



为利益六道老母有情，让他们得到遍知佛的果位，请大家发无上的菩提心。

中观根本慧论讲记

龙树菩萨 造颂

姚秦三藏法师鸠摩罗什 译

慈诚罗珠堪布 讲授





目 录（前十八品）

中观根本慧论（前十八品） 2

中观根本慧论讲记（前十八品） 28

观因缘品第一 43

观去来品第二 74

观六情品第三 98

观五阴品第四 108

观六种品第五 116

观染染者品第六 121

观三相品第七 128

观作作者品第八 152

观本住品第九 163

观燃可燃品第十 170

观本际品第十一 184

观苦品第十二 190

观行品第十三 198

观和合品第十四 207

观有无品第十五 214





观缚解品第十六 222

观业品第十七 229

观我法品第十八 250

中观根本慧论

龙树菩萨 造颂

姚秦三藏法师鸠摩罗什 译

顶礼圣智妙吉祥童子！

不生亦不灭 不常亦不断

不一亦不异 不来亦不去

能说是因缘 善灭诸戏论

我稽首礼佛 诸说中第一

观因缘品第一

诸法不自生 亦不从他生



不共不无因 是故知无生
因缘次第缘 缘缘增上缘
四缘生诸法 更无第五缘
如诸法自性 不在于缘中
以无自性故 他性亦复无
作非具有缘 无缘作不成
无作则非缘 若具作可生
因是法生果 是法名为缘
若是果未生 何不名非缘
有果及无果 缘者俱不可
先无为谁缘 先有何用缘
若果非有生 亦复非无生
亦非有无生 何得言有缘
果若未生时 则不应有灭
灭法何能缘 故无次第缘
如诸佛所说 真实微妙法
于此无缘法 云何有缘缘
诸法无自性 故无有有相



说有是事故 是事有不然
略广因缘中 求果不可得
因缘中若无 云何从缘生
若谓缘无果 而从缘中出
是果何不从 非缘中而出
若果从缘生 是缘无自性
从无自性生 何得从缘生
果不从缘生 不从非缘生
以果无有故 缘非缘亦无

观去来品第二

已去无有去 未去亦无去
离已去未去 去时亦无去
动处则有去 此中有去时
非已去未去 是故去时去
云何于去时 而当有去法
若离于去法 去时不可得
若言去时去 彼者于去时



应成无去法 去时独去故
若去时有去 则有二种去
一谓为去时 二谓去时去
若有二去法 则有二去者
以离于去者 去法不可得
若离于去者 去法不可得
以无去法故 何得有去者
去者则不去 不去者不去
离去不去者 无第三去者
若言去者去 云何有此义
若离于去法 去者不可得
若去者有去 则有二种去
一谓去者去 二谓去法去
若谓去者去 是人则有咎
离去有去者 说去者有去
已去中无发 未去中无发
去时中无发 何处当有发
未发无去时 亦无有已去



是二应有发 未去何有发
无去无未去 亦复无去时
一切无有发 何故而分别
去者则不住 不去者不住
离去不去者 何有第三住
去者若当住 云何有此义
若当离于去 去者不可得
去未去无回 去时亦无回
所有行发回 皆同于去义
去法即去者 是事则不然
去法异去者 是事亦不然
若谓于去法 即为是去者
作者及作业 是事则为一
去法异去者 是事则不然
若谓于去法 有异于去者
离去者有去 离去有去者
若一异法成 去去者是二
二门俱不成 云何当有成
因去作去者 不能用是去



先无有去法 故无去者去
因去作去者 不能用异去
于一去者中 不得二去故
决定有去者 不能用三去
不决定去者 亦不用三去
去法定不定 去者不用三
是故去去者 所去处皆无

观六情品第三

眼耳及鼻舌 身意等六情
此眼等六根 行色等六尘
是眼则不能 自见其己体
若不能自见 云何见余物
火喻则不能 成于眼见法
去未去去时 已总答是事
见若未见时 则不名为见
而言见能见 是事亦不然



见不能有见 非见亦不见
若已破于见 则为破见者
离见不离见 见者不可得
以无见者故 何有见可见
见可见无故 识等四法无
四取等诸缘 云何当得有
耳鼻舌身意 声及闻者等
当知如是意 皆同于上说

观五阴品第四

若离于色因 色则不可得
若当离于色 色因不可得
离色因有色 是色则无因
无因而有法 是事则不然
若离色有因 则是无果因
若言无果因 无果则无因
若已有色者 则不用色因
若无有色者 亦不用色因



无因而有色 是事终不然
是故有智者 不应分别色
若果似于因 是事则不然
果若不似因 是事亦不然
受阴及想阴 行阴识阴等
其余一切法 皆同于色阴
以空辩论时 若人欲答辩
是则不成答 俱同所立故
解说空性时 若人言其过
是则不成过 俱同于所立

观六种品第五

空相未有时 则无虚空法
若先有虚空 即为是无相
是无相之法 一切处无有
若无无相法 相者依何法
有相无相中 相则无所住



离有相无相 余处亦不住
相法无有故 可相法也无
可相法无故 相法亦复无
是故今无相 亦无有可相
离相可相已 更亦无有物
若使无有有 云何当有无
有无既已无 知有无者谁
是故知虚空 非有亦非无
非相非可相 余五同虚空
浅者见诸法 若有若无相
是则不能见 灭见安隐法

观染染者品第六

若离于染法 先自有染者
因是染欲者 应生于染法
若无有染者 云何当有染
若有若无染 染者亦如是
染者及染法 俱成则不然



染者染法俱 则无有相待
染者染法一 一法云何合
染者染法异 异法云何合
若一有合者 离伴应有合
若异有合者 离伴亦应合
若异而有合 染染者何事
是二相先异 然后说合相
若染及染者 先各成异相
既已成异相 云何而言合
异相无有成 是故汝欲合
合相竟无成 而复说异相
异相不成故 合相则不成
于何异相中 而欲说合相
如是染染者 非合不合成
诸法亦如是 非合不合成

观三相品第七



若生是有为 则应有三相
若生是无为 何名有为相
三相若聚散 不能有所相
云何于一处 一时有三相
若谓生住灭 更有有为相
是即为无穷 无即非有为
生生之所生 生于彼本生
本生之所生 还生于生生
若谓是生生 能生于本生
生生从本生 何能生本生
若谓是本生 能生于生生
本生从彼生 何能生生生
若生生生时 能生于本生
生生尚未有 何能生本生
若本生生时 能生于生生
本生尚未有 何能生生生
如灯能自照 亦能照于彼
生法亦如是 自生亦生彼
灯中自无暗 住处亦无暗



云何灯生时 而能破于暗
此灯初生时 不能及于暗
灯若未及暗 而能破暗者
灯在于此间 则破一切暗
若灯能自照 亦能照于彼
暗亦应自暗 亦能暗于彼
此生若未生 云何能自生
若生已自生 生已何用生
生非生已生 亦非未生生
生时亦不生 去来中已答
若谓生时生 是事已不成
云何众缘合 尔时而得生
若法众缘生 即是寂灭性
是故生生时 是二俱寂灭
若有未生法 说言有生者
此法先已有 更复何用生
若言生时生 是能有所生
何得更有生 而能生是生



离生生有生 法皆自能生
有法不应生 无亦不应生
有无亦不生 此义先已说
有法不应生 无亦不应生
有无亦不生 此义先已说
若诸法灭时 是时不应生
法若不灭者 终无有是事
不住法不住 住法亦不住
住时亦不住 无生云何住
若诸法灭时 是则不应住
法若不灭时 终无有是事
所有一切法 皆是老死相
终不见有法 离老死有住
住不自相住 亦不异相住
如生不自生 亦不异相生
法已灭不灭 未灭亦不灭
灭时亦不灭 无生何有灭
若法有住者 是则不应灭
法若不住者 是亦不应灭



是法于是时 不于是时灭
是法于异时 不于异时灭
如一切诸法 生相不可得
以无生相故 即亦无灭相
若法是有者 是即无有灭
不应于一法 而有有无相
若法是无者 是则无有灭
譬如第二头 无故不可断
法不自相灭 他相亦不灭
如自相不生 他相亦不生
生住灭不成 故无有有为
有为法无故 何得有无为
如幻亦如梦 如乾达婆城
所说生住灭 其相亦如是

观作作者品第八

决定有作者 不作决定业



决定无作者 不作无定业
决定业无作 是业无作者
定作者无作 作者亦无业
作者及作业 即堕于无因
若堕于无因 则无因无果
无作无作者 无所用作法
若无作等法 则无有罪福
罪福等无故 罪福报亦无
若无罪福报 亦无大涅槃
诸可有所作 皆空无有果
作者定不定 不能作二业
有无相违故 一处则无二
有不能作无 无不能作有
若有作作者 其过如先说
作者不作定 亦不作不定
及定不定业 其过已先说
作者定不定 亦定亦不定
不能作于业 其过先已说
因业有作者 因作者有业



成业亦如是 更无有余事
如破作作者 受受者亦尔
及一切诸法 亦应如是法

观本住品第九

眼耳等诸根 苦乐等诸法
谁有如是事 是则名本住
若无有本住 谁有眼等法
以是故当知 先已有本住
若离眼等根 及苦乐等法
先有本住者 以何而可知
若离眼耳等 而有本住者
亦应离本住 而有眼耳等
以法知有人 以人知有法
离法何有人 离人何有法
一切眼等根 实无有本住
眼耳等诸根 异相而分别



若眼等诸根 无有本住者
眼等一一根 云何有本住
见者及闻者 闻者及受者
如是等诸根 则应有本住
若见闻各异 受者亦各异
见时亦应闻 如是则神多
眼耳等诸根 苦乐等诸法
所从生诸大 彼大亦无神
若眼耳等根 苦乐等诸法
无有本住者 眼等亦应无
眼等无本住 今后亦复无
以三世无故 无有无分别

观燃可燃品第十

若燃是可燃 作作者则一
若燃异可燃 离可燃有燃
如是常应燃 不因可燃生
则无燃火功 亦名无作火



燃不待可燃 则不从缘生
火若常燃者 人功则应空
若汝谓燃时 名为可燃者
尔时但有薪 何物燃可燃
若异则不至 不至则不烧
不烧则不灭 不灭则常住
燃与可燃异 而能至可燃
如此至彼人 彼人至此人
若谓燃可燃 二俱相离者
如是燃则能 至于彼可燃
若因可燃燃 因燃有可燃
先定有何法 而有燃可燃
若因可燃燃 则燃成复成
是为可燃中 则为无有燃
若法因待成 是法还成待
今则无因待 亦无所成法
若法有待成 未成云何待
若成已有待 成已何用待



因可燃无燃 不因亦无燃
因燃无可燃 不因无可燃
燃不余处来 燃处亦无燃
可燃亦如是 余如去来说
可燃非燃者 离可燃无燃
燃不具可燃 燃中无可燃
可燃中无燃 以燃可燃法
说受受者法 及以说瓶衣
一切等诸法 若人说有我
诸法各异相 当知如是人
不得佛法味

观本际品第十一

大圣之所说 本际不可得
生死无有始 亦复无有终
若无有始终 中当云何有
是故于此中 先后共亦无
若使先有生 后有老死者



不老死有生 不生有老死
若先有老死 是则为无因
不生有老死 生及于老死
不得一时共 生时则有死
是二俱无因 若使初后共
是皆不然者 何故而戏论
谓有生老死 诸所有因果
及相可相法 受及受者等
所有一切法 非但于生死
本际不可得 如是一切法
本际皆亦无

观苦品第十二

自作及他作 共作无因作
如是说诸苦 于果则不然
苦若自作者 则不从缘生
因有此阴故 而有彼阴生



若人自作苦 离苦何有人
而谓于彼人 而能自作苦
若谓此五阴 异彼五阴者
如是则应言 从他而作苦
苦若他人作 而与此人者
若当离于苦 何有此人受
苦若彼人作 持与此人者
离苦何有人 而能授与此
自作若不成 云何彼作苦
若彼人作苦 即亦名自作
苦不名自作 法不自作法
彼无有自体 何有彼作苦
若彼此苦成 则有共作苦
此彼尚无作 何况无因作
非但说于苦 四种义不成
一切外万物 四义亦不成

观行品第十三



如佛经所说 虚诳妄取相
诸行妄取故 是名为虚诳
虚诳妄取者 是中何所取
佛说如是事 欲以示空义
诸法有异故 知皆是无性
无性法亦无 一切法空故
诸法若无性 云何说婴儿
乃至老死 而有种种异
若诸法有性 云何而得异
是法则无异 异法亦无异
如壮不作老 老亦不作老
若是法即异 乳应即是酪
离乳有何法 而能作于酸
若有不空法 则应有空法
实无不空法 何得有空法
大圣说空法 为离诸见故
若复见有空 诸佛所不化



观和合品第十四

见可见见者 是三各异方
如是三法异 终无有合时
染与于可染 染者亦复然
余入余烦恼 皆亦复如是
异法当有合 见等无有异
异相不成故 见等云何合
非但可见等 异相不可得
所有一切法 皆示无异相
异因异有异 异离异无异
若法所因出 是法不异因
若离从异异 应无异有异
离从异无异 是故无有异
异中无异相 不异中亦无
无有异相故 则无此彼异
是法不自合 异法亦不合
合者及合时 合法亦皆无

观有无品第十五

众缘中有性 是事则不然
性从众缘出 即名为作法
性若是作者 云何有此义
性名为无作 不待异法成
法若无自性 云何有他性
他性因自性 而名为他性
离自性他性 何得更有法
若有自他性 诸法则得成
有若不成者 无云何可成
因有有法故 有坏名为无
若人见有无 见自性他性
如是则不见 佛法真实义
佛能灭有无 于化迦旃延
经中之所说 离有亦离无
若法实有性 后则不应无
性若有异相 是事终不然



若法实无性 云何而可异
若法实有性 云何而可异
定有则著常 定无则著断
是故有智者 不应著有无
若法有定性 非无则是常
先有而今无 是则为断灭

观缚解品第十六

诸行往来者 常不应往来
无常亦不应 众生亦复然
若众生往来 阴界诸入中
五种求尽无 谁有往来者
若从身至身 往来即无身
若其无有身 则无有往来
诸行若灭者 是事则不然
众生若灭者 是事亦不然
诸行生灭相 不缚亦不解
众生如先说 不缚亦不解



若身名为缚 有身则不缚
无身亦不缚 于何而有缚
若可缚先缚 则应缚可缚
而先实无缚 余如去来答
缚者无有解 不缚亦无解
缚时有解者 缚解则一时
若不受诸法 我当得涅槃
若人如是者 还为受所缚
不离于生死 而别有涅槃
实相义如是 云何有分别

观业品第十七

人能降伏心 利益于众生
是名为慈善 二世果报种
大圣说二业 思与从思生
是业别相中 种种分别说
佛所说思者 所谓意业是



所从思生者 即是身口业
身业及口业 作与无作业
如是四事中 亦善亦不善
从用生福德 罪业亦如是
及思为七法 能了诸业相
业住至受报 是业即为常
若灭即无常 云何生果报
如芽等相续 皆从种子生
从是而生果 离种无相续
从种有相续 从相续有果
先种后有果 不断亦不常
如是从初心 心法相续生
从是而存果 离心无相续
从心有相续 从相续有果
先业后有果 不断亦不常
能成福业者 是十白业道
二世五欲乐 即是白业报
若如汝分别 其过则甚多
是故汝所说 于义则不然



今当复更说 顺业果报义
诸佛辟支佛 贤圣所称叹
不失法如券 业如负财物
此性则无记 分别有四种
见谛所不断 但思维所断
以是不失法 诸业有果报
若见谛所断 若业灭其灭
则得破业等 如是之过咎
一切诸行业 相似不相似
一界初受生 尔时得独生
现世二种业 诸业及不失
生起于异性 果报成熟已
不失犹故在 若度果已灭
若死已而灭 于是中分别
有漏及无漏 虽空亦不断
虽有而不常 业果报不失
是名佛所说 诸业本不生
以无定性故 诸业亦不失



以其不生故 若业有性者
是即名为常 不作亦名业
常则不可作 若有不作业
不作而有罪 不断于梵行
而有不净过 是则破一切
世间语言法 作罪及作福
也无有差别 若言业决定
而自有性者 受已果报已
而应更复受 若诸世间业
从于烦恼生 是烦恼非实
业当何有实 诸烦恼及业
是说身因缘 烦恼诸业空
何况于诸身 无明之所蔽
爱结之所缚 而于本作者
不异亦不一 业不从缘生
不从非缘生 是故则无有
能起于业者 无业无作者
何有业生果 若其无有果
何有受果者 如世尊神通



所作变化人 如是变化人
复变作化人 如初变化人
是名为作者 变化人所作
是则名为业 诸烦恼及业
作者及果报 皆如幻如梦
如焰亦如响

观我法品第十八

若我是五阴 我即为生灭
若我异五阴 则非五阴相
若无有我者 何得有所
灭我我所故 无我我所执
无我我所执 必以无所有
无我我所执 见者亦不见
内外我我所 尽灭无有故
诸受即为灭 受灭则生灭
业烦恼灭故 名之为解脱



业烦恼非实 入空戏论灭
业惑从分别 彼等从戏论
戏论应空灭 诸佛或说我
或说于无我 诸法实相中
无我无非我 诸法实相者
心行言语断 无生亦无灭
法性如涅槃 一切实非实
亦实亦非实 非实非非实
是名诸佛法 自知不随他
寂灭无戏论 无异无分别
是则名实相 若法从缘生
不即不异因 是故名实相
不断亦不常 不一亦不异
不常亦不断 是名诸世尊
教化甘露味 若佛不出世
声闻已灭尽 诸辟支佛智
从于无师生



中观根本慧论讲记

龙树菩萨 造颂

姚秦三藏法师鸠摩罗什 译

慈诚罗珠堪布 讲授

顶礼圣智妙吉祥童子！

为度化一切如母众生，请大家一起发誓成佛；为了成佛，现在开始讲习《中论》。

被誉为“千部论主”的龙树菩萨，一生撰著了大量的著作，其中既有显宗的论典，也有密宗的论典。在显宗论典中，既有以《中论》为代表的，抉择第二转法轮密意——空性的论典，也有以《法界赞》为代表的，诠释第三转法轮密意——也即心的本性——大光明、如来藏的论典。



《中论》所着重强调的内容，就是般若波罗蜜多，也即远离四边八戏的大空性。

虽然龙树菩萨还有其它关于般若波罗蜜多方面的论典，但是这些论典只是一些支分论典，而不是主要论典，主要的论典就是《中论》。如果精通了《中论》的密意，其它类似《七十空性论》或者《六十正理论》等论典的内容，也就可以触类旁通了。因为这些著作所表述的内容，都囊括于《中论》当中。所以，《中论》是相当重要、相当关键的一个论典。

讲闻《中论》主要有三种目的：

一、为了我们自己修行：无论是修大圆满，还是修其它密乘方面的法，都绝对离不开空性见解。如果离开了空性见，则密乘的风脉明点等修法，也就谈不上殊胜。因为一旦离开空性，无论如何精通于这些修法，都不能得到究竟的解脱。

我们在修完加行，但还没有修大圆满正行之前，有一个特别的加行，这个特别加行里讲的都是中观的理论，即观察心从何处生，现在于何处住，将来往何处灭等等。我们如果能精通中观教义，以后修行的时候就能起到很大作





用，否则，也不可能证悟大圆满的智慧。在《定解宝灯论》里已经很清楚地说过，在空性方面，大中观和大圆满是没有任何差别。虽然大圆满还有其它方面的特点，但是从空性方面来讲，大圆满和大中观毫无二致。如果我们能精通或者证悟《中论》所讲的空性，以后进入大圆满正行修法的时候，就基本上能通达本来清净的修法。

禅宗所讲的心本来面目，也是这个空性。如果修禅的人离开了这个空性，那么他所谓的“心的本来面目”就不属于解脱道。因为，无论是心也好，其它物质也好，一切万法的本来面目或者实相，是离不开空性的。建立在没有空性见解基础上的所谓“本来面目”，又怎么会是解脱道呢？所以，禅宗修行的要义，也包括在《中论》里。

也就是说，凡是能够得到解脱的宗派都离不开空性见。一离开空性，就离开了缘起性空，离开缘起性空的见解，就绝对不属于大乘佛教的见解。简单地说，佛教大乘的“见解”是缘起性空，“行为”是不伤害他人。这两句话就包括了大乘所有的“见解”和“行为”。所以，一旦离开空性，无论什么宗派，都不能得到解脱。如果



不精通空性，即使阿罗汉的果位也遥不可及。所以，无论显宗还是密宗，要得到解脱，唯一途径就是证悟空性，所以通达空性是很重要的。

二、弘法利生：无论是在家人也好，出家人也好，我们都担负着传法的重任。所以，现在我们就应该仔细认真地听闻，力求精通论中的一字一句，务必将所有的内容搞清楚。

有人也许会心生疑窦：我既不是法师，也不是出家人，怎么有资格为人传法呢？其实，传法的资格不是根据地位、名望而定的，如果具备戒体与大悲心，每个人都有传法资格；如果没有清净戒体与大悲心，对弘法利生没有诚心的话，那么无论是出家还是在家人，都没有传法资格。现在是五浊兴盛的末法时期，内地的佛教还很落后，我们应当承担起弘法利生的责任。如果以后为他人传讲的时候，连自己都晕头转向、似是而非，就为时晚矣。所以，我们现在就必须精勤修学，务必将该论的所有内容都了然于心。

三、获得善根，栽培福报：在所有的佛法当中，有四种法是最殊胜的，其中首屈一指的就是传大乘法，所以传大乘法也是很重要的善根。

《中观四百论》里也讲过，任何人对空性





生起一点有意义的怀疑，也即自我反问：从无始以来到现在，我一直认为实有的这些法，现在这样一观察，好象是不成立的。能生起这种怀疑的人，其流转轮回的漫长过程，也就即将画上终止符号。因为在他的阿赖耶识里，已经种下了空性的种子，留下了空性的习气，随着这个空性种子的慢慢萌芽，证悟空性的智慧也会随之而增长，与之相反的无明也会随之而减少，脱离轮回也就为时不远了。

所以，我们这次讲解中观，应该认真听闻，深深思维，力争达到这三个目的。对于求解脱的人而言，这三个目的是极其重要的。下面我们就开始讲中观的正义。

全论分二：一、讲论分支；二、所讲正论。

甲一（讲论分支）分三：一、如来传法的方式；二、阿罗汉传法的方式；三、普通班智达传法的方式。

乙一（如来传法的方式）：

如来传法依靠身神变、语神变和意神变三种方式传法：身神变也即大神变，如同释迦牟尼佛讲《般若波罗密多十万颂》的缘起一样，佛陀在传法之前显现各种各样的神变，令众生



生起信心。意神变即普机神变或者他心通，佛陀以无漏智慧照见听法众生的根机，并随顺听众的根机而传法。语神变即教诲神变，释迦牟尼佛在宣讲同一句法时，根据听众自身根基的千差万别，就有迥然各异的理解，大乘根基的众生听到大乘法，小乘根基的众生听到小乘法，这种神变也叫语窍诀神变。以这三种神变传法，是释迦牟尼佛等如来的传法方式。

乙二（阿罗汉传法的方式）：

阿罗汉传法时依靠三种清净传法：听众相续清净即法器清净、所传的法清净和传法者的语清净。首先是听众相续清净，阿罗汉在传法之前，以神通观察听众的根基，贪嗔痴习气浓厚、不堪法器者，就暂时不传与深奥法门；传法后能够成熟、能够解脱的堪为法器者，就传与相应的法，称为听众相续清净。第二是所传的法清净，阿罗汉具有陀罗尼总持，也即不忘总持，他能将亲自在佛前所听之法句、法义，依靠不忘总持铭记不漏。在以后为别人传讲的时候，就与佛所传的内容一模一样，称为所传的法清净。第三是传法者的语清净，即阿罗汉传法时，语言不会上下矛盾，也没有不通顺、上下无关之类的过失。阿罗汉就是依靠这三种清净传法。



乙三（普通班智达传法的方式）：

普通人的传法方式，即班智达的传讲方式。班智达是梵文音译，意为有智慧者。在古印度，平凡的班智达有两种传法方式，都起源于古印度最为著名的两大寺，即那烂陀寺与木扎马西拉（即戒香寺）。

那烂陀寺的班智达经常传讲大藏经的经典和论典（经典是释迦牟尼佛传的大藏经，论典是龙树菩萨等大智者解释大藏经的著作），在传讲经典时，是依靠五圆满的方式而行的，五圆满即境圆满、时圆满、法圆满、眷属圆满和导师圆满；在传讲论典时依靠五首支而传法。

木扎马西拉的班智达在传法时，比如说讲《中论》，首先宣讲龙树菩萨的传记，比如他在戒定慧方面的功德、成就的经历等等；此后讲所传之法的殊胜，比如说《中论》有什么不共的特点等；然后再讲传法和听法的宗旨、行为及缘起等等。宗喀巴大师的《菩提道次第广论》就是以这种方式而宣说的。

宁玛巴的上师们大部分是依据那烂陀寺班智达的传法方式传法，所以本论也以那烂陀寺的传法方式——即五首支来进行讲述。



五首支即：一、作者为谁？二、此论典属于大乘还是小乘？三、此论典属于三藏中的哪一藏？四、此论典的宗旨是什么？五、此论典全面的内容是什么？下面分别进行讲解：

一、本论作者是龙树菩萨。在佛教史上，无论唯识宗还是中观宗，都曾涌现过无以计数的出类拔萃之班智达，而其中最殊胜、最伟大的佼佼者，当数龙树菩萨、无著菩萨和弥勒菩萨。

释迦牟尼佛之妙法可分为深、广两方面，阐释甚深见解的开创者就是龙树菩萨，佛在《楞伽经》等很多论典里对龙树菩萨都有授记。他不依靠其它解释，仅凭自身的智慧，就领悟了释迦牟尼佛的密意，通达了远离四边八戏的大空性。他根据自己的证悟将《般若十万颂》、《般若二万五千颂》和《般若一千八百颂》所有的精华收集在一起，撰著了在佛教史上堪称里程碑的中观论典——中观理聚诸论。

龙树菩萨的传记在宗喀巴大师的《中论释》中有部分记载，在《印度佛教史》中也有简略的传记，如果以恭敬心拜读，就必定会对龙树菩萨生起不共的信心。

弥勒、无著菩萨在佛经里也有详细授记。弥勒菩萨是诠释广大行为方面的先行者，他在



亲自听闻佛陀说法以后，依自力造了《现观庄严论》，其中收集了般若经典中，所有关于般若地道，也即如何获得见道、修道、无学道方面的内容。弥勒菩萨将这些论著传给了无著菩萨，无著菩萨再在人间广泛弘扬。

二、本论属于大乘论藏。此处的大乘论藏指的就是《般若经》。

三、《中论》属于显宗大乘三藏里的论藏。

四、著论的宗旨：在佛涅槃后四百年内，即龙树菩萨未造此论典之前，大乘法以唯识派为主流，中观法门尚未广传。当时在印度有五百位著名的唯识论师，而中观的论师却寥寥无几，为使中观法门深入人心，龙树菩萨撰写论典时，以弘扬中观法门为主。其中本论是解释大乘密意最殊胜、最究竟的论典，其目的是为了将佛在《般若经》中所宣说的密意解释出来，使学者能通达此般若空性的密意。

五、全文内容。《中论》有二十七品，论中所讲的主体是胜义谛。胜义谛包含二种涵义，一是第三转法轮《楞伽经》所讲的如来藏大光明，这种胜义谛在本论里并未着重强调。本论所讲的胜义谛是离一切边戏的空性。



甲二（所讲正论）分三：一、首义；二、论义；三、末义。

乙一（首义）分二：一、宣讲论名；二、译礼句。

丙一（宣讲论名）：

若直译梵文原文，《中论》论名应为《中观根本颂智慧论》。

按照宁玛巴论师的说法，佛教经论有八种不同的取名方式，实际上不止八种。有的经论以传法的地名而取名，如《楞伽经》。《楞伽经》是佛在龙宫传完法以后，前往印度南方，斯里兰卡境内的楞伽山所传的法；有的经以请求者的名字而取名。如印度有一与佛同年同月同日同时出生的国王叫胜军王，他请求佛传了一些法，这些法就名为《胜军王请问经》；有的以作者名字而取名。比如有一本关于声律学的论典，因作者名为宝元，该论即名为《宝元》；有的以偈颂数目而取名，如《六十正理论》、《七十空性论》、《中观四百论》；还有以比喻而取名，如《定解宝灯论》，比喻其论如宝灯一样具有驱散黑暗的功能；还有以其作用而取名，如《中观庄严论》、《现观庄严论》；另有以所讲的内容而取名，《中论》的取名就属此列。



“中观”二字，梵文为玛德玛嘎，此有三种解释，一可释为中观的论师，二可释为中观的宗派，三可释为中观的论典，在此处玛德玛嘎就解释为中观论典。

中观分二种，一是所詮义中观，二是能詮句中观。中观所詮的内容是远离八边等一切戏论的空性，有关此内容，将在下面的二十七品里进行广讲；能詮句中观分二：一为经典，二为论典。佛三转法轮中，第二转法轮的内容全部属于句中观经典。藏地的大藏经中，通常宣称有十七部母子般若经，实际上不止十七部，还有另外一些般若经典，共计二十几部句中观经典；句中观的论典即《中论》、《入中论》、《七十空性论》等众多论师所作的中观论典。

之所以称之为“根本颂”，是因为龙树菩萨为解释第二转法轮的密意，一共作了《六部集理论》或称为《五部集理论》，包括《中论》、《六十正理论》、《七十空性论》、《回诤论》、《细研磨论》（若为六部，则包括《中观宝鬘论》）。其中最主要的是《中论》和《六十正理论》，但《六十正理论》，也只是解释了《中论》的一部分。其它三论中，《回诤论》是《中论》第一品的余义，《七十空性论》是第七品的余义。《中论》



所讲的内容特别齐全，为其余四论的根本，因此称之为“根本”。“颂”即颂词，本论共有三百四十九偈。

《中论》是以宣讲空性为主题的，闻思《中论》就能生起空性智慧，所以称为“智慧论”；另外，论中所诠释的全部是中观智慧，智慧是贯穿全论的内容，所以以“智慧”作为论名。

丙二（译礼句）：

本来藏地大译师翻译的经论都有译礼句，但汉传佛教的译师没有这个传统，所以鸠摩罗什译师就未加译礼。

另外，藏地从印度翻译的每一部经论，都将保留梵文论名，其主要目的有三：

一、令后人闻思该论时，相信这是从印度翻译的经论。古印度的经论是以精确而闻名于世的，在当时的印度，有非常严格的造论制度。

《莲花生大师本生传》中有这样的记载：在古印度，无论外道内道的班智达撰写完论著后。国王亲自光临并坐于位首，周围围绕着众多班智达及学者。首先由作者在众人前朗读其论典，之后所有的班智达就论典中的问题，与作者展开辩论，若在论中找不到过失，则将其论典供养在尊胜幢上，由大家共瞻；若在辩论中发现



有过失，则把论典绑在狗尾上，然后点燃烧毁。据说，凡嗅到此烟者就要堕入恶趣，所以世人都避之惟恐不及。论典的作者虽然可以保得一命，但从此他加入教派的资格也就被取缔了。所以，在古印度，著论可不是为所欲为的事情。在这样严格的审查制度下，凡在当时流传的论典也是准确可靠、无懈可击的。

二、不忘译师的恩德。如果没有译师的辛勤劳动，而让我们直接去看梵文的《中论》，我们就只有面对天书，望文兴叹了。但诸大译师将它翻译成了藏文、汉文，使我们能够对论典的文字内容一览无余。所以，译师们实在是功不可没的。

三、种下梵文的种子。贤劫千佛都在印度金刚座成道，每一尊佛都要转法轮，过去四尊佛都以梵语传法，将来九百九十六尊佛也将以梵语传法。通过念诵梵文经论名，就会在我们的阿赖耶识里种下很好的种子，为此目的，藏地论师在经论前都写有梵文的名字。

虽然汉传佛教中没有这样的习惯，鸠摩罗什译师也因此而没有写译礼。但我们应当了解，在西藏，金刚手化身的国王赤热巴巾曾规定：在翻译经论时，所译若属经藏就加“顶礼一切佛



菩萨”的译礼句；所译若属论藏就加“顶礼妙吉祥文殊菩萨”的译礼句；若属律藏就加“顶礼一切遍知佛”的译礼句；。《中论》属于论藏，按照藏地的习惯，译礼句应是：顶礼妙吉祥文殊菩萨！

乙二（论义）分三：一、顶礼句；二、论义正文；三、随念恩德之顶礼。

丙一（顶礼句）：

龙树菩萨在未著论前，首先顶礼释迦牟尼佛，这是对佛表示恭敬，此处龙树菩萨以强调佛所说之法的功德而顶礼佛陀。佛宣说了八万四千法门，其中最殊胜的就是缘起法。无论在古印度，还是现在，乃至将来，在所有的外道中都没有也不会出现缘起法的见解。缘起法是佛法最不共的、超胜于一切外道的特点，所以龙树菩萨在此予以高度称赞。在宗喀巴大师的《缘起赞》中，也以佛说缘起法的功德来赞颂释迦牟尼佛。

不生亦不灭 不常亦不断

不一亦不异 不来亦不去

生、灭、常、断、一、异、来、去，叫做八戏论或八边，为什么要破除八边呢？本来众生的执着五花八门，千差万别，绝不只这八种。



但无论万事万物、零零总总的一切所知法都包括在有为法和无为法里。有为法即是有生有灭有住的法；无为法即是如虚空一样远离生住灭的法。众生最主要的、最严重的、比较容易发生的执着也就是生灭等八边。所以，龙树菩萨从有为法里总结出这八种执着。

此处所说的八边都是指有为法，为什么不提及无为法呢？因为，众生的执着有两种：一是俱生的执着，即是人或动物与生俱来的一种执着，不是今生通过学习而产生的执着。不论是否接触论典，即使是山上的鸟儿等动物，都有这种我执，这叫俱生的执着、也称为俱生的无明、俱生的贪嗔痴烦恼。二是遍计执着、也称为遍计无明，是通过学习外道、接触外道论典后而生起的无明执着。一般的众生没有学过外道，就不会有五种特点的神我、万能的神等等之类的概念，也就没有这些执着。我们现在要破除的，主要是俱生的执着。因为，无始以来众生流转轮回的根源就是它，有了俱生的执着才会产生遍计的执着，所以俱生的执着是所有执着的根源，欲求解脱首先要将其斩尽杀绝。本来在修道中也要断除对无为法的执着，但俱生执着的对境大部分是有为法，因为未学外道



论典的众生压根不知道无为法，所以对无为法的执着也不是很严重。

不生不灭、不常不断等是就胜义谛方面而言，从世俗谛方面讲不是不生而是有生，既有生也有灭；既有常也有断；既有一也有异；既有去也有来，这些法都存在。但名言谛中的这些存在都是众生分别心前的幻相，从究竟实相上讲都不存在。

本来中观应成派和自续派有差别，应成派在解释八边时，只强调胜义谛而不分胜义谛和世俗谛。因为区分胜义谛和世俗谛也是众生的一种分别念，从最究竟实相来讲，虚空一样大平等的法界中根本不存在世俗谛与胜义谛的分别。虽然暂时可以这样分开，但离一切戏论的法界中本来无一法可立，故不存在二谛分别。所以，应成派首先就讲无生无灭。

而自续派却不敢这样说，因为他们还有点执着名言中的这些法，所以把胜义谛和世俗谛分开，不敢说名言中不生不灭。自续派论师基于世俗谛的角度，认为若说名言中也不生不灭，就诽谤了现量中所见到的有生有灭等一切法的规律，有诽谤名言的过失。所以他们分开二谛，说名言中有生有灭，胜义中无生无灭。

应成派论师认为：一切法的本性“不生亦不





灭”，这与大圆满彻却所讲的如出一辙。法界如同秋天无有尘埃的虚空一样，在这样的虚空中，没有生，所生的法也不存在。我们所见到的瓶、柱等外面的器世界和有情世间，全都是我们眼耳等根识的分别。但分别眼识所见到的、耳识所听到的并不是真实的，完全如梦境一样只是幻相，在究竟上讲不成器世间，也不成有情世间。既不成器情世间，那么谁生？谁灭？谁住呢？生、住、灭的一切法并不存在。在菩萨的根本慧和佛的智慧前，一切法不生亦不灭，本来不生，当然也不灭。若有生才有灭，而不生就不会有灭。比如某人生下来才可以死，若根本没有生就不可能死。因此，通达诸法无生可以说也就是通达了无灭。

“不常亦不断”，常是永远没有变化的法。普通的众生执着自我常住不灭，他们虽然知道人刚生下来和年老时有很大差别，但他认为这只是一种外表的变化，人的本性是没有变化的。生下来时是我，现在是我，以后死时也是我死，始终这样执着，这是俱生的常见。遍计的常见是指象外道所编造出来的一个万能神，这个万能的神亘古不灭，由它造就了森罗万象的世间，这是很荒唐的执着。



遍计的断见是指象顺世外道等不承认有后世前生的见解。他们认为人死如水干火灭一样，无有因果关系，这是严重的断见。常见断见也可分粗、中、细三类，我们这儿只讲最粗的常、断。不常亦不断，是从实相而言，一切法的本性如虚空一样，故没有法可常，也没有法可断。

“不一亦不异”，是指一切法既不能成立一体，也不能成立异体，为什么呢？我们可以举一个实例，比如在见到某个柱或者瓶时，在未观察前，人们都会认为这是一个瓶或柱，但它根本不能成立实有的一体。因为瓶有内外、上下、左右，由各种不同的法构成，按《俱舍论》所言瓶由八种微尘组成，在这八种微尘之中我们并不能找到一个瓶子，虽然找不到瓶子，我们却习以为常地执着微尘是一体，并将这种聚合体执着为瓶。其实，微尘也是不成立的，因为在八种微尘中，如果其中任何一种很小的微尘成立，也应有四面八方、上下，可以分成十个部分，其中一部分又可以分十方，如此观察下去，最后并不能成立一个不可分割的实有微尘，所以任何色法也不存在实有的一体。

另外，五蕴中的受蕴、想蕴、行蕴、识蕴等，若分为刹那进行观察，一样不能成立实有的一体。

若不能成立实有的一体，也就不能成立异体，也即多体，因为没有一，也就不能成立多。比如要成立十，先要成立一，没有一就没有十。一和异是互相观待的法，如左和右、此岸和彼岸、大和小、上和下都是互相观待的法，观待法中的一者不成立，另一者也不成立。

“不来亦不去”。《般若经》中说：色法不从哪里来，也不在哪里住，将来也不到哪里去。不但是色法，从色法到佛的智慧，所有的法生时不从何处来，住时也没有住处，灭时也不到何处去，所以不来亦不去。如上一一观察，因诸法本体从未存在过，故生、灭、常、断、一、异、来、去都不可能成立，这些现象都是分别戏论。从实相而言，不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去。

能说是因缘 善灭诸戏论

我稽首礼佛 诸说中第一

“诸戏论”即前面讲的八戏论，“善灭”即能善巧合理地远离这八个戏论。灭除了八戏论的法叫法界，也叫实相、空性、真如等，虽然名言不同，但所诠却都是一样的。从胜义谛方面讲是“善灭诸戏论”，但在名言中却显现生、住、



灭，可以有常有断、有一有异，也可以有来有去，为什么会产生这些现象呢？这是因缘和合的缘起。

稽首即恭敬地磕头。“诸说中第一”是说包括过去将来所有教派，说法论师中第一殊胜的是释迦牟尼佛。为什么呢？本来佛有不可思议的功德，但这里强调的，是佛能说一切法的功德。佛陀从胜义谛方面讲法界远离四边八戏，不可思不可言；从名言世俗谛方面讲因果、前世后世，有轮回有解脱，有器世间有情世间。法界中远离一切边戏和名言的现象二者不但不矛盾，而且是现空双运。这样的道理只有释迦牟尼佛才能说出。

在古印度也有很多外道，通常说他们有三百六十多种见解，这些见解可归纳为六十四种，又可归纳为十四种无记的见解。秉持这些见解的外道论师分各种各样的教派，从究竟来看每个教派都未通达无我，虽然有些外道也说他们所见到的各种外境是如梦如幻的，但他们从未究竟通达无我。他们绞尽脑汁创造了各种各样的我，或者有九种、五种或者三种功德，或说有不可思议的功德，并执着这个我真实存在。我们从这些外道论典中，始终找不出这样的缘起见解。

当然，外道也讲了一部分空性，在他们的论典中也有空性、实相、真理、真如、法界等名词，但这些名词究竟的含义与中观所讲含义的有云泥之别，即名称虽同所诠却完全不一样。外道在抉择最究竟的法时也执着有我，从未精通释迦牟尼佛所精通的甚深空性。

现在印度虽然还有一些数论派和裸行外道的门徒，但他们除了念经，杀生供梵天、大自在天等形式上的仪轨以外，已没有很多教义的成分了。以前的那些教义，在法称菩萨所造的《释量论》里，早已将他们的每一个见解都进行了破斥。

其它外道教派的经典，虽然有神通授记等方面的内容，但对一切法的本性，远离一切戏论的空性，没有抉择也没有涉及，对世俗谛方面的因缘规律也从未涉及。

从现代的一切哲学家、科学家的角度而言，旧物理学家执着原子是最小的物质单位，再也不能分开，后来他们的这种推论被彻底击碎；近代的爱因斯坦提出了相对论，提出了物质与能量的转换等观念，但从中观的角度来看，这又堕入了断见。因为在这种概念里，首先认为原子能够成立，随后，原子成为一种惊人的能



力，在爆炸之后就一无所有。首先执着有属于常见，然后执着没有又是断见，始终不能触及世界的真相；最近的物理学家分析再分析，最后找不到一个不能分的微尘，一切都如同虚空一样。但他们不敢承认一切微尘是在空性中显现，他们以为这是不可能的事，所以他们也没有说出这样的缘起。

从古印度的外道到现在的物理学家，在所有的智者中，释迦牟尼佛所讲的缘起现象是“诸说中第一”。能这样解说的只有本师释迦牟尼佛，因此“我”——即龙树菩萨对佛陀生起无比的恭敬信心而稽首顶礼。

丙二（论义正文）分二：一、总品关联；二、分品关联。

丁一（总品关联）：

佛护论师与《噶里晋美》中的见解认为：在全论之二十七品中，前二十五品宣说如何趋入大乘之道，最后二品宣说如何趋入声闻之道。

而清辩论师则不承认最后二品为宣说如何趋入声闻之道。阿闍黎月称菩萨也持相同的观点。

丁二（分品关联）共分二十七品：（一、观因缘品；二、观去来品；三、观六情品；四、



观五阴品；五、观六种品；六、观染染者品；七、观三相品；八、观作作者品；九、观本住品；十、观燃可燃品；十一、观本际品；十二、观苦品；十三、观行品；十四、观和合品；十五、观有无品；十六、观解缚品；十七、观业品；十八、观我法品；十九、观时品；二十、观因果品；二十一、观成坏品；二十二、观如来品；二十三、观颠倒品；二十四、观四谛品；二十五、观涅槃品；二十六、观十二因缘品；二十七、观邪见品。)



戊一（观因缘品）分三：一、破四边生；
二、别破他生；三、破缘之能立。

己一（破四边生）：

诸法不自生 亦不从他生

不共不无因 是故知无生

从轮回到涅槃，所有诸法既不从自生，也不从他生，不是无因生，也不是自他共因所生。所以，应该知道一切法是无生的。

龙树菩萨在这里立了四种宗，一是诸法不自生；二是诸法不他生；三是不共生；四是无因生。为什么要破除四边生呢？前面讲过，众生的执着有两种，一是俱生执着，另外是遍计执着。首先，所有的遍计执着在四边生里都包括了：自生是数论外道的见解，他们认为一切法是自生；外道里也有一些他生的见解，但主要是佛教一切有部、经部、唯识宗这三种宗派，他们执着诸法是他生；裸形外道认为，诸法不是自生、他生，而是自他共生，他们以为若这样承认就不会有前面主张自生和他生的过失；顺世外道承许诸法无因生，他们既不承认因果，也不承认前后世，认为诸法生起时没有因，只不过是一种自然现象。顺世外道也分两种：一是根本不承认因果关系，不论善恶业果，或稻

种生稻芽等所有的因果都不承认；另一种承认一般的因果，如种子生起苗芽等，但不承认前后世，也不承认佛的刹土和地狱等，与现代人的一些见解差不多。还有一些外道认为，一切法是由万能神所创造的，如大自在派说器世间和有情世间都是由大自在所创造的。上述所有的见解，都包括在四边里。

另外，俱生的无明执着也包括在这四边里。虽然普通的众生没有学过宗派，不知什么叫自生、他生，没有明显的自生、他生等见解。但如果问他们：假使有生，那是怎样生的？他们的答案除此四边外，也不会有其它的回答方式。所以俱生的执着和遍计的执着都包括在四边里。为此，龙树菩萨首先破除四边生。

破除这些见解时，我们首先要知道所破，即认定所破除的是什么，这样抉择好以后，再抉择能破（即破的理由）。仅仅空口无凭地说不自生不他生，谁也不会承认，这是无理由的一种立宗，立宗若无理由就不能成立，这种理由在因明里叫做因。最后是破斥的方法，即应了知能破怎样破除所破。要明确地了解这三者，若不了解就无法懂得下面的推理方法。比如说，世人射箭时，首先要知道用什么样的箭？在对



箭了解之后，就要认清所射的目标——靶子，最后还要通晓用什么方式去射中靶子。这三者知道后，射箭才会有把握。同样，如果能了知能破、所破与破斥方法，中观的推理方法也就了解了。

证悟空性是佛教的唯一目的，因为无论大小乘行人都希求解脱，而要解脱就必须证悟空性。证悟空性有各种方便，一般的密宗是依气脉明点的修法；大圆满依靠上师的窍诀；但显宗既没有气脉明点的修法，也没有上师的窍诀，只有依靠教、理。教就是释迦牟尼佛的经典和龙树菩萨等大菩萨所造的论典；理，就是理由，依靠理由来抉择空性。除了教和理两种方便以外，再没有其它的方便。所以，学小乘和学大乘显宗的修行人，必须精通推理的方式。

在抉择空性时，中观应成派和自续派共许的有四大理由，即四大因。将其中一种再分开也可以说为五种因。此颂讲的是五因之一的金刚屑因。金刚屑因是观察一切法的因。一切法分因、果、本体三种。

“诸法不自生”一颂，明显是观察因，诸法生起时其因是以自己或是其它的法为因，还是自他二种共同为因或者无因呢？这样从因的方面进行观察。



在以金刚屑因破除执着时，首先要精通因明的三相推理方式。下面我们举例说明：

诸法 不自生 以已有故 如明显瓶

宗法 所立法 因 同喻

（一）因：即能使所立之法成立的理由，如云“以已有故”，为立宗“诸法不自生”的能立之因；

（二）同品周遍：即“若因是彼，则法遍是彼”。如云“若是已有法，则遍是无生，如明显瓶。”其中的明显瓶为同喻；

（三）异品周遍：即“法若非彼，则因遍非彼”。如云“若是非无生，则遍是非已有，如苗芽（异喻）。”

首先观察第一相“因”：即“以已有故”能否成立。因为许自生的外道承认因果一体，也即如果因成立，则果也应该成立。在瓶子没有做成之前，泥土就存在。泥土为因，瓶子为果，因成立则果也应该成立。如果因不成立，那么前面的因就成为似因——假的因。所以，三相中的第一相就已经成立了。

再观察第二相“同品周遍”：即“若是已有法，则遍是无生”，已有的法则是无生法，“如



明显瓶”，即已经做好的瓶子就不用再生。即使询问数论派的论师：明显瓶为什么不再生？他们也会说：如果已经有了的明显瓶还要再生，这种生就无有少许功德，一点意义也没有。如果已经生起的法还要生起，这个生就会变成无穷，所以他们承认已经有的不能再生，这样明显的瓶子不能生已成立了。

但他们还没有承认非明显的瓶子不生。无论他是否承认，我们都可以这样观察，一切法可分为实有和无实二种，也可分为有为法和无为法两种。在这些法之中，不自生方面的全部是同品，“自生”的全部是异品。有为法和无为法之中凡是已有法，则全部是无生，没有一个再需要生的法，在一切有为法和无为法中找不到既是已有的法，也是将生起的法。这样，第二相同品周遍就可以成立。

再观察第三相“异品周遍”：即“若是非无生，则遍是非已有，如苗芽（异喻）。”如果不是无生，就应该是生。如果是生，则全部不是已有的，即都是以前没有的法。世出世间森罗万象的一切法，只有以前没有的才会生，以前有的法即不会再生。以农民种庄稼为例，如果秋天的果实在耕种之前存在，农民就不用辛勤地耕耘灌溉播种了。正是因为现在没有，才需要

以种种因缘使之生起。其它的一切果法全都是这样，在没有生起之前，都不是已经有的法。所以，第三相异品周遍也可以成立。

这是因明中的一种齐全的推理方式。“诸法”叫宗法，也叫有法。“不自生”叫所立法，即所立的宗。如果要使所立之法成立，必须三相立因成立。即要成立立宗必须拿出理由。此处的理由是“以已有故”，或“已成立故”——已经成立了，就不用再生。比如小孩子生下来后需不需要再生呢？不需要。自生的含义是因果一体，因成立时果也已成立。既然果已经成立，还有什么理由重新生呢？

下面我们再以立量来说明三相：

声， 是无常， 以所作性故， 如油灯。

因：“以所作性故”。凡是所作性的法，则一定 是无常的，所以，第一相因成立。

同品周遍：若是所作性的法，则遍是无常，如油灯。如果我们能找到一个既是所作性，也是非无常，则第二相就不成立，然而，这样的法找不到。所以，第二相同品周遍成立。

异品周遍：若是非无常，则遍是非所作性。

如果成立第二相，则成立第三相，因为第



三相和第二相是相互观待的法。按此推理，若成立三相，就应断除自生的执着。如果没有理由，却不舍弃自己的见解，仍然一味地执迷不悟，月称菩萨称之为神经病，对有神经病的人就不用费什么唇舌了。

因有二种，一是已经成立的因；二是虽然尚未成立，但依靠理由可以证明的因。

不准确的因有三种：（一）不成似因，（二）不定似因，（三）相违似因。

（一）不成似因。

于宗法中不成立，即于欲知中，不成立或不具备所列举的因，即为不成似因。譬如：

声 是无常 以是无为法故 如虚空

诤议事体 所立法 不成似因

“声是无常”的立宗，并没有过失，是成立的。但是，其因“以是无为法故”不成立，不成立的因即为不成似因。在三相里，首先观察因和诤议事体，将二者结合起来看：声到底是不是无为法？所有有情的声音和外面地、水、火、风的声音全都是有为法，需要众因缘的造作才会发生，没有一个是无为法，所以无为法不成立声。其因即为不成似因。





如果象下面这样立宗：

声是常，以是无为法故，如虚空。

无为法与常二者不矛盾，但无为法于声上不成立，所以叫做因不成。这也是三种似因中的不成似因。

（二）不定似因。

宗法中虽成立所列举的因，但其周遍关系，不可确定，即为不定似因。譬如：

声 是无常 以所量故 如瓶

所诤事体 所立法 不定似因

声是诤议的事体或所诤议事，“是无常”是所立法。

首先观察因和诤议事体，看能否成立因？即声是不是所量？所量，即以现量、比量可以推知的法。所知和所量二者同义，声应该是所量，因为耳识可以量声音，这样第一相已经成立的。

观察第二和第三相时，无须观察所诤事体，同品和异品的分别就在所立法上。无常的法全属于同品，同品里不包括声音，因为是所诤事，除了声音以外，它的同喻和所有无常的法叫同



品，只有在同品完全是所量的情况下，第二相同品周遍才可以成立。

下面观察第二相同品周遍能否成立：

若是所量，则是无常。

所量即所知，包括所有的有为法和无为法，因为无为法不是无常，所以所量不一定是无常，其中只有一部分即有为法是无常，所以不成立同品周遍。

再观察异品周遍：若是常法，即为所量。

因为常、无常二者都是所量，可以成立。所以常也是所量，异品周遍可以成立。

若是所量，则不一定是无常。如果同品异品的法都成立所量，就不能以所量抉择声为无常。也就是说，所量不一定是无常，而是也无常也常，二方面都成立，这叫不定似因。

（三）相违似因。

因成立于欲知之上，而与所立之宗相违，即其周遍关系颠倒者。譬如：

声 是常 以所作性故

诤议事体 所立法 相违似因

三相推理中若因不成立，就不能称为相违



似因，而只能称为不成似因。下面分别观察：

一、因：首先观察“声”和“以所作性故”二者，声就是所作性，第一相因可以成立。

二、同品周遍：若是所作性，即为常法。

在同品方面完全不能成立，也即决定没有，即称之为相违似因。常的同品即无为法，凡是为无为法就不会有所作性，同品方面根本不成立。

三、异品周遍：若是无常，则全是所作。

一切无常法，都成立所作性，异品方面可以周遍。

在同品方面根本不成立的因，即是相违似因。

接下来介绍中观应成派不共的三种因：

汇集相违之应成因。

是非相同之类推因。

能立等所立之不成因。

以“诸法不自生”为例，若要此立宗所向无敌，站稳脚跟，就必须利用上面的三种因，否则就会与小乘、唯识论师反复争论。下面就此三因分别进行说明：



（一）汇集相违之应成因。

应成派驳斥唯识派和有部、经部等论师时，指出对方的见解和所立之宗相矛盾，这个因就叫作汇集相违之应成因。在自生方面，数论派既承认稻芽和稻种二者是一体，又认为稻芽从稻种生。中观论师指出：若是一体就不能自己生自己。因果一体，与稻种生稻芽这二者已经成了矛盾。汇集对方的两个观点，而使彼此相违，称为汇集相违。

按照辩论规则，只能回答一次，不能反复改变。若认为因不成，就说不成；若认为因不定，就说不定；若认为因相反，就说相反；若我说的无以反驳，他就得承认。

针对以上破斥，数论派以“不定”辩答。他们认为：因果虽是一体，即果在因时已经成立，但这有二种情况，一是明显的有，二是不明显的有；因位不明显的果就能够生，“如非明显瓶”。这是他们的一种术语，他们强调，瓶子未做好之前是泥土，在泥土上本来有瓶子，但不明显，是非明显瓶。通过制作后瓶子就显现出来了，这叫做明显瓶。数论派说虽然明显瓶再也不能生，但非明显瓶还是要生。

针对数论师的辩解，中观论师就使用第二个是非相同之类推因加以破斥。

（二）是非相同之类推因。

数论派申明：不明显的果可以从自己生，明显的果不可再生。“是”，就是指明显的果；“非”，就是指不明显的果。

然而，这样的立宗是没有道理的。如果以是非相同类推，即同类的推理方式推证，若明显的瓶子不能再生，则不明显的果也同样不能再生，都已有故。所以，如果一者能生，则另一者理应能生。这种推理之因，即为是非相同之类推因。

面对中观论师的强大攻势，数论师狡辩道：明显和不明显二者不相同。不明显就是瓶子未作之前的泥土，泥土上面有瓶子，只是看不见。如同柱子入土以后，并不是没有柱子，而是柱子存在于地下；或如落日，不是本来没有日，而是因为落入西山而使自己的视线不能触及。所以不能这样类推。明显的瓶子不能再生，如果明显的瓶子还要生就没有一点点功德，毫无意义，且成为无边无际无穷的过失。但如果承认明显的瓶子不能再生，就不会有这样的过失，所以应该这样分开。

这时，中观论师又使用能立等所立之不成



因进一步乘胜追击。

（三）能立等所立之不成因。

所立，指对方所建立的“一切法都是自生”的立宗；能立，指成立立宗的理由，即“若不自生，则没有的法就无法生起”；能立等所立的“等”是相等的意思。

数论师认为：所有后来成立的法，首先就必须存在，如果不存在，则如石女的孩子，还有龟毛、兔角、虚空一样，永远不能产生。如果不明显的瓶子不生，而明显的瓶子也不生，那就找不出一个生起的法，果就永远不能成立了，所以一切法都是自生。

中观的论师回答说，你们的能立--没有的法不生，只是你们的见解，你们的立宗，在中观论师面前根本不成立，这是不合理的推理方式。你们的能立相同于你们的所立，都是不成立的。这样据理辩驳之后，数论师也就理屈词穷、哑口无言了。自生的观点也山穷水尽，再也找不到成立的根据。

自生是数论派的见解，是遍计中的遍计，很多人不会如是执着，但佛教的唯识宗和经部、分别说一切有部等很多教派的论师因为现量见到果从因生起的现象，所以认为应该有他生。

他们承认：首先，因果是他性；其次，果从因而生。这二者他们都承认，也不觉得这是矛盾。

但如果用中观应成派的三种因进行推理时，汇集先后的两个结论就成了矛盾：稻芽果不能从稻种因生，因为因果是他性的缘故。

这时唯识宗说：不定，因为他性不一定不生，他性也可以生。

中观破斥说：若他性也可以生，就应一切生一切，火焰也能生黑暗，因为是他性故。

唯识论师说：不成，稻芽和稻种是他性，火焰和黑暗也是他性，但这二者不相同，你们所说的相同是不成立的。他性有二种：一种是普通的他性，如光明与黑暗；一种是特殊的他性，即虽然是他性，但因法上有一种特殊的能力，比如稻芽和稻种虽然是他性，但稻种有生起稻芽的能力，这叫特殊的他性。

中观论师问：怎么知道这二者不相同，有什么理由证明二者不相同呢？

对方回答的第一个原因是：这是现量所见的缘故，我们都可以看到火焰从来没有生起黑暗，而从稻种生出稻芽却是常见的事，所以两者不同。



中观论师说：在抉择胜义谛时，请问你的眼睛在哪里？眼识是什么？眼识所见到的色法在哪里存在？色法若从东南西北方分进行破斥，就根本不成立。眼有眼根和眼识，眼根也是一种色法，如同外境一样不成立，眼识又从哪里生呢？你们的能立是现量见故，但眼睛见到的色法只能在名言中成立，从胜义谛观察不但眼根不成立，眼识也不成立，所缘的外境也不成立，因此你们的能立就等同所立完全不成立。

第二个原因，唯识宗以下的论师认为，因生果是一种物质的能力，火焰不能生起黑暗是因为火焰没有这种能力。稻种有生稻芽的这种能力，所以因能生果。每种物质都有它各种各样的能力。对此论点，中观论师将在下面破斥。

第三个原因，对方认为，稻种生稻芽是缘起的规律。若是缘起的规律，就不应有能破，即其它能立就不能破它。若有其它的能立能够破斥它，就表示这不是缘起的规律。

如果是缘起的规律，则第一不应有能破；第二应该有能立。你们认为这是缘起规律，这样立宗有什么理由呢？你们拿不出可以证明的任何理由。这就是能立等所立之不成因。

有事宗在抉择一切法的本性时，其见解完

全不符合事物的本性，所以其见解是颠倒的。只有中观的见解才经得起千锤百炼，无论怎样争辩，都无法将其驳倒。

共生：前面已经抉择了自生、他生不成立，因为共生有二者的过失，所以也不能成立。

无因生：如果说一切果都没有因，不但违反抉择胜义谛的结论，而且在名言中也不成立。若不需因就可生果，那农民为什么要种庄稼？他种庄稼岂不是自己给自己添麻烦？若无因可以生果，那虚空中为什么不出现莲花？若无因能生果，则此果或者成为常有或者成为常无。这是破斥无因生的理由，也比较容易理解。

精通了空性，可以算是精通了中观，若没有精通空性，即使对其它基道果方面的层次再精通，也不算精通中观。前面讲过，所诠义中观就是离一切边戏的空性，未证悟离一切边戏的空性，就不算证悟中观。

虽然从文句上看，破斥的是外道以及佛教小乘、唯识的一些见解，但我们不能以往外破斥为目的。有情从无始以来流转到现在，其根源就是我执和我所执，我执和我所执的根源又是法我，自生与他生等就是法我。若要解脱，



必须要断除这些法我的执着。

在破斥执着的方法中，中观应成派的不共三因是所有破斥方法中最厉害最尖锐的。中观应成派所抉择的见解，与大圆满彻却的见解完全一样，《中观庄严论》的解释里也讲过：要证悟大圆满的彻却，之前必须精通应成派的见解，若连应成派的见解也不精通，则对大圆满中很多深奥的术语，如不执着、任运、放松等的内涵，就不会理解。许多大圆满的传承上师也讲过：在两三年内闻思《中论》、《入中论》之类的中观论典，再三地思维，懂得了大概的空性以后，再依靠大圆满的窍诀，认定心的本性就非常容易。若没有中观的基础，而直接趋入大圆满的彻却、脱噶，要证悟就相当困难。这不是由于大圆满不殊胜，而是因为人的根基跟不上造成的。

以前米拉日巴尊者的经历也说明了这一点，他首先依止了一位红教大德学大圆满，大德告诉他说：我这个大圆满法很殊胜，早晨修早晨成就，晚上修就晚上成就，有缘者不修也可以成就。米拉日巴心想：我以前学咒术时很快就成就了，应该是有缘的众生吧，那不修肯定也要成就的，所以就掉以轻心，结果一无所成。后来他依止马尔巴大师时，经历了很多苦



行才证悟了大手印。其实，大手印也就是大中观，大中观也就是大圆满，究竟上没有差别。所以中观特别重要。

若能依靠《中论》和《入中论》这些论典中的破斥方法，而精通了空性，当然是一个非常大的功德。我们在无始轮回中，历经多生累劫也没有在阿赖耶识种下空性的种子，但在世间法方面却有不可胜数的种子，即使是色、无色界的禅定，也一定得过。因为《俱舍论》认为：欲界的众生在得到色、无色界的禅定时，叫做再得，因为他以前也得过，因业力消尽而消失了，现在又再得到，故叫再得。

《俱舍论》中又说，世间的知识我们都精通过，阿赖耶识上早已种下了所有世间法的种子，但这些起不到很大的作用。而空性的种子却可能没有种过，因为《中观四百论》中说：任何人若对空性能生起一点怀疑，则此人的根--轮回的根本就断除了，如同毒蛇中间打断后，再也不可能恢复一样。虽然这不是定解，是一种怀疑，但怀疑和定解比较相近，所以能断除有根。

另外，精通古代现代所有的知识，不论是精通古印度的十八种文化，还是精通六十四种



艺术，也完全不如精通《中论》里的一句有益。因为十八种文化和六十四种艺术都是世间法，再精通也不能解决流转轮回的问题。而只要精通《中论》里的一偈，如从“诸法不自生”到“是故知无生”这四句，就能以此空性理论将轮回的根本彻底断除。

释迦牟尼佛在转完第二次法轮后，把所有的法交给阿难尊者，并说道：八万四千法门除了般若波罗密多以外，你将其他所有的法精通后全部忘记，我都不认为是很大的过失。但如果你忘记了般若波罗密多里的一个偈子，都是很大的过失。般若波罗密多以外所有的法，不如般若波罗密多里的四句偈的说法，不是一般人的信口开河，而是释迦牟尼佛亲口所说的。

中观般若波罗密多为什么这样殊胜？因为断除轮回唯一的方法就是空性，而中观就以空性为主题，所以它很殊胜。特别是《中论》，其中收集了般若经或整个第二转法轮的精华，所以《中论》非常重要。你们在精通以后，若能给别人哪怕是传一品，功德也不可思议。若《中论》的传承间断，则佛教的精华也就丧失了。

以前藏地有两位大译师，一位叫木罗扎瓦，一位叫达桑罗扎瓦，在他们准备到印度学法的临行之前，他们的上师嘱咐道：你们的时间和



精力都有限，到印度去学法就要抓住重点。首先，你们要学别解脱的法，因为别解脱是整个佛法的基础；第二要学般若波罗密多，因为般若波罗密多是佛法的精华；第三要学密宗，因为密宗是整个佛法中精华的精华。要将主要精力用于学习这三种法。

还有一个公案也说明了般若波罗密多的重要性：弥勒菩萨五部论典中的《辨法法性论》曾在印度间断了传承。若干年以后，麦扎瓦大师在每当十五、三十或初十这些节日，就会看到一座佛塔的缝隙里发出光芒。他以神通观察得知，在佛塔里面，藏有一本《辨法法性论》。他请人将此法本取出，使《辨法法性论》重新流传于世。印度和西藏的译师在翻译此法本时，印度的班智达翻译了一页就颇有感慨地说：你回藏后，要想尽一切办法弘扬此法，此法万万不能间断。如果此法间断，就如同弥勒菩萨或龙树菩萨在世上圆寂一样不幸。

现在你们有缘听闻中观，应该对每一字每一句认真进行观察，若不深深思维，就没什么定解。前面所讲的这些因，我们在七、八年当中曾反复地思维过研究过，虽然初期不能深入理解生起定解，但再三思维后就一定能够生起



很坚定不移的信解。不是说我证悟了空性，但我研究中观很长时间了，对获得这种信念可以说有一定经验。你们可以到山上等没有人的地方，反复复习思维中观的推理方法。证悟中观的唯一方法就是思维，不思维就不能证悟。前面我们讲过，修大圆满不用思维，只须依上师的加持和自己的信心两者之间的和合，就可以证悟；一般的密宗也不用思维，因为有气脉明点的修法，依靠气脉明点的修法，就能现量见到空性；但显宗既没有气脉明点的修法，也没有上师的窍诀，只有依靠自己的思维，所以，不思维就不能证悟空性。

下面所有的偈子都是这样。每一个立宗和破斥都要用刚才所讲的三种因，若不使用这三种因就不能破斥。

前面简单地讲了能破，即应成派自续派共同五因中的金刚屑因，以及应成派三种不共的因。现在讲所破。

所破有二种：一是因的所破，二是道的所破。人我和法我是因的所破，人我执和法我执是道的所破。

中观以各种各样的理由来破斥执着，所破斥的执着可归纳为二种：一是法我执，一是人我执。其中人我执即我执和我所执。以自相续

的五蕴为所缘境，把五蕴执着为我，就叫我执。对自相续中的一切法，如我的眼睛、我的耳朵等的执着，以及自相续外面的一些法，如我的房子、我的瓶子、我的柱子等的执着叫我所执。法我执就是除了刚才这些我执和我所执以外，对其它所有有为法或无为法的执着。

以另一种方式来区分，执着可分为四种：有、无、非有非无、亦有亦无。人我包括在有边中，是四边中有边的一部分；法我是除了人我以外的所有执着，它包含了前面所说的四种执着。所以，法我不一定是实执。

在抉择空性时，中观应成派和自续派有一些差别：自续派强调假胜义谛--只破实有，不破现象。如破柱子时，只说柱子胜义谛中不成立，而不说柱子名言中也不成立。他们不敢说一切法的现象不成立。因为他们对二谛有执着，认为现象不能破，若现象也破，就成为断见。所以他不敢破斥现象，只敢破实有。

中观应成派在破斥时不分二谛，如《入中论》所讲的一样，不但破斥实有，而且破斥现象，所有名言中成立的都要破斥，因为应成派强调的是菩萨根本慧定的所缘境。菩萨根本定的所缘境与佛智的所缘境都是无缘大空性。在



菩萨的根本定中不但不成立实有，而且现象也不成立，没有声音也没有色法。现象中的色法声音等，都是普通众生，以及十地以下菩萨后得时眼睛等五根所感受到的虚幻现象。所以，应成派在抉择大平等的空性时，既破斥实有也破斥现象，不分现象和实有。

西藏的中观论师有前派和后派两大派别，萨迦派、宁玛派以及噶举派这三大宗派的中观见解都属于前派中观。而自从宗喀巴大师创立了八大难题以后，他的弟子就属于后派。虽然宁玛派、萨迦派以及噶举派的见解有细微的差别，但总体的见解基本上是一样的。但这三大教派与宗喀巴大师的见解却有很大差别。关于宗喀巴大师的见解，大家可以参看《入中论善解密意疏》。自宗见解，就是以麦彭仁波切、无垢光尊者等历代祖师的观点。按照前派中观论师的看法，自续派只破斥了实有，而不破斥现象。

什么叫实有呢？即以金刚屑因等进行观察，在胜义中不能空的法叫实有。名言中眼睛见到的色法如瓶、柱子，虽然在眼识中能成立，但不叫实有，这只是一种幻相，好象梦里的显现一样。虽然梦里有器世间，也有有情世间，但梦里的现象只能在错乱幻相中成立。除此之



外，以其它现量和比量都不能成立。同样，由无明迷乱分别所造的现象也是幻相，它只能在名言中成立，色法只能成立在眼识面前，声音只能成立于耳识面前，在抉择胜义谛时就不能成立。这些世俗都是幻相，而非实有存在。比如，柱子若是实有，以金刚屑因等观察时就不能空，若能空则不是实有，只能叫世俗，是名言的法，不成立的法。

中观应成派所破的包含所有的执着，一切执着一切寻伺都是其道的所破，一切所缘境——无论是实有，还是幻相。这些所有的法相，所有的本体都是因所破。

以上的见解只是一种立宗，还未涉及教证和理证。本来在建立任何一种宗时，既要有教证也要有理证作为论据。有关教证在月称菩萨作的中论解释《显句论》里有详述，理证就是我们将要讲的内容。

以理证简单地说，名言现象只是在平凡众生的五根识中，以及一地到十地菩萨后得之时才能成立的。在佛的智慧以及菩萨的根本慧当中根本不成立山河大地、器世间和有情世间，这是大家所公认的。应成派抉择的是一切法究竟的实相--佛的境界，这也是公认的。如果认为



佛所见的不是究竟，普通众生所见的才是究竟就不合理。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》第六个问题中讲道：六道众生、菩萨以及佛在同时看一碗水时，会分别看到各种不同的现象。六道众生各自所见的现象是大相径庭的；八地以下的菩萨虽然没有执着，但在后得时也有不清净的现象；八地以的菩萨上不但没有执着，而且在现象上也有很大差别，其所见都是清净的现象；然而，即使是十地菩萨，其所见的现象与佛相比也有天壤之别。六道众生所见的现象加上八、九、十地学道菩萨的现象，以及无学道佛的现象共有十种。在这互相矛盾的十种现象里，应该承认佛所见到的现象最究竟、最可靠。

佛所见到的现象是什么呢？是远离一切戏论的大光明、大空性。佛所见到的实相就是现在一切法的实相，但众生却见不到，也即没有证悟到这样清净的境界。从法的本性上讲，无论众生证悟与否，法的本性是始终不会变的，中观应成派就是抉择这种法性。在抉择这种法性时，不但要破除实有，而且要破除现象，因为在大光明、大离戏、佛的自现中，不但不成立实有，也不成立现象。这就是一种比较有力的理证，其它的教证和理证我们将在二十七品

里慢慢讲述。

己二（别破他生）分二：一、宣说他宗；
二、以理破斥。

庚一（宣说他宗）：

能破怎样破斥所破呢？在破斥之前，首先要知道他宗的观点，不然就没法破斥。

因缘次第缘 缘缘增上缘

四缘生诸法 更无第五缘

前面破斥了四边生，在破斥四边生时，分别说一切有部、经部和唯识宗三个教派认为：中观师破四边生中的自生、共生和无因生是合理的，但破斥他生，即执着没有他生是一种邪见，因为实际上有他生。释迦牟尼佛也讲过六因四缘，六因四缘与其所产生的果是他性，所以他生应该成立，不能破斥，若破斥就违背了教证和理证。

这里主要是破斥小乘分别说一切有部的见解。他们认为：生起一种法有四种因缘，随教经部也承认有六因四缘，六因即能作因，俱有因，同类因，相应因，遍行因，异熟因。

一、能作因：按《俱舍论》所说，所谓某



法的能作因，是指该法以外所有的有为法，比如稻芽生起时，除自身以外所有的有为法都没有作障碍，所以都是因。一切有部虽然这样承认，但随理经部（即因明）是不承认这种观点的，他们认为：瓶子生起时，柱子虽不作障碍，但二者毫无关系，所以柱子不能算是瓶子的能作因。

二、俱有因：比如瓶子由几种微尘组成，八尘中的四大种同时聚在一起而不可分割，彼此互为因果，叫俱有因。还有法相和名相，彼此也是俱有因。当然，因明论师对此也是不承认的。

三、同类因：如稻种生稻芽、青稞生青稞芽时，因果二者是同类，故稻种称为稻芽的同类因，青稞为青稞芽的同类因。这在因明中也是认可的。

四、相应因：相应即平等，相应因是心王与心所的关系。《俱舍论》中讲，心王与心所互相相应，在所缘境等五个方面都相同，故称相应因。而因明中不承认这种观点。

五、遍行因：遍行因是同类因的一种支分因。三界的烦恼，包括以贪心所生烦恼，以嗔心所生烦恼等，前面的遍行烦恼生起后面的遍行烦恼，故名遍行因。这也是因明论师所认可

的。

六、异熟因：先世造业，而后世受其果，则先世的业是后世果报的异熟因。

以上六种因都包括在四缘中，前五因包括在因缘里，异熟因则为增上缘。

因缘：比如稻种生稻芽时，稻种就是因缘，《俱舍论》讲的六因中的前面五因，即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因就是第一缘——因缘。

次第缘：比如心生起贪心，若生起十刹那，则必须在前一刹那的贪心殒灭后，才能生起后一刹那的贪心，因为一个人心相续的一刹那只能生一个分别念，前后两个刹那的贪心没法同时生起。就象今天的时间毁灭以后，才能生出明天的时间，二者无法同时生起一样。同一心相续前一刹那的心，是生后一刹那心的因；第二刹那眼识的次第缘，是第一刹那的眼识。有些经论中将次第缘译为等无间缘，“等”即相同的意思，前后的眼识是相同的，因为都是眼识；所谓“无间”是指第一刹那与第二刹那的心识，二者中间无有间断，故名无间。

前面的心识灭去后成为无自性，这种无自



性的空不是次第缘，因为空不属于因缘的范畴，空是超越一切因缘的。因此，毁灭的空不是次第缘，而所灭去的心识才是次第缘。

缘缘：是心和心所一种特殊的所缘境，除了心和心所以外，所有的有为法无为法都没有缘缘。“缘缘”中后面的“缘”字，即指四缘的缘；前面的“缘”字，就是指所缘境，即所缘缘。眼识的所缘是色法，耳识的所缘是声音，所缘境也是一种缘。为什么是缘呢？因为，如果没有所缘境就不能生起眼识、耳识等。如在经堂里没有大象，就不会生起见到大象的眼识。没有缘缘，即所缘的外境，就不能生自果。无论大、小乘的所有宗派，都公认缘缘是心和心所的一种特殊的缘。其它如声音、色法等都没有缘缘，因为它没有所缘境。

增上缘：六因中最后的异熟因，即先造业，后受果报，叫增上缘。另外，《上俱舍论》中讲，除了前面的三因之外，对生起自果有效益的所有法，都包括在增上缘里。如法座上的宝盖在空中，阳光一照宝盖，它的黑影便在地上出现。若无空中的宝盖，就不会有地上的黑暗。宝盖和黑影的关系不包括在前面的三因里，所以就归属于增上缘；又如，眼根是眼识的一种因，但它既不是眼识的因缘，也不是次第缘，更不

是缘缘，所以眼根就是眼识的增上缘。

分别说一切有部虽然在总体上说四缘生诸法，若再分析，有些法是由四缘而生，有些法只能由二缘生，有些法只能由三缘生，四缘可生的法是心和心所。也就是说，心和心所的产生之缘，既有因缘，也有次第缘、缘缘和增上缘。这是《下俱舍论》的见解，《上俱舍论》的观点稍有不同。

“更无第五缘”，除了四缘以外没有第五缘。外道讲有万能神、遍行神和大自在等，他们执着器情世间都是神所造，实际上不存在一个万能神，若存在就应包括在这些缘，特别包括在增上缘里，故说诸法的生起除四缘外，更无第五缘。

以上讲的是小乘的他宗。下面开始破斥他宗。

庚二（以理破斥）分四：一、破斥因果他性；二、破缘能立性相；三、以观有无而破生；四、破四缘各自法相。

辛一（破斥因果他性）分二：一、破依他缘生；二、破依他作生。

壬一（破依他缘生）：



如诸法自性 不在于缘中

以无自性故 他性亦复无

我们首先破斥因和果是他性。因为，如果因和果不成立他性，就不会成立他生。如果破斥了因果他性，他生的观点也就无法立足。小乘论师以为，因和果是他性的，下面我们破斥此观点：

所谓诸法自性，指的是所有果法的自性；缘，即前面所讲的四缘。如果在四缘中去寻觅，每一个缘上都找不到这个果。譬如稻种在水、土、热、粪等因缘具足时，就可以生起稻芽。在农民种田的第一天，稻芽还没有生起，只有时间变化的因不具足，其它大部分因都已具足。我们可以观察一下，在具足的这些因中，稻芽是否存在？结果会发现，稻芽等果法的自性，在所有的缘中都不成立。作为果法的青色稻芽，不但在稻种的内、外、上、下每一个微尘中都找不出来。而且在土、水、热和粪等缘上都不可寻觅。

既然稻芽不成立于因缘中，那能否成立于其它地方呢？其它地方就更不可能成立。如果稻芽成立就应该成立在因缘上。在因缘具足时，稻芽如同兔角或虚空一样，在任何地方都找不到。如果在任何一个地方都找不到，那为什么



说这二者是他性呢？若是他性，则应当如同瓶子和柱子一样可以同时成立。只有同时成立，才可以说二者是他性。但现在只有因没有果，因缘具足时，果还没有生起。这里所说的没有生起，不是象数论派所说的如同太阳落山，而是在任何地方也不存在。不成立的法就没法进行观察。

比如，你能说出虚空和柱子二者是他体还是一体吗？决不可能。如果柱子与虚空是一体，那么虚空就成了如柱子一样有作用的物质；反之，柱子也成为虚空一样什么也没有。所以，一体不成立。

而一体和他体是互相看待的法，若其一者不成立，则另一者也不成立，这是一种缘起的规律，谁也不能超越。大小、轻重都是看待的法，如十斤看待五斤为重，但看待二十斤就是轻，互相看待就不可能真实成立。长、短也是这样，如一尺看待一寸为长，若看待二尺就为短，所以长短实际上也不成立，是暂时由因缘所生的法，所有因缘分都不成立。所以，他体也不成立。

以上是通过观察因果的本体，而证明不成立他生。



壬二（破依他作生）：

作非具有缘 无缘作不成

无作则非缘 若具作可生

首先我们宣讲什么是作？我们可以举一个例子来说明。比如农夫挖土，农夫是作者，所挖的土叫所作的业，农夫手拿锄头挖地的运动、动作叫作。非有情也是这样，稻种生稻芽时，稻芽是所作之业，稻种是作者，稻种生果时有一种动作、运动，这个运动的过程叫作。

承认他生的教派说，稻种不是直接产生稻芽，而是由稻种首先创造一种作，作成立后，再由作法产生稻芽，稻芽和作二者是他性，所以他生。

针对这一观点，中观论师驳斥道：按照你们的观点推测，你们所说的作应成为没有因。众所周知，因缘可分三种：过去的因缘、现在的因缘和将来的因缘。过去的因缘不会有作，因为过去的因缘现在已毁灭，成为虚空一样，所以不会有作。现在的因缘也已成立，已成立的法不需要作，因为作是发生果的一种能力。既然现在的因缘已经成立，成立以后就不用再生，所以就不必作。将来的因缘还没有产生，如同虚空一样，又怎么可能成立呢？所以过去、

现在和未来所有的法都没有作。除了过去、现在和未来的因缘以外，就再也没有其他因缘，既然在这三种因缘里找不出一种作，所以“作非具有缘”。

“无缘作不成”——如果没有缘则作也不成立。上面以三时观察不成立缘，如果作不成立因缘就没法生，不生也不会灭，也不会住，若远离生、住、灭，就不属于有为法而成为无为法；若是无为法就远离一切作用、动作，没有变化运动，就不能发生自果，有此过失。另外，凡是有能力的有为法都应有因缘。没有缘，则作也不成立，其理由在破四边生的无因生时已经讲过，此处不必赘述。

再反过来观察：“无作则非缘”--若没有作，就完全不可成立因缘。什么叫因缘？有产生自果能力的法叫因缘，如果没有动作运动，就没法生起自果；如果不发生自果，则这种法就不能成立因缘。

“若具作可生”——若具备这样的运动就可以发生自果，但前面讲了作不具备这个因缘，因缘也不具有作，所以他不能发起自果。这四句就破斥了作——动作运动。这样以三时进行观察则动作运动不成立。承认他生的教派首先



创立这样的作，以后再通过推理而抉择他生。但现在不成立这样的作，他生也就没有办法推理了。

辛二（破缘能立性相）：

因是法生果 是法名为缘

这两句是他宗的观点，小乘等有执著者说：因缘可以成立。“因是法生果”——“是法”即这种法，也就是前面所说的四缘，因四缘能生起果，此四法皆有生果的能力，所以这四种法叫缘。

若是果未生 何不名非缘

如果果法还没有产生，比如在稻芽未生起之前，稻种就不能成立为缘，而是非缘，为什么？因为它没有发生自果的缘故，如沙子，这样推理就能成立。既是非缘又怎能生起果呢？就不能生起自果。如果认为，在没有生起自果之前，虽然是非缘，但在生果的时候就变成了因缘。这种立论也是不能安立的。因为，有事宗是将一切都执着为实有的，如果稻芽在未生之前，是实有的非缘，则必须永远成立非缘，因为它是实有的缘故，实有即永远也不空，永远能成立的法。如果承认因缘本无自性，如幻如梦。一切都是空性的现象，则非缘也可以变

