**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》第十二课**

**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！**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发菩提心之后，继续宣讲《中观宝鬘论广释》。现在正在讲第一品别说因果。别说因果中现在讲决定胜，就是宣讲一切万法的空性。

了知一切万法空性，实际上是抉择一切万法本来的本体。一切万法把它安住在空性当中，一些万法的自性就是空性的，因为了知和不了知的差别，导致了众生和圣者之间的距离。现在我们目的是要超凡入圣，要超凡入圣必须要打破以往错误的耽执，如认为一些万法实有等，然后抉择万法空性而修持、修证，最后可以了知万法空性，安住之后就可以获得殊胜的解脱。

今天讲第四个科判。

**癸四（遮破有实自性成立）分四：一、宣说轮涅来去自性成立等性；二、破有为法三相成实；三、顺便破他宗观点；四、破刹那成立。**

**子一、宣说轮涅来去自性成立等性：**

轮回的法远离来去的自性，涅槃的法同样远离来去的自性。来去不单单是走来走去这种来去。轮回是如何而产生、如何消亡，叫来去；或涅槃是如何产生的，这方面称之为来。从这方面观察的时候，从轮回到涅槃，也是一种来去。从轮回到涅槃，从轮回而趋向于涅槃，所以涅槃到底有没有一个自性的成立呢？实际上关系到轮回有没有自性，涅槃有没有自性，或者轮回和涅槃本身有没有自性，从轮回到涅槃的去有没有自性。实际观察的时候，一切轮涅来去自性等性。所以打破对轮回的耽执，对涅槃的耽执。

**灭无去无来，刹那亦不住，**

**超越三世体，世间实存耶？**

颂词讲到无来无去的问题。第一句和第二句实际上讲到了无生、无住和无灭这三个问题。

首先讲灭不存在，颂词当中讲“灭无去”，灭无去是什么意思呢？如果实实在在存在有一个灭，应该有一个法从此处去向于彼处，这方面有一个实实在在的灭。但是实际上根本没有一个法从此处到于彼处而产生的一种灭，所以叫做灭无去。通过抉择灭没有实有的去就知道灭实际上本身是无自性的。

“无来”，就是讲生无来。生，好像是一个东西从一个地方到另外一个地方，好像是从无到有的过程。所以好像有一个来，但实际上生只是因缘具备一种现象而已。一切因缘具备之后一种现象的生起，这叫做生。这个生有没有一个实有的法，从彼处来向于此处呢？实际上这种来是没有的。无来两个字主要是讲生无来。

“刹那亦不住”，讲生住灭当中的住。这个住存不存在呢？好像我们觉得住是存在的，比如现在我已经生了，生了之后，现在我正在安住，现在我们前面的柱子正在安住，瓶子正在安住，这是很粗大的一种住。真正观察有没有自性的住的时候，刹那亦不住。因为这样一个法每一刹那每一刹那都不住的缘故，都是生灭的自性的缘故，所以每一个刹那都没有住。这方面就是抉择无生、无住、无灭的自性。

“超越三世体，世间实存耶？”超越三世体，是说一切万法的自性超越了安住三世的本体，也就是说如果法有自性，必定在三时当中可以找到它的本体，前面我们在生住灭三者当中都没有找到本体的缘故，所以已经超越了安住于三时当中的自性的本体。所谓的有一个法的自性存在，通过这样观察就可以知道是虚妄的。

“世间实存耶”，通过这种观察之后，我们知道所谓的世间难道是真实实有存在的吗？实际上根本就不是实有存在的。

**二者真实中，无有去来住，**

**故世间涅槃，实有何差异？**

二者就是轮回和涅槃这二者。轮回和涅槃这二者在真实义当中无有去来住。轮回在真实义、胜义谛当中没有去来住，涅槃在真实义当中也没有去来住。

“故世间涅槃，实有何差异”，轮回和涅槃从没有去来住的方面讲完全相同。从没有去来住方面完全相同又说明什么问题呢？说明轮回和涅槃因为远离了去来住的缘故，平等无有自性。如果找轮回的时候没找到去来住，而在找涅槃的时候找到了去来住，就说明这样一种涅槃是有实体存在的。但是我们找轮回和涅槃都找不到一个实有的去来住，所以世间、涅槃都是同等的空性，同等的平等自性，没有世间低劣或者涅槃超胜的差别。

“实有何差异”，断句在“实”字，后面是“有何差异”。实，是实际上的意思。实际上有何差异呢？谁和谁有何差异？世间和涅槃有何差异。实际上我们观察的时候，世间和涅槃到底有什么差异？从二者平等空的角度来讲，没有什么差异，没有办法安立一个实有一个不实有的差别。现在在世俗谛当中有一个舍世间，或者说舍弃轮回而求取涅槃这种心，这种心作为世间的名言谛来讲是可以存在的，但是如果要真实证悟涅槃，要真实的通过一种真实的道而获得的话，就必须要知道涅槃本身无所得，只有在通达了涅槃本身无所得而修行才能够真正获得涅槃。这就是一切万法的缘起的自性。

如果认为要获得一个东西，必须要认为他有，这样修持下去，在佛法当中这种执著就叫做障碍。有对于涅槃的执著，就没办法证悟二取空，或者二边的空性。只有知道涅槃本身无自性，对涅槃本身不执著，这样修持下去才可以获得涅槃。《辩中边论》当中在讲十六空的时候，弥勒菩萨讲得非常清楚。

**所谓的世间，如果有少许自性存在，那么需要住于三时之中，**

所谓的世间，是讲一切世间的万法，有情界器世界，或者有些世间更广，出世间的世间也包括在里面。所谓的这一切世间万法，如果真正按照平时我们所执著那样，或者一些外道所执著的那样，有少许自性存在，那么需要住于三时之中，要么就是过去，或者现在，要么未来，在三时当中肯定能够找到它的本体，但是在三时当中根本找不到本体的缘故，因而实际上根本没有自性。

下面开始观察。

**因而灭时不去某处，生时也不从某处而来，并且出生之后同样是刹那也不住留，由此可见，完全是超离安住三时的本性。**

如果真正有一个自性，那么在三时当中可以找得到，我们现在开始分析，分析的时候所谓的灭，灭时不去某处，在灭亡的时候根本不去向于某处的。

从幻术的比喻来进行观察的时候，对于灭的时候不去向某处就比较容易理解。比如幻术幻化的象马，最后要隐没、要灭的时候，幻术师停止念咒之后，幻化的象马慢慢慢慢就会消亡，消亡的时候，如果幻化的象马有自性，要让它看不到，就必须要看到实实在在的幻化象马去向某处，然后不在了——或者钻到石头里面不见了，或者走出人群之后慢慢慢慢消失在我们的视野当中没有了，有没有这样呢？实际上根本没有。

这种幻化象马的消失，就像我们平时夏天当中彩虹的消失一样，我们看彩虹消失的时候，只不过阳光一隐没的时候彩虹慢慢就没有了。彩虹的消失到底是怎么样消失的？它没有一个实实在在的去处，一下收到某个房子里面就不在了，或者一下子到哪个地方又不存在，实际上没有这样的，因缘具备的时候它就显现，因缘消散自然就没有了，不去向某处的。从这方面就可以知道灭是没有自性灭的，因为不去向于某处的缘故，所以没有自性灭。

生时也不从某处而来，在产生的时候也不是从一个地方到另外一个地方，有一个实实在在的生，实有的生，实际上根本没有实有的生。幻术也是一样的，幻术师念咒的时候，从地上摆着的木块和石块当中就开始显现了，刚开始时观众看到木块和石块，念咒的时候木块和石块慢慢慢慢隐没，然后幻化的象马就开始显现出来了。这样显现出来的幻化象马是不是从石头里面真真实实有象马走出来了，根本没有，只不过有一个咒术，有一个幻化象马的基——石块和木块，观众的眼根被他的咒术损坏之后起了错觉，然后就看见幻化的象马。

