**说明：以下法师辅导笔录，为道友个人行为。如有错漏之处，向上师三宝忏悔，请道友们批评指正。**

**《中观宝鬘论》第一十四课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！**

为了度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心。

下面继续宣讲《中观宝鬘论广释》。现在在讲第一品别说因果，分增上生和决定胜两部分，目前正在讲广说决定胜的摄义。今天讲的内容是第三个科判，宣说二无我：讲解人无我空性；讲解法无我空性。对于获得解脱道和获得遍知佛果来讲，都必须要通达这些内容。作为小乘行者来讲，通达人无我就已经足够了；但作为大乘行者来讲，人无我空性和法无我空性必须都要通达、证悟，才可以获得初地，并在此基础上进一步修行，才可以获得佛果。

**癸三（宣说二无我）分二：一、讲解人无我；二、讲解法无我。**

**子一（讲解人无我）分二：一、六界不能堪当人我；二、以五相观察破人我自性成立。**

此处从两个方面讲解人无我。第一个方面是讲六界无我，就是说地、水、火、风、空、识，这六界根本不是我的自性。观察我们现在的这个身体和心识，还有一些虚空、空界等等，实际上这些都不是人我；第二个方面是通过五相观察人我。观察五蕴和人我之间的关系，观察方式虽有不同，但实际意义是完全相同的。《中论》中也是通过我和五蕴的关系进行观察，《入中论》是从人和五蕴方面观察的。在《智慧品》中讲六界无我，是从这个方面进行观察。此处在《宝鬘论》中六界和五蕴无我的道理，都是一起观察的。

首先讲第一个科判：

**丑一、六界不能堪当人我：**

**士夫非地水，非火风虚空，**

**非识非一切，此外士为何？**

**士六界聚故，非为真实有，**

**如是一一界，聚故真性非。**

这里首先讲到单个的六界不是我，“士夫”是讲人我，有时叫人我，有时叫士夫，有时叫补特伽罗等，有很多不同的名称。此处的士夫非地非水非火非风非空非识。在非识之前单独地观察，地水火风空识六界实际上是我们现在这个人我的组成部分。比如，地界就是现在的身体、肉、骨头等等坚实的东西；水界主要就是血，还有身体里面的水分；火就是温度，现在我们身体的温度就叫火界；风就是呼吸；虚空是指鼻子或身体里的空隙，是虚空界的这些空隙；识就是讲我们的六识或八识。以上叫做六界，我们的身体或所谓的人我就是由这六界组成的。

平时我们认为这个六界是我，实际上六界是不是我？首先分开观察，**士夫非地**，士夫我不是地界。地界的体相是无常等等，士夫我是恒常或独一的自性，所以士夫不是地。**士夫非水**，这样的我也不是水界，单独分开的时候都不是这个的意思。**非火，**单独的温度也不是我。这样的呼吸、里面的空隙都不是我。

心识也不是我，有时我们把心识执著为我，但这只是一种执著而已。真实观察心识的自性时，所谓的心识是由很多很多刹那组成的，心识本身有六种或八种，这些根本不是我。心识是变异的法，而我不是变异的法，所以心识不是我。这是分开观察。

**非一切**，是指和合起来，前面的地水火风空识在分开观察的时候不是我，同时我也非一切，士夫也不是六界的一切组合。

**此外士为何？**此外，是指六界之外。士，是指士夫。在六界之外有没有士夫呢？六界之外根本没有士夫。虽然六界不是士夫，但除了六界之外的士夫也不存在，也是根本没有的。此处从这个方面观察的。也就是说这个我也不是在六界之外而成立的。有些外道认为我是在六界之外，或者我是在五蕴之外成立。但如果有一个我的话，肯定是在六界上面假立的，除了六界之外的士夫根本不成立。

**士六界聚故，非为真实有。**士是指士夫。这样一种士夫是六界聚集之后的假立的缘故，非为真实有，真正观察六界单一的本体和六界和合的本体时，都没有一个真实性的士夫可得，所以叫非为真实有。

**如是一一界，聚故真性非！**不单单这样一种士夫不是真实有的，如是的一一界，也是聚集的缘故，聚故是指每一个界都是聚集的缘故。真性非，也没有一个实际上的真性。这里观察了我，实际上是聚合的缘故，无自性。六界中每一界都是聚合的缘故，也不是真性的，六界不能堪当人我。

**世间或轮回即大种及大种所造的色蕴，心与心所聚合本体的受蕴等，将这些耽著为男人女人。**

所谓的世间或轮回，就是大种和大种所造的色蕴。色蕴，是人我的一部分，是身体等色法，这个色法是大种和大种所造。下面还要对各自的本体或体相等等进行观察。这个色法是大种和大种所造，然后聚集成色蕴的本体。还有除了色蕴之外，心和心所聚合成的受蕴。受蕴，是指除了色蕴之外，受想行识这样一种心识的本体。这是心和心所聚合的一种本体受蕴等。这样一种色蕴乃至于识蕴，把这些耽著为男人女人，是指耽著为有一个实有的人我存在。

**然而，如果对此分析，则无真实性可言。**

如果真正分析这些五蕴，或分析六界，实际上真实性的人我都是不存在的。下面分别开始观察六界和五蕴的自性。

**也就是说，仅仅依于六界聚集而假立以外，六界聚集体、每一界及其不同本体的任何法都不能充当士夫。**

仅仅依于六界聚集而假立，现在我们关于“我”的概念，就是六界聚集之后假立为“我”的概念。仅仅是这个之外，六界聚集体的本身，它不能充当士夫。如果不是假立的话，单单按照六界它自己的本体聚合是不是士夫呢？根本不是的。聚集体是指和合起来的六界和合体，每一界分开了，从地界乃至于识界，每一界及其它的界不相同的本体的任何一个法，都不能真实地充当士夫的概念。

**士夫本身不是肉——地界，**

地界，就是讲士夫的肉，在我们的身体中是比较坚实的一部分。还有骨头、牙齿等也都是所谓的地界。

**也不是血——水界，**

血液，还有其它的脓水、口水等都称之为水界。真正观察的时候，士夫是不是水界？也根本不是。

**又不是暖----火界，**

我们身体中的温暖，这样一种温度，就是火界所摄的。实际上士夫不是单单的火界。

**同样不是气——风界**

气就是呼吸，呼吸属于风界，风界呼吸也好，或者其它的上行、下行气，这一切都称之为风界。自己的人我也不是风界。

**与虚空孔隙，不是明知之识，**

我也不是虚空空隙。空隙是指鼻孔或者身体内脏与内脏之间的空隙，这些就称之为空界。这些也是我们士夫的一个组成部分。那么所谓的士夫是不是这样一种空隙呢？也不是这样一种虚空空隙。