成因缘。但你们所讲的因缘是一种实有的因缘，不是如幻如梦的因缘，既然成立了实有的非缘，就没办法变成因缘。所以，在未生果以前，为什么不叫非缘呢？应该叫非缘。

辛三（以观有无而破生）：

有果及无果 缘者俱不可

先无为谁缘 先有何用缘

我们可以观察，以缘生果时，是生起已有的果，还是生起没有的果呢？无论承许这两种情况中的任何一种，都是不可成立的。

首先，如果自果还没有成立，这个缘是谁的因缘呢？在没有产生果之前，无论在自己的因缘上，还是因缘以外的其它地方，都不成立这样的果，这个果好象虚空一样远离一切作用。既然果都不成立，那么这个因缘是谁的因缘呢？

众所周知，因果是互相观待的法因，无因就无果，无果也无因，果观待因，因也观待果。不是所有的稻谷都是种子，储存在箱子里的，没有用来播种的稻谷，就只能称之为稻谷而不能说是稻种。稻谷之所以能成为种子，理由就是能发生自果，发生稻芽。青稞也是这样，在



箱子等容器里的青稞只能叫做青稞，而不是青稞种子。因为箱子里的青稞不发生自果，所以就成为种子；而田里的青稞却能发生自果，所以称之为种子。另外，父子也是互相观待的，没有子就不成立父，没有父也不会有子，一者不成立，则另一者也就不成立。所以，如果没有果，又怎么能成立因呢？

其次，如果果法在因缘成立之前，或在因缘成立的同时已经成立，那么因缘又有什么用处呢？因为，因缘唯一的作用就是发生自果。如果自果已经成立，就不用再生。如果还要再生，就有破自生时所说的违反现量的过失。就如房子建好了还要再建，人生下来以后还要再生，已经收完庄稼还要再次收割一样。已成立的还要再生，就有无边无际的过失。

有果和无果同时成立的情况是不存在的。因为有和无是相反、相违的法，所以不能成立为自体；

非有非无的法也不成立，所有所量的一切法或者属于有，或者属于无，除了有无法以外，不可能成立非有非无的法。

《中论》里所破斥的这些见解，主要是以前外道和内道一些教派的观点。辩论时有观点相对立的二者，一是立者，二是敌者。立者就



是立宗的一方，敌者就是不同意他的观点，而要破斥他的一方。《中论》中的立者有时是外道，有时是佛教内部小乘和唯识以下的一些教派，敌者是龙树菩萨等中观论师。

但是，我要再次强调，我们学中观的宗旨，不是为了向外破除这些见解，而是为了往里观察，破除自己内心的无明。从无间地狱到有顶天之间所有的众生都有各自的执着，没有精通空性的众生们执着外面的柱子、瓶子等器世间为实有，把自己等有情也执着为实有，但没学过教派的这些普通众生只会下意识地执着，却没有推导的理由，不会说是自生，也不会说是他生，但是，如果有人问：你们执着一切法为实有，有什么理由呢？这时，他们所能回答的，只有以前这些论师们的见解。如果我们反躬自问，观察自己的见解，也不可能超越这些范畴。所以，我们要在这里破斥这些见解。

如果没有理解这样破斥的本意，不破除自己的执着，只是一味地将对方树为敌人而往外破斥，最后就得不到自己的见解，对断除贪嗔痴，断除我执没有任何益处。所以，我们应该将自己的见解与立者的见解结合在一起，依靠中观的因来进行破斥，就能了知自他所有的执



着都是邪见，从而进行对治。这样一方面可以精通各宗派方法的差异，见解的高低；另一方面也能够破斥自己的见解，从而证悟空性。如果能以这样的方式学中观，哪怕闻思一句，都能成为自己贪嗔痴的对治之方，实在具有不可比拟的重大意义。

辛四（破四缘各自法相）分四：一、破斥因缘；二、破斥次第缘；三、破斥缘缘；四、破斥增上缘。

壬一（破斥因缘）：

小乘的论师认为：因缘是存在的。因为释迦牟尼佛在论藏中宣说过因缘的法相：一切法的能立叫因缘。既然有这样的能立，所以就不能破斥因缘，如果破斥，就违反佛语，这是他宗。下面进行破斥：

若果非有生 亦复非无生

亦非有无生 何得言有缘

在果法生起时，如果果法已成立，则不能再生，已经有了再生就没有少许功德，也会成为无边无际的过失，所以已成立的果不能生。

如果生起的果法不成立，也就是要生起一种根本没有的果，这也不对。很多人认为：春天稻种发生稻芽时，稻芽在未生以前不成立，



所以不是产生已有的果，而是产生原本没有的果。因为在耕种时原本没有稻芽，只是在播种以后，才生起了稻芽。

但这种想法也是不对的。在稻芽未生之前，稻芽还是未来的法，未来的一切法对现在来说如同虚空一样，没有本体，在任何地方也不成立。若要让这个无有变成实有，首先就要因能对无有的法起作用，若不能起作用就不叫因。前面也讲过，如果不起作用能生起，就是自生，而不能说是因缘产生的，因为因缘对果不起任何作用，果自己就出现了的缘故。

如果虚空与未来稻芽的本性能成立，我们可以承认对他起作用的说法。但虚空与未来稻芽的本体在任何地方也不成立，那怎样对它起作用呢？对无有的法既不能损，也不能益。所以我们就不能说因缘将无果变成有果。

另外，我们知道，因果关系必须建立在两种成立的法相互有关系的基础之上，也就是说因果之间必须有一种特殊的关系，一种特殊的相续，若没有关系也能成为因果，则所有的法都可以互相成为因果。但将来的苗芽对今天来说不成立，如虚空，那它和它的因缘怎样发生联系呢？根本没有联系。没有联系又怎样互为



因果呢？如果不观察，表面看来秋天收割时产生了春天种地时不存在的果实，然而，即使具足成千上万的因缘，也没法将虚无的法变为实有。

如果有的果不能生，无的果也不能生，有无二俱的果也不能生，而非有非无的果本来就不成立，所以更不能生。四边的果都不生，那么应产生一个什么样的果呢？没法成立一种果。既然果都不成立，又怎么能说有缘呢？所以，释迦牟尼佛所说的“四缘”，是不了义的法，是为了把不能精通空性的众生，逐步引进大乘的权巧方便。我们千万不要误解了佛陀的甚深密意。

壬二（破斥次第缘）：

果若未生时 则不应有灭

灭法何能缘 故无次第缘

在稻子等果法还没有产生之前，不应该有灭。因为如果生法成立，则灭法也能成立，先生后住再灭，生住灭这三者都成立。如果首先就没有生，就没法成立住，也没法成立灭。如同石女的儿子从来未生，就不能说他的住和他的死一样，兔角和龟毛也是这样。

月称菩萨在《入中论》讲，第五地菩萨是



以十种平等进入第六地的，这十种平等中的第三种就是无生平等。因为首先精通了无生，就易于精通无灭、无常、无断，所以应该首先破斥生。

这里也是这样，在果未生之前，与虚空完全一样。除了分别说一切有部承认三世是实有的以外，佛教其他小乘大乘的宗派都不承认将来是实有，只成立现在的一刹那。除了现在的一刹那，将来还未生，过去已毁灭，所以二者不成立。

另外，生和灭都是互相观待的法，所有互相观待的法，若一者不成立则另一者也不成立，其比喻已经讲过。既然生法成立的立论已经被驳得体无完肤，所以灭法也不可能成立。

如果是已经毁灭的法，象昨天的器世间和有情世间，对今天来说一切都已毁灭，与龟毛、兔角、虚空完全一样，只能在心里回忆，除此以外再也不会成立。昨天的色法再也不能见到，过去的声音再也不能听到。既然其本体不成立，又怎能成为因缘呢？

这种观察方法前面已经讲过，如果成立为某法的因缘，则必须对自果发生一种特殊的作



用。也就是因果之间必须有一种特殊的关系，特殊的相续。

什么叫关系、相续呢？从外道到内道所有的因明都一致承认：相续关系的法相，是何法不舍弃何法，果不舍弃因，因也就不舍弃果。如柱子上一体的无常性和所作性二者，无常性永远不离开所作性，所作性也永远不离开无常性，所以无常性是何法，所做性也是何法，这二者始终不分开，称之为何法不舍弃何法，这就是相续关系的法相。

而现在毁灭的法能否对自果起作用呢？不能。因为它的本体现在都不成立，因其不成立，所以就远离一切作用，如虚空一样。虚空一样的法怎能说是生起自果的因缘呢？如果没有相续关系的法也能成立为因果，则火焰和黑暗也能成立因果，世间所有的法都可以互相成为因果，一定有这样的过失。

另外，如果在生起自果时，作为缘的法还没有灭，就不叫次第缘。作为次第缘，必须在生起自果的同时毁灭，这是一切因缘的规律。如果自因和自果同时成立，则二者成为无关。因为相关的法如果同时存在，其相续一定是一体，如同柱子上的所作性和无常性一样。而因果二者却不能承认为一体，所以因要毁灭。





如果在果生起时自身虽然能够成立，但它的自因已经毁灭，成为无实有。如果因已经成为无实有，又怎能产生自果？怎能对自果起作用呢？所以没有次第缘。这样观察时不但得不到因果。包括所诠和能诠，所立和能立等等这些安立的法，全都是名言当中的分别，在不观察时可以成立，一旦观察就都不成立，如同幻相和梦境一样。

壬三（破斥缘缘）：

破斥前面两种缘是以理证进行破斥的，现在以教证来破斥第三缘：

如诸佛所说 真实微妙法

于此无缘法 云何有缘缘

在娑婆世界转了三次法轮的释迦牟尼佛，在二转法轮时广讲空性，不但是释迦牟尼佛，十方所有的佛都以般若空性法作为要点。因为，度化众生唯一的根本方法，便是般若波罗密多。若离开般若波罗密多的见解，即使积累了不可胜数的福德资粮，也只能在轮回中流转，而不能获得解脱。所以，十方所有的佛菩萨，都以般若波罗密多作为主要所诠。

真实微妙法是指胜义谛，因为胜义谛不是



幻相，而是登地菩萨根本定的见解，也是佛的见解，所以是真实的法。“真实”不是实有，而是指他们所见的空性，不象平凡众生所见到的一样是幻相。“微妙法”就是很殊胜的法。在这样的法中没有所缘法，也即所缘境。因为十方诸佛所传的这些微妙法的主要能诠，就是远离一切边戏的大空性，在这样的大空性中没有所缘，离开了一切戏论。现在我们所想到的有和无、非有非无等四边，在真实微妙的法界中不可能成立，所以四缘也不成立。既然不成立四缘，就更不可能有心和心所的缘缘，因为所有的缘都包括在四缘里。如果说有缘缘，就与释迦牟尼佛等一切佛的密意，以及一切佛所传的了义法背道而驰了。这四句是引教作证，将释迦牟尼佛所说的教作证据，破斥他宗，这叫以教证破斥他宗。

壬四（破斥增上缘）：

下面破斥第四缘——增上缘。增上缘的法相是什么呢？增上缘的法相，就是“有是事，故成是事”，即“有彼成彼”，或“有此成此”，这样的法叫增上缘。如有宝盖就有宝盖的投影，无宝盖就没有宝盖的投影；没有光就不会产生黑影，没有宝盖也不会产生黑影。对生起黑影，宝盖和光二者起了一定的作用，但这种作用不



包括在前面的三种缘里，所以叫增上缘。十二缘起支里的有无明就有业，有业就有识，这类的法也叫增上缘。破斥增上缘时以理证进行破斥。

诸法无自性 故无有有相

说有是事故 是事有不然

一切法都无有自性，所以不存在有相的法。因为，如果诸法有自性，就必须要有安住；要有安住，就必须要有生，没有生就不会住；而前面已经阐述了不成立四边生的理由，既然没有生，自性就不成立；即使有生，也不成立自性，因为生法是依靠因缘而成立的，所有的因缘法都是缘起法，所有的缘起法都是空性，所以很难抉择有自性。

《入中论》和《入行论》的智慧品也再三讲过，要抉择空性并不是很困难，如果会推理，我们可以有很多能推理的因，依靠这些因就能够抉择一切法是空性。我们还有很多很好的比喻，也能辅助我们抉择诸法是空性。

如果说诸法是非空性、是实有。其现量推导的方法，只能是因为用手接触可以摸到等等理由。其比量推导的方法：就是如果柱子不成



立，则房屋就会坍塌。以及如果柱子不成立，那我怎么会产生见到柱子的眼识等等诸如此类的理由。

但这些比量与现量，在抉择胜义谛时根本没有任何能立。我们现在能见到、摸到的全是名言中的法，虽然在名言中，诸法能够成立，但只是一种幻相的成立。要建立“诸法有自性”的宗，是难上其难的。

无自性也有两种：一种是抉择真胜义谛时的无自性；另一种是抉择假胜义谛的无自性，即有现象而无实有。瓶子的现象有，但没有实有，这与菩萨后得时的所见相同。但这种无自性不是究竟的无自性，究竟的无自性是佛菩萨在根本慧中所见到的所缘境，本来没有这种所缘境，但名言中可以取所缘境的名字，仅是名字而已，实际上没有什么所缘境。佛智慧的境界是大光明，不可思不可言，在《般若波罗密多》里再三提到不可思议，所谓不可思议就是远离一切有相。

这样推理的结果，就能够抉择一切法究竟无自性。远离一切戏论的大光明、大空性，即大圆满中所讲的彻却。第二转法轮所讲的空性，第三转法轮所讲的如来藏，都是同一意思，都是究竟的无自性。“有”，就是四边戏之一，在法

界中已远离了这四边，所以现在没有有相。

如果在没有有相的前提下，仍然一意孤行地说：因为有这个因的存在，所以这个果能成立，也即有宝盖故有黑暗，有眼根故有眼识等，是不对的。因为只有在有相成立的前提下，才可成立这种关系。现在有相尚不能成立，这种因果关系也就不能成立。虽然释迦牟尼佛这样讲过，但其当时所讲的只是名言法，不了义的法，在究竟观察时并不能成立。

己三（破缘之能立）：

以上破斥了四缘的法相，下面破斥四缘的能立。唯识宗以下执着有事的行人又说：四缘应该能够成立，因为现量可见的缘故。在名言中有情世间和器世间，我们可以现量见到是实有，是能成立的法。如果说不是实有，就是诽谤现量，是邪见。这是唯识宗以下抉择四缘成立的能立。下面就破这个见解：

略广因缘中 求果不可得

在因缘的聚合与分别各自的一一因缘中，无论如何寻求，也得不到所生果的自体。略广，不是一般所指的略广。因缘集中在一起就叫作略，如生稻芽时，稻种、土、水、热、粪等因



缘的聚合；广，就是分散的、一个一个的因缘。

我们可以再三以现量、比量观察，也就是在这些因缘集合体的上下中间、里面外面，以及在分散的每一个因缘中去搜寻，都不可能得到果法。如稻芽和稻种二者的能力、形状、颜色、味道等完全不一样，既然有这么大的差别，就不能说稻芽在稻种里，其它情况也是这样观察。所以，果法是不可得的。

因缘中若无 云何从缘生

如果因缘中没有果的存在，那凭什么说此果从它的因缘中生起呢？比如在这个经堂里本来有人，就可以说人从经堂里出来，如果经堂里没有一个人，那谁从经堂里出来呢？就不能说经堂里出来人。同样，如果果法在因缘中能成立，就可以说果从因缘中产生，但再三于因中寻找也没法得到果，那凭什么要说果从因缘中出呢？所以，我们必须承认：果不从哪里来，毁灭时也不往哪里去，现在也不在哪里住。

现在为什么不在哪里住呢？比如：假设果的形状是圆形，如果现在把圆形打破成若干个三角形，那么请问，刚才没有被打破之前的圆形去了何处？没有去任何地方。果法先是圆形，分开以后圆形便消失了，现在每一部分都成了三角形。如果每一个三角形又打破成若干个方

形，那么请问，现在三角形状又去了什么地方呢？现在的方形又是从哪里来的呢？这样观察前面的三角形不成。继续往下观察前面的法不成立，再观察前面的法又不成立。而色法都是有边有际的，是有为法，这样分下去，最后一切微尘分完后，就象虚空一样，成为没有住处的法。这一切法不是观察时才成为这样的，从无始以来，其本性就是如此。

龙树菩萨在《中观宝缙论》里讲过，糖的味道天然甜的，火天然热的，一切法本性就是空性。法成立时空性也成立，二者无有先后次第的差别。这样观察就得不到因，得不到果，既然如此，又为什么说果从缘出呢？

若谓缘无果 而从缘中出

是果何不从 非缘中而出

如果缘聚集在一起时不成立果，分散时每一个缘上也不成立果，但却能生出果。那么这个果为什么不从非缘中产生呢？

既然稻种的内外都不成立稻芽，但稻芽却能从稻种中产生，那为什么稻芽不从火焰中产生呢？在火焰等非缘上不成立果，在稻种等因缘上也不成立果。缘与非缘二者完全相同，既



然缘中可以产生果，那非缘中为何不能产生呢？这就是是非相同之不成因。

若果从缘生 是缘无自性

从无自性生 何得从缘生

唯识宗辨白道：这是现量，也是缘起的规律，非缘没有产生自果的能力，而因缘却有生自果的能力，他们以这三个道理来抉择自宗。下面我们用能立等同所立之不成因，来驳斥这三个理由：

如果说因为果是自缘而生的，所以果成立，就应先成立缘。只有先成立缘为实有，才可以说果从缘生；但缘本身也不成立，那么从无自性的缘中，怎样产生一个有自性的果呢？这不可能。

果不从缘生 不从非缘生

以果无有故 缘非缘亦无

刚才按照《细研磨论》里所讲的方式，进行了详细观察，的确找不出缘生自果的理由，所以果不从缘生。既然果不从缘生，就更不能从非缘而生，即使在名言中，诸法也不可能从非缘而生。

如果没有果，就不成立缘，在箱子等容器





里的稻子或青稞，只能称之为刀子或者青稞，而不是种子。若要成为种子，则必须具备发芽的前提，只有发芽后，才能成为种子。如果缘不成立，则非缘也不成立，因为缘和非缘是观待的法。藏文颂词的最后两句有点差别，但不用改，我们能够理解。

观去来品第二

前面已经抉择了无生，如果能精通无生，就能精通无住和无灭；如果能精通无住，就能精通无去和无来。因为既然无住，则该法不存在，这样则谁去谁来呢？去者和来者也就不成立。所以，如果能将第一品的内涵彻底领会，也就证悟了空性。

那为什么还要写其它二十六品呢？因为，十七种广、略、中的般若波罗密多经所涵盖的内容是及其广大的。《中论》正是汇集了所有母般若和子般若经的精华，包含了各种各样的所破，每一品的所破都各不雷同，破斥的方式也各有千秋。但不论哪一种所破，在破除之后所得到的空却无有分别，都如虚空一样。能证悟任何一品的空性，也就证悟了一切法的空性。



另外，众生具有各种各样的根机，有的众生容易证悟第一品，但有的众生却不一定。如果能另辟蹊径，以其它的破斥方式来推理，也许能证悟另一品的所诠。所以，为了适应不同众生的需要，龙树菩萨就撰写了二十七品。

本来宣讲任何论典，都应该有共义、句义和余义三个步骤。共义：即是即将宣讲的该品含义集中在一起略讲；句义：就是从文字上解释每一个字句；余义：即除了颂词表面所讲的以外，另外所隐含的一个所诠。前面已经讲过，《七十空性论》和《回诤论》就是余义。

另外，宣讲经论还可以采用五个步骤，首先宣讲著论目的；第二，是将所有所诠归纳在一起略讲；第三，就是依照论典层次进行讲解；第四，即为句义的方式，就是一字一句地详细解释论义；第五是破立的方式，就是以很多的教证理证，破斥违背教义的教派见解，从而建立自宗。世亲菩萨讲般若波罗密多时，就依靠这五种窍诀；弥勒菩萨著《现观庄严论》时，也是依靠这五种讲法进行解释的。这是一般解释经论的方式，但不一定在宣讲每一个论典时，都要集中这五种窍诀，我们在这里只简单地宣讲略义，也即共义。

第二品的共义是什么呢？归纳第二品主要





的所诠，即有两个问题，第一是无来，第二是无去，在阐释无来无去以后，也同时附带地诠释了无住。

首先讲无来。来，不仅指众生走过去走过来的运动，而且包括外面器世间的形成。器世间虽然不是有情，它的形成与毁灭虽然既没有来处，也没有去处，但在名言中也可以叫做去来。有情可以观察来去，无情物也同样可以观察来去，来去的观察方式可以涵盖所有的所量。

按照《俱舍论》的观点：宇宙有成住坏空四个阶段。我们现在所在的宇宙，源于前一个宇宙毁灭之后的空态。任何一个宇宙在毁灭后，都必定会成为虚空，如同我们现在所见到的虚空一样，任何法也不存在，既没有有情，也没有无情，只有一片虚空。在空的阶段之后，新一轮的世界又开始生成。

首先是从色界开始下雨，继而出现各种各样的风。因为这些风是一种气体，具有阻挡雨的能力，雨水依靠这些气体，从而形成海洋，海洋被风摇动后，慢慢形成山河大地。

我们只需对其观点稍微进行观察，就可以提出疑问：既然首先是虚空，那么雨水又从何



而来呢？能阻挡雨水，并将水提升起来的气体又从何而来呢？在有风的时候，并没有一个固定的物体，所谓的海洋山河大地又从何而来呢？《俱舍论》中没有提及它的来处，也不可能无中生有地指出它的来处。

观察一粒米的种子也是这样，我们只知道今年的米从去年的种子而生，但如果询问：去年的种子又从何而生呢？这样一直询问下去，就找不到它的边际。因为它根本就没有边际，没有来处。它的最远边际也就是空、住、灭的空。追溯到空时，就再不能往上推，一切的所谓来处只能是虚空。在虚空中，什么也不成立。

这样用第一品的观察方式，对外面的器世间进行观察，就找不出它的因缘。

按照唯识的观点，无始以来各种各样的习气，都隐藏积累在阿赖耶识上，阿赖耶识上的习气成熟时，就会如同梦境一样地出现各种山河大地的现象。一切轮回和涅槃的根本，是一种不空的光明心，这种光明心的概念与阐释第三转法轮他空中观所提到的光明有一定差别。虽然唯识宗承认心远离一切所诠能诠。但虽然远离一切所诠能诠，也可以成立为一种心，只要是心就不会离开能诠和所诠。所以，如果以中观破斥他生的理由来观察，也不可能成立这



样的心。

中观可以承认：万法的根本是心。但再进一步观察：什么叫做心？心的本性又是什么？一切法的来源——阿赖耶识究竟又是什么？心究竟是天然具备的法，还是以其它什么法而造的？首先，天然具备是不可能的。因为前面的观察方法已经告诉我们，世上根本不成立什么实有的天然。如果心不是天然具备的，那么它就是一种有为法，必须以其它的法来创造，那么究竟是谁创造了心呢？我们无法寻觅。这样再三观察推理，最后的结果就与《大圆满大鹏展翅》和《大圆满心性休息》里面所讲的一样，究竟找不出一种实有的、有相的心。

心本来没有形状，没有颜色，所以就不是实有。如果能证悟大圆满，就可以深深体会到，心的本性与外面的虚空没有差别。

心的来处是大法界，所谓法界，也就是远离一切法相的虚空。所以，“法界是心的来处”与“心没有来处”的两种说法是同一意思。

《中观宝鬘论》里举了一个例子：湖里生长着一种黄色的花，虽然气味芳香扑鼻，长势生机勃勃，姿态楚楚动人，但这些花的根与地



面没有任何关系。

同样，各种各样的现象，在没有观察时，感觉确实象实有一样，能起到各种各样的作用，心地善良就能得到解脱，得到人天善趣的果；心性恶劣就会束缚于轮回，甚至堕入地狱。但是，如果往里观察就会发现，心的本性就如虚空一样无限无实。

除了释迦牟尼佛以外，从以前印度六种外道的论师，到现在的哲学家、科学家，都只能找出一种简单的因果关系，始终不能找到一切法的来处，并提出空性的结论。

殊胜的密宗认为，一切万法都是从空性光明中产生的。不但往昔从法界中产生，而且在人去世以后的昏厥阶段，又会回到原来的光明之中。这时，原来的五根识间断，融入第六识，第六识也间断，融入阿赖耶识；在下一个阶段中，包括阿赖耶识也一并消失，所有的能取所取犹如乌云从虚空中消散一样彻底化为乌有。在抛弃了肉体，离开了所取能取之际，基光明开始出现。修行者如果能在這時认知基光明，并安住其中，就可以得到解脱，这是中阴的解脱方式。

在基光明出现稍许振动之际，后世的意形身也随之而产生，如同从深度睡眠进入梦境一



样，中阴现象也从光明中出现。后世的所有现象都是从光明中显现的，光明虽然不是一种相法，但它却可以显现一切。密宗认为，不但在死亡时可以修光明，而且在深度睡眠时也能修光明，在白天也能能够光明。

整个佛教共同的观点一致认为：一切法最终能成立的来处，就是虚空，也即心的本性--大光明。除了虚空、大光明、大法界以外，无论怎样观察、怎样思维也找不出其他的法来，《时轮金刚》里也特别提到这点。之所以说其他法都不合理，是因为任何人也始终找不到生起存在的合理理由。

当然，虽然没有存在的理由，但在我们的所取、能取没有消灭之前，就无法阻挡这些现象的产生。然而，我们眼根所见的果从因生等现象，只是表象而已，并不是万法的实相。在我们相续中根深蒂固的实有执着，除了五根的感知以外，没有什么其他理由。然而，如果以眼睛等五根的感受就能推出实有的结论，那么梦境也应该和白天一样能成立为实有，这种立论明显是荒唐的。所以，我们的五根识完全是不可靠的错乱识。

小乘经典里也描述过一个外道仙人与佛之



间的问答：山河大地依靠什么？山河大地依靠海洋。海洋依靠什么呢？海洋依靠气体--外面的一种风。所谓的风又依靠什么安立呢？依靠虚空。虚空又依靠什么呢？佛回答说：仙人，这太过份了。虚空本来远离一切法相，既然远离一切法相，就不成立成、住、灭，就不存在依止和不依止的差别。佛对仙人的回答最后也得出了虚空的结论。

尤志表居士曾从现代科学的角度举了一个例子来说明这一点：空气中的氧气本来没有味道，但三个氧原子组合在一起时就成为臭氧，一旦成为臭氧，臭气也就诞生了。我们来分析一下，这个臭气究竟从哪里来的呢？从前面的三个氧原子上，是不可能来的，因为前面三个氧原子的每一个原子上面都没有气味，但这三个氧原子组合在一起时，就产生了这样的臭气，这叫因缘和合。所以，如果对一切法进行推理，就找不到其来处。

佛在《大方广经》里举了一个例子：如果有人用石头去袭击狗，狗不懂得去追投击石头的人，反而去追石头，现在的狗是这样，佛住世的三千年前也是这样；同样，如果不懂一切法是心造，不往里观察，而常常在外面破立，就如同追石头的狗一样愚蠢。另外，如果有人



用石头去袭击狮子，狮子不会去追石头而会去追投石的人，因为它懂得：消灭了投石头的人，就再也不会有人袭击它了。同样，如果能通晓万法由心造，并证悟心为空性，以后就再也不会产生轮回的现象了。麦彭仁波切在《中观庄严论》的解释中说到，这是大乘修法的一种殊胜窍诀。

再举一个现代的比喻，我们在看电影时，如果银幕上出现了不想看到的人物等形象，无论如何如何在银幕上施展拳脚，都无法阻挡形象的出现，只有回头把电影机砸碎，这些现象就再也不会产生。心就像电影机一样，可以创造出大千世界的万法，万法的来源是心，心的来源是光明，光明没有来源，这是显密公认的重要观点。

唯识宗以下的分别说一切有部、经部的见解不明白外面的现象是心造，只知道往外观察，这类修法暂时可以，但都不可靠。因为即使精勤修习，所修的所谓不净身也是不可成立的。所以，他们的修法只是暂时的，不是究竟的修法。

而唯识宗认定的心是万法来处的见解，虽然在名言中能够成立，但它有一种过失，即执



着心的本性是实有。

关于住处，再简单讲一下。现在我们执着有一个经堂存在，但经堂到底住于何处呢？如果把组成经堂的木头等材料分开，最后就成为一堆木材、石头和土。如果经堂有住处，则应在这些土、石头、木材等材料上安住。但在这些材料上，并没有经堂，所以经堂没有住处。如果进一步把石头打碎，就没有一体的石头，而只能成立碎石，所以石头也没有住处。再观察一块块的碎石，就可以分至微尘，而在每一粒微尘上，碎石也不可成立。

我们继续观察微尘，如果微尘的本体可以成立，就可以再分。因为任何大小物质，只要有本体，就有东西南北方。如果没有东西南北方，它的本体又如何成立呢？因为有本体和无方向二者相违的缘故。如果承许有本体而无方向，就可以用以上的汇集相违之因来进行驳斥。只有在不成立的前提下才不可分，而成为空性。这样观察诸法也就不成立住处。

再观察去处。如果将修建经堂的材料拆开，现有的经堂就不能再起到房子的作用，那么原有的经堂去了哪里呢？石墙也是同样，在没有分开之前它有石墙的作用，分开后也找不到它的去处。





外面的器世间，只能成立一刹那的现象，除此之外，一无所获。比如刚才我们集中在一起传法的现象现在已经消逝，乃至得到菩提之间也不会重现。这一刹那的现象也并不是实有的，因为这种现象在梦里也存在。即使没有学过教派的人也会承认梦是幻相。

白天的现象也是这样，昨天你得到的如意宝，在从昨天到今天的二十四小时内，已经发生了成千上万的变化。所以，即使昨天的如意宝的一个微尘，在今天也不复存在了。

再如我们渡过一条河流，一般人都会认为，我去年也渡过这条河，今年我又要渡这条河；但实际上，你现在渡的河流，并非去年的河流；甚至刚才左脚进入时的河水现在连一滴水也没有；现在左脚在踩在水里，然后换右脚时，不但没有去年和今天早晨的水，即使刚才左脚进入河流时的水，现在也不存在了。

这些万法仅仅成立为一刹那的现象，没有来处也没有去处的见解特别重要，这不但是显宗的观点，也是大圆满的重要加行。大圆满有三种加行：一是外加行，如人生难得之类；二是内加行，如发菩提心之类；还有一个不共的加行，不共加行的最后一个修法就是观察心的



来去。这个不共加行特别重要，如果能精通就可以证悟一部分大圆满的见解，再加上一点窍诀就能立即证悟。

不但外面的器世间没有来去，内有情世间也是这样。我们可以观察，胎生众生在入胎时，前世的肉体已经消亡，即使其中的一个微尘，在中阴时都不存在，只有如同梦中身体一样的意身，在此身连接后世时，后世的身体从哪里来的呢？一般人认为是从父母的精血而来，在经过七个阶段以后，就形成一个人的身体。但在这些精血上面，并没有人的五根五识，所以这个人的身体根本没有来处。

卵生众生也是一样，如果仔细观察，其眼根、耳根等十二处在原来的卵中根本找不出来。

特别是湿生的众生，只要具备潮湿和热的条件，就会突然产生它的身体，它的身体就更没有来处。虽然没有来处，却有各种现象，这就是众生的业力招感。在没有穷尽这些业力之前，就没法阻挡这些现象的发生，即使不愿意见到这些现象，但它还是要出现，因为我们曾经播下了这些现象的种子，所以就要产生现象的果实。

《入中论》中用七种推理方式抉择了人无我。所谓“人”、“我”以及“人我”，也即指不间断



的五蕴相续。

麦彭仁波切在宣讲人无我修法时，以观察房屋、河流的方式，抉择了人无我。

通过以上所述的各种观察方式，就可以抉择出“我”不成立，不但我不成立，包括五蕴也不成立。所以，情器世间既没有来处、住处，也没有去处，这是第二品的共义。以下按先后层次进行讲解。

《般若经》中说：“色法无来亦无去”；在本论的顶礼句中也说“不来亦不去”。因此，本品的主题，就是以各种理由抉择这两种论典和经典的密意。

戊二（观去来品）分二：一、广说理证；二、以理摄义。

己一（广说理证）分三：一、遮破所立；二、遮破能立；三、以观察之理遮破。

庚一（遮破所立）分二：一、观察作业而破；二、观察作者而破。

辛一（观察作业而破）：

已去无有去 未去亦无去

离已去未去 去时亦无去



如果过去，现在，未来三时都没有去，则无法成立去。这里的已去、未去、去时三者是从时间方面进行观察的，已去，即已去过的道路；未去，即未去过的道路；去时，不是说现在去的这个时间，而是指正在去的道路，这三者都应理解为道路。作为龙树菩萨首座弟子的佛护菩萨，与英名盖世的月称菩萨等，对这三个概念的解释都是道路，而不是时间。

已经去过的道路，现在已经毁灭。一切法在自体性成立的第二刹那一定会毁灭，这是一切有为法的规律，所以过去的道路对于现在来说已经毁灭，它的本性在任何地方也不可成立。而所谓的去法是现在的法，在已经去过的道路上，我们现在谁也没办法去。如果已经去过的地方还能去，就与前面破自生的道理一样，去就会有无功德，无穷的过失。

在粗大的名言中，我们昨天到过这个经堂，今天又来到这个经堂。但如果进一步观察，一切法与油灯一样，每一刹那都在变化，昨天的经堂早已毁灭，毁灭后就永远不能再恢复，今天的经堂是重新生起的，但众生因无始以来的无明熏习，迷乱地执着昨天的经堂与今天的经堂是一体。其实，今天的经堂与昨天的经堂只能说相续没间断，但其体性已发生了很大的变



化。所以，昨天的经堂没办法现在再去。如是观察就可以类推，已经去过的道路再也不能去。

而未去的道路是将来的法，除了分别说一切有部以外，所有的教派都不承认过去和未来是实有，都公认未来还未生，因其未生所以无体性，与虚空完全一样。既然如此，在未来的道路上又怎么能去呢？无论怎样费尽心思，任何人也说不出未来道路的道理，所以未来的道路没法去。

除了已去和未去的道路以外，我们不能找出去时的道路。因为脚不是实有的法，是由很多微尘组合在一起的。脚趾微尘的前方是未去的道路，而微尘的后方则是去过的道路，没有所谓正在去的道路；我们也可以观察脚后跟的最后一个微尘，它的前方是未去的道路，它的后面属于已经去过的道路，微尘也可以分为前后两方，继续往下分最后就没有一个不可分的微尘。所以，除了已去和未去这两种道路以外，如何观察也找不出一个去时的道路，所以去时亦无去。

这样破斥过去、未来、现在的三种道时，有执着的唯识宗以下的论师说，过去，未来的道可以说没有去法，但正在去的道路应该有去



法，其理由是：

动处则有去 此中有去时

非已去未去 是故去时去

动处即可以举足下足的道路，也即与脚合离的地面。虽然已去过的道路没有去法，未去过的道路也没有去法，但举足下足践踏地面，应有一个去法能成立，所以这个去应该在现在的道路上成立。以上四句讲他宗，下面破斥这个见解。

云何于去时 而当有去法

正在践踏的道路上，怎么能有去法呢？以提婆达多从王舍城到灵鹫山为例，提婆达多是去者；灵鹫山是去处，即所作业；提婆达多从王舍城到灵鹫山去的动作叫作。

“提婆达多去往灵鹫山”这句话的主、谓、宾语构成一件事。任何人做任何一件事必须具足这三者：作者、作业和作，这三者在一起就可以成立一种业。而提婆达多从王舍城去往灵鹫山，其作者只是一个人，谓语只是一个去，没有很多的去，所作的业也只有一个。

但是，要成立去时，也即去的道路需要一个作。如果没有作，则只能成立一片地面，而不能称之为道路。所谓道路就是指人行走的地

面，如果没有走的动作，前面的地怎么能称为道呢？因为去的道路与去的动作是相互观待的，没有去的道路就无法成立去，没有去的动作也不能成立道，所以，要成立去的道路需一个作。

如果在去时有去，就先需要去时——去的道路成立，然后还要成立去的动作，所以需要第二个去。但是，去王舍城只有一个作，而没有第二个作。所以只能成立一者，或是去时，或是去法。所谓的“去时去”就不能成立，龙树菩萨写这两句颂词的密意就是这个。

不论是《中论》，还是《现观庄严论》、《俱舍论》，这些论典的颂词都很简略，如果没有可靠的注疏就无法理解。月称菩萨为了达了其中的内涵，所以就如此为我们诠释了龙树菩萨的密意。

若离于去法 去时不可得

如果离开去法，则地面只能说是一块地，而不能称之为道路。

若言去时去 彼者于去时

应成无去法 去时独去故

唯一的一个去，或者成为去时成立的前提，



或者成为去法成立的前提。无法同时满足二者成立的条件。

我们在这里所观察的，是实有不空的法。因为唯识宗以下执着实有的教派认为：所作的业、作者和作三者都是实有，不可空，不可假的。既然是实有不空的一体，就永远也不能分开，若能分开就不叫一体。所以如果去时成立，则后面的去就不可成立。如果承许去时有去，但是现在只有去时能够成立，因为没有再去的动作，唯一的去如果用来修饰宾语，则作为谓语的语法就不存在了。只有一个动作去，无论作谓语，还是修饰宾语都无法两全其美。

若去时有去 则有二种去

一谓为去时 二谓去时去

如果在去时的道路上有去，则既要成立谓语的语法，又要成立修饰宾语的语法。

首先，去时的道路要成立，必须有一种去的动作，使地成为道路，然后还要在这条道路上去，后面这个去也需要一个作，这样就必须要有二个作。

这里的思维方式有点复杂，颂词上虽然比较简略，但所有藏传论师的解释和印度月称菩萨的解释都是这样的。现在有些法师把去时解



释为时间，但这种解释不太符合月称菩萨等论师的原意。

若有二去法 则有二去者

如果有两种去的动作，就必须要有两个去者，因为作和作者是互相观待的。有一个作就要成立一个作者，有两个作则必须要具备两个作者。但两个去者明显不成立。因为，在提婆达多右脚踏地左足上举跨步的一刹那，只有一个跨步的作者——左脚。

也许有人回提出疑问：众所周知，一个人可以同时既说话，又看色法听声音，虽然作者只有一个，但所作的动作却可以有几个，所以，一个作者可以同时有几个动作。但这只是一种粗大的观察方法，因为眼看色法时其作者是眼识，而不是人，作为作者的眼识只有一个，看色法的动作也只有一个。同时所作的其它事也是这样，耳听声时，有一个听声音的动作，其作者也只有一个耳识。

如果详细观察，任何一个作业只能有一个作者，任何一个作者也只能作一个作业。一个作者作两种作业的情况，在不观察时可以成立，但在观察时却不成立。无论在任何条件下，都



找不出一个作者作两个作业，也找不出一个作业由两个作者来作。动作和作者是互相观待，不可分开的，有两个动作则作动作的作者必须要有两个。

但是，在举足下地成立道路的刹那，只有一只脚即一个去者，两个去者的结论明显与现量相违。这是抉择胜义谛的结果，虽然在名言中，去时、去者等都可以成立，但这一切都只不过是幻相而已，在以抉择胜义谛的方法进行观察时，我们找不出这一切现象存在的道理，所以一切现象都不是实有。

以上是以观察道，来破斥所去的道。下面通过观察去者，来抉择无有来去。

辛二（观察作者而破）

以离于去者 去法不可得

唯识宗以下有执着的众生认为，如果离开了去者，则去法不可得。但去者是现量可以成立的，因为说提婆达多从某地到某地的情况，是世间公认的，所以不能说没有去者。既然去者成立，则去法也能成立。下面破斥他宗。

若离于去者 去法不可得

以无去法故 何得有去者

如果没有去者，则去法不可得。前面已经观察过，已去的道没有去，未去的和正去的道都不成立去，除此三时的去以外，不可能成立其他的去法，这样，因就成立了。

同品周遍他们在前面已经承认：以离于去者，去法不可得。如果没有去者，也就没有去法。这样一来，因和同品周遍都已成立，反过来观察，则异品周遍也成立。所以，怎么能有去者呢？去者得不到。这是一种观察方法。下面是另一种观察方法：

去者则不去 不去者不去

如果不观察，则“提婆达多作为去者，从王舍城到灵鹫山”的说法可以成立，然而一经详细观察，就根本不能成立。作为去者的提婆达多如果要去，就必须要有两个去。因为，提婆达多要成为去者，必须要有去的动作，如果没有举足下足的动作，则不能称之为去者。如果不具备举足下足的动作，也能成为去者，则所有的众生，甚至包括外面的山河大地都能成为去者。

在去者成立后，去者还要去，就还需要一个去。这与前面的去时去一样，去时去是从道



路的角度进行观察的，去者去是从作者的角度进行观察的。如果有第二个去，就应该有两个去者，因此，去者就不能去。

在没有启程之前就不是去者，作为“不去者”，已经离开了一切去的动作，既然已经离开去的动作，又怎么能去呢？没办法去，所以不去者也不能去。

离去不去者 无第三去者

除了去者和不去者以外，没有第三种去者。因为去者和不去者二者相违，在相违的法之间，不会有第三个法。无论任何众生，只要不是去者，就一定是不去者；只要不是不去者，则必定是去者。我们永远也找不到一个既非去者，也非不去者的众生。

所有的众生从降临人世的那一刹那起，就有一种俱生的执着，他们未经思维，就盲目地执着有去有来，有生有灭。现在依靠中观的理由，得出了不成立任何人去的结论。大家应该明白，这是一切法本来的面目。

就像在生眼病时，有病的眼睛将外面的雪山、白纸和海螺全部看作黄色，但实际上雪山、白纸和海螺绝对不是黄色，只是因为眼病的缘故，才将实相不是黄色的物体见为黄色。如果



这个病人具有一定的智慧，通过推理就可以了知，黄色的雪山海螺等都是不能成立的，这只是一种不真实的幻相而已。但是，虽然他了知这一切都是幻相，在眼病没有痊愈之前，这些幻相却不会在他眼前自然消失。

同样，虽然去来等现象并非万法的实相，但在没有消灭所取能取之前，就会出现去来等现象。虽然这些现象能够出现，但却是幻相，是假立而不是实有的。

若言去者去 云何有此义

若离于去法 去者不可得

怎么能说去者提婆达多可以从王舍城到灵鹫山去呢？去者和去法二者，就像长短大小一样是互相观待的，在成立去法的前提下，去者才能成立。但通过前面的观察我们已经知道：在所去的道路上不成立去法，而去者也没有去法，既然两方面都不能成立去法，则相观待的去者也不可成立。

若去者有去 则有二种去

一谓去者去 二谓去法去

如果去者有去，就要有二种去。因为首先要成立提婆达多为去者，需要一种动作，而在



成立去者后，还要一个动作去。去者去，即成立去者需要的动作去；去法去，即去者成立后还需要去的动作去。如果成立两个去，就必须有两个去者，这就与现量相违，所以不成立。

若谓去者去 是人则有咎

离去有去者 说去者有去

如果说去者去，则有前面所讲的过失。不是成为没有去法的去者，就是因为说去者有去，而使去法成为两次。

这样观察以后，就能得到一个坚定不移的信念，一切万法都是无来无去的，这叫证悟法界的共相，也可以说是证悟了空性的一部分。但是，如果不修行，这种空性的能力是微乎其微的。只有持之以恒地修行，才能使空性智慧逐渐增长，执着相对减少，这是一切法的规律。

庚二（遮破能立）分三：一、破发；二、破住；三、破回；

辛一（破发）：

唯识宗以下的论师提出，来去是存在的，因为出发，也即启程存在的缘故。在世间界，存在着提婆达多走出自己的房屋，启程出发往灵鹫山去的现象。既然有出发，就一定成立来去。如果没有来去，又怎么成立出发呢？所以，



有出发是他们的能立，下面进行破斥：

中观论师说，如果有出发，则无论从过去、现在、未来三时进行观察都应该能成立，若从三时进行观察，出发都了不可得，则出发不能成立。现在分别进行观察：

已去中无发 未去中无发

去时中无发 何处当有发

在已去中绝不会有出发。因为所谓已去，即是已去过的地方，既然是已去过的地方就不可能再去，理由前面已经讲过：已去过的道已经毁灭而成为无实有，远离一切体性，如同虚空一样。既然如此，又怎能往已过去的道出发呢？如果已经去过的道现在存在，则可以说往已去过的道出发，但现在根本不成立已经去过的道，出发也就无从谈起了，这是一个理由。

另外，出发是属于现在的法，已去的道属于已经过去的法，过去和现在二者互相相违，现在的法不可能接触已经过去的法，也就是说现在举足下足的动作没法与过去的道路相接触。过去的道路和现在的脚存在着先后次第，现在的脚成立时过去的道路已经毁灭，一者是实有的事物时，另一者已经成为无实有，实有



与无实有二者没法发生联系，二者毫无关联。就如现在的瓶子和柱子之间互相没有任何关系，没有任何相属一样。这是另一种理由。

我们还可以按照破自生的方法来进行破斥，如果已去过的道还要出发，出发就成为没有功德，或者有无边无际无穷的过失。用以上三种理由观察时，都不成立已去过的道有出发，所以已去无有发。

已去过的地方不能去的道理一般人都知道，但大部分人执着未去过的道可以去，出发也就是从未去过的道出发，下面进行破斥：

未去，即未去的道，是属于将来的法，无论怎样观察，未来的法都不会生起，如同过去的法一样没有体性，在任何地方也不存在，不存在即无实有，如虚空一样。那么，这种出发又怎么会成立呢？没法成立。

如果未来的道能成立，则可以说在未来的道路上出发，但未来的法还没有生起，怎么能说未来中有出发呢？现在举足下足的动作是名言中有作用的实有法，现在有作用的实有法与未来无实有这两种相互矛盾的法无法发生关系。

如果没有道路和脚两者之间的结合，就无





法有作，要产生举足下足的动作，一方面依靠脚，另一方面依靠道路。然而，现在只有脚，未来的道路还不成立，既然没有道路，也就无法出发，所以未去中也无发。

如果认为：虽然过去和未来的道路不成立出发，但在去时，也即现在正去的道路上应该有出发，这样的执着也是不对的。因为除了过去未来以外，不存在一个既不属于过去，也不属于未来的法，没有中间这样的道。如前所观察的一样，脚根后面是已去过的道，前面是未去的道，除此二者之外，没有一个正在去的道路。

还有，正在去的道路是现时的法，举足下足的动作也是现时的法，现时的法若不是一体，则二者不会有关系，如同现在的柱子与瓶子，因为不是一体，就无法互相有联系一样。如果二者毫无关联，脚就无法在道路上行走，所以也不会有出发。

我们还可以采用前面的观察方法，去时的道若要成立为道路，必须要有动作，如果没有动作，则只能说称之为一片地，而不能称为道，在成立道路的基础上，才可以说去时中有发。但这样就必须要有二个动作，而实际上提婆达



多只有一个出发的动作，所以不成立去时发。

这样观察以后我们可以得知，在过去的道、现在的道和未来的道上都不成立出发，而除了过去、现在和未来三种道路以外，再也不可能其它的某种道，既然没有道，又在什么地方出发呢？出发永不可得。

未发无去时 亦无有已去

是二应有发 未去何有发

未发即提婆达多还未启程，还未出发之前，这时他不是去者，所以也不会有去时。没有作则不成立作业，没有出发的动作，也就不成立去时的道路，更不可能成立已去的道路。首先就根本没有出发，怎么会有去过的地方呢？完全不可能。

是二应有发——藏文版注释及月称菩萨的讲义中没有这一句，但鸠摩罗什这样翻译有他的道理，所以就不改了。

如果有出发，则应该在现时的道路，以及过去的道路二者中出现，但这并不成立。如果此二者中都不成立出发，在未来的道上又怎能有出发呢？这样从三时进行观察，都不成立出发。

无去无未去 亦复无去时

一切无有发 何故而分别

从三时进行观察，既没有已经去过的道，也没有未去的道与现在的道，三者之上的出发也不可能成立。既然没有出发，又何必这样分别执着呢？这样执着没有道理，这一切都是分别心增上安立的，我们不应该执着。

以上是破斥第一种能立——出发。下面破斥第二个能立——住：

辛二（破住）：

去者则不住 不去者不住

离去不去者 何有第三住

言实有的论师们并没有因此而心服口折，进一步提出：来去应该存在，因为住法存在的缘故。所谓“住”，也就是停下来。如果没有来去，又怎么会住呢？有住则有来去，有来去则有住，来去和住三者是互相观待而成立的。而住法是必然存在的，例如，众所周知，提婆达多不去灵鹫山而住在家里就是住。既然现在住能够成立，去和来也应该成立。下面对此能立进行破斥：

如果能成立住，则能成立去来。但所谓的住能否成立呢？我们可以对住进行观察：



所谓的住，是指去者住，还是不去者住，或是去者不去者以外的其它一个众生住呢？

如果说去者住，这明显不合情理。因为去者之所以成立为去者，就必须要有去的动作。提婆达多站在门口还没有启程时，就不是去者。既然已经是去者，就绝不会有住，因为住法是不可能运动的。住或静止与运动是相违的二个法，去者不能是住者，住者也不会是去者，所以不能说去者住。

一般人将不去者执着为住者，他们认为：提婆达多不去灵鹫山，住在家里不出门就是住，这样的执着也不对。为什么呢？

首先，不是去者就没有动作，既然如此，又该怎样住呢？以前因为静止而没有去的动作，所以称之为不去者。现在如果要成为住者，就需要得到第二个静止的动作，但第二个静止的动作是无法得到的。

再有，去与住二者是观待的法，若不去则不会住，若有住就必须要有去来。只有来去的动作停下来时才叫住，没有来去就不会有停，所以“不去者不住”。

除了去者和不去者以外，不会有其它去者。所以也不成立第三种住。



去者若当住 云何有此义

若当离于去 去者不可得

上面是略讲，这里进一步广讲。怎么能说去者应当住呢？既然是去者，又怎么会有住呢？如果要成立住，必须首先舍离去的运动。只有舍去运动后，才能成为住者。但是，如果离开了去法，该众生就不能成立为去者。一旦失去了运动，就立即成为不去者，这时即使有住，也不是去者住，所以没办法成立去者住。

名言中不观察时，可以说去者住，提婆达多有时是去者，有时是住者，没出发前是住者，从家里站起来启程以后，就成为了去者，到达灵鹫山住下来时就由原来的去者又变成住者。去者住者可以互相转化。但这些全都是名言中不观察时的见解，一旦详加观察，不但胜义中不能成立去者和住者，即使在名言世俗谛中，也不成立去者来者和住者。这是破斥第二个能立住，下面破斥第三个能立：

辛三（破回）：

去未去无回 去时亦无回

所有行发回 皆同于去义

言实有的论师还是没有善罢甘休，再一次



摆出他们的新论据说：如果没有来去，也就没有返回。所谓“返回”，是指由住返回到去，由去返回到住。但提婆达多首先住在家里，启程后他从住返回到去，到了灵鹫山停下来时，又从去返回到住，这种返回是现量可见的。既然有返回，就应成立来去，下面进行驳斥：

所谓的返回如果能成立，则来去可以成立。现在我们先对返回进行观察：已经去过的地方已经消逝无踪，所以没有办法返回。未去过的地方还没有生起，去的动作也没有生起，既然动作本身还没有成立，又怎么能回呢？所以，在已去未去中都没有回。去时，即现在正在往前走的道路，正往前走和返回二者动作相违，所以不会共存。

破斥所有的行动、出发和返回，都可以采用前面破斥来去的方式。既然来去不成立，则行、发、回三者也不成立。以上是破斥能立。下面以观察一异的方法，来破斥来去。

庚三（以观察之理遮破）分二：一、观作者之一异而破；二、观行为之一异而破。

辛一（观作者之一异而破）：

去法即去者 是事则不然

去法异去者 是事亦不然



如果说去法就是去者，这种说法纯粹是无理取闹；但如果说去法和去者是他性，这种立论也是无稽之谈。以上四句是立宗。下面讲述理由：

若谓于去法 即为是去者

作者及作业 是事则为一

如果承许去法就是去者，去者就是去法，则作者与作业也就成为了一体。这样承认有什么过失呢？如果说作者与作业是一体，那么木匠和劈木柴的运动二者也就成为了一体。如果此二者成为一体，就分不开什么是运动，什么是作者，这明显不合理。

在名言中，作者与其所做的动作是完全不可等同的，能作动作的补特伽罗叫作者，所作的动作叫作业。作者不能说是运动，运动也不能说是运动者或作者。去与去者也是如此，去不是去者，去者不是去。去者是提婆达多，提婆达多决不可能称为去。去只是提婆达多的动作，也不能称之为去者。所以，就不能说作者与作业，去者与去法是一体。下面讲述第二个立宗的理由，也即能立：

去法异去者 是事则不然



若谓于去法 有异于去者

离去者有去 离去有去者

如果说去法和去者不是一体，而是异体的他性。既然是他性的法，就相互没有关系，不会互相观待。就像同时的瓶子和柱子，或如牦牛头上的两只角一样，成为同时存在毫无关联的法。没有瓶子时也可以有柱子，没有柱子也可以有瓶子，因为二者没有任何联系，瓶子的生起不用依靠柱子，有瓶子时可以没有柱子，有柱子时也可以没有瓶子。同样，若不互相观待，也即去法的成立不观待去者，去者的成立也不观待去法。则有去者时可以无去法，有去法时也可以无去者。也就应成为离开去者的去法，以及离开去法的去者。这种立论显然是荒谬的，所以不能这样承认。

若一异法成 去去者是二

二门俱不成 云何当有成

如果自性的法（一）和他性的法（异）成立，则去和去者就可以成立为两种法。但一和异这两种法都不成立，去者和去法又怎能成立呢？因为去法和去者也是一和异的分支，共相不成立则分支也不成立。如同树木的总相不成立，则作为分支的檀香、柱子也就不成立一样。



又如，假设可以证明经堂里没有众生，则天人等也就不会存在。因为众生是所有六道众生的总体，既然破斥了总体，则作为其支分的天人也就不一并被遮破了。

辛二（观行为之一异而破）分二：一、观察二者而破；二、观察各种能作所作而破。

壬一（观察二者而破）：

因去作去者 不能用是去

先无有去法 故无去者去

这里的前两句是立宗或所立，后两句是能立。正是因为去法，才使提婆达多成为去者，无有去法之前提婆达多不会是去者。有了举足、下足的动作后，提婆达多才变成了去者。如果是这样，则不能说提婆达多作为去者去。因为，提婆达多成为去者的条件，必须在之前成立，如果不成立，怎么能使提婆达多作为去者去呢？

就像要成立木工劈柴，必须先成立木工，木工成立以后，才可以劈柴。同样，只有去法，才能使提婆达多成为去者，如果在此之前没有去法，提婆达多又怎么能变成去者呢？

但如果没有去者提婆达多，也就不会有去



法，所以在去者之前，也不能成立去法。

去法与去者中的任何一方不成立，则另一方也不成立，二者就只能成为同时的法。若为同时的法就成为无关，这样就不能说是去法使提婆达多成为去者，二者相互没有任何利害的缘故。如此一来，去者去又怎么能成立呢？

因去作去者 不能用异去

于一去者中 不得二去故

如果首先使提婆达多成为去者的去法，与去者提婆达多成立后再去的去法是他性，也就是提婆达多用其它的去法去，则不合理。因为一个去者没有二种去法的缘故。如果一个去者没有两种去法，就不能说去者用另外一个去法去。

壬二（观察各种能作所作而破）。

决定有去者 不能用三去

即使去者决定成立，也不能去已去的道，未去的道与去时的道，对此前面已经进行过观察，这里不必赘述。

不决定去者 亦不用三去

不决定去者即非去者，作为非去者，也不能去过去、未来和现在的道。前面也观察过，



如果是非去者，则远离了一切去法，既然没有去法，也就不可能去三种道。

去法定不定 去者不用三

去法定不定，即去者和非去者集于一体的去者。然而，去者和非去者是相违的二种法，不可能成立于自体。即使成立这样的法，也不可能去过去、未来和现在的三种道，该理由在本品的开头已经讲过。

是故去去者 所去处皆无

所以，既不成立去法，也不成立去者，更不成立去处，所有的一切都无非是空性。

己二（以理证摄义）：

一言以蔽之，缘起法不从哪里来也不往哪里去，现在也没有往处。去者不成立，去法不成立，去处也不成立。

第二品的解释到此为止，你们千万不要以为听过一遍就万事大吉，而应该以本品所讲的方法反复进行观察，初学者再三观察特别重要。如果能证悟第一品和第二品所讲的空性，则其它各品所讲的空性也就能举一反三、融会贯通。

学佛的目的，就是为了解脱。如果想求解



脱，则必须证悟空性，如果不能证悟空性，我们所做的一切就毫无意义。即使整日枯坐打禅，所得到的最高的果位，也只能是隶属于轮回的无色界非想非非想，虽然其寿命长达八万劫，但在寿命穷尽之后，就会因以前的业力而下堕。如果以前的罪业深重，就要堕入地狱等恶趣里，所以没有任何价值。因此，只有证悟空性，才是我们的唯一目标。

如果没有足够的信心与因缘，想依靠大圆满法以及气脉明点的修法来证悟空性也决非易事。相比之下，中观法门就显得比较容易与简便。如果依靠中观的推理深深地进行思维，就能认识到执着诸法实有毫无理由，从而对诸法无自性生起前所未有的空性感受，这就叫证悟空性。

观六情品第三

本品的所破是六情。六情也即六处，《俱舍论》中将五蕴、十二处、十八界称为六情。六情本来不止六个，而有十二个，本论颂词所提到的也是十二处。但在这里的主要破斥对象是指六根。

戊三（观处品）分三：一、破承许根为见者；二、破承许我或识为见者；三、以此理亦可破斥其他立宗。



己一（破承许根为见者）：

眼耳及鼻舌 身意等六情

此眼等六根 行色等六尘

这四句是他宗。唯识宗以下经部和分别说一切有部为主的言实师认为：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根和意根等六根，也叫六情或内六处，以及外面的行色等六尘，也叫外六处，都是实有的。

为什么有内外之分呢？因为眼等六根都集中在众生的五蕴之上，故叫内六处。外六处即指色等六种外境，“色”即外面的色法，是眼根的对境，眼识的所缘境；“行”也即色、声、香、味、触、法六尘，它们是眼等六根所行的外境，所以称之为“行色”。色法是眼识所行动的外境，声音是耳识所行动的外境，其余四尘也可依次类推，所以用“行”字来代表。

眼耳鼻舌身识叫五门识或五根识，在经部以下承认五根识的对境是尘，即微尘；但意根，也即寻思的对境——所缘境不一定是色法，也即微尘。虽然意根也可以将微尘法作为对境，但不是微尘的心和心王的感受以及想、行、识蕴，还有真如也即空性，也是意识的对境，故



用六尘不是很通顺，应说六境，即六种外境，从意义上应该这样理解。

分别说一切有部在《俱舍论》里表述了他们的不共见解：普通人所见到的眼睛不是眼根，眼根是眼睛里面的一种清净色法。并详细描述了眼根的颜色和形状，不但眼根，包括其它五根的颜色和形状，在《俱舍论》中都有具体的描绘。

但经部的论师，也即因明中却不承认《俱舍论》中关于根的颜色和形状的描述。因为因明的一切立论都需要推理，如果在推理时其因不成立，就不予以承认。眼根的形状和颜色，是以推理无法得到的，所以因明中就不承认。

无论经部还是一切有部都认为，眼根不是心法，而是一种实有的色法。《俱舍论》还认为：我们所见到的瓶子、柱子等外面粗大的现象色法是假相，是世俗谛；在将瓶子进行分割以后，最后所得到的一个最小的、不能再分的微尘，这个微尘是实有的，这是他们的胜义谛。前四句是他宗，下面破斥这个见解。

是眼则不能 自见其已体

若不能自见 云何见余物

先观察上面所讲的眼等六根能否自见呢？

自见不可能。小乘论师认为，眼根只能见他物，即除了自己以外的色法，但不能见到自己，不能见到自己的体性，它的本性就是这样的。

但是，既然不能见自己，又怎么能见其它事物呢？不能见自己则其它的事物也就不能见。要得出这个结论，可以采用因明的推理方法：眼根不能见余物，以不能自见故。也就是说因为眼根不能见到自己，所以他物也不能见到。当然，这种推理必须使用应成三种不共因才能说服他人。

“眼根不能见他物，以不能见自性故，如瓶”。其同喻是瓶子，也就是用瓶子来比喻眼根，因为瓶子也同样既不能见到自己，也不能见到他物。也许对方会反过来进行破斥：你们的因是不定似因，虽然瓶子既不能见到自己，也不能见到别的东西，但眼根与瓶子却迥然不同，眼根不能见到自己，但可以见到别的东西。所以你们刚才的因是不定似因。

这时，我们可以依次应用三种不共因来进行驳斥：

（一）汇集相违之应成因。中观论师一针见血地指出：眼根不能见他物，以不能见自性



故，但不能见自性与可以见到他物二者相违。虽然言实事的论师没有觉察到这个立论是相违的，但中观论师将前后二种见解汇集在一起就成为相违。

（二）是非相同之类推因。这时对方辩驳道：不一定，即使不能见自己也能见他物。中观论师说：若不能见自己也能见他物，则柱子和瓶子也应成立见到余物，因不见自己也能见到他物故。他们说，不一定，因为〈一〉这是缘起的规律，瓶子见不到自己，也见不到其它的东西，因为它没有见色法的能力。虽然瓶子是这样，但其他的世间法不一定是这样的，眼根虽然见不到自己，却能见到其它的事物，这是缘起的规律；〈二〉眼根上具足见他物的能力，瓶子就没有见他物的能力。〈三〉现量见故。瓶子不能见自己也不能见别的东西，这是现量见到的，是世间公认的，眼识见不到自己但能见到其它的事物，这也是现量见到的，是世间公认的。二者有这样的区别。

（三）能立等所立之不成因。你们所说的现量可见、缘起规律、能力差别的三种理由，在抉择胜义谛时若能成立则能立成立，能立成立则所立也就成立。但在观察胜义谛时，这三种理由也不成立，所以你们的能立等同所立都

不成立。

至此，对方已经黔驴技穷，再也找不出其他理由来证明一切法的实有。

我们一生下来就以俱生的执着，不假思索地将自己所住的房子，所去的路判为实有，而不是先进行观察，在得到一个坚定信念后再执着房子为实有。这些自然、天然的无明，即俱生的执着，将六根、八识熏染成见到什么都执着为实有。

我们执着一切事物为实有的主要推断过程是：色法是实有，因眼根现量见故；声是实有，因耳识现量闻故；房屋是实有，因现量见到房子的作用，手脚也能接触房子的缘故。这是我们自以为最有能力的能立。但以上能立却局限于一个固定的范围，在这个范围内就可以起作用，一旦超出这个范围，能立就毫无用武之地。这个范围就是在名言世间法、在众生的迷乱习气中，这时可以相信根识，相信耳识，相信鼻识，六根都承认为现量。外面的色法等六境在讲世间法、名言谛时可以承认，因为没有超越世间的范围，还在所取、能取的范畴之内。

在所取和能取的范围内，将眼识作为能立，



承认其真实性，眼睛见到人就承认有人，眼睛在经堂没见到人，就应承认经堂里无人，眼睛怎样判断，心识就怎样跟随，可以相信它依靠它，否则在名言中就无法舍取。

但在进一步观察胜义谛时，我们所讲的主题已经越过世间的范围，这时就不应相信眼根眼识耳根耳识等六情，不能承认它们是正量。

譬如，裸形外道的经典认为，用恒河的水洗澡就可以遣除业障，但这只能在承认裸形派见解的教徒中起作用，在他们之间互相辩论时，若有人说恒河水洗澡不能清净罪过，他们就可以用相违经教的理由加以破斥。但在他们的范围之外，比如对佛教徒，他们就无权用违背教义来进行破斥。因为佛教徒不但不承认这种观点，而且对他们的经典也不予承认。

所以，眼等六根也只能在世间范围内起作用，超出该范围，就是假的，不能作为能立。

言实事的论师还是不甘示弱，又妄想以火的比喻来证明，因为火燃烧时不会烧自己，但可以烧木柴，木柴与火是他性。所以，眼根虽然不能见自己，也可以见他物，下面破斥：

火喻则不能 成于眼见法

去未去去时 已总答是事

中观师义正词严地指出：火喻不能成立眼识见法的立宗，不能抉择眼识见法是实有。因为前面第二品已经观察过，已去未去以及去时的道都不能再去。同样，若说火烧木柴，则火既不能烧已烧过的木柴，也不能烧未烧过的木柴。而现在的木柴就如同去时的道一样，去时的道要去就应有二种去法，同理，正烧的木柴要烧则应有二种烧，但这不成立。从作者方面观察，无论火是作者或非作者，即烧者或非烧者，都不可能烧。非烧者即不烧木柴的火，因为它没有动作、运动，所以不能烧木柴；烧者，也必须有烧的动作先成立，成立后才能有烧者烧，如此观察也绝不能成立烧者烧。

火喻在名言中不能烧自己，可以烧他物，这是对的；但这里破斥的，是在胜义谛中有一种见他物的眼根，而你们的火喻是名言中的比喻，名言中的比喻不能抉择眼根在胜义中成立。

见若未见时 则不名为见

而言见能见 是事亦不然

所谓的见者在没有见到色法之前，则不能称之为见者，因为什么也没有见到。若什么也没有见到也可以称为见者，则柱子、瓶子，没



有眼睛的瞎子都可成为见者。

既然不是见者，又怎么能说见者见法呢？见者不成立则见也不成立，见不成立则见者也不成立，最后二者都不成立。其理由在第一品里已经作过广讲，此处无需赘述。

见不能有见 非见亦不见

在眼根见色法时，是见者见色法，还是非见者见色法呢？这两种立论都不能成立。首先，见者不能有见。因为，若要成立见者，必须要有一种见的动作，没有见的动作就没有见的作者，如果不是见者也就不能见到色法。首先见者不成立，若见者不成立又怎能成立见者见呢？所以见者就不能有见法。

其次，“非见亦不见”，离开一切见法的叫非见，若离开一切见法又怎么见呢？这是根本不可能的事。

第三品是破斥实有的六情。如果先破斥了眼根见色法，其它五根也就可以以此类推，得出不能真实成立接触外界等结论。

己二（破承许我或识为见者）：

若已破于见 则为破见者

声闻十八部里的某些宗派认为：眼根不能

见色法，而是眼识能见到色法，或说是人我能见到色法。眼根只是人我和眼识见到色法的一种辅助工具，主要的见者是我或眼识。

对此，中观论师驳斥道：见者与见法二者，是互相观待而成立的缘起法，互相观待而成立的法，都是以分别心增上安立的，不是实有。

观待的法为什么不是实有呢？如果举例加以说明，大家就比较容易明白：比如说：河流的彼岸和此岸就是一对相互观待的法，如果人在右岸，则右岸是比岸，左岸是彼岸；如果人换到左岸，则刚才的彼岸就变成了此岸，此岸也变成了彼岸。

种子与苗芽也是如此，现在的种子看待于去年的种子来说它不是种子，而是果，但相对于将要发的苗芽来说，则又是种子。通过这样的比喻，我们可以了知，没有一个实有的种子和实有的果。若有一种实有的果，就应永远是果而不会变成种子；若有一种实有的种子，则其种子的本性始终不能改变，就应永远是种子，不能成为果。但事实上这些法都不是这样的。所以观待的法都不成立。

另外，左边与右边，父亲与儿子也是互相



观待的法，一者不成立则另一者也不成立，这比较容易懂。

有人会提出：虽然父子不成立，但这分别的两个人应该能够成立，其中年龄小的叫子，年龄大的叫父，所以这两个人不应该是空性。

如果按照以上的方式进行推理，我们也可以了知，这种观点也是分别心增上安立的。因为，如果这二者的因缘不具足，则这两个人也不会存在。只有在因缘具足的前提下，才会出现这两个人。

名言中成立的一切法都必须依靠因缘，在因缘具足时它才会出现。前面有阳光，后面有黑暗，再聚合了水雾等各种因缘时，彩虹就会出现，一旦其中的某一因缘消失，彩虹就会立即消散，消散之后在任何地方都得不到，这叫大缘起因。《中论》里用缘起因进行论证的例子比较多，缘起因是比较有能力的因。

世间万法无一例外，都是观待因缘才会显现的无实法。大家如果能对以上道理进行详细思维，就能得到坚定的信念。

因为见者和见法二者是互相观待的缘起法，所以见者与见法都不成立。

我们还可以用另一种观察方法进行破斥：



若成立见者见，就必须要有两种见法，一个见法让这个人成为见者，另一个见法成立见者去见。既然有二种见法，就必须要有两个见者，这是在第二品中已经观察过的，以该理由也可以抉择见者和见法的关系。

所以，无论是眼根、眼识还是人我见到色法，虽然在名言中他们之间存在着差别，但在观察胜义谛时却无有差别，眼根见不到，眼识与人我也见不到。用破斥眼根见色法的理由，就足以破斥眼识和人我见色法不成立。

离见不离见 见者不可得

以无见者故 何有见可见

首先，“离见”当然不是见者，既然离开了一切见法，没有见的作业当然不是见者；

其次，“不离见”也即有见法也不是见者。我们可以观察见法与见者为一体与他体的两种情况：前面已经观察过，如果是一体，则作者就成了作业，所以不合理；若是他性，则二者成为无关，互相不用观待如同柱子与瓶子的关系一样，这也不对。所以，“不离见”也不成立见者。

还有一种观察方法：如果提婆达多不离见则要观待见法，那么请问，提婆达多是首先成



立见者后再观待见法，还是在未成立为见者时观待见法呢？如果他已经成为见者，那他又何必观待见法呢？如果他不是见者，则见者不可成立，即在任何地方也得不到，如同虚空一样。既然见者都得不到，那么又由谁去观待呢？没有观待者。

因为没有见者的缘故，又怎么能有见法和“可见”即所见的色法呢？见与可见成立的立论也就不攻自破了。

在藏文《丹珠尔》中，有几种印度论师的《中论》解释，其中最著名的是月称菩萨的《显句论》。这里主要讲的，就是月称菩萨在《显句论》里的观察方法，在通达中观的推理方式以后，自己也可以用其他理由来推理，不一定完全按照这种解释，但在解释颂词时主要应依靠以前的班智达和高僧大德的密意，不能信口雌黄。

见可见无故 识等四法无

四取等诸缘 云何当得有

说实有的论师还是不以为然，又提出：应该有见法，如果没有见法，就绝不会有眼识；如果没有眼识，则不会有眼识与色法或眼根与色法的接触，因此不会有十二缘起的触支；如





果没有触缘起支，受缘起支也就不会存在。但所有的六根都有三种受：乐受、苦受和非苦非乐的受（即舍受），共十八种感受。以眺望太阳为例，虽然分别心想直视太阳，但无分别的眼睛眼识却无法直视强烈的阳光；在阳光灿烂时下雪，虽然第六识想看雪景，但眼睛却无力承担刺目的光线，这类感受叫眼睛上的苦受。如果没有受就不会有爱缘起支；爱，即一种贪心，如眼见莲花时舍不得离开美丽景色的念头，眼睛本来没有寻思分别心，但眼识见到悦意外境时，好象也有一种舍不得的感觉，这叫眼睛的乐受。追求这种感受的念头叫爱，也叫贪心，这就是十二缘起支 中的爱缘起支。

如果没有见法，就不会有眼识、触、受、爱这四法。但任何人都可以亲身体会到这四法，我们不能诽谤现量，所以这四法是存在的。如果此四法存在，则此四法的因缘一定要成立，有果必有因，所以见法成立。

言实事的论师还进一步提出：如果没有识、触、受、爱，就不会有取缘起支。梵文里本来没有“四”，只有“取”，月称菩萨的讲义和藏文的颂词里也都没有“四”，鸠摩罗什可能是因为意译，所以翻译成了“四取”。四取即我语取、



戒禁取、见取、欲取。

我语取：欲界、色界、无色界三界的人我执归纳在一起叫我语取。

戒禁取：裸形派以为损害肉体就不用再转世，所以不穿衣服裸体苦行，这里的“戒”，指外道的邪见。有些人执着这种戒是最殊胜的解脱方便，这叫戒禁取。

见取：五见 中除了萨迦耶见和戒禁取见以外，其他的三种见归纳在一起叫见取。

欲取：除了以上三种烦恼以外的欲界烦恼叫欲取。

以四取造后世的业，以四取联系前世和后世，继而投胎、转世，是转世最主要的一种因缘。

如果没有识、触、受、爱就不会有四取，但取一定要有，因为流转轮回是现量见到的，只要承认有轮回就应承认有四取，以及四取前面的爱、受、触、识等等，所以一切法都可以成立。

针对言事实师自以为高明的见解，中观师破斥道：如果识、触、受、爱、取能成立，则你们的见解就能成立，但你们的能立一样都不成立。因为识、触、受、爱、取都是有为法，



既然是有为法，就必须有生、住、灭，若有生住灭，那么请问是怎样生的？是自生、他生、共生还是无因生呢？第一品已经观察了，这四种情形都不成立。另外，在第一品中还讲了很多破斥实有的方式，利用这些方式进行推论，就可以让触、受、爱、取成立的立论显得不堪一击。既然四取等诸缘不成立，又怎么能说有呢？

己三（以此理亦可破斥其他立宗）：

耳鼻舌身意 声及闻者等

当知如是意 皆同于上说

以上是抉择眼识不能见法，下面通过类推，略说六情中的其它五情如同眼识一样，在胜义谛中不成立，既不成立其外境，也不成立对外境的作业。因为道理相同，所以不用详加破斥。

作者“耳”，它的外境作业“声”，以及作也即“闻”，三者都不成立，“等”就把“鼻舌身意”的作者，作业和作都归纳了，当知其余五根都与上面所讲的眼识一样不成立。

这一品通过观察十二处，抉择了十二处不成立的道理。



观五阴品第四

第四品观察五阴，也即五蕴。什么叫五蕴呢？《俱舍论》认为：很多东西集聚在一起叫蕴。有的译为“五中”，“中”即集中之义。

三界中的色法形形色色，既有能见的色法，也有不能见的色法；既有上等的色法，如色界众生的色法，也有下等的色法，如地狱，饿鬼众生的肉体；既有广的色法，也有略的色法，零零总总、不一而足。世间所有的色法集中在一起称为色蕴。

戊四（观五阴品）分三：一、遮破色蕴；二、以此理亦可遮破他法；三、辩驳之理。

己一（遮破色蕴）分二：一、立宗；二、理由。

庚一（立宗）：

若离于色因 色则不可得

若当离于色 色因不可得

言实事的论师说：色因与色有差别，地、水、火、风四大种为色因，其果即为色法。此二者是存在的。

中观论师对此驳斥道：色因四大种与色法并不存在，其理由可以用分析二者为一体与异



体的关系来说明。若说四大种和色法二者是一体则因果成为一体，这有很大过失，所以不能成立；若说此二者是他性非一体，则就成为与柱与瓶一样互相无关，不是观待的法，若互相不用观待，就应见到不是色法的四大种，也应见到不是四大种的色法。但在任何地方、任何时间都见不到不是四大种的色法和不是色法的四大种，无论以现量、比量等任何量都得不到这两种法，所以，色因及色法不存在。这是立宗，下面以广的理由抉择。

庚二（理由）分二：一、理由之一；二、理由之二。

辛一（理由之一）：

离色因有色 是色则无因

无因而有法 是事则不然

如果离开色因四大种而有色法，这样的色法就成为无因的色法，因为对方承认色法的因就是四大种，而不是其它。如果说没有因而有色法，这是不可能的事。如果无因的法存在，则这种法就应随处可见，在破斥无因生时已作过广讲，此处不必重复。

辛二（理由之二）：



若离色有因 则是无果因

若言无果因 无果则无因

如果存在没有色法的色因，该色因也即四大种就成为没有果的因，而无果的因不可能成立。前面我们已经讲过它的理由：因要观待果而成立，果也观待因而成立；一粒稻谷只有在发芽的前提下，才能称之为稻种，如果它不发芽不生起自果则不能叫种子。果的因是因，因的因是果，只有存在果，因才可以成立为因；如果没有果，因就不能成立为因。如果执着说有无果的因，是违反因果规律的。

若已有色者 则不用色因

若无有色者 亦不用色因

前面是一种观察的方法，现在以另一种方法进行观察：四大种作为色因是已有的色法之因，还是没有的色法之因呢？

如果说四大种是已经成立的色法之因，就不合逻辑。因为色因的作用是使色法生起，若色法的本性已经成立，就不再需要色因。即使有这个因，也不会对果起作用，对它没有任何利益，所以作为色因的四大种就不需要了；

如果说色因是尚未成立的色法之因，这也不对。倘若色法现在还未成立，则色法的本体



在任何地方都不存在，如同虚空一样。那么四大种又是谁的因呢？连色法本身都不成立，既然色法未成立，又怎么能成为它的因呢？不成立，如同兔角的因一样。因为兔角的本体不成立，所以兔角永远也不会有因。所以，如果没有色法，四大种也不成立为因。

无因而有色 是事终不然

如果说没有因但有色法，即色法没有因也能成立，这种立论永远也不成立。若直译梵文本句有两个否定词，鸠摩罗什翻译时用“终”字就代表了，的确、绝对、终究不成立。没有因怎么能成立这个法呢？所有的法都要有因，无因则其本体就无法成立。

如果色法在四大种之前成立，则四大种不能成立为色法的因。因为因应比果早出现，因在先果在后。若色法先成立，四大种后成立，因果的次第就颠倒了，所以不成立。

四大种为因，色法为果，这是声闻乘某些论典中的见解，名言中不观察可以这样说。但在超过名言的界限之后，肉眼等五根就起不到丝毫作用。虽然在我们没有彻底断除所取与能取之前，有果也有因，必须在善恶方面谨慎取



舍，但这些只是暂时的。在如同将食盐放到水里一样彻底消散所取能取之后，能造业的众生不存在，业的本体不成立，业的果也不成立，这叫三轮清淨，是佛菩萨止观的见解。

但我们初学者不能象大乘和尚摩诃衍那所讲的那样，不取善舍恶。虽然从一切法的究竟实相本体上讲，既无因也无果，但对现在的我们又起什么作用呢？没有作用。虽然本体上没有，但我们还是有错觉。在错觉面前，轮回因果现象就是有，就是成立。

就像作恶梦见到毒蛇和老虎一样，本来梦里不应有毒蛇、老虎，但依靠一些因缘在梦里还是亲自见到了毒蛇和老虎，此时与白天见到它们一样会产生很大的恐怖感。梦里的毒蛇本来不会起真实的作用，但如果在梦中没有了达实际上根本没有毒蛇的道理，恐怖的感觉就在所难免。

同样，如果没有证悟空性，首先就不取舍因果，则学道的次第就颠倒了，这样的结果就一定会堕地狱。反之，如果证悟了空性，在《般若波罗密多十万颂》里讲过，证悟空性的这些菩萨，也就证悟了白天与梦里完全相同，所以不会有毫许的执着。没有执着的这些菩萨也不会杀人，即使杀了人，也不是罪过，因为已经



没有任何执着的缘故。如果没有执着，在现象上看来是造业，其实不是造业。

但是，在我们没有达到这种境界之前，就必须持戒、护戒，修禅定、布施、忍辱等等，这些都必须善加取舍，若首先就不取舍，则是自欺欺人，没有任何意义。

比如，现在一个很小的火花落在自己肉体上时，虽然我们可以用显而易见的理由推导出：因为既没有我的肉体，没有火花，也没有火花与肉体的接触，所以不应该有痛的感觉。但火花落到肉体上时，无论怎样推理，怎样抉择空性，也不能避免亲自感受到的痛苦。这就是因为虽然了知了一些道理，但实际的修行还不够，修法没有跟上见解的缘故。如果见解与修法的境界成为一致，就不会有痛苦执着，这就是一地菩萨的后得境界。

证悟空性的初地菩萨，即使有人将其身上的肉一片片割下来，他也不但没有痛苦，而且会生起禅定的大乐。达到这种境界时，肉体上的伤害就不但不会构成痛苦，而且会成为快乐。这时就可以不取舍善恶。但在没有达到这种境界前，必须要福慧双运，积累两种资粮，否则，就得不到佛果。这是一切中观的共义。



是故有智者 不应分别色

所以，有智慧的众生就不应该分别色法，执着色法。因为小乘行人没有精通色法是空性，所以就将色法分成很多内外的法：有能见的色法和不能见的色法，大的色法和小的色法，形色和显色等等，在《俱舍论》中讲了十一种色法。虽然在名言中这样分别没有什么过失，但在抉择一切法的本体实相时，就不能这样执着分别，如果这样执着分别就是邪见。

以上是一种观察方式，下面是另一种观察方式。

若果似于因 是事则不然

果若不似因 是事亦不然

如果说四大种是因，色法是它的果，那么请问，四大种生起的自果——色法与自己相同，还是与自己不同呢？

首先，如果说四大种的自果与其自身相同，就纯粹是一派胡言。因为四大种全都是五境中的触尘，既不是色法，也不是声音。论典里将坚固的事物，如石头、木头、地、金属类的铁、铜等全都叫做地；将具有潮湿性质的事物，如血、脓、铜汁或其它的液体都叫水；火即热性，不论是太阳的热、人体的热，都叫火；风就是



指一切的运动。潮湿、运动、热和坚固这四者，都属于五外境的触，但他们所产生的自果却不是触而是色法，色法和触迥然不同。所以，说四大种发生的自果与自己相同就不可成立。

其次，如果说四大种的自果与它自己不相同也不对。因为因和果不能完全不同，如果因可以产生完全不同的果法，则造恶业也能得快乐的果，造善业反而感受痛苦的果，因果规律都完全颠倒错乱了。所以，因不能产生一个与自己不同的果。而在相同与不同二者之外，并不成立一个中间的法。所以，我们就得不到四大种可以产生的果。

