切过错都在于你们！”

上述比喻是极其细微而又深奥的（，应当引起诸位的深思）。

若汝见诸法，决定有性者。

即为见诸法，无因亦无缘。

如果对方认为：倘若诸法不空，四谛等又怎么会不合理呢？

如果你们对诸法，抱着决定存在自性的见解，并且诸法也果真与你们所认为的一样（存在决定的自性），则因为具备自性就不必观待因缘的缘故，所以你们也会见到诸法的因缘或者缘起不存在的结果。

## 第九十三课

子二、（毁坏一切万法之过）：

即为破因果，作作者作法，  
亦复坏一切，万物之生灭。

也就破坏了因果、作业作者作法，还毁坏了一切万物的生灭。

前面已经观察过，一切诸法并非自性存在。如果自性存在那就不需要观待因缘，而没有因缘就不会有因生果，这就破坏了春种秋收等因果法。没有春种秋收等因果，也就破坏了作者（农民）、作法（农具）以及作业（庄稼）。如是则破坏了万事万物的产生和毁灭。

《中论释·善解龙树密意庄严论》和《显句论》都以瓶子的比喻说明了这个道理：如果诸法决定有自性，那么也就破坏了从因法（泥土）产生果法（瓶子）的因果法则；并且也破坏了作者（陶师）、作法（轮等工具）以及作业（瓶子）。这样一来，世间一切万物的生灭也都被破坏了。

但这些现量所见的法是不能被否认的，不要说学过宗派的人，即使最愚笨的众生也不会否认这些现量所见的法。因此，承许诸法实有的观点不合理。

癸二、（说自宗无过失）分二：一、抉择中观正见；二、宣说缘起空性。

子一、（抉择中观正见）：

众因缘生法，我说即是空，  
亦为是假名，亦是中道义。

众因缘所生的法，我说就是空性，也是假名，亦是中道义。

“我”在藏文中不是很明显，“我”指龙猛菩萨也可以，因为龙猛菩萨是根据佛的经典才宣说一切万法是空性的；“我”指佛陀也可以，

因为佛陀在《楞伽经》、《大般若经》、《宝积经》等经典中都有“我说一切法空”等的词句。

对于人们所看到的名言中的显现法，现代科学也试图分析其现象和本质，并提出了种种不同的说法，但在佛教看来，名言诸法的现象是由因缘所生，它的本质就是空性，唯有假名。

《显句论》说：由各种器具、零件组成的马车，除了种种支分法以外并没有实体，所以“马车”只是假名。同样，因缘所生的法无有自性，只是假名，这就是所谓的中观道。

很多人不懂什么是中观，认为既不是上也不是下的中间就是中观，但这并不是中观。那什么是中观呢？《宝积经》云：“有是一边，无是一边，离二中间，则无色无受想行识，如是中道名为得证实相方便。”有是一个边，无是一个边，智者不住二边，也不住中间，了达无色受想行识，这样的中观道就是证得实相的最胜方便。《般若经》云：“云何名中道？谓离有起无起及有无等边故，名为中道。”什么是中道呢？不是有生不是无生，超离有无等一切边就是中道。或者说，名言中有如梦如幻的显现故不堕入断边，胜义中没有丝毫本体成立故不堕入常边，远离常断二边就是中观。

缘起、空性和中道只不过是名字不同而已，实际是一个意思。《般若灯论释》中引用《楞伽经》云：“自体无起，体无起者。”“佛告大慧：‘我说一切法空，

若言从缘生者，亦是空之异名。何以故？因施設故。世间出世间法，并是世谛所作，如是施設名字即是中道。’”《中论释·善解龙树密意庄严论》说：“所谓的‘中观’、‘空性’与‘缘起’三者，本来就是同一含义，只不过名称不同而已。”

《大圆满心性休息大车疏》以水月的比喻对缘起空性做了说明：“……在现见了如水月般的世俗实相之时，从月影之现分而言是世俗谛，从月轮无实空性分而言是胜义谛。”全知无垢光尊者在《胜乘宝藏论》中说：本来清净和任运自成是大圆满最重要的修行，本来清净就是彻却、直断，任运自成就是托嘎、顿超，这二者分别是胜义和世俗。荣素班智达在《入大乘论》中说：就像一个人既是婆罗门又是持戒者一样，法和法性是一个本体上的两个反体，如果证悟了法和法性也就证悟了二谛。

世间的智者难以领会缘起空性的道理，这唯是佛陀的不共特法。许多论师在撰著中观论典时都对这一不共特法以及宣讲者佛陀进行了赞叹。《回诤论》云：“空自体因缘，三一中道说，我皈命礼彼，无上大智慧。”全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：“宣说稀有缘起道，无与伦比殊胜者，令解三有之束缚，佛陀释迦狮前礼。”《中论》云：“能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”

世间曾出现了无数名人，他们的学说都被后人一一推翻，但谁能指出佛陀所说的缘起空性的半点过失呢？过去没有，现在没有，未来也不可能有。世间虽然有种种诱人的花言巧语的学说，但它们终究不能引导众生获得解脱，而只有佛陀宣说的缘起性空才能使众生摆

脱轮回的苦海。因此，学习缘起空性很关键的一点，就是要对佛陀生起坚定的信心。

一般来说，对世尊生起信心的方式有两种：一种是钝根者的方式，一种是利根者的方式。钝根者通过阅读《释迦牟尼佛广传》等经论，在了知佛陀所具有的布施、持戒、安忍等功德后对佛陀生起信心；而利根者是在修学并通达佛陀所宣讲的缘起空性后，知道整个世间唯有佛陀才真正通达了万法的究竟实相，从而对佛陀生起不退转的信心，这时的信心绝不是肤浅的恭敬膜拜。如果不学中观，可能只会人云亦云：“佛陀非常了不起，佛陀的功德第一……”而要对佛陀生起真正随法的诚信，只有以智慧通达缘起空性。

当然，佛法的精要——缘起空性并不是那么容易通达。为了通达甚深的空性，大家要经常祈祷佛陀。法王如意宝从印度回来后要求五明佛学院展开辩论，法王让大家在辩论之前念诵《回诤论》和《中观庄严论释》中的顶礼句，以此祈祷佛陀。上师在讲中观的时候也是先把本论的顶礼句念一遍，之后才开始宣讲。因此，大家在学习中观的过程中一定要多祈祷。

这个颂词相当重要，希望大家详加分析，不能仅停留在字面上。虽然字面上的理解也是必需的，但最关键的是要看颂词的内容能不能令心产生触动？如果没有触动，那即使天天闻思修行也没有很大的利益。所以，一定要让最关键、最重要的颂词在心中扎下根。如果能这样，那对自己的修行将有非常大的利益，退一步讲，不要说真正通达这里所讲的空性，哪怕只是在阿赖耶上种下空性的种子也非常有意义。

子二、（宣说缘起空性）：

未曾有一法，不从因缘生。

是故一切法，无不是空者。

没有一个法不从因缘中产生，所以一切法没有不是空性的。

人们所见的各种色法、所闻的各种声音等以及能见闻的眼识、耳识等，这些内外所摄的一切万法全部由因缘而生，并非像外道所说的那样万法由常有的自在天、微尘等产生或者无因而生。《中观四百论》云：“一切为果生，所以无常性。”意思是任何法的产生注定要成为它的果法的因缘，而任何果法又无不依靠它的因缘，所以任何法都不可能存在常有、实有的体性。佛经亦云：“智者通达缘起法，不依一切边执见，了知诸法因缘生，不得无因无缘法。”由此可知，一切见闻觉知的法没有一个不是从因缘而生，既然都是从因缘而生，那么就不可能有一个法不是空性。

癸三、（广说回遮他宗之过）分四：一、无有四谛之过；二、无有三宝之过；三、无有因果之过；四、无有世出世间名言之过。

子一、（无有四谛之过）分二：一、无有外境四谛之过；二、无有有境智慧之过。

丑一、（无有外境四谛之过）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

寅一、（略说）：

若一切不空，则无有生灭。

如是则无有，四圣谛之法。

如果一切法不空就无有生灭，这样也就没有四圣谛之法。

有实宗认为中观宗的空性毁坏了生灭，毁坏了四谛法：“若一切皆空，不生亦不灭，如是则无有，四圣谛之法。”针对这一责难，中观宗以同等理反驳说：这些过失完全属于你们：如果一切法有自性，则不应该有生灭，这样也不应该有四圣谛法。

即为破因果，作作者作法。

亦复坏一切，万物之生灭。

这样一来，包括以缘起的作用而产生的果法——瓶子之类的物品，果法之因——陶泥等等，作者陶师，作为能作的棍杖、轮盘，作为所作的瓶子，甚至涵及到诸法万物的生灭，以及自因缘而生的果法也都被全盘否定了。

如果首先果法瓶子的自性存在，则因为不需要因法的缘故，所以陶泥等等的果法——瓶子也就不存在了。但是，类似“陶泥等等的果法不存在”，以及“在以后因缘聚合之时所生成的果法也不存在”的说法，纯粹是对因果的毁谤。在四部大疏中，对此都有明确阐释。

众因缘生法，我说即是空，

亦为是假名，亦是中道义。

作为中观派的自宗[我]，将自缘起而生的一切法，都解释为自性本体为空。自缘起而生的法，只不过是依靠其自身的设施处而安立的假名而已，如同马车一样。所谓缘起性，也就是远离常断有无等边戏的中观道之真实大义。

如果（诸法的）自性存在，则缘起不合理；反之，如果（诸法）自缘而起，则不应该存在自性。哪怕其中一个条件不具备，诸法就不会产生，因为这一切都是依



靠因缘而显现的，所以这种现分是以他法伪装而成的，这种虚假之法并不存在自性。

依靠因缘缘起的现分是虚伪或者可以说是世俗名言中安立的法，它是由现分与自性不成立的法相聚合而成的，所以是远离了有无的中观道，如同水月等等一般。上述这一切，就是中观道之大义。因此，所谓的“中观”、“空性”与“缘起”三者，本来就是同一含义，只不过名称不同而已。

未曾有一法，不从因缘生。

是故一切法，无不是空者。

如果详加剖析就可以了知，不是自因缘而生的法一个也不存在。因此，不空的法也丝毫 不可能存在。所有万法皆为空性，并且远离了 一切过患。

辛三（广说回遮他宗之过）分四：一、无有四谛之过；二、无有三宝之过；三、无有因果之过；四、宣说世间与出世间名言不合理。

壬一（无有四谛之过）分二：一、无有外境四谛之过；二、无有有境智慧之过。

癸一（无有外境四谛之过）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

子一、略说：

若一切不空，则无有生灭。

如是则无有，四圣谛之法。

如果这一切万法都是不空的本体，则因为于缘起不容的缘故，所以既不会有生成，也不会有坏灭。如此一来，包括四圣谛也因说不空的你们而成为了无有。

## 第九十四课

寅二、（广说）分四：一、无有苦谛之过；二、无有集谛之过；三、无有灭谛之过；四、无有道谛之过。

卯一、（无有苦谛之过）：

苦不从缘生，云何当有苦？

无常是苦义，定性无无常。

如果痛苦不从因缘而生，那怎么会有痛苦呢？佛陀说过无常是痛苦之义，如果万法有决定自性就没有无常。

对方认为一切万法不应该空，否则苦谛就不能成立。而中观宗认为一切法从因缘而生，所以是空性，否则苦谛不能安立。

如果像有实宗所认为的那样痛苦是实有的，那它就不应该观待因缘了，既然不从因缘而生，那痛苦就不应该存在。但实际上，“未曾有一法，不从因缘生。”既然一切法都从因缘生，那就说明不从因缘生的痛苦不存在。另外，痛苦不从因缘生，那么痛苦就自性常有，但这与痛苦的含义——无常相违。

“无常是苦义”的道理在很多佛经论典中都有宣说。如经云：“凡说无常，乃为痛苦。”“一切诸行无常故，我说一切受皆苦。”《中观四百论》云：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”既然无常是苦义，那说痛苦不空就不能成立无常这一名言真理，但谁也不敢承认无常不成立。所以，痛苦并非自性实有。

卯二、（无有集谛之过）：

若苦有定性，何故从集生？

是故无有集，以破空义故。

如果痛苦有决定自性，为何要从集谛产生？不从集

谛生也就没有集。因为苦实有而从集生破坏了空性的含义。

集谛就是烦恼和业，因为痛苦由集谛而生，所以痛苦是空性的。但按照对方的观点，既然痛苦不空，那就永远不可能从业和烦恼中产生，这样一来集谛便不应该存在了。

如果一切万法是空性，那就可以说痛苦是从集谛中产生的。比如以前世杀害牦牛的业力导致了现在的痛苦，正因为痛苦的本体是空性的，所以可以说今世的苦来源于前世的集。如果痛苦不空，那它何必从因缘（集谛）而生呢？痛苦不从集谛而生，那集谛就没办法安立，因为作为因果关系的苦和集，若果实有因就失去了存在的必要。

因此，对方的承许破坏了空性含义的缘故，集谛无法成立。

卯三、（无有灭谛之过）：

苦若有定性，则不应有灭。

汝著定性故，即破于灭谛。

如果苦决定有自性，则不应该有灭谛，因为你们执著定性的缘故破坏了灭谛。

有实宗承许痛苦有真实的决定性，如果痛苦真有不空的本性，那不论依靠什么方法也不可能灭掉，不能灭苦就没有灭谛，因为灭谛就是灭除了痛苦以后现前的寂灭境界。

大家要知道，只有无实有的法才可以毁灭，比如水泡、阳焰和彩虹，这些法因为无实有，所以依靠因缘可以熄灭；如果它们有自性，那么不论依靠什么方法也

不可能毁灭。同样，相续中的痛苦无实有所以可以灭除，比如病苦无实，故通过打针吃药会好；业障也无实，故通过念经消业会消除。但如果相续中的痛苦是实有的，那么不管怎样对治，痛苦永远也不可能毁灭。所以，如果像有实宗所承认的那样痛苦实有不空，那么灭谛就不可能存在，但这一点谁也不会承认。

当我们还不太理解空性的时候，也许会觉得有实宗的观点有道理：如果一切万法是空性，那么苦集灭道怎么安立呢？一旦理解了空性就会知道：正因为不空的缘故，苦谛不能从集谛而生，也不能被灭除而现前灭谛；只有是空性，才能生苦谛，也才有灭除苦谛而现前灭谛的机会。所以，不论是器世界还是有情世界，只要执著有决定自性，那就永远没有变化的机会，然而这显然违背了现实。

观察苦乐等心态的变化也可以帮助理解痛苦无自性。比如有的道友今天特别痛苦，不想去参加辅导，甚至想离开学院；但明天他的心情也许会变得特别好，开始发誓：从现在开始，我一定要好好精进！可见，我们的心情就像天气一样时时在变化。这种现象很普遍，不仅是凡夫人，即使是大成就者也会有。从一些大成就者的传记来看，他们也是有时候开心，有时候不开心。这些现象都说明，因为一切万法是空性，所以因缘聚合时痛苦和快乐会显现。

卯四、（无有道谛之过）：

道若有定性，则无有修道。

若道可修习，即无有定性。

如果道谛有决定的自性，就不会有修道；如果道谛可以修习，就不会有决定的自性。

大小乘都认为有五道：资粮道、加行道、见道、修道和无学道。如果道有决定的自性，那么也就无有经历五道的修行。比如如果资粮道的本体是实有的，那么再怎么修习也不会有用处，因为无法改变它而进入上上道。所以，如果道谛实有，就没有修道。

而如果道的确可以修习，它的功德可以在相续中生起，那么道就不会有自性。不管是小乘道还是大乘道，当我们精进修持以后，自相续中首先可以生起资粮道的境界；继续修持，加行道的各种功德也会现前；再不断修行，就能生起见道的无分别智慧；见道以后，修道、无学道的功德也会逐渐生起。所以道谛并不是实有的，否则不管怎么修也不会得到任何功德。

道谛没有自性也可以从苦谛的角度来抉择，修道的目的是去除痛苦，如果苦有自性，那不论再怎么修习也不可能断除。而既然可以断苦，道谛就没有自性。

有的道友说：“我刚来的时候对上师三宝特别有信心，但现在好像越修越没有信心了。”我想恐怕他还不太了解修行，修行只能越修越好，不应该最初有信心后来越修越差。为什么会出现这种情况呢？我想，这可能是修行增上的表现：最初的时候没有能力观察自己，自认为是个好修行人；闻思佛法并且通过修法断除了一些粗大的烦恼后现前了一些智慧，这时就能发现自己的缺点。好比病情严重的病人在没检查以前不知道自己病得很重，检查后才知道病得厉害，而且在治疗的过程中又发现了其他的病，他会认为自己病得越来越严重，但实际上只不过是病被渐渐发现而已。所以，能够发现自己的过失也是修行增上的一种标志。有的人不了解这

一点，总是念叨：“我在家的时候特别有智慧，特别有境界；怎么出家后境界反而越来越低了？”我觉得这只不过是看到了以前看不到的过失而已。

总的来讲，既然道可以增上，就说明道没有决定的自性。

寅三、（摄义）：

若无有苦谛，及无集灭谛，  
所可灭苦道，竟为何所至？

如果没有苦谛也没有集谛与灭谛，那么可以灭苦的道谛究竟要到达什么境界呢？

有实宗认为中观宗的空性毁坏了四谛，但通过上面的观察可知，恰恰是有实宗不空的观点毁坏了四谛。因为，如果诸法不空，就不应该有苦谛、集谛和灭谛；没有这些，那灭苦的道谛又趋向何方呢？道谛本来是断苦集二谛而趋向灭谛，现在没有了这三谛，道谛自然也成了虚设。所以，有实宗无法建立实有的四谛，而中观宗却可以依靠空性建立名言中的如幻四谛。很多大德都教诫修习四谛：首先要知道，轮回是痛苦；其次要明白，痛苦的根源是集谛——业和烦恼；再次要清楚，证得灭谛才能解脱轮回；最后要知道，为了证得灭谛一定要修道。

修行要首先弄清次第，之后再循着次第而修，这样便可以压制乃至断除烦恼。对修行人来讲，对于痛苦一定要有深刻的认识，否则就不可能生起真正的出离心。对三界轮回是痛苦的认识不应仅仅停留在口头或者文字上，而应该从心坎深处觉得，不管转生在何处除了痛苦以外根本不存在少许安乐。这种认识非常重要！如果不

认识痛苦，反而觉得：“我现在过得特别快乐！你看我们的寺院多么庄严！有吃、有穿……”对生活这么充满信心，对六道轮回怎么会有厌离心呢？可能永远都不愿离开轮回！其实对世间的贪执是没有智慧的表现，这就像一个犯人赞不绝口：“我们的监狱特别好……”这太没有智慧了。其实轮回中的享受是非常低劣的安乐，闻思经论者都可以认识这一点。所以大家要好好体会一切世间都是痛苦的本性。

而痛苦不可能无因无缘产生，六道众生都有无法言喻的痛苦，这些痛苦都是依靠烦恼和业出生的。要想灭苦就应当断除苦因——集谛，比如要消灭毒树，就要斩断它的根。

那如何断除集谛呢？要依靠修道，修道圆满则能断苦灭集从而现前灭谛。这好比要斩断毒树的根就要依靠工具，而树根斩断以后毒树就不会再生长了。

佛菩萨的教言没有任何虚假的成分，历史上无数高僧大德也都依循四谛之道而获得成就。比如米拉日巴尊者，最初他烦恼深重，杀了很多人，后来却依靠修道获得了无上的果位。所以大家也应该依循这样的四谛之道而精进修持。

子二、广说：

苦不从缘生，云何当有苦？

无常是苦义，定性无无常。

如果不是从缘起而生，痛苦又怎么可能存在呢？因为（这种所谓的痛苦）无有观待，如同虚空中的鲜花一般。

佛陀云：苦谛乃刹那无常之自性。

但是，具有自性的法，是不可能存在（刹那无常性的），因为无有变迁的缘故。

若苦有定性，何故从集生？  
是故无有集，以破空义故。

如果存在决定的自性，苦谛又怎么可能从集谛而生呢？既然集谛是从因缘而生的，而具备自性的法，就不会观待于因缘。因此，（集谛不可能具备自性，集谛的存在，）是对空性的极大破坏。我们只有对承许不合理（的集谛存在）者宣布：集谛是不存在的。

苦若有定性，则不应有灭。  
汝著定性故，即破于灭谛。

如果苦谛的自性存在，则不应该存在灭除了苦谛的灭谛。因为（你们始终耽著于）苦谛的自性存在，所以永远无法消灭苦谛。你们的这种观点，就是对灭谛的损害。

道若有定性，则无有修道。  
若道可修习，即无有定性。

（原译：苦若有定性，则无有修道。若道可修习，即无有定性。）

如果道谛的自性存在，则不修持道谛也应该存在，所谓新的修持也就成了不合理之法。因为恒常之法无法进行，而以真实见等却可以使道谛重复生起的缘故。

如果道谛可以修持，就不应该有你们所承许的“道谛自性存在”之说，因为这种说法是毫无意义的。

子三、摄义：

若无有苦谛，及无集灭谛。  
所可灭苦道，竟为何所至？

因此，在苦谛、集谛以及灭谛都不存在的时候，以对治的修道而可以将痛苦灭除的道谛又怎能合理呢？绝不会合理。



## 第九十五课

丑二、(无有有境智慧之过)分二：一、不见苦谛之过；二、无其余三谛有境智慧与四果之过。

寅一、(不见苦谛之过)：

若苦定有性，先来所不见，  
于今云何见？其性不异故。

如果苦谛决定有自性，那么它先前不为有境智慧所见，现在又如何见呢？也不能见，苦的本性不变异的缘故。

苦谛没有自性，所以以前没有见到它，后来通过修行见到是合理的。但如果苦谛有自性，那么以前没有见到，后来也不应该见到。按《俱舍论》的观点，见道时缘三界依次会生起苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智，此时就是现见苦谛。但这种现见苦谛只有在苦谛无自性的基础上才能成立，如果苦谛不空，那么在资粮道、加行道时未见苦谛，见道时又怎么能见呢？也不应该见。因为对境苦谛不曾变异，有境智慧又怎么会有不见和见的差别呢？《显句论》说：如果苦谛有自性，那就应该如以前不曾见苦谛那样，在见道时也不应该见苦谛，但实际并非如此。

《大圆满前行引导文》中讲，难陀刚出家时没有出离心，世尊把他带到天界、地狱后他才生起了视整个三界犹如火宅的真实出离心。正是因为痛苦无自性，他才有先前不认识轮回痛苦后来认识痛苦的变化；如果苦谛不空，那么难陀后来也应该像最初一样没有出离心。

所以，承许苦谛不空就会有见道的有境智慧不存在的过失。

寅二、（无其余三谛有境智慧与四果之过）：

如见苦不然，断集及证灭，  
修道及四果，是亦皆不然。

就像见到苦谛不合理那样，断除集谛、证得灭谛、修持道谛以及获得四果也都不合理。

本颂的推理和前颂完全一致。如果苦谛有自性，那么凡夫地时不见苦谛，圣者位时也不应该见苦谛；其余三谛也是如此。

首先，如同见苦谛不合理一样，断集谛也不合理。如果集谛实有不空，那么获得圣果时也应该像加行道一样无法断除业和烦恼。为什么呢？“其性不异故”。

其次，就像见苦谛不合理那样，证灭谛也不合理。如果灭谛实有，凡夫地时未现前灭谛，那么获得圣果时也不应该现前，因为“其性不异故”。

最后，就像见苦谛不合理那样，修道谛也不合理。如果道谛的智慧实有，那么以前没有的智慧以后也不会有，或者以前没有断的烦恼以后也不可能断。

另外，如同见苦谛不合理一样，以前未现前四果以后也不应该现前，因为“其性不异故”。或者，既然见苦乃至修道的有境智慧不存在，那么住四果者肯定不成立，因为沙门四果都是在见道、修道的基础上安立的。

总之，因为有实宗承许实有，见苦、断集、证灭、修道以及四果都被破坏了，这显然有很大过失。

子二、（无有三宝之过）分三：一、无有僧宝之过；二、无有法宝之过；三、无有佛宝之过。

丑一、（无有僧宝之过）分二：一、无有四果之过；二、无有僧宝之过。

寅一、（无有四果之过）：

是四道果性，先来不可得，  
诸法性若定，今云何可得？

如果诸法的自性是决定的，那么先前不可得的四果，现在又怎么可得呢？

四道果就是指沙门四果：预流果、一来果、不来果、阿罗汉果。如果一切万法实有存在，那么四果的本性先前不可得，后来也应该不可得，因为本性不变异的缘故。比如预流果，因为有缘起空性，以前凡夫位时未得此果，后来观修四谛见道以后就能真实现前；而如果不是空性，那么以前未得，以后也不应该得。一来、不来、阿罗汉果也可以同样类推。

