

《入中论》智诚堪布讲记

第一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，从今天开始宣讲《入中论》。在自空中观当中，如果要抉择论中观，要抉择真正的所詮义中观的话，《入中论》是非常关键的一部论典。一方面来讲，抉择中观的根本论典是《中论》，但如果没有通过其余的注释来开显，很难真正直接趣入《中论》的所詮义，所以在历史上、在传统说法当中，有三部论典非常重要：一是龙树菩萨所造的《中论》，这是根本性论典；还有是胜天论师的《四百论》；然后就是《入中论》。这三部论典实际上都是抉择自空。如果要真正了知一切万法无自性的观点，通达这些自空中观的论典非常重要，因此我们有必要再再地学习。

从我自己的角度来讲，九一年来了之后，就在听仁波切讲《入中论善解密意疏》，听是听不懂，但是从那个时候就开始听《入中论》了。在仁波切面前大概听了两次，在益西上师那边听了两次以上，在其它大德面前也听过，以前也讲过一次。

《入中论》意义非常深。一方面能詮句不是特别好懂，但如果学习时间稍微长一点，从句子上划不是非常困难；如果要真正趣入意义，必须要下很多功夫，因为她讲到了一切万法的实相、一切万法的究竟本性、心的究竟本性。我们现在处于粗大分别心的状态，如果想趣入无心的智慧，那么必须通过再再地学习、再再闻思修行，最后才能趣入。

前段时间我们讲《中观总义》的时候，引用了帝诺巴尊者的教言：“有心的法不能入无心的法”，意思是通过有分别心的状态，没办法抉择、悟入无心的状态——无分别心、无分别智的状态。所以我们乃至通过分别心来抉择的时候，都与真正无心的境界差得很远。因为有为法不能悟入、了知无为法，而心的状态都是有为，法性、实相都是无为，从有为到无为、从有心到无心是一个很大的超越，所以我们必须经由长时间地学习、大量地集资净障、精进地祈祷上师三宝，很多因缘具备之后才可能逐渐悟入实相。

这不是学习一般的世间知识，而是在趣入心性、在趣入实相。在这个过程中，有些道友是第一次听、有些道友听了几次，但不管怎么样我们不能满足于听了几遍，实际上应该知道《入中论》的究竟意趣到底是怎么样的、怎么通过学习《入中论》的能诠悟入它的所诠、怎么通过所诠义趣入闻思修的次第，这才是我们学习《入中论》的究竟必要性。

《入中论》是月称论师造的一部中观论典，但如果能悟入《入中论》，她的价值和《般若经》的价值一模一样。《般若经》是佛讲二转法轮意趣的经典，《入中论》是开显般若意趣的法门，所以她的价值应该和《般若经》、佛语的价值无二无别。从这个角度来讲，我们应该对《入中论》的颂文、意趣产生一种清净的信心。下面我们就开始宣讲《入中论》。

月称论师 造颂

宣讲《入中论》的时候，大德们有不同的讲法，有广大地解释，也有简要地解释。在《日光疏》中，刚开始讲了法的定义，然后讲了很多支分、传法的方式等；这次我们不是从这些方面去讲，如果讲，要用很多时间，而且以前讲过很多次，再再地讲必要性不大；很长时间之后我们再讲一次，或者在讲其他法的时候穿插一些的话，也是可以通达这些含义的。

下面我们首先介绍一下月称论师，因为这部论典是月称论师造的，在讲解

他所造的论典之前，有必要首先了解一下月称菩萨自己的功德。我们按照《日光疏》中所讲的月称菩萨的功德做一番简介，让我们内心当中产生信心，以前有信心的话再再增长、坚固。有了信心之后我们就会知道他所造的论典价值非常巨大。

月称论师出生在一个婆罗门家庭，从小就非常聪明，而且对外道典籍极其精通。长大后通过父母开许进入佛门，然后到了那烂陀寺。我们知道那烂陀寺是佛教重镇，很多大班智达、很多殊胜的教义都是从印度那烂陀寺流传出来的。当年月称论师也进入那烂陀寺学习，他的上师是月护阿闍梨，首先在月护阿闍梨面前出家、受沙弥戒而得名月称，年龄满后受了具足戒。在当了比丘之后，精通一切显密教法，而且潜修密证诸生圆次第，获得了超凡入圣的功德，具足无量的神通、智慧和幻变，但是显现上很懒惰，没有做闻思修，也没有做日常的发心等等事情，在这样一种因缘之下，僧众还有一些管家决定要把他开除掉。

从这个传记可以看出，月称论师当年内心具备很高深的智慧，但显现上基本和寂天菩萨一样是“三想者¹”——也许是一脉相传的缘故吧，寂天菩萨后面也是这样示现：在文殊师利菩萨面前听闻了很多教义，获得了证悟空性的功德之后，外表显现三想者。（在月称论师之后，真正的应成派中具有代表性的就是寂天论师，他造了《智慧品》，进一步弘扬了应成派的观点。）

有时候我们会有这样的怀疑：这些大德证悟了殊胜的功德，有什么必要在外表上显现三想者形象？或者说外表上显现这么懒惰的形象，让别人起讥嫌、退信心，有什么必要呢？我们通过分别心来观察的时候，还是有很大必要性的。

为什么呢？因为一般的凡夫人最喜欢做的事情就是以貌取人，通过外在的相貌来判定他人的功德、是一个什么人。如果是这样的话，实际上我们一个肉眼凡胎、凡夫，通过肉眼能看到什么呢？根登群佩大师也讲：我们获取知识的

¹《入行论广解》：他每天除了饮食、睡觉、步行以外，什么事情都不做，故被称为“三想者”——想吃、想走、想睡觉。

途径主要是通过眼根乃至身根等有漏的器官以及根识，而器官本身是有限的，通过功德有限的器官获取知识，再加上我们意识分别，实际上能够了知的范围非常狭窄、非常有限。在这样的前提下，我们所判定的很多事物不一定准确，但凡夫人往往认为自己的判断是正确的，非常喜欢固执己见，这就容易产生对法的误解、对于修行者的误解、对整个教义乃至整个修行方式的误解。

所以这些大德的示现，就是要告诉别人不能以貌取人。外表上显现什么都不做的、很懒惰的人，不一定像我们想象的一样非常不如法，就像寂天论师、月称菩萨，还有八十四大成就者，很多外表上显现的不全是尽善尽美，很多地方有缺陷，后面才通过各种各样的因缘，让别人知道实际上他是个大菩萨，隐藏在一般的人当中，装成一般的、普通的形象度化众生。后面人们明白的时候又产生后悔心，有这样的情况出现。

或者要告诉众人，有些大德证悟之后喜欢隐藏自己的功德，这也是一方面。但主要的意义还是在于告诉众人：看似平凡的人当中有很多大德在隐藏。也就是说我们没有办法发现到底谁是大德、谁不是大德，我们认为不是大德的，很多时候通过事实证明他就是一位大德。从这个方面我们就知道，最好通过平等心、清净心来对待，这对于凡夫人来讲是最合适的处世方法。

通过月称论师、寂天菩萨的示现，我们知道了在平凡人当中隐藏了很多殊胜的大德，我们一定会想：这是古代的事情，在如今我们的僧团当中不会出现这个情况。谁敢肯定？谁敢肯定现在的僧团当中不会有这样的大德呢？在高高法座上讲法的人不一定是很清净的人，不一定是方方面面非常圆满的人；坐在下面听法的人，乃至背书也背不了的人，乃至听课也听不了的人，乃至显现上非常懒惰的人，谁敢肯定他不是个圣者？谁也不敢肯定。所以从这个方面观察的时候，对于修行人来讲，应该有一种自我反省、应该有一种震动，要以平等心、观清净心来对待。当然作为一个管理者，该说的不说也是一种过

失；但是对于一般人、对于管理者本身来讲，都应该有一种清净心、平等心来对待。这方面也是给我们的一种启示，至少我们通过分别心分析的时候有这个必要；当然还有很多很多深层次密意，我们就没办法了知了。

在这样的前提下，月称菩萨的上师月护阿闍梨为了让别人知道月称菩萨的功德，进而产生信心，就安排他和一个弟子“日称”一起去放牛。放牛的时候，往往是把牛赶到山那边去以后，月称菩萨一个人在帐篷当中，在石板上画一头牛，在画的牛上挤奶，把牛奶挤出来后打酥油、做很多很多东西。

很多大德在观察的时候，石牛上能挤奶是什么原因呢？这说明了缘起无自性、平等性的道理。一切都是平等性的，如果奶牛可以挤奶，石牛为什么不能挤奶？奶牛能挤奶，石牛不能挤奶，我们的分别心就是这样认定的；实际上石牛和乳牛的本性无二无别，所以如果从乳牛身上可以挤奶，那么从石板上也可以挤奶，所以月称论师示现从石牛上挤出牛奶。后面这个事情被僧众发现之后，月称论师的上师就说：月称是菩萨，已经证悟了诸法的自性、本相，理应如是显现。通过这样的事情大家对月称菩萨产生了很大的信心。

后面月称菩萨又继续示现了很多超凡入圣的功德。一是调伏外道。有个外道说：“如果你能告诉我现在帝释天在什么地方、在做什么，我就皈依佛法。”月称菩萨说：“真正的帝释天在三十三天，他的化身在弥勒菩萨面前听法。”“何以见得呢？”外道说你凭什么证明呢？月称菩萨就指着空中让他看，帝释天就在那个地方，他看了几次看不到，月称菩萨就加持他，再次指的时候，他就看到帝释天在空中。外道问：“您是不是真正的帝释天？”帝释天的化身答：“真正的帝释天在三十三天，我是他的化身，刚刚从兜率天下来”。外道问：“真的帝释天和幻化的帝释天差别是什么？”答：“真的帝释天有千只眼，而幻化的帝释天只有一千只眼睛的痕迹。”即只有一千眼迹而已，没有具备真正的千眼。这样外道就产生了信心，皈依了佛门。

还有月称菩萨通过神通降服外道、入侵的军队的事迹。某段时间当中，其他国家的军队准备捣毁那烂陀寺，准备把僧人和当地信众都赶走。当时情况很危急，大家都在商量到底怎么办？商量不到什么办法，即不能通过兵刃和别人打仗，也没有办法通过其他和平的方式解决。一筹莫展的时候，寺院护法神的心中显出一只鸟说：“去问月称菩萨，他有办法处理这个事情”。依此众人找来月称菩萨，并将事情的紧迫危险性告诉他。月称菩萨说：“这个可以。”然后让一个人打造一头石狮子，打造完之后，让内道的人祈祷三宝，让外道的人祈祷自在天。后面刚刚打好的狮子裂成两半，中间出来一个人，这个人说：“等我把石头狮子修复完，就可以抵御敌军。”修完以后敌人已经离寺院很近了，大家都非常着急，石头狮子一点动静也没有，这个时候，月称论师用一根檀香木棍子敲了石头狮子的头三下，石头狮子就活了，脸色发红，向敌军冲过去，敌军吓得跑回了自己的国家。这是他老人家显现神通，抵御敌军的事情。

还有和著名的唯识论师月官论师（旃扎古昧）辩论了七年的事迹。在《日光疏》当中也有。有一天，月称菩萨正在讲法的时候，来了一个身量犹如孩童般的人，到法堂之后，不坐下来听法，站在法堂。（按当时的规矩，如果来了站在法堂，说明想辩论。）月称菩萨问：“您学过什么法？”他说：“学过《声明巴那论》、《般若一百五十颂》、《真实名经》。”月称论师是个有智慧的人、是个菩萨，一听他的话，知道对方虽然词句很谦虚，但实际上已承许自己是一个大智者。为什么？因为这三部论典中，《声明》代表共同的学问，《般若一百五十颂》代表显宗所有的法，《真实名经》代表密宗所有的法，所以说他对于世间的学问、显宗的教义、密宗的教义全部学过、全部精通。月称论师觉得可能不是一般人，也许是南方赫赫有名的月官论师，就问：“是不是月官论师？”对方说：“大家都是这么称呼的。”即大家称自己“月官”。月称论师说：“如果是大智者，不应该这样来，我们应该很隆重地迎请。”就让月官论师暂时退出寺院，后让很多人

出去迎接。迎接了之后，两个人在那烂陀寺展开了七年辩论，当然，不是每天都在辩，而是断断续续地持续了七年之久。

后面的结果说法不一样，唯识宗的说法是月官论师赢了，自空中观的说法是月称论师赢了。到底谁赢谁输不好说，但按照麦彭仁波切的观点：两位大德在辩论的时候，好像只是两个宗派在辩论，但实际上月称论师主要持自空中观的观点、月官论师主要持唯识——他空中观的观点，双方都是以自宗和对方辩论，所以自空中观通过辩论之后，她的究竟意义全部显出来了，他空中观通过辩论之后，她的究竟意义也显出来了，他们二者所要达到的目的是什么呢？要说明自空、他空是圆融无碍、圆融无违的观点，最后就得到这样一种观点。这个方面就是通过辩论的方式开演了自空中观的教义。

当年在辩论的时候——其他人不知道听不听得懂——反正有这样一种说法：无著菩萨的教义就像甘露一样，谁享用都能得到利益；（无著菩萨广大行派的观点，下根人、中根人、上根人谁学都能够得利益。）龙树菩萨的教义犹如毒一样，只有孔雀吃了才有意义，其他人吃了无义。（孔雀食了毒，它的羽毛颜色越来越鲜艳，一般人吃了毒马上就死掉了；就是说空性的教义太甚深了，只适合上根利智者，如果上根利智的人接受了空性，证悟、打破实执会非常快，如果是中下根或者没有因缘的人，学了空性之后就会堕落。）当时不知道别人听懂没听懂，但是在外边乃至儿童都在唱这个歌：无著菩萨的教义怎么样、龙树菩萨的教义怎么样……说明影响力还是很大的。月称论师跟月官论师辩论之后，对自空中观给予了很大地发扬。

还有一次，月称菩萨在森林中安住的时候，森林起了大火，很多人很着急，对月称论师有信心的人想去救护，没有信心的人想看热闹——到底烧成什么样子了？跑在路上的时候，一位天女现身说：“不要害怕，月称菩萨是大菩萨，已经证悟了万法实相，所以四大对他来说根本没有丝毫伤害。”大家还是不相信，

跑去看，看到月称菩萨所坐地方以外的森林全都烧光了，而他自己坐的地方没有一点损害，大家对月称菩萨生起了很大的信心，当时月称菩萨说：“我的上师龙树菩萨已经证悟了诸法空性，一切对他来讲无伤害；我的上师月护论师也证悟了诸法空性，所以也是这样；我也证悟了空性的缘故，一切万法对我来讲没有伤害。”这说明了大空性的威力：一方面可以摧毁内在的烦恼，从凡夫的实执当中超越出来获得圣者果位；一方面也可以永远远离外在四大的伤害——当然，一切非人、四大、天魔，对证悟空性的人都没有办法伤害，就像刀子砍、火烧虚空一样，根本没有丝毫伤害，证悟空性的人威力就是这么大！最后通过这样一种示现，大家对大空性法门产生了不可退去的信心，迎请月称论师到那烂陀寺做传法大堪布，开始弘扬殊胜的大中观。以上大概介绍了月称菩萨的殊胜事迹、殊胜功德，我们就知道月称菩萨是一个超凡入圣的圣者。

宗喀巴大师当年现见文殊师利菩萨之后，就问：我们对于月称菩萨的观点能不能究竟信受？月称菩萨是不是完全抉择了空性、龙树菩萨的密意？文殊菩萨是这样讲的：实际上月称菩萨在上方一尊如来面前发过殊胜的菩提心，所以他的智慧和悲心都是非常勇猛的，就是为了护持龙树菩萨的教义，专门转生在娑婆世界中。所以文殊师利菩萨也讲月称菩萨是一个大菩萨。还有些地方讲，月称菩萨本身是文殊师利菩萨的化身。所以我们就知道：一方面造者殊胜，确实确实是一个殊胜的圣者，是现见法性、现见实相的圣者；一方面所造的论典完全符合龙树菩萨究竟意趣。从这方面可以了知月称菩萨的功德。

法尊法师 译颂

译者是法尊法师，法师翻译了《入中论》、《入中论自释》，还翻译了《菩提道次第广论》等等很多殊胜的法要，所以对我们来讲恩德是非常大的。

诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣之《入中论》分四：一、名义；二、译礼；三、论义；四、末义。

甲壹、名义

下面开始解释论文，这次我们通过全知麦彭仁波切的科判解释。科判讲“诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣之《入中论》”，《入中论》诠释了第二大佛陀龙树菩萨的究竟意趣。大家共称龙树菩萨为第二大佛陀、吉祥怙主，谁能究竟解释他的意趣呢？此处讲《入中论》就能解释。麦彭仁波切科判的第一句就是这样的。

论典分了四个科判进行解释：第一是名义；第二是译礼；第三是论义；第四是末义。首先讲名义，名义有三种语言对照，当然，当年月称论师造论的时候只有梵语名，后面翻译成藏语的时候加了藏语名，翻译成汉语的时候加了汉语名。

梵语云：摩陀耶摩迦阿波达罗纳摩

藏语云：哦玛拉久巴益夏瓦

汉语云：入中论

首先讲一下为什么在前面放梵语？很多注释中讲有四个或者三个必要。

四个必要中，第一个必要是种下梵语习气。我们在念、听、背诵、看“梵语云：摩陀耶摩迦阿波达罗纳摩”的同时，内心就已经种下梵语习气了。种下梵语习气的必要是什么呢？贤劫千佛都在印度成佛，都以梵语传法，所以现在我们相续中种下梵语习气，有以后值遇佛、以梵语听法的必要。

第二个必要是表示来源清净。表示来源清净意思是这部论典来自于印度。印度古代造论是非常严格的，一个智者要造一部论典，必须非常慎重，为什么要非常慎重呢？这部论典造完之后，要集中很多班智达来观察是不是清净的论典。内道造论是这样，外道造论也是这样。

怎么样分别清净不清净呢？如果造的是外道论典，则有很多外道本派学者来集体讨论、集体观察此论到底是不是殊胜论典、有没有错误，在他们的范围

中通过之后，这部论才可以发行。如果造的是内道小乘论典，要集中班智达来观察符不符合于小乘三藏；如果造的是大乘论典，要集中起来观察到底符不符合于大乘三藏。符合之后才可以流通；不符合的话这部论就要拴在狗尾巴上被烧掉，而且不能闻烧出的烟，谁闻到就会堕恶趣，所以当这部论被烧的时候，大家都把鼻子捂住不敢闻，而且更严厉的地方，有些造论者的手要被砍掉，或虽然不砍手，但要把他驱逐出境，如果不驱逐出境，也不能再造论典，就是这么严格。从这个方面我们就知道，有很多严格的方式，进而了知第二个必要。

但是不是所有论典都是这样通过的呢？也不一定，不过这样一种风俗是有的。所有论典都经过了这样的方式，我们也不敢完全肯定，但是从大多数或者从风俗来讲就是这样的。

第三个必要是忆念这些大德、译师的恩德。大德包括佛，佛在成佛之后转法轮，所转的法轮都是以梵语转的；还有很多大德，尤其是那烂陀寺的大德在造论的时候都是用梵语，在其他地方不一定用梵语，用巴利文造论的也有，但在有些论述当中讲，那烂陀寺的智者所使用的语言都是梵语，不是用巴利语等其他语言。所以我们就知道现在的传承来自于那烂陀寺，看到梵语的时候就想到造论者的恩德——如果当年不造《入中论》，现在我们就没办法学习，也没办法通过学习《入中论》的方式打破相续当中的实执。

译师的恩德：当我们看到“摩陀耶摩迦阿波达罗纳摩”这几个字的时候，完全不懂是什么意思，译师一翻译，我们就知道是《入中论》，所以译师对我们来讲恩德很大。让我们去看梵语根本看不懂，但翻译家翻译完之后，我们能够通达里面的意义，所以有忆念译师恩德的必要性。以上是共称的三个必要。

有时候加第四个必要，就是多多少少学一些梵语。

下面我们解释名义中的汉语“入中论”。“论”字共称有“改、救”，即改造和救护的功德，能够改造我们的三毒为三学，把我们从轮回恶趣当中救度出来，

正论都有这样的功用。当然，论典分正论、邪论，我们不是讲邪论，邪论没有这种功效，而只能增长我们的三毒，让我们在轮回中流转。正论必须是有改、救的作用的，即改造我们的三毒为三学，从轮回中得以救度。《入中论》是一部殊胜的大中观的论典，能不能改我们三毒为三学？绝对有这个功能！能不能把我们从恶趣轮回当中解救？绝对有这个功能！“论”就了知了。

了知“论”之后，再看“入中”。“入”是什么意思呢？从字面上看，有进入、趣入的意思，但从意义上不能完全理解成趣入、进入，而是无倒抉择或者无误抉择的意思，这我们一定要知道。无倒或者无误抉择了什么？抉择了“中”，“中”是什么？就是《中论》、“中观论”。连起来即无倒抉择“中观论”、《中论》的一部论典，“入中论”的字句解释就是这样。

“入中论”的“中”有不同的解释方式：有时候解释成“中观论”，即无倒抉择“龙树理聚六论”；但有大德在抉择“中”的时候说，虽然这里面包括了“龙树六论”，但主要无倒抉择的是《中论》，即直接抉择《中论》的意趣，间接抉择龙树其余五部论或四部论的意趣，此处的“中”就是这个含义。

我们讲《入中论》的时候，进一步可以观察通过什么方式进入、无倒抉择“中论”，上师讲了三个方面：第一个，以什么方式、以何而入？即能入是什么？第二个，所入是什么？第三个，怎么样入？从三个方面讲。

第一个，以何而入？以《入中论》的十一品能诠。怎么样分十一品的？从“第一胜义菩提心”开始到“第十胜义菩提心”是十品的内容，最后一品抉择佛功德，总共十一品内容。以十一品的文字来进行抉择。

第二个，所入是什么呢？就是前面所讲：主要是《中论》，间接也讲到龙树菩萨其余的自空论——如果还要讲的话，间接要进入、抉择《般若经》的含义。

第三个，也是最关键的一个问题，怎么样入？怎么样无倒抉择？在《日光疏》当中讲了两个方式，一、以教证入，二、以深广入。以教证入：月称论师

在《入中论》当中所讲，都是通过佛经、龙树菩萨的论典为依据而抉择的，也就是没有依靠自己的分别臆造。

以深广入：以深广入是什么意思？就是以深广无倒抉择。怎么样以深无倒抉择？怎么样以广无倒抉择？所谓的深字，到底什么是以深而入？就是通过离戏论的方式而入。为什么以离戏论的方式而入？因为真正的法界自性就是离戏的。通过离戏的方式进入、抉择《中论》体现什么含义呢？体现龙树菩萨的《中观根本慧论》所抉择的究竟意趣唯一是离戏，这一点我们在看《中论》的时候并不明显；所以《入中论》通过深而无倒抉择，就是月称论师通过离戏论无倒开显《中论》的意义。《中论》当中所讲的甚深的空性绝对是离戏论的，这是主要体现的，在这个基础上如果我们再详细分析，可以进一步讲：抉择《中论》绝对不能用唯识的道理来抉择，也不能用自续派的观点来抉择，只能用应成派的观点，因为应成派的观点是绝对离戏的。

为什么有如此一说呢？因为在唯识宗的论师当中，有些对《中论》也有信心，他在抉择《中论》的时候是通过唯识的道理来抉择的，即以唯识的观点为核心、庄严，来抉择《中论》所讲的空是唯识宗所讲的空。唯识宗所讲的空是什么意思呢？就是遍计二取空，此宗解释龙树菩萨所讲的空是指遍计二取空，至于依他起、圆成实是不空的，空的法全部是遍计二取。通过抉择《中论》所讲空性是遍计二取空之后，进一步，此宗抉择《般若经》的时候，比如解释《金刚经》、《心经》等般若系统的经，也说《般若经》所讲的空全是遍计二取空，不牵扯依他起的空、圆成实的空，空的法都是遍计二取。这是不是《中论》的意趣呢？如果按月称论师的观点说，通过深、离戏而入，《中论》的意趣不能抉择成遍计二取空，不能以唯识宗的观点抉择。

能不能以自续派的观点抉择呢？我们知道自续派的论师也抉择《中论》，比如清辩论师等，主要是怎么抉择的呢？分二谛，加胜义鉴别，最后抉择一个单

空意趣。单空的意趣是不是《中论》的意趣？或者单空的意趣是不是《般若经》的意趣？因为《中论》是抉择《般若经》的空性的论典，所以以分二谛的单空抉择《中论》，认为《中论》的意趣是分二谛的单空，实际上再推上去，《般若经》的意趣也就是单空；月称论师说不能这样抉择，《中论》的意趣不是单空，不能分二谛。当然，不分二谛的观点在佛护论师的《佛护论》中已经抉择了，但不是广大抉择，月称论师在《入中论》、《入中论自释》等论中，从方方面面广大抉择了不分二谛的离戏大空性。

所以从深而入已经说明了必须用离戏来理解《中论》。怎么样无倒抉择《中论》？必须用离戏来无倒抉择。《中论》的究竟意趣就是离戏空，什么都不能承许，什么都没办法安立。这就是无倒抉择《中论》之从深而入的意思。那么从广而入呢？从两个方面来抉择广。第一，广就是广大，是什么广大呢？可以理解成地道广大，就是五道十地；此外，还有《入中论》当中体现的凡夫的三法、菩萨的十法、佛的一法。凡夫的三法是什么？就是马上要讲到的“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。”这是凡夫要修持的三法；菩萨所具的十法是什么？从布施度乃至智度的十度是菩萨十地的法；最后讲了佛地的法。凡夫三法、菩萨十法和佛的一法是广大，从资粮道乃至佛地广大的地道安立也是广大。

从广大而入是什么意思？从表面上、词句上看，《中论》所讲的意义基本上都是空性方面，广大的地道讲没讲？从字句上看不出来《中论》有广大的地道安立，这一点我们学过《中论》的都知道。那是不是《中论》只具有空而不具备广大的地道呢？月称论师就是要开显这个问题，因为要无倒抉择《中论》的意趣，所以月称论师意思是：表面上、直接来说，龙树菩萨在《中论》当中并没有讲广大地道，但实际上讲大乘广大地道或者空性的时候，讲深绝对离不开广、讲广绝对离不开深，因为大乘的道体、本体就是深广为性，所以龙树菩萨讲到了甚深的空性，不可能不含摄广大地道，没有哪个空性是和地道分开抉择

的。

《般若经》的体系有没有明显的广大地道呢？不容易看出来，但是她有。从哪个方面可以看出来有呢？弥勒菩萨造的《现观庄严论》就把她的地道开显出来了。我们如果直接看经文根本看不出来是什么地道，她也不跟你讲是什么道、怎么安立，但是弥勒菩萨一开显：这句经文是讲资粮道、那句基本上是讲加行道，然后讲见道……次第慢慢修上去。讲深的时候绝对有广，所以在《中论》当中有广的地道——隐藏或者间接的方式有，就是要把她开显、无误抉择出来，或者从另外一个方面把她圆满补充出来。通过什么补充呢？不是通过自己的想象补充，这里面讲的十地的功德都是《十地经》等可以对照的：《十地经》当中讲十地的安立，龙树菩萨《宝鬘论》当中也讲了广大地道的安立、菩提心等等很多法。通过这样的法开显，称为广大的开显，即通过广大的方式无误趣入《中论》。

这说明《中论》的空性是离戏空，但《中论》里面包含了地道，包含了广大五道十地的安立；也说明大乘的本体绝对是以深广为性，深广二者互相双运，没办法彻底分开。如果把空性抛开谈地道，根本谈不上，没有空性，怎么样安立资粮道、加行道、见道等地道？安立不了。只有空性也安立不了真正的空性，因为空性是怎样显现的呢？资粮道是通过闻思来抉择，加行道是通过禅定来体会，见道的时候触证它、见到（空性），修道的时候让空性逐渐逐渐圆满，佛道的时候就圆满了。所以空性甚深方面和广大方面绝对是圆融、没办法分离的，《中论》就是这个，再往上走《般若经》也就是这个，即大乘以深广为性。这是一种广大的意思。

还有一种广大的意思，不完全和地道方面有直接关系，指此论所讲的空性不是略说，而是广大讲，比如后面讲的十六空、二十空等。大乘的空是不是仅略略讲一下？不是略略讲一下，而是以深广而入：深就是讲离戏，广是从内空、

外空、内外空、二十空、十六空等全部圆满地、广大地讲，以广大而入、通过广大无误抉择。从深和广两个方面无倒抉择《中论》的意义，《入中论》的题目应该这样了知。

甲贰、译礼

顶礼曼殊师利童子。

译礼是翻译家在翻译《入中论》的时候，做了一个顶礼句。这位翻译家是尼玛扎巴（日称）大译师，他对月称菩萨、月称菩萨讲的空性非常有信心，一直在想什么时候能把月称菩萨的观点引进藏地呢？一直这样祈祷、发愿，后来到印度去求学中观空性，再再祈祷月称菩萨而得以现见，得到加持之后，翻译了月称菩萨的一系列论典，包括这部《入中论》。

“顶礼曼殊师利童子”，译礼的第一个必要是遵循赤热巴中国王的遗制。赤热巴中国王以前制定的翻译程序、规则：如果翻译佛经则顶礼一切佛菩萨，因为佛经是通过佛和菩萨或者佛和弟子一问一答的方式开显出来的，所以要顶礼一切佛菩萨。

如果是翻译律藏呢？顶礼遍智或顶礼一切智智尊。为什么呢？因为最微细的因果，比如佛说造一个恶作罪，如果换算的话，在复活地狱要待九百万年，谁看得到？一切智智才看得到，只有一切智智才能看到的缘故，才能制定最重的罪、中间的罪、最微细的罪，这些方面一个一个才能制定下来，所以要顶礼一切智智。

如果要翻译论藏呢？就是此处的顶礼曼殊师利童子。为什么？因为论藏当中讲了很多总相、别相等很微细的法相、法性的问题，如果我们要了知这么微细的法性，必须要文殊师利菩萨的智慧加持、开显之后才能了知，有这样必要性的缘故顶礼曼殊师利童子。遵循国王的先制是译礼的第一个必要。

第二个必要是一看到顶礼句，就能明白她是三藏当中的哪一藏所摄，比如

一看“顶礼曼殊师利童子”就知道是论藏所摄。

第三个必要是遣除违缘、成就顺缘。要让翻译成功，必须要遣除障碍、具足顺缘，故顶礼以求文殊师利菩萨加持。我们在学习这部论典的时候也要经常顶礼、祈祷文殊师利菩萨，因为空性甚深难懂，所以在学习过程中一方面要精进地学，一方面要经常祈祷文殊师利菩萨。文殊师利菩萨是千佛之师，是一切三世诸佛智慧的总集，虽然一切佛无二无别，一切菩萨无二无别，但是显现的功用不相同：我们祈祷观世音菩萨的话，显现上增长大悲心就快一些；如果我们祈祷金刚手菩萨，能力方面就大一些；如果祈祷文殊师利菩萨，猛利、非常敏锐的智慧逐渐逐渐会生起来。

所以在学论典，尤其在学甚深空性的时候，希望大家最好每天多祈祷文殊师利菩萨。平时我们上课之前念的文殊师利菩萨的赞颂也好，麦彭仁波切所造的《赞叹文殊加持大宝藏》也好，通过内心当中产生一个清净的信心、猛烈的信心，祈祷加持我通达空性。祈祷与不祈祷从学习法义困难与否方面而言有很大的差别，如果我们能够清净的祈祷，智慧就会慢慢打开，乃至如果我们的祈祷很猛烈的话，就会显现另外一种相——智慧如火炽燃，智慧一下子增长得很厉害，这种情况也会出现的。所以我们现在没有智慧也好、觉得自己笨也好，这不是大问题，因为我们现在有一个祈祷的对境，而文殊师利菩萨是诸佛菩萨智慧总集，如果平时我们能够多祈祷他、多念诵他的心咒，就能开发智慧，有这样的必要性。

甲叁（论义）分三：一、造论分支；二、所造论体；三、造论究竟。

乙壹（造论分支）分二：一、总赞菩提三因；二、分别礼赞大悲。

“赞”有赞叹和顶礼两层含义。

丙壹：总赞菩提三因

声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，

大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。

这里通过前因后果的方式，赞叹了菩提三因。首先我们在颂词上讲一下：“声闻中佛能王生”，“声闻”是声闻罗汉，“中佛”是独觉，声闻和独觉是从“能王”即佛陀而产生的。诸佛是从哪里产生的呢？是从菩萨而生的。菩萨是从什么而生、以什么因产生的呢？下面讲大悲心、无二慧、菩提心这三种因是佛子的因，即必须有大悲心、无二慧和菩提心这三种因，才能诞生佛子。最后就讲到了佛子菩萨的因是大悲心、无二慧、菩提心，对应科判的时候就是总赞菩提三因。

大悲心、无二慧和菩提心，科判当中讲是总的菩提的因，那为什么又说是佛子的因呢？因为菩提的果，必须是菩萨道修成的，所以菩萨的最初因就是总的菩提的因，二者之间是一味的，没什么矛盾，所以此处就讲到了总赞菩提三因。

下面我们进一步开显。首先讲“声闻中佛能王生”，声闻就是平时我们讲的小乘声闻，为什么要加拣别呢？因为有时候声闻也指菩萨，也有菩萨的意思在里面。声闻的意思，在《日光梳》中讲，小乘修行者在佛面前用耳朵听闻佛宣讲四谛的法声（法音），听闻之后修行现证，再宣讲这个法声令他人闻。小乘修行者在佛面前听闻四谛法，修行之后再宣讲自己所听到的法令他人听闻，就是此处声闻的意思。

声闻还有一种意思，直接翻译成闻说，或者有些地方翻译成闻宣，叫闻宣也好、闻说也好，“说”“宣”都是宣说的意思。那么闻说是什么意思呢？有声闻的意思，也有闻说的意思；闻说，在《自释》当中讲，指在佛面前听闻大乘教法、教义者，佛主要是对大乘种姓者宣讲的，他们在佛面前听闻了大乘之道。佛为了这些大乘种姓者能够修持此道而宣说，所以叫闻说，这已经有大乘菩萨的意思了。

所以声闻有两种意思，一是纯粹的小乘声闻，二是闻说，即大乘菩萨。在

闻说中有两类：一类能够讲大乘法，但讲大乘法唯一靠佛语，即自己不修，佛怎么讲，他听了之后给别人这样讲：佛是这样讲的，大乘是这样这样……他都可以宣讲，但自己不修；第二类在佛面前听、自己修也给别人讲。此处的声闻不是指菩萨，而是指纯粹的小乘声闻。

声闻从佛生是什么意思呢？声闻也是佛子，但是是佛的语子，即佛的语言所产生的修行者。什么意思呢？就是修行人在佛面前听闻教义之后，修行得道，所以说声闻从佛生。声闻从能王生的意思是这样的。

那么中佛呢？中佛拣别于声闻，拣别于能王。“佛”在声闻的名字上有，在佛的名字上也有，在独觉的名字上也有。中佛（独觉）在一百劫中积累资粮，积累资粮的时间比声闻长，声闻七生或者三生就够了，缘觉百劫集资，所积累的资粮多、修行的时间长，所以证悟比声闻多一分：声闻证悟粗分的五蕴，独觉除了证悟粗分五蕴之外，也把色法的微尘证悟为空性了，只保留了能取。独觉的证悟比声闻高，比佛低，属于中间的觉悟者，所以叫中佛。

中佛，在月称菩萨的《自释》当中有讲，有一类修行的补特伽罗在佛面前听闻缘起的意义，能够通达胜义谛，但是在现生当中没有证悟，虽然在现生当中没有证悟，但已经变成一种定业了，在以后生当中决定不会忘记这个意义而修持后证悟，所以在最后一生不需要依靠善知识，通过相续中的猛利根基、深广智慧、厌离心很粗重等等很多善巧方便，一个人在寒林、尸陀林中顺观、逆观十二缘起，证悟罗汉果。独觉是在最后一生不需要依靠佛、善知识，并不是以前不需要依靠善知识。

此处的“能王”就是佛，为什么叫能王呢？“能”就是能仁，能仁就是寂默。寂默或者能仁，可以放在声闻上、可以放在独觉上、可以放在菩萨上、也可以放在佛上，四圣都可以叫能仁；但为什么加了个“王”？就是说其他三圣的功德，没有超过佛的，而且三圣都要通过佛讲法才能证悟，所以佛在能仁当

中称之为王，叫做能王。此处的能王就是佛的别号。

“声闻中佛能王生”连起来看就是声闻罗汉、独觉罗汉都是从佛而生的，都是在佛面前听法之后，逐渐修行最后证悟了罗汉果。讲到了二圣，即声闻和独觉的生因是什么？是依靠佛而证悟的。

知道第一句意思之后我们再观察第二句，既然声闻和缘觉从佛生，那么佛又是什么因生的呢？第二句说“诸佛复从菩萨生”，诸佛又从菩萨而产生。我们在看这一句的时候也许会产生怀疑：这不是颠倒了吗？为什么颠倒呢？因为菩萨叫佛子，既然叫佛子，就说明菩萨是从佛生的，为什么又说佛从菩萨生？就好像说我是张三的儿子，现在说张三是从我生的，成了父亲反而是儿子生的，这好像是不可能的事情。但其实“诸佛复从菩萨生”是从两个角度解释的。

第一个角度是从阶位、层次上讲佛从菩萨生。为什么呢？因为佛的近取因是什么？是十地菩萨，佛果是从十地菩萨这个相续产生的；从道次（近取因）来讲，最先是一地菩萨，然后二地、三地乃至十地，如果现在是十地，再超越，下一刹那就成佛，所以从近取因来讲，佛是从十地菩萨末尾金刚喻定产生的。所以从这个方面完全可以安立“诸佛复从菩萨生”。这是第一种安立的方式，即一切佛都是从菩萨而修成的，一切佛的因都是菩萨，所以说佛从菩萨生。

第二个角度是佛初发心的时候，很多（不一定是完全）都是菩萨劝请的，这叫做俱有缘。前面是近取因，近取因就是一个相续，比如说你现在修行，一个相续修下去，十地菩萨末尾就变成你佛的近取因。那么从俱有缘呢？从外在的助缘来讲，很多佛初发心都是菩萨劝请，比如释迦佛、弥勒佛等等都是文殊师利菩萨劝请的，文殊师利菩萨劝请他们发心后，他们开始发菩提心，通过文殊师利菩萨的教化，逐渐逐渐在菩萨道当中不退，最后才能成佛，从这个角度也可以叫做“诸佛复从菩萨生”。

在《自释》中解释“诸佛复从菩萨生”时，月称论师引用教证²说犹如人们礼敬初月过于满月，所以礼敬菩萨应该过于如来。月称论师解释佛陀赞叹初发心菩萨，有四种大的必要。

第一个必要是什么呢？此因非常重要。最重要的因就是在最初发菩提心、最初趣入菩萨道的时候，这是所有佛的第一因，所有的佛要成佛，最初不发大乘心，不发菩提心，根本无法成就，所以有必要再再赞叹、着重赞叹初发心菩萨。

第二个必要是如果连因都赞叹了，那么果肯定赞叹。也就是连初发心菩萨、刚开始趣入菩萨道的菩萨都是应赞叹处的话，何况是果呢？何况是佛呢？佛更应该赞叹。所以从因来显果的尊贵。

第三个必要，在《自释》当中讲，犹如大药王树刚刚发芽的嫩芽，应该好好保护、励力保护，为什么呢？因为它刚发芽，如果不保护就会折断，如果保护就会茁壮成长，变成大药树王，一旦变成大药树王，就可以利益很多有情。初发心的菩萨就像大药树王的嫩芽一样，应该再再的保护，所以佛陀在经典中用很多方法来赞叹初发心菩萨，用很多方式来护持初发心菩萨，有这个必要性。因为如果不保护、不赞叹他的话，他的发心有可能退掉，或者遇到其他违缘而夭折，所以佛用很多方式护念、赞叹，也让很多护法保护等等。因为初发心的嫩芽如果保护得好，以后能成大利益处的缘故，所以再再需要鼓励，这也是佛在经典中再再赞叹初发心菩萨的原因所在，有这样一种殊胜的必要性。我们就知道初发心菩萨对于成佛的意义非常大。

第四个必要是如果佛在海会菩萨、海会眷属中再再赞叹初发心菩萨，很多听法者不会趣入二乘、小乘。在听法的时候听到佛这么赞叹初发心菩萨，这么赞叹菩萨，眷属就会想：我们一定要趣入、成为佛赞叹的对境，有这样必要的

²《入中论自释》：“如《宝积经》云：‘迦叶，如初月为人礼敬过于满月。如是若有信我语者，应礼敬菩萨过于如来。何以故？从诸菩萨生如来故。’”

缘故，佛陀就说初发心菩萨非常尊贵。乃至于在其他经典当中讲：如果有一辆车上坐着一个菩萨，没有人拉车的话，佛陀说我可以用车头去拉这辆车；如果是阿罗汉、二乘坐在车上，佛陀脚趾头都不会碰一下。所以在海会大众中这么赞叹菩萨，刻意呵斥二乘，有必要、有目的：很多有情如果得到了佛的赞叹、鼓励，就会发大乘心；如果佛没有这样讲，他就会趣入寂灭、趣入小乘，因为自私自利的心谁没有呢？如果没有这样赞叹，因为每个人都有自私自利的心，当我们想到三个无数劫，时间这么长远、这么多众生难以度化，自然就会退心；但如果佛这样赞叹、护持、鼓励，虽然困难我们也会趣入的，有这样的必要性。所以赞叹菩萨有很大的必要性。

诸佛是从菩萨生，菩萨又是怎么生的呢？下面两句讲佛子因，菩萨是通过大悲心、无二慧、菩提心三种因而生的。

大悲心以拔苦为性，一切有情有痛苦，菩萨发愿将一切众生从痛苦当中救拔出来，这种心叫大悲心。

无二慧是空性慧或者叫空性见。无二的“二”很多地方的解释不一样，有和无二边、能取所取二边、常断二边等等都是“二”的意思。无二慧的意思是无有边、无无边，离常边、离断边，离能取、离所取，这就是平时我们讲的空性状态。

菩提心有两种，胜义菩提心和世俗菩提心。胜义菩提心是无分别智，是菩萨入根本慧定的一种无分别智；将无分别智的侧面安立成胜义菩提心的自性，即胜义菩提心的自性是无分别智为性的。世俗菩提心有两个体相，一个是为了度化众生，一个是为了成佛，“为利众生愿成佛”实际上就包含了世俗菩提心的两个相。此处的菩提心主要指世俗菩提心。

如果一个修行者有了大悲心、无二慧、菩提心，就有了佛子因，也就是如果有了这三因就会产生佛子。

“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。”有不同的解释方式，我们可以分析一下，不是一定要通过什么方式来讲，而是必须要了知有这样的讲法。大悲心、无二慧、菩提心这佛子三因到底是能生因还是能立因？能生因和所生果必定是前后，能立因和所立果可以同时。

在观察的时候，大悲心、无二慧、菩提心到底是真实的三因还是相似的三因？如果是相似的三因，在小资粮道之前就可以具备了，因为大悲心是相似的、无二慧是相似的、菩提心也是相似的，我们现在还没有入小资粮道时就可以发这三种心、修持三种因，但三种因都不是真实的，乃至趣入小资粮道之后，才变成真实的。所以佛子如果是从小资粮道开始安立，前面的因必须是相似的，没办法安立成真实的。从这个角度来讲，大悲心、无二慧、菩提心是能生因，是相似的因安立成能生因，所生果就是小资粮道及以上的佛子的身份，因为按照寂天菩萨的观点，发起了真实菩提心就可以安立成佛子了——当然，如果按照《入中论》的观点，初地以上安立成佛子，这下面有安立。所以，从相似因的角度来讲，这三个因可以是能生因。

如果从另外一个角度讲，即大悲心、无二慧、菩提心这三种因不是相似因，而是真实因的话，就不能安立成能生因了。为什么没办法安立成能生因呢？因为在小资粮道之前并不是真实的三因，所以如果我们把大悲心、无二慧、菩提心安立成真实的因，必须到小资粮道及以上才能安立，但小资粮道已经获得菩萨的名称了，已经是佛子了，那么因是什么？没有因了。所以这个地方佛子因的“因”就不安立成能生因，而应该安立成能立因，即通过大悲心、无二慧、菩提心这三种能立安立为佛子身份。不是说是一个佛子么？佛子肯定有三因，佛子和三因同时可以安立的，不一定要前后，因为如果有了真实三因，就是佛子，这是通过三因的能立安立佛子的所立。

虽然只是佛子因的“因”字，但在《善解密意疏》和其它很多地方的辩论

是比较大的，有的地方说三因是真实因，有的地方说三因是相似因，其实不管从哪个方面讲都可以。如果是能生因，那么大悲心、无二慧、菩提心就可以安立成相似因，可以安立在入小资粮道之前；比如现在如果在座的还没有进小资粮道，那么我们修大悲心、无二慧、菩提心三因，虽然是相似的，但可以作为产生小资粮道佛子的因，从这个角度叫能生所生。如果是能立因，那么大悲心、无二慧、菩提心就可以安立成真实因；如果安立成真实的因，只能安立成能立所立，即如果你有真实的大悲心、无二慧、菩提心，你就是佛，你就是佛子，能立所立就可以同时，二者之间不需要安立为前因后果。从这个方面可以如实地了知这个问题。

丙贰（分别礼赞大悲）分二：一、总赞大悲；二、分别赞大悲。

丁壹、总赞大悲

悲性于佛广大果，初犹种子长如水，

常时受用若成熟，故我先赞大悲心。

“赞”是礼赞、赞叹、礼拜，有顶礼的意思在里面。很多顶礼句顶礼的是三宝、本尊等，此处月称论师顶礼、礼赞的是大悲心。为什么最初不礼赞果？佛法僧都是果，本尊都是果，为什么不礼赞果而礼拜因呢？因为，如果我们想要趋入大乘，最初的因是非常重要的，为了突出对初学大乘的人、入大乘的人而言大悲心非常关键，最初乃至月称论师在顶礼的时候也是顶礼大悲心。

所以我们在趋入大乘法的时候，对大悲心应该高度重视。因为大悲心是不共因，般若慧是共同的因，三乘都有般若慧，但三乘中只有大乘有大悲心。也只有从大悲心才可以分别谁是大乘谁是小乘，如果从空性慧来分就不好分，都有空性慧，你怎么分呢？这是共同因，大悲心是不共因，声闻缘觉没有，菩萨才有，所以只有发了大悲心才能叫菩萨。这就说明大悲心非常重要，最初乃至在顶礼的时候也顶礼大悲心，通过这个方面提醒我们：如果我们要进大乘，必

须要对大悲心予以高度重视。

“悲性于佛广大果”，慈悲的自性对于成佛的广大果的作用，此处通过外物成熟的三个时段来介绍。“初犹种子”讲到庄稼成熟的第一个因就是种子，第二个“长如水”，水是比喻，“若成熟”讲最后位，就是庄稼种下去，中间用水浇灌，最后庄稼就成熟了，这是三个时段；实际上大悲心也是这样的，最初犹如种子一样，中间犹如水一样，最后犹如“成熟”一样，所以说大悲心在初中后都是很关键的。

最初为什么重要呢？“初犹种子”就是说大悲心最初就是成佛的种子，怎么样成为种子？因为菩萨观一切有情的痛苦而难以忍受，这个时候就犹如种子一样，所以成佛的种子最初就是大悲。大悲来自于什么？来自于观一切有情的痛苦，苦苦自不必说，还有变苦、行苦，周遍观一切善趣和恶趣的痛苦，这个时候内心当中产生一种难以忍受的悲心，就想：我一定要救度这些众生，我一定要把他们从痛苦当中救拔出来！最初的时候如果内心当中有这样一种心态，菩提的种子就已经种下了。

“长如水”，“长”就是生长的意思，有了大悲心的种子之后，你不能老是停留在大悲心的状态中、老是停留在种子状态中，你要通过大悲心的种子进一步地生发菩提心的芽，菩提心的芽就是中间位。长出菩提心苗芽，有这样的思考次第：最初，看到众生的时候，发愿我一定要救度众生，发了愿之后第二步会想，我怎么样才能利益众生呢？只有成佛才能利益众生，所以这个时候“长如水”，中间菩提心生起来了。中间位所想，虽然只是菩提心的一分，即“我要成佛”这一分，但实际上“要利益众生”的前提已经有了，因为在种子位我已经要利益众生了，在中间位为利益众生的缘故我要成佛，中间的菩提心主要是从我要成佛的角度来讲的。菩提心发起来之后，要让她不断生长、不断成长，就要用水浇灌苗芽，通过水的浇灌慢慢慢慢她就会长起来了。

从意义而言，如果发了菩提心之后没有再再以大悲水浇灌，菩提心会退失的。这提醒我们：修法的时候，最初也许我们通过某个因缘生起了悲心，通过悲心产生了菩提心，即我发愿要度化众生，要成佛；但发菩提心的过程中，如果没有再再以大悲心来修行，以大悲心来润泽，菩提心的苗芽逐渐逐渐就会枯萎，也就是我们的心态有可能一下子又重新转入到二乘、小乘的作意当中去了；所以中间以大悲水来灌溉她非常重要，要再再生起大悲心，让我们的菩提心能够顺利成长。这是第二位。

发了菩提心之后菩萨会想：如果要成佛，需要什么呢？必须要生起无二慧，如果不生起无二慧没办法断除烦恼障和所知障，没办法断除人我执和法我执。我们就把次第连起来了，大悲心、菩提心、无二慧的关系：最初的时候缘众生产生大悲心，然后如果我要度众生的话必须要成佛，这个时候就发起了成佛的心，第三步思考如果我要成佛的话，什么方法最好呢？必须要证悟空性，所以无二慧这个因就会具备，自然而然这个人就会趋入空性的修行，就会去听闻空性、抉择、修行空性，有这样的次第。这是中间位。

“常时受用若成熟”，“常时受用”是讲佛果是能够被一切有情常时受用的，“若”是犹如的意思，“若成熟”是比喻，即犹如庄稼成熟的时候能够被别人受用。“种子”“水”“若成熟”，最初犹如种子，中间犹如水，最后犹如成熟一般。成佛之后就像庄稼成熟了，可以被人们所受用。

最初如果没有大悲心就没办法安立“种子”——种姓；中间如果没有大悲心，有可能退入二乘；最后如果没有大悲心会怎么样呢？当然，最后不可能没有，但是在分析的时候说如果最后没有大悲心，虽然成佛了，但是不会利益有情。就是因为有大悲心，佛果才能安立成一切有情的常时受用处；如果没有大悲心，不传法的话，一切有情没办法得到利益。而且如果没有大悲心，佛陀不会让声闻、独觉、菩萨种姓再再增长；声闻种姓、缘觉种姓和菩萨种姓能够再

再增长的原因，就是因为佛有大悲给声闻种姓的人传声闻法，给缘觉种姓的人传缘觉法，给菩萨种姓传菩萨法，有大悲心的缘故三乘种姓才能够辗转延续下去。所以初中后大悲心都是非常关键的，“故我先赞大悲心”所以月称菩萨说我首先顶礼大悲心，首先赞叹大悲心，是这样对大悲心给予高度重视的。

讲完后面部分后，再回头看第一句，刚才没有讲第一句“悲性于佛广大果”，当然，“于佛广大果”已经讲了，这个地方“悲性”的“性”是什么意思呢？“性”实际上贯穿三位，在种子位的时候是以大悲为性的，在中间菩提心的时候也是以大悲为性的，在成佛的时候也是大悲为性的，大悲的自性成了一个核心，从刚开始一直贯穿到最后，她不需要再再变化。

宗大师说：比如外物的种子、水等并不是一个法，可以安立成三个别别的法，因为种子和水等法不一样；但是大悲心不是这样的，在最初安立种姓的时候，是以大悲心安立种姓，菩提心生起来之后以大悲心在中间做贯穿，成佛的时候还是大悲的自性、大悲的自体。所以我们再回头看，“悲性于佛广大果，初犹种子长如水”等等延伸下去的时候，就知道大悲心始终贯穿在里面，即我们要从凡夫到成佛，没有哪一个阶段能够离开大悲，每一个位置都要有大悲心的摄受。大悲心之所以非常重要，从悲性的“性”字也可以完全体会出来。今天讲到这里。

入中论 第二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称论师所造的《入中论》。《入中论》是

诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣论。

全论分四：一、名义；二、译礼；三、论义；四、末义。

论典分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。

甲叁（论义）分三：一、造论分支；二、所造论体；三、造论究竟。

现在在讲第三个科判：论义。论义分三个科判，首先是观察造论分支；第二所造论体；第三造论究竟。

乙壹（造论分支）分二：一、总赞菩提三因；二、分别礼赞大悲。

造论分支，主要是从顶礼句进行宣讲。顶礼或者赞叹分两个方面：总赞菩提三因、分别赞大悲心。其中，第一个科判已经讲完了，现在讲第二个科判：分别赞大悲。

丁贰（分别赞大悲）分二：一、赞缘有情大悲；二、缘法和无缘而赞。

在宣讲赞叹大悲心的时候，主要讲到大悲心的殊胜性。前面总赞了菩提三因：大悲心、无二慧和菩提心。为什么又进一步赞叹大悲心呢？因为大悲心又是菩提三因的根本。因为不堪忍众生的痛苦，要利益有情，发起愿成佛的心。看到想要成佛必须要修持无二慧的缘故，又进一步修持空性慧。

在讲悲心的时候，前面只说了悲心初中后都很重要，了知了这个重要性之后，我们也许要观察，既然大悲心这么重要，怎么样来修持呢？下面的分说当中讲到了大悲心的修法。通过两个方面讲，第一个缘有情的大悲，第二是缘法和无缘大悲心而赞。

何为大悲心

大悲心唯一是菩萨的特法，其余的世间外道、声闻、缘觉根本不可能有大悲心。我们会想，世间人对自己的子女，对受灾受难的人，还是有悲心的；声闻缘觉也必须要修持四无量心，其中也有悲无量心；梵天乘也提到四无量心的修法。在这些名言当中都讲到了悲心，为什么说他们没有悲心？

并不是说他们没有悲心。只是说他们没有大悲心，而只是具有一般的平凡悲心、普通悲心、杂有烦恼的悲心。乃至豺狼虎豹，对自己的子女都有一定的悲心的种子，也有悲心的少分践行。但是，世间有情、虎狼等的悲心，不周遍或者杂有烦恼的缘故，只是缘很少部分的众生，因此只是一种普通悲心而已。声闻缘觉的悲心也是有限的，他所发悲心要度化的范围很少，只是和他有关的施主、亲友等等。像菩萨一样对无量无边的有情发起救度之心，他是从来不发的。这些悲心只能称之为普通大悲，麦彭仁波切在《经庄严论》当中也是提到过的。真正菩萨的悲心才称之为大悲心，这个“大”字拣别了世间、外道，只有大乘菩萨才可以具足悲心。

为了进一步更圆满地了知普通悲心和大悲心的差别，我们引用《经庄严论》当中的教义进行宣讲。弥勒菩萨在第二十品梵住品，讲到了悲心的差别。从六个方面来区别普通悲心和大悲心：是否平等、是否恒常、是否甚深，是否随顺、是否是道、是否不得。

第一个差别是否平等。所谓普通悲心、世间人的悲心或者乃至声闻缘觉的悲心，只能缘三苦当中的苦苦发起。比如，这个人很可怜，这是个乞丐，他们家遭灾了，他生病了等等，是缘他的苦苦方面发起的一种悲心，但如果缘他的变苦（缘快乐变苦）、行苦，是根本发不起悲心的。（所谓平等）而菩萨缘行苦、变苦、苦苦的众生都能平等生悲心。菩萨对阿罗汉、乃至见到帝释梵天的果位悲心也是非常猛烈的，因为知道虽然他们有暂时快乐，但这个快乐本身就是一种苦，无色界的众生虽然安住在舍受当中，但他是安住在行苦的自性的。总的来讲，三苦是周遍整个轮回的，菩萨对于整个轮回的一切众生平等发起悲心，对苦苦、变苦和行苦都能够发起悲心。因为菩萨有平等悲心的缘故，称之为大悲心。其他众生没有这样平等的悲心，故称为普通悲心。

第二个差别是否恒常。世间人的悲心，时有时无，不恒常。声闻缘觉的悲

心，在没有入灭之前是具备的，一旦进入无余涅槃灰身灭智，这时悲心会中断。而菩萨的悲心从引发种姓开始，发起菩提心的前行，大悲心开始引发，然后见道位、修道位乃至最后成佛无余涅槃位，悲心根本不会中断，所以菩萨的悲心是恒常的。悲心恒常的缘故安立成大悲。

第三个差别是否甚深。甚深的意思是能不能安住在自他平等的状态当中。一般世间人的悲心仅限于亲朋好友、儿女等，他的悲心不是自他平等的；声闻缘觉没有证悟自他平等，所以从甚深的角度来讲，也不具备自他平等的悲心；菩萨证悟了自他平等，自己的一切快乐也是众生的快乐，众生的痛苦也是自己的痛苦，他想要断苦、修持佛法，都是缘一切有情的，菩萨这种甚深悲心称之为大悲。

第四个差别是否随顺。随顺的意思是说你有了悲心之后，是不是要继续修持。从声闻缘觉和菩萨比较就可以知道，声闻缘觉有时也是缘很多众生起悲心，但只是生悲心而已，如果说必须去度化他们、把他们从轮回当中接引出来，有时候他不愿意做。而菩萨发起了悲心之后，愿把所有众生从轮回当中救度的事业，由我一个人来承担，唯我能做，这是随顺的意思。随顺就是发了菩提心之后要随顺实行。

这个在经论当中有比喻。比如一个长者的儿子掉到粪坑当中，母亲看到儿子掉到粪坑当中很痛苦，站在粪坑旁边哭，不下去；他的父亲看到儿子掉到粪坑当中受苦，自己跳下去把儿子救起来。这就是菩萨悲心和声闻悲心的差别之处，从大的方面或某个侧面讲就是这样的。菩萨的悲心完全是非常随顺的悲心，声闻缘觉的悲心就没有办法这样安立。

第五个差别是否是道。意思是：是不是对治、杂不杂烦恼。凡夫人的悲心杂烦恼，一段时间当中对亲友生悲心，但过一段时间又可能对亲友生嗔心。缘觉虽然没有这样粗大的烦恼，但是他有烦恼的种子、嗔恨心的种子习气等等，

习气还没有完全断尽。而菩萨的悲心是道的自性，能够对治粗大的烦恼、嗔恨心，以及泯灭习气等。所以菩萨的悲心称为大悲，而其他的悲心只能称为普通悲心。

第六个差别是否不得，意思是能不能得三轮。声闻的悲心、普通的悲心都有三轮可得（发悲心者、所发对象、发的方式这三轮是不空的），而菩萨的悲心是三轮体空，是不得的悲心，是相应无分别智、不执著的悲心，从这个方面可以安立成大悲，而其他的没办法安立大悲。

以上我们从普通悲心和大悲心方面进行了了解，帮助我们区别平时脑海当中的笼统、模糊的概念：世间上的慈善人有悲心，声闻缘觉有悲心，父母对儿女有悲心，菩萨对众生也有悲心，这些悲心都是一样的。有时看到世间人做慈善事业，我们说这是菩萨。为什么呢？他有悲心的缘故。实际上真正要安立成菩萨的大悲，不是这个简单的悲心，因完全不同。从这六个行相和本体，完全可以区别普通悲心和大悲心之间的显著差别。

了知了这样一种大悲之后，我们就知道，此处所要赞叹的悲心都是大悲心，也就是说这三种大悲心严格来讲都是针对菩萨而言的。虽然在讲的时候，针对世间人、二乘、菩萨进行宣讲，但都是大悲的自性，都是菩萨的不共特征。

介绍了这个之后，我们再宣讲每个菩萨对有情是如何生起大悲心的。

戊壹、赞缘有情大悲

最初说我而执我，次言我所则著法，

如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。

缘生兴悲，这个生是众生的意思，就是科判当中讲的有情。缘有情、缘众生产生了大悲心，对这个悲心进行顶礼。上师在注释当中讲到，这个地方讲缘生兴悲我敬礼，是对于生起悲心的有情顶礼呢？还是对大悲心顶礼？此处是讲对悲心顶礼。内心当中所产生这个悲心是菩提心的种子，是拔苦为相的自性，

对这种悲心做恭恭敬敬的顶礼。

看到有情无自在而转、感受痛苦的这样一种惨状，菩萨不由自主地生起了大悲心，想要做拔苦的事业。有情到底是怎么样流转的，怎么样感受痛苦的？颂词当中讲“最初说我而执我”，讲到了有情的流转次第。有情在流转的时候，最初是说我，然后执著有我。“说我而执我”，是说我执的对境、我执的所缘就是这个我。这个我是从哪个地方安立的呢？实际上就是执著粗大五蕴的整体，把五蕴的整体安立成我。安立成我之后，自己的第六意识分别心就开始把这个执著为我，所以安立了我执。说我而执我，对于这种五蕴，不了知是假立的，安立成实有的一体，认为是我，把我作为所缘、所境，然后内心当中执著它。所以，我执有两方面：一个是所执，他所执著的对境就是这个俱生我；第二是能执，就是我执——缘我所而执我。

“次言我所则著法”，有了我执之后，再缘这种粗大一体的我之外的法，把这些法执为我所。这些法是什么呢？自相续的五蕴，我的头、我的手、我的脚等等，把五蕴的这些支分安立成我所；此外，还把自己所拥有的房屋、地盘等等，都安立成我所，然后开始执著这些法。这就是“我所则著法”。

“如水车转无自在”，因为有了我和我所的缘故，对法就产生一种执著心。对一部分可爱的法，就想我要得到；一部分不可爱的，就要排斥；中间的一类，就产生不理不睬的心态，缘我和我所，就会产生贪嗔痴本体的法，这个叫做贪嗔痴的自性。如果有了我、我所，然后再执著法产生三毒之后，必定有业，有业之后就在轮回当中无自在的流转，所以比喻如水车转无自在。有情在轮回当中不断流转的情况，和水车运水无自在的情况相似，在注释当中从六个方面做了对比。

第一个、有情被烦恼业的绳子所束缚没办法自在，在轮回当中流转，对照比喻是水车被绳索捆得很紧，这是第一个含义。

第二个、具有业、烦恼的有情，所有的所作所为都是被实执分别心这个心识推动而转的，意义对照比喻，水车也是被人力或者水力所推，它自己根本没有这个自在，这是第二种含义。

第三个、有情被这些实执烦恼束缚之后，上至有顶下至无间地狱，一直这样不间断地流转，这个叫做轮回。在轮回的时候完全无自在，比喻对照水车从下到上、从上到下，总是在上下上下当中不断流转，两者有相同之处。

第四个、有情下恶趣的时候很快、很容易，但是要上升善道就非常困难。好比水车下去的时候很容易，上来的时候因为水桶里装满了水，上来非常困难，二者之间相似。有情在造恶业方面完全是自在的，相续当中贪嗔痴周遍、圆满、自在，要造恶业、下恶趣的话非常简单；但是如果上升到善趣，必须要断掉恶业、修持十善五戒等等，所以一般有情的心很难趣入、很难堪能。所以，想要从恶趣生到善趣，或者保持住善趣的身份，也是非常困难的。

第五个、有情在轮回的时候，主要是以十二缘起来轮回。十二缘起包括三个分支：烦恼支、业支、有支（或苦支）三种；或者烦恼杂染（无明、爱、取等）、业杂染（行和有）、生杂染（受、识等其他）三种。

虽然有的地方在讲烦恼杂染、业杂染和生杂染的时候，最初以无明造业，然后通过业显现轮回的痛苦，讲时有这样的次第。但通过无明可以产生业，也可以产生生；通过生可以产生无明，也可以产生烦恼；通过业也可以产生烦恼等等。从这个角度，十二缘起、三种杂染互相之间，没有一个决定的次第。好比水车在显现上面好像排列的很整齐，是一个一圈的自性，实际上也是没有一个决定的自性，到底哪个是第一个，哪个是第二个呢？它在旋转的时候根本找不到哪个是开始、哪个是中间、哪个是最后，就像车轮一样，找不到哪个地方是开头、哪个是结尾。二者从这个方面也是有相似的。

第六个、有情在轮回当中被三苦所压迫，毫无自在。只要是在轮回当中流

转，有业烦恼等，绝对会感受变苦、行苦、苦苦三种痛苦的，被这个紧紧地压迫，没办法得到缓解。就好像水车上面的水环、水桶等，被绳索紧紧缚住，上面压下面等等，完全没有松懈的时候。

以上从六个方面讲到了有情的流转，整个次第就是一个无自在流转的过程。从每一个方面来讲，都是无自在的。比如，被业惑的绳索束缚的时候，没办法从业惑当中自我解脱出来，是一种无自在的表现；行为被实有的分别心推动，本身也是一种无自在的过程；我们从善趣到恶趣、从恶趣到善趣，这个流转的过程当中也是无自在的；下去容易上来难，每个有情都喜欢天界、人道善趣当中的富裕之处，但我们根本没有自在，虽然想要上升善趣、离开恶趣，但是如果不好好修持善法的话，仍然还是完全无有自在的；在三杂染当中也没办法自我解脱出来，也是无自在的；在痛苦当中没办法解脱，也是无自在。

“如水车转无自在”，有情首先执著五蕴为实有的我，生起我执之后生起我所执，再产生对于法的取舍，产生三毒，产生恶业，最后在轮回当中没办法获得解脱，一直感受痛苦。有情就是这样流转的。

“缘生兴悲我敬礼”，这个生是有情，菩萨看到众生这种流转过程的时候，不由自主生起了悲心，生起想要度化他们的心。对这种悲心，月称菩萨恭恭敬敬地顶礼。

颂词“最初说我而执我，次言我所则著法”的这个次第，上师说主要是讲论的次第，首先缘五蕴的实有产生我执，再从我执产生我所执。很多论师在讲解流转过程的时候，也是说首先有我执，再有所执。这只是讲解时的一种次第和方式。但是，在无始的轮回当中，没有一个有情有一个单独的我执而没有我所执的情况。所以在实际情况当中，我执和我所执是同时存在的，这方面也是需要了解之处。

戊贰、缘法与无缘而赞【FS：无缘大悲】

众生犹如动水月，见其摇动与性空。

实际上众生是一种缘起法或因缘法，如果有了种种因缘之后，必定会产生这种现相。但是很多有情不了知这样一种缘起自性，他觉得众生或者自己是一种实有的自性和本体。但是从菩萨的智慧眼观察的时候，一切众生如同动水月一样，能够见到众生摇动的这一部分，也能够见到众生性空的这一部分。一切有情都只是一种摇动的、刹那刹那变化的五蕴，自性是空的。而有情本身不了知，缘他们产生悲心，叫做缘法和无缘而产生的悲心。

“众生犹如动水月”，在自释和很多注释当中都讲到了动水月，必须要各种因缘聚合之后才能产生动水月。必须要天月，必须要水月，必须要水，必须要风，这样才会有动水月的显现。有情怎么样显现的过程也完全是这样的。自释通过大海当中的水月进行比喻，首先大海当中有水，天空有月亮，水当中有天月的月影，然后再加上风吹动，这几个因缘就形成了动水月。

动水月和有情应该怎么样理解和对照呢？

第一个，大海比喻成萨迦耶见。为什么呢？大海是一切水的本体和来源。萨迦耶见是所有一切轮回的来源，萨迦耶见周遍一切轮回，只要你还在轮回当中，不管在善趣、恶趣，萨迦耶见都是没有离开过的。所以，萨迦耶见是根本，犹如大海一样。

第二个，大海当中的水比喻一切有情的无明，无明就是执实有的心，是产生一切执著的因。有情没办法离开无明的状态，就像水没办法和大海完全分离这样的本体。上师在讲的时候说，这种实执不是法执，它还是人我执，只不过是从众生显现的方式来讲的。萨迦耶见比喻成大海，无明比喻成水。

第三个，在因缘当中还有风，这个风是讲一切有情的非理作意。现在我们执著不清净的法为清净、执著无常的法为恒常等等状态，全部都是非理作意和颠倒。像风一鼓动大海的时候就会产生波浪一样，我们内心当中的非理作意会

产生种种的不好的状态。

第四个，天月。天空当中的月亮就是前世的黑业和白业。通过前世当中的黑业白业就会显现今生的五蕴，今生的五蕴就犹如月影一样。水月是天月的一种影像，今世的五蕴是前世善恶业所显现出来的影像。

“见其摇动与性空”，有了大海（萨迦耶见），有了无明，有了前世的业，有了今世五蕴的（水月）影像，再加上非理作意吹动，因缘和合的时候，有情刹那刹那生灭的相就完全可以体现出来，所以，众生犹如动水月一样见其摇动。有情不是一个整体，也不是唯一的自性，而一般的众生执著自己是唯一、恒常的自性。菩萨见到有情刹那生灭，而且是众多无常法的聚合，见其摇动；再进一步观察，这样刹那刹那生灭的五蕴有情，本性也是完全性空的，也是一种无缘的自性。

菩萨见到一切有情摇动与性空的时候，怎么样对照缘法和无缘的大悲心呢？怎么样缘法（生起大悲）？当菩萨见到有情刹那生灭的时候，产生悲心的所缘境，并不是直接缘一个刹那生灭的自体，或者缘一个无常、缘一个空性。缘法的大悲的法字，缘的是这种摇动有情本身这种法而产生悲心，这个法只是一个刹那生灭的五蕴法而已，是个虚假的有情。一切有情的自性是刹那生灭的，但是众生不了知这个自性，在刹那生灭的五蕴当中显现了很多业惑和痛苦。菩萨见到了你是刹那生灭的法，而且有这么严重的痛苦，想要拔除你的痛苦，所以产生了缘法的大悲。

无缘大悲的观察方式也是一样的，前面我们观察，不是缘空性产生一个什么一个悲心，而是说这个有情的自性是空的，在胜义当中完全无自性，但是在业惑显现的时候，仍然有一种有情的显相，而这种有情的显，自体是性空的，缘这种有情产生悲心。

所以，三种大悲当中，第一个是缘有情，第二个也是缘有情，第三个仍然

是缘有情。只不过缘的时候，是从所缘的不同行相、从所缘境的差别，来安立大悲的行相。

为什么不直接从大悲的行相本身去安立呢？因为大悲心就是拔苦的自性，从拔苦这个角度来讲，大悲心自己的体性没办法分别，只有从它的所缘境来讲，才能够分别三种大悲心。月称菩萨说，唯从所缘来分。从所缘来讲可以分出三种大悲，第一个所缘境是有情，第二个所缘是五蕴刹那生灭的有情，第三种所缘是性空的有情。归摄起来看，其实三种大悲心是一个自性，就是一种缘有情想要拔除痛苦的大悲。只不过从三种不同所缘境的侧面，分成了三种大悲心而已。

所以，缘生兴悲我敬礼，然后缘法和缘空性来敬礼，后二者虽然是缘法和缘无缘，但是总的所缘境仍然是有情。比如在第一个颂词当中讲到“众生犹如动水月”，一切众生是犹如动水月一样摇动、性空、不存在的自性，还是在缘有情本身。所以有的大德在分析的时候，第一个缘有情的大悲，是缘总的有情，有情没有自性，但是他有我我所，通过我我所执著法，如水车转无自在而始终痛苦，这时缘的有情是总相有情、总体有情；第二种有情，是动摇自性的有情；第三个有情是性空的有情。实际意义上都是在缘有情而生大悲。

如果不是在缘有情生大悲的话，单单是缘他的五蕴刹那生灭的法、缘性空，这是不符合大悲体相的。大悲的体相是拔苦为性，怎么样拔出痛苦呢？见到有情这么不自在，是刹那生灭的自体空，在自性空的同时还在生痛苦，这个时候根本忍受不了，开始生起难以忍受的大悲心。这个方面讲到生起大悲心的次第。

怎么样产生大悲心？或者方法是怎样的呢？我们观察缘总的有情而生起悲心（缘众生的大悲）；然后缘见到有情刹那生灭而生起大悲（缘法的大悲）；然后见有情性空而生大悲（无缘大悲）。反正就以有情存在的时候，在刹那生灭的时候，在性空的时候，都在感受痛苦——菩萨站在更高层次来看，有情在感受

痛苦的时候，这么不自在、这么刹那摇动，且是性空的——然后，不由自主地生起大悲心。这就是三种大悲。

注释当中说三种大悲也可以这样讲：第一种，是和外道共同的，缘总的有情的悲心有些外道也能生，但不是大悲。第二种，和声闻缘觉共同的，因为声闻缘觉能够见到刹那生灭法，能见到实体有情是不存在的，只有一个刹那生灭的五蕴存在，也能够见到有情假立的自性。第三种，见到无缘空性，是菩萨的悲心。这是从一个侧面讲的。

还有一种讲法，缘有情的大悲是菩萨在入初地之前胜解行地的大悲心；然后见其刹那摇动，是一地到七地的境界；后面无缘悲心是八地（及以上）的境界。这是从另一个侧面讲的。实际上因为这个地方讲到的悲心都是大悲的缘故，所以三种悲心都应该直接对应应在菩萨大悲心当中。

还有些地方讲，外道具有一种悲心——就是缘有情的悲心；声闻缘觉具有两种——缘有情的悲心和缘法的悲心；菩萨具备三种——见到总的有情而生悲心、见到刹那生灭而生悲心、见到无缘空性而生悲心。

以上主要是顶礼句，也间接隐藏的方式讲到了立誓句。有的时候讲首先顶礼，顶礼之后讲为什么造这个论典，但这个在此处不明显，只是讲到了对于菩提善因的顶礼，对于大悲心的顶礼，没有讲为什么要造论。上师说这个是间接讲的。为什么间接讲呢？在顶礼完之后，从题目当中就可以看到《入中论》就是无碍开显中论，无碍开显中观。为谁无碍开显？为众生开显。为了众生开显出中观、中论的究竟意趣而造这个论典。所以是间接涵摄了立誓句在里面的，造论目的、造论必要已经做了观察。

乙贰（所造论体）分二：一、宣说暂时地；二、宣说究竟地。

丙壹（宣说暂时地）分二：一、分别说十地；二、说诸地之功德。

丁壹（分别说十地）分三：一、极喜地等五地；二、现前地；三、远行地

等四地。

第一胜义菩提心

戊壹（极喜地等五地）分五：一、极喜地；二、无垢地；三、发光地；四、焰慧地；五、难胜地。

己壹（极喜地）分二：一、宣说一地；二、结尾本品。

庚壹（宣说一地）分三：一、略说本地；二、广说功德；三、结说此地功德。

辛壹、略说本地

佛子此心于众生，为度彼故随悲转，
由普贤愿善回向，安住极喜此名初。

第一胜义菩提心就是第一地。因为一地见道以下，都叫做世俗菩提心，大都是通过愿菩提心和行菩提心两个方面讲的。在登地之后，一地菩萨以上称之为胜义菩提心。严格讲胜义菩提心的定义，是无分别智的自性，主要是从入定位安立的；但是从出定位或者整个见道、修道的菩萨地来讲，他已经获得了胜义菩提心的缘故，所以乃至出定也叫胜义菩提心。这个地方主要是讲从一地到十地菩萨圣者的殊胜功德。

月称论师在自释当中讲到安立地的原因。为什么要叫地？一地极喜地的地怎么理解，二地无垢地的地怎么理解等等。上师在讲记当中提到，从四个方面，或者两个方面，安立地的原因。

第一个地的体性。地的体性是无漏智慧，比方说初地菩萨、二地菩萨地的本性或本体是无漏智慧的自性。

第二个这个智慧被什么法摄受？这样的无漏智被大悲所摄受。初地菩萨的功德是大悲和智慧双运的，所以是被大悲所摄受的。

第三个立名。被大悲摄受的无漏智就叫地。

第四个名义。为什么叫地呢？一切功德的所依靠处就叫做地。

如果从两个角度讲，第一个方面是犹如大地，一切有情、一切动物、植物的依靠处，依靠大地才能够生存、生长，所以一地是二地的基础，二地是三地的基础，有功德依靠处的意思在里面。第二个方面的意义，依靠这个地可以从这个地方到那个地方。如果从这个地方到色达，要依靠道路这个地，帮助我们从此处到彼处。所以在圣地当中这个地，从一地到二地，从一地到佛地等等，有从此到彼的意义在里面。

地的安立分类，地和地之间有没有差别呢？按照月称论师的观点，从入定位来讲没差别。入定位是一种不可思议的境界，一般的凡夫人根本没办法思维，引用《华严经》的教证就好像空中鸟迹，鸟在空中飞的时候，脚印是没办法思议、没办法说的。菩萨在入定的时候，这种无分别智的境界没办法思议，出定之后，对他所安住的这种境界没办法讲，讲出来别人也没办法真实地接受和了知。地和地之间入定的时候可以说是没差别的，从一地到十地之间，所有的地都是无分别的本体。

地和地之间的差别，从哪个方面安立呢？是从出定位安立的。可以从四个角度或四个根据来安立。

第一个根据，出定位的时候功德渐渐增上。一地菩萨有十二类百功德，二地菩萨有十二类千功德，这样逐渐逐渐增长，从这个角度来安立一地菩萨、二地菩萨、三地菩萨等诸地菩萨。

第二个根据，神力殊妙。神力殊妙有两种解释：一种是一地菩萨有震动一百个世界的神力，二地菩萨、三地菩萨逐渐类推、渐渐增长，从神力逐渐增长的角度来安立。第二种，宗喀巴大师说，神力殊妙能够震动世界可以包括在前面十二类百功德当中。他老人家说，似乎应该从逐渐清净障垢、逐渐增长地道

功德的角度来安立神力殊妙的功德。

第三个根据，波罗密多渐次增盛。初地菩萨布施度圆满，二地菩萨持戒度圆满，三地的时候安忍度圆满，四地的时候精进度圆满等等，以此类推，从出定位的波罗密多逐渐增胜圆满的角度来安立地和地的差别。

第四个根据，异熟差别。我们在学《宝鬘论》时学过异熟差别，一地菩萨通过他的功德能够做南瞻部洲国王，乃至于类推上去，可以做帝释天王、夜摩天王、大梵天王等等。从后得他的异熟功德逐渐逐渐增胜，也可以安立地和地的差别。

所以，在出定位安立地和地的差别时，以前我们主要是从波罗密多讲的，出定位的时候安忍、布施度增胜等等。从月称论师观点来看，是从功德增胜、神力殊妙增胜、波罗密多增胜以及异熟功德增胜，四个方面安立地和地之间差别的。

从另一个方面讲，从自相续当中的功德可以安立地，从有情的相续逐渐断垢、逐渐断障、逐渐圆满功德的角度，安立初地、二地、三地等等，是从他的布施度圆满、持戒度圆满、安忍度圆满等等方面逐渐安立的。所谓的地，在真实义、胜义中是不存在的，它是一种缘起法，是一种假立的安立，所以不应该把这样一种地作为实有的自性。

下面略说此地功德，“佛子此心于众生，为度彼故随悲转，”此处佛子唯一指佛的意子菩萨，而且讲的是初地菩萨。此心于众生为度彼故，佛子在安住初地的时候，为了度化有情，心于众生随悲而转。为什么要度化他呢？前面安立三种悲心的时候讲过，有情无自在转、不知道刹那生灭而冤枉受苦、不了知性空，为了度化这些有情而随悲转。

有的地方解释随悲转，有两类补特伽罗是不自在的：一类是凡夫有情不自在，他是随业而转的；第二类是菩萨不自在，菩萨是随悲而转的，哪个地方有

生悲心的对境、有度化的对象，他绝对不可能坐视不管，内心当中的大悲心使他不由自主地转过去。

这两种不自在实际意义上有天壤之别，众生的不自在是完全没办法控制自己的，是有漏烦恼、业力推动，没办法安住，必须要不自在的。菩萨对于轮回有自在的，他可以不入轮回，但是悲心太增胜的缘故，只要有众生在轮回中安住，他绝对不可能安住在自己的地方坐视不管，绝对会随悲而转去度化的。

这种悲心和前面的悲心，从体性上面讲还是有差别的，前面在自业行径时候的悲心，主要是没见道、没见到无分别智之前，通过造作生起来的。而菩萨出定位的悲心，因为在入定见到了法性，出定的时候自然而然就产生殊胜的无缘悲。在见到大空性的同时，绝对生起这种悲心，因为无分别智和悲心的自性是双运的自体，没办法分别的。所以，在修的时候，你可以首先用空性、也可以用悲心，来苏醒大乘种姓。但是修到一定层次时，绝对要双运而修、双运而行，而且当你产生大空性证悟的时候，和空性无二无别的殊胜悲心就会生起来。

但是入定位的悲心还是从无分别智的侧面来讲的，而真正的悲心是拔苦为性。如果要安立拔苦为性的悲心，只有在出定位安立，因为入定的时候没有一个所缘的有情，没办法生起那种拔苦的悲心。但是，悲心的体相已经在现见无分别智的时候同时具备了，他一出定见到有情的时候，缘有情的这种拔苦的悲心马上就产生了。

所以，这样的悲心有两个方面：和无分别智双运，入定位有无分别智的侧面和它无二无别的功用、利用以及它的自体方面；出定位的时候，真正能够缘一切有情产生拔苦的意愿。二者之间有这样的差别。

“如普贤愿善回向，”从初地菩萨开始，真正发起普贤行愿。菩萨在修行过程当中从初发心、胜解行地、见道等，会发无量亿的大愿，大愿全部包括在普贤行愿当中。

注释当中讲，十种大愿参考麦彭仁波切《智者入门论》，恒常供养诸佛，乃至护持正法等等，十种大愿就可以生起来，而且通过普贤愿摄受回向一切善根。另一种讲法，真正的普贤十大愿王，在凡夫地时候全是相似法，我们念普贤行愿品的时候都是相似法。因为在普贤行愿或十大愿王当中，所讲的都是非常难思议、难行的境界。作为一个凡夫人，心量狭隘，而且实执心很重，没有很多善巧方便，所以念的时候只是随顺字句而念。即便如此，它的功德和意义还是很大。如果现在不相似地发的话，以后也就没办法真实地发。

所以，我们再再念普贤行愿，它的习气和功用会成熟，慢慢慢慢我们的相续就得以清净。当登初地的时候，十大愿王真的是发起来了，这个不是相似发。从二地之后，所发的愿力逐渐增胜，八地的时候所发的愿就清净了，愿波罗蜜多圆满。所以，初地的时候所发的无数愿，所发的十大愿，通过二地到七地的不断增长，八地的时候得以清净，佛地的时候彻底圆满，没有丝毫的违品垢染、习气等等。所以，初地的时候真正发起菩提愿，普贤愿善回向不共功德，凡夫人根本做不到，这是初地的一个不共功德。

“安住极喜此名初。”安住极喜就是初地，一地为什么叫极喜地呢？许多根据安立成极喜。第一个，亲证法界故。以前凡夫地的时候，都是分别心或总相在寻思，初地的时候亲证法界，是非常欢喜的。第二个，能够近佛位故，离佛很近，所以非常欢喜。第三个，能够做有情的导师，真正把有情引导到解脱地，这个能力在初地的时候开始有了，也是非常高兴。第四个，永离凡夫地、永离三恶趣，故出定位时极其欢喜，所以叫做极喜地。

还有一种讲法，有些大德注释当中讲十地差别时说，登初地的时候，因为从凡夫到圣者地了，所以体验非常强烈；而在二地之后，这种体验就比较平淡，后面成佛的时候也不像初地这样强烈。所以，从凡夫的分别心一下超越到圣者的体验，就安立成极喜的功德。

菩萨十地当中的第一地极喜地，通过修持无分别智、大悲心自在之后，超越资粮道、加行道见到法性，安立初地。在入定的时候，能够见到一切万法空性、一切万法无我。通过入定的功用，出定位的时候，一切万法也能安住在这样一种本体当中，通过如梦如幻的智慧，了知一切显现法完全都是无自性。

而且登初地之后，从名言谛显现角度讲，一方面如梦如幻的智慧在后得位可以获得；还有，他的心量完全敞开了，他的心胸完全对一切有情真正的开放，所以初地的时候证悟五种平等，一切有情从离苦得乐、修道、断烦恼、断障碍方面全是平等的。再不会有念头说：这个法是为我自己修的，那个法是为一切有情修的，回向的时候留一部分给我。这种自他有差别的想法，在初地之后完全没有了，他通过入定见到平等的法界，出定的时候对一切众生全部平等。

从这个时候起，他的修行突飞猛进。为什么呢？一方面见法性的缘故，一方面没有为自己作意、为自己修行的想法。而为自己修行的想法，恰恰就是一个大障碍，出定的时候突破这个障碍，所以修行从那个时候开始非常非常快，乃至到八地的时候又是一个大的增长，八地出定位的无分别智慧得自在。所以，他的实执越微细、修行越靠近实相。

从这个方面我们就知道，现在我们修行的时候，不管是修空性也好，修菩提心也好，就是要打破自私自利的心，打破二取。很多时候，障碍就是我们的自私心、自以为是的心。我们老是觉得，我上不去，我一定要达到什么程度，但是这样一种为自己求法的心，想要获得什么的心，恰恰是一种障碍。虽然很多上师和教言讲到你要放下放下，但是我们就是不放不放，我们就觉得一旦放下就什么都没有了。但是实际上你真的放下，你就得到了，你不放永远得不到。

从见解上了知这个问题，还是需要一种突破的。当然是说见解方面，我们不说修行上面，我们要了知这一点，从这个方面去修，还是要通过很多的理论，方方面面的教义、公案，反复思考之后，我们才能接受这个观点。如果能接受

这个观点，修行就会调整。以前是为自己修，现在是为众生修，打破自私自利，为众生发心，从资粮上才会有提高。否则，理论上没有突破的话，修行仍然以自我为中心，其实是变相的为自己。觉得我要修法、我要怎么，所有都是变相地为自我服务。如果这个不突破，不改变修行方法，还是没办法真正和实相靠近。初地菩萨完全从修行上突破了这样一种障碍，所以他的修行就非常非常迅速。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

入中论 第三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣论之《入中论》。本论分为四个科判：宣讲名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三个方面，首先宣讲造论分支，趣入真如的分支；第二讲所造论体；第三造论究竟。其中，第一个问题讲完了，现在讲第二个问题：所造论体。

乙贰（所造论体）分二：一、宣说暂时地；二、宣说究竟地。

丙壹（宣说暂时地）分二：一、分别说十地；二、宣说诸地之功德。

丁壹（分别宣说十地）分三：一、极喜地等五地；二、现前地；三、远行地等四地。

分别宣讲十地分三个方面，首先讲前五地，第二现前地，第三个讲远行地等四地，把十地分为三个科判来宣讲。

戊壹（极喜地等五地）分五：一、极喜地；二、无垢地（或离垢地）；三、发光地；四、焰慧地；五、难胜地。

现在讲第一个科判：极喜地。

己壹（极喜地）分二：一、宣说一地（功德）；二、结尾本品。

极喜地分了两个科判宣讲：首先是宣讲一地的功德，第二是结尾本品。

庚壹（宣说一地）分三：一、略说本地；二、广说功德；三、结说此地功德。

第一个科判：略说本地已经讲完了。今天，开始讲第二个科判：广说功德。

辛贰（广说功德）分三：一、庄严自续功德；二、超胜他续功德；三、一地增胜功德。

第一个庄严自续功德，是指菩萨自相续当中，通过殊胜功德做庄严；第二个超胜他续功德，是讲对于声闻缘觉来说，菩萨的相续是怎么样超胜的；第三个一地增胜功德，一地波罗蜜多功德，主要是布施度增胜。

壬壹（庄严自续功德）分三：一、得具义之名功德；二、得生家族等功德；三、灭尽恶趣功德。

癸壹、得具义之名功德

首先宣讲初地菩萨获得了一种具义之名。这个具义之名是什么？就是具有意义的一种菩萨的名称。

从此由得彼心故，

唯以菩萨名称说。

“从此”是指在登初地、见道的时候，“由得彼心”，这个“彼”就是胜义菩提心。因为获得胜义菩提心的缘故，从此以后，唯一只能以菩萨的名称来称呼他，因为他的相续已经超凡入圣了，已经舍弃了异生、凡夫的相续，变成了菩萨相续的缘故，所以，叫做“具义”。通过意义的转变，他也获得了菩萨的名称。

菩萨就是菩提萨埵，简称为菩萨。从字面上的意思来讲，“菩提”就是觉悟的意思，“萨埵”指发心或指有情。从发心的角度来讲，觉悟发心，指觉悟实相之后，发心为利益一切有情，是从自利和他利两个方面来说的。（菩提）觉悟可以理解为偏重自利；（萨埵）发心，可以偏重为行持他利。

或者有些地方讲，菩提萨埵是觉有情，菩提是觉，萨埵是有情。觉有情有两个含义，第一个，菩萨是觉悟的有情，拣别了未觉悟的有情，六道众生。第二个，觉有情也有令有情觉悟的意思，他不但自己觉悟，而且令有情觉悟，从这两个方面都可以解释。

如果按照月称论师自释引用的《般若二千五百颂》中所讲：菩提萨埵就是随知萨埵的真语，菩提萨埵是通过随知萨埵来安立的。“随”就是跟随，“知”是了知，跟随了知就称之为萨埵。随知什么？对于一切万法的无自性、，对于一切万法的无实，了知无实，也就是跟随一切万法的实相而如实地了知。所以，一切万法无实的缘故，他了知为无实；一切万法无生的缘故，了知为无生，而且根本没有虚妄的，超越了异生地，从这个方面叫做随知萨埵。随知萨埵就是跟随实相而了知的萨埵，也称之为菩提萨埵。随知也是觉悟的意思，觉悟就是对一切万法如何存在的实相如实地了知。从这个方面去讲，随知的意思就是这样，因为他毕竟是，超越了异生地的圣者。

在《般若二千五百颂》中讲到，一个人如果在发菩提心时说：“我以此心来

发心，缘如此发心，得到如是的佛果。”那么这种发心不叫真正的发心，这种菩萨不叫菩萨。为什么？他不是随知的缘故。他没有随实相而了知，真正实相的菩提是无所得的，如来是无所得的，这就是实相。如果觉得以此心来求彼菩提，有此彼的差别，也就是说，我们认为发菩提心的发心者是实有的，所求的菩提也是实有的。这样即使我们发了心，也不能称之为菩萨。从这个方面来讲，因为没有随知实相，就没办法称之为随知萨埵，而只能称为生发萨埵，也就是生心的，生起菩提心、发起菩提心的这种有情，只能这样安立。

还有，如果没有对一切万法实相真正了知、随知的话，就没办法安立为菩萨。就是说，如果对一切万法还有这样一种执著，没有了知一切万法、随知一切万法，那么这个人离菩萨行还很远，离菩萨地还很遥远，那么也就不能称之为菩萨。但有的时候，他用这样一种菩萨名来欺诳人天界，比如阿修罗等有情，根本没有了知实相，没有超越异生地，还说自己是菩萨的话，实际上就是通过菩萨的名称欺诳很多人天的有情。佛陀在经典当中继续讲到，如果没有随知实相这也是菩萨的话，那么所有的三界有情都能称为变成菩萨了。因为没有意义的缘故，（这么称呼）没有实义，没有随知实相，不能称之为菩萨。如果没有随知实相也能够称之为菩萨的话，一切三界有情都能称为菩萨，佛经里有这个故事。

佛陀在经典当中最后说，实际上这样一种菩萨不是随语言宣讲的，必须要具有实义，和此处的科判直接对照，就是具有实义的名称已经获得了，菩萨确实确实是随知法界而证悟的。他了知法界而证悟，所以他的名称也跟随而安立成菩萨。所以，此处的意思很明显，就是讲获得了胜义菩提心，他的名称才真正成为菩萨。

那么这里是不是遮止世俗菩提心的菩萨呢？也不是。只是实际上此处侧重讲登地的菩萨，是讲胜义谛的、获得胜义菩提心之后的登地菩萨。至于小资粮

道以上，获得了真实的世俗菩提心，也可以称之为菩萨，但这里并不是在破此观点。只不过在两部论典中，《入中论》所安立菩萨的名称是从一地菩萨开始的；《入行论》安立菩萨的名称是从获得真实无伪的世俗菩提心开始的，就是说凡夫也可以安立成菩萨。比如《入菩萨行论》中讲到了：“系生死狱系苦有情，若生刹那菩提心，即刻得名善逝子，世间人天应礼敬。”“系生死狱系”的意思就是，讲他是凡夫自己还束缚在生死牢狱中，但如果产生了刹那的菩提心，他的名字就叫做“善逝子”，就叫做菩萨了，能够受到人天世间的礼敬。

如果跟随《入行论》讲的时候，它的标准，可能没有那么高，但如果按照《入中论》的观点，安立菩萨名称时，所谓具义的名称，是安立成圣者位。所以，这就讲到了第一个问题，就是说必须要有具义才能够称之为菩萨。但对一般的有情来讲，还没有真正登初地的缘故，没办法真实安立成菩萨的名称。以《入行论》的观点观察时，他也必须要生起一个真实无伪的世俗菩提心，也就是在小资粮道的时候，生起真实无伪的、无没有造作的、无虚假的世俗菩提心，这个时候才能安立成菩萨。

如果这两种条件都不具备的话，只能是一个相似的假名，或者说愿意趣入菩萨道的人，称之为菩萨，他是一种假名而已。从真实无伪的世俗菩提心和胜义菩提心都没有生起的角度来讲，严格来说，没办法安立为菩萨。但如果不太严格的话，反正你受了菩萨戒之后，你发了相似的菩提心之后，也可以安立成一个假名菩萨。

癸贰（得生家族等功德）分五：一、种姓功德；二、所断功德；三、所证功德；四、能力功德；五、增上功德。

子壹、种姓功德

生于如来家族中。

“生于如来家族中”，这一句讲到了种姓功德。所谓种姓的意义，毕竟是要

有能力传宗接代，或有能力荷担家事。如果在世间当中的话，转生在哪个家族中，你必须要有能力承担这个家庭或家族的事业，必须要把这个事业延续下去。像这样的话，就可以说是生于了这样一种勇猛的家族。

那么如果要生于佛的家族，要生于如来的家族的话，也必须能够荷担如来的家业。荷担如来的家业就是要发菩提心，成佛之后要觉悟一切有情。所以如果从这个方面讲的话，虽然声闻缘觉也是佛的弟子，在佛教教义的教育下当中也证悟了部分实相的一部分，但严格来讲还不算是真正生于如来家族。

为什么呢？因为真正来讲，他没有全面荷担佛家族事业的能力。对于全面荷担佛的事业，他没有这样的发心，也没有这样的修行，所以他没有这样的能力。而菩萨有这个能力，有这个发心，他要成佛度有情，从证悟实相的角度来讲，他已超越了二乘；他自身的心相续当中，已经获得了佛地不退转的功德，所以，安立成生于如来家族。

菩萨他有能力荷担如来家业，他可以劝导有情发菩提心， he 可以把一切有情全都安置在佛地。所以对菩萨来讲的话，他就生于这个如来家族，他就能够真正地荷担如来家业。因此，真正生于如来家族中，是从他真正地现见圣地之后，获得了度化众生的能力等而安立的。

还有些时候，佛陀给菩萨授记时，分有三类地授记：利根者在加行道时得授记，中根者在初地时得授记，最下根的话者在八地得授记。对于中根者在初地得授记，一方面是他已经获得了中品忍；还有一个方面就是他已经转生到如来家族当中，绝对不会退转，从这个方面讲，给他授予菩提的授记。他是为了成佛，利益一切有情等等，所以菩萨授记也可以从生于如来家族等这一切的功德来进行安立的。这是第一个种姓功德。

子贰、所断功德

断除一切三种结。

断除功德是菩萨在入定位真正获得见道时，现见一切万法的实相，现见一切万法的二无我空性时，该断的障碍全部断除，是从断障的角度安立的。

“断除一切三种结”，指初地菩萨把一切、所有的遍计种子全部断尽了。遍计种子是指通过外道观点所引发的人我执、法我执、烦恼障、遍计烦恼障、遍计所知障的种子。“断除一切”的意思是初地菩萨断除了一切障碍，包括所有遍计二障；“三种结”的意思是在所断障碍当中，虽然所断的是遍计二障，但是三种结有特殊意义，所以把三种结也放在此处进行宣讲。

从哪个方面凸显它的含义呢？本来三种结不在二障之外的，但是此处除了一切二障之外，还讲了三种结，因为真正障碍有情获得解脱的就是这三种结。这三种结对获得解脱来讲，其障碍是最严重的，是最主要的障碍。所以，此处对初地菩萨见道的时候所断的障碍，是依三种结来凸显。

“三种结”的“结”字，前段时间我们在学习《随念三宝经》的时候讲到这是烦恼的异名，就是结使的意思，它能把有情束缚起来，让之无法获得解脱，所以三种结就是指烦恼。在大小乘的论当中都提到过三种结：第一个是萨迦耶见；第二个是怀疑或叫随眠疑；第三个是戒禁取见。下面分析这三种自性，以便大家了解。

第一个萨迦耶见。“萨迦耶见”是梵语，没翻译，因为它包含了很多含义。如果一定要翻译，有时翻译成坏聚见，有时翻译成身见、有见、我见。所谓“坏聚见”，“坏”是针对五蕴来讲的，五蕴是刹那生灭的无常法，所以是“坏”；“聚”是指五蕴是多体，是很多法的聚集；“坏聚见”是缘这样一种“坏聚”产生“我”，就叫做“我执”。本来产生“我执”的基是一种“坏”和“聚”的自性，但众生因为无明没有发现，反而把“坏”和“聚”的自性执著为一个实有的一和恒常的我，执著为一和常，所以就把有情的这种颠倒执著安立成“坏聚见”。实际意义上一切有情所执著的五蕴，是刹那生灭法，是毁坏法，也是一种多体的法。

实际上佛陀在安立“坏聚”的时候，是有很深的目的的。什么目的呢？“坏”和“聚”分别可以对治俱生我的形象。一切有情认为“我”的形象有两种：一种是恒常不变的；一种我是一体的自性。“坏”和“聚”就可以对治这两种。

所谓的“坏”对治恒常，我们认为我是恒常的，但佛说这是“坏”，说我们所安立的我的基全都是刹那生灭的法，没有哪一个不是变坏的法，有粗大的生灭，有刹那生灭。（众生）如果能了知五蕴的毁坏，就不会再执著它的恒常了。

“聚”对治一，一和多、一和聚是矛盾的。众生执著我是一体，但佛陀说实际上我们所执著的五蕴是由很多体组成的，五蕴本身就是五个自性色受想行识，色蕴当中又有很多很多色蕴，如此分下去无量无边。所以“坏聚见”实际上是从不符合“我”的自性、从反方面进行宣讲的，但众生不了知“坏聚”的自性（认为是一和常的我），所以把它安立成“萨迦耶见”或“坏聚见”。

“萨迦耶见”有时翻译成“我见”，是因为（我们）在五蕴当中执著有我；有时翻译成“身见”，主要是将身体执为实有或者执我；有时翻译成“有见”。但有些大德在讲解的时候说，翻译成“有见”或“身见”，都有所欠缺。比如翻译成“身见”缺乏了“心”义（内心心识的意义）；翻译为“有见”，虽然是执著五蕴实有，但这里面没有“我”义。所以很多大德考虑到“萨迦耶见”的意义很多，身体、有、坏聚、我见，都可包括在里面，所以就不翻译，直接说萨迦耶见。

萨迦耶见是五浊恶见之首，是一切有情流转的根本、流转的来源。有了我执之后，就会渐次引发一切烦恼、恶业和轮回的痛苦。

第二个随眠疑。就是怀疑。怀疑仍然是一种烦恼。怀疑什么呢？主要是怀疑佛陀的身智功德，或者怀疑佛陀所讲的四谛法。比如佛陀讲苦谛、讲痛苦的时候，有些人会怀疑一切世间是不是就是痛苦的？或者佛陀讲一切都是痛苦的教义时，我们会不会堕在消极悲观的观点中呢？佛陀说修道有解脱，我们也会

马上怀疑——修道真的会解脱吗？我这样修下去会不会获得解脱？也许以前佛在的时候是有解脱道，但现在佛涅槃已经两千五百多年了，我们修道还能解脱吗？或者说，如果真有解脱道，为什么现在世间上见不到很多人通过修道获得解脱的相呢？为什么不显现相呢？是不是修这个根本没办法获得解脱？像这样诸多的怀疑，使我们没办法趣入殊胜的修法。虽然有入道的意愿，但我们怀疑这个道对我们是否合适？怀疑修持佛陀所宣讲的出离心、菩提心能不能有作用？把一生的精力投进去，如果没办法获得解脱怎么办呢？这些怀疑都是一种很大的障碍。

第三个戒禁取。戒禁取是一种邪道。戒禁取不是佛陀制定的修道和戒律，而是一些外道认为的修行方式，这种修行方式不是真正能趋入解脱的正方便。把这种不正确的邪道执著为正确，叫做“戒禁取”。

“取”就是执取，“禁”是禁止的法，“戒禁”就是应该断掉的。佛法中也有戒禁、戒律等禁止的法。在外道当中，他也认为你如果要趋入解脱道，就必须断掉这个、断掉那个，这个不能做，那个不能做，或者此能做此不能做等等，很多戒禁。如果把这种不是真正解脱之道的戒律等修法执著为真实，这叫做戒禁取。

上师讲戒禁取，是从因和道二方面讲的。因就是把非因执著为正因，比如，他们认为持牛或狗的行为能够升天、能够解脱，把非因抉择为正因。非道，比如用火烤身体，在身体上涂灰等等，这一系列的道都叫做非道。在《俱舍论》注释、《入中论》讲记中，都提到过外道守持牛、狗的禁行，学牛吃草、学狗叫，或者学狗吃不净粪，认为这是升天之道。

为什么会出现这种情况呢？有些注释中讲，某些外道祖师通过修道引发了有限的有漏神通，观察到有些牛、狗死了之后升天了，但他们能观察到的范围和时间都很狭窄，因此观察不到牛和狗多生累世之前所积累的真正的升天原因。

他们只是观察到牛狗升天是因为它们在世时吃了草或不净粪，就认为吃草、学狗叫是正道。还有的外道祖师看到仙鹤一只脚站立着死后升天了，就教导弟子，修道时一只脚站立，一只脚收起来，站得越久消的业越多，最后能够获得解脱。像这样，通过有漏的道只能够见到一部分，见不到方方面面，从而引发了各种各样的修行方式，这方面叫做戒禁取。

他（修行者）内心中也有很强烈的入道之心，很强烈的获得解脱之心，但却入了非道，修行时发心错误、见解错误、方法错误，最终导致他注定无法获得解脱。

以上大概介绍了“三种结”的含义，下面再看三种结是怎样障碍我们获得解脱的。

三种结各有各的特点。首先第一个萨迦耶见，其主要的障碍就是不欲发趣，不想获得解脱；第二个是随眠疑，意思是在入道时，对道怀疑：到底这个是正道还是那个是正道呢？有一种怀疑心。内心对道有怀疑就不敢趋入了，不敢用脚来走。比如我们要去一个目的地，很多路摆到我们面前，到底哪条路是正路呢？有怀疑就不敢走了，这就是怀疑的作用；第三个戒禁取，开始走了，但走错了，走到其他非道上去了。

针对意义，我们再以比喻了知。比如，我们想去一个地方，萨迦耶见是不想去，不让我们去，内心想：到那个地方去到底有没有意义？去了，有可能受到伤害、生命难保，所以我不想去。对照萨迦耶见，就是不想解脱，不想趋入解脱道。因为如果我们真正趋入解脱道，就意味着必须彻底消灭“我”，但萨迦耶见是执著“我”存在的一种心。当他们看到佛经论典中描述：一旦趋入涅槃后，就获得解脱了，就寂灭了，“我”就不存在了，这恰恰与萨迦耶见保护自我的状态矛盾。就如同前面所讲，如果到了一个地方后，身心会受到伤害，就不愿意去了。所以，我们发现佛陀讲灭谛、讲涅槃的境界，一旦趋入涅槃后，“我”

和“我所”彻底消亡，这对我自己的伤害太大了，于是生起恐怖心，不敢去或不愿意去。所以，内心如果有了萨迦耶见，它的作用主要是让我们不想真正地修法，这就是第一种障碍。

第二个怀疑。前面讲到对四谛、三宝等方面有疑惑，就不愿、不敢猛烈地修行。但如果内心有了殊胜的定解，我们就会打消疑虑，就会一心一意勇猛精进地修行了。因为内心有怀疑的缘故，我们始终不愿意投入，乃至现在，我们认为自己已经入了道了，内心有定解了，但从更深层次、更微细的地方观察时，我们仍然在怀疑。比如，在依止上师时，我们有时候也在怀疑，会想如果我把我的一切身心全部奉献给上师的话，万一失败了怎么办？万一上师欺骗我怎么办？所以自己会留一手。这种不愿意彻底付出留一手的行为就是一种疑惑和怀疑，对真实的道或修行的方式就会出现犹豫不决的情况。

所以当很多此类情况发生时，我们要观察，有可能是因为怀疑而引发的。我们对很多的修行方式、依师的方式，都有一种疑惑心，于是不敢像密勒日巴尊者等大德那样非常勇猛精进地依止，没办法做到。所以我们必须通过很多方法抉择、遣除怀疑。

第三个戒禁取。主要是入歧途了，他想要解脱，内心中有猛厉的解脱心，但他选择的道是错误的，入了非道，根本没办法获得解脱。

所以，我们必须在因位时一一认知这三个问题，修持它的对治道。修圆满后，果位（登地）时，才能真正断除这三种结。

在获得见道时，初地菩萨已经真正现证了实相。从断尽萨迦耶见的角度来讲，主要是断遍计的萨迦耶见。因为他已经现见了实相，就不存在不愿意趋入的心。现见实相后，还会有怀疑呢？不可能再有怀疑了。他对道的真实性产生了最圆满的定解，非道的问题也已经解决了。所谓的“入于非道”，主要是看不清楚道和非道的差别，这种无明来自于对空性的不了知。如果了知了法界

实相之后，在很清明的智慧中，他已经体会到正道，能够把正道和非道看得清清楚楚。所以一旦现见初地，三种结都断掉了，都不复存在了。此处，萨迦耶见的结，主要指遍计我执。

下面，再进一步略说断障的问题。在上师的注释中，断障的问题讲得很广，下去的时候可以看参考。现在就主要的问题宣讲一下。

所断的障碍有遍计障和俱生障。所谓遍计障，主要是通过学习外道的教法而引生的遍计的人我执和遍计的法执，引发这两种执。打比喻讲，遍计的人执主要是像神我一类的法；遍计的法执像数论外道的自性这一类的法——执著有一个实有不变的自性，通过自性再产生二十三谛。遍计的人执、法执会引生遍计的烦恼障和遍计的所知障。俱生执主要是一切有情生而具备的，对三轮的执著也好，对二取的执著也好，对“我”的执著也好，这都是讲俱生的人我执和俱生的法我执。

在注释当中也引用了麦彭仁波切的观点，分析了烦恼障和所知障的因是什么？本体是什么？作用是什么？

引发烦恼障和所知障的因就是人执和法执。如果内心当中有了人执和法执，以人执能引发烦恼障，通过法执能引发所知障。

二障的**本体**：所知障的本体是三轮执著的虚妄心，虚妄分别是所知障的体性；烦恼障的体性是悭吝等六度违品的同类恶心。因此，所知障是三轮二取执著心的分别；烦恼障是指趋入六度违品的烦恼，如：悭吝、破戒、嗔恚等等。

二障的**作用**是什么呢？从主要的侧面来讲，烦恼障主要障碍有情获得解脱道，间接也障碍有情成佛；所知障主要障碍菩萨获得佛果，间接也障碍获得解脱。从主要方面讲，烦恼障是障碍解脱的，所知障是障碍成佛的，障碍成为一切智智的。

讲完障之后，要讲**断障的方式**。按照自宗、按照麦彭仁波切的观点，在初

地见道时，主要断遍计障，完全断掉遍计烦恼障和所知障；二地以后的修道位，二地到八地之间，同时断除俱生烦恼障和俱生所知障；到了七地末、八地的时候，断掉俱生的烦恼障；八地之后只断俱生所知障和俱生烦恼障的习气。俱生烦恼障的习气也是所知障的一类，这样的习气有两种：一是俱生烦恼障引发的习气；一是俱生所知障引发的习气，八地之后要同时断。八地之后俱生烦恼障的种子已经没有了，但很微细的习气还存在，所以八地之后主要断掉俱生的最微细的习气。到十地末尾，断掉最微细的习气之后，第二刹那就成佛。

安立断障问题的时候，我们可以说在初地时断掉的是遍计障，但证悟的是什么无我呢？我们会因为他断掉的是遍计障的缘故，所以证悟的无我肯定是遍计无我，但并不是。初地菩萨见道时所证悟、现见的是圆满的二我空（俱生人我和俱生法我的空性）。因为要断障，必须要通过见真实义、见实相义才能断，而单单见到了遍计的二我空，是没办法安立成见真实义的。所以，真正断障所见的空性，必定是俱生的二我空性。

所证悟的空性是俱生二我空，所断掉的障碍是遍计障，这个怎么安立呢？怎么合理呢？

我们认为如果见到的是俱生的二我空，所断的障碍应该是俱生才对。但通过很多教证理证观察，菩萨证悟的空性是俱生的二我空，但是所断的障碍是遍计的障碍，这主要是从能对治和所对治平行的关系来进行安立的。也就是说，你内心当中证悟了多少空性和所断的障碍平等。在圣者位，分有见无修和有见有修两种状态。初地菩萨是有见无修，他见到了空性，但是还没有趋入修道，他只是见道，还没有真正通过修道来串习空性的力量。所以，虽然见到了实相，但是力量还不是非常的强烈。

菩萨相续当中同时存在粗大和微细两种障碍：一种是遍计障——比较粗大的障碍；第二种是俱生障——比较微细的障碍。菩萨见道只是一刹那，这个力

量要断障，不可能同时断粗和细两种，断障的过程只能是从粗到细，再到最细的。就像洗衣服，粗大的污垢搓两下就清净了，但是很微细的污垢，像领口、袖口这些地方，要反复去搓才能清净。所以，智慧如果不是很微细的话，断的障碍也只能是粗大的。

当菩萨一刹那见道的时候，他的智慧是有见无修的智慧，没有串习修，所以观待二地以上，智慧还不是很深。这种智慧断掉的障碍只能是他相应的障碍，只能首先断掉粗大的障碍——遍计障。进入修道之后，慢慢地反复修习空性之后，力量开始加深了，再慢慢断除俱生的障碍。

以上是略说断除一切三种障碍中断障碍的问题。广说可以参阅《日光疏》。

下面第三个科判是讲证得的功德，就是所证的功德。

子叁、所证功德

此菩萨持胜欢喜。

菩萨守持的胜欢喜是缘什么产生的呢？会不会是缘有漏法而产生的欢喜呢？如果是缘有漏法而产生的欢喜，它不可能是究竟的、真实的，绝对是变化的，并且生起欢喜之后最终会抛弃的。所以菩萨所守持的欢喜，不可能是缘有漏法产生的，只能是缘无漏法、缘法性产生的。

这里分两个位置：入定位和出定位。菩萨入定位的时候，圆满现见了诸法的实相，在出定位的时候自然就产生了殊胜的、很大的欢喜心。所以，它的所缘是实相法界，通过这个所缘产生的欢喜，也是很究竟、清净的欢喜心。

关于菩萨产生欢喜的因，《十地经》或《华严经》中讲了十种，通过十种因引发他的欢喜心。在月称论师的注释中讲：因菩萨的欢喜多故，喜多故，安立成胜欢喜；喜殊胜的缘故，安立成极喜。尊者是从这两个方面进行观察的。

菩萨虽然有很多属于三乘的欢喜，但都可以归摄在十种中。《华严经》中讲，第一念诸佛故生欢喜；第二念诸佛法故生欢喜；第三念诸菩萨故生欢喜；第四

念菩萨行故生欢喜；第五个念清净波罗蜜多故生欢喜；第六个念菩萨地殊胜故生欢喜；第七个念菩萨不可坏故产生欢喜；第八个念如来教化有情的缘故产生欢喜；第九个能令有情得利益故生欢喜；第十个能入一切种智方便故产生欢喜。

月称菩萨在《入中论自释》中说：“菩萨欢喜多故。”“多”是从十个方面来讲。有时“十”是一个圆满词，不一定只有十种，它的意思是指很多。在《自释》中，将这十种因又归摄成四种，也就是有四种因缘可以产生欢喜，第一是得出离心故；第二是灭人我相故；第三是法喜充满；第四是灭诸怖畏。

第一种因“得出离心”。这里的出离心，不是指我们平常讲三主要道中的出离心，而是一种真实的出离轮回的无漏心。在初地之前，全部都是有漏的，都属于轮回法所摄。一地以上，真正从轮回中出离了心相续，是无漏智慧所摄的心相续，“得出离心”的意思是从这个方面讲的。已经得到了出离轮回的殊胜心、殊胜智慧的缘故，菩萨由此产生很大的欢喜心。

第二种因“灭人我相故”。为什么把灭人我相安立成得欢喜心的因？注释主要是从反面衬托出来的。注释从反面讲到人们不得欢喜的因是什么？没办法引发殊胜欢喜心的因是什么？就是人我相。为了保护自我的缘故，总是处在患得患失，总是处在悲欢离合的心态中。如果心总是处在这种状态，能得到胜欢喜吗？没办法得到。如果泯灭了人我相，一切都是自他平等的，再不会为了“我”的利益得失而产生喜怒哀乐了。反正自己所感受的一切，痛苦是为了消除一切众生的痛苦，安乐也是愿一切众生获得安乐，泯灭了人我相，得到了自他平等的境界，所以恒时处在欢喜中，这就是持胜欢喜的第二种因。

第三种因“法喜充满”。菩萨相续中真正充满法喜。这种法喜不是一时冲动或心血来潮的法喜，而是已经现见了法性，在出定位时，对修道、自性等等产生了具体清净的定解，这样一种法喜在内心中以无漏的方式存在，所以这种法喜充满叫守持胜欢喜。

第四种因“离诸怖畏”。离开一切怖畏的缘故得胜欢喜。虽然怖畏有很多，但在《华严经》中归摄起来就是五种怖畏。这五种怖畏，菩萨在登地时已全部远离了，所以能够安立得到胜欢喜。

下面介绍五种怖畏：

第一种怖畏是不活畏。不活畏，是指一切有情在轮回中，总是担心自己没有资具生存下去。比如，担心自己缺少了大米怎么样，缺少了蔬菜怎么样，或者缺少了衣食怎么样，总是觉得自己缺少资具就没办法生存了，总是感觉自己有一种活不下去的怖畏。这种怖畏在登地之后就会彻底远离了，菩萨不可能再产生不活畏。

第二种怖畏是恶名畏。一般的众生对名誉非常执著，有时甚至可以不要钱财，但名誉必须保住。世间有些所谓守持清高行为的人，他自己可以不做官，可以不要很多钱财，一个人隐居到荒山野岭中，过一种清净的生活。他内心会想：“我是一个清高的人，我不能和他们同流合污。”虽然行为是这样，但内心对名誉还是有一种执著。善人、恶人对自己的名誉都有执著的，善人惟恐自己不善，恶人惟恐自己不恶。在恶人的圈子里，如果产生了一念慈心，那就不是恶人了，也许是从这个方面安立保护他的名誉。无论如何，反正众生对名誉都有这样一种执著。但是，菩萨在登地之后不会再去操心名誉方面的问题了，不会为这而分心，他离开了恶名畏。

第三种怖畏是死亡畏。死亡畏和不活畏是反体，是不一样的。“不活畏”是在世间中惟恐自己没有资具活下去的意思；“死亡畏”是一般人对死亡都有一种或粗或细的害怕，如果我死了会怎样？我们在危险的时候，马上把自己的头抱住，来不及思考，拔腿就跑，都是怕自己死亡，怕自己趋向死亡境地，死亡是一种很可怕的将来。所以，我们对于死亡都有一种害怕。菩萨在登地之后，彻底超越了死亡畏。

第四种怖畏恶趣畏。恶趣畏是针对诚信因果、相信有善恶趣和轮回的人来讲的。通常我们会觉得善趣代表安乐，恶趣代表痛苦，所以对恶趣自然而然就会恐怖。一旦入了恶趣，我们就会感受很严厉的痛苦，所以就有恶趣畏。菩萨已经超越了恶趣畏。

第五种怖畏是大众威德畏。有些人私下里讲话的时候，口才厉害、思路清晰，但到了大众场合，通过大众的威德，一上去就害怕了，头脑一片空白，一个字也讲不出来，这就是大众威德畏。这样的情况很多的，在很多场合都会出现，在世间是这样，在学佛法中仍然是这样。菩萨不可能有大众威德畏。

菩萨五种怖畏全部离开的缘故，他是守持胜欢喜的。这是从归摄的方面讲到菩萨是持胜欢喜。

子肆、能力功德

亦能震动百世界

“亦能震动百世界”是一种能力，这种能力是菩萨入定的时候现见法性而获得的。菩萨能够震动百世界的的能力，是在见法性的时候获得的，出定位时候自然引发出来、示现的，不是在入定位示现的。定指根本慧定，在讲入、出定时都是在讲根本慧定。菩萨用他的神通、能力，作意加持的时候，一百个世界会同时震动。菩萨是在见道的时候获得这个功德。

子伍、增上功德；

从地登地善上进。

什么叫增上？从地登地？意思是从一地到二地、三地、四地……地道的功德渐次增上，所以叫增上功德。“从地登地善上进”，意思是菩萨了知一切诸地的安立都是心假立的，没有一个是真实的，没有一个真实的能登和所登。这个“地”是心识安立的，心识本身是空性的，他了知这个实际上是善上进的一种方便。

在《经庄严论》第五品发心品中，讲到胜义菩提心六种功德之一的“余出

胜”，就是在讲“从地登地善上进”。麦彭仁波切的解释是菩萨能够了知一切地道都是心安立的，心本来就是空，了知这个的时候，一入定就能“从地登地善上进”。

“善上进”，有的地方解释为：他了知一切“地”是空性的，从空入空没有丝毫的障碍、耽着，以此安立成“善上进”；如果从实有到实有，就不是、也没有办法善上进。所以，“善上进”主要是能善巧地了知从此地趋向彼地的善巧方便，安住在这个善巧方便当中，就可以安立成善上进，这是一种增上的功德。

癸叁（灭尽恶趣功德）分二：一、真实；二、比喻说明。

子壹、真实

**灭彼一切恶趣道，
此异生地悉永尽。**

这个颂词讲初地菩萨灭恶趣的功德和异生地永尽的功德。

首先讲灭恶趣的功德。通过什么样的根据安立灭恶趣呢？主要是从他在登地时现见法性，通过法尔的能力获得无漏戒体，因为无漏戒体就是一切恶趣道的正对治，所以“灭彼一切恶趣道”，永远灭除恶趣道，不可能再出现。

戒律和恶趣，二者之间是能治所治，是直接对治的关系。也就是说，如果凡夫人能守持戒律的话，他就不可能堕恶趣。但凡夫人的戒律不是无漏戒，是有漏戒，或者是有间断性的。所以，如果你守持戒律，通过守戒的功德不堕恶趣；如果你破坏了戒律，或者下一世没有守戒，就有可能堕恶趣。但是菩萨在登地的时候获得无漏戒体，无漏戒体是一得永得，得了之后永远不可能再退失，所以他永远不可能再入恶趣了。

这里讲“灭彼一切恶趣道”，主要是从现见法性，得到无漏戒体的角度安立的。

我们知道，在加行道忍位不堕恶趣，《俱舍论》中讲：“忍不堕恶趣。”既然

忍位不堕恶趣，为什么这里安立见道才能够不堕恶趣呢？难道不能在加行道的时候安立不堕恶趣吗？这两个方面（安立）有差别。在忍位的时候不堕恶趣，主要是依靠非抉择灭的力量，就是缺缘不生，但种子根本没有损坏，也就是堕恶趣的种子没有通过能对治来损坏它，只不过是缺缘了，故不生。在讲非抉择灭的时候，比如在冰天雪地的雪山顶上不生长鲜花，原因是什么呢？缺缘。虽然可以有种子，但是没有适当的温度，没办法生花朵。加行道忍位的时候，虽然有堕恶趣的种子，但是它缺缘，一种非抉择灭的力量令它不生，并不是真正获得了对治。但在见道的时候，就不是缺缘不生了，而是真正生起了能够对治恶趣的道，就是无漏戒律。无漏的戒律是恶趣道的真正对治力，能对治的力量已经获得了。所以这二者之间完全不相同。

“此异生地悉永尽”，是指不单单不堕恶趣，而且连通过有漏善法引发的善趣也远离了。“异生”，佛经中的解释是，“异”就是六道不同的地方，在六道中通过各自不同的业而投生，这叫“异生”。“地”就是阶段的意思。“异生地悉永尽”，就是在所有异生的阶段全部永尽了。一旦见道获得初地的时候，菩萨的异生地、异生阶段或凡夫的阶段全部中断了，完全是一个圣者身份，所以说“此异生地悉永尽”。这里是从这个方面安立它的功德。

子贰、比喻说明

如第八圣此亦尔。

这个比喻主要是说明断恶趣、超凡入圣，或者断证的功德。所使用的比喻是什么呢？是小乘的第八圣。通过小乘的第八圣来对照初地菩萨。对照的必要性是什么呢？主要是打破一些增上慢僧人的观点。这些增上慢僧人不承许大乘是佛说的，也不承许大乘的功德。月称论师为了挽救这些增上慢，为了让他们对大乘经典产生信心，就使用了他们承许的比喻。他们自己安立了“第八圣”，所以说“第八圣此亦尔”，“此”字是初地的意思，就是在第八圣的时候已获

得了断证功德，超凡入圣了。在大乘中也有这个，大乘的初地也是安立能够断障、证悟的功德，和第八圣有相似之处。只是相似，而不是相同。实际上大乘的见道比小乘见道的功德要超胜许多。

我们观察什么是第八圣？第八圣就是预流向。预流向在小乘的教义中是见道所摄的，十六刹那当中的前十五刹那都是见道所摄。小乘如果到了见道位预流向的时候，就具备了相应的断证功德。所以大乘说，你们小乘把第八圣安立成圣者位，同理，我们也把十地中的第一地安立成见道位，安立为断证功德位。

第八圣的安立方式有两种不同的观点，一种观点是预流向属于第八圣。月称论师在《入中论自释》中很明显地承许第八圣就是预流向。预流向是第八圣，这个计数的方式是从阿罗汉果开始，阿罗汉果是第一，阿罗汉向是第二，不来果是第三，不来向是第四，一来果是第五，一来向是第六，预流果是第七，数到第八就是预流向。

第二种观点，萨迦派的果仁巴大师在安立第八圣的时候，将其安立成预流果，他不安立成预流向。安立成预流果的方法是从阿罗汉向开始数，而不是从阿罗汉果开始数。第一个是阿罗汉向，第二个是阿罗汉果，第三个是不来向，第四个是不来果，第五个是一来向，第六个就是一来果，第七是预流向，数到第八就是预流果，他的第八圣是这样数的。

但是麦彭仁波切的观点是预流向更合适。为什么呢？因为此处是以比喻说明的，目的是要让这些增上慢的小乘知道，大乘当中也有见道。小乘认为大乘不是佛说的，大乘的修行者根本没有见道，为了打消这个邪见，我们说你们有见道第八圣，我们也有见道，就是一地。

如果按照果仁巴大师的观点，把预流果安立成第八圣，但在小乘中，预流果已经是第十六刹那的时候，已经是修道了。如果对照他的修道，必须要用第二地来比喻。但此处很明显，只用了初地做比喻，而且要向对方说明这个问题

的话，确实把预流向安立成第八圣更好一些。

堪布讲：为什么此处不说预流向，而说第八圣呢？主要是从数字上要体现，你声闻中有八圣的安立，我们有十地的安立，但如果说预流向，“八圣”这个数字就体现不出来。小乘有八圣，大乘有十地，这样看起来都是一样的，从而能够打破对方之观念，安立大乘的断证。大乘的道体也有断证，是佛陀宣讲的很殊胜的正道，为了说明这个问题，此处通过比喻说明“如第八圣此亦尔”，就是这个意思。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

入中论 第四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称菩萨所造的《入中论》。《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣论。在麦彭仁波切的科判中，分了四个问题而宣讲：名义、译礼、论义和末义。前面已讲完两个科判，现在讲论义部分。

甲叁（论义）分三：一、造论分支；二、所造论体；三、造论究竟。

乙贰（所造论体）分二：一、宣说暂时地；二、宣说究竟地。

丙壹（宣说暂时地）分二：一、分别说十地；二、说诸地之功德。

丁壹（分别说十地）分三：一、极喜地等五地；二、现前地；三、远行地等四地。

戊壹（极喜地等五地）分五：一、极喜地；二、离垢地；三、发光地；四、焰慧地；五、难胜地。

己壹（极喜地）分二：一、宣说一地；二、结尾本品。

庚壹（宣说一地）分三：一、略说本地；二、广说功德；三、结说本地功德。

辛贰（广说功德）分三：一、庄严自续功德；二、超胜他续功德；三、一地增胜功德。

其中，第一个科判“庄严自续功德”已经讲完，今天讲第二个科判“超胜他续功德”。

壬贰（超胜他续功德）分二：一、真实；二、别义。

什么叫超胜他续？超胜谁的相续呢？月称菩萨在下面的颂词中讲，主要是超胜声闻和独觉，间接超胜一切外道和世间凡夫。因为声闻缘觉已超胜一般的凡夫和外道，如果菩萨能够超胜声闻缘觉，也绝对能超胜外道和凡夫。

超胜，主要是从两个方面来讲的。第一是福力、福德力超胜；第二是智慧力超胜，或者说他的智慧本身超胜。在宣讲“真实”这部分内容时，讲的是一地菩萨福德力超胜，智慧全方位超胜是在七地的时候，所以分真实和别义两个问题。

首先讲第一个真实。初地菩萨毫无争议的、真实超胜的是哪一部分呢？是福德力。

癸壹、真实

即住最初菩提心，较佛语生及独觉，由福力胜极增长。

“即住最初菩提心”，意思是菩萨最初住于胜义菩提心当中，“较佛语生及独觉，”比较佛语生和独觉，佛语生是指声闻，因为声闻是从佛语而生的，所以叫佛语生。独觉，也叫自觉、缘觉。“由福力胜极增长”，意思是初地菩萨在福德力方面已经超胜了声闻缘觉，并且不是一点点增长，而是“极增长”。

初地菩萨的福德力是从哪个方面安立极为增长的呢？主要是从种姓力和大悲菩提心力两方面来安立“极增长”的。这方面的教证主要来自《弥勒解脱经》。《弥勒解脱经》中讲到第一个比喻：王子生在王家，具足王相。他一生下来之后，通过种姓之力，已经远远超胜大臣了。同样的道理，菩萨降生在如来家族中，虽然初生未久，虽然刚刚生起菩提心，但是通过生于佛陀家族之力，以及大悲菩提心力，立即超胜久修梵行的声闻缘觉。

经中讲到第二个比喻是妙翅鸟王，就是大鹏金翅鸟。大鹏金翅鸟之子，一生下来之后，虽然初生未久，但是其翅膀的风力和清净眼目之力，已经超胜了所有的大鸟，一切的大鸟没办法跟初生的妙翅鸟王子相比。同样的道理，菩萨虽然刚刚生在如来家族中，但他的翅力和他的清净眼目力，也超胜一切声闻缘觉。这个比喻的意义，其一是用妙翅鸟王的翅羽风力比喻菩萨发起的一切智心；其二讲到了菩萨的清净增上意乐犹如妙翅鸟王的清净眼力一样。妙翅鸟王的翅膀力量增胜和眼根力量增胜，它在高空中可以看到几千由旬之外的东西，力量是非常非常超胜的。

此处讲到了“追求一切智心”和“清净增上意乐”是什么意思呢？这是从菩提心的两个方面来讲的。第一个，一切智心，主要是缘佛果的，也就是我们平时讲到的以智慧缘佛果，就是自己要成佛的这种心，就是一切智心。第二个，清净增上意乐，增上意乐的意思是要有利益有情的心，要有荷担利益有情的一

种心愿，这就是菩提心的第二个所缘，通过大悲缘众生。“清净”是什么意思呢？这里的“清净”就是不像凡夫人的增上意乐，而是指菩萨真正到达了圣地之后的增上意乐，才称之为清净增上意乐。

从这两个方面生起了一切智心和清净增上意乐的缘故，菩萨远远超胜声闻缘觉在千百劫中修出离行的功德，也就是声闻缘觉在千百劫中修出离行，但是不如菩萨刚刚生在菩萨地之后，在短时间当中大悲菩提心力的福德（已远远超胜）。菩萨刚发起菩提心的时候，他的福德就通过这样一种家族之力，或大悲菩提心力，已超胜了很多。所以，菩萨发菩提心的功德是非常超胜的，此处讲到了由福力胜极增长。

“最初菩提心”中的“最初”，有两种讲法：第一种是前面所讲的，初地刚刚发起胜义菩提心的时候。第二种是讲世俗菩提心。因为在《弥勒解脱经》中只是说发心未久，其字义上并不明显，所以有些大德将《第一胜义菩提心》这一品直接解释成胜义菩提心，这样讲也有相关的根据和教证。

关于第二种观点（世俗菩提心），根据月称菩萨的大弟子扎呀啊轮达在《入中论广释》，还有益乡确瓦论师在《入中论注释》当中讲到的，最初菩提心是指世俗菩提心。为什么是世俗菩提心呢？因为在他的经典中可以找到根据。在经典中讲到王子出生未久，或者说这个菩萨初发心未久，就超胜了久修梵行的声闻缘觉。如果把最初菩提心解释成圣者地的话，就没办法直接解释这个教证。为什么没办法直接解释呢？因为按照一般的说法来讲，从小资粮道到一地菩萨已经一个无数劫了，一个无数劫不算是初发心未久的，他是修行菩提心已经很长时间了，一个无数劫和久修梵行没办法直接对照。因为缘觉一般来讲百劫集资，他在一个百个大劫中积累资粮，声闻缘觉三生或七生积累资粮就可以获得果位。所以，如果久修梵行和初生未久相比较，解释成世俗菩提心更加恰当，他直接从这个方面作了根据。上师以前在讲的时候说：两种说法都有道理，都有

根据，都有教证可查。所以我们在理解的时候，从两个方面同时理解，对我们理解这个颂词有帮助。但是主要解释的时候，还是按照传统，按照胜义菩提心作解释。

癸贰、别义

彼至远行慧亦胜。

“彼至远行”的“彼”是指初地菩萨。初地菩萨的功德到了第七地远行地的时候，此时“慧亦胜”，不单是福德，而且智慧也超胜了。这是颂词字面上的意思。

为什么月称论师在讲初地，在解释第一胜义菩提心的时候，要解释“彼至远行慧亦胜”，要解释七地的功德呢？因为前面第一个科判“真实”当中，讲到“由福力胜极增长”，也就说是初地菩萨通过福德力已经超胜了声闻缘觉。看到这句话的时候，有些人也许会产生疑惑，初地时福力增长了、超胜了，那么他的智慧是在哪一地超胜呢？为了解除疑惑，月称菩萨说：“彼至远行慧亦胜。”在第七地远行地的时候，他的智慧全方位超胜声闻缘觉。

“彼至远行慧亦胜”中的“慧”怎么理解呢？从空性的角度来看，菩萨在加行道或凡夫位的时候，他能够生起大空性的总相，这是声闻缘觉根本没有的。或者在登初地的时候，菩萨所证悟的法无我空性，声闻缘觉也根本没有。所以有些大德在解释这个问题时，讲到初地菩萨不单单在福德上面增胜，实际意义上从智慧角度来讲，从初地菩萨渐渐圆满了法无我空性，断尽遍计所知障的功德来讲，声闻缘觉根本没有办法和他相比，这就是“慧亦胜”。

既然初地菩萨已经超胜了，为什么此处或《十地经》中用王子的比喻说，王子生在王家，他能够超胜一切，并不是通过自己的力量，而主要是通过种姓的力量。因为，王子长大后，学业完成了，武艺也学成了，这个时候才能真正通过自力超胜一切大臣。同理，菩萨在七地的时候，通过自己的智慧力可以超

胜声闻缘觉。《十地经》的教证是这样讲的，月称论师此处也说：“彼至远行慧亦胜”。既然如此，我们就必须要了知所谓的“慧”是侧重哪个方面讲的。这里的“慧”是从两个方面解释。

第一个方面，一地到六地之间实际上还是有相、有勤作的一种修行，这与声闻缘觉相比，从某个方面来讲是相似的。因为声闻缘觉的智慧还有二取，或者说还有执著，有相执，有勤作，所以我们说一地到六地的“慧”没办法超胜。到了第七地时，菩萨安住在无相行中，他是一种无相有功用行，此时发生了转折，也就是一地到六地有相的执著全都泯灭了，这是全方面超胜的一种根据。

第二个方面，入灭定的区别。声闻缘觉能够入灭定，一到六地的菩萨也能够入灭定。在入灭定时，二者都是有勤作的，都是通过很大的功用才能入灭定。但到了第七地时，菩萨刹那刹那入灭定，声闻缘觉根本没办法比。从这方面观察，我们有两个根据，下面次第宣讲。

第一个，七地灭尽一切有相的执著，以《庄严经论》为依据。在《经庄严论·功德品》中讲到了菩萨的功德，其中对菩萨分五个阶段进行赞叹。第一个阶段胜解行地；第二是清净地；第三有相地；第四无相地，第五无勤作地。下面大概解释一下五地的意思。

第一个阶段胜解行地，是指一地之前的大乘菩萨地，主要是加行道。加行道为什么叫胜解行呢？他们是通过总相的方式来了知法界实相。虽然他们没有现证，但对法界总相有一种胜解，有一种信解，以这样的境界修行，所以叫胜解行地。

第二个阶段清净地，主要是讲一地。一地为什么称之为清净地呢？因为在一地的时候，已经真正趋入法界了。自他别别的执著已泯灭了、清净了，因此叫做清净地。

第三个阶段有相地。二地到六地叫做有相地。二地都是有相的话，一地肯

定是有相，只不过在划分的时候，把一地划分成清净地了，划分有相的时候从二地开始。

哪个方面有相呢？第二地菩萨虽然也现见了法性，有清净的功德，清净的智慧，但在出定位的时候，他对三乘（声闻乘、缘觉乘和菩萨乘）还有相执，还没有完全放弃三乘有相，还有对三乘诸乘的执著相。第三地的相是萨迦耶见相，相续中对俱生萨迦耶见的相还会有一种执著，还会有一种相执。四地的时候是怎么样一种相呢？四地主要是从苦集灭道四谛方面划分的。四地菩萨认为苦谛和集谛是一种伤害处，有害之处，认为道谛和灭谛是寂灭处，有这样微细的执著，因此四地仍有相执，也属于有相。五地的相执是什么呢？五地的时候，他对工巧方面非常精通。对于修房子造桥等等，诸如此类的工巧明非常精通。所以他对自己所通达的工巧方面有一种相执。六地的相执是什么呢？主要是缘起的相执。他对无明缘行这样顺观的缘起，以及无明灭故这样一种行灭、逆观的缘起，都有一种相执。所以六地菩萨也有相执。

第四个阶段无相地，就是专指第七地。前面二地到六地，或者一地到六地之间，所有的相执，在七地的时候都没有了，全部没有，泯灭一切相执，所以他的名称有时也叫做无相有功用行。无相就是前面我们讲二地到六地之间的诸相全部泯灭；有功用的意思是他对佛果还有勤作，有一种功用，因此称为无相有功用行。七地以下是有相有功用，七地的时候是无相有功用，八地及八地以后都是无相无功用。

第五个阶段无勤作地，指八地九地十地。八地九地十地一方面是无相的（七地时已经达到无相），同时，想求佛果的功用已根本没有了，以任运自在的方式趣入佛道。

所以，我们从五地分别的时候，第四个阶段是讲无相，我们就知道了七地菩萨是怎么样无相的，一地到六地的菩萨没有这样的功德。声闻缘觉也不具备

这样一种功德。声闻缘觉虽然证悟了人无我空性，或者有这样入定的功德，但他做不到无相行，所以从这个方面完全超胜。

第二个，因为他无相的缘故，可以泯灭一切相的方式，刹那刹那趣入灭尽定。下面对小乘和大乘的灭尽地进行分析。

小乘的灭尽定，必须要证悟人无我空性，按照小乘自宗或大乘共同承许的观点，小乘三果以上就有入灭尽定的能力。但此处主要是讲第四果，就是阿罗汉有入灭尽定的能力。小乘的灭尽定全称叫灭尽受想定，实际上是灭尽受蕴和想蕴。怎么样理解它的意义呢？上师在解释的时候讲到，小乘灭尽定的本体，是在趋入灭尽定正行时，熄灭六识的心心所。从眼识乃至于意识一切的心心所都寂灭，这是小乘正行的境界。为什么正行的境界是寂灭一切心心所，而它的名称叫做灭尽受想呢？名称主要是得源于他的加行。趋入灭尽定的加行，主要是对受蕴和想蕴这两蕴产生了极大的厌离心，为了寂灭这两蕴开始修行。所以在正行时，虽然是寂灭六识的心心所，但因为在修加行的时候，对受蕴和想蕴的厌离心很重，对受想很厌烦，所以开始修灭尽定，想灭尽受想。到趋入到灭尽定正行中的时候，灭尽了受想，也灭尽了六识的心心所，但“灭尽定”的名称得自于他的加行、他的发心，这就叫做小乘的灭尽定。小乘的灭尽定寂灭了有边的一部分，他是有限度的，还没有真正趋入法界中。

大乘的灭尽定是灭尽一切四边八戏、有无是非，四边全部寂灭，安住于法性当中，完全趋入法界实相，和实相一味一体，以寂灭四边的方式来入定。这就是大乘和小乘灭定的差别。

总之，要入灭尽定，必须要证悟空性。既然大乘的灭定是趣入远离四边八戏当中，那从他的所缘、所安住的自性来讲，可以肯定，已经超胜小乘了。为什么？因为小乘只是入了破有边的灭定，而大乘安住的是法界，安住的是灭尽一切的四边戏论，所以从本体来讲已经超越了。

但是，为什么又说在灭定方面主要区分了“彼至远行慧亦胜”，在远行地的时候超胜呢？因为远行地以下在入定的方式上还有相同之处。虽然从一个方面有超胜，但不是全方位超胜。从哪个方面不是全方位超胜呢？小乘在入灭尽定的时候需要作意，需要功用，然后以比较艰苦的方式入定，起定的时候还需要功用，不能够任运地入定。

大乘一地到六地的菩萨也是一样，入灭尽定的时候还是相当于小乘入定的方式，需要加行、需要作意、需要功用，然后开始入灭定。起定时，也还是需要费一番功夫才能够起定。因此，从出入定的方式有勤作这方面来讲，六地以下没办法超胜小乘。在七地的时候，菩萨刹那趣入灭尽定。能够刹那入定，刹那起定，声闻缘觉和六地以下的菩萨根本没有这样的功德。所以此处讲，大乘七地菩萨完全、全方位超胜了。

这个问题宗大师在《善解密意疏》书中讲过，他说：加行道的时候，入灭定、起灭定都很容易。这是什么意思呢？实际上是分别心把灭定做为一个所缘，通过分别心去入或起，所以只是一种相似的灭定而已，因为还没有证悟空性，没有与法界相合，没办法真正地入灭定。

但到了一地之后，他能够安住于法性，安住于实相，这个时候反而出入定很困难。为什么呢？相当于以水入水一样，水和水之间很难分别的，很难分开。所以初地菩萨能够相合于法界来入定，他想真正把分别心全部相应法界，这是很困难的，相应之后从要这里面分开，也是很困难的。因此，初地以后到七地之间，他要入起灭定有一定的困难，因为犹如以水入水一般。

到七地就不一样了，七地的时候就有一种特殊的能力了。这个特殊的能力来自于哪里呢？来自于五地的时候，出定位禅定度增胜；第六地的时候，出定位般若度增胜；第七度的时候，方便度增胜。在第六度的基础上，出定位般若度增胜了，对真如有更深层的了知，以此为基础，第七地时方便度增胜，又是

无相的，又在第六度般若度增胜的基础上，很多很多因缘和合的时候，在七地的时候刹那入起灭定是极其容易的。

以前学习《中观庄严论》和《十地经》的教言时，讲到六地开始入灭尽定，我们单单从这句话来看的时候，似乎在六地之前根本没有入灭尽定的机会。但是在宗大师和上师的解释中都提到过一地就可以入灭尽定。那么这二者之间的关系在哪个地方？或者差别在哪个地方呢？

实际上，《中观庄严论》中引用《十地经》的观点³：六地开始入灭尽定，主要是说六地之后有增胜的功德，通过增上的方式来入定的能力，在六地之后获得了，意思就是六地之后般若度增胜，在这个基础上安立灭尽定。字面上看起来好像是从六地开始入，但上师在解释的时候也是说，获得增上的能力是从六地开始，在七地的时候，这种增胜的入灭定的能力刹那刹那能够圆满、刹那刹那能够增胜。

经过以上分析，我们知道，第一、七地是无相的，已经完全得到了无相行；第二、刹那入起灭尽定的方式也已经得到了。“彼至远行慧亦胜”中的“慧”字，主要是指在无相的基础上能够刹那入起灭尽定的智慧。这种智慧是声闻缘觉根本没有的，所以初地菩萨修行到七地的时候，他的智慧全方位超胜，主要是从灭尽定方面进行观察、抉择的。

在月称论师的《自释》中引用《十地经》的教证，王子刚刚生下来的时候通过种姓力超胜，长大之后是通过他自己的能力超胜，菩萨在七地之后自己的智慧力超胜。引用了这个教证之后，月称菩萨说了一句：“此教亦显，声闻缘觉亦有证悟一切诸法无自性之智慧。”就是说声闻缘觉必须要证悟一切万法无我。

³《圣楞伽经》中云：“大慧，自六地起，诸菩萨大菩萨及诸声闻、缘觉入灭尽定，七地心为刹那刹那性，诸菩萨大菩萨遣除诸有实法之体相而入定，诸声闻、缘觉并非如是。此等声闻、缘觉入灭尽定堕入具现行之能取所取相中。”见到佛陀亲自解释自己之密意（是指在《十地经》中所说之密意）的此经便可打消疑团。也就是说，声闻、缘觉阿罗汉入共同灭尽定（指小乘所许的灭尽定），而菩萨则从六地开始入此定。虽然在这里有许多要讲述的，但只是简要说明到此。——《中观庄严论》

讲了这样一句话之后，辩论就非常大了，就成为一种标准了，因为月称论师的教言在各大教派中都是权威，所以对这句话都是毋庸置疑的。

但在解释这句话的时候，有些人认为月称论师这句话自宗很明显，就是说声闻缘觉必须要证悟圆满的法无我空性；也有些人认为，这是说声闻缘觉要证悟自相续中粗细的无我空性；还有一种观点是声闻缘觉必须要证悟部分的法无我空性。也就是说，“声闻缘觉亦有证悟一切法无自性者”，对“一切”两个字，有些完全解释成所有的法，和菩萨一样的法无我空性，全部都要证悟；有一些解释“一切”的时候，理解成自相续所摄的一切；还有一类解释“一切”，就是该证悟的一切法，你必须要证悟。

在这三种观点中，麦彭仁波切所持的观点是第三种，就是你应该证悟的一切，你必须要证悟，其意思就是部分的法无我。在月称论师的观点中，还有佛护论师在《中论》第七品注释中也讲了声闻缘觉必须要证悟一切诸法无我。月称论师说：“此教亦显，声闻缘觉亦有证悟一切法无自性者。”麦彭仁波切认为这个“一切”就是指你该证悟的一切法都要证悟，实际上和部分证悟法无我是一个意义，就是说你必须要证悟五蕴粗大的这一部分空性。如果不证悟这一部分空性，你就没办法得到阿罗汉果。在《定解宝灯论》中，我们曾经学习过这样的教义，这并不是指一切万法无自性。

月称论师讲这个问题的必要性是什么呢？很多大德分析，为什么这个时候突然提到声闻缘觉必须要证悟一切万法无自性，必须要证悟空性呢？是因为有一类增上慢声闻，他觉得如果要得到罗汉果，要获得自宗的解脱，根本不需要证悟空性。所以他诽谤大乘的空性和经典。月称论师为了让他们停止诽谤大乘，为了让他们对大乘的空性也能够产生信解，所以讲到了声闻缘觉也必须要证悟一切万法无自性，也要证悟一切万法空性，也要证悟法无我。

要证悟法无我，月称论师是通过七教三理来进行观察的。七教三理就是七

个教证、三个理证，以此来成立声闻缘觉必须要证悟法无我空性。在《入中论自释》中有五个教证，《显句论》中又加了两个教证，这就是七教三理。有些大德解释的时候主要是五教三理，有些说是七教三理，还有九教三理。我们取中间七教三理，也就是通过七个教证和三个理证来进行安立。

第一个教证，龙树菩萨在《宝鬘论》中说：“何时蕴执，尔时有我执，由我执有业，由业亦有生”。意思是如果你对五蕴有实执就会产生我执，有了我执就会造业，有了业就会投生。如果承许小乘声闻缘觉真正脱离轮回，必须你要打破我执，必须要证悟你所执著的五蕴的一体或粗大的五蕴为空性，当然粗大是我们自己的观点，龙树菩萨的教证中没有说粗大、微细。这个教证说明了如果你要获得阿罗汉果或小乘果，你必须要证悟五蕴空。五蕴是法的一部分，证悟五蕴空实际上就是证悟法无我的意思。

第二个教证也是在《宝鬘论》中，讲到犹如旋火轮那一段的时候，在科判中是破法我，在破法我这部分观察五蕴无实有。色蕴是四大种和合的，那么四大种和五蕴是一吗？是异吗？破完色蕴之后，受想行识也是类推。也就是如果你要证悟解脱道的话，必须要证悟五蕴空。如果没证悟五蕴无自性，就没办法获得解脱。

第三个教证是声闻乘自己的经典《声闻经》中，也提到了五蕴无实有，色蕴犹如锯末一样，受蕴犹如浮泡一样，想蕴犹如阳焰一样，行蕴犹如芭蕉一样，识蕴犹如幻术一样，通过这些比喻说明五蕴是无自性的、空性的。而且最后说“日亲书师所说”，“日亲”就是佛的意思，意思是这个教义是佛陀所宣讲的，如果真正要了知一切万法，真正要从轮回中获得解脱，必须要打破对五蕴的实执才可以。

第四个教证也是来自《宝鬘论》。《宝鬘论》云：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”“大乘说无生”，大乘说一切万法是无生空的。“余

说”就是其余的小乘，“尽空性”的“尽”就是当五蕴灭尽趣入无余涅槃的时候，它就变成空性就没有了。“尽无生义同”，意思是这样一种尽的空性和无生的空性，意义上面是相同的、相似的。从哪方面相似呢？是从无实有方面相似的。大乘说的本来无生就是无实有。小乘说的尽空性（当他趣入无余涅槃的时候五蕴要消尽这样一种尽空性）也是无实有。所以“是故当忍许”，意思是小乘你应该忍许大乘的空性，当你（小乘行人）入无余涅槃的时候，有为法也消尽。为什么会消尽呢？因为它无实的缘故。

第五个教证是《中论》当中所讲的：“佛能灭有无，于化迦旃延，经中之所说，离有亦离无。”【[经确认为此颂](#)】⁴因为佛陀证知了有实和无实法，所以佛陀在《化迦旃延经》中双破有无，把有和无都破掉了。（《化迦旃延经》是《杂阿含经》中的一部，《杂阿含经》是小乘的经典。）这个有和无实际上就是法我，把法我破掉之后，才能够真正趣入解脱道中，否则是没办法趣入的。以上五个教证就是五教。

第六个教证是在《显句论》中引用般若经《二万五千颂》中的教证，如果声闻要获得涅槃，必须要趣入般若般若密多，独觉菩萨亦然。意思是声闻缘觉菩萨必须都要证悟空性才能够获得解脱。

第七个教证来自《般若摄颂》，其中讲到谁想要获得声闻果，乃至独觉菩萨果，皆由般若法忍得，离此一切不可得。意思是必须要现见空性，必须要有般若法忍，否则根本没办法获得三菩提果（声闻菩提、缘觉菩提和大菩提果）。

以上讲到七教的内容，通过七个教证，证明声闻缘觉也要证悟法空，也要证悟法无我，下面讲三理。三理就是三个理证或者三个根据。通过这三个根据推知，声闻缘觉必须要证悟法空。

⁴ 已经证达了有实无实等一切所知的佛陀在《化迦旃延经》中这样教诫道：“迦旃延，何以故？众多世间之人，对有无甚为耽执，何以故？众多世间之人，对有无甚为耽执，故无力解脱于生、老、病、死、忧患、悲叹、痛苦、不悦及烦乱争斗。纵然以死亦不可脱离于焦躁苦痛。”这段佛语也将有无二者彻底地扫荡无余。因为该经是佛教一切宗派所共同承认的经典，所以才在这里加以引用，任何宗派都不能违越此教言。

——《中观根本慧论》观有无品

第一个理证，如果声闻缘觉没有证悟五蕴空、法空，就应该犹如世间离欲者一般。如果是这样，初地菩萨通过慧力就可以超胜声闻缘觉了。什么叫世间离欲者呢？就是有些世间的仙人，通过修持一般的世间有漏禅定获得了一种压服烦恼的果位，他修成禅定以后，相续当中粗大的烦恼不现形。声闻缘觉如果不证悟法空的话，也犹如世间离欲者。也就是说如果要消灭烦恼的话，你必须证悟空性才能够做到，如果没有证悟空性，仅仅犹如世间离欲者一样，只能够压服烦恼。

如果只能够压服烦恼，没办法彻断烦恼的根本，实际上他属于凡夫。初地菩萨已经是圣者了，而这个声闻缘觉是凡夫，所以根本不需要比较什么有相无相、刹那入不入灭尽定的问题。因为凡夫只是压制烦恼，根本入不了灭尽定。所以，从这个角度来讲，菩萨完全超胜声闻缘觉。

因为，要证悟空性之后才能够入灭定；所以，如果没有证悟空性，就没办法从轮回当中解脱，只是和凡夫人或和世间离欲者一样，只能压服粗大的烦恼，没办法真正安立为圣者。也就是必须要证悟五蕴空、证悟法空，才能证悟人无我，才能够真正有入灭尽定的机会，才能够说不是压服烦恼，而是从根本上断掉烦恼，这样的入灭定才能和菩萨相比较，才能安立“彼之远行慧义胜”。因此，如果你不证悟法空的话，就和世间离欲者相同，这是第一个理证。

第二个理证，如果声闻缘觉不证悟法无我，就没办法证悟人无我空性，没办法断除三界的随眠（随眠：烦恼的意思），犹如外道。外道根本没办法断除三界的烦恼，就是因为对五蕴有执著，没证悟空性的缘故。声闻缘觉不同于外道，称之为圣者，超胜外道的根据就是因为他证悟了法无我、五蕴空，获得人无我空性，能够趣入涅槃中。

第三个理证，如果声闻缘觉没有证悟法无我、五蕴空的话，根本没办法现证补特伽罗人我空。为什么呢？因为他的蕴执没有消灭，对五蕴还有执著的缘

故。有实执，怎么能够证悟人无我空性呢？

综上所述，第一个理证是如果不证悟空性就会像世间的离欲者一样，只能压服烦恼；第二个理证是如果不证悟空性就像外道一样，没办法断除三界随眠烦恼；第三个理证是如果不证悟五蕴空，因为对五蕴还有实执，就没办法证悟人无我空性。这三个理证都很圆满。通过三个理证，我们就能明白，声闻缘觉绝对、肯定要证悟法无我空，否则绝对没办法获得圣者的果位，没办法超胜世间离欲者等等。

对于七教三理，有些宗派在解释的时候，认为七教中所提到的空性全部是指圆满的法无我空，三理中讲到的如果不证悟法无我空，也全部是指圆满的法无我空，也就是粗粗细细的空性都要证悟。

举例来讲，第一个教证《宝鬘论》中“乃至有蕴执”，他是这样解释的：如果你要证悟人无我空，要打破我执，你必须要把五蕴的粗粗细细乃至无分微尘、无分刹那全部要证悟空性。龙树菩萨讲的很清楚，“乃至有蕴执”，乃至你对五蕴有执著的时候，就会产生我执，把“乃至有蕴执”解释为所有的粗粗细细的空性，全部要证悟。以上只是一个例子，由此类推，就可以知道其他教义也是这样解释的。

自宗在解释“乃至有蕴执”的时候，麦彭仁波切认为是粗大的蕴执。乃至你对粗大的五蕴有执著的时候，就会在这上面产生我执，有了我执就会造业。所以当你把粗大五蕴的执著打破之后，就不会有这样一种执著了。麦彭仁波切打比喻讲，比如我们要打破对房子的执著，需要怎么做呢？你可以把房子的微尘都抉择为没有，但实际上也没有必要这样做。只要我们把房子的天花板、墙壁拆下来之后，对房子的执著就会没有了，只有对一堆砖和材料的执著，不会有对房子的执著了。所以，从这方面观察的时候，只需要打破对粗大五蕴的执著，一旦打破了粗大五蕴的执著，我执的基础就没有了，也就没办法在这上面

再进一步的安立我执。所以，只需要证悟部分的法我空就够了，七个教证和三个理证也都是这样解释的。因此，自宗的观点解释成粗大的五蕴空。

月称论师此处解释说，要证悟一切法无自性。“一切法”的意思是，你要证悟阿罗汉果，必须要证悟该证悟的这一部分空性。而且还引用了萨迦班智达在《量理宝藏论》中讲的，所谓“一切人到了”，并不是所有的人到了，而是该到的都到了就可以了。比如，抓药的时候，你该抓的药抓齐了就说你的药全部齐了，其意思是你该抓到的药全部齐了。所以，要证悟一切法无自性，是指你该证悟的这一部分粗大的五蕴空全要证悟。

对声闻缘觉是不是证悟圆满的法无我的辩论是非常大的。如果按照三转法轮的论师来解释，词句上没有什么商量，没有一点争论，一切一点点的法无我空性都没有证悟。因为三转如来藏宗的论师的法无我空是什么？是圆满的如来藏。所以，如果把法空解释成圆满如来藏的时候，声闻缘觉根本一点都没有。但这里不是在解释这个内容，而主要是说你要证悟无我空性会不会牵扯到五蕴。如果我们对五蕴的整体没有一点打破的话，就没有办法消灭我执；如果我们要消灭我执，必须要观察五蕴。把五个法分开，这当中色蕴是由很多很微细的法组成的，乃至识蕴也是很多很微细的法组成的，我们要证悟人无我空性，就必须把这粗大的五蕴抉择为空。粗大五蕴这部分就叫法。所以，我们证悟了粗大五蕴空，就叫做证悟了法空。这还只是一部分的法空，它的无分微尘、无分刹那还没有证悟，无边等也没有证悟。

所以我们自宗的观点：声闻缘觉只证悟了部分的法无我空。他证悟是证悟了，但仅证悟了一部分。你不能说他没有证悟，但如果按有些地方加否定词的角度来讲，证悟的太少了；从否定的方面讲，可以说他没有证悟。因此，说他没有证悟或证悟了都可以，从两个方面都可以进行抉择。关于声闻缘觉有没有证悟二无我空性的问题，《定解宝灯论》的第二个问题也做了广释。

以上是对“彼至远行慧亦胜”进行的观察。

壬叁（一地增胜功德）分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

第三个科判主要讲到一地增胜功德。一地菩萨所增胜的是什么功德呢？主要是布施的功德。所以下面的科判都是围绕布施的修法进行观察的。

癸壹、此地增胜施度

在初地的时候是增胜布施度的。后面一地的这些颂词不是很复杂。虽然前面有很多辩论，也有很多复杂的观点，但从这个颂词开始，是讲一般的布施的修法，所以不是非常复杂。颂词是这样的：

尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，

虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。

“尔时施性增最胜”，“尔时”是指初地位置时，他的布施性，也就是十度当中的布施度的自性是最增上的。“为彼菩提第一因”，这样一种布施是大菩提的第一个因。“虽施身肉仍殷重”，不单单布施财物时很殷重，即便布施自己的身肉，也仍然非常殷重地去做布施。“此因能比”，是指通过布施身肉这个因能比量推知，他是初地菩萨。“不现见”，是指我们通过肉眼不能现见谁是初地菩萨，我们见不到他的相续安住在初地的功德，但通过“此因”，就是前面讲的“虽施身肉仍殷重”这个因，能够比量了知这就是菩萨。

另外，不是说你能够施身肉就是菩萨了。如果你在施身肉时龇牙咧嘴的，布施之后也很痛苦、很后悔，但为了得到初地菩萨的名称，我就咬着牙，把我的身肉布施了，这是不行的。“仍殷重”，这里面有很深刻的意义，一方面能够布施身肉，一方面布施时神态自若，是很欢喜的心态，凡夫是根本装也装不出来的。你内心中没有证悟的功德，就没办法说自己是菩萨，这在外表上也沒辦法装出来。

有些时候可以装，但遇到这些根本问题的时候，比如让你把骨头弄断了，把骨髓取出来布施，这就可能有点困难。我抽血二百毫升，这是不是施身肉呢？这是初地菩萨的标志吗？这个不是。初地菩萨对自己的头目脑髓，哪个部位都可以布施，而且布施的时候没有丝毫的痛苦，没有丝毫的犹豫，非常自然地做布施。通过这个因，我们就可以推知，他的相续中具备初地菩萨的功德，这就是“此因能比”的意思，通过比量推知。“不现见”，没办法现见到底谁是初地。这是略说，下面我们再进一步的观察。

“施性增最胜”，这句话的意思是，初地菩萨并不是唯一修布施度，他布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧、方便、大愿、力和智同时修。但十度中，哪一个是偏重修的？“布施度”是偏重修的，“布施度”是最增胜的。布施度最增胜，并不是指初地菩萨的布施度比十地菩萨的布施度还要增胜。“尔时”这个词很关键，意思是处在初地的时候，虽然十度都要同时修，但此时在十度中布施度是最清静、最增胜的。表现在布施的所有违品全部远离了，布施度很清净，能障碍他布施的所有粗粗细细的障碍，一点都不剩，全部远离了，这叫做布施度最为增胜。

布施度最增胜，那什么是布施呢？有时我们想到布施就是把一个东西给别人，或者把善根回向给别人，但这只是布施的行为。真正布施的体性，上师在注释中引用了宗喀巴大师的教证。布施的自体，首先是无贪的善心；第二是有施心所。什么施心所呢？就是善舍的施心所。善舍，就是我要把这个东西舍出去的一种施心所。无贪的善心加上善舍的施心所，就是布施的体性，布施的体性主要是安立在内心的。

至于外在的行为，主要是内心布施的自体引发的身语行为，这也可以说是一种布施。但布施真正的体性，第一个必须要无贪，对所布施的东西无贪；第二个有善舍的心、作意。在此基础上，把善根、东西布施出去，乃至给别人布

施柔软的语言……这些都属于布施所摄，这就是布施的体性。

之所以讲这些，主要是让大乘的修行者知道怎么样去做布施。外在的行为当然是一种，但主要是你要做到内心无贪和善舍的作意、施心所。在这个基础上，再去回向善根等其他的，这个布施就能够变成真正的布施，否则就变成形象的布施。形象的布施也有功德，但不像真正的布施功德这么圆满、清净。尤其是你要做布施度当中的布施，要做菩萨的布施，你对布施的体性如果还非常含混、不了知的话，那修布施度是很可笑的，以上讲到了“施性增最胜”的“施性”。

“为彼菩提第一因”，“菩提”是大菩提的意思，颂词的意思是布施度是成佛的第一个因，在六度中它也排在第一度。在十地中，一地菩萨入定见法界，出定时善修的就是布施度，它是成佛的第一个因。

“虽施身肉仍殷重”，“仍殷重”是指他的发心非常清净，以大悲菩提心摄受。颂词意思是不单单在布施财物的时候很殷重，而且他的行为非常如法。在布施的时候，他把东西给对方，绝对不会以高高在上的方式来布施，绝对不会很粗暴的摔给你，砸到你脸上，拿去吧。相反，他在布施的时候，心非常清净，这种清静的心是一种大悲菩提心摄受的；而且布施的方式很恭敬，双手递给你，似乎是你在向我布施，不是我在向你布施一样。

他为什么这么做呢？因为他根本没有丝毫所求。而凡夫人布施不是这样子，凡夫人布施内心中有所求，要么觉得我高高在上；或者想要得到别人的报答；或者有歪曲的发心——现在我给你布施好像种个种子一样，以后我要你帮忙时这就是砒码，以前我曾经帮助过你，你现在必须怎么怎么样……内心中有这些不好的发心。或者是，虽然没有今生的作意，但有布施之后，后世的果报是很超胜的这种心态，以上都是不清净的，全部都是有条件的布施，不是殷重的布施。真正的菩萨殷重布施是没有任何所求的，没有丝毫自私自利的作意，通过

一种很清净的心来做。关于菩萨怎样清净地作意，《经庄严论》讲了几十种，非常广，此处无法逐一展开宣讲，仅讲主要的问题。

菩萨不单单是布施财物，即便是布施身肉的时候，也都是通过这样一种大悲心引发，然后通过很殷重的方式来给众生做布施，而且做布施时还要发愿：今生当中我用财物、身肉布施你，以后我要用正法布施你；现在我把你从贫困中解救出来，以后我要把你从生死轮回中解救出来。

菩萨通过这个布施，暂时来讲满足了众生的愿望，究竟来说和众生结上了善缘。就像我们以前讲的一样，已经掉到“鳄鱼”口中了，菩萨一旦咬住绝对不会放松的，现在我给你东西，以后绝对要把你度脱掉，这就是非常清净的发心。我们通常认为布施很简单，实际上如果真的把布施搞清楚的话，整个的菩萨道都在里面。需要什么样的清净意乐、清净的发心等等。都了解之后，布施时就可以从方方面面很圆满地去作意。

“此因能比不现见”，这种因能够通过外在的行为推理了知他是初地。“不现见”没办法现前了知的。

布施一般分三种：财施、法施、无畏施。所谓的财施，就是布施蔬菜以上的东西，到（布施）非常珍贵的东西，乃至自己的身肉在内，都可以做布施。布施时，首先是比较廉价、自己执著不大的东西，慢慢去做，而且经常性地布施。有些大德讲，多观想守持财物的过患，如果保护这些财富，我的身、心、精力，都要投入很多，这就与修道相违了。

如果经常观想布施的功德和守持的过患，一旦有了东西马上就想布施出去，要把这种发心养成习惯。布施小的东西养成习惯之后，就开始布施贵重的、自己有点舍不得的东西，比如自己的房子或其他很贵重的东西。布施这些外物养成习惯后，就可以从外而转内，就开始准备布施自己的身体，这样养成习惯之后，布施时根本没有丝毫的困难。

而且布施外财和内身相比，布施内身的功德更大。因为布施功德的大小，观待我们执著的程度。一般来讲，我们对于身体的执著非常严重，对财物的执著要少一点。所以，如果能够布施身肉的话，功德是非常大的。但我们也不能贪功德大，现在就开始做身肉布施，主要看你有没有能力，养成习惯之后，布施没有丝毫困难时才可以做，佛经中也是这样讲的。

法施是讲解正法等，把正法安置在有情的相续中，让他获得暂时或究竟解脱的因。

无畏施，是众生畏怖的时候，赐予他无畏。这有很多表现的方式，比如第一种放生；第二种救护处在怖畏中的有情，赐予他无畏；第三种把众生安置在解脱地。因为整个轮回都是怖畏处，众生处在轮回中永远会怖畏的。第三种无畏施是最了义的，把众生从怖畏的轮回中彻底解救出来，这是最究竟的无畏施。

以上布施需要再再地串习，成为习惯之后，最终布施身肉也不困难。所以，很多大德在安立布施究竟的时候，一方面是菩萨大悲心非常增胜，愿意把一切都布施给众生，让众生获得安乐；另一方面是证悟空性。证悟空性在这里作为一种助缘，不是主因。最圆满的、最根本的因，是串习布施已经达到任运。

我们在串习布施的时候，刚开始不愿意布施，有一种悭吝心和执著，这种方式习惯之后，你可以把东西随便布施。当串习到一定程度时，乃至于布施自己的身体也根本没有丝毫困难，就像布施菜叶一样。我们布施菜叶有什么感觉？没什么感觉。所以，最后菩萨布施身体时，也根本没有丝毫的痛苦。

而且有些地方讲，菩萨布施时不但没有痛苦，反而只有安乐。后面在赞叹菩萨布施的时候，还要讲这个问题。菩萨布施的修行，也是循序渐进的。也就是说，我们不能想到布施身肉很困难，就放弃了；也不能认为既然要布施身肉，我现在就要去做，这两个都要避免。

我们要养成善的观念，这需要经常串习、逐渐串习。逐渐串习不能理解成

以后再串习，而是从现在开始。我们的内心中，也许现在布施的习气还很弱。有时候我们遇到乞丐了，也许给过他几块钱，我们认为这应该就是在修布施吧。但实际上，我们想在很快的时间当中圆满布施的习气，依靠偶尔性的布施是很困难的，所以应该经常性布施。

《经庄严论》也是这样讲的。别人向你求的时候，你应该知道这是布施的机会，是培养布施习气的机会，这需要去做。另外，自己也要主动观察，谁需要我帮助？谁需要我布施？菩萨的作意就是这样的。菩萨不会等到乞丐来敲你的门，用石头砸的时候，你才出来给钱，所以你要去观察有谁需要。

布施的对境不一定是乞丐，就是看谁需要，道友当中也许有需要东西的，需要衣服，需要法本，需要钱，需要安慰的很多很多。菩萨要养成善观察的心，如果善观察就会发现，实际上自己要做的事情很多，而不会有一天无所事事的情况。所以，有对境时，就应该做布施。另外，我们最后要达到一个标准，就像《经庄严论》讲的，我们要达到像路旁果一样的标准，就是说路边一棵野树上的果子随便摘，没有主人的心态，我们最后就是要达到这样，我自己所有的东西就像路旁果一样，谁愿意拿谁就拿走，谁需要谁就拿走。达到这种心态应该算是比较圆满了，现在我们肯定还做不到，但我们应该知道目标就是这个。

如果能够做到像路旁果那样，说明什么问题呢？实际上就说明，你对所有的东西已经没有任何我执。这是我的东西，我需要这个东西的概念，都已经完全泯灭了，这都是众生的东西，所以众生可以随便拿，自己没有丝毫的执著。

那么这样做布施会不会贫穷呢？不会贫穷。你越布施，你的财富越是滚滚而来，没办法穷尽的，这是因果的规律。但众生害怕自己的财富用尽，不愿意布施，他不知道缘起的规律，就不愿意做。菩萨善了知这样的因果规律，所以他布施的时候也有这个作意。

《经庄严论》中讲“来多复来好”，就是说如果你能经常这样布施的话，后

面来的东西会越来越高档，而且数量也越来越多。如果菩萨有这些东西，而且还愿意继续布施出去，这样完全是良性循环。通过这种一来一去、一来一去的方式，这样的良性循环，一方面自己相续中的执著越来越轻；另一方面积累的资粮也越来越清净。这是菩提路上前进的一个非常重要的修法，即布施度。

如果要详细了知的话，可以看《经庄严论》，还有很多大经大论中，讲了很多布施的修法。看了之后，我们就会愿意去修行。而且，布施度的修行，是在六度中最好修的，并且是第一个必须要修的。这个修完之后，才能够比较顺利地趣入到资粮道。所以，初地菩萨主要是增胜布施。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

入中论 第五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称菩萨所造的《入中论》。《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣论。《入中论》共分四个科判：宣讲名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判：宣讲论义。如是论义又分三：

造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分暂时地和究竟地两个科判。暂时地又分：分别说十地和宣讲十地的功德两个方面。首先讲第一个科判：分别说十地。

丁壹（分别说十地）分三：一、极喜地等五地；二、现前地；三、远行地等四地。

分别说十地分三个科判，首先是极喜地等五地，然后是现前地，第三个是远行地等四地。

戊壹（极喜地等五地）分五：一、极喜地；二、无垢地；三、发光地；四、焰慧地；五、难胜地。

如今在讲第一个科判（极喜地等五地），又分了五个科判：第一极喜地；第二是离垢地；第三是发光地；第四是焰慧地；第五是难胜地。

己壹（极喜地）分二：一、宣说一地；二、结尾本品。

首先讲第一个科判：极喜地。分二：首先宣说一地，第二是结尾本品。

庚壹（宣说一地）分三：一、略说本地；二、广说功德；三、结说此地功德。

现在讲第一个问题：宣说一地。有三个方面：首先是略说本地；第二是广说功德；第三是结说本地。

辛贰（广说功德）分三：一、庄严自续功德；二、超胜他续功德；三、一地增胜功德。

现在讲广说功德，分了三个问题：庄严自续功德、超胜他续功德和一地增胜功德。其中前两个科判已经讲完，现在讲第三个科判：一地增胜功德。

壬叁（一地增胜功德）分三：一、此地增胜施度；二、赞布施；三、布施之分类。

所谓的一地增胜功德就是在初地的时候所增胜的是布施度功德。分三：第

一个问题讲此地增胜布施度；第二赞叹布施；第三讲布施的分类。

癸貳（赞布施）分二：一、真实赞叹布施；二、菩萨行施生欢喜。

其中第一个问题（此地增胜施度）讲完了，今天讲第二个科判：赞叹布施。

赞叹布施又分两个科判：一、真实赞叹布施；二、菩萨布施生起欢喜。

子壹（真实赞叹布施）分三：一、赞下劣布施；二、赞菩萨布施；三、如是结赞。

真实赞叹布施分三个科判：一是赞叹下劣布施；第二是赞叹菩萨布施；第三是皆赞布施。首先，讲第一个科判：赞叹下劣布施。

丑壹（赞下劣布施）分二：一、真实；二、布施功德。

寅壹、真实

首先讲真实。真实的意思就是讲下劣布施的本体，本体的安立是在这个科判中宣讲的。

彼诸众生皆求乐，若无资具乐非有，

知受用具从施出，故佛先说布施论。

此处讲到，对于一般的众生所安立的布施是怎样认定本体的？或者说平时我们所宣讲的布施是怎么样的一种道理呢？或者佛陀为什么首先要宣讲这种布施的方法？

“彼诸众生皆求乐”的意思是一切的众生都是追求安乐的，但是安乐的因来自于资具，“若无资具乐非有，”如果没有资具，快乐也没办法安立。进一步就想要知道资具的因从哪里来的呢？“知受用具从施出”，佛陀已经了知一切的受用资具全部都是从布施而获得的，“故佛先说布施论。”佛陀了知了一切有情的缘起规律，了知了一切有情的想法之后，首先在佛法当中宣讲了布施论。布施论的“论”字是讲理论的意思，或者指布施的修法、道理、根据等等，这些都可以理解成论字。

“彼诸众生”有些科判解释是菩萨以外的众生，因为前面已经讲到了菩萨的布施，菩萨对于内外资具乃至自己的身肉等等都很殷重地布施。后面是讲除了菩萨之外，其他的众生也是需要修持布施的。为什么要修持布施呢？从果开始讲，然后再讲到因，最后得出必须要通过布施而获得资具。

“皆求乐”，除了菩萨之外的一切众生，或者包括菩萨在内，也都是追求安乐的，只不过两者在追求安乐的意乐、心量或者方式上有很多不同之处。一般的众生所追求的快乐就是五欲的快乐，比如蚂蚁、蚯蚓、鸟雀、牛羊等旁生所追求的，就是怎么样吃到更好的草、喝到更好的水、怎么样能够过得舒服一点，这些都属于五欲所涵摄。没有入宗教的一般世间人所追求的，也不出于色受想行识五妙欲的快乐。

了知了世间人追求安乐的方式，我们再看入宗教的外道者（主要是修苦行、修禅定的这些人）。他们有两类：第一类今生当中修习苦行，是为了后世能够获得国王的位置、或者能获得生天的福德等，这是第一种外道所追求的；第二类是通过修持苦行，想要获得禅定的快乐，或者通过修持禅定之后，上升到超越五欲快乐的色界天、无色界天当中去，感受禅定的安乐，这是另一种外道所追求的。

再进一步讲就是佛教徒，佛弟子也是追求安乐的。首先因为了知了三界的痛苦，为了离开三界，获得涅槃的快乐的缘故，发心入道修行，修习出离心或者无我空性；或者为了让一切有情能够获得安乐的缘故，菩萨发菩提心，开始修行。这些都是为了追求快乐的，有些是为自己追求快乐，有些是为众生追求快乐。

可以说，从无间地狱乃至有顶，一切入道和未入道的众生，都是为了得到安乐而奔波的，为了安乐而追求资具或者入道修行等等。所以，第一句讲“彼诸众生皆求乐”这句话是非常准确的，所有的有情都是为了得到安乐而奋发的。

前面分析了那么多的快乐是很广的，而此处所讲快乐主要是五妙欲。因为此处是在讲赞叹下劣布施，所以这个“皆求乐”在此颂词中就定义成五妙欲的快乐；紧接着第二句讲到“若无资具乐非有”，因为五妙欲的快乐基本上是在资具的基础上才能获得的。如果没有资具，比如说口里无食、身上无衣或没有住所等等，每天生存在饥寒交迫当中，是根本没有快乐可言的，就觉得非常痛苦。所以，尤其是针对一般的世间人来讲，确确实实资具就是安立安乐的因，有资具才有安乐，没资具就没安乐可言。

虽然在这里面也有一种心乐，就是一切快乐的所感。但是心快乐也必须要有资具，比如说你先要吃得饱、穿得暖，在这个基础上我们才可以说其他很多高档的东西我不去追求，或者说我知足少欲就已经可以了。但是即便是知足少欲，也必须是在有这种基础资具的基础上才可以获得快乐，否则的话，仍然是没办法真正获得快乐的。不管是在世间当中也好，还是在宗教当中也好，（快乐都需要资具），只不过世间人着重去赞叹物质和资具，而修行者主要是赞叹知足少欲或者心的快乐，有这样一种不同之处。

但不管怎样，都有一个基础：最基本的资具必须要拥有。如果没有基本的资具，即便是个修行者也是没办法真正顺利地感受到快乐的。米拉日巴尊者是一个修行的典范，长时间苦行，对于资具是根本没有兴趣的，但后来在证道之前，他也是显现上食用了好的食物之后，开始显现大彻大悟的。所以此处讲的“若无资具乐非有”，我们可以理解成针对世间人来讲，或者针对于这种最基础的问题来讲，确实都需要资具才可以有安乐。

把这个问题认清楚之后，再下一步就要观察，如果说快乐从资具出，那么资具、受用具从哪里出呢？“知受用具从施出，故佛先说布施论。”对于真正受用具出生的正因，佛陀是了知清清楚楚的。因为佛陀是遍知者，佛陀对于一切最微细的因果圆满地通达。所以佛陀可以看得到一切的受用具、一切的安乐，

全部都是从布施而出的。所以，佛陀首先宣讲布施的理论。

这就体现了佛陀的大智慧、大慈悲心，了知众生的根基和意乐，了知一切缘起。一切有情在轮回当中想要追求快乐，如果不知道快乐的因的话，在轮回当中的利益都会失去。所以佛陀为了利益世间有情，以大慈大悲的方式宣讲布施的道理。另外，针对一些要入道的人，对他们来讲必须要首先修持布施，才可以逐渐修行，趣向于更加高深的法。因为在六度或者十度当中，布施是最容易修持的。正是因为有这样一种必要性，所以首先宣讲布施论，跟随众生的根性和意乐。

此处讲“知受用具从施出，故佛先说布施论”，就是讲只有佛陀才能够真正了知轮回因果的道理，对于安乐和安乐的因认知得很正确。除了佛之外，其他的一般人根本不了知这些：有些认为是无因生的，但无因生是不可能的，如果是无因生肯定会有恒常有、恒常无的过失；有些虽然认为是有因生，但在认定因的时候认定了非因，把非因认定为因。

比如一般人都想追求快乐，但是怎样得到资具呢？他们发现：通过杀生、通过偷盗抢劫可以得到，他就通过这个方法得到资具。这似乎是一种方法，但从长远的因果规律看，这样做不但不是真正获得资具的正因，而且通过这样的邪行会摧毁自己以前福德的因。所以，从非因当中不可能出现真正的资具。

佛陀了知问题之后，为了让有情从邪道之中出离，首先宣讲布施的道理。你如果能够放下悭吝心，把自己拥有的衣食、乃至善根等等，都布施给众生；以一种开放的、让有情快乐的心态，通过这样的等流因，就会得到等流果。就是你把这个东西给别人之后，你自己会获得很多的善心和福德，所以福德都是安立在内心当中的。今生也好，或者以后转世也好，因相续中有福德的缘故，不管出生在哪个地方，都会显现成一个有福德的人。所以佛陀首先宣讲了布施论。

针对修行人来讲，是不是要首先修持布施呢？这个是决定的。有些人会想不一定首先修布施，因为有些人出家之后就是在修持持戒或者修持其他的法，不一定在修持布施。我们从这个方面分析，实际上如果你要出家守持戒律，也必须在布施的基础上。为什么呢？因为布施是一种无贪的善心，再加上一个善舍的施心所。如果你想要出家，必须要在无贪的基础上，对于世俗家庭、世间妙欲必须要放弃掉，放弃贪执心之后，你才能真正趣入到出家道当中。如果想真正出家之后能够守持清净的戒律，就必须要有无贪。

以前我们再再分析过，比如说盗戒——盗戒制定得很微细，如果内心当中对于资具没有贪欲心的话，根本不需要或者说不会为了贪一点小便宜去犯一个盗戒，贪小便宜的这种心理肯定不会有，所以你的戒律会守持得很清净。还有淫戒也是这样，如果你对于有情、女人等有贪欲心的话，你的戒律肯定会出现污点的，乃至破戒。如果对于女人有一种放弃、有一种无贪的心，就能够帮助自己守持清净的戒律。其他别解脱戒都可以这样类推的。菩萨戒等等当中，也是要不贪乃至自利的快乐以上，在这个基础上才可以守持清净戒律。

所以，布施是一个无贪的善心和善施的施心所，引发的身口行为。它的本质是以无贪为性、善施为性的。所以，即便是要出家，也必须要善修布施，帮助我们一切内外法都要放下、看破，这个实际上就是布施的理论。因此，如果我们真正要想获得受用具的话，必须要做布施。

布施可以分两类：上供、下施。供养、上供实际上也是一种布施，只不过它的对境是一种超胜的对境、殊胜的对境。下施，从这个词看起来，它是对那些或稍微逊于自己的、或比自己还要下劣的旁生等等对境做布施。因此，我们如果想要真正地获得受用，或者生生世世当中修道没有障碍，作为做大布施的前行，我们需要对三宝所依、僧众、上师等等对境前做清净的供养，要经常佛像、佛经等面前做灯、花等供养，这都是一种殊胜的布施。还有对于诸如乞

巧、旁生等做布施，也是一种殊胜的布施。

这两类（上供和下施）都是需要的：三宝是殊胜福田，痛苦的有情是悲田，对于修解脱道和修大悲心的人来讲都是殊胜的对境。从小乘的角度来讲，福田对境的福德越深厚，你供养所得到的功德也越深厚；从菩萨行的角度来讲，对境越悲惨，你给他做布施所得的功德也就越增胜，所以要了知布施的功德而经常做布施。下面讲布施的功德。

寅貳（布施功德）分二：一、行施能得轮回乐；二、行施能得涅槃乐。

布施的功德分了两个方面：第一是讲布施能得轮回乐；第二讲布施能得涅槃乐。两个科判当中首先讲第一个问题，布施能得轮回乐。颂词当中讲到：

**悲心下劣心粗犷，专求自利为胜者，
彼等所求诸受用，灭苦之因皆施生。**

此处讲到布施能够得到轮回乐。布施能够得到轮回乐，那么布施者首先要认定他的状态，就是第一、二句所言：“悲心下劣心粗犷，专求自利为胜者”。就是说这些人在做布施的时候悲心非常下劣，乃至只有一点点悲悯心，或有时连一点点悲悯心都不具备的，心很粗犷、很粗暴，对于祈求者没有很善良、很温柔的心——这样的一种心粗犷。

“专求自利为胜者”，这个就是他的等起，他做布施的等起是什么呢？专求自利为胜者，唯一就是为了得到自己的利益。“为胜者”就是在三界当中成为尊胜者、超胜他人身份的人。为了自己的身体、受用、钱财等等，为了能够成为很大福报的人，以这样的等起方式或目的来进行布施。

“彼等所求诸受用，灭苦之因皆施生。”但是，如果他对于布施和布施的果报有一种信解，有一种诚信的话，那么即便他安住在这样状态当中去求轮回的受用，仍然可以得到殊胜的受用。他们所追求的一切人间受用，还有灭除一切贫乏痛苦的因，全部都是通过布施而出生的。

所以，对这样一种下劣的布施还是应该赞叹，这个科判就是赞叹下劣布施，因为他毕竟对布施和布施的果有一种相信、有一种诚信；还有一个是因为他对于吝啬有厌烦，所以他有一种放舍的心而做了布施，所以仍然是可以获得受用的。只不过如果你的发心广大、行为清净的话，果更超胜。而悲心下劣或者心粗犷的话，虽然根据前面的分析对比他不如这个，但是他毕竟还是随顺因果，仍然还是一种善法；所以还是可以得到内心当中的所欲、得到受用，或者灭除痛苦，这都是从布施产生的。所以即便是仅为获得轮回的快乐，也需要去做这种布施。

当然，对于修行人来讲，我们不能满足于这种状态。只不过我们学习的时候要知道有这样一种情况，然后对照我们布施时候的心是不是这样的？我们对别人布施的时候有没有悲心引发？或者我们的悲心是不是很微弱、很下劣？我们在布施的时候，对乞讨者的心是不是很粗暴？行为是不是很粗暴？我们的意愿是不是只是为了自利？是不是只是为了在三界当中获得一个尊胜的身份（称号）呢？这些方面都要做观察。如果是这样一种情况的话，就和月称论师在此处所讲的“下劣布施”能对得上号了。如果能对得上号，我们就知道，这样一种布施，果报是很微小的，它的果报也只是轮回当中一些有漏的安乐而已，没办法真正趋向解脱道。

通过对照我们相续做布施的情况，主要是为了改变我们一些不好的发心。我们在做布施的时候，如果内心当中对财物等等还有吝啬心，像“悲心下劣心粗犷，专求自利为胜者”，这样的情况是很容易发生的。尤其对于对境非常容易生起一种看不起的心、粗暴的心，然后通过粗暴的行为来对待。这样一方面坏了沙门、一个大乘行者应该做的行为；另一方面也不是一个真正殊胜的布施。（所以了知低劣布施）有这样一个必要性。

还有一个必要性：我们了知了有这样一种布施后，如果有我们所熟悉的人，

他没有办法真正发起求解脱的心，也没有办法发起悲心、求大菩提的心，这些都没有，但还是可以做布施，我们也仍然要劝他做布施。为什么呢？因为即便是他没有发起求解脱以上的善心，但是如果做了布施的话仍然可以获得受用，对于以后获得安乐仍然是有帮助的。

按照《庄严经论》等经论的观点：暂时来讲有一阐提的种姓（一阐提：就是所谓断种姓者，根本发不起求解脱的心），菩萨对他们怎么利益呢？就是给他们宣讲世间的因果，让他们做布施、持戒等等安乐的因。他们做了之后，就可以一而再、再而三地在人天善趣当中享受安乐，尽量使他们离开痛苦、感受安乐。所以对于这一类暂时无论如何都发不起解脱心的人来讲，用这种方式也是一种利他的方便（暂时受益）。对于对境来讲，我们可以以劝他们出家、劝他们发起出离心、菩提心的方式，让他们获得殊胜受益。

下面讲第二个问题，布施能得涅槃乐。颂词当中讲到：

卯貳、行施能得涅槃乐

**此复由行布施时，速得值遇真圣者，
于是永断三有流，当趣证于寂灭果。**

“此复由行布施时”，在不具备大悲心的前提下做布施，布施者的意乐是要利益自己，想要自己在今生后世获得人天善趣的安乐等等，在这样发心状态下布施的时候，“速得值遇真圣者”，他可以很快值遇真正的圣者。“于是永断三有流，当趣证于寂灭果”，圣者给他讲法之后，他可以永断三有流转，最后趣向于证悟寂灭果，获得解脱果。这是字面上的含义。

下面进一步解释，经典当中讲：“善士常往施主家”，这也是一种规律。如果一个施主经常愿意做供养、做布施的话，很多圣者、非圣者都愿意去他家里受供。如果遇到真正的圣者去他家里受供，结上一个善缘，然后圣者给他讲法。

（在古印度，受供之后有个规矩：比如佛陀和弟子如果被施主请到家里应供，

吃完饭后肯定要讲法的。) 讲法时，佛陀或者阿罗汉就会给施主宣讲三有痛苦的道理；通过我执烦恼引生因的问题；如何趣向涅槃道的问题；广说布施、持戒等等善法。从公案中可以看到，很多施主是在佛陀等圣者吃完饭、宣讲正法时生起了道心，或者断除了萨迦耶见，获得了预流果，对应“于是永断三有流”。虽然身份还不一定真正断除一切三界的烦恼，但是他的名称是圣者了；或者从这时开始已趣向于永断三有流之道了，在座位上已经断掉三有流。

在座位上断三有分两种情况：一种情况是证果的人马上生起了信心，在佛面前求出家，出家之后精进地修持，然后获得阿罗汉果，这里对照第二句“当趣证于寂灭果”；还有一种情况，断惑之后不一定马上出家，不一定今生当中证悟阿罗汉果，但是“当趣证于寂灭果”，他还是会趣向于寂灭果的。或者在后世当中、或者在再后世当中、或者在人间、或者在天界等等，会迅速证悟阿罗汉果。

这方面是讲布施的时候因为值遇圣者，圣者给他讲法，他获得了寂灭涅槃，这种事情是非常多的。在《毗奈耶经》，在律藏公案当中，讲了很多这种事例。所以我们看了之后就知道，这些都是施主在有佛陀、僧众的时候，对佛法僧生起了信心供养。通过供养的因缘，通过这样的增上缘，得道出家，或者出家之后得道的情况也是非常非常的多。这是通过布施做增上缘之后，获得这样的寂灭果位。

不单单是在以前，现在如果经常行布施的话，也能够值遇真圣者。前面我们讲的是小乘的例子，实际上在修持大乘、修持密宗的这些行者当中也会出现很多。一方面自己因为经常喜欢布施的缘故，能够遇到圣者接受你的供养。或者在供养的时候、在打千僧斋的时候，肯定有圣者来应供的。所以从这方面讲也能够培植很大的福德，这也是断除三有轮回的一种因或者一种助缘。

还有在娑婆世界当中，在轮回当中，也有很多圣者以化现成乞丐等方式，

来试探修行者的修行到底是否真实，也给我们留下了很多这样的例子。有些书当中讲到，在西藏有一个修行者，名字叫做夏卡，他是一个瑜伽士。有一次，他和他的弟子用马驮了很多东西前往一个地方，途中遇到一位老太婆躺在路上，对他说：“修行者，我走不动了，没有吃的、没有穿的，能不能给我一些东西？”这个瑜伽士马上就拿了很多衣服和食品给她。给她之后，老太婆说：“我没有马可以骑，根本走不动，能不能把你的马给我一匹？”瑜伽士根本想也没有想，马上和弟子把东西卸下来，把一匹马给她，并对她说：“为了照顾你，我们跟你一起走。”老太婆说：“听说你是整个西藏最慈悲的喇嘛，以前是听说的，现在我是亲眼见到的，你不认识我吗？”瑜伽士说：“我不认识你。”（老太婆）一下子飞到空中显现成金刚瑜伽母的形象，给他一包药，说：“我会度化你到刹土当中去。”说完之后就消失了，她就到刹土当中去了。这个瑜伽士把这个药放到怀里之后，也跟着飞走了。这个瑜伽士通过他内心当中很殊胜的悲心，值遇了真圣者，显现上面就是这样的一种方式。虽然他是证悟很高的一种瑜伽士，但从这方面看，我们知道这些圣者会显现某种形象来试探修行者的心，如果你的心很真诚，就会得到很大的加持。

还有一个“两个喇嘛遇到老太婆”的公案，两个喇嘛去拉萨朝拜，途中遇到一个似乎是得了麻风病的老太婆躺在河边，没办法动弹，她问他们能不能把她背过河去。其中一个喇嘛看到这个老太婆很脏，而且想到她身上肯定也有很多脓血等等，他很厌烦不愿意背，于是自己就首先冲过河了。另一个喇嘛不忍心把老太婆放到这个地方，他就背起老太婆，想要从这个河里面趟过去。走到河中间，由于他穿了一个有毛的裙子，又背着一个人，而且水流中间也很湍急，他就有点站不稳，他就想千万不要把老太婆摔下去，正在这个时候，他忽然觉得背上的重量好像消失了。他想老太太是不是掉到水里了，就很着急。结果一回头，看到老太婆已经变成金刚瑜伽母在空中跳舞。然后她把他从水里拉起来，

直接带到空行刹土当中去了。同伴看到这个情况之后很后悔。因为他的心不平等或者说悲心没有修圆满的缘故，所以在值遇真圣者考验的时候，经不起考验，失去了解脱机会。

我们了知了这种情况，应该有所觉悟。什么觉悟呢？我们不要认为这是在别人身上发生的事情，或这是以前发生的事情，现在绝对不会发生。我们谁敢肯定现在不会发生？谁敢肯定在我们道场当中不会发生这样的事情呢？所以，培养平等心，培养悲心很关键。我们不知道谁是圣者，也不知道谁想要考验我们，抑或想要利益我们，这些都是说不清楚的。我们自以为：这个绝对不是圣者，这几个肯定不是圣者，他不是考验我的，他就是每天在这儿要钱的一个人，很讨厌的一个人。但实际上我们并不知道，也看不出来。所以，培养一种平等心很关键。

所以，把所有的人都看作圣者来对待的话，这样做就很好。一方面我们在这样做的时候，内心当中很多很多的邪分别通过这样长时间的作意能够消除；另一方面经常培养平等心，对自己最后证悟万法平等、自他平等、贤劣平等，或者证悟众生和菩萨平等，都是很有利的助缘。

看到这些公案之后，一方面我们会有所觉悟；还有一个方面，实际上它本身就是一种修法，是打破自己不平等心的一种修法，是培养清净观的前行。在密乘当中很着重清净观——把一切观想为清净——这些修法可以落实到我们的修行当中。

做的时候的确是很困难，因为我们内心有分别念、有不平等心、有悭吝心，所以说要让我们这样去做得很圆满是很困难的。但是，我们现在必须要有一种要做的心，慢慢开始做的时候，我们很多不好的邪分别慢慢就能够打消掉。这方面我们通过很多故事就可以了知：在遇到任何人，尤其是遇到乞丐的时候，应该有一种真诚对待的心。

还有，圣者有时候会显现一种很令人讨厌的形象，在你面前示现。如文殊菩萨发塔这个公案就是这样的。文殊菩萨变幻一位老妇女，牵了一条狗，又牵着她的儿子，肚子里面还怀了一个孩子。当时寺院正在做布施，她就给自己的儿子要了一碗饭，又给狗要了一碗饭，要完之后，她说还要给肚子里面的小孩再要一碗饭，寺院这个人就有点不耐烦，说她简直贪得无厌。他刚说完老妇人一下子就消失了，只见虚空当中显现文殊师利菩萨的像。

所以说真圣者他可能在任何时候出现，这时就看我们修行到底怎么样了，也许我们已经遇到过，也许我们曾经拒绝过，错过了圣者赐予加持的机会——这种洗礼机会，实际上这主要是我们修行还不到位、心还不平等的缘故。这些问题应该可以对我们有所启发，提示我们在对待任何下劣、低劣的人时，都应该用清静观或平等心来对待，这对我们确实会有帮助。下面讲第二个问题，赞叹菩萨的布施。

丑贰、赞菩萨布施

发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

“发誓利益众生者，”菩萨的布施不是为了自己获得人天善趣，也不是为了自己获得轮回当中超越涅槃果，完全是大悲心引发，为利益有情而做布施的。菩萨等起的起点非常高，超越了对轮回的贪念，超越了自己从轮回当中获得解脱的想法，唯一安住在利益有情的出发点上面的。起点一高之后，他的功德也就超胜了，所以在赞叹的时候是着重赞叹菩萨布施度。

“由施不久得欢喜。”通过布施，不久就可以得到欢喜。这个“欢喜”有两种解释：一种解释成欢喜地，发了菩提心要做布施的菩萨，通过这种清净的布施，不久就可以超越凡夫地，获得圣者极喜地的功德。第二种解释为获得欢喜心。

“不久得欢喜”什么意思呢？我们可以对照三种布施来进行观察。第一种

布施，是前面讲的一般世间凡夫的布施，这种布施只是为了自己获得人天利益，所以他在布施的时候，看不到很大的利益，主要是为自己发财、长寿、升天等等，这些因和果之间的差别是很大的。他现在做了布施，但是这个果却在将来——这个因果很微细——因为果在将来的缘故，他不会在布施的当下就产生欢喜心的，只有等以后才能产生欢喜，这是第一种布施。

第二种布施，二乘的布施，即小乘心的布施。小乘心的布施对于众生也有一定的悲心，但主要还是为了自己能够得到涅槃果而做布施的。所以，布施了之后，他能不能马上获得很大的欢喜心呢？也不会。因为他是为了得到涅槃，只有到第二世、或者再再过几世，当他得到涅槃的时候，这种欢喜心才能引发出来。所以说以上两种布施都不能够在当下或不久的时候获得欢喜。

第三种是菩萨的布施，它不是这样的。第一，菩萨的布施根本不是为了自己获得人天善趣，他没有这样一种发心；第二，他也不是为了自己能够获得涅槃。他的发心是什么呢？唯一是利益有情，所以生欢喜心就在当下。

因此，对于前面两种布施来讲，果在以后。尤其对世间人来讲，因为看不到果，所以有时就不想做布施。而菩萨看得到果，菩萨的果就在当下这个地方。因为菩萨就是发誓利益众生，他对有情的利益是没有条件的，只要能够利益众生，只要众生能够得到安乐，他就可以把自己的衣服、钱财、受用等当下给他，给他之后，他自己的誓愿就圆满了，菩萨的事业就是这个。所以在把这个东西给对方之后，马上当下就生起欢喜心——这个是“不久”的意思。

上师解释“不久”的时候，说也可以解释成无间。无间，就是马上产生欢喜心，因为他利益的对境就在这个地方，他不是为了自己以后得到什么人天善趣、得到什么涅槃，就是现在哪个众生痛苦，谁需要得到布施，菩萨马上给他做，做了之后马上得到很大的欢喜心。所以，菩萨的布施很殊胜。

可以这样讲，菩萨这样修行布施，既是道也是果，既是方便也是目的。为

什么是一种道呢？因为通过这样一种布施，慢慢慢慢可以获得圣果，以此安立成道。既是道，也是一种果，因为菩萨在做完布施之后，只要众生得到利益，他就已经圆满了他的愿望了。所以说既是道，也是果。

而且从另外一个方面讲，菩萨修行布施是方便也是目的。什么目的呢？利益有情就是他的目的。只要能够利益有情，他的目的就达到了。菩萨的这种发心很稀奇，这种修行也很稀奇。

所以，如果我们能够安住在利益有情的心态中去做布施的话，我们也能够感觉到这个欢喜心、保留这个欢喜心。而且这样一种布施确实是一种很高尚的、很伟大的布施，因为这个布施，根本没有想到自己得到什么今生或者来世的安乐，也不想自己得到什么涅槃。凡是缘自己、缘自我所做的善根，都是封闭性的，比较狭隘的；而不缘自己的布施，不考虑自己的布施就非常清静了，这种布施就真正能成为大布施的自性。因此，菩萨布施很殊胜的原因，就是他一直发誓利益众生。

我们现在知道了，就应该随学，慢慢地打开自己的心。以前我们做布施的时候，总会想到对方会感谢我，乃至得到感谢就觉得很安慰；如果对方没有反应，就觉得好像这次布施没有做对。为什么？你看我给他做了布施，他没有反应，连一个谢谢都没有说。可是，难道我们就是希求这一声谢谢吗？实际上你的布施本来可以升华到很高的层次上面，但是如果只是希求这个的话，意义就很小很小了。

所以，我们布施不要希求别人以后给予报答，也不要希求以后的异熟果，也不要希求自己获得解脱，把这些都抛弃掉，唯一就是要利益有情。只要能够利益众生，我们就去做，不追求、不向往任何报答，没有任何条件地去帮助众生，这个布施就是一种殊胜的方便。

对于我们修行人来讲，现在很多功德无法增上，主要也是因为自我狭隘的

心。如果我们在做布施的时候，逐渐逐渐能够引起这样的修法的话，其实这就是对于法界敞开、相应的第一步。放下自我的第一步就是从布施开始的，所以跟随菩萨的布施，它的利益或必要性非常大，利益无边。

还有一个问题，对菩萨来讲，可以把布施作为智慧资粮辅助的助缘，因为福德资粮和智慧资粮二者是互相帮助而前进的。如果轻视布施等修法，把修行一味地放在了义、高深的法上面的话，没有广大的福德作为帮助，我们的修行会出现很多障碍。所以，在修持了义法的同时，对于布施等方便的法非常精进进行持的话，修行的障碍会减到最少。

而且通过布施生起智慧，又通过智慧加深方便的质量，通过二者互相帮助，一步一步走下去，就会走到目的地。如果缺少了一个，就像鸟缺少一个翅膀一样，飞不远，飞不动。所以，我们对于布施和智慧两个方面都要了知其重要性，都必须去修行。而且尤其是菩萨的布施，通过什么样的发心引发的，通过什么样的智慧摄受的，这些方面我们都需要知道。虽然现在做不到，但是必须一步一步去相应，这样才可以逐渐和真正的大乘道相应起来。

下面讲第三个问题，结赞布施。

丑叁、结赞布施

由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

“由前悲性非悲性”，就是前面所讲的悲性和非悲性的布施。悲性的布施就是菩萨的大悲心引发的布施；非悲性就是讲前二类——一般的世间人和二乘者，他们的布施不是悲性的自性。但不管怎么样，通过悲性和非悲性引发的布施，都能够得到增上生或决定胜的果。从主要或总的因来讲，这都是布施的缘故，所以“故唯布施为要行”。

从增上生的果来讲，前面所讲的布施能得轮回乐这个科判，就是讲“悲心下劣心粗犷”。一般的世间人，他虽然没有生起想要解脱的心，但是通过布施可

以获得增上生的快乐。而要得到决定胜的快乐，第一类是二乘，他虽然也是非悲性当中的，但是他可以获得决定胜，可以超越轮回、获得解脱；第二类是悲性菩萨的布施，也是决定胜。通过菩萨的悲心摄受，打破我执，和法界相应，获得初地，然后再修行获得佛地，这些方面都是以布施作为前导的。

“故唯布施为要行。”所以在修法当中，布施是要行，是非常关键的一种修行，是要帮助我们把所有执著的东西都放弃掉。让我们放弃五欲执著的缘故，就要让我们布施钱财、布施衣服、布施房子、布施象马等等；对身体执著的缘故，就要施身；对善根执著的缘故，就要把善根回向众生。如果不放下，善根是有限的；如果放下，善根是无限的。

所以，整个布施就是一种放下的过程，一种无贪的过程。这个无贪就是一种清净的状态，无贪才和实相相应；在有贪的状态当中，不管对什么贪，都是一种虚妄分别，这种状态和法界实相根本不相应。所以，把主要的观点抓住之后，我们就愿意去做布施了，因为这和证悟实相有一种直接的关联，可以帮助我们的分别心一步一步地放下，最终趋向于解脱道当中。“故唯布施为要行”就是这个意思。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第06课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲第二大佛陀吉祥怙主龙树《中论》的究竟意趣论《入中论》。《入中论》分四个科判，名义、译礼、论义和末义，现在在讲第三个科判，论义。

论义分三：造论分支、所造论体和造论的究竟。现在讲第二个科判所造论体，分了暂时地和究竟地。现在在讲第一个暂时地，暂时地又分二：分别说十地和说十地的功德。在讲第一个，分别说十地。分别说十地分三：第一极喜地等五地，第二现前地，第三远行地等四地。现在在讲第一个喜地等五地，分了五个科判：极喜地、离垢地、发光地、焰慧地和难胜地。

如今在宣讲第一地极喜地，分二：宣说一地和结尾本品。现在在讲第一个科判，第一个科判分三：略说本地、广说功德和结说此地功德。现在在讲第二个科判广说功德，广说功德分三：庄严自续功德、超胜他续功德和一地增胜功

德。现在正讲第三个科判，一地增胜功德又分三：此地增胜布施度、赞叹布施和布施的分类。现在在讲第二个赞叹布施。赞叹布施又分二：第一真实赞叹布施，第二菩萨行施时生欢喜。

其中第一个真实赞叹，前面已经讲完了。讲到了下劣的布施，一般的凡夫人是怎么样做布施的，声闻缘觉是怎么样做布施的；然后赞叹了菩萨的布施。总之，布施都是获得增上生和决定胜的因。从菩萨的角度来讲，唯一是为了获得佛果，为了利益众生而做布施的。但是间接的利益也可以获得增上生，也可以获得轮回的一切安乐，当然这些都是顺便获得的。

以上对于布施已经做了高度赞叹，所以修行者必须要趣入布施的修行当中。今天讲第二个问题，菩萨行施时生欢喜。

子贰（菩萨行施生欢喜）分二：一、行施时如何生喜；二、如是施身。

丑壹、行施时如何生喜

且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，

圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

这个方面讲到，怎么样安立菩萨在行施的时候可以生欢喜呢？颂词当中讲“且如佛子闻求施，”况且进一步讲，佛子闻求布施声音的时候，“思维彼声所生乐，”开始思维这个声音应该是向我求施的，我应该做为一个施主满足对方的愿望，在思维这个求布施的声音的时候，他就能产生极大的安乐，大到什么程度呢？很难以了知。所以用一个“圣者入灭无彼乐，”这个圣者是讲小乘圣者，他在入灭尽定的时候，寂灭一切受想，寂灭一切六时心所；在出定的时候，能够引发一种快乐，这种快乐完全超胜一般世间凡夫的快乐。所以很多地方说，比丘入三禅的快乐，比丘入十二年禅定的快乐，圣者入寂灭的快乐，圣者入灭尽定的快乐，等等，都是从这个方面观察的。也就是说，菩萨思维求施声音的快乐，小乘圣者入灭的快乐根本没法与之相比。“何况菩萨施一切”，思维声音

都得到这样大的快乐，何况菩萨真正实行，把自己内外一切资具布施的时候，快乐更加不用讲的。

对照科判，行施时如何生起欢喜，我们从颂词当中分为三个问题解释。第一个，在布施之前，听闻声音的时候生起快乐。第二个，在布施的时候，就是第四句何况菩萨施一切，菩萨做布施正行的时候，能够得到很大的快乐。第三个，是隐含的，在颂词当中没有，菩萨在布施完之后无有丝毫后悔心，也是非常快乐，再再地生起快乐。

我们在学《经庄严论》的时候，也讲到菩萨有自随喜和他随喜。所谓他随喜是对于他人的功德产生随喜；所谓自随喜是对于自己的善根产生随喜，认为自己的善根很殊胜，或者觉得应该这样做。菩萨在布施完之后，在后行当中，内心也是非常快乐的。这个颂词是从初中后三位，体现菩萨行施时候能够获得安乐。

下面进一步广说。

“且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，”为什么菩萨在听闻求施声音的时候就能够得到这么大的快乐呢？有两个根据：第一个根据，菩萨对于布施财物等的兴趣非常浓厚，他非常重视布施的法，所以当听到求施声音的时候，自然而然就能够产生大欢喜心。第二个根据，菩萨对于众生有大悲悯心，愿意帮助他们，一旦听到求施的声音，既能够满足对方的愿望，也能够满足自己布施的愿望，自己和对方都能够得到安乐的缘故，产生欢喜心。

有些大德这样解释，就像父母有一大笔财产就是想留给他的儿女一样，菩萨所有的财富全部都是为众生的，都是众生的财富，他对众生有意乐，对布施有意乐，所以说一旦在听闻求布施的声音，自然产生欢喜。还有大德解释，听到求施声音的时候，就好像儿子出远门很久，父母在家一直思念他，突然一天听到儿子敲门说我回来了，听到这个声音的时候，自然而然产生很大的欢喜心，

这种愉悦无法表述。同样道理，菩萨念念想要利益众生，听到众生求施声音的时候，自然立即产生很大的欢喜心。

上师在讲记当中也是引用了《四百论》，安立菩萨听到求施的声音极其欢喜，《四百论》当中讲：“施声能显示，死法及余有，是故于菩萨，施声恒优美。”布施的声音是最优美的。为什么布施的声音对菩萨是最优美的呢？布施这个词句，在汉文当中就是由舍引发的行为，但在梵文当中，有三种显示或含义：第一是“死”，第二“法”是讲善法，第三“余有”是其他的转生等。因为布施的声音能够显示这三种利益的缘故，所以布施的声音对菩萨来讲是最优美的。

第一个，布施梵语檀那，里面隐藏着死亡的意思，一切有情生即必死。当听到布施的时候，就能够对于死亡做随观，就知道一切都是无常的，在这种引发之下，他就愿意做布施。

第二个是“法”，就是死法当中的法字，这个法是讲善法。具体来讲，布施这个词当中能够显示财施、法施和无畏施三种法。听到求布施声音的时候，就知道应该给众生布施财物，应该给众生布施正法，应该施与众生无畏，或者讲义中进一步讲三种布施可以含摄六度。所以，一听到求布施的声音极其高兴。

第三种“余有”。布施可以显示一种意义，让我们护持三门，使身口意得以清净，遮止了不善业，就可以在轮回当中自在转生，余有就是这个意思。还有一些大德把“余有”解释成佛果，就是说通过布施能够获得佛果。

“圣者入灭无彼乐，”有了以上这样的三大意义，菩萨通过布施的身口意可以了知无常、可以了知三种布施、可以了知佛果或得到佛果的含义。因此，菩萨听到布施声音的时候，自然而然产生极大欢喜心。这种大的欢喜心，完全是悲心和智慧引发的，超胜了圣者入灭的快乐。

入灭尽定是完全没有心心所，或者是在出定的时候引发殊胜的轻安。这样一种快乐完全超胜五蕴的快乐，而且完全超胜世间乘的快乐。我们平时觉得，

能够追求到色声香味触五蕴的快乐，是很快乐的，但这只是一种很粗猛、粗大的快乐。乃至内心当中获得一点少许世间禅定境界的人，内心当中一旦获得禅悦，他对于这些世俗的快乐就没有兴趣了，何况是圣者入灭的这种快乐呢，实际上是说明圣者入灭是快乐当中的极致，非常非常殊胜的。

但是，即便是圣者入灭的快乐，无彼乐，也没有菩萨思维让他布施的那个声音使之快乐。比如一个众生在菩萨面前说，你能不能给我点钱？你能不能把这个佛像送给我？菩萨听到这个声音的时候就会想，这个声音是不是来向我求施的呢？他一思维这个问题马上就产生很大的快乐心，这就是他的夙愿、他的事业。而且他内心布施财物的意愿非常强，利益有情的悲悯心非常强，无时无刻不在想怎么能够圆满布施。现在一直等待的机会到来了，他肯定产生很大的欢喜心。所以，加行的时候，听闻声音获得快乐。

“何况菩萨施一切。”听闻布施声音的时候都已经产生这么大的快乐，何况菩萨已经真实的把自己的财富交到对方手上，满足对方愿望的时候，这种快乐更加无法言说，所以这个就是菩萨的境界。我们现在学习菩萨的境界，一方面可以对菩萨产生信心，菩萨的修法这么超胜、清净；一方面是说这个也是我们的目标。

我们现在修持布施也应该达到这个目标，尽量做到内心当中没有丝毫的留恋和悭吝心，自自然然地做布施，而且随顺法性、随顺菩提心来做布施，非常超胜。这个就是菩萨施一切。后面布施完之后，菩萨也是很高兴、很欢喜，没有丝毫的后悔之心。

如是讲到在初中后三位，怎么能够产生欢喜的安立。附带讲了宗大师在《善解密意疏》当中教诫后面的修行者，要培养对布施的兴趣，要长时间地培养。老人家讲到，应该对于上福田和下福田，乃至供一杯水以上，励力而作，必须要长时间地积累。一方面是积累善根，一方面是在培养布施的习气。要让这

种布施的习气从无到有、从浅至深、从勉强到自然，而且将不愿意、很勉强的心态，培养成很欢喜的心态，相似于菩萨那样的心态。

宗大师说，对于上福田上师三宝，乃至于每天不间断地供养清净的水，实际上也是在培养一种习气，或者从修行的角度来讲，是一种纪律。我们可能觉得，每天把杯子摆上，把水注满，然后供佛，好像这个也没什么。但实际上这是培养我们的纪律心，知道什么时候该做什么事情。从这样一种微小的纪律开始，后面我们慢慢慢慢对于法就能够趣入，而且对于整个法的纪律都能够合理地守持。这个是一种缘起。

培养我们布施的心，因为现在我们内心对于财富很执著，供水这些方面基本不需要怎么投资，只要有点精进就可以了。平时每天有点精进，把清净的水打好，在佛堂恭恭敬敬地供上，然后发清净的愿等，这是都是要做的。乃至于供香、供花、供灯等方面随自己的能力而作，恒时地培养布施的心。

还有对于下福田，一般的对境或者乃至于旁生、饿鬼等等做布施。比如每天做烧焦烟的仪轨，或者每天给飞禽布施一些米粒，然后发清净的愿望，这些方面都是在培养布施的心。

如果平时对这些都能够观察、做得到的话，我们布施的习气就会逐渐逐渐培养起来，这也是一种有为法，如果我们去做的话，肯定能够在相续当中成为自己的自性，成为自己的本性。就像我们这个世间当中，人与人之间有那么多的差别。有些修行人或非修行人，非常喜欢做善法，善法好像是他生命的一部分，没办法远离。有一部分人这些方面却无论如何培养不起来，而贪嗔痴是他生命的一部分，生起贪欲心等非常自在。

为什么会有这样的差别呢？主要看以前你在哪个法上面下功夫了、串习了。如果以前在佛法、布施上面串习了，即生当中对布施的兴趣就很高，而且没有丝毫的违品，没有怪吝心。如果以前在贪嗔痴上面下功夫的话，即生当中的贪

嗔痴就自在了，串习的越多就越自在。所以，现在我们要修行必须要反过来而行，要对治贪嗔痴、对治悭吝心，从现在开始必须要做布施，把以前不愿意做的事情慢慢开始做，有很大的必要性。