幻化象马的显现就像彩虹的显现一样。彩虹的显现也是这样一种显现。一般来讲彩虹的显现要具备三种因缘，第一种因缘，背后有阴影，一大块乌云或者有一座山挡住；第二，有雨有雾气。为什么下了雨之后容易出彩虹？这个时候有水汽的存在；第三，然后再加上阳光照射。这三个条件显现之后，什么时候三个条件具备，什么时候彩虹就显现了；什么时候其中一个不具备，彩虹就隐没了。所以彩虹的生没有从一个地方到另外一个地方，只不过因缘具备之后就显现了一种现象。

一切万法的生也是一样的，生的时候没有一个实实在在的东西从此处去向于某处，这方面是没有的。

并且出生之后同样是刹那也不住留，无自性的生之后，它自己也不是安住的，是刹那刹那在生灭，刹那也不住留的。

由此可见，完全是超离安住三时的本性。如果这个法有自性，在三时当中可以找得到，但是通过观察，体现三时的生住灭三个时间段都找不到它的自性，都找不到自性的缘故，也知道一切世间都是无自性的显现。

**世间蕴界的一切有实法如此这般显现，事实上，有什么自性成立的呢？没有。**

世间的蕴，即五蕴或者十八界等，一切有实法都是这样显现的，事实上有什么自性呢？根本没有任何自性可得。

**关于“耶”字，印度注释中解释为“仅在名言中存在”。**

关于“耶”字，并不是单单从一个耶字进行解释，而是从这一句话的语气来解释的。前面观察世间实存耶，世间到底有实有的吗？实际上没有实有的，只不过是在名言当中存在而已，所以“耶”字要突出这样一种含义。

**理由何在呢？**

为什么是这样的，理由是怎么样的呢？把后面一个颂词解释成前面一个颂词的理由，“二者真实中，无有去来住”。为什么把后面这个颂词解释成理由呢？后面颂词主要是讲到了世间和涅槃平等空性，都是平等空性的。因为世间没有本性，涅槃也没有本性，或者世间不存在的本体就是涅槃的自性，除此之外没有一个实实在在的涅槃让你去寻找、让你去获得。如果离开了世间再去寻涅槃是找不到的，所以从世间无自性的角度来讲，它就是自性涅槃。我们证悟了世间无自性，就获得了证悟的涅槃，所以两种涅槃都是这样的，不要离开世间之外单独去找一个涅槃。世间没有本性，本体就是涅槃，从世间和涅槃无二无别、平等的角度进行观察，也是可以作为前面为什么三时当中没有自性的一种根据和理由。从这方面可以理解的。

**世间与涅槃二者在真实义中，无去无来无住，是自性不生的等性。**

世间和涅槃平时来讲就是对立的法，一个是世间的轮回，一个是涅槃的法，或者如果按照解脱与否的角度来讲，世间可以理解成轮回，涅槃可以理解成解脱；如果从本性的角度来讲，世间可以理解成显现，涅槃可以理解成空性。

不管怎么样，世界和涅槃二者在真实义当中都没有实有的去、没有来、没有住，没有来去住，就是前面讲的没有生住灭的意思，就是自性不生的平等性，二者自性都是不生的一种平等性。显现上面确实有这样的显现差别，但是在自性当中、本性当中，二者都没有实有的本性，从这个角度来讲都是平等性的。

**正是由于这种原因，世间与涅槃二者实际上根本不存在自性空不空的任何差异。**

因为轮回和涅槃的自性都是无生无住无灭，所以世间和涅槃二者不存在一个自性空一个自性不空的差别。

怎么样理解世间和涅槃二者哪个是自性空哪个自性不空？两个都可以理解。有的时候我们认为世间是一种自性不空的法，因为它在我们面前实实在在显现，可以看、可以见闻、可以摸触的缘故，有的时候我们认为这样一种世间就是自性不空，而涅槃就觉得一种空落落的状态，好像觉得它是一种自性空的本体。所以从这个方面理解世间空和不空，世间和涅槃空不空的差别可以；或者有的时候我们觉得世间是无自性的，因为它必定是一个假立的法，而涅槃是一个最终获得的，所以涅槃应该是自性不空的法，从这方面也可以理解，世间是空的，涅槃是不空的。

不管怎么样此处的观察的根据就是同等没有去来住，所以二者根本没有哪个自性空哪个自性不空的差别，都是平等的空性。

**关于详细内容，当从《中论**·**观去来品》以及所说的“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别……”来了知。**

如果真正要了知无去无来无住详细的理证应该学习《中论》，《中论》当中第二品观去来品，把无有真实的来去住等等这样理证的宣讲非常详尽。

以及所说的“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别……”这个颂词是出自于二十五品观涅槃品。二十五品观涅槃品当中也有颂词来说明世间和涅槃实际上是没有任何分别的。首先是涅槃与世间没有少分别，为什么没有少分别呢？并不是说世俗谛当中没有少分别，并不是说安住涅槃的佛和流转在地狱的众生没有少分别，不是从现象讲没有少分别，而是说涅槃的自性是空性，世间的自性是空性，二者的本体是平等的空性，从这个方面来讲无有少分别的。世界与涅槃还是没有少分别的，通过这些了知。

**《三摩地王经》中云：“蕴无自性为空性，菩提无性为空性，所行亦即自性空，智者了知愚者非。”**

《三摩地王经》当中首先讲蕴无自性，蕴就是代表世间，整个的蕴或者一切世间是没有自性的，是空性的。“菩提”在此处代表涅槃，菩提涅槃也是无有自性、是空性的。所行亦即自性空，所行有很多种了知，我们选一种解释，所行可以说在蕴当中，我们在行持蕴的时候一种所行，或者说菩提的时候，我们为了修证佛法一种所行。不管怎么样，一切所行的本体也是自性空的。智者了知愚者非，对于蕴、菩提、所行等全部都是本体空性的角度来讲，真正的智者可以了知，愚者非，愚者没办法了知。

**子二、破有为法三相成实：**

有为法和无为法在佛法当中也是经常提及的，有为法有有为法的法相，就是有生住灭，或者我们讲生住异灭，有的讲生灭，反正不管怎么讲，在佛经当中最略的就是讲生灭两性，中等就是讲生住灭三性，再广一点生住异灭四性、四相，此处是三相成实，是按照生住灭三个角度来安立有为法，有生有住有灭这叫有为法，无生无住无灭这叫无为法。

现在讲有为法三相成实，为什么破有为法三相成实呢？前几天我们讲课的时候讲过了，因为众生对于有为法的耽执是最大的，对无为法虽然有耽执，但是对无为法的耽执相对要弱得多。我们在修法的时候如果着重打破对有为法的耽执，无为法它是假立的法，所以非常容易证悟它的空性。在很多地方也是专门对有为法的观察，比如《中论》第七品观三相品也着重抉择有为法是空性，《七十空性论》中的颂词基本上都是第七品分出来的余义，所以《七十空性论》所有的道理还是在继续讲无生无住无灭的道理，也是在破有为法的三相。

**无有安住故，生灭真实非，**

**生住以及灭，焉能真实有？**

此处讲生住灭三相没有成实的根据，无有安住的缘故。如果一个法有安住，有真正的安住，就可以说安住前面有一个实有的生，有安住的缘故，不安住之后有一个自性的灭，所以如果有安住的缘故就有生灭，但是安住不存在的缘故，“生灭真实非”。因为三者都是观待而有的，一者存在，另外两者就可以存在，一者不存在，另外两者也没办法存在。

此处从中间的住来观察，无有安住的缘故，生灭真实非，生灭在真实义当中非有自性，不可能有自性的。

“生住以及灭，焉能真实有”，如果按照前面两句的理论观察完之后，知道生住灭这样次序，平时我们说生住灭好像有一个次序，有一个固定的次序，实际上代表了什么问题呢？有一个固定的次序，我们就认为有一个自性存在，因为顺序是不能打乱的。它有生住灭，所以我们认为一切万法有生住灭，所以法的本体存在，如果法的本体存在才有生住灭；如果法的本体不存在，又怎么可能有生住灭的次序呢。

我们通过前面观察的时候，没有住的缘故，没有真实，没有生和灭，所以生住灭的顺序是没有办法安立的。没办法安立生住灭的顺序，所以真实的有为法的三相是没办法真实有的，焉能真实有。

