

入中论自释讲记

(中册)

月称论师 造
智圆法师 讲授

目录

入中论卷四

第六菩提心现前地 1

入中论卷四

如是已破他生，今破共生。

以上已经破完他生，现在破除共生。

颂曰：

计从共生亦非理 俱犯已说众过故

计执诸法由自他共生也不合理，因为同时会犯下以上所说的承许自生和他生的众多过失。

以下首先阐述共生宗的观点：

计共生者，谓既从自生亦从他生，故计共生。如从泥团、杖、轮、绳、水、陶师等而有瓶生，瓶与泥团非有异法，要泥团性中有瓶乃得生，故从自生。陶师功用等他法亦能生瓶，故亦从他生。以是执为自他共生。

计执共生的宗派说：果法既从自体中出生，同时也由其他法出生，因此承许为共生。

首先讲无情法方面。譬如，以泥团为主因，配合木杖、轮盘、绳子、水、陶师的功用等的助缘，从而产生果法瓶子。其中果法瓶和主因泥团不是他性的法。意思是说，前面是

泥团,后来制成的瓶子还是泥团的自性。只有在泥团的体性中具有果法瓶,后面才能出生瓶子。如果泥团的体性中没瓶子,后来也不可能另外出生瓶子。所以是从自体而生。另外,也需要借助陶师的功用等其他法,才能出生果法瓶子。所以是从他法生。像这样计执为自他共生。

下面讲有情也同样由自他共生:

外法既尔,内法亦然,要自他共乃得有生。彼宗安立,命、非命、福、罪、漏、律仪等九句义,谓是真实。如弥勒要前世命根中有,今乃得生,故从自生。以弥勒与命根非法故,由计命根具诸趣故,谓命能往天等诸趣。弥勒亦从父、母、法、非法、漏等他法而生,故亦从他生。

外在的无情法既然如此,内在的有情法也是一样。要由自他共为因缘才能出生。共生宗安立命、非命、福德、罪患、漏、律仪、苦、乐、势力九句义,为真实法。以弥勒诞生为例。一方面,在弥勒前世的命根当中,要有今世的弥勒,今世才会有弥勒的出生,所以是从自己的体性中生。因为,今世的弥勒和他前世的命根不是他性的法,共生宗认为前世的命根中具有各种生趣的缘故。意思就是,在前世命根中,具有能往至天等诸趣的体性。比如,前世造了布施、持戒等的善业,前世的命根中具有往至天趣的体性,也有去往人趣的体性。另一方面,弥勒今世也要依凭父母等的他

法因缘而生。所以也是从他法生。

持共生论者认为此观点非常合理：

前说非自生，非他生，于吾等无妨难，以吾不许唯从自生，与唯从他生故。

持共生论者说：你们中观师在前面讲，果法不是自生，也不是他生，因为承许自生有“无义生、无穷生”等过失，承许他生有“一切生一切”等过失。但是，这些对于我宗无有妨难。因为我们不承许诸法仅仅从自体中生，或者唯一从他法中生，我们承许诸法由自他共生。

以下中观师破除这种观点：

破曰：此说亦不应理，以俱犯前说众过故。如破前两宗所说众过，于计共生宗，亦成过咎，故共生定非有。

中观师破斥说：你的这种说法也不合理，因为会同时犯下前面承许自生和他生的一切过失。破斥自生、他生两宗所说的众多过失，对于计执共生的宗义也同样成为过失，所以自他共生决定不成立。

下面讲为什么俱犯自生、他生的过失。

首先，对方承许诸法从自体生，由此会有前面讲的自生的过失：

若泥团性中已有瓶，则不应生，已有故。如前破云：“彼从彼生无少德，生已复生亦非理。”如是应知，说命根中已

有弥勒乃得生,是事非有。

先说无情法:如果在泥团的体性当中已经有瓶子,就不应当承许有生,已经有的缘故。就像前面破自生时所说:“彼法从彼自体中生,没有少许的增上功德;而且已经生了还要再次出生,也是不合理的。”意思就是,所谓“生”是指通过因缘和合,得到新的事物。如果此法先前已经有了,后来还是它,没有任何新的获得,就不能叫做生。而且,自己生自己,只要自体存在,就应当不断地生自己。但是这不符合事实。有情法也一样,应当知道,你说前世的命根中已经有了弥勒的自体,后世才有弥勒出生。这样的事也不成立,会犯下跟无情法自生相同的过失。

并且,对方承许诸法从他法而生,这样会有前面讲的他生的过失:

由水、绳、轮等性中无有瓶故,瓶亦不从彼等中生。如前破云:“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。”计从父母等有弥勒生,亦如是破。

先说无情法:由于水、绳子、轮盘等的体性当中没有瓶子的缘故,瓶子也不可能从彼等他性的法中出生。就像前面破他生时所说:“如果认为依于他性的法而有他生,那么火焰也应当能生黑暗;又应当一切是因非因,能够生一切是果非果。因为诸非能生的法与能生的法,在他性上完全

相同。”意思就是，能生的法和非能生的法，在他性上没有差别。既然说能够从 A 法出生 B 法，那么，从 A 也应当能出生 B 以外的其他法，或者 A 法以外的其他法，也能出生 B 法。同样是他性的缘故。有情法也一样，你认为由父母等的他法生弥勒，也能够以同样的道理破除。

总之，只要承许因果是实法，又认为是自他共生，也就是既是自生自，又是他生他。这样就会同时遭到承许自生和承许他生的所有过失。

下面讲共生在二谛中不成立：

如前说，计自生、他生，随于世俗胜义，皆不应理。如是计共生由前道理，亦定非有。

就像前面所说，计执自生和他生，无论在世俗还是胜义当中，都不合理。同样，计执共生，以前面所说的道理，也决定在世俗胜义二谛当中都没有。

颂曰：

此非世间非真实 各生未成况共生

这种所谓的“共生”，不是在世间的显现中有，更不会在真实中或者胜义谛中成立。因为在二谛当中，自生不成立，他生也不成立。既然“自生自”无法安立，“他生他”也不成立，那么二者合起来同样无法成立“生”。

非但以前正理，说计共生不应道理，即世亦可知其非

理。

不仅以前面所说的正理，计执共生不合道理。就连依据世间道理，也可以知道“共生”不合理。

下面以譬喻说明。

如一胡麻，能有油出，则多胡麻亦有油出，若沙砾虽多终不能出油。如是若各别能生者，多乃能生，故计共生，不应道理。

打比方说，如果一粒胡麻当中能够出油，那么多粒胡麻就能够出油。而沙子、石头虽然很多，但是每一粒当中都不能出油，合在一起也不可能出油。像这样，如果自和他分别能够生果，那么自和他合起来就能生果。但是“自”也不能生果，“他”也不能生果，二者合在一起同样无法生果。所以计执自他共生不合理。

分别来说，在世间当中，不成立“自生”。因为，一切内外法都需要因缘和合才能出生，单独的自己无法出生自己。否则，应当源源不断地生自己，但是，任何处也没有这种现象。同样，世间也不承许“他生”。因为“他生”必须是两个别别他性的法成为因果，但是按世间来说，比如一个人播下一粒种子，后来种子长成了大树，他会说这棵树是我种的。可见，世间人也不认为先前播下因——种子，和后来的果法——树木是别别他性，所以世间不承许他生。既然

如此，世间当中，自他共生也决定没有。

要知道，这里破斥的是，二谛中承许因果法实有。但是经过观察，既然实有的“自生自”，或者“他生他”在二谛中都无法成立，实有的“自他共同生”也不能成立。

以上对于共生破除完毕，下面破斥自然生（即无因生）。

首先讲对方观点：

计自然生者，谓若有因生，则因与果或是一性，或是异性，或是二俱，便有上过。我不许因生，故无所说过。故诸法生唯自然生。

计执自然生的宗派说：如果承许有因生，那么因和果必然落在三种情况当中，也就是说，因和果或者是一性，这样会有承许自生的过失；或者是异性，就会有承许他生的过失；或者既是一性，又是异性，就会遭致以上两种过失。但是，我们不承许诸法由因而生，所以没有以上的过失，因此，诸法唯一自然而生。

下面分别举例说明有情法和无情法怎样自然而生：

如莲茎粗硬，莲瓣柔软，未见有人制造。瓣、须、蕊等颜色形状种种不同，亦未见作者。波那娑果与石榴等各种差别亦皆如是。

首先是外在的无情法：比如莲花的茎很粗硬，它的花

瓣非常柔软，从来没见过人去制造它。莲花的花瓣、花须、花蕊等的颜色和形状具有种种差别相，没见到有作者，就这样自然显现了。同样，波那娑果，以及石榴等的外在无情法，它们的形状、颜色、味道等的各种差别，也都是这样自然而生。

下面讲内在的有情法：

外物既尔，内界亦然。如孔雀、底底利鸟，及水鹤等，未见有人强为作种种形状色彩。故诸法生唯自然生。

外物既然是这样自然而生，内在的有情法也同样。比如孔雀、底底利鸟、水鹤等，这些飞禽、走兽、水族等的有情，从来没见过有人特别去制造它们身体上的形状、色彩等，这些全部自然显现。所以，内外诸法唯一自然生。

以下中观师破除这种观点：

破彼颂曰：

若计无因而有生 一切恒从一切生

世间为求果实故 不应多门收集种

如果诸法无因就能出生，应当一切法恒时从一切法中生。因为既然没有“有因”和“无因”的差别，也就是不需要特定的因缘，就能随意生果，这样应当在一切时处之中都能生果。

另外，承许自然生，跟世间的真实情况相违。如果诸

法自然生，那么世间人为了求得果实，不应当从多种门径收集种子等等。世间人收集种子，就是为了获得果实，不收集种子，没办法出生果实。如果诸法无因而生，世间人收集种子就应当没有任何作用。因为无论是否有种子都能出生果实的缘故。

下面讲计执自然生的过失。先以无情法为例：

若谓诸法自然生者，如波那娑树，非波那娑果之因，栋木及阿摩罗等亦非彼因，则栋木等亦应能生彼果。又波那娑果，既从非因之波那娑树生，亦应从三界一切法生，俱非因故。

首先，有“一切从一切生”的过失：如果认为诸法自然而生，也就是不需要因，果法自然出生。那么，波那娑树就不是波那娑果的因，同样，栋木和阿摩罗等树也不是波那娑果的因。既然波那娑树能够出生波那娑果，同样，其他栋木等的一切事物也应当能够生波那娑果。

进一步来说，波那娑果既然能够从一个不是因的波那娑树上出生，也应当从三界一切法中出生，同样不是因的缘故。意思就是，既然波那娑果能够从波那娑树上出现，而波那娑树又不是生波那娑果的因，那么，其他法同样不是生波那娑果的因，也应当从这些法上面出生波那娑果。这样一来，下至地狱上至有顶之间的一切处所当中，都应

当出现波那娑果，波那娑果应当充遍了三界。

而且，会有“恒时出生”的过失：

又如阿摩罗果与罗鸠罗果等必待时节方能成熟，是暂时性，彼等亦应恒时而有，不须观待时节因缘故。

又好比阿摩罗果与罗鸠罗果等，必须观待时节因缘才能成熟，是暂时性的法。意思是说，因缘聚合的时候，这些果法会显现，因缘不具足的时候，不会出现这些法，它们只是缘聚时的暂时显现。

但是，如果认为无因就能出生果法，这些阿摩罗果与罗鸠罗果等就应当恒时有。不须要观待时节因缘的缘故。也就是说，这些果法不需要因，所以在能出生的季节中生，在不能出生的季节不出生的区别。这样不必等到某个特殊时节，都应当能够出生果实。

下面讲有情法自然生的过失：

如是孔雀非孔雀翎之因，乌鸦亦应生孔雀翎。又应孔雀一切时中乃至胎位，生鸚鵡羽。如是一切众生应常时生，然实不尔，故自然生不应道理。

首先，有“一切生一切”的过失：像这样，既然有情法能够自然生，不需要特定因缘，那么，孔雀就不是孔雀翎羽的因。既然孔雀能生出孔雀翎羽，同样，乌鸦也不是孔雀翎羽的因，也应当能生出孔雀翎羽。

而且,会有“恒时出生”的过失:既然无因就能生果,孔雀也应当能生鸚鵡羽毛。并且,孔雀在一切时位,乃至它在住胎的阶位时,也应当能够生出鸚鵡的羽毛。也就是说,不仅诞生之后的孔雀身上,能够生鸚鵡羽毛,乃至出生之前,住在母胎里的孔雀胎儿,也能生鸚鵡羽毛。

进一步来说,一切众生应当一切时中都能出生,也就是在一切处所当中,恒时都能不断地显现同一个众生的行相。不需要因的缘故。但是这种状况决定没有,根本没见在一切处所当中,恒时出生同一个众生。所以计执自然生决定不合理。

下面讲计执自然生与现量见相违:

如是已斥非理,复说违现见事。故曰:“世间为求果实故,不应多门收集种。”然实多门收集,故非自然而生。

像这样,已经破斥自然生不合道理。下面再说,承许自然生违背现量可见的事。就像偈颂中所说:“世间人不当为了得到果实,由多门收集种子。”既然果实不观待因,无因就能出生。世间人以各种方式收集种子,就成了完全没有意义。但是,世间人都知道,只有具足能生的因——种子,才能出生果实。所以会通过多种方式收集种子,这样将来才会有收获。所以,诸法绝对不是自然生。

以上通过观察“无因而有生”中的“有生”,说明不需要

因的自然生，会招致“一切时处能生果”等过失。下面通过观察“无因”，说明此自然生会有“永远无法生果”的过失。

复有过失。颂曰：

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

（这里的“众生”不是单指“有情”，而是指一切有生，有显现的器情万法。）

首先从反面说，承许“生”没有因，就是指不成立能生果法的因。那么，没有出生众生的因，就应当没有可以缘取的众生，就像空花没有形状、颜色、香气等一样。要知道，当能生诸法的因缘聚合的时候，果法才会显现。既然没有生果法的因，那么无论怎样积聚条件，也不可能显现任何果法。就像虚空当中永远不会出生具有色、香等的花一样，“无因”当中也同样不会出生果法。

下面从正面看，事实上，在这样一个繁华的世间里面，在在处处都有可缘取的显现法，这样就知道，世间万法都有能生的因。就好比自己的心识，缘取某一种境相，就会出生相应的识，不缘境相就不会现起心识。意思就是，只有特定的因缘聚合时，才会出生相应的果法，没有无因而生的情况。所以诸法绝对不是无因生。

若众生无因者，应如虚空青莲花之色香，都无可取。然

实有可取,应知一切众生唯有因生,犹如自心。

如果众生没有能生的因,应当像虚空青莲花的颜色和香气那样,无法缘取。但事实上,众生的行相等法可以取到,应当知道,一切众生唯一由因而生,就像自己的心识有因才会现起一样。

譬喻“**虚空青莲花**”,由于没有能生它的因,所以无论积聚多少种子、阳光、水等的因缘,也不可能有它的出生或者显现。也就是“**色香都无可取**”,绝对无法取到空花的颜色和香气。

“**犹如自心**”,离我们最近的就是自己的心。我们时时都能取到眼识、耳识、贪心、嗔心等等。如果这些心识没有因,也就是无论遇到怎样的境缘等等,都不成为出生心识的因,就不会有这些心识的显现。但是,我们能够明显地发现,诸多因缘会聚的时候,立即会现起相应的心识。可见,心识由因缘而生。

比方说,面前有一位异性,自己的诸根没有损坏,相续中具有烦恼种子,再加上作清净想等的非理作意,这些因缘一旦和合,立即就出生贪心。如果说贪心没有因,也就是所缘的异性等不成为生贪心的因,这样,即便对方多么迷人、可爱,自己心里再怎么非理作意等等,也不会出生贪心。

所以，一切有生的有情法和无情法，决定不是无因而生，唯一由各自的因缘出生。

下面讲按照对方的观点，会有什么过失：

若如汝宗，则缘青之心应非由青境现前而生。然缘青之心，唯缘青境乃生，非自然生，故自然生不应道理。

如果按照你宗所说，缘取青色行相的心识，就应当不是由青色的境相现前而生。（因为既然无因而生，心识就不是以青色的境相这种因缘而生。）但事实上，缘取青色行相的心识，唯一缘青色境相而生，不是自然生。所以诸法自然生决定不合道理。

就像看电影，眼前一定要有电影的境相，自己的眼根、作意等等，才会现起看电影的各种心识。如果这些因缘不具足，绝对不可能出生见电影境相的识。所以自然生不合理。

以下旁述遮破“心识由四大种生”。首先讲对方观点：

外计心从大种生者，谓有现见之因，不可拨无，以拨现见，乃犯前说众过。

外人认为：心识从地水火风四大种而生，并且有现量见为根据，所以不可否认。如果否认现量见的事实，就会犯下前面所说的众多过失。

首先讲他们承许四大种是出生一切内外诸法的因：

世间共计之因果法，唯有四法，为一切众生之因，谓地水火风。即由彼等变异差别，非但现见莲花、石榴、孔雀、水鹤等皆应道理。即能了知诸法真实义之内心，亦唯从彼四法而生。如诸酒中由四大种变异差别，便有狂醉功能，为诸有情狂醉闷绝之因。由羯逻蓝等大种变异差别，便生心识，乃至能了一切诸法。是故内外诸法，唯从现世因生。非是前世造业，今世成熟，今生造业，后世成熟。故他世非有。

顺世派说：世间共同认为的因果法，其实只有四法是一切生命形态的能生因，即地、水、火、风四大元素。由于四大种的各种变异差别，显现出各种各样的内外器情万法。不仅现量见到的莲花、石榴、孔雀、水鹤等，由四大元素变异而成。而且，能够了知诸法真实义的内在心识，也唯一从地水火风四大种中出生。比如分析莲花的成分，最后会发现只有地水火风四大种。石榴等的植物也是如此。包括孔雀等动物的身体，分析到最终，会发现只有地水火风四种元素。所以，一切外在器世界的粗细色法现相，包括矿物、植物，有情的身体等等，全部由四大种变异而成。

比这些无情色法更加深细的有情心识，也能现量见到它是由四大种变异而成。譬如，酒的成分也是地水火风四大种，但是由于这些成分的变异差别，具有能够使人心识

迷醉的功能。因此，酒里面特殊的四大种，成为有情生起狂乱、迷醉、闷绝心识的原因。有情心识的出生也是如此。由最初位的羯罗蓝等四大种的变异差别，会出生胎儿最初的心识，乃至后来能够了别一切诸法。就像现在部分唯物论所说，意识是物质的产物。心识是大脑的功能，是一种具有高度组织和复杂结构的物质系统。跟这里的观点一样。

因此，内外的一切法，唯一从现世的因缘出生，并不是前世造业，今世业习成熟显现果报，或者今世造业，后世业习成熟变现果报。所以，过去世和未来世是没有的。所有的有情只有这一世的生命。

如彼欲受用美女，为令美女了知无有后世。曾曰：“美女善行善饮啖，妙身已去非汝有，此身唯是假合成，去已不返不须畏。”

他们想要受用美女的时候，为了让美女知道没有后世，可以随意造邪淫业。曾经说：“美女！好好享受，好好吃、喝，你这美妙的身体死了之后，你也就没有了，因为身体只是地水火风四大假合而成，死后一去不复返，没有来世，所以不必害怕，不用担心什么因果报应。”

顺世派认为，一切事物无非是地水火风四大种变异合成，心识也一样。所以，这一期生命结束，就是彻底结束了。没有今世造业，后世成熟果报等的事。现世只要尽情享受

就可以，不用担心造业感果等的事。在这种邪见的驱使下，他们会造作非常多的恶行。正所谓“不畏后世，无恶不作。”

下面中观师对此破斥：

今当问曰：汝谓无有他世，为以何理而决定耶？

现在应当这样质问他：你认为在现世之外没有后世等的其他生世，是以什么理由而决定这一点呢？

若谓非现见故。

对方说：由于没有现量见到有前后世的缘故，所以没有前后世。

问曰：汝说他世非现见，此为现事，抑非现事？

中观师对此提问：你说“没有现量见他世”，这件事是现量见的事，还是非现量见的事呢？

下面中观师对此进行分析。首先观察“他世非现见”是现量见的事：

若谓现事者，既许他世非现见事而为现事，应无事法皆成现事。是则汝宗无事亦成有事，是现事故，如诸有事。既全无无事，亦应无有事，无所待故。若无无事与有事，则计有大种与无他世，皆应失坏。

如果说这是现量见的事，既然承许“没有现量见他世”成为现量见的事，应成无事法也成为现量见的事。那么按照你宗的观点，“无事法”也成了有事，因为它是现量见的

事,就像那些有事法一样。既然“无事法”不成立,也应当没有有事法,因为没有所观待的缘故。如果没有“无事法”和“有事法”的差别,那么你心里计执大种有,前后世没有,这种既承许“有”又承许“无”的观点也就失坏了。

“若谓现事者,既许他世非现见事而为现事,应无事法皆成现事。”其中“**现事**”指现量见的事。一个法有显现,并且已经见到了,就成为现量见的事。没有显现的法不能成为“现事”。现在对方的观点自相矛盾。他一方面说“前后世不是现量见”,也就是根本没见到前后世。另一方面又认为这件事是现量见的事,也就是现量见到“前后世不是现量见”。

这样一来,**“是则汝宗无事亦成有事,是现事故,如诸有事。”**按你的观点来看,无事法(根本没有显现的事物),也成了你现量见的事。也就是无事法等同有事法了。

结果“无事法”不成立。那么**“既全无无事,亦应无有事,无所待故。”**既然没有“无事法”,那么,跟“无事法”相对的“有事法”也不成立,没有所观待的缘故。意思就是,本来“有事法”和“无事法”互相观待安立。现在“无事法”本身也成了现量见的事,也就是成为跟“有事法”一样的体性。这样一来,“有事法”和“无事法”就没有差别。也就没办法安立“有事法”和“无事法”了。换句话说,本来“有”和“无”

是两种截然不同的法，才能说此法“有”，彼法“无”。现在按照你的观点来看，“无”的法也成了现量见的事，等同于“有”，这样根本没有“有”和“无”的差别了。

进一步来说，“**若无无事与有事，则计有四大种，与无他世皆应失坏。**”既然“有事”和“无事”无法安立，那么你们计执“四大种有”、“前后世无”，也无法成立。意思就是，对方原本认为一切法唯一从四大种生，四大种有。又认为没有前世造业今世感果，今世造业来世感果，也就是前后世没有。前者是有事，后者是无事。但是按对方的观点来看，没有显现的前后世也成为可现见事，“有事”和“无事”没有任何不同，那么“四大种”和“前后世”也不成立一者有，一者无，由此失坏“有四大种”和“无前后世”的观点。

下面观察“他世非现见”是非现量见的事：

若谓非现事者，既非现事应不可见，非现事故。云何由不可见门，而能比度他世非有耶？

如果你们承许后一种，认为“没有现量见他世”不是现量见的事。既然不是现量见的事，你们应当根本没见到“无前后世”，因为“无前后世”不是现量可见的事。那么你们又怎么能以不可见的门径，比知前后世没有呢？

顺世派认为，证成一种观点，最强有力的理由就是“现量见”。能够现量见，就决定是有，不能现量见，就不承许

为有。如果对方承许“无前后世”不是可现量见的事，也就是根本没有现量见到“无前后世”。这样不是现量见的缘故，“无前后世”无法成立。

下面破斥以比量成立“无前后世”：

若谓由比量能知者。

如果对方认为：“无有他世”不是现量了知，而是由比量能够了知。

虽比量成立者，亦有义利。然违汝宗所许。如云：“唯根所行境，齐此是士夫，多闻者所说，欺惑如狼迹。”

虽然以比量成立，也有它的意义。但是与你们自宗观点相违。因为你们不承许比量。比如你们的论典中说：“唯有我们六根所行的境才是真实，按照这样来立论承许才是智者，那些多闻者所说的话都具有欺骗性，就像狼的脚印一样。”

意思就是，听的很多，然后口里随便讲说，这些都不决定是真实。唯一亲自见闻才能成立真实。可见你宗根本不承许以比量来了知诸法。所以说“由比量能知”有违你们自宗的立论。

以此为例，遮破其他诽谤缘起理的立宗也是一样：

如破计心从大种生者所说道理，如是诽谤一切者，皆如是破。

按照破除“心从大种生”所说的这些正理，对于诽谤一切缘起显现的宗义，都应当如是破除。

下面再从“见一法颠倒，即颠倒见一切。”破斥对方观点：

复次，如眩翳人见第二月等，于非有性妄执为有，即见毛发蚊蝇等相亦非实有。如是汝见无后世等，倒见余事，亦是颠倒。

另外，就像眩翳人见到第二个月亮等那样，对于没有体性的法妄执为有，那么，以这种颠倒见，见到虚空中本来没有的毛发、蚊子、苍蝇等的行相，也不是真实有。同样，你见到“没有后世”等，以这种颠倒见，见“四大种所生心识，死后归于无有”等的其余事，这一切也承许是颠倒。

以下详细阐述此理：

为显此义，颂曰：

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

就像你们的论典所说：“器情世界的因是地水火风四大种性。”但是这一点根本不是你们心识的所缘。（虽然你们口里说现量见，但实际上，四大种不成为你们的现量见。）你们的心对于现前的四大种尚且愚昧，又怎么能了知唯有天眼才能知道的前后世这种微细行境呢？

如汝宗所说地等四真实义，于汝心所缘境上且非是有。汝于现世法尚且颠倒，则于他世最极微细唯是天眼所行境界，如何能正知耶？

就像你宗所说，地等四大种是真实义，但是四大种在你心的所缘境上根本没有。也就是说，你从来没见过真实的地水火风四大种。你对于现世的法尚且颠倒，那么对于前后世这种极微细、唯一是天眼所行的境界，怎么能够正确了知呢？

意思就是，你不要太相信自己的现量见。因为你根本没有能力正确见到万法真相。就连你们自己承许的真实义——四大种，这种现前的粗分境相，都看不到。更不可能见到极微细、隐密的后世了。所以，怎么能相信你自己的现量见呢？

复次颂曰：

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

中观师说：你们破斥他世的时候，你自体对于所知法的体性成为颠倒见，因为具有与“诽谤他世见”同等所依身的缘故，如同计执大种有自性之时。

首先解释偈颂中的“彼见同依身”：

同谓相等义。依谓安住之因。身谓身躯。彼见谓谤

后世见。由所依即相同，略去差别词，由同依即身，故曰：**彼见同依身。**

其中“同”，是相等的意思。“依”，指安住的因。“身”，是身躯，指身心积聚之体。“彼见”，指谤后世见。由于和谤后世见所依止的身相同，都是同一身的缘故，省略“谤后世见相等安住之因的身躯”中的差别词，由于相同安住之因指身，所以说为“彼见同依身”。

下面讲这一推论能成立的理由：

言由具彼见同依身故，是举正因。若彼所依，乃至未成若见或疑有从大种所生他世心之所依时，即是毁谤他世邪见之同依，故顺世外道计大种有自性时，亦具彼见同依之身。

偈颂中所说“由具彼见同依身”，是举出正因。也就是成立对方对于所知体性成颠倒见的理由。具体来说，如果所依的身，直到它还没有转成或者见到、或者怀疑有从大种生起他世心识的所依之间，就是和诽谤他世邪见共同的所依之身。所以，顺世外道计执大种有自性的时候，也是具有跟诽谤他世邪见的同一所依身。

下面讲同喻，并证成此立量：

此有二位，一谓计大种有自性位，二谓毁谤他世位。随立一位为宗时，即以余位为同喻。故曰：“如计大种有性

时。”谓于尔时，亦具彼见同依之身，及有于所知性之颠倒见。

此“同依之身”有两个时位：一、计执大种有自性的时位；二、诽谤前后世的时位。安立其中任何一种时位为立宗的时候，可以用另一种时位作为成立它的同喻。因此说：“如计大种有性时”。意思是说，在诽谤他世的时候，具有跟计执大种有自性共同的所依之身，以及对于所知性的颠倒见。

也就是说，乃至这个诸多邪见共同依止的一个身，没有获得转换的时候，就像曾经依于这个身，承许大种有自性，是对于所知法的体性成颠倒见。现在也是依于这个身，承许无他世。所以，承许无他世也是对于所知性的颠倒见。就好比一个疯子，曾经做的某种承许，对于所知法有颠倒见。在另外一个时位，由于他仍然没有脱离疯病，所以他做的另一种承许，也同样对于所知法成颠倒性。这两种见共同依于一个身的缘故。

对此顺世派回辨：

设作是念：我见大种有自性时，无颠倒见。故同喻中无所立法。

假使对方这样想：我们见到大种有自性的时候，并没有颠倒见所知体性。所以你的同喻中没有所立法。

这里，同喻是“见大种有性时”，所立法是“于所知性成颠倒见”。对方认为在“见大种有自性时”，并非是“对于所知成颠倒见”，由于譬喻中没有所立法，因此不成为同喻。

下面中观师破斥对方的辩驳：

破曰：不然！以不生故，汝于非有自性之大种，妄计为生为有，此邪见已成立故。

中观师破斥：并非如此！由于大种本来不生，你却对于无有自性的大种，妄计为有它的生，或者它是实有，这是不符合事实的邪见，这一点先前已经成立。

对方继续辩诤：

若谓大种不生，仍须成立。

你们说“大种不生”，以此来成立我们“见大种有性”是颠倒见。但是你的能立——“大种不生”，还需要成立。

下面中观师回驳：

答曰：不然！已成立故。

中观师回答：并非如此！“大种不生”已经成立的缘故。

颂曰：

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

“大种没有”在前面已经说过了。因为前面以正理总

的破除了诸法自生、他生、共生以及无因生。而大种是“诸法”中的一种。既然总体的万法已经抉择为无生，那么大种决定也是无生。所以并不是没有说大种无生。

由前总破诸法自生、他生、共生、无因生时，我即已破从大种生。由无生故，大种亦无自性，故喻得成。

先前总的破除诸法自生、他生、共生、无因生的时候，我们已经破除诸法从大种生。意思就是，总体上不成立由实法生实法，否则决定落在自、他、共、无因四种情况当中。而这里的每一种都无法成立，所以，“实法生实法”不成立。既然如此，其中个体的“从大种生诸法”也同样破掉了，因为你们承许大种也是实法。由于大种同样无生的缘故，大种也没有自性。所以，你认为“大种有性”决定是“于所知性成颠倒见”。因此同喻成立。

以此道理，同等成立一切不符合正理的执著是颠倒见：

如是谤一切智，计诸法有性，计诸法无性，计大自在，计时，计微尘，计自性，计自然，及余执著，皆当如前成立为颠倒见。

依此类推，诽谤一切智，计执诸法有性，计执诸法无性，计执大自在天、时间、微尘、自性为万法的因，或者计诸法无因自然生，以及其余的种种执著，都应当像前面这

样立量，成立为颠倒见。

下面举例说明：

如云：“谤正觉时汝自体，于所知性成倒见，由具彼见同依身，如计大种有性时。”

例如立量为：“你们诽谤正觉的时候，你的自体对于所知法的体性成为颠倒见，因为具有和诽谤正觉邪见同等所依身的缘故，如同计大种有自性之时。”

跟前面的意思一样，就像你计执大种有自性的时候，你对于所知性成为颠倒见。同样，诽谤正觉的时候，所依止的身没有变的缘故，你当下心的自体对于所知也是颠倒见。就好比一个人的眼根有问题，无论在哪一时位，见哪种事物，都是依于这样一种错乱眼根的缘故，无论见什么都成为颠倒见。同样，只要当时的心是错乱的，由这个心所引生的各种承许，都是对于所知性的颠倒见。

如是有无等见皆破。

像这样，把这种立量方式用在其他一切有无等的错乱承许上，也同样成立是颠倒见。

无论计执诸法持“有”性，还是“无”性，“等”字当中包括“常”、“断”、“一”、“异”、“来”、“去”、“生”、“灭”等的见解，全部成为颠倒见。因为心的自体对于所知性成颠倒见，而这些见解所依止的是同一个身，所以，计执诸法有各种各

样的体性，全部是颠倒见。

下面讲自宗这样遮破的必要：

然吾自宗，全无过失。故诸智者，当以此颂略加变改，遍破一切他宗，由破尽分别网、成立胜义智故。

然而我们自宗完全没有任何过失。因为我们见到诸法无自性，远离一切戏论的缘故。所以有智慧的人，应当把这一颂稍微改变一下，就像前面举的例子那样，把对方所立的戏论套入量式里面，就能遍破一切他宗。这样破斥的原因是：破尽了分别网就能成立胜义智慧。

这里的“**一切他宗**”，指空性宗之外的一切实事宗。他们认为这样那样的法有自性。或者承许实有的法，也就是计执“有”，或者诽谤名言中的缘起，计执“无”。总之，没有契合空性，必定会落在边见当中。相反，一旦证悟空性，必定会反转过来，止息一切戏论。

如果在根本上不明了诸法无自性、本自寂静、离一切戏论的实相，戏论就不会破尽，即使不承许此法，还会承许彼法。也就是始终无法从“**分别网**”中出来。换句话说，内外实事宗在见解上，一直认为要有一个承认，需要建立一个实法。因此全部把自己困在分别网里面，没办法止息这种对于所知法体性的颠倒。

他宗没办法脱离分别网的原因，就像前面偈颂中所说

“由具彼见同依身。”意思就是，他宗所依止的就是那样一种根本的颠倒状态，没有契合诸法离戏空性。这样一来，依止于这种颠倒心建立的各种宗义，都是对于所知性成为颠倒。虽然从中会变换各种不同观点，但是由于执著诸法实有，只要这种边见没有脱掉，始终会被分别网缠缚。因此，无论怎样承许，都同样是颠倒见。

中观师要“**遍破一切他宗**”，目的就是让我们醒悟。虽然“一切他宗”表面上是说实事宗，实际上就是指我们内在的颠倒见。这样“遍破”，就是为了让认识到自己内在的见解有错误。否则一直认为自己现在对于诸法的认识正确，是如实了知万法体性的智慧。这样一来，永远没办法寂灭分别网，不可能成立胜义智慧。

好比说一个人已经疯了，但是他一直认为自己很正常，这种认识不消除，就永远脱离不了错乱的状态。现在为了让他相信自己是疯子，我们就给他举例子：“这个事物本来是A，但是你看成了B，现在你自己好好看看，它到底是什么？”结果他这时候认识到，自己原来确实看错了，对于所知法的体性有颠倒认识。这样之后，他会醒悟过来，会发现自己的心识不正常，所以看错了、想错了。那么，对于一法见为颠倒，这种错乱心识，或者说疯病没有消除之前，对于其他法也不可能见到真实。

同样，比方说顺世派认为大种有自性。中观师给他讲，无论自生、他生、共生，还是无因生，大种的自性都不成立。大种本来无生。既然它没有自性，你却见到它有自性，你这种见解怎么可能不是颠倒见呢？而且，只要你处在颠倒见的所依身当中，没有契合诸法空性，无论立论说一切智没有，还是没有前后世、诸法无因生等等，都是从颠倒心识中出来的，必定全部成为颠倒见。这时候他会觉得，的确这些见解全部不正确。

像这样，进一步会发现，无论承许哪种观点，只要不了解诸法本来离一切戏论，无有承认，就会始终处在分别网当中。因为心里只要还执著真实中有实法可得，虚妄分别就断不了。相反，一旦了解诸法无自性，真实中远离一切相、一切戏论，就再不会有什么分别、承认的，这样就会“**破尽分别网**”。因为如果有一法成立，可以缘它分别、承认，但是既然真实中无一法可得，就不会有依于它的分别。进一步会认识到，原来我执诸法实有的心识只是错乱的妄识，不是了知真实的智慧。这样就能够区分心识和智慧，就能“**成立胜义智**”。这就是“**诸智者**”如是破除的原因。

下面对方放过失：

设谓汝亦同犯此过。

对方说：你也同样犯这样的过失。你说我们的观点都

成为颠倒见，你的立论也同样成为颠倒见。

答曰：不然！以无成立我等为倒见之喻故，且能成立为应正理。

中观师回答：我们的情况不同！因为没有成立我们的观点是颠倒见的同喻，而且能够成立我们的观点完全相应正理。

意思是说，由于你们认为诸法有自性，所以你们的立论全部是颠倒见，对此我们可以举出同喻，而且你也无法驳斥。因为你们的见解确实不符合正理，这是在你我双方面共同成立的。但是，你们没有办法举出我们的立论是颠倒见的同喻。因为你根本没办法证明任何一法有自性。相反，内外诸法无自性才是真相。

下面举例说明自宗观点符合正理：

如云：“我达他世为有时，即成正见所知性，由具此见同依身，如许通达无我时。”

比如说：“我们了达他世是有的时位，我们自体成为如实见到所知的体性。因为具有与‘了达他世为有’的见解同等所依身的缘故，如同承许通达无我之时。”

这里把上面破他宗的立量反过来说。就好比我们了达诸法无我的时候，是一种如实见诸法的体性。那么，在名言中就知道，无自性之中才能成立缘起。正是由于诸法

无自性，在因缘和合的时候，就会无欺变现果法。“他世为有”也是如此。前世的识，通过爱取的滋润，达到引生后有的阶位，并且没有证悟无我等的障碍，这样因缘聚合之时，决定显现后世身心相续的果相。所以后世成立。

如是例云：“我达一切智有时，即成正见所知性，由具此见同依身，如许通达无我时。”

像这样再举例来说：“我们了达一切智有的时位，我们自体成为如实见到所知的体性。因为具有与‘了达一切智有’的见解同等所依身的缘故，如同承许通达无我之时。”

就像通达无我的时候，是如实见诸法实相的状态。我们一直具有这样一种如实的智慧。由于得到了正见的根本，时时处在正见当中，“达一切智有”也是这种正见所知的体性。

要知道，原来自相续是无明系统，虽然只是从一个地方露出破绽，比如承许大种实有。但是一观察就知道，这些见解的根源就是没有如实证知诸法实相。因此，无论对于胜义谛的安立，还是在世俗当中的承许，处处都有问题。

一旦无明灭尽，出现证知诸法实相的智慧，也就是转成了明行系统。从这种所依当中流出来的一切立论、言说，全部契合真实义。得到这种根本之后，立即能够明了诸法无我，见到世俗中诸法缘起生，并且知道没有自在天等的

作者，了达自他本具一切智等等。

于一切法皆如是说。

像这样，对于一切法都如是说。也就是一切从正见当中流出的立论全部成立。

由此道理，即善成立前说“彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因”之四宗。

这个道理也能很好地成立前面所说“诸法不是从自生，不是由他生，不是自他共生，不是无因生”的四种宗义。

以上自宗讲到，一切依于正见的立论全部正确。所以，诸法不是自生、他生、共生、无因生的宗义决定成立。

对此实事师提问：

问曰：若诸法不自生他生共生无因生者，为如何生？

提问：如果万法不是自生、他生、共生以及无因自然而生，那是怎么生的呢？

曰：若计诸法有自性者，则定计为，若自生、或他生、或共生、或无因生，以更无余生故。其计大自在天生诸法者，大自在等亦必是或自或他或共，故计大自在等因，仍不能出上说诸过。更无第五能生之因，以无余因故。由破四种分别妄计之生，即成立诸法无自性生。

中观师回答说：如果你计执诸法有真实的自性，或者

说是真实的法，那就一定认为有出生它的方式，或者是从自己生出了自己，或者是从他法生起了它，或者是自他共同生出了它，或者无因自然产生了它，决定会做出这四边生当中的一种承许，因为再没有其他生这个法的方式。其中计执从大自在天出生诸法的主张：大自在天等出生万物也必定是自生、他生或共生中的一种，因此计执“大自在天等是生万法的因”，仍然不能摆脱上面说到的各种过失。在自、他、共、无因四种生之外，再没有第五种能生的情况，因为没有其他生果的因相之故。通过破除这四种分别妄计的生，就能够成立诸法无自性生。

也就是说，如果诸法是有自性生或者有实法出生，那么生它的方式必定是四种生当中的一种，而现在每一种生都被正理破除，这就说明“诸法有自性”决定无法成立。

为显此义，颂曰：

由无自他共无因 故说诸法离自性

由于诸法自生、他生、共生、无因生都不成立，因此断定诸法无有自性。

问曰：若谓诸法皆无自性生者，不生之青等云何可见？

这时有人提问说：如果一切诸法都无有自性生或者无实法出生，那么这些不生的青色等法怎么能见到呢？

所谓的诸法无生，就是指根本没出生过任何法。既然没有诸法出生，那么我们怎么会见到青色等法呢？

曰：青等自性非任何之境，故青等自性都非可见。

中观师回答：因为青色等的自性，绝对没有任何境相可得，所以青等的自性绝不是能见到的法。

若尔，现前数数所见之境性为是何事？

对方质问说：如果是这样，那么我们现前一次次见到的那些境界性，是怎么回事呢？

曰：此是颠倒，非真自性。唯有无明者乃见彼性，离无明者都未见故。

中观师回答说：这些所见的境相只是一种颠倒的所见，不是真实有这些法的自性。因为仅仅是有无明者，才见到那些境界性，离无明者根本一无所见。

也就是说，凡夫愚人数数不断地见到的这些境界，都只是无而现有，纯粹是颠倒妄见，真实中一无所有。因此诸法的自性，绝对不是所见到的事。

下面讲诸法本来无自性，计执有性只是颠倒妄执而已：

为明此义，颂曰：

世有厚痴同稠云 故诸境性颠倒现

为了使学人明了这一层涵义，颂文中说：世间愚人都

有稠密阴云般的厚重愚痴，被愚痴障蔽的缘故，见不到诸法的自性，反而颠倒显现为各种境界体性。

稠云谓稠密阴云，由厚重愚痴如同稠云，障蔽青等自性令不得见。故诸愚夫不能亲见青等自性，其倒执为自性者，唯是实执愚夫所现耳。

其中“稠云”，指稠密的阴云。由于有厚重的愚痴，它就像稠云障蔽虚空那样，障蔽青色等的自性，使人不能见到。所以世间愚痴凡夫不能亲见青色等诸法的自性，他们颠倒执著为有自性的这些现相，仅仅是实执愚夫的妄现而已，并不是实相。

这里的“自性”，指诸法真实的体性。凡夫以错乱力显现的相不真实，但是人们却颠倒地执著这些法有自性，这样就障蔽了真实的自性。《金刚经》中说：“若见诸相非相，则见如来。”远离了妄相而见到实相，那就是万法的自性。就像六祖彻悟时连说了五个“何期自性”，那才是青色等诸法的自性。

下面以比喻说明这种颠倒计执的情形：

颂曰：

如由翳力倒执发 二月雀翎蜂蝇等

如眩翳人由眩翳力，虽无毛发等性，然执为有。

就像眩翳人由于眩翳的力量，虽然没有毛发、二月、孔

雀羽毛、黄蜂、苍蝇等的自体，但是他却颠倒地执为实有。

凡夫心识数数见到各种境相，也是这样的情形。因此《辨法法性论》中，把有法的体性抉择为无而现，只是虚妄分别，所谓“实无而现故，以是为虚妄，彼一切无义，唯计故分别”。（这些法实际没有而显现，所以是虚妄。在一切处都得不到它，仅仅是愚痴人内心的计执，所以是分别。）

又颂曰：

如是无智由痴过 以种种慧观有为

像这样，没有智慧，由于愚痴或者无明的过失，就显现出行业，乃至后后的一切轮回现相。所以，诸智者以种种智慧观察到因缘所作法或有为法都虚妄无实。因为这些法都是观待而有，所以无有自性。

如世尊说：“无明缘行。”又云：“补特伽罗由无明随逐故，造福、非福、不动诸行。”又云：“无明灭故行灭。”

就像世尊宣说十二缘起时所说：“以无明为缘发起各种行业。”可见行业不是独自成立，而是观待无明才显现，有无明才有它，没有无明就没有它，所以行业没有独自成立的体性。

世尊又说：“补特伽罗由无明随逐的缘故，造作福行、非福行、不动行。”又说：“无明灭的缘故，行不可能独自现起，所以行也会随之灭尽。”

以此道理,颂曰:

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

以这个道理,佛说由无明而起业,无明灭业就随之而灭。这样宣说缘起,唯一使无智慧的人了达一切都是因缘所作,因此毫无自性。如果你识透了“缘起故,无自性”的道理,就知道一切诸法都是空性,因为诸法中没有任何一法独立而起,都是观待因而现起,所以都无自性。以这个智慧的日轮,能够破除诸多无我真实义愚等的愚痴黑暗。智者从缘起义了达空性,由此而解脱生死。

智者见说无明缘行,非但了达行无自性,且以此慧断除无明。亦不取诸行,以断取行之因故。故即能解脱生死也。

智者见到佛说以无明为缘才现起行,他不但了达了一切行都无有自性,而且以这个无我空慧得以止息无明。无明一止息,就断掉了取行的因,也因此不再现起诸行(怎么来止息一切业行呢?愚人不了达缘起性空,他们一直陷在愚暗中。智者知道行业的根源在哪里,从根上断了无明,就不会再取种种业了。换句话说,无论是非福行、福行、不动行,都是以不明了无我的真实义愚,就开始取那些行动了。等到了达无我,就不取那些行动了)。这样停止了行

业,所以就能解脱生死。

有些人对此有疑问:

问曰:若谓色等于胜义中无自性者,彼等自性如石女儿,于胜义中非有故,于世俗中亦应非有。然色等自性于世俗中有,故彼等亦应胜义中有也。

提问:如果认为色等诸法在胜义中都没有自性,那么它们的自性就像石女儿那样,由于在胜义中无有,所以在世俗中也应当无有。然而,色等自性在世俗中有,所以它们也应当在胜义中有。

颂曰:

**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**

如果诸法在真实中无有,那么它们就应当像石女儿一样,即使在名言中也是没有的,然而诸法在名言或世俗中,能够明显见到,所以也应当在胜义中有,或者说自性有,也就是“实有而有”,不是“非有而有”(后者是假有)。

以下中观师回答:

今当告彼,颂曰:

**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**

现在应当以同喻告诉对方:你说只要名言中有显现,

胜义中就一定有自性。那么有眩翳者所见的毛发等境，它们都是真实中无生，或者真实中根本没有。虽然真实中没有，但还是在眩翳者面前显现毛发等的境相。可见“胜义中无有”不决定“名言中没有显现”。

“等”字包括其他譬喻，比如梦境、阳焰、幻事、水月等。这些假相在真实中一无所有，然而还是可以在渴鹿面前显现远方流淌的河，在观众的迷乱识前显现空中的象马，在梦者心前显现各种梦境。如果说世俗中有显现，就一定在胜义中有自性。那就应当跟这些眩翳者辩论一下，在他们心前也有这些显现，他们也应当说真实中有自性。如果你们能够辩赢这些眩翳者，然后你再责难那些世间的无明眩翳者，道理相同的缘故。

汝应且与由眩翳所坏眼者，辩云：汝等何故只见非有之毛发等，不见石女儿耶？ 后再攻难为无明翳障慧眼者，何故唯见自性不生之色等而不见石女儿耶？此于我等不应责难。

你应当和那些被眩翳损坏眼根的人辩论：“你们为什么只见非有的毛发等相，而不见石女儿呢？既然毛发在真实中无有，就应当像石女儿那样，在名言中也无有。为什么你们的眼识还见到毛发呢？”

这样之后，再向被无明眩翳障蔽慧眼的凡夫问难：“为

什么你们只见自性不生的色等，而不见石女儿呢？如果这些色等真实中无有，应当像石女儿那样，在名言中也没有显现，为什么你们还会见到这样自性不生的色法、声音等的境相呢？”

总之，你们应当向世间辩论，对于我们不应责难。我们说的是真实中的状况，至于世俗中如何，你应当去问问世间有情心识前的状况如何。如果你把他们辩倒了，我当然跟随你承认，不但在胜义中没有，在世俗中也没有。然而你辩不倒他们，因为在他们的妄识前无欺有这些现相。所以应当说：“真实中没有，但世间中以错乱力的缘故，有这些显现。”

以经说诸瑜伽师见诸法如是，余欲求得瑜伽智者，于所说法性亦应如是信解。我等是依圣教，说瑜伽师智通达诸法皆无自性，非依自智而作是说。我等亦被无明眩翳障蔽慧眼故。

因为经中明确说到，诸瑜伽师见到诸法的实相就是如此，其余想求得瑜伽智慧的人，对于所说的诸法的体性，也应当如是信解。我们依从圣教，说到瑜伽师的智慧通达诸法都无自性，不是凭着自己的智慧来这样说，因为我们也被无明眩翳障蔽慧眼的缘故。

意思是说，你我都是凡夫，我们既然选择信解真实义，

就一定要依从佛的圣言。既然圣教这样说,我们也不是依自己的智慧这么讲。因为我们自己也被无明眩翳蒙蔽了慧眼,并没有见到实相。所以我们要随顺信入实相,唯一应当依止佛的圣教。

如经云：“知蕴性离皆空寂，菩提性空亦远离，所修正行空无性，智者能知非凡了。能知智慧自性空，所知境界空离性，了达知者亦如是，是人能修菩提道。”故于诸瑜伽师亦无此责难，彼于世俗不见少法是有自性，于胜义中亦不见故。

就像经上所说：“了知五蕴无有自性（这就叫做‘性离’），没有这些五蕴的实法可得，所以悉皆空寂。菩提也是空性，所修的正行也是空性。一切基道果所摄的法都空无自性，绝没有独立的什么实法可得。智者能够了知空义，不是凡愚所能了达。从能知和所知来说，能知的智慧空无自性，所知的境界也空无自性，知者也空无自性，能够这样了达的人就能修持菩提妙道。”所以对于已经相应实相的诸瑜伽师也没有这种责难，因为他们对于世俗，不见有丝毫的法有自性，在胜义中也不见的缘故。

暂勿责难有眩翳人，且应诘汝自身。颂曰：

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

现在暂时不必责难有眩翳者，你应当反问你自身。如果见到了无而现的梦境、寻香城、阳焰、幻事、影像等，这些跟石女儿一样，在真实中无有自性，按你们所说，就应当跟石女儿一样，不仅胜义中无有，连世俗中也没有现相。然而对于你来说，你有见梦境、寻香城、阳焰、幻事、影像等事，却不见石女儿，有这样的差别是不合理的。

这里以对方的立论反破对方。

喻如梦中所见，与石女儿，同属非有。然见梦境，不见石女儿。

首先讲比喻：梦中所见的境相跟石女儿一样，在真实中是没有的。然而从世俗现相来说，却有差别，也就是见得到梦境，见不到石女儿。

所以，真实中无有的法并非全像石女儿那样，在世俗中也没有现相。

乾闥婆城亦尔。阳焰谓见阳焰为水。幻事亦尔。影像等者谓谷响、变化等，彼等同是自性空。然汝唯见彼等，不见石女儿。故应先自责难，次乃责难愚夫也。

其他的乾达婆城等都是这个道理，因此不必细说。

总而言之，这些现相在真实中无有，但是它们并非如石女儿那样在世俗中也无有现相。这些现相是世间心识的所见，而石女儿不是。所以你们首先应当责难自己：“为

什么我只见乾达婆城、阳焰等，而不见石女儿呢？”这样责难自己之后再责难愚夫才合理。

又颂曰：

此于真实虽无生 然不同于石女儿
非是世间所见境 故汝所言不决定

这些现相虽然在真实中无生，但是跟石女儿截然不同，因为石女儿在世俗妄识前没有所见，而这些却是有显现的。所以你们的立论不决定。你们的立论是：“以胜义中无有故，名言中应当一无所见，如石女儿。”但是胜义中无有，不决定在名言中无显现。

如薄伽梵说：“言诸趣如梦，非依真实说，梦中都无物，倒慧者妄执。乾闥婆城虽可见，十方非有余亦无，彼城唯名假安立，佛观诸趣亦复然。有水想者虽见水，然阳焰中水终无，如是分别扰乱者，于不净中见为净。”

就像世尊所说：“所谓的世间六道诸趣，如同迷梦般，这不是按照真实义宣说。因为梦中本来无物，只是倒慧者妄执梦境当中有种种的显现。以譬喻来说，比如在错乱识前，能够见到乾达婆城，而且有各种的差别相。但是真实当中，无论在十方所摄的任何处去寻找，都得不到一丝一毫的实法。所以，“乾达婆城”只是一个名字而已，仅仅是一种虚假的安立，以佛眼看六趣的众生相也是如此。再比

如，生起水想的人，虽然见到了远方有河水，但实际上在阳焰的假相中水毕竟无。像这样，被虚妄分别扰乱的心，在不净之中见为是净，以此类推，常、乐、我等都是如此。”

“犹如净镜中，现无性影像，大树汝应知，诸法亦如是。”

佛经中继续以“镜中影像”的譬喻来说明：“譬如物体摆在明镜前，在因缘和合的当下，就在明镜里现起了无自性的影像。（影像是因缘和合而生，因缘有它就有，因缘无它就无，缘起变它就变，所以根本没有自性。正当显现时，寻找它了不可得，所以叫现而无体。）大树！你要知道，一切诸法都是这样，你应当由影像的譬喻，类推到世间一切显现上，一切法全部现而无自性。”因此说：“色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。”

此教亦说，色等虽自性不生，然是世间共见之境，石女儿则不尔。此于汝自宗成不定过，此于我等不成责难，以我等非于世俗中许色等有自性生，次于胜义中破故。

以上这段佛语也说到，色等虽然自性不生，但却是世间共同见的境相。石女儿的情况不同，它在世间中也不成为所见。这样一来，你们自宗就有不定的过失，你们的立宗是“以胜义中无有故，世俗中无有显现，如石女儿”。但胜义中无有，不决定世俗中没有现相，如阳焰等。但你们的破斥对于我宗不成责难，因为我们不是在于世俗中承许色

等有自性生，然后在胜义中破除。

何以故？颂曰：

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

以我们应成派的见解来说，我们着重抉择胜义实相的状况，在这个“只抉择胜义实相”的前提下，如果说这些现相在真实中无有，但在世间中还有，那是绝对不成立。否则就成了抉择胜义实相仍然破除不了名言法，也就成了这些名言法在实相中存在。所以，我们应成派这时不作二谛的简别。就像“石女儿的自性生”，在真实中没有，在世间中也是没有的。同样的道理，“万法的自性生”，当然在真实中没有，在世间也是没有的。

这时候，唯一以符合胜义实相来抉择，所以没有任何承认。如果相应胜义实相或者圣者根本智的行境，还有一个所谓“世俗名言的显现”否认不了，那么此显现就成了真实中实有的法。

由此道理，颂曰：

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

由于这个道理，佛就按胜义实相宣说，一切法本来寂静，本来无生，自性涅槃。由此就知道，所谓的生恒时没有。

由有如斯圣教，故生恒非有。经云：“佛转妙法轮，宣说一切法，本寂静不生，自性般涅槃。”

因为有这种圣教量的依据，所以生恒时没有。除盖障菩萨在佛经当中赞叹说：“佛转妙法轮，宣说一切法本来寂静，无生，自性般涅槃。”

要知道，“本寂静”，不是指真实中原先有什么戏论，现在使这些实有的戏论寂静；也不是真实中原先有诸法的生，现在灭掉了生叫做“不生”；也不是真实中有轮回，消除了这真实的轮回而得到“涅槃”。实际上诸法自性清净涅槃。实相中就是如此，无生无灭、本自涅槃，不是新创造出一个涅槃。

以下详细解释佛经中的意义：

此说由是寂静智之境故，说一切法寂静。何故是寂静智之境？谓不生故。由不生故，是寂静智境。何故不生？谓自性涅槃。若法有自性，乃得有生。自性且非有，复云何生？

这颂经文中说到，是寂静智行境的缘故，说“一切法寂静”。为什么是寂静智的行境呢？因为一切法无生。如果见到一切法有生，那就不是寂静智的行境，而只是虚妄心识的行境。由于一切法无生，那是最极寂静智慧的行境。这里所说的行境，也是一种假名。意思是：这个最极寂静

的智慧它行于哪种境界呢？就是一切法无生，最极寂静。其实是以“无境”说为“寂静智行境”，并不是有什么所对的境，因此《入行论·般若品》中说：“胜义非心境。”

“何故是寂静智之境？谓不生故。由不生故，是寂静智境。”所以，以一切法“不生”的缘故，才是“寂静智的行境”。就是这样安名的：你说什么是寂静智的行境？就是一切法无生，就是本来无境，对此就说成寂静智的行境。千万不要一说到寂静智的行境，面前又立了一个对境，那就不寂静了。就是一切所缘都远离了，它就叫寂静智所行的境界。所以这是无境而说境。

“何故不生？谓自性涅槃。”为什么是“不生”呢？因为“自性本自涅槃”，涅槃是不生不灭的意思。我们就现相来安立，因为有苦因就有苦的生起，等到息灭了苦因，苦就没有了，这叫做息灭苦轮，得到涅槃。然而真实中本来无生，所以无灭。诸法本来涅槃，所以是“不生”。

“若法有自性，乃得有生。自性且非有，复云何生？”某法有自性，才能有它的生，一切法自性尚且没有，就得不到它的体，哪里会有它出生呢？凡是说生，一定是有个真实的法生起，才是真的有个东西生了。虚妄的法就不用说了，本来就是假的，没有“它”，哪里真的有“它”生呢？就好比说“生了一个人”，那一定是一个真的人，如果说生了一

个假人，那就等于没有生。因为假人就是不存在，说假人生了，只是一种错觉，不必要为他登记户口。

下面是总说偈颂的内涵：

此明一切时中皆不生，非前无生者能有后生，非后生者而复更生。若尔云何？谓自性涅槃也。

这是指明万法一切时中都是不生，不是前面没生，后面能有它生起，也不是后来生了，以后还会再生。（意思是，不必还执著说：这只是过去没生，以后因缘和合的时候，还会生起。所以，这不是有很多真实的法生起，而是本来就没有生。）那么，为什么是这样呢？因为诸法自性涅槃，法尔如此。

就像庞蕴居士所说：“但愿空诸所有，切莫实诸所无。”你现在认为这个有、那个有，都应当把它们空掉。而不应当再把什么事物当成实有，把没有的法当成有。

下面解释“本来”的涵义：

言本来者，表示诸法非唯于得瑜伽师智时乃不生，是于彼前世间名言时，诸法亦自性不生也。

说到“本来”二字，是表示诸法不是只在得到瑜伽师智慧的时候才不生，而是在之前的世间名言中的时候，诸法也是自性不生。

意思就是，不要认为到了后来开悟证道，得到瑜伽师

的智慧，那个时候才不生，先前处在世间名言中的时候有生。要知道，这里只有迷悟的差别，实相本身没有不同。无论是醒还是梦，梦境都是本来没有。即使正在做梦的时候，也是本来没有的。你一定要这样断定，才可能相应实相。如果你在这儿还说有此法彼法，只是徒增戏论而已。所谓的“举心即错，动念则乖”、“但有言说，皆成戏论”，智慧离自体越来越远。

本字是最初之异名，当知即指世间名言之时。此是除盖障菩萨，依功德超胜门赞叹世尊，谓佛于转法轮时，如是宣说诸法也。

其中“本”字，是最初的异名。要知道，不是到后来证道了才是那样，事实上恒时都是如此。所以取名为“真如”。其中“真”是真实，“如”是没有前后的差别，实相永远是这样的。这是除盖障菩萨依于功德超胜门赞叹世尊，说：“佛在转法轮的时候，是这样宣说诸法的。”

自部诸师不应作如是难，是彼所共许故。

佛教自部的论师们不应当作如是的妨难，因为是他们共同承许的缘故。

颂曰：

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

就好比说，瓶子等的现相在真实中无有，以世间共许而言也可以说为有。同样，一切法都应当如是承许，所以不同于石女儿。

设作是念：要有所依之地水火风色香味触等，乃可假立瓶等为有。若如汝说地等一切皆唯假立，都无所依实物，则同石女儿过无可避免。

如果佛教内部的部分实事师这样想：要有所依的地水火风、色香味触等实法，才能安立依止这些实法的假立瓶等粗法为有。如果像你们中观师所说，地等一切所依也只是假立，没有所依的实有事物，那么一切法就像石女儿一样，在世间当中也不现，这样的过失无法避免。

以下中观师遮破。首先破所依是实法：

答曰：此说非理，所依实物不得成故。

中观师回答：你的这种说法不合道理，因为显现法所依止的地水火风等是实有的事物，这一点无法成立。

如云：“如离于色等，则定无有瓶，如是离风等，则色亦非有。”

就像《四百论》中所说：“如同离开色等微尘，决定没有粗法瓶等的显现。同样，离开风等大种，那么色等微尘也没有。”

意思就是，粗法看待微尘而立，而微尘看待四大种而

立。所以从粗至细的一切法无不是观待而有。因此都无有自性，没有实法可得。

又云：“地水及火风，皆无有自性，离三无余一，离一亦无三。若离三无一，离一亦无三，各别既非有，云何和合生。”

又像《宝鬘论》中所说：“地水火风四大种也没有自性。因为四大种相依而存，远离其余三种大种，不会有独立的一种大种，同样，远离其中一种大种，也没有其余独立的三种大种。如果离开‘三’没有‘一’，离开‘一’也没有‘三’，就能说明四大种中的每一大种，都必须观待其余大种才能成立。既然观待而有，就决定无有自性。既然地水火风四大种都无自性，那么由它们和合成的色等微尘怎么会有自性呢？

对方认为瓶等现相，要依止地水火风、色香味触等的实有微尘才能显现。如果所依止的元素（或者基）空无所有，那么这些粗法决定像石女儿那样没有任何显现。就像有了毛线才能有毛衣，同样，必须以实法作为所依，才能出现千差万别的粗法显现。

我们说，实际上你认为是“所依实物”或者元素，这些根本无法成立。就像前面引用的教证中所说，也就是以观待理观察：例如，色等微尘和瓶等粗法互相观待。观待于色等，才有瓶等的显现，离开色等没有独自成立的瓶子，因

此瓶子是假相。不仅如此，色等微尘也要观待四大种才能成立。比如色尘，也就是形状、颜色等，必须观待地、水、火、风才能出现，离开地、水、火、风，也不会有独自成立的形状、颜色。再说味尘，我们舌根所尝的饭菜等的味道，也不可能脱离地、水、火、风四大种。总之，这些组成粗大显现的色等微尘也是观待而有，因此自性不成立。

同样，地、水、火、风四大种也无法独自成立。所谓地、水、火、风四大种，指的就是现相上的坚、湿、暖、动四种体性。而任何物质都有坚性、暖性、湿性、动性。所以任何一大都不会脱开其余三大独立存在。比如我们去观察水，水有温度，这是火大；水会流动，这是风大；水有湿润性，这是水大；水也有它的坚固性，这就是地大。所以，在一个“水”上面四大都有，绝对脱离不开。只不过从它比较突出的一点命名为“水”。这样就知道，离一无三，离三无一。既然是观待而有，就没有独立的自性。

既然四大种没有自性，那么以四大种和合的色等微尘也就不可能有自性，由此组成的粗法现相同样自性不成立。

其次以“所依是实法，则不可能出生假法”而破斥：

如不许常法能生无常法，则说实法生不实法，亦不应理。

就像不承许从常法能够出生无常法，同样，说从实法

当中出生无实的假法也不合理。

意思就是，因果的体性应当随顺。比如，因是常法，果决定是常法。因为有因则有果，因一直有，果就应当随之恒时存在；永远是这个因，就应当永远是那个果。所以，常有的因生无常的果决定不合理。因此，外道计执常法的自在天、微尘、自性等，能够造作无常的万物绝对不合理。

如云：“云何从常法，能生于无常，因果相不同，终不见是事。”

就像《四百论》中所说：“怎么可能从常法出生无常法呢？因和果的体相完全不同，终究不见有这样的事发生。”

应当是怎样呢？

如依假有之形等和合，便见镜中假有之影像。依假立柱等，见有假立之屋。依于树木假立为林。依梦中自性不生之种子，见有梦中自性不生之芽。如是一切假法，唯依假法乃合正理。

这里指明世间缘起的真相：只有承许诸法空性，才能建立一切的缘起或者名言显现；如果承许诸法实有，那么一法也不能显现。

首先举例说明：第一个例子，“**如依假有之形等和合，便见镜中假有之影像。**”比如依于假有的形状等和合，就能见到镜中出现假有的影像。先看因缘方面，就像把桌子放

在镜子前面。其中，桌子是假有的形，不是实有的形。因为由诸多支分集聚才显现桌子的形状，离开桌面、桌腿等的支分没有独立的桌子，可见桌子的形状是假法。同样，镜子也是由上下左右等多部分和合而成，没有独自成立的镜子，可见镜子也是假法。像这样，依于桌子和镜子假法因缘的和合，就会出现镜中影像这种假立的果法。正是由于因缘当中任何一法都是假立，所以因缘一和合就能够出生假立的果法。

第二个例子，“**依假立柱等，见有假立之屋。**”依于假立的柱子等，能够建造假立的房屋。先看因缘方面，造房子依靠的材料，像是柱子、砖石、瓦片、水泥、玻璃等等，这一切都是微尘集聚的相，离开微尘没有独自成立的体性，可见都是观待而有的假法。像这样，依于假有的柱子、砖石、瓦片、水泥、玻璃等的因缘和合，就会出现假有的房屋。因为房屋观待这些支分和合而建立，离开支分没有房屋，所以果法的房屋也是假法。

第三个例子，“**依于树木假立为林。**”依于每一棵假立的树木，可以假立有一片森林。从现在显现的树木本身来说，它依于上中下等各种支分而有，所以是虚假的相。从能生因上观察，它依于种子、水、土等的和合而出现，所以不是独自成立的实法。既然每一棵树是假相，观待众多树

木集聚而安立的总体“森林”，也同样不是真实。所以森林也是假法。

第四个例子，“**依梦中自性不生之种子，见有梦中自性不生之芽。**”依于梦中假立的自性不生的种子，才能见到梦中假立的自性不生的芽。梦中的种子是无而现的假法，观待种子而出生的梦中的芽也是假法。因为有种子则有芽，无种子则无芽，所以梦中的芽同样无有自性。

“**如是一切假法，唯依假法乃合正理。**”像这样，世间一切的假法，唯一依于假法而有才符合正理。也就是说，一切世俗法全部依于因缘和合而生，绝对不是自己独立而成。换句话说，从假法出生假法才合理，决定不是从实法出生假法。

如《中论》云：“**如世尊神通，**”乃至“**皆如寻香城，如阳焰及梦。**”¹故汝所难不成。

就像《中论》所说：“就好比世尊以神通首先变出一个化人，之后这个化人又变出第二个化人，第二个化人继续变出下一个化人。”乃至说到：“一切万法犹如寻香城、阳焰、梦境。”同样，世间的一切法都是由如幻的因缘和合，出生

¹《中论》：“如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。如初变化人，是名为作者；变化人所作，是则名为业。诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻如梦，如焰亦如响。”

如幻的果。也就是从假法出生假法。

因此,你们的责难——“则同石女儿过无可避免”不成立。你们认为必须依于实法才能出生或者安立假法,但是这不符合正理。通过以上的观察知道,实法的基不成立,并且实法无法出生假法,只有假法才能出生假法。

下面对方发问:

问曰:若汝于二谛俱破自生他生共生无因生者,则从无明行及种子等,生识及芽等,此世俗生如何决定?

对方问:如果依你宗观点,站在究竟实相来讲,二谛中都破尽自生、他生、共生、无因生。那么从以无明引生的行作为因缘而出生识,以及从种子以及水、土等和合而出生芽等等,这些世俗范畴里的生怎么决定?

下面自宗回答:

答曰:

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

回答:在世俗的现相上说,诸法不是无因而生,或者自然显现,也不是由自在天等的邪因而生,并且不是自生,也不是他生,同样不是自他共生。因此知道,诸法唯一依于因缘和合而生。

由前所说道理,诸法之生非自然生,非从大自在、时、

微尘、自性、士夫、那罗延等生，亦非自他共生，故是依因缘生。唯有此生而不破坏世间名言。

由于前面所讲的道理，就知道诸法的生不是自然而生，也不是由大自在天、时间、微尘、自性、士夫、那罗延天神等的法所生，也不是从自己生自己，不是从他性的法中出生，也不是既从自生又从他生。因此是依于能生自己的因、缘和合而生。唯有安立这样的因缘生，才不会破坏世间名言。

如薄伽梵说：“诸法名言，谓此有故彼有，此生故彼生，所谓无明缘行。”

就像世尊所说：“诸法名言的显现都是观待因缘而有，也就是所谓‘此有则彼有’，以及‘此生则彼生’（其中‘此’指因缘，‘彼’指果）。所谓以无明作为因缘才出生行，以行作为因缘才出生识等等。”

意思就是，内外诸法无不是从因缘生，在不观察的时候，似乎有妄识前的种种显现。而观察时则了不可得，只是一个假名。

下面引用论典对此作解释：

《宝鬘论》云：“此有故彼有，如有长说短，此生故彼生，如灯燃发光。”

《宝鬘论》中说：缘起的相可以分为“依他有”和“依他

生”两种。

其中“此有故彼有”指“依他有”。也就是说，有了此法就有彼法，没有此法就没有彼法。就好比有“长”才能说“短”，因为只有看待“长”才能安立“短”，没有“长”就无法安立“短”。要知道，一个法自身没有“长”或者“短”的自性。如果它自性是短，就应当在一切法面前，都现短的相。但事实上，只有相对于比它长的法才说它是“短”，相对于比它短的法就称它为“长”，所以“短”是看待而立的假名。

所谓“此生故彼生”指“依他生”。也就是说，有了此法的生起就有彼法的生起。没有此法的生就没有彼法的生。就好比有灯芯的点燃，就有灯光的出现，没有灯芯的点燃，就不会出生灯光。

下面进一步解释“缘起假立”的涵义：

《中论》云：“因业有作者，因作者有业，除此缘起外，更无成业因。如破业作者，受受者亦尔，及余一切法，亦应如是破。”

《中论》中说：“因为有行业，才安立有作者，因为有作者，才出现行业。除了依因缘而起之外，再没有其余成就业的方式。”“业”和“作者”看待而有，不可能独自成立。看待于造作的行为，就称之为“作者”。同样，有了能造作的人，才能发起造作的业。脱离了互相看待，单独的人无法

成立为“作者”，也不能成立单独的“业”。所以，除了缘起假立，再没有别的成立方式。

“就像破除独立的业和作者那样，受和受者也是一样。”有了“受者”，才成立“受”，没有远离“受者”独自成立的“受”。所以“受”和“受者”也是观待而立，只是无自性的假法。“其余的一切法也都是如此，应当像这样破除诸法有自性。”

下面讲宣说缘起生的功德：

如是宣说唯有缘性之缘起，非但不落无因生等分别，其余常、无常、有事、无事等二边分别，亦皆非有。

这样通达、宣说只有因缘和合才成立，这种体性的缘起，不但不会落于无因生等四边生的分别，乃至其他常、无常、有事、无事等的二边分别，也全部没有。

意思就是，只要悟入缘起，就通达了空性，也就脱离了一切虚妄分别。因为，知道无自性，就明了在自性上安立的一切此法彼法，都属于二边戏论。因为任何名言中的现相都是观待而立，所以叫做“二边”。但是诸法本无自性，所以实际上离一切戏论，这就叫做“大缘起因”。

下面继续阐述了达缘起理的作用：

为显此义。颂曰：

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

由于宣说诸法都是依缘而生，原本不落在任何边上，所以不是以各种分别能够观察到它们的实相。因此，以这个缘起正理，能够破除一切分别恶见之网。

唯由此缘起理，诸世俗法便得成立，非由余理。故此缘起道理，能断前说一切恶见之网。唯以此缘性立为缘起义，不许少法是有自性。

唯一由这种“诸法依因缘和合而现起”的正理，一切世俗法能够得以成立，不是由其他的正理。所以这个缘起道理，能够断除前面所说的一切恶见之网。像是承许四边生，或者承许诸法是常、无常、是有事、无事、是一、多、是来、去等等。唯一以这种因缘和合而成的体性立为缘起义，不承许一丝一毫的法有自性。

总之，既然诸法由因缘和合而成立，就说明一切法只是由诸因缘幻现的虚相，没有独自成立的体性。了达此理就能够遣除一切分别恶见。

以下引用教证说明：

如云：“若依彼彼生，即自性不生，自性不生者，云何得名生。”

就像《六十正理论》中所说：“如果某法依于彼因、彼缘和合而生，就等同于自性不生，或者说没有实法的生。既

然自性不生或者没有实法生，怎么能说是‘生’呢？”也就是依靠因缘生，就能了知本来无生，所以说“生”即“无生”。

《中论》云：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”

《中论》中说：“因缘和合所生的法，我说这就是空、无自性；既然此法不成立，那么它只是一个假名；既然正显现的此法无自性，也就不落有、无等的二边，所以称为中道义。”

就像《金刚经》中频繁出现的一种句式：“所谓……即非……是名……”其中“所谓……”指显现，“即非……”是说此显现法的空性，“是名……”是说这只是一个假名。也就是“现空不二”。不是现外说空，也不是空外说现，因此既不落于有性，也不落于无性，以远离二边的缘故，称为“中道义”。

经亦云：“若从缘生即不生，此中无有生自性，若法依缘即说空，知空即是不放逸。”

佛经当中也说：“如果是从因缘和合而生，就表明是无生，这里面没有任何生的自性。如果某法依于他缘而生就说此法是空性。了知空性就是不放逸。”

下面讲了达缘起理能够灭尽虚妄分别的理由：

若不许自性，无自性中即不有前说之生。要有自性，

彼生乃有自然生，或自生、他生、共生、自在等生。复有生已安住之常，及坏已断灭等分别，余则不尔。

如果不承许自性，在无自性中就没有前面所说的生。因为要有自性或者自体，才能把它的“生”安立为自然生、自生、他生、共生，或者自在天等生。而且有了此法的“生”，之后才有它持续安住的“常”，以及有它的“衰损”、“断灭”等的分别。如果一切法没有自性或者自体，原本不可得，那么这一切生等的虚妄分别都会息灭。

为显此义。颂曰：

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

为了显明这个道理，偈颂中说：诸法有自性或者自体，才会生起缘它体性差别的各种分别。如果已经观察到万法都没有自性，那么既然无自性，也就没有生。既然没有生，就不会有其他常、无常等体性的安立。所以，自然能够远离二边或者四边所摄的一切戏论。就好比有薪柴才会出生火焰，没有薪柴就没有火焰一样。

意思就是，认为诸法有自性，才会有缘它的种种虚妄分别。譬如，某法有它的自体，我们的心就会对它的体性做出各种判别。比如它到底是自生、他生、共生还是无因生？以及它是一是多，是常是断，是来是去，是好是坏，是

染是净等等。这一切的戏论分别都缘于认为此法有自性。如果观见它本无自性，就再不会出生任何虚妄分别了。

下面讲无所见即是见真实义：

由前所说道理，成立诸法皆无自性。故瑜伽师证圣道时，以无所见之理而见真实义，于诸法上不见有尘许自性，即无始所习色、受、善、不善、有事、无事等分别，皆得息灭。

由前面所说的道理，成立诸法都无有自性、或者说无自体、是空性。因此，瑜伽师证得圣道，契合实相的时候，以无所见的方式现见真实义。也就是在诸法上不见有丝毫的自性。无始以来所串习的色、受、善、不善、有事、无事等的一切分别，全部无余息灭。

其实，所谓“见真实义”，就是在无所见上安立的。就像《入行论·般若品》中所说“无缘极寂静。”也就是能所全部消亡，一切虚妄的现相全部没有。由此也能证明现在的心识和境相都只是假立，真实中本来没有。

下面以比喻说明此理：

如眩翳人涂以安膳那药，灭除毛发等分别，即所得果，非令毛发等相转成余性为境也。

就像有眩翳病的人涂了安膳那药，由此眩翳消失，毛发等的相及缘毛发相等的分别立即寂灭。这就是涂安膳那药所得的果。而不是让先前的毛发等相转成其他体性

的境相。

要知道，毛发等是本无而见为有的错乱相。所谓“见真实”，就是错乱相消除、没有了，而不是把先前毛发的错乱相转成其他相。同样，凡夫的妄识会见有种种相，这些显现叫做“世俗”。所谓“见真实”，就是面前的这些境相全部没有了，而不是先前的境相变成其他性质的相。而且，由于有境相才有缘境相的分别，现在境相没有了，就再不会有各种分别了。

下面进一步讲灭尽诸分别是观察空性的结果：

是故颂曰：

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

所以偈颂中说：凡夫都被虚妄分别所系缚。意思就是，凡夫的妄想、执著接连不断，因此心一直处在虚妄分别网当中出不来。能够灭尽虚妄分别就是解脱。智者说，寂灭一切虚妄分别，就是观察空性所得的结果。

换句话说，先前不知道诸法是空性，所以会不断地现起分别执著。现在了知诸法无自性，自然能够寂灭一切分别。

由诸异生不能如是了知法性，被分别缚。故诸圣者由能如是通达法性，即得解脱。故破尽一切分别见，即是龙

猛菩萨《中论》等中观察之果。

由于凡夫众生不能如是了达诸法空性，以此被虚妄分别所系缚。所以，圣者们由于能够如是通达法性，以此就能得到解脱。因此，破尽一切分别妄见，就是龙树菩萨在《中论》等的论典中观察所得到的结果。

如云：“若法有自性，见空有何德，虚妄分别缚，彼是此所破。”

就像《四百论》中所说：“如果诸法有自性，那么见空性有什么功德呢？过去由于执著诸法有自性，由此被虚妄分别所缠缚。彼虚妄分别是此见空性的所破法，所以见空性后能够破除一切虚妄分别，这就是见空性的功德。”

下面进一步讲，破除虚妄分别是龙树菩萨在《中论》等中观察的结果：

是故颂曰：

论中观察非好诤 为解脱故显真理

所以颂文中说：龙树菩萨在《中论》当中，通过种种门观察，破除各种分别戏论，并不是因为喜好诤论，而是为了让众生从虚妄分别中解脱出来，从而显示诸法空性的真理。

要知道，龙树菩萨在《中论》当中，破斥从外道乃至内道的一切实事宗，不是因为龙树菩萨喜欢破除其他宗派，而是因为要想显示空性的真理，必须破除一切实事宗的承

许。

龙猛菩萨于《中论》中广为观察，当知非好诤论，为降伏他而说。《中论》观察显示真理者，谓念云何能使有情无倒通达真实而得解脱耶？故如是说。

龙树菩萨在《中论》中，非常详细地观察内外道各种宗派的主张。要知道，并不是龙树菩萨喜欢诤论，为了降伏他人故意这样遮破。这是《中论》中，以观察来显示真理。当时龙树菩萨造论的时候想：怎样才能让一切众生无颠倒地通达真实空性义而获得解脱呢？以这个缘故，遍破内外道的一切实事宗。

下面有人对此有疑问：

问曰：汝于论中岂非列举敌者所许而广破斥，故汝造论是为诤论，云何可说唯灭分别为所得果？

有人提问说：“你在《中论》等的论典当中，难道没有列举敌者所许而广为破斥吗？可见你造论纯粹是为了诤论，怎么能说唯一息灭虚妄分别是所得的结果呢？”

答曰：此诸观察虽非为诤论而发，然由显示真实义时，他宗本性脆弱，自然不能建立，如近光明冥暗自息，故我等无咎。

中观师回答：论典中的种种观察虽然不是为了诤论而发，但是由于显示真实义的时候，与真实义不相符的他宗

本性非常脆弱，也就是经不起观察，所以自然被破斥掉，而无法建立。就好比接近光明的时候，黑暗自然熄灭一样。所以我们没有过失。

也就是说，在显示真理的时候，凡是不符合真理的立论，自然会被破除。所以，我们没有贪自嗔他，故意破坏他宗的过失。

颂曰：

若由解释真实义 他宗破坏亦无咎

如果是为了解释真实义而破坏他宗，这样也没有任何过失。

如云：“诸佛虽无心，说法摧他论，而他论自坏，如野火焚薪。”

就像《四百论》中所说：“诸佛虽然没有要破坏他宗的斗争心，但是在说法的时候会摧灭他方的邪论。因为在真理面前，他方邪论自然会被摧坏，就像野火自然会烧毁薪柴一样。”

若为诤论而说法者，决定无疑，嗔他有过宗，爰自应理宗，必不能灭贪嗔分别。何以故？

如果以斗争心来说法，那么毫无疑问，嗔恚他方有过的宗派，以及爱著自方应理的宗派，必定无法熄灭贪嗔分别。为什么呢？

颂曰：

若于自见起爱著 及嗔他见即分别

如果对于自宗的见解生起爱著，以及对于他方的见解发起嗔恚，这样正是落在虚妄分别当中。结果会怎样呢？

分别不灭，即是系缚，终不解脱。

虚妄分别不灭就是系缚，终究不得解脱。

反过来说：

若时说法不为诤论，颂曰：

是故若能除贪嗔 观察速当得解脱

如果当时说法不是为了诤论，而是如理地观察真实义。就像颂文中所说：如果能够远离贪嗔之心，客观、公正地观察空义，必定能够快速得到解脱。

如云：“智者无诤论，彼即无所宗，自宗尚非有，云何有他宗。”

就像《六十正理论》中所说：“了达空性的智者没有任何诤论，因为他自己没有所承许的宗派。自宗尚且没有，哪里会有相对的他宗呢？”

又云：“若汝爱自宗，他宗则不喜，不能证涅槃，二行无寂灭。”

《四百论》中从反方面来讲：“如果你爱著自己的宗派，那么对于其他宗派就会不欢喜，这样就不能证得涅槃。因

为堕在爱自憎他的二边心行当中，无法寂灭虚妄分别。”

经云：“若闻此法起贪爱，闻说非法动嗔心，被憍慢摧成颠倒，由憍慢力受众苦。”

《三摩地王经》中说：“如果听闻自方的空性等法，生起贪爱心；听到对方说的非法，又动念起嗔恚心；并且自以为高于他方，现起骄慢心。那么自身被骄慢摧坏，就会成为颠倒的心态。由于骄慢的力量，往后还会感受众多痛苦。”

领受空法应当熄灭自心的一切虚妄分别，不再计执自他等法。如果闻说空法之后，生起爱自嗔他之心，或者骄慢斗争之心，那就与空法完全相背离了。

如是已以圣教正理明法无我。

到此为止，已经以圣教和正理两种途径阐明了法无我的空义。

前面大家认真学习了《入中论自释》，我也是逐字逐句、详详细细地做了讲解。但是，如果你只学到一些书面知识，那就太不值得。要知道，学习《入中论》的目的在于“入中”，就是入于离一切边的中观正道。对此一切时处当中都不应当忘记。

具体怎样才容易观空性呢？

无我是观空性的捷径

依据圣教量观修“无我”，是观空性的捷径。无论根性利钝，只要遵循佛的圣教量，依着闻、思两种慧渐次观修，就会很容易观空性。也就是把“空性”断定为“无我”义。之后在一切时处当中明了“一切法无我”，把“我”空掉。也就是把根本的“无我观法”遍通一切。这一点简要、便捷，容易把握，是大乘的基本教义，并且成为一切上上修法的根本。

对此我们可以这样观察：我们的心只要一提到“我”，立即就会卷入我执当中。由此就会引生自他对待，各种是非、得失、善恶、染净等的戏论，以及功利主义、表现主义、成就主义等等也会随之而来。但是，如果你能够通达“无我”，并且无论在行、住、坐、卧，与人相处，还是处理各种事情的时候，总之一切时处当中，都能提起“无我”，和过去心里时时提起“我”的做法直接相反。这样你的心就不会被“我”占据，就很容易契入真实义。

依圣教量来看就更清楚了。首先，佛说的大乘四法印当中，核心就是“诸法无我”，它是其余三法印的枢纽。这里的“无我”并不仅仅局限于补特伽罗无我，包括一切法无我。得到了这个法印，就像手握一把单刀，能够直接悟入诸法实相。具体来讲：

第一法印“诸行无常”：由于没有“我”，就不能成立

“常”。有本体才能安立常住，没有自性成立的自体，只是因缘聚合忽然显现，就没有所谓的“常”。

第二法印“有漏皆苦”：由于“无我”，有漏蕴无法自主，完全随着烦恼和业的力量运转，所以有漏法都是行苦的自性。

第四法印“涅槃寂静”：因为“无我”，所以诸法本来不生不灭。自性成立的法才有它的出生和坏灭，既然没有自体，也就本来没有生，也没有灭。所以，有了“无我”观，就知道诸法不生不灭，本自寂静。就像《入行论·般若品》的最后，寂天菩萨反问：在自性不成的一切事当中，哪里有得和失？怎么会有苦、乐、利、衰？观察这个世间，有谁出生，有谁死亡？一切法本无生灭，就像虚空一样。像这样了知无我，就知道诸法本来涅槃寂静，不需要再去创造一种涅槃寂静。

而且，“无我”能够贯穿一切《般若经》所诠的深义。比如大家都熟悉的《金刚经》，其中四种“无”相——无我相、无人相、无众生相、无寿者相，就是《金刚经》的核心。比如“以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得。”其实就像憨山大师所说，只要谛观“无我”，其余三种相自然寂灭。

为什么呢？首先，没有“我”，就没有“我相”，也就不会

有相对的“人相”。或者，“我”是主，其他“人”是客。主没有自性，就是无“我相”。客也没有自性，就是无“人相”。就众多法来看，其中的每个法都没有自性，所以是无“众生相”。从时间的相续上说，每一刹那都没有自性，所以是无“寿者相”。

也可以说，这个世界无非是时空交织而成的现相界。从横向来看，这一切林林总总的现相，在主上面无有自性（也就是无“我”），所以无“我相”；在客上面无有自性，所以无“人相”；在众多分上面无有自性，所以无“众生相”。以纵向观察，由于一切相续无有自性，所以无“寿者相”。这样来悟入诸法空性是一条捷径。

所以，“无我”能够统一一切的空法。如果不单提“无我”，虽然我们学了很多空性法义，但是你的心很可能仍然无法把握要点，很难把这些意义统一起来，运用在实际生活当中。我们现在就是要把一切空性法义汇归在一个“无我”上，它就像一把单刀一样，你可以时时提起、使用它。因此说，观修“无我”是悟入空性最直捷的途径。

以无我遍观空性的方法

观空性的方法非常多，但是都可以归摄在观“无我”这一个要点当中。

什么是“无我”呢？《大乘义章》中说：“自体名法，法无

性实，故曰无我。”一切事物没有真实的自性或自体，这就是“无我”。比方说，桌子、椅子、电脑、书，包括整个地球、太空上面无量无数的现相，这些事物都叫做“法”。这里面每一种事物都跳起来说：“我”、“我”，好像它们全部真实存在。但实际上，法界的一切现相，都没有自体，这就是“无我”。

关于“无我”的分类，如《十地经论》中所说：“者有二种：我空；法空。”意思就是，“无我”包括人无我和法无我。其中把自己的五蕴身心执为“我”，叫做“人我”。了知身只是五蕴假合，没有常、一的“我”，叫做“人无我”。执著一切法有“我”，或者说自性成立，叫做“法我”。通达诸法只是因缘所现，没有自体，叫做“法无我”。

以下具体讲述：

一、**无四边生**。如《中论》所说：“诸法不，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”以无“四边生”观空性，可以通过观“无我”而契入。

首先，没有“我”的缘故，诸法不是自生：因为诸法本来无我，怎么能安立从自体出生自体，是“自生”呢？同样，诸法不是他生：因为其他法也没有“我”，怎么会由“他”而生呢？诸法不共生也一样：因为能生的“自”和“他”都本来“无我”，怎么能生果呢？最后，诸法不是无因生：以诸法“无我”

的缘故，就有因缘和合而显现，所以并非“无因”而生。

因此，在“无我”上可以含摄四种“不生”。也就是诸法连“我”都没有，哪里还有什么“生”呢？譬如以种子、水、土、阳光等和合，生出一朵花。其中种子没有“我”，水、土、阳光等也没有“我”（也就是没有自性），既然因缘都没有自性，又怎么会有因缘聚合真实“生”果法呢？实际上这就是“无生”。像这样，通过观“无我”，就容易观无生的空性。

二、离八戏论：如《中论》所说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”以远离“八戏”观空性，也可以由观修“无我”契入。

首先，没有“我”的缘故，一切法不会有真实的“生”。既然没有生，就不会有真实的“灭”。而且，因为诸法本来“无我”，就不会有它的“常”。没有“我”，也就没成立过任何一法，所以不会有它的“断”。同样，没有自体的“一”。因为“一”是在各个独自成立的法上才能建立，但像一本书、一辆车、一个杯子等，无不是由条件和合而成，所以没有真实的“一”。也就是这些法都没有“我”或没有自体，这样怎么会有真实的“一”呢？而且，没有“我”，也不会有真实的“异”。因为所谓“异”，必须要有两个真实存在的法。但是一切法本来无我，不成立实有，怎么能成立两个实法的“异”呢？并且，没有“我”的缘故，哪里会有什么法“来”？同样，

也不会有什么法“去”。所以，“无我”可以含摄八“不”。

虽然我们的心识好像见到了各种各样的显现，它们不断地生，又不断地灭；既有个体的一，也有群体的多；并且不停地来来去去；或常或断。但是，这些都只是我们虚妄分别的计执，只是戏论，并非真实。其实，这些妄执全部来源于你误以为诸法有“我”。由于认为这些现相有自性，有各自的本体。所以会不断地见为一多、生灭、来去、常断、增减、染净等等。现在反过来，通过观“无我”，就容易悟入“八不”空义。

三、“六如”观：如《金刚经》所说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”以“六如”观空性，也可以由观“无我”来趣入。

首先“如梦”：没有“我”入睡，也没有“我”成梦，同样没有“我”灭梦。这里，最初由于迷惑入于睡梦当中；之后梦中显现一幕幕的现相，好像有各种的人物，也有纷繁复杂的情节。但是仔细观察就会发现，梦里根本没有“我”。不仅没有补特伽罗的“自我”，包括一切境相、心识等的诸法都没有“我”。既然没有“我”成梦，怎么会有“我”灭梦呢？所以，“梦”也是无我的一种比喻。只要懂得无我，就能通晓“诸法如梦”。

其次“如幻”：没有“我”变现幻相，也没有“我”远离幻

境。首先幻师念咒加持石块，刹那间观众们见到空中万马奔腾，很多的蒙古士兵骑在马上，他们手里拿着各种兵器，在战场上厮杀。但是一观察就会发现，这里面正现的马、士兵、以及各种各样的行相全部无我。由于没有“我”在变幻，也不会有幻事灭尽。像这样，通达“无我”，就能明了“诸法如幻”。

再说“如影”：影相的出现没有“我”，影相灭尽也没有“我”。比如，光线照射在物体上，就会出现影相。正现的影相没有自性，没有“我”，或者说没有什么“我”成为影相，也就没有“我”灭尽影相。

其他的“如泡”、“如露”、“如电”也应当这样作观。由于没有“我”，所以没有自性成立的水泡、露珠，以及闪电等虚相，也没有这些假法的坏灭。一切法都是如此。

所以，“一切有为法……应作如是观。”一切法都没有“我”，只是梦幻泡影，是无而现的一个相，原本不生不灭。就像梦里明明有各式各样、纷繁复杂的事物，但是仔细观察，一丝一毫也得不到。一切法也是如此。看上去世界在不断地变幻轮转，每天都有新事物、新境相出现。早上一出门，就看到整个城市川流不息，纷繁复杂的境相层出不穷。其实，一切法跟梦一样，只是缘起的幻现，没有自性。如果还想不通，可以这样想：刚才明明什么都没有，忽然入

梦，之后就出现了这样那样的法，它们会有自体吗？这样就明白一切法本来空性。

总之，就在正现的相上面，去观察的时候，什么也得不到，这就叫做诸法无自性，或者诸法无我。应当这样了知“无我”而观空性。从来没有出现过任何实有的法，一切显现全部没有“我”。因此也没有它们的生灭、来去、增减等。