宗大师进一步还讲，平时我们就要再再地思考，把内外的财物，加上自己三世的善根，再再思维要布施给一切众生，为利益众生而布施，每天要这样观想，再再地观想。经常这样想，我们布施的心就强烈起来，最后就可以自然地去做布施和回向等。

宗大师教给我们的这个思维，主要是引用《入行论》的观点：我们要观察，如果现在我们不布施的话，在死亡的时候还是要舍弃的，与其死亡时在念念不舍的状态中舍弃，还不如现在发起一个自主心，主动地思维财富是无常法、变化法，现在做布施积累功德。

死亡的时候，在念念不舍的状态当中布施，或者在那个状态当中舍弃的话，那个时候的执著心是很重的。在这种强烈的执著当中死去，一方面这个财富也不会变成你的；还有，会变成自己往生的障碍，或成为转生善趣的障碍。在学《极乐愿文大疏》当中，有很多这样的公案。

我们要想到，不管怎么样，现在你对财富舍得也好、舍不得也好，反正死的时候都要舍。现在了知了有为法的规律，了知了布施的功德，还不如主动把财富布施给众生。这样有助于培养我们内心向善的习气、放舍的习气，对于打开自己心胸非常关键。

丑贰、如是施身

由割自身布施苦，观他地狱等众苦，

了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

在讲布施的时候，为什么要讲布施身体呢？因为布施身体是一种很稀有的法。一般的众生对于身体的执著是非常严重的，平时可以把身外之物布施，但

是要牵扯到自身的时候，会觉得很难。菩萨就能够做身施，一方面显示菩萨的布施度已经究竟了，能够布施自己的头目脑髓，说明布施度已得以清净，对于内外的法都没有丝毫执著了，这里突显这个意义。还一个问题，通过颂词来观察，菩萨布施身体时有没有痛苦？要显示这个。再一步要间接观察布施身体的界限在哪里？是随随便便可以做，还是要到一定程度才可以施身？有这几个必要的缘故，此处讲如是施身。

通过《入中论自释》，还有很多注释都讲，菩萨在登地之后，安住在初地的时候根本没有痛苦。月称菩萨也是抉择的很清楚，犹如割无情一样。就好像剥树皮一般，树对树皮剥掉是没有感觉的。菩萨在施身时，根本也没有丝毫的痛苦。而且还引用了《虚空藏三摩地经》当中讲的，犹如一片大娑罗树林，如果有人砍掉其中一株，其余的树不会作是念，这个人在砍其他的树没砍我，就不会对砍树的人产生嗔恨心或分别心，在砍树时这些树的状态就是这样的。如是菩萨的安忍也是这样，最极清净、量等虚空，根本没有痛苦。

然后还引用《宝鬘论》的观点，如果一个菩萨没有身苦的话，怎么可能有意苦呢？不可能有意苦。通过悲心引发，为了救度世间众生的痛苦，长久住于世间当中，是没有身苦和意苦的。也是讲到初地菩萨在布施身体的时候没有痛苦的问题。

没有痛苦的这个问题，要从几方面观察。第一个方面，菩萨登地之后，现见法性，能够安住在诸法实相当中。然后出定的时候，产生了如梦如幻的智慧。第二个方面，对众生强烈的大悲心，通过很多善巧方便摄受之后，对于布施身体根本没有痛苦的感觉。第三个方面，前面在讲断障时，上师在注释当中提到，菩萨在登地时，之前行持布施的串习已经长达一个无数劫，在一个无数劫当中串习布施，所以施身犹如施菜叶一样简单。

对于我们来说，不能够布施身肉的原因是什么呢？就是因为凡夫人对于身

体的执著非常重，只要稍微碰一下，或擦伤、挫伤一点就觉得受不了。但是菩萨不是这样的，菩萨从一个无数劫之前就开始布施，已经习惯于布施。最初是布施这些外物，然后慢慢慢慢布施贵重的东西，把这些也习惯之后，就布施自己的身体，他对身体的执著没有了，所以布施的时候就犹如菜叶一样的简单。他布施的习气，到了初地的时候已经圆满、极为清净了，他能够很自在布施身体，没有丝毫痛苦。

还有在《二谛经》当中也是讲过，以前学习《宝鬘论》的时候也引用这个教证，菩萨相续当中会修持一种喜乐定，任何器具、兵刃、兵器、木棍等等接触身体都变成安乐的感受。菩萨有这种功德的缘故，所以他布施的时候不但没有痛苦，而且还有安乐。在布施身肉的时候，乃至利刃接触身体时全部是乐受。如果是这样的话，怎么可能不欢欢喜喜地布施，肯定会自自然然布施的。

既然菩萨布施的时候没有痛苦，为什么颂词当中又讲“由割自身布施苦”这个名言呢？这个方面在《自释》、《日光疏》和《善解秘疏》都是讲得很清楚，这些都是讲地下菩萨。没有登地的菩萨，对于身体和财富还没有完全断除贪执，割身体还是会有苦受的。

有苦受能不能布施身体呢？按照颂词的观点来讲可以布施身体。由割自身布施苦，我们安立在了加行道，菩萨处于加行道布施身体时，用刀子割身体还会有痛苦的感觉，而且痛苦还有可能非常猛烈。但是，他通过这个苦处为缘，“观他地狱等众苦，了知自苦极轻微。”所以他能够忍受。

他在感受痛苦的时候，开始观想地狱等有情的痛苦，我的这个痛苦和地狱众生的痛苦比较起来，根本没法比的。《亲友书》中讲，一个众生在人间，一天当中三百个人用三百根矛，不间断地刺他的身体，这个是很痛苦的，但是这种痛苦比较地狱当中第一层复活地狱的痛苦远远不如。如果把我这种痛苦放在复活地狱的众生上面，基本上是一种乐受了。如果把更强烈的地狱痛苦，换成一

天当中三百根矛刺身体的话，对他来讲就是快乐，这个重大的痛苦已经减弱了，变成这种痛苦就不算什么痛苦了。

所以初地菩萨一观察，热地狱、寒地狱、近边地狱等非常难忍的痛苦，还有饿鬼、旁生等很多痛苦，他就知道我割自己身体的痛苦，观待这些众生的痛苦来讲非常轻微。这样观察、观想的时候，他就有一种能够安忍的心，就不会觉得这个痛苦很严重。

还有一个，以自己的痛苦为缘，“为断他苦勤精进。”这一句主要是讲他的大悲心，以这个为因缘会增胜的。大悲心增胜之后，就不可能生后悔心，就能够堪忍了。他就知道，自己的这个痛苦都难以忍受，其他众生现在正在感受更强烈的痛苦，这些众生的相续绝对是没办法承受的。自己是发了菩提心的人，以救度众生为约的，他就通过自己的感受来了知。

了知的意思就是自证。印度南珠堪布通过这个颂词说，中观应成派在名言谛当中是承认自证的，此处翻成了知。就是说自己已经证知了这个痛苦，再来观想其他众生痛苦的时候，产生了极其强烈的大悲心。为了断除一切众生的痛苦，他要精进地去圆满资粮，他有强烈的意乐去布施。所以宗喀巴大师说，如果你有这样一种大愿乐，在割自己身体的时候，能够产生极其强烈的大悲心，虽然没有登地也可以施身。这个方面有一种开许。

但是如果我们产生不了这个大愿乐的时候，还是不能施身的。因为我们没有大悲心来压制这个痛苦。能够安住在强烈大悲心的人，他不会生后悔心。因为布施身肉之后生后悔心是毁坏善根四种因当中的一种因。比如我们把一只手砍掉布施给别人，或者一只狼、一只老虎吃了，布施完之后你发现很不方便，或者很痛，觉得还不如不布施，这样一念生后悔心的时候，善根就摧毁了。你把自己的手砍掉了，功德也失毁了，基本上就是白辛苦。所以，一般的众生非常容易产生后悔心的缘故，佛陀遮止施身。如果没有大悲心的意乐，也没有登

地的话，就不能做。

我们从施身类推其他的布施也是一样的，不管以哪个方式来后悔，都是毁坏善根的因。比如我们把一个东西给别人了，后悔了，善根没了。或者供养了经堂一万元，后面后悔了，功德就摧毁了。所以，在布施之前要思考好，布施之后要想布施的功德、守财的过患，要思维让这种有为法变成坚固证悟法的因缘，通过这些方面压制自己的后悔心，尽量安住在欢喜当中。

所以，为什么佛菩萨遮止一般的凡夫人布施身体，原因就是这样的。虽然做了之后功德很大，但是如果后悔，也是失坏道心的因缘，也是不能做的。加行道的菩萨虽然在布施身体的时候有痛苦，但是他有大悲意乐的缘故，大悲心很清净、很强烈，虽然没有登地，佛陀也有开许。

法王仁波切也做过教诫，一个凡夫人如果没很坚固的寂止力，没有很强烈的大悲心，是不能够布施身体的。如果要布施身体的话，我们可以从方方面面去串习，一方面是前面讲的这些串习方法，一个方面你可以去修断法，即施身法。修施身法实际上是培养施身习气的方便，也是断除我执、培养大悲心的方便。所以再再串习施身法，最后也能够圆满施身的功德，也能够培养起大悲心、寂灭对身体贪执等等，有很多殊胜的必要性。如果有了登地的功德之后，有了大悲心之后，就可以施身体。否则就不要做。

而且还进一步对于燃指供佛、在上师面前供养身体、供养手指等等做了开示。是这样讲的，如果一个人没有前面所讲到的登地功德，也没有大悲心的功德，也没有坚固的寂止力，对于这个修行者来说，这个修法不是最重要的。上师意思是说，对于阶段性修法来讲哪个对你是最重要的。布施身体虽然在很多经典当中都赞叹，可以报佛恩等等，虽然这样讲的，这是对有能力的菩萨讲的。如果还没有到达这个能力，这个修法对我们来讲就不是最重要的了。最重要是内心当中开始培养大悲心，当你的大悲心清净的时候，当你功德增上的时候，

你再去做这些。

所以，如果没到达标准的时候，我们不应该把目光完全放在这个方面。在形式上面我要怎么样，别人做了我不做就不好意思，不是好不好意思的问题，而是你有没有能力的问题，有没有必要的问题，会不会失坏修行的问题，很多问题需要考虑的。《入行论》当中也是讲，大处思利他。就是说在大的方面要思考利他的问题。如果你燃指对众生有利益，或者对你修行有一个大的进步，也可以做。否则这个就不是大处了，你没有能力，佛菩萨也没有强制你必须要做。有能力的时候你在做，没有能力时不做也没什么事情。

癸叁、布施之分类

施者受者施物空，施名出世波罗蜜，

由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。

布施分两类，第一类出世间波罗蜜，第二类世间波罗蜜。根据什么如是分的呢？根据是否有三轮体空的智慧。

此处三轮体空当中这个三轮就布施而言，就是施者自己、受者对方、施物要交给对方的东西，这个三类东西、三类法。有些地方解释，这个里面包括了人法二执。三轮体空是说明人法空性的意思。从施者来讲，主要是人执方面，人我；然后施物，是法我；受者也算是法我。

“施者受者施物空，”你对于施者、受者、施物人法二执都能够了知是空性的，在空性的状态当中去布施，这个叫做出世间波罗蜜。这个意思怎么理解呢？宗喀巴大师在注释当中讲的很清楚，严格来说，出世间波罗蜜和世间波罗蜜，是从有没有无漏智来进行判别的。谁才有无漏智呢？初地以上的菩萨才有无漏智。所以，初地以上菩萨的布施是出世间波罗蜜多。“由于三轮生执著。”乃至没到达一地之前，这些布施有三轮执著，没有无漏智的缘故，叫做世间波罗蜜。

怎么样安立这个无漏智呢？是不是在入定位呢？不是在入定位。入定位的时候是一种根本智，了知了一切万法的真如根本体性。然后在出定位的时候，通过根本慧摄持，通过它的利用，完全知道根本没有所谓的人法、三轮可得，安住在这种无漏智摄受的状态当中去布施，叫做佛子的出世波罗蜜多。初地以下无有无漏智，是处在三轮执著当中去做布施，虽然有功德，但是名叫世间波罗蜜。

波罗蜜，按照《自释》来讲，主要是佛果。很多大德分析的时候，从能所方面把波罗蜜分两类。一类是已经到达果位，圆满到达彼岸的，比如《自释》当中讲是已经断掉了烦恼障所知障的佛果，这是所到的波罗蜜。一类是能到的波罗蜜多，能够到达佛果的方便，解释成见修二道，虽然没有完全到彼岸，也可以安立成波罗蜜多。此处主要是从能到方面来安立，从初地菩萨的角度来讲，无漏智慧摄受之后去做布施，安立成出世波罗蜜多；初地之下的布施就是世间波罗蜜多。

在这个基础上还可以继续分析，我们平时在修行、作意的时候也可以有两类。一类修法时通过所掌握的中观见来相似地摄受、观想，虽然并不是像菩萨一样出定时无漏慧引发可以直接安住在出世间波罗蜜多当中，但是布施的时候能够安住在如梦如幻的见解当中，平时能够串习三轮体空的智慧，这种修法是靠近菩萨智的，靠近出世间波罗蜜多的。一类在修行当中没有三轮体空的智慧，实打实地认为我存在、对方存在、布施存在，虽然观想、布施的时候不一定有明显的执著，但是在下意识和分别念当中认为是实有的。如果安住在这种状态下布施，虽然也是一种布施的修法，但是不靠近菩萨修法，不靠近出世波罗蜜多，从这个角度安立成世间波罗蜜。

还有一些问题是讲出世间波罗蜜多和世间波罗蜜多的分别。三轮体空的波罗蜜多是直接波罗蜜多，直接能到彼岸的。对三轮有执著的布施波罗蜜多又分

了情况，如果在这样一种情况下分别就是说，一个菩萨如果发菩提心摄受做布施，布施完之后把善根功德回向菩提的话，从本体来讲，从修法有无漏慧角度来讲，判定成世间波罗密，从修法不靠近三轮体空的角度也判定为随顺世间的波罗密。但是里面有个差别是有菩提心摄受，然后把善根回向菩提了，这样的话它可以做为圆满波罗密多的间接方便，有个远因，虽然直接来讲体相上不是出世波罗密，但是菩提心摄受、回向之后可以间接慢慢成为出世间波罗密多的一种方便，从这个角度来讲也可以算是一种波罗密多，就是这样安立的。

波罗密多就是到彼岸的意思。所谓的到彼岸，不要认为有一个实实在在的从此到彼，我们现在处在此岸，有一个实在的境界叫彼岸。在讲的时候，为了便于我们了知和修持，可以这样了解，有烦恼、有轮回的时候是此岸，超越烦恼之后是彼岸。但实际从了义的角度来讲，尤其观待般若、观待他空中观观察，没有一个明显此岸彼岸的差别。我们在修的时候似乎是在此岸，但是如果掌握它的窍诀，或者对菩萨障的修法掌握之后，最后发现此岸彼岸全都是假立的。

有些大德开示，你在修的时候，在最初了知的时候，似乎好像有个此岸彼岸的差别，也可以这样认为。但是最后你到彼岸的时候，你会发现你本来就在彼岸，没有一个所谓从此岸到彼岸，你本身就处在彼岸当中，只不过你不知道而已。这是一切万法的本性，本来就是这样一种实相，轮回的自性本来就是涅槃，所以当你到了涅槃之后，你会发现你本来就在涅槃当中，你从来就没有离开过。这个是对此岸彼岸一种殊胜的解释。

这个方面对我们有一种启发，我们不要把修行认为真正有一个二取的修行，而要掌握它的核心，实际上烦恼的本身就是菩提的自性，轮回法本身就是空性，空性没有离开过存在的，你能不能发现它？如果你能发现它就是一种殊胜的修行，已经是在彼岸当中了。现在我们知道已经在彼岸当中了，这样的修法和密乘修法是很接近的，密乘就是直接把果给你讲，把果位讲得很清楚，我们本来

就在彼岸当中，本来就是佛。

那么怎么样开显它？需要一些方便。这些方便就是，波罗密多到彼岸方面、果方面和能到方面。能到方面也有靠近、不靠近实相两种，是直接的还是间接的，到彼岸方面的解释也有多种不同的了知。还有上师注释当中附带提到了般若，虽然此处是在讲布施波罗密，但是在注释当中也讲了般若波罗密，也是从几个方面分类的。虽然以前我们也学过，可以简单介绍一下，有些没听过的也知道一下概念，已听过的也可以进一步加深一下印象。

般若从自宗角度来讲分为四种般若，在注释当中有讲，我们可以下去参考。第一种是文字般若，叫教言般若，后面三种叫做基、道、果般若。教言般若，比如《般若经》、《入中论》这一类的都叫教言般若，相当于内地讲的文字般若。文字般若是一种文字自性的假般若，但是它的所诠义是波罗密多的缘故，把所诠的意思、名字放到自己的能诠上面，所以文字也叫般若，叫教言般若。

基般若相当于内地讲的实相般若，是从对境、所见的法界讲的。不管我们证知也好，不证知也好，反正从法界本身，从所境、对境来讲就是实相，基就是明空不二或者现空无二的自性，就是本来如如安住的状态，这个叫实相般若。

道般若，相当于内地讲的观照般若，主要是能境，能够了知对境的能境智慧。在注释当中讲，见修道的智慧，叫做道般若。汉地把前面三种叫做三种般若。

果般若，就是佛果的智慧。

按照自宗观点来讲，第一种是假般若，后面三种都可以安立成真实般若，基般若也是真实的，道位的见修道的智慧也是真实的，后面佛果的智慧仍然是真实的。所以，智慧当中分了基道果三种。如果进一步观察，基般若是万法实相，修行的时候是以实相为基进行修行的。如果把道般若和果般若再分析的时候，同样都是真实般若，但是可以分主次，佛果般若安立成主要般若，道般若

安立成次要。好像宗喀巴大师打比喻时说到，比如国王和国王的眷属，都是真正的人，从真正的人的方面讲没什么差别，但是有主次，国王是主要的，下面是次要的。这个方面可以大概了解般若的分类、自性。

辛叁、结说此地功德

**极喜犹如水晶月，安住佛子意空中，
所依光明获端严，破诸重暗得尊胜。**

“极喜犹如水晶月，”这句是总说，喻义何说就是初地极喜地，犹如水晶月，通过水晶一样的月亮做比喻，具体有三个方面的意义赞叹：安住佛子意空中，是高尚义；所依光明获端严，是端严义；破诸重暗得尊胜，是尊胜义。我们从比喻和喻义都可以对照。

首先，月亮有一个高尚义。宗大师讲高胜义，有的地方讲高尚义。什么意思呢？月亮处在虚空当中，很多群星围绕，高高在上、又高又超胜的含义。

第二个方面端严。月亮成端严，成谁的端严呢？月亮成为虚空的端严。虚空如果没有月亮的话，没有庄严的意义。虚空当中有月亮的话，虚空就显得很庄严。

第三个方面月亮有尊胜义。从哪个方面体现尊胜呢？主要是从重重黑暗当中得以出离，重重云彩当中出离之后，就是一种尊胜。受到别人尊敬、喜欢的情况会出现。

和水晶月相对照，初地菩萨也有高尚义、端严义和尊胜义三种功德。下面一个一个对照。

第一个方面高尚义，“安住佛子意空中，”宗喀巴大师解释，菩萨的意是一个整个过程，极喜地是整个菩萨意虚空当中最初的殊胜功德。就好像头上的眼睛是第一，眼睛处于首位一样，初地菩萨是整个菩萨意空当中最初安置的，居于首位。就像月亮安住在虚空当中，菩萨初地功德安立在佛子的意空当中。意

就是心意、相续心识的意思。整个菩萨相续当中最初获得极喜，超胜了凡夫地，获得一种高尚，处于佛子意空当中。意空可以理解成证悟的空性功德，或者广大无垠的佛子证悟意空当中安住高尚义。

第二个方面端严义，或是光明义，“所依光明获端严，”所依就是虚空。所依的虚空以谁来做端严呢？以能依的月亮做端严。此处所依对照意义，所依就是菩萨意，菩萨证悟一切万法离戏的功德。以什么来端严呢？是能依的智慧，就是光明。在虚空当中并不是一无所有，在证悟空性的时候，有一种超胜的智慧、有一种大悲的自性在里面。所以，能依的智慧光明让所依获得庄严。

第三个尊胜意，“破诸重暗得尊胜。”前面已经讲过月亮超出云层，已经得到了胜利。菩萨也是破诸重暗，超胜一切遍计的二障，这个一般的凡夫人根本超越不了的极其严重的愚痴黑暗，获得初地完全超胜。或者说三种结，他从凡夫到胜者，果位已经断除了三种结，这些对凡夫来讲都是很严重的黑暗，叫做重暗，或者有的地方理解成重（chong 二声），是说一重又一重的意思，也可以理解。超胜了这些障碍之后，获得胜意，尊胜而住。

以上讲到了菩萨确实实犹如水晶月一样有三个方面功德，这个颂词讲到了结说此义的功德。

庚贰、结尾本品

第一个科判讲到宣讲一地功德，第二个科判讲到结尾本品，此科判就是结尾本品，《入中论》第一胜义菩提心终。

以上讲完了第一品。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第07课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲《入中论》，《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣论《中论》。对于《中论》进行究竟诠释的《入中论》，能够解释《中论》当中所宣讲的空性的意趣。也就是说，这个空性的意趣不能够理解成唯识宗的空性和自续派的空性，必须要理解成大空性、离一切戏论的空性，这个才是龙树菩萨的究竟意趣。

《入中论》分名义、译礼、论义和末义四个方面进行观察的。其中前两个科判已经讲完了，现在正在讲论义。论义分了三个问题：造论分支、所造论体、造论究竟。现在正在讲第二个方面所造论体，所造论体分二：暂时地和究竟地。

现在正在讲暂时地，分二：一、分别说十地；二、说诸地之功德。我们现在在讲第一个，分三：一、极喜地等五地；二、现前地；三、远行地等四地。

现在讲第一个科判，极喜地等五地，分了五个科判：极喜地、无垢地、发光地、焰慧地和难胜地。其中第一个科判昨天已经讲完了，今天开始讲第二胜义菩提心，就是第二个科判无垢地。

第二胜义菩提心

己贰（无垢地）分二：一、真实无垢地；二、结尾本品。

庚壹（真实无垢地）分三：一、差别体地之释词；二、地之差别；三、结说此地功德。

辛壹、差别体地之释词

差别体地之释词这个科判的意思是讲第二地和其他地的差别，它的本体是从无垢地讲的，或者从持戒度、尸罗讲也可以。首先解释什么叫做无垢地，就是差别体地的释词。

彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，

身语意行咸清净，十善业道皆能集。

为什么称之为离垢地或者无垢地呢？因为“彼戒圆满德净故，”彼戒就是菩萨超过一地之后住于第二地，第二地菩萨相续当中戒律圆满、清净，而且乃至“梦中亦离犯戒垢，”在梦中都离开了犯戒的垢染，得名无垢地，或者离垢地。“身语意行咸清净，十善业道皆能集。”二地菩萨的身语意行完全是清净状态，十善业道全部能够圆满的修集。讲到安立无垢地的根据，或者解释无垢地的释词。

下面进一步解释。“彼戒圆满德净故，”是讲二地菩萨在出定位的时候戒律增胜圆满，而且功德清净。德净从两个方面解释，第一个方面，戒律圆满的功德已经清净了，是讲戒律圆满本身是一种清净的功德；第二个方面，如果菩萨

的戒律圆满的话，其余的功德绝对也是清净的。第一个是把德净和戒律圆满放在一起解释的，第二个是分开解释的，戒律圆满的缘故，其他的功德也能够清净。称之为戒律圆满德净故，这是根据。

“梦中亦离犯戒垢，”不要说是在白天，即便是在梦中也是远离了犯戒的垢染，而且故意犯不用讲了，菩萨不可能故意去犯这些重戒，即便是误犯的戒律也是离开了。

我们可以对比一下一般的凡夫人，凡夫人不要说是在梦中，就是在白天的时候，也会故意去犯戒律，而且故意去犯重戒。有些凡夫人在白天的时候，利用注意的方式，能够受持戒律，但是到了晚上做梦的时候，失去正知正念，在梦中有可能犯戒律。

初地菩萨在登地的时候已经获得了无漏戒，虽然从无漏戒律来讲是离开了恶趣的，但是他的戒垢还没有完全清净。不会造作比较粗重的自性罪、佛制罪，但是微细的戒律，尤其是在梦中，还是没有远离的。不会故意犯，但是误犯还未能完全离开，违品还具备，所以初地菩萨获得了无漏戒，但没办法安立戒律增胜。

二地菩萨绝对没有故意犯、白天犯和误犯的情况，乃至在梦中也没有误犯的情况；粗大的戒律不用讲，微细的戒律也根本没有；身语上面的戒律不犯，乃至于意戒即内心当中根本不会存在犯戒的违品。在梦中主要是心意为主，梦中犯戒是内心还存在戒垢。二地菩萨之所以能梦中离开犯戒的垢染，主要是意戒即最极微细的戒垢全部远离，处在极其清净的自性当中。

“身语意行咸清净，十善业道皆能集。”这两句是对于“彼戒圆满德净故”再追加解释，进一步开显。通过身语意行咸清净的“行”字，可以理解为行为，也可以理解成业，就是身语意业咸清净。比如无明缘行当中这个行就是业的意思，或者我们换个侧面解释什么叫业，所谓的业就是行为，身、语、意的行为

称之为业，有如何的行为就有如何的果报，叫做业果。我们对于行和业如果能从侧面考虑的话，对行和业方面有一个更圆满的认知。平时的起心动念、身体和语言的行为就是一种业，现在你做了什么样的行为，以后就要承担相应的结果。善的行为就是善的结果，恶的行为就会有恶的结果，这个叫做善业恶业或善行恶行。

身语意行主要是讲到了身三、语四和意三，我们在学前行等很多论中讲过。从反方面讲：身体上面杀生、偷盗和邪淫；语言方面讲妄语、粗语、两舌和绮语四种语业；三种意业是贪心、害心和邪见。从正方面讲，离开十不善就称之为身语意行的善行，到二地的时候，身语意行全部得以清净了。“十善业道咸能集，”而且身语意所摄的十善业道都能够圆满的修集。

此处的十善业道，是从主要的、总的方面讲的，或者和戒律有关的方面讲的，有些戒律直接和十善业道相关联的。但是进一步分析，此处的十善业道就是指一切戒律，所有的戒律归摄在这十善业道当中。所以，此处的十善业道我们不能狭义地理解成平时说的五戒十善这个十善，就觉得它层次很低。实际上十善业道在《俱舍》等论典当中也是从主要的、重要的方面来进行归纳性地宣讲，但十善业道展开之后，就是所有身语意的行持准则，所以十善业道广义来讲就是指所有的戒律。

十善业道当中有业和道两种，和合起来叫做十善业道。什么叫业呢？业就是身三语四的行为。虽然意三贪心、害心、邪见也是一种业，但是主要不是从它的业方面讲的。行和业主要是讲身三、语四方面的。什么叫道呢？道就是经由之道，我们要从此处到彼处必须要有道路，有道路才能够成办，道路是基础。实际上此处的道字就是意三，从十恶业来讲就是贪心、嗔心、邪见，从善业道来讲就是无贪、无嗔和正见。无贪、无嗔和正见叫做道，它是一种基础，一种等起。如果有了无贪、无嗔和正见就能够行持身三语四的善业，所以业和道和

合起来，业必须要道才能够圆满的，你的意三善业发起之后才能够带动身三语四的善业，所以和合起来就叫做十善业道。“皆能集”是能够圆满地修集。

在《入中论自释》当中月称菩萨对于戒律、梵文“尸罗”，做了释词和体相的分类。什么叫做尸罗呢？从两个方面进行判别的，尸罗的直接字面意思就是获得清凉的意思。获得清凉的含义可以从两个部分进行观察：第一层意思，由不忍受烦恼故、不起罪故、灭烦恼火得清凉故。第二层意思是获得安乐之因，是由安乐之因、善士所行故，得名尸罗。

第一层意思当中有三个条件：第一个，不忍受烦恼。不忍受什么烦恼呢？不忍受犯戒的烦恼。一般的凡夫人忍受烦恼，贪嗔痴生起来的时候，忍受不对治，就让烦恼在内心当中生起来，然后带动他破戒、犯戒等等。尸罗不忍受烦恼，尤其是对于破戒的烦恼根本不忍受，一旦生起来马上把它消灭掉。第二个，不生恶故。不产生违犯佛制戒的恶业。第三个，灭烦恼火得清凉故。一般的众生犯戒之后，就会处在后悔烦恼的状态当中，内心不得自在，这个叫做烦恼火。尸罗是能够灭除烦恼火，因为安住在戒律当中，所以不会犯戒，从这个角度来讲，内心当中没有烦恼火的缘故得以清凉。

第二层意义，是安乐之因，善士所行故。如果能够守持戒律就是安乐之因。善士所行，善士的意思就是声闻、缘觉、菩萨、佛等等，都是因为戒律而获得的，所以是善士所行，是一切善士共同行持的大道。或者在世间当中要得到善趣的身份，你必须经由善士所行而获得，从这个方面安立成尸罗。

所以，尸罗字面意思是获得清凉。从两个方面讲：第一个，三个条件，不忍受烦恼故、不生恶故、灭烦恼火得清凉故。第二个，安乐之因和善士所行之故。安立成尸罗。

它的体相如何认知呢？在《自释》当中讲得很清楚，它的体相就是七种能断，通过无贪、无嗔、正见以为等起。什么叫做七能断呢？七能断不是从所境、

所断除法讲，而是从能断、能境，身三语四七能断。比如我不杀生，内心当中有一个不杀生的誓愿和本体，杀生是所断，内心守持这样的誓力叫能断。通过无贪、无嗔和正见作为等起，作为发起和基础，然后行持七种身语的七种能断，这个就是尸罗的体相，总括起来就是十善业道。

还有，在上师讲记当中讲到了戒律分类，一般来讲可以分为禁恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒，这是从大乘菩萨戒的本体讲的。禁止恶行戒，就是所有不如法的行为全部断掉；摄善法戒，乃至微细的善法以上，都是很欢喜地去做、去修持，具体讲就是六度，六度就是菩萨的整个摄善法戒的本体；饶益有情戒，一切所作所为都是为了利益有情，打破自私自利的执著之后安住在利他当中。

还有一些地方是从不同方面来分类的。比如《经庄严论》当中讲成熟品的时候也讲到了戒律，讲到通过持戒成熟众生，讲到了五种戒。讲这些分类可以从侧面帮助我们进一步了知戒律的本体，怎么样行持的方式。《经庄严论》当中讲了五种戒的分类：

第一个，常戒。常是恒常的意思，是讲菩萨在守持戒律的时候，乃至有众生、有轮回存在，他一直会守持戒律，不是间断性、偶尔性的，是恒常性的。所以，戒律实际上是一种准则、一种道德规范。当然菩萨安住世间的时候，他会随顺因果缘起而行，从这个方面讲，佛陀所制定的戒律等等他都去守持的。还有，当他现见法性的时候，他所有的行为自然就符合于缘起了，自然就符合规律了，他不需要刻意去守。只要能够证悟诸法的自性，就能够见到一切诸法的缘起，不断在运作不断在形成。所以菩萨现见实相之后，自然能够安住在戒律当中，无勤守持。

第二个，自性戒。因为多生累世修持清净戒律，守戒方面成为一种自性了，不需要勤作，自然而然能够守持在戒律当中。菩萨当然是具足自性戒的，一般

的凡夫也有相似的自性戒。有些大德生生世世当中对戒律很重视，对于粗大的、微细的戒律都是精进守持，所以今生虽然显现是凡夫人，但是能够自然守持戒律，不需要费很多的精力，这个叫自性戒。

第三个，圆满戒。和此处的戒律增胜是一个意义。麦彭仁波切在注释当中也是讲到，二地菩萨就是圆满戒。他乃至于不伤害任何一个众生，他的戒律梦中也清净，故叫做圆满戒。

第四个，自乐戒，相当于无漏戒。主要是现见法性之后，通过法尔力自然获得无漏戒体，对善法自然生起欢喜，叫自乐。自是自然而然的意思，乐是对于善法产生喜悦、欢喜，叫做自乐戒。这个是法性戒、无漏戒的另外一种解释方式。

第五个，不放逸戒。是指恒时处于不放逸当中，没有丝毫的迷乱，又叫做无迷乱戒。这个方面可以从不同的侧面看出菩萨的守戒方式是怎样的。虽然凡夫人很难做到，但是可以从相似的因方面去努力、去奋发，最后能够真正地获得菩萨的戒律。

以上讲到了差别体的释词。

辛貳（地之差别）分三：一、此地增胜净戒度；二、赞戒度；三、戒度之分类。

壬壹（此地增胜净戒度）分二：一、真实；二、宣说清净戒相。

癸壹、真实

如是十种善业道，此地增胜最清净，

彼如秋月恒清洁，寂静光饰极端严。

讲到二地增胜持戒度的正义。“如是十种善业道，”前面已经讲过了，就是十种善业道。“此地增胜最清净，”前面讲初地布施的时候，月称菩萨讲到，菩萨在每一地当中都要修十度，并不是在一地只修布施度、二地只修持戒度，是

每一地当中都要修十度。但是在一地的时候布施度是增胜的，二地的时候持戒度是增胜的。一方面布施的自体、功德，在二地的时候有增上的功德，虽然一地的布施已经获得清净没有违品，但是从圆满、增胜的功德来讲，二地、三地乃至佛地，都有逐渐增胜、清净、圆满的功德。

二地菩萨在本地当中，持戒度在诸度当中尤其增胜，他的安忍度等等，没有像持戒度这样清净。所以十种善业道，也就是他的持戒度，在二地当中增胜，最为清净。最为清净的意思是，没有丝毫持戒的违品，表现为乃至梦中都不可能误犯，对微细戒律都不可能违犯，所以叫做十地当中的戒律增胜。

当他所证悟的空性再再圆满的时候，乃至没有成佛之间，都还是有一种逐渐圆满的过程。佛陀才是最究竟圆满的，佛陀的戒律、布施等等功德，全部都是圆满的方式而具备。所以，此处的增胜、最清净，不能理解为彻底、究竟圆满。此前我们专门解释了增胜和最清净的意思，增胜是在十度当中，持戒度在本地最增胜；最清净的意思是持戒的违品永远不现前。

那么到底要怎么样清净呢，下面通过比喻进行描述。“彼如秋月恒清洁，”此处把二地菩萨的戒律比喻成秋月。大家知道如果是在中国的话，中秋的月亮非常圆、非常清净、非常清洁，所以把秋月比喻成非常清净的戒体。印度秋天的时候，雨季已经过了，秋天一点都不会下雨，所以那个时候月亮非常非常清净、极其清净，没有丝毫的垢染。

秋月是从哪些方面来表现清净的呢？“寂静光饰极端严。”它有寂静和光饰两种本体，使得月亮显得非常端严。寂静是说月光能够消除炎热的热恼，让人得以寂静；光饰就是讲月亮有一种白色的光辉。所以通过寂静和光饰显得端严。同样道理，二地菩萨持戒的自体也有这样两种端严。

第一个方面，寂静。二地菩萨的寂静就是诸根调柔，他的一切都极其调柔，一个人很调柔就显得端严了。如果一个人坐在这里东张西望、手舞足蹈，别人

一看你外表都是这样，内心当中绝对不寂静，外在的身语和内心的功德状态是可以对照的。《入行论》中讲，菩萨坐在一个地方，他不会用树枝在地上乱画、乱写。为什么呢？没有必要。在地上画这些东西全部是多此一举，菩萨根本不会做对修行、对众生没有利益的事情。坐就是一动不动地坐在这个地方，如果要动肯定是有必要。

菩萨对实相认知之后，该做的、不该做的事情分得清清楚楚，而且内心当中随顺自然法性。从这个角度来说，他不是压制性地把我寂静下来，强制性地让我不动，这是造作性的，菩萨不会有造作性，他所做的所有事情完全随顺于法性，都是有必要的示现。这是菩萨本身的境界，他的本地风光就是这样的。在人们面前显现的时候都是极其寂静，故显得端严。

第二个方面是光明。光明就是光饰，通过光明而显得端严。一个人的内心寂静，乃至他的色身、皮肤也能够显得出光泽，也是有一种光明来做装饰的。一个人越寂静，他这样一种光明就越明显。一个人不寂静，这些是不明显的。

癸贰、宣说清净戒相

清净戒律的相如何了知呢？我们平时会认为，不犯根本戒、不犯支分戒就是戒律清净，这只是戒律清净的一个标准。二地菩萨清净戒律相的衡量，还有很多不同标准。清净戒律的相，以这个颂词进行开显：

若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，

故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。

此处讲到戒律有两种，一是行戒，一是见戒。“若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，”有些持戒者守持在清净的戒律当中，如果对于清净的戒律有我执和我所执，那么他的戒律或尸罗就安立成不清净。“故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。”这个彼是讲二地菩萨，二地菩萨在守持戒律的时候，恒时于三轮当中二边心行都是不现行的，三轮所摄的有实无实法全部远离，这个就是清净戒律的标

准。下面我们具体分析。

“若彼境界执有我，则彼尸罗不清净，”讲到了行戒和见戒。

所谓的行戒，就是大小乘共同承许的戒律，比如别解脱戒、居士戒、沙弥戒、比丘戒等等各有各的戒相，戒律当中有开遮持犯、还有很多要做的等等，如果对佛所安立的根本罪到恶作罪之间所有的戒条都能够守护，就是行戒清净的相。

所谓的见戒，就是有没有空性的摄受。如果有空性的摄受叫做见戒圆满，如果没有空性摄受最多叫做行戒圆满。归纳起来讲，如果他的见戒圆满，他的行戒绝对圆满，而行戒圆满见戒不一定圆满。此处是讲，你的行戒圆满了，但是你的见戒并不圆满，对于守戒有一种我和我所执，所以安立他的尸罗不清净。

教证是在《宝积经》当中，有一会叫做迦叶请问经，佛陀讲述了这种标准。佛陀给迦叶尊者讲到，如果有比丘住于清净的别解脱戒当中守护诸根，乃至于清净一切所应行处，守持佛陀制定的所有粗大乃至微细的戒律，所有诸根也是很调柔的，一切行为全部符合于佛智，而且乃至于微细的恶作罪也不违犯，这个应该说是戒律非常清净的相了。但是，佛陀后面又说了，如果他于持戒当中执有我、我所，他是第一破戒，似善持戒。他就是第一破戒者，似善持戒，表面上看来是善于持戒，但是是相似的持戒，这个是第一种。

佛陀又讲了，若比丘具足修行十二杜多功德，然比丘见有所得，住我我所，迦叶！是比丘名第四破戒，似善持戒。

所以“若彼境界之有我，则彼尸罗不清净，”这个不是月称菩萨随便讲的，这是通过《宝积经》佛陀讲的。前面两个例子虽然他有净戒，善护诸根乃至于微细的戒律都不违犯，所有的行为都如佛制而遵守，从表面上看他的戒律是很清净的。但是，还有一种条件，他守戒的特点是彼境界执有我，执著我和我所，那么这个戒律就不清净了，从破戒、似善持戒两条进行了观察。

为什么会有这样一种问题呢？关键就是我们要了知戒律的精神是什么？戒律的精神是防恶止非。让我们不能够生起恶法，要制止非法，要修习善行，而且从解脱道来讲，戒律主要是为解脱服务的，那么解脱的精髓是什么？就是要打破我和我所，现在把戒律执为我和我所了，已经从根本上违背了戒律的核心，戒律真正的精神没有抓住，在表面上戒律持的很清净，但是没有知道它的核心。实际上戒律是要把粗细的恶业清净之后，有一个很清净的相续来修持无我。但是现在你把帮助修持无我的戒律执为我和我所了，从这个方面来讲戒律是不清净的。

还有一个问题，如果一个人他对于自己的戒律有我和我所，我在守持一个很清净的戒律、我的戒律很清净，如果有这样的想法，这类人一般来讲都会比较，其他人的持戒都不如我，我的戒律是最清净的，这个地方也能体现出“若彼净戒执有我，”如果认为自己的戒律很清净，就会去观察、去分别，张三的戒律不清净、李四的戒律也不清净，只有我的戒律是清净的，这就是一种我慢。本来戒律是要断掉这样一种恶业，但现在通过戒律产生恶业了，产生了强烈的我慢心，而且通过我慢心还会引发后面一系列的过失，其他的很多是是非非的问题都是通过这个引发的。所以，不管从它的本体和解脱道不相合来讲，或者通过对于戒律执有我引发其余的问题的角度来讲，也可以安立成他的戒律不清净。

下面我们再分析菩萨的戒律，通过分析就知道菩萨的清净戒相。“故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。”二地菩萨恒时于三轮当中不执于二边，二边的心行全部远离了。三轮，后面在二地将要结束的时候“由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，”还要讲三轮。谁在持戒、守持什么戒、断掉什么，是持戒的三轮。菩萨在持戒的时候，入定位不用讲了，现见法界自性，一切的执著都不现行；在出定位对于三轮执著根本没有，人执和法执根本不可能引发，所以在三轮当中

的二边心行都没有，也不是实有也不是空无，也不是常也不是断，这样一种戒。

我们在观察二边心行的时候，有些地方讲菩萨没有二取。《中观宝鬘论》的注释中讲四种分别的时候，入定位的时候当然不用讲了，出定位的时候没有二取，像凡夫的二取是没有的，但是可能会有微细的二取。三轮执著是一种很粗重的实执，菩萨出定安住在如梦如幻的境界当中不可能有很粗重的实执，但是这样一种显现或者说微细的二取还是可以有的。这个方面讲到，如果能够证悟三轮体空，对于二边的心行等等都不现行，没有我和我所，就符合了《宝积经》当中的定义。守持戒律是没有实执的、没有我我所的执著，所以从这个方面安立见戒清净。如果见戒清净，行戒就是清净的。

的确如此，如果菩萨证悟了这样的见戒，现见诸法实相的本体，他的行戒肯定是清净的。也就是说，我们要遣除这样一种邪执，认为戒律十善业道是小乘行者的事情，大乘菩萨可以不守戒，可以不拘小节，不需要这么多东西来守持。但是，大乘菩萨也是要安住在戒律当中，只不过前边我们分析的，他在安住戒律本体的时候，不是通过实执，不是把戒律当成一种束缚，在里面强制性地断掉恶业、强制性地安住在善道当中，不是这样的，他是通过自然随顺的方式来守戒的，没有任何挂碍当中，他就能圆满戒律。

他的行为为什么总是符合于缘起规律呢？有些大德解释说，为什么这些菩萨的行为怎么观察都是正确的，就是因为他见到了实相之后，很清楚该做、不该做的事情，所以自然就趋入了，他不需要考虑，自然去做就是对的，就是符合缘起规律的，他根本不会错乱缘起规律，根本不可能去造杀生等恶业行为。从这方面讲，见戒清净行戒得以清净。

有时我们会想，菩萨有时显现禁行怎么解释呢？菩萨杀生又怎么解释呢？这个也是在守持戒律，这个还是一种守持戒律，只不过这种戒律范围超出了心心所，超出了平时我们分别心面前观现世量的规范，就觉得这个菩萨很疯狂，

乱做很多事情。实际上前面讲，他见了法性之后他做的任何事情全部符合缘起，不管从哪个角度讲他的戒律绝对是清净的。二地菩萨也需要持戒，只不过有时候大乘二地菩萨为了度化出家众，他会显现戒律尤其清净，他的行戒方面从根本罪乃至恶做罪之间非常清净。

法王如意宝也讲他的根本上师托嘎如意宝，当时认为他老人家是二地菩萨的化身，为什么呢？因为戒律非常清净。后面在圆寂的时候，他才知道他的上师是佛，从他涅槃的相等可以看出来。还有根桑曲扎尊者的戒律也是极其清净，为了摄受出家人他会显现这样。有时不一定摄受出家人的缘故，他没有显现行戒每一条都是很净。但是从真正意义上来讲，从戒律的精神而不是戒律的形像来讲，非常清净，根本没有我我所，根本没有任何伤害众生的行为，所以他的戒律绝对是完全清净的。这方面附带讲到了戒律清净的标准，戒律的清净必须要离开三轮的执著，安住在三轮体空当中，见戒和行戒都圆满，这方面就是安住在菩萨的境界。

还有，上师也讲了，“二边心行皆远离”所谓的见戒清净，才是戒律清净的标准。尤其是甚深见派对此非常重视，你的戒律到底清不清净要看你的内心当中有没有空性的智慧，有没有实执。如果有实执就不能安立成戒律清净，如果没有实执，有空性，就可以安立成戒律清净。

还有一个问题，所谓没有实执、戒律清净的问题，进一步再分析一下，免得引起误区。什么误区？只需要证悟无我，不需要守持戒律，不是这个意思。上师在注释中也讲过，引用了《大智度论》观点，下人破戒、中人著戒、上人不著戒。下等人破戒，戒律破掉；中人著戒，就像前面讲的声闻一样，能守持清净戒律，但是有执著；上人不著戒，在清净戒律的基础上，根本不会去执著。

不执著戒和不守戒不是一个概念，不著戒的意思是守戒，但没有我和我所的执著。上师讲，把这个问题分清楚很重要，一方面必须要守戒，一方面要安

住在无我当中，以无我的见解摄受来守戒，这是一个标准，甚深见派是这个意思。甚深见派并不是说你只要安住空性、什么都不做，不是这个含义。是说证悟实相之后，自然能够随顺法性，自然能够随顺缘起，是这个意思。

以上就讲到了此地增胜持戒度的意义。

壬贰（赞戒度）分二：一、真实赞戒；二、诸菩萨如是持戒住相。

癸壹（真实赞戒）分二：一、劣体亦须具持戒；二、戒为诸功德之依处。

首先第一个，劣体亦须具持戒。什么叫劣体呢？劣体的意思就是讲一般人。

《自释》当中是这样连接的，以上讲到了菩萨的持戒，那么其余的人怎么样持戒？凡夫人或者显现上下劣的身体，也需要具足戒律。你要从恶趣到善趣，从善趣当中要感受安乐，你必须要有戒，否则劣体当中得不到安乐。分了两个科判：

子壹（劣体亦须具持戒）分二：一、离戒之过患；二、具戒之利益。

丑壹（离戒之过患）分四：一、离戒者不得善趣之过；二、乐果一次受尽之过；三、恶趣中难得解脱之过；四、为除诸过而施后说戒律。

这四个科判是一层接一层的，有连续性。就是说，如果你失坏了戒律没办法得到善趣；如果得不到善趣的话，你以前布施的功德就会消尽，乐果一次性消尽了；如果你没有继续修福报的话，很难从恶趣当中解脱；为了离开这些过失，佛陀在讲完布施之后，马上宣讲持戒。这个就是前因后果、环环相扣的关系，科判就这样理解，了解之后对照颂词一步一步来看。月称菩萨好像随便写，但是分析的时候都是一层一层的意义，次第性很严密。

寅壹、离戒者不得善趣之过

失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

毁坏了戒律双足的众生会堕恶趣，在恶趣当中如果以前有布施的因，会在恶趣当中感受布施的果报，这方面就是讲不得善趣。要了解这个问题，其他经论中讲过，六度各自有不同的作用，布施得财富、持戒得善趣。现在是讲如果你的戒律毁坏了，你就没办法得善趣了，只有堕恶趣。堕恶趣当中分两类：一

类是以前做过布施的，一类是以前没有做过布施的。如果以前没有做过布施又失坏了戒律的话，在恶趣当中全部是痛苦的，没有丝毫安乐可言；如果在堕恶趣之前你做了布施，这种布施果报会在恶趣身份上成熟。

“失坏戒足之众生，”把足比喻成戒律，人有双足就可以随心所欲去做事情，从此处到彼处、从彼处到此处等等。如果没有双足，你就很难以到达你想要去的地方。戒律就像双足一样，能帮我们到达善趣，如果你的戒律失毁了，就相当于脚断了，一个人如果没有双脚，你怎样走进异趣，内心想去根本去不了。所以如果你的戒律失坏了，你想到善趣感受安宁，根本没有这个机会。所以此处讲了失坏戒足的众生，必定会堕恶趣，在恶趣当中感受布施果，这方面讲到了业果规律。

前面在讲初地菩萨灭彼一切恶趣道，主要讲他得了无漏戒，因为戒律是直接对治恶趣的，如果你有了戒律不会到恶趣，如果你失坏了戒律，恶趣的对治没了，绝对是要堕恶趣。因为戒律是防恶止非，你的恶业、非法是通过戒律来中止、制止的，如果没有了戒律你的恶、非法的事情，就如同决堤之水一样源源不断地涌出来，肯定直接就牵引到恶趣了。

“于恶趣受布施果。”在恶趣当中会感受布施果。第一个在地狱当中感受布施果。当然八热地狱、八寒地狱这方面不明显，但是在孤独地狱，众生如果在过去生中做过布施，他会在孤独地狱的身份上面感受布施的果报，有些孤独地狱的众生显现上有财富、有受用，也有一些安乐。以前布施了，布施的果是在恶趣身份感受的。这个里面因果有二层，混在一起了。第一层是他失毁了戒足肯定是会堕恶趣，第二层他有布施的因果，因为布施的缘故他会感受安乐，二者合和一起的时候，他会在恶趣当中感受布施果。

第二个，饿鬼道。饿鬼好象都没有财富，但是饿鬼可以分类的，有无财的饿鬼、有财的饿鬼等等，有些大力饿鬼、守财饿鬼、夜叉等等都是有财富的。

一般来讲多闻天那个地方所管辖的都是很富裕的夜叉。这个方面也是恶趣当中受布施果。

还有，旁生当中也有，像大象挂璎珞，有很多璎珞、黄金的装饰。哈巴狗也是吃得好、穿得好、住得好，有些受用比一般的人还好。还有我们以前讲过，一个亿万富翁的遗产全部都留给他的狗，所以他的狗拥有上亿的资产，这样肯定是属于一种福报了，它以前有布施的因，以恶趣旁生的身份受布施的果。还有波斯猫之类，很多这些宠物可以有安乐的。

从三恶趣孤独地狱、大力饿鬼、旁生可以知道，恶趣当中有受布施果的。如果这样去受布施果的话，在我们的想法当中不算是一种圆满的果报。而且有些地方讲，你的这样一种布施果报本来可以圆满受用，但是到恶趣受用的时候，受果程度会减弱、时间会缩短，而且所感受的安乐不如在善趣感受的这么圆满，这个一个缺陷。还有一个缺陷，我们也会这样想，如果能够得到安乐，什么身份都可以，恶趣的身份去感受不是也可以吗，我们就觉得在恶趣当中感受布施果也是不错的。但是下面马上就遮破了这种想法。

寅贰、乐果一次受尽之过

虽然恶趣当中去感受了布施果，看起来是很快乐，但是它有乐果一次受尽之过，一次性受尽不会增长的。

生物总根受用尽，其后资财不得生。

生物总根就是种子。种子有两种，这个是世间的种子，世间的种子就叫做生物总根，就是产生庄稼、物品的总的根本。有了种子就会长庄稼，如果我们要让庄稼辗转无穷的话，今年收获庄稼之后，一部分食用、一部分拿来播种，把种子撒下之后又可以收获很多，收获很多之后又把一部分食用、一部分播种，又可以辗转增长，这个就是生财之道。如果有个愚痴的人把种子都吃完了，把生物总根全部吃完，就没有播种的东西，你的资财以后就生不了。

这个比喻的意义，如果是在善趣，你做了布施又持戒就得到了善趣的身份，这个善趣身份比较自在，也有向善之心，还可以把资具布施出去，布施出去之后又得到了很多福报，所以他的资具是辗转增长的。但是如果换到恶趣身份就不能增长了，因为恶趣的所依大部分是坐吃山空，他不会把这个东西再再做布施，旁生等就是有这种愚痴心，不懂得布施的道理。他在恶趣当中感受到的这些安乐、资具，都是以前他在人世的时候布施得的果。在恶趣之后停止布施了，以前的果用尽之后以后就没有了，身份还是恶趣，后面就从富人变成穷人，从富鬼变成饿鬼、穷鬼。所以，这样观察就是“生物总根受用尽，其后资财不得生。”

乐果一次受用，我们要做两个方面观察，连在一起观察，真正落在恶趣之后虽然也有感受布施果的机会，但是没有再再增长的助缘，这个果总有一天会耗尽，而且耗尽的速度非常快，其后资财就不得生了。这个方面讲，乐果一次受尽，没办法增长。如果在人道当中，我们懂得上供佛陀三宝，或者布施东西，然后再守持戒律，这个双重善因，就会得到双重善果。通过持戒能够得到善趣，通过布施能够得到资财。

比如，人间富翁就是两重善因果，以前守持戒律的缘故得人身，以前做布施的原因有财富。在人中没钱的，就是以前守持了戒律没布施，因守戒得了人身，因没有布施故很穷。还有一种情况，他是有安乐、没有人身，就像上面讲的恶趣受布施果的情况。还有一种情况，恶趣当中完全感受痛苦，就是以前又没守戒又没布施，堕到饿鬼、地狱当中完全是痛苦的，没有丝毫安乐可言。所以，有这样四种情况出现。

佛陀的用意很明显，既要布施也要持戒。把这个问题前因后果分析清楚之后，我们就知道必须要持戒，如果不持戒就会转生到恶趣，就像伊波罗龙王一样，他就是坏了微细戒之后转生为龙王，感受到很大的痛苦，一直有大树压在

他的头上，树根就长在脑髓中有很多虫子吃它，痛苦实在受不了，听到释迦佛出世，到佛的面前想问一下到底什么时候才能出离这种痛苦。佛陀没有跟他讲什么时候出苦，就说等弥勒佛出世的时候再去问他，佛陀没有直接跟他讲还有很长时间，没办法得到出离的。这个就是说堕入恶趣当中，有受用，但还是痛苦的自性。

因此，了知这样一种本体之后，一方面精进持戒，一方面要修持布施等善法。实际上精进持戒的根本就是出离心，如果你的出离心能够修持圆融，别解脱戒律就能够清净地守持。然后，要了知恶趣和破戒的过患、守戒和涅槃的功德，可以帮助自己持戒清净，生于善趣。因为修持佛法在恶趣身份上基本上是没有机会的，如果你要修空性，必须要在人身当中去圆满。所以，为了我们以后能够再再地修持大乘道，有一个最殊胜的所依修大乘道，也有必要守持清净的戒律，得到善趣之后再来修行佛法。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第08课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称论师的《入中论》。《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树《中论》的究竟意趣论，论典从名义、译礼、论义和末义四个方面进行开显。其中前两个科判已经讲完了，现在正在讲的论义。论义分三：造论分支、所造论体和造论究竟三个问题，现在正在讲所造论体。所造论体分了暂时地和究竟地，也就是菩萨地和佛地。暂时地分了两个科判：分别说十地和说诸地的功德。现在正在讲分别说十地，分三个科判：宣讲极喜地等五地、现前地、远行地等四地。

现在讲第一个科判，极喜地等五地，分了五个科判：一极喜地，二无垢地，三发光地，四焰慧地，五难胜地。现在在讲第二个科判，离垢地或无垢地，分二：真实无垢地、结尾本品。现在在讲第一个真实无垢地，分三个科判：差别体的释词、地之差别和结说此地功德。现在正在讲第二个问题，地之差别，

分三个科判：此地增胜净戒度、赞戒度和戒度之分类。现在正在讲第二个赞戒度，分二：真实赞叹戒度和诸菩萨如是持戒住相。

首先讲第一个科判，真实赞叹戒度，分二：首先劣体亦需具持戒，第二戒是诸功德之依处。现在在讲第一个科判，劣体亦需具持戒，分二：离戒之过患和具戒之功德。现在正在讲第一个科判，离戒之过患，分四：第一离戒者不得善趣之过，第二乐果一次受尽之过，第三恶趣中难得解脱之过，第四未除诸过而施后说戒。其中的第一、第二已经讲完了。

今天开始讲第三个科判，恶趣中难得解脱之过。主要讲在恶趣当中难得出离，从前面的问题一个一个思考下来，如果我们失坏了戒律，就很难以得到善趣。一旦难以得到善趣，以前我们布施的善根只能在恶趣的身份上成熟，会导致乐果一次受尽之过。因为在恶趣当中很难以继续积累布施的善根，如果没有继续积累善根的话，资具就像种子一样，如果吃尽了之后就没办法辗转增长，所以到了恶趣之后乐果会一次受尽。

寅叁、恶趣中难得解脱之过

**若时自在住顺处，设此不能自摄持，
堕落险处随他转，后以何因从彼出。**

如果在现在自由自在已经安住在随顺处，现在尚不能自我摄受的话，一旦失坏戒律堕落到三恶趣，只能随他力而转了，能以什么因从恶趣而出呢？实际上就是讲到从恶趣当中脱离非常困难。这是颂词的意义。

“若时自在住顺处，”要观察我们现在的内外相续，或者内外所依，总的顺处和分别的顺处。如何摄一种总的顺处呢？现在我们生在善趣得到了人身，在佛出世、佛法住世的年代，学习佛法的一切顺缘都非常具备。而且在这些条件都具备的前提之下，相遇了清净的道场，具有法相的善知识摄受，给我们宣讲殊胜的法要，很多自在全部都是顺缘具备，称之为住于自在、住于随顺处。

随顺处也是和违逆处对比而说的，所谓的违逆之处就是没办法如理如是地

守戒、学法。随顺处就是对于自己修持善法、修持解脱道都是有顺缘之处；自在就是身心都很自在，没有被他人所系缚，而且在世间听闻正法、修行正法有自在，受持戒律也很自在。这些都是内外因缘具备的时候，叫若时自在住顺处。

“设此不能自摄持，”如果在这么好的环境当中，都没办法好好的摄持自己的话，那么就相当于自我毁坏了。如果我们处在无佛世或者处在遇不到上师和正法的地方，难以摄持自己还能够说的过去。而现在一切因缘具备的时候，就应该好好修持。

有些人有在逆境当中奋发的习性，在方方面面都非常艰难的时候也许容易产生出离心、持戒等等。但是从另外一个角度来讲，我们现在衣食无忧，而且内外环境都是非常支持学法，这时如果守持戒律也是比较容易的。如果处在那种很容易违犯戒律的地方、时段，比如地狱，确确实实具有很多困难。现在还没有处在那样一种时段，宗教政策也是很宽松，我们也遇到了殊胜的教义，这是最好的自我摄持的殊胜机缘。我们要认清楚自己的情况，认知到现在就是守持戒律的好时机，应该通过戒律自我摄持，摄持自己的身语意，身体、语言和发心合乎于正法，这样才能够有殊胜意义的结果。

“堕落险处随他转，”险处专指三恶趣而言，如果我们堕落到了三恶趣当中，随他力而转。险处和前面随顺处对应，随他转和前面的自在对应，随他转的意思是根本没有自在，只有随他力而转。这个他力可以是其他众生，也可以说是一种恶趣之力、业报之力，根本没有自主。

“后以何因从彼出。”而且一旦堕落到恶趣之后，很难以从恶趣当中出离。以什么因才能够从里面出来呢？修习正法很困难，守持戒律很困难，忏悔等很困难。因为恶趣有一种特殊的力量，比如堕落到地狱道当中，恒时受到寒热痛苦，身心一刹那没有离开苦受，怎么可能在里面发起善心修正法呢？根本没有这样机缘。

还有，在恶趣当中受苦的同时还会继续造业，还要继续造堕落更深的业。比如在复活地狱，有情看到对方之后产生极其强烈的嗔恨心，通过业力成熟随手一抓都是兵器，然后互相砍杀。内心当中有这么强的恶心和造业等起，再加上身体上面也有刺伤对方的行为，虽然没有把对方真正的断根，但显现上还是死去了又活过来，所以引发的罪业是很重的。当他从复活地狱死了之后，还会因为恶业辗转下堕。从这个方面就知道，在地狱当中没办法轻易出离。

在饿鬼道也是一样的，饿鬼道他自己的报障就是恒时追求饮食，在追求过程中也产生强烈的烦恼，饿鬼是悭贪心的等流，悭贪习气是很重的。经典当中讲到，一个大罗汉的母亲堕到饿鬼当中去了，儿子好不容易给她化了一钵饭，给她的时候，她一下子用一只手把饭杖住，另一只手就去抓饭，这种心态和表现就是悭贪。还有，通过其余的烦恼也还会引发其他的罪业。一些空游饿鬼喜欢伤害众生，经常让别人生病死亡等，这个也是在不断造罪的，所以前行当中讲到这样的饿鬼死了之后会堕入地狱。

再看旁生，如果是野居旁生，经常会有猛兽、猛禽互相伤害；如果是家养旁生要做很多农活、干很多事情，或者被杀死。总的来讲，旁生是愚痴无知的自性，没办法修行正法。在生存的时候还要造很多业，比如互相啖食、产生强烈的贪嗔痴等等。

所以，堕入恶趣的时候，一方面没办法取舍因果，一方面还要继续造罪，形成一种恶性循环。因此，月称论师说“后以何因从彼出”，找不到一个从恶趣出离的正因。寂天菩萨在《入行论》当中也是有如是的教义，“纵历一亿劫，不闻佛名者。”也并不是真正没有因，是很稀罕的意思，是没有什么很容易具备、很强烈的因，能从地狱当中出离。即便是有很多殊胜的菩萨去地狱当中度化有情，比如文殊师利菩萨、观世音菩萨等，但是自己没有善根的话，也没办法值遇。你要值遇是以前曾经修行过这样的善法、做过祈祷等以上的善根，有这样

的因的话，才有一个出离的机会。所以说从恶趣当中出来，要经历很漫长的时间。

这些痛苦对现在的一些众生来讲，其实完全可以避免的。如果我们在得到人身听闻佛法的时候，真正对于戒律产生信心和恭敬心，守持身语意的戒律，根本不会转生在恶趣当中。为什么后面又转生了呢？完全是自找的。自己跟随相续当中的烦恼、跟随五欲等的恶劣作意，身语意造下了罪业，因果不虚的缘故，最后要随顺恶业而转。对这个问题必须要好好地思考。

所以，我们应该为了不转生地狱，对照教义产生信解，精进地去守持自己的身语意三门，不要让身语意随顺于烦恼习气，不要随顺它而转。堕落恶趣后是很难出来的，即便出来也不是万事大吉了，出来之后还是轮回的自性。因为从恶趣出来，它的异熟果是受尽了，但是还有它的等流果，等流果还没有受尽。等流果要从作者等流和受者等流两个方面去观察。受者等流，比如杀生堕地狱，从恶趣出来之后还要感受短命、多病的果报；偷盗邪淫等等类推。作者等流果，以前因为杀生堕落地狱，现在出来后仍然喜欢杀生，杀生的习气又会现行，如果控制不住自己，又去杀生，那么又会堕落；偷盗、邪淫都是这样的。

我们这样观察的时候，即便是经过很长很长时间之后，最后还是要回到现在这个身份当中来，和现在身份基本相似的一种情况会出现。我们想解脱，但是没有终止它的恶因的话，还会回到现在这个状态，还是要面对现在这个问题。面对什么问题呢？好好的持戒、好好修法才会解脱，不修法解脱不了。这种情况反正都是一而再、再而三地出现的，与其以后经历很多漫长的痛苦之后重新开始，还不如现在有机会的时候开始。

这个颂词给了我们教诫，应该好好分析清楚，当前的身心相续是什么状态。如果好好修持会得到解脱，如果没有好好护持戒律会堕落恶趣，从恶趣当中非常难以出离。佛经当中也讲：“一失人身，万劫难复。”这个不是恐吓之语，真

正的业果规律就是这样的。

从一个角度来讲，现在我们得到人身是很侥幸的，又具备了一切的顺缘，是不是好好取舍、解不解脱，就是看自己对于教义是否真正通达、理解，理解之后是不是真正串习。如果内心当中有所感受、有所感应，自然而然就会很精进的修法，对其他没有利益、没有大义的事情，就会尽量舍弃，一心一意地修持正法，依靠正法而住。

寅肆、为除诸过而施后说戒律

因为前面三个科判讲到了离戒的过患：不得善趣之过，乐果一次受尽之过，恶趣中难以解脱之过。为了解除彻底消尽这些过患，佛陀在宣讲布施之后，随即就宣讲了持戒。对我们来讲，要好好地认识清楚这个问题，对于戒律应该产生清净的意乐和恭敬心。

是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

佛陀在宣讲了布施的修法之后，随即宣讲了尸罗的教言，怎么样守护清净戒律，怎么样守护身语意三门。颂词当中胜者就是指佛，为什么叫胜者呢？一方面，佛获得了圆满的功德超胜一切；另一方面，《自释》当中讲，胜者就是胜伏一切罪恶，是从这个角度来讲的。佛陀在修行的过程当中，已经把一切烦恼障、所知障，以及它们的种子、习气等等，全部彻底消尽，在一切罪障当中完全获得胜利。胜者在此处做完全解除或超胜一切罪业非常合适。因为现在正在讲怎么样和破戒、烦恼作战，佛陀是彻底的胜利者，我们是佛子，佛陀是怎样通过修行战胜一切烦恼，我们应该如是随学。所以此处胜者主要指超胜一切罪业、烦恼。

胜者佛陀在宣讲了布施之后，“是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。”成佛的第一种因是布施，第二种因就是持戒即尸罗教。因为我们要避免不得善趣的缘故，必须要持戒；布施的果报要在善趣当中再再成熟，这种快乐的乐果不可

能一直受，所以要持戒；还有持戒不会堕恶趣。所以宣讲了持戒，这方面有殊胜的必要性。

还有，我们修完布施之后，也必须要进一步修持持戒。从菩萨修法角度来讲，一地主要增胜布施度，二地主要增胜持戒度。对于我们来讲也不是无关的，布施可以产生持戒的功德，布施的修法相对容易修持，在布施修得比较圆满的时候，就可以进一步修持持戒了，有这样的必要性。

我们会问：为什么不在最初宣讲持戒呢，持戒是一切善趣的因，讲完持戒之后再讲布施，我们就可以顺利地善趣当中去享受布施的果报了。但是从佛的遍智智慧来看，能够了知一切众生的根基、意乐、随眠等情况。因为布施相对易修，持戒相对难以修持的缘故，首先让大家修持布施，逐渐逐渐来成熟相续。如果刚开始就宣讲持戒的话，绝大部分的众生会望而怯步，没有办法趣入到修习佛法的道路中来。所以，佛陀首先讲布施，大家一观察，布施相对易修，所以首先修布施，然后再修持持戒，也是有这样的必要性。确确实实观待众生的根基意乐，这样宣讲、安排非常合理，这也是遍知佛陀在观察完之后安立的。

在注释当中讲，即便是菩萨也需要跟随佛陀所宣讲这种修道次第，也不能够随随便便打乱次第。因为布施、持戒等等都是前因后果，前前产生后后的关系而存在。

这个方面就讲到了，宣讲布施之后随即宣说持戒，就是想要让众生远离以上的过患，顺利地修持正道，故宣讲了持戒度。第一个科判离戒的过患讲完了。

丑贰、具戒之利益

尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

尸罗田，此处把尸罗或持戒比喻成良田。如果有一个良田就有一块很好的所依了，如果有一块好的所依，在里面再播下优良的种子，就可能长出很好的庄稼来。前因后果观察之后就知道，如果一个修行者能够安住在清净的戒体当

中，以戒律作为所依，布施、安忍等等的功德就能够发芽、不断地增长，乃至最后成熟。成熟的时候又可以把种子播进来，又可以再再地生长苗芽果实。这样一种因果连续不断地循环，叫做良性循环。

前面虽有布施，但是没有一个好的所依，你的布施的功德会很快耗尽。现在有一块好的田作为所依，在修持的时候就能够一直地把善果延续下去。比如今生当中持戒，后世当中得到善趣，后世当中持戒，再后世又得到善趣，我们在这个过程中再再地持戒得到善趣人身，再再地布施，因和果二者之间不断地在良性循环当中，这个就叫做“受用果利永无竭。”

有这样好的所依和种子，肯定能够好好地增长我们的功德，功德增长好之后，受用和果利永远不会耗尽。乃至成佛之间都要依靠这样的戒律，不是说是哪一段时间当中要持戒，或在凡夫位需要持戒，圣者位就不需要持戒了。虽然圣者位没像凡夫这么强烈的实执性持戒，但是他随顺于因果的缘故仍然要守持戒律。只不过菩萨守戒的方式比我们要简单的多，因为烦恼非常少，所以守戒是任运自在的自性戒，以圆满的方式来守持戒律。

对于“受用果利永无竭”，宗喀巴大师在教言当中也给我们做了开示：经常修习布施的人，你不要把目光仅仅放在布施有什么样的果报上面，布施这个东西得那个果报，布施那个东西得这个果报，或者布施一个种子有多少倍的功德，我们经常喜欢算这些。我们应该观察，第一个，以什么身份来感受这个果报？用恶趣的身份来受用呢，还是用善趣的身份来受用。如果没有戒律肯定是恶趣身份来受用，就像前面所讲的有很多过失的；如果想要用善趣的身份来受用，你必须要持戒，离开戒律没办法成办的。第二个，怎么样让这种善根辗转增长？就是持戒，通过持戒能够让果报辗转增长。也就是前面所观察的因果关系，恶趣当中有乐果一次受用尽的过失，在善趣当中可以又把资产投资，又开始生功德，然后又开始投资等等。持戒就是一种良田、一个所依，使果报再再增长。

宗大师还继续做教诫：初发心的佛子当然第一个修法就是布施，为了要大圆满地利益有情，让资具不断地涌现，有了广大的资具才可以满足尽量多的众生，如果资具有限，一两个众生布施完之后就没办法了，所以你要做广大的布施。但是，在做布施的时候也必须要持戒，因为你必须也要获得善趣功德，在善趣身份当中继续修法等等，有很多的必要性。如果你在做布施时候不持戒，名字上是佛子，但还是要随顺因果而堕落的。在恶趣当中怎么能够继续增长资具？没办法的。

佛子是为了利益有情而做布施，为了利益有情而积累资具的。所以教诫初发心菩萨必须要守持戒律，其原因：一是在善趣当中能够更加辗转增长善根；更主要的是，佛子、菩萨利益有情没有办法离开自身的素质，你自身的素质必须要高，没有优良的素质，无法长期、真实地利益众生。如果利众者本身素质很高，自己也能够辗转增长功德，而且有情也能够得到更大、更增上的利益。

一个大德在教言当中讲过，就像一个医生，医生是解救众生苦难的，但是你自己必须要保持健康，如果自己都没保持健康的话，你对别人的利益就会中断，自己健康都恶化了，对于有情没办法做更长久的利益。所以，菩萨利益有情的时候，必须让自身的健康状况良好，除了身体健康之外，最主要还是自己内心当中的功德，该断的要断，该修持的要修持，在利他的同时保持自身的健康，才能够更真实地、更长远地利益有情。

了解这个教义之后，一方面平时多注重自己的佛学修养；另外一个方面，斩断某些邪分别，什么邪分别呢？只要是利他我是不管自己的，当然如果内心意乐很勇猛的时候确实不考虑自己，但是不考虑自己并不是说可以乱来，你把自己的身心的健康全部摧毁掉，让自己堕恶趣，根本不能这样的。所以这些大菩萨在勇猛精进地利益有情的时候，他自身绝对是保持一种健康状态的，在健康状态当中才可以真实利益有情。避免为了利益有情，而去做杀生、偷盗、邪

淫等非法的事情，损害到菩萨自身的健康，根本不是佛陀开许的，根本不是菩萨所赞叹的。

所以，这方面有一个间接的含义，菩萨是自利利他的人，利他必须要在某种基础上才可以成办，自利的功德是利他的基础。在这个教义当中也是讲到佛子需要守持清净戒律。

子贰、戒为诸功德之依处

**诸异生及佛语生，自证菩提与佛子，
增上生及决定胜，其因除戒定无余。**

“诸异生”指的是人道、乃至无色界有顶之间的一切异生，它的功德来自于戒律。“佛语生”是指声闻，他的菩提果位来自于戒。“自证菩提”是讲独觉，他的菩提果来自于戒。还有“佛子”的决定胜也是来自于戒。

“诸异生及佛语生，自证菩提与佛子，增上生及决定胜，”一般在佛语生之前，就是诸异生，诸异生所获得的果是增上生。佛语生、自证菩提和佛子获得的是决定胜。“其因除戒定无余。”不管获得增上生还是决定胜的果，它们的因除了戒律之外绝对找不到，所以戒律是一切功德的依靠处。增上生是轮回当中的果报，得到人天善趣的身份，乃至安乐等等的自性，称之为增上生。决定胜是指能够超越轮回的涅槃果位。

在《十地经》等经典当中讲到了诸异生是怎么获得增上生的。欲界众生如果修持十善，可以得到人和天的身份，欲界天的身份就是通过行持十善得来的。如果在这个基础上进一步超胜，想获得色界和无色界的果位，在十善的基础上修持四禅和四无色。通过四禅摄受十善法，果就会到色界受生。通过无色定摄受，修持十善，再增胜一个无色定的修法，果报就会生无色界。这里面有一个总因和差别因：总因就是十善，可以让你生善趣；差别因就是人天的十善，或者色界的四禅定，或者无色界的无色定。所以我们就了知了，一切异生的增上生，完全是在十善的基础上获得的。

下面我们再分析“佛语生”。在《十地经》当中讲，有一类有情极其厌离轮回，他的心境比较狭隘，没有大悲心，然后从上师善知识那里听闻无我的教授，修持之后可以获得声闻果位。在人无我空性智慧的摄受之下修持十善法，可以获得声闻菩提，可以从三界当中得到超离。他的这种因绝对也是十善，在出离心、人无我空性的智慧和发心摄受下修持十善，就可以获得声闻罗汉果。

自证菩提也是一样的，只不过是差别因不一样，在最后一生的时候，不依靠他教，对轮回有一个强烈的厌离，缺少大悲方便，通达甚深缘起，通过逆观十二缘起，在这样的智慧摄受下修持十善法，获得缘觉果位。所以他的共因仍然是十善。

再看佛子，佛子发起广大的利他之心，没有自私自利的作意，大悲心非常增胜，而且修持二无我空性。通过这种菩提心摄受，修持十善法，这种十善法就会成为佛子的因，而且可以带动佛子从资粮道开始，逐渐趋入圣者地，圆满十地之后最后成佛。所以，佛子的因还是戒，十善就是这个里面所讲的戒。

《十地经》中所讲的“十善”，与“其因除戒定无余”里的“戒”，是一个含义。所以，要想获得轮回当中的增上生，在后世获得更超胜的身份，现在要修持善法，后世转生到种姓高贵、环境富裕的地方，资财丰富、相貌庄严等等。如果你还不满足，再修持的话，逐渐逐渐往上可以生天，这些轮回当中的善趣安乐都是属于增上生。决定胜就是决定超胜世间，获得出世间的果位，在小乘果以上都可以安立成决定胜，是指涅槃或获得解脱果。

所有的安乐、一切的善根都包括在增上生和决定胜当中，除了这两个之外再没有其他。那么这二者的因是什么？“其因除戒定无余”，除了戒律之外，肯定没有其他的法。这个地方“除戒定无余”的意思要理解，宗大师解释了，所谓的定无余，并不是获得增上生和决定胜除了戒律之外，其他的法都是非因。前面我们所分析，为什么在诸异生、增上生当中加一个拣别、差别因？你要修

持四禅、四无色；或者小乘的差别因，必须是发起强烈的意乐、修学大悲心、听闻人无我空性等等其他的因；菩萨尤其如此，十度当中除了持戒的修法之外，还有其他的九种修法，我们不能一概说其他修法不是因。

那么“定无余”是什么意思呢？是不可缺少的意思。在所有的修法当中，十善都是不可缺少的。前面分析的时候，把它定为共因，在共因的基础上才可以安立其他的差别因。如果缺少了共因，其他的修法没有办法成为增上生和决定胜的因。所以，这个地方的“定无余”是讲绝对不可能缺少的意思，每一个修法当中都要具备，从现在乃至成佛之间，都要具备十善的本体、十善的自性，如果缺少了这些，没办法真实安立殊胜的结果。所以，我们要正确认识“定无余”的含义。

癸贰、诸菩萨如是持戒住相

一切的大菩萨是怎么样安立持戒而住相的呢？我们怎么样通过外相而了知这是殊胜的菩萨？这些二地的菩萨怎么样了知呢？我们可以通过菩萨安住清净戒律的相来了知。此处是通过喻义对照的方式让我们了知的。

犹如大海与死尸，亦如吉祥与黑耳，

如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居。

前面两句是两个比喻，犹如大海与死尸不能共住，亦如吉祥与黑耳不能共住。后面两句是意义，如是持戒诸大士和犯戒者也是不会共住的。

为什么大海和死尸不共住呢？有些注释中讲，大海当中有喜欢极其清净的龙神，如果大海当中有了死尸，死尸是很肮脏的法，大海和死尸乃至于一天一夜也不愿意共住，大海就会兴风作浪，逐渐逐渐把死尸抛在岸上去，不会让他留在大海当中。其他的龙也是这样，都是喜欢清净，如果你把它的环境搞得很好他就很高兴，如果你把他的水源污染了，他会受疾病和痛苦，就非常不悦意，他会不客气地收拾污染水源的人。

“吉祥与黑耳”，吉祥是讲吉祥圆满，黑耳是不吉祥的意思。在吉祥圆满的时候，不可能有不吉祥，所以二者绝对不可能共住的。是从它的意义上讲的。

《四百论》当中有一个故事。一个人很穷，他听说祈祷吉祥大功德天，可以带来财富和吉祥。他就开始祈祷，祈祷了两年之后，有一天有敲门声，他有预感可能是功德天到了，很高兴地把门打开，是一个很漂亮姑娘，就是大功德天，把她很高兴地请进来。刚把门关上，又有人敲门而且声音很急，他预感有不详之兆，他不想开门，就问：“是谁？”对方说：“我是功德天的妹妹黑耳。”黑耳是给人带来灾祸、贫穷的。他说：“打死也不开。”黑耳在外面说：“我和姐姐是一起住的，如果你收纳她的话，也必须要收纳我。如果你拒绝我，也必须把姐姐逐之门外。”这个故事是说，哪个地方有吉祥，哪个地方就有黑耳。

故事的意义和此处的意义难道不相违吗？《四百论》的注释当中月称论师通过这样一个公案来抉择的，此处《入中论》也是月称论师的论典，不可能一个大菩萨在两个论典当中有相互矛盾的问题出现。宗大师在《善解密疏》中解释：“在《四百论》的注释当中讲到的吉祥和黑耳是有名字两个人，一个是吉祥，一个是黑耳，一个是姐姐，一个是妹妹。它想表达的意思是，世间当中的福和祸是没办法远离的。”汉地也有这样的说法，福和祸二者到底哪个是福哪个是祸，说不清楚的，有福的时候祸就会跟随，有祸的时候也隐藏着机遇。是这样的一层含义在里面。反正在世间的有为法当中，福和祸、吉祥和不吉祥、兴盛和衰败是离不开的。生际必死、高际必堕、合际必分都是名言规律。

但是本论的黑耳就是单指不吉祥，不是指一个人，是指状态。是说你处在吉祥圆满的状态时，是根本不可能有不吉祥的。你如果处在不吉祥的状态时，根本不可能有圆满吉祥。所以，这个意义就完全区别开了，就帮助我们打消了疑虑。此处的黑耳月称论师解释就是不吉祥的异名，不是讲人。所以这里说吉祥和不吉祥绝对不可能共住，是这个含义。

讲完比喻之后，讲它的意义。“如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居。”同样道理，守持戒律的二地菩萨，诸大士是指二地菩萨，根本不愿意与犯戒者杂居。这里的犯戒者不是指犯微细戒，而是指犯根本戒或是非常明显的戒律。否则如果释为微细戒的话，二地菩萨摄受初地菩萨都不行。为什么呢？他一观察，初地菩萨梦中还有微细的误犯。那只有摄受二地菩萨的眷属，或者自己化现眷属。所以这里说的犯戒不是小小的过失，而是指严重的根本戒，没办法和僧团共住的。上师以前解释过，二地菩萨的戒律极其清净，一点违品都不存在，以缘起力的缘故，不和犯戒者一起共住的。换一个角度来讲，犯根本戒的人难以接近二地菩萨，接近不了的。因为他相续当中的戒德已经圆满增上了，一切的违品没办法和他相接近。

也就是说二地菩萨的所化有两种：一个是直接所化，一个是间接所化。直接所化是，你必须具有清净戒体，可以在他身边学法、听闻教义，得到他的指点。间接所化是，如果犯了根本戒，你没有办法在他身边听法，他可以用大悲心摄受你，可以给你回向功德，可以发愿让你逐渐得以清净，你自己也可以祈祷他，但是这毕竟不是直接所化了。所以，我们想要为二地菩萨以上的大德摄受的话，还是要具备清净戒律

所以，不和犯戒者杂居的原因，第一个是缘起规律；第二个是佛制。佛制的意思是如果有犯根本戒的人，不可以和僧众共住。一是如果在清净僧团当中有人犯了根本戒，僧团的清净性就不完整了，会让僧团染污；二是破根本戒的人住在僧团当中消受不了僧物和信施，对他来讲不但没有利益，而且还会再再增长过失。所以出于慈悲心的考虑，为了僧团的清净，也为了他不再继续增长罪业，佛当年规定，犯根本戒者直接摒除，不能和僧团共住。

犯根本戒这个方面的事情，如果大家都不讲，或者大家都没有发现，可以这样住着。什么时候被发现了，什么时候不能和僧团共住。而且佛陀讲，不能

够以神通来观察判别。虽然道场当中有很多圣者，但是判断一个人是不是犯根本戒的时候，不是通过神通来观察的。大家当中哪个人看到了，看到了之后说出来，然后他自己也承认，那就犯了根本戒，不能共住。

这里需要了知的是，真正慈悲的人除了释迦佛之外，再也找不到了，释迦佛慈悲心是最圆满的。释迦佛的慈悲心这么圆满，但是仍然规定犯戒者不能够和僧团共住，其实这就是慈悲心的体现。后面的守持僧团、守持寺院的人，悲心绝对超不过释迦佛的。所以说他很可怜啊，应该把他放在僧团当中继续修行，这个是根本没有开许的。因为这样细微的因果缘起，除了佛之外，谁能知道呢？佛有这么圆满的大悲心都没有开许，何况其他人。所以，佛并不是从内心舍弃了他们，内心绝对不舍弃，但是行为上有这样的示现，要让他们离开清净的僧团。

法王如意宝也是讲过：对于破戒的人，要以悲心来摄受，行为上虽然远离了，但是要对他们发悲心，经常给他们回向善根、发清净愿，这是对他们最殊胜的饶益。只有这样做了，毕竟他不是直接所化了。把这个问题对照二地菩萨的行为来讲，他有直接所化和间接所化。直接所化是指有清净戒体的人；间接所化是破戒的人，二地菩萨内心不可能舍弃任何一个众生，但是因为种种必要，还有自己的戒相清净、缘起规律等的缘故，这些人只有成为间接所调化。

这里应该了知，二地菩萨持戒的住相非常清净，清净的程度达到犹如大海与死尸不共住、犹如吉祥与黑耳不共住一样，所以持戒大士不乐意、也不能够和犯戒者一起共住。以上讲到二地菩萨的清净戒相。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第09课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲《入中论》。《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥拈主龙树《中论》的究竟意趣论。《入中论》从四个方面进行开显的：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判，论义。论义也有三个问题：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：宣讲暂时地和宣讲究竟地，现在在宣讲暂时地。

暂时地分了两个科判：分别说十地和说诸十地之功德。现在在讲分别说十

地，分三：首先极喜地等五地，第二现前地，第三远行地等四地。现在在讲第一个科判，分五：极喜地、离垢地、发光地、焰慧地和难胜地。现在在讲第二个科判，离垢地。离垢地分二：首先宣讲真实离垢地，第二结尾本品。现在讲第一个科判，分三：差别体地之释词、地之差别和结说此地功德。

现在在讲第二个科判，地之差别。分三：此地增胜净戒度、赞戒度和戒度之分类，其中前面的两个科判讲完了。前面讲到对于戒律的赞叹，也讲到劣体亦须具持戒、戒为诸功德依处，以及菩萨持戒住相。在这个当中对于，对一般的人需要持戒、菩萨的清静戒律也做了宣讲。我们应该知道，在修法当中戒律是非常关键的，如果我们想要顺利地获得善趣，想要顺利累积功德的话，必须需要净戒作为所依，犹如一切有情和器世界将大地作为所依一样。

我们现在修持功德，累积福德资粮、净戒资粮和智慧资粮，是一个不断地累积、清净、增上、圆满的过程。当我们的功德增上到一定程度的时候就可以生果，但如果没有戒律作为所依的话，就没有一个共同的基了，这个功德就永远累积不起来，没办法达到一个标准来显现果法。

所以，要想迅速现前证悟的功德，就必须要有清净的戒律作为所依，这是非常关键的。也就是说，在我们闻思修的同时，肯定需要守持清净的戒律。对于在家居士来讲，五戒等等需要守持。对于出家人来讲，沙弥、沙弥以上的戒律需要守持。或者在别解脱的基础上要守持菩萨戒、密乘戒，都需要清净地守持。如果没有守持清净，难以获得功德，难以获得圣果，甚至难以获得人身。

我们对于戒律必须产生坚固的定解，想法设法地守护相续当中清净的戒律。我们处在末法时代，作为一个修行人的身份，如果其他的功德没办法修起的话，最起码要有一个清净的戒律。如果能够守持清净的戒律，至少下一世再能够获得善趣人身，有了人身作为所依之后，继续修持正法，才有可能清净。如果根性较劣的人，在持戒的基础上，可以不间断地闻思修行。如果实在没办法进行

广大的闻思修，清净的戒律必须是要守持的。以上赞叹戒律的问题讲完了。

壬叁、戒度之分类

戒度分类从很多方面可以安立，开始讲第二品的时候，我们引用《经庄严言论》当中的五种分类：圆满戒、恒常戒、自性戒、自乐戒和不放逸戒。在上师的注释当中，从菩萨的角度来讲分了：禁止恶行戒，摄善法戒和饶益有情戒。在本论前课，从戒律清净与否分了行戒和见戒。从乘的角度来讲，别解脱戒、菩萨戒和密乘戒。还有从得到的方式来讲，有通过仪轨的世俗所得和法性所得二种：如果是在凡夫人相续当中主要是通过仪轨来受戒，是世俗的；如果是圣者的无漏戒，法性得。

在此科判当中是如何分类的呢？颂词当中是从三轮是否清净，是世间的净戒还是出世间的净戒，到底有没有三轮执著，从这个方面来分类的。

分类的方式，可以从不同的侧面和反体来帮助我们对于所诠释的本体有一个全面的了知。布施、持戒有很多分类，并不是没有事情干，把它分来分去的。是从不同的侧面全面了知戒律的本体。现在是从是否有执著的方面进行分类的。

由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，

名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。

“由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，名世间波罗蜜多，”由谁是讲由谁能断，于谁是于谁所断，断何事就是当断何事。如果在守持戒律的时候，把戒相守的很清楚，但是有三轮可得，安立成世间净戒波罗蜜。“三著皆空乃出世。”如果由谁于谁断何事，这三种执著都是安住在空、无自性当中，是出世间的波罗蜜多，或出世间净戒波罗蜜。这是颂词的意义。

下面我们分析。“由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，”我们在守持戒律的时候，从现相上来讲，有能断、所断、断什么事情三种相，这三种相安立成三轮。“由谁”是讲谁是能断者，是守戒者自己，守戒者是能断者。“于谁”是对

谁断，所断对象是什么？这要观待我们所受的戒律。比如杀生，是于谁断呢？如果是根本戒来讲是杀人，从微细的、广义的戒来讲，是一切众生。“断何事”呢？断除杀害。直接的讲不能断掉他们的命根，间接来讲，不能够用棍棒、拳脚等进行殴打。由自己、对一切众生、断掉杀害等事业，叫做由谁于谁断何事。

比如偷盗，一切众生的财物是所断。我们不能够偷有情所摄的有主物，叫做由谁于谁所断。断何事，不能够直接去偷、抢，或者用诈骗、谗毁的方法来获得，都是当断的事情。其余的一切法可以类推，每一个法都有能断、于谁所断和断什么事情。我们在行为上面把这些戒律守的很清净，而且心当中确实也能够断掉杀生、偷盗的作意，可以说是守戒的相。

“若彼三轮有可得，”但是在守戒的时候，认为能断、所断、断何事这些方面是实有的自性，这个叫做世间波罗密多。只能够停留在世间范围当中，没办法达到出世间。

“三著皆空乃出世。”如果三种执著全是自性空，就是出世间波罗密多。在上师讲记当中，对三轮体空做了清晰的安立。有的时候我们也不太清楚到底“三轮”和“二取”之间的关系是怎么样的？在上师的注释当中讲，二地菩萨入定的时候，一切最微细的二取全部消于法界，根本不现行二取，唯一是无分别智、根本慧定的境界，安住在法性当中，不安立持戒等相。在出定的时候，有微细二取可得，他面前还有相，但是没有执著。在守持戒律的时候，虽然还有守戒者自己、观待众生的相，也知道戒律的本性、戒相等等，但是，从第六分别意方面安立的粗大实执，即三轮执著，根本没有，从这个方面讲就是三轮体空。

三轮体空从这些方面表述的时候，是一种有相无执。微细的二取可以有，但是粗大的人我、法我、我所等等是根本没有的。在出定位的时候，安住在如梦如幻的境界当中。所以，三轮体空的境界在观察的时候，有如梦如幻的影像，但是根本没有实执。而众生就有很明显的执著，我在持戒、我在对一切众生断

杀，这些方面存在实有、实执，所以叫三轮可得。

从这个方面我们可以知道，“三轮”和“二取”之间的问题。二取，有粗大的二取，有微细的二取。菩萨在出定位的时候，有分别，有微细的二取，但是根本没有粗大的三轮和粗大的二取，就如前面所讲“故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。”所以，三轮所摄的二取和菩萨出定位时分别念前的微细二取，前者粗大、后者微细。菩萨在出定位的时候，没办法避免这样一种心识的产生，但是他在入定位已经见到法界自性，出定位通过它的功用，根本不会有粗大的三轮执著，看待菩萨出定位的这个境界，安立三轮体空。

还有一个随顺的问题，前面在讲初地的时候讲到了随顺。凡夫人在持戒的时候，虽然从自相上来讲，分别念的执著还没有真正断掉，但是可以在守戒或平时的时候，串习空性见，这是一种相似的三轮体空见解，是随顺于法性的。而如果持戒的时候，安住在三轮可得的状态当中清净持戒，那就是纯粹的世间波罗密多，或世间的清净波罗密多。如果在持戒的时候，有戒律违犯的话，那么连世间波罗密多都得不到，因为波罗密多是到彼岸的一种清净自性，所以没办法安立成世间波罗密多。如果在持戒的时候，有三轮体空的见解，这个是随顺于三轮体空境界的。如果在菩萨位后得的时候，是真实安住三轮体空。有这些不同的差别，是从有没有三轮可得，对戒度予以分类的。

奉卷、结说此地功德

佛子月放离垢光，非诸有摄有中祥，

犹如秋季月光明，能除众生意热恼。

颂词对离垢地第二地菩萨的功德，通过结说的方式进行赞叹。

“佛子月放离垢光，”二地菩萨犹如天空的明月一样，佛子这样的明月放出离垢的光芒，名实相符。二地菩萨的名字是离垢地，是否真正安住在离垢状态当中呢？确实安住在离垢的状态当中。前面讲过，乃至梦中也不会误犯微细

戒，更不用说白天的时候了，这些粗大的、微细的、直接的、误犯的都不会有，他已经彻底远离了一切持戒的违品，离开了一切垢染，他是名副其实的离垢地。月称论师在讲记当中也讲到名实相符，确实放射出离垢的光芒。

“非诸有摄有中祥，”非诸有摄的意思是，二地菩萨通过修持殊胜的实相，现见了法界，有殊胜的大悲善巧方便，已经超出了三界。前面讲过，初地的时候“此异生地悉永尽，”所以从他本具功德来讲，不是三有所摄的。有中祥，因为他有殊胜的大悲和智慧双运的境界，虽然出离了轮回，但是通过慈悲心引发，会重新进入轮回当中救度众生。所以，虽然他不是诸有所摄，但可以入轮回当中成为三有中的吉祥。

“犹如秋季月光明，”就好像秋天的月光非常明亮、光明一样，“能除众生意热恼。”同样道理，二地菩萨能够消除众生相续当中的热恼。也就是说，如果成为二地菩萨的直接所化，你相续当中不可能产生很明显的犯戒垢染，或者说，因为他持戒的清静，当你见到他或在他身边的时候，很粗重的分别心自然而然就会寂灭下来。所以，我们在亲近一些大德的时候，即便不做讲法等事情，就是静静地坐在旁边，都能够感觉到一种力量，觉得很清凉，内心当中没有杂念，没有很明显的非理作意，这个方面是他的证悟功德所导致的，能够遣除众生的意热恼。

前面讲的“非诸有摄有中祥”可以同月亮来对照，月亮是行于空中的，它不是地球所摄，不是地球法，但是能够成为地上人们的吉祥处，可以成为地球的庄严，成为地球的吉祥。同样道理，佛子已经彻底超离了三有轮回，但是他能够成为轮回三有当中的吉祥，能够成为众生的吉祥。

还有，一些注释当中讲“有中祥”直接对照二地菩萨的功德。二地菩萨的异熟功德怎么样安立的呢？按照《宝鬘论》、《十地经》等的意趣来观察，二地菩萨的异熟功德主要是投生金轮王，在四洲当中成为转轮王，成为有中吉祥。

转轮王有很圆满的五欲，但是根本不会被五欲所束缚。而且示现转轮王的时候，很多转轮王都有一个共同的事业-----让有情离开十种不善，将他们安住在十善业道当中。通过很多方便和智慧，通过他的福德，有的时候首先满足有情财富等方面的一切愿望，满足完之后，他就开始宣讲命令，命令所有的臣民必须要断除杀生等十恶，安住在十善业道当中。从这个方面观察的时候，确实成为三有中的吉祥了。

“能除众生意热恼。”众生的意热恼就是十恶。犯戒也好，造十恶业也好，这个方面就是热恼。二地菩萨显现成转轮王的时候，让他的臣民安住在十善业道当中，消除众生意中的热恼、犯戒的热恼，或者一切不善业的热恼全部可以遣除。这是讲他的异熟功德，显示转轮王的方式利益一切有情。

庚二、结尾本品

入中论第二胜义菩提心终

第二地讲完了。

第三胜义菩提心

己叁（发光地）分二：一、真实；二、结尾本品。

庚壹（真实）分三：一、差别体地之释词；二、地之差别法；三、结说此地功德。

辛壹、差别体地之释词

火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

入此地时善逝子，放赤金光如日出。

“火光尽焚所知薪，故此三地名发光，”三地菩萨通过智慧增胜，在入定位生起了极其强烈的智慧火焰，这个智慧火焰、智慧光芒能够焚尽一切所知的薪柴，所以把三地菩萨安立成发光地。“入此地时善逝子，放赤金光如日出。”不单单是在入定位有这样的功德，而且在出定位，入三地的佛子菩萨能够放出红

色和黄色的光芒，犹如日出之前的名相一般，讲到了后得位的功德。

为什么安立成发光地呢？从入定和出定两个方面来安立的。入定的时候能够尽焚所知薪，所以安立成发光。因为入定的时候见到一切万法的自性，出定的时候能够放出赤金色的光芒，也叫发光地。虽然一地和二地也有入定时焚尽所知，焚尽障碍的薪柴，但是没有安立成发光地。有些注释解释，一地和二地菩萨是寂静光，而三地菩萨的光是很明丽的光。

“火光尽焚所知薪，”“所知薪”，所知就是所知障，所知障犹如薪柴，三地菩萨的智慧犹如火光一样，烈火焚烧的时候干柴很快就能被烧尽。三地菩萨生起见到实相智慧的时候，他的一切所知障、所知障的种子一下子就被烧尽了，这个就是讲他的薪。颂词当中虽然是讲所知薪，但实际意义上是包括二障，而且是俱生二障，对于俱生烦恼障和俱生所知障都是要焚尽烧毁，此处只是从所知方面观察，实际上包括了烦恼障。

“尽焚”，从字面上看，好像三地菩萨已经烧尽了一切所知障。但实际上此处尽焚，是对照三地菩萨本地的智慧所能够消除的违品，就是说三地菩萨的智慧能够消尽的烦恼障和所知障，同步消尽。这个方面是说能治和所治平等，能治的智慧有多大，所治的东西就有多强。不可能说三地菩萨入定的时候能够消尽十地末尾的障碍，没有这样安立的。所以此处“尽焚”，按照麦彭仁波切的窍诀，是说观待不同的场合，理解为焚尽他能够焚尽的所有障碍，一点不剩，这个叫做尽焚所知薪的意义。

“故此三地名发光，”从他的入定位能够焚尽遍计的烦恼障、所知障薪柴的缘故，称之为发光地。

“入此地时善逝子，放赤金光如日出。”因为入定有这样一种殊胜的功德自性，所以出定位的时候就有一种不共的功用。入此地是讲第三地，善逝子是讲佛子，也能够放出赤色和金色的光芒，犹如日出。太阳还没出来之前，首先要

有红色和黄色的光出现，然后太阳就出来了。三地菩萨因为见到了实相，也能够显现犹如日出之前光芒的这种功德力，放出赤金光。此处是讲放出赤金光，从字面上看，是他自己能放出这样光明。有些注释当中讲，出定的时候是能够见到放射的赤金色光芒，不是他自己放光。但实际上是一样的。

这种光明到底是哪个地方的？就是他自己的功德证悟很深邃的缘故，能够放出这样的光明。还有一些地方讲，这样赤金色的光芒，乃至声闻和缘觉罗汉是见不到的。因为这种光芒是菩萨自己的内证境界，是他自己证悟达到一种程度的时候，能够见到赤金色的光芒周遍一切处。如果声闻缘觉见不到的话，凡夫人根本见不到。

上师也是讲，犹如大圆满行者所修托嘎的光明一样，只能他自己见到，别人看不到。三地菩萨如果愿意放光的话，能够放出让众生见到的光，放出这些头顶、身体的光，让其他众生生起信心，他有这个能力。但此处主要是讲他内证功德的一种验相，在三地出定位能够见到赤色和金色的光明周遍一切。

注释当中继续讲，这样一种光芒、光明的因是什么呢？主要是戒度，以戒度作为近取因。菩萨在二地的时候戒律极其清净，按照缘起来讲，由戒生定，由定发慧，如果戒律很清净，禅定也会相应地增长、圆满。二地菩萨的戒度已经清净了，在三地的时候，他能在戒度清净的基础上产生一种增胜的、前面没有的殊胜禅定。以这种殊胜禅定和胜观双运，他就能够发出定慧的光。为什么前面没有这种光明呢？前面戒律度刚刚圆满，而这个是在戒、定圆满的基础上，再增上修持一种殊胜的禅定，就能够放出这样一种赤金色的光明，要通过戒定慧的功德放出来的。

还有，按照《解深密经》的观点，一方面是他的三摩地定，第二个方面就是他有一种闻思陀罗尼。三地菩萨对于法义、教法的兴趣达到极致，乃至于越过刀山火海也会去求法。他通过听闻获得闻思陀罗尼，所听闻的法都不忘记，

通过这种能力放出光明的。所以，他为什么能够发光的原因，一是三摩地增胜，一是他闻思陀罗尼的力量，能够发出赤金色的光明犹如日出一般。以上讲到差别体的释词，为什么叫发光地的原因。

辛貳（地之差别法）分二：一、宣说此地增胜忍度；二、宣说此地生其它功德。

忍辱度是主要增胜地，在这个基础上还有其他的功德也是增胜，比如后面讲到了灭尽贪嗔烦恼，或者禅定，这些都是此地增胜的功德，所以分了两个方面。

壬壹（宣说此地增胜忍度）分三：一、此地增胜忍辱；二、忍辱之修法；三、忍度之分类。

癸壹、此地增胜忍辱

**设有非处起嗔恚，将此身肉并骨节，
分分割截经久时，于彼割者忍更增。**

三地菩萨在所有诸度当中，安忍度增胜。初地的布施度和二地的持戒度，在三地菩萨相续当中也具备，也是通过远离违品的方式、增胜的方式具备的。在其余八度当中安忍度是增胜的，其他诸度也是修持，但是没有到达三地菩萨安忍度增胜的状态，这方面就讲最初的这个安立。

怎么样安立安忍度增胜的呢？“设有非处起嗔恚，”设有非处，是一种假设，通过假设的方式来突显出安忍度非常增胜。“将此身肉并骨节，分分割截经久时，于彼割者忍更增。”一个人对三地菩萨产生了强烈嗔心，把菩萨身体一分一分割截，三地菩萨都不会产生嗔恚，而且忍辱增胜。当然这种情况很难出现。因为三地菩萨在登地之前已经在多劫当中断恶行善、修持佛法，初地二地到三地的時候，相续当中的善根福德非常增胜。根本不产生对众生伤害的心，根本不说诋毁的语言，身体也不做打骂的行为，早就断掉损害众生的业因了，现在怎么可能在修持很长时间的集资净障后，会有人对他产生这么大嗔心和伤害呢？很难安立的。

我们在学安忍品的时候，寂天菩萨也是提到，布施的对境很容易得到，但是安忍的对境对菩萨来讲很难得到的。如果要有伤害者对菩萨做伤害，必须要有前因后果，菩萨在多劫当中断恶行善，对一切众生修慈悲喜舍，修大慈大悲心，然后把所有的善根都回向众生，所作所为都是利益有情，没有漏掉一个众生的，他修持这样圆满的因，在果位的时候就很难得到这种对境，这个是他的真实情况。

但是为了宣讲三地菩萨安忍度增胜的功德，假如说有的话，他就能安忍的。设有的意思是观待了前面的分类之后，突显他的功德的缘故，假如有这样的问题，从这个角度安立的。

“非处起嗔恚”，什么叫非处呢？对于不该起嗔恚的对境产生了嗔恨心，叫做非处起嗔恚。如果一个世间人对我或者我的亲友过去曾经做过伤害、现在正在做伤害、未来还会做伤害，世间的观点来讲，可以说是产生嗔恚的处。因为凡夫人没有安忍功德，你如果对我、我的亲友做伤害的话，那么我就要对你生嗔心，我就要对你做伤害，叫做对处而生嗔心。为什么对三地菩萨是非处呢？三地菩萨对于我和我的亲友过去没做伤害、现在没做伤害、未来也不会做伤害，他唯一通过利他心来对待众生，自己所有的善根功德回向众生，发愿把一切众生安置在解脱地，而且恒时处在护持他心的状态当中。从这个方面观察，在第二地的时候净戒度就圆满了，绝对不可能伤害众生的。按理来说一切众生应该对他报恩才对，但是如果有一类粗暴有情对他产生嗔心的话，叫做对于非处起嗔恚。

如果有一个众生对三地菩萨产生了极大的嗔心，通过极其残酷的方式来折磨菩萨“将此身肉并骨节，分分割截经久时，”用利刃割截菩萨身体上的肉，还要折断他的骨节，而且是分分小块小块地割截，而且是数数的、在很长时间比如一个劫当中对菩萨的身体这样折磨。这个忍受的能力一般人是没有的，如果

你一下子把我弄死，我好像可以承受一下，血气之勇嘛，脑袋掉了碗大的疤。但是通过这个方式来损害，肯定就受不了，肯定会产生嗔恨心，一般的凡夫人没有这么强的力量，菩萨就可以。

“于彼割者忍更增。”这么长时间当中对菩萨的身体这样折磨，不但没有产生丝毫的嗔恚心，而且对于割者更是增上忍悲。怎么体现的呢？一方面割截的时候菩萨身体上没有苦受的，所以说不会产生忍不了的痛苦。还有，菩萨相续当中有殊胜的智慧，他能够观照到有情对自己做伤害的时候不是自己自主的，而是内心当中嗔恚烦恼没办法控制住。三地菩萨直接观察到，他内心当中烦恼自在，是无明烦恼驱使他做的，他自己也没有自在。《入行论》当中所讲的观想方式也是这样的，菩萨已经安住在智慧当中。

还有一个问题，菩萨能够通达因果规律，如果对于一个三地菩萨做供养、恭敬、赞叹，福德不可思议；但是对于圣僧，这么严厉的对境，通过嗔恨心引发这么残忍的伤害，罪业的果报也是不可思议的，肯定会在很长的时间当中堕入地狱。所以他看到这样一种后果，更加产生忍辱心和悲悯之心。所以“于彼割者忍更增”，突出了三地菩萨忍辱增胜，他不但没有嗔恨心，而且自己相续当中的忍辱相还会增长的。

从这方面观察，和一地、二地怎么样去区别呢？一地二地别人去割他的时候，他绝对不会产生嗔心的，从这个角度来讲是平等的。但是，一地和二地的菩萨在不生起嗔心的同时，能不能有一个忍辱增胜，或者通过大悲心对于割者恒时增上悲忍的境界呢？一地和二地还没达到。像三地菩萨这样在不嗔的基础上，通过悲心引发的安忍再再增胜、恒时增胜，达到清净，这个没有。

在《入中论·善解密意疏》当中也讲过，一地和二地主要是通过慧力故而不嗔，三地菩萨是在智慧的基础上还有大悲力，通过大悲力的缘故不嗔，所以他的境界从这个角度来讲是超胜的。所以，三地菩萨确实相续当中的安忍度非常

增长、增胜得很圆满，如果谁对于三地菩萨产生这么大的残害，他的业果很严重，但是三地菩萨能够把自己相续当中的善根再再回向给他，然后发愿以后度化他，从究竟来讲还是和菩萨结上缘，菩萨还是会利益他的。但是因果是不虚的，你对三地菩萨产生了这么严重的嗔心和伤害，肯定要受报，只不过在受报受完之后，肯定会逐渐得到菩萨的度化。

对我们来讲，应该注意的是什么呢？不知道身边到底谁是菩萨的化现，我们如果对于有情产生强烈的嗔恚心，或者有打骂的意乐，从业果的角度来讲，对于殊胜的对境做了严重伤害的话，肯定会受严厉的果报，可以说解脱非常困难，要在感受很长时间的痛苦之后才能逐渐解脱。从往生极乐世界的角度来讲，如果这种业提前成熟了，就没办法往生。

虽然很多地方讲到，唯除五逆和谤法罪业之外都可以往生。但是有些地方讲，如果你犯了戒律，尚且没办法得到善趣，何况是往生净土呢？这个方面我们需要思考。如果造了罪之后立即忏悔，或者临死时能够有很强的心力祈祷，往生的业能够提前成熟的话，当然就不一定感受这个报了。但是如果相续当中罪业提前成熟了，障住我们往生的心，或者让我们没办法顺利往生，那么往生就只有后推了，推到很多世之后。

这样观察的时候，我们平时对业因果方面应该尽量谨慎做取舍。尤其是这些粗大的罪业千万不要去造，造了之后一定要好好忏悔。不单单是这么严重的罪，乃至平时对于有情不好的看法和意乐，认为别人不清净、别人不好，这些方面的想法尽量都斩断，尽量安住在清静意乐当中，就不会缘众生或者菩萨造罪业了。

在修行过程当中，虽然所修的是正法，但是如果没有好好安住正道的话，善法很难以积累、清静和增长，它们互相之间有一种牵引关系。就像《入行论》当中讲的，登地久蹉跎。我们在修善法，但也在造恶业，善法会成熟安乐，造

业会成熟恶业，这两种力量互相牵引，我们就在善趣和恶趣当中来回地走，善法很难以迅速得以清净、圆满，难以得到世间和出世间的果报，这样蹉跎很难解脱。所以，我们在修行佛法的过程当中，尽量断掉恶业，尽量修持善法，这是极其重要的。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第10课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨《中论》的究竟意趣论《入中论》。分了四个科判抉择：名义、译礼、论义和末义。现在正在讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在正在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在正在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地功德。

现在正在讲第一个科判分别说十地，分三：宣讲极喜地等五地、宣讲现前地和宣讲远行地等四地。如今正在讲第一个科判极喜地等五地，分五：极喜地、离垢地、发光地、焰慧地和难胜地。现在正在讲第三个科判，发光地【第三胜义菩提心】，分二：真实和结尾本品。现在正在讲第一个科判真实，分三：差别体地之释词、地之差别法、和结说此地功德。现在正在讲第二个科判地之差别法，分二：此地增胜忍辱度和此地增胜其他功德。

现在正在讲第一个科判此地增胜忍辱度，分三：此地增胜忍辱、忍辱的修法和忍度之分类。其中第一个已经讲完了，今天讲第二个科判忍辱之修法，分二：依胜义谛修法和世俗谛的修法。

癸贰（忍辱之修法）分二：一、依胜义修法；二、依世俗修法。

子壹、依胜义修法

**已见无我诸菩萨，能所何时何相割，
彼见诸法如影像，由此亦能善安忍。**

前面讲有些大德解释通过悲心来增上忍辱。这个颂词是说，智慧也增上忍辱。三地菩萨因为已经现见实相很长时间了，在初地时现见实相，二地时又修持了很长时间，所以现在三地时，一方面大悲心非常增胜，一方面见法界实相的功德也是比刚见道时有所增胜，而且是处于修道位了。

“已见无我诸菩萨，”已经彻底见到无我的诸三地菩萨，“能所何时何相割，”能割所割何时割何相割，“彼见诸法如影像，”三地菩萨见到一切诸法的能、所、

何时、何相都犹如影像，现而无自性，“由此亦能善安忍。”因为见到诸法犹如影像的缘故，所以能够善加安忍。亦能的亦字，月称论师在《自释》中讲，是表示安忍之相。结合前面颂词从悲心增胜讲安忍，这个讲通过智慧也能够增胜安忍，通过见无我的法界自性也能够成为增加安忍的自体，所以麦彭仁波切在科判当中把它放在胜义谛的修法。

胜义谛的修法不是说在胜义谛当中安住于实相，并不是专门从这个角度讲。是说因为在入定位时已经现见了一切诸法的实相，见到了能所双亡的殊胜法界，再通过这个功德、利用，出定位时自然而然就能够见到诸法犹如影像一般。这个和一般的凡夫人分析一切万法如梦如幻根本不相同。为什么不相同呢？凡夫人在分析时，没有现见过法性和实相，只是通过理论、教证等分析之后，了知一切万法如梦如幻。而三地或者地上的菩萨已经在入定位现见了法性，出定位时不需要观察，自然就安住在一切万法如梦如幻的境界当中，因此能够做到善加安忍。

在颂词当中也是进一步观察，已见到人我空和法我空的诸三地菩萨，如果像前面那个情况，有一个极为残暴的人把菩萨的身肉、骨节“分分割截经久时”的话，他也能够从现见智慧的自相上面来进行安忍。

此处讲“能所何时何相割，”能，就是割者，这个粗暴的众生；所，就是所割，三地菩萨本人；何时，在什么时间当中割？长时间也好短时间也好，就是何时；何相，通过什么样的方式割，或者通过什么器具匕首、斧头、宝剑、兵刃来割。这些能所何时何相，在世俗谛当中，对我们来讲，可以说是存在的，而且认为是实有存在。但是对于已经见到了诸法实相的三地菩萨来讲，这些只是有相而无执。割者张三、所割三地菩萨、时间等等这些相，都可以在现相当中安立。但是在三地菩萨的相续当中诸法如影像，他对于能割、所割、时间、怎样的方式来割等概念不会产生，这些方面会有影像，但是没有很严重的实执。

凡夫人通过第六意识来安立时，对于能割所割都有执著。三地菩萨没有这个概念，没有能、所。菩萨证悟了人我空的缘故没有所割者，也没有利刃、时间等这些法我。只有如梦的影像，没有一个实实在在的概念和本体，安住在实相当中，安住在智慧当中，所以能够善加安忍。这个方面说明三地菩萨的安忍度非常增胜。

有些大德从不同的侧面来解释三地菩萨的境界。三地菩萨是不是恒时绝对地任人宰割？其实这只是一个方面而已。需要的话他可以这样做，没有必要的话他就不会这样做，因为他的安忍完全随顺于正法，不是单纯的我必须要忍，别人来砸我，我必须不能动。

对于凡夫人来讲，如果别人打你、折磨你，你产生嗔心去反抗，这是一种过失。所以从强调凡夫人的安忍来讲，不是说你应该怎么样去反击，这个都不讲。但是，三地菩萨已经证悟法性了，他知道最正确的做法，有必要时他把对方打倒，而且打得很准，没有像凡夫因为实执看不准的情况，他的力量很大，如果有必要时他就会这样做，这个就是安忍。这种安忍是从另外一个侧面来体会的，他只随顺于正法，不随顺其他的，并不是在形式上应该怎么怎么样。

佛陀和菩萨在经论当中所讲的安忍度的修法，有些是给凡夫人讲的，你不能超越这个，如果超越你能力范围之外的要产生很多过失；有些是突出菩萨的安忍，能够达到这个境界，但绝对不是说恒时都是这样的。他这种安忍是一种真实义的安忍，和实相相关的安忍，而不是一味的慈悲软弱。所以，我们从另外的角度知道菩萨的这样一种境界，反正是相合于实相做，做最应该做的事情，做最准确的事情，这个方面我们一定要知道。

这只是从一个侧面描述菩萨，如果有这样情况他能够怎么样忍，通过大悲心增胜可以忍，通过胜义谛的空性也可以忍，还有其他很多方面我们也需要了知。菩萨能够安忍，他有入定见一切诸法实相的智慧，也有出定位如梦如幻的

智慧，对他来讲一切都是没有实质性的，全部都是如梦如幻，不是观想，而是实际安住在这个状态当中，所以他安忍的力量非常强。

如是就可以了知胜义谛的修法，对于我们来讲，提供两个方面的信息。一方面，了知了三地菩萨本身的境界；第二个方面，提示我们在修安忍时，胜义的修法是安住在如梦如幻当中，如果相续当中产生了坚定的如梦如幻定解，对我们息灭嗔恨心有很大帮助。因为嗔心的产生，主要来自于很强的实执，如果有了如梦如幻的定解或者有一些觉受时，没有什么看不透、放不下的。凡夫人可以用如梦如幻的正见和觉受来安忍。

子贰（依世俗修法）分三：一、观嗔恚过失而修忍辱；二、观忍度功德而修忍辱；三、共同结尾。

丑壹（观嗔恚过失而修忍辱）分四：一、观无义故不生嗔而修忍辱；二、观能利者不应转害者而修忍辱；三、观嗔恚罪业极大而修忍辱；四、观此生下世生起种种过失而修忍辱

寅壹、观无义故不生嗔而修忍辱

若已作害而嗔他，嗔他已作岂能除，

是故嗔他定无益，且与后世义相违。

“若已作害而嗔他，嗔他已作岂能除，”如果别人给你作害，已经做完了，那么这时对他产生嗔恨心的话，对方给你做的伤害难道通过这种方式能够遣除吗？“是故嗔他定无益，”对对方生起嗔心绝对是无益的，绝对在今生当中无益，所以要息灭嗔心。“且与后世义相违。”不单单是今生当中得不到利益，而且和后世的义利也是完全相违，因此要息灭嗔恨心修忍辱。

在《入行论》的窍诀当中也提到过两种情况，我们修安忍时要观察，对方是把作害的事情已经全部做完、事情无法改悔了，还是尚未做或者没有圆满、还可以改变。如果还可以改变的话，你不要生嗔心，心平气和地去解决问题，

努力把事情扭转。如果已经做完了，没办法改了，你也不要生嗔心，生嗔心也没法转变的。麦彭仁波切打比喻讲，如果豆子掉到地上，不要生嗔心，你可以把它捡起来，事情还可以改变；如果碗打碎了，事情已经成定局，你也没有必要嗔心，嗔了也没用，碗也没有办法复合。从这两个方面告诉我们，不管是事情可改还是不可改，都不要生嗔。

此处“如已作害”，是第二种情况，已经给我们作害了。世间人绝大多数有一种自然反应，别人给我作了害决定要反击，肯定至少要生一个嗔心，至少要产生情绪。月称菩萨告诉我们大乘修行者，这种世间上的反应方式是不正确的。为什么呢？若已作害而嗔他，在对方作了害之后，即便发很大的嗔心，但是你这样做有没有利益？有没有效果？如果你通过生起很强的嗔心，能够挽回这个痛苦的伤害，那么可以嗔。但是“嗔他已作岂能除”，即便你生起了很大的嗔心，对方已经给你造成伤害，难道通过生嗔心的方式就能够遣除吗？

在注释当中打比喻，比如说对方剁掉你一根手指，剁了之后你生很大的嗔心，我们观察，如果生嗔心之后手指长出来了，或者又连接好了，那你可以嗔，有必要。但是，你生起这么大的嗔心，断掉的手指难道能够恢复吗？实际意义上很多情况都没办法恢复了，“是故嗔他定无益，”所以，在受到伤害之后，对他人生起嗔心绝对没有任何利益，所以不应该生嗔。这就告诉我们了一种理性的思考方式，一般的众生没有接受过这些深广的大乘教义，缺乏理性思维，甚至在世间当中有一种歪曲的引导，你应该有什么样的反应等等。月称菩萨说：这样是没有意义的，你应该想，已作是根本没办法改变的，生嗔也没有用。

不但没有用，“且与后世义相违。”而且还和后世的义相违。后世的义是什么呢？得到安乐、解脱等等。如果是一般的世间人就是得到安乐；如果是求解脱道的人，后世利益当然就是获得增上生、决定胜，究竟获得解脱道。但是生起嗔心能够帮助你后世得到这些安乐吗？根本得不到。想要通过非因而得

到正果，不可能的事情。因为嗔恚是一种恶法，想要通过恶法来得到安乐是绝对不可能的，通过恶法得到解脱道根本不相顺因果的。所以，今世无益、后世也没有利益的缘故，不要生嗔心，应该修习安忍度。

如果有人讲，别人在打我的时候，或者当很多人的面扇我一个耳光，这口气我是咽不下去的。其实气咽得下去咽不下去，只是自己的一种思考方式而已。实际上我们观察，这个气咽不下去，或者觉得在很多人面前受侮辱，不做一个表示，好像不是人。这个观念是受了歪曲的影响，或者内心当中的我执很重，觉得脸面挂不住。但是不管怎么样，受一口气的话那也没什么的，咽不下这口气、一定要发作起来，只不过就为了脸面。我们可以通过本论观点，对这个邪见善加遣除。反正已经作了害，没有办法，即便是我咽不下这口气而嗔恨、必须表示的话，对今生后世没有利益。

还有人这样想，世间上的人侮辱我，如果我没有反应，世间人会讥笑我、讥笑佛法，说佛法软弱无力、消极退让，我为了佛法的庄严，一定要怎么怎么样。看起来好像是合理的，但我们分析仍然不合理。为什么呢？世间上的人对此怎么看，那是他的事情，他怎么样都可以，他有他理由。比如，在公共场合有人侮辱出家人，我一定要反抗，否则佛教、佛法就没有庄严了。但是，即便奋起反击把对方按在地上痛打，又怎么样呢？第二天可能报纸上登了，出家人不像出家人，把别人按在地上打。

反正你安忍他有说法、你不安忍他也有说法，我们不需要看待这些世间人，这个绝对不是正量。世间人要对佛法产生不好的看法，他会有很多根据，他把佛法的教义按他的理解来解释，比如你独身、你安忍、你重因果，他说你消极；如果你像世间人，有小车等东西，他又说这哪里像修行人。这些事情按他们的想法来讲，没办法对他们可悲的。所以，为了避免别人对佛法有看法而要违背教义，这些想法和分析纯粹多余。

从这个方面讲，我们不需要观察他们，我们要从因果方面看是不是胜利了，我们的做法是不是符合佛的教义。在遇到这些情况时，不以世间人作为准则，要以佛陀佛法作为准则。应该想：我如果做了这个事情，佛陀会欢喜，还是会呵斥？如果我内心修了安忍，佛陀会赞叹的，世间人赞叹不赞叹没关系，只要在因果上面我胜利了，佛陀高兴，就可以了，这样符合我修行人的身份，从这个角度来讲我是获胜了。

我们自己找了很多根据、很多理由，但是分析的时候，都不是真正的根据、理由，都是似是而非的。真正的根据和理由就是佛经论典的教证，就是教法中的修行方式。我们到底是内心当中真正的安忍，还是内心是嗔心，只不过表面不发作而已？佛法很公正，不是看你的行为，是看你的内心的真实状态。如果你能够真正安住在忍辱状态当中，就是一个修行人；如果不是的话，哪怕你表面上很镇静，内心当中生嗔心，这个也是佛陀不高兴的事情，我们要遣除这样的邪见。大家可以去推理、观察，类似的邪见都要遣除。

还有一种观点，别人打或骂我之后，我生了嗔心给他做一个表示，我不修安忍是因为人都是欺软怕硬，如果我什么都不表示，他会不会更打我？如果我有表示，虽然以前打的没办法找回了，但是后面的伤害可以制止。从这个角度来讲不是合理的根据吗？也不合理。我们可以分析：从一个角度来讲有一些义利，但是这种收获很微小。为什么呢？我们可以把对方分成三类，一类是欺软怕硬，你一硬他马上就焉下去；第二种，你显现之后根本不当回事情，跟你对着干；第三种，他比你还要厉害。如果是第一类，一生嗔心、显现威猛相，他马上后退了，就是得到胜利了。第二种，他和你平等，你和他对着干，你们就打的更狠了；第三种更可怕了，别人比你厉害的多，你一引起马上对你更厉害。从现实利益来讲，在三种情况当中你的收获是微小的，只是一点点。

如果再把这个问题放到后世来看，一点都赚不到便宜。因为你内心当中产

生了嗔心，即便你在第一种情况当中胜利了，把弱小的压住了，但是因果方面有一个损减，你生起了一个自相的嗔心。不管是什么因缘引发的，如果是你内心产生的，那就是你的罪业，佛法当中的观察和世间上的观察不一样。世间的观察方式，要看谁有理、谁先惹谁，如果是自卫还击可以说无罪，或者你有道理。佛法当中没有这个，你即便是忍了三天三夜，后面实在忍不住了，生起了嗔心，这个嗔心是你自己相续当中的，那就是有过失，如果不忏悔清净，后世就得到痛苦。

反正不管什么情况下，只要产生了自相嗔恨心，全部都是罪过。把这个问题放在后世时，绝对和后世的义利相违。前面相似的根据也是经不起观察的，即便能够得到一点点世间利益，但是这时还真正生起了嗔心，没办法走究竟的解脱道了。因此多方面观察，确确实实是没有利益的，要安住在安忍当中，善修安忍才能够息灭今生、后世的很多过患，获得很多利益。

寅贰、观能利者不应转害者而修忍辱

这个科判的意思是，别人对你做了伤害，你一直修忍辱的话，这种伤害能够利益你，是一个能利者。或者说，对方是个能做利益的对象，整个事件对你有利益，不应该把能利者转为能害者，别人对你做伤害时，若生起了嗔心去还击的话，就把好事情转变为坏事情了。了知科判之后，更加容易理解颂词的含义了。

既许彼苦能永尽，往昔所作恶业果，

云何嗔恚而害他，更引当来苦种子。

“既许彼苦能永尽，”彼苦就是受到了对方的伤害打击等等，既然我们承许这种苦能够永尽，永尽什么？“往昔所作恶业果，”永尽往昔所作的一切恶业果，那么这是好事情。“云何嗔恚而害他，”为什么要生起嗔心而进一步伤害他，“更引当来苦种子。”更加引来以后受苦的种子？把能利转为能害了，这是不应

理的。

这个地方“既许彼苦能永尽，”我们要诚信佛语，通过佛经和论典开示，今世我们所遭受到的打骂、伤害、折磨等等痛苦，这是一种果报，是以前我曾经以嗔心伤害、打击或者杀害过对方的等流果，这个等流果是在获得了人身之后残余的一些业果。主要的业果异熟果已经在三恶趣受了，在三恶趣出来之后异熟果已经消尽了，但相续当中还有残余的习气，就是等流果，必须要在获得人身之后进一步偿还。业果不虚的缘故，你对对方做过伤害，对方就要对你做伤害，必须做一个等流果。再观察，通过害心伤害对方的主要的、粗大的业果已经在三恶趣当中受尽了，现在在人间如果受一次或者几次打击，以前所造的业就能够永尽，之后就不会再感受这样的痛苦，这是一个能利者。这样彼苦能永尽，人寿之后完全就消尽了。

“云何嗔恚而害他，”在别人打你的时候，你不知道这个情况，还生起了嗔心要反过去害对方，这样就把能利者给害了，不但不能够消尽最后残余的业，而且更会引来当来受苦的种子。这里关键就是，我们在受到痛苦和打击时，做怎么样一种反应和思考。

如果是世间人，受到伤害时，马上生起嗔心而去反害对方。他会想，我没有惹你为什么无缘无故的打我？通过嗔恨心去打对方，又连接了受苦的缘起链，我和对方的怨结又结上了。本来安忍之后我和他之间的缘起链就断掉了，以后二者之间就再没有彼此伤害的关系了，但是现在又结了一个恶缘，我们两个都生起嗔心的缘故，后世都要堕入三恶趣，三恶趣出来遇到之后又开始不舒服又开始打，这就是冤冤相报何时了，这个就叫轮回。轮回有很多组成因素，这个就是其中一种，通过我执、业和烦恼造了这样的业之后，还会在轮回当中辗转不息地受报、辗转不息地伤害。

如果是修行者不能够这样做，这样做和世间人没什么差别。所以我们就知

道了，不能够通过嗔恨心再反害他，应该好好地忍辱，否则会引来更多后世受苦的种子，又会重新回到三恶趣中，因为嗔恨心是堕恶趣的直接因。上品的嗔心要堕地狱，中品的嗔心有说堕饿鬼、有说堕旁生，下品的嗔心有说堕饿鬼、有说堕旁生，反正就是堕三恶趣。然后等流果又会在世间当中感受。这是没有必要的，能利不能转为能害。

还有，在修忍辱时，我们觉得如果我主动冒犯对方，是我理亏，对方打我就不敢说什么了。如果我有理、我没有惹对方，对方打我、骂我，我就应该去反击，不是我的错误为什么我要忍辱呢？在《广论》当中夏葛瓦尊者讲过，如果觉得我没有惹对方对方打我，就显得自己根本没有法器，没有一点大乘法器，根本没有真正靠近正法，这种想法是世间人惯用的思维方式，根本不是菩萨的思维方式。不管是我惹没惹对方，都应该修安忍，反正生起了嗔恨心就不对。

还有些大德教言当中说，我们处在轮回当中，痛苦是无法避免的，如果不愿意受种种痛苦，你就要出离轮回。你既没有修持出离轮回的无漏业，也没有修持不受打击的善业，两个业都没有修。没有修无漏业的缘故还在轮回当中漂流，轮回当中离不开苦。没有修持慈爱众生、不杀生、不伤害、不生嗔心等差别业，经常伤害别人，这世当中你受果报很正常。所以只要在轮回当中就肯定有苦，如果要怪的话，怪不得别人，怪不得这个世界，应该怪自己为什么不修解脱道。如果不想受苦报就修解脱道，彻底脱离轮回，或者往生极乐世界，或者出污泥而不染，出离轮回就不会再受痛苦。

总之，从总的方面讲，受苦的种子是自己这方面形成的；分别方面就像前面讲的，每一个事情、每一个果、每一种事物的显现都是有因缘的，如果以前没有伤害过对方，对方不会伤害我。有些时候我们七八个人出去，很明显别人就看你不舒服、找你的不对、打你，这么多人当中没有对其他人做挑衅，那是什么原因？就是你和他之间有一种特殊的业成熟了。如果你以前没有伤害别人，

今生别人不会伤害你的，如果以前彻底断掉了伤害别人，现在没有一个人会对自己看不惯。如果以前在无始轮回当中，对别人做过很多伤害，那么今生当中就有很多情况了。有些是从生下来到老年都没有离开过伤害，有很多很多不同差别的。

我们在轮回当中的习气非常多，都会成熟的。要思维业的因果，主要是自作自受。既然是自己作自己受，以前伤害过别人现在来受报就很合理，就像借债还钱一样。从这个方面观察，也能够帮我们修持安忍，不能够把能利转为能害。

寅叁、观嗔恚罪业极大而修忍辱

若有嗔恚诸佛子，百劫所修施戒福，

一刹那顷能顿坏，故无他罪胜不忍。

这个科判讲嗔恚的过患非常严重，必须要修安忍。“若有嗔恚诸佛子，”如果一个凡夫菩萨嗔恚一个凡夫菩萨，“百劫所修施戒福，”一百个大劫当中所修持的布施持戒的福德，“一刹那顷能顿坏，”一刹那之间就能够完全损坏，“故无他罪胜不忍。”所以在很多罪过当中没有超胜不忍的罪过。

这方面讲到了，如果对于一个佛子产生嗔心的话，过失更加的严重。当然在这个里面还有很多其他的别业。所毁坏的不是一两天修持的福德，是一百个劫修持的福德。我们有时觉得，守戒、布施、供养很困难，在短时间当中做到都很困难，何况是一百个劫当中呢？百劫时间当中辛辛苦苦修持的布施和持戒的福德，尤其是持戒的福德很难修。

虽然布施看上去容易修一点，真正观察仍然不太容易修。因为我们的起心动念对自己的资具很耽着，布施的都是对自己没用的东西，真正自己有用的好东西不会布施。还有，好东西供佛、供上师可以，给其他人就不愿意了。如果拿二百块钱出来，供上师、供佛、打斋可以，但是给路边的乞丐就不干了。觉

得没必要、没功德。

所以，真正分析的时候，布施也不容易，持戒更不容易。在百劫所修持的施戒福德，一刹那之间全部顿坏，所以没有他罪胜不忍。意思是虽然强烈的贪心也有很大过失，但是和嗔恚的过失比较起来就算不了过失。大乘当中也有这样的说法，一百个贪心不如一念嗔心的过失重。因为贪心虽有过失，但是还有摄受众生的意乐，贪是和对方是要接近的状态。如果是嗔那就完全背弃了，生嗔心时自心和对境完全背弃，不愿意理睬，不愿意接触，彻底违背利他的精神，彻底违背菩萨的修行。从大乘的角度来讲，嗔心的过失尤其严重，没有他罪胜不忍，故我们一定要制止嗔恚心。

下面具体分析，注释当中从四个角度分析这个极严重的罪业，便于我们进一步了知生嗔心的缘起。首先，嗔的对境，能嗔所嗔是什么样的；第二个，能嗔的嗔恨心，能灭、能毁善的嗔心是什么样的状态；第三，所毁的善根是哪一类善根？第四个，是怎样毁坏的，毁坏的程度是如何的？

首先，观察嗔的对境。

嗔的对境当中有能嗔所嗔。能嗔者是什么身份？所嗔者是什么身份？我们可以分成几类来观察。月称菩萨在《自释》当中讲的很清楚，“若有菩萨大士乃嗔恚佛子”，能嗔是菩萨大士，但并不是指登地菩萨，登地菩萨永远不可能产生嗔心的，这个地方的“菩萨大士”是说发了菩提心的凡夫菩萨，如果嗔恚佛子，能毁百劫的善根，这个讲的很清楚。

在《入行论》当中也讲到，“一嗔能摧毁，千劫所集施”，是说一千个劫当中所积累的供佛和布施的资粮全都毁坏。这个怎么样理解呢？这个关系到了能嗔所嗔的问题，在这里面，有能嗔弱所嗔强的、能嗔强所嗔弱的、能嗔和所嗔平等的，多种情况。如果毁坏一百个劫的善根来看，能嗔者的功德应该比所嗔的功德要大，就是说在凡夫的菩萨地当中有资粮道和加行道，如果说能嗔者处

在上位，所嗔对象是下位，嗔恨心一产生时就毁坏百劫的资粮；如果说能嗔者是处于下位，所嗔对象是上位的，这样毁坏千劫善根，因为对境严厉，自己的功德不如对方的功德。

还有一类，凡夫人对菩萨生嗔心，凡夫人是指没有发菩提心、没有入道的普通人，如果一个普通人对菩萨生嗔心，那就不是百劫千劫的问题了，《自释》当中引用经典的一句话：犹如大海水一样，没有办法衡量它的边际，罪业无量、恶业无边。所以，一个普通人对菩萨生嗔心的过失极其严重。

还有得授记和没得授记的差别。一个没有得授记的菩萨嗔恚一个得授记的菩萨，得授记的菩萨可以安立成加行道或者凡夫时，得到授记他必定成佛的。看你产生嗔心的念头有多少个刹那，如果没得授记的菩萨对得授记的菩萨产生了十个刹那的嗔心，有两种过患：第一种过患，你产生了十个刹那的嗔心，你就会在恶趣、地狱当中呆十个劫；还有一个过患，你产生了多少刹那的嗔心，以后就在这么多劫当中重新披誓甲、重新发愿、重新修行。所以，没有得授记的菩萨嗔恚已经得授记的菩萨过患很大。如果是嗔恚地上菩萨，功德越殊胜你的过失就越大。

还有，宗大师也是给我们教诫，在生起嗔心之后，如果在七年当中每天三次励励忏悔罪过，虽然说入道迟缓很多劫已经没办法避免了，但是有一个好处，可以把你堕地狱的业消尽，不受这个嗔心的业。但是把这个嗔心的业消尽之后，另外一个功用还是要延迟很多大劫之后才能够趋入加行道。本来是马上要进加行道的，但是产生一个大嗔心之后，就有延迟进入加行道的后果，即便是忏悔清净了，还是要延误十个劫才能够入加行道，有这样一种说法。所以宗大师教诫说，不管怎么样还是要励励忏悔，虽然已经没办法挽回延误入道的情况，但是可以消尽异熟，还是要忏悔。

所以，通过教证或者观察，嗔心的力量很强。第一个，生嗔心，从菩萨行

的角度来讲有失坏。第二个，生嗔心时，能够毁坏很多善根，不忏悔要堕恶趣，还会延误登地。所以生嗔心不是很单纯的问题，分析起来很复杂、过失很多。不管怎么样，以前生过嗔心，已经摧毁了很多功德，这个是一个果；还有一个果是要堕恶趣。所以，即便我们的善根已经被摧毁了，还要精进、还要好好忏悔。忏悔什么？主要是把生嗔心的过失消掉，否则还要堕恶趣。这个问题真正观察是非常可怕的。

还有一种情况，非菩萨嗔非菩萨，两个能嗔所嗔都不是菩萨，这个也能够毁善根。在《一切有部律》当中讲到，佛陀当时看到一个比丘在礼拜佛塔，佛陀就说，你们看到没有这个比丘礼拜佛塔，他的功德很大，从这个地面开始乃至到金刚地基之间，每一个微尘一千倍的微尘数都是当转轮王的次数，功德非常巨大。顶礼佛陀的发舍利、头发、指甲、佛塔功德是非常大的，这是佛陀亲口讲的。邬波离尊者问，有什么样的方法让这种善根微薄、减弱，乃至永尽呢？佛陀说，如果这个比丘和另外一些修行人、同梵行道友，互生疮疮、产生嗔恨心，我不见他再有功德，功德消尽了。所以，非菩萨嗔非菩萨也有过失，但是佛陀没讲百劫、千劫。当时的情况是，你礼拜佛塔的转轮王功德就没了。所以，非菩萨嗔非菩萨过失也很大，但是不是像嗔恚菩萨那样，就不一定。

在《前行》当中有一个公案，当时波斯匿王胜光王供佛时，佛陀问他，回向的时候怎么样回向？他说，谁的功德大回向给谁。他很自信，觉得肯定是自己功德大。当时旁边有个贫女在随喜他的功德，她的功德超过了国王，佛陀连续三天都是念贫女的名字回向，他不高兴了，他想用什么方式让佛陀不再念贫女的名字，他受不了了。大臣们就说，让她生嗔心肯定是可以的。第二天当贫女正在捡剩饭的时候，上去几个大臣殴打这个妇女，这个妇女生起嗔心的时候，毁坏了善根，所以晚上回向功德的时候，是念国王的名字回向的。这个公案说明嗔恚有很大的过失。

如果菩萨嗔恚凡夫，是怎么样的情况呢？宗大师在《善解密疏》引用了《弥勒狮子吼经》中的一个教证，佛陀说，如果一个菩萨对于三千大千世界的众生打骂割截，不算是生疮疮，也不需要重披誓甲。我们可以从所嗔对境力量和功德很薄弱，而能嗔者相续当中有菩提心等很多功德这个方面观察，虽然有过失，但是不像此处讲的这么严重，这些产生疮疮、毁坏善根、重披誓甲就没有讲。一些人觉得似乎有空子可钻，对于没发菩提心的人生嗔心也许没有很大的过失。但是，不是说生起嗔心没有过失，在前面，佛陀对邬波离尊者讲完比丘如何毁坏功德之后，还讲乃至对于焦木也不能够生嗔心，何况是有情。有这样的教诫。

从这个角度来讲，作为一个菩萨，我们要知道嗔心是菩提心摄受众生的直接违品，必须要断掉，不能钻空子。还一个问题，我们认为对方是不是菩萨，这个不准，有时我们认为不是菩萨但实际是菩萨，这个方面我们没有空子可钻。总之，就是不要生嗔心，不管是毁坏善根多的还是少的，积累资粮都不容易，而且真正保持清净的菩提心非常不容易。这是对于能嗔所嗔方面的一些分析。

第二个，能毁的嗔心。

什么样的嗔心能够毁坏这些百劫、千劫的善根呢？上师在注释当中讲到：极其强烈、非常猛烈的嗔恨心。不是一念微小的嗔心，对上师不高兴，或者对菩萨不高兴，这个不属于这个标准。注释当中讲的很清楚。

第三个，所毁坏的是哪类善根？

这个问题各个宗派当中辩论很大。有些人认为，没有被菩提心摄受、有说没有被出离心摄受、没有回向的这些福德资粮会被摧毁，智慧资粮不会摧毁。月称菩萨的大弟子扎雅阿楞达的《入中论大疏》当中讲到了福德资粮，但是不是所有福德资粮呢，这个里面是说被无分别智摄受过的、或者被智慧资粮、三轮体空摄受过的福德资粮不被摧毁，也有这样讲的。

也有一些人说，发了菩提心、回向了的善根是不被摧毁的。他引用的《慧海请问经》的教证，如果你回向成佛，乃至就像一滴水落入大海一样，在大海没有干涸之前，你的水不会穷尽的，所以如果你回向一切种智，没得佛果之前是不会穷尽的。从这个教证说，回向的善根不被摧毁。还有，《华严经》中的教证，菩提心能够摧毁烦恼，而烦恼不能摧毁菩提心。也就是说菩提心摄持的善根、回向的善根不被摧毁。

宗喀巴大师说，这样的道理不一定。发了菩提心的善根和回向了的善根也要摧毁，因为这两个方面的善根属于福德资粮的范围，应该还是不确定的。如果从不定的方面，按照比较严格的角度来讲，回向的善根、菩提心摄持的善根，如果它的违品很强的话，仍然还是要被摧毁的。

所以从这个方面讲，它所摧毁的善根是哪一类？此处讲的是“施戒福”；《入行论》当中讲布施和供佛的善根；《入中论大疏》当中讲的是福德资粮；还有讲没有被智慧摄受的善根。这些都是属于所毁的方面。

第四个，是怎么样毁坏的，毁坏的程度是如何的？

有些大德解释，这种嗔心摧毁善根，只是延误生果而已，而让嗔恚的果实先成熟。比如我们以前修了很多布施、持戒，后面产生了一念的嗔心，按照教证来讲，已经摧毁了善根，结果是嗔心的果先成熟，然后布施持戒的果延误成熟。如果是这样的话，感情上是很愿意接受这种说法的。

但宗大师不承认这种说法，并不是延误的问题，而是让善根不感果了，即便以后遇到了感果的因缘，也不再感果，这个就是所谓摧毁的定义。那么这个摧毁是不是连同种子在内呢？不是连种子在内摧毁，只不过他的感果的功能没了。比如一粒种子被火烧了之后，是不是这个种子完全烧毁了？并不是，这个种子的形象还在，但是你即便把它埋在土里、具备阳光，遇缘也不生芽。

所以，我们布施持戒等等善根，当遇到强烈嗔心的时候，不是马上就把善

根彻底无余毁坏，是把它的感果的功能消尽，以后再遇缘的时候也不会感果了。也就是说它的种子还是有的，善法的种子、恶法的种子都可以这样理解。有时我们造罪之后，通过四种对治力来忏悔的时候，它的种子虽然还在，但是以后遇缘绝对不会感受痛苦的果。同样道理，生起嗔心的时候，善根的种子没有被摧毁掉，但是它的感果的功能已经完全没有了。

我们为什么要讲这个问题呢？从再深层次的角度来讲，我们曾经做过的布施持戒这个种子还有，习气还在，以后通过这样的习气还会继续造善业、修善法，还会发生功用，只是从感果的功能方面灭尽。恶业的种子也是可以这样理解，虽然我们把它感果的功能消尽了，但是如果种子还在，以后还是会继续生起贪心、嗔心。从这两个方面可以知道是怎么样毁坏的，是绝对不会再感果的。

所以从这些方面观察，不应该产生强烈的嗔心。有时我们会想，强烈的嗔心我不生，只是平时发点脾气。我们观察，你产生了十次的嗔心没有到量，就好像接近了要毁坏善根的地步。但是我们不要以这个为自我安慰，因为很大的嗔心是通过小小的因缘积累来的，如果我们经常培养这种嗔恨心的话，即便是每一次都很小，但是它的力量一旦成熟之后，很猛烈的嗔心就会爆发出来。

所以，我们要观察、要宣讲，尽量地平时连不高兴的心态都要避免，因为很多强烈的嗔恨心都是通过平时的不悦意、不高兴这样一种情绪慢慢慢慢支撑起来的。如果平时在不高兴方面都能够制止的话，后面就没有产生粗大嗔心的机会了。而且，平时尤其要多修慈悲心、菩提心、空性慧，把生嗔心的几率降到最低。所以，应当在没生起强烈嗔心之前，努力地修持大乘道的慈悲、空性对治法，如果修圆满的话，嗔恨心难以生起。脾气不好的人多修慈悲观对自己确实很有帮助，把这些道理放在心中再再去观察，能够帮助我们断掉嗔恨心。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第11课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲《入中论》，《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣论，论典分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在正在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在宣讲第一个暂时地，

分二：分别说十地和说诸地的功德。

现在在宣讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。现在正讲第一个科判极喜地等五地，分五：极喜地、无垢地、发光地、焰慧地、难胜地。现在在讲第三胜义菩提心，第三个科判发光地，分二：真实和结尾本品。现在在讲真实，分三：差别体地之释词、地之差别法、结说此地功德。现在在讲第二个科判地之差别法，分二：此地增胜忍度和此地增胜其它功德。现在在讲第一个科判此地增胜忍度，分三：此地增胜忍辱、安忍的修法和安忍的分类。

现在正在讲第二个科判安忍的修法，分二：胜义的修法和世俗的修法。第一个胜义安忍的修法，可以说是三地菩萨安忍的修法，但是对我们来讲，怎么样相合于胜义谛的空性来进行安忍，也就是说如果我们真正了知如梦如幻，而且这种定解非常强的话，在修行时还是能够压制这些强有力的烦恼的。颂词主要是讲已见无我的诸菩萨等，从三地菩萨的境界介绍胜义谛的修法，其意义前面已经做了观察，这对我们来讲仍然还是相应的。

第二个科判世俗的修法，是凡夫人在世俗谛中主要的修持方式，分三：观嗔恚过患而修忍辱、观忍度功德而修忍辱和共同结尾。现在在讲第一个科判观嗔恚过患而修忍辱，分四：观无义故不生嗔而修忍辱、观能利者不应转害者而修忍辱、观察嗔恚的过失极大而修忍辱和观此生下世生起种种过失而修忍辱。前面的三个科判已经做了观察，生起嗔恨心没有什么意义，没办法恢复已经失去的安乐，已经得到的痛苦没法恢复，故而没必要生嗔；做害者对我们是有利益的，不应该把安忍转变成伤害处；嗔恚的过失非常严重，一定要忍辱。虽然对凡夫人来讲安忍非常困难，但是再困难也必须要知道它的原理，再困难也必须逐渐修持。

月称菩萨在《自释》中也讲，我们生嗔时，如果自己的力量弱，只是让自

己受到更大的伤害；如果嗔恨者的力量强的话，不仅仅伤害自己，而且还要伤害他人。因为力量弱的人，他生嗔也没法对其他众生产生伤害，首先伤害的就是自己，因为生嗔时内心中就有了嗔恚的过患，就种下了堕恶趣的因，还会毁坏自己的善根等等，所以力量弱的人生嗔唯一伤害是自己。如果嗔者力量大的话，嗔心伤害了自己之后，还可以去伤害别人，对自己和他人都没有利益，而且有很多的过患。

有智慧的人应该了知这样的差别，平时对照自己的习气和毛病好好地观察、好好地观想，力图在生起嗔心之前就把安忍的观念深深地植根在自己的相续中。有了这种殊胜的定解，一旦遇到对境时，就会产生作用，就会控制自己不生嗔心，安住在安忍的状态中。这是前面的三个科判。今天讲第四个问题。

寅肆、观此生下世生起种种过失而修忍辱

使色不美引非善，辨理非理慧被夺，

不忍令速堕恶趣。

三句颂词讲了四个过患：使色不美是第一个，引非善是第二个，辨理非理慧被夺是第三个，不忍令速堕恶趣是第四个。在四个过患中，前三个主要是针对今生讲的，第四个是针对后世讲的，会引生今生后世过患，所以必须要善加安忍。

“使色不美引非善，”如果我们产生了强大嗔心的话，会让自己的容色不美丽，而且引起很多非善法。“辨理非理慧被夺，”本来辨别是理和非理，是用智慧来进行辨别的，如果生嗔心，当下辨别理非理的智慧被劫夺，没办法认清是非。“不忍令速堕恶趣。”不忍生嗔会让有情迅速堕入恶趣，而且堕下去之后很难解脱。

下面分别解释。第一个过患，使色不美。如果一个人的心情很愉悦，他的表情就很放松，看起来有祥和的感觉。如果心情不悦，平静的表情就会消失，

别人能够觉得他内心不高兴。如果产生非常强烈嗔恨心，脸红脖子粗，而且脸色扭曲，当下就使色不美。使色不美还会引发以后的等流，堕恶趣的异熟身也绝对不美。有些嗔心极大的有情，后世堕到毒蛇中，通过极其严厉的嗔心而引发丑陋的外表，有黑色、青色、金环色、银环色等等，虽然表面上五彩斑斓，但是大部分众生看到马上生恐怖心，这就是它以前的嗔恨心所导致的。当一个人发脾气的时候，旁边的人都觉得恐怖，这种业一成熟，如果到恶趣的话，身体非常不好看，而且别人看到之后马上生起恐怖，异熟身也会感受到色不美。

还有，如果从恶趣脱离之后又转成人的话，仍然是使色不美，今生中很多人长得非常不好看，皮肤很粗糙，五官扭曲，人看了之后都觉得非常不好看，这些都是发脾气、极大嗔心引发的。使色不美主要是今生的，但是进一步分析，会发现引发后世的使色不美，这是一种很严厉的过患。每一个人都想自己长得非常难看，自己发现或者别人说自己长得不好看，内心是非常难受的，这也是嗔心的余习导致的痛苦。

第二个过患，引非善。嗔心本身就是非善，是五毒之一，五毒之一，本身就是一种恶，通过这种恶还会引发其它的恶。如果一个人有强烈的嗔心，会猛烈地辱骂、挖苦别人，和别人斗争、打架、杀人，乃至家庭与家庭之间、国家与国家之间的战争很多也是通过嗔恨心引发的，如果没有嗔恨心，很多非善就避免了。当然并不是说所有的非善都是嗔心引发的，还有其它的原因引发，但是有很大一部分是嗔恨心引发。

《入行论》中也讲过生起嗔心的两种因缘或两种粮食，要我做我不愿意做的事情，或者我要做愿意做的事情别人阻挠我，即“强行我不欲”和“或挠吾所欲”，这两种因缘如果引发之后，很容易生起嗔心。

为什么会产生这样的情况呢？归根结底一个问题：执著太严重。对自己的身体、名誉、财富、亲友、地盘等等都有一种强烈的执著，就会把这个事情看

得很严重，我的利益是不能被侵夺的。有了这种观念，别人如果稍微一接触，很容易引生不高兴，然后逐渐引发强烈的嗔恨心。

很多嗔心强、脾气暴躁的人，所谓的自尊心重、执著重时非常容易发生这样的问题，通过这样的嗔心会引发其它的非善。对于一个世间的人来讲，他也不愿意做违背伦理道德和违背法律的事情，但是嗔恨心上来时，很多非善就被引发了，嗔心就是导火索，也是主要的根源。对于修行人来讲，也不愿意做很多非善，但是一旦有了嗔心之后就开始做很多非善了。

在别解脱戒中，杀人、破僧众等等，也是通过嗔心引发的；还有大乘中的严重过患，舍弃众生、对众生产生极其强烈的嗔心，也是通过嗔心引起的非善，而且菩萨戒中的非善比别解脱戒的性质还要严重得多，它的功德大，反过来过失也非常大；密乘戒中，和金刚上师、金刚道友不和合等等，也是嗔恨心引发的。所以，从这个方面观察，它确实会引发很多世间中的非善。还有，作为修行人，很多不能在相续中出现的非善也会引发。

如果有了嗔心，很多重大过失非常容易引生起来，现在没有生起很多非善，只是因缘不和合而已。如果我们没有真正地对待相续中的嗔恨心，没有把它作为真实的问题来看待，觉得平时没有什么嗔心。只要是凡夫人，嗔心的种子绝对存在，如果没有到加行道，极其强烈的烦恼现行是不会被压制住的。加行道有一种功德，能够把现行烦恼的因缘压制住，让它不现行，使自己相续很调柔。没有到达这个情况之前，粗重的种子没有被对治，没有它的违品的缘故，只要遇缘，绝对产生强烈的烦恼。只不过现在我们遇到的因缘少，在一个很清净的道场中，大家都是学习佛法的人。但如果没有认真对治，一旦因缘具备，强烈的嗔恨心非常容易引发，这个问题必须要了知。

还有，前面所讲到的“若有嗔恚诸佛子，百劫所修施戒福”这种非善也会引发，毁坏自己的善根等等。

第三个过患，“辨理非理慧被夺”，辨是辨别的意思，理非理是说合理的事情和不合理的事情，慧是通过智慧来进行辨别。要辨别理和非理，必须头脑清醒的时候，但是一旦生嗔心发脾气的时候，血一下就冲到脑袋上面，脑袋好像空白了，什么都不知道了，所有的理智全部丧失，那个时候哪有什么智慧去辨别应该还是不应该去做这个事情，根本没办法做到。但是旁边的人就会很清楚，旁观者清，哪个有理哪个没理辨别的很清楚，吵架的两个人基本上是辨别不清楚的，他们两个都处在嗔心的状态中，辨别理和非理的智慧都被嗔心截夺了，截夺之后，身语意就会彻底地处于非法中，和前面的问题马上就有很大的关联。

所以，在世间要好好地做事情，必须要有一个清醒的头脑，佛法的修行也必须要清静的大脑。这个问题没有真正了解清楚，修行者和世间发生冲突的时候，考虑不到因果、戒律了，也考虑不到上师教言以及佛的智慧了；如果是金刚道友，道友和道友之间也考虑不到了。有人劝诫：“你不要这样，违犯戒律了。”“违犯就违犯，堕地狱就堕地狱。”实际上堕地狱只是头脑发昏的语言而已，当时已经没有理智了，清醒过来之后，很后悔说这些事情。

所以，在争吵的时候没办法劝解，只有在他们头脑稍微清醒的时候才会有劝解的机会，人冲动的时候什么都不管，脑袋一清醒就知道刚才说的话、做的事情全都是错误的。这也很明显地说明嗔心上来的时候，辨别理和非理的智慧就被截夺了。作为一个修行人，我们要修道，头脑清醒的时候尚且很难以做到真正地如理如法，何况头脑不清醒、智慧被截夺的时候，很有可能会造下滔天大罪，是非常可怕的事情。

前面引非善也是有这样的问题，如果没有辨别智慧，很多非善通过嗔心会引发，比如冲突、打骂等等，还有很多严重的罪业，比如谤法罪、五无间罪。现在都市中杀父杀母的情况也是非常多，还有破坏僧团、挑拨离间等等，这些滔天大罪都是在没有辨别理和非理的智慧时造下的，这个问题非常严重，不是

一个单纯的问题，通过这样的问题还会发生很多连锁反应，很多重大罪过都会通过这个问题次第引发。

我们要防微杜渐，最初的时候把问题严重性认识清楚，平时多串习慈悲心和大悲心，多串习幻化的智慧，境界现前的时候才能够真正地対治。如果平时都没有修的话，当要用的时候，这个理证根本想都想不起来，虽然讲过，但是没有串习的缘故，对境现前了，理智根本压不住强大的嗔恨心，确实会引发严重的过患。

第四个过患，“不忍令速堕恶趣”。不忍生嗔心会让一个人迅速地堕恶趣。前面讲过，引起了这么多非善、辨别理和非理的智慧被劫夺，在这样的状态下经常生起嗔恨心，第一个会毁坏很多的善根善心，如果没有反方面的对治心的话，恶业就会急剧积累，而临死之前又没有清净掉，通过这样重大的罪业绝对会迅速地堕到恶趣中，感受极其强烈的果报。这方面是从主要来世的侧面讲的。

前面讲“使色不美”、“引非善”、“辨理非理慧被夺”，不仅是今生生嗔心引起这些过患，后世中也会有这样的等流习气，有这种恶性循环。所以，必须要了知嗔恚引发今生后世的极其强烈的过患，必须要好好对待、好好修行。以上讲完了观察嗔心的过患而修忍辱的科判。

丑贰、观忍度功德而修忍辱

忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，

善巧是理非理事，殁后转生人天中，

所造众罪皆当尽。

颂词讲了五类功德，“忍招违前诸功德，”安忍能够得到和前面过患不相同的诸多功德，这是总说。下面是分别讲功德，“忍感妙色善士喜，”第一类是忍感妙色，第二类是善士喜；第三类是“善巧是理非理事”；第四类是“殁后转生人天中”；第五类是“所造众罪皆当尽”。

下面进一步宣说。

“忍招违前诸功德，”安忍能够感召和前面过患完全不同的诸多功德，把前面所有的反过来，就是安忍的功德，这是总的宣讲。下面是分别宣讲。

“忍感妙色善士喜，”第一个功德是“忍感妙色”。前面讲不忍使色不美，这里讲忍感妙色，如果能够善修安忍的话就能够感得妙色，有今生后世两种果，一个人如果以前的容色不美，但后面通过修心的方式，他的心逐渐调柔了，安忍功德逐渐生起来了，他的容貌在今生中都会转变。世间中也有讲相随心变，相貌不是决定的，它随着你的心地状态转变。如果心不好，相也会变不好；如果心好，相也会慢慢转好的。

那些看相的人为什么善于看相呢？一般来讲，没学过相术的人，只是看一个大概，这个人长得好看、相貌圆满等，那个人长的不行等。其实这里面有很多名堂，懂相的人就知道：有些相好像是看来可以，但实际上有很多缺陷，或者隐藏着祸害；有些看似显现不好的面相，但仔细看却隐藏着福德，或者有某种殊妙之处，会慢慢转变面相，有这种殊胜功德，而且在后世中能够感得妙色，如果是生为人容貌就非常庄严、五官极其端正、容貌有光泽，别人看的时候闪闪发光，这都是他殊胜的功德，是忍感妙色。

还有天人为什么也能够得到这样果报呢？他修持十善，也包括安忍。如果一个人不安忍，他的十善不可能修得好，如果他修十善，里面肯定会有安忍的功德在里面。所以欲界、色界的天人容貌非常端严，有强烈的光明，原因也就是这样。

还有，很多菩萨容貌极其端严，而且有光泽。生生世世修菩萨行，生生世世修安忍，如是因，如是果，有这样的因必得这样的果，这就是一种因缘、缘起。如果你修了安忍，生生世世中绝对是妙色的，也是菩萨感得妙色的原因。

还有讲，妙色知罪福。佛陀的三十二相八十随行好，就是标准的十全十美，

佛陀善修安忍，安忍度已经彻底清净圆满，没有谁的相貌比佛还超胜。不管是凡夫人、欲界人天，还是菩萨、佛陀都有这样的忍感妙色。我们看《贤愚经》、《百业经》等等，有很多最后有者生下来之后都有大福德，而且相貌端正，都是修持了善因之后而得到的，如果没有修持善因，没法得妙色，这是一种功德。

第二种功德，“善士喜”。可以从几种方式来知：

第一种善士喜，善士是菩萨、善知识、上师。如果一个人善修安忍的话，善士是非常高兴的，很喜欢摄受他。这个也分两种情况来解释，有一类情况“忍感妙色善士喜”，把两个合在一个，也就是如果一个弟子容貌端正，显现上面善知识是喜欢摄受的，比如阿底峡尊者相貌端正，很多亲教师、上师都很愿意摄受他，传很多窍诀，这是一种因缘；还有第二类情况，也许他显现妙色，也许不显现妙色，修安忍本身就是一种缘起，经常修安忍，后世中上师、善知识能够很喜欢地摄受、加持，不一定和妙色有关。修安忍就修了善法，善根深厚的缘故，上师就容易摄受，有这种因缘的缘起力。

第二种善士喜，善士是讲善友，善士喜就是容易值遇善友，而且善友能够经常提携，这也是修安忍的一种功德。把这种教理放在人中观察，确实有很多这样的情况，有些人脾气很大，人缘关系也不好，和上师、道友老是合不拢。观察微细因果时，主要还是自己的原因，也许是今生做事不善巧，也许是前世经常发嗔恨心，今生中和别人没法相处。如果脾气好，人缘好，别人就愿意和你接触。

第三种善士喜，因为以前修了安忍，今生当中人缘非常好，做什么事情，或者处理什么事情非常方便，这也是一种安乐和福报，也是一种果，也是一种善士喜。

第四种善士喜，世间中的善人喜欢亲近你。我们把这个分几类来看，第一类，世间的人修安忍，他今生中左右逢源非常顺利，人缘好，没有人挑拨离间，

眷属很圆满，世间中少有烦心的事情；第二类，做为修道者对待上师、善友和对待众生的情况：上师善知识和善友都高兴，在修道上了少了很多麻烦，经常容易得到加持；作为大乘菩萨要摄受众生，如果众生看到你都不高兴，不喜欢接近你，那要度化众生、讲经说法就很困难。如果通过修安忍得到的等流果报和习气，众生看到你很高兴。在注释中上师也讲到，通过修习安忍基本上没有被离间的机会，即便偶尔有人离间，别人都不相信，达不到离间的效果，眷属很圆满和合，很少有怨敌，这样去度化众生就很顺利，你说什么大家都非常喜欢去做，这些全部来自于安忍。

所以，善士喜观待很多情况具体分析时，有很多殊胜的功德在里面。如果你修了安忍，会心平气和，后面在转生人、善趣也有这种善习气。因此，我们修安忍不能一次两次，而应该长时间的修行，平时我们讲善巧地修安忍，让它变成一种很强烈的串习，在后世的等流习气中才会强大，否则今生只修修一两次，后世中不一定有这么强的习气。这个是第二类功德。

第三类功德，“善巧是理非理事”。一个人善修安忍，头脑就很清晰，即便是遇到别人侮辱、非理加害时，知道怎么样处理，而不是头脑冲动、热血沸腾之后什么都不管，乱做一气，最后没办法收拾后面的事情。如果在事发的当下能够保持清醒的头脑，就能够把事情做得很好，让自己不受伤害、对方也很高兴，这就是安忍的功德。因为安忍的缘故，他就能善巧是理非理事。

修行人修行佛法的一个很关键问题，对所有的理和非理、处非处、应取应舍处都要很善巧，如果经常修安忍，头脑越来越清醒，智慧越来越深细，要辨别因果中的取舍事情，要辨别胜义谛等等修行的事情，都能够轻松达到，所以善巧是理非理事。

第四类功德，“死后转生人天中”。这是一种暂时增上生的果，善修安忍有很大、很殊胜的福报，死后就会转生到人天善趣中。

第五类功德，“所造众罪皆当尽”。以前所造的很多过失，通过修安忍的巨大力量完全能够消尽。

我们知道，安忍的功德在其它地方讲分三类，此处主要是耐怨害忍。要进一步讲的话，这里面也可以包括安受苦忍、无生法忍，但主要是对耐怨害忍来讲的。对于一般的凡夫人来讲，嗔恨心很容易现起。法王仁波切也讲过，年轻人贪心比较增胜，因为气脉明点比较增胜的缘故；老年人的气脉明点比较衰败，嗔心容易引发，这是一般的情况。年轻人火气大，非常容易发脾气，一触即发是也有的；老年人贪心大的也有。还有，贪嗔痴都具备，哪个都差不多。

这些不同的障碍在《辨中边论》辨障品中有很多分析。一般来讲，年轻人心量比较宽大一点，因为他的气脉明点比较增胜，看的破放得下。也不是没有嗔心，因为他的因缘还没有圆满，年轻时如果没有把这个作为一个问题来对待，没有修持的话，到了老年后，通过缘起力很容易发脾气，即便是你变成老和尚了，脾气还这么大，从缘起来讲确实就是这样。年轻时贪心大，老年时嗔心大。

所以，现在就要好好要修持正法，一是能够压服年轻相续中的贪欲心，二是为老年做准备，从现在到临死的时候，时时中变成一个很调柔修行者。而且今生励励地修安忍，后世中有个好串习，还会变成个好的修行者，这些都有直接、间接的很多功德。月称菩萨按照《十地经》的意趣，通过颂词的方式给我们做了宣讲，有心的人应该对这种问题引起重视，平时好好地祈祷上师三宝、对这些妙理好好地作意修持，尽量在相续中产生安忍的功德。

丑叁、共同结尾

了知异生与佛子，嗔恚过失忍功德，

永断不忍常修习，圣者所赞诸安忍。

前面分别讲到了嗔恚的过患和安忍的功德，所以是共同结尾。月称菩萨劝赞修行人，一定要修持安忍。“了知异生与佛子，嗔恚过失忍功德，”异生嗔恚

的过失很严重，佛子安忍的功德很超胜，这是从一般角度来讲。了知凡夫人的嗔恚过失和圣者的安忍功德之后，就应该“永断不忍常修习，圣者所赞诸安忍。”现在就发誓永远要断除不耐、发嗔心的情况，经常修习圣者所赞的诸安忍，佛菩萨、声闻等等都是再再赞叹安忍的功德，忍度的功德非常超胜。

异生是指凡夫，前面已经做了解释，异生最容易发生嗔恚的过患，从很多侧面、公案都完全了知它的过患非常重，而且嗔恨心对大乘菩萨来讲直接障碍菩提心，让菩提心减弱、永远消失的障碍就是嗔恨心，所以应该了知它的过失。还有佛子的安忍功德，菩萨修持很多忍度，修持很多殊胜安忍的自性，也了知了它的功德，永断不忍，教诫我们一定要好好地恒常修持圣者所赞的安忍。

注释中也从四点引导我们修安忍：第一，观众生苦；第二，观众生愚；第三，观根性别；第四，观幻化性，有这样四种内容。

第一个，观众生苦。比如，有一个人得罪了我们，我们准备去报复，但是到了跟前，发现他病得很严重，正处于极其强烈的痛苦中，这时我们的火气就没有了，他已经很苦了，我们再打他就更苦了。从世间的比喻来讲，很容易息灭这种嗔心。同样道理，我们在世间中，生活或者修菩萨道，会遇到很多刚强难化的众生，只要一看、一接触，就知道都是极其难以调伏的众生，会对你的修行造成很多麻烦和障碍。按理来讲，我们会对他们生嗔心、要报复。但是通过观察，众生是处在极其强烈的痛苦状态中，生老病死爱别离怨憎会八苦，变苦、苦苦和行苦三根本苦。而且伤害你时也是因为痛苦而引发的，通过痛苦而引发焦虑、不耐烦等。真正一观察，发现众生本来就苦，我再对他生嗔心、讽刺、挖苦、打击，那就不合理了，所以观众生苦能够帮助我们息灭嗔心。

第二个，观众生愚。愚，愚蠢、愚痴的意思。当然很多众生自命不凡，自认为很聪明，但是从佛法的角度来讲，还是愚痴者，对于很多事理根本不了知。就像大人对小孩的态度，小孩没有成熟，经常做很多无理取闹很可笑的事情。

但是他的父母都能够忍耐，小孩嘛，不懂，愚痴，他不会对他的孩子生嗔心。同样道理，作为一个菩萨，能够从更深层次的教理方面来观察众生的愚痴，尤其用佛菩萨的智慧，很容易发现众生确实是处在愚痴状态中，根本无明、遍计无明、人我执、法我执，对于世间的道理、因果的道理不明白，对胜义谛的道理不明白，对于基、道、果不明白，整个一个愚痴的自性。了知了众生因为很愚痴做了很多伤害，也可以修安忍。

第三个，观根性别。在世间众生界中，众生的根基千差万别，有些贪欲增胜，有些嗔恨增胜，有些愚痴、嫉妒、骄傲增胜等等。如果我们恰巧遇到一个嗔心严重的人，怎么观根性别呢？他已经是这种种姓了，他内心增胜的特点就是嗔心大、脾气重，既然这就是他的本体，他肯定要做这个事情的，这是他的本性，他不做这个做什么？肯定要做这个事情。所以我们了知了他的根性，没必要跟他斤斤计较，这时就能够修安忍。

如果别人通过嗔心伤害你，你觉得自己很有理，但是真的平心静气地想一想，你比他强不到哪儿去。像《入行论》所讲的，他是通过烦恼来伤害你，你也是通过烦恼伤害他，那么二者之间哪个更超胜呢？实际上都是一样的。从这个方面去观根性别，也能够帮助我们修安忍。

第四个，观幻化性。都是缘起的，根本没有自性，完全是无自性。这个要求比较高，但是力量比较强。观一切都是幻化，一切都是缘起，而且缘起观能够修得比较纯熟，有一点觉受的话，再遇到任何事情时，确实就能够安住在见当中，把烦恼减到最少，把痛苦减到最少。对他来讲，生起不悦意或强烈嗔恨心的机率也就低多了，能够通过安忍保护自己的相续，保护众生的相续，不被强烈的嗔心所毁坏，这方面要通过很多修行可以了知。

如果要很系统地了知安忍，寂天菩萨的《安忍品》对安忍的道理、安忍的修法全方位地做了解释，所有经中安忍的修法、安忍的功德全部归集在一起，

让我们去了知。

对安忍的问题我们还是要好好地反复去串习，千万不要认为自己没有嗔心。有的时候不高兴、不愉快，都是一些微细的嗔心，一旦因缘具备，强烈的对境现前，我们的嗔心也许比谁都大。

癸叁、忍度之分类

纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

这与第一品和第二品讲的三轮体空是相似的。“纵回等觉大菩提，”纵然把修安忍的善根回向大菩提、回向成佛，“可得三轮仍世间，”如果还有三轮执著的话，还是世间安忍波罗蜜。“佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。”佛在经典中讲，如果对三轮无所得，那就是出世间波罗蜜多。

修安忍的三轮是指能修者、所修对境、修行安忍的事或修习它的作意。如果认为三轮可得，纵然把这种修安忍的功德回向了成佛，但还是一种世间波罗蜜多。颂词中讲“纵回等觉大菩提”，等觉是正等正觉的意思，有时等觉和正等正觉有差别，但这里等觉是指佛、正等正觉的意思，只是没有完全写出来。把善根回向给大菩提，应该是成佛的因，为什么仍然是世间波罗蜜呢？因为三轮执著的缘故，它的本体没有清净，还是实执所染。回向虽然也很重要，如果不回向，善根不一定成熟，而且善根渺小；如果回向自私自利的安乐，一次受用之后就穷尽了，对于自他都没有大利益；如果回向一切众生成佛，自他都是大利益。但是，在这里还有一个更高的要求，有没有三轮体空的智慧。

一般来讲，对于初学者不需要直接三轮体空这么高的要求。一层一层跟他说，要修善法，他修了；要回向，他回向了；不能够回向人天善趣，他做了；不能够回向自我解脱，他做了；必须要回向众生，他也做到了；最后说还要三轮体空，他就不知道怎么办了。所以，对于引导众生来讲，需要一层一层的来，

如果能把善根回向给大菩提，绝对能够成为大菩提的因，但是对于善根利智者，已经有能力承受这种说法的时候，就要进一步开示说：三轮不可得，必须要安住在三轮体空的状态中做回向，或者修持安忍，这才是真正地修持出世般若波罗蜜。

三轮体空，主要是从中观见，人我空、法我空，如果了知的话，就在无有执著中做回向，或者安住在如梦如幻中做回向。把现在的一切情况观想成梦境，然后做回向，这是一种幻化的方式。或者实在不行的话，“文殊师利菩萨如何回向，我亦如是回向”等等。

“佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。”佛说没有得到三轮的话，就是出世间的波罗蜜多。佛陀在《般若摄颂》等教言中也讲到，犹如食用杂毒的食物一样，缘于白法亦复然。如果你吃到杂毒的食物，食物本身是清净的，那杂毒食物本身就不算是清净的食物了。同样道理，缘善法做回向的时候，如果有实执的话，你的善根就变成了杂毒的善根，不是一个彻底清净的善根。这里的杂毒善根，不是我们平时讲的烦恼三毒的毒，这个不清净也不是犯了戒律的不清净，这个毒和不清净是指有实执。它的标准很高，并不是一般意义上的三毒杂染法。如果不可得的话，是出世间波罗蜜多，三地菩萨在出定位完全安住三轮体空状态中善作回向，他能够安住出世间的波罗蜜多。一般的人没法安住，只能安住在世间的波罗蜜多中。

同样道理，看待我们的修行，如果相应于三轮体空的境界，就可以相应法界；如果不能够相应的话，还是只能安住在间接道中，这样回向之后，可以通过回向的因缘逐渐离开三轮、逐渐得到佛果。但是在质量上，与出世间三轮体空的质量差得很远，速度上面会延缓许多。想要迅速成佛的人，除了把安忍的殊胜功德了知清楚之外，还必须进一步了知空性慧，即三轮体空的殊胜智慧。

关于这些问题，在《大乘经庄严论》中，弥勒菩萨在很多地方讲到，修六

度必须通过无分别智摄受，或者用相似的空性慧来摄受，处处都在讲大乘殊胜的深广修行。我们必须深切地了知，并且在实修的时候尽量去实行。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第12课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣论《入中论》。分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在宣讲第三个科判

论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：宣讲暂时地和宣讲究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和十地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第一科判极喜地等五地，分五：极喜地、离垢地、发光地、焰慧地和难胜地。现在在讲第三个科判，第三胜义菩提心，发光地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：差别体地之释词、地之差别法、结说此地功德。现在在讲第二个科判地之差别法，分二：此地增胜安忍度和此地生其他功德。第一个科判上节课讲完了，今天讲第二个科判。

壬贰、宣说此地生其它功德

此地佛子得禅通，及能遍尽诸贪嗔，

彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲。

这个科判讲到了其余功德，有三类：第一类，“此地佛子得禅通，”此地佛子即三地菩萨，获得了四禅八定、四无量及五神通的禅宗功德；第二类“及能遍尽诸贪嗔，”欲界所摄的贪嗔痴全部已经周遍灭尽了；第三类“彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲。”也恒常能够摧坏世间人相续中的所有诸贪欲。下面分别宣讲。

第一类功德，“此地佛子得禅通”。

三地菩萨能够获得四禅、四无色定和四无量心，这个是禅通的“禅”字所摄。颂词中讲的禅有三种功德：第一种功德四禅定，三地菩萨能获得从一禅乃至四禅之间的殊胜禅定。在《俱舍论》及其他经论中讲解四禅定时，主要讲它是一种殊胜的禅定。但是，真正宣讲的时候，前三禅和第四禅之间有差别，一禅、二禅、三禅虽然也有禅定和寂止，但是观慧偏胜；第四禅属于止观双运，寂止和观慧二者之间平等，很多地方把第四禅安立成最极清净禅。在《经庄严

论》中讲，要获得无漏神通是安住在最为清净的第四禅定中，然后出定的时候引发种种神通。

我们要知道，所谓胜义谛的观并不是止观的意思，此处的观是一种觉知的本性。我们也许会生起怀疑，如果是止观双运的话，世间、外道修持坐禅时不也是止观双运吗，这个方面的止观双运就是寂止和观慧的部分都有。在四禅定中，有一种智慧的自性，能够了知对境，还有一种是寂止的自性。前三禅主要是偏重于观的，第四禅是止观双运的自性，所以本体非常清净。

第二种功德是四无色定。四无色定虽然也有观慧，但主要偏重寂止方面，所以有这样的分类。四无色定是空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。通过四种无色定能够了知空无边，这个空不是平时讲的空性的空，这个空是讲虚空周遍一切、没有边际；后面再修持心识周遍一切；后面对心识也厌烦，觉得很粗大时，就开始修无所有，连心识也没有就是无所有处；最后连无所有这样微细的分别也寂灭，叫非想非非想，是有顶定。有这样四种禅定。

第三种功德是四无量。就是我们平时讲的慈悲喜舍四无量心，也是包括在禅通的禅中的。慈无量心主要是予乐，愿众生永乐；悲无量主要是拔苦；喜无量是愿有情获得的安乐永远不失去；舍无量心是息灭贪嗔的偏执，安住在平等舍当中。

以上就是三地菩萨已经获得的十二门禅，或十二类禅定。

颂词中的“通”字，就是神通。有两种解释：《十地经》等解释成五通；有些大德解释有第六通——漏尽，主要从无漏智慧方面安立的。漏就是烦恼，漏尽是烦恼断尽，我们安立阿罗汉和佛陀是断尽烦恼的。那么菩萨呢？如果从他获得出世间智的角度来讲，确实获得了世间人所没有的出世间功德，可以说有无漏智。《十地经》只提到五神通，是说三地菩萨相续中烦恼障的种子还有，诸漏还没有彻底消尽，不安立六神通是从这方面了知的。

五神通是天眼通、天耳通、宿命通、他心通和神变通，三地菩萨都已获得。天眼通，一切粗大微细的色法都能够看到；一切有情什么地方死、什么地方投生也能够照见，如果要超度别人，有了这种神通就可以做授记，或者做利益有情的事业。天耳通，一切有情粗细的声音都能听到。他心通，有情相续中的种种想法都能够了知，他是安住在贪嗔痴心、或是信心等等，起心动念都能够获得。宿命通，自己或众生以前生生世世的事情都能够了知。神变通，一变多、多变一，变成水火等利益有情，此处飞到彼处叫做神足通。

有了某种禅定基础之后，如果想要引发天眼通，首先在入定之前作意，作意我要看到某个色法，或者我要修持天眼，然后安住在第四禅当中，出定的时候就有了，这种功用就引发了。他心神通的原理也是这样的。

“此地佛子得禅通”这句话在各注释中都有拣别，拣别什么呢？三地菩萨得禅通，难道二地一地就没有禅通吗？确实经典中这样讲，三地菩萨获得四禅定、五神通等，有些大德也是这样解释的。我们要全面了知经文，对照前后文的意义。我以前见过有人下结论说，只有三地菩萨有禅定、神通，一地二地没有。这是一种片面的讲法，因为不要说一地二地菩萨，世间仙人、外道通过修持都可以产生四禅定、引发神通的功德，而且很多专门修四禅、无色定、无量心。小乘中也有这种禅通。还有，在大乘的大资粮道当中要修持四神足，也是通过禅定引发神通的，那个时候就已经有禅通了；加行道主要是通过四种禅定来进一步体会，以定来摄受见解的。所以，资粮道、加行道都可以获得，一地二地菩萨绝对有禅通的。还有后面讲到的十二类百功德就是殊妙神通的自性。

我们知道，禅要入根本慧定，这么甚深的禅定都可以入，何况是世间自性的四禅、四无量及四无色定，完全可以安住的。所以，我们不能够完全按照颂词“此地佛子得禅通”，前地没有讲，就说一地二地没有禅定和神通，不能这样下结论。

既然是这样，又怎么了知三地菩萨禅通增胜的自性呢？外道的禅定和神通全属有漏自性，小乘圣者的禅通是无漏自性，但和大乘比较起来，没有通过大悲菩提心摄受和推动来安住在四禅五通中。一地二地大悲菩提心完全具备，但是像三地菩萨增胜的方式没有。此处三地菩萨的禅通，主要是三地菩萨在三学中是定学，比较一地二地有增上，除了布施、持戒和安忍之外，还有三学增上的功德。

在《经庄严论》中讲到，初地菩萨是见清净位，这个见是一种智慧的自性；第二地是戒律清净；第三地菩萨是定清净，在戒律清净的基础上禅定进一步增胜。禅定增胜的原因是三地菩萨所能够安住的禅定和获得的神通自性在这个基础上增上而有，所以在戒定慧三学中定学增胜，有这样一种不共的禅通功德。至于真正的禅定度增胜、完全清净到彼岸是第五地。第三地主要是安忍度增胜，而且三学中的定学看待下地来讲是比较增胜的。至于禅定的违品彻底远离在第五地，我们能不能一概说三地定学增胜，就是违品彻底离开了。此处“此地佛子得禅通”是在前面一地二地的基础上的一种不共的功德，能够这样理解。

第二类功德，“及能遍尽诸贪嗔”。

是讲欲界所摄的贪心和嗔心全部灭尽了。在《自释》或很多注释中讲这个“及”字，实际上还包括了愚痴和所知障。也就是说，在三地的时候能够遍尽，欲界所摄的一切贪嗔痴烦恼障和所知障的种子。当然现行是不可能有的，在初地时就没有了，此处的贪嗔痴不是指现行，是从种子的角度讲的。而且，第一品的时候讲过，所谓的遍尽就是他能力范围之内能够断掉的一切烦恼障和所知障。

第三类功德，“彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲。”

不单单能够断掉自己欲界贪嗔痴的种子，而且能够很善巧地恒时摧毁世人所有的诸贪欲。世人是指和三地菩萨有直接因缘的，如果没有因缘，就没有办

法作为直接的调化处。三地菩萨有能力、有殊胜的善巧方便，能够将调化处的眷属、世人相续中的一切贪欲全部周遍摧毁。

这种贪欲心实际上就是五妙欲，是对于色声香味触的耽执。如果相续中对五妙欲的执著很严重，粗重的烦恼没办法压服，就影响修行人的进展，就没办法产生殊胜的禅定、神通，或者很多大乘道的功德。菩萨能够周遍了知一切贪欲的过患，通过宣讲种种妙法，让有情相续中的贪欲逐渐息灭，最后安住在极为清净的自性中，能够顺利地修持大乘小乘妙法。

也可以从异熟功德方面讲，前面讲初地菩萨的异熟功德主要是做瞻洲王，二地菩萨的异熟功德主要是做四洲转轮王，三地菩萨的异熟功德主要是做三十三天的天王帝释天，恒时显现为帝释天，对眷属恒常宣讲贪欲的过患。《俱舍论》中讲“东北圆生树，西南善法堂”，在三十三天西南位置的善法堂就是宣讲正法之处，帝释天经常在此给天人宣讲正法，着重宣讲欲妙的过患。

为什么着重宣讲这个？因为天界三十三天的享受是非常圆满的，很多天子生到三十三天之后耽著于妙欲，没有丝毫的厌弃心和出离心，没有积累功德，死后就会直接堕落。菩萨大慈大悲心显现为帝释天王，恒时给他们宣讲贪著五妙欲的过患，让他们产生道心，安住在大乘的自性中。

辛叁（说功德结尾此地）分二：一、前三度共同结尾；二、分别此地结尾。

壬壹、前三度共同结尾

如是施等三种法，善逝多为在家说，

彼等亦即福资粮，复是诸佛色身因。

前面讲了布施、持戒和安忍三种法，这三种法主要讲胜义菩提心，是讲一地、二地和三地菩萨相续中的功德。在讲一二三地不共增胜时，也附带讲到了凡夫人该怎么做。对凡夫来讲，应该对布施产生信心；虽是劣体也需要持戒；应当修持安忍，不安忍的过患，安忍的功德等等。

“如是施等三种法，善逝多为在家说，”后学或初学者怎么样去修持布施、持戒和安忍，是善逝佛陀多为在家修行者宣讲的。“彼等亦即福资粮，”彼等是指布施、持戒和安忍这三种法，主要属于福德资粮所摄的。“复是诸佛色身因。”而且这三种修法也是一切诸佛色身的直接因。

“如是施等三种法，善逝多为在家说，”这一句我们要分析，真正了知其含义。多为在家说的意思并不是在家的人修持布施、持戒和安忍，出家的人修持精进、禅定和智慧。虽然也有这种取向，但是从密意来讲，布施、持戒和安忍这三种法对在家人来讲容易修持，容易安住在这个状态中，所以佛陀多为在家者宣讲这三种法，不能误会为出家人不应该修持。因为出家者也好，在家者也好，反正要都成佛，都要圆满修持大乘六度。此处的意思是，在家人容易修持布施、持戒和安忍，精进、禅定、智慧比较难修持，为了让这些修行者也能够修持诸度的缘故，佛陀主要对在家人宣讲这样的法。

而且我们还应该进一步了知，在家者所修持的施等，也只是布施度、持戒度和安忍度中的一部分而已，没办法修持圆满。为什么呢？我们通过分类来讲就比较清楚了，比如布施的修法有财布施、法布施和无畏布施。对在家人来讲，经常做工赚钱，做财布施就比较方便一点；有了资财，可以买放大量的生命，做无畏施。在家菩萨这两类比较容易修。对于法布施，虽然也有在家菩萨做，但是因为很多时间忙于在家事务，很少时间听闻法、思维法、抉择法，从整体看做法布施确实不太容易。

持戒度也是从易分来讲的，比如别解脱戒，在家的戒律比如五戒或者八关斋戒等就容易修持；至于出家的沙弥戒、比丘戒，这样圆满、广大的戒律就没法修持。在别解脱基础上还有菩萨戒、密乘戒也可以修，主要都是偏重于在家分。所以，所谓的持戒也不是很圆满的一种持戒。

安忍有三种忍，耐怨害忍、安受苦忍和无生法忍或者谛察法忍。第三种谛

察法忍比较容易修，稍微听一些法之后，对于所听的法有一种谛察法忍。耐怨害忍不太容易修，为什么呢？在《遗教经》中讲，在家白衣居士经常有多欲、有资财、有妻室，还有很多各种各样复杂的情况，在这样的环境中很容易生嗔，对自己、工作、名誉、升迁、儿女、妻子、房子等很多问题都容易引发嗔恨心，嗔恨心因缘非常多，安忍中这个耐怨害忍没有着重讲。安受苦忍是讲在修正法时要忍受很多的苦行，对在家者来讲因为受律的缘故，不好做到。谛察法忍也很不全面，虽然有一部分人能够和出家者一起学习，像佛学院这些居士，但是从普遍情况来讲，没有这么圆满学习的机会，在谛察法忍中也只是一部分，这个方面宗大师在注释中也做过分析。

我们再反过来讲，对这三度，在家者容易修持的话，出家者更加容易修持，为什么呢？虽然从某个方面来讲似乎不容易，比如出家者不积蓄很多财物，好像对无畏施、财施有些不太容易。但是出家者能够出家，真正做到了放弃很多东西，对于资财方面的执著很小，布施财物相对要容易。而且出家菩萨做法布施的机会很多，因为经常安住道场中，对经论教义再再熏习，内心中掌握很多正法，就侧重于法布施，所以他也有布施度。

其他的财施、无畏施出家菩萨也可以做，可以把少许资具中一部分留出来做财施。在《入行论》以及很多注释中讲，一个比丘或一个修行者，他的饭可以分为三或四份，第一份自己吃，第二份给鸟兽做布施，第三份上供，有三份就够了，如果有第四份就留给突然来的客人，他的微薄财富中也有一部分用来做财施。无畏施方面，出家者语言方面有威力，可以劝诫别人做无畏施，但这个方面就不是直接讲了。按照《遗教经》来讲，他是一个无欲者，而布施恰恰就需要这个条件，必须要有舍心，放下之后的善施的舍，从这个角度来讲，比较容易具备布施的条件。

持戒，作为一个出家者，守持戒律就是他本分之事，在持戒的基础上再做

闻思修行。他所守的戒律至少也是十戒以上，然后就是满分戒，还有近圆戒是二百五十条，或二百五十三条戒，这方面也是要修的，这个持戒度比在家菩萨所持的戒律还要圆满一些。所以，不是说出家菩萨不修戒律，完全不是这个意思。而且没有接触很多外缘，不需要去劳作，也不需要做很多麻烦的事情，守戒比较容易修持。如果是在家，为了自己和家庭，有时不得不去做一些违心的事情，或不得不去犯一些戒律，非常难以取舍。

安忍修法也是容易修持的，沙门四法中耐怨害忍是必须要修的；要精进修学佛法，安受苦忍也是必须修的；谛察法忍，你学得多，所谛察的法方面所生起的忍就很殊胜很圆满。

从以上几个方面比较，我们知道善逝多为在家说的原因，这三种法观待在家者的条件来讲，容易了解和修持。当然也不是说完全不能够修精进、禅定、智慧，不是这个意思。前面对于在家菩萨要修持的，出家菩萨也要修持的，这个要知道。

下面我们再分析间接的意思，出家者能够修什么呢？精进、禅定和智慧这三个是佛陀多为出家说，前面这些法也要修。但对于出家菩萨来讲，从早上中午到晚上，容易在正法上作精进；还有禅定，少事少业的缘故，除了平时闻思之外，有很多时间来修定，而且自己一个人无忧无虑，在寺院、山洞、树下、荒郊野外都可以修定，修定的条件得天独厚；还有智慧度，抉择一切万法无自性，抉择一切万法种种的差别，世俗谛无自性，胜义谛无自性，安住道场、亲近上师时间长了，就能够产生这种殊妙的智慧。所以从这个角度来讲，多为出家者说。

下面继续宣讲，“彼等亦即福资粮”，布施、持戒和安忍这三度的修法属于福德资粮所摄。一般前三度是福资粮，后两度是智资粮，精进度是二者的助伴。如果我们想要获得一个圆满的善趣，在善趣中得到妙色和广大的财富，非修三

度，缺一不可。如果戒律没守好，连善趣的人身都会失去；如果再加上没有布施，连财富也没有了；没有安忍，得不到圆满姿色、庄严相貌。如果想圆满具备，第一个，有戒律的引业可以获得人天；第二个有了布施得到人身，得到很圆满的受用；第三个如果有安忍，姿色非常圆满。

如果要想得到真正的正法，得到人天的善趣的功德，必须要修持布施、持戒和安忍，这也是一种权巧、一种暂时的方便，都是福德资粮所摄的。当然福德和福德资粮二者之间有差别，所谓的福德，通过布施、持戒和安忍这三种法就可以获得；至于要成为资粮，有的地方对资粮定义比较严格，尤其要在六度中成为资粮，必须要菩提心摄受，有比较严格的标准才可以成为资粮。

这个地方资粮的意思是指能成佛的一种因；当然不成佛也可以作为资粮，比如也可以作为小乘修法的资粮，这些资粮是解脱生死的因；如果再降一级的资粮，可以作为人天善趣的因。所以，有些注释中讲资粮定义得比较严，有的不是很严，主要看怎么样理解，其实是不矛盾的。

“复是诸佛色身因。”在佛陀的圆满果法上面有法身和色身，色身的因就是福德资粮，布施、持戒和安忍三种因修到极致圆满时就会显现佛陀三十二妙相、八十随形好，福德资粮是直接近取因，智慧资粮是助缘，这是讲到了在家众所侧重之修法，是颂词的直接意思。间接的意义应理解为，出家众较为方便易行的是禅定度、智慧度这二种修法，有时加精进、有时不加。如云：“善逝多为出家说，彼等亦即慧资粮，复是诸佛法身因。”智慧资粮是获得法身的近取因，布施、持戒安忍福德资粮是助缘。精进度是福慧二种资粮之共因。这是单从比较及侧重易行而分别于在家众与出家众宣说的。实际上六波罗蜜多都必须要相续修进、缺一不可，互为增上方能究竟圆满。

壬贰、分别此地结尾

发光佛子安住日，先除自身诸冥暗，

复欲摧灭众生暗，此地极利而不嗔。

这个就是在本品第三地的分别结尾，“发光佛子安住日，”是讲第三地发光地佛子，安住像日轮一样的光明境界中。“先除自身诸冥暗，”首先消除了自身的冥暗。然后“复欲摧灭众生暗，”他是具有大悲菩提心自性的菩萨，不是满足自己得到第三地就可以了，还要摧灭众生相续中的冥暗，给众生宣讲正法。“此地极利而不嗔。”极利，他能够摧灭自身的冥暗，也能够摧灭他人的冥暗，所以第三地菩萨的智慧极其敏利。而不嗔，虽然他远远超胜众生，但众生对他作伤害时，通过智慧和大悲的自性，对众生不产生丝毫的嗔心，他的安忍极其善妙、极其增上。

“发光佛子安住日，”安住日是以日轮作比喻，佛子安住在犹如日轮般的光明境界中。日轮有两个特点，第一个具备光明，第二个遣除黑暗。日轮本身就具备大光明，它就是光明藏，如果有了光明藏绝对能够遣除黑暗。就像这种香头，有一分光明就能遣除一分黑暗；房子里面有盏油灯，就能够遣除黑暗；太阳是周遍世界的，光明非常广大，所遣除的黑暗也是极广大的，有光明绝对能够遣除黑暗，这是太阳的自性。

三地菩萨犹如大日轮一样具备光明，也具备遣除黑暗的功效。先除自身诸冥暗，通过证悟实相的智慧、证悟大光明的本体，了知一切万法实相这个大光明的本体，有了这个大光明的本体，绝对能够遣除黑暗。此处主要是说从二地登三地时，三地菩萨的障碍对于二地菩萨末尾来讲就是从第三地引上来，如果登三地必须要把这个障碍遣除掉，所以，从二地到三地时的障碍要首先遣除，怎样遣除呢，就是安住在根本慧定的光明境界中，这就是“先除自身诸冥暗”。

从二地登上了三地，还想着摧灭众生的黑暗，给众生宣讲怎么样破除黑暗的方法，教导二地、一地、其他众生这些眷属，逐渐从从凡夫到圣者、从地上地，教导二地菩萨怎么修行、怎么破除二地到三地的障碍，这些都是叫做“复

欲摧灭众生暗”。

从地到地之间这样的断障问题，比如从凡夫到初地之间，有登地的障碍；从下地到上地的障碍，需要遣除之后才可以登上地。比如凡夫四谛法位的时候，登初地有种障碍，遣除掉之后才能登初地。上初地之后还有初地的障碍，一地时需要入定出定，很多次反复之后，把本地的障碍遣除掉，之后又有从一地到二地的障碍，要通过修行破掉，破掉之后到二地。二地本身的障碍通过二地来遣除，从二地到三地之间的障碍、冥暗要遣除掉，登到三地。登了三地之后，三地本身的障碍在三地菩萨自己的状态中遣除，然后登四地的障碍破掉之后到第四地。等等，都是这样一层一层上去的，乃至到金刚喻定，主要就是破成佛的障碍，把这个障碍破掉之后，第二刹那无间成佛，就没有障碍可言了。

“此地极利而不嗔。”三地菩萨的智慧极其敏锐，犹如放大金光的日轮一样；还有，他的悲心增胜，不会产生嗔恨心。讲到三地菩萨的杰出功德。

庚二、结尾本品

入中论第三胜义菩提心终

第四胜义菩提心

己律（焰慧地）分二：一、真实；二、结尾本品。

庚壹（真实）分三：一、此地增胜精进；二、此地之释词；三、所断之差别。

辛壹、此地增胜精进

功德皆随精进行，福慧二种资粮因，
何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地。

“功德皆随精进行，福慧二种资粮因，”一切世间出世间的功德，全部是跟随精进而行的，精进也是福德资粮和智慧资粮的正因。“何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地。”不管是哪一地，只要精进度最炽胜，就可以把它安立在焰慧地。这是颂词的意思。下面进一步分析，功德皆随精进行等的真实含义。

首先要了知精进的自性，《菩提道次第广论》、《入行论》等都讲过精进的自性。精进就是勇于善法，进即喜于善，定义定得很清楚。对于善法方面有很大的兴趣和意乐，非常喜欢善法，这个就是精进的本体。

我们在认定精进的本体时不要弄错了，不要认为很劳累就是精进，很劳累不一定是精进，必须要对善法精进。在《经庄严论》中讲，“于善于正勇”。精进的所缘境界是善法，而且是正勇，很正确、很勇猛的意思。如果是大乘的话，还加一个条件，必须要对大乘正法精进，当然小乘的功德肯定也包括在里面了。

精进的自性是对善法方面的精进，而且是正确的善法、佛法方面的善法。其他如世间法、娱乐、五欲精进，这个不叫精进，叫做懈怠。我们说这个人做生意很勤快，每天三点钟起来，一点钟才睡觉，大家就觉得这个很精进。或者外道的修持，虎口逢生也好，翘着一只脚站多少天也好，虽然也非常劳苦，但这还不是精进。如果按照世间观点来讲，这么勇猛还是懈怠，那精进到底是什么呢？佛教中对善法方面的精进，才算真正的精进。必须要对善法有兴趣、有一种勇猛的心，才是精进自性。

在《入行论》中讲了三种懈怠，都是精进的违品。一个是自轻凌，觉得自己不行，太过于谦虚，让你去闻思修法，你说不是这种根性，做不到，这就是自轻凌懈怠；还一种是什么都不愿意做，坐或躺在那个地方，或走来走去，还觉得很舒服，这就是一种很明显的懈怠，平时我们讲的懈怠很多就是指这个；第三种懈怠是对恶劣的法有兴趣，为了自私自利去赚钱，甚至有些小偷不睡觉，专门等着别人睡了再去干，这个是对劣法的精进，这也是懈怠。只要是对于恶业、对于世间法，不管你怎么样勤做，全都是懈怠。

当把这个体系认清楚时，我们就没有退路了，没有借口可以找了，必须要对善法精进才算是真精进，其他方面都不是精进。我们讲精进时必须遣除掉它的违品，否则很难以说清楚。通过宣讲违品来很清楚地认定精进的本体和精

进的自性。精进的违品讲完了，下面我们就介绍颂词。

“功德皆随精进行，”不管是增上生还是决定胜，所有功德全部都是跟随精进而行的。我们最初趋入佛法，按照闻思修的次第，生起听闻的功德、思维的功德、修行的功德，都必须精进。如果不精进，闻思修三慧根本生不起来的。再从戒定慧三学来讲，守戒不精进，三天打鱼两天晒网，戒律没办法守得清净；修定尤其要精进，修定是非常枯燥的事情，很难以把我们非常乱的分别心安静下来，让心听话、乖乖地听我们指挥，没有精进是绝对不行的，所以很多大德基本上是穷其一生来修禅定，当然所修的禅定不一定是寂止，还可以是胜观。如果要产生禅定的功德，必须要精进，而且世间八法全部要泯灭，在比较清净的相续中才可以生起禅定。如果对五欲非常耽著，或者琐事太多，安住禅定确实非常困难；要产生智慧，戒定慧中的慧，也是要精进，不精进根本产生不起来。

还有，如果我们内心中想要产生戒定慧、出离心、菩提心和空性见等功德，都是要通过精进反复串习，最后才能生起，这是共通的准则，没有其他的路可走。对所修的法要有很强的意乐心，抛弃其他杂事，一心一意地串习佛法，最后相续中才可以有一个翻天覆地的转变。否则，不痛不痒地修下去，很难以有大的转变。虽然也可以往生，也可以解脱，那是很多世之后的事情了。你想要到往生那一世，想要解脱那一世，还是要精进的。与其受苦很多次以后再精进，还不如现在就开始精进。

但是我们内心的凡夫惰性拖着我们，今天的事情放到明天，今年的事情放到明年，总觉得有时间以后再做，实际上这是一种自我欺骗。有时我们也知道是骗局，就是没办法或者不想识破它，并不是没有智慧，而是不敢识破。一旦用智慧把它识破之后，会觉得很难在世间上再生存下去，或者在世间就觉得没有意义了。这个什么原因呢？主要是内心中对于正法自性还没有正确认知，还

是觉得五妙欲有追求的可能性，追求之后有安乐。

如果这个观点不予以彻底抛弃的话，我们是没办法全心全意投之于正法的。两种力量拖着我们，一个方面想解脱，一个方面想享受轮回的安乐。就像《前行》中讲的，两头针缝纫，或是同时骑着向东向西的两匹马，要到目的地是根本不可能的事情。所以，如果我们想要享受妙欲，就没办法产生出离心，如果要真正的出离轮回必须要放弃对于妙欲的执著，才可以发起比较纯正的精进，否则很多功德确实无法生起。

从另外一个角度来讲，我们不能太过于怯弱，觉得自己的烦恼深重，或者在分析过患时觉得根本没希望，连自己再来的希望都可能没有的。其实，这种过患和烦恼毕竟是有为法，是通过因缘产生的，如果把它的因缘断掉，它就没办法恒常生存下去了。

需要断掉的因缘是什么呢？就是懈怠，种种懈怠就是它的粮食，就是它的因缘。我们把种种懈怠认清、断掉之后，自然而然就产生精进的自性。就像上师讲的，诸佛菩萨在因地修行时和我们一模一样，也许有时比我们的过失还要重。如八十四个成就者的传记，他们在修行成就之前，内心中各式各样的烦恼、习气比我们重得多。躺在一个地方都不想起来的，我们还没到那个层次是不是？

我们看传记，一方面看大德们最后的结果很精彩，另一个方面分析，他们以前也是这样的，遇到上师之后，给他讲了解脱道，他精进地修行，最后成就了。现在的我们也是凡夫，已经遇到殊胜的上师，上师给我们传讲正法，如果按照这种方式精进修行下去，我们绝对是可以成就的，这来自于精进的有无，有精进是非常好的。

在注释中引用了慈城罗珠堪布的话，一个修行者不怕没有智慧，就怕没有精进。没有智慧不要紧，闻思修的智慧都可以培养。刚开始学习的时候谁都没有智慧，堪布老人家也是显现上面在法王仁波切面前一句一句地听，慢慢慢慢

地学，最后变成殊胜的大德。所以，如果内心有了精进心，对法有很强烈的兴趣，绝对会逐渐具备一切戒定慧等功德，所有的功德、一切的智慧都会具备的。

很多大德也是这样示现，我们相信大德是佛菩萨，但为什么要这样示现？明明是佛菩萨还要显现很精进，或者刚开始时显现很多过患，显现很懈怠，后面遇到上师指点之后，就开始精进、开始醒悟。萨迦论师给我们说，以前我是这样的，精进之后我就变成这样了，那么你们以前是这样的，你们精进也能变成这样。给我们这样的一种信息，如果我们看懂了、听懂了，把意趣真正领会了，我们就去精进了。精进之后相续变得调顺，可以自在地往生，自在地解脱，这些全都是依靠精进而有。

即便是密宗即生成就，没有精进也不行，这么殊胜的法，不修成佛的法，你再懈怠，六个月能不能精进？如果你六个月精进那就可以。按理来看六个月比三个无数劫是短的没办法比了，但有时真正让我们六个月很精进地去做，做不到的。那么三年呢、十二年呢，还是做不到。总的来讲，不是法的问题，主要是自己的精进还是根本没有产生，没有一点精进的味。如果有的话，这些功德法慢慢地都能够产生。这个方面讲功德皆出于精进心。

所以，无论现在我们有智慧也好、没有智慧也好，是愚者也好、是智者也好，戒律清净也好、不清净也好，有没有禅定等，都不要紧，只要有精进，以前没有的功德全部会有，以前有的过患全部都会消失，精进就是这种自性。

在三十七道品中主要是讲精进，在对照中资粮道时，它是四正断或者四正勤。四正勤这个勤字就是精进的意思。什么叫四正勤呢？在经典和注释中讲到，有四个方面的法必须要了知，这四个法又分两组，有两个法是属于恶业方面的，两个法属于善法方面的。也就是说“已生恶令断”，以前已经产生的恶业让它断掉，“未生恶令不生”，还没有产生的恶业，精进压制它不产生，这是断恶方面的精进。从善法方面讲，“未生善令生，已生善令增长”，以前没有产生的善法，

比如出离心、菩提心，让它生起来；已经有的善让它增长，相续中我们对上师的信心，对涅槃、解脱道的信心，对往生极乐世界的信心，让这些善法增长。这就是精进。

我们说四正勤、四精进主要是以前有的恶业必须要让它断掉，通过忏悔的方式、专注相续的方式让它断掉，没有产生的恶业绝对不让他产生。没有的善法让它生起，已经有的善法让它增长。这些全都是在精进方面做文章，如果没有精进根本做不到。如果具备懈怠就会彻底相反，已经有的恶再再生长，没有的恶也重新生起，已经有的善法中断，没有的善法永远生不起来。

现在我们正处在修行位，不是属于懈怠状态就是属于精进状态，一旦落到了懈怠状态中，就像前面分析的一样，以前没有的罪业，比如以前没有犯根本戒，因为懈怠的缘故会生起来，以前有的贪嗔痴等等罪业会再再增长、再再稳固；善法以前没有的绝对生不起来，以前有的善法慢慢会消尽。就看我们怎么样取舍。

现在基本上是没有退路可走的，就像佛经中讲的，修行犹如逆水行舟，不进则退。逆水行舟必须要非常精进才行，稍微一懈怠马上就滑下去。还有一些大德讲，修法犹如滚铁球上山一般，我们要一直往前推，如果一放松马上滚下去，彻底滚到沟底，那个时候再去捡就很困难。修法也是这样的，现在已经处在道上了，庸庸碌碌地混下去，业果很可怕，以后的痛苦在等着我们；如果精进就可以超越罪恶、得到功德。通过对比明确告诉我们，必须要精进。而且这个精进是来自内心，从内心发起来带动身语，而不是以身语为主。如果是身语为主，绝对只是三天两天的事情，过后马上就下去了，因为内心没有精进。像上师讲的，三天不睡觉、两天不吃饭，这个谁都可以做到的。但是内心中没有真正产生这个精进的概念，最后一下子彻底放松了，到恶趣去了。

主要还是通过学习很多正法之后，对懈怠和精进的问题产生定解，对于现

在我们无路可走、处于绝境的情况产生定解，而不要想以后还有很多时间、还有很多路可以选择。真正观察，现在的处境很危急，没有很多路选择。我们一定要选择精进，对治过患，否则没办法解脱的。

“福慧二种资粮因，”福慧二种资粮，福德资粮前三度，智慧资粮后二度，精进度是二者的助伴。大福德必须要精进才能产生，止观的功德也必须要精进才能生起，缺少了精进哪个都修不成、哪个都圆满不了。

“何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地。”通过反问的方式，哪一地精进最炽盛呢？月称菩萨说，第四地焰慧地的精进最炽盛。另外一种解释，哪一地精进最炽盛，就把这一地安立成焰慧地，意思是一样。但是在解释语气方面，是通过反问还是不通过反问，这个方面有差别的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第13课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣论《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义，现在在讲论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地功德。现在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。现在在讲第一个科判极喜地等五地，分五：极喜地、无垢地、发光地、焰慧地和难胜地。

现在在讲第四地焰慧地，第四胜义菩提心。分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：此地增胜精进度、此地之释词和所断之差别。其中第一个此地增胜精进度已经讲完了，今天是讲第二个科判此地之释词，为什么叫做焰慧地的原因。

辛貳、此地之釋詞

此地佛子由勤修，菩提分法發慧焰，

較前赤光尤超勝。

通過三句來進行觀察抉擇。此地佛子第四地菩薩，因為精進地修持菩提分法的緣故而發出智慧的火焰，這種智慧火焰的光芒比前面三地菩薩所發出來的赤、黃色的光芒還要超勝。

下面進行觀察。第四地菩薩在殊勝安忍的前提下，進一步修持增勝的精進，所以他是勤修菩提分法。三地以下的菩薩不是不修菩提分法，都要修，但是因為四地菩薩是精進度增勝的緣故，所以在修菩提分法時就有一種不共的能力，可以發出不共的智慧火焰。通過精進修持三十七道品，發出來的智慧火焰比前面發光地還要超勝。

在各注釋中也提到，四地及四地以上菩薩是慧學增勝。注釋解釋時講，初地主要是建立三學的所依；二地是戒學增勝；三地是定學增勝；後面第四地、第五地、第六地這三地都是慧學增勝。

慧學增勝是講四地菩薩的時候對菩提分法三十七道品，能夠產生很殊妙的智慧；第五地和第六地增勝的是智慧的两个側面，第五地的慧度增勝側面，主要是了知一切聖法的法性和了知四諦，就是說四聖諦的本體、粗細的四諦緣起可以非常善巧地表達；第六地所增勝的慧度對境主要是緣起，如果無明就會流轉輪回，無明緣行、行緣識等十二緣起，菩薩了知這個過程，了知了一切萬法的自性，泯滅了無明。無明泯滅之後，無明滅故、行滅故識滅，從逆行的緣起和獲得涅槃的次第也能夠了知，故六地菩薩所增勝的智慧對境主要是順逆十二緣起性。四、五、六三地是通過精進而讓慧學增勝，主要增勝的是勤修菩提分法。

我們簡單介紹一下菩提分法。首先看菩提分法的含義，菩提就是覺、覺悟，

或者佛果、空性，总之是讲实相。菩提分的分字，可以理解成支分，或者它的因。要获得大菩提的因有哪些法呢？广说是三十七道品，摄略是分成七大类。七大类或是三十七分类，都是获得大菩提的支分，都是获得大菩提的根本和因，叫做菩提分。通过修持菩提分法可以获得殊胜的觉悟。

三十七道品各有对照，从有些地方观察，在某一位中也有专门的修持。我们把三十七道品分为七类来进行观察，第一类是四念住，第二类是四正断，第三类是四神足或四如意足，第四类叫五根，第五类叫五力，第六类是七菩提分，第七类是八圣道分。实际上在每一道中都要修持三十七分，只不过在每一分中有侧重点。比如小资粮道主修四念住，中资粮道主修四正断，大资粮道主修四神足，加行道暖、顶二位主要是修五根，忍、世第一法位主要修五力，在见道时主要是修七菩提分，在修道时主要是修八圣道分，全部菩提分法圆满位是在佛位。佛位时对于整个三十七道品，对于整个菩提分法，全部通过圆满增上的方式具备的，所有功德全部都具备了。

在讲的时候有对应，但在分别讲的时候，每一道都要修。为什么我们讲在三地时虽然也修菩提分法，但我们对赞叹的主要是定学增上，忍辱、安忍增上。在四地之后主要是精进增上，精进所修的法是什么呢？所修的法就是成佛的因，对于整个成佛的因非常精进地修持。到第四地的时候精进度增胜，所有的懈怠在第四地菩萨身上根本没有，白天也好、晚上也好，内心时时刻刻都对殊胜的大乘法发起精进勇猛的意乐，非常欢喜地修持大乘教法，这就是精进修持菩提分法的含义。

下面简略叙述七大类菩提分法。

第一类四念住。在《智慧品》中对身受心法四念住有介绍，大乘菩萨出定时了知：身体不净、诸受是苦、心无常和法无我，这种和小乘共通的、世俗的自性；入定位时了知一切万法无自性，身受心法无自性，都是空性的。

第二类四正断。前面讲精进时介绍过，已生恶令断、未生恶令不生、未生善令生、已生善令增上，四种法全是精进的自性，也叫四正勤，这个是中资粮道主要修持的。

第三类四神足。四神足主要侧重于定力。神是神变，足就是因，四神足就是四通足。如果有了这种因你会获得这个果，如果修持了禅定，通过禅定的因，或禅定的足，就可以发生殊胜的神通。这是大资粮道修持的。

四神足有欲勤心观四个本体。第一个欲，对禅定有很大的兴趣，想要修持，这种欲的因就是信心。有些地方讲通过欲而引发了禅定，有些地方讲是通过信心引发欲修禅定的强烈意乐心，这是欲神足的意思。第二个勤，勤是精进。不仅仅有欲乐，而且非常精进，通过欲为因产生精进，精进修定的动力就是欲，有了禅定兴趣才能够精进地去修定，这个就是勤神足。勤神足有的地方解释是精进引发禅定，从这个方面也有解释的。第三个心，心就是禅定的本体，是讲安住在心意尽性的自性中。或者心的意思就是种子，前世、再前世、生生世世中对禅定有修行的种子在里面，所以今生中不需要勤作，一修马上能安住，这是心如意足或者心神足。第四个观，观主要是一种智慧。通过智慧观察抉择之后而安住在定境中，叫做观如意足。

通过欲勤心观四如意足，能够引发禅定，引发禅定就能够引发神通。很多地方讲，在大资粮道时获得法流等持，或法流三摩地。法流就是正法犹如河流一样不间断，他听闻正法是不间断的。不间断的原因是，他可以常在定中，或是通过神足可以到佛面前听法。法流三摩地有时是大资粮道获得，有些地方讲是三地菩萨获得，因为三地菩萨对正法也有非常大的兴趣，也是以法流等持。

讲到印度无著菩萨的授记，佛有很清楚的授记是安住法流三摩地。所以有些大德说，授记说无著菩萨是大资粮道的菩萨。有些大德认为，这样说是不对的，因为三地菩萨也是法流三摩地增胜的，依此说无著菩萨是三地菩萨。我们

是偏重于三地菩萨的解释，而不是大资粮道的解释，在大资粮道虽有法流三摩地，但是在三地的時候更清淨、更圓滿。就像前面所講，三地菩薩通過戒度增勝為因，而引發極其殊勝的禪定，所以法流三摩地也是非常清淨。大資糧道的時候，雖然是凡夫，因為善修四神足欲勤心觀，他的禪定很善妙，神通跟隨而引發，神通已經是很超常、很廣大了。

第四、五類五根和五力。五根是信進念定慧，信心、精進、正念、禪定和智慧，或者叫五涅槃根，這樣比較容易理解。小乘者通過修持五種根就可以獲得涅槃；大乘者也是同樣，要獲得見道，最終獲得大菩提果，必須要修持五涅槃根。

信根，緣三寶、緣大菩提果（對於大乘佛子是緣大菩提果）產生信心；進根，是緣大菩提的因，對菩薩道的精進；念根，對於所修持的念念不忘，在內心中守持為信，不忘失自性；定根和慧根，即寂止和勝觀。五根主要是加行道的前二位暖頂位開始生起來。

五力和五根沒有別他體，只不過是在修持五根的時候，這種修法可能被違品壓伏，這個力的意思是已經超勝了違品，不可能再被違品所壓伏。所以在前面暖頂所修持的五根，在後二位的時候沒有障礙，叫做五力，力是這樣安立的。

第七類七菩提分。通過修持趨入於見道，見道後修持正念、擇法、精進、喜覺支、輕安、定和舍覺支共七覺支，即七菩提分。通過見道的入定，出定時可以引發正念，乃至於對一切萬法的抉擇自性都可以引發。