此处破四果，前面一颂也破四果，这重不重复呢？不重复。因为前面是从四谛是四果之因的角度来讲的，即破了四谛也就破了四果；而此处是正面破四果，即如果万法实有不空，那么以前未得四果以后也不应该得，因为“其性不异故”。

寅二、（无有僧宝之过）：

若无有四果，则无得向者。  
以无八圣故，则无有僧宝。

没有四果也就没有得四向者。因为不存在八圣的缘故，所以不会有僧宝。

四果依靠四向而有，四向也依靠四果而安立，没有住四果者也就不会有住四向者，如是八圣贤——小乘宗所谓的僧宝也就不存在了。如果僧宝不存在，那如何皈依僧宝呢？所以，不是中观宗在毁坏僧宝，而是万法不空的观点将自己推向毁坏僧宝的深渊，所以有智者不应该承认这种见解。

## 丑二、（无有法宝之过）：

无四圣谛故，亦无有法宝。

没有四圣谛的缘故，也没有法宝。

从究竟的角度来讲，真正的法宝是指依道谛而现前的灭谛。既然断除苦集的灭谛是法宝，那么没有四圣谛，也就没有了法宝。

人们所见的经书文字虽然可以取上“法宝”的名字，但并不是真正的法宝，只是因为它们是现前真实法宝的因，所以也被叫做法宝。这就像《中观根本慧论》等经论虽可取名为中观，但这只是在因上安立果名，并非真实的中观，真正的中观唯是远离一切戏论的空性。

丑三、（无有佛宝之过）分二：一、总说佛宝不成；二、别说佛道不成立。

### 寅一、（总说佛宝不成）：

无法宝僧宝，云何有佛宝？

没有法宝和僧宝，怎么会有佛宝？

没有四圣谛就不会有法宝和僧宝，没有法宝和僧宝就不会有佛宝。

月称论师说：我等大师释迦牟尼佛在经行地道的时候，肯定得到过沙门四果中的一果。意思是佛陀在因地的修持中，一定曾成为僧宝，也必定现前过法宝。法宝和僧宝的究竟是佛宝，既然没有法宝和僧宝，那佛宝的因就不存在了，这样就失坏了佛宝。

### 癸二、无有有境智慧之过<sup>【73】</sup>：

<sup>【73】</sup> 果仁巴将此科判定义为“了知苦谛等不合理”。

若苦定有性，先来所不见。

于今云何见？其性不异故。

如果有境智慧不存在，则始终不能彻见不通过修道而本身自性就存在的苦谛。既然如此，现在又怎么能开始现见苦谛本性呢？难道不是有“了知痛苦以自性而安住”的说法吗？这样一来，（了知痛苦就会）始终安住〔不异〕于自性，因为不需要重新观待因缘的缘故。

如见苦不然，断集及证灭，  
修道及四果，是亦皆不然。

如同（不能彻见苦谛的道理）一样，你们所断的集谛、所证的灭谛、所修的道谛及其结果——预流等四果，也如同了知苦谛一样不可能重新建立。

壬二（无有三宝之过）分三：一、无有僧宝之过；二、无有法宝之过；三、无有佛宝之过。

癸一、无有僧宝之过：

是四道果性，先来不可得。  
诸法性若定，今云何可得？

如果一味地耽执于自性而不放弃，就可因此而得出结论：因为四果首先以自性而不可得，后来又怎么能重新获得呢？不应该获得。（因为四果以自性而不可得的缘故。）

若无有四果，则无得向者。  
以无八圣故，则无有僧宝。

如果共同四果不存在，则因为住果<sup>【74】</sup>的不存在，从而导致向果<sup>【75】</sup>的不存在。如果这八种圣士补特伽罗都不存在，则僧宝也不应该存在。

【74】住果：也即住果位。安住预流等四沙门果随一之中，不勤策励求证余果者。

【75】向果：也即向果位。为求随一证得预流等四沙门果，力行策励断除未断自分之应断烦恼者。

癸二、无有法宝之过：

无四圣谛故，亦无有法宝。

因为四圣谛不存在，所以教法与证法也由此而不存在了。

癸三、无有佛宝之过：

无法宝僧宝，云何有佛宝？

既然法宝与僧宝不存在，又怎么会存在佛宝呢？绝对不会存在。

## 第九十六课

寅二、（别说佛道不成立）分二：一、佛与菩提不观待之过；二、精勤修道亦不得成佛之过。

卯一、（佛与菩提不观待之过）：

汝说则不因，菩提而有佛；

亦复不因佛，而有于菩提。

按照有实宗的说法则有两个过失：不因菩提而有佛陀；不因佛陀而有菩提。

菩提是梵语的音译，意思是证悟、觉悟或一切种智。佛陀也是梵语“布达”的音译，意思是觉悟者、证悟者。觉悟者是在印度示现十二相成道的补特伽罗——释迦牟尼佛，他所觉悟的远离一切戏论的境界就是菩提。显而易见，觉悟与觉悟者之间有密切的关系。

按照有实宗的观点，一切万法实有存在，那就有两个过失：觉悟者佛陀可以不依靠菩提而成为觉悟者，或者不依靠佛陀也可以有菩提存在。这两个过失都来自对方所承许的万法实有的观点。因为，万法实有就不需要观待，这样觉悟者就不需要观待觉悟，觉悟也不需要观待觉悟者。但这是不可能的，因为有了觉悟的境界才叫佛陀，如果没有这种境界也可以安立为佛陀，那么世间上所有的众生都是佛陀了；再者，菩提也必须要依靠觉悟者才能安立，如果不依靠觉悟者，那么觉悟是谁的觉悟呢？如果觉悟不依靠佛陀也能安立，那任何人也都有觉悟。所以，承认自性实有，就会同时失坏觉悟和觉悟者。在名言中，佛陀是了知一切万法的觉悟者。

《皈依七十颂》云：“于所知慧增，摧毁无明地，正觉如莲启。”在藏文中，佛陀就是遣除一切障碍，证

得一切智的“正觉”。“正”有清净的意思，所有烦恼障和所知障全部清净叫正；“觉”是觉性，觉悟通达万法的真如就叫觉。既然佛陀是正觉，就应该依靠觉悟来安立，就像知识分子要依靠知识来安立一样。如果按照有实宗的观点，那就没有这种看待关系了，因为“性名为无作，不待异法成”。但这一点对方也不敢承认，因为按照小乘的观点，圆满了三十七道品以后才能成就正等觉佛陀的果位。

卯二、（精勤修道亦不得成佛之过）：

若先非佛性，虽复勤精进，  
修行菩提道，不应得成佛。

如果先前不是佛的体性，那么虽然精进地修行菩提道也不应该得佛果。

不论是小乘还是大乘都承认释迦牟尼佛最初是凡夫，后来变成菩萨，最后成佛。许多经典也记载了佛陀对某些补特伽罗的授记，如：某众生将于恒沙劫以后于某刹土成佛……谁都不能否认这种从凡夫到佛陀的转变过程，但这只能在空性的基础上才能建立，自性实有则不可能。《法华经》亦云：“知法常无性，佛种从缘起。”

但是，如果按照有实宗的观点来看，那以前不是佛陀以后也无法变成佛陀，因为他们承认一切法实有存在。实有的法则应该以前什么样以后也这样，所以先前不是佛的凡夫即便发了菩提心，在三大阿僧祇劫中精进行持六度万行、积累资粮，最终也无法成就如来正等觉的果位。但实际情况并非如此，所以有实宗的观点是错误的。

子三、（无有因果之过）分三：一、无有罪福作者之过；二、无有罪福也应有果报之过；三、若有罪福果报则应成立空性。



丑一、（无有罪福作者之过）：

若诸法不空，无作罪福者。

不空何所作？以其性定故。

如果诸法不空，则无有造作罪业者与造作福德者。不空的法该如何造作呢？无法造作，因为它的自性是决定的缘故。

前面对方向中观宗发太过说：如果一切万法是空性，那就“坏于罪福”，没有罪福业也就不会有痛苦和快乐的果报，这样一来世人就无恶不作了。

现在中观宗破曰：万法实有存在，则不会有造作罪业者与造作福德者，因为作者要观待造作罪业或福德才可成立，但不空的罪福如何造作呢？不能造作罪福业，也就不会有造作罪福者了。但罪福及其作者在世间都是存在的，如给孤独长者供养佛陀喜乐园，让僧众在此讲经说法，这是福德业，给孤独长者是造作福德者；大天比丘造了好几个五无间罪，这是罪业，大天比丘是造作罪业者。假如因为罪福实有而失坏造罪与修福，那造罪的大天比丘与修福的给孤独长者也就没有差异了。

所以，只要承认善有善报恶有恶报，就不应该承认万法实有。我们一定要清楚：只有在空性的基础上才会有造罪与修福，罪业是空性的缘故，现在才可以造作以前没有造的杀生等恶业；善业是空性的缘故，现在才可以造作供养三宝、建造经堂等以前没有造的福业。

丑二、（无有罪福也应有果报之过）：

汝许离罪福，而有诸果报，

罪福因所生，果报则无有。

既然你们承许离开罪福而有果报，那由罪福之因所生的苦乐果报就无从安立。

刚才抉择无有罪福作者的过失，现在抉择失坏因果的过失。万法实有，果报也自然实有，如果果报实有存在，那它就成了无因，因为实有的法不需要观待因。这样的话，就不存在由罪福业所产生的果报了。

《中论释·善解龙树密意庄严论》说：“如果这样承许，则与世间以及论典之理相违了。”稍懂佛理的人也知道善有善报、恶有恶报，但如果像有实宗所承许的那样果报实有，便有无因有果的过失，这样也就失坏了从罪福因缘中生果的道理。所以这种观点无法安立。

丑三、（若有罪福果报则应成立空性）：

若谓从罪福，而生果报者。

果从罪福生，云何言不空？

如果说从罪福中产生果报，那果既然从罪福中产生，怎么能说不空呢？

如果有实宗也承认快乐的果报从善业而生，痛苦的果报从罪业而起，比如供养佛陀会得相好圆满，杀生会短寿多病，那为什么不承认空性呢？如果不空，就不可能从善恶业中成熟果报。这就像种子只有是空性才有机会发芽并成熟果实，如果种子的本体不空，那它永远也不会变化。颂云：“以有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成。”万法的真相就是缘起空性，只有空性才能安立万事万物等一切缘起。

汝说则不因，菩提而有佛；

亦复不因佛，而有于菩提。

你们承许佛陀的自性存在，则有不依靠菩提或者遍知智慧的过失，因为（佛陀的自性存在，）无需观待他法的缘故。

如果你们承许菩提的自性存在，则有不依靠令其现前者佛陀，也存在觉性果位的过患。

若先非佛性，虽复勤精进，  
修行菩提道，不应得成佛。

（原译：虽复勤精进，修行菩提道，若先非佛性，不应得成佛。）

按照你们的说法，因为自性存在，则首先并非佛陀的修道者，为了获得菩提果位，无论怎样精进修持菩萨行，也不能获得菩提果位，因为先前的自性永远不可改变的缘故。

壬三、无有因果之过：

若诸法不空，无作罪福者。  
不空何所作？以其性定故。

（如果诸法不空，）就永远不会有任何补特伽罗可以造作法[福]与非法[罪]。其理由为：不空的法怎么能作呢？既然自性已经决定恒常存在，就不可能作。

汝许离罪福，而有诸果报。  
罪福因所生，果报则无有。

（原译：汝于罪福中，不生果报者。是则离罪福，而有诸果报。）

如果承许果法的自性存在，则即使没有作为因法的法与非法，其异熟果也会因为你们的承许而在无因的情况下存在。如果这样承认，则与世间以及论典之理相违了。

因为你们的果法不观待因法，所以从法与非法之因而产生的果报，也因为你们的观点而不可存在了。这样一来，则一切作业都成了无有意义。

若谓从罪福，而生果报者。

果从罪福生，云何言不空？

如果你们认为自法与非法之因而产生的果报存在，  
则观待法与非法而产生的果报又怎么会不空呢？因为  
（果报）是缘起之法的缘故，如同影像一般。

## 第九十七课

子四、（无有世出世间名言之过）分二：一、无有世间名言之过；二、无有出世间名言之过。

丑一、（无有世间名言之过）分三：一、破坏世间名言；二、破坏世间能作所作；三、破坏世间种种相。

寅一、（破坏世间名言）：

汝破一切法，诸因缘空义，  
则破于世俗，诸余所有法。

你们破坏了一切法缘起性空的意义，也就破坏了世俗中的所有万法。

有实宗认为万法不空，这一观点破坏了一切法缘起空性的意义，也就是说彻底否认了空性即是缘起这一中道义。世俗万法在因缘和合的前提下才得以形成，这样的法必然是空性，也只有这样世间名言才可以安立，否则什么法都不能成立。所以，破坏了空性的意义，也就破坏了世俗名言中的穿衣、吃饭、走路等种种法。

寅二、（破坏世间能作所作）：

若破于空义，即应无所作，  
无作而有作，不作名作者。

若破坏了空性的意义，就应有三种过失：无有所作的业，无作却仍有作的行为，未作却名为作者。

前面讲了，名言中存在作者、作业和作法。比如陶师是作者，所作的瓶子是作业，运用工具来制作就叫作法（动作或行为）。如果万法是空性，那么这三者就可以成立，否则就有这三者都不成立的过失。

第一、无所作。只有在空性的条件下，才可以有万法的缘起显现，从而成立所作。如果万法自性不空，那

么就不成立所作，因为不空的法不需要造作。所以，破坏了空义就失坏了一切所作。

第二、无作而有作。在万法空性的前提下，种种作的行为可以成立；如果诸法实有不空，那未造作也应有作，比如，因为作的行为实有，所以未作瓶子也应具有作瓶子的行为。

第三、不作名作者。由于作者成了实有，未造作的人也应成为作者：没有作瓶子的人也应成了瓶子的作者；对佛教从未作过什么贡献，反而整天忙碌于钱财和名声的某些“活佛”也成了弘扬佛法者；从未经营过商业的人也应成为商人。

这以上是对有实宗发出的三大过失。

寅三、（破坏世间种种相）：

若有决定性，众生无生灭，  
恒常而安住，远离种种相。

如果诸法有决定的自性，那么众生就无生无灭，万法便恒常安住，远离种种迁变之相。

有实宗认为万法本体不空，决定存在，这样便失坏了世俗诸法生住灭的迁变之相。从内的众生来讲，正因为万法是空性，所以在因缘和合的时候降生、在因缘分离的时候灭尽都是合理的；如果不是空性，那么就没有因缘和合时的降生，没有产生也就没有死亡。如果没有生死，众生便恒常安住，也远离了迁变之相。但实际情况并非如此，随着因缘的变化，痛苦会变成快乐、违缘会变成顺缘……从外的器世界来讲，也只有有缘起空性的前提下，成住坏空才能安立，否则根本无法显现这些迁变相。因此，承认有决定自性，就远离了内外一切法之种种相。

《圣象力经》云：“诸法若稍有自性，诸佛声闻亦应见，恒常之法不涅槃，智者永不离戏论。”意思是说，如果一切诸法稍微有自性，那么诸佛以及声闻也应该能见到，而恒常的法不可能有涅槃，这样智者便永远不能离开戏论。佛经又云：“若有不空法，诸佛不授记，若诸法恒常，不增亦不减。”意思是说，如果诸法不空，那么佛就无法对有缘众生授记，如果诸法恒常不变，那就不会有增减。所以有实宗诸法实有的观点不成立。

丑二、（无有出世间名言之过）：

若无有空者，未得不应得，  
亦无断烦恼，亦无苦尽事。

如果空性不存在，那未得的功德就不应获得，也不应断除业和烦恼，亦无有痛苦灭尽之事。

如果一切万法不是空性，那么不但破坏了世间名言，出世间的名言也被破坏了。首先，以前未得过的神通、无漏智慧等地道功德现在也不应该获得。其次，也无法断除业和烦恼。

众生的相续中有贪嗔痴等烦恼和恶业，如果不是空性，这些应断的业惑就无法断除。最后，也不会有断尽痛苦之事，修行就是为了遣除相续中的痛苦，如果没有空性就不会有灭尽痛苦之日。但事实并非如此，很多大德依靠上师的教言和窍诀，通过励力修持而获得了远超凡夫人的断证功德，如果不是空性，这一切也无法安立。

作为修行人，我们在信解空性的同时也不应放弃世俗的善法。希望大家每天都要供水、供灯、供香，听课之前要在佛像或上师像前顶礼三次，课前课后念诵时也不要忘了使用转经轮。表面上看这些事情很小，但实际

上功德却非常大。依靠这些善法能获得很大功德，它们一定会帮助我们轮回中获得解脱。大家应该对此深信不疑。

辛三、（证悟缘起空性的重要性）：

若人能现见，一切因缘分，  
则为能见苦，亦见集灭道。

若有人能现见一切法皆从因缘而生，则能彻见苦谛，亦能彻见集谛、灭谛和道谛。

如果谁认为存在实有的四谛，那他就没有真实了达四谛，只有证悟四谛无生无灭才真正通达了四谛。经云：“文殊，何人现见诸法无生，则可通达苦谛；若能现见诸法无生，则可断除集谛。”“远离苦与非苦二者之缘起空性，乃谛实真如法性。若未见此性，则未能见谛实真如。”由此可知，见到缘起空性才能真正通达四谛。

在《般若灯论释》中，本颂译为：“所谓苦与集，乃至灭道，见有生灭者，是见名不见。”意思是说：如果见四谛有生灭则并未见到四谛，也就是说只有见到四谛无有生灭，才真正见到四谛。按鸠摩罗什大师的译文，本颂则为：“是故经中说，若见因缘分，则为能见佛，见苦集灭道。”意思是说：所以经中说，见到了因缘分就见到了佛陀，也见到了四谛。

如果未通达这一点，对佛法的认识就很肤浅。以前有这样一个故事：第七世达赖喇嘛时期，有一位大法师在大昭寺那一带传法，听法的人多得不得了。有一次，哲蚌寺的一位格西也前去听法，听完法后格西向大法师提问：“您刚才一直在讲佛陀，请问佛陀到底在哪里？”大法师回答：“佛陀就在天空中五彩缤纷的光环里。”



格西听了以后大失所望。这个故事告诉我们，真正的佛陀并非有相。人们往往认为佛陀安住在虚空中，也总是对着天空祈祷，但按《金刚经》等了义经典来看，真正的佛陀并不是有眼有鼻的人。只有通达缘起空性才能真正认识佛陀，否则就会觉得佛陀是神，佛法也只是治病、发财的方便而已。

本颂宣讲了证悟缘起空性的重要性。对于缘起空性，宗喀巴大师造有《缘起赞》，《缘起赞》充满了对缘起空性和佛陀的赞叹，也赞叹了佛法对世界的贡献。这是格鲁派非常重视的一部论典，章嘉国师曾著有《缘起赞广释》，根登群培大师临圆寂的时候也要求给他念一遍宗喀巴大师的《缘起赞》和全知麦彭仁波切的《文殊大圆满愿词》。

虽然世间的科学家对物质的表面的现象有一些研究，对人类也确实有一些贡献，但把他们的发明创造与缘起空性对照就会发现，他们的任何理论都无法超越释迦牟尼佛所说的缘起空性，也没有任何世间伟人能凭自力宣说缘起空性的道理。就拿 19 世纪三大学说的创始人 [13] 来说，他们都未能宣说缘起空性的道理。

[13] 创立“进化论”的达尔文，开创“辩证唯物主义”的马克思，创立精神分析学的弗洛伊德。

可能有的人只喜欢单纯的佛教，一听到佛法与科学的比较就很反感。但这个世界上毕竟有千千万万的人在学科学，我们也不可能逃避这种现实，所以有必要的时候还是应该结合现代科学来弘扬佛法。如果佛教徒还遵循一些老的观念，一听到科学就闭上眼睛，那佛法要在世间中弘扬恐怕有点困难。作为佛教徒固然不必特别迎合世间，但也没有必要特别反对排斥。印度的\*\*上师

就经常修手表。法王如意宝也是这样，据说学院还没有建立前上师老人家也经常修理收音机，很多老乡的收音机坏了都去找上师。既然高僧大德们都这样示现，那我们也没有必要全部抛弃世间的知识。当然，初学佛者不学习世间知识也有必要，因为本来就没有稳固的佛法基础，学了这些很可能动摇自己对佛法的信心。但如果有了较稳固的佛法见解，为了弘法利生，学习一些世间学问还是很有必要的。

己二、（以教证总结）：

《心经》云：“无苦集灭道。”

经云：“若见因缘法，是人能见佛，亦见圣谛，能得圣果，灭诸烦恼。”

经云：“何人若见一切诸法不生，此人已见苦谛；何人若见一切诸法不来，此人已断集谛；何人若见一切诸法涅槃，此人已见灭谛；何人若见一切诸法不生，此人已真实修道。”

《梵王所问经》云：“佛告梵王：‘以此门应知苦非圣谛，知集灭道亦非圣谛。复次云何是圣谛耶？梵王，若苦无起，是名圣谛；集无能起，是名圣谛；见一切法毕竟如涅槃无起灭者，是名圣谛；若知诸法平等无二修于道者，是名圣谛。’”

《中观根本慧论·观四谛品》传讲圆满

壬四、宣说世间与出世间名言不合理：

汝破一切法，诸因缘空义，  
则破于世俗，诸余所有法。

如果损害了缘起空性的意义，承许自性存在的观点，则损害了世间名言中“施予瓶子”等一切万法。

若破于空义，即应无所作，  
无作而有作，不作名作者。

另外，对能作所作等空性之法，也因为执持不合理观点的缘故，所以也使其受到了损害。如果一切万法的自性恒常存在，则无论如何也不存在所作，如同谁也无法影响虚空（恒常存在的）无障本质一样。

尽管补特伽罗作者没有正在作的行为，却因为作的自性存在则必然有作的缘故，所以无论是谁，在没有作的情况下也会成为有作。这样一来，就有即使没有制作瓶子等物品，也会成为作者的过失。

辛四、尚有他过之理：

若有决定性，众生无生灭，  
恒常而安住，远离种种相。

（原译：若有决定性，世间种种相，则不生不灭，常住而不坏。）

如果自性决定存在，众生就既不会有前面的生，也不会有后面的灭，在一切时刻都是恒常安住的。既然如此，则痛苦与欢乐、前生与后世等等世间万法也应该恒常安住，远离一切异彩纷呈的种种变换之相。

若无有空者，未得不应得，  
亦无断烦恼，亦无苦尽事。

如果空性的法不存在，则以前没有获得的离于世间之特法，重新也不会获得，包括永远息灭尽除一切痛苦，将过去存在的业与烦恼重新彻底摒弃等法都不会存在。

庚三、通达中观之重要性：

若人能现见，一切因缘法，  
则为能见苦，亦见集灭道。

（原译：是故经中说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。）

因此，若有补特伽罗现见缘起之法，则可真实彻见苦谛、集谛、灭谛与道谛。经云“文殊，何人现见诸法无生，则可通达苦谛；若能现见诸法无生，则可断除集谛”等等，以及“远离苦与非苦二者之缘起空性，乃谛实真如法性。若未见此性，则未能见谛实真如”。

《中观根本慧论》之第二十四观四谛品释终

## 第九十八课

## 二十五、观涅槃品

本品主要遮破有实宗所承许的实有涅槃。涅槃是梵语，玄奘法师译作圆寂，其他译师也有寂灭、清净、解脱等不同译法。外道和内道都有涅槃的说法，名称虽然一样，但意义却大不相同。外道宗派把转生天界或者获得天尊的果位称为涅槃；内道小乘有部宗认为有自性实有的涅槃，如有余涅槃和无余涅槃。而中观宗认为，真正的涅槃就是获得无上正等觉的果位，也就是说只有证悟万法的本性、现前远离一切戏论的境界才是涅槃。此外佛陀或上师示现圆寂也叫涅槃。所以在不同的宗派、不同的场合中，涅槃有不同的含义。

有些学佛的人心里始终怀有一种愿望：我一定要获得涅槃。如果问他们什么叫涅槃，他们会说：相续中没有痛苦和烦恼、恒时快乐的境界就是涅槃。他们希求的就是这种实有的涅槃，但是真正的修行人一定要断除这种执著，因为涅槃并非实有存在。《般若经》亦云：“善现答言：‘诸天子，我不但说我等色等乃至无上正等菩提如幻如化如梦所见，亦说涅槃如幻如化如梦所见。诸天子，设更有法胜涅槃者，我亦说为如幻如化如梦所见。’”