以上是抉择色法无我，这样抉择后就可以用破斥色法的因，类推色法以外的受、想等四蕴。

己二（以此理亦可遮破他法）：

受阴及想阴 行阴识阴等

其余一切法 皆同于色阴

“受阴”，即痛苦，快乐等感受；“想阴”，不仅是分别心，没有分别心的眼识等也有想，眼识看见红色时就产生一个红色的形象，这也叫想；“行阴”，是指除了四蕴以外的一切有为法；



“识阴”，即六识或八识；“等”，是指除了五蕴以外的一切法。这一切法全都等同于色阴，既然色阴不成立，则其它的法也不成立。

己三（辩驳之理）：

以空辩论时 若人欲答辩

是则不成答 俱同所立故

中观师安住于空性的见解，与说不空的论师辩论时，中观师说一切法是空性，这些人反驳说：不是空性。若是空性，那么谁堕地狱、谁成佛、谁学道、谁是罗汉、谁是众生呢？如果没有这些分别，那么佛为谁传法？众生为何修法？众生修法得什么果呢？如果这样承认，则学佛法，成道得阿罗汉、造业堕地狱等现象全都不能存在，但这些现象分明是存在的，所以应该有轮回等实有的法。

虽然他们振振有辞，但这些问难都不成立。因为，对方的能立“不是实有，就无有轮回，无有佛菩萨”等等，等同于其所立“一切法是实有”。在中观论师面前，不但其所立不成立，而且其能立也不成立，所立与能立二者全都是空性，以空性怎能抉择不空呢？决不可能。

解说空性时 若人言其过

是则不成过 俱同于所立



当一个人给别人解说空性时，听者如果反对其见解，并列举出空性的种种过失，我们完全可以从容应对，证明这些所立的过失与他们所列举的能立一样，都是不成立的。前面一偈是指辩论时，此偈是说解说时，这两个偈子有此差别。

如在提婆达多解说空性时，其弟子因为不了解空性，所以反对空性，并提出：若一切法是空性，就既没有我，也没有你，既然没有你我，那么谁给谁讲空性？谁听谁讲空性？传空性的人不存在，听空性的人也不存在，若不存在，传法就没有意义。还有，如果一切为空性，则无有地狱无有饿鬼，没有天人，更没有涅槃。既然如此，那么学道、出家守戒、护戒等等这一切岂不成了毫无意义的枉费心机了吗？

对此，中观论师回答道：这些所谓的“过”，其实并不能成其为过，而是因为问者不了解空性真义而引发的。什么叫空性？任何中观派都没有否认过现象，不但中观自续派而且包括中观应成派，在后得讲名言法时也承认轮回，承认涅槃，不讲谤现量的法，绝不会说这些法不成立。只是，虽然在名言中这些现象能成立，但只是幻相，没有一个不空的实有。所以，中



观只是破实有而不破现象。你们这样提问，只能证明你们没有精通中观之理，否则就不会提出上述的愚蠢之问。

没有说不存在轮回，是说不存在实有的轮回；没有说不存在涅槃，而是说不存在实有的涅槃。暂时这样抉择特别好，以后进一步接触最甚深的见解时，就根本不承认轮回，不承认涅槃。

以正理观察时，三轮彻底清静，最后就是初地菩萨以上根本慧定的境界和佛的智慧境界。这种境界是一种不可思议，不可言说的大光明和大空性双运的法，这叫般若波罗密多，也叫第三转法轮的如来藏、第二转法轮的离一切戏论的空性，也可称之为大圆满自然本智。

在这样的空性大光明佛智境界中，不成立造业，作者、作业和作法都不成立，一切全都是我们的幻相。如同在梦里见到千奇百怪的现象，一旦从梦中苏醒后，就会发现梦境中的任何法都是一种错觉，所见到的现象全都是虚假的，不论是外境还是自心，一个法也不成立。同样，以无明染成八识时，就显现出各种各样的现象，这些现象在佛的智慧和菩萨的根本定中，没有一个法是实有真正的。凡夫所见的现象虽然是因无明而导致，由分别心增上安立的





非实有现象，但在名言中却能起作用，它既能使我们深堕地狱，也能使我们升至天堂。但从佛的境界，也就是最究竟的角度来讲，现在我们所见到的法一个也不成立，完全是假的，所以这时就不用承认现象，因为我们已经有了无懈可击的理论可以彻底破斥这些现象。

但在一开始，就不能这样讲。否则就会有很多人理解，一提到没有轮回没有众生，他们就会很害怕，害怕失去自我，并因此而衍生一系列的邪见。

从前，有两位印度的小乘比丘来至阿底峡尊者面前求法，他们的行为严格奉守释迦牟尼佛的戒律，可谓护戒如眼。首先，阿底峡尊者给他们传了人无我的法，他们感到欣喜若狂。但在尊者传讲法无我时，他们就开始请求尊者不要这样讲，在尊者念颂《心经》时，他们连忙用手塞住自己的耳朵，拒绝听闻。阿底峡尊者对此深有感慨地说道：能持守清净戒律固然很好，但唯有戒律也得不到解脱，所以应该在清净戒律的基础上发菩提心，修积福资粮，若无福资粮，确实承受不了深广的空性之法。如果对这些殊胜的法生起邪见，无论戒律多么清净，但仅仅一刹那的邪见就会令自己堕入地狱。



所以，首先只能说一切法的现象能成立，但不是实有，这样说一般人才能够理解，以后再进一步讲最深的法，这样讲层次就不会颠倒。佛教从小乘一切有部到大圆满一共分为九乘次第，这是佛度化众生的方便，也是佛法独有的特点。

外道的法没有层次上的分别，虽然他们的修法可以修出一些小神通，但却不能明察众生根器的差别，所以传的法自始至终都是一个法，一开始就抉择自己最究竟的观点，没有过渡的方便法门。

所以，我们学中观首先应该从中观自续派入手，因为自续派的见解与中等根器的众生比较符合，所以容易理解。而应成派的法却适合最殊胜的上等根器，为避免他人生起邪见，或即使不生邪见也难以通达，就不能在传法之初，开门见山地向他人宣说。

后面这两颂不但是第五品的内容，而且也是二十七品共同的内容，这八句二偈的要点，贯穿了所有的二十七品。这里的破斥方法，就是应成不共三因中的最后一因——能立等所立之不成因。



观六种品第五

观六种，也可以说“观六界”。梵文“打日阿”有二种涵义：第一是指种子，鸠摩罗什在这里译作“种”；第二种涵义可以译作“执”，即执着自己不共的性相，也即法相。

为什么要观察六种呢？因为地、水、火、风、空、识六种是人我的根本。经中认为：虚空等六种集中在一起就组成了人，除了六种以外，没有其他的法可以成立人我。破斥了六种，也就破斥了人我，所以要先破斥六种。

戊五（观六种品）分三：一、遮破空界；二、以此理亦可遮破他法；三、呵斥边执见。

己一（遮破空界）分四：一、遮破事相；二、遮破建立法相之理；三、遮破有实无实；四、总摄遮破成立之义。

庚一（遮破事相）：

在破斥之前，需要先了解三相的概念，这里的“三相”与因明所讲的三相不一样。这里的三相，是指性相、名相、事相。

① 性相：也即法相。指每一种法不同于其



它法的不共特点。如火有其不共的法相——热；水有其不共的法相——潮湿；地有其不共的法相——坚固等等。

② 名相：每一种法所有的名字，如能托起屋梁的木头叫柱子，柱子就是该木头的名相。

③ 事相：鸠摩罗什在本文中译作“可相”。可相指每一种法的本体，如能托起房梁的木头之本体，就叫事相。

任何法要成立，都必须具备这三相，无此三相，则该法不成立。下面先观察虚空的事相：

空相未有时 则无虚空法

虚空的性相是无阻碍，如果没有无阻碍的性相，就不成立虚空的事相。如果是虚空，则一定是无阻碍。因为可以承托屋梁，所以柱子有阻碍不成立为虚空；又因为瓶子可以盛水，所以瓶子有阻碍也不成立为虚空。只有在毫无阻碍的性相成立的前提下，虚空的事相才会成立。

若先有虚空 即为是无相

如果在虚空的性相没有成立前，先存在一个虚空，则这个虚空应成为无相的法，即没有性相的法。



是无相之法 一切处无有

但是，这种无性相的法在任何地方也不可得。因为，如果某法成立，则必有其不共的特点或者本性，如果没有这样的本性，又怎能承认此法为实有呢？所以，没有法相的实有法在任何地方也找不到。

本来，承认虚空是无相法并没有什么过失，而是事实，因为虚空就是无相法。但在这里破斥的，是言实事论师，特别是分别说一切有部的观点，他们执着虚空是实有的无为法，并认为一切法的三相也是实有，都不是以分别心增上安立的。所以，如果在这里成立虚空为无相法，则与对方的观点相违。

若无无相法 相者依何法

如果无相的法，也即不成立性相的事相，在轮回、涅槃的一切法中都不可得，那么性相又依靠什么法而安立呢？比如，能托屋梁为柱子的性相，如果没有柱子的事相，则能托屋梁的性相又依靠谁而安立呢？又如，树木的法相是有叶有枝，如果树木的本体不成立，则具有枝叶的法相也不可成立。所以，如果无相法不成立，则相也不可成立。



庚二（遮破建立法相之理）：

有相无相中 相则无所住

离有相无相 余处亦不住

我们可以观察，所谓的性相，是有相法的性相，还是无相法的性相呢？不论承许这两种答案中的任何一者，都是不能以理服人的。因为，如果该性相是有性相法的性相，则此法早已存在性相，再不需第二个性相；其次，如果是无性相法的性相，既然已经是无性相的法，性相又怎么能属于无性相的法呢？无性相的本体已经成立，就再不需要性相。所以，性相就没有安住、依靠的地方，没有依止处。

而除了有相无相法以外，其它的地方性相也不成立，所以相不成立。

相法无有故 可相法也无

可相法无故 相法亦复无

是故今无相 亦无有可相

如果法相不成立，则事相也不可得。就像不成立无阻碍的法相，则绝不会有虚空；不具备有树叶树枝的法相，也不会有树木一样。

反过来说，如果没有事相，也不会有其法相。不成立其本体，怎会成立其特点呢？一切



法的特点，只有在它的本体成立后才可成立。

事相与法相二者本来就是互相观待的，一者不成立，则另一者也不成立。所以既不存在法相，也不存在事相。

庚三（遮破有实无实）分二：一、遮破所立；二、遮破能立。

辛一（遮破所立）：

离相可相已 更亦无有物

如果远离了事相以及性相，则绝不会有实有的法。因为，任何实有的法必须要成立它的本体与特点，如果没有事相与法相，则其本体与特点也不成立，既然如此，又怎能说该法成立呢？所以，何处也不成立实有的法。

若使无有有 云何当有无

如果不成立有法，又怎能成立无法呢？有法不成立，则无法也不成立。如果存在有法，才可以成立无法，有和无是互相观待的。比如：先要成立大象有，才可以再成立大象的无，如果世上从来无有大象，谁也没有听到过大象的名字，就不会有大象的无。所以，有无二者都不成立。



辛二（遮破能立）：

有无既已无 知有无者谁

言实事的论师说：有无二法应该能成立，因为观察有无的中观论师成立的缘故。如果中观论师不成立，则谁来观察有无呢？既然现在已经成立了观察者中观论师，则所观察的有无也应成立。

对此，中观论师破斥道：上面已经抉择了所观察的法——有、无都不成立，既然有无都不成立，那么又有谁能观察有无二法呢？所以观察者也不成立。“观察者不成立，以所观察之法不成立故”，在因明里可以这样推理。因可以成立，因为我们已经将有和无抉择为空性了；既然没有所观察的法，则同品周遍和异品周遍都能成立，因为没有所观察的法，则决不会有观察者。观察的法是作业，观察者是作者，作者与作业互相观待，作业不成立则作者也不成立。

庚四（总摄遮破成立之义）：

是故知虚空 非有亦非无

非相非可相

所以，我们应当了知：虚空既不是有，也不是无。因为虚空的有明显不成立，而有无二





法又是观待的，所以，究竟观察也不成立无。

而且，虚空既不是性相，也不是事相。因为它没有任何本体，所以它不是可相（事相）；它又是没有任何特点的物质，所以它也不是性相。因为，没有阻碍的法叫虚空，没有阻碍也即破除了阻碍，既然断除了阻碍，也就断除了一切法，所以不成立任何性相。

以上是破斥虚空，下面以破斥虚空的理由类推其余的五种：

己二（以此理亦可遮破他法）：

余五同虚空

除了虚空以外，还有地水火风识五种，众生必须在此六种的基础上成立。如果六种自己的本体都不成立，众生就更不能成立。以前面的观察方法类推，如水的法相是潮湿，水的事相是指水的本体或水的微尘，水的名相即“水”这个名字，以前面破斥虚空的方式，就可以举一反三地将水的三相一一破斥。不仅如此，包括其余的三大种和心识都可以类推出不成立的结论。

己三（呵斥边执见）：

浅者见诸法 若有若无相



是则不能见 灭见安隐法

没有智慧，不能精通空性的众生即浅者，他们见一切法或是有或无，执着有些法是有相，有些法是无相。如果始终这样执迷不悟，则不能彻见灭除一切见的安隐之法。

《俱舍论》认为：众生有十种根本烦恼，其中包括五见。而灭除五见，也即灭除一切执着戏论的法就是安隐之法。如果不能灭除相执，则不能通达此法，也不能现见远离一切戏执的自性涅槃。

观染染者品第六

这一品的所破是烦恼，具体的方法是通过观察烦恼从而破斥烦恼。

众生的根本烦恼包括贪、嗔、痴三毒。在本品的颂词中多次提到的“染”，是指心和心所中属于五十一个心所的贪心，“染者”即有贪欲烦恼的众生或者心王。另外，染的广义是指贪嗔痴等烦恼，也即五十一个烦恼心所，有烦恼心所的心王即为染者。

小乘言实事的论师认为：烦恼是实有的，在获得人无我的智慧以后，以人无我的智慧将实有的烦恼断除就能得解脱。

但大乘中观论师却认为：虽然烦恼以及通达无我的智慧，在名言中可以成立，在名言世俗中，可以说以精通无我的智慧而断除烦恼，但这只是以分别心增上安立的名言中的幻相而已，并不是实有。

因为，如果是实有，则染和染者在观察时就应该能得到，但在观察之后我们却一无所得。为什么一无所得呢？其原因就是因为它们并非实有，这是一般显宗的见解。大圆满等密宗则进一步将烦恼转为道用，证悟贪嗔痴的本性也是清净的，贪嗔痴等五毒即为佛的五智。

前一品我们破斥了六种，言实事的论师并没有因此而偃旗息鼓，仍然顽固地反驳道：六种应该成立，因为烦恼成立的缘故。既然烦恼成立，则六种必须成立。

中观论师对此破斥道：如果烦恼成立，则六种也可以成立，但你们所说的烦恼并不成立。其理由如下：

戊六（观染染者品）分二：一、遮破贪欲



之惑；二、以此理亦可遮破他法。

己一（遮破贪欲之惑）分三：一、破前后次第而生；二、破同时而生；三、摄义。

庚一（破前后次第而生）：

若离于染法 先自有染者

因是染欲者 应生于染法

《中论》的很多推理方法都是相同的，这里的推理方式也类似于第五品的推理方式。也即观察：如果染者和染法成立，那么究竟是染者先成立，还是染法先成立呢？如果离开了染法，也即没有贪嗔痴之前，染者也即有烦恼的众生或以烦恼染成的心王能成立。但这个染欲者，本来应当自染法而生起。

然而，在没有成立染法之前，绝不能成立染者。如果没有贪嗔痴的众生也是染欲者，则阿罗汉也应成为染欲者，这明显与事实相违。因为阿罗汉已经断除了见的所断和修的所断，没有贪嗔痴的烦恼。所以，我们无法成立染者和染法是实有的结论。

若无有染者，云何当有染

如果没有染者，又怎能说有染法呢？绝对不可能。如果没有染者，则所谓的染是由谁而



生起的呢？烦恼是谁的烦恼呢？我们无法让人心悦诚服。

若有若无染 染者亦如是

前面观察了在没有染法之前有无染者的情况，现在换一个角度，观察在染者没有成立之前，有无染法的两种情况：

首先，如果在染者没有成立之前有染法，这是不对的。因为没有染者则染法就没有所依处，既然如此，那么烦恼是谁的呢？所以这种观点是不成立的。

其次，如果说在染者成立之前没有染法，那么该众生或者该心王为什么叫染者呢？如果没有贪嗔痴也是染者，则阿罗汉和佛也成为了染者。所以，这种见解也不对。

因此，无论是有染、还是无染，推导“染者”是否成立的道理与前面四句一样。

庚二（破同时而生）分二：一、以无观待之过而破；二、破斥结合而成。

辛一（以无观待之过而破）：

染者及染法 俱成则不然

染者染法俱 则无有相待



染者和染法同时成立的观点也是不成立的。为什么呢？因为，如果这个观点成立，则染者和染法二者就相互无关，而成为互不观待的法。

前面我们已经讲过，佛教的逻辑学只承认两种相属：一是他性的相属，如同稻种与稻芽之类存在时间先后的关系；二是自性的关系，也即本来其本体并不是两种法，但却以分别心将本来位于一体的法割裂开来，如柱子上的无常与所作性的关系。除了一体和他性的相属以外，不存在其它的相属关系。

这里所说的心王和心所，小乘经部和分别说一切有部都认为是他性，也即心王不是心所，心所不是心王。但在因明、唯识和中观的见解中，却将心王和心所抉择为一体。

如果染者和染法是同时成立的两种法，就不可能是一体的关系，又因为二者没有时间上的先后，所以也没有他性的关系。如果既没有一体的关系，也没有他性的关系，则不成立任何关系，而成为互相不观待的法。

辛二（破斥结合而成）分二：一、遮破一异；二、别破异体。

壬一（遮破一异）：

染者染法一 一法云何合

如果染者与染法是不可分开的一体，又怎能说二者“合”呢？如果要联合、组合、结合，就必须要有两种法。只有两种法，才可以说合在一起，如有两只手才可以合十，如果只有一只手，又怎样合十呢？没办法合十。所以，染者与染法不能同时成立为一体。

染者染法异 异法云何合

如果染者与染法并非不可分开的一体，而是他性的两种法，也即染者不是染法，染法也不是染者。但所谓的“异法”，也即不用观待的他性之法，又怎能联合呢？如果这两种法可以联合在一起，则轮回和涅槃、阳光与黑暗、东山与西山，清晨与傍晚、白昼与黑夜就都能联合在一起了。

具体的推理方式，还是采用以前所讲的三种不共因。也即以“东山与西山应该可以联合，因为你们承认他性的法可以联合的缘故”为主题而展开辩论，最终就可以让言事实师无言以对。

如果不使用这些因进行观察，我们就会以自己的六识主观臆断而得出结论：他性的异体



之法可以结合在一起，如同两个瓶子，两个柱子可以结合在一起一样。但这种见解并不是以观察胜义谛的方式得到的，更不是以佛菩萨的根本定智慧得出的，而是因为我们的眼识见到两种法在一起，意识就执着两种法可以在一起。但众生的六识却是有限的，只有在狭窄的范围内，也即名言中起作用，一旦超出这个范围，就毫无用武之地了。所以，从以上推导我们可以了知，两种他性的法不能联合。

若一有合者 离伴应有合

如果一个法可以成立结合，则此法在没有同伴的情况下也可以联合。就像说左手在没有同伴右手时，也可以合十一样，这显然违反现量，即使在名言中也不成立。

若异有合者 离伴亦应合

如果他性的法成立和合，也应成为离伴有联合。这样一来，则东胜神洲的柱子虽然与西牛贺洲的柱子天各一方，也即东胜神洲的柱子远离同伴西牛贺洲的柱子，西牛贺洲的柱子所在地也没有东胜神洲的柱子，它们也可以联合在一起，但这也绝对不成立。

壬二（别破异体）：

若异而有合 染染者何事



本来我们认为：染和染者是两种法，以众生的念头生起烦恼即染法，染法使众生成为染者，染者生起染法。

如果染者与染法成为他性，就没有任何关系和相待。既然如此，则染者既不能生起染法，染法也不能使众生成为染者，因为二者互不观待，没有相属，互相不能起任何作用的缘故。所以，如果承认他性的法有合，则染法与染者也无法成立了。

是二相先异 然后说合相

如果对方认为：首先成立染者与染法二相是他性，然后才能再说其二者是合相。也就是说，对方以他性作为能立，合相作为所立。若要成立染者与染法二者在一起，就应先成立染者与染法是他性。

若染及染者 先各成异相

既已成异相 云何而言合

如果染法与染者已经首先成立为他性的法。既然已经成立为他性，也即互相无关，又怎么能说二者合在一起呢？如果他性的两种法可以和在一起，则单独一法也能成立联合。关于这点，我们在前面已经进行了驳斥。所以，



对方的立论不成立。

异相无有成 是故汝欲合

合相竟无成 而复说异相

前面观察抉择了这二者不成立异相。言事实的论师为了成立染与染者为异相，继而承认染与染者可以合在一起。但合相也完全不成立，因为，如果是合在一起的法，必须是两种法，一种法就无有离与合的差别。这样以合相推理抉择出异相，又以异相推理抉择出合相，合相与异相互相轮流推理，最后皆不成立。

异相不成故 合相则不成

于何异相中 而欲说合相

因为染与染者不成立异相，既然不是异相，就成为一个法。如果是一个法，也就不会自己与自己合在一起，所以合相也不成立。既然如此，又在什么样的异相中，而说有合相呢？

以上详细观察了染与染者，也即烦恼与有烦恼的众生，最后抉择出烦恼不成立，有烦恼的众生也不成立。虽然在名言世俗谛中，有染与染者，众生以烦恼造业，从而上升下堕，形成了轮回的流转。阿罗汉、佛菩萨通过学道，断除了见道所断和学道所断，继而脱离轮回。在世俗中不能说没有烦恼，不得解脱，否则就



是断见。在没有消除无明之前，就有众生、有涅槃、有六道轮回。

但在一切法的实相、本体上并不成立染与染者，所以既不用断除烦恼，也不用重新得到智慧与解脱，因为众生本来解脱，本来清净，没有任何法将众生束缚，所以也就不会有解脱。

执着使我们所见的一切法与其本来面目成了不可调和的矛盾，成了迥然各异的两种法。虽然从本性上讲是清净，既没有解脱，也没有束缚，但因为我们有解脱与束缚的执着，所以，幻相在我们面前就可以真切地起作用。

要断除错乱识，断除无明，首先必须依靠闻思修，思维推理一切法是空性。在对一切法是如幻如梦的空性生起坚定不渝的信念之时，虽然外面的不清净现象仍然一如既往，但不清净的执着会慢慢减少，我执也会逐渐衰竭，贪嗔痴也随即趋向灭亡，所以最重要的是闻思。

无垢光尊者在《句义宝藏论》中也说过，在当今时代，若要在没有闻思，特别是在空性方面没有思维的情况下开悟，必须在前世有一种殊胜的因缘、福报。没有这种福报的一般人必须广闻多思，只有广闻博学的人，才能证悟



大圆满。通过闻思得到万法空性的信念后，再结合大圆满的窍诀进行实修，很快就能开悟。所以，这些思维方法特别重要。

庚三（摄义）：

如是染染者， 非合不合成

总而言之，染法与染者既不成立合，也不成立不合。那么最后成立什么呢？最后什么都不成立，这就是空性。

通过以上观察，抉择出染与染者都是如幻如梦的现象，是一种错觉，其本体并不成立。下面用推理染与染者的方法类推一切万法：

己二（以此理亦可遮破他法）：

诸法亦如是 非合不合成

不但染与染者不成立，从色法到佛智的一切法都不可得。无论是轮回，还是涅槃的法，都既不成立合，也不成立不合。既然不成立，则证明一切法都是众生的幻相，都没有实体。

中观等佛教理论非常深广，仅仅思维一次，不一定能了解整个内容，如果再三思维就一定能得到新的感受。希望大家能反复思维、推理，对每一字句都不要放松，轮番地观察思考我们所见到的法究竟是什么？真的是不是空性？若



是空性它为什么要这样显现？轮回和涅槃的根源是什么？既然一切法是空性，众生又为什么会流转轮回？现在我们脱离了法界，而流转于轮回，又怎样再回到法界中去呢？必须要思维这些，中观唯一的证悟方式就是思维。我们研究中观已有好几年，即使现在重新思维，也常常会有新的感受，希望大家能勤恳不倦地思维。

观三相品第七

戊七（观三相品）分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

己一（遮破有为法）分二：一、广说；二、摄义。

庚一（广说）分二：一、总破；二、别破。

辛一（总破）分三：一、观察有为无为法而破；二、观察分散与聚集而破；三、观察有无其他法相而破。

壬一（观察有为无为法而破）：

若生是有为 则应有三相

若生是无为 何名有为相



言实事的论师认为：一切法包括有为法和无为法，它们都是实有的。其中具备三相的都是有为法，离开三相的法即是无为法，三相即生住灭。有为法的法相就是生、住、灭。什么法有生住灭，则此法就是有为法，任何法离开生住灭，就只能是无为法。若是有为法，就必须要有生住灭三相。

如果生法是有为法，就应该具备三相，这样一来，就有三相无穷无尽的过失，生有生，下一轮的生还有生……生就变成无穷无尽，所以不能说生有生。

如果生法是无为法，又怎么能成为有为法的性相呢？绝对不可能。因为，如果无为法的事相作为有为法的性相，则相违的法就成为同体，这显然不合理。

壬二（观察分散与聚集而破）：

三相若聚散 不能有所相

云何于一处 一时有三相

这里的“所相”，与可相、事相同义，也即有为法。如果有为法的生住灭三相同时聚集在一起，不能成立为有为法；反之，如果有为法的生住灭三相依照世间的先后而分散，生在前，灭在后，有生就没有住和灭，有灭就没有生和



住，也不能成立有为法。因为在该有为法上，只有三相中的一相，其它二者不成立的缘故。所以，这两种情形都不成立。

本来生住灭三法有先后的层次，不会同时集中于一处。就像在柱子产生时没有毁灭与留驻；留驻时没有产生与毁灭；毁灭时没有产生与留驻一样，不可能同时集中生住灭三者。

但是，如果只成立一相，比如柱子只有生没有灭，就会成为不灭的常法，常住不灭的法不是有为法，所以不对；如果只有灭没有生也无法以理服人，因为，既然没有生，什么东西灭呢？无生即无灭，如同石女的孩子没有生就不会死一样；住也是一样，没有生则谁住谁灭？没有生这二者都不成立。当然，如果有生却不住不灭也不对。所以，只有生住灭三相中的一相，不能成为有为法。

由此可见，无论是由三相集聚而成立有为法的法相，还是由三相中的任何一相成立有为法的法相都不成立。既然法相不成立，则其事相、名相也就无法成立。所以，在不观察的时候，具备生住灭法相的有为法存在，一旦稍加观察，不但生住灭的法相不成立，包括有为法的本体也不成立。



壬三（观察有无其他法相而破）分二：一、以太过而破；二、以对离过之答复而破。

癸一（以太过而破）：

若谓生住灭 更有有为相

是即为无穷 无即非有为

如果认为生住灭三相，各自还具备有为法的法相，也就是说生法又有生住灭，住法还有生住灭，灭法也有生住灭。这样一来，就会衍生出无穷无尽的生住灭，这个推论的结局不但在胜义中不成立，在名言中也不成立。因为，任何法只可能有一个生，一个灭，不会有无穷的生灭。就像一个人只有一生一死，不会有无穷的生与死一样。如果说有无穷的生，不但以现量无法抉择，即使以比量也无法抉择。如果用现量和比量这二个理由，都不能抉择，则其它的量也无法成立无穷无尽的生。

如果说生住灭自己没有生住灭三相，则这些生住灭就成为无为法。如果生住灭成为无为法，则生永远是生，不会有灭；灭永远是灭，不会是生。但事实却不是这样，生以前没有，在一刹那产生以后就消失无踪了；灭在所灭的法没有产生之前，也不会令其毁灭，在毁灭的时机来临之际，才会出现所谓的毁灭，在毁灭

之后，也就不复存在。所以，灭法也不是常住不灭的。

无论生住灭是否具备生住灭三相，都无法自圆其说。这一切只能说明：生住灭的本性是空性。龙树菩萨说过：火的本性是热的，糖的本性是甜的，一切法本性是空性。就如同芭蕉树，在将外面的树皮一层层剥开之后，最终没有一个坚固的实体。同理，如果不观察，一切万法在我们的六识中能成立，一旦对其进行剖析，则如同剥芭蕉树一样，最后只能成为空性，永远得不到一个不空的法。

癸二（以对离过之答复而破）：

声闻十八部中根本四部之一的正量部祖师，在佛即将示现圆寂时，前往询问是否有我的问题。佛考虑到如果回答说无我，他现有的根器尚不能理解；如果回答有我，又与一切法的本质相违，所以佛就没有予以回答。他就因此而想当然地建立了不可思议的我存在的宗义。正量部所属的五部都主张有不可思议的我，他们虽然禀承了佛教的行为，但其见解却是外道的见解。

为什么他们的见解不是佛教见解呢？因



为，真正佛教的见解必须承认四法印，但他们却承认有不可思议的我，这就与人无我的观点相违，所以不属于佛教见解。

他们认为：在生起一个法的同时，会生起十五种法：首先是该法自己的本性，以及随之而共生的该法之生、有、住、老（变旧）、无常（即灭）共计五法；如果该法是一种烦恼法，就有因烦恼造业而堕入恶趣的邪解脱，这是第六个法；因为是烦恼，所以就生起非出离，这是第七个法。

如果不是烦恼而是一种善业，则前面五法相同，不同的是，依靠有漏与无漏两种善，可以分别生起非出离与出离，加上邪解脱与正解脱也是一共七法。其各自顺序如下：

无漏善法：生、有、住、老、无常、正解脱、出离。

烦恼及有漏善法：生、有、住、老、无常、邪解脱、非出离。

以上七法的每一法，都有两种特点。生有本生和生生，有有本有和有有，住有本住和住住，老有本老和老老，无常有本无常与无常的无常，邪解脱有本邪解脱和邪解脱的邪解脱，非出离有本非出离和非出离的非出离，善法的

七法也依此类推。每一个法都包含根本的七法和相属的七法共十四个法，再该法的本性即为十五法。在一法生起的同时，就生起这十五个法。

在产生任何法时，都有两个生，一是本生，二是生生。本生生起除它以外的其他十四法，本生自己则由生生产生，它们互为因果；住法也一样，本住可以让除了本住自身以外的其他十四法住，本住自己则由住住而成立住。其他法也可以由此理而举一反三。虽然该十五法有生住灭，不是无为法，但因互为因果，所以只需要第二个生住灭就足够，不会有无穷的过失。

生生之所生 生于彼本生

本生之所生，还生于生生

生生的产生，是以本生为根源，正是本生使生生产生的。本生是生生的因，生生是本生的果。而本生则是由生生而产生，生生产生除了自己以外的十四法，本生也包括在这十四法中。虽然颂词中只提及了本生与生生之间的关系，但其余十四法的关系都是以此而建立的。

他们认为这样的见解无懈可击，中观论师无法找到突破口予以破斥。但中观论师随之而



给予的迎头痛击，使他们的信心再一次化为灰烬：

若谓是生生 能生于本生

生生从本生 何能生本生

若谓是本生 能生于生生

本生从彼生 何能生生生

若生生从本生而生起，那么本生从何而生呢？本生没法生；若本生从生生生起，又怎么能生生生呢？生生无法生。藏文原版的次序与此稍有不同，这里为意译。下面详细阐述理由：

若生生生时 能生于本生

生生尚未有 何能生本生

如果在生生成立时，则本生可以从生生生起，但生生还不成立，又怎能生起本生呢？如果因首先成立，则可生起果法，如果没有因法，果法又从何而生呢？

如果生生是本生的果，则不能在本生之前成立。如果首先成立，就有果在先、因在后的颠倒之过。既然如此，那么生于生生的本生又怎能成立呢？本生无法成立。下面反过来观察：

若本生生时 能生于生生



本生尚未有 何能生生生

如果本生首先成立，就能生起生生。但本生同时也是生生的果，不能在生生之前存在，需要依靠生生才能成立。既然本生都不存在，又由什么法来产生生生呢？如果没有本生，都能产生生生，就有无因生的过失。所以，生生不可以生起。

如灯能自照 亦能照于彼

生法亦如是 自生亦生彼

他宗用比喻来进行辩解：如同灯能照亮自己，也能照亮他物一样。生法也既能生起自己也能生起他物。

本来在前面破四边生时，早已将自生、他生驳斥得七零八落。这里为了加深映象，再一次重新破斥，首先破对方的比喻。

灯中自无暗 住处亦无暗

云何灯生时 而能破于暗

中观论师破斥道：在灯的本体上根本不存在黑暗，因为灯的自性就是远离一切黑暗。不但在灯的本体上没有黑暗，而且在灯所处的地方也没有黑暗。这样一来，又怎能说在灯产生



时，可以破除黑暗呢？决不可能。因为灯与黑暗从来就不在一起的缘故，就像中午的阳光无法驱除夜晚的黑暗一样。因此，虽然在世俗谛中，可以说自照照他，但在胜义谛中却既不成立黑暗，也不成立照亮。所以，你们的比喻不成立。

此灯初生时 不能及于暗

灯若未及暗 而能破暗者

灯在于此间 则破一切暗

正量部的论师又强词夺理道：灯一定能驱散黑暗，如果不承认就违背现量，因为我们都亲眼看见世间各种各样的灯驱散了黑暗的缘故，所以，我们不能诽谤现量。虽然在灯生起之后，不能破除黑暗，但在刚生起时，还是可以破除黑暗的。下面破斥：

在灯刚刚产生时，不能触及黑暗，既然不能接触黑暗，又怎能遣除黑暗呢？没有触及，就没有任何关系，就像在柱子生起时，不用灭除阳光，在阳光生起时，不用灭除瓶柱等一样，因为二者无关，互相无利无害的缘故。

如果灯不触及黑暗，也能破除黑暗，则以这个房间里的一盏小小的灯，就可以破除三千大千世界所有的黑暗。推理的时候应该使用应

成不共三因，不然就不够究竟，不能遣除我们内心积重难返的实执。

他宗还是没有善罢甘休，又辩解道：虽然灯不接触黑暗，也能将其遣除，但也不一定要破除三千大千世界所有的黑暗，就像磁铁虽然没有接触其能力范围内的金属，但也能将其吸引过来，而不用吸引三千大千世界所有的金属一样。这是现量所见的事实，所以可以用于推导灯与黑暗的关系。

中观论师破斥道：如果你们的能立眼等五根能够抉择胜义谛，则你们的所立可以成立，但五根能否抉择胜义谛呢？面对这一棘手的问题，对方只有哑口无言了。因为他们自己也承认，以凡夫的眼根不能见到无我空性，只有以十六行相中无我的智慧才能见到空性。他们不想成为众矢之的，所以不敢说五根五识可以抉择空性。中观论师以能立等所立之不成因，就足以将对方的见解击得落花流水。下面是第二种推理的方式。

若灯能自照 亦能照于彼

暗亦应自暗 亦能暗于彼

如果灯既能自照，也能照他。则黑暗也应



该能自暗暗他。但是，所谓“黑暗”，也即不见之义，如果黑暗能自暗，就应不见黑暗而成为光明，与白天一样，这明显不成立。

此生若未生 云何能自生

言实事师又辩解道：自生应该存在。因为现在还没有产生的未来法，在一定的時候就可以产生的缘故。

中观师对此驳斥道：如果该法的自体还没有产生，又怎能自己生自己呢？这不可能，因为所生的法和能生的法二者为一体，既然所生的法不成立，则能生的法也不成立。

若生已自生 生已何用生

如果自己所产生的，是一个已经成立的法。既然已经产生，为何还要再生呢？如果已经生起的法还要生，就有以前多次讲过的毫无功德、没有意义并且成为无穷的过失。

生非生已生 亦非未生生

生时亦不生 去来中已答

前面一偈是从因方面进行观察，此偈则从果方面进行观察：如果自己能生自己，那么究竟是产生一个已经成立的法，还是产生一个尚未成立的法呢？无论作任何一种选择，都是不



合理的。因为，如果产生的是已经成立的法，就有无穷及无义的过失，前面已经讲过；如果产生的是一个未生的法，但未生的法现在在任何地方也得不到它的本体，如同虚空一样。既然其本体不成立，则任何法对它既不能利也不能害，不能起到任何作用，也就无法使其生起。所以，未生的果也不能生。

“生时亦不生”，正在生起的法叫“生时”，生时为什么不生呢？其理由在第二品观察去来时已经回答了。因为在除了已去和未去二者以外，不成立去时，所以在除了已生和未生二法以外，也不成立生时。还有，我们都知道，如果去时去成立，则应有两种去法，这样就必须要求有两个去者，所以不合理。同理，如果生时生成立，则同样应有两种生法，这样也必须要求有两个生者，所以也不合理。

若谓生时生 是事已不成

言实事师并没有轻言放弃，仍然顽固地提出：生时应该可以生，因为世间存在生灭之法的缘故。

中观论师对此破斥道：如果生时生成立，则应在已生和未生之间得到生时，但令人遗憾



的是，无论我们怎样去寻觅，都得不到生时。既然如此，又怎么能成立生时生呢？还有，如果所谓的生活成立，则生时也可以成立。但前面已经再三观察过，生的本性是根本不成立的，既然生不成立，生时生就更不会成立。

云何众缘合 尔时而得生

若法众缘生 即是寂灭性

言实事师又提出：佛在经书中多次宣讲过缘起的道理，如果承许一切法无生，本为空性就否定了缘起，这是与佛经相违的，所以应成立生。不但生成立，而且生住灭三相都应成立。

中观论师对此破斥道：无论什么法，只要是从因缘中产生的，就一定是寂灭的法，其本体是远离一切戏论的。因为离开一切戏论故称为寂灭。怎么能说众多因缘和合时生起的法是实有呢？这样的法决不可能为实有。

是故生生时 是二俱寂灭

所以，生法与生时都是寂灭之法，因为二者皆从因缘和合而生的缘故。你们所认为的“因诸法自因缘而生，所以是实有”的说法，完全是颠倒错乱的无稽之谈。因为缘起的本性就是寂灭，所以从缘起而产生的所有法都必然是寂灭之性，决不能认为从因缘中产生的法是实有。





若有未生法 说言有生者

此法先已有 更复何用生

言实事论师又提出：生应该能成立，因为还没有产生的未来之法在未来时可以生起的缘故。

中观论师对此破斥道：如果竟然敢妄言因为未生的法能成立，所以未来的法能生起，实在是搬起石头砸自己的脚。因为，既然未来的法首先已经成立了，又为何还要再生呢？第二个生完全大可不必的缘故。

若言生时生 是能有所生

何得更有生 而能生是生

以上破斥了自生，下面破斥他生：

如果对方提出：可以生起他法的法即为生法，该生法既不是生未生的法，也不是生已生的法，而是生起现在正生的法。也就是说，生法能使正生的果法生起。

中观论师对此破斥道：如果生法能使正生的果法生起，那么请问生法自己是怎样生起的呢？生起生法的第二个生法又在何处呢？

比如：如果柱、瓶等法是由生法生起的，



该生法又应该由第二个生法生起，第二个生法又需第三个生法，第三个生法还需第四个生法……，这样一来，生法会就成为无穷。但任何法的生灭都如同人的生死一样，只能有一次。在毁灭之后，其本体就彻底消散而成为空性。

既然如此，那么第二、第三次的生法又是谁来产生呢？根本不可能有这样的生法。

离生生有生 法皆自能生

如果对方提出：第一个生法不需要第二个生法，因为该生法可以自生的缘故。

自宗对此破斥道：如果在离开第二个生法的前提下，第一个生法也可以自生，那么其他的法为何不能自生呢？一切万法都应该能够自生。也就是说，包括瓶柱等在内的诸法都应该能自生，而不需要其它的生法。这个结论明显不合理。

有法不应生 无亦不应生

有无亦不生 此义先已说

中观有五种因，包括前面已经讲过的金刚屑因，观察一切法之本性的大缘起因和离一异因，还有四边生因以及破有无生因。

所谓破有无生因，即指“一切法无生或无实



有，以无有生、无生、亦有亦无生及非有非无生故”的推理方式。

其中争议的事体为：一切法；

立宗为：无生或无实有；

能立（因）：有、无、亦有亦无、非有非无不生故。

同品周遍：若无四生，则遍是无生，遍是无实有，如彩虹，或如幻相。

因为有法、无法、亦有亦无法及非有非无法囊括了轮回涅槃的所有法，如果这四边的法都不生，则不能成立生。所以，同品周遍完全能成立。

异品周遍：若不是无生或无实有的法，则遍是不成立有、无、非有非无、亦有亦无不生。即若有生或实有，则遍是非四边无生。因为一旦实有，则不可能不是四边生。

如果四边中任何一种法能生起，则因就不可成立，下面先观察因能否成立：

有法不应生

稻芽尚未从稻种生起之时本身是否已经成立了呢？也就是说，所生起稻芽究竟是已经成



立的稻芽？尚未成立的稻芽？亦有亦无的稻芽？或非有非无的稻芽呢？之所以我们要从这四个方面来进行研讨，是因为任何本体能成立的法，都应包含在以上四法当中的缘故。

首先，如果生起的是已成立的稻芽，但我们在前面已再三讲过，已经有的法再生就如同小孩生下以后还要生，房子建好以后还要建一样，有无穷无尽的过失。所以“有法不应生”。

无亦不应生

很多人会将万法的产生执着为从无到有，就像冬天稻芽还没有产生，就可以说稻芽是无有的法，在因缘具足时稻芽就可以产生。整个产生的过程，就是这样从无到有演化而来的。

但是，在稻芽未产生之前，根本就没有稻芽，这时即使稻芽颜色或者形状的一个微尘也不成立，如同虚空一样。在稻芽的因缘，如粪、水、土等等上面也根本没有稻芽，又怎么能说稻芽从因缘中来呢？如同经堂里本来有人，则可以说人从经堂出去，如果经堂里本来没有人，又怎么能说人从经堂里出来呢？所以，稻芽也不可能从因缘中产生，没有的法无法变成有。

虽然在名言中有这些现象，但这只能称之为缘起。在因缘和合的情况下，突然间某法就



可以产生，突然间它又归于毁灭。在该法生起的条件具备之时，它就不会殒灭；在该法生起的条件间断之时，它就刹那间消逝无踪。这就如同人类一样，在此生的寿命以及业力尚未间断之前，此人就可以与他人同住在人间，一旦住于人间的因缘分散，此人就必将迈进死亡之列。但这一切都仅仅是一种现象而已，任何法都不成其为实有，都不具备其本身的体性。

如果某法一开始就具有某种实有的体性，在转变为另一种实有体性之后，我们就可以说该法已经变成另一种体性。就像白布在染成红色以后，可以说白布染成红布，因为白布在尚未变成红布之前，其本身为白色的缘故。如果本身存在体性，则可以说其转变为另一种体性；如果本身存在某种形状，则可以说其转变成了另一种形状。

但是，如果首先所变事物的本体在任何地方都不成立，那么又是谁在变化呢？既然所变的事物不成立，就不会有变与不变的分别。在稻芽尚未产生之前如同虚空一样，既然是虚空一样的法，就无法产生稻芽。虽然世人因为没有观察，想当然地将春天生起的稻芽，与冬天稻芽的不存在联系在一起，从而产生这样的执



着。但仔细观察时，以前没有的如同虚空一样的法，现在怎能变成有呢？决不可能！

之所以在名言中，稻芽可以产生，其理由就像我们在前面所讲过的彩虹产生与消失的道理一样。人也是这样，在五蕴产生的条件具足之时，胎儿就会产生。胎儿的产生没有一个来处，完全依靠业力，在五蕴存在的因缘消散之时，人就会死亡。无论轮回还是涅槃的一切法，在因缘和合的一刹那就会产生，在因缘消散之时，也就随之而毁灭。

如果这些法存在实有的体性，则在观察时应应该能得到来处与去处。但是，如果我们用智慧之眼详细地进行观察，就能深深地体会到：一切万法都是因缘和合的结果，根本不是实有。

如果我们仅仅知道这些道理，却没有实际修持，在对治贪嗔痴方面就不会具备所向披靡的能力。在有执着的前提下，即使积累了持戒、忍辱、布施等成千上万的善根，都不如一刹那证悟空性的善根。由此可见，证悟空性具有多么重大的意义。所以，我们应该让这种见解持续并发扬光大，时常令自己专注在空性的境界里，随着证悟空性能力的增上，执著就会逐渐减少，贪嗔痴也随之而减少，这样就能得到解脱，这是一种缘起的规律。所以，将抉择的见

解应用于实际修持特别重要。

有无亦不生 此义先已说

因为有与无本来就是相违的，所以二者不会同体。关于有无的法不会产生的道理在第一品，特别是在第二品中已经讲过，此处不必重复。

破有无生因是中观派通过观察果而抉择空性的一种因，即使不懂其他的推理方式，仅仅依靠这一种推理方式，也能抉择一切法为空性。所以，我们应当对这种推理过程反复进行思维，力求彻底通达，以便举一反三。

圣天菩萨在《中观四百论》中讲过：如果能对空性生起有意义的怀疑，有根——轮回的根本也就从此被打破了。就像已经被鱼钩钓住的鱼，虽然还没有离开河水，但与离开河水已经毫无差别，因为转瞬之间就要离开的缘故。同样，证悟空性的人虽然仍处于轮回，但他们与获得解脱已经完全一样，因为他很快就能解脱的缘故。证悟空性是通往解脱的必经之路，是三乘行人的共同目标，我们应当充分意识到它的重要性。

以上是三相共同的破斥方式。下面分别破



斥，首先破斥生住灭中的生相：

辛二（别破）分三：一、破生；二、破住；三、破灭。

壬一（破生）：

若诸法灭时 是时不应生

所谓的生是在何时生呢？我们已经知道，尚未成立的法不会有生，已经毁灭的法也不会生，因为该法的本体不存在的缘故。

而现在正在毁灭的法，也即已经产生、正在毁灭但还没有完全毁灭的法也不应该有生，因为正在毁灭与生起二者是相违的动作，灭法和生法不能同时在一起的缘故。所以，正在灭时也不会有生。

法若不灭者 终无有是事

按照汉文的解释，此偈颂的意思应为：如果有不灭的法，这是完全不可能的。

但月称菩萨的解释却并非如此，他的注解可以理解为：如果不是正在毁灭的法，也即不是现在的法，则法的本体不成立。

如果是正在毁灭的法，就一定是现在的法。如果不是正在毁灭的法，则不会是现在的法，而必定是过去或者未来的法，但过去的法已经



毁灭，未来的法还未生起，所以都不成立。

龙树菩萨在这里只是简单地进行了观察，因为无生的理由在前面已经反复论证过，这里就不用大处落墨地进行广泛论述了。

壬二（破住）：

不住法不住 住法亦不住

住时亦不住 无生云何住

正量部的论师认为：在同时生起的十五法中，本住使除已以外的其他十四法住，住住使本住住。

如果本住能使除已以外的其他十四法住，则本住与这十四种法不是一体，而是他性，也即能住所住是他性。如果是他住，那么请问本住以外的其他十四种法的本体，究竟是住还是不住呢？首先，如果这十四种法的本体是不住，则应是实有的不住。若是实有的不住，就永远不会改变，而始终应成为无住。这样一来，本住也就无法使它们住，因为它们的本体为不住法，而不是因缘和合之法的缘故；

如果其他十四法的本性是住，本住就不必让它们再住，因为住法已经成立的缘故；



所谓“住时”，也即正在住的法。用前面观察来去的方式类推，我们可以通过两种途径得出该结论：第一、在住和不住的中间，并不成立所谓的住时；第二、若要住时成立，首先必须要有一个住的行为，若没有住的行为，就不成立为住时。而要“住时住”成立，就还须要另一个住的行为，这样就有两个住的行为以及两个住者的过失，所以不成立。

“无生云何住”，前面已经观察抉择了无生，如果一开始就无生，就像石女的儿子、空中的鲜花、兔子的犄角一样，那么又由谁来住呢？住不可能成立。

若诸法灭时 是则不应住

诸法正在毁灭之时也不会住，因为正在毁灭与不灭的住互相矛盾，水火不容的缘故。

法若不灭时 终无有是事

该偈颂与前面“法若不灭者”一偈的意义相同。如果不是正在毁灭的法，则不能成为现在的法，就应是未来或过去的法。如果是未来或过去的法，则现在不能成立。

所有一切法 皆是老死相

不仅仅在有情世间存在老死，世间所有的法都存在老相和死相，外面器世间的慢慢变旧

就是老，一切法的间断、毁灭也可称之为死。

一切有为法在每一刹那间都会发生变化，从相续上讲，新的可以逐渐地变旧，这就是老。就像一座经堂，虽然一开始是新的，但在每一刹那，它都会不间断地走向毁灭。当它破朽不堪的时候，也就是它的老相。当它最终坍塌毁灭的时候，也就是它的死相。死相不但指最后相续的间断，也包括现在每一刹那的毁灭。所以，一切有为法都不能超出老死的界限，一切法皆存在老相与死相。

终不见有法 离老死有住

在一切有为法中，我们无论如何也绝不会见到没有老相死相也能住下来的法。因为，如果存在住，就应当是不灭的，就不能允许有死相和老相的存在，但众所周知，这种说法是无法以理服人的。

住不自相住 亦不异相住

我们还可以反问，如果住法存在，那么究竟是住法自己让自己住，还是其它的法让住法住呢？

如果是住法自己让自己住，就如同自生的情况一样。自己不能对自己起作用，自己不能



对自己有能力，就像宝剑不能自己砍自己，火不能自己烧自己一样。所以，自己也不可能让自己住。前面我们已经讲过的各种观察方式，都可以用来抉择“住不自相住”，希望大家能够融会贯通、举一反三。

如果答案是其它的法让住法住，那么请问，既然第一个住是由第二个住让它住的，那第二个住又是由谁来让它住的呢？如果需要其它的住，住就成为无穷；如果不需要其它的住，第二个住自己就能住，那第一个住为什么不能这样住呢？面对这些问题，对方只有瞠目结舌、哑口无言了。

如生不自生 亦不异相生

就像前面所抉择的生不能自生，也不能他生一样。住既不成立自住，也不成立他住。

壬三（破灭）：

法已灭不灭 未灭亦不灭

灭时亦不灭 无生何有灭

这里也可以运用以前所讲过的观察方式：如果承许诸法有灭，那么请问是已灭的法毁灭，未灭的法毁灭，或是正在灭的法毁灭呢？

首先，已灭的法现在已经如同虚空一般，





在任何地方也得不到，犹如昨晚的梦境一样，只是一种幻相而已。它随着因缘的消散而消散，恰似乌云从空中消散而了无去向一般。既然已灭的法现在没有任何体性，又怎么可以说它还会毁灭呢？万无此理！

也许大部份人会认为，虽然已经毁灭的法不会再毁灭，但未灭的法还是要毁灭的。如同已死的人不会再死，但没死的人必定要死一样。

所谓未灭的法，就应该是指现在正在住的法，既然是未灭的法，就不能成立灭，因为正在住的动作与灭的动作二者相违的缘故。所以，未灭的法也不能毁灭。

除了已灭和未灭二者以外，不可能得到正在毁灭的法，所以也不成立灭时灭。

“无生何有灭”，所谓的生相，在前面已经进行了破斥，既然生相都不成立，又有谁会毁灭呢？如果前面无生，后面的毁灭也必然是无根无蒂的虚幻之法。

由此可见，一切法的现象虽然可以清晰明了地出现在我们的根识中，但这些现象与梦境是毫无差别的。梦里的现象跟白天一样完全可以起作用，梦里的饭可以充饥，梦里的衣服可



以保暖，梦里的房子可以遮风避雨……。但是，一旦从梦中醒来，梦境中的一切也就烟消云散了无踪迹了。就像已经消逝的昨天，全部都只能成为过去，昨天所吃的饭今天已经不能充饥，昨天的法今天也不能再起作用。所以，白天见到的万法，虽然可以见到，但并不能成立为实有，只是一种幻相而已。

如果这样深深地思维，就能真正得到一种感受和体会，这就是信念。

如果在宿世造下了深重的业障，与空性的缘份尚有一段遥远的距离，就无法当下证悟，只有这样脚踏实地地反复分析抉择，才可以精通无生、无住、无灭，这是初步的见解，如果在此基础上能具足菩提心，就可以一路通畅地进入菩萨的资粮道，这样的人生就没有在碌碌无为中虚度，才是最有意义的。

现在继续破斥灭：

若法有住者 是则不应灭

法若不住者 是亦不应灭

这四句是通过观察一切法的运动来破斥灭法：我们可以假设，如果毁灭的是一个有住的法，也即现在正在住，还没有毁灭的法，这明显不对。因为，既然是有住的法，就绝对不会





毁灭，因为住法与灭法二者相违，不能成立于同体的缘故。就像柱子或瓶子如果存在，就绝不会有该法的毁灭；如果该法毁灭，也就不会有住一样。

在同一个法上，有住的动作就不会有灭的动作，有灭的运动就不会有住的运动。从运动或作业方面进行观察，就可以了知，只要有住的法，就始终无法毁灭。

如果所灭的法是一个不住的法，也即现在不成立的法，也是站不住脚的。因为，不论在世间、出世间、轮回、涅槃、名言、胜义当中，如果某法没有住，则此法本体不成立，如同虚空一样。既然其本体在任何地方也得不到，就不会有什么所灭的法。因为虚空一样的法不存在灭与不灭的分别，就像石女本来就没有儿子，也就无法言及石女儿子有病无病，生存还是死亡一样。

除了住与不住二法以外，并不存在第三种法，所以毁灭也就无从谈起。

是法于是时 不于是时灭

是法于异时 不于异时灭

此偈是通过观察灭因来抉择无灭。言事实



师提出：灭法应该成立，比如，稻芽从稻种生起的同时，稻种就会毁灭，稻种在前，稻芽在后。没有产生稻芽之前，可成立稻种。一旦稻芽产生，稻种也就无法成立，因为稻种已经变成稻芽的缘故。另外，用牛奶变成酸奶的比喻也可以说明这点，牛奶在前，酸奶在后，酸奶产生之时，牛奶也同时毁灭，所以应成立灭。下面破斥：

这里的“是法”，也即牛奶；是时，即成立牛奶的时候。如果在牛奶变成酸奶时牛奶要毁灭，那么请问是牛奶自己毁灭，还是由其他物质来毁灭呢？首先，牛奶自己毁灭自己的立论是不可能成立的，因为牛奶自己不能灭自己的缘故。其理由在前面已经再三讲过，简单地说有以下三种原因：第一、如果自己毁灭自己，则作者与作业成为一体，若此二者成为一体，则火与木柴二者也成为了一体，这显然是荒唐谬论；第二、如果自己能毁灭自己，则有左手拇指尖也可以接触自己，宝剑也应该能砍自己的过失，所以不成立。第三、如果自己能毁灭自己，则所灭的法与毁灭者二者应成立他性的关系。一旦成立为他性，就不能成立自己毁灭自己，这就是个自相矛盾的结论。所以，我们绝不能说自己可以毁灭自己。

如果回答说：稻种与稻芽不是成立为一体，而是他体的两种法，是稻芽使异体的稻种毁灭的，这种解释也是漏洞百出。

我们可以探讨一下，稻种与稻芽互相之间是否存在接触呢？首先，如果二者之间有接触，则稻种与稻芽就成为同时的法，这显然不合理。因为稻芽产生的同时，稻种已经归于毁灭的缘故；

反之，如果二者不能互相接触，既然在不接触的情形下，稻芽也能毁灭稻种，则稻芽也应该能毁灭三千大千世界的一切万法，因为不接触也能毁灭的缘故。详细分析时，应该使用应成不共三因来进行推导。

如一切诸法 生相不可得

以无生相故 即亦无灭相

灭相的因就是生相，若无生就无灭，灭要依靠于生才能存在。前面已经观察抉择出一切诸法都是不存在生相的，既然没有生相，又怎能有灭相呢？如同龟毛、兔角、石女一样，本来就没有产生，也就不会有住与灭。

若法是有者 是即无有灭

不应于一法 而有有无相



下面通过观察实有与无实来抉择无灭：我们还是可以反问，要毁灭的法究竟是实有的法还是无实的法呢？

首先，如果轮涅所摄的一切法是实有的，就不会有灭。某法的有，也就是指该法已经成立，毁灭即为不成立。成立与不成立，住与灭，有与无都是相违的法，不可能成立于同体。所以，如果某法是实有，就不会毁灭；如果有毁灭，就不会存在住的体性。决不可能在瓶子等某一法上同时成立相互矛盾的有相和无相。

若法是无者 是则无有灭

如果认为要毁灭的法，是如同虚空一样无实有。既然是无实有的法，又怎能毁灭呢？决不可能毁灭。

前面是通过观察诸法的运动来抉择无灭，这里是通过观察诸法的本性是否实有来抉择无灭，所以没有重复的过失。

无论任何论典，只要存在毫无必要的重复，就是作者的一种过失。但如果有特殊的需要，就不叫重复。所谓的重复，意即在涵义上没有什么差别，没有必要重复宣讲的内容。龙树菩萨所造的《中论》没有重复的过失。

譬如第二头 无故不可断





人如果存在第二个头，则可以言及将第二个头砍断的话题。但是，人并不存在第二个头，所以也就无法将第二个头斩断。同样，诸法如果能成立，则可以毁灭；如果诸法的本性根本不成立，又怎能毁灭呢？如同根本不存在的第二个头不可斩断，原本不成立的兔角不可折断一样。

综上所述，有的法不能毁灭，无的法也不能灭，而世间的一切所知都无余包含在有无二边当中，在有无二法之外，不可能存在第三种法。既然如此，又有什么法会毁灭呢？观察的最终结果，只能让灭法片甲不存。

一切法的本性从无始以来就是如此，并不是因为我们的观察才使灭法不成立的。虽然在众生的幻相中存在着生、住、灭，但其本性却是远离生、住、灭三相的。不但远离生、住、灭，而且远离任何戏论，这就叫本来清净。

法不自相灭 他相亦不灭

如自相不生 他相亦不生

轮涅所摄的一切法不能自己毁灭，如果在没有因缘的情况下自然毁灭，就成为无因。关于无因的过失，前面已经进行过论证，此处无



需重复，所以，以自相而灭不成立。

如果承许是由他法而使该法毁灭的也不对。因为，如果是他法使该法毁灭，则使该法毁灭的第二个法又需要第三个法来毁灭，第三个法又需要另一个法来毁灭……，这样一来，灭法就成为无穷。所以，以他相也不可能毁灭。

这就如同前面观察生相，从而抉择出诸法不能自生也不能他生一样，诸法既不能自灭也不能他灭。

通过以上的详细观察，就可以精通灭是本来不成立的法。众生自无始以来盲目地执着于生、住、灭，其主要的理由，就是在名言中能亲自看到某些法生、住、灭的现象。但是，用凡夫肉眼所现量见到的，都是名言中的幻相，在胜义谛中是根本无法成立的。

庚二（摄义）：

生住灭不成 故无有有为

一言以蔽之，因为存在生住灭三相的法，才能称之为有为法。如果生、住、灭三相皆不可得，无法成立，有为法也不可能有安身立命之处了。

己二（遮破无为法）：





有为法无故 何得有无为

众生从无始以来流转轮回的主要原因就是执着。其中最主要的执着对象，就是属于有为法的内外五蕴。而对于无为法的执着，并不是特别浓厚。无为法只是属于证悟法无我所需破除的对象中，微乎其微的一小部分，打破有为法就可以断除我执，从而获得解脱。所以，这里不需要广讲，只需简单地对无为法进行破除即可。

如果不存在有为法，又怎能得到无为法呢？离开生住灭的法称为无为法，如果生住灭从来就不成立，则生住灭的毁灭也不成立。如同兔角不成立，则兔角的有、无都不成立；龟毛的自体不成立，则龟毛的生、灭、有、无都不成立；三千大千世界如果从来就不成立大象，则人们心中就不可能存在大象有和无的概念一样。

生、住、灭三相的自体从无始以来就不成立，则生住灭的有、无也不成立。既然生住灭的无不成立，则无为法的性相也就不成立。如果性相不成立，也就不能成立无为法。

还有，有为和无为是互相观待的法，一者



不成立则另一者也不成立。要成立大小的概念，必须要有看待，看待于人，经堂说为大，看待于高山，经堂则为小，如果没有看待，就无法谈论经堂的大小。如同长短、左右这些互相看待的法，一者不成立，则另一者也不成立一样，有为法不成立，则无为法也不成立。

己三（遮止与圣教相违）：

言实事师提出：你们否认生、住、灭的存在，就违背了佛的密意。因为佛在《宝积经》中曾说过：众比丘，任何法有生、有住、有灭，就可称之为有为法；任何法无生、无住、无灭就称之为无为法。生住灭是有为法的性相，你们胆敢说它们不成立，这就是对佛经的公然违抗。

如幻亦如梦 如乾达婆城

所说生住灭 其相亦如是

中观论师对此辩白道：我们虽然主张一切法无生、无住、无灭，但并不违背佛的见解。因为我们并没有否认名言中生住灭存在的现象，在名言中就是存在着生住灭的。就像一个以前并不存在的人，在他出生降临人世之时叫生；此后生活多少年叫住；最终的去世即灭。但这只是在名言中成立，是一种幻相，如同梦



境一般。

在作梦时也可以梦到生孩子，以及孩子长大直到死亡的一系列过程。虽然在梦中能见到这些现象，但谁也不会将梦境视为实有。其实，梦里的现象与白天的现象二者完全相同，梦里的现象只能在梦里起作用，白天的现象也只能在白天起作用。即使在白天的房间里入睡，梦境中的雨一样可以淋湿自己，白天的房间根本无法起到阻挡梦中雨水的作用；还有，如果是在饥肠辘辘的情况下入睡，即使在梦中吃得酒足饭饱，也无法抵挡梦醒之后饥饿的袭击。梦境中的食物也不能在白天起作用。

既然梦境与白天的事完全相同，有怎能说白天的现象是实有的呢？佛说一切法有生、住、灭，也即是这种如幻如梦的生住灭，所以中观的见解并没有与佛经的密意相违。

在古代的印度，有采用咒术而使小石头变成马、大象等等的幻术。一切法也是这样，完全是由自己的业力和执着制造出来的，业力和执着就是最高明的幻师，为我们幻化出梦幻般千差万别的大千世界，为我们显现出海市蜃楼般森罗万象的生存空间，但这一切都只不过是一种幻相而已。佛在《宝积经》中所说的生住



灭，也是如幻如梦、如乾达婆城一样的。

观作作者品第八

本品的宗旨，即通过观察作与作者来破斥其实有，从而抉择出作与作者本体为空性，并

进一步通晓名言中作与作者如幻如梦，如乾达婆城的道理。

作与作者的含义即：比如木匠劈柴时，木匠与斧头二者称为作者，其中木匠是主要的作者；所劈的木柴称为所作业；木匠劈柴的动作、也即运动称为作。

假设提婆达多为作者，其所种植种的善根为所作业，种善根的行为即为作。我们可以通过以下次第来进行驳斥：首先，提婆达多是否成立，是作者作业还是非作者作业？其次，提婆达多所种的善根是否所作业，能否成立作业？在提婆达多未成立前是否已成立作？

戊八（观作作者品）分三：一、胜义中破作业及作者；二、名言中仅可安立；三、以此理类推。

己一（胜义中破作业及作者）分二：一、遮遣同品能作所作；二、遮遣违品能作所作。

庚一（遮遣同品能作所作）：

决定有作者 不作决定业

决定无作者 不作无定业

“决定有作者”的含义即为，作业的作者首



先已经成立；“决定业”即指本体已经成立的业。

如果提婆达多已经成立为作者，在其种植善根时，作和作业也都已成立，即由决定的作者作决定的业，是不符合逻辑的，有关道理在第二品中已作广讲。

“决定无作者”即根本不是作者，能否作根本不成立的业呢？这也不成立。以上四句是立宗，下面陈述理由：

决定业无作 是业无作者

定作者无作 作者亦无业

“决定业无作”，如果已经决定成立为业，就不能再作。其理由为：如果提婆达多首先已成立为作者，这个作者的成立就必须需要一个作业。因为没有作业，就不能称为作者的缘故。

前面也讲过，储藏于箱子里的稻子，只能称之为稻子，而不能叫种子。因为它尚未发芽，只有在具备发芽的作业之后，才能称之为种子。提婆达多在没有作业之前，也不应该是作者。因为，如果没有作业也是作者的话，外面的山河大地等一切万法都可以成为作者，因为没有作业也能成立为作者的缘故。

既然提婆达多在作业之后才能成为作者，以前就必须有一种作，如果作者再去作的话，



就需要有两种作。但是，现在不会再有第二种作，因为，如果有第二种作，就应成立两个作者提婆达多，这明显与事实相违。

这种推导方式，不仅是中观独家承认的，而且应当能为世人所公认。不论古代或者现代稍微有头脑的人，都无法否认这些理由，如果不承认这些理由就是诽谤事实。

虽然名言中没有这种分别，不用观察，有什么现象就不假思索地予以承认。但在破斥实有、抉择胜义谛本性时，一定要追究合理理由，没有理由就一概不予承认，未被承认的都只能称为假相，而不是实有。

下面再从业方面进行观察，业在成立时是否需要作者、动作呢？当然需要。因为，业、作者、动作三者是互相观待的法，没有作者、动作，则无法成立业。树木生长在森林里没有被人砍伐时，就只能叫树木而不叫业，在伐木工人砍树木的动作发生之后，树木才成立为业。业要成立必须依赖作者与动作，有此二者才成立业的本体。“决定业”即现在已经成立的业，既然业已经成立，就已经存在一个作者和一个动作，如果在作业成立之后再作业，就需要另一个动作，这样就会导致两个作者的过失。



比如用陶泥制作瓶子，只有在制作的行为发生之时，瓶子才能成立为作业。在成立为作业之后，如果再作，就必须另有一种作者与作，这样就会导致两个作者与动作的过失，这种结论在名言中也不成立。所以，已成立的业不能再作。

“是业无作者”，即此业将成为无作者的业。因为，如果作者与作业二者为实有，就不必互相观待，而可以同时成立。但是，如果作者所作的业已经成立，却没有第二个作者和动作，业就成为没有作者的业，这是无法成立的。

“定作者无作”，“定作者”即已经成立为作者，已经成立的作者不能再作，因为没有第二个作的缘故。

“作者亦无业”，这样一来，所谓的作者也没有作业了。

也许有人会提出：为什么作者会没有作业呢？这是由对方承许作者与作业为实有而得出的结论。因为，如果作者与作业为实有，则不用互相观待，而成为毫无关联的法。这样就不能规定说作者必须有作业，犹如柱、瓶二者毫无关联，就不能说“瓶拥有柱”或“柱拥有瓶”一样。

以上是立宗“决定有作者，不作决定业”的理由。下面是第二个立宗“决定无作者，不作无定业”的理由：

作者及作业 即堕于无因

若堕于无因 则无因无果

如果承许非作者去作非所作的业，则作者与作业皆会因此而堕入无因的边。因为若不是作者所作的业，该业就成为无因；若该业不是所作业，则作者也会成为无因的缘故。

稻谷不发芽就不能成立为种子，稻芽如果不从稻种而生，也就不成立为果法。但因果二者是互相观待而成立的，一者不成立，另一者也不成立，如果没有果法，也就不成立因法。同理，如果没有作者，业就会成为无因；如果不成立所作业，作者也会成为无因。

如果承认无因生，就有前面所讲的：如果无因也能生果，则空中也应当有鲜花等种种过失，所以不成立。无因生是一切见解中最下等的见解。

如果作者与作业都堕于无因，则除此二者以外的所有法也都会成为无因，这显然不合理。所以，对方的观点不可成立。



无作无作者 无所用作法

若无作等法 则无有罪福

如果无因无果，则一切万法都成为无作，无作者，也成为“无所用作法”。因为，如果不成立一切有为法总体的因果，则其它分支也不可能成立，所以作者、作和所用作法也全都不成立。

若不成立作、作者和所用作法，则罪福、善恶等法也都不成立，因为善恶等也包括在所作业中的缘故。

罪福等无故 罪福报亦无

若无罪福报 亦无大涅槃

诸可有所作 皆空无有果

如果罪福不成立，则罪业的果报——感受痛苦，善业福德的果报——人天安乐和究竟解脱，都会成为无有。

如果罪福的因果报应不成立，则佛的大涅槃和罗汉的小涅槃也不成立，不但不成立涅槃，也不成立地狱，轮回涅槃的一切法都成为无有。

这样一来，诸如农民种庄稼等一切所作业，也都毫无结果，即使在名言中也不成立。

但是，在名言中必须要成立因果，因果不



能错乱。如果承许无因无果，则学道、断恶行善等行为就成为毫无意义。不但出世间法，甚至世法法中为得到果实而栽种庄稼等各种事业，也成为徒劳，因为一切辛劳都没有结果的缘故。

作者定不定 不能作二业

通过前面的观察已经抉择出，决定的作者不能作决定的作业，非定的作者也不能作非定业，现在将这二边合在一起进行观察：

“作者定不定”即既是作者也是非作者的作者，“不能作二业”即不能作决定非决定的作业，这是立宗，下面讲原因：

有无相违故 一处则无二

如果是决定的作者，则不可能是不决定的作者；如果是不决定作者，就不可能是决定的作者，决定与非决定这二种相违的法，是不能成立于同体的，所以，“定不定”的作者根本不成立。既然本体不成立，又怎么能作业呢？这是理由之一。

其二、如果是决定业，就不可能是非决定业；反之，如果是不决定业，也就不会是决定业。既是决定业，也是非决定业的所作业，是



不可能成立的，因为相违之法不能成立于同体的缘故。不但胜义中不可得，而且在名言中也不得。如果所作业的本体都不成立，作者又怎么能作此业呢？决不可能。只有在所作业的本体成立的前提下，才可以观察作者能否作此业。既然所作业的本体不成立，则能否作的分别也不会成立。

“有无相违故，一处则无二”既是破斥“作者定不定”的因，也是破斥所作业的因。这样观察之后可以抉择出，“定不定”的作者不能作定不定的业。

庚二（遮遣违品能作所作）分三：一、遮遣分别作者作分别业；二、遮遣分别作者作分别与二者兼具业；三、遮遣二者兼备作者作分别业。

辛一（遮遣分别作者作分别业）：

有不能作无 无不能作有

前面分析了同品的作者与作业之间的关系，得出决定作者不作决定业，不决定作者不作非决定业，定不定的作者不作定不定业的结论。下面我们对互为违品的作者与作业进行观察，看作者能否作一种与作者不相同的业？

“有不能作无”，“有”指决定的作者，也即已



成立的作者；“无”指非决定业。已决定的作者能否作非决定的业呢？不能作。为什么呢？其理由可以从两个方面来说明：

首先，我们可以从作者方面来进行观察，正如前面反复所强调的一样，如果作者什么也没有作，就不能成立为作者。只有在对木头作刨锯之类属于木匠的动作之后，木匠才能成为加工木头的作者，如果所作的事不是加工木头，而是其它诸如制作瓶子之类的动作，就不能当作木匠的所作业。如果在这种条件下，还要要求作者去作，也即木匠去加工木头，就会如同前面观察“去者去”不成立的理由一样，就有两种作业与两个作者的过失。所以，已经成立的作者不能再作。

第二，我们还可以从所作之业的角度进行观察。“无”即指非所作业，如果完全是实有的非所作业，则无论是谁都不能作。如果不是实有的法，则可以改变；倘若首先已经成为实有，则谁也无法将它改变为所作业。所以，如果是非所作业，则不可能作。

“无不能作有”，“无”指决定非作者，也即不是作者；“有”指决定的所作业。既然不是作者，又怎能去作决定的所作业呢？如果有作，就必



然会成为作者，这就与非作者的前提相违。

如果有人仍然执着地辩解道：虽然一开始是非作者，但在后来作业时就变成了作者。就像木匠在休息时不是作者，只有在干活时才成为作者一样。

这种说法虽然在名言中可以成立，但这里所观察的对象，是在胜义中也被对方始终执为实有的非作者，如果一开始就是实有的非作者，就应不受任何外界影响，无论任何因缘都不能使其变为作者。

我们还可以从所作之业方面进行观察，“有”，即已经决定成立的业。要成立为业，就必须要有作者和动作，如果动作已经成立，就不用再作。由此可见，决定的非作者不能作决定的业。

若有作作者 其过如先说

决定的作者作非决定的业，或非决定的作者作决定的业的过失，在前面已经讲完，此处无需重复。

辛二（遮遣分别作者作分别与二者兼具业）：

作者不作定 亦不作不定



及定不定业 其过已先说

作为作者，是不能作决定、不决定、以及定不定业的。作者作定业以及不定业的过失，在前面已经讲过；作定不定业的过失，在“有无相违故，一处则无二”一偈中也已经讲过。本偈是从业的角度进行观察。下面反过来从作者的角度进行观察：

辛三（遮遣二者兼备作分别业）：

作者定不定 亦定亦不定

不能作于业 其过先已说

决定的作者，非决定的作者，以及“亦定亦不定”的作者都不能作业的道理，在前面已经进行了宣讲。

初学中观时，因为对其特有的推理方式不熟悉，所以可能会感到难以抉择空性，这完全是没有透彻理解所造成的。如果精通了这些方式，则一切难题都可以迎刃而解。《中论》的所有推理，言实事师都无法驳斥，不但言实事师，即使召集世间所有的智者，也无法挑出推理中的丝毫瑕疵。

既然通过观察，无法成立实有，我们就必须放弃原有的实执，如果还是墨守成规，抱着



固有的执着不放，修学中观的意义也就完全丧失了，这是最愚蠢最荒谬的行为，一定要彻底屏弃。

以上抉择了作与作者的无实，下面进一步抉择作与作者完全都是名言中如幻如梦的缘起法。

己二（名言中仅可安立）：

因业有作者 因作者有业

只有依靠作业，才能成立作者。如果没有木匠锯刨木头的动作，就不能成立所谓的作者。当锯刨木头的动作已经发生以后，作者才能够成立。

同理，只有依靠作者，才能成立作业。如果没有作者，就不会有动作，所谓的作业也就无从谈起。就像木头在没人锯刨时，也不能叫所作业一样。因此，所作之业也要依靠作者才能成立。

成业亦如是 更无有余事

即使成为作业，也是除了互相观待以外，没有其它实有的法。以上抉择了作者与作业的如幻如梦，下面类推一切法。

己三（以此理类推）：





如破作作者 受受者亦尔

及一切诸法 亦应如是法

如同作与作者不成立一样，受与受者也不成立。“受”指人的五蕴，“受者”指众生。也就是说，众生与五蕴也不成立。

不仅如此，包括轮涅所摄的一切法，也都是如幻如梦，互相观待而成立的，没有任何法可以例外。就像陶师要制作一个瓶子，必须具备陶泥、轮盘等等很多因缘，哪怕一个因缘不具备，瓶子就无法成立一样。世间所有万法的产生，都必须具备相应的条件，这些条件也即因缘。如果这些条件中的一个发生偏差，其结果都会迥然不同。

既然互相观待，就必须是空性，这叫大缘起因。其主要原因是：如果某法不空，具有实有的本体，就不用观待其它的事物。就像在名言中作为火的本体——热，无需观待任何事物，在火成立的同时，热就已经成立一样。但是，在轮涅所摄的一切法中，根本找不到一种不观待任何法而能成立的法，一切法都是互相观待而生的。

就像古代幻师通过念咒，而将一些瓦片、



小石头或小木块幻变而成的老虎、大象等等之类的东西一样，这些现象只能成立为幻相。

为什么呢？因为，如果大象是真正实有的，则在幻师念咒之前就应该存在，但事实并非如此。只有在念咒之后，大象才得以出现，所以大象只能是幻相。

再进一步观察，所谓真正的大象是否无始以来就成立呢？也不是。真正的大象与幻师念咒加持木头所产生的大象一样，只有在具足产生大象的因缘之时，才会出现真正的大象。在条件尚未具足之前，就决不会出现大象。

我们还可以追问，在因缘具足之时，大象又是从哪里来的呢？通过详细观察，我们可以发现，在产生大象的每个因缘上，都不具备大象。既然在每一个因缘上都不具备大象，那么即使这些因缘集中在一起，又怎能找到大象呢？就像一万个盲人集中在一起，仍然不能见到色法；九位没有火柴等生火工具的人集中在一起，也无法点燃烧茶的柴火一样。

这样推理观察之后，我们就可以了达，一切万法原本不存在生灭，只是因为无明，才使我们凭空捏造出了异彩纷呈的各种幻相。其实，这些幻象与幻师所制造的幻象之间毫无差别。这样深深地再三思维，就一定能得到一种前所



未有的体会，深切地领悟到一切法从无始以来就是空性，这就是修学中观初期见修行三者中的见解，如果具备这样的见解，就算精通了空性。在此基础上精勤修持，最后就可以现量证悟空性，这就是初地菩萨的境界。

换言之，资粮道时通过观察得到一种初步的感受，加行道时获得一种特殊的感受。在此基础上，依照上师的大圆满窍诀并结合自己的信心，在信心与加持等因缘和合时，证悟大圆满就易如反掌。

但是，如果没有闻思的基础，却妄想仅仅获得某个灌顶之后，回到家里什么也不想地枯坐就能顿悟，这纯粹是痴人说梦！过去大乘和尚摩诃衍的见解就是这样的，事实证明这完全是一条死路。这样修的结果，顶多也就是获得无色界的果，与空性、大圆满、大手印、大中观的修法完全是大相径庭的。所以，再三听闻思维特别重要。

如果再三思维以后，仍然一无所获，没有一点感受，这就证明自己的业障特别深重，前世没有积累足够的缘分和福报。此时，也不要灰心丧气，而应当鼓励自己：既然能够值遇到如此殊胜的法，本身就是我们的幸运，能具备



这样的福报，已经是世间人所望尘莫及的了。我应当抓住这个千载难逢的时机，诚心祈祷上师三宝的加持，依靠四力忏悔往昔的业障，以求早日证悟。

如果能具备这样的信念，在因缘成熟之时，就一定能证悟空性。就像春天在肥沃的土地上播出种子，在水份、肥料等条件具备的情况下，苗芽就一定会产生一样。

如果能证悟这样的空性，其功德远远超胜于世间的一切神通。很多人不明此理，对修神通的法趋之若鹜，如果有传授这类法门的课，即使几分钟，都不愿间断；但对空性和菩提心方面的法，却嗤之以鼻。堪布索达吉苦口婆心讲了四、五年，我也讲了好几次，但好象大家并没有什么感受。这都是因为这些法太深，而我们的业障却很重造成的。

解脱之法不同于世间法，想很快得到感受并非轻而易举之事，所以不容易让大家始终保持极大的兴趣。如果不精勤修持，随着兴趣的慢慢减退，就会对解脱法门失去信心，最后沦落到尚且不如新来居士的地步，这样不就太可惜了吗？

虽然前辈的传承上师们为我们留下了一些修神变的法门，麦彭仁波切就传下了很多咒语，



仅仅通过念咒，就可以具有各种神通、神变。但这些只是修行的一种助缘而已，我们千万不要去本趋末，一味追求这些通往解脱目标路上的小景。

一旦我们能够品尝到一点空性的绝妙滋味，就会对世间神通等法门不屑一顾，越听中观空性的法，就越感到信心百倍，就象《入中论》里所讲的一样，一听到空性的名称，就汗毛竖立，眼泪直流。如果有一天能够达到这样的境界，我们的人生才会真正具有意义，即使在此时死去，也为下一世种下了很好的善根。在不久的将来，就一定会遇到大乘法，并且可以迅速证悟。

经书上也说过，世出世的一切法中，最大的四种善根为：①听、讲大乘法；②修菩提心；③修对一切众生的慈心和悲心；④修空性。如果仅仅听闻而不思维，就没有很大的意义，只有听法的善根，离解脱还有天地之遥。我们一定要抓紧一切机会，积极培植各种善根，让解脱的曙光，早日照亮我们无始以来幽暗已久的相续。



观本住品第九

“本住”即本来安住之义，本品通过观察从无始以来，人我是否本来安住、成立，从而破斥人我。

戊九（观本住品）分二：一、陈述他宗；二、破其立宗。

己一（陈述他宗）：

在佛涅槃二百多年后，佛弟子之间产生了一些争论，因这些争论，小乘首先分成四部，后来再分为十八部。其中十七部的见解和行为都与佛教一致，只有正量部，他们虽然也皈依三宝、行善积德，在行为方面与佛教相同，但其见解却是与佛教背道而驰的。

他们不承认人无我，而主张有一种与五蕴

既非一体，也非异体；既非常，也非无常的不可思议人我存在。正量部还分为五个不同的教派，他们都承认有人我的存在。这里所破斥的，主要是犍子部的观点。下面先陈述他宗：

眼耳等诸根 苦乐等诸法

谁有如是事 是则名本住

我们在以前讲过，眼等五根都是一种特殊的物质，而不是五蕴中的色蕴。外面所见到的眼睛不叫眼根，眼根是肉眼里面很清净的一种物质。

他们认为：如果有谁具有眼等五根，以及它们所感受的苦、乐、非苦、非乐等诸法，就称之为本住。为什么叫本住呢？因为它本来就成立安住，所以叫本住，本住也即人我。下面四句是他们的理由：