第八類八聖道分。八聖道分是修道以後增勝正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定八種自性。雖然是对照在修道位的時候，但是在前面位時並不是不修，只不過這種正見是出定的時候自然引發的殊勝正見（在入定時見法性）。正思維、正語等等在彌勒菩薩的《辯中邊論》、麥彭仁波切的《金

刚论注释》等论典中有比较广的解释，对这些法应该去好好地认知。

这三十七道品就是成佛的因、成佛的基础，这些圆满的善法，尤其是大乘的正道。在三十七道品中，小乘和大乘虽然名字相同，但是在真正安立的时候，对照的位置不尽相同，自性也不是完全相同，所缘境也不相同。麦彭仁波切在《入智者门》中说，比如四念住的所缘，小乘道只是缘自身生起，安住于自己的身受心法；而大乘的所缘不是自己的身受心法，是对所有的众生、一切的他、所有的法进行所缘。自性方面也有差别，小乘修四念住时，主要是讲观身不净等；大乘主要分两个，出定的时候于名言世俗谛中不但如是了知无常、苦、空、无我等法，且如梦如幻般不执著而修，入定的时候观一切万法空性，身受心法完全都是无自性的。

四正断也是这样安立，大乘和小乘所谓善和恶标准并不是一样的。如果按照世间标准的善和恶，对照小乘的善恶来讲，世间就狭窄得多，小乘道中善恶的标准比较宽广。再往上，在小乘中不一定是恶的法，在大乘中认定为恶，是广义的一种恶，比如执著、自私自利的作意、对轮回涅槃的别别耽执，等等。大乘的所缘、体系都不一样。四如意足、五根、五力都可以类推，名字一样，但大乘的含义更深广、更圆满。就是因为大乘所修、所缘境很广大，本体很深，所以所断的障、获得的智慧也就更多。这个方面是讲大乘和小乘的菩提分法不相同。

上师注释中也引用《大幻化网总说光明藏论》中的观点，还有罗钦大译师的观点，对密宗怎么认知三十七道品、四念住等等，也有很详细的解释，大家可以参考。

“较前赤光尤超胜”，因为他能够以大精进心，通过没有障碍、没有违品的最超胜的精进来修持菩提分法的缘故，他所发出的智慧火光光焰，比前地的光还要超胜。有些注释中讲，三地菩萨所发的赤光犹如日出的光一样，四地菩萨

发的光犹如日中一样，二者之间是有差别的。这个讲到了此地释词。

辛叁、所断之差别

自见所属皆遍尽。

“自见所属皆遍尽。”自见主要是身见，即微细萨迦耶之我见，凡是此见所属之俱生我见，尔时悉皆全部灭尽。全部灭尽和前面解释一样，是指四地能够灭除的烦恼障和所知障都灭尽。以俱生我见为主的，我见、人见、众生见、寿者见都能灭掉，而且对于五蕴、十二处、十八界的执著以及我所等等，都能灭尽。

诸见为首就是萨伽耶见，四地菩萨对以萨伽耶见为首的诸见都能逐渐地灭尽，包括烦恼障、所知障，此处主要是俱生烦恼障和所知障的种子全部灭尽。因为在四地菩萨相续中，粗大的烦恼是不现行的。麦彭仁波切在《中观宝鬘论注释》中说，地上菩萨的烦恼的名称都是从二取分别来讲的，把菩萨相续中的二取等等叫做烦恼，因为在初地时烦恼就不生了，出定位不可能产生现行的烦恼，烦恼的名字虽然还是用，但是应该知道这是属于所知障。

此处“自见所属皆遍尽”可以理解成俱生烦恼障、所知障的种子，四地菩萨对治和他智慧平行的障碍，能够通过他生起的智慧将其全部灭尽。在登四地的时候有一种障碍，通过修持断掉这个障碍登四地，到了四地之后还有本分的障碍，这个是一分一分地断掉的，最后自见所属全部周遍地断尽。

庚贰、结尾本品

入中论第四胜义菩提心终

第五胜义菩提心

己伍（难胜地）分二：一、真实；二、结尾本品。

庚壹（真实）分二：一、差别地之释词；二、差别地之功德。

辛壹、差别地之释词

大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

这两句是讲为什么第五地叫难胜地。“大士住于难胜地，”大士是讲第五地的菩萨，当他住于难胜地的時候，“一切诸魔莫能胜。”所有的魔都没办法超胜第五地菩萨，所以叫魔难胜地、障碍难胜地，从这个方面安立难胜地。在《自释》中讲，一切世界的魔王都没办法超胜他，都没办法给他做障碍，何况其他魔眷属、魔子、魔民更加没办法障碍菩萨的修行。

这句话还可以再继续分析一下。有的经论中提到，住于资粮道的菩萨通过修般若的缘故，魔也没法胜伏，这和难胜地的差别在哪儿呢？资粮道的菩萨主要是佛陀的摄受和护持，加之善修般若、了知空性的意义，所以魔没法做干扰和障碍；而五地菩萨的难胜，是通达了圣谛本性，彻悟了微妙深义，故能够强有力地降伏前所未能降伏之一切魔众，其定力不共增胜圆满之故，以自所行定力能彻底降伏一切魔众。这是二者之间的差别。

魔有很多差别，但是总的说魔的自性或者魔的概念，主要就是对善法不喜欢、对修行做留难的自性。有可能表现为外在的非人、饿鬼道所摄的魔，也可能是相继中的种种烦恼，这些都叫做魔。有些地方讲着魔就是被非人所摄受、加持的意思，有些地方讲自己的分别念没办法控制而趋入于非道，这也叫做魔的含义。

魔主要有四种：

第一个烦恼魔，相续中的贪嗔痴等烦恼。

第二个蕴魔。通过烦恼魔为因，而产生有漏的五蕴，烦恼是五蕴的因，五蕴的自性就是烦恼的果，这就是烦恼魔和蕴魔之间的关系和差别。

第三个天魔。有的地方解释为他化自在天等魔王、魔女、魔子、魔孙都叫天魔。上师解释为耽著五蕴、五妙欲就叫天魔，一方面天魔也是耽著五妙欲，一方面天魔能够让我们耽著五妙欲，他非常希望我们耽著五妙欲，他每天都射

下五支花箭，让修行者、众生耽著于色声香味触而无法自拔。

魔有很多作障碍的方便，有时候直接做干扰，飞沙走石或地动山摇等外在障碍，让修行人升起很大的恐怖，而对于菩萨道不敢趋入。还有一种做障碍的方式更阴险、更没法防范，他让修行人慢慢耽著于五欲，让修行人得到很多财产、赞叹和受用，得到许多世间所谓的顺缘，一般凡夫人如果一但遇到这样的圆满境之后，道心慢慢变淡、逐渐就没有了。对世间法浓一分，对菩提道的希求就会淡一分，如果对世间法执著十分，对佛道的执著就是零。

为什么贪著妙欲是魔呢？从魔王波旬来讲，他愿意修行人通过这种方式趋向歧途。所以应该引起注意了，也许我们现在总的方向并不是朝出离道发展，而是朝魔道发展，但是我们并不知道。我们应该在这个地方停下来，反思一下，我的发心是怎样的、行为是怎样的，是在追求佛道，还是在追求五妙欲。

实际上贪著世间安乐、世间幸福都叫做五妙欲，乃至我们的心对色声香味触没办法转的时候，这时已经被魔的铁钩钩住了，如果不痛下决心把它斩断的话，基本来讲是没有办法修持的。虽然有时我们说，可以转为道用、可以了知它的本性，说是可以这样说，这个修法也不是没有，但这是在不耽著的情况下才可以修持的，并不是说要你通过贪欲心来转为道用。

通过贪欲心直接接触对境的时候，这不是转为道用，这是为了享受五妙欲的借口而已，这是一个不能忽略的问题，是很严重的问题，也是我们能否真正入道的基础。如果没有这个道前最基本的基础，我们的修行就会走错路，花了几十年的时间，时间越长，走的歧途就越远。现在要在还没有真正全力以赴开始修道时，把自己的目标和所修的道认识清楚，看破五妙欲的假像，不执著它。

这个方面是有差别的。有些人前世本来世间福报较弱，外缘供养的东西少，这应该说是得天独厚的条件，有时看似是一种障碍、一种不圆满，但是从修道的角度来讲，算是一种助缘。还有一类前世福报深厚的人，今生中钱财挡都挡

不住。如果确实没有执著，你可以接受、受用；如果接受受用后产生耽著，让自己的道心慢慢下降的话，那就要想办法怎么样尽量不执著。不执著有两种方式，一种方式是《极乐愿文大疏》中有一种所谓的灭财佛事，做灭财佛事强行地把它斩断；第二种方式必须再再地观修欲妙的过患，让内心中有对治力，虽然受用但是没有执著，这是做得到的。就看修行者怎么去选择，怎么去面对这个问题。

我们都需要了知的是，烦恼魔对我们、尤其对修行人的伤害非常大。如果是一个世间人，享受五妙欲应该说是一种正常现象，这些魔有时会做障碍，有时会帮助你再再得到这些东西。如果是修行人喜欢妙欲的话，魔也会帮助你；如果你不喜欢这些东西，准备要出离轮回，魔就不高兴了，他就会想各种方法把你的心转变，让你误入歧途。在修行过程中，我们应该有清晰的脑袋、锐利的眼睛来分辨这些问题，到底自己应该怎样做取舍，这确实不是口号，真是这样的自性。我们要知道，世间五欲都是无常的自性，没有什么可信赖的，全部都要这样去观想。《开启修心门扉》、《山法》、《前行》等等很多修心法要中，都讲了很多妙欲的过患，多多去看、多多思考、观察安住，内心中的执著就会逐渐淡泊下来。

第四个死魔。有漏五蕴的中断，一期生命的结束，叫做死魔。

在四种魔中，有漏五蕴是本体，烦恼魔是它的因，天魔是耽著五妙欲，死魔是今生五蕴中断的情况。“一切诸魔不能胜”，这四种魔都没办法超胜五地菩萨，五地菩萨通过自利的方式全部能胜伏它们，这些诸魔没办法做干扰。

还有一个问题，所谓魔的自性是内在的分别心，把种种魔的自性真正观察、再再分析时，除了虚妄分别之外，再没有一个外在自相实有的魔的自性了。再进一步观察，为什么五地菩萨能住于难胜地、诸魔不能胜？就是因为五地菩萨静虑度增胜。静虑的违品就是种种分别散乱，散乱就是魔。五地菩萨静虑度一

增胜，散乱一消失，当然就没有魔了，从这个角度讲，彻底降伏了一切魔。

而这样增胜的静虑并不是单纯的一个寂止，单纯的寂止也许只能压伏粗大分别，而比较微细的分别就压制不住。所以五地菩萨一方面有静虑增胜的功德，再一方面也是慧学增胜位。前面讲了四地、五地、六地是慧学增胜位。他有入根本慧定见一切万法自相的殊胜本体胜观，所以出定位时安住在殊胜的自性中，很多粗大的分别念难以生起来。

很多地方讲诸魔由心生时，引用米拉日巴尊者的公案。米拉日巴尊者十万歌集中第一篇《米拉日巴拾柴记》，尊者在拾柴过程中遇到大风，把他的衣服和柴要吹走了，他要抱柴火衣服又保不住，按衣服柴火又保不住，这样折腾一番之后，他一下发现修行这么长时间还在被魔转，这就是一种我执，衣服是我所、柴也是我所。他想通之后，一下子把柴一扔就地打坐，风你要把我的衣服吹走就吹走，要把柴吹走就吹走，什么都不管，入于禅定中。出定之后因身体太弱而昏倒，醒来之后产生很大的厌离心，对上师做祈祷，之后从天空中显现玛尔巴上师骑着白狮子降临，他特别高兴。上师说：“你在干什么，是不是有问题，应该回去修法的，你知道修法的方式。”他很高兴、很安慰，然后就进洞。一进洞情况马上变了，五个魔座在他的位子上面，有一个是在讲法的样子，有几个在听法的样子，有一个在翻他的经书。看见几个魔的显现，他首先做了很多方法：给他们唱山歌、给他们做供养，然后劝它们走。他们还不走，尊者又修生圆次第、上师瑜伽，都不管用。他突然想起来了，上师直指心性时说，一切虚幻都是心的自现，他安住这个境界之后直接进去，这个时候魔就害怕了，一下就跑掉了。这个公案讲到了实际上魔是由心生的。

有些大德讲，我们认为的魔，从了义的角度讲就是分别心，如果在外境确实看到了，它也是我们心的投影。投影就是一种影像而已，我们内心是怎么状态，就会在外面显现什么状态。就像我们有什么面容，在镜子中就会显现这种

面容，镜子中的影像只是我们的投影而已，它绝对不是真实的。无论外在显现天尊、显现魔，都是我们心的投影，你认为好与不好的显现全是我们心投影。内心中有什么分别，它就在外在显现什么分别。如果了知了一切都是自心幻化的，除了自己心的投影之外根本没有实有，能够安住在这样状态中，魔就不是真正的魔了。因为在整个三界中找不到一个所谓真正自性的魔，就看我们怎样去认知它。

在很多大德的教言中也讲到，如果你了知魔的自性，魔就变成天尊给你赐悉地，这就是有境变外境的殊胜含义。如果对麦彭仁波切《定解宝灯论》第六个问题“异境何谓共所见”了解很清楚，对于所谓外在天尊的显现也好，外在魔的显现也好，都有更深刻的认知。你的心处在什么状态，它就会显现这个状态。内心中很害怕，外在就会显现魔的形象来扰乱你，有时是青面獠牙、有时是其它方式来扰乱你的心性，这些都是内心的自性。我们如果真要铲除魔障，一定要了知一切万法唯心所现以及一切万法本性清净的问题。

当然，不能满足于了知，仅有了知功效仍然不大，还是要去体会，很深的一种体会、一种感受，才能起到一点作用。否则，显现时说这个的心所幻化的，但内心还是安住实执中的，你朝它走过去，它没动时你的心可能就要虚了。米拉日巴尊者走过去的时候魔跑掉了，但你走过去时，内心本来就害怕、本来就安住实执的，走过去时两腿发抖都不好说。所以，还是要有这种感受，要真正地趋入，才能起作用。如果没有到这种地步，很多方法还是不能用。

还有一个问题，米拉日巴尊者这个公案，除了解释为魔是分别心所幻化，有些大德还进一步解释、分析，对照米拉日巴尊者修行前后的两种情况，到后面时修行有很大的长进。什么长进呢？前面对上师呼唤时，他还是认为上师是和自己个人有关的怙主，是显现为善知识形象的自己个人的助伴。但后面到降魔那一段时，他对上师的认知升华了，不仅仅玛尔巴是他的上师，所有的法都

是他的上师，魔是他的上师，一切的显现都变成善知识，这个就是修行历程中的上师的更殊胜的一种含义。

为什么呢？因为这些对境可以给你显示实相，当上师传法的时候，直指心性也好，宣讲实相也好，前面在显现上面是安住在上师是单纯的人、菩萨的一种自性，还没有认知山河大地乃至一切现象都是能够指示心性的法；后面遇到魔时，通过一刹那的顿悟，就知道魔也是在给自己指示实相。

为什么当时能够安住一切魔都是幻化、都是心的自性？上师给讲的也就是这个，后面魔所显示的问题也就是这个。对修法人来讲，应该到达一切显现都是上师的境界，都能够给你显示某种实相。如果你有了智慧，那么上师并不是一个坐在法座上面的自性，也不是一个有名有姓的自性，他已经变成所有万法。所以有时讲一切万法都是上师的显现，是从这个方面了知的。

上师对我们讲法，让我们了知这样的取舍，实际上山河大地哪一个不是这样的呢？每一种法都会给我们一种启示，或者了知一切万法无自性，或者空性，或者清静，等等，每一种法都有功用的。但是，现在对我们来讲，这个方面只是一种见，只是一种了知。米拉日巴尊者后面确实是证悟、到达了那个境界，他对于所有万法全部平等了知是法性，全部平等了知是上师的自性。以上一方面讲到了魔的自性是怎样的，一方面讲到上师的自性确实是周遍的，所有一切都是殊胜善知识的自性。

在很多经典论典修法的书中，对这些问题都有不同侧面的分析，帮助我们以不同的方式了知五地菩萨的境界，或是不同的实相。其实实相是无二的，很多的修行方式都是让我们怎么样逐渐打破执著，怎么样逐渐趋向于实相，最后对一切不执著，对于善或恶都能够了知实相无二，那魔都能够变成上师，你想想看，还有什么真正不好的东西呢？或者真正好的东西是怎么样呢？

在这个公案中，所谓好的自性是米拉日巴尊者的上师玛尔巴尊者，一个佛

的化身；所谓不好的，就是见到的五个魔。但是后面通过公案的启迪，我们就知道，所谓的玛尔巴尊者的好也没一个自性的好，所谓的魔也没有一个自性的不好。实际意义上好和坏二者之间确实是平等的。从很多大德的示现，或者对这些公案的分析，我们可以领悟到这种意思。有了这种正见以后，通过很多加行，以串习正见的方式来修行，慢慢靠近实相。所以，为什么很多地方讲你不要取舍，不要取舍并不是说什么都不想的意思，你要知道它的道理，有这种体会之后，才可以真正做到不执著的状态。

还有，以前我们引用《经庄严论》中讲五地忍地时，主要就是讲五地菩萨对于弟子的邪行能够忍受，没办法动摇他。其它很多障碍菩萨都能够克服，但他的弟子眷属中做了很多不如法的邪行，很多善知识就受不了，他会想，这样辛辛苦苦的教导都没有起作用、都没有意义，干脆不传法或者入灭。在五地时，这种想法根本没法扰乱菩萨的心。所以难胜地的意思是这种魔和障碍没办法胜伏的意思。

辛贰、差别地之功德

静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

“静虑增胜”五地菩萨的静虑度已经达到增胜。“极善知，善慧诸谛微妙性”，他对善慧诸谛的微妙自性极为善知、极为通达。静虑增胜主要是讲他的止或禅定是怎样的；极善知善慧诸谛微妙性，主要是讲他的慧学增胜、智慧胜妙。

下面我们看，什么叫善慧诸谛？在《自释》中讲，善慧是讲圣者，谛是讲圣者所通达的谛，也就是圣者诸谛的意思。比如苦集灭道四圣谛就是圣者的境界。为什么呢？苦谛虽然是讲一切轮回的痛苦自性，痛苦的本体叫做苦，集是讲它的因，为什么把痛苦和集变成圣谛了？因为苦和集凡夫人根本没法认知，只有圣者才能够知道苦和集的自性。道和灭就更不用说了，是圣者所证悟的。所以四圣谛就是圣者所通达的诸法。

了知这个意思之后，“极善知，善慧诸谛微妙性。”性是体性，微妙是通过微妙的智慧通达所知。五地菩萨对于四圣谛的本性——微妙的自性，完全能够通达，粗的方面、细微的方面都能够通达。有的时候我们会想：四圣谛有什么难懂，我们都能够知道。但是我们知道的也许只是词句上的东西，只是表皮的一部分，或许还是粗大的一部分而已。在注释中讲，五地菩萨对粗细的四谛、微妙的自性都能够了知，通过殊胜的智慧增胜，而清晰地了知了这样的本体，就叫微妙的自性。

有些地方讲诸谛的意思是苦集灭道四谛。在《自释》中也有问答的方式来抉择。佛陀在《父子请问经》中讲，一切万法唯有二谛，没有第三谛。《中论》中讲，一切万法为世俗谛和胜义谛所摄。既然只有二谛，这个地方又讲四谛，有没有矛盾呢？二者没有冲突。二谛是讲，所有的显现法都是世俗谛，一切万法在显现的当下无自性，这个空就是它的胜义谛。讲二谛之外有必要再讲四谛，因为四谛是让修行人了知取舍而宣讲的。

杂染法就是所舍，杂染法的果就是苦谛，就是一切的行苦、变苦和苦苦。杂染法的因就是集谛，一切的烦恼和业引发无明我执，贪嗔痴等烦恼引发种种业，这个叫做集。为了表示是所舍弃的法，而宣讲苦和集。宣讲所取的方面讲到了道谛和灭谛，灭谛是道谛的究竟果，道谛是获得究竟果的方便。也就是说，前面两者是讲流转轮回的因果，后面是讲获得涅槃环灭的因果，是为了让大家知道轮回和涅槃的因果，或者取舍的次第方法，而有必要宣讲了四谛。

实际观察时，四谛可以摄于二谛中。《入中论自释》讲，苦谛、集谛和道谛三种法属于世俗谛，因为它们都是有为法；灭谛是胜义谛。有些地方在分析的时候，这个灭谛到底是有为法还是无为法呢？月称菩萨说，灭谛是胜义谛所摄，如果按照显空二谛的胜义谛来看，灭谛的自性就是空性，真正完全证悟了一切万法无自性，叫做灭谛。所以也可以把一切的四谛归摄到二谛中。也就是说，

五地菩萨对于四谛的自性，或者二谛的自性，这些微妙的自性全部能够了知。

除了四谛和二谛的说法之外，还有没有其他的说法呢？月称菩萨说，有，在《十地经》中也讲到了很多谛，除了四谛、二谛之外，又讲相谛、差别谛等等。这么多的谛归摄起来都是二谛所摄，反正显现这一类的，全部是世俗谛所摄；空性法性这一类，全部是胜义谛所摄。除此之外再没有其它的谛可以通达。而五地菩萨对于四谛或二谛的自性全部善巧通达。这里讲到了差别地之功德。

庚二、结尾本品

入中论第五胜义菩提心终。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第14课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲论义，论义分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，是宣讲菩萨十地，分二：分别说十地和说诸地之功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地、远行地等四地。其中第一个科判，从第一地到五地的内容已经讲完了。今天讲第二个科判，现前地，第六胜义菩提心。

第六胜义菩提心

戊贰（现前地）分二：一、真实；二、结尾本品。

己壹（真实）分三：一、略说能境地之体性；二、广说所境空性；三、说此地功德而结尾。

首先把科判解释一下。能境地主要是从第六地能境的本体来宣讲此地。第六地是现前地，**安立此地的根据**，主要是从菩萨相续中能境的本体、能境的智慧来进行安立的。第一略说能境地之体相，把第六地菩萨相续中的能境智慧、能境的般若首先做观察。第二广说所境空性，所境是能境的所境。也就是说菩萨相续中的能境是一种智慧、一种般若，它的所境或对境是空性。对于菩萨所证悟的空性进行宣讲，一方面是了知菩萨相续中现证的空性境界，第二是为了后学的发心菩萨能够了知最为殊胜的般若空性。

庚壹、略说能境地之体性

现前住于正定心，正等觉法皆现前，

现见缘起真实性，由住般若得灭定。

颂词讲到了能境地的体相，主要是讲菩萨相续中的**般若智慧**。般若智慧在佛法中是最为关键、最为主要的，它是**一切佛法的精华**。我们现在学习大乘佛法，要趣入到圣地中，缺少般若是绝对不可能成办的。所以，佛陀在经典中对阿难尊者说，其他的法如果全部隐没都不可惜，如果般若的一字一句隐没了，甚觉可惜！

佛陀对般若空性非常重视，要求诸菩萨和护法神等等再再地护持般若。如果般若教义在人间隐没，实际上就代表佛法已经隐没了。因为没有般若来引导的话，小乘没有办法证悟罗汉果，没办法得到见道以上的果位；大乘也没办法现证二无我。一切的修法全部会处在实执状态中进行修持，这样的人执和法执，是一切众生痛苦、烦恼、轮回的主因，而它的正对治就是空性。

如果我们相续中有人执和法执，绝对会流转轮回。要中止流转的话，必须要找到它的能治，和它相反的法。佛陀已经现证并宣讲了这个法，就是般若空性。众生的人执和法执是一种无明愚痴，不了知万法的真相，就会一而再、再而三地流转轮回，以前流转轮回是因为无明，以后流转轮回还是因为无明。从

这个方面观察，如果现在掌握了空性，就相当于河里的鱼已经吞了吊钩，虽然它的身体还在水里面，但很快就会到岸上。如果已经听闻了般若空性，开始抉择观察修行，生起定解的时候，身份还是凡夫、还在轮回中，但是因为般若的巨大能力和功德，马上就能从轮回中获得解脱。

对我们来讲，这样的般若空性极其关键，它是佛法的灵魂，就像人的命根一样，如果缺少命根这个人叫尸体，如果佛法缺少了般若，只能称为影像。对于众生来讲，如果有了般若空性，就可以从轮回中解脱，没有般若空性，就没有办法解脱。从利他的角度来讲，如果给众生宣讲般若空性，让众生了知一切万法的实相，可以逐渐断除轮回；否则，只能安住暂时的人天道、获得一些善果而已，对于从轮回中解脱来讲，仍然没有直接的价值和利益。

《入中论》的第六品，第六胜义菩提心，应该说是诠释了佛经的精华，也是诠释了《中论》的意趣。《中论》的意趣，前面我们讲了，通过深广而入，既有广大也有甚深，但是，得名于《入中论》、无误开显《中论》意趣的主要还是第六胜义菩提心。其中讲到了应成派的不共空性，也就是万法真实的实相。对空性最正确的认知方法，是在第六品中进行广大地开显。

第六品是《入中论》的精华，它诠释的是龙树菩萨的究竟意趣，龙树菩萨在解释《般若经》的时候，也是从空性方面开显的。我们如果能够真正学习领会第六品的内容，相当于掌握了整个《入中论》的内容。《入中论》的内容如果能够掌握，《中论》的内容就掌握了。再往上推到《般若经》空性的这一部分的教义，就可以说完全通达了。所以，我们以后看《般若经》的时候，从现观的侧面暂时不提，从空性侧面来讲，就能够很准确地认知，能够认定《大般若》、《金刚经》、《心经》中处处提空的概念和体相。

通过学习第六品的内容，可以真实通达佛陀的究竟意趣，对我们来讲意义非常深远。也就是说，我们要打破相续中种种烦恼、种种执著、种种无明愚痴，

绝对要借助空性。如果不借助空性，仅仅外表上念几个仪轨、心咒，或做一些善法，当然善法绝对是有功德的，但是因为没有掌握核心，没有找到断除轮回的根本对治，离解脱道还是很远的。如果我们想要尽快地从轮回中获得解脱，绝对是要经由闻思空性之道、修行空性之道，来达成这样的目标。

在座的很多道友确实福德很深厚、慧根很猛利，对于空性能够接受，能够正确地思维。但是我们不能满足，为什么呢？以前上师再再讲过，中观空性法门，从词句上看起来似乎容易通达，虽然对刚学的人来讲，觉得不好通达的，但是学过几次中观之后，对于空性从字句上滑下去没什么难懂的，就觉得空性仅此而已。但是，它所诠是法界实相，是菩萨入根本慧定的境界，这种境界是分别心没法缘的。龙树菩萨在《大智度论》中打比喻讲：“太末虫处处能缘，独不能缘于火焰，分别心处处能缘，独不能缘于空性。”有种虫叫太末虫，这种虫处处都能缘，但是不能缘于火焰，不能进入火焰中。众生的分别心处处能缘，只要是分别心的境都能缘，独不能缘于法性，独不能缘于空性。

为什么不能缘于空性呢？因为空性绝对不是分别心的对境。如果我们安住在分别心的时候，绝对无法缘空性，我们安住在空性，绝对不是分别心，二者之间无法同等。乃至我们通过分别心在思考、通过分别心觉得已经了知、通过分别心认为已经领悟的时候，因为是分别心境界的缘故，根本不是真正空性的境界。所以，还要学习怎么样寂灭分别心，安住在实相中。

在学习的时候，我们认为通达空性，是把空性作为一个所境，由分别智慧来进行抉择、修持的，这仅仅是第一步。我们不能把第一步暂时的抉择，安立成究竟的最后一步。我们通过分别心去了知空性的总相似乎很容易，但是真正要安住在空性意义中，非息灭分别心不可，没办法以分别心去缘。所以，还是要通过修行空性，**一步一步地认识分别心的自性**，然后现证这个自性。息灭分别心的状态时，才可以说触证了法性、触证了空性，这个方面还有很长的路要

走。

下面还要一步一步地宣讲空性的甚深方面，怎样去修持空性的助缘，月称菩萨都要一步一步地讲到。这个方面主要是一种总说，对于空性方面我们都要产生欢喜，应该有长期作为一个核心修法进行修习的决心，这个誓言必须首先发起来，然后才有兴趣趋入到学习空性的教义中。

《入中论》第六品从后面“彼非彼生岂从他”开始讲胜义谛了，相对于前五品要难懂一点。如果以前没有学过，还是要尽量去掌握它的能诠和所诠。如果以前学过，在了知文字的基础上，再把它所诠义进一步去领会；或者以前学习、听闻的时候似乎有点熟悉，但时间长之后，词句都显得生疏了，再一次学习，从文句、意义等方面还是应该有很大的收获。

颂词“现前住于正定心，正等觉法皆现前，”是讲现前地的体性。如何安立的呢？月称论师在《自释》中，通过三个根据来体现能境的体相。第一个根据，了知一切法性如梦如幻故，以为现前；第二个根据，因为在第五地的时候见到了道谛故，安立成现前；第三个根据，能够速速趣向于佛果、趣向于正等觉法的缘故，名叫现前。从三个方面安立成现前地。

第一个是他证悟了法性如幻，因为在第五地的时候静虑度增胜，一切静虑的违品全部遣除了，第六地的智慧是在第五地静虑度已经圆满的前提下，生起了殊胜般若的自体智慧，他能够从很深的侧面来了知一切法本性如幻、没有丝毫的自性可言。

第二个是第五地见道谛故，为什么在讲第六地的时候，把第五地见道谛故作为第二个根据呢？宗大师解释，月称论师只是以四谛中的第四个法道谛作为例子来宣讲的，实际上月称论师的意思是苦集灭道中粗细的谛，五地的时候完全已经见到了。通过第五地善巧见到粗细诸谛的缘故，到第六地时有一种更深层次的证悟、更深层次的现前，现证诸法的本体。所以上师解释，第五地对于

四谛的本性是见道谛，第六地的时候是在见的基础上进一步圆满，把第五地见道谛故作为现前地的根据，能够更加圆满通达苦集灭道四谛的自性，这个也是现前的意思。

第三个是正等觉法皆现前，就是能够速趣于佛法的体味，现前了正等觉法。月称论师在《自释》当中，把为什么叫现前地，用以上三个根据讲得很清楚。

下面我们再从颂词对照上师讲义中讲的三个根据，“现前住于正定心”是第一个，“正等觉法皆现前”是第二个，“现见缘起真实性”是第三个。实际上这三个根据和前面月称论师的三个根据的意义是一样的。

首先，“现前住于正定心”，安立成现前的意义，主要是说六地菩萨在五地的时候增上静虑，第六地在入根本慧定的阶段中能够见到一切万法的实际，了知一切万法的真实义，能够任运地正定于一切诸法的实相中。从上师讲义中的意思来看，在入定位安立这种殊胜的功德。

第二个“正等觉法皆现前”，正等觉是佛的意思，正等觉法就是佛法，也就是说佛法已经现前。这个地方的佛法是指什么呢？有时我们宣讲的这些经教、论典叫做佛法，但有时佛法的意思专指佛陀成佛之后的功德法。此处的正等觉法是从佛陀的功德法安立的，包括十力、四无畏、十八不共法、二十一类无漏不共法的功德，都是佛相续中现前、圆满而安立的。

既然是佛相续中的法，为什么在第六地的时候就安立正等觉法皆现前呢？上师说，这个现前是接近，是对于正等觉法非常接近的意思，虽然正等觉法、二十一类无漏法是在佛地时圆满现前的，但是在六地时他已经增胜了般若度，而成佛的近取因就是般若，所以六地菩萨既然能够使般若度增胜，说明在这个基础上已经离成佛的功德法很近了。上师打比喻说，好像去大海取宝，虽然还没有真实到达宝洲，宝贝还没有拿到手，但是已经远远的看到宝洲，宝洲中的种种宝贝马上就要得到手，这就是现前的意思。正等觉法皆现前，是说佛法已

经现在前了，已经离佛果非常近了。因为空性是获得佛法的近因，一旦空性在出定位能够增胜圆满，说明他很快就可以成佛了，这个根据安立成现前地。

第三个“现见缘起真实性，”因为在五地时能够见道谛，在第六地时智慧更加敏锐、更加增上圆满，对缘起性能够真实地了知。上师讲义中说，现见缘起真实性，不是眼睛见的意思，是现量的一种证达、一种触证，分出定、入定两种。

第一，菩萨在入定位时见到缘起真实性，可以理解成缘起它自己的法相、法性可以完全了知。有的时候可以从不同的角度去理解所谓的缘起，有时讲缘起似乎是种种的因缘法，这个法是通过很多因缘法生成的，我们说这个是缘起的；有时说缘起似乎又变成了它的自性了。我们要看讲缘起是落在哪个方面，如果说缘起显现、缘起的相，是指世俗谛中的种种显现法；有时是“见缘起即见佛”的意思，是讲缘起的真实性，一切万法缘起的缘故，必定是空性的，这个缘起的意思是落在它的法性上面，是落在空性、真实性上面的。这里入定时了知缘起的真实义，是指了知一切万法缘起完全无有自性，不是推知，而是真正触证到了缘起的真实法性。

第二是在出定时，因为入定的殊胜功德，出定时对于种种缘起都能够通达。这个缘起的真实性在出定位时也是一种真实性，因为所有的缘起法都不是真实有的。一般的凡夫众生认为的显现法是真实有，实际上一切法都是缘起的，都是假有，都是如梦如幻的。这种如梦如幻的显现才是缘起的真实性，而一般人认为的有或者无，根本不是它真实性。菩萨在出定位时，了达一切万法如梦如幻，了知这样一种缘起的真实性。

这个缘起，有的地方解释成十二缘起。前面略说的时候讲，四地、五地、六地是慧学增胜，第四地主要是从能境智慧讲，第五地和第六地是增胜四谛等等的了知，第六地慧学增胜是讲他在了知四谛的基础上，再了知顺逆十二缘起，

通达了缘起真实性。

通过以上三句颂词所讲的三个根据，了知了所谓现前地的意思。

后面一句“由住般若得灭定。”菩萨五地时静虑度增胜，六地时般若度增胜，十度中在不离开前五度清净增胜的功德基础上，进一步圆满了般若度。此处般若度增胜，主要是讲在出定位般若度是增胜的。至于后面的七地八地九地十地，分别对照方便度、愿度、力度、智度四度都是从般若度分出来的，从般若度的不同侧面又分了四个反体，后面的四度完全都是般若度所摄的。所以此处讲六地时般若的殊胜功德得到增胜故，“由住般若得灭定”。在前五地时，般若度还没有增胜，第一地布施度增胜，乃至第五度静虑度增胜，都没有达到般若度增胜的情况。所以月称菩萨说，六地菩萨能得灭定，前五地还不能得灭定。

还有《十地经》中也讲很清楚，六地的时候得灭定，七地的时候刹那刹那起入，似乎是说前面没有灭定。上师在讲记中开显了真实的密意，前面六地以下都有灭定，但是为什么说在第六地时得到灭定呢？在第六地所得的灭定是一种不共灭定，怎么不共呢？是通过般若度增胜而获得的灭定，在下面诸度根本没有。第六地时般若度已经清净、增胜了，在这个基础上能够得到灭定。通过般若增胜所摄受的不共灭定，恰恰就是第七地菩萨刹那刹那之间任运起入灭定的不共因，所以第七地时方便度增胜。

在上师讲记中引用了月称菩萨《自释》在第七品中的观点：“入灭定者，谓入真实际，说真如名灭，此中息灭一切戏论故。”什么叫灭定呢？**入真实际就叫灭定**，真如就叫灭，因为此中除灭一切戏论故。所以，这种灭定和小乘的灭定不相同。**大乘的灭定是入离四边八戏的境界，是入真实际中的境界，是大乘的不共灭定**。而且在一地的时候能够入真实际，能够息灭一切戏论。从这个方面观察，一地以上都能够入灭定，**只不过第六地时般若度增胜的这种灭定还没有**，或是第七地刹那起入灭定的不共因的缘故，把这个安立成入灭定的基，入灭定

的最初位。《十地经》中也是这样讲的。

质贰（广说所境空性）分二：一、宣说空性之深义；二、真实宣说具深义空性。

对所境的空性是广说的，广大地进行安立，广大地进行开显。所抉择的空性义理很广大，而且也是真实的空性、甚深的空性，是对最利根众生宣讲的空性，或者以前虽然是钝根，虽然是唯识宗或者自续派等根基，但是如果圆满通达了唯识宗的教义、自续派的空性之后，再来学《入中论》的空性，就能够更圆满地了知诸法实际空性。所以说是广说所境的空性。

对我们来讲，所境的空性首先必须要广大抉择，很清楚地把空性的总相现在我们心前，然后才可以慢慢一步一步地去观察、一步一步地去作意和趣入。

第一个科判是讲空性的深义，它的作用或者必要性非常广大，这个科判再再赞叹般若度、再再赞叹空性，让我们对于所谓的空性产生非常清净的信心。第二个科判是真实宣说具深义的空性，空性的深义讲完之后，开始真实宣讲具有深义的空性的体相到底怎么样的？怎么样去趣入？怎么样修持？一步一步展开进行宣讲。

质壹、宣说空性之深义

如有目者能引导，无量盲人到止境，

如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果。

首先是比喻，再是意义，通过喻义合说帮助我们通达意义。“如有目者能引导，无量盲人到止境，”比如一个有眼睛的人能够引导无量的盲人趣向于止境，这个止境是目的地的意思，所住之境叫止境。“如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果。”从布施乃至静虑度之间其余的五度称之为无眼功德。同样道理，空性智慧也能够摄取无眼的功德，让所有的功德共同趣向于圣果。

这个圣果究竟来讲就是佛果，暂时来讲是登地以上的圣果。为什么这样讲呢？虽然我们不知道，如果要圆证佛果，必须要圆满证悟空性，这个是不用怀疑

的。但是，要从凡夫位趣入于圣地，也非借助空性不可。因为要登初地必须要入根本慧，入根本慧就是二我空的境界，人我空和法我空必须要触证、必须要现证。我们修很长时间的布施等，但没有空性慧摄受的话，这个功德也只能在轮回中打转，在轮回中一次又一次地成熟它的果。如果凡夫要超凡入圣，空性绝对不可以缺少，最主要的就是空性的功德。

所以，就像一个有眼睛的人，“如有目者”是讲智慧，“能引导，无量盲人”引导无量无边其余诸度的功德到达目的地。这个目的地究竟来讲是佛位，暂时来讲是菩萨位。为什么有这些差别呢？因为虽然我们修持一些布施、持戒等等，但是，是谁让我们修持布施、持戒修法的？是谁才能真正明辨道和非道的差别？在修布施时，我们能够明辨，能够打破悭吝心，怎样去修持布施，这一分的本体，仍然是智慧所摄的。

所以，智慧有三个作用。一个是让我们了知所有诸度修行的方法，怎么样去做，为什么要去做，做的方式是怎样的，它的违品是什么，它的顺缘是什么，怎么样一步步地趋入，这个也是智慧来引导的。乃至我们能够做一分布施、持戒、安忍，了知不布施、不持戒、不安忍的过患，也是了知诸法的智慧来承担的。

第二个作用，我们做布施等，如果不发出离心、菩提心，这种布施和持戒只能在人天中感受一些小果，如果要成为解脱因、成佛因，必须要发菩提心、出离心，这个也是智慧来指引的。

第三个作用，即便是我们发了菩提心，也做了回向，但如果有三轮实执的话，这样的善根也只能成为世间波罗蜜，没办法成为出世间波罗蜜。智慧能够让我们了知一切万法无自性，要现证一切万法的实相，必须在凡夫的时候修它的因，它的因就是要随顺于一切万法的空性，根本没有实有的自性。而这种空性是谁来指导的，谁能够打破这种实执？唯一就是般若空性慧才能做到。

所以从三个位置来讲智慧的作用。为什么从三个位置来讲呢？

首先，一般的人能够做布施、持戒，但是没有出离心、菩提心摄受的缘故，只能叫布施、持戒而已，没办法安立成度。此处直接讲到了世间人，间接也包括二乘，二乘有修持布施和持戒，有出离心摄受，和世间人不一样，但是没有菩提心摄受，也没法安立成度，要真正做到这一点，必须要用智慧来引导。

第二个层次，发了菩提心，以菩提心摄受布施和持戒，就不是一个单纯的布施和持戒了，就可以安立成度了。此处的度是一种世间波罗蜜，也可以叫度。前面我们讲是不是三轮体空摄受时，已经做了分析，如果我们通过菩提心摄受布施、持戒等，把善根回向大菩提，逐渐得到成佛的因，也能够叫做度。安立成度是发了菩提心的缘故，是通过自己的智慧抉择的结果，如果不发菩提心的过患很大，没办法成为成佛的资粮。

第三个层次，必须要三轮体空，这个是最严格的度，它的名字安立方式是通过智慧安立的。麦彭仁波切在智慧品注释《澄清宝珠论》中也讲过，从布施乃至静虑之间五度来讲，不但没办法通过自利来成佛，即便布施要成为布施度的话，必须要智慧来摄持才能成为布施度，否则没办法成为布施度。所以从名称上要安立成为度，都必须要般若摄受。从凡夫来讲，这个修法随不随顺于出世间，都要看没有三轮体空的智慧，有没有空性见的摄受。如果有，你的善根就可以随顺于出世间；如果没有，这个善根还是随顺于世间道的，虽然发了菩提心，但还是一种间接因，没办法安立成直接因。

因此，智慧能够摄取无眼功德。没有眼睛的盲人，能不能到达此境呢，非常困难。不但没办法到达目的地，而且在中间很有可能遇到很多灾祸，很深的河也看不到，道和非道也看不到，悬崖也看不到，猛兽毒蛇也看不到。在这样的环境中，要从一个地方到另一个地方，基本没办法做得到，这里面的歧途、危险太多了。如果这时有一个有眼睛的人，就可以把所有盲人顺利带到目的地。

所以，布施、持戒等等功德如果没有般若摄受的话，能够在轮回享受很多的安乐。能不能达到佛地呢？绝对不可能。能不能成就初地功德呢？绝对不可能。资粮道、加行道等等凡夫位的殊胜功德呢？缺少空性慧，也是很难从一个位置到另一个位置的。因此，其余五度的功德确实犹如无眼的功德一样。经典中也讲“五度如盲，智慧如眼。”有这样的说法。

智度犹如眼睛一样。眼睛起什么作用呢？眼睛能辨道和非道，比如走路，这里能走、那里不能走，哪里走会近，都是通过眼根辨别的，眼根主要是取舍功用。其余诸度就象无有眼睛的盲人一样，能够走，但是没有目的，而且中间会出现很多违缘、障碍。以前我们也再再引用过无垢光尊者在《心性休息》中所说的一句话，老人家也在《般若经》中讲，如果修行人非常精进，但是实执心重、智慧缺少，魔就会做干扰；如果一个人很精进，智慧很猛厉，空性慧修得很好，这时魔是没办法给他做障碍的。魔做障碍主要是缘分别心，你对于人、法、功德、修行、境界等很执著的话，就会缘这个而着魔。如果你缘这些都不执著，修的时候全部都是空性摄受，魔虽然想给你做障碍，但是没办法做障碍的。

还有，对不精进的人魔不会给他做障碍。为什么呢？不精进本来就是魔，不必要做障碍了，它还会帮助你。做障碍就是中间这种，有精进但是实执心重，修很多布施、持戒，但智慧不敏锐的话，最容易着魔。不管是在禅堂、山洞、关房中也好，还是在其余地方也好，不管是那个方面实执心重，都比较容易趋向于歧途，因为实执是让我们进入歧途的一种很强的力量。但如果实执心不重，能够掌握修行的要道，一方面很精进，一方面有甚深智慧，魔根本没办法做障碍。所以此处讲到，有智慧就能够摄取无眼的功德趣向于圣果中，赞叹了般若的殊胜功用。

在智慧品的解释中，麦彭仁波切把智慧和前五度的密意是从主次来讲的，

在六度中智慧度是最主要的，其余是次要的，就好像是一个国王入沙场中，士兵随行一样，士兵都是为了国王而战，五度都是为了生起般若而奋发修行的，如果没有国王，军兵是无力发起战争的，有国王到了沙场中，国王一声令下才开始打仗。如果没有智慧，其余的诸度也是没有能力真正趣向于这种决定性的战争，打破轮回、趋向佛果的胜利绝对无法达到。

在《智慧品》中也引用《十万颂》的教证，就像一切江河流向恒河，然后恒河趋向于大海。前五度被智慧摄受后，所有前五度的功德都一起流向大海。大海就是一切智，恒河就是般若度，其余的江河就是前五度支分，其余的支流趣向于恒河，恒河流向大海，大海就是成佛。前五度就像支流一样，必须要汇入般若度当中，和般若度一起才能成佛，否则它自己是没有能力成佛的。这方面殊胜的功德和自性也必须要了知，智慧度的能力很大。

还有，《金刚经》中也有一个教证，佛陀对须菩提尊者说，如果菩萨住于法行布施，“如人入暗，则无所见”，就像一个人进到了黑暗的房子中什么都看不到，没有般若度摄受就住相了，住相就什么都看不到，不知道取舍。如果菩萨不住法而布施，“如人有目，日光明照，见种种色。”菩萨空性摄受、不住相而布施，第一个“如人有目”他有眼睛，第二个“日光明照，见种种色”，他对所有的法都能见得很清楚，都能见到该取该舍的法。所以，菩萨空性摄受的布施，有很大的功德和利益，佛陀在经典中也是再再赞叹过的。这个方面主要是赞叹般若度。

反过来讲，如果没有其余五度，你的般若度会怎么样？如果菩萨只修空性，绝对落到二乘。其余诸度通过修空性，证悟大空性之后，大悲心同时生起来了，难道还会入二乘吗？这只是一个想象的理想状态，单修空性根本不可能登初地的，绝对不可能的事情。修的时候可以先发大悲心而引发菩提心，后面空性和方便双运；也可以首先从空性慧苏醒种性。但不管先苏醒哪个，先苏醒大悲种

性，后面还是要引生般若度的；首先生起空性，由空性悟入佛法，了知空性后觉得众生很可怜，通过这方面趣入大乘，还是要发菩提心。只不过是先后的问题，后面都是双修的，必须智慧和慈悲双修。

如果菩萨只修空性，很多经典中讲，没有大悲心、布施等摄受，空性就会变成趣入二乘的因。菩萨单修一个法是无法成就的，单修前五度没法成就，单修般若也没办法成就，二者之间是相辅相成的。只不过这里面有主次，般若是主要，其余法是次要，并不是只修主要的，不要次要的，这样不行。就像前面打的比喻，士兵为国王而战，没有国王会群龙无首，肯定没法打仗；但只有国王没有士兵，那就是光杆司令，光杆国王一个人没办法号令的。

两个方面都需要，但主次要分清楚，其余诸度是为产生智慧的，我们要把六度的关系理清楚，二者之间相辅相成，但主要是帮助我们产生空观、空性慧。从另外一个方面讲，诸度合和而修，现空双运的道理、空性和因果的关系问题也包括在里面了。我们修空性时，似乎觉得什么都没有、什么都不执著，但是善巧布施、持戒，这些世间因果要取舍，空性方面也要取舍，二者之间不是别别分开的，是相辅相成的。了知这个关系之后，现空无二、因果和缘起无二、空性和显现无二、菩萨的方便和智慧无二、大悲和空性无二，这些都可以了知的。了知之后就会远离一切歧途，这是附带的意思，因为这里主要是在赞叹般若度，好象没有讲其它的功德，但其余诸度是必不可少的，这个需要了知。

辛贰（真实宣说具深义空性）分三：一、如何传相；二、为谁传法；三、所讲之法。

我们要了知科判的意思。第一个，如何传相，是讲月称菩萨是怎样传空性的，他传的方法是什么？对于六地菩萨甚深的般若度，到底通过什么方式来传、来讲解？什么方式造论？第二个，为谁传法，听法者需要是什么样的法器，不是随便抓一个人能给他讲空性的，必须要慧根深厚、或者有因缘的人，才可以

得到空性的教义。第三个所讲之法，是广说的最重要的部分，是讲空性的种种相。

壬壹、如何传相

如彼通达甚深法，依于经教及正理，

如是龙猛诸论中，随所安立今当说。

“如彼通达甚深法，依于经教及正理，”彼是第六地菩萨，如第六地菩萨所通达的甚深法，一般的凡夫人根本无法通达，必须要依靠经教和正理才能够抉择，而真正要抉择经教必须要大士夫才能抉择。所以，“如是龙猛诸论中，随所安立今当说。”通过龙猛菩萨所造的理喻论、自空中观等等论典中所安立的。月称菩萨说，我是跟随他在论典中所安立的教义，如今对有缘者宣讲。字面意思是这样。

实际的意义，在《自释》中有一段问答。首先是问，怎么样了知菩萨现证缘起的真实性呢？月称菩萨说，六地菩萨所现证的缘起真实性不是我们凡夫人能够了知的，因为凡夫人罪障和无明很深厚，根本无法了知六地菩萨所证悟的空性。不应该问我，因为我没有通达，我不是六地菩萨。要问谁呢？要问那些涂了空性眼药，眼睛更加明利的大士夫——六地菩萨，应该问他们怎么样去通达缘起真实性。

结合科判如何传相，月称论师《自释》这一段问答主要是说，我没有通过现证的方式来给你讲，因为空性甚深，六地菩萨才能证悟的。他老人家在词句上说，我没有证悟这个，所以我没有通过这个方法传，这种传相是没有的。又问，不是在《般若经》和《十地经》中已经讲到六地菩萨所现证的缘起真实性吗？也可以跟随这个讲。月称菩萨又说，虽然在《般若经》和《十地经》中讲了，但佛陀的真实密意很难揣测，我们讲的时候，是不是符合于佛的真实义很难说。这里又排除了第二种传相，能不能根据诸大经典中讲的六地菩萨的缘

起来讲。月称菩萨说，不行，因为佛的密意很甚深，不是一般凡夫能够通达的。

从另外一个角度讲，我们也不要认为佛经很浅显，一看就懂了，从头到尾都可以看得懂。字句上也许看得懂，是因为佛当时在讲法的时候，基本上通过大众能够接受的话来讲。不像其他吠陀宗、婆罗门都是别人听不懂的，觉得越讲得深奥越了不起。佛陀讲法完全不是这样，是用大众能够接受、听懂的话来讲，佛经本身就很浅显，只不过以前翻译的古文我们觉得很难懂而已，实际上以前基本上用当时的白话文在翻译，当时很多人都能看得懂。表面似乎很浅显，但佛陀经典中的意趣很深，一般的凡夫人很难以知道。

有一种共通的说法，真正要了解佛的密意，第一种条件，要初地以上，初地以上大德造的论典非常准确，我们可以放心的。还有一种，得到本尊摄受，基本是本尊的力量让他去写论。第三种是通达五明。真正非常可靠的是初地以上的菩萨，能够了知佛的密意。

月称菩萨的意思，也不是自证，也不是通过经教。那你到底是依靠什么来造论呢？月称菩萨说，我们可以依靠堪为正量的士夫所造的论典，以他们的论典为依据来进行宣讲。龙树菩萨是堪为正量的士夫，所以这个地方讲“如彼通达甚深法”，第六地菩萨所通达的甚深法，我们没办法自己解释，也没有办法通过《十地经》、《般若经》等来解释，但是可以依靠正士夫来解释。

“依于经教及正理，”龙树菩萨依靠经教和正理抉择了甚深的缘起。龙树菩萨所写的殊胜注释中，一方面大量引用教证来进行说明；一方面大量使用理证，像《中论》、《七十空性论》等以推理的方式来遮破实有，抉择无自性。龙树菩萨对于经教的意思完全领会了，所以他依靠经教和正理造了中观诸论这些大论典。

我们又会想，为什么龙树菩萨造的论我们就可以真实信受呢？龙树菩萨造《中论》的时候，有一个共通的说法：不依靠任何解释，完全靠自力通达了《般

若经》的意趣，而写下了《中论》的。开宗祖师有这种特点的，不依靠其他的论典。那我们怎么能够信受他呢？月称菩萨说，通过教证、通过佛的授记完全可以知道。在《布顿佛教史》中讲，佛陀一般不给人授记的，所授记的全都是持教大德。

佛陀在《文殊根本续》、《楞伽经》等等很多经典中，对以后要持教的大德做了详尽的授记，龙树菩萨、无著菩萨、马鸣论师、圣天论师、安慧论师、世亲菩萨等，这些大德都是授记的。通过佛的授记我们就可以诚信，因为我们给对方安立时，对方是诚信佛语的，所以我们可以引用授记。如果是不诚信佛语的人，不需要引用授记，也许越引用授记，他越多分别，他觉得是假的，怎么可能在人还没有出来的时候就把名字出现在以前的书中了呢？这个是不可能的。但是在佛法中就可以，因为佛是遍智。为了后面的弟子生起信心，为了打消很多的疑惑，为了遮止不必要的争论，佛陀有必要在经典中给很多大德做了授记。

给龙树菩萨的授记，最著名的就是《楞伽经》中的授记。《楞伽经》有好几个译本，在宋译中没有，唐译《入楞伽经》和《楞伽经》实际是一个经典，只不过翻译方式不一样，在《入楞伽经》后面有很多颂词，有龙树菩萨的授记。里面授记说：“南方碑达国，有吉祥比丘，其名呼曰龙，”名字已经提到了龙，龙树菩萨叫龙树或者龙猛。“能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，”是讲他的事业，龙树菩萨能把有边和无边都能够遮破。一般的戏论、众生的执著都包括在有无边中。在世间中弘扬佛陀的教义，“善说无上乘，”讲的得很清楚，并不是随随便便来的，佛陀说能够善说无上乘。“证得欢喜地，往生极乐刹。”证得欢喜地，他是住于初地的菩萨，在命终之后往生到极乐世界中。这个方面早就讲得很清楚。

还有，在《大云经》中也是有授记。佛对阿难陀说：阿难陀，世间乐见童子，四百年后转生为龙的比丘，能够弘扬我的教法，后面在极净光世界成佛，

名字叫自生光佛。当时在法会中一个童子叫做世间乐见童子，种族名字叫做离车子，他四百年之后转为龙树菩萨，然后广大弘扬教法，后面在极净光世界成佛，名字叫自生光圆满正等觉。是这样做的很圆满的授记。

还有，宗大师的注释中也讲到，《文殊根本续》中讲到，出生年代、名字相同，住世八百岁。龙树菩萨住世八百岁，与一些佛教史中讲龙树菩萨得到长寿持明是相合的。还有在《大法鼓经》中也是讲，离车子世间乐见童子出世弘法。但这个里边说龙树菩萨是七地菩萨。还有在《明炬论》中讲，龙树菩萨通过修密法是即生成佛。有这样一种说法。

所以，有初地的说法、七地的说法、佛果的说法。宗大师说了，这些经典中的授记不决定是完全相违的。他打比喻讲，比如说四大天王，有些经典中讲是证得预流果的，有些经典中讲是证得佛位的，这个差别就更大了，不同的经典针对不同的情况有不同的说法，不决定相违。至少我们可以诚信绝对是圣者，佛陀讲得很清楚，是一地以上的圣者，而且能够“能破有无边，于世弘我教，善说无上乘，证得欢喜地。”这一系列的功德早就已经说了。对于这样的大德所造的《中论》等是绝对可靠的。

月称菩萨为什么要把这些说出来，一方面要彰显中观宗的祖师龙树菩萨的殊胜功德，我们要对龙树菩萨生起信心；还有，是说他的依据是可靠的，如果依靠了一个大家都不承认的人所造的论典，比如张三的论典，我们都不信任。月称菩萨说依靠龙树菩萨，没有谁不承认的，大家都承认龙树菩萨绝对是圣者，所以依靠龙树菩萨的《中论》、《宝鬘论》、《六十正理论》等等，通过这种殊胜的论典造了《入中论》。

“如是龙猛诸论中，随所安立今当说。”如是我在龙猛菩萨的诸论典中，随他安立空性的相，缘起实性的相。“今当说”如今给有缘者宣讲。月称菩萨这么谦虚，我是依靠龙树菩萨所安立的空性缘起、抉择缘起、抉择无自性的道理，

如今才宣讲的。

上师讲，月称菩萨这样宣说有两个必要。第一个是谦虚。我们在前面讲《略传》的时候讲到，他老人家是上方一个发大菩提心的菩萨，专门为了弘扬空性，降生在南瞻部洲，有这样的授记；还有，是文殊师利菩萨的化身。这样的大德是能够自力完全精通的。但是为了示现大德的谦虚，反正很多大德都很谦虚的，为了示现这样的美德，说我是没有能力的。尤其前面自问自答的方式，通过现证的方式我也不能，你应该问六地菩萨；通过《般若经》等我也看不懂，我也没办法真正去了知佛的密意。但是我可以依靠龙树菩萨大士的论典来进行抉择。非常谦虚，有这样一种殊胜必要。

第二个必要是教诫后人。千万不要太过于自满，我说是这样就绝对是这样的，不能这样的。为了教诫后面的造论者，还是应该随顺于经教、尤其随顺大德的论著来进行开显。我们要直接解释佛经是很困难的，通过一个凡夫人的相续，一下子要解释佛的意趣很困难。但是初地以上菩萨，他有殊胜深广的智慧，还有很多不共超胜的功德，如果有什么疑难马上可以到净土当中去问佛，或者马上祈祷本尊现前。像宗喀巴大师等大德，显现上面有很少很少的问题都可以祈祷文殊菩萨，马上现前解决疑难。一般的凡夫人和这些大德确实没法比。

前段时间上师也讲过，有一个人讲，他只信受佛语，菩萨的这些论典不可靠，因为他们相续中还有障碍，对佛的意趣还不能够完全通达。首先，有障碍我们承认，第二，对佛的意义圆满地通达的确是不可能。但是，菩萨的智慧远远超胜凡夫的，既然鼓励凡夫人自己直接去看、去理解佛经，反而不相信菩萨写的论典？菩萨已经现见实相，已经现见缘起，而且还有很多殊胜超胜的功德，很多不共三摩地，很多神通神变，有什么疑问菩萨可以很快解决的，他的智慧很甚深，是现见了法性的智慧。说菩萨的论典不可靠，依靠他的论典会错误理解。那么我们的分别念就可靠？我们看了佛经就可以正确理解？好像我们的智

慧超胜菩萨了？菩萨有很多超胜的功德，是能够自力造论典的，他和一般的凡夫人理解佛经还是不一样的。

在注释中也讲过，如果我们要了知佛经的意思，最好是依靠大菩萨的论典来了知它的意趣。比如《般若经》的意趣，从空性的角度来讲，你要依靠《中论》、《入中论》等；如果从现证的角度来讲，你要依靠弥勒菩萨的《现观庄严论》。这样就可以在《般若经》中发现修道的次第、修道的层次，还有对空性的正确认知。依靠菩萨的论典，通过这个阶梯可以知道佛陀经典的意趣，这是非常关键的。

以上讲到了如何传相，主要是依靠龙树菩萨的论典，依靠他引用的经教和正理，“随所安立今当说，”通过这方面来进行传法的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第15课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判，名义、译礼、论义和末义，现在在讲论义。论义分了三个科判，造论分支、所造论体和造论究竟，现在正在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地，现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，第六胜义菩提心。对第六地菩萨殊胜的境界，单独立了一个科判宣讲，其原因：第一个，第六品是全论的重点，大部分颂词都在第六品中进行观察抉择；第二个，本品宣讲般若空性，六地菩萨现前、通达了殊胜的缘起并且深信。为了让我们了知这些，在第六品中进行广大地宣讲和抉择。

《入中论》第六品的意义非常精华，也有点难懂，对于初学者也许空性不太好理解。但不管怎么样，一方面要好好地听受、复习和思维，还要祈祷上师、祈祷本尊，把所有的方便都用上，就可以慢慢地逐渐通达殊胜的空性。

现前地分了两个科判：真实和结尾本品。首先第一个科判真实，分三：略说能境地体性、广说所境空性和说此地功德而结尾。其中第一个科判已经讲完了，现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣说空性的深义和真实宣说具深义的空性，其中第一个科判已经抉择完了。第二个科判真实宣说具深义空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。第一个科判已经讲完，前面月称菩萨很谦虚，如何传相时说，不是通过自证的方式，也不是依靠大经的方式，而是唯一依靠龙树菩萨已经抉择的意趣，跟随他而安立这种深广空性的道理，这个已经做了观察。今天从第二个科判讲。

壬貳（为谁传法）分二：一、认定传法之法器，二、于彼宣说空性生功德而劝听闻。

第一个科判认定传法法器，第二个科判于彼宣说空性生功德。彼就是讲法器。前面这个法器已经认定了，如果对真实的法器宣说空性，就能够生起殊胜的功德，所以劝他们听闻殊胜的空性，产生世俗谛和胜义谛的功德，两个科判有这样的连接性。首先把科判解释了，然后对下面科判所诠的意义、所包括的含义，就比较容易通达。

癸壹、认定传讲之法器

为什么要认定传讲的法器呢？因为法越殊胜，对法器的要求标准就越高，这种法器必定是宿世曾经听闻过、抉择过空性的具善根者或利根者，他们才堪能接受空性。如果是其余的人听了空性，可能产生重大非义，对今生不但没有意义，而且还会产生过患。

所产生的过患大概有两类：

第一类过患，听闻空性之后没法领受而生诽谤，认为空性是魔说、不是正法、不是佛说，把空性作为对境做大的诽谤，这是很严重的一种谤法。所诽谤的法越深，过失就越重。因为空性是宣讲实相，空性的能诠非常接近于法界实相，一切众生都是依靠空性而证取的，谁对空性做诽谤实际上就是在自相续中斩断了法身慧命，法身的种子没办法发生了，没法证悟殊胜的法身。还有，如果是在大庭广众之中，宣说、造论和弘扬诽谤空性的论典或邪说，会导致很多人断掉法身慧命，这不是杀一两个众生的罪过可以比较的。

麦彭仁波切在《中观庄严论》注释的最后也给我们做了观察和抉择，静命论师在《自释》中也讲过。我们认为杀生的罪过很重，但实际上杀死一两个众生，你杀也好不杀也好，他本身都要死亡的，虽然是有罪过，他本来也是无常的自性。但是如果诽谤空性，一是斩断今生中本来要断的寿命；而且斩断法身慧命，这个过失是无量无边的，因为听闻空性之后，利根者缘空性修持迅速成佛，之后可以利益无量无边的众生。对空性诽谤，直接断掉自己的慧命，间接断掉了无量无边众生的慧命。所以第一个重大非义，如果对非法器宣讲空性，导致对方对空性做大诽谤，让他造下大过失。

第二类过患，听闻空性之后虽然不诽谤，能够接受，但是接受的时候是对空性的一种误解，没有正确了知空性的所诠。怎么样误解呢？最初是生起邪见，认为所谓的空性就是一切都没有。确实在《中论》或者《般若经》中讲，一切基道果、一切因果、一切善恶都没有，但他仅从字面上理解，不分胜义和世俗谛，就说一切都不存在。然后在邪见的基础上再再串习，让这个邪见极其稳固，最后舍弃一切因果。虽然对空性好像能够接受，但是邪接受，没办法正确了知空性的本义，这种众生也能够引发重大的非义。

所以，龙树菩萨在《中论》讲：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。”如果对空性不能够正确地去观察、理解的话，钝根者就是通过空

性来伤害自己的；如果不善咒术，你念咒的话，这个咒力会反过来伤害你；如果一个人不善捉毒蛇而去捉毒蛇，会被毒蛇咬而丧命。因此，空性是很厉害的法，对境很殊胜。如果是利根者，缘空性能迅速断障、迅速趣入实相；如果是钝根者，缘空性就能伤害自己。从这个方面观察，它能够引发重大非义。

月称论师在《显句论》中也做了教授，要避免堕两个边：第一个是要断掉堕于损减世俗边，在世俗谛中的法要断除损减，损减就是把有的东西认为没有，比如认为因果不存在等；第二个是要断除堕于增益胜义边，增益就是没有的东西认为有，实际上在胜义谛中一切都不存在，如果认为胜义中存在，就堕于增益胜义边。应该知道，无自性的缘故才能够安立业果，如果是有自性，业果根本无法安立，所以常和断这两个边必须要断掉。

断除断边就是对世俗谛中的一切因果等必须如理如是地取舍；断除常边就是业果等世俗中有，但是胜义谛的本性是无自性，而且通过无自性才能产生业果。这样一种断常和断断的自性，要如理如是地听授、了知，才算是对空性、无自性方面通达。如果没有这样了知，就会堕入常边和断边，没法正确地引生对空性的理解，这个方面对法器的要求还是比较高的。

下面讲意义，认定传法的法器，此处法器是什么意思？法器是一种真正的当机者，拣别了通过说法结缘等等情况。因为有时在佛讲法的法会中，虽然来了很多很多众生，但是这里面有些是直接能够充当法器的，有些是听法之后结个善缘而已，有这两种情况。此处所讲的法器并不是结缘，真正能够接受空性的善根利智者，是此处认定的法器。

上师在《日光疏》中也讲过，从究竟的角度来讲，所谓的当机者、传法法器，应该包括一切众生，因为众生都有如来藏，从究竟角度讲一切众生都是佛。佛果是唯一的，道也是唯一的，从这个角度来讲，一切众生都可以听空性，这是从究竟的角度来讲。

但是从暂时的角度讲，分了声闻、独觉和菩萨乘三乘，或者人天乘等分类。从暂时苏醒种姓来讲，有些众生暂时发不起出离心和菩提心，这时就分了千差万别的根性。在这种情况下，佛陀也宣讲了八万四千法门，在这个角度来讲就不能紊乱。对于下根者宣讲什么法，对上根者宣讲什么法，都是有严格要求的。佛圆满周遍大悲心，对一切众生都能够周遍做调伏，而不是用一个法调伏所有的众生。如果对下根者宣讲上上的法，会让他失毁相续；如果对上根者宣讲下下的法，就会延误登地，他本来堪能修持殊胜的法要，但是只给他一般的法修持，他修持倒是能够产生觉受，但是会延误登地、见实相、压伏烦恼等等，所有的功德都会延误。所以，对于善根者讲上上的法，对于下根者讲中下的法，这是决定的。从这个方面也可以知道，认定法器也是一个标准，此处法器绝对是能够堪能接受、修持空性的殊胜根性。在下面的颂词中就会一个一个地宣讲这种法器之相。

若异生位闻空性，内心数数发欢喜，

由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。

彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，

当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。

用两个颂词宣讲科判的意义。首先“若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。”异生位就是讲凡夫。因为菩萨已经初证了空性，已经真正有所了知，当然也有显现凡夫的，这个不提，这里是指真正异生的凡夫。在凡夫位时听闻空性了解意义之后，内心数数发起欢喜心，由欢喜心而引生眼泪直流，周身毛孔自然放开毫毛竖立。“彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，”身是相续的意思，通过这种相推知他的相续中已经有了佛慧的种子，是可以宣讲真实空性的法器，真性是讲真实空性。“当为彼说胜义谛，”应该对这个众生宣讲胜义谛。“其胜义相如下说。”胜义相就是从下面“彼非彼生岂从

他，”以下宣讲的这样一种空性的相、一切万法胜义的相，都可以给他一个一个宣讲，因为他可以接受这样的法性和殊胜的法义。

下面进一步进行观察、抉择。在解释颂词之前，有个《自释》中提出来的问答，问答主要是承接前文。问，如果要对众生宣讲六地菩萨的境界，六地菩萨所通达的缘起实相是不能随便宣讲的，前面已经讲过对非器宣讲的过失。既然这样，对哪种众生可以宣讲空性，哪种众生不能够宣讲空性呢？应该怎么样取舍，怎么样了知差别呢？月称菩萨说，通过外相来进行观察、抉择。他能不能真实接受空性，是不是真正的法器，就通过他在听闻、了知空性之后，是否能够产生这种相。如果能够产生这个相，从外相而推知内心，可以认定他是真实法器。

“若异生位闻空性”，通过外相看能不能给他传法，可以试探着宣讲空性的功德、空性的利益等等，或是讲一些颂词让他去领会。如果听了之后无动于衷、没反应，就不是真正的法器。如果听了之后产生了这些相，就说明他是真正的法器。异生位是指凡夫众生；闻空性这个闻，必须要了知，是无倒听闻，是听而且能够了解的意思。不是心不在焉、左耳朵进右耳朵出的听，是听的时候非常专注，而且听闻空性之后能够了解，这是闻空性的前提。在这个前提之下，如果还有下面的相，就说明他是真信心了。

“内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。”如果有这样的相，“彼身已有佛慧种，是可宣说真性器。”此处说具备两个条件，第一个是无倒听闻，听了之后了解；第二个了解之后内心欢喜、流泪或是周身毛孔自动竖。这两个条件圆满具备，才可以说适合宣说空性，才是一个真正的法器。宗大师在注释中也是讲，如果在听闻空性的时候听而未解，听是听了，但是没听懂，这个就不算了；还有，虽然了解了，但是没有相，没有内心数数发欢喜，或者由喜引生泪流注，就不敢确定他是一个真正的法器，必须两个相圆满具备，才算

是一个真正的法器。

为什么这样观察呢？因为闻空性之后发欢喜，是有因缘的。听了空性之后，他会思考，了解了空性的意思。一方面，内心中宿世的善要发起来了，自然非常高兴；还有一个，了知了无始以来造了何等殊胜的善根，今天才能够听闻这样的空性、才能够了知空性的意思，非常地欢喜、激动。

为什么会这么高兴呢？无始以来众生都想解脱，不管是怎样一种方式，不管有无出离心的相，都有想解脱的心，这是如来藏的功德发起的。比如一个修行者，无始以来一直想解脱，但是找不到真正的解脱道，听闻了空性的义理，发现了轮回的根本是实执，而真正能够把实执断掉的就是空性，相当于找到了一个珍宝，发现了解脱之道。所以，对佛、法性以及讲法的上师等等都产生了非常大的感恩之情，从这个角度引发了数数欢喜之心。

在一些大德的注释中也打比喻，好像一个穷人只有一个破烂的箱子，里面是空空的，他一直认为是个空箱子，但是有一天打开箱子，突然发现里面装满了珍宝，这个时候是非常欢喜的，喜极而泣，开始流泪，就是这种相。以前没有听闻过这么深的法，现在一旦听闻之后，找到了解脱之道，找到了正道、中道。所以，了解空性之后，内心生起了非常大的欢喜心。

还有一种相，也是一个比喻，在注释中也有。一个商主或者老人，他的儿子很小就走失了，他对儿子回来已经没有希望了，但是突然有一天，儿子在外面发了大财、当了大官，回来礼拜父亲，这时父亲高兴的喜极而泣，就是这样的欢喜心。用这个比喻来说明这种相是怎么样生起来的，是通过很强烈的欢喜心而生起来的，所以“由喜引生泪流注，”这样的眼泪止都止不住。

还有，在《金刚经》中也有一段描述，主要是对须菩提尊者。尔时，须菩提听闻说是经，深解意趣，涕泪悲泣，而白佛言：稀有！世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得听闻如是经典。佛陀在宣讲《金刚经》的时

候，须菩提尊者听闻之后深解意趣，非常高兴、非常欢喜。在其它译本中讲了很多稀有、稀奇的话语，内心中有很强烈的感受。他说，佛说了这么甚深的境界，以前我从得慧眼开始，根本没有听闻过这么甚深的经典。这个就是一种相，相从这个方面可以安立。

《金刚经》中讲的须菩提尊者是漏尽的阿罗汉，此处颂词讲是异生凡夫，实际上从听闻大乘空性而产生欢喜的角度来讲，他这种相绝对可以认知为大般若的法器。因为在有些经典中讲，空性的法器有两类人：一类是相续中有甚深正见的人，第二类是漏尽罗汉，这两类都属于大空性的法器。

莲花戒论师噶玛拉希拉，也是从这段经文推知说：声闻缘觉漏尽的罗汉没有证悟圆满的法无我，以前证悟的只是人无我，后面听闻佛宣讲一切万法无我、宣讲真实空性般若时，受到很大的震动，开始表达内心的欢喜之心。从这个方面可以了知，这个确实是一种殊胜的法器，能够通达空性必须要具备这种相。

下面是一些附述，就像宗大师所讲的，如果听闻空性之后不了知，或者了知之后没有产生这些相，就不敢确定是真正的法器。但是，还有一个条件，如果修行者能够不违背善知识的教言，也可以作为一种重新植入空性的法器。

听闻空性，了知之后发生这种相，是宿世对般若空性有串习、有修行，所以今生当中一听闻之后马上产生这种相。如果没有这样的相怎么办呢？就看他能否不违背上师善知识的教言，以前虽然没有空性的种子，但是在今生当中也可以成为重新植入空性种子的法器，这种法器可以得到。

这个有什么必要性呢？我们听闻空性之后，听不懂，或者没有感受，说明在宿世中根本没有种下过般若种子；听了之后能听懂，但没办法产生欢喜的相，说明虽然种下过种子，但是很浅很浅，还没有认为空性是一个巨大的宝贝，没有认为它非常珍贵，或者对于一切道的所依唯一是空性，这样的信心还不圆满、还不足够。

今生中产生这个相，主要是前世中种下了善根。如果今生中我们再不种这个种子，对上师、善知识的教言再不好好听受、依教奉行，缘般若的经论再不好好听受、背诵、思维和修行，来世还是这样的，仍然没办法成为真正的种姓。是不是成为真性器，直接关系到从轮回中解脱的速度是快还是慢。

如果你真正产生这种相时，说明你马上就要解脱了，你对空性的信心也到达极致。如果听闻之后没有反应，或者听不懂，说明你的解脱路还是比较远。如果现在我们没有产生这种相，是以前没有种，过去的已经过去了，而现在是以后果的因，如果现在我们好好去听闻、思维、做加行，精进勇猛地去种这个种子，今生勇猛付出了，后世有利益。后世中我们听到空性之后，就能够产生了解的相、周身毛孔自动竖的相、非常欢喜的相。只要达到这种阶段，再修空性，稍微一用力，很快可以和空性相应。和空性相应之后，压制相续中粗大的烦恼不成问题，产生殊胜的菩提心不成问题，很多胜妙的功德都可以通过听闻空性的方式，一个一个地引发出来。

宗大师给我们教诫说，能够不违背上师善知识教言，也是一种可以堪忍重新植入空性的法器。所以，这个方面你要对照了，如果我们还没有产生这种相，还是应该好好依止上师善知识，慢慢在相续中种下清净空性的种子。这个方面讲到一种观点。

还有一种观点，就是噶玛拉论师的观点，他在解释《入中论》时，有一个“铲除邪见论”，在解释法器时讲了三种法器：

第一种法器，某些外道。外道怎么可能堪受空性呢？有些外道相续中的邪知邪见很重，月称论师在《入中论》中，对数论外道、无因外道、顺世外道等等，通过宣讲应成理论和通过辩论的方式，打破他们内心当中的执著。最后对方说：哦！我的观点不正确！通过打破对方观点的方式，让他逐渐趋入空性。

外道分两类，第一类是无因外道，主要是顺世外道的无因果见，针对他们

成立有因果，因果这一部分不是空性，是趋入空性的基。如果没有这个基，根本没办法趋入空性。所以在调伏顺世外道、打破对方观点时，重点是让对方诚信因果，让他从无因果的理论中出来，安置在有因果的道中。如果有因，他就会想有前后世、有六道、有轮回和解脱。有了这些观念，他就慢慢想解脱、想修道了。所以首先让他安立有因的正见，从这个开始慢慢趋入到空性中去。他抛弃无因之后也许还会产生其他的自生、他生等等这些有因见，再一个一个把它打破，逐渐趋入到空性中去。

第二类是有因外道，数论外道等主要承许自生。他通过观察之后，认为他生、共生、无因生都不成立，就认为自生是成立的。当然他观察他生不成立，不一定理证上是圆满的。如果通过观察，把自生打破之后，他就知道自生是不成立的，这时他也许又换一个其他宗派，又把它打破，慢慢就可以趋入到佛法中。或者他认为外道的观点不正确，然后对佛法产生信心，或者进入有部、经部、唯识，或者进入大乘中观，这些都有可能的。反正是为了逐渐让他们趋入空性的一种殊胜方便，所以对于外道宣讲空性是间接的、逐渐的方式摄受。还有，有因的外道都是承许解脱道的，他们内心想要解脱的心比较强，如果能够把他的观念转变过来，他就可以在道上突飞猛进，就可以真正和道相应。

第二种法器，主要是初入道者。对于他们怎样宣讲空性呢？以逐渐净治身心的方式来给他们宣讲空性。对于一个初入道的人，如果给他宣讲一切万法无自性、三世不存在、因果业果不存在，宣讲这些对他并没有帮助，因为他相续中实执还很重，相续还不成熟。这时候应该首先给他宣讲暇满难得、业因果不虚、解脱利益以及无常的这些教义，让他通过四厌世心这些共同的教法，逐渐抛弃粗大的执著，然后能够安住在道心中。有了清净的道心和出离心之后，再给他在见解上面宣讲、抉择细无常，细无常是接近空性的一种方便。

粗无常比较容易了知，首先是给他宣讲粗无常。之后再给他宣讲细无常，

我们看到的这些相似乎是不动的，但是它的本体是刹那生灭的，通过很多方式让他了知细无常、刹那无常，这样对空性就比较接近了，这是一个阶梯。这个时候劝发菩提心，然后发起六度等修行，如是就可以慢慢趋入到空性中。通过这个方便，逐渐净治相续，对于初学者是必不可少的。

对于这种教授，《集学论》当中也讲过，对初学者、相续不成熟的人，如果一下子讲空性的话，会犯堕罪。所以菩萨在引导有情的时候，会用很多方法来观察，如果他不是一个真正的法器、对于空性根本没有办法接受的话，首先给他宣讲共同法，逐渐引导，最后让他真正产生空性正见。

第三种法器，已经苏醒大乘种姓的上根利智者，对他们可以直接宣讲空性，比如《般若经》等经典和论典。讲一切万法是空性的，怎么样去安立、怎么样去抉择，他直接可以接受。当然，接受无自性，方法还是从破有自性开始，因为无自性这个问题很抽象，无自性、空性到底是什么样一个法呢？所以就从它的违品有自性、不空方面是什么样的法开始破，因为不空、有自性是我们的境界。所以菩萨宣讲无自性的时候，先打破你的实有，如果是实有，会有这个过失、那个过失。这个方面就是属于直接讲空性。

这个和破外道不一样，虽然二者方式方法都好像是在破，但外道还不是大乘种姓，还没有发菩提心，还没有入道，要通过辩驳的方式把他的见解打破，然后逐渐逐渐引导。而对菩萨来讲，好像也是通过辩论的方式等等，但是一切的观点，有无是非，或者自生、他生、共生、无因生，这四种有自性、实有生的观点打破之后，无自生、无他生、无共生、无无因生，如果一切万法无生的话，无住无灭，全部都能够知道了。这方面二者讲的时候似乎是一样的，但是从意义、产生的效果来讲，是不相同的。

《十地经》中说，犹如通过烟可以推知有火，通过水鸟可以推知有水，同样的道理，上根利智的人通过外相而知道。这个就是前面讲的第三种苏醒大乘

种姓者，就像颂词中所讲的，如果外面产生欢喜的相，就说明他是一个真正堪能接受空性的种姓，他就是殊胜的法器，可以直接给他宣讲、抉择无自性的道理。这个颂词主要是从能够接受空性教义的侧面进行观察的。

在其他地方也讲到其它观察大乘种姓的方式，比如《经庄严论》第四品中讲，通过外在的相貌来推知他具有大乘种姓，也可以从大悲心、大信心、大忍心和大行心四个方面来观察。所谓大悲，他看到众生受苦的时候，没办法忍受，通过大悲推知他内心中有大乘种姓。第二个大信，听到大乘深广法门时能够堪忍，产生很大的信心。第三个大忍，他听说修持菩萨道成佛需要三个无数劫，而且需要布施身肉、持很多戒律，很多难行能行、难忍能忍、难施能施的法都要经历才能成佛，他能够忍受，内心中不会产生怯懦心，他说可以，我行，我能做到。有这种相时，他有大乘种姓。如果没有大乘种姓，当听到三个无数劫的时候，马上就退掉了，这个我绝对做不到。就像《广论》中所抉择的，他知道三个无数劫的概念，也知道修道的苦行，但是内心中确实对利益众生成佛有一种兴趣，他能够承受、能够堪忍，这就是大忍心。第四个大行，他对布施、持戒、安忍等六度能够行持。不像我们在布施、持戒的时候很困难。真正大乘种姓的人根本不会觉得有什么困难，他能够自然而然地行持，这是由于内心中苏醒了大乘种姓。大乘种姓一旦苏醒，修菩萨道确实没有困难。

现在我们相续中或许苏醒那么一点点，能够在这儿听闻、抉择、修持一点大乘法，不敢说没有苏醒，或者不敢说没有因，但是像《经庄严论》中所讲的这种相状还没有具备。如果具备了这种相貌，趋入菩萨行是很方便简单的。否则，我们还要通过学习的方式来苏醒。比如《入中论》中这些法，如果是针对已经苏醒种姓的人就是直接教授、直接可以修行的方式了。而对于我们很多众生来讲，也许这样的法会变成苏醒种性的因，我们再再串习大乘大悲心等修法的经典论典，再再串习空性的经典论典，通过这种因我们内心中也能够逐渐苏

醒大乘种性。今生不行，后世再来，一世一世逐渐串习之后，就从钝根转为利根，从没有苏醒种性到苏醒种性，苏醒一部分到完全苏醒种性，这二者之间是通过修行，循序渐进的方式引来的。

我们对空性方面要再再观察、再再作意，有的时候我们觉得修很长时间都没有感觉，但是再再修下去，突然有一天你就会相应，一下子体会到空行的利益，也许就在听闻、思考或者修持的时候，一下子“内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖”这种相就会出现，这是通过不断串习逐渐逐渐引发的。还有大悲心也是这样，如果平时多修大悲，一旦观想众生痛苦，一下子忍不住眼泪就会掉下来，说明你的种姓开始苏醒了，从这个时候开始逐渐趋入大乘修行道。

以上讲了三种苏醒种性的相。

下面讲“彼身已有佛慧种，是可宣说真性器。”彼身就是讲他的身体中、相续中，通过外相来推知他的里面已经具备佛种性的慧。佛慧就是讲法身种子，已经具备了法身种子的相，或者这个习气已经具备了。我们以前讲过，在注释中也是讲，苏醒种性的时候有两种方式：一个是大悲苏醒了，主要是以前生生世世中串习大悲心比较多，以前修的时候也许和我们现在一样没什么感受，但是这个因一旦圆满之后，果就会圆满，所以今生中大悲一下子就成熟了，大乘种性就开始苏醒了，主要是苏醒色身种姓。一个是以前串习空性慧比较多，今生中一听空性，了解之后马上产生感应，马上能够苏醒种性，这个是苏醒法身种性。

从空性来苏醒法身种性，从大悲来苏醒色身种性，这个是最初的方式，过了最初之后二者是双运的。通过空性引发种性之后，他也会修大悲，通过大悲苏醒种性之后，他也会修空性。一个真正具种性的菩萨都会如理思考、悲智双修，通过悲智双修的方式趋入殊胜的大乘。此处主要是从空性的方面讲苏醒法

身种性，所以“彼身已有佛慧种，是可宣说真性器。”

在这样的基础上给他宣讲真实的空性，对他的利益是非常巨大的。通过空性修持之后，就可以逐渐地在大乘道中完全不退转，以前困扰菩萨的问题全部解开了。以前主要的问题就是对解脱道自性不了知，到底怎么修才能够成就？不清楚。如果一旦对空性有悟入，就知道怎样修行了。

有的时候我们认为空性好像是偏于一边的法，是偏于空这一边的，但实际上空性是一个中道。下面我们讲空性就知道，所谓的空就是无自性。就像前面我们引用月称菩萨《显句论》中讲的，你去修空性的时候，对于世俗不能损减，对于胜义不能增益，这方面才是一种真正的无自性道。了知了空性而不废因果，在行持因果时了知无自性，这才叫真正的空性相。了知了空性的相之后，实际上就找到修行的方式了。

在世俗谛中，出离心、大悲心、菩提心等这些该修的方便都要修，修的时候应该知道本性完全无自性，通过空性来摄受这种法，这样修行就是真正的修道。通过听闻空性一旦发现这个道，那就非常欢喜、非常高兴，从这个时候就找到了真正的正道。缘这个正道修下去，很快就可以得地，很快就可以成佛。如果没有找到这条道，要么偏于常，要么偏于断，根本就不是真正殊胜的道。

所以，对于菩萨来讲，空性最大的功德利益就是找到正道、找到中道，而且还会产生其它很多功德，下面的颂词会讲到这些功德。所以，这样的菩萨是可以宣讲真性的法器。“当为彼说胜义谛”，所谓当为彼说，谁当为彼说呢？就是善知识、阿阇黎，就可以对这个众生宣讲胜义谛。

“其胜义相如下说。”所谓胜义的相，一切万法非有非无、非空非显，断掉了一切有无是非。一切不缘、不可思议的空性相，就在第六品中宣讲。

以上主要是讲认定法器的问题，对于法器方面一定要认定。而且通过颂词，主要让我们知道，上师传法的时候，他怎样去认定弟子是不是一个空性的法器。

出没出现过这样的相呢，目前为止没有看到一个，我是没看到过，这个方面不好确定。但是，有一个共同的相，就像前面宗大师所讲的，如果能够不违背善知识的教言，就可以成为重新植入空性的法器，这也是能够宣讲空性的标准，这些都是殊胜的法器。

从这个角度来讲，我自己是不是一个法器呢？一对照的时候，确实是非常惭愧的。有的时候也许内心数数发欢喜了；由喜引生泪流注，哭到是哭了很多次，但是缘空性而流泪好像还没有；周身毛孔自动竖，这个也没有过。但是，对上师善知识的教言，很微细的角度不敢说，大的方面是没有违的。想起来仅有一两次上师不欢喜的事情，除了这些之外，很大的让上师不高兴、严重违背上师善知识教言的事情还没有。

对这个方面观察时，我们都差不多，也许你们私下里都哭过，空性这些相都有的，只是我没看见而已，没看见不一定没有。但是总的相，我们都是依止上师的，而且对上师有信心。上师安排说，你讲《入中论》，我们就可以有一个传讲、讲闻的基础，这个因缘是从这个地方来的。从表面上来看，我们都可以重新植入空性，这个方面也是很殊胜、很有必要的一种方便。现在，从我自己来讲，也对空性有兴趣，不敢说有很大的信心，道理方面稍微了知一点，但还是和大家一起学习的方式吧。对于空性的问题，还是要再再地讲闻、再再地抉择，力图在相续中早日成为真正的法器。成为真正的法器之后，观修空性很容易相应，后面的功德就自然引发了。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第16课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲诠释第二大吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在宣讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地之功德。现在在讲第一个科判分别说十地，为三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。现在在讲第二个科判现前地，主要是诠释一切万法的空性，在现前地当中，解释到了龙树菩萨的究竟意趣。

龙树菩萨的究竟意趣主要是《中论》，对于《中论》有不同的解释方式，有些是通过唯识的道理进行抉择，有些是通过自续派进行抉择。但是，月称菩萨说，如果通过唯识宗来抉择，单单抉择二取空，而依他起的自性不空，不是龙树菩萨的究竟意趣，也不是《般若经》的意趣；自续派的观点是分二谛加胜义鉴别，胜义谛中抉择一个单空的自性，也不是《中论》的意趣。真正《中论》的意趣，不分二谛，不加胜义鉴别，一切万法都是自性空，从色法乃至一切智智之间，有的自性固然不存在，无的自性也不存在，离开有无常断、远离一切戏论，这样一种所诠才是龙树菩萨《中论》的究竟意趣。月称菩萨主要在这个方面做了详尽、广大的观察和抉择。

第二个科判现前地分二：真实和结尾本品。首先讲第一个科判真实，分三：能境地之体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第二个科判为谁传法，分二：认定传法之法器和于彼宣说空性生功德而劝听闻。第一个科判已经讲完，主要讲谁是能够听受空性的法器，认定传讲之法器。月称菩萨说了，要对空性有信心、有善根，就是此处的正当机者，绝对的空性根性，对他宣讲空性，很快就可以获得殊胜的功德。今天宣讲第二个科判。

癸贰（于彼宣说空性生功德而劝闻）分二：一、生世俗方便之功德；二、生胜义智慧之功德。

对这种法器宣讲空性是能够生功德的，月称菩萨在《自释》中也是这样讲的，对于这样的法器宣讲空性“非空无故”，意思是他是真正的法器，对他宣讲空性绝对不会空耗的。此处从两个方面进行观察，有两类功德。

子壹、生世俗方便之功德

彼器随生诸功德，常能正受住净戒，

勤行布施修悲心，并修安忍为度生。

善根回向大菩提，复能恭敬诸菩萨。

“彼器”是讲前面说的空性的法器，“随生诸功德”，了知了空性之后，能够产生其余的世俗功德。这些功德分为六类：第一类“常能正受住净戒，”他能够正受净戒、正住净戒；第二类“勤行布施”，在修持净戒的基础上，精进地修持布施，包括上供和下施；第三类“修悲心”，大乘的道体是空悲双运，在布施、持戒的基础上再进一步修持空悲双运的大悲心；第四类“并修安忍”，在修持前面功德的基础上，还会引发殊胜的安忍功德；第五类“为度生”和“善根回向大菩提，”是连在一起的，为了利益众生，把善根回向无上大菩提果；第六类“复能恭敬诸菩萨。”也能恭敬诸菩萨。

如果广说的话，我们可以这样了知。“彼器”，一是，这种法器对于空性有信解，前面已经说了。二是，这种法器对空性的两类颠倒也都已远离，第一类颠倒是听了空性之后不能接受而诽谤，已经远离了；第二类颠倒是听了空性之后认为没有业果，也远离的。

他能够对空性信受，而且“随生诸功德”。随生，在注释中也讲到了，跟随听闻空性的教义之后而产生的其余功德。其余功德有两种解释，第一种解释方法，按照《自释》为主的解释方式，得到空性之后，把空性看成一个大宝藏，为了护持空性宝藏，为了生生世世能够不间断修持空性宝藏，他必须要做令其不间断的方便，是从这个角度解释的；第二种解释方法，一些大德说，随生诸功德是一种无勤产生，法器在正确地领受空性之后，自然而然就能够产生净戒、布施等等一系列的功德。从这两个侧面可以理解。

月称论师的观点，主要是为了保护空性的原因而进行护持，产生了诸功德。就是说前面有第一个基---正确领受空性，对空性正确领受之后，发现是一个巨大宝藏，如果自己依靠这个巨大的宝藏，今生后世乃至于生生世世当中，都可

以获得无量无边的利益。所以，为了保护这个宝藏，就会做很多方便。比如有一个人有一颗如意宝，他知道其价值，对其特别珍重，他会以很多方便来保护，加固围墙、买保险柜、雇保镖等等，他会使用一切能使用的方法把如意宝保住，因为他要依靠如意宝得到很多利益。

菩萨也是这样，在修习空性时，了知空性这么大的功德善根，想尽一切办法来保护，对空性产生极其殊胜的殷重心。而且听闻空性后，因为有诚信业果等等基础，他就会想，空性法门今生中我遇到了，是不是生生世世中都绝对能够遇到呢？这个因缘还是不深的。也许有因缘时就会值遇，也许缺乏因缘就无法值遇。自己想到了这个问题，既然“俱缘才生”，俱缘才能遇到空性，他就想这些缘我必须要精进修持。

第一个就是“常能正受住净戒”，如果自己破戒而堕入恶趣，连善趣的身份都得不到，怎么听受空性？谁给你讲空性？通过什么样的所依去听空性？饿鬼、旁生、地狱都各有各的不共业障，基本上是没有因缘听闻和思维的，所以他想一定要保护善趣人身。

要得到善趣人身的正方便就是要受住净戒，为了让空性的修法能够再再听闻、生生世世听闻串习，就发起受住净戒的心。此处“正受住”，是正受和正住的意思。首先对净戒正受，通过如理如法的方式得到清净的戒体，比如通过有传戒资格的大德，以羯磨的方式使相续中获得戒体，叫做正受净戒；受了净戒之后，还要通过一切善巧方便来护持相续中的清净戒律，叫做正住净戒。如果相续中有一个很高的目标，他在护戒时会更加自发、自觉。我们的目标是什么？就是为了相续中能够生生世世串习殊胜的空性。所以，对于护持净戒的热情非常高涨，会非常严格地去保护戒律。

如果我们不知道有护持净戒的必要性，或是认为世间的妙欲超胜空性的利益，这时就不一定护持净戒了。我经常想，空性的教义这么殊胜，为了生生世

世能够串习，一定要正受、正住净戒中，这是一种殊胜方便。宗大师在注释中讲，什么是破戒呢？除了佛制戒之外，也包括净戒的违品——自性罪，自性罪和佛制罪都不犯，才算是住于清净戒律中，住于净戒可以引发善趣人身。

在住于净戒时，还会进一步地思考，单单获得一个善趣人身，但缺少资具，也是修空性的一个障碍。缺乏衣服、食品、药品等很多顺缘，听闻、思维和修行就没有办法相续，不得不中断，去追求资具。这样对于空性的串习就不连贯性，没有连续性它的力量就会逐渐逐渐减弱下来。如果闻思修时相续修行，那么相续中的闻慧、思慧、修慧都能够连续地增长，所以为什么要一次性地、长期不断地闻思修呢，就是有这个殊胜必要。很长时间不听法，法义在相续中就会慢慢生疏，其余的恶分别念就逐渐产生。

第二个是“勤行布施”。考虑到上述问题，他会想什么是方便呢？布施，布施是能够获得广大财富的方便，所以他勤行布施。上供敬诸佛菩萨僧众等等，下施悲田苦田等等一般的众生，很精进、殷重地去做，因为害怕断掉这个珍宝——修学空性的机缘，做起来特别有劲，什么东西都能够舍，什么东西都能够放下，为了空性的缘故，什么都可以做。

第三个是“修悲心”。为什么要修悲心呢？因为大乘的道体缺掉了悲心是不行的。如果一个菩萨修行空性时缺少悲心，绝对入二乘的，不可能得到大菩提果。为了获得大菩提果，一定要修持大乘的道体——智慧。他已经得到空性正见了，悲心也还要再再修持、串习，因为大乘的道体是智慧双运的自性，缺少了悲心不可能成为成佛的因。

在《广论》及其它经典中也讲过，声闻缘觉也要修空性，菩萨也要修空性，这个是相同的，但是大乘不共的地方就是大悲，菩萨要同时修大悲。宗大师打比喻说，一个人是什么种性，他父亲是主要决定，父亲是汉族的种性，生下来的儿子就是汉族，父亲是胡人种性，生下来就是胡人，至于母亲方面大问题是

没有的。这个大悲就像父亲，你是声闻、缘觉种性，还是菩萨种性，主要看你相续中有没有大悲心，有了大悲心，就是大乘，没有大悲心，虽然修空性但不决定是大乘。所以为了入大乘的缘故修持悲心。

还有一个问题，大悲和空性到底有什么样的关系呢？实际上二者在证悟的自性中是一本体与一反体的关系，二者是两个侧面而已，都是大乘菩萨相续中所具备的殊胜功德。在果位的时候是无二的，在因位修时也必须双运修，脱离一个去修持的话，缺了因，不可能产生智悲双运的果。从这个角度来讲，也必须修持悲心。还有，证悟圆满广大的空性是为了成佛，成佛的另外一个助缘悲心也必须修持。从方方面面来讲，都要了知、要修持悲心，所以他也是很殷重地修持殊胜悲心。

第四个“并修安忍”。然后又开始思维，有强烈的嗔恚会有很多过患。第一个过患，强烈的嗔心本来就是重罪，如果生嗔心堕恶趣，会中断空性修行；第二个过患，强烈的嗔恚心能毁坏自己的善根。因此，必须要去除嗔恚而修安忍，不让自己的善根失坏。为什么要保护自己的善根呢？因为善根和福德也是证悟空性的助缘，在修空性的时候福报深厚是一种大的助缘，如果福报浅薄，修空性怎么样作意，难以生起觉受。所以，好不容易积累的布施、持戒等等善根被嗔恚摧毁，对修道仍然是一个违品。第三个过患，嗔恚令容貌丑陋，对自己求法产生障碍，善知识见了不欢喜。为了避免种种过患，菩萨精进修安忍，也是为了保护空性、顺利地修持空性。

第五个“为度生”“善根回向大菩提”，还要进一步思考，如果不把善根回向大菩提，善根就不决定成为成佛的善根，而且布施、持戒的善根不会再再生果。为了让自己的善根成为成佛的资粮，为了让善根再再成熟善趣、再再成熟资具，所以，善根回向时不能单单是自私自利的作意，要为了度生，将善根回向殊胜大菩提果，要修持善巧回向的修法。

第六个“复能恭敬诸菩萨。”诸菩萨包括佛在内，此处讲恭敬菩萨，肯定会更加恭敬佛。为什么他要恭敬菩萨呢？由于他对甚深缘起、对空性的兴趣很大，他就会观察，谁能够给我宣讲空性，谁能够指导我修法呢？二乘对甚深的缘起不通达，虽然有些特殊的声闻罗汉在佛面前听闻大乘之后，也能够原原本本一字不漏地复述，但他自己是不修的，所以罗汉对分支、助缘、怎么样趋证空性就不一定有兴趣。从这个方面观察，菩萨又听闻、又能讲、又能修，由于自己修也有修行体会，能够很系统地传讲和分析，也可以引导你怎么样逐渐趋入，应该哪方面注意、怎么样作意等等，能够得到很详尽的教授，因此他对菩萨尤其恭敬。

除了这几类功德之外，如果相续中有了空正见，也可以帮助生起其他功德，比如出离心、菩提心等等。为什么空性能帮助产生呢？因为很多法之间都是相辅相成的。虽然按照三主要道来讲，空性是处在第三个位置，很高的位置，但是观察我们现在的相续，出离心还没有真正产生，除了了知世间妙欲都是变化、不可靠的自性，是引生烦恼、痛苦的因之外，还可以观察这些妙欲本来性空。如果我们对空性正理，尤其是针对出离心方面产生这种觉受，也可以通过空性反过来帮助出离心的产生。

我们之所以耽著妙欲，就是认为它是实有的，认为得到之后很好、很快乐。如果我们知道它是空性、无自性的，虽然没有很深的证悟和感受，但在见解上能够了知这一切都是虚幻的东西，再把这个虚幻放在出离心的教授上面，二者合和起来就有一个很强的力量。它是虚假的，不值得我去贪著。就像平时在世间中，如果我们认为这个事情是真的，就很有兴趣做，但如果发现是骗局或是假的，就没有兴趣了。虽然这个比喻有深层次和浅层次的差别，而我们对妙欲的执著应该是很深的，但是道理是相同的。

对于菩提心的产生也是一样的，如果我们有了空性的境界，再观察一切万

法都是空性的，众生这么痛苦，就是因为没有通达空性，才产生这么强烈的执著，油然而生大悲、产生菩提心。所以，空性不单单可以产生颂词中提到的六类功德，还可以产生其余很多殊胜功德，很多殊胜的因都是为了知空性而逐渐增胜的。

有些大德讲，我们修法要一步一步地修，可以从下面一个一个修上去，下面下面的法没修稳固时最好不要往上走。还有一些大德说，你可以首先把这些法都学完，从最低的到最高的、到空性、乃至到密宗之间都可以学完，学的时候不一定有很深的感受，但是把这些理论系统学完之后，再从下面开始修，这个时候内心中已经对整个道次、对于空性、如来藏光明的道理已经了然于胸，可以把如来藏、空性的观点放在最下面的基础法来修，辅助它修，这个时候见解很深的缘故，修起来更快。

两个方面都可以，只是不能确定你到底是哪一种根基的人。除非一个最有名的大善知识跟你说，你怎么修怎么修。这两个方面的可能性都是存在的，虽然还没有真正去修，但如果能够了知一切万法空性、自心具有如来藏，有了这种正见的话，你再修暇满难得等等其余法是有帮助的。

学法也是这样的，刚开始我们学的时候，全是片段的，学出离心就是出离心，学菩提心就是菩提心，学其他法就是其他法，但是当你学了很多年之后，就会发现，这是一条整个贯穿的路，下下的法对上上的法有帮助，上上的法对下下的法也有帮助，互相都是有帮助的，就看我们怎么样去使用。所以，这个也是一类殊胜的功德，也可以了知的。

还有，在注释中也提到，在讲闻产生世俗功德之后，有些大德也做了教诫：对空性正见有信心的人，在这个基础上，对世俗的广大行也产生信心，这个很稀有。龙树菩萨所造的《菩提心释》中也讲过：“由知诸法空，复能说业果，此奇最稀有，此奇最稀奇。”了知了诸法空，也能够安立业果不空，二者之间完全

圆融不矛盾，谁能够了知这个，就是最稀奇、最稀有的事情。

为什么这样呢？因为在一般的概念中，如果说有就绝对是实有，比如说业果有那就是实有，说空就绝对不存在。在了知诸法空性的同时，能够安立业果，这种说法最稀有。这是释迦佛讲的。对于学空性的人来讲，必须要认真领会其中的密意、核心和精华。一切万法空性，空性当中可以产生业果，这就是缘起性空的甚深道理，佛证悟了这个稀奇，这个是非常重要、非常关键的。空性不能理解成没有，空性是无自性的意思。无自性是万法的本性，万法本来具备空的的特质。

为什么以前我们会产生种种错觉呢？以前我们对这个特质没有认识到，叫做无明。比如当我们看到杯子的时候，这个杯子本身具备显现的特质，同时也具备无自性的特质，两种特质都具备。我们只是看到了显现的这一部分，然后通过分别念去认定它是实有的，我们对于空性的特质不认知。当我们通过空性正理，对一切万法进行破斥，得到了空性的结果，这个时候只是发现了显现本身具有无自性的特点，平时我们所认为的实有本体在物质当中根本不存在。

以前没认识到，现在认识到了，叫做发现了空。但是，在空的时候，显现并不妨害它，因为它本来就有两个特质。当我们看到显现时，并不妨害它空的特质；当我们观察空时，并不妨害它显现的特质，这个叫做现空双运，叫做缘起性空。

我们要正确地认知这个体相，对于空的错误观点必须要打破，对于显现的实有观点必须要打破，打破之后才可以说正确认定了所知法的体相。所知法的体相是什么？可以说无自性，也可以说现空双运，也可以说缘起性空。我们不能落入一边，既不能对空性产生诽谤，也不能颠倒认知，认为空性就是什么都没有，尤其是认为一切业果都没有、善恶都不存在，可以胡作非为，这是根本不了知空性。

为了便于了解，大德用了很多名词来说明，比较容易说明问题的就是无自性。如果跟一般的人说空，他就很容易理解成没有，但如果跟他说无自性，就比较容易让他树立一个正确的观念，无自性就是显现是有的，但是没有实有的自性。这个方面是再再需要建立的，龙树菩萨也是这样讲的，还有很多大德在讲空性之前，也是再再叮咛这个问题，我们对于空千万不要以字去解义，认为空就是没有，什么都没有，连显现也没有了，不是没有显现。一切万法在无自性中才能显现，本性无自性才能够缘起，有因就有果，因缘不间断时没有办法遮止它的显现。

我们再怎么说空，再怎么说什么都没有，反正我们是处在这个当中的，有时落在诤论中，有时落在对空性颠倒认知中。对于修上乘的人，修持中观、大手印、大圆满、禅宗等等根性者，比较容易产生这样一种见。对于小乘等，不容易产生什么都没有的这样一种见，佛说什么就是什么，说有业果那就是有，什么都不用观察。如果是大乘就不一定了，这个有是什么有，这个有是空的有、是无自性的有，或者讲无自性的空时候，他容易产生误解。小乘中就没有这个问题，小乘虽然慢，但很稳当，说什么就是什么，没有什么可以辩别的，反正就去做，守戒就有功德，破戒就有过患。大乘中讲很多的差别，一方面很殊胜，一方面也容易让一般的人误入歧途。

所以，首先我们要确定缘起规律，如果因缘和合了，果没办法阻止。这种因缘存在哪里？这个因缘存在于每个众生的心中，众生的相续中有这个业缘，你再怎么说空、说没有，反正你内心当中有这个因缘，你就会有这个显现，这个显现是没办法泯灭的。你说一切万法都是空的、不存在的，但是你在说不存在、想不存在的时候，你本身就存在，这是没办法避免的，因为我们本身就处在世俗中，本身就处在有当中，怎么可以说没有呢？这是完全没办法避免的。从这个角度为喻，说明业果问题。

业果也是这样的，如果我们内心中非理作意和烦恼障种子存在，对境现前时，烦恼肯定产生，业决定产生，你再说没有也会产生的。所以，在了知空的时候并不妨害业果，在取舍业果的时候并不妨害空性，原因就是这样的。二者就是一而二、二而一的问题，没有很多法，只是从不同的侧面。

有的大德说：越了知空性，对业果越诚信；越是对空性一知半解、越是对业果似是而非，好像有啊，好像没有啊，就越是决定不下来。如果你能够对空性的相正确认定，你对业果就能决定下来，对显现就能决定下来。现和空，不管怎样都有，哪个位置都有，凡夫位也有现空，乃至佛也有现空。现和空永远都是双运的，没有离开显现的空，也没有离开空性的显现。

对于这个问题我们必须要了解，虽然一切万法是空性的，胜义中什么都不存在，但世俗中什么都有，该显现都显现。并不是乱现，什么因缘具备了就显现什么果，那个因缘不具备就不显现那个果。前面再再讲到这个问题，这个因缘在我们心中，每一个众生都有显现万法的因缘，跑不掉。如果这个因缘是在外面，你可以通过一个什么手段把它泯灭掉。但是这个意识是在心中，泯灭它只有修空性，通过修空性，先把实执泯灭了，再把种子能力坏掉，它的显现才会隐没。

一般来讲，一地到七地，出定位山河大地等不清净的显现都还有；八地还有显现，只不过不清净变成了清净，不清净的种子隐没，清净的种子开始现行；到佛地的时候，一切不清净的种子和不清净的显现彻底泯灭。所以我们现在还差得很远，现在连小资粮道还没有进入的话，首先就不要谈业果不存在、显现不存在的问题。我们对于业果、空性安立的时候，必须对于广大行，对布施、持戒、安忍等等都要去做。

还有一个问题，前面我们也提到过，每次讲空性时都要提醒的。这些显现都是内心的种子习气引发的，虽然所显现的法本空，乃至我们分别的心识也

是本空的，但是因缘具备以后就会显现。显现可以分两类：一类是随顺于解脱空性，一类是随顺于轮回。贪嗔痴是随顺轮回的，虽然也本空，但是一旦现前之后随顺于轮回，能够作为障道因缘，这个是缘起决定的；发菩提心、发出离心也是一种执著、仍然是一种心，但是这种心随顺于解脱。

既然这些法都是平等空性的、如梦如幻的，为什么我们一定要弃恶从善？为什么一定要发出离心？为什么不能做其他的？因为你做了杀盗淫妄等随顺轮回的法，业果不虚的缘故，就会堕落，就会成为障道因缘。如果你断杀，做布施、持戒等善法，就能够得安乐，善法能够助道，这也是因果缘起决定的。各自有它的显现，各自也有它的作用，这是名言谛中缘起决定的。从这个方面观察，虽然一切法都是本空的，但一定要断掉恶业、一定要行持善业，因为名言谛中还有缘起。我们要随顺于解脱的缘起，才能逐渐打破轮回，趣入到胜义谛中去。

这个方面在注释中也有宣讲，论典中的这些问题都要了知。虽然还没有真正进入空性，但我们反复讲这个问题，大家内心中会有一个概念，这个空不是什么都没有，在学空的时候还是要认真对待缘起。虽然对原理、根据方面也许还没有彻底想透，但有了这个观念之后，慢慢就会想透的，因为我带着问题去观察、去学习时，总会思考这个问题的。一次不行、两次不行，总有一天会相应。相应之后，哦！原来现空不二是这个意思。内心中要产生这种观念，不仅从听闻的角度，还要从思维角度，这样对我们修法能够产生很大的帮助。

注释当中也是讲过，空性和缘起二者之间必须要双运，我们不要认为业果、显现、世俗都是不了义的，只是初学者需要了知的，而你已经达到了知空性的了义角度就不需要修了，这仍然是邪分别念。这个原理和前面一样，如果你真正达到这个位置了，那么，大修行人不昧因果，他会随顺缘起，没必要去反抗，反抗都是没有随顺缘起。证悟一切万法的缘起之后，就是如理如是地发现了万

法的规律，他就会随顺缘起规律而行。所以菩萨的行为，自然而然地安住在戒律中，自然而然安住在善法中，不需要我们去讲。如果没达到这个位置，就是还有实执的分别心，却还说这个是安住在空性、不需要取舍，这是自欺欺人的说法。

无论从哪个方面讲，还是需要业果方面的安立，尤其是初学空性的时候。佛陀也讲过，如果要学空性，第一个加行必须要对业果不虚产生定解，在这个基础上，再给他说空性；如果对业果不虚都没有产生定解，你再怎么讲空、讲无实有，但是他的层次没到这儿，他就会理解偏了。而如果他对业果不虚已经产生定解时，再给他说无实有，他就会在这个基础上正确了知它。所以，我们首先要广大地学习世俗谛，了知业果不虚之后，再来学空性，就不会入歧途，就会进度神速。这个讲到产生世俗谛的功德的问题。

子贰、胜义智慧之功德

这个科判的意思是，通过修空性可以趋向胜义谛，相续中真正现前智慧的本性，胜义谛智慧的本性是通过空性而得到的。

善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，

求彼者应闻此道。

“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，”对甚深和广大的大乘妙法能够通达的修行者，通过对空性的修持、对因果的取舍，渐次就能得到极喜地，得到圣地的功德。“求彼者应闻此道。”彼，是极喜地，想要获得极喜地的人应闻此道。上一层科判是“于彼宣说空性生功德而劝闻”，因为能产生世俗谛和胜义谛的功德，所以劝闻缘起性空之道。

月称菩萨在《中观四百论广释》中讲：“若极爱重自性空论，当修彼顺缘门，凡是能于空性增长净信者，当如是行，又由悲心故，欲报佛恩故，欲令自身正法离诸障碍因缘，故难行当行，难舍应舍，以四摄事摄受众生，于正法器尽力

宣说此正法教。”如果对自性空的诸论极重爱敬，应该对缘起门随顺修学，必须如是修学很多深广的法要。由于大悲心的推动，为了报佛恩的缘故，为了让自己相续中的正法不遇违缘障碍，难行的苦行要去做，难以布施的也要去布施。应该通过四摄法摄受众生，对正法器，应该精进、尽力地宣讲空性教法，让他相续中产生定解，对修菩萨道方面帮助非常大。所以，对于离开前面两种过患的法器，应该好好地宣讲空性，讲者和闻者都能得到很大利益。

我们再以教证进行观察。在《经集论》中讲，如果信解深法，便能摄集一切福德，乃至未成佛以来，世间出世间的一切胜事皆能承办。教言是说，如果你能够信解甚深的空性法要，就能够摄集一切福德，从现在乃至没成佛之间，世间、出世间的一切胜事都能够承办。信解空性就有这么大的殊胜功德意义。

还有，在《宝施童子经》中也是讲：“曼殊室利，若诸菩萨无善巧方便，经百千劫修行六度波罗蜜多。”若菩萨没有善巧方便，以百千劫修持六度波罗蜜。此处无善巧方便，是说缺少真正的空性见解摄受的六度，有时只是一种相似的安立度，或者是在智慧中也有其他的分辨布施、分辨持戒等等智慧的自性。“若复有人闻此正法，生疑心者，所得福德尚多于彼。”生疑心者，《四百论》中有一句“若复生疑者”，有些大德解释，这个怀疑是属于合理的怀疑，不是怀疑它没有，是怀疑它有，而且觉得百分之六十应该是空性的，基本上可以决定是空性的，这是怀疑的意思。有人听闻空性后产生合理的怀疑，他的功德超胜前面百千劫修持六波罗蜜的功德。“何况无疑而正闻及以书写、受持、讲说、为他开示。”何况通过没有怀疑的心，听闻空性并能接受呢，这样的功德大的不可思议。

没有怀疑有很多种，一种不怀疑是反正佛说的我就不怀疑，还有一种是确实了知它的意义而不怀疑，此处是后者。听闻空性之后不怀疑，能够正听闻，然后对空性教言书写、受持、讲说、为他开示，能够对甚深的空性下功夫，这样的功德非常大。为他开示，或者讲说，不一定要坐在法座上，比如我们在讲

考时能够讲空性，也是讲说；或者，不一定是正式传法，但别人问问题，给他讲解、分析什么是空性，也是为他开示。如果能够诚信佛语，功德就这么大，对于空性方面去努力、去供养的功德是非常大的。

昨天上师在讲《般若》时说，《现观庄严论》的般若体系是精华，如果能够对它欢喜听闻、背诵，百千万劫当中难以得到这种机会。如果我们对空性的经论能够好好地作意、观察和讲解，功德是极其殊胜的。

还有，《金刚经》的教证，讲到较量功德，主要是对须菩提尊者讲的，“须菩提！如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙宁为多不？”佛问须菩提，你知不知道恒河中所有的沙，这么多的沙数恒河，如是恒河沙数多不多？须菩提尊者说：“甚多，世尊。”他说，恒河都是无量的，它的沙就更多了。世尊告诉须菩提尊者：“我今实言告汝，若有善男子善女人，以七妙宝，盛满尔恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多否？”须菩提说“甚多，世尊。”然后佛说：“若有善男子善女人，于此经典中，乃至受持四句偈等为他人说，此福德胜前福德。”前面首先把恒河沙数量先确定下来，一个恒河中的沙子，这么多的世界，然后每个世界中恒河的沙这么多世界，如果有人用七宝把这个世界充满了，用来布施，福德是很大的。但后面佛陀又说，如果有人在此经中乃至受持一个四句偈为他人说，这个福德超胜前面的福德了。佛陀对于空性非常重视、极其重视，因为空性是佛法的精要和灵魂，最靠近实相。

在《金刚经》中还讲，如果有人读诵、受持，这个地方就是佛塔、这个地方就是塔庙。为什么？因为法殊胜故。很多汉地大德说，因为法而显地方殊胜，法就是《般若经》，法太殊胜了，这个地方就是一个佛塔。“若是经典所在之处，即为有佛，若尊重弟子。”《金刚经》中有很多这样教证，对般若处处赞叹、非常多的赞叹。如果你能受持，能够为他人说乃至四句偈，功德和福德无量无边。

还有，《如来藏经》中也有一个教证，在讲这个教证之前，佛陀首先给大家

宣讲了上品十不善业，是通过极其强烈的烦恼心所造的十不善。之后佛陀讲：“假使众生具足彼等，若能悟入诸法无我，信解诸法本来清净，则彼众生必不堕恶趣。”讲得很清楚，他已经做了上品十不善业，但如果能够悟入无我、一切万法空性，信解一切万法本来清净，就绝对不堕恶趣。是讲你造了很重的罪业，观修空性的功德非常大，忏罪的力量非常强，有这样一种殊胜方便。但这样的殊胜方便，在小乘中不讲，他接受不了。就小乘来讲，犯了四根本罪，那对不起，不通过忏悔，绝对堕落，有时讲五无间罪绝对堕落，反正不讲这么多方便。

还有，《降魔品》中的教证讲：“若有比丘了知一切诸法最极调伏，了知众罪前际性空，则能灭除犯戒忧悔，令不坚固。于无间罪尚能超胜，况犯轨则尸罗微细邪行。”若有比丘了知一切万法本来空性，最极调伏就是一切万法本空；了知造罪后一切罪业前际本空，可以类推中际和后际也都是空性，罪性不可得，就能够除灭犯戒之后的很大忧悔，令这样的罪性不坚固了；若无间罪通过空性也能够超胜，何况犯其他方面微细的邪行呢？其他的四分罪等都能够超胜，完全能够清净，这是空性的巨大功德。

我们每一个众生，没罪的一个都不存在。那么怎么样去忏悔罪业呢？假如通过宿业发起或邪知识引诱，自己犯了严重的罪业怎么办？此处告诉我们一个窍诀，观空性，观罪性本空。在《前行》中也引用达波仁波切的弟子的公案，他以前通过贩卖经书赚了很多钱，后面想忏悔，他上师让他去刻版印书，做了一段时间又跑回来说：“不行，我太散乱了，能不能观空性呢？”他上师说，如果你能观想一切罪性本空，能够真正悟入的话，须弥山大的罪业一刹那之间毁灭无余，这就是空性的巨大力量。

前面讲的几个教证，乃至《金刚经》之上，主要是从空性能够摄集一切福德。从《如来藏经》后面，主要是侧重忏罪，上品十不善业，乃至五无间罪，也能够超胜，何况是犯轨则尸罗微细邪行呢，这些都能清净。

还有，《未生怨王经》中也是讲：“诸造无间罪者，若能闻此正法信解修行，我不说彼业，是真业障。”犯五无间罪的人，如果对于空性能够听闻，听闻之后能够信解，信解之后能够修行，佛陀就不说这无间罪是真正的业障。罪障本空，你了知之后忏起来很快的，也讲到了空性的功德非常巨大。

宗喀巴大师也引用很多教证，《日光疏》中也引用很多教证，我们也是引用教证，来说明空性的力量和功德很大。为什么这样讲呢？首先讲了这些功德利益之后，能够积福、能够忏罪，我们就很有兴趣趋入这样的法。那么在什么情况下，讲闻空性有这么大的功德？世亲菩萨的教言说有两个条件：

第一个条件是清净心，不要为了追求名闻利养，要发心清净，为了住持正法、为了修学佛法、为了帮助众生，有这样的清净心摄受，就是具备了第一个条件。所以，法师讲法，或者以后大家讲法，清净心是很重要的。因为按照佛经的教证，如理如法讲解的功德是无量无边的。但是，如果讲法是为了得到名誉，这个名誉能有多大呢？得到一点钱，你的钱能有多少呢？讲一次经得几千块、几万块供养，我们就觉得很满足了，但是这些利益和佛经所讲的讲法利益简直没法比，都不能用芝麻和西瓜来比了，一滴水和大海水也不能比，就是这样大的功德。

我们了知了这种功德之后，讲经以清净心摄受就可以了。知道我讲法的利益很大，后面的果报很大，我是佛教徒，我诚信佛语。如果没有清净信心，我得到赞叹、得到很多眷属、得到很多供养等等，这些全不算是真正的利益。本来这个法行可以成熟很巨大的善根，但是发心不正，把很大的善根变得很小，非常划不来。这方面就是讲必须要有清净心摄受。

第二个条件是无倒宣讲，对法义不要颠倒。在讲法时为什么引用理证、教证，意思是这个理到底有没有根据，有没有佛理来证成。这个标准说容易也容易、说难也难。就像前面的清净心一样，说容易也容易，反正我不求名闻利养，

但有的时候众生相续中就有名闻利养，还是不好做到的。

平时要多串习正法，尽量用正法压住自己不清净的心；至于无倒宣说，最好依靠可靠的注释，比如现在讲《入中论》，《日光疏》、月称菩萨《自释》、宗大师的讲义等这些都是参考，讲的都是这个里面的意思，如果能够这样，就算没有颠倒见，我们要这样宣讲。

还有一个问题，上师也讲过了，颠倒讲就是明明知道是不对的，还要去讲。如果我在考虑时，思路就是这样的，我觉得这个就是它的意义，但实际上错了，而我认定这是对的，这个不算颠倒讲。真正的颠倒讲是明明讲不来、理解不了，但是为了在课堂上不丢面子，避免下不了台，我就乱讲、乱发挥，这个就叫颠倒讲。所以，第一个，依靠殊胜正确的注释做根据；第二个，没有欺骗别人的心。这个就算无倒。

如果具备了上述清净心和无倒宣讲这两个条件，讲法者所获的善根就是前面的教证证成的，这么广的善业就可以获得。按照《金刚经》中说，这么短的时间中讲一个偈颂，你的福德就这么超胜了，所以积累福德的速度非常快，这个是对讲法者来说。

宗喀巴大师讲，对听闻者也一样。听闻者具备清净心，听闻的时候不要发起其他不好的作意、烦恼染污的心、名闻利养的心。然后，无倒听闻，听闻空性、能够受持，乃至生怀疑，你就超胜百千劫中善巧方便摄受修六度的功德，这个是佛说的。所以，能够讲的人就好好讲，功德很大，要珍惜这个机会。上师说，要发愿以后讲法，一方面是要住持佛法，另一方面对自利的功德也很大、善根也很超胜，并不是说只有付出，没有得到。如果没办法讲，那就好好地听，好好听就能得到巨大的功德和利益。

这方面就讲到了“求彼者应闻此道”，你要求极喜地、求佛果的话，就应该好好听闻空性乘，这个方面就能帮助我们到达极喜地、到达佛地，功德利益不

可思议。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第17课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，论义分三：造论支分、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科

判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地之功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：宣讲极喜地等五地、宣讲现前地和宣讲远行地等四地。

如今在抉择第二个科判现前地。第六地现前地是抉择一切万法空性的一种究竟能诠，我们通过现前地的文字，趣入它的所诠义，能够帮助我们通达一切万法无自性的空性。到底空性的意义是怎么样的？到底现空无二是怎样抉择的？到底缘起性空是怎么样了知的？通过第六地的能诠，都可以完全了知。

现前地是本论的精华品，分了真实和结尾本品两个科判。现在讲第一个科判真实，分三：略说能境地之体性、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣说空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。其中前两个科判讲完了，今天开始讲第三个科判。

壬叁（所讲之法）分二：一、以理证抉择空性；二、空性之分类。

第一个科判以理抉择空性，对我们来讲很重要。因为佛菩萨是现证空性者，不需要通过以理抉择，佛菩萨在经典当中对我们宣讲万法空性，这个属于教证。如果是上根利智、有殊胜善根因缘的人，通过佛菩萨的教证就可以趣入；但是针对我们来说，除了教证之外，还要了知理证。

怎么样通过道理来抉择万法空性？为什么万法是空性的？在我们相续当中，必须要产生由理而引发的这样一种正见。在佛法当中有随信行和随法行两种，随信行是说通过信心来趣入修行、趣入法义；随法行是通过法、通过理证来趣入空性的意义。对于分别心重的、中下根性来讲，以理抉择空性还是非常重要的。以理抉择空性也是最广的一个内容。

第二个科判是空性的分类。从空性的本体来讲，没有分类的；但是从它的有法、空基来讲，可以有人、法或者内、外法等等的分类。所以，空性的分类

并不是说空性本体可以分类，而是看待它的空基可以分很多不同的差别。大乘道中，从不同侧面、不同角度有很多种空性的分类，帮助我们趣入万法空性的本性当中。小乘道当中，基本上没有这些空性的分类。

癸壹（以理证抉择空性）分二：一、以理抉择法无我；二、以理抉择人无我。

我们要抉择的法，就是法和人。平时我们认为法有、人有，但是在本论当中说法空和人空，或者人我空性和法我空性，这些方面都是通过理证抉择的。

子壹（以理抉择法无我）分三：一、以理破自性生；二、是故以理成立唯一缘起生义；三、认定以理观察之果。

首先抉择法无我，法无我是广大的，其实究竟来讲人无我也包括在法无我当中，人是法的一部分。所以，如果能够广大地抉择法我空性的话，也能够附带了知人我是空的。从这个侧面来讲，首先讲法我空，再讲人我空。

以理抉择法无我，又分：一、以理破自性生，二、是故以理成立唯一缘起生义。通过理破掉自性生之后，通过理证成立唯一缘起生，没有四边生或者没有自性生，所有的现相都是缘起生。中观宗在名言谛当中唯一承许一切万法因缘而生，缘起的缘故无自性。或者说如果有因缘，它的果法绝对无法遮止，这个也是不堕于常和断的殊胜自性、殊胜本体。三、认定以理观察之果，是说要认定以理观察之后的结果是怎样一种殊胜的本体。

丑壹（以理破自性生）分二：一、二谛中破四边生；二、如是破者妨难。

什么叫二谛中破四边生呢？所谓的四边生，是承许四种实有生的方式。四边生在二谛当中都不存在，胜义当中固然不存在它的自性，名言谛当中也根本没有所谓的自生、他生等等。那么名言谛中怎么承许呢？前边讲科判的时候说过，名言谛当中是缘起生。缘起生和四边生不是一回事情，四边生是实有生，缘起生是假立生。

所以，二谛中没有四边生，就是通达或是点明应成派的特点。应成派的特点就是，所有的实有法二谛当中都不承认，不分二谛，不加胜义鉴别，一切万法完全都是空性、无自性的本体，而实有与无自性、空性恰恰是矛盾的。针对众生对四种生方式的执著，应成派月称菩萨通过殊胜的理论打破四边生，二谛当中都没有四边生。

第二个科判如是破者妨难。对这些破完之后，对方提出一些反驳，我们把这些妨难予以破斥，安立殊胜的空性意义。

寅壹（二谛中破四边生）分三：一、立誓略说无四边生；二、于彼以理广说；三、如是成立义故结尾。

首先，广讲第一个科判，二谛中破四边生。抉择空性的方法有很多，金刚屑因、有无生因、大缘起因等，本论的特点是通过金刚屑因来破四种实有生的方式。本论主要就是破四边生，所以这个科判是一个大科判，是本论的主要的内容。

卯壹、立誓略说无四边生

什么叫立誓略说无四边生呢？一方面是略说，对于无有四边生略说；第二个是立誓，在最初的时候就肯定下来，四边生是绝对没有的，要立誓而宣讲无四边生。

彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

这两句已经略破了四边生。前面我们说，其胜义相如下说，从这个之后就开始抉择胜义相了，抉择胜义谛当中一切不缘、根本没有实质的这样一种相。“彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。”彼非彼生是讲不存在自生，岂从他是讲没有他生，亦非共生宁无因是破共生和无因生。

首先什么叫彼彼生，彼彼生就是自生的意思。彼非彼生，根本没有自己产生自己的这样一种自生。比如一个果法，根本没有从它的自性当中产生的可能，

根本没有果在因上面原本存在、自己产生自己的情况。

“彼非彼生”，此处第一个“彼”是讲它的果法，后面的“彼”是讲它的自体、本体。彼非彼生就是说这个果法并不是从它自己的本体当中产生的，叫做无有自生。

“岂从他”，从他是从他而生，从一个因产生一个果，因和果二者是他体的。此处这个他生，我们比较容易与缘起生二者之间误解。因为讲缘起生的时候，因和果不可能是一体的、自体的，因和果二者是不相同的法，有这个因缘就会产生这个果法。而他生是讲通过这样的因产生那样的果，因和果二者是他性的、他体的，不是自体的，不是一性的。二者之间似乎有相同的地方，但二者之间的自性、本体有天渊之别，差别非常大。

差别在哪个地方呢？此处所讲的“岂从他”的他，是讲自相的他生，就是实有他生的意思。如果是实有他生的话，因也是实有的，果也是实有的。如果因和果都是实有的，而且因和果是实有的他性，二者就不可能有关系了。如果是有关系的话，一切的是因和非因都要产生是果和非果，因果就会错乱。为什么？是他性的缘故，而且是实有的他性。

而缘起生呢？缘起生是一种假立生，是排除了自己生自己的情况之后，我们说因和果二者之间是不相同的体性，但是二者之间有一个相续，这个相续也是假立的。所以，缘起生当中所谓的因生果，是一种缘起法，是一种假立的生。

他生当中的因和果，似乎在讲因缘产生果，但这种因缘和果都是实有的。我们主要就是破实有的他性，实有他性根本不成立、根本不存在，从这个方面打破他生。所以，岂从他，难道是从他而产生的吗？自己不可能从自己产生，难道是从他法而产生的吗？从他法也无法产生。

“亦非共生”，既然自生和他生都不成立，有些人就想是不是共生呢？共生也不成立。所谓共生就是自生和他生和合起来，因为看到别别安立自生和别别

安立他生都有过失，所以他就自生和他生和合起来，离开了前面的过失，安立了一种殊胜生的自性。

此处的共生和缘起生也有相似的地方。就像前面所分析的一样，这样的共生是安立在实有自生和实有他生的基础上，他认为自和他别别无法产生，但是和合起来就可以产生。平时我们讲缘起的时候也是，单独一个他法没办法产生，但是如果自他的因缘和合之后就能够产生，似乎也是有共生的意味在里面。但是，共生是一种实有生，缘起生是一种假立生；还有，共生是把前面的自生和他生和合在一起而产生的，这个方面和缘起生还是不相同。

“宁无因”，“宁”是难道有的意思。难道可以无因生吗？无因生也无法成立。无因生承许一切万法自然而生，根本不需要因缘，是四生当中最下劣的生。

观察四生，我们可以这样了知，彼非彼生的自生主要是数论外道承许；岂从他的他生有很多宗派承许：外道当中比如胜论外道；内道当中比如有部、经部，随理唯识宗，甚至于自续派在名言谛当中也承许他生。所以，他生这方面内道外道都有，承许最多的就是他生的观点，所以在所有破四生当中，破他生是最广的。

然后，共生主要是裸体外道承许。比如单独的泥巴是没办法显现成陶瓶的，需要把人工、水等等加进去混合，自他的因缘和合之后显现陶瓶。其中泥巴是陶瓶的直接近因，其他人工、水、泥土等等是因缘，和合起来就是共生。然后，无因生，主要是顺世外道所承许的观点。

一切实有的生，包括有因生和无因生两大种。无因归类在无因生当中；有因生是自生、他生、共生这三种，再没有第四种了，如果能够把这三种破掉，所有的实有生就已经破掉了。

为什么我们要破实有生呢？破实有生有什么必要性呢？破掉实有生可以帮助众生悟入实相。而且，也不单单是这样一种问题，在无生等的观点当中，还

讲到了平等性，一切万法都是平等的。因和果之间，或者说在名言谛当中显现的种种差别法，在胜义谛当中都是平等的。我们要抉择平等性的缘故，也要破斥实有四生。

抉择平等性主要是第六地菩萨的功德，在《十地经》当中也讲了这个问题，五地菩萨想要进六地的话，应该修持十种平等性。注释当中在讲总义之前讲过，这次时间不够就没办法讲总义了。佛说何谓十种平等性？第一个无相故平等；第二个无体故平等；第三个无生故平等；第四个无起故平等；第五个远离故平等；第六个本来清净故平等；第七个无戏论故平等；第八个无取无舍故平等；第九个一切法如梦、如幻、如寻香、如谷响、如水月、如镜像、如幻术故平等七种幻化，如这些法故平等；第十个一切法有无无二故平等。

这十种平等性，有些观点说，第一种无相故平等和第二种无体故平等二者是总说；后面八个是分说，进一步对无相故和无体故进行归摄。还有总义的观点，前八种是胜义谛平等，第九种是世俗谛当中如梦如幻平等；第十种有无无二故平等，是世俗和胜义无二的方式来抉择的。有这些不同的特点、不同的分别。

什么叫无相故平等？这个相就是相状的意思。在世俗谛当中，有男相、女相、有情相、器相等很多不同的异相。在入根本慧定的时候，一切的相全部隐灭，叫做无相故平等性，所有的法都是平等的。

无体故是什么意思呢？一切万法没有体性，没有它的自体。在名言谛当中，水有水的自性，是潮湿的；火有火的体性，是热的。但是，在胜义谛当中，在空性的状态当中，所有一切法的相和本体，根本没有自体，这个叫做无体故平等。

什么叫无生故平等呢？无生故平等和无起故平等可以放到一起来看。无生故平等是讲未来的法不会产生，侧重于未来法。无起故平等，生和起似乎是一

样的，生起。但是无起故平等是讲，除了未来的法无生之外，其余时间的法也是空性的，在其余的时间也得不到它的本体，叫做无起。

什么叫远离故呢？到底远离了什么法？注释当中讲，当生已生空，就是说，当要生起的法是空的、已经生起的法是空的，就安立成远离，远离了当生已生法的缘故，就是远离故，诸法是平等性的。

什么是本来清净故呢？是说不需要教理而让它清净，不是说现在佛讲了教证、经典之后，它变得清净了，或以前没通过正理观察的时候它不清净，通过正理观察之后变清净了，不是这样的。不是通过教理而空、而清净的，一切万法本来清净，故一切万法平等性的，没有不同的差别法。你抉择也好、不抉择也好，实际上万法本来就是清净的。

第七个无戏论故。远离一切世间当中认为的有无是非，或者常断等戏论，叫做无戏论故。在入根本慧定的时候，一切二取或一切显现法的戏论全部隐没。

第八个无取无舍故。在名言谛当中，我们觉得有取的法、有舍的法，世间人和修行人也都认为有取有舍的法。在胜义谛当中，所有的取舍都是平等、一味的，没有存在很多差别，无取无舍故平等。

第九个一切万法如梦、如幻、如影像，乃至如化事等七种幻化，其他有讲八种幻化。前面八种是离戏当中的胜义谛，第九种是侧重世俗谛如梦如幻讲的。因为在胜义谛当中，一切万法是安住在法性自性当中，可以直接说无相、无体、无生、无起、远离、本来清净、无戏论、无取无舍，都可以讲。在名言谛当中显现法毕竟存在，出定之后显现法也可以存在，但是这些显现法是如梦如幻的，乃至如化事一样现而无自性，故平等性。

第十个一切有无无二。这是世俗和胜义合在一起说，世俗和胜义就是色即是空、空即是色，或现即是空、空即是现，一切的有和无没有两个法。在凡夫人的相续或想法当中，有和无不相同，不是无二的，是两个法。但是在般若空

性体系当中，有也好、无也好，除了是众生分别念安立之外，有无的自性确实不存在。或者，我们认为世俗谛的有、胜义谛的无，这个也不是真正胜义谛的自性，也不是空性的自性。我们认为的有也不是这样的有，我们认为的无也不是这样的无，一切万法本来就是离有离无，无二故平等性。

月称菩萨在《显句论》当中也是这样抉择的，虽然一切万法可以通过很多问题来抉择，但是如果能够通达无生，就能够通达其他法。前面讲的十种平等性的自性是无二的，但是哪个地方容易趋入呢？就是抉择无生，无生故平等。把无生作为观察的处，着重观察一切万法无生，住和灭也能够相应而破了。

还有一个问题，《入中论》当中破的最广的是什么呢？破的最广的就是有无当中的有，非常着重破有边。我们会想，应成派的论典怎么可能着重破有边？

《入中论》并没有唯一破有边，但可以说是侧重破有边。相当于生住灭当中侧重破生一样，实际上应成派的观点只破生吗，住和灭呢？我们说，也要破，而且破了之后不立，破完生之后不安立无生、无住和无灭。因为无生、无住、无灭这种空的状态，不是万法的实相，它只是对治生住灭的一种贤善的分别而已，一种空性的分别，它也是一种分别，所以不算实相。

着重破有边的必要性，有以下几点：

第一点，众生对于有边最具执著，要让众生打破实执的话，着重破有边就可以了，破有边就可以把众生修道的最大障碍扫除掉。众生产生贪心、嗔心、愚痴心等烦恼心，都是由于对一切万法认为是实有的自性，落在有边的缘故，最容易产生粗大的烦恼。所以，为了让众生对于空性找到一个入门的契机，有必要首先破有边。

第二点，如果有边破掉之后，无边马上就可以破了。所谓的无边是观待有边而安立的，这个无是一种观待法，它没有自体 and 自性。如果存在有，观待有而安立一个无。比如这个人有，现在还存在，第二天走了或者死了，我们就说

这个人没有了；或这个地方早上有个瓶子，后天把瓶子拿走，我们就说这个瓶子没了，瓶子的没有是观待前面的有位。所以，如果能够把有边打破，所依就没有了。就像《入行论》智慧品讲的，无的所依观待于有而有的。没有有边，无也不会有，二者是互相观待而安立的法。所以，着重破有边，无边也马上附带破斥了。

第三点，如果把有无二边破掉之后，第三边、第四边就更简单了。因为第三边是在实有的有和实有的无的观点上重新组合起来，安立的第三边亦有亦无，认为在一个法上面同时存在有和无两种问题，就相当于共生的观点。但是安立的基有边和无边都没有了，你的亦有亦无怎么安立？

非有非无也是一样的。非有非无，也不是有，也不是无。这个是不是一种空性呢？是不是我们抉择的实相呢？不是实相。这个非有非无是一个比较细的执著，是把这样一种非有非无的东西认为是实有的，仍然是那种实执。

真正把有和无的观点打破之后，离开有离开无的所谓非有非无、亦有亦无在哪里呢？根本就是一种妄执，没办法安立的。因此说打破有边的话，后边的三边很轻松就可以破掉。

所以，此处主要是针对生，破除实有的生，就能够破掉住和灭。或者一切万法我们认为是存在的，比如我们认为相续是存在的，认为柱子、瓶子是存在的，但是你认为这个法若是实有存在的话，我们观察它产生的因到底是实有还是不实有？实有的因无外乎前面讲的四种产生方法，实际上根本得不到这个因。如果我们把四种实有产生的因破掉，因是无实有，怎么可能产生实有的果呢？

我们现在这个五蕴身心相续、烦恼等等，都是一种果、一种现相。产生这种相续、烦恼的因到底是不是实有的？通过金刚屑因观察，没有实有的因，没有实有的生。如果没有实有的生因，这个果法怎么可能是实有的呢？通过破因来破果，直接破因、间接安立果无自性，这就是金刚屑因的特点。

金刚屑因当中通过比喻讲，就好像金刚杵能够把大山打碎成粉末一样，叫做金刚屑。同样道理，我们认为一切万法有实有生的这样一种执著大山，通过破四边生的理论彻底毁坏无余、打成粉末，相续中所有的执著都能够摧毁。

为什么要这样观察，为什么要破四边生，原因就是这样的。把实有的四种生打破之后，安立胜义谛中的空性、名言谛中如梦如幻的缘起，这就是显现和空性无二无别的殊胜观点，或者离常离断的空性中道义，通过这样的观察方式完全可以建立。

卯贰（于彼以理广说）分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

辰壹（破自生）分二：一、以释论之理破；二、以中论之理破。

什么叫释论之理？《日光疏》当中也讲了，在科判下面的括号当中做了观察。释论就是解释《中论》的注释，比如佛护论师的破斥之理论；月称菩萨的《显句论》；还有本论，也是解释《中论》的。所以，以释论之理破，就是通过解释《中论》破自生的观点来遮破自生。以中论之理破，就是使用龙树菩萨在《中论》当中破自生的理论来遮破的。

巳壹（以释论之理破）分三：一、真实义中破自生；二、名言也无有自生；三、结说二者成立之义。

三个科判当中，第一个是胜义当中没有自生，叫真实义。第二个不要说胜义谛，名言谛当中也没有自生。前面在讲二谛中破四边生的意思也是这样。第三个是结论，结说二者成立之义。

午壹（真实义中破自生）分二：一、破从自体之因生；二、破因果同一体性。

第一个，自体生的因和因果同一体性，主要是针对数论外道的观点。数论外道承许自生或自现，自己产生自己，果法是从种子当中或者从他自己本体当

中产生或者显现。我们说从自体生的因当中产生是不合理的。第二个，因果同一性是不合理的，在后面还要讲到自身因果同体的很多过失。

未壹（破从自体之因生）分四：一、自体应成无义生而破；二、自体生不应理而破；三、应成不得生果之时而破；四、应成种子无穷尽生而破。

中壹、自体应成无义生而破

彼从彼生无少德

“彼从彼生无少德”，彼从彼生是讲自性的芽从自性的芽而产生，这就是自生的观点，自己产生自己。即以前这个法是存在的，后面把它显现出来，叫做彼从彼生。这个就是所破，我们要破掉的观点就是自生。无少德，德是讲增上功德，如果自己从自己产生的话，就没有少许增上的功德。为什么呢？已经有缘故。彼从彼生是所破；无少德是能破，是破除的根据。

以前我们也介绍过数论外道的观点，他主要是承许二十五谛法，神我和自性二者是胜义谛，其余的二十三谛是世俗谛。世俗谛的法如梦如幻，都是空性、无实有；胜义谛的神我和自性两个法是实有的。神我此处不多作介绍，下面破人我、抉择人无我空性的时候，还要对神我这一部分进行破斥。此处主要是破他的自性和二十三谛法，因为二十三谛法是从自性产生的，这个里面安立因果关系。自性是能生的因，所产生的大、慢、五蕴、十一根等二十三谛都是它所生的果。此处我们把他的教义简化，主要是落在自性和二十三谛法之间。自性是因，二十三谛是果。

我们说，你的二十三谛这个果法到底是怎么显现的？到底是怎么出生的？他说，自性而出生。自性喜、忧、暗三德平衡的时候没有显现世俗，当喜、忧、暗三德不平衡的时候开始显现万法，这就是因和果的关系。但是这种因和果的关系怎么样安立的呢？他说，二十三谛法不是新生的，是以隐藏或者不明显的方式存在于自性当中。自性是因，二十三谛是果，果在因中本来就有，后面从

自己产生自己。二十三谛法是从有到有而不是从无到有，后面在灭的时候也不是彻底的灭，是又收回或者隐藏到自性当中，不是一种自性的灭。

他还打比喻讲，在因当中如果本来没有果法的话，永远不可以生的。比如在沙子当中没有果法的油，那么永远从沙子当中榨不出油来，反过来讲，芝麻当中有油，这个油的果在因当中有，榨的时候它就出来了。他是这样一种观点。

他还有一个比喻，通过暗室当中诸法显现的道理。比如经堂当中有很多桌子、佛像等，是本来存在的，我们出去时把灯关了就看不到这里面有东西，但是如果把灯一打开，这个东西就显现出来了，这个就是果法，从因当中本来具备的。如果在这个房子当中不存在桌子，怎么样开灯也看不到，显现不出来。

从这个方面讲，他这个自生的根据是果在因当中必须要首先存在，否则根本没法显现出来。所以他不承许果法是前无新生的，他承许果法在因中本来就有，后面通过因缘和合之后自现出来，把它从不明显的位置明显出来，他有这样一种理论。

但是我们破斥，你这个观点是不合理的。为什么呢？彼生彼生无少德。如果果法在因当中本来就已经有，那么何需要生呢？不需要生了。因为生有增上的意义，就是此处所讲的德，有增上的功德。增上的功德就是说，这个法刚开始没有，后面因为因缘和合之后它有了，是从无到有的增上。

还有，种菜也是这样的，以前没有很多的菜、庄稼、稻谷等等，但是把因种下去之后，它在最后成熟的时候有一个增上的意义。第一个它是从无到有，第二个果实增长很多，这就是生长的意义。如果按照你的观点来讲，果法在因当中本来就这样存在，而且显现出来的时候也是纹丝不动，或是完全无增无减的方式显现出来，这哪里有一个增上的意义呢？第一个，根本没有从无到有的生的过程，生必须是刚开始没有后面显现出来，有一种增上的功德。而且，比如种菜，在种子当中根本看不到这些菜，种子当中没有菜的缘故，你种下去的

时候也没有增上的意义，也没有收获很多的意义了。所以就是没有少许增上的功德。

没有少许增上的功德，这个结论主要是说，已经有的缘故，你的果在因当中已经有了、完全是存在的，所以说没有少许增上的功德。这样的情况完全就是不存在，对照科判应成无义生，就是没有生的意义，没有什么增上的意义和功德。从这个方面观察，确实对方的观点不合理。

这个地方使用的理论是一种汇集相违因。怎么样把对方的观点汇集相违破对方的呢？果在因当中有，这是他自己承许的，然后后面这个果又从因当中出来，已经有的东西又会产生，二者之间是矛盾的、相违的，所以说彼从彼生无少德，已有故，这样实际上就是把他的观点汇集相违了。本来讲的话，如果已经有了那就不需要生，但是已经有的法又生出来、又重新显现出来，这完全就是一种不必要、无有意义、没有少许增上功德的一种生。这方面就是把对方的观点汇集相违了。

有些地方讲，如果是生的话，绝对不可能是自生，绝对不可能自己生自己的。如果你要安立能生所生，肯定是两个法，两个法才可以这样产生。如果是生不会由自己的，如果是自己不可能生，就是说生即不自、自即不生，这个方面是有观察的，彼从彼生是根本无有少许增上功德的。

还有，我们学习过一些如来藏的教义，如来藏及其功德好像也是本来存在、在相续当中，后面通过修行显现出来，是不是和自生一样？不注意的话，容易产生这样的邪见。有的时候我们学习佛法很长时间之后，后面一旦到了如来藏的教义，乃至到了密宗教义当中，有可能产生这样的误解。为什么呢？打比喻讲，比如灌顶，麦彭仁波切在《大幻化网·光明藏》的总论当中讲，灌顶的时候，上师给你直指心性、直指法性，所指的这个东西或灌顶要现前的东西，在你相续中本来有，如果你本来没有，没办法给你指这是什么什么，没办法给你

指胜义的功德、不变的自性。因为这样的功德法在相续中本来有，才可以给你直指。就相当于外道说的，在这个房子当中本来有东西，开灯之后才可以显现，这个开灯就相当于一种灌顶给你直指了；如果这个当中没有的话，怎么样给你说，你都没办法了知这个东西存在。但是二者之间实际意义差别非常大。

如果我们没有把前面空性宗教义学好，一步跨绕过这样的理论，趣入到胜义谛、趣入到密宗当中的时候，有可能在修行时会产生疑惑，或者，自己实际上修的是数论外道的神我，修的是数论外道的教义，而自己根本不知道，还认为自己修的是密宗、修的是殊胜的法性，还觉得内心当中本来有法性或如来藏，我要通过修习把它开显出来，相当于果在因当中本来就有。这个方面有相似的地方。

但是大德在此处没有广讲，原因是你要进入到密乘或如来藏中的时候，下面下面的基础早就应该经过了的，数论外道不合理的地方应该已经知道，要趣入上乘的教法，基础必须打牢。上师给你进一步宣讲的时候，不需要再给你讲这些歧途，因为下面已经抉择完了。所以，修上面的法时，应该把下面下面这些相似的东西、基础都要抉择完，在进入后面的时候就不会有障碍和怀疑。

中观、自体生不应理而破

生已复生亦非理。

“生已复生亦非理。”生了之后再产生，一个种子也好、一个芽也好，这个果法生了之后再产生第二次产生，这个绝对不合理。这个根据是从哪个地方来的呢？上师讲记当中说，这是亦成第二因根据相同因。前面第一个是汇集相违因，此处第二个是根据相同因。

为什么会出现根据相同的因呢？意义是这样的，我们说你的果法如果已经有了之后那就无少德了，没有少许增上的功德。但对方说，你这个理论是不确定的，因为你了解我们的教义，我们的教义有两种观点：第一个，这个果有

一个不明显果；第二个，这个果有一个明显的果。在因位当中果不明显，是不明显果；后面已经产生出来的这个自性叫明显果。比如现在，我们已经显现人的样子，这是明显果已经显现出来，可以看得到。但是它在自性当中的时候是不明显的，你给我们发的无少许增上功德这个过失，你是针对明显果的，如果这个果在因位是明显的话，确确实实有所讲的这个过失，因为这个果在因位已经明显出来了之后，为什么还要生呢？生过再生那就无少德了，没有增上的功德。但是我们这个果在因位的时候是不明显而存在的。

为了让我们知道这个意思，他打比喻讲，比如泥土和已经变成陶碗的泥土这两个位置，已经被陶师捏成形状的这个叫明显果，这种明显果在泥土当中是不可能有的，如果明显果在泥土当中有，那就有你说的这个过失，这个果已经有了，陶师还要去做啥？但是，还有一种不明显果，就是纯粹的泥土位，它里面有碗的存在，但是不明显。所以，要说不明显果的话没有这个过失。他就从这个方面想要辩驳，他把果分成明显和不明显位。

我们说根据是相同的，不单单是明显果有无增上的过失，所谓不明显果也是有增上生的过失。你的明显果和不明明显果的差别到底在哪里？明显果在你的因位当中到底存在还是不存在？如果他说存在，前面无少德的过失肯定就有了；如果说不存在，因位只是不明显果，果位是明显果，这样的话明显的果在因位的时候是没有的，那么后面出现的明显果，应该是后面因缘和合重新产生的，应该变成前无后有的新生法。

但是，这个新生的法他是不敢承认的。如果承认是新生法，就变成他生，不是自生了。他最圆妙的观点或者最主要的观点就是，现在这些果法在自性当中存在，本来就有。如果我们仔细分析，所谓明显果在因位如果有的话，前面刚刚破完了；无有的话，后面的明显果就变成新生，因为明显果的自性在因位并不存在。如果不存在，两者之间是没有一个差别的，如果这个法在因位存在，

肯定看得到，但是看不到的缘故，我们说，第一个，你的所谓在因位当中的不明显果，它没有产生后面的法，显现不出来，比如泥巴上面哪里看到一个瓶子？根本看不到。所以，你的因位上面的不明显果，在果位的时候也不是它显现的一个法了，不是一个本体，不是一个自性。而且你后面的明显果在因位的时候没有，那么后面的果法在因位上面没有的缘故，后面果法就应该变成他生的法，不是自生的法了。所以，“生已复生亦非理”。

我们为什么要这样讲？我们把根据相同理论再归集一下。实际上明显果和不明显果一模一样，找不出差别，所以是根据相同。根据相同意思就是说，你的明显果有过失，后面换一个说法，把不明显果作为根据也有过失，二者根据是相同的，分不出来所谓明显果、不明显果的差别，真实的差别根本没有，明显的果在自性当中有也不行、没有也不行。所以，不管你的明显果、不明显果，已经生出来东西再产生那就不合理。

在破的时候，通过前面根据相同的理论一层层推下来，最后就可以得到颂词当中“生已复生亦非理”的观点。这个法已经产生了，或者说明显果、不明显果已经产生之后，后面又要一次产生，这是非理的，这个根据是相同的。所以，彼非彼生无少德和生已复生亦非理，是从汇集相违因和根据相同因两个理论，把对方观点进行观察之后予以破斥的。

今天讲到这个地方。

**所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情**

《入中论》第18课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称菩萨所造的诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。麦彭仁波切的科判分四个：名义、译礼、论义和末义。如今宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：宣讲极喜地等五地、宣讲现前地和宣讲远行地等四地。现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。

现在在宣讲第一个科判真实，分三：略说能境地之体性、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在宣讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的

深义和真实宣讲具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣讲具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：宣讲以理抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。

现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在正在讲第一个科判破自生，破自生分二：以释论之理破和以中论之理破。现在在讲第一个科判以释论之理破，分三：真实义中破自生、名言也无有自生和结说二者成立之义。

现在在讲第一个科判真实义中破自生，分二：破从自体之因生和破因果同一性。现在在讲第一个科判破从自体之因生，分四：自体应成无义生而破、自体生不应理而破、应成不得生果之时而破和应成种子无穷尽生而破。其中第一个、第二个讲完了。

今天从第三个、第四个科判开始讲，如果承许自生，得不到生果之时和唯一产生种子，是从两个侧面讲的，它的根据几乎是相同的。根据是“若计生已复生者”这是它的因，“此应不得生芽等”、“尽生死际唯种生”这是它的两种过失。

中卷、应成不得生果之时而破

若计生已复生者，此应不得生芽等。

首先“若计生已复生者，”这个就是自生宗或者数论外道所承许的观点，他认为果法在因位当中本身存在，后面这个果法生的时候是从因位当中重新显现

出来而已，“生已复生”就是他的观点。就是说这个法生了之后又要再一次生，这个果在种子当中已经存在圆满的本体，叫做“生”；后面又从因当中显现到果位，叫做“生已复生”。“生已复生”并不是我们强加给对方的，而是对方的教义就是这样承许的。你说一个法生了之后还要生，而且是自生，不需要他力和其他因缘，唯一是自己产生自己，会有下面的过失。

“此应不得生芽等。”虽然对方的观点说可以生芽，在因位当中具备芽的种性，芽的自性在后面果位的时候它可以显现出来。但是，我们说没办法显现出来。因位种子自己的自性没办法损坏，没有障碍阻止种子生种子，所以你这个芽位是永远产生不了的。种子相当是因，芽相当是果。

对方的观点“生已复生”，是说这样的法已经存在了，而且后面生的法也是它自己。我们说，你的种子已经生了，生了还要生，而且是自生的话，那么就没有根据说明谁是阻止种子生种子的违缘，它的违品得不到、它的顺缘已具备的缘故，所以，由芽破种即芽把种子破坏得以生果的时间是永远没有的。如果要生芽果的话，必须要坏因，因坏掉之后才有果生起的时间，也就是说芽要生起的话必须要坏种，种坏了之后芽才能出生。

但是，你的教义当中，首先在种子位的时候，就是已经生起来果法的。如果还要生，而且生的是它自己的话，那么有因缘这样延续下去，种子生种子的顺缘具备了，但是芽坏种的违缘对种子来讲不具备，所以“此应不得生芽等”，这个芽永远无法产生。

虽然他们承许果位的法在因位当中是存在的，后面也有一个从因当中显现出来的过程。但是我们说，在果位当中所显现的芽或者一切万法，如果在种子的因当中就是这些话，实际上就是只有种子生种子、因生因，永远不可能产生一个芽位。因为种子法是具备的，没有违缘具足顺缘的缘故，永远没办法产生苗芽等。这个“等”字就是芽以及后面的茎、叶、枝、花果等等，所有果位

的法都是没办法出生的，所以叫做“应成不得生果之时而破”。

中律、应成种子无穷尽生而破

尽生死际唯种生。

和前面的意思是一样的，只不过两个科判是意义的两个侧面。第三个科判侧重于果法，芽这个果法没办法产生的侧面讲的。第四个科判是讲种子，没有违缘具有顺缘，所以种子一直要生下去的侧面讲的。根据都是一样的，了知了一者，就能够了知另一者。如果它的种子无间断、无穷尽地生下去，就永远没有生芽位。没有生芽位的缘故，只有种子生种子。这两个意义有一种结合的、相同的地方。

“尽生死际唯种生”，本来对方要承许从种生芽、从因生果。因为无因生是不可能的，他自己承许有因生，这个因产生的方式是自生。但是按照他自己的教义一个一个观察下来，根本没办法由因生果、由种生芽。

“尽生死际”从现在开始乃至于千万劫、无数的大劫，尽生死际唯有种子生种子，永远没有种子生芽、因生果的机会，这个就是前面所讲的生已复生。如果已经生了之后还要生的话，就没有办法产生其他的法了，只有自己产生自己。根本原因就前面所讲的，种子产生种子的因缘完全具备，没有任何违缘阻止种子的产生。因为“生已复生”的缘故，种子位生了之后还要生、生了之后还要生。。。

所谓的生就是以前没有的东西，现在因缘和合之后产生，不同的因缘和合之后产生不同的法，果法产生之后要坏因，因坏了之后才能生果。但是，对方恰恰认为，果法不是其他因缘生的，不是一个新生。他说，果法绝对是在因位当中本来具备才能够生，如果在因位不具备永远不能生。那么这种教义是出了问题，因法已经生起来了，而且还要生它自己的话，最后就是自己生自己，没办法生他法芽等，即这个地方的果。永远生自己的话，就是种生种了。

此处种和芽是比喻，实际上是说他的自性和二十三谛，都是因和果的关系。如果按照这样一种“生已复生”的话，永远只是自己生自己、种生种，永远没办法因生果。这个方面给他发了一个过失。

未貳（破因果同一性）分二：一、若因果一体应成不得差别法的阶段之过；二、若得差别法者应成因果非一体之过。

第二个科判破因果同一性。对方一个很重要的观点就是因果是一体，这个果也是因，所谓果法也是把因当做所具备的法，只是果法明显不明显而已，实际意义上都是一样的。

破因果同一性是从两个侧面来破的。第一个侧面，如果因果同一性就没办法得到差别法的阶段；第二个侧面，如果得到差别法的阶段，就没办法安立因果一体而破。这是两种相违。什么叫差别法呢？因和果二者是有差别的，因位的自性和果位的自性有差别。就是说自性的自性和二十三谛法的自性有差别，或者黄豆和豆芽因和果二者有差别。

如果你说因和果是同一体的话，就没办法得到因和果的差别法阶段了，如果你想要得到差别法阶段的话，那就没办法安立一体，这是两种很尖锐的矛盾。对方在宣讲他的教义同时，没有发现这种矛盾，他认为他的自生很应理。中观应成派论师指出他教义有矛盾，如果因果一体，根本得不到差别法，因和果不相同才能安立成差别法。而在事实当中确实有差别法，你的自性和二十三谛有差别的，黄豆的种子和黄豆的芽二者是有差别的，这是现量所见。所以，如果你要说因果一体就得不到差别法，如果你要得到差别法绝对没办法安立一体，是从这两个科判进行破斥的。

中壹（若因果一体应成不得差别法的阶段之过）分二：一、因果变化不应理；二、是故应成无形相等异体之过。

两个科判当中，第一个因果转变不合理。第二个是故应成无形相等异体法

的过失，是故应该承诺无异体法。无异体法的意思是因和果二者之间不相同的相，即应该成为没有形相的异体法。主要还是在破对方的因果一体。

百壹、因果变化不应理

云何彼能坏于彼。

“云何彼能坏于彼”，这是破对方的观点。对方的回辩是隐藏在这个颂词里的。前面我们说，如果你的因果是一体，或者你承许自生，有无义生、无穷生的过失。在第一个和第二个科判讲到无义生，没有意义、没有增上的功德。第三个和第四个科判讲到无穷生，种子生种子，无穷无尽地生下去。

对方想避免无义生和无穷生的过失，他就说，如果具备了水、阳光、时间等助缘的话，芽是可以破种的。因为你这芽不破种的话，永远只是种子位，没办法产生芽位。所以，此处把种子和芽再引申到他的教义当中，就是二十三谛和自性的关系。走到这一步的时候，就没办法了，只有承许芽要破种，通过时间、水土和温度等等作用，种子就会破掉，芽从里面出来，就可以安立因和果的关系。

安立因和果的关系之后，他的教义是不是失毁了？他不会放弃自生的教义。他说，虽然有芽破种的关系，但是自宗还是没有失毁。什么根据安立不失毁呢？他说，种子和芽只是从表面形式转变了，一个是种子位、一个是芽位，但是它的体性还是无二的。他把表面现相和体性分开了。他说，种子和芽变化的是表面的现相，比如自性和二十三谛一样，喜、忧、暗三德平衡的时候叫做自性，不平衡的时候就变成众生，以及众生所见到的所有的法、一切的二十三谛法。变化的只是它的表面而已，二十三谛的本体还是自性的本体。因和果、种和芽的关系也是这样的，芽和种表面上的形相虽然转变、毁坏了，但是本体还是无二的，所以没有失坏自生。他从这个方面挽救自宗的观点不失坏。

我们破的时候“云何彼能坏于彼”，第一个彼字是芽，第二个彼字是种子。

你怎么能说芽能够坏种呢？你刚才说，如果通过时间、水土等因缘和合的时候芽能坏种，种子失坏之后芽出生了。你怎么能够安立这个呢？你安立不了的。因为你的因果是一体的，你的芽就是种子、种子就是芽，你的芽不能坏芽，你自己不能坏自己，因为你的芽和种是一个。为什么要讲芽不能坏芽呢？因为芽坏芽，或者自己坏自己，这个比较容易理解。不好理解的是，平时我们的因果观念，种子和芽是分开的两个法。但是对方的观点芽和种子、因和果是一体。所以我们使用一个容易理解的比喻，就是芽和芽之间的关系，芽不能自己坏自己。你的芽和种子一体的缘故，你为什么说你的芽能够坏你的种子？自己毁坏自己是不可能的事情。只有一个法毁坏另一个法，只有两个法的自性，才可以说此坏了彼。

“云何彼能坏于彼”，你说芽能坏种，它们两个是一个法的本体，自己毁坏自己的情况是根本不存在的，更何况你的自性还是实有的自性。谁能够把你实有的恒常的自性毁坏掉？从这个方面再进一步观察的时候还有这个问题，但我们没有深入到这个问题。此处主要是从种和芽是一体的缘故，自己毁坏自己不可能，只有通过其他的法才能毁坏。

此处我们观察，你的因和果到底是一体还是他体？实际意义上，实有的一体、他体都不存在，都没有办法安立。如果你此处因和果安立一个实有的一体，实有的一体怎么可能有此坏于彼的说法呢？根本安立不了。所以，云何彼能坏于彼。

自己不能够毁坏自己，这是很关键的一个问题，就好像自己不能见自己、自己不能利益自己一样。那自杀算不算自己毁坏自己？这是非常粗大的名言，自杀表面上看来好像是自己毁坏自己，不观察的时候可以安立，但真正观察并不是自己毁坏自己的，是通过其他的法。比如你的手或者手拿匕首自己插自己的心脏，已经是他法和他法的关系了，并不是真正自己和自己的关系。自己和

自己的关系，比如“我自己”这是一个很粗大的名言，真正分析你的手、头、心脏等都不是真正的一体。所以，名言谛中有这些现相，这些现相是缘起法、是一种粗大的名言。但是这个地方我们再观察真实义，科判当中讲真实义当中破自生。真实义当中的自己，绝对无法分两个法，绝对没有办法自己毁坏自己，所以我们的结论云何彼能坏于彼。

再对照科判来看，因果转变不应理。因和果的转变完全是不应理的，你怎么样能够毁坏因之后转变成果法？没办法，自己没办法毁坏自己的。所以，云何彼能坏于彼，破除对方的观点，如果是一体根本没办法得到差别。

百贰、是故应成无形相等异体之过

什么叫做没有形相等异体法呢？因和果之间，比如种和芽之间，形相上有差别，二者是不相同的法，故可以安立异体。如果你说因和果是一体的，那根本得不到形相、颜色、能力等等异体法。如果你不放弃因果一体的观点，因和果二者之间形相等差别是永远得不到的。你得不到这个是违背现量的，实际现量当中，一切的形相、颜色等都有差别。

异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

“异于种因，”异于种因是什么意思呢？谁异于种因呢？种因就是种子，种子和因放在一起就叫种因。果法和芽就是芽果，是异于种因的。从比喻上来讲，种和芽二者之间不相同，叫做异于种因的芽。从它的意义来讲，因和果二者的体相也不相同，叫做异于种因，二者不是一个法。

“芽形显，味力成熟汝应无。”芽有形、显、味、力、成熟五种法。形是形色；显是显色；味是味道；力是力用、能力；成熟，是从这个法转变成另外一个法。如果因果一体的话，这些异于种因的芽上面的形显味力成熟汝应无。汝就是汝宗，你们的宗派应该找不到这些差别。在你们宗派观点牵引之下，我们真正观察的时候，根本不可能得到这些差别法。但得不到差别法绝对是违背现

量的，种因和果芽之间很明显有形相上的差别。下面进一步分析完之后，我们就知道，如果承许一体、承许自生，过失是非常大的。

我们下面一对一对地观察。首先是形，形就是形色，形状圆形、方形、长方形等等。种子的形色和芽的形色不一样的，以黄豆喻，黄豆种子的形状是圆形的，芽的形相是长条形的，二者之间的形相差别很大的。

第二个显，显是显色，就是平时我们讲的颜色，黄色、红色等等。黄豆的显色是黄色，豆芽的颜色是青绿色，二者的差别也是很明显的。

第三个味，味就是味道。你吃黄豆和吃豆芽，二者口感、味道都不一样。其他注释当中讲，有些种子的味道甜，有些芽的味道苦涩，而有的种子味道涩，有些芽的味道甜美。二者之间有很多差别。

第四个力，力就是讲能力，有些种子能够入药，但是它的芽就不一定能；有的芽能入药，它的种子就不一定能。还有月称论师《自释》当中讲力，比如有一种疗治痔疮的药，这个药一接近身体，病马上消除；还有一种飞行神药，手一抓住这个神药就能够腾空。这些都是它的能力、力量。这个力量有些从种子方面显现，有些从芽果方面显现。所以二者力也是不相同的。

第五个成熟，种子上面是没有成熟的相的，但是在芽上面有一个成熟的相，它可以慢慢地生长，到一个固定的形状。在注释当中也是讲，比如你用蜜水、牛奶灌溉橄榄、枇杷等等，味道慢慢就会转甜。所以在果法上面，如果其他的因缘变了之后，它的成熟程度也会变。所以说在种上面看不到成熟的相，但是在芽果上面能够看到果实的相。

这些种因和芽果之间的差别法很明显。如果你说种和芽二者是一体的话，汝应无，那么异于种因的芽形显味力成熟，从哪里都找不到，没办法安立形相等的异体。但是，你是为了维护你的宗义呢，还是随顺这个现相？实际上你的宗义没办法合理解释现相法。

我们说在观察胜义谛的时候，还需要观待现相吗？当然需要观待现相。为什么呢？因为胜义谛当中的自性到底是实有的还是不实有，是观待世俗法安立的，离开世俗之外永远没有胜义谛。所以，数论外道所安立的所谓真实，你必须合理地解释这一切的现相。

对于这一切法，佛法能够通过缘起来合理地解释。如果通过缘起的话，这一切现相的实体就是离有离无、离常离断。我们通过正理观察下去，确确实实就是这样的。法的本身在显现的当下，到底是什么体性？是平时我们认为实有的有呢？还是断无的无呢？还是常还是断呢？这一切都不是它的本体。以前我们再再讲过，我们认为的常断有无，全都是众生的分别念强加在显现上面的法。

实际上一切显现法的上面根本什么都没有，包括我们的心、身等任何一种状态，都没有所谓的可贪执之处。我们所贪著的要么是有、要么是无、要么是常、要么是断。所以，这个问题一旦了知，自然而然就能够和修行结合起来了。当我们看到这些东西的时候，它的本体并不是我们认为的实有和没有。而我们认为是实有的，好的东西就生贪、不好的东西就生嗔，这个实有就是对法本身的一种错觉，是认识上的一种误区。

如果你能知道它的本性是无实有的，没有实执了，就不会产生好或坏的感觉了。没有好坏的感觉，怎么可能有贪嗔的感觉呢？所以，平时我们面对山河大地、面对娑婆世界有情等一切器情世界的时候，就是这样的。了知和不了知是有差别的，了知之后你修和不修还有差别，你去不去感受它的空性还有差别。

从修行的角度来讲也是这样的。为什么很多时候修行会有歧途？实际上就是出现境界的时候，对于所出现的境界，不了知它的实相，认为是一个实有的东西，对所谓的境界抓住不放。虽然我们认为我在修空性，但这个时候把空性当成一个实有，那就无药可治。所以，如果你空性见真正很稳固的话，对待出现的境界，它本身既不是好、也不是坏，既不是有、也不是无，什么都不是，

只是一种显现而已。如果你执著，那就误入歧途；你不执著，它就变成修行方式，就是一种增上修行的方法。

我们的空性正见，不单单是在平时的时候，还有在打坐的时候，或者打坐出现境界和觉受的时候，怎么样去度过这样一种歧途？很多大德开示说，不能执著。禅宗当中也讲，魔来魔斩、佛来佛斩，不要执著。所谓的魔也好、佛也好，其实什么也不是。只是我们自认为，这是个佛，很好很好，我现在已经相应了；这是个魔，非常不好，我现在已经糟了。这些分别从哪来的？实际上这些分别在魔上面也好、在佛上面也好，都不存在。魔也不是一个天生的魔，没有一个所谓真正实有的魔存在的，只是我们怎么样去看待它。

如果了知没有实有的法，就能够度越所有的戏论分别和所有的歧途。一切万法的本性就是如此，只是我们认不认识、现不现证的问题。所以，现在我们学习它的教义，并不是没有用、没有关系。如果我们能了知它，并且能够熟练运用，那么对于修行的帮助，没有比这个再超胜的了。

前面我们分析了，如果在现相当中会怎么样，如果你认为种芽是实有的就会出现这些问题，所以数论外道的宗义，永远无法安立的。你的宗义正不正确，要看是否经得起考验。数论外道的观点，这么明显地和现量违背，绝对不可能是真实义。中观宗当中抉择空，如果人们误解的时候，会认为佛法的教义违背现量；但如果真正仔细观察下去，把所谓空的意义了知清楚之后，根本不违背现量。就只能在无自性当中，才能够有这些现量，如果有自性的话，永远不会有这些现相。佛法对胜义谛解释的非常圆满，就是因为对胜义谛解释的非常圆满，所以对于世俗谛的解释也才是圆满的。如果你误解了世俗谛和胜义谛，就没办法圆满解释二谛，因为没有解释到它的实相。佛法解释到了实相的缘故，所以是最超胜、最圆融的教义。

中贰（若得差别法者应成因果非一体之过）分二：一、宣说差别法异一体

不应理之真义；二、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。

第一个科判当中这个异，在新注释当中后面有一个逗号，以前《日光疏》上没有。在这儿断句就是说，如果承许差别法是异的话，一体就不应理了。第二个科判如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破。如是应理，则二者差别应该同等成为应取或不应取之过而破，从这两个方面来观察。

百壹、宣说差别法异一体不应理之真义

若舍前性成余性，云何说彼即此性。

“若舍前性成余性，”若有前面过失的缘故，对方就承许差别法，舍弃前性，前性就是讲种子位。成余性，这个余就是讲果芽位。如果你承许舍弃了前性，而变成了其余的性，比如以种芽来讲，如果黄豆圆圆的、黄黄的这个种位已经舍弃了，舍弃之后这个种子变成芽，变成了长形、绿色的东西，变成其他不相同的一个法，叫做若舍前性成余性。

如果你承许差别法，“云何说彼即此性”，为什么你要说彼即是此性呢？说芽就是种子性呢？因为对方说虽然有差别，但是芽和种子还是一个自性。但是我们说二者之间的矛盾是不可调和的。如果你要承许差别法的位置，就没办法承许二者是一体的，这么明显的差别还说是一体的，就像《智慧品》当中寂天菩萨讥笑外道说：“如果说这些都是一的话，那么还有怎么样的一种法，你这个一太稀有了。”这么明显的不相同的位置，你还说这是一个法，根本无法安立的。所以如果你舍弃了前性而成余性的话，没办法安立芽就是种子。所以，对方就说种子和芽是一体的，是自生的。但是我们说，如果你要承许差别法就根本得不到二者是一体。

对方还要反驳，在注释当中也讲到了反驳。他说，实际上变化的只是它这种相，其他的自性是没有变化的。就是说，除了种子、芽的形状之外，二者还有相同的自性，所以还是自生。但是在注释当中破的时候说，除了种子的显现、

芽的显现之外，哪里还有所谓种子的性和芽的性呢？除了种子的显现之外，没有种子性；除了芽的显现之外，没有芽的性。除了张三之外，张三的性在哪里？张三的性就是张三的构成部分而形成的。没有说一个法的形相和它的本体是分开的、是不相同的。芽和种子已经不一样了，但是你还说二者的本性是一样，这是无法安立的。

百贰、如是应理则二者差别应成相同可取或不可取而破

前面第一个科判是真实，意思是对第二个科判真实宣讲、正说，第二个科判相当于复述和进一步宣讲。前面科判已经讲到这是不合理的，如果是差别法、异一性不合理。讲了这个真实之后，如果应理的话，你说这个是合理的，则二者差别法应成相同应取或者不应取而破。如果二者之间还是应理的，又有差别法，二者还是一体的，如果你认为这个合理，那么就变成这个过失：因和果的差别法相同地变成要取都取、要舍都舍。下面开始进一步观察：

若汝种芽此非异，芽应如种不可取。

或一性故种如芽，也应可取故不许。

“若汝种芽此非异，”如果按照你的观点讲，种芽此非异。“此”是在此世间的意义。如果你承许种芽在世间是非异的，即种芽是一体的，“芽应如种不可取。”如果是芽随种的话，种到芽位的时候，种子已经灭了，因为种子不可取的缘故，芽也不可取，这是芽随种而讲的。

“或一性故种如芽，”，或者换一个角度来讲，“一性故”和前面“此非异”是一个意思。或者你说种和芽是一性的缘故，种如芽，意思是种随芽。前面一句是芽随种，现在是种随芽。如果是种随芽的话，“也应可取故不许。”虽然种子在生芽的时候已经灭了，但是随芽的缘故，芽的形状等是可取的，所以种子也应该成可取。“故不许”你的这种观点得不到的缘故，你不能够承许这个观点是合理的。就是说，又有差别、又是一体，是不合理的。

进一步讲的时候，讲到对方承许种芽有差别，承接前文，种芽有差别法，而且种芽二者还是一体，那么芽应如种不可取，讲到了芽随种。意思是说，种生芽二者是有差别法的，种子变成芽的时候，种子就灭了，只有芽而没有种。但是，对方说二者是一体，那不可避免地把两个过失汇在一起了。第一个过失，芽应如种不可取，芽位时种子已经见不到了，那么芽也应该看不到，这是一种大过失。第二个过失，反过来，或一性故种如芽，和前面的前提一样，但是这个种随芽，种子已经没有了，芽位是存在，二者一体的缘故，芽可取，你的种子也可取，在芽上面还能看到种子，但是在芽产生的时候根本就看不到种子，这个方面也是一个过失。把对方的问题和合在一起，发了一个强烈的太过，对方的观点根本不成立，所以，故不许，根本没办法安立这种观点。

午贰、名言无有自性生

因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

在月称菩萨的《自释》当中讲得很清楚，数论外道自认为通达真实，他讲到的这样一种自生已经被佛教破掉了。还有一些世间人，没有受到邪众的影响的这类人，也不承许名言谛当中有自生，认为名言谛当中自生不合理。所以，真实义当中没有自生，名言谛当中也没有自生。

“因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。”世间的人也不承许因果是一体的，如果因果一体，当因灭的时候，果不能见。但是实际情况是，因灭犹见彼果，因虽然灭了，但是还能见到果，说明二者不是一体的。

或者反过来讲，如果二者一体，果生的时候，因还会有，这个情况是得不到的。世间的农民很清楚，当芽生起的时候，它的种根本没有的，当果产生的时候，因绝对是没的。所以，从这个方面观察，世亦不许彼是一，世间上也不承许万法因果是一体的。

午叁、结说二者成立之义

前面真实当中破自生和名言谛当中破自生的结尾，结说的意义在颂词当中讲：

故计诸法从自生，真实世间俱非理。

“故计诸法从自生，真实世间俱非理。”计就是妄计、认为的意思。如果妄计诸法从自生的话，从真实义当中观察不合理，真实义是数论外道承许胜义谛当中有自生；世间或名言谛当中承许自生也不合理。前面已经从比较广大方式做了观察和宣讲，确实在真实义和世间当中都不存在自生。

《自释》当中还讲到另外一个问题，主要是针对清辩论师。清辩论师讲到，一切诸法在真实义当中没有自生，已经有故如有情，他有这样一种破自生的观察。他加了一个胜义，胜义当中没有自生，加了一个胜义鉴别。月称菩萨说，这样加胜义鉴别成为无用，你不需要加胜义鉴别。在其余注释当中也说，这样说给人一种错觉，真实义当中无自生，虽然破了真实义当中的自生，但是名言谛当中是不是还有自生呢？你在破自生的时候也许就变成别人的所破了。月称论师讲，不需要加什么真实义，不需要加胜义谛当中的鉴别，二谛当中都没有自生。因为自生的方法，胜义谛或者名言谛当中，都是不承认的，根本没有一个所谓的自生。

还有，上师在注释当中也讲，不需要加胜义鉴别，因为抉择空性是抉择一切万法的实相，根本不需要加胜义谛当中怎么样、名言谛当中怎么样。一切万法在真实义当中没有二谛的分别和分类，一切万法不分二谛，都是离有离无，全部都是本体空。不管是在胜义谛，还是在名言谛，一切万法本体空的自性，永远不会改变。只不过是知道不知道而已，在圣者入定的时候，一切的显现法在根本慧定面前不现而已。

在名言谛当中，我们所抉择的就是一切万法的显现，所以，不需要名言谛有一个不破的法、胜义谛有一个破的法，加这个鉴别确实没有必要。而且尤其

是按照应成派月称论师的观点，他是抉择菩萨入根本慧定的定解，在入根本慧定境界的时候，不可能存在所谓分二谛，或者名言谛、胜义谛当中破自生的观点是不可能有的。

从清辩论师这个观点来看，他主要是讲一切万法无自性、一切万法是空性，主要在胜义理论面前观察的时候，从胜义侧面讲，可以说胜义谛当中没有自生。但是，月称菩萨说，如果这样分的话，容易让人进入一个危险的歧途。就是说你在胜义谛当中破掉之后，名言谛当中这些显现好像还是保留的样子，若这样分开二谛，下面还要发三大太过，这些方面不是非常符合了义的观点，所以破成为无用。这是站在一个很高的高度，站在法界自性的高度说，你这样加胜义鉴别是根本没有必要的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第19课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。这部论分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲论义，论义分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，也是在宣讲本论的精华。如何了知一切万法空性，如何了知般若本体，全靠第六品所抉择的意义来了达的。如果能够通达第六品的意义，相当于了知甚深空性的正确所缘，对于我们修习空性是非常重要的。

第六地分真实和结尾本品，现在在讲真实。真实分了三个科判：宣讲略说

能境地之体性、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣说空性之深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个以理证抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。

现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生、破无因生。现在在讲第一个科判破自生，分二：以释论之理破和以中论之理破。第一个科判以释论之理破已经讲完了，今天开始讲第二个科判以中论之理破。

已哉、以中论之理破

若计自生能所生，业与作者皆应一，

非一故勿许自生，以犯广说诸过故。

“若计自生能所生，业与作者皆应一，”如果妄计有自生的话，能所生皆应一，第二句的皆应一和能所生放在一起看，能生和所生应该变成一个，业与作者也会变成一个。实际上能生和所生、业同作者不能承许为一个，否则有很多过失。

“非一故勿许自生，”因为能生和所生、业和作者不能承许为一的缘故，勿许自生，教诫对方千万不要承许自生的观点。“以犯广说诸过故。”承许自生会犯很多的过失。广说诸过，在《显句论》、《入中论》、《中论》等等，对于自生发了很多太过。不但如此，在名言谛的正理当中，《释量论》、《入行论》当中对自生也是说了很多过失。所以，千万不要承许自生的观点。

下面我们再进一步抉择。

第一个，能所生皆应一。《中论》当中讲到：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，此及所生一。”颂词当中能所生变成一的问题，就是《中论》当中提到的，因和果不能承许是一个，如果把因和果承许为一个，能生和所生就会变成一个。

能生是因，所生是果。怎么样安立呢？比如，能生是外境，通过外境产生眼识，眼识是所生的果。如果自生的话，因和果二者是一，外境和眼识就会变成一个，眼识成了外境、外境成了眼识，在外境桌子、山等当中就会有眼识或眼识存在，或者在我们的眼识当中就会有外境的存在。实际上二者是没办法这样安立的。

还有，有些讲记当中讲到，母亲和儿子也是能生所生，如果承许因果是一的话，能生所生变成一，母亲生下儿子之后，就有儿子变成母亲、母亲变成儿子的过失。还有，种子和芽变成一个了，种子就是芽、芽就是种子的过失。

第二个，业与作者皆应一。《中论》当中讲到：“若燃是所燃，业作者应一。”能燃是火，所燃是柴，如果承许自生，能燃和所燃是一个，木头和火就没办法分别。只要有木头的地方，就绝对有火，比如森林当中很多木头，绝对是一片火海了；只要有火的地方，也绝对是木头。这个是不周遍的，没办法这样确定。

另外，业和作者也变成一个，即作者和作业成为一个。比如人砍木头，人是作者，砍的木头就是作业。如果二者是一个的话，看我们怎么样认定作者，如果作者是人，那么所砍的木头和人是一样；如果认为斧头是作者，斧头和所砍的木头就会变成一个。还有，在《自释》当中也讲到，陶师和他所造的瓶子的关系。陶师通过机器，把泥土加工成瓶子、碗。如果业和作者变成一个，陶师就变成碗、碗就变成陶师。会有很多这样的过失。

所以，千万不要许自生，因为非一故。不单单是我们中观宗，还有世间上

的人、数论外道或者乃至承许自生的人，都没有办法安立能生所生是一、业和作者是一。所以，从现相上二者不是一，反推回去，就能够得到所谓的自生、自己生自己是不合理的，因果一体是不合理的，叫做非一故勿许自生。

承许自生，有很多过失，广犯诸过。以《中论》来讲，第一个过失，能所生变成一；第二个过失，业和作者变成一。如果广说，前面《入中论》当中讲到的过失，还有《释量论》当中讲到的过失，都对自生的观点有妨害和违犯，所以绝对不能承许自生宗。这个讲到了以中论之理破自生。

以上广破自生已经讲完了。我们可以了知，承许自生的观点，就是承许自己生自己，果法在因位当中是已经圆满成就的，而且是有自性的。如果是这样，会得到很多很多的过失，不单单在真实义当中没有自生，名言谛当中也是没有自生的。

在最后在结束的时候讲到，应成派或者月称菩萨在破完自生之后，承不承许无自生？有些大德在解释完《入中论》、解释完自生之后，这样说：自生和无自生是相违的，如果破了自生之后，绝对要承许无自生。应成派自宗的观点：破完自生之后并不承许无自生。因为此处应成派出发点很高，是从法界的实相的角度来观察的。在法界实相当中，固然是没有自生的，也不承认无自生。无自生只是遮破自生的一种承许而已，按照中观宗《中观总论》注释当中的意思，是一种分别打破另一种分别。第一种分别是自生的分别，第二种分别是无自生的分别。通过很多正理观察自生的时候，我们说无自生，是通过另外一种分别念，打破前面那种更粗大分别念。

所以，如果站在胜义实相的角度，从应成派不分二谛的观点来看，遮破自生之后，不承许无自生。因为无自生也是一种分别。所谓的分别就是世俗，而现在我们不是在抉择世俗，不管是粗大的还是微细的世俗，不管是假世俗还是真世俗，都不抉择。所以，从应成派月称论师的意趣来看，在打破自生之后不

承许无自生。无自生是观待自生而有的，如果有自生，我们可以说有无自生，如果自生不存在了，那你的无自生从哪个地方安立的呢？

所以，从这个方面进行观察安立之后，承许不承许一种所谓的太过反义，就是说给对方发了太过之后，太过的反方面我们承不承认呢？太过反义不承认，无宗故。月称论师讲得很清楚。我们说，你如果承许自生，有无穷生、无义生这些太过。反过来，有穷生、有义生的太过反义到底承不承认？或者，自生有过失，反过来无自生到底承不承认？无自生不是法界实相，无自生只是我们分别念面前的一种对境。月称论师不是在抉择世俗谛，而是在抉择法界实相的缘故，法界实相当中没有自生也没有无自生。所以，我们破完自生之后，并不承许无自生。

当然，因为现在我们是通过分别念在抉择破自生，如果观待分别念的角度来讲，破完自生之后，我们说，自生是不存在的，无自生可以暂时成立。但是如果上升到菩萨的根本慧定境界，如果要抉择法界实相，那么在无自生的基础上，还要进一步观察，要多费一道程序。有和无对我们来讲是观待的，显和空、自生和无自生是观待的，当我们首先破掉自生之后，可以安立无自生。但是进一步观察，这个无自生不是法界实相缘故，也不存在。所以，对于我们的分别念来讲，这个程序容易接受。

但是从应成派月称论师的观点来讲，主要针对是利根者、上根利器，所以，破完自生之后无自生是不承认的，破完他生之后无他生也是不承认的，这个就是应成派的观点。尤其是自宗麦彭仁波切的观点，在讲这些问题的时候抉择的非常多、非常广，应该知道这个就是我们的自宗。虽然在解释应成派的时候，也有很多差别。但我们按照麦彭仁波切、法王如意宝这些传承上师的传承，破完自生之后不承许无自生。

辰贰（破他生）分二：一、总破承许他生；二、别破唯识。

下面讲第二个科判破他生，破他生在四生当中是破的最广的。破他生又分了两个大的科判，首先总破承许他生宗；第二别破唯识。在两个科判当中，第一个是对整个他生进行遮破，他生是不存在的，不存在实有他生的观点。第二个别破唯识宗，别破唯识也是很大一块，因为唯识承许三自性，承许有一个实有的心识。为什么要对唯识宗进行遮破呢？有必要。唯识宗是大乘的一个宗派，学唯识宗的人是皈依三宝、发菩提心的，而且抉择一部分空性，对于所境的空性已经抉择了，只留下相续当中对微细心识的执著，即对阿赖耶识或者依他起的执著。并不是说把唯识宗看仇敌一样怎么怎么样遮破，而是帮助已经达到唯识宗这样唯识无境的修学者，让他们进一步突破对心识的障碍。因此，对于依他起或阿赖耶识实有说很多过失，对方外境已经破掉了，最后心识再一破掉，就会趣入到大空性当中，直接成为现见初地法性的一种近因，这是非常有必要性的。

对于还没有趣入唯识的人来讲，首先应从很高的高度、从全面整体的角度来认识，对外境的法要破掉，对心识的法也要破。而且，粗大的心识比较微细心识，粗大心识我们容易抉择空性，微细心识不好抉择。所以在《入中论》当中，通过月称菩萨他老人家的智慧，帮助我们抉择所谓的微细心识无自性的观点。

我们刚开始学的时候就应该知道，在名言谛当中色和心都有，在胜义当中色和心都没有，这就是名言谛的自性和胜义谛的自性。还有，修空性的一个窍诀修法，首先把一切外境直指为自心的显现，然后再把自心直指为空性。那么怎么样能够把自心直指为空性？这里通过理论的方式告诉我们，如果我们通过理论把心识不存在的道理吃透之后，得到心识不存在的定解，安住这个，那就是把心识直指为空性了。修的时候就能够借助密宗的窍诀，避曲直入，很方便能够趣入到它的本体当中，很准确地认知心识为什么是空性的道理。这方面对

修习空性者来讲，有非常大的必要，所以别破唯识也是有必要性的。

这个方面并不是像有些人讲的，中观和唯识是宿敌，几千年来就没有讲清楚到底是中观宗厉害还是唯识宗厉害。如果你站在谁厉害的角度来讲，那是讲不清这个问题的。破唯识宗并不是说和谁谁的教义有矛盾有冲突，没有自性冲突的地方。佛陀在经典当中又讲唯识的教义、又讲中观的教义，都讲了。难道佛的观点前后矛盾？还是佛陀首先挑起这个矛盾呢？没有这个道理的，佛的教义都是圆融的。

所以后面大德讲中观、讲唯识，都有必要性，对于哪种根性讲哪种法，是看你能够接受哪种法。首先能够接受唯识的，就给你介绍唯识；能够接受中观的，就给你介绍中观。每个众生的根性千差万别，一个法门是无法调伏的，但最终必须要趣入到究竟一乘当中。所以，有些法安立成不了义，有些法安立成了义。如果把不了义的法安立了义，就会有理证的妨害，就会变成趣入大空性障碍。为了打破这种障碍缘故，在中观的论典当中遮破唯识。

唯识把依他起的心识或阿赖耶识执为实有，认为胜义谛当中有实有的自性。如果认为胜义谛当中有实有的自性的话，绝对是趣入胜义谛的障碍了。胜义当中是一法不立的，如果你的心识能够缘哪怕是最微细的一个法，这个都变成法执，如果有法执，没办法证悟圆满的法空。唯识宗也讲法空，但是它的法空范围比中观宗窄，它讲法空的时候依他起上面的二取，这个是法，这个空掉就是法空，这个就是法无我。中观宗说，你的依他起怎么没包进去呢？他说，不能包进去。中观宗说，你要抉择一切万法法空的话，你把依他起执为实有，这也是一种法执，要把它破掉，才是圆满的法空。有这个必要性的缘故，要抉择圆满的实相，要帮助我们真正趣入大空性的正理当中，必须要遮破的。

这是一种理性的遮破，不是情感上的遮破。如果情感上的遮破我们会执著：这是我的宗派，那是他的宗派。理性上的问题不是这样的，谁的教义符合于实

相，就跟随谁的；谁的教义对究竟有妨害，那就必须抛弃。

巳壹（总破承许他生）分二：一、总破真实义中许他生宗；二、别破名言中许有自性生宗。

第一个科判总破承许他生，分为两个科判，第一总破真实义当中承许他生，胜义当中承许他生是要遮破的；第二别破名言当中承许自性生，如果你不是胜义当中承许他生，而是在名言谛当中承许他生、承许自性生，也要遮破。

这两个科判针对的对境有没有区别呢？有区别。第一个科判所针对的对境，主要是小乘宗等等，虽然也包括唯识，但是唯识在后面还要破，所以此处的对境主要是声闻外道，小乘有部、经部。

第二个科判别破名言谛中承许自性生，是专门针对自续派的。自续派胜义当中不承许他生，承许胜义当中一切万法是单空、没有显现；而他在名言谛当中承许他生。站在应成派的高度来俯视自续派的观点，他承许他生，分二谛加胜义鉴别，在这个基础上有过失。他在胜义理论面前分二谛，所以，你所谓的名言，最后就变成胜义谛的观点，从这个角度讲，所谓的三大太过就是在这个科判下面分出来的。

破自续派的三大太过就是此处讲的分二谛加胜义鉴别，这个科判也是对最微细的常断做遮破。自续派一方面抉择了空性，一方面又承许分二谛，从应成派的高度来看，就成了一种最微细的常断见。打破了最微细的常断见，一下子就迈入到大空性的境界当中去。这个方面叫名言当中的破他生、破自性生的观点。

午壹（总破真实义中许他生宗）分三：一、真实破他生；二、世间妨难；三、宣说如是破他生之功德。

第一个问题是总破真实义当中承许自性生，分为三个科判：第一个真实破他生，就是通过理证破他生。第二个世间妨难，如果你不承许他生，就违背了

世间现量。世间人都是说此从彼生、儿子从父亲生等等这些他生，你为什么不承担？不承担就有世间妨难。我们说，没有世间妨难。这个科判下分二谛，《入中论》的二谛就是从这里开始分的。我们说，实际上没有过失，我们讲的是胜义谛，站在世俗谛的角度来讲有世间妨难，但是我们是在解释胜义谛的缘故，没有世间妨难。从分二谛的角度来讲，承担了世间妨难。第三个宣说如是破他生的功德，如果遮破他生，就是离常离断的功德和慧度，就会真正抉择中道义。

未壹（真实破他生）分三：一、总破他生；二、别破他生；三、观果四边破他生。

中壹（总破他生）分二：一、以太过而破；二、破释妨难。

首壹：以太过而破

若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗，

又应一切生一切，诸非能生他性同。

“若谓依他有他生，”这句话是对方承许有他生的观点，后面三句是遮破，根据相同的道理来遮破承许他生的观点，“火焰亦应生黑暗，又应一切生一切，”这两句是发过失，“诸非能生他性同。”这句话是讲根据，是为火焰生黑暗、一切生一切这两个过失成立根据。把这个体系首先从颂词当中分下来。

若谓依他有他生，如果依靠他有他生的话，第一个他字是因，后面这个他是果，依靠他性的因，产生一个他性的果，叫做依他有他生的意思。如果是这样的话，火焰亦应生黑暗，因为他性的缘故，火焰和黑暗是他性，所以火焰也能够产生黑暗；又应一切生一切，除了火焰生黑暗之外，再把这个过失扩大，就有让一切产生一切的过失。原因就是，诸非能生他性同。诸非能生是一句，他性同是一句。一切非能生，能生就是因的意思，非能生就是非因的意思。因为一切非因和正因，因和果之间他性是相同的，所以你的非因和你的这个果，二者是他性，是相同的，所以应该有这个过失，这是略说。

进一步讲，“若谓依他有他生，”这句话是对方的观点，承许他生宗，前面介绍的胜论外道、小乘有部经部、唯识宗，更微细来讲还有自续派。当然，以我们的高度看自续派的时候他有过失，但他自己是不直接承认的。其他三个宗派，都有自己的直接承许。

依他有他生，依他的他字，是他性的因，而且所谓的他、他性的因和果是实有的。因为这个科判是真实义或胜义谛当中破他生，所以，他们也承许这个他是实有的他。按照注释当中讲，以有部和随教经部为例，他们承许所谓的六因、四缘和五果。六因和四缘分在因当中，是实有的因法；五种果分在果当中，是实有的果法。二者之间是实有的他性。

有部宗也这样说，如果承许自生就像前面讲的无义、无穷生的过失；如果没有自生，共生也不成立了；无因生最下劣，根本不成立；唯有他生最合理。你中观宗虽然说彼非彼生起从他，却不愿意承许他生，但是你必须承认，因为这是佛在经典当中讲到的因缘生法。因缘生法就是他性的因而产生他性的果，所以实有的因和实有的果，二者他性的，你必须承认。为了进一步了知对方的观点，按照讲义当中的次第抉择一下六因、四缘和五果。

六因。第一种能作因。是讲除自己之外的其他法，自己的意思就是果，除了果之外的其他法都是能作因，包括一切有为法和无为法。当然，在这个当中也分为两类，一类是有力量的能作因，第二类是无有力量的因。所谓有力量的能作因，就像种子生芽，种子有力量产生芽，这个种子就是有力量的能作因，直接的。还有一种是没有力量，它不产生果法，但是不障碍其他的法，比如桌子、板凳、张三、李四、天空、有为法、无为法等所有其他法都是因，但都是无有意义的能作因，这些法对于生果没有障碍，这二者之间并没有能生所生的关系，但是也安立成因，主要是从没有障碍的角度讲的。对于有部派来讲，《俱舍论》当中安立能做因的方式就是这样的。

第二种俱有因。俱有是同时存在的意思，不是因生果这样的，也不是前面相续和后面相续这样的问题，而是互相之间观待而成为因果的关系，谁都离不开谁，如果离开一个，其他的法就散坏了，小乘当中所谓的因果同时就是从这讲的。比如，柱子有八微，地水火风色香味触，地水火风四大种是一种俱有因，互相依靠才能够安立它的大种，如果一个法分散，其他的法都分散了，所以叫做俱有。注释当中打比喻，就像三根木头靠在一起形成三角架，它不会倒，如果拿掉一根木头，其他两根自然倒掉了。实际观察，因果同时不算是真正的因果，它是一种观待安立的假立物体。在《俱舍论》当中，有部所承许的俱有因是这样安立的。

第三种同类因。就是前面的法产生后面的法，主要是从心法方面来安立的。在注释当中比喻，比如善心生善心、恶心生恶心。前面的善心是后面善心的因，而且二者是同类的，都是善心，前面一个刹那产生后面一个刹那。处在前面一个因位，还没有果位的时候，这个法叫同类因。善心产生善心，再产生善心，有一个相续，有一个前前生后后的关系，而且二者是同类的法，安立成同类因。

第四种相应因。在注释当中讲，是俱有因的分支，和俱有因相似。只不过俱有因是从地水火风的微尘、大种上面安立的，而相应因抉择的是心法。谁和谁相应呢？心和心所相应。所以，俱有和相应在侧面上不同。俱有从字面上讲是同时存在的意思，相应是指心和心所二者之间绝对是相应的。有心王的时候绝对有心所，有心所的时候绝对有心王，不可能单独有心王无心所、有心所无心王，二者之间是恒时相应的。你的心王缘一个法的时候，你的心所也缘这个法，同一时间产生同所缘等五种平等性。

第五种遍行因。是前面同类因的分支，和同类因相同，只是侧面不相同，遍行两个字是指遍行烦恼。在注释当中讲，是三界当中欲界所摄的烦恼，前面的贪心产生后面的贪心、前面的嗔心产生后面的嗔心，是同类的。在《俱舍论》

当中讲，遍行就是遍行烦恼。此处的遍行因，就是遍行烦恼的前因后果，还没产生后面位的时候属于遍行的意思。

第六种异熟因。异熟就是三界当中有漏的苦乐。能够引发三界当中苦乐的因叫做异熟因。如果是圣者，就没有异熟因，他是一种无漏的业。异熟因有两个特点：第一个是恶业，第二个是有漏善法，是有这样严格定义的。

下面讲四缘。佛经当中也讲的，还有《中论》在破他生中也讲过：“因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘。”

第一个因缘，除了前面六因当中的能作因之外，其余的五因都是因缘的自性。

第二个次第缘，或者叫等无间缘。次第就是前面和后面的次第；等无间，等就是平等，前面和后面是平等的、相同的，无间就是前面的因隐灭之后的第二刹那，绝对无间产生法，无间产生它的自性，这是讲心和心所的流转。前面的心和后面的心是平等的，都是心。除了最后入无余涅槃，最后入无余涅槃的心，前面一刹那是心心所，第二刹那我就入无余涅槃了，不是等无间缘，因为最后一刹那入无余涅槃，灰身灭智、自性彻底灭掉了。除了这个之外，从凡夫无始流转乃至到有余涅槃位，都有等无间缘。前面的心和后面的心、前面的心所和后面的心所，是等无间的，平等而且前一刹那灭了无间产生第二刹那。这是有部安立的等无间缘。

小乘其余宗派的观点，不仅承许内在的心与心所是等无间缘，亦承许外在的色法是等无间缘。比如这个桌子它有很多刹那，前刹那是后刹那的等无间缘，每一刹那产生的时候，前面生后面，像桌子、种子、石头等等这些方面的法都有一个等无间缘。按照这方面来讲，有部主要是承许心心所的等无间缘；其他的小乘也承许在其他的色法上面有等无间缘。

第三个所缘缘。六识的对境就叫做所缘缘。比如我们要产生眼识，依靠外

面的色法，外面的色法就是我们眼根的所缘，叫做所缘缘。通过外境的所缘才能产生眼识、耳识、意识等，六种识的对境统称所缘缘。就像老人必须依靠拐杖能走路一样，六识必须依靠外缘才能够产生，不依靠外缘产生的识根本没有。比如，没有外缘产生不了眼识，没有声音产生不了耳识，乃至没有法境产生不了意识。

第四个增上缘。六因当中的能作因就是这个地方的增上缘。

六因和四缘之间有些是重复的，有些是相同的，有些是另外一个意义。比如所缘缘和等无间缘，六缘当中似乎没讲；有时有重复，比如等无间缘，和前面的同类因、遍行因有相同的地方。但是，有的时候也没有相同，比如等无间缘，前面的因灭了无间会产生后面的，但是，嗔心灭了之后会不会无间产生？善心灭了能不能无间产生？这个不一定。我们在产生善心的时候，中间可能会产生其他的心把种子阻断了，阻断之后产生很大的烦恼，后面烦恼一息灭，我又产生善心了。总的来讲，后面这个善心肯定是前面善心的因缘，肯定是前面的种子下来的，但中间有没有被阻断、是不是等无间缘，还不能确定。所谓等无间缘就是前面生后面，不中断的。不管怎么样，从心心所的角度来讲，反正你获得阿罗汉的智慧还是心心所，仍然这样流续的，除了入无余涅槃之外。所以，有相似有不相似的地方。

果位有五种果。平时我们学过，但有时诠释的不太细微。

第一个异熟果。三界轮回当中受到的苦乐报，叫做异熟。从字面上讲就是异世成熟、他世成熟的意思。异熟的本体绝对是无记的，比如我们的身体是以前因的果，善趣人身或恶趣身体，这个身体的自性是无记，他的因就是前面讲到的异熟因，异熟因成熟的异熟果。异熟因要么是善、要么是恶，无记业的力量太弱，没办法安立成异熟因。真正异熟因的力量很大的，要么是有漏的善，要么是恶业，通过有漏的善恶业，引发今生的异熟，比如身体、苦乐等等。

第二个增上果。增上果的因就是前面的能作因，或增上缘，增上缘就是能作因。通过能作因而获得增上果的力量，对产生的果法有一种增上的力量，这样的果就是通过它的增上因产生的。

第三个等流果。等流果的因就是前面六因当中的同类因和遍行因，等流果是等流的。等就是平等，流就是流现，平等流现，他的因是什么样，他的果相似的。

第四种士用果。士是士夫，士夫就是有力量的大人。士用，是讲士夫的作用。比如，一个大人拎一个小孩或一只鸡很轻松，这就是他的士用、增上的利用。所以，士夫的作用就是很明显、很增强，士用果也是成倍增长的意思。士用果的因，就是前面的俱有因和相应因。士用果在颂词当中的解释，就像商人做生意可以得到很多倍的利润，或者农夫种庄稼，最后得到很多倍的收成，士用有这个含义在里面。俱有因和相应因组合起来之后就有这样一种增上的力量。

第五种离系果。离系果和前面的六种因都没有对上。所谓的离系果是通过修行、通过圣智把相续当中的烦恼熄灭的状态，是一种无为法，所以没有安立因。相续当中的烦恼熄灭的状态，在小乘的角度来讲是无为，在大乘的角度来讲是离系果，仍然是一种法界的无为自性。

我们介绍了六因、四缘和五果，六因和四缘归摄在因当中，五种果归摄在果当中。按照有部和随教经部的观点来讲，这种因和果之间是他性的，是一种实有的他。在注释当中还讲到了随理经部和随理唯识，他不承许这么多因缘，上师的注释当中也讲了，只是承许一因一缘，一个因就是近取因，一个缘就是俱有缘。平时我们没有讲其他六因，讲的最多的就是近取因和俱有缘这两种。近取因是主要的因，对于这个法的成熟总体起作用。

比如种子就是苗芽的近取因，它对于苗芽的整体起作用；水土、阳光、时间等这些叫做俱有缘，和这种因同时俱有的缘。俱有缘的作用主要是对果的差

别法，如增长、转变等，俱有缘一变，果实以及微细的差别方面还会转变的。但总的来讲，苗芽是从它的种子产生的；但是种子长的怎么样，俱有缘好它就长的好，俱有缘很差它就长的不行，俱有缘主要对差别法起作用。但不管怎么样，对方的观点就是讲，近取因、俱有缘和它的果法之间是他性的，是实有他法。

以上介绍了“若谓依他有他生，”对于对方因和果之间的概念进行了了解。下面我们发了两个过失。

第一个过失，“火焰亦应生黑暗，”本来按照常规或者大家的现量来看，火焰不能产生黑暗，火焰产生的是光明，火焰能够遣除黑暗。为什么此处说火焰能够产生黑暗呢？就是因为“诸非能生他性同”的缘故。火焰和黑暗二者之间是他性的，就好像火焰和光明之间是他性的一样，而且二者之间的他性是实有的他性。就是说火焰产生了光明，但按照对方的观点，火焰和光明二者之间是他体的。如果他体的法能生，火焰和黑暗也是他体的，那么火焰是不是黑暗的能生因呢？火焰不是黑暗的能生因。但是按照对方的观点，根据相同。为什么此处破的是根据相同因呢？此处主要的根据是他性同的缘故，他性是相同的。如果火焰和光明二者之间是他性能生的话，那么火焰和黑暗二者之间同样是他性的也能生。所以如果说依他有他生，火焰就应该产生黑暗。

下面把这个过失进一步推广，“又应一切生一切，”应该一切法产生一切法。如果一切法产生一切法，会变成什么样子？因果完全紊乱、一片混乱了。前面的“一切”是一切因，一切是因、非因；后面的“一切”是一切果，一切是果、非果。

我们进一步讲，比如说一切生一切，第一个，是因能够产生是果，比如稻种能够产生稻芽，是因和是果二者之间是相同的。第二个，非因也能够产生果，比如西瓜能够产生稻芽，西瓜是非因。还有，非因能够产生非果，前面观察了。

还有，一个因能够产生一切果，一切果产生一个因。反正就是所有的因果全部紊乱了。

为什么会有这样的过失呢？诸非能生他性同的缘故。能生，就是因的意思，非能生就是非因，因为一切非因、一切因和果之间的关系都是他性，从他性的角度来讲是相同的，这个叫根据相同。比如稻种和稻芽之间是真正的因果关系，二者之间是他体的。那么一切的非因和果，也是他体的。如果你的因、他体的这个因，能够产生果的话，那么同理，一切的非因和他的果是他性的缘故，也能够产生。如果你说不能够产生，我们就说你的稻种也不能够产生稻芽。为什么？都是他性，你凭什么说一个能够产生、一个不能产生呢？二者之间没办法找到一个合理的根据，一个能生、一个不能生的观点是找不到的。我们对这个问题要好好地体会。

当然，我们会有很多疑惑，刚学破他生有疑惑很正常。我们刚学了一个颂词，后面还有很多颂词来次第地抉择。我们学第一个颂词的时候，要抓住一个关要：所谓的他性，是一种实有的他性、实有的他体。如果是实有的他体，因和果之间，如稻种和稻芽是实有的他体，稻种能够生稻芽。那么石头和稻芽之间是不是他体的？仍然是实有的他体。为什么这个就不能生呢？还是他体的缘故。所以这个地方我们讲根据相同，如果你说稻种能够生稻芽，我们就说石头能够生稻芽，因为他体相同的缘故。你说石头不能生。我们说，石头不能生是他体的缘故，稻种和稻芽也不能生，也是他体的缘故。这个地方有一个实有的他体的问题，如果把实有他体二者之间没办法互相生的问题解决之后，这个问题就能够知道。

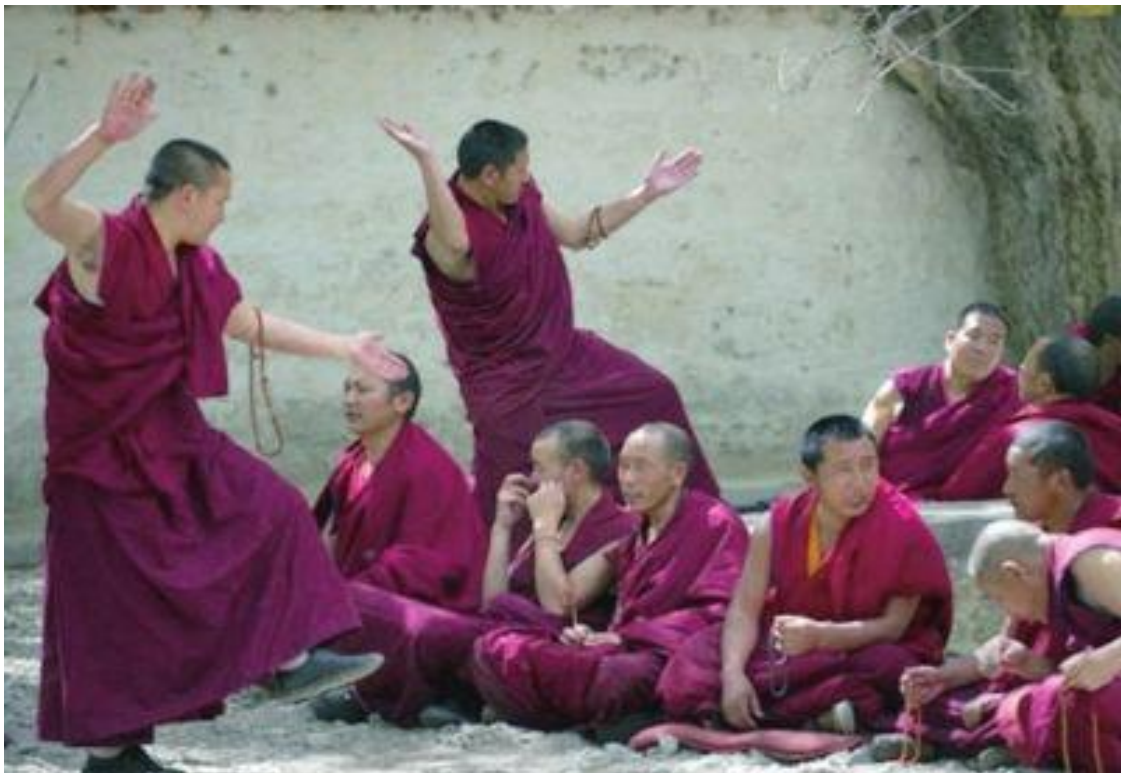
后面我们还要一步步地抉择，对方也要提出普通的他性和特殊的他性的问题。所谓普通的他性是讲石头和稻芽之间是一个普通的他性，它们之间没办法生果；能够生果的他体是特殊的，就像稻种和稻芽之间是特殊的他体，特殊的

他体才能够产生。对这个问题还是相同于他性故，还是他性故的问题予以遮破的。后面我们一步步学的时候也能了知这个问题。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第20课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥祐主龙树菩萨究竟意趣

的《入中论》。本论分了四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在讲论义，论义分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：宣讲暂时地和宣讲究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，暂时地分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：宣讲极喜地等五地、宣讲现前地和宣讲远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，现前地分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的深义和真实宣讲具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣讲具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性的分类。

现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。其中第一个破自生已经讲完了。

现在正在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生和别破唯识。第一个科判总破承许他生，分二：总破真实义中许他生宗和别破名言中许有自性生宗。现在在讲第一个科判总破真实义中许他生，分三：真实破他生、世间妨难和如是破他生之功德。现在在讲第一个科判真实破他生，分三：总破他生、别破他生和观果四边破他生。现在在讲第一个科判总破他生，分二：以太过而破和破释妨难。第一个科判以太过而破，已经讲完了，如果承许由自性的因产生自性

的果，自性的他产生自性的其他法，就会变成火焰生黑暗、又应一切生一切等等的过失，因为一切的他性相同的缘故。今天讲第二个科判破释妨难。

百贰（破释妨难）分二：一、释妨难；二、破救。

第一个科判释妨难，前面给对方发了太过，然后对方解释自宗的观点说，一切生一切、一切随意生的问题是没的。通过解释妨难，想要挽救自己的他生宗义。第二个科判破救，是把对方想挽救自己的这种观点进一步破斥，彻底打破他生的观点。

成壹、释妨难

由他所作定谓果，虽他能生亦是因，

从一相续能生生，稻芽非从麦种等。

“由他所作定谓果，”如果通过其他一个法所做的话，那么这个法一定是其他法的果，此法是由其他法所做的缘故，这个法一定称之为果。“虽他能生亦是因，”虽他，虽然是他性的，但如果是能生其他法的自性，这个能生绝对可以安立成因。这种特殊的他性有两个特点，“从一相续能生生，”从字与一相续、能生要连起来看，是从一相续生和从能生而生的意思，具备这两个特点就是特殊他性。“稻芽非从麦种等。”稻芽不是从非一相续、也不是从非其他的非能生而生的，所以稻芽不是从麦种里产生。

下面进一步解释。前面我们给对方发了太过，对方说，虽然是自性的他生，但是绝对不可能有一切生一切的过失，因为现量可以见到决定的缘故。现见什么决定呢？现见果决定和现见因决定，故可以成立特殊的他性。“由他所作定谓果”是果决定，“虽他能生亦是因”是因决定，从果决定和因决定来确立特殊他生的不共宗义。

对方把他性分为两个，一个是普通的他性，一个是特殊的他性。火焰和黑暗、石头和稻芽之间，是普通他性，普通他性没办法安立成因果；而我们这个

他生当中的他性，是特殊他性，可以安立合理的宗义。

首先他把果和因决定下来，这对于成立自己的宗义是至关重要的。他首先就这样讲，“由他所作定谓果，”这个“定”就是决定的意思，一个法如果是由其他法所作，肯定是果的自性，就不是随随便便的普通他性了，这个就是果的他性。所以，他若要承认他生，他性的因产生他性的果，二者之间是有因果关系的，如果你不把因果关系确定下来，他生宗永远没办法真正合理安立。