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

己一、（以理证广说）分二：一、宣说他宗观点；二、破他宗观点。

庚一、（宣说他宗观点）：

若一切法空，无生无灭者。

何断何所灭，而称为涅槃？

如果一切法是空性，无生无灭，那你们把断除了什么样的业和烦恼、息灭了什么样的痛苦五蕴称为涅槃呢？

这一颂是他宗的观点。对方认为涅槃是一种实有的果位，《阿舍经》云：“所谓涅槃，即毕竟清净，毕竟清凉，毕竟寂静。”涅槃分有余涅槃和无余涅槃，获得有余涅槃者还留有色蕴，有漏身体还没有灭尽，这就像佛陀住世期间的很多阿罗汉一样；而把业和烦恼以及色身一并摧毁的阿罗汉则已趋入无余涅槃。

“若一切法空，无生无灭者。”如果万法是空性，那就没有最初的产生和最终的毁灭，既然如此，那“何断何所灭，而称为涅槃？”把何种烦恼及业断除、把何种痛苦五蕴息灭而称为涅槃呢？也就是说既然是空性，那有什么烦恼、业可断呢？有什么痛苦可灭呢？既然没有可断可灭的，也就不会有所谓的涅槃。对方给空性宗发出了这样的太过。

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

辛一、（反驳他宗观点）：

若诸法不空，则无生无灭。

何断何所灭，而称为涅槃？

如果诸法不空，则不会有生也不会有灭，那你们把断除了什么业和烦恼、息灭了什么痛苦五蕴称为涅槃呢？

中观宗以同等理反驳有实宗：如果一切万法不空，也就不会有生灭，本体实有的法怎么能断除和息灭呢？不能断业惑、灭痛苦，那你们的涅槃到底如何安立呢？

前面已经讲过，只有在空性中，具足了业和烦恼等

因缘时，才会产生各种痛苦；也只有在空性中，才能通过修道断除相续中的烦恼，息灭相续中的痛苦，最后现前灭谛获得涅槃。如果万法不空，那不论我们怎样修行也不可能断除烦恼、业和痛苦而获得涅槃，这样就诽谤了释迦牟尼佛的教法。

辛二、（宣说自宗无有过失）分二：一、宣说离戏之涅槃；二、破除四边之戏论。

壬一、（宣说离戏之涅槃）：

无弃亦无得，不断亦不常，  
不生亦不灭，是说名涅槃。

无有弃舍、亦无所得，不是断灭、亦非恒常，没有产生、也没有毁灭，这就是涅槃。

现在抉择的是真正的大乘涅槃。大乘涅槃的法相为：“无弃亦无得”，即在涅槃的本体上没有可弃舍的贪心等一切烦恼，也没有可获得的沙门四果乃至究竟的佛果；“不断亦不常”，既没有五蕴相续的断灭，也没有永久安住的恒常；“不生亦不灭”，既没有过去无有之法的产生，也没有过去存在之法的毁灭。

有实宗与中观宗所承许的涅槃完全不同。小乘宗的涅槃，如《六十正理论释》中所说：“诸蕴法灭尽，应成无余灭——涅槃；又虽有蕴，但烦恼已尽，应是有余涅槃。”《本生传》中说：“漏尽心解脱，住持最后身，名为有余涅槃；身亦归寂灭，名为无余涅槃。”小乘认为，虽已断掉一切生死之因——烦恼而证得涅槃，但因前世惑业所造成的果报身还在，即所谓生死之因已断、生死之果待尽，就是有余涅槃；若已断尽生死之因、又无生死之果，到达了灰身灭智的究竟涅槃，称为无余涅

槃。总的来讲，他们执著涅槃是一个存在的实体。而唯识宗所说的涅槃，是指在相续不灭、自明自知的心识上远离二取垢染的本体。小乘宗与唯识宗所安立的涅槃都不究竟，只有中观宗的涅槃才是真正大无为法的涅槃。

《大圆满心性休息大车疏》中说：“化身称为有余涅槃，报身称为无余涅槃，法身称为不住之涅槃。”宗喀巴大师对《现观庄严论》的注释《金鬘疏》中对大乘涅槃分析得比较广，如基涅槃、道涅槃、果涅槃等。

壬二、（破除四边之戏论）分二：一、破能依之涅槃四边；二、破所依之佛陀四边。

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

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

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

寅一、（以具老死相而破）：

涅槃不名有，有则老死相。

终无有有法，离于老死相。

涅槃不是有实法，是有实法则有老死相，因为始终没有任何一个有实法能离开老死相。

涅槃不应该是具有实法，如果具有实法就具有老、死之相。“老”就是衰老，比如一个人由少年而中年，由中年而老年。“死”就是灭亡，比如人的生命消失就是死。如果涅槃是具有实法，那么也应该存在这样的老相与死相。为什么呢？因为“终无有有法，离于老死相。”在这个



世界上谁也找不到离开老死相的有实法。《大涅槃经》讲了大般涅槃的八种相：常、恒、安、清净、不老、不死、无垢、快乐。所以，真正的涅槃不可能是有实法。

## 二十五、观涅槃品

丁二十五（观涅槃品）分二：一、经部关联；二、品关联。

### 戊一、经部关联：

《般若经》云“涅槃亦如梦境”等，宣说了无有涅槃的道理。

### 戊二、品关联：

【如果对方提出：倘若诸法皆为空性，那么无余涅槃又怎么会合理呢？在将坏聚见等烦恼盗贼彻底斩杀之后，才能获得仅剩五蕴之城[身体]的有余涅槃，以及寂灭五蕴之城的无余涅槃。（如果诸法皆为空性，）又有什么法被断除以及息灭呢？如果没有五蕴以及业惑烦恼，涅槃又怎么会存在呢？】

为了答复“因为涅槃存在，所以诸法也存在”的问难，而宣说本品。

此品分二：一、宣说他宗；二、阐释能损之理证。

### 己一、宣说他宗：

若一切法空，无生无灭者。

何断何所灭，而称为涅槃？

【如果对方提出：倘若内外一切万法都为空性，就既不会有产生或者生成，也不会有毁坏或者破灭。既然如此，你们所承许的通过对治所断除的因法——业与烦恼究竟是什么？究竟息灭了什么作为果法的痛苦五蕴，从而获得涅槃的呢？你们的所谓涅槃是不合理的。】

己二（阐释能损之理证）分二：一、宣说他宗之过；

## 二、宣说中观派无过之理。

### 庚一、宣说他宗之过：

若诸法不空，则无生无灭。

何断何所灭，而称为涅槃？

如果一切万法不是空性，则因为本性存在，所以就不会重新产生或者坏灭。既然如此，那么所断除的因法究竟是什么？所息灭的果法又是什么？从而又获得怎样的涅槃呢？这一切都是不合理的。

庚二（宣说中观派无过之理）分三：一、宣说离边之涅槃；二、破除四边戏论；三、驳斥说法无义之过。

### 辛一、宣说离边之涅槃：

无弃亦无得，不断亦不常，

不生亦不灭，是说名涅槃。

（原译：无得亦无至，不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃。）

【如果对方提出：既然你们不承认具备断除因法烦恼，以及灭除果法五蕴法相的涅槃，那么请问，（你们所承许的）涅槃自性究竟是如何的呢？】

既没有断除以前存在的杂染之法，也没有重新获得前所未有的涅槃本体；既没有五蕴相续的中断，也没有永久安住的恒常；既没有过去存在之法毁坏的破灭，也没有过去无有之法的生成或产生。具备以上这些法性的法，就可称之为涅槃。

辛二（破除四边戏论）分三：一、破除涅槃四边；二、破除证悟者之涅槃；三、宣说以此成立之义。

壬一（破除涅槃四边）分三：一、破承许涅槃之有实与无实；二、破承许二者兼具；三、破承许二者皆非。

癸一(破承许涅槃之有实与无实)分二: 一、分别而破; 二、共破。

子一(分别而破)分二: 一、破承许涅槃之有实; 二、破承许涅槃之无实。

丑一、破承许涅槃之有实:

涅槃不名有, 有则老死相。

终无有有法, 离于老死相。

有部宗的论师提出: 所谓涅槃, 就是能断灭业与烦恼产生之后续的法, 如同水堤一般, 所以是有实法, 因为无实法是不可能具备任何功效的。

首先, 你们所承许的这种涅槃并不是有实法。如果有实法, 则有(涅槃也)存在老死相的过失。因为, 始终不会有任何有为法, 可以离开往他法转变的衰老, 以及具备相续坏灭相的死亡。

## 第九十九课

寅二、（以有为法而破）：

若涅槃是有，涅槃即有为。

终无有一法，而是无为者。

如果涅槃是有实法，涅槃就成了有为法，因为始终不会有既是有实又是无为的法。

小乘《俱舍论》认为，由各种因缘聚合所产生的法是有为法；不由任何因缘而生的法是无为法，即抉择灭、非抉择灭、虚空，《大乘阿毗达磨论》则认为有八种无为法。

“若涅槃是有，涅槃即有为。”如果你们承认涅槃是有实法，那么涅槃就成了有为法。为什么呢？因为“终无有一法，而是无为者”。在整个世界上没有一个有实法是无为法，也就是说只要是有实法就肯定是有为法。为什么呢？因为有实法都不离老死相，有老死也就是有生住灭，有生住灭就必定是有为法。《观三相品》云：“若生是有为，则应有三相。”《显句论》云：是有实法就一定是有为法，不是有为法的有实法就像兔角或虚空中的鲜花一样根本不存在。因此，千万不可承认涅槃是有实法。

寅三、（以聚合因缘而破）：

若涅槃是有，云何非缘起？

非缘起之法，始终皆无有。

如果涅槃是有实法，为何不是缘起而生呢？因为非缘起生之有实法始终皆不存在。

既然说涅槃是有实法，那为什么不承认它是缘起法呢？因为一切有实法都是依因缘而生的，在这个世界上

非缘起生的有实法根本不存在。因此，千万不可承许涅槃为有实法。

丑二、（破无实涅槃成立）分二：一、以不成而破；二、以无依而破。

寅一、（以不成而破）：

若涅槃非有，何况于无耶？

涅槃若非有，无实亦不成。

如果涅槃不是有实法，又怎么会是无实法呢？涅槃非为有实法，也就不会是无实法。

对方认为：因为截断业与烦恼的产生就是涅槃，所以涅槃应为灯灭一般的无实法。

中观宗破曰：无实法是依靠有实法而安立的，既然涅槃不是有实法（涅槃是有实法前面已经遮破），那更不可能是无实法，因为何时何地也不可能存在不观待有实法的无实法。比如无瓶、无柱等无实法都要建立在瓶、柱等有实法毁灭的基础上，这是《显句论》的分析方法。

《中论释·善解龙树密意庄严论》也说：“要承许为无实法，必须建立在有实法往他法转变的基础之上。”

有人会提出疑问：如果无实法一定要建立在有实法的基础上，那么石女儿、兔角建立在什么基础上呢？它们不也是无实法吗？

虽然从因明的角度讲石女儿和兔角是无实法，但从中观的观点来看，则如《中论释·善解龙树密意庄严论》中所说：“又有谁说过（石女的儿子）是无实法呢？因为（石女的儿子）不是依靠他法而成立的，所以根本就不是无实法。”因此，所谓石女的儿子是无实法只不过是分别念的安立而已，它只是在表达不存在或空性的意

义时才假立的，其本体并不存在。兔角、虚空花也这样。

佛法是深邃的，所以我们要穷究到底；而人身也是难得的，所以该精进的时候要精进。萨迦班智达说过：“是因前世未求学，今见终身成愚者，因恐后世成愚昧，今生再难亦勤闻。”

所以，有智慧的道友还是应该精进闻思。《中论》的颂词一次看不懂看第二次，第二次看不懂就看第三次……现在有些人很懒惰，认为：《释迦牟尼佛广传》太简单了，所以不用学，《中论》太难了，怎么学呢？干脆就只念一个咒语吧……不要这样，这一辈子笨是因为自己前世没有好好闻思，如果这辈子好好精进并好好发愿，那么来世遇到中观法门时一定会很容易。有位道友对我讲：“可能是前世学过中观法门吧，今生一听到这些道理马上就能通达。”确实是这样，只要前世对佛法有串习，这一辈子学法就会轻而易举。学了《释迦牟尼佛广传》后大家都知道，解决生死问题并不是一世两世的简单事情，所以一定要考虑自己的未来，否则跟牦牛就没什么两样了。总之，再不能迷迷糊糊了，大家一定要精进。

寅二、（以无依而破）：

若涅槃是无，云何不依有？

未曾有不依，而名为无法。

如果涅槃是无实法，它怎么能不依靠有实法呢？因为并不存在不依有实法而名为无实的法。

“若涅槃是无，云何不依有？”如果涅槃是无实法，那怎么能不依靠有实法呢？“未曾有不依，而名为无法。”在这个世界上从来没有一个不依靠有实法而存在的无实

法。所以，只要承许涅槃是无实法，那它就一定要依靠有实法，根本不可能单独成立。

《显句论》和《理证海》对于这一颂的分析都不是很广，而全知麦彭仁波切的《中论释·善解龙树密意庄严论》中分析得很广，大家可以参考。

若涅槃是有，涅槃即有为。

终无有一法，而是无为者。

如果涅槃是有实法，则涅槃也就成了有为法。因为无论何时何地，始终不可能存在任何是有实法而不是有为法〔即是无为法〕的法。

若涅槃是有，云何非缘起？

非缘起之法，始终皆无有。

（原译：若涅槃是有，云何名无受？无有不从受，而名为法者。）

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

丑二、破承许涅槃之无实：

若涅槃非有，何况于无耶？

涅槃若非有，无实亦不成。

（原译：有尚非涅槃，何况于无耶？涅槃无有有，何处当有无？）

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

如果涅槃不是有实法，那么作为无实法自性的涅槃，又怎么能够合理成立呢？其理由为，无论何宗派，只

要承许涅槃的自性不是有实法，则因为该宗派遮遣了有实法的缘故，所以不观待（有实法）的无实法也不可能以自性而成立。因为要承许为无实法，必须建立在有实法往他法转变的基础之上。

若涅槃是无，云何不依有？

未曾有不依，而名为无法。

（原译：若无是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名为无法。）

还有，如果涅槃是以无实法的本性而成立的，那么涅槃又怎么能不依靠有实法而成立呢？其理由为：任何不依靠有实法而安立的，灭除苦谛、集谛等等的涅槃，都不可能以无实法的本体而存在。

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

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

对方将灭尽苦谛、集谛的无实法执为涅槃，但是，如果寂灭苦谛、集谛的无实法不依靠有实法，就根本不会存在。

如果对方又提出：那么，石女的儿子又是依靠什么而存在的呢？

又有谁说过（石女的儿子）是无实法呢？因为（石女的儿子）不是依靠他法而成立的，所以根本就不是无实法。

如云：“如虚空兔角，亦如石女儿，无而说为有，分别亦复然。”（我们说诸法并非有实法的目的，）只



是为了遮止有实的分别念，而不是为了建立无实的分别念，因为其所依的有实法不成立的缘故。

《显句论》也云：“‘若石女儿’之说，仅为息灭分别妄念而已。若有实与无实之法皆不可得。则该自性不可得之法，又岂能安立为无实？”以差别事<sup>[76]</sup>不存在，所以差别法也不存在的理由对此进行了阐释。

我们难道不是说过“针对涅槃（所进行的剖析，）是对独立自成的无实观念而言的，并不是针对于名言而言”的吗？也可以说，石女的儿子根本就不是（名言中的）所知之法。

<sup>[76]</sup> 差别事：也即事物本体。特征、属性或状态依存之处。

## 第一百课

如果对方提出：那么，石女的儿子究竟又是什么呢？

如果说“石女的儿子是无实法”，则使石女的儿子成为了具备无实法性相的所知之法；如果说“石女的儿子有实无实二者皆非”，我们也不应该耽执二者皆非的性相。

按照月称菩萨的观点：任何所谓“有实法”与“无实法”，如果其二者的事相都不可得，则不应该赋予其有实或者无实的概念，就像不能说“石女的儿子是白色的”一样。因为涅槃不是有实法，既然有实法的情形都不存在，那么又怎么能认为涅槃是无实法呢？所谓的无有，只不过是遮破其违品而已。对方关于存在的本体，丝毫也不可建立，因此，也就不能将肯定的说法强加于（涅槃）。

按照清辩论师的观点：

如果对方提出：涅槃是无实法。

但这种无实法，是不可能以自性而成立的。因为在获得灭尽苦谛、集谛的境界之前，（涅槃）并不存在，因为无需观待的（涅槃）并不存在的缘故。如果需要观待，则以其自性就不可（独立）存在了。

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

第二个偈颂表示：作为所依之法，也以自性或者本

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

该偈颂还可以表示为：如果有人询问“涅槃究竟是否存在”，则既不能说“不存在”，因为这必将成为辩论之主题；（也不能说“存在”，）如果回答说“存在”，则可以追问：“既然存在，那么究竟是以有实，还是以无实的方式而存在呢？”

如果答案是第一种，则在前面已经予以了遮破。

如果有人认为，涅槃是无实法。

所谓无实法，就是什么也不存在的意思。这是否意味着你们不承认涅槃的存在了？

如果对方回答说：涅槃是以无实的本体而存在的。

这样一来，就有无实法存在的过失。如果承认这一点，则（涅槃）既是无实法又应该存在。如果存在，则涅槃为无实法的立论就无法立足，因为（涅槃）是无实的违品——存在的缘故。因此，所谓“无实”不是以自性而存在的。

如果对方认为：涅槃不存在无实法的本体。

针对这一点，我们可以从两方面来进行观察：涅槃的不存在究竟是否存在呢？

首先，如果涅槃的不存在存在，则存在与不存在又怎能不相违呢？其次，如果涅槃的不存在不存在，则有涅槃也变成存在的过失。

如果涅槃自身的体性成立为无实法，则这种所谓的“无实”也不可成立，因为无实法不可能再次变为无实

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

如果承许“（涅槃上）业与烦恼的产生等等的有实法不存在”，就必将与涅槃本体的无实相违。所以，我们只是从阻断生之相续反体的角度，才安立涅槃为无实法的。

但是，涅槃自身的本体却是了不可得的。在抓住所谓“涅槃”事相的前提下，无论说（涅槃）是有实还是无实，都不能超越存在的范畴。这就如同说“是白马”或者“不是白马”（都不能超越马存在的可能性）一样。

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

如果对方提出：既然涅槃既不是有实法，也不是无实法，那么涅槃究竟是怎样的呢？

三有轮回的来去之法，是远离于缘起而生，或者轮番互相依靠而假立为有的两种戏论的。仅仅不是缘起法还不够，包括假立的戏论也一并遮破的法，才是所谓的涅槃。我们始终无法将涅槃，安立为任何有实或者无实之法。（涅槃）是远离于缘起实有与假立无实二者的。

## 第一百零一课

丑三、（断除无涅槃之过）：

来去轮回法，乃假立缘起；

非假立缘起，是名为涅槃。

三有轮回的来去之法乃是假立法或者缘起之法；而非假立非缘起之法才名为涅槃。

对方提出：如果把有实与无实的涅槃都否定了，那中观宗难道不承认涅槃吗？不承认涅槃还是佛教徒吗？中观宗回答：在胜义中涅槃的自性不成立，而在名言中非假立非缘起之法称为涅槃。所以我宗并没有你们所说的过失。

“来去轮回法，乃假立缘起；”补特伽罗从他方来此处投生叫做来，从此地去往他方受生叫做去。有情依靠五蕴在六道中来来去去、辗转受生就构成了轮回。五蕴的来去等轮回法是假立、缘起的：就像长短、东西、有无等法互相对待而假立一样，五蕴的来去是观待假立的；

五蕴以业惑为因，相续不断形成来去的流转，所以是缘起的。

“非假立缘起，是名为涅槃。”大乘中观宗的涅槃与小乘宗的实有涅槃不同，按果仁巴大师的注释，在中观宗看来小乘宗的涅槃仍然是假立、缘起的，而中观宗的涅槃——实相真如法性，既不是依缘假立之法，也不是以缘而生之法，而是远离边戏之法，所以才是真正的涅槃。在名言中我们没有否认这样的涅槃，所以并不存在无有涅槃的过失，也不会成为非佛教徒。

#### 丑四、（摄义）：

如佛经中说，断有断非有。

是故知涅槃，非有亦非无。

正如佛经中所说：想寻求出离者必须断除有、非有之见。由此可知涅槃既不是有也不是无。

这一颂讲有实与无实的涅槃都不合理，因为这与佛经所讲的道理直接相违。有部宗认为，业和烦恼断灭后，令烦恼再也不能生起的有实法就是涅槃，它就像挡住洪水的水坝一样。经部宗认为，通过智慧抉择，断除业和烦恼后的无实灭法就是涅槃。但这些说法都不合理，佛经云：“诸比丘，何人欲以有实无实法，于三有中寻得出离，此人实乃愚蠢之至也。”“或有人以有求出有，或有人不以有求出有，是皆不然。”

“以生灭相求出离不然（生指有实法，灭指无实法）。”所以，想从轮回中寻求出离获得解脱者却仍执著有实或无实的涅槃则非常愚痴。为什么呢？因为涅槃既不是有实法，也不是无实法。月称论师说：如果涅槃的本体是有实法或者无实法，那么对于以有实或无实寻求出离的人，佛经就不应呵斥为大愚者，而应赞为大智者。

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

#### 丑一、（以相违解脱而破）：

若谓于有无，合为涅槃者。

有无即解脱，是事则不然。

如果说有实无实二者兼具是涅槃的本体，那么一切有无兼具的法都成了解脱，但这是不合理的。

对方认为：现前涅槃的时候，涅槃的智慧本体是有实法，而灭除烦恼的灭法是无实法，所以涅槃是有实无实兼具的法。

《显句论》运用是非相同之类推因对这个观点进行了破斥：如果涅槃是有无二俱的，那么一切有无二俱的法都成了解脱。比如第一刹那的柱子在第二刹那的柱子上没有，这是无实法；第二刹那的柱子存在，这是有实法。如果有无二俱就是涅槃，那么因为在第二刹那的柱子上存在有实无实，所以柱子也应该成为解脱之法。再比如油灯的前一刹那为因，后一刹那为果。前一刹那因存在，是有实法；此时无有果，是无实法。如果有无二俱就是涅槃，那么油灯也应该解脱。不仅是柱子和油灯，一切有为法都可如是具足有实无实，所以也都应该成了解脱。但谁都知道有为法并不是解脱，所以涅槃不应该是有无二俱。如果对方说柱子、油灯的有无二俱与涅槃的有无二俱不同，那我们就可进一步用能立等同所立等应成派的不共三大因来遮破对方。

慈诚罗珠堪布在他的《中论讲记》中说，他在台湾圆光佛学院讲学的时候有人提出疑问：如果五大因等推理方式是藏传佛教所特有的，那么这种推导方式有没有佛教根据？如果没有，就根本不属于佛教。如果有，就不是藏传佛教的不共特点。堪布回答说：这些推理在佛经以及龙树菩萨的论典中都有，只不过不明显。而藏传佛教的论师将不明显的内涵提炼出来并昭然示众，所以就成了藏传佛教的特点。藏传佛教特有的中观推理——共同五大因、不共四大因是前辈高僧大德们为后学开创的一条通往般若智慧的通途。这样的理证什么样的智者

也不可能推翻。依靠这些推理非常容易通达中观的道理，也很容易遣除相续中的各种怀疑与实执。如果没有这些窍诀，要从《中论》直接理解中观的内涵就相当困难。

子二、（共破）分二：一、以理证而不合理；二、以教证而不合理。

丑一、以理证而不合理：

来去轮回法，乃假立缘起；

非假立缘起，是名为涅槃。

（原译：受诸因缘故，轮转生死中；不受诸因缘，是名为涅槃。）

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

以假立或者缘起安立或者施设的，包括生成、坏灭、有实、无实等诸法，无论自性是缘起还是假立，其本体都不可成立。真如法性的自性是寂灭并超越一切边戏的，这就称之为涅槃。

下面将对此详细加以阐述：人我以及五蕴从前世来至今世，再从今世去往后世的轮回之法，或者是如同长短一般的假立法，或者是如同自油灯中产生光明一样的，以自身的因缘聚集而产生的法。