这样明白之后，我们应当开始歇下虚妄分别，不要让自己的心再跟过去的戏论缠在一起。应当成为应成派的随持者。也就是虽然处在世俗场合当中，但是你的心开始不再染著，不再搞戏论。全部是随顺他方承许，自方无承许。无论见到什么，听到什么，对你来说，心都是空的，你必须这样行持。

当你做事情的时候，就要知道这只是随顺世俗，心里无有挂碍。比如你坐在电脑前，手指不断地敲着键盘，但是你心里不要认为这里有一个真实的电脑，我在做实有的事情等等。应当“于心无事，于事无心”。再说，当你走在街上的时候，虽然看上去跟别人一样，但是你心里的想法跟那些人不同。他们自己心里承许一切法。比如他们想：前面有一辆车，我们要到商店里，这次买彩票中了很多钱，今天买了一件非常好看的衣服，别人都羡慕我，我很风光……他们会不断地分别高低、好坏、是非、长短等等。但是

在你看来，这一切都是梦幻泡影，毫无自性。你心里一定认清楚这一点，这样在面对一切现相的时候，才能空掉分别执著。对此你能够有一点点领悟的时候，你才会知道什么是修无念行、无住行。

四、身空法空：如同《佛说海龙王经》所说：“见已无吾，诸法。自观身空，不疑诸法空。”先观自己的身没有“我”，再看周遭的一切法，就知道同样全部无“我”，是空性。也就是以无“自我”契入“诸法无我”。

首先，把认为是“我”的这个最执著的身心聚合体观空。或者说先断定身体没有“我”。然后按这样反省：过去我为了这个身做了多少事情，曾经为了装饰这个身体，为了让这个身体看上去更年轻，更漂亮，更时尚，更有风度，买过多少化妆品，逛过多少服装店。为了保养这个身体，多少次在超市里精挑细选，采购各种食材；然后下厨经过复杂的烹饪，最后在餐桌前大快朵颐。每当听别人说到自己的时候，马上竖起耳朵，只要跟“自我”有关的事，心里就非常在意。别人稍微捧自己一下，立即就成了云仙（飘在云里雾里的仙）。稍微说一点不是，一下子就跌落下来。心里只希望别人对自己好，喜欢别人的欣赏、赞叹。希望自己在任何地方都成为人们关注的焦点……这一切都是因为执著这个身是“我”。现在发现竟然没有“我”，甚至连身

也没有。就会明白自己过去是多么愚蠢！现在反问自己：以后我还应该在这个虚假的皮囊上面花费那么多精力，浪费那么多时间吗？

这样之后，你对于这个身就应当有一种应成派的样子。别人再怎么说你，你都说：OK！这时候自己不再进入角色，而是住于一种超然的心态当中。比如别人说：“你越来越年轻、漂亮了。”由于你知道根本没有“我”，所以不会特别高兴。别人说：“你怎么变黑了，还有这么多皱纹。”你心里也没有执著，这样就不会感到失落。

其实，只要认为这样的身心是“我”，就永远见不到真实的自己。因为你的心已经被这个“私我”占据了。你总是认为“我”应当如何。比如，“我”要成为什么样的人，“我”要过哪种生活，“我”在别人心目中是什么样的等等。诸如此类，你一直有自方的承许。结果就是，遍于十方三世的本性显不出来。要知道，本性一现前就是正等觉，一切平等无碍。而且这里面包含无量无边的妙用，一切本自安住，只要你不去做障碍，自然会显发。但是，你心里的我执时时刻刻都在障碍。现在知道这一点，就不要再迷失了，不要继续作茧自缚。

知道身心上没有“我”，进一步要观诸法无我。入座观一切法空，后得位的生活当中，也要以诸法无我的正见摄

持。无论是穿衣、吃饭，还是待人、接物，在做任何工作、处理一切事情的时候，你都要记得一切法无我，不要迷失，不要再跟过去的实执缠在一起。或者说，不要让自己的心跟这些现相黏合，不要让这些法入到自己的心里。

应当像看幻术那样。首先心里要非常清楚这些都是幻相；之后要时时提醒自己的心，不要迷进去，这一点非常关键。正所谓“但自无心于万物，何妨万物常围绕。”

打比方说，一个演员在演戏。如果他正演的时候，心能够脱开，不陷入角色和剧情里面，他的心就是正常的。如果演来演去进入角色，让自己的心入到戏里面。比如，有的人演多了，迷惑了，假哭就成了真哭，假夫妻做成了真夫妻。因为一切都是心，心陷进去就当真了。还有些人，虽然戏已经拍完了，但是他的心一直沉溺在戏中角色的心态当中，几个月都出不来。这些就是在戏里迷失的表现。

同样，我们也要知道，在生活当中，面对这一切幻化光影的时候，应当怎样演戏。那就是——千万不要入戏，不要让自己的心陷进去。对于一切都不要在意，不要往心里去。真正观空性比较得力的时候，才能保证不陷进去。那时候，吃饭不会落在吃饭当中，穿衣也不落在穿衣里面，做什么事都不再迷进去。这样自己的心不入到幻化的现相里面，对一切事没有执著，才不会痛苦。否则必定会出生

许许多多的苦，因为执著就是苦患的根源。印度的大成就者帝洛巴曾经对那洛巴说：“儿啊！你要知道，现相没有束缚你，是你的执著系缚了自己。”所以，我们应当作应成派的随持者，在一切时处都不要有自方的承许，只是随顺世间生活。

五、五蕴皆空：如《心经》所说：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄……远离颠倒梦想。”观“五蕴皆空”，也可以通过“无我”这一把单刀契入。

也就是先通过闻思对于“无我”生起定解。当你通过观察，把一切法都看透了，认定诸法都是“无我”；之后就要拿着这一把“无我”的单刀，对于色、受、想、行、识全部观为“无我”。度越每一种蕴上的苦厄，远离颠倒梦想。

首先，“**照见色蕴皆空，度一切苦厄。**”“色蕴”指一切有质碍的法。包括眼耳鼻舌身五根，色声香味触五境，还有无表色。或者说是十方三世自他远近无数种类的由四大组成的法。

认定好了对象之后，就要把一切色法全部观为“无我”。也就是见到一切色法都信解为“无我”。虽然色法很多，但是只要把它们会归到一起，一次性地全部看到它们“无我”，都是平等的，也不会很复杂。比如，对于眼识所见的色尘，也就是一切的形状、颜色，包括内在自他的身体、

外在的器世界，全部见为“无我”。可以先从自己的房间看，桌子、书、电脑、墙壁、壁画、地板、花……了知整个屋子里的事全是“无我”。像这样，逐渐把所有形状、颜色所摄的法观为“无我”。对于其他声音、味道等也一样作观。

或者可以先把“我”空掉，那么其他的法也就沾不上了。因为只要“我”一出现，与它相连的法就有了，之后“我”的各种妄动就停不下来。打比方说，到了一个舞厅，如果有个“我”，那么在你心里，“我”就成为周围境相的中心。之后，“我”会很想和那些漂亮姑娘们跳舞，生起爱著之心。然后就会前去邀请，由此出生一系列的攀缘、执取，出生得到或得不到的坏苦或者苦苦。同样，我们身处红尘世间，就像在一个舞池里面。周围的漂亮姑娘代表所贪的境，也就是色、声、香、味、触五欲。如果你的心里有一个“我”，那么“我”就会被这些五欲所吸引，就会发生进一步的攀缘、执取。一旦你心里作为中心的“我”空掉，它就不再发生影响，周围的境相对你也就不会产生很大作用了。所以，观“无我”，进一步观色蕴皆空，就能远离颠倒执著，也就远离了苦厄。

我们在生活中调练的时候，就要以应成派自方无承许，随顺他方承许的方式行持。也就是你一定要开始学着说“无色”，千万不要把心混在里面。看到悦意的色法，不

要著在色尘上；听到悦耳的声音，不要著在声尘上；喝杯茶，不要著在味尘上……总之，在任何处都不要有自方的承许。

当然，在这个世间做一个人，暂时跟周围的人还有共同的因缘。那么也只是持随顺他方的态度，不能迷进去。比如，朋友们邀请你去听音乐。这时候你可以这样观察：声音是从手指上发出，还是从琴弦上出来？或者从别的地方出来的？其实声音根本没有来处，所以声音是没有的。像这样，自己对这些法没有执著。如果朋友们问你：“怎么样，贝多芬的音乐很棒吧？”你就说：“OK，无生曲。”或者看电影的时候，你也要观察眼识所缘的色境无我，就像木人看电影那样，不要迷在里面。人家问你：“这片子不错吧？”你就说：“OK！幻化光影。”总之，一切时处都要提起正念，不要陷入色蕴当中。

真正能够把色蕴观空，就不再有缘色蕴所生的苦厄。由于不会继续在这些色法上面计较分别，就不会因为得到什么好的东西而欣喜，也不会由于失去什么事物而忧愁，总之再不会有这方面的障碍、苦恼了。

其他受、想、行、识四种心法也是一样。“**照见受蕴皆空，度一切苦厄。**”“受蕴”，指领纳所触境相的一切心所法。也就是今天人们所说的“感觉”。包括六根接触六境与识

和合，所生的六种感受，或者可以分为苦受、乐受、舍受三种。对于一切感受也要观为“无我”。最开始建立了一个“我”，认为有“我”在领受各种各样的感觉。其实“我”根本没有，感受也同样没有。或者可以直接观受没有“我”，自体不成立。总之，不要把感觉当真。

然后，“**照见想蕴皆空，度一切苦厄。**”“想蕴”，指缘境取相的一切心所法。比如想好的、坏的、善的、恶的、净的、染的……总之，包括“我”所执著的一切妄想。比如你坐在那里打妄想，心里不断地浮现出各种各样的事物，一会想这儿，一会想那儿，生起各种取相的心所。认清楚“想”之后，对它也要观为“无我”。因为一切“相”本来没有，无论是想好还是想坏，全部是错乱。或者说，由于本来没有“我”，也不会有“我”的想。

现在应当重新审视我们从小受到的教育，以及我们非常习惯的生活方式，要看清楚那些心理状态的错误之处。小时候一上学，老师就教我们要想这个，想那个。尤其是知识分子，想法更多，心里装着各种各样的思想。而且我们从无始以来，没什么事的时候，或者心稍微有点空闲的时候，就会习惯性地打妄想。甚至不该打妄想的时候也会不由自主地想东想西，根本停不下来。像这样，经过无数次的串习，已经达到了一种不必刻意，自然就能发动，就能

无中生有的想像出各种各样的事物，建立各种各样的概念；然后发生种种的计较分别。心完全陷入这样一种错乱的状态当中，还一直认为很有意义。

其实，这些思想全部是虚妄、错乱的。因为那些妄想全部建立在“我”的基础上。而“我”本来没有，所以再多的思想都只是自己添加出来的，就像虚假的阳焰水一样。而且那些妄想根本没有意义，全部是垃圾。认清楚之后，你再习惯性地打妄想的时候，立即要提醒自己：“想”也是无我，打妄想只是一种迷乱，没什么意义。由此截断妄想。

对此有人会问：缘佛法取相不也是“想”吗？心里难道不应该有佛法的思想吗？对于这个问题，暂时来说，缘佛法“想”也是可以的。但实际上，对于佛法不应当是虚妄的“想”，而应当出生决定的“见”。也就是不要混在“想”里面，最后应当回到本来的真实义当中。也就是一切都应当归于零，只有归于零才能契合空性的量。因为“空”就是零，而且它是最大的，包含一切。只要还有一点执著，就没办法归于本来面目。这也正是“于心无事，于事无心”的涵义。所以我们应当誓愿做一个无心道人。当然“无心”不是让你堕在顽空当中，而是在随顺世俗的时候不会往心里去，同时又能处理得很好。

其实，懂了应成派对于世俗的承许方式，也就懂得该

怎么生活。打比方说，作为一个讲经说法的法师，如果有自方的承许，就会认为，“我”把佛法的思想通过嘴巴说出来，听众在下面听到后很有收获，很欢喜，这一切都是真实的。这样建立实有的意义之后，就会计较各种得失，会出生种种烦恼。比如大家很喜欢听你讲法，对你高度赞叹，你心里就会感到很舒服，在人群里也会觉得很有面子。并且会常常随着心里的妄相陶醉不已。甚至考虑怎样才能吸引更多的听众，更好地凸显自己。由此引生种种的计划、追求。进而发生贪染、傲慢、竞争、嫉妒、焦虑等等的烦恼。这时候，你的心已经被这些虚妄的相紧紧束缚住了，成了妄想分别的奴隶。这都是“自方承许”害了自己。

那么到底该怎么做呢？首先要知道，讲者、听者，以及讲法这件事都没有“我”，没有自性，心里深深确信这一点。之后随顺世俗因缘如理如法地讲解。讲完之后心里也是空的，不要耽著在那些相上面。这样“随顺他方承许”就不会出生烦恼、过患等等。像这样举一反三，无论做什么事，都要以应成派的方式来行持。逐渐领会、熟悉之后，就再不会缠缚在颠倒梦想当中，也不会再无意义地感受苦患了。

再说，“**照见行蕴皆空，度一切苦厄。**”“行蕴”，指受、想之外的一切心所法，以及不相应行法。“不相应行”在名言当中也只是一种假立，人们对它不会有太多的执著。所以

我们主要观相应行“无我”，也就是各种善心所、烦恼心所等都无有自性。

“行”是造作的意思，或者说是“我”所执著的习气，也就是各种习惯性的错乱心态。这些习气已经串习成一股力量，一遇到境缘就会发动，所以叫做“行”。其中相对比较好的，对现世、后世有利的，叫做“善心所”。相反，成为现世、后世苦患根源的就是“烦恼心所”。

其实从究竟上来看，无论是善恶哪一方面的妄动，真实之中都是空性，根本没有“我”的缘故。要知道，之所以发起各种行动，根本原因就是由于有一个“我”。凡是对“我”不利的因素，我都要遣除；凡是对“我”有利的因素，我就要争取。任何时处都要为“我”而行动，这样就有了种种的“行”。比如，在贪爱者的眼里，好像世界上有无数的美女，因此他会不断地追求。在嗔恚者的眼里，好像世界上到处都是敌人，因此他要把一切自己看不惯的，不利于自己的对象统统消灭。像这样，在我们的身心上，发生过无量无数错乱的行。

现在就要反过来，也就是观修“无我”，由此止息随之而来的“行”。或者直接观一切行无我，自性不生等等。在生活中，同样要学着以应成派的方式行持。

首先，自方无承许：也就是不要让自己的心再跟“私

我”混在一起，要变得正常一点。原来总是迷在“自我”里面，遇到不同境缘的时候，都会为“我”采取各种行动。现在知道“行”只是一种妄动，就要把这一切的行全部停止下来。由此不再落到这种戏论网当中，就会有一种超然，就能远离苦厄。

这时候你再看这世间人们那些共同的行动，像是去哪儿玩，到哪儿吃一顿，或者看电影、电视，去跳舞、唱歌等等。或者像那些事业心重的人，每天为了创造功绩，发展事业，取得学术成就等等，不停地奔波行动。这都是因为他们不了知“无我”，所以不断地为自己而行。但是你要看到这里根本没有“我”，所以不要认为自己真的做了什么。要把一切观为无我。像这样远离颠倒梦想。

同时，随顺他方承许：毕竟处在这个世间也要随顺暂时的因缘。比如遇到因缘，要去做什么事情的时候，你也可以去做。但是你不要像其他人那样，要看到这些事物只是梦幻泡影，是假的，不要在里面迷惑。

最后，“**照见识蕴皆空，度一切苦厄。**”“识蕴”，指八识心王。也就是“我”所执著的心灵。“识”，就是指对境相的了别，它也是虚妄的法，本来无我。世间人常常说到的心灵，基本上就是指前六识。但这也是虚假的相，真实的心灵并没有被人们发现。

现在大多数人心比较粗，会耽著外在色、声等法。也有一些人心稍微细一点，这样的人就会执著内在心识的品质。比如认为：其他人都很庸俗，很粗浅，只关注外在的物质，而我是一个心灵主义者，我有超出常人的欣赏品味，有不一样的高尚情操。比如会想：今天欣赏了印象派的画作，用心捕捉那些色彩和光线的微妙变化，体会大自然的美感，这才是真正的艺术。又去听了一曲交响乐，体会里面特殊的思想意境，那种心灵的震撼，实在是太美妙了。或者想：我现在正在禅修，虚妄分别全部泯灭，只有一个明明白白的心，这就是我的本心。这个境界太殊胜了……像这样，很多人自以为超凡脱俗，与众不同，其实还是执著了一个“我”，仍然超不出虚妄分别。

要知道，心有很多层次，真如妙心才是它的本性，而不是分别妄识。所以，要知道识也是“无我”，也要空掉。就像曾经有一个禅和子走到酒楼下，听到楼上一个妓女正在唱：“你既无心我也休。”当下豁然大悟。所以，一定要空掉心识，才能见到本来面目。

我们正在见的时候，不要著在见上；正在闻的时候，也不要著在闻上等。在自处的时候没有我，没有任何承认。在与人相处的时候，只是随他方承许。

总之，观一切身心五蕴都是“无我”，之后就要在观念

上革命，要彻底地改变。原来认为整个世界全部是真实的。大到星系，小到粒子，这一切的色法，以及感受、思想、行为、见闻觉知等的心法，全部自性成立。现在就要完全翻转过来，要知道这些全部“无我”，自性不成。由此就能远离颠倒梦想，度越生死苦海。

以无我而成就利他

《金刚经》这样说：“若菩萨通达，如来说名真是菩萨。”“菩萨”是梵语“菩提萨埵”的简称。其中“菩提”是觉悟的意思，“萨埵”译为有情，或者勇识。《佛地论》中说：“具足自利利他大愿，求大菩提利有情故。”意思就是，通达无我真理的觉悟者，必定能够利益一切有情。所以，真正觉悟了无我，不仅能够度越苦厄，远离颠倒梦想，而且决定会发起利他。这就是观修无我的作用。

要知道，唯有执著“自我”，能够障碍利他心的显发。如果心里念念耽著有一个“我”，就会害怕“我”吃亏、受伤害、失去利益等等。结果利他的心就发不出来。如果心里没有“我”，就不会去计较什么。这样就能很自然地去利益别人。

过去有个妇女，由于对自我的执著很少，不会生起呵护自我的心，所以几十年如一日地照顾家人，完全尽到一

个好妻子和好母亲的责任。后来有个人对她说：“你怎么这么傻啊？只知道对他们好，都不知道呵护自己。”她听了之后想：“是啊！我为什么不给自己吃好一点，穿好一点，多享受生活呢？”结果她生起了这一念私心，之后行为就不一样了，不再忘我地利益家人了。这就是“我执”毒素的作用。

现在新一代的人从小被灌输要张扬自我、实现自我价值等等，全都中了“我见”的毒。由于自我意识太强，人们变得越来越封闭、自私。普遍来说，越是发达的城市，知识程度越高，自我意识就越强，就越是自私、冷漠。因为彼此都有一个巨大的“我”横在那里，大家互相都不敢接近。或者说每个人心里都有一道“自我”的防线，对别人就会有所保留，对很多事情也会非常计较，这样彼此之间就很难相处。比如坐在公交车上，观察周围的人，几乎人人都很“酷”，目光都是冷冷的。你稍微有点什么动作，他的眼睛立即凶凶地看着你，好像碰到鬼似的。相反，通常情况下，在乡村、山区，那些比较纯朴的环境里面，人们的自我意识没那么强，人与人之间会比较容易沟通，心和心的距离没那么远，也比较好融合。这样“自我”的想法少了，彼此之间就好相处。

这样就知道，我见越重就越麻烦。那么深重的我执，

不说做菩萨，连世间善道都达不到。世间善法里面虽然没有无我的教法，但是世间善法完全随顺无我之道。像是忠、孝、仁、义、礼、智、信等等，就是要压伏“我”，降低、减少对“自我”的执著。比如，爱国家胜过爱自己，就叫做“忠”；爱父母胜过爱自己，就叫做“孝”；爱他人胜过爱自己，就叫做“仁”；爱朋友胜过爱自己，就叫做“义”；心里尊重别人，就是“礼”。

过去由于有这个文化的导向，人们心里会认识到退让、奉献，让“自我”缩小就是好的；能够服务别人，忘记自我就是好人。即使无法全部做到，但是大家心里会懂得做人应当多付出，多尽职，多利他，这样才好。像这样，整体的导向就是减弱“我执”，整个社会的风气就很好。

可惜当今时代，人们的认识完全颠倒，根本不随顺无我之道。相反，大家都认为不实现自我、抬高自我就不是人。像什么“我的地盘，我做主。”谁侵犯绝对不让他好过。不满足自我、实现自我价值就白活了……像这样，全部强调自我主义。结果生活处处不顺心，遇到一点小事就过不去，很难感到幸福。

其实，只要还有“我”，就必定有“他”，由此会出现自他对立的情况，这样就没办法完全放下自己，无条件地利他。如果真正通达了无我，知道根本没有“自我”，自然能够彻

底地放开，就会敢于牺牲自己，利益别人。

所以，我们要学着开始渐渐把“我”放下。时时提醒自己，没有“我”，之后努力做到爱他如己。也就是你以后不要再死死地抱着“我”不放。不要再想：这个是我的，那个是他的。我的钱怎么能给他？我的名誉、地位怎么能让他享用？我凭什么要对他好？我怎么能用自己的宝贵时间去帮助他？我怎么能为他放弃自己的利益？等等。

应当拿着“无我”这把单刀，直接斩断“我爱执”的魔鬼。之后你就能真正无私地利他，无我地行一切善法。没有了“我”，再遇到什么样的人，也不会看成“他”。就像过去认为有“我”，因此会全身心地呵护自己，爱护自己。现在把“我”去掉了，天下的众生都成了自己。这样一来，别人感受痛苦就是自己感受痛苦，别人缺少安乐就是自己缺少安乐。比如，作为一个医生，为病人看病的时候，就当作是自己的身体，细心地治疗。就像自己身上有根刺需要拔掉一样，别人身上有根刺也应当拔掉。

无我故 心无所住

如《金刚经》所说：“应无所住而生其心。”我们常说，六祖是通过两个半卷《金刚经》而开悟。这两次都是因为听到这句经文。第一次是卖柴时，到了一个客店，听到有人在诵《金刚经》，听了半卷，听到“应无所住而生其心”的时

候，心当即开悟。第二次是在五祖弘忍大师面前，五祖半夜给他传《金刚经》，讲到这句话的时候，他就大彻大悟了。之后连说了五个“何期自性”。

当时六祖正是以无我之心，识得了心无所住，而能明明显显地出生此真如妙心。

不明了无我，心必定有所住。只要出现境相，心就开始执著，无论如何都只是“有所住而生其心”，这样就没办法契合本心。也就是说，过去由于用心的方式不对，所以生起的每一念心都有无明的成份，都落在虚妄分别当中。因为每一念都围绕着一个“我”，认为我应当去分别、争取，要努力打造全新的自我，创造美好的生活等等。天天这样发动妄想，认为有实在的意义。别人叫你停下来还不愿意，认为会失去什么，害怕落后于他人。总之，由于没有住于“无我”，认为有此法彼法，从而引生种种分别执著，以及贪恋、嗔恚等的烦恼。所以说，过去生生世世都白活了，一直在做妄想家，做苦恼分子，没有一念契合真如本性。如果现在还不肯提起“无我”，只能继续走“有所住”的轮回之路，没办法回归本来面目。

因此，从现在开始就要在一切时处当中提着一把“无我单刀”，不要像过去一样，一出现什么法，心立即去攀缘、执著。应当把一切观空，不要让心有所住。比如正在化妆

的时候，就要想“脸无我”。既然脸没有自性，还会有什么妆容吗？或者你正在照镜子的时候，就要想“身体无我”，那么依于身体的法自然也是没有的。或者当你得到什么名誉的时候，就要想：“名誉无我”，从而摆脱名声、赞誉等的束缚。

总之，一切法本来无我，如实作观能够止息一切戏论分别。这样你的妄想、执著的生活就会开始停止，你的妄想病、执著病就能逐渐痊愈。从此就知道到底该怎么生活了！

无我故 远离染净二边

如同《解深密经》所说：“佛告曼殊室利菩萨曰：‘善男子！汝今谛听，吾当为汝略说不共陀罗尼义，令诸菩萨于我所说密意言词能善悟入。’佛对文殊菩萨说：“善男子，你现在应当谛听，我要为你们简略地宣说不共的总持义，从而使得诸菩萨能够善巧地悟入我所说的密意词句的真实义当中。”

“不共陀罗尼义”指什么呢？经中又说：“善男子！，若清净法，我说一切皆无作用，亦都无有补特伽罗。以一切种离所为故，非杂染法，先染后净，非清净法，后净先染。”无论是惑业所摄的杂染法，或者远离惑业苦的清净法，我说这一切法都无作用，也无有“我”。因为一切染净诸法都

是因缘所作，无有自性或自体。因此本来远离染净二边。既不是杂染自性的法，先前杂染后来变成清净；也不是清净自性的法，后来清净先前杂染。

一切法本来无我。因为诸法无不是因缘和合而生，而因缘和合的法本来没有。因此没有任何杂染法，也没有灭尽杂染的清净法。所谓“杂染”只是一种妄现。就像梦里的一切法现似存在，实际上一丝一毫也得不到。既然本来没有梦，也就不会有梦的息灭。也就是说，梦里的一切现相代表杂染。梦本来没有，说明并不是先前杂染，后来转成了清净，而是本来没有杂染。既然杂染本来没有，也就没有它的清净。就像本来无梦，也就没有离梦一样。

由于观待他者而成的法绝对没有自体，或者任何相对安立的法都原本不成立，因此一切法远离染净二边，本来清净。本来没有轮回，也没有灭尽轮回的涅槃，这就是诸法本自寂灭，本来涅槃。或者说本来没有愚痴，也就不会有断除愚痴的智慧，这就叫做本来智、自然智。

一般人认为，轮回里的杂染法全部自性成立，有作用，有“我”。比如有房屋、汽车等无情法，有人、狗等有情，始终觉得有这些法。其实，这只是被一合相骗了而已。比如，面前有一条狗，它的名字叫“阿黄”，见到人就会摇尾巴。结果你认为它是真实的，有作用，并且把它看作一个实有的

有情。像这样,对于眼前的人,身边的事物,整个世界里的法,都觉得它们实有,有各自的体性,常常被错觉笼罩。

实际上,真正去寻找它们的本体,一丝一毫也得不到。比如,观察那条狗,你的眼睛就像一个高倍的显微镜那样去看,结果马上不见狗的相,只见到空间当中一个个悬浮的粒子群。再往细处观察,这些粒子也消失了。所以,组成狗身体的每个粒子都不是实法,只是假相,这样又怎么会有和合而成的真实的一条狗呢?

这里要发现到,凡是由各个部分和合的整体相,绝对不是实法,而只是对于多个部分的积聚安立一个总体的假名。所谓的总体是各个部分的总聚合,因此在每个部分上得不到它。这样把一个个部分都排除掉之后,始终找不到单独成立的它。这样就能断定:凡是由多个部分合成的总体法都是假立的,没有自体可得。

要知道,如果某法实有,就只有一体或多体两种情况。其中“多”由“一”组成。所以现在就要观察一切法的最小单位“一”是否实有。某法只要可分,就绝对不是“一”,分析到不可分时,就是无方分的微尘和无时分的刹那。

首先看空间上有没有独自成立的“一”。其实,凡是空间里显现的事物,一定有它的形相,否则根本无法呈现。所以空间里呈现的法全部有方分(有空间方位上的部分),因

为只有各个方分彼此组合才能出现形相，没有上下左右等各个方位，绝对没办法呈现。

这样就知道，空间上绝对没有独立的“一”。因为“独一无二”就意味着只有它，而不观待任何法。但是，没有下就没有上，没有左就没有右，没有边就没有中等等。如果一个法真的不观待上下等的方位，那么它一定没有任何形相。也就是说，凡是空间里能够呈现的形相，必定由多个部分合成。没有上下左右等部分，就没有任何面目和细节，这样的法永远不会呈现。既然这样不观待、独一的法在空间中并没有显现，也找不到它的住处，那么这样的法决定是没有的。

由此可知，凡是在空间里能显现的物体决定是假法。这里面永远找不到独立的“一”。看起来好像所有的法都是独立的“一”，比如一堵墙、一根柱子、一扇窗户等等。其实这只是你的错觉，是你的心分辨不了假立的“一”和实有的“一”。当你的心计执这是“一”的时候，你已经搞不清了。而一直这样执取惯了，就陷在深度的错觉里误以为真。

比如一堵墙，当你走近它的时候，一堵墙的“一”不复存在，因为你只会看到很多的砖头。这时候又会误以为其中的每一块砖头是实有的“一”。进一步观察，砖头的“一”也没有了，成了多分的碎石粒。再继续分析，碎石粒的“一”

也不成立,因为它也是由多分更小的法和合而成。像这样,落到更细的层面上观察时,心还是习惯性地把支分看成实有的“一”。其实这个支分跟那堵墙的情况一模一样,可以说它只是更小的“一堵墙”,同样只是多个支分的假合。所以这时候又要想,这也不是“一”,因为实有的“一”不是看待他法而假立的,这样的“一”不会呈现在心前,永远没有人见过它。要知道,空间中的一个法只有在心前显现,有它的形相,才能说有这个法。然而所谓的“一”根本无法显现,就证明它绝对没有。

当你想通了这个道理之后,就要遍观空间里的一切法。在这个世界上,无论是山山水水、车辆、房屋,各种的有情,还是更小的粒子等等,凡是能够成为被观察的对象,一定有自身的形相呈现在空间当中。既然有形相呈现,就必须有各部分的和合,独一的、没有上下等部分的法无法显现。因为“上”一定要看待“下”才能出现,“左”一定要看待“右”才有,一个独立的、没有上下左右等部分的法就没有任何细节,因而无法显现。所以空间上任何方所、任何大小的相,全部是看待而现,没有自体。

时间上有没有独自成立的“一”呢?这也没有。因为任何一个果法,必定看待因缘而现。现在这一刹那的法,也是由前前分位的各种因缘和合而现。既然是一个众多

因缘的共同作品，就绝对没有独自成立的体。既然由众多因缘和合而成，就必定在单个因缘上得不到它，而把单个的因或缘一一拿掉，也是一无所有，根本得不到它。

拿放电影的例子来说，无数的光线打在银幕上，下一刹那立即现起影相。这个影相是由光束、银幕等的因缘和合而现，脱开这些因缘绝对没有影相。每一道光里面也没有它，把每一道光都拿掉更不会有它。既然通过各种因缘和合，才能现出影相，就证明影相没有独立的体性。像这样，如果有独自成立的体，决定不需要观待因缘。即使没有因缘，也应当出现。但实际上，时间上的每一刹那都无法脱开因缘而安立。以观待的缘故，决定没有自体。

总之，凡是存在的法，决定由因缘所作。而因缘所生法决定没有自性。

通达此理有什么功德呢？经中说：“若有如实知如是者，便能永断粗重之身，获得一切烦恼不住。最极清净，离诸戏论，无为依止，无有加行。善男子！当知是名略说不共陀罗尼义。”能够如实通达这个道理的人，就能永远断除粗重之身，远离一切烦恼。所谓的“粗重之身”，既可以说是由烦恼种子变出的身，又可以说是含藏烦恼种子的身，这是分别按果和因的情况解释。它是最沉重的负担。这个蕴的重担放下了，就能得到真正的休息。如果它没有停

灭，就还会继续执著诸法实有，从中源源不断地变现各种错乱的相。

轮回里的一切现相就像迷梦一样，我们却认为这里面真的有很多法，它们各自持有自身的体性。并且认为外面的世界很精彩、很丰富，从这里源源不断地出生各种分别、计执。我们的心就像小孩追逐肥皂泡那样，在幻化光影里面不断地攀缘、求取，醒不过来。

又好像一个人喝醉了酒，一直在错乱当中出不来。而且是越来越错乱，越来越复杂。妄想的程度轻一点，世界就稍微清明一些，妄想程度重一点，世界就更加恶浊。妄想变得越来越强，世界就变得越来越复杂。

这时候，如果认清轮回的真相，心里不再起什么妄想，也就不会继续攀缘、求取，这样就能够恢复清净。一切法本来清净，不必再另外制造一个清净。正所谓“天下本无事，庸人自扰之”。你只要不再继续做那些搅扰不休的事，分别心的野马也就不会继续奔驰了。也就是说，你不要一刻不停地打妄想，不断地做轮回的错乱梦，应当像瑞岩和尚那样²，常常提醒自己不要迷失。

真正明白之后，就知道在轮回世间里，没必要发展很

²《明觉禅师语录》：“沙云：瑞岩有何言句？僧云：唤主人翁。自云：诺！醒醒着，他后莫受人瞒。”

多事，也没什么要想、要商量的。你一定要换换脑筋，在这上面要有不一样的表现。

比如，别人问你：“怎么解决这世界上的问题？”

你就说：“心生则种种法生，心灭则种种法灭。”

当然，他们可能会觉得奇怪：我们写了那么多本书，有那么多位专家，开过那么多次会议，研究新的策略，推出各种方案，都没解决问题。在佛法里，居然这么简单就解决了？

其实，佛法是最省力的事，不需要你再去执著什么。因为一切事由心而生，心里没有了分别妄动，就不再有什么事了。既然本来没事，哪里还需要什么解决方案呢？

而且只要不再搞戏论，不再没事找事，一切的妄动就会自然止息。

比如别人问：“你有什么主张？”

你就说：“敝人无主张。”

对方再问：“你到底立什么宗？”

你说：“宗是什么？”

对方继续问：“难道你没有自己的思想、主张吗？”

你就说：“连自己都没有，哪里有什么自己的主张？”

你应当这样，不要想还要保留点什么。像这样，通达诸法因缘生，就能够远离一切戏论，这就是世尊所说的不

共的总持之义。

以无我观空性的步骤

总的来说，以无我观空性。首先，通达经论的所诠义；然后，通过反复思维把它融会于心；之后，经常串习、运用，也就是依止所得到的正见反复修习，这样就能把原来颠倒的习气转换掉。

最近我看了一段名字叫“空性的特性”的文章，感觉很有帮助。这节课就借它里面的部分内容，来谈谈“空性的特性”。

从究竟上讲，不能谈空性有什么特性。要知道，所谓的“特性”，是指某法特有的性质，但是空性遍于一切法，根本不是万法之外的一种事，所以不能把空性跟万法对待起来看。这样一来，就没办法说它有什么不同于其他法的“特性”。而且，“空性”没有任何行相，不是可分别、能计执的事，也就没办法想象，更不可能真正把它描述出来。

这个问题很多人搞不清，常常会在这上面犯错误。很典型的就是：学了空性之后，觉得自己很了不起，是佛教里的高层人士。平时喜欢跟人高谈空性，以能谈玄说妙为荣。并且会想：“那些人只懂得修修无常、皈依，很一般。我修的是胜义谛，每天都在观空性，禅修空性的境界好殊胜

……”像这样，常常表现出一种高人一等的姿态。

其实，这样的人跟空性相距甚远。尽管他口口声声标榜自己通达空性，实际只是一种粉饰自我的习气，用“空性”在作自我包装而已。这种情况不仅不是证悟空性，反倒成了入“空”的障碍。为什么呢？先前没说空性时，他还不会这样以空性增加我慢心，而说了空性之后，不但没减少执著，反而跟无明我执相结合，多了一层高傲执著。或者他认为，在万法之外另有一个空性可以观摩把捉，这样反倒成了障碍。结果一直拈牢不放，这样的执著病更难治。

要知道，“空性”到底是什么，这事只有亲证才能了知。唐朝的惟俨禅师说：“我跟你讲倒也不难，你听了这些话就应当直下见去，这还好些。如果再作思量，却成了我的罪过³。”意思就是，虽然可以旁敲侧击地讲空性，但这也只是一种方便，不能当成真正的空性。因为这只是一种假说，就像指月的手指不能当作真月那样。

禅宗不落言诠，直接以证量传授，最易显出空性特色。下面就借用禅宗语录略说几点：

一、本来现成

空性本来现成，天地万物无不是空性。桂琛禅师说得

³《联灯会要》：“僧问：‘已事未明，乞师指示。’师良久云：‘吾为汝道亦不难。只宜于言下，便见去。犹较些子，若更思量，却成吾罪过。’”

好：“佛法不是思量所能测度，你向哪里下口？（你想一口咬住空性，但空性是你咬的对象吗？）还有一法近得你吗？还有一法远得你吗？有什么法相同于你吗？什么法不同于你吗？既然如此，你为什么却要这样艰难而去呢？”⁴本来不二，所以没有什么法离自己远、离自己近，也没有什么法跟自己同或不同。远、近、同、异都是在“二”的戏论上建立的。空性本来现成，说什么远近同异，自己在意根下作测度，都是自己作艰难而去。

马祖也说：“平常心是道，没有造作、是非、取舍、断常、凡圣。”⁵所以“平常心是道”，你不要在这上面增添什么。这里也没什么造作，你不要总想着做些什么。甚至在修行上，你也总想修出个成果，得到点什么，觉得“无作无得”很没意思。其实法性本来无作。同样，也没有是非。“是非、对错”都只是妄情，这里既没有要建立的“是”，也没有要破斥的“非”。取舍也没有。不必非要把什么取来，紧紧抓住，不肯放手。也不是要舍弃什么。这里没有个实法可得，也

⁴《景德传灯录》：“师曰：‘诸上座！不用低头思量，思量不及，便道不用拣择。委得下口处么？汝向什么处下口？试道看，还有一法近得汝，还有一法远得汝么？同得汝异得汝么？既然是，为什么却特地艰难去？’”

⁵《四家语录》：“示众云：‘若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。’”

就没什么断常。从来没有一个法断灭，也不会有什么法常住不变。这上面也没有凡和圣。有“凡”，才有相对的“圣”。没有“凡”，也就立不出“圣”。如果你执著一个“圣”，也已堕入戏论当中。

有人问僧一禅师：“什么是毗卢佛？”禅师回答：“不超越。”一般人认为一定要超越，要有所不同。但实际上，法性平常，本来现成，就在这万事万法当中。

接茶受食无异于传示心要。像赵州禅师，无论别人怎么说，禅师都说：“吃茶去！”⁶而且因为诸法原本现成，不用动身便已到家，不是非要跑到哪里才是家。⁷

而且，既然空性本来现成，那必然是不假修治。就像有人问水陆禅师：“如何是学人用心处？”禅师答：“用心即错。”⁸意思是说，这里没有你用心之处，你用心去抓它，反而不是。这里不必以心去取著些什么。本来现成的缘故，根本不必刻意造作。

⁶《禅苑蒙求》：“赵州问僧：‘曾到此间否？’僧云：‘曾到。’州云：‘吃茶去。’又问僧：‘曾到此间否？’僧云：‘不曾到。’州云：‘吃茶去。’院主问：‘曾到且从，不曾到如何吃茶去？’州乃唤院主，主应诺。州云：‘吃茶去。’”

⁷《正法眼藏》：赵州问投子：‘大死底人却活时如何？’投子云：‘不许夜行，投明须到。’”

⁸《天圣广灯录》：“僧问：‘如何是学人用心处？’师曰：‘用心即错。’”

再说，既然空性本来现成，那就不是另外有个东西可求。所以，灵佑和尚说：“不道别有法教渠趣向。”意思是，我不说另外有什么法叫你修行趣向。

同理，空性天然不二的法性，没什么生灭、净垢、增减等的差别。正如《心经》所说：“不生不灭，不垢不净，不增不减。”你不要认为空性有什么生灭。也不是先前受了染污，后来变成清静。悟了空性的人也没增加什么，还在迷惑中的人也没减少什么。包括地狱众生也不少分毫。

虽然空性本来现成，但是真正悟到并不容易。一般人生活在无明系统里，错把迷乱当真实，由于这种妄见遮得太久，积习太深，以至于无论遇到什么事，都会出生妄执，把自己隔离在空性之外。所以，这事要悟也不容易。因此，要注意的是，不要因为空性本来现成，就整天散乱放逸。这样只是白白浪费时间。就好比说，虽然电台的信号本来现成，无处不在，但是，如果自己的收音机出了故障，也没办法接收。同样，空性就像电台广播，无所不在，本来现成。但如果你自己相应不上，也只是空谈。所以要重视修行，不能落在豁达空当中。

总之，空性的一个特点就是“本来现成”。不是只有特殊的地点、情况才有，它无处不在。所以，我们看很多祖师就是在穿衣、吃饭、担水、劈柴等，做一些日常行为的时候

开悟的。这样知道后，起码方向上不会搞错。至少不会学完空性，认为：我现在就修一个空性，一切万法都是低等的，只有我修的“空性”最高深，与众不同。这种情况，明显是懂空性“本来现成”的表现。如果这种偏执一直不改，执著病只会越来越加深，口里再怎么谈“空”也触及不到真正的“空”。反而成了“执空”的病人。

二、无执

空性不是执著处，你能执著的事都不是空性。道悟禅师说：“去！不是汝存泊处。”讲得明明白白，学人不可执著。我们的心执著惯了，一说起什么就会产生妄执。包括对于“空性”，也要起执著。我们的心习惯住在一个所缘境上，碰到什么就耽著在上面，对于空性也是如此。这时禅师就说：走开！走开！空性不是你停住的地方。

其实，“空性”就是真如，或者说是真如的异名。用“空性”这个词，就是为了让众生听到后不去执著。要知道，众生处处生执，因此只能用“空”这个名称来启发他，让他知道法性本来无执。意思就是，说到“空性”，你就应当知道这没有丝毫可以把持、执著。

因此，匡真禅师也说：“举一则语，教汝直下承当，早是撒屎尿著尔头上。”意思就是，我如果举一则话，叫你直下承当，让你一定抓住这个话，结果你把这个执为真如，那就

误会了。也等于我害了你，我在你头上撒尿。因为你把语言、分别的境执为真如，也就成了证得真如的障碍。所以《起信论》说：“离文字相，离心缘相。”

同理，古德感念自己的师父说“不为我说破，所以衷心感恩。”禅宗祖师们都不肯说破，因为说出来的都不是。就是要你自己去悟。若是说破，你很可能把它执实了，这样反而成了障碍。以这种方式，学人了悟后，就会非常感恩：幸亏你当时没为我说破，不然我今天就没办法开悟了。悟本禅师也说：“我不重先师道德、佛法，只重他不为我说破。”说的也是这个道理。

既然无可执著，那么“有”和“无”都不是。如果你说“有”，就像一个僧人曾经问：“一尘含法界时如何？”投子和尚说：“早是数尘也。”这个僧人正问的时候，已经在执著“一微尘中含摄法界”这个名言，所以投子和尚说：你早已经是很多尘垢了。同样，如果你执著一个“澄澄绝点”，也已经成了心识的境，并不是真如¹⁰。如果你专门学这些话，这是鹦鹉学舌，并不是你的实证境界。更可怕的是如果你

⁹《大慧普觉禅师语录》：“……一闻法语，即契初心，然后知先觉之不吾欺。则师于我，实有解黏释缚抽钉拔楔之力也。唯当拗折竹篔，如烧禅板，庶可少报不为我说破之恩耳。”

¹⁰《五灯会元》：“问：‘澄澄绝点时如何？’师曰：‘这里不着客作汉。’”

以这些话来装点门面，诳惑别人，那就造罪不浅了。再比如，有一僧人问：“吞尽百川水，方明一点心。如何？”矜珏和尚说：“虽脱毛衣，犹披鳞甲。”“吞尽百川水”，但还有这“一点心”，就像虽脱了毛衣，还披着鳞甲。这还不是！这“一点心”也要吞尽才行。

同样，“无”也不是。如果你说“无”，比如双峰禅师说：“据某甲见处，实无一法可当情。”仰山禅师却说：“汝解犹在境。”意思就是，你的解还在“境”上。既然没有一法可当情，你为什么还著在“无一法可当情”这个法上呢？因此寂天菩萨说：“胜义非心境。”

三、无得

证得空性时，你自己就是空性，所以空性不是你所得的对象。在现证的时候，并没有“主客对待”，哪里有什么得或不得？假如有所得，那你已经处在空性之外了，能说证到空性了吗？

《永嘉证道歌》中也说：“不见一法即如来。”由于自己跟诸法已是一体，哪里还有什么法和非法呢？《心经》中说：“无智亦无得。”没有什么智慧，也没有智慧的所得。石头和尚也说：“真物不可得。”真东西不可得，可得的全是假的。居遁禅师说：“若道我得我会，则没交涉。”如果说我得了什么，会了什么，那就成了毫不相关。绍修禅师也说：“具足

圣人法，圣人不会，圣人若会，即是凡夫。”也是同样的道理。如果圣人法成了圣人所会的对象，那就落在能所二取当中，也就成了凡夫法。

所以这里不能拟议，也无可趋向，它并不是你所得的对象，这不像我们读世间书，或者做世间事业，最终得个什么。它是无所得。但也不要落在偏空上，《心经》说：“以无所得故……远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”也就是佛果以无得而得。

四、心无能所

智禅和尚说：“能所俱绝，名为见性。”能所都没有了，才叫做见性。雪峰禅师说：“尽大地是汝。”这里，如果你认为自己是“能”，此外还有个“所”，或者说这边是“我”，那边是“法”，你就在诸法之外，就不能说“尽大地是你自己”了。

总之，对于证得空性的人而言，万法是同一个本体、同一个本源，所以说空性外没有自己。如果你认为空性外还有个“我”，是“我”证得了空性，那你早已误入歧途，因为你把空性看成对象了。其实，前面说的“无执”、“无得”，也是因为“能所不二”。所以这上面没有可执的事，也不成立所得的法。

五、不可思议

空性难以领悟的原因是只有亲证了才知道。此外它

不属于什么，既不是口里谈的，也不是心里思量的。只有机缘成熟，你丢掉执著时，才容易体会。

一般人习惯于用自己已知的经验，来想象未知的事。但是已知的法全是错乱，怎么可能用它来想象一个未知的事呢？这样去想象、推测，结果就是，越是用心去求，执著反而越深，离空性反而越远。