第一个果决定。他说，虽然是他性，但是这个法如果是其他法所作的，那么这个法“定谓果”绝对可以安立成其他法的果，因为此处有一个能做和所做，所做就是果，能做就是因。这个法是通过其他一个能作而显现的，所以二者之间就有一个联系了，就不是一个随随便便的他性，一定可以安立成果。上师在讲解当中讲到，这个决定就是鉴别了非随便，不是随便生。

随便生是什么意思？就是一切生一切，随意生。中观宗给对方发的太过就是你一切生一切或者火焰生黑暗，都变成是因非因、是果非果，全部紊乱了，有随意产生的过失。对方通过决定来排除所谓的随意生，这个果是由他所作的缘故，是其他一个法的所作之果，一定可以安立成果的，不会混乱，不可能是一切生一切。它依靠决定性，即因果性，这是第一个果决定。

第二个因决定。“虽他能生亦是因，”这是安立因决定。首先是“虽他”，虽然是他性的，因和果之间虽然有一个实有的他性；但是如果这个法是能生的话，它就是因，不是随随便便的是因和非因都能够安立成所谓的能生。这是针对我们前面发的太过而做的回答。前面我们说，火焰是一种因，通过火焰可能生黑暗，一切作为因可以生一切。他说，不行，虽然是他性，还要鉴别这个他性是不是能生。如果这个他性的法是能生，就可以安立成因；如果不是能生，那就不能安立成因，这个叫因决定。通过因决定也鉴别了一切是因、非因都能够产生一切法或者不产生一切法的过失。对方认为这样就已经鉴别掉了。

我们总结这两句话，主要是成立了特殊他性。此处我们要破斥的就是这个特殊他性。前面我们总发太过说，他性的缘故，他性同故，只要是他性那就可以随便生。对方回辩说，普通他性和特殊他性必须要分开。我们在学这个颂词时，还是有疑惑的，虽然都是他性，因和果之间是他性的，石头和稻芽之间也是他性。但是对方分了个特殊他性，有因果相续、是能生，就安立因果，如果二者没关系就不称之为他生了，就没办法安立因果。所以，对方的观点很合理。

对方安立的特殊他性，或者特殊他生，要具备两个特点才能安立：第一个特点是一相续，这个果法必须是从一相续生的；第二个特点从能生生，能生是因的意思，第二个生字是生的方式。

为什么必须要具备这两个特点呢？第一个，通过一相续来鉴别他相续，鉴别不相关的相续。比如石头和稻芽之间不是一相续，种子和芽之间是一相续，必须是一个相续才能够安立他这个生，叫做从一相续生。第二个，从能生生，如果你单单具备一相续、不具备能生的话，还是不圆满。比如，前刹那和后刹那是一个相续的，但是必须要从前刹那而生后刹那，前刹那是能生。如果后刹那是前刹那，第二个刹那不是第一个刹那的能生，所以虽然是一相续，还要安立第二个特点能生，必须要通过它作能生来产生后面的法。所以，两个特点解释特殊他性确实很圆满。有了一相续就能够鉴别，绝对不是错乱；而且能生生，必须是前刹那生后刹那的次序了。

“稻芽非从稻种等。”稻芽是一种果，麦种是一种因，稻芽是不是从麦种而产生的呢？不是。第一不是一相续；第二麦种不是稻芽的能生。而稻种和稻芽二者之间具备他性、一相续、能生的特点，可以成立特殊他性。

从一个角度来讲，这种理论并没有破绽。那我们为什么要破呢？关键是你是在哪个地方承许的？你是在胜义谛当中承许呢？还是在名言谛当中承许呢？如果你要在世俗谛当中承许，我们确实也承认，必须要一相续、要能生才

能够安立这种因果关系，名言当中肯定成立，没有破斥它的理论。

但是，此处对方是承许自性的他生。如果是自性的他生，你把一相续、能生两个特点讲得再圆满，但是因为承许自性的他生、实有的他生，二者之间是实有的他性，问题就出在这个地方。所以下面我们在破斥的时候，是从有自性的他性、有自性的他生方面进行观察。只要你承许一个有自性的法，那必须要严格观察。通过严格观察之后，如果能够堪忍，那么你这个观点就可以成立；如果不能成立，你就不能够承许有自性的观点。

成贰、破救

第二个科判破释妨难，即破救，把对方挽救自宗的观点破斥掉，然后承许没有他生。

如甄叔迦麦莲等，不生稻芽不具力，

非一相续非同类，稻种亦非是他故。

此处破的还是这个“是他故”，是实有的他性，把他这种观点进一步进行遮破。“甄叔迦”是一种花树或者花朵，“麦”是麦子，“莲”是莲子。甄叔迦、麦、莲等等的种子“不生稻芽不具力”，不具备能生稻芽的能力。“非一相续”，甄叔迦麦莲和稻芽之间没有一个相续。“非同类”，他们都是不相同的。所以，不生稻芽可以从四个根据进行观察：不生、不具力、非一相续和非同类。

然后话题一转，转到对方所谓的稻芽和稻种之间的关系。从一个角度来讲，稻种和稻芽之间有因果关系，但是我们把这四种特点放在稻种和稻芽上观察，也安立不了。“稻种亦非”，是我们给他发的过失，和甄叔迦种、麦种、莲种同样，稻种也不能够产生稻芽。为什么呢？是他故。因为二者之间同样都是有自性的他的缘故，甄叔迦和稻芽是有自性的他，所以不能产生；同样，稻种和稻芽之间也是自性的他，也是不能产生的。这是大概解释。

下面我们分析。四个特点，第一个是不生，不生是什么意思呢？有时我们

容易把“不生稻芽”连成一个，如甄叔迦麦莲不生稻芽。实际上不生是在注释当中有一个特定的解释---非能生，也就是甄叔迦的种子不是稻芽的能生。第二个不具力，甄叔迦的种子没有产生稻芽的能力。第三个甄叔迦和稻芽非一相续，故甄叔迦的种子不可能产稻芽。第四个非同类，甄叔迦是甄叔迦的类别，稻芽是稻种的类别，二者不是一个同类的缘故，从甄叔迦当中不能产生稻芽。下面的麦子、莲子都可以类推。

中观宗此处破斥的方式，首先是举出了对方也承认的四个特点，从甄叔迦、麦子、莲子当中不能产生稻芽，对方承认是他性的。我们到最后讲“稻种亦非”，实际上我们最初真正要观察的问题就是稻种。稻种和稻芽之间也具备这四个特点：第一个不生，稻种不是稻芽的能生；第二个不具力，稻种没有产生稻芽的能力；第三个，稻种和稻芽不是一相续；第四个稻种和稻芽非同类。对方说，你这样讲有什么根据？你是不是在乱讲？明明稻芽就是从稻种而出来的。我们的根据是什么呢？“是他故”。稻种和稻芽二者也是自性的他、实有的他。就像甄叔迦不是稻芽的能生、不具力、非一相续、非同类，同样道理，稻种和稻芽二者也是有自相的他、实实在在的他法，二者之间没有什么联系，不需要观待，从这个角度来讲是一样的。所以我们说，稻种没有产生稻芽的能力。

这个方面就是胜义当中具备的，或者说真实意义中具备的。不能说以观待的方式，以观待的方式在此处已经行不通了，现在已经在观察真实义了，在观察二者之间是不是真正的能生的问题了。如果因和果之间是一个实有的他性的话，那么稻种是稻种、稻芽是稻芽，就相当于甄叔迦是甄叔迦、稻芽是稻芽一样。所以，稻种不是稻芽的能生；也不具备产生稻芽的能力；二者是实有的他性，也安立不了一相续；也安立不了同类。所以，我们此处的“是他故”，从头到尾安立的就是这个根据。这个根据很深，如果不详细分析的话，还是不好理解这个问题。

所以，在注释当中就开始介绍应成派的不共四大因了。对于应成派和自续派的共同五因，缘起因、离一多因等等，我们学得比较多。此处开始对应成派不共四大因做介绍。不共因还散见于《入中论》的颂词当中；有时上师在讲记中讲，这个是根据相同因、这个是汇集相违因等等这样讲。但是，比较密集地介绍，尤其是通过不共因来对对方的观点做最彻底的破斥，是在这个地方。普通他性和特殊他性对我们来讲确实还是有一些疑惑，觉得二者的确是不一样的。此处，上师使用应成派的不共四大因来进行观察，我们按讲记当中的次第来进行学习。

对方有部他生宗认为，因和果二者之间是实有的他性，而且通过实有的因能够产生实有的果。看到这种观点之后，中观应成派就使用四大因的第一个“汇集相违”，把对方观点当中相违的问题汇集在一起，给对方发过失。如果因和果二者之间是实有的他性，那就根本无法生，怎么可能从实有的因当中产生果呢？把他承许因和果是他体、又能生这两个汇集起来，指出对方观点的矛盾。对方承认因和果是他性，又承认通过他性能够产生他性，但这是矛盾的。就像前面破数论外道，因在果当中存在、因又能产生果，这二者根本是不行的，自就不生、生就不自。此处也是一样，如果是他就不能生、能生就不是他。我们首先汇集相违，没办法生。

对方当然不甘于失败，他回辩说，不一定吧，虽然是他性的，但是也能够生。我们再使用第二个因“根据相同”。前面在“以太过而破”时使用过，“火焰亦应生黑暗”就是使用根据相同因。在“汇集相违”之后要使用“根据相同”。怎么根据相同呢？如果他性的因能够产生他性的果，那么火焰和黑暗之间是他性的，火焰也能够产生黑暗、石头也能够产生稻芽。如果火焰不能生黑暗，同样道理，稻种和稻芽二者是他性，稻种也不能生稻芽。二者是他性相同的缘故，二者的根据是相同的。把对方的回辩，把根据相同的地方指出来，让他知道自

己观点的缺失之处。

指出缺失之后，引发了下一轮辩论，这是最为关键的地方。下一轮辩论我们要使用第三个因-----能立等同所立的应成因。什么意思呢？能立，即因或根据；所立法是对方承许实有的法、实有的他生。全称是“你的能立等同于所立不成立的应成因”。为什么呢？你要安立实有的他生，你要说出根据。但是，我现在就把你的能立、根据破掉，你的能立等同所立不成立，你的所立不成立，你的能立想要成立所立的根据相同不成立，即同等不成立的应成因。通过这个观点破他的根据。

为什么要这样讲呢？前面我们讲了“根据相同”之后，对方说，根据不相同，稻种生稻芽和火焰生黑暗二者的根据是不相同的。为什么不相同？他说，普通的他性和特殊的他性有差别，火焰和黑暗、石头和稻芽之间是普通他性，稻种和稻芽之间是特殊他性，你这个根据只能够使用在普通他性上面，不能够使用在特殊他性上面。这是对对方的回辩。

那么我们进一步要问了，你说二者之间的根据不相同，你说普通他性和特殊他性不一样，二者之间不相同的根据到底是什么？能立到底是什么？他说，我有四大根据，以四大根据成立的缘故，普通他性和特殊他性绝对不一样。下面我们次第讲这四个根据、破这四个根据，破掉之后，他就没有再讲的了，必须投降了。

第一个根据，具力故。也就是说，普通他性和普通他性之间不具备产生的能力，比如，石头不具备产生稻芽的能力，火焰不具备产生黑暗的能力；而特殊他性之间具备产生的能力，比如稻种具备产生稻芽的能力。

第二个根据，现量见故。现量见到石头当中不能产生稻芽、火焰不能产生黑暗；现量见到种子埋下去、生芽。所以现量见故是很有力的一个根据。

第三个根据，缘起力故。石头没有产生稻芽的缘起，火焰和黑暗之间不是

一个缘起法；而稻种产生稻芽就是缘起，这个就是缘起的规律。这个根据也是很有力的。

第四个根据，法性力。石头不能产生稻芽，稻芽不是石头的法性；而稻种生稻芽就是一种法性，这个就是法性的力量。

四个根据成立特殊他性和普通他性，通过对比之后，我们觉得确实确实有这个差别。石头和稻芽之间确实量不见，没有产生稻芽的能力，否则农民种石头就可以，何必去种稻种呢，这方面也不是缘起，也不是法性，这几个根据所讲的道理还是很深的。

但是，这些道理放在名言当中怎么讲都是可以的，关键是要放在胜义谛当中讲。你承许自性有，我们就要在自性有当中一个一个破，所以使用第三个因——能立等同所立不成立。把他的能立破掉，你的根据不成，不是能够证成你这个实有法的根据；你的所立，立宗是实有他生，但是你的四个根据都没办法证成你的实有他生。所以，能立不成立的缘故，你的所立也同样不成立，没办法证成。

下面就次第地破对方的四个观点。

第一个根据是具力故。我们问，你说所谓稻种具有产生稻芽的能力，是世俗当中安立的还是胜义当中安立的？也就是说，是幻化的方式还是实有的方式？对方如果承许世俗当中，我们也承认，世俗当中有种种假立的，观察的时候不必太认真，反正稻种种下去，只要具备因缘，就能产生稻芽。

如果是胜义当中观察，我们就要进一步仔细分析了。你说因当中有产生果的能力，我们把因和能力二者做观察，稻种和能够产生稻芽的能力二者是一体还是他体？平时我们一般不使用一体他体的观察，原因是名言谛当中这些法和缘起，只要可以安立就行了。如果使用一体他体的时候，就是要认真观察了。

如果产生稻芽的能力和因二者是一体的，说明因当中已经具备了生果的能

力了，如果他自己自性已经具备生果能力，那就根本不需要依靠土壤、阳光等其他助缘了，反正种子或者因当中已经具备了生芽的能力。注释当中打比喻，把一个稻种放在箱子当中也能够生芽，因为在种子当中已经具备能力，生芽的能力在因当中是无二的，不需要依靠其他助缘，放在箱子里就可以生。有这样的过失。

虽然平时我们生活当中，土豆不需要埋在土里就可以生芽，冬天买的土豆春天就发芽了。这个是不是一种根据呢？不是根据。这个也是一种缘起和合。土豆生芽，在春天的时候要放在口袋里面、放在地上，才能慢慢长芽，这个不是他自己生的，也是需要具备特定因缘的。否则，何必要等到春天发芽呢，冬天买来就会有芽，反正因当中已经具备了生芽的能力了。所以，如果你的因当中已经圆满具备生芽的能力，二者是一体的，那么何时都要生，不需要观待其他因缘也会生。有这个过失。

如果是他体的呢？因是因，生芽能力是生芽能力。我们要问了，你到底是因生芽，还是能力生芽？如果你说是因生芽，那安立这个能力干什么呢？具备生芽能力这个根据就不成了。如果是能力生芽，那因就无用了，能力在生芽，不是因在生芽。所以，如果能力和因二者是他体的，也有过失。

因此，前面说稻种有产生稻芽的能力，那么能力和因到底是一体的，还是他体的？经不起观察的，一体有过失，他体还是有过失。所以，从这个方面破掉了对方说种子有生芽的能力而石头没有生芽的能力是因为特殊他性。我们对于他说的特殊他性的四个根据一一观察，看到底能不能合理成立。如果能够合理成立，就可以安立特殊他性和普通他性，确确实实有实在的自体能够产生他生。但实际观察的时候，第一个根据就不成立了，没有这样所谓的实实在在的能力在因当中具备。

第二个根据是现量见。如果是在名言谛中可以，我把花籽种下去，几个月

就生起来了，确确实实是现量见的，但这个也只是安立成名言谛中的现量见。我们进一步问，你这个现量见是通过世俗谛，还是胜义谛？他不说是世俗谛，因为世俗谛是假立的。他说，是实有的、有自性的胜义谛当中见的。那么我们问，胜义谛中安立现量，是通过瑜伽现量见，还是通过根识现量见？又进一步分析这两个问题。

瑜伽现量是没办法安立的。瑜伽现量是见到无我空性、见到一切万法的离戏空性，圣者的瑜伽现量根本见不到所谓种子生芽等这方面的问题，他所见到的是一切万法的法性和实相。你种子生芽的这个实相在胜义当中根本没有。

是不是根识现量呢？根识现量此处不会作为根据。因为此处你是安立胜义谛当中实有的他性在稻种和稻芽之间有存在，而根识是一种无明的自性，功能非常有限，只能见到世俗谛当中粗大的观现世量的法。现在观察的对境已经延伸到胜义谛、真实义当中了，这个时候你的根识已经派不上用场了。正如《三摩地王经》中讲：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”眼耳鼻舌身意这几个识都不是量，否则，圣道又能利益谁呢？如果凡夫人所具备的诸根识已经是正量了，那就不需要再去修什么圣道或者瑜伽现量见到真实义。所以，此处根识现量只能见到名言谛当中粗大的法，而诸法真实义当中的他生是根本见不到的。所以，你瑜伽现量、根识现量都见不到真实的法性的缘故，你的现量见经不起分析，这个现量见根本不成立。破了他的第二个根据。

第三个根据是缘起故。这个缘起故也是很有意思的一个观察方式。对方所承认的缘起是一种实有的缘起，如果你这个缘起是在真实义当中产生的缘起，那这个缘起就变成实有的缘起了，如果缘起是实有的，那就根本无法缘起。怎么缘起？一切万法依缘而起。如果具备了因缘才会成为果，不具备因缘就不会有这个果。“有此故有彼，此无故无彼”是缘起的一种特性，说明果本身是无自在的，必须要观待因缘，有因缘才能生，没有因缘就不能生。从这个角度来讲，

你这个果法是无自性的，没有自在。

把你这个缘起因再观察的时候，还是一样。所以，如果你要安立一个实有的法，那就根本无法缘起，你都不变化了，你都有自在了，怎么缘起？所谓实有的法，它根本不是虚幻的，是实实在在成立的法，无论怎么样具备因缘，根本无法变化。如果你的种子是实有的，就无法变化，把种子种在土里，你再怎么勤作，它是一个有自性的法，是不能变化的，所以实有的法永远无法缘起。

你说的这样一种缘起故，稻种能够生稻芽。我们说，如果是实有的东西，根本就没办法缘起。对方要安立缘起，因为是佛讲的，一切万法具缘之后成立。佛陀在经典中确实再再讲缘起，但佛陀从来没有说过实有的法可以缘起。对方没有观察得很细致的缘故，他说缘起是实有的，实有的因产生实有的果，实有的因缘具备实有的果，这是他的缘起观。

按照中观宗的观点，站在空性的角度观察缘起，所谓的缘起无自性、无自在，具缘就生，不具缘就不生，果法是跟随因而变的，它自己并没有一个自在的。所以，如果你要安立缘起法，必须是无实性的。实实在在当中、胜义当中怎么能安立缘起法？根本无法安立的。

如果是名言谛当中的缘起，那就不需要说什么实有的、有自性的他生，直接说缘起生就够了。但是对方接触到中观宗的缘起生的时候，就接受不了。中观宗的缘起生都是无自性的，无自性的因才能有无自性的果。我们说，如果你要产生名言谛当中缘起生，你必须放弃所谓有自性的他生，你不需要讲有自性的他，你只要讲缘起生就完全足够。把他的第三个根据也破了。

第四个根据法性的缘故。法性有两种，第一种是名言谛当中的法性，第二种是真实义当中的法性。所谓的名言谛当中的法性是怎样讲的呢？名言谛当中具备一切万法它自己的自性，比如水的湿性、火的热性、糖的甜性是它们各自的法性。名言谛当中每一个法都守持自己的性，所以叫做法性。这些法性到

了胜义谛当中，胜义当中的法性是空性、无自性。龙树菩萨也讲了，犹如甘蔗性甜，或者火的热性，同样道理，一切万法是空性。

前面讲到的法性，是名言谛当中的法性，后面这个一切万法空性，是胜义当中的法性。所以我们说，你的法性故，是名言谛当中安立的，还是胜义当中的安立的？名言谛当中可以安立，稻种产生苗芽是它的法性，是它自己的法，也是它自己的性。但是，如果种和芽等一切法一旦到了胜义实相当中，种和芽的自性、种和芽的关系都是无法安立的。

所以，世俗当中的法在胜义当中根本无法安立的，胜义当中一切万法都是无缘的。对方说法性故，也是很粗大的说法。前面我们之所以会认为他讲得有道理，也是由于我们的智慧还停留在比较粗浅的层次。通过月称菩萨、中观应成派的道理进一步观察，尤其是观察名言谛、胜义谛的特点，观察实有他生和观察缘起生等等，一系列的特点加起来观察的时候，我们会发现对方所谓的四大根据都不成立。这些都是中观应成派使用“能立等同所立不成立”。你的所立正在观察、还没成立，你要成立所立的根据也不成，这个叫做能立等同所立不成的应成因，是第三个应成因。

第四个应成因是他称三相应成因。他称三相并不是自相续承许三相推理，而是他相续承认的三相推理，叫做他称。是他承认的，他自己说的，他使用了三相推理，通过他自己承认三相推理来给对方发过失。为什么叫他称三相呢？因为应成派的特点是抉择圣者入根本慧定的境界，是抉择实相，所以他自己相续当中，并不承认一切万法什么什么，或通过三相推理来承认它是一个空性，应成派从没有正面安立一个空性正见。应成派的主要任务就是破，打破对方的一切执著，不管你是哪个宗派，只要你有实执，就给你发过失。

这个地方有一个规律，如果你是站在有实宗的角度，你要安立胜义谛，这个绝对是有矛盾的。为什么？不是实相。你把不是实相的东西安在实相当中讲，

应成派站在实相的高度一看你这个观点就是抵触的。前面的自生、他生、共生、无因生都是一样的。你承许他生，你说，在实相当中有所谓的自性，有自性的因果。我们说，首先总的前提，在实相当中你能承认吗？实相当中没有的。所以你怎么承认都有过失。乃至到了自续派，为什么应成派还给他发三大太过？不符合实相。应成派能够把你观点当中的矛盾指出来。你自己承认这是胜义谛的观点，而你的这个能立是名言谛的观点，从名言谛的能立来安立一个真正的胜义谛的所立，是无法安立的。

真正从究竟的观点来讲，没有一个真正的名言谛安立，乃至应成派都没办法从正面来安立、来推出一切万法空性的观点，没办法推出来。所以，他的任务就是破、破、破，全部破掉。你认为你这个是实相，破掉，不是实相。唯识宗说我是实相，不是，破掉。自续派说我是实相，不是，破掉。只要不符合实相的东西都有过失，他可以指出这个过失，但他永远不使用自性理论，他永远只使用他称三相理论，给对方自己承许的三相推理指出过失，让他知道他的观点是不究竟的、不是实相。

这个是一个规律，这个规律我们要知道，知道之后能够帮助我们理解，为什么应成派只破不立？为什么应成派能够指出自续派以下的过失？为什么应成派可以分为暂时的自宗和究竟的自宗？真正按照究竟自宗的观点来讲，根本没有一个法可立，什么法都不安立。但只不过针对学应成派的凡夫人来讲，他有分别心，所以从暂时的角度可以说分二谛，名言谛是怎么样，胜义谛是怎么样，这样做一个过渡而已。

最后这套理论，即第四个理论他称三相理论，就是最后一击了，是用一个因明的量，通过一段三相推理的方式来进行安立的，一切诸法应成不能生果，因为“因果二者自性他性故”。

把前面的理论归纳起来之后，通过对方承认的三相，一切诸法不能够生果，

因为因和果是自性他体的缘故。给对方讲的时候，对方前面已经学了这么多，应成派给他发了很多过失，他再把这种三相理论一看，哦，确确实实是这样的。他称三相理论是放在最后，对方已经能够了知这些意义了，已经了知很多过失之后，再给他发这个过失，把他称三相理论讲了之后，就能够打破对方的观点。

这方面讲到这个推理，只不过在《日光疏》当中的根据和这个后面讲记的根据稍微不一样。《日光疏》当中的根据，非异体故，一切万法是非异体的缘故。非异体我们容易理解为一，不是异就是一嘛，但是此处这个非异的异字，不是他性的意思。为什么不是他性？因为一切万法应成不能够生果，或者说你这个他生无法成立，因为他不成立，这个非异就说是不能成立他的缘故。为什么他不成立？下面颂词还要讲他不成立的原因。没有一个实有的他性，怎么有他生呢？要安立所谓的他生，必须首先安立他性。而他性的前提，必须是两个法同时才能安立他性。那么因和果是不是他性呢？因和果永远安立不了他性。有因时无果，有果时无因。所以，没有他体就安立不了他生。他那个根据是从这个角度讲的。

后面讲记当中的观点，是直接说自性的他的缘故。在四大根据以上，稻种亦非是他故以上，如果是实有的他就不能生，使用的是这个根据。二者在实际意义上讲都是可以的。一个是说你要承认根据非异体故，非异故的原因，必须要成立他性才能够成立他生，他性不成立他生也不成立。一个是说如果是他性就不能生，否则就有一切生一切等等的过失。以上就讲到了应成派的四个因。

在使用应成派的四个因时，有时是分开用的，有时是很密集地一层一层推下来，首先是汇集相违、然后根据相同、然后能立等同所立、最后他称三相。有时讲三个因，不讲第四个，有时讲第四个，应成派不共四个因，从圆满的角度来讲，他称三相是必须有的。

为什么要这样观察呢？这样是越来越细、越来越细。刚开始的时候，直接

指出你观点当中有矛盾，对方不服气就要讲，讲了之后进一步再给他使用一个理论，他如果还讲他不一样的地方，再给他使一个不同的理论，最后他实在没办法了，把他的能立全部破完了，这就是从粗到细打破对方最微细的实执，是通过这样的方式进行观察的。所以，应成派的不共的理论，能够彻底破掉最细的执著。不管你有怎样的观点，反正只要不符合实相，应成派都有能力破掉。只不过我们在学的时候，是使用这些现成的例子。比如破自生当中的例子，破他生当中四个根据的例子。有时我们学的不好、学的不活，离开这个例子就没有办法了，不知道怎么用了，这就是对于四大因还不熟悉。如果我们把四大因熟悉之后，就能够把我们相续当中，或者对方相续当中，最微细的执著一步一步地打破，应该达到这样。

以前我们在九四年讨论、辩论的时候，也是这样的。当时慈诚堪布讲《中论》，《中论》当中刚开始就使用四大因，我们就开始辩论，只要一出那个圈子，就不行了，就不知道怎么说了。然后就说你回到套路中，还是按套路来，第一步你应该怎么说，我应该怎么破，你再怎么说，我再怎么破。没把四大因学习的非常圆满，只能按套路打，只要一出现其他情况就没办法。

应成派不共四大因还是很深的，如果能够真正圆满掌握，通过这种根据可以遮破一切实执、邪执。通过应成派的不共特点，主要就是打破内心当中所有的执著。不管你的什么执著，粗的执著也好、细的执著也好，都可以通过应成理论予以遮破，不同的根据使用应成不共四大因。

前面我们学完之后基本上可以产生定解，所谓的特殊他性不成立。因为对方要通过特殊他性来成立他生，因和果之间是他性生的。我们前面主要破的就是这个特殊他性，特殊他性打破之后，实际上普通他性和特殊他性一样，都没有成立的根据，最后那个根据相同就能完全成立了。或者，前面的汇集相违因就能够成立，他性的缘故，绝对不生。

所以，我们前面那个根据，是从第一个、第二个、第三个到第四个这样次第下来，再回过去回到第一个因汇集相违，我们就知道，如果是他体的法绝对不生，这样就产生定解了。因为中间的这些特殊他性等问题都已经遮破完了。所以，我们就知道，应成派所使用这些根据非常圆满。

注释当中也讲到了一些不同的观点，像果仁巴大师就认为，这个破他生、破自生的观点等等，如果通过应成派的因把对方的观点打破之后，对方直接就会进入到大空性当中。为什么呢？比如数论外道在成立自生之前，已经把他生、共生、无因生彻底做观察了，已经破掉了，他相续当中没有其他三生的执著，只有自生的执著。所以按照他老人家的观点，只要你把自生打破，他就直接能够抉择空性，因为其他三生的因已经破掉了。他生也是这样的，在成立他生之前，自生、共生、无因生都已经破掉了，只要把他生一破，他就进入空性。

麦彭仁波切的观点是，不一定，为什么呢？第一个问题，从数论外道的角度来讲，虽然在承许自宗自生之前破过他生等，但是他只能在他的角度和层次上破他生。所以，他破他生的根据是不圆满的，对于他生还没有做真正圆满的观察。第二个问题，大空性是很微细的法界实相。针对没有皈依、没有发菩提心的人来讲，破掉之后马上就足够了知圆满的空性，这个是有困难的。但是，对于唯识宗、自续派来讲，他已经站在大乘的高度了，在观察无自生、无其他生的时候，他就观察的很圆满，他有足够的力量遮破掉。所以，他相续当中的执著，确确实实只剩下这一点，如果再把这个执著打破，有皈依和菩提心的基础，他就可以直接进入大空性当中。

所以，这二者之间有这样的差别。但是如果你能够把外道的观点打破，虽然没有直接引发大空性的观点，但是可以逐渐逐渐地引导、打破，只不过在费时上的差距而已。但是，应成派的理论的确是非常敏锐的，能够打破众生一切粗粗细细的执著，从这个方面也是做了观察。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第21课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，论义分三：造论支分、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所

造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲暂时地，分二：分别说十地和说诸地之功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：宣讲极喜地等五地、宣讲现前地和宣讲远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，现前地分二：真实和结尾本品。现在在讲真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的深义和真实宣讲具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣讲具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性的分类。

现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在正在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生和别破唯识。第一个科判总破承许他生，分二：总破真实义中许他生宗和别破名言中许有自性生宗。现在在讲第一个科判总破真实义中许他生，分三：真实破他生、世间妨难和如是破他生之功德。现在在讲第一个科判真实破他生，分三：总破他生、别破他生和观果四边破他生。第一个科判总破他生已经讲完了。今天讲第二个科判别破他生。

中贰（别破他生）分二：一、前因后果而破他生；二、因果同时而破他生。

别破他生，可以从前因后果和因果同时，二者都是没有他生的。实际上一切万法的他生，除了因果前后和因果同时之外，再没有办法得到其他的法了。所以，通过因果前后和因果同时都没有他生的方式来进行遮破。这是科判的内

容。

百壹（前因后果而破他生）分二：一、真实遮破；二、破释妨难。

成壹、真实遮破

真实遮破这个科判，重点是以遮破他性来遮破他生。为什么是这样呢？因为他生必须首先在有他性的基础上。如果成立了有实有的他性，就会有实有的他生；如果没有实有的他性，就根本得不到实有的他生。

芽种既非同时有，无他云何种是他，

芽从种生终不成，故当弃舍他生宗。

这个颂词主要是讲到了无有他性。“芽种既非同时有，”芽和种二者既然不是同时而有的，“无他”在芽和种之间没有一个他性，“云何种是他”，为什么还说种是芽的这个他。“芽从种生终不成，”如果种不是观待芽的他的话，那么芽从种生终究不成就的，此处是说他性的芽从他性的种子而生终究不能成立。因为他性不能成立的缘故，“故当弃舍他生宗。”了知了这个意义之后，就必须弃舍承许他生的宗义。

要解释颂词的意义，首先要解释所谓的他性，中观宗对他性所解释的意义、所安立的定义，对方也是要承许的。所以，我们在破他性之前，首先要认定自他所共许的他性到底是一个什么概念。把这个他性认定好之后，我们说，你的宗义符合或者不符合他性的定义，自他就有一个观察的共同点了。如果没有这个共同点的话，在学习或者辩论的时候，就很难以真正破斥掉所谓他生的观点，对对方也难以有说服力。

在自释当中，首先界定所谓的他性是什么样的呢？在月称论师的《自释》当中讲，犹如弥勒和优婆鞠多；在讲记当中是讲张三和李四，反正是两个人。如果是同时存在两个人，两个人可以互相观待成为他，因为张三不是李四，李四不是张三，观待于张三来讲，李四就成了他，观待李四来讲，张三就成了他。

所以，有两个法同时存在的时候，可以安立他性。如果只有一个人存在，无法安立他性，自己不能够成为自己的他。

张三、李四是这样的，其他法也是这样的，柱子和瓶子同时存在的时候，可以假立所谓他的自性。如果只有一个法，就根本无法安立他的自性。所以，从两个方面看待的时候可以安立他，必须是两个法同时存在可以安立他。尤其是如果要安立一个有自性的他生，必须要安立一个有自性的他法、他性，两个法必须要同时的，这个就认定了所谓的他性。

把这种“他性”自他共许之后，认定这个基础之后，我们再来观察种和芽之间，到底有没有所谓的他性。颂词当中讲“芽种既非同时有，无他”种子和芽之间你承许是他生，首先要承许他性，要承许他性的话，前面也讲了种子和芽必须同时存在，才有安立他性的可能性。但是，我们真正观察的时候，有种的时候并没有芽，有芽的时候种已经灭了。所以，从种子的角度和从芽的角度来讲，都唯一只是一个法，种和芽二者根本没有同时存在的可能性。这样的话，怎么可能有他性呢？前面我们把这个所谓的他性已经认定清楚了，再把他性放到种芽的观点上观察的时候——无他，种和芽之间根本没有他性，因为绝对不可能成立种芽同时。

“云何种是他，”如果是这样的话，怎么可以说种子是芽的他体呢？或者种子是芽的他性呢？种子的他性根本成立不了。如果种子成立不了他性的话，“芽从种生终不成，”从他而产生的他生就无法安立了。“芽从种生”从实有种子而产生实有他性的芽，他体的芽和从他体的种子产生，终究不能成立。因为毕竟是前因后果破他生，有种子的时候没有芽，就没有从他法而产生的这种情况。既然没办法这样安立，“故当弃舍他生宗。”所以劝戒守持他生宗义的对方或者我们，必须要舍弃他生。因为所谓的他生的基础是他性，现在虽然有种子和芽，但是没办法安立他性的缘故，无法安立他生。

这个颂词是真实遮破前因后果的他生，所以主要是从他性方面进行观察遮破的。了知这个问题之后，是不是一概说根本没有他性呢？此处不是说一概没有他性，而是说没有实有的他性。既然鉴别了实有的他性不存在，那无实有的他性、假立的他性呢？可以有。如果从种子和芽二者不是一体、不是一个法的角度来讲，可以假立成一个他性；如果二者是一个法的话，种子就是芽、芽就是种子。所以如果从遮一的他体来讲，就是假立的他体。

为什么我们要说一个遮一的他体呢？所谓遮一的他体是一种假立的他，这个假立他在遮一的方面不是一体。我们单单说他不是一体而安立成他，真实义来讲，说种子和芽是真实他体的话，就是过失了，但是假立的他体可以有，是从遮一的他体来观察的。我们说，种和芽不能安立成一的缘故，可以安立成假立的他。就是说前面有种子后面有芽，这是两个法，两个法可以安立成名言假立的他体。所以并不能一概说根本没有他体，而是说没有实有的他体，尤其是种芽上面是无法安立所谓的他性。这个就讲到了真实遮破的内容。

成二（破释妨难）分二：一、释难；二、被破。

亥一、释难

释难就是讲对方解释这个问题。我们说，没有他性的缘故，没有他生。对方就想要通过秤的比喻来安立因果同时，就可以安立他性了，安立了他性就可以安立他生。释难就是对方的观点。

犹如现见秤两头，低昂之时非不等，

所生能生事亦尔。

前面我们破了他性。对方想，如果他性成立不了的话，我们的他生就会彻底失毁了。所以他就想了一个比喻，想要成立所生能生是有他性的，要成立他性，必须要成立同时，他打比喻说，“犹如现见秤两头，低昂之时非不等，”我们在秤东西的时候，如果重了或者轻了的话，秤都会低下去或者昂起来，但是

不管低或昂，两头都是同时的。“所生能生事亦尔。”所生能生的这个事情也是如此，“事亦尔”就是所生事、能生事二者之间的关系也是同时的。所生是芽、能生是种，这样一种能生和所生、生和灭二者之间应该也是同时的。如果能够把这个安立成同时，就可以安立成他性。

那么这个秤两头是不是这样的呢？我们在观察比喻的时候，如果没有好好通过月称菩萨的智慧来学习，就觉得很应理，因为我们见到的秤就是这样的，这边一低那边昂起来，那边一低这边昂起来，二者都是同时的，没有前后刹那，“非不等”是平等的。从这个比喻来说明种灭芽生、所生能生二者是同时的。如果安立同时，就可以安立他性，就可以安立他生，因和果同时可以存在。这个就是对方的观点。下面我们就要破。

亥二、被破

设是同时此非有，正生趣生故非有，

正灭谓有趣于灭，此二如何与秤同，

此生无作亦非理。

“设是同时此非有，”你认为种芽是同时的，或者说种灭芽生二者之间是同时的，这种同时是根本不存在的。“正生趣生故非有，”芽如果是处在正生位，正生即正在产生、正在趣向于生；故非有，芽的自性现在还不存在，是未来。“正灭谓有趣于灭，”正灭，种子正在灭的时候，不是完全灭，是正在趣向于灭，是现在这个种子还存在，只是趣于灭而已。所以“此二如何与秤同”呢？二者之间一个是未来的法、一个是现在的法，不可能和秤的比喻相同。“此生无作亦非理。”是第二层意思，如果你要安立种灭的作用和芽生的作用同时，也不应理。

首先解释并破第一层意思，你使用的比喻和你想要成立的意义二者之间是不合的。不合的关键问题在哪里呢？比喻中秤的低昂是可以安立同时，但是意义是种灭和芽生二者不同时，所以这个比喻根本没办法对照你的意义。为什么

呢？首先，我们现量见到秤的两头是同时存在，当一头低、一头昂当然是同时的，这个比喻我们承认。但是要通过秤喻来成立因果同时，“此非有”，因果二者根本没有同时的机会。秤的两头并不是因果关系，不管放不放东西，反正两边都是同时存在的，这是现量见的。所以，秤两头的比喻和所讲的因果意义并不是对照的关系，你要通过秤来成立因果同时，这个不存在。

下面讲根据。分析种芽之间的关系，“正生趣生故非有”这一句是讲芽，如果芽已经完全生起来的时候，这个种就已经灭掉了，种灭之后芽才生。如果这个芽还没有生、正生，此处有个正生，下面有个正灭，正生和正灭很关键。正生就是正在出生、趣向于生的意思。故非有，所以芽还不存在，这个芽是在未来。种子位的这个能力正在造作，正在往生芽的方面努力，但是芽的自性还没有显现，芽的自体是没有的。

再看的种子，“正灭谓有趣于灭，”种子正在灭，还没有灭，它的力量逐渐趣向于生芽，叫做正灭谓有。谓有是说这个种子现在还是存在，是现在位。趣向于灭，准备灭了，但是自己的自性还在。

为什么要这样解释呢？第二句“正生趣生故非有”，非有两个字表示芽在未来。第三句“正灭谓有趣于灭”，谓有两个字表示种子还是现在。这样对比之后，我们就知道，种子是在现在、芽是在未来，而你的秤的两头都是现在。所以，第四句讲到“此二如何与秤同”，种灭芽生这两个法怎么可能和秤相同？根本不相同。

我们在观察秤的时候，似乎是一个因果关系。你看我这边一压，那边就起来了，我这边不压，那边就不起来。这个是不是一个因果关系呢？这二者不是因果关系。如果要成立因果的话，低和昂二者都是果，它的因是你的手指去压一下。从这个方面观察，因在前面，压之后它才低昂，果的现象才会显现出来。或者你放个东西，低昂的情况就会出现。所以实际意义上，低昂这二者可以作

为果法，它的因是在前面，加东西或不加东西，手指去动或者不动，这个方面有差别的。所以，种灭芽生这个所生能生的事情和秤根本不相同，你想要通过这个比喻来安立所谓的种芽同时会有他性，是无法安立的。第一层意思就是这样的。

第二层意思是“此生无作亦非理。”对方看到种芽同时已经无法安立了，但是他不不甘心，因为他要成全他生，于是他换一个看法。他说，种子灭的作用和芽生的作用，这两个是同时的。他把重点放在了作用上面，还是相当于把种芽安立成同时。

最后一句颂词要破掉的就是这个作用，这个所谓的作用无法安立。因为作用要观待它的差别和作者，有作者才有作用，如果没有作者也就没有作用了。你想要抛开种芽之外，单独安立一个种芽的作用，这个如何成立呢？所以，“亦非理”。

颂词当中的“此生无作”，生，按照注释当中讲，就是芽果生的作用，这个生是放在作用上面的。上师新讲记当中讲的很清楚，所谓的生，就是芽果生的作用，主要是放在作用上面；无作的作字是讲作者，作者就是芽。二者是芽和芽的作用的关系，芽的自体是所依，芽果生的作用是能依。这个方面不太注意的话，容易把脑袋搞昏。实际上我们是说，有芽才能有芽的作用，芽是作用的所依，有了芽之后，在芽的自性上面才可以安立它的作用。比如，一个人活着的时候可以起作用；如果这个人死了，就起不了什么作用了。所以，一个法的作用必须要观待这个法本身，芽做为一个所依，有芽之后才可以有芽的生的作用，如果没有芽，就不可能有它的作用。所以，“此生无作亦非理。”

我们具体观察为什么是非理呢？因为有芽之后，才有芽的作用，有了芽的作用之后，才能安立成它是芽，二者之间是观待的。现在对方想要抛开种芽的自体，去安立一个种芽的作用。对方想，种芽无法安立同时了，那么我就安立

种灭的作用和芽生的作用二者是同时的。我们破的重点就是，如果你的芽和种子都没有，哪里有它的作用呢？当然，我们此处主要是破芽，因为前面所讲，芽还是未来位，正生趣生故非有。如果芽还没有生的话，怎么可以芽的作用都出来了？哪里有没有芽而有芽的作用的道理呢？根本没有这样的道理。所以，你的这个此生，芽果生的作用，无作，没有作者的缘故，你想要安立它的作用是非理的。

这句话稍微难懂一点。我们去看新讲记，上师把这个观点分析的很清楚。把这些问题首先了解之后，就知道问题的核心在哪里，对方是想要成立作用。我们破的时候，重点是放在有本体才有它的作用，没有本体根本没有作用。此处芽的本体都没有，根本不可能安立芽的作用，二者是互相观待的。抛开芽的本体去谈芽的作用，完全是非理的，叫做“此生无作亦非理”的意思。

讲了这个之后，最后对方说，我要使用教证来成立。注释中提到，使用的教证是《大乘稻秆经》当中的：“犹如秤低昂之理，于何刹那种谢灭，即彼刹那有芽生。”他说，就好像秤的低昂这个道理一样，在哪个刹那种子灭，就在这个刹那芽出生。他觉得这是很有力的一个教证，你看，这个教证既讲了比喻，也讲了意义，这个不是因果同时是什么？比喻的很清楚，你敢破教证吗？这是佛说的，而且龙树菩萨也有注释。对方要用这个教证来承许因果同时，就可以承许他体，他体成立之后他生就成立了。

月称菩萨《自释》中对这个问题做了解释，你使用的这个教证比喻，不是在说他生，也不是说自性生。这个比喻是弥勒菩萨对舍利弗尊者讲的，就像秤低昂同时，在哪个刹那种子灭，这个刹那就有芽生。这个是为了显示假立的同时的缘起无诸分别，如幻化故。在这样的缘起法当中，种和芽之间没有分别到底是怎样一种法，都是幻化的自性。然后引用《中论》中的颂词：“若种灭不灭，芽生皆非有。”不管你的种子灭也好不灭也好，芽的生起都是没有的，“故

佛说法生，一切如幻化。”佛说一切法的出生都犹如幻化一样。所以，此教证的比喻和意义并不是在说自性他生，是在显示同时的缘起。

虽然应成派在胜义谛当中不承许一切因果和所有的显现，也不承认二谛。但是，在名言谛当中承许缘起生，名言谛中显示同时的缘起无诸分别。你不用去分别所谓的种和芽之间的关系，到底是种子灭了之后而生芽，还是种子不灭而生芽，显示同时的缘起是幻化的，如幻化事。种子和芽之间因缘和合之后可以出生，在名言谛当中安立缘起生就够了。

如果种子不灭而生芽，种子不灭怎么生芽呢？如果种子灭了生芽，种子灭了之后都没有种子了，怎么生芽呢？所以，真实观察的时候，种子灭不灭都不生芽。所以，佛说一切法生犹如幻化一样。你只要承许名言谛其中的一个缘起，不需要真实地、严格地观察是种灭而生还是种不灭而生。

注释当中进一步讲到这个问题，就好像梦中做梦，梦到自己种了稻种，后面稻芽出生了，当然在梦中所生能生的因果、种芽的自性是有的。但是在醒来之后，对于梦里种子生芽是怎样生的，不需要去观察。因为它毕竟是一种虚妄，虚妄的法本身只是因缘聚合的显现而已，不需要认真观察到底是怎么样的。所以，在名言谛当中，根识面前缘起的法是不遮破的，肯定是要承许的。但是如果把这个虚妄的法认真去想，到底是接触生还是不接触生，到底是种子灭了生还是不灭生，就没有必要了。因为虚妄的法只是因缘聚合的显现而已，你只要在名言谛当中承许缘起生就够了。

此处我们要解释的《稻秆经》中的教证就是这样的，同时的缘起是幻化的，同时的缘起就好像是种芽的关系，你可以说种灭和芽生是同时，你也可以讲种灭之后芽生。但是认真观察，不管怎样都安立不了，种灭也不行，种不灭也不行。月称菩萨在《自释》当中解释的非常好，实际上此处是显示同时的缘起无诸分别，如幻事故。世间同时的缘起，因灭果生，或者种灭芽生，这样同时的

缘起没有什么分别，你不需要去分别是种灭还是种不灭，反正是幻化，只要因缘和合就会显现。

了知这个方面不但对我们的宗派没有妨害，而且能够更加证知一切缘起法，一切名言当中显现的法都是幻化的，没有一个真实，没有一个真实的他，也没有一个真实的他生。

百二、破因果同时之他生

**眼识若有同时因，眼等想等而是他，
已有重生有何用，若谓无彼过已说。**

对方看到种芽因果同时无法安立，不管是从种芽的现象，还是从种芽的作用，或是通过理论，或搬来教证，都成立不了。他就想另外一个例子，眼识和他的因是自体，如果能够把这个安立成自体，那么他体、他性就成立，他生就可以成立。

“眼识若有同时因，”眼识和他的因是同时的。“眼等想等而是他，已有重生有何用，”眼是眼根，想是作意，等字包括外境，就是说产生眼识的因眼根、外境或者想等等，观待眼识来讲，不是一体而是他体。但是眼识在生起的时候和这些法都是同时的，这不是安立自体了吗？因果自体安立之后，他生就可以成立了。但是我们说，如果是他体的话，已有重生有何用？如果在因位的时候，这个果已经有了，也就是在眼等想等这些法的因存在的时候，眼识已经存在了，如果已经有了，重生又有何用呢？再第二次产生眼识这个果法，就没有必要了，有无义生的过失。

“若谓无彼过已说。”若谓无彼，如果在因位的时候没有果，过已说，和前面的前后破他生一样，因的时候没有果，果的时候没有因，这个过失前面已经说了。

我们再进一步解释这个意义是怎么安立的。对方想要通过眼识来成立同时。

眼识和他的因是不是同时呢？如果泛泛观察，可以这样安立。眼识的因，第一个眼根，第二个外境，第三个作意，或者有的地方讲具有受。虽然眼识是一种无分别识，但是眼识在接触境的时候，有乐受或者苦受，看到刺眼的对境不想看到，看到舒服的对境想看到。对方说，眼识的果和眼根等是同时的。我们说，是同时，是同时的他性，是因果同时的他体，从名言谛可以这样安立。

大概来讲，当我们产生一朵花的眼识时，眼根同时存在、所看到的花同时存在、作意或想同时存在、受同时存在。如果不仔细观察，可以这样分别、这样安立。但是，真正再进一步观察，无法安立同时。有什么过失呢？“眼识若有同时因，”有些版本是“眼识若离同时因”，这个有字相当于离字，都可以解释。

“眼识若离同时因”，眼识的果如果离开和果法同时的因即眼等想等。“若离”是鉴明眼识和因不是一体，二者是他体法，眼识若离开它的同时因之外如果有一个他体。或“眼识若有同时因”，眼识的果法如果有和它同时的因眼等想等，而且和眼识同时的法是他体。如果有他体，即使你承许了他体，但是，“已有重生有何用”？在你因和果同时，在因存在的时候你的果就已经存在了，没有必要再重生了。和前面破自生的观点一样，有无义生的过失。

还有其他过失，因果如果同时，你的因和果之间没有关系了，因没有办法成为因，果也没有办法成为果。以前我们在讲《智慧品》的时候提到过因果同时的这个问题，因为二者是同时的，没有先后，当你眼识的果不存在的时候，因也没有，当你的因存在的这一刹那，你的果法就有了。二者之间没有前因后果，你的因不是因。为什么呢？当你的因没有的时候，你的果也没有；当你的因本体具备的时候，你的果法同时也具备了。

所以，二者如果是同时的话，你的因就成了一种非因，没有产生果法。就像柱子不是瓶子的因一样，当你的柱子不存在的时候，你的瓶子也就没有了，

当你的瓶子存在的时候，你的柱子也有，柱子根本不是通过瓶子而产生的。二者如果是同时的话，你的因没办法产生果的，如果你有果的话，果是从哪里来的？你的果不是观待因而来的，你的果就成了无因生的过失，也有重生有何用等过失，根本不可能安立的。

如果要避免无义生、因变成非因、果变成无因生的过失，在因位的时候没有果，但是，“若谓无彼过已说”，如果要承许这个，就必须承许前因后果，就是在有因的时候无果、有果的时候无因，前面在第一个科判已经讲过这个过失。所以，不管是承许因果同体也好，还是承许前因后果也好，都有过失，都没有办法安立他生。

月称菩萨在注释当中，还有上师在讲记当中，都下了一个结论。结论是什么呢？

第一个科判前因后果破他生，总结的话：有生，而没有他。

从因和果的角度来讲，前因后果是存在的，但是要承许前因后果，那就没有办法承许他性，因为所谓的他性是必须要因果同体，或者两个法同时，才可以承许他性。所以，如果你要承许前面的因可以产生后面的果，可以有生，但是没有他。没有他的缘故，就没有他生，无法安立他生。

第二个科判破因果同时之他生，总结的话：有他，而无生。

因果同时，他性虽然安立了，但是，只有他，没有生，他生也安立不了。

月称论师对两个科判的总结，能够真正帮助我们了知问题的所在，他生实在无法安立。如果你要安立生，就没有办法安立他，因为他必须要因果同时；如果你要安立他，就无法安立生，因果同体怎么生呢？已有重生有何用？所以，从这两个方面总结来看，自性的他生确实确实没办法承许。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第22课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树的究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三：造论支分、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等

五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，第六品现前地是本论的精华，宣讲抉择一切万法的实相空性，分二：真实和结尾本品。现在在讲真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的深义和真实宣讲具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣讲具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性的分类。

现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。因为一切的空性包括在人空和法空当中，所以能够通过道理抉择法无我、人无我相当于抉择一切万法空性。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在正在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生和别破唯识。第一个科判总破承许他生，分二：总破真实义中许他生宗和别破名言中许有自性生宗。现在在讲第一个科判总破真实义中许他生，分三：真实破他生、世间妨难和如是破他生之功德。现在在讲第一个科判真实破他生，分三：总破他生、别破他生和观果四边破他生。前两个科判已经讲完了。今天讲第三个科判观果四边破他生。

中三、观果四边破他生

什么叫观果四边破他生呢？如果有他生的话，因和果之间是他性的，那么这样一种因会产生有果、没有果、亦有亦无果、非有非无果，叫做果四边。果

的四边到底有没有他生呢？实际上从有无是非所产生四种果都是没有的。在《智慧品》当中观察果的时候，主要是从产生的果有和无两个方面讲。此处是讲有无是非，堕入两边，实际意义主要是破有无两边，如果有边无边不成立，亦有、亦无、非有、非无也就无法成立了，这叫做观果四边破他生，或者有的地方讲观果四俱破他生。

生他所生能生因，为生有无二俱非，

有何用生无何益，二俱俱非均无用。

“生他所生能生因，”第一句话突出能生因，就是能够出生他性所生果的因，这种能生因所产生的果是不是实有的？如果产生他性的果是实有的话，绝对是四边所摄，离开四边之外再没有其他法可安立了，所以我们在四边当中寻找到底有没有。“为生有无二俱非”，这种能生因所产生的果到底是生有、生无、生二俱、生双非呢？这两句主要是提问。

下边三、四句是破，“有何用生无何益，”不管承许哪一种，所产生的果法是有、无、二俱、二非，都不成立。“有何用生”，如果产生的果是有的，那么果已经有了何用生？无需要再生了。“无何益”，无字就是讲所产生的果是无的法，如果是没有的法是何益呢？因对这个果有何利益呢？没利益。

“二俱俱非均无用。”第四句的破斥主要是用“无用”两个字，如果你所产生的果法是“二俱”亦有亦无的，有和无都在一个法上存在的法是没有的，所以这个因对你的二俱是无用的。“俱非”，就是双非或者非二俱，非有非无的法也不存在，所以你的因对于俱非也无用。

这个颂词在破的时候，对于有的法，是用“何用生”来破的；对于无的法，是用“何益”来破的；对于二俱和俱非的法，是用“无用”来破的。这方面是对四边作观察的。

下面进一步解释。“生他所生能生因，”“生他所生”的他就是他性，所生就

是所生果。产生他性果法的“能生因”，是对前面生他所生进行安立的，这样一种能生因是能够产生他性果法的因。你在因和果是他性的话，观察一下所产生的果到底是怎么样安立的，或者是在有无当中安立，或者是在有无是非当中安立的。我们问，你的能生因所产生的果，唯生有、唯生无、唯生二俱、唯生双非，到底是产生有的果、没的果、亦有亦无的果、还是非有非无的果呢？我们就这样提问。

回答的时候，第一个，如果产生的果法是有的，这个果法已经存在了，“何用生”？果法已经存在了根本不用生，如果已经存在的法还要生，就有前面破自生时所讲到的无义生、无穷生等等一系列过失，所以果法已经存在了，根本不用再生。

第二个，如果所产生的法是没有的，“无何益”这个因对这个果没有利益。因生果本身来讲，因对于果法要给予利益的，这个果法本来没有，因在生果的时候，要让这个没有的果法显现出来。但是你这个果法是没有的，因怎么给果法利益？能生的因缘对于没有的果法来讲，永远没办法产生利益。

对于这个问题进一步分析，为什么说“无何益”呢？中观宗在承许名言谛的时候，你所产生的法到底是有还是没有呢？按照名言谛观察，这个果法当然是新生的，前面是没有的，后面因缘合和之后产生的，叫做前无后有。这样的话有没有因对果没有利益“无何益”的过失呢？没有这个过失。因为中观宗当中的因果自性是虚幻、无自性的，所以，当然可以从名言谛假立、粗大的相续讲，因位是无果，后面因缘合和之后果法就会产生出来，因对于果是给予利益的。

为什么此处就不像中观宗这样能够合理安立呢？因为此处他性能生的因是实有的他，所生的果也是实有的他，有也是实有的果法，无也是实有的无、实实在在的无。我们为什么这样定义呢？实际上我们破的就是实有、实执。中观

宗的无是无实有的、无自性的无，所以就可以变化，因缘合和了，就会从无到有了，因缘寂灭了，就可以从有到无。

如果你的有是有自性的、实有的，那就什么样的因缘都没办法破坏它，它会常住。无也是一样的，如果果法是实有的无，不是虚幻的、假立观待的，那你通过什么因缘舍弃无而变成有呢？因为你的无是不变的，那就没有任何因缘改变它，无这个果法就是不存在的法，那么这个因对它没有利益的。《入行论》中讲：“纵以亿万因，无不变成有。”一个实实在在没有的法，即使是给它亿万个因缘，也根本没有办法把无的状态变成有的状态，这个就叫做“无何益”。

就像石女儿是根本没有的法，你再怎么积累因缘，也无法让石女儿出生。还有兔角也是一样，怎么积累因缘也没办法让它从无到有。所以，如果你这个无是确实存在的实有的无，可以说这个因对它是无用的。以前有道友曾辩论，石女儿这个法如果因缘具备了可以产生，通过一些药或科技手段，后面生儿子了，这不就是石女儿吗？其实这个地方已经错换概念了。如果石女通过手术等其它法已经能够生儿育女了，那石女的象征就没有了，已经不是石女了，这个儿子就不是石女儿了。从这个方面观察，只要是石女绝对无法生儿育女的，这个概念定义下来的时候，石女儿永远无法产生，不管怎么样没办法让石女产生儿子。

如果是实实在在的无的法，这个无或没有的状态就不会消失。在这样的问题当中，我们要抓住一个核心问题，平时在现象界当中，以前没有的法是因为因缘不合和，就不能产生，但如果因缘合和了就可以从无到有。所以寂天菩萨说：“纵以亿万因，无不变成有。”有人觉得不好理解，其实没有什么不好理解的，一个法在因缘不合和的时候不显现，因缘合和的时候就显现出来，这就是缘起，缘起的现象就是这样的。

但是诸宗在理解法义时，往往把缘起的现象按照自己的分别来理解。比如，

实有他生的时候，所产生的果法是没有的。他觉得，那为什么你看我因缘聚集果就产生了。但是他是把缘起的现象加进了宗派的观点，用宗派的观点解释缘起的现象，实际上这是根本无法解释的。因为宗派的观点尤其是所破的宗义，都是承许实有的无，如果是实有的无，就无法通过缘起的现象来解释它。

诸宗已经错误地把缘起现象拉到各自的正理当中，通过理论来诠释缘起现象。在中观宗看来，这是一种错误的诠释。所以再进一步分析，如果缘起合和，它就是无自性的，如果你不发现你有自性的无，那么永远无法合理解释缘起现象。如果是无的法，“何益”，因对它来讲根本没有意义。这个方面必须要很好的了知。

《中观四百论》当中有教证：“若执果先有，造宫舍严具，柱等则唐捐，执先无亦尔。”如果执著这个果先有的话，我们要享受房子，要让果法显现出来，就开始砌墙、画画、立柱子等等，这些都是唐捐的，为什么？因为这个果法早已有了，你再做这个干什么？如果执著这个果先没有，也是唐捐，为什么？你再怎么说反正这个果是没有的，它是不存在的法，你种亿万因缘不可能有，不可能舍弃无的状态而变成有的状态。这是对于所产生的果法先有或先无，做了总结性的破斥，着重破有和无。

下面附带破二俱和非二俱。“二俱俱非均无用，”所使用“二俱”都是无用，因对这个果法是无用的，因为二俱和非二俱的法根本不存在，你这个因对没有的法怎么起作用？仍然没法起作用。

所谓的“二俱”就是亦有亦无，是在一个法的本体上面同时具备有和无的自性，而且不是假立的亦有亦无。所谓假立的亦有亦无，在一个法上面有一个法的自性而无其它法的自性，这个是假立的。我们可以从分别念观察，柱子有自己的自性，而没有马牛的自性，这个是具备有也具备无，但这是假立的。此处所观察的亦有亦无，是在一个法上面有和无同时存在，一个法当中怎么可能

有和无同时存在呢？有和无就像光明和黑暗不可能同时存在一样。

名言谛当中，能够起作用的法，要么就是有，要么就是无，决不会出现第三品，而亦有亦无是第三品。这个柱子是有的，在有的同时它又是没有的，这怎么可能呢？有和无相违的两个自性不可能在一个法上存在。假如你说亦有亦无的法存在，即便是有，也有过失，有什么过失呢？如果你的果法是先有的，就有“何用生”的过失；如果你的法是没有的，就有“无何益”的过失。

所以，你承许亦有亦无，就有双重过失了。第一个过失，就像承许共生一样，实际上有自生过失和他生过失。第二个过失，真实观察的时候，所谓亦有亦无的自性在整个世间根本找不到，它只是众生的一种执著方式。我们在执著时候怎么都可以想、怎么都可以说，但是这种说法、想法是否符合实际情况，必须要通过正理的观察。中观宗就是使用正理，认真地观察、检验这个亦有亦无的标准是否存在。实际上通过这个标准安立的法，它的本体在二谛当中都没有。在二谛当中都没有的法，怎么可能因对它起作用呢？就相当于和前面的无是一个意思了，无就是不存在的法，不存在的法就是没有意义、没有用处，所以因对没有的法根本不起作用。

还有一个问题，以前再再讲过的，亦有亦无是在一个法上面也有也没有，我们在最初第一遍和第二遍观察的时候，也能够得到有或者无的自性，在这个基础上你才可以说亦有亦无。首先把有和无的本体成功建立起来之后，才可以说在一个法上面有和无同体。但是，前面我们观察的时候，有的法也找不到，无的法也找不到，所以在别破的时候，首先就已经把有无破掉了，那么现在你再把这已经不存在的法和合起来说有一个有无二聚的法，哪里会有呢？所以，我们在破四边的时候，着重破有无边，有无边是别破，后二边是总破。首先把有边无边别别打破，后二边只不过把前面两个合起来再看有没有，如果前面的有无都没有了，亦有亦无哪里有？非有非无哪里有？没有这样的存在，这个是

总的原则。总的原则很重要，着重是破有无边。而且在有无边当中，着重破有边，我们最执著的、障碍最大的就是有边，这个边打破之后，后边的法就比较容易抉择。

后面讲第四边“俱非”，也叫“非二俱”、“双非”，就是有和无这一双法都没有，执著一个非有非无的法。真正观察的时候，非有非无的法也不存在。为什么呢？非有就是无，非无就是有，只是把第三边换了个说法而已，第三边是直接说亦有亦无，第四边仍然是亦有亦无，或者有和无都没有了。这是个什么法？根本无法安立。说这根柱子是亦有亦无、非有非无，在世间当中根本没有这种法。只是中观当中有这个名词，打破有边、无边，假立的非有非无可以安立，但如果说世间当中有一个实有的非有非无的法，比如说柱子上存在非有非无的自性，根本无法安立的。如果前面的有无成立了，你这个非有非无可以安立，前面的有无不成立，你这个非有非无也不成立。所以，对于二谛当中不存在的双非、非二俱的法，“无用”，因对它起不了作用。

以上我们比较详细地观察了四边生，“观果四边破他生”。我们仔细地观察所产生的果法，到底是有、无，还是非有、非无？都没有。如果这样的果法有自性，就能在四边当中找到一个合理的安立方式，那你产生的这个果法绝对没有，所以这是个妄语自性，不符合于缘起，不符合于现象。

这个问题我们再再讲了，中观宗所安立的这个法符合二谛，胜义谛当中无自性，名言当中还有显现，名言当中显现的法都是无自性的法。如果离开二谛双运的自性，再去耽著安立实有的法，怎么观察都有过失。所以，观察到这个位置的时候，只有一个去处，就是舍弃实执、舍弃实有他生，按照中观宗的理论来重新思考，才能够真正发现世俗和胜义的实相，二谛双运的问题才可以找得到，才能够真正找到我们流转的因就是来自于实执。这些戏论、实执打破了之后，一切万法无缘、无自性，安住在一切万法无缘的空性当中，就会寂灭一

切分别。你的烦恼障、所知障、人我执、法我执都是实执引发的，一切分别寂灭之后，就没有二障了，就可以获得解脱。

我们在破斥这些问题的时候，实际上就是在抉择实相。为什么要这样破？为什么中观论师一而再再而三、不厌其烦地用很多理论破，所破的就是实执。而这个实执与实相是完全矛盾的，如果我们处在实执状态当中，无法现前实相，如果想要现前实相，必须要达到一切无所缘的境界。现在我们通过破他生这个例子，就可以知道实际上一切是无所缘的，果没有因就没有，二者之间的他性也没有，一切都是寂灭的自性，这种一切寂灭的自性就是实相。怎么现证它？安住这个定解、再再串习就可以现证它。现证之后有什么作用？就可以打破实执而趋向于解脱。了知之后，对于我们趋向于真正的涅槃，有很大的帮助。

以上第一个科判真实破他生讲完了，下面讲第二个大的科判世间妨难。在世间妨难这个科判当中，正式地引出二谛的承许。在抉择中观的时候，分二谛的观点、二谛的承许是极其关键的。哪些法是世俗当中存在的，哪些法是胜义当中存在的？二谛之间的关系是怎么样的，怎样安立？对我们来讲非常关键。作为一个学大乘空性的人来讲，如果对二谛的概念模糊，就相当于对整个般若模糊，如果对二谛的问题很清楚，就相当于对整个般若的安立系统很清楚、很明了，就可以直接趋入、直接抉择无自性的观点，直接抉择现空双运、二谛圆融的自性。

所以，这个科判当中所抉择的意义非常关键，是一个核心内容。这个核心内容就是从世间妨难引发出来的。从对方的提问，月称菩萨给他一辨别、一回答的时候，通过这个辩论的展开，慢慢对二谛的自性就有一个由浅至深的了知，后面证悟的也就是二谛无二的自性。所以，现在我们学习二谛，对于以后抉择万法或者修行万法是非常关键的。

也有这样一种说法，中观宗的基是现空双运的自性、道是方便和智慧双运、

果是法身和色身双运，基道果这三种双运就是二谛，就是二谛来安立的。所以，一切万法任何时候都没办法分离的，有的时候都有，有的时候都没有。比如从入定位的角度来讲，二谛的概念绝对是泯灭的，没有一个单独的胜义谛；从世俗谛的角度来讲，如果有名言就有胜义，如果安立胜义绝对有名言，二者永远是双运的，永远是无法分离的。现在我们正式学习这个问题。

未贰（世间妨难）分二：一、妨难；二、彼答。

妨难就是对方给我们提问题；彼答就是回答问题，是讲没有这些过失。

中壹、妨难

妨难这个科判是彼宗的观点。

世住自见许为量，此中何用说道理，

他从他生亦世知，故有他生何用理。

“世住自见许为量，”一切世间住于自见当中，把自己的现量所见承许为正量。“此中何用说道理，”已经现量见到的法，不用再讲什么道理。“他从他生亦世知，”他体的果法从他体的因产生，这是世间现量了知的。“故有他生何用理。”所以世间承许他生不用什么道理来讲。

在《自释》当中还有一段前言说，前面我们已经通过方方面面的观察破斥了他生宗，他生宗说：“前面我们想要成立他生的道理已经够了，已经被你破完了，我们所有的理论，都好像火上浇油一样被烧的干干净净。现在不需要再向你的智慧火上面加柴了，我们不说道理了，已经没办法说，越说道理你就烧的越旺、火就越大。”中观宗就是这样，反正我们安立法无自性，你要成立法有自性，你说，你说一个给你烧一个，他的空性智慧之火越烧越炽燃，你再加理论，越辩越强，最后你就越没有道理讲，中观宗的道理就是这样一种自性。他生宗说：“我们的观察，就是认为所有的法有自性，反正你中观宗智慧火全部烧得干干净净了，我们加柴越多，你的空性智慧火越大，我们没办法了，再不

加柴了，不讲道理了。”我们说：“你不讲道理了，是不是放弃他生宗了？”他说：“不放弃，道理不讲了，我们通过世间现量成立，根本不用讲什么道理，世间当中也是这样讲，事实胜于雄辩，你再能辩论怎么样，现量见一切万法是他生的。”对方提出这个问题。

所以，“世住自见许为量，”对方想要安立世间人以什么为正量，“世”就是讲一切世间，包括一切世间人。“住自见”，他安住于自己的现量所见，“许为量”把自己的现量所见作为正见，我现量见到的东西就是标准、定量或正量，“量”就是标准的意思。平时在世间当中，一个什么事情发生了，一个人说：“我亲眼见到的！”这句话的力量是很大的，只要听对方说是亲眼见到的，我们就不追问了，也不用理论推了，“亲眼见到的”还有啥可说的。亲耳听到、亲自感受、我经历的等这些方面，对一般的世间人来讲，都是很具有说服力的一种方式。所以，对方首先把世间人安立定量的标准立出来了，“世住自见许为量”。

“此中何用说道理，”进一步分析说，在什么情况下说道理，什么情况下不用说道理。“此中”就是讲现量见到的，以现量作为标准的情况当中，“何用说道理”，根本不用说道理。那什么时候说道理？对方说，分现量、比量两种，如果现量见到，那就根本不用说道理，如果是隐蔽的法，要用理证成理，那就必须用比量。打比喻讲，我们在房子里面已经看到缸里面在烧火，现量见到火了，不需要再跑到房顶上去观察烟子，通过烟比量推知是不是有火，不需要的。已经见到火了，还去比量什么？所以，现量的东西不用讲道理，只是对待一些隐蔽的东西才是有道理的。在这个颂词当中，第一句，安立了世间人以什么为量；第二句，不用说道理。在这两个基础上，要引出他的结论了。

“他从他生亦世知，故有他生何用理。”第一个他是芽果，第二个他是因，他法的果从他法的因中产生，是世间人现量了知的。所以，有他生何用道理？前面我们讲了这么多道理白讲了，不用讲，通过现量的层面已经见到了。中观

宗你再厉害，你也没办法违背世间现量所见。

我们学习佛法，这个也是一个必须要超越的，对方用现量“亲眼见到”来给我们做辩驳，我们内心也会出现类似的疑惑，现量见到的东西怎么会是错误的呢？现量见到的东西如果是正确的，那佛法当中又说不是这样的。这个时候，我们往往不会对自己产生怀疑，往往会觉得佛法可能不对。为什么？我亲眼见到的，这个还有错？这个时候产生很多不必要的怀疑，引发很多不必要的歧途。所以，此处首先引发这个问题，以这个颂词作为转折点，下面就要开始引发广大的二谛辩论。

世间的现量所见到是不是真实的？这个需要观察。现量见到的就是真实的吗？现量见到的能不能作为真实的证明？尤其是要抉择胜义谛、抉择无自性的时候，能不能这样说？而且现量见到“芽从种生”，这个是实有的他生吗？你见到的是一种现象，而你认为的实有他生是你内心当中一种分别或观点，这个必须要分析的，否则，通过表面现象，就认为我们见到的肯定是真的，不一定，见到的东西不一定是见到真的。所以，我们见到或者听到的东西，看错、听错的非常多，自己的眼睛一旦出问题了，所见全部都变成混乱。而现在我们的观察，世间一切的眼识都是迷乱的意识，所看到的一切都非真实、非实有。现在我们就开始“彼答”。

中贰（彼答）分二：一、若世间许他生而世间无害；二、世间名言亦无自性他生故世间无害。

第一个科判“若世间许他生而世间无害”，有点不好懂。我们讲一下科判，“世间许他生”这是对方的观点，对方说“他从他生亦世知，故有他生何用理。”对方用这个作为世间妨难，你中观宗如果不承许他生，就会有世间妨难。“世间妨难”就是违背世间现量，观点不符合于世间，世间的观点对你的观点有妨害。

此处“若世间许他生而世间无害”，是说世间所见到的、所承许的他生，只

是一种迷乱的承许；而我们分二谛的时候，你的眼根、眼识等等见不到胜义谛。所以，我们所衡量的对境不一样，我们在承许真实义当中没有他生，你是通过名言谛的角度给我们发过失。你说：“你承许真实义当中无他生的时候，有世间妨难。”我们说：“我们没有这个过失，对境不一样。我们安立的是胜义谛或者真实义当中没有他生，你是通过世间承许他生，说我们胜义当中无他生不合理。世间对我们的观点无害，没有世间妨难。”无害是对谁无害呢？世间观点对于应成派的空性、无他生宗无害，没有妨害，因为二者所抉择的对境不相同。

百壹（若世间许他生而世间无害）分三：一、以区分能境所境之正邪而略说二谛；二、彼者广说；三、故说何境于世间有无妨害之差别而结尾。

第一个科判是说，我们在讲这个问题的时候要区分能境所境的正邪，哪种能境所衡量的所境是正确的，哪种能境所衡量的所境是非正确的。要区别能境所境的正邪，所以分二谛，略说二谛或者附述二谛就是这个意思。首先把二谛分出来，谁正确、谁不正确就很清楚地了知了。第二个科判对二谛予以广说。第三个科判讲什么样的境对世间有妨害，什么样的境于世间没有妨害，把这个类别说出来之后而结尾。这是很重要的三个科判。

成壹、以区分能境所境之正邪而附述二谛

**由于诸法见真妄，故得诸法二种体，
说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。**

麦彭仁波切科判当中讲到，要区别能境所境的正邪而附述二谛。有的科判是附述二谛，有的是略说二谛。首先我们要了知附述二谛的意思，附述二谛不是应成派通过应成理论直接承许的，因为应成派的高度是实相，是菩萨入根本慧定境界，在实相当中不可能有二谛的分类。所以，既然《入中论》主要是抉择菩萨入根本慧定境界，这种二谛的分类就不是他的自宗了。既然不是自宗，为什么要在这讲二谛呢？为了区别能境所境的正邪而附述而已。是对谁附述

的？是看待有分别心的众生附述的。

如果从自宗做抉择，一切万法都是空性的，全部都是不分二谛而抉择的。而有分别心的众生有二谛，为了帮助众生从世俗谛趋向于胜义谛的缘故，分了二谛，把二谛的分类作为台阶，通过这个台阶进入没有二谛的实相当中，是从这个方面来进行观察的。

所以，如果是自续派，是自己正面承许分二谛的观点，而且在胜义理论面前分二谛。如果是应成派，不是在胜义理论面前分二谛，在世俗名言面前分二谛。虽然都讲二谛，《中论》当中讲二谛，自续派论典当中也分二谛，《入中论》也分二谛，《智慧品》当中也是开篇就讲“胜义非心境，许心是世俗”，也分二谛。这些方面有什么差别呢？一种是自续派真实分的，自己承许二谛；一种是应成派的观点，不是自己承许，而是看待众生承许的，或是为了引导众生趋向于不分二谛的实相而分的，也可以说是迫不得已而分的，不是自续理论，而是引导众生的一种方式。

在讲分二谛的时候，为什么月称菩萨不直接回答对方的观点？对方说：“我们用现量证成有他生，你给我回答。”我们觉得月称论师应该直接回答对方问题哪里提的不对，而月称论师没有这样，而是给分了个二谛，好像回避了别人的问题。不是回避，是为了后面真实、圆满地给对方的问题做回答。而且《入中论》不是完全辩论的论典，是通过辩论的方式，让应成派根基的所化众生，趋向于胜义谛实相的实修论典。所以在回答对方问题之前，首先给你讲二谛的概念，然后再说世俗谛当中如果我们承许怎么样有过失，在胜义谛当中承许没过失等等。一步一步把二谛分开，把对方的观点放在二谛当中观察，你到底是属于哪一谛的？属于世俗谛所摄，还是胜义谛所摄？这个方面一观察的时候，很容易解释了。

为什么我们要这样解释呢？在月称论师的《自释》当中也是讲过的，第一

个原因，对方认为没有他生的宗派不合理，发出有世间妨难的问题，是因为对于空性的论义不了知。第二个原因，无始以来我们对于一切万法的执著串习的很深厚，现在一听说无他生、无自性，就受不了了。因为这个法执已经变成了亲友，已经没办法远离，要伤害他的亲友，那是无法忍受的。所以就通过世间妨难挽回自己失败的局势，成立一切万法有自性。因为在他的内心当中，如果一切万法有自性，就觉得有依靠，脚踏实地地站在地上；如果是空性的，就觉得飘在空中或者被关在黑房子里面，什么都看不到、抓不住，觉得内心很恐慌。因为无自性的观点触犯到内心的实执，所以他要反驳，这是他提出世间妨难的原因。

为什么我们要分二谛回答呢？第一个，如果对无始以来串习实执很深的众生，直接讲无自性，直接讲全部都是空性，他接受不了，他觉得你没有好好回答，觉得在躲避他，答非所问。分开二谛之后，让他慢慢能够知道，一切万法无自性是胜义谛所摄的空性中，他没有过失的。这个方面是对于对方的回答做一种善巧的安立，通过这样的回答才能够真正让对方心服口服，才可以真正舍弃法执，愿意趋向于空性中。

第二个，对于我们来讲，有时也会有这样的执著，明明现量能够见到的法，还说没有，很难以理解。怎么可能无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法，我的眼睛、耳朵都在这儿。我们说，世俗谛当中可以有显现，胜义谛当中是空性的。这样一分，通过二谛的梯阶，他可以趋入佛讲的一切万法无自性，是说在胜义谛当中无自性、空性，并不是说名言当中没有。最初的时候就这样讲，名言当中有是有，但是胜义的体性是无自性、空性的。对于我们来讲，遣除疑惑，趋向真正的般若实相空性观点，是极其有用的。所以，必须要通过分二谛的方式来进行安立，否则我们很难以趋向于胜义当中。

颂词当中讲到，“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，”因为对于诸法见到

了真和妄两种所境，所以，对于诸法得到了二种本体世俗谛和胜义谛。“说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”“说”的意思是佛陀证悟之后，在经典当中宣讲的，而且后面龙树菩萨、月称菩萨等等，通过佛的经教而宣讲、安立。“见真境”叫做真谛，“所见虚妄”叫做俗谛。这样把真实义谛和世俗谛做了安立。

“由于诸法见真妄，”“诸法”就是内外一切法，内面的法就是行、思或者一切的起心动念、一切的执著，叫做内的法；外面的法，比如种芽、山河大地等等所有外面的法，是讲外面的因和果二者之间的问题。对于内外一切万法怎么样分类呢？一切万法可以分为两种本体。“见真妄”，对于诸法见到了真实，安立成胜义谛，这个是二种体当中的第一体；因为诸法见虚妄的缘故，得到了诸法的世俗体。上师在讲记当中也是提到这个问题，所谓的二种谛，或者见到的二种体相，是从一个法的上面分出来的，而不是从凡夫和圣者的见而分出来的。

在宗大师的讲义或者在注释当中讲，中观宗的二谛是从所知而分的。比如一张桌子或者一个柱子，从它自己的体性上面有世俗谛和胜义谛，只不过圣者见到了法上面的真实性、无自性，而凡夫人通过无明等见到法的虚妄自性。但是，不是从能知的角度讲，而是从所知的角度讲，从一个法的自性上面分了世俗和胜义。这样的分别不是真实分别，并不是真正有两个体。下面还提到这个问题，到底从哪个方面安立二谛之间的关系，把这个分别之后就可以了知了。

分两种体的根据如颂词所说“说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”见到的真境安立成胜义谛，见到的虚妄部分安立成世俗谛。下面我们再分析世俗谛和胜义谛二者之间怎么安立。

首先，见真境。《自释》当中也是讲到，通过见胜义谛的殊胜智慧的所境，见到了真正的胜义谛，或者真正见到出自胜义谛智慧的所见，这个方面是一体故，这就是胜义谛了。比如菩萨相续当中具备见真实义的智慧，这种真实义的

智慧的对境就叫胜义谛。能见是无分别智、一种殊胜智，所见叫做空性、胜义。但是，月称菩萨说，这种智慧非自性有，不是真实成立的，不是真实安立的有自性的法叫做胜义谛。这方面安立了胜义谛是一种出世的殊胜智慧所见到的所知，所见到的对境，这方面就叫胜义谛。所以，此处讲都是从对境、从所知方面安立的二谛。

什么是世俗谛的自性呢？月称菩萨《自释》中也是讲过了，一般的众生通过无明的眼翳障蔽，通过虚妄力故所见的体性。我们内心当中有实执或者烦恼，这样的无明障蔽了我们的慧眼，通过这种虚妄力而见到所境的体相，就是世俗谛。比如，我们现在内心当中有实执，见到的这些山河大地有个相，这是我们的妄计力见到的对境，通过虚妄力所见到的体相，这个就是世俗谛。所谓的世俗谛自性并不是像众生所见到那样真实有，没有实有存在，但众生认为是真实的。实际意义上通过无明习气所见到的法，都是现而无自性的法。这个方面就安立了二谛各自的体性。

安立二谛之后，这种二谛到底是属于哪种二谛呢？因为我们知道二谛分类，有实相现相二谛的分别，有显空二谛的分别。那么所谓的实相现相二谛的分别，什么是胜义谛？什么是世俗谛？

实相和现相无二的能境所境，叫做胜义谛。比如，佛陀的能境所境是无二的，而且佛所见到的现相就是实相，所以是实相现相无二的能境所境。佛陀所现见的所有的法，见到的任何现相全是实相，这个时候实相现相已经没有分别了，而且能境所境已经无二了，这种能境所境就叫做胜义谛。这个是从能境讲的。

什么是世俗谛呢？实相现相不同的能境所境。比如，我们凡夫所看到的现相不是实相，在我们所看到的现相之外还有一种真实，比如如来藏等，我们没有现前，这个叫实相现相不同的能境所境，我们的能境和所境安立的时候不同，

我们所见到的现相不是实相。

佛陀见到的现相就是实相，因为他所有的障碍已经消除了，他能够安住在这样状态之中。实相现相二谛主要是三转法轮所安立的，尤其是在讲如来藏或者了义的观点时候，要讲实相现相二谛。所以胜义谛非常高，实相现相无二的能境所境，尤其是真正的安立是佛地，如果是暂时安立，菩萨入定智也可以安立。而凡夫人都是处在实相现相不同的能境所境中，所见到的现相不是实相，二者根本不相同。

还有一种现空二谛，是讲所有的显现是世俗谛，所有的空性是胜义谛，这个我们容易理解。反正任何的显现，包括清净的显现和不清净的显现、心的显现和色法的显现，全部安立成世俗。所有一切万法显现的空性，安立成胜义谛。这个叫做现空二谛。

在颂词当中我们安立的是现空二谛，不是实相现相二谛。根据有两个，第一个根据是颂词中讲“由于诸法见真妄”，很明显是从所知安立的，没有从能境的角度安立。第二个根据是后面月称菩萨讲了义部分时说“说空性者为了义”，他没有说如来藏光明等为了义，说空性乃为了义的时候，显现是世俗谛，空性是胜义谛，这个是很明显的现空二谛。还有，后面讲空性分类的时候讲基道果，基的法就是讲蕴界处；道的法是三十七道品，还有空性智慧；果位十力等，或者色身等，或者佛的智慧等，全部判在世俗谛，都是判在显现当中。所以是现空二谛讲。

如果按照三转法轮来讲，佛的智慧不能够判断在世俗谛当中去，佛的智慧怎么可能判断世俗谛当中去呢？佛的智慧是实相现相无二的能境有境。所以，按照三转法轮来讲，佛的智慧决定应该判断胜义谛。但是，后面讲基道果的时候，或在《自释》当中，把佛的智慧判断在世俗谛当中去了，佛的智慧是显现。所以这个方面很清楚，显现是世俗谛，空性是胜义谛。所以，本论的观点是现

空二谛，现空二谛安立的很明确，这个方面应该如是了知。

还有一个问题，前面我们说凡夫所见到的这些虚妄法都是世俗谛，“所见虚妄名俗谛”，那么是不是只是凡夫人面前所见到的虚妄法是世俗谛？而且月称菩萨说，是由无明虚妄力故所见的对境。是不是不包括圣者的显现呢？在讲义当中这样回答：这是从主要的角度讲的，观待凡夫来讲，凡夫通过无明、虚妄力所见到的法是世俗谛所摄。但并没有说菩萨出定位时见不到世俗、见不到显现，没有这样讲。是从主要的侧面进行安立，而不是完全一概而讲。主要从凡夫的侧面安立的世俗谛，它是一种虚妄，所见到的虚妄是无明所现前的。实际从很多方面真正观察，显现法本身不一定成为真实证悟空性的障碍，后面还要进一步观察。

我们把颂词的意思基本上作了观察，主要是从所境所知的角度来进行安立。所见到空的这部分是胜义谛，所见到虚妄的这部分是世俗谛。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第23课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称菩萨所造的《入中论》。《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的论典。按照科判分为四个角度进行观察的：名义、译礼、论义和末义。现在正在讲论义，论义分三：造论支分、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的深义和真实宣讲具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣讲具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所

讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性的分类。

现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在正在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生和别破唯识。现在正在讲第一个科判总破承许他生，分二：总破真实义中许他生宗和别破名言中许有自性生宗。现在在讲第一个科判总破真实义中许他生，分三：真实破他生、世间妨难和如是破他生之功德。

现在在讲第二个科判世间妨难，这个科判起因是中观宗已经对对方他生理论作了遮破，对方就拿出世间妨难：“如果你不承许他生的话，有世间名言现量的妨害，因为大家都现量见到有他生，你现在说没有他生，就会有世间妨难。”为了打破这个世间妨难又做了回答。这个科判分二：妨难、彼答。

现在在讲第二个科判彼答，也就是对对方的观点作回答。回答的方式主要是可以分二谛，分二谛之后，一切万法的自性生通过胜义谛破除，根本不可能有世间妨难。分二：若世间许他生而世间无害和世间名言亦无自性他生故世间无害。现在在讲第一个科判若世间许他生而世间无害，分三：以区分能境所境之正邪而略说二谛、彼者广说和故说何境于世间有无妨害之差别而结尾。

现在在讲第一个科判以区分能境所境之正邪而略说二谛，略说二谛就是附述二谛。在附述二谛的时候，前面我们讲过，此处应成派的观点不是在正面抉择所谓的二谛。在应成派的自宗当中，是抉择实相、抉择菩萨入根本慧定的境界，从自宗的角度来讲不分二谛。此处回答别人妨难的时候，分了二谛是因

为，第一，此处对方提出的问题是世间妨难，对于真实义来讲，从应成派自宗来看，你以世间妨难来破胜义谛当中的空性，不正确，你的对象不对。但是，直接跟他说一切万法无生，对方接受不了，所以观待对方的分别心，对方是处在名言谛当中说有世间妨难，为了让他真正了解在真实义当中没有他生，用方便分了二谛。或者也是为了具有分别心的众生能够无倒地趣入胜义谛的观点当中，有必要分二谛。分了二谛之后，依靠二谛的梯阶，逐渐逐渐就可以知道，一切显现法是名言谛当中承许的，至于中观宗说的一切空性，是胜义谛承许的，二者的观点不矛盾。为了让对方能够了知真实的实相，在不得已的情况之下，观待众生的分别心而附述二谛。前面已讲过了。

这个科判的颂词：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”所谓的真谛就是讲胜义谛，是见到了真境的层面，世俗谛是见到的虚妄的层面，这个方面已经作了观察。今天我们再把上堂课没有讲完的二谛的其余部分，在这堂课再补述一下。

此处我们看到“虚妄”这个字眼的时候，容易理解成世俗谛是一种下劣自性；而看到“真谛”，就觉得这个是超胜的、主要的等等。但实际上全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》的第五个问题当中，对二谛到底何关要的问题，已经作了非常详尽的宣讲。从真实义来讲，二谛没有主次的差别。

字面上虽然有真境、虚妄等等，但是我们在理解的时候，从某个角度来讲，众生通过虚妄无明所见到的对境就是世俗，所以在世俗谛当中，有一层所谓众生无明所见的虚妄，从它不是真实的角度来安立的。从另外一个角度来讲，世俗谛不单单是一般的无明众生面前的一些显现，在后面讲基道果安立的时候，众生位或者一般的蕴界处，是世俗显现；还有在道位菩萨位的时候，这些空性、菩提分、六度、四摄法等等，都是在世俗谛包括的；在佛地的时候，佛陀的十力、四无畏、十八不共法，也全是世俗谛所包括的。

我们在理解世俗的时候，容易理解成在我们面前的这些法，还有我们的相续当中所能够想到的这些法，当然也没有什么错误。但是，在更广的意思来讲，世俗谛包括一切基道果的显现，甚至于包括如来藏的光明、佛的智慧，这一系列的法都是世俗。所以，如果按照这个定义来讲，怎么能安立他是虚妄呢？

在上师讲义当中提到一个观点，帮助我们理解这个“虚妄”。所谓的虚妄，犹如显现那样，并不是实有的，单单从这个角度可以安立成虚妄。显现而有自性，那就不是虚妄了。但是我们面前所现的所有的法，显现是显现，并不能像显现那样成立真实。既然这样，从佛的角度来讲又怎么样呢？佛陀有境的智慧、十力等等的法，又怎么样安立他的世俗呢？实际上我们不用担心佛是怎么样去抉择的，佛的一切智慧本身就是无自性，佛陀已经现证一切万法无自性、现空无二的本体。

如果看待我们的分别心来讲，我们会认为佛面前的显现法是怎么怎么样真实的，因为众生的分别心有实执的特点，在缘佛智慧的时候，会认为佛的智慧是稳固的、恒常的、有自性的。我们看到佛的神通、神变以及度化众生的事业，觉得是真实有的，觉得这种显现法应该有显现那样实有才对，而且在三转法轮当中，直接讲恒常、不空等等这样的法。但是，佛的智慧、事业、功德已经离开了四边，离开了障碍。所以，我们把这样的概念拿到此处讲，像显现那样，不成立实有的概念，叫做虚妄。

上师也是讲到，世俗就是显现，显现就是世俗，虚妄就是世俗。换一个名词，我们就会对虚妄的意义有一个更深层次的了知，对于世俗也有一个更深层次的了知。从侧面不同、反体不同的角度，有不同的理解。佛的显现也是显现、也是世俗，但是佛的显现不是无明所显现的。

还有些讲世俗的时候有一个能障义，能障什么呢？能障现见实相。但是，是不是所有的世俗谛都是能障显现真实义呢？不一定。如果是在凡夫位，分别

实执很严重的时候，世俗谛就障碍见到真实义，见到世俗的时候，根本见不到真实义，这是一种能障。但并不是恒时能障。比如我们学法稍进一步，掌握了中观的能破，掌握了抉择万法空性的理论之后，我们可以依靠世俗来抉择空性，这也是以前我们再再重复过的一个观点。

实际意义上我们了知的胜义是谁的胜义？胜义是世俗的胜义。换句话讲，这个实相就是世俗的实相。我们要了知，空性胜义谛绝对不可能离开世俗谛之外，再去寻找一个所谓单独的实相。我们要见到诸法的胜义谛，要了知诸法的实相，实际上就是对这个法本身去观察，这个法离有离无、离是离非。在抉择空性之前，我们认为这个法是实有的、或实无的、或亦有亦无、或非有非无的，但是通过中观正理观察之后，再来看这个法，法的显现没有变，但是我们对于实相了知了，从能境的角度来讲变了。以前是一种实执的状态，现在再看这个柱子的时候，柱子是离有离无的，正在显现的时候是空性的。

一切万法的显现都是如此，显现的当下都是空性的。我们最后了知的实相也就是世俗的实相，我们了知的空性就是显现的空性。所以，从这个角度来讲，显现和空性确实是无二无别的，空性是显现的空性，显现也是空性的显现，说显现的时候就在说空性，在说空性的时候就在说显现。

这也是《心经》当中讲的：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。”色和空二者只是在抉择两个不同的反体而已。当我们正见圆满的时候，我们看到色，知道它是空的；我们理解空的时候，这个空不是在色以外的空，这个空就是色的本质的空。当我们在说空的时候，就是在说显现本身；当我们在说显现本身的时候，就是在说它的空。所以，我们说现空无二，色即是空，空即是现。如果能够正确了知显现，就能够正确了知空性；如果能够正确了知世俗，就能够正确了知胜义谛。离开了世俗，永远抉择不了胜义谛；远离了显现，永远抉择不了空性。

此处我们在稍进一步的时候，通过中观的理论来观察所谓的世俗，不一定成为能障了，世俗显现成为我们最初趋入空性的正因。再上升到菩萨出定位的时候，显现本身就是空性，他是能够现见的，虽然不是离四边的现见，但是这种显现是如梦如幻的空性。或者说菩萨入根本慧定的时候，所见到的实相也就是是一切世俗法的实相，没有离开世俗之外去安立一个实相。所以，菩萨在入定位的时候，实际上是发现或者安住于显现的空，安住在它的空性本质当中，而不是通过证悟空性的智慧，把这个显现法扔到多远多远的地方去，不见它就空了，不是这样的。实际上在安立或者在修行的时候，你不用逃避这个，你就去发现这个问题。所以，菩萨入根本慧定见法的法性的时候，也就是见一切世俗法的法性，不用离开这个法之外去见一个什么法的法性。

从菩萨入根本慧定的智慧再回到现在我们这种状态，对我们的修行有帮助。有时候我们理解的修空性，一定要把眼睛闭上，或者一定要怎么样，看不到法才能修空性，看到法了就不能修空性了。实际上，菩萨安住法性，并不是把这个显现法怎么泯灭掉，不是这样的。所以，很多大德教诫，睁开眼睛打坐，有必要，而且有很大的必要性。打坐时睁开眼睛，不离开一切万法的时候，修它的空性、无自性；下座的时候，你还是没有离这个显现，但是这时的观念就会完全不一样，就会处在一种如梦如幻的境界当中。

所以，所谓的虚妄，所谓的世俗谛，并不是一个非常不好的东西，世俗谛是趋入胜义谛的方便，离开世俗谛根本没办法了知胜义谛，这个方面有很多可以解释的地方。从中观宗的角度解释也好，从其他的问题解释也好，或者当我们修行有一定进展的时候，这一切的显现，能境所境就完全转变了，万法唯心的观点也可以这样理解。

六祖大师也是讲过：“佛法在世间，不离世间觉。”当然，这个著名的偈颂有很多解释。但是我们放在中观的角度来解释，尤其是解释世俗显现的时候，

还是很恰当的。如果离开世间去觅菩提，恰如求兔角一样。离开了世俗法去找空性，根本找不到。所以，你发现的空性、胜义谛，就是一切万法的空性，就是一切万法的胜义谛。

我们最初学空性、学中观的时候，容易脱节。把什么脱节呢？容易把显现和空性脱节、把世俗和胜义谛脱节。但是后面我们在学懂的时候，我们就知道，胜义谛实际上就是显现的胜义谛，就是世俗谛的胜义谛，除了这个之外，再也没有其他。所以，从这个方面也可以了知，世俗谛和胜义谛二谛无二，从更高的层次上了知了。这也是很重要的一种观点，上师在注释当中也是再再地讲到这个问题，对这个问题做了很广大的解释。

下面我们再从几个侧面讲一下二谛。

按照《日光疏》当中的次第进行观察。前面我们讲，名言谛主要是说能障，这是一个角度。月称菩萨《显句论》的观点，所谓的世俗有三种意义：第一种意义是能障；第二种意义是互相看待，整个世俗有此故有彼，世俗法之间都是互相看待的；第三个意义，所谓的世俗就是名言。上师引用《显句论》的时候讲，所谓的能诠、所诠等等，这一切都是名言。所以，显现是世俗，世俗为显现，这个方面都可以这样了知的。

进一步从法相、事相、名相和释词几个方面进行观察。首先，世俗谛的法相，当然这个法相的安立有很多。包括《自释》当中，前面我们也讲过所谓世俗谛的法相。《日光疏》中有很多观点，引用其中一种，主要是沃巴活佛的观点。沃巴活佛是宁玛派的大德，虽没有亲自见过麦彭仁波切，但是麦彭仁波切的智慧身摄受过的，通过祈祷见到麦彭仁波切的智慧身，所以他的很多观点与麦彭仁波切的观点相似，有些完全相同。

沃巴活佛安立名言谛的法相，主要是讲名言心识的所境，即尽所有法。通过以正量的名言心识所衡量的对境就是世俗谛。这种世俗表现出来的特征，或

者它的事相，就是一切尽所有法。尽所有智的对境就是尽所有法，包括了一切的显现，不管是清净的显现还是不清净的显现，只要是从显现法的角度来讲，全叫尽所有法。它的名相或者名相的分类，就是世俗谛的分类，根据各大祖师的观点，分正世俗和倒世俗。下面颂词还要广说。

还有它的释词，怎么样来理解世俗谛三个字。前面讲了法相，法相和释词二者还是有差别的。法相主要是定义是什么，释词就是怎么来理解世俗谛这三个字。我们按照无垢光尊者的观点来讲，所谓的世俗就是虚幻之义，世俗就是显而无自性。什么叫谛呢？谛，有时候是真实，有时候谛是实有。按照无垢光尊者观点来讲，无欺显现各自的自相。反正你再说胜义谛当中什么都不存在，在名言谛当中无欺显现各自的自相。水显现水的自相，人显现人的自相，乃至佛显现佛的自相，地狱众生显现地狱众生的自相，等等，全都是无欺显现各自的自相。把这两个含义和合起来，虽然显而无自性，但是能够无欺显现各自的自相，这个叫做世俗谛。

下面我们讲胜义谛。胜义谛也可以分为这几个层次进行宣讲。首先胜义谛的法相，它的法相是如何了知的呢？注释当中讲到沃巴活佛的观点，主要是如所有的实相，入根本慧定的所境，这个就是胜义谛的定义、法相。入根本慧定是圣者的智慧和对境，是如所有的自性。前面世俗是尽所有法，尽所有法基本上是从显现角度讲，如所有法是从空性角度讲。

它的事相是什么呢？它的事相就是法界，就是法界一切无所得的本体。一切无所得并不是我们脑海当中一个一切无所得的境界，这个不是胜义谛。一切无所得是分别心完全泯灭的状态，什么都得不到，也就是通过你的分别心什么都无所缘，这种状态就是它的事相，这个就是一切显现法的事相。按照麦彭仁波切的观点，什么都不安住的本体就是胜义谛的事相。

胜义谛名相的分类，分为真胜义谛和假胜义谛。所谓假胜义谛就是单空，

通过观察破掉一切显现的实有执著之后，得到一个空的承许。比如现在我们学空性、学中观，通过中观正理把一切万法的执著破掉，得到一个一切万法空性的承认。实际上这是一种假胜义谛，为什么呢？毕竟是分别心的境界，再把它取名为胜义谛，也只是分别心的状态而已。真胜义是怎么样呢？真胜义就是破掉了生住灭之后，不承许无生无住无灭，就是空性和显现的概念全部泯灭的这样一种自性，或者说超越心的概念，这个本体就是真胜义谛。从所境的角度讲，或者从正见的侧面来讲，真胜义谛就是离有、离无、离是、离非离四边的这样一种空性。从修、行、果的角度来讲，从能境的侧面观察，真胜义绝对是超越分别心的境界。

胜义谛的释词，无垢光尊者在《宗派宝藏论》当中讲到，胜义谛的意义综合起来，胜义就是圣者入彼殊义；谛，就是无害而安住，圣者所安住的境界是无害的，没有任何障碍可以妨碍它，这个叫做谛、真谛。和前面名言谛当中的谛不一样，前面的谛是无欺显现各自的自相。我们把二谛做了观察。

下面再进一步宣讲二谛的定数，二谛的数量决定。为什么只是二谛，没有讲一谛、三谛、四谛、五谛、六谛，这个方面有定数的。为什么一定确定是二谛呢？实际上一切万法除了破立之外再没有其他的了；或者一切万法除了现和空之外再没有其他的；或者这个法要么是现的自性、要么是空的自性，而抉择现的本体就安立为世俗，抉择空的部分就安立成胜义，一切万法绝对是现空所摄的缘故，对它所境的安立就是世俗谛和胜义谛所摄的。或者说立就是世俗，破就是胜义。从这两个角度也可以安立二谛的定数。

在《父子相会经》当中也有教证：“世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，此外无有第三谛。”世间的智者就是佛，佛陀见到了二谛，他不是从其他的智者面前听闻之后宣讲的，是自己现量证悟了胜义谛和世俗谛，除此之外没有第三谛的安立。《中论》当中也有相似的教证：“世尊以二谛而说诸

法。”

当然前面我们讲过，也有苦集灭道的四谛，还有其他诸谛的讲法，但是实际上你再怎么讲苦集灭道，除了显现和空性之外没有别的。前面我们在讲第五地难胜地的时候对这个问题进行了分析，实际上一切诸法都包括在二谛当中。没有世俗谛就绝对没有胜义谛，有世俗谛就有胜义谛，所以决定二谛是这样的，没有一个单纯的一谛。所谓圣者唯一安住在胜义谛，这只是看待圣者的讲法而已。如果你要安立胜义谛，必须要安立世俗谛；如果你不安立胜义谛，那就没有世俗谛。或者你不安立世俗谛绝对没有胜义谛。而其他诸法都包括在二谛中的缘故，所以二谛的数量是决定的。

下面再讲另外一层含义，二谛的量是怎么样的？怎么样来衡量二谛？分了胜义量和名言量，通过胜义量来衡量空性，通过名言量来衡量世俗。因为前面胜义谛分了真胜义和假胜义两种，所以衡量它的量也可以分为两类，衡量真胜义的量 and 衡量假胜义的量。名言量分两种，观现世量和净见量。这两种量是衡量显现、衡量名言谛的。观现世量所衡量主要是众生的分别心识能够通达的；净见量是佛菩萨所见的境界，我们通过净见量大概了知佛菩萨证悟的境界是什么。

下面我们再观察名言谛和胜义谛二者的关系。分了二谛之后二谛的关系是一体呢，是他体呢？还是怎么怎么样的？实际上如果真正按照真胜义的观点看，没有二谛。或者按照中观应成派究竟自宗来看，没有二谛的承许。没有二谛哪来二谛的一体他体？所以从真正的角度来讲是绝对不分的。

看待世间分别心，如果已经分出二谛了又怎么分？按照麦彭仁波切或者宁玛派自宗的观点可以分成两类承许的方式：按照究竟的承许，二谛的关系是遮一的一体或者遮一的他体，从这样方式进行承许的；如果按照暂时的观点，是一本体异反体的关系。

暂时的角度来讲，可以通过分别心对一个法的两面来观察。比如观察一个柱子，柱子显现的这一部分就是世俗谛，正在显现的时候空性的这部分就是胜义谛，二者是一本体异反体的关系，可以通过我们的分别心来抉择、来安立。就像无常和所作一样，从我们分别心来观察，柱子在显现的时候有无常的自性、有所作的自性，通过分别心同时或者稍微轮番一下就可以了知它的无常和所作。

如果按照究竟的观点来讲，为什么不能安立一本体异反体而安立遮一的他体呢？沃巴活佛的注释当中解释了这个问题，真正来讲，二谛的关系就像有事和无事一样，这个法有的时候绝对不是无，无的时候绝对不是有。以凡夫人为例，当凡夫人处在身口意境界的时候，只能显现世俗谛，至于胜义谛绝对是圣者境界，你怎么缘也缘不到，你再说一切万法是空性的、一切万法是离戏的等等，你再怎么讲都是名言谛。所以，只要是凡夫人面前的，一概全是名言谛所摄。如果说法性，绝对是圣者境界。所以，我们就了知这两个的关系了，当显现名言谛的时候，不显现胜义谛；显现胜义谛的时候，不显现名言谛。这二者之间是有事和无事一样的关系，叫遮一的他体。从这个方面安立究竟观点很正确。《经庄严论》观点也是，如果显现有法的时候绝对不显现法性，显现法性的时候绝对不显现有法。所以当我们处在世俗谛境界的时候绝对不见胜义谛，当菩萨入定的时候绝对只见胜义谛，不见世俗谛。

我们以前讲过，遮一的他体是一种假立的他体，从这个角度好像是不是承许他体了？不是承许他体。是从遮一的侧面，我们只是说它不是一体，只是说遮除了一体，从二者不是一体的角度假立的他。那为什么不是真实的他呢？前面我们在破他生的时候讲过，要同时才有所谓的他，但是在世俗谛显现的时候不显现胜义谛，显现胜义谛的时候不显现世俗谛，这二者怎么可以说是真实的他呢？所以只是从一个假立的、遮除二者是一体的角度说他体。尤其是前面有事无事这个比喻很恰当，比如一个柱子正在有的时候绝对不是无，当这个柱子

无的时候绝对不是有。所以，当你在名言谛的时候绝对不是胜义，当你在胜义谛的时候绝对不是名言。

或者我们按照《智慧品》的定义，就更加容易理解了，“胜义非心境，许心是世俗。”如果你处在心的状态绝对是世俗，如果你处在胜义谛绝对不是心，这二者不可能同时存在。所以，此处真实的观点安立的时候，遮一的他体非常合理。

暂时来讲，就像我们经常使用的、比较容易理解的一本体异反体的关系，因为在我们面前毕竟有一个法显现，这个显现到底是真实还是根本没有的？一本体异反体。从显现的角度来讲它是有显现的，从空性的角度来讲它是无自性的，而这两个法在一个法上面可以从两个侧面来体现，就像一个柱子的无常和所作性一样，是从这个方面进行观察的。

下面我们再进一步分析，如果承许一体和他体有什么过失？主要采用《解深密经》的观点，胜义谛和世俗谛不能承许一、也不能承许异，一和异或者一体和他体都不能承许。

首先，我们观察世俗谛和胜义谛没有办法承许是他体，二者之间完全是两个别别的他体，是不行的。为什么呢？第一个过失，如果你承许二者是他体，应该变成有法和法性别别分离。如果有法和法性或者显现和空性别别分离，胜义谛就不是世俗谛的法性了。比如柱子和柱子的空性，这个空性是柱子的空性，这个空性是有法的法性。如果你说二者是他体的，二者之间就没办法变成有法、法性，就像柱子不能变成瓶子的法性，张三不能变成李四的法性，因为二者是分开的。从这个地方观察，如果二者是他体分开的话，胜义谛就不能成为世俗谛的法性了，有这个过失。

第二个过失，如果二者是他体的，应该变成证悟了胜义谛也根本不得涅槃。但是，证悟了胜义谛，就能够得到涅槃。如果二者是分开的，你证悟胜义谛之

后，你的世俗谛还在那儿，世俗谛一切不清净的、有漏的显现还存在，所以你证悟了胜义谛也得不到涅槃，还会显现贪嗔痴等，还会继续流转。这是第二个过失。

第三个过失，如果二者是分开的话，证悟了胜义谛之后不断烦恼。第二和第三过失有相同、有不不同的地方。按理来讲如果证悟了胜义谛，绝对断烦恼的，但是你证悟胜义谛之后名言谛还存在，还存在显现烦恼的这些有法，你的烦恼是属于世俗谛的。所以，你证悟了胜义谛，也没办法断烦恼，有这个过失。

第四个过失，如果二谛是分开的话，胜义谛不会变成世俗谛的空性。这个和第一个有相似，但是不相同的地方是，没办法变成胜义谛的空性，所以不能安立成胜义谛了。第一个的角度从不是它的法性角度讲，第四个过失从不是它的空性、不能把它安立成胜义，胜义谛不成胜义谛，世俗谛也就不成世俗谛了。二谛如果是分开的话，有这四种过失。

下面再讲，如果不是他体的应该是一体的，世俗谛和胜义谛二者是完全无别的、完全无二的关系。一体也有四种过失。第一个过失，如果二者完全是一体的话，通过世俗谛的显现你要生烦恼，缘胜义谛也会生烦恼，因为二者是一体的缘故。

第二个过失，胜义谛是无分的，在胜义谛当中一切万法空性、没有分类，全部是一味的。如果二者一体的话，犹如胜义谛无分一样，世俗谛也应不分，男人和女人、有情界和器世界、贪嗔痴和信心等等这些法，也应该变成无分。

第三个过失，名言谛是根识的所境，应该变成胜义谛也是根识的所境。比如柱子、瓶子，我们通过眼识直接可以缘，如果二谛一体的话，犹如眼识能够缘柱子一样，我们的眼识直接能够缘胜义谛了。但是，胜义谛根本不是眼识、乃至不是意识的对境，这个方面就是这样强调的，所以二者绝对不可能是一体。

第四个过失，世俗谛不需要寻觅，修持现量可见，若承许二谛一体，应该变成胜义谛也不需要寻觅和修持，通过业力可以显现，应成自然可证。

所以，我们不能承许二者是一体的，也不能承许二者是他体的。完全承许一体或他体的关系，都有不可避免的四种过失，这样的承许对于二谛的了知还是很肤浅的。

有时我们认为二谛没什么不好懂的，显现方面就是世俗谛，空性方面就是胜义谛。但真正观察，要打破我们内心当中的邪执，要对二谛的教义产生定解，需要花费很长的时间，需要慢慢地消化、慢慢地磨练自己的智慧。最后就知道，实际意义上，世俗谛和胜义谛只是名称不同而已，只是为了帮助我们了解的一种方便而已，最后就可以达到二谛无二。这个二谛无二并不是把黑绳和白绳搓在一起一样，这不是真正的无二。所以，对于二谛慢慢深入地了解，真正对二谛有一个很清晰的了知之后，对于修行佛法、修行大乘菩萨道来讲，帮助是非常巨大的。

以上对于略说二谛这个科判的意义，对它的直接意思以及附带的意思已经讲完了。

成二（彼者广说）分二：一、以能境量而世间无害；二、以所境二谛而世间无害。

对方给我们发了世间妨难，前面是略答，现在是广说。广说的时候，第一个如果从能境识来观察，没有世间妨害；第二个从所境二谛的角度来讲，没有世间妨害。这两个方面都要进行观察的。

亥一（以能境量而世间无害）分二：一、宣说能观察名言量；二、以彼无害观察胜义量。

首先，宣说能观察的名言量，我们要认定所谓能观察的名言量是什么体性、什么自性。第二个，以彼无害观察胜义量，这个彼字就是讲名言量，把名言量

认定之后，我们观察一切万法无他生是胜义量，通过名言量根本害不了胜义量。所以最后回来，世间他生的观点于我们的观点无害，主要是要承许这个问题。

甲一（宣说能观察名言量）分二：一、能境正量与非量之分类；二、以彼量所境相。

因为这个总科判是讲名言量，所以第一个科判，从能境的角度来讲，名言量方面有正量和非量的差别，首先要了知这个。第二个科判，以彼量所境相，量的意思就是去衡量所境相，通过正量和非量去衡量，你的能境相有正量、非量的两种差别，你的所衡量的对境也会相应出现正确和颠倒两种。

乙一、能境正量与非量之分类

**妄见亦许有二种，谓明利根有患根，
有患诸根所生识，待善根识许为倒。**

“妄见亦许有二种，”这句话是承接前面颂词的，前面颂词从所境方面分了胜义谛和世俗谛两类，除了在所知方面分了总的两种分类以外，“妄见亦许有二种，”所谓“妄见”是名言量，单单从名言的角度可以再分两种。“谓明利根有患根，”所分的两种就是明利根和有患根，因为前面说“所见虚妄名俗谛”，俗谛前面安立成虚妄见了，就是这里的“妄见”，总称世俗谛。分明利根和有患根两种，是诸根所生识的所依，以明利根为所依会产生善根识，以有患根为所依产生颠倒识，即正世俗和倒世俗。后面的颂词还要讲到的。

“有患诸根所生识，”依靠有患的根作为所依产生的诸根识，“待善根识许为倒。”待就是看待，看待善根识来讲，承许为颠倒，不是正确的识，而是颠倒的识。而如果你的所依清净，你所见到的法就清净。

明利根就是没有患病的诸根，正常的眼根、耳根，乃至意根。有患根就是遭到暂时因缘染污的诸根，比如得胆病之后眼根受损，看到白色的雪山、白海螺等都是黄色的。耳根受到损害会出现重听、耳鸣等。鼻根受损就辨别不出

来香臭了，重感冒时闻东西闻不出来味道。舌根受损，尝不出酸甜苦辣。身根受损，身触无法辨别哪些是柔软、哪些是粗大的触。意根受损，辨别不了世间明理，名言哪些正确、哪些不正确，没办法明辨是非。明利根和有患诸根，是产生正确识和颠倒识的所依，或者叫做增上缘。

就像一个人得了眼病，另外一个人没得眼病。两个人同时看一个白海螺，有眼病的这个人看到白海螺就是黄色的，因为他的所依眼根出毛病了，所见到的境就是颠倒的。另外一个人眼根清净，他见到的海螺就是白色的。所以，这个有患诸根所产生的诸识看待明利根所产生的善根识来讲，就承许为颠倒识。

前面我们分二谛的时候是从所境讲，但是此处这个妄见是从能境讲，因为科判是能境无害、所境无害，现在是在说能境无害，能境无害当中分下来能观察的名言量，再观察能境还有正量非量，所以此处的妄见是从能境讲的。妄见承许两种，通过明利根产生清净的眼识，通过有患根产生不清净的眼识。科判要抉择、分析的就是能境识的正量和非量。明利诸根所产生的诸识是正量，是正确的；有患诸根所产生的诸识就是非量。我们首先把能境正量和非量的差别分清楚，后面还要从所境方面讲。

实际意义上看待法界实相来讲，没有什么正量和非量的差别，真正来讲都不是真实义。如果看待空性的角度来讲，平等空性，从胜义的角度来讲，没必要去安立所谓正量和非量。在世俗谛当中，一切众生本身都是处在混乱和颠倒中，还有必要分正量非量吗？需要分。为什么呢？因为我们毕竟还要生活下去，还要修学佛法等等，在这个本来虚妄的世俗当中，需要再分出一个正确和颠倒的问题。

实际上世间人也是这样的，在这个混乱的、一切无自性的、虚妄的世俗当中，有一个道德规范，或者法律标准。符合道德和法律你就是对的，是一个好人，不符合这个你就是错误的，在世间当中也是在遵守这个准则的。修行人也

是这样，虽然胜义当中都是假立的，但在颠倒的世俗谛当中，在一切无明的状态当中，还是要分出一个次序，按照这样一种次序来走，才能够达到目的地。

这个方面似是一种矛盾，一方面看待胜义谛来讲，这样分类是一个不必要；但是看待有分别心的众生，这样分类有必要，分类之后就可以把我们的路走的很清楚，这样走是歧途，那样走是正确，或者这样走是怎么怎么样，都有一个必要性的。所以分出一个正量和非量的标准，原因就是这样的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第24课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称菩萨所造的诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲论义，论义分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本体。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地的体相、广说所境空性和宣说此地功德而结尾。如今在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的深义和真实宣说具有深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具有深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所传之法，分二：以理证抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理证抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生和别破唯识。现在在讲第一个科判总破承许他生，分二：总破真实义中许他生宗和别破名言中许有自性生宗。现在在讲第一个科判总破真实义中许他生，分三：真实破他生、世间妨难和如是

破他生之功德。现在在讲第二个科判世间妨难，分二：妨难和彼答。

现在在讲第二个科判彼答，回答对方提出的妨难。对方说，如果没有他生，会有世间妨难，有世间现量的危害。我们回答，如果我们在胜义谛当中抉择无生的话，根本不可能有世间的妨难，或者，以世间的妨难根本没办法指出胜义谛当中无生的所谓过失。彼答分二：若世间许他生而世间无害和世间名言亦无自性他生故世间无害。现在在讲第一个科判若世间许他生而世间无害，分三：以区分能境所境之正邪而略说二谛、彼者广说和故说何境于世间有无妨害之差别而结尾。今天在讲第二个科判彼者广说，分二：以能境量而世间无害和以所境二谛而世间无害。

现在在讲第一个科判以能境量而世间无害，分二：宣说能观察名言量和以彼无害观察胜义量。现在在讲第一个科判宣说能观察名言量，分二：能境正量与非量之分类和以彼量所境相。前面已经讲了第一个科判，是说所谓的世间能境量分了正量与非量两个差别。正量是明利根，所见到的是正确的；非量是有患根，所产生的心识是颠倒的。前面把能观察的量的正量与非量已经做了区别，今天讲第二个科判。

乙二（以彼量所境相）分二：一、总说所境正倒之差别；二、别说颠倒著境于名言量前亦不成真实。

第二个科判是讲能量或者能观察的对境的所知。通过这个量来衡量所取境的时候，因为能量分了正倒，所以他的所知或所观察的境也分了正倒两种。在这个当中又分了两个科判，首先总说所量境的正倒的区别；第二个承许颠倒的心识世间也不是真实的，颠倒的著境世间也是非真实义。

丙一、总说所境正倒之差别

无患六根所取义，即是世间之所知，

唯由世间立为实，余即世间立为倒。

“无患六根所取义，即是世间之所知，”无患六根就是前面讲的明利根，它所取的外境义，可以承许是世间的所知。“唯由世间立为实，”对于无患六根所取的外境，或它所取的世间所知，仅仅观待世间安立而为真实。“余即世间立为到。”除了无患六根之外，有患六根所安立的对境或所取的对境所知，观待世间来讲就是颠倒的。讲到了真世俗和倒世俗两种意义。

下面我们进一步分析。在佛法当中有承许六识的宗派和承许八识的宗派，在《入中论》当中讲名言安立的时候，只是安立六识，没有承许八识，所以此处讲无患六根。六根是增上缘或者所依，通过六根而产生六识。

此处所安立的无患六根，是远离了内外障缘、清净的六根，从眼根乃至于意根之间，六识都有一种增上缘或者所依的根，通过眼根产生眼识、通过意根产生意识。六根的所取义就是六境，眼根所取的是色法，耳根所取的是声音，乃至于意根所取的是法或者是法界。

因为前面颂词已经讲到能观察的心识的正邪，或者正量非量，这个颂词是能观察的对境，即六根的所取义，或世间的所知。单单是观待世间而安立为真实的所知，其余有患的根就安立成颠倒的所知。

下面我们进一步了知一下“世间”，因为这个世间的意思容易误解，而且在不同的讲法、不同的宗派当中，对于所谓世间的安立也有不同。观待于其他一些宗派，自宗安立的所谓世间，就是纯粹的一切世间人，是指根本没有入道的一般的世间人，观待他们而安立的名言谛。不包括菩萨出定位的诸根。所以，在随持中观当中，有大概三大类，跟随世间安立名言、跟随经部派安立名言、跟随唯识宗安立名言。月称论师《入中论》的自宗是跟随世间安立名言，在这个地方是非常明显的，所以这个世间就是讲没有入宗派的一般的世间人，或者一般的社会上的人。

按照自宗的讲法，所谓世间可以分为两类。第一类是观待于出世间安立的

世间，把出世间的圣者等拣别之后，没有入宗派、外道或佛门的这些社会上一般的人，都叫做一般的世间人。虽然在佛法的修行者当中也有一些凡夫，但是这些修行者的境界是随顺出世间，所以安立相续的时候还是安立在出世间的世间当中。

第二类世间，是讲无患诸根或者根识安立的世间。这个范围就广的多了，只要是无患诸根能够了知的一切都可以安立成世间。从这个角度观察，一些诸根清净的世间人，他的所知可以安立成世间；还有圣者，像菩萨出定位的时候，也是现前根识的。所以第二种世间的意义，是在分别识面前所安立的无倒的相。

在《智慧品》当中，讲到平凡世间和瑜伽世间。平凡世间是讲没有入宗派者；瑜伽世间是讲入宗派或是有止观境界的人。所以，菩萨出定的时候，如果有分别心，诸根识有现行的话，也是包括在世间的。

在麦彭仁波切的宗义当中，所谓的世间，不管凡圣，反正是具有无患六根，他所取的意义，通称世间。我们从这个问题进一步引伸出另外一个问题，在《定解宝灯论》的第七个问答题当中也是提到这个问题，到底中观宗的意思怎么安立？一切的基道果是不是你中观宗的安立？

在根登群培大师的《中观精要》当中也是提到，月称菩萨他会不会说我是月称，我写的《入中论》，我是那烂陀寺的人，会不会这样承许？绝对承许。名言谛当中绝对承许的。所以，从这个方面观察，基道果的一切安立也是应成派的自宗。不管基道果，不管什么什么样，只要没有以胜义量观察的时候，都叫做世间。通过分别识或者根识安立的这些，都叫做世间的意义。

所以，按照宁玛派的宗义来观察，世间的范围是很广的，无患六根的所取义全都是世间的所知，这一切的能知所知，都叫做所谓的世间。所以，“唯有世间立为实”的意思就很清楚了，只要是无患六根所安立的这些诸义，都是真实的，而且唯一是观待世间分别心或者根识面前，安立成真世俗或者真实。其他

的就可以安立成颠倒了。

我们对无患的根和有患的根怎么样去分类呢？在注释当中也是讲到对诸根损坏的内外因缘。首先讲到通过内缘而坏根，当然这个坏并不是说彻底地失坏的意思，不是说你的眼根、耳根彻底没有了，是说暂时因缘的一种损伤。比如得黄疸病、眼翳等一些病时，看到碗中有毛发、看到黄海螺等内缘损坏诸根的情况。

还有在月称菩萨的注释当中讲到，无垢光尊者《虚幻休息》当中讲，达多扰这个药吃下去之后就会产生幻觉，会见到一切都是金黄色的。类推如今的一些毒品吃下去之后，也会产生一些幻觉、飘飘欲仙的感觉等等，都是通过药的能力，从内在的因缘坏根。把根坏掉之后，他看到的是非真实的东西。还有眼根出毛病，像近视眼等，看到很多光环、重影、虚空中毛发乱坠、苍蝇蚊子等幻象，这些都是通过内缘而坏根的情况。

第二种是依靠外缘暂时让自己的根不清净。注释当中讲到，比如通过镜子这个外在的因缘，让你看到影像，这种影像也是损坏根之后的一种所见。还有在空谷当中大声呼喊、唱歌，会出现谷响回音，也是通过外在的因缘产生谷响，它不是真实的。当你喊完之后，这个谷响因缘和合之后还会传下去，按照自释当中的意思来看，这个谷响是外缘的一种坏根。还有比如阳焰水，春末的时候，在大草原或者大沙漠当中，会在远处看到清清河水的流动，这也是一种外缘的损坏根。这些主要是坏眼根、耳根。

还有一种是外缘损坏意根，通过药、咒力、邪药、非因等等坏意根，让你的意根不正常。比如别人给你念咒，咒力不可思议的，当意根损坏到一定层次的时候，就不清醒了。还有吃了某种药，或者吃多、吃错某种药之后，意根产生问题，意识也会不正常。还有通过邪教而坏意根，你接受了外道的观点之后，思维就偏向外道的思维方式，通过邪教暂时把你的意根损坏，出现很多颠倒妄计，

和平常人不相同的邪思维。很多邪教徒都有这种邪思维，从这个方面观察，就是通过邪教来坏意根的。

还有一种是通过非因，就是一种错误的理论。这个和前面的邪教，有相同也有不相同。邪教是从教理层面讲的，错误的理论是从非因讲的。正因是通过正确的推理，得到正确的结论；非因是你使用错误的推理方式推断，产生错误的观念，这个方面就是通过非因来坏意根。

还有一种坏意根的方式是睡觉。因为睡眠时的梦境主要是意根在现行，做梦的时候，眼根乃至身根等诸根功能都隐没了。白天的意根是属于正常的，因为它没有以睡觉这种因来毁坏。而睡眠作为一种因缘，可以在某种程度上损坏意根，所以梦境中的这些法都是颠倒的，因为意根受到睡眠的损害之后，产生了这样一种颠倒的所取。

还有在《自释》当中讲到，幻术师用他的咒力等等，也是暂时从外缘来坏根的，坏根之后观众就看到幻化的象马走动等等一系列的现象。

在注释当中提到，无明烦恼我执，算不算坏根的因缘？注释当中排除了。我们的意根执著人我法我，认为在世间当中存在，而实际上人我法我在世间当中不存在。这样说来，我们已经受到无明我执的损害。那为什么不放在此处来安立成坏根的因缘呢？原因就是此处所安立的坏根因缘都是在今生当中现前的一些暂时的因缘，而无明我执是无始以来传来的，对于有患根和无患根同样起作用。所以，宗大师说，上师在讲义当中也是提到，无明我执虽然也是坏根的因缘，也能够影响我们的意根，但是它是无始以来就这样串习的，对于我们的有患根和无患根没有差别，同等在起作用。我们没有办法在这个当中分出一个正和倒，所以此处就不把无始传来的我执无明安立成坏根的因缘。

此处安立的就是一些暂时的因缘，导致今生当中诸根损坏，从这个角度安立有患根和无患根的差别，如果我们离开了内外坏根的因缘之后，这个时候眼

根等诸根属于清净根，所见到的法，或世间所知，就安立成正世俗。比如，没有近视眼、青光眼等眼病的眼根正常的人，他看到的就是真实的；眼根有病的人，看到的就不是正量，有患诸根看到的是错误的，是倒世俗。虽然观察待圣者来讲都是假的，但是在名言谛中可以分正倒。

分析这个道理有什么必要性？下面这个颂词就会提到，在世间当中分出正世俗和倒世俗，这是一个很容易理解的比喻，是一个很善巧的讲解方式。大家都活在这个世间当中，人和人接触时，你看到是真实的、我看到是虚假的，或者刚开始认为自己是真实的，但通过和眼根清净的人比较，发现自己的所看是错误的，就会知道眼根出了问题。后面要把这个正和倒放在世俗和胜义当中去比较，观待于胜义谛来讲，世间所见的一切法都是颠倒的，而胜义谛的清净世界是真实的。后面从这个方面做一个总结之后，就可以给对方的世间妨难做一个终结了。这个方面一个层次一个层次地分析下来，最后可以引出真实殊胜的根据。

这里通过总说的方式，安立了境相的正倒问题。不单单是所取方面有正倒，在能取方面也是存在这个问题。

丙二、别说颠倒著境于名言量前亦不成真实

无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，

及计幻事阳焰等，此于世间亦非有。

第一个科判已经总的区别了境的正倒。第二个科判讲，如果你颠倒著境，在名言谛当中也不成真实。

“无知睡扰诸外道，”通过无明的睡眠扰乱意根的一些外道，他们已经被邪教等扰乱了。“如彼所计自性等，”他们妄计的这些自性等诸法，在世间都是没有的。“及计幻事阳焰等，此于世间亦非有。”除了外道之外，一般的世间人所妄计的幻事、幻化象马、阳焰等等，不要说在胜义谛当中，即便在名言世间当

中，这些法都是没有的。所以，颠倒著境，这些倒世俗的法，世间当中都没办法安立成真实。

首先我们看第一类，是讲外道的观点，按照前面分析的这些坏根的因缘，属于意根被邪教毁坏了，所以此处讲无知睡扰诸外道。此处无知是无明，睡就是睡眠，无知睡眠就是把无明表示成睡眠。如果处在睡眠的境界当中，没有处于醒觉位，诸根损害之后的睡眠境界叫做梦境，梦境当中的能知所知都是虚假的，此处把外道的无明比喻成睡眠。

前面不是说无明睡眠不能放在这个地方吗？安立正倒的时候是不能放。但此处的这个无知或无明是一种专指，专指邪教，通过邪教为因，对一切万法的本性根本无法了知。从哪个方面无法了知呢？如彼所计自性等，妄计自性等的法是胜义有，这些都是粗大的遍计法。外道认为自己抉择的是真胜义谛，通过自性等宗义对真实义做了最详尽的观察，他觉得他们抉择的是实相、是真理。但实际上把他们所谓的真理拿来观察，一个世间的牧童、妇女、老人也不会这样承认的。所以，这些外道对于名言谛粗大的法都没有正确认清楚，还说自己认清了胜义谛。

在《自释》当中讲，犹如一个人在悬崖上爬树，他还没有抓住前枝的时候就把后枝放了，或者没抓住后枝的时候把前枝放掉，双手空了之后就会摔下去。前枝可以说是世俗谛，后枝是胜义谛，你还没有抓住后枝的时候，千万不要放前枝。我们在没有通达胜义谛之前，世俗谛的法千万不要毁坏了，千万要认真地认清楚。在没有真实义的趋入实相之前，像因果等世间法要合理地安立，安立好之后，你才去抉择胜义谛。

但是外道所安立的法，实际上二谛都没有通达，他认为自己抉择的是胜义谛，但是对名言谛的法都没有真正认清楚，他失坏二谛的缘故，最后堕入到邪见的深渊当中，根本无法自拔。所以，无知睡扰诸外道，如彼所计自性等，妄

计的自性都不存在的。此处的自性是指数论外道唯一的自性，他们承许一切万法都具备喜、忧、暗三德的自性，这三种自性是实有的、是真实义，喜忧暗三德的自体周遍在一切世俗法当中，周遍在一切的二十三谛法当中。所以，我们真正观察，不要说胜义谛实相了，你安立的喜忧暗三德自性的观点，连名言谛中都没有，经不起名言谛的观察。

后面还有一个“等”字。这个“等”字是讲什么？在《智慧品》当中所破的大自在天也包括在内。实际上具备清净、唯一、常有、作者、应供处这样五种特点的大自在天神；还有一些外道认为的梵天，所谓的具有一切生因、一切万法的作者、恒常清净的梵天，名言谛中都没有，不要说胜义谛当中了。

此处我们要观察一个问题，前面在讲胜义谛的时候也提到了，并不是说大自在天、梵天在名言谛当中没有，不是这个意思。实际上大自在天、梵天在名言谛是一个有情的自性，是由业形成的，是无常的，他并不是一切万法的作者。如果把外道附加在大自在天上面的因素抛开，在名言谛当中，一个凡夫众生的大自在天、梵天，或者有时特殊情况是佛菩萨化身，名言谛当中根本没有所谓的恒常、清净、一切万法的作者，这样的特点是不存在。

所以，这种梵天、大自在天是加了拣别的，加了这种特点的天神在世间当中没有。如果你要安立这些天神在名言当中有的话，必须要把赋予他的光环和特点去掉，他是怎么样就是怎么样，是无常就要安立成无常，是众生就安立成众生。虽然他可以帮助你暂时获得一些利益，这是可以承认的，但是你要说他是诸法的实相，这个无法成立。所以，梵天、大自在天之外等等其他的，反正外道安立的这些恒常、唯一等五种特点的自性根本没有，不要说在胜义谛当中，即便是名言谛当中都根本不存在。

还有第二类，“及计幻事阳焰等，”这个和前面的外道就没有关联了，此处是讲世间人，他所见的幻事、阳焰等等，在世间中也是没有的。幻事，是幻术

师幻变的象马。阳焰，实际上是水蒸汽，春末沙漠中午的时候，在自己没有喝水等前提下，会看到远处清清的河水在流动，这个时候很高兴，但是跑过去之后一无所见，根本找不到水。所以，阳焰和幻事的现相是有的，但是不能把幻化的象马执为真实。等，还有其它的法，像水月、梦境等都是同样的，世间当中也是根本不存在的。

实际上阳焰是水蒸气蒸发的现象，好像是在抖动、流动，有时在非常宽阔的地方，远处能看到水的流动像一条河一样。我们有时看到房顶上好像在抖动，好似是阳焰。还有的地方讲，一种野鹿叫刨食鹿，看到远处的阳焰之后认为是水，跑过去一看没有，活活累死了，像这种情况根本没有水的自性。

“此于世间亦非有。”这种幻化的象马，或者阳焰水，不要说在胜义谛当中，即便是在世间当中都把它安立成倒世俗。前面我们讲过，并不是没有幻化的象马、阳焰的显现，而是说没有真实的象马、水。阳焰是一种现相而已，它不是水，你认为是水的自性根本没有，这个方面就安立成倒世俗。

我们观察的时候说，一切万法如同幻事、阳焰一样。为什么把这些没有的东西作为一切世间法的比喻呢？如果从幻事、阳焰这个基础上，再来观察所谓的真象马、真水，我们说阳焰和幻事没办法安立成正量，是非量，在世间当中是没有的；而真正的象马、河里真正的水就是真世俗。从这个方面安立的时候，不是已经分出来一真一假了吗。所以，我们没有办法说一切万法都像阳焰、幻事一样，从分正世俗和倒世俗的侧面来讲，确确实实必须要以真水和真象马等作为正量，它在名言谛当中确实有，因缘和合之后是确实起作用的法。看待它的话，其它的法都是倒世俗了。

为什么我们要用幻事和阳焰作为一切万法不存在的比喻呢？因为幻事和阳焰不存在比较容易通达，大家都共许。幻化的象马是假的，显现的时候不真实；显现阳焰水的时候，水的自性丝毫也没有；正在显现水月的时候，月亮的自性

丝毫都没有。这方面稍微观察、引导，大家就容易知道一切万法和幻事阳焰一样是假的，通过这样容易了知的比喻再进一步说，实际上现在我们经历的所有的一切、白天真实显现的一切，真的观察的时候，都和阳焰幻事一样现而无自性，从现而无自性来讲，二者是一样的，这是从胜义谛的高度观察。如果从名言谛的角度讲，这二者不能说是一样，水就是真的，阳焰水就是假的。这个方面出现了相同或者不相同的原因就是出发的高度，看你站在哪个高度来看。

你如果站在胜义谛的高度来看，阳焰水现而无自性，显现的时候没有丝毫真实，没有一点水的自性；水在显现的时候，仍然没有水的自性。它们都是无自性的，二者是一样。尤其是通过阳焰作为趋入一切万法无自性的比喻非常恰当。但是从名言谛的角度来讲，一定要安立真象马是真的，正世俗；幻事的象马是假的，倒世俗。这个如果不分清楚那就一片混乱了，都是真的或者都是假的，在世俗当中我们就没办法取舍了。所以，要看站在哪个角度来观察，胜义谛的角度来讲都是假的，名言谛的角度一真一假，这就是真和假的关系。所以，“此于世间亦非有”，并不是说在世间当中幻事和阳焰连它的名称和显现也没有，在名言谛当中有它幻化的显现。

但是，有一种法像兔角、石女儿之类，确确实实世间当中连虚妄的显现都没有。所以，观察的时候，可以分为几个层次。真正在二谛当中不存在的就是石女儿，除了名称和脑海中一个印象之外，确确实实没办法作为眼识的所量。而阳焰水幻事等可以作为眼识、耳识等等的所量处，可以分出差别。还有，在幻事、阳焰之上，也有真象马和真水等等的差别，在世间当中是存在的，而幻事阳焰在世间当中不存在，所以也是不同的层次。

再观察的时候，讲到趋入到空性当中去。所以一步一步观察，在这个当中也有一些微细的差别，通过这样有次第性地了知，对于我们分析万法的实相来讲，还是有所帮助的。这个颂词讲到了颠倒著境于世间当中也不成真实。

前面这个大的科判是讲能境，以能境量而世间无害，我们首先讲了甲一宣说能观察名言量，下面我们讲第二个科判以彼无害观察胜义量。

甲二、以彼无害观察胜义量

彼，就是前面所讲到的名言量，名言量对于观察胜义量是无害的，没办法对于胜义量产生妨害。而我们观察一切万法空性的时候，也没有世间妨害。所以，把前面颂词讲完之后再讲这个颂词，就很好理解，就很容易了知抉择一切万法无他生，绝对不可能有所谓世间妨害。

如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，

如是诸离净智识，非能害于无垢慧。

前两句是比喻，后两句是意义。月称菩萨很善巧，通过前面的科判、颂词一个个下来，首先把诸法分为二谛，然后再把名言谛当中分二种“妄见亦许有二种，谓明利根有患根，”明利根所见到的所知是真实的，有患根所见到的对境是颠倒的。然后讲颠倒著境在名言谛当中都不真实。然后，就开始讲下面这个问题了。

“如有翳眼所缘事，”这个是倒世俗，“不能害于无翳识，”这个是真世俗。从这个方面观察，颠倒著境在名言谛当中不是真实的，就好像有眼翳的眼根；所缘事，你所看到的毛发、苍蝇、二月重影，不能害于无翳识。你不能说我亲眼见到的、我看到的是真实，你亲眼见到能不能做正量，要观待清净的眼根。清净的眼根看到了一个月亮，也没有见到毛发。不正常眼根者的所见不能害于清净眼根所见，按照世间的标准评判，你的眼根已经出毛病了，你看到的不是正量，你虽然看到，但不是真实，而别人的眼根清净，看到就是真的。

把比喻讲完之后，话锋一转，转到意义上面，“如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”种种离开清净智慧的心识，他的所见并不能害于无垢慧。诸离净智识，就是一般的世间心识，无患六根所取义也好，有患六根所取义也好，都叫做离

开清净智慧的心识，就是分别心面前的这些诸根识。

离开清净智慧心识的所见不能害于无垢慧，谁是无垢慧？菩萨或者佛菩萨安住根本慧定的境界，或者出定位了知一切万法空性，这样的智慧就叫做无垢慧，是相应于胜义谛的。就好像倒世俗的所缘不能安立成真实，而必须要安立正世俗的所缘是真实一样。所以，通过这些世间的眼识安立的这种境，不能害于入根本慧定圣者的境界。

我们讲完之后，我们再看对方的问题，“世住自见许为量，此中何用说道理，他从他生亦世知，故有他生何用理。”前文对方使用了一个大家所谓最公认的现量——亲眼所见。但是，我们再回到现在这个颂词，有眼翳的人看到的毛发是不是亲眼所见？绝对是亲眼所见。但是，你这个亲眼所见是不是作为正量？不能作为正量，因为你的眼根已经有问题了。

同样，世间上的分别心也是亲眼所见，虽然亲眼见到，但是能不能害于无他生的空性？我们讲无他生是讲胜义谛，一切万法在胜义当中是空性的。而胜义谛的境界通过世间的眼识根本见不到，所以，从名言谛来讲，你虽然见到了种子生芽，所谓的他生他，但是这是离开清净智慧的心识，通过这种量不能害于无垢慧，不能够真正对胜义量作妨害。所以，你的所谓世间承许他生，世间无害的，世间的量不可能作为正量。世间的诸根是非常有局限性的法，只能看到表面，而且只能看到表面的一部分，至于真实性，通过眼根眼识根本无法看到。如果不证悟，你根本见不到一切万法实相。所以，通过这种粗大的诸根识、离开清净智慧的眼识，怎么可以对于无垢慧的所见产生妨害呢？没有世间妨害。

但是，凡夫人往往是自以为是的，我们使用最多的就是：我认为、我觉得。你认为这样、你觉得这样，是不是正确，就没有智慧能力去分析了，反正我就认为是这样，或者应该是对的吧，或者我亲眼见到、亲耳听到的，这些都是从意根、眼根、耳根的层面来讲的，有些是无分别的，有些是有分别的。

在这个大前提观察之后，名言谛的诸识不能够了知实相，所以，你就不能说一切万法空性、无他生这个实相，是非真实、是不正确。你说“世住自见许为量，”因为大家看到的缘故，我们现在要说，你的世住自见不是量。看待世俗谛来讲，可以说是一种正量，有正世俗倒世俗，但是通过这方面你不能够缘胜义谛，你不能看到的东西，你不能说它是不正确。

而且，一切万法无他生，这么明显的、有力的理证，已经完全抉择的清清楚楚了，此处又再把所谓的现量所见破掉之后，就没办法真正地妨害无垢慧所安立的对境，那就是：无他生，他生是空性的、无实有的。这是颂词的直接意思了。

如果再讲一个别意或一个附带的意思，就是提醒我们这些修行者，我们现在在诸根看到的并不是实相，如果我们过度地信任自己的诸根识，就没办法真正趋入实相。我们亲眼所见也好，我认为我觉得怎么样也好，如果你老是处在这个状态当中，不超越不打破的话，你离真正的胜义谛还很远，或者不客气地说，还没有真正入门，还没有找到门在哪里。

我们学习这么多空性的原因是什么？这几个附述二谛的颂词，对于我们学习正法、趋入实相来讲非常重要。虽然我们没有证悟一切万法的实相，但是我们首先要确立一个观念，我们所见到的一切法不是真实的。不能说我亲眼看到、我亲手摸到桌子这么硬，还是假的吗？你在梦中不是也摸到这个东西硬邦邦的吗？但是醒来的时候还是假的。实际上当时我们摸到这个东西，认为是真的，但不是正量，必须要依靠佛菩萨的智慧来观察。佛菩萨的智慧观察之后，我们首先要确立一个观念，现在我们所经历的这一切，只要是分别念的境界，全是虚假的。

我们会进一步问为什么是假的，或者，既然是假的，真实的又是什么？一切的显现法，离常离断、离有离无等，显现的同时根本无有自性，一切都是离

有离无等的中道义，这个必须要抉择出来。然后修行，通过修空性，相续当中空性的力量一旦生起来，根本不会因为对万法的实执而产生贪嗔痴烦恼，不会再造轮回的业而继续流转了。所以，抉择一切万法空性，是直接相合于实相，通过这个修行修下去，逐渐可以压伏贪嗔痴，逐渐断除轮回的业，而获得解脱。

所以，抉择一切万法空性，或者抉择二谛，尤其是对我们凡夫来说，凡夫人本来就有二谛的，处在分别心当中就有世俗谛，世俗谛的本性就是胜义谛。我们再怎么说因果不存在，再怎么说一切万法是空性，但是如果我们还是处在世俗谛，就必须正确地、正面地对待世俗谛的问题。不是回避，也不是恐怖，我就是看清楚你这个世俗谛到底是什么实相。通过龙树菩萨、月称菩萨教给我们的智慧，我们就知道了，噢，你这个世俗谛只是一个影相而已，只是在显现当中的一种缘起，只是一个缘，实际上本质离有离无、离常离断。

了知了这个，就发现世俗谛的本性了，发现之后，再去修行它、证悟它。对我们来讲，了知二谛，尤其这些颂词的解释，一个层次一个层次下来的时候，能够遣除我们相续当中很多疑惑。遣除疑惑之后，对于一切万法的显现，不管是生活当中、修行当中，出现的各种分别念、各种情况，都有一个正确的认知，不再是盲目的，不再是冲动的，不再是自以为是的。有时我们会自以为是地觉得是这样是那样，或者很冲动地去趋入，通过学习《中论》、《入中观》等中观教义之后，对一切万法的认识就非常理性了。反正一切就是离有离无、无自性的，无自性当中有缘起显现，所以我们不能够偏离它。这些方面了知之后，对于真正修行来讲，就找到了一个殊胜的正道。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第25课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》，分了四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本体。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地的体相、广说所境空性和宣说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的深义和真实宣说具有深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具有深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所传之法，分二：以理证抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理证抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第一个科判总破承许他生，分二：总破真实义中许他生宗和别破名言中许有自性生宗。现在在讲第一个科判总破真实义中许他生，分三：真实破他生、世间妨难和如是破他生之功德。

现在在讲第二个科判世间妨难，分二：妨难和彼答。现在在讲第二个科判彼答，是对于对方所提出来的如果不承许他生就有世间妨难的诤论，彼答有两个科判：若世间承许他生而世间无害和世间名言亦无自性他生故世间无害。现在在讲第一个科判若世间许他生而世间无害，分三：以区分能境所境之正邪而略说二谛、彼者广说和故说何境于世间有无妨害之差别而结尾。如今在讲第二个科判彼者广说，分二：以能境量而世间无害和以所境二谛而世间无害。其中第一个科判上节课讲完了。今天讲第二个科判。

亥贰（以所境二谛而世间无害）分二：一、倒境世俗谛以释词而说；二、

无倒胜义谛以比喻而说。

第二个科判是讲观察所境二谛而世间无害。前面能境方面已经观察了，能境有正和邪的两个差别，所以有眼翳的眼根不能够害于无翳识，同样一切离开清净智慧的心识不能够害于无垢慧，这个科判的重点是放在能境当中的。下面还有类似的意义，是放在所境当中的，所以此处是讲所境二谛而世间无害。

实际上我们在宣讲能境和所境的时候，没有哪一个是完全分开两者来讲的。讲能境的时候，肯定要牵涉到所境，讲所境的时候，也离不开能境，只不过从能境、所境方面侧重点有差别。比如在这个科判当中，所境二谛，实际上也关系到能境，离开了能境没办法真正安立一个所境。第一个科判是讲世俗谛，第二个科判讲胜义谛。首先讲第一个科判。

甲一、倒境世俗谛以释词而说

第一个科判讲到了世俗谛，倒世俗以释词宣讲。此处所谓倒世俗是观待于无倒胜义谛而讲的，并不是前面所讲的真世俗和倒世俗。是讲倒世俗和无倒胜义谛，在这个当中讲哪个正确与否的问题。

痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，

能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。

“痴障性故名世俗，”通过愚痴所摄的自性，愚痴痴障的缘故，叫做世俗。“假法由彼现为谛，”彼字，就是痴障性，本来这一切虚假的法，通过众生的实执、虚妄分别，现为谛，谛是真实的意思，就是把这些假法认为真实有。“能仁说名世俗谛，”佛陀观待于众生的所见安立成世俗谛。“所有假法为世俗。”如果抛开烦恼障所摄的实执之后，证悟空性的圣者所见的假法为世俗，仅仅安立成世俗。

这个颂词讲到的世俗，和前面的定义不一样。此处是从世俗和世俗谛两个方面进行分别。前面讲的世俗，反正一切清净和不清净的法全叫世俗，连佛的

果位、道位三十七道品，都是包括在世俗当中的。此处的世俗谛和世俗，观待轮回众生来讲，众生面前不单单有显现，而且把显现法执为实有，叫做世俗谛。观待圣者出定位的境界是唯世俗，单单是一种世俗的安立。如果说到佛位的话，那就没有世俗了。所以，这个颂词与前面讲二谛时的颂词，侧面描绘有些不同。不要认为前面已经学过，现在不需要重视，在这个颂词之中、科判之下，还有一些必要和深意是我们必须要了知的。

下面进一步分析。“痴障性故名世俗，”在科判当中讲倒世俗以释词而宣讲。对于世俗的释词，前面多处引用《显句论》，上师讲记当中在此处又再次引用《显句论》的观点，对世俗的解释有三种意思：第一种是能障，第二种是互相观待，第三种是名言。在这个颂词当中解释世俗的时候只是使用第一种能障，能够障蔽真实意义的缘故，叫做世俗。什么能够障蔽真实义呢？就是第一个字，愚痴的痴，痴障性故，因为内心当中有了无明、实执，通过这样的实执又能够障蔽真实义，从这个方面安立成世俗。

“假法由彼现为谛，”本来一切万法是因缘和合假立的法，比如我们的心识、一切的山河大地、我们的信心贪心等等，这一切一切的法实际上都是假立的，没有哪个法是真实的，即便在安立很强烈的嗔贪心、现起罪业的时候，也是假立的。但是，世间人容易对于受用等等产生实执，把它们安立成真实；修行者容易对于所谓的地道，或者产生一些烦恼、罪业等执为真实，有了道果稍微产生一点觉受的时候，执为真实的缘故就沾沾自喜了，没有发现它是虚妄的。以上两种情况，认为它是实有的缘故，陷于这种状态当中无法自拔，这是不正确的。

我们抉择一切万法的虚妄，不单单是要了知一切万法的实相如何如何，了知这样一种状态之后，对修行正法来讲，不管是产生负面的修行效果也好，还是产生正面的所谓修行效果也好，实际上本来都是什么都不存在的，就是一种

假立的法。所以，对于这个假立的法，你就认识他是假立的法，显现的时候任他显现，过去的时候任他过去，所谓正面的或者负面的法，所谓正面的觉受、负面的罪业等等，不要认为是真实的，这个方面是很有用的。

我们如果对于空性、对于一切万法的实相不了知的话，乃至对于自己的幻相、梦境产生实执。昨天晚上做一个好梦，逢人就说，很长时间以后还记着这个梦，然后在梦境当中努力去寻找一些什么启示、启发、到底会发生什么事情等等，一直在没有意义的事情上去苦苦追求，而放弃了真正的修行。真正的修行应该是调心等等，而不是对着虚假的法执著。如果了知了空性，不要说是梦境，即便是修行的时候产生了真正觉受，也不会有实执的。我们需要了知这种问题。

“痴障性故名世俗，假法由彼现为谛，”彼，前面讲了是愚痴。这个地方的愚痴，有两种不同的讲法。一些宗派认定，愚痴完全是烦恼障所摄，所知障是烦恼障的习气。自宗的观点，所谓愚痴，不单单是烦恼障所摄，所知障当中，对于二取、三轮的执著也是一种愚痴，由烦恼障引生贪嗔痴等等也是一种愚痴。

也就是说自宗把愚痴分为两类，一类是烦恼障所摄的愚痴，比如我们平时说贪嗔痴三毒当中的这个痴，是烦恼障所摄；还有一类痴，是所知障所摄，是对于实相的无明、不了知。为什么要这样分析？这个分析的原因在颂词当中，对这两种意思都有体现，也就是说前三句“能仁说名世俗谛，”之前，是“谁”对于这样的假法现为谛？主要是讲具有烦恼障的众生，不单单有显现，而且把显现执为实有的缘故，叫做世俗谛。所以，这个痴障性是三种世俗当中的第一种释义。还有，上师在注释当中讲，痴障性主要是从能境的角度安立。

能境，内心当中有无明的缘故，障蔽真实。前面科判当中说是从所境方面，但是此处为什么又单独讲能境？前面我们讲这个颂词之前做了一个拣别，实际上二者没办法别别分开说纯粹的所境和纯粹的能境，只是从出现的场合，有时

按照所知来理解更容易理解，有时从能境来理解更容易理解颂词的含义。此处痴障性故也是这样的，离开了能境之外没有一个单独的所境，所以此处的“痴障性故”就是从能境的侧面来理解安立。

我们在理解这个颂词的时候，尤其是痴障性故，这几句话主要是从烦恼障的意思来讲的。从烦恼障的愚痴宣讲的时候，是说为什么众生会流转轮回，众生流转轮回的因就是萨迦耶见。实际上这种萨迦耶见也是对于法界的无明，对于五蕴的本体没有真实认知，而产生我执，这就是轮回的根本。然后，我们就再进一步想要知道，由此，所定义的萨迦耶见，已经把观察的范围放在凡夫众生上面了，一步一步要把颂词的意思开显出来。所以第一个问答，主要是把一切轮回的根本、不了知万法实相而流转的因是萨迦耶见。

对于这样世俗法执为谛实，是谁执为谛实？月称菩萨回答了，有支所摄的众生。有支就是三有或十二缘起的意思，有时十二缘起叫十二有支，十二缘起代表轮回，它是整个轮回的代名词。这样一种有支所摄，就是轮回众生的相续，对于假法执着为谛实，无自性的执为有自性。

“能仁说名世俗谛，”佛陀就把它安立为世俗谛。所以，此处世俗谛的范围就窄了。当然前面我们在解释世俗谛的时候，引用无垢光尊者的意思，这个谛字并没有此处“假法由彼现为谛”的意思。无垢光尊者在解释谛的时候讲，无欺显现各自的自相，只要有因缘和合就会显现它的自相。如果这样的话，基道果都可以包括在里面，是比较广义的世俗了。此处的谛，和前面的谛不相同。前面的谛是无欺显现自相而已，只要有因缘就会显现自相。此处的谛是执为实有，把假法执为实有的角度叫做谛。

“所有假法唯世俗。”是讲痴的另外一层含义。前面我们讲到世俗谛，主要是看待凡夫众生相续当中不单单有缘起的显现，而且把这个显现执为实有。还有一种世俗，是所知障非烦恼的愚痴，就是实执、二取、三轮。对于这种非烦

恼性的实执愚痴，可以对照菩萨出定位。菩萨入定的时候，当然烦恼障、所知障都不会现行，尤其所知障不会现行。在出定位的时候，所知障有时会现行，一般来讲一地以上的菩萨出定位会有假法、二取的显现，这种所知障非烦恼性的实执，会不会在菩萨出定的相续当中显现，上师在注释当中讲，一概说有或没有是不行的，有些菩萨具备善巧方便，他就不会现前明显的所知障，如果不具备的时候，偶尔会现起明显的所知障。

所现前的这个法是一种愚痴的自性，是二取或三轮所摄的，这个位置来讲，就叫做假法唯世俗。菩萨出定位的境界，可以说是非烦恼障所摄的实执。当然和凡夫人的实执相比差别太大了，凡夫人的实执就是实打实的执著，菩萨在出定位的时候，认为对境存在，或者分别心都可以有现行。但是，我们前面讲，出世间波罗密多的时候，也对这个问题做过观察。你在布施的时候，三轮不会现行，二取可以现行。就是说三轮更粗一点，要认为有能施、所施、施物等等；二取就是一种现相，现相在我面前存在，我了知他，这个就是二取了。所以，这种实实在在的，或者非烦恼性所摄的实执，这种所知障的自性，在菩萨出定位会不会现行？如果没有善巧方便还会现行，如果有了善巧方便的摄持则不会现行。还有，在一地到七地时出定位可能现行，八地之后无分别智慧获得自在，这种实执不会现行，有这样的安立。

在这个颂词当中，世俗谛唯凡夫有，只要凡夫有实执就是世俗谛，而圣者没有世俗谛，为什么？没有实执的缘故，只能安立成世俗。是否安立成世俗谛，主要是有没有把假法由彼现为谛，有没有把它执为实有。菩萨出定位的时候，有显现，或者可能有非烦恼性的实执，即痴障中的这个痴，烦恼障所摄的痴不会现行，所知障所摄的痴在出定位可能现行。从这个角度来讲，圣者没有所谓明显三毒所摄的愚痴，所以，凡夫是世俗谛，圣者是世俗。单单是从这个侧面、更窄的一个方面，来安立世俗谛和世俗之间的关系。

此处，能仁说名世俗谛，所有假法唯世俗。把世俗谛和世俗区别开来，给众生的启示是，你一定要打破我执，打破缘烦恼的实执心，这个愚痴心必须要打破，才能够从轮回当中解脱。圣者已经没有这种谛了，没有这样的谛实，只是有世俗而已，所以他获得解脱。所以，安立世俗谛和世俗之间的关系，有必要、有深意。让众生知道，我们是有显现，而且也把它执为实有，而圣者的面前只有显示，或者只有了知，只有这样的微细的实执而已，没有谛实，他解脱了。

颂词当中讲到了“倒境”，是通过释词来宣讲安立的。

甲二、无倒胜义谛以比喻而说

第二个科判无倒胜义谛通过比喻来宣说。前面讲了世俗谛和世俗，此处要讲到胜义谛。

看待胜义谛来讲，菩萨出定位的所谓实执或非烦恼性的实执，也是痴所摄。愚痴有两种，一个是三毒所摄，一个是非三毒所摄的。此处要讲无倒胜义谛，前面讲的“倒”，是看待“无倒”而讲的，并不是世俗谛当中正倒的意义。无倒的胜义谛通过比喻来宣讲。

如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，

净眼所见彼体性，乃是实体此亦尔。

颂词当中在第四句“此亦尔”三个字以前，“乃是实体”这些都是比喻。“此亦尔”，是通过比喻进一步开显胜义谛的意义。为什么不直接宣讲胜义谛，一定要通过比喻来宣讲？在各大注释当中都讲了，胜义谛是众生分别心不可思议的，众生根本无法缘胜义谛的自相。有的时候我们觉得我在修胜义、修空性。实际上只要你的分别心有所缘，全是世俗，不是真正的胜义谛。

一方面要让众生修胜义谛，一方面说胜义谛是不可思议的。那么这是不是不可知的一种论调？就像我们破外道时，说对方是不可知的论调？实际观察的

时候，佛菩萨所证悟的智慧是超离言思的，凡夫人永远无法缘，缘不了，但是并不是没有方式，通过佛菩萨的大慈大悲，开显了趣入胜义谛的道，他把这个方便指出来，让你自己去走。

佛或者菩萨对他个别自证的境界，没办法描述。至于说不可思议、犹如虚空等等的表示，都是非常勉强地描述所谓的法界。到底怎么不可思议？空空一片是不是叫不可思议？根本不是。说空性犹如虚空一般，我们就想虚空的样子，真正分析的时候虚空的自相在世俗谛当中都没有的，一个在世俗谛当中不存在的法，怎么可以真正去描述。所以，了知不可思议的证悟境界，确实非常困难。所以，佛菩萨也是用尽了一切方便，让后学众生能够大概了知胜义谛的相，或者给你指出你怎么样去修、去行，就可以悟入到胜义谛当中了。

怎么样悟入呢？首先你要对粗大的轮回法产生一个厌离心，实际上对于轮回法的厌离心就代表你相续当中最粗大的实执已经放弃了。因为我们对五妙欲、世间八法、人间的快乐等等的执著是很重的，如果你放下了，就相当于把最粗重的实执放下了。然后再教你发菩提心，发菩提心之后，又把你自私的作意放下了，这种障碍也放下了。然后再教你修空性，先修单空或者唯识宗的所取空，这样一层一层地让你离开实执。然后，通过中观的四步境界去修空性，次第地安住空性、双运、离戏、等性。这样一步一步修下去，分别心越来越细微，越来越相应于法界，这是一个善巧方便。通过这样的修行修下去的时候，就能够了知胜义谛。

而在宣讲的时候，让我们产生“见”的时候，基本上是用遮诠，用遮的方式来宣讲，而不用表诠。因为这种胜义谛，从正面讲，永远没办法让众生了知。就是说，众生现在有的是实执，遮诠就是打破你的执著。你执著什么，给你打破什么，把你的内心当中一层又一层分别念、所有的执著破完之后，产生一个相似的、接近的实相。而如果你用分别心去缘的话，永远没办法缘胜义谛。

所以，中观体系主要是通过打破众生的实执、打破众生虚妄执著的方式，进行安立的。

所以，般若经的体系或者中论的体系，所破境是从色法乃至一切智智。因为从色法乃至一切智智这些法，都是我们分别心能够缘的，而你所缘的这些法当中，包括了基道果、轮回涅槃法、有为无为法，把这些全部遮破，你的这些认知全都不对，没有哪一个是对的。遮破完之后，一切不作意的无所执著的状态，能够安住为修行的话，真正能够了知万法的实相。因为万法的实相确实不是常断、有无等，我们分别心能够安立的所有的相全是错误。

可以一概讲，只要是你分别心认定的实相或者对境，没有一个是正确的。所以中观在破的时候，把你所有的执著破的干干净净，把你对显现的执著破的干干净净，乃至最后我生起应成派的见解了，破掉！把这个也要破掉！这个所谓的空性见解也是不对的，因为是分别心所缘的。最后破到无所破、无所缘的时候，就接近于实相了。所以，此处通过比喻来描绘胜义谛的相，让我们大概有一种方向，怎么样去接近它。如果单单笼统地说不可思议，简直就是没办法的。

如果佛菩萨在救度我们的时候说这个是不可思议的，我们就只有放弃，没办法修了。但是，在讲不可思议的时候，给我们指出了一条路，让你怎么样去行进、去做，最后就能够达到这个不可思议的境界。实际上说穿了，所谓的证悟不可思议，就是分别心彻底熄灭的过程，证悟不可思议和熄灭分别心是同时的，只要分别心彻底熄灭了，不可思议的境界就能现前。你若认为有一个什么不可思议，那就肯定还是分别心。

“如眩翳力所遍计，”眩翳，就是眼根有毛病，通过眼翳眩翳的力量所遍计，遍计，就是周遍妄计。“见毛发等颠倒性，”通过眩翳力遍计出了毛发，引申出来的意思就是无中生有。遍计，有时候出现在唯识的论典当中，是属于二取，

认为能取和所取是别别分开的状态；有时候出现在中观宗的论典当中，这个遍计就变成了外道，串习外道的观点而产生根本不存在的神我、自性的观点。有的时候，反正把没有的东西见为有，都叫遍计。所以，乃至没有成佛之前都是遍计，只有成佛之后，执著才会彻底消尽，所见的一切才是最究竟的实相。所以，这个遍计的意思有很多不同的了解。此处是说对于眼根有病的人来讲，见到本不存在的毛发，这种状态叫遍计，通过眩翳力或者遍计所见到的毛发，是颠倒性，根本不是真实。

“净眼所见彼体性，乃是实体”看待有眼翳者来讲，没有眼翳的清净眼根所见到的体性，才是真正的实体，才是真实义。“此亦尔。”同样道理，胜义谛也是这样的。所以，一般的众生所认为的法都是颠倒的，像眼翳见毛发一样颠倒的，圣者不见一切法，不见一切法就是真实的见、就是实相。从眩翳力和净眼二者看待起来就是这样的。

这个比喻是讲，眼根出毛病的人，他看到自己的杯子或者碗当中有很多毛发，他就想把这个毛发弄出去，把这个碗扣过来扣过去，数数地想把毛发倒掉。但是，并不是在外境当中有个什么毛发，而是从你的眼根内显现出来的。所以，你觉得倒掉之后，只要你的眼根一看碗中又会有，一直倒一直倒。。这时来了一个眼根清净没有眼翳的人，问在倒什么，他说在倒毛发，净眼人一看根本没有一丝一毫毛发的踪迹。

因为清净眼根没有毛病的缘故，他没有看到毛发，所以根本不会去分别这个毛发到底是有还是没有？这个到底是不是毛发？这个毛发是什么颜色的，黑的白的还黄的？不会有这些分别的。如果清净的眼根也看到了东西，他就会想，这个毛发到底是有还是没有？到底是不是毛发，还是绳子？这个毛发跟我的眼根是一体还是他体？等等。因为有一个所见，有一个缘起显现，他就会这样分别，就会去观察。但是如果根本没有毛发的话，这一切全都免了。不用分别毛

发是有还是没有，不用分别它是不是毛发，不用分别它到底是青还是白。

所以，净眼所见彼体性。就这个比喻来讲，抉择凡夫和圣者境界的时候，凡夫见到的这些东西都是虚假的，圣者什么都不见，一切都不见这个法才是真实。有眼病的人见到了毛发，我见到这些东西，我就要比圣者超胜，你圣者什么都没见的缘故，你就比我低一等，没有这样的。为什么？因为确实没有毛发，没有见到就是真实义，你见到毛发，叫做增显，把没有的东西见为有，就是颠倒。

眩翳者向净眼者诉说他的心境，你看我这个碗中有很多的毛发，我想把它弄出去，但无论如何怎么样都弄不掉。净眼者说，这个碗里一点毛发都没有。他讲这句话的时候会不会落入断灭？根本不会落入断灭，因为确实没有。把确实不存在的东西安立成没有，这个不叫断灭。如果是有说没有，那叫断灭。所以，这个比喻的意义非常的深！

看待眩翳者来讲，他一直想把毛发弄出去，但是你的内心或相续当中有这个业，你是无论如何弄不掉的，而且你又把这个毛发执为实有，你老是想在外境当中怎么样去把它改变掉，而没有想到这是我的眼根出毛病了。所以，看待我们凡夫人的翳业，我们内心当中有实执习气，通过实执习气显现了山河大地等一切的外境，我们把外境执为实有，当安乐的时候，去追求外境，当痛苦的时候，想摆脱外境。但是你如何能够摆脱的掉？就像这个眩翳者一样。你没有发现这一切都是来自于内心，你的目标错误了。

如果你真正想要远离这个毛发，必须要治你的眼病，眼病一旦治愈，毛发的显现就没了，你就会从这种痛苦当中脱离出来。同样道理，凡夫人不了知一切万法以心为主，不了知一切万法实际上都是无而显现的道理，往往是向外面追求，想要在外面追求到一个什么东西。对于世间人来讲，就是追求享受、名誉等，认为外面有一个让我欢喜的东西。对于修行者来讲，就是向外面追求一

个佛果、一个境界，认为我一定要得到个什么东西才能够算是修行者，根本没有发现这一切都是来自于内心。如果你真的要让一切法全部隐没不显现的话，你必须要从内开始。

如果净眼者要救治这个眩翳者的话，首先跟他说明让他了知，你的眼根有毛病，你所看到的是错误的。然后第二，步让他服药，等他吃药发挥效力之后，毛发的相慢慢就会隐没。

相当于我们现在学佛法，最初我们是执著有一个外境、有一个人等等的真实存在。佛菩萨首先告诉我们，你们所看到的一切都是假的、都是颠倒的，你们内心当中有实执，相续有毛病，才会看到一切是实有。第一步让我们树立起这个观念，相当于认知我们有病一样。第二步，佛菩萨就要给我们开药方、让我们吃药。所以，必须首先知道我们是处在病态当中，才肯去服药的。为什么学中观、学佛法，学这么长时间，实际上是第一步的观念必须要树立起来，要认知我们确实是处在颠倒当中，如果确信这一点，才愿意去依止医生、善知识。善知识给我们开出药方，你应该这样做、那样做，你应该生出离心，你应该放弃世间八法，你应该修菩提心，你应该放弃自私自利，等等，这些药方我们才愿意去修，修了之后，不是说一下子就能够消失的，就像很深重的病，吃一两副药不一定能够起作用，你长期坚持把吃药，药力发挥的时候，你的病根开始远离的时候，慢慢慢慢地才可以现清净的。

所以，我们在修空性、修一系列法的时候，一天两天不会出现效果的，因为我们的病根很深。所以我们修法要长时间修，正法才能够发挥效力，即便是发生效力之后，也不是一下子就没有了，连十地菩萨也做不到，真正让整个毛发彻底不现是在佛地。所以，中间康复的这个过程，可以比喻成一地到十地之间的境界，入定位的时候不见这些相，出定位的时候还会有不净的或者清净的显现等等，实际上这些都不是法性，不是法界的自性，只有到佛地的时候，整

个二取、三轮、粗粗细细的分别念才会彻底消尽。

这个比喻对照我们的修行，我们要了知，即便是看到了，或者六根、六识能够体会到外境，我们也一定要通过各种各样的理论坚信，这些外境确实不是真实的，没有一个是真实的，我们所见到这些都是内心当中的实执而引发的。

所以，我们要相信净眼者所见，净眼者就是佛菩萨。他给我们开示，一切万法无所缘、一切万法空性。我们就要澄清这个，这个就是实体。这个实不是实有的意思，是真实的实；实体，真实的本体。有的时候说实空、实体、实有，会把这些搅在一起，我们应该根据出现的场合分析。教给你一个窍诀，出现在应成派的观点当中，这个实体绝不是真实的意思；实空也不是实有的意思，是真实的意思、真实的胜义谛。

这个实体是观待于颠倒性而讲的，因此，我们从空性方面来了知，乃至于学了他空之后，通过他空观点来了知这个问题，也是很殊胜的。把这个问题结合起来之后，再去看密宗的观点，讲的更详细、更明显了。反正一切现空二谛也好，一切实相现相二谛也好，都在帮助我们怎么样了知一切万法的自性。

前面是讲比喻，“此亦尔”是讲意义。前面我们已经分析过了，众生所见到的一切，认为有显现、有他生，这些全都不是真实的。我们从所境二谛来分析的时候，世间无害。因为众生所见的都是颠倒的，佛菩萨所见的无他生、一切万法无缘的自性，才是真实义。我们不能随顺于凡夫的颠倒性，而应该随顺于菩萨的清净所见。在随顺于清净所见的状态当中，我们才能发现实相，发现一切万法的本体。否则，我们永远是处在无始以来的轮回当中，跟随实执而转，现在还是这个状态，还是在轮转。如果我们以前就学空性的话，早就解脱了。现在开始学修空性，不久的将来很快就会解脱。因为这个就是直接的对治，就在讲实相。

我们在学佛法的时候，观待世间和佛法的所求来讲，确确实实二者的意义

没办法比的。在轮回当中我们一直在追求轮回法，现在还是一无所获，相续当中还是充满着烦恼和业。如果我们在几个劫之前就开始修空性，开始追求佛法，现在早就解脱了。如果现在我们还是追求世间法的话，还会在轮回当中继续漂流下去。如果现在开始把主要精力转在佛法的闻思修行上面，对佛法下功夫、经常串习，通过很多经典和论典的教证可以证成，很快就会解脱的。

我们缘轮回的法，花了很多的时间，没有一点收益。而缘佛法的话，花很少的时间可以获得很大的收益，可以说是一劳永逸。很多修行者通过一生的努力，从轮回当中获得解脱了。所以，我们学习佛法的时候，还是要把这些问题反复观察。虽然已经讲了很多次，再再讲的原因，还是要把观念调整一下，对于世间法和出世间法二者的利益再再做比较，再再比较才能够压住我们内心对轮回法的贪求。我们在轮回当中对于世间八法的贪求已经自在了，而对于空性的追求并没有强烈的兴趣。需要再再比较之后，转移方向，不再追求世间八法，开始追求佛法的利益，开始修行佛法、体验佛法，通过一切可能的手段修证佛法。讲到的实体就是这样的。

在《自释》当中还有一种讲法，如果一切万法是无所见、无所有的，那么佛到底证悟了什么？佛通过他的智慧到底见到了什么？如果一切万法是没有的，佛什么都见不到，这怎么理解？这个也是各大经本当中都讲到的一个问题，实际上佛什么都没有见。为什么？因为无所见。把无所见、没有见在名言当中安立为见。什么都没有、什么都不存在，就叫清净的见。没有见到任何法，就叫做圆满的见。

在《定解宝灯论》第一个问题解说的时候，也是这样讲过的。实际上我们在寻找法义、寻求实相。那么我们寻求的实相到底是什么？最后麦彭仁波切说，你什么都找不到、什么都没有见的时候，这就是真正的见、圆满的见。我们要找到这个实相，在凡夫内心当中觉得是一个什么精华，或一个闪闪发光的东西，

通过很多艰辛终于找到了，就好像找到一个如意宝一样，没有这回事情，不是这样的。

真正的学佛法，不是在那儿找到一个实实在在、闪闪发光的东西。什么都没有，这个就是实相。什么都不见，这个就是真正的见、圆满的见。佛陀就是这样的。我们对这个问题要再再观察，这个什么都不见而安立为见，只是对我们来讲的一种安立，对佛菩萨的境界来讲，连这个都安立不了，这样的自性都无法安立的。

在《入二谛经》当中也是这样讲过的。如果在真胜义谛当中，说胜义谛是身语意的所境，觉得通过身体、语言和心，找到了胜义谛，这个不是胜义谛，因为是身语的所境，完全是世俗谛的自性。真正的胜义谛是什么？超离一切言思，乃至超胜一切智智的境界。这句话的意思是说，胜义谛不是一切智智的境界，一切智智没办法缘胜义谛、缘不了胜义谛。

为什么说一切智智都没办法缘胜义谛，这个好像我们没办法接受，因为佛的胜义谛是一切智智的所境，是智慧的所境，如果说胜义谛不是，乃至超胜具胜一切智智之境的话，我们觉得很难于理解。

到底这个方面怎么样安立？这个方面安立的意趣是说，如果真正的胜义谛作为所境，佛陀的一切智智作为能境的话，这是二取。我们说佛通过他的智慧真实见到了胜义谛，这个方面佛还是落到二取当中，因为有一个能见所见。而佛陀完全没有能见所见，佛的智慧不是能见，胜义谛不是所见。从这个角度来讲，乃至超胜具胜一切智智之境，一切智智的智慧也见不了胜义谛，在胜义谛当中没有能见所见。因为安立不了能见所见的缘故，也没办法宣讲。为什么没办法宣讲？在《入二谛经》当中，以无生法不能宣讲无生法。也就是说，能宣讲是无生的，所宣讲也是无生的，那么二者都是无生的，所以无生法不能宣讲无生法。通过这样道理，通过无生法不能证悟无生法。胜义谛也是无生法，

佛陀的智慧也是无生法。实际上在究竟意义来讲，二者是一味的。如果一味，哪个是能见，哪个是所见？怎么可以安立真胜义谛是佛陀的所见？没办法安立的。

所以，如果从真实究竟的胜义谛来讲，没有一个胜义谛的概念。如果我们觉得有一个胜义谛的概念，这个就是世俗。为什么？这个是你分别心的状态。所以，菩萨在入根本慧定的时候，佛陀在胜义谛的时候，根本没有这些分别。

而给我们讲这些菩萨的位、胜义谛的佛位，有什么样的帮助？抉择见的时候对我们有帮助。对于这种胜义谛，我们不要认为有一个所缘，有一个所缘的空性在那儿，我们抉择到一个见什么的。如果你认为空存在、空实有，那就没办法调伏了。在《中论》、《宝积经》当中，都是这样讲到的。因为空性是能够对治实执的，如果你把空性都执为实有了，那就再没有让你抛弃空性的法了。在抉择见的时候，我们要知道，实际上空性也不是一个究竟的所执境。

如果从修行的侧面来讲，意义就更大了。我们修空性的时候喜欢把空性作为一个所缘境，放在我们面前，拿我们的分别心去观察，观察来观察去，觉得很有意义，我在修空性。当然，从初学的角度来讲，应该这样。但是，从究竟的角度来讲，你把空性作为一个所缘境，乃至光明、大圆满这些作为一个所缘境，这个永远不是正道，不是正行。

因为这时你还有能分别的心去缘所分别的空性。虽然一般的凡夫人所缘境是妙欲等，作为修行人来讲你缘的是空性，名词上好听一点，实际上都是执著，都是二取。如果你要说，我是修无作瑜伽士，我是修大空性的修行者，那根本没办法安立。真正要修空性的时候，你要了知，这个是无所修，这种胜义谛不是所缘，不是说有一个所缘境，你再再的缘他，从这个方面来积累你的空性资粮，不是这样的。

就像我们再再讲过，不是累积，而是分离。修空性的时候，你最主要的修

法是观心性等空，正在起心动念的时候，你要知道它是无自性的，不要把它作为一个所缘境。修的时候必须要习惯在起心动念的当下去认识它的无自性，慢慢慢慢你的分别心会越来越少，这是一种脱离执著的过程，而不是在累积的过程，不是在累积啊。如果我们还是在累积，就是离正道还很远。如果我们现在发现了不是累积，真正修正行应该是分离，把我们的执著从粗到细一层层的分下去，最后什么都不执、什么都不缘，而且是真正的一种善的无所缘，这个算是真正的修空性的方式，很多窍诀当中都是这样讲的。我们在看的时候，不管讲直断也好，还是讲四步境界也好，你真正发现下去，这个规律都是完全一样的，都是从粗到细的实执在分离的过程，让你的分别心逐渐减弱乃至消亡的过程，而不是怎么样累积的过程。如果我们了知这个问题之后，再去看这些修行窍诀、这些修法的时候，也许才有一个真正的了知。

月称菩萨在讲完这段之后说，实际上真胜义谛没有生和无生、没有实有和无实有、没有常和无常、没有苦和乐，等等，所有的所缘、执著都不存在。必须要打破所有的分别，才可以趣向实相。

我们了知了这个，再看应成派的系统，他的特点很明显，完全是只破不立。破外道、破小乘、破唯识宗，把他们各自的执著全部破掉，乃至最后破自续派，把自续派最微细的执著也破掉，这个时候表现出来菩萨的根本慧定见解，这个才是实相，什么都不执着。只要你对胜义谛还有执著，对所谓的心识、依他起、微尘还有执著，乃至对如来藏、光明还有一个所缘的话，这些全都不是实相，心一旦耽著在这个上面，这个就是障碍，这个叫法执，通过法执会产生所知障。乃至如来藏本性也是空性的、也是无所缘的。自空确实实力量很大，如果我们能够趋入，一旦能够相应的时候，他的力量不是一般的，他能够将我们内心当中粗粗细细的实执，一刹那之间彻底远离的。这样一种什么都不执著的修法，这种教义非常非常甚深。

我们听一两次不一定能体会得到，要慢慢学习自空，就会发现自空的精髓。我们在讲他空的时候，似乎这个自空是低等，没有这样的。当然讲的时候是没讲光明、如来藏，但是从修行的侧面来讲，这种一切万法自空，不执著一切戏论的状态就是光明。你证悟的时候，除了这个之外没有什么另外的光明可以证悟。这种空性本来就和光明无二，但只不过针对凡夫来讲，先不给你讲如来藏光明是怎么存在、怎么恒常的，因为凡夫的内心本来就是分别念的状态，正面讲如来藏光明的时候，非常容易堕到诤议当中，非常容易认为光明、如来藏是实有存在的。

试想如果没有这种自空的观点，一开始学就正面讲如来藏，你就把这个如来藏变成一种执著的对境了。但是在自空当中，主要针对实执、分别心，把你所有的执著打破，能够相应实相。如果你真的相应实相的时候，光明如来藏就能够双运的同时完全可以显现。

所以，如眩翳力所遍计，真正要讲胜义谛的时候，很多殊胜的意思都在这个颂词当中，颂词讲的非常清楚。通过比喻和意义的对照，抉择世俗谛和抉择胜义谛的时候，抉择修行的时候，都有了一个非常非常深刻的了知。

我们学的时候好好去体会颂词。当然在座的人有很多差别，有些是学了很长时间的，有些还没学很长时间，也许我在这个地方讲的时候，有人觉得很殊胜很殊胜，但是有时觉得有什么殊胜啊，其他理解的方式都有可能出现。但是按照月称论师的这些观点，按照很多大祖师的讲义来看，我们对这个颂词，应该慢慢学习体会，会产生坚不可摧的信心的。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第26课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本体。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地的体相、广说所境空性和宣说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣讲空性的深义和真实宣说具有深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具有深义的空性，分三：如何传相、为

谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所传之法，分二：以理证抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理证抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第一个科判总破承许他生，分二：总破真实义中许他生宗和别破名言中许有自性生宗。现在在讲第一个科判总破真实义中许他生，分三：真实破他生、世间妨难和如是破他生之功德。

现在在讲第二个科判世间妨难，分二：妨难和彼答。现在在讲第二个科判彼答，分二：若世间承许他生而世间无害和世间名言亦无自性他生故世间无害。现在在讲第一个科判若世间许他生而世间无害，分三：以区分能境所境之正邪而略说二谛、彼者广说和故说何境于世间有无妨害之差别而结尾。第二个科判彼者广说以上讲完了，现在开始讲第三个科判故说何境于世间有无妨害之差别而结尾。

成基（故说何境于世间有无妨害之差别而结尾）分二：一、观察真实义时世间无害；二、世间自义于世间有害。

亥壹（观察真实义时世间无害）分二：一、世间不应正量；二、此非量故不害正量。

甲一、世间不应正量

若许世间是正量，世见真实圣何为，

所修圣道复何用，愚人为量亦非理。

如果你承许世间是正量，世间已经见到了真实，那么圣者宣讲的这些修法有什么意义呢？而且众生想要从轮回当中获得解脱，修这个圣道又有什么用处呢？从这种根据可以了知，愚人为量亦非理，世间愚人的一切所见根本不是正量，如果把他们承许为正量，一定是非应道理的。这是颂词的含义。

进一步宣讲。“若许世间是正量，”正量，是一种无欺的心识，正确的衡量方式。如果承许世间的无分别识或分别识一切诸识是正量的话，那么他所见到的一切应该是真实的，他所衡量的境也应该是正量的。这种识所衡量的境是什么呢？如果从诸根识来讲，从眼识乃至身识之间的这些见闻忆触，所有的这些都是真实、是正量。还有，见到之后，自己的意识经过分别，这个就是实有等等，这些也应该成为正量。如果是这样，世间上的人应该早就见到真实义了。因为无始以来众生就是安住在这种状态当中的，就是通过自己相续当中的诸识来打量世界、来衡量安立种种观点的。所以，如果世间是正量的话，众生早就应该见到真实了。

“世见真实圣何为，所修圣道复何用，”如果世间众生见到真实，一方面，早就应该承许众生获得解脱，没有世间，也没有轮回，真实地远离所有痛苦；另一方面，如果世间已经见到真实，圣何为？圣者来世间有何用呢？圣者给众生宣讲趋向于真谛的法，完全成为无义；还有，如果世间上的人早就见到真实，众生为什么还要发出离心、求解脱道呢？还要通过很多苦行来净除业障从凡夫到圣者位，所修的圣道又有何用呢？完全没有用了，众生早已现见真实义，世间的心识就是正量，所见的一切都是真实义，为了修道而忍受很多痛苦，完全成了颠倒和无义。

比如，作为一个修道者，首先你要对三宝产生信心，然后进入佛门之后，必须要抛弃世间八法、很多世间琐事和欲乐享受，不能杀盗邪淫等等，这些修

道，除了让众生受无义之苦外，根本没有真实义。一心一意地求解脱道，这样的出离心能利益谁？一切众生早已经是佛菩萨了，已经见了真实，我们发大悲心、菩提心的对境是谁？对圣者怎么去发大悲心菩提心呢？都是颠倒的。

还有，如果观待于本论在此处所讲到的所谓正道，一切万法的核心就是空正见，而空正见和世间所有的法都是彻底矛盾的。圣道当中所讲，一切都是无自性、空性的，而世间上的人说一切都是实有的，所以修证圣道也完全没有意义，所修圣道复何用。还有，佛菩萨从发菩提心到成佛之间需要三个无数劫，这三个无数劫完全是白辛苦，自找麻烦和痛苦来受，修完之后发现这些都不是真实。如果承许世间是正量的话，有很多很多的过失。

此处我们所发过失的对境，是承许有解脱道的人，承许世间凡夫是轮回罪业的自性，而佛菩萨圣者等是超世间的圣人，在这样自他共许的前提下，我们给对方发这个过失。如果是对于一般的、没有真正进入佛门的、不承许有圣道的对境来讲，这样直接讲是不行的，必须要逐渐逐渐地去引导。

还有一个很严重的过患，如果世间都是正量，佛菩萨的智慧全部是非量，应该世间上人所见是真实、世间的人是圣人，而与他们相反的圣智所见---空性、无自性，成了颠倒识，佛菩萨全都成了凡夫，不应该安立成所谓超世间，不应该以佛作为最殊胜的遍知。

“愚人为量亦非理。”愚人，是讲一般的世间心识，世间的心识见不到真实义的缘故，世间所见应该不是正量。从这么明显的理证已经宣讲了，而且在《十地经》、《三摩地王经》等当中也是再再讲过，众生是处在染污当中，真正的胜谛唯一就是见一切万法无自性、空性的实相，这个是真正的圣道。

有这样一种前提，才有圣者出世教化有情，如果有情早就处在清净状态当中，有什么必要来教化？就是因为众生不了知一切万法的实相，处于颠倒迷乱的妄现当中，佛菩萨油然而生起大悲心，显现化身来度世，宣讲一切万法无自性

的理论。为了引导众生现证一切万法无自性，教导修出离心、菩提心，积累圆满的福德和智慧资粮，然后修持苦行忏罪，最后超凡入圣。这些都说明一切众生本来是处于颠倒无明当中的，世间的心识绝对不是正量。

甲二、此非量故不害正量

此非量，世间观现世量的心识，或者一般凡夫的心识。是非量的缘故，怎么可以害正量呢？就像前面颂词所讲的，有眩翳的人所见到的境不能害于无翳识，所以世间无明迷乱的心识根本无法损害正量，无法损害诸佛菩萨见一切万法无他生等等真实的实相。

世间一切非正量，故真实时无世难。

通过前面的颂词我们已经观察、分析了世间的一切，无明世间根本没有见到实相的机会。前面我们分析二谛的时候，按照自宗观点二谛是遮一他体，所以，如果众生安住在名言谛、轮回当中，说明他永远没有办法见到真实义，见到真实义的圣者绝对在当下没办法见世俗迷乱的，二者之间是矛盾的。

在《入行论》最后结尾的时候也是这样讲，如果你投生在轮回当中的时候，根本没办法见到真实，二者之间必然是矛盾的。所以，如果是世间人（此处世间人不包括投生在世间的圣者），就是真实的六根或者世间的心识，这种心识不是正量，“世间一切非正量”。所以，“故真实时无世难。”真实时，诸佛菩萨所看到的一切万法无有自性生安立成真实。抉择真实义的时候根本没有世间妨难。对方通过世间妨难说：“世住自见许为量，此中何用说道理，”一切世间通过自己的现量安立成正量，现量见到有他生的缘故，你说一切万法无他生的观点就有世间妨难。

“世间一切非正量，故真实时无世难。”根本没有你所说的这种世间妨难，此处提到了一切世间心识不是正量的道理。除了正确了知颂文和科判下的意义之外，其他一些意义也必须附带了知。虽然现在众生是处在迷乱当中，一切都

不是正量，但是有一个问题需要注意，你是通过自己的力量和所见去安立，还是跟随真实义、跟随佛菩萨的教言去安立？比如很多大乘修行者，虽然还没有登地，还是处在迷乱识当中，但是如果能够跟随世间的承许，比如抉择空性、生起大悲、集资净障等等，当然按照标准来讲这些都不是正量，但是从随顺实相、随顺出世间、随顺佛菩萨的教言来讲，这个是必不可少的。一切万法在真实义当中都是无自性的，但是在名言谛当中有无欺显现，如是因如是果，众生如果有这样的业因缘，就会有这样的业果存在。

所以，在名言谛当中为什么一定要通过种种方式集资净障？都是无自性的，做很多苦行干什么？无自性的意思是说，一切万法的实相确实是无有任何本体的，众生所能够安立的所有状态都是颠倒错误的，但是这里有一个随顺因缘的问题，在名言当中如是因会显现如是果。而且在这种因缘当中，随顺缘起就有善法安立，违背缘起就有恶业等的安立。你造了恶业就会受痛苦或者成为障道，你造了善业就获得安乐，或者修空性的同时能够积累资粮，这种善法也能够成为自己增上生的因，还可以成为圆满资粮的方式、方便，这个方面都应该了知的。

上师的注释当中也讲了一个比喻，衣服是本来清净的，相当于胜义谛一样，本来清净无自性。但是上面有污垢的时候，你不能说反正都是本来清净的，我就不用洗了。在名言谛当中，洗衣服的时候，你还是要使用洗衣粉、肥皂等等助缘把污垢去掉。所以，一切万法虽然是空性的，我们还是要在名言谛当中精进地积累资粮、闻思正法、趋向于实相，这二者不矛盾。胜义当中无自性，但我们已经处在迷乱当中，现在要关心的问题，一方面要了知一切万法本体空性，在这个基础上，更重要的一点是，如何从迷乱当中觉醒过来，这个就是我们修道的理由。

不管一切万法再怎么本来清净、无自性，事实上我们已经处在迷乱当中。

在这样的前提下，最重要的事情就是怎么样从迷乱当中醒来。怎么样醒？通过佛菩萨的教言，逐渐清净罪障、相应于实相，当修行的力量成熟的时候，一刹那之间就顿悟，从轮回当中获得解脱。这就是在《中观》等诸论当中再再提到的，世俗缘起和胜义空性二者之间的关系。这方面必须要好好地体会。

亥貳、世间自义于世间有害

若以世许除世义，即说彼为世妨难。

前面颂词的意思是讲，我们在承许真实义的时候，一切世间的心识都不是正量。所以，你说世间当中没有见到空性，我们承许真实义的时候，根本没有妨难的。这个科判是说，世间自义与世间有害，意思是如果你处在世间世俗谛当中，这个前提不是在抉择胜义谛、是在抉择世俗谛，世俗谛当中有一种自己的标准，如果你在世俗谛当中，你不按这个标准实行的话，就会有世间妨难。到底哪一种情况对于世间有妨害呢？总科判也是这样的，“宣说何境于世间有无妨害之差别而结尾”，如果你承许真实义的时候，没有世间妨难。如果你在名言谛当中生活的时候，你和一般的人交谈、交往、待人接物等等，这个时候如果你违背了世间标准就会有世间妨难的，科判的意思就是这样。两个科判结合起来，就知道到底何境对于世间有没有妨害而结尾宣讲差别。

“若以世许除世义，”世许，世间的承许；除，遣除；世义，世间承许的意义。如果你通过世间承许来遣除世间承许的意义。“即说彼为世妨难。”这个就是世间妨难。怎么样了知世间除世义的问题，在《自释》当中打了比喻。有个人对另一个人说，我的瓶子被偷了。对方就说，瓶子非物，是所量故，如梦中瓶。他说你的这个瓶子不是瓶子，不是一个什么物体，所量故犹如梦中瓶子一样不存在。这个就叫做世间妨难了。

两个人都处在世俗的角度，你不能说在世间这个瓶子不是东西、如梦中瓶一样不存在，这个完全是不对的。所以，学空性的过程当中，如果对于二者之

间的差别不了知的话，很多人往往是通过胜义谛来破世俗谛。比如，某某人死去了，他说，没有死没有死，没有众生，众生不存在，都是如来藏都是空性，空性不生不灭，众生就是空性、不生不灭的，哪里有生死呢？如果这样讲，就有世间妨难了。

所以，在名言谛当中和你说，你就应该按照名言谛来回答。如果按照胜义谛来讲，就应该按照真实意义来回答。我们在回答的时候，既不能在世俗谛当中讲的时候，放到真实意义当中去；也不能在讲真实意义的时候，把名言谛的观点放进来。二谛都有各自含量的标准，如果你把这个混淆之后，就讲不清楚，或者你自己对这个方面到底有没有妨难都是糊里糊涂的，明明东西都看到了，为什么说没有？这个就是典型的二谛混淆。

佛和菩萨都没有讲过名言谛当中的显现法是不存在的，一切万法无自性、空性是胜义谛当中，实相当中是如来藏，实相当中众生是佛，如果不把实相和现相分清楚，不把世俗谛和胜义谛分清楚，很多很多问题都会接连不断的出现。

如果你把这个问题分得很清楚，尤其是在自己相续当中，对于二谛的观念、实相现相的观念清清楚楚，别人提问的时候你就知道他是在哪个方面提问的。他说一切万法是空性的？我们说是胜义的空。既然是空性的为什么有显现？我们说名言谛有显现。你对二谛很清楚，就可以很详细的给他分析，不管怎么样给你搅、提问题，你可以清清楚楚不会迷乱地讲下去，对方也会慢慢清醒理出条理了。所以，世间当中怎么承许的，我就按照世间来说；胜义谛当中怎么承许的，我就按照胜义谛来说。

尤其是，除了别别了知世俗谛和胜义谛的承许之外，对我们来讲，还有很重要的问题：怎么样把世俗谛和胜义谛结合起来安立。并不是把本来分开的一个东西要通过什么技巧好好地连接起来，连接的天衣无缝，不是这样的关系。而是，世俗谛和胜义谛本来就是无二的，只不过在了知的时候，先学了世俗谛，

再学胜义谛。但是在学习的时候，如果众生的智慧差一点的话，就会认为首先有一个世俗谛，再有一个胜义谛，二者之间再怎么样连接。这样就会把世俗谛和胜义谛置为别别他体，然后又看到佛经当中说二者是双运的、无二的，便又把他们像黑白绳子搓在一起的这种观点。这样永远无法双运，也不能善巧地了知世俗谛和胜义谛的无二。实际上二者本来无二，但是宣讲的时候，佛菩萨通过方便首先讲世俗、再讲胜义，最后说二者是无二的，有这样一个思路在里面的。

所以，并不是说教义怎么样，而是我们的智慧有没有完全通达教义，尤其是世俗谛、胜义谛二者之间，如果别别地讲，好像稍微容易一点，如果要合起来的时候，很多问题就会出来。但这个不是问题，现在我们对于二谛的关系还没有真正通达，主要是我们的智慧怎样去理解这个问题，二谛本来就是无二的，而不是说怎样把二谛连接起来，二谛本身不需要连接的，本身就是这样双运的。

我们如果把这个真正理解了，可以说你的智慧是二谛双运的智慧，你已经完全通达了二谛双运、二谛圆融的观点。这对于遣除自己相续当中的怀疑，太重要太重要了。不了知二谛的观点，能够让你误入歧途；不了知二谛本来圆融，也容易让你产生疑惑。当你对二谛圆融的观点确实生起定解之后，不管谁来讲，不管给什么人来讲，都可以逐渐逐渐让众生了知实相。如果真正有兴趣学习，学习到某个地方的时候，就会有一种豁然开悟的东西。当然，不一定是证悟实相的那种开悟，但也不否定有当下证悟的情况。有些时候自然我们突然对于二谛的关系就明了了，对空性的理解就会有深入。是通过自己的种性苏醒也好，还是通过上师善知识的加持也好，反正通过一切的方式修学，都会有这种体会出现。

当相续当中有了这样的体会出现的时候，这种感觉基本上很难以消失，这是内心当中的一种感受。一旦产生这个感受之后，再慢慢顺着感受学下去，对

二谛的理解就会越来越深入、越来越广大，就会越来越有清净圆满的了知。

这个方面就讲到，如果你通过世许除世义，就会有世间妨难。世间当中怎么样安立的，你就随顺它去承认。如果世间当中大家都是这样成立的，你说不是这样，这就会有世间妨难。这个科判讲的意思就是说，世间许他生，而世间无害。

我们再把这个大科判做个总结、归纳就会很清楚。世间许他生，而世间无害。我们现在说，一切万法没有他生，他生不存在，是安立真胜义谛。对方说，在真实义当中安立无他生是有世间妨难的。我们说，根本没有妨难。这个方面就已经做了回答。

在这个基础上，我们说到底什么是世间妨难？月称菩萨你的自宗是怎么样解释世间妨难的？月称菩萨在最后这一个科判当中讲，“若以世许除世义，即说彼为世妨难。”这个就是所谓的世间妨难。此处还会产生最后一个怀疑，因为前面提问的时候说，世间的人现量见他生，所以有妨害，你刚才不是说真实意义当中没有妨难，这个我们已经了知了，真实意义当中确实没有妨难；但是如果你说，世间名言谛当中，你不承许他生，就会有世间妨难，世间人都承许有他生，你和世间人讲没有他生，这个就是世间妨难。

此处，也许我们会想，好像这个颂词没有回答对方的观点。尤其从他真正的提问和回答的时候，“若以世许除世义，即说彼为世妨难。”从真实义的角度已经回答了，但是如果你要观待于世间人，世间人所承许的他生面前，到底有没有世间妨难？如果从这个角度来讲，科判当中用“世间许他生故世间无妨难”，也许会产生这样的疑惑。但实际上这个根本没有真实义中对中观宗的障碍。

第一个讲到了世间意义，世间的真实义到底是什么样的？实际上世间众生所见到的只是一个因产生一个果的现象，比如把种子种下去，然后有一个果的产生，或者因缘和合之后有一个新生命的诞生，这些现象都是众生看到的，世

间人看到的时候只能说有生、有因果，但是这种现象是不是自相他生，还要观察。所以真正来讲，所谓世间人见到的现象，只是一部分，或者对方想要反扑的时候，他把这种因果现象加进去了自己的观点。因为他要承许有自性他生的观点，所以他就利用了这种现象说，如果你不承许，世间人都见到了他法产生他法，你应该有世间妨难。

但是我们说，实际上众生在世间上所见到的只是一种缘起现象，按照中观宗来讲，这个只是一种缘起生而已，是因缘和合之后的生，并不是他生。单单通过你看到的因缘产生果的现象，这个就是他生吗？根本不是他生。第一个回答就是这样的。

第二个回答就是下面的科判了，名言谛当中也不承许自性他生故世间无害。如果还有最后的怀疑，并不是你见到的就承许他生了，你见到的只是一种因果现象而已。我们在观察或者破外道的时候，很多时候都会把现象加入自己的观念，或者把我们的观念加入到现象当中去，这样的前提下就会引发很多混乱。通过中观宗的智慧来观察，实际上这一切的显现、现象，并不需要去否定。种子生芽、父母生儿子等，都是现量见到、名言当中有的东西，中观宗并不否定这一切的缘起。

中观宗要否定的只不过是形形色色的世间人、外道等等，在判断、解释这些现象的时候，所赋予它的所有不合理的解释。把这些不合理的解释全部通通扫掉之后，中观宗承许，一切就是一种单纯的缘起显现而已，既不是自生也不是他生，也不是实有的，也不是常断的，什么都不是，它自己的本性就是缘起而显现。所以，中观宗重点观察的时候，名言谛当中一切显现无自性，至于你认为的这些有无、四边、八戏都是众生的执著，众生主观加进去的判断而已。

通过观察之后就了知一切万法根本不存在，从世间、外道，乃至自续派以下等等的判断方式，和真实实相并不相合，是矛盾的，因此需要破斥。我们

学宗派、学佛法，并不是说真的和这些世间人、外道、其他宗派、乃至佛教当中的此宗和彼宗，有一种真实的相违，或是怨敌的感觉。就像世亲论师所讲的，在学道、入道者来讲，基本上都是在想上面的辩论，你的观点承许实有，我的观点不承许实有。其实真正再超越一个层次，从空性的角度来讲，承许实有就是离解脱慢点，承许空性就是离解脱快一点，仅此差别而已。

在一切万法的空性当中，没有哪一个是真实的，何必有这么大的实执或执著呢？通过执著这些观点，而爆发诤论、冲突和战争，其实真正从空性的观点来看，真的没有大意义的。比如，基督教承认这个观点，佛教承许那个观点，二者之间通过观点的矛盾，开始有情绪上面的冲突，觉得对方是怨敌。其实，真正好好学习空性，这些都能够看的开，就是观点问题而已，实际上每一个众生都是空性的，每个众生都是如来藏的自性，只是现在通过某种因缘他持这种观点、我持那种观点，实际上所持这些观点只是一种看法而已，何必引发那么多不必要的麻烦？这个方面还是要好好想想。

所以很多大德也是呼吁很多宗教之间都应该和睦相处。如果我们学佛法，尤其是学空性，越学越对自己的宗派执著越深，对别宗仇视心理越深，这个就是无义的。佛菩萨、大德们讲这些观点，并不是让我们产生无有意义的诤论或者敌对情绪。所以我们在学空性的时候，一方面应该庆幸自己掌握了很多所谓了义的观察方法，但是也不应该因此对他宗开始进行非理问难，或者通过烦恼引发很多争执，这些都是要避免的。我们应该越学空性，越是对所有自相的争执和烦恼越能放得下，这个才是一个好的正相和征兆。

否则，学完之后反而烦恼越来越加重，宗派的实执越来越加重，更加没办法容纳其他宗派或者其他观点，说明这是入歧途了，不是真正掌握了空性，而是掌握了实执，把空性教义当成你增长实执的一种武器了。所以，我们应该使用空性来泯灭内心当中自他的执著和自宗他宗的执著，应该对众生越来越包容，

这才是对众生的悲心越来越大。我们应该能够非常调柔地接触众生，而不应该：我是佛教徒，我已经掌握应成派的见了，你算什么？你连真正的佛门还没有入，你远远不如我。

当我们内心有这种所谓的优越感的时候，在接触众生时很容易表现出傲慢和不可一世，觉得有多么了不起。但是，在别人眼中看起来，也不一定是这样承许的。别人会想，怎么这么傲慢呢？有什么可以值得傲慢的？而我们在学完空性之后，对众生越来越调柔，众生会觉得你确实修行佛法，你是一个修行者，别人从你的行为、语言上面都能够观察得到。如果反其道而行之，一方面佛菩萨看起来，这些傲慢全部都是烦恼、都是实执；一方面在众生眼里，你不是真正的修行者，而且还会引起误解，为什么学佛法的人是这样呢？为什么对众生有这么大的侮辱、看不起的心态？别人就根本不愿意接触佛门，或者即便进入佛门，一观察发现有很多自他争论，有时会逐渐对佛法退失信心。

我们有时也会这样的，学习佛法这么长时间，发现很多问题的時候，如果信根清净则不容易退失，但是信根不清净就比较容易退失了。所以，我们在学空性的时候，应该学一段时间之后反观一下，这个空性到底对我的修行哪方面起到作用。

前面我们所讲的这一段，是说空性应该发挥正面的效应，如果通过掌握空性、掌握了义高深教法，反而看不起其他人，这就是我们没有使用对空性教法。不是说空性不对，而是说你这个能境使用的意乐、方法不对，这样容易导致自他的衰损，这样完全没有必要的。

百贰、世间名言亦无自性他生故世间无害

世间仅殖少种子，便谓此儿是我生，

亦觉此树是我栽，故世亦无从他生。

如果你说，世间人也承许有他生。我们说，没有自性他生，我们现在破的

就是自性他生，真实义当中没有自性他生。那么在名言谛当中到底有没有自性他生呢？科判当中讲，世间名言当中也不承许自性他生的缘故，世间无害。怎么没有世间妨难呢？此处通过两个例子来讲，实际上这两个例子能够代表一切的。

第一个例子“世间仅殖少种子，便谓此儿是我生，”是人或者动物的因果，讲人或者动物的种子和他的果到底有没有自性他生。第二个例子是讲植物种芽，“亦觉此树是我栽，故世亦无从他生。”从动物界众生相续的角度和植物、种芽方面讲，都没有他生。如果我们了知了，从一个侧面来讲，所谓世间承认他生的观点就无法安立了。

下面具体来了知这两个例子。“世间仅殖少种子，便谓此儿是我生，”如果一个男人指着一个高大青年说，这是我的儿子，这个儿子是我生的。讲这个儿子是我生的时候，他是不是把这个儿子从自己身体里面拿出来，塞在母亲的肚子里面，然后再生出来？没有这样的，这个方面的生是没有的。那是怎么样的呢？“仅殖少种子”，最初的时候他仅是在母腹当中植入了少许不净种子，然后儿子生下来、长大之后，他就觉得这个儿子是我生的。

世间在观察、安立的时候，所谓的自己的子女，到底有没有一个自性的他生？没有。因为他仅仅植入了少许自己的不净种子，然后就认为这个儿子是我生的。按照世间当中的承许，所谓自性他生二者之间是个他体的法。如果有这种他体的法，此处我们说种子是因，所生的儿女是果，如果种子和儿女之间是他体的话，这个男子为什么说这个儿子是我生的呢？不会这样认为的，因为种子和儿女是他体的。这个男人只是植入了种子，后面长大的这个青年和你植入的种子是无关的，他是他体的法，你就不会有这个感觉了，绝不会认为这个儿子是我生的，因为二者之间没有关系。就好像看到其他一个男青年，你不会认为他是我生的，为什么？和我无关嘛。所以，世间也没有认为有他生。

第二个例子，“亦觉此树是我栽，”一个人在小时候种下一颗树种，几十年之后树长的很大很大了，他每次来看的时候，他就会觉得这个树是我栽的。如果说二者是他体的话，此处的因果是树种和后面参天大树或者树芽之间的关系。你虽然种下了树种，但是这个树种和后面的大树二者是别别他体的，这个因果是别别他体的，你也不会觉得这个树是我栽的。就像我在我的院子里种下一颗种子，但是在西山长出一棵大树，我不会认为西山的树是我栽的，二者无关，二者是他体的。“故世亦无从他生。”众生都认为这些是一体的，所以世间也不会认为所谓实有的他产生实有的他，或者因和果之间是他体的法，世间也不会这样承认的。

月称论师引用这两个例子，是不是你破了他生而承许自生？没有承许自生。是不是你在使用一体的方法破他体？没有承许一体。此处只是破，并不是承许二者是一体，也不承许自生的。我只是说，如果你承许他生有什么过失，世间人也不承许他生；世间人承许自生也不对，也是不真实、不正确的。

这个颂词是在直接遮破所谓的世间承许他生。那到底世间人承许不承许自相他生？你说，有世间妨难，有世间承许他生。但是我们真正观察，通过有情和有情之间的因果、无情和无情之间的因果，从有情和无情两套因果观察下来，世间都不承许有自性他生，所以，没有所谓的世间妨难，世间也没有自性他生的缘故，根本没有过失。

以上真实观察完了世间妨难的问题。

未叁、如是破之功德

第三个科判宣讲破他生的功德。真实义当中的破他生，分三：真实破他生、世间妨难和如是破之功德。讲完这个颂词总破真实义中许他生就结束了。破他生到底有什么必要？花这么多的精力，用这么多的理证教证，来遮破他生，到底有什么利益和功德呢？有功德。我们破完之后，有离常离断的功德，如果离

常离断，你就能够找到中道。一切万法也不是常也不是断、也不是一也不是异，这个就是一切万法的无自性。

一切万法无自性的缘故，没有一异，没有常断。常断的基础是安住在实有的基础上，如果这个法是实有，那就会有常断的过失。从因到果之间是一种不灭、一种实有，就会有常的过失；因位的时候有实有的自性，到果位的时候没有了，这个叫断。如果承许实有，肯定离不开常断。如果不承许实有，就没办法安立常断。没有常断，恰恰就是对治众生粗大实执分别心的一种技巧，或者一种殊胜方便。所以，破他生的功德必须要如是了知。

由芽非离种为他，故于芽时种无坏，

由其非有一性故，芽时不可云有种。

第一句和第二句是成立远离自性他生的缘故，没有断灭的过失；后面两句也不承许二者是实有一体的缘故，没有常有的过失。是离断离常的。

“由芽非离种为他，故于芽时种无坏，”因为果芽不是离开种子以外的他性，所以在芽成立的时候，种子没有坏灭的过失。并不是中观宗也承许在芽时有种，你看种无坏，不是这个意思。这个坏是断灭、离断的意思，因为芽不是离开种子之外的他体，所以在芽成熟的时候这个种子没有断灭。

“由其非有一性故，”种和芽之间不是一体的，没有一性，没有所谓实有的一的缘故，在芽的时候也不可以说有种子，这是字面上的意思，如果不这样解释就不好理解。下面进一步解释，月称论师很善巧，首先从反面来理解这个问题，“由芽非离种为他，故于芽时种无坏，”如果你承许种和芽是自相的他体，就好像一头青牛和一头黄牛一样，种子和芽之间是他体的缘故，在芽成立的时候，种子应该成坏灭、断无。因为你承许芽和种二者是别别他体，就像瓶子和柱子、黄牛和青牛，二者之间成立不了一相续。这个芽并不是种子的延续，二者别别的他体的缘故。青牛还在的时候，黄牛已经死了，青牛并不是黄牛的延

续，所以黄牛死了之后，他再不会有了。种和芽之间也是这样，如果承许种和芽之间是他体，而且是自相的他体，当芽成熟的时候，芽生种坏，种子坏灭的时候它后面的相续没有了，种子就是断灭、断无了。这是从反面进行了解的。

既然二者之间有承许他体的过失，那么中观中又怎么承许呢？我们不承许自相的他，“由芽非离种为他，”因为芽并不是离开种子之外的自性他体。“故于芽时种无坏，”所以芽和种是遮一的他体，是非一非异的关系，二者之间还有一个相续，当种子生芽的时候，实际上是种子的相续过渡到了芽的相续，二者之间不是自性他体的缘故，没有生芽之后种子的断灭。而如果你要承许二者别他体，种子生完芽之后，种子坏灭，它没有相续，就像张三和李四没有一个相续一样。如果承许种子和芽是他体，在芽的时候种就应该断坏。

但是，中观中不承许自性的他的缘故，所以“故于芽时种无坏，”在芽的时候，种子没有断灭坏的过失，这个不坏不是说还有它的形相，是说它作用的相续还会在芽位通过另外一种方式表现出来、延续下去，因为二者之间没有别他体的缘故。从这个方面可以了知离断的过失。

“由其非有一性故，”既然不是实有的他体，是不是实有的一体呢？也不承许二者是实有一体，因和果、种和芽之间也不是实有的一。有实执的众生往往会认为，不是此就是彼、不是他就是一、不是有就是无、不是常就是断。所以当破掉了没有自性他的时候，会想有没有自相的一体？我们回答“由其非有一性故”种和芽没有实有的一体，“芽时不可云有种。”如果承许实有的一体，在有芽的时候，种子的形相还会有的。但是我们不承许种和芽是实有的一体的缘故，有芽的时候，种子的形相找不到了，在果位上不可云有因，所以不会有因果同时的过失，也不会有常法的过失。如果在芽的时候还有种子的形相，那就落入常边。

再把这个问题归结起来，因为“由芽非离种为他，故于芽时种无坏，”的缘

故，离断；“由其非有一性故，芽时不可云有种。”的缘故，离常，这个就是离常离断。或者，“由芽非离种为他，”是远离他体，“由其非有一性故，”是远离一体，是离一离异。所以，我们承许因果不是一也不是异的这种关系。

月称论师在《自释》当中讲，如果这个法有自性，肯定不是一就是异，要么一体、要么他体的关系。如果这个法不存在自性的话，就不可能有一和异了，因为所谓的一和异是在自性有的基础上成立的。犹如梦中的种芽一样，本来就是幻化的，本来就是没有自性，绝对远离一和异、一和他、常和断的执著。我们在破掉自性他生，真实义当中承许无他生之后，就要远离常断的过失。月称菩萨讲的非常清楚。

对这个颂词好好地去体会，为什么可以离常离断、离一离异呢？中观宗怎么承认？中观宗承认只是一个缘起，缘起生。缘起生是无自性生，所以不需要你去详尽观察到底一还是异，到底怎么生，接触生还是不接触生？不用观察了，一切都是无自性的法。

月称菩萨说，犹如梦中的种芽一样，你就了知有一个它的生就可以了，你醒来之后，昨天晚上梦到种子生芽了，你就了知这个现象就够了，不需要再进一步观察到底是一是异。实际上一和异只是在自性有的基础上才可以观察，而中观宗不承许自性有，所以绝对是离一离异的。中观宗只是承许名言谛当中有一种生的现象，尤其是应成派，在观察名言谛的时候，不跟随有部宗、经部宗和唯识宗。

因为经部宗、唯识宗在安立名言谛的时候是详尽观察的，而中观宗观察的重点是胜义谛当中的空性，所以一切的世间法只要能够安立就可以了，可以通过经部宗来详加观察、安立，也可以通过唯识宗来详加观察、安立。应成派不详细观察这个也可以，他就通过缘起，就有因缘就可以有它的果，有因缘故就无欺显现。

只要把名言谛的因果合理安立之后，应成派要做的事情就是把一切的缘起抉择为空性，他在胜义当中主要是破的。所以月称论师只是随顺世间名言的安立方法，他主要是观察胜义谛。名言谛只要通过缘起、因缘和合就能够生，至于怎么生的我们就不管了。实际上真要认真观察，你怎么生都不行，你的因接触不行、不接触也不行。至于应该怎么样，那就是和合，缘起和合之后就有一种能力了，这个方面是月称菩萨非常善巧的地方，而且让我们对于名言谛的安立不会太实执、不会有大的执著，反正名言谛当中一切万法都是缘起幻化的，在胜义谛当中二谛都没有，全部都是离自性的。这个方面我们在慢慢思考的时候，对于他老人家的这个讲法会产生一个非常坚固的信心。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第27课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称菩萨所造的《入中论》。《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的论典，论典分了四个方面：名义、译礼、论义和末义。现在在讲论义，论义分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地之功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地---本论的精华，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地的体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。如今在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣说空性之深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传

相、为谁传法和所讲之法。如今在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理证抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。

现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。从这个方面我们知道，本论主要是在二谛中破四边生，即无自生、无他生等等，主要是通过金刚屑因来抉择一切万法的因无实有，如果一切万法的因无实有的话，它的果就无实有了。从这个方面可理解一切万法在二谛中都是不存在，因果不存在，有无是非不存在。

现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾，现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第一个科判总破承许他生宗，分二：总破真实义中许他生宗和别破名言中许有自性生宗。第一个科判已经讲完了，今天开始讲第二个科判。

第二个科判要破斥的是名言谛中承许自性生宗。名言谛中所破的自性生宗是指什么呢？主要是指自续派。中观宗难道还要破中观宗吗？中观宗有两种，第一个是抉择究竟的胜义谛实相，或者菩萨根本慧定的境界；第二个主要抉择名言谛，即出定位境界。在这两个中观的所诠义中，实际上两个都有它的必要性。第一个是应成派的观点，抉择真胜义谛主要是契合于上根利智者，能够直接接受一切万法二谛当中无生的观点，如果对于利根者这样宣讲，就能够以最快的速度打破实执而趋入于实相中。第二种是自续派的观点，主要抉择名言谛，或名言谛中承许的胜义谛，菩萨出定位的境界，对于中下等根基的人来讲，没办法一下子抉择二谛无生的观点，所以分开二谛，名言谛中的显现、胜义谛中

的空性两种。

我们在抉择空性时，两个都要使用。尤其是在修空性时，虽然在抉择见的时候可以抉择到应成派，但是在修的时候如果没有达到一下子顿超十地观点的话，仍然还是要次第地修，要按照自续派的观点作为基础，然后继续修上去，这个是非常有必要性的。

既然是这样为什么要破呢？在抉择见的时候，抉择法界实相，尤其是抉择究竟实相——菩萨入根本慧定境界的时候，一切无所缘，不能分二谛的。但是在自续派的高度观察时，胜义谛理论分二谛就成了应成派的所破。应成派有很多所破，从一般世间凡夫人的承许开始，然后到有部、经部、唯识宗，他们实有的观点都成为所破。