而实相真如法性，却既不是依缘假立之法，也不是以缘而生之法，而是远离边戏的法，这就称之为涅槃。也就是说，（涅槃）是远离四边戏论，无论是假立或者缘起都不可成立的法。

果法涅槃无论是以具备诸行或者有实法性相的角度，还是以阻断诸法的寂灭角度来安立，二者都不可成立，



所以，安立二者的因也不可成立。

丑二、以教证而不合理：

如佛经中说，断有断非有。

是故知涅槃，非有亦非无。

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

由此可见，涅槃应该是既不具备有实法性相，也不具备无实法性相的法。

癸二、破承许二者兼具：

若谓于有无，合为涅槃者。

有无即解脱，是事则不然。

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

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

如果将既具备（某种）本体，又远离他法的二者兼具之法承许为涅槃。则因为在第一刹那获得了诸行自身的本体，那么，在第二刹那既远离第一刹那诸行，（同时又具备第二刹那诸行本体）的所有诸法，也都成为了解脱。但是，将诸行安立为解脱的观点，是根本无法立足的。

这个道理如同承许火与烟的关系为以本体而成立的因果关系，则有其他因与非因都可以（与果法）安立为因果关系一样的过失。

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

## 第一百零二课

丑二、（以互相依靠而破）：

若谓于有无，合为涅槃者。

涅槃非无依，是二从依生。

如果说有实无实和合为涅槃，那么涅槃也就并非无依而有了，因为有实无实都是依靠他缘而生的。

涅槃本来是不依靠因缘的，但依对方的观点来看，既然涅槃是有实法与无实法合二为一的本体，那涅槃也成了依靠他缘而生了。因为涅槃上的有实法——涅槃本体的智慧，要观待遣除了业和烦恼的无实灭法才能安立；涅槃上的无实法——遣除了业和烦恼的无遮部分，也要观待涅槃本体的智慧才能安立。既然组成涅槃的有实法与无实法都要互相观待，那涅槃怎么不是缘起法呢？

《中观庄严论释》说有两种无实法，一种是不观待他缘的无实法，如石女的儿子、兔角、龟毛，这在名言中也不存在；还有一种是观待有实法的无实法，比如遣除了瓶子存在后的无瓶，遣除了柱子存在后的无柱，这在名言中存在。这两种无实法都是分别念的假立。比如，无柱、无瓶实际上就是在分别心前遣除了柱子瓶子的无实；石女的儿子也是这样，我们可以想象一个石女和一个孩童，再将二者结合起来——孩童就是石女的儿子，但这只是假想而已，在外境上并不存在真实的本体。

丑三、（以成有为法而破）：

有无共合成，云何名涅槃？

涅槃名无为，有无是有为。

有无共俱和合而成的法怎么能成为涅槃呢？涅槃是无为法，而有无兼具之法是有为法。

对方认为涅槃是有实法与无实法和合而成之法。但中观宗认为涅槃并不是有无和合之法，如果这就是涅槃，那涅槃就成了有为法。为什么呢？因为涅槃本来是无为法，而有实与无实都属于有为法，既然有实与无实都是有为法，那么二者和合之法也就成了有为法。

有部宗认为无为法——虚空、抉择灭、非抉择灭都是有实法，其中的抉择灭就是灭谛涅槃；而经部宗则认为无为法涅槃是无实法。不管他们讲的无为法是有实法还是无实法，实际上仍属于有为法。而中观宗所谓的涅槃既不是有实法，也不是无实法，更不是有实无实综合的法，而是远离有无是非的戏论、超越一切言思的大无为法。

法王如意宝引用全知麦彭仁波切的教言这样讲过：所谓涅槃如虚空只是一种比喻，因为涅槃远离一切戏论，而虚空只是指无有阻碍的空间，它并未离开戏论。如果涅槃就是虚空，那所有知道虚空的人都证悟涅槃了。

以前学《俱舍论》的时候我提过，俱舍和因明里的有为法和无为法与中观里的有为法和无为法的概念不完全相同。虽然我们有时候说有实法和有为法相同，无实法和无为法相同，但详细分析时还是有一些差别：从因明的角度讲，有实法就是指能起功用的法，无实法就是指不能起功用的法。而中观宗认为，有实法是实有、有自性的法，无实法是指遮破有实的一部分。

上面这些道理，希望大家能够结合俱舍、因明、中观来分析。

丑四、（以明暗之喻而破）：

有无二事共，云何是涅槃？

是二不同处，如明暗不俱。

有实与无实二者共住，这怎么会是涅槃呢？因为这两者不可能同处，就如明与暗不能同时具足一样。

对方认为：虽然涅槃不是有实法与无实法，但涅槃却以有实无实二者的自性而存在。比如存在的瓶子是有实法，瓶子上不存在氍毹是无实法，二者都在瓶子上存在。

中观宗破曰：这只是一种遣余<sup>【14】</sup>，实际上并不成立。这种有无同体不要说在中观的胜义理证前，就是在因明理论前也不成立，因为在外境的瓶子上并没有真实的有无同体，只是以分别心耽著瓶子的有实与无实法同体而已。以中观的理论来分析时，有实法与无实法各有自性，二者完全相违，如果承认瓶子的有实与无实法同体，那么光明与黑暗、火和水也都可以同体存在了，但这一点谁也不敢承认。同样，有无同体的涅槃也无法成立。

【14】遣余是因明中非常重要的概念，依靠它可以把一个物体分成很多反体，也可以把很多法归纳为一。比如，依靠遣余可以将柱子分出“所作”、“无常”等不同反体，也可将“怀兔”、“凉光”等名词都归纳为月亮。

子三、（破有实无实非二者成立）分二：一、破非二者本体；二、破非二者能立。

丑一、（破非二者本体）：

分别非有无，如是名涅槃。

若有无成者，非有非无成。

分别非有实非无实是涅槃也不合理。因为只有有实无实成立，非有非无才能成立。

对方认为涅槃是既非有实也非无实。对此破斥，如果所破的有实法和无实法成立，那么非有非无也可以成

立，但有实法和无实法都如石女儿一样不成立，既然如此，那破除所破之后的本体是不是涅槃呢？谁也不会承认。其实非有实非无实只是分别念前假立的一种总相，虽然我们觉得好像有这种非有非无，但实际上其本体并不成立。《中论释·善解龙树密意庄严论》说：“倘若所破法无实以及有实二者成立，则遮破有实无实二者的非有非无法也可以成立。但是，前面已经反复地论证过，有实法与无实法二者是根本不存在的。既然如此，遮破其二者的特法——非有非无也不应该成立。所以，非有非无的所谓涅槃也就不会存在了。”

若谓于有无，合为涅槃者。

涅槃非无依，是二从依生。

（原译：若谓于有无，合为涅槃者。涅槃非无受，是二从受生。）

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

有无共合成，云何名涅槃？

涅槃名无为，有无是有为。

由此可知，有实无实二者兼具的法又怎么能是涅槃呢？绝不可能。因为涅槃是超离于有实无实二者的无为法，而依靠有实法产生，以及依靠无实法假立的二者兼具之法，则属于有为法的范畴。这样承许，还有相违的有实无实法二者位于同体的过失。

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

所以，有实无实二者是自因而生的法，并非不是由因缘而产生的法。

此刻所说的有为法及无为法的概念，并不是按照“有为法是瓶子等有实法，无为法是虚空等无实法”的说法来界定的。以内在含义来衡量，则可解释为：一切缘起之法以因缘而安立为有为法；无有自性、寂灭四边的法，则以因缘之无为分而安立为无为法。

所以，在颂词只说了“有无是有为”的说法，而并没有说“有无是有实”。如果此处的有实法与有为法为同一概念，而无为法与无实法也是内涵相同，这样就与前面“若涅槃是无，云何不依有？未曾有不依，而名为无法”一偈，以及后面的“有无二事共，云何是涅槃？是二不同处，如明暗不俱”一偈所阐释的观点背道而驰了。

所谓“有实”的名称，包含两种内涵，一种是指中观所指的总所知；另一者，是指与有实无实相对的“有实”，如同“法”的名称等等一样。因此，在不同的时候能善加辨析，是十分重要的。

有无二事共，云何是涅槃？

是二不同处，如明暗不俱。

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

有实法与无实法二者，怎么可能共同存在于涅槃之上呢？有实法与无实法二者是不可能位于同处的，因为其二者互绝相违<sup>【77】</sup>的缘故。如同光明与黑暗不会在同一地点相汇一样。

【77】互绝相违：相违之一种。彼此互相排除，不能同一者。如柱与瓶，常与无常。

因为在有实法瓶子之上，穉穉的无实是假立的。因此，以本性而存在的两种法，在其中一者存在的地方，绝不会有另一者的容身之地。

三（破承许二者皆非）分二：一、遮破本体；二、遮破能立。子一、遮破本体：

分别非有无，如是名涅槃。

若有无成者，非有非无成。

（此偈颂与下一偈颂的藏文版本，与鸠摩罗什的译本顺序颠倒，故按照藏文次第进行了调换。）

如果将既不是有实法，也不是无实法的第三种成实法诠释为涅槃。（则可以作如下分析：）

倘若所破法无实以及有实二者成立，则遮破有实无实二者的非有非无法也可以成立。但是，前面已经反复地论证过，有实法与无实法二者是根本不存在的。既然如此，遮破其二者的特法——非有非无也不应该成立。所以，非有非无的所谓涅槃也就不会存在了。

即使在分别念面前，遣除所破（的总相），也不能以本体而存在。既然实相是没有任何所破的，那么遮破所破的二破皆俱〔二者皆非〕法也不可能以本体而成立。



## 第一百零三课

丑二、（破非二者能立）：

若非有非无，名之为涅槃。

此非有非无，以何而分别？

如果非有实非无实是涅槃，那此非有非无的涅槃依靠什么而分别呢？

上一颂遮破非有非无的涅槃本体，这一颂遮破这种涅槃的能立，也就是说现证这种涅槃的补特伽罗或有境智慧不存在。

针对对方所执著的涅槃是既非有实，也非无实的自性，中观宗问：这种“非有非无”的法性，究竟是由哪位补特伽罗来明了、证知呢？颂词中的“分别”，按藏文版本来看，译为“现前”似乎更好理解。《显句论》说，“现前”就是了知、认识、证悟的意思。如果涅槃是非有实非无实，那么证悟非有非无的涅槃者存在还是不存在？如果存在，那就说明连人我还没有打破。如果不存在，那么谁来证悟这种非有非无的涅槃呢？如果对方仍然认为证悟涅槃者存在，那请问：他是以什么方式来了知涅槃的？是用心识来了知还是用智慧来了知？如果说是用心识来了知，那这种了知不可能成立。为什么呢？因为凡夫的心识是执著相的，而涅槃是无相的，有境和境不统一，所以根本不可能了知。假如以分别心真的能了知涅槃，那也只能说明这种涅槃不是真正的涅槃，因为凡夫人的心不可能超越戏论，所以无法了知无戏论的涅槃。如果是用智慧来了知也不合理，因为智慧的对境是无生空性，而非有非无的“涅槃”却是两种成实法的和合，所以智慧不可能了知这样的涅槃。这是根据《显句论》的推理方式作的抉择。

癸二、(破所依之佛陀四边)分二：一、破佛陀之四边；二、以此所成立之义。

子一、(破佛陀之四边)分二：一、破佛陀已灭度之四边；二、破佛陀住世之四边。

丑一、(破佛陀已灭度之四边)：

如来灭度后，不言有与无，  
亦不言有无，非有及非无。

如来灭度以后，不能说有实与无实，也不能说有和无二俱和非有非无。

从名言的角度来讲，涅槃和佛陀之间有能依所依的关系：所依是佛陀，能依是佛陀所证悟的涅槃。前面遮破了能依涅槃的四边，这里遮破所依佛陀的四边。首先破佛灭度以后的四边。

在名言中，我等大师释迦牟尼佛通过修行在娑婆世界示现成佛，成佛后三转法轮，之后在拘尸那城跋提河旁边两棵娑罗树之间示现涅槃。涅槃的情景在《西藏古代佛教史》等很多历史书中都记载得很清楚。1990年法王去印度的时候也朝拜了佛陀涅槃的圣地，那里有锡金的施主造的一尊释迦牟尼佛的涅槃像。当时可能是下午六七点钟，太阳已接近了西山，上师流着眼泪说：“我等大师释迦牟尼佛为众生带来了如是的快乐，最终也显示了涅槃……”

那佛陀灭度以后到底存不存在呢？佛灭度以后，不是有实也不是无实，不是有实与无实二俱也不是非有非无双非，而是离一切戏论的。

丑二、(破佛陀住世之四边)：

如来现在时，不言有与无，  
亦不言有无，非有及非无。

如来住世时不能说有实与无实，也不能说有二俱与非有非无。

有人认为：释迦牟尼佛成道后在鹿野苑、灵鹫山、广严城等地转了显宗法轮，在米积塔等处转了密乘法轮，所以应该说释迦牟尼佛在住世期间存在。

破曰：涅槃离开一切戏论的缘故，不能说住世者释迦牟尼佛以有实、无实、有无兼具或非有非无的方式存在。当然，如果在名言中也否认佛陀来过这个世界，那就是对历史的践踏，有智慧的人都不会这样说。但是在讲到胜义时，完全可以说住世的佛陀也是离开四边的。

子二、（以此所成立之义）分二：一、成立轮涅无二；二、成立无记见不合理。

丑一、（成立轮涅无二）分二：一、宣说轮涅无二；二、宣说轮涅无二之理。

寅一、（宣说轮涅无二）：

涅槃与世间，无有少分别；

世间与涅槃，亦无少分别。

涅槃与世间没有少许分别，世间与涅槃也没有少许分别。

“涅槃与世间，无有少分别”，涅槃和世间无二无别。《观如来品》云：“如来所有性，即是世间性，如来无有性，世间亦无性。”如来与世间平等，所以如来所证的涅槃也与世间完全平等，没有少许差别。“世间与涅槃，亦无少分别。”反过来讲，世间也和寂灭涅槃没有少许差别。

佛经云：“诸比丘，生老死之轮回无始无终。”意

思是轮回没有开始也没有终结。虽然在未经观察的时候，一切众生都有生死流转；但在胜义中，轮回没有前际也没有后际，其本体是离一切戏论的，和涅槃没有少许差别。《定解宝灯论》云：“轮回以及涅槃法，其实无有贤与劣，证悟等性无贤劣，即是善妙之定解。”

曾经有道友问：“心最初是怎么产生的？”我回答说：“就像虚空中忽然显现的云雾一样……”很多大乘经论中都说，非理作意等虚妄分别心是忽然显现的客尘法，就像天空中忽然出现的乌云一样。这些教言的意义很深，大家应该认真思维。按因明的观点，心无始以来就存在，《量理宝藏论》云：“心不观待他因故，依因前际无始成。”意思是，刚刚生起的心（有法），是以近取因的前心作为前提（立宗），除自己前面的同类以外不观待他因之故（因），如同现在的识（比喻）。也就是说，以同类因的推理方式来观察能证实心的前际无始。

大家在轮回中流转了这么久，值遇佛法时应当珍惜修行的时间。昨天有一位老喇嘛，中午还跟大家一起吃饭，下午一点半的念经他也参加了，念经以后他还超度了一些死人，超度以后他就回家在床上显示圆寂了。当然，以这种方式圆寂还是很快乐的，没有什么痛苦。但他先给别人超度，不久自己又成了超度的对象，这充分说明了无常的道理。华智仁波切说过：超度别人的人过一会就可能成为被超度者。所以，大家什么时候也不要忘了无常，这非常重要。

子二、遮破能立：

若非有非无，名之为涅槃。

此非有非无，以何而分别？

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

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

【如果对方提出：证悟者虽然住于轮回，但仍然能了知涅槃。】

这样我们就可以提出诘问：（这种所谓涅槃，）究竟是以心识而了知的，还是以智慧而了知的呢？

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

其次，如果回答说，是以智慧来了知的。则因为（智慧是）缘无生空性的缘故，又怎么能缘自性成立的此二者呢？（绝不可能成立。）因为智慧是超离一切戏论本性的。

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

壬二、破除证悟者之涅槃：

如来灭度后，不言有与无，  
亦不言有无，非有及非无。

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

在如来示现涅槃[灭度]之后，既不能说是有实，同样也不能说是无实、有无二者兼具以及非有非无。正如前面已经论述过的一样，正当显现之时，（涅槃）也是自性寂灭的法。

如来现在时，不言有与无，  
亦不言有无，非有及非无。

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

【如果对方提出：为什么不能说是有实等等呢？】

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

壬三（宣说以此成立之义）分二：一、成立有寂等性；二、成立破无记之见。

癸一、成立有寂等性：

涅槃与世间，无有少分别；  
世间与涅槃，亦无少分别。

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

## 第一百零四课

寅二、（宣说轮涅无二之理）：

涅槃之实际，即为世间际。

如是二际者，无毫厘差别。

涅槃的真实边际就是世间的真实边际，如是二者的边际没有毫厘差别。

“涅槃之实际”，即涅槃的实相。涅槃的究竟实相就是世间的实相；反过来说，世间的究竟实相就是涅槃的实际。两者没有毫厘的差别。因此，从实相上讲，现在所见所闻的一切万法实际上就是涅槃。比如，有眼翳者看见的黄色海螺实际上就是白色的海螺。再比如，国王的太子变成了乞丐，后来太子当了国王，国王就是原来的乞丐。同样，凡夫人所见的一切现象的本身就是涅槃——究竟清净之实相。《大幻化网总说光明藏论》中记载了一则公案：“舍利子见此佛刹为不清净，而具髻梵天见为清净，彼二辩论时，佛陀示现此刹均现清净，使皆见之，佛即言：‘吾刹恒时如此清净，然汝等未见矣。’”可见，万法本来是清净的，只不过以分别念染污故无法通达，轮回和涅槃也没有丝毫差别，只是被习气障住的缘故不能认识。从显宗的观点来讲，世间本来是离一切戏论的。从密宗的观点来讲，世间与五佛、五佛母无有任何差别，有些窍诀书说：五毒的本身就是五种清净智慧。

这个颂词的意义进一步深入就和密宗的轮涅无二、等净无二的教言很接近。因此，密宗的见解实际上在显宗中也有说明，只不过是以比较隐含的方式说明的。大家应该明白，其实显宗和密宗在究竟的观点上是互相圆融的，无有任何矛盾。

在解释完这个颂词之后，全知麦彭仁波切在《中论释·善解龙树密意庄严论》中唱起了证悟缘起空性的金刚道歌：“诶玛啊拉拉！稀有精彩心甚喜！现有悉皆为空无，却生轮涅种种相。因空性故其边际，始终了然不可得。有无现空平等性，文殊金刚阿字形，自龙猛王喉间传，融入我心之当下，颂出无现水月咒：喻耶达玛黑德抓巴瓦黑顿得堪达塔噶多哈亚挖达，得堪杂哟讷若达诶望巴德玛哈夏玛呢耶索哈。空无法性自性故，诸现悉皆为缘起。以缘起故无欺惑，称为缘起胜三宝。以此胜见谛实语，则可吞没虚空界，且愿龙猛文殊尊，恒常生起欢喜心。”

我想，在座的道友闻思了《中观根本慧论》以后应该会生起一些前所未有的境界，这正是令传承上师和诸佛菩萨生欢喜的根本因。一般来说，想通过闻思中观在相续中生起一些空性的境界并不容易，一定要辅以信心祈祷才能获得。所以，对中观有信心道友在闻思的过程中应该再再祈祷传承上师，这样自相续中才能真实生起缘起空性的见解。

这两个颂词已经宣说了轮涅无二的道理，这在《定解宝灯论》中是以窍诀的方式宣说的。

缘起空性的确是释迦牟尼佛所宣说的佛法的精华。多识活佛也这样说：在佛陀所说的道理当中，精华中的醍醐就是缘起空性法门。我们现在能遇到这么殊胜的法门是极难得的，因为它生起少许的信心或合理的怀疑都能断除轮回的根本。虽然善恶因果唯有佛陀的佛眼才能照见，但通过教证以及传承上师们的教言可以知道，听一堂课的功德也是不可思议的。听课在这个世界上并



不稀有，各大院校千千万万的人都在听课，但能听闻《中观根本慧论》却需要多生累劫积累资粮，没有资粮根本听不到中观法门，即使听到了能理解也非常困难。末法时代，一般的凡夫人修学佛法很难没有身体的疾病、内心的恶分别念等重重违缘，在这样困难的条件下，大家应当对有机会听闻此法门感到无比幸运。

丑二、（成立无记见不合理）分二：一、宣说无记见；二、破斥无记见。

寅一、（宣说无记见）：

灭后有无等，有边等常等，  
诸见依涅槃，未来过去世。

如来灭度后有无等四边，世间是有无等四边，世间是常无常等四边，以及身体与寿命是一体还是异体，这些见分别依涅槃、未来世和过去世而安立。

颂词中讲到的十四种无记法，前文已多次提及过。在释迦牟尼佛尚未出世的时候，印度等地有许多外道，这些外道所持的见解不离常断二见，广分则有六十二种或三百六十种之多<sup>【15】</sup>。外道论师始终耽著器情世间是有边、无边……如来出世以后，外道即以十四种法问于佛陀。

【15】全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中介绍了五种具代表性的外道。

佛陀彻底了达一切众生的根基，知道不论作何种回答外道都会落入戏论，所以默而不答，以佛陀未作回答故称为十四种无记法。

十四种无记见是：如来灭度以后是有、无、有无二俱还是二者皆非；世间是有边、无边、有无二俱还是二

者皆非；世间是常、无常、常无常二俱还是二者皆非；身体和生命是一体还是异体<sup>【16】</sup>。如来灭后的四种见是依涅槃生起的；世间是有边无边等四种见是依于未来世生起的；器情世间是常无常等四种见是依于过去世而提出的。

【16】本颂词虽未提及身体和生命是一是异，但从下文来看也隐含地宣说了这两种边见。

其实，从诸法的本体而言，十四种见都不成立，因为一切万法都是空性的，如果在空性中可以成立这些边戏，那么石女的儿子也可以说是无边、是无边……但这根本不可能成立。所以下面龙猛菩萨站在空性的角度对这些边执见一一予以遮破。

寅二、（破斥无记见）分二：一、破前八无记见；二、破后六无记见。

卯一、（破前八无记见）：

一切法空故，何有边无边，  
亦边亦无边，非有非无边？

一切法都是空性的缘故，哪里存在有边、无边、亦有亦无边、非有非无边呢？

表面上看这一颂只遮破了四边，但实际上已遮破了十四无记中的八种见，一是依靠涅槃而提出的四种见，即如来涅槃以后是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边；一是依靠未来而提出的四种见，即世间是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边。

一切法都是空性的缘故，有边、无边、亦有亦无边、非有非无边都无法成立。既然释迦牟尼佛的本体不成立，那么佛灭度以后是有边、无边、亦有亦无边、非有非无

边怎么会成立呢？既然世间的本体不成立，那么世间是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边怎么会成立呢？这八种边都不成立。

卯二、（破后六无记见）：

何者为一异，何有常无常，  
亦常亦无常，非常非无常？

一切法都是空性的缘故，哪里有一体异体？哪里有常、无常、亦常亦无常、非常非无常？

这里破十四种无记中的后六种见。和前面的推理方式一样，一切法空性的缘故，怎么会有身体和生命的一体异体呢？又怎么会有器情世界的常、无常、二者兼具、二者皆非呢？这六种见根本不可能成立，就像石女的儿子不存在，则不会有他的相貌端严、身材魁梧一样，因为差别事不成立，差别法也根本不可能成立。

辛三、（遣除他宗所说之过）：

诸法不可得，灭一切戏论，  
无人亦无处，佛亦无所说。

在真实的胜义中，一切万法了不可得，寂灭一切戏论，没有人，也没有处所，佛陀也从未宣说一句法。

对方提出，既然涅槃等法都是空性，那么佛陀为众生获得涅槃而宣说这么多法门难道都成了毫无意义？

对此破曰：在名言中，我们也承认释迦牟尼佛成佛以后在印度各大圣地转了三大法轮，宣说了无量法门，摄受度化了无量众生。这是事实，在佛教历史上也有记载。但这只是众生面前的显现而已，既然胜义中一切万法丝毫不可得、完全寂灭了有无是非等一切戏论，所以也就没有人，没有处所，也没有佛陀所说的法。

就像梦中，首先遇到危险，之后有人来帮助，最后自己从恐怖中获得解脱，这些在梦中都存在。但醒后会知道，梦里的危险与解脱都不存在。同样，众生首先在轮回中感受怖畏，后来依靠佛陀的教言获得了解脱，这一切也都是幻象，实际并不存在。所以，在胜义中没有人，没有法，释迦牟尼佛也没说过法。《圣者如来秘密经》云：“寂慧，自如来成道现前无上圆满正等觉之夜，及至无诸取受而获得涅槃之夜，如来未曾说一句法，未来亦不说。”这个教证在《显句论》、《中论释·善解龙树密意庄严论》中都引用过。