不是明知之识，还有我们现在的眼识乃至于意识，这些是不是士夫呢？不是士夫。因为识有很多种，或者是无常变异的缘故，它也不是真实的士夫，也不是我。

**这就说明六界中每一界都不是补特伽罗，否则一个人我会成为多种的缘故。**

通过这样的观察，说明六界当中的每一界都不是补特伽罗。把六界分开一一观察的时候，每一个都不是所谓的补特伽罗。

如果是的话，那么一个人我就成为多种。如果真正分开的时候，每一界都不是补特伽罗。水界乃至于识界有六种界，就有六种人我了，如此将其它的地界再分下去的时候，又可以分成很多种。分开观察的时候，每一个界根本不是所谓的一种补特伽罗人我。

**“非一切”**，在颂词中有一个“非一切”，是什么意思呢？就是下面讲**六界聚合体不是人我，因为除了每一界以外不成立聚合。**

所谓单独分开的时候六界不是人我，那么六界聚集的时候是不是人我呢？在假立的时候，可以在六界的聚集体上安立一个人我。但实际上在六界的聚合自性上面，根本没办法找到一个人我。因为所谓的聚合只是一种假立。

因为除了每一界以外不成立聚合。聚合是指每一界与每一界的自性和合在一起。前面分开观察的时候，每一界没有人我，聚合的时候也不可能有真正的人我存在。

**在每一界与聚集二者以外，士夫到底是什么呢？与一切界无有它体之法，因为安立的因不存在，不可得。**

这一段讲义是解释第四句：此外没有士夫。六界的每一个本体和六界的和合不是士夫，那么除了六界之外，有没有一个士夫呢？从这个方面来讲是没有的。在每一界和聚集二者之外，六界之外士夫到底是什么？没有一个士夫。

与一切界无有它体之法，谁与一切界无有它体，就是讲士夫，就是讲人我。人我和一切界无有它体之法。没有它体之法的意思是说，并不是在六界之外有一个它体的人我存在，所以人我与一切界是不存在它体之法的，也就说明在六界之外都得不到一个实实在在的人我的自性，这句话的意思就是这样的。

为什么呢？因为安立的因不存在，不可得。安立六界之外有一个人我的因找不到。按照我们执著的方式来讲，实际上我们执著六界本身是我，那么众生从来也没有执著在六界之外有一个独立的或者实有的我的存在，此处就叫做因为安立的因不存在、不可得的缘故。

**在此，关于所谓的人我是对蕴相续假立的释词，**

下面讲所谓的人我是什么？就是对五蕴相续的假立，对蕴相续的假立就安立人我的的释词，以教证说明。

**《教王经》中云：“人为何是五蕴续，因即业惑充满已，有漏果蕴彼之我。”**

这个教证的意思是在讲所谓的人我是对五蕴相续假立的释词而已。人为何，在此处断句，意思是说人我到底是什么呢？平时我们执著有一个人我，但是这个人我到底是什么？到底是什么自性叫人为何。下面解释是五蕴续，所谓的人我就是五蕴的相续，在五蕴的相续上面假立的一个所谓的概念而已。

下面讲因和果之间的关系，以及怎么样将蕴安立成果的。因即业惑充满已，所谓的这样一种人我或这样一种五蕴，它的因是什么？因即业惑充满。它的业和惑充满，充满是圆满的意思。比如我们这一次得到一个五蕴的身体，这个五蕴的身体是通过轮回当中的业、烦恼和合，圆满了四力之后，这称为因已圆满。

这样一种业惑的因圆满之后，有漏果蕴----鉴别于无漏的果蕴，因为圣者相续当中的五蕴是无漏五蕴，无漏的五蕴不属于轮回所摄，此处在讲轮回，所以叫有漏果蕴。通过前面的因所产生的有漏果蕴，果蕴指五蕴，彼之我意思是把这样一种五蕴假立为我，把这样一种五蕴的相续假立为我而已，实际上根本没有人我的自性。

**因此，所谓的士夫，就是依赖六界聚集而假立的缘故，如果寻觅假立之义，则不成真实。**

所谓的人我，所谓的士夫，就是依靠六界聚集。前面我们已经观察了六界，六界的聚集体上面假立一个我的名称或概念。虽然是假立的，但众生不了知它的真实而执著它是实有的。现在凡夫众生基本上都执著人我实有，但是我们执著了千百万劫的所谓实有的人我，现在观察时竟然是假立的，竟然是依靠六界聚集的一种假立之物。从这个方面，才认识到了所谓人我的真实面目，之后才揭开了真实修行“人我空性”的训练。所以观察的时候，如果寻觅假立的人我，就得不到真实了。

**如同观察人我一样，每一界都是依赖微尘多分聚合而假立的缘故，它及它的本体在真实性中不成立。**

前面观察人我是六界聚集的一个假名，然后再观察假立人我的基，也就是六界，是不是真实存在的呢？也不是真实存在的。

每一界都是依赖微尘多分聚合而假立的缘故。每一界都是依赖微尘多分是什么意思？这句话可以这样解释：每一界都是微尘多分，在六界当中有四种界直接是色蕴所摄，比如前面讲过的地、水、火、风直接是色蕴所摄的。虚空空隙也是间接依赖于色蕴。因为所谓的空隙，不存在色蕴的本体称之为虚空，其间接依赖微尘多分聚合。心识也是间接（依赖于色蕴的）。比如，我们产生的心识也就是眼根耳根等等缘外面的这些法，产生各种各样的心识，在《中观庄严论》注释中麦彭仁波切讲得很清楚，怎么样通过破微尘破一切法、破十八界，都是从这个角度进行详尽的分析。这句话的意思可以从直接和间接来进行观察，每一界都是依靠微尘多分聚合假立，可以直接从前面四种色蕴来解释，后面两种蕴是间接解释的。

所以，它和它的本体在真实性当中都不成立，因为它是多分聚合安立的所谓界的名称之缘故，所以根本得不到一个真实性。

**这里所谓的士夫是由业和烦恼牵引而能投身到他世。**

所谓的“士夫”应该这样解释，是通过业和烦恼牵引，然后能够投身到他世界，能够在他世投身，这是所谓“士夫”的定义。

**因为此年龄与命根相联而生存，所以由命或养、意为主导而生，结果“我”的名称有力生或意生等不同的十二种，**

因为此年龄与命根相连而生存，这里讲到了一种所谓的力生或命、养，为什么有这样一种名称？因为现在士夫的年龄和命根相连而生存，所以是由命或养几方面意为主导而生的，有些地方称之为命者，有些地方称之为养者，有些地方叫做意生，以意为主导而生的叫意生，通过不同的意义安立了不同的名称。