**假设此有实法存在住，那么生灭这二者也有可能，但由于本来未生，自性安住不存在的缘故，是无生，因为无生，所以灭在真实性中不成立，因此也就不存在先后顺序。**

如果有实法，尤其是所观察的一些柱子、瓶子等这样的法，就叫做有实法或者有为法。这种有实或者有为法真正的存在或者存在住，现在我们观察的时候都是在对于正安住的这个法起耽执，这个柱子正在安住，我们说这个柱子好看不好看，这个瓶子正在安住，我们说瓶子好看不好看，对它产生很多很多执著。

这种有实法如果真正存在安住，那么生和灭这二者也有可能安立的，但由于本来未生，自性安住不存在的缘故，一切万法本来没有生过，本来没有生过的缘故，住又从哪里安立呢？住没办法安立。这方面未生并不是说没有现相的生，未生就是没有实有的生。

比如说未生，在座的这么多人怎么生下来的？不是说这个无生，而是没有自性的。实实在在的生是不存在的。这种生是假立的生。假立的生中观宗是不否定的，否定的只是实有生、实实在在存在的生。所以，因为没有实实在在的生的缘故，自性的安住，也就是实有的安住也是不存在的，所以说是无生。

因为无生，所以灭在真实中不成立，没有生就没有灭。从这方面讲在真实义当中不存在，因此就不存在固定的先后顺序，真正固定的先后顺序，有自性的先后顺序，完全是不存在的。

**如此一来，所谓对世间本不存在而假立为存在的“初生、中住、末灭”这些又岂能成实？根本没有成实，只在名言中以相续运用而已。**

通过前面抉择观察之后，我们知道所谓世间本不存在，世间一切万法是本不存在的。但是在众生的业力显现面前，随顺世间名言谛、随顺众生的相续而假立存在初生、中住、末灭。是假立的缘故，初生、中住、末灭这些就不能成实，根本没办法安立成实，只不过是在名言中相续运用而已。

这是什么意思呢？因为讲解《中论》或《中观》的法要，讲解生住灭不存在的一些道理，是佛菩萨在讲解的。佛菩萨讲解，实际上他们已经证悟了有为法空性，已经证悟了一切万法的自性，所以对他们来讲，在他们的境界当中有没有所谓的生住灭呢？他们安住在一切万法的真实当中，没有生住灭。但是为了度化众生，为了让实执深重的众生能够获得解脱的缘故，所以在众生面前安住生住灭的法相。

安住生住灭的法相是什么必要性呢？比如在小乘的《俱舍》等当中也是讲有为四相、有为三相，有为三相就是讲生住灭，实际上这也是为了让众生生起出离心。一切有为法，我们现在耽执的一切万法都是生住异灭的，没有哪个法没有生住异灭，所以我们对这些法有什么可以耽执的呢？连自己的身体、自己的心在内，一切的受用福报、所有的欢乐都是有为法，有为法都有生灭的自性，都是生住灭的自性。

所以佛陀讲这个法是为了让这些学者，即学习佛法的人生起出离心，但是如果对生住灭三相生起耽执的时候，在大乘《中观》当中就开始破生住灭实际上是无自性的，生住灭本身无自性，所以有这样一种殊胜的必要，讲是绝对要安立的，佛菩萨面前虽然已经证悟万法的自性空性，但是在安立的时候，绝对是随顺众生的习气，或者是为了引导他们获得解脱，在相续运用而已。

**子三（顺便破他宗观点）分二：一、破胜论派所许微尘常有；二、破遍入天派所许神我常有。**

破掉了生住灭之后，再附带破除其他的观点，正破和顺便破。在前面颂词当中，讲到因为没有住的缘故没有生灭，这只是一种破斥的方式，只不过是对于安住执著较大的众生说没有住，没有住的缘故，生灭就没有了。

是不是单单这一种呢？根本不是。有些着重破生，着重破生之后住和灭自然没有。因为一切万法首先有生，才会有住，然后才有灭。所以，首先把生破掉之后住、灭就没有了；有的时候是破住，如果没有住就没有生、灭；有的时候着重破灭，如果没有灭就没有生、住。从这方面讲的时候是跟随各个众生的根性，宣讲了很多很多抉择万法空性的道理。

总之不管怎么抉择，目的都是一个，就是所谓的生住灭三无自性，生住灭三相完全是无自性的。前面是正破的道理，比如在很多大圆满法的前行当中，也是观察我们的心有没有生，是哪个地方生起来的，我们的心有没有安住，如果安住是什么样一种颜色、形状，然后有没有灭，有灭的话是怎么样灭的。实际上这些道理都是《中观》当中所抉择的道理，让我们知道心性本来是无生住灭的，这方面有很多很多抉择的方式。

在讲完这些之后，再破他宗的观点：

**丑一、破胜论派所许微尘常有：**

**设若恒常变，岂非刹那法？**

**设若无迁变，焉能转为他？**

**一方或一切，穷尽成刹那？**

**未得不同故，彼二俱非理。**

胜论外道承许有一个常有的微尘，恒常不变的微尘。这样一种微尘到底是转变还是不转变，这两种实际上都是不对的。

首先破微尘要转变，“设若恒常变”，设若这样一种恒常的微尘有转变，如果可以转变成他法，“岂非刹那法”，难道这个微尘不是变成了刹那法了吗？

什么是刹那法呢？刹那生灭的法。刹那生灭的法就是一种有为法的自性。无常的自性才会有刹那法，而你们的微尘是恒常法，恒常的法又变成了无常法，又变成了刹那法，这方面就是不对的，所以如果承许恒常微尘要转变，就变成了刹那法了，难道不变成刹那法了吗？岂非刹那法，应该变成刹那生灭的无常法。这是第一个问题。

如果害怕有这个过失，“设若无迁变”，恒常的法就是不变的，恒常的不变，以前怎么样现在还怎么样。设若无迁变，焉能转为他，如果真正的一切有实法是不迁变的，如果真的不迁变，怎么可以转变成其他法呢？就不可能真正转变成其他法。比如在注释当中讲到，如果真的不迁变，青年就没办法变成老年，因为不迁变的缘故，从这方面来进行观察。

那么为什么此处再发过失的时候，对别人安立的恒常的法，如果不迁变，就没办法变成其他法，而且又举了一个世间青年变老年的例子，能不能说服对方呢？我们说可以说服对方。

能够说服对方的关键在哪个地方呢？实际上我们在学因明的时候也是牵扯到这个问题的，也就是说你这样所谓的微尘，恒常的微尘，它是属于有实法还是属于无实法？如果是无实法那就绝对不起作用的。但是他们要承许他的法起作用，必定是有实。如果是有实法，那么或者要变，如果有实法不变的，青年是个有实法，如果按那个角度来讲不变，那么青年永远变不了老年。是从这个角度进行观察。所以此处主要是把对方的法定义成有实或者无实，他不敢定成无实，所以只能安立成有实，起作用的有实法，如果是起作用的有实法，那么必定是刹那生灭法。

“一方或一切，穷尽成刹那？”这是对方的一种补救，对于对方的补救进行了破斥。一方或一切，穷尽成刹那，我们的自性刹那是存在的，因为恒常不变已经被打破了，恒常不变被打破，他就转而承许刹那生灭，但是刹那生灭是一种自性的刹那生灭，就是有自性的、有实有的一种刹那生灭。

实际上他在承许这样一种刹那生灭的法的时候，仍然没有放弃他以前的微尘恒常的观点。没放弃以前微尘恒常的观点的缘故，我们就把前面的观点和他现在补救的观点放在一起再做个观察。再做观察，还是没办法逃脱这样一种问题。如果他真的放弃了前面的恒常，微尘刹那生灭我们在有部当中也承许的，这没什么问题，关键是对方所说的这样一种自性刹那的成立，它是一种补救，如果自性刹那的观点成立之后，那么他上面的这种所谓的微尘恒常的观点仍然可以成立的。所以我们为什么要把两个观点放在一起观察的原因就是这样。