虽然名言中有佛陀的教言、说法的善知识以及听法者，如颂云：“真法及说者，听者难得故。”但从胜义的角度而言，一切万法了不可得，

《入菩萨行论》云：“是故诸众生，毕竟不生灭。众生如梦幻，究时同芭蕉，涅槃不涅槃，其性悉无别……”

已二、（以教证总结）：

《金刚经》云：“‘须菩提！于意云何？如来于燃灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？’‘不也，世尊！如我解佛所说义，佛于燃灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。’佛言：‘如是！如是！须菩提！实无有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提。’”

经云：“本无涅槃法，佛说诸涅槃，如虚空作结，虚空自解开。”

《梵天王所问经》云：“实无有涅槃，如来说涅槃，如虚空自结，如虚空自解。”“梵王白佛言：‘若有分别众生欲得一切法有起有灭者，佛于其人亦不出世。若于涅槃起分别相言是有体者，然彼众生决定不能出于生死。世尊，涅槃者，其义云何？一切相皆寂灭，是为涅槃’”

槃。一切所作皆已谢，是为涅槃。世尊，愚痴众生于佛法中虽得出家，而堕外道见中求涅槃体，如于麻中求油，指手言得，何异乳中求觅生酥？若于一切法毕竟寂灭中求涅槃者，乃至是邪慢外道中声闻，非佛法中声闻。若是正见成就行者，不作一法有起有灭，亦不欲得证获一法，亦不见圣谛理。’”

《摩诃般若经》云：“佛告须菩提：‘涅槃者，如幻如梦，如影如焰，如镜中像，如水中月，如乾闥婆城。’”

《中观根本慧论·观涅槃品》传讲圆满

涅槃之实际，即为世间际。

如是二际者，无毫厘差别。

（原译：涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。）

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

因此，在观察究竟实相的智慧量面前，真实边际的自性，是远离生、住、灭三者的平等性。轮回与涅槃的一切现分，都是本来无别、远离盈亏破立的。舍弃轮回的如来不可能存在，因为（其二者）本为平等之性的缘故。

故而，包括如来的事业、众生的边际、有寂的始末以及正量等诸法，都是始终了不可得的。在了不可得的平等性界中，轮涅所摄的一切万法本自圆满。

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

“诶玛啊拉拉！  
稀有精彩心甚喜！  
现有悉皆为空无，  
却生轮涅种种相。  
因空性故其边际，  
始终了然不可得。  
有无现空平等性，  
文殊金刚啊（）字形，  
自龙猛王喉间传，

融入我心之当下，诵出无现水月咒：  
喻耶达玛黑德抓巴瓦黑顿得堪达塔噶多哈亚挖达，得堪  
杂哟讷若达诶望巴德玛哈夏玛呢耶索哈。

空无法性自性故，  
诸现悉皆为缘起。  
以缘起故无欺惑，  
称为缘起胜三宝。  
以此胜见谛实语，  
则可吞没虚空界，  
且愿龙猛文殊尊，  
恒常生起欢喜心。”

癸二（成立破无记之见）分二：一、认知所破之见；  
二、陈述此见非理之因。

子一、认知所破之见：

灭后有无等，有边等常等，  
诸见依涅槃，未来过去世。

在如来获得涅槃或者涅槃之后，究竟是有生、无生、  
二者兼具还是二者皆无四种见解；以及世间界的边际，

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

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

子二、陈述此见非理之因：

一切法空故，何有边无边，  
亦边亦无边，非有非无边？

因为一切万法的四边戏论都为空性，所以作为特法的我以及世间后际（的存在与否，涅槃之后的）有生无生的有边又怎么会存在呢？无边又怎么会存在呢？有边无边二者兼备的亦有亦无边又怎么会存在呢？有边无边二者皆非的非有非无边又怎么会存在呢？

何者为一异，何有常无常，  
亦常亦无常，非常非无常？

（还有，包括）身体与寿命的自体为一体的情形又怎么会存在呢？二者自体为异体他性的情形又怎么会存在呢？我以及世间前际存在的恒常又怎么会存在呢？无常又怎么会存在呢？

有无二边兼具的亦常亦无常又怎么会存在呢？有无二边皆非的非常非无常又怎么会存在呢？差别事不成立，则差别法也不应该成立。因此，十四种无记也不应该存在。

辛三、驳斥说法无义之过：

诸法不可得，灭一切戏论，  
无人亦无处，佛亦无所说。

如果对方提出：既然涅槃的自性不存在，那么大悲佛陀所做的，为众生宣讲涅槃大义的开演彰显妙法之事就成了毫无意义。

胜义涅槃既可以说是寂灭戏论法相，且寂灭自性的；也可以说是因为不可言传，所以寂灭诸戏，因为不可思议，所以寂灭；也可以说是因为烦恼无生，所以寂灭，因为无有产生，所以寂灭；也可以说是因为舍离烦恼，所以寂灭诸戏，因为舍离所有习气，所以寂灭；也可以说是因为所知不可得，所以寂灭诸戏，因为能知不可得，所以寂灭。

因此，包括《圣者如来秘密经》中所说的“寂慧，自如来成道现前无上圆满正等觉之夜，及至无诸取受而获得涅槃之夜，如来未曾说一句法，未来亦不说”等教证，也表明了同一观点。

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

出有坏佛陀是寂灭诸边的，因为寂灭的本体不可住，所以驻留之时的执相之缘也彻底寂灭、了不可得。因此，佛陀没有在任何时刻、任何处所，向任何一位补特伽罗宣说过一句染净<sup>[78]</sup>之法。

【78】染净：经书所说染污、清净，或烦恼、清净两类事物。

至于下面所说的“真法及说者，听者难得故……”是从世俗名言的角度而言的。

《中观根本慧论》之第二十五观涅槃品释终



## 第一百零五课

## 二十六、观十二因缘品

本品观察十二缘起。《俱舍论》讲了小乘的十二缘起，全知麦彭仁波切在《智者入门论》里广讲了大乘的十二缘起，宗喀巴大师的《现观庄严论释》也把十二缘起列为难题并作了解释。总的来讲，没有学过宗派的人对缘起一无所知，而学过宗派的内道有实宗又往往认为十二缘起实有存在，龙猛菩萨为了打破这些执著而宣说了本品。

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

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

戊一、（广说顺行缘起）分二：一、能引因果；二、能成因果。

己一、（能引因果）分二：一、能引之因；二、所引之果。

庚一、（能引之因）：

众生痴所覆，为后起三行，  
以起是行故，随入六趣。

众生因无明愚痴覆盖，为后世造作了三种行业，以起了这三种行业的缘故，就随业入于六趣。

在十二缘起中，以无明的因缘产生行，以行的因缘产生识，以识的因缘产生名色……这样前前产生后后，后后以前前为因，就构成顺行的十二缘起。《俱舍论》宣说了十二缘起以三世圆满，并分出了两重因果。首先讲第一重因果——能引所引因果，本颂讲能引之因——无明和行，下四颂讲所引之果——识、名色、六入、触、受。

一切众生在未获得解脱之前一直都以十二缘起在轮回中流转，就像《大圆满前行引导文》所讲的瓶子里的蜜蜂、井中的水车一样难以寻觅其开端。也就是说十二缘起是无始无终的，它并不像绳子一样有头有尾，虽然十二缘起的最初支是无明，但它又连接着老死。

一切众生都有无明愚痴，众生本来的心性被无明愚痴遮覆，为了后世而生起三行。“三行”指的是善、不善、不动三种业（月称论师说可以解释为身口意三业）。善业就是十种善业，不善业就是十种不善业，不动业就是指四禅八定，这种业不像欲界的业遇缘就会转到其他趣成熟果报，它的异熟果报的界、地都是决定的，而且此种业为禅定所摄，故名“不动”。众生随着这三种业就会投生六道<sup>[17]</sup>：以十善业可以投生到欲界人天等善趣；以十不善业则要转生三恶趣；以不动业将会转生到色界与无色界。

有情受生有四种情况，《解深密经》云：“于六趣生死，彼彼有情堕彼彼有情众中，或在卵生，或在胎生，或在湿生，或在化生身分生起。”此处主要是从胎生的角度来讲的。

庚二、（所引之果）：

随诸行因缘，识受六道身；

依靠诸识故，而成于名色。

随着诸行业的因缘，识将受身六道；依靠诸识的缘故先形成了名色。

这一颂讲十二缘起的识和名色。在流转轮回的过程中，众生造了种种的业，随着这些业，识就要取受六道的身体。比如我造了转生人道的业，转生为人时，首

先经过中阴身，之后入胎形成名色。《俱舍论》讲，名色指从结生刹那起到显露出六处之前的五蕴，其中名是指只有名称无有阻碍的受想行识，色则指凝酪等。

按照《显句论》的观点，前世的有情一死，后世的诸蕴就形成，且随业力趋往之方向而受生，当意识刚刚进入母胎的时候就昏厥了，此时识蕴之果法——名色亦由此而生。

在六道中轮回时，是“识”受六道身，这一点很重要。《阿难入胎经》说，如果识未入胎，

那么凝酪等后面诸支不会形成，只有心识入胎，凝酪等才能形成。关于最初的心从哪里产生，世间的学者有很多说法，但从佛教的观点来看，心和身体完全不同，它不是从身体中产生，而是由前心产生后心。按照因明的观点，任何法都依靠它的直接因——同类因产生；同样，心的本性是明清的<sup>【18】</sup>，它的来源只能是同类明清的法，也就是说后面的心依靠前面的心而生起，所以心是无始无终的。而无情法是非明清的本性，非明清的法不可能产生明清的心。

【18】按照《释量论》的观点，心的本体是明清的。

名言中最关键的问题是：心并不像唯物论者所说的那样，是从暂时的四大聚合中产生的，而只能是依靠它同类的因——前一刹那的心而产生。没有智慧的人可能觉得这个问题无所谓，而有智慧的人一定会重视这个问题，但这个问题只依世间的理论是无法解决的，只有依靠佛教因明的推理才能解决。

有一本叫《佛教与科学》的书，它是法国的马修·李卡德与一位著名的美国天体物理学家探讨宇宙及人生奥

秘的对话，这本书以佛教的观点把心识的问题讲得非常清楚。这位马修·李卡德先生是分子生物学博士，后来在顶果钦哲仁波切面前出家，出家后一直在尼泊尔、印度、不丹、锡金等地求学。他还通达藏语，是观音上师的法语翻译。他的父亲是一位哲学家，父子俩合著有《僧侣与哲学家——父子对谈生命意义》一书，书中他以出家人的身份和哲学家的父亲展开了对话。这本书也很有影响，据说已经译成 18 种语言。

在《佛教与科学》中，马修·李卡德引用了观音上师的一段话来证明前世后世存在。观音上师对因明、物理学、生命学非常精通，他在说明这个问题时引用了佛教中最有说服力的推理：事物的因有两种，一个是直接因，一个是间接因。直接因对事物本体的形成有决定性的影响，而间接因对事物的差别有影响，心的直接因就是前刹那的心，前刹那心的因又是再前刹那的心，这样一直不断地往前、往后推，就能得出心无始无终的结论，这样就可成立前后世。

心是从心产生的，并且无始以来一直存在，这可以比喻来说明。比如，青稞的种子才有直接产生青稞的能力，所以它是青稞的直接因（近取因），而地水火风空虽能影响青稞的生长，但只能是间接因（俱有缘）。既然青稞的根本因是种子，而种子的根本因又是前面的种子，所以可以无穷无尽地追溯下去。

按照密宗的观点，心就是指本具的光明本性，而无明是忽然产生的。明朗大师在他的《大幻化网注疏》中说：心相当于铁，无明则相当于铁上的锈。铁的本体不是锈，心的本体也不是无明，与因缘具足的时候铁会生锈一样，因缘具足时无明就会忽然产生。

佛教的观点非常有说服力，否则这些分别念很重的世间学者怎么会皈依佛教呢？他们在没有真正了解佛教的教义时，也许会排斥佛教的观点，但遇到善知识后，对佛教的理论闻思之后就心服口服了。大家要知道，佛教的理论的确很殊胜，这没有任何值得怀疑的，只是因为有些佛教徒自己的智慧不够，所以始终无法从疑网中摆脱出来。

作为佛教徒，学习十二缘起非常有必要，否则，有些唯物论的习气比较重的人，看到佛陀因地成为种种不同身份的众生也许会产生疑惑。但这只是不了知佛法的道理而已，其实众生宿世所造的业比大海还要多，在轮回中所经历的生世也不可计数。所以，研究这些深奥的佛教问题非常有必要。

## 二十六、观十二因缘<sup>【79】</sup>品

【79】十二因缘：十二有支，或十二缘起。

丁二十六（观十二因缘品）分二：一、经部关联；二、品关联。

### 戊一、经部关联：

佛陀云“以缘起无生，故为缘起”等，宣说了无有十二缘起的道理。

### 戊二、品关联：

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

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

本品的内容，即为针对以上说法的答复。按照清辨

论师在《般若灯论》中的解释，本品的品关联应为：

如果对方提出：既然你们在前面已经讲过，任何人也没有宣说过一句法，这里[经部关联]又说佛宣讲了缘起之理，这种（前后矛盾的说法），难道（对你们的立论）不会有所危害吗？

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

按照月称菩萨的解释，本品的品关联应为：

如果对方提出：所谓“缘起”的含义，究竟是怎么回事呢？

本品的内容，就是为了介绍缘起的含义。

我们在这里，却将本品的品关联解释为：

如果对方提出：依照你们的说法：“是故经中说，若见因缘法，则为能见苦，亦见集灭道。”那么轮回和涅槃，不就分别成了顺应或者违背缘起法则的法了吗？既然轮涅无二，那么轮回和涅槃的两种现象又作何解释呢？既然有寂无二，那么世俗名言又怎么会还灭呢？

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

此品分三：一、宣说缘起之理；二、行与非行之差别；三、阐释破十二有支之次第。

已一、宣说缘起之理：

众生痴所覆，为后起三行，  
以起是行故，随入六趣。

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

随诸行因缘，识受六道身；  
依靠诸识故，而成于名色。

（原译：以诸行因缘，识受六道身。以有识著故，增长于名色。）

诸行的果法，也即作为轮回种子的识，是因随顺诸行，而受身（六道）成为天人等众生之识的。在诸识形成之后，依靠诸识又形成了受、想、行、识四名蕴<sup>【80】</sup>，以及凝酪<sup>【81】</sup>、膜疱等色蕴。

《显句论》云：“此等诸法，皆如色法与影像之理。若最终死亡之诸蕴毁灭，则仅于第一刹那，即如同秤杆（两端）之高低般形成所生之诸蕴，且随业力趋往之方向而受生。是故，于母胎中识蕴闷绝之时，识蕴之果法——名色亦由此而生……”

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

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

## 第一百零六课

依靠名色故，因而生六入；

依靠六入故，而生于六触。

依靠名色而产生六入；依靠六入而产生六触。

“依靠名色故，因而生六入”，依靠名色，众生的眼耳鼻舌身意六入渐渐出现。识入胎以后形成名色，名色渐渐增长，经过住胎五位或七位，眼耳等所有的根就形成了，这就叫六入或六处。这些道理在《俱舍论》、《七宝藏》、《上师心滴》里都有宣说。

“依靠六入故，而生于六触”，依靠眼耳鼻舌身意六入与色声香味触法六境的和合就产生了触。有部和经部对于触的观点不一样。按有部的观点，从出现眼鼻等六根一直到婴儿出生之后两年半的阶段称为触，这个阶段可以通过六根取外境，比如眼睛见到强光会马上闭上。由于已经有了触觉，故这个阶段称为触。而经部并不是在五蕴的某个阶段上安立触，只在心所上安立，识依靠眼根见到了外面的东西就叫做触，也就是说依靠六根、六境的和合产生了触。

十二缘起的道理相对而言比较难，但详细分析后也不是特别困难。如果想具体了解，大家可以看《俱舍论》和《大圆满心性休息大车疏》，那里面有较详细的介绍。这两部法前几年我也讲过，希望大家有时间翻一下书，这样对缘起会清楚的。《现观庄严论》也讲了十二缘起，大家可以参阅。

依眼根色法，作意而生触；

是故依名色，而生于识处。

依眼根、色法、作意而产生了触，是故依靠名色而产生了识处。



前颂讲依靠六入的因缘而有六触，那么六触到底是怎样生起的呢？

这里的“识”并不是十二缘起里的识支，而是指眼识鼻识等六识。以眼为例，眼触生起要以眼根为增上缘，色法为所缘缘，作意<sup>【19】</sup>为等无间缘，依靠这三种缘就生起了眼触。《量理宝藏论》云：“由对境根及作意，所产生者乃为识。”按全知麦彭仁波切的注释，眼识依靠名色<sup>【20】</sup>而产生，因为作意属于四名蕴，眼根与色法属于色蕴。

<sup>【19】</sup>一般作意是指“我要想看”这样的分别念，但按照有些论典的观点，凡是心往外境动摇也叫做作意，不一定要有明显“要看”的分别念。

<sup>【20】</sup>此处并不是缘起十二支里的名色。

情尘以及识，三者之和合，  
彼者即生触，由触而生受。

根、境以及识三者的和合就产生触，由触又产生受。

“情”是指根，“尘”是外面的境，“识”是作意，由这三个因缘的和合产生了触。以眼触为例，眼根、色法、作意等因缘具足时便产生了眼触。全知麦彭仁波切说：“其本体是由眼根、色法以及眼识三者和合，而判断出外境的悦意、不悦以及中庸，就称之为眼触。”这里只是单独分析眼触，其余五种触也是如此。

“由触而生受”，受是十二缘起的第七支，有了眼耳等触，就会产生各种各样的受。众生的相续中有着深厚的习气，当依靠眼根、作意见到外面红色的柱子或者白色的茶杯时就会生起触，有了触就会产生受：也许感觉很亲切，产生了乐受；也许感觉很厌烦，生起了苦受；

也许觉得无所谓，生起不苦不乐的舍受。这是经部宗的观点。

按照有部宗的观点，所谓“受”是指从两三岁直至能行持非梵行之间的阶段。在此期间，接触火的时候有苦的感受，吃到好东西的时候有乐的感受，因为有苦乐等感受，所以称为受。

已二、（能成因果）分二：一、能成之因；二、所成之果。

庚一、（能成之因）：

以受生渴爱，因受生爱故。

以三种受就会产生三种渴爱，因为以不同的感受就会产生相应的爱。

爱是十二缘起的第八支。有了受就会生爱。

比如见到茶杯时，如果相续中有快乐的感受，就会生起不愿舍弃乐受的渴爱；如果有厌烦的苦受，就会生起离开痛苦的渴爱<sup>【21】</sup>；如果是等舍的感受，就会生起令其不退失的渴爱。总之，有受才会生爱，因为爱要依靠受才能产生。如果没有感受，就根本不会生爱。比如没有见到外境就不会有乐受、苦受和舍受，而没有乐受就不会有愿意接受快乐的爱，没有苦受也不会有不愿意接受痛苦的爱，没有舍受就不会有令其不退失的渴爱。这在全知麦彭仁波切的注释中讲得很清楚。这是按照经部的观点解释的。按照有部的观点，从能行到能圆满享受一切妙欲的贪心阶段就叫爱。

【21】这和世间人的说法不一样，世间人把不愿意见、想抛开的心态叫做嗔恨，但这里我们把这种心态也称为爱。

因爱有四取，因取故有有。

依靠爱的因缘而有四取，依靠取的因缘又产生有。

十二缘起的第九支是取，第十支是有。依靠爱的因缘而有取。按照有部宗的观点，取有四种：见取、戒禁取、我语取、欲取。见取就是除了萨迦耶见和戒禁取见以外的三种见（邪见、边执见、见取见）；戒禁取就是将颠倒的、不清净的戒律当作清净的戒律，如外道持牛戒、狗戒；我语取就是指三界的人我执；欲取就是除了以上三种取以外的贪执欲界五欲的烦恼。从欲取来看，当人们在对乐的感受产生贪欲以后，为了进一步获得乐受而在生活中驰求，比如搞生意、做事谋利等，这就称为取。而按照经部的观点，只有一个取，不承认四取，所谓的“取”仅仅是指贪心。

有了取就会产生有。“有”指“三有”，“三有”分果的三有和因的三有，这里是从因的角度来讲的。比如，依靠我语取，也许会造善业也许会造恶业，这些善恶业都是后世三有的因，因为这些业决定会出生后世的三有，所以就在因上安立果名叫“有”。

若取者不取，则解脱无有。

如果取受者不再取受，就获得了解脱，不会再有三有。

通过什么方式才能解脱三有呢？依靠智慧断除取这一轮回的根本就可以获得解脱。怎样才能断取呢？以第九品抉择本住的方式便可以遮破取者，取者不存在，自然就不会有取。没有取就没有业，没有业也就不会有后有。

依靠名色故，因而生六入；  
依靠六入故，而生于六触。

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

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

依眼根色法，作意而生触；

是故依名色<sup>【82】</sup>，而生于识<sup>【83】</sup>处。

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

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

(此偈颂在鸠摩罗什的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。)

触究竟是怎样产生的呢？以眼根为增上缘，以色法为所缘缘，以作意为等无间缘，并依靠受等遍行<sup>【84】</sup>而产生了所谓“触”。

【84】遍行：随同心及其他一切心所生起的心所法，包括受、想、思、触等。

那么，什么又叫做触呢？

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

情尘以及识，三者之和合，

彼者即生触，由触而生受。

以受生渴爱，因受生爱故。

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

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

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

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

因爱有四取，因取故有有。

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

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

若取者不取，则解脱无有。

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

## 第一百零七课

从有生五蕴，从有而有生。

从有产生了后世的五蕴，所以是依靠有的因缘而有生。

“生”是第十一支。因为从有可以产生后世的五蕴，所以说依靠有就会有生。《俱舍论》讲，十二缘起分为三部分，前世有无明与行二支，后世有生与老死两支，中间从识到有之间有八支。依靠中间的“有”这一能成之因就可以出生后世的生和老死。

有就是身口意三业，和五蕴对应，则身体和语言的业属于色蕴，意识所造的业属于其余四名蕴。业为什么叫有呢？《显句论》说：因为后世叫三有，而三有的因就是三门之业，所以在因上取果的名字，把业叫做有。业本来不叫有，但它能成熟三有的果——后世的五蕴，所以也称为有。在因上安立果的名称的现象比较多，比如“中观”，本来果中观——一切万法的离戏本性才是真正中观，但文字中观（如《中观根本慧论》）是证悟这一本性的因，所以在因上取果的名字也叫中观。

庚二、（所成之果）：

从生有老死，从老死故有，  
忧愁及哀号，痛苦与不悦，  
以及诸迷乱。

从生有老死，有老死的缘故有忧愁、哀号、痛苦、不悦以及种种迷乱。

这一颂讲最后一支——老死。五蕴的成熟叫做老，五蕴的最终毁灭叫做死。依靠生就会有老死，有老死，众生就会因贪欲等烦恼而引发极度的忧愁；由忧愁又会

发出种种哀号；还会因身体或五根遭受伤害而导致痛苦；内心也会因种种相违而导致不悦；这样就出现了身心的种种迷乱。

众生在轮回中不断流转时，整个身心都苦不堪言。就拿世间的人而言，短暂的一两天可能有点快乐，但轮回的本性毕竟是苦，所以永远开心快乐的人根本没有。在闻思修行的过程中，身体难免遭受痛苦，内心也会时常出现不悦意，即使没有这些，衰老和死亡也在一天天逼近我们。昨天有个人说：“我眼睛也看不见，耳朵也听不清，给我加持加持吧！”但怎么样加持也没办法，轮回的本性就是如此！人老了，眼根等器官功能衰退是不可避免的，不要说世间的医学家，连佛陀也无法改变这种迁变。人老了就是老了，要接受这个现实。马上就要离开这个世间了，要好好念阿弥陀佛。要前往来世就应该做好准备，何必再贪执这个身体呢？再说就是想保护也没办法，这就像护照到期了想不回国也不可能。

修行不好的人和修行好的人不一样。修行不好的人老的时候非常痛苦，而修行好的人越老脸上越会散发慈悲和智慧的光芒。其实只要修行比较好、对生死有一定的把握，即使人老了要死了，心里也不会有什么痛苦。