相对我们凡夫已知的经验来看，空性当然是不可思议。正如《心经》中所说：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识亦复如是。”色、受、想、行、识，含摄了一切身心世界的现相，而这些竟然都是空性，这对于已知的经验来说，实在难以理解。我们会认为，所见、所受、所想、所知，样样都很实在，为什么说它们是空性呢？《金刚经》中说：“所说身相，即非身相”，“庄严佛土者，则非庄严，是名庄严”等，这也同样让初修的人摸不着头脑。又像法融禅师所说：“今说无心处，不与有心殊。”我现在说的无心之处，并不是跟有心分开的。而且“即心是佛”和“非心非佛”竟然是一回事，一般人也搞不清。又说“真空不空”，“妙有非有”等等，实在都难以思议。

为什么佛菩萨、祖师们非要这么说，不能讲的简单点，让我们都能体会呢？其实，这里有一个不得已的苦衷。

想想看，假如你吃过辣椒，而一个人从没吃过，他现在

问你,辣椒是什么味道,你能怎么回答?你只能说,很热却不单单是热,像火,但又不是火,有点麻,却又不是麻,有些疼痛,但也不是疼痛,比较刺激,也不完全是刺激……像这样,如果你说像火、热、麻、痛等等,由于他从来没吃过,你说一个“热”,他有可能认为像夏天那样热,你说像“火”,他又理解成炉灶里的火,像这样,他理解的早已不是辣味。说的很多,听者只用意识去想象,再怎么也不是辣味本身。到这时候,最好是让他自己亲自尝一下,那就“辣味自知”了。

所以,为了不搞错,只能是对于口中说的、心里想的都一概破斥,因为空性自身是没办法说出来的。因此空性也一样,不是凭语言、分别就能了达,也没办法把一个可思议的东西等同于它,那样早已离题万里了。

很多人想:你一定要告诉我空性到底是什么,说了我好记住,然后我就认认真真地按那样去修。但问题是,空性实在说不出,根本没办法说到它。如果说它是什么,让人产生误解,把错的当真,那样问题就更大、更麻烦了。只能告诉你,“言语道断,心行处灭。”也就是没办法说,否则很可能越说越走样。

空性的不可思议,在于它不在日常经验的范围里,也就是“胜义非心境”。所以没办法適切地表达。具体来说,日常经验中总有个“我”来领受,或者有个心来了知,其实

这就是能所。而悟入空性的时候没有能所。既没有能感受的心去领受，也谈不上什么悟境经验，更不用说怎么去描述它了。所以，空性到底怎样，只有亲证才知。光是强记、分析、思维，跟瞎子摸象差不多，不可能得到真正的认识。

而且，一提到“不可思议”，一般人容易执著一种渺茫、玄妙、难以捉摸的状态。其实，“不可思议”就表示什么都不是，不可执著。结果很多人听了之后，反而执著一种难以思议的玄境，这样难保不被玄杀。换句话说，你在那里天天谈玄，其实早已被“玄”杀死了。正如古德所说：“宁起有见如须弥山，不起增上慢空见如芥子许。”执著顽空比执著“有”更可怕。执著实有，反正一切都有，修一点就得一点，这个还没那么可怕。但你若是著了顽空，或者执著虚无飘渺、玄玄妙妙的境界，整天揣摩、想象一个“空”，很可能处会在空的幻觉里，变得神神叨叨，精神不正常。

六、离知见解会

空性本来现成，随处都在，不必刻意寻找，它就是你自己。只是一般人被无明障蔽，虽是自身上的事，却也很难体悟。

要知道，无明我执是我们学空性所要灭除的对象。但如果你对此辨别不清，在方向上不是破无明我执，反而习惯性地用无明我执来学空性，结果“无明”和“空性”结合在

一起,或者说,“空性”会成为你无明我执所虚拟的一个东西,而且进一步串习成一种改头换面的“空”方面的无明我,由此出生很多知见解会。

比如你认为“我知了什么、见了什么、解了什么、会了什么”,这个“空性”是什么样的等等。像现在一般的知识分子,学佛之后就喜欢谈空性。本来空性什么都没有,但他们口中谈的空性,足够装满一个图书馆。其实,他只是分别意识对空性产生知解,不是真正的空性。

不仅如此,由于产生了很多空性上的知见解会,就会使得无明更盛,我执更强。比如,没学空性的时候,觉得自己很一般。学了空性之后,就认为自己很了不起。会想:我懂空性,我明白了个超出一切,非常高、非常了不起的“真理”;我现在是空性方面的权威,完全超过世间的学者、外道和小乘行人……像这样,在他的心目中,已经把自己封为“空性之王”。过去只是认为,自己在世间法上很不错,但现在觉得,自己已经在佛法的顶峰——空性上摘取了桂冠,并且戴到了自己头上。所以,他会觉得自己更光彩、更耀眼,在人群当中更是显得不同凡响。像这样,他现在的我执比原来更强,我慢比从前还高。

要知道,我们认知事物的过程就是执著,不是断除执著。而空性是不可琢磨、不可思议的事。如果你以惯有的

方式，用自己已有的知识去诠释空性，之后就把这些分别心的产物当成空性，认为自己已经悟了空性，会到了真如……这样搞完之后，就觉得我现在差不多开悟了，应该写一本空性的书，来教导世界上的一切可怜众生。然后编出一套“空性论”。把它设计得非常完善、无懈可击，在论述上严谨、精密，在意义上玄深、独妙，向世人昭示这就是空性。

其实，从前到后，整个这一套都是骗局。你已经被自己骗了。那些只是你的意识在暗中操作，全部是分别妄见。只有当你歇下狂心、无我无执的时候，空性才肯显现。而你现在只是意识执著，如果还用自己的知见去解会空性，只能让“空性”成为你新的执著对象，不仅不会断除执著，反而会形成障碍，甚至误入歧途。

下面的一些语录都是在说这个意思。比如玄沙禅师说：“何处更有一物为汝知见？”哪里更有什么东西被你知见呢？师护禅师也说：“不要领会。”我们说领会了什么，其实早已落入能所，而你仍然在用心去抓一个所缘境。又如文益禅师所悟“不知最亲切。”现在的人喜欢说“我知道”，生怕别人不了解，以为他不知道。其实，不知才最亲切。

璘和尚有一句诗：“个中生解会，眉上更安眉。”意思是说，你心中生一个解，会一个意，就像在原有的眉毛上再安一个眉毛，又加了一层障蔽。所以，你不要再用你的妄识

去揣测、想象，也不要认为，我现在已经解会得很好。其实，对于经验的执著恰恰是障道因缘。所以，没有必要执著过去分别心的经验，认为那个很宝贵，放不得。

有个僧人问：“如何是沙门所重？”道膺禅师说：“心识不到处。”心识能到的地方都不是，沙门所重的是你心识不到的地方。所以，你再怎么聪明，多么会写文章，意识上能左攀右缘，搞得非常精细等等，这些都没有用，因为沙门所重的是心不到之处。

天皇禅师说：“见则直下便见，拟思即差。”也是这个道理。见则直下就见了，如果去揣摩、猜测，早已有了偏差。其实，在日常生活中，根本不需要特意知个什么。像是穿衣、吃饭、睡觉、走路，这些样样现成。不知同样井然有序，同样妙用无穷，不用了解、不用功夫，自然而然都会。比如，每个人都有新陈代谢，但不是人人都必须把这些研究明白了才能活。实际上身体自己就会做这些。再比如睡眠，每个人每天至少进行一次。也是自然就会睡觉，用不着了解。如果你一定要研究清楚，到底自己是怎么失去知觉而睡着的，可能最后只有失眠了。这些都是知识分子的毛病，什么都要去寻思、琢磨，很喜欢寻求一种知识、搞出一个答案。当然，如理闻思得到正见是很重要的。而且暂时阶段，对大多数人来说，修单空也必不可少。但要知道，这些修持

的方向是在逐步减少你的妄执。最终确实是“以无得而得”。

七、周遍

空性周遍在万有中，不偏在人、我、净、垢、时间、空间等的任何边上，所以万法都是同此空性。这空性也就是法性，也就是真如。要知道，我们常说此法是空性，彼法是空性，但这不是指空性有很多个不同的体，一个事物有一个空性，十个事物有十个空性。要知道，空性的体性本来不二，不可分割。

正因为万法是空性，所以一个芥子中能包含三千大千世界。如果芥子自身的体性成立，当然不可能包含三千大千世界，就连两个芥子也不能包含。但芥子没有自性，是空性，所以能含容一切法。

另外，空性虽神奇但又十分平常。现在的人喜欢用“神奇”这个词。这就表明，人们内心深处喜欢不平凡，会被神奇的事物吸引，这样就跟空性相差甚远。实际上，空性虽然微妙，却又极其平常。

一切无非法性，灵云禅师是见桃花而悟道，洞山禅师睹水影而开悟。所以，空性周遍，在在处处都是空性显露。

八、无我捷径

有人问：既然空性不是修成的，是不是就不用修了呢？这也不是。对于没开悟的人来说，修持戒定慧，能够

减少造恶,减少杂念,这样就容易开悟。因为,天天造恶业,心一直很散乱,这样是很难开悟的。所以还是要修。但不是说,空性是由修持新生出来的有为法,而是由修契合到它、证到它。总之,开悟之前一定要修,开悟之后也要修,最终达到无修。

那么,我们初学的人该怎么修才能接近空性呢?

景岑禅师说:“学道之人不识真,只为从来认识神,无始劫来生死本,痴人唤作本来人。”这是说到,“我执”是无始劫来生死的根本,如果由它来当家做主,你就会忘失自性,把“我”当成本来的人。

“我执”是思想和判断的根本。一切的想法、判断、行为,都是依我执而来。但它隐藏得很深,所以很多人不知一切妄动都是从这个根源中发生,反而认为它很宝贵,结果一直保护它,完全被蒙蔽。

其实,你所说的每一句话,起的任何一个念头,包括做出的一切判断,都是以你最舒服、最习惯的方式在做——即“我执”的方式。而且,多生以来,这种想法、做法、判断方式已经形成非常强的习气势力,已经认同它了。在这之外,人们不会用别的方式去思考、判断等等。

“我执”总是让你觉得一切法真实,让你自以为是。其实,所有的妄动都是因为它而发动出来的。因此,它正是

轮回的根本，是修证空性所要解脱的对象。如果没从“我执”中解脱出来，那“空性”就只停留在口头上，而不会有契实证量。

所以，证悟空性的最大障碍就是“我执”，给你制造混乱的也是它。只要有“我”，就会有一个所执著点，而且它很难辨别，一不小心就会陷入其中。如果你看不清它，就必定被它骗得很惨。

打比方说，如果你的那些思想、判断，全部由“我执”里面出来。那样的话，你的思想越是复杂、精细，就越是自以为是，离空性也就越远。因为这些见执已经形成了知见稠林。你若是放舍不下，它们就会成为障碍你见真实的直接因素，并且越来越难以清除。所以，千万不要再幻想在我执里编织些什么，要认识到，“我执”是最需要消灭的对象。

如果能够直接抓到它的要害处，把“我”空掉，就很容易观空性，很容易契合真如实相。空性是一种证量，是一个实际体现，不是言语，也不是知见解会。其实，空性就是法界，所以你不能把它私有化，成为你自身执著的一个事。另外，由于你发生烦恼妄动的中心点就是“我”，只要空空无“我”，就没什么执著了，一切就会开始变得正常。从此之后，你再不会偏执在哪个点上，这样才能回归本来，才显露空性。

讲到这里，大家可能会想：怎么判断一个人是否证悟空性呢？

九、空性的证量

我们现代人喜欢口口声声谈怎么证悟空性，其实我们根本不晓得证悟是怎么回事。空性虽然不可思议，却也不是含糊笼统，随便说说的事。也不是单单不去修持，就是证得空性。是否悟入空性是有具体证量的，没这个量也不能冒充。

按照书上说，最初悟入空性，要有明相、无念、心无能所、气离出入等的证量。就像禅宗公案里所讲，像是“露地白牛¹¹”、“桥流水不流¹²”、“东壁打西壁¹³”等等。又比如米拉日巴祖师能在虚空中行走、从石头等中穿过，这些都是证悟空性的具体显现。

¹¹ 露地白牛：《景德传灯录》：“安在汾山，三十年来，吃汾山饭，屙汾山屎，不学汾山禅，只看一头水牯牛。若落路入草，便牵出，若犯人苗稼，即鞭撻调伏，既久可怜生受人言语，如今变作个露地白牛，常在面前，终日露迥迥地，趁亦不去也。”

¹² 桥流水不流：《景德传灯录》：“大士躬耕而居之，乃说一偈曰：‘空手把锄头，步行骑水牛，人从桥上过，桥流水不流。’”

¹³ 东壁打西壁：《济颠禅师语录》：“济公坐禅椅上，令取文房四宝来，写下一绝辞世云：“六十年来狼藉，东壁打到西壁，如今收拾归来，依旧水连天碧。””

十、空悲不二

佛被称为两足尊，这有多种解释，这里解释成空智和大悲就是佛的两足。

其实，空和悲就像一物的两面。悟了空性的人，由于了知天地万物无不在此空性中，就会对于一切众生，自然兴起无缘大悲，想要救拔他，并且会在实际行动当中随缘去做。

相反，如果自以为看破一切，什么都不执著，觉得众生再怎么痛苦都是他们自找的，对此没有悲悯心，也发不起利他心。这样就能证明，他根本没真正悟入空性。或者说，修空性的人，不论你有多么安乐光明境界，如果你的心没转成慈悲，其余的验相就不可靠。

以金刚屑因破四边生，抉择诸法离戏，能够强有力地破除虚妄分别。而且能够运用在日常生活中，行、住、坐、卧，说话、办事，是非苦乐、得失成败等的任何一个细节上。尤其当今时代，环境恶浊，无论修哪种法门，想要顺利趋入，获得成就，通达“诸法无生”都显得非常重要。是每个人都需要着重用功的地方。

下面具体讲讲这个问题：

“计妄为真”是苦患的开端

我们从懂事起就认为，这个世界上有无数的法在不断

地生。自己的身心是一个法，自身之外还有无数法，这上面有各种各样的差别和意义。而且，自己作为一个评判者、观察员，需要对这个世界有所了知，并且要考虑：我的人生该怎么度过。这样就会进一步在这万法当中，建立起各种善恶、美丑、是非等的观念，由此决定各种行为取向。像这样，建立起一整套的世界观、人生观、价值观。

后来皈依三宝，修行佛法，又会了解很多新鲜的佛教概念：像是小乘、大乘、轮回、涅槃，微尘、刹那、八识、真如等等。并且进一步会分析：什么是染、净，什么是迷、悟，什么是众生、佛等等。还会观察：什么是苦集灭道，十二缘起怎样流转，又该怎样还灭？进一步还会对于六度、四摄，菩萨修道的次第、果位等等进行一系列的分析、判别。

对于这些法，心里如果起了实执，就会形成一个庞大的“万法系统”。之后，你的心就会被捆绑住，进而不断地在这些法上分别、执著。换句话说，基于一念“计妄为真”的心，也就是认为万法实有，之后就会缘着千差万别，无量无边的幻相，层出不穷地现起各式各样的分别、求取等的妄动，并且接连不断地增上。从中不断地现起烦恼，造作各种有漏业，一次又一次地卷入苦轮当中。

而且，心思越是精细、复杂，陷入得就越深。像现在一般的知识分子，由于他的心过分精密，非常在意这些现相，

对万法的实执也会相对更重一些。结果导致在人格上有很多缺失，面对各种人、事等的问题时很难解决。常常把自己陷在迷茫、困惑当中，作茧自缚，以至于钻得越来越深，难以自拔。

放纵虚妄分别的后果

由于最初的一念之差，在根本的方向上错了，导致无量劫来沉迷在轮回的幻梦里，虚妄分别不断地繁衍、增长。

要知道，虚妄分别的繁殖速度非常快。有了最初的无明，不必借助很多因缘，虚妄分别就会像滚雪球一样，不断地繁衍，不断地深化。以致于心识的复杂程度与日俱增，起心动念的频率越来越快，越来越急促，心上的纠缠也随之越来越深。当思绪无法控制，深入到难以化解的地步时，分别心的野马就会失去控制，进一步会变得非常癫狂、错乱，把自己死死地困在由虚妄分别编织的戏论网中，脱不出来。

而且，由于人类内在的问题没解决，物质发展得越快，欲尘越丰富，人们的内心就越会失去控制，进一步会出现更多的勾心斗角、尔虞我诈等的不良心态。

现在很多人已经陷入极深的苦海当中。由于整体的惯性力量非常强，处处遍布着欲尘邪魔的诱惑，使得人们的内心变得越来越疯狂，甚至丧失了做人最基本的安宁之

心,以及内观、反省等的能力。很多人最终精神错乱,在爆发性情绪的驱使下,走向自杀等的毁灭之途。最终,整个人类世界,不得不面临从简单走向复杂,从清净走向混乱,从良善走向恶浊的结局。方方面面越来越恶化,逐渐走向紊乱,走向衰亡。这就是任由分别心肆意妄动,不加控制,将会出现的无法收拾的局面。

想一想,如果一直这样走下去,不加以对治,将来会繁衍出多少虚妄分别?会发生多少无意义的奔驰、追逐?会制造出多少生死迷梦?这样仔细观察就会发现,这个问题实在太严重了!

为什么会出现这种局面?

时代弊端导致戏论增上

互联网的建成,是人类逐渐恶化、走向衰败的标志。

当今时代,信息量大,传播速度相当快,人们普遍“头脑发达,四肢无能”。(所谓“头脑发达”,就是指人们的意识越来越失控。)以致于各种不清净的种子,能够轻而易举、源源不断地输入人们心中。各种染污念头不断现起,成百上千倍地增长。人们的内心变得越来越愚痴、混乱,甚至连一些简单的道理都无法辨别。比如,过去的人读几本书就能把握一生的方向,完全懂得为人处世的道理。但现在的人即使读一千本书,也不会真正懂得做人的道理,几乎

陷入失控的状态。

而且，将来正法会越来越衰微，而邪法的因缘又无孔不入。一旦邪法进入人心，立即会像病菌侵入机体那样，各种染污种子熏在心上，使得正面的力量几乎无法发挥效用。

这样就知道，当今时代的人，不单单会缘着外界现相，起各种的虚妄分别，还会缘着大量的染污信息，更加迅速、猛烈地现起各种染污心，内心的妄动更严重。

按过去比较单纯的情况来看，破除虚妄分别都很困难，再加上现在这么多的干扰因素，那么复杂的共业因缘，要清除人们意识深层的病毒，破除心中无比复杂的戏论网，显得更加困难。

现代人到底该怎么办呢？

以理抉择空性是断尽虚妄分别的捷径

在这个时代，人们尤其需要一个简要的法门，需要一个能够从根源上解决问题的捷径。

首先从反方面看，如果不从根端下手，想在一个个枝叶上修理，局面将会变得无比艰难。一方面，对于现在大多数人来说，一味地从行为上要求他，要这样想、这样做，不许怎样做等等，几乎不可能实现。因为他心里还有一大堆见解上的问题没有理清，内心没办法处于一种老实、单

纯、柔和、随顺的状态，很难心甘情愿地接受教诲。另一方面，即便心里能够接受佛法，但由于外境的染污信息太多、太乱，人们的心时时受到染污缘的干扰，就会不由自主地现行各种各样的心念。这样稍稍有点起色，一不小心又会重蹈覆辙，跌入世俗染法的深渊当中。

相反，一旦在根源上抉择清楚，把无数复杂的问题在一个要点上解决。这样就能很有力地止息那数不尽的虚妄分别。

那么，一切生死迷梦的根源是什么呢？

我们知道，十二缘起的根源是无明，其中最根本的就是真实义愚。也就是，最初由于不了知本性，真如一念无明，不能自住本位，计执诸法实有，从中就出现了所取；然后，妄识缘着这些幻境，不断地分别、计执；顺着迷染的因缘，就造成了粗细二种生死。

所以，迷惑的根源，就是认为诸法有独立自成的体性。或者说，一个法现了之后，计执它实有。从这一点开始，就出现了能所，陷入二取的虚妄分别当中。之后，在这迷梦般的虚妄世界里，众生随着各自的分别心，不断地幻变出各种各样的境相，出生无边的戏论。而且，缠缚在戏论中的一切都是苦。因为，只要没从根源上把缘起链切断，就会不断地由因生果，感果时又种因，一直处在妄动的奔流

当中。进一步说，如果自我意识膨胀，就会卷起贪嗔等更粗重的烦恼，由此造作流转生死的业，从中变现出更庞大的幻相。其中由恶业的力量，还会进一步变现出三恶趣的境相。

总之，只要没能回归无生无灭的本性，计执诸法自性成立，就会出生虚妄分别，然后从中不断地出生各种苦，迁流不息。

所以，抉择诸法空性的中观教理至关重要。尤其像《入中论》这样，直接从根本上抉择万法无生，能够非常有力地破除虚妄分别。所以，处在这样一个无比艰难的时代，首先应当让人们从内心深处，完全认同一切法本来无生。这时，他狂乱的内心之中就会出现一个亮点，虚妄分别的根源就会开始动摇。只要触到最根本的法，就能有效地进行对治，进而一切枝末都能得以止息。

下面我们再具体分析这个问题：

计执“自性生”是一切过患的根源

我们过去一直认为诸法有真实的“生”，所以没办法歇下逐取的冲动，会一次又一次地向外追逐、求取。由于在根本的见解上错了，就使得你的一切行为都是错乱。在见解恢复正确之前，这种错乱会持续不断地重复下去。次数多了，形成了深重的串习力，就会使得你对待任何事物的

态度都是如此，所采取的方式也一样。也因此不得不一次又一次地为此付出代价，一直陷在患得患失当中。像这样，我们的生命已经陷入了一种毫无意义的错乱循环，自己被困在这个愚痴的怪圈里走不出来。

其实，“计执诸法实有”就是障蔽你灵性的症结。如果在这一点上不能反转过来，不能抉择到万法皆空，你就没办法停止虚妄的逐取，也不能消除惑业，超出苦海，更没希望恢复自己本来的佛性。换句话说，这牵涉到你人生中最大的问题，或者说一个原则性的问题：你是想“背觉合尘”，还是“背尘合觉”，就看你能不能通达诸法本来空性。

所以，我们现在不得不重新审视世间的一切万法。如果你能真正抉择到万法无生，明了当下现的法实际从没过，就像镜中的影像一样，只是一个无而现的幻影。因缘聚合时，忽然现出一个影像，正现的时候并没有自性可得。你就会发现，自己原先的一切求取、行动都是错的。从此，你会开始懂得怎样回归自性、行持般若。

你一旦真正通晓这一点，之后就应当观察：我过去那些行为，像是求学问、求名誉、求爱情、求财富、求享受，下至于求一顿饭，听一首歌，看一部电视剧等等，到底有没有意义？或者说真能得到什么吗？如果根本得不到，我还费尽心思地求取，为此不断地竞争、奋斗，过后一直留恋不已，

所有这些心里妄动、行为造作到底有没有道理？像这样，完全认清过去的一切思想、行为都是错乱，之后就要调整过来，让自己的心逐渐恢复正常。

抉择诸法空能回归自性

一切内外诸法，真正寻找时了不可得，并没有独立的自体。像这样，当你见到一切法无自性而回归于本性时，就知道一切都是性海所现，它是发生一切事物的根源。这样就能悟到性相不二，就能回归性体。

我们计执一切法实有，正现的时候绝对能得到它的自体。就会认为，心外有无量无数的法需要我们去追求、逐取，去实现它的价值、意义。由此，我们就把一切希望寄托在这上面，把人生的价值定位在拥有这些法上。

其实，这一切都是错觉，只因为你没能辨明真相，以致于一次又一次地发生错乱，认为这些假法真实存在。无数地对它们作出各种判断、分别、取舍，陷入惑业苦的运转当中。就像梦里虽然得不到丝毫实法，但由于一念迷失，在梦的虚妄现相中轮转不已。

学习般若，无非是要你认清诸法实相，看到这些显现法只是一个个虚相，而没有独立的自体。因此，你想求取到它，想把它永远握在自己手里，希望在这上面建立意义，都只是错乱而已。同样，失去时，心里感到惋惜、留恋，为

之伤感,也不合道理。这一切错乱都源于误认诸法有自性,或者说都从法我见中出生。

因此,你一旦了达诸法无生,就会发现原先的思想观念,行为方式,有着根本性的错误。再执著下去只会错上加错,继续被束缚在轮回的迷梦里,除了迷乱之外没有任何意义。一旦你从中幡然醒悟,知道这些假法并不是“我”,真如才是你自己。这样就能切实地知道应当如何回归自性。所以,通达诸法无生有非常大的利益。

通达空性的生活态度

修学般若的人,由于通达诸法无生,在一切时处当中,既不著有,也不住空。不去刻意取著,也不会特别舍弃。无论遇到什么事,都像行云流水一样,随缘而过,不会挂在心上。

举例来说,作为一名法师,到了说法的时间,就登座开始传法。在这个过程中,要知道无论讲者、听者,还是讲法的声音,这些正现的时候都没有自性,只是一幕幕幻影,心里不要把它执实了。

如果去刻意执著,就会辛苦无比。比如一边讲法一边想:“我讲的够不够精彩?说话时的表情如何?语速怎么样?大家喜不喜欢听?听了之后,会不会很崇拜我?”或者讲完之后,还经常回味:“看来大家都喜欢听我讲法,我

的摄受力还很不错……”或者不断地回想：“讲了这么多堂课，功德多大啊”等等。像这样，你的心已经著在上面了。其实，对这些幻事再执著也没有实义。

同时，也不必废弃它。比如觉得：“既然讲者、听者都是假的，就连所讲的法都不是真般若，那我就不能讲，不能讲假的。”其实，虽然一切都是假的，但可以以如幻的心说如幻的法，可以做梦中佛事。

像这样，你在一切处都应当保持行云流水般的生活态度。这样内心自在，也就没有什么事了。

空性的比喻

关于诸法空性，我们先举几个比喻，大家就会很容易理解。

首先，“镜影喻”：比如在镜子前放个物体，镜子里立即现出影像。不观察的时候会以为，在镜体之外有影像的自体。但实际上，正显现影像时，影像并没有独立的自体。如果影像有自体的话，它就成了镜体之外的另一个事物。那这样，即使它跟镜子再接近，或者它本身再轻薄，我们也应当能够用非常细的镊子，把它从镜子里取出来。然而，离开镜子根本没有影像，所以得不到镜影的自体。

对此，也可以用“金刚屑因”观察：当镜子和物体会合时，立即现出影像。这个镜像是怎么生的？它是自生的

吗？如果是自生，应当是影像生影像，但是镜子和物体的因缘聚合之前并没有它，怎么是自生呢？那么会是他生吗？如果是他生，它是从镜子里出生，还是从物体中出生？它肯定不是从镜子产生。因为并没有从镜子里冒出一个实有的影像。同样，也不是从物体而来。因为从没见过从物体中生出一个影像。所以也不是他生。这样，自他共生就更不可能。也不会是没有因缘自然出现的无因生。

既然四种“生”相都不可得，此外也没有第五种情况。这样就知道，只是镜子、物体、光线，以及空间等的因缘会合，忽然现出一个影像。正现的影像就是无生。也就是说，虽然我们眼识前，似乎有一个相，但实际上它没有自体，根本得不到，这就叫做“生即无生”。

之后，“水月喻”：天上的月亮和清静的水和合，就在水中呈现出月影。一群猴子看到水中明晃晃的月影，就认为水里真的有一个月亮。于是，它们从树上一个接一个地连下去，打算把水里的月亮捞上来。我们知道，那只是一个幻影，根本没有自体，再怎么用尽心思，努力地打捞，也没办法捞出来。因此，整个猴群为此付出的一切努力都是徒劳无益。因为根本捞不出来，非要去捞它，也只是白忙一场。

一切法也跟镜影、水月一样，无生、无体，了不可得。非要追逐、求取，也只是徒劳，最终必定落得一场空。

观察“诸法无生”的方法

月称论师在《入中论》中，抉择诸法无生时，举了两个例子：一个是由种子生芽，这代表了一切外在器界的法；另一个是从习气生依他起识，它代表一切内在的心识。通过这两个例子，我们要学会怎么抉择诸法无生。

之后，就要在日常的一切显现上观察、抉择“诸法无生”。意思就是，你不能只知道种子生芽是无生，有智慧的人应当懂得举一反三。也就是说，通过学习这部论典，掌握了破四边生的方法，之后就应当遍及色法、心识所摄的一切法上面，把它们全部抉择为无生。也就是，把金刚屑因周遍运用在日常生活的一切处，把一切相都抉择为空。这样才会产生实际的效用，你才能不被这些现相迷惑。

具体观察、抉择的时候要注意几点：

一、观察要结合自心

要知道，虚妄分别在你心里，错误见解都是你缘心前的事物所产生的。既然所有问题都发生在你身上，跟你的心紧密相连，你就必须依照正理观察自己心上的事。你只有在自己心里，把世界的真相抉择得清清楚楚，之后才能出生理性的行为，才会懂得以空性智慧面对一切。之后就能使得世出世的万法全部圆融无碍，运用得恰到好处，而且用完后能够不挂在心上。这样般若妙心才能开启。

否则的话，书本归书本，生活归生活。你要是不把它们融合在一起，中观法理再殊胜，也不会在你心上发生效用。

二、观察时要把心放“活”

在生活中观察“无生”时，应当把心放活，就像流水那样，这一点也非常重要。因为，心拘得很紧，很执著，这种状态不好，不利于出生智慧。

三、观察时要切中要害

对于同一个问题，每个人有感受的地方，能切入的点会有所不同。在观察的时候，首先要找到你最有触动、有感受，能够产生共鸣，心里能认同、接受的地方。从这里切入，就容易出现效果。

比如，针灸的时候，真正扎到了穴位，立即就有很明显的相状。像是明显的麻、痒、痛等的相。这样就表示已经切中要害，之后就会发生作用。如果没扎到穴位，扎偏了，就不会有效果。

再举个例子，比如你去听课，有时候听了好几堂课，心里也没触动，没收获，或者说得不到很明显的利益。但有时候听到一、两句话，心里就很有感触，很受启发。这就表示那一、两句话对你的心发生了作用。

像这样，无论听课、思维，还是修行，关键在于心里一

定有所触动。通过思维抉择见解，也要从最有触动的地方下手。有了触动之后，它就会逐渐展开，从小的开成大的，最后见解就能圆满。见解开了也有它的相，到时你心里必定能很明显感受到。

下面以具体事例观察：

观察音声“无生”

一般来说，观察外在器界的“无生”，从声尘入手最容易。因为不像色法，有固定的形体，声音只是忽然一现，过后即灭，这就很容易抉择到“无生”。

比如，我现在讲课的声音，不观察的时候，大家会认为，声音既然已经显现，那当然是真实“生”了。之后就习惯性地对这个声音进行判断，由此出生各种分别、执著。比如认为很好听，有意地去欣赏；或者感到很难听，不愿继续听下去。

现在我们就运用金刚屑因来观察这些声音：如果声音自体成立，就说明有实有的“生”。现在就问：“它是怎样产生的？”我们知道，实法的“生”绝对不会超出四种情况：要么自己生自己，要么从自己以外的其他法中出生，要么是从自他共同而生，要么没有因缘就出生了，也就是自、他、共、无因四种方式。

首先观察，它是不是自生？自生一定是先前就有它，

后来再出生它。但在显现声音之前并没有这个声音，所以没有自生。

那么，是不是他生呢？他生指从他体的法而生。比如，我口中说“常乐我净。”现在就观察，我正说话的时候，有哪些法？结果发现我的念头、发音器官，以及气流这些因缘和合的时候，就现出了“常乐我净”四个音声。如果认为音声和这些因缘是他性，并且由他性的因缘里出生音声，就应当从这些因缘中找到果法的音声，但实际上，我的念头、声带、舌头、嘴唇，以及气流上都没有“常乐我净”的声音，显然不是从“他”而生。

既然不是从“自”而生，也不是由“他”而生，就更不可能是自他共生。

最后，无因生也不可能。因为刚才是依靠因缘才说出那些话，不可能无缘无故就出现一个“常乐我净”的声音。要是无因就能出现声音，那太可怕了。这样一来，在世界的各个角落里，都应当有我说话的声音，但就是找不到人，真这样大家肯定觉得是闹鬼了。但这根本不符合实际情况。

这时候你心里就会认可：声音的确是假法。实法必定有它的来源，能找到它的“生”。但是无论怎么观察，都得不到声音的“生”相。这样就知道，声音确实无生，正现的时候，也了不可得。

从一法遍观诸法无生

观声音“无生”之后，就要进一步想：和声音一样，一切法都没有“生”，或者说得不到实体。原来我认为这世界上的事都有它的来处，都有真实的“生”，或者从自己而生，或者从他法而来，或者从自他两者中出生，或者自然就出现了。总之，诸法肯定有生，只是我没看到而已。换句话说，过去心里总是把“显现”和“真实产生了”连在一起，看到任何一个法，都认为它真的“生”了。

现在就要通过观察，真正看清楚，自己心前的一切现相，到底是怎么回事。也就是要真正发现诸法无“生”，只是因缘会合的时候，忽然现了一个假相，并不是真的“生”了什么。这样才可能打破你根深蒂固的错误见解，才能重新认识这个世界。

一旦抉择到诸法现而不可得，一切追求、攀缘的心就会放下。这样才能无住而行，不再顾恋过去，不会耽著现在，也不再求取未来，因为没有任何可耽著的事。

虽然这样观察、抉择诸法无生，在正理上完全成立。但你可能很难出生决定。其实，仔细想想身边的一些例子，就会发现“无生”却有显现，是非常合理的。比如，夏季的阳焰水，虽然看上去像一条河流，但并不真实。你去找它一点也得不到。或者，空谷回响，对着山谷说话后，以缘

起力就会发出回声,但根本没人在那里说话。所以也是无而现。再比如做梦,梦里好像有很多事物,有很多法的“生”。但实际上,梦只是假相,根本没有生,只是梦心的错觉而已。同样,我们现在的生活就像梦,只是心识的错觉。

这样观察之后,进一步就要把整个生活的境相想成梦等的幻化法。把遇到的人、事、物,全部想成梦中的显现。之后思维:梦中虽然有无量无数纷繁复杂的显现,但实际上什么都没有,也就是“无生”。而现在的境相、心识,跟梦中的显现一模一样,全都是“无生”。那要想:我为什么还要缘着这些假相,生那么多的得失成败之心呢?我这种想法不是很颠倒吗?

对此,你心里可能还不大确定,那就继续用金刚屑因观察自身有没有“生”,是不是实法。如果连我们的生命都只是虚假的影像,就应当重新考虑一下到底该怎么走这条路了。

观察蕴身“无生”

我们学过十二缘起,知道现在的蕴身从最初入胎时的名色发展过来。也就是由最初像凝酪一样的精血和心识的和合体,逐渐生长,成为具有六根的胎儿,直到现在这个身。

现在,我们就观察自己生命的开端,也就是入胎时第

一刹那的“名色”。当时的名色如果真实成立，必定离不开四种方式的生。下面一一观察：

首先，如果名色是自生，也就是自己生自己。这样的话，不需要其他因缘，应当一直生下去。也就是第一刹那的名色到第二刹那时，出生跟前面一模一样的名色，这样不断地生，第三、第四、第五，直到现在，乃至尽未来际，都应当是名色位，没有任何变化。也就是说，我们现在应当还像最初那样，只是显微镜下看到的一点，不具有五官、四肢等的身体样貌。但这绝对违背事实，显然不成立。

那么，名色是从“他”而生吗？可以这样观察：大多数人认为，由前刹那的中阴神识为“他”，生起入胎第一刹那的名色。比如，中阴神识 A 是实法，他持有自己的体，然后由他出生刚入胎时张三的名色。中阴神识 A 和张三的名色是他性，李四、王五的名色，甚至瓶子、柱子，和神识 A 也是他性。既然认为他性的神识 A 能出生他性的张三的名色，也应当承许神识 A 能生李四、王五的名色，还能生出瓶子、柱子，乃至能生出神识 A 以外的一切法。同样是他的缘故。但这明显与事实不符。所以，名色由“他”而生也不成立。

既然“自生”、“他生”都不成立，自、他共生也同样无法成立。

当然，更不可能是无因而生。谁也不会认为，无因无缘就出现一个果法。

这样观察后会发现，最初的名色也没有“生”。只不过由前刹那的精血、神识等因缘和合，后刹那无间现起一个名色的相。但这绝不是实法。

既然今生第一刹那的名色都没有“生”，只是现而无实的假法，就会懂得，我们一直延续到现在的这期生命相续，也只是一部长篇电影里的一幕幕幻影。只怪自己太愚痴，一直没看清这一点。以致于从记事起直到现在，一刻不停地苦苦追求，建立起一个又一个的目标和意义，为实现人生的愿望，采取了各种各样的行动。结果到头来一无所有，什么也没抓到。其实，这件事说来也不难，你回头想想就知道：从住母胎开始，到现今为止，这期间经历的一件件事，一场场的悲欢离合，跟在梦里度过几十年有什么不同？梦里的一切都不可得，现在的事也一样。当时觉得再真实，过后也一点都得不到。再继续追逐、执取，不肯放手有什么意义呢？

其实，不仅这一生，在整个轮回的生命历程当中，我们都没“生”过。这一切生生死死的现相，除了幻影还是幻影，根本没有任何实义。

我们一出生就认为，所见所闻的一切法全部独立存

在，有真实的意义。以这个根源上的出错，就源源不断地引生出不可计数的心识的误用，以及各种各样的妄动、追逐，发展成难以收拾的错乱狂澜。我们就迷失在这里面，不知自返。

其实，在觉悟者看来，世间的一切事情全部是梦幻泡影。想求取它们的心也只是一种妄动的习性而已，毫无可取之处。付出的一切努力、追求也都毫无实义。而我们正是因为迷失在这些幻相中，才导致没办法还归本性。

所以，现在就应当集中精力抉择诸法无生，这是一个极其重要的一个关口。一旦把这些幻相抉择为“空”，了知一切境相和心识了不可得，那么，回归自性就会变得相当的容易和顺利。

因此，今天我们就继续谈谈，关于“抉择诸法无生”的问题。

实执是错乱的根源

我们见到任何一法，都会认为它有自己独立的体性，有固定的意义，有主体，或者说独立自成。这就是我们错乱的根源。

当一个法显现时，我们立即认为它有自体，并且认为它一成不变，有自身固定的意义。也就是说，在面对这些法时，会不由自主地出生自身方面对于它的价值、意义等

的判断,或者说,产生很多固定的认识,也就是在你心里出生高低、善恶、美丑、贵贱等的判定。之后就会发生各种各样的行动。

比如,认为这个法很好,它对我有利益,是美丽、高贵、有品味、有价值的东西。而且它固定就是美丽、高贵、有品位等的体性。这样判别之后,就想要得到它。或者已经得到,还想把它保持得更长久,让它变得更多、更好。为此就会采取各种求取方面的行动。对于反方面的事,比如认为这个事物对我无利,是丑陋、低俗、没品味、很差劲、让人看不起的東西。而且它固定持有丑陋、低俗、没品位等的体性。这样的话,你就会想方设法地避开它。为此采取各种舍弃方面的行动。

这一切心里的妄动、行为上的取舍,全部是基于你认为万法有真实的自体而生。或者说,由于最初你没看清它的真相,把这些法执实了,以这个根本的错认,就把自己带入了错乱的怪圈。之后的一切行为和后果就会发展得越来越糟糕、麻烦。

实际上,一切法都仅仅是因缘幻变的假相。本没有自性、没有定义、没有主体、没有独立性。如果能了解一切缘起法都无自性、无自体,或者万法本来无生,就会放下一切执著和妄动,由此止息轮回。所以下面我们继续抉择万法

无生。

植物无生

比如，一株植物，由种子、水、土、阳光、空气、人工等众缘和合而成。如果它是实法，有独立的自体，就应当在种子、水、土、阳光等因缘之外，另外有它。但实际上，它只是种子、水、土、阳光等共同和合而成的假相，少了哪一个都没办法出现。这样就知道，它是没有自体的。

意思就是，如果一朵花有自体，就必定能得到。但是种子不是它，水、土、阳光等也不是它，所以，应当在种子、水、土、阳光等之外，单独有花的自体存在，这样在把种子、水、土等拿掉之后，还应当有花存在。实际上一撤掉种子、水、土等的因缘，花顿时就消失了。所以，花并没有独立的自体，它只是种子、水、土等因缘合成的假相。

或者以金刚屑因观察：如果生出的果法实有，也就是有它独立的自体，那么我们看，它是如何生出来的呢？它是从自己出生的吗？当然不是。因为大家都见到，由种子、水、土等众缘和合才有它，所以不是自生。那么，它是由他性的法出生吗？那样就是果的自体之外另有一个他体，由这他体的法来生它。但是，两个实体的他法之间怎么可能成为能生、所生呢？不然如果从一个实法当中能生另一个实法的话，那应当一切生一切了，因为在他性上完全同等

的缘故。所以也不是他生。自他共生或者无因生更不可能。

这是从时间相续上来说。空间上的现相更容易了解。比如一只手只是由五个手指等合成的，一拿开了五个手指等，就什么也没有剩下，并没有独立存在的一只手。所以，所谓的“一只手”，只是对五个手指的积聚假立一个总体的名字罢了，除此之外根本得不到“手”的自体。

懂了这一点后，再遍观一切花草树木等的植物，你就知道，凡是因缘生的植物都没有自体，都是空性。也就是说，世界上的任何一株植物都不是无因而来，也不是从自己而来，并且不是从其他的他体法而来，也不是由自体、他体共同而来。必定是仅仅由主因和助缘和合成这个果相，并没有脱离因缘独自成立的植物。

因此，一切植物都只是因缘合成的假相而已，实际没有自性，没有主体，没有固定不变的义，并非真实。这就是一切植物无生的涵义。这就像是幻师念咒加持木块，因缘和合时当即现出了一头大象。这头大象先前没有，只是由众多因缘和合成这个假相。所以它并没有独立的自体。像这样了解了果是因缘合成的，就知道原来无生。这并不是有个果的实体从哪里产生。以理观察得出的结论，无非是这一点。

再讲讲“因缘合成”

比如你用面粉做成馒头，其实并不是离开这些面粉之外有个馒头的。前一刹那面粉和手的动作、水各方面和合，后刹那就出现了一个馒头。馒头是合成的相，所以它不是离开那些面粉和动作等等，另外有它的自体存在。如果你知道这一点，其他由因缘合成的现相就容易理解了，因为说的是同一个道理。

好比我们做一个手势。这个手势并不是离开我的手指另有的，它是五个手指合成的假相，在五个手指之外没有手势的自体。其他的种子、水、土，你就会想到，跟做馒头一样，它由种子再加上一些水、土、阳光的助缘一和合，就变成了下一个相。这是很妙的！它就可以因缘和合，再现一个假相。但是因为这个假相是合成的，不可能脱开先前的因缘有它，也因此它是没自性的。

其他比如很多线织成一块布，它是线织成的，就是前刹那都是很多根线，还有人和机器的功用，后刹那就出一块布。但布是这些因素合成的假相，不是离开这些线等会有布存在。整个的世间法都是因缘和合而成的，所以它都是由其他的因素合成的相。因此，不是在这些因素之外别有自体。只要你懂这一点，其他内外法上全部这样观察，就知道因缘生就是无自性，就是无生。

如果你懂了这一点，那么我们是怎么生的呢？就是父

母交合，自己的业识投入，三缘和合，就出现了名色。这个名色不是脱离父精母血和业识另有体的，但是三缘一合的时候，就会现下一刹那的假相。而三个缘也是假相，所以这就叫从假出假，从幻出幻。

所以，所谓的生只是指世俗中因缘和合而显现一个假相，对此假立为生。无论因、缘、果都是假立的，这就是如幻的缘起生。其实真实中并没有什么法生过，因此是无生。

观察人类无生

譬如，一个人显现了，我们就以为有个实有的“人”来到世间。但是，这个“人”也只是缘起的幻现，是业识跟父母精血合成的假相，所以没有独立的自体，真实中寻找它时了不可得。不但他的身体得不到，就连心识也不可得。比如他的身体是很多支分合成而显现的，如果真的有这个身体产生，那就有一个实体存在，这样它是从哪里生的呢？是自体生自体吗？当然不是，成了原封不动，什么生的相都没有。是他体生它吗？这也不是。因为它不是从眼睛、耳朵、手脚等某一个支分里生出的，也不是支分外的法所生。它也不是从自体、他体两方面都生出。更不能凭空显现这个身体。所以身体只是各支分积聚假立出来的。心识也是这样，这是根境识集合而起，并没有自体。因为这不是自体生自体，也不是单单从根而来，或者单单从境而

来，也不是从几个他法当中都生出它来，又不是从自体和他体两方面都生出它来，当然更不会是无因凭空产生。这样就看到并没有实法产生，只不过是因缘和合时幻起的一个假相。身和心都不可得，因此众生本自无生。就像《金刚经》所说：“彼非众生，非不众生。”也就是说，一切有情只是内缘起的幻现，本来没有，所以是“非众生”。但是，在众生的错觉当中，心前无欺存在身体、感受等等，所以说“非不众生”。

观察城市无生

器世间万法也都是由因缘合成，没有自体，仅仅是一种缘起的幻现。城市里的一切设施、建筑，像是街道、广场、高楼、商厦、体育场、立交桥、车辆等等，都是因缘会合而现的假相，在因缘的任何一分上都没有它。因缘一聚合，就顿时合成一种假相。所以没有自体，也不能安立有什么产生。

比如我们上街，这个城市里任何一辆车、一条街道、一个商厦、商厦里的任何一个商品等等，整个城市成千上万的这些设施，通通都是因缘和合而现的。也就是说，这些法不是自己产生自己，也不是从脱离开的他体法所生，也不是共生和无因生，不成立任何生的情形，也因此，城市的任何现象都是无生，都是幻影。