一方或一切的意思是说，如果真正是它自己变成了刹那法，因为刹那法是无常法，刹那刹那生灭的是无常法。那么前面的法是恒常法，也就是说这个微尘在前面的时候是恒常的，度过一段时间之后开始刹那刹那生灭了，就是这样一种法，就是这样一种两个自性、两个本体、两个阶段，所以我们在观察的是一方。所谓的微尘变刹那，微尘的刹那性是前一部分是恒常的，然后后一部分它变成了刹那生灭，是这样一方，就是一部分穷尽成刹那，还是一切穷尽成刹那。还是说等所有微尘的自性、恒常微尘的自性消尽之后，然后再慢慢慢慢是刹那生灭的，是哪一种？是一方、一部分穷尽成刹那，还是一切穷尽成刹那？从这两方面可以提问的。

“未得不同故，彼二俱非理。”这两种都是不合理的，为什么呢？未得不同故，为什么说未得不同的缘故呢？不同是哪个方面不同？比如一个微尘十个刹那，十个刹那的前五个刹那是一方穷尽，一方穷尽就是一部分穷尽，前五个刹那是恒常的，后面五个刹那就变成了生灭的法了。这方面就是不同，一个法上面有两个不同的自性，前面是恒常的，后面是无常的，这种不同是得不到的。所以你认为一部分穷尽成刹那是非理的。

一切穷尽成刹那也是得不到不同，微尘在十个刹那当中都是恒常不变的，恒常不变之后，后面开始刹那刹那生灭，一个微尘上面也有前面的恒常部分，也有后面的无常部分，这叫不同。恒常和无常在一个法上面具备，这叫不同。“未得不同故”，我们也得不到一个法刚开始是恒常不变，后面开始慢慢生灭，这是得不到的，所以第二个也非理。

合起来观察就是未得不同故，彼二俱非理。彼二就是一方穷尽成刹那和一切穷尽成刹那这两个都得不到的缘故，都得不到不同的缘故，所以这两种理论，你的补救的这种观点也是根本站不住脚。

**胜论派声称：承认一切有实法能生灭会导致上述的过失，然而我们承认微尘恒常，因而无有过失。**

胜论外道说承认一切有实法能生灭是生住灭的，会导致上述过失，我们不这样承认，我们承认微尘是恒常的，因而无有过失。我们承许微尘恒常的缘故，所以就避免了前面在观察生住灭，就是没有住的缘故生灭没有等等，这一切过失就根本没有了。

**驳：请问你们，一切有实法，到底有没有阶段性变异而得他法的情况？**

那么开始针对他的问题进行提问，一切有实法，到底有没有阶段性变异而得他法的情况呢？会不会有阶段性的，刚开始一个自性，然后变成其他法的自性，有没有这样一种阶段性的变化而得到其他法的情况，首先是一个法，然后变成其他法的情况有没有呢？

**按照第一种情况，**第一种情况就是有变化。如果是按照第一种有变化的情况观察的时候，**由于暂时恒常变异的缘故，如何是非刹那性的常法，应成不是非刹那性的常法，理由如前所说。**

如果是第一种情况，由于暂时恒常，什么叫暂时恒常呢？这叫阶段性的恒常，阶段性的恒常叫暂时的恒常，因为承许要变化，叫做暂时恒常，那么又怎么样安立暂时恒常的意义呢？对方承许微尘恒常，他安立了恒常，然后要承许第一种情况有变化，所以就要暂时恒常，把这两种概念和在一起的时候就得到了此处暂时恒常的这种词语。

因为是暂时恒常要变化的缘故，如何是非刹那性的常法？常法是非刹那性的。不是刹那生灭的叫做恒常，刹那生灭的叫无常。如果你已经有暂时恒常变异的缘故，也可以变成其他法，怎么可能是恒常的法？恒常的法，应该是永远不变化，不管什么情况出现都不会变化，叫恒常。如果变化了，就失毁了恒常的体相，所以变化之后失去恒常体相，如何是非刹那恒常法，应成不是非刹那性的常法。理由如前所说，前面已经观察根据了。

**非刹那性的有实法不存在，如同心、声音及火焰一般。**

又是非刹那性的，又是有实法，这是不存在的。要不然就是非刹那性，就是无实法，如果是非刹那性，它就可以安立无实法；如果是有实法，那么就是刹那性的本体。又是非刹那性，又是有实法，不存在，所以此处叫非刹那性的有实法不存在。

打比喻讲如同心、声音和火焰，心、声音和火焰这三种比喻都是有实法的比喻。我们说心是有实法，那么它是不是非刹那性的呢？不是；声音是有实法，它是不是非刹那性的？也不是；火焰也是有实法，它是不是非刹那性的？也不是。

如果是有实法绝对是非刹那性的，绝对不可能安立说是非刹那性的这样一种恒常法。

**假设按第二种情况，承许无有阶段的变异，**如果按照第二种情况就是没有变化，没有阶段性的变异，又是有实法，又没有阶段性的变化，会出现什么问题呢？承许无有阶段的变异，**如此一来，就成了自性成立，**那么这样一种有实法就变成自性成立，真正实有的一种自性可以安立。

**现量见到的青年及由他变成老朽等形象岂能有截然不同，不应该有不同，因为你们承认阶段恒常稳固之故，犹如虚空。**

如果按照你们的观点自性成立之后，青年的自性就成立了，青年就成了永远青春常驻的情况，那么此青年最后慢慢慢慢衰老变成老朽形象，这是不可能存在的，为什么呢？因为你们承许有实法没有阶段性的变异而得到他法的情况。

如果这样一种有实法，青年是不是有实法？首先要知道青年是有实法，如果青年是有实法，又成了自性成立，他就不应该从青年过渡到老年，没有这样情况的，因为他自性存在的缘故。但是我们现在见到青年变成老朽的形象，所以从这方面观察的时候，这样一种所谓的有实法，他自己的本体不是刹那生灭的法，这个完全不能安立。

因为你们自己承认阶段性恒常稳固，所以得到前面的过失，犹如虚空。虚空就是非刹那性的，不变化的本体叫虚空。在因明当中也是讲是一个假立的，随顺名言安立的一种恒常的比喻而已，只是一个假立的恒常的比喻，虚空非生非住非灭，或者说虚空没有生住灭的变异，所以将它安立成恒常的名言，安立一个恒常的名称，犹如虚空一样。青年就像虚空一样，要不然不会变化，从这个角度来讲，要么青年就像虚空一样本身就是不存在的。

虚空、石女儿、兔角，这是一类，都是无实法。如果你认为这样一种法恒常不变，变成无实法了，青年就变成无实法，犹如虚空一样，只有名称，根本没有他的本体存在。

**如果对方害怕有这一过失，于是说：有实法自性刹那存在。**

对方害怕所谓的恒常安立的过失，所以改口说或者补救说有实法自性刹那存在，这些有实法刹那刹那的自性是存在的，刹那生灭的自性存在。

下面破这样的问题。

**如同承认恒常的微尘在有些阶段为无常一样，请问你们承许一方或一部分灭尽而变化，还是一切部分完全穷尽而变成刹那性呢？**

前面恒常的微尘有些阶段无常，就像这样观察一样，所以恒常的微尘，恒常和刹那这二者是不相同的，所以这是两个阶段。

那么就请问你们，你们是承许恒常的微尘一方，一方就叫一部分的意思，颂词当中叫一方，此处讲的一方或者一部分灭尽而变化呢？还是所有的部分，所有恒常的微尘全部要灭尽之后，然后变成刹那性的？因为前面我们观察的时候微尘和刹那二者是矛盾的，所以要变成自性刹那，自性刹那就是刹那刹那的法，必须要失毁前面的恒常的部分。所以你是一部分失毁之后，首先安住恒常的部分，后面开始失毁，然后变成刹那性呢？还是所有的恒常的部分全部穷尽之后变成刹那性呢？

**不管怎样，都需要见到一切有实法后一半等变化而前一半一如既往的不同现象，**

不管是哪一种情况，都必须要得到这种不同现象。什么不同现象呢？以微尘为例，一切有实法后一半等变化，如果是一部分穷尽，前一半是恒常不灭的，前一半一如既往的恒常，后一半开始刹那刹那生灭，有时把后一半变成变化而前一半一如既往的不同现象。后一半等的“等”字，主要是对照一切部分穷尽，一切部分穷尽就是所有的前一半和后一半全部都要安住之后，前一部分一如既往，后面穷尽之后开始变化成其他刹那生灭的法。