**结果“我”的名称有力生或意生等不同的十二种，**

它有12种名称。前段时间我们引用了《无尽慧经》，经中讲了义不了义的时候，讲到了“我”的不同名称，说这些的就是不了义经。宣讲无我乃至于无命者等等全部都称之为了义经。无我乃至于没有【19：17】，全部叫作了义经。这方面我的名称安立了12种。

**只要以七相车理否定了一，一切别类也就不攻自破。**

七相车理在《入中论》中有广说，在观察我和五蕴的五相推理基础上，再加聚合和形象，就成了七相推理，详尽内容在《入中论》破人无我部分有广讲，此处由于时间关系不讲七相车理了。下面讲五相推理。

否定了一，“一”就是12种当中的一种。所谓的12种只是不同的名称而已，只要把12种当中的一种遮破之后，一切别类的所谓的我也就不攻自破了，就会了知12种所谓的我都是无自性的、无我的本体。

**丑二、以五相观察破人我自性成立：**

五相观察就是五种方法。通过五种观察的方式，了知人我自性不成立。所谓人我自性，即所谓实有的人我。这里通过五相推理的方式来进行观察。

**蕴非我无彼，蕴我非互依，**

**非如火薪融，是故何有我？**

这里面讲到五相推理。这里的五相推理和《中论》中的五相推理稍有不同。但不管怎么样，都是通过五种推理的方式而了知人我没有自性。

五种怎么安立呢？我们先从颂词上看，是哪五相观察。第一个叫蕴非我，这是第一种观察的方式；无彼是第二种；蕴我非、互依是第三和第四种；非如火薪融是第五种。或者按照讲义中划分，蕴非我是第一；无彼是第二；下面按顺序安立成第三：蕴我非互依，这是一个，蕴和我非互相能依安立成一种；非如火薪融是第五种；第四种加了另外一个比喻：水和乳混在一起的方式进行比喻，讲记中是这样划分的。

按照颂词划分的时候，以前面所安立的五种推理方式，来了知所谓的我是不存在的。因为这样一种五相推理的方式，五相观察，如果能够找到人我的自性，那么在五相中就可以得到它的正确答案。但是通过五种观察方式对人我进行观察的时候，根本得不到所谓的人我自性的缘故，所以，我们就可以知道，通过五相观察得到人我空！

所谓的五相观察，实际上就是让我们系统地或者正确地认知人我不存在的理论，真实观察的方法就是这样的。比如要修人无我，那么怎么生起定解呢？怎么去修持呢？这个颂词告诉我们怎么观察人我不存在的道理以及修持的方式。

简单讲一下蕴非我。蕴非我就是讲五蕴和我不是一体的法，就是我和五蕴并不是一个本体。无彼的“彼”字，是蕴的意思。那么是不是我单独存在？在我单独存在的时候，根本没有五蕴的自性。无彼是不是除了蕴之外有一个我？是不是这样一种无彼？也不是。并不是说真正的我能够单独存在而没有这样一种五蕴的自性。

蕴我非互依，也就是说，并不是我依于五蕴，也不是五蕴依于我，二者之间互相不是能依所依的关系，这叫蕴我非互依。非如火薪融，也不是犹如火和所烧的薪柴融在一起——我和五蕴融在一起，这种叫做一种安立方式。是不是二者能够融合在一起？也不能融合在一起。

那么既然没有这五种安立方式，是故何有我？哪里有一个我的自性呢？以上简单解释一下颂词，具体在注释当中还要进一步观察。

**如果说我派声称：尽管假立之因一切界不存在，但我是存在的。**

说我派，就是认为我存在的宗派。世间人认为有我，绝大多数人对于我不存在这一点根本都没有怀疑过，有一部分人在怀疑我到底是谁，我是什么？好像有一类这样的怀疑。不管怎么样，这都是说我派，认为我是存在的。

说我派声称：尽管假立之因一切界不存在，但我是存在的。假立的因，前面都观察了。他们就这样想，假立的因一切界都是不存在的，但是我还是自性存在。

下面通过我和五蕴之间的关系进行观察所谓的我是不是自性存在的。

**这种说法不合理，如果像上面那样经过一番寻觅，我蕴不存在五种相。**

前面是我和界不存在实有的关系，现在我和蕴不存在五种相的缘故，实际上也得不到人我自性。

下面开始讲五种观察方式：

1. **蕴与人我不是一体，因为会招致我是无常、众多、忆念生世不合情理等过失。**

这样观察的时候，蕴和人我不是一体的，对照颂词“蕴非我”。蕴非我，是指蕴不是我，我不是蕴，主要是说我和五蕴不是一体的。如果说蕴和人我是一体的，会导致什么过失呢？就会导致我是无常的。为什么这样讲？因为大家知道五蕴是无常的自性之故，五蕴和我是一体，所以五蕴是无常的，人我也应该成无常，但是平时我们所执著的，或者说我们认为的人我是恒常的、唯一的一种自性，五蕴是变化的，是多种的自性。从这方面讲，如果我和蕴是一体的，那么我就变成无常，变成众多了，就有这样的过失。反过来讲，五蕴就变成了恒常、唯一的，有这样的过失。

还有忆念生世不合情理，为什么这样说呢？因为五蕴是变化的自性，前一世的五蕴在今世中不可得。如果我和五蕴是一体，那么在前世的五蕴消亡的时候，人我也消亡了。如果人我同时消亡之后，现在我们通过修定或者什么其它因缘想要回忆前世，根本回忆不了了，因为所谓的我已经断掉了，已经不存在了，已经消亡的缘故，怎么可以回忆自己在前世做了什么事情，再前一世又做了什么事情？这是根本没办法回忆的，也没有办法回忆昨天的事情或小时候的事情。因为我和五蕴是一体的，五蕴是变化的法，我也跟随五蕴而变化、消失，这样就导致没办法回忆了。