如是等诸事，皆从生而有。

是故大苦阴，但以因缘生。

这一切都是依靠生而有的，所以这个大苦聚仅仅从因缘而生。

前面所讲的各种痛苦和迷乱都是从生而有的，所以，这个“大苦阴”就是因缘所生法。

《显句论》说：阴就是蕴，指很多事物的聚合，大苦阴就是很多痛苦的聚合。在轮回中，身体也好、心也好始终都处在痛苦的状态中。这些痛苦全部是从因缘所

生，所以根本不成立真实的本体。但迷茫的众生不知道这一点，始终执著外的对境和内的感觉，这样就一直在轮回中升沉流转。

学了本品，知道轮回的本质以后，大家要发出离心。这非常重要！否则，一边学中观，一边耽执世间，这说明根本没有学好中观，这样也无法斩断无明的根本，只能随着十二缘起一直在轮回中流转。大家好不容易得到一个人身，有了这么好的人身就应该努力依靠佛法来断除自相续中的无明烦恼，一方面要以出离心等修心法门来对治相续中的烦恼，一方面也要以空性来断除我执。

戊二、（对此取舍之理）：

生死根即行，诸智者不为，  
愚者即行者，智非见性故。

生死的根本是行，智者不会造作这样的业，愚者即是造业者，而智者因为见到法性的缘故不会再造诸行业。

“生死根即行”，生死的根本就是三门的行业。因果是不虚的，只要造了业，就不会逃脱业网，一定会感受果报，只不过时间有迟有早而已。众生流转轮回的业有三种：福德业、非福德业和不动业，如经云：“诸比丘，随无明补特伽罗造作福德之业，造作非福德之业，造作不动之业。”

“诸智者不为”，圣者已证悟了真如法性，不会再造转生轮回的业。不要说堕落三恶趣的恶业，就是转生天界的善业，智者也根本不会造。智者唯一造超越三界轮回的善业，比如修出离心、菩提心或空性。圣者菩萨虽然已超越三界但仍应化三界，这并不像凡夫众生依靠业而流转生死，而是为了度化众生才乘愿再来。

“愚者即行者，智非见性故。”愚者即是造作行业



的人，而智者已经见到了法性，知道以有漏善恶业不能超离轮回，所以不会再造作有漏的轮回之业。就像一个有智慧的人，他知道什么是伪劣产品，所以不会买这样的货，而愚者往往分不出贤劣，总是买这种货。

智者和愚者的差别非常大，拿修行人来讲，虽然穿同样的袈裟，享用同样的信财，也在同一个上师面前听受同样的法，但智者和愚者的发心完全不同。佛陀曾说：“难陀只是为了得到善趣果报而出家，你们是为了获得涅槃安乐才出家的。”因此，道友们应该扪心自问：“我出家的目的是什么？是为了超越世间还是为了逃避世间？”人不是牦牛，牦牛只要有吃的就可以了，除此以外它也不会想：为来世，为社会……而我们出家学佛必须要有正确的发心，要看自己到底是不是为了众生，这一点值得深思！

这一颂讲了智者和愚者对业取舍的道理，我们也应该有所体悟。总之，空性法门非常殊胜，要想从轮回中解脱，就要在出离心的基础上闻思修持空性法门。

戊三、（略说逆行缘起）分二：一、灭除轮回之法；二、灭除轮回之果。

己一、（灭除轮回之法）：

以无明灭故，诸行则不生。

若欲灭无明，以智修法性。

因为无明息灭的缘故，种种行业不生。如果想灭除无明，就应该依靠智慧修习法性。

众生在轮回中流转的主因就是相续中的无明——我执，息灭了无明，种种行业就不会产生，这样识、名色等支也会灭掉。就像砍断了树根，就再不会有开花结果一样。

按照释迦牟尼佛二转法轮的教义，要灭除无明就要修习空性。要修习空性，首先要在上师面前听受空性法门，听受以后还要反复思维，生起定解之后才能修行。宗喀巴大师在《理证海》中说：要知道三界轮回的根本因就是俱生我执，认清这一点后，还要通过修行打破它。闻思修持空性法门是打破无明的唯一方法，就像光明是黑暗的唯一对治一样，什么时候自相续中生起空性的证悟，什么时候无明也就销声匿迹了。如果对空性一无所知，相续中的我执一点也没有打破，那对人对物的执著就会极其强烈。当然，光是听一听、讲一讲还不行，先要从理论上通达空性，通达后还要实地修持。

己二、（灭除轮回之果）：

前前若能灭，后后则不生。

但是苦阴聚，如是而正灭。

如果能够灭除前前的支，后后的支则不会产生，这样一来，苦蕴的聚合也就彻底灭掉了。

无明灭除了，行也不会有；没有行业，转生后世的识乃至老死也都不会有。这样一来，在轮回苦海中流转的大苦蕴也就被彻底灭掉了。苦蕴灭了以后不会复生，就像烧焦的青稞种子不可能生芽，被铁锤打烂的放映机不可能放出电影一样。因为这是从根本上以空性灭除了无明，所以也就获得了彻底的解脱。

丁二、（以教证总结）：

《般若心经》云：“无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。”

佛经云：“无起者名为缘起，若彼无起云何有灭？若能于无灭觉无灭者，名解缘起法。”

《大智度论·释无尽方便品》云：“复次应生般若者，无明虚空不可尽故。若人但观毕竟空多堕断灭边，若观有多堕常边，离是二边故说十二因缘空。何以故？若法从因缘和合生，是法无有定性，若法无定性，即是毕竟空寂灭相，离二边故假名为中道，是故说十二因缘，如虚空无法故不尽。痴亦从因缘和合生故无自相，无自相故毕竟空如虚空。复次因缘生故无实，如经中说因眼缘色生触念，触念从痴生，触念不在眼中不在色中不在内不在外亦不在中间，亦不从十方三世来，是法定相不可得，何以故？一切法入如故，若得是无明定相，即是智慧，不名为痴，是故痴相智慧相无异，痴实相即是智慧，取着智慧相即是痴，是故痴实相毕竟清净，如虚空无生无灭。是故说得是观，故回向阿耨多罗三藐三菩提，即名般若波罗蜜。”“说十二因缘有三种：一者凡夫肉眼所见颠倒着我心，起诸烦恼业往来生死中；二者贤圣以法眼分别诸法，老病死心厌欲出世间，求老死因缘由生故，是生由诸烦恼业因缘，何以故？无烦恼人则不生，是故知烦恼为生因，烦恼因缘是无明，无明故应舍而取，应取而舍，何者应舍？老病诸苦因缘烦恼应舍，以少颠倒乐因缘故而取，持戒禅定智慧诸善根本，是涅槃乐因缘，是事应取而舍，是中无有知者见者作者，何以故？是法无定相，但从虚诳因缘相续生，行者知是虚诳不实则不生戏论，是但灭苦故入于涅槃，不究尽求诸苦相；三者诸菩萨摩訶萨大智人利根故，但求究尽十二因缘根本相，不以忧怖自没，求时不得定相。”“老法毕竟空，但从虚诳假名有，所以者何？分别诸法相者说老，是心不相应行，是相不可得，头白等是色相非老

相，二事不可得故无老相。复次，世人名老相发白齿离面皱身曲羸瘦力薄诸根闇塞，如是等名老相，但是事不然，所以者何？发白非唯老者，又年壮而白老年而黑者，羸瘦皱曲亦尔，有人老而诸根明利，少而闇塞者，又服还年药虽老而壮，如是老无定相，无定相故诸法和合假名为老，又如假轮轴辕辐等为车，是假名非实。复次有人言说果报五众故相名为老，是亦不然，所以者何？一切有为法念念生灭不住，若不住则无故，无故则无老；一切有为法若有住则无无常，若无无常即是常，若常则无老。何况非常非无常，毕竟空中而有老？复次诸法毕竟空中生相不可得，何况有老？如是等种种因缘，求老法不可得，不可得故无相如虚空不可尽。如老乃至无明亦如是。”

《中观根本慧论·观十二因缘品》传讲圆满  
从有生五蕴，从有而有生。

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

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

从生有老死，从老死故有，  
忧愁及哀号，痛苦与不悦，  
以及诸迷乱。

（原译：从生有老死，从老死故有，忧悲诸苦恼。）

其中部分内容在鸠摩罗什的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

三有之业因爱受而增盛，从而产生了来世的生，由生就会导致老死、忧愁、哀号、痛苦、不悦以及迷乱的出现。此处的“老”，是指五蕴的成熟；“死”是指五蕴的坏灭。

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

如是等诸事，皆从生而有。

是故大苦阴，但以因缘生。

（原译：如是等诸事，皆从生而有。但以是因缘，而集大苦阴。）

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

己二、行与非行之差别：

生死根即行，诸智者不为，

愚者即行者，智非见性故。

（原译：是谓为生死，诸行之根本。无明者所造，智者所不为。）

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

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

以无明灭故，诸行则不生。

（原译：以是事灭故，是事则不生。）

如果对方提出：为什么（智者）不会造作诸行呢？

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

己三、阐释破十二有支之次第：

若欲灭无明，以智修法性。

前前若能灭，后后则不生。

（该偈颂在鸠摩罗什的译本中缺漏，此处依照藏文版本予以增补。）

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

但是苦阴聚，如是而正灭。

这样一来，因轮回苦蕴不会再产生的缘故，所以也就被彻底消灭了。

《中观根本慧论》之第二十六观十二因缘品释终

## 第一百零八课

## 二十七、观邪见品

本品观察邪见。人们对邪见有不同理解，有些人认为对别人的言行不起信心、或者对别人有不好的看法就是邪见；《俱舍论》认为，邪见是五见中的一种，指无有因果、无有三宝、无有四谛的恶见；《涅槃经》则云：“若依声闻，言不见施及施果报，是则名为破戒邪见。若依如是大涅槃经不见惠施及施果报，是则名为持戒正见。”全知无垢光尊者在《七宝藏》中说：按最究竟的大圆满观点来讲，大乘显宗也是一种邪见。可见，邪见的范围有广有窄，所以不能执一处的定义来否定另一处，否则就不能圆满解释它的含义。

本品所谓的邪见指我见和边见，我见和边见可以包括一切邪见，破除了我见和边见也就破除了一切邪见，这样就可抉择出远离一切戏论的中观正见，所以闻思本品有非常大的意义。

丙三、（证悟缘起之功德——观邪见品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

丁一、（以理证广说）分二：一、认知所破之邪见；二、宣说能破之推理。

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

己一、（宣说依靠前际之八种邪见）：

我于过去世，有生与无生，  
世间常等见，皆依过去世。

我在过去世是有生、无生、二者兼具、二者皆非，世间在过去世是常、无常、二者兼具、二者皆非，这些都是依靠过去世而安立的。

外道的邪见归纳起来就是常见和断见，展开来就有十六种、六十二种或三百六十种。其中十六种邪见又可分为两类，一是依前际而生的八种邪见，二是依后际而生的八种邪见。首先讲依靠前际的八种邪见，即依靠过去世的八种邪见：补特伽罗人我在过去世中有生、无生、二者兼具、二者皆非；器情世间在过去世中常、无常、二者兼具、二者皆非。

已二、（宣说依靠后际之八种邪见）：

我于未来世，有生及无生，  
有边等诸见，皆依未来世。

我在未来世有生、无生、二俱、二非，世间在未来世有边、无边、二俱、二非，这些都是依靠未来世而安立的。

《显句论》讲：从现在开始往后叫做后，一世一世连起来叫做际。

人们对于人我在未来世到底是有生还是无生始终充满疑惑，顺世外道认为人我在未来世肯定不会生，也有外道认为人我在未来肯定存在，还有人认为人我在未来既有亦无，也有人认为人我在未来世既不是有也不是无。将人们对于世间后际的邪见归纳起来就是，世间在未来世有边、无边、二者兼具、二者皆非。这些是依靠后际而安立的八种邪见，这些说法要么堕入断灭，要么堕入常有。

大家要清楚十六种邪见跟十四种无记法之间的关联，十四无记法中的一部分在十六种邪见包括了，而一部分（指佛陀涅槃以后存在、不存在、二者兼具、二者皆非，生命与身体一体异体）则没有包括。



戊二、(宣说能破之推理)分二:一、广说;二、摄义。

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

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

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

壬一、(破人我之产生)分二:一、过去现在不可得我;二、除蕴以外不可得我。

癸一、(过去现在不可得我):

过去世有我,是事不可得。

过去世中我,不作今日我。

说我在过去世中有生是不成立的,因为过去世中的我不是今日的我。

从名言的角度,可以说我在过去变成了什么,比如我昨天怎样,小时候怎样,前世怎样……然而这毕竟是世俗中迷乱众生前的显现,真正经得起观察的我根本不可能成立。如果真有这样的我,那它就应该与现在的我成为一体,但这是不成立的。因为前后世的我只是假立的相续,其实过去的我并不是现在的我。比如我前世是地狱众生,今世是人道有情,如果说前后世的我是一个,那么在不舍弃地狱五蕴的前提下还应当有人类的五蕴,这显然不合理。以上是按《显句论》的观点作的解释。

月称论师《显句论》中提出这样一个问题:佛说我于某劫变成众敬王时如何,如果以前的我不存在,佛为什么要这么说呢?对此提问,月称论师自己作了回答:这样说并非承许现在的我和过去世的我是一体,只是遮

破他体而已。意思是说，佛说自己在过去成为众敬王，只是要遮破佛陀与众敬王是他体，并不是要承认众敬王与现在的佛陀是无二无别的一体。这个道理大家要好好思维。

类似的疑问可能很多道友也会有：《释迦牟尼佛广传》里面经常出现“我于多少劫前成为……”，如果说我在过去世真的不存在，为什么佛陀要这么讲呢？对此可以这样回答：虽然《释迦牟尼佛广传》里面有很多佛陀因地的公案，但这些公案只是说明在世俗中前后世的我是一个假立的相续，这就像我们经常说的“我小时候怎样，我年轻的时候怎样……”一样，但从本体上讲，过去的我并不是现在的我。

癸二、（除蕴以外不可得我）：

若谓我即是，而身有异相。

若当离于身，何处别有我？

如果说前后世的我是一体，只是前后世的蕴有差异，这不合理。因为离开了五蕴，哪里还有一个我呢？

“若谓我即是，而身有异相。”对方认为，现世的我和过去世的我是一体，只不过前后的五蕴不同而已。比如我过去世是旁生，有旁生的身体，现在世变成人，有人的身体，除了前后的五蕴不同以外，我并没有差异。

对此龙猛菩萨回答：“若当离于身，何处别有我？”离开现在的五蕴，哪里还有我呢？我源于对五蕴的执著，它与五蕴绝非异体，如果像你们说的那样前后世五蕴不同，那前后世的我也不会相同。所以，所谓五蕴不同但我是一体的观点不合理。不要说前后世的不是一体，就是前几年的我和现在的我也不是一体，甚至前后刹那的我也不是是一体。

世间众生特别愚昧，不要说旁生、饿鬼、地狱，就连绝大多数的人类众生对我到底存不存在也从来没有观察过；也不要说一般的普通人，就是大多数对社会有所贡献、处于世间学问顶峰的学者也不会思考这个问题。当然，学习中观并不是完全为了破斥他宗，主要是为了打破自相续的执著。因为，虽然我们入了佛教，但相续中可能还存在外道的邪见，所以应该运用中观理证来破除。打破了我执也会对众生生起悲心。为什么呢？因为本来无我而众生却执著有我，从而无意义地流转轮回枉受痛苦，当见到这一点时就自然会对众生生起悲心。

大家依靠传承上师的加持，有机会从理论上通达缘起空性的道理，这非常有福报。但光是理论上了知还不够，还应当再三串习空性的道理，这样实执就会逐渐减弱。任何一件事，只要反复串习就没有太大的困难，比如边看书边用转经轮边念咒，一开始可能很困难，但串习久了也就能做到。

所以，大家从理论上明白了万法空性的道理后还应当经常修习，我希望道友們每天能抽出半小时或一小时来修习空性，甚至在平时的行住坐卧中也不离开空性的修行，要尽量将空性的道理运用于日常生活中，如果能这样坚持几十年，大家的修行就会很成功。

如果没有修行，口头上再会说也没有用，虽然无我的法门非常殊胜，世界上也再没有比这更殊胜的见解，但没有反复串习的话，那也抵挡不住无始以来的严重实执。即使通过闻思对空性有了一点认识，也很容易消失，就像乌云中的太阳偶尔显露又很快被遮住一样。所以，修行还是很重要的。

## 二十七、观邪见品

丁二十七（观邪见品）分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

经云“以真实见缘起之智，则不依前、中、后际”等，宣说了无有诸见的道理。

戊二、品关联：

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

如果对方提出：现在应该依靠与声闻乘观点一致的经典内容，来宣说诸见不存在的道理。

本品的内容，即为针对以上说法而做出的答复。

按照清辩论师的解释，本品的品关联应为：

如果对方提出：五蕴是存在的，因为诸见存在的缘故。

（本品的内容）是为了宣说诸见不存在的观点。

按照月称菩萨的解释，本品的品关联应为：

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

（本品的内容，）就是为了回答对方的提问。

此品分二：一、认知相违之见；二、宣说破见之理。

己一、认知相违之见：

我于过去世，有生与无生，

世间常等见，皆依过去世。

（原译：我于过去世，为有为是无，世间常等见，皆依过去世。）

人我在过去世有生、无生、（二者兼具以及二者皆无）

等（四种见解；）加上世间界为恒常、（无常、二者兼具以及二者皆无）等四种见解，一共为八种见解，都属于依靠前际〔过去世〕（而安立的）十六种见解的范畴。利用缘起的智慧，就可以将彼等彻底铲除。

此处“人我在过去世有生”的说法，与“（世间界为）恒常”的说法，二者的含义是相同的，只不过是局部与总体的关系，或者是以执著方式而划分为异体的。

所谓的前后际，是指依靠现有的身体五蕴而安立的过去以及未来的情形。“际”，就是指其前后的阶段。也包括在未来世，也即现在之后的其他时刻，究竟是有生还是无生等见解。

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

我于未来世，有生及无生，  
有边等诸见，皆依未来世。

（原译：我于未来世，为作为无作，有边等诸见，皆依未来世。）

在未来的其他时刻，人我的有生、无生、二者兼具以及二者皆无等四种见解；加上世间界的我以及五蕴二者的有边、无边、二者兼具以及二者皆无等（四种）见解，一共为八种见解。这些见解都是依靠后际〔未来世〕而安立的。以上文字，宣说了所破的（十六种）邪见。

已二（宣说破见之理）分二：一、安住于名言缘起如幻而破邪见，或为别破；二、安住于胜义离戏而破邪见，或为共破。

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

辛一、破依前际而安立之有生等四种邪见：

过去世有我，是事不可得。

过去世中我，不作今日我。

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

若谓我即是，而身有异相。

若当离于身，何处别有我？

如果对方认为：过去世中的人我，就是现在的人我。

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

如果对方认为：虽然先后的取受五蕴为异体，但（先后的）人我却是一体的。

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

## 第一百零九课

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

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

子一、（宣说我与五蕴一体不合理）：

离身无有我，是事为已成。

若谓身即我，若都无有我。

离开五蕴没有我，这是已成的事实。如果还说蕴即我，那就不存在人我了。

前两句紧接上文，说明五蕴之外没有我是已成的事实。如果对方转计五蕴就是我，那就等于说根本没有我。为什么呢？因为我只是依靠五蕴和合而假立的，并不是五蕴本身。我们可以对五蕴一一观察，先观察色身：头脚不是我，上半身下半身不是我……对受想行识观察，同样也找不到我。既然分别的五蕴中都找不到我，那五蕴的聚合中也不会有我，所以我并不是五蕴。

子二、（此种说法不合理的原因）：

但身不为我，身相生灭故。

云何当以受，而作于受者？

五蕴不是我，因为五蕴是生灭之法的缘故。怎么能把所取受的法当作取受者呢？

“但身不为我，身相生灭故。”我们知道，五蕴是刹那生灭的法，并没有恒常的自体，这以名言的理论也可以抉择得出。既然如此，也就不能把五蕴执著为我，因为人们通常所谓的“我”是常有的法，并不是生灭的法。认为我就是五蕴也和空性的道理相违，《显句论》

中说：在实相中我并不存在，若我是常有则堕入常边，若是无常则堕入断边。

“云何当以受，而作于受者？”受指所取受的五蕴，受者就是人我。如果五蕴就是我，那么所取受的五蕴和取受者就变成一体了。但所取受的五蕴显然不能成为取受者，月称论师说：如果所取受与取受者成为一体，那么瓶子和瓶子的作者就应该变成一体，所做的工作和工人也应该变成一体……世间所有的作业和作者都将变成一体，但这有与世间名言共称相违的过失，因为世人根本不会承认工人和所做的工作是一体，陶师和瓶子是一体，砍树的人和所砍的树是一体……这个道理在《观染染者品》、《观燃可燃品》中也讲过。

癸二、（破我与五蕴异体）：

若离身有我，是事则不然。

无受而有我，而实不可得。

如果说离开五蕴有我，这是不合理的，因为没有所取受而有人我，这样的人我实不可得。

人们对我和五蕴的存在方式有各种认识，但总的来讲不出一体和他体。一体有很大过失，这一点已经讲过了。如果对方说五蕴和我是他体，也就是说在五蕴以外有一个我，那等于没有所取受的五蕴也可以有取受者了，但这种我是不可得的。这样的我即使以圣者的智慧观察也得不到。因为，除了五蕴的聚合以外，所谓的我跟石女儿没有任何差别。这是《显句论》中的推理方式。

在这里需要说明的是，因明中的“现量见”指见到了自相的物体，但所谓的“无我”是不存在的意思，既然不存在，又怎么能说菩萨现量见到了无我呢？如果现



量见到了，那是不是说明无我也有自相呢？可能有些人会有这种怀疑。

实际上现量见到无我和《释量论》中所说的现量见到石头无心的道理一样：“石头上没有心”并没有自相，不可能现量见，“五蕴上无我”也没有自相，也不能现量见到。但人们可以现量见到石头和五蕴，而石头有“无心”的特点，五蕴有“无我”的特点，当人们见到石头同时了知其无心时，就可以说是见到“石头上没有心”。同样，圣者菩萨现量见到法界自相的同时也了达了无我，这就是所谓的现量见到无我。当然，圣者菩萨的现量是指以无分别智慧现见法界的瑜伽现量，并不是根识现量。这个问题在学因明的时候也可以了解。

瑜伽现量的无分别智慧来自于分别念的妙慧。首先以中观推理观察：所谓的我在五蕴内外都得不到。这样反复观察后，可以以分别念了知无我；之后再安住修持，分别念渐渐会转变成无分别的智慧，此时瑜伽士现见无我就像眼见色法一样清晰。所以，证悟无我需要闻思修的过程。

当然，想一下子顿断我执有相当大的困难，所以首先要闻思。先从理论上知道所谓的我确实不存在，再反复观察引生定解，之后还要精进修持，这样就能现前无分别智慧。因为无分别智慧已经现量见到无我，出定位自然而然会生起无我的定解，而且这种定解是极其稳固的。不过，在最初修行的时候，如果没有依靠分别念把人我打破，要想直接进入无分别智慧的境界是非常困难的。

修习空性并不难，只要我们反复观察五蕴以外有没

有我，五蕴当中有没有我，这样就可以渐次引生无我的定解。在修持的过程中应该这样激励自己：众生和自己都非常可怜，我本不存在，可所作所为却又偏偏都是为了我，为什么要这样愚痴，为了我而奔波呢？想到这些就会生起惭愧，以此激发起修持空性的精进心，这样也就有机会在有生之年打破我执。

修习空性法门的功德非常大，《大圆满心性休息大车疏》里面说：“如是了达诸法之自性后，如若精勤修持，则可速得解脱。《圣铠庄严经》云：‘何人若以大努力、大精进修持无生、无灭、极深之空性法，则速通达菩萨之法界，圆满总持、辩才，获得无上之法，蒙受诸佛出有坏赞叹，守持清净戒律，获得清净安忍、无上之精进、无缘之静虑、广大之智慧而疾速现前圆满正等正觉菩提果。四大天王撑伞祈请转妙法轮，照亮诸人天而令彼等证无上菩提。’”所以，大家应当努力修习空性。

壬三、（摄义）：

今我不离受，亦不但是受，  
既非无有受，无有亦不定。

我非离开取受五蕴而存在，也不是取受五蕴本身，既不是不观待取受五蕴而有，也不是决定不存在。

这一颂是对我和五蕴关系的总结。

“今我不离受”的意思是我并非离开五蕴而存在，“亦不但是受”是指我也并非五蕴，这两句是说我和五蕴不是一体也不是异体。如果我和五蕴一体，就会有我成为生灭法，以及能取受和所取受同体的过失；如果我和五蕴他体，则像瓶子之外存在柱子一样，五蕴以外应该见到我，但这实际上是不可得的。所以，我和五蕴既不是一体，也不是他体。