若无有本住 谁有眼等法

以是故当知 先已有本住

如果没有本住，那么谁又会有眼根等法呢？眼根等是谁的根？苦乐又是谁的感受呢？所以，必须要成立人我。只有在人我成立的基础上，才能成立诸根以及苦乐诸法。



所以我们应该了知，必须首先成立本住。成立本住（人我）后，才可以看、可以听，如果没有本住，那么谁看、谁听呢？谁也不能说眼看色法、耳闻声音不成立，因为这是现量所见的。如果这些法成立，就必须首先成立人我。这是对方的观点，下面进行破斥：

己二（破其立宗）分三：一、破领受者我；二、以此理亦可遮破他法；三、以遮遣而摄成立之义。

庚一（破领受者我）分三：一、破领受者于一切所领受前成立；二、破领受者于分别所领受前成立；三、破领受者存在因法。

辛一（破领受者于一切所领受前成立）分二：一、破无立我之因；二、破立我之因不观待。

壬一（破无立我之因）：

若离眼等根 及苦乐等法

先有本住者 以何而可知

如果离开了内五根、外五境以及根境相对所产生的苦乐感受，又凭什么道理了知有人我呢？这个人我又是怎样的人我呢？

众所周知，能听声音、见色法的才能叫众



生或人我。如果既见不到色法，又听不声音，就不能称之为入我。无论在什么地方，都不会有不具备诸根的“人”存在。只要是众生，最少要具备五根中的一种根，在五根都没有成立前，人我也不可成立。

如果不能见色、不能闻声也称为入我的话，则柱瓶等一切法都成了入我。然而，瓶柱等法既没有五根，也没有意识，不存在任何念头与寻思，根本不可能是入我或有情。既然不是有情，又怎能成立为入我呢？决不可能。因为所谓的人我必须是有情，必须能见色闻声的缘故。

这样一来，他宗所建立的在耳闻声、眼见色之前，有一个人我存在的观点就无法立足了。

壬二（破立我之因不观待）：

若离眼耳等 而有本住者

亦应离本住 而有眼耳等

如果没有眼等五根，也能成立本住、入我，则在没有成立本住之前，也应存在眼根、耳根，二者的理由是相同的。

如果这个推论成立，就会产生矛盾。前面承许因有本住而有眼等诸根，现在又说“亦应离本住，而有眼耳等”，这种前后相违的立论，又



怎么能成立呢？决不可能成立。

以法知有人 以人知有法

离法何有人 离人何有法

依靠眼等诸法，才能了知人我的存在；反之，依靠人我的成立，才可以成立眼等诸法。如果离开眼等诸法，人我又怎么能成立呢？无法成立；同样，如果离开了人我，眼根等法又岂能成立呢？也不可成立。如果没有人我，则诸根属于谁？苦乐是谁受？所以，诸法与人我是观待而成立的。一者不存在，则另一者也不存在。这里的“人”，是指众生心相续的我执，也即人我。

所谓众生，完全是由分别心增上安立而设施、假立的法，众生心相续的五蕴称为假立处、设施处。而五根是隶属于五蕴的，如果没有五根，则假立的法也就不会成立。就像在黑暗地带，人们有时会执着花绳为蛇一样，因为有花绳，才可以将其执着为蛇。如果绳子根本不存在，也就不会有蛇的执着。没有设施处，就不会有设施法；没有假立处，也不会有假立法。所以，没有人我就不会有诸根，没有五根也就不会有人我。

这样观察以后，就可以抉择出，不但实有

的人我不成立，包括实有的五根也不成立。

自续派以下所有的宗派，包括唯识宗、经部、分别说一切有部的见解是：在名言幻相中不观察时，能成立人、众生及其诸根，观察时人我得不到，但能得到人。

人我和人有什么差别呢？在名言中的众生称之为“人”，而“人我”是指实有的人我。通过观察，在名言中可以得到五蕴，但作为“人”，却无法得到立足之地。

而中观应成派的不共见解是：在不观察时人我及人的诸根都能得到，观察时不但得不到人我，而且五蕴也得不到。

辛二（破领受者于分别所领受前成立）：

一切眼等根 实无有本住

眼耳等诸根 异相而分别

以上的推论，已经将在诸根成立前人我成立的观点击得粉碎。他宗只得另辟蹊径，换一个立宗：如果承许在一切根成立前有一个人我，就有刚才的过失。但我们却可以避免上述过失，因为我们所说的人我，不是在一切根之前成立，而是在五根中的有些根前成立。



这四句是犍子部的主张：在眼等一切根成立之前，不会有人我，但在眼根见色法时，人我也就同时成立了。而眼根与其余四根是异相、他性的关系，对于其他诸根而言，人我的设施处是眼根，这样就没有不成立设施处的过失了。下面破斥：

若眼等诸根 无有本住者

眼等一一根 云何有本住

如果在眼等一切根上面，都不成立本住，那么在眼等每一根上面，又怎么会成立本住呢？就像经堂里集中的一百人身全都没有钱，则一百人中的每一个人也不会有钱；集中一百个盲人在一起看不见色法，则一百个人中的每一个人也看不到色法一样。

见者及闻者 闻者及受者

如是等诸根 则应有本住

如果见到色法的众生，即是听声音的众生，也是感受苦乐的众生，也即见者、闻者与受者三者为一体，则上面的主张可以成立。即可以说在未听到声音前有闻者，也可以说在无有痛苦之前成立受者。

按照对方的说法：五根中的眼根与人我同时成立，眼根以外的耳等诸根，则与人我的成

立有先后之别，人我可以在其他诸根之前成立。但是，这时见者还没有听到声音，怎么会是闻者人我呢？在没有苦痛的觉受前，怎么会是受挫者人我呢？按照你们的说法，在眼见色法还未听到声音时，应有听到声音的本住，但这不可能。即使在见到色法时有本住成立，也只能成立见到色法的人我本住，这时根本不可能成立听到声音的人我。所以，你们的上述主张，根本就无法安立。

若见闻各异 受者亦各异

见时亦应闻 如是则神多

若见者、闻者及受者各自为异体，则此三者互相不观待可以同时成立。此众生在见到色法时，有一个见色法的众生成立；听到声音时，就另有一个听声音的众生成立，这样就有很多的人我成立，这显然不合理。

辛三（破领受者存在因法）：

眼耳等诸根 苦乐等诸法

所从生诸大 彼大亦无神

他宗仍不甘心，又辩白说：虽然在闻者、见者等诸根之前，存在一个人我，但这个人我不会没有设施处，因为其设施处是五蕴中的色



蕴，也即四大种。也就是说，在见者、闻者成立之前，四大种是人我的本体。下面破斥这种主张：

属于众生五蕴相续的诸根，以及不属于众生五蕴相续的外境，苦乐感受等诸法，都从地、水、火、风四大产生。四大种是所取，人我是能取也即取者；也可以说四大种是所受、可受，人我是受者。如果说四大种在前面，人我在后面，则在四大种成立之时，也不会有本住人我。这样一来，四大种也就不存在人我了。

庚二（以此理亦可遮破他法）：

若眼耳等根 苦乐等诸法

无有本住者 眼等亦应无

如果眼等诸根及苦乐等外境没有本住，则眼根等也不会存在。人我成立则眼根等可以成立，因为具备眼等五根是众生的特点，只有人我才会具有，作为法我的柱、瓶、山河大地等不会有眼等五根。要成立眼等诸根，就必须先成立人我，倘若不成立人我，则眼等诸根是谁的？通过以上的各种观察可以了知，人我已经不可能成立。既然人我不成立，则眼等诸根也不成立。就像有树则可以有树根、树枝，如果根本没有树木，也就不会有树根、树叶一样。



本住与诸根等法是互相观待的，一者不成立，则另一者也不成立。

庚三（以遮遣而摄成立之义）：

眼等无本住 今后亦复无

以三世无故 无有无分别

眼等五根及外面的色等外境，不但过去没有本住，现在和未来也不会有本住，既然过去、现在和未来三世都无有本住，则无论有无都不能成立。虽然在分别心前不是有就是无，不是无就是有，但从一切法究竟实相的角度来讲，有无二者都不成立。

有与无，都是能取所取的一种现象，是由分别心增上安立的。如果没有心的造作，则一切法的本性既不成立有，也不成立无。在远离一切戏论的大光明中，有、无二者皆不成立。

虽然在名言中存在有无，但都只能以缘起的方式而成立。一旦超越名言的范畴，一切分别妄念就再也无法施展拳脚了。在一地以上菩萨的根本定中，没有任何主张，什么都不承认。在法界中任何法都不成立，犹如虚空一般，远离一切戏论。所以，证悟法界的心也不应有任何戏论，否则就与诸法实相相违了。



一切法的本性本来不存在有无，所以在抉择时既不能执着有，也不能执着无。但应当注意的是，单纯的既不思有也不思无，毫无感受地将心放下来，是一种没有见解的修法，这种修法最多只能算得上是一种止观修法，其最好的结果，也就是转生于色界、无色界而已。

作为一般人，哪怕想修成转生色界、无色界的禅定，也并非易事。麦彭仁波切和宗喀巴大师都说过：末法时代的人不但不能修成四禅，即使能修成一缘欲界心的人，也寥若晨星。

见解犹如双眼，修法如同双足，如果没有正确的见解，仅仅什么也不想，是没有什么意义的。说不定在你劳神费力地折腾了大半辈子之后，才发现自己的修行方向已经与解脱南辕北辙了。所以，我们必须依靠中观的推理方法，深深地去体会一切法的现象全都是如梦如幻，其本性是远离一切戏论的大空性。众生从无始以来流转轮回的原因就是一种分别念。首先以空性的分别念，打破执着的分别念，在这些妄念即将彻底崩塌瓦解之时，修行才会具备坚实的基础。

观燃可燃品第十



本品所说的“燃”即指火，“可燃”即所燃的木柴。犍子部的论师认为：诸根和本住可以成立，因为此二者互相观待能成立，如同火与木柴互相观待能够成立一样，所以不会成立为空性，因观待故应成为实有。

而中观论师却认为：如果是观待而成立的法，则一定是空性。前面已经对人我及诸根进行了破斥，本品破其比喻——火与木柴：

戊十（观燃可燃品）分三：一、破火与柴薪；二、以此理亦可类推他法；三、呵斥违品之见。

己一（破火与柴薪）分三：一、破他宗之安立；二、破观待而成立；三、摄以破成立之义。

庚一（破他宗之安立）分二：一、以观察破一体成立；二、以观察破异体成立。

辛一（以观察破一体成立）：

若燃是可燃 作作者则一

如果说火与木柴二者因为互相观待的缘故，所以可以成立的话，那么请问火与木柴二者是一体还是他体呢？



如果火与木柴是一体，则作业与作者就成为了一体。如同陶师与瓶子成为一体一样，这在名言中也不成立。

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

壬一（以太过而破）：

若燃异可燃 离可燃有燃

如果火与木柴不是一体，而是异体的两种法，则离开木柴也应该有火。他性的法如同瓶与柱的关系一样，互相不用观待而成为无关的法，在瓶子存在的时候，柱子可以同时成立；在柱子存在的时候，瓶子也可以同时成立。所以，如果承许二者为他性，就可以得出没有木柴也应有火的结论。

如是常应燃 不因可燃生

如果这个结论成立，也即火是无需观待他法的实有事物，就应该是一成不变，原本具备的。这样一来，火就应该是常住不灭的法，不观待任何木柴也能生起，这显然不合理。

之所以名言中的火有时产生，有时熄灭，是因为火的存在必须取决于其存在的条件是否具备，如果条件具备，就可以产生火，如果条



件不具备，就不会有火。其中最主要的条件就是木柴，这里的“木柴”，是统指所有可以产生火的燃料，包括煤炭、煤气之类的东西。如果没有这些因缘，也可以产生火，则火就应常有不灭。

则无燃火功 亦名无作火

燃不待可燃 则不从缘生

还有，如果火不观待木柴也能生起，那么火的生起就会成为无因，这样就有如前所说无因的种种过失：

第一种过失：如果火不观待因缘木柴也可以常住不灭，则使火燃烧的诸如砍柴、添柴，吹火之类的劳作全都成为无义。

第二种过失：如果这样的火成立，就可以称之为“无作火”。能燃烧木柴的火是作者，木柴是所作业，火烧木柴的运动叫作。如果火没有燃烧木柴，则不存在作业和作。没有作，火也不成立为作者，如果没有作也成立为作者，即使在名言中，也是无法安立的。名言中明明看到火烧燃了木柴，如果仍然固执己见地说“火没有烧木柴，无有作”，就是诽谤现量。

第三种过失：如果火不观待可燃也即木柴，



就不是从因缘而生起的。这以上为立宗，下面是理由。

火若常燃者 人功则应空

如果火是常住不灭的，那么添加木柴的行为也就大可不必了，因为加不加木柴火都会常住不灭的缘故。这样，为了烧火而砍木柴、买牛粪的行为都成为无义，无论怎样辛勤劳作，若火的生起不需这些因缘，这些劳作就都是劳而无功的，在名言中也就不需要了。

壬二（破离过之答复）：

若汝谓燃时 名为可燃者

尔时但有薪 何物燃可燃

如果对方认为：正在燃烧时的木柴称之为可燃，燃者即火，燃与可燃二者可以同时成立。

我们就可以对此驳斥道：如果正在燃烧的，就是指木柴的话，木柴本身并没有火的性相——热性，绝不可能使其它东西燃烧。那么，在那个时候，什么是可燃？什么是燃者呢？二者均不可得。

壬三（宣说其他能损之理）分二：一、正破；二、破离过之答复。

癸一（正破）：



若异则不至 不至则不烧

不烧则不灭 不灭则常住

如果火与木柴为他性，不是一体，则火与木柴二者不能互相接触。在《入行论·智慧品》中，对此也详细进行过观察。若是他性的法，则不能互相接触，如同黑夜与光明二者是他性，不是一体，所以二者无法汇聚一样。为他性不能接触的理由还有很多，这里是用不共三因之第三因——能立等所立之不成因进行破斥的。

如果火与木柴不能互相接触，也就不能燃烧。如果不接触也可以烧，则东边的火也可以烧西边的木柴，这显然不合理。

若木柴不能烧，也就不会有灭。如果火不灭，就成了常住不灭的无为法。

但是，无论在世间或出世间，还是在名言谛与胜义谛的一切所量所知中，都找不到常住不灭的火，若是常住不灭就成为无为法。但是，火绝不会是无为法，因为无为法不会有因。

通过这样的观察，我们可以得知：无论火与木柴是一体还是他性，都是不可成立的，最后就只能得出空性的结论。在空性的范围内，既无可燃也无燃者，不但此二者，包括其它内



外、粗细的一切戏论都不可成立。在没有达到这个境界前，通过这种抉择方式，可以有一点小小的证悟，但究竟的证悟必须达到远离一切戏论，不可说不可思的境界，这才叫中观的见解。

其实，大圆满的见解也是这样。二者的差别在于：中观是以推理的方式来抉择空性的，所以断除烦恼的能力不是很强；大圆满是通过观心的本性，现量得见自心从无始以来本自清净，远离一切戏论，最后现证诸法实相，这叫无缘的圆满次第。如果在破斥某法后得到另一种见解，则这种见解绝不会是究竟的见解，究竟的见解是以八识不能体会的。

所取与能取在名言中能成立，但在胜义谛中都应断除，不断除就无法证悟究竟的空性。不观察时燃与可燃都有，但一经观察，就了不可得。

癸二（破离过之答复）：

燃与可燃异 而能至可燃

如此至彼人 彼人至此人

他宗辩驳道：燃者火焰与可燃的木柴虽为他性，但燃者还是可以接触可燃，如同他性的两人可以互相碰撞、接触，此人可接触彼人，

彼人可接触此人一样。

若谓燃可燃 二俱相离者

如是燃则能 至于彼可燃

中观师对此驳斥道：如果燃与可燃互不观待，如牛与马、瓶与柱、此人与彼人一样，则燃者可以接触可燃。但燃与可燃二者绝不能成为互不观待的法，因为燃与可燃二者是因果关系，所有的因果法都是互相观待的。不用观待就无有相属，也就不会是因果关系。如果没有关系也成为因果，则一切法都会互相成为因果，这显然不成立。

庚二（破观待而成立）分二：一、正破观待而立；二、宣说旁破他理。

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

壬一（破前后之观待）：

若因可燃燃 因燃有可燃

先定有何法 而有燃可燃

如果对方又提出：观待的法一定要成立，如果不成立，又怎能说是观待呢？所以，燃与



可燃就是应该成立。下面对此进行破斥：

如果依靠可燃成立燃者，又依靠燃者成立可燃，那么请问，这两种法中究竟哪一种法先成立呢？在名言中应说木柴先成立，火后成立，因为没有木柴就没有火。但是，如果没有作为燃者的火，木柴就不能成其为可燃，而只能是普通的木柴，木柴要成为可燃必须要有燃者。如果没有燃者也能成为可燃的话，那么佛的三身也应该可以成为可燃，这显然是荒唐的结论。所以，可燃先成立，燃者后成立的主张不可成立。

反之，如果承许燃者先成立，依靠燃者再成立可燃，也即先有燃者火的燃烧，才使木柴成为可燃，这也不对。因为，如果在没有可燃的情况下，燃者也能生起，就有无因生的种种过失，所以，燃者不能在可燃的前面成立。

若因可燃燃 则燃成复成

是为可燃中 则为无有燃

如果主张因为可燃的成立，从而成立燃者。则在成立可燃时，为了使可燃具备使其成立的观待之法，就必须使燃者的本性成立。也就是说，在观待可燃时，燃者必须成立。这样一来，燃者在首先观待可燃时已经成立以后，如果又



需要再成立，这种反复的成立就有毫无功德和无穷的过失。

另外，如果在首先成立可燃时，还没有成立燃者，则可燃就成为没有燃者的可燃，没有燃者的可燃显然不成立。

壬二（破成与不成之看待）：

若法因待成 是法还成待

今则无因待 亦无所成法

如果某种法是因看待而成立的法，则该法也必须是其他法的看待之法。在燃者与可燃之间，可燃看待燃者而成立，燃者又须看待可燃而成立，二者必须互相看待。

如果所看待的法不成立，那么也就不成立所成之法。“无因待”即所看待的法不成立。比如，火如果不成立，木柴也就不能成立。互相看待的法，必须其中一法成立，另一法才可以成立。如果二法中的一法不成立，因为二者是互相看待的，所以另一者就不能成立。所以，不成立因待，也就不成立所成的法。

若法有待成 未成云何待

若成已有待 成已何用待



如果二法是互相观待而成立，那么请问是什么样的法观待于它而成立呢？是尚未成立的法还是已经成立的法呢？

首先，如果此法的本性不成立，又怎样去观待呢？如果本体成立，则可以说此法观待于另一法。但此法的本体原本无有，犹如虚空一般，又何谈观待呢？所以，尚未成立的法无法观待。

其次，已经成立的法也不会有观待，既然已经成立，又何须观待呢？所谓观待，就是为了产生。既然法已经成立，就不用再观待，已经成立再观待，是根本没有意义的。

壬三（摄以破成立之义）：

因可燃无燃 不因亦无燃

如果需要观待可燃，燃者就不可成立。前面已经讲过，某法要成立为实有，就绝不能观待其他法，该法自己就应当能独自成立；如果观待其他法，就绝不会成实有，而只能成为无实，空性。观待其他法的法，称之为缘起法，所有的缘起法都无实有。

如果某法独自不能成立，而须观待其他的法，则在所观待的法尚未成立之前，此法也不能成立。只有在所观待的法成立之后，该法才

可成立。一旦所观待的法趋入毁灭，该法也不能独自存在，而必将毁灭。如果某法的存在始终都要依靠其他法，就证明此法绝不是实有，这是一个理由。

还有另一个理由，如果火要观待木柴，即燃者要观待可燃，那么请问，在尚未观待之前，燃者的本体是否已经成立了呢？首先，如果在观待之时，其本体尚未成立，又怎么能观待呢？不能观待。其次，如果其本体已经成立，也不可能观待。既然其本体已经成立，为何还要观待呢？不用观待！

这样观察以后，我们就可以了知，观待可燃的实有燃者根本无法成立。

“不因亦无燃”，如果不观待可燃，燃者也不成立。如果燃者不观待可燃，也即火不观待木柴，自己可以独自成立。则犹如前面所讲的一样，木柴就成为无用，火就成为常住不灭，所以不成立。不观待可燃的燃者，不但胜义谛中不存在，即使在名言中也不成立。名言中的火也必须观待它的因缘——可燃，才可以成立。

因燃无可燃 不因无可燃

以上是从燃者方面进行观察，现在换一个



角度，从可燃方面进行观察：

“因燃无可燃”，如果观待于燃者，也不成立可燃。不成立的理由与前面一样，如果可燃是实有的法，就不应观待其他法；如果需要观待其他法，就必然不是实有的法，这是其一。其二，如果可燃在观待时已经成立，就不用再观待；如果可燃在观待之时还没有成立，既然本体都不成立，又如何观待呢？我们根本找不到观待者。所以，观待燃者的可燃不可成立。

“不因无可燃”，单独的一根木头不叫可燃，只有正在燃烧的木柴才叫可燃，所以，也不成立不观待燃者的可燃。以上是一种推理的方式，下面是另一种推理方式：

辛二（宣说旁破他理）分二：一、遮破可成；二、以前述之理类推。

壬一（遮破可成）：

燃不余处来 燃处亦无燃

火在燃烧之前，其本体不可成立，在缘具足之时，火就会产生。我们可以观察，火究竟是从哪里产生的呢？

“燃不余处来”，“余处”，指成立该法的因缘以外的法，木柴等是燃者的因缘，此因缘以外的法即瓶子、柱子等法。火当燃不可能从瓶子、





柱子而来，在这些与生火无关的法上，绝不会产生火，所以“燃不余处来”。

妇孺皆知，在名言中，火只能从打火机或火柴等生火工具中产生，决不会从余处来，如果可以从余处来，打火机和火柴等就不需要了，这一点大家比较容易理解。

那么，火是不是从它的因缘中产生的呢？

“燃处亦无燃”，“燃处”即正在燃烧的木柴等因缘。如果火有一个来处，则应该是在打火机和火柴等因缘中。但在打火机尚未打火之前，在打火石、煤油等每一个因缘上，都根本找不到火。既然在单个因缘上都没有火，这些因缘集中在一起时，又怎么会有火呢？决不会有火。

火柴尚未摩擦之前，火究竟存在于何处呢？火是很热的事物，但产生火的打火机、火柴、木柴等每一个因缘上，都不具备热性，我们无法在这些因缘上得到火，不要说火，即使火的微尘也得不到。

因明认为：铁与石头磨擦时，就会产生火花，火的微尘本来分散在石头或铁上面，所以见不到。在石头与铁发生磨擦时，火的微尘就集中在一起了，这时就可以用肉眼见到。虽然



暂时可以这样说，但却不能作为究竟的解释。

如果实有的微尘成立，则可以这样说，但实有微尘自体本来就不成立，所谓分散居住的微尘，又怎么会成立呢？当燃不会成立。

这样观察就可以抉择出：在火尚未产生之前，在打火机、火柴、铁、石头等等产生火的因素上面，都不成立火的本体，所以“燃处亦无燃”。

壬二（以前述之理类推）：

可燃亦如是 余如去来说

上面观察了燃者，这里观察可燃。可燃即木柴，如果一定要刨根问底地去追究它的来源，就只能追到森林里的一粒树种，在这粒树种上，绝不会找到树根、树枝和树叶，找不到一星半点木头的影子。所以，可燃不会从它自己的因缘上来。

当然，可燃也不会从余处来，对于这点，大家应该没有什么异议。

在因缘具备之时，一切万法如同空中的彩虹一般，在没有任何实质的情况下，也可以产生现象。但这一切现象却如同梦里的现象一样，我们在作梦时，虽然睡在狭小的屋里，却可以梦见山河大地、日月星辰、大象恐龙等等。但



实际上屋里怎么会有大象恐龙、山河大地呢？观察时绝不会有。我们每个人都相信梦不是实有，屋里不可能真正出现大象。但是，虽然不合理，在幻相中却可以产生，这是谁也无法阻挡的。同样，白天的一切万法也是如此。

“余如来去说”，除了上述的推理以外，其它推理方法在第二品中已经讲过了，在这里可以用前述之理类推。

火焰所燃烧的可燃，究竟是已烧的可燃，未烧的可燃，还是正在燃烧的可燃呢？

首先，已烧的可燃现在已经毁灭而成为灰尘，所以不可能再烧。如果已烧的木柴还可以烧，则一点点木柴就可以恒常炽燃，因为烧完后还可以烧的缘故，这明显不成立。

其次，如果所燃烧的是尚未燃烧的木柴，这也不对。因为未烧的木柴是未来的法，其本体现在还没有成立，根本无法与火接触，如果没有接触，则不能烧。所以，尚未燃烧的木柴也不能烧。

如果承许火焰所燃烧的，是正在燃烧的木柴，那么请问，所燃烧的究竟是火还是木柴呢？如果是火则不合理，因为火不能自己烧自己；



如果承许是木柴，但在燃烧之前，只能成立木柴还不能成立火，所以也无法去烧。还有一个理由就是，除了已烧和未烧之外，根本不存在一个正在燃烧的木柴。

从以上的观察结果可以得知，燃与可燃均不可成立。下面是以五种木车因进行观察：

庚三（摄以破成立之义）：

五种木车因主要是抉择人无我的因，但也可以通过破斥法我而抉择法无我。木车是指古代用木头制作而成的、由马或者牛牵引的车辆。下面对燃与可燃分别以五种因进行观察：

可燃非燃者

我们可以观察，木车的总体与组成木车的车轮等究竟是一体还是非一体呢？

一、一体的关系：如果木车与车轮等组成木车的零件为一体，则因为有两个车轮，所以就应有两架木车，如果有很多组成的零件，就应当有与零件数量相等的很多木车，这显然不成立。

同样，可燃木柴与燃者火焰究竟是一体还是非一体呢？“可燃非燃者”，可燃不是燃者。因为，如果可燃是燃者，作者与作业就会成为一体。如果此二者成为一体，火与木柴也将成

为一体，这样的主张在名言中也不可能成立。

如果用木车因，将人我作为对象进行观察，针对承许五蕴是人我的观点，就可以驳斥道：这样就应该存在五个人我，因为人我与五蕴为一体，既然有五种蕴，又怎能没有五个人我呢？这样的破斥方法足以令对方无言以对。

离可燃无燃

二、异体的关系：如果木车与车轮等组成木车的零件为异体的他法，也即没有木车，也应有木车的零件，没有零件也应有木车，但这两种情况都不能成立。

同样，可燃与燃者也不应该是异体的他法，离开了可燃就不可能有燃者。如果此二者如同牛与马一般毫无关联，为以本体而成立的他性，无牛时可以有马，无马时也可以有牛。则离开可燃也可以成立燃者，离开燃者也可以成立可燃。但燃者与可燃并不是他性的两种法，所以离开可燃不会有燃者。

如果观察对象是人我与五蕴，也可以用同样的道理推导出，人我与五蕴如果是他性，则没有五蕴也应有人我，没有人也应有五蕴，但这两种情况都不能成立。



燃不具可燃

三、具有的关系：所谓“具”，也就是具有的意思。通过观察木车，我们可以了知，零件不具有木车，木车也不具有零件。

同样，“燃不具可燃”，也就是指火焰也不具有木柴。

“具有”包含了两种涵义：

(一)、是指异体他性法之间的具有关系。如云：提婆达多具有财产。其中的财产与提婆达多是异体的两种法；

(二)、是指一体法之间的具有关系。如名言中所云：提婆达多具有五蕴色法。其中的提婆达多与五蕴不是他性的法，而是不可分割的一体法。

但以上的两种具有在这里都不可成立。燃与燃者是不成立他性，则他性的具不成立。燃与燃者不能成为一体，也就不成立一体的具有。

燃中无可燃

四、能依所依的关系：如树上有鸟，鸟依止于树，则鸟为能依，树为所依；如老虎依止森林，则老虎为能依，森林为所依。

如果观察对象为木车，我们就可以推导出：



在零件中不成立木车，木车不能依止于零件。

下面我们可以观察，燃者火焰当中究竟有没有可燃木柴呢？可燃是否依止于燃者呢？燃为所依，可燃为能依的关系是否能够成立呢？如同雪山狮子依止于雪山，老虎依止于森林一样。

燃者与可燃要成立所依与能依的关系，必须二者能同时成立，如果不能同时成立，则二者不能互相依止。但燃者与可燃二者，却为不能成立于同时的因果关系。所以“燃中无可燃”，燃中不会有可燃。

可燃中无燃

五、所依与能依的关系：如果观察对象为木车，我们也同样可以推导出，在木车中不能成立零件，零件不能依止于木车。

下面反过来进一步观察，可燃木柴中有没有燃者火焰？火焰是否依止于木柴？可燃作为所依，燃者作为能依的关系是否能够成立呢？这种立论也不对。原因与前面所说的一样。

因为其二者不能同时成立，有木柴时不能有火，有火时不能有木柴。如果在一者成立的前提下，另一者不可成立，就无法互相依止。



以上通过五种木车因，对可燃与燃者的关系进行了推理观察，从而得出了燃者与可燃不成立的结论。

己二（以此理亦可类推他法）：

以燃可燃法 说受受者法

及以说瓶衣 一切等诸法

用推理燃与可燃的方法，也可以类推他法。譬如，在将人我与五蕴作为观察对象时，也可以用同样的方式最终抉择出受者（人我）与受（五蕴）不成立的结论。还可以推导出瓶子和衣服等一切诸法都不成立的结论。

己三（呵斥违品之见）：

若人说有我 诸法各异相

当知如是人 不得佛法味

如果有人以分别心所得出的结论为依据，进而扬言道：人我与法我可以成立，人我是实有，法我也是实有。诸法都是分门别类、异彩纷呈的异相或非异相，异体或非异体。

“当知如是人，不得佛法味”。我们就应当了知，这种人是不能得到佛法之殊胜法味的。

佛法最殊胜的法味，就是缘起。缘起有两种含义：一、指菩萨根本定所证的远离一切戏





论的空性，这叫本来的缘起；二、指菩萨后得时所见的如幻如梦之现象，这是名言中的缘起。

我们千万不要以自己的分别妄念，对诸法胡乱揣测，妄下定义。因为一切万法的本来实相，是超离于凡夫分别心的。





观本际品第十一

“本际”即一切法的本体，这里指一切法的开始与终结。所谓“本”，意即开始；所谓“际”，是指未来的边际或终结。

戊十一（观本际品）分三：一、所依之轮回不成立；二、能依之生死法不成立；三、以此理亦可类推他法。

己一（所依之轮回不成立）：

大圣之所说 本际不可得

“大圣”即释迦牟尼佛。释迦牟尼佛说：“本际不可得”，也就是说，生死轮回的始终是不可得的。

有些外道曾向佛提出了十四个问题，有人称之为“十四无记”。其中就涉及到轮回有没有开始与终结的问题。佛对此没有予以回答，因为轮回的始终了不可得的缘故。

生死无有始 亦复无有终

在以轮回是否有始终为主题而展开讨论时，显宗有两种观点。

一种观点认为：轮回是有终结的。因为一切众生都是从无始以来就流转于轮回的，在轮





回中不会有新生的众生。承许有新生众生的观点，是属于顺世外道的见解，他们认为：以父母的精血可以产生新的众生。除了顺世外道以外，所有内外教派都没有这样的主张，所以承认新生众生的观点是站不住脚的。

既然没有新生的众生，则轮回的众生数量就不会增长。但是，众生数量却可以减少。众所周知，“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛”。每一尊佛菩萨在刹那间都可以度化成千上万的众生，轮回的众生时刻都在减少而不会增多。这样发展下去，总会有一天轮回会穷尽。这是一部分论师的主张。

另一种观点则认为：这种主张并不究竟。因为，如果轮回有边际且不增长，就可以这样推理。如同在海水有边际且不增长的前提下，每天减少一滴，海平面都会慢慢降低，终有一天大海会彻底枯竭。但这种立论是建立在海水有边际的基础之上的，在有边际的时候，就可以这样成立。

但是，所谓“生死”，也即轮回，是既没有开始，也没有终结的。显宗不承认轮回的开头，作为全知的佛也没有见到轮回的开始，而只见到轮回无始，所以，轮回没有开始。



所谓“无有终”，是指轮回的总相无有终结，但其支分是有终结的。如果承许总相与分支二者都无有终结，则个别的众生就永远不可能了脱于生死，永远流转于轮回当中，始终不能解脱，这是不符合逻辑的。所以，轮回的支分应有终结。

如果对方提出：在支分的轮回之外，并没有总相的轮回，所以你们的这种立论不合理。

对此问难应该怎样回答呢？

总相的轮回是没有边际的，无论怎样也不能度尽众生。如同向东方行走，如果东方有尽头，则每向前走一步，前面的空间就会缩短一步。但东边的虚空却没有边际，无论怎样走也不会穷尽。由此可见，没有边际的轮回又怎么会有终结呢？生死轮回不可能有边际。

这是显宗的第二种观点，名言中我们暂时可以这样承认。

若无有始终 中当云何有

如果没有始终，又怎么会有中间呢？始、中、终三相，是互相观待的法，一者不成立则另二者也不会成立。有始有终，则其中间为中，若无始无终，则中也不能成立。既然轮回的开始、终末和中间都不成立，轮回又怎么可以成

立呢？不可成立。以上破斥了轮回的所依，下面破斥轮回的能依——生死。

己二（能依之生死法不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

庚一（略说）：

是故于此中 先后共亦无

前面抉择了轮回仅仅是众生的一种幻相，除了幻相以外，并没有实有的轮回。因为轮回无始无终也没有中间，所以无法成立轮回本体，轮回是无实有的法。

轮回与生死是能依所依的关系，轮回是所依，生死是能依，二者互相观待。生死观待轮回而成立，轮回观待生死而成立。

因为没有实有的轮回，所以轮回既没有先后，也没有先后共同。在这样的轮回中，也不可能成立众生的生死。生既不可能成立于死之前，也不可能成立于死之后，而生死同时共存也不可能。此处的所谓“老”，即相续的变化；所谓“死”，即众生或他法相续的间断。以上是略讲，下面广讲其理由：

庚二（广说）：



若使先有生 后有老死者

如果承许生首先成立，在生成立之后，所生的众生才慢慢老、死。也即生在先，老死在后。这种主张在未经观察的名言轮回中可以成立，在名言中就只有这样承认。生法不能成立于老死法的后面，如果承许生法在后面，则在老死之前就没有生，既然没有生就无法老死。如果根本就没生，则谁老谁死呢？老死无法成立。要成立老死必须成立生。但在抉择胜义谛时，这样的成立也不可承认，为什么呢？

不老死有生 不生有老死

因为，如果这样承许就有两种过失：

我们可以观察，在生法成立时，究竟有没有老死？在生成立时，是不能有老死的，若生成立时有老死成立，生老死就成为同时的法，不存在先后的差别。这样一来，就不能成立生为先老死为后的观点。所以，在生成立时，还未成立老与死。

但是，如果承许生老死三法中只有生法首先成立，就有“不老死有生”的过失。如果没有老死的生成立，则生的本体在成立之后就不会老死，生法的相续既不变化也不间断，成了非有为法，也即无为法，或者常住不灭的法。



前面观察生住灭时也讲过，如果只有生，而没有老与死，以另一种方式推理，生法也不成立为有为法。因为有为法必须具足生、住、灭三个性相，不具此三相，就不是有为法。现在只成立生而不成立老死，就不能成为有为法。这是一种过失。

另一种过失是“不老死有生”。如果在老与死的前面成立生，就应有“不老死”的生，这就与顺世外道的见解如出一辙了。

顺世外道认为：生命的诞生不需要前世老死的前提。

如果承许在众生的出世之前没有老死，就完全等同于顺世外道的主张。这显然不合理。

若先有老死 是则为无因

反之，如果承许先有老死，然后才成立生，“是则为无因”，老与死就会成为无因。因为，老死的因即为生，没有生则不可以有老死。只有生下来的人，才可以老死。如果根本就未生，则如同虚空一样，虚空原本没有生，也不会有老与死。因此，要成立老与死，必须先成立生。若在没有成立生之前，就成立老与死，老与死就成为无因。



不生有老死

这种主张的另一个过失是“不生有老死”，也即有没有生的老死成立之过。但这样的法不但胜义谛中无法成立，而且在名言中也了不可得。

以上抉择了有先后次第的生死不成立。下面进一步观察，如果生死没有先后，又能否成立呢？

生及于老死 不得一时共

生时则有死 是二俱无因

生、老、死三法在同一时刻也不能共同成立，为什么呢？

因为，如果这样承许，则在生时就应有老死，这显然不能成立。生时即正在产生的法，而老死则为毁灭之法，生与灭是相违的法，不能成立于同体之上。所以，这种观点不成立。这是一种过失。

另一种过失是“是二俱无因”。如果生与死同时成立，则生死二法就都成为无因。生的因法即为老死，没有前世的老，也即事物的第二刹那，就不会有前世的死；没有前世的死，也就不会有今世的生。

生法的因是老与死，老与死的因是生法，此三法互相观待而成立。如果此三法同时成立又不是一体，就互相无关。倘若相互无关，则不能互为因果，这样一来，生与老死都会成为无因。

有一点需要提醒大家，以上观点是显宗的见解，因为显宗不承认有轮回的开始，所以可以这样说。但密宗却认为，轮回的开始是存在的。依照密宗的观点，就不能说没有死就不会有生。

庚三（摄义）：

若使初后共 是皆不然者

何故而戏论 谓有生死

既然老死先成立，生先成立，以及生死同时成立的观点都于理不容。又为什么要如此戏论呢？这些戏论都是不合理的。

所谓“戏论”，也即对生、死、老、轮回、痛苦等等的执着。如果实相中有这些分别，则可执着，但在诸法实相中，这些都是不成立的。所以，我们不应该有戏论的执着。下面两偈通过类推一切法，从而抉择无我。

己三（以此理亦可类推他法）：



诸所有因果 及相可相法

受及受者等 所有一切法

通过以上观察，抉择出无生、无老死、无轮回的立论。采用同样的道理，也可以类推出因法与果法、性相与事相，五蕴与人我等一切看待的法都不成立的结论。

非但于生死 本际不可得

如是一切法 本际皆亦无

不但生死轮回的本际不可得，包括轮涅所摄的一切法，其本际都不可得，一切万法全都不可成立。



观苦品第十二

本品以观察苦作为主题。“苦”，本来是指五蕴中的一部分——受蕴，但这里不仅指受蕴的苦受，而且包含了所有的五蕴。五蕴皆苦，都是刹那刹那的毁灭之法，所以用“苦”来代表五蕴。所谓“观苦”，即观察五蕴。

戊十二（观苦品）分三：一、宣说他宗；二、阐述能损之理；三、以此理亦可类推他法。

己一（宣说他宗）：

前面破斥了人我。言实事师的论师仍然没有服输，又搬出新的理由进行辩驳：人我一定要成立，因为有苦的缘故。如果没有人我，则绝不会有苦。倘若没有人我，那么苦又由谁来承受呢？没有一个可承受者。因此，既然轮回中有苦成立，就必须成立人我。

自作及他作 共作无因作

在探讨苦的产生方式之时，数论外道认为苦是自作、自生的法；

佛教的经部和分别说一切有部等十二部声闻主张他作，外道也有少许教派承认他生、他



作。今世的五蕴由前世的五蕴所作，今世与前世的五蕴是他性，不是一体，所以他生；

而共生、共作的观点，则是裸行外道的见解。他们认为，现世与前世的五蕴是他性，而现世与前世的人我又是相同的一体。现世五蕴是由前世五蕴与同一相续的人我共同作用的结果。其中一个作者是前世五蕴，所以包含了他生；而另一个作者是人我，所以又包含了自生。他们就这样将五蕴的产生执着为自生他生二者都成立的共作、共生；

无因作则是顺世外道的主张。顺世外道可以划分为两种：一种是对任何因果皆不承认，认为太阳的转动是无因无缘，没有谁来牵引它；溪流江河的流动也没有其它的因缘；豌豆自然成为圆形，没有借助于任何因缘的作用。一切都是自然而有，无因而生；

而另一种则承认一般的因果，但不承认前世与后世，不承认造业受报。

以上宣说了四种不同教派的主张，下面进行驳斥：

己二（阐述能损之理）分二：一、略说；二、广说。

庚一（略说）：



如是说诸苦 于果则不然

无论痛苦是自生、他生、共生还是无因生的任何立宗，都是不合理的。否则就有下述过失：

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

辛一（破痛苦为自生）分二：一、破以痛苦而自生；二、破以补特伽罗而自生。

壬一（破以痛苦而自生）：

苦若自作者 则不从缘生

因有此阴故 而有彼阴生

苦若自己作自己，就不能从它的因缘中产生。因为，如果要自造苦，就必须首先成立作者——苦，倘若苦没有首先成立，就无法自己造自己。但是，既然苦已经首先成立，又何必需要这些因缘呢？根本不需要这些因缘，所以就不会从它的因缘中生起。

但是，在《释量论》的第二品中，用大量的笔墨广讲了此世五蕴是由前世五蕴而产生的观点。譬如，前世被凶器杀死的众生，在转生





后世时，身体上会留有前世的伤疤。这种现象不但现在存在，而且在历史上也有不可胜数的事例。这就充分证明了，现世五蕴是从前世五蕴而产生的。如果此生的五蕴不是从前世五蕴中产生的，那么前世的伤疤为何会出现在后世的五蕴上呢？倘若二者绝对无关，又为何会出现这种现象呢？因此，现世五蕴必定是由前世五蕴而产生的

为了进一步阐述这个道理，月称菩萨在《中观四百论》的解释中，又引用了一个比喻来进行论证：在茅篷里放着一只盛满酸奶的桶，如果此时在茅篷顶上恰巧有一只白色鸽子，鸽子的脚印就会在桶里的酸奶中出现。这是现量的事实，也是缘起的特点。虽然鸽子的脚根本没接触过酸奶，在鸽子的脚与酸奶之间存在着一一定的空间，而且还有茅篷的草顶等将二者分隔开，但因缘起的能力，鸽子的脚印却可以出现在酸奶之上。

同理，前世的五蕴与后世的五蕴，尤其前世的肉体与后世的肉体二者之间虽然根本没有任何接触，不但这两种法之间没有接触，包括一切因果之法都不能接触。虽然因果二者没有接触，但前世的伤疤就可以出现在后世的身体之上，这是现量、是实实在在的事实。如果承



许现世五蕴是由自己造作自己，不是从前世的五蕴而产生，就不能给上述现象一个合理的解释。

所以，我们既不能说现世的五蕴无因，也不能说现世的五蕴是由自己而作。而必须承认现世五蕴是由前世五蕴所造，这是缘起的规律。只有牢固地树立了这样的观念，我们学法才有成就的希望。否则，如果认为现世五蕴不能生起后世五蕴，我们的一切修道，包括精通教理、修习禅定等等，都成了毫无意义。无论现世的五蕴怎样行善，但下一世的五蕴完全是另一个新的众生，现在所修的一切福报、功德都丧失殆尽，下一世只有重新学道，重新入门。如此一来，即使周而复始、循环不断地再三投生，厉力修道，其功德都不得增长，这样就永无解脱的希望。因此，我们必须承认因缘的力量，一切万法都是从因缘而生的。如果承许苦为自作，就否定了缘起，所以不合理。

还有，因为数论外道既承认前世与后世，又主张五蕴自己作自己，这二者之间本来就是自相矛盾的。另外，我们在前面已经陈述过不能自生的种种理由，在这里无需广讲。

壬二（破以补特伽罗而自生）：



若人自作苦 离苦何有人

而谓于彼人 而能自作苦

下面再从另一个角度破斥自作，颂词里的“自”，代表人我。前面颂词里的“自”，是指五蕴，也即苦的本体。如果承许人我自己能造作自己的苦（也即五蕴），则作者人我与作业五蕴就应该能单独成立。如果不能单独成立，而互为一体，就不能自己作自己，如同火不能燃烧自己一样。

那么，人我与五蕴能否单独成立呢？不能！除了五蕴以外，哪里还有什么人我？若有不是五蕴的人我可以单独成立，则可以说这个人我产生了这个苦【五蕴】。但除了苦【五蕴】以外，根本不成立单独的人我。五蕴是人我的设施处，人我即设施法。没有设施处就没有设施法，如果离开了五蕴，人我就不能成其为设施法，也就不能成立。若单独的人我不成立，就无法作，无法互相起作用。所谓的自作也就不成立，因为作者不成立的缘故。

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

壬一（破以其他痛苦而生之他生）：





若谓此五阴 异彼五阴者

如是则应言 从他而作苦

如果现世五蕴，与造作现世五蕴的前世五蕴二者为他性的关系能够成立，则可以说现世五蕴是他作，但现世五蕴和前世五蕴根本不能成为他性。

因为，在两种法同时成立又不是一体的前提下，才可以称之为他性。而在现世五蕴成立时，前世的五蕴已经毁灭，彻底消散、无踪无影，其本体在哪里都不成立。在此时此刻，只剩下现世的五蕴，既然前世五蕴的本体都不成立，又怎能说二者为他性呢？只有同时成立的法，才可以观察是同体还是他性。但现在只有现世的五蕴，在现在的五蕴上，前世五蕴的一个微尘也不可寻觅，所以就不成立他性或非他性的分别。

另外，在前世五蕴尚未毁灭时，现世五蕴还没有产生，如同虚空一样。既然如此，又怎能说它们之间是他性或一体呢？这都是我们以心增上安立的分别妄念。

如果此世五蕴与前世五蕴不成立为他性，就不能说此世的苦由前世他体的苦造作。要成



立他作，就必须先成立二者为他性，在此基础上，才可以观察能否成立他作。如果不成立他性，也就不成立他作。

壬二（破以其他补特伽罗而生之他生）：

苦若他人作 而与此人者

若当离于苦 何有此人受

如果对方提出：现世众生于娑婆世界造业，来世转生于色界或无色界。色界众生五蕴齐全，其五蕴是由现世众生修持禅定的不动业所造，因为现世欲界众生与后世色界众生二者为他性，不是一体，所以，从后世的角度来说，苦是由他人而作的。也就是说，后世所得到的五蕴之身，是前世众生所造之业成熟的结果。前世众生造作了这个五蕴，然后将这个五蕴给了现世的众生。同理，现世众生又将现世之业造作的五蕴，给予后世众生。就这样循环往复，无穷无尽。

中观论师对此答复道：如果所接受的五蕴与接受者人我，可以各自单独成立，就可以成立上述观点。但一经详细观察，上述之理在胜义中根本不可成立，而只能成立于名言当中。名言上可以说别人给我一个东西，可以说我从别人手里接受一个东西，因为我与所接受的东



西可以单独成立的缘故。

但是，除了所接受的苦(也即五蕴)以外，哪里又有一个接受五蕴的人我呢？接受者人我根本不成立。既然接受者不成立，则由谁来接受苦呢？无法接受。因此，由前世众生造作五蕴，然后交给后世众生的立论根本无法成立。

以上四句从接受者方面进行了观察。下面四句从前世造业的作者方面进行观察：

苦若彼人作 持与此人者

离苦何有人 而能授与此

如果认为：苦（也即五蕴）由前世的人我造作，然后交给现世的人我。

但是，如果离开了苦——前世众生的设施处，又怎么能找到前世众生的设施法——人我呢？无法找到。既然不能成立前世的人我，也即不成立作者，那么又有谁能把五蕴交给现世的人我呢？所谓五蕴，是与前世众生不可分割的一体，前世众生无论如何也不能把自己交给别人。再者，现世五蕴在前世众生尚未转世时根本不成立，如果不成立，前世众生也就无法将五蕴交给现世众生。

辛三（以他理破自生与他生）：



自作若不成 云何彼作苦

要成立他作必须先成立自作，不成立自作就无法成立他作。有一个比喻可以进一步解释此理：别人给提婆达多做一件衣服，相对于提婆达多而言，作者是他人；但相对于裁缝而言，作者却是他自己。如果不成立裁缝自己作衣服，则他人为提婆达多做衣服也不可成立，如果世界上根本就没人自己作衣服，则提婆达多也不会有他作的衣服。因此，如果不成立自作，又怎么可以成立他作苦呢？不可成立。这是比较粗的推理方式。

若彼人作苦 即亦名自作

如果承许他人作苦，譬如承许提婆达多帮我作，则提婆达多首先必须自作。所谓自作与他作只是所占角度上的差别。相对于我而言，是提婆达多他作，相对于提婆达多自己而言，则是提婆达多自作。

苦不名自作 法不自作法

前面通过破斥自作，从而建立了两种观点：一、五蕴自己不能自作；二、补特伽罗人我不能自己作自己的五蕴。

按照佛护菩萨的解释，“苦不名自作”中的“自”，是指人我。也就是说，人我不能自己作

自己的五蕴。

解释《中论》的讲义，在印度有八种。西藏的《丹珠尔》中收集了《无畏论》、佛护论师的《佛护论》、月称菩萨的《显句论》以及清辩论师的《般若灯论》四种讲义。其中的佛护菩萨，是在龙树菩萨前亲聆过法义的近传弟子，所以他的观点比较可靠。

“法不自作法”，通过前面观察苦的本体，就可以抉择出，诸法不能自己作自己。

彼无有自体 何有彼作苦

他性的法根本没有自体，又怎么能成立他作苦呢？

以上四句既破斥了自作，也破斥了他作。下面破斥共作：

辛四（破自他共生）：

若彼此苦成 则有共作苦

如果他作、自作成立，则可以成立共作。但因为自作他作都无法成立，所以自作他作同时成立的共作也就不可成立。下面两句破斥无因作：

辛五（破无因生）：



此彼尚无作 何况无因作

自作和他作尚且不成立，又怎么成立无因作呢？一切万法若要成立，必须具备成立的因缘。但在以因缘都无法成立的前提下，无因就更不可成立了。

己三（以此理亦可类推他法）：

非但说于苦 四种义不成

一切外万物 四义亦不成

不但苦不成立自作、他作、共作和无因作四种情形，包括内外一切万法，都不成立这四边。

他宗本来想以五蕴成立的能立，建立人我以及诸法成立的观点。但他们的能立已经被中观论师驳得千疮百孔，依靠能立等同所立之不成因，就可以将其所立彻底颠覆。



观行品第十三

“观行品”中的“行”，是指五蕴里的行蕴。行蕴即有为法。本品的内容，是抉择有为法不是象经部和分别说一切有部所说的那样是实有，而是如幻如梦的虚诞之法。

戊十三（观行品）分四：一、宣说教义；二、破承许其他立宗；三、驳斥其他争辩；四、宣说空性之必要。

己一（宣说教义）：

如佛经所说 虚诞妄取相

诸行妄取故 是名为虚诞

以上四句偈颂，是依照中观论师的观点来解释的佛经密意。佛经云：一切有为法，也即诸行，即是妄取。



虽然大小乘公认这一说法，但各宗对其内涵的解释却各说不一。大乘解释“妄取”时认为，“诸行”的如幻如梦、无实有，即是“妄取”。而小乘论师却对这种解释持否定态度，至于他们的见解，我们将在后面进行宣说。

中观论师首先立宗，佛经所说的“虚诳妄取”中的“虚诳”，即指如幻如梦、无实有。偈颂中的第一个“妄取”，是指具欺骗性的虚假之法；第二个“妄取”，是其能立。因一切法是妄取，所以一切法是虚诳之法。说得更清楚一点，也即因一切法是具欺骗性，所以一切法是假的，这是大乘的见解。

虚诳妄取者 是中何所取

小乘论师对此提出异议：如果按照你们所说，佛经的密意是说一切法是虚假、非实有的虚诳之法，就诽谤了名言。如果我们现在所见到的器情世间一切万法，是虚诳的无实之法，则在名言中就不成立器世间和有情世间，也不成立轮回涅槃、前生后世、善恶因果，这种见解明显诽谤了现量，诽谤了世俗和名言，是彻头彻尾的断见。

中观论师针对小乘的发难，不急不躁地说道：如果诸法的本体不是虚诳妄取，此见解就是诽谤。然而，诸法从无始以来就是虚诳、妄





取，其本性即为虚诳、妄取，所以，这种观点又怎么会成其为诽谤？又有什么妄取呢？这种见解不但没有诽谤，而恰恰是真实地显示了一切事物的本性。

佛说如是事 欲以示空义

小乘论师仍然没有被说服，又提出：如果你们所说的无实有不是断见，那什么是断见呢？

中观师回答说：佛经所说的诸行是虚诳，是无论表达空性的意义、内容。

空性见与断见是截然不同的：空性见不破名言中所见到的现象，而是破斥其本性；而断见是在名言中也不承认有。譬如，虽然顺世外道与中观都说没有前生、后世，但二者之间却存在着天壤之别。

中观不破斥名言中的前生后世，而只是认为：前生后世是众生的一种幻相，没有实在的本性，是如梦如幻的现象。佛所说的空性不是说没有现象，而是说没有本体。不是说没有一切法，而是说没有法的本性，法与法的本性是有着本质差别的。现象与空性双运的法，才叫做空性。



而断见却不分名言胜义，一概横扫无遗。即使名言中如幻如梦的现象，也不予以承认。

因此，中观派所说的诸行虚诳与断见有着很大的差别。

以上是中观论师所解释的佛之密意，下面破斥小乘宗派所的观点：

己二（破承许其他立宗）分二：一、宣说他宗；二、破其立论。

庚一（宣说他宗）：

诸法有异故 知皆是无性

小乘论师认为：佛在名言中虽说一切法是妄取，但妄取的意义并不是你们中观论师所讲的那样。

“诸法有异故”，所谓“异”，是指变化，即表示无常。诸法是变幻莫测的，不但有外器世间春夏秋冬的变化，而且在每一刹那间，无论世间、出世间的一切法【行蕴】，都在不停息地往其它法转换。就像牛奶暂时是牛奶，以后可以变成酸奶一样。

因为一切万法都变化无常、不可靠、不可信，所以把这些法称之为“妄取”，佛说“妄取”的密意就是这样的。



“知皆是无性”，我们应当知道，这一切就叫做无自性。因为，如果有自性，就不会有变化。外道承许有一个常住不灭的我，这个我既没有刹那的变化，也没有粗大的变化，外道所承许的这种自性是无法立足的。

以上观点，是声闻乘论师所理解的“妄取”与“无性”。这种无性和中观的无性有着很大的差别。这种无性不能解释微尘，只能将一切法解释为并非常住不灭，而不能最终建立一切不成立的观点。

无性法亦无 一切法空故

这里的“无性”与前一句的“无性”所表达的意义是不同的：前面“知皆是无性”的“无性”，是指没有一个不变的本性；这里的“无性”，是指中观派所理解的无性，也即空性或者无有任何本性。

小乘论师又进一步发难：你们中观派说一切法无有自性，但无有自性法的绝不可能成立，哪里有一个无自性的法呢？如果要成立某法，就必须要有本性，只是这种本性并不是常住不灭的而已，法的本性还是应该存在的。

“一切法空故”：一切法以人我空故。如果



要以人我空一切法，则所空的法必须要成立。如同要成立“茶壶里无水”，就必须首先成立茶壶，如果没有茶壶，就不能说茶壶里没有水，只有在茶壶首先成立的条件下，才可以说茶壶里没有水。

同理，人我如同水，一切法如同茶壶。要承许“一切法以人我空”，就必须成立人我的设施处——五蕴。虽然没有设施法，却可以成立设施处；但如果没有设施处，就绝不会成立设施法以及设施法的特征。

诸法若无性 云何说婴儿

乃至老死 而有种种异

如果诸法无有本性，如同虚空一样，又怎么能说婴儿变成老年呢？外面的种种变化又怎么能够成立呢？既然一切为空性，就根本不应该有现象。如果这样主张，众生就不能从婴儿变成老年，外面的器世间也必须一成不变。但这些变化是我们现量可见的，在佛经里也宣说了这些变化，宣说了诸行无常。如果诸行无常成立，又怎能说是无自性呢？如果无自性，那么又是谁在变化呢？因为一切法有变化，所以一切法必须有本体或本性。以上宣说了小乘论师的观点。

虽然小乘不承认空性的说法，但也不承认人我，认为人我从无始以来根本不成立，如同石女的孩子或兔角一般，即使在名言中也不成立，但五蕴却存在，是实有；

因为小乘行人没有通达现空双运的内在含义，所以不区分二谛，将二谛看成是两种相违的法。认为若是空性就应在名言中也不成立，同时又认为若在名言中成立，就应成为一种实有的法。不会说在名言中成立种种现象，在胜义中却一无所得。认为不存在的法在名言和胜义当中都不存在，存在的法在名言和胜义当中都存在，不了知本性不成立，但现象成立的显空无别之见解。

下面是中观论师针对小乘论师漏洞百出的发难所作出的回答：

庚二（破其立论）：

若诸法有性 云何而得异

如果诸法存在实有不空的自性，“云何而得异”，又怎么能起种种变化呢？如果水是实有的法，就永远不能变成冰，因为水与冰有很大的差别。水在尚未凝结成冰之前，如果是实有的法，则任何因缘也不能对它起作用，也就不能



使它变成任何东西。既然其它因缘不能使它产生变化，那么它自己能否发生变化呢？不能。因为自己不能对自己起作用的缘故。

因此，若是实有的本性，就绝不能变成其他的法；如果某法能变成他法，此法就根本不会是有自性的法。有自性与无常二者是相违的法，可惜你们却对此理一窍不通。

是法则无异 异法亦无异

“是法则无异”，在该法尚未变成其它法之前，不可能是其他法。如同稻种在没有离开其本性时，不可能变成稻芽一般。如果在稻种尚未离开其自性时，已经变成其它的法，则所变的法就既是稻种也是稻芽，即变成稻种与稻芽同体，这显然不合理。所以，稻种要变成稻芽，必须离开自己的体性，如果没有离开自己的体性，又怎么能变成其它法呢？

我们还可以进一步观察，婴儿能否变成老人呢？决不可以。因为，在婴儿的五蕴尚未舍去之际，如果能变成老人，就成为既是婴儿又是老人，相违的二法位于同体，这也是不成立的。

所以，在某法尚未舍去其本性时，绝不会变成其它的法。





“异法亦无异”，所谓“异法”，是指同时成立互相无关的异体他法。但无论任何法，都不可能舍去其本性而变成无关的他法，所以不可能存在变异，如同毫无瓜葛的瓶与柱一般。瓶不能变成柱，柱也不能变成瓶。虽然在名言中，因法可以变成异体的果法，但在详细观察时，同时成立的异体法不可能互相变化。

如壮不作老 老亦不作老

正当壮年之时不能变做老人，老人本来就是老人，就不会有变不变的差别。

虽然名言中壮年人可以变为老人，但一经观察就可以发现，因为正当壮年之时尚未离开壮年的五蕴，所以就不可能变作老人；在壮年人失去壮年人的五蕴后，壮年的五蕴就彻底毁灭，无有稍许本体成立，成为虚空一样的法。既然本体不成立，就不能说壮年人变成老年人。

第一刹那壮年五蕴的一个微尘，也没有在老年五蕴中留下；刚产生的老年五蕴，在壮年五蕴上也找不到一个微尘，这是各不相同的两种法。壮年人的一切都已毁灭，老年人身上的一切重新生起，只能说是壮年毁灭，老年产生，而不能成立壮年变老年的说法。



若是法即异 乳应即是酪

如果该法即是他法，现在的壮年人即为老年人，“乳应即是酪”，就应成为牛奶即是酸奶，这明显不成立。

离乳有何法 而能作于酸

除了牛奶以外，又有什么法能变成酸奶呢？其它的水、血、脓等法，是不会变成酸奶的。既然牛奶不能变成酸奶，牛奶以外的法也不能变成酸奶，那么酸奶从那里来呢？刚才的牛奶又去哪里了呢？

刚才的牛奶已经毁灭，没有往哪里去；现在的酸奶也不从哪里来。只是在因缘和合之时，就会产生这些如梦如幻的现象而已。

这样观察时，就根本得不到一个实有的变化之法。因此，佛陀所说的变化，是在名言中的变化，而不是实有的变化。要成立实有的变化，应经得起这样的观察，但在观察时却得不到任何变化，由此证明，实有的变化是不存在的。

以上破斥了小乘的见解。

己三（驳斥其他争辩）：

若有不空法 则应有空法





实无不空法 何得有空法

小乘论师提出：诸法的本体是存在的，因为诸法的空性存在的缘故。若没有空性，就与佛经里再三提到的诸法皆空相违。因此，诸法的本性必须存在。

下面驳斥其争辩：

中观师说：若有不空的法存在，就应该能成立空法，因为此二者是观待之法。若先有法不空，则可以说以后该法成为空性，如同先有活人存在，才会有此人的死亡。如果根本没有活人，也就不会有此人的死。但实际上并不成立不空的法，那么空法又从哪里而来呢？空法不成立。

因此，佛说一切法为空性，是说在名言中为空性，在真正法界胜义谛中既无空性，也无不空，空与不空都是边戏，都是分别心所造的法。

世人有一种名言中实有的执着，佛为破除这种执着，而说一切法是空性。但这并不是了义的内容，为什么空性是不了义的呢？因为，所谓空性，是为了打破实有执着的一种方便。如同消除病痛的药，如果没有病，也就不需要



药。同理，在有执着时，就必须以修空性来对治，如果此时不了知空性，就会有万法实有的念头，为了打破这种念头，就必须像生病服药一样去修空性。

在自相续的执着打破以后，是否还需要修空性呢？不但不需要修空性，还必须打破空性的执着。因为，无论空性还是非空性，都是必须抛弃的执着。在究竟的法界中，并没有空与不空的概念，空与不空皆是分别心增上安立的法。

世人首先创造了不空的法——人我和法我，在知道这是一种错误以后，为纠正这个错误，又开始执着于空性的念头，从而又陷入了另一个执着之网。

从暂时的角度而言，此二者存在着错与不错的差别，执着不空是错误的，执着空是正确的。但究竟来讲，执着空性还是错误，执着不空更是错误，对任何法有执着都是错误。

在对什么都不能执着的理解上，存在着两种观点：

一种是心里什么都不想，只是闭上眼将一切放下来。大乘和尚摩诃衍说：白云遮太阳，黑云也遮太阳，黄金的手铐和铁的手铐都是手



铐，都是将人束缚起来而不得自由的东西。同样，执着实有和执着空性都一样是执着。所以，应该什么都不执着，将一切全放下来。这种说法从究竟的角度来讲，的确是佛的密意，是《金刚经》、《楞伽经》等大乘经典的密意。但在尚未证悟空性前，就这样放下来是没有什么好处的。

另一种是依靠各种中观的推理方式，气脉明点的修法，或大圆满上师的窍诀。通过这三种渠道，最终精通诸法无戏论的见解，真正体会到万法的真正实相，如同白昼观看眼前的色法一样一清二楚。这时就不会有什么可执着的法，这就是无缘，是大圆满、大手印、禅宗的真正密意。

因此，最后包括空的执着也应该断除，但过早断除，就会误入歧途。

己四（宣说空性之必要）：

大圣说空法 为离诸见故

佛说空性的目的，是为了让众生远离有、无、非有非无、亦有亦无四边的一切执着。但有的人却望文生义，执着于一切法不是实有而是空性。



若复见有空 诸佛所不化

如果执着不空是没有，但空却是有，就会成为一种障碍。如同服药本为治病之方，如果服错了药，药反而变为毒品一样。空性的执着本为调伏错误的见解，但如果执着于空性，空性就成为了障碍。具有这种执着的众生，一切佛都不能度化。

如果执着一切法为实有，佛可以用空性见来进行度化，帮助其断除我执，证悟空性。但如果执着于空性，又怎样能使他离开这种见解呢？谁都无能为力。

木柴燃起火可以水熄灭，但如果水中起火，又怎样去灭这个火呢？无法灭。

月称菩萨在阐述此偈时，还说了一种比喻：有一名乞丐前来乞讨，被乞讨的人告诉他说：我没有任何东西可给。谁知乞丐却说：那就把你没有的东西给我吧！本来没有的东西，又怎么能给乞丐呢？无法给。面对这样的乞丐，是无法解释的。

同样，如果执着于空性，则诸佛也不能度化。佛转法轮的目的，是为了使我们能逐渐远离一切见解，我们必须按照佛陀所指引的路线去走。首先消除实有的执着，最终遣除一切执

着。

但是，遣除一切执着只是最后的见解。如果首先就什么都不执着，就是错误的。这是无论修大手印、大圆满或者禅宗最容易发生的错误。如果以这样的见解去修，只会浪费时间，这样修的最高成就，也就是转生于无色界。如果修不好，萨迦班智达说过，就会投生为雪猪、兔子之类的动物。

所以，首先需要精通空性，真正知道一切法是无实有，然后抉择空性也不成立，最终不执着于任何法，这才是真正的修空性、修中观。

大乘和尚摩诃衍只是断章取义地宣说了《般若波罗密多》里的一些内容，将这些经中所宣讲的：不能执着空性，也不能执着不空，什么都不执着，名言中也一切都不成立。解释为心里什么也不想，认为这就是中观，就是禅定。最终败在了西藏人赴印度迎请的，以辩论而闻名于世的嘎马拉西拉论师手下。

事实证明，只有掌握了真理，才能让自己永远立于不败之地。



该品的所诠是破斥和合，抉择一切和合、分离等法是如幻如梦。

言实事师说：内外一切法理应成立，因为有和合成立的缘故。若法不成立，就不应该成立和合；若合、离皆成立，则内外的一切法就应该能成立。这是言实事师的所诠与能立。下面进行破斥：

戊十四（观和合品）分三：一、以立宗而略说；二、广说合理论据；三、摄以破成立之义。

己一（以立宗而略说）：

见可见见者 是三各异方

如是三法异 终无有合时

“见”指眼识或眼根见到色法的动作；“可见”指所见的色法；“见者”指眼识或人我。“是三各异方”，这三种法不能同时合【接触】在一起。每两种法之间，如“见”与“可见”不能接触，“可见”与“见者”也不能接触，“见”与“见者”还是不能接触。总而言之，这三种法互相之间是不能接触在一起的。

“如是三法异，终无有合时”。这三种法各为他性，而并非一体，绝不会有集中在一起的时候。不但见者、见和可见三法始终不能接触

在一起，包括其它一切法，都不能和合【接触】在一起。

染与于可染 染者亦复然

余入余烦恼 皆亦复如是

“染”指五十一种心所中的贪嗔痴烦恼心所；“可染”指众生的心相续；“染者”指心王，也即眼识、意识等六识或八识，也指有烦恼的众生。染者、染与可染是互相观待的法，也如同上面的见、可见和见者一样不可成立。

所谓“入”，也即十二入或十二处，包括内眼等六根及外色等六境，根境相合时就会产生眼识、意识等根识，因为是识的生起处，所以称为“处”或者“入”。

眼以外的五根和色以外的五境，以及贪以外的其余烦恼，都如同见与见者和染与染者一样不可成立。

以上两偈为略说，不但染、可染与染者，见、可见与见者不能和合，除了眼根与色法以外的其他十入【十处】，以及贪烦恼以外的其余烦恼都不能和合。如果以上诸法不能互相接触，就没有任何相属和关系。

小乘认为这些法可以互相和合，在和合之



后才产生出各种各样的变化。

而中观论师认为：这些都是名言中的法，名言中的有无我们无需辩论，即使名言中存在，但也只是名言中的现象而已，从胜义谛的角度而言，没有一个可以和合的法。

己二（广说合理理论据）分二：一、以有法不成立证明接触不成立；二、以无有一异证明接触不成立。

庚一（以有法不成立证明接触不成立）分二：一、略说；二、广说理证。

辛一（略说）：

异法当有合 见等无有异

异相不成故 见等云何合

若见、见者与可见等法成立为异法，则可以说有合。

请大家注意，只是暂时可以这样说，但实际上即便诸法成立为异法，也不能合在一起。在抉择胜义谛时，无论怎样都不能抉择为合在一起。从暂时的角度来说，如果互相为异体的他法，则可以成立集合在一起。

譬如：因为瓶、柱二者是他性、异法，故可以集合在一起。但“见等无有异”见者和可见



等诸法，并不能互相成立为他性的法。

有人会提出疑问：可见是色法、见者是眼根，眼根与色法二者并不是一体，为什么不能成立为异法呢？

因为，如果是他性的异法，就不用互相观待，如同没有瓶子时可以有柱子，没有柱子时可以有瓶子一样。但是，没有可见，就不会有见者，没有见者，也不会有可见。见、可见与见者都是互相观待的法，所有互相观待的法，一者不成立则另一者也不成立。所以，见、可见与见者不成立为他性异法。

“见等不成故，见等云何合”：见等诸法若不成立为他性，又怎么能和合在一起呢？不能和合在一起。

辛二（广说理证）分二：一、宣说以本体成立的异法不合理；二、宣说异体之总相不成立。

壬一（宣说以本体成立的异法不合理）分二：一、以此理类推他法；二、破异体之本体。

癸一（以此理类推他法）：

非但可见等 异相不可得



所有一切法 皆示无异相

不但可见等法不成立为异相的他法，若用以上推理方式抉择其它一切法，则都不能成立异相，既然不成立异相，就不成立和合。下面广讲不成立异相的理由：

癸二（破异体之本体）：

异因异有异 异离异无异

一种异法必须依靠另一种异法，才可以成立为异法。譬如，成为异相之法的瓶、柱二者，瓶要成立为异相，必须观待于柱。若不观待于柱，就无法成立为异法。只有在两种法成立之后，才可以说法与另一法是他性的关系。牛在观待于马以后，才成立为异相的法；瓶观待于柱子以后，也才成立为异法；左要依赖于右而成立，如果不成立右，也就不会成立左；此岸观待彼岸而成立、如果没有彼岸，也就不成立此岸。同理，高矮、大小、轻重等法，都是如此互相观待而成立的。因此，一种异法要成立，必须依赖其它的异法。

“异离异无异”：如果所观察的异法离开了其它法，就不能成立为异法。如同无右则无左，无下则无上一样。

若法所因出 是法不异因

如果某法须观待他法而产生，则此法与所观待的法二者就不能成为异性、他性。观待者与观待处二者若是实有的他法，就不用互相观待而成为无关，一者不成立时另一者也可以成立，一者成立时另一者也可以不成立。但互相观待的法不能这样成立，一者不成立，则另一者绝对不能成立。互相观待的法不能是他性的法，如果是他性的法，就不能成立观待者和观待处。

若离从异异 应无异有异

如果一种异法离开另一种异法，也即不观待另一种异法，也可以成立为实有的异法，譬如瓶离开柱可以成立为实有的异法，就有“应无异有异”的过失。也即没有观待处，也可成立观待法，如同没有右也可成立左，没有上也可成立下一样的过失。

离从异无异 是故无有异

此异法如果离开彼异法，则绝不会成立，离左无右，离右无左。“是故无有异”，因此，经过观察可以抉择出，无论怎样也不能成立实有的异法。以上破斥了一般的异法，下面破斥特殊的异法：



壬二（宣说异体之总相不成立）：

异中无异相 不异中亦无

裸形外道等认为：左与右等异法，不是互相观待而成立的。异法也有一种总相，如同有树枝、树叶的树都包括在树木的总相当中，树木是一切树的总相；男女老幼都包含在人的总相当中，人是一切男女的总相。人与树木都是实有的法，而不是增上安立的法。

异法也是一样，虽然存在各式各样的异相，如牛马、左右等等都是异法，但这些分别的异法都包括在异法总相里面。当异法总相与另外的法，譬如牛马、瓶柱接触【合】在一起时，这些法【牛马、瓶柱】就成为异性的他法。因此，异法并不是观待而成立的。以上是裸形外道的见解。

依照佛教因明的观点，这只不过是一种分别心的概念，实际上除了一一的分相以外，并不成立一个所谓的总相。

我们可以观察，异法总相与他法结合时，是结合异性的法，还是结合非异性的法呢？

首先，如果异法总相是与已经成立为异相的他法接触则不合理，因为异相法在尚未接触时就已经成为异相，因此也就不需要与异法总



相接触；

其次，“不异中亦无”，不是异相的法中也不会存在异法总相。因为异法总相是他性的法，而“不异”却是非他性的法，相违的两种法决不可能共存。

无有异相故 则无此彼异

既然异法总相不成立，则其支分异相也不可成立，总体不成立则支分也不成立。比如，如果经堂里没有树木的总相，也就不会有树木的支分檀香木、樟木等等。

庚二（以无有一异证明接触不成立）：

是法不自合 异法亦不合

该种法本身，不成立合与非合的分别。要成立合，必须要有两种法；

而异法也不能合，譬如瓶柱是异体的两种法，这两种法又怎么合呢？在柱子的旁边放一个瓶子并不叫合。柱是柱，瓶是瓶，所谓的合在哪里呢？根本不成立。他性的瓶与柱不可能成为一体，所以不能合。在柱子上得不到合法，在瓶子上也得不到合法，合法完全是分别心的概念。瓶与柱之间隔得远一点叫离，瓶柱靠近时叫合，这只是分别心的妄取，是增上安立的



法。

如果没有分别心的增上安立，就无离无合。无论瓶柱二者是远离还是靠近，都只是柱与瓶，除了瓶柱的微尘之外，没有称之为离或者合的法。不但胜义谛中没有合，连名言中也没有合。

既然自性的法与异性的法都不成立合，那么合又在哪里呢？因此，所谓“合”，只是众生的一种执着，不观察时在名言中可以起作用，一旦经过观察，则不但在胜义谛中，即使在名言中也既得不到“合”，也得不到“离”。如果没有离合，则一切法就无法产生。

己三（摄以破成立之义）：

合者及合时 合法亦皆无

合者、正在合的时间以及所合的法都不成立。这是应成派的不共见解，自续派却不敢这样承认。他们认为，名言中一定要有离合，离合等一切现象必须成立，即使以中观之理可以抉择胜义谛中不成立，但并不说明名言中不成立，如果名言中也不成立就是断见。

应成派却认为：未经观察时，离合在名言中可以起作用。一旦经过观察，则不但在胜义谛中不成立离合，即使在名言中也既得不到“合”，也得不到“离”。这是最究竟的见，是抉

择一切法本性见解的一半，另一半见解——如来藏本性光明我们尚未抉择，但除此之外的一切法之本性已经进行了抉择。

大圆满彻却的见解与应成派的见解非常相似，应成派所讲的空性与大圆满的空性，在本性上无有任何差别，其差别只在于抉择的方式不同而已。宁玛派历代祖师，历来将应成派的观点作为自宗的见解。

当然，对大多数人而言，如果首先没有精通自续派的见解，就直接为其灌输应成派的见解，说既不是空，也不是不空；既不是有，也不是无，他们就会如坠云端，更加懵懵懂懂，无法理解。

因此，普通根基的人，应当先学中观自续派的见解，先通达一切法不是实有而是空性，在对其见解有了深深的体会之后，再进一步学习应成派的见解。通过进一步的观察，从而了知所谓空性也是不成立的。

中观有四种境界：①诸现皆空，一切现象皆为空性；②一切空性都是因缘和合，不成立没有现象的空性；③空性与现象从无始以来就无有分别，是一体的双运之法；④双运之法也



是远离戏论的，而不是如同白线与黑线搓在一起一样互不相容。从无始以来显即空、空即显，如果没有分别心的安立，根本就不存在这些分别，这是最究竟的见解。

这些见解是有一定次第的，在不了知前面见解的基础上，要想直接精通第四个见解是不可能的，我们只能循序渐进地逐步深入。如果能精通应成派的见解，也就是精通了显宗最究竟的空性见。

观有无品第十五

本品的主要所诠，是通过观察有和无，从而抉择有无不成立。本品也称作“观自性品”，即观察法的本性。

言实事师提出：一切法是实有的，因为诸法是因缘和合、互相观待的。如果诸法不成立，



就不能互相看待，只有成立后，才可以互相看待。佛也说过诸法是因缘和合的法。既然因缘和合成立，则实有的法就应该成立。

小乘认为实有与因缘和合二者互不相违，在实有的情况下，也可以成立互相看待、因缘和合的法。下面破斥这种见解。

戊十五（观有无品）分三：一、遮破四种戏论；二、呵责相违之见；三、教诫修习中观。

己一（遮破四种戏论）分二：一、遮破自性与他性；二、遮破有实与无实。

庚一（遮破自性与他性）分二：一、遮破自性；二、遮破他性。

辛一（遮破自性）：

众缘中有性 是事则不然

“众缘中有性”，“性”指一切法的本性。名言中认为：水的本性是潮湿；火的本性是暖热；风的本性是流动；地的本性是坚固。然而，在种种因缘中，并不成立这种自性。需要看待因缘而成立的法，就绝不会有自性。

名言中认为：水的自性不是热，虽然烧开后可以成为热水，但在水成立时并不一定有热



性。水没有接触火以前不是热的，热水离开火以后，其热也不复存在，仅仅在接触火的时候，才能成为热水，所以名言中说水的本性不是热。如果水的本性是热，就不用观待火而成立，应在水成立的同时，就成立其本性，但热并不能在水成立的同时成立。所以，水的自性不是热；

同样，白布染成红色时，红色不是白布的自性，若红色是其自性，则应在白布成立的同时，就成立为红色，但事实并非如此。在因缘——即红色染料具足时，白布才能成为红色。而且，随着时间的推移，红色还会慢慢褪色。所以，红色不是白布的自性，名言中不观察可以这样成立。

但是，如果有一种实有的本性，就应当于过去、现在和未来恒时成立，而无需依靠因缘。凡是依靠因缘而成立的法，其本性就不可成立，如同稻芽一样。在不具备因缘之时，就不可成立；只有因缘和合时才可以成立；以后因缘间断时，又不复成立，这样的法又会有什么实有本性呢？因此，在需要观待因缘的法当中，绝不可能找到一个有自性的法。

性从众缘出 即名为作法

如果所谓的本性从因缘中产生，则此本性就成为有为法，成为由他法造作的法，而不能



成其为本性。如白布染成红布，是由红色的染料造作的，没有染料的造作，就不成其为红色。所以，红色不是白布的本性；稻芽必须依靠自己的因缘，才能成其为稻芽。没有其他因缘的造作，稻芽就不可成立。稻芽上面的一切，都是由其它法造作而成的。所以，稻芽也不可能具有其本性。凡是由其它的因缘而作的法，都不可成立其本性。

因为在火成立的同时热性也成立，不用其它的法而使火变热，所以，热性是火的本性。如果在火成立之际，首先并不成立热性，只是在以后条件具足之时才成立热，那么热性就会不是火的本性。

性若是作者 云何有此义

如果本性是造作的法，又怎能成立本性呢？不可成立！

性名为无作 不待异法成

因为，所谓“性”、“本性”、“自性”、“自体”都是同一个涵义，即不是由他法而作的，本身原有的性质。如果是由他法造作而成的，就绝不会是本性。

因此，如果要成立为本性，就必须具足两



个法相：第一、是不能由它法造作而成，只要是本性，就必须首先成立；第二、就是不观待他法而独自成立。如果不具备这两个法相，就绝不会是本性。

在名言中，以热性作为火的本性，就具足这两个条件。从火成立的第一刹那，直至火尚未熄灭之前，火的每一个微尘都是热的，不用他法去造作，其本体即是热，所以具备第一个性相；又因为在火产生的同时，就已经成立其热性，火的热性不用观待他法而可以独自成立。这里所说的独自成立，不是说火不依靠因缘，而是说在火产生的同时热也一并产生，热性不需要另外的因缘。这样一来，第二个性相也具足了。这种具足两相的法，就称之为本性，名言中的本性。

在抉择胜义谛时，如果通过观察抉择，还是有一种破不了的本性，就叫做胜义谛的本性，实有的本性，无论实有或无实有的本性，都必须具足这两个条件。

辛二（遮破他性）：

法若无自性 云何有他性

他性因自性 而名为他性

通过以上观察，我们已经抉择出自性不成

立的结论。既然诸法无有自性，又怎么会有他性呢？他性也是自性的分支，他性也包括在自性当中。他性要成立，必须观待于自性。自性不成立，就无有所观待处，所以他性也就不可成立。如果他性可以不观待自性而独自成立，则可以有他性；但他性并不能独自成立，必须观待自性而成立。因此，自性不成立，则他性也不成立。

离自性他性 何得更有法

离开了自性和他性的法，还能有什么法存在呢？如果某法成立，就必须成立为自性或他性，既然自性、他性二者都不成立，就不可能成立一个实有的法。

若有自他性 诸法则得成

如果存在自性或他性，则一切法都可以成立；但现在并不成立自性与他性，所以也就不成立一切法。因为，一切万法都包括在自性与他性之法中。

庚二（遮破有实与无实）：

有若不成者 无云何可成

因有有法故 有坏名为无



如果有、无二法中的有可以成立，则无也可成立。但通过以上观察已经了知：有法不可成立。既然如此，无又怎么能成立呢？不可成立。

因为必须有法首先成立，才可以成立无法。譬如，我们可以在名言中说“佛在世时提婆达多有，现在成为无。”提婆达多要成为无，就必须先有，当有毁灭以后，即成为无；必须先有了大象，在消灭大象时，才可以称为大象无。有、无互相观待，如果首先没有提婆达多，也就不成立提婆达多的无；首先不成立大象，以后也不能成立大象的无。

除了有毁灭以外，并不成立单独的无，无必须观待有，有法坏灭时才叫无，这在中观里很重要，应当再三进行观察。

一般人认为：如果有成立，无就不能成立；在有不成立的情况下，就应当成立无。有、无二法是你死我活、彼此对立的法。这种观念是不正确的，有无二法必须互相依赖、互相观待。一者不成立，另一者也不可能成立。

以上破斥了四边。

己二（呵责相违之见）：

若人见有无 见自性他性



如是则不见 佛法真实义

如果有人执著一切法是有或者无，执着自性或者他性这四边，这种人就不能见到佛法的真实大义。

佛能灭有无 于化迦旃延

经中之所说 离有亦离无

这是龙树菩萨所引用的教证：佛已精通一切空性，能灭除有、无等一切戏论，在佛的大智慧中既无有，也无无，有无为首的一切分别和执着都不存在。因此，在《化迦旃延经》中云：既无有，也无无，有无都应断除。