这是讲我和五蕴不可能一体的道理。

1. **我也不是像盘中有枣一样依于蕴，蕴也不是这样依赖我，因为这两者以可现不可得因能予以遮破。**

第二个方面主要是讲我和五蕴之间互相不能作为所依能依。

首先我不是像盘中有枣一样依于蕴。依于蕴，蕴像盘子一样，我就像盘子中的枣一样，这二者之间盘子是所依，枣是能依，枣子依靠于盘子而安住，有这样一种依靠的关系。我和五蕴之间是不是有这样的所依、能依关系呢？五蕴作为所依，在这个所依上面，我作为能依，我依靠五蕴而生存，我依靠五蕴而在，有没有这样一种方式？没有。

反过来说，我作为所依，蕴作为能依，有没有这样一种所依、能依呢？此处讲蕴也不是这样依赖我。换一个角度观察，二者之间互相是不是所依能依？根本不是这样。

总的理论是什么呢？因为这两者以可现不可得因能以遮破。如果有枣依于盘子的这种关系，就说明我和五蕴是两个别别的法。比如离开了盘子，红枣可以单独得到，离开了红枣，盘子可以单独得到，有这样一种能依所依的关系，盘子和枣这两个法是单独分开的。

如果按照这个比喻来理解，我和五蕴二者之间是所依、能依的关系，也应该像枣和盘子一样，变成两个法。对此我们可以通过可现不可得进行观察，如果真正有的话，我们可以得到除了五蕴之外有个我，我是一个实体的法，五蕴是另外一个实体的法，我依靠于五蕴存在，就像红枣依靠盘子而存在一样。如果真的有这种情况就可以得到，但是可现不可得的缘故，根本没有这样一种安立的方式。（前面学因明时学过可现不可得。）如果真正存在可以看得到的，可以得到。但是，离开五蕴之外的实实在在的我是根本没有的，所以根本不成立所谓的所依和能依的关系。

这个理论的重点就在于我和五蕴二者并不是别别的法，并不是红枣和盘子一样可以分开得到的法，所谓的我是五蕴上面的假立体而已。如果真正是五蕴和我有两个实有法可得的话，通过寻找，这个是我们的身体，这个是我们的五蕴。除了五蕴的有实法之外，还应该再另外得到一个所谓的我的实体，但是根本得不到的缘故，所以不可能是所依、能依。

在《中论》当中，这是两个分别的理论，是第二、第三条理论，但在讲记中，此处划成了第二条。在颂词中对照的时候，就是讲第二句：蕴我非互依。蕴我非互依，并不是互相作为能依所依的关系。

**（三）也并不是蕴不存在而我随意可得，因为如此一来，二者就成了毫不相干的他体，由此具有我不存在而有生灭之蕴法相可得的过失，如云：“设若蕴外法，成无法体相。”**

颂词第一句中的后两个字“无彼”，是对应讲义中的第三个理论进行观察的。

第三个理论也不是蕴不存在而我随意可得，这叫作“无彼”。无彼，并不是没有五蕴存在，而有一个另外的我可以得到。有没有这样一种我在五蕴之外存在呢？根本没有。所以也并不是蕴没有，而我可以随意可得。因为我也不是依靠五蕴而假立的，那二者之间就成了毫不相干的他体。

由此具有我不存在而有生灭之蕴法相可得的过失。因为二者是分开的，所以没有五蕴，也应该有我。我不存在，也有生灭的蕴的法相单独可得。这两个观察方式都是一样的。如果两个是毫不相干的，则要么只有五蕴而没有我，要么只有我没有五蕴。比如，现在我们有五蕴，如果二者是别别分开的、毫不相干的法，当存在五蕴的时候，就不应该有我。但现在存在五蕴的时候，有我的这样一种执著，有我的感觉存在，所以不可能离开五蕴之外有个单独的我，要不然离开我之外有个单独的五蕴。但二者在观察有我的过程中，是根本无法安立的，所以此处说有这种过失。因为现在众生执著的时候，就是把五蕴执著为我而已。

下面以教证说明，如云：“设若蕴外法，成无法体相。”蕴外法就是五蕴之外的人我法。如果有五蕴之外的人我法，成无法体相，这个人我就变成了无法体相，这个法是五蕴，就变成了没有五蕴法的体相的一个单独的我。有没有这样情况呢？实际上根本没有这种情况可得。

下面是第四个和第五个，此处按讲义分了第四第五，如果按照颂词来讲，就是第三句非如火薪融。有些地方没有第四个，或者第四和第五合为一个，前面第二个当中的能依所依分为两个。此处也是五相观察、五相推理。

**（四）我蕴二者也不是像水乳交融般浑然一体，因为所谓的所近取和能近取不成各自分开。（五）或者说，我与蕴二者也不是如同火薪一样混在一起而不分彼此，一切有实法决定有其他的缘故，这种情况也不符实际。**

这两种观察方式有共同之处，也有不同之处。

首先，我和蕴二者是不是像水乳交融一样浑然一体？比如一杯水和一杯牛奶，我们把水和牛奶倒在一起时，水和乳分不开了，水乳浑然一体。我和五蕴是不是像水和乳交融一样浑然一体呢？实际上有没有这样的关系呢？没有。为什么呢？因为所谓的所近取和能近取不成各自分开。什么是所近取？所近取是指我，能近取是指五蕴。能近取作为因，以这个近取因产生一个所近取的我法。这里所近取和能近取是不是各自分开的？没有各自分开，也得不到两个各自分开的法。因为在五蕴上面通过这样一种五蕴的近取因，产生了一个我的假象而已。所近取、能近取，按照我们现在正确的说法来讲，它是一种假立的因果关系。实际上有没有这样真实的因果关系呢？没有。如果是一种真实因果关系，这个我应该是有实法，因为五蕴是一个有实法，通过有实法可以产生有实法。但现在五蕴在名言中可以安立为有实法，而我绝对是无实法，在名言谛中没有一个我是实有存在的。从这个角度来讲，安立的时候可以说是一种因果。

那么二者之间是不是一种各自分开的自性呢？根本没有各自分开的自性。所以，二者不是像水乳交融一样浑然一体。这里观察的核心在哪？突出的重点之处，主要是水和乳二者是不是各自分开的法。水和乳二者是可以各自分开的，那么水可以单独存在，乳也可以单独存在，两个单独存在的法，单独存在之后才可以说二者交融一体，才可以说最后把它们倒在一起，二者混在一起了。

这样一句话就是讲五蕴二者是不是像水乳交融一样。如果有水和乳两个法才可以交融。但因为所谓的所近取、能近取不成各自分开，也就是不像水和乳一样可以各自分开，接下来将二者混在一起，没有出现这样所谓的我蕴二者如水乳交融一样浑然一体的情况，所以这样的执著方式是得不到的，根据所近取、能近取不成各自分开的缘故，就是这样一种安立。