不管是哪一种情况都会出现不同的现象，就是前面是恒常的，后面是刹那的，不管是一部分还是所有穷尽，反正都会出现这种现象的。

**由于以智慧得不到有如此不同的现象，因而以上两种情况都不合道理。**

因为通过智慧观察的时候，得不到一部分恒常、一部分无常的法，不管我们用智慧到哪个地方去寻找，怎么样寻找，根本找不到一个法刚开始是恒常不变的，后面开始刹那刹那生灭的，没有这样的法。只不过有的时候在我们面前有一种阶段性的法，好像是一种不变化的，比如一块铁或者一个很坚硬的石头，这只是我们的误觉，我们以为它以前是恒常的，然后用铁锤把它砸碎之后就无常了，实际上这是我们的分别心太粗大了，没有知道石头或者铁块在生起的时候就是刹那生灭的法，没认知这一点。所以有的时候才会出现一些其他的现象，真正通过智慧做详尽观察的时候，一切的有为法全部都是刹那刹那无住的法，从生起的一刹那全部都是刹那生灭的，根本得不到一半恒常一半无常的这种现象，所以前面两种情况都不合道理。

**恒常而无增长，所以即便由诸多微尘造成须弥山，也如先前的微尘一样，以根不可得。**

如果是恒常的法就没办法增长。即便我们要很多很多微尘累积变成非常高大八万由旬的须弥山，实际上也是没办法增长的，也好像是前面的微尘一样。

为什么像前面微尘一样？因为微尘是恒常不变的，它有一种恒常不变的情况。如果一个微尘恒常不变，那么所有微尘也是恒常不变。一个恒常不变，它是什么本体？就不会增长的，就安住这样的本体而不增长，所以把很多微尘累积的时候都是要像它自己本身微尘一样，根本没有恒常增长这样一种情况。也就是说一个微尘如果是恒时无增长，所有微尘都是一样没有恒时增长的。所以说为什么把见到的很多微尘堆起来之后须弥山就出来了呢？就是因为这个微尘的本体不是恒常的、可以增长的缘故才会有这种现象，如果它的自性是恒常不变的，那么就永远不可能增长的。

所以有的时候我们在看现象的时候没有了知现象的本体，就觉得有些外道的观点合理的。比如把很多砖堆砌起来的时候，就可以从小变大，微尘还不是这样的，但是我们说这个就是因为它无实有，就是因为它是无常的，所以才会有这样的变化，如果这个法是恒常，就不可能有这种现象。

以根不可得，这个根就是讲最初的微尘的根本不可得增长。最初的微尘的根本不可得增长的缘故，所以其他一切粗大的法都不可得增长。

下面是第二个观点破遍入天派所许神我常有。

**丑二、破遍入天派所许神我常有：**

前面是破胜论派微尘常有，这个是破遍入天派的神我常有。

**刹那无整故，岂能有陈物？**

**常故非刹那，怎成陈旧物？**

遍入天派的这些教徒认为他们的本师、本尊就是遍入天，遍入天就是一种大神，遍入天能够造一切万物，一切众生受他支配，一切众生受他控制。遍入天高兴的时候就解脱，不高兴就把你打入地狱，有点这样一种思维、意义在里面，所以，他们认为遍入天是一种恒常不变的法、恒常不变的神我。

破的道理是一样的，遍入天是有实法还是无实法？首先把界定了，界定好之后再观察会很方便。无实法不能承许，因为无实法无法起功用。他认为我的遍入天当然要造一切万法，他是一切万法的生因，当然是有实法，当然能够起功用的。如果说你的遍入天是有实法，是有实法那绝对是刹那生灭的法，绝对是无常的。

是有实，绝对是无常，所以在破的时候就是刹那无整故，如果是有实法他就是刹那生灭的。如果是刹那生灭的法，则无整，那么就没有一个整体，什么叫整体呢？刚开始的那一刹那和后面一百刹那是一个整体，没有通过刹那法把它分割成一个刹那一个刹那，这叫整体。当然他们自己的意识愿意承许遍入天是整体，但是我们说你是有实法就没有整体了，为什么？刹那生灭的缘故。他是刹那刹那生灭的，第一刹那有，第二刹那就没有了。这方面讲的时候这样一种刹那刹那生灭的法，都是刹那生灭的法的缘故，没有整体。

如果没有整体，岂能有陈物？陈物叫陈旧物。什么叫陈旧物呢？有的时候说陶罐陈旧了，好像有这个概念在里面的，但这个陈旧物也是有这个意思在里面，但是完全是不是一种变得很旧，颜色非常的不好看，倒不一定是这样的。主要是这个陈旧物是指前面存在，现在还有，比如去年这个罐子就有了，现在今年我还有，陈旧物是从这个方面安立的。此处的陈旧物对照对方的遍入天等，他认为遍入天是恒常不变的，恒常不变的话就是上一劫他有，在这一劫的时候还有，对他这样一种本体叫陈旧物，我们安立个名称叫陈旧物。并不是上一劫很年轻，这一劫就变成很老了，倒不是有这样的意思，主要是说以前存在的东西，现在还存在，这个叫陈旧物。

如果是这样的话，对方有这个意思，我们这个遍入天就是一个陈旧物，因为以前存在现在还存在的缘故，以后还会存在。如果是这样的，我们说岂能有陈物呢？刹那的法没有整体了，没有整体的法的缘故，就没有办法安立一个所谓的陈旧物，没办法，因为陈旧物的概念在通过刹那刹那的法来进行分割，或者通过刹那法来进行加入的时候，它的陈旧物的概念就没有了。

为什么没有呢？因为所谓的陈旧物，以前有现在还有这叫陈旧，但是我们说遍入天已经是刹那生灭的了，第一刹那生起了又灭掉，第二刹那生起又灭掉，每一个都是新的，我们从这一个口诀来讲，每一个刹那都是新生的，每一个刹那都是新生的怎么可能有一个不变的陈旧物呢？遍入天不是一个不变的陈旧物。

常故非刹那，怎成陈旧物？他如果说这个不是刹那性的，如果刹那性肯定不是陈旧物了，那么他就说是恒常的。如果是恒常的缘故，非刹那，恒常的法就不是刹那法了，不是刹那法怎成陈旧物？不是刹那法也没有办法变成陈旧物。因为所谓的陈旧物就是以前怎么怎么样，以前存在现在也存在，它已经有一个这种时间概念在里面的，所以如果是刹那性的法，就没办法变成所谓的陈旧物，那么陈旧物的概念也是没有的。

**遍入天派声称：我们的遍入天是无始无终、恒常古老的神我，因而不存在上述观察自性与阶段的那些过失。**

遍入天是无始无终的、恒常古老的一种神我，实际上他的观点和前面的恒常不变的观点本质上是没有差别的，只不过说法上面换了一下，换汤不换药。

前面破的是一种微尘，恒常不变的无情的微尘，这方面把这个微尘变成一个神我的状态，实际意义上还是和前面所承许的一样，还是一种不变化的、一种恒常不变的。

外道就有这个特点，觉得造物主、教主绝对是必须要恒常不变，如果变化了，那么和现在的众生还有什么差别呢？和现在的有情就没什么差别，也要衰老、死亡，所以为了突出自己的教主或者这样一种法是不变化的，或者是超出于一切众生之上的，很多地方安立恒常不变的法，根本不愿意承认空性，根本不愿意承认是刹那刹那生灭的法，这方面都是不愿意承认的，所以就引发了这么多观点而引发了这么多过失。

**这种说法不合理，原因是，如果遍入天是有实法，则需要是刹那性，如果是刹那性，则处在自己形成的第二时刻中一个整体就不存在了。**

如果你的遍入天是有实法，前面观察了肯定是有实法，造作一切男女、一切器情世界的缘故是有实法。如果是有实法，如果按照事势理观察的时候，一切有实法周遍就是无常的，一切有实法如果要起功用绝对就是刹那刹那生灭的才能够起功用。如果是恒常的法，又是无实，恒常的法根本不会变化，以前遍入天没有造作万法之前是一种状态，如果这种状态是不变的、恒常的，那么不可能说刚开始第一天的时候没有造，第二天的时候开始逐渐逐渐造，像这样造万法这方面就没法安立了。所以，如果是恒常的法就没办法起功用，如果要起功用绝对是无常的法。