对于自续派的所破，成为应成派最不共的所破，在这些所破中最微细的所破就是承许自续派的观点。当然我们知道，自续派在究竟意趣上面和应成派是一样的，但是在暂时着重广大抉择万法自性时，分开二谛，加了胜义鉴别，一切万法在胜义中是无生、无住、无灭等等，有这样一种安立。如果把不了义、暂时的观点认为是了义的观点，就会对于趋入实相大空性产生障碍。如果要抉择真正究竟实相的话，必须把最微细的承许做观察之后也要破斥掉。所以，名言谛中承许自性生宗，主要是对自续派而言的，至于他的观点下面在解释颂词时还可以逐层分析，他们和应成派之间的观点到底有哪些异同，可以做简单的介绍。

午貳（世俗中亦无自性生）分二：一、真实；二、如是破之功德。

未壹（真实）分二：申壹、真实；申貳、破释妨难。

申壹（真实）分三：一、圣者根本智应成破诸法之因；二、以胜义理论观察名言谛应成堪忍；三、胜义理论应成无力破生。

现在是讲第一个科判申壹（真实），真实地破名言谛中承许自性生宗。分了

三个科判，也就是平常我们所讲的三大太过，每一个科判是对自续派所发的一大太过，连起来是三大太过。

第一个太过，如果承许名言谛中有自性生的话，圣者根本智应成毁坏诸法之因；第二个太过，以胜义理论观察诸法时，诸法应该变成堪忍，也就是说一切万法应该可以堪忍圣者的观察，讲到名言谛方面的问题应该成为胜义理论堪忍观察处；第三个太过，胜义理论应成无力破生，生指他生，指出胜义理论无法破他生的过失。

在讲三大太过之前，首先介绍一下自续派的承许，如果我们没有把自续派的承许观察好的话，就没办法真正去体会应成派在破自续派的时候是怎样进行破斥的。破斥自续派主要不是在究竟的时候，即简略介绍究竟实相时，而是在着重广大介绍分二谛观点时，成为所破的。

讲义中引用了自续派的开山祖师清辩论师在《般若灯论》中对这个问题所做的介绍。他说，色受等一切内外诸法（色是讲外在的法，受是讲内心的法），在观察的时候应该是有自相的（有自相就是有自性、实有）。但是所谓的名言谛当中，或分开二谛抉择时，名言谛当中承许一切万法的他生，或是自相的因缘的他产生的法。这种分开二谛的观点并不是在世俗谛中分二谛的，应该是在以胜义理论观察万法的时候分二谛，然后加胜义鉴别，就是说一切万法的空只是在胜义中，名言谛中有自相的他生，所以名言谛中的法应该有自相的实有。

我们知道清辩论师是一个大德，有地方说是解空第一须菩提的化身，有些地方直接说是文殊师利菩萨的化身。就论师的相续或者自性来讲，绝对是百分之百的圣者，不用怀疑的。但是现在我们并不是在对他的相续做观察，我们也没有这个资格和能力。现在我们是对他所提出来的论义，不管是针对所化也好，或者把不了义安立成了义，就有理证方面的妨害。尤其现在我们要抉择一切万法究竟的自性，所以要对这个观点做分析和观察。

在分二谛的时候，前面说过应成派也分二谛、自续派也分了二谛，凭什么你应成派可以分二谛，自续派就不能分二谛？你分二谛的时候，没有三大太过，别人分二谛的时候，就有三大太过。原因是什么呢？

前面我们讲过，在讲应成派自宗时，没有一点二谛的承许。试想，在究竟的法界中，菩萨在入根本慧定时，不可能有二谛，所以，这是他的究竟之处。他只不过是为了引导愚痴众生趋向于胜义谛，观待众生的分别心分了二谛。也就是说，分二谛纯粹是在世俗谛的基础上分的，不是在胜义谛的范围中分的，所以应成派二谛的承许是假立的，不是真实的。

而自续派为什么有过失呢？自续派讲得很清楚，不是在世俗谛中分二谛，而是通过胜义理论对诸法进行观察时分开二谛。我们首先一定要搞清楚，他分二谛的观点，这里面有几个前提和要素，如果不掌握清楚，后面根本没办法对三大太过产生定解。自续派说，我们通过胜义理论观察诸法，比如使用缘起因、离一多因等胜义理论对万法做观察的时候，在这个前提下面，必须分二谛，名言谛中一切万法有自相生，胜义谛中一切万法是空性的、没有显现。这个方面是很清楚地承许的。

如果你承许胜义谛当中分开二谛，名言谛中有自相生的话，就会有过失。为什么我们的总科判分两个：“总破真实义中承许他生”、“别破名言谛中亦无自性生”？原因就是，前面我们所破斥的他生宗都是承许胜义谛当中或真实义当中有他生；自续派在胜义谛中不承许他生，分二谛之后，胜义谛是空性的、胜义谛中无生无住无灭的，而在名言谛当中，因缘产生果法，这个因缘、果法都是有自相的他体。我们观察科判就可以知道，为什么名言谛中亦不承许自性生宗，根据就是从这儿来的。我们先把科判理解清楚。

百壹、圣者根本智应成破诸法之因

自续派在名言谛分二谛时，名言谛这部分是有自相的他生。这里我们就要

开始发过失了，如果是这样，圣者根本智应该变成毁坏诸法之因。颂词是：

若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，

空性应是坏法因，然此非理故无性。

“若谓自相依缘生，”这是自续派的承许：在名言谛中，一切万法都有它自己的自相或者自性，而且因果方面是依缘产生的，依靠因缘产生果法，因和果二者各自有各自的自相，是他体的自相。应成派说，如果你承许名言谛的法有自相，而且是依缘而产生，应该变成什么呢？因为你是在胜义面前分开的名言谛，所以“谤彼即坏诸法故，”圣者在见到万法空性的时候，应该变成“谤彼”，彼指自性生。你说名言谛中有自性他生，是诸法实相，而圣者在入定的时候根本见不到法、法无有自性的，圣者就成了诽谤自性生，圣者的智慧就应该成毁坏诸法了。

“空性亦是坏法因，”空性和见空性的智慧应该是毁坏诸法的因。“然此非理”，但是圣者入根本慧定的智慧不可能是毁坏万法的因，所以这个是不合理的，“故无性”应该承许一切的因果无自性，二谛当中都没有自性。这是颂词字面上的意思，如果不详尽解释，意思不好懂，我们要进一步地分析。

“若谓自相依缘生，”是对方的观点，自续派所承许的内外诸法的自相是依缘而产生的，依靠他性而产生。外法是指色法，内法是指受想行识等心法。如果是这样的话，依缘产生的他生法就应该变成实有、变成自相。为什么呢？前面我们一再介绍，他的主要理论是在胜义理论面前观察分开二谛的，所以名言谛中的自相、依缘生是包括在胜义理论范畴中的，名言谛的法就应该是胜义理论观察之后剩下的、得到的。

如果是这样的话，名言谛的诸法应该是实有的法，应该在菩萨入根本慧定的时候见得到。因为它是实实在在存在的、有自性的法。圣者入根本慧定见的是什么？见到的就是一切万法的真实。唯识宗、或自续派、或应成派，这些诸

宗派都共同承许：圣者入根本慧定见到的是空性，不见诸法显现。这个前提是大家都承认的。

按照你们的观点一切万法自相有、实有，圣者在入根本慧定时不见这些法，就是对这个“有”的法进行“谤彼”，就是毁坏诸法。这种法是通过什么毁坏的？就是通过圣者入根本慧定的智慧把它毁坏的。如果这样的话就有过失了，圣者入根本慧定不是见诸法真实了，而是变成了毁坏诸法真实的因。为什么呢？这个坏法的“法”字就是讲一切万法的实相，一切万法的显现应该是实性有的，应该是胜义谛所摄，但是后面因为菩萨入根本慧定的“缘”，把本来存在的法毁灭了，应该变成这个过失。

“然此非理”，但是这个是不合理的，大家都承认，圣者入根本慧定的智慧是见诸法真实，不是在毁坏一切万法的真实。所以，要不然就是讲菩萨入根本慧定的智慧是坏法因，你要承担这个过失，要不然你就要舍弃一切万法自相依缘生的观点。但是，圣者入根本慧定智慧不应该见到万法的显现，这个不是真实；你承许的这个是“非理”。我们最后就要承许它是“故无性”，完全没有自性。

圣者入根本慧定见到的诸法真实是什么呢？一切万法的空性。就连自续派也承许，胜义理论分二谛，名言谛中有显现，胜义谛中一切万法都是空性。而圣者入根本慧定见到的真实义就是这个胜义、空性。所以，一切万法本来无自性，不应该分开二谛，一切万法二谛当中都没有自性，这是应该承认的。

一切万法的空不是其他法让它空的，是它自性本空，它自己空。所以圣者见到一切万法真实，见到的就是一切万法本来的空性，而不是说一切万法的自性首先有，然后通过你的智慧生起来之后让它没有了，这不是真正的空性。

此处是引用教证证成的，主要是引用《宝积经》的观点。佛陀对迦叶讲：迦叶，一切诸法的中道正观是什么呢？一切万法以自性空，不是其他法让它空；

一切万法本来无相，不是其他法让他无相；一切万法本来无愿，而不是其他法让它无愿；一切万法本来无作，不是其它法让它无作；一切万法本来无生，不是其他法让它无生；一切万法本来无体，不是其他法让它无体。讲得非常清楚，一切万法的本性就是空性，圣者见到诸法实相的时候，就应该见到一切万法的空性。不是说一切万法本来有自性，圣者入根本慧定智慧抉择观察完之后就变成无自性了，这样就根本不符合《宝积经》等了义经论中所诠释的观念。所以，一切万法本来就是无生的，并不是其他的法让它无生、让它空性的。第一个过失就是这样的。

在抉择这个问题的时候，我们可以进一步讲，为什么会有“空性应是坏法因”的过失呢？第一个太过怎么能发到对方头上呢？对方在胜义理论分二谛时，他自己是这样承许的：菩萨入根本慧定的时候一切无所见。见到空性是他承许的，所以我们把这两个问题汇集在一起时，圣者的入根本慧定的智慧就应该成毁坏诸法的因了。

对方承认什么问题呢？《中观庄严论》在《日光疏》总义中介绍了自续派的名言谛。自续派的名言谛到底承认不承认所谓的实有？是不是就像我们所发太过一样是实有的？实际上按照他自己的观点是不承认的，他讲得很清楚：一切万法在名言谛中的显现都是如梦如幻、幻化一样。学《中观庄严论》时已经学习过，实际上他的所谓的自相生和实有，都是观待于无实有。他的所谓自相、实有的概念，都是从名言谛中能够起作用法来讲的。什么法能够起作用，这个法就叫做实有的法，什么法不能够起作用，这个法就叫做无实有的法。在他们自己的论典当中，所谓的自相、实有，都是幻化的。也就是按照《中观庄严论》来讲，这些都是无实有的。

既然他们自己承许名言谛中无实有，为什么应成派给他发过失：你的显现应该变成实有，应该变成胜义谛，应该变成怎么怎么样，为什么这样发呢？

原因是他在胜义理论面前分了二谛，他再怎么说明名言谛是幻化的，再怎么说明名言谛所谓实有只是能够起作用而已，但是，他致命的问题、最要命的观点就是胜义理论面前分了二谛。所谓胜义理论面前，就是胜义理论观察完之后能够得到的东西，这个叫做实相。如果他使用胜义理论观察时分开二谛，虽然他承许名言谛如梦如幻，但是是在胜义理论前提下分开的，这个名言谛就应该是实有的，再怎么讲幻化都没有用，胜义理论观察之后得到的这个结果，就应该是究竟承许了。他说胜义理论分二谛，名言谛中的法是如梦如幻的，胜义谛中的法是单空的。其实这就变成了两种实有的承许：一种实有的承许就是世俗名言谛的法；第二种实有的承许就是胜义谛中单空的法。所以，分二谛的观点变成应成派不共所破的原因就在这个地方。

而应成派的二谛是看待世俗谛的分别心而分的，看待世俗谛而安立的这些法都是幻化的，所以二谛的概念并不是实有。但是自续派在胜义理论面前分开二谛，他的观点是通过胜义理论观察的，所以站在应成派的高度来看他的观点，就应该变成实有。在自续派自宗或者自续派以下的宗派看起来，这个没有过失。只有站在超胜他的应成派的高度看这个观点时，这种世俗谛是胜义理论观察之后得到的，所以它应该在胜义谛中承认，应该在实相中承认，所以他这个自相法应该是有的。而圣者入根本慧定恰恰就应该见到诸法的实相，如果他的名言谛是诸法的实相，诸佛菩萨入根本慧定或佛的如所有智，应该见到这个实有的法才对，但是没有见。

没有见可以从两个角度来讲。第一个，没有见说明你的观点不正确，因为佛菩萨所见的是正量，他如果没见到一切万法实有的话，说明你的问题是不正确的。如果你认为你的观点是正确的，你的这种自相法是有，或者胜义理论观察得到的，那么就应该变成另一种过失：圣者入根本慧定的智慧，就应该把胜义谛中存在的自相法活生生地毁坏了，那就不是见真实义了。按照我们的承

许来讲，一切万法的空性或者如来藏，这些法应该是实相，如果你的境是正确的能量，你在入定时就如实地见到这种胜义。但是按照你的观点，好像菩萨入根本慧定把空性、如来藏、真实义或实相摧毁了。这是很大的过失。

我们在发太过的时候，下面几个要素掌握之后，就可以比较准确地理解。第一个要素是他怎么承许的，胜义理论面前分二谛、加胜义鉴别，是非常关键的一个承许。但他自己并没有认为这是过失，他认为自宗安立得很圆满、很圆融。但是如果站在空性角度上观察，你的观点有问题，不契合于实相。你在胜义理论面前分二谛，观待了义观点来讲本来就是一个错误，我们前面再再讲，你没有真正抉择了义和实相，真正的实相是没有二谛的概念。你在胜义理论面前分了二谛，二谛就成了别别他体、别别有自性的法，实相当中根本不可能承认，诸佛菩萨根本不可能见到在胜义里有所谓二谛，有一个显现、有一个单空。第二个要素，圣者入根本慧定见空性，是自续派自己承认的，唯识宗和小乘也承认，这就是汇集问题。第三要素，要么放弃你的观点，要么你必须承许圣者入根本慧定是毁坏诸法的因。

这个方面了知之后，对于自续派的第一个过失如是就这样安立了。

百贰、以胜义理论观察名言谛应成堪忍

第二个科判讲第二大太过，以胜义理论观察名言谛应成堪忍，就是说胜义理论对名言谛观察时，应该变成堪忍不空。堪忍的意思是能够忍得住胜义理论的观察。平时我们说一切万法胜义理论观察都不堪忍，就是说胜义理论对一切万法观察时全部变成空性，叫做不堪忍。我们通过胜义理论观察时，它能够承受得住，它本来就是这样的，再怎么观察它也是这样的、不变化的，这个叫做堪忍。我们以胜义理论对名言谛观察的时候，应该变成堪忍的过失。

设若观察此诸法，离真实性不可得，

是故不应妄观察，世间所有名言谛。

在观察之前，注释当中前面都有一段问答对话的。

自续派说，胜义谛中当然没有显现，胜义谛中一切万法是空性的，所以在胜义谛中没有所谓自生、他生等等承许，是无生无住的；但是在名言谛中一切万法现量可见，有诸法的显现，自生等不合理的缘故，都是因缘产生的法，而且是有自相的他体法。如果你不承许名言谛中有他生，或者不承认名言谛中有因缘产生的万法，应该失坏世俗谛。如果失坏世俗谛，怎么去解释佛经中所讲的二谛的观点呢？应该没有二谛，只有一谛了。

月称论师回答，确实如此，在胜义谛当中就是只有一谛。而且引用佛经的教证：“诸比丘，胜谛唯一等。”胜谛唯一也好，或者说真正的胜义谛应该是涅槃境界，而其余的法都是虚妄不实的境界，所以只有涅槃才是真谛，除了涅槃之外没有其他的法。前面也分析过，所谓唯有一谛的观点，或者涅槃的境界，只是从它的真实性、没有其它虚妄法方面讲的。而在真实义中，从能见的角度观察，所谓的一谛也无安立。你观察什么成为一谛的？一谛的概念也是一种假立而已。但是因为一切的世俗虚幻不实，一切万法的空性是真实义，涅槃是真实义，从这个方面直接做观察，可以说在胜义谛中唯有一谛、没有二谛。

对方又说，如果按照你的观点没有二谛只有一谛的话，你应成派安立二谛应该成为无义，为什么你要安二谛呢？两个宗派观点的分歧就从这儿第二个问题开始分出来的。按照自续派的观点来讲，二谛应该是在胜义理论观察下分出来的。

而应成派回答说，胜义谛中唯有一谛、没有二谛。但一般众生没办法直接了知一切万法无生的自性，要让他们趋向于实相的缘故，在观待众生的分别心面前分了二谛，让他们通过世俗谛和胜义谛的梯阶，迈向无二谛的实相。你不给他施設这个梯阶，他没办法通过分别心的状态一下子直接趋向到无生的状态中去。所以，应成派在观待众生方面分了二谛，观待究竟实相来讲，没有二谛

的分歧，这些方面不能存在的。

所以，应成派的名言谛只是观待世间识、在名言谛中有二谛，叫世俗二谛或假立二谛，都是可以的。这个方面做为一个梯阶，在本来不存在中分出这样的二谛，让众生的分别心有一个所缘，在所缘中可以通过世俗方便趋向于胜义谛的方便生，最后到达泯灭二谛概念的实相中去。所以应成派的世俗谛是无自性的，对于这种假立二谛不需要论证、分析的。但是自续派的二谛是从胜义理论分出来的，就有很多过失。

在这样前提之下，我们讲“设若观察此诸法，离真实性不可得，”如果要通过胜义理论观察一切诸法，离开真实义之外，一切万法的自性都得不到。“是故不应妄观察，”不应该通过胜义理论妄加观察，“世间所有名言谛。”到底是自生、他生等种种承许。

我们在安立时，为什么要讲前面那一段话，就是要引出颂词中的意思。自续派不是说以胜义理论观察分二谛吗，那我们就接着你这个话锋讲，“设若观察此诸法，”如果使用胜义理论来观察此诸法，包括一切外面的色法、里面的受等等，最后得到的结果除了一切万法的真实性、空性之外，根本不可得到一切的承认。所谓你的二谛的承许、色受等的承许、一切法的承许，都没办法获得。如果我们使用胜义理论观察，最后只能够得到真实义的承认。

“是故不应妄观察，世间所有名言谛。”你不应该以胜义理论来妄加观察世间所有的名言谛，有自相的因果、有自相的他生、有分二谛的观点。你通过胜义理论妄观察就没有办法获得。颂词中给自续派发太过不明显，颂词的意思只是从不应该妄加观察名言谛的角度而讲的。

再进一步观察，如果你使用胜义理论分开二谛了，名言谛中有承许，实际上你背离了颂词的意思。我们说，如果你用胜义理论观察万法，只能得到空性的承认，或者只是一切万法无生他等等法性可以获得。如果你在胜义谛面前分

开二谛，世俗谛中的显现、一切的名言谛就应该变成是胜义理论观察之后得到的，这种名言谛是胜义理论所观察的结果，它应该变成实相，应该变成胜义中的存在，以胜义理论观察名言谛应成堪忍，过失非常明显。

如果你不按照应成派所讲的，胜义理论观察万法的时候，得到一切万法的空性。你说胜义理论观察分二谛之后有名言谛的承许的话，这种名言谛的承许就应该变成胜义理论观察之后的一种承许，是胜义理论观察之下的一种堪忍，这个堪忍就完全实有了，胜义谛中存在名言谛，有非常大的过失。一个是胜义谛中它如果存在的话，那么圣者入根本慧定应该见；还有，在他成佛时的净业中，还是有名言谛的一切虚妄法、一切不空的法。这两个方面是很大的过失，根本不可以承认在成佛的净业中或者在入根本慧定时还能够见到。

但是，对方不承认这个观点，他不敢承认名言谛应该变成胜义理论观察堪忍，他也是在避免这个问题。自续派胜义理论分二谛时，名言谛中有诸法的显现，胜义谛中万法空性、没有显现，他觉得建立得很圆满了，在胜义谛中符合菩萨入根本慧定的境界。但恰恰是在胜义理论面前分开的缘故，通过应成派的高度观察时，你这个显现法应该变成胜义当中有，如果胜义有的话，菩萨入根本慧定绝对应该见到这种法的存在才是。

自续派为什么要这样安立呢？因为按照应成派的观点，一切显现法在二谛当中都是无生，如果直接这样认为，名言谛中的法应该成损减了，一切的柱子、房子、人都没有了，自续派害怕一般的众生接受不了，所以对趋向于实相他有一个折中，既不像一般的人认为世俗谛是实有的，也不像应成派安立一切万法二谛当中无生。他为了照顾一般的中下根能够对空性不产生疑惑和恐怖，他说虽然以胜义理论观察，但是我们分二谛了，名言谛中的法还是有的，只是在胜义中这个法才不存在，他是为了引导众生趋向于胜义谛，分了这样的理论，并不是说清辩论师没有考虑到、疏忽了，没有这样的问题。而是这样安立有很大

的必要性，为了众生趋向于实相，强烈的悲心使他会安立很多方便，虽然这些方便在应成派论师观察起来是过失，但是观待一般的众生来讲，它就是一种方便、一种功德，根本不是三大过失，是三大功德，可以这样讲。

自续派为了引导众生趋向于胜义谛，考虑名言谛中的法怎么处理，因为中观讲空性时，一切万法无生无住无灭，一般的众生就会想，既然空性了，这些法是怎么样的？他说，胜义理论观察时，我们分了二谛，名言谛中仍然有，只是在胜义谛中胜义理论观察时才称为空性，一切万法本来是双运的，现空无二。那么在内部中，胜义理论前提下，范围当中有二谛，就相当于我们一本体一反体的关系了，一个法的显现部分属于世俗谛，空性部分是胜义谛，他是从这个角度来解释的。一般的众生看这个解释，就把心安下来了，名言谛中这些显现还是有的，只不过在胜义中才空性，他通过这方面能够趋入到单空、无自性、打破实执的修法中去。至于他通过修单空修成之后，对于显现法的执著已经非常淡了，再给他一指引，空性本空，一下子他就能够接受，所以，这是让众生逐渐接受的过程，不是过失，而是功德。这个方面就讲到第二大太过。

百卷、应成胜义理论无力破生

胜义理论本来可以破他生的，但是按照你的观点来讲，胜义理论无法破生。为什么呢？你的这个他生是胜义理论里面分出来的，怎么破呢，没办法破了。

于真性时以何理，观自他生皆非理，

彼观名言亦非理，汝所计生由何成。

“于真性时以何理，观自他生皆非理，”我们在真性中，通过什么样的胜义理论观察自他生都是不合理的，“彼观名言亦非理，”彼是胜义理论，胜义理论观察名言时，一切的自生他生也非理，名言谛中也不可能有自生他生。既然胜义理论观察胜义谛、名言谛都没有所谓的自他生，“汝所计生由何成。”你自己承许的名言谛中的他生，有什么理论可以证成？没有理论可以证成。

我们在讲这个颂词、破对方观点的时候，还是在承接自续派他自己的意思，就是胜义理论观察分二谛。我们说，从你的胜义理论来观察胜义谛时根本没有自生他生，这是对方也承认的；那么胜义理论来观察名言谛，难道就有他生吗？实际上胜义理论观察名言谛一切万法时也绝对不可能有自生他生，所以“彼观名言亦非理”。你通过什么道理证成的？没有一个真实的道理可以证成名言谛中有所谓他生。所以，真实义当中，二谛当中都没有自生他生。

二谛中都没有他生，那又怎么样安立过失的呢？还是和前面第二个颂词一样，如果你不这样承认，如果你承认胜义理论观察时分开二谛，名言谛中有他生的话，实际上就变成了他生是胜义理论观察之下的他生，应该说胜义理论没有破他生的能力了，所以应成就说胜义理论无法破生这种过失，胜义理论观察他生时应该堪忍，不应该承许一切万法空性，从这个方面给对方发了过失。

只要我们掌握了他的观点，把这几个主要要素掌握之后，三大太过不是特别不容易理解，只不过刚学这个问题时，以前没有接触过自续派、应成派的观点，或者前面我们在讲《入中论》时分了二谛，这时又对二谛打破了，容易把脑袋搞糊涂。实际上前面讲很多次原因就是这样的，应成派分的二谛是在世俗中观察分别心而分的，自续派的二谛是在胜义理论面前分的。

如果自续派在胜义理论面前分的话，你的世俗谛应该是通过胜义谛观察诸法时得到的。胜义理论观察柱子时得到柱子的显现，胜义理论观察时还能得到名言谛，所以名言谛应该成为一种实相。所以，应该变成在胜义中也有了，在入根本慧定时见得到，或者你的名言谛应该堪忍胜义理论观察，或者胜义理论根本无法破生，这些种种的过失，完全是在这个前提下面得到的。

应成派的二谛是假立的二谛，就像平时我们假立的因果一样，没有详尽的观察。我们做最详尽观察的时候，都是在究竟到底有没有承认，如果有承认的话有什么什么过失，或者你在胜义谛中承认有什么什么过失。而对于名言谛中

假立的因缘法，既然是假立的根本不破，所以应成派的二谛是假立的二谛，没有这些过失。而自续派的二谛是真实义中观察得到的二谛，有过失。两派最大的差别就在这个地方，为什么应成派把自续派分二谛作为不共所破的原因也就是这样，他的执著已是非常微细了。在这个很微细的执著中，如果再把分二谛的观点打破之后，就能够承许二谛中无生，不分二谛承许一切万法空性，就和应成派一模一样了。

我们在观察时把这几个要素掌握了，反复看这些颂词和注释，比较容易理解，否则此处还不是特别好理解，因为牵涉到比较微细、比较深的问题了。此处已经把二谛作为所破了，所以这种承许应该还是比较微细的。

在观察之后，我们再把三个颂词次第性的连接起来看，这三大太过到底有没有差别？如果有差别，差别在哪里？

第一个太过，太过主要的侧面在哪里呢？空性应是坏法因，主要从见空性的智慧应该变成毁坏诸法因的侧面讲的。破的重点是，如果你这样承认，菩萨入根本慧定的智慧应该变成毁坏诸法的因。

第二个太过，是从名言谛的侧面破的。“是故不应妄观察，世间所有名言谛。”前面是从菩萨的境界不见诸法而见空性，在见空性这个胜义理论观察分下来所谓的名言谛，应该被圣者根本慧定摧毁，落在圣者入定的所见是空性的角度发的太过。第二个太过直接从名言谛来说，你世间名言谛的安立应该成了实相中的法，应该变成真实存在，从这个角度来讲的。

第三个太过，是从分别的他生角度讲的。颂词“于真性时以何理，观自他生皆非理，彼观名言亦非理，汝所计生由何成。”发太过的重点是“汝所计生由何成。”名言谛中的他生到底怎么而成的，如果是这样的话，那么“胜义理论无法破生”，科判讲得很清楚。

第一个科判“圣者根本智应成破诸法之因”，我们从科判来看颂词，容易理

解三个太过的差别；第二个科判“胜义理论观察名言谛应成堪忍”，它的观察是整个名言谛；第三个科判“胜义理论应成无法破生”，主要是从他生的角度讲的。这三大太过，实际意义上进行观察时，内部来讲差别不大，但是从不同的侧面宣讲。第一个是从圣者入定的智慧所见这个方面观察的，第二个从名言谛看的，第三个胜义理论无法破生的角度来讲的。

所以，我们之所以认为自续派有很大的过失，完全是他在承许胜义谛的时候分二谛，这根本不符合于实相，不符合于根本慧定的境界。所以，菩萨从他的境界来观察你的理论时，就会发现这些粗大的、微细的矛盾。我们前面再再讲过，因为你所承许的观点并不是真正的实相，而你要安立成实相，就会有过失。

前面我们分析，从他自己的宗立来讲，他并不承认世俗谛中的自相、实有，是堪忍的、是不变化的，没有这样承认，他认为世俗法全部是幻化的、如梦如幻的自性。有这些过失的原因是，站在实相的高度观察他的观点，以胜义理论分二谛就会有这些过失，一个比较微细的过失，是在菩萨所见中根本见不到。

我们通过中观观察一切万法的时候，通过很多理证，我们觉得有二谛，世俗谛中怎么样，胜义谛中怎么样。其实分开二谛本来不是胜义谛的，如果你把二谛分开，还是说明我们对二谛有别别的执著，对世俗谛有执著，对胜义谛空性有执著，还没有达到泯灭二谛、二者无二的状态，通过这样的思路抉择下去，这种结果是得不到的。所以，我们就要借用应成派的三大理论，把别别分二谛的观点破掉，破掉之后我们就知道了，实际上二谛只能够在名言中安立，没办法在胜义中安立。如果你要抉择胜义谛，那绝对是无二的，二谛绝对都是平等无生的，没有二谛的观念才是真正的实相。

我们修正行、修中观，或者在这个基础上修大圆满、大手印，都是在二谛完全无生的见解上面去修行的，任何分别念都不契合于实相。不管你分二谛的

分别念也好，还是怎么样的分别念也好，都不契合于实相，全部都要破掉。你把这个破掉之后，再去修一个直断就比较容易理解了。所以，胜义理论发三大太过来破自续派承许二谛的观点，你一旦掌握了它的精要，就会领悟到所谓二谛绝对是假立的，菩萨入根本慧定也见不到二谛，实相中也根本没有二谛。所以，我们首先要进入二谛，后面要把二谛的执著通过这种方式打破，趋入于无生大空性中。

今天就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第28课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称菩萨所造的《入中论》。《入中论》是诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的殊胜论典，论典分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲论义，论义分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲的是第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地的体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：宣说空性之深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理证抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第一个科判总破承许他生宗，分二：总破真实义中承许他生宗和别破名言谛中承许自性生宗。如今在讲第二个科判别破名言谛中承许自性生宗，分二：真

实和如是破之功德。现在在讲第一个科判真实，分二：真实和破释妨难。其中第一个科判真实的内容是三大太过，前面已进行了详尽观察。今天讲第二个科判。

中贰、破释妨难

如影像等法本空，观待缘合非不有，

于彼本空影像等，亦起见彼行相识，

如是一切法虽空，从空性中亦得生。

这里面有六句偈进行观察，是通过问答的方式进行宣讲的。

前面我们已经破了名言谛中根本没有自性生宗，这时自续派就会提出他的想法：胜义谛中没有自性生宗是可以接受的，但是如果在名言谛中也没有他生或者自性生的话，应该变成没有名言谛的过失，会失坏名言。我们在世俗谛中，眼睛见色法、耳朵听声音，有眼根、有对境、也有眼识，通过这样也产生意识，这一切的名言谛是通过世俗谛中本来存在自性生的缘故才可以安立的。

如果按照你中观应成派的观点，在名言谛中也破了自性生宗的话，一切的见闻忆触全都要失坏，也没办法真实安立这些殊胜的观点。或者，名言谛当中没有自性生的话，名言谛中一切万法都不显现，也能够产生眼识、耳识；本来不存在的法，像石女儿、兔角、龟毛等等，也应该成为眼识等的所境。他就从这个方面发了过失，这就是一种妨难。

实际上对方就是因为考虑到，胜义当中是空性、没有生、没有显现，但如果在名言谛中也没有因果显现、他生等，就会失坏名言，失坏现量所见的诸法。为了不失坏这些法，他在胜义理论中观察的时候，特意分开了二谛的承许，然后加胜义鉴别，一切万法只是在胜义中才空的，名言谛中根本不空，名言当中的法有自性、有自相。

当我们把名言谛中承许他生的观点破掉之后，对方就把疑惑提到桌面上来：

前面给我们发了过失，确实非常尖锐，很多地方确实没办法如理如是地做回答。但是破完之后，你们如何解释这个问题？如果把这个问题解释完之后，不单单能够打破很多疑惑，也使我们对中观应成派二谛中没有自性的观点，产生一个最为清净、坚固的殊胜信解。所以，有必要在这个地方做殊胜的答复。

中观宗的答复是用喻义对照的方式，前一个颂词讲比喻，后面两句讲意义。比喻讲到“如影像等法本空，观待缘合非不有，”影像是世间人容易理解、接受的比喻，等法，比如谷响、水月等，都是本空的，自己根本无有自性、不实有。但是，在没有自性的时候，“观待缘合非不有，”观待因缘和合，并不是不存在它的显现，它的显现肯定存在。怎么样观待缘合呢？以影像来说，必须有一个清净的镜面、有光明、有自己的面容、中间没有障碍等等，这一切因缘和合之后，就会在镜面当中如理如是地显现自己的容貌。它完全没有自性，但是因缘和合之后它有显现，二者之间并不矛盾，无自性和能够显现二者是可以成立的。

“于彼本空影像等，亦起见彼行相识，”“于彼本空”，前面讲到“如影像法等本空，”是从影像本身进行观察的，影像虽本空，它可以显现。那么对本空而显现的影像能不能产生眼识呢？虽然影像无自性、不实有，但是因缘和合时可以“见彼”，彼是影像等，能够生起见到影像等形相的眼识。还有耳识，比如了知谷响，一切空谷回声无自性，因缘和合时有空谷回声，无自性中可以显现。

“本空影像”，是从所境的角度讲，“亦起见彼行相识，”，是从能境的角度讲。或者说这样本空的影像不单单有它的显现，而且有它的作用。影像的作用是能够帮助人产生“见彼行相”的眼识；空谷回声也有它的显现和作用，能够产生了知空谷回声的耳识。无自性是从它的本体讲，但在世俗谛中因缘一旦和合就会显现，有显现就会有它的作用。

从这些方面观察时，第一个方面，无自性的法会不会因为无自性就堕入断灭？就像对方担心的那样，如果二谛中无自性，会不会它不显现，会不会缘这

个法不产生眼识？根本不会。不会像石女儿一样的，石女儿在名言谛中是不存在的、没有这个法的自性，只是我们把石女和其余别人的孩子连在一起，有一个石女儿的概念。兔角、龟毛名言谛中也没有，都是把其它法混合成的一种概念而已。

第二个方面，影像等法和石女儿比较的时候，从无自性的角度讲完全一样，那都是无自性，是不是同等显现或同等不显现？因为对方发过失说，如果你不承许名言谛中的显现，肯定会失坏名言、没有眼识等等，我们已经回答了“于彼本空影像等，亦起见彼行相识，”也可以生起见彼形相的眼识、耳识等。

对方又说，如果没有的法也能够产生眼识的话，石女儿等也能够产生眼识，因为二者无自性是相同的。我们回答，影像等法和石女儿的法从无自性方面讲完全相同，但是影像等法在名言谛当中可以观待“缘和非不有”，因缘和合之后，虽然无自性，但可以显现影像；而石女儿是永远没办法集聚因缘的，即便是集聚了千百万的因缘，也不可以让石女儿显现。所以，二者都无自性，但有没有缘起和合而显现的方面是不相同的，所以二者完全不相同。从这方面我们做了善巧回答。

下面讲意义，“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”影像的比喻已经讲述了，下面要转入正题，正面回应自续派给我们发的妨难：影像我们了知了，但是一切山河大地、柱子、瓶子等法，你怎么解释这些问题？我们回答，同样的道理，“如是一切法虽空，”通过胜义理论观察，一切万法根本找不到一点自性，虽然一切万法没有丝毫的自性，但是“从空性中亦得生。”在一切万法无自性中，它的因缘可以汇合，因缘汇合时虽然无自性也会显现，犹如影像一般，影像的自性虽空，但是因缘一旦和合就会产生。

一切万法也是这样的，虽然二谛中观察完全没有自性，但是如果有显现这个法的因缘，从一切万法空性、无自性中，缘起和合时，就会显现它的影像，

而且不单单显现影像，这个影像也能够起作用。比如我们的眼根、对境色法都是空性的，但因缘和合的时候外境可以显现出来，如果你的眼根没有其它障缘的话，你可以获得一副明利的眼根，再加上光明、作意等，因缘和合时就会见到色法，而且能够起作用，我们可以缘色法做取舍。就像镜中影像，虽然无自性，通过因缘见到影像时也可以发生作用，可以看到你的脸上哪里有脏的地方，通过帕子把它擦干净，这就是它的作用。

所以，一切万法虽无自性，因缘和合显现之后就可以有它的作用，我们可以缘这个显现法来观察：这个显现法到底实是不是实有？这个色法到底是有自性还是无自性？怎么样趋入空性？等等，这样的作用都可以有的。或者我们缘名言谛中的柱子用来修房子，用瓶子来盛水，一切的作用都有。

一切万法都是无自性的，但在无自性、空性中，可以有显现，可以有作用，一切名言谛中的法不会因为无自性而失坏。这是我们学习中观很重要的一个内容，关系到二谛双运的问题，关系到现空如理的问题。一切万法无自性只能说它本性空而已，不会因为本性空连缘起都没有了。正因为本性空，才可能有缘起，如果本性不空根本不可能有缘起。所以，“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”空性是一切缘起显现的自体，一切缘起的自体是无自性、空性的缘故，才可以有各种各样的因缘和合之后的产生。反过来讲，因为一切万法是缘起显现的缘故，它就无自性。

从这两个方面我们知道，在显现的当下无自性，在无自性中可以缘起，空不碍有，有也不碍空，这就是所谓的无二、圆融的概念。我们学习空性时会觉得，有绝对碍空，抉择这个法为空性时，想方设法把这个法挪开或者毁灭掉，才能够了知它的空性，这就是认为显现法会阻碍空性的存在。另一方面，认为空性肯定会妨碍有的存在。实际上我们学习完之后就知道，显现的法当下就无自性，所以显现不碍空；空的时候可以缘起的缘故，空不碍有。不单单是不碍，

而且互为助缘，互相有辅助作用。我们通过显现可以了知显现的空，通过空性可以说有显现和缘起的存在，一切法互相之间是没有阻碍的。了知了二者互无阻碍、现即是空、空即是现的观念，基本上就获得了比较粗大的现空双运的见。

获得见之后，我们要通过现空双运的见来打破实执，因为我们对显现和空性别别有执著，现就是空的缘故，对显现法的实执会打破，空就是现的缘故，对空的实执会打破。最后，显现的实执也没有了，空性的实执也没有了，这才是相合于实相的、真正空性的概念，现空无二的正见就会在此产生。

此处讲得很清楚，“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”一切缘起法都是这样的，不单单是柱子、瓶子等世间法，还牵涉到道果的问题。到底有没有道、有没有果？这个原理是完全一样的，一切万法都是无自性的，不管是道的本体、还是佛果的本体，都无自性，但是“从空性中亦得生”，如果你圆满了因缘，无自性的道果就会产生、就会显现，在显现当下也是无自性的。

所以，菩萨在修道时，并不会执著所谓的见，也不会执著所谓的空性、实相、涅槃，都不会执著，但不会因为不执著就不修了。如果你认为不执著就不修的话，你还没有理解真正的空性。就是前面讲的，空和有二者之间没有阻碍的，空性只是说它的本性是无自性而已，因缘和合之后就会有它的果。果的显现上面有下劣的果和贤善的果，贤善的果像道果，下劣的果像流转、痛苦等等。在这个当中应有取舍，应该靠近于实相，让一切众生都获得解脱，这样大悲心与空性实相就连在一起了。

这方面是对于对方所提的问题，应成派做的回应。在胜义谛中都没有自性，在名言谛中可以随顺缘起、随顺显现。如果是从名言谛中提问，那么名言谛当中的法都是缘起显现、无自性，没有本体可得，没有自性中完全可以有显现。

下面我们要讲如是破之功德，前面讲了真实，就是名言谛中没有自性生，然后破掉了名言谛中有自性生，这个到底有什么殊胜的必要，或有什么殊胜的

功德呢？

未贰（如是破之功德）分二：一、断除极微常断见之功德；二、业果关系极应理之功德。

我们打破二谛别别的承许之后，或是打破分二谛的观念之后，不但没有过失，而且有增上的必要，有增上的两个功德，对于趣向法界有更加殊胜的功德。

中壹、断除极微细常断见之功德

二谛俱无自性故，彼等非断亦非常。

这个功德是讲非断也非常，真正安住在中道义或者中观道，没有常也没断的无自性见。怎么安立的呢？“二谛俱无自性故，”胜义当中一切万法没有自性，在世俗谛当中也没有自性，二谛本身也是没有自性的，因为我们抉择了二谛俱无自性的缘故，就可以有离断离常的功德。

怎么样离断离常呢？可以分别从胜义谛和世俗谛的反体，从它的不同侧面来进行抉择。首先，从应成派的胜义谛当中抉择的时候，胜义谛当中一切万法根本无自性，不要说实执等等，连显现法本身也是无自性的。入根本慧定中不显现二取三轮的话，连显现法本身也不存在，还怎么样去讲它的常和断呢？若要安立一个法的常或断，必须要在这个法存在的基础上。有存在的话，我们可以观察这个法是常还是断，而在胜义谛中一切显现法本身都无所缘，哪里有它的常和断呢？根本不可能有常断。这是从胜义谛方面，从空性、无自性的角度来讲的。

如果从世俗名言谛当中来讲，我们也不承许自性，名言谛中一切法没有自相，所以没有一异。我们学《中观庄严论》时学过，有自性的法绝对是摄于一异、一多中，或者是一或者是异，或者是一体或者是多体；但如果无自性的话，不可能有所谓的一，如果因果二者之间不是一，哪里有常呢？就没有常见了，因为没有自性的一体。如果因和果是一体，果位时这个因还不灭、还存在，就

会变得恒常，会有恒常的过失。但是我们不承许自性，也不可能有一体，没有一体就没有常。

因和果之间也没有实有的他体，也就没有断，因为二者之间有他体的话，果生起来时，种子的相续会中断、没有延续。我们也不承许名言谛中的法是他体，也不会有断的过失。真正的应成派观点，绝对是在胜义当中离常离断，名言谛当中离常离断，这种断除常断见的功德会显现出来。

在此处各大注释也是引入了《中论》对常断的定义，这对我们安立常断很有必要性。平时我们说有没有落入常边或断边？有没有一个标准？《中论》讲了这个标准，如果一个法生了之后后面不灭的话，它就是一种恒常。这个法首先有、后面也有，这就是常的概念。比如从因果来讲，因位的种子法，在因位时它有，后面到果位的时候还有，这就是一种常，这个法先有后亦有就是常。什么叫断呢？前面是有的法，后面没有了，这个就是断。首先这个有的法是一种有自性的法、有自性的有，这种有自性的有到了后面不存在了，就成了一个有自性的有到了一个有自性的无，这就是断灭的观点。

中观宗没有这样的过失，中观宗承许一切万法本来无自性，离一离多、离一离异的缘故，没有所谓一体，也没有所谓他体，二者之间不会有常也不会有断。一切万法都是无自性的缘故，离开了常断；如果有自性的话，就会有常断的过失。

法本来无自性，我们只是抉择它本来无自性的本体而已，并不是通过中观观察之后，把实实在在有自性的法硬生生地中断掉，这肯定有断灭的过失。所以，很多人不了解中观宗宗义，会觉得中观宗是一个空宗，容易落到断灭当中，这不是中观宗拥有的断灭，而是你自己的见，你不善巧了解中观宗，自己落入到断中。如果了知了中观宗善巧安立的二谛，尤其《入中论》中所讲的这些问题，没有丝毫的过失可言。

在这个科判中，针对前面分二谛的观点作了破斥之后，实际上最极细微的常断见是自续派所拥有的，此处离开了最细微的常断见，便能真正地安住在中道义中。

既然有最微细的常断见，那么还有那些更粗大的常断见呢？在注释中也提到了最粗大的、微细的和最细微的三种。最粗大的常断见基本上是外道和世间人所拥有的，像承许自性、神我，或承许一切万法不灭，以前有、现在也有，这是很粗大的常见；粗大的断见就是顺世外道所承许的人死灯灭，人开始是存在的，死了之后就永远不存在了，完全消失在虚空中了。这样粗大的常断见，通过小乘宗就可以遮除，小乘宗通过承许刹那生灭法，因果刹那生灭，因生果之后因没有了，就会没有常；因生果相续有延续，也不会有断。所以，刹那生灭的法就可以离开粗大的常断见。

如果执著刹那生灭实有，也是微细的常断见，观待前面外道的观点来说，这是一个正见了，但如果观待后面的宗派来讲，还是比较细微的常断见。为什么呢？如果你承认刹那法是实有的，不是无自性、幻化的，它灭时，当第二刹那不存在时，就是一种断灭，存在的当下就是一种常。从这两方面观察，他在刹那生灭时有一种微细的常断见，或者从他自己的境界来讲，这些无分微尘、无分刹那的法都是一种实有。

还有，在名言谛当中这些法，后面观察不存在了，或是在胜义谛中不存在了，粗大的法不显现了，这也是一种微细的常断见。通过无自性可以破掉，一切万法在缘起当中而显现、没有实有，在胜义谛中是空性的。通过自续派的观点可以遮除这个比较细微的常断见，因为自续派分二谛时，名言谛中一切法都是如梦如幻的，胜义谛是空性的，这样承许时就能离开这种中等细微的常断见。

但是，自续派分二谛，世俗有而胜义无，从应成派的高度观察时，他是落在最细微的常断见中。怎么样最细微呢？胜义谛中分二谛，名言谛中的显现法

存在，这就是最细微的常见；后面通过胜义理论观察，在胜义谛中是单空的，这个显现法没有了，这就是一个断见。从这个方面观察，只要有实执，只要有实有的概念，就不可避免地会落入常断中。只有彻底承许无自性，二谛都是无自性的，才可以真实地离开最极细微的常断见。

离开最极细微的常断见又能做什么？常断见总是一种边执见、实有见，如果你相续中有最微细实有见，就还没有真正趋于无生的法界，只有把最细微的常断见彻底打破、彻底泯灭之后，才能够真正地抉择到(从分别心的角度或其它方面来讲)一个大空性的总相。就说是胜义谛无自性，世俗谛也是无自性，一切万法都是无自性，显现无自性，空性也无自性，连分二谛的概念都要泯灭，这样才能够真正契合于中道。

应成派在抉择自宗时根本没有二谛的概念，不分二谛。看待世间人时可以勉强分二谛，把二谛作为一种梯阶，让众生逐渐趋向于实相当中。在学《入中论》时，这两个观点一定要搞清楚，要再再地思维所抉择的问题，如果能够趣入这个见解，就能够帮助我们抉择非常清净的实相境界。

下面讲第二个科判业果关系极应理之功德。业果在佛法中是一个很重要的问题，在佛陀出世之前，很多印度的外道已经有业果的概念了。佛陀出世之后，通过一切智见到了最极细微的业果关系，在律藏等很多经典中，讲业果不虚的问题，比如：有情的诸业百劫不失坏，因缘会集时果报还自受，一系列业果问题的宣讲。所以，怎么样善巧处理业果，就成为很大的问题，各宗各派必须要面对的问题。

业果怎么样安立？业果是怎么样不虚而存在的？如果我们不观察的时候，你造了这个业就会受果，就是这么简单。如果真正观察，你怎么样去连接？造了业之后是不灭而生果，还是灭而生果呢？此处中观应成派月称论师到底怎么样去安立业果呢？应成派和任何宗派都不一样，他是通过无自性来安立业果，

不需要其他所谓的实有法来执著。这个分了两个科判。

中贰（业果关系极应理之功德）分二、一、虽无阿赖耶等已灭业生果之相；二、破释妨难。

第一个科判，虽然没有阿赖耶识等，已经灭了的这个业怎么生果？应成派也承许业会灭的，如果不灭这个业就变成恒常了，所以观待世俗来讲，这个业在造的当下已灭。已灭之业生果之相怎么样安立？在佛法中，各宗各派都承认业在灭了之后生果，所以，阿赖耶识、其他得神、不失坏法等等，都承许造了业之后这个业要灭。灭了之后它寄存在何处，怎样生果？有这样一种共同前提下的问题。我们说，已灭之业生果之相，没有阿赖耶识也可以安立。这里以阿赖耶识做主要例子，等字指其他的法，没有这些也可以安立的。

百壹（虽无阿赖耶等已灭业生果之相）分二：一、真实；二、以比喻宣说之义。

成壹、真实

由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，

有业虽灭经久时，当知犹能生自果。

“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，”因为业不是自性灭，所以没有阿赖耶识也照样生果，“有业虽灭经久时，当知犹能生自果。”有些业虽然灭了，但是经过很长时间，还是能够产生自己的业果。

前面我们讲过，怎么样来善巧安立业果的问题。有业就有果，这仅是一种粗大的概念。随着修学佛法的逐渐深入，相续中会产生各种各样的疑惑。如果你不观察不思考，信仰业果不虚就可以了，对业果不虚保持在粗粗乏乏的见解当中，若不遇到违缘，这样修下去也可以。但是，一旦稍微思考就会产生疑惑，出现疑惑、违缘时，你没有智慧去对待它，就会对业果问题产生很大的疑惑心，就会影响到后面的修法。

业果不虚的问题是佛法中的基础教义、核心教义，这个问题不解决，内心中对业果不虚还有疑惑的话，在趣入修行时，比如我们修空性到底能够得到什么果？到底能不能得到涅槃？如果我修了半天得不到涅槃不就完了吗？没有得到涅槃又失坏了人间享受，两头都空了，会有这样的疑惑。如果把这个问题决定了，修空性就能够得到这样的涅槃果，我就可以放弃世间的享受，一心一意地修涅槃果。所以，决定业果不虚的问题，帮助我们遣除修道中三心二意、犹豫不决的心态，所以各宗各派都在下功夫抉择这个问题。

我们前面分析了这个业，做了之后到底是不灭而生果，还是灭而生果？总的来说，业做了之后会灭的，如果它不灭，最后生果了，业和果之间就成为一体，就成了恒常，所以只能承许业做了之后要灭掉。比如今天我供佛，做完之后这个业就灭掉了，我就去做其它事情去了，没有再去连续这个问题。

业这个术语很专业，通俗地讲，业就是行为，按照行为来理解就比较容易了。身体的行为叫身业，语言的行为叫语业，意的行为叫意业。你现在身体做什么行为，后面相应地受这种果，这个叫做业果的关系。身体拜佛，身体杀生，这叫身业，前者叫身善业，后者叫身恶业。身体行为是善的，以后你就会有善的安乐；身体行为是恶的，以后会有痛苦的果报。业做了之后不会再延续的，当下就灭了，灭了之后，百千劫之后还会受果报。

灭了之后到底是怎么样受果报的？为了解决这个问题，很多宗派都有不同的解释。第一种解释，是一种得神或者一种得法。《俱舍论》中讲，这个得法不是色法、也不是心法，它属于一种不相应行，是一种实有。造了业之后，业灭了，但是它的功能储藏在得法中，后面就用得法或得神来联系业和果之间。得神可以联系业因，也可以联系业果，他不会失坏。通过这个实有的得神来做它的依靠处，这是一个安立方式。

还有一种观点，是有部的观点，所谓的不失坏法。犹如债券一样，比如借

别人钱，你要打借据，写清楚某年某月某日某某人借了多少钱、本金多少、利息多少、什么时候还、连本带利多少钱等。这个不失坏法，既不是业也不是果，他是业果之外的东西，是实有的。当期限到时，这个人就把债券拿过来给你看，上面写的本金多少利息多少，你应该全部拿来。债券不是业也不是果，但是通过这个债券就可以让对方还钱。这个不失坏法，也不是业也不是果，时间一到他就连接业果。业灭之后就储存在这个不失坏法上面，他的功能就是储存，到了时间就会受果报。这也是一种安立的方式。

还有一种是经部的观点，认为是心识的相续来做连接。业做了之后就灭了，但第六识这个心相续不间断、不间断地一直延续下去，这个业的习气和受果的功能，借住或储存在相续中，随着相续而流转，它刹那生灭，但不会失坏，到了时间、因缘聚会时就会受果报。

还有一种安立，就是著名的唯识宗安立阿赖耶识持种。其他的诸识都可以转变的，不可能是持种的。必须要有一个实有的法，就是阿赖耶识。虽然是刹那生灭，但是他自己本体仍然是实有的，只有在实有坚住的本体上面才可以安立业果。造了业之后这个业灭了，但是这个习气储存在阿赖耶识中，跟随你投生，投生是阿赖耶识的投生。阿赖耶识不像其他法，其他的法都可以暂时有隐灭的阶段，比如六识都是转变的，第七识是染污性的，都不适合持种；只有阿赖耶识无覆无记，不是善恶的自性，无记的自性当中才可以储存善恶种子。如果本体是善，就不能够储存恶的种子；第七识本体是一种染污法，就不可能储存清净法；只有阿赖耶识最适合，不是善也不是恶，一切善恶的习气都可以储存在上面，而且是坚住的，一直会随着有情的投生而流转，不会失坏，这样就安立阿赖耶识持种。

中观宗怎么安立呢？中观宗说这些都不用。为什么呢？“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，”因为业虽然灭了，但是它不是自性灭，就像业生的时候不是

自性生一样。比如我们做顶礼造一个善业的时候，有对境、有你的身体、有内心当中的善法、有这些动作，然后完成一个顶礼，我们观察整个顶礼过程，这个善业生起时没有自性生，做完之后就灭了。没有自性生就绝对不可能有自性灭，如果有自性的法，就会有自性生，也会有自性灭。

中观宗通过理证观察，业不是自性生，也不可以自性灭，不需要阿赖耶也能生。什么意思呢？如果有实有的生、实有的业，就需要一个实有的本体做为它的所依。我们没有承认一个实有的生灭，所以不需要什么实有的所依。前面我们讲过，这个所谓的赖耶是唯识宗持种的自体，这是一个典型的实有法，实有的自性作为一切轮涅习气种子的依靠处，它必须是坚实的，否则根本无法持种。前面分析过原理，如果承许这个业是实有生灭，就需要一个实有的法作为它的本体和所依，但是中观宗根本不承认所谓业有自性灭，故不需要实有的本体做所依。

“有业虽灭经久时，”有些业虽然灭了很长时间，经过了千百万劫，“当知犹能生自果。”还是能够生自果。就是因为没有自性的灭，所以没有阿赖耶识也可以完全安立业果不虚的问题，这是一种很深的安立方式，一般的人难以理解。

中观宗不需要什么法的持种，缘起无自性就可以了。就像一个法生起时是无自性的，因缘和合就会产生，灭的时候也没有自性灭。如果是自性的灭、实有的灭，那就永远无法生果了。但是，这个灭不是实有灭，生不是实有的生，因缘和合的时候，在无自性当中产生，后面果报成熟也是因缘和合产生。这个因缘和合的因是什么呢？就是以前你造的业因，没有其他的法。在无自性中，因缘一旦具备就会生果，不需要一个实有的业、一个实有的持种的东西。

虽然唯识宗有所谓实有阿赖耶识的安立，这个方面安立是安立，但认真观察的时候，所谓实有的自体还是没办法真实建立的。他们承许，我们相续中有一个法叫阿赖耶识，它是坚住的，你造业之后习气就依靠在上面，随着你的流

转而流转，你投生为天人、猪、人它都不变化，一直保持着这个业，阿赖耶识就是负责把你的习气保存下来，到了受果时，你依靠这个来受果。

中观宗说，不需要这些，一切万法本来无自性、无本体，业、果也都是无自性的。所以，造业时没有自性的生，业造完之后它灭了，灭也是无自性的灭。无自性灭就不需要其他的法了，后面只要因缘具备，仍然可以产生它的果报。后面我们还要通过比喻进一步观察、抉择。

通过这些方面的观察，有部经部安立实有的得神、实有的不失坏法，唯识宗安立阿赖耶识等等，这些多多少少都有过失。这些宗派主要是安立业果之间的连接，怎么样使业果合理。所以，有部宗、经部宗，或者唯识宗等，只要把业果问题解决了，他的修行人没有疑惑了，这个所依到底是实有还是不实有倒不重要了。尤其对小乘来讲，他主要的法是怎样打破粗大的五蕴，证悟人无我空性，在这个之外，你承许实有的得法、实有的不失坏法，对他证悟人无我空性没有障碍。所以，只要业果问题没有疑惑了，他就可以修下去，一直修人无我空性，最后证果。

唯识宗有一些差别，他承许一个实有的法，暂时也有必要，但是后面要登地时，如果把阿赖耶识作为一个实有的对境，这个法执不打破的话，要登初地是非常困难的。这个实执绝对不可能永远保持下去的，当他修空性修到一定时间的时候，空性的习气成熟，肯定会遇到具相善知识给他解释阿赖耶识不存在实有的道理，然后他通过前面修习空性的基础，进一步修行就可以证果。

中观宗在安立业果的时候，名言谛当中没有一个实有的阿赖耶识，或是根本不安立阿赖耶识，通过缘起安立，阿赖耶识有也可以、没有也可以。那你中观宗到底是安不安立？我们说，不安立，不安立实有的阿赖耶识。因为通过缘起无自性就可以了，生的时候无自性生，灭的时候无自性灭。当因缘和合时，无自性的法生起来，灭也没有自性灭，当因缘和合时还会重新生起来，这个业

果还是在你的相续成熟，这些都是缘起，缘起不虚，缘起不会虚耗。

了知这个问题，能够抉择无自性、抉择实相，打破所谓有一个实有的所依实体，而且，也可以体现出中观宗胜义谛中不承许实有，名言谛中承许无自性、承许缘起。这个方面也是很深的一个问题。在这个问题上，我们还需要进一步地观察抉择，下面还要讲比喻。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第29课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。如今在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：能境地的体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。

如今还在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼广说和成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在还在讲第一个科判总破承许他生宗，分二：总破真实义中承许他生和别破名言谛中承许自性生宗。现在讲的是第二个科判别破名言谛中承许自性生宗，分二：真实和如是破之功德。

现在在讲第二个科判如是破之功德，分二：断除极细微常断见的功德和业果关系极应理的功德。现在在讲第二个科判业果关系极应理的功德，分二：虽无阿赖耶等已灭之业生果之相和破释妨难。如今在讲第一个科判虽无阿赖耶等已灭之业生果之相，分二：真实和以比喻宣说之义。

第一个科判真实前面已经讲过，中观宗承许一切都是无自性的，不单单是胜义谛中，世俗谛中一切万法也完全是无自性的。既然是无自性又如何安立业果呢？通过缘起来安立。因为世俗谛中没有自性的生，也没有自性的灭，所以一切万法因缘和合就会有它的生起之相。我们现在造业，这个业会灭，但不是究竟的灭，后面这个业种和其余的因缘和合时，仍然会出现各种业果之相。这个在名言谛中不需要通过实有的阿赖耶识、实有的不失坏法和实有的得神等等所谓持种问题的安立。

虽然没有安立实法的持种，但是中观应成派通过缘起来安立业果，是非常圆满的。因为世俗谛中所有的法都是缘聚则生、缘散则灭的自性，所以中观宗在抉择名言谛时，就通过缘起的方式来安立业果，之后进一步在胜义谛中抉择万法的自性空。这是前面第一个科判真实的意义。现在讲第二个科判。

成哉、以比喻宣说之义

如见梦中所缘境，愚夫觉后犹生贪，

如是业灭无自性，从彼亦能有果生。

通过缘起来安立业果的方式很深细，一般的人难以了知，此处通过比喻和意义结合的方式来进行进一步阐释。

“如见梦中所缘境，愚夫觉后犹生贪，”愚夫主要是讲贪欲心很重的凡夫人，他在梦中见到自己非常悦意的所缘之境一个美女，然后和美女共为稠密（按照《四百论》的解释，共为稠密就是不净行），他醒觉之后还是仍然缘这个美女数数地产生贪欲心。

同样道理，“如是业灭无自性，从彼亦能有果生。”业造了之后它就灭了，但是从无自性的灭当中，或从缘起法安立的时候，还是会有果相产生。这二者之间的对照是怎么样的呢？“梦中所缘境”，愚夫在梦中时就相当于造业了，从梦中醒来时这个业就断了、隐没了。但醒来之后业还是可以起功用，缘这个美女数数地产生贪欲心，这就是它的果。也就是说在做稠密事情之后，这个业本身就灭了，如果不灭的话，他醒来时还能够见到美女，就不是忆念的问题了，是能够缘她的自相了。但是做完之后就灭掉了，尤其从梦中醒来时就灭了，虽然是灭了，但是不是自性灭，也没有一个什么连接，但是通过缘起，愚夫觉后还是缘美女产生强烈的贪欲心。

同样道理，众生造业造完之后，这个业就灭了，“如是业灭无自性，从彼亦能有果生。”但从缘起当中还是有果的产生，不需要安立实有法的持种，完全安立无自性，通过无自性就可以安立因果。

月称论师为了让我们方便了知，在《自释》中引用了经典《转有经》，《转有经》是释迦佛对一个国王宣讲的教授，其中也用到了这个比喻。佛陀说，大王，比如一个男子在梦中和一个美女共为稠密，醒来之后，男子缘这个美女还在数数地忆念、产生贪心。国王你认为他有智慧吗？国王说，他没有智慧，为什么呢？梦中的美女根本都没有，何况与她共为稠密呢？醒后还缘梦境数数生贪，这不是一个有智慧人的做法。

佛陀进一步开导说，凡夫也是这样的，当面前现前色声香味触等外境时，首先对这个境产生喜悦相，内心就生起一种染心，然后缘这个境产生贪嗔痴诸毒烦恼，通过贪嗔痴引发身语意诸业，这就是众生造业的相。

佛陀又说，这个业造了之后就灭了，灭了之后住在哪里呢？如果按照唯识宗的观点，灭了之后住在阿赖耶识中；如果按照其他宗派的观点，灭了之后安住在不相应行心法得神当中，或者安住在心相续当中，等等。佛陀说，这个业

灭了之后，“不依东方而住”，乃至“不依四维上下而住”，没有一个安住的地方。这里讲得很清楚，业灭了之后不是安住在某个地方，灭就灭了。

后面佛陀进一步对国王宣讲，我们现在此生的业叫同分业，当这一期生命走到尽头的时候，今生五蕴的业要灭尽、今生的意识要灭掉。在这个过程当中，下一世的心识就会产生，临终时下一世的业就可以现起它的相。比如，有些人要堕地狱，临终就开始显现颠倒的心识，见到阎罗狱卒；如果要往生极乐世界，就见到阿弥陀佛，生起极其强烈的善心等等。后世的业一下子就会现前。

这个意义和前面比喻怎么对照呢？男子的梦境已过，他梦境相续灭了，第二天醒觉时业要现前，他可以忆念昨晚的梦境，然后产生贪欲心。同样道理，凡夫人当此世的业尽了之后，叫做死亡，后一世的业现前，叫做生。当前面的心识一旦灭了之后，他今生的相续就开始了，今生第二世生命的相续最初是一个生的识，这个初识一过之后就有相续了。在这个相续当中，就会感受以前的异熟。以前的业灭的时候，完全没有自性，没有一个什么持种，或者说这个业没有安立在何处。

佛陀通过比喻和意义讲得很清楚。这种业灭是无自性，但当因缘和合时，你的心相续没有断，或者你的种种我执等没有断，这些业虽然胜义中全部都是无生无灭、无自性，但是在名言谛中它是非常准确的。当你此期生命一旦终结，相续中的重业就会现前，然后开始显现后一世的心识，在后一世心识中安立业果，你的身心当中就开始感受安乐或者痛苦等种种业果之相。

所以，佛陀讲，业灭了之后没有去哪个地方，一切万法的生也不是从何处来的，胜义谛当中完全是无生无灭，名言谛当中有生有灭，但全都是幻化的、无自性的。幻化的法就是这样，只要因缘具备它就会生起来，因缘一消散它就隐没。业果也是这样，造业的当时心识、对境、非理作意等等和合时就显现业；当这种状态一旦过去之后，这个业可以说没有了，但并不是自性灭，后面缘起

和合时业果就会产生。所以，造业时这个业因是缘起合和而生起来的，后面在受果的时候，通过缘起合和的业作为主因，然后诸缘和合就会受果，而且在你的相续当中非常准确地受。

比如杀生、偷盗等种种异熟果、等流果和增上果，不会成熟在别人相续，就是成熟在自己的相续，而且以前有怎样的业因，受果时就有相似的果，这都是名言谛中的法尔，都是缘起的自性。我们了知了缘起自性的不可思议，可以帮助我们了解业果，不需要安立实有的阿赖耶识等完全可以产生。佛陀在《转有经》中讲：“最后识由最后识空，死由死空，业由业空，最初识由最初识空，生由生空。而彼诸业不曾散失。”一切万法全部都无自性，但是可以生果。

龙树菩萨在《中论》当中也使用了这个思想，月称菩萨在此处也使用了这种无自性灭、无自性生的道理来证成业果不虚，因缘和合时就可以产生自果。在《智慧品》中也是通过一种假立的相续来进行安立的。这一切都是说，只要因缘和合的话，就会在自己相续中这样去成熟。

“如是业灭无自性，从彼亦能有果生，”业灭之后无有自性了，但是在无自性当中也能够有果的产生，说穿了就是这个就是世俗缘起的规律，就是一种缘起的力量，一切万法都有它自己的相，所以你这个因就有生果相，种子就有生芽相。生芽或者生果的作用到底是存在哪个地方？不需要存在哪个地方，这个就是世俗谛当中缘起的规律，准确地进行成熟。

这是通过比喻宣讲，虽然没有阿赖耶识，但是已灭的业可以生果的相，以上已经讲完了。下面要讲第二个科判破释妨难，分两个科判，有两个意义要了知。

百贰（破释妨难）分二：一、破异熟无穷生妨难；二、破违阿赖耶有之圣教妨难。

这两个妨难提出的因是什么呢？因为中观宗说，一切万法的业是无自性灭

的，或者是无生无灭的。对方就抓住无生无灭的法还会生果，或者已经灭的业还会生果，提出妨难：第一个是异熟有无穷的过失，第二个是会有错乱生的过失。

怎样产生异熟无穷生呢？第一种情况，如果是业生果的话，应该这个业还没有完全成熟、还有的时候它会生果，这是大家共许的；第二种情况，已经感受异熟的业仍然会生果，这是给中观宗发的过失，因为中观宗不承认已经感受果的异熟业还会生果。

第一种情况是自他共许的，不用再讲。第二种情况是已经感受异熟的业还要生果。为什么呢？因为你们中观宗讲，一切万法、一切业虽然灭了，但是无有自性灭，还会生果。所以，已经生了异熟的这个业，还是没有灭，因为你们说无生无灭嘛，所以生了异熟的业还会继续生果，就会变成异熟无穷生。按照一般世俗的规律来讲，已经生完果的种子绝对不会再重复生了，不会无穷地生，因为它生果的力量已经穷尽了、已经灭了。这个是第一个过失。

第二个过失，就会错乱生。为什么错乱生呢？一切万法无有自性就可以生。既然无自性就可以生的话，就像我们给他生宗发的过失一样，他生的都可以生，会错乱生。反正你中观宗承许一切万法都是无自性的、因和果都是无自性的，无自性当中可以生，无自性当中还有因果，所以一切万法就会错乱生果。

对方提出这两个尖锐的问题，下面我们就要做答复了。首先答复第一个问题，第一个科判破异熟无穷妨难，分两个科判。

成壹（破异熟无穷妨难）分二：一、二义用比喻说明；二、真实宣说义生果相。

第一个科判是通过比喻来宣讲的，第二个科判是真实宣说意义，这个意义是什么呢？就是生果之相，生果之相不会无穷生、不会错乱生，绝对是有穷生、准确地生，因缘之间的缘起就是这样的，我们要这样去观察。

玄壹、二义用比喻说明

所谓的二义，上师在注释中讲得很清楚，第一个意义是不会无穷生，第二个意义是不会错乱生，这两个意义通过比喻就可以很准确地认知，这个比喻非常重要，通过比喻能够帮助我们了知应成派业果的安立之相，或者名言谛中缘起怎么安立的相。

如境虽俱非有性，有翳唯见毛发相。

而非见为余物相。

“如境虽俱非有性，”境，是讲名言谛当中一些错乱境、一些不存在的法。虽俱非有性，比如毛发、龟毛、石女儿和兔角，这些境都是非有性的，只不过毛发是错乱眼识的对境，龟毛、石女儿和兔角是意识的对境，反正都是境，这些诸识的对境是俱非有性，俱非有性就是没有自性，这是自他宗都承认的。

“有翳唯见毛发相，”为什么有眼翳的人唯见毛发相，“而非见为余物相。”而不是见到其他相呢？这就是一种缘起。如果按对方的观点来讲，有眼翳的人不应仅见到毛发，也应该见到兔角。因为都是平等无自性的，都是不存在的，都是虚妄的。但是缘起规律就是如此“有翳唯见毛发相”。这两句当中有两层回答的意思：“有翳唯见毛发相”可以对照下面的异熟、已熟、不更熟这个意思，“而非见为余物相”对照不错乱生果的意思。

“有翳唯见毛发相，”见到本来不存在的毛发相，这是一种缘起。什么缘起呢？见毛发相的人有眼翳了，这种缘起和合的时候，他就单单见到毛发相。毛发相会一直见下去吗？不会。通过医生指导服药，眼病康复了，变成了清净根，就不会再见毛发相。所以，因缘和合时会见，因缘不合和时就不见。

中观宗的业果就是这样的，因缘和合时就会生果，因缘不和合就不生果。什么时候因缘和合？种子当中存在生果的作用，这是最主要的因，还有其他的缘和合，就会生果。这个业生了异熟之后，再生果的作用就没有了，就相当于

有眼翳的人相续中见毛发的主因---眼病，一旦消亡，就再不会见毛发，不会有眼病时见到，现在也应该见到。这是第一层意思。

“而非见为余物相。”这个也是从有眼病的角度讲的，这句话是第二个比喻，说明第二层意思，业果不会错乱生。为什么呢？这个境“虽俱非有性”，像兔角、石女儿等诸法也都是无自性的，为什么有眼病的人单单见毛发，而不见其他同样都是无自性的相呢？对方只能说，这是特殊的一种眼翳、一种缘起，虽然有四个境石女儿、兔角、龟毛和毛发，都是无自性，都是在名言中不存在的法，为什么有眼翳的人在四个境中只见毛发，这么准确地见，而见不到其余的相呢？这就是一种缘起，他有眼病时就是见不存在的毛发，不会见其他不存在的法。

为什么善业就会生善果，恶业就会生恶果呢？按照对方的提问，反正都是无自性，就会错乱生，这个法也能生那个，那个法也能生这个。我们说，不会，在名言谛、胜义谛当中全都是无自性的，但是在名言谛中它就会随顺业果关系，稻种生稻芽、不杀生就可以得到生天的异熟等等。都是无自性为什么这么准确、不会错乱，用这个比喻就很好说明了，这个就是世俗的缘起规律。

这个比喻很重要，第一个，可以了知它不会无穷生，因缘和合才生，因缘不具备就不会生了。这种异熟果生的时候，没有生的让它生，因为生果的作用还存在，异熟生完之后，这种作用已经消完，就不会再生果了，这也是一种缘起，名言的规律。第二个，很准确地生果，它只是产生它应该产生的果，而不会产生其它的果，就象眼根有眼翳的人，他只会见毛发，而不会见其它诸物一样，这方面讲得非常清楚的。

下面讲真实宣说义，就是讲生果相。生果之相就是：异熟不会无穷生、异熟不会错乱生。科判分两个，分别解释这个问题。

玄奘（真实宣说义生果相）分二：一、异熟不成无穷生；二、不错乱生果。

甲一、异熟不成无穷生

当知已熟不更熟。

通过前面的比喻推下来，我们就知道，业如果已经感得异熟了，它一旦成熟之后，就不会再再成熟。虽然我们分析的时候，在胜义谛中一切都是无生无灭的，任何的法不管是已经产生、还是还没产生的，或是业和果、因和果之间的关系，全部都是无自性，所有的业也都是无自性，没有自性生、也没有自性灭，这是胜义之相。但是，是不是在名言谛中也变成无生无灭了呢？在名言谛当中不会像胜义的相一样，名言中生灭的现相都会有，而且生的时候也是完全符合名言规律。名言当中不会有种子熟了之后再再熟的情况，众生的业熟了之后也不会再再熟，他的业感异熟一但感尽，这个业就消亡了，不会再重新成熟。

前面我们讲到，业因是无生无灭的相，是没有自性灭的相，后面又讲，受完果之后业已经灭了，这个灭仍然是没有自性的灭。这二者之间有什么差别呢？实际上差别在名言谛的显现上是有的，而讲胜义相时，都是无生无灭的相，可以说生灭不存在。此处所讲，一个业熟了之后不会再进一步成熟，这是从一般情况讲的。有时有一种特殊的业，或从某种现相来讲，比如你一念的善心造了之后，做为一个业，就会引一世的善果。有人说，为什么这个业再再成熟呢？就像我们学《贤愚经》，比如九十一劫天上天下，就是以前的业再再成熟，实际上这个引业是很大的，并不是说一生就是一个业，它是一个总的引业，可以在九十一劫当中再再成熟。或者比如说菩提心的业，乃至成佛之前都不会穷尽。

如果你把整个作为一个业的话，如果它真正有一个赎尽的时候，还是和这样的意思对照的。有的时候我们说，这个业造了，你受完了就没有了，不会再受，是说这个业是有穷尽的，这种有限的业，堕一次地狱或者受一次病，业就消尽了。有的时候是一生一生地受，但并不是说一个业已经尽了之后还会再再成熟，而是它可以引发很多世的总业、引发很多世的恶趣果或者善趣果。如果总的业一旦完全成熟之后，就不会再继续成熟了。

菩提心的业所缘广大、无穷无尽的缘故，和此处还是有差别的。这里主要是说在轮回生死中的业，或者生善趣，或者堕恶趣，这种业的自性规律是成熟之后绝对不会再成熟。业果就是这样的，没有成熟的业会成熟，已经成熟的业不会再成熟。

我们会问这是什么原因呢？这个就是缘起，名言中的缘起就是这样的。对方说，你这不是在狡辩吗？我们说，这个不是狡辩，你观察整个世间上的法是不是这样的？观察世间上的种芽（因为种芽比较容易理解，说相续中的业就难以理解一点），当种子生芽之后不会再再生了，生一个就够了，它一旦成熟之后不会再再成熟，名言谛当中就是这样的缘起道理。

我们跟随缘起的道理做抉择，一切万法的本性是怎么样的，我们就跟随来抉择，这个叫做事势理，这是非常正确的。这种抉择之后，“当知已熟不更熟。”胜义当中是空性的，你如果认为不是空性的，你就举出不是空性的道理，一个一个全部给你破光。所以，一切的因果、一切的种芽，全都是无自性、无生无灭的。但是在无生无灭中怎么安立业果呢？我们说，完全随顺世俗谛缘起，世俗谛当中业熟了之后不会再成熟，我们就承许这个，所以根本不会有异熟无穷生的过失。

甲二、不错乱生果

故见苦果由黑业，乐果唯从善业生，

无善恶慧得解脱，亦遮思维诸业果。

“故见苦果由黑业，乐果唯从善业生，”这两句话是直接回答对方的无自性就会错乱生。不管善业和善果，或恶业和恶果，真正观察没有哪个是有自性的，如果业有自性，绝对不可能生果，有自性就不会改变自己的相，不会从业到果。对于无自性的角度，对方已经无话可说了，肯定必须要承许。只不过还要进一步遣除怀疑，无自性的话业果怎么样产生呢？都是无自性怎么会这么准确呢？

“故见苦果由黑业，乐果唯从善业生，”我们见到苦果是由黑业产生的、乐果唯一是从善业产生的。这是什么原因呢？这个就是世俗的缘起，世俗的缘起规律就是这样的。对方也承认，苦果是从十不善生，乐果是从十善业生。为什么这样安立呢？实际上在观察的时候，讲不出一个真正的道理来。为什么种下稻种就能生稻芽？到底这里面是怎样的关系？这是一种法尔的道理。一切苦果，不管是人间的苦果、地狱的苦果，乃至天人堕落的苦果，都和他的黑业有关，一切的乐果唯一从善业产生的，这就是世俗的缘起规律。这个现相很简单，但是为什么会这样呢？我们根本不知道怎样观察、抉择，这个不是一般人的智慧能够想得通的，这完全是佛陀证悟一切万法的自性之后，如是如是进行宣讲、进行抉择的。

“无善恶慧得解脱，”如果你处在黑业或白业中，都会流转下去。从轮回道到解脱果之间怎样去超越呢？如果我们经常做黑业就会有苦果，如果经常造善业就会有乐果，如果这里面没有随顺于解脱慧，还会一直在轮回中流转下去。

到底怎样从中解脱呢？“无善恶慧得解脱，”如果一个修行者通达了无善无恶的智慧，他就能够从业果中获得解脱。这个善恶可以理解成善业和恶业，此处的善是有漏的善，恶当然是有漏的，这个不用讲了。如果我们造有漏善的话，会到善趣中去受果，如果是造恶业会堕恶趣，反正不管怎么样，都是轮回的因。如果要想从轮回中真正得到解脱，必须要相应空性慧，要抉择无善无恶的智慧，所谓的善是无自性的，所谓的恶也是无自性的，一切万法的本体没有一个决定的善恶可以肯定下来，只不过看待众生的分别心、看待安乐的因，就安立成善业；看待痛苦和它的因，就安立成恶业。

这个善和恶就是轮回的引业、轮回的主因，众生因为没办法摆脱这种善恶的圈子，所以不间断地轮转。圣人之所以解脱，他已经知道善和恶完全是分别心的假立。当然这个分别心假立并不是说，我坐在这里想一想，比如空中的鲜

花等等。善和恶分别心的假立，其意义要深层得多，它的时间更长，基本上要变成我们的自性了，但不可能变成我们的自性，是说它的力量非常坚固的意思。

我们学习的时候，一切万法的自性都是本空，善和恶的自性也是本空，这个必须要抉择，抉择之后安住在它的本性当中，再再地串习息灭善恶等分别，胜义谛当中修空性就是这样修。出定的时候就随顺缘起，善和恶虽然都无自性，但是我们之前再再提到，恶业就会障道，导致你堕恶趣感受痛苦，而善业会成为道的助缘，成为福德资粮，如果和智慧双运，这个福德就会变成成佛或解脱之因，这也是一种缘起。菩萨在出定时，他的善恶取舍之道还是随顺于缘起而修。胜义谛中一切都不存在，名言谛中随顺于缘起而进行抉择，所以二谛双运的方式轮番修持下去，就可以从一切恶业当中解脱，从一切善业的执著当中获得解脱，最后一切身心自在，真正超凡入圣了。

在最初修行的时候，会把善和恶当成敌对，觉得我们是皈依佛的人、是修行人，善是站在我们这一边，其他的烦恼、地狱、执著、我执等都是恶法，是我们的敌对面。但是我们在修行下去的时候，要逐渐逐渐泯灭这么鲜明的执著，如果内心还有这些执著的话，还是没办法从善和恶的执著中解脱出来。

第一步当然要诚信业果，这没什么好讲的，取舍必须要以利益来做取舍。后面当我们相续当中生起菩提心、空性慧，或者对道有所相应时，要想办法怎样把内心中善和恶的鲜明执著慢慢泯灭掉。泯灭执著并不是不取舍，只不过最初在做取舍时，善不知道是善，恶也不知道是恶，一片混沌状态；后面就把善恶分清楚，好像两大阵营一样，然后就开始猛烈地取舍；再修到后面的时候，通过学习空性教义，知道了善和恶并没有这么强烈的对立，只是我们的分别心把它们对立的，它自性当中根本没有这种对立，二者都是无自性。在很多了义经论、实修窍诀中再再地提到了一切善恶无自性的教义。

我们把执著泯灭掉之后，就要随顺因缘去做。还有，修到非常高的层次时，

这些瑜伽士故意要去造一些恶，为什么呢？内心中通过长时间修行，已经把恶看成真正的抛弃了，后面知道这个恶无自性时，或者内心中证悟非常高时，在我们眼中的恶，其实并不是他真正要去造一个自相恶，在一般的凡夫人看起来简直疯狂了，开始杀生、邪淫等，但做这些事情时，他内心中是安住在空性中的。他为什么这样做呢？完全是为了摧毁相续当中最微细的善恶执著。在世间人眼光中，需要做的他就偏偏不做了，不需要做的、不能做的，他就偏偏去做。内心中通过这样轮番的修习，就可以把最微细的善恶执著彻底打破，对他的证悟来讲提高很大一截。

我们是在分析有这样一种情况，并不是说我们可以去做。你自己能不能做我不知道，反正这个地方是说内心当中确确实实有很多层次。我们看高僧大德的传记，八十大成就者或者汉藏地的高僧大德，行持一些禁行时，我们觉得很潇洒。当然一方面可能是很潇洒，内心当中已经证悟了无自性、空性，恒时安住在殊胜的见解当中，因为本来善恶就是无自性的。另一情况他是有目的的，即便是证悟了甚深的法性，他还是要随顺缘起，因为他要度众生，一般的众生对善恶的分别念很强烈、对善恶的标准很严格，所以很多高僧大德他自己安住在无善无恶的状态当中，但为了引导众生，还是要显现励励地做放生、持戒及其他弘法利生的事业。

善恶本来就是无自性的，如果我们能够接受，觉得确实是这样，说明空性的意识或者内心当中的慧根还是可以。如果觉得，善和恶都打破了，还怎么修道？如果还产生比较强烈的执著，那就需要在无自性、平等性方面还要努力。虽然我们不能够达到这么高的证悟，但是道理上首先要了知，有必要把这个作为一个目标、一种修道，了知善恶是无自性的，最后达到对善对恶都不执著的状态，这样就可以获得解脱，此处讲“无善恶慧获解脱”嘛。

还有一个问题，怎么样看待高僧大德们的显现？我们内心如果了解了这个

问题，可以用清净心、平等心对待。作为一个弟子，如果智慧比较敏锐，他对上师很少生邪见，他有一种智慧能够观待。如果没有智慧，就会看成上师纯粹的从善到恶、腐化堕落，很容易产生这种想法，虽然可以安慰自己说是度化众生，但到底为什么要这样做还是想不通。如果真正把这些高深的问题，不管是显宗、密宗、空性等能够真正了知，内心的智慧比较深的话，尽管真实了知比较困难，但是相似的了知是可以的，或者有能力真正说服自己的邪见，了知大德为什么会这样显现。我们有坚实的定解做基础来观清净心，观想起来就很方便，不是硬生生地、很痛苦地观想。如果有理证、有见解，再去观想，就会觉得真实多了，觉得确确实实应该是这样。

这个“无善恶慧”，不管是在印度、汉地，还是在藏地，反正在有学佛法的地方，真正能够通达的人不多，这种理论属于很了义、很不好理解的理论。什么时候你达到了无善无恶，平息了善恶、贤劣、轮涅的执著，平息了众生和佛的执著，就可以获得解脱。这个“得解脱”有两层意思，第一层，如果要获得从凡夫到圣者的解脱，必须要证悟无善恶的智慧，也就是无分别智，当然，出定位的时候他会随顺缘起做善恶取舍；第二层，是佛位的时候，完全从业果当中出离了。只要有分别、有心识、有执著，就会有业果。佛恒时安住在法界当中、安住在无善恶慧当中，从业果的束缚当中彻底获得解脱，也彻底超越了缘起。

“亦遮思维诸业果。”因为业果之间的关系很甚深，一般的凡夫人都是通过观现世量在思维，这样的业应该产生这样的果，那样的业应该产生那样的痛苦，或者为什么这个人造了这样的业，他没有感受这种果呢？很容易通过思维业果，对业果产生邪见。我们说业果不是加行吗？怎么会对加行产生邪见呢？实际上真正观察时，业果是非常不容易通达的。为什么？因为它不单单是现相，里面关系错综复杂，每一个人都是被一张业网笼罩着，整个世界是一个大的业网，

这么错综复杂的大业网谁搞得清楚？我们以为的，往往是不正确的，业果方面非常细微。

至于把业果放在加行当中，主要是通过现成的教证、推理、公案和教言让我们产生业果不虚的定解，在这种定解下修行而已，作为修行的所依来取舍业果、守持戒律等等。至于你能不能把业果真正思维清楚？根本思维不清楚，这么粗大的观现世量智慧，怎么可能知道这么微细的业果呢？完全没办法了知的。

圣天论师在《四百论》中对所谓的业果问题做过大致说明，你怎么知道佛陀是遍智呢？怎么知道佛陀通达业果呢？通过空性来了知。对于空性和业果，我们会觉得业果比空性要粗，但是对凡夫人来讲，空性可以通过理证趋入，通过缘起因、无自性、离一多因等抉择下去是空性的。如果你对于佛是遍智、够了知一切业果生起怀疑的话，你可以对佛所宣讲的空性去观察、思维，业果也是佛讲的，空性也是佛讲的，你通过正确的理论观察下去就能够得到空性见，然后通过这个你再了知佛陀是遍智，所以佛陀所宣讲的业果是非常正确的。有这样一种方式。

大家都觉得空性、中观比较容易学，掌握它的推理方式，词句上也并不难，内心产生空性见不是很难。但是真正通过推理的方式把业果推出来，那是推不出来的。为什么善业能够产生善果？为什么不错乱生？这方面不好说的，这是很甚深的，唯一是佛陀遍智照见的境界。所以，佛陀为了保护修行人的相续，“亦遮思维诸业果”。佛陀说，业因不可思议，业果不可思议，业果异熟不可思议，就是给你讲不可思议。

我们在学习业果的时候，很多大德就只是引用业果的教证、公案，整个《贤愚经》也全是讲前因后果，全是弟子问佛陀讲，什么因什么果。为什么全是这样？为什么没有通过推理来推呢？因为通过我们粗大的观现量的智慧推不出来。推不出来时我们就生怀疑、生邪见了，因果到底存不存在？为什么会这样？会

产生不必有的麻烦。本来是在顺顺当当地修道，突然觉得应该把因果推理一下。结果推来推去，不但产生不了境界，反而有产生邪见的可能性，因为这个太甚深了，不是一般凡夫人的境界，是佛的境界，乃至菩萨都没办法完全了知业果的关系，菩萨在修习的时候都要跟随佛语，不是自力而是他力进行宣讲、学习和抉择。

在胜义谛中一切业果无实有，名言谛中苦果由黑业生、乐果由善业生，这是世间当中的缘起，不会错乱。我们如果要获得解脱，就必须超越善恶，处在无善恶智慧中，不要去过度地思维业果。不思维业果并不是不要思维业果不虛的道理，名言中要跟随佛陀的教证去做取舍，这种业果是可以思维的，尤其是在修四加行的时候，业果的思维非常重要，如果对业果产生定解的话，行为自然非常调顺，否则，对业果不诚信，行为上面随随便便，最后自己吃大亏，这方面的教授非常甚深。此处月称论师也是说，对业果方面不要多去思考。

下面是讲第二个科判破违阿赖耶有之圣教妨难。前面我们说“故无赖耶亦能生”，对方发出妨难：你说没有阿赖耶，但是《楞伽经》、《解深密意经》、《密严经》等很多经典都讲了阿赖耶识，而且很明显地讲到阿赖耶识持种，讲得这么清楚，你们怎么这么明显地违背佛语呢？所以提出“阿赖耶有”这个妨难。

成贰（破违阿赖耶有之圣教妨难）分二：一、彼教示为不了义；二、彼等之喻。

亥壹、彼教示为不了义

说有赖耶数取趣，及说唯有此诸蕴，

此是为彼不能了，如上甚深义者说。

佛经中很多教义是讲到了阿赖耶识，也讲到了阿赖耶识持种功能，但是宣讲有赖耶、有数取趣和有此诸蕴，都是为了这些不能够了知“如上甚深义者”而宣讲的，这些人不能够直接了知无自性、空性，佛陀为了让他们次第次第趋

入到空性当中，安立了阿赖耶识。虽然宣讲了阿赖耶识，但是并没有讲有实有的阿赖耶识，这是一种方便的安立，是不了义的教义。

此处“赖耶”是阿赖耶识，“数取趣”是众生的异名，佛陀在经典中说有阿赖耶识，也说有数取趣，众生也是存在的。在经典中讲到，五蕴是重担，数取趣是荷负重担者，明显地讲到了有五蕴、数取趣就是荷负五蕴重担者，好像是有一个实有的数取趣在荷负重担。数取趣就是数数地取诸趣，数数地从此趣到彼趣，指众生从此趣到彼趣。虽然没有真正的众生，真正的“人我”不存在，但有的时候也说有数取趣。

“及说唯有此诸蕴，”前面说五蕴如重担，数取趣犹如荷负重担者，但有时不说你数取趣，破掉数取趣了，说五蕴是存在的。通过心意识修行，修持信心、戒律等等，你可以升天，这时不说数取趣修行，而说这个人修行。有时说人如果修戒律可以升天，有时不这样讲，讲心意识修行就可以升天、通过五蕴修行可以升天。为什么有这么多讲法？有时说有，有时说没有，为什么呢？完全是跟随众生的根性，“此是为彼不能了，如上甚深义者说。”这些众生不能直接了知、悟入如上所述空性的甚深法义，为了让他们逐渐趋入的缘故，而开始宣讲这个问题。

阿赖耶识是不了义，我们可以通过理证进一步抉择没有实有的阿赖耶识。佛陀在经典中说过，月称论师在《自释》中也说，为了引导众生趋向于解脱，单单是把空性取名为阿赖耶识而已，众生不了知空性，所以说有阿赖耶识，如果能够正确了达阿赖耶识，后面逐渐修行下去，你自己可以了知阿赖耶识是无自性的，自己就可以抛弃阿赖耶识的执著。有的时候确实实讲到阿赖耶识存在，有的时候随理唯识中也讲阿赖耶识实有，等等，当然是有它的必要性，因为前面我们讲了阿赖耶识持种，其他诸法都是流转性的、无实有的，只有一个实有的法才能够荷担业果让它不消亡。

怎么通过教证来说明阿赖耶识是不了义的？《入楞伽经》当中提到，就像医生对待不同的病人给不同的药一样，如果只能用阿赖耶识调化的，就跟他说阿赖耶识，只能够用数取趣来调化的，就跟他说有数取趣。这个教证是非常清楚的。佛陀一方面讲有阿赖耶识持种，一方面也进一步抉择阿赖耶识无实有。下面别破唯识时我们还要引用《入楞伽经》中的教证，在其注释中所引用的“无阿赖耶识”等等，在颂词中非常明显。以前我们查过的译本好像不很明显，但是唐译的《入楞伽经》就非常明显了，无有阿赖耶识、无有诸识，而且在长行文中也讲了很多。后面我们还要继续介绍。

所以，说有阿赖耶识并不代表它实有，只是把空性安立为阿赖耶识而已。“为彼不能了，如上甚深义者说”，到底是谁不能了知如上甚深义？指的是长时间熏习外道的人，进入佛门之后相续中的外道见没办法一下子抛弃，为了引导他们，就安立阿赖耶识、数取趣、诸蕴，作为过渡。让他们在学习佛法教义的过程中，慢慢地逐渐把外道的邪见抛弃掉，趣入到佛法的修行中。当真正接受二我空的时候，就可以真正了知五蕴如幻、数取趣如幻、阿赖耶识如幻，可以承许假立的阿赖耶识，但是实有的阿赖耶识绝对是不了义的说法。说此教不了义是从这个方面了知的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第30课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣论《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性的分类。现在讲第

一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在讲第一个以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。

现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、以理广说和如是成立义故结尾。现在在讲第二个科判以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第一个科判总破承许他生宗，分二：总破真实义中承许他生和别破名言谛中承许自性生宗。现在在讲第二个科判别破名言谛中承许自性生宗，分二：真实和如是破之功德。

现在在讲第二个科判如是破之功德，分二：断除极微常断见之功德和业果关系极应理之功德。现在讲第二个科判业果关系极应理之功德，分二：虽无阿赖耶等已灭业生果之相和破释妨难。如今在讲第二个科判破释妨难，分二：破异熟无穷妨难和破违阿赖耶有之圣教妨难。如今在讲第二个科判破违阿赖耶有之圣教妨难，分二：彼教示为不了义和彼等之喻。

第一个科判彼教示为不了义已经讲完了，是说宣讲有阿赖耶识的教义完全是不了义的。胜义谛中依他起识或阿赖耶识，在了义经典中是没有宣讲的。宣讲有阿赖耶识，月称论师的解释是，把空性安立成阿赖耶识而已，是一种假立。相当于安立缘起、安立其它法义一样，都没有一个真实的。如果说有阿赖耶识，是佛看待众生的相续和根性，对于没办法真正直接趋入大空性者，为了让他们舍弃外道的邪宗，趋入佛法，次第次第修行最终能够见实相，作为一个过渡、一个引导的方便而宣讲有阿赖耶识，而且讲阿赖耶识可以持种，等等一系列的教法。今天讲第二个科判彼等之喻。

亥贰、彼等之喻

如佛虽离萨迦见，亦尝说我及我所，

如是诸法无自性，不了义经亦说有。

如佛陀虽然已经远离了萨迦耶见，但是在经典中也曾宣讲“我”和“我所”等名词，同样道理，一切万法都是无自性的，但有些不了义的经典也宣讲法有自性。

萨迦耶见是指俱生我见。佛陀到底具不具备俱生我见呢？从小乘、大乘和很多宗派观察，佛陀绝对早已经离开了萨迦耶见即俱生我见，及其种子、习气也已经彻底断尽了，才安立成遍知佛陀的。佛陀的证德、断德全部圆满，所以，每个宗派都要承许佛陀离开了萨迦耶见。

现在通过大家都承认的这个观点，佛陀虽然离开了萨迦耶见，但是在利益众生讲法时，会不会绝对不用与萨迦耶见有关的名词呢？这个是不肯定、不决定的，因为在经典当中再再处处见到佛陀说“我”和“我所”。比如，佛陀在讲本生时说，以前我转生于某某国王，怎么样利益有情。成佛之后说，我已经证悟了正等正觉。等等。讲“我所”的词句，比如，我的弟子怎么怎么样，弟子持戒时就很欢喜，破戒时就显现上呵斥；讲饮酒的过患时佛陀说：“如果谁喝一滴酒以上，他不是我的弟子，我不是他的本师。”还有说，我的弟子犹如贤瓶一样的舍利子、目犍连。有时说，我的头痛。等等。

从这些比喻我们可以了知，佛陀宣讲“我”和“我所”，并不是自方的承许，完全是观待他方的承许。佛陀已经圆满证悟了法界实相，实相当中根本没有任何的能说、所说等一切。但是佛陀毕竟要利益有情，他所利益的有情是具备“我”和“我所”的，所以也可以使用共称的这些词句来予以教化。如果不这样的话，佛陀就没办法宣讲正法；对于众生来讲，也没有产生认同感，他就不会以为佛陀是导师，或者佛陀所宣讲的教法是应该修持的。所以宣讲的时候，并不是佛陀自方承许的，而是观待众生的一种方便、手段而已。

同样道理，真实义当中一切万法都是无自性的，通过胜义理论完全可以非常明确地肯定。佛陀也证悟了一切万法的无自性，但在讲法的时候，要观待所化有情的相续，为了引导他们趋向于实相，在不了义的经典当中也说有自性。比如在小乘的经典当中宣讲我存在、五蕴实有、刹那法是真实等等一系列的法；不了义经典当中也讲，阿赖耶识可以持种、自性坚住等等，完全是观待所化有情的根性。

如果直接讲一切万法都是空的、无自性的，没有人我、法我、五蕴，没有基道果，众生根本无法接受。这样就不会对法义产生信心，不会认为这些法是引导众生解脱的真实修法，因为超越了他们的境界。所以，为了引导众生的缘故，有时候也宣讲五蕴存在、阿赖耶识的自性、阿赖耶识的持种等等，乃至成佛之间存在依他起，在佛经、论典当中一系列这样的教法都出现过。所以，通过这个比喻可以成立宣讲阿赖耶识存在的教义不了义，在承许不了义的时候，也是有必要、有所为的。

看这个教义了义与否，最主要的是看有没有理证妨碍。如果你所承许的观点有理证妨碍，那就只有安立成不了义，如果没有理证妨碍，就可以安立成了义的。了义经也有必要、有所为。最关键的一点，了义的经典没有胜义妨碍，比如，一切万法无自性，你怎么样观察都找不到丝毫过失，所以宣讲万法无自性的经论或者所诠义可以安立成了义。其余的宣讲胜义谛当中有阿赖耶识、依他起自性等等，都可以安立成不了义。

以上是中观宗在观察一切万法无自性之后，宣讲了持种问题、业因果安立问题。承许通过缘起无自性完全可以安立，而且有很大的功德，没有阿赖耶识也可以承许业因果的问题。以上真实和如是破之功德做了观察，已经讲完了第一个大科判总破承许他生宗。

下面讲第二个大科判别破唯识。在《入中论》当中，对于唯识宗的破斥比

较明确、广大。其他的在《智慧品》当中，对于唯识宗的真相唯识、假相唯识的争议也做过观察，但没有此处这么广。《中论》当中也有破唯识，主要是用灯火不能自照等一系列的比喻破自证。还有圣天论师的《四百论》、清辩论师的《掌珍论》当中也有破唯识宗的观点，等等。在《入中论》当中，对于破实有的唯识作了广大的宣讲。

为什么我们要破斥唯识宗呢？首先需要澄清，唯识的教义并不是唯识宗，佛陀在《楞伽经》、《解深密经》、《密严经》等很多经典当中都提到唯识的教义，而且《华严经》中也宣讲过三界唯心等等唯识的观点。但佛陀并不是唯识宗的论师，只是在经典当中提到了唯识、提到了空性的思想。那么后面唯识宗是怎么样安立的呢？在注释中提到，佛陀授记在涅槃九百年左右有大菩萨名无著出世。他的母亲是一个婆罗门女，有讲是比丘尼，看到正法非常衰败，她想自为女身无能弘法，遂想生儿子来弘法，她和刹帝利种姓的男人结婚生了无著菩萨，又和一婆罗门结婚生了世亲菩萨。两兄弟对佛法、尤其对大乘教义的弘扬起了很大作用。世亲菩萨去了克什米尔地方，学习小乘教义。无著菩萨唯一想弘扬大乘，去了鸡足山，通过十二年的苦修见到了弥勒菩萨，然后弥勒菩萨把他带到兜率天，在一个午时，相当于人间五十三年，给他宣讲弥勒五论，然后无著菩萨通达了大乘教义。回人间造了《瑜伽师地论》、《宝性论》注释等，开始弘扬大乘观点。后面为了调伏弟弟世亲菩萨，造了殊胜论典弘扬唯识的观点。有这样一种过程。

无著菩萨是一个大圣者，他的究竟意趣、究竟观点，比如在《宝性论》的很多注释当中，根本不承许阿赖耶识实有的。世亲菩萨在安立时有承许依他起实有等等说法，后面四个大弟子陈那菩萨、圣解脱君、安慧、功德光，开始进一步弘扬唯识，使唯识教义开始广大发展起来。

为什么要破斥唯识宗的观点呢？因为唯识宗当中的一部分不承许阿赖耶识

实有，但有一部分承许阿赖耶识实有、承许依他起有自性。观待一部分众生的根性来讲，依他起有自性做为一个桥梁的方式当然可以，而且在安立依他起有自性时承许二取空、能取所取无自性，可以帮助众生打破对外境的别别执著，因为众生对外境的实执很重、产生许多非理作意，进而导致烦恼等的产生。为了让他们进入到空性当中，第一步必须要打破所取，知道执著的这些所取能取是空性的，这个时候就可以安住在一切万法的缘起当中，在这个基础上再进行修行，也可以了知依他起无自性，而真正到达圣者地。所以，月称论师等中观论师，为了帮助众生打破这些比较微细的执著即依他起有自性的执著，对依他起有自性进行了广大的破斥，安立了别破唯识的这些颂词和它的所诠义。

我们知道，中观宗和唯识宗有许多相似的地方，下面还要宣讲这些。但二者之间最大的不同点，就是依他起到底有没有自性。中观宗说，如果在名言谛当中安立一个无实有的依他起，没有什么不可以的，因为世俗都是缘起法，都是缘起的自性，但如果说在胜义谛中也有依他起的自性，那就完全无法安立。从这个方面来破斥唯识宗依他起有自性，破掉之后直接可以抉择一切万法无自性的宗义。这是从见解方面讲。

如果从修行角度来讲，抉择万法唯识是一个窍诀。我们首先通过唯识的理论抉择一切万法唯心造，再把心识抉择为空性，直接就趋入于大空性当中了，而且在修空性的时候主要修持的是心性本空，这方面作为一种殊胜的方便和窍诀也是可以安立的。但是，如果我们只停留在唯识无境的角度，还执著有心识的存在，这是一种微细执著的缘故，必须要打破的。所以，通过很多方式要抉择唯识自性是空性的本体。

以上我们首先简略介绍了唯识宗的来源，真正的唯识宗的创始者应该是无著菩萨，无著菩萨以广大的方式安立了唯识。至于弥勒菩萨不算唯识宗开创祖师的原因，以前益西上师在讲解全知麦彭仁波切的注释时讲到，《弥勒五论》当

中比如《辩法法性论》、《辩中边论》等，所抉择的唯识思想，全部都是不偏自空不偏他空、不偏中观不偏唯识，它也可以抉择万法的世俗自性是什么样、胜义自性是什么样。后面是无著菩萨通过造《摄大乘论》、《瑜伽师地论》等等开始广大地抉择唯识的自性，把唯识的三自性等问题广大、明显地开显出来。所以，唯识宗的祖师应该是无著菩萨，后面世亲论师进一步把它发扬光大了。

还有，唯识宗和中观宗哪个方面相似？中观宗对唯识宗是不是一概破斥？修行的时候是不是根本不采用？前面在略说当中，对这个问题做了观察和抉择。如果要广大地了知，上师的《自宗疏》当中讲得比较广，你们可以去参阅。因为时间的关系，下面我们进入别破唯识的科判。

已贰（别破唯识宗）分二：一、叙计；二、被破。

叙计是宣讲唯识宗的宗义，破之前必须要了知它的观点。唯识宗是属于大乘宗派，而且是一种广大行派，唯识宗义安立的非常深细，是佛法当中的一大块内容，有些问题非常难懂。我们仅通过这里三个颂词来了解整个宗义是困难的，但是此处月称论师把主要的宗义提出来了，主要是承许有自性方面，之后再加以观察、破斥其他的支分。虽然没有去完全通达，但是掌握了他的根本思想之后，在破的时候围绕根本思想和精华去观察，把他承许实有的这一部分予以遮破，建立阿赖耶识或依他起无自性，如果承许有自性，肯定会有理证和胜义理论的妨害。

从三个颂词我们可以了知它的大概思想，如果还有兴趣的话，可以去参阅唯识宗的经和论，前面也讲到过这些经。论典比如，《瑜伽师地论》、《大乘经庄严论》、《辩中边论》当中有一部分承许唯识；《辩法法性论》当中也有牵涉到唯识，名言谛当中是唯识，胜义谛当中是抉择法和法性的方式来安立的；还有《唯识二十颂》、《唯识三十颂》，以及解释《唯识三十颂》的《成唯识论》、《唯识论》和《成唯识论述记》；还有很多《成唯识论》的讲疏；无著菩萨的《摄大乘论》；

世亲论师的《摄大乘论》的注释，等都可以了知唯识的教义。如果有兴趣、有时间，要进一步对唯识宗产生信解的话，可以细细地去分辨，了知作为一个大乘宗派的观点到底是怎样的，就可以去广大地参学这些唯识宗的教义。

叙计当中第一个颂词讲到：

不见能取离所取，通达三有唯是识，

故此菩萨住般若，通达唯识真实性。

颂词讲到了三有唯识，这是六地菩萨的境界，他完全证悟了一切万法唯识的真实性，六地般若度或慧度增胜，就是从这个方面进行安立的。

“不见能取离所取，通达三有唯是识，”此处安立能取和所取时，首先简单介绍一下唯识宗的三自性，三自性是唯识宗的核心，如果了知三自性，唯识宗的主要意思就可以了知，否则他们的观点还是不好通达。三自性第一个是遍计所执性，第二个是依他起性，第三个是圆成实性。

第一个遍计所执性。凡夫人对一切万法有一种错误的认知，认为有能取所取的自性，认为离心之外有外境，有一个和自心别别他体的所取境，比如山河大地等法都是所取；和所取对应的有一个能取，比如现在我们没有通达唯识、没有善住唯识，也是认为外面有山等法。我们认为内心的境界和外面的法，一个是色法、一个是心法，或一个是外境、一个是内心，二者是绝对不相同的，这个就叫做遍计所执。按照唯识宗的宗义来讲，名言谛当中都不存在遍计所执性，显现的现相是有的，但如果把它认为是离心之外的、实有的别别他体，就是遍计所执，相当于倒世俗的概念。所以，真正体现遍计所执性的就是能所二取。

第二个依他起性。一切万法是依他而产生的，“他”字就是因缘的意思，一切万法依缘而产生，是通过心识或者内心当中的种子而变现出来的。还是这些法，还是外境当中这些不清净的山河大地等，只不过承许是依他起性，除了自

己的心识之外，没有其他别别他体的法，一切万法的本体、客观状态就是这样。

前面遍计所执性是众生误认为在离心之外有所取，依他起性是认定一切万法的显现都是唯心所现，除了心之外没有别别他体的法。这是大概讲的依他起性，实际上依他起性还有清净依他起、不清净依他起等等一系列的讲法，反正依他起性就是一切万法本来就是心识的所现。众生不了知就叫做遍计或者二取，实际上唯心所现才是它的真实状态。

第三个圆成实性。圆成实性就是没有别别的其他法，二取空就是圆成实。什么意思呢？二取本来就是空的，相当于我们说一切万法本来就是空性，不管了知或不了知。唯识宗的宗义也是这样安立的，能取法和所取名言谛当中本来就没有、本来是空性、本来就不存在，这是从它的自性来讲，当你证悟时就是圣者的境界了。所以，圆成实性就是二取空。

这三者之间是什么关系呢？没有别别的三个法。依他起自性是一种缘起的自性，通过心识的变现，显现一切万法，一切万法本来是心识，真实状态就是这样的。在凡夫位的时候，这一切的法显现为二取，凡夫人见不到圆成实二取空，通过自己的分别念把依他起错误地认知为遍计，认为外面有一个实有的所取法，存在二取就开始流转。而圣者证悟了二取本空，见到圆成实的时候不现二取或遍计，就安立成圣者果位。除了这个之外，再没有其他法，这不是三个别别的法。观待于依他起来讲，它是一切万法显现的基础，一切万法的本来状态，胜义当中、世俗当中都存在的。遍计所执性是由于众生的颠倒认知，把本来不是别别他体的法认为是别别他体。二取本来不存在就是圆成实性，圆成实性本来存在，只不过众生不认知而显现了遍计，认知了之后，遍计就转成圆成实了。三者之间就是这样的关系。所以颂词说“不见能取离所取，通达三有唯是识，”这个也可以理解成一种见解和修行方式。

那么怎么样安立的呢？一般众生是安住在能取所取状态当中的，为了让众

生真正地趋向于胜义谛，就开始抉择万法唯心造、唯识无境。众生通过抉择唯识宗这种殊胜的理论，打破所取，相当于我们用离一多因观察一切色法，通过把粗大的色法分析到极微，再通过六尘绕中尘的分析方式，实际上一切色法根本不存在，外境上没有有一个有自性的色法。再一个就是，通过内心的习气而显现外境。从这两种方式可以了知，实际上所取根本不存在，没有一个平时我们所讲到的离心之外的所取法，外面的色法是无自性的。

那么万法无自性到底是什么呢？就是唯心所现，或者说内心当中习气显现外境。就像做梦的时候可以看到山河大地等法，但离开你的梦心之外有没有真实的其他法呢？梦中的能见所见全部都是一体的，都是心识的自性，除了心识自性之外，哪里有一个别别的能取所取，哪里有一个别别的色法心法自性呢？都没有，全都是心的自性。梦喻是唯识宗最有力的一个比喻，通过梦喻可以完全抉择一切万法没有外境，而是心识的自性。

所以，唯识宗的修行者通过殊胜的教理观察抉择之后，就知道了没有别别他体的所取法，如果知道所取不存在，能取就没有了，能取是观待所取的能取，如果没有所取法，这个能取是谁的能取啊？所以，不见能取，也离开所取。首先是观察离开所取而没有能取，不见能取的缘故也离开所取，二取不存在，二取空。我们要打破能取所取的遍计妄执，安住在二取空状态，叫做“不见能取离所取。”

既然没有所取，也没有能取，那一切万法的本体怎样呢？实际上就是三有唯识。三有唯一是心识，除了自己的心识之外，没有别别他体的法，整个欲界、色界、无色界，这一切的三有全部都是心识所现的。当我们了知无二取时，是不是显现法就不存在了？并不是。一切万法都是唯识所现，至于二取完全是遍计、迷乱、虚妄的，全都是戏论，你要打破这个戏论，三有的显现虽然还有，但已完全通达了三有完全是内心的显现。

如果要寂灭三有，就要修一切万法唯识，即修二取空。为什么呢？因为没有通达唯识，肯定是落在遍计、二取当中，没办法了知真正的唯识自性。什么时候你了知唯识自性时，二取空绝对可以抉择的。众生如果处在实执状态，根本无法了知胜义空性，了知了空性，绝对不可能有实执。如果你通达了二取空，就能通达唯识。只不过随理唯识宗在观察二取的时候，他的范围标准没有中观宗广。中观宗把所有的法抉择为自性空；唯识宗是二取空，而依他起不空、依他起是存在的，在没有二取时，一切万法是三有唯识的自性，这个自性就是真实，是一切万法的实相。

通达三有唯是识之后又怎么样呢？你必须修，只是通达还不行，抉择见解之后，你必须通过积累资粮，对唯识进行修持。比如在《经庄严论》当中，讲到有第四步修法。资粮道主要是闻思，加行道就开始修持了，怎么样逐渐离开名义相混的执著，怎么样离能所二取，然后趋入于胜义谛、初地，修行次第都是非常完备的。所以，通达三有唯是识之后要修行，修行之后就可以证悟真正的二取空，在出定入定位完全安住于二取空的自性。然后再继续修持，到了现前地，“故此菩萨住般若”，此菩萨就是现前地，他的般若度圆满、增上，在出定位时也能够通达唯识真实性，能够了知一切三有完全是心识。至于初地菩萨只是在入定位证悟了二取空，相当于中观宗所讲的一切万法空性、一切二无我，在初地时就没有我执了。但是真正要在出定位通达唯识真实义，是在现前地。

为什么要在六地才慧度增胜呢？而初地、二地主要是布施度和持戒度增胜呢？按照自宗的观点，唯识宗的修道和应成派的修道一样，只不过所认定的法执有粗细的差别。应成派认定的法执，包括依他起，即包括不共的心识在内，你如果有执著，就叫法执。唯识宗的法执，就是前面所讲的，是依他起之外的遍计所执性，就是认为人、法实有，他把这个认定为人我和法我，在修的时候也是断掉这个。而中观宗把依他起作为法执，所以抉择的时候以依他起抉择，

修的时候也要修依他起空性，依他起实有是他的所破。有这样粗和细的差别，唯识宗要粗一点，中观宗要细一些。所以，菩萨住于般若地的时候，能够通达唯识真实性。这个颂词就是讲六地菩萨智慧度增胜，完全通达一切三有唯是心识，除了心识之外没有其他别别的法存在，二取法的自性根本不存在。

**犹如因风鼓大海，便有无量波涛生，
从一切种阿赖耶，以自功能生唯识。**

在上师注释中有一个问答，前面说没有别别的外境，唯有心识，既然唯有心识、没有外境，那唯识宗的修行者生起眼识时，眼识是带外境相的，比如看柱子时，眼识就带了柱子的外境相。那么眼识带着外境相又如何解释呢？怎么样就产生带外境相的眼识乃至耳识这些法呢？下面就要解释这个问题。解释这个问题时，附带也把他的主要观点介绍出来了。

首先通过比喻来介绍意义，“犹如因风鼓大海，便有无量波涛生，”在这两句当中，有因、缘和现行。因是大海，缘是风，“犹如因风鼓大海，便有无量波涛生，”无量波涛就是各种形相、大大小小的波涛，因缘具备之后就会产生无量波涛的现行。

波涛是从哪里来的呢？除了大海之外没有其他别别的法。只不过大海本身是很平静的，如果有了风的助缘之后，大海就变形了，变成很多波涛的形状，这个波涛并不是离开大海之外的别别有。唯识宗使用这个比喻让人非常容易理解，大海的因和风的缘具备之后，就会产生波涛，波涛本身并不是别别他体的法。

通过比喻我们再进一步抉择意义，“从一切种阿赖耶，以自功能生唯识。”一切种就是阿赖耶的异名，因为阿赖耶作为所依处可以持一切种，一切种子都是依靠阿赖耶而存在的。那么怎么样形成这个种子的呢？在《自释》当中讲，众生无始以来就有二取执著，内心当中有分别识，外面有境，然后就开始执著，

这是一个柱子、柱子很好，这是一个人、这人很好，这是财富、财富很好。通过二取的执著产生自信，执著这个法存在、认为它善妙等习气无间熏入到阿赖耶识当中，变成种子的方式存在了，在阿赖耶识当中熏下了一个习气。这个种子就是因，相当于大海，后面经过很长时间之后，当缘具备时，从种子当中又会现起万法的显现，相当于波涛。

波涛的种类有很多，同样，在阿赖耶识大海当中所显现出来的现行法也是非常多。有多少？我们能够见到的、能够执著分别的这些法，实际上都是波涛，有大有小、有各种各样形相。阿赖耶识的种子习气通过因缘和合之后，所产生的现行有很多很多。就像波涛不是离开大海之外别别存在一样，一切万法的现行，比如我们的身体、六识、山河大地、柱子、瓶子等等种种显现，也不是离开阿赖耶识之外别别存在的，就是从阿赖耶识这个藏识海当中、从这个种姓当中显现的。这些种子已存在在阿赖耶识当中，后面通过因缘和合之后，就会显现出它的现行。

所以，从一切阿赖耶，通过自己的习气功能，产生唯识所现的一切不清净依他起，“以自功能生唯识”。注释当中讲，唯识的自性就是一种不清净的依他起，此处主要是从不清净的依他起作喻而进行观察的。相续中有不清净的种子，从种子就可以产生不清净的依他起，它是一种幻化、缘起的自性。但是凡夫众生没有了知这是唯识的自性，在显现不清净依他起时，就错认为是能取所取了，没有认为这是心的本体，认为离心之外有别别的色法，众生的遍计执就是从这儿来的。而且众生流转的因就是因为遍计执，认为外境存在实有的法，然后开始追逐、产生业、产生痛苦，就像梦中一样。如果认识到梦中都是虚幻，都是心的自性之后，你就不会对这个法再再执著了。但如果没有认识到，认为有实实在在生贪生嗔的境，认为心外存在别别他体的实有法，开始生起贪嗔痴等染污法，就次第次第流转了。“从一切种阿赖耶，以自功能生唯识，”的意思就是

这样的。

为什么我们一定要学习唯识，通过唯识的教义来了知自己的行为呢？因为我们平时在不注意当中就产生了很多的实执，产生很多的贪欲、嗔恚等。按照唯识宗的观点，你通过二取产生一次，就熏进去一个种子，产生第二次又熏进去一个种子。如果不了知唯识的观点，不了知空性的观点，没有通过出离心、菩提心等佛法来熏习相续，念念当中都在种轮回的习气，无量的习气就熏在你的相续中，它不会失坏，遇缘就会生。你今生的命断掉之后，今生的烦恼、习气等，因缘和合之后又会显现后世，它的种子不断地熏进去，因缘和合之后又散发出来。散发出来的是什么呢？就是现在我们所接触的这一切法，这些法就是我们内心阿赖耶识当中的种子散发出来的。而你还不认知它是唯识所现的，还认为它是别别有自性的法，又开始执著，执著之后又熏进去，这个就是轮回。

如果不打破这种方式，就会一直轮回下去。所以，唯识论师要你修唯识，就是要终止、打破你现在的固有模式。因为你只要生起由实执引发的贪嗔痴，它就会不间断地熏进去，后面又不间断地释放出来，你执著之后又开始熏进去，又开始执著，不间断地这样做。

如果了知一切万法唯识所现，熏进去的就不是实执的种子，熏进去的就是唯识的习气。当唯识的习气很强的时候，对一切万法的二取，或者遍计执的习气，就会渐渐削弱。尤其是唯识宗讲的修二取空，了知二取是空性的习气就熏进去了，这是解脱的因。当二取空的习气熏得越多，解脱的习气就越深厚，通过修福德资粮、智慧资粮，清净的习气成熟之后，就会获得解脱。不干净的习气不再重新熏入了，虽然还有以前熏进去的法，但是了知了空性、无实有，通过这样修行就可以逐渐获得解脱。这个就是流转和还灭的原理。

怎么样流转、怎么样还灭，唯识宗有自己的诠释方式，主要是通过习气的方式进行安立的。所以，现在你修知足少欲、修菩提心、修空性、修唯识等这

些佛法的习气，修得越多，二取的习气就越少。反之，佛法方面修得越少，二取习气就会越重，二取习气熏进去之后，又会变成实执的种子，后面还会遇缘而生。

比如今生中贪欲心熏得很多，再再地生起贪执，以后这个很深重的习气一旦遇缘，马上就会生起来。为什么有些众生生下来贪心很大，就是以前的习气深重，一遇缘就很难控制。嗔心、愚痴心同样也是这样的。为什么有些人是利根，就是因为佛法方面熏得多、种子多，二取种子就少，修行之后对外境执著很微弱，对修道的习气很强烈，很快可以把二取习气、二取执著打破，安住在一切万法唯识的状态当中。如此安住，证悟二取空，圆成实现前。圆成实是一切万法的本性，清净的依他起心识如果能够照见圆成实、照见一切万法本空，就会获得解脱。

现在回到前面的提问，没有外境，眼识怎么样生起一个带境的眼识呢？我们说，这个境也是自己内心显现的，好似外境，但如果你认识，就是心识的本体，如果你不认识，它就是外面的本体。现相看起来都是一样的，只不过凡夫人不认知这个是唯识，不认知它的实相是怎样，他认为这个是别别他体，而唯识宗的修行者开始了知一切万法都是心识所现，圣者在出定位的时候完全能够知道这个是心识所现的自性。

这就解释了前面的问题，虽然没有外境，如何产生了带境的眼识。一切带境的眼识是内心显现的，犹如大海产生波涛一样，阿赖耶识当中的种子或者本体，就是大海，其他的因缘比如非理作意等犹如风一样的缘，因缘和合之后，阿赖耶识就会显现现行，这个现行犹如波涛一样。所以，波涛没有离开大海而存在，一切现行法没有离开阿赖耶识而存在，所产生的眼识也是心识，唯心识而显现的，这是“以自功能生唯识”的意思。

是故依他起自性，是假有法所依因，

无外所取而生起，实有及非戏论境。

这个颂词是介绍依他起。为什么要介绍依他起呢？因为依他起是唯识的核心，我们要破的也是这个实有依他起。“是故依他起自性，是假有法所依因，”唯识宗的这个依他起自性，并不是像中观宗所讲的是一种虚幻的，他讲的依他起不是虚幻的，是有自性、有本体的，是一切假有法所依靠的因。如果没有依他起，根本没有假有法，有了依他起，假有法就会显现出来。

打个比喻就好像绳子和蛇一样，蛇是假有法，绳子属于所依，如果根本没有绳子的话，哪里有蛇的显现呢？所以绳子是真实有，蛇是假有，绳子是假有法所依靠的因，所以依他起的自性必须实有才行，不可能是假有，如果假有没办法作为其他法的所依处了，唯识宗的论师就是这样安立的。

“无外所取而生起，实有及非戏论境。”这两句讲依他起有三个特点，这三个特点实际上也没有离开依他起实有的自性本体而抉择的，这三个特点和前面观察的所谓依他起的自性可以一起解释，同等了知的。第一个是无外所取而生起，第二个是实有，第三个是非戏论境。

第一个无外所取而生起。这种依他起的自性不是通过外面所取而生起的。如果外面有一个可执著的所取，就成遍计了。依他起的自性没有外面的所取，而是从内心习气而生起的，一切都是唯识所现，通过内心习气而显现一切的假有法。

第二个是实有。依他起不是假有，绝对是实有。不清净依他起是一切轮回不清净法的基础，必须要实有；清净依他起，是涅槃法的依靠处，也必须要实有。如果他不实有的话，就没办法作为轮回法和涅槃法、清净法和不清净法的所依。

第三个是非戏论境。依他起不是戏论的境界。什么是戏论？此处的戏论就是二取，就是遍计执性，一切所谓的执著、能取所取全都是戏论。只要通过语

言能够表达的、通过思考能够思维的、认为别别他体的法等等都是戏论，这些都是凡夫的境界，全是世俗谛。通过凡夫人的分别心怎么可能了知胜义谛呢？依他起是胜义谛的境界，不是凡夫人的境界。

按照唯识宗的观点，凡夫人完全处在遍计当中，他认为有实实在在的能取所取，如果处在遍计执、二取的状态，绝对了知不了胜义谛依他起的本体。如果能够打破二取、打破遍计执，就能够了知依他起自性，了知唯识自性，或者了知唯识就是二取空，完全是胜义谛的境界，是菩萨清净智慧的境界，不是戏论的境界。所以，依他起的三个特点，没有离开他是假有法所依因，是一个实有的法。

我们要破的就是承许依他起有自性、有实有。“无外所取而生起，实有及非戏论境。”对于“实有”注释当中讲，这个实有当然和中观宗的空性不相同，中观宗的空就是无实有、无自性；但是和外道的观点也绝对不一样，外道的观点都是常有的法，而依他起的自性是刹那生灭的实有，即便在胜义中存在，也是刹那刹那的生灭法。

唯识宗定义的空是二取空，只有遍计法空、遍计法根本不存在。如果把中观宗的空性放在这儿来看，你中观宗的依他起是空性、无实有，就相当于理解成了和二取法、遍计执一样，是根本没有的法，所以唯识宗根本就不承认中观宗所说的一切万法都是无自性。唯识宗也承认一切万法无自性，但他所承认、理解的所谓一切法，是二取、遍计执的一切法，是空性、无自性的，至于依他起绝对不空的。

唯识宗论师在解释《般若经》、《现观庄严论》、《中论》时都是这样解释的，乃至护法论师在解释《四百论》时也是通过二取空来解释，一切空全是二取空、遍计执空，本来这个就是不存在，但依他起是不空的。中观宗解释的时候不相同，中观宗承许一切万法自空，圆成实是自空，遍计执是自空，依他起是自空。

唯识宗在解释空的时候说，依他起以二取空，依他起自己是不空的。依他起上面的二取不存在，所以叫做二取空。依他起的自性没法空，因为他是假有法所依因，不是戏论境的缘故，所以他不能空。解释空的时候他空思想非常明显，依他起以依他起不空，依他起上面是二取空、遍计执空，能取所取的法在依他起上面根本没有，只是依他起的心识本体而已，所以你在心识的基础上加上一个二取是无法安立的，这个叫做他空的思想。

中观宗说，依他起自己绝对要空，不以他法空，而以自空，他自己本来就是空性的。这个就是中观宗的超胜之处，就是中观宗最后要抉择的依他起自性本空的思想。我们在讲他空宗的时候也可以了知的。

以上简单介绍了唯识宗的观点。今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第31课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。如今在讲论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：能境地之体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性之深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现

在在讲第一个科判以理证抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在讲的是第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。

前面第一个科判叙计已经讲完了，我们介绍了唯识宗的三大宗旨---遍计所执性、依他起性和圆成实性。按照弥勒菩萨《辩中边论》当中的观点，遍计执性是二谛当中不存在的，依他起性是世俗有，圆成实性是胜义有，把三自性做了区别。这样的区别和自空中观的很多讲法就完全一致。也就是说，遍计执性是属于倒世俗，依他起性是属于世俗缘起法，圆成实性相当于空性，在《辩中边论》当中是这样抉择的。

在随理唯识宗的很多教义当中，遍计所执性是属于世俗，依他起性和圆成实性是属于胜义有的法。尤其是依他起性是涅槃法、轮回法的依靠处，必需先有一个所依的基，如果没有这个，根本没有轮回和涅槃。所以在抉择空的时候，只是抉择二取空或遍计所执性是空的，而遍计所执性空的这个部分就叫做圆成实性。

凡夫没有现前圣者位的时候，只能够通过戏论法而变现遍计执，处在戏论当中的缘故，见有人我和法我，见有能取和所取。圣者通过证悟二取空的缘故，安住在一切万法是唯识的自性，了知二取空的空性。如是前面已经做了观察，尤其是依他起自性，是二谛当中都存在，尤其胜义有的法。

今天要讲的是第二个科判彼破，对于所谓依他起自性的一系列教义，因为

不符合于究竟实相的空性，对它做如理观察。如理观察之后，抉择依他起也是无自性，然后其他一切显现都是无自性的。

午貳（被破）分二：一、以理证破；二、释佛说唯识之教义。

第一个科判通过理证观察唯识宗所讲的依他起，或者唯识无境的教义进行观察、抉择和破斥。第二个科判是对于佛陀在《十地经》、《华严经》等所讲到的唯识教义，怎么样去如理承许。

未壹（以理证破）分二：一、破离外境之识有自性；二、破成立依他起有自性。

第一个科判主要破唯识宗的一大宗义-----唯识无境。只有心识存在，没有外境存在，这个叫做唯识无境。中观宗的意趣很明显，在名言谛当中境识均有，这个有不是实有，是一种幻有。如果有心识，绝对是观待外境而产生的心识，在名言谛当中不可能单单有一个心识而没有外境的情况。唯识宗说，胜义谛当中唯识无境。我们说，不要说胜义谛当中，即便名言谛当中，都不可能出现唯识无境这样的成立方式。

我们在学下面的教义，或者在学其他中观宗教义的时候，似乎中观宗是承许有外境，唯识宗是不承许外境。其实并不是中观宗承许实有的外境，而是在名言谛当中如果有识肯定有境、有境才有识，二者是互相观待而成立的，但二者全都是无自性的成立。如果是胜义谛当中，外境、心识完全不存在。下面月称论师在破的时候，老是说有外境才有心识，我们容易产生一种误会，是不是月称论师承许外境呢？只是承许名言谛当中虚假的外境而已，不是承许有一个实有的外境法，因为二谛当中都没有自性。

第二个科判是破三大宗义当中的依他起自性。

申壹（破离外境之识有自性）分三：一、破离外境意识之本体；二、破彼中成熟无情显现之习气；三、如是破之结尾。

百壹（破离外境意识之本体）分二：一、破离外境识有自性之喻；二、破由习气功能出生境空之识。

成壹（破离外境之识有自性之喻）分二：一、破梦喻；二、破毛发之喻。

唯识宗有很多比喻，最著名的有两个，一个是梦喻，一个是毛发喻。下面我们开始破斥。

亥壹（破梦喻）分二：一、试问；二、被破。

甲一、试问

无外境心有何喻，若谓如梦当思择。

这两句安立了试问。唯识宗说，“无外境心”，在胜义当中没有外境、唯一存在心识，即胜义当中无境唯识。我们说，“有何喻”？你要成立这个问题有什么他共许的比喻？

唯识宗说，通过梦喻就可以很清楚地抉择这个问题，比如在做梦的时候，唯一存在心识，而根本没有外境，《自释论》或各大注释都是引用这个比喻的。一个人睡在一个极小的房间中，但是在做梦的时候，梦到了狂象群、大山等等，狂象群在奔跑时候动静很大，或者梦到很大的山，小房子里面能装得下吗？或者做梦的小脑袋里面有这些狂象群、大山吗？根本没有。所以，这是一个很明显的比喻，唯识无境，心识是存在的，但是没有外境。这个就是要使用的比喻“若谓如梦”。

月称论师讲，“当思择”，这个比喻还要思择，从一个角度来看，比喻似乎很应理，做梦时心识在活动，根本没有外境。但是，还要进一步思考抉择，从另一个角度看，你讲的比喻是世俗有、还是胜义有？如果是胜义有，我们还要进一步观察能否成立胜义当中唯识无境。如果通过胜义理论观察这个比喻能够堪忍的话，我们可以说你的比喻是成立的。你的所立是胜义谛当中唯识无境，你的能立是用梦喻。如果这个梦喻成立了，就可以作为胜义谛当中唯识无境的

比喻或者根据；如果梦喻不成立，就是能立等同于所立。上师讲过，能立等同于所立的因，实际上根本没办法安立。所以，当思择，一定好好观察，你的梦喻到底是不是成立。

通过下面一系列观察，名言谛当中你这个梦喻很恰当，确确实实只有识而无境可以安立，梦中就是这样的情况。但是你通过这个比喻来成立胜义谛当中有实有的心识而没有外境，这个是不成立的。

甲二（彼破）分三：一、以梦喻不能成立识有自性；二、以梦喻不能成立觉时无外境；三、此故以梦喻成立诸法虚妄。

第二个科判彼破，对他这个比喻进行破斥，在破喻的时候同时破义，分了三个科判进行次第抉择。第一个科判以梦喻不能成立识有自性；第二以梦喻不能成立觉时无外境；第三此故以梦喻成立诸法虚妄。这三个科判有两层意思，破他宗而显自宗。

第一层意思，破他宗，是前两个科判。唯识宗承许唯识无境，第一个科判讲以梦喻不能承许心识实有；第二个科判讲不承认从梦中醒来的时候无境。你不是说唯识外境吗？要成立唯识肯定无境，无境肯定唯识，第二个侧面是通过梦喻不能够成立觉时无境，不能承许没有外境。

第二层意思，立自宗，第三个科判此故以梦喻成立诸法虚妄。通过梦喻不但不能成立所谓的心识实有，而且通过梦喻恰恰可以证成诸法是虚妄的，即外境和心识都是虚妄，没有一个真实的安立。

这个就是彼破当中次第抉择的三个意思。

乙一、以梦喻不能成立识有自性

若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。

若以觉时忆念梦，证有意者境亦尔，

如汝忆念是我见，如是外境亦应有。

“若时我说梦无心，尔时汝喻即非有。”若时，通过你所宣讲的梦境时，梦境要成立唯识无境。我说梦无心，我观察你的梦境比喻时，我说梦中不但没有外境，而且梦中的梦心也不存在。尔时汝喻即非有，如果证成这个问题，你的比喻即非有，就成非义了，没办法证成你的所谓胜义谛心识实有的观点。

为什么可以这样安立呢？因为所谓的心识绝对是观待境而有的，没有哪个心识是不观待境而单独存在的。你说，在梦当中根本没有外境，但心识实有。认真观察这是不合理的。为什么呢？你可以说外境不存在，或者外境虚妄，那么缘外境所产生的梦中见狂象的心识是不是虚妄的呢？我们说，梦中有狂象群，一方面见到了狂象群，一方面产生了恐惧心。那么内心的恐惧和见狂象群的识，这种心识是不是观待狂象群而有的？如果你说梦中狂象群这个外境不存在，那么你的心识也不存在。如果你说梦境当中狂象群是虚幻的，那么观待狂象群而产生的见狂象的识怎么可能是实有的呢？不可能是真实有的。所以我说，如果外境没有，你的梦心也没有。

尔时汝喻即非有。你的比喻想要证成的所立，就是胜义当中没有外境只有心识。但是通过比喻看你的意义，如果你说外面的一切境都是虚妄的，没有外境你的心识怎么可能是实有的呢？不可能离开虚妄外境之外有一个实有的心识，所以这样的心识本身也不成立。

“若以觉时忆念梦，证有意者”这个是对方的回答。对方说：若以觉时，醒来的时候，忆念梦，我可以忆念梦，证明在梦境当中绝对有一个实有的意（即意识）。如果根本没有一个实有的意识，我怎么可以忆念梦呢？因为在唯识宗或者佛法当中讲，在睡觉的时候意识是现行的，称之为独头意识。因为在梦中的时候，其他五根都关闭了，不起作用了，五根识也不会产生，这个时候只是意识在起作用，所以证明有意识的存在。

“境亦尔，”我们给他答复，如果你通过能够忆念梦来证成有实有的意的话，

境亦尔，那么外境也同样有。为什么？前面已讲过总原则，你说的意识或者能够了知的心识，它必定是观待境的，在梦境当中肯定是观待境而有意识。如果能够回忆梦就说意识实有的话，那外境也是实有的。因为在做梦的时候，不是单单有一个意识，你在梦到狂象群的时候是你的心识，你心识的外境这个狂象群你梦到没有？梦到了。如果梦到了外境就是有对境，所以对境也可以证成。这个叫做“证有意者境亦尔。”

“如汝忆念是我见，”如果你说，我忆念梦的时候，给别人宣讲我昨晚梦见了狂象群或者瓶子等等，说明心识见到了狂象群，我醒来还可以忆念它，说明这个意识是有自性的，“如汝忆念是我见”，我见到这样的狂象群，我是谁在见呢，是意识在见，所以证明意识是实有的。

我们在破的时候，“如是外境亦应有。”如果你说能够回忆昨天晚上狂象群的缘故，意识是实有堪忍，那么如是外境亦应变成实有，变成堪忍有。因为任何时候你见外境的心识都要观待外境，不观待外境的心识是没有的。你醒来给别人讲述昨天晚上梦到狂象群，这个地方已经带境了，已经把狂象群这个所见外境做了宣讲。所以，二者之间是没办法分离的，你见狂象群的心识，绝对是观待当时的对境。在这种前提之下，如果你说你的意识是实有的话，那么“外境亦应有”，外境也应该是实有的。如果没有外境，见外境的心识也绝对没有。如果你所见外境是虚妄的话，当时你见到外境的心识也绝对是虚妄的。从哪个方面对照都应该是相等的，此处使用了根据相同因来破。

使用根据相同因主要的原则就是前面讲的心识绝对是对应的，如果有境就会有心识，如果有心识绝对有境。所以，这个时候你说心识是实有的，那么绝对它的外境是实有的；你说外境没有，那么你的心识也绝对没有。昨天晚上你如果没有梦到宝瓶，今天早晨你回忆的时候，也就不可能产生见宝瓶的回忆了；昨天晚上梦到了狂象，今天才能够回忆当时的情况。所以心和境绝对是相连的，

不可能离开了境之外，还有一个实实在在的心识存在，这是完全不可以证成的。通过进一步观察，梦喻法无法证成你的心识是实有的。

如果你是通过名言谛安立，是可以通过梦喻观察说，在做梦的时候，只是有梦心，而没有外境，但是这个梦心本身是虚妄的。如果在这个高度观察梦喻，通过名言谛当中的理证来观察，就非常恰当。但是你通过梦喻承许，单单有心识实有，没有外境，通过梦喻没办法得出这个结论。所以如果说胜义谛观察，应成派就通过详细的理证认真观察。任何时候，只要是你产生了心识，不管是眼识还是意识，不管是梦中的眼识还是梦中的意识，实际在那个地方观察，都没办法证成所谓的心识实有。尤其是此处，要证成梦境当中的意识实有，是无法安立的。这是第一层意思。

乙二（以梦喻不能成立觉时无外境）分二：一、叙计；二、被破。

第二层意思是第二个科判，以梦喻没办法证成觉识无外境。就是说觉悟的时候，或从梦中醒来的时候，没有外境，唯有心识，通过梦喻根本无法证成。这个分了两个科判。

丙一、叙计

叙计是讲对方的观点。对方想要证成的是，在醒来白天的时候，只是有心识的自性，而没有外境的自性。

设曰睡中无眼识，故色非有唯意识，

执彼行相以为外，如于梦中此亦尔。

“设曰”，如果唯识宗反驳说，“睡中无眼识，”睡觉时没有眼识。因为睡觉时五根都内收、关闭，都不起作用，没有眼根绝对不会有眼识了，因为眼根是眼识的增上缘。就像盲人眼根坏了，产生眼识的增上缘没有，根本不可能产生眼识。同样道理，在睡觉时五根关闭，尤其此处讲眼根关闭没有眼识。这也是中观宗承认的。

“故色非有”如果没有眼识，眼识的所缘境色法，也绝对是非有的。在睡梦当中，眼根、眼识以及所通达的外境色，都不存在。就像前面的比喻，做梦时哪里有一个色法自性的狂象、大山出现在你的房子里呢？根本没有出现过。既然没有眼识、眼根和色，那么在睡梦当中见到的是什么呢？“唯意识”。唯是意识的显现或现行，通过迷乱的意识或心识，变现出狂象等这些错乱境，没有其他的色法。

“执彼行相以为外，”愚者是怎样错误对待这个问题的呢？本来在梦境当中只有意识、没有所谓的外色，但是如果你不通达这个问题，“执彼行相”，做梦时就会执著这些狂象、大山，“以为外，”以为是心识之外的它体法、外色法，即相当于平时所讲的遍计执，这样一种本体在梦境当中也能够体现出来。如果不是梦修法修很好的人，除了偶尔能够认清楚自己是在做梦之外，绝大多数做梦当中，不管是做美梦、捡钱也好，还是被猛兽追赶也好，没有认为这是心识变现，绝对认为是实实在在的外境存在，就是有一个老虎在追我，就是梦到一个很好的东西。所以，“执彼行相以为外，”本来它是意识的变现，是心识的自性，只是一个依他起而已，如果不了知就执著这些形相上的法，以为是外面实有的法。

“如于梦中此亦尔。”就像梦中把唯意识变现的法执著为外面的法，产生不必要的恐怖、产生二取，“此亦尔”，此，觉识，就是从梦中醒来或在白天的时候，我们看到的四周、山等这些法。亦尔，本来全部都是心识的变现、心识的本体，但是我们认为绝对有一个外境存在。众生就是处在这样的无明当中，不了知一切外境的法都是虚妄的，都是心识的变现，开始生起实有的执著，开始流转，这就是众生流转的因。

如果通过修唯识观能够真正通达、安住一切万法都是唯识变现，没有一个实实在在的外境，你就不会认为外面的所取是实有的，就不可能产生爱著心。

如果你不产生爱著，就不可能产生三毒，就不会产生很多业而流转。

唯识宗的超胜之处，就是帮助众生打破对于外面所取境的坚固执著，把注意力从往外散转到往内收。以前我们拼命追求外境，当你发现所追求的东西都是心识的变现，全部都是无自性和虚假的，这时就开始反观内心了。如果能够反观内心安住唯识的话，对于外面粗大的执著，尤其是贪嗔痴等非常粗猛的执著，通过修唯识观就能够打破所取。所取打破之后，执著所取的能取也就打破了。二取息灭就可以获得解脱，或者获得入道。在这个过程中，唯识宗起到中间过渡桥梁的作用。

一般的凡夫人要一下子证悟空性很困难，佛陀很善巧，首先教导众生打破对外境的所取，再反观内识了知能取无自性之后，就可以比较轻松的方式直接趣入到无自性的空性当中去。所以，如果把这个颂词完全放到世俗谛当中去抉择，或者放在唯识观，作为息灭粗大烦恼的一种修法，是非常殊胜的。“设曰睡中无眼识，故色非有唯意识，执彼行相以为外，如于梦中此亦尔。”如果能够把颂词如理抉择，不了义你是放在不了义当中，过度的方便你是放在方便当中，而不是把这个放在胜义谛当中，那么这个修法是很殊胜的，能够帮助我们真正了知现在执著的这些法到底是怎么样的，也可以了知现在我们的心识是何等的虚妄。

我们的心在执著什么？真正静下心来观察的时候，自己都觉得好笑。按照唯识宗的观点观察，这些法都是自己的心识所变现的，就像梦中的山河大地等这些法一样，全部都是虚妄的。对于一个虚妄的法，怎么产生这样的实执呢？通过观察就知道，自己的心是处在非常严重的非理作意当中。如果真正通过唯识的修法一步一步修持，把外面的所取很坚定地认定是虚妄法，是唯识所现，就不会产生这么大的执著去追求。

这个颂词的殊胜在于，它抉择名言谛当中的外境到底是不是实有存在的时

候，力量很大。在这个地方要破的是在醒觉位的时候，没有外境而只有内心，要通过这个方面成立没有外境。所以下面第二个科判对这个问题进行遮破。

丙二、被破

如汝外境梦不生，如是意识亦不生，
眼与眼境生眼识，三法一切皆虚妄。
余耳等三亦不生，如于梦中觉亦尔，
诸法皆妄心非有，行境无故根亦无。

通过两颂破掉对方的观点。就像前面所讲的，我们承许名言谛当中由心识决定外境，胜义谛当中没有心识也没有外境。从这个方面进行观察，一方面是破唯识，一方面是安立名言谛当中心和境之间的关系绝对是看待的、平等的。在心 and 境平等方面，中观宗要安立的第一个问题，心和境如果有则平等有，二者都是虚妄的有，虽然虚妄但是仍然可以起作用；第二个问题，如果没有则是平等地没有，如果没有色，也没有心，没有心，也就没有色了，这个叫做色心皆妄、色心皆空。

我们通过一个颂词一个颂词地抉择、学习，可以清晰地体会到月称论师怎么样引导我们抉择空性的。如果直接给我们讲空性的话，我们不好接受，但是通过这些已经成立究竟观点的所缘境，比如唯识宗、自续派、小乘，还有一些外道的观点，已经有观察到某种层次的基础，我们在这个基础上再一观察、再一破，就知道色不存在、心不存在，一切法都不存在，一切法都是看待的。所以，我们对于一切色和心识的执著，乃至对于见解的执著，都是要打破的。

如果内心当中的空性见真正达到比较高的高度时，从这个高度看一切万法，你就会发现、体会到一切世界都是虚妄的，我们是生活在虚妄当中。怎么样在虚妄当中发现一个真实呢？首先第一步，必须通过强有力的理证，通过内心当中非常扎实的定解，认知到一切都是虚妄的；再在这个虚妄的境界当中进一步

深观，来发现它的真义。实际上一切法的本体在显现的时候，全部都是离戏的，都是没有戏论的法。通过这种方式来修持，安住在这个当中，修行或者最后证悟的时候，就会达到经论当中所讲的境界，即在轮回当中修法的时候，犹如日月不住空、亦如莲花不著水一样的境界。你可以在轮回当中行住坐卧，在做这些的时候能够知道所做、能做的法全部都是无自性的，你可以随顺这个缘起，但是你绝对不会有实执了，这是一种很自在的状态。这个方面通过自己的抉择和修持是可以生起来的。

如果我们以前没有学习过空性，或者只是学一两次，对这个问题是认识不深的。越是学习这种殊胜的见解，越能帮助我们对一切万法空性生起定解。尤其是《入中论》在抉择空性方面是一个权威论典，以前我们没有非常明显地去了知这个殊胜性，这次在讲闻过程中就一次又一次地观察和抉择，月称论师是怎么样抉择的，是怎么样帮助我们了知一切万法是虚妄的，他的密意或者究竟意趣慢慢地就可以浮现在我们心中，有了见之后，再通过见去修行，就非常殊胜了。下面我们进一步观察抉择。

“如汝外境梦不生，如是意识亦不生，”如汝，像你所承许的一样。外境梦不生，现在的外境在梦境当中是根本不生的。我们也承认，现在的外境，或者梦中的山河大地，都是虚妄的，没有一个实有的生和生存的本体。如是意识亦不生，如是你所安立的意识也是不生的，没有一个自性生。对方是要成立，外境、眼根、眼识都没有，只有意识存在。我们就通过他所安立的或者自他共许的这种比喻，给他回答，如是意识亦不生，你的意识也是不生的。

“眼与眼境生眼识，三法一切皆虚妄。”我们从眼识来做比喻，第一个眼字是讲眼根，眼境是讲外境、眼根的对境。如果眼根和眼根的对境是虚妄的、不存在的，所产生的眼识也不可能是真实的，或者没有眼根和眼境也不可能产生眼识。所以，眼根、眼境和眼识，三法一切皆虚妄，这三个法都是虚妄的，没

有哪一个真实有。通过互相看待的缘故，成立这些都是虚妄。带着这个问题看你的意识，你的意识也不是真实有的。这个方面是说你破了眼识怎么样把对方的意识能破掉呢？下面我们观察这个问题。可以从两个步骤来观察。

第一种破斥方式，意识在现行的时候，比如我们在梦中看见狂象群，按照对方的观点，这个全都是意识的幻化和变现，在梦境当中根本不可能有眼根和眼识。但是，做梦时从意识所现起来的外境是有的、眼识也是有的，所以意识现起的眼根也可以安立成有。在梦境当中，你的意识变现成了眼根、眼境和眼识。

在这个层次当中观察，你的意识没有别别存在的法，你的意识是通过眼识、眼根、眼境的方式呈现的。我们在梦中的时候，没有觉得眼识是没起作用的，没有觉得只是意识在起作用。我们认为眼睛在起作用，我们有眼根、有外境，也有眼识，所以，在梦境的时候，意识是通过三种法来呈现，三法和意识之间是没办法分别的，已经成为一体了。

成为一体的时候，“如汝外境梦不生，”如果你说在梦境当中外境是不生的，那么和下面配合起来说“眼与眼境生眼识”，如果有一个在梦中能够看到狂象群的心识，它也是因缘和合的，是看待眼根和眼境而产生的，“三法一切皆虚妄”的缘故，你这个意识不可能是实有的，因为这个时候没有一个单独的意识存在，它已经变现成了你见到的法，或者听到的声音，或者梦中吃东西、闻香味，或者身体的接触，梦中这些都可以感觉到的。这个时候虽然没有诸根起作用，但是意识已经变现成这些东西，没有通过别别的法来呈现意识的状态。所以，“眼与眼境生眼识，三法一切皆虚妄。”你这个意识怎么可能单独实有呢？没办法安立成单独实有。

第二种破斥的方式，即便是没有眼根、眼境和眼识，我们单单对意识观察，你的意识会不会实有？实际上你的意识也不会实有的。为什么？我们按照对方

的观点观察，任何一个法，包括你的意识，是不是观待因缘产生的？你的意识是不是通过一个法处即外境产生的？外面的色处作为境就可以产生眼识。当我们闭上眼睛胡思乱想的时候，脑海当中如果不出现一个法处的话，也叫做法色即法界所摄色，意识根本没办法安立。

所以，你在梦中所产生的意识，也是有意根和对境，还有和合之后才产生的。你说狂象群不是外面的色法。那是什么色法呢？是一种法界所摄色，也就是意根的对境，有了这个对境，你才会产生见狂象群的意识。所以，意识也绝对不可能是实有，“眼与眼境生眼识，三法一切皆虚妄。”你的意识也是一样的，意与意根生意识，三法一切皆虚妄，我们可以这样讲。

你的意识要产生、要了知这个法的时候，你说唯一是意识、没有对境，完全是实有的一个识。我们说，不可能，你的意识还是观待因缘，你的意识就不可能实有。实有的法有它的定义，它不需要观待因缘，它是自主的。如果你观待了因缘，肯定不是实有的，绝对是缘起和合的，即便是在梦中你见到狂象群，是意识在起作用。狂象是意根的对境，即法界所摄色，通过法界所摄色和意根和合之后才产生意识的，所以意根本身绝对是虚妄的。怎么可能是一个单独实有的法存在呢？

如果你把这个问题安立成一个名言谛的法，中观宗不会认真观察的，可以承认是这样的，没有外境只有心识。但如果你在胜义谛当中承认，而且把这个比喻放到醒觉位的时候，在白天，说这一切法都没有外境、只有心识，而且这个心识实有。怎么可能安立呢？你没一个实实在在的外境，怎么可能产生一个实有的心识呢？如果外境是虚妄的，产生的心识怎么可能是实有的呢？所以，从这个方面观察，通过你的眼识、乃至意识之间，全部都是这样。

所以，下面的颂词这样讲，“余耳等三亦不生，如于梦中觉亦尔，”余耳等，其余的耳等。因为前面是“眼与眼境生眼识，三法一切皆虚妄，”后面剩下的就

是耳与耳境生耳识、舌与舌境生舌识、鼻与鼻境生鼻识、身与身境生身识，乃至我们要讲到的意与意境生意识，这些都是三法和合而产生的，所以“余耳等三亦不生，”也没有一个实有的生。

“如于梦中觉亦尔，”就像梦中的一切都是虚妄的，当觉悟的时候，白天的这一切也是虚妄的，总的原理没有变。只不过梦境和白天只是习气深浅的问题。白天的这些东西习气深厚一点，串习的比较稳固，有个连续性；梦境就不一定了，做梦到美国、到太空了，在白天是不好实现的，但是梦境可以实现，或者你白天从悬崖上掉下来基本上是没救了，而梦境中刚要落地的时候突然飞起来，梦境当中可以出现的。所以，这两个当中，虚妄的自性没有变，只不过习气深浅方面有点差别而已。

一切的眼识、鼻识等，在白天的时候，怎么样三法和合产生诸识，诸识无自性。这个总的原则在梦中是一样的，在梦中能够见到诸法，绝对是因缘和合之后产生的。如果认真观察，“余耳等三亦不生，如于梦中觉亦尔。”从睡梦中醒来之后的情况也是一样的，没有什么差别。

“诸法皆妄心非有，”诸法就是诸外境法，诸外境法皆妄，中观宗也承认，唯识宗也承认。诸外境法虚妄是不需要辩论的，要辩论的问题是这个心到底是不是有的？按照中观宗的角度来讲，诸法皆妄心也妄。按照唯识宗来讲，诸法皆妄心实有。我们通过前面的理论观察下来，如果一切外境的法都是虚妄的话，通过虚妄的外境而产生的心识怎么可能实有呢？不可能实有。

比如我们的眼根，属于心外之法，是心变现的，是色法的自性。还有，我们所见到的外境也是虚妄的法。它的增上缘和所缘缘都是虚妄的，不可能产生一个实有的心识。或者，在这三个法当中，都是互相观待而和合的，你所产生了知的识，必定是观待了其他法。如果你观待了眼根和外境，所产生的心识绝对是缘起的，如果是缘起的法，就是无自性，就要安立成虚妄。所以，

“诸法皆妄心非有，”这个方面完全不存在实有的。

下面这一句可以理解为它的根据，“行境无故根亦无。”行境，就是心识的对境，此处以眼识为例就是色法了，色法就是眼根的行境。如果没有行境的话，能够见色法的根也绝对不是实有。如果境和根不是实有，或者没有，识怎么会实有？在这句颂词里面隐藏了最后一个意思，这两个没有的缘故，心所产生的心识绝对是虚妄的，不可能是实有的法。

在这个科判当中，月称论师非常明显地帮助我们一步步抉择，醒觉的时候通过梦喻去成立没有外境，没有外境根本不可能有心识，《入行论》当中有类似的破斥。中观宗说，一切都是虚妄的，心识是虚妄的、外境也是虚妄的，但可以起作用。唯识宗说，假必依实，心识是实有的，作为依靠处，而其他的外境法是假立的。在观察的时候这种安立无法真实成立，尤其要抉择胜义谛的时候，认为胜义谛当中没有外境、只有心识，这是经不起观察的。

以上两个科判，我们大概知道唯识宗的唯识无境。第一个科判主要的侧面是放在只有心识上面，第二个科判主要侧面是放在无境上面，我们把两个科判和合起来，就得到一个完整的唯识无境的内容。所以，唯识宗的主要的宗义-----通过梦喻来成立唯识无境，是无法安立的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第32课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥护主龙树究竟意趣的《入中论》。入中论分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。如今在宣讲论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地之功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今宣讲的是第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在讲第一个

科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在讲的是第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具有深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具有深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。如今讲的是第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性的分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破除自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在讲的是第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第一个科判以理证破，分二：破离外境之识有自性和破成立依他起有自性。现在在讲第一个科判破离外境之识有自性，分三：破离外境意识之本体、破彼中成熟无情显现之习气和如是破之结尾。

如今在讲第一个科判破离外境意识之本体，分二：破离外境识有自性之喻和破由习气功能出生境空之识。现在在讲第一个科判破离外境识有自性之喻，分二：破梦喻和破毛发喻。现在在讲第一个科判破梦喻，分二：试问和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分三：以梦喻不能成立识有自性、以梦喻不能成立觉时无外境和此故以梦喻成立诸法虚妄。现在在讲第三个科判，主要是破斥通过梦喻了知万法是虚妄的自性。

乙三、此故以梦喻成立诸法虚妄。

**此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，
如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。**

颂词前三句讲比喻，第四句讲意义。“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，”此中，此世间当中。在世间当中有共称的两种说法：通过睡眠为助缘进入梦境，称之为睡位；从睡当中觉醒的时候，叫做已觉位。犹如已觉位，从梦中醒来之后，根境识三法是根本没有的。乃至未觉三皆有，但是乃至没有从睡梦当中觉醒的时候，根境识三法都是有的。如已觉后三非有，就好像觉悟之后，根境识三法都没有了。痴睡尽后亦如是，通过比喻了知意义，从愚痴睡眠穷尽之后也如是。字面上是这样讲的。

下面我们进一步观察它的含义。此中，就是讲此世间当中，大家共称的比喻和了知。即睡着之后开始现前梦境，属于睡位；犹如已觉位，从睡眠当中觉醒了，梦中所显现的狂象群、了知狂象的根，还有产生狂象存在的识，这根境识三者已觉位时根本不存在。乃至未觉三皆有，乃至还没从梦中觉醒的时候，这三法都是有的。也就是说，根本不存在所谓的唯识无境，即单单有心识没有外境。在睡眠位的时候，根境识三法都是存在的，一旦从梦境中醒来，根境识三法都不存在了。所以，二者是平等有或者平等无的，不存在有心识而无外境，或者有外境无心识的情况。

下面我们通过这个问题写成意义，“如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”就像已觉之后根境识三法没有一样，从愚痴睡眠当中醒来之后也是同等道理。通过比喻来证成什么是睡眠位、什么是已觉位。第四句是讲意义，众生的状态比喻成睡眠位，因沉睡已经显现愚痴，相当于沉溺在无明的大梦当中。现在我们是凡夫位，因为无明的缘故，眼根、对境以及产生的眼识，这三法完全是存在的，对照睡觉时梦境当中“三皆有”。这时有没有唯识无境呢？在这个时候，外境、眼根和眼识，通过无明习气的显现，三法都是平等存在，不是只有心识、

没有外境的状态。痴睡尽后，已经从睡眠当中觉醒的状态，最好的比喻就是佛位，佛完全从无明大梦当中彻底觉醒了，彻底消尽了根境识三者的习气和显现，一切的根境识是平等不存在的。

在讲义当中，对凡夫位、道位、果位做了进一步观察。首先在凡夫位的时候，随时都是三者皆有的。从眼根、耳根，乃至身根、意根等等，反正如果有心识，绝对有外境，平等存在的。

第二个道位。道位的状态，和基位或者凡夫位不一样，和佛位也不一样。道位有入定、出定的差别。凡夫人没有能力入根本慧定，而佛已经没有入定、出定的差别了，所以菩萨道位是比较特殊的位置。如果安住在根本慧定的时候，根境识三者息灭，因为安住法性的时候，不会显现根境识，这时能知所知完全成了无二，完全安住在智慧的状态当中，从这个角度可以安立为醒觉，和“如已觉后三非有”可以直接对照。

如果在后得位，菩萨从根本慧定当中起定的时候，还会平等现前根境识。这个时候比较特殊，一方面他有迷乱的二取显现，从这个角度来讲，似乎是随顺于睡觉位，和痴睡相随顺，和凡夫的境界相随顺；一方面从无自性的角度来讲，了知如梦如幻，似乎和涅槃的境界相随顺。但是，如果单单从出定位的角度来讲，从“乃至未觉三皆有”的层次来观察的时候，仍然是属于痴睡的睡眠位，和凡夫的境界相随顺的。

最后是佛位。佛位的时候一切习气完全泯灭了，没有出定入定的差别。从这个角度说，唯一是觉醒位，根境识三者完全不显现。虽然没有根境识，但不能够了知万法呢？没有了通过无明习气显现的根境识，但是通过最殊胜圆满的二智---如所有智和尽所有智，完全可以了知一切万法的如所有性和尽所有性。

从这三个位观察，说明一个问题，不管在凡夫位、道位，还是在果位，任何位置都不能单单成立唯识无境。在凡夫位的时候，根境识三者平等显现，没

有唯识无境的状态。菩萨的入定位，三者平等不现，出定位三者平等显现，都没有唯识无境的状态。到了佛位的时候，完全不是根境识了，全部显现是法性，也没有唯识无境的状态。所以，不管是哪个状态，真正按照殊胜的理证，一个一个详尽分析，都没办法安立唯识宗所谓的境是虚妄而心识是实有的观点。

上师在教言当中也讲过，如果你是要安立一种过渡的修法，或是安立名言谛其中的一个修法，可以安立唯识无境，这是一个方便。通过安住能取的方式而打破所取，作为过渡的修法，是世俗谛的自性，这个没什么可以观察的。但是，唯识宗要通过梦喻来成立胜义谛当中心识实有，那么中观宗就要使用非常详尽的理论来观察，经过真正的观察，永远不可能安立唯识无境的状态。

中观宗通过梦喻证成了一切万法是虚妄的，不单单外界是虚妄，而且心识也是平等虚妄。如上所述，凡夫位、菩萨位和佛位的时候，都没有唯识无境，一切万法实际意义上都是无自性，现在我们所了知的一切根境识三者都是无自性的。名言谛当中三者都可以有，胜义谛当中三者都是无自性、空性的。

梦喻使用的范围很广。唯识宗使用梦喻来证成唯识无境，一切所取法都是虚妄的。中观宗也使用梦喻，证成一切万法是虚妄的，一切能取、所取都是虚妄的。所以，虽然梦喻都是在使用，但在使用的时候，有没有所保留？是在哪个层次上的抉择？从这个方面分析，中观宗使用梦喻抉择一切能取所取、一切根境识平等无自性，是非常恰当的。通过这样的梦喻，直接可以知道，现在我们根境识的所有境界都是同样虚妄的，凡夫所安住的万法，没有哪一个是真实的。一切万法无自性、空性是它的真实，我们暂且可以这样安立。了知之后，我们就不会太过于执著外境的法，通过梦喻就会进一步打破对一切万法的实执。

玄貳、破毛发之喻

毛发喻也是唯识宗使用的一个比喻，使用这个比喻仍然想证成唯识无境，心识是自性有、外境是虚妄的。此处有两颂来破毛发喻，首先讲第一颂。

由有翳根所生识，由翳力故见毛等，

观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。

唯识宗通过梦喻没办法证成唯识无境，转而想要通过毛发喻来证成。他说，一个有眼翳的眼根，会看到虚空当中有很多毛发的自性，而实际上这个毛发不仅在胜义谛当中没有、名言谛当中也不存在。外境没有所见到的毛发，但是有没有见它的心识呢？见它的心识是有的，见它的心识在名言谛当中成立。唯识宗想通过毛发喻来证成唯识无境。

“由有翳根所生识，”通过有眼翳的眼根，作为增上缘，产生了眼识。“由翳力故见毛等，”由翳力故，由于眩翳力的力量，见毛等，毛是毛发，等，就是其他眼花的显现，比如看到一大群苍蝇乱飞、二月、圈圈和很多光点等。通过眩翳的缘故，见到了这些本来不存在的显现。

唯识宗观待这种比喻，想要证成心识是有的。你看，由翳根所生的眼识是存在的，见不见毛发，主要是看你的根有没有问题。如果你的根有问题就会见到，你的根很明利就见不到，毛发或外境是完全不存在的，心识确实有，因为毕竟已经见到了毛发。所以，这种能见的眼识是真实有的，所见的毛发绝对是虚妄的。从这个方面来证成唯识无境。

中观宗是通过观待理进行破斥的。“观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。”观待彼识，观待有眼翳者所产生的眼识。二俱实，外境和能见的心识都是实有的。这个实，有些注释直接讲是实有的或真实的，有些地方讲都是存在的。怎么说都存在呢？有眼翳者不知道自己的眼根出了问题，他说，我看到很多毛发在我的饭当中、在虚空当中。这时没有眼翳者跟他讲，没有毛发。他说，怎么会没有毛发呢，我看的清清楚楚，我的眼识现量见到的，绝对有毛发。所以，这个时候，不单单是见毛发的心识或眼识是有的，而且所见的毛发，对他来讲绝对是真实的，即便是无眼翳者再三跟他讲解绝对是眼睛出毛病。他虽然知道

了这个，但是乃至眼病没有消除之前，眼识和所见的毛发还是平等存在的，这个叫做看待彼识二俱实。在这样的状态当中，看待有眼翳者，会不会成立唯识无境？没办法证成唯识无境。你说只有一个心识根本没有外境，如果没有外境，怎么能看到毛发呢？对有眼翳者来讲，毛发和眼识二者平等有，没有毛发根本没办法产生这个毛发的眼识。

“待明见境二俱妄。”待明见境，如是看待明利眼根所见到的外境。二俱妄，一方面毛发是虚妄的，一方面产生毛发的眼识也没有，两个都是虚妄。哪里会看到两个月亮呢？哪里会看到空中毛发乱坠呢？没有。所以，如果诸根清净的话，不单单没有外境，也根本不可能有见毛发的眼识，这个就是看待理，通过看待理不存在唯识无境。反正如果有见毛发的眼识就绝对有外境，没有见毛发的眼识就绝对没有外境。

通过这个比喻，我们可以了知，现在一切众生的慧根已经被无明的眩翳所染污，见不到一切万法大空性离戏的实相状态。就像眼根被眩翳染污之后，见不到本来清净的虚空。而佛菩萨见到了实相，以菩萨入根本慧定或者佛的境界作为标准，菩萨入根本慧定的时候不见一切万法的显现，以这个作为标准。所以我们就了知，虽然我们到现在见到了这些万法，但是就像有眼翳见空中眼花一样，看待实相来讲，全部都是虚妄的。通过对这个问题进行观察，生起一个空正见，产生一个一切万法无自性的定解。

就像无有眼病的人，要调伏有眼病的人，他也要给他讲很多根据。《自释》的颂词当中曾经提到一个问题，有些注释当中也是这样讲过，对于有眼病者牢牢执著外面毛发是实有的时候，要通过很多理论来观察，你所见到的毛发和眼根之间是一体还是他体？一体是不行的，他体还是不行，最后就知道你所见到的毛发不是真实的，这个方面就相当于我们的见了。

我们所见到的这些法，或者眼识和外面的色，到底是一体还是他体？如果

是实有，就是一体或者他体，但是不实有的缘故，一体和他体均不可得。在一切万法均不可得的见解当中，必须要再再地串习无自性，这样我们内心当中实执的力量就会逐渐逐渐削弱。实执的力量就相当于见毛发者的病根，有眩翳的时候，就会看到黄海螺和毛发等。如果相续当中的病根慢慢减弱的时候，他所见到的法也会变化，他内心当中的见也会转变。

所以，当我们修空性，对一切万法实有的执著慢慢慢慢开始减退的时候，我们内心当中对一切万法实有的无明愚痴的执著，也会慢慢减退。当它减退之后，内心当中就会对空性产生一种觉悟、一种感受。如果内心当中真正能够感受空性的时候，这个空性的力量就能够压制住粗大的烦恼，因为粗大的烦恼完全是通过实执而产生。所以，内心当中的实执一旦开始隐没，一切万法空性的觉受就会生起来，粗大的烦恼就不会生起来了。通过再再地修持，现证无自性的时候，就是从凡夫到圣者位了。

唯识宗是想通过毛发喻来证成唯识无境的观点，而中观宗使用毛发喻证成一切万法无实有。所以，待明见境二俱妄，我们必须通过明见境，通过佛的证悟做为标准，这个相当于以前我们学过净见量。现在我们的所见或者观现世量，都是不可靠的，我们要跟随净见量，因为佛安住在净见量当中所见到的是真实的。既然佛见到的是真实，那么现在我们所看到的、所认为的一切法，内心当中所执著的很多边见等等就不是真实的了。跟随佛的见解就知道，现在所有的这些能取所取都是虚妄，一切不执著或者一切无所缘的状态才是真实义。了知这个之后，就慢慢慢慢开始一切不执著，真正安住在善的不执著当中，这是跟随于实相而安住的。

若无所知而有心，则于发处眼相随，

无翳亦应起发心，然不如是故非有。

上师安立的第二个颂词，主要是通过根据相同的理论破对方的。

“若无所知而有心，”若无所知，如果没有所知，所知即毛发等外境。而有
心，但是有见毛发的心识，心识是实有的，而且不单单名言谛当中有，胜义谛
当中也有。唯识宗就是这种观点。

我们给他发过失，“则于发处眼相随，”则于发处，有眼翳者所看到的显现
毛发之处。眼相随，没有眼病的明利者的眼根跟随眼翳者认为有毛发的地方去
看，看这个地方到底有没有毛发。

“无翳亦应起发心，”如果没有外境也能产生见毛发的心的话，无翳亦应起
发心。无翳，明利的眼根，没有眩翳的眼根。应起发心，也应该同样产生见毛
发的心。因为根据相同的缘故。外境对于有眼翳和没有眼翳者来讲都是平等没
有的，内心的实有自性都是平等有。如果没有外面的所知也能够产生能见的心
识的话，那么没有眼病的人也应该生起见毛发的发心。

“然不如是故非有。”然不如是，但是根本没有这种情况。对方也承许只有
有眼翳者才能够见到毛发，没有眼病者根本见不到毛发。故非有，你想要通过
这个比喻来证成外境没有而心识是实有，这是不能成立的。

在这个颂词当中使用了根据相同。第一个根据相同是外面的毛发不存在，
对于二者是平等的；第二个根据相同是没有毛发的外境可以产生实有见毛发的
心，这个是对方安立的。从这两个方面观察，二者都是没有外境，二者都有一
个实有的心识。所以，如果没有所知就能产生见毛发的心的话，无眼翳者为什
么不生起见毛发的发心呢？按照对方的观点来讲，应该产生这样的心识，因为根
据相同的缘故。如果无翳者不能见的话，根据相同的缘故，有翳者也不能见。
然不如是故，想要通过毛发喻来证成心是实有的观点，根本安立不了的。以上
就破完了毛发喻。

唯识宗此处使用了梦喻和毛发喻想要证成唯识无境的观点，但是他的比喻
已经被破掉了，他的所立即胜义谛当中心识存在的道理也没办法安立了。因为

一个所立法必须要有根据，有时是通过比喻来做根据；有时通过推理的方式来证成，证成之后再举个比喻，比喻是辅助的。比如这个地方，唯识宗很明显是通过毛发喻和梦喻，来作为胜义谛当中有实有心识的能立。我们打破了他的能立之后，能立等同所立都不成立，这个所立就无法安立了。第一个科判讲完了。

成贰（破由习气功能出生境空之识）分二：一、前后内容结合示他宗；二、彼破。

第二个科判是破由习气功能出生境空之识。境空，即没有外境。唯识宗此处要成立的唯识无境就叫做境空之识。没有外境的境空之识又怎么产生的呢？唯识宗说，由习气功能故，通过心识当中的习气功能就能够产生境空的识。比如，毛发这个外境是不存在的，而在内心中有一种能够产生见毛发的功能，它一旦成熟之后，就能够安立唯识无境的观点。这个科判的意思是这样的，我们要破他这种由习气功能出生境空之识。

这个又分了两个科判，第一是前后内容相合示他宗；第二是彼破。什么叫做前后内容相合而示他宗呢？我们要开始显示他宗的观点，对方怎么样安立由习气功能成熟境空之识的。前后内容结合就是，后面这部分内容主要是要成立习气功能，前面部分内容是唯识无境，尤其是毛发。前面我们破完毛发喻的时候似乎有一种感觉，对他的观点是不是没有破尽呢？真正从中观宗破毛发喻的角度来讲，已经完全破尽了，观待清净眼根来讲没有外境也没有见毛发的识，观待有眼翳者来讲有外境也有心识，而且后面还有一个根据相同的道理，实际上已经破完了。但是，唯识宗觉得没有破完，唯识宗觉得根据不相同。为什么根据不相同呢？下面他就要讲这个观点，所以前后内容相合而示他宗，他就把前面毛发喻，他们认为所剩下没破尽的观点和下面习气功能的观点结合起来，想要证成他的唯识无境的观点。

亥壹、前后内容结合示他宗

若谓净见识功能，未成熟故识不生，

非是由离所知法。

这三句是对方的观点。“若谓”，对方这样讲。“净见识”，没有眼翳者的清净眼根所见到的没有毛发的心识。“功能，未成熟故”，功能未成熟故要连起来，这种功能还没有成熟，即清净眼根者相续当中见毛发的功能没有成熟的缘故，“识不生”，见毛发的眼识根本不生。

“非是由离所知法。”根本不是离开了外境所知法毛发就不产生见毛发的认识，有外境所知法就可以生起见毛发的认识。最关键的不是离不离开所知法、有没有外境的问题，而是你的相续当中成不成熟见毛发的功能习气。也就是说，对于有眼病者来讲，心识当中见毛发的习气成熟了，虽然没有外境，但也见到了毛发；对于无眼病者来讲，他相续当中见毛发的功能习气没有成熟，所以没有外境也不见。

这样观察有什么必要性呢？唯识宗这样做回答有很大的必要性，月称论师这样观察破斥也有很大的必要性。第一个，对方讲“非是由离所知法”还是要证成他的唯识无境，无境的观点他是一直不放的。我们说，既然没有外境你不见毛发的认识是怎么样安立的呢？他说，是看相续当中功能成不成熟，唯识而显现，你见外境的毛发显现就是因为相续当中内识功能成熟了，没有外境你的识当中也能够见到毛发，如果功能没有成熟，外境也不能见。

这个方面是唯识和无境的两个问题，他要安立的主旨还是一切万法唯识所现、唯识所生、唯识无境。唯识无境的观点就是说，一切万法不是从外面显现到里面的，是从里面显现到外面的。正如前面颂词，“犹如因风鼓大海，便有无量波涛生。”每一个众生的阿赖耶识当中都储藏了显现很多法的种子，这些法的种子成熟不成熟有差别。比如我们现在可以到喇荣、到经堂来听法，相当于相续当中的习气成熟了。如果你的相续当中习气不成熟，没办法来到这儿，甚至

连名字都听不到。所以，这个不是外境存不存在的问题，而是内心当中的习气成不成熟的问题。

一切万法是从内心当中的习气而显现的，内心当中有显现万法的种子，或习气功能。这个习气功能或者种子一旦成熟的时候，就会显现广大的器世界。所以，每一个众生都是跟随自己的习气而成熟的，虽然都是唯习气而成熟，但是在这个习气当中有稳固不稳固的差别。观待于人道来讲，比如现在我们学习佛法的习气比较稳固了，或者我们南瞻部洲人都是共业显现，这种习气比较稳固，所以大家看到都是一样的，都可以到一个地方去，实际上这就是一种习气功能已经成熟了。观待于地狱众生来讲，这些山河大地不显现，地狱众生相续当中的种子全部都是火烧火燎、极其痛苦的种子成熟了，显现出来广大的区域全部都是烧红铁地，完全都是一种痛苦的自性，就是因为他相续当中不清净、受苦的种子广大成熟起来了。一切万法完全是从内相续当中的心识习气而显现的，所以他要证成唯识无境的观点。

还有一个问题，他要回答前面中观宗给他发的根据相同的过失：按照你的观点，有眼翳者能够见毛发，无眼翳者也能够见毛发。他为了区别有眼翳者见毛发、没有眼翳者不见毛发的观点，回答说“若谓净见识功能，未成熟故识不生，”他还是以这个问题来回答，在这样一问一答当中就已经把唯识宗比较深细的问题引出来了。在每一个众生相续当中有这些种子，这些种子成熟了就显现广大万法，这个种子泯灭了就不显现了。所以，我们有必要对于唯识宗的这个观点做最深细的剖析，而不是满足在表面上面。

本来这个问题前面已经破完了，通过观待理把梦喻、毛发喻破的干干净净了，为什么还要进一步做一组辩答呢？实际上在这组辩答当中引出了更细的问题，我们要把这个问题再进一步观察，到底你这个观点是不是真实合理，是不是真实义当中胜义谛有？这个牵扯到了相续当中心识习气的问题。月称菩萨造

了论典，他老人家安立这种观点一个次第一个次第排下来，前面破梦喻和毛发喻，现在开始破习气功能成熟境空之识，这个就牵扯到内心当中的问题了。前面主要是从外境和心识二者看待来讲的，下面要从更深细的心识当中习气、种子来进行观察。

这个观点相当于是唯识宗的根本观点了，如果能够破掉，相当于了知一切万法无自性。不但是外境，而且你的心识、心识的习气都没有自性。在这个科判当中，由习气功能成熟境空之识，这个种子习气是属于一种因，通过种子习气而产生的眼识等是一种果，从这方面再观察的时候，产生眼识的这个本体是无自性的。为什么？因为你的习气功能是无自性的，所以产生的果也无自性。从这方面再去观察的时候，产生的一切万法，带境的眼识、耳识等等，无法安立是实有。当然从名言谛的角度来讲，我们没必要破这些。但是，如果在胜义谛当中安立，我们就要观察到底有没有胜义谛当中习气功能产生境空之识？认真观察的时候，根本没有。

对方通过这样一种问题进行观察，根本不是因为离开所知法的缘故不生毛发的识，而是因为净见的眼根、净见识的相续当中，见毛发的功能没有成熟，故根本不生带毛发行相的眼识。

亥贰（被破）分二：一、略说；二、广说。

甲一、略说

彼能非有此不成。

“彼能非有此不成。”能，就是功能。前面说“功能未成熟故识不生，”我们要看你种子的功能，或者你产生眼识的功能到底有没有？上师讲这句话是说，能立等同所立。此处对方的所立，想要证成眼识等心识是通过相续中的功能而产生的，即唯识无境。他的能立就是相续当中功能成熟不成熟，功能成熟就有，功能不成熟就没有。

现在我们要破它的能立，实际上就是能立等同所立而不成立。你的所立现在还是在观察，也需要你强有力的根据来证成。那现在我们要观察你的根据，你的根据是习气功能，你这个习气功能到底是不是实有的？如果你的习气功能实有，你才可以安立习气功能不成熟或成熟；如果你的习气功能不成立的话，你通过习气功能而显现的诸识，根本成立不了真实有，这个就是能立等同所立的不成因。

“彼能非有”，我们真正观察的时候，你的所谓习气功能根本是没有的。“此不成”，所以要通过习气功能而安立这个观点是无法安立的。这是一个总破或略说，下面还有广说。

在总破的时候，我们说，你这个心识是胜义有？对方说，是，心识是胜义有。此处他要成立唯识无境，要安立心识是胜义有。又说心识是通过习气功能而安立的，那么这就发生一种因果关系了，习气功能作为因，而胜义有的心识作为果。现在我们要观察你这个习气功能，你的习气功能如果能够成立自性有的话，你才可以在此基础上安立习气功能成熟和不成熟的问题。这个问题安立好之后，你才可以进一步安立，习气功能成熟的可以显现毛发等，习气功能不成熟的就没办法安立毛发等。毛发是比喻，放到意义当中就是，这一切的山河大地，全都是毛发的显现。

就是说，心识是实有的，就看你显现一切山河大地的功能习气到底有没有？能不能安立？如果能够安立，你成熟不成熟？成熟的问题显现，不成熟的问题不显现，这个方面才能可以安立的。如果习气功能本身都成立不了的话，那么你所安立的所有一切所立都没办法成立。

这是从总的方面来进行观察，实际上“自性有”的习气功能根本不存在，“彼能非有”，就是略破。你说有习气功能，但是通过胜义理论观察，根本无法成立。对方说，你凭什么根据说我们的习气功能不成立？下面我们就要在广说当中进

行破斥。

如果是上根利智者，用略说“彼能非有”就够了，你这个习气功能没有。如果宣讲者是一个证悟者，唯识宗的论师是一个利根者，看到“彼能非有此不成”，他一下就知道了，肯定没办法安立胜义有；对于上根利智的应成派后学者，通过这个略说也就够了。如果对方没办法完全了知，或者学习空性的当机者，没办法通过略说来了知“彼能非有此不成”的真正含义，就可以通过广说进一步宣讲为什么“不成”，为什么“彼能非有”。下面是广说。

甲二（广说）分三：一、破现在识有自性功能；二、破未来识有自性功能；三、破过去识有自性功能。

一切的法，要么是过去，要么是现在，要么是未来，如果你的心识习气功能是实有的，或者能生所生是实有的，就可以在过去、现在、未来三识当中找得到，找不到的缘故只能安立成不实有，没办法安立成实有。

乙一、破现在识有自性功能

已生功能则非有。

“已生功能”，已经生起的心识，即现在的心识，到底有没有功能呢？“则非有”，已经产生的眼识等心识，对它来讲没有所谓的功能了。为什么呢？上师在注释当中通过两个层次来破。

第一个方面，心识和功能之间，到底是一体法还是他体法？如果实有的、有自性的法，要么一体、要么他体，没有其他非一非异的问题。现在我们讲，此处的这个功能，属于一种因，眼识等属于一种果。比如带毛发的眼识，它是内心当中的某种习气而成熟的，我们要观察你能够成熟眼识的习气和你的眼识，二者之间是一体还是他体的法？尤其现在的总前提是，在现在的心识当中没有这个功能。

如果有的话，二者是一体的话，第一个因果同时了，因为功能和产生眼识

二者之间是因果的；还有，习气功能已经产生了，生起了眼识之后，功能不会灭，就成了恒常的过失。所以，二者是一体有很大的过失，二者不可能是一体。从这个角度讲，功能非有，没有一个功能存在。

如果是他体呢？他体可以成立因果关系。但是，在现在有的心识当中，如果还有别别存在的他体法的功能，第一个观察是前后同时，还是前后次第？如果是前后的话，有前面所观察的过失，他生的时候，常断的过失都会有。如果是同时的，已经产生心识的时候，在当下还有一种它的因的功能，实际上这个因也不能成为因、果也不能成为果了，果是一种无因生的果。因为在已经产生的心识当下，有它的因，而且因和它是别别他体、同时存在的。这个果在没有产生之前，也没有观待这个因，因为你的果没有的时候因也没有，当你的因有的时候，你的果当下已经有了。所以，果实际上没观待因，因也没有生果，有这样一种问题。所以说“已生功能则非有”是从已经产生现在的心识当中，不可能有习气功能。这个已经破完了。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第33课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。本论分四个科判宣讲，名义、译礼、论义和末义。现在正在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在宣讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在讲的是第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具有深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具有深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。如今讲的是第三个科判所讲之法，分二：以理抉择空性和空性

的分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破除自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在讲的是第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第一个科判以理证破，分二：破离外境之识有自性和破成立依他起有自性。现在在讲第一个科判破离外境之识有自性，分三：破离外境意识之本体、破彼中成熟无情显现之习气和如是破之结尾。

如今在讲第一个科判破离外境意识之本体，分二：破离外境识有自性之喻和破由习气功能出生境空之识。现在在讲第二个科判破由习气功能出生境空之识，分二：前后内容结合示他宗和彼破。现在在讲第二个科判彼破分二：略说和广说。现在在讲第二个科判广说，分三：破现在识有自性功能、破未来识有自性功能和破过去识有自性功能。其中第一个科判已经讲完了，今天开始讲第二个科判破未来识有自性功能。

乙二（破未来识有自性功能）分二：一、总破；二、答破。

丙一、总破

未生体中亦无能，非离能别有所别，

或石女儿亦有彼。

总破主要是对于承许未来识中有习气功能进行观察、遮破。因为如果习气

功能有自性的话，要么是现在识当中，要么是未来识当中，要么是过去识当中。现在识当中没有习气功能已经观察了，“已生功能则非有。”不单单是已生的识当中没有习气功能，“未生体中亦无能，”这个亦字是跟随前面已生功能进行观察的。“非离能别有所别，”因为不是离开了能鉴别而有所鉴别的法，你这种问题无法成立。如果离开了能别有所别的话，“或石女儿亦有彼。”彼，是习气功能。二谛当中没有本体的石女儿也应该有习气功能，有这个过失。

如何进一步了知颂词的所诠呢？我们一个一个地进行观察。对方已经了知了现在的心识当中不可能有习气功能，他们也许会想，在未来识当中，应该有习气功能。但是，在没有产生的法当中与存在习气功能这二者矛盾、相违，是汇集相违因。因为未生体还在未来，根本还不存在，在不存在的法当中如何存在所谓的习气功能呢？根本无法成立。

为了进一步了知未生体中没有习气功能，第二句讲“非离能别有所别，”别，就是鉴别，能别和所别即能鉴别和所鉴别。所别是观待能别才有，有了能别才有所别，没有能别根本没有所别。心识或者眼识是一种能别、能差别法或者能鉴别法，它上面的习气功能是所别。比如注释当中讲到眼识的习气功能就是能别，为了说明这种习气功能不是其他法的而是眼识的，所以这个眼识就是能鉴别，能鉴别确定完之后，眼识的习气功能是所鉴别法。

注释当中为了让我们了知，用“张三的父亲”打比喻，这句话当中有能别和所别，能鉴别就是张三，张三的什么呢，张三的父亲，说明这个父亲不是其他人的父亲而是张三的父亲。所以，张三是能鉴别，能鉴别安立好之后，张三的父亲就是所鉴别，二者之间有一个能鉴别和所鉴别法。如果张三不存在，张三的父亲根本安立不了。首先安立张三之后，才能安立张三的父亲，如果张三从来没生过，那么根本没有张三父亲这个所鉴别法。

同样道理，如果心识存在，就可以说心识的习气功能如何如何。如果心识

根本没有，怎么可以说心识的功能如何如何呢？对于未生的法，此处说未来识中有习气功能。我们说，未来识根本不存在，名言安立不了，对于一个没有的法你说它是心识或不是心识，根本没有意义。如果这个法存在，我们才可以分析这个法是心识或者不是心识，才可以有分别它的基。张三如果是未来的话，分别的基根本不存在，说张三的父亲，或者未来心识的自性功能，完全没有意义。所以，“未生体中亦无能，非离能别有所别，”这两句话是一种汇集相违，未生的心识根本不可能有自性功能，因为非离能别有所别的缘故，不是离开了能鉴别法而有一个单独的所鉴别法心识或眼识。

如果离开了眼识还有自性功能，“或石女儿亦有彼。”这是根据相同。通过同样一个根据，石女儿也应该有自性的功能。未来心识、眼识和石女儿，从未生的角度来讲完全相同。你既然可以说没有产生的未来心识可以有自性功能，同样未生的石女儿为什么不可能有自性功能呢？如果石女儿具备自性功能，就应该产生眼识、耳识。一个根本不存在的法或石女儿存在眼识、耳识，谁能承认呢？这就是根据相同。给对方发了一个他根本不能承认的太过，或者给他讲这样一个例子让他承认。

发太过是让对方知道，你的观点如果这样承认的话，有很大的过失。如果你说石女儿不生的缘故，不可能有习气功能。我们同样讲，还没有产生的心识没有本体的缘故，根本不可能有习气功能，这是根据相同的因。

这是总破，我们就知道，没有产生的心识完全是一个未来法，完全是不存在的法，怎么可能有习气功能？还没有产生的心识当中根本不可能有一个所谓的习气功能。

丙二、答破

对方对我们所提出来的太过---根据相同的问题，要进行答辩，我们要破他的答辩，所以叫做答破。

若想当生而说者，既无功能无当生。

若互相依而成者，诸善士说既不成。

第一句是对方的回答，“若想当生而说者，”他认为石女儿和未生的心识根本不一样，石女儿永远不可能生，而未来的心识可以生。因为每个众生都有他的相续，只要相续没有中断，就说明他有习气功能。虽然这个心识还在未来，但是第二刹那的心识绝对产生的。若想当生而说者，意思是他内心当中想这个心识在第二刹那当生，肯定会出生，一边想一边嘴里说：未来的心识肯定会产生的，未来心识就是这个习气功能所产生的法，未来的心识绝对不是其他的功能，习气功能就是产生未来的心识、不是产生其他的心识。

一方面，他内心当中想到、缘了一个未来的法，嘴里面说未来的这个法就是现在的习气功能产生的，他觉得有能别和所别。一方面，承许习气功能是实有的。所以他打了这个比喻，说未来法、当生法绝对要生，内心想到、嘴里说到现在的习气功能产生未来的心识，这个就是能别所别了，能别就是未来的心识，所别就是现在的习气功能，不是离开能别有所别，和石女儿根本不一样。

还打比喻讲，《自释》等都讲了这些比喻。比如煮饭，这个饭是未来，当生。把水和米放在一起，烧上火或者插上电，煮几十分钟之后，米才会变成饭。实际上现在是在煮米，为什么说是煮饭呢？就是因为我的内心缘到了马上要成熟的饭，我的嘴里就说煮饭。同样道理，未来的心识是要产生的，我的心缘未来要产生的心识、果，而说这是一种当生。未来的法是由习气功能产生的，这个习气功能就相当于现在的米，未来的心识相当于饭。饭虽然是在未来位，但是未来位的饭绝对要成熟的，因为米而成熟的缘故，所以一般不说煮米而说煮饭的原因就是这样。说的很应理。

还有的地方讲织布的比喻。织的布是未来法，内心当中想到将要织成的一块一块的布，然后就说我现在在织布。实际上你当时织的是一条一条的丝、线，

但是没有说织线，而是说织布，原因也和这个相同。

还有，引用《俱舍论》的观点，入胎有三种，轮王二佛。轮王是转轮王，二佛是独觉和要成佛的最后有者。这三种在入胎的当时，还不是真正的轮王、独觉和佛。按照小乘的角度讲，释迦佛成佛的时候还是个凡夫，但也可以说佛入胎了，也是想到未来将要产生。轮王登基之后才是转轮王，独觉也是凡夫一座当中证悟无学道的，可以说独觉入胎，也可以说是佛入胎。所以，想到以后的果，说三种入胎等都是可以的。

用了这样几个比喻，想要证成未来的识虽然是在未来，但是是当生，是要产生的法，我们就可以把它安立能鉴别。也可以说，通过现在的习气功能能产生未来的法。这是第一句当中讲的“若想当生而说者”。

“既无功能无当生。”你的观点不正确，这种能立所立根本不成立。如果有一个生的话，就会有当生。你得首先把生成立了，才可以说已生或者当生的法。如果所谓的生，恒时犹如石女儿不存在，你这个当生就无法安立。因为你的习气功能无法安立的缘故，尤其本科判未来识中的习气功能根本无法安立。你这个未来识根本没有，就不可能有未来识的习气功能，在科判当中是成立的。未来识的自性都没有的话，未来识的习气功能又怎么能够安立呢？无法安立。再反过来讲，如果习气功能不成立，就没有生了，当生无法安立。

所以，既无功能无当生，因为没有未来识，就没有习气功能，没有习气功能就没有所谓的当生什么法了。如果你的习气功能的确真实成立的话，就可以安立一个当生。但是习气功能根本无法成立，又怎么安立当生的法呢？

这个地方的破斥要多看注释，注释当中也是这样观察的。我们觉得“既无功能无当生”一下子无法了解，主要是放在这个科判当中是未来识无习气功能，所以这个习气功能是未来识的功能。如果连未来识都没有的话，就不可能有未来识的习气功能。如果没有习气功能，也就没有当生了。

还有，在注释当中也顺便破它的比喻。在煮饭时，米当中有没有饭的习气功能呢？不确定有。它是无自性的法，没有一个实有的习气功能。对方观察的是世间世俗法，但是中观宗的概念不一样，中观宗讲一切都是缘起的、无自性的，在无自性当中可以这样安立。但是，对方是说唯识无境，通过习气功能而成熟境空之识，外境根本没有，完全是通过内心成熟而安立胜义当中有心识存在，所以习气功能也应该是一种自性有的功能。观察他们的比喻，没有自性空。

上师在注释当中讲，所谓的米是不是真正有成立饭的习气功能呢？不确定。米是看待法，看待饭来讲，这是米，米可以成熟饭；但如果看待其它法，比如看待鸡，它就是直接食物，没有饭的习气功能了；看待供曼扎，米就是供品，也没有什么成熟饭的习气功能；如果掉在地上，则不能吃了，就变成垃圾。从这个方面观察，所谓的米不是实实在在、不变化的实有自相法，完全没办法安立所谓的习气功能。一切都是假立的，没办法在胜义当中安立习气功能产生境空之识，经不起胜义理论观察。

上师在注释当中讲，这些都是胜义理论的观察，而不是名言理论。名言理论没必要破，把米放进去、加水，通上电，肯定能够煮饭的，这个角度讲，成熟饭的功能可以安立。但这些都是假立的、看待的，都是无自性的。对方想要通过这些比喻来成立胜义有，通过前面一系列胜义理论，根本经不起观察。所以，既无功能无当生。没办法安立这个所谓的当生。

若想当生而说者，石女儿没有当生，石女儿永远不生，所以石女儿不可能有习气功能。而这种未来识当生，所以石女儿未来可以当生，所以有习气功能。对方想通过这个来做鉴别。但是我们说，你这样能立等同所立一样的不成，仍然没办法安立习气功能是自性有，或未来识有习气功能。

“若互相依而成者，”下面是通过缘起因看待而成的。什么叫互相依而成者呢？对方的习气功能和识就是互相看待的。看待已经成就的心识，可以说习气

功能出生这个心识，是这个心识的因，观待果才能有因。而这个心识是某种习气功能而成熟的，这个果离不开这个因，习气功能是一种因，通过习气功能而产生这个果识。

习气功能的因和它所产生的果识二者之间不是自相有，是互相依靠、互相观待才能成立，这种果实依靠习气功能才能生起，所以它无自性。安立习气功能要看它产没产生果，如果已经产生果，才能说这种习气功能是产生果的，这种因才能安立。如果没有果，因是谁的因呢？没有果，因就不是因了，根本没有因。所以，这个果是观待、依靠习气功能而产生，它无自性；习气功能要观待果法才能安立成是习气功能，也无自性。

“诸善士说既不成。”诸善士，指龙树菩萨、圣天菩萨。当然佛陀在经典当中再再讲，尤其指出善士是龙树和寂天菩萨。在《自释》当中都是这样讲的，而且引用了《中论》、《四百论》的教证来证成。既不成，不成自性有。只要是观待的法，没有哪一个是自性有的。自性有的法绝对不需要观待任何法，可以独立成立、自在成立，叫做有自相。

如果一个法是依靠其他因缘才可以产生的话，绝对没有自性。比如，长短、方圆、此彼、上下、高矮等。所谓的长必须要观待短才能够叫长，如果不观待任何法叫长吗？这个长是有自性的长吗？根本没自性。如果一米是自性的长，放在两米前面也应该是长，自性长的缘故，不需要观待其它法都是长，但根本安立不了。所谓长和短都是互相假立的，有长才有短、有短才有长；此岸彼岸也不是真正自性有，你站在此岸说对面是彼岸，站在对面的时候说是此岸，以前站的地方就是彼岸了。所以只要观待而立，全部都是假立的。此处的习气功能和心识二者之间也是这样的，离开了习气功能没有心识，离开了心识法也没有习气功能可言。

你这种习气功能和心识是不是观待而立的？如果承许观待而立，诸善士说

既不成，龙树菩萨和圣天菩萨都说不成立真实有，全部是假立的、看待的法。如果对方想，虽然是看待的，但是这个看待而成立的法是实有的。我们就要进一步破看待是实有的观念。我们说，这个看待是看待一个已成的法，还是未成的法？如果看待的法是未成就的法，所看待的对境根本没有，你看待不了。如果看待的法是已经成立的，已经存在就不需要再看待了，它已经有的缘故。所以，所谓的看待不可能自性有。

中观宗的理论就是要打破我们的种种执著，是使用我们自己能够承许、接受的根据来观察的。我们学习《中观》、《四百论》、《入中论》等中观教义，可以很清楚地知道，你这样执著就有这样过失，你那样执著就有那样过失。最后要怎样呢？什么都不执著。一切万法的实相或者法界，不是你的执著能够认定的。怎么样认定呢？什么都不认定就是认定，什么都不见就叫做见。我们千万不要认为，像射箭一样要找个靶子，把理论放过去，然后把它破掉。实际上这些都是方便而已，看待于我们内心当中执著的状态，通过殊胜的理论打破我们执著的方式。比如我们破自生、他生、共生、无因生的时候，似乎有一个靶子在让我们破，这写都是方便，实际上要达到的目的是什么都无所缘的见解。因为的确没什么可缘的。

我们如果要缘显现，显现无所缘，有破显现的理论。如果认为破完显现之后，要证悟一个空，空也不存在。哪里有一个空呢？空就是色，根本没有一个所谓空的自性的层面。最后，显现没有办法执著，空也没有办法执著，什么都不要执著。安住在一切无执著当中修行，就可以超越戏论，真正抉择或者修自己的实相见，就可以和法界相应。

乙三（破过去识有自性功能）分二：一、真实破；二、破释妨难。

丙一、真实破

若灭功能成熟生，从他功能应生他，

诸有相续互异故，一切应从一切生。

颂词内容是破他生的理论。我们可以引用前面“火焰亦应生黑暗，又应一切生一切”的理论放在此处，又破了一次。为什么这样？因为唯识宗在承许他的所依相续的时候，有他生的思想，所以我们就要破他的他生思想。

首先，“若灭功能成熟生，”若，如果。灭功能，比如现在的心识已经生起、马上要灭的时候，就有一种功能无间熏习到阿赖耶识当中。成熟生，现在这个心识灭掉了，灭了之后不会中断，因为刚才马上要灭的心识习气已经熏到阿赖耶识当中，这个习气功能一下成熟，然后产生第二刹那；第二刹那生起、要灭的时候，习气又熏进去，然后又开始成熟，产生第三刹那。这个一个相续的观点，叫做“若灭功能成熟生”。

我们再看科判，破过去识有习气功能，即已经灭掉的识有习气功能。心识正在灭的时候，它的习气功能熏进阿赖耶识中，然后通过这个习气功能又产生第二刹那的心识，第二刹那的心识要灭的时候，又熏进阿赖耶识中，通过这个又开始显现第三刹那的习气功能，就是这样一个一个刹那相续下去的。已经灭的心识当中有习气功能，而且通过已经灭掉的习气功能成熟下一刹那的心识，这就是我们平时讲的心识流转。从无始以来流转到现在，从名言当中讲，没有什么不合理的。要破的是他承许胜义实有。

前面“若灭功能成熟生”已经分析得很清楚，心识是刹那生灭的。怎样做连接呢？按照唯识宗的观点，心识要灭的时候马上形成一个习气功能，熏到阿赖耶识当中去，然后已经熏到阿赖耶识当中去的习气种子作为因，产生第二刹那心识，二者是因果关系。所以，现在我们的心识是一种果法。果法要灭的时候，会再度引起习气功能，又熏习到阿赖耶识当中，作为因，产生下一刹那心识。唯识宗通过这样的因果而安立心识的，从心识的种子或果法或习气，和显现的现相二者之间，有不同的自性，因和果之间是他性的。故安立成破他生。

这个地方也是一样，“若灭功能成熟生，”如果是这样的话，“从他功能应生他，”他功能，他体的功能，这个是因。应生他，后面的他是果。也就是说，因和果之间是他体的，而且后面的他是果识，从一个他体的功能应该产生一个他体的法。

为什么这样呢？“诸有相续互异故，”诸有相续，可以直接理解成诸刹那法。互异故，对方承许一切前刹那和后刹那的法是互异的。如果所诠义代表的是“有相续”法，诸刹那的法都是互异的，不相同的，不是一体的。通过这个根据我们就可以安立“从他功能应生他，”从一个他体的功能可以产生一个他体的心识。

我们进一步解释“有相续”，其中有一个分支和有支的关系，分支就是诸刹那法。以念珠为例，通过一百零八颗珠子组成一串念珠，整串念珠叫做有支，是整体的意思。有，具有，支，具有分支，这样一个整体具有分支，每一颗念珠叫做分支。此处“有相续”是指分支。从无始以来到现在，叫做心相续，是一个整体。这个整体相续是一个假立的法，除了每一刹那单个的心识之外，没有一个所谓的相续。但是，我们观察整个相续，在每一个分支上都是存在的，叫做有相续，每一个分支当中都具有相续的一部分。比如，一串念珠上的每一个颗珠子都叫做有相续，每一颗珠子都是整串珠子的一部分，离开了每颗珠子，没有一个所谓的相续。所以，相续的法就是一个整体、一个有支，其余的分支就叫做有相续。每一颗珠子或者每一刹那的心识都具有相续的成分，“有相续”就叫做它的分支，也叫做“每一刹那的法”。后面的“相续”指的是无始以来流转到现在的“心相续”，相续和有相续是从这个角度理解的。前面我们说“有相续”直接理解为每一个刹那法的原因也是这样的，因为每一刹那每一刹那互相之间都是他体的缘故。

对方安立完这个问题之后，我们发了一个太过，“一切应从一切生”一切法就应当从一切是因和非因当中产生。因为这一切法都是他体的，自相的他体，

而且是在胜义当中安立这种所谓的心相续，心识和心识每一刹那之间都是互异的，不是一体的，全部都是不相同的法，而且又能够产生。把这几个问题汇集在一起，就有一切生一切的过失了。前面“真实破他生”也是讲这个问题。这个科判真实破，就这样破了。

丙二（破释妨难）分二：一、回答；二、彼破。

丁一、回答

我们不是给对方发了一个“一切应从一切生”的过失吗？对方不承认，他说没有这个过失，理由如下。

彼诸刹那虽互异，相续无异故无过。

“彼诸刹那虽互异，”他说，前一刹那和后一刹那、每一刹那之间，虽然都是互异的、不相同的法，但是，“相续无异故无过。”相续无异，有相续是他体的，每一个法之间是他体的，但是整个相续是一体的；故无过，没有“一切应从一切生”的过失。

他只要成立一相续，就能够把我们前面所讲的过失避免掉，每一个法之间虽然是刹那生灭的，但是有一个一相续。如前方所讲的，一定要分别普通他性和特殊他性的差别。普通他性就是火焰、黑暗、石头和稻芽等，从这个当中不可能生果的。但是有一种特殊他性，有一个一相续，从一相续能生生。前面我们讲从一相续能生生，他一直讲的是必须要一相续，一个是要能生，从一相续生，从能生而生，这时就可以安立因果了。他的意思也是这样的，前后相续，前面相续产生后面相续叫做能生，而不是从后面产生前面。

还有，对于一个众生来讲，都是一个相续的。比如，我从无始以来轮转到现在，虽然每个刹那都是不一样，但是是一个相续，都是我，根本不可能错乱生。把普通他性和特殊他性分清楚，你就不会给我们发过失了。我们下面进一步破斥，彼破。

丁二、被破

此待成立仍不成，相续不异非理故，
如依慈氏近密法，由是他故非一续，
所有自相各异法，是一相续不应理。

“此待成立仍不成，”此待成立，你这个问题还是有待成立。仍不成，你的立宗是不成立的。为什么呢？“相续不异非理故，”又是自相他体的法，相续又是一体的，这个根本就是非理的。打比喻讲，“如依慈氏近密法，”就好像依靠慈氏相续和依靠近密相续的五蕴法，“由是他故非一续，”这二者完全不同，不可能是一相续。通过比喻，我们最重要成立的结果就是“所有自相各异法，”每一个法的自相都是不一样的、各异的，“是一相续不应理。”你安立一相续，绝对不应理。

下面进一步详细观察。此待成立仍不成，如果你的自相各异法可以安立成一相续，那你的这个观点就成立了。但是，你的理论还是不成立，所以，你前面所使用的所立还是不成，这个叫做能立等同所立。此待成立，此，是根据，是讲刹那是互异的，但是是一相续。他要通过这个能立来证成他的所立。我们说，你这个能立还是有待成立的，还没有真正既成，故仍不成。仍不成，是说你的所立或立宗，还是不成立的。因为他要通过刹那互异、但是是相续一体，证成无有“一切应从一切生”的过失，能立还是有待成立，所以所立仍不成。待，是观待的意思。你的这种自性功能和心识，或者刹那刹那之间，是观待而安立的，故还是不成自性。

还有，《自释》新的讲义等等，就是这样直接安立的。还有，宗大师的《时轮密疏》说，此待成立的意思是，你的能立还有待成立，还没有真实成立，所以仍不成，还是没有成立的。我们开始汇集你的相违，首先，相续不异非理故，前刹那后刹那、每一个刹那都是自相的他体，要在自相他体当中安立一个相续

不异，即一相续，完全非理，没办法安立。所以，此待成立，你的能立根本无法成立。

为了进一步说明这个问题，使用了非常简明扼要的比喻。“如依慈氏近密法，”慈氏和近密是两个人，有些注释讲慈氏就是弥勒，近密就是优婆鞠多。法，是五蕴相续所摄法。我们如依靠慈氏的五蕴法，和依靠近密的五蕴法，很明显“由是他故非一续，”慈氏是慈氏的相续，他的五蕴和近密的五蕴完全不是一体的。由是他故，我们可以对照对方的观点，前刹那和后刹那都是自性的他，就好像慈氏和近密的五蕴之法，是他故，就是非一续。怎么可能说慈氏的相续和近密的相续是一个相续呢？根本完全不是一个相续。对方说，这么粗大的比喻当然很容易理解，我们的意思要比这个深细的多，你这个比喻根本没办法作比喻。

但是实际上我们再进一步分析的时候，绝对有这种相同的过失。这个地方讲的很清楚，所有自相各异法。虽然你讲到，比如张三的相续、我自己的相续，你看这个是一相续。还是像以前我们所分析的一样，这个是把现象加入了自己的观点，是把自己的观点来解释这个现象。当然，大家都觉得，我昨天的相续、今天的相续，就是一相续。在了解这个问题的时候，很多时候是把这些现象的问题加入自己的宗派。

我们学习论典，或者抉择正见的时候，如果不把这两个分清楚，就没办法真正了知对方的不了义之处到底在哪里，我们会觉得没过失。对啊，你讲的很清楚，慈氏和近密是两个人，但是现在我讲的是一个人的相续，这是没有过失的。但是，问题就出在这个地方，自相各异。你虽然讲这是你的一相续，一个人的一相续我们也可以安立，但是，这是一种缘起，是假立的现象而已，你不能把你宗派的意思加进来，否则就没办法解释缘起了。

为什么呢？这个自相各异的法，一方面是胜义当中成立的，第二个方面是前刹那和后刹那的心识都是他体的，而且是自相成立的他体。如果是自相成立

的他体，那绝对没办法分什么普通他性和特殊他性。如果是自相成立的法，前一刹那和后一刹那的他是自相的他，相当于慈氏和近密的这两个他是自相的他一样，你没办法在自相各异法当中安立一相续。

这个地方问题就出在，对方承许所谓组成相续的刹那自相成立他体。名言谛当中我们可以成立，我的相续就是这样流转下去，肯定没法破，也没必要破。但是，对方是想通过胜义理论观察成立自相的他体，这样就变成一个实实在在的他，就不是假立的他了。如果前面一个刹那和后面一个刹那是实实在在的他体，二者之间就不可能有相续的问题，没有办法安立所谓的实有一相续，所以“由是他故非一续”，我们的比喻和意思讲的很清楚。

很多地方在破所谓一相续的时候，确实有的他体而不是一相续这两个时，就是用这个颂词：“如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。”要在上面安立一个一相续，绝对不应道理，没办法安立一个所谓实有的法。

这个颂词讲完之后，我们就知道，有自性功能在过去时当中无法安立，现在时当中也没有，未来时当中也没有。我们要把这个能破的理论理解的清清楚楚，我们的相续当中就很清楚，唯识宗的所谓自性功能，通过习气功能而出生境空之识的整个立宗，通过中观宗的详尽辨别之后，无法安立是真实根据、是胜义理论。

我们把这个讲完之后，再回到大科判上面，习气功能出生境空之识就没办法安立胜义有了，没办法安立成实有，这个就破掉了。一方面破掉了他的宗义，一方面打破了一个执著，唯识无境胜义有，即胜义谛当中没有外境只有心识。通过毛发喻、梦喻，乃至通过习气功能出生境空之识，这一系列的观点，我们归纳出，根本没有所谓唯识无境、胜义当中有心识的安立，所有的理论、根据、理由都打破了，你这个立宗只是一个说法而已，没办法成立一个说服人的

根据，最后还是要成立无自性。

就像很多地方讲的，如果你要承许有自性的法，你的理论越多，中观宗的智慧火就越炽盛。你加多少柴，中观宗全部烧光。所以，没办法安立外境实有、心识实有，或者轮回和涅槃实有，全部无法安立。最后就得到全部都是无自性、空性的正见。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第34课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判，名义、译礼、论义和末义。现在在讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地之功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

因为本论主要是诠释般若空性的意趣，宣讲真正的般若思想，所以极喜地等五地、远行地等四地是略说的。在第六地的时候，般若度增胜，通过般若的自性给后学弟子抉择一切万法实相，所以，最主要的内容是在第六地现前地当中进行观察安立的，所以现前地是单独的一个科判。

现前地有真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地

体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。因为我们所执著的一切自性，就分为人我和法我两个所境，如果能够把法和我抉择为空性，就可以了知一切万法的实相。所以，现在通过正理来抉择法无我和人无我。

现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，破他生是破四边生中最广的一种，因为它牵涉到的范围很广，不单单是外道，还有内道有部经部、唯识宗和自续派的观点。所以，在这个科判当中，比较微细的分二谛的观点，或者不分二谛的观点，或怎么样抉择实相当中一切究竟空性的问题，都是在这个科判当中进行的归摄。破他生分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第一个科判以理证破，分二：破离外境之识有自性和破成立依他起有自性。现在在讲第一个科判破离外境之识有自性，分三：破离外境意识之本体、破彼中成熟无情显现之习气和如是破之结尾。其中第一个科判已经讲完了。

今天讲第二个科判，破彼中成熟无情显现之习气。因为唯识宗的宗义是唯

识无境，绝对不承认外境的。那么这些外境的法，比如，山河大地等所取境，我们五蕴当中的色蕴，或者从眼根乃至身体诸根，唯识宗你必须解释这些平时共许的色法是如何安立的。

唯识宗说，通过“彼中”即心识或者意识，“无情显现”心识当中有能成熟的习气，这种能成熟的习气也是心识的本体和自性。所以，一切根境识三者，里面的心识法和外面的色法没有差别，都是离色法的心识自性。只不过在心识当中，有不同的种子习气，通过种子习气可以显现心识或五识，显现这些所取境。

凡夫人不了知所取境是心识自现，执为外面的色法。佛陀看待众生的根性，一部分人没有办法了知色法是心识，就安立说心识之外有色法的自性。而对于能够接受大乘唯识的根性，佛陀就宣讲唯识无境的道理，一切外面的法和诸根的自性全都是心识的本体。

对方一方面安立自己的宗义，一方面成立唯识无境，而且这种心识是胜义有。如果是在世俗谛的角度，中观宗也没必要破，但是此处是抉择了义的观点、抉择法界实相。站在法界实相的高度，如果众生不打破对心识实有的执著，就没办法悟入诸法实相。所以，为了让一切众生了知，不管是外境还是心识，要是我们所缘的法，一切都是虚妄的。你所执著的任何法，要么是人我、要么是法我，一切的二我都要彻底破掉。

唯识宗也抉择到了破二我，但是范围比较窄。中观宗的二我，包括了心识或者依他起性的自性也是空性的。唯识宗不认为依他性起是空性的，它认为依他起自体不空，依他起以二取空。中观宗说，依他起以依他起的自性为空，并不是依他起不空，依他起其余的法空。中观宗抉择的是自空观点。

唯识宗承许的是他空观点，是暂时的他空。如果究竟的他空，依他起或如来藏自性本体空肯定要现证的。唯识宗虽然承许他空，但是也没有抉择到究竟

他空的高度，他承许依他起心识是非空性的。中观宗抉择依他起的自性是空性，要破掉唯识无境的观点，此处通过叙计和彼破的方式进行观察的。

叙计是宣讲对方的观点，《自释》中也讲过，前面虽然已经破掉了唯识宗的观点，但是唯识宗还是通过其余根据想要成立自己的自乐之意。自乐之意，是自己想要成立的或者自己喜爱的宗义。所以再一次讲到了唯识宗的观点---叙计。麦彭仁波切的意思，主要是从彼中成熟无情显现之习气这个角度，把这个内容进行了细分。我们要看前后内容不同的观点，主要从它的科判上来理解。科判通过细分的方式，把一段一段的问题，指出不同点或者侧面不同之处，以及为什么要这样破斥。

百贰（破彼中成熟无情显现之习气）分二：一、叙计；二、彼破。

成壹、叙计

叙计有三个颂词。第一个颂词，对方要安立色根或诸根是心识的自性。第二个颂词讲心识的所缘境或所取境，比如桌子、瓶子等，是非色法的，是心识的自性。第三个颂词通过比喻来证成前面所讲眼根、外境都是心识自现。首先第一个颂词：

能生眼识自功能，从此无间有识生，

即此内识依功能，妄执名为色根眼。

“能生眼识自功能，”和前面讲的一样，唯识宗承许一切色法不存在。那么通过四大而累积的眼根等诸根是如何安立的呢？唯识宗说，这一切法都是心识，只不过是心识不同的变现而已。也就是说，心识有时从侧重名字的角度安立，有时从侧重心识上面所带的相安立。不管是心识本体，还是心识上带的相，全都是心识的自性，都是心识的变异和变化。

此处讲到眼根在唯识宗是怎么成立的。“能生眼识自功能，”以眼识为例，当第一刹那的眼识要灭的时候，把习气熏习到阿赖耶识当中，阿赖耶识做为所

依，就具备了这种习气功能，然后通过这个习气功能成熟，产生下一刹那的眼识，眼识自己能够产生自己的功能。

“从此无间有识生，”此，是讲它的功能，即前一刹眼识灭了之后熏习到阿赖耶识当中的这种功能。无间，中间没有间隔。有识生，就有后面心识的产生。此处眼识延续这个问题，我们是通过常规的方式来讲解的。有的时候会有显现眼识中断、显成耳识等情况，这是其他的差异缘，这样的缘具不具备、自性功能会不会无间成熟，是由其它的因缘来决定的。一般来讲，前一刹那的眼识灭了之后，它的习气又成熟第二刹那，然后又成熟第三刹那，刹那刹那在变化，即从此无间有识生。

“即此内识依功能，”依，所依。内识依什么所依而产生呢？通过功能作为所依。前面刹那的眼识要灭的时候，就熏一个习气进去，这个叫做功能，这个功能做为所依而产生第二刹那的内识。这个功能就是根，唯识宗的根即此内识依功能。内识就是眼识，眼识的所依是眼根或者叫增上缘。按照一般的宗义，通过眼根等做为增上缘、所依，产生眼识。唯识宗的根没有其它的法，就是前面的心识灭了之后，单单以功能习气成熟做为产生第二刹那的增上缘。所以，这种功能习气一方面是眼识的所依处，第二方面可理解成增上缘。所以，唯识宗的根不是色法，是心识的自性，就是一种差别习气，这是“即此内识依功能”的意思。

“妄执名为色根眼。”一般的凡夫人根本不了知这些微细的问题，他想不到我们眼识的所依---眼根只是眼识灭了之后的功能习气而已，通过功能习气在第二刹那又成熟一种带形相的眼识。即便跟凡夫人讲，他也没办法接受。色根眼，色就是色法，根就是所依或者增上。一般众生把这种功能妄执为外面有一个色根自性的眼等，也有浮尘根、净色根的讲法，觉得眼根就是我们的眼睛嘛。