或者这样安立：第五，我以蕴二者也不是如同火薪一样混在一起而不分彼此。当火烧柴的时候，火和薪二者混在一起不分彼此了。我和蕴是不是也是如这般混在一起不分彼此了？不是。

为什么不会有这样不分自他的情况？下面讲一切有实法决定有自他的缘故。一切有实法决定有自他，如果像火和薪一样混在一起不分自他，那么我和五蕴这两个法可以混在一起不分彼此吗？不可以。为什么？因为一切有实法决定有自他的缘故，也就是说我和五蕴肯定分开的。

这里和第四条是不是重复了，是不是矛盾呢？不重复，不矛盾，它们有相同之处，也有不同之处。

下面我们分析一下二者之间的不同之处。

前面我们说所近取和能近取不成各自分开，第五个说是一切有实法决定有自他，肯定是分开的。这怎么理解呢？所谓的所近取和能近取不成各自分开而破它的水乳，两个水、乳的法混在一起这样一种喻义，我们是按照实际情况来破的。

按照真正实际情况来讲，所近取、能近取绝对不是各自分开的法。因为所谓的我是假立的，而五蕴在名言当中可以说是真实的，所以二者不成各自分开，我们是按照实际情况来观察的，我就不存在，而五蕴是存在的法，所以二者绝对不是有一个别别分开的自性。第四个是按照这个角度来解释并破他的。

第五个方面，一切有实法决定有自他的缘故，不可能像火和薪一样混在一起不分彼此，这又是从哪个方向来破的呢？一切有实法，如果对方执著我是有实法的，而对方恰恰就是执著我是有实法，五蕴也是有实法，按照对方执著的观点来观察的时候，你们认为二者是有实法，那么一切有实法就不可能不分彼此了，一切有实法绝对有自他。如果按照你的说法我是有实法，蕴也是有实法，就不可能出现像火和薪混在一起不分彼此的情况，肯定会出现一切有实法有自他的情况。

第五个是我们随顺对方的观点。按照你的观点来说，如果你认为我是有实法的话，你看这个人讲：我与蕴二者，【38：19】，观察我和蕴二者之间关系，我是有实法，蕴是有实法，二者之间绝对是分自他的，不可能说有实法而不分自他的，这种情况没有。

第四个和第五个，或者说都可以按照一个理论来观察，按一个理论来认可。所以第四第五有相同之处，也有不相同之处。从这个方面就已经观察了，这种情况也符合实际。

以上通过五种观察方式，破掉了对方所谓的人我有自性的观点，或者平时我们认为俱生我存在的观点。

**如果有人问：那么，以业力所牵了前往善趣、恶趣难道也不存在了吗？**

前面我们把人我破得干干净净了，那么我以业力所牵而前往善趣、恶趣投胎等等，这个方面难道也是不存在的吗？为什么？因为能投者我不存在，能转生者我不存在，如果我不存在了，那谁在善趣、恶趣转生？是不是没有人呢？并不是这样的！

**这仅仅是无明的迷现虚幻缘起罢了，**

以业力所牵而前往善趣恶趣的现象，仅仅是无明的迷现虚幻缘起，不成真实。为什么不成真实呢？因为能转生者我不存在，但是有转生的现象，而真正的能转生的实有的我不存在，这就是一种无明的迷现。

这种无明迷现的虚幻的缘起起因是什么？起因就是无明。把无我执著有我，最初就是一种无明导致的幻现。最初的这个我，都是一种无明导致的虚假影像，后面一系列的通过我造业、通过业力牵引前往善恶趣投生，全部都变成一种虚幻的缘起了。最初有错误之后，后面跟着错。所以根本没有实有的我去投生，我们也没有否定没有善趣恶趣的投生，只是说没有一个实有的众生投生。

**因为在真实性中，去者我的实法了不可得。**

去向于善趣、恶趣的实有的我这个实有法了不可得的缘故，所以是一种虚幻的缘起。

**寻而不得就不可能侦察到所谓的有，如同在芭蕉树中找实质一样。**

寻而不得，寻了之后找不到，就不可能侦察到或者得到一个所谓的真实的有的法。现在我们对于能去者我寻了之后找不到真实，得不到所谓的我的实有，就是能投者我的这个有。如同在芭蕉树中寻找实质，芭蕉树当中根本没有实质，我们怎么去寻找都得不到实质，最后我们就可以肯定说芭蕉树当中没有实质，就是得不到一个所谓的有了。

**由于这种原因，我又怎么存在自性成立呢？**

根本不存在。因为经过这番分析而得不到，前面讲通过这些分析，根本得不到这样一种实有自性的人我。下面对这个意义以教证说明。

**《优波离请问经》中云：“众生狱怖我已说，成千有情不厌离，然而死后堕恶趣，彼等众生永非有。”**

众生狱是什么？是指有情地狱。有情和众生是一个意思。在广论中经常提大有情地狱，这里众生狱就是指有情地狱的意思，实际上就是讲地狱。众生狱怖，有情地狱的怖畏，佛陀已经宣讲了。成千有情不厌离，如果成千上万的有情对非常恐怖的有情地狱不厌离的话，那么他会造业，死后就会堕恶趣。

第三句，然而死后堕恶趣，彼等众生永非有。这是什么意思呢？这里有一个转折。但是死后堕恶趣的彼等众生，这里彼等众生就是指实有的堕地狱的众生永非有，是根本不存在的。

这个颂词讲到了两种现象，有虚幻的一种投生。虚幻投生的因是什么呢？是对有情地狱的怖畏。众生不厌离、造业，然后就堕到地狱中，佛陀说这种情况是有的。但是死后堕地狱的这种彼等众生永非有，实实在在的一个众生是根本没有的，永远找不到一个实实在在堕地狱的众生。这个地方和本处的颂词讲义结合起来的时候非常明显，佛陀在经典中也讲到了有投生善趣和恶趣的现象，但是根本没有一个实实在在投生的有情。

**如是补特伽罗依于蕴而命名，如同零件聚合而取名为车一样，本体成立的所谓此法丝毫也无所寻得。**

如是补特伽罗是依靠蕴而命名的。补特伽罗叫数取趣，数数地取，数数地取六趣或者数数地取五趣，叫数取趣补特伽罗，其名称是依靠五蕴而假立命名的。就好像把很多很多零件聚合之后，取名叫轿车。实际上轿车是由很多零件聚合，除了零件聚合之外，车的实体是没有的。所谓的补特伽罗，除了这个五蕴的聚合之外，是没有的。二者的喻义是一样的，本体成立的所谓的我或车的这种法，丝毫无所寻得。