这里的有，是指人我；这里的无，是指断见，也即顺世外道所说的无前世、无因果。因为此经不只是大乘，而且包括小乘十八部一致承认，所以引用此经作为证据。既然你们所承认的佛经都破斥了有、无二边，所以你们也必须承认有无都不成立。

若法实有性 后则不应无

如果诸法是实有的本性，就应当永远存在而不能毁灭，以后也不能变成为无。譬如，在瓶子成立时，如果具有实有的本性，以后就不能变成无；火如果具有实有的本性，以后就不



能毁灭；人如果具有实有的本性，以后就不能死。

所谓实有，即世间一切因缘不能对它起任何作用，既不能利它，也不能害它。自性实有不用观待因缘，不受任何因缘的影响，其它因缘不能使其变为无，而应常有不灭。

性若有异相 是事终不然

本性是不可能有变异，有异相的。火的本性能否变成冷？水的本性能否变成其它法呢？决不可能。如果本性能变成冷，就绝不会是火。因为不具有热性的法，不能称之为火。只要是本性，就不能变成其它法；可变成其它法的，就不是本性。

若法实无性 云何而可异

若法实有性 云何而可异

关于此偈的解释，有二种说法：一是月称菩萨的观点；二是佛护菩萨的观点。

月称菩萨认为：“若法实无性，云何而有异”为他宗的见解。他宗认为：我们现量见到诸法的变化，人从壮年变为老年这是不可否认的事实。既然有变化，就应成立本性。如果没有本性，那么谁变成谁呢？如果一切法都无有本性，又怎么能变成其它法呢？如果具备壮年人的本



性，则壮年人可变成老年人；如果无有本性，就如同石女儿一样，既然无生，就不会有死亡与变化。因此，要成立生死、变化，就必须首先成立其本性。

后面两句破斥这种见解，中观论师说道：“若法实有性，云何而可异”。按照你们的主张，也不能有变化。你们认为诸法存在一个不空的本性，如果存在一个实有不空的本性，就不能变作其它法。

佛护菩萨对此偈的解释为：如果诸法存在实有的本性，则不能有变化；如果诸法不存在实有的本性，也即为空性，也不会有变与不变的分别。

通过以上论据，彻底击毁了他宗的主张。

己三（教诫修习中观）：

定有则著常 定无则著断

是故有智者 不应著有无

如果执著于一定存在有法，这就是常见；如果执著于一定存在无法，则又成为断见。所以，有智慧的众生不应执着于有或者无。

若法有定性 非无则是常



先有而今无 是则为断灭

诸法如果存在一定的本性，此本性就不是无而成为定有的常法。如果首先存在，现在又成为无，这样就成为了断灭。如同认为稻芽首先成立，以后慢慢变老终至毁灭而成为无有，这就叫断灭见。

通过一步步的观察，对中观的四步境界一一进行抉择，最后既不能说有，也不能说无，既不能说亦有亦无，也不能说非有非无，这四边都不成立。而在四边之外，也不成立第五边，一切执着包括在四边当中。

如果有、无等四边在究竟的法界中成立，我们就必须承认。如果成立也不承认，就不是正见，而是断见。但在以各种方式再三观察推理之后，已经深深体会到既不成立有，也不成立无，不但有无，而且包括非有非无、亦有亦无全都不成立。既然现在打破了四边，还能剩下什么呢？什么都不能剩下。

《功德宝积经》中说：众生都说能见到天空，但所见到的天空是什么呢？见道时说可以见到自性，可以明心见性，那么见者是谁？所见的性又是什么呢？其实，见者、见法与可见都是不可成立的。最后应了知这种见解，这是真正的中观见解。



当我们对这种见解生起一种坚定不移的信念时，即使释迦牟尼佛亲口告诉我们说：诸法不是空性，而是具有本性的实有之法。我们也不会盲目地听从，也不会对自己的见解生起一丝一毫的怀疑，这就叫坚定不移的中观见，也是真正的正见。能具有这样的正见，也算是证悟空性。

在没有得到这种见解之前，仅仅什么也不想地修禅定，绝对没有任何意义。现在有很多人，在没有生起任何定解的情况下，想当然地去理解禅宗书中的片言只语，看到里面说：不思恶，不思善，离开一切杂念，全都放下来观心的本性，什么也不想等等词句，就生搬硬套地全盘照抄。这是没有任何益处的。

针对禅宗的说法，会有两种迥然各异的理解，两种理解所产生的后果也是云泥有别的。如果理解错了，就会误入歧途，并最终与解脱道背道而驰；反之，如果真正能理解其真实密意，就是一种难得的正见，借助这种正见，就可以获得解脱。

但在没有积累资粮，尚未忏悔罪过的前提下，妄想无因无缘地获得证悟，如拾地芥般地得到解脱，简直是滑天下之大稽。



有很多人都这样走偏过道，在走错了路以后要想一下子转回来是不容易的。这样修持的结果，连无色界都不能转生，因为转生无色界还需要其它条件，如果其它条件不具备，仅仅这样放下来，就不一定能转生到无色界。最好的结局，就是转生到四禅天八无暇之一的长寿天。甚至可能转生为雪猪或者兔子之类的旁生，因为不思不想也是旁生的因。如果为了解脱，而将宝贵的光阴荒废在与解脱方向完全南辕北辙的所谓“禅定”上，是非常可惜的。所以，作为一名寻求解脱道的修行人，首先应当闻思。

闻思的必要是什么呢？就是获取正见。了解将来要走的路途，学习修行的方法与步骤。在对所有的问题都一清二楚以后，才开始实际修持。这样的修持，就如同睁大双眼把路看清以后，才毫不犹豫地向前迈步一样，是不会走错路、走弯路的。

因此，我们必须首先把中观的问题弄清楚，在得到坚定的信念之后，再将一切都放下来。这才是一种正见，这样的修持，才是真正的禅定。



观缚解品第十六

言实事的论师仍然冥顽不灵地认为：一切法不能成立为空性，因为有解脱与束缚的缘故。如果不成立诸法，就既不可能有解脱，也不会有束缚。但是，众生束缚与解脱于轮回是确凿无疑的事实，所以，诸法必须成立。本品的主要内容，就是对此观点进行破斥。

戊十六（观缚解品）分三：一、遮破轮回与涅槃；二、遮破束缚与解脱；三、驳斥其他过患。

己一（遮破轮回与涅槃）：

诸行往来者 常不应往来

无常亦不应 众生亦复然

所谓“诸行”，即一切有为法，这里指属于众生相续的色等五蕴；所谓“往来”，即流转之义，也即从前世流转来到现世、现世往生去往后世。

如果要成立轮回，就应先成立流转轮回【往



来】。我们不禁要问：你们所谓的往来是什么法在往来？若说是众生相续五蕴的往来、流转，我们又可以进一步反问：此流转的五蕴是常住不灭的五蕴，还是无常的五蕴呢？众所周知，如果五蕴成立，就或者是常住不灭的法，或者是无常之法，除此二者之外，不可能以其他方式而成立。

但是，如果五蕴是常住不灭的法，就不会变化。如果不能有变化，就不能从前世流转到现世，再从现世流转到后世。不可能前世是天界众生，后世又转生为人。然而，要成立流转，就必定会有这种来往的变化。因此，所谓常住不灭的五蕴在流转的说法就无法成立；

反之，如果五蕴是无常之法，也不应该往来。因为，任何无常之法都是刹那刹那的毁灭之法，在无常之法成立的第二刹那，该法就已经毁灭得无踪无影。既然如此，又怎么能从前世来到后世，又从后世去往下世呢？如果刹那之法的变化可以成立，那么此法就可以往来流转于轮回，但这种法根本无法成立。因此，刹那无常的五蕴也不可能流转。

既然常住不灭的五蕴与刹那无常的五蕴都不能往来流转，因此，所谓众生及其五蕴也不可能往来流转。



若众生往来 阴界诸入中

五种求尽无 谁有往来者

正量部之一的犍子部的论师们认为：流转轮回的，既不是常住不灭的法，也不是刹那无常的法。而是一种既非恒常，也非无常的不可思议人我，因为此人我可以来往流转，所以来往流转存在。下面破斥这种观点：

如果承许有不可思议的众生可以流转，那么请问，这个不可思议的众生在哪里呢？无论在五蕴【阴】、十二处【入】和十八界的任一法中，我们始终无法找到这种不可思议的人我。

所谓五阴，即色等五蕴；所谓十二入，即指外六境和内六根；所谓十八界，即指外六境、内六根以及根境相合时所产生的六种心识，共计为十八界。

利用五种木车因，对这种不可思议人我，以及五阴、十二入和十八界进行观察：

① 这种不可思议人我，以及五阴、十二入和十八界是否为一体？

② 这种不可思议人我，以及五阴、十二入和十八界是否可以单独成立为异体？



③ 在五阴、十二入和十八界中，是否具有这种不可思议人我？

④ 五阴、十二入和十八界是否依靠这种不可思议人我？

⑤ 这种不可思议人我是否依止于五阴、十二入和十八界？

通过以上五种木车因的观察可以得知，这种不可思议人我根本无法成立。既然如此，那么谁是这种不可思议人我？又有谁在往来呢？这种人我根本不成立。

若从身至身 往来即无身

若其无有身 则无有往来

“身”指五蕴。从地狱众生的身体流转到后世人类的身体时，只有先舍去地狱众生的身体，才可以得到人的身体。如果不舍去地狱众生的五蕴之身，就不能得到人身。

然而，在地狱众生的身体已经舍去，人的身体还没有得到的一刹那间，就存在一个空间，在这个空间中并不存在所谓的“身体”，因为地狱众生的身体已经毁灭、舍去，人的五蕴又没有得到的缘故。那么请问，在这一刹那谁是众生？此时根本没有众生的设施处，此空间如同虚空一样，什么也不可能存在，所以，流转轮

回的众生也不可能成立。以上破斥了轮回，下面破斥涅槃：

诸行若灭者 是事则不然

所谓“诸行”，是指苦、集谛。苦谛和集谛的完全毁灭叫做涅槃。“诸行若灭者，是事则不然”，也就是说，事实上并不存在诸行的毁灭。

为什么呢？因为，如果诸行是常住不灭的，则常住与毁灭互相矛盾，所以不成立；如果诸行成立为第二刹那即毁灭的无常法，也不可能因毁灭而成为涅槃，因为在无常法成立的第二刹那已经毁灭，如同外器世间的瓶、柱等一切无常之法一样。既然常住不灭的法和刹那无常的法都不是涅槃，所谓的诸行又怎么会毁灭而成为涅槃呢？不可成立。

众生若灭者 是事亦不然

如果对方认为：并不是五蕴涅槃，而是众生得到涅槃。

“是事亦不然”，这种观点也不对。其理由与前面一样：无论所灭的众生是常住不灭的众生，还是无常的众生，其毁灭都不成立。

己二（遮破束缚与解脱）：



诸行生灭相 不缚亦不解

诸行都是刹那生、刹那灭的无常之法，这样的无常生灭法，是不存在束缚与解脱的。

因为，既然是刹那生、刹那灭，就不可能有被束缚的相续。在该法未生之前，谁也不能束缚它；在生起之时，还来不及束缚它；在生起之后的第二刹那，该法就已经毁灭。既然如此，又有谁能去束缚它呢？不能束缚。

既然根本没有束缚，又怎能解脱呢？有束缚才有解脱，无有束缚也就无有解脱。缚什么？解什么？“不缚亦不解”。因此，刹那生灭的诸行不可能有束缚与解脱。

众生如先说 不缚亦不解

这里的“先”，是指前半偈阐释“诸行生灭相，不缚亦不解”的理由。众生如同具有生灭相的诸行一样，并不成立束缚与解脱。

若身名为缚 有身则不缚

无身亦不缚 于何而有缚

所谓“身”，是指有漏的五蕴。如果承许有漏五蕴束缚于轮回，我们就可以观察：是已经成立的有漏五蕴被束缚，还是尚未成立或者并不成立的有漏五蕴被束缚呢？





如果是前者，则有漏五蕴的自体即是束缚，不用谁去束缚它，其本身已经被束缚，既然已经被束缚，又何须再去束缚呢？不用再束缚；

所谓“无身”，是指无漏的五蕴，如无欲的阿罗汉或佛，都已经舍去有漏五蕴而成为无漏五蕴。如果承许“无身”被束缚，则佛和无欲的阿罗汉也应该被束缚，这显然不成立。所以，“无身亦不缚”，无漏的五蕴谁也不能将其束缚。

观察结果说明：“于何而有缚？”，对什么样的法可以有束缚呢？哪里存在什么束缚呢？根本得不到束缚。这是一种观察方式，下面是另一种观察方式：

若可缚先缚 则应缚可缚

而先实无缚 余如去来答

“可缚”，指所束缚的法，也即众生。“缚”，是指能缚，也即贪瞋痴等烦恼。

如果能缚首先成立，则可以将可缚众生束缚于轮回中。如同手铐先成立，则可以束缚提婆达多等众生一样。

但是，在可缚成立之前，能否成立实有的能缚呢？不能成立。其理由在前面已经讲过：可缚、能缚诸法，都是互相观待的法，在可缚



未成立之前，不会成立能缚，既然能缚不能首先成立，那么又有谁能被束缚呢？不可能被束缚。

“余如去来答”，其它的推理方式在第二品已经讲过了，这里可以用第二品的理由类推：已束缚的法不可能束缚，未束缚的法也无法束缚，而在已束缚与未束缚的法之外，又没有其它的法存在。因此，束缚不可能存在。

下面破斥解脱：

缚者无有解 不缚亦无解

如果承许有解脱，那么请问：是谁得到解脱的呢？是正在束缚的众生得到解脱，还是尚未束缚的众生得到解脱呢？

首先，正在束缚的众生不能解脱，因为此二法是互相矛盾、互相背离的法。正在束缚的法尚未离开束缚，倘若未离开束缚的法也能解脱，则矛盾的二法就会成为一体，这绝对不可成立；

其次，尚未束缚的众生也不可能解脱。因为，只有首先成立束缚，以后脱离了束缚，才能称之为解脱。如果首先就无有束缚，以后的解脱又从哪里来呢？因此，尚未束缚的众生也不可能解脱。



除此二者之外，并不存在第三种众生。由此可见，解脱不可能存在。

缚时有解者 缚解则一时

如果承许正在束缚之时成立解脱。这种观点也不合理。

因为，正在束缚的法尚未离开束缚，如果正在束缚之时成立解脱，则束缚与解脱应成为一时的同体之法。但相违的法并不能位于同体，所以，正在束缚的法不能解脱。

由观察结果可知，已束缚的法，未束缚的法，都不成立解脱。而于此二者之外，又不成立其它的第三种法，因为所谓的正在束缚，也包括在有束缚和无束缚二者之中。即使不包括在内，也因为缚脱二法将成一体的缘故，所以也不可成立。因此，所谓的解脱根本不成立。

己三（驳斥其他过患）：

言实事师提出：如果轮回涅槃、束缚解脱都不成立，那么请问：我们现在发心学法、修道又有何用呢？既然不成立解脱，又何必求解脱？既然不成立轮回，为何又要去断除轮回呢？

若不受诸法 我当得涅槃



若人如是者 还为受所缚

中观论师对此回答道：“若不受诸法”，即不接受一切法，不取后世的轮回五蕴，而于现世断除一切烦恼，获得十地中的极地。也即于现世即身成就，获得阿罗汉果或佛果。

如果认为获得涅槃的我成立，并执着于所得到的涅槃，此人就会被这样的我执与我所执所束缚，就不可能断除后世，而必将接受后世五蕴，身不由己地流转于轮回。因为我执与我所执本身，就是烦恼的根源，轮回的源泉。既然存在这两种烦恼，又怎能不受后世五蕴呢？一定要接受。

不离于生死 而别有涅槃

实相义如是 云何有分别

涅槃并不是离开生死而单独存在的，所谓“远离生死的涅槃”之说，只不过是名言中的一种分别而已。从胜义的角度而言，所远离的生死不成立，远离生死的众生也不成立，因此，所谓的远离生死又怎能成立呢？不可成立。

解脱、涅槃都是名言中的法，在名言中可以有这些分别，但在胜义中却不能有这样的分别。“实相义如是”，在法界实相本来光明空性中，一切法的本性不成立远离生死，也不成立



涅槃。如果这些都不成立，又为何要这样分别呢？为何要说有涅槃、有轮回、有束缚、有解脱呢？这些都是以分别心增上安立的法，如果没有心的安立造作，这些法都不成立。

因此，为了获得解脱而学道，只是如幻如梦的名言法，我们千万不能执着于此。一旦存在执着，无论是什么样的执着，都会成为解脱的障碍。

观业品第十七

本品的内容是通过观察业，从而抉择出业果的无实有，故称为“观业品”。

戊十七（观业品）分三：一、随说他宗；二、对方避免常断边之理；三、驳斥无咎之回答。

己一（随说他宗）分二：一、略说业；二、



广说业之分别。

庚一（略说业）：

人能降伏心 利益于众生

是名为慈善 二世果报种

什么是业呢？业分为两种，善业与恶业。

如果要列举出具体的善业，真可谓包罗万象、指不胜数。但归纳而言，就有两种善业：

第一、就是下定决心不再造作伤害众生的恶行。如果某人在一生中仅仅没有杀生，这并不能称之为善业，只能说他没造恶业而已。“不杀生”要成为善业，必须要有一种决心，发誓不杀生的决心。如果没有决心，就不能称之为善业。

不杀生有二种：第一种是无记的不杀生。既没有决定杀生，也没有决定不杀生，只是在一生中因为种种原因而没有杀过生，就是无记的不杀生。这种“不杀生”，并不能称之为善业；第二种不杀生，就是真正的善业不杀生。这种善业，必须建立在发誓的基础之上。譬如发誓在一月或者一生之内的十五、三十等节日不杀生，就是降伏了自心的善业不杀生；

所谓“降伏心”，即不伤害众生。小乘行人





的善业，主要就是降伏自心的恶念，受持别解脱戒，断除杀生、不与取等恶行，厉力不伤害他人。

小乘行人并非丝毫不利益众生，也不是没有慈悲心，他们也有慈悲心，不但不会杀生，而且也会在条件具足的情况下挽救众生的性命；不但不会不与取，而且也会在自己力所能及的范围内行持布施；也会忠心耿耿地行持利益众生的事业。但他们缺乏足够的勇气，不敢因利益众生而使自己深堕地狱，不敢为利益众生而舍去自己的一切，所以他们的慈悲心很微弱，利益众生的事业很狭窄；

第二、大乘行人的善业，就是在此基础上，进一步行持利益众生的事业。

“是名为慈善”，上述二者就称之为善业。

“二世果报种”：种下这样的善根之后，来世就会感受善妙的果报，所以称之为业。以上宣说了业的本体，下面宣讲业的分别：

庚二（广说业之分别）分二：一、略说；二、广说分别之相。

辛一（略说）：

大圣说二业 思与从思生



是业别相中 种种分别说

佛宣说了两种业：一是思业；一是从思生业。而作为业，又有千差万别的性相，所以佛就分别宣说了种种业，下面广说思业和从思生业的本体：

辛二（广说分别之相）：

佛所说思者 所谓意业是

佛陀云：所谓思业，也即心造之业。思想、意识造作的所有业，无论善业、恶业，都称之为思业。贪心、瞋心等烦恼心，或慈心、悲心、信心等善心，都包括在思业当中。

所从思生者 即是身口业

身口所造的业，就是从思生业。譬如杀生之类的身造之业，和妄语之类的口造之业，都叫作从思生业。

本来身业和口业是由身口所造的，但其主要因缘却并非身口，而是人的思想意识。身口的行为是受制于意识的，如果没有造业的意识，也就不会造业。以打妄语为例，只有心里产生了打妄语的念头，才有可能说妄语。因为身口之业是从思想所生，所以称之为“从思生业”。

身业及口业 作与无作业





如是四事中 亦善亦不善

“作”与“无作”，是《俱舍论》中的一种术语。在《俱舍论》中，将色法分为有表色和无表色两种。

所谓“作业”，也即有表色业，包括杀生、放生等身业，妄语、念咒等口业。为什么称为有表色呢？因为其中包含了一种表示。比如，一个人磕头的动作，称之为表色。因为从表面看到其磕头的动作，就可以了知其内心的念头——他是因信佛而磕头。他表面的动作表示了他内心的念头，所以称之为有表色。即不但是一种色法，而且表达了内心。有表色包括善的有表色与恶的有表色两种；

所谓“无作业”，也即无表色业，包括律仪和非律仪。受持戒体，称之为律仪；受持戒体的违品，就称之为非律仪。

为什么称为无表色呢？因为其外在现象并不能表示内心。譬如，即使某人受持了居士戒，并且已经发愿从今以后弃恶行善。但在平常不行善时，是不能从表面看出他心相续是否存在戒体的。还有，如果外面不穿特殊的服装，他人也不能了知其是在家出家，比丘或者非比丘



的；反之，有些众生从小的生活重心就是打猎，他们发誓一辈子以打猎为生。但在他没有行持狩猎之业时，也看不出他内心的誓愿。因为不能表达内心，所以称之为无表色。

“作”与“无作”之业，都有善恶两种，所以称之为“四事”。

分别说一切有部认为：戒律的本体是一种色法。譬如，在出家受戒时，就得到一种戒体的色法。因此，有部所定义的有表色与无表色，是名副其实的色法；

而唯识宗却认为：所谓戒的本体，是由阿赖耶识上的一种习气，和第六识上的一种念头二者相结合的一种心识、意识。戒不是五蕴中的色法，而属于心法的范畴。因此，虽然唯识宗等其他宗派也承认有表色与无表色之说，但只不过是一种名称而已，其内在的含义并不表示色法。

从用生福德 罪业亦如是

及思为七法 能了诸业相

“从用生福德”，譬如，某人修建了一座寺庙用作供养，在向僧众供奉庙宇之后，乃至（该善业之果的）福德受用尚未间断之间，属于该作者的善无表色业之相续就不会中断。在出家

人使用此庙时，施主就会得到福德，这就称为“从用生福德”。

“罪生亦如是”，譬如，某人修了一家屠宰场用于杀生，在建造该屠宰场后，乃至（该恶业之果的）非福德受用尚未间断之前，（属于该作者的）不善无表色业就会始终存在。这就是从罪业所生的非福德。上面四业加上此二者共为六业，再加思业，一共有七法。

“大圣说二业”与此处的“七法”二者并不矛盾，“二业”分思业和从思生业，而从思生业又可分为六种，加上思业共计有七法。

“能了诸业相”，上述七法就包括了一切业相。

以上内容宣讲了业的本体和业的分别，下面宣说小乘为了证明自宗既远离了常见，也不存在断见的理由。

己二（对方避免常断边之理）分二：一、设立辩论主题；二、宣说避免过失之答案。

庚一（设立辩论主题）：

业住至受报 是业即为常

若灭即无常 云何生果报



首先提出一个辩论主题：在造作杀生之业以后，此业能否一直留驻到感受果报之时？

如果答案是肯定的，也即此业会一直留驻到感受果报之时。“是业即为常”，此业就成为了常住不灭的法。如果成为常法，就不会有任何作用，不能发生自果，因为常法无有变化，不是有为法的缘故；

反之，如果答案是否定的，也即此业不会一直留驻到感受果报之时，而是在造业的第二刹那就随即而毁灭，则该业就会成为无常之法。既然业已经因毁灭而不存在，又怎么能生果报呢？所受果报从何而生呢？

庚二（宣说避免过失之答案）分二：一、经部避免过失之理；二、有部避免过失之理。

辛一（经部避免过失之理）分二：一、遣除常断之理；二、宣说业果。

壬一（遣除常断之理）：

如芽等相续 皆从种子生

从是而生果 离种无相续

针对以上论题，经部论师认为：业虽然在造业的第二刹那已经毁灭，但其相续仍然存在，将来所承受的果报，是从其相续而生起的，所



以就没有常、断的过失。

以稻种生稻子为例，稻种是因，稻芽等法是果，稻种在成立的第二刹那随即毁灭，此时稻芽产生，稻芽在产生的第二刹那也随即毁灭，又产生了稻芽之后的其他法。所谓“稻芽等”，即包括了从稻芽到稻子成熟之间的一系列法。从产生稻芽直到逐渐产生稻子的过程，称之为相续。虽然在稻子产生之时，既无稻种也无稻芽，但稻种和稻芽却起到了使相续不间断的作用，稻芽等相续都从种子产生。

“从是而生果”，“是”指相续，从不间断的相续产生最后的果法，所以既非常也非断。

“离种无相续”：若无种子就无相续，若无相续就无果法。虽然果法不是由稻种产生，而是由其相续产生的，但丝毫也不会影响“稻子是稻种果法”之说，因为果法稻子必须观待因法种子的缘故。同理，最后的果报，也是最初所造业力的果法。

从种有相续 从相续有果

从种子产生稻芽等相续，从相续又产生果法稻子。

先种后有果 不断亦不常



如果稻种始终存在，就是常见；如果首先存在稻种，然后在没有果法的情形下忽然消失，即是断见。但我们所承许的并不是这样，而是先有种后无种，由种生果。因果的相续，是犹如滔滔江水般连绵不断的。

因为稻种和稻芽在第二刹那已经毁灭，所以不是常见；又因为稻种与稻芽在毁灭后立即产生了后面的相续，所以又不是断见。

以上是比喻，下面类推业与业报：

如是从初心 心法相续生

从是而存果 离心无相续

所谓“初心”，是指最初生起的造业之念。以杀生为例，第一个杀生的瞋心念头，即是初心，这是生起果报的主因。此心法在生起的第二刹那随即毁灭，心法的相续也由此而产生。

“从是而有果”，心法的相续一直到承受果报之间始终不会间断，此称为业。由此业会产生最终的果报。

关于心相续的定义，有各种各样的说法。唯识宗认为：业是一种存在于阿赖耶识上的习气。但经部不承认阿赖耶识，他们认为：众生从无始以来到成佛之间，第六意识始终不会间断。业就是隐藏在意识上的习气，此为心的相



续。

“离心无相续”，如果首先不存在杀生的心，就不会有恶业的相续；如果没有相续，也就不会有最后的果报。所以，最后杀生的果报是从初心产生的。虽然事实上果报并不是由初心产生，其间还有一个相续，但此相续的来源却是初心，所以最后的果报也可以说是初心的果报。

从心有相续 从相续有果

从初心生起相续，相续隐藏在阿赖耶识或者第六识上。以后机缘成熟时，心相续间断而产生果报。恶业受苦，善业受乐。

先业后有果 不断亦不常

因为首先存在的业，在第二刹那已经毁灭，所以不是常有；又因为在第二刹那产生了相续，并且最后产生了果法，所以也非断灭。因此，我们的主张既无常见的过失，也无断见的过失。

壬二（宣说业果）：

能成福业者 是十白业道

二世五欲乐 即是白业报

能够成为福业的，是不杀生等十白业【善业、福业】。白业有两种：一是普通的白业；二



是特殊的白业。普通的白业，是指不杀生的誓愿；特殊的白业，是指不但不杀生，并且决心放生的誓愿。每一种善业都可以如此分为两种。

从总体而言，十种白业的果报，是在后世能得到安乐；黑业的果报，是在后世感受苦果。但若进行细分，就还有很多分类。比如，感受业报的时间有四种：有些业果是现世受报，有些是下世受报，有些业果会经过很多生死之后才会受报，还有一些微细的果报不一定何时受等等。但这些分类与辩论主题没有太大关系，所以在这里只作了大概介绍。

以上是小乘经部的观点，下面是分别说一切有部破斥经部观点的理由：

辛二（有部避免过失之理）分二：一、宣说他宗之过；二、建立自宗。

壬一（宣说他宗之过）：

若如汝分别 其过则甚多

是故汝所说 于义则不然

分别说一切有部有两种，其中一种是克什米尔的分别说一切有部，其主张在世亲菩萨所著的《俱舍论》中有所提及。此处的分别说一切有部，不是指克什米尔的分别说一切有部，而是指另外一种分别说一切有部。





有部论师将矛头对准经部，发出了一系列的问难：你们所说的主张，存在着众多过失。

颂词中没有提到是些什么样的过失，在月称菩萨的讲义中宣说了这些过失的内容：在业毁灭之后所生相续的第二刹那，应当是与第一刹那完全相同的。如同稻种只能产生稻芽，而不能产生青稞或豌豆等其它不同类的芽一样。生起一念瞋心恶业的相续，其第二刹那，也必须与第一刹那完全相同。这样一来，具有该相续的众生就只能永远生起瞋心，而不可能在第一刹那生起瞋心，又在第二刹那生起贪心，或者慈心、悲心等等，因为相续应当与其比喻一样。同样，如果生起的是善念，就应永远造善业而不可能造恶业，这显然不合理。

还有，如果前一刹那是人类的心，就应永远产生人类的心，这样一来，人就不能投生为其它众生，既不能堕入地狱、饿鬼道，也不能上升至天与非天，而应永远做人。因为人的心相续，只能产生与人类相同自果的缘故。但是，所谓“人类只能永远做人，不可能转世到其它道；地狱众生只能永远做地狱众生，永世不得超升；天与非天也只能永远做天与非天，而不会下堕”的说法，是谁也不能承认的。六道轮回



的流转，是跟随业力时而上升，时而下堕的，事实上不可能存在永远做人或其他众生的情况。所以，经部论师的主张无法成立。以上四句是有部批驳经部的理由，下面是有部建立自宗的观点：

壬二（建立自宗）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

癸一（略说）：

今当复更说 顺业果报义

诸佛辟支佛 贤圣所称叹

现在由我们来宣说业果报应的规律，这是佛陀的密意；是辟支佛，也即独觉因观察十二缘起而了悟的密意；是佛、独觉以及贤圣【声闻】所称叹的因果规律。以上是略讲，下面广讲：

癸二（广说）分五：一、宣说不失坏法之喻；二、宣说不失坏法之分类；三、宣说不失坏法之自性；四、安立债券生灭之理；五、宣说以本体而分类。

子一（宣说不失坏法之喻）：

不失法如券 业如负财物

“不失法”的本性属于五蕴的行蕴。行蕴有



两种：一是心相应行；二是心不相应行。心相应行是指五十一种心所；不相应行在《俱舍论》中宣说了十四法，在无著菩萨所造的《大乘阿毗达摩》中宣说了二十四法，其中一法即为不失法。

为了自圆其说，有部建立了一个新见解：有一种如同借条一样的不相应行——不失法，此法可以使业不会失去。

“不失法如券”，不失法如同借条一样。如果某人从他人那里借到财物，就可以打一个借条给物主。借条能起到在财物借走后，债主可以凭借条索要回所借财物的作用。

同样，虽然在造业的第二刹那，业已经毁灭而不成立，但在业毁灭的同时，却产生了“不失法”。在机缘成熟之际，依靠不失法就可以生起自果。如果没有不失法，则依靠以前所造的杀生之业而产生果报的说法就无法成立。

“业如负财物”，业如同借贷的财物。在借贷之后，虽然财物会因使用而不复存在，但物主却可以凭借条而收回以前所借贷的财物。同理，在造业的第二刹那，业因为是有为法所以要毁灭，但同时可以产生如同借券一样的不失



法，以后凭借不失法，就可以产生果报。

有部认为这就是佛、独觉和声闻所称叹的主张，因为《百喻经》中说过：“假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受”。有部执着于表面的词句，所以就建立了这样的观点。以上宣说了不失法的比喻，下面宣说不失法之本体与分类：

子二（宣说不失坏法之本体与分类）：

此性则无记 分别有四种

“此性则无记”，不失法的本性，是既非善也非恶，既非有漏也非无漏的无记，如同借券不是物品，而是一种票据一样。为什么说不失法是无记法呢？因为，如果不失法不是无记法，而属于善法或恶法，则因为见道以上的大乘果位圣者也存在不失法的缘故，就有圣者也有见道之前为凡夫时所造的恶不失法之过。但是，属于凡夫的所有法，在见道之后已经断除了。所以，不失法不可能是善恶之法，而只能是无记法。

“分别有四种”，不失法包括欲界、色界、无色界三界的有漏不失法，以及无漏不失法共计四种，不失法的本体非只是无记法，但从业上分为三界造的不失法和无漏的不失法四种。

以上是不失法的本性与分类，下面宣讲其断除方式：

子三（宣说不失坏法之断除）：

见谛所不断 但思维所断

以是不失法 诸业有果报

“见谛所不断”，所谓“见谛”，即见道位。见道位的圣者不能断除不失法。如果不失法在见道以后可以断除，则见道圣者就不可能承受异生凡夫位所造业之果报。但即使是圣者，也必须受报。所以，见谛之后只能断除业，而不能断除业的不失法。

“但思维所断”，“思维”指修道，在修道时就可以断除不失法。欲界有九种烦恼，在断除第六种烦恼时，就得到二果——斯陀含。在得到二果时，就断除了初果的不失法。在从欲界投生到色界时，就可以断除下界的不失法。

“以是不失法，诸业有果报”，因为有不失法，所以即使在得到见道以上的初果、二果、三果和有余阿罗汉果时，还需要受报。如果没有不失法，则不但圣者，甚至包括凡夫也无法受报。

若见谛所断 若业灭其灭



则得破业等 如是之过咎

为什么见道位的圣者不能断除不失法呢？因为，如果在见谛时就断除了不失法，则不仅业在造作后的第二刹那毁灭，不失法也会因见谛而毁灭。这样承许，就有见谛之时，不仅于凡夫地所造的一切有漏之业已经断除，同时不失法也一并断除的“破业等”过失。

这样一来，则见谛以上的二果、三果及有余阿罗汉圣者就无法受报，但事实并非如此。因为，无论大小乘都一致共认：从见道以上直至阿罗汉之间的圣者必须受报。

关于佛陀是否受报的问题，大小乘的观点各不相同。小乘认为，即使是佛陀，也要受报。但大乘不承认这一点，认为所谓“佛受报”，只是佛为度化众生所示现的现象。实际上，佛已经断除了一切习气，所以不会受报。

受报的业因是以前凡夫地所造的，在得到见道以上的圣者果位时，就不会再造业，所以业已经完全断除。但是，如果不失法也因毁灭而成为无有，那么获得二果、三果等位的圣者所受之报又从何而生呢？无法产生。所以，这样承许就有破业的过咎；

还有，月称菩萨的讲义中认为：偈颂中的



“等”字，又包含了其他两种过失。第一、得到见道以上果位的圣者受报，是现量可得的事实，如果所受之报的因法——不失法已经毁灭，此果报就成为无因的过失；第二、如果圣者所受之报为无因，就有断见之过。

综上所述，在见谛业毁灭时，不能毁灭不失法。虽然业已经毁灭，但不失法必须存在，如同物品虽然被人借走，但不能没有借条，如果没有借条，则所借物品就无法归还。因此，见谛之时不能断除不失法。

子四（安立债券生灭之理）：

一切诸行业 相似不相似

一界初受生 尔时得独生

下面宣说不失法的生灭方式。也即何时产生？怎样产生？何时毁灭？如何毁灭？首先宣讲产生方式：

“一切诸行业，相似不相似”，是指某一欲界众生所造作的相似与不相似的各种业。在造业之时，各种各样相似与不相似的不失法也一并产生。

月称菩萨的讲义认为：所谓“相似”，有两种含义：① 是指界相似。譬如，欲界的业互相



相似，不论恶业、善业，都属于欲界的业；同理，色界的业也是互相相似；无色界的业也是互相相似；② 是指法的本体相似。譬如，在欲界的业中，包含了善业与恶业，其中的善业与善业相似，恶业与恶业相似。还有，所有的有漏业都相似。

所谓“不相似”，是指有漏业与无漏业的不相同，或者善业与恶业的不相同。

“一界初受生，尔时得独生”，某人在欲界死亡，投生到色界的第一刹那，即为“初受生”。这里的“生”，是指五蕴。此人在从欲界投生到色界时，往昔所造的恶业都已经断除，在初受生时，舍弃了欲界的一切不失法，又单独得到了色界的不失法得绳，从而使不失法产生。

所谓“得”，即为十四不相应行的第一个不相应行——得绳。譬如，在受比丘戒时，当所得到的比丘戒与作为众生的我结合在一起，就叫做得绳。

现世二种业 诸业及不失

生起于异性 果报成熟已

不失犹故在

以上四句宣说了投生时不失法的产生，以下宣说造业时不失法的生灭过程：



“现世二种业”，现世造作有漏和无漏二业。

“诸业及不失”，“诸业”指思业及从思生业。在造业之后生起不失法，将来转生他界时，很多不失法合为一种不失法。在投生之后，“生起于异性”，意即不失法是分别产生，而不是共同产生的，每个业有该业本身的不失法，有多少种业就有多少种不失法，这是不失法的产生方式。

那么，不失法又是怎样毁灭的呢？“果报成熟已，不失犹故在”，在果报成熟后，不失法也不会毁灭。这里所说的“不会毁灭”，并不是指不会一刹那一刹那地毁灭，而是说其相续不会间断。即使在果报成熟之后，不失法还是一样地存在。

有人会提出疑问：如果不失法还存在，那么又会不会再受果报呢？不会。这就如同物主凭借条把借出的财物索还之后，即使此借券存在，也不能起任何作用一样。虽然在果报成熟后，不失法仍然存在，但它却已经没有任何能力，它的历史使命已经完成了。

若度果已灭 若死已而灭

那么，不失法究竟在什么时候毁灭呢？在



两种情况下它会毁灭：第一、是在度果时毁灭。小乘从见道直至阿罗汉的无学道，其间有四个过程。从获得见道果位以后，再通过修学，从而断除欲界的第六烦恼，就得到二果。这种从初果上升到二果之类的，从下下之果上升至上上之果的时刻，就称为度果。在得到二果时，属于初果的不失法就彻底毁灭；从二果升到三果时，属于二果的不失法也不复存在；

第二、是在死亡时毁灭。譬如，在欲界中死亡后投生色界时，属于欲界的所有不失法都化为乌有，而重新产生属于色界的不失法。

子五（宣说以本体而分类）：

于是中分别 有漏及无漏

如果将不失法再进行分类，就有有漏和无漏两种不失法。这里的“有漏和无漏”，不是说不失法的本体存在有漏和无漏，不失法的本体是无记法。只是说，不失法可以分为有漏业的不失法，和无漏业的不失法两种。

癸三（摄义）：

虽空亦不断 虽有而不常

业果报不失 是名佛所说

有部论师志在必得，再次抖擞精神归纳前

述：由此可见，我们的见解具有四种功德：①因为所造之业在第二刹那不会安住，所以其本身的自性即为空性。这里的“虽空”，不是中观所说的空性，而是指造业后的第二刹那即毁灭的“空性”；②虽然业已经灭失，但不失法的相续却不会中断；③“虽有而不常”，虽然有这样的不失法，但却不是常有，而是刹那生灭的；④“业果报不失”，如果按照经部的主张，则因为心相续的前后必须相同的缘故，所以就不能生起其它果报。但自宗承许的不失法却不是这样的相续，它能以千姿百态的形式存在，故可以在轮回中产生各种各样的果报。

“是名佛所说”，这样的见解是佛所称叹的极其殊胜之见解。

以上内容，是分别说一切有部的见解。

下面分别对经部与分别说一切有部的观点进行驳斥：

己三（驳斥无咎之回答）分四：一、因无自性故无常断之理；二、宣说能损承许自性存在之理；三、破谛实存在之能立；四、名言中如何安立之理。

庚一（因无自性故无常断之理）：



诸业本不生 以无定性故

诸业亦不失 以其不生故

中观论师驳斥道：从胜义谛的角度而言，诸业本来就不生，既不是现在不生，也不是我们以教证使其不生，而是从无始以来就无有生灭。

为什么无有生灭呢？“以无定性故”，因为业没有一定的本性，所以没有生灭。

“诸业亦不灭，以其不生故”，诸业也不会毁灭，因为没有生的缘故。既然没有生，也就不会有灭。

业因和业果虽然在名言中可以如幻如梦地存在，在现象上可以有业的生灭，其果报在机缘成熟时也可以产生，但这种生灭却不是实有的生灭。如果业是实有的法，则在间断后，如果没有小乘所说的不失法之类的连接之法，业因和业果就会成为无关，果报也就不可能承受。但业却是犹如梦境一般的无实之法，根本不存在实有的间断毁灭，所有这一切，都是以分别心增上安立的法。所以，我们根本不必建立不失法等增益。

名言中的一切都是因缘和合的现象，即使没有不失法，只要因缘成熟，也可以受果报，



在因缘存在的情况下，这些现象就不会间断，这是一切法的规律。

庚二（宣说能损承许自性存在之理）：

若业有性者 是即名为常

不作亦名业 常则不可作

如果业存在实有的自性，就会成为无有变化的常法；如果业是常法，就必须始终成立，因为常法不可能造作的缘故。这样一来，则即使不作也存在业，即使不杀生也有杀生的业。如果业首先不成立，在造作之后才成立，就不是常法，而成为无常之法，这就会与你们的观点相违。

若有不作业 不作而有罪

不断于梵行 而有不净过

如果常住的无为法——业存在，则不作也存在业，也即没有造罪也会有罪业。

本来，众生杀了生才会有杀生的罪过，如果没有杀生，就不应该有此罪过。但如果承许业是常法，则可以推断出“不造业也有罪过”的结论。

这样一来，则“不断于梵行，而有不净过”。



所谓“梵”，意即涅槃；“行”意即行为。为得到涅槃而作的一切行为，称之为“梵行”。如果“不造业也有罪过”，则没有破戒也应有不清净的邪淫之过，因为按照你们的说法，作为恶业的邪淫，也应该是常住灭、不作而有的法，这显然不合理。

是则破一切 世间语言法

作罪及作福 也无有差别

这样承许不但有前述过失，而且已经遮破了世间名言法。在世间名言中，农民种庄稼是为了得丰收，若按你们的主张，则种庄稼之业也成了常法，即使不种庄稼，种庄稼的业也恒常存在。既然如此，现在又何必重新种庄稼呢？这明显与现量相违。

还有，妇孺皆知，农民一般只在春天种庄稼，其余的时间不会种庄稼，那么种庄稼的业又怎能是常法呢？你们的主张根本不成立。不仅如此，如果承许业是常法，则木工砍柴、陶师制瓶等一切业都成了无为法、常法，这在名言中也不成立。

另外，如果按照你们的主张，则积福和造罪二者也不存在差别了，因为罪业是常法，所以造罪有罪，不造罪也有罪；同样，又因为善

业是常法，所以在未造善业前，也应该有善根，因善业为始终成立的常法之故。如果在没有造作罪福前，已经存在罪福之业，则造罪造福就完全相同了。但又有谁敢这样承认呢？谁也不敢承认。所以，你们的见解不合理。

若言业决定 而自有性者

受已果报已 而应更复受

如果业存在实有的本性，则应该在受完果报之后，还需重新受报。因为，业不仅在受报之前成立，在受报之后，业仍然没有间断。既然如此，又为什么不能重新受报呢？应该再次受报。如同在生起苗芽的因缘具备之时，苗芽就必然会生起一样。

庚三（破谛实存在之能立）分三：一、破因法烦恼；二、破异熟果法；三、破承受者。

辛一（破因法烦恼）：

他宗提出：业一定要存在，因为有烦恼的缘故。烦恼是业的因，如果没有业，也就不会有业的因法，既然业的因法成立，所以业就应当成立。

若诸世间业 从于烦恼生



是烦恼非实 业当何有实

虽然世间的有漏之业，都是由烦恼而生。如果烦恼成立，则世间之业就可以成立。如果世间之业的因法——烦恼不成立，就不会成立其果法——世间之业。

但是，烦恼的本性却并非实有，既然如此，业又怎么会是实有呢？不可能是实有。

至于烦恼不是实有的理由，在第六品中已经通过观察烦恼，从而抉择其为无实；在第一品中也抉择了诸法无生，因为无生，所以烦恼也不可能是实有。

辛二（破异熟果法）：

诸烦恼及业 是说身因缘

烦恼诸业空 何况于诸身

言实事师又提出：业与烦恼必须存在，因为其果法——五蕴身存在的缘故。佛陀也说过，业与烦恼是五蕴身的因缘。如果没有五蕴身，就不成立业果，但业果——五蕴身是现量可见的，所以，业与烦恼也必须成立。下面破斥。

中观论师一针见血地指出：如果烦恼和业成立，则可以成立烦恼和业的果法——五蕴身。但烦恼和诸业都是空性，其所谓的果法——五

蕴身又怎能成立呢？不成立其因，则其果就更不能成立。

辛三（破承受者）：

无明之所蔽 爱结之所缚

而于本作者 不异亦不一

他宗又提出：业应该存在，因为承受果报者——众生存在的缘故。如果业不存在，那么众生又怎么会受报呢？既然现量见到受报众生，所以业也应该存在。

中观论师对此驳斥道：所谓受报的众生，只不过是被动明遮蔽了智慧之眼的众生，或者是被贪心之结束缚在轮回中的众生而已。

我们可以分析，造业的众生与受报的众生二者，究竟是一体还是异体呢？首先，如果二者为一体，则在造业时也应该有受报的众生。也就是说，在人间行善的人，与承受色界果报的天界众生就会成为同时的法。这样一来，就为一个众生成为两个的过失；

其次，如果受报者与造业者不是一体而是他性，则有所造之业由其他众生承受的过失，这显然不合理，经云：“因缘会遇时，果报还自受”。提婆达多所造的业只能由他自己去承受，



异熟果既不可能成熟于外面的山河大地，也不可能成熟于其他众生的相续，只可能成熟于自身的相续。因此，造业者与受报者不成立为他性。

既然造业者与受报者既不成立为异体，也不成立为一体，因此，你们所谓的受报者也不可成立。

业不从缘生 不从非缘生

是故则无有 能起于业者

犊子部的论师认为：虽然受报者与造业者既不是一体也不是异体，但有一个不可思议的人我存在，这样的人我可以受报。

中观论师驳斥道：如果果报成立，则可以成立不可思议的人我受报之说，但果报并不成立。因为，业不能从其因缘中产生，这在第一品中已经讲过；业也不能从非缘中产生，因为，如果能生，则只能从自己的因缘中产生，既然不能从自己的因缘中产生，就更不能从其它非缘中产生。既然业都不能产生，从业而生的果报也就不可能存在了。

无业无作者 何有业生果

若其无有果 何有受果者





这样观察以后可以了知：既没有业，也没有作者，业与作者是互相观待的法，一者不成立，则另一者也不成立。既然不成立业与作者，又怎能成立业的果报呢？不能成立。如果没有果报，又怎能成立受报者呢？受报者不可成立。因此，你们所说的不可思议人我可思议人我，都不可能成立为受果报者。

庚四（名言中如何安立之理）：

前面已经破斥了因果的实有，那么在名言中又怎么安立因果呢？我们可以举一个比喻来说明这一点：

如世尊神通 所作变化人

如是变化人 复变作化人

就像佛以神通先幻化出一个人，这个所幻化的人再幻化出第二个幻化人。

如初变化人 是名为作者

变化人所作 是则名为业

佛以神通幻化的第一个人，就如同造业者；而此人幻化出的第二个幻化人，就如同所造的业。虽然佛所幻化的人并非实有，但却可以再幻化出其他人。同理，虽然造业的作者并非实



有，但也可以造作如梦如幻的业。

在藏文版注释中，还有第三个幻化人的说法，并将其喻为果报。

诸烦恼及业 作者及果报

皆如幻如梦 如焰亦如响

烦恼、业、作者、果报，一切世间的因果，都如同梦幻、如同阳焰、如同谷响、如同影像……。

藏文版注释中还有如乾达婆城的比喻。

有八种比喻可以用来抉择空性，每种比喻都表示无实有。

虽然在名言中，因果和业报、作者及作业，乃至从轮回到涅槃的一切现象都可以成立，但从胜义谛的角度而言，这一切都不可成立，一切万法都如同梦中的现象一样了无实质。

在不知道是做梦的情况下，做恶梦时就会感到恐怖，做美梦时就会感到高兴。但从梦中醒来之后，谁也不会执着于梦中的景象，因为谁都知道梦境并非实有。

但是，愚痴的世人却不知道，白天的现象也同梦境一样仅为虚幻、毫无实质，反而庸人自扰、妄生执着，因外境的美妙与恶劣，而分





别生起乐苦之受。自心随所感之境的变换，如同溪流之水般时而上涨、时而回落，反反复复、朝秦暮楚。从而流转轮回，了无出期。

如果能通达空性之理，就不会受制于外境，任外界风云变幻，内心始终不会生起一丝波澜。这样的人，才算得上是真正的智者。

中观自续派的论师只破斥实有的因果，而不破名言中的现象。中观应成派在后得时不破现象，但在抉择根本慧时，包括现象也一并破斥，什么都不予承认。并最终抉择出远离一切戏论，不可思不可言的佛之境界。

中观的大部分观察方式，在前面的十七品中已经作了介绍。麦彭仁波切认为：第十八品是另外二十六品的精华。其实，如果能精通前面的十七品，第十八品也就能触类旁通了。因为，第十八品的内容，只不过是把前面的精华进行了一次归纳而已。前面的十七品是广讲，第十八品是略讲，二者之间并没有很大差别，除了前面十七品的所诠，十八品也没有什么可出其右的殊胜之处。



观我法品第十八

整个中论的精髓，就是人无我和法无我，而本品的主题，就是围绕这两点所进行的探讨。因此，本品是总领全论的精华。希望大家不要浮光掠影地匆匆而过，而应很下功夫，力争扎扎实实地掌握本品之所诠。

本品为什么要宣讲人无我和法无我呢？这与第十七品的内容有关。在十七品的最后，作者以总结的口吻说道：“诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻如梦，如焰亦如响。”作者、所作之业、烦恼、果报等等一切万法，都是如幻如梦，并非实有的。

针对这种结论，对方并不以为然，便情不自禁地反问道：如果这些现象都不是真如实相的话，那么真如实相究竟是什么呢？

为了回答对方的提问，中观论师在本品宣讲了人无我和法无我。

戊十八（观我法品）分三：一、趋入真如性之次第；二、宣说真如性之法相；三、修习真如性之果。



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

庚一（破我与我所）：

首先宣讲人无我。为什么要先讲人无我呢？因为，我们从无始以来流转至今，并不是无因无缘的。如果是无因无缘的话，那为什么仅仅众生才会流转，而佛陀与外面的山河大地却不会流转呢？因此，轮回的流转一定有因有缘。不单轮回的流转有因有缘，包括外面的一切万法都是有因有缘的，没有一个法可以逃离因缘的范畴。

那么，这个因缘又是什么呢？很多外道认为：这一切是由某个万能神来安排的，如果能以供品供养这些神灵，在他们欢喜满足了以后，就可以安排我们得到解脱；反之，如果激怒了神灵，我们就会得到惩罚，并始终流转轮回，永世不得解脱。

但是，如果用佛教理论对此进行观察的话，这种观点是不可能成立的。前段时间益西彭措堪布已经讲过《入菩萨行论·智慧品》，在《智慧品》后半部分中，对此问题讲得很清楚；《入



中论》里对此观点也分析得十分透彻。事实上，不可能有什么万能神可以安排我们的生死流转。众生流转轮回的主要原因，就是业与烦恼。而业与烦恼的源泉，就是我执。

我们都知道，因为阿罗汉已经打破、断除了我执，所以他没有烦恼，又因为他没有烦恼，所以他就能从轮回中得到解脱。还有，密宗大圆满所获得的虹身现象等成就，也是依靠证悟空性、打破我执而来的。因此，我们束缚于轮回的根本原因，就是“无明”和“我执”。

那么，我执又是从何处产生的呢？是从人我与法我而产生的。因此，要断除烦恼，先要断除我执；要断除我执，就要打破“人我”和“法我”；如果要打破人我和法我，就必须通达人无我和法无我。只有这样，我们才不会执着于人我和法我，才不会生起烦恼，才能得到解脱。这就是流转轮回和解脱于轮回的规律。

所以，凡是希求解脱的人，就必须修学无我之法、必须证悟空性。无我是解脱的关键，是解脱的唯一途径，如果缺少了这样的关键和途径，修其它任何法都得不到解脱。

下面就对所谓的“我”进行观察，观察我与五蕴之间的关系。为什么要观察五蕴，而不观察其他法呢？因为，虽然我们尚未精通外面的



山河大地等等其它物质的空性，但我们从来不会将这些法执着为我。而往往会将肉体或其它四阴执着为“我”，认为所谓的“我”，一定在我的内或者外。这里所谓的“外”，就是指肉体；所谓“内”，就是除了色阴以外的其它四阴。因此，现在我们观察的对象，也应该是五阴，而不是其它法。

所谓“五阴”，是指色、受、想、行、识五蕴。色阴，就是指我们的肉体；受阴，就是指苦乐的感受；想阴，就是我们心里每天胡思乱想的这些念头，眼睛所见的色法，耳朵听到的声音等等这些心思，也都包括在想阴之中；识阴，就是眼识、耳识等等六识或者八识；行阴，就是除了四阴以外的一切有为法。以上这五种法，就叫做“五阴”。

我们所执着的我，就是由这五种法构成的。如果没有这五种法，也就没有“我”；一旦有了“五阴”，我们就会将这五种法执取为“我”。

现在我们可以思惟和观察，所谓的我与“五阴”究竟是一体还是异体呢，也即“五阴”究竟是不是“我”呢？我们先分析一体的情况：

若我是五阴 我即为生灭



如果我是五阴，那么我就成了刹那生灭的法，因为五阴是生灭之法的缘故。但是，承许我为生灭之法是不合理的。

首先，这种见解与我们的执着、观点与念头相违。在我们的意识中，从来不会认为我是生灭之法，而只会认为，不仅昨天的我与今天的我是同一个我；今世从出生一直到死亡，始终是同一个我；包括前世和来世，都是同一个我。现在我种下了什么样的因，来世我就要承受什么样的果报，而从来不会执着于有很多的我。

我们平时在互相问候时，时常会询问他人：“你昨天在干什么？”对方也会不假思索地回答出“听法”等等答案，而不会认为昨天的我与现在的我是不同的两个我。如果执着为两个我，他就会回答说：“现在你所面对的我在昨天还没有产生。”但事实上却不可能是这样。

还有，如果谁能了知自己的前世，就会说：我是从地狱、天堂或者人间来的。如果承许我是生灭之法，所谓的我又怎么会从地狱、天堂或者人间来呢？决不可能。以前在地狱、天堂或者人间的我，现今已经毁灭。现在作为人类的我，不可能是已经毁灭的那个我。如果这两个我是一体，那么现在的我也应该已经毁灭，





而不应该成立。既然现在的我成立，这就说明以前毁灭的众生与现在的我并非一体，现在的我就不是过去已经毁灭的我。

其次，从理论上而言，这种观点也是矛盾重重。如果昨天的我与现在的我不是同一个人，那么即使我们现在持戒做善法，在来世也无法得到相应的福报。因为种植福报的我已经毁灭，现在新产生的我并没有培植福报，所以也不会享受果报；同理，即使今世行持恶业，在来世也不会受到报应。这样一来，则因果规律也彻底错乱了。

还有，如果我是一刹那一刹那的生灭之法，则从我出生到死亡，已经生灭了成千上万次。现在请问，在这些无数的生灭法中，究竟哪一个是我呢？如果说这一切都是我，我成了无数，这显然不合理。如果说其他的不是我，而只是其中的一个是我，这也是没有任何理论依据的说法。

另外，如果承许我是五阴，那么请问，究竟作为五阴的五个法都是我呢？还是其中的一个法是我？如果五个法都是我，那么我就成了五个，所以不合理。如果其它的阴不是我，只有其中的一个阴是我，也不合理。所以，五阴



不可能是我。

如果仔细观察，这种观点还有很多的过失，此处只作了简单的分析。

若我异五阴 则非五阴相

“若我异五阴，则非五阴相”如果认为：除了五阴以外，还有一个单独的“我”成立，那这个“我”就不是五阴，如果不是五阴，也就没有五阴的相状、法相了。五阴的法相是什么呢？就是色法、心法等等。比如，受阴的法相就是感受外境。

如果没有五蕴法相，就必定会成为无为法。因为，凡是有为法，都包括在五阴的范畴之内，如果我不是五蕴，就不可能是有为法，而成为无为法。如果我是无为法，就不会有变化。既然如此，那么我又怎么从地狱投生到人间？怎么从人间投生其它道？怎么从众生开始修行并最终成佛？怎么造业？怎么承受果报呢？这一切现象都不能承认。因此，我不可能在五蕴之外。

还有，除了五阴以外，即使我们费尽心思去寻找，也根本找不出一个所谓的我。无论在菩萨的智慧前面，在中观的理论面前，在普通的众生，哪怕是鸟、狗等等禽畜面前，都找不



到除了五阴以外，单独存在的其他所谓我。

我们头痛的时候，就会说：“我的头痛！”，如果作为五蕴的头与你是各自单独成立的，你就不应该说：“我的头痛！”由此可见，在五蕴之外，根本不可能有我。

既然在五阴以外也没有我，那这个“我”到底在什么地方呢？正确的答案是：“无我！”，也就是没有我。如果没有我的话，为什么要执着我呢？为什么要产生这样的执着呢？这就叫做“无明”。

比如说，我们在做梦的时候，会将梦中出现的毒蛇、老虎，当作真正实有的对境，并由此而产生恐怖心理。白天的现象也是这样，虽然没有我，但因为无始以来的习惯，就会执着于这个我，在有了执着以后，就会生起各式各样的烦恼。

本来在五阴上面根本没有我，因为执着了很长时间，在习惯了以后，我们就习以为常地认为五阴就是我，其它的就不是我。

我们可以做一个试验，如果让一个人从现在开始转变“我”字的概念，而将所有的人执着为我。虽然一开始很不容易适应，但在习惯了



以后，他就会认同这个新的执着。

这说明什么呢？这就说明，我执虽然坚固，却不是实有的法，而是可以转变的，不但可以转变，而且可以彻底断除。

现在请大家再思索一次，如果有人问你：“倘若你认为有我，那么你这个所谓的我究竟是不是五阴呢？”这时你怎么回答？前面已经分析了，无论答案是肯定还是否定，都无法立足。如果你还有其它答案，就把它说出来，然后再以中观理论来抉择观察，在抉择观察以后，如果你仍然对空性没有什么感觉的话，就只有两种原因：一、也许是你的业障非常重，所以对空性不容易生起信念；二、就是观察得还不够深处。只有这两种情况，不会有其它原因。

若无有我者 何得有所

这样观察以后，就可以深深地体会到，所谓的我，是根本不存在的。既然不存在我，又怎么会有我所呢？我所不可能存在。

所谓“我所执”，是指什么呢？是指我的一切所有。比如说，这是我的手、这是我的房子、这是我的衣服、这是我的书等等，这些都称为我所执。这些我所执，都是建立在我执的基础之上的。如果没有我执，我们只能执着于：这



是手、这是脚、这是房子、这是山、这是河、这是大地。这样的执着，只能称之为法我执，而不能称之为我所执。

我所执和我执，都包括在二障的烦恼障当中。如果精通了“无我”，断除了我执，以后就不会有所执，就不会说：这是我的脚。连我都不成立，又怎么会成立“我的脚”呢？

有人会提出疑问：虽然话是这样说，但我们清清楚楚地感受到的这个我以及我的所有，又究竟是怎么一回事呢？所谓“我”和“我所”，只不过是在我们的无明幻觉中成立的法，在菩萨的根本智慧或者实相中，是不可能成立的。

灭我我所故 无我我所执

按照鸠摩罗什法师的翻译，此颂为“灭我我所故，名得无我智。”意即因为现在已经消灭了我执和我所执，就称为得到无我的智慧。

但是，依照梵文版本和藏文版本，以及月称菩萨《显句论》中的解释，此偈中的“名得无我智”应为“无我我所执”。

在藏文的《丹珠尔》中，有八种关于《中论》的注疏，其中最殊胜、最著名的，就是月称菩萨的《显句论》，如果按照月称菩萨《显句



论》的解释来翻译，应该更符合月称菩萨的密意。

另外，古代的藏文论典，不是由某一个人单独翻译而成的，而是由众多智慧渊博的大译师，再三地勘验校正，并最终定稿的，所以是集体智慧的结晶。而且，这些大译师，都是释迦牟尼佛在《文殊根本续》里授记过的，他们真正是佛菩萨的化身，而不是一般的智者。所以，由他们所翻译出来的论典是十分可靠的。

希望大家不要因此而产生误会，以为鸠摩罗什译师的翻译水平底下，我们之所以对偈颂进行改动，首先是因为鸠摩罗什译师翻译的蓝本，与我们现在所解释的版本不同；其次是因为鸠摩罗什译师的译本，是以自己对“青目释”的理解来进行翻译的。而我们这次讲解的依据，主要是印度梵文版本、藏文版本及《显句论》，如果完全依照鸠摩罗什译师的翻译，我们就无法用月称菩萨的观点来进行解释，所以才作了修改。包括我们对十七品以前的颂词所做的改动，都是按照印度梵文版本、西藏的版本，以及《显句论》的颂词来改的。如果只是文字上的偏差，而在内容上没有太大的区别，我们就没有更改。你们在以后的其他场合，也不必作更改。





下面言归正传，更改后的偈颂意思是：因为灭除了我和我所，所以就不会有我执和我所执。因为，所有的执着，都是从它的所缘境中产生的，我和我所就是对境、所缘境。前面是因，后面是果，没有因就没有果，没有对境就没有心识，没有我，就没有后面的我执。

比如说“眼识”是从色法产生的；“耳识”是从声音产生的；我执是从我产生的，我所执是从我所产生的。既然现在消除了我和我所，就不会有我执和我所执。如同没有色法，就不会有眼识；没有声音，就不会有耳识一样。

庚二（以穷尽执着而获解脱之理）：

按照鸠摩罗什法师的翻译，此颂为“得无我智者，是则名实观，得无我智者，是人为希有。”但与藏文版本、《显句论》、以及麦彭仁波切所解释的颂词完全不同，所以我们就把这四句改为：

无我我所执 必以无所有

无我我所执 见者亦不见

如果对方提出：倘若没有我和我执的话，那么瑜伽师（瑜伽师就是修行者）又怎能见到无我和无我所呢？如果人我不成立的话，那么



谁来证悟这个“人无我”呢？如果有人能证悟人无我，就一定要承认“人我”。

中观论师对此回答道：如果没有我和我所执，精通无我和无我所的众生也不成立。因为，只要能证悟无我和无我所，这样的瑜伽师或修行人根本不可能见到所谓的人我和法我。

内外我我所 尽灭无有故

诸受即为灭 受灭则生灭

“内外我我所”：这里的“内”，是指五阴，因为我们是对五阴生起了我执；这里的“外”，是指外面自己所有的东西，因为我们是对这些法产生了我所执。当内外的我和我所灭尽了以后，“诸受即为灭”，受也不就会存在。

这里的受【取】是指什么呢？分别说一切有部认为，所谓的受【取】有四种：一、见取，即见解，包括人我等邪见；二、欲取，即指欲界的烦恼；三、我语取，即指说我、有我等等；四、戒禁取，是指外道所讲的戒律。这四种受是流转轮回的主要原因。

但经部论师并不赞同此观点，他们认为：所谓的受只有一种，就是“贪心”。

“受灭则生灭”，如果受已经毁灭，就不会有生。此句本来原译为“受灭则身灭”但此处的



意思不应该是身体的“身”，而应该是生灭的“生”。

为什么不会有生呢？因为生是从受而产生的，受是流转轮回的主要因素。既然没有受，就不会有生。

业烦恼灭故 名之为解脱

业烦恼非实 入空戏论灭

如果没有生，就不会再有业与烦恼；另外，如果精通了无我，就不会有我执。而业与烦恼的根源就是我执，既然我执不存在，业和烦恼就因为丧失了根本的缘故，所以就不会产生。

“业烦恼灭故，名之为解脱”，在业和烦恼消灭了以后，就叫做解脱，这就是小乘的解脱。这两句跟藏文版本文字上有稍许差别，但内容基本相符，所以不用改动。

业惑从分别 彼等从戏论

戏论应空灭

本偈颂原译为“业烦恼非实，如空戏论灭。”但与藏文版本和《显句论》有一点点出入，所以改为“业惑从分别，彼等从戏论，戏论应空灭。”二者之间有什么差别呢？鸠摩罗什译本的



最后一句“如空戏论灭”，和“戏论应空灭”没有很大差别，但鸠摩罗什所译的“业烦恼非实”与“业惑从分别，彼等从戏论”之间就存在着较大差异，所以进行了更改。

这三句的内在含义是：要得到解脱，就必须证悟空性。假如能证悟空性，就能得到解脱。

“业惑从分别”，所谓“业惑”，就是指烦恼。我们从无始以来流转轮回的主要原因，就是业和烦恼。那么，这个烦恼是从哪里产生的呢？烦恼的来源是什么呢？烦恼是从分别心、分别念而产生的。

分别念又是什么呢？本来分别念的内容是极其丰富的，但这里所说的分别念，就只包含四种：一、“我”，也就是我执；二、“常”，也就是执着一切万法为恒常不灭的常，常边、常见的常；三、“净”，本来内有情世界和外器世界是不清净的，但贪心厚重的众生却认为这一切是清净的，这就叫做“净”；四、“乐”，就是执着外境为快乐的“乐”。这四种分别念，就是一切烦恼的来源。因为执著外境为常、乐、我、净，所以就产生了贪嗔痴等烦恼。所以，烦恼是由分别念而产生的。

分别念又是从什么产生的呢？是从戏论产生的。所谓戏论又是什么呢？就是分别念中所





想到的一切，名言谛中可以言传的物质、形色，都叫作戏论。

为什么叫作戏论呢？本来一切法的本性，是没有上下高低分别的大平等，但因为众生的心被无明所染污的缘故，在他们的眼根中，就产生了外境，以及内外、上下、长短等等很多不同的念头。这些念头的对境、对象，就叫作戏论，比如说，外面的山河大地等，是戏论；男女众生以及三界六道等器情世间，也属于戏论，这一切都叫作戏论。

这里的戏论不是指能取，而是指所取。所取和能取的差别在于，比如说，眼识看到色法的时候，眼识叫作能取；它的对象、外境，也即外面的色法，就叫作所取。

属于所取的一切现象，都是戏论。比如说，在我们面前有了这个房子以后，我们的心里就产生了一个房子的念头；当我们见到外面众生的时候，心里就产生了一个众生的念头；当我们看到外面的山川草木等等的时候，所产生的山川草木等等念头，这些一切都叫戏论。房子等等的分别念，是从房子的戏论产生的。如果我们面前没有这个房子，就一般不会产生房子的念头。因此，我们心里所起的一切念头，都



是从外境戏论中产生的。

最后，我们可以抉择出，从无始以来流转轮回的最关键因素是什么呢？就是这个戏论。如果有戏论的话，就会不由自主地产生念头——烦恼和业，如果有了烦恼和业，我们就不会有自由，就必定会流转于轮回。说一千，道一万，最后关键的一个原因就是戏论。

要从轮回中得到解脱，就必须断除这个戏论，以什么方法来断除呢？这个戏论的对治之法是什么呢？就是空性。以空性就可以灭除戏论，如果证悟空性的话，就可以打破、断除戏论，并从而获得解脱。

因此，解脱的关键，就是空性；束缚轮回的主因，就是戏论。戏论是从哪里产生的呢？是由我们的心造的。我们的心是从哪里产生的呢？是从心的本性而产生的。心的本性是什么样的呢？心的本性就是空性大光明。这个心的本性——大光明空性，它又是从哪里产生的呢？它没有产生的地方，如同虚空一样，因为它是一切法的根本，是远离了一切戏论的无为法，它不存在任何物质的成分。

在弥勒菩萨的《宝性论》中，有这样一个比喻：我们所在的三千大千世界的大地，是从哪里产生的呢？是从海洋产生的。《俱舍论》认



为，大地的下面是海洋，所以是从海洋产生的。那么海水又是从哪里产生的呢？是依靠黄金的金刚地而产生的。然后金刚地又依靠水而产生，水又依靠风而产生，风又从习气而产生，习气又来自于虚空。那么，虚空是从哪里产生的呢？虚空没有产生的地方，因为虚空没有本体，所以也用不着观察。

同样，我们的肉体等等五阴，是从业和烦恼而产生的，业和烦恼是从分别念而产生的，分别念是从戏论而产生的，戏论是心的本性而产生的，而远离一切戏论的心之本性，却不可能有产生之处。

《宝性论》中又说：在现在的住劫，整个三千大千世界安住于虚空当中；当三千大千世界最后毁灭以后，在二十个小劫之中，不存在任何山河大地、金木水火，完全是一片虚空。后来从虚空当中聚集了风，并形成风的坛城。此时，上面的色界开始下雨，风的坛城挡住了雨水，然后慢慢形成了海洋，依靠风对海洋的搅动，从而提炼出黄金大地。此时，从色界不断倾泻的雨，又形成了第二层海洋，海水又被风所摇动，从而形成须弥山、七金山以及四大洲，这就是一个小千世界的形成过程，一千个



这样的小千世界，就是所谓的中千世界，一千个中千世界，就是我们所说的三千大千世界。因此，三千大千世界既产生于虚空，安住于虚空，也消失于虚空。

也许有人会对这种“背离于”现代科学的世界观嗤之以鼻，认为这完全是无稽之谈。其实，这正是佛陀度化众生的一种特点，因为，一切外境都是随众生的业力而变化的，佛在不同的经续中，就宣说了不同的世界观，譬如，《时轮金刚》与《俱舍论》中的世界观就完全不同；在显宗的经典中，关于宇宙各个部分的面积、形状的描述，也是各说不一的。这样作的目的，首先是为了度化不同根基的众生，其次也是为了粉碎世人的固有观念。因为，在究竟的境界中，既没有万法的生灭，也没有万法的形态，一切都是空性。这些莫衷一是的世界观，就可以迂回地提醒世人，这一切，只是一种虚幻的现象而已。这样，就有助于世人打破常规，超越原有的、铜墙铁壁般的实有概念，从而获得空性的见解。

继续转入正轨，我们以前也讲过，众生的流转轮回，起始于光明当中，因为心的本性本来就是光明。但是，由于我们没有证悟心的本性，再加上其它因缘，所以就产生了具有能取



所取的、具有无明的、只能成立于幻象当中的“我”；现在流转轮回的我们，仍然安住于光明空性当中；以后我们遣除一切迷惑、消灭一切烦恼，现前心的本性，最终获得解脱涅槃的时候，也处于光明空性当中。我们与光明空性自始至终都没有分开过一刹那。

所以，我们在修密宗生起次第的时候，首先要修空性，空性修完了以后，就观想佛菩萨，观想完了以后，最后要观想佛菩萨化光，并最终安住于空性。之所以如此观想，就是基于这个原因。因此，显密之法都是可以互相圆融的。虽然显宗的见解与密宗的见解，存在着高低深浅的差别，但其实质是毫无差别的。

我们现在为什么不能返回光明、不能获得解脱呢？就是戏论执著在作怪。如果能消除执著，就可以返回本有的光明当中。比如，如果用一根绳子将鸟捆绑起来，它就只能受缚于绳索，而不能张开飞翔的双翼。一旦挣脱了绳子的束缚，它就可以自由自在地翱翔于天际。

虽然这种说法跟某些外道的见解有些相似，但他们却始终放不下这个我，认为在得到解脱的时候，也是所谓的我得到解脱。但佛教却打破了我执，认为既没有所谓的我获得解脱，



也没有所谓的我流转轮回，一切万法都是不成立的。

要断除一切戏论，就必须证悟空性。证悟空性的办法有三种：一、大圆满法，就是在加行修法的基础上，依靠信心和上师的加持来开悟；二、一般密宗的气脉明点修法；三、显宗修法，就是依靠教证和理证来抉择空性。《中论》、《入中论》中也讲过，要证悟空性，唯一的办法就是教证和理证。“戏论应空灭”或“入空戏论灭”所讲的就是这个意思。

如果按照鸠摩罗什的版本，就是“业烦恼非实”，意即因为业和烦恼不是实有，所以就能断除，从而获得解脱。

假如这样翻译，就无法引申出刚才的这些内容，所以就作了修改。

但以我的管窥蠡测，鸠摩罗什译师所说的“非实”之密意，也许就是刚才我们所说的四种分别念，因为这四种分别念是不正确的，所以说它“非实”。如果这样理解的话，我们刚才的内容也可以引出。但稍微有一些牵强，在按照藏文版本重新翻译以后，就很容易理解，并引出我们的所诠。

庚三（驳斥与教相违）：





诸佛或说我 或说于无我

诸法实相中 无我无非我

有人又会提出疑问：既然万法都不成立，都是空性，那为什么佛经里要说：自己是自己的怙主，只有通过自己学道，才能让自己获得解脱呢？如果没有我又如何学道呢？

中观论师回答道：释迦牟尼佛等诸佛传法的时候，有些时候说有我。这是为什么呢？因为，有些众生已经习惯于外道的见解，如果当下就给他宣讲无我，他就难以承受，并会生起嗔恨、恐怖之心。为了引导这些曾经学过外道见解的众生进入佛门，所以释迦牟尼有些时候就说有我；

而有些时候，佛又说无我。这都是名言中的幻相，佛陀针对不同根基众生宣说不同法的目的，是为了令众生用幻相来对治幻相。

虽然在名言当中，如果不是我，就应该是非我，如果不是非我，也即不是无我的话，否定之否定就应该是肯定，所以就应该有我。

但是，“诸法实相中，无我无非我”，在诸法的实相中，既没有我也没有非我，我和非我都不成立。为什么呢？因为，所谓我和无我，都



是分别念的产物，是互相观待的法，一个不成立另一个也不成立，如同长短等等的概念一样。譬如，与一米相比，两米就是长，这是观待一米而言的，但它并不是实有的长，如果拿三米来进行比较，两米也就成为短，长短、上下、左右，是互相观待的法。同理，我不能成立，无我也就不可成立。

初学中观的时候，就对以上观念感觉难以理解。其实，只要深入细致地加以思维，所有困难都会迎刃而解的。

诸法实相者 心行言语断

无生亦无灭 法性如涅槃

中观论师继续说道：诸法的实相，已经超出了心的范围。什么是心的范围呢？比如说，我们的眼识有一个范围，就是只能见到粗大的色法，而对于细微的法，我们的肉眼就无法分辨，只有佛菩萨才能见到这些微尘之类的最小单位。为什么见不到呢？因为它已经超出了我们的眼识范围，所以就看不到；又如，声音是属于耳识的范围，只有耳识才能够听到声音，而我们的眼识就无论如何也不可能看出声音，为什么呢？因为声音不是眼识的对境，它已经超出了眼识的范围，所以就看不到。





就像在患了一种胆病之后，所见到的白色都变成了黄色，在这种病患者的眼中，雪山、海螺、白纸等等都是黄色的。虽然事实的真相是白色，但这个白色已经超出了他眼识的范围。所以，无论他怎样擦亮双目，也不可能看到白色。只有治好了胆病，所有的现象才可以真相大白。

同理，一切法的本性，也超出了我们无明心的范围。因为我们的心，也就是六识或八识，已经被无明所染污。有了无明、有了烦恼、有了执着以后，我们再认真观察，也见不到诸法的实相，因为诸法的实相，不属于能取所取心的范围。因为超出了其范畴，所以凡夫心无法观察或揣测。

不但凡夫心无法观测，用语言也不能表达，为什么不能表达呢？因为，如果诸法本性可以在凡夫心中显现或者认识的话，就可以表达。但是，既然连内心都不能了知，又怎么能用语言来表述呢？无法表述。因此，超离了有、无、非有非无、亦有亦无四边的空性，是既不可思议，也不可言传的。

鸠摩罗什原译“寂灭如涅槃”一句，按照藏文版本和月称菩萨的解释，应为“法性如涅槃”。



法性是什么呢？就是一切法的实相。涅槃是什么呢？就是无生无灭。法性象涅槃一样，也就是无生无灭。

一切法的本性，需要自己去亲身体会。禅宗有一句话：“如人饮水，冷暖自知”，也是这个意思。我们要证悟空性，只有通过自己的修行去体悟，这是唯一的办法。

有人会提出疑问：既然语言不能表达，内心不能思维，那为什么还要宣讲、思维中观之理呢？这是证悟空性的一种方便。比如说，如果有人询问月亮的所在之地，我们便可以用手指为其作指点，虽然我们的手指既不是月亮，也没有接触到空中的月亮，但依靠手指指点的方便，就可以令对方知道月亮在空中，并进一步见到月亮的本体。

同理，虽然一切法的实相无法用语言传递，但依靠中观理论的方便，却可以证悟空性，将佛菩萨的智慧引进自己的心相续。在证悟空性之后，就可以将这些理论一并舍弃。这也像乘坐舟船渡越江河，在到达彼岸之后，就可以丢弃船只一样。如果没有这些方便，就无法证悟空性。

一切实非实 亦实亦非实





非实非非实 是名诸佛法

释迦牟尼佛在初转法轮的时候，针对最下等的根基，宣说了一切都是成立的、实有的，有因有果，有前世有后世，如果不行善就会堕地狱等等的法；后来，针对下等根基中的上等根基，为了令其断除我执，又宣讲了诸法不是实有，而是空性的法。以上两种说法，都是针对下等根基的传法方式；

针对中等根基的众生，佛陀就宣说了“亦实亦非实”的法。所谓“亦实”，是说在名言中诸法是实有；所谓“亦非实”，是说在胜义谛中，一切都不是实有，而是空性。这种究竟空性与暂时的如幻如梦现象之说，就是针对中等根基的传法方式；

最后，针对上等根基，佛陀宣说了“非实非非实”的法，一切法的本性既不是实有，也不是非实有，因为在法界当中没有这样的分别，而是远离一切戏论的。

己二（宣说真如性之法相）：

自知不随他 寂灭无戏论

无异无分别 是则名实相

一切法的本性具有五种特点：



一、“自知不随他”。所谓“他”，不一定单指某一个人，包括语言、思维、比喻，以及因明当中的推理方式等等，都可以包含在“他”的范围内。但诸法本性必须自己去体会，而不能单单依靠这些而证悟；

二、“寂灭”，在诸法的本性当中，没有这些戏论与执著，它是远离一切戏论、远离一切不平等的大平等，所以叫做寂灭；

三、“无戏论”：这里的戏论不是一般的戏论，而是指语言的戏论，也即说有、说无、说亦有亦无、说非有非无等等。一切法的本性不存在这些戏论，而是远离一切有无戏论的；

四、“无异”：在名言当中，我们可以分别五蕴、十二处、十八界等等，但法界却是彻底的大平等，不可能存在这样的分别，所以说它“无异”；

五、“无分别”：这里所谓的“分别”，是指分别念。法界不是分别念的对境，所以也不存在分别。

以上四句宣说了诸法实相。

若法从缘生 不即不异因

是故名实相 不断亦不常





如果对方提出：前面宣说了胜义谛的法性，那么世俗谛的本性又是怎样的呢？下面中观论师进行宣说：

在名言谛当中，一切法都是从缘起而生的，是因缘和合的现象。

“不即不异因”也就是说，在自缘生起的时候，从缘所生之果与因法既不是一体，也不是异体。为什么不是一体呢？因为，如果因果是一体，则在有因的时候已经存在果法。如果该前提成立，那么农夫就不必辛辛苦苦地播种、灌溉、施肥了，因为自种子上已经存在果实的缘故，这显然是荒谬之说。因此，因果不可能是一体。

反之，如果因果是异体，则在没有因的前提下，也应该有果，如同互为异体、互不观待的左眼和右眼可以离开对方而单独存在一样。但这也不可能成立。

因此，因果既不可能是异体，也不可能是一体。这叫做名言谛的实相，而不是胜义谛的实相。

在名言当中，不仅“不一亦不异”，而且“不断亦不常”，为什么说不断呢？比如说，如同种



子发芽以后，虽然种子已经毁灭，但却产生了苗芽。虽然因法已经毁灭，但却存在着果法，其相续并没有断，所以说“不断”；为什么说不常呢？因为，因法在第二刹那的时候必然毁灭，而不是常住不灭的，所以说它“不常”。

不一亦不异 不常亦不断

是名诸世尊 教化甘露味

释迦牟尼佛的这种因果既非一体，也非异体；既非恒常，亦非无常的缘起性空之教法，实在是美妙的甘露之味。

为什么是甘露之味呢？因为，如果能精通缘起性空，就能断除一切痛苦，得到究竟解脱，所以叫做甘露味。

已三（修习真如性之果）：

若佛不出世 声闻已灭尽

诸辟支佛智 从于无师生

按照鸠摩罗什的原译，本偈颂为：“若佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。”此处稍作更改。

我们现世修学中观，即使今世没有得到解脱，在来世也必定能得到解脱。为什么呢？我们可以用辟支佛，也即缘觉的成就，来证明这





个道理：辟支佛首先学道，在学道之后即将圆寂之时，他就会发愿往生在一个没有佛法的地方去成就。在他的愿力成熟以后，即使佛不出世，声闻已经灭尽，没有任何导师给他传法，但因为他前世已经具备了很好的空性因缘和习气，不用依止导师，他也能够无师自通，以自己的能力去证悟。

所以，如果我们能穷此一生，持之以恒地修学中观空性，即使现世没能成就，但这种努力也绝不会空耗，在不久的将来，依靠这种因缘，我们一定会洪炉点雪般地得到解脱。反之，如果仍然执迷不悟、我行我素，不认真修学、思维中观之理，那么即使是佛陀再世，对这种人也是爱莫能助的。