所以,没有一法不是因缘合成,一切法都只是幻影。只是我们的妄心非要执著眼前的幻相为真实。认为自己生活在一个实有的城市里,这里有实有的环境、生活,有各种各样的享受。然后在这幻化境界里营造自己的生活。为了得到喜欢的事物,比如大量的钱财,高档的生活资具,秀美的自然风光,心仪的人等等,就会展开各种追逐和求取。结果,一生的精力都投注在寻求这些受用上,奔忙不已。但是,这一切仅仅是幻相而已,毫无实义可得。

所以,现在就应当觉悟,应当观察到,城市中的一切法本来无生,只是在显现一个比较大的梦境,这样自然能够放下一切。当然这需要细致、深入地思维,才能抉择清楚。如果能够做到这一点,能真正观察到每个法的“无生”,必定会逐渐明白人生是一场幻梦。只要心里对此有感受,就知道一切相全部是幻影。从这一点观察下去,就很容易开展出全面的领解。

缩小来看,我们每天的工作,拥有的家庭,耽著的爱情,世界上的各种事等等,都是缘起生的幻现。之后要懂得,我们整个生活,一生中的经历,全部都是梦幻水月,实际上根本没经历什么。

观察工作“无生”

我们在办公室里一天的工作,这里面发生的任何一种

事件都是因缘合成，都是生即无生。我们坐在写字台前，这个写字台是因缘合成的假相，正显现时就是无生。我们的身体好比正工作的一台机器，它是各支分和合而现，正显现时也没有自体可得。然后我们对着电脑上网。网上的信息更是幻中之幻，没有任何一个是真实的，它只不过呈现许多虚假的光点。在我们眼识前，这些光点不断地显现的时候，它就会合成一个一个文字、图案的假相。这里面任何一种东西都不是真实生起。如果它有自体，我们观察，它到底是自己生的，还是从它之外的他体生的，或者是共生、无因生。但是它不是自己生的，也不是有它之外的一个他体的法，来生它这个实法。这里，网上的信息全部是假的。之后，以虚假的境产生你的眼识、意识等，这些心识不观待面前的境，并不可能独立生起。既然它是观待而有，就不是自己有独立的自体，如果你能够观察到这一点，就知道自己对着电脑工作的时候，所产生的一系列心念全部是虚假的。

这样的话，你一整天的工作其实都是一些虚妄的显现，正显现时也不是有什么实法产生。如果你迷失在里面，时时刻刻心里耽著，事事都往自己心里去，那么就在这里集起了很多生死的业因。之后，就会继续幻现生死的梦境。但是，如果你能够了悟这一切都是现而无自性的，正当它

显现的时候就是无生，就能不被这些假相所迷惑。

总之，我们无论是对外境或内心都著不得半点意，这样才能一切无住。但是在这个世俗环境之中，也需要应缘起用，也有说话、办事，在做这一切时不往心里去，这就是心空无住的妙行。它走了之后你不要留恋它，它不是什么东西走了；它正现的时候你也不要去看它，它不是真的有什么实法现了。没有来的东西也不必要攀求它。

像这样我们就可以看到，我们生活的经历都是在幻梦当中，其实并没有真的产生过什么。

观察家庭“无生”

一对男女，经历了相识、相爱之后，结合在一起，这样就组成了一个家庭。这里有柴米油盐，酸甜苦辣，有各种的忧心操劳，喜怒哀乐。有幸福甜蜜，也有无奈苦涩。当然，这一切也只是因缘幻现的戏剧而已，现而不实。但是，如果把家庭的幻相执实了，心就会深深地陷在里面。结果或喜或忧，内心不得自在。

我们知道，家庭当中，最关键的就是人和人之间的关系。这无非是彼此互为增上缘，再加上其他因缘，和合现出的一个又一个心念。现在我们以嗔心来观察，如果现起的心真实，有它的自体，就必定有一种生的方式。那么，这一念嗔心是怎么生的？

如果是自生，也就是不必观待其他因缘，自己就能生自己。这样的话，就应当不断地出生同样的嗔心。那就成了从第一念嗔心之后，永远是嗔心的状态，而且前后心识的所缘、行相等等都一模一样。比如，妻子对丈夫生嗔，这样就应当永远对他生嗔。但实际上不会这样重复。因为事情都是缘聚缘散，就像银幕上不断现出的各种幻相一样。我们的内心也是如此，时而阴雨时而晴，各种心态不断地轮番显现，绝不会一直生同样的嗔心。

那么，嗔心是不是他生？如果是他生，也就是由前一刹那他体的心出生后一刹那的嗔心。但是，这两刹那心，在时间隧道里永远无法会面。因为前刹那的心生起时，后刹那的嗔心还没生，后刹那的嗔心出现时，前刹那的心已经灭尽。也就是这两刹那的心从没接触过。既然真实的前心从没见过后心，对它一无了解，那么它们两个就根本没发生过任何关系，也就是前心没对后心做过什么。这样怎么能说前心生后心呢？

用形象化的方式讲，假设前心生后心，那么后心会说：“我不承认前心是我妈妈。因为我从来没见过它，我出生的时候它已经灭了，根本没办法对我发生作用，怎么能说它生了我？如果非要说它生了我，那也可以说，世界上任何一个法都是我妈妈。因为在我之外的一切法，都和前

心一样，跟我毫无关系。既然说前心能够生我，那么全世界的法，像是桌子、电脑等等，都应当能生我了。同样是他性的缘故。”

共生更不可能，因为自生、他生都不成立，怎么可能从自他两个法里都出生果法的嗔心呢？

无因生也不成立。因为，如果没有前前为因，后后绝对不能自然现起。不然的话，后刹那的嗔心应当在任何时、任何处都能生起。但这显然与事实不符。我们都知道，某一种心是当时特定因缘聚合的时候才生起的，绝不可能凭空生起这样的心念。

这样就能看出，如果承许前后心识实有，无论如何都没办法安立生。那么，心识到底是怎么“生”的？这是由于过去熏的种子成熟，再加上遇到不可意境，以及非理作意等等，这些因缘聚合时，忽然就现起一个嗔心的相。你若去寻找它，无论在身体的内部、外表，还是外界的任何处所，都得不到它，这种忽然的一现就像刹那间镜中现起影像那样，现而不可得。所以，果法的嗔心绝对不是实法，正现起的时候就不可得，本来无生。

这样就知道，原来心上发生的一切都只是幻影，在家庭里起的一切心念、感受等等全部是虚假的。所以，你现在应当重新审视一下自己这一生的心路历程。其实，心上

现起的一个个念头，就像大海里幻起的一个个泡沫那样，了无实义。如果执著这些心识，或者不断地回味自以为甜蜜的感受，让自己沉溺在美好的回忆里，留恋不舍。或者陷在伤感的情绪中，纠缠不休。总之，必定会发生各种各样的情感，沉溺在连绵不断的妄想里。现在看来，这一切全部是错乱，没有任何实义。

而且，现起一个幻心后，如果对它不断地执著，甚至刻意回味，就会在识田当中熏入影相，成为将来现起妄心的因缘。所以要知道，修道应当把心里的一切妄情全部空净，不要再沉迷于那些幻心的影像。在平时的生活中，一切随缘而过，心不要牵在上面。以这种行云流水的生活态度，来使自己脱离对幻梦人生的耽著，从而回归自性。

观察爱情“无生”

欲界众生对于男女间的情爱最为耽著。而所谓的“爱情”，也不过是缘对方的身、心等，生起的虚妄之心。

如果认为心里的“爱”真实存在，那么必定有它“生”的方式。我们现在观察，心里出现的第一念爱恋之心从哪里来？首先，爱恋对方之前并没有那种贪爱心，所以不是从贪爱自身而来。同样，也不会从出生爱恋的某一个因缘中来。因为从没见过从对方的姿态，或自己的非理作意等的因缘上跑出来一个爱恋之心。所以也不是由他法而生。既

然自、他都不能生果，那么自他共生也不可能。而且，不会无因就现起一个爱恋之心。

像这样，当你懂得第一念爱恋之心是怎么生的，就知道后面的一切爱情事件到底是什么性质。也就知道，爱恋之心不过是缘起生的虚假影相。这就是爱情的真谛。

人们沉迷于爱情时，会感觉爱恋的心，以及各种各样的受全部真实，但过后一点也得不到，就像一场幻梦一样。只是当时彼此的心陷入错觉，似乎感受了各种各样的事，那也只是上演了一场爱情的梦，实际上什么也没发生过。

就像季节相当时，鲜花自然开放。所开的花也只是虚假的影像，实际什么也没开过。但是，每当到了相应的季节，就会出现一种特定的假相。同样，我们不只是今世会恋爱，在无量劫流转生死的过程中，发生过无数次的恋爱，就像每到春天都会开花一样。意思就是，当爱恋之心萌生时，你一定要看到，它只是因缘生的幻影，真实中没它。来了也只是个假法，过后也不会留下什么。这样之后，心里毫不著意，才能把它空掉，才能超越爱情。

观察种种事“无生”

在这个世界上，常常发生各种激动人心的事，也有各种盛大的节目。下至新出炉的娱乐大片，上到世界杯、奥运会。当这些事发生时，人们总会情不自禁地为之疯狂。

但实际上,这一切“盛事”正显现时,也全部虚妄不实。

就拿世界杯足球赛来说,它是当今时代举世若狂的一件事。但是你去观察,举办球赛的场地,不过是因缘聚合显现的一些座位和绿茵场。比赛开始,也只是因缘会合,出现了一幕幕奔跑、追逐等的境相。

或者观察整个球赛的场面,如果它真实成立,也就是有独立的自体存在。那么,当时的情景是怎么“生”的?首先,它不是自生,因为当时的境相在比赛开始前完全不存在。他生,也就是由它之外的一个实法来生,如果是同时的他法,那就毫不观待,并没有由谁生谁。如果是由前刹那的一个实法来生它,那前后的实法从没发生过接触和作用,也得不到任何生的迹象。而且这也不是从自体和他体中都产生它,所以自他共生也不是。无因生也不可能,没有因缘根本不会现起任何法。

那这一场场的球赛到底是什么?其实,所谓“球赛”不过是前刹那同类因缘集聚,下一刹那显现出一幕幕幻影。比如,绿茵场上双方队员各自处在一个因缘点上,之后就出现比赛下一刹那的场景。像这样,因缘和合幻现境相,每一刹那的境相,都离不开前刹那的因缘。总之,你要让自己很粗的心变细,然后观照到球赛只是刹那生灭的境相,每一刹那显现一幕幻景,所谓的幻就是得不到什么,本来

没什么东西产生，这叫“球赛无生”。

这样观察后，我们就要把这个道理扩展到整个人类世界，之后你会发现，举国上下发生的各种事件，都是因缘和合的幻现。也就是说，由前刹那因缘会合，后刹那无间现起一幕假相。这里每一刹那的显现都没有自体，否则它应当在前面的因缘之外独立存在，但实际上离开因缘根本得不到任何显现。因此，整个世界上发生的大小、个人团体等的一切事，全部是因缘和合的幻现，当它正现的时候，当体就是无生。

观察秽土“无生”

我们都生活在地球上，并且认为这就是我们的家园。但是，地球等的世界也是因缘所生法。也就是当众生共业等的各种因缘和合时，无间现起一个世界的相。十方世界里的无数世界都是如此。包括世界上的各种生命形态，以及他们的生活方式，苦乐现相等等，这一切因缘法当体即是无生。所以，整个世界都是无生的幻境。

下面具体观察，如果世界有“生”，就必定超出自、他、共、无因四种情况。那么它是不是自生？如果是自生，即不必观待其他因缘，自己就能生自己。那就应当重复生同一个法，永远都是它，不会出现任何变化。这样一来，地球就不应当发生转动，也不应当有日月交替、四季迁移等等。

而且,地球上的一切花草树木,就应当永远保持一个样子,不会出现任何生长、凋零等相。不仅如此,整个地球的历史也没办法写。因为世界永远保持原样,就像一张原封不动的照片一样。但这明显与事实不符。而且,“自生”也不具有“生”的意义。因为,“自生”就表示原来的法永远不变。既然在它上面不会出现任何新的事物,或者说不会发生任何变化,就不能说“生”了什么。既然什么都没“生”,也就不能安立“生”的意义。

那是不是他生呢?所谓“他生”,就是指果法从一个他体的法中出生。比如,由A法生了地球。那就观察:这个A跟地球同时还是不同时?如果二者同时,那就安立不了“生”。因为两个法同时存在,也就是先前两个法都没有,后来两个法都有了,这样二者根本没有关系,谁也不观待谁。就像同时存在的两个婴儿,不能说谁生谁一样。如果二者不同时,那就安立不了“他”。因为因和果不同时,也就是因在前,果在后,然后由因生果。但是因法有的时候,果法还没出生,等果法出生时,因法已经灭了。这样一者有,一者没有,就不能安立“他”。要知道,所谓“他”,必须是两个法,并且有各自不同的体性。但是,在前因生后果这件事上,永远不可能出现两个法,也就是没有真实的“他”。总之,“他”和“生”相违,有“生”必定不是“他”,是

“他”就没办法“生”。所以，“他生”也不成立。

由于自生、他生都不成立，自、他共生也无法安立。无因生更是和现见相违。所以，整个世界全部“无生”。

另外，从究竟来说，这个世界，乃至整个宇宙，都是真如性海随缘现的一个幻影。就像《楞严经》所说：“空生大觉中，如海一沤发。”整个虚空都是从大觉之中出现，就像大海中现起一个浮沤水泡那样。又像点缀在空中的一片云一样¹⁴。所以，一切世界就像一场幻梦，没有任何实法可得。证道之时，虚空粉碎，大地平沉，一切根身器界的幻相都会消失。

知道整个地球都只是幻事后，进一步应当思维：我们从小接受的教育，就是让自己成为一个观察者。并且认为，外在有一个广阔的世界，只要自己的心缘着外在的世界进行探索，最终必定能够揭开万法的真相。其实，这在根源上已经错了。以这种研究世间科学的方式去观察，即使人类的根识再敏锐，使用的科学仪器再先进，所看到的也只是幻相而已。

¹⁴《楞严经》：“本觉妙明觉圆心体，与十方佛无二无别。由汝妄想迷理为咎痴爱发生，生发遍迷故有空性，化迷不息有世界生。则此十方微尘国土非无漏者，皆是迷顽妄想安立。当知虚空生汝心内，犹如片云点太清里，况诸世界在虚空耶。”

因为，凡是成为心识所缘的法，全部是因缘所生，没有独立的自性。而且，只要用心识缘取它，就已经落入能所二取的虚妄分别中。在境相、心识的范畴里进行的一切探索，得出的一切结论，都只是虚妄现相里的事。而现实中并没有什么所缘的境，以本来不二的缘故。这样，观察对象既然是假的，对着这个假相迷执不已，还能证到真理吗？永远没办法证到！

观察净土“无生”

有人可能会想：既然这个秽浊世界是虚假的，那清净刹土应该真实吧？

其实，不仅娑婆世界等的秽土，是从真如性海中随缘而现的幻影，极乐世界等的净土也只是幻影，从真如性海中随缘而现。在这上面没有真假的差别。

而且，所谓“往生”极乐，也是“无生”。并不是一个实法从这里生到那里，只是我们的真如本性随着清净的缘，显现净土的相，把这个假名为“往生净土”，实际上并没有来去。

对此可以这样观察：一个娑婆世界的人，临终时净业成熟，下一刹那从极乐世界的莲花中化生。这个“生”也并非实有。也就是说，这不是自生，因为前刹那是娑婆世界的心，如果是自生，就应当继续出生娑婆世界的心，这样直

到尽未来际，一直出生娑婆世界的心，也就永远没办法显现极乐世界的心。但这跟事实不符。

同样，也不是他生，因为前面娑婆世界的心和后面极乐世界的心不是他体。如果二者是他体，也就成了别别无关的两法。那么，由于处在时间上的这两点，各自安住自己的体性，互相永远没机会碰面。如果说前者能出生后者，也应当说前者能出生一切法。其实，前后两刹那的心根本脱不开，离开前心必定没有后心，后心观待前心而来，因此不是他生。

当然，也不是共生，不是从自和他两方面出生后心。并且，不是无因而现。如果无因就能显现极乐世界的心，那应当任何人都在极乐净土，都显现带有极乐国土行相的心识。

所以，“往生极乐”也是观待因缘而现，没有自性。也就是说，临终时，自身净业跟弥陀愿海相合，第二刹那现起带有净土行相的心识。正现的这个心也不是真实的“生”，因此说“生即无生，无生即生”。换句话说，无自性的因缘和合时，就会无欺现前净土的境相。并不是一个实法从这边生到那边。既然显现净土行相的第一刹那心识都是无生，那么，后后的一切心识，或者说净土里的一切显现，也只是从真如性海中随缘而现的幻相。

但是这种幻相跟娑婆世界的染污相不同。因为极乐世界的清净幻相能够显发你自性的功德，消尽你的障碍，并且能直接摄持你的心，让你念念于大乘道中不退转。总之，能够起到一切增上功德的作用，在这一点上，净土和秽土的幻相有着极大的差别。

总之，时空中的一切显现全部无生。整个世界时刻不停地演唱着“无生曲”。小到我们身上的一个细胞、一个粒子，大到浩瀚宇宙里的无数天体，正现的时候就是无生。当你真正认识到一切色、心等法都是虚妄的幻影时，就会全部放下。那时你就能回归自性。因为一切法本来没有实体，只是虚幻的影像。并不是有一个实有的轮回，然后我们要从这里进行一个胜利大逃亡，逃离到另外一个实有的地方。其实，你只要歇下虚妄分别，去掉一切迷乱，当即就是涅槃，就是常寂光土。

如永嘉大师所说：“生死事大，无常迅速。”每个人最害怕的都是死亡，但是只要有生，就免不了死。人人都要面对生死，但很少有人能够从容自在，无所畏惧。我们今天就“了生死”的问题，谈谈“抉择诸法无生”的必要和方法。

无明和爱是生死的根源

《大法炬陀罗尼经》中，无畏菩萨问释迦佛：“世尊！以

何因缘是等流转？”佛回答说：“以渴爱故受诸有生，如是渴爱、无明为本。是故我言，贪爱为母，无明为父，往来轮转生老病死。”

生死中的一切现相无不随因缘而起，它的根源就是无明和爱。换句话说，从生到死之间的一切轮回影片，它们发生的根源，就是无明和爱。只要无明和爱的原动力没消除，就会接连不断地集起生死胶片。也就是由一念无明迷惑，发生妄动，就会在你的识田胶片里种下影像，再加上爱的推动，之后就会连续不断地放映出各种生死苦相。等放到“死”的时候，这一部电影就结束了。之后换下一卷胶片，在下一部影片里继续上演生死苦剧。所以，只要无明还在，生死就没有尽头

其实，说到底，生死就是由一念妄心所召感。也就是当初明光现的时候没认识本性，错过了成佛的机会，结果就出现了中阴幻相。之后把那些幻相执为真实。在显现有缘父母行房的境相时，以一念“爱”心，入于母胎，从此就踏上了生死的旅程。就像做梦的时候，最初一念迷惑，入于梦境；之后由于执著梦中现相实有，不断地攀缘逐取；结果流连忘返，一直醒不过来。

这样就知道，我们就是以妄心而转入生死。那么，“妄心”具体指什么呢？

佛在《楞严经》¹⁵中说：一切众生，从无始来，以种种颠倒，集业感果，无法成就无上菩提。这都是因为不了知两种根本所导致。哪两种根本呢？一、即无始本，也就是一切众生把本来没有的法执为真实，计执攀缘心为自性；二、是无始菩提涅槃元清净体，也就是把本来真实的法执为没有，忘失自性。结果颠倒执著，再再地幻起生死影相，不断地逐境流转，就会入于生死而不自知。

执著诸法实有则入生死

如《僧伽罗刹所集经》说：“众生之类，行垢所染著，增益生本，无有能脱此。”

凡夫计执虚幻的身心实有，认为现前的一切法有生，有独立的自体；之后一直缘境分别，心随着境相不断地动念，从而不断地轮转。这样一种妄动就是生死的因。也就是说，一念无明妄动，计执诸法实有而起念，就入了生死。念念迷，念念执著幻相真实，就是念念入生死。也就是由

¹⁵《楞严经》：“佛告阿难：一切众生，从无始来种种颠倒，业种自然如恶叉聚，诸修行人不能得成无上菩提，乃至别成声闻缘觉，及成外道诸天魔王及魔眷属，皆由不知二种根本错乱修习。犹如煮沙欲成佳饌，纵经尘劫终不能得。云何二种？阿难！一者、无始生死根本，则汝今者与诸众生，用攀缘心为自性者；二者、无始菩提涅槃元清净体，则汝今者识精元明，能生诸缘缘所遗者。由诸众生遗此本明，虽终日行而不自觉枉入诸趣。”

这一念妄心不断地起惑造业，就不断地现出生死境相，放出一部又一部的生死电影。

所以，“生死”就是一种无穷的轮转，就是幻觉的妄动。实际上没有实法在轮转。就像一个人喝醉了酒，感到天旋地转，根本停不下来。这就是因为迷醉的因存在，所以会不断地出生迷醉相。因一旦破除，那些幻相就会立即消失，那时会发现天地从没旋转过。同样，生死中的无穷现相都只是幻境，实际没有。只是迷乱的因存在，也就是执著诸法实有的妄心一直在，这样就会不断地出生虚妄现相。一旦认识到这些都只是幻相，没有自性，从此就不会被幻相所牵。这样一念回光，觉了本心，就能休歇下来，一切幻相就会消失。世尊在世间说法四十九年，其中二十二年演说般若法，也是为了这个目的。

忘失自性是一切迷乱的根源

如《楞严经》说：“斯元本觉妙明真精。妄以发生诸器世间。如演若多。”

首先讲譬喻，有一个狂人名叫演若多。有一天照镜子，在镜子里见到头上的眉眼，心中非常欢喜。之后反过来看自己，结果却没见到头上的眉眼。因此生极大的嗔心，说是魑魅作乱，结果狂走不已。意思就是，自己的头比喻真性，镜子里的头是妄相。见到镜子里的头有眉眼，所以非

常欢喜，比喻执著妄相为真，固执不舍。不见自己的头有眉眼，比喻真性无一切相。

也就是说，空性就是真如，就是我们的本性。所谓“见性”就是指见它。只是由于一念迷失，不识本面，错认幻现的五蕴身心是自己，结果就迷掉了主人。

其实，佛法揭示的就是真如缘起或者法界缘起。要知道，诸法没有自体，就说明诸法以性为体，或者说都是从本性幻出的假相。所以，由性现出的幻相，不可能脱离本性而别有自体。如果万法各有自体，那就成了一个独立的法，这样无论如何也无法“会万物于一心”。

因此，“明心”才能“见性”。明得那个“体”，才知道一切全是“性”在起用。如果你不明本性，必定会落在法执当中。也就是你会认为有真实的生死，并且这里面有法可求，有法可得。相反，只有明本性，才晓得这上面没有任何生灭，一切生灭现相全部虚幻不实。

这样就知道，真实之中没有生死可了，没有涅槃可证，一切无非回归本心而已。像这样，根源的无明上一破掉，就不再集起各种生死的业，也就不会有生死了。

那么，怎样才能破除无明，了生死呢？对此，首先要知道，什么是“了生死”。

了生死的涵义

“了”，有两种涵义：一、在理上的了解；二、在事上的了脱。

其中“了解生死”属于见解，也就是完全了解生死的真相。知道“生死”本不可得，只是假名而已，真实中本来不生不灭。“了脱生死”是指，信解起行，实证到生死本不可得。从而在事上破除无明，止息一切妄执。也就是，境相现前的时候，不再动念生心，也就脱离了生死系缚。

另外，这里的“了”，并不是离开现前的生死，另外寻找一种“了”，而是就在这个生死当中，了解并证得它原本无生。

要知道，生死不在心外，一念迷就是入生死，一念觉就能了生死。只要心不再执著，不再迷于幻境，就不会继续在识田里种种子，也就不会成熟果报。如果还一味地分别执著，根本不往反方面用功，只盼着多少年之后再去了生死。这样臣服于烦恼和业，天天增长生死，最后就会被越来越深重的妄动压得无力回转。所以，如果你把这个问题放在那里，不去解决，之后还要无数次地发生，成为一个最大的症结，致使你继续沉沦生死，无法超出。结果这一生又空过了，不知还要经过多长时间才能再次遇到了生死的因缘。

所以，每个人都应当在目前身心健康，一切自在的时

候，努力了生死。不然的话，到临终四大分解时，必定不自在地随惑业的力量，继续轮转生死，求出无期。因为你心里现在念念执著幻相，就是念念入于生死。由于错乱习性非常强，等到了中阴界，一出现幻相，你的心还会习惯性地执著，还会以“爱”受生。总之，不要等若干年后再去考虑了生死，现在就要在这方面用功。

那么，具体怎么做呢？前面也讲了，只有通过修行，实证诸法不生不灭的本性，才能真正了脱生死。而它的前提就是了解什么是“生死”。

为什么要了解什么是“生死”呢？

不解生死 导致寻义分别

无始以来，我们由于不了解“生死”的真相，结果不断地在这里面寻求意义，起种种计较、分别，之后就出现了各种生死的恐怖、忧苦。

意思就是，不了达“无生”，就必定随虚妄分别而转，由此就会不断地受生。而生的后面永远有死亡相随。人最畏惧死亡。死亡来临前，大家都假装没看到它，一切行为都围绕着“生”，从不考虑死。但是死到临头时，每个人都会感到惊慌失措，痛苦万分。我们知道，很多人生前事业成功，拥有相当多的财富，具有崇高的地位，或者声名远播等等，但是他们死的时候都是一样的惊恐怖畏。或者，这

一世得一个天身，无比地逍遥、快活。但是只要取了“生”，就必定超不出“死”。死了之后，这一切又变得一无所有。

所以，活着的时候再怎么快乐，也不过是得到合意的境界，暂时感受一种虚妄的乐受罢了。真正看来，不通达“无生”，不终止死亡，就根本无法安心，无法获得真正的自在。

解无生死即了生死

如《十住断结经》所说：“解则无生死。”

所谓的“了生死”，并不是把一个实有的生死息灭，之后就证得涅槃，而是当你真正实证到，正现的生死本无，没有自体，也就脱离了生死。即应当认识到，一切缘起现相本来无生，之后心不著在上面，才能从中脱开。

前面也讲到，最初由于一念无明，不知一切影相全部是自心变现，认为在心外有独立的自体；之后认为“我”在这边，是“能取”，“我”之外的一切法在那边，是“所取”。然后对一切相进行攀缘、执著，采取各种各样的取舍和行动。

其实，世间万事万物都是幻相，没有自体。这些都叫做世俗谛，是迷梦般的事。就像《入中论》所说，在迷梦当中根境识三者都有，能所二现都是错乱，都是虚妄分别。或者说，这一切不过是本性所现的幻相。真正认识本性时，

万法都会归于自心。

所以，首先就要了解这些妄相本来没有，之后才能破除这样一种“心物分离”、“性相分离”的大无明，否则永远虚生浪死，向外驱驰不已。

具体了解的时候，又要从抉择“无生”入手。也就是认识到，正处在生死中时，就没有生死。我们平常说的“生死”只是假名，寻找它的实义根本得不到。而且，这“无生无死”也不是刻意制造出来的。实际上，无论是迷是悟，修道还是不修道，生死的真相就“无生死”。只不过没修道的人，不知这些法只是幻相，结果不断地在幻境中沉沦。而修道的人，因为知道一切现相都是幻事，就不会去追逐那个幻影，不会继续分别、逐取。所以，他会把一切现相看成空花水月，而不会迷失在假相里。从此开始去妄求真，返本归源，再不会迷头认影。

就像对于一面显现影像的镜子，凡夫舍镜逐影，二乘离影住镜，但这些都是错乱。因为镜子跟里面现的影像并不是分开的两个体。其实二者不即不离。也就是你既不要著在应缘现的幻影上，因为它了不可得；也不必逃离它，因为它不过是个幻影。其实，生死就像一场迷梦，凡夫被情见所牵，堕在生死海中，无法自拔。二乘远离生死，住在涅槃当中。但是，由于他把生死和涅槃别别分开，心中有

生死、涅槃的对立见，以具有法执的缘故，只能了脱分段生死，而无法了脱变易生死。

要知道，生死和涅槃都是幻事，真实中既无生死，也无涅槃。而菩萨既不受生死，也不住涅槃。虽入生死却不被情见所拘，即入而不染。这才是真正的“了生死”。所以，只有见到一切现相本空，生死本来没有，这样不著任何法见，才能完全空尽生死，才能恢复本性。

总之，以一念无明，形成了幻心，从这里就卷入了生死。所以，所谓“生死”，不过是我们的心的外被境界所牵，内随妄念而转，也就是幻心的起现、流转，导致了无穷无尽的生死。

那么，到底怎么了生死呢？道盛禅师¹⁶说得好，所谓“了生死”，只要了妄心的生死，开悟真心，生死就没有了寄托。要知道，幻心本不可得，如果你能够觉破幻心，照见它本来空性，由此彻底灭尽幻心，就能解脱生死。之后，进一步见到幻心只是真如性海的一个幻用，就知道众生本来不生不死。所以，二转破相，三转见性，二者圆融在一起讲，

¹⁶《天界觉浪盛禅师全录》：“了生死者。但了其虚妄心之生死。至真实心。尚自无所安寄。无有名相。又何有一心为容受生死之地也。人心果能了脱虚妄。则幻身生死苦乐。非其所计……但当此际。自能作主。不受妄想流转。为可贵耳。”

也能很快让你了解。

“生死”即“无生死”

如《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》所说：“若依因缘生一切法者，彼常不生；若常不生者，彼常不可得；若常不可得者，彼得实际法。”

“生”不是真实的“生”，“死”也不是真正的“死”，“生死”都只是因缘和合现出的假相，所以是“无生无死”。了知这一点后，就能悟入真实义当中。

所谓“生命”，有些人认为是肉体的形躯，有些人认为是内在的精神。其实按佛法来看，生命只是阿赖耶识里的种子成熟时变现的一幕幕幻相。既然是观待因缘而起，也就没有自体。因为凡是因缘现起的法都不是本性，只是本性所现的相而已，所以并不是真的有个生命“生”了。而真实中有个不生不灭的本性，它随着无明的缘，就会幻起各种五蕴相。

同样，所谓“死”，也不是真的有一个实法灭了。只是先前维持他的因缘没有了，同类的幻相转成另一个相续相。所以也没有真实的“死”。

就像银幕上的电影，因缘和合的时候开始显现，这也不是真实的“生”；中间不断地现出一幕幕的影像，也没有实法的“住”；最后影片放完，因缘结束，影像消失，这也不

是真实的“灭”。因为这一切都是因缘和合的法，都是幻相，所以没有生灭。我们一世一世的生死，就像一场一场的电影。它的起点叫做“生”，终点叫做“死”。但实际上，这些生命的影相也只是因缘和合显现的幻事，看上去真实，实际都是假法。

这样观察就知道，原来根本没有生死，所谓“生死”就像空花一样，本来不生不灭。

心“无生”

其实，“生死”完全建立在心上，而“心”也是因缘法，所以是无生。

无始以来，我们经历了无数次的轮转。每一世从生到死之间，心识都在不断地生灭。但实际上，整个过程都只是虚幻的影相。因为每一刹那心识都是假相，真正寻找的时候了不可得。

我们知道，心识由根、境、作意三者和合而生，第一刹那三法和合，下一刹那无间现起一个心识。离开境等的因缘不会有它。这样就知道，心是幻心，正现的时候，就没有独立的自体。只是因缘和合的假相。

这里关键要理解“和合”的涵义。比如，天上的月亮跟地上的水一和合，就现出水月的相，这就是因缘和合的影相。再比如，电台发射的电波跟接收器二者和合，就会现

出一个声音的相，这叫做因缘和合的声音，这些法都没有自体。总之，只要因缘和合，就会现出不同的相，离开因缘，这些相就没有了。所以，正现的相并非独立自成，也就是没有自性。

有人会想：“即使没有境等的因缘，心还是可以存在，比如单独一个心识也可以打妄想。”其实，第六意识也需要法尘、意根等的因缘才能现起，离开法尘等的因缘同样不会出生。所以，意识也只是一个虚假的心。

所以，每一刹那的心识都必须依于前面的因缘才能出现。也就是前面的因缘一和合，就现起了下一刹那的心识。之后再由这一刹那的因缘和合，现起后刹那的心识。由于离开因缘，根本不会有它的体，所以，每刹那的心识都只是假相。这样看来，整个生生不已的生命历程，也只是因缘合成的假相，没有自体。

或者以金刚屑因观察心识的“生”，如果它是实法，那是怎么生的呢？它不是由自己而生。如果前面已经有了，后面再生它，就不会有任何“生”的迹象，也就是不会出生任何新的事物，所以不能叫做“生”。

而且，也不是由其他的实法而生。因为，如果心是实法，由另外一个实法来生它，那么，由于两个法都已经存在，它们之间没有任何关系，怎么可能由一者生另一者呢？就

好比柱子和瓶子已经存在,怎么能说柱子生瓶子呢?如果说因和果处在前后位,也就是前心生后心。那么,由于有前心的时候,后心还没生,等后心出现的时候,前心已经灭了,二者永远无法见面,不会发生作用,更没办法成立有“生”。当然,共生和无因生更不可能。

所以,不观察的时候,我们认为真的有“生”,实际根本没有。只是假法生假法,所以是“无生”。

心“无灭”

因缘和合时,幻心现起,因缘消失时,幻心无法独立显现。所以,心不是实法,也就没有灭(因为有实法生,才有它的灭;既然没有实法生,也就没什么灭)。

比如,现在我心里想我的兄弟,那么幻心当中就出现了兄弟的影相,之后又去想朋友,这时幻心当中原来兄弟的相就没有了,现出了朋友的相。所以,缘着兄弟的心和缘朋友的心都是幻相。就像我现在做一个手势,并且随着手的不断旋转、屈伸等等,就会显现不同的现相。刚刚那个手势现在没了,变成另一种手势。这就说明刚才的手势不是真的,只是因缘和合的假相,所以能够不断地转换,变出各种各样的形态。

我们的心也一样,它有内在不断的运作、现起。这里每一刹那的现起都不是真实的“生”,所以,正灭的时候,也

没有真实的“灭”。“灭”的形相、方式、处所等等都得不到，因此心识“不灭”。

心是身体的指挥者

我们的身体随着心识而转。从某种层面来讲，幻心是主人，身体只是它使用的一个工具。

比如，汽车驾驶室里的司机是车的主人。他把车往左开，车就往左开；他让车向右拐，车就向右拐。他猛踩油门，车就必须加速。他去踩刹车，车就会停下。

同样，我们的幻心就是身体的指挥者，心让身体往前走，身体就往前走，让身体去买东西，身体就走到商场买东西。让身体吃饭，身体就会一步步地走到餐桌前，然后坐下，做出各种吃饭的动作等等。

前面已经抉择了心依因缘而起，所以是幻事，无生无灭，那么，受幻心支配的身体，就更不可能实有，所以身体也是幻相。

了解心无生死 远离妄想分别

我们要常常提醒自己，遇到各种人事物，起很多幻心的时候，就要知道这一切心都只是因缘和合的幻相而已，所以你不要把它执以为真实。

人们总喜欢沉溺在妄想当中。像是回味过去的欢乐、忧愁，计划未来的享受，考虑各种琐碎的事，揣测不同的人

等等；而且会喜欢这样那样的感受，比如看电影、看小说的感受，听音乐、玩游戏的感受等等。而这些全部是妄心。只要对它们生起执著，就会在你的心中留下影像，而成为生死业因。

所以，遇到境相、现起心识的时候，你应当像一面镜子一样，虽然有各种显现，但过后毫不留恋，正现的时候也不耽著，对于未来的法也不去刻意逐取。

像这样，懂得心“无生”之后，就没必要再继续著相了。五根对境的时候，各种心识不断生起，这时候就要知道，心识也只是因缘和合的幻事。并不是离开本性，单独有它的自体存在，所以，对于一切心都不要执著。

要知道，心识也只是缘起生的幻相，并不是真正的主人翁。因为，无论善念、恶念，各种思想、知识都只是妄心，幻起幻灭，怎么会是真实的自己？如果你不认识这一点，认为境无心有，立了一个心识实有的见，就会随妄心所转，这样就没办法悟到无心之心，也不会见到本性。

总之，幻心和幻躯的生死都不可得。虽然心身都是无实，但也不废幻有，因为在众生的迷乱心前还有这种假相，就针对它假立“生死”的名称。这样，了解“无生无死”之后，你就应该以这种眼光来看待世间万法。虽然世界上，刹那不停地现起各种各样的法，看起来在不断地生生灭灭。众

生执著幻事实有，迷失自性，也是不断地生生死死。但实际上，根本没有生死。诸法正显现生灭的时候，就是无生无灭。

所以，我们对于色心万法，一概抉择为空性，这样了解之后，再跟你说本性，你就会很容易了知。

要想真正了脱生死，我们首先必须认识生死是怎么回事。是有真实的生死，我们无法超越？还是我们把本无生死看成是有生死而误入生死呢？对于这个问题，大家需要以智慧仔细观察。

上堂课抉择了心无生死，以及由心控制的身体也无生死，全部是缘起生的幻相，了不可得。下面讲讲“刹那无生死”。

见“刹那生死”

《佛说阿含正行经》说：“不止生死，如呼吸间，脆不过于人命。”一刹那就是一次生死，所以人命在呼吸之间。

我们应当认识到“刹那生死”。因为，如果心里对于诸法的认识很粗，认为有一个个相续的相，这样对于“生死”，就会有非常强的实有感，不容易产生“无生死”的定解。相反，如果你的心能够把这些相续的相分成一个个刹那，看到前后刹那的不同。这样之后，再观察每一刹那怎么起现，之后就很容易能够看到诸法“无生死”。

比如看电影，人们会在银幕上看到连贯的影像。但实际上，银幕上的电影，只是放映机在快速、连续地放映一张张胶片而已。这样你会发现，原来只是每次出现一张图片，根本没有连贯的影像。

同样，身心相续也是刹那生灭的法，也只是一刹那一刹那的幻影。身体刹那即灭，无法延续到下一刹那，心识也是只显现一刹那，下一刹那就变了。所以，并不是几十年之后才会死，实际上每一刹那都在变，都在死。这些刹那只是一一幕幕幻影，根本得不到。

把这个道理展开来看，不仅自己的身体和心识，包括其他众生，外在的环境，乃至我们生存的这个世界，小到粒子，大到宇宙中的各种天体，你会发现，任何一种境相，都是刹那生灭的法，只显现一刹那。这一生一灭，就是一个生死。这样观察之后，你原来那种稳定感、恒常感、坚实感自然能够消除。

刹那无生死

看到诸法“刹那生死”之后，进一步要了知这“一刹那”也是无生死。

就像刚才说的比喻，银幕上本来什么也没有。放映机、胶片、光束等众多因缘一聚合，立即现出一刹那幻影。因为这一刹那的影像由诸因缘合成，离开这些因缘根本无法

显现，所以它没有自体。比如，把银幕去掉，让光束打到山崖上，这样就不会现起先前的影像，只会出现其他形态的像。这样就知道，银幕上一刹那的影像只是因缘合成的一个幻影，寻找它根本得不到。

同样，我们每一刹那的身心，包括每一刹那的内外诸法，全部由众因缘合成，离开众因缘根本无法独立存在。所以每一刹那都是假相，没有自体可得。

或者以金刚屑因观察：如果一刹那的显现有自体，那它作为一个果法，必定有“生”。这样的话，或者由它自己生自己，或者由它之外的他体法来生它，或者自他共生，或者无因生。只要认为刹那的显现是实法，就必定落在这四种生当中。我们一般不会认为刹那的显现法是无因生，也不会认为是自生，或者共生，而是认为由前刹那的他性法而生。所以这里主要观察“他生”。

所谓“他生”，指的是这一刹那的显现法由他之外的法来生他。先看比喻，如果银幕上这一刹那的影像，从前刹那他性的放映机、胶片、光束等而生，那么光束等跟影像就成了毫不相关，也就是脱开光束等，应当能够单独得到一刹那影像。但实际上，这一刹那的影像跟光束等因缘根本脱不开。离开前刹那的光束等，根本没有现在刹那的影像。所以它们不是别别无关的“他”，也就不成立“他生”。

同样，我们每刹那的身心也不是“他生”。就身体来说，我们知道，由前刹那的身体，再加上空气、温度、大地等因缘和合，显现这一刹那的身。如果认为身体等是实法，那就是“他生”。既然是“他”，也就是前刹那的身和这刹那的身成了各不相同的两个法，别别无关，就像张三和李四两个人一样。这样一来，由于前后刹那是他体，那就成了前刹那是张三，后刹那变成了李四，每一刹那都变成不同的人，但根本不会发生这样的事。其实，如果前后刹那是“他”，互不观待，就根本无法安立“生”。

要说有“生”，也就是以前刹那的身等为因，出生这一刹那的身。这样的话，绝对不能说前后刹那的身是他性。因为只有前后刹那不是别别无关的“他”，才能互相观待，才能从前面的身等因缘当中，出生下一刹那的身。

这样就知道，前面身等因缘和合，后面就现起一刹那身的现相。这里没有他生，也同样不是自生、共生、无因生。也就是根本不成立实有的“生”。因此，每一刹那的显现都没有自体可得，都是幻相。一切法都是如此。

像这样，如果你能够在“刹那”上，抉择到诸法无自性，那么事情就会变得很简单，你就可以放下一切，不再攀缘、逐取。

生活中了解“无生死”

了解“刹那生死即无生死”后，进一步应当对于自己身边的一切现相，包括生活中的一点一滴，全部了解它们“无生死”。

对此，一定要在自己的心上观察、抉择，并且要在最执著的事上下手。也就是说，你要在自己最执著的感情、事业、名声、财富等事上观察。如果不知道这些事“无生死”，对它们非常执著，那就会成为沉溺生死最大的因缘。如果了解到这上面也没什么法生，自然能够把心放下。之后既不要执取不舍，也不必刻意逃避。

以感情为例。比如两个人，忽然之间变得非常亲密，没过多久又忽然形同陌路，越来越疏远，甚至发生很大的矛盾。又比如一对恋人，热恋的时候难舍难分，爱执不已。分手后曾经的心态荡然无存，心里、眼里全部冷若冰霜。你不要想，曾经的感情去哪儿了？要知道，心识刹那生灭。随着不同的因缘，内心也会不断地发生变化。因缘聚合的时候生一种心，因缘变化时，又会现起另外的心。所谓“感情”，也不过是从特定因缘里现起的幻心，并不是什么实在的事。爱恋的心来了，也不过是因缘和合忽然生起这种心念，或者说心上起了爱执方面的幻影。那些心没了，也只是原来的因缘发生变化，不再持续而已。所以，无论怎样的心，都只是因缘生的幻影，每一刹那都无自性，无生死，

除了幻事之外再没有别的。

其他事业、家庭，包括我们的衣食住行等等一切方面都是如此，只是一刹那的无生幻影。如果你当真了，就会出生各种得失成败的念头，就会痛苦不已。像是很多事业心强的人，因为在这上面的执著太重，所以常常失眠。其实这些都没必要，不过是幻梦中的一个显现。都是因缘现起的假相。同样，也不要太当假，不要落在偏枯里。否则也没什么生活的妙趣。

总之，你一定要在观念上发生变化，要把原先认为“有生生死”的见解转换过来，真正了解到一切生死的相都是缘起生的幻事，本无生死。之后就要把这些会归到自性上，了知性相不二。也就是进一步了解，一切生死幻事就像镜中现的影像一样，全部由本性而现起，不是脱离本性之外别有自体。

如来藏心无生死

《大宝积经》中，胜鬘夫人对佛说：“世尊！依如来藏。”又说：“世尊！生死二法是如来藏，于世俗法名为生死。世尊！死者诸受根灭，生者诸受根起，如来藏者则不生不死。”

在世人看来，死亡是世界上最恐怖的事。因为他们无始以来一直执著身体是“我”，所以一旦死亡来临，就会认为平生最爱执的“我”彻底没有了。所以会感到极度的恐慌。

其实，虽然幻躯有生灭相，对于识的结生安立为“生”，对于寿暖识的舍离假名为“死”。但这也只是就现相安立的名言，真正从实相上看，本性没有任何变异，如来藏心本来不生不灭。

我们前面讲到，幻心的生灭、流转就是生死。其实，如果追溯到幻心的本源，就会发现它的本性不生不死。这个本性就叫做“如来藏”、“真如妙心”，或者“法性”等等。换句话说，幻心的显现正是从本性如来藏中随缘而现的妙用，并不是别的事。这样你就能从根源上了解，为什么本来无生死。一旦你真正了解这不生不死的本性，并且最终证到它，就能对生死无所畏惧。

本性不生不灭

我们知道，凡是因缘合成的法，全部受因缘的支配。因缘不断变化，它就会随之不断变化。经过无数次的变化后，最终就会彻底坏灭。既然有生灭变化，就说明只是幻相，不是本性。如果一个法始终不变，那它就决定不会有灭。这个没有生灭变异等相的法就是本性。

我们现在就要找出这常住不变的本性，真正认识了它，也就了解了“无生死”的涵义。

《楞严经》里有这样一段对话：

匿王问佛：“怎样才能证知不生不灭的本性呢？”

佛问匿王：“你现在这个肉身，是跟金刚一样常住不坏，还是会坏灭呢？”

大王回答：“世尊！我现在的肉身最终必定坏灭。”

佛又问：“你的身体现在还没灭，怎么知道它最终会灭呢？”

大王回答：“我的肉身是无常法，能明显地看到，二十岁时的容貌老于十岁时的容貌，三十岁又衰于二十岁，像这样一年一年都不断地发生变化；同样，每个月也在变化；再观察下去，就发现每天都在变化；详细思维就知道，每一刹那都在不断地变化，没有停止的时候。所以，虽然身体现在还没现前彻底坏灭的相，但它必定在这刹那迁流当中灭尽。”

这样就知道，会发生变化的法最终必定坏灭。

之后佛又问：“你见到身体迁变不已，就知道最终必定坏灭。那么你知不知道，身中有不灭的法？”

大王回答：“我确实不知。”