这方面讲必须要是刹那性。如果是刹那性，那么处在自己形成的第二时刻，第一时刻自己形成，第二时刻当中因为是刹那性的缘故，第二时刻当中第一时刻当中的法、第一刹那的法已经不存在已经消亡了。第一时刻当中存在的法在第二时刻当中已经变化了，已经完全变化了，变化成另外一个法了，所以一个整体完全不存在。就像我们医学当中讲新陈代谢了，新陈代谢之后我们说以前的东西都没有了，现在全是新的东西，真正观察的时候怎么样安立真正不变的一种实有呢？是没办法安立不变的实有的。

所以大自在天也是这样，如果你在第二时刻当中已经舍弃第一刹那的本体了，已经是另外的东西，哪里还是个整体呢？不是一个整体。从这方面讲，所谓的整体，小时候的我和现在的我，我们认为是一个整体，整体是一个很粗大的概念，真正通过理论观察的时候，这个整体是站不住脚的，完全是刹那刹那生灭的法，把刹那刹那生灭的相续我们假立成一个整体来执著，是合理的，否则真正有一个不变的整体是有很多过失的，根本不可能存在的。此处说第二时刻当中一个整体就不存在了。

**先前存在的有实法本身在后时住留的陈旧物怎么可能存在？根本不会存在。**

所谓的陈旧物是先前存在的有实法本身在后面的阶段还存在。前面讲的陈旧物主要是有这样的概念在里面。陈旧物，是说先前存在，现在也存在，打个比较粗大的比喻，去年买的水杯，去年存在现在还存在，这叫陈旧物，这是很粗大的。实际上这种陈旧物严格观察的时候不存在。因为如果真正存在的话，以前的自性到现在自性还不变叫陈旧物，但是通过前面的理论，在自己形成的第二时刻当中整体早就没有了，所谓陈旧物的概念就没办法安立，它的法性安立不了了，所以根本不存在有陈旧物的概念。

不存在陈旧物的概念对于遍入天来讲是个致命的打击，对我们来讲当然是不存在是很合理的，但对对方来讲是个致命的打击，他不敢这样承许，但是我们就是把这样一种很尖锐的问题发给对方，让对方知道你承许大自在天恒常绝对不合道理，让他放弃这种观点而故意这样宣讲。

**假设因为是恒常、稳固的有实法的缘故，不是刹那性，**讲第三句、第四句的观待。如果说不敢承许是非刹那性，如果承许是恒常稳固的有实法，不是刹那性，**但先前存在的有实法与后来也存在的所谓陈旧物直接相违，怎么会有这样的事物呢？绝不会有，因为陈旧物决定变异。**

我们说常故非刹那，怎成陈旧物，它是恒常的法，不是刹那的法，就没办法变成陈旧物了。没办法变成陈旧物的理论讲了，如果不是刹那性，就是有下面的过失：先前存在的有实法，即以前存在的有实法，与后来也存在的所谓陈旧物直接相违了。

为什么直接相违呢？因为如果觉得是不变的，前面也是这样，先前存在的有实法到后面的时候也是不变化，就没办法安立成陈旧物了。为什么没办法安立成陈旧物呢？因为陈旧物是决定变异的。只有决定变异才能安立成陈旧物。现在这个法没有决定变异，这个陈旧物的概念无法安立。这方面也是通过这种变化的法，在不断地变化、不断地变化，前面也有、现在也有、未来也会有，这东西是一个陈旧物，是古老的东西。但是如果真正要安立，必须要从刹那性去安立它是陈旧物；如果不是刹那性的，陈旧物的概念也是无法安立的。不管是哪个角度陈旧物都是无法安立的，对方所谓的大自在天、遍入天常有的这种观点是永远安立不了的。

**子四（破刹那成立）分四：一、刹那决定有分；二、破有分自性成立；三、以离一多因破有实法自性成立；四、佛不说世间有边之原因。**

**丑一、刹那决定有分：**

**刹那有后际，如是观初中，**

**三刹那体故，世刹那非住。**

所谓刹那，对方是这样承许的，刹那绝对是生灭的、不住的，所以到第二刹那的时候，它的本体已经不会有了，但是没到第二刹那之前，第一刹那这样一种本体是绝对有的。所以对于一个刹那容易有执著，认为这个方面是恒时存在的。

在有些世间宗派当中，对于刹那的本体他不破，现在的刹那是实有，在学《因明》第一品的时候，萨迦班智达在安立刹那法的时候也是这样安立的，也是安利中间刹那、现在刹那是实有的。上师讲的时候说这是一种不了义观点，为了说明一些道理这样观察的，实际上萨迦班智达在中观论典当中也根本不承许所谓的现在刹那实有。

不管怎么样，现在我们怎么样破现在刹那或者一个刹那的本体是自性安住的观点呢？就是此处讲的刹那有后际。所谓的刹那法，非常短的一个刹那有后际，如果没有后际它就会一直延续下去，就成恒常了。所以不管是哪一个刹那，绝对有一个后际，要灭尽那一部分叫后际。后际经过之后马上就到第二刹那了，这一刹那就算是已经消亡了。

这个刹那本身如果有后际，如是观初中，通过它有后际，我们就可以往前推，又可以观察它，如果有后际，肯定有初际和中际。或者讲的时候后际叫第三刹那，它这个本身的第三刹那，第一刹那是初际生起的状态，然后有个中际。如果有后际就知道它绝对是有初中际的，如果有初中际，那么一个刹那就变成三个刹那的体性。如果变成了三刹那的体性，那么还是一个自性安住的法门？不可能是一个自性安住的法，因为它有后际的缘故，就有初际、中际，如果有初中后三际，那么初中后三际也是次第经过的，首先初际，然后中际，最后后际。

现在我们的执著是什么？执著刹那是整体实有的。刹那是整体实有，有后际吗？有后际。有后际，就有中际和前际。如果有前际中际和后际，在刹那当中首先是前际出现，然后灭掉，中际出现灭掉，再出现后际，在刹那当中已经出现了三个刹那，已经出现了三个本体。所以自性安住这一点就根本安立不了。

三刹那体故，世刹那非住。世就是世间的意思，世间的所有有情界和器世界，所谓的一个刹那安住是安立不了，所以世刹那非住，没有一个是能够自己安住的。

这方面就把无分破掉，实际上是有分的缘故，根本不可能说是一个自性安住的法。自性安住的法是没有的。

**有些人说：刹那性生而不灭停留在第二时刻绝不会存在，因此是无常的，而一刹那是自性安住的。**

这个观点是说刹那性的法生而不灭，生了之后第一刹那生起就不灭，然后停留在第二刹那的时候，第一刹那的法还存在，这是绝对不会有，永远不可能有这个情况，因此是无常的。总的刹那生灭是无常的，但是一刹那的时候是自性安住的，实际上这也是一种比较粗分的观察方式。

有时候是有必要的缘故安立现在刹那是有的，它起功用，现在刹那是有的，有这样的必要。但是如果把这个带到胜义谛当中，如果说在胜义谛当中所谓的一刹那实有还是可以安立的，那就说不过去了，没办法安立。如果是自性安住怎么可能有变灭的情况，怎么可能有生灭的情况呢？！从这方面讲也是完全不合理的。

下面是从它的三刹那来观察。

**就像需要承认刹那成为自己之部分的后际存在一样。**

我们要承认现在我们所观察的刹那会成为自己部分的后际。刹那是总的一种形象或者概念。那么会不会变成自己部分的后际呢？它灭尽之后就叫后际，有没有这样呢？如果要安立这样的后际存在，那么也**需要观察而承认初中也同样存在，**如果有后际，肯定有中际，肯定要有初际，像这样我们就说有初中后三际。

**因为无分的事物不可能存在**，因为根本不可能再分的事物在整个世间当中根本不可能存在，就像分析微尘一样。分析刹那的时候根本不可分的事物是完全没有的，从这个角度分析的时候有后际就有中和初，从这方面都可以安立。

**如此可见，由于是成为自己部分的三刹那之体性，因而器情世界一刹那也不是自性安住的。**

通过前面可以知道，成为自己部分，自己部分就是讲前面讲的最短的一个刹那，或者是自性安住的一刹那，成为自己部分的三刹那，初中后三刹那就是在自己的本体上去安立的，而不是说在其他法上面安立的。