按照俱舍宗的观点来讲，眼根并不是眼睛，它是眼睛里面犹如糊麻花一样

自性的一种清净色法，它才是真正的眼根，其它不是眼根，其它只是根的一个所依处。所以，净色根和浮尘根二者之间是有差别的。

色根当中有色根眼、色根耳、色根舌、色根鼻和色根身等。以眼根为例，叫做色根眼，其余四种类根都是这样的。当然意根一般不承许是色法的自性。在《俱舍论》当中也说，无间灭为境。这些正在灭的刹那，假立成一个根而已。所以，对于眼根乃至身根之间的这些法，一般的众生妄执名为色根眼等色法的自性。众生根深蒂固地认为，外面这些法比如我们的肉身、眼根等绝对是色法。唯识宗说，只不过你没有受到正统佛法的熏习、没有定解而已，现世色法好像是色法，实际上是心识。

心识的自性能变得这么坚固吗？在其它上师注释当中也讲过这个问题，可以变得坚固。就像梦中的山河大地是心识的自性，我们抓铁块或登山的时候，这个心法仍然显得很坚固。众生习性串习稳固之后，就可以把心的自性妄执成一个坚固的自性，通过不断地熏习、不断地执著之后，心识的自体可以显得很坚固，这个不矛盾，并非心法的自性就显得虚无飘渺。

唯识宗讲一切诸根都是心识，而且这种根单单是功能而已，前面一个眼识灭了之后，这种功能习气熏习到阿赖耶识当中去，然后通过这个功能习气产生第二刹那的眼识，所以第二刹那眼识是通过功能习气来的，这种功能习气就叫做根，根是一种增上义，或者所依意思，第二刹那的眼识就是通过它作为增上而产生的。这是唯识宗要安立的第一个宗义，一切诸根都是心识。

第二个方面，一切外面的所取也是心识变幻的。颂词讲到：

此中从根所生识，无外所取由自种，

变似青等愚不了，凡夫执为外所取。

和第一个颂词次序一样，前三句讲宗义，第四句评论凡夫执著的外所取是错误的，纠正这个观点。

“此中从根所生识，”此中，在世间当中大家都是这样共许；从根所生识，通过五根产生五识。前面颂词已经做了简别，唯识宗的根就是一种功能习气。世间人或者有部、经部等，认为根是一种色法自性。但不管怎么样，从根生识这个角度来讲，有一个所依、一个增上的缘，产生心识的果法，大家都是承认的。

“无外所取由自种，变似青等”，心识的所缘缘，或者心识所了知的外境，到底是色法还是心法？这是第二大焦点。按照一般世间人的角度来讲，当然是色法。我们所看到的外境，尤其是眼根等，这些不是意根在缘取，而是色法的自性，是外面所取法和心识觉受的别别他体法。

而唯识宗认为，无外所取，从身所生的识，自己缘取所谓的对境。既然没有外面所取，那么这个是什么呢？由自种变似青等。阿赖耶识当中有这样一种显现，一切青等法的习气也是心识当中的。比如眼识，前一刹那的眼识，在眼识当中有一种带形相的自体，只不过前面颂词只是说它熏习到心相续当中去之后产生第二刹那心识的一种所依，是从根那儿讲的。如果观察整个心识，不单单有这种明清的眼根的自性，而且还有它的形相，也是一并熏入到阿赖耶识当中去的。

当然，这里面不是一成不变的，熏进去之后，通过因缘的加入，这个因缘也不是外面的因缘，都是内心当中种种错综复杂的关系，这样的话，外境也有变化的可能性，也有从无到有等等的可能性。所以，阿赖耶识当中有显现青等法的种子习气，当眼识熏进去之后，这个眼识习气就有这种功能，所以说由自种。通过自己前面无间灭的心识，种在阿赖耶识当中的种子、功能习气、变似青等，只不过变现成一种青等法而已。

为什么我们此处不说外境，或外面的色法呢？唯识宗不承认外面一个色法的自性青等，他说只能变似青等。就是说，通过这种功能习气变现成了似乎青

黄等显色，还有方圆、正歪等形色，是通过自己的种子变现成了这种法而已，叫做变似青等。

“愚不了，凡夫执为外所取。”一般愚痴的人不了知这个是自己内心的种子、心识变现的，所以把这些法执为外面的所取法，而且这种执著非常坚固、很难打破。如果很容易了知是变现的，或者没有坚固的自性，整个三界的芸芸众生就不可能为了追求外面的色声香味触，去疯狂地造业了。就是因为愚夫者通过妄执、实执，即遍计所执性，把外面的色法牢固地执著为别别他体，执著外面有一个实有的所取、实有的色法。

唯识宗的主要任务就是打破众生对外面所取法的执著。唯识宗学修的广大次第是非常严密的，从小资粮道乃至佛地之间的断证问题，以及发菩提心、修悲心等教义，都是非常严密的。还有，从间接的角度讲，他的“唯识无境”就是要打破众生对外境执著，只有心识，没有外境，没有外面色法的自性，外面所取法是心识的变现。

一般的众生要从认为有外面的色法，过渡到没有外面的色法，需要很多的努力，需要积累很多资粮。资粮不圆满的话，根本没办法接受这样的宗派。以前上师在讲唯识宗时说，不要说一般的人，就是声闻缘觉，对于唯识宗这么深细的宗义，也没有办法真正接受。

我们会觉得，中观宗把唯识宗破掉了，前面破，现在又破，好像唯识宗不是一无是处？根本不是。大菩萨的智慧很深细，从他的角度来观察，发出来的是最敏锐、最尖锐的太过。而对于一般人来讲，唯识的教义极其深奥，如果作为一个唯识宗的所化，按照其宗义循序渐进地修行，最后绝对能够彻底打破对外面所取的执著，安住在唯识教义当中。当然这里是指能够真实安住，而不是仅从见的方面抉择一下，或者作为一个学习的对境学习一下。

如果打破了所取，造做轮回罪业的根本障碍就扫除了，这时对于空性的一

部分---二取空，就能够通达。根性已经成熟了，再来宣讲能取空，马上就能趋入。所以，凡夫执著的实实在在的外所取，是唯识宗狠狠批判的。

至于中观宗认为，如果有心识就有外境，并不是承认一个实有的外境，而且要打破唯识无境当中对识的实执，胜义当中两者都是没有，名言谛当中的有不是实有。而根本不是凡夫人认为的，中观宗学来学去、抉择来抉择去，抉择的相和一般的凡夫人一样无有是处。永远不可能抉择完中观之后，心境俱有就变成像一般世间人那样的。中观宗认为的心境俱有，全都是无自性的，名言谛当中缘起和合之后，心与境都是互相观待的。

前述我们在学习《入中论》的时候，再再提到这个问题。月称论师说，名言谛当中外境全是幻有，没有哪一种外境、哪一种心识是实有，全是幻有的，这种幻有的关系是无此无生，如果没有外境就没有心识，没有心识就没有外境，二者之间是互相观待的，都没有自性。所以破唯识宗的时候，似乎在词句上承认外面有色法、有所取，但实际上中观宗的核心精华不是在安立世俗中有所谓真实外境，我们要了知二者之间的差别。

唯识宗在安立外境的时候，把这种问题讲得很详细，而且还有很具体的修法，让你悟入唯识。就像中观宗有很系统的修法，让你悟入空性一样。佛法当中的很多修法，从有部派，乃至到密乘之间，全部都有理论、有实修、有验相，都有遣除歧途的种种窍诀，只是看我们是否认真趋入。如果对中观宗或者唯识宗的教义能够真正趋入，不是在门外要进要不进的样子，也不是在词句上划来划去，而是真实悟入，对我们调伏烦恼、产生善心帮助非常大。

此处颂词当中，唯识宗比较精要地介绍了外面的所取法实际上是由自种变似的。自己的种子或功能习气变化的好似外面的外境一样。我们通过学习中观，对于现在这些如梦如幻的法，或者一切都是心识变现的法，应该产生定解。

第三个颂词是通过比喻来证成：

如梦实无余外色，由功能熟生彼心，

如是于此醒觉位，虽无外境意得有。

第一、二句讲比喻，第三、四句讲意义。没有一种色法的眼根，能够作为增上缘显现外面的法和眼识；没有一种外面的色法自性，能够作为所缘境，产生眼识的所取。一般人对这个不好理解，唯识宗说没什么不好理解，打个比喻就好理解了。

“如梦实无余外色，”犹如在做梦的时候，除了心识之外，其余外面的色法根本没有。外面的色法包括两类，第一类是外境、所取，第二类是诸根。在做梦的时候，诸根已经关闭不起作用了，做梦梦到狂象群、大山等，但梦境当中根本没有外色，这样的比喻大家比较容易理解和接受。

“由功能熟生彼心，”但是通过心识当中的这种功能成熟，能够生彼心。生彼心，就是能够生起带外色相的心识。比如梦到狂象群在奔跑，产生的就是带相的心识。只要功能成熟之后，可以生起见外色的心识。

意义上是同样道理。“如是于此醒觉位，虽无外境意得有。”在白天的醒觉位，虽然外境也是不存在的，但是意得有，意指心识，在心识当中也可以产生带外境相的心识或眼识，显现青等法这样的功能。这种功能一旦成熟之后就能够产生带色等相的心识，包括一切眼识、耳识等。实际上眼识、耳识都是功能自性，当耳识灭了之后就熏一个习气，然后第二刹那就又可以起它的作用，乃至生死在内都是这样的。唯识宗对这个问题抉择很细致，真正观察的时候，完全都能产生信解。但是，前面讲了，因为是在承许胜义有，在胜义中有这种法的自性是无法成立的，所以下面要破斥。

第二个问题是彼破，主要是要打破实执，中观宗发的太过很尖锐。

成贰（彼破）分二：一、真实破；二、识中生出外境之其余能立亦示为无义。

其中第二个科判，识中生外境其余能立亦示为无义，是两个意思，心识能产生外境，其他的能立或根据显示为没有真实大义。月称论师说，你没有理证、教证和比喻，从三个方面把这个问题破得干干净净。

玄奘（真实破）分三：一、若无外境仅于意识中能现外相则成觉时盲人能见色法之过而破；二、若许觉时未成熟能力则成梦时亦不生色显之过而破；三、此故境根识三者真假相等。

第一个问题，如果没有外境，唯一以意识而生起外相，就应该变成醒觉的时候盲人也应该见色法的过失而破。第二个问题，如果承认没有功能成熟的话，则成为在睡梦当中也没有办法出生显现的过失而破。第三个问题，通过前面两个根据，此故可以成立根境识三者真妄相同，要真都真，要妄都妄。没有一个唯识无境，或者心识是真实的、外境是虚妄的。三个科判次第宣讲。

甲一、若无外境仅于意识中能现外相则成觉时盲人能见色之过而破

如果没有外境，单单是由意识而呈现外相的话，则成觉识即醒觉位盲人也应该见到外相的过失而破的，是使用根据相同应成因。颂词讲到：

如于梦中无眼根，有似青等意心生，

无眼唯由自种熟，此间盲人何不生。

“如于梦中无眼根，”首先重复他的观点，就像你所讲的，犹如在梦中眼根关闭不起作用。“有似青等意心生，”但是，有变似青等法这样的心识产生，即能够见到青等法的行相和显相，主要是通过功能成熟心识而产生的。

“无眼唯由自种熟，”如果按照你的观点，没有眼根，唯一通过自相续功能成熟就能够见到外法的话。“此间盲人何不生。”此间，世间当中；盲人何不生，醒觉位的盲人为什么不产生眼识呢？也应该产生眼识。因为根据相同。哪些地方根据相同呢？第一个，一般正常人睡梦时没有眼根，与盲人在醒觉位时无有眼根，这一点相同。第二个，二者都有实有的心识或阿赖耶识或依他起，而依

他起中都有显现诸法的习气，这个是相同的。

现在我们要下一个结论，如果这个相同，你说梦中没有眼根，有依他起的心识，有功能习气，有似青等，可以见到狂象、青黄等法。同样道理，盲人在醒觉位，有阿赖耶识，也有上面的功能，没有眼根，根据都相同，盲人在醒觉位也应见到外法。如果盲人在醒觉位不见色法，反推回去，你做梦时也不见。这是根据相同的理论。这是第一个科判的意思。大家把月称菩萨的意思好好体会一下，就会知道，这样没办法真正成立所谓心识功能实有。

甲二、若许觉时未成熟能力则成梦时亦不生色显之过而破

如果执著二者的差别，盲人意识相续中的功能没有成熟，而做梦者的意识功能成熟了；而且有没有睡觉的助缘二者不一样，做梦者有睡觉的助缘，盲人的醒觉位没有睡觉的助缘。对方是从这两个根据进行观察的，给我们发了过失：你说根据相同，根据不相同的，有两个根据。我们用能立等同所立应成因，把他的根据破掉，能立等同所立全都不成立。

我们先讲一下对方的观点，对方回辩说，做梦的众生能够见到青等相，和盲人在醒觉位没有办法见到青等相，不是因为眼根有没有问题，而是意识或心识当中的功能习气成熟没成熟的问题，做梦的时候意识功能成熟了，盲人的意识功能没有成熟，这是第一个。第二个，做梦时有睡眠作为助缘，功能就成熟；盲人在醒觉位，没有睡眠作为因缘，所以没有办法显现色法。

下面六句颂词分别把这两个根据破掉：

若如汝说梦乃有，第六能熟醒非有。

如此无第六能熟，说梦亦无何非理。

如说无眼非此因，亦说梦中睡非因。

“若如汝说梦乃有，第六能熟醒非有。”月称论师在《自释》中讲，“第六”即是意识。“若如汝说梦乃有，第六能熟”，如果你说在做梦的时候才有第六意

识的功能成熟，“醒非有”，盲人在醒觉位第六意识中的功能没有成熟。

“如此无第六能熟，说梦亦无”，通过同等理观察，我们要问对方了，你说正常人做梦时意识当中的功能能够成熟，盲人在醒觉的时候第六意识没办法成熟，你说出理由和根据。你如果找不出理由，我们通过同等的方式给你反回去。同样，说梦亦无，你在做梦的时候也没有第六意识功能成熟。“何非理”，不能说不合理。这并不是胡搅蛮缠，你要讲根据，你没有根据，好，如果你这个可以成立，我反回来，盲人在醒觉位第六意识功能不成熟，做梦时第六意识功能也成熟不了，我也不用讲根据。你怎么样破？

相续当中的阿赖耶识都是实有的、都有功能，为什么你单单做梦的时候能成熟，盲人的醒觉位不成熟？因为一旦承许功能成熟，盲人在醒觉位绝对要见色法了，这是根本没有办法承认的问题。都有实有的阿赖耶识，都有阿赖耶识见色法的习气，为什么偏偏做梦的时候功能能够成熟，醒觉位不能成熟？你要讲出道理，否则我们就说梦的时候也没有成熟，都成立不了。这是第一个破功能成熟的问题。

下面破第二个睡眠作为助缘的问题，“如说无眼非此因，”如说，就像你说；无眼，盲人无眼根；非此因，没有眼根不能够显现，不是真正能够见到色法的因。“亦说梦中睡非因”，同样道理，梦中你的诸根关闭了，也没有眼根。睡非因，睡觉不是见到诸法的因，睡眠不是成熟习气的助缘。

睡觉没有眼根和盲人醒觉位没有眼根是相同的。如果你说盲人没有眼根，诸根关闭，没有办法见到外面的法，或者说不是见到外面的法的因。我们也说，在睡眠时你的诸根关闭，通过睡觉来成熟习气，也不是一个真正的因。哪有单单通过睡觉就能够成熟习气呢？如果有的话，必须要讲根据。

所以，我们就破掉了所谓意识成熟不成熟、睡眠作为助缘的问题。睡眠没有办法作为助缘，睡眠只是把诸根关闭，相当于盲人在醒觉位没有眼根一样，

只是诸根关闭的助缘，成立不了让第六意识当中的习气成熟的助缘。这个方面我们就完全通达了。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第 35 课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲全知第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入

中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在宣讲第三个科判论义，论义分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第一个科判以理证破，分二：破离外境之识有自性和破成立依他起有自性。现在在讲第一个科判破离外境之识有自性，分三：破离外境意识之本体、破彼中成熟无情显现之习气和如是破之结尾。

现在在讲第二个科判破彼中成熟无情显现之习气，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：真实破和识中生外境之其余能立亦示为无义。

现在还在讲第一个科判真实破，分三：若无外境仅于意识中能现外相则成觉时盲人能见色法之过而破、若许觉时未成熟能力则成梦时亦不生色显之过而破和此故境根识三者真假相等。

其中前两个已经讲完了，今天讲第三个科判。通过前面的比喻和意义，我们要了知，根境识三者真妄相同，如果存在，三者平等存在，如果虚妄，三者平等虚妄。

甲三、此故境根识三者真假相等。

是故梦中亦应许，彼法眼为妄识因。

“是故梦中亦应许，”对方和我们都承认在梦境当中可以显现带形相的心识，如果梦中显现了带有形相的虚妄识或者心识，梦中三法也就都应该承认的。

“彼法眼为妄识因。”彼法眼，梦中生起带有形相的识之后，能够见到彼法的眼根。比如，前面讲梦喻时，狂象群或者大山就是彼法，见到了彼法，见法的眼根也应该有。因为有所见对境彼法，见彼法的所依或增上缘就是眼根，所以彼法眼为妄识因，这个眼根是产生妄识的因。我们在梦中有虚妄的眼根，看到外境之后，产生了狂象群、大山等心识或者分别。彼法，是所缘境；眼，是所依的根；妄识，是产生的果。在梦中眼根、对境和妄识三者平等有。

我们再对照科判来了解，科判说通过这个比喻就可以成立根境识三者真妄相同。如果心识或者妄识存在，产生妄识的所依眼根、所缘境都是有的。如果妄识或者心识是真实，其它二者绝对是真实；如果境和根是虚妄，通过根境产生的心识绝对也是虚妄。

唯识宗的意思，一切在醒觉位的诸法，肯定是要成立唯识无境，即外境根本没有，只有心识存在，而且是实有的心识，是胜义有。如果是这样，通过比喻对照意义，如果没有根和境，根本没办法产生眼识。如果你的心识是实有，那么一切根境也是实有；如果你说根境是虚妄，那么你的心识也是虚妄。或者，

在名言谛当中，可以说三者平等有；在胜义谛当中，通过殊胜的理论观察，三者平等无自性，不单单是根境无自性，通过根境而产生的心识也绝对没有实有。

在名言谛当中，我们并不需要去观察破斥唯识宗的唯识无境，并不需要很认真地观察心识到底是怎么样的。说唯识无境，可以；说一切万法是心识的变现，承许。因为这样对修法有帮助，单单是这一步就足够了，把它安立成假立的完全可以。

如果唯识宗在这个基础上不满足的话，说根境所取法是虚妄的，但是心识是实有的，那我们就要观察心识到底是不是实有。通过上述心与境看待而有的理论，不可能在这个当中有实有和虚假的差别，要么都是虚假，要么都是实有。在名言谛当中，根境识三者平等虚假有，都是无实有，可以有如梦如幻的显现；如果抉择胜义谛了义的观点，心识也是无实有，和外境一样平等无自性。

前面通过梦喻来证成一切万法都是无实有，所以，中观宗破完对方之后，我们可以很清楚地生起定解，一切的根境识全部都是无自性。现在我们可以缘外境而产生心识，但所产生心识的本身绝对也是看待法，绝对没有实有的本体。

对根境识三者都是无自性产生定解之后，我们就可以安住这种定解进行串习、观察修，观察修修到一定程度时，就可以安住修，对于这种空正见，在内心中真正去体验、去触证。如果真正能够产生体会时，相续当中粗大的实执、烦恼，绝对不可能产生的。以上讲完了第一科判真实破。

亥贰（识中生出外境之其余能立亦示为无义）分三：一、无理证之能立；二、无教证之能立；三、无比喻之能立。

心识生出外境之其余能立亦示为无义的意思是，不单单前面这种根据无有真实义，而且如果你要通过心识而成立外境的其他根据或能立，在中观宗的理论之下，也是同样没有自义，没有真正的大义。也就是说，你还是要通过种种理论想要证成心识实有、外境不存在，中观宗仍然给你破掉。对这个问题分了

三个科判。

第一个没有理证。一个法要真正安立，必须要有理证，理证的体现就是因和喻，因是根据，喻是比喻。如果你的因和喻不成立，这个理证就不是真正理证。唯识宗要证成唯识无境，要证成心识实有，所有的因和比喻都不成立，所以叫做无有理证成立。

第二个没有教证成立。在真正的了义经典当中，当然二转法轮就是广破一切万法了，即便是三转法轮当中，佛语都没有说依他起心识实有或者心识本体实有。所以没有教证能立。

第三个没有比喻的能立。唯识宗要证成唯识无境，前面使用了梦喻、毛发喻，后面也要使用瑜伽白骨观喻、鬼见脓河喻，这两个比喻也没办法证成心识实有的观点。

甲一、无理证之能立

随此如如而答辩，即见彼彼等同宗，

如是能除此妄诤。

这三句话讲到无有理证的能立。“随此如如而答辩，”谁随此如如而答辩呢？中观宗对于唯识宗安立无自性，唯识宗不服，对于一切心识应该是实有，做了很多如如即如是如是地答辩。随此，跟随唯识宗如是如是的辩答，中观宗破斥“即见彼彼等同宗，”可以了知彼彼即如是如是的很多答辩，等同宗，这一切万法全部等同立宗。

唯识宗的立宗是：心识实有、外境不存在。我们说，你成立这个观点的根据是什么？他就如是如是而答辩，这个如是如是就是他的能立，讲了很多理证。我们说，真正观察的时候“随此如如而答辩，即见彼彼等同宗，”彼彼就是前面他的种种根据，他的所有根据全等同他的立宗，即能立等同所立。要把所立宗建立起来，必须要有强有力的理证，即强有力的根据和比喻。你要安立实有，

都是见彼彼等同宗，全部都不成立，就像你的立宗一样全都是不成立的。

“如是能除此妄诤”，如是，通过能立等同所立的应成因，能够遣除此类妄诤。此妄诤，一方面是心识实有的观点，还有一些是对于中观宗一切万法无自性的观点所讲的很多妄诤。

这就是中观宗的特色。要成立无自性，通过汇集相违，或者能立等同所立，或者根据相同，或者通过缘起，等等很多中观理论，把对方的观点全部一一破掉。所有能立全部等同所立，都不成立的，这就是没有理证能立。如果你要安立心识实有，必须要有能够堪忍的理论，因为你要成立胜义有，你的根据必须要堪忍胜义观察。但是，没有哪个理论能够真实堪忍胜义理论的观察。所以，最后还是中观宗抉择的一切万法空性、无自性。而背此道而行持的所有安立有自性的宗派，不管是成立色法实有还是心识实有，都没有真实的能立进行安立的。

在讲记、自释论等当中也是通过比喻，举例说明唯识宗的因喻不成。首先讲到中观宗的能立，在醒觉位的时候，根境识三法都是所缘法的缘故，都是虚妄，犹如梦中所缘的一切法都是虚妄一样，一切根境识全部都是无自性的。

唯识宗没办法接受这个问题，他说：如果是分别的时候，根和境无自性还可以，心识也无自性就无法安立了。他讲他的根据，第一个，醒觉位的心识是以外境而空的。这是明显的他空理论，心识不以心识空，心识以外境空或者心识以二取空，一切外境都是心识本体的缘故，犹如梦中的心识是实有一样。他要通过这样的根据证成心识实有，犹如梦境当中没有外境只有心识一般。

第二个根据，醒觉位当中的外境是虚妄的，因为是境的缘故，犹如梦境当中的外境，一切外境都是虚幻的。前面第一个根据是心识的缘故，比喻梦中心识来证成醒觉位的心识是实有；现在第二个根据是境的缘故，犹如梦中的境，第二个能立的根据是要通过睡梦中的外境是虚妄，成立醒觉位的外境是虚妄。

第三个根据，假如没有依他起的自性，一切染净的能立万法应该成没有，没有所依故，犹如龟毛衣。龟毛衣表示根本不存在，龟毛没有的缘故，不可能以龟毛来织一件毛衣。他说，依他起的本体应该是有的，因为它要作为一切轮涅万法的所依处的缘故，如果没有实有的依他起自性，这些轮回和涅槃的法依靠什么而安立？没有所依当然就没有它的法了，一切轮涅万法就不成立。

我们观察这三个根据，第一、第二个根据比喻不成立，前面以比较广的方式已经讲过了，在此只是归纳而言。第一个比喻说梦中心识是实有的，我们说梦中心识也是虚妄的。第二个根据说梦中外境没有，我们说如果梦中外境没有，怎么产生你的梦心？因和喻当中的喻不成立。第三个是因不成立，没有所依故，你所谓的所依不成立。就像前面所观察的，在破喻的同时也破了它的意义，根本没有一个自相的所依。在胜义理论面前，所有的自相法都不成立，所以因是不成立的。如果说有一个不实有、无自相的所依，有不定过失。所以，你这种根据或因无所依故，因根本无法真实安立。

如果没有因也没有喻，你所谓的根据、理证又如何证成呢？中观宗通过中观理论观察，所有的能立因全部都是无自性的，没办法证成它的所立，叫做能立等同所立的不成立。这是第一个没有理证的能立。

甲二、无教证之能立

诸佛未说有实法。

“诸佛未说有实法。”不单单是中观的论师宣讲一切万法都是无自性的，比如《中论》、《七十空性论》、《大智度论》，或自续派的论典《中观庄严颂》、静命论师的论典、月称论师《入中论》、圣天论师《四百论》、寂天菩萨《智慧品》，等等，这些中观论师都不承许实有法，一切万法全是无自性、无实有。实际上中观论师的出处也是佛经，诸佛也没有说有实有法。

唯识宗说，佛陀在有些经典当中不是讲一切万法是唯识的吗？为什么又说

没有说？我们说，一方面，佛说唯识是在教授不了义科判里面讲的，后面我们还要讲这个问题，这是为了引导众生趋向实相的一个方便，不单单说有唯识、有阿赖耶识，而且还说有五蕴，这个不能作为真实胜义当中实有的依据。第二方面，在了义的经典当中，比如《般若经》，从色法乃至一切智智之间，全部都抉择了一切万法无自性。五蕴、十二处、十八界全部都是自性空。讲色受想行识五蕴自性空，第一个色法是色蕴，后面四个全是心法，都是自性空。十二处是讲根和境，间接讲到心识，因为十二处是产生心识的门。十八界当中有内六界、外六界，以及产生的六种识界，十八界全部无自性，佛陀讲得很清楚。乃至后面讲四谛、六度、禅定以及佛陀的身智都无自性。

不单单在《般若经》当中讲，三转法论的经典中，以《楞伽经》为证，讲了一切万法无自性。“三有为假立，全无自性法，”一切的三有全都是假立的，根本没有所谓的自性法。“于假立分别，执为法自性。”凡夫人通过分别念把假立的法执著为有自性的法。这一颂是总的宣讲一切法都是无自性。后面一颂是别释，“无体无了别，无赖耶无事，”无体，就是无色法，无了别，就是心识是没有了别的，即色和心二者都是没有的。无赖耶无事，赖耶就是阿赖耶识即依他起，也是没有的；无事，就是除了色、心之外的其余自性法，都是没有的。“凡愚恶分别，如尸妄计度。”本来一切万法都是没有的，但是凡愚通过恶分别念认为有，就像一个尸体妄计度一切万法是有的。这个教证讲得非常清楚，根本没有所谓实有的心识存在。

我们对三有、对色法假立，唯识宗也是承许的，但不承许了别的心识或者阿赖耶识是假立。我们说，佛陀在《楞伽经》当中讲的很清楚，在《自释》当中也这样讲，这些都是假立的。对方说，这个教证可以解释为：无赖耶无事，全是二取空。他说，如果你认为这是心之外的法都是空的，这样认为全是妄计度。他把《楞伽经》当中的空全部说成二取空。

他说，很多注释引用了《楞伽经》当中的教证，佛陀对大慧菩萨讲：“大慧于一法无一法之空性，是一切空性之最下者。”如果认为一法空当中没有一法空，这是一切空当中最下等者彼彼空。《楞伽经》当中讲了七种空，其中最下面一个空就是彼彼空，即一个法上面没有另外一个法。如果是这样的话，依他起不以依他起空，依他起二取空，如果你把前面的空解释成这样，佛陀在后面经文中讲这是最下劣的空。不可能佛陀讲最下等的空让大家去修行。注释当中也是有这样的观察方式。所以，一切都是自性空。

而且在《楞伽经》、《涅槃经》当中讲，空性遍布一切经典，所有的经典都要通过空性来理解。在《涅槃经》当中讲到如来藏等，也是说空性无缘无相。此处当然不是直接讲如来藏，这里在讲依他起阿赖耶识。我们通过教证、理证结合观察，根本不承许阿赖耶识或依他起是二取空，因为二取空是彼彼空，是一切空中最下等者，不是应该赞叹的空，所以佛不可能这样宣讲的。

还有一个经典《父子相会经》或者《父子相见会》，是《宝积经》当中的一段经典，也是讲到了佛陀入诸根的时候，就是入法界的时候，就是以眼根、耳根等诸涅槃根都是无自性，而且在讲完之后广说五蕴、十二处、十八界所有的一切法都是以自性空的。

所以，“诸佛未说有实法”很多经典可以作为依据的。二转法轮的《般若经》是非常明显的，三转法轮当中也是非常明显的。为什么要例举三转法轮的经典呢？因为唯识宗只认为三转法轮的经典是了义的，二转法轮的《般若经》是不了义的。我们说，不单单二转法轮《般若经》讲到自性空，三转法轮也讲到自性空。所以，了义的观点根本不承许实有的自性，没有实有的心识或依他起。

我们在安立空性的时候，从讲的方式来看，好像没有讲光明这部分，有时把二转法轮定义成暂时了义。但实际上从所诠义来讲，空性就是光明，空性和如来藏是无法分别的，真正要了知一切万法，了知菩萨的境界，或者了知了义

的法界，光明必须和空性双运的，二者没办法分离的，光明就是空性，空性也就是光明。只不过在讲的时候有偏重，但是所诠义是双运。

甲三（无比喻之能立）分二：一、余不净修瑜伽意中骨锁显现喻示亦为无义；二、诸饿鬼将河流见为脓血示为无义。

第一个，修不净观的瑜伽士意念中显现骨锁即白骨、骷髅，以这个作为比喻示为无义。第二个，饿鬼见到脓血示为无义。下面对两个比喻分别做分析。

乙一、余不净修瑜伽意中骨锁显现喻示为无义

诸瑜伽师依师教，所见大地骨充满，
见彼三法亦无生，说是颠倒作意故。
如汝根识所见境，如是不净心见境，
余观彼境亦应见，彼定亦应不虚妄。

“诸瑜伽师依师教，所见大地骨充满，”可以解释成对方的安立。瑜伽师就是修持正法、有止观境界的修行人，瑜伽就是相应。与正法相应的瑜伽师，依靠阿阇梨上师的教言，修持不净观、白骨观，修成功时能够见到整个大地骨锁充满。

白骨观在佛法中称为甘露门，因为修持白骨观可以有力地止息众生的贪欲心。众生认为自己和异性的身体是很美好的本体和自性，是值得贪恋的。所以瑜伽师要观察它的本体，发现违品。不观察时，似乎存在俊男美女的自性，但是真正观察是充满不净的。修不净观有九个步骤，比如，观想尸体在死了几天之后的肿胀想、青淤想等等，这样一步一步修下去，第八步是白骨想。有时把白骨作为单独修法，在《俱舍论》当中提到，首先从一部分开始修，比如从一个眼睛开始观想白骨，然后全部肉烂掉之后，整个身体现前白骨，再把白骨慢慢周遍，直到大海的边际全部充满白骨，然后又回收成一尊白骨，这样修法达到量之后，就可以在修白骨观入定时显现白骨相，不单单显现一尊白骨相，所见大地白骨充满。通过这种修法，对于轮回和生死产生很强烈的出离，能够有效地制止非理作意。

唯识宗想要用这个比喻来证成他的宗义。他说，实际上白骨是不存在的，根本没有大地骨充满的境。但是，修定者瑜伽师有这个实有的心识，能够显现大地白骨充满。他要证成唯识无境，心识实有，境没有。

中观宗观察发现，一方面他讲的是对的，瑜伽师修白骨观的时候，可以显现这个境界，但如果认真观察，这个比喻不能证成心识实有。“见彼三法亦无生，”三法，所见的白骨、见的根以及他的心识，真正观察三法时，都是自性不生的。注释当中讲到，在修禅定入白骨定的时候，眼识是停止活动的，根也不可能起作用，如果眼识和根都不起作用，你所见到的法也是虚妄的。

所见白骨、所依根和心识，真正一一观察，全都是不生或无生的自性，都是虚无的自性，没办法证成唯识无境，不单单是境和根没有，而且心识也是没有的。

修白骨观时，瑜伽士意中显现的骨锁相，你说是心识实有。但是我们说，所见的白骨和见白骨的根都不是实有，反推过来，你的心识根本不可能实有。如果有的话，可以安立全都是平等的虚妄有。

“说是颠倒作意故。”这个“说”有两个解释方式：一是因为见彼三法亦无生，就可以说白骨是一种颠倒作意；还有一种是佛说，佛陀在经典当中讲的很清楚，白骨观的修法是一种颠倒作意，不是如理作意。为什么是颠倒作意呢？不是在对治实执和贪执吗？认为所贪执的是清净、恒常，这才是颠倒作意啊，修不净观应该是如理作意才对啊。

说是颠倒作意的意思是，在修持白骨达到量后，所见大地骨充满，但实际大地上的白骨在二谛当中是不存在的，胜义谛当中肯定不存在，世俗谛当中也根本没有，这是通过观想串习之后，在心中显现出来的妄相。真实观察的时候，放在倒世俗当中，不是真世俗所摄的，所以这是一种颠倒作意。

这种颠倒作意有没有用呢？很有作用。这是一种强力的方便，能够把我们

执著众生身体的作意完全打破。如果一个修行人一天当中产生这种相的时候，他内心当中的这个力量很强，他就不可能再去执著这些了。有了这种定境之后，就可以在这个基础上，进一步修持无我空性。

所以，佛陀在经典中讲，这是一种颠倒作意，不是如理作意。它的三法都是虚妄的，产生的骨锁识、所见的骨锁和见的所依根三者，没有一个是真实的。这个就是对对方的观点作观察，在定中眼识停止活动不起功能，你见的白骨根本不可能是实有。如果是在修定时意中显现白骨相，你的意根是虚妄的，你的意识不可能实有，就像前面破梦喻一样。

所谓见白骨的心识，观不观待你所见的白骨相？如果观待这个相而产生心识或意识，你这个意识怎么可能实有呢？你的意识是依缘而产生的，虽然没有眼根、眼识等，即便是意识，也是三法和合而产生的，叫做法界所摄色。

六根和它的对境都是对照的，眼根见色法、耳根缘声音、意根缘法界。这里意根缘的法界和平时讲的空性法界不是一回事，意识的对境是法界，你要产生意识，不可能单独产生，必须要缘法。比如闭上眼睛胡思乱想时，脑海中出现的种种想法就是意识所缘境，也叫做法界所摄色。如果没有这种色或对境，意识是产生不了的。你要在意识当中安立见骨锁的意，你必须要观待骨锁，观待了骨锁你的意识就不是独立的了，必须要观待对境和意根才可以安立。

即便是从这个角度观察，也没有办法安立成真实的心识有，所以，我们就安立成颠倒作意，所见外境是虚妄的，心识也是虚妄的。如果你不承认，你认为见白骨的心识是实有的，那么反过来讲，所见的对境也应该是实有、不应该是虚妄的。为什么会是这样呢？下面就开始观察。

“如汝根识所见境，”如汝，如果像你所宣讲的心识是实有；根识所见境，在《自释》当中打看戏的比喻，很多观众坐在戏院看戏的时候，每一个根识所缘的境都是同一个相，坐在第一排看得到，第二排还看得到，大家的眼根、根

识都能够缘到同样的境，这个叫做根识所见境的意思。

“如是不净心见境，”不净心，指修不净观的心识；见境，所见到的白骨、骨锁境。如果说修不净观的心识实有，所见的境也应该是实有的。在这个前提下，“余观彼境亦应见，”余，不修不净观、白骨观的人；“观彼境亦应见”也应该见到大地上充满骨锁，就像大家看一个戏都能够看到同样的境一样。

如果能够成立心识是实有的，那么所见境也是实有，如果你的能见和所见都是实有的，不是颠倒的非理作意，“彼定亦应不虚妄。”彼定，他的禅定，此处专指白骨观禅定；亦应不虚妄，也应该变成不虚妄的、真实的禅定才对，而不是颠倒作意。但是这样就违背了佛语，佛陀在经典中讲了这是一种虚妄、颠倒作意的修法。

我们给他发过失，如果你的观察成立，有两个过失：第一，不修不净观的人也应该见到大地上白骨充满，大家都能够承认白骨；第二，这个禅定也应该变成不虚妄的禅定，这是违背教证的观点。所以，我们说，如果你不承认心识是无实有，或者三法都是无生灭的规律，你还要坚持见白骨的心识是实有，这两个过失无法避免。

乙二、诸饿鬼将河流见为脓血示为无义

如同有翳诸眼根，鬼见脓河心亦尔。

我们以前讲过很多次“鬼见脓河”的比喻，《定解宝灯论》当中从很深、很高的方面讲过，唯识宗《摄大乘论》等论典当中也提到过。这个比喻是讲，对于同一个境，能够产生很多种不同的心识。境是一条河，人见到是一条清清凉凉的河水，是清凉的自性，可以洗澡，可以饮用；天人看到是甘露的自性；饿鬼见到是脓血；鱼在水当中见为道路、房子以及食物。

唯识宗依靠“鬼见脓河”说心是实有的，你看，本来是一条清澈的河，饿鬼就见为脓血，但脓血根本不存在，观待人来讲它就是一条河，根本没有所谓

脓血的自性。鬼看全部都是脓血河流的自性，心识存在，外境没有。他要通过鬼见脓河喻成立心识实有存在。

我们怎样破的呢？“如同有翳诸眼根，”如同有翳诸眼根，前面我们在破毛发喻时所使用的理论：“观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。”如果观待有眼翳的人，见到毛发，境和心识都是实有、真实的；如果观待明利眼根，两个都是虚妄的。所以，二者是平等的，如果你的心识是真实有，你的外境就是真实有；如果外境是虚妄的，你的心识也是虚妄的。二者恒时没有一真一假的差别。

“鬼见脓河心亦尔。”观待鬼的境界，鬼见到的脓血和见脓血的心识对他来讲就是真实的，两个都有。不能说所见脓血是没有的，单单有见脓血的心识，对饿鬼来讲安立不了。如果对人来讲，人根本见不到脓血，也不可能产生见脓血的心识，所以观待人来讲，两个都是虚妄的。

所以，不管怎么样观察，都没有办法安立一个所谓一真一假。到底哪个是正量呢？在《定解宝灯论》第六个问题当中有很多观察的方式。观待鬼来讲，他见到的是真实的，从他这方面来讲可以安立成正量。恶鬼见脓血观待地狱众生来讲也是正量，因为地狱众生见到水是燃烧的铁水，鬼见到脓血还要好一点儿。如果观待人来讲，鬼所见到的就是非量了，人见到的是清流淌的水。乃至于一层一层上去，大菩萨、八地菩萨见到的是刹土、是佛母的自性，佛见到的是无二光明的自性。

这样观察的时候，有境和对境恒时是观待的。当然如果要讲净见量的时候，这个比喻讲的非常深了，可以一直讲到如来藏，通过这样的比喻可以抉择净见量。但是在中观中讲，主要是破执著，抉择等性。从世俗谛来讲，观待脓血和见脓血的心识，都是虚妄有。以胜义理来讲，二者平等无，所见的脓血无自性，见脓血的心识也无自性。中观宗就是要达到这个目的，把我们的执著打破。

以鬼见脓河为喻，放到人道清净的根来讲，唯识宗的意思是说一切外境都

是虚妄的，心识是实有的。我们通过这种意思，来看现在我们所执著的法，名言谛当中外境和心识平等都是虚妄有，胜义当中外境和心识平等都是自性空。益西上师的新讲义中，对这个问题讲的很多，针对《定解宝灯论》中殊胜的意义进行了观察，现在我们对这个问题不多讲。

百卷、破之结尾

总如所知非有故，应知内识亦非有。

对于“承许没有外境而有内识自性”破斥的归纳和结尾。

“总如”，总而言之，“所知非有”，如果它的所知法不存在，“应知内识亦非有”，因为所知和内识二者是恒时观待。通过前面很多颂词慢慢学下来，只要我们学习上心，对每一个颂词的所诠义真正去观察，就会产生比较坚固的定解：如果没有所知，你的内识即能知也没有，如果有内识则绝对有所知，二者之间是互相观待的成立。抉择胜义空时，二者平等空性。

下面是破的结尾。唯识宗说：内识实有，所知非有，即唯识无境。这个无法成立。因为所知境不存在，你的内识也不存在。颂词在词句上面破掉了唯识宗的宗义，但在实际意义上，是给我们指出了空性正见的抉择方法。

唯识宗已经把所取抉择成空性，我们在这个基础上，把内识抉择为空性，这是真正的二取空。中观宗的二取空和唯识宗的依他起二取空完全不同，中观宗能取是很广的，所有的心识和它的所取都是完全无自性。唯识宗的二取空，认为有一个单独的所取，就有一个单独的能取。实际上唯识宗这个单独的所取和单独的能取是没有，只要把这个二取抉择为内识的自性，就可以把唯识宗的二取空破掉了，就破掉了遍计执。

中观宗的二取空范围更广，你的心识在内也叫能取，而不是观待所取的能取是空的，这两个地方容易容易搅在一起混淆。唯识宗的二取是遍计法，他认为一个别别的外面的所取和一个别别的里面的心叫二取，他要把这样的二取概念泯灭掉就叫二取空了，所以他根本不需要牵涉到依他起本性空，不需要牵扯

到内识真正的本性空。但是，中观宗抉择二取空是，所有的所取法，乃至于心识面前的所取和你的心识本身都是空性的，这个方面就圆满了法空，抉择了道。这是一种归摄吧。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第36课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲月称菩萨所造的诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲：论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第一个科判以理证破，分二：破离外境之识有自性和破成立依他起有自性。第一个科判已讲完，今天开始讲第二个科判破成立依他起有自性。

第一个科判主要讲唯识无境的问题，即唯有心识而没有外境，着重破外境；

第二个科判是破成立依他起实有，二者各有侧重点。在观察第一个科判时，也会牵涉到依他起实有的问题，在讲依他起实有的时候肯定会牵涉到无二取、无外境的问题。第一个侧重，破遣除外境而成立心识有自性；第二个侧重，破在胜义当中安立依他起实有，即破二取空的依他起有自性。

对于唯识宗的依他起实有也是中观宗的一大所破。在中观宗当中，一个是破了世间和二乘，还有一个大的问题是破唯识宗的心识实有和自续派分二谛的观点。自续派的分二谛的观点前面我们已经讲了，现在主要在讲唯识宗的心识。

唯识宗的心识实有认为，外境不存在，二取空的他空依他起是实有的，应该作为轮回法和涅槃法的所依，这种法绝对不空。针对这种非了义的说法，抉择真胜义谛时必须成为所破。如果承许分别心，众生的分别心就能够缘，一缘的时候就成为戏论，就会成为证悟空性或证悟实相的障碍。

所以，在修习空性之前，首先要破掉实执。总相上抉择空性之后，再四步次第逐步修习，目标非常明确，而且修下一步法时不可能对法有耽著或者不知道应该修什么。也就是说，我们在学习、修行的时候，应该有一个清楚的总战略、总次第和总正见。把总的目标定下来之后，再逐渐操作，修菩提心、出离心以及修中观的四步境界等，这样一步一步就可以把自己的分别心从粗变细，从细变成没有，真正和法界相适应。

中观（破成立依他起有自性）分四：一、说明依他起有自性不应理；二、由此唯识宗失坏二谛；三、明二谛无碍唯龙树之宗；四、许依他起与许世间名言不同。

首先第一个科判，着重观察依他起，破它的实有。第二和第三个科判主要是讲二谛谁合理，如果按照唯识宗的观点，二谛会失坏，二谛的安立都不合理；如果按照龙树无自性宗，二谛是很合理的。第四个科判，唯识宗的依他起似乎和中观宗的缘起世俗谛有相似。但是，一个是承许自性胜义有，是实有的有；

一个是承许世俗有，是如梦如幻的有，二者之间完全不相同。对此做了详细的分析，使我们能够全面了知一切法都是无自性的观点。

百壹（说明依他起有自性不应理）分二：一、以问能立略破而说；二、彼者广说。

成壹、以问能立略破而说

唯识宗承许二取空的依他起，我们要问：你有没有根据？问对方有没有能立的因，叫做问能立。然后以略破进行宣讲。

若离所取无能取，而有二空依他事，

此有由何能证知，未知云有亦非理。

第一句、第二句是唯识宗的观点，要成立二空依他起实有。第三句中观宗问，有什么能立能够证知它有？第四句是结论，如果没有了知二空依他起的真实理论或根据，说它实有是不合理的。一般的世间人也是这样的，比如你说一个观点，有什么根据吗？如果没有的话，只是一个说法而已，不承认是真实的所立法。所以，问对方有没有能立而略破。

“若离所取无能取，而有二空依他事，”首先我们观察他的观点，能取法是唯识宗安立的遍计所执性，这种遍计所执性似乎在心识当中有相分和见分，相分见分和能取所取容易理解成一个法，可能会把相分理解成所取、见分理解成能取，有交叉重叠的意思在里面。

但是，唯识宗没有这个问题，他分得很清楚，在讲能取所取的时候，肯定是异于能取的所取、异于所取的能取，能取的心和所取的境二者是分开的，而且是他体的。如果众生把能取和所取或者心和境，执为别别他体，定义成遍计执。至于说到依他起自性的时候，叫相分见分，好像相分见分也有能取、所取的意思，但是按照严格定义来讲，所取能取就是遍计。

对方说，能取所取完全是众生的分别念增益出来的，实际上根本没有离开

心识的所取法或者外境，所以，所取和能取这二者法是完全不存在的。修行者必须了知所取和能取是一种遍计法，就是因为这个遍计，引导众生粗大的烦恼、无明，引导众生造业，趋向于轮回。所以，修行的时候必须要了知二取空。怎么样了知二取空呢？离开所取没有能取，所取和能取是别别观待的，如果有一个外面的所取，就有一个和它对立的内的能取。如果我们了知了外面的所取不存在，观待外面所取的别别他体的能取也就不存在了，这个叫做“若离所取无能取”，即二取空。

把二取空掉之后，是不是一切都没有了呢？他说，不是，“而有二空依他事，”依他事，就是依他起自性。事，有时是事物的意思，有时讲有事宗、有实宗，有事和有实是一个意思。这里是讲依他起本体或者自性本身不空，它上面的二取空。

二取空的意思是能取二者并不是别别的他体法，这是把它的本体还原而已。比如，依他起自性有相分见分，它只是相分见分而已，实际上相分见分整个就是一个心识。心识和心识所变幻的法，似乎是不同的两个法，唯识宗说这两个是一个，都是心识的变幻。众生把一个心识的变幻，理解成两个，叫做遍计。了知了遍计没有两个法，就是一个心识，就是二空。

唯识宗说，为什么依他起一定要作为遍计法的所依？就是因为把依他起错误地认为是能取所取，实际上它只是一个心识而已。如果把它认为是外面的所取和里面的能取，是有内外、相异的法，叫做遍计。什么时候你知道了，离开所取无有能取，把能取所取别别他体的概念打破，如理如实地认知到：噢，这个就是一种心识！虽然相和见二分都还存在，但是你的认知已经大大改观了，这就是把它的本体还原的意思，它是什么就是什么，这个叫做二空依他起，它上面本来就没有二取的。所以，对于依他起他不认识的话，就会把依他起颠倒地认识成为能取所取法；如果认知二取的时候，这个二取空就是圆成实性，它

和依他起等性一起成为胜义谛的本性。

“若离所取无能取，而有二空依他事，”很明显，二取空的二取是不存在的，但是依他起心识变幻的一切万法都是唯识的自性，这个是绝对存在的，这个就是离开二取的、二取空的依他起自性。唯识宗说，这种依他起心识的自性，不是名言谛当中存在，而是胜义谛当中存在的实有法。

知道对方观点之后，我们着重破他的依他起实有这一部分。第三句“此有由何能证知，”有，是前面第二句“而有二空依他事”，即有存在的二空依他事，这种有由何证知呢？通过什么理论和让人信服的根据来证知它有呢？你一定要说出有的道理。

“未知云有亦非理”，如果你没有确切的根据让别人知道“有”，叫“未知云有”，就是分别念了。如果你说有，不说根据，那么我就可以很简单地反过去，我说没有，大家都不需要根据，这样纠缠下去说不清楚。所以必须要问，你到底有什么根据？肯定他是找不到根据的，所以叫做以问能立略破而说，把整个依他起不存在问题已经点出来了，在破依他起之前就略破了。

月称论师或者麦彭仁波切科判当中非常有把握地说，根本不可能找到所谓依他起有的根据。不是说名言谛当中没有依他起，而是胜义谛当中有依他起心识的根据绝对找不到。因为在中观宗的理论面前，没有一法能够在胜义当中存在，没有哪个法能够经得起胜义理论的观察。所以我们才说，你有什么能立？根本没有能立。如果没有能立，你说有，那就是非理的。因为一切万法根本不可能在胜义谛当中存在，只要是分别心缘的、分别心安立的，胜义谛当中全部都是空的自性，全部不存在。

此处略破注释当中讲了两种方式，是不是二空的依他起心识的自性，通过两个理论，你是通过自证、还是通过他证了知的？对方回答，通过自己证知自己。但是我们说，一个实有的法缘自己而转，自己证知自己，根本不可能，不

可能起作用。当然，有能知所知就绝对不是一个实有的法，如果实有的法，绝对不可能有能知和所知两个法的自性。

如果他证呢？他证也不行，如果承许他证有两个过失。第一个过失，要成无穷无尽，对方也承认依他起心识自己没办法证知自己，必须要通过另外的心识来证知它是实有的。那么另外一个心识怎么知道它是实有的？还需要第三个心识来证知。这样下去就无穷无尽了，没办法真正证知最初依他起自性的实有，因为后边的因没办法确定，全是能立等同所立。第二个过失，如果你承许他证，违背唯识宗的教义，唯识宗不承许心识之外还一个什么法来证知它，因为这样承许就违背了无分，违背了唯一自性、唯一自证的心识，需要很多其他的心识来证知它，就有两个法了，不是一个唯一不缘的心识的缘故，不是胜义谛了。所以，不管是通过自证或他证都无法成立，除此之外再也没有第三种安立来证成了。

在名言谛当中，我们可以说有自证，乃至说有个别自证。但是，在说有自证的时候，不管是名言谛当中有心识的自证，还是菩萨入根本慧定时个别自证，这些都是假立的，没有实实在在的法存在。真正入根本慧定的自证是完全离开分别念的，你通过分别念来说菩萨根本慧定怎么怎么样去自证的，已经落入戏论了，根本不是菩萨的智慧和境界。所以，我们在说菩萨入根本慧定的个别自证，或者菩萨给我们讲，或者我们站在凡夫位笼统大概地说，这些要么观待分别心、要么分别心来观察，所以这个不能够真实成立的。在名言谛当中的自证，就是如梦如幻的自性，是方便的一种假立，无法安立成真实，所以我们说是无法证成的。

成贰（彼者广说）分二：一、破彼有之量即自证；二、彼破故无正量不成依他起。

第一个，要破证明彼有的证量，即证明依他起的量，就是自证。第二个，

如果破掉了自证，就没办法安立依他起实有了，因为你说依他起实有的根据是因为有自证，你的所立是依他起实有，能立的因是实有的自证。现在我们观察你的能立因到底怎么证成，如果你的能立因在中观理论观察之下能够成立，合乎教证和理证，我们可以说你的能立成立了，你的所立也就成立了，我们也会跟随正理，成立依他起实有；但是如果没有这个因的话，你的依他起实有就成为一种单纯的所立了。第一、第二个科判的关系就是这样的。

首先讲第一个科判，对方认为证成依他起的证量就是自证，我们要破这种观点，分了两个科判。

亥壹（破彼有之量即自证）分二：一、立誓略说；二、彼者以理广说。

甲一、立誓略说

彼自领受不得成。

“彼自领受不得成。”颂词很肯定地说，绝对不可能有自己领受自己。一方面要领受依他起自己的本体，一方面还要领受二取空，二取不存在和自己的本性存在，都是自己来领受自己，这个叫做自证。我们说，自证的时候，已经牵涉到胜义谛的能立了，因为依他起要胜义谛安立，所以这些根据必须是在胜义谛当中存在的。

因为这地方的自证和依他起，二者实际上也是一个法，只不过要认知依他起是一种自证，自己来证明自己的。所以，我们说，自证也好，依他起也好，就是讲一个，只不过自证是成立依他起的根据，从这个方面进行安立的。

为什么“彼自领受不得成”呢？因为在胜义谛当中，有一个自己的法去领受自己的法，这是绝对无法成立的。以前面我们强调过很多次，名言谛当中观察可以不是非常严格，一旦到了胜义谛就关系到最究竟的立宗，在胜义谛中安立就非常严格。

在胜义谛当中自证就是自己证明自己，这就有一个能证和所证的问题，这

就和它是一个唯一的法相矛盾了。自证是唯一的，它不是很多很多法的本体，它是胜义谛的法，是唯一的法，实有的一。如果是实有的一，就不可能是实有的多。但是我们观察自证，它有能证和所证，如果把能证、所证放在胜义谛当中，就变成了实有的能证、所证两个法了，这个和你的唯一的自证矛盾了。

如果你说唯一的自证呢？自己缘自己而证是不可能的，很多佛经也是这样讲的。《楞伽经》当中讲，刀不自割、指尖不自触、轻捷技人不能骑自肩，有很多比喻。刀子可以砍其他的，但刀锋不能砍割自己，指尖可以触其他的法不能自触。心识也是这样，自己了知自己是根本不可能的事情。

这就是尖锐的理证，如果是实有的一，就不可能有能证和所证；如果是两个法就不可能是实有的一。这是无可调和的矛盾，在胜义谛当中无法圆融的。名言谛当中可以，名言中很多法假立成一个，一个法可以假立成很多。比如一个人，讲的时候就是一个人，但是真正分析，这一个人是一个假立，五蕴和合的，即便身体也是由很多器官组成的。所以名言谛当中，很多法可以假立成一个，一个法可以假立分成很多假立的多体。但在胜义谛当中就不可能这样了，如果这样观察就会出很多过失。这个方面的观察就是立誓略破。

甲二（彼者以理广说）分二：一、以比量不成立自证；二、以现量不成立自证。

乙一（以比量不成立自证）分二：一、说因（理由）；二、被破。

丙一、说因（理由）

若由后念而成立。

“若由后念而成立。”对方要挽回他的自证，因为自证是成立依他起的唯一方便，唯一的因。如果这个因不成立的话，依他起体系完全崩溃。所以他要想出一个理证，通过比量来进行证成，由后念来成立前面的自证，因为后面可以忆念。比如在名言谛当中我们说，我可以回忆前面做了什么事情，这个忆念的

法是可以共称的，大家都有回忆。他说，有回忆就能够说明它的因---自证是存在的，如果没有前面的自证，根本不可能回忆。

他比喻，好像火燃烧起来的时候，顿时就可以照，不是渐次渐次地照。顿时照是什么意思呢？火有两个体系，一个是自照，一个是照他，就好像灯一样，可以自照也可以照他，这是第一个比喻。还有比如听声音的时候，第一个，声音的自体自性可以显示出来；第二个，声音所显现的意义可以同时显现出来。所以，在一个声音上面它自己的自体顿时显现出来，而且声音表示的含义也可以在一个刹那当中同时体现出来，即可以自显和显它。

他说，同样道理，心识也是这样，一方面，心识可以照知自己自明自知的自体，在一刹那中可以了知；一方面，同时可以照知心识的境，了知心识上面的境法，即带境的心识。这个就是自证。如果没有前面的自证，没有在一个时间，同时圆满地了知心识和上面的境，后面的回忆根本无法成立，因为前面同时圆满地了知了这个法，所以后面的回忆就可以做得到。对方是通过忆念进行证成的。

在关系到忆念时，中观宗在名言谛当中并不否认忆念，后面我们还讲到这个科判。前面讲到，他通过忆念，以比量的方式证成自证。后面我们观察，这是根本无法成立的。

下面我们进行破斥的时候，也是有这个安立，第一，对于他的忆念方面进行遮破；第二，即便是在名言谛当中有，在胜义谛当中有自证也没有办法忆念。

丙二（被破）分二：一、破依念成自证之理由；二、设若纵有自证彼者不应忆念而破。

丁一、破依念成自证之理由

立未成故所宣说，此尚未成非能立。

首先，你的根据完全不成立。“立未成故所宣说，”立，就是能立，立未成故，能立没有成立的缘故，所宣说，你所宣说的所立也是无法成立的。“此尚未成非能立。”如果你的根据即忆念，还没有成立，它没办法成为自证和心识实有的根据，你的这种忆念没办法成为真实因。

这两个当中有一个比较关键的问题，了知之后颂词就好理解了。上师在注释当中讲过，对方的意思是说自证的法是一种胜义有，但是，忆念的法是一种看待法，它的自性不是真实的，任何一个看待的法都不可能是真实有。对方又说了忆念是看待前面的因，有了前面的因才有这种忆念。所以，如果是胜义有，你不能够看待，你有自在、有自性存在，就无法看待了。任何一个法，如果已经看待了，就说明它不是真正自性有，是一种虚妄，是此有彼有、此无彼无。

胜义谛当中安立的法，都是有自在的、有自性的法，而我们观察你的忆念，并不符合所谓的胜义谛存在的自性或特征。忆念是看待前面的自证，有了前面的自证，才能有后面的忆念，你这个法是看待而成立的，看待成立的虚妄法，不能够作为证成实有法的因。你要证成的法是胜义谛中存在的自证，但是你使用的根据是一个虚妄法的自性。如果证成一个自性存在的法，你必须使用一个自性存在的法来证成，而你通过一个世俗谛的法，证成胜义的有，是无法成立的。再反推自证的时候也是一样的，也可以通过这个方面，只不过现在是破他的忆念。

对方也承许忆念由自证而生，通过前面的自证而有后面的法，既然看待了前面的法，它就是虚妄的自性，如果是虚妄的自性则根本不可能实有，所以叫做“立未成故”。你的能立还没有正式成立，没办法证成自证的成立，所以，你所宣说的自证的法也是无法安立的。如果有了能立，能立能够证成，所立你就能证成。但是，“此尚未成”，你的能立不是真正的能立因，而是一种能立等同所立。

这是一层一层下来的，首先，他说依他起实有。我们说，依他起实有的因是什么？自证。自证的因是怎么安立的？他说，忆念。这样一步一步分析下来，如果忆念不成立，则自证不成立，自证不成立，则依他起根本无法成立。这就是“此尚未成非能立”的意思。

丁二（设若纵有自证彼者不应忆念而破）分二：一、真实；二、旁述自宗虽无自证也可生忆念。

设若胜义当中有自证，还是没有办法成立忆念。安立了两个科判：真实和旁述自宗虽然无自证也能够忆念。真实，是讲对方的观点确实是无法成立的；旁述，是说我们中观应成派自宗，不安立所谓实有的自性，也能够安立忆念，名言谛中的缘起规律就可以证成。

戊一（真实）分二：一、宣说破之真实理证；二、以此理能破其它论述。

己一、宣说破之真实理证

纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，

他故如未知身生。

“纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，”前面我们说，你的自证无法成立，因为你的忆念根本不成立。现在退一万步讲，我可以承认你的自证有，自证是忆念的因，但是，即便你成立了自证，也无法忆念。为什么呢？“忆彼之念”，彼，就是前面的自证所体会到的法，念，就是后面的忆念，“亦非理”。

为什么也非理呢？“他故如未知身生。”他故，二者是他性的缘故，这个根据就是根本理。唯识自己承认，前面的因和后面的果不是一体、是他体，而且在胜义当中成立。如果在胜义谛中承认他体，那么即便是承认前面有自证，后面的忆念也无法忆念它。如未知身生，还是前面慈氏和净密的比喻，慈氏和净密是两个相续，慈氏相续当中产生的种种心识、种种苦乐，净密无法忆念，他没办法了知不同相续身体当中所产生的觉受，这种感受没办法产生忆念。张三

产生的觉受，李四忆念了，根本无法安立的。我们说，你这个自证和忆念二者之间也是有这样的问题。对方说，这个好像不一样吧，慈氏和净密是明显的两个人，但是我们说前面的自证和后面的忆念是一个相续，你讲的理论和比喻都不符合。

讲到这个问题，又回到前面的总破他生，也是牵涉到这个问题。为什么对方没办法摆脱这种过失呢？就是因为承许胜义当中实有的他性，前一刹那是一个自证，后一刹那是一个忆念，二者是实有的他体，就像慈氏和净密一样，没办法安立一个相续的问题，就是因为“他故”。

我们在讲这个问题的时候，把这个“他故”抓住，前面自证和后面忆念，而且是他体的，这是对方承认的。现在我们把他胜义当中安立实有的问题再和合起来观察，就会变成两个相续的过失。看起来好像二者有很大差别，一个是两个人的相续，一个是一个人的相续，但实际上在胜义理论观察之下这种过失是相同的，这个理论要深入地扎在我们心中。

我前面的自证和后面的忆念，这个一相续是假立的法，如果在假立的法当中，你可以安立一相续，这个没问题，这是一种缘起的自性，是无实有。但如果你要在缘起法当中加入你宗派实有的观点，那就会出现矛盾。要不然你必须放弃你的宗派，因为你的宗派观察下去时，就会出现“他故如未知生身”的问题，变成实有的两个相续了，会出现过失。要不然就是众生无法忆念，如果你不放弃自宗，就要承担这个过失，你不愿意承担这个过失，就必须放弃自宗。所以，这两个问题是你把缘起的东西错误歪曲地理解，加入自己的成见，在实相当中观察的时候当然不合理。

前面讲了很多缘起的法和现相，我们都是同时经历的，比如，中观宗和唯识宗、中观宗和二乘、中观宗和外道以及中观宗和世间人，我们现在共同经历的缘起、山河大地、心识状态等等都是缘起法。中观宗是按照无自性来解释的，

这就非常应理。其他宗派在解释的时候，加入了自己宗派实有的观点，加进去之后借用缘起来安立他的观点。当然中观宗的论释部、理证部出现的时候，似乎也是头头是道，也能够流传很长时间，但实际解释的问题毕竟不是缘起的真实义，不是以无自性安立的缘故，总是有过失。为什么中观宗总是能够抓住对方的尾巴和破绽，然后来破掉，原因就是你不是实相，怎么能安立成实相呢。

缘起的现相大家都是共同的，但是对这个现相怎么去理解，就要看见解了。必须在无自性的基础上解释缘起，才能够最圆融地理解。如果没有无自性的见解，加上一些实有，不管哪些实有加进去，都会成为中观宗的所破，全部都是不了义的说法。

己二、以此理能破其它论述

此因亦破诸差别。

“此因亦破诸差别。”这个因就是前面的“他故”，也可以破其他的差别。比如，唯识宗要挽救自己的宗派，他可以说这个他性是特殊他性；可以说这个是一相续；也可以说这个是能生所生的关系。实际上和前面所讲的是一样的，前面对方也是有一个“从一相续能生生”，虽然是他体，应当是特殊的他体，特殊的他体体现在一相续、有能生所生的关系，而其他普通他体没有这个特点。

我们说，“此因亦破诸他体”，这个因也能够破掉你所讲的这些差别，不管你说的特殊他体，还是一相续，都安立不了。你没办法一相续，没办法安立能生所生，没办法安立所谓特殊他体。这里理证只是略破，真正的广破前面已经讲过，应该讲过两次这个问题了，在总破他生和破自续派的时候讲过。所以，没办法安立一相续，因为它是实有的两个法，实有的他体没办法安立一相续。这个就是理证的能破其他。

戊二、旁述自宗虽无自证也可生忆念

中观宗虽然不承许所谓的自证，也能够忆念，所以，这种忆念不一定是自

证引发的。对方说，忆念绝对是自证引发的。月称论师说，这个不一定，就好像不能说有水的地方绝对有水珠。水珠是一种宝珠，有月亮的时候，把宝珠对着月亮它就会产生水。有火的地方是不是绝对有火珠呢？都不决定的。因为水可以通过降雨的方式获得；火通过钻火的方式来获得，比如火柴、打火机。所以，有火的地方不一定有火珠，有水的地方不一定有水珠。

对方说忆念绝对是自证来的，我们说不一定，没有自证仍然可以忆念。并不是说名言谛当中不承认自证，讲义中很大篇幅来证成名言谛当中可以有自证。我们的意思是说，不需要你这个实有的自证，仍然可以应验，通过缘起就可以安立。颂词讲：

**由离能领受境识，此他性念非我许，
故能忆念是我见，此复是依世言说。**

“由离能领受境识，此他性念”，能领受外境的心识和忆念，对方说是他性的。我们说，中观宗不承认离开能领受境识的他性的忆念。由，由于，由于我们根本不承认他性的忆念，但是也不承认是一体。前面讲过，要成立一体他体，前提要在严格观察之下。中观宗不承认一也不承认他，因为这些都是梦幻的、假立的法，对于假立的法没有必要使用一体他体的观察方式。为什么对方经常使用一体他体呢？因为有自性的法绝对是一或他，离开了一或他，找不到有自性的法。所以，我们发现一个规律了，中观宗在破实有宗的时候，总是使用：如果是一体怎么样，如果是他体又怎么样。

中观宗没有一体他体，因为不符合观察一体他体的条件。中观宗认为这些法都是假立的，对梦中存在的法，名言谛中存在的假立法，不需要通过一体他体的观察。但如果要胜义谛当中存在了，必须要认真观察，所谓使用一体他体的观察方式，就是认真、严格的观察了。所以，你这个能境和境识、你的忆念，“此他性念”，就是前面的自证，即能够领受外境的心识，和后面的忆念，这是

一种虚幻，我们不承认他体，也不承认一体。

为什么说“此他性念非我许”呢？主要是针对对方有自证才有忆念、二者是他体。我们说，不要自证也可以忆念。所以，针对这个科判，针对前面的“由离能领受境识，此他性念”，不是我们在否认他体而承许一体，一体和他体都不承许。前面的心识自证和后面的忆念是他体的，“非我许”，由于不是我承认的缘故，我没有过失，我不需要自证也可以。

“故能忆念是我见，”中观宗怎么样安立呢？前面根境识和合的时候了知外境了，后面第二刹那了知的外境灭掉了，灭掉之后第二刹那忆念的时候，因为前面根境识已经了知过了，后面还是可以忆念前面的境以及当时了知境的心识状态是什么样的。比如我们看一朵蓝色花的时候，当时所看的花的外境我认知了，内心当中有了知蓝色花的心，不管是有分别还是无分别，反正了知花的心识当时观待外境而同时存在，所以当时有心有境。后面在回忆的时候，也可以有了知我刚才看到蓝色花的外境以及当时产生蓝色花的心识，这个可以回忆。相当于寂天菩萨在《智慧品》当中讲的：“心境相连故，能知如鼠毒。”颂词讲的很清楚，这是一种名言规律。前面我了知了，有心有境，后面我再回忆时，可以有忆念。“故能忆念”，不需要实有的自证也能忆念。“是我见”，能够忆念刚才的法是我见到的，我回忆的境是刚才我见到的。

“此复是依世言说。”这种忆念单单是依靠世俗谛而言说的，不是胜义谛理论观察的，不是胜义谛当中存在的，这是假立的法。假法的缘故，不需要一异，也不需要实有的自证作为它的基，什么都不需要。他们还有假必依实的原则，中观宗说，不需要什么假必依实，一切都是缘起的，当时你见的时候，根境识和合见到了，后面回忆的时候，还是根境识，没有哪个唯一是由自证引发的，任何时候都有有心有境。所以，在名言谛当中，见的时候有心有境，回忆的时候有心有境，不需要自证也是可以安立的。这个单单是世俗谛的言说，不是胜义

谛的言说。

乙二、以现量不成立自证

是故自证且非有，汝依他起由何知，

作者作业作非一，故彼自证不应理。

前面是通过比量想要证明，通过忆念由果推因，由果推因是比量的一种因。现在我们说，现量也不成。

“是故自证且非有，”前面通过观察，忆念不成立，你的自证没办法自己证明自己，没办法通过其他比量证知，所以自证的本身就是没有。“且非有”根本无法安立。如果你的自证尚且没法安立，“汝依他起由何知，”怎么可能安立依他起的自性实有呢？能立等同所立，二者同等不成立。

“作者作业作非一，故彼自证不应理。”现在我们现量观察，不可能自己了知自己的。因为现量可以知道，作者、作业和作不是一个。你的自证是自己了知自己，这是一个法、一个自性，而且是胜义有的自性。而作者、作业和作不是一个，所以，你的自证不应理。

作者相当于砍柴的人，作业是所砍的柴，作就是正在砍的一个一个动作，三者完全不一样的，三个不是一个。我们在观察的时候，可以对照作者、作业和作。你在自己了知自己的时候，有一个自己是能做，了知自己是所做，了知的过程是作业，如果有这三个法那就不是一个了，如果不是一个，就不可能安立一个实有唯一的自证。你这个自证是唯一的，但是你的了知有这么多，这个不是名言谛当中说可以有，而是胜义有。胜义有当中自己了知自己，肯定是有能做、所做和作业了，那么你还说是一个法，根本没办法安立成有真实的根据。如果是实有的一，不可能有能做、所做和作业；如果是实有的多，不可能是唯一的。所以，不管从哪个方面观察，自证都无法安立，通过现量也无法安立。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第37课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在宣讲：论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判

所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。

现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第一个科判以理证破，分二：破离外境之识有自性和破成立依他起有自性。

现在在讲第二个科判破成立依他起有自性。唯识宗认为，心识是胜义有的本体，是轮回法和涅槃法的因。中观宗要打破这个实有的执著，对他做观察，分了四个科判：说明依他起有自性不应理、由此唯识宗失坏二谛、明二谛无误唯龙树之宗和许依他起与许世间名言不同。如今在讲第一个科判说明依他起有自性不应理，分二：一、以问能立略破而说；二、彼者广说。现在在讲第二个

科判彼者广说，分二：破彼有之量即自证和彼破故无正量不成依他起。第一个科判讲完了，今天讲第二个科判。

亥貳、被破故无正量不成依他起

若既不生复无知，谓有依他起自性，

石女儿亦何害汝，由何谓此不应有。

“若既不生复无知，”唯识宗认为依他起有自性，但是中观宗通过胜义正理，对于依他起本体做观察，“若既不生”根本没有生的自性，不但没有生的自性，而且“复无知，”无知，没有能够安立能知的正量。如果你要真实安立依他起有，必须有安立能知的正量即根据。对方也没办法真实安立依他起有的能立。

既然没有生也无知，“谓有依他起自性，”你还要在此基础上宣讲有依他起的自性，“石女儿亦何害汝，由何谓此不应有。”石女儿也应该有这个自性了，你为什么单单安立依他起有自性，而不安立石女儿有自性呢？是不是石女儿曾经伤害过你，所以你说石女儿没有自性呢？颂词观察的道理是根据相同。

当然，从对方观点看，石女儿和依他起绝对不是同一个层次上的法，依他起是胜义有，石女儿名言谛当中都不存在。但是，中观宗现在要以石女儿和依他起平等地宣讲，如果依他起有自性，石女儿就应该有自性，石女儿没有自性，依他起就不应该有自性，这样进行对比，通过根据相同因破对方的观点。我们应该这样分析，若既不生复无知，这个根据既通依他起自性，也通石女儿自性，在二者的自性和本体上面都是周遍的。既然根据相同，那么石女儿和依他起二者不应该有差别。

首先，不生，意思是说，如果依他起有自性的话，一个有自性、实有的法，肯定有一个生起的方式。依他起是一种果，或者是一种本体，依他起的“他”就是其他的因缘的意思，依靠其他因缘才能生起。对方也承许依他起是因缘法，不净依他起是依靠不清净习气而生起，清净依他起是依靠清净习气、种子为因

而生起，不管是处在不清净、还是清静依他起，依他起的本体都是依他而起，是因缘法。所以，如果这个法存在而且实有，请问这个法的因是怎么生起的？

生起的方式有四种，当然无因生对方绝对不承认，共生、自生也不承认，他只承许他生。对于他生的观点，前面我们已经做过观察。自生也有过失，他生也有过失。若一个实有的法，找不到一个实有的生，这个本体根本无法安立实有。而如果缘起生，就可以安立如梦如幻无自性。但是，对方不承认依他起是梦幻一般无自性的法，他认为是实有的，所以生起必然安立为实有的生起方式。但是，不管是自生、他生，都不生。

然后，无知，就是没有了知他的证量。前面科判已经做过观察，你这个依他起通过比量、通过现量能证知吗？前面讲到，“立未成故所宣说，”讲到根本没有比量；“作者作业作非一，”讲现量也不成立。如果你说本体有，要么现量了知，要么比量了知，但是现量和比量都无法了知。如果加上教量，教量也无法证知，前面讲过“诸佛未说有实法”，一切诸佛都没有宣讲过有实法。所以，你这个实有依他起，不管是现量、比量，还是教量，从哪个角度都是无法安立的。如果再加个瑜伽现量，也是无法安立的。

任何一个结论或立宗，如果没有能够证成的根据，就不算一个真实的立宗。既然不生和无知，还要说依他起有自性就不合理了。如果这样的话，石女儿也应该有自性，为什么你不安立石女儿有自性呢？石女儿亦何害汝，石女儿到底给你做过什么伤害？你对他耿耿于怀、怀恨在心。实际上根据相同，你不把石女儿安立成有自性的法，完全不合理的。

由何谓此不应有，有什么原因谓此石女儿不应有呢？差别在哪里？比如石女儿是离戏的自性，是圣者境界所见。这几个条件都是他安立依他起时安立的条件。中观宗说依他起离戏，唯识宗也说一切诸法离戏，二者的差别在哪里呢？比如依他起，中观宗把二取安立成戏论，二取空，但依他起自己的本体并不空。

这就是自空和他空之间的差别。

胜义谛不是戏论，所谓戏论就是二取。我们在学这个问题的时候，有可能联想到，抉择如来藏自性有、恒常有的时候有没有过失？根本没有过失。戏论的认定全都是世俗轮回当中的不净法、迷乱法。依他起胜义有光明本体，而且这种依他起是离二取的，二取空，但依他起的自性、心识部分并没有真正遣除。而中观宗和如来藏宗，在安立如来藏观点的时候，二者不一样。对于八识和八识的对境，如来藏宗当中认为，心识的本体不是戏论。所以，分析的时候，讲法上面有差别，但实际上意义上没有差别。

如果把中观应成派的大空性和如来藏当中的大光明两种抉择方式和合起来，就非常圆满。因为，中观宗应成派所抉择、所离开的戏论，也就是八识和八识的对境。所以，中观宗当中，有一个所空的法，有一个空性，有时我们把所空的法和空性容易搞混。中观宗所空的法，就是空性之外的，再讲一步就是如来藏的客尘。第三转光明法轮当中，所有的客尘就是中观宗所空的一切法，除了八识和八识的对境之外没有了。

我们说如来藏的本性是光明，那么他的所空是什么呢？他空当中的他是什么？就是一切的戏论法、迷乱法。实际上中观宗也是一样的，中观宗安立的所空法，从色法乃至一切智智都抉择为空性。这种所空到底是什么呢？看待凡夫来讲，就是凡夫人相续当中的所谓八识及八识的对境，反正心识的本体全是错乱的，只要以心识来分别，全都是世俗谛。我们在讲中观的时候，讲得很清楚，讲了很多很多。一方面讲，空性是胜义谛，显现是世俗谛；或者讲，心的自性是世俗，离戏的自性是胜义，这个和如来藏宗的密意完全一致。所以，我们要了知，中观宗的所空就是一切法，全部都是心识。比如，从眼识乃至第八识，及其所依诸根和诸境，这些都是从色法乃至一切智之间的法。

有时讲，如来藏是一切智智的自性，其实很多时候都是我们的意识，我们

来想如来藏是怎么样，一切智智是怎么样，实际上这个已经变成六识和六识的对境了，这些全都是世俗，是心的境界。从这个方面观察，中观宗的所空就是一切迷乱法，中观宗的空性就是远离戏论的状态。这种状态放在根本慧定的时候，恰恰就是大光明本体，就是他空当中的如来藏光明。

所以我们说，中观宗的空性，刚好对照如来藏当中的光明，中观宗所空的法，恰恰对照如来藏当中的客尘法或戏论法。这就是依他起对于唯识宗进行观察的时候，好像有些地方相似、有些地方不相似，原因就是这样的。所以，如果你了知了应成派的空性，尤其是应成派的所空是什么，最后空掉之后，你能不能认证空性的本体？如果对于空性本体的认证，还单单是我们脑海当中的空性，这个绝对还是属于如来藏当中的客尘。换句话来讲，仍然是中观宗当中的世俗谛。真正的胜义谛是离心、离戏的自性，完全离开一切分别，是智慧无作而抉择无分别智，是入根本慧定的明空无二的自性。这样和三转法轮、二转法轮了义的观点，就没有丝毫差别了。此处我们讲到了依他起和如来藏一些支分的问题，以前虽然讲过，但是再再地讲，应该有进一步的收获。

此处对方说，依他起是离戏的、圣者智慧所照见的等等，讲了很多差别法。我们说，同样，石女儿也应该是离戏的，也应该是圣者智慧所照见，也是一种实有法。因为你的依他起，通过自生、他生观察的时候不生，通过比量、现量观察的时候不知。石女儿通过自生他生观察的时候也无生，通过比量、现量观察也找不到。从这两个角度来讲完全相同，你为什么说石女儿不应该有，而依他起就应该有呢？归纳这个科判，实际上就是说，没有根据、没有证量的缘故，依他起不成立。

中观宗说，可以下一个肯定的结论，实有的依他起就和石女儿一样，二谛当中根本不存在。依他起的本体如果安立如梦如幻的世俗有，可以，如果安立实有的依他起，那对不起，在二谛当中和石女儿一样都是不存在的，没有一个证

量能够证成实有依他起是有的。

百贰、由此唯识宗失坏二谛

若时都无依他起，云何得有世俗因，

如他由著实物故，世间建立皆破坏。

“若时都无依他起，云何得有世俗因，”因为前面他建立依他起的证量是自证，我们把他的自证彻底破完之后，依他起就无法建立了。我们再进一步观察，如果唯识宗还不放弃自己的观点，还会有失坏二谛的过失。唯识宗是大乘的教派，他也要分二谛，通过二谛的方式，善巧建立自己的观点，引导众生趣向于解脱。但是中观宗给他发了一个很大的过失，如果你这样下去，要失坏二谛的。这两句的意思，包括了科判的内容。

若时都无依他起，是说唯识宗失坏了胜义谛。因为唯识宗承许，胜义谛是离开二取、离开遍计的依他起自性，这个依他起自性在二谛当中都存在，胜义的本体法就是依他起。但是，现在通过观察，所谓依他起在胜义谛当中存在的根据根本找不到。所以，通过前面的颂词，我们就知道，唯识宗的依他起已经没有了。如果他自宗的依他起自性失坏，实际上就是失坏他所安立的胜义谛了，他把实有的依他起安立成胜义谛，在胜义理论面前不堪忍，依他起根本不成立。这个是他失坏胜义谛的问题。

云何得有世俗因，是说唯识宗失坏了世俗谛。谁是谁的世俗因？依他起是世俗的因。对方讲的很清楚，他说一切的世俗法必须有一个实有法的所依，就是依他起自性，有了这种所依，才可能存在一切的世间建立。通过不清净的习气显现的这些法也好，或者是遍计所执性的来源、根本也好，都是通过实有依他起而安立的，唯识宗有这个假必依实的原则。也就是说，必须要安立了依他起，才能够安立世俗，这个依他起就是世俗的因。但是，现在他的所依依他起已经彻底失毁了，世俗谛如何安立呢？世俗谛就失坏了。所以，一旦把依他起

打破，他的胜义谛、世俗谛完全失毁，没办法安立二谛了。

“如他由著实物故，世间建立皆破坏。”这二句颂可以理解成进一步宣讲。如他，犹如他宗，或唯识宗的论师；由著实物故，由于执著实有事物的缘故；世间建立皆破坏了。他所执著的实有事物是什么呢？就是依他起自性。由于唯识论师执著实有的依他起本体，把世间一切的建立，比如一切行住坐卧等所有的法都失坏了。他认为，一切行住坐卧等等法，都要依靠一个实有的东西，否则就无法安立。就好像人，你必须站在坚实的地面上，作为一个所依，如果没有这个，大家就没办法生存。

所以，唯识宗老是认为应该有个实有的法作为所依，然后在这个上面安立一切世俗。但现在所谓的实有的依他起已经没有，你所执著的实有事物已经被彻底打破了，在这个基础上安立的世间建立，完全没有办法安立了。

有时我们会想，唯识宗的观点很应理，因为一切万法、行住坐卧等，必须要有一个实有的法才能安立，那些世俗的法要有实有的法作为所依，否则的话就没有了，就像没有大地我们没法生存一样。其实中观宗的观点，名言谛中可以有一个大地和大地上的法，即能依所依，这些都是无自性的。但是唯识宗认为，如果有这样的世俗法，它的本体应该是实有才行。中观宗认为，不需要实有，一切万法都是无实有的，无实有当中有显现、有作用。大地是无实有的，人也是无实有的，无实有的人依靠无实有的大地，在名言谛中如梦如幻，这个没有过失的。

唯识宗为什么要这样安立呢？主要还是考虑到有些人的顾虑，如果一切万法没有一个实有的所依，这些东西到底从哪里来？依靠哪个地方才能够真正地生长，才能真正地作为一种所依的方式来进行安立呢？智慧不深的人会有会有这个疑惑。所以唯识宗随顺这一类所化，安立一个依他起或阿赖耶识，这个阿赖耶识依他起就作为一切万法的所依，一切的种子习气都依靠它而不断地显现。

现在我们就知道，唯识宗要么就承担失坏二谛的过失，要么必须放弃依他起实有的观点，这是没办法圆融的。

百卷（明二谛无碍唯有龙树之宗）分二：一、真实；二、彼之应理。

成壹、真实

出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。

如果出离龙猛论师所安立的中道，就再找不到能够让众生的心趋向于寂灭的正方便了。正方便就是正确方法、方式。因为龙树菩萨通过圣者的智慧，了知了一切万法的实相，发现了一切万法离常离断、离有离无等这样的中道义。这种中道义，或者叫无实有，或者叫现空无二、现空双运，或者叫二谛双运。

如果我们接受龙树菩萨的观点，在学习的时候，就能够通过龙树菩萨的引导，打破一切实执。因为一切的痛苦、业和烦恼，都是通过实执而引发的，比如通过人我执和法我执，显现烦恼障和所知障，从而开始轮回。

龙树菩萨的观点就是打破一切内心当中的法，只要是心识的境界，全部都是错误的。龙树菩萨是跟随《般若经》的精要，通过理证的方式，给众生进行广大的抉择。我们掌握了这个理证之后，就可以对色蕴，乃至对识蕴，对我们眼耳鼻舌身意所有的法进行系统观察，我们所执著的、认为存在的一切法，在中观正理的观察下，全都是无自性的。当把所有的戏论都一个一个地破掉之后，我们的心就没有所缘，就会趋向于寂灭了，回归到了实相当中。

“回归”是一种很勉强的说法，实际上不需要回归的，本来就安住在这种状态当中的，就是发现不发现的问题。如果你通过智慧发现了、现证了、安住了，叫做回归也可以，现证、证悟也行。其实我们本来就安住在这个状态当中，只是没有发现。

以前我看过一个漫画书，是两条鱼的对话，好像是放到禅宗的教义当中了。有一条大鱼和一条小鱼，小鱼问：“海在哪里呢？”大鱼说：“海就在你的周围。”

小鱼说：“我怎么看不到呢？”“你本来就生活在大海当中，你就是大海的一部分。”从某个角度讲，这是说明我们现在的状态是怎样的。我们会问，实相在哪里呢？本性在哪里呢？实际上我们就生活在本性当中、生活在实相当中。怎么看不到呢？没有发现而已。没发现并不是不存在，中观的思想就是引导我们去发现的。我们会认为实相在很远很远的地方，实际上通过学习般若、中论中观之后，就发现我们本来就是实相，我们没有离开过实相，我们周围所有的东西都是实相，就看能不能发现。

但并不是发现一个实实在在的东西叫实相，没有一个实实在在的东西叫实相，什么都不存在才叫实相。通过观察了知之后，要生起定解，安住定解，就是安住在实相当中。实相离我们非常近，没有离开过，所以我们能够得到解脱，或者能够很快得到解脱。如果实相在很远的地方，那就很困难。但是，实相就在我们周围，就在我们心中，你的心了知了，你就安住实相了，你的心不了知，那就隔得很远。这个叫做天涯咫尺、咫尺天涯。

像这样要说远，也很远，好像三个无数劫之后才找得到实相。说近，也很近，就是在你的内心当中，就在你的起心动念当中。你说近不近呢？很近。远不远呢？也很远。就看我们怎么样去了知、悟不悟入。我们不要把这个东西看得太复杂、太神秘，实际上这一切最平凡的东西全都是实相，就是看能不能认知。如果能够认知，就非常非常方便，就像很多大德一样，他很自在，行住坐卧都在修行、都没有离开实相。为什么呢？他已经认识、悟达这个问题了，所以他何时都在修行当中。

当然，我们还没有达到这个境界之前，抽时间打坐仍然非常必要。虽然观待于高层次修行来讲，这是一种有相的修持，但是在趣入实相之前，没有通过这样有相的东西，无法趣入无相，不通过这样的造作，无法趣入无造作的本性。所以，某种戒律，或者某种执相的修行方式，都是有必要的。所以，我们不要

偏于两边，不要认为实相在很远的地方，也不要认为什么都不做就可以了。自己觉得认识了实相、周围都是实相，这是很肤浅的认识而已。如果我们还没有真正悟达、没有感受的时候，实相还是很远很远。

在龙树菩萨的教育当中，要给我们讲的就是这样，在般若波罗蜜多当中，讲的都是这些。如果了知了这些精华，《中论》二十七品，一个一个理论地观察，不会觉得很枯燥。我们知道了总的目标，我们就是要通过这样的理证打破实执，趣向于空性。怎么样空？为什么空？空的到底是什么？这样就可以慢慢地接近它了。

我们是处在实相当中的，但是，最初是根本不了知，再进一步的时候，又会发生抵触情绪，这种抵触情绪来自于我执、实执，听到佛讲一切万法空性，自然而然有排斥，因为“我”并不想毁灭。以前有些大德讲，真正究竟的解脱是什么？就是自我的彻底毁灭。究竟成佛就代表着自我彻底毁灭，乃至我们内心当中还保留一丝一毫的所谓希望，就没办法靠近真正解脱。

刚开始我们对空性没有了解，在学的时候，或者抵触不想学，或者觉得很恐怖。进一步学习，就会认识空性、认同空性，认为空性确实是实相，应该证悟它。但这个时候，会把现相和实相分成两节，觉得离开现相之外有一个实相，这是错误的，没有离开现相的实相。有的时候，我们会认为实相是实有的东西，等待我们去证、去拿，这也是一种错误。这样的过程，慢慢都要去经过的。

其实学习《中论》就是引导我们怎么去超越这些，我们还要多学、多体验，体验空性，或者安住本体实相，这样才会真正趣向于修行，否则，修行还是落在口头上，或者根本不愿意修行，这样的歧途都会出现。

大慈大悲的佛陀出世宣讲《般若经》，真正是恩德无量，再者龙树菩萨开显佛陀的教义，对我们中观后学者来讲，确实价值无法比拟。还有以后的传承上师，月称论师、寂天论师等传承下来的时候，都让我们能够了知所谓实相的总

相、实相的意义，这些都是非常接近于解脱道的。

龙树菩萨寂灭的方便，就是解脱，就是打破，就是放下执著。有时候我们说，放下执著了，这个不是真正的放下。放下执著不是将很粗大的东西放在地上，执著是来自于内心的，有时是内心当中很微细的实执。禅宗当中讲过，一个禅师，让弟子放下。弟子说，我放下了，什么都不执著了。禅师还说，你放下吧。他说，我已经没有什么东西，怎么还要放？上师就说，那你就背着吧。

讲的时候很多都是直接趣向于般若的，但是从这些公案知道，放下不是这么简单，不是我们粗大分别念面前所谓放下的概念。我们内心当中所放下的概念是一种包袱。但是，能放所放的问题，乃至于我们认为放下了，这个本身就是一种执著。真正放下是要通过长时间熏习，或者趣入实相之后，才能做到的，而不是喊几句口号就放下了，不是这么简单的事情，要慢慢去做、去悟入，这是龙树菩萨教给我们的方便。

“出离龙猛论师道，更无寂灭正方便。”出离龙猛论师道，可以肯定地说：绝对没有寂灭方便。为什么这样讲呢？因为龙树菩萨的教义，绝对是离一切戏论的，如果离开了这个中道义，离开了这种离戏的本体，不管怎么样都是戏论。所以才这么肯定地说，没有让我们的心寂灭下来趣向于空性实相的正方便。

很多大德对于空性和中观如此重视，也就是这样的原因。真正慢慢学的时候，我们会发现自空中观的意义非常甚深。如果没有正确掌握龙树菩萨的意趣，就像颂词所讲，就出离了龙树菩萨的中道，没有正确掌握无自性的修法，这种修法根本不是寂灭烦恼和分别心的正方便。

我们要观察自己的心相续，到底有没有真正掌握了空性？到底对空性法有多大的兴趣和信心？这方面可以做为一种标准来衡量。此颂传达了非常重要的信息：必须要依靠龙树菩萨的道，才能够真正趣入，而出离了这个道，绝对没有寂灭的正方便。

三转法轮的意思和龙树菩萨的中论义完全符合，前面那一大段讲的也就是这个意思。实际上龙树菩萨的空性就是离戏的光明，除了这个之外，其他全都是戏论法，全都不是中道义，全都不是寂灭的正方便。这个一定要好好地了知啊！对空性应该有进一步地认知，应该发生兴趣。

成贰（彼之应理）分二：一、若未证悟无谬二谛不可解脱；二、未知二谛本性不可证悟实相。

亥壹、若未证悟无谬二谛不可解脱

彼失世俗及真谛，失此不能得解脱。

这个颂词的意思是接着前面的颂词，如果出离了龙树菩萨的宗义，“彼失世俗及真谛，”彼，指这种情况、这种人，或者这种心态，如果远离了龙树菩萨的中道，远离了龙树菩萨指出的世俗谛和胜义谛的道理，这个人、这种心，或者这种宗派、这种修行，就已经失坏世俗谛和真谛了，真谛就是胜义谛。

“失此不能得解脱。”如果失坏了二谛，没办法获得解脱。这是怎么安立的呢？因为世俗谛和真谛二者的关系是一而二、二而一。一而二，二者是一个，但是分两个侧面；二而一，显现上好像是世俗、真谛分两个，但两个是一个本体。而且我们寻找真谛的时候，也不能够离开世俗谛之外去找一个什么真谛，二者的关系完全是双运平等。真正了知空性，才能够了知二谛，不了知空性，不能够了知二谛。不管偏于世俗谛或偏于胜义谛，或者偏于显现或偏于空性，都不是正道，麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中讲的非常清楚。所以，任何一个人，对于世俗谛和胜义谛没有好好了知，失坏了二谛，没办法真正获得解脱。因为必须要以世俗来通达胜义谛，通过胜义谛寂灭烦恼，从而获得解脱。

在注释当中有两个例子，一个是小乘，一个是唯识宗。按照小乘的宗义，认为无分微尘、无分刹那是实有的胜义谛，以无分微尘、无分刹那逐渐累积，可以显现粗大的世俗谛，这是小乘二谛的概念。但是中观宗认为，你安立究竟

义当中有无分微尘、无分刹那，已经失坏了胜义谛，这不是真正的胜义谛，如果这样安立，则对胜义谛没办法真正通达；在实有的无分微尘、无分刹那基础上，安立所谓粗大显现的五蕴等是世俗谛，也失坏了世俗谛，不是真正的世俗谛。这样的安立，在于对二谛的关系没有了知，尤其对于胜义谛的认定已经错误了，失坏了世俗与胜义，故不能得解脱。这个地方说的很肯定，不能得究竟的解脱。

很多地方讲过，二乘是可以从三界中获得解脱的嘛。为什么不能得解脱？此处是讲不能获得究竟解脱。因为一些小乘行人认为获得阿罗汉是究竟解脱，我们说这样修行下去绝对得不到究竟解脱。《智慧品》当中，通过和傲慢声闻、真实声闻的两种辩论，尤其后面对真实声闻辩论时讲到，根本不是真实解脱，心还没有真正灭，虽然暂时灭了，但是还会像无想定一样，重新要现起，这不是真实解脱，还有意、受，有受的缘故还有非染污爱等等，没办法获得究竟解脱，只是暂时解脱而已。

还有，唯识宗也没有办法获得真实解脱。虽然他也安立依他起具有十六种空性，或者离戏、二取空。但是，实际上他认为依他起本性存在、实有，这就失坏了真正的胜义谛，这种观点经不起胜义理论观察。在这个基础上安立二取、遍计法的世俗谛，也就失坏了。你失坏了二谛，所以无法获得解脱。唯识宗所求的是一切智智、获得佛果，我们说，依他起的实执心必定成为一切智智之障，你这样修下去没办法获得佛果或究竟解脱。

科判中也是这样讲的，如果没有了知二谛之间的关联，根本无法了知二谛。所以，对于修行人来讲，真正通达二谛何其重要！颂词讲的很清楚，“失此不能得解脱。”现在我们就要观察，我们对二谛的概念到底了知到什么程度。二谛的概念非常深，要慢慢地去体会、去寻找、去抉择、去了知二谛之间的真实关系，这样才可以得到它的真实义。

玄貳、未知二谛本性不可证悟实相

由名言谛为方便，胜义谛是方便生，

不知分别此二谛，由邪分别入歧途。

前两句讲实际情况，后两句讲如果没有了知二谛会趣入歧途，没办法了知实相。实相和歧途绝对不可能是相同的，入了歧途就没办法了知实相，了知实相的时候绝对是远离歧途之后获得的。

“由名言谛为方便，胜义谛是方便生，”我们在抉择空性的时候，必须要使用名言谛，以名言谛作为方便，以名言谛抉择完之后，产生的胜义谛，就是方便所生。这个就是方便和方便生的关系，以名言谛为方便，胜义谛为方便生。

“不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”如果不了知名言谛和胜义谛、不了知方便和方便生的问题，就会通过邪分别进入歧途当中。怎么讲名言谛为方便，胜义谛由方便生呢？这个主要是一种修行的过程，在抉择见、在修行过程中，名言谛是一种方便。就拿我们现在抉择空性来讲，我们说一切万法是空性的，最容易犯的毛病就是把世俗显现和空性分开，认为所谓空性就是什么都没有，显现就是一种显，显现和空没关系。但是，要真正了知空性，就要了知空性和世俗二谛之间的关系到底是怎么样的，就是方便和方便生的关系。实际上这已经点出抉择空性的要点了，即抉择空性时，绝对不能离开名言谛去寻找胜义谛。

譬如，我们讲空性，讲现空不二、现空双运，这个空性是谁的空性呢？这个空性是世俗的空性，这个空性是显现本身的空性，而不是离开显现之外有一个空性，否则，根本无法双运的。就是因为显现法本身是无自性、离戏的，本来是空性的，我们看不到而已。要想突破这种无明，可以借助理论观察来了知、来发现，所以我们抉择空性的时候，必须要缘这些法抉择。

中观宗经常打比喻，瓶子怎么怎么样、柱子怎么怎么样，就是要借助显现来了知瓶子的空性。我们抉择瓶子在显现的当下，本身就是空性，没有自性法

可得。一切万法，包括色法心法，五蕴、十二处、十八界，乃至缘起、遍计，通过名言谛观察，能够知道一切万法在活泼泼显现的时候绝对无自性，强烈的贪心也是空的，反正不管什么法，全部都是无自性。

我们的执著，其实就是对名言谛显现法的执著，有时是对心的执著。所以，我们观察瓶，瓶有瓶空；观察柱，柱有柱空；观察五蕴，五蕴有五蕴空；观察十二处，十二处有十二处空；观察世俗的一切，都是空的。修行的时候就是这样的，以名言谛为胜义谛的方便，最后通过对名言谛观察、修行，就能够得到方便生的胜义谛证悟，或者通过单空名言谛作为修行方便，得到证悟胜义谛的方便生。

我们应该重新调整自己的思路，通过很多教言、公案以及殊胜的窍诀，来了知显现法的本性，其实证悟空性就是证悟显现法的本性空。不要把名言谛认为是非常染污的、应该远离的法，你面对它就可以了，只有在不认识的时候，它才对你产生这样的影响。

比如我们产生了贪心，认为是恶业的来源，凡夫不知善巧，所以非常恐怖。其实修行很好的人也会有贪心，但是，他会再上一个层次，生贪心的时候，他会观察它的本性，不会把它当成非常恐怖的东西去对待，因为很多东西你越重视它，越对你造成负面影响，成为你的障碍。所以我就不管你，我就安住在本性当中，它自己就慢慢消失了，不消失也可以，反正对我无利无害。

有些瑜伽士在修行的时候，会出现一些好的觉受，也是这样对待，不把它看做一个什么好的东西。实际上很多时候，我们所谓的起心动念的负面影响，全部都是来自于这样的执著。如果你了知了空性、安住的时候，它就不会怎么样。当然，相续当中也会产生烦恼，也会有显现，但是有一种空性的体会或觉受，所以修行就是这样不断不断地增长。很多大德修行到这样层次的时候，他没有一种固定的妙用，他什么都在修。所以，通过学习、修行，我们对空性的

认识，会从最初一个空荡荡的状态，慢慢达到这样的阶段。这个就是讲名言谛和胜义谛的关系。

如果把空性看做一个好的东西，实际已经和空性的本义脱离了。如果把世俗谛看做一个非常坏的东西，一看这个就叫胜义谛，胜义谛这么平常，其实世俗谛也就是这样的。所以，我们认为的贤劣等，都不是真实的法，都是加进了我们的观点。我们要慢慢观察、体会这个问题。这个分别就是没有善加了别二谛之间的关系和二谛的本义，认为这些是实有的。

如果我们认为名言谛是实有的、该抛弃的，这就是一种邪分别，就会入歧途，因为你认为名言谛是不要的；或者把胜义谛的空和名言谛的世俗显分开，这也是一种歧途；等等。反正如果不了知二谛，会产生很多种类、很多层次的邪分别，通过这个会入歧途。此处的歧途主要是胜义谛，粗中细的都会有。所以，我们就知道，学修的时候还是需要慢慢观察、慢慢走过来。

歧途当中越走越远的情况，这个不好说，确实不好说。为什么在历史上面出现了很多的窍诀，不讲其他的，就是专门讲歧途。比如，无垢光尊者的《珠鬘宝灯论》、《心性直断要诀》的注释，还有依靠莲花生大士的窍诀讲歧途的，等等。很多人不知道已经入歧途了，还修的很起劲，还觉得自己离解脱越来越近了，但实际上已经离开了解脱道。我们一定要正确了知二谛的观点，虽然还没有真实开始修行，在最初对于歧途不了知的情况非常多，所以最初了知二谛的观点非常重要。

百律、许依他起与许世间名言不同

**如汝所计依他事，我不许有彼世俗，
果故此等虽非有，我依世间说为有。**

“如汝所计依他事，我不许有彼世俗，”这是唯识宗的提问。因为前面中观宗对唯识宗的观点已经毫不客气地指出过失。唯识宗说，你说依他起不存在，那就没有所依了，这一切山河大地的世俗显现、这些基道果，依靠什么而显现

呢？你的世俗谛这样观察也不成立啊，也会失坏世俗谛啊。你也别破我，我也不破你，你说我的世俗谛安立不了，现在我观察你的世俗谛也安立不了。唯识宗用出最后一招，觉得是不是可以挽回。

中观宗的所有的世俗谛，全都是无自性，全都是幻化一样的本体。对于唯识宗所妄计的依他事即依他起的本体，是实有、胜义有，又通过这个实有的本体所安立的世俗谛，根本不可能承认。就像前面我们观察的，不要说胜义当中，名言谛当中都没有。唯识宗说，既然没有这样的世俗，那你的世俗谛是怎么安立的呢？

后面两句是中观宗的观点：“果故此等虽非有，我依世间说为有。”果故，为了让众生趋向于实相、证得佛果，必要的缘故；此等虽非有，中观宗对世俗外面法是不注重观察的，在我的胜义当中，二谛都不承认，没有二谛。对于中观自宗的修行人来讲，有“名言谛为方便、胜义谛是方便生”的观点，或者，不是我自己承认有，而是依靠世间说为有。这些万法的缘起，无患六根前所显现的花花绿绿、形形色色的法，中观宗都可以承认。因为众生面前就有这些法，你说没有，他就非常恐怖，没办法真正抉择，没办法引导他们趣向解脱。佛陀说过：“世间人会与我争论，但我不与世间人争论。世间人认为存在的，我也承认是存在；世间人认为不存在的，我也承认是不存在。”这样讲是引导众生趋向于解脱的方便，逐渐地让他们了知一切世间法到底是什么本性。

中观宗安立的世间名言谛，是依靠世间看待而有的，而你的依他起是以胜义理论观察之后的实有。中观宗永远不会承认通过胜义理论观察安立的所谓依他起，但是在众生面前有如梦如幻的世俗，对二者之间的差别做了分析，故于此处抉择依他起与世间名言不同。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第38课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在宣讲：论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五

地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。

现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第一个科判以理证破，分二：破离外境之识有自性和破成立依他起有自性。

现在在讲第二个科判破成立依他起有自性，分四：说明依他起有自性不应理、由此唯识宗失坏二谛、明二谛无误唯龙树之宗和许依他起与许世间名言不同。现在在讲第四个科判许依他起与许世间名言不同，也就是说，唯识宗所承许的依他起和中观宗所承许的名言谛不相同。

这是来自于一组问答，因为依他起是唯识宗安立一切世间法的所依，中观宗破掉了他的依他起，说他的依他起没有，失坏了二谛，尤其是名言谛的一切诸法都会失坏。唯识宗说，你这样观察好像道理上说得过去，但是如果我们观

察你的世间名言谛，不是也会失坏吗？中观宗说，承许依他起和承许世间名言谛根本不相同，你承许一个实有的依他起作为所依，你的依他起是胜义理论观察之后获得的，或者说是二谛当中都存在的有实法；而中观宗所承许的世间名言谛不是以胜义理论观察，只是观待世间而说有的，它只是一种如梦如幻的有，不是真实有。

无论怎样观察，中观宗的名言谛都是绝对应理的，不可能有丝毫过患，前面科判中已经讲到这个问题。唯识宗所承许的依他起根本不承许世俗，中观宗对胜义谛当中没有的世间诸法成立为有，是观待世间有必要的缘故。今天继续讲这个科判，进一步观察世间名言谛和依他起根本不相同的观点。

颂词当中讲到：

如断诸蕴入寂灭，诸阿罗汉皆非有，

若于世间亦皆无，则我依世不说有。

第一句、第二句是自他宗共同承许的一种比喻。第三句、第四句说中观宗的宗义是观待世间而有。前面我们曾引用佛陀的教证：“世间与我争，我不与世间争，世间说有我即说有，世间说无我即说无。”所以，中观宗的教义，一方面是以如梦如幻的显现而承许世俗，一方面完全是观待分别或者观待世间，第三方面也可以说是以佛的教义，而安立的世俗，而不是通过所谓胜义谛安立的实有法，这是中观宗的特点。

首先通过比喻进行安立，因为这个比喻是自他共许的。“如断诸蕴入寂灭，诸阿罗汉皆非有，”已经永断诸蕴而入于无余涅槃、无余寂灭的阿罗汉，在他面前可以承许名言谛中一切的世间诸法根本没有。同样道理，“若于世间亦皆无，则我依世不说有。”不但在胜义谛当中，即便在世间当中，这一切显现法都不存在的话，我中观宗随顺世俗也不说有，这是意义。

下面进一步解释。“如断诸蕴入寂灭，”是说小乘圣者，尤其是通过修持已

经获得阿罗汉果，最后要趣入无余涅槃寂灭的时候，永断诸蕴。小乘涅槃有有余涅槃和无余涅槃两位。有余涅槃是相续当中三界的烦恼全部断掉了，但是相续当中还有一些残存的业，还有五蕴，还会感受诸种痛苦，或者五蕴还会相续，但如果最后有的生命，有余涅槃到尽头的时候入无余涅槃，从色蕴乃至识蕴之间全部寂灭，灰身灭智，完全趣入到寂灭境界当中。

“诸阿罗汉皆非有，”在这些入无余涅槃的阿罗汉面前，一切世俗显现全部没有了。不单单是外面的山河大地等色蕴，自己的肉体色蕴，乃至自相续当中受想行识的心识法，也全部没有了。

中观宗实际并不承许有彻底入无余涅槃、永远不再起定的阿罗汉存在。但是为什么使用这个比喻呢？因为这个比喻唯识宗承认，此处说的是随理唯识，他们承许究竟三乘，也就是说他有决定的种姓，决定有大乘种姓，决定有声闻缘觉种姓。如果声闻阿罗汉是决定种姓，一旦趣入了他的无学果，永远不可能转变了，意味着他永远安住在寂灭当中，不可能再有诸世间的显现。

对方和我们都承认入无余涅槃的时候没有世间显现。我们把这个比喻用在现在的宗义当中，同样道理，“若于世间亦皆无，则我依世不说有。”中观宗承许胜义当中一切万法不存在，如果不仅仅是在胜义当中，而且在世间当中，一切显现法也犹如阿罗汉入寂灭一样完全都没有的话，我也依靠随顺世间说不存在，不会说有。

因为中观宗在承许世俗谛的时候，是属于心境俱有。唯识宗要成立唯识无境，尤其要承许依他起的心识实有。所以，如果一切的世间法、山河大地都存在，中观宗要随顺世间缘起。而唯识宗是说，唯有依他起心识实有，外面的色法是不存在的。这个方面就成为辩论的焦点了。

此处打比喻讲，就像阿罗汉入寂灭的时候，五蕴不存在，我们都共许，我们不能说阿罗汉面前还有世俗谛，因为他毕竟灰身灭智了。同样道理，如果一

切世间法都犹如阿罗汉入寂灭一样不显现的话，我绝对随顺世俗，不说世俗有。但是实际情况，一切山河大地等世间法都是存在的，我只有随顺世间，说一切都有。中观宗讲的这个道理非常公正，如果世间上确实存在客观显现的色法、心法，随顺世间名言而安立存在。而唯识宗说，一切色法不存在，唯有心识。这个就是把已经有的法说成没有，这会有世间妨难。这就是中观宗和唯识宗之间的差别。

上师在注释当中对世间也是做了详尽的观察。所谓的世间，我们会认为是一般的平凡人面前的所见所闻。但前面讲分别二谛时讲过，所谓的世间就是无患六根所取义，这是广义的世间。不管是谁，入没入宗派，反正清净六根所见到的外境，我们都承认是有。比如，清净眼根的人见到一个柱子，我们也承认有；出世间圣者，比如菩萨后得位，在他清净的诸根面前所显现的山河大地等，也是属于世间所摄，也是无患六根所取义。所以，这些缘起法，乃至它的因缘没有完全转变、断坏之前，绝对会无欺显现。

上师也是讲，这个颂词体现了中观宗的两个特点：一个是他非常公正；还有一个，中观宗的世俗谛随顺世间而安立。其实随世间和随缘起这是一回事情，中观宗安立世俗谛就是随缘起的，缘起我们没办法改变，只要有因缘它就会显现，而这种因缘的作者唯是心。只要有情相续当中有显现的因缘，你再说它不存在，它也会存在的。所以，虽然中观宗在自宗究竟教义当中，抉择的是根本慧定的境界，一切都不承认；但是在名言谛、后得位，或者看待世间承许，他完全随顺缘起而安立。

这种缘起所表现出来就是世间无患六根所取义，有无患诸根、有诸根所取的外境、有诸识，这些都是世间当中的无欺显现法。不管怎么样，反正中观宗说一切的十八界，全部都是无自性，空性当中全部都是无生的，在名言谛当中有缘起显现，而且会有作用，但是有作用并不代表它是实有。这就是中观宗非

常殊胜的特点，又能打破我们的实执，又能不毁坏名言谛。

所以，“若于世间亦皆无，则我依世不说有，”如果世间当中无患六根没有见到这个法，我中观宗绝对不会说它有。我们之所以说它有，是因为在无患六根面前就是这样显现的，但是这种有是如梦如幻的假有，不是胜义有或实有。这个就和唯识宗承许的观点有很大差别了。唯识宗是承许实有的依他起，然后在实有依他起当中显现一切世间法。因为所谓实有依他起的本体无法安立，所以依靠不清净的习气而显现的世间诸法也是根本无法安立。而且唯识宗说，依他起是实有，其他法是假有，这也无法真实安立，没有真实的理证去安立。

若世于汝无妨害，当待世间而破此，

汝可先与世间诤，后有力者我当依。

“若世于汝无妨害，”如果世间人承认，对你唯识宗的观点没有妨害，“当待世间而破此，”你就可以观待世间而破这个世间。“汝可先与世间诤，”你可以先和世间争论。“后有力者我当依。”争论到最后，看谁有力量、谁胜了，我就依靠谁。如果你唯识宗的没有外境只有心识胜利了，我就依止你；如果你输了，按照世间的说法，有心识也有外境，我就依靠世间。

月称论师在《自释》当中讲，我们无始以来通过很大的精进修行佛法，实际上就是为了遣除世间，因为世间是一种障蔽性，显现世间的时候根本无法显现胜义谛。现在你唯识宗可以很有力地遣除世间，那么很好，现在你帮助我们遣除一下，如果你真正能够遣除世间，我可以帮助你，因为我们也是为了求解脱的。但是，你根本没有力量遣除世间的，所以就不帮助你，我们袖手旁观，看一下到底谁厉害。所以说“汝可先与世间诤，”你先和世间争论嘛，如果你胜利我就依止你。

“若世于汝无妨害，”世间当中的一切显现法，和你的承许有没有妨害呢？前面讲世间妨难的时候，他生宗的观点说，你不承许他生的话有世间妨难。我

们说，没有世间妨难，因为我们承许无他生属于胜义谛当中无自性，世间和胜义谛二者不是同等层次的意义，所以没有妨害。现在我们也是把这个问题和唯识宗的观点放在一起，你承许一切的世间没有外境只有心识，而世间当中有外境有心识，如果你认为世间对你的承认没有妨害的话，你可以胜利，你就可以观待世间而破此，“此”就是世间。这个和前面中观宗抉择破他生的没有世间妨难不一样的，我们没有在观待世间承认的基础上去破世间，我们承许的无他生是胜义谛当中的空性、无自性。现在你唯识宗认为世间对你没有妨害的话，你可以观待世间去破世间，你就通过这个方式先和世间争论。

月称论师在《自释》当中讲，你绝对没办法胜过世间，而得到没有外境只有心识的观点。这个问题怎么理解呢？《智慧品》当中不是讲：“瑜伽世间破，平凡世间者。”小乘都可以破斥世间的观点，唯识宗为什么没办法破斥呢？就是因为此处的世间不是一般的所谓平凡世间，这个世间是无患六根所取义的世间。把这种世间范围扩大之后，可以肯定你绝对无法取胜，无法在这种前提当中安立唯识无境，即只有实有的依他起心识，没有外境色法。

“当待世间而破此，”我们说这个世间是无患六根的所取义。你对世间上的无患六根说，只有心识没有外境，比如只有眼识没有眼识所取的色法，只有耳识没有耳识所取的声音，谁能够承认呢？而且世间色法是虚妄法，你依他起是实有的心识法。你和世间辩论一下，看看是否能够成立？你根本没办法超胜世间。

一方面讲，你跟一般的世间凡夫人说，只有心识或眼识、没有色法，他根本不接受的。还有，中观宗的世间包括菩萨后得位，你说只有心识没有外境，也是说不过去的。世间是一种缘起法，乃至习气没有消尽之前，都会显现的。还有一个，“汝可先与世间诤”，你自己和自己诤辩，你自己的眼识和所看到的色法去诤辩一下，到底有没有？你已经生起了眼识了，还说没有色法，你这个

眼识是怎么生起来的？你的实有依他起是怎么安立的？最后你都没有办法安立所谓没有色法只有眼识的观点。

月称论师说，如果辩论你能够超胜世间人，我可以帮助你。但实际上你根本无法超胜世间，所以我袖手旁观，最后谁胜了、谁有力，我就依靠谁。最后世间胜了，有心识就有外境。在前面的理论当中，在《智慧品》的颂词当中：“心境相连故，能知如鼠毒。”也讲的很清楚，只要你产生任何一种心识，绝对有它的外境。所以，你说没有外境、只有心识，或者依他起实有、没有色法，尤其是在胜义谛当中存在实有依他起，从这个方面安立你的宗义，无论如何是没有办法安立的。

此处做一个归摄，从一个个颂词下来，承许依他起和承许世间名言谛，根本不相同的。中观宗的名言谛不是通过胜义理论观察的，是看待世间、看待无患六根，他看到了什么就是他的世俗，所以，这种世俗谛又有心又有境，但二者都是无自性的。唯识宗通过实有的依他起，安立唯识无境，即只有实有依他起、没有外境。通过一系列观察，中观宗的名言谛没有过失，而唯识宗的依他起有过失，能够失坏二谛。

以理证破唯识宗这个科判就讲完了。

未贰（释佛说唯识之教义）分二：一、释十地经教义；二、释楞伽经之教义。

申壹（释十地经教义）分二：一、真实；二、彼之应理。

百壹、真实

首先，真实。讲真实的时候有一个连接，因为前面我们通过正理，对于唯识宗的观点进行了破斥，这个并不是把唯识宗当成敌人来打击，而是说在抉择胜义谛的时候你的观点不了义，你想把不了义的安立成了义，完全不合理。前面通过破他的唯识无境、破依他起，已经做了详尽观察。

承接前面最后一个科判的内容，唯识宗说：你中观宗这么害怕世间妨难，动不动就说，这样观察有世间妨难。我们唯识宗的观察没有世间妨难。你害怕有世间妨难而不承许唯识的教义，那么你害不害怕教证的妨难？我们唯识是佛经承许的，既然你怕世间妨难，更应该怕教证的妨难，因为你是佛弟子而且是大乘佛弟子，大乘佛经讲到有唯识的教义，你应该承许唯识。在很多大乘经典当中说三界唯心的观点，比如《十地经》当中说：“如是三界皆唯有心。”讲得很清楚，一切的欲界、色界、无色界皆唯有心，一切都是唯识显现，没有其他的法。这个教证你怎么解释？

我们一方面要在理证上面破掉对依他起的实执，但是，即使通过再殊胜的理证来破，最后如果没有教证，或者你没办法解释教证的意思，这就是致命的问题。有可能是你的臆造，或者怎么怎么样，如果没有教证的支持，还是没办法真正说服我们自己，也没办法说服对方放弃唯识的实执。所以，我们要解释《十地经》当中讲的“如是三界皆唯有心”的观点，这句话到底是什么所指，是不是唯识宗所讲的无境唯识的意思，还是有其他意义。

**现前菩萨已现证，通达三有唯是识，
是破常我作者故，彼知作者唯是心。**

“现前菩萨已现证，通达三有唯是识，”佛经当中讲，现前菩萨，即现前地的第六地菩萨，胜义谛当中已经完全通达法界实相，故在后得位出定的时候，自然而然能够通达一切三有唯是心识。

“是破常我作者故，彼知作者唯是心。”这句话并不是打破外境而承许实有心识的意思，而是破常我作者故。因为世间当中一切形形色色的万法显现，是属于一种果，很多人都会思考，这一切法的作者到底是谁？在观察的时候出现了很多观点，有些观点认为是常我作者，有一个恒常的我作为一切万法作者，通过恒常我安立了很多遍计的观点。

佛陀在《十地经》当中这句话，是为了破斥常我作者故，宣讲了三界唯识，宣讲菩萨已经通达了三界唯是心识。这里三界唯识的意思是让“彼”即六地菩萨或者一切众生能够了知，一切万法的作者唯是心，除了心识之外没有其他的所谓常我作者，这个意思很明显的。《十地经》就是《华严经*十地品》，其中讲到金刚藏菩萨通过佛的加持宣讲菩萨十地，经文当中也是有这个观点。

通过了知现相来推知缘起的时候，就应该知道一切都是纯粹的大苦蕴、大苦树，真正观察的时候，如果没有作者，就不应该有作业。在胜义谛当中，什么样的作者、作业都是不存在的。在名言谛当中，佛陀宣讲了十二因缘或十二有支，一切十二有支皆为依心所造，十二缘起就代表轮回，除了十二缘起之外，没有其他的法可以安立轮回。所以，一切的三界，一切的轮回，一切的十二缘起，佛陀说是心识的本性，作者就是心识。胜义谛当中一切都是无自性，名言谛当中可以说一切的作者是心，破掉了常我作者。

一切众生的有境和对境是十二因缘，无明缘行、行缘识、识缘名色，乃至后面生缘老死，这一切全部都是轮回。整个轮回一环扣一环，通过前面的因缘而产生后面的因缘，这个叫十二有支或十二因缘。十二因缘的作者、一切的轮回，唯一是心识的本性。佛陀宣讲三有唯识，就是让彼之一切众生了知一切三有的作者不是其他常我作者的法，唯是心识。

但是，唯识宗把“一切三界皆唯有心识”理解成胜义有。他说，你看佛陀教证当中讲这个问题，而且是菩萨所通达的三有唯是识，这是胜义谛，是实有的法。而且把“通达三有唯是识”的这个唯识解释成破外境、安立依他起有。

中观宗也是要解释《十地经》的，也承许《十地经》是佛讲的，或者佛加持金刚藏菩萨讲的。在解释唯识的时候，第一个解释方式，佛陀此处所讲的唯识并不是破外境而承许实有心识，是破掉常作者，除了唯识是作者之外，其他都不是作者。也没有看到佛陀在经典当中讲唯识是实有的、有自性的。这就出

现了解释方面的差异。

在上师注释当中，还有《中观庄严论注释》后面部分也是提到，《十地经》、《楞伽经》当中讲的三界唯识，可以理解成一切显现法都是心识的自性。在名言谛当中，可以说没有外境、只有心识。这是唯识的一种解释方法。因明也有这样的理论，明知因、具缘定因，一切的色法能够被我们了知，就是一种心识，它本来是一种明清，一个明清的心识能够了知一个非明清的东西，说明它就是心识的显现。在名言谛当中，不承许依他起实有的前提下，可以说一切色法全是心识的自性，犹如梦境。我们也承认对唯识的这种解释方式。

第二种解释的方式，就是颂词所解释的，所谓佛在《十地经》当中所讲的唯识，主要是说作者唯是心。反正你不承许它实的有法，这两种方法都可以解释通达唯识。

但是为什么我们不承认外境是心识的这一部分呢？前面也提到过，月称论师主要着重安立和抉择胜义谛的空性，对于名言谛当中的外境法和心识方面，没有着重地去立、也没有着重地去破，只要缘起安立一切的心境就已经足够了。

还有一个问题，此处要打破的是唯识宗依他体心识实有、唯识无境的这个观点。所以月称论师在解释的时候，没按照另外一套体系来解释，他只是说佛陀在《十地经》中讲的这个问题，完全是为了破掉常我的作者，为了安立唯识是作者的缘故。

还有，一切外境都是心识的显现，前面我们已经观察了，现在又从另外一个侧面，帮助我们思路再打开一点，怎样从另外的侧面去了知唯识的密意。佛陀说唯识有多少种密意，我们不知道，反正一种密意是打破所取法的一种方便；还有一种方便，唯识是名言谛当中万法显现的作者，一切万法的作者是心识，除了心识之外，没有别别作者，一切都是唯心识所变现的。

唯心识所变现，到底是不是心识？这个问题以前在学《心性休息大车疏》

的时候学习过。无垢光尊者说，心识显现的不一定是心识，心识作为作者，不一定所显现的法就是心识的自性。比如母亲生儿子，这个儿子是母亲生下来的，但是儿子不是母亲。这个地方也是这种理论。唯识宗的意思，是心识显现，也是心识的自性。这个方面我们说，一切万法是心识显现的，但是从另一个角度讲，并不一定是心识的自性。

在《新月释》当中也提到，主要是从两个方面进行观察的，如果是在世俗的现相当中，你不能说一切显现是心识；还有，胜义谛当中你不能说一切的显现是心识。然后在观察世俗实相的时候，也就是说通过名言的理论详尽地观察的时候，可以承许一切的显现都是心识的自性，所以，在无自性当中这个可以安立。但是，现在我们主要是观察另外一个侧面，帮助我们了知，一切的显现是心识，心识是最重要的，这个方面我们要安立。

所以，唯识宗说依他体的心识实有、外境没有，在中观宗看来，根本没办法成立。一方面，最关键的问题，唯识宗承许依他起是胜义有；第二个，唯识无境，他引用《十地经》教证说，三有唯是识。实际上经中主要是突显破常我作者，彼之作者唯是心，佛是从这个侧面安立的，根本不承认唯识宗的观点。

所以我们就知道了，中观宗在名言谛当中承许，一切万法唯心所造，心识是作者，色法和心法在名言谛当中平等有，平等都是幻化有，只不过在色法和心法当中，心法是作者，而色法不是作者，色法是通过心识而显现出来的，二者有这样一个微细的差别。在世俗谛当中，二者平等幻化，在胜义谛当中，二者平等不存在。中观宗非常圆满地解释了《十地经》当中“一切三有唯是心识”的教义，也不违背此处“彼之作者唯是心”。

以上就是科判真实的意思，《十地经》当中所讲三有唯是识，应该怎样去理解佛的密意，此处讲的很清楚，“是破常我作者故，彼知作者唯是心。”佛讲唯识教义的密意，是为了突出、简别一切世间的作者除了心之外根本没有其他。

百貳（彼者应理）分三：一、以教成立；二、以理成立；三、如是成立之结尾。

成壹（以教成立）分二：一、何经中说；二、明如何宣说。

成壹、何经中说

前面我们把佛经中的唯识解释成作者，在《十地经》当中并不明显。所以，你是依据哪个经典讲的呢？月称论师说，是以佛经来解释佛经，是《楞伽经》讲的，并不是其他的臆造。

**故为增长智者慧，遍智曾于楞伽经，
以摧外道高山峰，此语金刚解彼意。**

“故为增长智者慧，遍智曾于楞伽经，”为了增长智者的智慧，遍智佛陀曾经在《楞伽经》的法会上，宣讲“一切诸色的作者皆是心识所造”的金刚句。“以摧外道高山峰，”以这个金刚句，就可以摧毁外道的高山峰。“此语金刚解彼意。”这个语金刚或金刚语，就可以解释彼意，彼意就是《十地经》当中讲的一切三界皆唯有心的意义，通过《楞伽经》的金刚句完全解释了佛的密意。

所以，月称论师是通过《楞伽经》来解释《十地经》的，大家都承许《楞伽经》是大乘经典。为了增长智者的智慧，在《楞伽经》法会当中，有很多大菩萨，当时主要是大慧菩萨提问，佛陀一一回答，在一问一答当中，已经提到这个问题。佛陀在《楞伽经》当中讲到：“余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。”的这个颂词。

“余说数取趣，”余，其余的这些人；说数取趣，他们说一切万法的作者到底是谁。“相续蕴缘尘，自性自在作，”经部派许万法的作者是蕴聚，有部派部分声闻认为内外诸法的作者是缘，外道有部派许内外法的作者是尘，数论派许为自性，胜论派许为大自在天，又有外道承许为实有的常法——补特迦罗，又有外道承许实有的时间相续是万法的作者。“我说唯是心。”佛说这些均非作者，唯一的作者是自之内识。此语金刚杵，有力地摧毁如高山峰般的一切恶见。外

道的高山峰就是遍计，承许实有的数取趣、实有的微尘、实有的时间等，认为万法的作者是这些，这些观点全都是错误遍计的。

所以，这个语金刚就“解彼意”了。金刚和高山峰对照，你的高山峰再高，反正金刚杵一砸的时候全部粉碎，这是比喻的对照。佛陀的语言宣讲了三有唯识、一切万法的作者唯有心识，摧毁了外道所承许的遍计的观点，这是意义的对照。

亥贰、明如何宣说

各如彼彼诸论中，外道说数取趣等，

佛见彼等非作者，说作世者唯是心。

“各如彼彼诸论中，”分别犹如外道的、内道的彼彼诸论中，“外道说数取趣等，”外道宣讲数取趣等是作者。“佛见彼等非作者，”佛通过遍智见到，他们所讲的这些都不是作者，最后宣讲“说作世者唯是心”，自己的心识作为作者而显现一切万法。

“彼彼诸论”是讲到外道和内道当中有些论典，此处尤其讲到外道的一些论典，讲到了数取趣，数取趣就是补特伽罗，或者此处就是众生、我的意思。

“外道说数取趣等，”外道说数取趣是实有的、常有的，可以作为一切万法的作者；等，还有其余的承许。比如，数论外道承许一切万法的作者是自性，即平时我们讲的主物；还有外道讲恒常的微尘是作者；还有的讲实有、恒常的时间是作者。这些在《智慧品》当中已经观察，都破掉了。

还有一些是属于内道的观点。比如，相续作为作者；五蕴作为作者；有部宗承许缘作为作者。以“缘”作为作者对不对呢？从一个角度来讲，缘是一个很宽的范围，但是有部承许的六因四缘都是实有的，我们说要承许缘起的话，绝对是无自性才会缘起，实有的无法缘起，无法作为真正的作者。

“佛见彼等非作者，说作世者唯是心。”佛陀通过智慧见到了“彼等”都不

是法的作者，通过智慧抉择了造作世间者唯是心识而已，从这个方面作了观察的。

《楞伽经》当中讲到了缘、蕴、聚等都不是作者。比如有部宗、经部宗，还有数取趣、众生实有；内道也有，比如犍子部、正量部，也承许非无常的、非有非无的、不可言说的“我”是有的。有的时候我们想，这些宗派不是在佛涅槃以后才出现的吗？为什么在《楞伽经》中就出现这个问题呢？为什么这种观点提前就破掉了？有这个可能性吗？我们说有这个可能性的。

第一方面，佛陀在讲大乘经典的时候，对于小乘根性也讲了很多。佛陀在讲经的时候，有的时候讲到五蕴，讲到我，如果根不利者不了知佛语，就会认为佛讲的这些是有自性的、是作者，就会误解佛陀在小乘经当中讲的这些问题，然后就误认为有一个所谓不可思议的我，有一个相续，有一个蕴聚，有一个缘。后面大德在解释的时候，把各个观点对照到各个宗派去，这个宗派是这样，那个宗派是那样，这样的话，当时佛在世的时候，没有这些宗派的名称，后面大德在解释时，把各个观点配到了各个宗派，说正量部怎么样、犍子部怎么样、有部经部怎么样，有这样一种出现的。还有，佛可以了知后事，会有这样的观点出现，提前讲了，这样的可能性也是有的。

所以，佛陀在《楞伽经》中对于这些所谓的数取趣、相续、蕴、聚、微尘、自性、自在天，一个一个都做了观察，这些都不是真正的作者。佛陀在经典中是一句话否定——不是作者。而不能作为作者的原因，散见于各大注释当中。后代诸大圣者在造论的时候，比如唯识宗在安立唯识的时候，把数论外道、有部经部等观点一一做破斥，有这个过失、那个过失；中观论师在《四百论》当中破时间、破微尘，《中论》当中破五蕴、破蕴聚；《智慧品》中对于自性是作者做了破斥，自性当中蕴藏了二十三谛法的果，是因果同体的过失、自性恒常变化的过失，解释了佛陀的密意。后代圣者把这些作为作者的理由、根据，汇集

相违，然后说根本没办法充当作者。

同样道理，我们说心可以作为作者。佛陀没有说心识是实有，佛讲唯心所造的时候，没有说它是自性有、胜义有，只说它是一种有。如果按照唯识宗的观点，把佛经的观点解释成一个实有的心，你在破别人的时候，说这个没办法安立、那个没办法安立，难道你这个实有的心可以作为作者吗？

中观宗的意思，心识如果是实有，根本没办法作为作者，胜义上看怎么作为作者、怎么变化？名言谛当中可以这样成立，胜义当中根本没办法成立。胜义当中一切都是无自性的，只有在无自性的时候，才可以安立一切显现是心识，或者一切万法是心识作因而显现，只有在如梦如幻当中，这一切才变成可能，如果是实有的心识永远无法变成可能。前面我们在破依他起实有的时候也是这样的，因为依他起实有无法安立，找不到实有的根据。此处我们以教义来成立，一切作者唯是心识，但并不是说破外境而成立心识实有。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第39课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲：论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第二个科判释佛说唯识之教义，分二：释十地经教义和释楞伽经之教义。现在在讲第一个科判释十地经教义，分二：真实和彼之应理。现在讲第二个科判彼之应理，分三：以教成立、以理成立和如是成立之结尾。其中第一个科判已经讲了，今天开始讲第二个科判。

成贰（以理成立）分二：一、成立唯字非破外境而明心为主；二、如是应理。

亥壹、成立唯字非破外境而明心为主

唯识中的“唯”字，并不是破外境，因为“唯识”或者“唯心”，唯识宗解释“唯”字是只有心识、没有外境的意思。中观宗说，“唯”字并不是破外境，而是明了心识为主要的意思。

如觉真理说名佛，如是唯心最主要，

经说世间唯是心，故此破色非经义。

“如觉真理说名佛，”正如觉悟真理是佛陀名字的全称，“如是唯心最主要，”所谓唯心或者唯识是唯心最主要的意思。“经说世间唯是心，”佛陀在经典中讲，一切世间唯心。这个唯字是唯心主要的意思。“故此破色非经义。”佛陀在经典

中讲唯心，并不是破色，如果认为唯心是破色，就不是佛陀《十地经》中教义的意思了。

下面进一步宣讲。

“如觉真理说名佛，”平时我们说佛是觉者或觉悟，这是一种简语，真实的全称或者意思是，觉悟胜义的真实义，或者觉悟真理。觉悟真理有证德和断德两个方面，证德就是佛陀完全证悟了所有的实相，断德是佛陀断除了一切的障碍、违品等。觉悟就是觉悟了一切万法的实相或真义，觉悟了胜义谛的道理，觉悟了二谛，叫做真实的佛陀。

“如是唯心最主要，”同样道理，佛陀讲唯识、唯心也是简语，全称应该是唯心最主要。在色法和心法比较时，唯心法是最主要的。了知了比喻和意义所对照的含义之后，下面说“经说世间唯是心。”佛陀在《十地经》中讲，一切三界或者一切世间皆唯有心，表达的意思就是一切世间当中唯心识最为主要。

“故此破色非经义。”佛陀虽然讲了世间离实唯识，或者三界唯心、万法唯识，如果我们把唯心或者唯识的“唯”字拿去破色，唯识的缘故没有色，这个方面也可以理解，但是，不单单是这一点。不是因为觉悟真理的佛说唯心最主要，我们就安立成唯识。从《十地经》的前后文，还有《楞伽经》的解释，都有教证的依据，并不单单是破色这一点。

前面我们已经对唯识宗的教义，通过理证、教证方方面面观察，现在可以很明白地说，虽然讲唯识，但是，唯识就是唯心主要或者唯识主要的意思，如果理解成是破色，说唯识无境是没有色法，“非经义”不是经典的真正含义。

中观宗理解的经义是说，在世间的心法和色法当中，心法最重要、最主要，而根本不是在讲其它的问题。根据前面的教证成立了为什么心法最重要，但是，是不是心法重要，心法就成了实有的，色法次要，色法就成了空性的呢？根本不是这样。心法和色法二者同等都是因缘法，都是通过因缘和合而产生的，在

胜义谛中平等空性，在名言谛中平等幻有，只不过谁是作者谁就是主要、重要的。色法虽然也存在，但是它不能充当万法的作者，心识虽然是幻化的，但是可以作为作者，这是缘起造成的。

此处我们应当正确理解最主要的意思，否则，我们会说次要的法就不管了，而去抓主要的。虽然从修行的角度讲有这种修行方式，在抉择见，或者此处抉择所谓唯识的时候，主要和次要的意思，是从谁能够作为世间万法作者的角度安立。

亥贰（如是应理）分二：一、唯字破外境不应理；二、许心为主应理。

还是前面的意思，前面是总说，现在是别说，分成两个部分来观察，第一，把“唯”字安立成破外境不合理；第二，承许心为主要是合理的。

甲一、唯字破外境不应理

若知此等唯有心，故破离心外色者，

何故如来于彼经，复说心从痴业生。

“若知此等唯有心，”佛陀了知了此等唯有心，“故破离心外色者，”佛陀讲唯心或唯识是为了破除离心之外的单独色法。“何故如来于彼经，复说心从痴业生。”如果是这样，为什么佛陀又在《十地经》中讲，心是从痴业而产生的呢？这是在指出对方理论上的漏洞，从你的观点来看，佛陀的经义会前后矛盾，但谁都不敢承认的，佛经当然没有问题，只是你没有正确理解佛经的含义，所以你的观点有不了义之处。

下面我们进一步分析。

“若知此等唯有心，故破离心外色者，”这是顺应对方的观点，佛陀通过智慧了知了“此等唯有心”，如果按照你方的观点，佛陀了知了胜义谛中有实有的心法，所以通过唯识来破除离心的外色，一切都是心识，除了心识之外没有外色。此处对方有两个含义，第一个心识是实有自性，第二个没有外境。你是不

是认为佛陀了知了这二个意思之后，在《十地经》中宣讲呢？

如果是这样的话，“何故如来于彼经，”为什么佛陀又在《十地经》中，“复说心从痴业生。”呢？“痴”，是十二有支当中的无明支，“业”是十二有支当中的行支，“心”或识是第三支。无明缘行、行缘识，通过无明为因缘而产生行为或造作，就是业，有业之后就会有心识。以欲界胎生众生为例，投生到这个世界时，第三支识支就是入胎那一刹那的心识，最初入胎的心识入于父精母血中。这个心识是有自相的吗？

按照唯识宗的观点，这是胜义有的法。但是，从十二有支来看，这个心识不是所谓胜义有，他是通过痴业而产生的，他前面的无间因是行或业，再往前是无明，这个心识是观待了无明和行或者痴业，才产生今世的心识，他是无自性的，根本没有所谓的实有。

佛陀刚刚讲了三界唯有心，如果按照你的理解，心识是自性有的，后面佛陀马上又讲到心从痴业生，讲到十二因缘。讲到第三支心识时说，行业有两种作用，其中第二种作用就是能够产生心识，心识是通过业而产生的，世间中所有的有为法都不可能自主的。

对方所认为的心识，不管是入胎的心识，还是眼识等心识，在十二缘起当中观察时，全都是观待前面前面的法而下来的，所以不经依他起当中，就是通过无明和业而显现的入胎心识，然后入胎的心识演变成名色，再演变成六处，以及后面的触受爱取有生老死，这样一个一个次第下来的。在十二有支当中，排在第三位的识支根本不可能是自性有的。所以，不能承许佛陀的教义前后相违，只能承许你把心识认定成胜义有、认定成在二谛中都是存在的有实法，这是没有真实地了知经义。这是从流转的角度讲的。

然后佛陀又从还灭角度讲，如果无明支一旦缺少了，就不会有行业，如果业一旦断灭，就不会有心识。通过还灭的次第就知道了，如果是自性有，就不

会说无明灭故行灭、行灭故识灭。

从流转和还灭两个次第来观察，心识都是因缘故，所有的因缘故不可能真实存在。佛陀在《十地经》中讲过，前面我们也引用过这个教证，真实的胜义谛中没有作者也没有作业。所以，按照你的观点，把唯识的唯解释成破外境，而且这种唯识是实有的，这根本不符合经义，和佛经相抵触。佛陀是遍知，了知一切万法，不可能是佛经有错误，只能是你的理解没到达完美，或者只能承许成为了引导有情的一个不了义的说法而已。

甲二（许心为主原理）分二：一、示心为主；二、其它非为主。

乙一、示心为主

有情世间器世间，种种差别由心立，

经说众生从业生，心已断者业非有。

破掉了对方承许唯识是破外境的意思之后，中观宗到底怎么解释唯识的唯字呢？其实就是心识为主的意思，“有情世间器世间，种种差别由心立，”一切的有情世间和器世间有很多差别，这个种种的差别，实际上是通过业而形成的，这个业又是由心而安立的，“经说众生从业生，”佛经中讲到一切众生是从业而生的，所以“心已断者业非有。”

颂词有两个含义，第一个，一切的有情界和器世界由业而出生，而且在情器世界当中有非常多的种类和差别法，但在这个当中不紊乱，原因就在于这是观待了众生的业。众生的业有差别业和共业。差别业，比方我们投生在人道、转成人身，然后有出家学佛的因缘，或长得高矮胖瘦俊丑等，有很多很多差别，这个就是观待各自的业。孔雀有漂亮的羽毛，这有它自己的差别业，形成了差别法。还有每个众生的烦恼和根性不相同，有些贪欲粗重，有些嗔心粗重，有些信心粗猛，有些智慧敏锐等等，这么多差别都是各自在轮回中形成的不同业，通过不同的业在每一世当中都会有不同的显现。所谓共业，比如我们同在地球，

或我们都看到一座山，或都共同感受的问题，这就是一种共业。

在有情世间和器世间中这么多的共业和差别业是通过种种不同的业交织起来的，所有的六道众生全部都被业网所笼罩。只不过在业网中有些是共同的，比如我们共同生在地球上；有些是差别的，我们生在地球不同的地方、不同的环境，有不同的心态、不同的智慧和不同的受用等，这都是差别业。我们是生活在一个非常复杂的、业网交织的环境当中。

第二个含义，这些种种的业是由心而立，我们造业时是以心为主导，异熟业为主。我们平时的身体动作、所说语言都是通过这个心，比如贪心引发贪心的行为、宣讲贪心的语言，或者，我们内心有清净的信心，通过信心表现出对于对境的恭敬，比如双手不由自主地合掌，口里宣讲赞叹的语言，这都是通过心而立、由心牵引而有。所以，一切业由心而立，心造业，业造万法。

“经说众生从业生，”佛陀了知了这个问题，在经典中讲到，一切众生是从业而生的。在《自释》中引用《宝积经》的教证：“随有情诸业，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。”这一切都是跟随有情的业而立的，比如堕地狱时，业力一现前就会显现各种恐怖的黑山等，比如地狱和天宫中有剑叶林和珍宝树，这些都是跟随众生的业而有的。

从这个方面观察，我们就知道，众生从业生，变成什么样，我们是没有自在的，我们只是说你现在的业怎么样、行为怎么样，能够决定你以后的命运是怎么样。你是要造恶业、造善业、造解脱业、造小乘业还是造大乘业等，要看你自己怎样去理解、怎样去趣入。

很多经典、论典中都讲到业的主要、业的重要，但是，业并不是决定的，业本身也是心造的法，是一种有为法，所以业是可以改变的。善业可以改变，恶业也可以改变，种种业都可以改变，主要看我们怎么样理解这个问题，理解之后去做还是不做。做善的行为叫做善业，断掉不好的行为叫断除恶业。

“心已断者业非有。”心一旦断掉之后，业就不会存在了。有心就会造业，众生不断造业的原因，就是因为心在不断地活动、不断地起作用，看到种种法时，会产生种种贪心、嗔心，或者信心、清净心等分别，心不断地活动的缘故，我们的轮回就会延续下去。如果你把心断掉了，业就会断掉，业就不会再有。

佛陀指出了流转和还灭的过程，你的流转是因为心造业，从业而显现了一切的有情界和器世界。如果要解脱，你就要调心。当然，要真实地把心断掉，必须在十地末尾，乃至十地菩萨以下，心识的相续都没有真实地断掉，只不过在其中有改变，就是平时我们讲的调心，调心和最后真正斩断心还是有差别的。

我们以前的心是奔着轮回而去的，所有的心识都被种种烦恼业染污，经常产生非理作意，称之为轮回的心，通过轮回的心产生轮回的业。现在我们要调心，首先把粗大的烦恼断掉，比如修出离心就是一种调心，把心识调整到解脱道上来。以前对于世间八法、世间五欲非常执著，现在就要通过各种修法，把这种粗猛的烦恼心转变成对轮回的厌倦心，对解脱的希求心。再通过菩提心，调伏自私自利的心。再通过空性调伏实执心。这一系列的修法，都在使用心识，调整心识的方向，改变心识，。

在调心的过程中虽然没有彻底地断，但是可以获得利益。比如小乘行者通过修持厌离心、戒律和人无我空性，心调整到无我状态。这个无我和无心还是不相同的，小乘行者证悟无我时，他的心识还在相续，但心识上面的我和我执已经彻底断掉了，我是轮回的因，当他断掉我之后，轮回就会中断了。但是因为心相续还在，就算是入了无余涅槃，后面还要起定，重新生心，让自己的心转变成菩提心，入大乘，真正趣向于断除心的修行。前面他的修行不是断除心的修法，是断除我的修法，后面趣入大乘，也是首先调心，进入大乘道，再进行人无我法无我空性的修持。

小乘和大乘的不共之处，小乘是利用心，他用心把我断掉。大乘的空性除了人无我还有法无我，法无我空性包括心识本身的空性，不仅仅是心识上面的我要断掉，心识本身的空性也必须要证悟。所以，大乘修行可以证悟心识的空性，就是入根本慧定，出定时虽然他的心识还有造作活动，但他有根本慧定的境界。通过这样不间断修下去，当道力圆满之后，就会彻底转识成智，成佛的时候，心识彻底中断，完全变成了智慧的自性，是无为法的本体。

所以，小乘的罗汉也好，大乘菩萨也好，有漏业没有了，但是无漏业还有，或者说心识还存在，所以“心已断者业非有”，可以从暂时和究竟的角度进行观察和安立。小乘圣者或大乘菩萨，一方面，粗大的轮回心或者非理作意断掉了，但是微细心识的迁流还没断，无明习气地、无漏业没有断，还有意生身、不可思议死亡，只有成佛时这些彻底断掉，然后趣向于大涅槃果。这个方面从不同的侧面、层次都可以理解。有些地方是直接解释成不会再有轮回业了，是以阿罗汉作喻的，他相续当中的烦恼断了之后，业就会逐渐枯竭，不会再有生果的机会了。

所以，这个颂词是要成立心识为主，因为一切有情世间和器世间是由业而形成的，业是由心而形成的。从“心已断者业非有”这个层次分析下来，心识为主并不是说没有色法，而是说心识为主的意思。这是第一个科判示心为主。

乙二、其它非为主

其它，是讲色法。色法和心法比较起来，色法就不是主要了，不能作为作者。

若谓虽许有色法，然非如心为作者，

则遮离心余作者，非是遮遣此色法。

“若谓虽许有色法，然非如心为作者，”虽然我们承许色法存在，但色法不像心一样能够作为作者。“则遮离心余作者，”经典中讲一切唯识、一切唯心，

是遮除离心之外的其他作者，“非是遮遣此色法。”并不是通过唯识遮遣此色法，虽然不是主要，但也不是否定它。主要问题是观察谁是作者，观察之后，是遮破离心之外的其余作者，而不是遮遣此色法。

在《自释》中讲了个比喻，两个国王要争夺一个国家，他们对人民都需要，谁最后胜利了，谁就统治这个国家，另外一个人就失去统治这个国家的权利，则必须要离开这个国家。同样道理，色法对于大家来讲都是需要的，只不过是说谁来统治、谁是主要。在注释中讲，比如数论外道和佛教，数论外道承许一切万法的作者是自性，佛教承许一切万法的作者是心识。两方开始辩论，最后承许一切万法的作者不能是自性，数论外道失败了，于是我们安立心识是万法的作者。相当于两个国王争夺位置，一个胜利了，国王统治人民，国王是主要，人民是次要；同样，心识主宰色法，心识是主要，色法是次要。虽然从都是人的角度来讲，是平等的，如果没有人民，国王是光杆司令，没办法成为真正统治者；同样，色法也是大家需要的，或者也是大家共许的，色法、心法二者是平等存在的。

现在关键是要讨论谁是万法的作者。自性是作者，是安立不了了。佛陀通过很多根据讲到：心是一切万法的作者。所以，我们安立“若谓虽许有色法，然非如心为作者，则遮离心余作者，”遮除了离开心识之外的其余作者，比如自性、补特伽罗、五蕴、时间、微尘等。“非是遮遣此色法。”并不是遮遣此色法，而是说心为主要，其他非主要，是主次的问题，不是一有一无的问题。心识是主要、是作者，色法不是主要、不是作者，但是两个法平等存在。

成卷、如是成立之结尾

如是成立之结尾，就是教证和理证成立之后，我们最后下一个结论，做一个总结。在世间当中色心俱有，胜义当中色心俱无，而不是唯识宗所说的，唯识无境，心识实有。

若谓安住世间理，世间五蕴皆是，有，

若许现起真实智，行者五蕴皆非有。

“若谓安住世间理，世间五蕴皆是，有，”如果我们按照世间名言理论来观察，世间当中的五蕴包括色法和心法都是有的。五蕴当中的第一蕴色蕴，并不是现在我们眼睛所看到的这个色法的样子，实际上色蕴是色声香味触和合而成的。其余受想行识四个法是心识的自体，其中第五个识蕴是心王，受想行是心所。如果安住世间的时候，五蕴皆有，换句话讲，以世间道理观察，有色就有心，有心就有色，色心俱有。

“若许现起真实智，”如果按照已经现起真实智的圣者的境界作为正量、作为标准来观察时，“行者五蕴皆非有。”修行者的五蕴都没有，不单单色法不存在，心识也不存在。在胜义实相中，在入根本慧定的境界中，行者对色法和心法的执著全部泯灭，没有色法，也没有心法。当从定中出来时，色心境界平等现前，没有只现前心识不现前境的问题。这就是说，如果安住世间，世间五蕴色心都是有的。色心是平等有和平等无，现空或者色心就是这样安立的。

无色不应执有心，有心不可执无色，

般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。

前两句是通过道理来安立，后两句是通过教证来安立。

“无色不应执有心，”如果你不承许有色，你就不应执著有心，因为心和境是观待有。比如我们有眼识，因为我看见柱子了，如果没有柱子，见柱子的眼识也生不起来。如果一切色法全部没有，你的眼识根本生不起来。声香味触等都是同样的，乃至我们的意识要生起来的时候，也是要缘一个总相，如果没有意识面前的总相，意识根本无法生起，没办法认定你这个意识到底是谁的意识、是怎么样一种状态。

实际上所有的心识都是带相的，这种相有些是外面的色法、有些是总相而

已。这个总相也是以前见过的东西，比如我昨天看到过一朵花，今天我在脑海中闭目思维的时候，我想到这朵花，还是缘昨天看到的外境而回忆起来，这种意识中总相的花也是看待外色而有的。所以，无色就不能执有见色的心，没有所见的柱子，不能说执有见柱子的眼识。

“有心不可执无色，”反过来讲同样，如果你有了见色法的心识，你就不能执著说没有色法存在。比如我看一朵花时，看花的眼识已经生起来，你就不能说没有色，没有色你这个眼识怎么产生？所以，从正面和反面推的时候，心境是看待的，心境是相连的，任何时候二者都是平等有，不可能一个有一个没有。

“般若经中佛俱遮，”在般若经中，佛对于色法和心法是平等遮破的。《般若经》讲，从色法乃至一切智智之间，一切万法都是空性的。“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”前面色不异空。。是遮破色法，后面受想行识是遮破心法，所以《般若经》中佛俱遮。

“彼等对法俱说有。”彼等，是讲色心。对法，是讲小乘的教证，就是俱舍，讲的是阿毗达摩。俱说有，色心都有。俱舍有它的经和论典，《俱舍论》的作者是世亲论师，他归摄了对法的意义之后，造了一个注释，有说是根据《毗婆沙论》而造的，实际上《毗婆沙论》是跟随佛陀《对法经》的，对法不一定是论典，也有对法的经典。佛陀针对于小乘根性宣讲对法时，说色心都有，没有说一个有一个没有；在《般若经》中也没有说一个有一个没有。所以，有者俱有，无者俱无。中观宗安立，名言中色心都有，而且都是如梦如幻；在胜义中二者都没有，全部都是离一切戏论的。

中观宗在名言谛当中暂时安立心境俱有，不是要打破唯识宗一些有必要的修法，说你的修法没办法成就，不是这样的，而是因为我们要观察的是胜义谛。唯识宗安立依他起自性胜义有，这是趣入抉择殊胜正见的障碍，所以就毫不留情的打破，并不是说唯识的观点一无是处，而是说在某个角度、某个层次上不

是了义的观点。

针对中观宗的所化有情，还有一些根性已成熟的唯识修行者，以前没学习过中观，对依他起心识还有执著，看到月称论师这些论典的时候，如果他是一个公正的人，一个一个观察这些理论，他就知道依他起的实有心识根本无法成立，他就会放弃这个观点，这样就帮助他真正迈进一大步，趣向于大空性观点，有很殊胜的必要性。

对于弘扬佛法，绝对也是功不可没。很多人要缘佛法修行，要想获得殊胜的修证，必须要有最好的指南、最好的参考书，或者最好的修行方式，了知之后，很多人就可以打破实执趣入于空性当中。这对于弘扬教法当中的了义观点，必不可少，非常关键。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第40课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲：论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。

现在在讲第二个科判破他生，分二：总破承许他生宗和别破唯识。现在在讲第二个科判别破唯识，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：以理证破和释佛说唯识之教义。现在在讲第二个科判释佛说唯识之教义，分二：释十地经教义和释楞伽经之教义。现在在讲第一个科判释十地经教义，分二：真实和彼之应理。现在讲第二个科判彼之应理，分三：以教成立、以理成立和如是成立之结尾。现在讲的是第三个科判如是成立之结尾，前面已经讲过两个颂词，今天讲最后一个颂词。

二谛次第纵破坏，汝物已遮终不成，

由是次第知诸法，真实不生世间生。

“二谛次第纵破坏，汝物已遮终不成，”是承接前面二谛的次第。如果按照《般若经》体系抉择真实义，心境俱无；按照对法等抉择世俗谛，心境俱有。中观宗的心境俱有和对法中所讲的心境俱有，从某些角度分析是相同的，并不是《俱舍论》等所讲的心和境都是实有。前面所讲的对法，有时是对法论即《俱舍论》，有时是对法论体系阿毗达磨当中讲，佛经中也有《对法经》，不一定是完全按照《俱舍论》当中小乘观点来讲的。

中观宗说，在名言谛中心和境都有，但并不像《俱舍论》中所抉择的心境实有，是如梦如幻的有，心和境看待而有，有心而有境，有境而有心，无法单

独安立有境没有心或者有心没有境。而唯识宗安立，胜义中心识实有、外境不存在，一有一无，即唯识无境，除了心识的自性之外，不存在所谓的外境。

前面观察唯识宗已经破坏了二谛：胜义谛中承许有实有依他起心识，破坏了胜义谛；名言谛中承许没有外境，破坏了缘起力的名言谛。当然如果不认真观察，或者以不了义的方式观察，没有什么不行的。但是，关键是此处在于抉择胜义谛，观察在胜义谛中到底存不存在所谓实有的问题。所以，在中观宗胜义理论观察之下，唯识宗的教义失坏了二谛。

中观宗说，“二谛次第纵破坏，汝物已遮终不成，”二谛的次第纵然被你破坏了，但是你想要成立的实有依他起实物还是不能成立。从词句的语气来看，唯识宗不惜破坏二谛来建立依他起。“汝物”，对方宗派所要成立的这个物，即依他起的实有事物，“已遮”，被月称论师完全遮止了，因为依他起是通过自证成立的，自证是通过忆念等成立的，他的这些理证和教证全部都被遮止了。“终不成”，最终还是没办法成立所谓实有依他起。

这其中的意思是说，唯识宗二谛次第也没有安立，依他起还是没有成立，指出了他们宗义中很多不了义的说法，遮除了很多过失。也就是说，如果你要真实地安立二谛次第，就绝对不可能在世俗谛和胜义中安立任何一个实有的法。就像中观宗龙树宗月称宗当中所安立的意思，胜义谛中一法不成，名言谛中也没有实有的法成立。所以，胜义谛也能够善巧合理地安立，因为胜义谛中一切万法的实相是空性；名言谛中缘起和合的缘故，有缘就会有一切万法的显现，也能够善巧地安立。

反过来讲，其他任何一个宗派或者众生的分别心，都是不符合实际情况的。我们的分别心中总是有常和断、有和无、一和异等诸如此类的分别，这些分别在胜义谛中成立不了，名言谛中也成立不了，因为这种实有的分别心的确不符合于实相。为什么要打破我们的分别心呢？因为我们的分别心确实不符合

实相的道理。中观宗对唯识宗进行观察，“二谛次第纵破坏，汝物已遮终不成，”所开显的意义是针对我们自己的分别心的，分别心和圣者智慧相距甚远，我们分别的方式都是落在实执中，这样建立下去会破坏二谛的次第。如果我们打破一切实执分别，就符合二谛的次第，或者换句话讲，就符合法界实相义。

了知了这种标准之后，我们就可以通过中观理论，对相续中的种种实执进行破斥。这个方面可以体现在上座修法上，通过上座观察修，我们可以以一念分别心作为观察点，这个分别心到底是怎么样呢？是有、是无、是常、是断呢？真正观察的时候，既不是有也不是无、既不是一也不是异、既不是常也不是断，这个分别心可以显现，但是它的本性什么都不是。如果认为这个分别心是怎么怎么样，或者显现一个境界是很好的，实际上这种分别已经落入戏论了，落入戏论的话，在很多修法当中直接就遮止了，因为这样修下去是有问题的，会误入歧途。

我们修行尤其修禅定时，很害怕这个分别心，实际上你不需要害怕它，它什么都不是。如果我们正确认知它的本性，能够在修行的时候认识它，善巧地安住它的自性，无论生什么样的分别心对你都无利无害，你可以利用分别心来修道。如果你是以无念而无念，即离开分别念而无念，这是不对的。我们认为不能生分别心，但是在不产生分别心当中去修行，反而不是一个捷径。而于念而无念，是真正的修法，在生分别念的时候，你不要真正认为，或者不要安住于，它是一个分别念的心态。

当中观的体系学到很究竟的时候，我们就知道，不管是修大中观，或是修禅宗，还是修密宗，我们要认知实相的本性到底是怎样的，是个有的东西吗，是个无的东西吗？都不是，二谛次第实际上是表现一个实相。如果我们对二谛问题认识得非常透彻，就相当于对实相认识的很透彻。

有时我们会觉得，认识二谛是一种框框把我们套住了，并不是这样，这是

一种规范、一种参照、一种引导的方便。我们的见解到底符不符合于实相，我们修行的方式、目标到底正不正确，通过二谛的标准来衡量。如果你符合于二谛，绝对没有任何实有，任何一个法既不是有也不是无。我们往往认为，执著有是很恼火的事情，一定安住在无中，实际上无也不是实相，无只是看待有的一种反体，无是看待有的，有是看待无的，既然有不成立，无也不成立。我们在修法时，不管是粗大、还是微细的有无，都不是法界实相，这就是“汝物已遮终不成”。表面上是遮止唯识宗实有依他起，广义来讲是遮止一切万法，即我们相续当中的种种粗细的分别。

我们在分别的时候，没有认识到是在执著实有依他起。实际上我们很多的起心动念确实实落在这种歧途中，或者这种分别戏论中，但我们不了知，还认为修得很好，是在真正修行。如果中观见没有抉择得很透彻，在修行中多多少少容易误入歧途的。中观见完全趋向于中道，完全抉择万法的实相空性，如果能够非常细致、准确地抉择中观见解，相当于真正掌握了修法窍诀。在《现观庄严论》当中，无住加行和无行加行讲的就是这个，实际上般若波罗密多或者大中观的修行就是这两种加行。什么叫一切都不执著，到底怎么样一切不执著，这个方面有精深的道理。

遮破对方的观点之后，我们是怎么安立的呢？“由是次第知诸法，”由是次第，就是前面所讲的“般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有，”这个二谛的次第，我们就了知一切万法“真实不生世间生。”真实不生，在实相中、真实义中，或者圣者入根本慧定的境界中，一切万法本自不生，从来没有生过，中观宗着重抉择的实相就是一切万法无自性。世间生，如果有生只是在世间当中，世间的生也绝对不是实有的产生，只是一种现相、一种缘起，其本性就是真实不生，从没有离开过胜义谛。

这个法正在生的时候，离开有无、常断、是非、一异等，平时我们安立的

所有戏论，在缘起当中都不成立，哪怕是正在产生的实执也是一种缘起，只不过我们认为是实有或者非实有。当你产生很强烈的贪心等，乃至对空性产生了很强烈的体验，这两种在本质上都是缘起法。任何一个缘起法都是无自性的，所以，不管是出现负面的情绪也好，还是产生修道的觉受也好，实际上它什么都不是，都不是有自性的法。

如果真正懂得中观义，如果相续当中对中观有所体会的时候，当我们遇到很悲伤的事情，或者受到很严重打击的时候，若内心当中对于空性确实有真正体会，而不只是表面上有个见，这种所谓负面的东西就不会对我们产生很强烈的影响；当遇到所谓美好的觉受时，也不会很高兴、飘飘然，而落入到歧途当中。关键不是怎么样去了知、去抉择，而是在面对问题时让它发挥作用、去使用它。所以我们一定要熟悉它，这种熟悉不是修一两次就会怎么样，是要让中观见真实变成自己的东西，把它消化后去使用它，这样在修行中不管遇到什么，都不会害怕。

现在我们修行时总是想，怎样躲过违缘，怎样遇到顺缘，一帆风顺地修下去，其实当内心真正和佛法相应的时候，违缘不成为真正的违缘，顺缘也不是真正的顺缘，顺缘和违缘的自性都是无二无别的。如果真正了知这个问题，违缘也是顺缘，顺缘还是顺缘，没有什么真实的违缘，也没有真实的顺缘，我们的心就不会舍弃一个东西，再去追求一个东西。如果我们有舍一个、追一个的想法，这种想法就会把我们的心带入歧途，我们会在患得患失中迷失自己。

中观就是一种打破、一种放下，是一切都不执著的状态。佛经、论典以及上师的教言当中，把这些问题讲得很清楚，我们要好好去体会其中的意义，好好去了知它的精华和所诠义。从这个角度来讲，修行不是十分困难的。

最后我们就了知了二谛的次第和我们修行的关系，二者确实不是两个法。在显现的同时，没有离开胜义谛，胜义谛就是一切万法无自性，在无自性当中，

没有离开显现。这就说明，显现法不是实有的有，无自性不是实有的无，这样就能够比较清楚地了知二谛，以及二谛与实相、与修行的关系。以上抉择了佛说《十地经》当中唯识的教义。

中贰（释楞伽经之教义）分二：一、被教示为不了义；二、如是决定之能立。

百壹、被教示为不了义

**经说外境悉非有，唯心变为种种事，
是于贪著妙色者，为遮色故非了义。**

“经说外境悉非有，唯心变为种种事，”可以理解成对方的观点。月称论师已经把《十地经》中的教义解释得非常清楚，不是在破外境而安立实有的唯识，而是在破除心之外的作者。讲到这个层次，对方完全可以接受，我们内心也可以产生定解，《十地经》的教义确实是打破实有的作者、安立心为作者的意思，而不是说胜义当中只有心识的意思。

“经说”，指《楞伽经》的教义，佛陀在经中对大慧菩萨讲：“外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心。”外境都是没有的，只是心变为种种相，好像有身、有受用、有处。各大注释中都解释，身就是诸根，眼根、耳根等；受用是根的受用外境或对境，比如色法、声音等；处就是器世间。眼根乃至于身根是色法的自性，五根的对境也是色法的自性，处代表器世间，也是色法的自性。

这段经文讲得很清楚，“外境悉非有，”你的五根、五境也好，器世间也好，这些色法方面的自性都没有。“心变种种相，”只是心识变为种种相的。“似身受用处，”好像是有身体、受用和境。“故我说唯心。”佛陀说这些是唯心的。

对方说，“外境悉非有，”佛讲得这么清楚，外境不存在。“心变种种相，”心是实有，也讲得很清楚。所以，你不能再解释为作者了，佛陀已经直接说唯

识无境了，我们的观点是正确的、了义的。我们说，彼教示为不了义。经典的内容要承认，任何一个大乘的佛教徒都承认是佛说。但是，这是不了义的观点。为什么是不了义呢？有什么必要性呢？

“是于贪著妙色者，为遮色故非了义。”是有必要性的，一般的众生对于妙色非常贪著，追求的就是外境、所取，比如房屋、车辆、有情、钱财等。凡夫为了贪著这些东西，造下了很多的罪业，比如杀生、偷盗、邪淫、妄语等罪业，都是为了妙色而起的执著。执著外境是众生相续当中粗猛的烦恼，一切恶业的来源，是流转轮回的因，是趋入解脱道的大障碍。但是，我们想要一下子从强烈的障碍当中解脱出来，一下子从强烈的贪欲中趋入无自性当中安住，对一般的众生来讲很困难。

为了让众生打破对一切万法的实执，而逐渐趋向解脱道，佛陀也是逐渐次第引导。为了让贪著妙色的众生不再贪著，“是于贪著妙色者，”佛陀调化的对境是贪著妙色者，“为遮色故”，为了遮止他贪著妙色，故宣讲了经文的意思。众生不是贪著外境吗？佛陀说“外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心。”讲到唯心是为了遮止众生贪著妙色。

一个唯识的修行者，如果能够按照佛陀所开显的这套体系、这个修行窍诀修下去，他就知道一切外境虽然显现花花绿绿、各种各样非常美妙，看似有根、境和器世间这样的法，但是这一切都是心识所现而已，实际上根本没有这种外境的存在。

犹如我们在做梦的时候，也是显现很多的根、境、器世界，但是这都是心识的迷乱显现而已。连世间人都认为梦是不可靠的东西，是一种迷乱习气。同样道理，就像做梦一样，现在我们正在感受的一切万法，也是迷乱的心识变现的，根本不存在一个实实在在的外境。如果众生能够按照这种正见修行，产生一种体会和觉受的时候，他就会真正安住在如梦如幻的境界当中，如果这样，

那种境界与我们现在的思维方式是完全不同的。

有时我们会想，我已经知道如梦了，为什么还会有实执？知道仅仅只是一种理解，这个见的层次很肤浅。真正安住在如梦如幻的觉受中，才是内心当中的大转变，这是完全不相同的一种思维方式。现在我们认为一切万法都是可追求的，还没有真实安住在如梦如幻，没有安住在一切唯识的状态当中。如果能够安住一切唯识，就能够真切地感受到一切就是梦幻、唯心所现，没有真实的外境，心里的状态就会完全不相同，不会再去追求和执著外境。

在我们的生活和修行中，有很多类似的错觉体会。比如，在黄昏或者光线不好的时候，我们看到一个人长的很好看，当下就产生很强的贪心，后面看清楚了很丑，这时贪欲心当下转变，思维方式一下子就转变了。还有蛇的比喻，当我们看到一条蛇的时候，非常恐怖，但是后面看清楚是一个花绳，一下子就一样了。唯识的修法实际上就是这样的，按照我们的思维方式，认为是实实在在的外境的时候，我们会追求它，当真正体会到这是心识的变现，我们的贪欲心马上就会抛弃掉。

所以，佛很善巧，为了让我们趣入到这种修法中，为了帮助我们扫掉最大的障碍，“为遮色故”，佛陀讲唯识，通过这种方式把色法遮止掉，因为我们认为色法实有，对色法非常耽著。佛说这个色法不是实有，是心识的变现。就相当于我们说，色法是空性、无自性的。只不过中观宗对色和心同时抉择，唯识宗先抉择外境、再抉择心识，有一个次第，但是修行理论和原理是一样的。

唯识宗提出了《楞伽经》中的教证，把这个难题丢给中观宗，你给我解释。中观宗说，此教是为不了义，是佛陀为了贪着妙色者“为遮色故”而说，这个相当于中观宗的立宗，一个总的回答。我们会怀疑，凭什么说是不了义，是不是因为你没办法解释教义，就推到不了义上面去呢。如果这样的话，唯识宗不会服气，我们也没办法产生定解，所以下面要解释这个问题。

百贰（如是决定之能立）分三：一、以教理成立不了义；二、如是佛说之密意；三、明如是此理亦应了知余经了义不了义。

成壹、以教理成立不了义

佛说此是不了义，此非了义理亦成，

如是行相诸余经，此教亦显不了义。

这个科判是通过教理来证成不了义，第一句话是教，“佛说此是不了义，”第二句是理，“此非了义理亦成”。“如是行相诸余经”，除了《楞伽经》之外，如是行相的其他经典，“此教亦显不了义。”通过这个教理，能够开显其他不了义经典。

下面进一步解释。

“佛说此是不了义，”此是，是指《楞伽经》中讲的教义，“外境悉非有，心变种种相，”这个颂词实际上也是讲了其他的法认定不了义的问题。《楞伽经》当中的教证，在各大注释中引用得比较多，比较有代表性的教证是：“如对诸病者，医生给众药，如是对有情，佛亦说唯心。”就好像医生在治病时，他是跟随病人的病情给药的，不是医生自己要怎么样，医生是健康的，他不需要怎么样，也不会因为他是健康的就不给你药了。医生是跟随病情来给药，感冒给你感冒药，头疼给你头疼药，等等。

同样道理，“如是于有情，佛亦说唯心。”有情的根性，有情的烦恼、疾病是多种多样的，佛陀是随有情的烦恼、根性而给予修法。你是唯识的根性就给你唯识的修法，让你修下去，最后通过这个修法达到遣除烦恼疾病。一切众生对妙色很耽著，佛陀为了遮止妙色的缘故，讲了一切唯识的道理，讲到了不了义。佛陀是离开一切戏论的，佛自己不需要任何一个法，但是众生相续中的根性和执著方式不一样，为了引导他们趣向实相，佛陀宣讲不同的法。

《楞伽经》中还提到其余的一些方式，除了随众生的根性而调化之外，在

《楞伽经》中还有一段对如来藏的问答。大慧菩萨说，外道说神我、自性是实有的，具有离三德、不可思议等很多功德；佛陀也说如来藏是恒常不变、清净、不可思议等等。二者之间到底有什么差别呢？佛陀说，我说的如来藏和外道的神我不相同，我是以空性、无相、无愿来宣讲如来藏本性的，它是无我的自性。即便是佛陀讲恒常不变的如来藏，它的自性也是本空的，我们对于如来藏的种种实执，都是“我”的自性，如果通过分别心认定如来藏的话，和外道的神我就没有差别了。

佛陀的这种空性、无相、无愿，恰恰就是要寂灭分别心，我们学了中观和三转法轮就知道了，中观宗不是打破一个实执后，又去在心中安立一个空，只要是分别心的状态全部都要打破，只要是分别心能够想到的，有也好、空也好、如来藏也好、实相也好，只要是分别心的状态，全都不是实相，这个叫做“我”，叫做实执戏论。所以，佛陀说，如来藏无相、无愿、空性，只有从根本上打破内心分别念的状态，才能够真正安立如来藏，而这一点恰恰是众生所恐怖的，众生难以接受“我”没有了，“我”的分别心没有办法缘了，抓不住什么东西了。

佛说，你什么都不要抓，抓到什么东西是戏论。我们深陷轮回没办法获得究竟解脱的原因，就是因为我们的分别心到处攀缘，没学佛之前缘世间法、缘五欲，学佛之后缘解脱、缘空性、缘感受觉受、缘涅槃。实际上不管缘什么都是一样缘，以前缘世间法就好像带了一个木头枷锁，现在又去缘涅槃，就好像把这个木头枷锁扔掉，又戴上一个金枷锁一样，都是枷锁，都是束缚。这里对于如来藏的观点讲得很清楚。

对如来藏是这样，对依他起心识也是这样。佛陀在《密严经》中讲，如来藏就是阿赖耶，阿赖耶就是如来藏，阿赖耶和如来藏是一个义两个异名，可以共同使用。通过这个教证就可以理解了，实际上全部都是以空性、无相、无愿来说的。佛陀有时说空性，有时说如来藏，没有什么差别。在《如来藏大纲狮

吼论》中，麦彭仁波切开篇也是这样讲，佛陀有些地方讲以空性来说如来藏，有些时候以十地来说如来藏，都是一个意义。

所以，无自性本来就是一种如来藏，不要通过分别心去缘如来藏，这样就会落入神我的戏论中，没办法解脱。而且佛陀还在《楞严经》中讲，我的空性、无相、无愿、无性遍一切佛经。空性的教义遍于一切佛经，所有的佛经都是以空性、无相、无愿来贯穿的，所讲的一切法都是无自性，没有一个有自性的法。

大慧菩萨和佛陀一段一段地问答下来，我们就能够从中了知，不管如来藏也好、依他起识也好，还是我们执著的任何东西也好，没有哪一个东西是实有的，没有哪一个实有法经得起胜义理论观察。所以，此处是不了义的说法，是为了引导众生的一种宣讲方式而已，为了遮止众生贪著妙色，宣讲了唯识的观点。再打个比喻，就像小乘或一般的众生在趣入佛法之初，为了对治其对女色的贪执，而修持不净观、白骨观，一切的器世间充满白骨，实际上这是非理作意，但是有作用，能够打破对于女色的贪著。

同样道理，佛陀讲唯识，讲心识存在、外境不存在，也是为了打破对于所取、色法的执著，然后佛陀再进一步引导，你执著的这个心识也不是实有的，执著心识也是不正确的，在《密严经》中有很明显的教证完全可以证成。从另一个角度讲，讲空性方面的法是不是随便给药呢？一方面，佛陀讲空性也是引导众生趣向实相；另一方面，空性的观点确实是万法实相，完全没有胜义理论的妨害。所以，唯识的观点是不了义的观点。

在注释当中，讲了不了义经有三个特点：有密意、有必要和有胜义理论的妨害。第一个有密意，佛陀这样讲是有密意的，不能直接理解，有其它的意思。比如，万法唯识，前面讲“经说外境悉非有，唯心变为种种事，”这个有密意的，在名言谛中讲到了心识，是心变出种种相，而不是像唯识宗所讲的胜义有。第二个有必要，是为贪著妙色者遮色故，为了打破所知的缘故而宣讲的。第三个

有胜义理论妨害，比如把心识解释成胜义有，绝对有胜义理论妨害，对于空性理论或者净见理论都有妨害，无法安立了义。

中观宗说一切万法无自性，离一离异、离有离无等，有时是有密意，有时是有必要，但是绝对没有胜义理论的妨害。即便是以净现量观察的时候，也没有真实的妨害。。所以，一切万法空性、无自性的观点是了义的观点，不是为了维护空性的观点而说对方是不了义的、我们是了义的，没有根据是不能这样讲的。有密意、有必要、有胜义妨害，三方面都可以进行观察。

“此非了义理亦成，”通过胜义理论观察，即便这个是不了义的，也可以证成。前面很多观察的方式都是通过理证来观察的，唯识宗恰恰说依他起心识是实有的、是胜义有，我们说，这个是不了义的，道理上可以成立。如果胜义有，有这个那个很多的过失，这些都是通过道理而证成的，所以，教证可以证成，理证也可以证成。这个方面就是解释了《楞伽经》的意思。

“如是行相诸余经，此教亦显不了义。”如是行相，是说唯识无境的行相，或者依他起实有的行相。诸余经，其余一些经典。此教亦显不了义，通过这些教义，也可以显示诸余经是不了义的。比如，在注释中提到《解深密经》中讲到了三性、三无自性，即唯识宗的三大宗义，遍计执是没有的，依他起是有的，当然有些地方加了圆成实是有的。但是我们往往不破圆成实，而是破依他起。

圆成实也承许实有，依他起也承许实有，为什么你不破圆成实，而破依他起呢？有些大德这样解释，依他起是遍计执和圆成实的所依，有了依他起才能安立遍计执和圆成实，如果没有依他起，所谓遍计执、圆成实都没有了，所以就破依他起，依他起一破，圆成实就不用观察了。遍计执和圆成实没有两个别别的他体法，有圆成实时没有遍计执，有遍计执时没有依他起。遍计执是二取，圆成实是二取空，都是在依他起上面安立的，所以只破依他起实有。

在《解深密经》中也这样讲，遍计无而依他起有。也是属于“如是行相诸

余经，此教亦显不了义。”这样的教证也是不了义的说法。还有《密严经》中，前面讲了阿赖耶识、如来藏等名称；后面佛陀说，依他起如果实有，是不应理的。直接有这样的教证。

成贰、如是佛说之密意

佛说所知若非有，则亦易除诸能知，

由无所知即遮知，是故佛先遮所知。

“佛说所知若非有，则亦易除诸能知，”佛陀说，如果所知不存在的话，就比较容易遣除能知了。“由无所知即遮知，”后面这个知是能知，因为没有了所知，就能够遮止能知。“是故佛先遮所知。”有这个必要的缘故，佛陀首先遮遣所知。这就是佛陀的密意。

下面进一步解释。

“佛说所知若非有，则亦易除诸能知，”能知和所知二者是相辅相成、互相观待的。佛陀已经彻底证悟这个问题，所以在引导众生时，佛陀讲，没有所知就比较容易遣除能知了。平时我们在执著时，心和外境是一种缘起法，或者说我们心的执著是对于所知法的执著。比如，看到一座山，觉得很好看、很雄伟，产生对山执著心、贪欲心，这就是缘所知而产生能知。所以佛陀说，如果了知或证悟了所知没有，或者所知无自性，就比较容易遣除能知。

“由无所知即遮知，”因为没有所知，首先让众生修持所知是虚假的、没有的法。在道理上面，如果没有所知，就不可能有能知。但在修行上面，首先着重修持无所知，当修行到一定阶段，达到善住唯识的时候，能够真实安住没有所知，就不会对能知的心识有强烈执著了，他就会反观，这是一种必然。

刚开始我们的分别心是往外执著的，是在外境实有的基础上来分别，这个外境是怎么怎么样，是花的绿的、好看的不好看的等，这样去分析的。后面当我们修行到一切外境都是心识变现的时候，我们的分别心再不会严重地外散了，

这时我们剩下的执著、缘取的方式，只是处在能知方面，这个时候只要有人一点，很容易就转过来。就相当于我们修空性，先把实执打破，然后再打破对于空性的执著，如果对有的法打破了，对无的法是很容易打破的。和这个道理有相似的地方。所以当修一段时间之后，他慢慢就能够知道，如果没有所知，就不可能能知。

中观宗是直接告诉你，所知能知都是空性的。唯识宗是间接、次第地引导，他首先大量地讲所知不存在、能知是有的，然后我们修到一定层次时，再进一步借用中观宗或者善知识的窍诀给你说，你的能知性也是无自性的，这就很容易趣入空性。

“是故佛先遮所知。”因此佛陀首先遮止所知。在《楞伽经》、《解深密经》和《密严经》等很多唯识的经典中讲到了这个问题，还有，很多唯识祖师在论典当中，首先着重地讲遮遣外境，就是有这个密意。

成卷、明如是此理亦应了知余经了义不了义

了知了这样的问题之后，对于其他的经典中了义不了义的观点也能够明了、通达，所以通过这个标准，来衡量其他的经典了义还是不了义。

如是了知教规已，凡经所说非真义，

应知不了而解释，说空性者是了义。

“如是了知教规已，凡经所说非真义，”了知这样的教规之后，我们就可以观察了，凡是经典中讲世俗方面或者轮回方面的法，就是非真义。“应知不了而解释，”不了，不了义的意思。应该把这些作为不了义而解释。比如，唯识宗的唯识无境、心识实有存在，应该了知这是不了义，以不了义来解释。“说空性者是了义。”什么经典讲空性，这个就是了义的经典。

《三摩地王经》中也讲，“应知善逝宣说空，是诸了义经差别。”应该了知善逝佛陀在经中宣讲一切万法无自性，这就是了义经。如果宣讲数取趣，或者

宣讲什么法存在，比如五蕴存在、后世存在等，应该按照不了义进行解释。

还有，在注释中也通过沃巴活佛的观点，宣讲了如何判断了义不了义，是通过基道果三个方面来判断的，是不是在抉择究竟的基、究竟的道以及究竟的果，可以判断了知了义不了义。

什么是抉择究竟的基呢？比如抉择基的时候，你是偏于什么法，是偏于显现，还是偏于空性。中观宗的基，抉择现空无二、现空双运，即对于显现不要执著、对空也不要执著，或者说现空二谛当中的空不是没有、也不是单空，这个空完全是双运的空、中道的空。这种空的定义以前我们讲了很多次，完全是按照了义的空性概念进行解释的。所有我们的分别念能够执著、能够缘取的，打破之后的这种状态，叫做空。或者什么都不执著、什么都无可缘的状态，叫真实的空。而不是说，我缘一个空，就是了义了，你缘一个空，不是真正的空，这种空是概念空。我们所认为的显，也是概念显。以前我提到过，我们要认知现就是现、空就是空，不要加任何的概念。

当我们认为认知空的时候，这种空就是一个概念空。真正了义的空性，是趋向于实相的空，是菩萨入根本慧定的空。换句话说来讲，这个空就是如来藏的空，这是一般人的分别念不能够缘取的。这种空才是最了义的实相，打破一切的分别的状态，叫做真正的空。

平时我们讲的现空二谛，或者讲的这些空，有的时候讲空又不对，有的时候空又是对的，主要是要把所诠的意义掌握了，能诠句就不难破解，能诠句只是帮助我们了知。所以，只要把所诠的意义准确地掌握之后，空性的意思还是比较容易了知。

中观宗所抉择的基，就是现空双运、现空无二，这是完全究竟的基。一切万法的基，就是现空无二的状态，证悟了之后也就是这个，这就是了义。如果按照三转法轮和如来藏的教义来讲，所抉择的基——如来藏，是现空无二的自性，

也是究竟的基。按照宁玛派的观点，究竟来讲，二转三转完全是平等了义的，原因就是这样的。

第二个是不是究竟的道。中观宗所修持的道，完全是究竟的道，打破一切实执的道就是究竟的道。《现观庄严论》中说，中观宗的修行就是无住加行和无行加行，除了这个道之外，没有什么可修的，这个就是究竟的道。在修行三转法轮的时候，也是完全按照中观宗无自性的教义进行修持。

第三个是不是究竟的果。究竟的基道修持下去，绝对能够得到佛果，这不用怀疑。是不是究竟的基道果，要看安立是不是了义的。二转法轮中观宗的教义和三转法轮如来藏的教义，从这个方面讲完全都是平等了义。

现在我们主要是在讲二转法轮，从究竟的基道果三个方面观察，都是究竟了义的。除了这个之外的，就不是了义的了。比如，在抉择基的时候，你抉择一个无常，或者其他的一种法存在，或者唯识宗心识实有，这个就不是究竟的基。从抉择道来讲，你修一个不净观，或修一个其他的法，不是究竟的道。得到的果，得一个阿罗汉小乘果，这不是究竟的果。沃巴活佛指出的通过基道果三个方面是否究竟的方式，来判断是否了义，可以作为帮助我们了知的一种方式。

前面现空双运方式也好，或者实相现相二谛无二的方式也好，都可以来抉择了义不了义。最关键一点是，了不了义的差别当中有没有理证妨害。中观宗和如来藏宗都没有任何理证妨害，不管是经典当中的名言量也好、胜义量也好、空性量也好，都没有这种妨害，所以完全可以安立成了义观点。这个就是抉择了《楞伽经》的教义。

以上破四边生当中的破他生，已经讲完了。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第41课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲：论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判

所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，是最重要的内容，分二：以理证抉择空性和空性之分类，这是学习空性的主要所论和主要内容。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。

现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。现在在讲第二个科判于彼以理广说，分四：破自生、破他生、破共生和破无因生。其中破自生和破他生已经讲完了，今天开始讲第三个科判。

展卷（破共生）分二：一、以上述理而破；二、以前二者极不应理。

已壹、以上述理而破

计从共生亦非理，俱犯已说众过故。

在破共生之前，我们要了知共生的观点。从某个角度讲，共生和缘起生有点相似，但只是相似而已，绝对不是缘起生。承许共生的宗派主要是裸形外道，当然，他不承许无因生，是承许有因生。他承许一切万法不能单单是自生，如

果单单承许自生，有前面中观宗给自生宗发的这些过失，“生亦复生亦非理”等；也不能单单是他生，如果单单承许他生，因和果之间是他性的法，绝对有一切生一切的过失。所以，他觉得承许共生就没有过失了。

共生是承认自生、也承认他生，把自生和他生的两个生的意义结合起来，组成共生的宗派。以外面的无情法为例，比如做一个陶瓶，这种瓶子在泥土当中本来就应该有，果在因中有，泥土是因，通过泥土抻成的陶瓶就是果。如果果在因中没有，不可能真正出现，这是自生。但单单靠这个还不行，还要有其他因缘比如陶师、水，以及搅拌等工艺，才能让瓶子显现出来，这一部分是他生。一个果的产生，既有自生也有他生。再从种芽的关系来讲也是这样，一个芽果的产生，在因即种子当中，本来应该有；虽然有，也还要具备其他因缘，比如土、水、阳光和时间等助缘。这两个因缘具备之后，就能够产生苗芽。这是从外器的法而讲的。

再从有情界来讲。比如一个人在世上投生，也是自生和他生和合的共生。一方面，我们这一世生命的五蕴，在前一世的五蕴或者生命当中存在，前一世的命根当中有今生的果，即种种五蕴。如果在前世的生命当中不存在的话，今生无论如何也显现不出来的，所以投生的话，必须要有自己方面的因缘。另一方面，还必须要其他的因缘，即父精母血。

以胎生为例，你自己有投生的心识，如果没有父精母血的助缘，仍然没办法显现成人形，没办法住胎，没办法出胎，没办法显现今生的五蕴。自生和他生共同的共生，相当于佛教当中讲的种芽，种芽当中，种子是亲因，水、土等是助缘，和合起来就可以产生稻芽。人的投生也是这样，我们要有自己的心识，然后有父精母血作为助缘，因缘和合之后，在母胎中发育成长，发育圆满之后就可以出生。

但是，共生和缘起生绝对不相同，有相似的地方，我们容易搞混淆，但是

经过分析就会不相同。佛教承许的缘起生完全是无自性的，因缘和合可以产生法，它的因无自性，果也绝对是无自性。共生显然不具备这个特色，他承许自生和他生的最大特点就是实有生。他承许的自生自性实有，他性也是实有，而且把自性和他性和合起来，这个共生也是一个实有的生。以上讲了共生的大概观点，容易和佛法缘起生混淆的地方也做了分析，了知这些问题之后，我们可以进一步做破斥。

“计从共生亦非理，”计，妄计。不单单自生和他生不合理，裸形外道妄计一切万法是共生而产生，也是不合理的。为什么不合理呢？“俱犯已说众过故。”以上述之理而破。上述之理就是前面在破自生、破他生时讲的过失，通过这种过失而破的。因为裸形外道觉得单独承许自生或他生有过失，而把二者和合起来，二者的特点和精华归为己有，二者的过失就抛弃了。但是他承许的是自性生、实有的生，中观宗说不但没有功德，而且“俱犯已说众过故”。

因为你承许自生的缘故，比如前面所讲的瓶子在泥土当中有，或者今生的五蕴在前世的命根当中有，已经犯了前面破自生时讲的过失“生亦复生亦非理”，因为你的果法在因当中已经有了，不需要再生了。

然后他生，比如泥土和陶师之间的关系，或者父精母血和自己心识之间的关系，因为是实有他生的缘故，仍然没有办法避免“一切因从一切生的过失”。他是把实有的自生和实有的他生和合起来，前面自生和他生的过失都没办法避免，同时具备两种过失，这就是“俱犯已说众过故”，从这个方面讲到以上述之理而破。

已哉、以前二者亦极不应理

此非世间非真实，各生未成况共生。

“此非世间非真实，”此，自生和他生。非世间，不符合世间的观点，世间是名言谛的意思。非真实，也不符合于真实义，真实是胜义谛的意思。即所谓

的自生和他生在名言谛和胜义谛二者中都不成立，是失坏二谛的。

“各生未成况共生。”各生未成，单独的自生、单独的他生都没有成立。况共生，何况共生呢？根本就无法成立。比如，由两个法或者三个法组成了一个物体，如果有单独的每一个法，就有一个和合的自性，如果一、二法都没有的话，哪有三呢？或者单独的一都没有，哪有二呢？还有，你认为单独承许自生、他生有过失，自生和他生本来就有矛盾、有过失，已经无法成立了，你还说在二者基础上成立共生，是根本不合理的。

讲记中打比喻说沙和油，每一粒沙当中都没有油，把所有的沙和合起来也没法榨出油来。一个盲人看不到色法，一百个盲人和合起来还是看不到色法。从比喻就知道，如果单独的自生、他生没办法成立，和合起来的共生是无法成立的，即实有的观点无论如何是无法成立的。

而佛法当中的缘起法不一样，比如，在单独的因缘当中没有芽，和合起来却有芽，每一个法当中都没有一个实实在在存在的自性，但是因缘和合之后，无自性的芽果就可以产生。共生外道没有这个特点，他是实有的自生和实有的他生，实有的种子和实有的助缘，实有的因和实有的果。如果实有，就根本无法改变。如果无自性就可以改变，只要因缘随顺和合，就可以有无自性的产生。这是我们要简别的一个地方。

这些共生外道，或者自生和他生的宗派，在解释宗义的时候，把世间当中缘起的法加进他们的宗义，中观宗观察时就不符合实相。世间当中的法，我们都是承许的，因缘合和必须在无自性当中，无自性当中的法可以安立。中观宗无自性的观点和共生似乎有相似的地方，但是二者之间完全不相同，主要是有无自性假立，有自性必须要仔细观察，这个方面有很大的差别。

科判“以前二者亦极不应理”是说自生他生失坏四边、失坏真实，把它放在共生中也极不应理。在破共生时很简单，一个颂词就破完了，很多地方讲共

生时都没有广讲，原因是共生是建立在自生他生基础上，前面已经广破自生他生，再破共生就比较方便、简单了，月称论师此处也没有多说。

下面讲第四个科判，破无因生。所破的对境是顺世外道或者无因外道、现世美等，他们不承许因果，不承许前后世。

辰释（破无因生）分二：一、叙计；二、彼破。

巳壹、叙计

若计无因而有生，

这一句是解释对方的观点，一切万法是无因而生的，为什么呢？前面已经对有因生进行了观察，有因生就是实有的自生、他生和共生。外道认为，因和果之间的关系要么一体，体现为自生；要么他体，体现为他生；或者既有一体又有他体，体现为共生。如果自生、他生和共生，都有前面所说的过失，他就不安立诸法有因生，于是承许无因生。

外道对于情器世界当中的一切万法，这些非常繁复的现象没办法解释，理不开头绪，越想越糊涂，最后干脆就承许无因生，这是一种安立方式。还有，学《中观庄严论》时讲过，注释中也提到，以前天人和阿修罗打仗，当时天人不想打仗，天人的师长就写了一部论典说没有前后世，从那时起传下来无因外道、顺世外道的观点，现在也有很多承许无有前后世、无有因果的外道存在。

认为一切万法无因而产生，在所有的宗派当中，可以说是最下劣的宗派。如果承许一切万法无有因果，很多众生就会胡作非为，反正做了之后没有果报。就像在世间上搞非法的事情，如果侥幸躲过法律的制裁，那我就什么事情都没有了。在无因果当中，虽然有法律，但他们觉得躲过了法律，钻了法律的空子，在有限的几十年中杀生、偷盗、邪淫等，尽情地玩乐，拼命地造作，根本不顾及因果。

当然世间中也有一些所谓的道德规范，如果在无因果见中再缺少道德规范，

那么整个世界就会乱成一锅粥。幸而还有做人的标准，所以有些人遵守道德规范，觉得应该做一个贤良、正直的人。如果失去道德规范的约束，那就完全成为恶人、疯狂者了。

但即便有道德规范，还是没办法真正约束人们的行为。以杀生为例，很多法律制定不能杀人，但不顾及动物。现在法律加进了不能杀珍稀动物，因为这些动物马上要灭绝了，杀了要犯法，有一级保护、二级保护等。但是除了这些之外，其他老鼠、苍蝇、蚊子等，可以随便杀，而且还鼓励杀，在不承许因果的情况下，随随便便造很多杀生的罪业。还有偷盗、邪淫等，有一个所谓的底限，超过底限不行，不超过这个底限似乎是可以开许的。

但是，按照佛菩萨的慧眼和佛法的规范去看，通过恶心杀生都有罪业。所以，有因果见和没有因果见，二者的差别是非常大的。如果有因果见，我们知道它是一个生命，若把它杀死，我要为自己所做的行为承担后果。所以，诚信因果的佛弟子会遵守佛的教言，乃至于是很微小的含生，也不能随便杀死，不能伤害它、杀害它。有因果见的行为确实是有所约束和规范的，这对于众生来讲很有意义。如果无因果的话，会出现很多问题，所以佛经论典当中，对无因的观点都进行了遮破。

“若计无因而有生”，无因外道觉得一切万法是无因而产生的，没有因果关系，甚至有段时间因果被称之为毒害人民的毒草，认为因果是一种鸦片，人们思想被因果束缚麻醉之后，不敢去奋斗等，讲了很多负面的所谓理论，因果是应该铲除的。认为一切万法是自然而产生，就像太阳升起、水往下流、豆子圆形、荆棘尖形等，这些都是自然现象，没有所谓的因果关系。当然，在无因果当中又分两类，一类是彻底否定所有的因果，一类是否定前后世。下面我们破这个问题。

已破（被破）分二：一、总破无因；二、别破世间无有后世。

第一个科判总破无因，破的对象很广，是针对有一类外道，他否定所有的因果；第二个科判破世间无有后世，他承许世间一般的因果，比如，农民种种子，然后有庄稼生起来，没有种子就没有庄稼；或者我打了别人，是因，别人再回来打我，就是果，等。但是，对于前后世、因果、解脱道、成佛、成菩萨等这一系列的因果不承认。所以分了两类。

午壹（总破无因）分二：一、破有者恒时有等；二、破无者恒时无有等。

我们破无因生基本上就是两个理论：恒有和恒无的过失。如果法现在已有，应该恒时存在，如果法不存在，那就恒时不显现，这就是无因生带来的过失。

未壹（破有者恒时有等）分二：一、破恒时有者；二、破一切生。

申壹、破恒时有者

一切恒。

“一切恒。”因为承许无因而生，就成为一切恒。我们破无因而生，要对这个问题真正产生定解，首先对现相界的情况做一个分析。比如，夏天有很多草生长、鲜花开放，为什么在夏天能够开花，在冬天不开花呢？为什么没有恒时开花呢？我们说，花开或不开，什么时候开，哪个地方开，是受因缘的约束。冬季冰天雪地，没有生长鲜花的因缘，夏天气候温暖、很多雨水，鲜花就开放了，所以，此时开的因缘决定它在此时开。我们在花池中种下花种，这个地方有因，它就在这儿开，其他地方没有撒种子，那个地方没有因，那个地方就不开。不可能“一切恒”，即恒时具备果法，一切果法不会恒时具备的原因是被因所约束。所以，一切万法时而有，时而没有，此处有，彼处没有，很多偶然性的现相，完全都是因为有因的缘故。

我们分析了这个情况之后，再返过去看无因生。不需要因就可以生的话，为什么不恒时生呢？花应该在冬天开，因为不需要观待因缘；不需要撒种子，不是哪撒种子哪就开、不撒种子就不开，不需要因的缘故，没有因也有果，反

正恒时会产生果的。如果这样的话，会有很大的过失。

前面我们从两个方面分析，为什么一切万法不会到处恒时有果实、鲜花的存在，就是有约束它的因；有些地方有果，或者某些季节有果，这些偶尔性的现相，是因为有因。如果无因可以生果的话，就会打破这种局限，恒时都会有果的产生，这个就是“破恒时有者”的问题。

中贰、破一切生

从一切生。

不单单从稻种可以生稻芽，所有的法都可以生稻芽，这个叫做“从一切生”。为什么会这样呢？非因都是相同的缘故，因为承许无因生，稻种不是稻芽的因，为什么？没有因果，所有稻种看待稻芽来讲是非因，如果非因可以生果，那稻种和稻芽是非因、麦种和稻芽是非因、石头和稻芽是非因、西瓜和稻芽还是非因，就应该一切生一切，因为非因这个问题都是相同的，没有因也可以生果，就是一切生。

我们把这两个科判合起来看，就是“一切恒从一切生”。“一切恒”的侧重点是，恒时应该生长，没有季节、地方等的变化。本来是热带的植物没办法在寒带生长，寒带的植物没办法在热带生长，都有环境、土壤等因缘的约束。“从一切生”主要从因和果之间讲，石头也会生西瓜、石头也会生粮食，非因相同的缘故，一切生就会错乱。

未贰（破无者恒时无有等）分二：一、应成为果不集因而破；二、世间诸法如空花恒时无果而破。

如果果法是没有的，那就恒时不应该有。我们可以通过观察，没有因就绝对没有果，比如虚空中没有鲜花的原因是生长鲜花的因不具备，没有因的缘故，虚空当中就恒时不会有鲜花。前面科判有者恒时有，主要是说已经存在的现相，如果是无因生的话，就应该恒时有。现在这个科判无者恒时无，是从因和果之

间的关系来讲。如果按照外道的观点，一切万法都是无因的，一切万法的果恒时无。这个科判是从因和果之间的规律来分析的，有因就有果，无因就无果，就是无者恒无。

如果周遍无因的话，一切万法的显现，比如现在我们坐在这儿听法等等，全部应该隐没，不应该有任何果实显现，这叫做无者恒无。也分了两个问题进行观察的，第一个问题应成为果不集因而破，主要是观待它的颂词来进行破斥的，第二个问题是世间诸法如空花恒时无果而破。

中壹、应成为果不集因而破

世间为求果实故，不应多门收集种。

“世间为求果实故，”世间的农夫、商人、工人等，为了追求钱财果实等，“不应多门收集种。”种，因的意思。比如农民为了在秋天收获庄稼，他在春天收集白菜、土豆、稻子等各种种子，一次播撒在田地中，播下去之后还要除草、浇水等很多劳作管理。如果无因可以生的话，农夫为了追求果实，不应多门收集种子，但是这些农夫很清楚，春天不多门收集种，秋天就没有任何收成。

对照科判，无因恒无，如果是无者就应该恒无。大家都很清楚，一个农夫不收集种子，你自己的收成就没有；所有农夫都不收集种子，所有的农夫都没有收获；乃至全人类、整个世间没有种子，全部没有收获，都会饿死。如果按照你的观点，为了追求果实，不应该收集种，没有用、没有意义。无因生的缘故。

如果你的观点是真理，大家应该按照这个去做，你所讲的现象就应该会出现，农夫不播种，完全就可以在无因无缘中得到粮食的收获。但这是谁都不能承认的，即便对方是顺世外道，他也没有按照这个去做，他按照这个宗义去做，肯定会成为一个穷人，根本没有办法得到任何钱财。所以，这种宗义完全不符合因缘规律，如果无因，根本没有果。

中贰、世间诸法如空花恒时无果而破

众生无因应无取，犹如空花色与香，
繁华世间有可取，知世有因如自心。

颂词前两句是从反面讲的，后两句是从正面讲的。

“众生无因应无取，”这是看待现实当中的现相，整个世间众生如果无因的话，应该无有什么可取的。比如种田，如果没有下种，也没有耕耘，秋天没有任何果实可取；工人如果不上班、商人不去做生意，没做这些因的话，就会一无所成，这就是无取。

“犹如空花色与香。”就好像空花，即空中的鲜花。我们知道空中没有鲜花，因为因缘不具备，所以根本不可能有空中鲜花的色与香可取。本来地上开的鲜花有红、黄等颜色，有香味，颜色可以被眼根所取，香味可以被鼻根所取。如果无因的话，就是空花，就没有它的果，没有果，就没有色和香可取了。

任何一个法都是这样的，如果没有因的话，根本没有果实可取。为什么说反面讲呢？要安立无因生的话，“无者恒无”，这是看待世间大家都承许的现相，有因才有可取的果，没有因就没有果可取。比如空中鲜花的色香没有可取，取不到，因为没有因的缘故，就没有果，这个方面我们就安立了。

再反过来讲，“繁华世间有可取，”整个世间当中是很繁华的，有自然风光、人文风光等，繁华世间有可取，我们可以现量感受得到。从“繁华世间有可取，”推回去“知世有因”这些繁华世间是有因的，如果没有因就没有可取，现在有可取，我们已经看到这些法了，反推回去，肯定有因。“如自心”，比如我们看到一朵黄色的花，这是现相，是一种果，产生了可取黄色花的心识时，外面这朵黄色的花作为因。如果没有黄色的花，永远没办法产生黄色花的眼识这个果法。这就叫如自心，这是顺世外道也必须承许的一个比喻。

如果没有因，一切果法不会显现，不会成为我们诸根识的所取处，一切万

法都会如虚空一般隐没。既然现在我们看到了，就可以推知绝对有因。这就破掉了无因生果的观点，有者恒有、无者恒无等，通过这种意义完全可以遮破。

干贰（别破世间无有后世）分二：一、顺世外道许无后世之意示为非量；二、彼示为倒意。

未壹、顺世外道许无后世之意示为非量

汝论所说大种性，汝心所缘且非有，

汝意对此尚愚暗，何能正知于他世。

前面我们分析过，外道对一般的因果承认，但对于后世方面的问题不承认。他的解释是，一切都是以四大种为因而产生的，现世当中，通过四大种和合产生我们的身体，这个因果是有的；他说心识也是四大种和合之后产生的，打比喻就像酿酒一样，把粮食、酵母、水等放在一起发酵，发酵之后就可以酿出酒，喝酒之后就可以迷醉。同样道理，心识并不是你们有因宗所讲的前世带到今世、今世带到后世而形成轮回。他说，今生四大当中突然产生一种能力，即心识的能力，可以了知万法。他的根据就是通过四大种而产生心识，而且四大种是一种实有的、恒常的物质，恒常的色法产生了心识。我们说，这个根据不成立，所谓的实有的四大种根本不存在。

他们不承许前后世，有的是为了享受今世的妙欲，在《自释》中引用了一个经典，有些世间的贪欲者想要享受美女，但美女有所顾忌，贪欲者就开示美女说，你应该好好享受，没有因果，没有前后世，你这个身体现在拥有，一旦过了青春就会失去，等等。像这样为了享受妙欲也会安立没有前后世、没有业报、没有解脱。他觉得，这些佛教徒或其他修行者比如数论外道等，为了求解脱受这么大的苦行完全没有必要，应该趁年轻力壮、有生命的时候好好享受一番，什么时候死掉了，就犹如水干灯灭一样，全部消于虚空中。如果真的这样也就好啦，就不需要做很多取舍，但实际上根本不是这样，外道的观点是一种

颠倒意，不符合实际情况，所以安立顺世外道无后世的意完全是非量。

“汝论所说大种性，”你们论典当中所讲的大种性是恒常不变的自性。“汝心所缘且非有，”这种所谓恒常的大种性，甚至于不是你的心所缘，就算你心中去缘这个四大种，根本缘不到。为什么缘不到呢？实际情况分析的时候，根本找不到一个所谓恒常不变的四大种的自性。你安立恒常四大种，是错误的、颠倒的所缘境，根本不能成为心的所缘。

“汝意对此尚愚暗，”此，四大种的自性。你的意识对此尚且非常愚暗。“何能正知于他世。”何况能够正知于微细的他世呢？因为四大种色法的自性是很明显的刹那生灭、变化无常的法，对于这样粗大的、明显变化的法，还说是恒常不变的，你都认识不到，还说是产生心识的因等等。你对这个还这么愚暗的话，怎么可能通过你粗大的心识正确地了知他世呢？前后世都是非常微细的，只能是具有天眼、神通的人才可以现量见得到。所以，此处月称菩萨说，连这么粗大无常的自性你都见不到，还说能够见到无有后世的问题，根本没办法安立。所以，你这个是非量，不能作为正量。

未贰（彼示为倒意）分二：一、明顺世外道意与所知性成颠倒识；二、彼喻破释妨难。

中壹、明顺世外道意与所知性成颠倒识

顺世外道认为无前后世的意识，观待于所知性来讲，完全是颠倒的，他的认知和真正所知的自性不符合，是一种颠倒的意识。在世间当中，一切万法都是刹那生灭的法，都是缘起的法，有前后世连续的法，这个就是所知。顺世外道没有真正认知到这种所知性，他的意和这个所知恰恰是颠倒的，所以称为颠倒识。

破他世时汝自体，于所知性成倒见，

由具彼见同依身，如计大种有性时。

按照注释中所讲，这个颂词是一种三相理论。“破他世时汝自体，于所知性成倒见，”是立宗，“由具彼见同依身，”是因或根据，“如计大种有性时。”是比喻。

从字面上看，顺世外道破他世，觉得没有前后世，根据是他不承许彼量、只承许现量，现量没见故，前世、后世我没见到。若他世不存在，他世的业果、他世的解脱、他世的地狱等一系列，就都是不存在了。“汝自体”是说顺世外道你这个心的本体，“于所知性成倒见，”你的心识自体对于所知性来讲，已经成了颠倒的所见，或颠倒的能见。你破他世的心识成为颠倒见的根据是“由具彼见同依身，”的缘故，具有彼见同依的身体就是现在这个有漏身体，在这个错误的、有漏的、具邪见的所依上面，所产生的种种见都是颠倒的。

打比喻讲，“如计大种有性时。”同喻，你妄计大种有自性，也是在你这个身体上面发出来的，你的身体是产生邪见的所依，“由具彼见同依身，”同样依靠这个身体，认为没有前后世的见解，也应该成为颠倒见，因为都是依靠这个有漏身体，同样可以证成是颠倒见。

上师在注释中打比喻说，当一个人的心识已经混乱、处于疯狂状态的时候，他说见到了一个恶魔，就知道是颠倒所见；同样道理，他说见到了天人，也是颠倒所见。因为说见到天人和见到恶魔是同样一个颠倒迷乱的心识所发出来的信息，所以，这两个问题可以互相作为同喻。

同样道理，前面认为一切大种是有自性的，这是来自于你错误的心相续，现在这个错误的心相续当中又发出另外一种见解，认为没有前后世，通过对比，前面是错误的，现在也是错误的，你这种观点不是正量。是从这个角度进行破斥的。

中贰、彼喻破释妨难

大种非有前已说，由前总破自他生，

共生及从无因生，故无未说诸大种。

前面我们用“如计大种有性时”作为比喻，于是对方要辩驳、要释妨难，说，承许大种有自性并不是颠倒见，承许他世不存在也不是颠倒见，这个同喻是不存在的。这个科判是以比喻破释妨难，通过“如计大种有性时”这个比喻来破掉他的妨难。

“大种非有前已说，”对方说大种有自性不是邪见，我们说为什么不是邪见呢，四大种没有自性，前面已经成立了。“由前总破自他生，共生及从无因生，”由前总破自他生、总破共生、总破无因生时，已经一一进行分析了。“故无未说诸大种。”并不是没有说诸大种无自性，已经宣说了诸大种无自性，如果你现在还在安立一切大种有自性，这个就是一个邪见。

他说这个比喻不成立，我们说这个比喻成立，你宣讲一切大种有自性，就是邪见、颠倒见，我们把这个已经破掉。所以，在安立成邪见的相续当中，还要说世间没有前后世，这也是邪见，也是在这个相续当中安立出来的。

对方说，你们中观宗难道没有这个过失吗？他也不想用这种类似方法推理。我们说，中观宗没有这个过失，前后世存在是正见，因为我们安立前后世存在的相续是正确的。比如诸法无我，是同喻，两个观点都是来自于一个相续。你来观察诸法无我到底是不是有漏洞，是不是邪见，真正观察了一切诸法无我，无论如何找不到任何矛盾之处，是能够成立的。所以我们说，诸法无我的正确观点来自于正确的相续，这个正确相续当中安立有前后世也是应理的，因此，我们没有这种过失。

我们安立诸法无我、有前后世的相续是来自于佛陀的相续，佛陀安立诸法无我、诸法空性以及有前后世，都是佛陀在经典中讲过的。这是完全正确的一个体系，佛陀现量见到诸法无我、见到有前后世。所以，我们的理论没有过失，非常正确。就如科判所讲，相续当中如果对问题的看法有错误的话，其他的问

题没办法安立是正量。后面这个问题我们以此类推，如果佛陀的相续安立了一个非常正确、无可挑剔的观点，那么这个相续安立其他的观点，也应该承许，也应该成为正量。后面这个问题稍微有点不好懂，大家还要好好看一下。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

入中论》第42课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在宣讲：论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在宣讲本论的精华品，第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类，这是学习空性的主要所诠和主要内容。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。

现在在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在讲第一个科判二谛中破四边生，分三：立誓略说无四边生、于彼以理广说和如是成立之义故结尾。其中第一个略破四边生和第二个广破四边生，这两个问题已经讲完了，今天开始讲第三个科判。

卯叁、如是成立义故结尾

这是对于前面广破四边生的意义做的共同总结，凸显中观自宗的观点。颂词讲到：

由无自他共无因，故说诸法离自性。

这个可以说是三相。“诸法离自性”是立宗。“由无自他共无因”，是根据。

因为没有自生、他生、共生、无因生的缘故，所以安立一切万法是离自性的。如果一切万法有自性的话，产生诸法的因不外乎自生、他生、共生和无因生这四种，但是前面通过广大的教理，对所谓四边生已经作了详尽观察，一切万法不可能有自生、他生、共生和无因生。如果一切万法自性的生因不存在，即四边生实有的生因是无自性的，那么诸法的本体就确实没有自性，通过破因的方式来安立诸法的缘起空性。

还有，以前我们在讲中观宗诸因的时候，讲到过金刚屑因破四边生。如果一切万法存在的话，它生起的因应该有自性，而有自性就只有这四种，除此之外再没有其他方法能够安立诸法的果法，这个是通过破因的方式破一切万法。

还有，在注释当中也提到，本论没有观察大自在天为因。我们此处的学习，破自生是以数论外道为例，破他生是以有部、经部、唯识和自续派为例，破共生是裸体外道，破无因生是顺世外道。虽然没有观察大自在天，但是如果他有自性的话，绝对离不开自生、他生或共生，所以真正观察时，大自在天也没有办法安立成所谓有自性的生因。

所以，我们力破了一切万法，“故说诸法离自性。”一切万法就是离自性的。我们平时认为的一切万法实有的观点，有无、常断、一异等所有的问题，在中观宗理论观察之下，全部打破了这些戏论，显现了诸法本来的状态---无有自性。学习中观宗的学人必须要了知，一切万法都是本体空性，是离开一切戏论的自性。

以上是对前面破四边生因的归纳和总结，这个抉择完了。下面要进入第二个大的科判。

寅贰（如是破者妨难）分二：一、破自性诸见之难；二、破无现基名言中亦不应现之难。

我们对自性宗遮破了之后，对方发出一些妨难，对中观宗继续问难，中观

宗必须要合理回答，打破对方的观点。一方面是看待对方要安立无自性；一方面我们自己相续当中也许还有粗粗细细的怀疑，也有必要通过破释妨难的方式进一步安立。破者妨难又分了两个问题次第地抉择，第一个是破自性诸见之难，第二个是没有现基名言中也不合理之难。

第一个问题是自性诸见，对方还是认为，能够见到万法的缘故，说明一切万法是有自性的，中观宗要破掉所谓的自性诸难，回答对方在自性方面提出来的问难。第二个问题，对方认为有现基才可以有万法的显现，胜义中存在万法，才可以在名言中显现，二谛中不存在的话，应该不显现。中观宗说，二谛当中都是没有自性的。下面我们次第进行观察和遮破。

卯壹（破自性诸见之难）分二：一、明自性不现之因；二、宣说因亦无自性。

首先，自性不见之因，这个自性到底怎么样讲呢？有的时候我们讲自性是实有的意思，诸法的自性是实有的本体，这是从分别执著而讲的。而此处的自性，是讲一切万法的本体和实相。众生不见实相反而见到一切万法，原因是什么？我们首先要认定不见自性的因。第二个，抉择这个因也是无自性的。我们见不到万法实相是有原因的，这个因也是空性、无自性的。正是因为这种因无自性的缘故，我们才可以通过修持中观的方式，把这种因予以遣除，如果这个因是有自性，我们就没办法遣除了。实际上也是在讲一切万法没有自性。

辰壹（明自性不现之因）分二：一、以何因不能见自性；二、以喻成立彼者。

巳壹、以何因不能见自性

世有厚痴同稠云，故诸境性颠倒现。

我们在回答的时候，还是要提到对方的问题，为什么对方会提出这样问题，对方的妨难到底是怎样的？对方这样说，如果按照你中观宗的讲法，一切万法

都是无自性的话，我们现在见到、听到的这些东西是什么呢？如果是无自性的话，应该不可见、不可闻才对。中观宗从胜义谛究竟实相的角度回答，所见到的青、黄、赤、白等，所有一切万法的自性是不可见的。对方说，如果不可见的话，你必须要解释，现在我们所见到的种种现相到底是什么？中观宗回答，所见到的这些法，都是通过无明愚痴而妄现的。

这样略的问答之后，我们回到颂词。颂词解释的很清楚，从一切万法的自性上来讲，根本没有任何可现见的本体。这些能见、所见，或者说通过无明愚痴、不清净的业所见到的山河大地，实际上根本不存在。有了无明愚痴，就见到这些法，如果彻底消尽了无明，这一切法不可能再显现。

对方提问，我们见到的这些山河大地如何解释？我们的肉身、起心动念如何解释？中观宗回答说，“世有厚痴同稠云，故诸境性颠倒现。”因为世间人有很深厚的愚痴，根本见不到诸法自性。同稠云比喻深厚愚痴，稠云和清净虚空是相对应的一组比喻，平时我们见不到清净的虚空和明亮的太阳，原因就是因为有稠云，把虚空遮挡住了。同样道理，一切万法本来是犹如虚空一样自性清净的本体，我们见不到，反而见到种种世间万法，就是有深厚愚痴的缘故。

众生有了这种深厚的愚痴，“故诸境性颠倒现。”本来一切诸境的本性是离戏、清净和光明的本体，但是因为我们有无明愚痴，看诸法的时候，只能显现有无是非等颠倒所现，我们就会错误地认知一切万法。从实际情况和最圆满的角度来讲，一切都是如来藏的自性，全部都是本来清净。但是众生因为无明愚痴，显现了山河大地，而山河大地显现时，本性还是无自性的。我们在修行的时候，首先不是着急把这种不清净的法怎么转移，怎么样让它不显现，这是第二步了，是后面的境界，无明愚痴彻底消尽的时候，这些法才不现。