佛说：“我现在开示你不生不灭的本性。你几岁的时候第一次见恒河水？”

大王回答：“我三岁的时候，母亲带我拜谒耆婆天，那时经过恒河，第一次见到恒河水。”

佛说：“就像你所说，二十岁时的容貌衰于十岁，在这

六十年当中，随着时间的流逝，身体也刹那刹那迁流不息。那么你三岁时见恒河，相比于十三岁时见恒河，有什么差别吗？”

大王回答：“十三岁见恒河跟三岁时见恒河没有任何差别，到现在六十二岁时见恒河也跟小时候没有差别。”

佛说：“你现在的容貌比儿时衰老很多，可见身体有老幼之别。那你现在见恒河的‘见’，跟儿时见恒河的‘见’有老幼之别吗？”

大王回答：“没有。”

佛又说：“你的容貌虽然衰老，但能见之性并未衰老。出现老相说明它是变异法，而没有老相的是不变法。变异法最终必定坏灭，不变法始终无生无灭。”

这样就知道，这不变的“能见之性”，永不坏灭，无生无死。我们观察自己也能发现，尽管活了几十年，身体各方面的相发生了相当大的变化，但是能见的“性”始终没变。它会随着各种因缘，起现不同的作用。就像电始终存在，在不同的灯泡上，会表现出强光、弱光、红光、蓝光等各式各样的相。电比喻性体，发光比喻相用。

有人会说：眼睛瞎了就见不到。但这只是外在的器官坏了，不过是因缘上发生变化，而能见的“性”是不生不灭的，从没有变异。盲人见到的是黑暗，这还是见，那个能见

的“性”并没有减少。等到眼根等因缘恢复的时候，又能正常见色法。所以，“见”性永远不坏。就像电始终都在那样。虽然灯泡坏了，暂时没办法照明，但换一个灯泡还会继续发光。

同样，能闻的“性”也没有变化。虽然因缘不同，在境相上，音乐声，风声、雨声、鸟声等各不相同，声音本身也有各种生灭变异。并且随着不同的境相，也会现起不同的取境之识，耳识也有生灭变异。但是能闻的“性”从来没变过。它随着不同的因缘，就会表现出不同的幻事。

这样就知道，虽然境相和取境相的心，都是随因缘而幻起，而不断变异。在这上看起来似乎有生死。但实际上，能见、能闻等的“性”始终没有变化。所以本性没有生死。

同样，本性也没有增减等。比如一个人被截肢了，或者切除三分之一的胃等等，但是他的“性”不会有任何减少。或者身体长胖了，视力提高等等，这样本性也不会增多。

或者观察，如果真的有灭，那必定是一灭永灭。比如说如果曾经发生过的事是真的灭了，那应当永远不会再次出现。但实际上，真正证入法界一心的时候，十方三世的一切现相，一时之间全部现前。其实，一切心境等因缘所生法都是妄相，虽然看上去有生灭，但本性没有生灭。

总之，你真正认识无生无灭，你就认得了本性。当你

知道这一切都是因缘生的幻相时，你就会懂得诸法空相。这样你才知道，应当怎样在生死当中了生死。所以，空性的见解非常重要。只要心里生起了真实的了解，生死的根就会由此开始松动。

善巧用心则能了生死

古语说：“道心唯微，人心唯危。”没有比人心更危险的事，也没有比道心更微妙的法。

心的妙用非常大。如果忘失本心，一念颠倒起用，跟无明结合，这样让妄心做主，落在妄情当中，以我执用事，就会由此出生无尽的苦患。在面对境界时，如果心参与进去，必定没办法了生死。而且，像是疾病、障碍、罪垢、诸魔等等，就治不了、除不了、免不了、退不了。

如果有了般若智慧，也就是识得诸法空性，本不生灭，让真心做主，这样一切都能顺其自然，再不以私我的执著用事，本性的功德就能现前。也就是在面对境界时，心不参与，这样你就不会迷失，就有希望了脱生死。

就像《心经》所说：“心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想。”具有空性正见的行者，心里没有挂碍，这样就没有恐怖。如果常常把各种人、事等等挂在心上，心里就会有挂碍。对于一切事，心都不参与，就没挂碍。这样由于没有特别爱著、贪恋的事，也就没有担心失去它们的

恐怖，同样也不会有竞争的焦虑等等。

比如，你对金钱没耽著，那么即使所有的人都在为钱拼搏，争得你死我活，也跟你无关，你的心就能从这里面脱离出来。也就是说，只要你的心不去参与，再多的境界都跟你无关。只要你的心不被它所牵，在这上面就没有挂碍、恐怖，就能远离这些颠倒梦想。

相反，如果你的心参与到这些境相当中。或者说你有各种攀缘、执取的妄心，像是追求名利的心，向往爱情的心，喜欢财富的心，或者表现自我的心，好排场、讲阔气的心等等。总之，如果让这些乱心贼子在你心中作主，那你就是典型的陷在生死里的凡夫，必定是充满恐惧，常常感到患得患失，一直沉溺在颠倒妄想当中。

这样就知道，了脱生死的关键在于，遇境界时，心不参与。

心不参与 诸障自除

所谓“心不参与”，就像《大学》所说：“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。”意思是，面对境相时，心不参与，那么虽然看着，就跟没看一样，虽然听了，就像没听一样，虽然吃了，但也不晓得是什么滋味。

这就是我们常说的，要做一个无心道人。也就是说，无论遇到怎样的境缘，你都不要动心，不要在意。只要心

不参与，那么生病也没关系，障碍都能自然破除，罪业也不起作用，魔障也无法干扰。这样一来，天大的事都能化为乌有。

如果你的心参与进去，气乱了，自然生病；见地上透不过去，必定有障碍；执著罪业实有，就无法忏悔清净；心生贪嗔等，诸魔便会侵入。所以，要把心洗涤干净，一切问题自然解决。

一般人遇到麻烦、痛苦时，通常先找别人的过失，认为都是别人对我不好，让我痛苦等等。其实，正是认为别人不好的心，才让自己一直陷在痛苦当中。要知道，不动心，不在意，就不会有苦，就能逍遥自在。即使由于过去的业报，身体上有一些苦受，也不会成为障碍。

疾病

《黄帝内经》说：“百病从心生。”妄心一起，气就乱了，气一乱，就会生病。只要把心调正，不参与境相而现起妄心，时时让心泰然，这样气自然调顺，百病不生。

医学认为，五脏生五志（惊思怒悲恐），如果喜、怒、忧、思、悲、恐、惊七情，生起的时间太长，或者太强烈，这样心态不平和，就会引起脏腑气血功能失调，而导致生病。很明显，七情都是心上的事，由此引起的疾病也来源于心。心不参与，没有爱憎情仇、忧悲苦恼等等，疾病自然不生。

医病关键在于医心。因为发病的源头是心，所以不需用药，心转了，病自然会好。这就是根本的治疗方法。而医心之道，就是用反方面的性情来医治。比如病从嗔怒而起，那就不用慈心来医。原本由于嗔心炽盛，见人就容易生气、发怒，结果身体上就出了问题。这种情况只要让他修慈心，把嗔怒心化掉，那么身上的病自然会好。或者有很多事想不通，在心里消化不了，结果就得了胃病。因为心里消化不了，反映在身体上，原本用来消化的胃也无法消化。这样只要让他从道理上想通，心结打开，对于那些想不通、看不惯的事，心里把它们全部消化掉，胃病也就好了。

另外，风、寒、暑、湿、燥、火六气，是外感疾病的主要因素。但也要知道，气随心而转。心不安和，气就化不开，就会生病。所以同样是医心，把心调好了，气也会随之化掉。

尤其当今时代，很多人的病，明显由妄心引起。像是忤逆不孝，事业心过重，上网成瘾，自我意识太强……这些不好的心态就会导致各种疾病。医治的时候也要从心上下手。

比如过去五逆不孝的人，现在良心发现，变成孝子，那么过去由不孝引生的病症就会有所好转。事业心强的老总、名人们都有很多病。就是因为他们一定要竞争，结果

心一直处在高度紧张的状态下，身体就会生病。这种情况，只要把竞争心拿掉，病自然会好。

经常上网的人，基本都有“网病”。因为一上网，心就处在非常严重的散乱、放逸当中。全身的细胞都处在这个状态上，相当不正常。这种病症表现为，注意力不集中，记忆力衰退，整个人看上去精神恍惚，魂不守舍。而且，生理上也会发生一系列的病变，像是眼病，脑部神经病，脊椎病，消化不良、气血紊乱等等。医治的时候，也是要把心从这种妄动的频率中转过来，这样心不再躁动，恢复平静、安宁，身体自然恢复健康。

而且，现在的人普遍自我意识太强。在公共场合，一有发言的机会，大家全都抢着讲话，唯恐落后。认为我要把握好任何一个显露自己的机会，要为自己争取自由权、话语权等等。这样表现意识太强，心就会处在混乱、不安的状态，身体也会出现各种病状。医治的方法也一样，看清楚这些事虚假、没意义的真相，心不参与，自然百病全消。

总之，一切病症从妄心而生，心不执著，不在意，疾病就能痊愈。这样遇境时心不参与，疾病自然消除，生死也不难了脱。

障碍

一切在前进的道路上形成阻碍的事，都叫做“障碍”。

世间方面，像是家庭里的障碍，人际交往障碍。修行的时候，也会出现身心各方面的障碍。之所以称它们为“障碍”，就是因为在见地上透不过去。这样一来，心不通达，行就无法通畅，就形成了障碍。如果在见地上通达，心不去参与，那无论什么事现前，只要你的心不动，就不会成为障碍。

比如，美色现前心不动，就不会成为贪障。仇敌现前心不动，也不会成为嗔障。身边的人再怎么竞争、攀比，只要心不动，就不会成为竞争障、嫉妒障等等。而且，只要心不波动，别人再怎么打你、骂你，也不觉得有什么。总之，心想开了，见地上一通透，一切行为、境遇全部畅通无阻。

相反，如果心想不开，见上通不过，稍有一点事就非常执著，就会引生很大的痛苦。像过去文革时期，很多知识分子被剃了阴阳头，然后拉去游街，当众批斗。由于有些人特别爱惜面子，尊重所谓的人格、尊严。心里没办法接受，觉得自己的人格受到莫大的侮辱，这种屈辱比死还难受，结果就选择了自杀。如果一个修道的人遇到这种事，他会把这一切看成一场戏，怎么耍都可以。

其实，只要心不参与，就不会受到伤害。曾经有两个人，同样被打几十大板。其中一个人受了很重的伤。而另

一个人，虽然同样被打，但他却没什么事，照样走回去。因为在挨打的时候，一直说：“活该！打得好！”这样心不动，也不感到身体受了多大的痛苦。

我原来讲过北宋时期名宰相富弼的故事¹⁷。他是参禅开悟的人。别人骂他时，他就像没听见一样。身边的人告诉他，富弼就说：“恐怕是骂别人吧。”身边的人又说：“他叫着名字骂呢。”结果富弼说：“天下同名的人很多，不是骂我。”像这样，心里想得开，放得下，就没什么事。

其实，你只要心不在意，就不会有障碍。即使别人在你头上倒屎，你也觉得没什么。别人再怎么骂你，你心里也无所谓。要知道，一个巴掌拍不响。你越是生气，他骂得就越来劲。你这边一点也不生气，别人也会觉得骂得很没意思。这样他骂不下去，也就停下了。同样，你没那个心，别人诱惑你也没用，威胁你也没用，根本拿你没办法。这时候你就成了世上不败的人。因为你征服了自己，也就征服了一切。你能做到在一切时处不动心，一切境界就不成为障碍。

所以，要是没有心，或者说心不参与，天大的障碍都能消除，再多的冤仇也可以一笑了之。只要你心不在意，

¹⁷ 富弼少时，常有诟詈之者。富如不闻。或以告之，富曰：“恐是骂他人耳。”又曰：“明呼公名。”答曰：“天下多有同姓名者，非骂我也。”

所有问题都能化为乌有。如果心很执著，很在意，必定是
什么事也化不了。甚至一件小事都可能在心里堵上几
十年。

总之，“没问题”就是最好的解决问题。心不在意，遇
事不动心，不参与，再大的障碍都能消除，了脱生死也会变
得很容易。

魔障

就像《大宝积经》所说：“云何名得甘露灌洒？谓烦恼
魔、蕴魔、天魔所不能损。纵于死时，虽有，亦得自在不起
死想。何以故？由彼正士，住于空性、无相、无愿，于一切
法无所分别，不生不灭，不堕不起，不来不去不住，不染不
净。”心不参与，住在空、无相等当中，就不会被魔损害。

所谓“烦恼魔”，指贪等的烦恼，因为能恼害身心，所以
叫做“魔”。心不参与，自然不生烦恼，也就不会被烦恼魔
所损害。

比如，心生贪著，就陷在烦恼魔当中。下至你贪一点
零食，心的状态也很不正常。对人贪执，像是对儿女，对情
人，一想起他，就爱在心头，心心念念连在一起。像这样，
心参与进去，身心就会受到损害。

从前有一个母亲，非常爱自己的儿子。有一次，儿子
骑自行车出门，结果在三叉路口被大车撞死了。后来这个

母亲就一直陷在非常悲伤的状态里出不来，结果精神失常，天天叫着儿子的名字，以为他还活着。这就是因为爱得太强，心参与得太深，结果失去的时候就要感受撕心裂肺的痛苦。那种忧愁、悲苦强烈地抓着她的心，不得不感受烦恼魔的损恼。

其他事业、钱财、权利等等都一样，人卷在那里时都着魔了，完全失去了正常状态。很多修行人原本修行很好，后来却堕落了，就是因为在名利、财色上过不了关。而且，一念著了名利等，冤家就会乘虚而入。

像我们熟悉的悟达国师的传记¹⁸。他原本持戒精严，德行显赫。后来当朝皇帝亲临法席，供养他沉香法座。这

¹⁸《慈悲水忏序》：悟达国师，居安国寺，道德昭著。懿宗亲临法席，赐沉香为法座。思渥甚厚。自尔忽生人面疮于膝上，眉目口齿俱备，每以饮食餒之，则开口吞啖，与人无异。遍召名医，皆拱手默默。因记昔日同住僧之语，竟入山相寻。值天色已晚，彷徨四顾，乃见二松于烟云间，信期约之不诬。即趋其所，崇楼广殿，金碧交辉，其僧立于门首，顾接甚欢。因留宿，遂以所苦告之。彼云无伤也。岩下有泉，明旦濯之即愈。黎明童子引至泉所，方掬水问。其人面疮遂大呼：“未可洗，公识达深远考究古今，曾读西汉书袁盎晁错传否？”曰：“曾读。”既曾读之，宁不知袁盎杀晁错乎？公即袁盎，吾即晁错也。错腰斩东市，其冤为何如哉？累世求报于公，而公十世为高僧，戒律精严，报不得其便。今汝受人主宠遇过奢，名利心起，于德有损，故能害之。

时由于生起了高慢心、名利心，结果膝盖上忽然生出一个人面疮。人面疮有眉眼口齿，每次喂它饮食时，都会开口啖食，跟人没有差别。国师为此非常苦恼，虽然看了很多名医，但都束手无策。后来得蒙神僧赐予三昧水洗濯，结果人面疮开口，告诉他：前世自己是晁错，国师是袁盎。由于被袁盎杀害，所以在多生当中一直跟随，寻机报仇。但因为国师在过去十世当中身为高僧，戒律精严，所以一直没找到下手的机会。现在由于得受皇帝恩宠，起了名利心，有损德行，就有了加害报复的机会。

这样就知道，心生则种种法生，内在有这样的心，才会被冤亲债主得便而侵入，没有心，再厉害的外缘也无法侵入。所以，要想让自己不出问题、不着魔，就必须管好自己的心。心不参与，就不会陷入烦恼，也就不会被魔所损害。

所谓“蕴魔”，指既是生死苦果，又是生死苦因的五取蕴。由于这五种蕴盖覆真性，所以是魔；或者这五种生死之法能夺慧命，所以叫做“魔”。这也是由于自己的心计执有生死，参与到虚幻的生灭法里，才形成了生死。这样就必定有因、有果、有轮转，也就免不了被蕴魔所害。

像是认为有“我”，有“法”，然后“我”要追求梦想、创造价值等等。这样你的心参与到生死当中，就免不了形成生死业因，必定成为生死里的一员，陷在蕴魔的掌控下，拔不

出来。这时如果能够了知本无生死，心不参与，自然不会陷在错乱的生死当中，也就摆脱了蕴魔的损害。

“天魔”指欲界第六天的魔王和他的眷属。因为这些魔众常常作种种扰乱，障碍人的修行，所以叫做“魔”。其实，这也是因为内心认为魔有自性，才被外魔干扰。如果了知魔众本空，心不参与，外魔自然会消失。

米拉日巴尊者的传记¹⁹里讲到：一天，尊者捡柴回到山洞，见到洞中坐着五个恶魔。一个以说法的姿势坐在尊者的床上，两个看上去在听法，一个在旁边侍候，还有一个在翻看尊者的经书。尊者看到觉得很稀奇，以为是山神戏弄，就唱了一曲赞歌进行赞颂。结果五个魔听完赞颂，不但没消退，反而怒目圆睁，发出怪吼，准备扑击尊者。然后尊者观忿怒本尊，用密咒驱魔，结果还是毫无效果。之后尊者对他们生起大悲心，为他们讲述善恶因果，魔众仍然不为所动。最后尊者想：一切法只是自心现幻影而已，心本来不可得，哪里真有魔呢？如果我把魔当成真的有，那真是可笑的事。之后尊者不再以为真的有魔，提起体性空慢，直闯入洞中，结果群魔都消于主魔身中，主魔也变成一股旋风消失了。米拉日巴起初心以为有魔，就是心已经参

¹⁹《米拉日巴道歌集·米拉拾柴记》

与。这样赞颂魔，魔也不退；修忿怒法，魔也不退；以悲心讲因果，魔仍不退。然后思维唯心所现，心也无有，心不再认为有魔，提起体性空慢，就不再见魔了。

总之，一切魔障都源于内心的实执。心不执著、不参与，所有魔障都无法损害，自然能够了脱生死。

黄念祖老居士的《谷响集》里有一个很好的例证：一年秋天，黄老在广化寺念佛七讲《阿弥陀经宗要》，最后引用印光大师的开示说：念佛没得一心时，不可急躁求见佛。因为这躁妄求见的心，会给自己的冤家提供方便，他们就会借此机会干扰报复，破坏行人的修持。

黄老讲完后，一位年纪很大，看上去面色憔悴、形容枯槁的女居士走到跟前，情绪激动地说：“您讲的正是我的病！我已经病了两年多，因为我念观音菩萨，就很想见菩萨。哪晓得自从见了观音，各种乱相都出现了。不论是白天还是晚上，睁眼闭眼都能看到。有时候见的是善相，有时候见的是恶相，自己心里特别害怕。就是屋里坐满了人，还是能见到满屋子都是恶相。结果弄得晚上不能睡，白天也休息不了。身心疲惫不堪，神经紧张，什么办法都治不好。我现在被折磨得万分痛苦，命在旦夕。”她最后还问，是不是该念大悲咒来除魔。

黄老听后对她说：“你不必修法去压制。如果去压制，

就是在作对，那这个结子就拉得越紧，更不易解开了。”

又给她讲：“古时有一位大德，在深山里住茅蓬，带领大众共修。但是，那里的山精野鬼时常来干扰，有时现佛菩萨相，有时现虎豹等的恐怖相。大众都被惊动扰乱，不能清修，就劝大德换个地方修行。但是大德不为所动。结果三年后，野鬼都消失了，什么相都没有了。大德说：‘野鬼伎俩千般有尽，老僧不闻不睹无穷。’（这就是驱魔的妙方。）”之后黄老指点她：“你看，不听、不见、不去管它，魔障自然消除。古语说：‘见怪不怪，其怪自败’，就是这个道理。”

当时女居士要求黄老的小女儿把这些话写下来交给她。

不久，黄老在居士林讲《净修捷要》。讲完后，这个女居士特别前来道谢。她那时神态安详，容光焕发，看起来像是换了一个人。原来黄老的女儿所写的字条送到后，她心前的恶相全部消失了，顿时就消除大魔障。

这样就知道，“不闻不睹”就是最好的去魔良方。

罪业

心不参与，是最根本、最彻底的灭罪妙法。

其实，罪业本来空性。时时处在心空当中，心不参与，不妄动，就没有了感果的缘。只要不让罪因跟缘和合，就不会现起果报。不然的话，你的心不断地起妄执，这样罪

因跟缘一结合，必定会现起果报。

另外，造作罪业的根本就是妄执诸法实有的心。有了这种妄执，就会有事、意乐、加行、究竟。造下恶业后，因缘成熟时，就会现起罪果。如果你能了知空性，心不参与，那么这四支就能全部歇掉，也就不会再出生罪业。具体来说，第一支事，心不参与，就不会有造业的所缘；第二支意乐，心不参与，也不会生烦恼等的心；第三支加行，心不参与，也不可能出生后的行为；第四支究竟，心不参与，更不会有最后的完成。

像这样，心不参与，既不造作新罪，也不给过去的罪因提供助缘，这样就能彻底地断除罪业。这就是最究竟、最彻底的灭罪之道。

下面再详细讲讲忏罪的方法：

上乘的忏悔方法

罪业本来空性，没有实法可得。因此，最上乘忏悔的方法，就是了知罪性本空。这样罪业就能当下清净，此外再没有更好的方法。

一般众生忏罪很难彻底，就是因为根源的实执未破除，心空不了，达不到真正的忏悔，结果导致忏后转眼即忘，过后还会再犯，重新陷在错乱当中。

了知空性的人，知道罪业本不可得，也不存在实有的

忏悔。因此，只要把心空掉，不再执实，就能彻底截断罪业相续。这样脱离能所，就是无上的忏悔。（这里特别强调，现代人根器差，修理忏能真正相应的人并不多见。我们讲“法无我”需要提到理忏，来提起大家修空性的意乐，也有必要让大家种一些善根，明了最上乘的修持理趣。但实修的时候，要仔细考量自己能不能契合上，口头上虚夸没有什么用，所以不能忽略事忏。）

“心不空”是罪业的根源

要想真正忏悔罪业，首先必须知道罪业的根源是什么，这样才能找到真正化解的方法。

其实，罪业的根源，并不是特指某种罪恶，而是指你的心不空。就像星星之火不灭，由此也会燎原。同样，只要心不空，遇到相应的境缘，就必定出现各种分别、攀缘、竞争等的妄执，有了烦恼妄动，就难免造作罪业。

而且，心不空，执著太重，就会一直陷在罪业当中出不来，这样根本没办法清净罪业。

要知道，这个世界上本来没什么事，但是愚人心胸狭窄，执著很强，常常因为一点小事就陷得很深。比如有些人生烦恼的时候，一直想不开，陷在里面，很多天都出不来。好不容易开导一下，他当时也感到心里稍微轻松一点，觉得好像确实没什么事，只是自己胡思乱想。但好景不长，

由于他内心深处的执著太强，过不了几天又会陷进去，还是想不开，很痛苦。结果贪嗔等的妄动，各种计较、分别、竞争、逐取等等，还会从这种执著心里源源不断地出生，就会结成深重的罪业。而且，由于他的执著太重，始终没办法安心，就会再三落入到这种错乱当中。由此一来，罪业也就没办法消除了。

这样的人，即使稍微熏习一些空性，心里感到轻松一点，有些般若的气氛。但是，一到境界里，马上又会迷掉。仍然是对于想要的法起贪，对于不想要的法起嗔，然后跟人攀比、竞争等等，还会陷在罪业当中。就像一直处在烟雾当中，偶尔用扇子扇一扇，烟雾好像少了一些。但是一停下来，眼睛又马上被烟尘蒙住。所以，不明空性，心量狭小的人，一遇到事情就会陷进去，很长时间都走不出来，就会感到相当痛苦。

相反，通达空性，心胸开阔的人，遇到什么事都能过得去，不会一直留在心里，纠缠不休。由于他心里有空性的定解，遇事不著意。天大的事都能想得开，放得下，这样心里一放，事情自然了结。心空了，也就不会成为业障。

总之，愚人执著罪业实有，心空不了。结果虽然已经忏悔，但过后还会再犯。换句话说，正因为 he 不知道罪业是怎么起的，不知道心到底是什么，结果把罪业执为实有，

内心就会相当紧张。虽然造业之后忏悔了，但根本忏不净，后面还会再起。最后就会陷在“屡犯屡忏，屡忏屡犯”的恶性循环当中。

罪业的现起方式

妄心只是因缘合成的幻影，本无实法可得。但是，一旦你对它生起执著，就会形成业习。所以，“业”就是幻心的数数现起。由于它会不断地积累，串习到一定程度时，心里就会集成一股强大的力量。到一定时候，这股力量就会幻现出各种各样的果相。

而且，只要你执著它为实有，并且不断地加深这种错乱的习性，业就会成为障碍。你的心就会一再地陷在错乱当中，而难以脱离。

不仅是恶业，即便是善业，只要内心有我执、我所执，终究也会成为恶业。比如，对于一种善法，你心里有实执心，立了功德见，它就成为你心里执著的境。一旦别人去做这件善事，你就会认为，原本属于自己的功德被抢走了。这样一来，不仅不生随喜心，反而引发各种嫉妒、竞争等的妄动，甚至生起嗔恨心，发生各种争斗、夺取等的行为。结果就成了严重的恶业。

这样就知道，只要不明了空性，时刻都会因执著而造业，又会以这串习成的行为惯性——业力而成为障碍。反

过来说，只有了达一切法都是幻现，尤其是明了自心本来性空，了不可得，这样你才能在遇境时不立任何法见，不去执取，也不著在当下的心上，这样才能从过去业障的怪圈里脱离出来。

根本的灭罪之道

知道罪业的现起方式后，也就懂了从根上消除罪业的方法。既然业由心的妄动而起，现在要净除业障，就要反过来做。也就是要念念觉悟，消除掉自心错乱的力量。

方法就是，过去由于执著实法而现行罪业，所以，现在首先要认识一切法都不可得，心里不立任何法见，丝毫不著意，这就不再造业了。一切现相不过是因缘现起的幻影，都是假相，毫无真实。所以一切时处，心都要空净，不住于相。这样的话，再遇到境缘时，就不会成为业障。过去的妄动就开始逐渐消减、止息，原来的错乱力量越来越小，以致于化除，也就不发生作用，这样才从根化掉了业力。

当然，无始以来经过无数次串习，这种妄动的习性非常强，不可能一次就化解。所以懂得方法后，就要时时在身心上转化，就是当它现起时，心里不被它所牵，随起随消，逐渐就化除了。所以“时时保持觉照”最关键！

什么是忏悔

这里说的“忏悔”，就是指了达一切法空性，知道了本

来清淨，没有什么实有的罪业可得。之后时时不断保护，不再迷失，不再妄动造罪。这样罪业才能了结。

分别解释，如《六祖坛经》所说：“忏者，愆，从前所有恶业，愚迷骄诳嫉妬等罪，悉皆尽忏，永不复起，是名为忏。”

说到底，就是了知过去所造的罪业都无自性，没有什么实法可得。正造罪的时候，也只是一念迷惑，计执有我、有法，之后现起各种分别妄动，结成各种恶业。细心体察就知道，当时的一切只是一场幻梦，全部由幻心变现。而幻心也了不可得。所以，一切本来没有，既没有造罪的人，也没有所造的业，也没有造业这件事。意思就是，我们要定解诸法无我，一切贪嗔等法都不可得。只要不再执实，内心空淨，就不会在心中留有影像，这样罪业就忏尽了。

但是，凡夫实执太强，遇到相应境缘时，常常习惯性地执著诸法实有，认为确实存在值得生贪嗔的境，这样又会陷在老毛病当中，没办法从根断除。所以，时时刻刻都要警觉，不陷在执著当中。只有在任何处心都毫不著意，才能真正脱离生死迷梦。也就是要断除未来造罪的相续，不再妄心执取。这种“断相续心”，就是“悔”的涵义。就像《六祖坛经》所说：“悔者，悔其后过，从今以后，所有恶业，愚迷骄诳嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作，是名为悔。”

总之，忏悔的关键就是得到空性定解。所谓“忏前悔

后”，也是指了知罪业本空，而且时时保护，以后再不起妄执造业。

“心空”是究竟的忏悔

要知道，业全部从心而来，一切都由幻心所生。心一空，业就没了立足之地，自然就空尽了。所以，你首先要明了，心是因缘所幻起的影相，本不可得。之后，无论现起怎样的心，你都不要黏著，这样业才能化解。

所以，究竟的忏悔，就是让心觉悟，心一觉就空了，空了就不会有业，也就不再陷入生死幻梦当中。相反，心一迷就入了生死幻梦。虽然正现的时候什么都没有，但妄心会落入错觉。也就是还会执著人我、是非，会发生竞争、求取等等。

另外，过去造的业就像幻梦一样，醒来就什么都没有了。就像虽然我们在梦里似乎有很多虚妄的造作，但一醒来就会发现，并不是真的有那些事。像这样证见空性之后，罪业自然消除。（但这不是谈口头理论，而是要实修实证才算数。现在的情况是：到底有没有空性定解都成问题，不必说实证。我怕很多人口头谈空，所以再次提醒一下。）

《佛说净业障经》里讲了这样两个公案：

世尊在世时，有位比丘名无垢光。一天，他去乞食，不小心到了妓女家。吃了妓女以邪咒加持的食物后，心智迷

乱,结果就犯了淫戒。

他回到精舍才清醒过来,当时内心生起极大的忧悔,全身发热。他想:“我今天居然犯下大戒,现在已是破戒之人,将来必定堕入地狱。”之后他把这件事告诉其他比丘,比丘们让他去找文殊菩萨,文殊菩萨又把他带到佛前。

佛问他:“你有心犯淫吗?”

他说:“无心。”

佛又问:“无心怎么会有犯呢?”

他说:“我后来生了淫心。”

佛说:“我平时不是常说‘心垢故众生垢,心净故众生净’吗?”

他回答说:“是。”

佛又问:“你梦中受欲时,心里有没有觉知?”

比丘回答:“有觉知。”

佛问:“你先前犯淫欲时,不是由你的心觉知吗?”

他回答说:“是由心觉知。”

佛又问:“既然如此,醒时和梦中犯淫有差别吗?”

比丘回答:“没有差别。”

佛说:“我以前不是说过诸法如梦吗?你认为如梦般的诸法真实吗?”

他回答说:“不真实。”

佛又问：“醒时的心和梦中的心真实吗？”

他说：“都不真实。”

佛说：“既然不真实，那它们是实法吗？”

比丘回答：“不是实法。”

佛又问：“如果一个法无生，那么它有灭、有系缚、有解脱吗？”

他说：“无生的法，当然无灭、无系缚、无解脱。”

佛问：“现在你怎么认为？无生之法会堕入地狱、饿鬼、旁生中吗？”

他说：“无生之法本来没有，怎么会堕恶趣呢？”

佛对他说：“一切诸法本性清净，只是凡夫没有智慧，由于不了知真如，对于本无的法妄起分别，以分别的缘故，而堕入三恶趣。”

之后佛对诸比丘说：“诸法虚诞，如同野马故。诸法如梦，本性自在，逮清净故。诸法究竟，如水中月、如泡沫等故。诸法寂静，无有生死诸过患故……比丘当知，诸法如是不可宣说。往昔我坐菩提道场，无有所得。无一法有出有没、有系缚有解脱，也无一法有障有缠、有忧有悔。为什么这样说呢？因为诸法清净本无染污。”

无垢光比丘听了佛的开示后，内心踊跃、悲喜交集。他双手合掌，一心观佛，口中说偈赞叹佛陀。后来世尊舒颜

微笑，授记他将在弥勒佛出世时证得无生法忍，十劫后成就佛果。

另外，过去久远劫前，日无垢光如来出世时，有一位比丘名叫勇施。他具足多闻，惭愧乐学，并且相貌非常庄严。

一天，勇施比丘到城中乞食。一个长者的女儿见到他庄严的相貌后，心生爱染。后来由于贪欲不得满足，身体日益羸瘦。她母亲见了心中不忍。于是骗勇施比丘说：我女儿喜欢听经，苦于很难听到，所以生病。并且哀求比丘常来应供、说法。比丘信以为真，就同意了。之后经常到长者女家中应供。结果日久生情，丧失正念，就破了淫戒。后来女子的丈夫见比丘来得太过频繁，怀疑和自己的妻子有染，打算把比丘杀死。比丘知道后，拿毒药给长者女，让她在自己丈夫的饮食里下毒。这样就把他毒死了。

长者女的丈夫一死，勇施比丘突然心生追悔，心想：“我身为比丘，既犯了淫戒，又破了杀戒，死后必定堕入三恶趣。”之后惊恐万分，到处奔走，口里一直说着：“我是地狱众生。”

当时有一个菩萨名叫鼻揉多罗，知道这件事后，把比丘带到一个树林里。之后菩萨腾身虚空，比丘见后生起极大的信心，就像亲见佛陀一样。

这时菩萨入定，身中出无量佛身，全部具足相好，遍满

林间。这些化佛同时出微妙音声，说到：“诸法就像镜中像、水中月一样，了不可得，如虚空般本来清静。凡夫由于愚痴迷惑，于无实的法中妄起贪嗔。虽心生染爱，而实无染著。就像在梦里对色法生贪，实际无贪，又像用刀割物体，而刀无知。同样，凡夫的愚痴、爱染，就像阳焰，或空中浮云，本来寂灭、无相……就像手摸虚空一无所得，同样，虽现起分别，而实际并无分别。虽计执有诸蕴，实际诸法本来无生。总之，一切法不生不灭、不聚不散。法性本自解脱。”勇施比丘听后，思维法义，顿时离诸盖缠，得无生忍。

讲到这里，释迦佛说：“当时的鼻揉多罗菩萨，就是现在的弥勒菩萨，当时的勇施比丘，就是现在的宝月如来。”

世尊又说：“一般凡夫对于本无的法妄生分别，计执实有，结果堕落恶趣，在无量劫中受种种大苦。而勇施比丘受淫欲，又断人命根，却能即身得无生忍。就是因为他能够观三界如影像等。就像幻师观幻人而无有障碍，勇施比丘由于能观诸法空性，所以能迅速离诸业障。”

像这样，勇施比丘观诸法空性，发觉罪性本空，了不可得，就脱离了罪业系缚，得到解脱。

忏悔要念念贯彻

忏悔要贯彻在每一天、每一时当中。

前面也讲过，一切时中不迷失，不造罪，这样忏悔才能

达到彻底。意思就是,从现在开始,不再走老路,在任何境界当中,都明了一切法空性,面对任何现相,都能心空无住。这样业障才能化解,最后才会空尽。过去由于心不空,一直不断地造业,导致错乱的力量相当大。现在,就要反转过来,也就是妄习随起随化,错乱的力量就会越来越小,最终完全没有力量时,整个业根就全部消除了。

现在非常重要的一点是,你不要继续迷惑,继续沉溺在错乱的罪业迷梦当中。要知道,法尚且不应执实,何况非法?所以种种恶心恶性都要化除。意思就是,我们在行善法的时候,也要知道这些都是幻事,应当三轮体空,没有我相、人相、法相而行持。而对于非法,像是追名逐利、贪执钱财、求取男女、散乱放逸等等,这些造罪方面的事,更应当彻底断绝,永不再造。

总之,罪业并非实有。当初只是一念入迷,之后不断地造业、轮转。但一切只不过是无而现的幻事,实相当中本来没有罪业,没有染污。所以不必要过分执著,认为罪业真实,根本没办法忏除。

要知道并不是有很多实有的罪业,然后我去把它们消灭。起初由于心不空,执诸法实有而造业。而悟后心空了,不再执著有什么实法,而且不会再起妄执造作,这样就彻底断了罪业相续,这叫做理忏。有两句偈这样说:“罪从心

起将心忏，心若亡时罪亦空。”说的就是“心空则罪消”。但这不是凡夫容易做到的，所以还要修事忏、要念百字明等陀罗尼来灭除罪业，因为如果你没有契证实相，心空不了的话，业障就还是盯着你，还是起作用，就像梦里虽然都是假，但心空不了的话，就还是有怖畏、有苦。所以各人要自审根器，来实修合机的忏悔法门。

苦乐的决定

人生首先要决定好苦、乐是什么。这非常关键，不然在这上面一搞错，求乐避苦就完全成了一种盲动，一生一世就只在颠倒梦想里度过，毫无意义。

学了法无我，我们应当知道，生活中显现的一切人、事、物，都只是因缘幻化的假相，没有任何自性。这个无自性是总的一种认定，苦乐是自性中的一种。无自性的话，也就没有苦性、乐性了。是在它上本来没有苦的自性、乐的自性。如果你懂得这一点，不执著它实有，这样就知道，苦乐都是自心假立的。

也就是要认识到，这全在自己的心怎么认为，心认为它苦就苦，认为它乐也乐。认为它好，得到了就满意、就快乐；认为它不好，遇到了就忧愁、就苦。比如认为得到了一百万才乐。没到那个标准就始终不乐，这不都是自己的心定的吗？如果定成得了一万块就很好，那又会得了一万块

就高兴。或者认为我要得第一名才满意，那在得第二名时还非常沮丧、不高兴。如果认为只要上了前二十名就很好，那也是一进了前二十名就很高兴。这不全都是心假立的吗？到底怎么才满意，全是自己的心定的，这叫以心假立。而事情本身没有自性，它不会说“我苦、我乐”，它只是一种假相，哪里有苦乐呢？像这样决定了苦乐是自心假立的之后，决不往外相上逐求，这样歇下了狂心，才是真正的乐。

也许你以前一直以为，要在心外的事物上求乐。现在给你道破真相，你会明白过来。原来不外求乐，就是安乐。安乐就是我自己，就是我的本性。如果我不迷失，不必动一步，安乐是现现成成的，它就在这里。它是本有的，不必求就已经是了。

人类似乎总在解决这个极其重大的问题，为此，也付出过无数的努力。但是，到如今什么也没得到。这件事给你说破了也极简单，不必办科学院会聚无数专家进行讨论。就是外面没有乐，放下来，自己不妄求就是安乐。这里要看到，往外求乐和自性的乐相违，所以这样去外求，反而求到的都是苦。也就是你要悟透，这些外在所谓的乐，只是因缘合成的幻像，如果以为它是乐，那就是迷乱，而这样肯定落空，肯定是苦。本性的乐应当是真实的，所以不是观待而有，也就不是外求的。不外求，歇下来，当下就是乐。

所以你说要读多少书呢？这有多复杂呢？当下一说你就明白了。放下妄执就完事了。只是人不肯放，乐没什么要求的，就是这么简单。

人是怎么自陷苦轮的呢？就是这一念无明，迷头认影，这是一切苦的总根源。这里面建立的任何苦乐概念，都是虚假设立的。

只要稍稍看一看就明白，人们实现了自己的假想、遇到了合意的事情时，往往喜上眉梢，真的以为得到了乐。

看看世上成名的人，得到荣誉时，多么喜悦兴奋！其实什么也没有，只是在骗自己而已。这都是自己一念心立出来的。比如心里假立能举起四百斤的叫做世界第一。其他人也都来起哄，之后一起来演这场戏，里面有紧张的竞赛假相，又有观众、裁判，然后是一系列的评比、颁奖、祝贺和大肆宣传。大家看着这位新“冠军”诞生了，不断地赞叹他、恭维他，他就不知迷到哪里去了。他真的以为实现了人生的辉煌，真的得到了所谓的成功，沉浸在幸福的感觉当中。这以后的情况如何呢？就是他为此不断地陷入各种竞争、失落、患得患失当中，而且程度非常深。这都是他蒙骗自己，把自己套在假立的概念圈套里，出现各种各样的执著苦恼。

这就是所谓的苦乐的戏论。其实，什么也没有的。如

果迷在假相里不断地攀缘逐取，那完全是让自己陷在苦恼中。从始至终的一切事情，全是疯狂的苦性，哪里有乐呢？如果还认为这些是真安乐，那是被假相蒙蔽得太深了。如果还不断痴迷地把希望寄托在这一个个假相上，最后得到的就是一个个幻灭的苦。如果还不觉悟，还要向外苦苦寻觅，那是得不到真实安乐的。哪里要外求呢？有什么要苦苦寻觅的呢？正所谓“苦海无涯，回头是岸”，一旦识别法是假的，这一回头停止妄求，不求安也就安了，不必找乐，本性就是安乐。但这么简单的事，却蒙骗了无数人。

所以什么叫乐呢？歇下对幻尘的妄求，这就是乐，什么条件也不要。心不妄动，就是乐，没有什么苦的。这是无喜无忧的真乐，连动一点心思都不用。什么妄想都没有，什么牵挂、外求都没有，这不是乐还到哪里去求乐呢？所以，放下来就是乐了。

其实，佛法是省心、省力的事，你不要妄起心。你起心往外求，就已经错了。自从识得苦乐真相后，就时时都快乐。别人会问：你也没享受什么，为什么这么快乐呢？可以回答他：只要心里看透了就畅快，没有什么不通的。心里没有要攀求的，就时时都快乐。你们醉生梦死，心一直著在名利的假相上患得患失、竞争焦虑，哪有不苦的呢？暂时得到时，你们就发狂了，觉得欢喜了。想想看，只是个

假相，这么执著、兴奋，后面就有你痛苦的份了。你执著一个假相哄骗自己，能不苦吗？你是这样子骗自己，法界也按这样戏弄你。你是这样设立的，它当然按这个程序给你现出报应来。这样你只有得到的时候，才感到舒服。一旦得不到，你就发现自己不行了，受不了啦！这样的话，完全是一场恶作剧啊！从始至终，你都被无明给骗了。

整个世间都是荒唐闹剧！只要去千家万户里看，去每个人的心里看，都是一大堆的颠倒迷惑，都是冤冤枉枉的苦恼。世上没有一个不苦的人！

所以，你学佛首先要决定苦乐。世间的苦乐全是假的，全是人的心设立的，不设立就没有什么苦乐。无为法的本性不是因缘生的苦乐假相，所以它“无苦无乐”，它不是迁变的苦法，所以称为“大乐”。这里不要跟世间人说的快乐搞混了。他们说“我要追求快乐”，又是“我”、又是“要”、又是“求”，得了欢喜失了忧，怎么会不苦呢？这都是迷惑颠倒，都是苦的状态。就像疯子无论出现哪种疯癫的状态，全叫做“苦”那样。这样就能认定，由妄执出现的苦乐全是苦性，而不是真实。

反过来说，如果你不立什么乐，就没什么苦，只要你不执著假相，就是“一种平怀”，天真常乐。这是自受用本有的乐，连一个“乐”字都不必想，你本身就是乐。是这么

简单，简单到不必动一念心思。

世上的人很可怜，他们至今还不明白是怎么回事。人们天天都在幻想：我怎么来得到快乐？这应该是真正的快乐吧？我快实现了吧？照这样幻想下去，永远也不可能实现。他是一直看不透自己妄心的假立。在一念冲动逐取幻相的时候，就已经迷失了。他一直都以为心前有那个快乐的法，然后盼望能得到它。他有无穷的想像力，无穷的非理作意的力量，这是最严重的病啊！每当遇到从没经历过的东西，他就会把它想像得格外好，这是自己沉溺在幻觉里啊！

就像男女的恋爱，没得到的时候，会把对方想像得特别好。这是由于妄念而出现了幻觉。非理作意有极大夸张的能力，而人往往很难识破自己的妄心，结果自陷在感觉里无法清醒。这就像日日夜夜的迷醉，日日夜夜陷在想像的病当中。

又比如，我们没得到成功的时候，一直会怀着一种憧憬，会有很多很多的假想。所以谈到世间中的感觉，就是要保持距离，这样的话，就会有一种幻觉。一旦靠近了，就会让想像破灭。这个距离其实就是留给你一个幻想的空间。

我们早应该看破这一点了。谈这些话既可笑又心酸。看破了，佛法是极其简单的，只怕你不信。当然，你要喜欢

往外面去求,思想特别复杂,欲望又实在太多,那也没有办法。只有慢慢地唤你回头。说到底也只是一个回头。最后也只是放下。没这些啰嗦的话,一点就到位了。

没有比这更简单的事了。这是一个省力的事业,越省力越好。你不断地往外追逐,心里会不断地立这个法、那个法,而且自己假想这个是适合我的,也因此,你会非常渴望得到它、拥有它。当你快要得到的时候,就非常急于拿到它。真正拿到了,心里也会激动起来。然后你会感觉有多么多么……你会加上很多的感觉,这都是欲望做出来的。其实,什么也没有,都是假相蒙骗了你。所以一定要先把苦乐的事决定下来,你的人生就不会走错路了。

我们一直都是在骗自己。比如穿衣服,穿什么本来无所谓,那为什么穿好衣服,就感觉快乐呢?衣服上本来没有什么苦、乐。这是一个妄想骗了自己,认为这样穿自己很美,自己就傻傻地乐起来了。“我”是没有的,“衣服”也只是假相,“我很漂亮”也只是自己的妄想,一切都是假的。所以现在要决定下来,在衣服上没有苦乐。那么怎么叫做穿衣的快乐呢?就是歇下了妄想,穿什么都好,都是一样地自在安乐。

又像住房子,房子上没有什么苦乐可得,就是一些木材、沙子、水泥。这些假相会有苦、乐吗?这些假相会说“我

苦、我乐”吗？但人住进了好房子，心里就一阵高兴。对于因缘生的假相，自己的心认为真的很好，就生起高兴的心（这叫妄情），马上觉得这个好，“正是我想要的”。之前在盖房子的时候一直在想，这里要这么设计，那里要那么装潢，每个地方都尽量达到自己定的标准。等到时过境迁，就什么乐也没有了。当初对每个细节都很在乎，如果房子垮掉了，就一点也不在意，你随便在上面乱涂乱画，也不会有意见。而新盖的房子稍微画一下，马上就生气了，所以人完全被假相骗了。