自己才是自己的怙主，望大家深思！

目 录（后九品）

中观根本慧论（后九品） 267

观时品第十九 289

观因果品第二十 301



观成坏品第二十一	323
观如来品第二十二	341
观颠倒品第二十三	353
观四谛品第二十四	368
观涅槃品第二十五	388
观十二缘起品第二十六	404
观邪见品第二十七	415
附：中 观 修 法	434

观时品第十九

若因过去时 有未来现在



未来及现在 应在过去时
若过去时中 无未来现在
未来现在时 云何因过去
不因过去时 则无未来时
亦无现在时 是故无二时
以如是义故 则知余二时
上中下一异 是等法皆无
不住时不测 所测时不住
不测时何立 因物故有时
离物何有时 物尚无所有
何况当有时

观因果品第二十

若众缘和合 而有果生者
和合中已有 何须和合生
若众缘和合 是中无果者
云何从众缘 和合而生果



若众缘和合 是中有果者
和合中应有 而实不可得
若众缘和合 是中无果者
是则众因缘 与非因缘同
若因与果因 作因已而灭
是因有二体 一与一则灭
若因不与果 作因已而灭
因灭而生果 是果则无因
若众缘合时 而有果生者
生者及可生 则为一时俱
若先有果生 而后众缘合
此即离因缘 名为无因果
若因变为果 因即至于果
是则前生因 生已而复生
云何因灭失 而能生于果
又若因在果 云何因生果
若因果无关 更生何等果
因见不见果 是二俱不生
若言过去因 而于过去果



未来现在果 是则终不合
若言未来因 而于未来果
现在过去果 是则终不合
若言现在因 而于现在果
未来过去果 是则终不合
若不和合者 因何能生果
若有和合者 因何能生果
若因空无果 因何能生果
若因不空果 因何能生果
果不空不生 果不空不灭
以果不空故 不生亦不灭
果空故不生 果空故不灭
因果是一者 是事终不然
因果是异者 是事亦不然
若因果是一 生及所生一
若因果是异 因则同非因
若果定有性 因为何所生
若果定无性 因为何所生



因不生果者 则无有因相
若无有因相 谁能有是果
若从众因缘 而有和合法
和合自不生 云何能生果
是故果不从 缘合不合生
若无有果者 何处有合法

观成坏品第二十一

离成及共成 是中无有坏
离坏及共坏 是中亦无成
若离于成者 云何而有坏
如离生有死 是事则不然
成坏共有者 云何有成坏
如世间生死 一时则不然
若离于坏者 云何当有成
无常未曾有 不在诸法时
成坏共无成 离亦无有成
是二俱不可 云何当有成



尽则无有成 不尽亦无成
尽则无有坏 不尽亦无坏
若离于成坏 是亦无有法
若当离于法 亦无有成坏
若法性空者 谁当有成坏
若性不空者 亦无有成坏
成坏若一者 是事则不然
成坏若异者 是事亦不然
若谓以现见 而有生灭者
则为是痴妄 而见有生灭
从法不生法 亦不生非法
从非法不生 法及于非法
法不从自生 亦不从他生
不从自他生 云何而有生
若有所受法 则堕於断常
当知所受法 若常若无常
若有所受法 不堕于断常
因果相续故 不断亦不常



若因果生灭 相续而不断
灭更不生故 因即为断灭
法住于自性 不应有有无
涅槃灭相续 则堕于断灭
若初有灭者 则无有后有
初有若不灭 亦无有后有
若初有灭时 而后有生者
灭时是一有 生时是一有
若言于生灭 而谓一时者
则于此阴死 即于此阴生
三世中求有 相续不可得
若三世中无 何有有相续

观如来品第二十二

非阴非离阴 此彼不相在
如来不有因 何处有如来
阴合有如来 则无有自性
若无有自性 云何因他有



法若因他生 是即非有我
若法非我者 云何是如来
若无有自性 云何有他性
离自性他性 何名为如来
若不因五阴 先有如来者
以今受阴故 则说为如来
今实不受阴 更无如来法
若以不受阴 今当云何受
若其未有受 所受不名受
无有受阴故 如来无自性
若于一异中 如来不可得
五种求亦无 云何受中有
又所受五阴 不从自性有
若无自性者 云何有他性
以如是义故 受空受者空
云何当以空 而说空如来
空则不可说 非空不可说
共不共巨说 但以假名说



寂灭相中无 常无常等四
寂灭相中无 边无边等四
邪见深厚者 则说无如来
如来寂灭相 分别有亦无
如是性空中 思惟亦不可
如来灭度后 分别于有无
如来过戏论 而人生戏论
戏论破慧眼 是皆不见佛
如来所有性 即是世间性
如来无有性 世间即无性

观颠倒品第二十三

从忆想分别 生于贪恚痴
净不净颠倒 皆从众缘生
若因净不净 颠倒生三毒
三毒即无性 故烦恼无实
我法有与无 是事终不成
无我诸烦恼 有无亦不成



谁有此烦恼 是即为不成
若离是而有 烦恼则无属
如身见五种 求之不可得
烦恼于垢心 五求亦不得
净不净颠倒 是则无自性
云何因此二 而生诸烦恼
色声香味触 及法为六种
如是之六种 是三毒根本
色声香味触 及法体六种
皆空如焰梦 如乾闥婆城
如是六种中 何有净不净
犹如幻化人 亦如镜中像
不因于净相 则无有不净
因净有不净 是故无不净
不因于不净 则亦无有净
因不净有净 是故无有净
若无有净者 由何而有贪
若无有不净 何由而有悲



于无常著常 是则名颠倒
空中无无常 何处有常倒
若于无常中 著无常非倒
空中无无常 何有非颠倒
可著著者著 及所用著法
是皆寂灭相 云何而有著
若无有著法 言邪是颠倒
言正不颠倒 谁有如是事
有倒不生倒 无倒不生倒
倒者不生倒 不倒亦不倒
若于颠倒时 亦不生颠倒
汝可自观察 谁生于颠倒
诸颠倒不生 云何有此意
无有颠倒故 何有颠倒者
若我常乐净 而是实有者
是常乐我净 则非是颠倒
若我常乐净 而实无有者
无常苦不净 是则亦应无
如是颠倒灭 无明自亦灭



以无明灭故 诸行等亦灭
若烦恼性实 而有所属者
云何当可断 谁能断其性
若烦恼虚妄 无性无属者
云何当可断 谁能断无性

观四谛品第二十四

若一切皆空 无生亦无灭
如是则无有 四圣谛之法
以无四谛故 见苦与断集
证灭及修道 如是事皆无
以是事无故 则无有四果
无有四果故 得向者亦无
若无八贤圣 则无有僧宝
以无四谛故 亦无有法宝
以无法僧宝 亦无有佛宝
如是说空者 是则破三宝



空法坏因果 亦坏于罪福
亦复悉毁坏 一切世俗法
汝今实不能 知空空因缘
及知于空义 是故自生恼
诸佛依二谛 为众生说法
一以世俗谛 二第一义谛
若人不能知 分别于二谛
则于深佛法 不知真实义
若不依俗谛 不得第一义
不得第一义 不能得涅槃
不能正观空 钝根则自害
若不善咒术 不善捉毒蛇
世尊知是法 甚深微妙相
非钝根所及 是故不欲说
汝谓我著空 而为我生过
汝今所说过 于空则无有
以有空义故 一切法得成
若无空义故 一切则不成
汝今自有过 而以回向我



如人乘马者 自忘于所乘
若汝见诸法 决定有性者
即为见诸法 无因亦无缘
即为破因果 作作者作法
亦复坏一切 万物之生灭
众因缘生法 我说即是空
亦为是假名 亦是中道义
未曾有一法 不从因缘生
是故一切法 无不是空者
若一切不空 则无有生灭
如是则无有 四圣谛之法
苦不从缘生 云何当有苦
无常是苦义 定性无无常
苦若有定性 何故从集生
是故无有集 以破空义故
苦若有定性 则不应有灭
汝著定性故 即破于灭谛
苦若有定性 则无有修道



若道可修习 即无有定性
若无有苦谛 及无集灭谛
所可灭苦道 竟为何所至
若苦定有性 先来所不见
于今云何见 其性不异故
如见苦不然 断集及证灭
修道及四果 是亦皆不然
是四道果性 先来不可得
诸法性若定 今云何可得
若无有四果 则无得向者
以无八圣者 则无有僧宝
无四圣谛故 亦无有法宝
无法宝僧宝 何云有佛宝
汝说则不因 菩提而有佛
亦复不因佛 而有于菩提
虽复勤精进 修行菩提道
若先非佛进 不应得成佛
若诸法不空 无作罪福者
不空何所作 以其性定故



汝于罪福中 不生果报者
是则离罪福 而有诸果报
若谓从罪福 而生果报者
果从罪福生 云何言不空
汝破一切法 诸因缘空义
则破于世俗 诸余所有法
若破于空义 即应无所作
无作而有作 不作名作者
若有决定性 世间种种相
则不生不灭 常住而不坏
若无有空者 未得不应得
亦无断烦恼 亦无苦尽事
是故经中说 若见因缘法
则为能见佛 见苦集灭道

观涅槃品第二十五

若一切法空 无生无灭者



何断何所灭 而称为涅槃
若诸法不空 则无生无灭
何断何所灭 而称为涅槃
无得亦无断 不断亦不常
不生亦不灭 是说名涅槃
涅槃不名有 有则老死相
终无有有法 离于老死像
若涅槃是有 涅槃即为有
终无有一法 而是无为者
若涅槃是有 云何名无因
无有不从因 而名为法者
有尚非涅槃 何况于无耶
涅槃无有有 何处当有无
若无是涅槃 云何名不因
未曾有不因 而名为无法
受诸因缘故 轮转生死中
不受诸因缘 是名为涅槃
如佛经中说 断有断非有
是故知涅槃 非有亦非无



若谓于有无 合为涅槃者
有无即解脱 是事则不然
若谓于有无 合为涅槃者
涅槃非不因 是二从因生
有无共合成 云何名涅槃
涅槃名为无 有无是有为
有无二事共 云何是涅槃
是二不同处 如明暗不俱
若非有非无 名之为涅槃
此非有非无 以何而分别
分别非有无 如是名涅槃
若有无成者 非有非无成
如来灭度后 不言有与无
亦不言有无 非有及非无
如来现在时 不言有与无
亦不言有无 非有及非无
涅槃与世间 无有少分别
世间与涅槃 亦无少分别



涅槃之实际 及与世间际
如是二际者 无毫厘差别
灭后有无等 有边等常等
诸见依涅槃 未来过去世
一切法空故 何有边无边
亦边亦无边 非有非无边
何者为一异 何有常无常
亦常亦无常 非常非无常
诸法不可得 灭一切戏论
无人亦无处 佛亦无所说

观十二缘起品第二十六

众生痴所覆 为后起三行
以起是行故 随入六趣
以诸行因缘 识受六道身
以有识著故 增长于名色
各色增长故 因而生六入
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
因爱有四取 因取故有有
若取者不取 则解脱无有
从有而有生 从生有老死
从老死故有 忧悲诸苦恼
如是等诸事 皆从生而有
但以是因缘 而集大苦阴
行为有根故 智者所不为
是故愚者作 智者见性故
若灭无明者 则不生诸行
以见性修道 断灭无明者
以是事灭故 是事则不生
但是苦阴聚 如是而正灭

第二十七观邪见品

我于过去世 为有为是无



世间常等见 皆依过去世
我于未来世 为作为无作
有边等诸见 皆依未来世
过去世有我 是事不可得
过去世中我 不作今日我
若谓我即是 而身有异相
若当离于身 何处别有我
离身无有我 是事为已成
若谓身即我 若都无有我
但身不为我 身相生灭故
云何当以受 而作于受者
若离身有我 是事则不然
无受而有我 而实不可得
今我不离受 亦不但是受
非无受非无 此即决定义
过去我不作 是事则不然
过去世中我 异今亦不然
若谓有异者 离彼应有今
我住过去世 不死而有今



如是则断灭 失于业果报
彼作而此受 有如是等过
先无而今有 此中亦有过
我则是作法 亦为是无因
如过去世中 有我无我见
若共若不共 是事皆不然
我于未来世 为作为不作
如是之见者 皆同过去世
若天即是人 则堕于常见
天则为无生 常法不生故
若天异于人 是即为无常
若天异人者 是则无相续
若半天半人 则堕于二边
常及于无常 是事则不然
若常及无常 是二俱成者
如是则应成 非常非无常
法若定有来 及定有去者
生死则无始 而实无此事



今若无有常 云何有无常
亦常亦无常 非常非无常
若世间有边 云何有后世
若世间无边 云何有后世
五阴常相续 犹如灯火焰
以是故世间 不应边无边
若先五阴坏 不因是五阴
更生后五阴 世间则有边
若先阴不坏 亦不因是阴
而生后五阴 世间则无边
若世半有边 世间半无边
是则亦有边 亦无边不然
彼受五阴者 云何一分破
一分而不破 是事则不然
受亦复如是 云何一分破
一分而不破 是事则不然
若亦有无边 是二得成者
非有非无边 是则亦应成
一切法空故 世间常等见

何处于何时 谁起是诸见
瞿昙大圣主 怜愍说是法
悉断一切见 我今稽首礼

观时品第十九

第十九品的内容是通过观察时间，从而推翻原有的执著。普通人对世间的一切法都有执著，所以对时间也理所当然地存在着执著，认为年、月、日，以及各种长短不同的时间都是实有的。但是，龙树菩萨在本品中却发人深省地告诉我们，这也是凡夫心的一种执著，实际上，时间也是空性，也是不成立的。

以前我们讲过，中观有四个要点：第一是所破、第二是能破、第三是破立、第四是远离一切戏论。

所谓所破，意即所破斥的目标。譬如说，当一个人射箭的时候，首先要有一个靶——射击的目标。同样，我们所要破斥的对象，就如同靶一样；

所谓能破，是指破斥所破的理由，如同射箭所用的箭。也即中观应成派和自续派共用的



五大因或者四大因；

所谓破立，就如同射箭的过程或方式。也即用中观的各种能破来破斥我们的实有执著，从而建立中观的观点；

所谓远离一切戏论，就如同古代将士打仗时所用的盾牌，盾牌能起什么作用呢？可以抵抗刀、箭等等兵器的袭击，从而保护自己的身体不受侵害。同样，“远离一切戏论”当中的“一切戏论”，就表示众生的所有执著妄念；“远离”就是没有的意思。为什么没有这些戏论呢？因为，法界本来是非常清净、没有任何染污的，这是一切法的本体。因此，在破斥外道、小乘的争论，或者自己的疑问等等的时候，如果站在法界的立场，就足以抵抗所有的争论。所以，我们说远离一切戏论如同盾牌。

我们再进一步详细地讲一下“所破”。所破，也就是所破斥的目标，这个目标究竟应该往外观察，还是应该往里观察？什么叫做往外观察？什么叫做往里观察？内外的界限是什么呢？

所谓“往外观察”，就是指观察抉择除了自己的执著妄念以外的，外道、小乘的一切有部、经部以及唯识宗等等的见解。



往外观察是佛学论师们专用的观察方式，因为他们要精通整个所知，要阻碍、破斥所有的这些执著邪见，为众生指明一条正途——真正的中观之见的缘故。

所谓“往里观察”，就是指破除我们自己原有的执着妄念，而不是指破斥他宗的见解。

现在我们修学中观的目的究竟是什么呢？就是要往里观察，断除自己的执着妄念。我们都知道，如果想要成佛，就必须证悟空性；如果要证悟空性，就必须彻底推翻自己原有的观念。

为什么要推翻这些观念呢？因为，凡是在认为外器世界以及有情世界等等的一切法都是实有的前提下，即使昼夜不息地烧香、磕头，孜孜不倦地行持布施、持戒、忍辱、一般的禅定、精进等等智慧度以外的五度，也只能暂时控制我们的烦恼，而不能彻底断除我们的烦恼。如果不能彻底断除烦恼，就无法得到解脱，就无法成佛。所以，我们必须用中观理论来彻底推翻自己原有的观念，并重新建立一个新的中观之见。在没有达到这个境界之前，在没有证悟空性的情况下，修持慈心、悲心、信心等等，都只能成为世间圆满的因，而不能成为解脱之



因。所以，无论是在家人也好，出家人也好，凡是希求解脱的人，都必须精通中观见。在具备这个见解以后，才能开始修法。

藏传佛教的所谓大圆满，禅宗所谓的顿悟心的本来面目等等，都是指证悟心的本性为空性。如果能证悟空性，也就证悟了一切显密的精华。所以，我们必须注重空性见。在精通空性以后，不想广闻的人，就可以开始实修。但对于肩负了弘法利生重任的人而言，则除了精通空性以外，还要广学其他佛教经典。下面继续宣讲第十九品的不共同内容。

戊十九、（观时品）分二：一、遮破时之本体；二、遮破时之能立。

己一、（遮破时之本体）分二：一、观察三时之理；二、以此理亦可遮破他法。

庚一、（观察三时之理）分二：一、结合过去而破；二、类推余法。

辛一、（结合过去而破）：

世间凡夫以及经部等小乘论师认为：时间是实有不空的。包括年、月、日、小时、分钟等等长长短短的这些时间概念，也都是实有的。

而中观论师却认为：时间只不过是分别心安立而成的法，如果没有分别心的执着与安立，



时间就不可能成立。下面观察：

时间可以分为三个阶段：过去、现在、未来。所有的时间都必须包括在这三个范围之内，如果这三种概念不成立，时间也就不可能成立。下面我们就从过去、现在、未来这三个阶段的角度来进行观察：

若因过去时 有未来现在

所谓的现在和未来，是依靠过去而成立的。譬如说，今天现在的这个时间，就是依靠昨天的时间而成立的。如果不依靠昨天的时间，现在的这个时间就不能独立存在。

为什么不能独立存在呢？因为，假如现在的这个时间可以独立存在，那么即使明天我们来观察今天的这个时间，也应该是现在的时间。但事实并非如此，当明天我们再次观察的时候，今天的这个时间就已经成为过去。比如说，如果今天的 24 号可以独立成立为现在的话，那么在明天 25 号的时候，这个 24 号还应当成立为现在，但事实上，24 号已经成为了过去。如果从昨天 23 号的角度来观察，今天的 24 号又成了未来。所以，相对于不同的观察点而言，今天的 24 号既可以称为未来、也可以称为现在、



还可以称为过去。

由此可见，时间只不过是因缘和合而成立的现象。因缘和合时，就可以显现，因缘不具备时，就不能显现。如果所谓的时间实有不空，则时间的成立就不应观待他法。但实际情况却是，只有观待过去、未来，才能成立现在，如果不观待，则不能成立。这说明什么呢？说明所谓时间的过去、现在、未来等概念，都是我们用分别念执著出来的法，其本体根本不可成立。

未来及现在 应在过去时

如果现在、未来要依靠过去而成立，现在与未来就应当成立于过去。

能依靠的法和所依靠的法如果能同时成立，则可以成立依靠，如果不能同时成立，则没办法互相依靠。譬如，只有两个人同时成立，才能互相依靠，如果只有提婆达多一个人，则没办法成立依靠。同样，现在未来要依靠过去，就必须三时同时成立。也就是说，现在、未来一定要在过去时中存在。但在过去的昨天当中，只有 23 日，而没有 24 日与 25 日，三时不可能同时存在，现在与未来存在于过去时是根本不可能的事。既然如此，所谓的三时又怎么能互相观待依靠呢？无法依靠。既然无法依靠，所

谓的三时也就无法成立。

若过去时中 无未来现在

未来现在时 云何因过去

如果在过去的时间当中，没有现在和未来。也就是说，在昨天 23 号的时候，没有 24 号和 25 号这两个日子的话，现在和未来又怎么能依靠过去而成立呢？如果提婆达多成立，则提婆达多可以依靠其他物质，如果提婆达多都不存在，那谁来依靠其他的物质呢？同理，如果在 23 号的日子没有 24 号和 25 号，那么谁来依靠 23 号呢？无法依靠。

不因过去时 则无未来时

亦无现在时 是故无二时

如果不依靠过去，就既没有未来的时间，也没有现在的时间。譬如说，现在是九点半，如果不依靠已经过去的九点这个时间，现在的九点半以及未来的十点半可以独立存在吗？决不可能。

既然相互依靠不能成立，相互不依靠也不能成立，所以，现在与未来无法成立。

辛二、（类推余法）：



以如是义故 则知余二时

刚才我们观察了现在和未来与过去时的关系，现在我们换一个立足点，把现在与过去的位置作一个交换来进行观察：过去和未来的成立需不需要依靠现在呢？如果需要，那么过去和未来就应该在现在存在，如果不存在，就无法依靠；如果不依靠，所谓的过去和未来则无法独立存在。

所谓“余二时”，就是指从其他两个时间的角度所进行的观察。根据上述理由可知，如果将过去和未来的两个时间进行交换，仍然不能成立三时。

由此可见，如果过去、现在、未来这三个时间不互相观待的话，就不可能成立的。因此，所有的时间概念都不可成立。所谓时间的念头，完全是我们的分别心增上安立的法。

庚二、（以此理亦可遮破他法）：

上中下一异 是等法皆无

以此理类推，包括上、中、下、一、异等法，也同样不成立。

上中下又是怎样成立的呢？我们可以举一个例子：一般人都认为，“黄金”是上等的；“白银”是中等的；青铜、黄铜等等是下等的。那么





请问，所谓黄金、白银、黄铜的等级贵贱是相互观待而成立的呢？还是互不观待而单独成立的呢？如果认为其贵贱是单独成立的，也即承许黄金始终成立为上等之物，这种观点是根本站不住脚的。因为，一旦与钻石、绿宝石、红宝石等等珠宝相比，黄金就只能成为下等之物，绿宝石等就暂时成为上等珍宝。

同理，白银的所谓中等也不可能单独成立。如果与钢、铁等等相比较，白银就会成为上等贵重物品。依此类推，青铜、黄铜的所谓“下等”之说，也会因水泥、石头、灰尘等等的存在而被颠覆。

由此观察可得出结论，所谓的上等、中等、下等，都是相互观待而成立的。“上”依凭中和下而成立；“中”依凭上和下而成立；“下”依凭中和上而成立。然而，其三者的本体都是无法成立的。

如果对方提出：虽然所谓的上中下不成立，但作为金属“黄金”的本体应该成立吧！

不但上中下不成立，而且作为金属“黄金”的本体也同样不成立。因为，只有在我们阿赖耶上的习气成熟以后，才会出现外面花花绿绿、



异彩纷呈的现象。如果我们的心田里没有种下这些习气和种子，就不会有黄金的现象出现。比如，因为地狱众生心田里这样的种子尚未成熟，所以在他们的环境中，绝对找不到一星半点黄金、白银等等之类的物质。还有，在消除一切习气的佛菩萨境界中，不但不会有黄金和白银，甚至什么都没有。

“善”“恶”的概念也是如此。譬如，如果和嗔心相比较，普通众生所修持的忍辱当然是善业，但与菩萨的无漏善根相比较，我们的有漏忍辱就成了不善。如《俱舍论》所云：有漏轮回都是不善，都是恶业。因此，所谓的善恶也是相看待而成立的法。

另外，高低、长短等法也是这样，都是相看待而成立的。比如：一米与一丈相比，一米是短，一丈是长；但一米与一尺相比，一米就成为长了。

一、二、三等数字也是一样，比如说，我们一般认为拇指是第一根手指，其它手指依次是第二、第三、第四、第五根手指。但是，如果我们现在反过来倒数，拇指还是不是第一呢？不是。因此，所有的数字都是互相看待而成立的。

我们还可以观察，在拇指上面，有没有第





二、第三根手指呢？没有。大家不要误会，我不是说手没有第二、第三指，而是说拇指上面没有第二、第三指。如果拇指上面没有第二、第三根手指，那么拇指就不能依靠第二、第三根手指。但是，如果不依靠其他手指，拇指可以单独成立，这个拇指就必须始终成立为第一根手指。这显然不成立。由此可见，每一根手指都只能成立为一根手指，而不是先天就成立为第五指或者第三指。没有任何人可以强行规定它必须是第五指。之所以成立为第四第五，都是我们自己的执着分别在安排它，如果没有这样的执着，这些先后数字的自体也就无法成立。

还有，在打算盘的时候，我们的分别心会将某一些珠桥认定为十位、百位、千位等等，但这些也是我们分别心的一种执着，本来算盘上的每一根珠桥都应当是完全平等的，不存在百、千、万的差别，但在我们的心这样执着以后，所谓的百、千、万也就应运而生了。

通过以上观察可以发现，包括金属、上中下、好坏、高低以及数字等一切概念，都是我们自己的分别念增上安立的法。如果没有分别心的增上安立，这些法就无法成立。《般若波



罗蜜多》里也再三讲过，当我们内心发生变化以后，就可以改变外面的一切。在证悟空性以后，所谓的上中下等等，也就不复存在了。

在名言当中，这些法能够起一些作用，但从佛菩萨的角度来说，这就是我们自己在欺骗自己，没有的东西我们却认为它有，有了以后我们就执着它，并因此而使我们在轮回泥潭中流转至今，饱受了形形色色的痛苦折磨。

偈颂中的“上中下”，代表了高低、大小、长短、方圆、好坏、善恶等各种互相观待的法；偈颂中的“异”字，包括了第一个数字以外，二、三、四、五、六、七、八、九、十、百、千、万等等所有的数字。所有这些法都是空性，都不成立。

己二、（遮破时之能立）：

此偈颂鸠摩罗什原译为：“时住不可得，时去亦叵得，时若不可得，云何说时相？”现改为：

不住时不测 所测时不住

不测时何立

如果对方提出：时间是成立的，因为时间的量存在。比如说，如果某一个物体存在重量，则该物质必定存在。如果物质的本体不存在，那么重量又从何而来呢？同理，因为一年、一





月或者一日等等的长短时间之量存在，所以就应该存在时间，如果没有时间，那么量又从何而来呢？虽然颂词中没有直接这么讲，但它的内在含义就是这样的。

中观论师对此破斥道：“不住时不测，”在所谓时间产生的第二刹那，它一定要毁灭，因为一切有为法都是一刹那一刹那的毁灭之法，因此，所谓的时间不可能住。比如：年、月也是由很多很多的刹那串连汇集而成的，世上不存在一个常有不灭的年月。既然年月等时间不可能停驻，那么又怎么能测量呢？如果时间不存在灭，我们就可以测它的量，但时间在产生的第二刹那就会毁灭，所以就不能测；

“所测时不住”：我们所测量的所谓时间是不能停驻的，仅仅一刹那就毁灭了。

也许有人会产生这样的疑问？一刹那也是一个很短的时间，它也应该是有量度的。但是，这个所谓的量，也是除了一刹那以外并不成立的法。什么是时间？什么是量？这都是心的妄念分别，如果时间不成立，量也不可能成立，它们都是相看待而成立的法，其本体一无所得。

“不测时何立？”不能度测其量的时间，又



怎么可能成立呢？无法成立。

因物故有时 离物何有时

物尚无所有 何况当有时

如果成立物质，就可以成立时间的概念；如果没有物质，就不会有时间的概念。比如说，有了宇宙、有了地球，就可以推测宇宙和地球的年龄。但在宇宙以外没有任何物质的外层空间当中，就不能设立时间的概念。

还有，我们经常说某人的寿命是五十岁，某物的历史有一百年等等。这些都是依靠人的肉体或者物质才能成立的，如果没有身体或物质，则不会有这些概念。因此，所谓的时间是不可能独立存在的。

通过十八品以上的再三观察可知，物质是不成立的。这里说的物质，与世俗所说的物质内涵不同，世俗的物质，是指外面的山河大地等等；我们此处所讲物质，是指有作用的所有万事万物。包括我们的心与心所，都包含于其中。

《俱舍论》认为：宇宙的时间，人的寿命是可以统计的。

但什么也没有的虚空，已经超越了时间的范围。



“离物何有时”，如果离开了物质，又怎么能够成立时间呢？

“物尚无所有，何况当有时？”既然连物质都不成立，又怎么可能成立时间呢？时间无法成立。

从诸法实相的角度而言，不但从来没有实有的时间概念，而且连一个“唯现象的时间”都不存在。什么是唯现象的时间呢？就是指仅仅成立为如幻如梦的现象，而不存在本体。也就是说，在诸法实相中，哪怕仅仅是如幻如梦的时间现象都无法成立。不仅时间无法成立，包括一切万事万物，都无法成立。

有人会提出疑问：既然诸法不成立，又怎么会存在轮回呢？

在探讨轮回流转的起源问题上，有不同的学说、宗派或主张：数论外道等等认为，我们流转轮回、堕地狱、做畜生等等的一切命脉，都掌握在万能的造物主手上，造物主可以主宰我们的生杀、可以操纵我们的升堕、可以定夺我们的解缚。西洋的很多宗教也赞同这种观点，持守这种见解的队伍是十分庞大的；

另外一种是从顺世外道的见解，他们认为：



一切的轮回流转、外面的因果关系，都是在偶然的机会中突然产生的，是无因无缘的。

这两种常、断见的观点，我们都不赞同。我们认为：虽然从诸法本性而言，既没有轮回，也没有流转轮回的众生——人、畜生等等，但因为无明，就使我们产生了种种颠倒的、影像般的现象——所见所闻。如果颠倒执着极其严重，出现的就是地狱、畜生道等恐怖现象；如果执著不太严重，就会出现人间与天堂等等比较清净的现象。流转轮回的根本因缘，不取决于外面，而取决于我们的心。除了无明的迷惑以外，没有一个东西可以让我们流转轮回。所谓迷惑，可以分为烦恼障和所知障，这两个障碍就是使我们得不到解脱的主要障碍，在将这两个障碍断除以后，就是断除了轮回的根本，要想得到解脱，就必须断除这个根本。

怎样去断除这个根本呢？因为顺世外道承许无因无缘的观点，所以无法断除；而其他数论派等，则利用火供等方式来讨好或者取悦于造物主，从而“断除”轮回之根。

我们该怎样断除轮回呢？以悟的智慧来断除。所谓的“悟”是指什么呢？主要是指证悟空性。如今，佛陀为我们开示了悟的方式，跟随佛陀的言教去修行，我们就可以获得解脱。圣



天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”无论任何人，哪怕能对空性生起合理的怀疑，此人脱离轮回的时间也就指日可待了，因为他已经开始打破了轮回的根本。同样，虽然证悟空性有很多层次，但如果能以教证理证来抉择空性，在对诸法确定了一个空性的概念以后，虽然不是彻底的，但也算得上是一种初步的证悟，如果能有这样的初步证悟，又怎么不会触及到三有的根源呢？由此可知，中观的这些思维方式非常重要。

今天我们讲的是比较简单的思维方式，你们回去以后，应该继续修持中观。怎么修持呢？首先做毗卢七法，然后皈依和发心，之后就开始思维。中观初级的修法只是思维，思维我们一直认为存在的所谓的时间是否真正存在。这样再三思维以后，我们就可以深深地体会到，时间是不成立的、是空性的。这样的感受，就叫做中观的见解。这时，我们应当安住于这种体会当中，不再胡思乱想，能安住多久就安住多久，如果定解消失，又开始重新观察。

这样修完了以后，慢慢地睁开眼睛（修中观的时候，是闭着眼睛进行观察的，而不是象



修大圆满一样睁开眼睛)看四周,就可以体会到佛在证悟空性之后,启口所说的:“奇哉、奇哉……”的内在含义。

为什么呢?因为,通过我们刚才的观察可以了知,一切现象都不成立,都如同虚空般了不可得。但是,现在却可以出现眼前这些千姿百态的现象,这种因缘和合的现象实在是希奇无比。这属于后得的见解。

以上简单介绍了中观的修法。

从无始以来到今天,经过了无数的生死,我们一直认为时间等一切万法是实有存在的,这种观念也从来没有遇到过任何阻碍。为什么如此观察以后,这一切却发生了偏差呢?推本溯源,隐藏在最底层的罪魁祸首,就是无明。正是因为无明的迷惑,才使我们从实有的角度去看待世间纷纭繁杂的现象,以分别念假设了一个这样的时间顺序,从而妄执时间等诸法为实有,所以就一直顺顺当当地流转到现在。

如果现在还是固不可彻,死守自己的实有阵地不放,前面无尽的轮回征程仍将为我们洞开。想想我们危如朝露的处境,又有谁不为之胆寒呢?

因此,从今以后,我们必须从空性的角度





去对待万事万物，这样习惯以后，我们才能够逐渐探测到法的本性，才能够推翻我们原有的执着，只有推翻以后，在我们心中才可以生起无我的智慧，这才叫做修行，才叫做跨入了解脱之道。如果能够精勤黽勉地坚持下去，呈现在我们面前的，将是一片宽阔的坦途。





观因果品第二十

汉文版中第二十品的品名是“观因果品”，依照藏文的翻译，则为“观和合品”。这里所谓的“和合”，就是因果的和合，所以其二者并不矛盾。

本品的主要内容，就是观察、抉择因缘和合不成立。如果因缘和合不成立的话，那么因缘和合所生之果也不可能成立，这样一来，就可以抉择出诸法不生不灭的结论。

戊二十、（观因果品）分三：一、遮破以因缘和合而生果；二、遮破以因而生果；三、摄以破成立之义。

己一、（遮破以因缘和合而生果）分三：一、破于和合后生；二、破与和合同时生；三、破于和合前生。

庚一、（破于和合后生）：

若众缘和合 而有果生者

和合中已有 何须和合生



首先观察，在果法没有产生之前，它在自己的因缘和合当中究竟是否存在呢？我们应当知道，如果存在果法与因缘和合，就只会有这两种情况，而不会有第三种情形。

很多人都认为，在豆种发豆芽的时候，豆芽不可能在豆种当中存在，因为除了豆种以外，豆芽的产生还需要有土地、潮湿、温暖、时间、空间等其它因缘。这些因缘和合以后，豆芽就可以从无到有。也就是说，这些因缘共同作用的结果，才产生了豆芽。而在这些因缘当中，是绝对不可能找到豆芽的。所以，一般人都认为，豆芽不可能存在于豆种以及其它因缘当中。

当然，这种说法只能成立于名言世俗谛当中。如果用中观的五大因，来抉择超越名言世俗范围的胜义谛时，就不可能承认我们的所见所闻，这些所见所闻都不可成立，而只能成为空性。

刚才我们所讲的，是指一般世间人以及佛教内部一切有部、经部以及唯识宗的观点，他们认为，在因缘和合当中没有果法；

另外一种遍计执着，主要是以外道数论派为主的主张。他们认为，因果是一体的，在果



法没有产生之前，就已经存在于其因缘当中，只是我们没有发现而已。如果果法在任何因缘当中都不存在，就绝对不可能产生。所以，果法应当成立于因缘当中。

上述这些观点，都属于遍计执着的范畴，而不是俱生执着。什么是遍计执着，什么是俱生执着呢？所谓“俱生”，就是指天生的，与生俱来的东西。诸如我执之类的执着，就属于此列。这种执着不是父母教育的结果，不是老师传授的理论，而是从无始以来带来的习气。每一个众生，哪怕刚出生的婴儿，也会存在这种非后天的我执，这叫做俱生执着。

而遍计执着，是指非先天的，只是在接受外道教育以后，才产生的执着。

下面对以上观点进行破斥：

“若众缘和合，而有果生者，”如果在因缘和合当中，已经存在该果，“和合中已有，何须和合生？”既然该果在因缘和合当中已经很完整、很圆满地存在，又何须再从因缘和合当中产生呢？这种再生是没有必要的。

为什么没有必要呢？因为果法的本体、本质已经存在于因缘和合当中。

还有，如果果法已经存在，那么所谓的因



缘和合就不能对它起什么作用。为什么不起作用呢？因为，所谓因缘的作用，就是令原本不存在的自果产生。既然果法已经存在，因缘又怎么起作用？又怎么会成为其因缘呢？如果没有任何利益、作用，也可以称为因缘的话，那么外面的石头、火焰等无关紧要的事物，又为什么不是因缘呢？依照你们的说法，产生豆芽的豆种与毫无关联的火、水、风等物质就成了一模一样的法。因为都对豆芽的产生没有发挥作用的缘故。如果豆种等因缘，与石头、火焰等非缘都不能产生豆芽，那么豆芽又从何而生呢？因此，通过以上观察可知，数论派所承许的这种立宗，是无法以理服人的。

因为数论派的门徒们受到自宗学说的熏陶，继承了前辈的所谓经验，才会具有这样的遍计执着。他们的这种观点，是难以被人接受的，所以在当今时代也不会有太大的市场。

但是，一般的世间人，以及佛教唯识宗以下的宗派都不约而同地认为，果法是在因缘和合之后，才从无到有的，所以，在因缘的和合当中不存在果。下面破斥：

若众缘和合 是中无果者



云何从众缘 和合而生果

如果在众缘的和合当中没有果法，那么果法又怎么能在因缘和合以后产生呢？

若众缘和合 是中有果者

和合中应有 而实不可得

以下是广破以上观点：如果在因缘和合当中存在果法，“和合中已有，而实不可得”，那么在因缘和合当中，就应该能得到这个果法，但事实上却无法得到。

仍以豆种生豆芽为例，豆芽是果，豆种是因，土地、肥料、潮湿、时空等等是助缘。下面一一观察：果法豆芽在自己的所有因缘当中究竟是否存在？首先观察豆种，在豆种上面有没有豆芽呢？其答案是，在豆种上面绝对没有豆芽。无论豆种的里面、外面、中间，或者是豆种的每一个微尘上面，都不存在豆芽。不仅我们的肉眼在豆种中找不到豆芽，即使佛、菩萨、罗汉、缘觉等以神通、天眼来进行观察，也不可能从豆种当中找出豆芽的一点蛛丝马迹。由此可以判断，豆种当中是没有豆芽的。以上是观察因法，抉择出因法中没有果法。

那么，在土地等助缘中有没有豆芽呢？同样不存在豆芽。既然在所有的因缘当中都不存



在果法，就可以由此推断出因缘和合中无果。为什么呢？因为，除了这些因缘以外，豆芽的产生没有其它因缘。由此可见，在因缘和合当中存在果法的主张无法成立。

若众缘和合 是中无果者

是则众因缘 与非因缘同

此偈颂是破斥一般世人以及唯识宗以下的观点。他们认为：在因缘和合当中，果法是不存在的，但在因缘和合以后，就可以产生果法，

“是则众因缘，与非因缘同”，如果承许不存在果法的因缘当中，都可以产生果法，那么所有的这些因缘，也就与非缘别无二致了。

比如说，因为油菜籽里面有油，所以才可能榨出清油。而从河边的沙子里，就无论如何也不可能榨出半滴清油。这是什么原因呢？因为，油菜籽里面有油，所以就可以产生油；而沙子里面没有油，所以就不能产生油。在不存在果法的因缘当中，是不可能产生果法的。

同理，如果承许不存在果法的因缘当中，都可以产生果法，那么河边的沙子为什么不能出油呢？对此问难，对方是无法拿出强有力的依据来回答的。



这种观点，不仅仅是一切有部、经部以及唯识宗的主张，也是我们的俱生执着。现在我们破斥的时候，不仅要往外破斥这些宗派的主张，也同时要往里破斥我们的妄念。

针对以上问难，唯识宗以下的宗派经过冥思苦想，就凭空捏造出三个自以为天衣无缝、毫无破绽的答案。

第一个答案是什么呢？他们认为：这是缘起的规律。如同火是灼热、水是潮湿、风与气体是轻盈一样，这一切都是缘起的规律。

这是不是究竟的回答呢？所谓的缘起规律，只不过是名言当中，也即在凡夫的眼睛、耳朵等等范围内所成立的规律。一旦超越了眼识耳识等等的境界，在佛的智慧当中，在胜义谛当中，在诸法的体性上面，是不能成立这种规律的。

第二个答案是：沙子没有能力产生清油，而豆种却有能力产生豆芽。它们之间存在着是否具有能力的差别。

但这个答案也不究竟。为什么不究竟呢？因为，我们可以追问，豆种的所谓能力又是什么呢？是不是一个物质呢？前面我们讲过，佛经里面所讲的物质，除了世间凡夫所认为的物

质以外，还包括众生的心和心所、佛陀的智慧等等。如果这个所谓的能力成立，也如同所有的物质一样，只能成立于名言当中，一旦超越名言的范围，也即在胜义谛当中，所谓的能力也同样不可成立。如果能力不成立，所谓是否具有能力的区别又如何成立呢？无法成立。所以，这个答案也不究竟。

第三个答案是：沙子不出油以及豆种产生豆芽，是我们的眼睛现量所见，所以不用寻找其它理由，我们自己的肉眼就是很可靠、很圆满的理由，足以证明我们的观点。

但是，这个回答也是不究竟的。为什么不究竟呢？因为，在抉择诸法本性的时候，我们的眼睛等五根的体会和感觉是不可靠的。我们的眼睛、耳朵的所缘十分有限，只能感受自身境界范围以内的事物。至于以外的诸法，它就根本无从了知。所以，这个答案也不正确。

唯识宗经历了几千年的漫长历史，这些智慧超群的论师经过再三的深思熟虑，也只能找出这三个答案。我们当中有很多人是学过西洋哲学、学过现代物理的，那么，我们能不能找出现代的其它回答方式呢？如果诸位有别具一格的答案，就提出来研究研究，看最终是否能



够成立。

即使有一些看似不同的答案，但最多也就是是一些细节上的差异，无论如何千变万换，都逃不出以上三种答案的范畴。

比如说，如果有人询问：吃饭为什么会填饱肚子呢？我们只能回答：这是我自己亲身体会到的。又比如说，如果有人问你，念咒有感应的依据是什么呢？我们除了可以出示对方不一定承认的佛经教证以外，也就只能说这是我的亲身体验。

既然所有的答案都无法让人心悦诚服，就只能证明我们的观点是一种邪见。

正因为我们的自以为是，才令我们从无始以来一世一世地流转在轮回当中。刚开始的时候，我们就是因这样的无明而流转，一直延续到今朝，如果不及时制止，将来也必然是这样。如果再往前走，我们的前途将是一片黑暗。

苦海无边，回头是岸，既然我们已经明白前景的险恶，就应该想方设法地回到起点，回到我们的来处。我们是从哪里来的呢？我们真正的来源就是法界。从现在起，我们应该回归法界，回归大自然。世人所讲的大自然，不是真正的大自然。而最后我们所要回归的法界，



才是真正的大自然，因为法界是没有改造的。如果我们能够回归这个大自然，就叫做解脱。

虽然外道数论派也说：首先我们来自于自然的我，现在这个自然的我依然安住，将来我们还是要回归到自然的我中。虽然听起来与佛教的观点有些相似，但它们之间最关键的差异，就在于外道的观点统统都建立了一个不空的我，并执著于这个不空的我。他们所谓的大自然，就是不空的我。

而我们所讲的光明、大自然、法界等等，其本体却是空性，这是很重要的。如果执着于不空实有，就不但不能得到解脱，而且会让我们在轮回中陷得更深。不仅外道和中观的一些说法比较相似，密宗（比如时轮金刚）的一些名词，与外道（比如数论外派）的说法也有很多相同的地方，但这只是名称相同而已，其意义却是大相径庭的，大家一定要注意，千万不要混淆是非、泾渭不分。

我们的想法、看法、说法，都扎根于无明的基础之上，所以没有任何理由。今天，我们要利用中观的武器，来消灭这些主张，用新的观点来推翻旧的观点，所谓旧的观点，就是以前我们自以为正确的，也即我们自己的执著。



所谓新的观点，就是龙树、月称菩萨传授给我们的中观之见。如果我们能利用新的观点，来推翻旧的观点，就应该是一种革命——心灵上的革命。当我们彻底推翻并直至消灭旧观点以后，就没有任何力量可以让我们流转轮回了。

若因与果因 作因已而灭

如果对方认为：因果存在时间的先后区别，因缘先成立，果法后成立，并且因法对果法应该有一些利益或者作用。

但是，因果都必须是无常之法，在成立的第二刹那一定会毁灭。如果不毁灭，因果就不是无常，而成为常住不灭的法；如果常住不灭，就不能发挥任何作用，这样过失会更大。所以，我们必须承认因果的无常。

如果因果都是一刹那的无常之法，则在果法产生的时候，因法已经毁灭；而在因法存在的时候，果法还没有出现，因果是不能同时存在的。如果不能同时存在，因法又怎样对果法起作用呢？如果因果同时成立，则因法可以对果法发挥作用。如果因果不能共存，那么因法对果法就无法起作用。

比如说，我们用一把斧头去砍树木，如果树木存在，我们就可以将树木砍掉，如果根本



没有树木，那我们砍什么呢？没有什么可砍的对象。还有，如果兔子头上有角，其它物质就可以对兔角起作用。但是，如果根本没有兔角的话，其它任何物质对它都不可能起到一丝一毫作用。

请大家不要误会，虽然佛经中经常将兔角作为非物质的比喻，但并不意味着所有的兔子都没有角，有些特别的兔子还是有角的。龟毛的比喻也是一样，也并不是所有的乌龟都没有毛的，有些乌龟也是有毛的。

以前萨迦班智达曾千里迢迢前往扬州去见皇帝，当他说到“龟毛兔角都不存在”的时候，不以为然的皇帝就拿出自己珍藏的长有龟毛的龟壳向萨迦班智达炫耀，并自鸣得意地说道：“如果乌龟没有毛的话，那么这个龟壳上为什么全是毛呢？！”萨迦班智达仔细一看，发现这个龟皮上不仅长满了毛，而且还有很多佛像。他顿时恍然大悟，便告诉皇帝说：“这个乌龟是某位菩萨为了度化众生而化现为乌龟的，因为在它的龟壳上有很多佛像。这是一个很特殊的乌龟，并不代表一般的乌龟，一般的乌龟是没有毛的。”皇帝听了班智达的回答以后，感到十分羞愧，因为很长时间以来，他只看到了龟壳上



的毛，却始终没有发现龟壳上的佛像。

据说，在扎什伦布寺的门上，就曾经挂着一个兔角。但这些都属于特殊情况，佛经里所讲的，只是针对一般情况而言的。

因明的很多内容，都涉及到特殊和一般的情形，如果不加以区分，就会出现一些矛盾。正因为龟毛兔角在一般情况下不成立，所以任何物质都对它们起不到什么作用。因果关系也是一样，如果因果同时存在，就可以互相起作用，如果不能共存，就无法互相起作用。

但除了数论派以外，谁也不敢承许因果的共存。所以，因果不应该在一起。然而，如果承许因对果没有起任何作用的话，那么谁可以对果起作用呢？除了因法以外，更不可能有其它物质能对果法起作用。既然谁都不能起作用，果法就会成为自生，成为无因无缘，这决不可能成立。所以，因法必须对果法起作用。

是因有二体 一与一则灭

如果这样，因法就应该有两个本体。为什么有两个本体呢？因为，因法是无常的，所以在果法没有产生之前必须毁灭，这样就有一个毁灭了的因法本体；另外一个本体，就是对果法起作用的那个本体。要对果法起作用，就必





须等到果法存在，如果在果法没有产生之前已经毁灭，这个因法又怎么能起作用呢？不可能起作用。

比如说，如果父亲在儿子还没有出生的时候就已经死亡，他就无法看到他的孩子。只有活到孩子诞生以后，父亲才能够看见儿子。同样，如果因法要对果法起作用，就必须要等到果法的产生。这样一来，因法就应该有两个本体。

所谓的“一与”，就是指对果法发挥作用的一个本体；所谓的“一则灭”，就是指已经毁灭的一个本体。

然而，因法绝不可能等到果法产生，假如果法已经产生，就不需要因法的帮助，因为果法本身已经存在。

若因不与果 作因已而灭

因灭而生果 是果则无因

“若因不与果，作因已而灭”，如果承许因果存在先后次第，那么因法就等不到果法产生，而必须首先毁灭，在毁灭以后，它就无法发挥作用。如果认为在毁灭之后，因法仍然具有发挥作用的能力。那么请问，这个能力与果是同



时呢？还是有前后区别呢？但这两种情况都不可成立。如果是同时，那么这个能力也就不必对果起什么作用，因为果法的本体已经成立，所以没有必要；如果能力和果不是同时，而是有先后区别，那么请问，这个能力能不能等到果法产生呢？如果在果法产生之前，该能力已经毁灭，那么这个能力对果法就不能起到什么作用；如果能够等到果法产生，那么这个能力就成为常有，而不是无常。

虽然颂词中只讲了一种推理方式，但如果进一步观察就会发现，有很多推理方式与理由，都隐藏在这些字眼当中。在我们精通中观之理以后，就可以用自己的智慧，随心所欲地去观察抉择。

如果这个果法对因法不能起作用，那么又有谁能够对果法起作用呢？没有任何法可以起作用。这样一来，果法就成为了无因。

但是，只有因法对果法能起一定作用，它们之间才能够建立因果关系。如果这个因对果法没有起任何作用的话，就不能建立因果关系。如果承许因对果不起任何作用也可能建立因果关系的话，那么万事万物都将相互成为因果。

大家回去以后，要继续思考这个问题。思考的时候，要符合两个条件：第一，必须承认



因果是先后关系；第二，必须承认因果都是无常。在符合这两个条件的情况下，我们再思维：因法是怎样对果法起作用的呢？因为，我们绝不能说因对果不起作用，如果这样承许，我们就违背了世间规矩。当然，如果你已经准备超越世间，就可以这样承认；如果你还不打算、不愿意超越世间，还想在世间的境界中打转，就不能违反世间规律。

这样观察以后，我们就不能找到一个理由，来证明因法对果法可以起作用，这就是用世间的方式来推翻世间的观点。月称菩萨在《入中论》里面也讲过，以承认世间的名言，来作为推翻世间名言的方便，如果首先不承认世间名言，就无法将其它世间名言推翻。

庚二、（破与和合同时生）：

若众缘合时 而有果生者

生者及可生 则为一时俱

本来因缘和合发生自果有三种情形：第一种是先成立因缘和合，然后产生自果；第二种是果法与因缘和合同时发生；第三是首先果法成立，然后再成立因缘和合。

前面已经观察破斥了第一种情形，下面观



察因缘和合与果法同时存在的立论。

“若众缘合时，而有果生者，”如果很多因缘和合的时候，同时产生其果法，“生者及可生，则为一时俱。”所谓“生者”，就是指果法；所谓“可生”，就是指因缘。这样一来，因和果就应该同时存在，如果同时存在的话，那么所谓的因果之间就不能建立因果关系。

为什么不能建立因果关系呢？在月称和法称菩萨等论师所著的《释量论》等因明著作中认为，所有的关系都可以归纳为两种，一是异体的关系：类似因果之间的关系，就不是一体，而是异体他性的关系；另外一种是一体的关系：就如无常和所作性，本来所作性和无常就是没有分别、不可分割的一体关系，要承许某法为造作性，就必须承许该法的无常性。造作性和无常性是不能分开的法。除了这两个关系以外没有第三种关系。

但是，除了数论派等少数外道以外，一般人都承认因果为一体。如果因果不是一体，那就应该是他性的异体关系；如果两个异体的法有关系，就一定要有先后的时间差别；如果没有先后差别，而同时存在的话，就不可能有关系，这是很详细的观察方式。

一般凡夫认为，同时存在的法也可以有关



系，但这只是凡夫的执著而已。那么，同时存在的法为什么没有关系呢？以因果为例，假如因果位于同时，那么在因法成立的时候，果法就已经成立了。如果已经成立的话，又怎么会需要因缘的作用呢？不需要。所以，如果因果同时存在，就没有任何关系。

比如说，因为牦牛头上的两只角同时存在，所以它们之间就既不能成立一体的关系，也不能成立前后的因果关系，也就不可能有任何关系。

也许有人会认为，右手和左手可以同时抓住一个东西，在面对某个重物的时候，如果没有左手的协助，右手就不能提起整个重物，只有依靠左手的帮忙，右手才可以将重物提起。这些现象难道不能证明同时存在的物质关系吗？事实并非如此。因为，无论左手、右手或其它任何物质，凡是有为法，都是一刹那的无常之法，在来不及影响其它物质的时候，它就必须毁灭。所以，因果不可能同时存在。

庚三、（破于和合前生）：

若先有果生 而后众缘合

此即离因缘 名为无因果



下面破斥第三种情形，也即“在因缘和合之前，果法的本体存在”的立论。一般宗派和一般的世间人都不会有这样的观点，承许这种观点的，是外道数论派的主张。他们认为：所有的果法都存在于因缘当中，在因缘没有和合之前，果法就不会显现出来，因缘和合之前之后的差别，只是显现和不显现的差别，果法的本体始终都存在于因缘当中。下面破斥：

如果首先存在果法，而后才众缘和合，因缘的和合只是让果法显现出来而已，那么这个因缘和合对果法的本体，就不会有任何作用。就像用灯光将黑暗处的瓶子或者其它东西显现出来一样，这种照明的行为本身，只是遣除了黑暗，而并不可能对该物的本体起到什么作用，因为瓶子或者其它物品的本体在此之前就已经成立的缘故。

如果因缘对果法的本体都不起作用的话，会不会有其它的东西能对它起作用呢？这是不可能的。这样一来，“此即离因缘，名为无因果。”果法的产生也就离开了因缘，而成为无因之果。

如果承许无因无缘，在面对“为什么豆种可以长出豆芽，而其它的稻种、石头、海水、煤炭、空气、乌云等等却不能长出豆芽？为什么夏天有青草，冬天没有青草”等等一系列的问题

的时候，就会被驳得哑口无言。因此，承认无因无缘，是一种十分低劣的主张。

己二、（遮破以因而生果）分二：一、观察因而破；二、观察果而破。

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

辛一、（以破因而破生）：

若因变为果 因即至于果

是则前生因 生已而复生

如果对方认为：因法所产生的自果，不是重新产生的，而是因法本身变成了果法。就像在牛奶里面加一点酵母，再创造一定的温度条件，在经过一段时间以后，这个牛奶就变成了酸奶一样；或者像白布在用染料染色以后，就可以变成红布或蓝布一样。

这样一来，所谓的果法，也就应该是前面的因法，因果就成为了一体。本来因法在以前就已经成立，到了果法的时候，又重新产生一个因法，因法也就成了再生。如果是再生，就没有任何新生的功德。



比如说，如果农夫所种的庄稼是再生，那么他从春天耕种到秋天收割的一系列辛苦劳作，通通都成了毫无意义。为什么呢？因为，最后秋天所收获的庄稼，仍然是以前那颗种子的再生。如果只是种子的再生，该种子就既不会变大，也不会变多，还是以前的一粒谷或者一粒豆。

关于再生的过失，月称菩萨在《入中论》里已经讲得十分详细。该论我们以前也反复听闻过多次，相信大家都记得比较清楚，此处就不必广讲。

云何因灭失 而能生于果

刚才讲过，所谓因缘，必定是无常的有为法。如果是无常，它就来不及等到果的位置，而在第二刹那就必须毁灭。既然如此，因法又怎能变成果法呢？不可能变成果法。

仍以酸奶和牛奶为例，除了牛奶和酸奶的颜色相同以外，它们的每一个微尘都是迥然不同的。牛奶的微尘在第二刹那就已经毁灭，既然已经毁灭，那么牛奶就不可能变成酸奶。

辛二、（以观察有无关联而破）：

又若因在果 云何因生果

此科判是通过观察因果是否存在关系来进



行破斥：

“又若因在果，云何因生果？”，如果因果之间存在关系，那么果法又怎能从因缘而生呢？

下一偈的“若因遍有果，更生何等果？”根据藏文版本，应改为：

若因果无关 更生何等果

如果因果之间没有关系，那么因法又能产生什么“果”呢？如果因果没有关系，则因缘对自果不会起任何作用。既然没有任何作用、没有任何利益，其二者之间又怎么能成立为因果呢？决不可能成立！

辛三、（以观察能否现见而破）：

因见不见果 是二俱不生

此科判是通过观察因法产生自果的时候，能否看见自果来进行破斥：

首先，如果因法能够看见自果，就说明果法已经存在。如果已经存在，就不用再产生该果。

其次，如果因法不能看见自果，就更不能产生该果，否则，就有产生一切的过失。



辛四、（以观察是否接触而破）：

若言过去因 而于过去果

此科判是通过观察因果有没有相逢或者接触来进行破斥：

如果承许过去的果和过去的因相接触则不合理。为什么呢？因为，过去的果现在已经灭失，而过去的因，也已经毁灭。它们的本体现在都不存在，既然本体不存在，又如何相逢呢？如果本体存在，我们还可以观察两种物质有否接触，如果本体不存在，就不可能接触。

未来现在果 是则终不合

过去的因和未来的果以及现在的果也不能接触，因为它们之间存在着时间的距离，所以就接触。

若言未来因 而于未来果

现在过去果 是则终不合

再观察未来的因和未来的果能不能和合呢？也不可能。为什么呢？因为，无论是未来的因，还是未来的果，都还没有成立，既然没有成立，就不可能和合。

未来的因和现在以及过去的果，可不可以和合呢？也不可以和合。因为有时间的距离，



所以不可能同时存在，既然不能同时存在，也就不会和合。

若言现在因 而于现在果

未来过去果 是则终不合

因为因果不可能同时存在，所以现在的因与现在的果不可能同时成立，也就不会有接触；又因为存在着时间差距的缘故，所以现在的因与未来、过去的果也不能接触。

若不和合者 因何能生果

如果因果没有接触，因法就无法影响果法，也就是说，因法不能对果法起作用，如果不起作用，果法又怎么能够产生呢？无法产生。

外道以及唯识以下的宗派认为：虽然因果没有接触，但因法仍然能产生果法。就像磁铁可以吸引一定范围内的其它金属，却并不需要接触这些金属一样。

中观论师对此驳斥道：所谓磁铁吸引其它金属的现象，只是我们的肉眼所见，只是名言当中的法。如果观察磁铁的自体，就了不可得，既然磁铁的自体都不成立，它的能力就更不成立。



另外，我们还可以用金刚屑因，也即观察磁铁的能力是自生还是他生等等方式来进行破斥。因此，这一切现象，只是我们的幻觉而已，是我们的分别心增上安立的法。

要破斥他宗的观点，必须要利用中观的有力武器，以理性的思维来进行破斥，而不能武断专制、毫无道理地不承认他宗。

若有和合者 因何能生果

如果因果之间存在和合或者接触，果法又怎能从因法产生呢？无法产生！

辛五、（以观察是否空性而破）：

麦彭仁波切在他的论典中说过，科判分为上等的科判、中等的科判以及下等的科判。所谓下等的科判，就只能记载、统计论文当中的题目，而没有解释的能力；中等的科判，只能解释字面的内容，而不能解释论文的真正含义；而上等的科判，是跟解释本身没有什么差别的。科判的等级，取决于造科判的人所拥有的智慧。我们这次解释所用的科判，是文殊菩萨化身麦彭仁波切所造的，所以是上等的科判。用这个科判来解释，讲法的人会感到很方便，听闻的人也容易领会记忆。下面言归正传：

若因空无果 因何能生果



如果在因缘当中不具备果法，因法又怎么能够产生果法呢？

所谓的空，就好象虚空、龟毛、兔角一样没有任何本体。如果没有任何本体，那么成千上万的因缘也不能对它起任何作用。既然如此，因法又怎么能产生果法呢？无法产生！

若因不空果 因何能生果

如果果法是实有不空，就应该不依赖任何因缘。比如说，从名言的角度而言，水的本性就是潮湿，因为水的本性是潮湿，所以水的潮湿就不用依赖其它因缘。在水成立的同时，潮湿就必须成立。但水的某个温度却不是水的本性，所以，在水产生的时候，就不一定成立某个温度。只有在一定的条件下，才能达到一定的温度。

同样，如果果法的本性是实有，就不应该依赖其它因缘，不需要任何因缘。既然如此，又怎能从因法而产生果法呢？

由此可见，空和不空的果法都不可能产生。而在空与不空之外，又不可能存在第三种法。所以，也就不会有其它的果法产生。

庚二、（观察果而破）分四：一、以观察是



否空性而破；二、以观察一体异体而破；三、以观察有无本性而破；四、以能遍不可得而破。

辛一、（以观察是否空性而破）：

果不空不生 果不空不灭

如果所谓的果法不空，就在事前已经成立。如果已经成立，又何须再生呢？不用再生。就像已经出生的人在这一世不用再生一样。

还有，如果果法是实有，就不可能产生。凡是能够产生的法，就不可能是实有。比如说，我们都知道幻术师以咒文以及其它助缘，而将木头、石头等物质所幻变成的大象、牛、马、人等等是假的，因为这些现象在过去与未来都不存在，只是突然间因为因缘的聚集，而显现出来的。在观众离开看台，节目散场以后，这些现象就会消失无踪。

同样，我们经常认为不空的这些山河大地等等，也并不是从无始以来就存在的。稍有一点佛学常识的人都知道，宇宙有成、住、坏、空四个阶段。在所谓空的阶段，包括山河大地在内的所有三千大千世界，都将彻底灰飞烟灭而融入虚空。所谓众生也是一样，在业力烦恼等因缘存在的时候，就会产生人与畜生等众生。一旦能证悟无我空性，以空性的见解，就能断





除烦恼障与所知障。这时，流转轮回的因缘就不再具备，所谓的众生也就彻底消失于法界。

由此可见，幻术师幻化出来的大象等等，与外面的山河大地，里面的有情世间，只有存在时间长短的差异，但它们同样都是因缘和合而产生的法。在因缘聚合的时候，就忽然产生；一旦因缘不具备，就必定消失。就像有些电影会上演半个小时，而有些却是一个小时，两个小时……一样。

即使幻术师所幻化出来的大象等等，在不同场合、不同因缘的情况下，所存在的时间也是不一样的。有些可以保留几个钟头，有些则一两天，而有些却可以保留很长时间。荣素班智达在《入大乘论》中也讲过，幻相也有短暂的幻相与长期的幻相之分，但即使存在时间很长，也不应该认为是实有。

以果不空故 不生亦不灭

由此可见，如果果法是实有，就既不可以生，也不可能灭，为什么不能灭呢？因为，如果不是空性，就应该是实有，既然是实有，就应该是常住不灭。

果空故不生 果空故不灭



如果果法不存在，就不可能产生。

很多人认为：不存在的空性之法可以产生，就像夏日草原上的鲜花可以从无到有一样。

但是，如果详加观察，空性的法就不可能产生。为什么不能产生呢？因为，如果本体为空性，如同虚空一样，因缘又怎么能对它起作用呢？比如说，如果有乞丐，就可以给他布施钱物，如果乞丐根本不存在，又怎么能够布施呢？同样，如果果法不存在，就不可能产生。

空性的果法也不可能毁灭，就像没有出生的人不可能死亡一样。

请大家注意，虽然以前我们也用类似方式来进行过观察，但以前是从因的方面来观察，现在是从果的方面来观察，观察角度稍有不同。

辛二、（以观察一体异体而破）：

因果是一者 是事终不然

因果是异者 是事亦不然

如果因果关系如同数论派所主张的为一体，就不可能成立；反之，如果因果是他性关系，也不可能成立，下面宣讲理由：

若因果是一 生及所生一

若因果是异 因则同非因



如果因果是一体，那么能生和所生就成为一体，这样一来，果法的产生也就成为自生。如果自生成立，则与世间人的现量相矛盾。有目共睹，就豆芽和豆种这两个因果而言，无论其颜色、形状等等各个方面，都完全不同。这样完全不同的两个物质，又怎么能够成为一体呢？决不可能。

如果因果是他性，那么因法也就与非因完全相同了。因为，所谓的他性之法，就应该同时成立而且互相无关，就像经堂中的各个柱子一样。如果没有任何关系，那么因法与非因又有什么不同呢？完全相同。

关于承许他性，在《入中论》里也有很多破斥方法。此处就不广讲，有兴趣者可以自己翻阅。

辛三、（以观察有无本性而破）

若果定有性 因为何所生

若果定无性 因为何所生

所谓“定有性”，就是实有的意思。如果果法是实有，就不用依靠因缘而产生。所以，“因”又怎么能够产生果呢？不可以产生。

“若果定无性，因为何所生？”：如果果法



没有本性，也同样不可能产生。其理由，与刚才抉择果法为空的理由相同，所以不必重复。

辛四、（以能遍不可得而破）：

因不生果者 则无有因相

若无有因相 谁能有是果

如果因法不产生果法，那么这个因法就没有因的法相，既然没有法相，所以就不是因法。如果不是因法，又怎么能产生果法呢？不可能产生。因此，因果的总相都不可能存在。

己三、（摄以破成立之义）：

若从众因缘 而有和合法

和合自不生 云何能生果

如果承许“从众多因缘中，产生了和合之法”也不合理。因为，如果和合自身的本体都不成立，又怎么能产生果法呢？

为什么和合不成立呢？麦彭仁波切认为：所谓的和合，就是各种不同的因缘集中在一起。比如说，要抬起一个五百公斤的物体，就需要集中相应的人数。人数的多少，取决于所抬物体的重量。如果所抬物体不是很重的话，就不用很多人；如果所抬物体很重，就需要更多的人来一起抬。人数的多少是由谁规定的呢？就



是由所拾的物体来规定的。

同样，产生果法的因缘数量，也要取决于果法，果法的产生需要多少个缘，就必须具备多少因缘，一个都不能缺。如果缺少其中的一个，果法就无法产生。但是，在果法尚未成立的时候，依赖果法的所谓因缘和合，又怎么能够不观待果法而成立呢？不可能成立。既然和合自己都不成立，又怎么能够产生自果呢？无法产生。

麦彭仁波切的这种解释方式，是一种很独特的解释方式，在其他的解释当中，就没有这样详细的解释，希望大家能够重视。

是故果不从 缘合不合生

所以，果法既不会从因缘和合当中产生，也不会从因缘不和合中产生。

若无有果者 何处有合法

如果没有果法，又怎么会存在因缘的和合呢？因为，因缘的和合与果法二者，是互相观待而成的，一者不成立，另一者也不成立。就像不成立儿子，也就不成立父亲或者母亲一样。

这样观察以后，我们就可以深深地体会到，众生的一切所见所闻，都建立于错误的观点之



上，只有在错误的境界当中，才能起到作用。

虽然《中论》的二十七品各自的所破以及方式不同，但所阐明的唯一宗旨，就是空性。

当然，我们不能否认诸法在错误境界中的作用。比如，在名言中飞机能够飞行，虽然我们可以用中观理论来抉择飞行本身的空性，却不能否认飞机在名言中所起的作用。但是，无论诸法在名言中的作用如何巨大，如果执着于这一切，就只能成为我们解脱的障碍。

日新月异的现代科学，为世人展现出目不暇接的丰硕成果，随着世间文明程度的提高，人们心中层出不穷的分别执着也随之而伴生。如果一味追求物质上的进步，而忽略了精神层面的负面影响，就必将带来难以收拾的恶果——我执的翅膀日益坚韧，烦恼的马匹尽情驰骋，轮回的旅程不断延展，解脱的目标逐渐遥远。发达的现代科技成果，与精神上的蒙昧将形成异常强烈的反差。

为什么会这样呢？因为，人的智慧本来具备两种能力，一种是有害的，一种是有益的。如果在世间方面茁壮成长，就会在出世间方面萎靡不振。所以，虽然佛陀精通一切世间学问，却只在佛经中宣讲了与解脱有关的八万四千法门。为什么佛陀不宣讲世间法呢？因为，如果





强调世间法，世人的智慧就会向世间方面发展，如果一味地向世间方面蓬勃发展，并且建立了一套完整而稳固的知识结构，就难以打破坚如磐石的、令我们沉陷轮回的旧观念，这样一来，我们离解脱也就越来越远了。正因为如此，所以佛陀在佛经当中就没有提到这些与解脱无关的东西，以免扰乱众生的相续。

希望大家能抛开世间的执着，一心一意地去追求永恒的解脱！





观成坏品第二十一

第二十一品的主旨，就是观察并破斥“成”和“坏”。所谓“成”，就是指产生、生成；所谓“坏”，就是指毁灭。比如说，对于一个人或者一个众生而言，他【它】的诞生就是成，他【它】的死亡就是坏；对于宇宙四个阶段而言，在经过空的阶段以后，宇宙的形成过程就是成，经过住的阶段以后，最后消失于空中的过程就是坏。

关于承许成坏为实有的立论，佛教内外的两个宗派都存在着的相似主张：

一个是外道数论派，他们认为：没有的东西就不可能生成，已有的东西就不可能坏灭。就象日出日落一样，太阳落山的时候，虽然我们看不见太阳，但并不表明太阳已经毁灭，只不过它位于另外一个地方而已，如果根本就没有太阳，清晨太阳就不可能从东方升起。同样，当某种物质毁灭的时候，我们虽然看不见该物质的相续，但并不表明这个物质不存在，只不过说明它已经进入了一种不明显的状态而已。还有，虽然在豆芽已经萌生的时候，我们才可以看见豆芽，但并不表明豆芽以前不存在，豆芽是始终存在的。只是以前它处于不明显的状

态中，而现在进入了明显阶段而已，这只是阶段的问题，而不是物质本体的问题，这是他们承许成坏为实有的下劣主张。

另外一个，是佛教小乘一切有部部分论师在《俱舍论》中所宣说的观点，这些观点与数论外道的见解极其相似。

关于《俱舍论》的来源，一切有部与其他各宗之间一直存在着争论。一切有部认为：《俱舍论》是由佛陀亲口宣说，并由迦旃延、世友、天寂、舍利子、目犍连、拘瑟耻罗以及满慈子等七位阿罗汉结集而成；

而经部及其以上的各宗却认为：虽然《俱舍论》中的大部分内容是合理的，但也存在着很多与教理相违之处，所以不可能是佛所宣说，而很可能是在佛陀灭度以后，由迦旃延等阿罗汉所造；

而在多罗那它论师所著的《印度佛教史》等论著中甚至认为：《俱舍论》中所存在的低劣见解，不可能是圣者阿罗汉所持有的，所以，《俱舍论》可能出自于一些尚未通达诸法实相的凡夫论师之手。

虽然有部论师不以为然地辩驳道：如果《俱



舍论》不是由佛陀亲口所说，则有三藏 不齐全的过失。其他各宗论师对此驳斥道：释迦牟尼佛在宣说经藏与律藏时，已经零散地宣说了对法藏的内容，所以不存在三藏不齐全的过失。

言归正传，针对一切有部所执持的成坏实有的观点，世亲菩萨在《俱舍论》中破斥道：你们的观点，完全是在为外道数论派的见解添砖加瓦。

所以，经部、唯识宗以及中观论师都不承认有部的成坏实有论，他们认为：无论在生成、留驻还是坏灭时，一切万法都不存在任何本体，在某法存在的因缘聚合的时候，该法就会产生；在因缘消失解散的时候，该法也就随之而毁灭。这种生成和坏灭只不过是名言中的幻相而已，并不具备实有的本体。

所以，在本品中，我们不破名言当中的成和坏，而是破实有的成坏。

以前我们一直认为：无论外面的宇宙世界，还是里面的有情世界，都存在着实有的成坏。现在，我们就要用中观的智慧宝剑来砍断我们的无明之根，彻底斩除我们的执着。

戊二十一、（观成坏品）分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。





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

庚一、(以观察俱成不成而破)分三：一、宣说立宗；二、陈述理由；三、摄义。

辛一、(宣说立宗)：

首先观察，成和坏究竟是共同存在，还是单独存在的呢？这种观察，也可称之为共【俱成】和不共【俱不成】的观察。

离成及共成 是中无有坏

离坏及共坏 是中亦无成

首先，如果离开生成，就不会有坏灭，为什么呢？因为，如同没有生就不会有死一样，如果没有物质本体的成立，就不会有物质本体的坏灭；

其次，成和坏也不可能共存，因为它们是相互矛盾的法。就像人的诞生和死亡不可能同时存在一样。

同样，如果没有坏，也不可能存在成；至于成和坏的共存，前面已经分析过了，此处不



必赘述。

辛二、（陈述理由）：

若离于成者 云何而有坏

如离生有死 是事则不然

如果离开成，又怎么能有坏呢？不能有坏。为什么呢？因为，如果没有成而可以有坏的话，就应该成为没有生而有死，这显然不成立。

没有生当然不会有死；没有房子的建造，也不会有房子的坍塌。所有物质都是这样，如果没有其生成，就不会其坏灭。

成坏共有者 云何有成坏

如世间生死 一时则不然

如果承许成坏共存，又怎么会有成坏呢？决不可能。因为，如果成坏同时存在的话，那么世间的这些众生就应该同时具备生死，但这是不可能的。也许有人会提出，有些婴儿在刚生下来的时候就死了，这不就是生死同时吗？这只是一种很粗大的说法，实际上，在同时的一刹那间，决不可能存在生死二法。

若离于坏者 云何当有成

无常未曾有 不在诸法时



前面是从“成”的角度所进行的观察，现在以“坏”为透视点来进行剖析。

“若离于坏者，云何当有成。”如果没有坏，又怎么能有成呢？决不可以有成。

有些人认为：某些法就可以在没有坏灭的基础上生成，比如莲花生大师，虽然他可以从莲花当中诞生，但因为他已经证达了无死持明的果位，所以就没有死。因此，虽然不成立无成有坏，但可以成立有成无坏。

但是，一切有为法、一切万事万物都是无常之法，无常坏灭时时刻刻、每一刹那都存在于有为法之上。所以，在诸法当中不可能存在无有无常的法。既然如此，所谓“有成无坏”又怎么可以成立呢？不可成立。

辛三、（摄义）：

成坏共无成 离亦无有成

是二俱不可 云何当有成

成坏不成立共存，而离开坏灭又不可能有生成，既然这两种情况都不成立，“云何当有成？”又怎么可能有成呢？决不可能。

庚二、（以观察是否灭尽而破）：





尽则无有成 不尽亦无成

尽则无有坏 不尽亦无坏

所谓“尽”，意即穷尽，也就是毁灭。以一盏油灯为例，在灯油没有燃尽，灯火尚未熄灭的时候，就称之为不尽；而在油干芯完，灯光熄灭之时，就称之为尽。尽就是毁灭、消失；不尽就意味着其本体尚存。

如果成立实有的成坏，那么请问：所谓成坏，究竟是不尽的物质成坏，还是已尽的物质成坏呢？

首先，如果已尽之法要生成，就不合理。为什么呢？因为，所谓已尽的物质，就是本体已经毁灭的物质。既然本体已经毁灭，又怎能生成呢？无法生成。

其次，如果不尽之法，也即不毁灭的物质要生成，就不合理。为什么呢？因为，所谓不尽之法，就是本体尚存的物质。既然本体已经存在、已经成立，又何须再生成呢？所以就不成。

而作为已尽之法，其本体已经毁灭，既然不存在本体，又怎么可以坏灭呢？无法坏灭。

一般人都认为，虽然已尽的法不可坏灭，但不尽的法却可以坏灭，如同尚未燃尽的油灯

最终可以熄灭一样。

但是，一切万法，甚至包括油灯，都是刹那刹那生成毁灭的无常之法。在下一刹那，前一刹那的法已经毁灭而不复存在。而在生成的那一刹那，这些无尽的油灯又怎么能够毁灭呢？不可毁灭。因为油灯的本体已经成立，而成立的物质是不会坏灭的。生成和坏灭本身，就是相互矛盾的法，所以不可能位于同一刹那。

同样，虽然每一刹那新生的油灯都是没有燃尽的油灯，但油灯前前后后的这些一刹那之法集中在一起，就组成了一个无有实体的相续。我们往往会将油灯一小时、两小时的相续，误以为是不可割裂的、完整的、不尽的油灯。这种粗大而经不起观察的法，只是分别心的增上安立而已，实际上并不存在所谓的“不尽油灯”。

庚三、（以观察能依所依而破）：

这里的“所依”，就是指诸法、一切事物或物质；这里的“能依”，就是指成坏。

若离于成坏 是亦无有法

若当离于法 亦无有成坏

如果离开了成坏，也即远离了生灭，“是亦无有法”，就不可能有物质。为什么呢？因为，



凡是有为法，都必然隶属于成坏生灭之法的范围。如果没有成坏生灭，该法就不可能存在。

比如说，如果有山河大地的存在，就一定要有山河大地的生灭。如果没有山河大地的生灭，那么山河大地也就不可能成立，因为它从来没有生；既然没有生，就不会有住；既然没有住，就不可能有坏。所以，没有成坏就不可能有法的存在。

“若当离于法，亦无有成坏”，假如离开了法的本体，成坏也不可能存在。如果没有法的本体，那么谁成谁坏呢？既然所成所坏的法都不存在，就不可能有成坏。

比如说，如果人可以成立，就可以存在人的诞生和死亡；如果根本没有这个人，也就不可能有此人的死亡和诞生。同样，没有物质，也就不可能有它的生灭。法与生灭二者，是互相观待，相互依赖而成的法。法的成立不可能离开成坏，成坏的成立也不可能离开法，其中一个不成立，另一个也无法成立。

这里所谓的“法”，是指什么呢？既不是指佛法，也不仅仅是指外面的物质，这个法的内涵，包括了所有的有为法。无论是心、心所，或是外面的物质，凡是有为法，都包含于其中。





庚四、（以观察是否空性而破）：

若法性空者 谁当有成坏

这里的“空”，是指虚空一样的单空，也即名言当中也不成立的空。

“若法性空者，谁当有成坏”，如果某法为空，也就是说，如果法的本体都不存在，那么谁生谁灭呢？如果某法的本性，在名言或者胜义谛中存在，我们就可以观察其本性有没有成坏。如果它的本性在二谛当中都不存在，就不可能有成坏。

若性不空者 亦无有成坏

这里的“不空”，是指实有的不空，不是如幻如梦的现象不空。

如果法的本性是不空实有，也即在胜义谛当中都可以存在，那么该法的本性也就不可能有成坏。为什么呢？因为，前面已经讲过，凡是存在成坏生灭的法，都是因缘和合所产生的物质，在没有因缘的造作之前，不可能成立，在因缘造作出来以后，又无法保留其本性，在一刹那间，就会立即消失，如同幻术师所幻化的物品一样。所以，具有成坏的法，都是假象、空性的法，都是增上安立的法。



如果本性实有不空，就不会依赖其它因缘而成立。譬如，在名言当中，火的本性就是热。火的热性就不用依赖其它因缘，在火成立的同时，也就可以成立它的热性；又因为红色不是白布的本性，所以就要依赖于红色的染料，在具备红色染料以后，白布才能够成为红色。同样，如果在胜义谛中有一个不空的实有之法，那么，该法就不会依靠因缘而成立，所以不能有生成。而成、住、坏、灭这一系列的过程，都是从生成而起的，如果没有生成，也就不能有住、坏、灭。

还有，如果本性不空实有，就必须始终保持自己的本体，所以也不能有成坏。

庚五、（以观察一异而破）：

成坏若一者 是事则不然

如果成坏生灭是一体，“是事则不然”，这种情况不可能成立。为什么呢？如果这样承许，则所灭的因和所生的果也就成为了一体。另外，如果生和灭、成和坏是一体，则生的时候有灭，灭的时候有生，这显然不成立。因为生灭、成坏是矛盾的法，矛盾的法不可能是一体。

成坏若异者 是事亦不然

如果承许成坏是他性，成不是坏，坏也不



是成，而是各自成立的两个物质，“是事亦不然”，这种情况也不可能成立。

因为，所谓的他性，就是互不依赖、互无关系的法，如同经堂里同时存在的柱子一样。如果不是同时成立的法，譬如昨天的柱子和今天的柱子，就不能成立为他性。为什么呢？因为，虽然昨天的柱子以我们的分别念可以存在，但它的本体早已消失，无论在整个大千世界的哪一个角落去寻找，都不可能找到它的本性。既然如此，已经不成立本体的法，又怎么可能与今天的柱子成为他性呢？决不可能。因此，凡是他性的法，就必须同时成立。

同样，如果成坏要成立为他性，也必须同时成立；既然同时成立，则生的时候有灭，灭的时候有生，如同一个人的诞生和死亡位于同时一样，这显然不成立。

己二、（遮破存在之能立）分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。

庚一、（破现量之能立）：

若谓以现见 而有生灭者

则为是痴妄 而见有生灭

所谓“现量”是指什么呢？就是以我们的眼



睛很清晰地看见色法，以耳朵很明显地听见声音，这就叫做因明里的现量。

外道以及唯识宗以下的宗派认为：这样仔细观察是没有必要的，因为物质的产生和毁灭是我们现量见到的，既然现量可见，又何必再进行观察呢？不用观察。

中观的论师说：如果对你们所说的现量见到生灭进行观察，就无法成立，因为这一切都是我们的无明妄念。在抉择法界本体的时候，我们的所见所闻都不能作为证据。因为这些所见所闻，都是成立于名言当中，建立在无明基础之上的法。如同得了眼病的人，会看见空中毛发漫天飞舞的景象；而没有眼病的人，却不可能看见虚空中的毛发一样。

如果眼病患者与正常人进行辩论，眼病患者就会说：“虚空中有毛发，因为我现量可见的缘故。”此时，无论正常人如何向他进行解释，他都一概不予承认，始终固守自己的成见。但无论他承认与否，虚空中都绝对不会有毛发。

同样，愚痴凡夫就像眼病患者一样，因为被无明眼翳所遮障的缘故，其一切所见所闻，都不能用来抉择佛菩萨的根本智慧境界。

比如，我们看到这些柱子，就会认为柱子





是坚固实有的。无论怎样擦亮双眼，以凡夫的眼肉都不能看见柱子刹那刹那的生灭，但实际情况却并非如此。

又比如看电影，虽然观众所看到的，都是紧密相连而无有间断的视觉效应。但众所周知，电影胶片却是由连贯而各不相同的一系列图片组成的。如果要表现某人在举手，第一幅胶片中此人的手就在最低的位置，第二幅胶片中此人的手就在稍高一点的位置，第三幅的位置就更高……最后一幅胶片中此人的手就在最高的位置。