在自己的一个刹那上面安立初中后三际，安立的初中后三际次第经过，哪一个都没安住过，从这方面讲的时候器情世界一刹那也不是自性安立的。我们在分的时候器世界的一个刹那和有情界的一个刹那，不管是哪一方面一个刹那都是没有自性安住的。

刹那有时候主要是破心识，很多破心识的时候主要是从时间的方面安立的，从时间方面去进行安立这样一种概念，有的时候说你的心是第一刹那、第二刹那、第三刹那怎么样，或者有时候要破这种法的时候，时间方面也是在这些有为法方面表示。但是我们说心到底是怎么样安立呢？主要是从时间、从刹那方面，第一刹那、第二刹那、第三刹那是怎么样，接触不接触，这个方面我们就知道心性本来就是空性，没有办法安立的。

**丑二、破有分自性成立：**

**初中后三际，若如刹那析，**

**初中后三者，亦非自他成。**

前面我们已经分成了初际、中际和后际，把一个刹那分成了三际。现在进而对初中后三际又生起一个实执，认为初际中际后际是各自分开安住的，而且安住是有自性的，是实有的。如果初中后三际是这样，“若如刹那析”，像分析前面一刹那一样去分析，实际上初中后三者也没有自性。

把初际拿出来观察，初中后三际中的初际是不是一个有实法呢？是不是一个有为法呢？如果是一个有为法，肯定还是有它的生起。如果是有为法就有生起的状态，有生住灭的状态，有生起的作用。如果有生起的状态，那么“亦非自他成”，这种生起也不是自他而成办的。自他而成办是什么意思呢？也不是说你自己的这个一刹那的生起，也不是自己安住之后然后生起了自己，也不是其他有自性的他法安住之后而生起。因为不管是自己的法，还是他法，都没有安住，都没有安住的缘故，自他没有安住，所以亦非自他成，就是说初中后三者不管任何一个生起的时候，不可能说自己安住而生成的，也不可能说是他法安住而生成的。

如果是自性和他性这两个法可以安住而生成的话，那么可以说初际是可以自性成立，但是初中后三际任何一个法生起的时候没有通过自性安住或者他性安住而生成，从这方面观察的时候也是没有一个自性的生起。

**如果对方说：初中后三际各自分开自性安住。**从前面观察下来的时候，初中后三际是各自分开而且自性安住的，就把执著放小了，把执著放到初中后三际当中去了。

**驳：这种说法不合理，因为对于对初中后三者，如果也像观察一刹那性一样来分析有分无分，则各个都具有初中后三个部分。**

我们在观察初中后三者的时候，就像观察一刹那性一样，分析是有分无分，无分是不可能的，是有分的。如果是有分的，那么初际也可以分成初中后三个部分。

**所分之刹那的初中后如果也是有实法，那么就离不开产生。**

所分的初中后三际是有实法还是无实法呢？是有为法还是无为法呢？实际上是有实或者有为法。如果是这样，那么就离不开产生任何有实法都有生起的状态，都有生起的过程。如果是无实法那么就没有生了，虚空无生、石女儿无生，这是肯定的。

如果是有实法，那么就离不开产生，**如果少许产生，则不是由自他何者中自性安住而生。**

如果他要产生，也不是从自己的本体当中自性安住之后产生的，也不是从他法当中自性安住而产生。

所以我们讲为什么叫没有自性产生，如果有一个自性产生，他的本体所产生的法就是有自性的法，就像我们《入中论》破四边生的时候，为什么说一切万法都是无自性的呢？就是因为产生的方式无自性，不可能有一个自性的、一个实有的自身，所以通过自身而产生的实有的法也没有。实有的他身也没有，所以通过实有的他身而产生的有实法也没有。

观察的方法就是这样的，如果是少许产生的法，不是自他何者中自性安住之后产生的，那么就说明所产生的生就不是一个实有的法，不可能是实有的法。

**以上内容是破斥遍入天派有实法无分的观点而对自性成立加以否定。**

前面内容是破遍入天派有实法无分，认为有一个实有的法、无分的法，对他这个无分的观点进行观察，实际上是有分的。我们认为的无分，如果是在某种很粗大的心识面前倒是可以暂时安立为无分，但是，如果真正按照究竟胜义谛的空性观点观察的时候，所谓的这样的无分是永远安立不了的。

所以要破斥遍入天派有实法认为无分的观点，破掉这个无分，然后顺便对自性成立也是否定的。因为无分和自性成立是划等号的，如果无分成立自性就成立了。但是我们说你的无分无法成立，所以无分的自性也成立不了。从这方面是一举两得，把无分破掉之后，主要就是把自性成立的执著打破掉了。

**不仅如此，而且如果它们三者各自分开存在，则成为多种本体，由此就已经不是一刹那安住了，所以这种观点也不合理。**

这是另外一种破斥。不单单是上面这种破斥的方式对对方的观点有妨害，而且他们自己观察的时候初中后三际分开自性存在，如果你们说初中后三际各自分开存在的时候就变成多体了，而且是变成实有多体了，如果是这样，哪里还有所谓的一刹那安住？一刹那安住也没有了，所以这种观点也是不合理的。

**丑三、以离一多因破有实法自性成立：**

**异方故非一，无方丝毫无，**

**一无多亦无，有无无亦无。**

这方面就是观察所谓的通过离一多因破有实法自性成立。

首先观察“异方故非一”，异方是对于这些瓶子等有实法进行观察，异方就是具有多种方向、具有多种方位、具有很多本体、很多支分的意思。比如瓶子，瓶子有瓶口、瓶底、瓶腹、内侧、外侧等等很多很多部分，有很多方分、很多方位的缘故，所以故非一，如果有了很多方分、很多方位就不是一了。

平时我们说一辆车，或者说一个人，我认为我是一个人，好像认为这个一是存在的。但是我们观察一辆车是很多零件组成的，既然是很多零件组成的，实有的一哪里还有呢？平时认为的实实在在的一，通过这种方式可以逐渐逐渐分析，然后破掉，根本没有实实在在的一，所以异方故非一，有很多很多方位的缘故，实有的一是根本没有的。

当然假立的一是可以存在的，可以假立一个人，不是真实的。如果是实实在在一个人，那么手脚这些是一个还是多体？如果是实实在在的一个，那么手就是脚，因为是一的缘故，没办法分很多的，但是从一个身体上也可以分很多部分，这是绝对没办法破斥的。这是“异方故非一”。

“无方丝毫无”，无方就是没有方分的，根本不可能再分的一个法丝毫也没有。乃至于分到微尘、分到无分微尘的时候，还具有六分，还可以继续分下去，所以所谓的实实在在的无分丝毫也没有，不存在，所以永远都是多体的。

“一无多亦无”，前面是破斥实一不存在，第三句是破实有的多，实有的多到底存不存在？实有的多是不存在的，为什么呢？一无多亦无，因为所谓的多是很多的一组成的。

比如我们现在经堂里面很多人，我们说很多人，所谓的多，除了一个一个人之外哪里有一个多，实际的多在哪里？很多人聚集在一起的时候，我们说人很多，但是如果我们知道这个多是一个实有的法，确确实实这个多自性存在，但我们说除了每一个道友的名字，每一个道友的人之外，所谓的实有的多根本找不到的，没有一个实实在在的多，所以一无多亦无。这个多是很多一组成的，如果没有一就没有多。没有一的观点，前面观察到了，第一句和第二句观察没有实有的一，如果没有实有的一就没有实有的多。

“有无无亦无”，第四句所破斥的是认为空性是实有的。破掉了色法之后的这个空，或者破掉心法之后的这个空，是实有的。我们说这也不是，为什么呢？有无无亦无，如果有他的空，说明如果有他的有就有他的无，如果没有他的有也没有他的无。