什么叫做真正的乐？房子上并没有乐，不要被它骗了。狂心能歇下来，“语默动静体安然”，在哪里都乐。所以真正的乐是平等的乐，是不依赖的乐。它是绝对的，不依附因缘的。你要看破有为法只是幻影，放下对假相的执著，这样就会发现，自性就是安乐。所以乐哪里要外求呢？外求的都不是真的。所谓“从门入者，不是家珍”，凡是从根门入进来的都是假相，并不是家珍。自家的珍宝是本有的、原本是现成的，它从来没离开，也永远不失坏。这里有无尽的安乐受用，有真正的快乐自在。

所以说一千道一万，无非就是这回事，心不要搞得太死了，太僵化了。佛法真正会了就很简单，不像做加减乘除那么复杂。

我们就是因为一念心动了，然后立了一个意（就是有了一个假想）。在假想发起的那一刹那，自己没有觉察到它是假的，就这一个念头把自己给骗死了。然后它会不断地繁殖，从一个变成十个，从十个变成百个……这种幻网繁殖得越来越多的时候，生死就一念接一念地幻变下去。法界是公平的，既然你喜欢打妄想，就按你怎么妄想，来给你变现错觉。

所以，从前到后这一切，只是一场幻剧。“幻剧”的意思，不是说真有个什么剧，而是一无所有。所以所谓的消除，也不是把什么实法消除掉，因为压根就没什么东西。就只是要一个觉。能时时觉照不迷，到一定时候，就会打破幻觉。不但身体会化空，整个世界都会化空，之后才发现法界就是自己。所以第一步要决定好，不要被“相”骗掉，然后才能回头。如果被“相”骗掉了，不断地往外求，就会耽误你回来的进程。

我们就是这样使自己陷在烟雾弹里，看不清头绪。迷迷糊糊，东奔西求，一切全是迷头认影，全是错觉。等你回来，根本就没动过。就好像做了一场迷梦那样。

其实，生活只是一场幻梦，梦里只是一点分别。觉醒只是看破了迷幻，不再狂心追逐。真正的乐并不在妄相里。这样决定好了，以后就不在外面建立什么苦乐，逐渐消掉

以前种种向外追求快乐的妄动。

怎么来止息它呢？关键要知道这个受是假的。我们以为自己得到了种种快乐，其实都不是真实的乐。现在，首先不要在幻相里迷掉。我们的毛病是一到了境界里面，很快就会迷掉，然后发生各种错乱。平常碰到五欲幻境的时候，比如看电影、电视、听歌、上网，或者到优雅的环境吃这吃那时，马上就迷掉了。其实这里面并没有什么真东西，也不是真的有什么系缚。这不是真的被系缚了，而只是一念心迷掉了。本来没有什么系缚。要知道，系缚指的是一个法被另一个法绑住，要两个实法才能安立，现在没什么法，哪里有系缚？你的心只是迷了，而迷不是什么实法。所以，本来没有系缚，大家看一下当下，也是没有什么系缚，没有哪个在绑住你。就像梦见脖子上缠了一条蛇，缠得紧紧的，当时吓得要死，气都喘不过来，实际上这是一个错觉，压根就没有被绑住。只要你醒过来就没事了。

事实上我们不懂得这一点，才一直认为离苦得乐是无比艰难的事，或者想：“我这样修，差不多要一万年才可能有一点离苦得乐！”这是你根本不明白，哪里是在外面走一条特别远的路呢？这里不要搞错了，其实针对你有这样的迷失的苦，才说离苦得乐。你要不颠倒妄想，心歇下了，不再往外瞎找，就已经是安乐了，还找什么呢？在外面没

有什么能找到的。法界就是你自己，这是现现成成、本来圆满的，你还期望找什么呢？看清楚，放下逐求就是乐！这是最简单容易的事，也是最切近的事。近得连一点距离也没有，连一个刹那也没离开，这哪里是无比艰难、无限遥远的事呢？所以我们一开始就说，人类几千年都在努力圆这个安乐梦，但不知道这不必外求、近在咫尺，结果空费了无数努力。

今天我们能在这上决定下来，那是非常大的决定。从此我们人生的一切行为就不再迷惑了。今天你听到的话，要时时处处都记得，都一以贯之，什么都是这样。

你要这样想：我以后再不能迷失了，如果我还在虚假的相上立各种苦乐，那肯定又成了它的奴隶，肯定被它套牢了，一套牢我就成了傀儡。境一有了，我就兴奋；一没有了，我又失落；跟别人竞争，我还会时时紧张；一见别人得到，我肯定眼红；一比不上别人，又会吃醋；一旦境相好一点，又骄傲、陶醉。我做这些干什么呢！完全是骗自己呀！

像这样，你能看透自己的心，就会超出自心立的二边戏论。这个心立的苦乐以及高低、好坏、染净等的二边，完全没有实义，这就锁不住你了，你不会再上当。

这就很干脆！一定要悟到本来没有这些戏论。实际上，我们这个自性佛是本来圆满，也是本来清净的。它是

现现成成的，哪里要在外面苦苦寻觅呢？哪里是不断地变现假相，而寻求意义呢？这上没什么缺陷，也没什么增益，哪里要患得患失呢？这是本来现成的，根本就没失去过，你担心什么呢？它是完全的，妙用无边的，你在外面找什么？所以说“天下本无事，庸人自扰之”。为什么还庸人自扰呢？还没事找事呢？这有多么轻松自在！对于你个人来说，并不是要特别复杂，越复杂、越在心外搞，就离题越远。反而越单纯越天真越好。

一定要知道，我们的本性是现成的，是本来如此的。这上面没什么染污，也不必新造些什么。真正信得过，你就歇下了。要决定的是这个。不要再做妄念的奴隶，不要再做幻尘的奴隶。

所以，我们想解决这个苦乐的问题，根本是要知道无有苦乐。到这里，问题不必解决就已经解决。总的是看破万法不可得，心里放了，无所求了，无所求就有真安乐。

先要识得主人公，这是学佛最初的决定。识得了主人公，看到时时都是它，没有什么别的。这个主人公本来在，它就是佛。既是佛，还用去找佛吗？既是佛，就是一切圆满，一切现成，还要向外去找吗？有什么不足和增益呢？有什么失和得呢？只要你放下，它本来快乐自在。所以“快乐无忧就是佛”，根本没什么事的，不必要往外去找，歇下

就是了。

道是无时无处不在的，根本没什么断续的相。这个道指的是菩提，是万法的根源，它是我们的本性。哪里会有什么中断和接续呢？这里有恒常的受用。怎么说学佛没得受用呢？好像要到三千里之外才找得到受用，五万年之后才得到受用，这有多遥远啊！这是漫漫长征啊！感觉学了几十年，学得越来越愁眉苦脸，这哪是学佛的样子呢？其实，你要明白过来，现在就是快乐，你会知道任何时任何处都本自快乐啊！不用花一分钱，不必费一分力，恒时都安乐。因为它不必要条件，它就是本性的受用。你要动念往外追求，反而是苦海无涯。所以哪有那么难、那么远呢！说是一直都没得什么安乐受用，实在可悲可怜！

有时人学多了，没学好，还是有很多负作用。比如说，只要常常熏习某一种概念，就会出现一种似乎如此的感觉，这时被自己的心蒙骗了都还不晓得。不断地那么熏，那么说，结果就误以为是那样。比如一再跟你说：“离苦得乐非常困难哪！”熏了几十遍，就觉得是很难啊，绝对不可能得到。你既然是这样想，也就会这样感觉：“是好难啊，非常难啊，五万年都难以得到。”这实在好笑！不说五万年，连一个刹那也不要。说我没得受用啊！真可怜！怎么会没得受用呢？处处都是天真受用，还没受用？说我没智慧啊，

自己不承认，说我肯定没智慧，讲自己有智慧不是在打妄语吗？他认为自己很谦虚。哪晓得这是作贱自己，这叫“坐在饭箩边还会饿死的人”。

你是大智慧的本性，却一直否认说没有智慧，真是可笑的事；而且你也不是没有福德，你本身就是福德性；你也不是没得受用，恒时都是安乐受用，但你却没看懂你自己。所以，不要再说离苦得乐是千万劫难圆的梦，要迷途知返，你的一切都是安乐。这才知道不是硬要怎么去离苦得乐，你的自性原本就是安乐。可怜哪，我们已经习惯成这样了，这就叫“自作艰难去”。

所以，不是一定要学富五车才能明白。如果是学知识，搞熟了就会像操作工人那样，会成为第六意识的一种习惯。还是会陷在里面蒙骗自己。

这件事是如此平常，简易到不必动一步去求。这并不是要在外面越过千山万水，并不是在外相上求。如果不回归本性，就永远没有了结的时候。

安心法门

法是心生的，所以没有自性。名是心安的，所以都是假的。能生的心都找不到，哪里有所生的法呢？一切只是幻现，当不得半点真。但也不能偏于假，还是随缘应物。所以，所谓的生活只不过是随缘应用。用过就算了，没什么

要执著的，没什么可得的。

但众生的心都不安，一直都有幻想放不下。总是在得失、忧喜当中，安不下来。关键他不知道心是空的，没什么实法。知道了心不可得，不立任何法见，当下就歇息了。如果认为有一个心要安，然后左搞右弄，毕竟不能安。如果一直认为：“一定要得到什么，我才安心。”那就永远没有安的时候了，因为你的心“安”要建立在幻相的拥有上，那你已经成了幻相的奴隶，怎么会心安呢？其实认为有个心要安，就时时要满足它，这样永远不能安。见到心不可得，没什么要安的，就叫做“安”。这是最关键的要点。

下面再具体讲一下：

要看到我们的狂心，一直都在求满足。这个满足，其实就是满自己的心意。也就是，我们一直在幻想着：“我得到了它，达到了那种标准，那时就满足了。”我们以这个根源上的错误，开始了人生一系列的追求。我们的心总在求一个安，而所走的却是一条永远不能安的路。这是在我们身上发生的最可悲的事情。

没有一个众生不是在时时求乐、求满足。种种的痴心妄想，拼命地争取、创造条件，都是为了求得自心的满足。每天都是因为这种妄执，而不断地追求、逐取。也正因为如此，导致不断地轮回，不断地辛苦，却始终不见有安心的

时候。这是为什么呢？因为我们还没有搞清，乐是什么？安是什么？怎么个安法？这样无论我们付出多少努力，只会让我们越走越远，永远没办法真正安心。这是我们身上最大的错误，它让我们浪费无数心血。所以今天就来抉择这个问题，这是我们生命中最重要的事。

其实，我们不懂世间的乐并非真乐。这种乐只是跟苦相对，只是从我们心上的习惯比较而来。认为适合我的心，就是乐，一定要求到；不适合我的心，就不乐，务必要远离。像这样人心假立、看待境缘而现的假相，当然不究竟。今天是乐，明天就苦。有了是乐，没有了又是苦。这已经陷在苦乐的妄执里了。

在缘起上，既然我们认定“适合我的心才是快乐”，那么得到它时，我们会感觉一阵满足，以为真的得到了乐。而相反的方面就是：当我们要失去的时候，会一阵恐慌，会忧虑担心，会紧张、会焦虑、会患得患失。也因此我们把心中假立的乐执为实有，它就是苦的根源。

假如你不认识这是自己的心假设的，却非常当真，而且有意识地往里面钻，那就被套牢了，这就是作茧自缚。因此《涅槃经》中用功德天和黑暗女一直不离开比喻来警示我们，乐和苦从没离开过。

人们都不清楚这样的苦乐是自己心假立出来的，并不

真实。这样立了某一种显现是乐，一旦失坏了，心就一定陷于苦恼。所以世俗中的乐和苦是一直相连的。你想想不苦，就不要立什么乐，不要入那个圈套，你才不受困扰。

就是你不要计执这个是乐，那个是苦，这适合我，那不适合我。像这样的二边都要离开。心一点不随这些苦乐戏论转，也就超然物外了。这时候本身就是乐，还要求什么呢？

千千万万的人都陷入了心不断假立苦和假立乐的错乱当中，天天都是如此。唯一是这一个无明让我们的心不断地产生取和舍的冲动。我们始终没有反省到，这一切其实只是由自己的心立出的，反而成了这内心戏论的受害者。

怎么识破虚假的乐

比如某一种世间的法，你的心认为它是好，这就是把本来没有的假相，假立成了一个实在的好的东西。然后你的心自然会发生求取的冲动，而且得到它会生起虚假的乐。看到：这就像在梦中捡到了黄金，手里握着黄金感到快乐那样。无论黄金怎么好，得到怎么有实义、怎么有一种快乐的心，这一切都仅仅是内心的假立而已。所谓乐的戏论就是这样。

以拥有手机的乐为例，大家这样观察自己的心先是怎么假立的，后来又怎么让自己迷失。首先要看到手机只是

很多因缘假合出来的，根本没有自性。也就是除了只是假相之外，得不到什么真东西。接下来回顾：当初我们的心刚看到手机的时候，心里在叫：这么好的东西！太高级了，能随便拿着打。这时已经把本来没有的事执成实有了。我们就开始幻想：什么时候我能拥有一部手机，那该多好！走路可以打，坐车也可以打，随时随地可以打，这有多潇洒！这也只是当时的心做出一个虚假的设立。它一起来时，我们没认到它是假的，就这么糊涂过去了。恰恰在这里，自己入了一个骗局。被骗的因已经在这里潜伏了，后面就有事情发生。等到手里握着手机的时候，就出现了欢喜。这就是自我欺骗真正开始了。这样起欢喜的时候，谁也没发现它是当初那一念挑起来的假心。但谁有自知之明，知道自己这一念欢喜是假的，而当即空掉呢？反而不断地随着它转，不管在路上打、车上打，都有意地表现成很高兴的样子，这不是自己骗自己吗？这不是假来假去吗？当初除了心里一念分别之外，在手机的假相上没有什么乐可得，而自己却这样假立了，得到时就认为终于得到了，这样表现欢喜，也只是心的一个虚假的表态。

现在到了关键处了。我们要反思：这样的乐是自性的乐，还是假立的乐呢？自性的乐指它本身就是乐，如果有了它，就不会成为苦。假立的就是由自己的心假想出来的，

没有什么实际的乐。看到它只是由自己的心那么定了一下，做了一个设定，就知道这是假立的。关键要看到当时只是一个遍计的心，要找它，什么也没有。或者说只是一念那么认为，什么也没有。但我们就在这里被蒙骗了，以致于发生各种各样的虚假的心情、心态、苦乐感受，其实都是虚假的心。

比如没有起刚才的那种心的幻相或者认定，那拿到手机就跟拿一块石头一样，没有这样那样的心情和表现。所以那些心全是自己的心做的一种假的表态。如果觉得它非常干扰人，带着它就跟锁链一样锁住自己的心，就觉得是个累赘，哪里会拿着它欢喜高兴呢？这种讨厌的心，也是由自己这么认为而现出来的。我们的心全是这样假的，要这样多多地观察，来看清这整个虚假内心领域里的真面目。

我们安不了心的原因

这里的要害处，就是要分清真、妄。只要我们还分不清真、妄，就没有出头的日子。我们的心不断地产生妄想，只要不知道它只是假想，就会不断地跟着它乱动，这样怎么安得了心呢？只要没看清它是假的，就还会一直想方设法满它的意愿，也就会一直不断地往外奔波、为它办事，这样就永远没办法安心。按这样发展下去，就算你再过无数

辈子，还是没办法安心，肯定还是老样子，还是一个痴迷的追求者。

只有见到这只是妄想，才真的放下了。这个心是假的，没有要安的对象，就安完心了。我们没看清心是虚假的，一直听这个妄心的话，它说要达到什么标准，我们就按这个想法去做，时时都是做它的奴仆。它说什么就做什么，它要什么就求什么。它怎么认为，全相信它的。这就让我们无数世都在受苦，连一分一秒的安闲也没有，完全成了无止境的狂奔，实在太累人！看这世上的人，不是一个个被它搞得精疲力竭吗？不是一个个都在喊苦吗？累吗？郁闷吗？……大好的天真佛，就这样在本来没苦当中，饱受幻苦。

世间无真乐

在这从始至终的过程中，自己被驱使着去追求时一定是苦，在得不到满足时一定是苦，害怕失去时一定是苦，希望破灭时一定是苦……像这样不计其数的苦，都是随自己妄心这样那样的假立而涌现出来的。种种世间的乐，只是在显现一个个假相时生起的错觉，完全是幻受，没什么实际的东西。就像梦里傻笑那样，哪是真实的乐呢？

不断地妄想、求取，会制造出各种各样的苦。而我们死死地认定幻相的拥有是乐，心就没办法不追求。这注定

了我们不断地向外追求，也就不断地落空，再造出无数的轮回幻剧。这里能尝到的只有各式各样的苦味，一点真乐也不会有。所以一概是苦，不必幻想还能得什么乐。

自从我们迷失了本性，认了这一念妄想是真实，那就有了一切祸患的总根子、一切苦的总根子。就是它使得我们没办法安心。

大家要这样反省：我不认得本性，偏要在外面找一个虚假的，这不是苦事吗？本来没有法，却把空花执成真实，然后向着它不断地攀缘逐取，这不是疯了吗？而我自从这样迷掉之后，陷在这种错乱里的一切事，无论是怎么成功、失败，如何快乐、悲伤，完全是苦的自性！真是一场旷日持久的迷梦，不断循环的错乱运动。而这从因到果之间的一切事，只是妄动、妄现而已，哪有实义呢？

这样，你能认识到自己的心向外攀缘、追逐假法是一种苦，自己就会一次性全部认定，这当中发生的任何大大小小的事，任何成功、失败，任何得失、计较，种种的苦乐舍受，完全都是苦。就像心疯掉以后，心里的任何执取、感受，无论是傻笑还是嚎哭，或者念念叨叨，全是病全是苦那样。在正常人看来，无不是苦的样子。

这样，只要你生起了法无我，或一切法不可得的定解，就一定会洞彻世间万相的眼光，不会再认为世间法里还

会有一些一滴的实义。你时时都要记得现前的处境是在梦里，你一忘记就又完全被骗走了。大环境里好像什么都蒸蒸日上、飞速发展，有各种惹人心醉的高级享受、男欢女爱，或者种种所谓成功的喜悦等等，都是虚诳的假相。这里的种种执著、追求，都是苦的。人们背离了本性，只在虚假的幻相里找意义，只为了满足自心的假相而奔驰。它的结果是繁衍了无穷无尽的轮回。

烦恼与苦

广义地解释，任何一种妄动、逐取都是烦恼，全是不寂静相，全是苦的。凡是迷失本性而起的妄动、妄现，就用一个“恼”字表示，也就是错乱了、疯了、不住本位了。因的状态叫烦恼，苦的状况叫苦恼。

这里要在最细的地方辨认。就是：心妄动以后都是苦，没妄动才是乐。认识了这一点，大家会懂得真实的乐是不观待的，不是由心假立出来的。我们要的是永远不失坏的乐，这就一定是本性的乐、无为的乐。它超出了相对苦乐的范畴，称它为大乐。用“大”字表示不是心假立出来的乐。

现在要记住：“一念妄动之后的全是苦”。而我们一下子入了梦，但那最初一念的妄动没能看清，然后就完全迷失在梦境里了。在这梦里还可以打各种各样的妄想，可以在子虚乌有上建立各种意义，分别心就这样不断地运作起

来，层出不穷地立出很多概念、意义，从心上自然出现一道一道的程序，这一切都是自己的心作为编程师，虽然是假的，但一经设立之后，我们就按那样自己变、自己缘，自己作各种判定、安立。这些做得越来越多时，我们就越来越迷失，看不清生活只是一种假相。原本的真实就一点不明瞭啦！这幻梦里的一切，本是自己心的安立，也全都当真了。在这里面，我们的心把那些苦很重、难以接受的，就叫做苦；把苦受有些减轻的、没有原先大苦状态的，就叫它乐。心里非常沉重、受到禁闭、非常不情愿的，就叫它苦；而对适合自己心意的、心里舒服的、很欢喜的，就安立它是乐。

这就到关键点上了。大家要看清，刚才说的都是那个迷梦里的事，因为这只是在对着种种假相时，自己的心做这样的设立，连那个心都是假的，所以它设立的并不是真正的乐。而在这里妄动追求，也不会带给我们真正的安心。因为从源头上这已经是不安定的动乱了！如果对这最初一点看不透，这一念迷进去之后，我们就陷入了世间的缘起链。就是一念无明而入行了的冲动，也就有识、有名色等等，虚假的十二缘起就虚假地运转了，它让我们一再地沉迷。

讲到这里，希望大家在这个问题上反复观察。它的重要性超过了世间一切学问。如果你是有智慧的人，能对这

最初的妄动看透彻，这里的事不必多说，当然全是迷乱、全是苦、全是轮转。如果不懂这一点，那要完全看破、放下就很难。

正因为不懂这个错乱缘起，人们就很难看清世间快乐的真相。因为我们就只认识苦苦，像是世间的成功、种种令人心醉的事、种种快乐享受、种种欲望的满足，我们会很难认同这些是苦。就是因为我们不懂这一切是错乱中的事，就像疯子不觉得自己疯了那样。世人不明白这种错乱是苦，偏偏以苦为乐，每一种希望都以失望告终。因为你把假的当成真的来追求，怎么可能如你的愿呢？可怜的是，天下的众生包括小蚂蚁、小蚊虫在内，天天都在追求自己想要的乐，为此发出了无数的行动。但如果没把这个乐搞清，就一直把乐建立在虚假的名利、爱情和感官享受上。这是一个总的、根源上的错误。如果我们还在按这条路走下去，那决定只有饱尝苦了，不必异想天开，认为这里还可能有一点真实受用。

这样讲解之后，大家会意识到这个问题太大了。它困惑了我们无量世。自从我们迷失本性之后，就把虚幻妄相的拥有当作是乐，这本身是一个大谬论。这里一定要好好想一想，这是发生无数错乱的总根子。再不抉择清楚，还会让我们无数次地妄动。既然是虚假的，怎么能拥有？

既然还在向外逐取假相，怎么能安心？既然自陷错乱，哪是真安乐？想用执取假相的方式来求得安心，完全是南辕北辙。我们被心骗了！

佛来世上，就是让人觉悟到什么是究竟的安心法。因为世上的人求安心，走的都是苦的路。我们人都在求满足、求安心，到底达到什么标准才安心？要知道，希望者还是我的心，不是别人。安不安，全看我的心怎么认为。心里觉得满意，就可以。心不满意，就是还不行，还要求到那个标准，非要达到那个标准，心里才满意。所以，根本不是由外在来定，而是由你的心来定。比如赚钱，赚到一千块，你就安了吗？这只能由你的心来定，你的心认为一千块够了，就够了；你的心认为一千块太少，一万块还不够，那也是你的心认为的。

实际上你的吃穿住行、名誉地位，方方面面全是你的心认为怎么可以，就可以了。你要认为还不行，就还不行。没有别人在立，只是你的心在立。这就是自心“假立”的意思呀！还不懂吗？你的心认为这还不够，它就驱使着你追求更高、更多、更好的。结果你就被这个心骗掉了，其实这个心只是个虚假的想法而已。而全世界的人都被它骗掉了。不是被别人骗掉了，是被自己骗掉了，骗得够惨的了！

刚才这些道理，大家要反复地观察，看看是不是这样。

这里没什么固定的事,你认为好就好,认为不好就不好,认为行也就行,认为不行也就不行。全是自己的心假定的。要看清这里的假想、假立,这里的事件全是假的,这里的经历全是虚假的想、虚假的行、虚假的受。

它只是我们心里的一念假想,但又坐在我们内心的指挥中心。它是很有性格的,无始以来养成了种种的性格,就只是一系列的实执、爱憎。它会有各种各样的评价、宣言,有各种各样的心理态度,也会发出各种各样的号令。它说够了,就算够了。它说还不够,就还不够。它说现在暂时还行吧!就表示它还没彻底满意,还没达到它的理想。一看到别人有更新、更好的,它马上就眼红,说不行,我还要更新、更好。这里一定要看透,一直是它在奴役你呀,使你像奴隶一样为它办事,所以人都很苦的!

无论哪种标准,都只是我们的心假立的。比如一些现代女性,她看了很多爱情小说、很多浪漫的爱情电影等,她的心假想一定要达到这种标准才行,结果现实中没这个标准,她就永远成不了家。人都看不懂自己的心,不知道这一念心设定的全是假的,就放不下这设定的要求。

这世上的事到底要达到什么标准,才能使人心满足?社会学家也一直在讨论这个问题,将来还会继续讨论。到底到什么标准,才能使人的心满足,其实这本来没定义的,

因为全是由自己的心假定的。无论怎么成功、怎么享受，你的心都可以不满足。只要它不满足，就还要像奴仆一样为它服务。

就像顶生王，已经成了转轮王还不过瘾，还想到天界去发展。到了天上，已经跟帝释天平起平坐还不满足。觉得两个人当皇帝，总不如一个人当好。

所以，世上的事是没底的。你要看破它的话，其实就只是一念心的假想，但世上的人没智慧，看不懂这一点，怎么说也放不下。如果彻底看见这一念假想心的虚妄，心就转得过来。这里要的是把自己的心全盘看破，把以往随妄心做出的一切行为全部看破，一直要看到这仅仅是一种迷幻，什么也没有为止。只要对这一念假立的妄心看破了，在这个总根子上破掉了，那一切问题就顿时没有了。就会发觉原来只是自己的一个妄想，这样听任它，怎么能安心呢？看到一切只是个假的，也就安了，没事了。

世间策略的错误

怎样寻求离苦得乐？这是人类永恒的主题，也是一切众生界永恒的主题。千百年来，多少仁人智士都关注这个问题，都想为人类提供一个方法。但议论纷纷，终究得不到一个究竟。如果你能认得一念无明的妄动是苦，你就知道这一切议论没有什么意思。无论召开多少次会议，聚集

多少专家,研究这方案、那方案,问题是这一切方案本身对乐的定義已经错了,然后在这个定义下提供的各种策略,一概都是错误。这是千篇一律的错误逻辑,先以自己的心立出一个乐的标准,再说出追求到它的方法,之后鼓起人的干劲,去更多、更好、更快地拥有他的所爱。根源上这是以假为真、捕风捉影,当然求乐的结果是深陷苦海。

懂了根本 再观察差别

世上的人奔波一世,无非想求个安心的路子。愚痴的人都迷失在各种细节里。智者先在根本上认识了心的体性,这上面的千差万别就都知道了。比如听到一句话说“这是心假立的”,他就全明白了,无非是假立这个那个,分出了千差万别。其实,在什么上都是一个理。但一般人要讲很多例子,才会逐渐开窍。(所以我鼓励大家要多讨论、多讲演、多观察这些地方。这是大问题,透彻了就有极大的利益。)

现在就来观察,我们内心是怎么作的假立,又怎么让我们不安心。要观察到:就是这个“假立”,恰恰是不安心的根源。比如化妆,在你心里立了一个标准,没化到那个标准,肯定你不安心。比如只描了左眉,没描右眉,这时把你拉出去,那会特别恐慌,因为你认为这很难看。或者你的心还没达到满意,就还会继续化,一直化到你满意为止。

这个满意就是你设立的。像这样，天天都会不安心，天天都要来一遍化妆。天天都演一次——从不安心到所谓的“安心”。你心上这样的假立，就成了制造你内心无数恐慌的根源。其实，没什么心，才是真安心。

懂了这个例子，各种生活内容都是这样的。你会全部懂得你的心，你的生活到底在干些什么。你会明白为什么我想达到安心，却怎么也无法安心。比如我要达到穿什么品牌的衣服、裙子、鞋子，戴什么帽子才安心。哪晓得这就是让你无数次不安心的根源。如果还执迷不悟，那将继续无数次恐慌。因为你的心这么设定了，然后紧执不放，当然一没达到就恐慌。比如衣服旧一点，款式土一点，或者稍微没搭配好，你马上就慌了，必须得整好才能亮相。时时都紧张，一年四季不断地换衣服，换好了心才安。你已经被吊在这上了，稍微一变，你就必须采取行动来维护，叫你不动也不可能。如果还穿那种过时的衣服，你能安吗？有点脏、乱、差，你能安吗？比不上别人时，你能安吗？想要穿更新、更好的时，你能安吗？你的心在不断地假立，这就是造成无数恐慌的根源。

又比如这一世演了做母亲的假戏，你开始心里想：我的孩子天天待在我身边，我就安心了。你的心这么假立，就成了无数恐慌的根源。只要这个孩子一有走动，一没打

电话，你的心就慌起来了。他要有个闪失，你简直就没办法过了。或者他出家当和尚，那是一想就哭，认为永远离开了。一想，心里就纠结，因为达不到你的标准。你时时想，就时时苦了。

再说，我们要发多少财才安心呢？自己会定一个财富标准。你认为“要达到中等以上的标准，我就安心了”。其实这一念的设定正是不安心的根子。因为你已经被吊在心假立的标准上了，只要还没达到就不安心，一降下来就有失落的苦。或者看到别人更圆满，你就眼红。是这个心的一念假立，让你用一次又一次地行动来寻求财富，也就为了这虚假的财富奔波一世了。要看到这只是心立出来的，这只是一个分别。你见到这个分别是假的，没了这心，也就安心了。

应成派的意思就是不立什么，没什么定义，也就超出一切世间心的假立了，心就不安自安。而一认同心的假立，就成了作茧自缚。所以说“天下本无事，庸人自扰之”。见到本来没有事，就乐得快活。不认识这只是妄心，就被骗得团团转，天天都在做它的奴仆，来满足它的假立，这样永远没有安乐时，永远是没完没了地营作。

其他的电脑、手机、小车、房子……你的心已经认定这是自己身份的象征，而且这念心认为自己是很有身份的人，

那什么东西拿出来都得符合这个身份才行。你的心这么假立你自己，而你又信以为真，这就成了无数不安心的根源。它造成了你从里到外的一切表现，一切配套设施都必须符合这个身份才行，连一个说话的词语、表情、姿态，连说一个“OK”的语气，都一定要符合你这个“上层人士”的标准。这样你就深深地沉迷在妄想的幻影里。这里，除了心的假立操作之外，有什么真实意义呢？我们就这样沦落成了一个“假人”，我们就只是在无数戏论里不断地做来做去。心什么时候安过？还有这种种的心，就没办法安。看到了本没有心，就开始安了。

学道是为求究竟

人不是单单只求善知识给自己决定，也应当自己来一个决定。很多人都是依赖，你给我决定就好了嘛。其实自方也要有主动力，自身上的主动力能发得出来，效果就好。

你得自己问问：“我究竟为什么事来学佛呢？”回答：“我是要为求个究竟，因为这个世上的事不究竟。”就是世上的事得不到个什么究竟意义，我的人生抓来抓去的时候总是落空，总是在外面去求，求来了还是一场空。这就是我们的心得不到一个安心处。所以，我就要求一个究竟的事，要把这个事情彻底让它了当，把它给办完，给它办到最妥当。没用的事情全部一笔勾销，真实的事情就真正求到

它。我们有这样一个心。

这个心是一个很正常的反应。我们的心一直在迷茫当中到处摸索，还是不了当、不落底。因此我们还在寻求。实际上这个好不好呢？它是最初的动机，相当重要。也因为这个动机，我们要求道，求一个彻底的道。

世尊当年示现也是去求道。因为他也是觉得世界上生老病死解决不了。这些世间法求的话不究竟，到头来还是没解决问题。所以，他要彻底解决问题，这叫求究竟。所以就是要抛弃世间的事去求道，求道的时候，当时外道诸师各有各的法门，他们有一定境界，他也一个个去修过，他就是很敏锐的意识到这些都不究竟，这是他的高明之处，所以他全部都舍了。他认为这不是道，并没有心安。不了当的他都不要，他就是要求道的根本。最后见到明星而大悟，这个时候他就见了，真正的彻底了，这就是究竟义。

什么究竟义呢？就是本性是究竟义。就因为他的那种求，在还没见到的时候，一直还在困惑当中，在不安定当中。这个心在求道的时候，还没有回归本源，就一直在妄动，一直在不安，等到他一见到了本性，就开始歇下了，得真正的休歇了。

最初的时候，你就忘记了自己，在外面不断地流浪，那是一种往外的流浪。但还是老有一种要回来的心，想找回

真实的自己、找到本源，这个叫求道的心。实际上，他还是想彻底地回归的一个意思。

有这个心就开始在寻觅，你开始为这个而努力，以这种愿驱使你修行，最后回来了，见了本心了，这个是本来的菩提心。这个东西就叫它究竟义。凡是在外面求的全是假的。回来之后，就归家稳坐、万事大吉，一切都圆满，这就叫到达了圆满。这个到达并不是说原先不圆满到圆满，只是回归，见到本自圆满。这样心才能歇下。

你要说有为的道，你永远制造、制造、生产、生产，搞一个、再搞一个。搞完了之后，你发现还不了当，你发现并没有求到究竟义。因为它是一个缘生的法、是个假法。这样追逐的话，终究落空。但是看到了自己的本性，这个时候就真的歇下了。

所谓的学道为的是这件大事，其他无非是帮助你往这儿靠近。所以我们唯一的目的，就是要回到本心，我们找回自己。真正找回了才能够真正地歇下，真正地安心。在找回来之前，一直都是以一种妄动，一种向外的奔驰，一种逐求当中，这种东西就叫流浪。

这样的话，现在无非是两件事：一、你要知道客尘是虚假，在这里面总归是落空。所以，在这里你首先就要决定，我外求的任何一切的法，这样去抓就是错乱，而且抓不到

的，抓完了也是徒劳自苦。世界上的人天天追求，一到了晚上也非常劳累，可是他们一辈子真正求到了什么呢？什么也没求到。所以，你首先要知道，向外逐求是一个错误，这叫背觉合尘。这个上面没有意义可得的。尽管世界上的人怎么去安立各种意义，自以为有什么意义，实际上就像空花、像水月那样的没有意义。

第二，你要决定的就是“自性”，就是你的本性它是本来的意义，所以叫它本来义。这个就是究竟义。意思就是，它是本来圆成的无为法，就像金刚一样从来没失坏过。这是最大的宝藏。有无量的功能妙用，能做最不可思议的事业。这是最大的意义，最大的富足了。找到这个之后，你就歇下来，没有什么要想了。这样才能彻底地了手。不然的话，不可能有休歇的时候。不论学到什么时候，你也还没有完成。

如何才能究竟

刚才就说到到了，我们首先问：“什么是究竟义？”世间上一切一切苦乐的事，像妻财子禄这些终究是不真实，过眼成空、昙花一现。

这还只是在我们面前出现的幻影，实际上我们就在世俗谛里面去看，它也只是现一个刹那，因为它是缘起的法，不是自身成立的。所以，以缘起力假的显现一下，往后它

没有理由再现的。所以，它们都是转瞬即逝，就是空花显现。所以，你就是没办法依靠它，你没办法保持它，一刹那就没有了。即使努力地用因缘现前了它，也只现一刹那就没有了。世俗谛当中，就叫做刹那灭，叫做无常性，叫做没有而现的虚相。但这还只是世俗谛看一个妄相的问题，如果你胜义谛中看它根本就是不可得的。那么它就像翳眼，眼睛有眩翳，见一个空花那样，更加是什么意义也没有。

所以，我们现在迷就迷在以为眼前的事是真实，而且能够抓取到、获取到它，能够保持住它，或者以为上面真的有这样那样的意义。这就是我们的迷失。因为这一念的迷失，我们的行动完全错误了。我们在这个上面起了惑业苦的轮转。基于一念入迷，认眼前的相为真实，这个就是错乱的源头。从这个源头，发生了各种的惑业苦，这就是错乱的发展、错乱的后续，从这里会辗转不断地陷入到错乱的缘起当中。这种就叫做生灭缘起，或者所谓的流转的情况。都是基于一念无明而来的。虽然是这样流转，真实中并没有发生过，所以说十二缘起支也是本来没有的。既然本来没有无明、行等，那么什么无明灭、行灭等等，也只是观待流转立出来的，所以还灭也是本来没有的。意思是，你应该彻底决定真实中没这些法，它只不过是一个错觉而已，你寻找它时，是什么也得不到的。

这样抉择来抉择去，就是说你的心彻底歇下，不要再妄加分别执著。日常虽然在自己心前还会有这些显现，但是对它的态度，就是尽管现，心里无动于衷，了不在意。所以只是幻影而已，你心里对这个不去执著，也不以为它有什么意义。你已经看穿了它的时候，不是自身认为它有什么意义。什么样的东西都不著这个法见，不认为真有什么法。

但是也要知道，不是落于断灭。如果落于断灭，就是你自已立了一个“无”，而且你有意地住在这个“无”上，显然你就落入断边了。你先前没有这个想法，认为一切都是“有”，但是自从说了这个“有”没有的时候，你自己的心里又在意了，自己有意地认一个“无”，那就落于无边了。意思就是说，刚才虽然说到了没有，而你的心态上是什么也不立，不去管有也不去管无，这样的话才对。那么对这个事情，你也不要著有，也不要著空。这两个都是你自己有意起心这么认为的。

总而言之，你起心去取著它，只是自己的心在闹。如果识破了这一点，你的心就不会去搞这个了，什么法见也不立了。在你自心上不立法见，对方说什么，你也可以跟着他随便地说，但是你心里丝毫不认为面前真有什么法，不管是佛、是魔、是染、是净、是这、是那……总之就是不立

法见。

这样的话，你就不会著在虚相上面。一著在上面，你就痴迷了。所以，这是以“无住”为宗，任何处都像水中按皮球一样，它不会停在任何一点上，这就叫“无住”。那么这样在你日常做任何事情时，这就叫妙道，叫中道。他不会傻傻地认为这是实法，也不会有意地偏空，事情来了用一下做一下就完了，不会有意识地粘在上面。

那样的话，你一念的起心取境就已经迷掉了。那个时候就已经发生了错乱的妄动。这是由于无始的著相的习性所致。因为你的心常常觉得没什么抓的时候，就好像猴子蹦蹦跳一样，他总得要抓一个什么。这是一个习气问题，他还不习惯，因为已经抓了无数世了。不给他抓，他心里不适应。

就像一个工作惯了的人，你叫他好好休息，他还没这福气享受，总得这儿做做、那儿做做，停不下来。干活的人，干了一辈子，身体停不下，总得要做个什么。知识分子总得要看个什么、研究个什么，不然就没办法过。这就是著境的习气太强了，一下子停不掉。真的能停下来，也就好了，安稳了。所以，道不是外求什么。道就是不必求真，只须息妄。你能把妄息掉了，真实是本有的，还求个什么？没有什么外求的。但还没证到时，我们就往这上走，就假

立成“求道”。

所以，我们学佛要决定的就是这两件事，没有别的。你一个要知妄，一个要知真。所谓知妄，就是知道“相”是空的。为了让你趣入这一点，首先针对世俗谛的假相或者错乱，就要指出常、乐、我、净都是不对的，让你的心能够脱开一些，不是那么重的执著习气，你才有希望回归本性。前面要修加行、修四种厌世心等等，来破除常、乐、我、净四颠倒心，就是因为你对这世间迷得太深了，所以首先从世俗谛里面下手。真正来说，就是面前现的相它是个空花，它是不可得的，那么这样你就决定了客尘。认定了客尘之后就不妄求，歇下这个妄心。其次要说的就是你的本性，它里面什么都圆圆满满、现现成成，所以你不必妄求，你要回来。

这样，这两个决定了之后，那么你学佛最初的路线已经端正了，按这条路走下去不会出错，没有什么迂回曲折。不然的话，跟你随便说一条路，这里有一些是错谬的道，有一些是远道、缓道、劣道、迂回的道。错谬的当然是外道、邪道、各种世间的道。而劣等的就是小乘作意，只为自己求解脱的作意，它就叫劣道。缓慢的道，它就告诉你怎么样自身是一个成佛的因，而不是本来成佛。那么这样的话，我们通过有为的造作，一步一步把它造出来。这就是慢的

道。

首先要决定好道方面的差别，然后直接走到一个究竟的道当中，就能够一步到位了，而且不会有错误，会更简单。这就是学佛最初要有这个决定，非常重要。

再强调几句，讲法无我总义的时候谈的都是大问题，像生死问题、苦乐问题、追求问题，都是关系到我们一生一世，甚至生生世世的生活、修行道路问题，也决定了我们的前程。所以，这个是我们自己的事，是每个人切身的事，并不只是一种学校应付考试，或者只是敷衍了事听两下。如果你意识到这个问题很重大的话，就会知道这不得不反复地研究。不然在这上面一出了错，那就会出无数的错，会导致你浪费无数的精力和时间，反而造的都是毫无意义的事。

我的这个讲稿你们要多次地看，三遍五遍地看，里面有很深的意思，你听一下不一定领会得了。如果你已经懂了，那没什么可说。如果你跟我的这个认识还有相当差距，那就要知道这里面的话是必须你自身反复地观察、体会，才能吸收得到，才能变成你自己的见解，每一个都是相当重大的事。

所以这一次，我也是就这个最重要的事，契合到我们人生修行上非常关键的问题，也是直接来讲的。所以，这

里大家要展开讨论，把自己的心力发出来，不断地去拓开它，不断地去认识它，这样你会越辨越明了，越思维越清楚。但是你坐在那里是不行的，坐在那里就很难打开。也不要等到以后。其实也没什么以后，因为什么事都是一时的机缘，你错过这个时机，等到以后再开就相当难了，因为因缘很难积聚啊。

打个比方，我以前讲过诸行无常、有漏皆苦，作过非常细致的抉择。有些人在这个时候他能跟上，按照这个去观察体会，细无常、有漏皆苦、行苦、五取蕴苦等等的问题，他就会有相当的通达。再以后我要讲到这些问题的时候，只是一笔带过，或者只是很简略地说两句，不可能再按原来那样讲，因为精力有限。

同样在这次讲法无我的时候，我也是花了很多心血。如果你们能够仔细地去研究它，把这些问题搞透，那对于你的人生来说，会有极大的帮助。所以，在这个问题上不能马虎，如果我不强调的话，大家只是听听而已，效果很差。比如说，要好多次，要五次、七次，而你只耳朵稍微听一下，连百分之五的量也达不到。这样过去了，始终都是这个样子，这样很难开出见解，因为见解开要很多因缘。

什么叫开？首先肯定是自己糊涂迷惑，一定要在一定因缘下，忽然间就像绳子解开了一样。你开的时候当时你

的心就知道，心就是开的，忽然间就明朗了。当然这个是思慧上的小事情，不值一提。但是我们现在是需要这个。你要不断地开，不是开一次，这是很多次都开，不断地开，心里有一种豁然开解。这样很多次之后，你的见解就能真正地确立了。

现在我们要有一个真正的学的态度，学什么？就是学我讲的东西，不然你来学什么呢？种点善根当然也行，但不是这里正规的要求。所以从现在开始，我也会主动地提出问题。不然的话，大家也没有办法，很多时候很被动，自己不能开展。

就像我们今天讲的，我给大家提一点问题，大家可以记下来。比如我们要问自己，所谓苦乐的戏论是什么意思？为什么说苦乐都是戏论？我们世俗里认为是乐的，为什么佛法里认为是苦？我们求乐犯了什么原则上的错误？这样一直错下去，会导致什么结果？而且要结合到我自己的亲身，就是从这一世来看，我从小到大是怎么过来的，是怎么一路迷失掉的？我最初在什么点上就已经入了迷惑，之后又怎样不断地发展？（这思维得越细致越好。）当前我这个心它是真的吗，假的吗？为什么说它是个假的？我是怎么被自己的心骗掉的？所谓的“我一直不安心”的根源在哪里？

我前面已经举了几个例子，你应该举一反三，你可以从自己怎么读书、求职、求财、追求享受、情感等等，我这里是怎么假立，又怎么被自己骗掉的？什么事情只要经过七次，就会有效果。为什么呢？因为你第一次的时候，它打不开。就跟走路一样，第一步会走得很笨拙，但是你只要不断走下去，就熟了。因为现在你对这个事情非常生疏，因为这是你从来没听过的事，所以你要多次地观察、认定它。一旦你有了七次以上的认定，那你的观念就会开始转变，开始意识到这里面有大问题。只有这个见解上一转，那么你的行为才可能调整。

所以，现在关键就是要竭尽自己的力量来思维观察，个人的力量不够，志同道合的几个人可以聚在一起，互相讨论。也就是要通过大众的力量，把智慧激发出来，把见解开出来，抉择出来，这相当重要。

这些问题都是最大的问题，所以都需要去讨论、去抉择、去讲演。你越是在这些问题上能够否认掉自己过去的颠倒的见、行为，你就越是进步得快。

对于上节课的一些重要内容，这里再回顾一下。

外求是苦

一般凡夫一切都要，那就落在贪著里了。因为这个世界的欲乐纵然十分满足，也只是一时的空喜，不是究竟的

安慰。过后就什么都没了，心里还是空虚。

世界上的人不懂这个道理，他不断地在外在建立意义。凡夫都是著有，他就认为自己取得名誉、地位、爱情等，能够得到满足。实际上，真正得到也就那么回事，也是个假的。所以，过后他又是空虚，这样永远没办法满足。因此，你永远都在追求。这样的话，到哪一天是尽头呢？所以，常常说“苦海无边，回头是岸”。你往那个方向走的时候，将会有无量的苦接踵而来。你回头是岸，那就真正没事了。

所以，对于这件事，你通过求来满足，永远也不得满足；你通过歇来满足，那么当下就满足了。所以，“即今休去便休去，若觅了时无了时”，不要再等什么了。这事情你一歇下来轮回就没了，轮回不会再发展了，因为你的心已经歇了。如果你在这里面用追求来满足，那这事情就源源不断。因为你的妄想是无边无际、无穷无尽的，你只要还在愿意，还在支持，它就可以永远地妄想下去。妄想的能力是无穷大的，他每天都想出一个事情来，或者立出一个什么事情，然后驱使自己的心去求到它。我们因为这种想法，所以辛苦了无数生。

无数生以来，我们心里一直以为这世间法有一个真正的意义。因为这样一种观念，我们就一直求取自己心中想

要得到的最好的东西，也因此我们就开始努力了。有些人求财、求色、求名、求学问、求这样那样的事物等等。虽然每一次都没求到什么，但我们就是不死心，来世再来求。这样不断地求，不断地苦。究竟来说，什么也没得到。