**《六十正理论》中云：“世间无明缘，因诸佛陀说，是故此世间，分别何非理？”**

世间无明缘，因诸佛陀说，是指整个轮回世间的有情，以无明为缘。以无明为缘是什么意思呢？是指刚开始的时候就颠倒了。不知道万法的自性叫做无明，产生我或对整个诸法产生一种实执都叫无明。最初对我有一种无明的因缘，执著有我，以无明为因开始流转。因诸佛陀说，就是指世间是无明的缘作为因，这一点是诸佛所宣讲的。

是故此世间，分别何非理？因为世间的一切因缘，是一种无明，一种颠倒错乱。是故，是指通过这样一种无明因缘所造的世间的果。是故此世间，分别何非理，一切世间是分别念的自性，分别就是指它是错乱的自性。分别的自性，不是实有的自性，实有和分别是对照讲的。我们说所谓世间是整个分别妄念的本性，为什么不可以呢？何非理？哪个地方不合理呢？是合理的。为什么？因为它的因是错乱的无明，通过错乱无明的因缘所产生的世间，纯粹是一个分别妄念的世间。这又有什么不合理的呢？非常合理。

所以这里也讲到整个轮回没有一个实实在在的自性，是虚假的自性。虚假的自性，对学法者来讲就是一个很大的好消息。为什么呢？因为轮回如果是实有的自性，我们就没办法解脱了。但是这个轮回是虚假的，只要你认清楚实相，就可以获得解脱。从这个方面来讲，佛陀告诉我们这样一种实相，知道之后可以鼓励我们去修真实的道。

**世间此近取蕴由具烦恼的无明所引起而积业，从中形成痛苦。**

近取蕴由具烦恼的无明，就是现在一种近取的五蕴，近取是因，蕴是果。近取在俱舍论当中是讲近取两个字，在此处是讲烦恼的意思。通过烦恼的近取因而感受的蕴就叫做近取蕴，就像烧牛粪得到牛粪火一样。这里近取两个字，本来是讲因的意思，直接的因。但是在此处蕴的近取因就是烦恼。现在我们五蕴的近取因是什么？就是通过烦恼。烦恼之所以叫近取因，是通过具烦恼的无明所引起而积业的，然后从中形成痛苦。

**由无明分别而对蕴假立的人我，对色等也如此假立进而耽著的一切迷现，依靠离一多因等来抉择后通达仅是影像而无自性时，我与蕴所摄的诸法，所承许的有实法一丝一毫也不存在。**

无明分别的最初作用，了知这个问题非常关键，后面的一切法都无自性，一切轮回都无自性，就来自于最初的无明分别，这就是一种无明分别念。通过无明分别，将五蕴假立成人我，色等也是这样假立，假立成人我或法我。

如此假立进而进行耽着一切迷乱显现的法。对一切迷乱显现的法，如果依靠正因，就是此处说的离一多因，通过离一离多而无自性的这样一种因来进行抉择之后，就会知道所谓的人我单单是影像而无自性，所谓的色等诸法也是犹如影像一样毫无自性。所以显现是显现，但是根本没有自性，为什么呢？因为离一离多之故，说明它根本不是实有自性的法。这里讲到我与蕴所摄的诸法、所承许的有实法一丝一毫也不存在，这叫离一多因，它能够带来这样一种直接的后果。

**比如，将蕴假立为人我如同将绳子假立为蛇一样不成立，**

此处讲人我是怎么样被假立出来的。将蕴假立为人我，本来蕴就是蕴，而不是人我。但是我们把色受想行识五蕴的自性，安立成一个实实在在的人我的自性，这是怎么样产生的呢？就如同将绳子假立为蛇一样。

本来我们看到的就是一条花花的绳子，是实实在在一条绳子，但我们通过黄昏等这样一种助缘和合起来之后，就把一条实实在在的绳子看成一条活生生的蛇，然后对这条活生生的蛇产生了极大的恐怖。这完全是一种错乱的假立。所以我们的五蕴本身只是五蕴而已，真正观察它，除了这些色蕴乃至于识蕴这些有实法之外，哪里有一个所谓的人我？但就是在此处不了知，通过我们的无明对五蕴产生一种错乱认识，产生了人我。所以，人我就像绳子上的蛇一样，同样都是不成立的。这是非常容易理解的一个比喻。

**蕴也如绳子一般，如果对聚合假立的每一个部分加以剖析，则任何部分也不成立，结果只剩下缘起虚幻的显相而已。**

前面已经讲过了，所假立的这样一种我和所假立的蛇不成立，现在再观察能假立的蕴和能假立的绳子，实际上也是不成自性的。

蕴也如绳子一样，我们的五蕴也如绳子一样。花色的绳子是由一丝一丝的很多不同颜色的线搓在一起，所谓绳子也是很多细线的聚合体，因此绳子也是一个假立的法。

现在我们的五蕴是不是真实的呢？我们的五蕴也是五种蕴聚合在一起，所以都不是实有的。当我们将色蕴乃至识蕴再分开时，除了每一个微尘，每一个刹那的心识之外，根本找不到一个色蕴、识蕴。如此将能假立的蕴进行分析的时候，就知道任何部分都不成立实有，结果只剩下一个缘起虚幻的显相。如果我们对五蕴的色的自性和心识的自性，按照《中观庄严论》的离一多因理论再分析下去，色、无分微尘不成立，无分刹那不成立。对绳子分析的时候，绳子的无分微尘也不成立，最后除了一个缘起虚幻的显相而已，除此之外根本得不到一个实实在在的所谓的绳子。当然有的时候在观察人我理论时，剖析到微尘和刹那就足够了，不需要将微尘和刹那再抉择为空性。如果抉择法为空性，就要进一步将微尘和微分刹那全部抉择为空性，这是二者的不同之处。

**如果通达了这样的道理，那么不可能不对以无明为缘的一切众生萌生悲心与菩提心。所以说，这就是遍知大菩提不可或缺之因。**

如果通达了前面所讲的所谓的人我和五蕴的本体根本没有自性，就会马上对众生生起不可阻挡的大悲心，让一切众生解脱成佛的菩提心都会升起来。为什么呢？通达空性之后，就会深深地了解众生的情况，就会认为众生实在太可怜了。为什么太可怜了呢？人我一点自性都没有，五蕴一点自性都没有，但是众生就是执著五蕴和执著人我有自性，冤枉地在轮回当中反复地投生，白白地受很多无有意义的痛苦。此时因为他自己通达空性，对于没有通达空性的众生，他就会觉得非常可怜，于是不可遏制地升起猛烈的悲心和菩提心。所以，通达万法无自性就是遍知大菩提不可或缺之因。