比如现在我们经堂里有很多人，有人的缘故，后面我们人走掉之后，我们说这地方没有人了，这个无是观待前面的有而安立的。如果这里面本来就没有这样一种有的话，那么观待有的无又怎么样安立呢？根本没法安立。所以有和无或者显现和空性，都是这样可以了知，实际上要打破无有自性的执著，观待就可以安立。有有就有无，没有有就没有无，所以有无无亦无。因为所谓的有没有的缘故，后面安立的无也是没有的。

**诸如瓶子之类的色法也具有不同的方位、瓶口、颜色等许多部分，因而一体并不真实，此理由是成立的，因为不可分割为不同方向的色法丝毫也不存在。**

破一，破实有的一。因为每一个法此处以瓶子为例，色法当中以瓶子为例，以瓶子为例去观察的时候，瓶子具有不同方位，东南西北上下等等很多方位，瓶口瓶底瓶颈等很多部分，还有不同的颜色，花瓶子有很多颜色。像这样有很多部分，所以实实在在的一体是并不真实的。这个理由安立的原因，因为不可分割为不同方向的色法丝毫也不存在，再没办法分的，就是不可以分为不同方向的色法是一点都没有的。

这个外面不用多讲，前段时间刚学《中观庄严论》，里面对离一多因讲得非常透彻，所以此处也没有讲很多。

**如此无情色法一个微尘也有地等八尘，**这方面是对于色法、对不相应行、对于心识分别观察都没有一个实有的一。首先对于无情色法进行观察有没有实有的一呢？一个微尘具有地等八尘。地等，即地水火风（四大）、色香味触，每一个色法都是通过八种微尘具备的。《俱舍论》当中也是讲得很清楚的，这种无情色法都有八尘组成，所以根本没有实有的一。

**像不相应的一个生也有生生等八个部分。**不相应就是讲不相应行。既不是心也不是色法的一种假立的法，这叫不相应行。不相应行有很多法相，像得绳、无想定等，有很多这样一种不相应行，《俱舍论》讲得很多。此处以不相应行当中的生，以有为法的四相观察，有为法的四相不成立。其中以有为法当中的产生，即不相应行的生，它也不是实有的。为什么呢？它有生生等八个部分，生生的八个部分是什么意思呢？一个法的产生、出现，必定有八个法同时出生。这八个法有本相和随相的差别，每一个法的出生都有本相和随相。

什么是本相呢？比如一个瓶子，一个瓶子造成的时候有生住异灭，前面说生住灭，这里是生住异灭，按《俱舍论》来讲就是生住异灭，瓶子产生的时候就有生住异灭四种相，这叫它的本相。然后有它的四个随相。跟随本相产生的，叫随相。随相是什么呢？这地方讲生生，生生就是它的随相之一。生住异灭是本相，生有生生作为随相，住有住住作为它的随相，异有异异作为随相，灭有灭灭作为随相，生住异灭再加上生生、住住、异异、灭灭这八个部分，任何一个法的产生都有生生等八个部分组成，详见《俱舍论》当中第二品不相应行，对这个问题讲得很清楚。

所以说明也没有一个实有的一。然后以眼识再为观察。

**诸如眼识一个识也是观待十大地法等诸多部分而安立的。**

眼识，心王的一个眼识的识也观待了十大地法，十大地法实际上是十种心所。任何一个眼识、任何一个心识产生的时候，都有十种大地法同时产生，有十种心所同时产生，受、想、思、触、作意、三摩地等等十种大地法，在《俱舍论》第二品十大地法当中讲，任何一个心识产生都有十种大地法和它同时生起。

所以经常讲眼识一个识也观待十大地法等许多部分而安立，根本没有一个实有的眼识。

**除此之外根本不存在一体成立及本体成立。**

**如果说：多体是实有的。**第三句多体实有，我们破的时候说一无多亦无，就这样讲。

注释当中讲：**驳：并非如此，因为能组成多体的“实一”不存在之故，一不存在，也就无有多，无有多，也就不存在一。**

一和多是互相观待成立的，所以很多很多实一如果存在，就可以组成一个实多，但是实一不存在，一不存在的话，通过一组成的多也没有，如果多不存在的话，那么这个一也不会存在的。一和多有一种互相观待的关系，所以如果没有多的话，也就没有一了。

这方面是从整个多和一的关系来观察，怎么安立一和多的？有一就有多。怎么安立一呢？就是观待多，有很多多，所以说这个是一。我们说东边有很多人，西边有一个人，我们说观待多来讲就是一，这方面是一种方式。

还有是说无有多也没有一，主要是要返回到第一种理论，实际上任何一个一都是很多多组成的，我们前面讲一个人，这个一是实有的一吗？实际上不是，有很多很多法假立成一个一，你的头手脚内脏等等很多法组成一个一，所以没有多的话，一就没有了，没有很多零件一辆车就没有了，就是这样的。

无有多就没有一，返回去再观察；没有一就没有多，从这方面观察。不管怎么样一和多都没有的。

**以色法为例，一切所知如果以离一多因寻觅，则根本得不到真实的一与多。**

通过色法为例，一切所知法如果通过离一多因，通过离一和离多的因的理论寻觅观察的时候，根本得不到所谓的真实的一和多。真实的一和多就代表一切万法，一切有实法全部可以包括在或者一或者多当中。如果一和多不存在，就说明一切有实法不存在自性。《中观庄严论》当中也是从这方面为什么要使用离一多因来破一和多，就是因为一和多就是有实法的异名，如果把一和多破掉之后，有实法就不存在了。

**如果说：色法实空自性是存在的。**

这是第四句“有无无亦无”，认为色法实空，把色法破掉之后不是得了一个空性吗？认为色法实空的本体是存在的，空性的本体是存在的，我们说有无无亦无。因为没有存在有的色法的缘故，所以有法的实空自性也是没有的，是观待的缘故。

**驳：色法自性不存在，色法无自性实空也就无有成实性可言，**

如果有一个色法的自性，就有观待色法自性有的无。但是色法的自性本身不存在，色法无自性的实空也就没有成实性可言，因为色法的本体没有，色法的本体不存在实有，我们说色法的无自性实空也绝对不可能成为实有。

**因为这两者是观待而安立的缘故，原本无有而执著为有的见解完全颠倒。**

什么叫做原本无有而执著为有，在这句当中讲色法实空的自性，本来这种色法实空的自性是没有的，比如单空，或者一切万法空性的这样一种空，这种空本来是不存在的。如果把这个没有的东西执著为有，比如色法实空的自性本来是没有的，将其执著为有，这就是颠倒，这种见解是完全颠倒的。

这方面不管任何一法都是这样的，观空性也是这样，对于色法也是这样的。本身色法是无自性的，我们认为色法有自性那就是一种颠倒见，本来空性本体是不存在的，认为空性的本体存在就是把无执为有，把没有的东西执为有就是颠倒见。中观宗破一切，并不是说中观宗是空宗，只是破别人的实有，我的空性我不能破，并不是这样的，中观宗最公平的，像这样的有边无边只要是戏论通通打破，最后一切不执著的状态就可以显现出来，实际上这就是一切万法的自性。

**《三摩地王经》云：“无边一切皆非生，当知有实与无实，一切凡愚随心转，百俱胝世受痛苦。”**

“无边一切”这四个字就是无边无际的一切法的意思。“皆非生”，就是都没有一个生，没有一个实实在在的产生。“当知有实与无实，一切凡愚随心转，”当知我们现在所认为的有实法和无实法，这一切法都是一切凡愚随心而造的，或者说通过一切凡愚的心而安立的。

这一切有实法、无实法是通过有情的心而安立的，但是我们有情的心又被有实法、无实法而转，实际上有实法、无实法不存在。它的来源是什么呢？不外乎就是有情的这样一种妄执心，通过有情的妄执心安立有实无实，当有情的心把有实无实安立出来之后，我们的心又被有实法、无实法带着转来转去。

所以有这样执著的缘故，“百俱胝世受痛苦”，一切痛苦就产生了。所以产生痛苦的来源就是不知道一切万法皆非生，不知道一切万法本无自性而安立了有实、无实，有了这样的有实无实的戏论之后开始受苦。

所以现在我们要逆流而上，开始要修还灭法。修还灭法就是一切有实不存在，一切无实也不存在，一切都不存在，然后我们的心不随他而转，不随他而转之后就可以获得解脱。

今天就讲到这个地方。

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