虽然每幅胶片上的图像都不是一体，但是，在将胶片装入放映机，通过放映机适当的匀速转动，银幕上面就会出现看似一体的动作，我们无论如何都看不到每一幅胶片的生灭。只有走到放映机前，或在放映机的转动速度降到很慢的时候，我们才能了知真相。

由此可见，我们的眼睛连粗大的生灭都无法判断，作为物质刹那刹那的细微变化我们就更无从判别。所以，我们不能相信自己的眼睛、耳朵等六根，也不能相信由此而衍生的七识，八识等概念。一切法的本性在法界当中是没有生灭的，所谓的生灭，只是眼、耳等八识的增



上安立。所谓眼、耳等八识，完全是颠倒妄念，并不能证明诸法本体的生灭。

庚二、（破比量之能立）分二：一、以无生而破；二、以太过而破。

辛一、（以无生而破）：

从法不生法 亦不生非法

如果对方提出：生灭应该存在，因为物质存在的缘故。既然物质存在，那么依赖于物质的生灭也应该存在。

中观论师对此驳斥道：如果物质存在，则可以承认生灭的存在，但物质的本体都不可存在，所谓的生灭又从何而来呢？下面观察：

这里的“法”，就是指物质；这里的“非法”，就是如同龟毛、兔角一样没有自性、没有本体的法。

“从法不生法”，从物质不可能产生物质。如果物质是从物质自己而产生的话，就成了自生。关于自生的过失，以前讲过很多，此处不用重复。

“亦不生非法”，既然“非法”是如同虚空一样无有本性的法，就不可能产生。因为，如果有一个本性存在，我们才可以观察其本性有否



生灭；如果根本没有本性，所谓的产生又从何谈起呢？不可能产生。

由此可见，物质既不会从物质而生，非物质也不可能从物质而生。下面反过来进行观察：

从非法不生 法及于非法

所谓“非法”、“虚空”、“单空”，都是同一个意思。既然“非法”是无实有、无本性，如同虚空一样的法，就不可能产生物质。因为，物质的生灭都需要一定的因缘，如果因缘不存在，就不可能有果法的能立，如同虚空一样。如果没有能立，作为果法的物质就不可能产生。

同样，从非法当中也不可能产生非法。因为所谓非法，就是虚空，而在虚空当中是决不可能产生虚空的。

由此可见，法或者物质都不成立，既然不成立，所谓的生灭又怎能成立呢？无法成立。

以上是一种破斥方式，下面从自生他生的角度来破斥物质的存在：

法不从自生 亦不从他生

不从自他生 云何而有生

物质既不能自生，也不能他生，而自他共



同或者非自非他也不可能生，既然如此，又怎么能说有生呢？无法成立生。

假如成立生，则必须是自生、他生、自他共生或者非自非他生这四种生中的一种。除此之外，不可能成立第五种生。既然这四种生都不成立，又怎么可能有生呢？不可能有生。既然没有生，就不会成立法；既然没有法，就不可能有法的成坏或生灭。

辛二、（以太过而破）分三：一、宣说太过；二、驳斥离过之答复；三、摄义。

壬一、（宣说太过）：

若有所受法 则堕於断常

当知所受法 若常若无常

“若有所受法”中的“受”，按照印顺法师的解释，是指“所取”；但依照藏文原文翻译，则应当是“承认”的意思。但其二者并不矛盾，从两种角度去理解都可以。

如果你取这样的物质，或者你承认有这样的物质、有这样的法，而且这个法也有成坏、生灭的话，则必然会堕入常边和断边。因为，如果你所承认的这个法是常有，就会成为“常见”；如果是无常，就会成为断见。以上四句是揭露对方的过失。下面四句是对方的辩解：

壬二、(驳斥离过之答复):

若有所受法 不堕于断常

因果相续故 不断亦不常

对方又提出:虽然我们承认法的实有本性,但并不会堕于断常二边。因为因果是有相续的,所以不会是断;又因为因法会灭失,所以就不是常。下面破斥:

若因果生灭 相续而不断

灭更不生故 因即为断灭

如果既承认因法的毁灭,又承认相续的连续不断,就无法以理服人。为什么呢?因为,你们所谓的因法,并不是如幻如梦,而是实有存在的法。在实有的因法毁灭以后,就不可能再生。

现在请问,你们所谓的相续,究竟与因法是一体还是异体呢?如果是一体,那么相续就会因因法的毁灭而毁灭,这样就成了断灭;如果是异体,又怎么能称之为相续呢?所谓相续,也就是因法和果法,除了因果以外,不可能有一个相续单独存在。既然因法已经毁灭,所谓相续的说法也就不可能成立。



一般来说，常见和断见可以分为上中下三种：第一种是外道所特有的常见与断见。比如，外道数论派认为，虽然我们所看到的一切现象是如幻如梦，但却存在一个无形、不空而常有的我。这个“我”就是我们的国王，可以统治主宰我们的一切。这是外道的常见；而所谓断见，则以顺世外道为代表。他们认为，人死了以后，就像灯烛熄灭一样，不可能再转世。所谓前世今生、因果善恶、地狱天堂等等都不存在。因为这些见解很粗大，所以叫做下等的常断见。

中等的常见和断见，是指一切有部以上直至唯识宗【随理唯识】以下的见解。虽然在他们的见解中，也有能够得到解脱的正知正见，但如果从中观的角度去分析，则也存在着常见和断见。譬如，一切有部和经部认为：虽然粗大的物质不成立，但最小的单位，最小的微尘却存在，是实有不空的。因为他们承认无分微尘的实有不空，所以就堕入了常；又因为他们承认实有的微尘是无常之法，所以也要毁灭，在毁灭的时候就堕入了断，这也是一种常见和断见。以这样的常见和断见，虽然不能获得佛的果位，但不会影响他们自身从轮回中得到解脱，所以对他们来说也就足够了。

又譬如，论部唯识宗认为：心的本性是如



来藏或者阿赖耶识。所谓如来藏虽然具有刹那无常的生灭性，但却是不空实有的。因为他们承认不空实有，所以堕入了常见；又因为承认刹那无常的生灭，所以又堕入了断见。因此，如果仅仅停留在唯识宗的见解之上而没有进步的话，就不能得到佛的果位。

唯识宗分为经部唯识宗和论部唯识宗：经部唯识宗，是以《楞伽经》等经典所宣说的万法唯心造等为理论基础，但同时也承认中观派所说的空性，其见解和中观见没有高低差别，所以能够最终证得“人无我”和“法无我”，并从而获得解脱；但论部唯识宗的理论依据，是针对中等根基的论典，其中并没有圆满地宣讲无我。所以，仅仅修学论部唯识，就不能得到究竟的解脱。但是，如果以论部唯识为基础进行修学，在学到一定程度以后，这些人就会改变自己的主张，进入中观境界，并最终得到究竟的解脱。

以上所讲的，是中等的常见和断见。

上等的常见和断见，就是最细微的常见和断见，也即中观自续派的见解。中观自续派认为，在不观察或后得的时候，从轮回到佛的智慧之间，所有的现相都是存在的，这些现象在



名言中存在，在胜义中却不存在。

其实，这也是一种很细微的常断。因为，承认名言谛当中的存在就是常，承认胜义谛当中的不存在就是断。他们不能超越细微的常断范畴，始终局限于这个范围，受制于这个范围。

而中观应成派却什么都不承认，排斥一切立宗，远离一切常断。这种境界，也就是佛的境界。为什么不能立宗呢？因为，在佛的境界中，没有可以言说、可以诠释、可以示意的法，以我们的分别念，根本无法传递、想象佛的境界。所以，应成派就没有建立任何自宗。

而其他教派因为没有掌握到这些要领，所以他们认为：佛的境界虽然很高，但以我们的七识、八识，也能够分析佛的境界，这只是他们的错误观念而已。

在佛的境界——法界当中，并没有世俗谛与胜义谛的分别。所谓世俗，就是指一种暂时突然的因缘；所谓胜义，是指一种究竟的境界。但是，究竟不究竟、暂时和永久，都是我们的分别妄念，如果没有分别心的造作，就没有这些法的存在。因此，在法界中也就没有究竟和不究竟、胜义与世俗的分别。佛教所讲的二谛、四谛等等概念，只是趋入佛境的一种方便，并不是了义的说法。



所以，中观应成派就不立任何宗，正因为不立宗，所以就远离了一切常见和断见。

但是，龙树菩萨在《中论》当中，以及月称菩萨在《入中论》当中所讲的境界，虽然是佛的境界，但应该说只是佛境界的一半，因为这种境界属于单空——究竟的单空，还没有提到光明的一部分，所以是不完整、不圆满的法界。完整的法界还要加上什么呢？就是要加上光明，如来藏的现象，这叫做“他空”中观。

如果有人询问：是“自空”中观究竟，还是“他空”中观究竟呢？我们应回答：“他空”中观是究竟的，“自空”中观不究竟。

自空中观为什么不究竟呢？难道自空中观所讲的空性不对吗？并非如此。自空中观所讲的空性虽然是正确的，但却不够完整。他空中观虽然也承认赞叹自空中观所讲的空性，但却加上了光明的部分，所以更完美、更准确。但是，他空中观也不能离开空性，假如离开了自空中观的空性，就会往下堕到唯识宗，这样一来，也就不是真正的他空中观了。

在《入中论》的解释和颂词中，虽然出现了光明的名字，但这个光明的含义仅仅是指空



性，没有提到究竟的光明；而且，在《入中论》的解释中，还认为如来藏是不了义的法。但是，这些权巧的说法都只不过是一种方便，是佛向众生传法所经历的一个过程而已。

为什么要有这样的过程呢？因为，众生的根基有上中下三等，如果不按照一定次第循序渐进地宣讲，反而会适得其反，令下下根基的人对上上根基的法心生恐惧。所以，针对下等根基，佛陀就传授了四谛以及人无我的法；针对中等根基，佛陀就传授了智慧度，也即般若波罗蜜多，让他们了解空性，暂时还不提及众生是佛；针对上等根基，佛陀就告诉他们，佛和众生本来平等无二，无有分别，我们的本性就是佛。

所以，佛陀初期、中期、后期的三转法轮，就有所深浅的区别，这就是根据众生根基而有针对性地宣说的。

《中论》、《入中论》等著作，是强调中观自空的。为什么强调中观自空呢？因为这些论著属于般若波罗蜜多的解释，而般若波罗蜜多又属于二转法轮的内容。既然龙树菩萨等阿闍黎是在解释二转法轮的密意，就不能超越二转法轮的内容，所以，在这些论著中就不能涉及到三转法轮的如来藏。





而《宝性论》就很完整、很究竟地解释了佛陀第三转法轮的密意，也即他空中观。他空中观和密宗的见解是大同小异的，宁玛巴以《中论》和《宝性论》作为基础，再加上《大幻化网》或大圆满的窍诀，在显密融通的境界中进行修持。不仅宁玛巴是这样，除了格鲁派以外，西藏的其他教派也是这样。

包括汉地的禅宗，禅宗所依靠的主要论典，就是《金刚经》和《楞伽经》。而《金刚经》就是讲《中论》所诠释的空性，《楞伽经》就强调了三转法轮的“如来藏”。在此基础上，再加上传承祖师的窍诀与加持，就成为禅宗。

因此，如果我们能精通《宝性论》和《中论》，就已经打下了很好的基础，再加上方法得当的修习，开悟也就为时不远了。

以前我讲过，“单空”有两种：一种是名言当中也不成立现象的单空，诸如龟毛、兔角之类的空性，这不属于中观的单空；另外一种，就是自空中观的单空。

中观应成派所抉择的空性，是真正的究竟单空。从空性的角度而言，这是最完整的空性，除了中观应成派的空性以外，不论大圆满、大



幻化网，都不会有更高的空性。

但是，这种空性是离开光明的空性，所以还不够完美无缺。从法界本体而言，空性离不开光明，光明也离不开空性，如同物质的颜色和形状一样。虽然我们可以只论及物质的颜色是红色、白色等等，而不提它的形状，但从物质的本体而言，它的颜色和形状却是不可分割的。

所谓的光明，并不是如同日光、月光、灯光一样的光明。因为，日光、月光、灯光都属于五蕴当中的色法，是由我们的阿赖耶识上的习气所产生的妄念，都应当归属于世俗谛或有为法的范畴。

而真正的光明，是不可名状的。只有大圆满或禅宗等等的证悟者们，才能体悟到光明的真正内涵。

如同佛在初转法轮的时候，只宣讲了因果、轮回以及人无我一样，大圆满的续部中也认为，如果没有证悟空性的基础，而仅仅去观明点也是毫无意义的。要想体会这种光明，就要首先去体会空性，如果没有空性的铺垫，而一味地去追求光明，就得不到什么利益与收获。所以，我们现在就要强调空性，在有了空性的感受、体会，也即初步证悟以后，证悟光明也就是手

到擒来、指日可待的事情。

法住于自性 不应有有无

如果诸法具有真正不空的自性，就不应该存在有无。所谓有就是生，所谓无就是灭。

涅槃灭相续 则堕于断灭

既然你们已经建立了相续的概念，如果这种相续是实有的，那么在获得无余涅槃的时候，就必须毁灭相续。这样一来，也就堕入了断灭。

下面我们从过去、现在、未来三世的视点，来进一步进行观察：

若初有灭者 则无有后有

初有若不灭 亦无有后有

这里的“有”，不是指有无的有，而是指轮回。“初有”就是前世，“后有”就是后世。

如果承许：前世和后世是因果的关系，在初有灭逝了以后，就产生了后世的话，“则无有后世”，则不会存在后世。为什么呢？因为，这样承许后世就成为无因无缘，在它的因缘——前世已经毁灭而不存在的情况下，后世的产生就是无因无缘的产生。

“初有若不灭，亦无有后有”，如果初有不



灭，也即前世不灭，也不能产生后世。因为，如果在前世不灭的情况下出现后世的话，则前世和后世就会位于同时，如果前后世同时出现，一个相续的众生就成为了两个，这种错误是显而易见的。

若初有灭时 而后有生者

灭时是一有 生时是一有

如果承许初有正在灭的时候产生后世，则正在毁灭的时候，也在同时产生，这样生灭就成为同时。如果生灭同时，则所灭的前世就成为一有，也即一个人的轮回；而正在生的后世，也成为一个人的轮回，这样就有两个轮回同时成立，这不但会导致两个众生的过失，而且同时成立的前后世，也不能成立因果关系。这样一来，轮回的因果相续也就彻底土崩瓦解了。

若言于生灭 而谓一时者

则于此阴死 即于此阴生

中观论师又乘胜追击，进一步指出：如果生和灭同时具足，“则于此阴死，即于此阴生”，我们就必须既在这个五蕴生，也在这个五蕴死，这显然不可能。因为，很多年以前我们出生的五蕴，已经不是我们的现有五蕴，将来死亡的五蕴，也不是现有的五蕴。这样的过失很粗大，



谁也不可能承认。

壬三、(摄义):

三世中求有 相续不可得

若三世中无 何有有相续

通过以上观察可以了知，在过去、现在、未来三世中，我们都无法找到所谓的相续，既然在三世当中都找不到相续，那么轮回的相续又在什么地方存在呢？根本没有轮回的相续。

所谓相续、成坏，都是增上安立的法，一旦能使无明的执着消散，增上安立也就不复存在，五蕴、十二处、十八界等等构成众生身体的元素，也就自然而然地烟消云散，轮回也就彻底消逝于法界。但这并不是断灭，因为所有增上安立的法都不具有本体，不具本体的法既没有产生，也没有毁灭。因此，既没有佛智的产生，也没有轮回的毁灭。

观如来品第二十二

本品的内容就是观察如来——释迦牟尼佛、阿弥陀佛等三世十方的一切如来。

世间凡夫认为：无论男女老幼、山川草木，



一切现象都是实有的。所以，如果有如来，也必然是实有的；

其它外道也认为：他们的主，他们的造物主，他们的万能神，不可思议的神我等等，是实有不空的，除此以外的其他法可以是空性，但控制、操纵、主宰一切的某种人我必须实有存在。因此，作为众生之主的如来也应该是实有的。

但是，无论凡夫众生还是得道圣者，无论大千世界还是芸芸众生，乃至佛的法、报、化三身，都是空性，都不可能是实有。从空性的角度来说，平凡众生和佛没有任何差别，没有一个众生或者佛不空，第二十二品就是宣讲这个观点。

本品抉择如来为空性的方式，与十八品抉择人无我的方式基本相同。

戊二十二、（观如来品）分三：一、遮破如来之成实；二、成立舍诸见之理；三、以此理类推他法。

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

庚一、（破取受者补特伽罗）分二：一、破

取受者实有存在；二、破取受者假立之自性存在。

辛一、（破取受者实有存在）：

非阴非离阴 此彼不相在

如来不有因 何处有如来

这里的观察方式，类似于抉择人无我的五种理由：如果有如来的存在，那么这个如来与色、受、想、行、识五蕴【五阴】之间，究竟是五种关系中的哪一种关系呢？因为，假如有一个实有的如来，就必须是五种关系中的一种，如果这五种关系都不成立，就不能成立一个实有的如来。但事实上，这五种关系都不成立。

首先抉择“非阴”：如果承许五阴和如来是一体则不合理。因为，五阴是刹那刹那的生灭之法，昨天的五阴已经毁灭无余，今天存在的五阴是今天重新产生的，在今天的五蕴中，决不存在昨天五阴的一个微尘。

所以，如果如来是五阴的话，那么如来也就成了刹那刹那的生灭之法。昨天的如来就不可能是今天的如来，今天的如来也不可能是明天的如来。这样一来，刚开始发心的如来、经过三个无数大劫积累资粮的如来、以及最后成



佛的如来，这些每一个刹那的如来都不可能是同一个如来。

但是，如果发心以及积累资粮刻苦修道的如来没有成佛，而成佛的如来却没有发心修道。一方面，发心修道如来的一切努力都成为毫无意义；另一方面，成佛如来的成就也因为没有任何资粮的缘故，而成为无因无缘的成佛，这就违背了一般的因果规律。因此，如果承许如来是五阴，就有以上过失，所以这种立论不成立；

第二抉择“非离阴”：如果承许如来不是五阴，而是独立存在的异体他法也不合理。因为，在佛的三身中，法身我们都看不见，而除了画像、雕塑的佛像以外，佛的报身我们也无从了知。因此，一般平凡众生所谓的如来，也就是指佛的化身。佛的化身是什么呢？就是在印度的菩提伽耶成道、转三次法轮的佛陀。

众生眼睛所见的如来之身，也就是色阴。如果这个所见的，具有三十二相、八十随好的法体色阴不是如来的话，那么请问，什么是如来呢？如来在哪里呢？由此可见，离开色蕴而单独存在的如来也不成立。

同样，虽然我们看不见如来的受阴、想阴等等，但通过推测也可以断定，没有心与心所，

七识八识的如来也不可能独立存在。

当所谓的五阴集合在一起的时候，我们就会产生一个如来的观念，如果没有这些五阴，如来也就无法独立存在。如同汽车不能离开它的一切配件而独立存在一样。所以，如来也不能离开五阴。

“此彼不相在”包含了第三个理由和第四个理由：所谓“此彼”，就是指如来和五阴。“此”是如来，“彼”是五阴或“此”是五阴，“彼”是如来；“不相在”，就是指如来和五阴不能相互存在。

所谓“在”是什么意思呢？就是存在的意思。譬如，森林中有狮子老虎，这叫做森林中存在老虎狮子；或者山上有树木，就叫做山上存在树木森林。同样，五阴当中是否存在释迦牟尼佛呢？假如存在的话，又是如何存在的呢？是否像森林当中有老虎狮子一样的存在呢？如来是否存在五阴呢？五阴是不是像森林存在于大山一样地存在于如来呢？如果存在的话，应该是这样的方式。但是，无论我们如何观察，这两种所谓的存在都不可得。

为什么呢？前面观察过，所谓的如来既不是五阴，也不是可以离开五阴而单独存在的法。



既然不能独立存在，就不可能成立前面两种关系。比如说，因为老虎和森林是独立存在的两种事物，老虎的存在不依赖森林，森林的存在也不依赖老虎，所以在森林当中才可以存在老虎。但是，五阴和如来却不能单独存在，既然如此，如来和五阴怎么可能互相存在呢？

再进一步观察，如果如来存在于五阴当中的话，那么请问，如来究竟存在于五阴当中的色阴当中呢，还是受阴当中？是在想阴当中呢，还是在行阴当中？抑或是在识阴当中存在？这样一一进行分析观察以后，就可以抉择出，每一种阴上都没有如来。首先分析色阴：

什么是色阴呢？在这里就是指如来的身体——头、手、脚等等。如果如来存在于色阴的话，那么究竟存在于头上、脚上，还是手上的哪一个部位呢？再进一步观察，在组成如来化身身体的每一个微尘上面，又是否存在如来呢？观察结果可以证实，在色阴上面根本没有如来。依此类推，在其它的想阴、受阴等等上面，也不可能存在如来。所以，我们就不能说如来存在于五阴。这是破斥第三种关系。

第四种理由，是分析解剖五阴是否像山上生长树木一样地存在于如来：当然，如果像山一样的如来可以首先成立，那么其它像树木一





般的五阴就可以依赖如来而存在。但是，刚才我们讲过，像山不依赖树木一样的、不依靠五蕴而成立的如来并不能首先成立，所以五阴也不能存在于如来，这是第四种观察方式。

第五种理由，是抉择“如来不有阴”，也即如来没有五阴。为什么呢？因为，如来和五阴是不可分割的法，无论我们怎样观察，也不能得到一个独立的如来和独立的五阴。如果有独立的如来和五阴存在，则像国王佩戴王冠或其它装饰品一样，如来也可以拥有五阴。如果除了王冠和其它装饰品以外，并没有单独的国王可以存在的话，国王就不可能佩戴王冠和其他装饰品，因为佩戴的人不能单独存在。同样，因为除了五阴以外，并没有单独的如来存在，所以，如来就不能拥有五阴。这是第五个理由。

以上五个理由，就叫做“五种木车因”。所谓“木车”，就是指木头制造的车。为什么要用“木车”来比喻呢？因为，人的身体和木车的构造十分类似，木车是由车轮等配件构成，人也是由十二处、十八界、五蕴构成。

因为凡夫众生都认为，木车也是实有存在的。所以，月称菩萨和龙树菩萨在抉择人我与五蕴关系的时候，就将木车作为比喻来进行破



斥：如果木车是存在的，那么木车与构成木车的车轮、车架等配件究竟是一体、异体、能依、所依以及具有中的哪一种关系呢？这样观察以后，就可以清楚地看到，配件和木车之间以任何关系都不可能存在。继而反过来类推人我与五蕴的关系，并抉择出人我与五蕴的不成立。

如果以这五种关系，都得不到如来与五蕴，那么，如来与五蕴会不会以第六种关系存在呢？决不可能。因此，如来与五蕴不可能存在。

我们必须知道，如来已经超越了五阴、十二处、十八界的范畴，是智慧的现象，原本不会与五蕴相关联。

但一切有部与其他外道却认为：如来也是由普通人修行到一定的程度而成佛的，所以应该有五阴。这里才随顺对方的逻辑，而进行了这五个角度的观察。

辛二、（破取受者假立之自性存在）分三：一、破于自性与他性中成立；二、以无有取受之理而破；三、摄两方之义。

壬一、（破于自性与他性中成立）：

阴合有如来 则无有自性

如果因为五蕴的和合，就产生了如来，“则无有自性”。前面已经讲过，凡是因缘和合而产





生的物质，绝对无有自性，因为它是造作的。如果有自性，就不能够造作，就不依赖于因缘。所以，即使五蕴的和合能够产生如来，也只能成为一个无自性的如来。

若无有自性 云何因他有

如果所产生的如来本体没有自性，则如来就成为空性；如果如来本体是空性，又怎么能够因他法而存在呢？怎么能够依赖五蕴而存在呢？决不可以。因为他的本体都不存在，如同龟毛、兔角一样。

法若因他生 是即非有我

若法非我者 云何是如来

如果人和法都是因他法而产生，也即依赖因缘而产生的话，就成为无我、空性；如果每一个法都不是我的话，如来又怎样成立呢？不可成立。

若无有自性 云何有他性

离自性他性 何名为如来

如果没有自性，也不可能性有他性。因为，所谓“自”和“他”，都是相互观待而成立的，如果没有自，也就不会有他。



“离自性他性，”既然通过观察既得不到“自性”——也即不依赖其它任何法而独立存在的物质，也得不到他性——也即依赖他法而存在的物质。“何名为如来？”，那么所谓的如来又是什呢？我们根本得不到如来。

以上破斥了如来实有的见解。

壬二、（以无有取受之理而破）：

本科判的内容，主要是驳斥声闻十八部中归属于正量部的犍子部论师的观点。

自宗认为：虽然声闻十八部中正量部以外的其他宗派已经精通了人无我，不会认为如来是实有，而认为如来也是无我。但正量部中犍子部的信徒们，却还没有达到证悟人无我的程度，所以，他们的见解还不属于佛教的范畴。

因为，犍子部的教徒们曾经是外道的一部分，后来因为一次大饥荒而被迫进入佛教团体，并逐渐成为佛教的一个宗派。虽然他们也皈依三宝，并且持戒、护戒、布施等等，从行为上严格地奉行佛教教规，但在见解上却仍然沿袭着以前的外道见解。

虽然有些论师用《佛說給孤長者女得度因緣經》中佛陀授记哲哲国王梦境的一段记载——“如王所梦整块布匹，为十八人各各执夺，各



人手中所获均完整不破者，是乃释迦佛教法分十八部，虽复如是而佛教法亦未破坏之兆……”——来证明犍子部也是属于正统清白的佛教宗派。但无论如何，犍子部的见解的确与佛教各宗有着实质性的差别。他们不但没有证悟人无我，而且顽梗不化、自以为是，并振振有辞地与主张空性的论师展开辩论。

犍子部的论师提出：如来应该成立，因为如来是取受五蕴的受者。

什么叫受者和所受呢？譬如，一个人背一个东西，这个人就叫受者或取者，因为他取受了这个东西；而所背的这个东西，就称之为所受。

小乘一切有部等宗派认为：释迦牟尼佛是从一名凡夫经过三个无数大劫的修行，才在最后一生经历诞生、出家、苦行等过程，并最终在菩提迦叶成佛的。在没有成佛之前，佛也是凡夫。只要是凡夫，就要取受各种五蕴，转世为人的时候，要取受人的五蕴；投生为地狱众生的时候，就要取受地狱众生的五蕴……。所以，释迦牟尼佛是受者，五蕴是所受。如果没有释迦牟尼佛，那么谁来取受这些五蕴呢？没人取受五蕴。所以，如来必须存在。



若不因五阴 先有如来者

以今受阴故 则说为如来

龙树菩萨对此破斥道：如果不依赖五蕴，而首先可以单独成立如来，现在他又去取受五蕴，则可以说有取受五蕴的如来。比如，假如背东西的人首先存在，他就可以去背东西；假如提水的人首先成立，这个人也可以去提水。但是，在取受五蕴之前，究竟有没有可以取受五蕴的如来成立呢？

今实不受阴 更无如来法

若以不受阴 今当云何受

但实际上如来却不能取受五蕴。因为，就像刚才所比喻的一样，当提水的人与所提的水都可以独立存在的时候，此人才可以去提水。但是，在提水的人没有成立之前，就不可能成立提水的行为。同样，在取受五蕴之前，如果如来不能独立存在就不能取受五蕴。

“更无如来法”，就更不可能存在如来的法。因为，假如如来存在，则只有如来的五蕴才可以是如来，如果如来不是五蕴，那么什么是如来呢？如来不可得。所以，如果不取受五蕴，就不会有如来的法。

如果如来不取受五蕴，“当今云何受”，现在



又怎么能取受五蕴呢？所以，无论怎样观察，如来都不可能去取受五蕴。

若其未有受 所受不名受

无有受阴故 如来无自性

“若其未有受，所受不名受”，如果如来不受五蕴，那么这个五蕴就不能称之为所受。就像不发芽的稻谷、青稞，就不能称之为种子，只有发芽的稻谷、青稞，才能称之为种子一样。

“无有受阴故，如来无自性”，因为没有一个是如来能取受五蕴，所以如来就不可能有自性。下面是此科判的结论。

壬三、（摄两方之义）：

若于一异中 如来不可得

五种求亦无 云何受中有

“若于一异中，如来不可得”，如果就“如来和五蕴是一体”，以及“如来和五蕴是独立存在的异体”二者进行观察，如来不可成立。经过以上五种观察，如来都不可能得到。又怎么能说如来在取受中存在呢？决不可能！

庚二、（破所取之五蕴）：

又所受五阴 不从自性有



若无自性者 云何有他性

不但不成立取受者如来，包括如来的所受五蕴，其本体也不可成立，因为所受五蕴与取受者如来是互相观待的法，一者不成立，另一者也不成立。

还有，前面已经讲过，如果不从自性有，也不可能从他性有。如果取受五蕴自己不能成立自己，又怎么可能依靠他法而成立呢？所以，所受五蕴不可成立。

这里讲得比较简单，只有两个理由。

庚三、（摄以破成立之义）：

以如是义故 受空受者空

云何当以空 而说空如来

从刚才的观察可以了知，既不成立受者，也不成立所受，所以所受与受者都是空性。

“云何当以空，而说空如来”，既然如此，又怎么能以自己都不成立的所受五蕴，来言说空性的受者如来，建立不成立的受者如来呢？所建立与能建立这二者都是空性，所以都不成立。

己二、（成立舍诸见之理）：

空则不可说 非空不可说



共不共巨说 但以假名说

“空则不可说，非空不可说，共不共巨说”，既不能说诸法的本体是空性，不能说诸法的本体是非空，也不能说诸法的本体是亦空亦不空，还不能说诸法的本体是非空非不空。以上四种情形，叫做四边，这四边都不能成立。

那么，究竟应该怎么说呢？“但以假名说”，在接引众生的时候，只能采用一种方便，为其安立一种假名。

《中论》二十七品所宣讲的都是空性，但这些都只不过是一种假名而已。为什么是假名呢？因为，凡夫的一切想法、看法与做法，都是与诸法的本性恰恰相反的。我们所说的空性，都属于可以思维、可以言说的范畴，所以就只能说是比较接近空性，但仅仅是接近而已，却不是空性的真正面目。

作为空性真正面目的如来藏、般若波罗蜜多等等，是无法言表、无法想象、远离一切戏论的。我们自以为在讲空性，但最多只能讲出我们自己所证悟的空性而已，虽然这个空性也许与法界比较接近，但还不是真正的法界。凡是属于分别心范围内的所有想法，都是颠倒之



法，所以，我们不能说诸法是空性。

还有，前面已经再三讲过，比如说，如果世界上从来没有出现过大象，我们会不会说有或者没有大象呢？不可能。因为在我们的脑海里从来没有这个概念或名称，所以既不会有大象的有，也不会有大象的无。

其它物质也是这样，比如说，如果在这个三千大千世界当中，从来没有产生过名为黄金的金属，也就不会有黄金的“有”或者“无”。

同样，我们的我执和无我也是相互观待而产生的法。如果认为，当我们处于迷乱的时候，就有一个我执存在，当我们证悟的时候，就是成为无我。

但是，从古至今，从来就没有一个我的存在，既然如此，所谓的“无我”又是从哪里来的呢？因此，四边的见解都不可成立，这才是究竟的见解。

当然，在修学的初期，首先我们应当建立空性的概念，并以空的观念来对治我们的实有执著。就像攀上摩天大楼，也必须一步一步、一层一层地往上攀登一样，要进入究竟空性，也必须经过一个循序渐进的阶段，如果不经这样的阶段，而妄想一步达至究竟，将基础





的见解舍弃，最终往往会走投无路，并为自己的急功近利而付出不必要的代价。寂天菩萨在《入行论》智慧品里这样讲过，清辩论师也这样讲过。欲速则不达，所以，为了最终的成就，我们必须从长计议。

寂灭相中无 常无常等四

寂灭相中无 边无边等四

所谓“寂灭相”，就是指究竟的法界。在远离一切戏论的究竟法界当中，既不存在常、无常、亦常亦无常、非常非无常四边，也不存在有边、无边、亦有亦无边和非有非无边。为什么呢？刚才讲过，常与无常、有与无有等四边，都是以我们的分别念所建立的法，都是不究竟的、需要舍弃的法。

禅宗说过：“如人饮水，冷暖自知”，只有佛菩萨的智慧，才能体悟法界。如果自己不能自知，以一般凡夫的有漏心和心所，就不能描述和接触法界。所以，所有执著都不符合法界的本体，只有破除一切执著，斩断轮回之根，才能够证悟法界的本来面目。要体悟真正的法界，在显宗要经过无数大劫，在密宗也许即生就可以成就。而在现在，我们就只能尽力破除一切



戏论、执著，这一点很重要。

邪见深厚者 则说无如来

如来寂灭相 分别有亦无

执着极其严重的持邪见者，就会认为如来的首先成道，是从没有到有；以后进入涅槃，又成为没有如来，就这样分别如来的有和无。

本来，如来的本体是寂灭的清静法界，清静的法界既不可能成立有，也不可能成立无，有无都不成立。这一切，都只不过是凡夫的分别而已。

如是性空中 思惟亦不可

如来灭度后 分别于有无

“如是性空中，思惟亦不可”因为如来是空性，没有自性，所以不能够对其进行思维。不能认为如来的诞生，就是如来有；如来的灭度，就是如来无。因为空性的法不会有这样的分别。

如来过戏论 而人生戏论

戏论破慧眼 是皆不见佛

所谓“戏论”，就是所有执著的对境、所缘境。也即有、无、常、无常、好、坏、高、低等等一切分别念的所缘境。





“如来过戏论，而人生戏论”，如来的本体是超离一切戏论的，但邪见深厚的人们却产生了这样的戏论。

“戏论破慧眼，是皆不见佛”，因为有了这些戏论，所以就破坏了智慧的眼睛；因为没有智慧的眼睛，所以就只能用凡夫的眼光来看待如来，这样一来，也就不可能看出如来的本体。所以，“是皆不见佛”，这样的人是不能见到佛陀的。

小乘一切有部和经部的修行人虽然承认佛的法身，但因为没有了解法界的真正涵义，所以只执著于佛的化身。这样的人，以及外道和平凡众生，因为自己的戏论执著而破坏了自己的慧眼，所以看不见佛的本体。

己三、（以此理类推他法）：

刚才我们观察了如来，下面依此理由类推一切众生和一切物质：

如来所有性 即是世间性

如来无有性 世间即无性

“如来所有性，即是世间性”如来的本性，也就是世间的本性。这里所说的“所有性”，并不是说如来有实有本性，而是指如来无有自性



的本性。

“如来无有性，世间亦无性”，既然如来的本性是没有本性，是空性，那么世间众生与一切万法的本性也是空性。

观颠倒品第二十三

按照藏文的理解，第二十三品的主题是观察烦恼——贪、嗔、痴三毒，而汉文的品名却是观察颠倒。因为烦恼就是颠倒，颠倒就是烦恼，所以二者并不矛盾。

这里所说的“颠倒”，不是下面讲“净不净颠倒”当中与愚痴相关的“颠倒”，这个颠倒可以代表一切烦恼，因为一切烦恼都是颠倒的，所以就用“颠倒”的字眼来代替烦恼。

很多人都认为：我们流转轮回的根本原因就是烦恼，产生烦恼以后，烦恼就将我们束缚在轮回当中。如果没有烦恼，如果烦恼是空性的话，我们又怎么会流转轮回呢？所以，很多宗派都主张烦恼是实有之法。

但是，大乘中观论师却认为：因为一切法都不成立，都是空性，所以烦恼也同样不成立。

密宗还进一步认为：烦恼是佛的智慧。但

这种提法在显宗经论中记载很少，所以很多人都不太理解。

在这里，我们不涉及关于烦恼是佛的智慧这一问题，只讲烦恼在不观察的情况下能成立，如果观察或寻找追求其本性时，烦恼就如同其它法一样不成立，其本体为空性的道理。

戊二十三、（观颠倒品）分二：一、遮破烦恼；二、遮破烦恼存在之能立。

己一、（遮破烦恼）分二：一、广破烦恼；二、分别而破。

庚一、（广破烦恼）分四：一、以缘起因而破；二、以无有所依之因而破；三、以无因之因而破；四、以无所缘之因而破。

辛一、（以缘起因而破）：

从忆想分别 生于贪恚痴

净不净颠倒 皆从众缘生

所谓烦恼，有十六种根本烦恼，二十种支分烦恼，以及很多细节烦恼。所有这些烦恼的根本，就是贪恚【嗔】痴三者。一切烦恼都是由贪嗔痴而生，贪嗔痴是一切烦恼的基础，是一切烦恼的因。所以，如果能通过观察贪嗔痴，



从而破斥贪嗔痴以后，我们就可以自然而然地了知其它烦恼也不可成立的道理。

所谓的烦恼是怎样产生的呢？“从忆想分别，生于贪恚痴”，烦恼产生的原因，就是我们的忆想，也就是分别念。众生对外在的声音等六境作意，如果认为其十分美妙、悦意，就以此分别念而产生贪心；如果认为其于己有害，或者不合心意，就以此分别念而产生嗔恨心；至于愚痴心的来源，则是颠倒的分别念。比如说，本来一切有为法都是无常之法，但在我们没有学佛之前，除了能了知一些粗大的无常以外，对其它细节的无常就一无所知，认为大多数法都是常住不灭的。这样将无常执著为常，也就是颠倒的分别念。从颠倒的分别念，就产生了愚痴无明。因此，一切贪嗔痴，都是从分别念而产生的。如果没有分别念，就不会有贪嗔痴。

比如说，当一位阿罗汉与一位平凡众生同时看同一样东西时，平凡众生就会对其产生美丑好坏或者平庸之念，并从而生起贪心、嗔心或者痴心；而阿罗汉虽然同样看到了该物，但因为他已经断除了美丑好坏的分别执著，所以就不会生起贪嗔痴等烦恼。这就说明，所谓美丑好坏等分别，并不在于外境，而是源自于我



们的分别念。因为阿罗汉没有这样的分别，所以就没有烦恼；因为平凡众生具有这些分别念，所以就会产生烦恼。

如果烦恼是从外境而产生的，就应当象豆种产生豆芽一样，如果因缘具足，则无论在何时何地，都必须产生，不随人的意志而转变。即使不愿其产生，也不得不产生；反之，如果因缘不具备，即使满心希望地期盼其产生，结果也不能使人如愿。这就是依靠外境因缘而产生的特点。

而贪嗔痴却不是这样，因为其产生完全源自于内心，所以，贪嗔痴是从分别念而产生，而并非由外境而产生。

“净不净颠倒，皆从众缘生”，这句话的意思，不是说净、不净、颠倒三者，是从众多因缘而产生，而是指产生烦恼的众多因缘，就是净、不净、颠倒。净就是贪心的因缘；不净就是嗔恨心的因缘；颠倒就是愚痴无明的因缘。也就是说，从这些因缘当中，产生了贪嗔痴烦恼。

若因净不净 颠倒生三毒

三毒即无性 故烦恼无实



当凡夫众生值遇色法、声音等外境时，如果认为外境不但赏心悦耳，而且对自己有利，也即产生了净的分别念，就会衍生出贪心；如果认为外境有碍观瞻、不堪入耳，而且于己有害，也即产生了不净的分别念，就会生起嗔心。所谓颠倒的分别念，就是将无我当作有我，将痛苦当作快乐，将无常当作常，将不清净当作清净的分别念，从颠倒的分别念，就可以产生无明痴心。

由此可见，贪嗔痴三毒是从净不净颠倒等因缘而产生的法。前面已经讲过，凡是从因缘和合而产生的法，都无有自性。所以，从因缘而产生的烦恼也无有自性、并非实有。

辛二、（以无有所依之因而破）：

我法有与无 是事终不成

无我诸烦恼 有无亦不成

所谓“我法”，是指人我。前面十八品中已经讲过：既不成立人我的有，也不成立人我的无，涉及人我的一切概念都不可成立。

观察抉择的时候，首先让我们的智慧去理解无我，当深深地体会到二无我，并断除我执以后，就要设法将无我的念头放下。以什么理由来说服自己放下呢？就是以空性也要观待于

不空，如果没有不空，也就不会有空性的理由来打破空执。

“无我诸烦恼，有无亦不成”，假如没有我，那么烦恼又是谁的呢？烦恼不可能成立。因为，所有的烦恼都是从人法二我执而产生的，如果没有人我和法我，烦恼产生的因缘也就无法具足，烦恼以及烦恼的有无也就由此而不可成立。

谁有此烦恼 是即为不成

若离是而有 烦恼则无属

“谁有此烦恼，是即为不成”，如果没有我的话，那么这个烦恼是谁的烦恼呢？谁会有这样的烦恼呢？所以，烦恼就无法成立。

“若离是而有，烦恼则无属”，如果离开我而有烦恼的话，那么这个烦恼就不可能是众生的烦恼。前面讲过，如果我法不成立，则众生就不可成立；如果六道众生不成立，则烦恼就不属于六道众生，而成为独立存在的法；如果独立存在，就成为无有所隶属的法，这样一来，其本身最终也就无法成立了。

如身见五种 求之不可得

烦恼于垢心 五求亦不得



“如身见五种，求之不可得”，如同通过五种方式来观察五蕴和人我，其结果都不可能得到人我一样。

依照前面我们所讲的观察如来与五蕴时，所采用的五种观察角度：如来及五蕴是不是一体；如来是不是离开五蕴而独立存在；如来和五蕴有没有相互的存在；如来是否具有五蕴。以这五种方式，是不可能得到人我的。

所谓“垢心”，是指心或者心王；所谓“烦恼”，是指心所。什么叫做心呢？六识或者八识叫做心。什么是心所呢？众生的念头叫做心所。本来众生有无数的心所，但在《俱舍论》中只讲了五十一个心所。

这些心所或者念头是由谁生起的呢？是由我们的意识，也叫神识或者第六识生起的。因为烦恼污染了心王，所以就称之为“垢心”。

“烦恼于垢心，五求亦不得”，如果用五种关系来观察“烦恼”与“垢心”，均了不可得。首先，如果烦恼和神识是一体，那么所污染和能污染就成为一体，这显然不合理，如同火焰与木柴成为一体一样；

其次，如果承许烦恼不依赖于垢心而独立存在，则应当在神识之外另存一个心所。但是，



所谓的念头，也就是心的一种过程。比如说，所谓有信心，也就是指意识进入了信心的状态或者阶段。除了这种阶段或者过程以外，不可能独立存在某个心所或者心王。眼识、耳识等等都是这样，都不可能独立存在；

也正因为不能独立存在，所以也不能相互存在，垢心既不能存在于烦恼，烦恼也不能存在于垢心；

还因为不能独立存在的缘故，所以垢心也不可能拥有烦恼。所以，“五求亦不得”。

辛三、（以无因之因而破）：

净不净颠倒 是则无自性

云何因此二 而生诸烦恼

“净不净颠倒，是则无自性”，不但烦恼本身不可成立，而且包括烦恼的因缘——净不净颠倒，也不可成立，都无有自性。为什么呢？因为，所谓净不净颠倒，并不取决于外境，而在于众生内心的执著，所以无有自性。

“云何因此二，而生诸烦恼”，这里的“二”字，在藏文版中本来应该是指净、不净、颠倒三者，所以有点不对。如果解释为“因”和“缘”二者，也勉强可以。



如果净、不净、颠倒这三种烦恼的因缘都不成立，又怎么能够产生烦恼呢？不可能产生。因为，如果因缘成立，我们还可以观察烦恼能否从因缘当中产生。但是，如果因缘的本性都不成立，那么烦恼就决不可能产生。

辛四、（以无所缘之因而破）：

色声香味触 及法为六种

如是之六种 是三毒根本

十二处、十八界当中属于外面的六界、六处——色、声、香、味、触、法，就叫做六种外境。所有的外境都包括在这六种当中。其中的“法”字，既不代表一切诸法，也不包含色声香味触等法，而是特指第六识当中可以显现出来的一切物质总相，也就是指第六识或者神识的对境或所缘境。以上六种法，就是贪嗔痴三毒的根本。

产生贪嗔痴的主要因缘，是我们自己的执著；而我们的执著，又是从外境而产生的。如果没有色声香等外境，也就不会产生烦恼。

色声香味触 及法体六种

皆空如焰梦 如乾闥婆城

但是，通过前二十二品的详细抉择，我们





已经了知：色、声、香、味、触、法这六种外境，都是不可成立的，都是空性的法，如同阳焰、如同梦境，如同乾闥婆城一般。

所谓“乾闥婆城”，也就是指沙漠、草原或者海洋上空出现的海市蜃楼。这些都属于幻相，都不可成立。

庚二、（分别而破）分二：一、遮破贪嗔；二、别破愚痴。

辛一、（遮破贪嗔）分二：一、破因法净与不净；二、破果法烦恼。

壬一、（破因法净与不净）分二：一、以所依为虚妄而破；二、以互相观待而破。

癸一、（以所依为虚妄而破）：

如是六种中 何有净不净

犹如幻化人 亦如镜中像

在所谓的六种当中，又怎么能产生净和不净呢？净和不净也不能产生。净和不净如同幻化人与镜中像一样，都是不可成立的。

癸二、（以互相观待而破）：

不因于净相 则无有不净



因净有不净 是故无不净

不因于不净 则亦无有净

因不净有净 是故无有净

六道众生都有净和不净两个观念。如果不依赖于净相，就不能成立不净。“因净有不净，是故无不净”，正因为必须依赖净相才可以成立不净，所以不能最终成立不净，因为不净是观待于净相而成立的法，是一个假立的法，不能离开他法而独立存在。

同样，如果不依赖于不净，就不能成立净。“因不净有净，是故无有净”，正因为必须依赖不净才可以成立净，所以也不会有净的存在。如果净是实有的法，就应该不依赖于他法而独立存在。但是，净必须依赖不净才能成立，这就说明净本身没有实有的本性。

比如说，我们认为可以吃的东西就是干净的，不能吃的东西就是不净的，我们认定为净相的基础，就是与之相反的污垢肮脏之物。但是，所谓的净相能否独立存在呢？不能。

因为，针对三十三天的众生而言，人类认为清静纯洁的净水，在他们看来就如同脓血一般的污垢肮脏、难以下咽之物，只有甘露才是清静的；然而，三十三天的甘露对于登地菩





萨而言，却是有漏的法，是痛苦的东西。同样，畜牲、恶鬼、地狱道的众生对水的看法也都是各不相同的。所以，对于同一外境，不同的境界就有不同的看法。

在中观的其他注释里，有这样一个比喻，老虎认为自己的配偶美艳绝伦，所以就生起了强烈的贪心，而老虎以外的众生，却并不认为老虎的配偶漂亮。所以，人类或者三十三天等其它各道的众生在一般情况下，就不会对母老虎产生贪心，而只能生起嗔心或无明痴心。同样，在一般情况下，人类也只会对自己的同类生贪心，而不会对其它众生生贪心。

针对人类和老虎的审美观，不同道的众生来评判，就会有不同的结果，因为六道的业力都是各不相同的。人类认为艳光四射的女人，老虎不以为然；老虎认为倾国倾城的母虎，人类却不屑一顾。此时，如果让牛来充当裁判，它就会说：“女人和母虎都不漂亮，只有我的母牛才是天底下最美的！”

中观注释里还有一个比喻：一个众生在转世为马时，就认为自己所吃的草料是鲜美无比的佳肴，所以会吃得津津有味、垂涎四流。但是，一旦这匹马转世为人，就决不会将草料当



做食品。不但对草料的看法会有截然不同的转变，包括以前作马时的美丑、好坏等等看法，也会因后世的到来而被彻底推翻。所以，不但六道众生的看法泾渭分明，即使同一相续众生的前后世，看法也是互相矛盾的。

古人说：一人一把号，各吹各的调。因此，无论哪道众生，从暂时的角度来讲，其各自的现量都是正确的，而从究竟的角度来说，所有六道众生的这些现量都不可靠，只有佛的境界才是最准确的。佛所作出的判断，无论外道的六师，还是从古至今的哲学家、科学家，都不能够推翻，因为他们的思维还远远没有达到佛的境界。就像箭和靶之间的距离有一公里，而箭的射程却只有半公里，所以箭就始终不能射中靶心一样，佛的境界也是世间外道与其他学科所不可企及的。

又比如，在世尊住世之时的伊朗人认为：在父母亲年老体衰，或罹患疾病的时候，为了让父母不承受老病的痛苦，就要杀死父母以行孝道，按照他们的宗教观，这就是一种善举。他们以自己的分别念，以自己的教义，规定了这种违背因果的所谓“善行”、所谓“义举”、所谓“清静”。即使有人想用佛教理论或其它理论与他们辩论，也肯定会一败涂地。因为这些观

点超越了他们的教义范围，所以他们不会予以承认，这些理由在他们面前，就会毫无用武之地。

一般世人都认为：饭菜是可以吃的，而不清静的物质是不能吃的，这是天经地义的事情。如果违背这个规矩，就是疯子，就会吃苦头。而瑜伽士们却深深地懂得：从无始以来，正是因为这些作茧自缚的假立颠倒妄念，才使我们束缚于轮回，如果能打破这些原本不应有的陈规陋习，就能逐步斩断轮回之根。所以，他们就特意不合常规地去受用五肉五甘露，以这种世人认为匪夷所思的行为，去打破众生净与不净的执著，通过这种不安立任何观点的方式，就可以逐步进入没有任何规矩的自然法界。

由此可见，在究竟的法界中并没有净与不净的概念，净与不净都是凡夫用自己的分别念建立起来的法，一旦超越分别念的范围，净与不净都不可能存在。

壬二、（破果法烦恼）：

若无有净者 由何而有贪

若无有不净 何由而有恚

如果没有净相，贪心又怎么会产生呢？同



样，如果没有不净相，又怎么会从不净相而产生嗔恚之心呢？都不可能。

辛二、（别破愚痴）分二：一、破颠倒外境；二、以破成立之果。

壬一、（破颠倒外境）分二：一、破颠倒与非颠倒之差别；二、破执着者补特伽罗。

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

子一、（外境之成与不成相同）：

于无常著常 是则名颠倒

空中无无常 何处有常倒

“于无常著常，是则名颠倒”，将无常的东西执著为常，这就叫做颠倒。

依照藏文原版，“空中无有常，何处有常倒”应该翻译为“空中无无常，何处有常倒”，因为一切法是空性，所以在空性当中并没有无常之法。既然如此，所谓“将无常执著为常”的“常倒”又会在何处存在呢？所谓的“常倒”不可能成立。

子二、（外境之有无相同）：

若于无常中 著无常非倒

空中无无常 何有非颠倒

如果将无常的物质执著为无常，从名言的角度来讲是一种正见，所以是“非倒”，也即不是颠倒。

但是，“空中无无常，何有非颠倒”，在空性中并没有无常，所谓“非颠倒”又怎么会成立呢？如果无常成立，那么“执著无常为无常”的“非颠倒”也应该成立。既然无常都不成立，“非颠倒”也就无法成立。

此偈颂与藏文原版的意义有一点区别，但因为可以理解，所以不用改。

子三、（仅此执着亦不可成立）：

可著著者著 及所用著法

是皆寂灭相 云何而有著

通过以上观察，我们可以总结出：无论是可著、著者、著的行为，还是用来执著的心，在法界当中都是寂灭之相，一切都是空性。所以，又怎么会有著呢？所谓的“著”决不可能成立。

癸二、（破执着者补特伽罗）分二：一、总破；二、别破。



子一、(总破):

外道和凡夫众生认为:因为具有颠倒贪心等等的众生存在,所以贪心、嗔心等颠倒应该存在。

中观论师对此驳斥道:如果存在这样的众生,当然可以成立这样的烦恼。但是,有烦恼的众生并不成立,所以,烦恼也就不可成立。

若无有著法 言邪是颠倒

言正不颠倒 谁有如是事

如果执著不成立,那么说邪的执著是颠倒,以及说不邪的执著是非颠倒的说法,又怎么可能成立呢?不可能成立。

如果有一个执著可以成立,我们就可以言及颠倒与非颠倒。但是,所谓的执著根本没有;如果没有执著,也就不可能有颠倒与非颠倒的自体。比如说,如果我们执著一切有为法是空性,那么就可以分析这个执著是正是邪,但是,既然根本不成立这个执著,我们就无从辨别正邪。

既然颠倒与非颠倒都不成立,所谓“具有颠倒贪心等等的众生”又怎么可能成立呢?决不可能。



子二、（别破）：

有倒不生倒 无倒不生倒

倒者不生倒 不倒亦不倒

“有倒不生倒”、“倒者不生倒”，如果某个众生已经具有颠倒偏见，或者说某个众生已经成为倒者，就不可能再产生颠倒，因为他已经有了颠倒偏见、已经是倒者的缘故。

我们都知道，已经存在的物质不可能再生。我们所说的“不能再生”，不是指其相续不能再生，因为相续是以心增上安立的法，是不可成立的法，不能代表物质的本体。这里所说的“不能再生”，是指物质本体的再生。如果物质的本体要成立再生，这种再生就必须与物质的本体成立于同一刹那。但是，在同一刹那间，任何物质的本体在生了以后都不可能再生。所以，有倒者不能生倒。

“无倒不生倒”、“不倒亦不倒”，无论“无倒”还是“不倒”，都不可能产生颠倒。如果产生颠倒，就有佛也会产生颠倒的过失，这种错误是显而易见的。

若于颠倒时 亦不生颠倒

汝可自观察 谁生于颠倒



正当颠倒的时候，也不可能产生颠倒。为什么不生颠倒呢？因为，在已经产生颠倒与尚未产生颠倒之外，根本没有所谓“正在颠倒”的情形。

比如，我们都认为：在上午、中午和下午三个时间中，白天的十二点整就是中午。但是，时间却是一刹那也不停息地在往前流逝，除了上午与下午以外，属于十二点整的时间根本就无法找到。靠近十二点的任何一个刹那，都不是属于上午，就是属于下午，没有一个刹那可以归属于中午。因此，所谓的“中午”不可能成立。

同样，在已生与未生之间，也没有一个正在产生，所以，“若于颠倒时，亦不生颠倒”。

“汝可自观察，谁生于颠倒”，所以，大家可以再三详细地观察思维，谁能产生颠倒呢？谁也不可能产生颠倒。

以前我们都认为：凡夫众生会产生贪嗔痴。现在我们可以反问自己，众生是怎样产生贪嗔痴的呢？是已经有贪心的众生产生贪心，还是没有贪心的众生产生贪心，抑或是非有非非有的众生产生贪心呢？对于上述问题，我们根本无法回答。



所以，众生的颠倒烦恼、流转轮回乃至现代文明等等一系列的想法，都是增上安立的法，都是我们自己给自己制定的思维定势，自己给自己安排的规矩。如果不敢违背这个规矩，就永远无法得到解脱。就像古代的伊朗人如果不打破残杀父母的规矩，就必然会造五无间罪，最终肯定要堕入地狱一样。

诸颠倒不生 云何有此意

无有颠倒故 何有颠倒者

既然诸种颠倒都不会产生，又怎么能有“产生颠倒”这个意识呢？

如果颠倒存在，则可以承许颠倒者，也即颠倒的众生存在。但是，如果没有颠倒，又怎么会有颠倒者呢？决不可能！

若我常乐净 而是实有者

是常乐我净 则非是颠倒

我、常、乐、净四种，是一般世间人的基本执著。如果这四种执着的所缘境是实有，也就是说，如果我是实有的话，那么我执就不是颠倒；如果常住是实有的话，那么常执也不是颠倒，“乐”、“净”等等也可以依此类推。因为这四种执着都符合法的本性，所以就不是颠倒。



若我常乐净 而实无有者

无常苦不净 是则亦应无

如果我、常、乐、净这四种法，都没有实有的本体，那么，所谓“无我”“无常”“痛苦”“不净”等等，也不应该存在。

小乘论师十分注重这四个见解，对这四个“真理”推崇备至，并奉为圭臬。但是，虽然这些见解在名言中符合物质的本性，在名言当中，可以说诸法是无我、无常、不净、痛苦的。但是，在胜义谛当中，这些法都不可成立。在胜义谛当中，没有任何法的安立，既没有物质的常住，也没有物质的无常。不但常与无常不存在，包括我与无我、乐与不乐、净与不净也都不成立。

无我、无常、痛苦、不净等不究竟的见解，只是为了推翻我执、常有、安乐、清净等见解的方便，最终都是必须放弃的东西。虽然世间人将得鱼忘筌、过河弃舟视为贬义，但在修行当中，却必须这样。因为，在究竟的法界中，一切见解都不可成立。如果一味地抱残守缺，死守这些见解不放，这些见解就会成为解脱的包袱，并障碍我们获得最终的解脱。

壬二、（以破成立之果）：





如是颠倒灭 无明自亦灭

以无明灭故 诸行等亦灭

如果断除了颠倒，就不可能产生无明，因为无明是从颠倒而产生的。如果没有颠倒，就没有产生无明的因缘，既然没有产生的因缘，无明也就被彻底毁灭；这样一来，无明之外的“诸行等”其它十一缘起支，也就随之而毁灭；随着十二缘起支的还灭，生死轮回也彻底消失，并从而得到无余涅槃。

己二、（遮破烦恼存在之能立）：

小乘行人和凡夫众生认为：既然刚才提到无明可灭，就说明无明原本存在，如果无明不存在，就不可能成立无明的毁灭。如果无明成立，就应该成立烦恼。这是对方的理由，下面破斥：

若烦恼性实 而有所属者

云何当可断 谁能断其性

如果烦恼是实有不空的本性，并且也有所属，也就是说，如果众生具备实有的烦恼。“云何当可断”又怎么可以断除呢？决不可能。因为，凡是实有不空的物质，就应当常住不灭，任何因缘都不能对其有丝毫的影响，该法不可



能具有能断的对治力。既然如此，那么，即使证悟精通了无我的智慧，也不可能使其发生转变，“断除烦恼”之说也就无从谈起了。所以，实有的烦恼无法断除。“谁能断其性”又有谁能断除它的本性呢？谁都无法断除。

若烦恼虚妄 无性无属者

云何当可断 谁能断无性

“若烦恼虚妄，无性无属者，”如果烦恼是虚妄的空性之法，既没有本性，也没有所属。又怎么可以断除呢？又有谁能够断除无性之法呢？谁也无法断除。

如果烦恼成立，我们还可以观察一下烦恼能否断除。但是，烦恼的本体如同兔角一般根本不成立，那么，又怎么可以断除呢？没有的法就不可能断。

由此可见，无论烦恼有实还是无实，都不可能断除。断者【修行者】和所断【烦恼】，都是名言中的法。在名言中，可以成立断除烦恼的幻相。但幻相都是没有可靠性、准确性，没有本体的法。因此，烦恼以及烦恼的断除都不成立。不但烦恼不成立，包括成佛、修行等等这一切，都终将融入法界，再也不复存在。

这种境界是不是像将物品装入箱子一样，



只是从一个地方搬到另一个地方，或者原本存在，现在变成了无有呢？并非如此。这种境界就如同原本无有本体的乌云消散于虚空一样，其本身自始至终都不存在。

但是，在尚未到达这个境界之前，修行、断除烦恼、成佛等等都必须存在。依靠这些幻相，才可以断除烦恼的幻相。以幻相断除幻相，是佛的一种方便法门。所以，断除烦恼在名言中可以成立，在本性或者法界当中，就不可成立。

观四谛品第二十四

本品的主题，是通过观察四谛，从而打破对四谛的执着。什么人会有四谛的执着呢？一般众生不会有四谛的执著，而中观宗虽然承认四谛，但却并不以此为实有，所以也没有实执。只有唯识宗以下的修行人、学道人，才会有这样的四谛执著。

戊二十四、（观四谛品）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

小乘经部、有部，以及大乘唯识宗的论师提出：如果一切法都是空性，什么都不存在，既无生也无灭的话，就不可能有四圣谛之法。

有人也许会提出疑问：既然苦谛、集谛等等是有漏的法，为什么又称苦谛、集谛等为“圣谛”呢？因为，一般众生既不能了知苦谛，也不能通达作为集谛的业和烦恼是一切痛苦的因缘等等。但是，圣者们却可以现量见到这一切，因为圣者的看法很正确，所以称为圣谛。这里所谓的“圣者”，是指一地以上的菩萨，以及小乘证得初果以上的修行者。

如果广讲四圣谛，则有部、经部、唯识、中观四宗的主张都各不相同。此处仅仅简单地介绍一下大乘的观点。

大乘唯识宗和中观宗共同认为：

苦谛是外器世界和内情世界；

集谛是烦恼和业。所谓烦恼，是指以贪嗔痴为主的六个或者十个根本烦恼，以及二十个

分支烦恼。所谓业，是指十不善、五无间罪等等；

灭谛是指彻底灭除了烦恼。本来，在没有修道之前，如来藏上面就有烦恼的污垢，通过修道以后，就可以将如来藏上面的污垢消灭完毕，这就称之为灭谛。

道谛是指见道、修道等等。

以无四谛故 见苦与断集

证灭及修道 如是事皆无

如果诸法皆空，则作为所知的——现见一切有情世间与器世间为苦的苦谛；作为所断的——用无我的智慧去断除的集谛，也即业和烦恼；作为所证的——证悟无我的灭谛；作为所修的——见道、修道等道谛，作为四圣谛的以上这一切，都不可成立。这是对方向中观论师发出的第一个太过。

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

所谓“是事”，就是指四圣谛。如果没有四圣谛，“则无有四果”。

所谓“四果”，是指小乘从见道到无学道之间的四个阶段。初果叫预流果【须陀洹】，也即声闻和缘觉的见道。虽然此时已经断除了见道所断的烦恼，但还没有断除修道所断的烦恼；

二果叫一来果【斯陀含】。为何叫一来果呢？本来，修道所断的烦恼可分为欲界烦恼、色界烦恼与无色界烦恼三种，其中欲界烦恼又可分为九种不同的烦恼，将其中初品与中品的六种烦恼都断除以后，就成就了一来果。获得一来果的圣者只需最后转生欲界一次，之后就再也不需要返回欲界，所以称为一来果；

三果叫不还果【阿那含】，获得不还果的圣者已经断除了欲界的烦恼，但却不一定能断除色界与无色界的烦恼，因为无须再回到欲界，所以称为不还果。为什么不再重返欲界呢？因为，除了佛菩萨为度化众生而自愿来到欲界以外，一般凡夫投生于欲界，都是因为烦恼的牵引，都是不由自主、身不由己的。声闻独觉深知欲界的种种过患，所以在断除欲界烦恼以后，由于没有度化众生的发愿，因而就不会主动重返欲界；



四果叫罗汉果，获得罗汉果的圣者不但断除了欲界的烦恼，而且还断除了色界和无色界的烦恼。也就是说，阿罗汉已经断除了三界六道的所有烦恼，只是一些细微的烦恼障与所知障还没有断除。

以上四果是小乘的果，而不是大乘的果。

对方根据以上理论，向中观论师发难道：如果没有四谛，就不可能有四果。因为四果是修道的结果、证灭的示现。既然没有四谛，怎么会有四果呢？不可能有四果。

“无有四果故，得向者亦无”，什么叫“得向者”呢？就是指证达得果【住果】和向果的圣者。所谓得果和向果，是小乘果位的一种分类。比如，针对预流果而言，已经真实得到预流果位称为得果；向果是指向往却还没有得到该果，但即将得到该果的预备期果位。小乘沙门四果的每一果，都可分为得果和向果，所以总共有八种果位。

小乘《俱舍论》认为：获得见道有十六个刹那【即见道十六心】，其中最后一个刹那也即第十六刹那【道类智】属于修道；从第一到第十五刹那则属于见道。已经证得第十六刹那的



时候，叫作得果；此前的十五个刹那都称为向果。但无著菩萨与世亲菩萨的观点略有不同，因为该内容不涉及本品主题，所以无须详述。总之，四果都可以分为向果和得果，这样就有了八果。

如果没有四果，就没有证达得果和向果的八种贤圣。

若无八贤圣 则无有僧宝

如果没有八种贤圣，“则无有僧宝”。什么是僧宝呢？小乘的僧宝，就是指这八种圣者。如果没有八种圣者，就不会有僧宝。

辛二、（无有胜法之过）：

以无四谛故 亦无有法宝

所谓的法宝，是指四谛当中的灭、道二谛。如果没有四谛，就不可能有道谛和灭谛。这样一来，则法宝也就不可能存在了。

辛三、（无有佛陀之过）：

以无法僧宝 亦无有佛宝

如是说空者 是则破三宝

如果法宝与僧宝二者都不存在，“亦无有佛宝”。所谓“佛宝”，就是指僧人修学佛法最终所成就的果位。如果既无僧宝也无法宝，那么谁



能够成佛呢？都不可能成佛。

“如是说空者”，是指宣说空性的这些论师，也即中观论师们。

“是则破三宝”，中观论师的这些说法就破坏了三宝的存在。

庚三、（应有业因果不存在之过）：

空法坏因果 亦坏于罪福

佛陀在佛经中浓墨重彩地广讲了因果法则，如果承许一切法空，岂不是将因果也一笔抹杀了吗？不仅如此，“亦坏于罪福”，如果不承认因果，也不可能有罪福【善恶业】的存在；如果没有罪福，也就不会有苦乐之果——善趣恶趣的存在。这样一来，岂不是堕入了断见吗？

庚四、（应有世间名言法不存在之过）：

亦复悉毁坏 一切世俗法

对方并没有就此打住，又自恃聪明地进一步提出：“亦复悉毁坏，一切世俗法”，如果承许一切皆空，也毁坏了一切世俗的法。所谓“世俗的法”，是指世俗人所做的类似种田等等的行为。以上宣说了对方所提出的四个诤论，下面中观论师对此进行辩答。



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

中观论师一针见血地指出：你们之所以会与我们争论，是因为你们不懂得空、空的因缘和空的意义，没有精通中观的内涵，所以才会产生这样的烦恼。如果能通达空、空的因缘和空的意义这三个问题，所有的疑问都会冰解冻释。下面，我们就根据月称菩萨的观点，给你们作一个简单的解释：

首先讲空，所谓“空”，就是指空的本体。小乘道以为，中观所讲的空，是没有四谛三宝、没有因果世俗法，也即什么也没有的、虚空一般的单空，因而就会产生上述误解。但是，中观所谓的“空”，并不是这样的单空，而是中观应成派所承许的菩萨根本智的所缘境，也就是佛的境界。

所谓“空义”又是什么呢？就是中观自续派的见解，也即暂时的空，显空无别、如幻如梦的空，也可以说是菩萨后得的见解。所谓“空因缘”又是什么意思呢？就是解答佛为什么要说





空性。佛说空性的因缘、需要或者目的，是为了断除一切戏论。

因此，如果从中观应成派最究竟空的角度而言，虽然不承认世俗谛当中的三宝、四谛、因果以及其它世俗的法，但却没有任何过失。因为，前面已经讲过，包括四圣谛、三宝、因果等等在内的一切现象，虽然没有融入法界之前都可以成立，但这一切只是根据我们的看法所得出的结论，都是我们的分别念制造出来的规矩。所谓的三宝、四圣谛等等，只是让我们获得解脱的方便。在获得解脱以后，在究竟的法界当中，虽然也有四圣谛、三宝的名称，但这种究竟的三宝和我们现在所看到、感受到的三宝迥然不同。

比如，我们所认为的僧众，就是指修行人。但是，在最究竟的法界当中，既没有修行人，也没有可修的法。

又比如，我们所认为的法宝，就是道灭二谛。但是，在究竟的法界当中，却没有道灭二谛，因为这些都只是没有得到解脱之前的一个过程而已。在最究竟的目的地，是不会有沿途的坎坷曲折、千难万险的。



再比如，我们所认为的佛宝，就是释迦牟尼佛。从他诞生、成道、转法轮、直至涅槃，在世人心目中也就只不过是一个智慧渊博、悲心广大、出类拔萃的人。但是，在最究竟的法界当中，根本没有诞生、成道、转法轮等等这一切。

我们现在所看到的世间出世间这些现象，并不是一切法的本来面目，而是一个并不成立的幻相。虽然这些幻相存在，却并非实有、并非真实。三宝、四谛、因果、善恶以及世俗的一切法，都是戏论，都是执著，凡是戏论执著，都只能成为解脱的障碍。佛为我们宣讲空性的目的，本来是为了让我们断除一切戏论障碍。如果存有这样的执著，就与佛的目的恰恰相反了。所以，你们的这些争论，都没有丝毫意义。

诸佛依二谛 为众生说法

一以世俗谛 二第一义谛

若人不能知 分别于二谛

则于深佛法 不知真实义

佛转法轮的时候，所有的法都是根据二谛来进行宣讲的。所谓“二谛”，第一是指胜义谛【第一义谛】，第二是指世俗谛。如果不能明辨二谛，就不能通达甚深佛教的真实内涵。



比如，佛陀宣讲六道轮回包括天、非天、地狱、恶鬼等等；造业堕轮回，修行得解脱；行善可得人天福报，造恶必堕地狱恶趣等等的时候，就是从世俗谛的角度来讲的。佛陀初转法轮和三转法轮的内容，都有世俗谛方面的论述；

佛陀在第二转法轮和第三转法轮宣讲如来藏的时候，就从胜义谛的角度否定了三宝、因果、众生等等的存在。

但这二者之间并不矛盾。因为，在世俗谛的种种现象没有融入法界之前，我们暂且称之为世俗的阶段或世俗的时代，在这个世俗的时代当中，既可以成立轮回，也可以成立因果等等。但我们必须离开、抛弃、超越这个时代，而进入一个新的时代、新的境界。这个新时代是什么呢？就是佛的时代，也叫胜义谛。

因为轮回善恶三宝等等，是令我们进入新时代的方便，具有不可或缺的必要性。所以，在众生时代，我们就必须承认轮回因果，必须行善断恶持戒修行，这是属于众生阶段的事业。在此阶段，我们不能跨越这一步骤而去行持属于佛时代的行为，如果发生先后次第的颠倒错乱，我们就要自讨苦吃。在抵达佛的境界之时，



就没有持戒修行、行善断恶的概念了。因此，佛陀就通过这种方式，让我们从两个角度去认识诸法的本性。

如果能以二谛来理解辨析佛法法义，就能够真正尝到佛法的甚深滋味。否则，就会认为佛陀所讲是先后矛盾的。

若不依俗谛 不得第一义

不得第一义 不能得涅槃

如果不依靠世俗谛，就不能趋入胜义谛。譬如说，虽然行善断恶都属于世俗谛，但是，如果我们不行善不断恶，就不能进入胜义谛。所以，世俗谛虽然不究竟不可靠，但现在还必须依靠世俗谛，现在还不是离开世俗谛的时候，如果企图离开世俗谛而直接跨入胜义谛，就为时过早，最终将导致使自己不但不能进入胜义谛，反而会堕入恶趣。

不能正观空 钝根则自害

不能正确观察对待空性的钝根们，就会自己伤害自己。为什么会自己伤害自己呢？因为，这种人将空性理解成什么也没有的单空，所以就自以为是地认为既不用行善，也不用断恶，至于布施、持戒、忍辱、精进、禅定等等，都是“无事生非、庸人自扰”，因为善恶等等一切



万法都不存在，所以没有必要。以这样的见解，就必然会使乏智少慧的钝根们自己伤害自己。

若不善咒术 不善捉毒蛇

这两句是指两个因方法不得当而自己伤害自己的比喻。

“若不善咒术”，是指因不擅长咒术而伤害自己的比喻。所谓“咒术”有很多种，现在以降伏敌人的咒术为例来进行说明：这种咒术是通过将咒语写在一个木片上面，然后让风转动木片来使咒语生效。如果方法无误，就可以降伏敌方。但是，如果将咒语写错，或者将风转动的方向搞错。最终不但不能降伏敌人，反而会自受其害、自招其损，甚至丢掉性命。当然，这只是一个比喻，这里所指的咒术不一定是指这种咒术。

同样，“不善捉毒蛇”，说的是古代经典里经常出现的一种传说：据说，在毒蛇的头顶上有一个能力非凡的珍宝。而印顺法师的解释却认为是毒蛇胆。究竟哪种说法正确，我不得而知。但佛经中并没有提及抓蛇取胆，而从来都是说在毒蛇的头顶有宝，通过捉蛇来取宝。当然，这并不能说明印顺法师的说法不正确，只是需



要对这种说法进行观察而已。

下面，我们还是按照佛经所说的捉蛇取宝来解释。因为毒蛇头顶有宝，所以印度人就会想方设法地去捉拿毒蛇。但捉蛇也需要有一种方便，如果采用这种方便、这种技术去捉，就可以捉到毒蛇。但是，如果不利用这些方便，就不但不能捉到毒蛇，反而会被毒蛇咬死。

以上两个比喻都是针对空性而言的，如果能真正了知实相空性，就可以依靠空性而得到解脱。反之，如果将空性当作什么都没有，就会堕入恶趣。所以，钝根就是这样自己伤害自己的。

世尊知是法 甚深微妙相

非钝根所及 是故不欲说

众所周知，佛陀成道以后，在七七四十九天当中没有转法轮。以后梵天、帝释天从天而降，向佛陀供养了右旋螺、金法轮等供品，并再三请求佛转法轮。以此因缘，才有了佛转法轮的开始。

为什么佛会示现不转法轮呢？这是佛陀度化众生的一种方便。因为，作为全知的佛陀知道，自己将宣说的这种甚深微妙之法，是一般的钝根众生所不能企及的，佛陀示现不愿说、

不想说的目的，是为了表达佛法的深广，是为了让世人深知佛法的甚深微妙，从而生起欣乐、重视之念。实际上，即使梵天不去请求，佛也必然会转法轮，因为度化众生的最佳方式便是转法轮。如果佛不想转法轮，又怎么会成佛呢？因此，作为佛陀，决不可能真正放弃自己度化众生的使命。

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

辛一、（否认过患本体）：

汝谓我著空 而为我生过

汝今所说过 于空则无有

中观论师以其人之道，还治其人之身，向唯识宗以下的说实有者层层递进地予以了还击：你们针对中观的空性见，罗列了数不胜数的过失，但你们所说的这一切过失，从空性的角度而言却并不成立。

辛二、（宣说功过之处）：

以有空义故 一切法得成

若无空义故 一切则不成



现在，我们却要用刚才的这些争论回敬你们，看你们如何来制止、应对我们所发的太过。

因为我们承许空性，在一切法本体不成立的前提下，由因缘和合就可以产生一切现象；如果承许一切法不空实有，就只能永恒常驻，而不能有些许的变化，无论因缘怎样聚合，都不可能对其发生丝毫的作用。这样一来，也就不可能成立因果关系等一切万法。

汝今自有过 而以回向我

如人乘马者 自忘于所乘

你自己本来有破四谛，破三宝，破因果，破世俗法这四个过失。却毫无自知之明地反咬一口，将你们自己的过失强加、回向给我们。这就像一个人正骑在马背上，却以为自己所骑的马丢失了，并蛮横地冤枉旁人偷了自己的坐骑一样。

若汝见诸法 决定有性者

即为见诸法 无因亦无缘

如果你们能见到诸法决定存在实有自性，则因为具备自性的法不必观待因缘的缘故，所以你们也会见到诸法的无因无缘。

即为破因果 作作者作法



亦复坏一切 万物之生灭

这样一来，包括因果规则、作事的行为、作事的作者、所做的事业，甚至包括万事万物的生灭，都被你们一并破坏了。

众因缘生法 我说即是空

亦为是假名 亦是中道义

一切从因缘而生的法，我们中观派都会将其称为空性之法。所谓空性之法虽然有现象，但这种现象却是假立的名言之法，是虚假的现象，而不是真正的现象。因为这种见解既没有堕入常见，也没有堕入断见，所以叫做中道之义。

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而生，一切万法都是从因缘而产生的。因此，一切万法无一不是空性。

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

现在，中观论师就把说实事宗派所陈述的四个过失回赠给对方，第一个是破坏四圣谛的过失：如果承许一切法不空，就既不会有生成，也不会有坏灭。如此一来，也就不会存在四圣谛之法。

子二、（广说）：

苦不从缘生 云何当有苦

无常是苦义 定性无无常

如果痛苦不从因缘而产生，这个所谓的苦又怎么能成立呢？不可成立。刚才我们讲过，所谓“苦”是指什么呢？就是指无常的有情世界和器世界。因为这一切有为法都是不可靠的无常之法，所以圣者们都认为这是痛苦的。

但是，如果承许一切法都有定性、都是不空、都是实有、都不从因缘而生，就不会有生灭，也就不可能存在无常。既然如此，以无常



为标志的苦谛，也就不可能存在了。

苦若有定性 何故从集生

是故无有集 以破空义故

如果苦具有决定的自性，是实有的法，就不可能是无常。既然如此，又怎么会从集谛——业与烦恼而产生呢？决不可能。既然不能产生痛苦，又怎么会成为集谛呢？不可能成为集谛。所以，集谛也就不存在了，因为你已经破斥了空义，而一口咬定万法不空的缘故。

苦若有定性 则不应有灭

汝著定性故 即破于灭谛

还有，如果苦谛具有决定的自性，是实有的法，就不可能有坏灭。本来所谓“灭谛”，就是指苦谛的断灭。因为你们执著于苦谛的定性实有，所以灭谛也就由此而不能成立。这样一来，承认苦谛为实有的你们，也就破坏了灭谛的存在。

苦若有定性 则无有修道

另外，如果苦谛具有决定的自性，就不可能有修道。为什么呢？因为，修道目的就是为了断除苦谛。如果苦谛具有定性，就不可能断



除，这样一来，又何须修道呢？修道没有任何价值，所以，也就不会有修道。

若道可修习 即无有定性

如果道可以修习，那么道也就不会有定性。因为，对于有定性的法，是不可能起作用的。如果道谛具有定性，也就不可能修习。

但实际情况却并非如此。因为，所谓“修道”，就是指经过资粮道、加行道、见道等等的途径，逐步上升、级级进步的过程。如果资粮道、加行道等等都是无法动摇、不可更改的实有之法，就不可能有通过资粮道的积累资粮从而进入加行道；通过加行道的修习，在加行道毁灭以后，就生起见道的智慧；在见道智慧毁灭之后，又生起修道的智慧等等这一系列的过程。所以，既然道可以修习，就不可能有定性。

子三、（摄义）：

若无有苦谛 及无集灭谛

所可灭苦道 竟为何所至

所谓“所可灭”，是指消灭苦谛的道谛。通过修道最终要到达什么境界呢？究竟要到达的境界就是灭谛。如果既没有苦谛，也没有集谛以及灭谛，那么通过修道而将苦谛灭除，从而抵达灭谛的道谛又怎么能成立呢？这种所谓的





道谛又是为了什么而修习呢？你们不可能给出一个圆满的答案。

癸二、（无有有境智慧之过）：

若苦定有性 先来所不见

于今云何见 其性不异故

这四句是破斥证悟智慧的实有。证悟什么的智慧呢？证悟苦谛的智慧。

小乘认为：见道有十六个刹那，其中现见每一谛的本性都有四个刹那的智慧。比如，见苦谛有四个刹那——苦法智忍、苦法智、苦类智忍、苦类智；见集谛有四个刹那——集法智忍、集法智、集类智忍、集类智；见灭谛有四个刹那——灭法智忍、灭法智、灭类智忍、灭类智；见道谛有四个刹那——道法智忍、道法智、道类智忍、道类智。这里所指的，是现见苦谛本性——无常、痛苦、空性、无我的智慧。

无论是菩萨的智慧，还是小乘四果中第一预流果的智慧等等，从学道直至无学道之间的所有有漏与无漏智慧，都是无常的有为法。

“若苦定有性，先来所不见，于今云何见？其性不异故”，如果这些智慧有决定的实有自性，那么，在没有现见苦谛本性、没有证悟见



道智慧的资粮道或加行道期间，所不能证悟的现见苦谛本性的智慧，现在获得见道的时候，又怎么能够证悟，怎么能够现见苦谛本性呢？决不可能。因为这些智慧的本性是实有不空的，无论对于平凡众生，还是对于见道圣者而言，在任何时候，都应该恒常不变。

如见苦不然 断集及证灭

修道及四果 是亦皆不然

如同不能现见苦谛一样，包括断除集谛、现证灭谛、修持道谛，以及小乘四果等法都不可能成立。因为，所谓集谛，就是指业与烦恼。如果不能现见苦谛本性，就不可能断除集谛；所谓灭谛，就是断除集谛之后的结果。如果不能断除集谛，就不可能现证灭谛；所谓道谛，就是指现证灭谛的途径。如果不能现证灭谛，修持道谛也就没有任何价值，所以，修持道谛也就没有存在的理由和必要；所谓四果，是见苦断集证灭修道所产生的成果，如果不具备前面的四种因缘，四果决不可能无缘无故地产生。既然因缘不具备，所以四果也不可能成立。

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

“是四道果性，先来不可得。诸法性若定，今云何可得”，这四种道果的本性，在以前做凡夫的时候并没有得到，如果四果等诸法的本性果真是决定不变的实有，那么现在又怎么能够得到呢？

小乘认为：虽然四果是实有的法，但在以前做平凡众生时并没有得到，后来依靠资粮道、加行道层层递升演化的能力，在证悟见道以后，才开始得到这些果位。

中观论师对此驳斥道：既然以前不可得，这种四果不可得的性质就已经成为实有；既然是实有，就应该永恒不变；既然永恒不变，现在又怎么能够得到呢？不可能得到！

破斥这一立论，还可以找出很多其它理由。我们通过自己的推测思考也可以知道：无论是小乘四果，还是苦集灭道四谛，抑或佛菩萨的智慧，只要承许其为实有，就不应该受因缘的影响，不可能由因缘而造。如果可以由因缘而造，就不会是实有之法。假如因缘制造出来的