一个利根者是首先通达空性，然后再缘一切众生生起悲心的。这就是通过观察空性而圆满了成佛的两种因：第一种因，法身的因就是空性；第二种因就是大悲菩提心，两种都是通过观察空性而生起来的。所以，这就是遍知大菩提不可或缺之因。

**这一点在下面讲法无我时也会了知。**

讲法无我的时候，不单单是对色法，对一切法彻底做观察，完全没有实实在在的本性可言。了达此理之后，就会知道众生对一切万法，对这些有为法产生这么猛烈的执著，而这些显现的万法一点都没有自性，但是众生对这些外在的有为法或坏灭的无常法产生了贪欲心、嗔恨心，那是不可以言说的。为什么会生起这样的心呢？完全来自无明！

于是，他就会想到必须在通达空性的基础上好好地修证，之后将众生也安置在此正见中，让他们也能够了知殊胜的空性。作为一个修道的补特伽罗、修道的菩萨来讲，大乘的精神就是自利利他。一方面自己好好修行，一方面把佛法精神传给众生。

仁波切现在非常重视让大家将正法好好地传下去。为什么呢？我们知道虽然真正度化众生，必须要证悟之后、初地之后才真正有力量，但是现在真正要在世间出很多菩萨，通过修证之后登地，再去引导众生是非常困难的。那么不管怎么样，把你通达的这些道理，对众生如理如实地宣讲，让很多人了知无我空性，让很多人生起厌离心、菩提心，这就是我们现在能做的事情。

从这个角度来讲，通达空性之后给别人如理如实地宣讲空性，就像我们现在得到的利益一样，我们讲的时候对方或听众也能够得到这么大的利益，他们也能够逐渐逐渐打破这样一种实执。从这个角度来讲的话，精进地讲法，精进地传法，通过很正确的心态摄受了传法，确实有很大的必要。

下面讲第二个大科判。

**子二（讲解法无我）分二：一、破色蕴自性成立；二、类推其余诸蕴。**

首先破色蕴，然后类推其它的受想行识诸蕴都是无自性的。

**丑一（破色蕴自性成立）分四：一、破大种自性成立；二、破大种所造自性成立；三、类推他法；四、破虚空成实：**

**寅一（破大种自性成立）分四：一、一多不成立；二、是故大种不成立；三、积聚不成立；四、破能立。**

**卯一、一多不成立：**

此处所破的是破大种和大种所造色。因为此处是破色蕴，色蕴当中有大种、大种所造，大种所造就是现在通过这些大种积累起来的比较粗大的法，如房子或瓶子、柱子等这些大种所造法，大种就是这些显现这些粗大法的元素，也可以说是元素，也可以说是因，这叫大种。为什么叫大呢？因为地水火风四个元素周遍一切色法，它能够周遍一切色法当中，从这个角度就叫做大。什么叫种呢？有种子的意义，通过四大种可以显现其它的万法。其它粗大的法都是通过这四个元素而显现的，所以叫做大种。大种的两个意义绝对是非常准确地定义的。

那么，大种到底有没有自性？如果通达了大种无自性，就可以通达大种所造色也是无自性的。我们首先要了知大种的总体概念，否则后面的学习会很困难。所谓的大种就是地水火风，它有两种：一种是大种所造色的元素，很微细的因叫大种，有四大种地水火风；还有一种地水火风，比如现在我们看到的大地，流动的水、燃烧的火、吹动的风，这叫地水火风。这里我们不是按照后者讲的，而是按照前者，大种所造色它的因，它的元素，从这个角度来讲。

大种和微尘之间的关系是怎样的呢？实际上微尘，无分微尘最细微，大种比无分微尘还要粗大，而且很多微尘聚集之后可以形成一个大种。所以，大种比无分微尘要大，但是比大种所造色要小。而且大种当中，比如地水火风一个大种当中，每一个大种都具备了四种大种的自性。这是我们在讲颂词之前必须要了知的一些基本概念。一个大种，比如地大种，是不是单纯的地大种呢？火大种全是火？不是这样的。地大种也是其它四种大种和合起来的一种体性，这种缘起法显现成一个地大种，里面地大要多一些，其它法也有。这里缘起和合的一种自性叫地大种，地水火风都是这样。地大种当中包括了其余三大种，所以，所谓的地大种也是四种大种和合起来的一种自性，地水火风都是这样的自性。这些我们必须要了知，了知之后再观察下面颂词的时候就比较容易通达了。

**三大非为地，非为互依离，**

**一一亦如是，故大如我妄。**

**三大非为地，**地大种之外的水火风非为地，此处是以地大种为例进行观察，所以说三大非为地，其余的三大种并不是地大种。为什么呢？因为如果是这样的话，它们法相就紊乱了，就没办法安立。我们在观察地大种这个概念时，一个地大种当中也包括了其余的三大种，其余三大种在地大种当中。三大非为地，实际上其余三大种并不是地大种，因为四大都有各自的法相的缘故。

**非为互依离，**就是讲非为互依，非为互离。非为互依，三大种不是依靠地大种而有的，地大种也不是依靠三大种而有的，二者之间不是能依所依的关系。非为互离，也不是离开了三大种之外有一个地大种，离开三大种之外也没有地大种，所以叫非为互离。因为前面我们讲到概念的时候，一个地大种包括了其余三大种，如果离开了其余三大种，地大种也不存在，所以叫非为互离。

**一一亦如是，**就是讲除了地大种之外，其余的三大种每一个亦如是观察。

**故大如我妄。**大是大种的意思，大种就犹如我是虚妄一样，这个大种也是虚妄的。

**由于明示了“如同我与生命不存在一样，地等也与之相同”的缘故，三大种与地大不是一体，**

在佛菩萨经论当中明示，如同我和生命不存在一样，地水火风等大种也与之相同，也是不存在的。因为明示了的缘故，要解释地大种或四大种不存在这个实有的道理。下面讲三大种与地大不是一体，此处主要是以地大为例来观察，在地大种当中所包括的其余三大种的元素，其余的三大种和地大种是不是一体呢？不是一体。