第一步要做的是，认知一切万法自性空的部分，首先要证悟它的自性空，不管这些法怎么显现，它的自性都是空性。这种证悟空性的智慧，对于相续当

中不清净的习气、种子，有一种对治性。当我们用空性把不清净的种子对治之后，这些不清净的法才可以隐没不现，然后本性中的光明、无量宫和一切佛智慧的清净显现，才可以真正圆满地显现出来。现在我们学习，主要是认知一切万法的实相，通过中观理论的学习修持，从无自性的角度，打破一切实执。

这里讲到到底是什么因导致不见自性，实际上就是厚痴，深厚的无明愚痴障蔽了我们。没有证悟空性的众生，都是生活在无明愚痴当中，起心动念基本上都是无明愚痴带动。有了这种无明愚痴的浓雾厚云时，根本见不到自性。现在要做的是，认知我们的所见都是错误的，然后通过空性的修法，把这种无明愚痴的厚云稠云消除掉，见到万法的自性。为了更清楚地了知这一点，下面通过比喻说明。

已哉、以喻成立彼者

如由翳力倒执发，二月雀翎蜂蝇等，

如是无智由痴过，以种种慧观有为。

颂词通过喻意合说的方式让我们进一步了知。“如由翳力倒执发，”翳力，眩翳力，眼睛生病之后，通过眩翳力，“二月雀翎蜂蝇等，”颠倒执著有毛发、二月、雀翎，蜂蝇等，还有金星等很多法。有眼病的人，在清净的虚空当中会看到很多毛发乱坠；还有二月，本来天空中有一个月亮，但是他会看到两个月亮，这也是因眼病导致的；还有雀翎，见到像孔雀翎一样的圆圈里面的种种法；还有蜜蜂、苍蝇在虚空中到处乱飞。到底有没有这些法呢？对于眼病者来讲，确实看到了，但是实际情况根本没有。是什么原因导致他见到了这些本来不存在的东西呢？我们通过分析比喻，就是“翳力”，即眩翳力，导致见到这些错乱的显现。

“如是无智由痴过，以种种慧观有为。”同样道理，如果智慧缺乏，相续当中的愚痴比较深厚，众生以种种“慧观”即邪慧去观察有为法，错误地认为这

些有为法是实实在在存在的，在这个基础上，进一步认为这个实实在在的法一但隐没之后，就彻底不现了。所以，常见和断见就在这个基础上显现出来，一异、有无等很多邪慧也都是这样的。原因就是通过无明愚痴、种种邪慧和邪分别，自有以为是地去观察有为法。这些有为法在众生面前的确会显现，在学道圣者的出定位也会显现，这是一种暂时的客观存在。

对这种客观存在的有为法，很多人都想要解释到底是怎么回事。凡夫人通过种种邪慧去观察，作出种种解释，这种法是怎样生成的，是有自性、无自性等讲了很多很多。这种自以为是的见解，通过种种慧观有为得出来的答案，都是一种争议，完全不符合实际情况。如果众生不了知万法清净的自体，就会以无明愚痴、自以为是的观察，得出很多的见。当然不能完全肯定这个就是外道见，外道也会通过种种邪慧来观察有为法。

很多的世间人和外道，包括我们在内，都有自己的人生观、世界观，或一系列的见解。如果是通过无明愚痴而引发，没有随顺于胜义谛，没有随顺于清净佛法的智慧，所得到的种种所谓知见，可以肯定一概是错误的。所以，见到万法的因，是通过无明愚痴，或者说通过无明愚痴认定的有无是非这些法都是不正确的。

辰贰、宣说因亦无自性

自性不现之因---无明，也是无自性的，如果我们通达了无自性，并消除了无明，就可以获得解脱。对于无明的消除大概分两个层次：

第一个层次，比如小乘行者，观察五蕴之后得到无我见，证悟无我，从三界轮回当中得到出离。在无明所摄的人我和法我当中，他打破了人我的执著，还没有真正观察和断除法我，他断除了一部分无明。这也是佛陀的一种方便，针对初学或者小乘的根性的人，没办法广大地理解大般若空性，就让他先观察五蕴无我，因为我、我执是痛苦和无明的根源，他如果能够把人我打破的话，

就可以从三界轮回中获得解脱。

第二个层次，针对大乘菩萨佛种性的人来讲，让这些菩萨修习二无我，不单单抉择人无我，还要抉择法无我。法无我就是必须打破对一切万法的实执，所以，菩萨所证悟的无我、所灭除的无明愚痴更全面。从这个角度来讲，二者证悟的智慧也可以分出胜劣。

下面我们就知道，如果我们要获得解脱，必须要打破无明愚痴，必须要证悟无自性。

说痴起业无痴灭，唯使无智者了达，

慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。

这个颂词有两层意思，第一、二句是一层意思，第三、四句是一层意思。

“说痴起业无痴灭，”说，佛说。佛陀宣讲了由痴起业，就是流转的缘起，一切众生流转的原因就是十二因缘。痴就是无明，业就是行，无明缘行，通过无明为缘而生起业、行。所以，由痴起业，通过无明愚痴就会造流转轮回的业。

轮回当中，不管善趣、恶趣，一切显现的直接来源就是业，通过业而造作了一切的有情世界和器世界。这个业来自于无明愚痴，有了无明愚痴他就会起业，有了业之后就会有识等十二缘起，后面的法就会依次呈现，这就是流转的次第。

“无痴灭”，后面佛陀又讲到了还灭的缘起和次第。众生通过无明而有行，那么怎样从轮回中获得解脱呢？无明灭故行灭，如果我们要灭除三界轮回，必须要断掉导致这种显现器情万法的因，这个因就是行业。要把业灭掉的话，必须要息灭无明愚痴，没有愚痴就不会有业。阿罗汉虽然心相续当中还有业，但是他的无明已灭，后面他相续中的业就会逐渐枯死。

在很多地方讲到无明和业、烦恼和业的关系，业犹如种子，无明或者烦恼像水一样，种子发芽必须要有无明、烦恼的水去浸润它。如果无明的水干涸之

后，业直接就干死了，没办法发芽，阿罗汉二世绝对不会再投生轮回的原因就是这样的。所以“说痴起业无痴灭”，如果没有愚痴，业也就灭掉了，这是佛陀在经典当中讲的。

“唯使无智者了达，”只是为了让这些对空性还没有了悟的初学者，或者没有智慧的人，了知轮回的流转缘起和涅槃的还灭缘起。注释解释这句颂词说，“说痴起业无痴灭，”针对二乘来讲，可以修持人无我空性，虽然没有证悟圆满的法空，但是通过寂灭人我执，可以寂灭三有轮回的业，从轮回当中获得解脱。这个实际上体现了一种取舍，取智慧舍无明。但这仅是一种方便而已，对于没有深广智慧的二乘来讲，他认为要舍弃的无明是真实有的，必须要取智慧来遣除无明愚痴。虽然不是最了义的，但对智慧不深广的初学者非常适合，他就了知一切的业是通过无明而起，无明灭后业就灭了，从轮回中就获得解脱，相当于找到了一条修行的正道，到底怎么样去打破无明愚痴，修持五蕴无我。

“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”对于具有大乘根性、智慧深广的智者来讲，他会从这句话当中了达空性。因为“说痴起业无痴灭”的缘故，业是缘起法，由无明而起的，如果没有无明，业就灭了。智者观察这两个问题，他就得到正见：业是无自性的，因为它是无自在的缘故，有了无明就会有业，没有无明就不会有业，他完全了达了一切万法的本性空。了知万法的本性空就是智慧，这个恰恰是无明愚痴的正对治。

从大乘角度来看，为什么众生会有业，会有无明愚痴呢？就是因为对一切万法的本性不了知。不了达一切万法的本性是无自性，叫做无明，有了无明就会有业。了知一切万法无自性，就是智慧，就是无明愚痴的正对治。所以，利根者通过缘起而了达性空；二乘或无智者通过“说痴起业无痴灭”而了知了解脱的方法，这也不是不正确，但是针对大乘空性智慧来讲还不是很圆满。

“慧日破除诸冥暗，智者达空即解脱。”慧日，了知了一切万法的无自性空，

相当空中升起了烈日。菩萨的智慧犹如烈日升起，一切冥暗当下遣除。智者通过缘起性空，了达了性空，了知一切万法本来就是解脱的，没有一个实实在在的束缚，从正见方面已经处在很高的位置上了。在这个正见上面，再进一步修习空性，很快就可以从实执中获得解脱，这是智者了达空性的方式。

我们再对照科判看，因亦无自性，这个因就是无明愚痴，无明愚痴也是无自性的。大乘行者如果能了知无明愚痴本来无自性，就是有了正见。如果还认为无明愚痴是实实在在的，就是还没有生起空性智慧。所以，我们要通过学习中观了知一切万法的因是无自性的，通过无明产生的种种业、痛苦、烦恼和轮回也是无自性的。菩萨了知了一切的无明、业和情器世界，所以，一方面不会产生很强烈的烦恼，一方面知道众生在无自性中生起实执非常可怜，会对众生生起大悲心，不间断地投生轮回利益有情。第一个科判有自性诸见以及妨难，以上已经抉择、破掉了。

卯贰（破无现基名言中亦不应现之难）分二：一、真实妨难；二、彼者答破。

第二个科判讲，对方说，如果没有现基的话，名言就不合理。意思是，不单单是胜义中无自性不合理，名言谛中也不合理，主要落在显现上面，一切名言谛的显现也不可能有意思。你说胜义谛当中是空性的，名言谛依靠什么而显现？如果胜义空的话，名言也空，名言也不可能显现。他是从这方面观察的。

辰壹、真实妨难

是讲对方的观点，对方是怎样安立，怎样发太过，怎样体现内心中疑惑。

颂词讲到：

若谓诸法真实无，则彼应如石女儿，

于名言中亦非有，故彼定应自性有。

“若谓诸法真实无，则彼应如石女儿，”真实，是胜义谛的意思。因为中观

宗讲得很清楚，一切万法在胜义谛中完全都是空性、没有自性。他就抓住这句话，如果你说一切诸法在真实义或胜义谛中不存在，那么一切诸法应该犹如石女儿一样。

“于名言中亦非有，”中观宗也承认石女儿是二谛中都没有的，也承许一切万法的自性胜义中没有、名言中也没有，恰恰这两个观点对应。对方就说，如果一切诸法二谛中不存在，就应该如石女儿，石女儿在胜义谛和名言谛当中都没有自性，而且根本不显现的，名言中也不存在。对方主要是讲，犹如石女儿在名言中不存在一样，一切诸法在名言谛中也应该不存在。他认为这是一个很尖锐的问题。

“故彼定应自性有。”他是从哪个方面来推出一切万法有自性呢？从名言谛的一切诸法可以显现，可以成为我们见闻觉知的对境，而推出一切诸法在胜义谛中应该有，如果胜义谛中没有，就应像石女儿一样，胜义谛中没有、名言谛中也不会有，名言谛中既然有了，在胜义谛中肯定有。这就是他的理论。

麦彭仁波切的窍诀讲过，名言谛当中的法不一定在胜义谛当中有，胜义谛当中没有的法，不一定在名言谛中没有。看科判比较容易理解，如果没有现基的话，名言谛也不应理，意思是说现基在胜义谛中存在本体、有自性，才可以在名言中显现，如果胜义谛中没有现基，一切万法不应该显现，石女儿在胜义谛中没有缘故，在名言谛中也不显现。但既然显现万法，就说明这些万法和石女儿不一样。

对方的观点是，一切诸法应该在胜义谛当中有自性，才可以在名言谛当中显现，因为它有现基的缘故；如果胜义中没有的话，名言中也没有。对方所要成立的观点，对于初学者学习中观宗、学习空性，是一个普遍的问题。

但实际上无自性并不是这样的，中观宗的无自性并不是恒时不存在、不显现的意思，而是说没有实有的自性和本体，观待现在我们所学的角度来讲，这

些实有的本体都是分别妄念，不是诸法实相。所以，中观宗通过中观理论把一切妄执打破，把一切万法还原，它是怎么样就是怎么样，山河大地现在不需要把它隐没，显现就是显现而已，根本没有所谓的有无是非，就是这样存在的。中观宗抉择这个问题时，只是把万法实相指出来，无自性的方面就是胜义谛，显现的方面就是世俗谛，这样观察时不一定要完全相同。而对方不认识无自性的意思，他认为如果胜义谛中不存在，名言谛中肯定也没有，他一而再、再而三地讲了很多这样的观点。

辰贰（彼者答破）分二：一、以喻示难为不定；二、明自性无生与名言显现不相违。

巳壹（以喻示难为不定）分二：一、略说；二、广说。

午壹、略说

有眩翳者所见境，彼毛发等皆不生，

汝且与彼而辩诤，后责无明眩翳者。

颂词通过比喻说明，问难是不一定的、不决定的。通过比喻比较容易理解。

“有眩翳者所见境，彼毛发等皆不生，”这个比喻对方也承认，眩翳者所见到的毛发等境皆不生，皆不生是说胜义谛中没有。对方说胜谛当中确实没有的话，名言谛当中也没有。对方也知道，所见的毛发完全是眼根出问题之后的错乱所见，清净的眼根者见不到毛发，见到毛发相当于颠倒世俗。二谛无生的自性，就是毛发二谛无生的自性，胜义谛当中没有自性，名言谛当中也没有自性，所以我们提出这个比喻。

对方承认这个问题之后，我们就给他发过失，或者给他引导，“汝且于彼而辩诤，”首先你和有眩翳见毛发者辩诤，“后责无明眩翳者。”后面再去责问无明眩翳者，为什么一个不见另一个见。这两句话的意思是，毛发和石女儿二谛中都不生，石女儿二谛中不生他是承认的，后面毛发二谛中不生他也是承认的。

我们跟他说，你先和眩翳者辩诤，你问他同样是二谛中不生的法，你为什么只见毛发不见石女儿？毛发虽然是二谛不生的法，但是有眼翳的人可以见得到，石女儿是二谛不生的法，就见不到，是什么原因？

从根据上讲，二谛当中不生都是相同的，为什么见一个，不见另外一个呢？辩诤完了之后，你再来责问无明眩翳者，即具有无明愚痴的一般凡夫众生，同样都是二谛不生，为什么你只见色法而不见石女儿。

此处讲到一个很深的意思。对方说，胜义中不生，名言中绝对不可能显现。我们说，不一定。就像毛发二谛中不生，在名言中可以见到，石女儿胜义中不生，名言中见不到。你和他们辩诤，再责问无明眩翳者，一切的色声香味触、山河大地，胜义中不生，名言中也不生，石女儿胜义中不生，名言中也不生，你为什么只见色等诸法，不见石女儿，到底什么原因？

当然，中观宗有圆满的回答。但现在我们通过这个方式反问对方，主要是针对对方的理论。对方说，胜义当中没有的名言当中绝对没有。我们说，毛发在胜义当中没有，为什么在名言当中可以见？你的根据是不确定的。麦彭仁波切的科判非常准确，通过比喻说明你的问难不定。这是略说，下面广说。

午贰（广说）分二：一、应成影像等不能显现；二、彼故此因（理）不定。

未壹、应成影像等不能显现

若见梦境寻香城，阳焰幻事影像等，

同石女儿非有性，汝见不见应非理。

科判应成影像等不能显现，是什么意思呢？前面我们说让他去和眩翳者辩诤，这个科判的颂词中讲，你先和自己见到的现相辩诤一下，再和其他的中观宗来辩诤，实际上是通过这个方式，让他知道这些都是不确定的。

“若见梦境寻香城，”我们能够见到现而无自性的法，比如梦境，睡觉时梦到山河大地等种种景象。比如寻香城或乾达婆城，一般解释成海市蜃楼，在沙

漠当中、大海上面能见到城堡和人走来走去，但观察时却没有自性，没有能依所依，但显现似乎有能依所依，这个在佛经论典当中讲空性、现而无自性时提到过。现在我们在这个地方，所依就是大地或者经堂，能依就是我们这些众生，我们在上面走来走去，是有能依所依的。但是真正通过理论观察时，这一切的所依能依，在显现的时候，是无自性的，并不是说不显现时无自性。

就像海市蜃楼，在显现的当下，没有自性，没有所依能依，并不是说当它隐没之后没有所依能依了。隐没之后没有能依所依不叫真正的空性或无自性，而是断灭不存在的意思。通过这个比喻来抉择无自性，正在显现所依能依的时候，恰恰没有能依所依。一切众生在显现起心动念、显现能依所依的时候，正在显现的当下，没有自性，这个才是我们要了知的空性含义。

“阳焰幻事影像等，”阳焰，在大沙漠或大草原上面，蒸发的水蒸汽影，看上去像清清的河流在流动一样。幻事，通过魔术师念咒语等，显现幻化的象、马等。影像，就是照镜子，在镜子当中显现了人、动物等影像。当然还有很多，像烟花、水月、谷响、幻化等比喻，都可以了知。

“同石女儿非有性，”对方对这些比喻的意思都很清楚，都能够准确地认知，这些法都是颠倒的因缘、颠倒的显现。在胜义中梦境、寻香城都没有，在名言谛中也是一种颠倒相，没有自相，从二谛中都不生的角度来讲，和石女儿完全相同。

“汝见不见应非理。”这个时候你自己和自己辩诤一下，为什么见到梦境、寻香城，不见石女儿？通过你的观点来看也非理。以你的观点，如果见都要见，因为都是一样的没有自性。如果你能够见到梦境、寻香城，那就应该见到石女儿，根据相同；如果你见不到石女儿，那么梦境、寻香城也见不到，根据相同。按照你的观点来讲，这个完全不确定的，应该变成影像等也不能显现了，因为石女儿不显现的缘故，石女儿和寻香城、影像等从二谛中不生的角度完全相同

的。所以，石女儿不现的话，从理证的角度讲，影像等也不能现。但是，影像能见，照镜子就能够见到影像。这说明你的理论是不正确的，不能够一概这样讲。实际上中观宗讲，胜义当中无自性，并不妨害显现的。第二个科判就直接跟你讲了。

第二个科判月称菩萨讲得很清楚，自性不生和名言显现二者不相违，而对方恰恰认为相违，自性不生就不能显现。当然我们现在讲的是第一个科判，主要是通过比喻说明你的因是不确定的。通过自己的经验和对方承许的比喻来观察，都和石女儿一样，为什么一个见一个不见呢？说明你的理论有问题，你的理论是不确定的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

入中论》第43课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在宣讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类，这

是学习空性的主要所诠和主要内容。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。

如今还在讲第一个科判以理破自性生，分二：二谛中破四边生和如是破者妨难。现在讲的是第二个科判如是破者妨难，分二：破自性诸见之难和破无现基名言中亦不应现之难。现在讲的是第二个科判破无现基名言中亦不应现之难，分二：真实妨难和彼者答破。现在在讲第二个科判彼者答破，分二：以喻示难为不定和明自性无生与名言显现不相违。

对方认为，如果没有现基的话，一切万法没有办法显现，认为一定在胜义当中存在自性，否则一切万法在名言谛当中根本无法显现，比如石女儿，对方通过这种意义和比喻给中观宗发难。中观宗以第二个科判彼者答破做了回答。如今在讲其中的第一个科判以喻示难为不定，分二：略说和广说。现在在讲第二个科判广说，分二：应成影像等不能显现和彼故此因（理）不定。

这个总科判主要是用比喻来说明的。通过和石女儿相似的比喻，二谛当中都不生。比如，眩翳者所见的毛发、二月等，胜义中不存在、名言谛中也不存在自体，和石女儿一样。石女儿胜义谛和名言谛中都不存在，为什么名言谛中能够见到毛发等而见不到石女儿呢？所以就说明了同样的自性不生，不一定犹如石女儿一样，关键是看有没有显现的因缘。前面科判中讲到，如果按照你的观点，应该变成这些影像等都不显现的过失，因为和石女儿一样的缘故。今天讲第二个科判。

未贰、彼故此因（理）不定

通过前面的道理说明“此因”是不定的。此因是什么呢？对方说，如果一切万法胜义中不生，名言中也不能生，犹如石女儿一样，这就是他们的因。通过前面的比喻可以说明，你的这个因是不确定的。

**此于真实虽不生，然不同于石女儿，
非是世间所见境，故汝所言不决定。**

“此于真实虽不生，然不同于石女儿，”一切万法在真实义当中虽然是空性、没有自性生的本体，但是根本不同于石女儿，“非是世间所见境，”石女儿不是世间根识所见的对境，石女儿和世俗谛当中显现的万法，在真实义当中虽然都是同等不生，但是石女儿在名言谛当中不显现，而一切色等诸法在名言谛中可以成为所见境。“故汝所言不决定。”所以你说的，胜义当中无自性、无生的话，名言谛当中也不能生，这个因完全不决定。

这是一种殊胜的因缘、缘起，石女儿也好、一切万法也好，通过殊胜正理观察抉择时，胜义当中平等没有自性可言，但是在胜义谛中不生，在名言谛中不一定不生。名言谛当中生不生，主要看有没有显现的因缘，石女儿纯粹是分别念安立的，内心当中把石女和其他儿童合起来，才有这种石女儿的概念，实际意义上石女没办法生育，石女儿在名言谛中根本不可能出现。所以，一方面在胜义谛中石女儿绝对不生、没有自性，一方面在名言谛中缺缘根本不可能生，或者说因缘永远不具备，是不可能生的。

其余的一切万法在胜义谛中自性不生，但是在名言谛中生不生呢？要看有没有因缘。比如，众生的身体、起心动念的分别，还有柱子、瓶子、山河大地等诸法，在究竟当中全部都是平等不生的自性，但是在名言谛当中有万法显现的缘起，这些法可以显现出来。这就说明在名言谛中能不能显现，主要是看它的因缘怎么样。胜义谛中一切万法平等不生，但是在名言谛中，一切万法不但生了，而且所产生的自性各不相同，就是因为显现各法的因缘各不相同，从而显现了六道众生，显现了天宫、地狱、人间等种种器世间。所以，有怎样的因缘就会显现这样的果，这是无欺的缘起之力。

佛法在抉择胜义谛和世俗谛的时候，非常符合于一切万法的本体实相。在

抉择胜义谛时，能够抉择它的实相，一切万法平等空性；在抉择名言谛时，如是因就会显现如是的果，在显现的时候没有丝毫的错乱。

所以，一切万法和石女儿绝对不相同，二者在显现的因缘方面有很大的差别。石女儿没有显现的因缘，而世间万法有显现的因缘，故绝对产生显现。通过比喻说明对方给我们发的妨难不决定，没办法真实地放在中观宗上面成为过失。我们打破了他的观点，从一个角度来讲，也是很圆融地安立了中观宗的二谛，通过一层一层的辩难之后，中观宗的法义就可以如是成立了。

巳贰（明自性无生与名言显现不相违）分二：一、明二谛中无自性生；二、明自性无生与名言显现不相违

一方面，一切万法自性不生，但另一方面，名言谛中可以显现，二者之间根本不矛盾。有些有实宗认为，如果自性不生，绝对不可以显现，而显现的法，肯定是有自性的法。我们学中观的时候也会有这样的疑惑，原因就是对于自性无生和名言显现的定义，在理解方面有偏颇，没有正确地了知，认为自性无生就是没有，没有的话怎么可能显现呢？二者之间绝对不可以相融的。

现在通过问答，一方面遣除疑惑；一方面更加凸显自性无生的意义，自性无生并不是没有，而是没有本体和自性的意思。谁没有自性呢？就是这些显现的法本身没有自性。如此经过分析之后，在内心当中可以产生如是一切空的正见。这个问题从两个方面讲，首先讲第一个问题，二谛中没有自性生，就是说不单单是在胜义谛，即便是名言谛当中也根本没有自性生。

午壹（明二谛中无自性生）分二：一、真实；二、教证。

未壹、真实

如石女儿自性生，真实世间均非有，

如是诸法自性生，世间真实皆悉无。

“如石女儿自性生，真实世间均非有，”此处也通过石女儿作比喻来说明，

一切万法二谛中根本不可能有自性生，就好像石女儿的自性在胜义谛当中绝对不可能产生，在世间名言谛当中也不可能自性生。这个比喻比较容易理解，石女儿本体是不存在的，不存在的法不可能有自性生。

“如是诸法自性生，世间真实皆悉无。”同样道理，一切色法乃至一切智智等等所有诸法的自性生，在世间当中也不存在，在真实当中也不存在。这就是通过比喻来了知的意义。前面我们说，石女儿和诸法不一样，石女儿在真实义当中没有，在世俗谛当中也没有，那就和一切万法不一样了，而这两句颂词又讲一切万法和石女儿都是一样的，二者差别在哪里呢？

前面我们分析这个问题的时候，主要是针对对方的观点，胜义当中不生的，在名言当中绝对不生（这种生就是显现的意思）。到底会不会有它的显现呢？我们说，胜义当中一切显现和戏论都不存在，但是名言谛当中显现无欺存在，主要是从它的显现而言的。

此处颂词讲的是自性生的问题，就不是显现了，显现和自性生不是一回事。通过这两个科判和两个颂词也让我们了知，自性生和显现之间有很大差别，显现只是一种单纯地显现，而自性生是戏论的产物。在胜义当中，绝对没有一切万法的自性生、实有生；名言谛当中只有显现，或者假立的生，没有自性生、实有的生。

这个颂词完全可以使用石女儿的比喻，因为石女儿的自性不生，在二谛当中不存在。同样道理，自性的产生在二谛当中绝对没有。有时我们会觉得，在胜义中没有自性生，应该在名言谛中有自性生。前面我们讲破自生、破他生的时候也说，不单单在胜义当中没有自生他生，名言谛当中也没有自生他生。因为所谓的自生他生是实有生的意思，所谓实有的生在二谛当中哪里找得到呢？我们在名言谛当中观察庄稼、有情的时候，哪里找得到一个自性的生、实有的生呢？根本找不到。我们可以肯定地宣讲，一切万法的所谓实有生，二谛当中

都不存在，胜义当中没有，世间名言谛当中也没有。那到底怎样的一种产生？实际上是缘起产生。下面的科判会讲到。

前面也大概提到过，没有自性生并不是没有显现的意思，自性生和显现二者不相同。颂词破掉了所谓的自性生，但绝对不是像水干火灭一样的断灭无，空性绝对不是断灭无，没有自性生也绝对不是断灭无。

那么到底应该怎样了知自性生呢？前面再再提到，所谓的自性生，其实就是我们内心当中的一种实执，或者错误的非理作意。如果内心当中带着非理作意的实有见去看万法，恰恰是这种错误的观点而误导了我们，认为一切万法有自性，所以才产生了实有的戏论，进而产生贪嗔痴，然后通过贪嗔痴造下有漏的善业和恶业，通过有漏的善业和恶业而流转轮回。实际上我们是被非理作意和无明愚痴所牵引而流转的。

中观宗就是要打破非理作意，让我们知道二谛当中根本没有自性生。在注释中也提到，一切万法在显现的时候，不管是自相也好，还是共相也好，都没有丝毫的自性和本体可言。这个没有本体，就可以理解成空性、无自性。

那么这个空是不是有实的呢？我们说，无自性的时候，没有舍弃空的时候，又有显现了，说明这个空不是实有的空，显现的自性或共性离开本体不守自性的缘故，它是无自性的。众生很容易堕入两边，刚开始执著有，觉得空的时候，又一下子堕入无。其实在空或无自性的同时就正在显现，所以这个空无自性、无实有；而正在显现的时候，没有自性，所以也不是实有的显现。这个就是现空无二，就是真实的空性见。

空性见并不是只从一切万法的共相和自相没有本体方面得到的无自性，不完全是这个空，这个空只是为了让我们了知显现法没有实有，而使用的一种观察方式，或者是一个步骤而已；反过来，在空的时候，是没有离开显现而空。这才是真正的空，是现空双运。显也空，空也空，既不偏堕到显当中，也不偏

堕到空当中，现和空都不偏堕的状态，才是真正无自性、真正空性的意思。

现空二者完全和合起来观察，才是真正的空。带着这种正见去观察一切万法，观察我们的身体，观察我们起心动念的分别心，观察一切有情界和器世界，正在显现的同时是无自性，无自性的同时正在显现，这就是圆满的空。

这样抉择出来之后，好像有一种糊里糊涂的感觉，到底什么是空呢？所谓的空就是空掉戏论。对显的戏论、对空的戏论都要打破，打破之后的状态就叫做真实的空。若这样的话，似乎没有什么可以抓的东西了，但是，我们在修行时，完全能够体会得到，对显、对空都不执著的这种不可思议的本体。这种心态或者领受，就是真实的空性的意思。

我们反复提到过，这种空，和如来藏的意思完全一样，如来藏光明就是对于空性的体会。既没有显现的执著，也没有空的执著，一切戏论的执著都不存在，这个叫光明。仅仅一个空的概念不是光明，要真正安住在空性当中，证悟无自性，这个才是光明。所以，一切万法在二谛中根本没有自性，在没有自性的时候可以有显现，显现的时候没有自性，对显现也不执著，对空也不执著，现空二者都不执著，这样才是真正空性的自性。

对于这个观念，必须要通过很多轮的思考，把我们的大脑转动起来，才能通达《入中论》所讲的空性。如果真正通达了空性的意思，就可以帮助我们慢慢趋向于修行空性。最后我们会发现，一切的显现法没有那么复杂，平时我们认为很复杂，显现法又是这样又是那样，好的不好的、善的恶的等等很多分别。学了空性之后，就会觉得，一切的显现法原来如此简单，既不是实有的显现，也不是实有的空性，所谓实有的善恶、有无、是非等分别都不存在，它是怎样你就怎样安住就够了，不用单独去安立一个显，也不用单独去安立一个空，一切万法是怎样的本体就是这样的本体。

当然，要了知这种状态，需要长时间地学习、观察和思维之后，内心当中

才可以有一种正确的认知，否则还是一种很肤浅地认知。

我们学空性的时候，看起来很好懂，但这里面的意思很深，因为是法界实相，是无分别智的本体。我们慢慢地学习体会，越来越会发现空性的深奥，慢慢地内心当中对空性的本体就会有一种认知。

未贰、教证

故佛宣说一切法，本寂静离自性生，

复是自性般涅槃，以是知生恒非有。

注释当中讲，前三句是以佛经归纳成颂词的，在《宝云经》当中讲到了这个意思，“故佛宣说一切法，本寂静离自性生，复是自性般涅槃，”这是除盖障菩萨讲的，是对佛的赞叹。佛陀证悟之后宣讲了一切法，这种法本来寂静、离开自性生，是自性般涅槃的自性和本体。“以是知生恒非有。”月称论师归纳说，通过这个教证就可以知道一切的自性生恒时不存在，根本没有一个所谓生的本体和自性，从这个方面可以完全了知一切万法的状态。

注释对这个教证有次第解释，佛陀宣讲为什么安立一切万法是本来寂静呢？注释当中回答说，因为是寂静智慧所通达所安住的对境，寂静的智慧没有分别，所通达的万法也绝对是无分别的，从这个方面就可以安立一切万法是寂静的。

为什么又可以成为寂静智的对境呢？回答是，离自性生的缘故。因为离开了自性的产生，就可以成为寂静智的对境。平时我们的分别心都不是寂静的，有时我们会想今天我的心很安静，实际上只是没有粗大的、扰乱的分别心的一种状态，或是说今天安住禅定很寂静，这也只是粗大的分别心不现起的寂静。而真实意义上的寂静是一种无分别智，是安住在实相当中的智慧。因为在这种状态中，才能真实地熄灭所有的粗细戏论。

凡夫众生平时都没有安住在寂静智当中，只不过现在我们学习的教法是随

顺于寂静智，是能够把我们的心引导趋向于寂静智的方便。一般的凡夫人根本无法真正安住于寂静智，凡夫人的心从没有离开自性生，都是一种实执的状态，要么对现有实执，要么对空有实执，对各种有为无为都有实执，都不是寂静智的对境。

根据什么安立寂静智是离自性生的呢？自性般涅槃的缘故。因为要说自性生的话，必须要有实有的自性作为基础才可以自性生，但是经过观察，一切万法本来没有自性，既然没有自性，当然就不可能有自性生了。所以，一切万法自性般涅槃，即一切的自性本身寂灭、本来寂灭。

涅槃有本性涅槃和离垢涅槃两种。本性涅槃是说，不管我们学习不学习、证悟不证悟，一切万法、每个众生本来就如是安住在这个状态当中的；离垢涅槃，是通过发心修道，慢慢去分证法界智慧，最后达到佛果，离开了一切垢染分别之后，安住在涅槃的境界，这是通过修行成就的。佛陀称之为二种涅槃者，众生称之为一种涅槃者，众生只具备本性涅槃。

这个意思很重要：一切万法的本性就是般涅槃的，就是本来寂静、本来涅槃的。现在我们在抉择一切万法的实相，正在抉择基道果当中的基，或者见修行当中的见解。一切万法的基到底是怎样的？本基到底是有还是没有？实际上一切万法的本基，本来就是自性涅槃，本来就是自性不生。而众生由于无明的扰动，没办法认知本来清净的涅槃。就像大海本来很平静，但通过非理作意的风卷起来了波浪。同样，一切众生本来就是安住在清净自性当中的，但因为自己的分别，不认识这样本来清净的自性。

现在我们要让这样的分别心寂静下来，通过智慧来观察一切万法。我们的心为什么会扰动呢？实际上就是缘外境而分别。我们现在开始观察外境，我们所执着的一切万法，实际上是本性不生的。当我们了知一切万法本来寂静的时候，我们自己的心就会慢慢慢慢地平静下来。

在学习观察时，这里面有一个很重要信息——一切万法本来寂灭。这个重要信息告诉我们，第一，一切万法的基是怎么样的；第二，知道怎样去修道。如果一切万法本来寂灭，我们修道的方式就完全不同了，只需让动扰的心平静下来、让心安住在本来实相当中就可以。所以，这是一种息灭分别的过程，通过一切方式把我们的心息灭。

在真正操作的时候，我们可以分别安住在止和观当中。止是寂止，让粗大的分别心不再产生很强烈的烦恼，是让心安静下来的一种方便方法。心平静下来之后干什么呢？仅仅使心平静，不是真正的出世间道，外道也存在的。心平静下来是让我们去修胜观。我们现在内心当中基本上有了空性见或胜观见，但是，这个见的所依是怎么样的呢？是非常粗猛的分别心。如果这个很粗猛的分别心不停下来，胜观见就没办法安住，就好像大海若不平静下来，在大海中是没办法显现月影的。

现在我们要做的第一步是首先修寂止，让分别心寂灭下来，寂灭到一定程度时，内心当中的胜观见就可以在这个基础上去安住，安住的时间很长很细，然后慢慢把这个相续扩散和加长，这样修就是止观双修或止观双运。止和观都是让心息灭的方式，只不过寂止是胜观的所依，而胜观是根本的对治法。胜观见就是人无我法无我，这种胜观见一旦稳定之后，就能够真正对治妄念、烦恼和戏论。

当我们的分别心不再很粗猛动摇的时候，内心当中人无我、法无我的空性见就容易明显出来。一旦明显之后，我们内心当中的种种戏论分别就不会再有力量，再将这种空正见安住成为心性。了知证悟心性本来就是这样之后，可以说是对于空性胜观的证悟，就是一种证悟的自性。

当然对于修止方面有很多方法，各派大德有不同的讲法。有些说缘石块木块修，有些缘呼吸修，有些直接缘心的本性等，就看自己喜欢修哪一种，是喜

欢修静中禅，还是喜欢修动中禅，都是可以的。可以缘外境、缘内心和缘呼吸来修止都可以，反正目的就是让我们的心能够息灭、寂静，然后在这个基础上安住胜观，真实地去了知一切万法的本性。

通过佛经教证说明，一切万法本来寂静，对我们的启发很大。就是让我们了知，抉择正见和基的时候，不管你抉不抉择，或者你强烈地去分别这些法时，这些法也是本来寂静的。无论我们的分别心再怎么粗猛，一切万法的本性就是本来寂静。

了知这些之后，我们不会再觉得烦恼、分别心或者一切外境是很可怕的事情。一切万法的本性本来就是寂静、本来就是离自性生，本来就是自性般涅槃，本来就是这样安住的。我们对这个见解，了知不了知，了知到什么程度，有多深的定解，直接关系到修行是否迅速与道相应的问题。听了之后只是了知一下，当然也有功德，但是，你定解越深，就越能在日常生活当中去使用，才能更有把握、更有自信地修习一切万法的空性。因为我们生起信心的对境，有外在的三宝，也有内心的自性，但真正最有意义的还是了知自己的自性清净，从而产生信心，这是最重要的。

如果了知一切万法本来寂静，我们对修行的自信心就会大大加强。否则，老是疑神疑鬼的，到底我能不能做啊，给自己加了很多枷锁、挖了很多壕沟，让自己没办法和实相沟通，没办法和众生沟通。当了知了一切万法的本性是寂静，我们发菩提心的时候就会很勇猛，修心性的时候也会非常自信地去修行，会有很大的功效。

午贰、明自性无生和名言显现不相违

如说瓶等真实无，世间共许亦容有，

应一切法皆如是，故不同于石女儿。

“如说瓶等真实无，”这是给小乘宗打比喻，小乘也是有实宗，他对于中观

的空性难以接受。中观的空性是说胜义中没有，但不一定在名言中也没有，他觉得不合理。中观宗就打一个对方也承认的比喻，我们和对方都学习过《俱舍论》，《俱舍论》当中曾提到这个问题，“如说瓶等真实无，世间共许亦容有，”这是对方承许的，对方安立诸法时也分二谛。瓶等，就是瓶子、柱子、水，或者粗大的五蕴等；真实无，胜义谛当中根本没有的。

如果不分析的时候，安立瓶子叫做世俗。如果一旦分析这个瓶子，或者用铁锤把瓶子砸烂，再把碎片继续砸，最后直到砸不烂，再通过智慧把瓶子分析到无分微尘，结果这个瓶子根本就没有，在胜义谛当中不存在。水等也是这样分析。粗大的分别念也是这样分析，分析到最后的无分刹那。所以，这一切粗大的瓶子等，在真实义或胜义谛当中根本没有。

“世间共许亦容有，”但是在世间共同承许的名言谛当中，可以承许存在，这就是中观宗的观点。俱舍宗和小乘宗也承许瓶子、水、粗大的五蕴等法，在真实义当中，除了无分刹那、无分微尘之外，根本没有这些法；但是在名言谛当中，看待世间共许的角度来讲，绝对承认有。

“应一切法皆如是，”我们跟他们说，不仅仅是这个，一切法都是这样的，在胜义谛当中虽然不生，但是在名言当中有显现，二者不相违。

“故不同于石女儿。”这和石女儿根本不一样。石女儿在名言当中显现的因都没有，但是瓶子等法，或是中观宗所讲的从色法乃至一切智智，在真实义当中不生，但在名言谛当中有显现。通过众生的分别和不清净的业力，可以显现山河大地等；通过清净的修法，可以显现佛智。我们使用了对方能够承认的根据，来宣讲我们自宗的正确观点。

对照科判，自性无生和名言显现不相违。对此我们还有微细的分别，对方也有这样的怀疑。他说，一方面你和我们一样，但是还有一个角度不一样，我们讲平等真实无二，在胜义谛当中没有瓶子等，但是为什么世俗谛当中有粗大

的显现，说明它有实有的所依，如果胜义谛当中没有所依，就根本没有这些显现。

总科判就是这样讲的，如果没有所依，世间也不可承许。对方的意思是，真实义当中没有瓶子等，但是有一个实有的所依，比如无分刹那、无分微尘、四大种，这些方面是不破的、是有的。在有这些微尘或四大种的基础上，才可以有种种显现。你中观宗的所依是什么？中观宗说，一切全都是无自性的，微尘、刹那和四大种都破掉。他说，没有所依的话就不行的。

针对这个观点，我们进一步分析。如果你有方便，观待部分众生的根性，没办法安立一切万法空性的观点，暂时安立无分刹那、无分微尘作为所依，也不是不可以。但是如果抉择胜义谛，胜义谛当中你的所依到底存不存在？我们说，所谓实有的所依根本不存在。注释当中引用《四百论》的理证，犹如瓶子离开了色法等是根本没有的。

通过地水火风色香味触八微尘组成瓶子，首先粗大地观察，瓶子离开了八微尘等是根本没有的，所以瓶子无自性，这是他们也承许的。后面我们进一步观察，就像瓶子离开了地水火风不存在一样，同样，一个色法或者色尘，比如地大种，离开了其余的三大种也不存在，因为在一个大种当中具备四大种，四大种和合起来才能变成一个大种，只不过在每一大种里面那个增盛一些。地大种里面的地大增盛，水大种当中的水大增盛，但是每一个大种当中都具备其他三大种，如果缺少一个法，这个大种根本不存在。

所以，组成瓶子是地水火风等，这些大种不是实有的。离开了一的自性就没有三的自性，离开了三的自性就没有一的自性。如果离开了地大种，其余的三也没有；如果离开了其余的组成部分，地大种也没有。这样观察的时候，哪里有一个实有的所依呢？根本没有的。这方面直接对组成色法的大种进行了分析，如果进一步还可以分析微尘，可以使用破微尘的理论，根本找不到所谓的

大种。

还有一个问题，无实必须要以有实作为所依的问题。对方说，必须要通过四大种色法，才能够组成粗大的色法。这个理论有问题，“如说瓶等真实无，”瓶子等是无实有的，而大种、微尘是实有的，一个实有的法作为因，怎么可能产生一个无实有的法呢？因果不符，没办法安立。就好像小乘给外道发的过失，一个恒常的法没办法产生一个无常的法。同样，实有的法没办法作为无实有法的所依。所以，对方说必须有实有法作为所依才可以显现名言中的法，我们说这是没办法安立的，这个理论有问题。应该是实有的法产生实有的法，无实有的法产生无实有的法，而现在你是有实法产生无实法，二者之间没有这种因果，就象常法不能够产生无常法一样，因和果之间没办法这样安立。

自宗怎么安立的呢？无实法作为所依，可以安立一个无实法。对方说，你这不就是安立所依了吗？我们说，这个无实法的所依是假立的，在名言谛当中，我们可以随顺小乘宗派，安立无实有的微尘慢慢和合之后组成粗大的法，但是必须是无实法的因产生无实法的果，如同无常法产生无常法一样，这样因果就很合适。

通过观察，中观宗无自性的观点确实很合适。在胜义谛当中没有一切执著，名言谛当中没有一个实有的所依，都是无实有的，无实有当中安立一切的因果，这样很合理。而如果是实有的观点，小乘宗的所依是实有的法，依靠实有的法产生世俗的法，比如瓶子等是无实法，一个无实法没办法依靠实有的法进行安立，这不符合因果关系。所以，从这方面观察，可以遮除对万法空性的微细怀疑。

总之，一切万法在二谛当中都是自性不生的，虽然自性不生，与名言显现根本不相违，没有实有的法作为所依，通过如是的因缘和合之后，在无自性中就可以显现出来，显现的东西本来就无自性，这就是缘起性空、性空缘起。中

观宗对于这个问题再再地抉择，我们应当再再地产生这样的信解。

以上第二个科判如是破者妨难讲完了。

丑贰（是故以理成立唯一缘起生义）分二：一、四边不生故诸法唯缘起生；二、赞缘起理能坏一切劣见。

前面第一个大科判讲了以理破自性生，现今第二个科判讲是故以理成立唯一缘起生义。前面我们把自生他生破掉之后，中观宗的名言谛怎么安立呢？我们说，唯一缘起生，以缘起的方式进行安立。

寅壹、四边不生故诸法唯缘起生

诸法非是无因生， 非由自在等因生，

非自他生非共生， 故知唯是依缘生。

“诸法非是无因生，”一切诸法绝对不可能是无因而产生的，“非由自在等因生，”也不是通过自在天等因而产生的，“非自他生非共生，”也不是自生、他生和共生，“故知唯是缘生。”离开了这些实有生，应该了知唯是依靠缘起而生。

“诸法非是无因生， 非由自在等因生，”前面在破无因生时我们就知道，如果是无因生的话，恒有、恒无一系列的问题都会出现，所以不可能是无因生。有因生当中，经过观察，自在天没办法作为因，外道所承许的微尘、时间、士夫、补特伽罗等，都没办法作为实实在在的生因安立。因为对方安立的自在天等，都是常有、实有或者有自性的。真正观察的时候，有自性才能安立自性生，而自在天根本不存在，实有的微尘、时间不存在，实有的士夫等都不存在。所以，何以有自在天等因生。

“非自他生非共生，”自生、他生和共生也不行。自生有无穷生、无义生的过失；他生有一切生一切的过失；共生，有以上两者的过失。把这些排除之后，到底是怎么样？“故知唯是依缘生。”所以，佛教安立依缘而产生，即缘起生。

缘起生是不是第五生呢？不是第五生。前面的四生都是自性生、实有生，缘起生和他们根本不一样，所以不安立成第五生。实际上因缘而生是一种假立生、没有自性的生，因缘和合之后，虽然没有自性，但是也有果法的显现。其他的生都有过失，所以四边生全部破掉，佛法唯一承认缘起而生，因缘和合时就会有显现，显现的法是众因和合的缘故，所以没有实有、没有自性。

如果不观察，仅仅止于名言谛，我们说一切万法、有情界等的显现是依缘而产生的。如果在这个基础上再进一步观察，依缘而生就牵涉到胜义空性方面了，所以缘生就是无生。从胜义方面讲，无生就是完全没有产生，或者就是没有自性生。因为自性生就是自生、他生、共生和无因生这四种生。我们说，假立的生就叫做无生、无自性生或者缘起生。

如果安立四生绝对不可以是缘起生的，如果安立缘起生，就绝对不可能是四生，因为缘起生是假立生，四边生是自性生，二者有差别。中观宗承许生，但是假立的生，不是真实生，不是自性生。依靠缘起而生，能产生的因法无自性，产生的果法也无自性，但是在无自性中，如是的因、如是的缘，就会有如是的果。

这方面讲到了没有四边生，但是我们面前的显现也不可能隐没，这就是缘起假立的产生。在名言谛当中不观察的情况下，对一切万法的显现就是这样做解释；如果在胜义当中，就是无自性。这就是空性的含义。

今天讲到这个地方。

**所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情**

《入中论》第44课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在宣讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。

现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类，这是学习空性的主要所诠和主要内容。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第一个科判以理抉择法无我，分三：以理破自性生、是故以理成立唯一缘起生义和认定如是以理观察之果。现在在讲第二个科判是故以理成立唯一缘起生义，分二：四边不生故诸法唯缘起生和赞缘起理能坏一切劣见。第一个科判已经讲完了，今天讲第二个科判。

寅贰、赞缘起理能坏一切劣见

在这个科判当中，赞叹佛陀宣讲的缘起性空的正理，能够摧毁一切邪见和劣见，在所有的见当中是无与伦比的正见。

由说诸法依缘生，非诸分别能观察，

是故以此缘起理，能破一切恶见网。

如果我们能够通达一切万法是依缘而产生，一方面，能够打破对一切万法自性的执著；一方面，对种种有无、常断和有事无事等所有见解，都可以以理而遮除。

“由说诸法依缘生，”通过建立一切诸法依缘而生，能够非常正确地确定，一切万法的世俗显现唯一是依缘而生。如果通达佛陀所宣说的诸法依缘生的道理，就能够真正抉择正见。

“非诸分别能观察，”依缘而生的道理非常深奥，不是诸分别所能观察到的。诸分别，指前面观察、破掉的所谓分别诸法的自生、他生、共生和无因生，根本不是这些分别有四边生的邪见、邪慧能够观察的，缘起性空的道理根本不是这些自性诸见的观察处。

“是故以此缘起理，能破一切恶见网。”依靠缘起性空的道理，能够遮破一

切恶见之网。这个恶见就像一张大网一样，把众生牢牢地束缚住，就像鱼、鸟落入网中，根本没有自在，一切众生落入到恶见网中，也是根本无法解脱。

佛陀通过三个无数劫的修行，已经完全证悟了一切万法的自性。名言谛当中的一切万法都是依缘而生，遮除了自生、他生、共生和无因生四种自性生的邪见。这个四边生的劣慧，我们容易理解成外道见，其实一般众生在没有学习空性见、没有通达缘起性空的时候，他的思维也是落入分别的。要么觉得一切万法是无因生，是自然而然产生的，就像顺世外道一样；要么觉得是共生、自生和他生，落入到自性生当中。

“非诸分别能观察，”如果我们落在实有见的分别当中，根本没办法通达缘起生，如果我们通达缘起生，绝对能够遮止一些恶见。前面讲过，认为一切万法有自性生的劣见和依缘生的正见，在一个人的相续当中无法并存。我们在学习空性之前认为，一切万法是有自性的，产生诸法的因是有自性的，通过自性实有的因产生实有的果，我们内心是处于这种劣见当中的。当学习完空性或者了知缘起生的道理之后，我们相续当中就不可能再去执著自生、他生、共生和无因生诸如此类自性生的观点了。

一切万法缘起生非常深奥，有的时候我们会觉得胜义谛、空性、如来藏光明才是深奥的，缘起生这个世俗谛的法为什么是深奥的呢？如果不是佛陀出世，通过殊胜的智慧照见，一切万法都是依缘产生、假立的生，这样的道理我们根本没办法了知，所以缘起生非常深奥。如果缘起生很浅显的话，为什么佛陀在经典中讲“见缘起既见佛”呢？缘起就代表了所诠或实相，能够见到缘起性空或性空缘起，就是了悟了实相。除了安住在实相当中，又哪里去找佛呢？所以，如果能够了知缘起，你就见到了佛，缘起就是一种无自性，一切万法的实相就是缘起。

仅仅讲缘起生的时候，似乎是落到显现上面，但是如果讲缘起的本性的时

候，“缘起故性空”，一切万法是因缘而产生的，绝对是无自性，这就是诸法实相。如果我们能够见到缘起，就是见佛，缘起就是佛母，见到缘起就能够成佛。所以，缘起的正理很深奥、很究竟、很了义。

现在我们有学习缘起性空的道理，就应该用一切方法让相续当中真实产生缘起的正见。第三、四句讲得很清楚，通过缘起性空或者缘起生的正理，能够遮破一切恶见之网。在此处，恶见之网并不仅仅指外道的恶见，是指所有实有的观点，包括我们认为基有自性、修道有自性、佛果有自性、得到解脱有自性等，从真实义或广义的角度来讲，全部叫做恶见。这种恶见在我们相续当中已经牢牢扎根，我们无始以来流转到现在没有解脱，就是因为相续当中有这些自性实有见，如果打破这种恶见，就可以从轮回当中获得解脱。佛陀出世开显了缘起的道理，我们有幸学习正理，能够通达一切世俗显现和胜义谛的观点，是非常有福报的体现。

以上讲完了第二个大科判是故以理成立唯一缘起生义。

下面我们讲第三个大科判，认定以理观察之果。以理观察是因，解脱就是果。在这个科判当中，很明显地指出了一条真理，如果我们要真正获得解脱，如理观察非常重要，尤其是通过正理观察一切万法的自性空，是非常关键的。所以，首先要了解，什么是以理观察，什么是以理观察之果，再学颂词就容易理解。

丑叁（认定以理观察之果）分二：一、说观察之果；二、明果之因应需观察。

第一个科判直接说明观察之果，就是解脱，解脱分别念。第二，明果之因应需观察，应需观察就是果之因。我们要想真正打破分别念，在相续当中获得这个果，如理观察它的因是绝对不可缺少的，这是科判的意思。

寅壹（说观察之果）分二：一、断除分别念之理由；二、断除分别念是观

察之果。

卯壹、断除分别念之理由

有性乃生诸分别，已观自性咸非有，

无性彼等即不生，譬如无薪则无火。

我们为什么要断除分别念呢？颂词讲得很清楚，“有性乃生诸分别，”的缘故。有性，认为诸法有自性、实有。乃生诸分别，如果认为诸法实有，就会产生种种有无、常断的分别念，就会以这个分别念而造业。然后通过有漏的善业生到善趣，通过恶业堕恶趣，总的来讲都是轮回的因，都是从这个分别而来的。

“已观自性咸非有，”通过龙树菩萨、月称菩萨为我们开显的中观正理来观察这个自性，从第六品抉择空性的第一个颂词开始，到本品结束，都是在观察正理。通过对自生、他生、共生和无因生四种自性生的观察，完全没有自性。

没有自性会怎样呢？“无性彼等即不生，”无性，无有自性；彼等，指分别；即不生，如果通达了无自性，彼等分别念绝对不生。如果分别念完全寂灭，就和实相相融合，从见的角度就是抉择了正见，从证悟的角度叫做超凡入圣。初地菩萨所证悟的就是一切万法的实相，或者一切万法的无分别智慧。

“譬如无薪则无火。”就好像生火，必须有一个因，这个因就是薪即柴，如果有了柴就能生火，没有柴就不会有火，二者是无则不生的关系，没有因就不会有它的果产生。现在我们知道，通过有自性为因，产生诸分别，这个分别就是轮回的异名而已。

现在我们不能证悟万法实相，原因就是相续当中有这样那样的分别念。在没有学佛之前，主要是世间八法、世间妙欲的分别念；学佛之后是我要解脱、我要度化众生的分别念，这个不是不对，但从究竟胜义谛来讲，有这种分别念，仍然不能真实趣入无自性。从色法乃至一切智智的执著，中观宗完全都要打破，只要是没有真正通达无自性，通过有性——有自性的见，就能产生诸多善分别

或恶分别。从某个角度来讲善分别可以助道，恶分别直接堕入恶趣，但是从究竟实相来讲，要想真正获得解脱，善分别的自性空也必须要通达。

现在我们通过中观正理或胜义理来观察，一切万法的自性都是不存在，或者说空性、无自性，所有的分别必须通过中观理一个一个地打破，打破之后就可以从分别执著的束缚中解脱出来。颂词也打比喻讲什么叫做“有性乃生诸分别”，比如“人我”，平时我们执著有“我”存在，是实有的“我”，有了这种观念，就会产生“我”好看或不好看，今天“我”在大众当中丢脸了，今天“我”很高兴等，这些认为我好、我不好、我非常痛苦、我非常快乐等一系列的分别念，它的根本就是执我，或人我执，因为有“我”的缘故，在此基础上产生其他的分别。

反过来讲，如果“我”不存在，我很痛苦、我很安乐、我很丑陋、我很美丽等这些分别念无处可来。通过认为我怎么怎么样的分别念，又会引发其余的行为，比如，认为我很快乐，就会洋洋自得、飘飘然；认为我很痛苦，有时就会破罐子破摔、丧失希望。实际上按照实相来讲，这些都不存在，这些完全是众生生起的无谓分别而已。但是我们恰恰就是在这些假立的分别念当中出不来，在里面转来转去，以前是围绕世间八法转，现在是围绕我的解脱和法来转，有了这个分别就无法相合于实相。

从“法我”的角度来讲，比如，认为五蕴存在，认为柱子、瓶子等存在，如果认为这些是实有的，就会分别有无、常断等。实际上这种分别在柱子的本性上面本来不存在，一切万法本来是远离戏论的自性。

如果认为“人我”、“法我”有自性，就会产生许多分别念，我们的轮回就是由这些分别念构造而成的。现在我们要观察、要断除分别念，因为这些分别念不符合实相，我们要跟随一切万法的实相来观察。所谓“人我”根本没有自性，就是缘五蕴假合的一种概念而已，下面第二个大科判还要继续破人我，抉

择人我空性，《智慧品》等论典当中也详尽地抉择了人无我。现在这个大科判主要是破法我，抉择法我空性。我们认为人和法有自性、有实有都是错觉，是虚妄分别念。我们现在要回归自性，一切万法本来没有自性，我们要安住在没有自性的正见中。

上师在注释中讲得很清楚，实际上我们平时的分别并不是缘外境到底存不存在，外境虽然对我们束缚很大，但主要的问题不在外境，不是因为外境有自性我们才产生有自性的见。外境本身是离戏的空性，但是因为分别念的缘故，我们没办法了知实相，产生了虚妄分别念，把无自性的法认为有自性，总是在执著外境有自性，这个错误来自于我们内心。

现在我们要通过中观五大因、四大因，一一地观察外境到底有没有自性。比如，《入中论》以金刚屑因观察一切万法的四种生不成立；《中观庄严论》中破一破异，一切万法离一离异，所以无有自性；还有《中论》当中，通过缘起因观察一切万法是观待其他法而有，没有一个法是有自性的。这些理论都是让我们观察一切万法自性空，执著外境有自性纯粹是妄执或虚妄分别念。了知外境无自性之后，认为诸法有自性的分别念就会逐渐熄灭下来，就会和万法的实相相融合，所以“譬如无薪则无火”。

在月称菩萨的《自释》当中也讲过，如果我们首先产生了这个见，修行一切的瑜伽师最后证悟的实际上就是一切万法无自性。打比喻讲，有眼翳的人，以前眼根处有毛病，看到虚空当中毛发乱坠这些不存在的东西，后面在眼根上面涂上良药(安善那药)之后，眼翳消失，以前见到的毛发就会彻底灭尽。是不是把毛发的自性转变成其他一个法呢？并不是。毛发本来就不存在，眼根一旦恢复正常，就会看到清净的虚空，再也不会看到金星乱坠、二月等。

空性也是这样，通过修习空性是不是把所境转变为其他的法呢？并不是。当我们证悟万法空性时，一切万法本来就是无自性、空性，证悟就是打破一切

的增益分别。分别念是产生一切轮回的根源，如果打破万法的自性，分别念随之消亡，就证悟了一切万法的实相。

卯貳、断除分别念是观察之果

我们以前也在观察，但是观察的思路、理论不正确，或者不了义，我们是跟随世间教育者来观察一切万法的主客观现象，有时是跟随不了义的佛经做观察，而这个地方是通过了义的理论进行观察，所以断除分别念就是观察之果。

这个科判主要说明，对一切万法以正理来观察并不是没有用。有些时候我们学了很多知识，回过头一看，这些知识全都没用。现在我们学习一切万法自性空，学习观察诸法空性的种种理论，这种理论对我们到底有没有用，与解脱到底有没有关系？

此处讲得很清楚，断除分别念就是观察之果。也就是说，我们缘一切万法观察之后，就能够断除分别念，我们就可以真正地从分别当中解脱出来，获得究竟解脱。解脱和修行是息息相关的，并不是这个地方讲一个理论，找另外一个地方去修行。了知了对一切万法的错误执著之后，我们通过再再反复观修和串习空性，最后内心当中的分别念就会逐渐减弱，乃至最后融入法界当中不再显现，这就是超凡入圣的境界。

异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，

智者说灭诸分别，即是观察所得果。

“异生皆被分别缚，”异生，众生的异名；一般的众生都是被分别念所束缚，原因就是没有证悟空性。“能灭分别即解脱，”所谓的解脱，并没有一个实有的东西叫解脱，息灭分别念的状态就安立成解脱或者涅槃。这两句讲得很清楚，众生流转轮回就是因为被分别念束缚的缘故，息灭分别念就是解脱。

如果把凡夫和圣者做比较，众生内心当中的分别念非常粗猛，圣者相续在入根本慧定境界时没有分别念，安住于无分别智，就可以安立成解脱境界。比

较完之后要做什么呢？我们之所以在轮回，就是因为分别念束缚，现在我们要随顺圣者的修法，想方设法打破内心当中的种种执著或实执，息灭分别念，这个颂词实际上是指了解脱之道。

“智者说灭诸分别，即是观察所得果。”智者，指中观诸论师；这些有智慧的人在论典当中说，息灭一切分别就是观察之后所得到的果。所以，我们为什么学习中观很多遍、很多年，原因就是反复观察、再再串习。以前我们相续当中根本没有生起，后面学习时勉强生起，但是很生疏。现在我们要通过反复不断地观察，让中观见在我们相续中逐渐树立起来，并且变得非常娴熟。有了中观见之后，再去修行就可以真正获得解脱果。

在其它论典当中讲，上师在这里也讲，不要认为有一个被绳子捆得很紧的实有我，这个叫束缚，然后把绳子解开，我自由了，这个叫解脱，这种观念是不对的。因为这里面还有一个我存在，我被束缚、我解脱，这和外道的观点没有什么差别，外道也认为有一个实实在在的我存在，后面通过修法、修禅定，把烦恼像解绳子一样解开了，这个实实在在的我就得到解脱，其实没有这样的。

在佛法当中，这个被束缚的“我”，本身就是一种错乱分别，我们学习人无我、法无我空性，就是要从根本上认为，所谓的束缚和解脱不是在一个实实在在的“我”上面安立的，所谓的束缚就是我们内心当中的虚妄分别，有了妄念之后就产生了一个所谓的我。我们现在要做的事情就是，把这个认为真实的“我”，认知是一个假“我”，他的真实面目本来不存在，打破这种分别念就叫解脱。

弥勒菩萨在《经庄严论》中说，“解脱唯迷尽”。所谓的解脱唯一是迷乱分别念消尽而已。我们现在处在迷乱的分别念中，认为我存在、我坐在这儿听法，实际上按照佛法的观点，这个“我”不存在。那为什么感觉还这么实在呢？无始以来串习所致。在《极乐愿文大疏》当中也讲到，比如我们在黄昏时看到一条绳子，因看不清楚，误认为是一条花蛇，我们产生了一个蛇的恐怖，然后觉

得蛇在动、向自己爬过来，这些错觉都会产生。但实际上有没有蛇呢？把灯一挑，再一看，一条绳子而已。所以，我坐在这个地方，这个色蕴以及内心当中的起心动念，这些和合而成一个我，但真正观察时只是五蕴而已，根本没有所谓的我。

如果不通过智慧观察，我们会认为有一个实有的我，我在求解脱、我在听法，然后我获得成就。但真正观察，这些都不存在，我们是处在虚妄分别当中。现在要通过中观正理认识真实——根本没有我存在，虚妄分别念一旦解开，迷乱执著一旦灭尽，没有我的执著时，就叫做解脱。

所以，乃至我们学法、修解脱道，最初的无我见如果不树立起来，根本不算是佛教徒。四法印当中，诸法无我是最重要的，如果有这个正见就有解脱的希望，否则解脱无望。即便是现在通过修净土法往生极乐世界，但是证悟没证悟空性也是不一定，因为极乐世界有凡夫，但是可以肯定，在极乐世界要想获得圣者果位，绝对要证悟无我。只不过现在我们在娑婆世界修行，你有可能在此世界证悟无我，获得圣者果位。

也许我们通过实执念佛往生极乐世界，但是如果内心要解脱束缚的话，仍然还是要证悟空性，没有一个例外，没有一个圣者是没有证悟无我的。如果有我见，绝对是凡夫，没有什么可讲的。到底是谁障碍我们见不到万法实相呢？就是这个分别识。有些大德在解释时，把分别识比喻成雾，比如处在大雾天气，我们根本看不到对面的山。一切万法的实相本来如是，为什么我们见不到呢？就是隔了一层雾，这个雾就是实执、分别念。这个分别念也可以分别人我，也可以分别法我。

我们现在要做的事情就是把这层雾消散掉，就是修无我空性，这样就能完全了知分别念本身是无自性的，证悟无自性就相当于这层浓雾消散了。消散之后，一切万法是怎样，你就见到怎样，你就不会在雾里面猜这个东西，也

许是这样，也许那样，猜来猜去都不是一切万法的真实面目。这个分别不在其他地方，就在我们平时的起心动念。再具体讲，从起床开始，我们的分别念就开始造作了，引导我们产生这样那样的分别，最后乃至睡觉之间，一整天都在分别念当中。如果在一天当中，我们不去修空性，哪怕用一分钟去修，怎么可能获得解脱呢？障碍我们解脱的就是这个分别实执，如果不修正对治，根本没有解脱的因，没办法获得解脱。

所以，对于空性的见解，尤其是《入中论》这种非常殊胜的论典，我们要再再地多遍反复学习。以前我学了很多次，但是这次讲课，才体会到有些颂词的意思。月称菩萨为什么在藏地或中观宗中这么受推崇？慢慢学下来就感觉得到，他讲得非常殊胜，把空性、无自性的要点全部讲到了。如果我们对《入中论》能够真正精通，不仅仅是词句上而是对意义非常通达，在相续当中抉择一个正确的中观见是非常有希望的。

现在我们是处在实相中却看不到实相，就是来自于分别。有些大德讲，觉悟就是佛，不觉就是众生。但是我们怎样从不觉而变成觉，从哪个方面去入手？就是安住空性。了知我们不觉就是分别实执，现在月称菩萨已经把方法给我们了，就是通过中观来观察让你不觉的这种实执，抉择一切万法的空性，把这种实执打破，至少先从见的方面趣入到觉当中。

真正地抉择空性之后，我们的见就已经到觉了，但是修能不能到觉呢？在见的基础上进一步地安住串习，从体会到触证或实证，这样你的修已经到觉了。觉了之后是不是佛呢？觉当中又有分觉和圆觉，分觉就是分证的意思，比如一地菩萨是分证，也是觉，但不是佛；当最后把觉悟达到圆满成佛时，才叫真正的正觉。

这里一系列的修法已经给我们说得很清楚了，关键是在见的方面有没有觉悟，如果有觉悟的话，就把这个见作为突破口，从这儿开始落脚修行，就可以

找到一种感觉。否则，修行了很长时间，这样修那样修，在其中转来转去。其实最根本的修是在你的心上，要从你的分别妄念上面去下手，把妄执打破就可以安立成解脱。

灭除分别念，有的说难，有的说容易。说容易是因为它是我们自己的分别，我们每天都在受用这个分别，一天二十四小时都在起心动念，要想入手马上就可以找到素材。如果懂得修行，修行的素材不需要到很远的地方去找，就在你的心中，每一个起心动念都是修行素材，分别念就是你证悟的突破口，在每个起心动念当中了知它的自性，这个就叫修行；如果不懂得修行，就会错过很多修行的素材，白白浪费很多。

如果我们在无始劫以前就开始修空性的话，再钝的根性，现在也早就解脱了，绝对是这样的。即便以前我们没修过，但从现在开始入手，再钝的根性，三个无数劫还不成就是不可能的事情。所以，不管怎么样，现在已经有了机会，一定好好抉择、好好修习空性，即使再钝再钝，几生或者几十生当中肯定会证悟空性的。

对我们来讲，就是分别识或妄执在作障，除了这个障碍之外，没有其他的障碍或者魔，真正的魔障就是来自于这个。把这个问题分析清楚之后，再来回味“智者说灭诸分别，即是观察所得果。”我们马上就产生定解了，通过胜义理论观察诸法，所得到的结果就是灭除分别念，修空性就是要灭除分别念。

寅贰（明果之因应需观察）分二：一、伺察真实义无误故应观察；二、具有功德故应观察。

卯壹、伺察真实义无误故应观察

我们要对真实义无误地通达，必需来自于观察，没有观察的话，不知道我这种分别念是对还是不对。到底是随顺实相和解脱，还是随顺轮回的庸俗分别念？必需要详尽地分别和观察。尤其是这些过来人，比如，佛陀《大般若经》、

龙树菩萨《中论》、月称菩萨《入中论》当中所讲的，都是在如理观察，否则，用我们的分别心去观察，也许观察几个劫，最后一看全都是浪费时间而已。现在我们的观察是有意义的，这样观察下去可以迅速打破内心当中的执著。

论中观察非好诤，为解脱故显真理，

若由解释真实义，他宗破坏亦无咎。

“论中观察非好诤，”论，指《中论》。《中论》提出了很多观察的方式，不是喜好诤论，或者仅仅为了和别人辩论，说了这么多观察的理证呢？不是。“为解脱故显真理，”为了众生的解脱，为了显示真理，宣讲了很多胜义理论观察的方法。

《中论》从第一品因缘开始观察，如理观察因和缘之间到底是什么关系，到底有没有自性，一步一步地最后观察邪见到底存不存在，每一品都在如理观察，这个观察就是“为解脱故显真理，”为了显示一切万法无自性。二十七品都是在讲这个真理，从众生的各类分别念，从五蕴、烦恼、执著，乃至佛等等，这些方面我们都有错误的认识。所以，《中论》当中一品一品地针对每一个分别念，一个一个地破，最后我们就知道，一切万法都是无自性，不管你所执著的是什么法，里里外外所有的法都是无自性。最后，显示真理——一切万法的实相就是空性。

“若由解释真实义，他宗破坏亦无咎。”因为解释真实义而破坏了他宗，自宗也没有过失。这个意思是，有的人认为，只要是观察都有过失，但这是不一定的。注释当中讲，要看观察时的发心，比如，第一种发心，观察别人的观点是为了诤论，把别人说服后我要处于很尊胜的位置，这种发心就是错误的。第二种发心，为了解脱故，为了显示真理，让众生获得解脱而观察。比如《中论》、《四百论》、《智慧品》、《入中论》观察的方式，都是为了让众生解脱，是一种良善的发心，这种观察是没有错误的。龙树菩萨是为了解脱、为了显示真理而

进行观察的。所以，观察有没有过失，就看你的发心了。

后面有人怀疑，你说不是为了观察，但是你们的论典，还是有很多破坏他宗，比如《入中论》、《智慧品》、《中论》当中，破顺世外道、数论外道、胜论外道，乃至破小乘的有部、经部，破大乘的唯识宗、自续派，有这么多破他宗、安立自宗的问题，还说不是为了诤论，这个有点不好解释。

“若由解释真实义，他宗破坏亦无咎。”这两句颂词解释这个问题，我们在解释真实义的过程当中，比如，《中论》为了解释一切万法无生无灭的道理，为了解释这个真实义，确实破坏了外道宗派，乃至小乘宗派；《入中论》为了解释一切万法大空性的观点，也观察了很多顺世外道的观点，尤其解释了中观应成派的观点，一切实相不分二谛，完全是无生无灭大空性的状态，在解释万法真实义的时候，破坏了乃至自续派以下的观点。

虽然破坏了他宗，有没有过失呢？没有过失。这是为了解释真实义，而对他宗进行观察。很多他宗都自认为自己的宗派最正确，但是，是不是真正的最正确？是不是真正的真实义？我们在解释真实义的过程中，把他们的宗派顺便观察一下，他宗的观点或宗义太过于微脆，不堪一击。所以，在解释真实义的时候，他宗虽然破坏了，但是没有过失。

在注释当中也引用了《四百论》的颂词，“诸佛虽无心，说法摧他论，而他论自坏，如野火焚薪。”诸佛在讲法的时候，无心宣讲摧毁他论的法，不是为了摧毁他论而讲法。佛讲缘起、如来藏、解脱之道的时候，没有一个心思或起心动念说：我要摧毁外道。但是在宣讲过程当中，外道等观点根本不堪一击，他宗的观点自然就毁坏了。就好像春冬季草原上突然起火，野火焚烧草的时候，它没有心，但还是把这些全部烧掉了。

所以，佛陀讲法的时候，根本没有起心动念：我要去破坏外道，一定要把佛法的伟大显示出来。佛陀讲法只是解释一切万法的实相是怎样的，怎样流转、

怎样还灭，而外道等对此的解释根本没办法与之相比。佛在讲法的过程当中，他宗论师的宗义自然就毁坏了，佛陀根本没有过失。此处也是这样的道理，不是为了诤论而显示，是为了“伺察真实义无误故应观察”。

卯贰、具有功德故应观察

若于自见起爱著，及嗔他见即分别，

是故若能除贪嗔，观察速当得解脱。

“若于自见起爱著，及嗔他见即分别，”这两句讲到什么叫做分别，错误的分别到底是什么呢？对于自见起爱著，在世间一般人的相续当中有一种自以为是观点，在佛法当中就是“我的宗派”是对的，对自己的宗派产生贪心。及嗔他见，世间当中，对于其他人的观点，不管有没有道理，一概否认；在学佛法、入宗派的过程当中，不管他宗是否贤善，一概否认。这就是明显的贪和嗔，这个就叫做分别。如果一个修行者，乃至于是中观的修行者，当我们相续中产生这种见解，也叫分别。这个分别根本不是解脱道。

前面解释的很清楚，“异生皆被分别缚”，一切的异生都是被分别所束缚的，我们觉得赞叹我的宗派、诋毁别人的宗派，是理所应当，肯定是解脱道。其实根本不是解脱道，这个不是法性。佛法不是随人，是随法的，依法不依人。我们在学佛法时，不管是什么身份，比如我们现在学了大空性，对词句有所了知时，对大空性产生了贪心，对唯识宗、小乘宗和外道，通过嗔心去诤论、去观察，这根本不是月称菩萨的意思，也不是佛的意思。

佛陀讲要摧毁其他的分别邪见，不是让我们学完之后产生分别。我们没学佛法之前，还没有这么多宗派的分别，没有这么多贪爱自宗、嗔恨他宗的分别，学来学去，最后发现内心当中出现了这么多强烈的分别念，这是学空性的结果吗？如果是这样，中观宗绝对不可能讲空性。到底哪个地方出问题了？不是宗义出问题了，而是我们学法的心态、观察的方式出问题了。月称菩萨让我们观

察一切万法的宗义和自性，是为了打破分别的，学来学去，我们产生了这么强烈的、不可磨灭的分别念，这绝对是错误的，绝对是入了歧途。

通过这个颂词，我们可以观察学佛法、学空性，到底是对一切万法的分别越来越弱了，还是对一切万法的执著越来越强了？最后对法、对自宗的教义产生很强的贪执，对他宗的教义产生很强的排斥心，这样就完全错误了，肯定已经入了歧途，如果不加以改正，这样修行下去绝对没有解脱。而且如果有嗔他宗的观点，还有舍法罪、谤法罪。如果有了谤法罪，往生西方极乐世界、得到善趣都是没有希望的。真正的观察，不是让我们生起分别。

“是故若能除贪嗔，观察速当得解脱。”如果最后能够消除贪嗔，消除对自宗的贪爱、对他宗的嗔恨，在这样的基础上去观察，速当得解脱。贪嗔心是分别念，处在分别念当中是无法获得解脱的。

所有的佛法都是圆融的，是跟随众生根性的。佛陀讲了这么多法，有部、经部、唯识、自续、净土、禅宗等，实际上都是跟随不同众生的根性应机施教的，哪一个都是正确的，没有哪一个是错误的。所以我们学完法以后，对于宗派之间无有意义的耽著，可以用空性见来息灭。对每一个宗派及其修学者，都应该有敬重心。因为一切众生都有如来藏，众生的法性是平等的。佛在调化众生时，给众生不同的法，众生在修的时候有他自己的自宗。所以，我们对众生应有一种平等见，平等地恭敬，在这样的基础上很公正地观察，能够速当得解脱。

前面的“于自见起爱著，于他见起嗔心，”这不是公平的心态，是一种烦恼，后面在遣除贪嗔的基础上，观察万法的法性，这就是公正的心态。学法能不能够得到真实的受益，还要看我们内心是否公正，是不是真正地跟随正理。学完之后，对唯识宗、自续派以及其他的法，按照空性的教义，不应该产生执著的，如果产生了，应该调整我们的相续和思维方法。

我们学习空性后，再从空性的角度看万法时，以前认为应该很认真对待的许多问题，就没有这么认真了，实际上没有值得我们去认真的问题，一切万法本来没有自性，为什么要这么执著呢？很多众生放不下，不管是世间人、学佛的人，对很多问题放不下，有什么放不下的？真正从空性的角度来讲，无论宗派与宗派之间、内道与外道之间，哪怕是外道在破坏佛法，实际上也没有真正生嗔的对境。如果我们对空性产生了真正的定解，内心当中无谓的宗派分别念应该越来越少，这才是学习空性的正确验相。

具有功德的缘故应该观察，具有什么功德呢？能够遣除贪嗔心。从宗派方面讲，对自宗的贪，对他宗的嗔；从广义的角度来讲，内心当中所有的贪心、嗔心，这些全部都能够平息。平息之后就没有烦恼，没有烦恼就可以很快获得解脱。

以上第一大的科判，“以理抉择法无我”的内容全部讲完了。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第45课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在宣讲第二个科判现前地，现前地是全论的精华，也是一切佛法的精华，因为佛法的精髓就是般若空性，这是绝对不共于一切宗派和世间人的殊胜思维，这是一切万法的实相，是佛陀经历了三个无数劫修行之后现证的一种自性。现在我们有幸遇到了殊胜的般若教义，必须要了知它的特殊意义，应该在般若空性上面多下功夫，首先通达空性，然后通过积累资粮等助缘，修持空性、

现证空性以及为其他众生如是宣说殊胜的空性。

现前地分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。第一个科判以理抉择法无我已经讲完，今天开始讲第二个科判以理抉择人无我。

所谓的空性就是人无我空性和法无我空性，众生执著诸法有我、执著实有的人我，完全是通过分别念而颠倒认知的自性。现在通过月称论师的智慧，用遮诠的方法，帮助我们打破对诸法和我的实执，抉择出人无我空性和法无我空性。这只是从两个侧面来抉择，其本体都是空性、无自性，没有差别。如果说有差别，只能是空基有差别，而空基的差别是看待众生的分别心而安立的，在实相当中没有人、法这些有为法的存在。我们处在世俗谛当中，有人、法执著的缘故，为了打破这两大执著，宣说了人我空和法我空。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中也抉择到这个问题，从空性的自性方面来讲，没有差别；但是在空基方面有差别，一个是人、一个是法。

前面已经广说了一切诸法无我，其中人我绝对是包含在法当中的，一切都是法。所以，前面抉择法无我之后，可以类推、类破，人我也是无自性的。但是，因为众生有这两种执著，或者不同根性需要从不同的侧重点来修持。如果从着重修解脱道的角度讲，必须要修持、现证人我空，才能够断掉烦恼障，这方面侧重修行的类群是二乘。还有一类，是大乘种姓的修行者，要对一切万法证悟空性。从这个角度来讲，也可以分两个方面宣讲。

小乘主要修持人无我，大乘两个空性都要圆满修持。小乘为什么不需要广

大地抉择法无我呢？因为他的修行目的就是解脱三有，证悟人我空性，断除了烦恼障，就已经足够了。而大乘要成佛，必须要抉择一切万法的空性，要证悟诸法实相，除了人我执要打破之外，一切万法实相的障碍---所知障，也必须要通过空性来打破。引发所知障的基就是法执，法执的对境就是法。所谓法我的我执、人我的我执，就是有自性的意思，认为诸法有自性、人我有自性，必须要通过空性来打破这种实执。

大乘行者也必须要通达小乘修持的人我空性，因为如果相续当中的人我执很重，就会不间断地引生烦恼，也是修道的障碍，不打破人我执，没有办法获得解脱。虽然大乘行者当中，没有专门证悟人无我空性的说法，证悟时绝对是二无我空同时证悟的。我们不会像小乘行者那样首先证悟人无我空性，但是修持人无我空性可以压制相续当中非常强烈的人我执，对于修持菩提心、修持空性，都是殊胜的阶梯和助缘。所以，我们必须了知无我空性的体相、怎么抉择、重要性以及怎么修持等，这些不是理论，是实实在在引导我们趣向解脱道的引导或指南。

所以，我们不能把这个看成一种理论，这样可能就不愿意深入了。应该看成一种窍诀，这样我们在学习颂词时，就会把它当做珍宝对待，帮助我们打破我执，这样我们的重视程度就会完全不相同。这是在讲这一大科判之前必须要交代、必须要了知的问题。下面我们进入下文。

子贰（以理抉择人无我）分二：一、求解脱者应先破我；二、宣说彼破之理证。

通过这两个科判，人无我空性的所有的意义都包括在里面了。

第一个科判宣说为什么我们要抉择人无我空性呢？求解脱的缘故。既然要求解脱，先破我。这是佛陀、大德们所证悟的，绝对是唯一的通道，离开了这个通道，再没有办法找到解脱之道。为什么只有内道才有解脱，外道根本不可

能有解脱，原因就是只有内道才认识到流转的根本就是我执，外道没有认识到，而是找了其他的障碍来破除，所以根本找不到解脱道。所以，所有求解脱道的人，无一例外全部都要证悟无我空性。

我们了知重要性之后，下一步就要关心怎么样破我执。第二个科判宣说彼破之理证，对于利根者来讲，只是宣讲佛经这些意义就够了，不需要宣讲更多的道理，但是对于大多数的根器来讲，我们只是说佛说无我，但没有真正掌握无我的精华，就没有办法在相续当中产生无我的定解，必须要通过理证来广大地宣说，帮助我们抉择我确实不存在。产生定解之后，在定解的基础上，进一步修持无我空性，才有现证的机会。所以，对一般的中下根来讲，如是修的次第绝对不可以紊乱。

丑壹、求解脱者应先破我

慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，

由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。

“慧见烦恼诸过患，”慧见，有智慧的菩萨见到，一切烦恼和一切过患，“皆从萨迦耶见生，”都是从萨迦耶见而产生的。萨迦耶见是能见，是我们相续当中一种颠倒的执著，是一种心所。任何一种心法都必须缘一种外境才能产生，这种心所，或萨迦耶见，或我见、我执，所执著的对境或者是缘什么产生的呢？

“由了知我是彼境，”通过观察了知，所谓这个我是彼境，彼就是萨迦耶见，萨迦耶见的对境就是我，颠倒地认为五蕴上面有一个实有的我，然后执著这个实有的我，所以就产生了萨迦耶见的执著。这二者相辅相成，萨迦耶见是能境、我是所境。

但是这个所境不是纯粹的外境，有时我们觉得所境或外境、对境，是外面的一座山、一棵树等，当然这也是一种对境，但对境主要是看待萨迦耶见的执著来讲的，萨迦耶见执著实有的我存在，就形成了我执。我们平时在讲我执的

时候，概念上就是觉得有我，但是在我执当中有两个，一个是对境，我执所执著的对我；一个是能执者---萨迦耶见，即平时我们讲的我执。

由了知我是彼境，因为我是萨迦耶见的对境，所以我们认为有一个实有的我，才产生了萨迦耶见的能境。了知了这种生起的次第之后，“故瑜伽师先破我。”瑜伽师，指修持解脱道的人；修持解脱道的人首先要把我破掉，我这个对境一旦没有了，能境自然就息灭了，这就是息灭萨迦耶见的方法。

颂词讲到了一切众生流转和还灭的次第，慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。烦恼和过患是一种果，烦恼就是贪嗔痴嫉妒傲慢等根本烦恼或随烦恼，有时直接把烦恼过患一起说，此处是把烦恼和过患分开讲，诸过患就是通过烦恼产生业，由业而引发的一切过患，比如生老病死苦、种种忧伤痛苦等。

这些烦恼和过患的果来自于萨迦耶见，萨迦耶见是缘我而产生的。这个我到底是个什么东西呢？下面我们要再再地重点观察。当然，在我们不学佛的时候，理所当然地认为我是实实在在存在的，每个人都有自证，我好、我痛苦、我高兴等，这不就是我存在吗？后面通过大德的智慧观察，这个是纯粹的一个大骗局，我们深陷其中，无法识破。

无始以来我们所执著的这个我，实际上是彻头彻尾的一种虚假，根本不存在。问题的关键是，众生不了知我是假的，他认为我实有存在，所以遇到好东西我要，遇到不好的东西我不要、我逃跑。因为有一个实有的我，就会产生我和你、我和他的种种自他分别。通过这种分别，只要是我喜欢的我要，或者这群人是属于我的团队，我要保护他，那一群人是属于怨敌或和我无关的人，我就要去消灭他或者忽视他。

这么多的问题都是来自于有我，有了我，就会有他，我和他的分别使世间变的混乱，真正实相根本没有我。如果没有我，哪里有他，没有他，哪里有所谓自他阵营，我和他之间、家庭之间、国家之间等很多麻烦、复杂的事情都不

会有。其实实相当中是非常简单的状态，之所以变的这么复杂，是众生自己把它复杂化了。现在我们就认知这个单纯性，认识实相。

实相是我本来就不存在，我和他是观待的，有了我才有他、才有你，没有我就不会有他和你，全部的问题都可以熄灭。我们在引生烦恼的时候，觉得很痛苦，人际关系很复杂、很难处，实际上就是在一个有我状态当中，滋生了很多其余的问题。因此我们要了知，我根本不存在。

一切痛苦的根源来自于我，认为有我就是无明，因为这是错误的观念，不是实相。因为有我，产生了我和他，然后有了我要的、我不要的，开始产生贪和瞋，对于中等的东西则是痴的状态。有了贪瞋痴，开始引发种种的业，有了业之后，开始产生种种烦恼，在产生烦恼、感受业的时候，不了知一切是虚假的，又开始造新一轮的业，产生新一轮的烦恼，这就是流转的次第。

为什么我们老是在这个怪圈当中出不来，原因就是没有认知万法实相。现在佛菩萨就是要帮助我们看清楚实相，讲了还灭的次第。既然一切过患都是我而引发的，我们要还灭的话，必须要破我。首先认识这个我到底是个什么？通过种种胜义理论观察，我根本不存在、是一个假立，了知之后，对境的我不存在了，缘我产生的我执或萨迦耶见就无法产生，我执没有了，自和他的分别就无法产生，没有自他分别了，种种贪瞋痴就无法引发，贪瞋痴熄灭之后，种种恶业、有漏善业统统熄灭，整个三有轮回就自然熄灭了。所以，解脱道完全是来自于内心。

我，不是色法，不是罐罐瓶瓶，砸碎之后好像我就打破了，不是这样的。我，是内心的一种状态。说复杂很复杂，说简单也很简单。复杂是说我们自己把自己蒙蔽了，看不到实相，觉得这是很复杂的本体；简单是说通过大德点破之后，噢，所谓的解脱道，就在于是不是认知，如果认知了、修行了，就像轮回是在内心当中安立的一样，解脱也是在内心当中安立的。只要掌握了正确的

方法，坐在座位上、坐垫上就可以修解脱道。

这个方面讲到了流转、还灭的次第，就是悟证无我。如果不打破我，所有的身语意业都是围绕我执而转，我们老是被我执的绳子束缚。如果我们在有我的基础上去修行，就相当于《开启修心门扉》里有一个牛绳的比喻。当然所讲的意义不一样，他讲的是如果没有放弃对世间八法的执著、贪著今生，怎么修善法都没办法真正获得解脱。我们可以把这个道理用在我方面，如果我们的身语意被我执的绳子紧紧束缚，虽然修了很多善法，出家、皈依、持戒等，但是因为有我，被我执的绳子捆缚住的时候，不管怎么样挣扎、怎么样修，都离不开这个我。

这个我实际上就是轮回的根源，所以说穿了，你怎么修也是轮回法。就像小牛被绳子捆住了，只要没有挣脱这个绳子，没有把绳桩拔起来，不管再怎么跳、再怎么跑，也没离开绳子的范围，只能一圈一圈地跑。所以，解脱的问题还是看我们有没有智慧，看清楚所谓的我到底是否存在，慢慢观察之后，空性智慧就会生起来。

慧见的慧，从究竟角度来讲，当然佛是圆满通达，因为此处是在讲现前地，很多注释讲此处可以理解成六地菩萨，六地菩萨在出定位的时候智慧度增胜，可以直接对照六地菩萨的智慧。慧见烦恼和过患全部是从萨迦耶见上产生的，萨迦耶见有翻译成身见、我见等很多方式。认为有我，这种见就是我执。通过智慧见到，所谓实有的我就是萨迦耶见的所缘境，了知之后，瑜伽士先破我。

在讲人我空性的时候，经常用绳子和蛇的比喻，非常容易了解。黄昏的时候，看到角落里有一条花绳，因为以前有蛇的概念，对蛇很恐怖，现在看到花绳以为是一条蛇，就会产生很大的恐怖心。但实际上有没有蛇的存在呢？没有。这种执著是通过种种因缘产生的，最大的因缘就是昏暗，看不清楚到底是什么。

和这个比喻相似，我们的五蕴是刹那生灭的法，和花绳对应，花绳上面根

本没有蛇，我们的五蕴上面也根本没有我。把花绳看为蛇，是因为光线昏暗看不清楚，这个看不清楚对照我们的无明、没有智慧眼，所以在五蕴的结合体即身心的相续上面，没有看清楚所谓的五蕴是刹那生灭的五个法、是自性空，而认为五蕴是实有的，而且五蕴和合的整体就是我，然后在这个上面产生我执。

这个我到底有没有呢？真正观察的时候，只是五蕴而已，五蕴是存在的，我是不存在的。就像花绳是存在的，而蛇从刚开始以为看到蛇，到后面挑灯看清楚是绳，蛇从来没有产生过。这个我也是一样的，如果说有的话，只有无明，没有我存在，并不是以前有我，现在通过智慧把实实在在的我消灭了。对照观察对蛇的执著，所谓的我，从刚开始，乃至后面证悟空性、现量见到无我，从来也没有产生过，这就是空性的妙义。不是说刚开始有，后面通过什么方法让他没有了，这是一种彻彻底底的断见，必须要了知。所以，了知萨迦耶见是一切轮回的根本，必须要通达我不存在。

当然，我们讲这些理论，不管颂词还是下面五相推理，讲了之后就比较容易理解我不存在。但是我们也不能够忽略另外一个问题，当我们通达无我的时候，我仍然在起作用。因为我们通过闻思而产生的所谓智慧力量太小，而对有我的执著是无始以来就在串习，力量非常大。所以，我已经通达中观、通达无我空性了，为什么还会产生烦恼？我们要把这个问题分析一下。

看待我们的现状来讲，在我们的相续当中，我执可以算是主人身份，而无我空性智慧是刚刚生起来，要用这么弱的空性智慧，去压伏很强大的敌人还做不到。所以，在很多无我空性的修行窍诀当中，再再提到这个问题，第一步是首先抉择见。

针对很多道友来讲，现在我们的学习就是第一步，抉择我不存在，这是必须首先要了知的见。这是必须的经过，但不是真正的目的，在这个基础上必须去实修空性。如果我们把实修空性作为正行，必须要了知，还有需要注意的其

他问题或者辅助，共同加行、集资净障、信心等前行必不可少。当我们真正了知空性的本体、空性的修法，就不会偏颇地认为只修空性，其他什么都不用修。我们就知道，空性的修法确实是把无我作为所缘，但是如果真正能够修得动，必须还要具备其他因素，乃至前面的共同加行等，是帮助我们内心当中顺利产生无我空性的必不可少的助缘。

虽然修共同加行很枯燥，有时产生不了什么觉受，但是很有实际意义，我们相续当中这么粗猛的分别念，不通过修这些共同加行，是息灭不了的。如果相续当中一方面对世间贪著很粗重，一方面要修很微细的空性法，短时间可以，时间一长绝对要退转的。因为内心对世间八法、对轮回还有这么重的执著，这是一种反力，拖修行空性的后腿。

很多大德一再强调，我们内心当中还有实执，还是对轮回法看不破，粗大的分别念还是一直起作用，而且这种执著我们是非常习惯的，所以，真正要修高深的法，必须要修共同加行。很多道友修到中途失败了，道心没有了，为什么会出现这些问题？我们必须要了解修空性的顺缘、违缘是什么，方方面面了知之后，按部就班，一步一步去修、去实践，这样最后才可以修持空性。

在《山法宝鬘论》中这样讲，很多人一上来就修菩提心、修空性，实际上空性和菩提心相当于一条高速公路，但是我们的车太破了，在高速公路上不但走不快，反而越来越慢，最后就走不动了。我们修的是大乘道，但是相续还没有到达大乘的状态，还不是一辆大乘的车，我们首先需要把相续改造成大乘的法器，把准备工作做好，再上高速公路就非常快了。所以，在修法之前，共同加行这些基础的法必须要高度重视。把这个修好之后，再去修菩提心和空性就能够相应。看起来在共同加行中耽误了几年几十年，好像没什么用，觉得如果修大圆满早就成就了。实际上这是磨刀不误砍柴功，不磨刀的效率是非常低的，把刀磨快了再去砍，非常有意义。

这些道理世间人也通达，但是放在自己身上的时候，似乎觉得不需要这样做，这样认为就把自己耽误了。所以，这是一种标准，基本上对每个人都是需要的，前行的基础必须要打牢之后，才能够真正修持空性。

还有一个问题，既然我们在讲般若度，可以分析一下修人无我在小乘和大乘之间的细微差别。对小乘来讲，修人无我空性就是在相续当中、在第六意识当中修持无我就可以了，这样修下去就能够证悟无我。但是大乘菩萨修无我，是两个层次。第一个层次基本和小乘的无我空性一样，通过我们的心去修无我，有一个能修所修；第二个层次，无我也是不存在、也要破。

我们最初有萨迦耶见，有一个心识执著一个我，修的时候通过无我空性对治有我的实执，修来修去就可以把我执压伏住。但是大乘行者要证悟、要登地的话，不能通过第六意识，或者不能通过这种有执著的方式，去证悟无自性或生起无分别智慧。所以，当我们对无我空性有体会的时候，第二步就要放弃无我。因为如果有一个我，就会有一个无我；如果我不存在，无我也不存在。从究竟实相来讲，有我和无我都是不存在的，大乘行者要相合于法界，所以第二步就要去放弃无我。

如果在我们在没有体会到无我的时候，就放弃无我的话，就会进入歧途，全知麦彭仁波切的《定解宝藏论》中对这个问题也讲过。所以，大乘行者修人无我空性是两步，第二步放弃无我可以放在法无我空性当中。这个方面我们需要了解。

丑贰（宣说彼破之理证）分二：一、破许实有之我；二、承许假立之我。

我们所破斥的是实有的我，实有的我在胜义谛当中也没有、世俗谛当中也没有。而假立的我，胜义谛当中不存在，但是名言谛当中是有的，名言谛当中可以安立假我。为了利益有情，我要发菩提心，我要成佛，我要修空性，我要修无我，这种所谓的假我可以存在，可以安立因果的所依，可以安立发菩提心

的基等等。但这是假立的，不是实有的。

名言谛当中，把五蕴安立成假我，只有五蕴而没有我。所以，名言谛当中，可以说有一个五蕴，或者有一个假我，有五蕴和有假我在意义上是一样的。再进一步观察，这个假我是什么呢？只有心识而没有我。有的时候讲我很痛苦、我想什么、我在想，实际上这个不是我在思考，是心识在思考。有的时候讲我发菩提心，实际上是心识在发。名言谛当中，心识是存在的，我们把心识安立成假我，这样在名言谛有一个共同的名称比较方便，假我是可以不破的。

这两个科判月称宗把《入中论》的观点讲的很清楚，实有的我在胜义谛和世俗谛都没有；假我，如果便于修道的話，可以暂时安立，名言世俗当中把五蕴或者心识可以安立成有。

寅壹（破许实有之我）分三：一、破许我蕴异体；二、破许我蕴一体；三、破许我蕴一异体何者亦不可言说。

第一、二个科判讲，如果实有的法要么一、要么异，如果我存在的话，我们就要观察，我和五蕴是一体、还是他体，经观察我和五蕴没有一体、也没有他体。第三个科判，是说实执，主要是犊子部、正量部的小乘修行者安立的。他说，我和蕴一异体皆不可言说。当然，他说的皆不可言说，不是中观宗所讲的一异都不存在的意思，他觉得一个不可思议、不可言说的我是有的。下面我们破的时候，还是按照实际情况，要么是一，要么是异，没有除了这个之外非一非异的实有法。

我和蕴不是一、又不是异，到底是什么呢？如果我和蕴都存在，我们才可以观察二者是一还是异，但是这个我是一个石女儿，本来不存在，把一个不存在的法和五蕴去分别一异，根本没办法安立。所以，关键问题是没有我，所以也不存在我和蕴一体、他体的关系。就像说蛇和绳子是一体还是他体？蛇并不存在，它是错觉安立的，一个没有的法怎么能安立一体和他体的关系呢。所以，

从这个方面观察，我们要破实我，就破和五蕴是否一体是否异体，可以遮破有所谓我存在的观点。

卯壹（破许我蕴异体）分二：一、叙计；二、被破。

首先，破我蕴异体。我蕴异体是外道的观点，外道承许五蕴之外有一个常我、神我，他觉得我是五蕴之外的东西，所以叫做我蕴异体，我和蕴是他体的、异体的。

辰壹、叙计

叙计是叙述对方的观点。

外计受者常法我，无德无作非作者，

依彼少分差别义，诸外道类成多派。

颂词讲到了外道的神我，对照科判来讲就是离蕴我。“外计受者常法我，无德无作非作者，”外指外道，计是妄计。在第一、二句讲到的外道指数论外道，他承许有一个我或神我存在。神我有五个特点或五个差别法：受者、常法、无德、无作和非作者。

“依彼少分差别义，诸外道类成多派。”彼指神我，依靠对神我的少分差别安立的意义，除了顺世外道之外的很多外道（顺世外道不承许因果、前后世，也不承许轮回、解脱，所以不承许有神我、常我的存在。）比如数论外道、胜论外道、吠陀宗等都是承许有常我。从承许常我的角度来讲，与数论外道完全一致。

只不过他们对常我下的定义不一样。比如数论外道的常我有非作者等特点；而胜论外道或者其他外道，他们觉得神我是作者，神我造作了一切。还有，数论外道安立神我是心识，有些宗派安立神我是无情。所以，对于承许我常有来讲都是一样的，但是给常我赋予的特质或特征方面有少分差别。依靠对于常我的少分差别义，诸外道类成多派，就变成了很多很多外道。但是把所有常我外

道归摄到颂词当中，都是承许离开五蕴之外的我。

外道在观察的时候，也会思考如何安立对宗义没有妨害。他会想如果不安立离蕴我，而安立集蕴我或五蕴就是我，会有矛盾之处。因为他不承许前后世，当死的时候，神识离开、身体很快腐烂，色受想行识全部都是变化的，如果五蕴和我是一体，这个神我不就是无常的了吗？为了避免这个问题，他说离开五蕴之外有一个不可思议的神我，这个神我是恒常的、是离开过失的。但是，这样的考虑不符合实际意义的缘故，有很多过患。下面一个一个破斥。

我们首先介绍数论外道神我的五种差别。对于数论外道的宗义，前面在破自生的时候，还有在学习《智慧品》的时候，学了数论外道的二十五谛。总之关键的问题是，在二十五谛当中神我和自性是常有的；其他二十三谛法是无常的，是以自性作为作者。两个恒常法当中的自性是二十三谛法的能生因，二十三谛法是自性变化的，这个是属于法我执方面的，已经破掉了，此处我们不再多讲。

现在要讲另一大块，二十五谛当中两个恒常法的神我。这个神我是心识或意识，可以思维、感受，他是流转和还灭的所依。他是怎么样流转呢？开始时他要享受万法，起心动念对万法产生耽著，想享受的时候，自性了知之后马上变化出很多法，比如山河大地等，让他享受。后面他享受厌烦了，按照我们的术语来讲，修道的种姓苏醒了，他开始修知足少欲，开始抉择如果心识对这些法这么执著，就会一直流转下去，所以开始生厌离心、开始修道。通过修禅定得到道眼，相当于我们的生起无分别智慧，通过自性一观察，一切万法的显现全部都是自性变现的，了知之后，自性就把所有二十三谛变化的法收摄在自性当中，不显现了，不显现之后，神我离开了束缚就获得解脱，是这样的流转、还灭次第。从某个角度来讲，和佛法当中的流转还灭次第比较相似，尤其是和唯识宗的阿赖耶识当中显示一切万法，后面又全部回归消亡于法界比较相似。

神我有五种特点：第一个受者，神我是心识的自性，他可以享受外境，比如摸、闻一个东西，觉得怎么怎么样，他可以享受一切妙欲。第二个常法，不像二十三谛法那样变化，神我恒常不变。第三个无德，这个德相当于自性当中的喜忧暗三德，属于自性的本体，三德平衡状，在注释中叫明性，在其他地方叫主物。喜忧暗平衡的时候叫做主物，不平衡就变众生、变二十三谛法。神我不具备喜忧暗三德，叫无德。第四个无作，所谓神我是周遍一切的法，所以它没有来去等造作。无作不是作者的意思。作就是造作，比方我们从此处到彼处，就是一种造作。神我是周遍一切的、不动的、没有来去的，叫做无作。第五个非作者，神我不是一切万法的因。一切万法的因是自性，所有的一切都是自性所变现的。

依彼少分差别前面讲过了，主要是介绍了数论外道。依彼的彼，有些地方解释是数论外道的神我差别，有些地方说是神我。依靠神我的少分差别意义，诸外道类变成很多很多的外道宗派。

我们以下破斥的是什么呢？我们知道，对于我有两大类：一大类是俱生我，不管学不学宗派，反正内心认为我存在的这种感觉是俱生我，每个众生都具备；一大类是遍计我，通过后天的因素，比如你入了某种宗派或外道，接受他的教育体系之后，慢慢形成一种思想观念，认为所谓神我存在等，叫做遍计我。此处我们所观察、所破斥的离蕴我，都是从遍计我方面讲的，是破外道的遍计我。

辰貳（被破）分二：一、无有如此之我；二、离蕴无我。

巳壹（无有如此之我）分二：一、总说能破之理；二、以理能破其它常我。

午壹、总说能破之理

如石女儿不生故，彼所计我皆非有，

此亦非是我执依，不许世俗中有此。

“如石女儿不生故，”这句话有比喻、有意义。理证是不生，比喻是石女儿，

数论外道或者外道派承许石女儿是不生的，所以石女儿绝对没有。“彼所计我皆非有，”依靠对方安立承许的理证，我们说，彼所计我，你们所妄计的所谓常我，皆非有，全部不存在。因为不生故，如石女儿绝对不存在一样。

此处有两个层次，第一个是不生，如果不生，就绝对没有，犹如石女儿没有出生过，所以绝对没有，在二谛当中不存在，所以彼所计我皆非有。另外一层“此亦非是我执依”。

我们先讲第一层，为什么给对方讲不生，就像石女儿一样，这个科判总说遮破理论就是用不生故，对方也是承许不生。我们看前边的颂词，外计受者常法我，问题就出现在常法上面。我们说，你这个我是常有，常有的我产生还是不会产生？如果有一个产生，先无后有，有一个生的意义在里面，就是无常的。如果你承许无生，你的常法和恒常的我就不是通过任何因缘产生的。

数论外道在讲因果的时候讲到，神我是非因非果的一个法，自性是唯因非果即只是因不是果，其它二十三谛法也是因也是果、也是只有果没有因的。这个前面讲法无我的时候已经讲过了。所以，如果你认为常我是不生的，就像你承许的石女儿根本没有，因为她无生故，在二谛当中都不存在。现在我们使用对方自己承许的道理和比喻，你认为常我是不生的，那就像石女儿一样根本就不存在，所以我们用胜义理观察或不观察，所谓神我完全不存在。

“此亦非是我执依，不许世俗中有此。”有些注释当中解释成另外的含义，这个神我根本不存在。他说，必须要存在，否则有过失。因为众生都有我执，众生的我执难道不就是神我吗？如果没有神我的话，我执的依靠处是什么？宗喀巴大师解释的时候，这个依是所缘的意思，神我是我执的所依或者所缘境。如果没有神我，众生怎么可能产生我执，不能说它没有。

我们说，“此亦非是我执依，”此指神我，神我不是世俗中众生我执的所缘境。“不许世俗中有此。”还是同一个根据，不生故。众生的我执存在毋庸置疑，

但是神我不是我执的所依靠处或所缘境。不单单胜义谛当中不存在所谓神我，连名言谛当中也没有。因为认真观察世俗谛，没有哪一个法是恒常不变的，一切诸法全部都是因缘和合产生的，都是无常周遍。从我们的身体乃至于心识、山河大地乃至于微尘，没有哪个法恒常不变。哪个法是所谓的神我呢？所有世俗法都是刹那刹那生灭，都是因缘和合法，都是无自性。而你的神我是有自性的、恒常的、不变的，世俗当中根本没有一个这样的法。

这是总破，从总的角度宣讲了理论。理证就放在不生故，抓住了不生故之后，颂词就理解了。或者我们破对方的主要根据就是不生，这个比喻对方承许，如果是不生的法绝对没有，所以你这个神我或常我是不生的缘故，二谛当中都不存在。

午贰、以理能破其它常我

由于彼彼诸论中， 外道所计我差别，

自许不生因尽破， 故彼差别皆非有。

通过前面的道理和根据力破，此理也能顺水推舟地破其它的常我。“由于彼彼诸论中，外道所计我差别，”彼彼诸论，数论外道、胜论外道等外道的诸论当中，所计的我有很多很多的差别。比如数论外道讲五种差别，胜论外道讲九种差别等等，还有很多其他给我安立了很多差别的特征。这些差别都没有用，因为你的这种我不存在。如果神我存在，才可以说差别怎样。而神我根本不存在，你这个差别法是谁的差别法？石女儿若存在，我们说石女儿是男的、二十五岁、有胡子、一米七八等这些差别才可以安立。石女儿根本都没有，你怎么去安立他的男女等问题呢？你的神我如果能安立，我们就可以安立神我的差别五种、九种，或二十五种等。而实际上你的神我不存在，差别又怎么安立呢？

“自许不生因尽破，”自许不生因是一个词，尽破是一个词。不生因，指前面颂词使用了不生的理论。有的时候这个因是因果的因，有的时候因指理论，

此处是理论、道理或根据的意思。自许不生因前面讲过，对石女儿安立的比喻，石女儿是不生的，所以根本不存在，是数论外道自己承许的不生因。我们通过你自己承许的不生因，完全可以破掉你的我差别。你这个我具备什么什么特征，我们说全部不成立，因为不生故，犹如石女儿。

“故彼差别皆非有。”如果我不存在，这样的差别特征法也全部不存在。如果把前边颂词理解了，这个颂词比较容易理解。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第46课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在广说第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所

讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在讲的是第二个科判以理抉择人无我。平时我们觉得我存在、我实有、我想怎么怎么样等等，诸如此类都是我见或我执。通过我执和我见引发种种烦恼和业，因此流转在轮回当中。现在我们要通过正理打破人我执，抉择人无我和诸法空性。通过这样修持之后，就可以了知我本来不存在的实相，进一步获得解脱。

第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。现在讲第一个科判破许实有之我，分三：破许我蕴异体、破许我蕴一体和破许我蕴一异体何者亦不可言说。现在在讲第一个科判破许我蕴异体，分二：叙计和彼破。如今讲的是第二个科判彼破，分二：无有如此之我和离蕴无我。第一个科判讲完了，今天讲第二个科判离蕴无我。

已哉、离蕴无我

从实际情况来看，离开五蕴根本没有所谓我，而外道恰恰承许离开五蕴之外有一个神我。现在我们使用一般众生或者世间的实际情况，安立离开五蕴之后绝对无我成立。

是故离蕴无异我，离蕴无我可取故，

不许为世我执依，不了亦起我见故。

有生傍生经多劫，彼亦未见常不生，

然犹见彼有我执，故离五蕴全无我。

“是故离蕴无异我，”通过中观正理观察，离开五蕴之外绝对没有一个别别的我存在。“离蕴无我可取故，”如果五蕴是五蕴、我是我，二者是别别他体的法，我们就可以离开五蕴去寻找一个实实在在的离蕴我，应该可以得到。但是

通过理论观察，除了我们平时所执著的五蕴之外，再没有办法找到一个别别的我。

如果二者是他体的法，就好像柱子和瓶子，我们离开柱子去找瓶子，能够找到瓶子的自性和本体。同样，离开五蕴之外若有一个实实在在的我，我们就能够在五蕴之外找到一个实有的我。但实际情况，离开五蕴之外，根本没有一个我可以被我们所执取。《中论》当中也有这样的教言，离开五蕴之外没有我，如果离开五蕴之外有我，应该可以得到，得不到的缘故，离开五蕴之外绝对不存在我的自性。这是这个科判的第一层意义。

第二层意义，“不许为世我执依，不了亦起我见故。”众生都有我执，我执的对境就是这个我。数论外道等承许离开五蕴有一个所谓神我存在，而这个神我就是众生我执的所依或所缘境。我们不承许所谓神我是世间众生产生我执的所缘境，因为“不了亦起我见故。”不了是不了知，一般的世间众生根本不了知所谓具有五种或九种特点的神我，没有学习过数论外道、胜论外道等印度宗派的人，根本无从了知什么是神我。亦起我见故，但还是起我见，说明所谓神我根本不是世间众生我执的依靠处。

此处有两层意思，上师注释中很清晰地把两层意思标出来了。第一层意思，因为众生对所谓的神我不了知，对一个不了知的法，怎么能够缘它而产生我执呢？根本不可能的事情。如果按照外道的观点，一切众生应该没有我执了，因为他不了知我执的存在。从另一个侧面讲，外道的神我不是我见的所依、所执取，而众生又有我见，说明我见的对境除了神我之外必定另有其物。

外道说，神我必须要有，因为众生缘神我而产生我执，是我执的所依、所缘境。我们说，不成立，因为众生根本不了知这个神我，不可能缘神我产生我执。从反方面讲，众生有我执、我见，说明绝对有对境，既然神我不是我见的对境，我们针对前后文连接，众生产生我执的所依处实际上就是五蕴，就是离

蕴无我。

外道不服输，还要维护自己的宗义。他又提出了另外的补救方法，所谓串习说。他说，很多众生在今生当中也许没有学习过数论外道、神我，但是以前曾经了知、串习过神我，内心还是可以缘这种串习而产生我执的。

下面进一步遮破，“有生傍生经多劫，彼亦未见常不生，”对方是这样提出的，回答的时候也这样回答，在整个法界中也许有一部分众生前世的确入过外道，有过这样的串习，这个不排除，后边还要观察，但是还有一部分众生根本没有接触和串习过数论外道。比如，有生傍生多经劫，有些众生生在旁生当中，已经经过了很大劫了。彼亦未见常不生，长时间转生在旁生道当中，根本没有学习数论外道或者神我的观点，也没有真正见到常不生。常不生即神我，它不是所生法，也不是能生因，它具备恒常、不生的自性。

“然犹见彼有我执，”但是我们见到旁生仍然具备我执，像麻雀、鸟、狗等，当受到伤害时会非常害怕。比如狗会吓得把尾巴夹起来，这就是一种自我保护；而看到骨头就非常高兴、欢天喜地的样子，这都是俱生我执的表现。还有的众生受到伤害时，拼命地奔跑、挣扎等，他们在很多劫当中一直转为旁生，没有串习过神我，但是还是有我执的体现。我执是内在的一种染污或分别心，我们无法了知众生的心是怎样的，但是可以从外在恐怖或者欢喜的表现来推知，是来自于内心的我执。“故离五蕴全无我。”所以，离开五蕴之外，绝对没有神我的存在。

对方继续说，在一万劫当中他虽然没有学习过，但是在一万劫之前学习过，所以导致一万劫当中还是保留这个习气。注释当中继续破斥，即便一万劫之前学习过神我，经过这么长时间，还有神我的习气、这么粗重的我执在现行，是根本不可能的事情，从方方面面观察，这种观点根本站不住脚。所以，离开五蕴之外找不到所谓的我。

以上是针对外道离开五蕴安立所谓恒常我，是轮回的所依，因为我不见真实义的缘故，我轮回、我受苦，后面我修持解脱道、我解脱、我就自由自在。他觉得这个我是绝对不能打破的，如果我打破了谁流转、谁涅槃呢？很多人有这样的担忧，所以他要牢牢抓住这个我不放，千方百计想要通过理证证成我是存在的。

虽然我们是佛教徒，是无我宗，但如果不注意的话，也是落入到我执当中。比如，我在轮回、我在流转，然后我通过修法，烦恼离开我之后，我就解脱了，我享受解脱果。如果我不存在，辛辛苦苦修半天，谁去享受解脱和涅槃的安乐。说明骨子里还是有我，骨子里害怕无我。我们要以正理、以正确的方式去思考，无我也能够安立轮回和涅槃。

从这方面观察，从世俗谛、众生的角度讲，只有五蕴没有我，心识可以为修道的所依，心识是感受苦乐的，流转的时候心身感受痛苦，做了善业身心感受安乐，涅槃或者解脱之后，如果心还没有灭完会感受的。一旦到了佛地，所谓现在的苦乐概念完全泯灭。所谓佛的大乐，并不是说非常大的一个安乐，而是在声闻道、菩萨道没获得的安乐，在佛地完全获得了。

现在我们觉得，我很舒服、我很快乐、我身体很凉爽等，这是一种有漏的心所、有漏的受而已，根本不是殊胜的涅槃境界。真正佛涅槃的境界虽然没有苦乐的感受，但是我们也不用担心一旦获得解脱快乐就没有了，众生凡夫的思考范围和深度非常有限，根本体会不了圣者的安乐。

就像世间的乞丐，他想国王的安乐，每天早上都在吃油条、大饼、稀饭等，他按照他自己的想法去想国王的安乐。我们对于解脱的认识，对于成佛的安乐，也是按我们观现世量的分别心去想，以不离轮回的粗大心识揣测。真正到达佛的位置时，完全不是我们所构想的这套事情。所以，因为无我才安立轮回、涅槃等，有我则绝对安立不了。以上讲到离开五蕴无有我的意义，将离蕴的我

予以彻底破斥。

卯贰（破许我蕴一体）分二：一、叙计；二、被破。

第二个科判破许我蕴一体，针对的敌宗是正量部。正量部是内道小乘的一部，是比较特殊的一个宗派，从行为上看是佛弟子，他皈依三宝、守戒、发心、解脱，相和于佛法；从见解上看，是有我宗、外道见。小乘从有部以上都是无我宗，承许我不存在，正量部、犍子部等，承许有实有的我存在，和前面外道的离蕴我有很大差别。这个科判要破对方的即蕴我，五蕴就是我、我就是五蕴，二者一味一体、无法分离。

一方面是对小乘观点的破斥，一方面很多众生的我即俱生我，基本上也是这种即蕴我，认为蕴就是我。只不过这些入了宗派的数论外道、小乘等，对我的认定非常清晰，他们有教证的支撑，还有通过理证观察之后得出来的见。

对于一般的凡夫人，所谓的我，是比较笼统的一个概念。比如，我们在学佛或学某个宗派之前，都觉得有我、我存在，但是观待入宗派者来讲，我的概念笼统模糊，反正我就是存在。别人问，你是谁？他指着自己的身体，这就是我，没有离开五蕴之外执著我。做了一个好事情，别人说谁做的，站出来说我做的，觉得这个身体就是我；有时他的心很难受，就说我很难受，又变成受是我；有时想什么，我想，这时我又变成了心识。所以，我们一般的世间人所安立的这个我，就是五蕴本身。

辰壹、叙计

叙计是对方的承许，颂词当中讲：

由离诸蕴无我故，我见所缘唯是蕴，

有计我见依五蕴，有者唯计依一心。

“由离诸蕴无我故，我见所缘唯是蕴，”总说了对方的观点，我和五蕴的关系，要么一体、要么他体，没有其他的安立方法。对方在安立时，也是详细分

析了外道的离蕴我站不住脚，只剩一种选择——我见所缘唯是蕴。我见，不是我见到什么，是我执的意思，即萨迦耶见的所缘，唯是蕴。这和外道的观点有很大的差别，外道是离蕴之外有一个我，现在是我见的所缘唯一是五蕴，他把五蕴执著为我。蕴是一种坏灭的法、很多聚合的法，所以缘坏灭集聚的五蕴而产生的我见叫作坏聚见，或萨迦耶见。

我见所缘唯是蕴，蕴就是我、我就是蕴。我见虽然直接的所缘不是五蕴，我见的所缘是我，但是他所安立的我和外道不一样，外道是离开五蕴之外的一个我、我所，小乘是把五蕴执著为我。所以，第一个总的前提，对方承许我蕴一体。

“有计我见依五蕴，有者唯计依一心。”缘五蕴一体的观点又分了大同小异两个派，这两句话分别代表两个支派。其中一个支派的观点，有计我见依五蕴。有计，计执；我见依五蕴，萨迦耶见或我见是依靠整个色受想行识五蕴，色蕴是色法，受想行识四名蕴是心法。并有教证，比丘当知，一切沙门婆罗门的所有我执，全部都是依靠五取蕴。他们说这是佛陀在经典当中讲的，所以整个五取蕴就是我见的所依或所缘境，把整个五蕴安立成我了。

第二派的观点，有者唯计依一心。认为从整个五蕴来安立，不周遍三世和三界。比如，无色界没有色蕴，应该没有我执或者我执不圆满，因此不能够把色蕴包括进来。他说，可以依一心，依靠心来安立，实际上心识的相续才是我。我们在执著的时候也许会觉得，身体在新陈代谢等，肯定不是我，而心识在不断地迁流。尤其学习宗派之后，有了前后世的概念，不是身体在投胎，而是心识在投胎，就好像一个人从这个房子到那个房子，很多房子就是每一世的身体，从这个房子到那个房子的主人是心识。心识是一种恒常相续，可以从前世到今世，从今世到后世，心识做为流转、业、轮回的所依。所以，他就觉得，我一定是心识，不能够安立成五蕴。

唯计，就是简别掉了色蕴，后面的四种法都是心识。如果再进一步分别，受想行识四名蕴当中，受想行都是阶段性变化的，不能作为所依，而唯一依靠最后一个识蕴。而识蕴当中，眼识等也是由因缘产生的暂时法，唯一是意识。再往下讲，唯识宗等讲第八识，就更细微了。但不管怎么讲，都是有者唯见依靠心来安立我执。

他们引用的第一个教证：我执为依怙，舍外何为依，若善调伏我，智者得生天。执著我是依怙，除了我之外没有作为依怙的，如果能够调伏我，智者就可以生天。这个教证讲到了调伏我，当然并没有讲到心。为了进一步说明，又引用调心的教证：善加调伏心，心调能引乐。和前面教证对照，很明显前面的教证是说，如果调伏了我，就能够得到利益。这个我到底是什么呢？引用了第二个教证，如果善调伏心，心调得安乐。他说，两个结合起来，我唯一解释成心，不能解释成其他法。通过教证和理证，安立所谓我就是五蕴的自性。

辰贰（被破）分二：一、总破；二、破妄计与蕴有关系之其余我。

巳壹（总破）分二：一、即蕴我见所缘不应理；二、诠释经云缘蕴之义。

第一个科判即蕴我见所缘不应理，即蕴或五蕴我，作为我见的所缘，是不合理的。我们把前后意义对照看，对方觉得即蕴是我见的所缘；我们说，五蕴就是我、五蕴是我见的所缘不合理。下面主要破即蕴我。

第二个科判，前面引用的佛经教证，比丘当知，一切沙门婆罗门的所有我执，一切我唯有此即五取蕴。这句话的意义到底是什么，密意如何？需要加以解释，否则对方没办法开解，我们也会有少许的疑惑。

午壹（即蕴我见所缘不应理）分二：一、总破；二、别破敌宗自许相违。

未壹、总破：

若谓五蕴既是我，由蕴多故我应多。

这是破即蕴我的总理论，这两句已经非常圆满。

“若谓五蕴既是我，”如果认为，五蕴就是我、我就是五蕴，二者无二无别，“由蕴多故我应多。”蕴，是很多很多法集聚在一起、刹那生灭的意思。比如，过去现在未来、东南西北等很多色法聚集在一起就叫做色蕴，受蕴等都可以类推。蕴是很多的，而且蕴和我是一体的缘故，我也应该变成很多了。

但是对方不敢承许，因为对方承许的实有我是唯一的，而且还有教证：“世间生时，唯一补特伽罗生。”这个教证是对方承许的，没有很多补特伽罗，只有唯一的补特伽罗。一般的世间众生所执著的我也是唯一的，比如，前世的我、现在的我、后世的我，或者小时候的我、现在的我，都是一个唯一的，身体在变化，但是这个我没变。对方也是执著这个我是唯一的，但是他承许五蕴是我，这个时候就出了问题，成了汇集相违。

对方要么承许五蕴是我，要么承许我是唯一的，这两个矛盾无法融合。比如，五蕴就是我，粗大地分蕴就有五个，我应该有五个；如果色蕴再分就更多了，比如身体有头、身、两手、两脚六个部分；把头 and 手再分下去，有骨头等很多组成部分；再分下去微尘数无量无边。如果这样观察，我无穷无尽，过失越分越大。

这个总破的根据对两派都可以遮破。对承许我是五蕴的观点就直接遮破了，一下子就变成五个我了。如果唯一依靠一心，心识包括心心所，受想行识四名蕴，识蕴是心王，受想行蕴是心所法，大乘安立五十一种心所，小乘安立四十六种心所，心所有很多。

如果我和心一体，我就变成了五十一个了。如果缘实物的受心所再分，实物有多少种，对实物产生的感受就有多少种，然后再分苦受、乐受、舍受等很多。这样受、想、行分下去，无穷无尽。

再说心王，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识乃至意识，就有六个。看柱子、看瓶子、看山河大地的眼识，就有很多种；耳鼻舌身，再往细分那就是无

穷无尽了；我们每天都在刹那刹那胡思乱想，有无穷无尽的心识在产生。如果这样分下去，也绝对不可能是一个唯一的我。

所以，五蕴是我也好，还是心是我也好，都是不合理的。就算对方引用佛陀讲的教证，反正从理证方面观察，就有这么多过患。难道佛说错了吗？佛没有说错，而是对方对教证理解错了，把佛陀无我的教义理解成有我的教义，当然会出现很多问题。所以，中观宗并不是在反对佛，不用反对佛，不是说不敢反对佛，而是根本没有必要。因为佛讲的全部都是无我的教义，只有通过无我来解释经义，才能够圆满解释。否则，绝对会出现抵触。佛讲的经典，不管是大乘、小乘的修行者，谁也无法动摇。从这个角度来讲，就看谁的解释最符合于教义。

为什么我们要穷追猛打，对敌宗一点不客气。实际上这并不是通过烦恼引发的你破我、我破你，我一定要怎么怎么样，而是关系到解脱的问题，不单单是自己解脱，而且通过合理的思维，帮助对方也能够从以前的思维当中纠正过来，步入到实相的思维当中，是从这个角度进行安立。在解释实相的时候，虽然破坏了他宗，也没有过失，前面讲法无我时也提到过的。

以上总说很重要，下面的很多问题，没办法在广说当中找思路、找灵感的话，就在这两句当中去找，绝对能够从比较笼统或简略的角度来打破我。因为平时我们执著的我就是即蕴我，觉得身体是我，我的感受、想法，整体或某个部分是我，我们执著我是唯一的。如果这些都是我的话，身体在变化，我是在变化呢？如果在变化，哪有实有的我呢？所以，无我见是最初入门的见。

如果要进一步学习、引生定解，就必须通过以下颂词更细致地分析，一轮一轮地辩论，打破我们相续当中各种各样的障碍。我们刚开始得到的所谓无我见是比较粗的，还潜伏了很多疑惑，只有通过一层一层更深细地学下去，才可以发现、遣除潜伏在相续当中的疑惑，这时得到的无我见最极清净、圆满，才

能够真正作为修行的所缘。也就是说，修法是缘思所生慧的清净的定解或见，在此基础上才可以修所生慧，才可以证悟。否则，我们现在抉择的见很笼统、很粗大，很多疑惑打破不了，修行的进展也会相应地缓慢下来。以上是总破。

未贰（别破敌宗自许相违）分三：一、自宗相违；二、与教相违；三、与理相违。

别破的内容是敌宗自许相违，我们要指出对方观点当中自相矛盾的地方，或者自宗相违，或者和教相违，或者和理相违，说明对方的即蕴我的观点没办法安立。

我们讲来讲去、讲这么多，不要忘记一个核心，我们唯一要安立我不存在，这个问题一定要得到定解。首先把这个目标确定下来，再来学颂词就有事半功倍的效果。否则，对颂词方面也许有理解，但还是抓不住头绪。现在我们对于我不存在还有疑惑，学习时首先树立目标---我是不存在的，所以，承许离蕴我也不合理，承许即蕴我也不合理。

我们通过学习颂词，一个一个层次学下来，从开始到最后都要了知：就是在抉择无我，就是在发现我不存在。有这个大纲贯穿下来，学习颂词的思路就会更加清晰。

中壹（自宗相违）分二：一、正破；二、结尾。

首壹（正破）分四：一、我执应成非倒之过；二、应成断我之过；三、应成修涅槃法无义之过；四、应成因果不应理之过。

成壹、我执应成非倒之过

其我复应成实物，我见缘物应非倒。

“其我复应成实物，”我们和对方观点结合起来看比较容易理解。对方说，五蕴就是我，我就是五蕴，二者无二无别。所谓的蕴，是一种集聚义，在名言谛当中有本体。比如色法集聚、受想行识集聚，在名言谛当中，这个我应该是

一种有实法。针对对方的观点，五蕴就是我，五蕴是实物，那么我就应该变成真实有的东西了，这是第一种过失。

我是不是实有的呢？月称论师以及很多大德引用了佛陀的教证：“比丘当知，有五种法，唯名唯言，唯是假立，谓过去时、未来时、虚空、涅槃、补特伽罗。”诸比丘应该了知，有五种法，只是有名字，只是名言假立，没有实有。第一是过去法，已经灭了，第二是未来法，第三是虚空，第四是涅槃，第五是补特伽罗。补特伽罗就是此处我的意思，佛讲是假立的法，唯名唯言而已，根本没有一个实实在在的东西。所以，我们直接发过失，如果你承许五蕴是我，我应该变成实物了，直接和佛经矛盾。这是第一个过失。

跟随第一个过失，顺势再发第二个过失，“我见缘物应非倒。”我见缘物的这种心应该成了非颠倒，我见或者萨迦耶见，缘物的心识应该变成非颠倒。本来萨迦耶见是颠倒的、应该打破的，但是如果你认为我是实有的，我见所缘的这个成实的东西，而产生一个成实的萨迦耶见，应该不是颠倒的法了。

为什么应该不是颠倒的法呢？就像小乘自宗派承许，外面一朵黄色或者青色的花，在名言当中是有实法，我们的眼识看到这朵花的时候，眼识是非颠倒识，是正确的。如果这个对境我，是像花一样的有实法，那么缘这个实实在在存在的有实法，产生一个认为他有的心识，就不应该是颠倒的，但是佛经当中讲萨迦耶见是颠倒法。如果按照你的观点，缘这种有实法产生的萨迦耶见或我见，我见缘物的心识也应该非颠倒了。但是萨迦耶见绝对是要打破的，不打破三种结无法获得见道，所以变成我执应成非倒之过。

按照你的承许，本来颠倒的我执，最后变成如理作意，就像眼识看到花这样清净、无颠倒的眼识，萨迦耶见就变成真真实实的东西，如果要推翻萨迦耶见，人无我空性智慧反而变成颠倒，无法安立真实了。我见缘物应非倒，这是给对方发的第二个过失，所以，不能承许五蕴就是我。

成贰、应成断我之过

般涅槃时我定断，

般涅槃，指阿罗汉最后要入无余涅槃。入无余涅槃时，灰身灭智、五蕴消亡。如果五蕴就是我，五蕴消亡的时候，我就成了断灭了。断灭的法相是先有后无，刚开始是一个实有的东西，后面彻底没有了。如顺世外道认为现在身心五蕴是有，死了之后如水干灯灭，再也不会显现，这是非常粗大的断见。常断两种见就是边执见，你这种断见就是边执见。

对方不承认，不管从智慧等哪个方面，他没有考虑到自己的观点当中出现了自相抵触。一方面他要承许五蕴是我，但也要承认阿罗汉入无余涅槃时五蕴是要断灭消亡的，但这两个汇集在一起就出现了大问题。五蕴在最后入无余涅槃时，灰身灭智，绝对要消亡，这个时候我就成了断灭。而常断见是佛在经典当中再再呵斥的，也是小乘所破斥的边执见，应该是缘起、中道见，但是这种见恰恰就出现在他自己的宗义当中。这是中观宗给他发的又一个过失。

成叁、应成修涅槃法无义之过

般涅槃前诸刹那，

前面讲了般涅槃时我断了，那么在“般涅槃前”，在入无余涅槃之前，圣者虽然获得了罗汉，按照《俱舍论》等论典的观点，阿罗汉四果有两个位置，有余涅槃位和无余涅槃位。有余涅槃位是三界烦恼全断掉了，但是五蕴相续还存在；无余涅槃，在世间修学或弘法利生最后入灭时，整个五蕴要断灭的。对方承许最究竟的无学道果位是无余涅槃，不单单烦恼断掉了，而且有漏的五蕴也断掉了，觉得这是最理想的解脱道。前面讲了在无余涅槃的时候有什么过失，下面讲有余涅槃的时候，五蕴的刹那还存在，身体受想行识还存在，只不过是一种无漏的相续。

“般涅槃前诸刹那，”如果按照你的观点，五蕴就是我，有余涅槃位的阿罗

汉，在获得般涅槃之前五蕴刹那刹那生灭，也是我在刹那刹那生灭，前一刹那的修道者，在第二刹那已经不存在了，所以，辛辛苦苦修法、积累资粮应该成了没有意义，前一刹那的修道者已经不是第二刹那的修道者了，二者之间是他法，不存在一个相续，绝对成了善根完全虚耗。

成律（应成因果不应理之过）分二：一、真实；二、破答。

亥壹（真实）分二：一、应成已作业耗尽之过；二、应成未作遇果之过。

甲一、应成已作业耗尽之过

生灭无作故无果。

“生灭无作”，因为五蕴就是我，五蕴刹那生灭，对方是承认的，那么我也是刹那生灭的，第一刹那成为作者，还在修善法或造恶业，第二刹那五蕴或我就灭了，所以第二刹那无作，即无作者，没有作者作业也安立不了了。

“故无果”，虽然在第一刹那精进修禅修法或者造恶业，但是因为五蕴或我在刹那生灭，所以第一刹那的作者在第一刹那就没有了，没有的缘故，业就消亡了。这样的话，已经作的业绝对会虚耗，以前的作者和作业不存在，最后就没有享受果报的时候，完全成为因果错乱。

甲二、应成未作遇果之过

他所造业余受果。

没有造业而会成熟果报，这在佛法体系当中谁都不敢承认的。我们学业因果教授的时候，因果有几个特点，我们思维也是从这几个特点去思考的：业绝对会生果；而且是小因生大果；未作不遇，已作不失，如果没造这个业，不会遇到这个果，如果已经造了这个业，绝对不会消亡。从小乘开始，大家都承许佛陀讲的业因果规律。但是，按照对方承许五蕴就是我的观点来看，一切全都混乱了。

第一个问题，就是上一个科判讲到的，作了业不会有果。因为作者已经彻底没有了，实有的我不存在了，没有作者，这个果就没办法享受，已经做了业

没办法受果，即“生灭无作故无果”的问题。

第二个问题，“他所造业余受果。”他所造业，张三造了一个业，余受果，李四受果。比如，张三杀生，李四堕地狱了；张三拜佛，李四升天了。未作遇果，也是因果混乱。

放在颂词当中怎么理解呢？对方承许五蕴就是我，五蕴是刹那生灭的，前面造了业之后，第二刹那变成其他相续了。因为对方承许前后刹那的法，每一个刹那每一个刹那都是他性的。第一刹那因为生灭，第二刹那已经是其他的法了。所以，五蕴是我的缘故，第一刹那我造了业，我受不了果，第二刹那是其他他体的法。对方当然说，第一刹那造业第二刹那受果，或者前面造业后面受果，这个很合理。我们说，不合理，因为第一刹那和第二刹那是实实在在的他体，第一刹那造了业之后灭亡了，第二刹那受果者是其他相续，和第一刹那完全不同的他体法，就是张三和李四这样的关系，因为造业者和受果者是两个完全不同的自性。

我们前面破他生的时候，这个理论讲的很清楚，主要的问题是：对方承许刹那生灭，我就是五蕴，而且第一刹那和第二刹那是实实在在的他体法，把这几个大的特点、因素归集在一起，就会变成“他所造业余受果”的问题。这个方面就是对对方观点的遮破。

今天讲到这个地方。

**所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情**

《入中论》第47课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在广说第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所

讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在讲的是第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。现在讲第一个科判破许实有之我，分三：破许我蕴异体、破许我蕴一体和破许我蕴一异体何者亦不可言说。现在在讲第二个科判破许我蕴一体，分二：叙计和彼破。

前面讲过，在一般的世间人内心当中，比较模糊地认为五蕴就是我；还有，通过理论、教义详细抉择之后的他宗，就是此处所破的正量部的观点。正量部承许有一个实有的我就是五蕴，五蕴就是我、我就是五蕴。而不是像中观宗所承许的，名言谛当中，在五蕴上面假立一个我。为了破斥正量部的观点，树立无我正见，必须要进一步进行遮止。

现在在讲第二个科判彼破，分二：总破和破妄计与蕴有关系之其余我。现在在讲第一个科判总破，分二：即蕴我见所缘不应理和诠释经云缘蕴之教义。现在讲第一个科判即蕴我见所缘不应理，分二：总破和别破敌宗自许相违。现在在讲第二个科判别破敌宗自许相违，分三：自许相违、与教相违和与理相违。

现在还在讲第一个科判自许相违，分二：正破和结尾。现在讲第一个科判正破，分四：我执应成非倒之过、应成断我之过、应成修涅槃法无义之过和应成因果不应理之过。现在在讲第四个科判应成因果不应理之过，分二：真实和破答。真实已经讲了，是说怎么样安立因果错乱，第一是已经造了业不会受果的过失，第二是没有造业会遇果的过失，这在因果缘起当中绝对是不合道理的。今天要讲第二个科判破答。

亥貳、破答

对方对于前面给他发的因果错乱的过失进行回答，然后我们再进一步破斥他的回答，叫做破答。

实一相续无过者，前已观察说其失。

“实一相续无过者，”是对方的回答。实，是真实的意思。对方承许在真实义当中有一个别别他体，五蕴和前后刹那的生灭法都是真实义当中承许的，这种个别的刹那虽然都是别别他体法，但是在一相续当中所摄的缘故，无有过失。

前面我们给他发的过失，如果你这样承许，就有张三造业李四受果或者李四没有造业就会受果的问题。他说，你这个比喻和我们的意义不符合，张三李四是明显的两个相续，现在我们说是前后刹那，虽然是实实在在实有的五蕴，但毕竟是一相续所摄，所以“实”和“一相续”的安立无有过失，而张三李四是两个相续，当然有过失。我们是在前后刹那当中安立一相续，一个众生的前后相续安立业果作者和果报，根本没有过失。

“前已观察说其失。”前面在破他生宗的时候做过观察，已宣讲了它的过失，这种观点还是没有安立的机会。前面讲过“如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。”前刹那和后刹那在真实义当中是他体的缘故，绝对安立不了一相续，如果你要安立一相续，就没有办法安立他体，这两个问题没办法融合。因为你这个是在真实义当中安立的，前刹那和后刹那是实实在在的实有他体，而且是通过观察能够确定的。

至于中观宗所安立的一相续是假立的，没有一个所谓的真实义当中成立前刹那后刹那是他体的自性，只要是因缘和合、因缘没有中断，相续就会延续下去，这种一相续是假立的一相续。而对方安立的是一个实有的自性本体，所以对方的回答仍然没办法证成他的观点。以上第四个小科判讲完了。

百贰、结尾

故蕴与心皆非我。

“故蕴与心皆非我。”通过前面给对方我蕴一体发的四个过失，我们可以得到一个结论：蕴和心都不是我。承许五蕴是我、承许心是我，都有过失。因为五蕴和心都是集聚的法、都是刹那生灭的法，而你的这个我，是实有、一体的法，所以蕴和心都不是我。

通过这种理论慢慢观察和思维，我们就可以产生一个定解：这个我就是一种妄执，就是一种非理作意。无始以来我们被这个非理作意蒙骗，今天通过学习正理，才真正了知我确实确实是根本不存在的东西。

现在我们就要把这个虚幻的我和我执，进行修持之后，打破它，这是关系到我们能否从轮回中获得解脱的最关键因素。学习的时候，首先要把词句的意思搞清楚，然后对照科判，仔细思考它的所诠义，对照我们内心当中的怀疑和执著，真正认真去思考，最后才有机会产生殊胜的定解。

中观、与教相违

世有边等无记故。

这个颂词牵涉到很著名的十四无记法，以前我们学习《四百论》、《中论》都曾经接触过十四无记。佛在世的时候，很多外道要安立神我存在，他们精心策划之后，提出十四个问题问难佛陀。佛陀没有记别，没有回答，叫做无记。记就是回答或者记别的意思，有的地方讲记就是授记。

佛陀对十四个问题不做回答，是有密意的。佛陀完全可以回答这些问题，但是当时的情况或者提问者的发心，是从认为有我的角度提出的。如果佛陀按照他们的想法回答，就不符合于实际情况；如果按照实际情况回答，而对方又没有办法证知无我。他们向佛提问的每个问题都牵涉到我是否存在，其实他们真正想要得到的答案是---我确实存在。有些注释当中讲，他们是要难倒佛陀。因为佛陀的智慧是周遍的，大家都称为遍智，他们设计一个陷阱，用十四个问题把方方面面都堵死，看佛陀怎么样回答。

佛陀完全了知这一切，当时如果回答，只能滋长对方的邪见，如果从无我的角度回答，他们又没办法接受。在这种情况下，佛陀默然，没有回答。这样不但无法说明佛陀是非遍智，反而证成佛是遍智，因为佛陀已经见到答案，已经知道他们提问的初衷，已经观察到对那种根性做回答没有利益，等等很多问题，所以最好的回复方式就是默然不答。

如果是一般的人，不回答就输了，但是对佛来讲，不回答其实就是殊胜的回答。对方心中有鬼，他看佛陀不回答，知道佛已经看穿自己的意图，所以引发了他们的羞愧心。还有，佛不记别之后，他们会对这个问题进一步思考，也能够知道佛陀的意思是一切世间根本无我。所以，是你提问提错了，这十四个问题不应该提问，佛对于不应该问的问题不作回答。实际上佛陀对五蕴、世间、我等等道理，在经典当中已讲的清清楚楚，所以佛陀不是不知道而不回答，而是知道不回答。

下面我们把十四无记法讲一讲。十四无记法当中有“世有边等”，世就是世界的意思，注释当中直接讲是五蕴，不能做别解和其他安立。对方对于世间提出八个问题，首先是有无是非方面提的问题，世间有边吗？世间无边吗？世间亦有边亦无边吗？世间非有边非无边吗？第二类问题，世间恒常吗？世间无常吗？世间亦常亦非常吗？还是非常非非常？八个问题都是围绕世间或五蕴的。然后有四个问题是针对佛陀而提的，佛陀涅槃之后有？佛陀涅槃之后无？佛陀涅槃之后亦有亦无？非有非无？再加上后面两个问题，身和我，有些注释当中讲命，就是我的意思，身和我是一吗？身和我是异吗？即我和身体是一体还是他体的意思。加起来是十四个法。他们提出问题的初衷是以神我的角度来提的，所以，佛没有记别、没有回答。

十四无记怎么和科判对照呢？科判是别说敌宗自许相违，其中第二个科判是与教相违，与教相违是什么意思呢？在注释当中引用《东山住部经》，正量部

承许这个经是正量，他们自己每天都要持诵经典中的颂词，当中很明确地提到：如果比丘说世间有边，摒除；说世间无边，摒除；乃至说身与我是一体或异体，都摒除。这是他们自己承认的经典和教义，所以，如果你说我和五蕴是一体，就和经典相违了。

如果真实义当中我和五蕴是一体的话，佛对十四个问题就可以记别做答。五蕴就是世间，如果五蕴和我一体，世间有没有边？如果阿罗汉入无余涅槃，五蕴断灭了，五蕴的边际就找不到了，五蕴有边际。或者说这个世间是不是无常的呢？世间是无常的，五蕴是刹那生灭无常的。或者说佛陀是小乘承许的五蕴的自性，佛陀涅槃之后到底有没有？没有了。或者说身和我是一体或者他体？佛陀可以回答一体就可以了。

为什么佛不记别呢？说明五蕴根本就不是我，所谓五蕴是我的观点完全没有理解到真实义。所以，在引出小乘承认的十四无记法的时候，按照你们的观点，这个必须有记，而且肯定必须要做回答。就是因为十四个问题都牵扯到了我的问题，但实际情况我根本不存在，所以佛对这个问题不回答。不管从哪个方面回答，对方都会落入邪见，都没办法生起真实定解。所以，你的提问错了，你是带着有我见来提问，佛根本不给你做回答。

所以，把这一句作为说明对方与教相违的观点，慢慢分析下来就知道了，因为他承许世间有边无边，世间就是我，我和世间是一体，如果我和世间一体，世间是无常的，那么我就是无常的，或者最后五蕴要断灭，世间就有边际了，等等，都可以做回答。佛不做回答，就是因为考虑到无我。你承许有我，实际上是和佛唱对台戏，没办法真正解释教证的意义。不可能佛对于十四个问题不做回答是错误的，只能说你承许有我的观点是错的。

中卷（与理相违）分二：一、若蕴是我见之缘则证无我时无诸法之过；二、有蕴不可破我见故不退贪等之过。

百壹（若蕴是我见之缘则证无我时无诸法之过）分二：一、真实；二、破答。

第一个科判若蕴是我见所缘则证无我时无诸法之过。前面我们已经讲这个问题了，对方认为，五蕴就是我，我见的所缘就是五蕴。若蕴是我见的所缘，那么圣者见道的时候要证悟无我，这个我不存在，我和五蕴是一体的，则“无诸法之过”，诸法就是五蕴，这个五蕴就会断灭。因为证悟无我的时候，我已经不存在了，我和五蕴又是一体的，所以不需要等到什么无余涅槃，在见道的时候，五蕴决定断灭、无诸法了，有这个过失，科判的意思就是这样。

成壹、真实

若汝瑜伽见无我，尔时定见无诸法。

“若汝瑜伽见无我，”如果你们宗派的瑜伽师通过修法，见道时见到苦谛的四种行相无常苦空无我，其中有证悟无我相。按照你的观点，五蕴就是我，瑜伽师见无我相的时候，“尔时定见无诸法。”尔时，见道时；定见无诸法，一定会见到无诸法，或者一定见不到诸法。为什么呢？诸法已经毁灭了。因为诸法即五蕴的法和我是无二的、一体的，所以当你见道见到无我时，诸法就没办法见到了，有隐没诸法的过失。

从道理上详细分析观察的时候，对方完全没办法真实安立这个问题，他们承许一个错误的观点，不符合于实相。他认为他安立的观点是很周全的，但是如果安排无我观点来真正详细观察的时候，不可避免地会出现这样的过患或过失。

成贰、破答

对方回答，然后我们遮破。

若谓尔时离常我，则汝心蕴非是我。

已经出现了这么明显的矛盾和抵触，要怎么样去解决呢？一方面对方不会

轻易放弃自宗宗义，一方面也要回答中观宗所提出的过失。他这样回答，“若谓尔时离常我，”尔时，见道见无我的时候；离常我，离开的是常我，即外道的离蕴我。他觉得离开五蕴之外绝对找不到一个我，所以他就想另外一个方法说，修行者见道见无我的时候，是见到没有常我，离开的是常我即外道的神我，所以并不是说五蕴不存在。

前面我们发太过说，你的五蕴全部都要消亡，和你的宗义有矛盾。因为对方承许，无分刹那和无分微尘的法，世俗有胜义也有。但实际上我一旦灭亡了，你这种无分刹那和无分微尘的五蕴法就完全消亡了，这和你的宗派是抵触的。他说，没有这个过失，我们当然要证悟无我，不证悟无我的话无法解脱，但是五蕴诸法也不会成为断灭，见无我是见到没有常我，但是安立业果相续的这个刹那五蕴还是存在的。

这样做回辩的时候，又暴露出另外一个问题，中观宗直接指出他的过失：“则汝心蕴非是我。”如果这样安立的话，你的心和五蕴就不是我了，因为你的我执所安立的对境或所缘境是常我，当你见道的时候没有常我了，说明心蕴不是我。在此处安立的时候，你承许五蕴和我的关系，要么一要么异，而此处的常我是外道的离蕴我，和你开始安立的宗义又矛盾了，失坏你的自宗。你刚才还讲，要么整个五蕴是我，要么唯一心，现在又把这个我定位成神我，我见的所缘境就不是即蕴我了，所以心蕴就不是我、我就不是心蕴了，这样的过失肯定存在的。

对方回辩说，我们要分两个问题来观察，见道所离开的我是外道神我，而五蕴上面的法是另外安立业果的。安立作者和作业的问题神我做不到，因为神我根本就没有，不可能作为作者，所以五蕴是作者或者业果的安立处。

中观宗说，你的标准到底有没有？一会儿是我是五蕴，一会儿又变成神我，你把这个统一了，不能随便妄计。注释当中也说，你不能这样随随便便、翻来

覆去地说，你应该把你的我定义好。对方就定义说，业的作者或者安立业果，绝对不是神我。

我们给他进一步地分析，此处的我和彼处的我，二者应该是一个意思。你见道的无我是我的话，安立业因果的我也应该是这个；如果见道是神我不存在，业的作者也应该是这个。如果你业的作者我是依靠五蕴，你见道时见到的无我也应当依靠五蕴，而不能见无我时见的是无神我，安立业因果的时候是五蕴我。你要先定义清楚，再来安立宗义，不能随随便便地调换定义，不对的时候马上转成另外一个问题，这样完全不合道理。

这个地方稍微不太好懂，但好好分析的话可以弄懂。这个科判的意思，对方承许蕴就是我，那么见无我的时候，应该见不到诸蕴，应该失坏诸蕴。对方为了回辩这个问题，他说见无我是见到了无神我，并不能失坏这个安立业果的五蕴相续。

我们说，如果你见到无我的我这样安立，你的五蕴和五蕴关系怎样安立？如果你在五蕴上面安立作者的话，你后面见无我也应该这样安立。你不管怎么样去安立回辩，都会出现自相抵触、自相矛盾的问题。

百贰、有蕴不可破我见故不退贪等之过

汝宗瑜伽见无我，不达色等真实义，

缘色转故生贪等，以未达彼本性故。

我们承接第一个科判的意思，对方提出在见道证悟无我的时候，是见到无有神我，我们从这个意义再进一步给他发第二个过失，有蕴不可破我见故不退贪等之过，你的蕴还存在，而且你证悟的时候，没有证悟蕴的一部分无自性，所以你的我见是没办法破的。如果我见不破，贪心等还是没办法破，你这样修下去，仍然没办法真正成就。科判的意思就是这样。

“汝宗瑜伽见无我，不达色等真实义，”按照你们宗派来观察，瑜伽师见道

的时候要见到无我，而你们说这个地方见道的无我是见到无有神我，前面已再再提到神我是离蕴我。即便退一万步，你的瑜伽师已经证悟无神我了，但因为神我是离开五蕴之外的法，所以，俱生我执和俱生我执的依靠处---五蕴法的粗分或者整体，还没有证悟空性，对五蕴还会有执著，不可避免会引发我见。所以说“有蕴不可破我见故”，贪嗔痴等烦恼绝对不会退的。

但是，从另外的角度来看，对方如果承许见道所证悟的无我是无神我的话，我们就从见道、修道的关系做一个分析。实际上大乘也好小乘也好，在见道、修道、无学道的时候，首先是见无我，后面的修道就是缘见道的无我再再地串习，后面串习无我见圆满的时候，叫做无学道。如果我们按照对方的观点来推，见道的时候断掉了神我，修道也只能缘断了的神我来修，最后到无学道，你是圆满证悟无神我这一部分。

从这个方面观察，你的见道、修道、无学道的体系，你离开五蕴之外的神我是断除的、是证悟的，因为你见道见的是无神我、修道也是修无神我、无学道也是圆满证悟无神我。但是，产生我见的五蕴本身你根本没有断，或者通过五蕴而产生的我见根本就没有断，见道的时候没有见过即蕴我空，或者没有证悟俱生我空，修道的时候也不会去修即蕴我空，无学道仍然同样。

众生之所以产生贪执心，就是缘于我见，而我见来自于蕴执。龙树菩萨在《宝鬘论》当中讲：“乃至有蕴执，尔时有我执，有我执造业，有业复受生。”把众生流转的情况讲的很清楚。乃至你对五蕴的粗分有执著，就会有我执，有我执就会造业，有业就会投生。所以，你把神我断掉了，但是五蕴本身整体粗大的这部分没有证悟空性，你对五蕴还有执著，在其上面生起俱生我见，在俱生我见牵引之下，造下贪嗔痴的罪业。

所以，按照你的观点，即便是见道证悟空性的圣者，还会现前非常明显的烦恼，而且在修道时也会现前烦恼。而大乘的见道不一样，大乘菩萨一旦见道，

不会再有烦恼现行。因为你对于俱生我见的根本，丝毫没有动摇过，产生我见的设施处非常牢固，它的违品一点都没产生，所以见道、修道和无学道的时候，贪嗔痴烦恼还会像凡夫一样强烈。这样观察，只能说你的观点不符合道理。

所以，汝宗瑜伽见无我，不达色等真实义。你的宗派见到无我只是见到了离蕴我，没有证达色法等真实义。色等，包括受想行识四名蕴，即没有证达五蕴真实义。当然在大乘的见道，五蕴的真实义是真实见到的；小乘也要部分见到，即必须证得粗大五蕴这一部分的真实义是空性，否则无法真正断掉蕴执和我执。

“缘色转故生贪等，”如果你没有了达色等真实义，你缘色法受想行识的时候，还会生起贪心的，所以科判叫“不退贪等”，就是这个意思。

“以未达彼本性故。”因为你根本没有了达色等法的本性。彼，指色等法。按照小乘宗义来讲，色等法的本性，就是粗大的假立法不存在，它们只是无分刹那、无分微尘的本性，必须要达到这个本性，才能证悟无我。但是，你现在连粗大的自性都没有证悟，肯定会产生强烈的贪心。

也就是说，凡夫人之所以产生很粗大的贪心，就是因为没有了达色法的真实义，没有了达物质、钱、有情、衣食等这些粗大法的真实义是无常，或者说不存在、本性空，而觉得色法就是真实存在的实有本体。所以，看到好东西就生贪，看到不好的东西就生嗔。如果我们了达它的真实义是无可贪无可嗔的，就不会产生贪心。所以，按照你的观点，你们的见道修行者就会变成没办法退贪、没办法破我见，这是很大的过失。所以，你的我蕴一体的观点仍然不合理，和理证相违。以上第一个大科判即蕴我见所缘不应理讲完了。

午贰（释经说缘蕴之义）分二：一、教义为不许蕴是我；二、说假立之我。

未壹（教义为不许蕴是我）分二：一、教义许为蕴是我之宗；二、被破。

申壹、教义许为蕴是我之宗

这是对方的观点，他承许经典当中讲蕴就是我，他把教证做为他的依据。

若谓佛说蕴是我，故计诸蕴为我者。

“若谓佛说蕴是我，”他把佛的教义抬出来，佛在《阿含经》当中讲到：“比丘当知，一切沙门婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴。”他说，佛陀在经典当中讲五取蕴就是我。“故计诸蕴为我者。”所以他们就安立一切诸蕴就是我、蕴我一体。他们说，我们引用的是佛经的教义，我们以佛经为正量，而你中观宗是以分别念为正量，不能随分别念，应该随佛。

中贰（彼破）分二：一、教义为否定之方而言；二、若是肯定之方而言于敌宗无义。

彼破，第一个要破斥对方不正确的理解，第二个要正确解释佛陀在经典当中这句话的正确含义。“否定之方而言”的意思是，这句教义是否定外道离蕴我的观点，从否定的角度安立“一切唯见此五取蕴”。如果从肯定方而言，就是第二个科判，对你的宗派没有利益，会失坏你的宗派。

百壹（教义为否定之方而言）分二：一、暗说；二、广说。

成壹、暗说

彼唯破除离蕴我，余经说色非我故。

“彼唯破除离蕴我，”彼，指刚才那个教证；唯破除离蕴我，唯一是为了破除离蕴有我的外道观点，而且在名言世俗谛当中安立一个假立我，这个假我是依靠蕴而产生的。所以经典中讲“比丘当知，一切沙门婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴。”教义的第一个含义，破掉外道的离蕴我；第二个含义，从世俗谛的角度来讲，众生的我执是从五取蕴而产生的，如果要破除我执，就去观察五取蕴，五取蕴实际上是刹那生灭的、很多微细法组成的粗大整体而已，这样观察之后，对蕴执打破了，然后我执就会打破。实际上佛是告诉我们，要把下手的地方放在五取蕴上面，而不要像外道那样，要射的靶子不射，反而射到

别人的靶子上面。

为什么这样的安立一定是正确的呢？第二句讲到根据，“余经说色非我故。”因为在余经即其它经典当中，已经很明显地宣讲“色非我”，色法不是我。如果按你的理解“一切唯见此五取蕴”是说五蕴是我，为什么在其它经典当中佛说“色非我”呢？两个经典就矛盾了，意义就冲突了。而如果按照中观宗的观察方式解释，是为了打破离蕴我，是为了说明众生安立我的基是五蕴，或者假立的基是五蕴，这样的话，在其它经典当中讲色非我、行非我，乃至识非我，就非常合理。

成贰、广说

**由余经说色非我，受想诸行皆非我，
说识亦非是我故，经教非许蕴为我。**

“由余经说色非我，”在其它经典当中，不单单是大乘的般若经典等，在小乘的很多经典当中也是讲，色非我，不但色蕴不是我，又讲“受想诸行皆非我，”受是受蕴，想是想蕴，诸行是行蕴，皆非我，都不是我。“说识亦非是我故，”第五个识蕴也不是我。这三句讲到了色受想行识五蕴都不是我。“经教非许蕴为我。”所以，我们就可以正确理解“一切唯见此五取蕴”的意义，根本不承许蕴就是我，不可能是有我的教义。

今天讲到这个地方。

**所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情**

《入中论》第48课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在广说第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在

在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在讲的是第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。现在讲第一个科判破许实有之我，分三：破许我蕴异体、破许我蕴一体和破许我蕴一异体何者亦不可言说。现在在讲第二个科判破许我蕴一体，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：总破和破妄计与蕴有关系之其余我。

现在在讲第一个科判总破，分二：即蕴我见所缘不应理和诠释经云缘蕴之教义。现在在讲第二个科判诠释经云缘蕴之教义，经典当中也讲到依靠五蕴安立我的问题，对方认为即蕴我就是五蕴是有教证的，现在我们对这个问题做分析观察。分二：教义为不许蕴是我和说假立之我。现在在讲第一个科判教义为不许蕴是我，分二：教义许为蕴是我之宗和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：教义为否定之方而言和若是肯定之方而言于敌宗无义。第一个科判已讲完，今天讲第二个科判若是肯定之方而言于敌宗无义，如果你说佛经当中所宣讲的一切皆为执五取蕴，肯定方面说蕴是我，对你的宗派没有意义，分两个问题进一步观察分析。

百贰（若是肯定之方而言于敌宗无义）分二：一、若蕴是我则聚非是各别；二、如是承许与自宗相违。

第一个科判，假如这个教证肯定蕴是我，则聚非是各别。若蕴是我，肯定指五蕴的积聚体是我，而不是各别的蕴是我。第二个科判，如果你这样承认的

话，对你的宗派没有意义。两个科判就这样连接。

成壹、若蕴是我则聚非是各别

经说五蕴是我时，是诸蕴聚非蕴体。

“经说五蕴是我时，”经说，指前面我们引用过的教证，“比丘当知，一切沙门婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴。”教证所讲到的五蕴是我，前面是否定方面而言，否定了离蕴我。假如退一万步，这个教证肯定蕴是我的话，我们把教证解释成肯定方面而言，“是诸蕴聚非蕴体。”是诸蕴聚，五蕴的积聚是我；非蕴体，不是说蕴的个别体性是我。

蕴聚是五蕴的积聚体。蕴体是五蕴的个别的一种蕴，比如色蕴、受蕴、想蕴、行蕴和识蕴，或者再往下分析组成色蕴的色法。我们说，如果经典当中讲到的五蕴是我，肯定就是指五蕴的积聚是我，而不是说个别的蕴体是我。

注释当中以林的比喻来说明，比如森林，肯定是各个树木的集聚，而不是每一棵树叫林，把许多树木集聚在一起的时候，叫树林或森林。同样道理，如果佛经当中说五蕴是我，绝对是说五蕴的积聚体是我，而不是说五蕴的各别蕴或各别自体是我。如果这样解释，就要引发第二个问题，我们是不是承认了我存在？通过分析我们就知道，我根本不存在。

如果对方也承许蕴聚是我，和他的自宗就相违了。对方所承许的我是一个有实法，而所谓蕴聚是我只是一个名子而已，是一种无实法。所以如果你承许佛经当中五蕴是我，指的是蕴聚是我，那么这个蕴聚根本不是实有，只是一种名称而已，没办法安立我是实有的法。所以，你这样承认的话，就是与自宗相违。

成贰（如是承许与自宗相违）分二：一、如何相违之理；二、破答。

亥壹、如何相违之理

非依非调非证者，由彼无故亦非聚。

“非依非调非证者，”依，依怙；调，所调伏；证，自证。对方承许，我自为依怙，我是被所调伏，我是自证的证明者。对方承许这个问题是依教证证成，前面引用过这个教证：“我自为依怙，亦自为怨害，若作善作恶，我自为证者。”这个教证讲了两个意思，前两句意思是，我是自己的依怙主，我依靠自己；后两句，造了善恶，在后面的我上面要受报，我是证明业报存在的自证者。后面又引用一个教证，“由善调伏我，智者得生天。”说的是调字，调是所调伏，这个我是所调伏，如果把我调伏了，智者就能够得到善趣生天，或者得到解脱。

对方意思是，这两个教证说明我是实有存在的，因为我是依怙，我是所调伏，我是证明者。但是，我们跟随前面的意思，所谓的蕴是我，是指蕴聚而非蕴体，你这个我就非依非调非证了，变成不是依怙、不是所调伏、不是自证者。

为什么呢？因为在蕴聚上面安立的概念，只是一种无实有的法，比如安立树林，林是总相，把许多树木集在一起安立林；把所有的中国人、美国人、男人、女人合和在一起，叫做人，这个人也是总相，无实有。就像把所有五蕴的本体合和起来安立一个我，这个我是蕴聚，绝对非实有，它是一个总相，总相就是不具备自性的法。就像树林的林，只是一个总相，离开了每一棵树，没有林；离开了每一个众生，没有人。所以人也好，林也好，没有实体。所以，把我安立为蕴聚的话，一个无实有的法没办法作为依怙、所调服和证明者。而对方想通过这个教证证成：我是依怙、是调服、是自证，因为我实有故。

我们把前后两个科判汇在一起的时候，如果承认蕴聚是我，他是非实有的，一个无实有的法是没办法作为依怙、所调服和证明者的。如果你这样承认的话，和你自宗承认的我实有就相违了。

“由彼无故亦非聚。”彼，指蕴聚；无故，没有实有的缘故；亦非聚，我也不是蕴聚。这句话应该这样理解，因为所谓的蕴聚没有实有事物的缘故，我也不是五蕴的积聚，也不是个别的五蕴。对方也承认很多法合在一起取一个名

称，是非实有的东西，没有一个实实在在的东西存在。他说，虽然蕴聚上没有我，但是蕴体即五蕴的个别法是实有的，个别实有的蕴体合和安立起来的蕴聚也可以实有，五蕴还是可以安立的。

我们从两个方面破，第一个，你有时说我是五蕴的积聚，有时说我是蕴体即个别的蕴，你到底有没有一个标准？一会儿讲这个，一会儿讲那个，这不符合一个公正的人安立宗派的态度。还有，即便是你不再承许蕴聚而承许蕴体的话，五蕴的体有五个，你在色蕴、心蕴哪个上面安立？如果在五蕴上都安立的话，每一个蕴体都是我的缘故，应该有五个我。如果再分，色蕴和心蕴又分了很多很多种，乃至把所谓的蕴体比如色蕴分下去，无分微尘是无量无边的，到底哪一个是你的我？根本没办法在蕴体上面安立一个我。所以，“由彼无故亦非聚”，我们把对方的观点破斥掉。

亥貳（破答）分二：一、与教义无系相违；二、与理相违。

前面宣讲如何相违之理后，我们知道了对方的回答，然后破答。对方是把蕴聚和蕴体安立成一个，虽然在蕴聚上面没有实实在在的我存在，但是蕴体是实有的，而蕴聚和蕴体一体的缘故，蕴聚也能成立实有，所以五蕴上面有我的观点仍然成立。蕴聚和蕴体是一体，也就是说支分和整体是一个自性，在上面安立一个自性。下面我们对他的观点做破斥，你的回答，第一和教义无系故相违，第二与理证相违。

甲一（与教义无系相违）分二：一、以喻义唯聚非我而破；二、被破答。

乙一（以喻义唯聚非我而破）分二：一、若聚是我则喻车支聚应成车；二、如是我亦观待诸蕴之假立故聚者非是我。

第一个科判“以喻义”，通过比喻与意义对照的方式宣讲唯聚非我而破。如果唯聚是我就有很多过患，分了两个小科判，第一个，如果聚是我，以车作比喻，支聚应成车，总相和别相、支和有支就是一样了，则车的种种分支的集

聚，应该就变成车的过失，从这个方面进行安立的。

丙一、若聚是我则喻车支聚应成车

尔时支聚应名车，以车与我相等故。

“尔时支聚应名车，”如果你说聚和支是一体的话，支聚亦名车了。支，是车的零件、分支。每一辆车都是通过轮子、方向盘、发动机、油箱等种种分支安装好之后，得到一个车的概念。这样的车是一个整体，是一个名称，它的组成部分叫做支。如果按照你的观点分析，支聚应成车；如果积聚是我的话，每种分支就应该成为我了。

“以车与我相等故。”因为在车的零件上面安立车的名字，和在我的五蕴上面安立我的名字，两者相等的缘故，就应该有这样的名字。把零件聚集在一起，叫不叫车、有没有车？实际上这个车是假立的。经典当中讲的很清楚：“如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。”把各种零件聚合在一起，给它取个名字叫车而已，除了这些分支之外，没有一个实实在在的车存在。同样道理，在世俗中安立有情或我，实际上就是把诸蕴聚集在一起，安立一个有情的名字而已。

如果支和聚是一体的话，观察的时候会有这样过失，把这些零件堆在一起就应该有车了，因为支聚就叫车的缘故。这样分析的时候，五蕴积聚到底是不是我？如果蕴聚是我的话，零件堆在一起应该变成车了，这样才符合它的支聚，这个是第一个问题。第二个问题，如果支和车是一体的话，在一个分支上面就应该有车，因为零件和车是一体的缘故。就像对方说的，蕴和我是一体，蕴聚虽然假立，但是蕴体实有，而蕴体和蕴聚又是一体的缘故，也可以安立蕴聚是实有的。

同样道理，你的支聚或整体的车和支分零件如果是一体的话，车轮上面就会有车了，因为整体的车是实有的，在你的分支上面是一体的缘故，在一个零

件上就会有一个车，这样就会有车的过失。就像前面我们分析的我和蕴的关系一样。

如果我们再进一步分析，前面你说把每个零件都认为是一个车这个不应理，然后你说把很多零件堆积在一起也不应理，而是按照程序把车组装好，轮子放在轮子的位置等，才有一个车的概念和车的作用。我们讲，如果是这样，所谓的车就是假立的，因为它观待很多法才能安立，如果没有观待这些法根本没有车。所以，这个集聚的、按照程序组装起来的车，是一种无实有的东西，只是一个名字。

就像我们安立房子的名称，除了地板、砖等，哪里有一个实实在在的房子？当这些东西没有按照顺序砌起来之前，只能叫材料，叫一堆砖、一根钢筋，不能叫房子。把这些东西按照顺序和合在一起，就得到所谓房子的概念，房子只是一种假名。你在五蕴蕴聚上面安立我也是这样的，真正分析绝对无法安立的，如果聚就是我，如车喻当中的支聚零件就应该成车，有这种过失，以车与我相等故。

这样一层一层地观察下来，我们要好好地一层一层地体会，否则，人无我好像有点懂，但有时又不太懂。我们必须要认真思考，才能够知道月称菩萨到底在讲什么，哪个理证是在破斥对方和我们相续当中的邪见。如果没有好好分析，还是不太好懂。

丙二、如是我亦观待诸蕴之假立故聚者非是我

经说依止诸蕴立，故唯蕴聚非是我。

“经说依止诸蕴立，”经说，指前面我们引用的：“如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。”依止诸蕴立，我依止诸蕴立，我只是假立的。

“故唯蕴聚非是我。”所以单单五蕴的积聚不是我。什么意思呢？所谓的我是依靠诸蕴而假立的，就像车是依靠零件假立的，房子是依靠建筑材料假立的，人

的概念是依靠很多很多单独的人假立的，军队也是依靠一个个军人假立的。诸蕴聚在一起假立一个我的名子，依靠这些法安立一个我，并不是蕴聚是我，这两个概念完全不一样。

蕴聚是我和依蕴假立我，二者的最大的差别在于：对方认为，我是真实的，五蕴聚集的本身就是我；我们认为，所谓的我只是依靠诸蕴而假立的，假立一个我的名称，和“唯蕴聚就是我”的差距很大。

上师在注释当中也特意提醒，颂词有两个关键词语---立和是。依止诸蕴立，是说我只是依靠诸蕴而安立的；非是我，蕴聚不是我。依靠蕴立我，突出自宗我是假立的观点；蕴是我，突出对方我是实有的观点。如是我也是依靠诸蕴假立的缘故，唯蕴聚根本不是我，我们自宗的观点从这个方面可以了达。

乙二、彼破答

若谓是形色乃有，汝应唯说色是我，

心等诸聚应非我，彼等非有形状故。

“若谓是形色乃有，”对方说，所谓的蕴聚是我，并不是把支聚堆积在一起就变成车了，而应该有序摆放。前面对这个问题已进行观察，这里是正式回答。前面我们说，“尔时支聚应名车，”你把支聚堆在一起应该变成车了。他说，这不行，必须要把零件有序摆放才能够变成一辆车，把建材有序堆砌才能够变成房子。同样道理，并不是把五蕴堆积在一起就成为我了，必须手脚等色蕴有一种形状，处在各自的位置，才能够有我。这是对对方的喻义对照。

我们说这样回答也有过失。“汝应唯说色是我，心等诸聚应非我，彼等非有形状故。”如果按照你的观点，只能够说五蕴当中的色蕴是我，因为五蕴当中只有色蕴才有形相，其他心等诸聚，即受想行识四名蕴应该不是我了。心等诸聚，是说心法也是集聚的。当然集聚的方法并不是像色法那样堆积，心法是从时间方面一个刹那一个刹那堆积，到一定的刹那时就比较粗大了，就显现成苦乐的

感受，或者一个想法、一个意识形态等等。如果按照你的说法，我们的苦乐感受、想法乃至心识，都不应该是我，因为“彼等非有形状故。”彼等，指心法；非有形状故，心法根本没有形状、颜色，所以心蕴就不是我了。

对方不会承认的，因为不管是五蕴是我，还是唯一心是我，从他们的这些观点来讲，都没办法这样安立。五蕴是我的话，色蕴是我、其他不是我，对方不敢承认；或者“有者唯计依一心”，如果心不是我，对方也不承认。我们经过观察，对方要把我安立成有形有状、有序堆积才是我，没有有序堆积就不是我，这样讲是有过失的。这个颂词对对方的观点如是做了遮破。

甲二（与理相违）分二：一、真实；二、答破。

乙一、真实

取者取一不应理，业与作者亦应一。

“取者取一不应理，业与作者亦应一。”对方承许我和五蕴是一体，我们从道理上观察，我和五蕴不是一体。取者是我，取是五蕴。注释当中讲，取者就是能取，五蕴这个取叫所取。我是造业者，是能取，能取五蕴；五蕴是我的所取，我造的业就取后世的五蕴。或者我是作者，五蕴是所作业。取者和取一不应理，意思是你把能取和所取安立成一个本体不合理。

我们从另外一个侧面观察，你能不能够承许能取和所取是一体？如果你不承许，那就不能承许我和五蕴是一体，因为我和五蕴就是一个能取和所取的法，你如果承许二者是能取、所取，就不应该安立是一体，如果你要安立我和五蕴是一体，就不能安立能取、所取，在一个法上面没办法安立能取所取的。

“业与作者亦应一。”我们发过失说，如果你认为这个应理，作者和作业就变成一个了。比如陶师和他所作的工作，陶师把泥巴捏成瓶子就是他的作业，如果你说能取和所取、作者和作业是一体，陶师和他做的陶罐就应该变成同一个。可以类推的法有很多，比如火的能燃所燃，还有其余的很多能所，全部都

应该变成一个了。所以，两个法不能安立成一个，一个法没办法安立成两个。我们换了一个能取所取的侧面，让他知道，把我和五蕴安立成一是一是错误的，能取不是所取、所取不是能取，二者不是一个法，有很大的差别。

这个时候我们承认能取所取是两个法吗？实际上自宗的观察，所谓的我就是假立的东西，我们要破的是破对方实有的观点。对方承认我是实有的，我和五蕴又是一的。所以我们就把所谓的“取者取”即能取和所取，进行一番对比之后，对方就发现是一个大漏洞，有很大的不可调和的矛盾在里面。下面他就要开始回答了，第二个科判讲答破。

乙二、答破

若谓有业无作者，不然离作者无业。

“若谓有业无作者，”是对方的回辩。有业，这个业就是五蕴；作者，就是我。只是有作业而没有作者，这时对方已经处于无可奈何、没有办法的境地了。

从另外一个角度来讲，他只是承许作业或五蕴，不承许这个我，对他的自宗来讲也有矛盾。前面我们已经把这两个问题摆出来，他没办法再进一步回答，所以他说“有业无作者”。为了证成自己的观点他引用《胜义空境》当中的教证，有业有报无作者。从一个侧面讲，他可以避免前面能取所取变成一个的问题，现在说有作业的五蕴而没有作者，就不会有一个法变成两个法、两个法变成一个法的过失。

我们说，“不然”，是总的否定，你的回答没有道理。根据是，“离作者无业”，你的业是谁的业？没有作者谁来造业？所谓的作者和作业二者必须互相观待，有了作者才会有作业，安立作业必须要观待作者，能取和所取是互相观待的。没有张三当然不会有张三造的业，没有我当然就没有我造的业，你说业没有作者，无论如何安立不了的。

答破当中要说明两个问题：第一个，作者和作业相互观待，二者都无自性。

作业必须要观待作者才有，所以作业无自性；作者也必须观待作业才能够安立作者，没有作业你就不是作者。第二个，解释经典《胜义空境》说有业有报无作者的意思。上师的注释当中讲，无作者的意思是没有实有的作者，有业有报没有一个实实在在的作者。如果是一个实有的作者，也不可能有业报的。但可以把安立成一个假立的作者，因为我本来就是假立的，比如我造了业了，我要受报或者我要忏悔，这个是承认的。我取蕴或者说取者和取，我造业、我去取五蕴，是无自性、假立的法，我们可以在假立的法上面安立所谓的能取所取。

对方没办法抉择，他要么认为作者我是实有，要么认为五蕴是实有。但是，我们从作者和作业相互观待都无自性的角度来讲，所谓有自性的法是没办法证成的。还有，我们也能够真正解释佛经当中作者、有业的意思，并不是说没有假立的作者，而是说没有实有的、有自性的作者。比如，没有大自在天、上帝作为作者，没有让我们感受苦乐的法，这些都是不存在的，但是，从世俗谛业因缘的角度来讲，可以安立一个假立的作者。有了假立的作者，就会有假立的业报，说明一切都是没有一个实实在在的自性可得。这是对于对方的回答做的破斥，第一个大科判教义为不许蕴是我讲完了。

未贰（说假立之我）分三：一、经说依蕴之假我；二、如是俱生我执也不缘诸共同或各别或集聚；三、明未破俱生我执之所缘境而许证无我之宗应成无关系。

申壹、经说依蕴之假我

**佛说依于地水火，风识空等六种界，
及依眼等六触处，假名安立以为我。
说依心心所立我，故非彼等即是我，
彼等积聚亦非我。**

颂词讲到，假立的我可以安立，经典当中也是承许的。

“佛说依于地水火，风空识等六种界，”佛说依靠地水火风空识六界安立我，“及依眼等六触处，”或者依靠眼触、耳触，乃至于意触等六触处安立我。“假名安立以为我。”名言谛当中，众生因为无始劫以来有我执，所以佛陀宣讲无我道理的时候，说众生的我和我执是依靠六界、六触这些心心所而安立的。然后再进一步观察，既然我是依靠这些假立的，说明我是无自性的。另外，也方便众生依靠这个假我安立名言，比如我发菩提心、我受业果等等，也是一种方便善巧。所以，“说依心心所立我，”佛陀也是讲依靠心和心所来安立我，“故非彼等即是我，”所以这些每一个别别的法根本不是我，“彼等积聚亦非我。”每一个法积聚在一起也不是我，这个我本来就不存在。

但是，可以安立假我，颂词讲的很清楚，依靠六界安立。依靠六界和依靠五蕴安立意思一样。地水火风属于色蕴，有时也说风是色蕴所摄；空，是身体当中的空隙；识，可以安立心心所，受想行识四名蕴都可以安立成识，都是心识的自性。六界和五蕴，只不过是从不同的侧面表述的，其意义完全相同。

还有六触处，眼触乃至于意触，也可以安立。眼耳鼻舌身是色法的自性；意触，是心识的自性。所以，假名安立以为我，和五蕴没有离开；说依心心所立我，也是一样，有时色蕴不安立我，是从心识上面假立为我的。这些方面都是依靠假立我的缘故，这些不是我，积聚也不是我。那么到底谁是我呢？根本没有我。

这个时候我们就知道，只是一个假立的我，根本没有一个实有的我。如果我们通过修持假立我，内心当中产生假立我的定解，我们相续当中所谓实有我的概念就会完全消融。因为所谓的假我和所谓的真我，都是我们在第六意识上面安立的。以前我们不了知这个我是假立的时候，认为我是实实在在存在的，后面我们又在第六意识上面去修无我或者假我，当第六意识假我或者无我的习气成熟的时候，就是真我、实我的对立面或者对治法，就像水和火一样。

所以，我们没修无我、假我的时候，内心当中的我执很坚固，后面我们在第六意识上面再再地观假我、修无我，第六意识上面无我的习气一旦坚固、成熟起来，相续当中的真我就没办法安立了，慢慢就产生无我定解。然后我们在平时修行、生活的时候，就不会再有这么强的我执、自他分别以及造贪嗔痴等很多恶业，慢慢就能够离开这种惯有的、轮回的思维方法，开始靠近涅槃的思维，也就是靠近无我和实相。所以，这些都是第六意识上面，看我们怎么样去再再分析、再再观修，通过无我来压制有我。

真正来讲，这个无我也是一种假立，后面再把无我的执著也打破，就能够真正趣入我和无我都不缘的境界，就是真实的实相。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第49课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树菩萨究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。

现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。

现在在讲第二个科判以理抉择人无我，佛法的精髓就是人无我或者无我空性，人无我空性能够直接息灭我们相续当中的烦恼，而烦恼是转生轮回的最根本因，所以不管大乘小乘都要修持人无我空性。分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。现在讲第一个科判破许实有之我，实有的我不单单在胜义谛当中不存在，名言谛当中也根本不存在，只是在名言谛当中安立一个假立的我而已。分三：破许我蕴异体、破许我蕴一体和破许我蕴一异体何者亦不可言说。

现在在讲第二个科判破许我蕴一体，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：总破和破妄计与蕴有关系之其余我。现在在讲第一个科判总破，分二：即蕴我见所缘不应理和诠释经云缘蕴之教义。现在在讲第二个科判诠释经云缘蕴之教义，分二：教义为不许蕴是我和说假立之我。现在在讲第二个科判说假立之我，分三：经说依蕴之假我、如是俱生我执也不缘诸共同或各别或集聚和明未破俱生我执之所缘境而许证无我之宗应成无关系。

其中第一个科判经说依蕴之假我，已经做了观察。在《父子相见经》当中也讲到：“大王，六界、六触处、十八意近行是士夫补特伽罗。”依靠地等六界、眼等六触处、喜等十八意近行，安立一个所谓的我，是一种假立的我。实际上除了名言谛当中存在的六界、六触、五蕴等自性之外，并不存在一个所谓的我。

中贰、如是俱生我执也不缘诸共同或各别或集聚

故彼非是我执境。

“故彼非是我执境。”彼，指五蕴、六界、六触等。非是我执境，不管是它们个别的自性或者共同集聚在一起的自性，都不能作为我执的所缘境。不经观察时我们认为，我是依靠这些蕴而安立的，似乎我执的所缘境是我。但如果仔细观察，我执的所缘境根本不是这些法，五蕴等不是我执的所缘境；五蕴当中从色蕴乃至识蕴的别别蕴，也不是我执的所缘境，也不是所谓的我；五蕴的集聚，或者色法的累积，全部都不是所谓的我执境，都不是我；离开五蕴之外的法，也根本不是我执的所缘境。

所以，我们平时产生我执或者认为的我，或者离蕴我，或者即蕴我，通过前面分析观察之后，所谓的我既不是五蕴、也不是五蕴之外，这些都不是我执的所缘境，除了第六意识假立的总相我之外，没有哪个法能够作为我执的所缘境。也就是说，所谓的我并不是五蕴和五蕴之外的任何有实法，这个我只是众生的分别妄执而已。这个就是人无我空性的道理。

现在我们为什么要提到“非是我执境”呢？因为众生通过我执引发烦恼，继而引发轮回的业而流转，要破掉我执，首先要了知我执所缘境的所谓我到底是否存在。如果我存在，缘这个我产生的我执应该是正确的。现在通过各种分析以及很多理证观察，我们已经知道，所谓的我就是一种假立，或者根本就不存在。

如果我们内心当中产生非常坚固的定解---我不存在，我执绝对会逐渐减弱、息灭，这是能境和所境之间的一种缘起关系。所以，我们要下大功夫，一定要了知我不存在。通过理证抉择之后，必须再进一步去修持，如是我执就会慢慢息灭。

众生自从转生以来都有心识，一直在分别很多法。比如今生当中，出世之后我们的分别心就在不断地观察，小时候观察游戏、玩具，大了之后观察享受的东西比如有情、物质，或是观察所谓学术、知识等。我们做了这么多观察，哪一种是有真实意义的？虽然世间上都觉得自己的观察有意义，但如果从佛的智慧、法界实相来讲，都没有从最关键的方面观察，都没有牵涉到核心问题。假如我们就像从小学很多知识，再再地观察，现在内心当中对这些知识的定解很稳固一样，如果从小就观察无我，现在无我的境界应该非常稳固，在这个基础上再趋入修持无我，就非常容易证悟无我。

注释当中讲到，通过证理观察无我是最庄严、最有意义的观察。我们小时候没有养成习惯，从现在开始养成，再再地学习无我的论典，缘无我的论典首先把词句考虑的很熟悉，然后再把意义在内心消化，就好像平时讲的比喻，把这个东西拿起来放在嘴里、嚼烂了、吞下去、消化、吸收，成为营养。

现在我们把佛法的精髓---无我的教义，已经拿到手上了，通过学论典、听讲解，内心当中有了无我的概念，相当于把食物找到了，放不放在嘴里去嚼，

就看我们在听闻之后，有没有再再地去看、去消化。平时我们看到颂词感觉很生涩，就需要再再地看很多次。上师讲过，以前法王讲论典，下去之后，佛学院里的大堪布们几十次地看，达到对颂词非常熟悉，把这个嚼烂之后，再吞下去就可以消化了，就变成自己的东西、自己的定解。

我们要做到，看到颂词能够知道意义，离开颂词内心当中的定解还在发生作用，修的时候知道无我的定解是怎样的，直接修持它的所缘。听闻、思维和修行相当于我们找到食物放到嘴里嚼然后去消化的过程。所以，佛法能不能变成自己的东西，就要看付出多大努力。当然有些是前世有宿缘的，对于空性的习气很强，听了之后马上能够接受、消化。有些就必须通过长时间地缘词句反复去看、去思考、去观察，慢慢才能产生定解。但不管怎么样的根性，要想真正理解和消化空性，让空性的教义变成自己的真实感受，变成自己能够修持、受用的东西，不付出一番精进，没办法做到。

此处讲，故彼非是我执境，我执的所缘境是一种虚妄的法，是不存在的东西。我们以前不认识，现在认识了，并不是重新造了一个什么法，无我本来就是一切万法的本性，只不过我们以前没有发现而已。就像比喻当中的蛇，它的本性就是绳子，你没有发现它的本性时会认为是蛇，但是它的本性实际上就是绳子，只是以前没有发现。

现在我们就是在五蕴上面发现无我，我不存在本来就是这样如是安住的。但是以前我们有无明的缘故看不清楚，把无我理解成有我，现在通过教义认识到是看错了。第一步要认识到我看错了，在这个基础上，再进一步怎么样把它还原，确确实实现证空性。

所以，现在我们的闻思主要是依靠佛菩萨教给我们的观察方法，树立起一种观念---以前我的认知是错误的，在这个基础上，再通过修持，去掉这些谬妄，现见真正的自性---无我的本体，这些是通过闻思修行逐渐趋入的。

中卷（明未破俱生我执之所缘境而许证无我之宗应成无关系）分二：一、真实义；二、比喻。

科判的意思，如果没有真正破掉俱生我执的所缘境，即俱生我，而承许自己证悟了空性，这个和打破我执根本没有关系。还是针对前面的宗派一一进行

观察而破斥。

百壹、真实义

**证无我时断常我，不许此是我执依，
故云了知无我义，永断我执最希有。**

正量部的一部分修行者属于傲慢声闻，没有证悟无我却认为证悟无我。当然有些也许是必要的示现，因为众生的根性有很多种。以前在讲中观的时候，也提到过这个特殊的正量部、犍子部的观点，为什么要承许有我，因为一部分众生没有办法直接趋入无我空性，需要逐步引导，所以在行为上面，让他皈依上师三宝、修持出离心、守持戒；但是在见解上面，随顺根基给他宣讲有我见，通过这样的方式逐渐接近解脱道。在这些当中，到底哪些是为了利益有情的方便说法，哪些是傲慢生闻的讲法，我们是不好分别的。但是在注释当中提到，这种正量部的傲慢声闻，没有证悟无我认为证悟了无我。

“证无我时断常我，”正量部的傲慢声闻，承许在见无我的时候，断掉的是外道的神我。我们发过失，如果你们认为修持无我、修持四谛，然后见道证悟了诸法无我，这个无我是断掉了外道的常我。“不许此是我执依，”此，指常我，但是从另外一方面，你又不承许这个常我是我执的所依，即俱生我执的所缘境。

“故云了知无我义，永断我执最希有。”所以，在这样的基础上，你说了知了无我的意义，是了知了无常我的意义，永远断除了俱生我执，这个是一种最稀有的讲法。这个最稀有，并不是说中观宗的空性最为稀有，这个最稀有是一种讽刺的语气，你根本就没有了知能修所修、能断所断，你认为这样能够断掉我执，是所有断我执修法当中最极稀有的。佛没有讲过，证悟的祖师也没有讲过，但是你们证悟了这种最最稀有的意义。

我们进一步观察颂词的意义。对方认为证悟无我的时候是断掉了常我，但是，这种常我并不是我执的所依境或所缘境，因为如果常我是我执的所缘境，就像前面讲的，“不许为世我执依，不了亦起我见故，”在讲那个颂词时，常我是用离蕴我这个意义，如果众生在缘常我而产生我执的时候，应该了知这个所谓具有九种或五种特点的常我，但是，你没有产生，对方也不承认离开五蕴之外的我是产生我执的所依。实际上对方讲的这两种观点已经自相矛盾了。

中观宗使用的是汇集相违，一方面常我不是我执的所缘境，一方面通过修持这个教法到达见道的时候，断掉的是常我。而且在断常我之后，对方又说，一旦见道断掉常我之后，就可以永远断除俱生我执，这个是完全矛盾的。在抉择俱生我执的所缘境时，常我不是它的所缘境，在断的时候，断掉了常我，然后说断掉常我之后，俱生我执已经完全泯灭，获得了解脱，这是完全不符合道理的事情。

如果说俱生我执缘的是常我，修的时候把常我断掉了，可以说俱生我执泯灭了，永断我执。但是现在你的观点，一方面说，这种常我不是我执的所依或所缘境，一方面说，通过修无我断掉了常我，所以俱生我执也断掉了。这个完全不对，叫做永断我执最希有。

因为对方承许有我见的缘故，不符合于真实情况，所以他的宗义越往后观察漏洞越多，越没办法自圆其说。所以，这个颂词的意思是说，一方面他不承许俱生我执的所缘境是常我，但是，见道时的无我是断掉了常我，然后俱生我执就断了。他俱生我执的所缘境又不是常我，是和五蕴一体的实有我，而和五蕴一体的实有我，真正来讲不能够断，断了之后五蕴就断了。而常我不是俱生我执的所缘境，断掉常我根本不可能断掉我执。下面通过比喻来说明这个意义。

百贰、比喻

见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，

倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。

“见自室壁有蛇居，”比喻讲，一个人发现自己房子的墙壁下面有一条毒蛇居住，非常恐怖。“云此无象除其怖，”另外一个人说，你不用害怕，你的房子里没有狂象，不用害怕这个毒蛇，想通过这种方式消除这个人对于蛇的恐怖。

“倘此亦能除蛇畏，”如果这种方法也能够消除对蛇的畏惧，“噫嘻诚为他所笑。”噫嘻，是讽刺的语气。诚为他所笑，这种说法确实能够成为他人所笑之处。因为这个人害怕的是自己房子里的毒蛇，你说这里没有狂象，当然，你说房子里没有狂象他也能生起定解，确确实实没有狂象，但是，你说没有狂象的缘故，你不需要害怕这个毒蛇，根本没办法消除他的怖畏。

喻义对照是，蛇是俱生我，象是遍计我。众生对于蛇天生有一种怖畏，这

个时候别人告诉他，没有狂象你不用怖畏，相当于说没有常我，常我不存在的缘故，你不需要害怕蛇，这个方面完全没有办法相合的。如果这个人听信了别人的话语，因为没有象的缘故，我不需要去害怕蛇，也不去观察二者之间的差别，对蛇的恐怖和狂象的恐怖没有做观察，也没有想怎么样断掉怖畏蛇的方法，觉得已经了知没有象，就没有事情了，可以安闲而住了，如果这样的话，总有一天他会被自己家里的这个毒蛇伤害的。

同样道理，众生有俱生我执，如果按照正量部观点，跟他说不需要害怕，一切神我是不存在的，如果这个人听信了神我不存在，就不去观察对神我的执著、对神我的恐怖，还有对俱生我的恐怖，也不想怎么样去分别二者的差别，也没有想怎么样远离俱生我的所缘，就这样安闲而住，觉得所有的事情完成了。因为我已经发现了没有神我，已经对无神我产生定解了，所以也不需要进一步去观察所谓俱生我不存在的道理。如果你这样安闲而住的话，总有一天还是要被俱生我所伤害，仍然流转轮回当中，感受很强烈的痛苦。就像没有办法遣除蛇畏一样，同样道理，你通过了知没有神我，没办法遣除俱生我，二者之间没有关系。

所以，你说证悟了，或者了知没有神我了，不能够代表你对五蕴的空性、对于俱生我不存在的问题通达了，对俱生我根本没有丝毫的伤害，因为所谓神我是离蕴我，你把离开五蕴之外的我抉择为空性，但是对五蕴本身的执著或者五蕴上面安立的我执，还没有打破。就像比喻一样，你即便了知了没有狂象，但是对于你对蛇的恐怖没有丝毫伤害，这样的说法成为他人所笑处。对于正量部的观点前前后后观察之后，对他的观点予以了驳斥。

一方面我们了知外道的离蕴我在二谛当中绝对是不存在的。一方面还要进一步观察，我们平时产生的痛苦烦恼过患从哪里来的？真正观察发现，来自于俱生我。实际上俱生我不存在，是依靠五蕴而假立的一个我。现在我们要观察五蕴到底是不是有自性？真正观察的时候，五蕴的整体，或者粗大的部分，完全不存在的。如果粗大的五蕴不存在，这个俱生我就没有设施处，根本无法安立。如果俱生我不存在，我所绝对也是无法安立的。

已哉（破妄计与蕴有关系之其余我）分二：一、破前未说之三者；二、共

同结尾。

这个科判是从前面总科判“破许我蕴一体”当中分下来的：叙计和彼破，其中彼破有两个科判-：总破和破妄计与蕴有关系之其余我。现在是讲破妄计与蕴有关系之其余我，这个科判又分了两个科判宣讲。

于壹（破前未说之三者）分二：一、破能依所依；二、破许我上具蕴。

前未说之三者，前面讲了我蕴一体和我蕴异体两个意义不成立，此外还有三种法没观察，即第一个科判破能依所依的两个法，第二个科判破许我上具蕴，这三个法也要破斥，是前未说的三者。

未壹、破能依所依

是观察我和五蕴能否安立所谓能依所依的关系。我们不注意的时候，会认为有能依所依的关系，我和五蕴是互相依靠的，我依靠五蕴，或是五蕴依靠我。这个科判破掉了这种能依所依的关系。

于诸蕴中无有我，我中亦非有诸蕴，

若有异性乃有此，无异故此唯分别。

“于诸蕴中无有我，我中亦非有诸蕴，”这两句观察了二者之间没有能依所依的关系。第一句是讲，以诸蕴为所依，以我为能依；第二句是讲，以我为所依，以诸蕴为能依。在一些注释当中讲，这是一种大与小的关系，如果蕴大我小，就是蕴作为所依法、我作为能依法；如果蕴小我大，就是我作为所依法、蕴作为能依法。

第一个，诸蕴的所依当中有没有我的能依呢？打个比喻容易理解，比如，盘子里面放了饼干，盘子大饼干小，盘子就作为所依处，里面的东西是能依。再比如，我们坐在地板上，地板是所依，我们是能依。所以，如果蕴大我小，蕴就作为所依法，我依靠五蕴而住，叫做于诸蕴中有我。

第二个，我中有诸蕴，我大蕴小，我是所依、诸蕴是能依，诸蕴依靠我而住。我就像盘子和地板的比喻，五蕴就是坐在地板上的人，诸蕴是能依、我是所依，诸蕴依我而住。

二者之间能否够安立能依所依的关系呢？有时我们似乎觉得，我依靠蕴，因为我住在蕴里面，我住在我的身体、心识里面；有的时候又觉得，这个蕴依

靠我。有这样一种能依所依。

“若有异性乃有此，”但是，这种能依所依没办法安立。因为安立能依所依有一个很重要的特点，必须是他体。我坐在地板上，鸟站在树上，我睡在床上，盘子里有苹果，等等，必须有两个法，二者是他体的，才能安立能依所依。若有异性，能依所依是异性、是两个法；乃有此，才能够能依所依。“无异故此唯分别。”无异，我和蕴不是他体；故此唯分别，我依蕴也好，蕴依我也好，只是一种分别念的安立，没有实际意义。

至于“若有异性乃有此”我们不再需要观察了，因为前面第一个科判已经详细观察了我和五蕴分离有什么过失，所以在能依所依当中只掌握一个问题就够了---二者不是他体。二者不是他体就能够把这个颂词的意义非常准确地掌握住。也就是说，能依所依必须要他体，而离开五蕴没有我，能依所依无法安立。还是老话，这个我不存在，这个我就是没有的东西，一个没有的东西和一个有的东西，怎么可能说二者是一体和他体呢，无法安立的。所以说，唯分别，只是一种分别念而已。

如果我们现在内心当中认为有能依所依的关系，就通过这个方法，首先看他体或异性能否安立，如果能够安立，再说二者之间哪个依靠哪个，而一个法不存在或者离蕴之外都没有我，二者之间他性都没办法成立，怎么可以说彼依此、此依彼，根本无法安立的。

未贰、破许我上具蕴

这个科判和前面科判的意思似乎有一点相似，但是不一样。能依所依的关系就是你依靠我还是我依靠你的问题，我具有蕴好像也有蕴依靠我的意思，但是我具蕴是以我作为一种主导，我是主人，我具有其他法，二者的差别在这个地方，所以分两个科判或者分三个法来讲。

我非有色由我无，是故全无具有义，

异如有牛一有色，我色俱无一异性。

“我非有色由我无，”我非有色，我不具有色，这个色是五蕴的总称，此处以色来总摄五蕴，是说我不具有蕴。为什么呢？由我无，因为我不存在的缘故。

“是故全无具有义，”所以，根本没有所谓具有的意思。

“异如有牛一有色，”是讲具有怎样安立。所谓具有只有两种方式：一个是异如有牛这种具有，是他体的具有；一个是一有色的具有，是一体的具有。异如有牛，他体的具有即异体的具有，如我有一头牛，我和牛是他体的，牛属于我，我具有这头牛。一有色，是一体的具有，在一个法上面具足另外一个法，这是假立的具有。比如，柱子具有色，柱子和色二者是一体的；或者我是黄种人，我具有黄色，在我上面安立一个具有，等等。

“我色俱无一异性。”但是，我具有蕴，两种方式都无法安立，因为我和色或五蕴之间，他体也不成立、一体也不成立。如果有他体，就可以异如有牛了，但是我和五蕴不可能是他体，前面已经详细分析了。

如果我和五蕴是一体的，就可以有一体的具有，好像一个法上面有其他东西一样，但是我和五蕴也不是一体的，前面第二个科判已经广说了我和五蕴一体就有多体等很多过失。所以，两种具有都安立不了，根本就没有具有。

所以很清楚，我不具有色，我和色之间没有一性和异性的缘故，没办法具有。就好像石女儿没有办法具有一头牛、没办法具有颜色，石女儿和色二者之间没有一性、他性的关系，根本没办法安立具有。

总而言之，还是安立我不存在，其根据前面已经广说了，第一个科判破许我蕴异体，第二个科判破我蕴一体，实际上我蕴一体异体都不存在。这样观察下来，根本不可能具有。

午贰（共同结尾）分二：一、明总结二十萨迦耶见；二、明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计。

未壹、明总结二十萨迦耶见

我非是色色非我，色中无我我无色，

当知四相通诸蕴，是为二十种我见。

上师在《亲友书》当中提到过二十种我见，在《贤愚经》、《律藏》、《百业经》等也经常提到，某某修行者因为佛讲法的缘故，断掉了二十种萨迦耶见而获得见道。在《入中论》这个颂词中，很明确地讲到了二十种萨迦耶见。

“我非是色色非我，色中无我我无色，”首先以色法的四相来讲，第一种我见，我非是色，但是众生认为我是色；第二个，色本来不是我，但众生认为色

是我；第三个，色中无我，众生认为色中有我；第四个，我无色，众生认为我有色。这四相就是众生的错误执著，认为我是色或者色是我、色中有我或者我中有色。

“当知四相通诸蕴，是为二十种我见。”除了色蕴之外的其余四蕴，也是通过这四相来进行安立。每一蕴有四相的缘故，四五二十，是为二十种我见，或二十种萨迦耶见。当一个小乘行者修持无我空性，到达见道的时候，他就会摧毁这二十种萨迦耶见，而获得圣者果位。其他的我非受、受非我，受中无我、我中无受，乃至我非识、识非我、我中无识、识中无我。从色乃至识蕴都可以这样观察。

注释当中还提到了一组问答，颂词“我非是色色非我，色中无我我无色，”这个好像都是我和色一体方面的观察，其他四蕴也是一体方面的观察，离开五蕴的我为什么没破？如果加上离开五蕴的我，五相通诸蕴应该五五二十五种我见。注释当中也是做了回答，第一个，这二十种萨迦耶见主要针对的根性是内道，还有一般的世间者，佛主要为了调伏内道弟子，所以讲到了二十种，不讲离蕴我，只是讲即蕴我，即只是打破五蕴上面安立的我。第二个，佛陀在经典当中安立了二十种，其数量决定的根据是，众生产生我见是缘五蕴而起的，离开五蕴之外生起不了我见。

至于另外的比如《中论》当中讲到破掉离蕴我，主要是为了打破外道的执著而安立的，实际意义上讲有二十五种。但是这个地方讲打破对我的执著二十种就够了，断掉二十种已经足够。

今天讲到这里。

**所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情**

《入中论》第50课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

如今在讲第二个科判现前地，也是本论当中最大的科判，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和

真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。现在讲第一个科判破许实有之我，分三：破许我蕴异体、破许我蕴一体和破许我蕴一异体何者亦不可言说。

科判“破许实有之我”是说，对于实有法的承认或安立，要不然是一体，要不然就是他体，至于第三个科判也绝对包括在一和异当中的，只不过这是犊子部的观点，他为了建立有我论的宗派，说非一非异。我们在观察的时候，绝对不可能有一个非一非异的实有物，有自性的、实有的法绝对是包括在一异当中，《中观庄严论》的注释和颂词当中讲得很清楚。所以，我们在学习中观理证的时候，很多都是在破一异，承许一或异都有过失，最后说明实有的东西根本不存在。

现在在讲第二个科判破许我蕴一体，分二：叙计和彼破。现在在讲第二个科判彼破，分二：总破和破妄计与蕴有关系之其余我。现在在讲第二个科判破妄计与蕴有关系之其余我，分二：破前未说之三者和共同结尾。现在讲第二个科判共同结尾，分二：明总结二十萨迦耶见和明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计。现在开始讲第二个科判明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计。

末贰、明彼等依于根本之萨迦耶见且是遍计

彼等，指前面所讲的二十种萨迦耶见，这二十种萨迦耶见是依靠根本萨迦耶见。我们要了知，这个地方的根本萨迦耶见，不是指俱生萨迦耶见，是指遍计。且是遍计，第一说明前面我们观察的二十种萨迦耶见是遍计；第二，这二十种萨迦耶见依靠的是根本萨迦耶见，所以这根本萨迦耶见和上面安住的二十种萨迦耶见，全都是遍计法所摄。当然对于断证的问题，讲颂词的时候还会提

到一些它的特色。

**由证无我金刚杵，摧我见山同坏者，
谓依萨迦耶见山，所有如是众高峰。**

“由证无我金刚杵，摧我见山”因为在小乘见道的时候已经证悟了无我空性，无我空性犹如金刚杵一样，可以摧坏一切大山。颂词当中的摧我见山，这个地方要断句，就是科判当中的根本萨迦耶见。

“同坏者，谓依萨迦耶见山，所有如是众高峰。”在摧毁我见高山的同时，还毁坏依靠萨迦耶见山的所有如是众高峰。第二句的我见山与第三句谓依萨迦耶见山，是一个意思，讲的就是根本萨迦耶见，犹如整座山一样。一座山有它的整体，山最上面有九峰山、五峰山等很多峰。意思是，把整座山摧毁的时候，同时毁坏的还有它的众高峰。根本萨迦耶见和二十种我见的关系就是山和山峰的关系，二者不是别别的，只是从侧面讲有不同，整个山是根本，依靠山安立了二十种高峰，二者是这样的关系。

颂词把无我智慧比喻成金刚杵，金刚杵非常锋利、非常坚固，可以摧坏世间的所有高峰。在《自释》当中也讲过，在流转轮回的过程中，没有证悟空性之前，萨迦耶见是以我为所缘、执有自性为行相的。此处讲的很清楚，把所谓的我的所缘认为有自性，叫做萨迦耶见。乃至没有证悟空性之前，萨迦耶见每天都在增长，就像世间的喜马拉雅山、珠穆朗玛峰等现在还在增长。

从无始以来到现在，我们相续当中依靠我见，每天都在增长无数烦恼的种种山岩。在证悟空性之前，或者修持证悟空性的正所缘人我空，或者修持四谛十六行相，或者修持证悟空性的助缘比如清净戒律、出离心和积累资粮，已经做好了充分的准备，当修行到达一定质量的时候，就可以现证空性。在小乘道可以安立见道，现证无我就能摧毁根本萨迦耶见，和依靠萨迦耶见而住的二十种我见山峰。见道的修行者所证悟的是俱生我空，证悟了俱生我空能不能断

掉俱生我执？这个还不行。

科判讲，彼等依靠根本萨迦耶见且是遍计。颂词提到，摧毁我见高山的同时摧毁二十种我见，这些法全都是遍计所摄。这个观点与大德和月称论师的观点是一致的。证悟空性绝对是证悟了俱生我的空性，虽然见到了没有俱生我，但是它的力量还不足够摧毁俱生我执。在相续当中无始以来已经形成了根本的萨迦耶见，或依靠萨迦耶见而住的二十种我见，在见道的时候全部断掉，这些都是遍计的障碍。证悟的是俱生我空，断掉的是遍计我执。

至于俱生我执，见道时证悟了俱生我空，但这个只是一种见，通过这种见的道力摧毁了遍计执，然后还要通过修道，再再地修持、串习俱生我空，通过这种修行的力量，相续当中安住的俱生障碍才会逐渐断掉，乃至最后最后一丝俱生执著的障碍是在得阿罗汉果时完全断掉的。萨迦耶见山、所有如是众高峰，都是从遍计的角度进行安立的，此处是讲小乘的见道。

大乘从某些角度来讲也是一样的，大乘见道证悟俱生二我空，但是断的障碍是遍计障，因为遍计障更粗、更容易断，所以一见到真实性，就断掉了我是色、色是我、我中有色、色中有我，这些依靠五蕴而产生的二十种遍计执著障碍。至于外道的离蕴我，更不可能在见道修行者的相续当中执著了，绝对是同时断掉的。所以，如果只证悟遍计我空的话，根本也断不了二十种我见；只有见道证悟了俱生我空，才能够断掉遍计执著，很多大德和月称论师是如是安立的。

卯叁（破许我蕴一异体何者亦不可言说）分二：一、叙计；二、被破。

许我蕴一异体何者亦不可言说，这是正量部的一个支派犍子部所安立的一种观点，犍子部承许有我，是有我宗。这个地方我们有必要分析一下，我们会想，正量部、犍子部一方面承许有一个实有的我，一方面又要断掉我执，到底他是怎么样安立的？如果他认为，证悟无我的时候，我要断掉，那他为什么要

承许实有的我；如果承许实有的我，这个实有我作为流转、涅槃的所依，绝对不可能被断掉的，既然不可能被断掉，又怎样安立他的道体？

这个问题颂词没有提到，但在上师注释当中曾经讲过，不是直接讲的，但与此有关。以前我也有这个疑惑，他们又承许实有的我、又承许无我，他的宗派到底是怎么安立的。上师在注释当中讲到，他们也认为萨迦耶见是颠倒的、绝对要断的，他们说断掉对我的贪执叫断我执，如果对我产生贪或执著，引生烦恼，就会流转，如果我离开贪或者烦恼，就可以获得解脱。所以，一方面他承许萨迦耶见、我执见要断掉，一方面实有的我不能破。他们这样说，看你对于我是否正确地安立，看你对我是否有烦恼，如果你在我上面还有烦恼，就要流转，如果你通过修习，把我上面的烦恼断掉了，我就自由自在了，最后我就解脱了。从这个方面可以大概了知，他们自宗到底怎样去安立所谓的解脱和流转。

他们的我是不能够破的，但是又要承许解脱道、承许证悟。前面我们发过失，你的苦谛四行相无常空苦无我，这个诸法无我怎么成立？既然我们给他发了过失，他就绝对要承许教义。他在自己的体系当中就说，对我的烦恼必须要断掉，修道是断除对我的烦恼、对我的妄执，这样就可以断掉萨迦耶见，之后我就自由自在获得解脱了。基本上就是这个承许方式，和前面可以对照分析，颂词没有明确地讲，但是曾经有类似的一个解说，可以把这两个和合起来观察理解。

辰壹、叙计

叙计讲他的这种不可言说的我，到底是怎么样安立的。在注释当中，把他的观点列了七类。

**有计不可说一异，常无常等实有我，
复是六识之所识，亦是我执所缘事。**

“有计不可说一异，”有计，犍子部。不可说一异，我和蕴的关系，不能说是唯一的一，也不能肯定是他体的，单独说一异都有过失。说我蕴一体，因为五蕴是刹那生灭的，那这个我也绝对是刹那生灭的；也不能像外道那样说我蕴他体，离开了五蕴之外找不到一个我。所以非一非异，这是第一类和第二类特点。

这种非一非异和中观宗说的非一非异相同吗？中观宗的非一非异，是说我和蕴之间没有一体、没有他体，我是无自性的，没办法安立所谓的一异。还有如来藏宗有时也说非一非异，是讲有法和法性之间安立非一非异的关系，是针对他体安立的一种关系。

我们为什么此处要破犍子部？因为他承许我是实有的法。我和五蕴之间必定有一种关联，要么一体要么他体，前面两个科判已经详细观察了。对方也考虑到这些问题，不能说一体，因为无常的缘故，不能说他体，他体一定有我，所以他就承许非一非异、一异何者亦不可言说。他觉得，我和五蕴之间不可说一体或异体，但是在不可说一和异之外，有一个实有的东西，这个就是我。他通过这种关系，还是承许一个实有的我。

“常无常等实有我，”第三类，不可说常；第四类不可说无常。如果要安立常有，必定安立离蕴我；如果安立即蕴我，那肯定是无常的。所以，他不可说常，因为不是离开五蕴之外有一个实实在在的他体我，还有，如果我是恒常的，我怎么感受苦乐，怎么首先流转后来解脱，有很多很多过患；也不可说无常，因为无常就是我蕴一体。对照前面的一异来看，离蕴无我的缘故我非常，不是即蕴我的缘故，我不是无常。

还有一种观点，如果我是无常的话，安立流转、业因果也是一个矛盾，比如前一世的我到后一世，是无常变化的，作者作业全变化了，这也是个麻烦事情，所以干脆说，不是恒常也不是无常，但是有一个实有我，这就属于第五个

特征了。不是一体又不是他体，不是恒常也不是无常，离开了一异常无常之外，有我，而且还是实有的我。为什么我实有？因为我要作为作者和受者，要承受苦乐，要修道，最后要感受涅槃果，没有一个实有的我谁去流转、谁又获得解脱？应该有个实实在在的我。

“复是六识之所识，”是第六类特点，六识是能识，我是六识的所识。平时我们通过第六意识观察时，把这个我作为所识，即心识的所缘，或者心识所认知的对境。

“亦是我执所缘事。”是第七类特点，我当然就是我执的所缘。

以上是他安立的七个特点。

我们要破的就是我和五蕴非一非异、一异都不可说。我们会觉得这是很复杂的问题，因为对方已经承许的很善巧了。怎么样能够破掉他呢？月称论师的智慧把他破的体无完肤，主要根据使用汇集相违应成因。

这个地方讲到了实有我，实有的物质和不可说一异是相矛盾的，如果是实有的法，绝对可以说一异，如果不可说一异，绝对不是实有的法。月称论师把对方这两个矛盾汇集在一起，你这个所谓的我绝对不是实有的东西。下面三个破点都是从这方面进行遮破的。

辰贰（被破）分三：一、若成立有事应成有说之过；二、若无可言说应成无事之过；三、远离二者故不成有事而破。

彼破分了三个科判，第一个，若是有事的话，有事就是实有，应该可说；第二个，如果不可说，应成无事而破；第三个，你不承许我是一异，或者非一非异，绝对不是有实法。这个三个科判都是围绕实有我和不可说一异这两个核心问题展开观察破斥。

巳壹、若成立有事应成有说之过

如果是有事法，绝对应该可以言说一异，或者可以言说这个法是什么什么

样。

不许心色不可说，实物皆非不可说，

若谓我是实有物，如心应非不可说。

上师在注释当中，把颂词以三相推理。第三、四句“若谓我是实有物，如心应非不可说。”若谓我是实有物应该不是不可说，是立宗。第二句“实物皆非不可说，”只要是实有的法皆非不可说，都是可以说的，是根据或者因。第一句，“不许心色不可说，”犹如心和色不是不可说一样，是比喻。这是一个完整的推理。下面根据颂词的次序做解释。

“不许心色不可说，”我们说心和色不是不可说的，对方也不承许心色不可说。不可说什么？注释当中有两种解释方法，一是不许心色不可说他的自相，比如，心是一种了知、明了的自性，色是一种质碍的法等等，这种解释是可以说的，实有的法都可以言说；还有一种不许不可说，心和色之间的关系不可说，不可说一异，心和色二者一个是明清的、一种是质碍的，如果说心和色什么关系，我们说绝对是他体，色不是心、心不是色。所以，对方承认心色是实有法，我们使用对方承认的事物说，如果是实物绝对是非不可说的，比如你说心色都是实有法，既然二者都是实有法，二者绝对不许不可说。对方也会说，这个不是不可说，直接可以讲心和色是他体的。（我们现在不是讲唯识宗，唯识宗当然有另外的安立方式。）

“实物皆非不可说，”所以，对方又不承许心色不可说，心色是可说的，可以说一体，或者说异体即他体法。就像不许心色不可说一样，因为心和色就是实物，只要是实有的东西，全部都不是不可言说一异体的。你承许这个我是实物，可是又说不可说一异，这是彻底相违的。

“若谓我是实有物，如心应非不可说。”如果你承许，我是实实在在存在的实有法，因为前面七个特点当中，在讲了常无常之后马上就讲常无常的实有我，

犹如心色一样是实有的。如果我是实有，就应该如心可说一样，这个我应该不是不可说的。比如说心和心他自己是一体的，心和色是他体的。所以，我和五蕴的关系，如果我是实有的，和五蕴之间要么一体、要么他体，除了一异之外没有其他的法，所以如果你承许我是实有法，绝对不可说不可说，肯定是可说的。

月称论师使用的是汇集相违，把他承许的实有法可说，和他自己承许的我和五蕴不可说一异，把这两者汇集相违。如果是有事即实有法的话，绝对是可说一异。这样遮止了对方的问题。

已哉、若无可言说应成无事之过

如果你承许不可说，绝对非是实有物。如果不承许是实有法，那么就承许是不可说。按照这个理论推下去，你的我就不是实有法了，因为按照你的承许，不可说的东西都是非实法。下面也是使用比喻和意义对照进行宣讲。

如汝谓瓶非实物，则与色等不可说，

我与诸蕴既叵说，故不应计自性有。

“如汝谓瓶非实物，”就像你承认所谓的瓶子不是实有法一样，“则与色等不可说，”所以，瓶子与色等，色等即非实物的瓶子，瓶子和色法就不可说一异，因为瓶子是无实有的东西，和色等，等字包括色香味触、地水火风，即俱舍等说到的八微，所有粗大色法都是通过八微慢慢累积而成的。所以颂词当中讲色本身，还有八微，不可说一异，因为瓶子非实有。对方知道瓶子是假立的概念，是通过八微慢慢累积之后有的概念。就像前面我们讲的蕴聚一样，生灵、人、我等蕴聚的法实际上是累积的法、合和的法，绝对是非实有的。就像对方承认花瓶整体的概念，实际上是非实有物，所以和色等不可说一异了。

为什么不可说一异？因为从总体来讲，花瓶是一种名称、概念，花瓶的组成部分最少是八微，如果花瓶和八微是一体，花瓶应该成八，再往下分是无数

的八微集聚，应该成无数瓶子，这样的过失，所以花瓶和八微不可说一体。花瓶和八微也不可说异体，如果是异体，应该离开八微之外还有花瓶。

说一体也不成，说异体也不成。因为花瓶是非实有的，非实有的法和它的组成部分八微，不可说一异。所有不可说一异的法都是非实有的，这是对方承许的一个理证和比喻。我们提醒对方把这个问题搞清楚之后，再转到我和诸蕴之间的关系来分析，指出他的谬误之处。

“我与诸蕴既叵说，”叵，不可说的意思。我和诸蕴既然不可说一异的话，你承许，如果不可说一异，绝对是非实有的东西。那么你现在承许我和五蕴不是一体、不是他体，“故不应计自性有。”你就不应该妄计这个我是自性有的有实法。