“既非无有受”，我是不是不观待所取受的五蕴呢？不是，我一定要观待五蕴而假立。“无有亦不定”，这一句在《般若灯论释》中译作“亦不定是无”，是不是我根本不存在呢？也不是，我并非像龟毛、兔角那样是决定不存在的法，在名言中依靠五蕴还是存在一个假立的我，比如我行善、我闻思、我修行，这些在名言中都无欺存在。

本颂从四个方面说明了我的体相，我不是离开蕴而有，也不是蕴本身，我并非不观待蕴而假立，也非在名言中决定不存在，这就是所谓的我。这个颂词已经尽述了我的真相，大家要好好研究。

离身无有我，是事为已成。

若谓身即我，若都无有我。

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

但身不为我，身相生灭故。

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

云何当以受，而作于受者？

如果对方认为：承许取受五蕴就是人我并没有过失。

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

若离身有我，是事则不然。

无受而有我，而实不可得。

如果对方认为：人我是存在于五蕴之外的。

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

今我不离受，亦不但是受，  
既非无有受，无有亦不定。

（原译：今我不离受，亦不但是受，非无受非无，此即决定义。）

由此可见，人我既不是离开取受五蕴的异体之法，人我也不是取受五蕴本身，人我更不是不观待取受五蕴而存在的，也不一定是依靠在名言中不存在而安立的，它与兔角的情况是迥然各异的。

## 第一百一十课

辛二、(破前际之未生)分二：一、过去现在我非他体；二、现在我非新生。

壬一、(过去现在我非他体)分三：一、过去现在我中无有他体；二、总说他体之过；三、别说不观待之过失。

癸一、(过去现在我中无有他体)：

过去我不作，是事则不然；

过去世中我，异今亦不然。

过去世我不生不合理，过去世的我和今世的我相异也不合理。

前面讲过去世有我不合理，现在讲过去世我不存在也不合理。“过去我不作，是事则不然；”“不作”即不生，过去世的我不生不合理。为什么呢？因为，“过去世中我，异今亦不然。”过去世的我和今世的我可能是异体（虽然三、四两句可以和前两句并列理解，但我们按照果仁巴大师的观点，把这两句作为前两句的原因来解释）。其实过去世的我和今世的我并不是异体，如果是异体，那么在过去世中就没有今世的我，这样我就无法感受前世的业报了。但自作自受是名言的规律，所以二者不是异体。既然前后世的我不是异体，现在的我又存在，这就说明过去的我不是不生。

前面讲过去世的我不是今世的我，而此处却讲不能说过去世的我不是今世的我，这两种说法表面看来完全矛盾，但实际上并不矛盾。从胜义角度讲，由于一切万法是空性，所以过去的我不是现在的我；从世俗的角度来讲，由于前后世的我是一个相续的缘故，所以不能说过去的我不是现在的我。

既然前后世的我不是异体，那么说我在过去世和石女儿一样从未产生就不合理。关于过去我不生不合理，这里只是以前后世的我不是异体来抉择，下面还要具体说明。所以，千万不能承认过去世我不存在。这里的对方多数是有实宗，是有实宗就应该承认因果不虚、前世后世，所以从一个相续的角度来说，过去世我是存在的。

癸二、（总说他体之过）：

若谓有异者，离彼应有今，  
与彼而共住，彼未亡今生。

如果过去的我和现在的我有异，则有三种过失：离开过去的我有现在的我；现在的我与过去的我共住；过去的我还没有灭亡，现在的我却产生了。

本颂进一步阐述过去的我和现在的我为他体的三大过失。在名言中可以说：过去的我如何，现在的我如何，未来的我如何，这种假立的他体中观宗也不会破斥，中观宗所要破斥的只是真实的他体之我。

第一个过失是：如果过去的我和现在的我是真实的他体法，二者本质不同，那离开过去的我也可以有现在的我，也就是说，不需要依靠前世的我也可以有现在的我，但实际上并没有这种情况。其实每个众生都是受前世业力的支配而来到今世，离开过去世的我，今世的我根本不可能产生。

第二个过失：如果前后世的我不是异体，那就可以像瓶子和甕一样在同一时间存在。瓶子和甕是异体，可以同时安住；天授和慈氏是异体，可以同时安住；过去的我和现在的我也是异体，自然也可以同时安住。但这并不合理，因为前世和今世是一个相续，所以同时存

在不合理；如果可以共存，那就有今世的人和前世的牦牛共存的过失。

第三个过失：如果前世的我和今世的我是他体，那么前世的我不必死亡，今世的我也可以产生。《显句论》讲：比如，前世是天人今世是人，由于前世和今世的我都是异体，所以天人不必死亡，人也可以产生。但每一个众生都是在前世死亡以后才来到后世的，所以前世的我和今世的我都是他体的观点不合理。

癸三、（别说不观待之过失）：

如是则断灭，失于业果报，  
彼作而此受，有如是等过。

这样便有断灭、失坏业果报、他人作业而此人受报等众多过失。

如果今世的不观待前世也可以产生，那就有断灭的过失。因为前后世的我完全不同，所以在今生的我和五蕴上，前世的我和五蕴一点也不存在，这样前世的一切就断灭了；再者，佛教讲因果不虚，如果前后世的我不同，那就失毁了前世所造的业；然后，还会有他人作业而此人受果的过失，因为既然前后世的我不是不同的他体，那前世我的善恶业就要由另一个补特伽罗来感受了。除了这些过失，还有“等”字包括的众多过失，如前世后世不存在，回忆前世不合理。

壬二、（现在我非新生）：

先无而今有，此中亦有过。  
我则是作法，其生亦无因。

如果现在的人我是前世没有而今世新生的，这也有过失：我是所作法，我的产生成了无因。

如果认为现世的我在前世决定没有、今世才重新产生就有两大过失：

第一、我成了所作法。如果今世的我在前世不存在，那今世的我就成了新生；不仅前后世，如果今天的我在昨天没有，那今天的我也 是新生；乃至，如果后一秒钟的我在前一秒钟 不存在，那后一秒钟的我也是新生。我是新生 就成了所作法，是所作法，我就成了刹那无常性；而轮回也就有了开端。这是第一个过失。

第二、我的产生成了无因。如果我在前世决定不存在，现在的我是新生的，那我就是无因生。今世的我本应来自前世我这一近取因，但前世中我并不存在，那今世的我只能是无因生了。但无因生的观点是极其低劣的，全知麦彭仁波切说过：顺世外道的观点最低劣，他们连我们亲眼所见的因果也不承认，认为一切法是无因而生，这是最低劣的。以现在的话来说，无因生的观点是最“蠢”的。汉文很有意思，“不”和“好”结合起来就是“不好”——“蠢”。本科判是“现在的我非新生”，意思是说任何众生都绝非新生。现在有些人很愚痴，他们认为“克隆绵羊”是新生的众生，我在《佛教科学论》中从现代科学和生命学的角度对此也做过分析，说明克隆绵羊并不是新生的众生。

辛三、（归摄）：

如过去世中，有生无生见，  
若共若不共，是事皆不然。

如是可见，过去世中人我产生、不产生、二者兼具与二者皆非的见解都不合理。

通过以上的观察可以得出这样的结论：在过去世中，人我有生、无生、二者兼具与二者皆非都不成立。首先，



过去世中不可能有今世我的产生，因为过去的我并不是今世的我。其次，过去世没有现在我的产生也不合理，这有失坏业果等过失。再次，过去世中我生和不生共存也不合理，因为这两者就像火和水一样互相矛盾，不可能有共存的机会。最后，过去世中我生和不生二者皆非也不合理，这和第三种情况相同，矛盾的缘故也无法共存。

可能有人已经糊涂了，既然过去世的我存在不能说，不存在不能说，二者共存不能说，二者皆非也不能说，那到底该怎样安立我呢？中观宗认为，所谓的我就是缘起假立之法。佛陀已完全通达了包括“我”在内的一切内外、粗细缘起法，而凡夫只能了知非常有限的一部分名言假象，对于胜义的空性以及深广的缘起法根本没有能力了知，因为凡夫的分别念有很大的局限，就像只能看到 100 米远的望远镜根本看不到几千万公里以外的世界一样。所以，我们应该借助佛陀的“望远镜”来了知万法的真相。在整个世间，真正能以甚深的缘起空性法门点亮众生智慧明灯的就是释迦牟尼佛，因此龙猛菩萨在本论的开篇和结尾，唯一以佛陀宣说了缘起正法而向佛陀顶礼。

能够听受中观确实是前世的福报所致。世间有很多高等学校，但人们在这些院校中学到了什么呢？无非是如何发财，如何击败对方……这些东西只能增长贪嗔痴，现在读中学可能一年要花一万元左右，读三四年高等院校下来花的钱就更多了，但学到的知识对自己的今生来世并没有什么真正的意义。而大家学习中观则完全不同，不但不需要花这么多钱，而且对自己的今生来世都有极大的利益。因此，值遇如此甚深法门的道友应该生起

无比的欢喜心。不过有的人遇到比黄金还珍贵的中观法门也觉得无所谓，以这样的心态混下去，结果会怎样也很难说。

过去我不作，是事则不然；  
过去世中我，异今亦不然。

如果又承许人我在过去世无生，也是不合理的。同样，过去世产生的所谓人我，与现在的人我本性也不存在异体的关系。

若谓有异者，离彼应有今，  
与彼而共住，彼未亡今生。

（原译：若谓有异者，离彼应有今，我住过去世，而今我自生。）

如果承许现在的人我与过去的人我本体为异体，则因为其二者互不观待的缘故，则有在过去的人我不存在的情况下，现在的人我也会产生的过失；这样一来，还有过去的人我与现在的人我可以如同瓶子与氍毹一样共存的过失；以及在所依的前世没有死亡的前提下，今生仍然可以产生的过失。

如是则断灭，失于业果报，  
彼作而此受，有如是等过。

如果承许前后各异、刹那毁灭的人我本体存在，则因为现在人我的过去世人我已经毁灭的缘故，所以有断灭的过失；还有作业者人我所作的作业失坏；以及前世已经消失的其他人我所作之业，却让后世新生的另一个人我来承受等众多的过失。

先无而今有，此中亦有过。  
我则是作法，其生亦无因。

（原译：先无而今有，此中亦有过。我则是作法，亦为是无因。）

另外，如果承许先后人我二者的自性为异体的他法，那么（现在的人我）是原先没有产生而后来新产生的。

但是，人我不应该是原先没有产生而后来新产生的。因为，如果人我是原先没有产生而后来新产生的，就会导致一系列的过失。

如何导致呢？首先，如果这样承许，则观待于过去而新产生的人我就必将成为依靠因的所作法。如果是依靠因的所作法，则会成为无常，如同瓶子一样。

其次，如果承许人我为新产生的法，那么，这种没有先后时间差别的人我总相，就应该与此时新产生的人我为一个本体。这样一来，则现在的人我与过去尚未产生的人我一样，都与人我的总相完全相同。因为这些同类的人我在过去并不存在，那么就有存在开端，原先不存在的众生可以新产生的过失，以及在原本没有产生的情况下，无因或者不需观待而产生的过失。这也就是偈颂中“亦”字所带出的无因之过。因为相同的人我在过去并不存在，而是新产生的，所以（这种新产生的人我）就会成为无因。

另外，我们也可以（将偈颂中的“亦”字，）替换为“或”字，也就是说，（如果这样承许，）就有人我成为有为法，或者人我（的产生）有无因的过失。否则，就不能承认过去未产生。

如过去世中，有生无生见，  
若共若不共，是事皆不然。

（原译：如过去世中，有我无我见，若共若不共，是事皆不然。）

由此可见，人我在过去世有生、无生、二者兼具或者二者皆非等依靠过去世而安立的见解，都是不合理的。

## 第一百一十一课

庚二、（破依后际而安立之生等四见）：

我于未来世，为作为不作，  
如是之见者，皆同过去世。

人我在未来世产生、不产生、二者兼具与二者皆非，这些见解和依过去世安立的见解一样不成立。

对于我在未来的情况，有人认为我在未来存在，有人认为不存在，也有人认为二者兼具或二者皆非。为了打破这些邪见，龙猛菩萨在遮破了依靠过去世的四种邪见之后，继续遮破依靠未来世的四种邪见。

人我在未来产生、不产生、二者兼具与二者皆非与依靠过去世的生等四见一样不成立。如果人我在未来世存在，那它与现在的我是一体还是他体？如果人我在未来世不存在，那现在的我便失坏了，这跟顺世外道的观点一样。前面的颂词是在现在的我和过去的我之间观察，这里则是在现在的我和未来的我之间观察，实际上观察的方式与所得的结论是相同的。前面是：“过去世有我，是事不可得，过去世中我，不作今日我……”这里是：“未来世有我，是事不可得，未来世中我，不作今日我……”

前面讲过，说过去的我如何只是遮破他体我的存在，并不是要建立无二无别的一体，同样，说未来的我如何也是如此。《释迦牟尼佛广传》中经常有佛陀对众生的授记，但这些授记并不是说未来与现在的补特伽罗是真实的一体，只不过是遮破他体的存在而已。

庚三、（破依前际而安立之常等四见）分二：一、广破；二、摄义。

辛一、（广破）分四：一、破常有；二、破无常；三、破二者兼具；四、破二者皆非。

壬一、（破常有）：

若天即是人，则堕于常边。

天则为无生，常法不生故。

如果天人即是人，就堕入了常边，这样一来，天也成了无生，因为常法不生的缘故。

本颂开始遮破依靠前际的常等四种见解。对于前际的法，有些人认为是常有的，有些人认为是无常的，也有些人认为是二者兼具或二者皆非的。至于对方是哪一个宗派，很多讲义中都没有明说。

“若天即是人，则堕于常边。”如果天人就是前世的人，那天人与人都成了常有。很多信因果的人都认为，“我”只有一个，只不过它在六道流转中有不同的存在方式而已。比如，一个人通过修持善法转生到了天界，以前他是人，后来成了天人，身份虽有变化，但我是一个。佛经中有许多这样的公案：一个人依靠善法获得天界的果位以后，用天眼观知自己前世是人，是因为遇到了善知识后依靠修持善法才获得了天人的果位。修行人也常说：“我在家的时候怎么样，出了家又如何……”他们不加分析地认为原来的我就是现在的我。虽然和不承认前世后世的外道相比，承认在一个常有的人我的基础上有善恶因果的观点较为贤善，但这样的执著已经堕入常边。

“天则为无生，常法不生故。”是常有，天也就成了无生。为什么呢？因为常法就像虚空一样不存在任何变化，那前所未有的新生又如何安立呢？根本不可能安立。凡是生就应该依靠无常的因缘，有了因缘的聚合才可以生，否则就无法生。所以，如果是常法，天人就成了无生。

虽然在名言中可以说“我在家的时候怎么怎么”、“我前世是牦牛”、“我前世是商主”……但这只是未经观察的说法而已，真正观察时，这就有常的过失；是常有，也就不生；是不生，就没有运动和变化。所以，这种名言中的说法是经不起胜义观察的。

壬二、（破无常）：

若天异于人，是即为无常。

若天异人者，是则无相续。

如果天人和人是异体，就堕入了无常的边，也无法成立同类的相续。

如果认为，在胜义中天人和人是异体，那就有无常的过失。因为当天人的五蕴生起的时候，人的五蕴一点也不存在了，即现在的天人不是以前的人，二者像罐子和瓶子一样毫无关系。这样人和天人就无法成立同一个相续，既然没有相续，后世就无法感受前世所造的业，且天人就成了新生，是新生则轮回就有开端……所以，前后世他体的观点不合理。进一步来讲，不要说前后世的我，昨天和今天的我也不能说是他体，如果二者是他体，那同样就失毁了前后的同一相续，这样也就失坏了业因果。

中观宗向对方发出上述堕入无常边的太过，但自宗并没有上述的过失。因为空性宗承许，在名言中人通过精进修善转成天人，天人和人的身份虽有不同，但前后世可以是同一个假立的相续，这样业果就能合理安立了。

有人问我，释迦牟尼佛到底回答了外道的十四种问难没有？我说，虽然佛陀没有对外道回答，但在根基成熟的众生面前也还是做了回答：初转法轮时，佛陀对钝

根者宣说了一切万法都是无常的道理；二转法轮时，佛陀对中根者宣说了万法空性的道理；三转法轮时，佛陀又对利根者宣说了远离思维的常有的大无为法。

空性并不容易理解，不要说外道，就是学佛多年的出家人或居士也不一定知道什么是空性。我担心佛教基础不好的人听《中论》会不会生邪见？因为他们连基本的无常观也不一定懂，更不用说甚深的般若空性法门了。所以，针对他们对空性的问难，用“不记”（暂时不回答）的方法比较好。

壬三、（破二者兼具）：

若半天半人，则堕于二边。

常及于无常，是事则不然。

如果一半是天人一半是人，则堕入无常与常二边，但这是不合理的。

对方认为：天即是人则堕入常边，天异于人则堕入无常边；而人和天人既不完全是一体、也不完全是异体就不会有任何过失，即天和人的身体不同，但所谓的“我”却是恒常不变的。

破曰：这不仅不能摆脱上述过失，反而会同时堕入二边。天、人的身体各异的缘故，堕入无常边；所谓的“我”不变的缘故，堕入常边。而且，常与无常这两个相违的法怎么能共处呢？是无常则刹那迁灭，绝对无有刹那的安住；是常有则永恒不变，刹那的无常也不容有。比如柱子，要么它是无常，要么它是常有，如果说它一部分常有、一部分无常则显然不合理，不要说学过宗派的人，再愚笨的人也不可能这样承认。所以既是常又是无常不合理，《般若灯论释》亦云：“亦白亦黑者，其义不然。”

壬四、（破二者皆非）：

若常及无常，是二俱成者。

如是则应成，非常非无常。

如果常和无常二者兼具可以成立，那么既非常也非常非无常也可以成立。

如果常无常二者兼具可以成立，那么非常非无常也能成立。但前面已经破了二者兼具，所以非常非无常也不成立。就像如果石女的儿子成立，那他的相貌端严或舞姿优美也可以成立，但既然差别事的石女儿不存在，那差别法的相貌端严或舞姿优美也无法成立。

辛二、破依后际而安立之有生等四种邪见：

我于未来世，为作为不作，

如是之见者，皆同过去世。

对于（人我）在未来的他世有生〔为作〕、无生〔为不作〕、二者兼具或者二者皆非的见解，也可以用与抉择过去世见解相同的方式加以破斥。也即用“未来世有我，是事不可得。未来世中我，不作今日我……如未来世中，有生无生见，若共若不共，是事皆不然”等进行推导，只需将个别词句进行变换即可。

辛三、破依前际而安立之恒常等四种邪见：

若天即是人，则堕于常边。

天则为无生，常法不生故。

在人道众生因造作善业而转生天界之时，如果此天人就是（以前造作善业的）彼人，那么三有轮回就会堕于恒常之边，所以不合理。

（如果这样承许，）则天人也就成为了无生，因为恒常之法不存在生法的缘故。



若天异于人，是即为无常。

若天异人者，是则无相续。

如果人是成立于天人之外的异体他法，则（三有轮回）就成为了前法寂灭而后法产生的无常之法。如果天人与人为异体的他法，则前后相续为一体的说法就无法成立，因为（前后的相续），如同芒果树与山豆根的果实一样（大相径庭）的缘故。

若半天半人，则堕于二边。

常及于无常，是事则不然。

如果对方认为：从生命或者人我的角度而言，人与天人二者为一体，但从身体的角度而言，二者却是迥然各异的。

如果一方面是天人，而另一方面又是人，则会堕于恒常与无常的二边，这种见解是彻头彻尾的荒谬之见。

若常及无常，是二俱成者。

如是则应成，非常非无常。

如果“恒常”与“无常”二者兼具的法可以成立，那么就必须承认非恒常与非无常（二者兼具）的法成立。既然已经成为所破的恒常与无常二者兼具的人我本体丝毫也不存在，那么二者皆非的（人我）也不可成立。

这里所说的于同体中恒常与无常二者，如果是以异体的方式而成立，则为二者兼具；如果是以一体的方式而成立，则为二者皆非。如果将恒常视为无常，将无常视为恒常，但（常与无常）二者是如同光明与黑暗一样不可位于同体的法，又怎么能在见到其中一者的时候，又见到另一者呢？

## 第一百一十二课

辛二、（摄义）分二：一、破常有之第一边；二、破无常等后三边。

壬一、（破常有之第一边）：

法若定有来，及定有去者，  
生死则无始，而实无此事。

如果人我或五蕴决定有来去，那么生死轮回就成了无始，但实际上并非如此。

有人认为，众生无始以来就在生死轮回中来来去去、不断漂泊，这种恒常存在的轮转者就是人我。佛经中也说：众生无始来于三界中轮回流转，受无量苦，若今不修，仍将流转。但这也只是名言中的安立，胜义中并不成立。如果存在决定的来去，那么生死就应该无始，也就是常住不灭，人我也应恒常存在，但实际并非如此。对于实有的来去及来去者，前面已作遮破，《观去来品》云：“……去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者……”《观缚解品》云：“诸行往来者，常不应往来……”既然实有的往来与往来者都不成立，那么无始以来的生死流转又怎么成立呢？所以，所谓“我从无始以来就在轮回中漂泊……”的说法实际上并不成立。大家应该明白，无始无终的轮回虽然在名言假立中可以成立，但这并不表示在胜义中存在。

壬二、（破无常等后三边）：

今若无有常，云何有无常，  
亦常亦无常，非常非无常？

没有常法，怎么会有无常以及常无常二俱、二非呢？前面破了常边，这里破另外三边。常有不存在，那

么观待它的无常也不可能存在，比如，观待瓶子可以说无瓶，没有瓶子怎么能说无瓶呢？常和无常都不存在，那二者兼具也就不能成立了。二者兼具不成立，那非常非无常也了不可得。

以上已遮破了依靠前际的常等四边，大家一定要通达这个道理。

庚四、（破依后际而安立之有边等四见）分三：一、破有边与无边；二、破二者兼具；三、破二者皆非。

辛一、（破有边与无边）分三：一、世间有边无边不合理；二、以比喻说明此理；三、宣说不合理之理由。

壬一、（世间有边无边不合理）：

若世间有边，云何有后世？

若世间无边，云何有后世？

若世间有边际，那怎么会有后世呢？若世间没有边际，又怎么会有后世呢？

世间是指器世间和有情世间。总的来讲，五蕴和人我是无边的。经论中讲，所有众生总的轮回无有边际，所以佛陀的事业不会穷尽。《普贤行愿品》云：“乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽。”而针对个别众生来讲则有边际，即众生依靠佛法精进修持便会斩断轮回，从而获得解脱。

在名言中虽可假说有边无边，但并没有实有的有边无边，为什么呢？如果存在实有的有边无边，那后世将无从安立。

首先，如果五蕴和人我有边，那么它就不能再流转下去了，这样后世怎能成立呢？但实际情况并非如此。只要未斩断烦恼之根，众生就只能在轮回中一直漂泊。所以，不能说五蕴和人我有边。

其次，如果说五蕴和人我无边，那也不会有后世。《显句论》说：既然五蕴和人我没有边际，不变不坏，那怎么会有后世呢？比如，我没有边际，那我只能永远做人，不可能转成其他的众生，这样就不会有后世了。

其实有边和无边就是无常和常的意思，是无常则五蕴相续真实灭尽，故不会有后世；是恒常则五蕴相续永远不会毁灭，也不会有后世。

壬二、（以比喻说明此理）：

五阴常相续，犹如灯火焰。

以是故世间，不应边无边。

五蕴恒常相续不断，犹如灯的火焰一样前灭后起，所以说世间不应为有边或无边。

前面已经分析过，世间是有边无边都不合理。本颂以比喻说明若承认世间是假立的相续则非常合理。

五蕴恒常不断的相续犹如酥油灯的火焰一样，酥油灯前一刹那的火焰虽灭但后一刹那的火焰产生，故远离有边；后一刹那的火焰虽生但前一刹那的火焰已灭，故远离无边。同样的道理，五蕴相续不断也远离了有无二边：因为前法虽灭但后法有生，所以遮破了无边；又因为后法虽生但前法已灭，所以遮破了有边。因此，不能说世间为有边和无边。

壬三、（宣说不合理之理由）分二：一、世间有边不合理；二、世间无边不合理。

癸一、（世间有边不合理）：

若先五阴坏，不因是五阴，

更生后五阴，世间则有边。

如果前面的五蕴坏灭以后，不再依靠它产生后面的五蕴，世间则为有边。

承认世间有边无边有很大过失。首先讲世间有边的过失。如果先前的五蕴毁坏以后，不再依靠这个五蕴而产生后世的五蕴，那么世间就是有边。但这是不合理的，《显句论》云：就像前一刹那的灯火灭尽以后，后一刹那的灯火一定会产生一样，后世的五蕴一定会依靠前世的五蕴而生起。因此，世间并非有边。