**否则有地大具全其余三大种之法相的过失，并且法相也成了紊乱。**

如果是一体的话，就变成地大种又具备了其余三大种的法相。如果地大种具备了其余三大种的法相，那么法相的安立就紊乱了。此处我们也知道，四大种法相如何安立的。四大种的法相在后面的颂词中也会提到，比如地大种的法相是质碍或坚硬；水大种的法相是能够摄持，在后面讲的是能够摄受、能够摄持住；火大种是能够成熟；风大种是能够动摇。

打个比喻来讲，一个瓶子是具备四大种的。为什么呢？因为这个瓶子上面有坚固，有质碍，这是地大种的特色；瓶子成形了，这是水大种。水大种主要是摄持，摄持这些法不分散。使其它的法不分散，这是水大种的力量，是水大种的法相。瓶子成形不散掉，不四分五裂，这是具备水大种的；具备火大种，表现哪些地方呢？瓶子生产出来，一个东西成熟了，或一个东西已经被生产出来了，这叫做火大种。火大种能够令一切法成熟；风大种是什么呢？我们可以把瓶子拿来拿去，它能够动摇，就是因为它里面有风大种。

这个定义和后面我们要讲的大种所造色是不一样的。这里是大种的自性，每一个法当中都有这四种自性。我们自己能够走动，这就是风大种。我们现在的形状就是水大种摄持的。我们的肉等等是地大种。我们现在能够生下来，或者这些色法能够成立，这些就是火大种。四大种的法相都是这样安立的。如果地大种是其余三大种的话，四大种的法相就完全紊乱了。

**三大种并不依赖此地大，地大也不依于其余三大种，否则有法相紊乱与异类并存等过失。**

这一段讲非为互依。三大种，除地大种之外，其余三大种并不依赖此地大，二者之间就是三大种不是能依，地大种不是所依；地大也不依于其余三大种，此处三大种变成所依，地大变成能依，地大也不依于其余三大种，否则就有法相紊乱与异类并存的过失。

前面我们讲基础定义的时候，说地大种当中具备其余三大种，这只是一种缘起的假立。实际上在地大种当中，是不是有这样一种所谓能依所依的关系呢？如果有能依所依的关系，就变成法相紊乱的过失了。为什么变成法相紊乱的过失呢？因为此处我们观察的对境是地大种，虽然有其余的，但是这个方面主要是地大种。如果地大种和三大种有能依所依的关系，那么就有两种法存在，或者说有四种法别别存在。如果有这样的法存在，就有法相紊乱。本来现在我们是讲地大种，在分析地大种，地大种是坚硬或质碍，如果能够和其它的三大种并存，有能依所依的关系，那么地大种的法相不是紊乱的吗？其它几个法的法相在地大种法相上也成立，这叫做法相紊乱。异类并存，就是说四个不同的法在一个法上面成立，因为是能依所依关系的缘故。

我们再讲一次，我们观察地大种的时候，它是一种缘起法，是一种因缘聚合的法，它并没有实体。但是，我们说地大比较多一点，所以安立地大种，但并不是说没有其它的法。地大种能够漂移，就是风大在起作用。地大种有一种形象，是圆形或方形，就是水大在起作用。它能够变成地大种，就是火大在起作用，能够成熟。所以，它是一种缘起和合的法，称之为地大种。

但是不是互相能依所依呢？如果有能依所依的话，那么这个地方就有过失。什么过失呢？法相紊乱了。本来我们是讲地大种，但是能依所依的缘故，其余三大种法相也需要在地大种法相中安立，或者很多异类法并存的过失肯定有了。

**由于一切不存在成实，因此不成立有所依能依的关系。**

由于一切不存在成实，地大种是缘起法，不存在成实，因此不成立能依所依。如果在地大种当中有成实法成立，肯定会有能依所依的关系。因为地大种中有四大的本体组合。如果是成实的话，地大种有地大种的成实，风大种有风大种的成实，在一个大种上面，四个成实的法都有，那么要不然就是能依所依，要么地大是所依，要么三大是所依。如果变成实的话，就不可能缘起了。如果是缘起不再成实，通过缘起和合这个叫地大种，我们只能安立地大种的法相，而不能安立其它三大种的法相。从这个方面讲，它是缘起的缘故，不能够安立所依能依。

**并且，所谓“水等依于风轮”的说法不能充当此处的依据。**

这句话是什么意思呢？主要还是跟随前面的意思。前面不是说没有所依能依的关系吗？在《俱舍论》等当中讲，水等依于风轮，具有能依所依。这种说法能不能充当此处地大种与其余三大种能依所依关系的依据呢？不能。为什么不能呢？因为此处我们讲大种，水火风的大种所造色，这是两种不同的概念，把大种所造的色放在大种的比喻当中是根本不成立的。

**其余三大种不存在而地大也不会存在，因为它们是观待安立的缘故。**

这是讲非为互离。非为互离，并不是互相离开、互相散开而存在的。其余三大种不存在，如果在地大当中其余三大种不存在的话，那么整体的地大种也是不存在的。因为前面我们分析过，地大中的飘动，它的形状和它的成熟，都是其余三大种来起作用。所以，离开其它三大种，整个地大也不会存在的，因为它们是互相观待而安立的缘故。

**如果对水等每一大种也同样予以观察，则不成立，**

这个讲一一亦如是，前面是对地大观察。如果同样道理对水大等每一大种也这样观察，也不成立。

**所谓的大种不成立整体，而是对设施处微尘聚集而假立的。**

所谓的大种是不是一个实实在在的整体法呢？并不是的。而是对设施处，设施处就是假立的基。谁是假立的基呢？就是微尘。很多很多的微尘集合聚集在一起之后，安立成一个大种的这样一种名称，或安立一种大种的概念。所以，大种不成立整体，也不成为实有的。

**如果对一切大种加以分析，则正如我自性根本不成立一样，实际上均是虚妄的，**

如果对一切大种都这样分析的话，就好像观察我的自性不存在一样，实际上所谓的大种自性也是虚妄的。

**就像能蒙蔽孩童的彩虹一般。**

彩虹是无自性的，但孩童见到之后，他就认为这是真实的，彩虹只能蒙蔽小孩。那么，认为大种存在，也只能蒙蔽一般的凡夫愚者而已。现在我们知道大种实际上是无自性的，虽然显现上是虚妄，但如果把本是虚妄的法执著为实有，这就是一种欺惑之法。现在我们通过这样观察，知道大种实际上是没有自性成立的。

所南德义檀嘉热巴涅

托内尼波札南潘协将

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶

哲波措利卓瓦卓瓦效