法也可以承认为实有的话，那么幻术师所变化出来的人、马、大象等等也应该成为实有，而不应该是虚幻的空性之法。

总而言之，对于对方所提出的任何立论，我们都可以因地制宜地选择以前所讲过的其它推理方法，从不同的侧面、不同的视角来进行破斥，力图彻底摒除我们大脑中牢不可破的执着。

若无有四果 则无得向者

以无八圣者 则无有僧宝

“若无有四果，则无得向者”，如果没有小乘四果，则不可能存在证达得果和向果的八种圣贤；

“以无八圣者，则无有僧宝”，如果没有八种圣贤，则不可能有僧宝的安立之处。

癸二、（无有法宝之过）：

无四圣谛故 亦无有法宝

凡夫肉眼所见到的经典论典，并不是真正意义上的法宝。真正的法宝，是指四圣谛当中的道谛和灭谛。如果没有四圣谛，当然就不可能有道谛和灭谛。这样一来，法宝也就不成立了。





癸三、（无有佛宝之过）：

无法宝僧宝 何云有佛宝

既然不存在法宝与僧宝，又怎么会存在佛宝呢？决不可能存在。所以，如果承许诸法不空实有，就有毁谤三宝的过失。

汝说则不因 菩提而有佛

亦复不因佛 而有于菩提

这里的菩提和佛有什么区别呢？所谓“菩提”，就是梵文“波德”的音译，其真正的含义，就是证悟、觉悟的意思；而所谓“佛”，就是指证悟者。

如果按照你们的说法，承许一切万法均为实有，则菩提与佛陀，也即证悟和证悟者之间就不能够互相依赖。佛陀不能依赖菩提，菩提也不能依赖佛陀。证悟的成立不需要证悟者，证悟者的成立也不需要证悟。因为实有的法不需要依赖任何物质就可以单独成立。如果某法的存在必须依赖于其它物质，就不可能为实有。

如果佛是实有的法，就不需要依赖菩提而存在。如果佛的存在必须依赖于菩提，就决不可能是实有；同样，如果菩提是实有的法，也不需要依赖于佛而存在。如果菩提的存在必须



依赖于佛，就决不可能是实有。

但是，如果没有菩提，又怎么能够成佛呢？如果不证悟也可以成佛，那么凡夫为什么不是佛呢？觉悟与佛是互相观待的法，一者不成立，则另一者也不成立。所以，按照你们的观点所假设的前提是不正确的。

虽复勤精进 修行菩提道

若先非佛进 不应得成佛

如果承许一切法是实有，则无论怎样精进、怎样努力地修习菩提道，但因为众生在成道之前并不是佛，而且这个不是佛的众生本性，必须是固定实有之法的缘故，所以就永远不可能得到佛的果位。

如果以前不是佛，现在又可以成佛的话，则以前的本性已经发生了变化。如果能因外境因缘的影响，而发生这样的变化，就不可能有一个实有的定性，就只能成为空性。

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

如果承许诸法不空实有，就会破坏因果法则。因为，如果万法都是实有常住的法，就不

能发生任何变化；如果不能发生任何变化，就不可能有运动。这样一来，也就不存在作者和所造之业——造作罪福的众生与所造的罪福二者了，因为作业和作者都必须建立在运动的基础之上。如果承许不空实有，又怎么能造作罪福呢？不可能造作，因为罪福的本性已经固定的缘故。

如果罪福是空性的法，则可以通过造作而使以前没有的罪福成为有。但是，因为你们承许罪福是实有之法，就可能存在两种情况：要么是实有的存在，要么是实有的不存在。如果是第一种情况，罪福就应该在宿世中始终成立。如果已经成立，又何须造作罪福呢？造作罪福既没有任何必要，也没有任何意义。其次，如果罪福是实有的不成立，则无论怎样造作，也不可能产生罪福。这样一来，则所有的行善造恶都没有任何区别了。行善既没有意义，造恶也没有过失，这种假设显然不合理。

汝于罪福中 不生果报者

是则离罪福 而有诸果报

如果按照你们所说，承许一切法是实有，则因为异熟果报是实有的缘故，所以不必观待



作为因法的善恶之业【罪福】。也就是说，实有存在的果报完全可以不从罪福中产生。这样一来，则即使作为因法的罪福不存在，或者说是离开了罪福，果报也会因为实有存在的缘故，而在无因的情况下存在。

但是，这种结论根本不可能成立。因为，如果果报不依赖于罪福而成立，就彻底破坏了因果报应的原则。

若谓从罪福 而生果报者

果从罪福生 云何言不空

如果承许异熟果报是从罪福而产生，既然是从罪福而生，又怎么可能不是空性呢？绝对是空性。因为，凡是从因缘而产生的法，都必然是空性，异熟果报也不可能例外。

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

你们不但破坏了四谛、三宝、因果，而且因为你们承认一切法的不空实有，所以也破坏了一切世俗之法的因缘空性之义。这样一来，也就破坏了其余的一切世俗之法。

若破于空义 即应无所作



无作而有作 不作名作者

如果破坏了空性之义，则能作所作等空性之法也一并被破坏而成为无有。因为，无论作者还是所作之法为实有，都不可能作任何之法，凡是实有的法都不可能作出任何法来。

然而，因为作法的自性实有存在的缘故，所以就有不作也应该成立作与作者，也即不造罪也成立造罪之法以及造罪之人，不造福也成立造福之法以及造福之人的过失。无论如何，你们都不能拿出可以令人心悦诚服的理由，来解释这些不合逻辑的结论。

辛四、（尚有他过之理）：

若有决定性 世间种种相

则不生不灭 常住而不坏

如果诸法成立固定实有的自性，不但存在上面所说的四种过失，而且还有言之不尽的其它过患。

什么样的过失呢？“若有决定性，世间种种相，则不生不灭，常住而不坏”，如果成立决定的自性，那么世间的种种现象则既不会产生，也不会毁灭，一切万法都必然成为常住而不坏的一成不变之法，这显然违背世俗现量。因为



有目共睹，一切世间之法都是无常之法，总有一天必将毁坏。所以，你们的立论即使在名言中也不可能成立。

若无有空者 未得不应得

亦无断烦恼 亦无苦尽事

还有，“若无有空者，未得不应得”，如果不承认空性，则尚未得到的佛菩萨的果位、小乘一地二地等等的这些出世间功德就不能够得到。

“亦无断烦恼，亦无苦尽事”，也不能够断尽烦恼，也不能够灭尽苦谛。为什么不能断除烦恼、灭尽苦谛呢？因为，如果烦恼与苦谛是实有，又有谁能够断烦恼、灭苦谛呢？谁也不能断除这个烦恼，灭除这个苦谛。再说，如果断除烦恼苦谛的智慧是常住不灭的法，那为什么以前不能断现在又能断，以前不能灭现在又能灭了呢？如果以前不能断的法现在可以断，以前不能灭的法现在可以灭，就不可能是实有常住之法。所以，无论从任何一个角度去观察，实有的立论都不可成立。以上讲述了对方的种种过失。

庚三、（通达中观之重要性）：

是故经中说 若见因缘法





则为能见佛 见苦集灭道

因此，佛陀在《般若波罗密多经》中讲道：若有补特伽罗能够现见缘起性空之法，则可以真实彻见佛陀之真正法体，洞彻苦谛、集谛、灭谛与道谛之本来面目。

反之，如果不能证悟缘起性空，而认为诸法均为实有，就永远不能见到佛的法体，永远不能见到真正的四谛。

以上讲述了《中论》前二十四品的内容，后面部分讲得比较简单。因为很多推导方式，在前面已经反复论述过了，如果在此之前能够专心致志地听课，细致入微地思考，就必定能够通达中观的思维方式。如果至今还没有通达，则讲得再多也是白费口舌，所以也没有广讲的必要。

观涅槃品第二十五

本品的品名为“观涅槃品”。汉文论典一般是先说品名，再讲论文内容。而藏文往往是先讲论文内容，最后讲品名。但二者并不矛盾，先讲后讲都一样。



在一般凡夫众生以及某些外道的观念中，根本没有涅槃的一席之地。另外一些外道，比如数论派等等虽然承认涅槃，但却不能正确地理解涅槃的真正概念，他们所理解的涅槃，并不是真正意义上的涅槃。而作为佛教内部的所有宗派，虽然都承许涅槃的概念，但从一切有部直至唯识宗以下的宗派，却错误地将涅槃判定为实有，中观论师却并不这样承认。正反双方便以此为焦点，而展开了针锋相对的激烈辩论。

有一点需要澄清的是，宣说本品的主要目的，并不是为了战胜外道和小乘，而是为了破除隐藏在我们内心深处的、如同外道以及小乘行人一样的执著。因为，有很多修行人都执著涅槃、向往涅槃，希望早日获得涅槃。虽然在名言谛当中，向往涅槃、渴望涅槃是理所当然的，但是，我们却不能执著于涅槃，因为对涅槃的执著同样也是一种解脱之障，是最终必须断除的法。所以，龙树菩萨在本品中专门破斥了涅槃的实有性，以图破除我们内心对涅槃的实有执著。

戊二十五、（观涅槃品）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

唯识宗以下的宗派认为：涅槃应该是实有的，因为你们自己也承认涅槃。而所谓涅槃，也就是凡夫众生断除烦恼、灭尽痛苦以后，所获得的一种法。如果包括轮回涅槃在内的一切万法都是空性，都是无生无灭的法，则可断的烦恼、可灭的痛苦也不应该存在。既然如此，众生又如何断除烦恼、灭尽痛苦呢？决不可能。如果不能断除烦恼、灭尽痛苦，又怎么能有所谓“涅槃”的安身立命之处呢？因此，不但所断的烦恼与所灭的痛苦必须实有存在，包括涅槃也应该实有存在。以上四句是他宗的立论，下面宣说破斥他宗的理由：

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而是实有，则应该无生无灭。如果无生无灭的话，又断除什么、灭尽什么呢？既不可能有所断、也不可能有所



灭。如果不断不灭的话，又怎么能称之为涅槃呢？由此可见，无论根据你们的主张来推导，还是根据我们的主张来推导，都不可能有涅槃的存在。因此，从究竟的角度而言，是没有涅槃的。

但是，要在名言谛中建立涅槃，就只能根据中观派的定义去建立，如果依照你们的说法，涅槃就无法成立于名言谛当中。所以，你们所谓的涅槃，无论在名言谛还是胜义谛当中都无法成立。

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）：

无得亦无断 不断亦不常

不生亦不灭 是说名涅槃

中观论师提出：所谓涅槃，并不是指在断除烦恼和灭尽苦谛集谛之后，所得到的实有之法。涅槃的真正含义是怎样的呢？下面我们将一一道来：

“无得亦无断”，所谓涅槃既没有所得，也没有所断。因为，如果在法界中存在某种实有的烦恼，就应该成立所断。但是，实有的烦恼



并不成立，所以就不可能成立所“断”；同样，如果在法界中存在某种实有的涅槃，我们就可以获得这种实有的涅槃之果。但是，这样有戏论的涅槃根本不成立，所以也就“无得”，“得”与“断”都不可成立；

“不断亦不常，不生也不灭”，所谓涅槃既不是断灭，也不是常有；既没有产生，也没有毁灭。“是说名涅槃”，这才是真正的涅槃。

前面我们讲过，所谓的胜义谛和世俗谛，是指两个阶段或者过程。现在我们做众生的时候，就叫做世俗谛；到了佛的境界，就叫做胜义谛。

现在我们做众生的时候，就要以世俗谛为重点，以世俗谛为主。所谓“以世俗谛为主”，就是说，虽然在涅槃的境界中是无生无灭、无断无得的，但我们还没有达到这个境界，所以必须行善断恶、修解脱道等等。依靠这些方便，就能使我们进入涅槃，在进入涅槃之时，就没有所得与所断了。所以，我们不能混淆胜义谛与世俗谛的界线。

以前禅宗和尚摩诃衍到西藏传法时，就没有区分胜义谛与世俗谛，而将六祖慧能的甚深



精妙见解不分对象、不辨时机地加以弘扬。在一开始，就引导盲目的人们将一切都放下来，不要思维、不起杂念，因为一切念头都是束缚于轮回的因缘。如果能不起念头就是成佛，能不思善不思恶就是解脱。

有些西藏人听信了他的说法，就再也不修行、不行善，桑耶寺的例行供养也因此而被迫中断，西藏人心中沿袭了多年的因果不虚概念，也因邪见浪涛的冲刷而开始逐渐淡漠。是非不分、黑白颠倒的所谓“无上见解”反而开始大行其道。

实际上，禅宗的见解，是以《金刚经》和《楞伽经》为基础，再加上从迦叶尊者、达摩祖师到六祖慧能以及慧能之后的各大传承上师的特殊心法窍诀而形成的。从究竟的角度而言，摩诃衍的说法是正确的，在六祖慧能的《法宝坛经》中确实也有“不思善、不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目。”“不思善、不思恶，自在无碍，名解脱香”的说法。但是，这些都是针对证悟者而言的。在证悟了以后，诸法本性确实是不善不恶；但对于没有证悟的人而言，这种境界却是遥不可及的。

这正如莲花生大师所传的无上大圆满一样，从大圆满的境界而言，确实没有任何承认，





没有因果、轮回等等世俗现象，但在没有证悟之前，就必须注重行善断恶。所以，莲花生大师谆谆告诫后人：“纵使见解如须弥，区分因果似粉齏。”由此可见，胜义谛与世俗谛是不能随意跨越、任意颠倒的。

前面讲过，不依世俗谛，就不能得胜义谛。如果一味片面地将空性理解为什么也没有的单空，就会犯下极其严重的错误。

在正法遭到重创的危急之际，来自于印度的大班智达嘎玛拉西拉挺身而出，与摩诃衍展开了在西藏佛教史上具有深远意义的一场唇枪舌战式的辩论，辩论结果以摩诃衍的失败而告终。此次辩论的最大成就，就是再次奠定了因果法则在人们心目中至高无上的地位。

关于禅宗和尚摩诃衍到西藏传法，直至与嘎玛拉西拉辩论失败的历史，在大堪布菩提萨埵以及嘎玛拉西拉本人的论著中都有所记载。嘎玛拉西拉所著的《三部修心次第》现在还流传于世，里面就记录了和尚摩诃言的主张，以及他自己的破斥方式。

但是，因为在敦煌出土的古代汉文文献中的记载却与此恰恰相反，此中写道：摩诃言在



与嘎玛拉西拉辩论之时不但没有失败，反而是大获全胜。所以西方有些研究汉传佛教的学者据此认为：西藏人引以为据的史料——《巴协》，是在经过了很长时间以后，依据传说记录而成的，而敦煌出土文献的内容却是现场记载，所以应当以敦煌文献的结论为准。

但是，了解《巴协》的人都知道，该书是一本有口皆碑的可靠史书，并且书中内容也与菩提萨埵以及嘎玛拉西拉本人的论著内容不谋而合，所以，我认为此中记载应当是可靠的。

虽然在西藏的有些论典里将摩诃衍誉为文殊菩萨的化身，而有些论典又将摩诃衍贬为魔的化身，但这些都是没有根据的说法。至于摩诃衍本人究竟是否开悟，我们凡夫是难以判断推测的。也许他已经开悟，只是传法的方式稍欠妥当；也许他根本没有证悟，所以就会将错误的见解传授给别人。对于他本人的见解，我们凡夫最好还是不要妄加评论。

下面言归正传，综上所述，涅槃是远离一切戏论的诸法本性，是没有灭和不灭、断和不断等等戏论分别的。

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 离于老死像

“涅槃不名有，有则老死相”，涅槃不能是有实法，如果是有实法，就必须具有老死相。所谓老死，就是有生灭的意思。也就是说，如果涅槃是有边，就应该有生灭。

因为，“终无有有法，离于老死相”，从来没有一个有为法，可以离开老死之相。也就是说，无论如何，始终都不可能存在离开老死相的、不生不灭的有为法。

若涅槃是有 涅槃即为有

终无有一法 而是无为者

“若涅槃是有，涅槃即为有”，如果涅槃是



有实法，那么涅槃就必然成为有为法。

“终无有一法，而是无为者”，始终都不可能存在任何有实法可以是为法。因为，凡是有实的物质，都必须是有为法，而绝对不可能是为法。所以，如果涅槃是有边，就一定会成为有为法。

若涅槃是有 云何名无因

无有不从因 而名为法者

本偈颂的汉文原译为：“若涅槃是有，云何名无受？无有不从受，而名为法者”，此处按照藏文版本进行了少许改动。

“若涅槃是有，云何名无因”，这里所谓的“因”，不是指因缘，而是指依赖的意思。如果涅槃实有，又怎么能说它不依赖于任何法呢？决不可能。因为所有的物质，都必须是互相依赖而产生的。

“无有不从因，而名为法者”，没有任何不依赖他法，也可以称之为有为法的法。所有的有为法，都必须依赖于他法而产生。

以上破斥了有边，下面破无边：

丑二、（破承许涅槃之无实）：

有尚非涅槃 何况于无耶



涅槃无有有 何处当有无

“有尚非涅槃，何况于无耶”，既然有实法都不是涅槃，更何况是无实法呢？如果涅槃是无实法，我们又何须修道？何须行善断恶呢？这些都会成为毫无意义。所以，涅槃不应该是无实法。

“涅槃无有有，何处当有无”，因为有和我是相互依赖、相互观待而成立的法。如果涅槃的有成立，涅槃的无才可以成立。但通过刚才的观察可以了知，“涅槃无有有”。所谓“无有有”，就是指没有一个有的物质。如果涅槃没有一个有的物质，那么所谓涅槃的“无”又从何而来呢？不观待于有实法的无实法决不可能以自性而成立。

若无是涅槃 云何名不因

未曾有不因 而名为无法

本偈颂也按照藏文版本进行了少许改动。

“若无是涅槃，云何名不因”，如果涅槃是“无”，那么又怎么能说涅槃不依赖于“有”呢？

“未曾有不因，而名为无法”，从来就不存在一个不因【不依赖】有法而称之为“无”的法。任何无法都必须依赖有法而存在。同样，如果



涅槃是无法，就必定要“因”【依赖于】有才能成立。

子二、（共破）分二：一、以理证而不合理；二、以教证而不合理。

丑一、（原因不合理）：

受诸因缘故 轮转生死中

不受诸因缘 是名为涅槃

“受诸因缘故，轮转生死中”，因为受到各种因缘的影响，六道众生才被迫流转于生死轮回当中。

这里的“因缘”，和前面的“因”是有一定差别的。比如说，长短、高低、大小、重轻等等概念，都是相互依赖而产生的，短是因长而存在，长是因短而存在，这些法都是自因而生的法。

而所谓“因缘”，不仅包含了依赖关系，而且包含了如同豆芽和豆种一般的因果关系。豆芽和豆种之间虽然存在依赖关系，但它们之间还存在着因果关系，豆芽不仅仅“因”豆种，而且是豆种的果法。

所以，无论按照因明的观点，还是按照中观的观点，一切生死轮回的缘起现象或者是相



互依赖而成，或者是因果关系而成，除了这两种以外，不存在其它成立的方式。

按照藏文原版，此偈颂应为“非因及因缘，是名为涅槃”或者“非因非因缘，是名为涅槃”，虽然说法不同，但内容是同一个意思，并不矛盾。也就是说，所谓涅槃既不是依赖而成之法，也不是因果关系而成之法。

丑二、（教理不合理）：

如佛经中说 断有断非有

是故知涅槃 非有亦非无

前面是理证，下面引用教证来进一步批驳：

“如佛经中说，断有断非无”，正如佛经所说：既要断有边，也要断非有边，有与非有两边都要断除。

“是故知涅槃，非有亦非无”，因此我们可以了知，涅槃应该是既非有也非无，而不应该隶属于任何有无之边。

一切有部认为：涅槃是实有的物质。因为所谓涅槃，是在苦谛集谛灭失以后，另外产生的一个可以不让烦恼重新产生的实有之法。如果没有这样的实有之法产生，以后烦恼就有可



能再生。所以，涅槃就是具备阻碍苦谛集谛等烦恼产生之功效的实有之法。

而经部又认为：涅槃是无【非实有】，因为所谓的涅槃，也就是苦谛集谛的灭失。所谓的灭，就必须用“无”来表达，而不能用“有”来表达。

但无论一切有部的观点，还是经部的观点，都是不正确的。

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

如果承许有无二者兼具就是涅槃。也就是说，涅槃既是有也是无，这种观点也是无法成立的。破除理由如下：

“若谓于有无，合为涅槃者，有无即解脱，是事则不然”，如果承许有的物质和无的物质组合一起就成为涅槃，那么一切有无之法都会成为解脱。

也许有人会提出疑问：怎么会得出这样的结论呢？对方并没有承许一切有无之法都是涅槃，而只是承许涅槃是有无二者兼具的法而已。比如，假设有人说闹钟外壳是由塑料制造而成



的，总不能就因此而将“一切塑料都成为闹钟外壳”的过失强加于对方吧！

所以，针对该颂词，如果不加上一些必要的解释，就无法以理服人。那么，我们究竟该怎样回答呢？我们可以反问对方：你们承许一部分有无二者兼具的法是涅槃，而另一部分有无之法又不是涅槃，那么请问，它们之间的界限又应当如何区分呢？针对中观论师的提问，对方只能找出三个理由，其中他们自以为最有力的理由就是：对于得到解脱的人而言，这是现量所证；对于尚未得到解脱的人而言，这是导师所讲。但对方始终拿不出一个强有力的理由来证明这一点。这样由浅入深进行观察，就可以彻底驳倒对方的立论。

藏传佛教的中观理论是极其殊胜的，在汉传佛教的《中论》解释中，虽然字面上的内容讲得十分精彩，但在涉及一些关键问题时，却没有利用能破的五种大因等等，所以其破斥方式就略嫌单薄，如果能够加上藏传佛教所特有的这些所破能破等推导方式，就会有如虎添翼之效。

前段时间我去严光佛学院讲了两天的课，就提及了上述观点。其中有一个人提出疑问：



如果所破能破等推导方式只是藏传佛教所特有的，那么请问这种推导方式究竟有没有佛教根据呢？如果没有佛教根据，就根本不属于佛教；如果有佛教根据的话，那么又怎么会是藏传佛教的特色呢？

我对此回答说：所破能破等推导方式是有佛教根据的，但在佛经以及龙树菩萨的论典中，这些意思并不明显。藏传佛教的前辈论师利用他们超然卓绝的智慧，将不明显的内涵提炼出来，并昭然示众，就成为了藏传佛教的特色。

所以，如果不这样解释，而仅仅解释字面上的内容，有些人就会认为中观的这些推理方式很粗大。但是，这并不是中观本身的问题。我们都知道，大葱的皮有很多层，剥了一层又可以再剥一层。同样，中观的解释方式也有很多层次，这就要取决于解释论典的论师所拥有的智慧高低。有些论师如同只剥掉第一层葱皮的人一样，就只能讲字面上的内容。有的论师可以再进一步，有些论师又可以阐释得更深入……就这样层层剥析、层层递进，而麦彭仁波切等大德，甚至可以把中观理论解释到大圆满的高度。

我之所以能解释到这种程度，并不是依靠我自己的智慧能力，而只是拾人牙慧，重复了

麦彭仁波切等前辈祖师所总结出来的观点而已。但是，如果你们能记住这些，以后为别人传法时就会令人生起信心。如果仅从字面上来解释，就很难令人口服心服。

至于涅槃是有无二者兼具之法的观点，只是外道的见解，佛教内部并没有这样的见解。

若谓于有无 合为涅槃者

涅槃非不因 是二从因生

本偈颂的原译为“若谓于有无，合为涅槃者。涅槃非无受，是二从受生”，此处根据藏文本略作修改。

如果承许涅槃是有无二者兼具的法，那么涅槃又怎能不因呢？这里的“因”，不是因果的因，而是指依靠的意思。

“涅槃非不因，是二从因生”，所谓“非不因”，就是不可能不依靠。涅槃必须是依靠他法而成立的法。所谓“是二”，就是指有无二者。无必须依靠有而产生，有必须依赖无而存在，其二者是相互依赖而成立的法。如果涅槃是依赖而成之法，就不可能是实有。

有无共合成 云何名涅槃



涅槃名为无 有无是有为

“有无共合成，云何名涅槃”，有无二者兼具的法，又怎能称之为涅槃呢？决不能称为涅槃。因为，“涅槃名为无，有无是有为”，涅槃应该是无为之法，但你们所说的有和无却是有为之法，此二者是完全矛盾的法，所以这种立论不合理。

有无二事共 云何是涅槃

是二不同处 如明暗不俱

“有无二事共，云何是涅槃”，有无二者兼具的法，怎能称之为涅槃呢？因为，“是二不同处，如明暗不俱”，有和无是相违之法，所以不可能共聚一处，就象光明和黑暗不可能同时存在一样。所以，你们所谓的涅槃就不可能是有无二者兼具的法。以上破斥了有无二者兼具的情形，下面破斥非有非无：

癸三、（破承许二者皆非）：

若非有非无 名之为涅槃

此非有非无 以何而分别

如果承许涅槃是非有非无之法，那么请问，你们是根据什么样的理由来分别非有非无的呢？如果仔细观察则可了知，涅槃既不是有，



也不是无，非有非无、亦有亦无都不成立。既然如此，所谓非有非无的涅槃又怎能成立呢？

分别非有无 如是名涅槃

若有无成者 非有非无成

“分别非有无，如是名涅槃”，如果将既不是有，也不是无的非有非无无法承许为涅槃，也是不合理的。

因为，如果有与无二者成立，则遮破有无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，有无二者是根本不成立的。所以，建立在有无基础之上的非有非无也不应该成立。这样一来，非有非无的所谓涅槃也就不会成立了。

壬二、（破除证悟者之涅槃）：

前面破斥了涅槃四边，现在破斥证悟者的涅槃——如来的涅槃或者圆寂：

如来灭度后 不言有与无

亦不言有无 非有及非无

在如来灭度以后，我们不既不能说如来有，也不说如来无，同样也不能说如来是有无二者兼具以及非有非无。因为如来的本体已经远离



了一切戏论的缘故。

如来现在时 不言有与无

亦不言有无 非有及非无

也许有人会认为：正当如来出世的时候，就应该成为有。但这种观点也是不正确的。

依照凡夫众生的想象，在如来住世转法轮的时候，就应当是有；而在如来涅槃以后，就应当是没有。但这只是一种想当然的分别妄念而已，不应当成为如来的真实本性。

如来的本性无论在灭度之后，还是正转法轮之时，始终都是远离戏论的。所以，正当如来出世转法轮之时，我们也不既不能说如来有，也不说如来无，同样也不能说如来是有无二者兼具以及非有非无。

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

所谓的涅槃与世间，其本体是无有任何分别的。也就是说，从本体而言，世间就是涅槃，涅槃就是世间。这与“色即是空，空即是色”的



道理是一样的。当然，在我们凡夫众生的幻相当中，世间与涅槃却存在着天壤之别。

涅槃之实际 及与世间际

如是二际者 无毫厘差别

“涅槃之实际，及与世间际”，所谓“实际”或者“际”，就是指本体、实相或者法性。涅槃的真实边际，与轮回世间的真实边际。其二者的本体，根本不可能存在一分一厘、一丝一毫的差别。

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

在释迦牟尼佛尚未成佛之时，印度外道有六十四种或三百六十种邪见。在佛陀成道之后，外道论师将所有的主张归纳为十四个问题，到世尊面前去询问。

这十四个问题分别是：在如来获得涅槃之后，究竟是有生、无生、二者兼具还是二者皆无四个问题；以及世间界的边际，究竟是有、



无、二者兼具还是二者皆无四个问题；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个问题；最后还有颂词中没有提及的身体、寿命究竟为一体还是异体两个问题，共计为十四种无记。

针对以上问题，释迦牟尼佛并没有予以回答。为什么不回答呢？因为，如果告诉对方答案是有，就会成为谎言、妄语；反之，如果直接给他讲无我，对方不但不能理解，而且会以此生起烦恼，并因此烦恼而堕入恶趣。洞悉一切的佛陀因为了知提问者的根基，所以就没有正面回答，既不说有，也不说无，因此就称为无记。

“诸见依涅槃，未来过去世”，这样的见解是从哪里来的呢？第一个四个问题，也即关于如来边际有无等四个问题，是依靠涅槃而安立的；第二个四个问题，也即关于世间边际有无等四个问题，是依靠未来而安立的。因为，所谓“有边无边”，是就在佛灭度之后，将来会不会再出现，或者是说在人我死亡以后，将来会不会再出现为主题，而得出的有出现、无出现、亦有亦无、非有非无四个答案，所以，这四个问题是依靠未来而安立的；第三个四个问题，也即关于世间常有与无常等四个问题，是依靠

过去而安立的。因为，所谓“过去”，就是指已经产生过的法，如果要讨论某种物质的常与无常，那么该物质就必然已经产生而成为过去之法。所以，常和无常是就过去时而安立的问题；加上最后两个颂词中没有提及的，身体或者五蕴与寿命或者人我究竟为一体还是异体的两个问题，也就是十四个无记的见解。下面破斥：

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

一切万法既然是空性，那么又怎么会成立有边、无边、有边无边二者兼备的亦有亦无边、有边无边二者皆非的非有非无边呢？这四边都不可能成立。

何者为一异 何有常无常

亦常亦无常 非常非无常

既然一切万法是空性，那么身体与寿命的自体为一体或者异体的情形又怎么会存在呢？世间界的恒常、无常、有无二边兼具的亦常亦无常、有无二边皆非的非常非无常又怎么会存在呢？因此，十四种无记都不应该存在。



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：佛陀传法的目的，就是为了令众生趋至涅槃，倘若涅槃的自性都不存在，一切万法都是空性，那么佛陀为众生宣讲正法也就成了毫无意义。

中观论师对此遮止道：我们在第二十四品中已经讲过，因为你们没有了解空、空的因缘以及空的意义，没有区分本质和现象之间的关系，所以才会产生这样的争论。

我们可以从两个层次来回答这个问题，“诸法不可得，灭一切戏论”，因为一切万法都是了不可得、寂灭一切戏论的，所以在佛陀传法的时候，“无人亦无处”，所谓“无人”，是指既没有传法的佛陀，也没有听法的众生；所谓“无处”，是指佛陀传法的处所——菩提迦叶、灵鹫山等地也不存在。“佛亦无所说”，佛陀也没有转过一句法轮，因为一切万法都是远离戏论的，这是最究竟的回答方式。

但这样的回答很难让人理解，甚至会令对方更恼火、更烦乱，所以，这种究竟的答案很少出现在论典当中。而另一种暂时的答案是这

样的：我们并不是说没有涅槃，而是说没有实有的涅槃，但可以通过闻思修行而获得现象上的涅槃解脱，因为我们并没有破斥现象。

虽然这种答案并不究竟，却容易让对方理解。但我们应该知道，这并不是最究竟的回答方式。作为一切万法的实相，应当是寂灭戏论、远离言说的。

观十二缘起品第二十六

因为本品的主题，是观察十二缘起支，所以本品称为观十二因缘【缘起】品。

戊二十六、（观十二因缘品）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。

己一、（宣说缘起之理）：



佛护菩萨等论师认为：最后两品是小乘和共同的见解。

按照月称菩萨的解释，本品的内容是为了回答“什么是缘起性空？什么叫缘起”等问题，而通过广讲所谓缘起，从而破除缘起实有的执著，建立缘起性空的自宗。

关于十二缘起支的划分，小乘和大乘的观点各不相同，在大乘的观点中又有唯识和中观的两种观点，在小乘的观点中还有一切有部和经部的两种观点。在《现证庄严论》和《俱舍论》等论典中，对此都有详细的记载，如果广讲就比较复杂。但所有观点只是在细节上有少许不同，在关键问题上都是一致的。所以，此处主要讲述争议较少的关键部分。

众生痴所覆 为后起三行

“众生痴所覆”，众生的心被愚痴所覆盖。这里的所谓“痴”，就是指十二缘起支的第一支——无明支。有了无明以后，就会产生我执等众多烦恼。

“为后起三行”，然后就为后世而造作福业、非福业以及不动业三种行蕴。所谓非福业【罪业】，就是指十不善；所谓福业，就是指十善之类的世间善业；所谓不动业，就是指四禅八定。



为什么四禅八定称为不动业呢？因为，一般在获得四禅八定之后，后世必定会转生于色界和无色界，这是不可改变的，所以叫做不动业。无论造作的是善业、恶业【罪业】还是不动业，都叫做行。“行支”或者“业支”，是十二缘起支的第二支，

以起是行故 随入六趣

因为造作了以上三行，所以就会跟随三行【三业】而趋入六趣。如果造作罪业，就要趋入三恶趣；如果造作福业，就会趋入欲界的人界、天界以及非天【阿修罗】界；如果造作不动业，就会转生色界和无色界。

以诸行因缘 识受六道身

十二缘起支的第三支为“识支”。所谓“识”，是指人或者其它众生，在其死亡并经历了中阴阶段以后，转世投胎第一刹那的心或者阿赖耶识。不承认阿赖耶识的教派，则承许为第六识。这种投胎第一刹那的识，就叫做识支。

随着诸行的因缘，诸识受身六道而产生各道众生的身体。如果没有识，就无法产生众生身体。

以有识著故 增长于名色



因为有了识支，就会投胎而使名色增长。所谓“增长”是什么意思呢？以《俱舍论》中所讲的四生之一的卵生为例，在精卵结合而进入众生心识之后，就可以慢慢增长从而形成众生的身体；反之，如果精卵结合体不进入心识，那么精卵结合体就不能形成众生的身体，这里的增长就是这个意思。

所谓“名”，就是指五蕴中排除色蕴以外的其它四蕴——识、受、想、行四蕴。为什么称为名呢？也就是名字的意思。就像名字在物质上无法成立、不可现见、无有阻碍，只是随便安立的一样，除了色蕴以外的其它四蕴，以我们的肉眼也是不可现见、无法成立的，所以称之为“名”。

所谓“色”，是指父母的精卵结合体进入众生心识以后，在没有形成头、手、脚、眼、耳等等器官之前的过程。因为名色无法分割，所以在十二缘起中成为单独的一支——名色支。

各色增长故 因而生六入

在名色逐渐增长以后，就形成六入。所谓“六入”，就是指眼等六根或者六处。六入、六处与六根都是同一个意思。

十二缘起中的第五支——“六入支”，就是



指从开始形成六入，直至产生六入感受之前的这个阶段。

情尘识和合 以生于六触

所谓“情”，是指眼、耳、鼻、舌等六根；所谓“尘”，是指色、香、味、触等外境；所谓“识”，就是指心识。情、尘、识三者，就是产生触的因缘。

一切有部认为：所谓“触”，是指从在母胎中形成眼耳等根之后，直至婴儿出生以后两年半左右之前的这个阶段。在这一阶段，作为胎儿或者幼童的众生尚未产生烦恼，但可以感受到痛苦和快乐等等。比如，即使一个没有烦恼的小孩，在他用手去接触火以后，也会产生烧灼的感觉，所以就将此阶段称为“触”。

而经部的论师却认为：所谓“触”，并不是指某一阶段，而是指在形成眼耳等六根以后，依靠眼根和耳根就可以看见色法、听见声音等等的这些感觉。

触依靠情尘识的和合而产生。比如，依靠作为身根的手【情】，以及作为外境的火【尘】，再加上我们的心识，在手接触火的时候，具有心识的众生就会产生烧灼之感——触。



如果情尘识三种因缘中缺少任何一种，也不会产生触。比如，如果具有外境，但是却没有身根，如同一般的木头或石头一样，就不会产生触；同样，如果具有外境和身根，但是却没有心识或者心识不起作用，也不可能产生触。比如在被麻醉或者昏迷的时候，即使具备外境和身根，但是由于药力控制了他的心识，或者因为心识处于闷绝状态而不能发挥作用，所以也不会产生痛苦或者快乐的感受。所以，只有情尘识三者的和合，才能产生触。

因于六触故 即生于三受

因为有了触，就会产生痛苦、快乐、非乐非苦三种感受，这三种感受就称之为“三受”。

一切有部认为：所谓“受支”，是指从两岁左右开始，直至行持非梵行之间的这段时间。在此期间，孩童已经可以区分痛苦、快乐、非乐非苦三种感受。比如，因为他知道这是火，如果摸了就会烫手，所以就不会去接触火焰。

而经部却认为：通过接触外境所产生的痛苦、快乐或者非苦非乐的感受，就叫做“受支”。

以因三受故 而生于渴爱

因为有了痛苦、快乐、非乐非苦三种感受，所以就产生了渴爱。所谓“渴爱【爱支】”，就是

指在遇到痛苦时极其渴望迅速远离，遇到快乐时一心希望永恒不离的贪心。为什么遇到痛苦时所产生的憎恨心也称之为渴爱心呢？因为此时非常渴望在很短时间内离开这个痛苦，所以称之为渴爱心或者贪心。这种贪心是从何而来呢？就是从感受而产生的。

一切有部认为：从行持非梵行直至能够享受世间一切五欲的贪心阶段，就叫做渴爱。

而经部则认为：凡是平凡的众生，在遇到不同感受的时候，就或者是生贪心，或者是生嗔心，或者是生无明痴心，这些都称之为“爱支”。

因爱有四取

有了爱心以后，就会产生四取。

一切有部认为：所谓“四取”，是指我语取、戒禁取、见取和欲取。

所谓我语取，是指欲界、色界、无色界三界的人我执；

所谓戒禁取，是指以裸形外道为代表的，将颠倒的、不清净的戒律当作清净的戒律，以为不穿衣服裸体苦行就可以灭尽业力以及肉身，所以就不用再转世，并从而得到解脱的邪



见。这里的“戒”，是指外道不着衣衫等等的邪戒。以这些戒律本来并不能达到彼岸、获得解脱，但有人却以为这样能够达到彼岸、获得解脱，这种将不清净的戒律执着为清净、殊胜的解脱方便之见，就叫做戒禁取；

所谓见取，是指五见 中除了萨迦耶见和戒禁取见以外，其他的三种邪见或者颠倒行境；

所谓欲取，是指除了以上三种烦恼以外的，贪执欲界五欲的烦恼。

在成年以后，就不但会去享受世间五欲，而且还要去从事发财钻营等等世间事业，这些过程或者阶段，就叫做“取支”。为什么叫做四取呢？因为，有了这四种业障、烦恼，就不能得到解脱，就一定要接受、领受或者取受后世。也就是说，因为四取的存在，就必定会转世，所以叫做四取。在此我们简单地介绍了四取，如果想了解详细情况，大家可以参阅《俱舍论》。

而世亲菩萨在《俱舍论》的释论中却说道：从经部的角度而言，却只有一个取，而不承认四取。他们认为：所谓“取”，仅仅是指贪心，有了贪心就会流转轮回。所以，流转轮回的主要因缘就是贪心。

因取故有有



“因取故有有”，因为有取的缘故，所以就会存在有。

所谓“有”，可以表示三种含义：第一表示有无的有，这是我们一般经常用到的。本句中的前一个“有”，就表示这层意思；另外，“有”还可以从因和果两方面来进行解释。如果从果方面来解释，就表示三界六道、生死轮回；如果从因方面来解释，就表示业。无论是行善业、造福业，还是造作罪业或者不动业，凡是可以令众生流转轮回的，都可以称之为“有”。本句中的后一个“有”，就表示业。因为存在取【贪心】，所以就一定会去造业。

如果有了有，也就是说，如果会造业的话，那么十二缘起的最后两支——“生”和“老死”也就成了必然趋势。只要造业，就必然会转生，这种转生就称之为“生”；只要转生，就会有老死。这样，十二缘起支也就完整地形成了。

在死亡之后，又从头开始轮转，新一轮的十二缘起又开始轮番登场。在凡夫众生没有灭尽无明之前，就会因无明而产生行，然后是识、名色……，这种轮转不息、周而复始的过程，就叫做十二缘起。



十二缘起支一般要经过前世、现世、后世三个时代或者阶段才能够完成。其中第一支——无明，和第二支——行，属于前世阶段；从识支开始，再经过名色支、入支、触支直至受支，这五支虽然属于现世阶段，却是前世的果法。另外，爱支、取支、有支三者虽然属于现世，却是后世的因法；最后，第十一支——生，第十二支——老死，则属于后世阶段。如果我们在现世准备了后世的因缘，作为果法的身世就必然会产生。

佛教认为：在菩萨见道登地以后，就可以断除十二缘起支。除此之外，凡是平凡众生，就必然会以十二缘起支的程序流转轮回。众生流转轮回的根本原因，就是十二缘起支；而十二缘起支的作者，就是我们自己；正是因为我们自己所制造的迷惑，才会产生十二缘起的主要根源——无明。

而外道却往往认为：轮回或者是万能的造物主所安排的，或者是无因无缘而产生的，但这些说法，都没有可靠的依据。

若取者不取 则解脱无有

如果我们现在可以证悟的话，以证悟的智慧就可以打破无明。如果没有无明，十二缘起支也就随之而统统灭失。



所谓“不取”，就是指没有贪心。也可以说是没有我语取、戒禁取、见取和欲取。如果没有四取或者一取，就获得了解脱，三有轮回也就因此而不存在了。

刚才我们讲过，某些外道认为，业和身体才是流转轮回的根本因缘。如果二者中的其中一个灭失，众生就不会再流转轮回。也就是说，一旦业力穷尽或者身体毁灭之后，就不会再流转轮回。所以，外道门徒为了灭尽业，也会行持十善法而断除十不善；为了灭尽身体，就会赤身裸体而不穿衣服。他们甚至以为，在恒河里沐浴也可以“消除”业障。更有甚者，有的外道徒还认为，如果在身体四周生起熊熊烈火，再加上中间上空阳光的炙烤，当自己的身体被活生生地烧毁灭尽之后，就可以得到“解脱”。

直到现在，每年都有很多人为了消除业障而在恒河边沐浴。至于为了“解脱”不惜铤而走险、自焚其身的事例，迄今为止也没有彻底消失。

前几年报纸上曾报道过这样一则消息：一位外道命令自己的弟子们务必将自己烧死，那样自己就必定会在几小时以后复活。他的弟子们将他的愚痴邪说误以为真，就拿了五六公斤



汽油洒在他的身上并点着了火，吞噬力极强的烈焰在顷刻之间就把他烧死了。愚昧而可怜的弟子们久久地围绕在周围，殷殷地期待着师父的“复活重生”。然而，最终等来的不是自己预先所期待的奇迹，而是警察带来的冰冷手铐。他们所持的这种邪见，不但害死了自己的师长，也使自己不得不锒铛入狱。

如果持有这类将焚烧身体当作解脱因缘的戒禁取，就决不可能获得解脱。

我们应当知道，在流转轮回的过程中，身体只是可有可无的一种载体、一种副产品。如果没有消除无明，则即使消灭了身体，也不可能断除轮回。比如，虽然色界众生没有身体，但他们仍然不能得到解脱。

要想根除轮回，首先最关键的就是要断除无明。如同毁灭豆种以后，就不可能产生豆芽以及从豆芽到果实豆角之间的一系列过程一样。如果不断除无明，不精通空性，在此基础上无论行何等善事，都没有违背轮回根本，所以不可能从根本上断除轮回而获得解脱。因为在此前提下的一切行善断恶都是有果报的，最好的结果也就不过是获得人天善趣的果报而已。虽然人天福报也是证悟空性的一种方便，但最重要、最关键的，还是闻思空性方面的经

论。只有在闻思修行的基础之上，才能达到解脱的目的。

世间有这样一句话：“良药苦口利于病。”同样，要想通达空性，也是难上其难的。然而，一旦通晓领悟之后，以证悟空性坚不可摧的巨大力量，就可以如拾地芥般地推翻三有轮回的根本。要想具有这种所向披靡的空性智慧，唯有修行一途。如果没有亲身的修行，只有理论上的空性概念，虽然也能逐渐推翻轮回，但拖延的时间就会十分漫长。如果不仅仅具有理论上的空性概念，而且也有修行上的证悟体会，便能在很短的时间内断除无明。只有这样的善业，才能与轮回的根本相矛盾，要想获得解脱，就必须积累这样的智慧资粮。所以，对于希求解脱的人来说，空性是不可缺少的。

所以，“若取者不取”中的“不取”，就是指这样的不取。除此而外，没有什么其他的不取。如果不愿意取，就必须要有不取的方便，否则，即使不想取也必须取。

从有而有生

所谓“有”，就是指业、业力。“从有而有生”也就是说，如果造作了这样的业，就一定会出



现下一世的出生。

从生有老死 从老死故有
忧悲诸苦恼 如是等诸事
皆从生而有

“从生有老死”，如果有了下一世的出生，就必然会出现衰老或者死亡。

“从老死故有，忧悲诸苦恼”，因为有了衰老或者死亡，所以便会衍生心理上的忧愁哀怨以及身体上的痛苦折磨。

“如是等诸事，皆从生而有”，所有这些生老病死的痛苦、忧愁、悲痛等等，都是从出生而诞生的。如果没有出生，就不可能在轮回中感受这些痛苦，所以，没有出生也是解脱的标志之一。

但以是因缘 而集大苦阴

仅仅因为这样的因缘，就积累聚积了很大的苦蕴。也就是说，通过出生也即流转轮回以后，众生就积聚了无以数计的一大堆痛苦。

已二、（行与非行之差别）：

所谓“行与非行之差别”，是指十二缘起支中的“行支”的造作者与非造作者之间的区别。



本偈颂原译为：“是谓为生死，诸行之根本。无明者所造，智者所不为”，此处根据藏文版本改为：

行为有根故 智者所不为

是故愚者作 智者见性故

所谓“行”，是指十二缘起的第二支“行支”，也就是业力；所谓“有”，在这里是指轮回。也就是说，无论罪业、福业还是不动业三业，都是轮回的根本。

“智者所不为”，这里的“智者”，并不是指平凡的智者，而是指圣者。因为圣者了知诸业是轮回的根本，所以不会造作有漏的罪业、福业以及不动业。

“是故愚者作”，所以，只有愚者，也即没有证悟的平凡众生才会造作这样的业。

“智者见性故”，智者为什么不造作诸业呢？因为智者已经证悟了本性，所以就不会造作轮回的根本——业。

己三、（阐释破十二有支之次第）：

如果十二缘起不灭，就必然会有轮回的流转；反之，如果十二缘起能够还灭，就能打破



轮回而获得解脱。

此偈颂的原译为：“以是事灭故，是事则不生”，此处根据藏文版本改为：

若灭无明者 则不生诸行

如果能够灭除无明，就不可能产生诸行，后面的十一缘起支都会随之而息灭。

以见性修道 断灭无明者

以是事灭故 是事则不生

该偈颂在汉文译本中缺漏，现根据藏文原版予以增补。

通过什么方法可以令无明消失呢？通过明心见性，通过证悟之后进入修道，才能彻底断灭无明。除此之外，任何外道所讲的方法都不能解决断灭无明，所以，断灭无明最关键、最重要的方便，就是见性修道。

前一个“是事”，是指无明；后一个“是事”，是指行。如果无明能够消灭的话，“是事则不生”，不生的是什么呢？就是行。如果行能够消灭的话，识也就随之而毁灭。不仅无明与行之间的关系是如此，我们还可以依此类推，因为十二缘起的前前支一旦毁灭，后后支都不可能再产生。这样一来，十二缘起支也就只能宣告



破灭。

但是苦阴聚 如是而正灭

只有通过以上方法，才能将这样的一大堆苦阴真正灭掉。否则，如果从一开始就没有消灭无明，却妄想从中途直接消灭身体的话，是绝不可能的。

因此，如果想消灭十二缘起，就只能以无明为突破口。一旦无明灭逝，后面的有支就不可能产生。只有前前支的断除，才能令后后支灭逝。正因为外道不了解轮回的根源是无明，也无从找到推翻无明的方式，所以就无法打碎十二缘起之链，并在该环节的中间断除身体的束缚，从而获得最终的解脱。

观邪见品第二十七

戊二十七、（观邪见品）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 为有为是无
世间常等见 皆依过去世

外道论师曾经询问世尊：“我于过去世，为



有为是无”，也即我于过去世究竟是有、无、亦有亦无还是非有非无呢？

“世间常等见”，这里的“世间”，主要是指众生的五阴，有些时候也指“我”——人我。外道认为，人我属于实有之法。

本论二十五品的后面也讲过，在外道论师询问世尊的十四个问题中，就有依靠过去而安立的“世间究竟是恒常、无常、亦常亦无常以及非常非无常”等四个问题。

以上这些问题，都是根据过去而安立的。为什么呢？首先，“我于过去世，为有为是无”等四个问题肯定是依靠过去而安立的；

至于世间的常和不常是依靠过去而安立的原因我们在前面已经讲过，这里再复述一遍：因为，要探讨某个物质的常和不常，就必须建立在这个物质已经成立而成为过去之法的前提下。所以，该问题必须依靠过去而安立。

这样就有了依靠过去而安立的八个见解。

我于未来世 为作为无作

此句的意思是说，我在未来世究竟会不会出现？说仔细一点，就是我在未来世究竟是存在、不存在、亦存在亦不存在还是非存在非不存在呢？后面的两边虽然在偈颂中没有出现，





但也应该隐含在偈颂当中。

有边等诸见 皆依未来世

“有边等诸见”，意思是指世间界的我以及五蕴二者究竟是有边、无边、亦有亦无边还是非有非无边的四种见解。

以上八种见解，都是依靠未来世而安立的。为什么呢？首先，“我于未来世，为作为无作”，肯定是属于未来的问题；至于世间界的有边无边等，也是在就现在的某个物质在未来究竟有没有边际而进行研讨的，所以也必须依赖于未来世而安立。

这样，作为所破的十六种邪见已经一一表述完毕。

本来依照各种论典的记载，外道的邪见有三百六十多种、或者六十四种等等纷繁复杂的很多划分方式。另外，作为外道徒的每一个人，也有自己不同于他人的独特邪见，如果想一一详解，则需要大量篇幅。但一般的见解，都可以归纳在这十六种见解当中，以这十六种见解，就足以代表所有的这些邪见，所以就不必详述。下面就开始破斥这些邪见。

己二、（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

外道认为：过去的我也是现在的我，现在的我也是过去的我，我是存在于过去世的常住不灭之法。

龙树菩萨对此破斥道：这种观点是无法成立的。因为，假如现在的我和过去的我是一体，那么这种立论可以成立。但是，虽然在过去也曾出现过所谓的“我”，但这个过去的“我”并不是现在的“我”。

所谓“我”，纯粹就是刹那刹那的无常空性之法，前一刹那的“我”已经灭失，所以不存在；而后一刹那的“我”还没有出现，所以也不存在。我们只是将这种看似存在的相续，当成了真正



实有常住的“我”，所以会认为前世和后世的“我”是同一个人。但通过观察可以了知，前世的我和现世的我根本不是同一个人。所以，“过去世中我，不作今日我”。

若谓我即是 而身有异相

此处与藏文原意有少许差别，但因为相差不是很大，所以不改也可以。

如果对方提出：前世的我也就是现在的我，只不过身体不一样而已。比如，前世我做天人，现世我转世而成为人。虽然人和天人的身体迥然各异，但我却是完全相同的。这就像一个人早晨穿藏装，下午穿西装，虽然所穿的衣服有异相，但却是同一个人一样。

这种观点虽然是外道的见解，但没有证悟人无我的人，都会这样认为。所以，我们以前也再三讲过，中论的主要所破，是我们自己的执著，而不仅仅是为了向外破斥。只有明白这一点，闻思《中论》才会对我们的修行有一定帮助。如果不明就里，而一味地向外破斥，以为除了自己以外，外道、经部、论部等等宗派都是一派胡言，并由此而生起我慢，则不但对自己没有什么作用，反而会贻误自己的解脱。



所以，我们听闻中观、讲解中观、思维中观的时候，必须要将打破自己的愚痴妄念作为主要目的。

下面，中观论师将对外道以及我们自己所拥有的这种粗大见解进行破斥：

若当离于身 何处别有我

如果除了身体五蕴以外，存在另外的一个我，那么你们的观点就可以成立。这就像同一个人穿西装和藏装的比喻一样，因为除了衣服以外，还另外存在着穿衣服的人，所以比喻中的观点可以成立。

但是，除了身体五蕴以外，是否存在着另外的一个我呢？如果观察可以知道，除了身体五蕴以外，绝对没有一个独立的我可以单独存在。既然没有一个独立的我可以单独存在，那么前世五蕴、现世五蕴以及来世五蕴等等都不可能是一体，而是互不关联的异体之法。既然不是一体，那么又在何处存在另外的一个我呢？决不可能！

离身无有我 是事为已成

这两句偈颂在藏文原版中没有，但因为有一定道理，所以也可以不改。

“离身无有我，是事为已成”，如果离开了

身体五蕴，就不可能存在我，这是已经通过观察而成立了的观点，所以不用再论述。

究竟在哪里观察宣讲过呢？在第二十二——《观如来品》，以及第十八——《观我法品》时已经讲过了。所以，离开身体而有独立的我存在的观点，纯粹是一种妄念、妄执或者邪见。

若谓身即我 若都无有我

但身不为我 身相生灭故

如果承许身体五蕴就是我，但在身体五蕴当中，是不可能存在我的。

因为，所谓身体，一般是指我们的肉体。如果对我们的肉体进行观察，就可以惊异地发现，所谓肉体，也可以分为头、手、脚等肢体，心、肝、脾等器官或者肉、血、骨等组织……，而其中的任何一个部分，都可以再进行细分。比如，肌肉可以肢解为块状，骨骼可以分解为支节，脓血可以分离成点滴，所有一切还可以逐步划分至微尘……。

我们可以据理力争，紧追不舍地询问对方，所谓的“我”究竟在哪里呢？如果承许每一个微尘都是我，那么就有无数计的我存在；如果不承认有众多的我存在，那么就可以询问，究



竟哪一部分是我呢？如果对方承许手是“我”的话，则可以进一步追问，究竟左手是“我”，还是右手是“我”呢？如果承许右手是我，又可以刨根问底地问道，究竟手掌是“我”，还是手指是“我”呢？如果对方承许手指是“我”，便可以打破沙锅问到底地询问，手指有三节，那么究竟第一节是“我”？第二节是“我”？还是第三节是“我”呢？……这样丝丝入扣、层层递进，不留余地地反复追问，直到无分微尘，直到空性，我们也找不出一个所谓的“我”来。所以，所谓的“我”根本不存在。

还有，如果承许身体五蕴是我，但身体五蕴不可能是我，“身相生灭故”，因为身体是刹那刹那的生灭之法，但你们所承许的我不可能是生灭之法，而是常住不灭的恒常之法，两个相互矛盾的法不可能是一体。所以，身体五蕴不可能是我。

云何当以受 而作于受者

此处所谓的“受”，就是指身体五蕴；而所谓“受者”，也就是指人我。前面也讲过，譬如说，当一个人背一件东西的时候，这个所背的东西就是所受，因为他要接受或者背负这个东西的缘故，所以叫做所受。而背东西的人，也就是受者。

如果承许身体五蕴就是我的话，那么受者与所受就会成为一体。如果承许受者和所受成为一体，那么背东西的人和他所背的东西也就必须成为一体，火焰和柴薪也必须成为一体，农夫和庄稼也必须成为一体等等等等，这显然是荒谬之谈。所以，怎么能将所受当作受者呢？决不可能！

若离身有我 是事则不然

无受而有我 而实不可得

如果承许“离开身体五蕴，另外存在着一个我”，这样的事是不可能成立的。为什么呢？

因为，如果承许离开身体五蕴，而单独存在人我，则在没有取受，也即没有身体五蕴的情况下，人我也应该能够得到。

“而实不可得”，但无论过去、现在还是将来，这样的人我无论如何也无法得到。所以，不依赖五蕴的人我是了不可得的。

今我不离受 亦不但是受

龙树菩萨进一步立宗：现在的这个我，既不是离开取受五蕴的异体他法，也不是取受五蕴本身。因为，如果离开取受五蕴，人我就不能成立，所以不能承许离受而有我。然而，虽



然我不能离开五蕴而独立成立，但也不能说我就是五蕴。这里的所谓“受”，就代表我们的取受五蕴。

非无受非无 此即决定义

所谓“非无受”，也就是说，我也不是无有取受五蕴的。因为，如果没有五蕴没有肉体，那么谁是我呢？我就无法成立。所以，我们就不能说“无受”。

所谓“非无”，就是指在名言中我们也不能说没有我。因为，如果没有我的话，那么谁解脱？谁造业？谁堕地狱？谁升天堂呢？这些说法都无法成立。所以，在名言中是有我的，但这只是一个假立虚幻、并非实有的我而已。

这里的“我”，和我们以前所讲“人无我”中的“我”是不一样的。这里的“我”，是指名言中你我的我、众生的我、如幻如梦的我；“人无我”中的“我”，是指实有的我。

“此即决定义”，这种观点，是在名言当中成立的一种决定的定义。但这只是名言当中的一种成立方式，而不是胜义当中的实有成立方式。

本科判是破斥依前际而安立的有、无、非有非无、亦有亦无四边。其中的第一边——有



边，也即前世或者过去的我存在的观点，已经破斥完毕。下面破斥无边：

过去我不作 是事则不然

过去世中我 异今亦不然

“过去我不作，是事则不然”，也就是说，如果承许过去的我不存在，没有出现过的话，这种观点是不正确的。

“过去世中我，异今亦不然”，假如承许过去的我和今天的我不是一体而是异体的他性之法，这种观点也是不正确的。

为什么不正确呢？因为，这里主要是从世俗谛的角度来进行观察，在世俗谛当中，我们从来就执著于我从前世来至现世，再从现世去往后世，我们都认为这一相续是我。所以，我们既不能说前世当中没有我的存在，也不能说过去的我与今天的我是两个人。对于“在前世当中我不存在”的观点，在后面还将提出一些过失来加以驳斥。

我们在前面已经破斥了“前世当中存在我”的观点，现在又破斥了“前世当中不存在我”的观点，既然我的存在与不存在都不能成立，那么究竟应该怎么来理解所谓的“我”呢？



名言谛当中的所谓“我”，是在不观察的情况下建立起来的，一旦详加观察，就不能得到。为什么不能得到呢？因为所谓的“我”根本就是虚妄的空性之法，所以就经不起观察，更不可能得到。在胜义谛当中，我们既不能承认过去世有我，也不能承认过去世无我。

也许有人会提出疑问：我们可以理解胜义谛当中不能承认有我，但为什么不能承认无我呢？因为，所谓有和无，也是相互观待而成的法。既然胜义谛当中从来就没有一个我，那么，所谓我的无也就不可成立，关于这这一点，前面已经进行过论述，此处无需赘述。

若谓有异者 离彼应有今

如果承许过去的我和现在的我是他性异体，也即过去的我和现在的我是完全不同的两个众生，则有远离前世也应该有今世的过失。因为二者互不依赖、互为异体，没有任何关系的缘故。

我住过去世

另外，这样承许还有前后世必须同时存在的过失。

前面我们讲过，如果两个物质之间要成立为异体关系，二者就必须同时存在。譬如说，





没有柱子，也可以有瓶子；没有汽车，也可以有人；没有人，也可以有牛等等。同时存在的这些物质才是真正的异体，它们之间没有任何关系。这样一来，则在前世的我存在的时候，现世的我也应当存在。也就是说，现世的我应该成立于过去世。

如果现世的我在过去世也成立的话，就会产生时间上的错乱。因为今天的我不是过去世的我，过去世的我也不是今天的我。今天的我不能存在于过去，而过去的我已经毁灭，所以也不能存在于今天。

不死而有今

此句的原译为“而今我自生”，现根据藏文版本略作修改。

此句的意思是说，如果承许过去的我和现在的我是异体他法，那么它们之间就不可能成立因果关系；如果它们之间没有因果关系，那就应该是同时存在的法。如果同时存在的话，则即使前世的我没有死亡，也应该有今世的我。这显然不合理。因为妇孺皆知，如果要产生今世的我，前世的我就必须死亡。这也证明了前世和现世之间的因果关系。既然成立因果关



系，就不应该是他性之法。

如是则断灭 失于业果报

彼作而此受 有如是等过

如果这样承许，则因为过去世的我已经毁灭，现世的我重新产生的缘故，所以有断灭的过失；还有不能建立前后世因果报应的过失；以及前世其他众生所作之业，却让后世的另一个我来承受等众多过失。

因为，假如承许前世的我和现世的我是一体，那么我受、我取，也即我所造作之业由我去领受果报的立论就可以成立。但是，如果承许现世的我和前世的我不是同一个众生，则会得出前世众生造业，而由另外一个众生来承受果报的结论。这种结论显然已经违背了佛经所讲的因果规律。所以，我们就不能承认前世和后世的我是异体。

请大家静下心来慎重地思索一下，我们以前一直认为有一个实有的我存在，当现世的我在感受快乐的时候，就认为是前世善业所产生的福报；当现世的我在希求世间圆满时遭遇违缘，就会认为这是前世造作恶业的报应。虽然这些说法在名言谛中可以成立，但通过以上观察可以了知，这一切都并非实有。



龙树菩萨曾语重心长地告诉我们：如果想建立一种因果关系，你就不能去观察。既不要观察我在前世当中是否成立，也不要观察前世和现世的我是一体还是异体。在不进行任何思维和观察的情况下，因果关系就可以成立。前世有我，现世也有我，后世还是有我。但是，如果你一定要直视万法的本来面目，一定要深入剖析、审慎观察，最终观察的结果只能是一无所获，只能得出万法空性的结论，这就是中观的观点。

在讲中观或者是修中观的时候，反复思维特别重要，因为中观既不能灌顶，也没有大圆满的窍诀，如果再不思维的话，就无法获得正念、证悟空性。所以，再三思维很重要。

先无而今有 此中亦有过

我则是作法 亦为是无因

如果承许前世没有的我产生于今世，就会有如下一系列的过失：

第一个过失，如果这样承许的话，那么我就不能成为常住之法，因为依靠前世因缘而制造的后世之我必然是有为法；既然是有为法，就应该是无常；如果是无常，就应该刹那刹那



地毁灭；如果刹那刹那地毁灭，那么前世的我就不是现世的我，现世的我也不是前世的我。这样一来，又怎么能够建立因果报应呢？所以，这种立论不成立。

第二个过失，如果没有前世，却可以产生我们的现世，那么我们的现世就会成为无因无缘而生之法。关于无因的过失，以前已经讲过多次，大家应该很清楚。

另外，如果承许没有前世而有后世，后世是从原本无有而重新产生的，那么有些人通过后世的修行或者业力而能回忆前世的事实又如何解释呢？这些人的回忆又是从哪里产生的呢？所以，没有前世而有今世的观点无法成立。

如过去世中 有我无我见

若共若不共 是事皆不然

前面已经破斥了过去世中有我与无我的两边，如果承许过去世亦有我亦无我，或者承许非有我非无我，也即既不是有我，也不是无我。就会有很大矛盾，所以就更不成立。因此，“是事皆不然”，有、无、亦有亦无、非有非无四边都不成立。

后面两边破斥的方式比较简单，就只有



这两句。但是，如果已经通达过去世不能有我，不能无我以后，亦有我亦无我以及非有我非无我不成立的结论就很容易类推，因而在这里没有广讲。

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

对于我在未来世有生[为作]、无生[为不作]、二者兼具或者二者皆非的这些见解，也可以用与抉择过去世相同的理由来加以破斥：既然我在过去世不成立这四边，那么在未来世也同样不成立。

因为，如果在未来世中有我，那么就可以反问，这个未来的我是从哪里产生的呢？这个未来的我是不是现在的我呢？如果不是现在的我，那么未来的我就成了重新产生的一个有为法等等，通过与观察过去世相同的方式，就可以举一反三地驳斥我于未来世的四边，所以这里没有广讲。

辛三、（破依前际而安立之恒常等四种邪见）：



若天即是人 则堕于常见

此句原译为“若天即是人，则堕于常边”，此处稍作改动。如果承许前世的我也就是现世的我，前世曾为天人的我，也就是现世投生为人的我，则会堕入常见。

这种观点不仅存在于外道徒当中，作为我们这些平凡众生，也不约而同地存在着这样的执著。譬如说，如果某人知道自己的前世为天人，就会认为：前世曾为天人的我，在这一世投生而成为了人，虽然身体以及周遭环境发生了翻天覆地的变化，但作为实质上的我却没有任何改变。就像一个人上午穿了一件服装，下午换了另一件服装，虽然所穿的服装不一样，但穿服装的人却没有发生改变一样。

我们一般都会认为：我在流转轮回的时候，既做过地狱众生，也做过天界众生，这些只是我流转轮回的不同阶段而已，但作为本质的我始终都是一个，不会发生改变。如果有这样的观念，则会堕入常边。

天则为无生 常法不生故

如果堕入了常边，又有什么过失呢？如果是承许以前的天人和现在的人是一体，我是常住之法，就不可能有我的生灭，天人与人也必



然成为常住，这种观点显然不合理。

若天异于人 是即为无常

如果承许前世的天人和现世的人是完全不同的异体之法，所谓的“我”就会成为无常。

虽然在名言谛中，一切万法我们都应该承认为无常，但是，在抉择究竟之义的时候，如果承许所谓的“我”为无常，就会有前面所讲的前世众生造业，而由现世另外一个众生来承受果报的过失。因此，“天异于人”的这种假设，是绝对不可能成立的。

若天异人者 是则无相续

如果承许前世的天人和现世的人，是完全不同的两种异体之法。人是人，天人是天人，彼此之间各不相干，那么人天之间就不可能存在一个相续。如果没有相续的话，就更会有刚才所说的过失。

只有在建立了相续的前提下，才能成立因果报应的立论。如果人天之间根本不存在相续，如同经堂东边的柱子和西边的柱子一般，又怎么能成立因果关系呢？所以，在名言谛中，这样承许不可能成立；

而在胜义谛中，因为人天本身都不可能成



立的缘故，所以就更不成立人天之间的异性。因此，“人天相异”的说法无法成立。

若半天半人 则堕于二边

常及于无常 是事则不然

另有一些外道认为：人和天既不完全是一体，也不完全是异体，而是半一体半异体。因为人和天的身体不是相同的一体，也就是说，人的身体不是天人的身体，天人的身体也不是人的身体，而是在前世天人的身体失去了以后，重新产生了后世人的身体，所以存在着异体的成分；但作为所谓的“我”，却是恒定不变的一个，无论在前世还是今生，我就是我，前世做天人的我，也就是现世做人的我，所以又存在着一体的成分。因此，这种一异各半、半天半人的情形应当成立。

如果这样承许，则有堕入亦常亦无常，也即既是常有、也是无常的二边之过。

我们都知道，在一个物质上面，根本无法同时建立常和无常。凡是无常的物质，绝对不可能是常住；凡是常住的物质，绝对不允许是无常。两个矛盾的法，决不可能位于同体。所以，要在所谓的“我”上面，妄想同时建立常与无常，是决不可能得逞的，因此，“是事则不然”。





若常及无常 是二俱成者

如是则应成 非常非无常

下面破斥非常非无常：

如果所谓的常和无常二者可以成立，那么非常非无常也可以成立，因为它们彼此都是相互观待而成的。

凡是互相观待的法，一者成立，则另一者也可以成立。譬如说，因为因果是观待而成立的，所以一旦果法成立，则因法也必然成立；又譬如，有右就有左，有左就有右；有彼就有此，有此就有彼。所以，如果成立常和无常，也就可以成立非常非无常。

但是，通过以上观察我们已经了知，我既不能成立为常住，也不能成立为无常。既然“我”的常和无常都不成立，“我”的非常非无常也就不可能成立。如同没有右就不会有左，没有高就不会有低一样。关于这一点，在前面的二十六品中已经讲了很多次，所以这里不必重复。

法若定有来 及定有去者

生死则无始 而实无此事

如果承许所谓的“我”，是实实在在地从前



世来至今世，又真真切切地从今世去往来世，既是实有的生，也是实有的死，那么生死就会成为无始，也就是常住不灭。因为你们所承许的生死来去，都是有定性的实有之法。既然是实有，死就永远是死，生就永远是生，常住不灭，永恒不变。

但是，在这个世界上，我们始终不可能找到一个常住的来和常住的去。如果有一个常住的来，那么就应该永不停息地走来；同样，如果有一个实有的去，也应该永不停息地走去。这种条件显然无法成立，所以，“而实无此事”。

今若无有常 云何有无常

亦常亦无常 非常非无常

既然现在不存在常有，那么又怎么可能存在无常呢？无常不可能成立。

既然不成立常和无常，那么也不可能亦常亦无常，以及非常非无常。

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

“若世间有边”，如果世间有边。这里的“世间”，主要是指外道所讲的人我。也就是说，如





果人我有边的话，又怎么会有后世呢？

因为，所谓“有边”，就是指有边际。如果存在这样的边际或者界限的话，那么在此边际之内可以有后世，一旦超出这个边际，就不可能有后世了。如果还有后世的话，就不能称之为边际。

若世间无边 云何有后世

如果世间无边的话，又怎么能有后世呢？

因为，我们在这里所观察的，是实有的有边和无边。如果是如幻如梦的有边和无边，就没有这样的过失。

在如梦如幻的名言谛中，前世的死亡就是有边，但在前世死亡之后，以这种有边的前世却可以产生无穷无尽的后世。因此，从整个轮回的总体而言为无边，从其中的每一世、每一代而言却是有边。但这些都不能成为一个实有的有边或者无边，如果是实有的有边或者无边，则不可能刹那刹那地生灭，而应该常住不灭。

如果我或者五蕴是实有而常住不灭的无边，也就是说，在我或者五蕴常住不灭的情况下，又怎么能产生出后世呢？决不可能！关于前世不灭也能产生后世的过失，我们在前面已



经进行过论述。所以，“若世间无边，云何有后世？”

五阴常相续 犹如灯火焰

以是故世间 不应边无边

前面的五蕴与后面的五蕴，是存在着常有相续的，这样的相续就如同灯火一样。虽然每一刹那的灯火都是毁灭之法，但如果在一刹那间就要毁灭，那么灯火就不能遣除黑暗。所以，刹那刹那的灯火是存在着相续的，因为它有相续，所以就可以发光，并且能以这种光芒来遣除黑暗。同样，人我或者五蕴也存在着这样的相续，所以既不成无边，也不成有边。

若先五阴坏 不因是五阴

更生后五阴 世间则有边

如果在前世的肉体五蕴毁灭之后，却并没有依靠前世的五蕴之身而产生后世的五蕴，这样一来，因为后世五蕴没有产生的缘故，世间就因间断而成为了有边。

若先阴不坏 亦不因是阴

而生后五阴 世间则无边

所谓“先阴”，就是指前世的五蕴。而这里的“不”字，也与前一偈颂中“不”字的含义一样。



如果前世的五蕴常住不坏，也不依靠前世的五蕴而产生后世的五阴，那么世间就成为了无边。为什么呢？因为，既然五蕴是常住不灭，就必然成为无边。

这样一来，世间也就成了有边或者无边。但前面已经讲过，在抉择诸法本性的时候，我们既不能承认世间是有边，也不能承认世间是无边，否则就会有很大的过失。所以，对方的观点不成立。

以上破斥了未来的有边和无边，下面破斥亦有亦无边与非有非无边：

若世半有边 世间半无边

是则亦有边 亦无边不然

如果对方认为：世间的一半是有边，而另一半是无边。在人类死亡而升至天界的时候，因为隶属于人类的我并没有发生改变，但人的身体却变成了完全不同的天人之身，所以是半有边半无边。

但是，在盲目而没有观察的情况下，所谓的人我在人们的意识中一直可以成立，一旦详加观察，除了我们自己的五蕴以外，根本无法成立一个所谓的“人我”。



既然在做天人的时候，已经不存在人的五蕴，所以隶属于人类的所谓人我，也不可能在人类的五蕴之外存在。因此，半有边半无边的情形根本不可能成立。

“是则亦有边，亦无边不然”，如果半有边半无边的立论存在着过失，那么亦有边亦无边的过失与矛盾就会更加严重。所以，亦有亦无边无法成立。

彼受五阴者 云何一分破

一分而不破 是事则不然

所谓“彼受五阴者”，是指作为五蕴取受者的那个人我【有些外道称为“寿命”】。

如果承许半有边半无边，那么，在人升天的时候，作为人类五蕴的一部分就应该灭逝，而作为人类人我的一部分就不能灭逝。怎么能够这样半边破半边不破，半边灭半边不灭呢？这显然是荒谬之说。

通过刚才的观察，我们就可以清楚地知道，因为人我和五蕴是一体，除了五蕴以外，根本没有一个单独的我存在。在五蕴已经完全灭逝的情况下，所谓的人我又怎么可能不灭呢？决不可能！所以，不能有这样半破半不破的分别。

受亦复如是 云何一分破





一分而不破 是事则不然

刚才我们从人我也即受者的角度进行了观察，现在从所受也即五蕴的角度来进行观察：

“受亦复如是”，所谓“受”，是指作为众生肉体的五蕴。作为所受五蕴，也必然与受者一样是刹那生灭的有为法，所以必然会灭逝。所以，又怎么会存在一个一分破一分不破的五蕴呢？如果存在不破不灭的成分，五蕴就变成了常住。关于有为法常住不灭的过失，前面已经重复了很多次。所以“一分而不破”的“受”，是不可能成立的。

无论是“受者”还是“受”，半破半不破的可能性永远不可能成立。关于这一点，我们还可以用违背缘起性空，以及常住与无常两边位于同体的严重矛盾来加以破斥。

下面破斥非有非无边：

若亦有无边 是二得成者

非有非无边 是则亦应成

如果二者兼具的亦有亦无边可以成立，那么二者皆非的非有非无边也可以成立。但是，因为亦有亦无边不成立，所以非有非无边也不可能成立。



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

从法界胜义谛的角度而言，因为一切法都是空性，所以既不存在所谓前后等边际，也不存在中边、外内以及邪正的分别，更不存在所谓的邪见以及邪见者，世间的一切现象都彻底消失得无影无踪。

但是，我们也不能将法界执著为实有，如果认为法界或者光明是实有的话，那么虽然与外道所讲的“解脱”名称不一样，但实际内容却是毫无二致的。

在远离一切戏论的法界中，关于世间的常见、无常等等这一切，又能在什么地点、什么时候、由什么人来生起这些见解呢？决不可能生起！因为在空性当中根本不存在时间、地点以及人的缘故。

《中论》的主要内容已经讲完，下面还有四句，是龙树菩萨因忆念佛陀的恩德而再次顶礼。





丙三、（随念恩德之顶礼）：

瞿昙大圣主 怜愍说是法

悉断一切见 我今稽首礼

所谓“瞿昙”，是指佛陀姓名的梵文音译——“乔达摩”的另一种写法；所谓“大圣主”，就是指佛陀。

“怜愍说是法”，佛陀以对众生的大慈大悲之心，而宣说了这个缘起性空之法。

“悉断一切见”，使众生断除了常、断等一切见解戏论，并从而踏上解脱成佛之通衢大道。

“我今稽首礼”，虽然在本论的开篇，龙树菩萨已经恭敬地向佛陀致以了真诚的敬礼。然而在这里，龙树菩萨再一次深切地体会到：因为佛陀转了无上之法轮，缘起性空的法宝才得以留存于世。如果世尊没有传法，这些殊胜的法宝就不会存在。能够传授这种不可思议的甚深微妙之法，其恩德也是不可思议的。因为深深地感戴佛陀的恩德，所以龙树菩萨又再一次顶礼佛陀。

乙三、（末义）：

《中论》的所有内容都已经讲述完毕。虽



然藏族喇嘛在专学五明的时候，会在每一句上面都建立起很多的破、立、遮、止、正义等等，与他们所学的程度相比，这次讲解的广度就显得有所欠缺。但因为我们学习中观的主要目的，不是为了掌握一套完整无缺的理论，而是为了指导自己的修行，广讲的必要就显得不是十分急迫，所以，这里只是给大家粗略地介绍了《中论》的主要内容。

在本文的后面，附带了一个中观的简单修法。希望大家从此以后，能够以中观抉择无我的方式，深入细致地进行思维，只有这样，才能对空性有一个初步的概念。然后通过进一步的修行，令我们的见解逐步增长，随着中观见的增长，烦恼就会逐渐消失，当中观见增长到究竟的时候，烦恼也就会彻底地灰飞烟灭。所以，凡是求解脱的人，必须要修持空性，这一点十分重要。

在大圆满的论典中，前面的大部分引导文都涉及到中观的推理方式。这就充分说明，除了少数利根的人以外，一般的钝根之人，要想证悟大圆满，首先必须通过这样的思维抉择，在推翻了自己的粗大邪见之后，再加上上师的加持和窍诀，才能够顿悟。所以，对于大多数人而言，即使修习大圆满，中观的推理方式也



是必不可少的。

无论如何，要想推翻邪见、破除烦恼、消灭执着，显宗最殊胜、最有力的方便法门，就是中观的思维方式，特别是中观应成派的观点。

附：

中 观 修 法

在藏文的《丹珠尔》里，讲述了很多的中观修法。但归纳起来，不外乎有两种：一是寂止的修法，二是胜观的修法。

其具体的修法是：首先将一切杂务做完，然后在安静的地方，以毗卢七法端坐于平垫之上。首先皈依、发心，然后开始进入正式的修习。

所谓寂止的修法，即心既不往外散乱，也不往内昏沉，而是很清净地专注于一个所缘境，这样的清净心称为寂止。如果没有寂止的基础，则禅定、中观等等都不容易修起来。在这样的基础之上，再修无我、无常、不净观等等，就能成为真正的禅定。所以，在修习中观的前期，首先应当奠定好寂止的基础。



寂止有很多修法，一般的修法是与生起次第的前期修法一样：在自己面前放一尊释迦牟尼佛像，两眼以及内心都同时专注于佛像。当心往外散乱时，要思维人身无常、暇满难得等道理，从而生起紧迫之感；当生起贪心时，应观世间万法的刹那无常与无有实义，从而了知世间万法的过失，而不往外驰求；当心昏沉疲倦时，就应心无旁骛、全神贯注地凝视佛像，一一思维佛陀的三十二相、八十随好之功德，同时思维佛陀一生当中的十二种事业等等。还有一种消除昏沉的方法，是观想自己的体内、体外都是光明，这样反复再三地将心专注于作为所缘境的佛像与光明，心就可以逐渐安静下来。当内心安静下来的时候，就可以说修成了寂止。在修好寂止以后，就可以进行观察。

所谓观察，就是依靠本论所讲的意义，以不同的推理方式，从各个角度来进行推论。首先将所谓的我抉择为空性，在审慎周密地思维以后，就可以得到一种坚定不移的无我空性之念。这时，尽量不作意于其它法，而将心专注于空性的信念当中，能坚持多久就坚持多久。在生起其它念头时，又再次重新进行观察。无论观察自己、他人或者外面的山河大地都可以，在观察以后，就可以得到一切万法为空性、无我、无实的体会，专注于这种信念，尽量不让



这种信念消散，能坚持多久就坚持多久。

我们还可以用唯识宗万法唯心造的道理来作为切入点。其实，万法唯心造并不是唯识论典所专有的，通过推理，我们也能抉择出一切万法唯心所造的结论。再进一步思维：创造一切万法的心本身，其来处、住处、去处究竟在何方？心的颜色、形状究竟如何？心有没有边际与中央如果这一切都不成立，那么离开了这一切的心之本体又是怎样的法呢？它究竟是一种存在的法还是没有的法呢？这样反复观察以后，就一定会得到心无自性的感受。这种感受，就称为中观见、修、果三者中的见解。令这种见解持续而不消散，就叫做修行。除此之外，没有什么其他的东西可以称作修行。

如此反复观察，越观察就越能坚定信念，越坚定信念就越能减少执着。随着执着的递减，贪嗔痴就会慢慢削弱，当贪嗔痴减少到一定程度以后，就不但不会再造作恶业，同时还可以深切地意识到：虽然一切万法的本性是如梦如幻，但天下所有的众生却因不知空性、未证空性，从而以自己的幻相，制造了六道轮回的痛苦之因，并由自己去承受这些苦果。这时，就



会对愚痴众生生起不可抑制的大悲心。这种既能证悟空性，又能生起大悲的人，就可以称之为菩萨。

因为证悟了诸法的无实与如梦如幻，所以对亲方既不会生起世俗的贪心，对敌方也不会生起嗔心，一切众生都成为平等。在这种如梦如幻的境界中，无论学道、行善还是做任何事，都成为三轮清净之法，都成为殊胜解脱之因。虽然还不能避免肉体上的痛苦，但也可以通过修菩提心与空性来减少痛苦；在遭遇常人所不能承受的心灵折磨时，也能通过修行来一一化解，因而也不会感受到太大的痛苦。又因为对解脱有了一定的把握，所以能真正体悟到法喜充满的境界。这就是中观的修法与利益。

起座之前，我们应当提醒自己，虽然刚才通过入定修空性，已经感知到在胜义谛中诸法本性既无恶也无善，远离一切戏论的境界。但在起定后得的名言之中，乃至能取、所取尚未消散前，善恶虽然是如梦如幻的假相，但却有假相的果报，这种假相的果报对我们自身还是有影响的。所以，在后得之时，我们也应该如梦如幻地行善断恶、积累资粮。

这样思维以后，就可以起座，起座时念诵《普贤行愿品》，并观想将一切善根回向众生。





这是中观初期的修法，中观后期还有另外一种修法。但在修行之初，掌握这种修法就已经足够。如果能时时刻刻这样思维，并抓紧一切时间进行修习，这种修习与思维相结合的方式，具有意想不到的强大功能。相信在不久的将来，大家就会获得梦寐以求的境界。以上简述了中观的见解、修法和行为。

四无量心和发菩提心的修法，以及中观的修法和推理方式，都是相当重要的，我们千万不能将这些修法视为一般的前行修法。如果想解脱成佛，必须从这些法入手。如果没有以这些法作为铺垫，想通过投机取巧的方式去证悟大圆满，就只能乘兴而去，败兴而归。希望大家能踏踏实实、精勤不倦地修行。