我们把两个科判做个总结，如果你承认我是实有法，绝对可说一异；如果你说我和五蕴不可说一异，绝对是无实有的。我们指出对方观点的错误，你这个所谓我实有，而且我和五蕴不是一异、非常非无常等加了很多拣别。最后我们说，这个我本来不存在，除了分别心的妄计之外，绝对找不到一个实有的法。我们通过这个方式，破掉了他的观点。

已叁、远离二者故不成有事而破

汝识不许与自异，而许异于色等法，

实法唯见彼二相，离实法故我非有。

科判当中讲到远离二者，二者指一和异，就是前三句讲到的二相，此处是以心识为喻进行观察的。

“汝识不许与自异，”自，指自己的心识。你不承许这个心识和自己心识是相异的。意思是说，你应该承认心识和自己是一体的。就心识的角度来讲，观待自己本身，就是一体的。

“而许异于色等法，”但是心和色法之间绝对是相异的、他体的。这里一下

子把实有法分了二相，“实法唯见彼二相，”所有的实有法，和自己是一体、和其它法是他体，只见到这两种相。

“离实法故我非有。”因为所有的实法都是一异所摄的，而你这个我离一离异，所以就离开实有法的概念和法相了。既然你的我已经离开了实有法一或异的特征，你的这个我就非有了。非有，指非有自性，不是实有法了。

这三个颂词太精要了，一下子把非一非异的观点完全破掉了，关键是抓住了核心---汇集相违，把你的实有法和非一非异放在一起观察。你要承许我是实有，绝对是可说，可以说一异。如果你说不可说，绝对不是实有的。第三、四句讲得很清楚，实法唯见彼二相，离实法故我非有。所有的实法就是这两相，你这个非一非异，离开了实有法的体相，所以这个我不是实有的东西。我们现在就是使用他自己承许的我和五蕴非一非异的观点，来打破我实有的观点。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第51课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。其中第一个科判讲完了，今天要讲的是第二个科判承许假立有我。

在真谛当中虽然没有所谓我的存在，但在名言谛当中可以承许假我。承许假我有二个意义，第一个，实我根本不存在；第二个，名言谛中可以安立一个假我的形相。

寅贰（承许假立之我）分二：一、虽七边无我唯依缘立如车；二、说其余有事也如是假立。

卯壹（虽七边无我唯依缘立如车）分二：一、明真实假立；二、如是了知之利益。

首先讲第一个科判，虽七边无我唯依缘立如车。七边无我就是下面要讲的七相车因，或七部车因、七相车喻，通过七种观察方法，虽然找不到一个实我，但依靠蕴可以安立假蕴如车。从七个角度观察，找不到一个实有的车，但是依靠车的支分，可以假立一个车的名词，名言当中我们可以说买车、坐车等，可以这样安立。我和车一一对应进行宣讲，虽然七边无我，但是依靠蕴立如车来讲这个问题。

前面我们已经作了大概的介绍，在《中论》当中是通过五相来观察。《入中论》又加了后两相，破计积聚为车和破形状为车，就是平时所讲的七部车因或者七相推求的方式，都是可以如是进行安立。

辰壹（明真实假立）分二：一、无我之义；二、无我之喻车。

巳壹、无我之义

**故我执依非实法，不离五蕴不即蕴，
非诸蕴依非有蕴，此依诸蕴得成立。**

“故我执依非实法，”我执，指萨迦耶见；依，即所缘境；非实法，我执的所缘境不是实有的法。我执的所缘境当然是我了，世间人或外道，在没有学习无我空性之前，认为我当然是真实存在的，但颂词第一句直接讲到，我执所缘境的这个所谓我，根本就不是有实法。下面依靠理论进行观察。

“不离五蕴不即蕴，”不离五蕴，我不是离开五蕴之外别别的我。通过观察，俱生我执所缘境的这个我是不存在的，我们一定要产生我确实不存在的定解。如果我存在，在五相当中就可以找得到，五相当中找不到的话，说明我根本不存在实有。所以第一个观察方法是不离五蕴，即离开五蕴之外没有我，是第一相。

不即蕴，是第二相。我也不是蕴，我和蕴不是一体的。前面第一相讲我蕴不是他体，众生的分别念会认为，不是他体就应该是一体，但是此处讲，也不是一体，叫做不即蕴。五蕴不是我，我不是五蕴，我和蕴根本不是一体的。如果我和蕴是一体就有种种过失，蕴有多个，我应该变成多个等等。通过这种方式，让众生知道身体不是我，心识也不是我。众生就是在蕴上安立我的，他认为蕴就是我，而这个蕴是刹那生灭、波澜变化的，是无自性的，这个蕴根本就没有实有，所以不即蕴，我和蕴不是一体。

“非诸蕴依非有蕴，”非诸蕴依，是第四相，包含两个内容：第一方面，我不是诸蕴的所依，蕴不是依靠我而存在的，这是颂词的字面意思，没有讲到蕴也不是我的所依，但第四个字依，实际上包括了能依所依。所以第二方面，我也不是依靠五蕴而住的。即二者之间根本没有能依所依的关系。前面已经讲过，两个法时，二者有它性，才可以安立能依所依，但是现在他体不成立，根据是不离五蕴，理证已经作了观察。而如果离开五蕴之外还有一个我，有离一多的过失，前面已经观察非一非异了，一和异都没有存在，所以后面这几项，比如此处的能依所依，也是在一和异的支分上作的观察。

非有蕴，是说我非有蕴，是第五相。没有一个实有的、有自性的我拥有或者具有诸蕴。如果我是实有的就可以具有诸蕴，我不实有就没办法具有诸蕴。至于具不具有蕴方面，是与一和异两个和合起来看，因为前面讲具有只有两种，他体的具有和一体的具有。如果成立他体，就可以成立他体的具有，我具有蕴，但他体不存在的缘故，我没办法具有蕴；一体的具有必须要成立我蕴一体，才可以成立我具有蕴，但前面分析过，一体也不成立。所以，在我不具有蕴当中，一和异两个都不存在具有蕴。这个依靠正理已经做了观察和破斥，所谓的我不成立实有。

“此依诸蕴得成立。”此，指我，我是依靠诸蕴才得以假立的一种我。在月称论师自释当中，以其它他的法做喻来安立假我是可以成立的，犹如在世间当中有此故有彼，如果有了因缘就会有柱子等法的存在。但是依靠因缘而有的法，在四边观察都得不到生，得不到实实在在法的成立，只是依缘假立的一种法而已。虽然通过四边得不到，但它的显现还是可以有的。

同样道理，前面通过五相已经对我做了破斥，说明我不存在实有。虽然通过观察已经破掉了实我，但是在名言谛当中我依缘可以成立。依靠什么缘呢？颂词讲得很清楚，“此依诸蕴”，诸蕴就是缘，依靠这种蕴可以假立有个我，和前面通过因缘假立柱瓶是一样的。我们知道，依靠因缘假立的柱瓶是非实有，它在名言谛当中可以有作用。同样道理，这个我通过五相推理观察，根本找不到一个实我，但是依靠诸蕴可以假立一个我。一方面可以有名言谛安立的方法，一方面随顺众生的分别心安立假我，在名言谛当中，通过我做种种事情、取舍等，有这样的必要。

所以，通过胜义理论观察，我绝对不存在，但在名言谛当中，可以通过诸蕴假立。比如，我要上课了、我要讲法了、我要修法了等，这些都是一个假我。我们没有学习五相推理时，认为我实有，但学完之后也不需要说，你看没有我，

在名言谛当中不能说我了，这样在交流或安立名言时，会非常不方便和麻烦。我们可以说，我修法、我要成佛、我要度众生，但是这个我只是一种假我，不存在一个实实在在的我。

已贰（无我之喻车）分二：一、总破；二、别破聚形。

通过车喻来说明无我的道理，龙树菩萨的《中论》，还有其它很多窍诀当中，都是通过车喻来说明无我。因为无我的道理意义很深，难以通达，而车的比喻容易了解，通过比喻知道意义之后，再把比喻放在蕴和我之间观察，就能够了知这个我根本就是假立的，不存在实我。

午壹、总破

**如车不许异支分，亦非不异非有支，
不依支分非支依，非唯积聚复非形。**

前三句和上面“不离五蕴不即蕴，非诸蕴依非有蕴。”对照，讲到了五相，第四句“非唯积聚”是第六相，“复非形”是第七相。龙树菩萨讲五相推理，月称论师在《入中论》中加了后两项积聚和形相为车的意义。和五蕴可以对照，五蕴的积聚不是我，五蕴形相不是我，从七相安立的。

首先讲有支和支，所谓有支就是整体，因为具有分支叫做有支。比如一辆车，我们叫有支，它具有分支轮子等各种零件，是整体的异名。支分就是它的零件、组成部分。有支和支分是整体和部分的关系。所谓的车到底是不是实有的？在没有学习之前，我们想当然认为车肯定是实有的。但是现在要观察，所谓的车只是一种概念而已，没有实实在在的车存在。下面我们通过七相来观察。

“如车不许异支分，”我们不承许离开支分之外单独有车，不承许车的有支和支分是别别它体。如果是别别它体的话，离开零件之外，还应该在旁边再找到一辆车，但是离开零件之外根本没有车。这是第一相。

“异非不异”，不异，是一体的意思。也不是和零件完全一体的。如果完全一体的话，车是实有法，零件也是实有法，有多少零件就会有多少辆车，有这个过患。这是第二相。

“非有支”，整体的车不具有它的分支。具有有两种方式，它体的具有和一体的具有。我们观察这两种具有都不具备，就像没有一和异一样。如果有一和异，才可以安立一和异的具有。所以，非有支，不具有它的分支。这是第三相。

“不依支分非支依，”是讲能依所依。不依支分，是说车不依支分。支分大、车小，车依靠支分而住，支分是大的所依，车是小的能依。如果是它体法，可以有一种依靠，否则没办法所依，这是第四相。非支依，车也不是支分的所依，车大支分小，也没这样一种能依所依的关系，这第五相。

“非唯积聚”，如果把零件积聚起来是有车的话，那么把所有零件无序堆在一起就应该有车，但是，非唯积聚。“复非形”，是不是有个特殊的形状？比如把它有序组装，有一个形相。实际上也不存在一个所谓的形相是车。这第六相和第七相。下面还要广说。

车和五蕴对照的时候，“车不许异支分”，和前面的不离五蕴，我和五蕴不是别别成立的；“亦非不异”，我和五蕴也不是一体的；“非有支”，我不具有五蕴；“不依支分非支依”，我不依靠诸蕴，诸蕴不依靠我；“非唯积聚”，也不是诸蕴积聚是我；“复非形”，也不是这个形相是我。这就是总破，讲了七相，下面是别破。

午贰（别破聚形）分二：一、破计积聚为车；二、破许唯形为车。

前五相我们广说过了很多次了，大家都比较通达了，后面积聚和形状两相，前面是略说，下面要别说、广说聚形非车的道理。

未壹、破计积聚为车

**若谓积聚即是车，散支堆积车应有，
由离有支则无支，唯形为车亦非理。**

“若谓积聚即是车，”前面通过五相，一体和他体都没办法安立是车，于是转计说，别别的这些都不是车，但是把这些零件、支分积聚在一起就有一个车的存在了。

“散支堆积车应有，”我们发太过，如果说积聚就是车，我们把零散的分支堆积起来就应该有车，这就是一种积聚。上师的注释当中也讲，这样一种堆积也是积聚，那样一种堆积还是积聚，如果你说积聚是车的话，把散支无序堆放起来，就应该有车的本体、车的形相可得了，但是根本没有车可得。或者我们修房子的时候，如果认为堆积就是房子，我们把一大堆砖、钢筋堆在一起就应该有房子，但是根本没有房子存在。

“由离有支则无支，唯形为车亦非理。”前面两句已经讲到了散支堆积没有车的本体存在，下面我们进一步观察，因为有支和支是相互观待的，有了有支才会有它的分支，有了分支才会有有支。前面我们已经得了一个结论，把车堆积起来时没有车的有支，无序堆积的时候根本没有车的整体。所以，因为离开了有支的缘故则无支，支也没有。

这时我们会怀疑，你把一堆零件堆积起来固然是没有一辆车的形相和概念，但是你不能否认这是车的零件，离开了车之外，应该有车的零件，我们看零配件商场或配件厂，这里没有车，但是可以说是支分的工厂。但是，先决条件是我们知道了这是车的零件，已经有一个错误的认识。实际上按严格来讲，车和车的零件，有支和分支，绝对是互相观待的。有了车，才能说这是车的零件；如果没有车，也不能说是车的零件；如果没有车的零件，也不会有车。

如果不按照真实意义观察，我们还是认为这个就是车的零件。那么好了，在注释当中讲，如果这是实实在在的车的零件，我们把车的轮胎放到一个很偏僻的藏民帐篷面前，他从来没见过汽车，不知道这个是什么，不会认为是车的分支，根本没有汽车零件的概念。也就是说，在了知了车和车的零件之后，才会在名言当中假立或不观察的时候，我们可以说这是车轮子、车零件，可以换配件等。这个已经知道了这个情况之后，再这样假立安立的。如果不是假立，是实实在在存在一个车零件，谁看它都会认同这个是车零件。但是前面讲，把

轮胎放在从未见过汽车的人面前，他就不知这是什么东西，会觉得是个好玩或者奇怪的东西，觉得这是一个整体，不是什么车零件。

我们为什么讲这么多支分的道理呢？就是“由离有支则无支”这句颂词容易引发其余的想法。真正实际观察，有支和分支是互相看待的，有了有支才可以说具有分支，有了整体才可以安立这个是车的零件，把车组装起来之后，我们站在组装好的汽车面前，才可以说这个是车、这个是车的零件，这样很合理，通过观察可以证成。如果没有整个有支、没有整个车的话，哪里有车的零件呢？就像没有一个人，哪里有一个人的手脚呢？张三李四的手脚必须要看待一个整体，否则没办法安立这是谁的手脚。以上是第一层意思，在堆积的时候没有车；离开了有支也不会有它的分支；如果分支不存在，也是不能组装成车的。

第二层意思，在第三句有一个对方的提问，我们已分析过的，就像注释当中讲对方不承认有支，因为无序堆积的时候不可能有一个有支或者车，他认为有支固然不存在，但是分支是存在的。第三句就直接破他这个问题，“由离有支则无支”，如果没有有支就不会有分支，你认为分支是实实在在存在，也是不符道理的。

“唯形为车亦非理。”唯形为车也是不符合道理的。我们可以理解是承上启下的一句颂词，因为这个科判是讲积聚，但是这句有个亦字，亦非理，意思是不单单积聚不是车，唯形为车也不应道理，至于为什么不应道理，就转移到第二个科判破许唯形为车。

这个形状到底是不是车呢？下面观察这个形相或形状根本没有一个所谓实有的车。这个地方所谓的车，这个有支，实际上就是我们要破的这个我，不管从哪个角度来讲，积聚没有我，形相也是没有我的。

未贰（破许唯形为车）分二：一、破许支形为车；二、破许积聚形为车。

这两个科判意义怎么理解？第一个，支就是分支，破你承许分支的形相是

车；第二个，分支的形相当然没办法安立成车，比如轮胎、方向盘等，除了它的支分形相、积聚形相之外，再没有其他的形相了。我们破的时候观察的很细，既然你承许形相是车，我们就问，你是承许分支的形相为车，还是承许积聚的形相是车？对这两个问题一一观察，做最微细的破析。

中壹（破许支形为车）分二：一、破许唯前形为车；二、破计余形为车。

第一破许唯前形为车，前形就是在组成车之前零件本身的形相，第二破计余形是车。除了这两个之外没有其他形相，如果你认为支形是车的话，只有这两种情况。第一种情况，在零件组成车之前，在这个上面有没有车？根本没有车；第二种情况，破许余相，组成车之后，支形或零件上面有没有车？根本没有车。

这两个科判容易搞混，我们就把主科判抓住---破支形，前形也好、余形也好，这两个都是在支分的形相之下观察的，两者根本没有车，把这个抓住了，我们再看颂词就理解了。至于第二个问题讲到了支分的积聚是不是车？这两个问题就是主科判了。全知麦彭仁波切的科判说的非常清楚，我们在颂词或者其他地方搞不清楚时，千万不要忘掉科判，抓住科判之后就知道颂词的主要内容和中心思想。

百壹、破许唯前形为车

**汝形各支先已有，造成车时仍如旧，
如散支中无有车，车于现在亦非有。**

“汝形各支先已有，”汝形各支，是说轮胎、方向盘、车厢等各支的形相。先已有，在组成车之前就已经有了，比如轮胎是圆形的，方向盘像轮子一样圆形，车轴是长棍形，发动机、车厢等在组装成车之前，各自有固定的形相。

“造成车时仍依旧，”我们把具有各种形相的分支组装起来造成车，各种分支的形相还是犹如组装之前的形相，根本没有差别。去观察车就容易理解了，在组装之前轮胎是这样的，组装完之后轮胎还是这样的。

“如散支中无有车，”在组装之前，零散的分支当中根本没有车的形相，比如轮胎的圆形当中没有车、长棍形的轴没有车等等。

“车于现在亦非有。”如果在每一个散支当中都没有车，即便是组装成了一个所谓的车，也没有车，车不存在。为什么呢？因为各分支没有转变，这些各分支在组装之前全是没有车的，组装后还是没有改变它的形相，所以即便在后面仍然是它的老样子，没有车。

我们会说，组装完之后就有车了。我们观察的时候，千万不要放松科判的意思。分支或零件的形相在组装前不是车，组装完之后零件没有变，还是这个形相，所以，组装前各个分支上面不存在车，组装完之后各个分支上面还是没有车。

车于现在亦非有，就是在讲支分，把重点定位在零件支分上无车，支分在组装前是它自己的形相，“造成车时仍如旧，”造成车时还是这个形相，组装前长棍形也好、圆形也好，这个上面根本找不到车的话，组装完之后这些零件没有变，还是老样子，还是没有车，所以，实有的车根本找不到。

百二、破计余形为车

对方承许，组装前是零件的形相，组装完之后就变成车的形相了，这样是合理的。余形，就是零件变成其他形相了，变成车了，这样的安立有过失，下面我们破余形是车。

若谓现在车成时，轮等别有异形者，

此应可取然非有，是故唯形非是车。

“若谓现在车成时，”前面的观察方式没办法在前形当中找到车，现在对方换成另外一种观察和承许，在组装之前固然是没有车，但是现在车已经组装好了，车已经成立了。

“轮等别有异形者，”前面科判说，轮子是不变形相的，组装前是这个样子，

现在还是这个样子，组装前没有车，现在还是没有车。他说，不对，这样承许就没办法安立一个实有的车了，轮子、方向盘、车厢、座椅、钢板等“别有异形”。什么叫做“别有异形”？和它组装前相比较，组装完之后有一个其他的形相，就是一个车的形相了。也就是对方说，零件在组装前是一个形相——零件的形相，组装完之后，“余形为车”、“轮等别有异形者”，轮等零件就变成其他形相了。这样说似乎说的过去。

但是中观宗发过失，“此应可取然非有，”此应可取，如果你认为轮子等在组装成车之前是一个形相，组装完之后又是另外一个形相，我们在组装完的车上就应该看得到轮子的其他别形的形相，变成“余形”，所谓车的形相。但是真正观察的时候，装在车上面的还是一个圆形的轮子，其他东西也都是和以前一模一样，轮等没有变成异形。然非有，但是组装之后根本看不到变成了其他的轮子的形相。

“是故唯形非是车。”所以唯形不是车，你单单说支分的形相是车，真正分析的时候，无论如何没办法安立。

这两个科判的意思前面我们再再重复了：第一个，它是不变形状的；第二个，组装前它是轮子的形相，如果不变的话，车的形相永远出不来。如果有其他形相，一定能看到，但是看不到，轮子还是老样子，再推回去的时候，在组装之前车轮上面没有车，组装完之后车轮没有变，还是这个圆圆的东西、直径如前。如果在组装前后没有变形状的话，“余形为车”怎样安立呢？无法安立的。

前面我们再再重复，这个科判的意思是在破支形，零件的形相到底是不是车呢？只有两种情况，第一种“前形唯车”，支分的形相不变，前面怎么样后面还是怎么样，根本找不到车；后面是说变，变的话应该看得到变的样子，但是看不到，所以还是无法安立，只是一种妄计而已。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第52课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判宣讲：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二

个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。

现在在讲第二个科判承许假立之我，这个假立之我是通过佛经和理论的意义安立的，在名言谛中我们可以承许一个假立的我。分二：虽七边无我唯依蕴立如车和其说余有事也如是假立。现在在讲第一个科判虽七边无我唯依蕴立如车，分二：明真实假立和如是了知之意义。现在在讲第一个科判明真实假立，分二：无我之义和无我之喻车。现在在讲第二个科判无我之喻车，分二：总破和别破聚形。现在在讲第二个科判别破聚形，分二：破许积聚为车和破许唯形为车。

现在在讲第二个科判破许唯形为车，对于形状安立成车进行破斥，分二：破许支形为车和破许积聚形为车。其中第一个科判已经讲了，今天讲第二个科判破许聚形为车，和前面积聚的差别，前面是就整个积聚而讲的，这个积聚是没有车的，如果有车的话，散乱堆在一起也叫积聚，有积聚的缘故就决定有车。

下面这个问题是破形，虽然也有积聚，但这个地方是积聚的形，重点放在形状上面。前面重点放在积聚上面，积聚无车；下面是讲的是形状无车。

申贰（破计积聚形为车）分二：一、真实；二、以理说明空性因中生果之应理。

百壹、真实

真实，是承接前面的意义，我们对于对方承许的分支当中有车的问题已做了观察，不管是前形，还是组装之后的形状，支聚和支的形状都没有车。下面对方说虽然在各支当中没有车，但是支分的积聚是有车形的。我们说，这样也是无法成立的，仍然有过失。

**由汝积聚无所有，彼形应非依支聚，
故以无所有为依，此中云何能有形。**

我们了知两个重点，就容易理解颂词的含义。第一个重点，对方承许，所有的假立法都必须依靠实有法，即假必依实。前面在讲唯识宗的时候也提到过，此处，对方也认为，所有假立的东西必须要依靠一个实有的基，有实有的所依才能够有一个假立的整体。第二个重点，对方承许所谓的车形是依靠积聚。这个科判是破积聚形为车，通过积聚的所依，安立有一个车形，这是自相矛盾的。

“由汝积聚无所有，”就像你自己承许的一样，积聚是无所有的。无所有什么呢？积聚的法是无实有的。把不同的支分积聚在一起，整个积聚的总相和本体是无所有，没有实有法。

“彼形应非依支聚，”如果积聚是无所有的话，在这个基础上你承许积聚有一个所谓车的形相，那么这个形相就应该不是依靠支聚而有的了。因为这个科判的意义是破积聚的形状是车，这个车的所依是积聚，而积聚你认为无所有、没有实有，所以最后就成了无所有的因安立了无所有的果，它的因无实有，它的果也无实有，或者，因是无实有的法，如果你承许它的果---车形，是实有的话，那么这个法应该不是依靠积聚而安立的。

这就是前面讲到的两个特点，自许相违和自许矛盾。第一个，假必依实的原则，所谓假立的法必须要依靠实有才可以安立，而现在车形是依靠积聚，积聚你认为无所有的，无实有的积聚作为所依的话，怎么可以得到一个有实法的车形呢？无法得到。或许如果你承许车形是无实有、假立的，通过假立的积聚，安立一个假立的果，这对你内心的想法来讲，无论如何没有办法安立。

你认为这个车是形相，而车的形相是依靠积聚，因为前面支分安立成形已经破掉了，所以无法安立支分是车形，你转而又安立所谓的积聚是车形。我们说，在你的宗义当中，你不承许积聚是实有的，这个积聚本来就是一个无实有，所以，依靠一个无实有的法，怎么安立一个有实的车形呢？如果能够安立车形，彼形应非依支聚，所谓的形就应该不是依靠支聚了。但是，你又承许依靠诸支积聚之后有一个车形，这是无法安立的。

“故以无所有为依，此中云何能有形。”所以，如果依靠一个无所有的无实法作为所依，这个里面怎么有一个所谓的车形呢？不能有车形。月称论师为什么把这几个颂词这样排序呢？实际上就是讲到了，不管是整体，或者支分，所谓的形状绝对不是车，因为所谓的形状根本就是无所有的。如果安立一个名言谛当中的，积聚安立车也好，形相是车也好，这个可以假立。但是，要安立所谓的车实有，到底什么是实有的车呢？是它的堆积呢，还是它的一体异体呢？或者它的形状呢？从哪个方面观察，都得不到所谓实有的车。

这个颂词大家应该很清楚了，对方承许一个假立的法必须要依靠实有的法作为它的所依，但是他自己也承许积聚是无所有的，是无实有的法，所以依靠无实有的积聚没办法得到一个实有的车形或实有的车。

百贰（以理说明空性因中生果之应理）分二：一、总说；二、分析广说支分。

空性因中生果是应理，主要是承接前面的意思。观察的时候我们知道，实

际上因和果都是无所有、没有实有的，承许因也好，承许果也好，都是在无所有、无实有当中安立的，除此之外，根本无法安立所谓实有的支分、实有的总体车，人无我等诸如此类的法都是这样的。

成壹、总说

**如汝许此假立义，如是依于不实因，
能生自性不实果，当知一切生皆尔。**

如果对方能够承许，依靠无实有的所依或者因，安立一个无实有的形，这个也是我们承认的地方。我们一层一层、一个问答一个问答地辩论下来，对方已经没办法了，只能把因积聚和果形相，都说是通过一个无实有的积聚，安立一个无实有的车形。

“如汝许此假立义，”如果你也承认这种假立义的话，就和我们中观宗的宗义完全相同了。为什么呢？“如是依于不实因，能生自性不实果，”就好像你承许依靠一个不实的积聚的因可以安立一个所谓自性不实的车形一样，同样道理，我们通过宗义也安立依靠不实的因，能够产生自性不实的果。

在注释中使用了两个例子，第一个内缘起，第二个外缘起。

内缘起是通过十二因缘，无明缘行行缘识，通过缘起进行安立的。中观宗的宗义讲，无明也是无实有的，通过无明这个无实有的因，产生无实有的果---行，行就是业的意思，通过无明而有业，有业就有投胎的心识，投胎之后，就有母胎当中的名色味，还有出胎之后的诸种法，乃至生老死，一切众生流转的次第，这一切的法都是无实有的，所以依靠不实有的因，能够产生自性不实有的果，能生因和所生果都是无实有的。虽然无实有，但是在名言谛当中有了这样的因缘，就会有这样的现相，这是内缘起。

外缘起是通过无实有的种子，产生无实有的苗芽。种子或因无实有，通过种子而产生的苗芽仍然是无实有的。苗芽是通过种子而产生的缘故，我们就比较容易了知，苗芽是一个缘起，它是无实有的法；种子是不是实有的呢？种子

可以安立成一种因，也是一种果，秋天的时候得到的果，叫种子，把这个果实
在春天播下去，又叫因或种子了。通过因和果之间的关系分析，因也好果也好，
没有哪一个法不是因缘生，只要是因缘产生的法就绝对无实有，这是外缘起法。

内缘起主要是一切有情如何流转下来的；外缘起是说，如果离开心识之外
有色法的话，我们就从这个角度安立外缘起，比如种子生苗芽，当然从另外个
角度来讲，没有哪一个法是真正的外缘起，种子和苗芽也是唯识所现。当然，
我们在讲心境俱有的时候，一个内一个外，内就是心识，众生流转的次第，外
就是这些山河大地的形成，诸如此类。

前面我们讲流转是因缘法、无实有，实际上所谓的解脱，也是“依于不实
因，能生自性不实果，”比如，求解脱道的时候，第一步是培养道心，这种道心
也不是实有的；在道心的基础上，我们守戒律，修持空性、福德因缘、种种祈
祷等，叫做道，这个道也不实有。除了依靠我们身心的相续安立不同的状态之
外，没有一个所谓的道。如果道无实有，通过道而显现的果也不是实有的。

从流转的次第来讲，是无实有，从还灭的次第来讲，仍然是无实有。所谓
的涅槃，就是把苦和集灭尽的时候假立一个涅槃，除了苦和集灭尽之外，没有
一个所谓实实在在的东西叫做涅槃，也是一种无实有。如果连修道时的见修行
果或者基道果，都是无实有的话，还有什么法是真正实有的呢？没有。一切法
都是因缘法，都是无实有。

我们现在讲流转次第无实有，如果证悟了一切法都是假立，我们对于所谓
的流转法，比如烦恼、无明、业，以及轮回当中遇到的苦乐，就不会产生一个
实实在在的痛乐感受，觉得无法自拔。因为一切都是无实有的，都是依缘产生
的缘起法。如果有了这样一种缘起的见，在轮回当中遇到痛苦时，就会知道这
种痛苦的果无实有；遇到一些身心的快乐以及荣誉，就知道流转当中的这种法
也是依缘而产生、无自性的，所以不会把这种有漏的快乐以为实有而飘飘然，

不知道自己姓什么了。

我们了知了这种缘起，该受苦还是受苦，该受乐还是受乐，但是在受苦乐时内心很清明，而修道就是需要这种清明的心态。如果过于悲伤，落在烦恼、痛苦当中，修道就无法上进；太过于快乐，容易丢失道心。我们要知道，一切都是依缘产生，都是假立的显现而已，苦的时候不需要太过于痛苦，乐的时候也不要过于飘飘然，要恒时安住在中道当中，安住于该是什么就是什么当中，就可以很清楚地知道当下应该做什么，痛苦或安乐的时候应该做什么，不会像世间人，很痛苦或太高兴的时候会忘掉要做什么。

真正修行有素的修行者，或者对于缘起空性有比较清晰认识的修行者，他在大苦大乐、大喜大悲当中很清明，知道这一切都是无实有的，应该在空性和实相上面安住，这些是修行者和非修行者的最大差别。

所以，了知所谓流转、涅槃都是无实有很有必要。我们不会因为涅槃无实有而失去修法的动力，而且所谓的证悟空性或涅槃，前提是必须了知无实有，不了知涅槃、佛果无实有，就得不到涅槃或佛果。弥勒菩萨在《辩中边论》辩障品当中讲的很清楚，讲十六空的时候，讲到一切空的意思到底是怎么样的。所以，如果想要得到相好，必须要了知相好空；想要得到佛果，必须要了知佛果空；想要得到涅槃，必须要了知涅槃空。如果不把对所谓的涅槃道或涅槃果的实有执著打破，永远到达不了涅槃果位。

对于流转和还灭，对于我们处在轮回或者道位的时候，应该以怎样的正确心态，或者怎样以符合实相的心态来修道，这个是最重要的。不是说我有热情就行，有热情当然好，但是不知道正确的方法，无论在世间或者修道，都是屡屡失败。修道一方面要精进、要热情，但是关键点是一定要掌握正确的方法。佛经论典给我们讲的都是正确的方法，所以如果真正掌握经论的意义，就相当于掌握了正确的修道方法，否则，有热情不一定能够真正学成功。

“当知一切生皆尔。”所以我们就知道，一切的生都是依靠不实的因产生不实的果。虽然在显现上面有因有果，但是这个生就是无生，因为没有真实意义的自性生，没有自性因的缘故。前面广说破四边生时，已经把诸法四种自性生全部破的干干净净，所以一切的生全都是假立的生，全部都是依靠不实的因产生的不实的果。

所以，我们凡夫人在轮回当中修道的时候，不能够像成就者一样洒脱、潇洒，还是因为内心当中还有这样那样的实执。我们现在只是通过学习，对空性有一些了知和理解而已，而成就者或者大祖师是真正现证了一切万法无实有，游戏轮回没有丝毫的障碍，所以不管是和人接触、还是修道、还是利益有情，都是非常洒脱的，这是一种果，它的因就是对于一切修持无实有的缘起义，所以在证悟一切万法空性的时候，才可以在度化众生的过程当中游刃有余。

成贰、分析广说支分

**有谓色等如是住，便起瓶觉亦非理。
由无生故无色等，故彼不应即是形。**

这个主要是以支分而分析的，前面是总说，下面是分析支分。

“有谓色等如是住，”有谓，有些有实宗或者小乘修行者。色等如是住，等字包括色香味触四微当中的其余三微，四种微如是和合而住。

“便起瓶觉亦非理。”小乘论典《俱舍论》等讲，八微或四微，各种微和合而住的时候，就有瓶子的粗大色法，之后就会有瓶觉，所以瓶子应该是实有的。上师注释当中讲，这两句主要是破积聚的。他觉得，色香味触四种微尘如是和合而住就会有瓶子，而且就会产生这是瓶子的思维。瓶觉的觉字，就是认为这个就是瓶子，这个瓶子是实有的，产生瓶子口小腹大等种种分别，这个叫瓶觉。我们说，亦非理，你这个不能安立。道理和前面观察七相车喻的根据是一样的。上师破的时候讲，如果你觉得积聚就有瓶子，而且觉得瓶子是实有，那么把这个瓶子敲碎了之后也应该有瓶子的感觉，它仍然是四微的积聚，还是应该产生

瓶子的分别。但是真正观察，这是非理的，没有一个实有瓶子产生。

这两句我们再分析一下，一般的众生执著方式会觉得，这个瓶子就在我面前，我看到了，所以瓶子是实有的，这是天经地义的。但是，按照佛法的眼光分析，这个里面已经出问题了。这个瓶子在我们眼识面前显现，是一回事；然而显现是不是实有的，这是另外一回事。也就是说，我们的无患六根都可以见得到这个显现的法，因为这是缘起力，有了根境识，我们就会看到瓶子的显现。但是，这个只是瓶子的显现而已，我们的眼识所取的只是它显现的影相，看到影相的时候，我们的第六意识认为是实有的东西。中观宗观察的时候说，这个显现的法虽然显现，但是无实有。所以，我们修行、抉择正见到一定程度的时候，对于显现的法不用去管它，显现的影相不障碍你，障碍你的是对这个瓶子的执著或者对它的实执。这里面有很深的理论和修行的道理。

有些修法当中说，要用眼识等前五识去修行，不要用第六意识。你眼识所看到的这些东西只是一种云雾，缘起和合之后就会有这样的显现，不管它怎样显现，它的自性绝对是离有离无离是离非的，根本没有我们认为的看得到、摸得到的瓶子实有，实际上只是一种无分别的心识而已。至于我摸了之后，第二个刹那开始分别，这个是实有的、是方的硬的，产生这样的执著。所以，众生流转轮回的主要因素还是在于，见到之后第二个刹那去分别它是什么、是实有、是好的不好的，从这里开始造恶业，好的东西我要，不好的东西我不要，就开始流转轮回。

佛菩萨说，你看是看到了，但看到的東西只是一种影相，只是一种缘起的假立而已。通过五识来修行的内容，龙树菩萨在《赞法界颂》当中讲过，你眼睛看到、耳朵听到、乃至身体接触到的东西，只是影相，全部都是无实有的。而我们看到瓶子认为是实有，这是标准的众生分别的方式，我们已经习惯这样，看到之后第二刹那，马上开始分别，这个是怎么怎么样。

现在我们要训练自己，看是看到了，但是它是无实有的。我们的眼睛可以盯住一个东西，比如一个瓶子、一座山或一条河，盯住的时候内心观想，这个东西正在显现时无实有。这样训练我们对于诸法产生无实有的心态，使我的心趋入修行状态，我看到的任何法、听到的任何声音，都是无实有。

当然，这个无实有必须要有一个前提，是通过正理观察之后的定解，或者没有定解但是可以通过分析、观察，了知这个法是无实有的。第六意识可以分别，如果是实有的法，要么一要么异，但是这个法不是一也不是异，离一多的缘故，绝对无自性。这样训练之后，就把观察一切法无自性的这种思路、方式和理论，可以很成熟地去串习。后面在不串习、不观察的时候，内心当中已经有了空性的正见，然后安住，看到任何法都应当知道是空性的，乃至往内观察自己的心，心虽然有生灭的现相，但是根本没有丝毫的自性可言。

我们认为，我看到的缘故绝对是实有，这是凡夫人的思维方法。看到、摸到、触到，以及自己亲自感受、体会的东西，不能说明就是实有的，通过中观正理观察绝对不是实有。我们要通过凡夫的思维方式，来靠近圣者的思维方式，圣者以前这样如理思维过之后，获得了解脱，如果我们还是按照凡夫人的思维方法，仍然还是流转轮回，因为这是轮回的思维方式。这个方面讲到了积聚根本不是实有的。下面讲形。

“由无生故无色等，故彼不应即是形。”色等如是安住之后就有一个瓶觉，前面讲积聚方面已经破掉了，现在是说这个瓶子的形的因是不是一个实有的色法？根本没有。为什么呢？由无生故。无生的道理，讲法无我时已经详细观察了，任何一个法都不是自生、他生、共生、无因生的自性生，所以任何一个法都是无生的。无色等，因为色等也是无生的缘故，所以没有色香味触的四种微尘的实有自性，没有实有的因怎么可能产生一个所谓实有瓶子的形呢？根本没有。故彼不应即是形，所以这种法根本不应该是实有的色香味触的不同的形相

差别。这个科判是在支分上面观察，根本没有实有。

辰贰（如是了知假立之利益）分二：一、随比喻之车而说；二、随意义之我而说。

巳壹（随比喻之车而说）分二：一、名言不坏极为应理之利益；二、易证胜义之利益。

午壹（名言不坏极为应理之利益）分二：一、七边不观察而成立；二、虽无自性然成假立名言。

未壹、七边不观察而成立

**虽以七相推求彼，真实世间皆非有，
若不观察就世间，依自支分可安立。**

“虽以七相推求彼，”我们虽然以七相来推求彼，彼字指比喻当中的车，通过七相推求所谓的车的时候，“真实世间皆非有，”真实义和世间当中都不可能有一个真实的车。所以，通过七相来观察，二谛当中不可能真正有一个车的实有。

“若不观察就世间，依自支分可安立。”不观察，并不是不以世俗理论观察，是说如果不以七相或七边观察，单单从世间的角度来讲，依自支分可安立。因为车有它的零件，把零件组装好之后，我们说车组装好了，可以买卖了。对方认为，如果你以七相推求观察，没有车的话，应该失坏名言。我们说，不会失坏名言。因为通过七相推求，实有的车在二谛当中都没有，但是如果不观察，从世间角度来讲，无实有的车依靠支分，可以假立为有。

最后观察下来，到底是谁失坏了名言？对方失坏名言。因为他认为这个车是实有的，但是通过七相观察，根本找不到。如果没有一个实有的车，你要买车、坐车，就会失坏名言。而中观宗破的是实有的车，在名言谛当中，通过支分可以有实有的车，所以买车、坐车都可以安立，我们不会失坏名言。

通过车的比喻也可以对应其它的法，比如注释当中讲到了做饭，如果真正

观察饭的自性，二谛当中都没有所谓实实在在饭的自性。但是在名言谛当中，通过水、火、锅、时间等和合起来，就会有饭的出现，饭依靠因缘可以假立。身体也是这样，真正一个实实在在的身体根本不存在，但是观待头、手、脚等支分，可以安立这是我的身体，是可以假立的。

所以，中观宗真正破的是什么呢？自性有。根本没有一个自性有的法，但是不破名言谛当中假立的法，而且不坏名言有很大的意义。下面在第二个科判中还要讲。

未贰、虽无自性然成假立名言

**可为众生说彼车，名为有支及有分，
亦名作者与受者，莫坏世间许世俗。**

“可为众生说彼车，”虽然所谓车的自性在真实义和名言谛当中都是完全不存在的，但是在名言谛当中可以假立。可以对众生说，这个就是马车、三轮车、汽车，这个车存在。“名为有支及有分，亦名作者与受者，”而且还可以说这个车叫有支、有分、作者、受者，这些都可以讲。

什么叫有支、有分呢？观待它的分支来讲，这个车就叫有支，观待它的众分来讲，这个车就叫有分，只不过一个叫支、一个叫分而已。也可以说这个车是作者，观待轮子等等的作用或作业来讲，这个车就是作者；观待其它颜色等项来看，车取受了这些，观待所受来讲，这个车就叫做受者。虽然前面我们分析的时候，有支、有分、作者、受者都是假立的，但是观待名言谛来讲，虽然没有自性，可以这样安立。

“莫坏世间许世俗。”一方面我们可以直接这样讲下来，一方面此处有一个破执，破对方不合理的观点。在注释中提到，有些有实宗认为，只有支聚没有有支，只有众分没有有分，只有作业没有作者，只有所受没有受者。比如，第一个有支，他觉得各个支分积聚起来的支聚是有的，但是没有有支，就不能安立有支。这个地方我们要知道，对方的观点有问题。

他觉得，除了支聚之外根本没有有支，或者除了众分之外没有有分，除了作业之外没有作者，除了所受之外没有受者，这个都是在车上安立的，或者在我上面安立的。但是中观宗说，我们也不承许有支，但是在名言谛当中是可以有的，有支、有分、作者、受者都是可以安立的。虽然真实义观察时，除了这些支聚之外没有有支，但是我们可以安立它存在，这个车就是有支。

我们主要破对方这个观点，除了支聚之外得不到有支，既然得不到有支，就不能安立有支。月称论师说，你没有真正了解经义，没有有支你就不安立啊？按照胜义谛观察，有支、支分、支聚全部没有，但是在名言谛当中可以把车安立成有支。

对方没有理解这个问题，他觉得没有的东西就不能够安立，乃至在名言谛当中也不能安立。我们说，你没有理解经义，在名言谛当中可以说，这个就叫有支、这个就叫做我，这些方面都是没有问题的。没有是指胜义谛当中没有，在名言谛当中，反正你理解意思之后，有支也好、支聚也好，都是可以安立的。中观宗的立场很清晰，胜义谛当中有支和支分都没有，名言谛当中有支和支分都可以有。所以，莫坏世间许世俗，你不要毁坏世间，而应该承许世俗。什么叫毁坏世间呢？针对对方的观点来讲，没有有支和有分、没有作者和受者，叫做毁坏世间。世俗当中承许零件和它的有支，大家都这样承认，我们就说有。

所以，中观宗不会毁坏世俗的，不会毁坏世间这样安立的利益，中观的名言谛就是通过这个方面来进行安立的。所以没有真正掌握中观宗的精华的时候，没有懂得真义的时候，就会说，中观宗说不存在，为什么我们会看到这些东西？中观宗说的没有，是没有自性，二谛当中都不会有自性的；但是在名言谛当中有它的显现，有它的影相，而且有它的作用，对于这些中观宗根本不去破斥的，从来也不会害怕你给我们发过失，我们没办法回答，因为早就把这样的问题分得清清楚楚了。

午贰（易证胜义之利益）分二：一、真实；二、除疑难。

易证胜义之利益，就是通过前面的观察方法，很容易证悟胜义谛。在注释当中月称论师也是讲，有观察、不观察的两种次第。我们通过七相观察，所谓的车、我，都是无自性的；如果不观察，可以在名言谛当中成立。所以，一个观察、一个不观察。我们在学习的时候，如果掌握了什么时候观察、什么时候不观察，就掌握了这个问题，而且把它所诠义掌握的很清楚。

要破执著、破实执的时候，一定要使用胜义理论七相推理认真观察，最后得不到一个实实在在的东西。如果我们破完之后落入断灭，觉得什么都没有的时候，就使用不观察的理论，通过支分和因缘，可以假立它的形相和作用。这就是二谛的圆融。最后，二谛到底怎么样的，或者这个车到底怎么样的？我们说，通过二谛观察完之后就知道了，这个车现而无自性。现而无自性，就是诸法的实相，诸法的本体。众生或者执著它现而有自性，或者执著它无自性故没有显现，这些都是边执。

学习完这种观察方法之后，你不需要去打破它的显现，显现的同时就是空性的，空性的同时就是显现的。这样一种现而无自性的观点，一方面不会有实执和常见，一方面也不会有断见，这个就是诸法实相。我们最后就是要趣入这个问题，当我们真正对离有离无、离常离断、离是离非等问题理解了，实际上就是掌握缘起了。如果对缘起生起定解，就容易进入胜义了，所以这个科判是易入胜义者的利益，你就了知了胜义谛真正的自性和本体，修道的时候就应该怎么样去修，怎么样在不坏缘起的同时，去求空性之道。

未壹、真实

**七相都无复何有，此有行者无所得，
彼亦速入真实义，故如是许彼成立。**

“七相都无复何有，”如果这个车是实有、有自性的话，在七相推求一体、异体、能依、所依、聚有、积聚和形状，七个方面当中绝对找得到。但是我们

观察，所谓实有的车，在整个七相推理当中都找不到，那么你还能在哪个地方可以安立所谓实有的车呢？根本没有办法安立。

“此有行者无所得，”此有，认为车实有的观点。行者，瑜伽师、中观师，或者修行者。无所得，在通过七相观察时，没有车的自性可得，根本得不到所谓实有的车。

“彼亦速入真实义，”如果在观察的时候找不到车，不观察的时候有一个车的形相，了知这个非有非无的观点之后，就可以速入真实义，这个地方很重要。月称论师《自释》当中的这一段引言非常重要，讲到了真实义绝对是现空双运的。七相都无，可以了知它的空性方面，然后名言谛当中又有它的现显。

为什么这是真实义呢？你觉得通过观察，已经把所有的东西都打破了，什么都不存在了，已经得到空见了。但是，单单一个单空，不是诸法的真实义；知道它的显现，也不是真实义。通过观察得不到实有，不观察的时候它有显现，能够真正掌握这种缘起性空、现空无二的观点，才是真实义。没有落入有边，没有落入无边，打破有无的这样一种空性，才是真正真实义的对境。我们了知了它，才可以速入真实义，容易进入胜义谛当中。

“故如是许彼成立。”故如是许，所以这样承许的话；彼成立，可以成立假立车。我们前面也分析过，如果你能够真正了知这个车是假立的，这个当中绝对是有胜义理论和定解的。如果你没有胜义的定解，没有办法真正了解车是假立。即便是世间人，有些时候也很粗大地认为这一切都是假的。但是真正来讲，是不是很微细地，或者从根据上面，通达了一切万法是假立的呢？这个肯定是要在了知胜义谛的基础上，才能够看世俗谛都是假立的。如果胜义谛没有通达，没办法很彻底、很细致地去通达假立的问题。

所以，故如是许彼立，一切万法是假立的、无实有的、如梦如幻的。有时我们觉得讲如梦如幻和假立不是胜义谛吧，这就要看你内心当中怎么通达的。

如果你没完全通达空性的意义，讲如梦如幻、讲虚幻，这不是还有显现吗，有显现就不是真实义，这是还没有完全通达。如果一个瑜伽士，比如月称论师，他已经完全了知了一切万法的缘起空性，他说一切万法是如梦如幻的，绝对就是真实义。

所以，要看我们内心对真实义了知到什么程度，在使用比喻的时候，比喻是跟随你的定解的。如果我们的内心只是一种单空见，在使用如梦如幻比喻时，只能跟随你的单空见。如果内心当中有一个一切万法无自性、离四边的空性见，说如梦如幻的比喻就是你内心当中正见的比喻。

佛经当中也说一切万法如梦如幻，也说梦幻八喻，自续派也说，应成派也说，但是因为他们所诠的空性深度有差别，所以他们的比喻能够对照哪个层次，这个方面仍然是有差别的，所以我们说一切万法假立。

以前我们学空性的时候，仁波切讲过，如果你证悟了一切万法如梦如幻，就是证悟空性。当时我们觉得，如梦如幻怎么证悟空性呢？那时候好像觉得就有点不圆满。但后面慢慢学的时候，对于如梦如幻了知比较深的时候，或对于假立问题了解的比较深的时候，对于空性的正确定义了知深的时候，再去看大德流露出来的教言，就可以真正产生信心，证悟之后，就知道的的确确就是这样的。通过这个承许，可以安立一切万法速入真实义或者假立的问题。

今天讲到这个地方。

**所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情**

《入中论》第53课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。现在在讲第二个科判承许假立之我，分二：虽七边无我唯依蕴立如车和其说余有事也如是假立。现在在讲第一个科判虽七边无我唯依蕴立如车，分二：明真实假立和如是了知之意义。

现在在讲第二个科判如是了知之意义，分二：随比喻之车而说和随意义之我而说。现在在讲第一个科判随比喻之车而说，分二：名言不坏极为应理之利益和易证胜义之利益。现在正在讲第二个科判易证胜义之利益，分二：真实和除疑难。第一个科判真实已经讲完了，通过七相推理找不到一个实有我，只能安立我根本没有实有，是用七项推理的比喻找不到这个车，所以实实在在的车

根本不存在。今天讲第二个科判除疑难。

未贰、除疑难

**若时其车且非有，有支无故支亦无，
如车烧尽支亦毁，慧烧有支更无支。**

我们讲完了前面的真实义之后，已经了知所谓的车根本不存在。他宗有一个怀疑，车虽然是不存在的，但是分支应该有，比如车拆掉之后有一大堆零件堆在地上，现量见得到。这个科判是要遣除这种疑难。

“若时其车且非有，”若时，通过七项推理分析这个车；其车且非有，这个车已经没办法获得了，车根本不存在，“有支无故支亦无，”因为有支和支二者是互相观待成立的，整体的车或者有支已经不存在了，它的支分又怎样安立呢？无法安立的。

在注释当中提到，至于你认为把这个车毁之后，零件堆在地上，你认为这个是车的零件，主要是因为以前有车 and 车零件的认识，相属的观点已在内心当中安立了，或者说以前知道通过零件组装之后有个车，然后车拆掉之后就是它的零件，已经有所谓有支和支这种关系的认识，所以取下来之后，我们还是想当然地认为这是它的分支。实际上有支和支的关系必定是互相观待的，有支是分支的有支，支也是有支的分支，零件是这辆车的零件，车是这个零件组装的整体，它们之间必定有这种特殊的观待关系。现在这辆车或有支已经不存在了，就不能说这些零件是这辆车的分支了。比如有这个人的话，可以说这些手脚是这个人的手脚，如果连这个人都不存在了，这些手脚就不是这个人的手脚了。这样我们就知道，在组装成车的时候，假立有支，假立分支，各自都有显现，但都是无自性的互相观待。

“如车烧尽支亦毁，”如果把这个车完全拆毁，有支和支的关系就瓦解了，严格细致观察的时候，一定是这样安立的。打个比喻，如果一辆车被完全烧尽，它的分支还存不存在呢？根本不存在了，分支也烧毁。而且上师注释当中讲的

很清楚，如是观察的时候，这辆车在熊熊燃烧，燃烧的材料除了这些分支之外，没有其他的能燃，说这个车在烧，和说在烧它的分支，是一回事情。在烧分支的时候，我们就说在烧车；在烧车的时候，除了烧它的轮子、架子之外，也没有一个真正的车在燃烧。所以，如果这个车没有完全烧尽的时候，车和它的分支都在烧的问题可以安立，如果这个车一旦烧尽了，分支绝对不可能再有，或者分支烧尽之后，车绝对不会再有了，二者之间是相互看待的关系。

有些修行者认为，整体虽然是没有了，但是又执著分支存在。这个颂词是要说明，有支和分支都是假立的，如果能够安立分支，就能够安立有支，互相看待的缘故，两者都无自性。如果一者不存在，另外一者就不存在，根本不会一个无自性、一个有自性，有支无自性，分支也绝对无自性。我们从两个方面观察这个问题：一方面是互相看待，分支看待有支才可以叫分支，有支没有了，也就没有分支了；第二个方面从彻底终极观察，车烧尽的时候，分支绝对会烧毁，这样更容易理解这个问题，二者都是无自性的。

“慧烧有支更无支。”通过我们的智慧火把有支烧毁之后，分支就不存在了。所谓有支就是我执，通过智慧火把我和我执完全烧尽的话，组成我的分支比如五蕴，就不能够真实成立。有时我们觉得，虽然证悟空性无我了，但是五蕴还存在。但是，你安立的我是在五蕴上安立的，就像你安立车是在支分上安立一样，要证悟无车，必须要证悟它的分支上无车，我们要证无我，必须要证悟五蕴上无我，如果我不存在了，组成我的五蕴支分，绝对也不是有自性的。

阿罗汉证悟无我空性的时候，一定要证悟粗大的法是空性、无实有的。因为安立我的时候，是在粗大的五蕴上安立的，如果要抉择无我、证悟无我，绝对要证悟五蕴的自性空。如果单单是五蕴存在，我不存在，就没办法安立我和五蕴之间的关系。证悟了粗大的五蕴空，就能够知道这个我根本不存在，证悟了我不存在，也可以证悟他的支分---五蕴，根本也是无实有、无自性的。

科判除疑难归结的时候，车和车的支分、我和五蕴都是没有自性的。我是一种有支、整体，我和我的支分组成的因缘，我看待五蕴成立，如果我或有支不存在了，我的分支也绝对不可能实有。如果证悟了分支无自性，它的有支无自性就更加容易通达了。

已贰（随意义之我而说）分二：一、虽无自性极为应理名言；二、能现前胜义之相。

午壹、虽无自性极为应理名言

**如是世间所共许，依止蕴界及六处，
亦许我为能取者，所取为业此作者。**

虽然我无自性，或者蕴界处无自性，但是世间名言是可以安立的。世间名言可以把蕴界处安立成我的分支，在蕴界处上面安立一个假我；也可以把蕴界处安立成所取，把我安立成能取；也可以把蕴界处安立成作业，我安立成作者。究竟来讲虽然都无自性，但是在世俗名言谛当中，我可以安立成能取、作者，我的假名都是可以安立的，这个就是为了不失坏名言的缘故。为了引导有实执的众生，佛菩萨也如是随顺世间，安立有一个假我、能取和作者。

“如是世间所共许，”这个不是跟随胜义理论观察而得到的，是跟随世间所共许的。众生都想当然地认为有我，依靠五蕴等安立我。佛菩萨虽然已经完全证悟无我实相，但是为了调化众生，看待世间、依靠世间所共许。

“依止蕴界及六处”，依止蕴、界和处安立一个我，这句话是一个单独的意思，“亦许我为能取者，所取为业此作者。”这两句也是单独的两个意思。颂词当中安立了三个假立法，第一，依止蕴界及六处，假立有我；第二，承许我是能取者，蕴界处是所取法；第三，把所取安立成作业，把我安立成作者。

首先讲第一层意思，依止蕴界及六处而假立我。实际上没有一个实实在在的实体我，但是跟随世间共许，在蕴界处上面假立一个我。蕴是五蕴，界是六界，当然真正讲蕴界处应该是十八界。此处讲的界是眼耳鼻舌身意内六界，依

靠内六界，在蕴界处安立一个我。处，有内六处和外六处，此处讲内六处，是眼耳鼻舌身意。

关于蕴界处的安立，《俱舍论》讲的很清楚。针对喜欢广说的众生，安立十八界：眼耳鼻舌身意，眼界乃至于眼界，内六界；色声香味触法，色界乃至于法界，外六界；然后通过内界和外界安立眼识界、耳识界乃至于意识界。这个就是平时讲的根境识，通过眼根见到外面的法，产生一个识，每一个都有六种法，三六十八界，广说的时候就讲十八界。

对于喜欢不广不略中等者，就讲十二处，内六处和外六处。内六处是眼耳鼻舌身意，眼处乃至于意处；外六处是色声香味触法，色处乃至于法处。通过内外六处，就是一种门，产生六识，但此处只讲了十二处，内外六处相应之后，眼识等肯定生起来，所以十二处就是产生六识的门。例如通过眼处和色处相应，产生眼识。

对于喜欢简略者，讲五蕴色受想行识就够了，色蕴、受蕴乃至于识蕴。实际上这些也是一样的，色法包括六界当中的眼界、耳界、鼻界、舌界和身界；眼界可以包括心识这一部分。六处也可以这样类推。十八界或者十二处其中一部分法属于色法，其余的属于心法。五蕴当中第一个蕴是属于色法，后面四个蕴属于心法，只不过四个蕴又分心、心所。

所以，根据广、中、略，安立了十八界、十二处和五蕴，它们的本性没有大的差别。只是这里面还有一些比较微细的支分，《俱舍论》当中有广讲，今天我们不多说。主要是说依靠五蕴、六界或者是六处，如是在自相续上面安立我，依靠蕴界处可以假立有一个我，这是第一层意思。

第二层意思，亦许我为能取者，又可以承许我是能取者。谁是所取呢？五蕴等这些法可以是一种所取。上师注释当中讲的很清楚，比如车是一个能取，所取是车轮、车厢等，这个车能摄取其他轮子等，车是主体，其他轮子等是它

的所取。当然，没有一个真正意义上的能取所取，没有一个真实意义上面堪观察的，但在世间名言当中，可以把车安立成能取，它的轮子等安立成所取。同样的道理，我可以作为能取，五蕴等作为所取，或者蕴界处作为所取法，名言可安取能取所取。

第三层意思，安立作者作业。颂词讲得很清楚，所取为业，蕴界处作为它的作业；我作为作者，我能够取蕴界处。车能够取其他的轮子、发动机的作用，所以所取的法可以作为一种作用、作业。谁是作者呢？我可以假立成作者。

虽然没有自性，但是极为应理名言。真实义当中，我不存在，我和我所之间能取所取也不存在，作者和作业都不存在。前面有些观点认为，五蕴和我完全是一体。你的能取所取、作者作业成一了，又怎么能安立呢？而我们依靠蕴、界、处假立有我，假立的缘故，就没有前面的过失，没有一个实实在在的我和五蕴是一体，在一体上面无法安立能取所取、作者作业。所以我们说，有自性就会有过失，虽然没有自性，但是可以合理地安立名言。这个地方的名言，就是我的名言、能取所取的名言、作者作业的名言，在假立我的角度，完全可以安立的。

午貳（能现前胜义之相）分二：一、证见远离常断之边；二、明得解脱之果。

本科判能现前胜义之相。一方面世间的名言可以安立，不坏世间；第二个方面可以安立假我，了知了假我，不是单纯地了知名言谛，而是能够现前胜义谛，意味着能够真正断除我执，趣入真实的解脱道，是阐明胜义谛当中怎么获得解脱。

第一个科判证见远离常断之边，可以说是一种见或者修行方式；第二个科判，明得解脱之果，远离常断边之后，完全可以获得解脱之果。

未壹、证见远离常断之边

**非有性故此非坚，亦非不坚非生灭，
此亦非有常等性，一性异性均非有。**

“非有性故此非坚，”非有性故，是主要根据，因为我没有自性的缘故，这个我非坚。“亦非不坚非生灭，此亦非有常等性，一性异性均非有。”后面在我上面或者依靠我安立的这些差别法：我是坚固或者不坚固、我是生灭不生灭、我是常有无常、我和五蕴是一性还是异性？这些问题全部都没有，因为我没有自性。如果我有自性，就可以在我上面安立：坚固不坚固、常不常、一性异性。因为我没有自性，是假立的法，就没有必要安立这些问题。

下面我们具体分析。

此非坚，此指我，我不是坚固性，因为我不是一个常有的法。坚固是不动摇、不变化的含义。如果我是一种坚固的法，那么此生的我、前生的我、乃至后生的我就应该是一样了。离开五蕴之外没有我的缘故，前世的五蕴、今世的五蕴和后世的五蕴应该成一个。但是我们在转生的时候，一定是抛弃了前世的五蕴之后，才来取今生的五蕴，也必须把今生的五蕴抛弃之后，才去取后世的五蕴。比如我们前世是一头猪，作为猪时有猪的一套五蕴、形状、感受、想法以及习气等，当猪的习气灭尽要转人了，舍弃猪的五蕴，转成人的形状，然后又跟随人有一套感受、想法、习气。从这方面观察，从此道到彼道，或者从前世到今世，前世的五蕴和今世的五蕴绝对不是一个。如果你承许坚固的话，应该前世的我和今世的我应该成一个。所以，此非坚，这个我不是所谓的坚固。

亦非不坚，也不是不坚固的。如果我存在实有的自性，可以说这个我不坚固，但是我无实有的缘故，也不可以说是不坚的。虽然从一个角度来讲，我是刹那生灭的，依靠五蕴而假立我，但只是假立而已，而不是说五蕴是我。如果五蕴是我的话，我和五蕴一体，五蕴刹那生灭，我就刹那生灭，前一刹那存在的我，在第二刹那就不存在了，是不坚固的。但是，也没有这样的安立方法。所以，也不是不坚的，主要根据还是非有性故，没有自性的缘故，也不能说它

是不坚的，叫做亦非不坚。

非生灭，这个我不是生灭的。我如果存在，可以说我生灭或者不生灭，但是我不存在自性的缘故，也不能安立我是生灭法。非生灭、非不坚和下面的非无常，都可以如是如是地去对应，都有相似或相同的意义。

此亦非有常等性，我也没恒常的自性。只有离开五蕴之外有我，才能安立成恒常。但是离开五蕴之外没有我的缘故，我也不是恒常的。还有，如果我是恒常，我就不变化了，可是平时我们说，我好苦、我造业了、我解脱了等，就无法安立，因为这些东西都是在变化的，如果我是常有的，这些变化的法无法安立，所以我不是恒常。我也不是无常的法，有的时候我们觉得我是无常的，但是，如果我实有或者我存在，可以说我无常，但是我不存在自性的缘故，我也不存在无常的自性。

一性异性均非有，我和五蕴既不是一性也不是异性。如果我和五蕴是一性，五蕴在变化，我就变化，最后证悟的时候，五蕴一但灰身灭智，我就不存在了，这样就有前面讲的过失。也不是异性的，如果是异性的，应该离蕴有我，但是离开五蕴之外找不到我的缘故，我和五蕴也不是异性的。所以一性异性均非有。

颂词的意思是远离常断。恒常的意思是一直有一个常我在相续，如果是这样，会有很多过失。也是离开断的，如果我有自性，我和五蕴是一体的，五蕴一中断，我也就中断了，前面也讲了断我的过失。因为我不存在自性的缘故，不能说恒常或者断灭。

以前我们再再讲过《中论》其中的一个定义：所谓的常，以前怎么样后面还怎么样；所谓的断，以前有实有法，后面不存在了，如果你承许以前我是实有的，后面证悟无我的时候，我没有了，这就是一个标准的断见。

中观宗或者佛教徒不会落入断灭的原因是因为，我本来就不存在，我们只是证悟本来的实相，并不是先前实有后来没有了。证悟无我或者证悟法空都是

一样的，这个法不是先前实有，当我们证悟空性的时候一下子变得没有了，万法早先就是无自性的，现在我们证悟它无自性，并不是把一个实有的东西摧坏了，而是证悟它本有的自性而已。

未贰（明得解脱之果）分三：一、唯一假立故能除俱生我执境；二、除我故亦无我所；三、无有彼二解脱之应理。

中壹、唯一假立故能除俱生我执境

第一个科判，唯一假立的缘故，能够消除俱生我执境。俱生我执境就是我，如果把我断掉了，我执也就不会再起作用。为什么能够断我呢？因为我是唯一假立的缘故，如果了知了他的自性，就可以断掉俱生我执的所缘境。

**众生恒缘起我执，于彼所上起我所，
当知此我由愚痴，不观世许而成立。**

“众生恒缘起我执，”讲到了我执的产生，一切众生恒缘我而起我执，认为有一个实有我，所以恒时地缘这个实有我，产生我存在、我有、我快乐、我痛苦等等我执的状态。

“于彼所上起我所，”彼就是我，彼所就是我所。首先是缘我而起我执，后面缘我所而产生了我所执，我执我所执都属于烦恼所摄。平时我们说，证悟空性就是断掉我执和我所执，实际上这个我就是我执的所缘。

前面再再讲过，所谓的我，一般的世间人在不观察或者没有能力观察的时候，对于五蕴想当然地认为是我。至于前面我们讲到的，佛教当中有一部分人说，我是色、色是我，这个不也是俱生我吗？我们说，这是遍计我，他不是想当然地认为五蕴是我，而是对于我和蕴详细观察之后，认定色是我、我是色、我中有色、色中有我。而一般的凡夫众生，所谓的俱生我执是一个模糊的概念，没有做详细观察。我们随便问一个工人，你认为有我吗？当然有，我不是在这儿吗？他想当然地认为在五蕴上面有个我存在，这个就是一般众生俱生我的一种所缘。

因此，这里讲到一个我，于彼所上起我所，对于我所有的法上面起我所。我自在拥有的东西，属于我的，叫做我所。对于属于我的东西产生执著，叫做我所执。众生对于我是一个模糊的概念，分析我所的时候，比如我的耳朵、我的头、我的手，这时就变成了我所了。众生有时觉得手就是我，有时觉得手是我所；还有，我的想法、五蕴的支分等，认为是我所，这些是内部的；还有，缘外面的法，我的房子、我的花瓶、我的人，属于我所。

当然，房子、花瓶到底是法，还是我所？以前讲中观的时候讲过，从所谓的房子本身角度来讲，对它执著可以说是法执，但有时为什么又说是我所执？就看这个东西是不是你所拥有的，比如这个花瓶不是这个众生拥有的，说花瓶实有，对他来讲就是法执；这个花瓶是我买的或者别人送给我的，一方面它是法，一方面是我所拥有的，二者就有交叉的含义在里面。

所以我们说，五蕴到底是我还是法呢？一方面没有离开法，所有的我、我所都属于法，从这个角度来讲，对它产生执著可以说是法执。但是，缘五蕴产生我，或者缘这个东西产生我所，从这个角度可以分辨我所和法，或者我所执和法执。此处我们讲到的所谓我所，就是对于我所拥有的东西，于彼所上起我所，对于这个上面起我所，然后还成了我所执。

我执和我所执是引发一切烦恼痛苦的因。一方面，从讲解的次第来讲，首先有我，然后缘我再起我所，《入中论》是这样讲的，这也是讲法的次第。但是另一方面，很难分哪个前哪个后，众生无始的流转已经很长时间了，不好真正地肯定下来。

“当知此我由愚痴，”应该了知，这个我唯一是由于众生的愚痴而安立的，这个我不是实有的，是众生想当然地认为我存在。无明愚痴就是不了知真相，对于无我的真理不了知而产生的一种状态。比如蛇和花绳的比喻，黄昏的时候看不清，这个黄昏就相当于无明的状态。我们对五蕴的实相看不清楚，认为五

蕴上有一个实有的我存在，所以所谓的我是众生的愚痴而引发的。

那么我们怎么样退去我执呢？就是要打破愚痴。打破愚痴的方法没有其他的，就是首先通过中观正理树立正见，这个正见就是光明，光明和无明是完全矛盾的。当我们真正了知了无我的时候，最初的“见”这一部分的智慧光明，就已经树立了，然后再通过修行去感受它，最后现证它。所以，智慧光明没有其他的東西，就是了知了实相，证悟现前了究竟实相。

“不观世许而成立。”中观宗或佛教当中，不观察的情况下，跟随世间的承许，可以安立一个假我，或者没有实有我，我不存在是说实我不存在。真正认识到没有实我之后，才能安立一个假我的存在，这个就是不观世许而成立，唯一是假立的。所以，我们断除掉我执、我执的所缘境，这个我就断掉了，我断掉之后，我所就可以断掉。

中貳、除我故亦无我所

由无作者则无业，故离我时无我所。

“由无作者则无业，”因为没有作者的缘故，就不会有作业。比如，没有陶师就不会有陶师的作业，没有木匠就没有木匠的作业。所以，如果离开我，也不可能有所。 “故离我时无我所。”因为首先有一个我，然后认为这个是属于我的，你不能动，如果我打破了，我所跟着就打破了。所以，我们把重点放在我上，虽然我和我所都是萨迦耶见的所缘，但还是着重去破对我的执著。有了我执，这个我就像作者一样，我所就像作业一样，如果没有作者，作业自然空亡了，如果没有我，我所自然就断掉了，证悟的时候是同时证悟无我和无我所的。

我所的范围很广，我的团体，我是佛教团体，他们是外道，他们是其他宗派。在做事情的时候，一定要把对方拉入我们阵营，我是这样做的，你就应该这样做，如果别人不这样做，就产生嫌弃心或者嗔恨心。有的大德批评说，这

种作为主要相合于我所，相合于烦恼，不是一个公正的做法。每一个众生都有自己的业，当然并不是说，一切都是业，我们就不管他了，我们也是业，但是上师没有不管我们，实际上这个里面有一种中道。

我们做事情或者和人交往的时候，也许我们没发现，但是仔细观察，我们总是有这种思维和行为，讲一个问题，对方如果表示赞同，就觉得和我一方的，如果他表达不一样的观点，就觉得他和我分开阵营了。或者讲了很多很多，是为了让他们赞同我的观点，赞同我的处世方法和做人方式，其实根本没有必要。

有些大德讲，我们度化众生，只要让他去做正确的事情就够了，至于他站不站在你这一边，入不入佛门或加不加入你的宗派、教门，我们不一定强求他，他有他的业，有他选择的权利。我们就是利益他而已，帮助他做一个善良的人，至于他入不入佛门，做不做你所希望的事情，不是我们的首选。而当他发现你是真正帮助他，他可能会真心诚意进入到你这一边，但是我们的发心不是就想把他拉进来，这个最初的发心有微细的差别，我们不好发现。

我们只要抱着真正利益他的心，不管他什么位置、身份，只要能够去做善法、能够得到利益，这个发心就比较公正、清净。这个里面有染污和清净的微细差别，三言两语讲不清楚，其中有很多重合，潜伏了很多矛盾问题。我们度众生难道不是让他们入佛门吗？不入佛门又怎样利益他呢？这里面有很多微细的东西，这个专题以后可以讨论，此处只是附属讲一下这个问题。

中卷、无有彼二解脱之应理

若见我我所皆空，诸瑜伽师得解脱。

如果真正见到了我和我所不存在，瑜伽师就可以从中获得解脱了。为什么证悟我我所皆空就可以得解脱呢？主要的核心的问题，必须首先建立我和我所是一切流转轮回的主因，就像树根是树的根本一样，如果我们没有真正动摇我和我所的地位，在有我我所的情况下去修其他法，都不是真正的修解脱法。如

果我们能够把空性真正证悟，从根本上把我我所断掉，其他分支会全部断掉。所以在修法的时候时候要抓住核心。

但是抓核心的时候，也不能走入另外一个极端，啥都不做了，只修空性就够了。我们前面分析过，任何一个法，比如证悟无我，这种果都是缘起的，有主因也有助缘，如果缺少因缘就没办法证悟。尤其修空性是一个很艰巨、很细微的工程，如果不在出离心、清净戒律、祈祷上师和圆满资粮等辅助条件下去修，我们无我的修法绝对走不远。若想我就坐在这个地方修，什么都不管，刚开始的时候可以，但是缺乏其他推动力和助缘的缘故，绝对走不究竟。我们以前学《中观宝鬘论》时有这样的提及，也是讲了诸如此类的问题。

我和我所是流转轮回的根本，所以证悟了我和我所皆空，瑜伽师会获得解脱。小乘以证悟无我为究竟目标，所以他证悟之后就不会再入轮回。而大乘要修无我、无我所，月称论师在《自释》当中讲，大乘虽然见到无我，但是以大悲心引发，还会入轮回。他鼓励后代中观行者，应该取受大乘的无我之道。我们是不是证悟无我之后才引发大悲心呢？实际上我们在最初修的时候就开始修习无我，就是因为一切众生都是因为无我而执为有我，而开始流转轮回的。我们通过观察自己，再类推其他众生都是这样的，为什么会产生这么多的取舍和苦乐呢？就是因为有一个我，身语意一切的作意和行为都是围绕我而转，只要我受到伤害，就没办法获得快乐，乃至很多众生不愿意趣入修行，最根本的原因，真正趣入修行的话，必须要断我，而在我们内心当中，这个我是不能够断的，断我是非常恐怖的。

所以很多大德说，许多众生的修行是假修，因为没有触及到真实的无我，所以修行是装模作样的。我们在修无我，就是一种很讽刺的修行的方法。什么意思呢？通过无我来庄严我，通过无我的修法来使我更加强壮，我们没有发现，修法的时候非常容易成了“我去修无我”这样非常讽刺的事情。很多修行者如

果真正的正见没有达到很微细的时候，非常容易出现这种问题或歧途。

如果真正要修持解脱道，必须彻底无我。有很多修行方法，比如修无我空性、修菩提心，实际上都是在逐渐接近无我实相。所以，如果最初没有学得非常透彻，没有很清楚、很微细的正见，乃至进入歧途，在歧途上高歌猛进，我们都没有发现。而最初的这个见很清楚的话，修行不会入歧途，他会知道，一切的修法都必须围绕真实的无我而去做，而不是假修所谓的无我。这个科判讲到了得解脱道的可能性和应理性。

卯贰（说其余有事亦如是推理）分二：一、推理瓶等之分与有分等；二、推理因果。

辰壹、推理瓶等之分与有分等

瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等，
应知皆如众生说，由佛不与世诤故。
功德支贪相薪等，有德支贪所相火，
如观察车七相无，由余世间共许有。

第一个颂词以十种法为例，让我们举一反三地类推一切万法。

“瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等，”这两句讲到了花瓶或宝瓶、衣服、帐篷、军队、森林、珠鬘或花鬘、树木、舍宅、小车、旅舍十种法。“应知皆如众生说，”真实观察这些法是不存在的，那为什么佛在经典当中还会讲瓶子等法？应知全部都是如众生而说的，众生这样安立，佛就这样安立和宣讲。

“由佛不与世诤故。”因为佛陀不与世间诤。前面引用过教证，“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者我亦说有，世间说无者我亦说无。”看待世间无患六根的安立，比如众生安立这个小口大腹的东西叫瓶子，佛陀也说这是瓶子；众生认为这个是山，佛陀也说这个就叫山，不会说这个不是山。

佛陀出现在世间，一方面引导众生趣入于实相，一方面也必须要随顺众生。佛陀已经彻底地出离三界，但是还必须要随顺三界的法，这是佛陀最极稀有的特点。如果不随顺众生的名词、思维方式，你又如何引导他呢？没办法引导。

所以，我们走路，上师也走路，我们吃饭，上师也吃饭，佛陀都是在随顺我们做这些事情。如果我们走路而佛在天上飞，或者我们吃饭佛不吃，我们会觉得：他和我们不一样，他是另类的，我们就不跟他学了。所以，佛出世做这些事情有很大的密意，完全都是为了随顺众生，从而让众生随顺佛的行为趣入到解脱道，这个有很大的必要。

佛不与世间诤的缘故，可以在名言谛当中随顺世间的安立方法，如是安立瓶衣帐军林鬘树等。真正观察这些都是有支，这些有支和分支都不存在，虽然不存在，但是在众生面前有，佛要引导他们趣向于实相，暂时也说这些是有的，只不过要一步一步地引导他们去观察是不是实有，然后告诉他们怎么样打破实有的执著，怎么样趣入解脱道。只有在世间法上面引导，才能让众生进入实相，如果离开众生所执著、所安立的这些法，而说一个解脱道，没有人能够真正了知，离开世间去找菩提，根本找不到。

佛利益众生是跟随众生执著的东西去打破，众生怎么执著，佛就给他讲他所执著的东西是怎么样的。在《因明》、《俱舍》当中讲这些法相是什么，然后观察方式是什么，把这些东西观察得很清楚，大概就能够知道假立的问题。再以胜义理论离一多因等观察的时候，众生就知道，这一切都是假立的，没有一个实有的。

“功德支贪相薪等，有德支贪所相火。”颂词提到五种法，这些法也是“如观察车七相无，”如果通过车喻七相的方式来观察，这些功德、有德等法都不存在，“由余世间共许有。”但是通过其余的世间共许，佛也说这些存在。

这两句颂词是对照的，“功德”和“有德”对应；前面的“支”是分支，和后面的“支”是有支相对照，这个有字，可以通三个词：有德、有支、有贪；前面第三个法是“贪”，就是贪欲，对照后面的“有贪”；前面“相”是能相，对照后面的“相”所相；前面的“薪”对照后面的“火”。这些都是有支和支的

关系。

首先功德和有德。在注释当中以花瓶为例，花瓶的花纹、颜色叫做功德；有德是具有这个功德者，就是花瓶，花瓶这个整体具有这个功德。支和有支，就像零件和车一样。贪和有贪，有贪就是具有贪心者，比如我具有贪心，我叫有贪，贪就是贪心的状态。前面的相是能相，后面这个相是所相，能相和所相也是互相观待的，比如整个树叫做所相，能相就是它的枝叶等，所以所相的树是依靠能相而进行安立的，通过能相安立所相。后面薪和火，薪是所烧，火是能烧，也是互相观待。等字，还有其他很多很多一对又一对的法。

“如观察车七相无，由余世间共许有。”如果我们通过观察车的七相来观察功德和有德、支和有支、贪和有贪、能相所相、薪和火，全都没有，尤其是对于有德、有支、有贪、所相这些方面都是不存在。但是如果不观察，在世间当中共许有，这方面是观待众生如是世间而承许的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第54课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分了四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。

现在在讲第二个科判承许假立之我，分二：虽七边无我唯依蕴立如车和说其余有事亦如是推理。现在在讲第二个科判说其余有事亦如是推理，分二：推理瓶等之分与有分等和推理因果。第一个科判已讲完，瓶衣帐军功德支贪等一系列的法，推理方法和七相推理车的方式一样，都是一种假立、看待、无实有的自性。

今天讲第二个科判推理因果。因果之间也是一种看待、无自性和无实有。我们知道，佛教的核心问题是因果，一切的流转和解脱，全都是因果关系。有什么因就会有什么果，如果造了轮回的因就会有轮回的果，造了解脱的因就会有解脱的果，如果造的是成佛的因，绝对会有成佛的果。

在世俗谛或缘起义当中，一切因果绝对是无虚而成立的。但现在我们观察的核心不是因果存不存在，或者合不合理，而是因果到底有没有自性。如果认为因果有自性，对求究竟解脱仍然是一种障碍，因为诸法实相是没有一种实实在在的法的。如果我们求了义的解脱或者了义的正见，不打破对于因果的实执，不了知因果无自性的本义，就无法真正清净地修持因果正法。

因果有它的显现，但没有实有。因为无实有，才可以有因果，才可以有转变。在《定解宝灯论》当中，法王如意宝是从三个方面来解释的：一切万法什么都不是，什么都不是当中什么都可以显现，什么都可以显现当中什么都可以转变。一切万法都是这样的，因为因果没有有无是非等自性，没有自性当中，什么法都可以显现，什么都可以显现的时候，什么都可以转变。

如果把这三个意义放在如来藏上面讲，有它的解释，如果放在此处讲，也可以针对此处的教义而作解释。第一个意义，因和果之间，什么都不是，没有任何的自性。第二个意义，无自性当中，什么都不是当中，什么都可以显现，如果因缘和合，就可以显现一切万法，乃至显现稳固的须弥山、广阔的大海，还有这么多的业网。第三个意义，什么都可以显现当中，什么都可以转变，我们造的不管什么业，都是可以转变的。就善业来讲，可以从有漏善业转成无漏善业，可以从小善业转为大善业，乃至最后成就胜义善业。对于恶业来讲，以前没有恶业可以造，如果忏悔的话，也可以将恶业彻底消尽。

如果有自性的话，我们就不需要修行、不需要挣扎了。正是因为无自性的缘故，我们可以努力修行。所以，了知了因果无自性，不会让人消沉，会让人更加上进、奋发，因为自己可以掌握自己的命运，自己可以去转业，可以创造轮回当中好的业，也可以创造解脱的业。这一切的根源，就是因为业果无自性，所以这一切才完全合理。

辰贰（推理因果）分二：一、真实；二、自宗不同。

推理因果的意义又分两个含义，真实和自宗不同。所谓的真实，就是真实抉择因果无自性的意义，分了四个小科判次第进行观察。

巳壹（真实）分四：一、若有堪忍自性因果则问何者即先；二、问因果是否接触而破；三、明因果中一者不成立另一者也不成立；四、彼难与自宗不同。

第一个，如果对方认为因果有堪忍自性，我们就问，这种有堪忍的因和果，哪个在前、哪个在后？先有因、还是先有果？第二个，如果因果是实有的，我们就问，因和果之间是接触而生、还是不接触而生。第三个，我们应该了知，因果当中一者不成，另一者也不成立。第四个，因为自宗承许如梦如幻，不承许实有，和前面的宗义不相同，没有这些过患。

午壹、若有堪忍自性因果则问何者即先

因能生果乃为因，若不生果则非因，

果若有因乃得生，当说何先谁从谁。

前三句讲到因果的本性，或者大家都共许的因果缘起的现相。第四句，如果你承许因果是堪忍的、有自性的，我们就要问，何先谁从谁？因和果哪一个在前面，谁跟随谁而产生？是因跟随果而产生，还是果跟随因而产生？

“因能生果乃为因，若不生果则非因，”讲什么是正因，什么是非因。所谓的正因，因能生果乃为因，这个因能够产生它的果，就安立是正因；如果不生果，就不是因。这个因也可以换成安立其他，在讲十力的时候，四相当中，比如种子和苗芽之间也是这样，种子称之为种子或因，必须要产生果，观待它的果，种子才能叫因。如果这个种子没有发生苗芽，虽然取名字可以说我播种、我把因种下去了，但实际意义上苗芽没有长成，不能成为真实的种子。所以这两句讲，怎样才能安立因呢？必须要生果。在果生了之后，这个名称才能叫做因，乃至果没产生之前，永远都不能叫因。

这个当中有两种问题，第一个，众生平时在不观察的日常生活当中，把这些安立成因的问题；第二个，通过仔细观察之后，这个因到底怎样真实安立成因，所以必须要观待果安立这个是因，生果之后这个法才叫做因，如果没有生果，乃至果法没有产生之前，永远不能叫做因。

在《中论》的注释当中也讲过一个比喻，比如一颗稻谷，我们会说这个是因，但如果把它放在箱子里面，没有发生苗芽的时候，是不是种子或因呢？不是。埋在土里发芽了，才能说是因。所以真正观察，因必须要观待果，只有果生了之后，才能把前面的法定义成因。因观待了其他法的缘故，这个因无自性。如果这个因有自性，就不需要观待后面生不生芽，反正这个东西就是因或种子。

其他一切万法，比如业果之间的关系，全都是这样的。平时不观察的时候，我们说我造了业了，但真正观察的时候，这个业无自性，因为必须要观待业的

果，才能说这个业是彼果的业。如果果还没产生，怎么能说这个是业呢？是谁的业？没办法安立。因不生果的话，这个因是谁的因？因产生果了，这个因就是这个果的因，因观待果之后，才安立成因的名称，所以因无自性。

“果若有因乃得生，”所谓的果必须要有因才能得以出生，这个果绝对不可能是有自性的，没有前面的因就没办法出生。如果这个果法有自性，它就不需要观待其余的法，可以独立存在。如果它观待了其他的法，有其他法自己才有，没有其他法自己就没有，这个果法就是无自性的。

这就是佛陀所宣讲的缘起规律，缘起的规律就是通因通果。前面我们说因无自性，因为必须产生了果，才安立成因；果法必须要观待它的因才能出生，果若有因乃得生，果是缘起的缘故无自性。所以，因和果完全没有丝毫的自性。

不单单是有实宗，还有刚学中观的人，都有这样一种观点：因果是空性、无自性，就是没有或不存在。如果因果不存在，不就是诽谤因果、诽谤佛法了吗？会有这种说法。但是此处我们观察的很清楚，不是否认因果的现相，而是否定它的自性和实有。因为缘这种实有会产生实执，是产生自他分别、贪嗔痴和轮回的因，是导致我们不见实相的罪魁祸首，因此，修行人必须打破这个实执。

“当说何先谁从谁。”如果对方不了知这个精华意义，还认为，因果是堪忍的，有实实在在的自性。我们就要观察了，如果因果有自性，就不需要观待其他法。我们问：当说何先呢？因和果哪个在前、哪个在后，谁从谁？因从果而生，还是果从因而生？下面我们通过观察，都无法安立。

第一个，因前果后。这是一种世俗的现相，但是，如果这个因是有自性、实有的因，我们说不合理。为什么呢？因为这个因和果不是同时产生，对方承许是因前果后。如果因前果后，当有因的时候，并没有果，如果果不存在，这个因是谁的因呢？

在注释当中以父子来比喻。父亲是因，儿子是果，如果因是有自性的，父亲就是有自性的父亲了，但是在儿子没有出生时，你不能叫父亲，必须要观待儿子，儿子出生之后才能说是父亲。如果因是有自性的因，根本不需要观待果法，因就是因的话，父亲根本不需要观待儿子，你就是一种父亲，有这样的过患。

所以，如果因有自性的话，就不需要观待果了；如果不观待果的话，这个因就会有很多过失。这个父子只是一个比较容易理解的比喻。我们就知道了，如果在前面有一个实实在在的因，有过失。

第二个，果先因后，这个过失更大，这个果应成无因生。在没有因的时候，果就已经存在了，而且因在后面，因就成了无用。这个因是为了生果才安立成因的，现在果法已经产生了，因就没有存在的价值了。

所谓实有法的特点，不需要观待，自己能够成立，叫做堪忍实有的法。有这个前提，我们在科判当中才说，如果因果有自性，何者即先？既然有自性，就不需要观待了，如果要观待，必须是无自性。现在你认为有自性，说明不需要观待。我们说，你因在前面，还是果在前面？真实观察的时候，都不符合世间缘起。所以，你这个承许有问题，不是真正的正义，不是清净的宗派。这是第一种过患。

午贰、问因果是否接触而破

第二种过患，我们要问，既然因和果有自性、是实有的，生果的时候，是因接触果而产生，还是不接触果而产生？只有这两种情况，没有第三种。我们必须这样观察，因为已经牵涉到胜义中是不是实有的问题，所以观察也是非常详尽、彻底的。

若因果合而生果，一故因果应无异，

不合因非因无别，离二亦无余可计。

前面我们已经做了交待，如果因和果是实有的话，要么就是和合而生果，要么就是不合而生果。合就是接触的意思，不合就是不接触的意思，科判当中讲是不是接触，颂词当中讲是合还是不合。

“若因果合而生果，”第一个，如果因果和合而生果的话，“一故因果应无异，”如果因和果接触而生果，因和果接触就变成一个法，比如河水和海水就变成一味了，因和果就应该无二无别了。如果因和果无二无别，到底谁产生谁呢？一个法当中怎么能自己产生自己呢？没办法自己产生自己。因和果二者之间完全相合一味、变成一体，生的意义就无法成立，一体的因当中产生一个一体的果，这是完全不合适的。

“不合因非因无别，”第二个，不和合。因和果之间不接触，不和合就能够生果的话，就有因、非因无别的过失。因和非因全部一样，如果因能够生果，非因也能够生果，如果非因不能生果，因也不能生果，这是通过根据相同的理论进行观察。

这个地方讲到的主要的根据，第一个，因果不和合可以生果，正因和果之间生的时候没有和合，非因和果之间也没有和合，二者都是没有和合的。比如种子生苗芽的时候，正因和果之间没有接触或没有和合，就可以生果；非因和果之间同样也没有接触，东山的种子在西山应该有果实，因为不和合、不接触就可以生果，就会有这样的过患。第二个，还有一切生一切的过失，或者前面讲的他生的过失，在这个方面可以安立。

“离二亦无余可计。”离二，离开了和合、不和合，或者离开了接触、不接触之外。亦无余可计，没有其他的第三品可以让我们去承认、去观察的。所以，如果和合而生果，因果无二，没办法安立生；如果不和合而生果，因可以生果，非因也可以生果，非因不能生果，因也就不能生果，不和合的根据是相同的，也是绝对无法安立的。除了这两个之外，没有其他的第三品可以安立。所以，

离二亦无余可计，这是完全不合理的。

午叁、明因果中一者不成立另一者也不成立

一者不成立，另外一者也不成立，这个理论分别通于因和果。如果因不成立，果就不成立；果不成立，因就不成立。这就是前面我们讲到的“因能生果乃为因，若不生果则非因，果若有因乃得生，”实际上和缘起的意义是一样的。

因不生果则无果，离果则因应无因。

“因不生果则无果，”如果因没有生果的话，就不会有果获得，根本找不到果。“离果则因应无因。”离开了果，则因应无因。此处有两个因，第一个因是因果的因；第二个因是根据的意思，比如我们说什么什么因、四大应成因等，是推理或者根据的意思。离果则因应无因，离开了果的因应该没有办法安立它是一个因，因为没有根据把离果的因安立成因。所以此处讲，如果一者不成立，另外一者也不成立，说明二者完全都是毫无自性的。

午肆、彼难与自宗不同

前面我们说了这些过失和妨难，自宗是不相同的，颂词讲到不相同的根据。

此二如幻我无失，世间诸法亦得有。

“此二如幻我无失，”此二，是说因和果。如幻，是如梦如幻的。我无失，中观宗安立因果如梦如幻的缘故，前面所讲的，何者即先和接触不接触，这样的过失自宗是没有的。“世间诸法亦得有。”而且世间诸法，通过如梦如幻的方式也可以得有。

如果是实有的话，肯定没办法离开前面的过患。世间所有的法，没有哪一个法不是因缘法，哪一个法当中都有因果。所以，就看我们对于因果的关系是不是能够合理地安立。如果合理地安立，世间诸法可以合理地获得，不合理安立因果的话，一切万法都会失坏。

现在世间诸法已经存在了，这是自他共许的。至于万法是通过怎样的方式

获得，怎样存在的呢？我们说，只有安立如梦如幻、无自性，才可以合理地被承认。如果把因果之间的现相，安立成其他的妄计法，或者有自性的法，就无法真正解释世间万法。所以，谁能够合理地解释世间万法的现相，谁的宗义就符合于实相；反之，解释的方法就不合理。

从究竟胜义谛的角度讲，安立这个宗派那个宗派，没有什么意义，因为胜义当中没有这些宗派。但从另一个角度讲，若安立一个合理的宗派，说明你的宗派靠近实相，学习这个宗派的人，如果合理地把宗派所诠通达了，就能够帮助他的相续靠近实相。反过来讲，这个宗派比如外道、有实宗，这样的缘起，没办法合理解释万法，说明宗义和实相背道而驰。如果见解和实相相悖，修来修去，最后得不到真正符合实相的果。

所以，宗派的见解，与我们的修行有很大的关联。从胜义的角度来讲，在宗派方面，尤其是学中观，我们学习的时间越长，对于宗派与宗派之间的执著，应该越来越弱，这才是学中观的真正结果。如果我们学完中观之后，对自宗的执著越来越强，对他宗的排斥越来越强，绝对是没有真正学好宗派或中观的意思。闻思者不注意的时候，会误入歧途。

闻思者如果把宗派的宗义掌握了，内心的执著会越来越少了。这个不是宗派法义的问题，而是关系到学习者的态度和智慧，是不是真实地掌握了法本所诠释的意义。如果合理正确地掌握了，就会越来越靠近实相，因为他的执著会越来越少了。如果没有掌握正确的法义，越学离正道越远。

我们在学习时会出现两种情况，从传承上师的传记当中，或者佛教历史上面，也会看到这两种情况。一种情况，闻思者越闻思分别念越多，相续越难调化；第二种情况，很多大修行者都是大法师。

宗喀巴大师在《广论》当中也讲过，如果你是上等的法师，你就是上等的修行者。安立你是不是上等修行者，是看你对法义是否真正了解，而不是嘴巴

上能讲几句。嘴巴上能讲几句的人非常多，但关键是，嘴巴上讲的和内心中领会的是不是无二。如果嘴巴讲的和内心领会的完全符合教义，内心当中的执著就会越来越少，因为已经找到了正路，并且契合于实相在修行，闻思和修行就非常容易契合在一起。否则，闻思是闻思的，与实相和修行背道而驰，这样的话，学得越多分别念越多，离解脱就越来越远。有些大德批评这种闻思者是有必要的。

从这个方面分析观察，我们在修行、抉择的时候，目标有没有定准确，或者是否将法义比如此处的空性，与我们的相续有没有结合？如果空性和相续有力地结合起来了，那么对于执著就越来越弱。当执著越来越弱时，内心当中解脱道的功德，比如出离心、菩提心等，自然而然就会显现出来。

所以，此二如幻我无失，我们了知了因果之间如梦如幻的缘故，就不需要观察接触、不接触的问题，因缘和合就显现了。既然接合也不行，不接合也不行，我们安立世间万法都是无自性、如梦如幻的，就根本没这个过失，而且也可以非常善巧地安立世间的名言。应成派对胜义谛的抉择最究竟，安立名言也就越合理。

我们真正观察，为什么自续派、唯识宗、小乘和外道安立名言的时候，都有这样那样或多或少的过失呢？就是因为抉择胜义谛的时候，有或多或少的执著，这些执著与实相不符合。把这个见体现在名言谛的时候，就会出现这样那样的过失。应成派总能抓住对方的观点来汇集相违，因为他们抉择的见不是实相，安立宗派绝对会有过失。而应成派在究竟的时候，打破一切执著，名言谛当中完全如梦如幻，没有丝毫有自性的法可得，所以他安立的名言最合适。

其他宗派找不到应成派安立世俗谛的任何过患，原因就是他对二谛的安立非常准确。胜义谛和名言谛是现空双运、现空无二的意义，这是一切万法的实相。这种实相在世俗谛当中如何体现，在胜义当中如何体现，都有非常合理的

安立，这个宗派就是最极清净的宗派。所以，此处很肯定地说，世间诸法亦得有，完全可以合理安立。

巳贰（自宗不同）分二：一、出妨难；二、被答。

前面我们给对方发了过失，自宗和承许因果有自性的宗派是不相同的。不相同分了两个科判：第一出妨难，我们给对方发的过失他们回过来说，你们的宗派也有这个过失。第二彼答，我们对他所提出来的妨难做回答。

我们真正要安立一个清净的自宗，不单单要破他宗，而且对于他宗返回来的过失，还必须有善巧回答的能力。我自己的宗义坚如磐石，我能够摧毁你，而自己不被摧毁，这个才是一种非常贤善的宗义。如果只能破别人，别人回过来的时候就没办法了，这样的宗派还是有问题。

比如，小乘宗派破外道时，能够说很多过失，但是，当别人把相同的问题返过来，有时就没办法合理回答。唯识宗破别人的时候也是这样，我们把问题发给唯识宗，他就没办法正确回答。而应成派能够善巧地驳斥不合理的说法，当别人把过失回过来的时候，比如业因果的关系等等很多问题，我们绝对不可能有丝毫的过失，说明这个宗派最极清净。

午壹（出妨难）分三：一、汝自宗应成接触等相同之难；二、上述太过非正理之难；三、无宗无理而力破之难。

本科判讲对方提出的三个妨难，第一个，前面你说他宗的因果合不合或接触不接触而破，现在别人发过失，返回到你应成派的能破所破上面，你这个能破和所破接不接触？第二个，前面你给别人发太过，说不合道理，别人说有过失。第三个，他宗说你是无宗无理，你自己没有一个承许的宗，你没有正理而力破别人。

未壹、汝自宗应成接触等相同之难

能破所破合不合，此过于汝宁非有，

汝语唯坏汝自宗，故汝不应破所破。

“能破所破合不合，此过于汝宁非有，”前面我们说，你的因和果和合还是不和合？给对方做了观察。对方现在返回来说，你的能破和所破合不合？这个过失于你的宗派难道不存在吗？也有的。

什么是能破，什么是所破？所破就是你们认为有自性因果的观点；能破就是前面我们给你们所发的过失，即因果之间如果是实有的种种过失。我们破对方观点的时候，必须以能破去破所破，否则没办法得到无自性的观点，没办法把对方的所破真正破掉。

“汝语唯坏汝自宗，”你的语言只能毁坏你自己的宗派。“故汝不应破所破。”你自宗的能破已经不存在的缘故，就不能够破所破了。所破就是因果有自性，能破就是空性义。现在你这个空性的能破已经不存在了，就没办法破到所破。对方又回到因果应该是有自性的。为什么呢？因为你破因果有自性的能破不存在的缘故，颂词还有一层这个含义。

下面我们解释一下对方的观点。

第一个，能破所破和合而破。如果能破和所破和合或者接触，按照你前面给我们发的过失，两个法接触就变成一个了，如果变成一个，哪个是能破哪个是所破呢？自己破自己是不合理的。所以，如果能破接触所破的话，就没有办法安立成能破和所破，因为在一个法当中，没办法安立能破所破。

第二个，如果是不合，能破不接触所破。前面你给我们发的过失，因不接触果会有什么什么过失。现在你的能破不接触所破就能够破所破的话，那么一切的真能破所破，一切的似也能破所破。或者，一切的似能破不能够破所破，你的真能破也不能破所破。因为能破所破是不和合或不接触，如果能破不接触所破就能破的话，就有前面的过失。而除了能破所破或合不合之外，没有第三品。所以，“能破所破合不合”的过失，对于你的宗派还是存在的。

汝语唯坏汝自宗，前面你破别人的时候很起劲，现在别人把这个问题返回来，你怎么办？这种语言只能毁坏你的自宗而已。你的自宗就是无自性这个能破，已经把你的能破自宗毁坏了。故汝不应破所破，能破既然已经毁坏了，你就不能通过能破去破所破了。如果你的能破不能破所破，那么你认为因果无自性的观点就无法获得了。所以，别人的这个所谓的所破---因果有自性的观点，还是如是安住。这是对方发给我们的第一妨难。

未贰、上述太过非正理之难

自语同犯似能破，无理而谤一切法，

故汝非是善士许，

“自语同犯似能破，”自语同犯，前面你通过自宗的语言，观察别人的宗派，因和果之间这种能生和所生，二者到底接触还是不接触或和合不和合。好像你认为因不能生果，或者因果之间没有能生所生关系。那么现在你的语言，能破所破之间也有这样的过失。似能破，你的所破就不是真能破了，所以叫做似能破。

在因明当和中观当中，讲了很多能破，能破分真能破和似能破。真能破就是正确的理论，确确实实能够遮破对方的观点；似能破就是相似的能破，不是真能破，这种能破是有问题的。

“无理而谤一切法，”现在既然你的“自语”也犯了前面这个过失，你的能破有问题，成了似能破，就是无理而谤一切法了。本来没有道理，你对别人的问题进行观察，叫做诽谤。如果你是有真理而破，不叫诽谤，你是真能破，能够把这些不合理的观点破斥掉，比如小乘通过正理破外道，这个不是诽谤法，而是通过正理抉择一切万法的实相，前提是你的理必须是真理，必须是真能破。但现在，你的语言“同犯似能破”，你是似能破，通过似能破观察因果有自性，就成了“无理而谤”了。因为一切法就是讲因果，一切法都可以包括在因果当

中的，所以，现在你就成了无理而诽谤一切法。

“故汝非是善士许，”所以，你的空性、无自性，或者因果无自性的观点，根本不是善士所承许的正道，不是善士、佛或者证悟者所欢喜的道。

对于能生所生的关系，对方还讲了其他一些比喻，《自释》当中引用了这些比喻。比如，用磁铁吸铁屑，不和合也可以吸，但是也不能说五千公里的铁可以吸过来，为什么？因为它只是吸一定范围内的，范围之外的不吸，所以没有这个过失。

还有，眼和色法。合不合和呢？不和合。你认为，如果是不和合的话，你的眼根就可以看所有的色法了，因为不和合的缘故。他说这个也是不合理的。为什么呢？虽然眼根和色法不和合，但是只能够看一定范围之内，不能够看超出眼根能力之外的。所以，不和合而生果，也没有过失。

对方提出的这种观点，和前面我们破他生的时候，对方提出来的所谓特殊他性差不多。是不是他性就绝对能够一切生一切呢？不一定。普通他性不能够产生，不能够因果，但是特殊他性就可以生。后面基本上没有破这个观点，只是对方提出来了，因为前面对这个问题也是有观察的，而且现在我们讲的是有自性的法。对方提出来的这个问题是一种现相，我们再再讲这个问题，磁铁与所吸铁屑之间不接触，但是可以发生作用，而且超出了范围之外的东西不吸，这是一种缘起，这种缘起的安立也必须是无自性。

但是现在这个不和合是自性实有的不和合，如果是自性实有的不和合，在这个上面就可以发根据相同因。所以，虽然这样讲了，如果你不抛弃自己所谓自性实有的观点，仍然讲不过去的。中观宗对你的观点观察的时候，如果是自性有的话，你就不能说这个可以那个不行，或者一个特殊的一个普通的，这样根本没有办法安立了，因为它是自性实有的法，不是假立的法。磁石吸铁、眼根见色法不和合的问题，超出范围之外了不能吸或见，范围之内能吸或见，这

也是一种缘起，真正归根结底讲，缘起绝对是无自性、假立的法。眼根有这个能力，是因为有它的缘起，所以范围之内可以见，范围之外不能见。但是如果你说是实有的，绝对是有过失的。这个方面虽然不破，但对方所讲的这个问题，是一种似是而非的诡辩理论。

未卷、无宗无理而力破之难

对方说，你中观宗自诩自己是无有宗义的，没有自宗就是没有道理，而去力破其它宗派，这个叫做谤法人、破法人。

汝是无宗破法人。

对方认为，你中观宗，第一，自己没有宗，第二，唯一破别人，你就是毁坏佛法或者毁坏法义的“破法人”。破法人的条件就是自己没有宗派，屡屡对别人的观点做观察等等，这两个方面你都占全了，所以有这样的过失。

以前我认识的一个人，他也看过中观宗和唯识宗的辩论，他说，月称论师在《入中论》当中，对唯识的自证依他起观察时，中观宗自己也不立，他就哗哗给别人破，所以唯识宗要从正面去立有点困难，如果要从反面还好一点。但是，学完之后我们就会知道，这个宗派如果是真正正确的，不管从正面还是反面观察，都不会有任何过失；如果你的宗派不是究竟了义的，不管是正面反面，真正观察的时候，都会有过失。

对方的观点是，你自己没有丝毫的宗义，专门破掉别人的观点，你就是毁坏佛法的人。中观宗并不是无宗而破一切法，专门找别人的过失。在世间当中也有这样专门狡辩的一类人，自己什么都不承认，然后给别人观察过失，但中观宗不是搞这个的。中观宗为什么没有任何承认呢？因为法界实相当中，没有任何可以承认的，分别心承认的法，都不是实相。但是众生有这样或那样的执著，所以中观宗告诉你，你的宗派有这样那样的过失，是让对方把所有不符合实相的执著全部打破，然后心无所缘，慢慢可以契合于实相。

中观宗的用意是非常深刻的，如果不了知这个意思，就非常容易认为“汝是无宗破法人”。但是，真正好好学习中观宗的宗派或者宗旨之后，你就知道，除了中观宗论师有这么强烈的悲心之外，其他的还没有这样的表现。任何的事全部给你打破，让你无任何执著的方式而确定实相，通过各种正理，一层一层地打破和解开众生的执著和束缚，中观宗是最殊胜了义的宗派。

午贰（被答）分二：一、接触等之答；二、明余答上已迷化。

未壹（接触等之答）分二：一、略说自宗无过；二、彼者以理广说。

申壹、略说自宗无过

前说能破与所破，为合不合诸过失，

谁定有宗乃有过，我无此宗故无失。

“前说能破与所破，为合不合诸过失，”前面所讲到的能破所破、和合不和合的种种过失，“谁定有宗乃有过，”如果哪一个宗派肯定有一个有自性的立宗，就会有这个过失。“我无此宗故无失。”我中观宗没有承许有自性的宗义，所以绝对没有过失。

所谓的能破和所破、和合还是不和合，前面再再讲过，如果两个是实有的法，才去安立和合或不和合。哪一个宗派安立因和果、能破和所破是有自性的，就绝对没办法离开和合不和合的问题。我没有这样的自性宗，我承许能破和所破、因和果如梦如幻，所以我绝对不会有能破所破、和合不和合的过失。

我们第一次学中观的时候，根本没办法理解这个问题，为什么我们破别人的时候，别人有过失，别人反过来说我们，我们就没有过失呢？刚学的时候没有抓住里面的要点。有自性的实有宗派，两个都是有自性的法，才有基础去观察合不和合、接触不接触。而如梦如幻的宗派，万法本来就是无自性假立的，对于假立法是不需要或没有必要去安立和不和合的，和合也不对，不和合也不对。万法只是一种缘起，缘起和合之后，就有显现，缘起不具备，就没有显现。

下面的广说对这个问题讲的非常详细。

《自释》引用了《般若经》当中舍利子尊者和须菩提尊者对话的这个问题：你得到无生法，是无生得，还是有生得呢？都不是。那到底是什么呢？能得所得如梦如幻，不观察的时候，有，一观察的时候，根本没有。

月称论师为什么把这个教义引用在这个位置，因为此处我们在讲能破所破、合不合和，实际上它是佛经当中说的能得所得、和合而得还是不和合而得。真正观察的时候，都不可得；不观察的时候，缘起和合之后可以有形相的显现。胜义谛当中完全没有自性，名言谛当中有它的作用和影相，就是这样安立的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第55课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。

现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。现在在讲第一个科判以理抉择空性，分二：以理抉择法无我和以理抉择人无我。现在在讲第二个科判以理抉择人无我，分二：求解脱者应先破我和宣说彼破之理证。现在在讲第二个科判宣说彼破之理证，分二：破许实有之我和承许假立之我。

现在在讲第二个科判承许假立之我，分二：虽七边无我唯依蕴立如车和说其余有事亦如是推理。现在在讲第二个科判说其余有事亦如是推理，除了前面车和我的有支、支分推理之外，其他的有事比如瓶子、衣服、房子等等，还有因果，这些法都如是推理的。分二：推理瓶等之分与有分等和推理因果。

如今讲的是第二个科判推理因果，分二：真实和自宗不同。现在讲的是第二个科判自宗不同，分二：出妨难和彼答。现在讲的是第二个科判彼答，分二：接触等之答和明余答上已述讫。如今在讲第一个科判接触等答，分二：略说自宗无过和彼者以理广说。今天开始讲第二个科判彼者以理广说。

申贰（彼者以理广说）分三：一、说比喻；二、立真义；三、如何辩论亦破不了无自性宗而结尾。

百壹（说比喻）分二：一、总说影像之喻；二、别说虽无真实影像而依彼能净面垢之喻。

成壹、总说影像之喻

前面我们在说自宗没有过失的时候，讲到了谁有自性宗义的承许，谁就有过失；我们没有这个宗义的缘故，就没有合不合理的过失。为了进一步让我们更明确地了知这个含义，通过影像的比喻来说明。

如日轮有蚀等别，于影像上亦能见，

日影合否皆非理，然是名言依缘生。

“如日轮有蚀等别，”比如在日轮上面有日蚀黑点等差别的时候，“于影像

上亦能见，”在影像上，比如在水池当中能够显现日轮的影像，在日轮上所存在的蚀等差别，在影像上面也能够见得到。下面水里面太阳的影像，就是天上日轮的投影。现在我们分析，影像和日轮，到底是和合而显现，还是不和合而显现呢？

“日影合否皆非理，”日影，天上的日轮和水中的影像。通过前面对方给我们发的太过，二者是和合还是不和合呢？我们说，合否皆非理。第一个，日影和合不合理。如果日影和合的话，只有两种情况二者才合在一起，天上的太阳下来到水池当中，或水池中的影像上升到天空当中。这两种情况都是不合理的，谁也没见过太阳从天上下来，也没见过水池中的影像升上去。所以，我们说和合是不合理的，二者没有和合。

第二个，日影不和合也非理。如果日影不和合也可以显现影像的话，以这个道理类推，大地、石头等没有反射作用的其他东西，和太阳也没有接触，应当同样也能够显现影像，因为不和合也能显现的缘故，这是根据相同因。就像前面我们说的，不合因非因无别，一切生一切的过失仍然会有，不和合会有这个过失。既然日和影和合、不和合都不应理，到底怎样安立呢？

“然是名言依缘生。”在名言谛当中，依靠因缘和合就能够产生这种影像。什么样的因缘呢？首先天上必须有日轮，还有地上必须要有水池，而且水池非常清净、不起波纹，中间没有阻隔，有光线。这样的因缘和合的时候，水池和太阳不和合，但因缘一旦具足就能够显现影像。这是一种无自性的道理。

所以，和合或不和合都不合理，这种影像是离开了和合和不和合之后的。在名言谛当中，有这样的因缘就可以产生这样的影像，它是依缘产生、假立的。如果因缘不具备，就不可能产生这样的影像；如果因缘具备，虽然离开了和合、不和合，一旦因缘和合之后，就无可阻挡地必定显现清晰的日影。

中观宗所讲的这些因果道理，或者能破和所破到底接触不接触等，在真实

义当中观察，能破和所破都不存在，空性当中，哪里有一个所破法和真实的能破。所以，也不存在是否和合或能破所破的道理。在名言谛当中，能破所破也是假立的，如果因缘具备了，能破就能够破所破，能破的因就能够破斥掉妄计的所破的法，这是一种因缘和合。也就是说，你必须观待符合于真实义，符合真实义之后，通过这些能破或种种的因，就可以真实地破掉所破，在世俗名言谛当中，完全可以依缘而生。所以，在不以胜义理论观察的情况下，通过能破能够破斥所破。

还有，因和果之间的关系也是这样。在胜义谛当中，不存在所谓的因果，别别的因和它的果二者和合，这个问题不存在。但是在名言谛当中，如果因缘具备了，因缘和合就可以显现它的果，就像影像和日轮之间的关系，二者之间都没有一个实实在在的法存在。

在这个比喻当中，我们会认为日轮是真的，影像是假的。我们觉得，影像是因缘和合的法，当然是假立，而日轮不应该说是假立的法。比如苗芽，它是因缘和合产生的法，相当于前面的影像，而它的因应该是真实的吧。实际上我们把天上的太阳拿下来观察，它也是因缘和合之后的一种影像或者果而已。

在着重观察果的时候，我们说果是无自性、依缘生的，好像忽略了因也是依缘生。但如果把重点放在因上面观察的时候，这个因就变成果了，因为因必定也是累积了各种各样自己的因缘才显现的，所以再往上观察，没有哪一个法不是依靠因缘和合而产生的，所以，每一个法都是假立的。如果能够抉择果是假立，绝对知道因也是假立，通过观待因可以证成。

前面我们说因和果之间的关系，因能生果乃为因，若不生果则非因，果若有因乃得生。这个颂词讲的很清楚，因果互相观待，通过观待理，完全可以知道因果无自性。如果再详尽地侧重观察，果是各种各样因缘和合变化之后的影像；因也是一样，不管种子也好、业也好，任何一个法都有自己各自组成的因

缘，当它变成果的时候，也是无自性的。

不管是通过哪个方面，离一多因、大缘起因或其他的因，都能够知道因果是无自性的。如果我们能够把因和果都别别地抉择是无自性，因果可以代表一切法，我们就能抉择一切万法无自性，因为一切万法没办法跳出因果之外而去别别地安立。所以，一切万法没有哪个法有自性，完全都是无自性的。

成哉、别说虽无真实影像而依彼能净面垢之喻

如为修饰面容故，影虽不实而有用，

如是此因虽非实，能净慧面亦达宗。

“如为修饰面容故，影虽不实而有用，”比如世间上的人为了修饰面容，会通过镜子去照自己的影像。这个影像虽然无实有，但仍然有它的作用，能够让修面的人知道自己的面容有没有污点、伤口等，然后做一些修饰、清洗等。

“如是此因虽非实，”如是，通过比喻可以知道。此因，指种种推理，比如离一多因、大缘起因等。虽非实，这种推理并不是实有的。中观宗说，通过离一多因等，能够遮破一切有自性的法，但是我们从来没讲过，这种推理是真实的、有自性的，这种推理只是一种方便而已。

“能净慧面亦达宗。”能净慧面，通过这种方便，如理地进行观察，能够让我们智慧的脸面得以清净。因为现在众生相续当中有各种各样的实执和无明，遮障了本来清净的智慧，没有办法显现脸很光洁的一面。通过离一多因、大缘起因等的观察，把智慧面上面的种种实执垢染，一一观察、一一清洗掉之后，智慧就很清净。亦达宗，宗指无自性宗，就能够了达无有自性的宗义。通过这样的因，就有这样的效果。

我们站在很高的角度观察能破所破的时候，都是一种以水除水、以觉除觉的方便法而已。我们要了知能净因，观察一切万法无自性的因是假立的，虽然是假立，它的作用仍是存在的。这个科判也说明这个问题，一切假立法仍然会

有假立法的作用。

我们学了中观之后，觉得一切万法是假立的，有时会误入一个歧途：既然是假立的就没有作用。比如因果是假立的，会觉得假立的因果不会发生作用吧，我不去取舍善恶因果，应该对我没有伤害吧。再比如，通过中观宗的离一多因、缘起因等观察，我们的苦受、乐受都是假立的，但是假立的并不是没有用了，假立有假立的作用，就像我们日常生活感受苦乐的时候，会产生不同的情绪。所以，我们抉择万法的时候，假立有假立的显现，假立有假立的作用，这些都是存在的。不能够说假立的缘故，就否认它的显现和作用，这是没有真正通达空性所导致的。

从空性的角度，按照究竟的实相观点来观察，能破和所破都是假立的，都是分别念，所破的所谓有自性实执也是分别念，离一多因、缘起因等也是分别念。但只不过在分别念当中，所破的分别念会导致名言谛当中如梦如幻的痛苦，导致轮回当中流转，这是通过非理作意的恶分别念而引发的。而能破虽也是分别念，但这是靠近实相的分别念，观待来讲是一种善分别念。

所以，我们在修法的时候，不能够一概说分别念是无用的。从究竟的角度来讲，任何分别都是应该断除的，任何分别的本性都是空性的。但是针对初学者来讲，要善于使用分别念，把善分别念使用好了，可以把心引向于道，入道之后，通过道的力量，也可以把这些分别念消尽在法界当中。通过观察分别念，能观察的自性也是无自性，也可以把它消失在空性当中。

实际上我们最后观察的时候，一切万法的实相非常简单，是什么都不是的一种状态。但是，结论这么简单，为什么我们要花这么大力气学习呢？为什么把自己搞的这么复杂呢？为什么佛菩萨要搞唯识、中观、小乘、大乘等这么多理论体系呢？因为从现在的角度来讲，众生的分别念是处在非常复杂的状态当中，没办法真正地返璞归真，通达简单的自性道理。必须要通过这些广大的观

察，通过复杂的分别念来对治复杂的分别念，才可以认识自相续当中的种种邪分别、非理作意都是虚假的、无自性的。

真正要达到这种简单，不经过前面的复杂是达不到的，必须经过前面的复杂之后，最后才发现一切的事情原本是如此单纯和简单的法。我们通过学习很多理论，学到究竟的时候，再一看，一切万法原来就是这样的！但如果最初没有学习这些看似复杂的理论体系，还是没办法最后发现这样单纯、简单的问题。

我们通过观察中观的能破因，比如《大般若经》、《中论》、《入中论》、《四百论》和《智慧品》等这些成千上万的颂词，还有很多注释，这么多文字到底讲的是什么？讲的就是一个问题——实相。实相是什么？就是什么都不存在的一种状态。我们能够一下子进入这种状态吗？根本不可能。所以，我们需要学习和串习，通过复杂的理论，把相续当中的非理作意一层一层地观察、破斥，通过很复杂的分别念，来对治分别念，然后我们的思想会越来越靠近实相，最后就会觉得：一切都是如此简单！

有的证悟者证悟时会说，以前学习的东西全都是没有用的。有些人就抓住这句话，既然以前学的东西都没有用，现在就不用学了。但根本不是这样的。为什么在证悟的时候知道以前学的东西没有用呢？以前学的东西就像桥或船一样，当到达彼岸的时候，他有资格说，这个船已经没有用了，以前学的东西都是没有用的。如果没有到达彼岸，就没有资格说现在学的东西没有用。现在我们学的东西，究竟来讲或者证悟的时候，可以说没有用，因为它毕竟是一种分别、一种方便。但是还没有到达彼岸的时候，如果舍弃了这个方便，就会出现很多的违缘和障碍。

我们刚学《中观》时觉得，讲这么多辩论干什么，直接把自宗的问题讲出来就得了嘛，把宁玛派的观点讲出来就可以了嘛，讲这么多格鲁派、其它宗派、外道等等，把脑袋搞得昏昏的，学习这么多理论，一套一套地辩论，一次一次

地问答，到底有什么作用？后面慢慢学的过程中就知道，学自宗观点的时候，我们内心当中还有很多疑惑，这种疑惑有些是和外道相同，有些是和小乘相同，有些是和唯识宗相同，有些是和格鲁派等宗义相同，通过一层一层辩论，可以把我们相续当中的疑惑全部打破，最后对于自宗的观点真正产生牢不可摧的定解，就是这样一种过程。

这个过程就是把我们的智慧从很粗磨练到很细，到了智慧非常细的时候，你自然越来越靠近实相法界，对于很多的问题就会产生定解。以前上师也讲过，我们为什么会产生疑惑和怀疑呢？这个怀疑来自于无明。乃至我们内心当中还有无明的时候，都会产生疑惑。所以，我们把这些疑惑提出来，打破掉，实际上也是在对治无明。通过这样一层一层地观察，把内心当中已经发现的或者隐藏的问题提出来，通过佛菩萨的智慧来观察、打破，我们就可以树立一个非常清净的正见了。

因此，我们最初不经过这些复杂的学习，最后根本体会不到万法实相的简单和单纯。当我们经历了一大套很复杂的体系之后，智慧逐渐变得非常清净，对于这种单纯的法界就比较容易认识了，修的时候也就可以这么简单地修，不需要去做很多事情。越往上层修，修法越来越简单，不需要很多勤做。而在下层修的时候，需要很多身语意的勤做。如果最初没有经过这些该经过的复杂程序，最后想简单都简单不了。

比如，让一个初学者修大圆满，让他坐在床上什么都不想，根本没办法做到。如果前面通过一层一层地理性思维，有一个基础，慢慢上去之后，最后几年或十几年，他坐下来时，懂得怎么样去什么都不去想，非常准确地掌握什么都不想的精华在哪个地方，能够抓住修法的核心和关要。

如果刚开始不学的话，根本抓不住哪个是关要，学完之后就可以抓得住，而且抓住纲要问题非常有把握。当内心的的确确有清净正见的时候，他的修行

也会显现前所未有的自信。这种自信通过不断地闻思、磨炼之后，内心当中会真实地生成。

这个方面讲到无自性的法，确确实实能够起作用，并不是没有作用。虽然所破也无自性，能破也无自性，但是，在名言谛当中，有能破就有所破，主要是讲这个问题。

百贰、立真义

立真义讲真实地遮破对方答难的诤义。前面第一个颂词是从比喻讲的，这个颂词从正面回答对方的妨难。

**若能了因是实有，及所了宗有自性，
则可配此合等理，非尔故汝唐劬劳。**

前面对方说，你的能破和所破到底是合还是不和合？如果能破和所破和合，就成了一个，没办法安立所破能破；如果不和合，也不能够真正破所破。除了这个之外，没有第三品。给我们发了这样一个过失。下面我们正面回答。

“若能了因是实有，”能了因，就是能破因。如果认为万法无自性的因或者破除实有的能破因，是实有的。“及所了宗有自性，”而且所了达的宗义或者所破的宗义，也是有自性的法。“则可配此合等理，”能了因、所了宗义两个法都有自性的，在这个基础上，我们才可以配合地说能了宗和所了宗和合了知、还是不和合了知，因为实有的法才可以观察和合不和合。

“非尔故汝唐劬劳。”非尔，我们根本没有承许所了的因和所了的宗是有自性的。故汝唐劬劳，所以你发的过失完全是唐劬劳，虚费口舌而已。没有了解到中观宗的真实宗义，然后发出了这种和合不和合的过患，实际上从我们自宗的角度来讲，完全都是不存在。

不是中观宗会说，而是从究竟意义来讲，确确实实是这样。在胜义当中，一切无所缘，没有能了，也没有所了；在名言谛当中，是如梦如幻的缘起自性，

因缘和合就有能了所了，因缘不具备，就是一个似破或者似了因，没办法安立真实的能立，这也是名言谛当中一种缘起的自性。

中观宗再再处处都是这样讲，并不是以前没有这样讲，现在对方逼急了，就安立一个这样的问题，从头到尾都是这样的。月称论师以及证悟的大德们，在写论典的时候，基于内心当中已经证得这个问题，不管你从哪个方面发所谓的过失，他都能够从自宗角度完全解答。所以，此处正面回答，如果能了所了等因和果，是实有自性的话，绝对必须要观察是否和合、接触；如果能了的因和所了的宗，能生和所生，完全无自性，就不需要在此之上配一个是不是和合的道理去观察，这样观察是唐叻劳而已。

当然，月称论师是站在高的层次，对下面提问的人讲这种讽刺语言。而对我们来讲，确确实实很需要这样的辩论，有时我们觉得已经通达了空性，但是微细的邪见并没有遣除，需要这种问答的方式，再进一步地观察，打破疑惑之后，内心的定解才更加坚固。

百卷、如何辩论亦破不了无自性宗而结尾

易达诸法无自性，难使他知有自性，

汝复以恶分别网，何为于此恼世间。

正如科判所说，无论如何辩论和观察，也没法破无自性宗。对方想要通过辩论，使承许无自性宗派失败，因为他自己内心有实执，没办法忍受一切万法空性、无自性的观点，他就想方设法破斥。

但是，月称论师讲，“易达诸法无自性，难使他知有自性，”一切万法无自性是容易了达的。第一个原因，诸法无自性是万法实相，要让众生了知一个本来怎么样的事情，相对来讲要简单、容易得多，而且也是合理的。第二个，如果你要背道而驰，把无自性的法讲成有自性的法，就很困难。当然，观待有实执的众生，跟他讲：“一切万法是存在的，看得见、摸得到、感觉得到苦乐，肯

定是有自性。”从暂时的角度，似乎众生能够认为有自性；但是，从了义的角度作究竟观察的时候，你把无自性的东西说成有自性，相当于把白的东西说成黑色的，是非常困难的，基本上是不可能的事情。世间也讲，要安立一个假话，必须要通过一百个虚假的理论证成，越往后就越困难。为什么中观宗和有实宗辩论，越往后辩，对方的观点越站不住脚，原因也就在这里。

中观宗为何能立于不败之地呢？他讲的是万法实相，一切万法本来就是空性的。再往后怎么讲都不怕，随便有多少理由、有多少人来讲过失，丝毫不畏惧。从这个角度观察，我们比较容易通达一切万法的本性，就好像我们容易把白的东西看到是白的、说成是白色的一样的简单。

还有，在注释中这样解释“易达诸法无自性，难使他知有自性”。在讲一切万法无自性的时候，中观宗、般若宗有很多无自性的比喻，比如如梦、如幻、如阳焰、如水月、如谷响，虽然显现，但是显现的时候无有自性，有很多空性的同喻。所以当我们给有实执的人讲，平时看到、摸到的东西，并不是一切万法实有的根据。比如做梦的时候，也能够体验到苦乐和色声香味触，但是能够体验，并不能说明它是实有。还有，幻化的象马，正在看到的时候无实有；水月正在显现的时候无实有；谷响无实有，等等很多现而无自性的比喻，能够让众生契入万法无自性。而在整个世界，却找不到一个显而有自性的法，也找不到一个有自性的法的比喻。所以分析下去，很难以让人了知有自性，不管怎么辩论，反正就是这样。

《中观四百论》最后一个颂词也这样讲：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”对于有、非有、俱、非这四边，诸宗全部寂灭的中观宗，你要给它兴难、发过失，毕竟不能发出。因为他一切戏论全部寂灭了，这就是万法的实相和本体。

“汝复以恶分别网，何为于此恼世间。”你不要再以实执的恶分别网，去恼

害世间了。这两句话有一个前提，一切众生之所以流转于轮回直今，虽然无自性，却还会感受各种各样的痛苦，原因就是这些人相续当中有种种实执的恶分别念，不了知万法的自性，产生很多不必要的忧悲苦乐、种种取舍，结果产生了很多的生老病死等等，众生已经被实执的分别念捆住了。对于这么可怜的众生，你为什么还要给众生讲一切万法实有的道理？犹如在蚕茧上再加上很多道镣铐，把众生牢牢地捆住了。

我们要做的事情是让众生怎么样把恶分别念一层一层打破，而现在你做的事情，宣讲一切万法实有、有自性，不是给众生解缚，是给众生加缚。对已经深受苦难的众生，为什么你还要以恶分别念网，于此恼世间呢？前面讲过，为什么中观宗论师的悲心这么强烈？就是因为看到众生流转的因就是实执，所以中观宗通过种种的因，一层一层把众生的束缚、实执全部去掉。

在中观宗的理论中，从色法乃至一切智智，全部抉择为自性空。换个角度来讲，让众生对色法的执著，乃至对佛的执著全部打破，一切万法是怎样就怎样，还原一切万法的自性。我们加进去的所谓我认为色法是这样的、那样的，我认为佛是这样的那样的，这些都是分别。如果我们对色法乃至一切智智加上分别，这种分别就是迷雾。如果我们相续中有了各种各样的分别念，就相当于内心当中有了迷雾，根本看不清色法，看不清万法的本性。通过中观宗的破因，把这些有无、是非、常断、一异等等所有的执著迷雾一一全部去掉，还原一种最极本来清净的自性和本体。所以，中观宗完全是给众生去缚的。

中观宗对其他宗派一致破斥的原因是，他们没有了知万法的实相，而且还承认实有法、刹那实有、微尘实有等等。当然，这方面我们应该分别而论，比如此处“汝复以恶分别网，何为于此恼世间。”是针对所有有实宗来讲的，包括唯识宗、有部、经部等，因为是从最了义的角度来讲的，要让众生物彻底地现前本来面目，这样说是没有什么过分的。

当然，我们再换一个角度看，有部派承许三时实有、承许胜义谛有微尘、刹那存在，但是他承许无我，也能够引导众生去掉我执，虽然承许一个暂时实有的法，但是暂时也可以引导众生趋向于无我。还有，唯识宗也是这样，虽然承许能取的阿赖耶识实有，但是他也承许遍计空，也能够让众生发菩提心，可以慢慢逐渐地把众生引导到解脱道当中来。

这方面要一分为二地看，不能够一概而论地说，只要不承许空性的法，都是以恶分别网恼世间的。此处月称论师是站在应成派的高度，站在究竟实相的高度，当然完全可以这样说，你只要有实执，加在众生分别念上的实执，都是不对的。但是，从修道的角度，从引导众生逐渐趋向解脱的角度来讲，佛最初讲法的时候，都还要讲小乘的教法、讲唯识，讲空性等。我们不能说佛有问题，不能说佛没看准、没看对，而是看待众生的根基，必须要这样讲的。这就是此处的意义一分为二的观点，必须要了知。

未贰、明余答上已述能

了知上述余破已，重破外答合等难。

云何而是破法人，由此当知余能破。

“了知上述余破已，”上述余破，前面我们讲到了因和果或车的有支和分支的关系，讲完之后我们说，通过这种假立的因，像五蕴、车的支分的积聚，产生假立的果，假立有车、有我，讲到了能生所生之间的假立，也讲到了累积之间的假立。了知之后，余破，就是前面我们讲到的，因和果是和合而生，还是不和合而生？这就是上述余破的意思。

“重破外答合等难。”外答合等难，外就是他宗，不一定完全是指外道，从广义的角度来讲，这个外字也可以指外道、外人、他宗。我们在给对方造这个过失之后，对方就回答了合不和合等妨难。他回答说，“能破所破合不合，此过于汝宁非有。”给中观宗一个妨难。我们再一次破掉这个妨难，叫做重破。

了知了上述余破之后，对方回答了这个问题。他说，这个对你也有。重破外答合等难，我们通过下面略说、广说两个科判，再一次对合不和合进行观察，已经属于重破了。因为第一层破是前面所讲的余破，直接给对方提出因果合不合和的问题，而破斥对方的观点。破掉之后，对方给我们返过来的回答，然后把这个回答再一次破掉。为什么叫重破呢？因为这两个地方牵涉的意义是一个一因和果之间和合而生、还是不和合而生。

“云何而是破法人，”是针对对方第三个提问，无理而谤，“汝是无宗破法人”，他觉得中观宗自己没有任何所宗，只是一味破对方的观点，是破法人。中观宗回答，云何而是破法人，我们不是破法人。如果在胜义谛当中有实有的法存在，中观宗通过理论把实有法破掉了，这是破法人，这是诽谤法。但是，在胜义当中，一法不立；名言谛当中，万法本来就是虚妄。我们在抉择实相，怎么说是破法呢？这个法相安立不了中观宗。

中观宗一方面是在做回答，一方面也是在借这个回答而凸显中观宗的究竟了义，是在抉择一切万法的实相，因为一切万法本来就是什么都不存在的。所以，你承许这个是了义的给你破掉；你承许那个是了义的给你破掉；你认为这个是究竟有的，全部破掉。这个不是破法人的法相，因为一切万法本来就是无有自性的。

中观宗是不是喜欢争论呢？前面在讲法无我结束的那个地方讲的很清楚，中观宗并不是为了争论而争论，是为了打破众生的实执而讲的争论或辩论。众生对于实相有不了知的地方，通过辩论的方法，让他们舍弃这些观点，这个不是有过失的争论，根本不是破法人，而是引导众生趋向于解脱道的殊胜方便，是殊胜的引导者。

“由此当知余能破。”所以，通过前三句，了知上述余破已，重破外答合等难，云何而是破法人，就能了知其余的能破，就是讲前面的因果合不和合，还

有他返过来重破这个问题，其他的能破在上面已经完全讲完了，对照科判也是这样的，应该了知其他的回答“上已述论”。

这个意思讲完之后，法无我空性和人无我空性，都已经完全做了观察。首先从没有自身开始，然后到了“观察速当得解脱”，讲到了法无我空性。从“慧见烦恼诸过患”，然后一直到“云何而是破法人，由此当知余能破。”这个之间，讲到了人无我空性。

以上就是以理论来抉择空性的道理，可以说已经全部讲完了。后面空性的分类以下，就没有很难的理论了，真正非常难懂的理论就是前面的这些，“彼非彼生岂从他”，从无有自生开始，乃至“当知余能破”。后面空性的分类，相对来讲简单，也比较容易通达。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第56课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。其中第一个科判已经讲完了，今天要讲第二个科判空性的分类。

我们知道，从空性的角度来讲，绝对不可能有丝毫的分类。因为空性是实相、是无自性的一种状态，所以从空性的本体来讲，绝对不会有任何分类的。既然这样，为什么此处又讲分类呢？我们是从哪个角度安立空性的分类呢？此处讲到的空性分类，第一是跟随不同的所化根性而讲；第二是以空基即诸法的显现来分类。

比如，可以把法分成两种，分了二无我。可以把法分成十六种，就有十六空。或者分成四种，就有四空。所以，空性的分类是从它的显现即空基这个方面来分的，有属于轮回的、属于涅槃的、属于有情的、属于圣者的等等。有很多这些基道果的分类的缘故，可以说基的空性、道的空性、果的空性，就像平时我们说柱子的空性、瓶子的空性等。

从空性的角度来讲，绝对是离开一异、多少的分类的。但是，从世俗谛显现的角度来讲，毕竟有瓶子、柱子等不同的显现，所以我们就分瓶子的空性和柱子的空性。这是我们在讲空性的分类之前，必须要了知的空性分类原则，这个原则周遍所有空性分类的内容。了知这个之后，就可以从总的方面了知空性的分类，就它的显现、它的有法、它的空基，这个方面有很多的分类，针对不同的所化也分了很多的分类。

癸貳（空性之分类）分二：一、略说；二、广说。

子壹、略说

无我为度生，由人法分二，
佛复依所化，分别说多种，
如是广宣说，十六空性已，
复略说为四，亦许是大乘。

前两句讲到最略的分类，“无我为度生，由人法分二”。广的分类是，“如是广宣说，十六空性已”。略分的是，“复略说为四”。空性分类大概分为，极略、

略分和广分三种分法。

“无我为度生，由人法分二，”这是最略的空性分法了，分为人法。为什么要把空性分为人法两种呢？无我为度生的缘故。宣讲无我空性是为了救度众生，因为众生流转轮回的原因，是根本不知道诸法实相，把无自性的法，在分别妄念当中安立了人和法。因为执著人法，显现了各种各样的人执和法执，然后显现烦恼障和所知障，通过二障流转轮回，无法获得解脱。

佛照见了一切万法流转和还灭的次第，见到一切众生流转的最初根源，宣讲了让众生真正获得解脱的殊胜方便---无我。如果众生了知了无我，相当于了知了空性，了知了实相，就会生起智慧眼，就能够真正断掉流转轮回的根本业因。

因此，我和无我，或者实执和空性，从世俗的显现来讲是矛盾的，众生之所以流转轮回是因为不知道空性，生起实执。如果修它的相反对治，了知空性就不可能有实执，而实执是轮回的因，无我空性是涅槃的因，要让众生从轮回当中获得解脱，必须修证人我空或者法我空，所以佛为了度化众生的缘故，宣讲了无我。

为什么无我还要由人法分二呢？因为众生的根性，从大的方面可以分为两类：一类是我们平时讲的二乘修行者，另一类就是菩萨乘的，有成佛种姓，或者是苏醒成佛种性的大乘行者。

针对小乘行者，他的根性或种姓决定他暂时发不起大心，只是想自己怎么样从轮回当中获得解脱。为了符合他们的期望，佛陀照见到，如果单单从轮回当中获得解脱，只需要断烦恼障，断掉烦恼障的因就是证悟人无我空。这个因又是怎么样安立的呢？众生流转轮回是因为有烦恼障，而烦恼障生起是由人执引发的，执著我和我所的缘故，相续当中生起烦恼障。所以，如果证悟人无我空性，断掉俱生的人我执，烦恼障绝对会断掉。断掉烦恼障之后，就不可能再

通过烦恼障的牵引趣入轮回，绝对会断掉整个三界的显现。为了度化这一类众生，佛给二乘的行者主要宣说人无我空性，让他们了知、修持人无我空性，从见道开始现证无我，通过修道实践，到无学道阿罗汉果时，完全断掉人我执，烦恼障断尽不再轮回，是这样一种修法次第。

针对菩萨主要是宣讲法空。因为菩萨是为了求一切种智，为了度化一切众生，他的发心非常广大，要真正去成立成佛的果位，必须要究竟证悟实相。人无我是分证，是法无我当中的一部分，要真正获得究竟果位，必须要圆证，必须要彻底断除所知障。

所知，包括一切有为法和无为法这两类法。不了知一切所知法的这种障碍，称之为所知障。一般来讲，烦恼障主要障碍解脱，所知障主要障碍成佛。所以，要想成佛，或证悟究竟的法性，必须要消除所知障。

引起所知障的因就是法执，要想真正断尽所知障，证悟诸法的圆满实相，必须要证悟法空，必须要消除法执。法执的直接对治就是法无我或者法空，一切万法都是无自性。为了让菩萨能够顺利地成就一切种智，佛陀宣讲了圆满的人法两种空性，月称菩萨的《自释》当中讲的非常清楚。因此，为什么要给众生宣讲？就是因为众生不了知实相，为了度化众生的缘故，佛陀以大慈大悲心和大智慧，给众生宣讲人空和法空的两种修法。

“佛复依所化，分别说多种，”一般来讲就是分为人法，即人无我和法无我，但是根据根性还可以进一步详细分，比如平时我们讲到的小乘和大乘，分为声闻乘、独觉乘和菩萨乘。还可以根据根性逐渐地再分下去，声闻当中分钝根、利根的差别；独觉乘当中麟角喻独觉部、独行独觉的差别；菩萨乘当中显宗的根性、密宗的根性等。从这个方面，可以把三乘再分为九乘，九乘再往下细分的话，可以有无量乘。

总的来说，人法二分就够了。但是，如果再细分，所化的根性还可以分为

十六类。佛复依所化，佛依靠所化的根性，有些对这种空性能够趣入，有些对那种空性能够趣入。其实如果能够趣入一种空性，就能够真实圆满地趣入一切空性。所以，佛陀为了调化一切众生，又依靠所化根性的差别，分别说多种，再把空性分门别类，又宣讲了很多种。

“如是广宣说，十六空性已，”对于众生以广大的方式宣讲了十六空，有时讲十八空，有一些开和部分。十六空性下面我们要广说，内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、毕竟空等等，乃至他性空之间，有十六类空性。在《般若经》中也是再再处处地讲十六种空性。佛陀首先讲什么是内空，内是指什么？说这些法都是空性的。然后外空的外是什么？这些法都是空性的。有为空有为是什么？然后讲有为法空。在《般若经》当中多次广说十六种空性。

“复略说为四，”讲了十六空之后，又把空性摄略宣讲为四种空，有性空、无性空、自性空和他性空，在后面科判当中也要讲到四种空的分类和分析的方法。

“亦许是大乘。”宣讲十六空、四空这些都是大乘的一种教义。《般若经》中讲到的，这句话来自佛经当中的一段对话，须菩提问如何是大乘？佛陀说十六空是大乘。小乘就不讲十六空，主要讲人我空或者粗大的五蕴空。大乘除了讲人我空和法我空之外，还要讲十六空，然后摄为四空，这些是大乘的教义所摄。

略说之后，下面我们讲广说。

子贰（广说）分二：一、广说十六空之分类；二、归摄四空之分类。

丑壹（广说十六空之分类）分四：一、宣说内空等四；二、大空等四；三、离边空等四；四、诸法空等四。

广说十六空，分了四个科判，一个科判当中讲四种空，在这个科判当中，十六种空性就圆满地讲到了。

寅壹（宣说内空等四）分四：一、内空；二、外空；三、内外空；四、空性空。

这些分类在《般若经》当中都提到过，但是究竟所指到底如何理解呢？月称论师在《入中论》当中把十六空讲的很详细，我们通过学习之后，再去看《般若经》当中讲的这些内容，就可以非常准确地理解空性的含义了。

当然大乘当中讲的十六空，有些论典的出处稍微不一样。比如，《入中论》的十六空，和《辩中边论》的十六空，大的方面应该都是一样的，但内部有些空的所诠稍微有点差别。比如，安立五散空或者无边际，从空基的意思来讲有差别，但是从空性的角度来讲是相同的。

卯壹、内空

**由本性尔故，眼由眼性空，
如是耳鼻舌，身及意亦尔，
非常非坏故，眼等内六法，
所有无自性，是名为内空。**

颂词讲到内空的内，就是内六法的意思。内六法就是眼耳鼻舌身意六根。此处讲的空基，就是内六法，它的自性就是无自性，所以叫内空。

空的根据是怎么样的呢？在颂词当中前后出现了两处。第一处，由本性尔故，一切眼等法的本性就是如是如是的无自性。从实相角度来讲，不管观察不观察，佛出世不出世，反正一切万法的自性就是无自性，本性而故。第二处，非常非坏故，也是讲到了空的原因或者根据。

《心经》也提到了眼耳鼻舌身意，无眼界乃至无意识界，也是提到眼有眼空、耳有耳空的道理。在《前行备忘录》的前面有阿琼堪布的传记，他和老喇嘛辩论的时候说，《心经》说眼睛等不存在，你让我眼睛看得到，怎么能看得到？老喇嘛说，你说出来没有的道理。他说，你说出有的道理。结果两个人都没有说出道理。阿琼堪布当时还很小，智慧还没有成熟，对于明明有眼睛等，还说没有眼睛等，当时没有真实地了解，后面成了大班智达、大堪布，对这些问题

非常通达，有这种成长过程。

我们现在也有幸接触到这些道理，为什么说这些万法、眼睛等是空性的原因，我们在学习其中的理由。我们再念《心经》，再看到无眼界乃至无意识界，再看到这些法空的时候，就了知了为什么是空性的道理。

“由本性尔故，”一切万法的本性本来就是如是，至于我们能够显现色法的缘故，认为眼根是实有的，这是我们加上的一种臆造，我们的分别念找一个似是而非的理由，我看得到肯定是实有的。但是，佛经当中直接讲到了本性尔空，法尔如是的缘故，一切万法都是离有离无离是离非，根本没有丝毫的自性可言。

“眼由眼性空，如是耳鼻舌，身及意亦尔，”此处讲到从眼根乃至身及意亦尔这六种内法，都是有情内相续所摄的诸根，所以叫做内六法。

“非常非坏故，”讲到了无自性的理由。如果一个法有自性的话，要么是常、要么是断。常，就是以前是怎么样，后面还是怎么样；断，就是先有后无，有坏灭。但是，月称论师在注释中讲，万事都是暂时有，叫非常；也不是全坏，叫非坏。一切万法非常非断，但是又有显现，显现时又无自性。因此，从眼根乃至意根之间的一切诸法，全部都是空性的，叫做非常非坏故。

“所有无自性，是名为内空。”当然要非常详尽地理解的话，前面讲法空、以理抉择法无我的时候，通过四种自性生不存在，而抉择没有实有的法。我们也可以把眼根等，通过无自生、无他生、无共生、无因生，这种破四生的根据来破。因为眼根等法是一种果法，果法的因如果是实有，就会产生实有的果，但是四种实有生都不存在的缘故，这些眼根等是无自性的因，而产生无自性的果，这个也是一种推理根据。眼等内六法无自性，叫做内空或者内无自性。

在这个科判当中，月称论师在《自释》当中也有一组辩答，上师注释当中也引用了这组辩答。有些事实师提问，龙树菩萨在《中论》当中讲到了一切万

法的本性，或因缘所生的这个自性，作为修菩萨道的菩萨来讲，是不是承许呢？回答，承许，承许有眼等这些法性。又问，这个法性是什么呢？回答，法性就是眼等的本性。问，这个本性到底是什么呢？答，这个本性不是通过所造的、非因缘所生的，而是圣者根本慧所照见的所境，这就是眼等本性。对方又问，眼等本性存不存在呢？回答，眼等本性是存在的。问，为什么眼等本性是存在的呢？答，此处讲了根据，讲的很清楚。如果这些眼等法性不存在的话，菩萨修道应成为没有意义，法性不存在，还要去修持无自性，还要去积累广大资粮，最后空无所得，就会不合理。不管佛出世不出世，法性本来就是这样安住的。菩萨为了现证这种法性，出家、修道、积累资粮，最后资粮圆满就可以现证它。对方说，有矛盾，前面讲法空的时候，乃至微尘许的自性都根本没有，现在又讲法性是存在的。月称论师说，不矛盾，你没有了解中论的义趣。一方面，眼等缘起法并不是它的法性，如果眼等缘起法是法性，众生就能够受用，或者感受到缘起的缘故，就能够感受到法性或本性。一切乃至微尘许都无自性，主要是打破众生对于眼等的妄执，认为这些是实有、有自性的，从这个角度要打破它。第二方面，眼等的缘起，它有一个法性，它的法性并不是它显现法本身，而是真正通过观察，眼等的缘起是无自性、是自性空的，不是通过因缘造作的一种法性存在。所以，从名言谛侧面讲，眼等的本性必定存在，所以菩萨修梵行、积累资粮，最后为了证悟这种法性，绝对是有必要的。

从月称论师这些讲法来看，我们会很清楚地知道，只要说某个法存在，都是世俗的讲法，包括此处说法性是存在的、空性是存在、本性是有的，这个是说世俗有。此处讲菩萨出家、修梵行、现证道等，这个方面是不是月称菩萨的自宗呢？是月称菩萨的自宗，但不是月称菩萨的究竟自宗。后面讲基道果的时候，月称菩萨也说基是怎么样、道是怎么样、果是怎么样，这个都要讲。在世俗名言谛当中，我们承许有法性的存在，会说一切万法的法性，或者菩萨努力

修证的这样一种自性，这是从世俗谛的角度而言的。

所以，眼等缘起法，是从显现的角度讲，不是它的法性。有些大德又说，实际上这个法性，除了缘起之外，也没有其它的法，能够见到缘起就能够见到法性。这个方面是不是有相违？月称菩萨说，没有相违，眼等的缘起显现法不是本性，通过业或者众生能体会到的缘起法，如果你不了知它的空性或实相，它毕竟分世俗谛和胜义谛，单单纯粹地从缘起法来看，这种世俗并不能安立成法性，如果是法性的话，见到显现就相当于见了空性。

有时候我们说，缘起和它的空性是无二无别的又怎么讲呢？这是通过空性观察之后，再返回过来看眼等法，我们就会有一个见：我们认为的所谓眼等法是有、是无，或是空等，都是我们第六意识的一种认为而已，实际上缘起的法什么都不是，显现的当下就是离自性的。当我们了知了眼等法的自性之后，再回头来说，缘起的法本身就是一种空性，或者说显现和空性无二无别，这时候已经有一个深层次的见解了。

在第一个内空当中，讲了一组辩论。这组辩论的的所诠义，可以周遍到十六空当中。后面月称论师讲的比较略了，没有像第一个空这样讲了一组辩论。实际上每一个空的法性都可以如是类推、如是了知。在世俗当中是承许这种空的，而且还承许这是一种所证。

卯贰、外空

由本性尔故，色由色性空，

声香味及触，并诸法亦尔。

色等无自性，是名为外空。

这组颂词讲到的空基是色声香味触法外六法。第二句讲到色；第三句讲声香味触；第四句并诸法亦尔，其中的“诸法”，不能理解成一切万法，而是意识的对境，有时叫做法触或法界。前面的眼耳鼻舌身意内六法，分别对照后面的

外六法，眼根对照色法，乃至至于意根的所缘就是这个诸法的法。平时我们内心当中产生很多的总相，或者胡思乱想的时候，脑海当中显现的这些影像，都是属于法界所摄的，叫法触。

这些外六法叫空基，是我们平时所执著的对境。比如我们觉得，这个色法很好、很不好、或者一般；还有声、香、味、触；还有我们脑海当中浮现的种种概念。众生只要有正常的思维方式，或者他是一个有生命生命体，这些法会不可避免地出现在我们的修行和生活当中。

但是，修行人和非修行人不一样，修行者了知本性空的缘故，不再去牢牢地执著；世间人或者一般的没有修空性的人，不了知它的自性的缘故，他就牢牢地执著，从而导致了烦恼和业的产生。现在我们就从这个最粗大的、产生诸分别的内六处和外六处着手观察，如果能够把十二处打破的话，后面虽然会产生眼识乃至至于意识，但是在产生的时候，它只是显现而已，是一种缘起，不会再缘这些方面产生执著。

这样一种空的自性，根据也是“本性尔故”，还有前面所讲的“非常非坏故”，这些法不是恒常的，也不是断灭的，就是一种无自性的显现。或者，因为它非常非断的缘故，就可以说这个法无自性。我们是不是又要去执著一个无自性呢？并不是。因为我们所执著的比较多的，或者说根本的，就是常断，如果把常断打破之后，才能够正确理解空性。我们就知道，这些法什么都不是，也不是常、也不是断，就是一种显现而已。这样观察的时候，内心当中就会对于所谓无自性或者空性，或者空性给我们带来的利益，它的所诠到底怎么样的，就可以产生定解了。

这个科判讲到了“色等无自性，是名为外空。”在《般若经》、《心经》当中，也是提到色身香味触法这些方面是无自性、空性的，可以从这个方面了解。

卯叁、内外空

二分无自性，是名内外空。

二分就是内分和外分，无自性的缘故，叫做内外空。当然，有些大德解释，前面内空和外空是分开讲的，二个都是无自性。现在内外空是和合起来讲，如果单独的内外不存在的话，和合起来的内外也不存在，所以叫做内外空。

但是有些解释，比如，弥勒菩萨的《辩中边论》，还有上师的注释，这些地方讲，内外空当中的内外是它的空基，内外是指身体，或者根依的身体，即根依身。我们会觉得，眼根就是眼睛、耳根就是耳朵，根就是脸上的这些器官。但是更详细地讲，这些还不是真实的根，真实的根比我们外在的眼睛、耳朵要微细很多，肉眼根本看不到。在《俱舍论》当中也是讲，真实的诸根实际上是很微细的色法，是真正能起作用、真正引发六识的所谓的根。根依身的意思是说，我们里面这种很微细的六根，它是依靠外面这个很粗大的眼睛、耳朵、身体这些色法而住的，即依靠它所住的这个身体，叫做根依身。根依身就叫做此处的内外法。

有些注释在解释这个内外法即根依身本体的时候，根依身可以理解成身体或者粗大的根，它作为内六根的所依处；它也作为外五尘的所依处，内六根和外五尘都是依靠这个根依身而住的。所以，根依身可以说是内，也可以说是外，内外都可以说。

上师在注释当中还有一种根依身的解释，从内相续所摄的角度来看，它是属于内；它不是诸根所摄，就可以叫外。观待两个法都是依靠它而住，它又是内，又是外，也是根依身叫内外法的意思。我们把内外法的空基搞清楚之后，它的空性就不难理解了。

“二分无自性，是名内外空。”这个外分和内分的根依身，都无自性的缘故，叫做内外空。

卯肆、空性空

诸法无自性，智者说名空，
复说此空性，由空自性空。
空性之空性，即说名空空，
为除执法者，执空故宣说。

在两个颂词当中，首先讲什么叫空，然后讲什么叫空空，然后再讲说空空的必要。

“诸法无自性，智者说名空，”这两句给空定了个义。一切万法都是无自性的，有智慧的圣者把这个无自性说名成空。

月称菩萨在《入中论》当中讲的空，并不是我们刚开始学空时候的什么都不存在，这个空，在二转法轮当中，是无自性的意思，不管是什么法，从色法乃至一切智智之间所有的法，自性都是不存在，叫做一切万法空性。

我们在说一切万法都是空性的时候，并不妨害它的显现，这些显现法是显而无自性的，而不是说这些显现法不存在就是空。我们根本不需要妨害这个显现法的同时，来了解它的无自性。谁无自性呢？就是这个显现法本身无自性。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲的很清楚，所谓的空性，不是要舍弃显现的时候它是空的，不是要舍弃空性的时候它是显现的，二者无二无别，这个就是现空无二，就是真正空性的意思。我们就把这个空作为空基。

“复说此空性，由空自性空。”然后又说这个空性，是由空自性空的，它自己是本空，不是用其他法来空。这个是自空宗非常重要的一个概念。

从前面的内空、外空、内外空乃至所有的空，每个空都有个概念，比如“眼由眼性空”等，就是说不是用其他法让它空，而是它自性本空，由本性而空的。如果它本来不空，通过我们的观察让它空的，这就不是自空的观点了。它本来就是空性的，为什么又要观察呢？我们通过观察，来发现它的实相，来了知它的本来空，而不是不观察之前不空、观察之后是空。

“空性之空性，即说名空空，”所谓的空空，第一个空是讲空基，第二个空是讲它无自性，合起来讲空空，就是说这个空性本来也是无自性的。

在《中论》当中讲到，如果是有实有的法，就可以空法，如果没有实有的法，哪里有空法呢？这样一种空，它是观待了有实。如果存在有实法，就可以说有这个有实法的空。我们最初执著有实法存在，通过观察，有实法不存在、不可得，为了打破对有实法的执著，我们说一切万法是空的。打破之后，我们又说，以前是因为我们执著这个法存在，我们才说这个法是空的。那么下一步，这个法已经是不存在，本来不存在的法又怎么可以说它是空的呢？这样就把对空性的执著也可以打破。

实际上就是说明，众生在学道过程当中，通过分别念安立的诸法实有，不是正确的观点，然后打破了诸法实有之后的这个空性的概念，也不是究竟的观点。所以，要双破于有无，或者双破于现空，因为有无这两种状态都不是正确的。当然，空的正见可以打破有的执著或实执。但是回过头来，我们再把这个空性执著为实有，那就再也没有办法调化了。

在《宝积经》、《中论》等很多经论当中都是这样提到，如果肚子里面有病了，我们吃药之后，把这个结石或不消化的东西排下去，药也跟随排下去了，身体才能保持健康。如果病灶排掉之后，药留在身体当中，这个药一旦成了毒，那就没办法了。

同样道理，我们为了打破实执而修空，当实执打破之后，这个空性的概念也要随着实执的消亡而消亡。如果把实执的概念打破了，而留下了一个实有空性的概念，那么这个概念就无法对治，就会变成一种毒或一种病。所以，为了打破对空性的执著，又宣讲了空性的空性，叫做空空。

“为除执法者，执空故宣说。”为了遣除众生对于诸法的实执，众生的惯有思维，不让我想这个、我就去想那个，不让我执著这个，我就去执著那个，他

的分别念总是想要抓住一个什么东西，心里才踏实。当我们讲空性的时候，他觉得这个空性很好，有这么多殊胜的理证，然后开始使用空性把所有的法都破掉，破完之后，分别念还是一直执著这个空是存在的，空性是很好的东西，空性一定不能放掉，把空性放掉了，那我去抓什么？实际上并不需要抓住什么，就是让我们一层一层地放掉全部的过程。佛陀不是让他的修行者，把以前执著的东西放掉，又去抓一个新的东西来执著，这个不是真正具有善巧方便的，也不是修证实相的方法。

佛给我们讲空性，最后说，一切万法都是空性、无所执，乃至空性都不要执著。所以，我们内心当中对什么法都不要执著，对轮回的法、显现的法不要执著，对涅槃的法、对空性都不要执著，什么都不所执的时候，心的寂灭叫做寂灭。寂灭之后，就可以和真实的实相相应。法相是完全寂灭的，但是你的心有执著，就不可以相和诸法实相。因此，我们要打破对空性的执著。

当然，这个空性不是最初要打破的，而是分次第来打破的。当我们通过空性把对诸法的实执打破之后，第二步，可以通过缘起显现的方式再打破空执。这个方面有很多方法，比如，中观四步境界的方式，打破有、无、离戏、等性等，所谓的概念都要打破。还有，《定解宝灯论》当中，通过密宗的大乐的修法来打破空执，内心当中有一种光明感受，来打破一切万法都是不存在、空空落落的这种空执。打破的方法有很多，反正一切万法的实相，也不是实有的有，也不是实有的空，如果真正了知、证达这种什么都不是的状态，当下就会产生一种光明。

如果真正确实证悟空性，绝对不可能落入空边的。落入空边的都是没有证悟空性的，他会觉得一切都是空的吧。一旦证悟空性，空性和光明本来就是无二，当你证悟现空无二，这种证悟的智慧不可能消亡，所以，绝对不会落入任何一边。

当然没有证悟的时候，尤其是学空性的时候，比较容易堕入一个边。我们一方面要通过很多自空应成派的观点来破；一方面还要去体会空性，这样这种边就会一个一个地完全破掉。

寅贰（大空等四）分四：一、大空；二、胜义空；三、有为空；四、无为空。

卯壹、大空

**由能遍一切，情器世间故，
无量喻无边，故方名为大。
如是十方处，由十方性空，
是名为大空，为除大执说。**

首先讲什么叫大？第一个颂词讲到了大，大就是方向。为什么把方向安立成大呢？第一个根据，“由能遍一切，情器世间故，”因为方向能够周遍一切的有情世间和器世间，所以“故方名为大”，把方向安立成大的名词。第二个根据，“无量喻无边，”这个无量就是讲四无量，是四无量心的所缘，我们说修慈无量心、悲无量心、喜无量心和舍无量心。为什么叫无量呢？周遍一切方所，或周遍所有的方向，所以叫无量。如果只是缘一边修，不叫四无量心。就是因为我们修四无量的时候，绝对是周遍十方一切的，所以通过无量喻即四无量心比喻，可以了知无量就是指无边或者大的意思，无边的缘故叫大，“故方名为大”。

“如是十方处，由十方性空，是名为大空，”所谓的方向，到底是不是实有的？在我们脑海当中，会有一种方向的感觉和概念，东方、西方、我们是东方人，等等。但是，在《俱舍论》当中讲，这是一种不相应行，它也不是色法、也不是心法，是和色法和心法不相应的。《俱舍论》认为这个不相应行是一种实有的法，但是在上上的宗派当中，这个不相应行是缘色和心而假立的。所以，我们的方向就是一种假立的。

比如，我们坐在这个地方，我们左手边、你们的右手边，是东方；太阳落山的地方是西方，然后有一个南方和北方。这个方向是不是实有的？不是实有的。如果换一个角度，比如走到东山之外再一看，以前的东就变成西，我们走竹溪山沟的时候，以前的西山到东边去了，所谓的方向绝对是假立的。所以，这个方向是自性本空的，这样的本空，叫做大空。

“为除大执说。”宣讲大空有何必要性呢？为了断除有些人对方向的执著，觉得这个方向很大。这个方面有两类：一类人是一般的世间人，他会执著方向，执著方向实有，为了遣除这一类的人的大执，宣讲大空。还一类人，在注释当中讲到胜论外道，他是通过观察之后的一种严重的遍计，能够影响到他了知诸法实相，佛陀为打破胜论外道所认为的方向是实有存在的法，而宣讲大空，让他了知这个大或方向，也是无自性的，方向本来是空性的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第57课笔录



**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。

现在在讲第二个科判空性的分类，分二：略说和广说。现在在讲第二个科

判广说，分二：广说十六空之分类和归摄四空之分类。现在在讲第一个科判广说十六空之分类，分四：内空等四、大空等四、离边空等四、诸法空等四。现在在讲第二个科判大空等四，分四：大空、胜义空、有为空和无为空。其中第一个科判大空已经讲完了，今天讲第二个科判胜义空。

卯贰、胜义空

由是胜所为，涅槃名胜义，
彼由彼性空，是名胜义空，
为除执法者，执涅槃实有，
故知胜义者，宣说胜义空。

在讲胜义空的时候，首先我们要了知胜义，然后再了知胜义空。此处的胜义就是空基，胜义空就是它的自性或本体。这两个意义完整的了知之后，才可以真正通达胜义空。还有，这里也讲到了通达胜义空的必要。

“由是胜所为，涅槃名胜义，”什么是胜义呢？涅槃就是胜义。为什么涅槃就是胜义呢？胜，殊胜的意思。义，有两种含义：第一种所知，比如一切的所知法都是意义，或者意义包括一切所知法。在注释中讲，色声香味触五种外境，叫做五义即五种意义，是五种所知，所知有义或者义有所知的意思。第二种所为，就是目的、目标，或者究竟的目的，称之为义。

此处胜义，不是一般的所知义和所为。按照一般的不加胜义的义，比如前面讲的色声香味触叫做五义，还有其余很多的所知法都可以叫义。此处胜义，是殊胜的意义或殊胜的所知。在所有的所知当中，涅槃叫做殊胜的所知。涅槃是殊胜、清净智慧的所知法，所以此处的涅槃有很甚深的意义在里面，称之为胜义。还有一种方法叫做胜所为，是修法的瑜伽师的究竟的目标，究竟的所为就是要获得涅槃，所以此处涅槃就叫做胜所为。

我们平时讲的胜义谛的“胜义”，也是胜所知或者胜所为的意思。因为讲胜

义谛的时候，讲空性、讲如来藏，它是由是胜所为，或者由是胜所知的缘故，称之为胜义。所有所知当中，诸法的实相、究竟的意义或法性，就是殊胜的所知有，胜所为就是证悟这样的实相，所以也叫做胜义。因此，空基就是涅槃，就是胜义。

此处为什么要把胜义安立成自性空呢？因为它的自性如本性尔故，它的本性就是无自性的，我们只是对它本来具备的法性进行抉择、通达而已。

“彼由彼性空，是名胜义空，”彼，胜义；由彼性空，胜义由胜义的自性而空，不是以其他法而空。是名胜义空，胜义正在显现，或者我们脑海当中显现所谓胜义的时候，它的自性是本来空性的，叫做胜义空。

这样讲的必要是什么呢？“为除执法者，执涅槃实有，”为了遣除修行人对涅槃实有的执著。

第一部分人，有些大小乘行者，在趋入佛法的时候，总是以为世俗法虽然如梦如幻，但是胜义、涅槃的法应该是实有的。但是，彼由彼性空，它完全没有自性。以前我们再再讲过，自性完全是众生的第六意识分别妄加的，认为法有本体、是实有的，而这种实有，并不是你强加给胜义、强加给诸法，它就具备了自性。不管你加也好不加不好，一切万法的自性都是无自性、空性的。

有些人不了知这些，执涅槃实有，尤其是讲胜义空的时候，主要所化是大乘行者，因为此处已经讲到属于大乘的空性了。还有一些小乘行者，引导他从小乘进入大乘，根性开始要苏醒的时候，也要打破他内心中认为的涅槃实有、有自性，通过这种渐进修行，能够顺利地把他们引导到法空、法无自性当中，就可以真实地进入大乘，最后成就佛道。

还有第二部分人，中观的修行者、瑜伽行者。初学的时候，当然我们觉得不能执著这些花花绿绿的五欲，但是，转换了思考方式的时候，我们会觉得轮回法不是我们所执取的，但是涅槃法应该是我们最终追求的目标。每一个人都

说：“我学佛是为了解脱，我出家是为了涅槃。”但是，如果我们不注意，不学习这种最了义的教法，就会从一种执著换成另外一种执著，把学佛之前把对五欲的执著换成对涅槃的执著。

当然，对于二者的执著，从暂时的角度来讲，执著涅槃是好的执著，执著轮回是不好的执著。但是。从究竟了义的法性角度来讲，对于修学了义教法，对于想要证悟万法实相，不管是哪一种执著，同样都是障碍。所以，在了义教法般若空性当中，在禅宗的修行体系当中，在密法的修行当中，对于一切的执著通通都要打破。对于轮回法不能执著，对于涅槃法也不能执著，乃至对于法性、对于空性都不能执著的。

“故知胜义者，宣说胜义空。”谁真实了知了胜义谛，谁就有宣讲胜义空的资格。没有了知胜义谛，只能跟随佛陀的佛语去宣讲而已，从自力的角度来讲，没办法真正地去宣讲。谁是知胜义者呢？佛陀完全了知圆满的胜义谛，了知这种胜义本性完全是无实有。而众生缘胜义、涅槃，执著为实有，这种执著的方法不可能真实趋入涅槃的。此处的胜所为、胜义谛，是最了义圆满的寂灭，应当理解为最究竟的涅槃，而不是其余小乘涅槃的安立。

佛陀完全了知胜义，虽然世俗谛当中他有他的形相，但并没有凡夫所执著的这样或者那样的自性。佛陀为了让想要趋入涅槃者趋入涅槃，宣说了胜义空、涅槃空。也就是前面我们讲过的，如果我们想要进入涅槃，必须了知涅槃无自性，如果执著涅槃有自性，绝对不可能达到目的的。为什么呢？因为涅槃是要息灭分别之后获得的，而我们去追求涅槃的这种心是一种分别念，怎么可能通过分别念去趋入无分别呢？通过这种粗大世俗的无明心，不可能真正对应一个离开所有戏论的涅槃境界。

所以，我们要趋入涅槃，必须要不执涅槃，必须了知涅槃无自性，才能够真正地达到。因为大乘的涅槃，绝对是要息灭所有的戏论，而我们认为涅槃

实有，这种分别心恰恰就是戏论。所以，通过戏论而入无戏论，通过无明而进入光明，这个完全不符合道理，是不可能做到的。

我们要了知，涅槃就是息灭分别的过程。如果我们把分别息灭了，相当于对涅槃的自性不再执著实有。当我们不再执著涅槃实有的时候，越不执著、越把分别念息灭的时候，就是在靠近涅槃了。而不是怎么样去追求它，才是靠近它。不像世间上的人，努力拼搏才能靠近目的地。佛法当中的所谓目的就是一种放，通过放才能靠近，不放就靠不近，因为涅槃是一切万法本来寂静的自性，我们再再地去执著、追求，越这样离涅槃越远。越放弃对于一切万法的执著，这种放弃的过程，就是趋向于涅槃的过程。

当然，这种放弃，并不是随随便便的一种放弃。佛法当中的放弃，要通过一层又一层的理论、实践，才能够帮助我们真实地放弃。当我们什么都不执著的时候，乃至于不想成佛了，不想获得涅槃了。当然这种不想获得涅槃，并不是退道心了、实在不想学了，不是这种实在不想成佛的意思。而是我想成佛的这种念头、这种实执，在最后趋向于法界的时候，要泯灭的。真正完全放弃完的时候，涅槃的自性恰恰完全现前、全体显露。所以，打破对涅槃实有的修行非常重要，这并不妨害众生在名言谛当中说我要成佛、我要成就涅槃果位。这个地方所讲到的是涅槃的自性不存在，所以要获得涅槃的话，必须要消灭分别心，打破一切执著。

卯叁、有為空

三界从缘生，故说名有为，

彼由彼性空，说名有为空。

此处的有为空就是三界空。为什么三界是空性的呢？“彼由彼性空”的缘故。“三界从缘生，故说名有为，”整个三界是从因缘和合而生的，只要因缘和合产生的法都是有为法。所以，三界从缘生的缘故，叫做有为。欲界、色界、

无色界的法都是从缘而生，三界各自有各自的因缘，三界分别从各自的因缘而产生，所以三界一切法都叫做有为法。

“彼由彼性空，说名有为空。”整个三界、有为法，正在显现的当下，不是以其他法而空，而是它的本性就是空，或者从因缘和合产生的缘故，无有自性。空基是三界，空基是有为，所以此处的空就叫做有为空。

讲有为空，对众生引导的意义非常深远。虽然有些众生执著涅槃，有些众生执著空性，但绝大部分初学者所执著的恰恰就是有为法或三界法。众生之所以不愿意或者不能够产生一个非常清净、稳固、猛烈的道心，就是因为他的心对于三界有所贪执。在三界当中，我喜欢的法，必须要去追求；我不需要的法，必须要立即抛弃，等等。现在我们之所以产生很多烦恼，就是因为对有为法本身没有看破，不知道它是自性空，把它看成可追求、可得到的实有东西。有这种实执的时候，我们的心就没办法与寂灭和殊胜道的自性相适应。

在《中论》当中，专门有一品讲观察有为法完全是空性。因为生住灭都是无自性，而有为法的法相就是生住灭，一切有为法都是刹那刹那生灭，哪一个有为法是实实在在的存在呢？但是众生就愚痴在这里，明明一切万法无自性，但还是牢牢地去执著。对于一般世间人还情有可原，毕竟没有学过空性教义，但是对于我们来讲，已经学了很长时间的中观、空性，还是对有为法产生很强的执著，这就是一种悲哀了。

我们学的时候，第一，有没有学得精通。第二，有了见之后，有没有去实修行，有没有把空性放在内心消化、体会和感受？这是问题的真正所在。每个人都说，我们要去修证，要去实行。但是真正看的时候，实修行的时间是非常少的，当然各自有各自的借口，忙或有其他事情等，这都是给自己找的理由。以前再再提到，修持空性或正法，应该是贯穿整个生活和修行过程当中的。专门找个时间坐下来打坐，这个也是修；平时走路的时候，忆念空性，也是一种

修。但是我们不习惯后者的修行方法，我们的心分别太多，已经成了一种自在，如果不分别，会非常不舒服，认为既然修空性，就应该什么都不想，一旦坐下来开始胡思乱想的时候，就觉得自己的修行失败了，这个还是对真正的修行没有了知和领悟。

对于凡夫人来讲，不生分别念，反而是不正常的事情，凡夫人就是有分别念。关键是我们怎么样使用分别念来修道，怎么样把分别念作为修空性的素材，让它作为趣入空性的方便。我们有这么多素材，如果能够真正使用的话，为什么不能修行，为什么不能悟入呢？我们总是幻想：修行是所有的分别念都不产生，是一个很快乐、很明清的状态，这个才叫修行。如果没达到这样的目的，就觉得修行失败了，实际上并不是这样的。我们现在就是要慢慢地、一步一步地，通过生起的分别念来证，怎么样趣入道的自性。这个方面在般若和其他很多的教言当中讲了很多。

这个有为法，即整个三界的法，非常非常复杂、繁多。我们要了知一切三界的所成，包括我们的身心、诸众的分别，还有外在广大的器世间、山河大地等等，这些都是三界所摄，都是有为法，都是随因缘产生，都是无自性。我们要好好地去实践它。

卯律、无为空

若无生住灭，是法名无为，

彼由彼性空，说名无为空。

“若无生住灭，是法名无为，”无生、无住、无灭的法，叫做无为法，无为法的法相就是无生、无住、无灭，这个就是空基。“彼由彼性空，说名无为空。”这个无为法也不是其他法让它空的，而是无为法它自己的本性当体即空，本来不存在自性。我们了知了无为法的空性，叫做了知了无为法空。

无为法从大的方面可以分为两类：一种是观待有为的无为，比如观待兔子

和牛角，安立兔角，兔角是无为法，它不显现、无生无住无灭。还有，看待色法等安立虚空，虚空是无为法。还有，看待石女和其他儿女，安立石女儿的概念。这些无为法，是看待另外一个法而安立的。比如前面讲的兔角，在《中观庄严论》当中讲得很清楚，看待了兔子和牛角，出现了一个兔角的概念，实际上这个兔角根本不存在。这种看待有为法的无为法，比如虚空、石女儿，叫做小无为法。还有一种叫大无为法，不看待有为法的无为法，比如我们平时讲到的法性，或者如来藏。此处我们所讲的无为空，包括全部的无为法，不管是看待有为法、还是不看待有为法的无为法，全部都是自性空，这个无为法的概念相当的广。

为什么这样讲呢？因为所看待的无为法，像兔角、石女儿、虚空等都是一种概念，实际上这些法都不存在，但是乃至于在我们脑海当中可以浮现兔角形像或者概念的时候，这种形像本来就是空的。以前我们学习过，有为法“色即是空，空即是色。”一切显现周遍空，一切空性周遍显，所以，所有的显现都是空性的，但反过来说空性周遍显的时候，有时就不好了知。

以石女儿为例，如果一切空性周遍显的话，石女儿是空性的，它有没有显现？有显现，显现就是我们第六意识面前的总相。在说石女儿的时候，我们脑海里会浮现一种影像，这种影像就是显现。这种显现正在显的当下就是空的，当它空的时候就是显，显就是石女儿的概念和影像。虚空也是这样，我们说虚空的时候，就会出现虚空的观念，或者是蓝蓝的天空，或者是房子当中没东西的这种空，这就叫显，是我们第六意识面前的显。所以，现空双运，不单单是对于摸得到、看得见的色法，也包括脑海当中第六意识面前的色，这种色法也是我们所执著的，当它显现的时候，也是无自性。这是看待有为的无为是自性空。

大无为法同样这样安立，也是自性空。大无为法是超越我们分别念的，是，

的确是超离越分别念，但是，当我们在脑海当中观察这个大无为法如来藏超离一切戏论的时候，脑海当中有一种所谓超离概念的如来藏的总相，这就是对这种法的执著。我们会认为，如来藏是恒常的、寂灭的、实有的等等，这种认为如来藏实有的观点，仍然是一种法执，不是真正如来藏的自性。所以我们说，大无为法如来藏的自性本来也是无自性的、空性的。这个是针对执著如来藏概念和实有的破斥。

对于概念如来藏，我们要破斥它，因为如来藏是无自性、空性的。这个所谓的自性或戏论，都包括在实有当中，是凡夫的分别念和分别念的对境。而这样一种大无为法的自性空，就是空掉对如来藏的实执，空掉对如来藏概念的错误认知。

当我们真正息灭分别，现前如来藏的时候，在入定境界也好，或成佛的境界也好，如来藏上面完全没有分别念。如果有分别念，就没办法现前光明，现前光明说明绝对不可能有分别念的状态。说这样一种大无为法如来藏，是自性恒常等等，这样讲的时候并不是从凡夫分别念出发而讲，是佛的境界所讲的，因为它已经不是凡夫分别念的所境了，凡夫分别念根本缘不了真实的如来藏，凡夫分别念缘的如来藏，就是概念如来藏，是第六意识面前的如来藏，这个绝对不符合于实际情况的。

当我们对这种大无为法如来藏的概念彻底泯灭了，这个时候才能现前真实的、超离言思的、恒常的如来藏大无为法的自性，这个方面牵涉到二转、三转法轮的一些精要了。此处我们所讲到的无为法的真正法相，就是无生住灭。不管是观待有为法的无为法，还是大无为法，统统都是无生无住无灭的，只不过前者是假立，后者是法性而已。但是我们对这些法的认知，要抉择它们的无为空，都是从概念方面进行观察的时候可以完全了知。

这两种概念，一种是无法缘的，比如大无为法的如来藏，只能在脑海中出

现一种总相；还有，石女儿等本来不存在的东西，我们缘不了，只是脑海当中可以显现。从某个角度来讲，这两种有相似的地方，都是我们的概念当中出现的，只不过一个是存在的法性，一个是根本不存在的假立法而已。

有些众生如果没接触到大无为法如来藏的时候，他认为虚空等是实有，针对这部分众生讲，无为空；有些众生对大无为法有执著，这个也是无为空。反正都是无自性，都不存在，没有哪一个是我们分别念面前安立的存在实有。

寅叁（离边空等四）分四：一、离边空；二、无初后际空；三、无散空；四、本性空。

第三个科判又讲了四个空，离边空、无初后际空、无散空和本性空。第一个离边空，就是毕竟空。

卯壹、离边空（毕竟空）

若法无究竟，说名为毕竟，

彼由彼性空，是为毕竟空。

毕竟是空基，毕竟空是它的空性。什么叫做毕竟呢？颂词讲得很清楚，“若法无究竟，说名为毕竟，”而要了知毕竟，必须要了知什么叫究竟、无究竟。颂词当中有一个究竟、有一个毕竟，这两个不是一个意思，是两层含义。第一个究竟，此处究竟就是边的意思，常断有无等等的戏论、种种的边。第二个无究竟，就是否定这个边，一切万法没有有无是非的边，叫做无究竟。

无究竟就叫做毕竟。在一切万法的自性当中，常断有无等等诸边都是不存在，法上面不存在这些究竟或边，叫做“若法无究竟”。这种法无究竟叫做毕竟，毕竟就是无常不断。无常不断是此处的空基，而不是常断是此处的空基。无究竟就叫做离边，科判离边空不是离开边的空，而是离边的空性本身是空的，叫做毕竟空。

“彼由彼性空，是为毕竟空。”彼，毕竟，或者一切万法离常离断的离边性。

由彼性空，它有它的自性本空，安立成毕竟空。

卯贰、无初后际空

**由无初后际，故说此生死，
名无初后际，三有无去来。
如梦自性离，故大论说彼，
名为无初际，及无后际空。**

首先安立空基，空基就是前三句。

“由无初后际，故说此生死，名无初后际，”此处无初后际就是生死。首先我们了知一下初后际。初际，最初开始的出发点，一切法从初际开始往后延续；后际，一切法最后的终点，到此为止，从此之后再没有了。为什么生死叫做无初后际呢？对于整个众生的生死流转，没有办法安立从哪个地方开始，到哪个地方结束，没有一个初际和后际。

这个方面有总义和别义。从总义来讲，只要有有情，就会有生死，从整个生死轮回的概念来讲，绝对不可能有初后际。对于别别轮回的众生来讲，可以说没有初际、有后际。一个众生遇到善知识，修持无我空性，他的轮回就可以在此处画上一个句号，这是从很粗大的角度来讲。

下面讲无初后际为什么是空性的。

“三有无去来。”在胜义谛当中，整个三有无去无来，我去向于哪一个道，我来自于哪一个道，这种来去的自性根本不存在。在世俗谛当中，显现上面有来有去，众生从家里来到经堂，从这个地方又去向哪个地方，众生在三有当中来来去去，都是有的。但是如果真正观察，并不存在来去。《中论---观来去品》详细地破斥了来去，整个三有就是无来无去的。

“如梦自性离，”打比喻就像做梦的时候，好像是有来有去的，但真实观察的时候，没有一个实实在在来去的自性。

“故大论说彼，名为无初际，及无后际空。”大论，此处是指《般若经》，经中对般若空性做了详细论述。说彼，说生死就叫做无初际和无后际空，无初际、无后际是它的空基，空性就是轮回生死完全没有自性。

如果我们了知了无初后际空，了知了生死这种状态是本空的话，我们就知道，所谓的生死只是一种影像，没有一个实实在在的众生在这儿死了，然后投生到另一个地方，根本不存在实实在在的来去。所以，整个生死轮回就是一场大梦，除了大梦的自性之外，找不到真实的生死本体。轮回就是一种假相，只不过是有了这些心识、有了引起的业，然后在轮回当中显现每道众生的影像，除此之外，找不到实实在在的轮回。

如果找不到实实在在的轮回，有很多意义。第一个，轮回者和所流转的轮回都无自性，既然无自性，为什么还要对轮回产生这么强烈的贪著呢？从共同乘的角度，生起出离心的方法是直接观想轮回的苦性；或者处在轮回当中，对我们有很大的危害，然后产生厌离心。从空性的角度，也可以帮我们生起厌离心，了知轮回没有自性，我们就不愿意再执著它，这也是轮回空性的一种功用。

第二个，了知了生死无自性，对于不间断地发愿，发菩提心、大悲心，转入、安住轮回度化众生，能够产生非常强力的推动。为什么我们不愿意入轮回，这个轮回太苦了，而且在我们的概念当中，是实实在在的苦。现在我们了知了轮回无自性、完全是幻化的，没有实实在在的苦、烦恼、业因，即便安住轮回又怎么样，所以，能够帮助众生安住在这种状态当中。

第三个，了知了生死无自性，能够打破我们对所谓生死的实执，然后看待生死无实有，也可以打破对涅槃的实执。我们到底怎么样才能出离轮回？是不是轮回有一个边际，我们只要奋力地奔跑，冲过这个边际就解脱了？似乎是这样，但是从究竟意义上并没有这样的安立。生死就是一种幻化，是一种十二因缘，或者无明等等引发。这个生死在哪里？就在我们心中。了知了生死无自性，

就能够在身心相续上面去观察生死的自性就是没有自性的。这样就不需要到哪个地方去，坐在这个位置上你就可以出离生死。所以，出离生死也可以这么简单。了知、证悟了生死本空的时候，就出离三有、出离生死了。对于我们来讲，了知三有无来无去，三有无自性，非常有必要性。

卯叁、无散空

散谓有可放，及有可弃舍，

无散谓无放，都无可弃舍。

即彼无散法，由无散性空，

由本性尔故，说名无散空。

空基就是无散。要了知无散，先了知什么叫散，在颂词的次第当中，第一个颂词解释了散和无散。

“散谓有可放，及有可弃舍，”可以放弃及弃舍的这个东西或心态，叫做散。什么是无散呢？“无散谓无放，都无可弃舍。”所谓无散就是没有什么可放、可弃、可舍的。我们会觉得，这个是一个很模糊的概念，到底什么是无散？在注释当中直接讲，大乘法就是无散，因为大乘法是无可放弃、无可舍弃的。大乘法的三十七道品，还有它的智慧大悲，绝对是无可放弃的。第一个从究竟的实相来讲，一切众生没办法离开这种空性的大悲；第二个方面，趣入大乘的修行者，只要你进入大乘，大乘的道体绝对不能放弃，放弃就无法成佛。所以，大乘法又叫做无散法，是无可放、无可弃的。

知道无散之后，再了知无散空是什么样的。“即彼无散法，由无散性空，”这样一种无散的大乘法，由无散的大乘法的自性空，本性就是这样的自性，叫做无散空。当然从现在来讲，我们对于大乘法，要励力地去闻思修行；但是就它的自性和本体来讲，没有一个被我们所耽著的自体，所以，我们修六度而无可修当中修，发菩提心而无可发当中发。在《金刚经》当中也是有这样的讲法，

发了阿耨多罗三藐三菩提心，实相上没有一个众生可以度的。

我们一方面要发菩提心，另一方面，菩提心也不存在，也没有众生可度，这个就是大乘法自性本空、菩提心的自性本空、空性的自性本空，悲智和三十七道品的自性本空。所以，一方面我们在名言谛当中要修持这样大乘法，一方面我们要学会在修大乘法的时候，以无可执著的方式去修，就是现空双运和合起来修。对于我们初学者，刚开始很难，但如果一步一步地去靠近无散空、靠近究竟了义的大乘，最后就可以达到无修而修、修而无修的状态。

在空性当中，以三轮体空摄持，修行一切的六度四摄，了知大乘法，而不执著大乘法，二者完全不矛盾。有时我们会觉得，不执著就不能修，要修就必须执著，这是我们的内心还没有真正趣入到究竟了义，或者没有真正趣入到殊胜大乘法的修行的缘故，你觉得是无可调和的矛盾。但是，真正开始趣入的时候，慢慢我们就知道，怎么样在布施当中无所布施，无所布施当中做布施，这样一种双融的境界。

卯肆、本性空

**有为等法性，都非诸声闻，
独觉与菩萨，如来之所作。
故有为等性，说名为本性，
彼由彼性空，是为本性空。**

此处的空基是本性。什么是本性呢？“有为等法性，”这个本性就是有为法等法性。这个法性如何理解呢？在讲《入中论》的时候，把这个法性理解成有为法的法性。什么是有为法的法性呢？比如，地水火风，在一个认知的层次上，地水火风都有它自己的体性，这个叫做法性。比如水的法性就是潮湿，火的法性就是热。但诸大论师解释的时候，不是说它的潮湿、坚固等叫法性，而是有为法本质当中所摄的、与无为法一味或无二无别的这个，叫法性，就是有

法和法性的法性，和前面的空性是一个含义，这个法性是空性。有为法和无为法，不管外在怎么样显现这样一种相，但是它的自性完全无生的，完全一味的。

这个法性是谁造作的？“都非诸声闻，独觉与菩萨，如来之所作。”在一般的众生的想法当中，声闻、独觉、菩萨、如来都是圣者，能力非常大，可以移山倒海等。虽然这些圣者具备超出三界，或者超出一般凡夫分别念的功德，但是，他也没办法去造作一个法性。也就是说，一切万法的空性，并不是乃至声闻到佛所能够造作的，也不是魔王、上帝、造物主、自在天能够造作的。

“故有为等性，说名为本性，”一切有为法、无为法的法性，本来就是这样的，完全就是如是如是地安住，没有谁去造作，法尔如是的本性。

讲了本性之后，再讲本性空，“彼由彼性空，是为本性空。”本性以本性自性而空，叫做本性空。这个本性空和前面的空空，有时就觉得是一样的，为什么前面讲空空，现在又讲本性空呢？宗喀巴大师在注释当中分析，前面讲空空的时候，我们是通过见，把一切万法抉择成空性，对空性执著，打破这种执著叫做空空。就是说我们首先去抉择万法，抉择万法之后得到一种空，我们要打破对得到见解这种空的执著，叫做空空。而本性空，就是我们所执著的一切万法，你抉择也好，不抉择也好，一切万法的本性就是本来空性的。

空空和本性空，这两者执著的方式不一样，前面是通过空性抉择万法之后得到的，此处是，我们抉择不抉择、佛出世不出世，反正一切万法的本性就是空性，对这种执著的状态破斥，就叫做本性空。所以，安立空空和本性空，从一个层次来讲，好像都是空性。但实际上空空和本性空，仍然还是有所不同的。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入中论》第58课笔录



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲诠释第二大佛陀吉祥怙主龙树究竟意趣的《入中论》。《入中论》分四个科判：名义、译礼、论义和末义。现在在宣讲第三个科判论义，分三：造论分支、所造论体和造论究竟。现在在讲第二个科判所造论体，分二：暂时地和究竟地。现在在讲第一个科判暂时地，分二：分别说十地和说诸地的功德。现在在讲第一个科判分别说十地，分三：极喜地等五地、现前地和远行地等四地。

现在在讲第二个科判现前地，分二：真实和结尾本品。现在在讲第一个科

判真实，分三：略说能境地体相、广说所境空性和说此地功德而结尾。现在在讲第二个科判广说所境空性，分二：空性的深义和真实宣说具深义的空性。现在在讲第二个科判真实宣说具深义的空性，分三：如何传相、为谁传法和所讲之法。现在在讲第三个科判所讲之法，分二：以理证抉择空性和空性之分类。

现在在讲第二个科判空性的分类，分二：略说和广说。现在在讲第二个科判广说，分二：广说十六空之分类和归摄四空之分类。现在在讲第一个科判广说十六空之分类，分四：内空等四、大空等四、离边空等四、诸法空等四。前面三个科判已经讲完了，今天讲第四个科判诸法空等四。

寅肆（诸法空等四）分四：一、诸法空；二、自相空；三、不可得空；四、无性空。

卯壹、诸法空

**十八界六触，彼所生六受，
若有色无色，有为无为法，
如是一切法，由彼性离空。**

此处的诸法是空基。第三、四句讲“若有色无色，有为无为法，”不管色法还是无色的法、有为法还是无为法，所有一切法全部自性空。所以，诸法空的空基就是一切法，即诸法。

“十八界六触，”十八界，分三组：第一组六根界，是从六根的角度讲的；第二组六境界，是从对境的角度讲的；第三组六识界，是通过根境和合产生的六种心识。或者，从眼界乃至眼识界共有十八种法或十八种界。界有种子的意思，还有其他含义，在《俱舍论》、《辨中边论》等经论中讲得很多。此处的十八界，是法的一部分，是自性空。

六触，从眼触、耳触，乃至意识触之间有六种触。这六种触的前因就是十八种界，六根界、六境界和六识界这样的根境识三者和合产生触。比如有了

眼根界、色界、眼识界，就会产生眼触；有了身根界、身界、身识界，就会有身触；乃至有了意根界、法界、意识界，就会有意触。

“彼所生六受，”彼，是讲六触。所生六受，通过六触为因会产生六种受。比如，眼触，看到不好的东西，刺眼的光、扎眼的污秽物，会产生眼的苦受；看到悦意的境，会产生乐受。还有，通过耳听到刺耳的东西，比如铲子在水泥地上拖拉的声音，会非常不舒服；听到美妙的音乐、念诵，就会非常舒服，通过耳识也会产生乐受、苦受、舍受。乃至意识，通过意识产生苦、乐、舍三种受都会有。这个就叫做“彼所生六受”。

十八界产生六种触，六种触产生六种受，后面还有思、想，通过受会产生爱，爱之后也会有其他取烦恼的产生，这就是前前因、后后果的问题。这就是一切诸法的代表，从十八界开始讲，讲了六触、六受，乃至在经典中讲到思、想都讲到了。

“若有色无色，”有色，就是山河大地、身体等色蕴组成的法，色法是微尘集聚的。无色，就是心法。如果不属于色法的都可以包括在无色当中，所以无色法的范围比较广。除了色法和心法之外，还有一种假立的法或者一些其他法也属于无色法，只不过是“无色、有色”是一对。色就是指微尘集聚，无色有时专指心识，但有时不一定完全是心识。

“有为无为法，”前面我们在分析有为法空和无为法空的时候，对于有为和无为也做了分析。

“如是一切法，由彼性离空，”不管有色无色、有为无为，一切诸法正在显现的当下，不是其他法让它空，而是自性本空，由本性而故，一切万法本性就是无自性，一切万法本身的状态就是离有离无离是非的本性。我们要打破对于一切诸法的实执，通达一切万法的实相。

卯贰（自相空）分三：一、略说；二、广说；三、结尾。

自相空的内容比较多，并不是空的内容多，而是它的空基内容多。因为一切万法的自相有很多很多，此处是从基道果方面来观察的，分了三个科判。

辰壹、略说

变碍等无性，是为自相空。

自相就是此处的空基。“变碍等无性，是为自相空。”变碍等，叫做自相；无性，叫做空；变碍等无性，叫做自相空。当然此处变碍只是色法的自相，尤其指我们眼根能取到的比较粗大的法，我们从由很微细的法组成的粗大法上面去分析，也可以了知是变碍的。关于这个问题，全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释当中，对于色的相等，做了一番分析，此处的变碍就是讲色法的自性。

色法是变化的，刹那刹那生灭，叫变；碍，是滞碍性、阻碍，比如经堂里面的瓶子和瓶子、桌子和桌子、人和桌子之间都是一种互相阻碍，它占在这个位置就阻碍其他法进入。所有的色法都具备变和碍的自相，变碍就是色法的自相。

等，指一切基道果的法。无性，无自性的意思。是为自性空，都是无自性、空性的。

这里是以色法的自相变碍为例略说，什么是自相空的自相，变碍的法本来无自相，所以叫做自相空。

辰贰(广说)分三：一、基法自相；二、道法自相；三、果法自相。

这就是平时我们所讲的基道果，我们老是说，从色法乃至一切智智之间都是空性的，在这三个科判当中可以说已经表现无余了。第一个相是色法，最后一个相是一切智智，从色法到一切智智完全可以分在基、道、果三个科判、三大类当中。

在《般若经》当中也是这样讲的。从《心经》的次第来看，刚开始讲五蕴，色即是空，空即是色，最后讲到无所得，这个得就是一切智，是佛果的自性。

中间有声闻的法、缘觉的法、菩萨的法，一切万法都是无自性的。

五蕴、十二处、十八界的法，是讲一切万法的基，我们就是从这些法去观察的。中间是讲道，比如苦集灭道是讲声闻四谛的法；无无明乃至无无明尽是讲十二缘起，缘觉法的道；然后讲菩萨道，也是无自性的；后面讲到果位不可得，也是无自性。

很多地方都是不厌其烦地、一遍又一遍地讲，从色法乃至一切智智之间，全部都是这样次第讲的，尤其是《大般若经》讲得更详细。所以，抉择自相空是从基道果三方面，来抉择从色法乃至一切智智的自相，全部都是没有本体，全部都是自性本空。

已壹、基法自相

色相谓变碍，受是领纳性，

想谓能取像，行即能造作，

各别了知境，是为识自相。

这六句颂，对色受想行识五类法的自相做了解释，后面总结：一切法都是自性空。这个科判是讲基法自相、道法自相、果法自相，内容不是在讲它的自性空，而是讲它的自性到底是什么。首先把一切法的自性做一个圆满交代之后，最后再说一切万法的自性都是空性，主要是在讲它的空基、自相方面的法。

首先讲色法乃至于识法之间。

“色相谓变碍，”色的自相是变碍。有些大德解释，变是从时间的角度讲，是刹那刹那无常的、变化的；碍是从空间的角度来讲，是滞碍，比如两只手互相就有一种滞碍。所以，色法是不断地在变化，而且有滞碍的作用。乃至于我们讲中观，把色法破到最微细的无分微尘时，“尘尘不相入，无间等大故。”微尘和微尘之间互相不能相入，因为它们互相有滞碍的作用。从无分微乃至累积到粗大法，色法和色法之间，就是互相滞碍的自性，没办法真正完全融合。此

处一方面讲色法自性空，另一方面讲色法的相是变碍。

“受是领纳性，”受的自相是领纳性。受分为三类，苦受、乐受和舍受，这三种受都是领纳性，是一种心识的法，心识去领纳，乃至我们的身识都是一种领纳，我们能够领纳苦、乐、舍。

“想谓能取像，”所谓的想，想心所就是一种能取相，能取什么相呢？能取外相和内相。外相是外面的这些青色、黄色、大小的像等等，这些外像能够领纳；内相是内在的苦乐等，也能够取，它的特点是从能取像的侧面讲的。想与受、识似乎有相似的地方，也有各自不同的特点：受纯粹是从领纳性的角度来讲的；想是一种能取像，比如现在我们就能够取外面红色、绿色的像，能够取像就是想蕴、想的自性。

“行即能造作。”行蕴是除了色受想识之外的一切有为法。我们最初学五蕴时，不知道这个行到底是指什么。色是包括在变碍当中的，受、想和识都是有一定的定义，所有的有为法都摄在五蕴当中。在《俱舍论》第一品讲，除了色受想识之外的所有的有为法都包括在行之中，行是一种能造作，有时行是一种行蕴，包括很多心所，一方面是包括了很多心所法，另一方面还包括一些不相应行。在注释当中说，不管是有情还是无情，只要是能够造作的因缘法，都包括在行的范围内，它的范围还是比较广的。

“各别了知境，是为识自相。”能够了知对境是心识的自相。谁能够了知？心识。了知什么？了知境。各别了知境就是心识的自相。比如眼识能够了知色法的境，耳识能够了知声音，乃至于意识能够了知对境的法。心识是个别了知的，每个法是它个别了知的境，能够了知个别的境是心识的自相。

有时我们说一切万法都是空的，这个比较笼统。为什么要学这些概念、法相呢？我们要想知道一切万法无自性，虽然一切万法很多分类我们没办法了知，但是佛在经典、菩萨在论典当中，已经对一切有为法、无为法做了归类，比如

此处就归在五蕴、十二处、十八界来让我们了知。

我们要了知空，要了知什么法空？比如色法，色法是什么？变碍的自性。把这种世俗的自性了知之后，世俗谛当中不妨碍它的显现，但在胜义当中无自性，都是空性的。所以，我们要了知空，必须要了知空基是什么，如果不了知空基，我们说已经知道一切万法的空性，就是很笼统、很模糊的概念而已。此处是在讲空性的时候，附带介绍了这些法的自相。

以上讲了从色乃至识，有时候我们说色就是色蕴，识就是识蕴。此处虽然无法分开，但是把色的相和蕴的相别别介绍了。后面开始讲蕴、界、处各自的自相。

**蕴自相谓苦，界性如毒蛇，
佛说十二处，是众苦生门。
所有缘起法，以和合为相。**

颂词讲到了蕴、界、处各自的自相。

“蕴自相谓苦，”我们知道，蕴是一种累积的法，很多法积聚在一起叫做蕴。比如很多色法积聚在一起叫色蕴；很多受积聚在一起叫受蕴；乃至于界蕴，也是一种积聚。蕴的自相就是痛苦。我们在观修痛苦的时候，有一种苦叫近取五蕴苦，有时直接安立成行苦，不观待其他的苦受乐受，反正只要有蕴就是苦，蕴是受苦的基，是苦器，是苦的来源。欲界、色界的五蕴比较明显，无色界虽然色蕴不明显，但心蕴还是有现行的，只要有蕴，他就会有痛苦，因为蕴的自相就是苦的缘故。

如果了知了蕴的自相，对于苦的了知就更深层次了。因为我们平时讲苦，就是很难受、很忧愁，其他的就不一定认识是苦了。现在讲，蕴的自相是苦，只要有有漏的五蕴存在，就是苦的自性。

“界性如毒蛇，”十八界的性如毒蛇一样。在注释中讲到，界能够摄取众生

趋入于生死当中，界性的作用就像毒蛇一样。毒蛇能够捉持他人让他受苦，能够让他感受极其强烈的恐怖、中毒，甚至丧失生命。如果我们相续当中，有了六根界、六境界、六识界这十八界，因缘和合时，就会进入生死轮回。所以，我们有了界，被界摄取了，自然就会趋入到轮回生死当中，没办法安乐，就像被毒蛇抓住绝对没有安乐一样。

“佛说十二处，是众苦生门。”佛说十二处是产生一切痛苦的门，或因，或方便。我们有了内六处眼耳鼻舌身意，有了外六处色声香味触法，通过内外十二处，比如眼处缘色处产生眼识，通过眼识产生分别和染污。所以，痛苦是从十二处而生的。

佛陀教诫弟子修行时，善护六根，就是因为十二处是众苦生门。如果放逸诸根，意味着诸根不是调伏而是外散状态。当看到好东西，眼睛就开始看、分别；听到好东西，开始去分别。放逸六根绝对会产生种种的分别，通过分别产生烦恼和业，最后就会产生痛苦。

佛讲的这个修法，看起来很简单，好像谁都懂，但实际意义很深，直接就是讲修法的关要——都摄六根。佛陀说，在小乘当中，戒律越圆满，得果的几率就越大。甚至佛陀告诉你，吃饭应该怎么样吃，走路应该怎么样走，不要东张西望，只看眼前一木辄许的地面就足够了。这样并不完全是为了让不信佛的人见而生信心，最主要的还是让修行者能够收摄、守护眼根，看得少分别就少，内心胡思乱想的东西就少。如果白天晚上都能够守护眼、耳、意等六根，相续是相当清净的。在清净的相续当中，很多严重的过患不会生起，身心一旦清净，禅定就容易生发，禅定一生发，智慧就生发了。

有时我们觉得，佛这么繁琐，乃至走路眼都不能够自由地去看，必须要怎么样走，约束太大了。实际上我们众生不约束是不行的，众生的心就像一只猴子，来回地蹦跳不停，如果不约束，随着它心猿意马地发展，把野马、狂象

放开会怎么样？必须要有强制性的约束，使心安静下来。

我们在佛学院，虽然有时还会生起种种烦恼，但比在大城市生的烦恼少得多。大城市的种种色法、声音等信息非常多，供我们去看、去讨论，想得多，心就会不寂静。虽然最关键的不是取决于环境，但是对凡夫人来讲，对于调伏内心，环境绝对是助缘，在寂静的地方看得少想得就少，这是很清楚的辩证方式。

因此，十二处是众苦生门，我们必须要了解这个问题。佛陀提供了很多修行方式，比如到寂静处修行，尽量地减少外境干扰，如果实在做不到，也应该知道，佛陀讲比丘入聚落应该守护六根，我们入城市就要好好地去保护正知正念，保护诸根。这个原则也适合在家者，在家者已经处在这种环境当中了，是不是完全没有希望了？有希望。就是要更加努力地保护诸根，努力地培养正知正念，也能够让诸根清净，虽然处在红尘道中，仍然有机会。对于不同的人、不同的修行方法，佛陀都是一个一个教诫的。此处我们从众苦生门，讲到了佛陀开显的这些很简单、很实际和很基础的修行法门。

如果我们能够守护六根，外面境的显现或者不显现，从某个层次来讲，它的作用已经不大了。如果外面有境，我们的六根也去不停地摄取、攀缘，烦恼众苦就一层一层地生起来了。当我们没办法遮止时，或者有时也没必要遮止，遮止六根就可以了，守护六根非常重要，在律藏当中讲诸戒律、威仪时，讲得非常系统、清楚，这个就是修行的精神。

了知了这样做的理由，我们就愿意去做，否则我们会认为这是强行、硬性的规定，不一定愿意去执行。实际上这不是硬性规定，是跟随众生的思维方式和烦恼，制定的修行方法。如果不想解脱，不用这样做，如果想解脱，就要认真考虑，这个确实是应该做的，应该努力守护自己的六根。

“所有缘起法，以和合为相。”缘起也是一种基，所有的缘起以和合为自相。

法不孤起，仗缘方生，一个法绝对不是一个孤立的因缘就可以产生，必须要和合很多因缘。比如，我们讲课，也是观待很多因缘，讲堂、讲者、听者，还有很多要求，是一种缘起的果，这种现相是一种缘起，以缘起和合为相。众生的缘起，乃至成佛的缘起，没有哪一种缘起不是以和合为相。

已贰、道法自相

道法自相在此处比较侧重的是大乘修法，此处开始讲六度，是与大乘相关、相适应的法，也有一些和小乘共同的。在基道果中，基是现空双运，道是方便和智慧双运，果是法身和色身双运，平时我们学中观都是这样讲的。

前面讲的基是指一切基，我们抉择这些显现法时，一切万法的基是现空双运、现空无二的自性，在这个基础上开始修道。道有道的自相，四无量心、菩提心、六度四摄等，这些都是属于大乘道的自相。

首先讲第一组六度。

**施度谓能舍，戒相无热恼，
忍相谓不恚，精进性无罪，
静虑相能摄，般若相无著，
六波罗蜜多，经说相如是。**

佛经当中对六波罗蜜多的自相是这样宣讲的：

第一布施度，“施度谓能舍，”施度的精华和自相就是能舍的心。讲到布施会联想到是一种行为，我把一块钱或什么东西给对方，叫布施，但这只是布施的一种形象和表现，是能舍心的一种表象。我们内心当中，有一种能舍的心，这才是真正的布施。如果内心中没有能舍的心，外表上虽做了布施，不叫布施，因为能舍是能够舍弃悭吝、舍弃资财，甚至生命等的一种善心、善心所。如果我们在布施的时候，外表虽然做了很大的形象，但内心是舍不得的悭吝心，这就不完全是大乘的布施了。从形象上来讲，谁也不会说你不是布施，但是真正

的布施度，是一种能够舍弃、放弃的心。

很多地方讲，布施度圆满是你能够舍尽内外一切诸物的时候。《入菩萨行论》当中，施度唯依心这个科判讲得非常清楚，不是依靠外面来圆满布施度，依靠外面的话，佛都没有圆满布施度。所谓的布施，就是内心能够完全舍弃外在财物、内在善根，乃至对很多内外法的执著，能够完全放弃这些贪执，布施度就圆满了。施度是能舍，做布施就是从培养舍心、打破悭吝心开始的。我们想布施，一下子又舍不得，这时我们就要想布施的精神，就是要打破悭吝、能舍难舍，布施的自相就是能舍，虽然舍不得，还是要去做。

第二个持戒度，“戒相无热恼，”从表相来看，我们觉得戒是一种束缚，似乎看不到什么意义，不受戒还好，受了戒不能杀生、偷盗，许多事情不能做了，非常地受约束。这只是看到了戒律的表相，没有看到戒律的精神。戒律的精神是什么？戒律真正的自相和核心是清凉、无热恼，或者换一个角度来讲，持戒的精神是舍弃恶法、防止非法，是舍恶防非的自性，是让修行者断掉罪恶和非法的心。

戒律的层次也相应地而有不同。比如，在别解脱戒当中，舍恶防非主要是身语上面断除恶业，当然不是说没有心，内心跟随就清净了。在菩萨戒当中，戒相也是无热恼、舍恶防非，主要是针对自私自利的心，为了自利而赞自毁他诸如此类的，已经上升到心的层次了，他要舍弃的罪恶和非法更加微细，不单单是行为上面。在菩萨戒中，如果为了调心，为了利于有情，甚至你的身语可以开许七种不善，这里的精神我们要抓住，是断恶防非，这时要断的恶业和非法是伤害众生、保护自利的心。所以，我们知道了戒律的精神，再来看菩萨戒时，就完全能够掌握。再往上到密乘戒时，罪恶体现的方式是对于庸俗和自相的执著，所以要打破这些。总之，戒律的精神就是无热恼，而不是说外在要做到什么样。

当然，外在行为和内心之间是有一定关联的，所以，制定戒相、戒条，绝对有必要。我们在守戒的同时，要知道戒律的精神，不要放弃戒律的行为。藏汉的大德都是这样讲的，你的事什么、理是什么，理事怎样去双运，理事怎样去和合。所以，理是一种精神，不能说精神是这样，我就不用守戒了，不用去受这些仪式了。实际上这种舍恶防非，可以从你的身语体现，可以从你的内心状态体现，这种戒律是身语意三业怎样去善加防护，怎样去免于热恼。

热恼，是佛法术语，是犯戒、造恶业之后的一种烦恼状态。对世间人来讲，一般人做了错事会觉得内疚，这就是热恼；作为修行者来讲，比如我今天杀生或者偷盗了，就有一种忧悔，也是一种热恼。戒律是让修行者彻底舍弃、消除热恼，由守戒而获得清凉。如果我们能够断杀生，通过杀生引发的内心热恼就不会有。这方面只是从别解脱共同乘的角度来讲的。如果再上升到菩萨戒、密乘戒，还有很多可讲的，这里不再多讲，以这个为例我们去观察、分析，就了知了，戒相是无热恼。

第三个安忍或忍辱度，“忍相谓不恚，”安忍的自相就是不嗔恚，不嗔恚是安忍的核心和自相。有时把一些相似的忍辱安立成安忍，比如君子报仇十年不晚，现在我不跟你计较，以后有机会我再怎么样，这种人表面不动声色，好像无所谓，但内心还是怀着非常强烈的报复心，这不是忍辱，根本不符合忍辱的相。忍辱相是不恚，有些大德表面上非常忿怒，内心绝对没有丝毫嗔恚；或我们把某人打爬下，只要他内心中没有一点嗔恚，这就是忍辱。

此处忍就是不嗔恚为相，不管是遇到比我弱、比我强的人都能够忍。一般人做不到这样，遇到比自己强的人就忍，因为斗不过你，只有忍；遇到比自己弱的人就不忍了，能够胜伏你，我就不会忍。这些不是真正的忍，菩萨的忍是不嗔恚的，内心当中完全抛弃了所有嗔恚的因缘和相。所以，我们修忍，要看它的相，它的相是不恚。《入行论》当中，寂天菩萨用了很多理证让我们不嗔，

实际上就是要符合忍辱的相——不嗔恚。

怎样才能做到不嗔恚呢？我们必须了知嗔恚的过患和安忍的功德，然后了知嗔恚这种非理作意的相，只有这样我们内心才能够接受不嗔恚的理念，才可以在平时训练它。如果我们都没有接受它的理念，强制性地按捺住自己的怒火是按捺不住的，必须要通过道理来疏导。只要我们想通了，就愿意去做，当遇到生嗔对境时，就会想到寂天菩萨等佛菩萨的教言，我应该按照这个道理去思维，慢慢就能真正做到无恚，这个才是真正忍辱的相。

第四精进，“精进性无罪，”精进的自相就是无罪。我们知道，精进属于善法，“进即喜于善”，精进就是对于善法的喜爱，以勇悍为性。为什么精进性无罪呢？精进的对境必定是对善法的精进，这就拣别掉了恶业，拣别掉了世间法，这些都不是真正的善法和无罪，或者相合于自私自利，或者相合于恶业。有些人做恶法非常地精进，这个精进不叫精进，是邪精进；蜜蜂也很精进，但这不叫精进，因为没有缘到善法为相，不是对善法勇悍为性。

此处讲得很清楚，精进是对善法，尤其是大乘的不共精进，勇猛精进是对大乘法非常非常的欢喜，《经庄严论》当中已经讲了很多。精进的自相是无罪，没有自性罪和佛制罪，非常地勇悍地行持善法，这就是精进的自相。

第五个静虑，“静虑相能摄，”静虑相是能摄为相的。能摄什么呢？能摄诸功德，在平时的散乱当中，功德的力量是非常薄弱的，但如果制心一处，它的功效一下就会显现出来。所以，我们修观之前，一定要修止，有非常大的必要性。佛法当中，从声闻乘开始，到菩萨乘到密乘，都非常提倡禅定静虑，因为我们现在的心非常杂乱，不能对善所缘长时间地安住，心刚刚住一下，又跑到其他地方去了，过了很长时间才收回来，刚一收回来又跑到其他地方去了，这种散乱的心很难生起功德。

如果一个人的心很静的话，能够制心一处，就能够摄诸功德，很多功德都

是通过静虑而引发的。所以，静虑的相是一种能摄，尤其是按照修行次第，从止观的角度来讲，静虑能够摄受胜观，胜观的见就是我们平时通俗所讲的中观见、实相见。要让这个实相见发挥作用，真正去对治障碍的话，必须要在非常稳定的状态中长时间安住，功效才能够发挥出来。

现在有些众生有止而无观，他可以几天几夜不起分别念，但他并没有真正通达烦恼的自相，虽然能够安住几天几夜，乃至安住几个大劫，最后一出定还是凡夫。从某个角度来说，他的禅定功夫的确很了不起，但是，他安住的是一种庸俗的状态，只是把分别念压制住，当禅定力一消散，分别念一下子又出来了，又变成彻头彻尾的、具三毒的凡夫。所以，只有止没有观，没有办法出离轮回。

只有观没有止，观的效果难以发挥。比如，现在我们很多人都有中观见，但是为什么老是没办法相应呢？原因就是我们的胜观见老是在动摇，没办法安住一处让它发挥作用。安住的时间越长越稳定，它的效果就越能发挥，这就是静虑的作用。

静虑的作用，有时我们安立成止，一心不乱，或是专心专意的状态，比如听法，不胡思乱想，缘法义而不散乱，也是一种静虑和能摄。按共同的讲法，一般静虑就是止或寂止，制心一处的状态。而在大乘当中，没有单独的止，大乘的止和观是无法分的，《经庄严论》中讲得非常清楚。因此，静虑是一种能摄的相。

修静虑的方法非常多，《入行论》当中讲，遣除静虑的违缘，修自他平等、自他相换等；有些讲通过数息观、白骨观等观察万法的自性等等，有很多修定的方法。

第六个般若相，“般若相无著，”般若相就是不执著。当然，无著并不是什么都不想，什么都不执著了。内心当中没有道理、没有定解的不执著，很难真

正产生效率。所以，我们必须要了解无著的道理——诸法空性，必须要讲出不执著的道理，只是口头上喊不执著，内心对道理根本不知道，觉得不执著就是不想，其实根本不是。所执著的相无有是非、长短等等，这些法的自性本身不存在，本来就无可执著，当然就不执著了。般若的相是无著，是一种无有任何耽著的自相或本体。

“六波罗蜜多，经说相如是。”以上讲了施度乃至般若之间的诸相，经典中讲的菩萨六度的相，应如是而了知。

下面讲禅定，诸种定的自相。

四静虑无量，及余无色定，

正觉说彼等，自相为无嗔。

颂词讲到三个法：四静虑、四无量和四无色定，三种法的相都是无嗔。

“四静虑”，四静虑有两种：一种是从它的定来讲，一种是修定之后的果是升到四禅天。此处四静虑可以理解为四禅，初禅、二禅、三禅、四禅，四种静虑禅，

“无量”，是慈悲喜舍四无量心，有时四无量心也是一种定，也安立成一种修法。

“及余无色定，”是四种无色定，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，或者空无边定、识无边定、无所有定、非想非非想定。四种定有的时候理解为外道的修法，但是从另一个角度来讲，菩萨也要通达四无色定，以四无色定摄受来修自己的禅定，或者要通过四无色定作为基，生起胜观，或者作为入根本慧定的所依。所以，四无色定不能一概说是外道定，菩萨也修、也能够安住，只不过不会像外道那样只修无色定，最后升到无色天去了。因为在无色天当中对众生无利，所以，菩萨虽有能力，但根本不会去取无色定、生在无色天。

“正觉说彼等，自相为无嗔。”佛陀说以上这些自相都是无嗔的。第一个，四静虑和四无色定是从定的角度来讲，或者是从它的自相来讲，超越了欲界。在《俱舍论》中说：“上二不行嗔。”上二就是上二界，色界和无色界当中绝对没有嗔心，修四静虑、四无色定，也必须无嗔，没有嗔心才能够生起四静虑。所以，从这个角度来讲，四静虑和四无色定的自相是无嗔。

第二个，如果四无量心是一种定的话，修行者修持特殊十善法、四静虑，再修四无量，就可以转生梵天，也包括在色界定中。或者直接从四无量心的本体来看，慈悲喜舍四无量心绝对都是无嗔的自性，慈心悲心喜心舍心没有哪一个是有嗔心的。所以，从四无量心的本体来讲，仍然是无嗔的自相。

三十七觉分，自相能出离。

“三十七觉分，”三十七觉分即三十道品；觉是涅槃或者觉悟、佛的意思；分，这种觉分了分支或是因，也就是说，如果想获得觉悟，有三十七种修法。“自相能出离。”它的自相是能够出离。从轮回当中出离，从一切烦恼当中出离，这就是三十七觉分或三十七道品的安立。

从大乘小乘分别看三十七觉分时，是从凡夫位乃至无学道位。按大乘来讲，是从小资粮道开始乃至到佛果之前的修道位，通过三十七种修法来达到目标。所以，三十七种修法是能出离的自相，能够从一切障碍当中获得出离。

三十七觉分已经讲了很多次，现在再大概提一下。小资粮道修四念住，中资粮道修四正断，大资粮道修四如意足；加行道的暖位、顶位修五根，忍位、世第一法位修五力；见道位修七菩提分；修道位修八正道分。通过这三十七种修法，就能够从轮回或一切障碍当中获得出离。所以，三十七道品的自相，就是能够帮助众生从各自的障碍和痛苦当中得到出离，暂时获得解脱果位，究竟获得佛的果位。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情