癸二、（世间无边不合理）：

若先阴不坏，亦不因是阴，  
而生后五阴，世间则无边。

如果前面的五蕴常住不坏，并且也不依靠它来产生后世的五蕴，世间则为无边。

本颂说明世间无边不合理。比如，现世的人通过修持善法，来世理应转生天界，在转生天界时人的五蕴肯定要毁坏；如果前世人的五蕴不坏灭，也不依靠它就转生天界，那么由于前世的五蕴永不坏灭，世间就是无边。但有智慧的人不会承认这种说法。

法若定有来，及定有去者。  
生死则无始，而实无此事。

【如果对方认为：从无始以来，（众生）以连续不断的生生死死一再流转漂泊，以及未来的流转漂泊是实有存在的，这种恒常存在的轮转者，就称之为“人我”。】

如果承许人我或者五蕴从以往向此时的来，以及前往何处的去以自性而存在，则人我就成为没有开始，也即从无始以来即恒常存在的法。但事实上，这种情况并不存在。因为在十六品[观缚解品]等各品中，已经宣说了人我或者五蕴无论以自性而成立为常与无常，其来去[流转]都不合理的理由。因此，所谓“无始轮回”的说法，只不过是分别心假立的法而已。

今若无有常，云何有无常，  
亦常亦无常，非常非无常？

由此可见，如果轮回不存在丝毫的恒常，那么无有始终的轮回又怎么会是无常的呢？因为无始无终并非一刹那的法，而无常又是刹那之性。既然如此，那么所谓前后世的取舍者又怎么可能应理呢？绝不可能。

还有，如果恒常之法丝毫也不存在，那么寂灭的无常又是指什么呢？作为无常之法，就不能被无常所吞噬，因为是刹那性的，故而以他法不可毁灭，如同以水不能使水潮湿一样，并且不存在非无常的法。

既然如此，那么无常究竟是什么样的呢？对此，诸大派别都异口同声地说过：“以‘恒常无常中，悉皆无无常’就可以将（无常）驳得毫无立锥之地；而以‘无常中无常，常亦无无常’又可以举一反三地类推二者兼具的情形；这样一来，证明二者皆非不存在的破斥方法也就一目了然了。”所立之法也因此而不可存在了。

因此，包括单独的恒常与无常，以及汇集其二者的二者兼具都被驳得荡然无存，二者皆非的情形也随之而不可能再有安身之处了。

辛四、破依后际而安立之恒常等四种邪见：

若世间有边，云何有后世？

若世间无边，云何有后世？

如果世间的人我及五蕴为有边，则为断灭之法，那么又怎能会有轮回世间的后世呢？如同阿罗汉最后的身体一样。

反之，如果轮回世间为无边，又怎能会有轮回世间的后世呢？因为并没有新产生跟随前世五蕴的后世取受五蕴，前后世的五蕴完全成为了一体。

五阴常相续，犹如灯火焰。

以是故世间，不应边无边。

为什么呢？因为，五蕴既在接连不断地延续，又在（接连不断地）毁灭前法〔前面的五蕴〕，如同灯火的火焰也是以接连不断生灭的方式出现的一样。因为前法的毁灭，所以遮破了有边；又因为后法的产生，所以又遮破了无边。

以灯的比喻可以揭示出：所谓前际仅仅为有边，或仅仅为无边的说法，都是不合理的。

若先五阴坏，不因是五阴，

更生后五阴，世间则有边。

如果前一刹那（的五蕴）已经毁灭，并且依靠前面正在毁灭的五蕴，也没有产生后面的五蕴，如同灯火熄灭了一般，那么世间也就成了有边。

若先阴不坏，亦不因是阴，

而生后五阴，世间则无边。

如果前面（的五蕴）没有毁灭，并且也没有依靠前面的五蕴，而产生后面的五蕴，那么世间也就成了无边。但以上的两种假设都是不合理的。

（鸠摩罗什原译中“真法及说者，听者难得故，如是则生死，非有边无边”一偈，在藏文原文中遗缺。）

### 第一百一十三课

辛二、（破二者兼具）分二：一、略说；二、广说。

壬一、（略说）：

若世半有边，世间半无边。

是则亦有边，亦无边不然。

如果世间一半有边，一半无边，那么就成立了亦有亦无边，但这是不合理的。

前面分别破了有边和无边，现在对方认为有边无边两者可以同时在世间的本体上具足，就像一个本体上可具足不同反体一样。

但这是不合理的。如果说瓶子的一半是白色，一半是黑色，黑白在一个物体上同时具有，这是可以的。但有边和无边与此不同，有和无是完全对立的法，所以不可能同时具足。说得通俗一点，有边相当于无常，无边相当于常，此二者不可能在同一本体上具足。所以，世间并不是有边无边的聚合。

壬二、（广说）分二：一、破领受者之二边；二、破所受蕴之二边。

癸一、（破领受者之二边）：

彼受五阴者，云何一分破，

一分而不破？是事则不然。

彼领受五蕴的人我怎么能一分坏灭一分不坏灭呢？这不合理。

“受五阴者”就是领受五蕴的人我，“一分破”指有边，“一分不破”指无边。

对方认为人我是半有边半无边。对此破曰：如果说有一个领受五蕴的人我，那它为什么是一分破一分不破呢？在一个法上具有相违的两部分肯定不合理。



宗喀巴大师则从两方面作了破斥：第一、前面以五相推理了知人我与石女的儿子一样本不存在，那怎么在它上面安立有边无边呢？第二、如果人我是半有边半无边，那么，要么人无法转成天，要么人天同时共存。比如我现在是人，如果我是有边，那断灭的人我就不能转成天人；如果我是无边，那恒常的人我也不能转成天人。而如果能转生天界，当我转生时，人的我和天的我就将并存。所以这种观点不合理。

据说有科学家发现了人首蛇身的怪物，但这种怪物也只是由特殊业力形成的，并非真正两个生命体的并存。虽然科学家们使用的都是尖端的科学仪器，但也无法看到业因果，所以他们无法解开这些谜。其实这些问题依靠佛教的因果轮回的道理很容易解释，所以这些科学家们不如多看些佛教书籍，了解了解佛教因果的道理。

癸二、（破所受蕴之二边）：

受亦复如是，云何一分破，  
一分而不破？是事亦不然。

所领受的五蕴也是如此，怎么能一分坏灭一分不坏灭呢？这也不合理。

对方认为所领受的五蕴也是有边无边二俱的法，即一半是有边一半是无边。

但这种说法也不合理。一方面，以五相推理观察可以了知无有人我，既然没有人我，观待人我的所谓“我的五蕴”也不可能成立，又怎么谈得上五蕴的有边无边呢？另一方面，比如我现在是人，如果人的五蕴是半有边半无边，则不可能出生天界五蕴；而当我转生天界时，天界的五蕴和人的五蕴就会并存。所以对方的观点不合理。

辛三、（破二者皆非）：

若亦有无边，是二得成者。

非有非无边，是则亦应成。

如果有边无边二者兼具得以成立，那么非有非无边也应该可以成立。

如果有边无边二者兼具成立，那么非有非无边也可以成立。但前面已经观察过，有边无边二者兼具并不成立。既然如此，二者皆非也不可能成立。

己二、（摄义）：

一切法空故，世间常等见，

何处于何时，谁起是诸见？

一切法都是空性的缘故，在何时何地谁还会生起世间常无常等的四边十六见呢？

既然器情、轮涅所摄的一切万法全部是空性，那何时何处谁还会生起依靠前际的生无生、常无常等八种见解，依靠后际的生无生、边无边等八种见解呢？所以，当了达了一切万法为空性的时候，任何见解会自然灭尽。

《显句论》说：在世俗中虽然有如影像般的取受者与所取受的五蕴，也有常等见解，但在抉择一切万法为无缘空性时，一切万法都跟石女儿的身材一样毫无实体。

本颂从能取所取皆无自性的角度，宣讲了证悟缘起空性的功德。那我们如何才能到达这样的境界呢？首先要知道，在暂时的名言中各种见解都是存在的，《释迦牟尼佛广传》中就讲到提婆达多对佛陀生起了邪见；佛陀在灵鹫山转般若法轮时，须菩提尊者证悟了空性正见。但以理详细抉择之后可知，在胜义中一切法皆如虚空一样不存在。

丁二、（以教证总结）：

《般若波罗蜜经》云：“佛告勇猛极勇猛菩萨摩诃萨：

‘知色非起见处，亦非断见处，乃至受想行识非起见处，亦非断见处。若色受想行识非起见处，亦非断见处者，是名般若波罗蜜。’”

《梵王请问经》云：“深解因缘法，则无诸邪见，法皆属因缘，无自定根本。因缘法不生，因缘法不灭，若能如是解，诸佛常现前。”

《中观根本慧论·观邪见品》传讲圆满

若世半有边，世间半无边。

是则亦有边，亦无边不然。

如果（世间的）一半是有边，而另一半是无边，那么世间就成了有边无边二者兼具的法。但是，因为其二者相违，所以这种假设不合理。

彼受五阴者，云何一分破，

一分而不破？是事则不然。

其理由是：怎么能说取受（五蕴）者的一半已经坏灭，而另一半又尚未坏灭呢？我们通过两方面所阐述的理证，都可以将其推翻。因此，取受者不应该是（坏灭与非坏灭）二者兼具的法。

受亦复如是，云何一分破，

一分而不破？是事亦不然。

还有一个理由：作为近取五蕴的受蕴，怎么会一半已经坏灭，而另一半又尚未坏灭呢？这种情形也是不合理的。

若亦有无边，是二得成者。

非有非无边，是则亦应成。

如果所破之法亦有亦无边可以成立，那么就应该承认遮破该法的第三种法——非有非无边也能以本体而成立。但这种假设也是不合理的。

由此可知，正是对因果的取舍，从而导致五蕴如同灯火一般持续不断地往后延展。

因为以五种方式在取受五蕴上都不可寻觅，所以相违的坏灭与非坏灭不可能聚集于自体之上。

庚二、安住于胜义离戏而破邪见，或为共破：

一切法空故，世间常等见，  
何处于何时，谁起是诸见？

依照胜义离戏的观点：因为内外一切法，都是如同影像一般的缘起空性之法，所以，关于（世间）恒常、无常等的四边十六见，无论在何处所、任何时刻，哪位补特伽罗又能以什么理由而生起呢？绝不可能，因为已经证达彼等一切皆为空性的缘故。

《中观根本慧论》之第二十七观邪见品释终

## 第一百一十四课

乙三、（忆念恩德而顶礼）：

瞿昙大圣主，怜愍说正法，  
悉断一切见，我今稽首礼！

大圣主瞿昙（释迦牟尼佛）为了令众生断除一切边执邪见而以怜愍之心宣说了正法，我现在毕恭毕敬地向佛陀顶礼！

月称论师的《显句论》把本颂放在第二十七品中，我们单独列为一个科判。

“瞿昙”是姓，藏文中叫“果达玛”。龙猛菩萨在这里恭敬顶礼大圣主释迦牟尼佛，因为他以悲愍众生之心而宣说了能令众生断除一切边执邪见的缘起性空正法。在世间无数智者和无数学说中间，佛陀和他的缘起空性狮吼声就像群星中的皓月一样独一无二、无与伦比。在这个世间，首先通达并宣说缘起空性法门的就是我等大师释迦牟尼佛。

世间无边无际的众生以实执沉溺在极其难忍、漫长的轮回苦海中，佛陀在通达了一切万法的真相——远离四边八戏的缘起空性以后，就以大慈大悲之心为他们宣说了这一无上甘露妙法。佛陀宣说正法的目的，就是为了拯救苦海里的众生，息灭轮回的痛苦。龙猛菩萨也依靠佛陀的恩德通达了缘起空性的真理，所以在本论的开头与结尾都顶礼世尊，并且是从佛陀通达并宣说缘起空性的角度顶礼佛陀的。

对佛陀生起信心很重要，钝根者应依靠《释迦牟尼佛广传》等法门对佛陀生起信心，利根者应依靠缘起空性法门对佛陀生起信心。有了信心，我们就应当祈祷释

迦牟尼佛。祈祷的时候，可用《中论》开头和结尾的三个颂词来祈祷。也可以念《释迦佛修法仪轨》中的偈颂：“大悲摄受具净浊世刹，尔后发下五百广大愿，赞如白莲闻名不退转，恭敬顶礼本师大悲尊。”这样祈祷的功德非常大。

如果即生中我们对佛陀以及缘起性空法门生起了牢不可摧的定解，那我觉得该得的已经得到了，就是死了也没有什么遗憾。我们在轮回中转生过无数次，但从未播下缘起空性的种子，这次有机会一定要抓住。我们也应当发愿：愿我对释迦牟尼佛生起不退的信心！愿我对佛陀所传的真理生起不退的信心！愿我像释迦牟尼佛一样生生世世利益众生！

大家还应该从内心深处感谢龙猛菩萨为主的历代传承上师。如果没有他们，我们就会跟世间人没有差别。大家尤其应该感谢法王如意宝，如果法王如意宝没有传授这部法，就不会有此法的传承。大家还应再再祈祷法王，虽然上师已经圆寂了，但法王如意宝在清净的法界中仍然会赐给有缘弟子加持。上师在世的时候，以三喜让上师欢喜非常有必要；上师不在世的时候，弟子应当尽力圆满上师的意愿，上师的意愿就是让人们通达缘起空性的真理。所以，大家一起闻思修持本论非常有意义。

圆满传讲《中观根本慧论》是我很多年来的一个愿望。依靠传承上师和护法神的加持，《中观根本慧论》终于传讲圆满了。如果不是在五明佛学院，不要说在这么长的时间讲闻这么深的论典，即使开七天的法会，人和非人的违缘也相当多。我在外面放生的时候，最多给大家

讲些开示，除此以外，要正式讲经说法确实很不方便。所以我深深感到，学院能具足这么多的顺缘是多么不可思议啊！现在大家不一定有这种体会，当没有听法的机会时，可能会明白现在的日子是多么快乐！

在听受《中观根本慧论》的过程中，有些道友不仅传承圆满，而且对佛教的缘起空性还生起了殊胜定解；有些道友虽然传承没有断，但内容却没有懂。但不管怎样，在这么长的时间里听受这么甚深的论典，每一个人都克服了很多困难，有的是生活上的困难，有的是心情上的困难，有的是身体上的困难……在这样的时代中，翻译、传讲、闻思这么一部大论典是非常难得的，所以大家应该生起欢喜心。听受中观法门的利益很大，每个人都会有一定的收获，只不过内心的收获并不像体力劳动的成果那样明显。比如扫路，路很快就干净了，谁都看得出来；而智慧的增长则无法明显感觉到。法王如意宝曾说过：闻思的功德不容易见到，如果能见到的话，有些道友几个小时就可以在山沟里造一间房子，那这么多道友日日夜夜闻思修行的功德，整个大地又岂能容纳？

甲三、（末义）：

这里的末义，也即为论著撰写圆满所作之跋。

归属大乘对法之义，阐扬胜义真如法性，开显（圣）般若波罗密多之理的《中观根本慧论》，乃为拥有不可掠夺之智慧与悲心，开演如来无上大乘之理，成就极喜地之果位，前往极乐刹土，于“极净光世界”成佛，号“智源光如来”之圣者大阿闍黎——龙树菩萨圆满撰著完毕。

奉拥有殊胜自在妙智之具德大国王赤松德赞之圣诏，

印度中观大论师，堪布杂加纳嘎巴达（益西娘波），与主校比丘焦若·鲁坚赞译师共同翻译、校勘并订正。

该论共二十七品，四百四十九偈，共计一卷半。

之后，于克什米尔慧美继鸿城（妙臂城）中心的仁亲卫寺（藏宝寺）内，克什米尔堪布——大智者哈萨玛德（夏波洛珠），与西藏译师巴擦尼玛扎（日称），于（克什米尔）国王帕巴拉（圣天国王）年间，根据与克什米尔版本相符之《显句论》，再次进行修订。

随后，于拉萨大昭寺殿内，印度堪布嘎那嘎瓦马色及国卡（金铠）与译师（巴擦尼玛扎），（依照东西方各类版本）再次进行大校。

《中观根本慧论》传讲圆满。定稿于二〇〇八年三月。

### 乙三、随念恩德之顶礼：

瞿昙大圣主，怜愍说正法，  
悉断一切见，我今稽首礼！

（原译：瞿昙大圣主，怜愍说是法，悉断一切见，我今稽首礼！）

（众生）怙主（释迦牟尼佛）敷演正法之因，不是为了求得名闻利养等等的回报，而是以极其清净的先见之智，以及无缘大慈大悲之心，为了令其断除一切颠倒边执恶见的需要，而摄受一切众生，宣说般若波罗蜜多缘起离戏寂灭之正法的。

（我龙树）以感恩戴德之心，向无等本师释迦狮子表示真诚的敬礼！

【85】所谓正法中的“正”，是指不住于二边的遍知妙智之同类因，以及究竟断证之正因；所谓“法”，是指贤善或者护持圆满二利之力。也可以这样解释，所谓



“正”，是指诸圣者；所谓“法”，是指救脱于轮涅有寂之险隘。还可以这样解释，所谓“正”，是指为圣者所称叹；所谓“法”，是指从执著边见之险崖处获得救护。

【85】此段落为了便于理解，其先后顺序稍作调整。

所谓“瞿昙<sup>【86】</sup>”，是因为（世尊）出生于瞿昙大仙人种姓，所以冠以（“瞿昙”）之美称。

【86】瞿昙：乔达摩的另一种音译。意为最胜，古印度一氏族名。释迦牟尼佛即出生于此族，故经书中常称其为“瞿昙”。瞿昙也是古印度传说中一位仙人的名称。

甲三、末义：

这里的末义，也即为论著撰写圆满所作之跋。

归属大乘对法之义，阐扬胜义真如法性，开显（圣）般若波罗蜜多之理的《中观根本慧论》，乃为拥有不可掠夺之智慧与悲心，开演如来无上大乘之理，成就极喜地之果位，前往极乐刹土，于“极净光世界”成佛，号“智源光如来”之圣者大阿闍黎——龙树菩萨圆满撰著完毕。

奉拥有殊胜自在妙智之具德大国王赤松德赞之圣诏，印度中观大论师，堪布[法师]杂加纳嘎巴达[益西娘波<sup>【87】</sup>]，与主校比丘焦若·鲁坚赞<sup>【88】</sup>译师共同翻译、校勘并订正。

【87】益西娘波：即智藏论师。约在七、八世纪时，古印度一佛学家名，著中观二谛论，持自续派中观见。

【88】焦若·鲁坚赞：八世纪中，藏王赤松德赞时青年三译师之一。译有《解深密经大疏》四十卷、《了义中观》、《般若要义》和《抉择诸法关枢》等经籍。

该论共二十七品，四百四十九偈，共计一卷半。

之后，于克什米尔慧美继鸿城[妙臂城]中心的仁

亲卫寺〔藏宝寺〕内，克什米尔堪布——大智者哈萨玛德〔夏波洛珠〕，与西藏译师巴擦尼玛扎〔日称〕，于（克什米尔）国王帕巴拉〔圣天国王〕年间，根据与克什米尔版本相符之《显句论》，再次进行修订。

随后，于拉萨大昭寺殿内，印度堪布嘎那嘎瓦马色及国卡〔金铠〕与译师（巴擦尼玛扎），（依照印度东西方各类版本）再次进行大校。

印藏圣贤所宣义，  
智者轻易而传引，  
以上师语为庄严，  
趋入圣者密意境。

遵循前辈无垢之传统，  
以宣无谬殊胜善妙语，  
为证绚烂清净大光明，  
故当趋入而获聪睿智。  
愿此善令无缘法藏道，  
广弘十方灭除有无边，  
论妙理者普获具德智，  
发出实相狮子之吼声。

根据雪域中部之语狮子，了义大全知麦彭蒋扬南加加措亲书之笔记，承蒙前噶托寺加衮思德仁波切提供誊写顺缘，并赐写前后颂词。然因其余志未了而匆匆辞世，故令校正等不甚周密。

十五胜生周之丙寅年（1926年），于协亲寂地胜乐吉祥增善寺，由协亲结美白玛南加，与自在演说教理之（成就者）——堪仁波切根桑华丹对照颂词注释反复校对，并最终定稿。

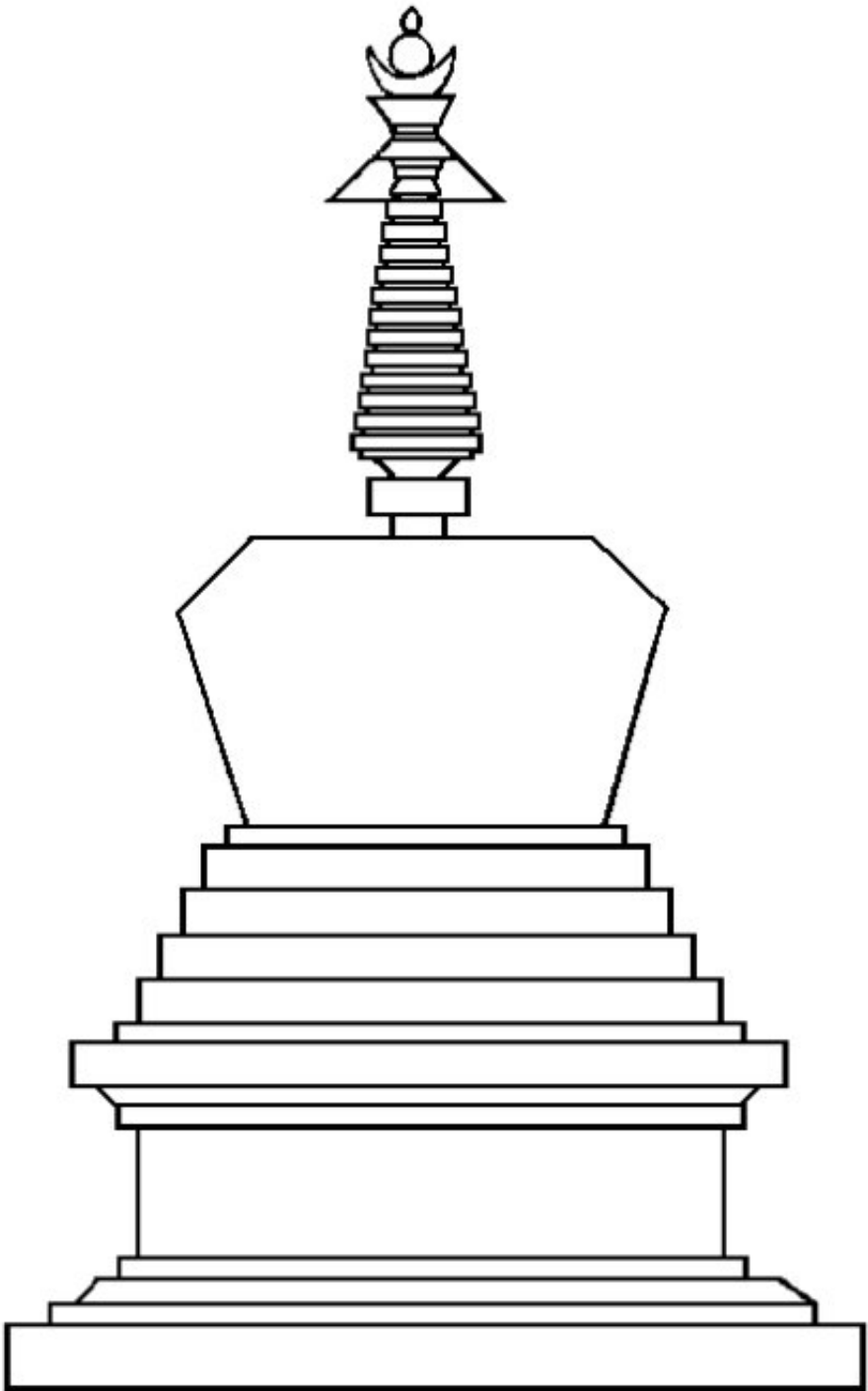
愿以此善根能圆满文殊怙主金刚持师徒之心愿，并成为正法与众生获得广大利益之因。

二 00 四年四月初八译竟于众生怙主法王如意宝晋美彭措之显密正法道场——色达喇荣五明佛学院

重校于二 00 七年四月二十九日

此版本校对整理于 2021 年，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！





菩提塔