决定苦乐

我们首先应该决定所谓的苦乐是什么。苦乐是外在的吗？还是只是我的心安立的？这非常关键。

如果你知道外面没什么苦乐，只是我的心安立的，心这么立了才有，心没有立就没有。这样你就知道，这种苦乐完全是假的，不是真的有什么事。首先你要把相对的苦乐一眼看穿，之后什么避苦求乐都是一种妄动。真正的苦乐全部超过去了，给它的名字就叫做大乐。

这个大乐不是说外在通过什么因缘制造乐，而是你本来的状态。就是你的心本来就没有什么迁变，没有妄动的梦境。也就是你真正回来了，没有喜也没有忧，永远太平，很寂静的。你不要再去外求什么了。

所以，你稍稍想一下，体会体会。我们也很容易体会到，其实所谓的真实的乐没有什么条件，它也不必要观待什么，它本来就是乐、是安，这样就行了。没有很多的难处，也不是在外面做很多很多的事。它的关键点就是歇下来。

所谓“天下本无事，庸人自扰之”，“君子乐得做君子，

小人枉自做小人”。就是说这件事歇下就是，再也不要平添什么了。就这样你要能决定它，所以这苦乐问题上就这么来决定，没有比这更简单的了。

世俗的苦乐是相对安立的，完全是依于你的心。你认为自己已经立了这个才是适合我的，我要这个，我喜欢这个。这样的话，合你的意的时候，你就认为很乐；不合意的时候，你就认为苦了。像这样的话，你一直缘着外在的假相上去转。你自己首先立了一个假的，结果你忘记了，把这个执为是真，之后你一直缘着这个在错乱，这就叫做得失。这样落在得失、喜忧当中。你一定要看出这样一个圈套，这样一个机制来。这也很简单，你在根源上首先看到这一点，那么其他各种差别相怎么配的话，那是很简单的事了——一个原理，无数差别。

比如你是有缘衣服的喜和忧，无非你立了我穿这件衣服时很好，这样的衣服穿了之后非常体面，我这样一穿就很漂亮了，别人就很羡慕了。立了这个之后呢，穿好的衣服的时候，你就乐；衣服不好的时候，你就苦了。就是这个地方，其实它是个假的，是依于你的心立的。一旦你知道它是假的，然后你就放下了。因为你看到这不是真实的乐，所以就要放掉。你一断定了之后，就把它放掉。放掉了之后，它本来就是乐。

如果你能这样知道的话，那么一切处对于苦和乐就不再纠缠了，根本就不立苦和乐的法见。什么苦和乐的想法你都不会去立，不会立这种戏论了，你的心完全超出它了。这样就完全随你转了，不随它转了。这就好了。你怎么随它转呢？因为你被假立骗掉了，被假立骗掉你就随它转。你超越它的时候，只有你转它的份，这件衣服我随便穿都可以，好衣服穿穿、坏衣服穿穿，都是归我使用的。这样，你就能转境，不被境转了。否则的话，一直被那个东西骗，就是因为你不能够决定什么是真乐。只要这一个还决定不下来，往后的一切就还会落在错乱当中。所以这一点十分重要。

（对于这生死幻梦的问题，我还要竭尽自己的力量来说破。大家也一定要深入地思维、观察，这是极其关键的。所以我今天还要不厌其烦地彻底揭露轮回的真相。）

生死苦海的真相

生死苦的境界就像大海一样没有边际。这并非指外在有一个无边的轮回苦海，而是说众生内心的虚妄分别无边无际，停不下来。众生的妄心停歇不了，就会不断地从妄起妄，辗转不已，一直沉溺在迷梦当中出不来。

就像大海的源头没有干涸，就会从中不断地涌出水流，形成波浪。同样，只要根源的无明没有破除，从这里就

会不断地起惑、造业、变现果报，感果的同时，又起惑、造业……以致于识浪奔腾，无有尽头。

又比如，一个人一念不觉，陷入迷梦。之后由于不知道一切都只是虚妄，就会不断地在梦里起惑、造业，变现出一场又一场的幻梦。乃至入梦的因没有止息，他就始终没办法离开幻梦。同样，只要没出生智慧，照破情想，就没办法截断心识的迁流。因此，众生一直随着识浪不断地飘流，始终陷在这种错乱的境地当中。这就叫做“此岸”。一旦觉悟，回到本来的真如里面，就是到了彼岸。

其实，正当处在错乱中时，本来也没有生灭、来去、增减、染净等等。但只要你的梦心不断，就还会幻现出各种各样的生死境相。所以，此岸、彼岸不在外面，只在你的一念间。

一念不觉，落入了无明，此后就会随着它的力量不断地变现妄相，或者说这种惑业苦的错乱运动，就一直无法停歇。生死就是一场迷梦，烦恼的妄动没有寂灭，生灭流转的妄相就停不下来。像这样，众生一直处在这种错乱的状态里辗转不已，无法止息。

而此岸和彼岸是相对而立的，有此岸必定有彼岸，所以，也会有相反的一切妄现的止息。诸佛以智慧光明见到幻尘本来没有，灭尽了虚妄分别。分段生死和变异生死也

由此彻底寂灭，证入大涅槃，无边的生死苦海在心中当下就止息了。

众生由于愚痴无明，把一切本无的法计执为实有，所以分别执著无法息灭。也因此，不断地以虚妄分别出现二种障碍、感召二种生死，出现微细的迁流苦，以及粗大的苦集。在这里发生各种欢乐、恐惧、求取、逃避、得失、成败等等。所以，反过来，一旦寂灭了情想，生死苦海就顿然被截断了，也就证得了无生无死的涅槃。这就叫做“彼岸”。

那么，怎样才能脱离妄想，回归本来呢？这就需要心中出现智慧光明。要悟到一切都是空性，才能止息追逐幻尘、起惑造业等的妄动，才能真正回归。

计执妄心为本性是轮回的根源

智慧光明，就是指本具的性光显露，已经还归法界的真心。它不是客尘，不是世人认为的四大假合的肉团心，也不是忽生忽灭的妄想心。它处处周遍，并且本来常住，不生不灭，从未失去过。

世人不了知本具的智慧光明，一直错乱地认为攀缘影子的妄心是自己。比如，我们通常认为，自心就是第六意识，认为能够分别、妄想、思虑、筹划等等的心就是自己。或者认为，我有各种感受、想法、心理活动，以及对于事物的认识等等，这就是我的精神世界。其实这就是受想行识四

种心，它们也只是妄心。

要知道，你这样想就已经从根本上搞错了。因为你错认生灭心是自己，就会觉得自己很了不起，不像别人执著一个肉体是自己，你会想：“现在我已经找到了真正的自己，心灵才是真实的我。”其实，你所说的“心灵”，也只是生灭的妄心而已。哪里是真实的你呢？它缘聚则生，缘散则灭，如果这就是你，那么它灭的时候你到哪里去了？这种随因缘生灭的法是真实吗？

如果你听信这样一个妄心，那就成了轮回的根本。就像《楞严经》²⁰所说：“众生全都计执攀缘心为自己的本性，这就是无始轮转的根本。”同样，这部经一开始，佛七处征心，也是为了破除妄心。

我们无始以来一直认贼做子。原本只是一念妄心，你却把它当真了，结果它就成为你内心的领袖，指挥、控制你的一切，而你的真人就由此埋没了。之后你就一直顺着妄心的惯性不断地去发展，看不清楚它只是一种缘生缘灭的虚妄的法，反而认为这就是自己。就像一个人入了迷梦之后，虽然本来什么也没有，但他会觉得那里真的有一个国

²⁰《大佛顶首楞严经》：“无始生死根本，则汝今者与诸众生，用攀缘心为自性者。”

王，然后就去听从国王的命令，不停地做出各种各样的行为。

其实，这是非常颠倒的。我们最初由于一念无明，发生了错乱，之后在无量劫里面，经过了无数次的串习，形成极为坚固的力量，导致我们现在根本分不清真假。换句话说，对于这种错乱的造作方式，我们实在串习得太习惯了，以致于现在完全不必刻意，不假思索地自然就会起这种心。也因此有各种爱憎、得失，出现了各种习惯、癖好，形成了各种价值观、思想见解、判断标准等等，而且你把这些都执为是真实。总之，这里面的每一念妄心，都是由于过去不觉的因缘，偶然间发生的。由于重复的次数太多，你就误以为这是自己真实的秉性。

凡是因缘生的法，就像空中的云雾一样，并不真实。但由于它每一刹那都在现起，刹那不停，你就完全忘记了本来的虚空。一直计执你心中的这些情想分别为真实，你认为自己生命的内涵就是这些。因此，你就陷入了进一步的错乱当中。也就是你已经习惯，心里想什么都认为是真的，然后乖乖地听命于它。

这是一个离你最近，最难发现的东西。因为你已经跟它粘合在一起，已经分不出真假，分不出主客了。所以，你就一直随着生灭心的执实，不断地重复这种妄动。而且，

以这种妄动，会产生出各种身口意的造作，导致你妄动不已，积业不已，感苦不已。

这一切都缘于一个根本性的错乱，也就是妄想本来无性，你却执为真实。《大涅槃经》说：“我以佛眼遍观三界一切诸法，无明本际性本解脱，于十方求了不能得，根本无故，所因枝叶皆悉解脱。”意思就是，生死根本的无明，在真实中去寻找也是丝毫不可得。因此，以无明为根源而发展出的各种行业，一切的妄识，身体的形态，内心的感受等等，全部都是虚假。

总之，由于不认识大智慧光明的本心，一念无明，执取妄识的幻影为自己，然后把它所对的境界执为真实，从此之后，就走上了漫漫无期的轮回征程。这里面充满了虚妄的惑、业、苦，一切都毫无实义，而你就一直活在错乱的二取分别当中。

我执是万惑之源

生死苦海只是一场大梦，这里的各种境界都只是空花。像是基于自我的种种妄想、追求，对于这样那样的事不甘心，耿耿于怀，执著不已；或者各种的焦虑、狂躁，爱恨情仇等等，全部都只是虚妄的情想，本来没有。

众生由于不认识这一点，一直在错乱当中沉沦。都以为依附肉团的心是自己的真心，并且执著血肉之身是自己。

这个虚假的“我”，成为一切行为的出发点，做出来的一切事都是为了维护、支持它。或者说，无论采取什么行动，做出哪种判断，都是源于我见而发生的。

比如，某法对“我”有利益，能让“我”变得更美丽、更光耀、更崇高、更安乐，能让“我”拥有更多的光彩、享受、荣誉、权利等等，那就是“我”要追求的事。“我”会竭尽全力地去争取，绝对不会放过。相反，某法如果对“我”有损害，会贬低“我”、威胁“我”、伤害“我”、丑化“我”等等，那就是“我”要坚决反对的事。也因此，每当遇到顺逆境缘的时候，我们的心自然按照我见给定的逻辑法则，做出极其精准的错乱反应。但这一切也不过是妄动而已。

这种妄心贼子，看起来聪明伶俐，其实只不过是恶慧而已。它就是我们非常会搞世间法的内在的知识分子。它会根据各种情境，来判断对“我”有利无利，是好是坏等等，然后立刻反应出相应的心态、表情、行动。这整个一系列的妄动就叫做以我执起惑造业。

烦恼是一种妄动；以我执生烦恼，就是本心上套了一个无明，之后它就会产生一系列极其精密的虚妄运作。一看到好的，合我意的事物，这个“我”马上就表现出一种贪婪的姿态，发生紧追不放的运作。看到一种不利于我、对我有威胁、有损害的境，“我”马上就表现出一种排斥的样

子，心上就会发出嗔恚。

每当“我”拥有各种功德、荣耀的时候，就会自然作出一种“我”很崇高的样子，马上会表现成昂起头、藐视四方的姿态。如果看到一个比“我”更圆满、更优秀的人，这时，“我”就表现出无法容忍的状态，两眼通红，一直瞪着他。如果我和别人站在同一条起跑线上，正在争夺某一个目标，这时的“我”马上就紧张起来，立即发动全身的细胞，动用全身的能量，去跟别人竞争。如果一段时间当中，我觉得不用太遵守纪律，就会表现出一种吊儿郎当的样子，随着这种指令，全身的细胞都处在一种毫无约束的状态，之后就会出现各种散乱放逸的行为。

每当要透出真相的时候，“我”就会变得很疑惑。如果出现一种跟我见相反的论调，甚至要把它彻底毁灭，这时，“我”就没办法认同，没办法忍受，进一步还会发出各种反抗等等。

这样就知道，由于误认为有“我”，之后的所有反应都会以“我”为中心而发生。这就是我执的运转规律，我们把它称为“无明系统”。我们一直以来就依着这个我执，不断地发出行动，不断地起心，在识田里熏种子，然后再现行……整个都是一种错乱的循环。

这一切妄动都会出现相应的后果。每陷入一次虚妄

的造作，后面就会跟随一段生死。就像每吸一次毒，都会出现一种飘飘欲仙的幻觉，然后你就陷在里面了。我们都是轮回里的“瘾君子”，不断地吸食烦恼的毒品，迷乱自己。心甘情愿地陷溺在错乱当中，没有一念回光返照，幡然自觉。就这样，一天又一天地积累，一生又一生地重复，这就是无穷无尽的生死苦海。

如果你懂得它的根源、机制、运转真相，你就会知道，一切都叫做苦的自性。这里本来无我，但众生却错认有我；本来无乐，却认为有真实的乐。在这个当中，没有一个行为不是有漏业，没有一种感受不是苦性的。其实，这只是一种无而现的苦海。真实之中连一个微尘也得不到。但是只要没有觉悟，这种长夜大梦还会不断地继续、繁衍，这就是我们每个凡夫在生死里的状况。

狂心顿歇 歇即菩提

除大觉佛陀之外，其余十法界里的众生，都处在轻重不等的幻梦当中。佛陀彻证了本性，本有的智光完全显发。以纯真无妄的智慧，照破一切万法本来无有，如同迷梦。

梦的譬喻很好。梦里会现出各种各样的身体、心态、行为，有各种苦乐悲欢等的遭遇。这些妄相在梦里看起来是那么的真实，但真实当中丝毫也无有。《永嘉证道歌》也说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”就迷梦者本身来

说,似乎真的有各种境界、各种现相,有这样那样的感受、遭遇等等。但从觉悟者的智慧看来,正现的时候也是什么都没有。

所以,只要照破身心虚妄,了不可得,一念间就度出了苦海,顿时登上彼岸。正如《楞严经》所说“狂性自歇,歇见菩提。”就像一个人喝醉了酒,天旋地转,他会一直在这个颠倒的境界里妄动。像梦中的水波不停地荡漾、旋转那样。如果他知道一切都是假的,本来没有,那么妄动就自然停歇了,这就叫做寂静涅槃。

《圆觉经》也说:“知是空花,即无轮转。”不知道的时候,会一直缘着空花不断地分别计较,发起各种的妄想、行动,把自己陷在这样一种错乱的流转当中。反过来,只要知道眼前的一切都是空花,就没有轮转了。

众生都处在迷梦当中,在这里面还会不断地妄动。有个人的妄动、集体的妄动;有小事的流转、有大事的迁变;器世界有生住异灭,有情有生老病死,各种事物都有成住坏空。正所谓业海涛涛、识浪奔腾、生灭流转、千变万化。但是,在觉悟者的境界里,没有生死,海清河晏,因此是本来涅槃,不必再去寻什么涅槃。本无妄动,一觉就停止了,这就叫做“顿超彼岸,直渡苦海”。

有法的体性就是虚妄分别。这些都只是识的变现,不

是外在有什么东西。如果外在真的有各种生死的设施，那我们就无法解脱了。所以要知道，十方三世里的无量无边、层出不穷的现相，生死幻梦当中各种数不清的苦，都基于当下一念无明。只要一念顿断，反转过来，一切妄相自然止息。

所以，佛法唯一是向内心寻求的。不像世间人，在外面寻找意义，制定百年大计、千年大计。总以为外在有很多意义，可以成办无数种事业，获得无尽的辉煌等等。也不像外道，在有漏的色身上大做文章，试图把身体修成长生不老。

诸佛已经彻证真如，同时见到自性中的无量众生，都还沉溺在幻梦当中无法回归。像疯狂者一样，有着各种各样虚诞的快乐、痛苦、成功、失败、贪淫、残杀等妄动；又要感受各种火烧、水淹、饥饿、焦虑、迷茫等的痛苦；还有那么多的轮转堕落、升沉起伏等。

所以，诸佛以同体的悲心，愍念十方世界里一切沉溺在幻梦中的众生。也因此，佛以无缘悲，应众生的心，自然化现在他面前。在他的生死幻梦里示现各种形象，像是十二种稀有事业等等。这无非是要引导众生回归本来。为此施設的各种方便，一切的言词、譬喻、说法、表示等等，无非是引导众生，让他知道智慧本有，妄想本无，身心都空无

自性，世界也只是一场幻化。

通过这种方便，让他真正认识到身心世界本来无有，这时才会停止一切的妄想、执著、造作、轮转等等，才会止息过去那种错乱的分别、造作，开始寂静下来，还归自心本源。不会再像过去那样，一直说疯话，做出疯狂的行为了。就像一个疯狂者，当他服食一种妙药之后，就会逐渐清醒过来，慢慢变得平静，恢复正常。同样，妄动逐渐歇下，本有的智光就会渐渐显发，越来越恢复本性了。

诸佛就是这样引导众生发起最初的觉悟，然后把过去在无明当中起惑造业的妄动，全都歇下来。从这里就逐渐开始回归，最后彻底出离生死苦海，到达涅槃的安乐之地。

总之，光明的本心就是生命的真义，现前它是每个人都应该精勤努力的地方。诸佛就是因为证得了本心，才寂灭了一切虚妄分别，回归到本来清静的涅槃境地。止息了过去的一切妄动，一切梦中的生涯，都已经不复存在了。

下面给大家出这一周须要仔细思维的六个问题。这些首先要按你自身的经历、状况来思维，而且唯一要做自心上的反省，不要像现在的学生那样为了完成任务来做作业，也不要重复照抄，那只是在蒙骗你自己。为了你自己真正明白生命的大义，那就不得不靠你自己在自身上做个抉择，之后你能够明白一点，就会清醒一点。你真能像这

样一次又一次地来做，最后一定能在见解上得到进步，这是我可以预先断定的。但你必须按照我的要求来做，而且是自觉、主动地愿意反省，愿意审察自己内心的道路以及这样下去会是怎样的结果。

在进入思维之前，须要反复看我的讲记。就像学走路，先要靠住一个东西逐渐走出来。而且有哪些方面触动你的心，那里就可能有你开解的机缘，你可以再深挖下去，然后会有好消息在里面。

下面我念一下题目，大家可以记下来：

1、我们常说“苦海无边”，到底什么是“苦海”？为什么说它是“无边”的？

2、什么是“此岸”、“彼岸”？怎样才能从此岸到达彼岸？

3、轮回的根本是什么？为什么说它是轮回的根本？

4、我们是怎么把妄心执为真实的？

5、为什么说我见是一切烦恼的根源？结合自己生烦恼的情况谈一谈。

6、怎样才能止息生死幻梦？为什么？

空性缘起的表征

一切显现法无不是空性缘起的表征，它们随时都在告

诉我们，万法并无独立的自性。因为，它们都是缘起的综合品，并没有脱离因缘的独自的法。

水无自性

就拿最常见的水来说，水用在不同处，就会起不同的作用。从它的各种现相就能看出，水没有自性。

水既可漱口，起到清洁的作用；又可饮用，滋养有情的身体；还可灌溉、洗涤；又能配合不同的药物，做成种种药；配合各种蔬菜，也可以做成风味各异的菜汤；又还可以酿酒，做成冰淇淋……这一切无不是水，那么水到底持哪种固有的自性呢？其实水并没有固有的自性，也因此配什么缘就会显现什么。

这就是空性缘起的表征。如果水有自性，那就变不成其他。但正因为水无自性，所以遇到种种缘就变成种种。

水在人体内，会起各种的作用。在任何内脏里，或者身体的各部位都起作用。水多了就起多的作用，少了起少的作用。外界中，地球上处处有水，处处的显现都不同。天冷时，水会变成雪；落在地上，水就变成雨；遇热又变成气。水是柔软的，踩在上面马上就陷下，而它却能承载几万吨的航空母舰，种种的物体都被水所承载。所以，水是无自性的，不要固定地认为它是什么。

总之，水不断地遇缘变化，所以它就是一种无自性的

显现，这就是“幻有”的涵义。

文字无自性

梵文“善达瓦”这个字，有四种涵义：水、盐、水壶、马。“善达瓦”，最开始是一种声音，后来写在纸上，就成了一种文字符号。它没有自性，就看人们怎么来定义它。有自性的事物，必须固定为某一种意义。但文字语言没有自性，所以，随着人们的心，可以表现为不同的内涵。

“善达瓦”这个词具体安立为哪种意义，完全观待当时的情形。比如，一个帝王说要“善达瓦”。那么，侍者就要考虑，帝王这时到底需要什么，了解情况后才能提供适当的物品。如果帝王正在洗浴，那就要供给水；如果正在进餐，那就要提供盐；如果正在喝水，那就要拿水壶来；如果帝王打算外出，那就要备马。

像这样，说一个“善达瓦”，配合当时不同的情形，就会显现不同的意义。所以文字语言并无自性。

其实，任何文字都是心假立的法，你可以假立它为任何一种意义。比如，元音字母、辅音字母等组合成一个个的梵文。这里还可以有各种搭配，还能立成各种不同的意义。再比如汉文，每个字都有多种意义，几个字随意组合，又成了种种不同的意义。

而且，同样语言，配合不同的语调、神态等等，又会让

你有不同的感受。觉得这话是在表扬我吗，还是在讽刺我等等。这样就知道，文字都无自性。都是空性缘起的表征。

种种法无自性

比如，面前的一张桌子。从空间上说，它是桌面、桌腿等各个支分合成的假相，脱离支分并没有它。而我们往往认为，离开诸支分另外有一个真实的桌子。或者从前后因缘来看，它是由前刹那的桌子、地面等众缘所合成的，是多个因缘综合的表现，并非有独立的它。而我们经常迷失，总以为法是有自体的。

再比如，三个人组成一个家。这个“家”只是对于三个人的聚集，安立假名，因此并没有单独的“家”的自性。或者，十个人同演一场戏，这出戏是十个人共同的作品，哪有离开这些人之外的单独的“戏”呢？

像这样，一切世间的法都是诸因缘和合演出的幻戏。我们总以为，这些演出的法有自性，其实，这只是众缘和合的表现，脱离因缘并没有自体。也就是说，离开众因缘并没有独立的现相。

这个道理就是“以缘起故，无自性”，我们可以由此观察大千世界中的任何现相。

植物无自性

比如一朵花是种子、水、土等众多因缘和合的演出。花

有自性吗？不是离开种子、水、土等，有独立的花。只是这几种因缘说：“我们合作一下。”果然，它们一合作就现出了花。所以花是无自性的。

在四季当中会看到各种各样的花，不同的地带，像高山、平原、盆地等也处处有花，而花的相状也千差万别。如果花有自性，那它就应该永远是一种相。事实上，这要看当时、当地，有哪些因缘，因缘不同，合成的花就不同。而且，即使同样的花种，在不同的土壤、海拔、光照等条件下，开出的花也呈现不同的形态。

这样就看出，花有千差万别的因缘合成相，我们这样看到的时候，就要感悟到，其实花没有什么固有的自性。有些花长在叶子里，比如秋海棠；有些花内部有果实，比如莲花。有些花的香气浓郁，有些花的气味就很淡；有些花的叶片很软、很薄，有些花瓣就很硬、很厚；有些花能够附生，而且开很多天，有些花是朝开暮谢……像这样，花并没有固定的相。花就是自然界里空性的记号，它所表现的就是空性。

身体无自性

我们的身体乃至身体内的任何部分的现象，无一不是因缘和合而现起。身体内部能起到种种不同的呼吸、消化、排泄、循环等作用，这一切表明身体里面绝没有一个独立

自立的法，因为独一的法不可能起任何作用。

比如，我们用自己的一只手作手势，那一定要有手掌、五个手指等等，然后以这五个手指可以不断地变出各种姿态。每个手指就像一个人，五个手指一起合作，在虚空的舞台上，前后左右地跳跃、翻腾，这就叫“五人舞蹈”。所以，通过五个手指显现出的任何一种手的造型都是假的，离开这五个手指根本没有独立的手势。

再比如，我现在正在讲话，发出的声音是由上嘴唇、下嘴唇、牙齿、舌头、意念等等，很多因素一起合成的。整个发音系统就好像一架钢琴，意念是弹琴的人，舌头、嘴唇、牙齿、气管等的发音器官，就像钢琴的琴键。意念一发动，声音就响起来了。可以看到，这个声音既不是从意念里出来，也不是从声带、舌头、嘴唇等发声器官里出来。然后你就会慢慢发现，声音是无自性的，它除了只是众多因缘的综合表现之外，并没有独自成立的实体。

大体上看，我们人类都是三种法的合成品。所以人都是幻化，只是自己的业识，加上父精、母血和合成的假相。为什么说它是假相呢？因为脱离了这三个缘就没有它，三个法和合才现出了它，所以，身体没有独立的自体。如果有独立的自体，就应该脱开这些业识等的因缘还有一个身体，但离开这些就什么都没有了。

其实，我们自身也是不断地在随因缘演变。比如到了不同的地方，整个人就不一样了，身体各部分的器官等等都在发生改变。一个平原地区出生的人，在高原住了十年，那他的身体已经和从前完全不一样了，可以说不再是过去的那个身体了。不仅如此，就连前刹那和后刹那都不一样。每一刹那都是受因缘的支配，所以，你不要认为我的身体有什么固定的体性，既然每刹那的现相都是因缘的和合演出，也就全都无自性。同时，每刹那本身又作为一分因缘，和其他因缘和合，又变出下刹那的相。所以，整个世界就是一场又一场因缘生果的幻戏。

像这样，你可以在任何地方去体会，只要是因缘的合成品，就知道它无自性。也因此，随便举出什么事物，都可以作为空性的表征。只是我们的心现在被无明障蔽得太严重，根本看不清这一点。所以，要用幻化八喻来引导你。对于这些幻事，你会很容易接受它是现而无自性的，或者说本来丝毫也不成立。

空性的譬喻

一切法正现的时候就是空性，只是当时的因缘一聚合，一下子就现出来了。

这就像做梦一样，现而无有，根本寻觅不到它的踪迹。或者像看电影，感觉好像有这样那样的人、事、物等等，但

在银幕上寻找,就连一个微尘也得不到。

又好像虚空中的云雾,忽尔现了,忽尔又没了。就会让你感觉,这是飘乎不定的,或者说真正要找它的时候,什么也没有。我们看天空中的白云,一般会认为,那里真的有一些存在的法,但你开着飞机到云里去看,就什么都没有了。因为,白云只是在特定的情况下,才会见到的一种境相,真到近前去看,穿到白云里,就什么也见不到了。人站在山脚下往上看,会感觉山上有一团团的雾气,但真正到了山里就没这个感觉了,根本不见一团团的相。

这就证明,这些只是缘起的现相,根本没有自性。透过这些幻化的譬喻,人们就会了解,这些都是无自性的。有些会让你明白,它正现的时候就得不到;通过有些你会知道,它本来没能依、所依等等。

依靠这些非常明显的,你也很容易就接受的事作譬喻,再类推到一切法上,通达一切显现全都没有自性,是空性,也就不难了。真正懂了这些,你再去看看这个世界,就会清楚地感觉到,一切都是假的,根本没有真实。

声音无自性

从音乐能很明显地看到空性。比如琴的乐声,一个乐师坐在那里拨动琴弦,立即就传出了美妙的音乐。观察这个音声,它不是单从手指里出来,也不是单从琴弦上出来,

也不是单从琴孔、琴徽、琴身等中出来。然而这些因缘一聚合，乐师用手指一弹，立即就发出了声音，而且随他怎么弹，就会发出相应的乐音。所以，每一刹那的音声都没有来处，也因此没有自性。

这里的关键在于，音声是由他缘合成的，所以，此处的“无自性”，是针对“他缘”来说的。

懂了琴声的譬喻后，依此类推，就要知道一切音声都无自性，都是通过物体撞击等的因缘而产生，方方面面都是如此。像是人说话的声音，外界的风声、雨声、车辆运行的声音等等，都不是单独的哪个法能出声音，都是众因缘合成的。如果声音是从单独的哪种因缘里出来，就应当在那个因缘里找到它，但事实根本不可能。

尤其是说话的声音，观察一下很容易体会得到。比如我现在说话的声音，前刹那一点也没有，这刹那就现出来了，而且只要发声的因缘还在持续，声音就不断地显现出来，但它一点也得不到。所以声音只是幻相。

食物无自性

食物也是幻事。我们每天都在吃东西，还认为这些米饭、蔬菜、水果等是实有的。就拿蔬菜来说，我们现在观察，它是从哪儿来的？种过菜的人就知道，菜种撒下去后，经常浇水、施肥，再加上合适的土壤、光照等等，忽然之间就

长出来了。我们看，土壤里没有菜，种子里也没有，水、肥料、阳光里也没有菜，哪一个因缘里都没有，但就是这些因缘在时空点上一会合，就忽然显现出了菜。

所以，我们买来的菜本身就是幻化的假相，它是因缘合成的。然后你再用不同的因缘跟它配合，就可以做出不同的味道。

比如用菜煮火锅，就是非常好的空性的表征。锅底做好后，可以把几十种菜都放进去，它们都可以任意地协调，都能合为一锅菜。这都是因为它们都是空性的，所以放得再多，它们都可以配合，能够合成一种果相。比如，放一种菜、两种菜、十种菜、二十种菜，乃至于一百种、两百种，只要你的锅足够大，就可以不断地往里面放，一放进去，自然就合成一种综合味道，而且配合得很好。这就表明它没有自性，如果每一种菜都固定地持有自己的体性，那怎么能合成一锅呢？

再比如说豆腐，它可以容受其他各种味道。把豆腐放在锅里炖，然后把盐、生姜、胡椒、辣椒等等都放进去，自然就会合成一种混合的味道，它没有不能容受的，所以也是空性。

意思是说，如果这些蔬菜、豆腐等有自性，那再怎么加工，都各是各的味道，是一些独立的事物，不可能容受其他，

而合成一种果相。正因诸法无自性的缘故，两种、三种、四种……放进去自然就合成一个果相，所以是很明显的空性缘起的表现。

想想看，如果它们有自性，就像 A、B、C，每一个都是固定的体性，那再怎么把它们放在一起，也丝毫不会发生任何变化，还是 A、B、C 三种法。比如三种菜，一种是辣味的，一种是苦的，一种是酸的，如果有自性，那再怎么放在一起煮，也还是分别的辣、苦、酸三种菜，每一种菜的味道一点也不会改变，也就是完全不能合成。

因缘和合故无自性

“空性”，也叫做“无自性”，指诸法由于是因缘合成的，所以没有自性。就像各种乐器共同演奏出一曲幻乐，众多演员共同表演出的一场幻戏，或者很多人共同合成的一个团队那样。这里的任何一个法都不能单独现起，所以没有一个不是假立的，完全没有自体。

我们过去认为，这些现相全都有自性，当它正现的时候，就认为有它自身独立的体性存在。这时，我们完全没看到，它是怎么由各种因缘合成，或者说没看到它的由来，结果就误以为当时显现的相有它自身的体性，这就叫做“有自性”。

现在就要反过来看，比如交响乐，一个大型的交响乐

团，几百个人一起演奏，就合成了交响乐曲。只要条件允许，甚至可以组织一万人、十万人、乃至十亿人都可以一起演奏，显现出合奏的声音。

又像大海，可以汇集千江万河的水，水越多，所表现出的海的样貌、气势就越大。无论水有多少都可以合成，可以容受，就是因为大海无自性。

再比如，用原料调配出混合香。把各种材料加在一起，就成了混合香，闻到的也是合成的气味，不会感觉那几种香气不能融合。

所以，因缘的配合非常微妙，一切万法都是如此，任何景象都是因缘和合而成的。按我们人类的因缘来看，一个人自身是由各个方面合成，他有合成自身的因缘。两个人、三个人、五个人、十个人，乃至几百人、几千人，或者一条街、一座城市、一个省、一个国家，直至整个地球，都有各自合成的缘起。

比如，各种各样的人、街道、建筑、车辆等等，这些合在一起，就表现出一种城市的相状。再比如，全球的人类汇合在一起，就成为这个地球人类总体的相状等等。像这样，包括整个地球上显现的这些境相，像是大气层，日、月、星辰等等，都是因缘共同合成的。

这样看来，世界上每时每刻都在不断地出现新的境

相,这里根本没有常,没有任何一个法能够住到第二刹那;同时也没有自性,所有事物都是因缘共同演出的戏剧,所以,不能说离开这种种因缘的演员之外单独有某个戏剧的自性。也因此,整个世界每天都在不断地表演,称它为“幻戏”,就是这个道理。

法无我的内涵

有三个字能够含摄所有的佛法:一、相;二、空;三、性。

其中法相教全部围绕着一个“相”字在讲,都是在相上分析、判断等等,会说“有自性”。其次,就要知道“空”,也就是认识到,一切相都没有自性,从而认定它只是梦,是本来没有的。最后又说回来,叫做“性”,也就是自性、佛性、光明性等等。过去祖师立大乘经教为法相教、破相教、法性教,也是这个道理。

首先说“有自性”,名言中确实如此。其次,为了回到真实当中,就说这些本来“无自性”。最后要回归本来,就说“真实自性”。

一、相

“自性”的涵义有几层。第一层,在世间名言里,对于每一种现相,我们都会定义它的体性,这就叫做“自性”。比如,在世俗的事相上,水是湿性,火是热性,地是坚性,风是动性。像这样,万事万物都有自己的性状。

而且,在单个的一个法上也都有,写都写不完的,很多种的性状。比如,写一个人的简历,姓名:张三;性别:男;民族:汉族;身高:1.7米;性格:忧郁型、知识型;或者身体上有什么特征,有什么样的眼睛、鼻子等等,可以一直写下去。像这样,对于张三这个人的显现,就他的每一分上都有一种名言的性质,这些都叫做他的自性。比如,对于他的心肝脾肺、眼耳鼻舌等等,每一种都可以定出它的性状来,写出这些器官现在是在持着什么体性。或者从内心世界上看,他的思想、情感、习惯、性格……方方面面都可以写一下。

这样就知道,一切事物都持有自身的体性,这就叫做名言中的“自性”。或者说每个法都有它自身的种种属性,这是属于它的体性,不属于别的法,所以就叫“自性”。意思是说,它自身上的体性不跟其他法混淆。比如,桌子就是桌子,椅子就是椅子,每一种电子产品、药物等等,都有它不共的性状、作用等等。

像世间的很多学科,就是在鉴定不同事物的性质。比如植物学、矿物学、生物学等等,研究的就是每一种事物它具有什么样的性质。就像李时珍写《本草纲目》,首先就要观察各种药草等是什么性质,看它的形状、颜色,嗅一下它的气味,亲自放在舌头上尝一下,再观察吃进去有什么反

应等等。

对于每一种事物都定义好了之后，就可以根据它的属性去找到它。比如，在不同的生长地区，会长出不同的植物，每一种都定义好之后，就可以通过它的性质来找到它。看一看它的样子，闻一下它的气味，再尝一下味道，所有的属性都符合，就能说明是某种植物。比如，这种植物叫荆棘，那种叫珊瑚，那些是松树、柏树等等。

以上说的是外法，按五蕴来分，全都摄在色蕴当中。内法也一样，也都有各自不共的体性。大体上看有受想行识四蕴，这其中每一种又有很多，可以细分为无量。比如，行蕴就可以再分成四十九种心所（五十一心所减去“受”、“想”两种心所）。

当然，这也只是就人类，非常明显，也容易体会到的，说心所法有五十一种，具体也是无数无量种。比如烦恼心所，就今天来看，还会有不同的烦恼的表现。因为现代有很多新的思想、言论等等，这些因缘就会合成新的心态。所以，现在很多人类的心理状况，是古人根本想不到的。

像今天的很多病症，古代就根本没有。因为古代没有这些因缘，所以不会出现这种病。比如，老年痴呆症、精神病，各种的时代病、职业病等等，这些都是人们长期处在一种非常执著、紧张的状态下才出现的。还有各种的家庭病、

社会病、人际交往病等等，都是过去的医书里写不到的，因为那时候根本没这些问题，也就没有这些病症。如今还有的网络病、焦虑病、空虚病、狂躁病等等，这些都是过去没有的，是在新的因缘下合成的产物。

那么同样道理，众生内在的五十一种心所，也只是针对一般比较明显，或者典型的心态在说，细分下去仍然是无量无数。为什么呢？因为每一种心所都是因缘合成的结果。比如，贪心所就可以分成无数种，因为众生对于任何一种事物都有可能生贪心。有些人说，对于大便应该不会生贪心吧？但实际上，只要习气成熟，也有可能贪大便。就像厕所里的那些蛆虫，它们从出生开始，就非常贪爱粪便，不仅没有丝毫厌恶之心，还一直爱著不已，生怕别人抢走。

像这样，对于身心世界的色受想行识，把它们分开来说为多种多样，对于这其中的每一个都很精微地定义出它的性相、作用等等，这一系列就是法相教。也就是在相上，对于万法立定它的涵义、属性。比如，学百法就是要界定名言中每一种法的性质。它能够让我们对于名言中万法的体性和作用不愚昧，把这些分辨清楚之后，就知道该怎么转化、改变等等，也就能够以此趋吉避凶、离苦得乐。法相所要研究的就是这个问题。

这样就知道，名言中的显现是无量无数的。法相能很精确地说出它的体性，这种“精确”也不是别的，就是在它正显现的时候，对于它的性状，我们会有一种明确的认知，再把这种无误的认知写成文字，就成为准确的定义。这也无非是以诸佛菩萨的尽所有智，或者凡夫能观察、辨别的心识，再借助仪器等等，把它的体性描述出来。

总之，每一种事物都有它的体性，这就叫做名言万法的自性。我们现在就是在这里迷失了，也就是你认为名言中的法真实中有自性、是实法。

二、空

第二层，就是要知道我们误以为有自性的这些法，在真实中没有自性。换句话说，现在学“无自性”就是要反转过来，要从认为名言中“有自性”提升上去，要更深一层地认识到它“无自性”。

这样之后，随便说任何一法，比如，你说“植物”，我就说“植物无自性”；你说“水”，我就说“水无自性”；你说“男”，我就说“男无自性”；说“女”，我就说“女无自性”；说“贪”，我就说“贪无自性”；说“一”就是“一无自性”；说“多”就是“多无自性”……这样的话，名言里任何一个事物，从色法到一切智智之间，全都无自性。如果把所有显现排成一个无限长的图谱，那么在任何一个点上，原来的“自性”都可

以翻掉,换成“无自性”。

这就是因为,一切都是因缘假立的法,就像先前讲的譬喻那样,万法只是众因缘演出来的一场场幻戏,不是离开众因缘之外,单独有什么法存在。也因此,正现的时候,也只是一种“诈现”。意思是说,诸法诈现出一种真实的样子,会让你感觉,真实的状况就是现出来那样,而且有各种各样的作用。但真正去寻找的时候一点也得不到。

名言中的一切,你的所见、所闻等等都像梦一样。就梦来说,梦里的确有这些显现,而且各种各样的现相丝毫不会混乱,各自持有自身的相。同样,正是因为这些现出来的相千差万别,所以在世间我们才好交流。也就是说,你可以读书、辩认;之后按图索骥,按照先前的认知去找到这些法,之后在语言上给它定义,这样就可以共同交流,共同去成办这样那样的事情等等。不然的话,我们在世间就没办法分辨了,你会感到杂乱无章,觉得理不清头绪,就会让你陷入到一种混乱、混杂、搞不清状况的地步。

但是,这一切无非是名言范畴里的事,或者梦中的事。只是人们如今都陷在这种梦境里,执著这些是真的,甚至一刹那也想不到,整个世界都只是一场幻梦。

梦的譬喻很好,因为梦里什么样的人事物都能现,而且,可以有丰富的内容、漫长的过程等等。其实我们白天

的这一切也不过是我们人类共同的大梦，这里面各式各样的相都能显现。最让你迷惑的就是，当它现出来的时候，不会让你感觉这是虚假的，它会让你感到一切的一切都非常真实，以致于你完全忘记这只是梦，认为这就是真实的，就是生命的全部，根本想不到在这之外还有什么。

现在说“诸法无自性”，说的就是这些你认为实实在在的一切法本来无自性。像刚才说的，如果给任何一个法开出一张性状表的话，可以写无限长。比如，物质产品、身体产品、心识产品、感受产品、行动产品、事件产品等等。这些全都叫做“产品”，就表明都只是众因缘的和合产物，仅仅是一种假相。因为一切法无不是众缘和合的演出，所以都只是一种综合的表现，而独立的自性是丝毫没有，或者根本就没有独立的自体，所以说“无自性”。

这个道理如果没有佛来开显，世人就根本不清楚。但是佛说了“缘起”，明显就透出了“无自性”。这样你才发觉，原来这一切都是无自性的，所有的法都是观待他缘而成，不可能有独立性。

诸法就是这样观待其他，并且还在不断地生成，生成再生成……这就是一个万法不断演变的相续，在这里就出现了时间。

“时间”，是观待事物不断地生灭而来的。万事万物只

要陷在因果的缘起链当中，就必定有它自身的寿命，或者说时间。大到宇宙天体，小到身体上的一个细胞，在这上面都能发现有一个时间的量。

但事实上，“时间”只是一种假立的概念，因为它完全依附于事物的生灭，一旦脱开了生灭，就没有时间了。所以，在这个世界上，“时间”、“空间”之所以成为人类永远的主题，就是因为人们都陷在生灭里了，所以会一直感觉，确实有时间，有空间。但是，真实中连人、事、物都不成立，又哪里有依于这些而安立的时间、空间呢？或者说，既然时间、空间都找不到，那么以时间、空间所摄的一切世间万法，又怎么可能存在呢？

明白了这些，再去看看这个世界，就会发现，它的确是一个大幻化场，这里有大大小小、各式各样的幻变，非常稀奇。任何一个显现法都无自性，几个合在一起又会发生变化，出现新的事物等等，万事万物就是这样，时时都在发生变化，演变无穷。个人、集体，里里外外任何的事全都如此。

其实，世间的教科书不会教人缘起性空，是人类最大的遗憾。要知道，任何一门学科所要研究的现象，都可以定性为“无自性”，或者说，任何一本教科书上的文字所表诠的种种意义，在它后面都可以写上“无自性”三个字。

只可惜，世间法只能研究一些现相上的事。研究得再

多,也不过是在一个很小的范围里知道一部分的缘起。比如,研究化学,就是去发现各种物质配合在一起会发生怎样的变化,也就是这样那样的元素合在一起,会生成哪种新的东西等等,仅此而已。像是研究药物,也无非是观察不同的药物在人体里会发生哪些反应,先前怎样,后来又怎样等等,然后把它们记录下来。当发现其中的规律时,下次就套用它。这也是由于缘起丝毫不会错乱、不会有偏差的缘故,人类才能在这里面发现规律、把握规律。但这也只不过是很小的一部分缘起。再说,一切正道都建立在内心的缘起上,而现在的人只知道研究外在的事物,根本不懂得真正去观察内心的规律,因此,依世间法,终究没办法走上真正离苦得乐的正道。

我们现在要谈的是“无自性”,这就超出了一切世间的见解。世间见解是计执这些显现法真实,之后把所有的意义都建立在这上面,一切的想法、行为等等,都围绕这些在运转。基于这种错误的认识,就会觉得人类在不断地前进,通过大家共同的努力,不断地出现新的时代、新的现象等等,其实这只是人们的错觉。超越世间的见解是,一切显现都没有自性,就像梦一样,一丝一毫也不成立。由这种见解所出现的观感、行为就跟世间完全不一样。

其实,不要说实证到空性,单单在闻思上稍有一些了

解，人的观念就绝不相同。这时，虽然不是真正现见了空性，但由于内心的这种见解，肉眼看过去的一切，你心里都会完全相信是假的。那时你再去看这山山水水、高楼街道、车辆人群，各种的自然现相、人文景观等等，就能一下子全部印定，这都是现而无自性的。中国上下五千年的历史事迹，全部是因缘合成的幻戏。然后再扩展开来，整个时空所摄的世间界，全都是无而现的。这样就从刚才的“有自性”提升到“无自性”了。

有人想：“有”和“无”不是矛盾吗？你怎么前面说诸法“有自性”，后面却说“无自性”呢？

一方面说“有自性”，但所谓的“有”并不是实实在在的“有”，而是“有而非有”，或者说是唯识妄现的“有”。也就是，在你的妄识前就会现出这样的相，因为你内在有这种错乱的习气，所以外面就会相应地有这些虚妄的显现。而且，这种显现也是丝毫不差的，所以，在你的错觉里，它有着相当精准的表现，不会现为其他。这就叫做唯识变现的缘起。

这样就知道，诸法在相上最准确的认识就是阿赖耶缘起。如果你能够深入到唯识这一层，你就开始把握到一切显现的命脉、要点了。意思是说，由于你的心不断地发生这样的假立、耽著，就会在识田里熏入这样的种子，等到它

成熟时，自然就变现出相应的果相。在这上，因和果一一对应，没有丝毫的偏差，这就叫“缘起律”。而且，由于是由内的识田里的种子成熟所变现的，所以叫“内缘起”，不是外在真实有什么东西。懂了这些，你在法相上就透彻了。

所以，一切显现都只是梦里的事，而梦里的表现却非常精确，你这样想，就会现出这样的感受、相状等等。这个规律贯穿到一切时处当中。

虽然我们现在没有宿命通、天眼通，看不到前因后果，所以大多数因缘缘起的事，只能凭圣教量来了解。但是，就目前的一些表现上，也会稍微透露一点消息。有智慧的人，以此就能捕捉得到，然后推而广之，就知道一切法都是如此。意思就是，从现前来看，我们可以从非常短暂的两点事件上看得出来。那就是，当你看到因位和果位相对应的时候，你就要开始明确，它已经在给你透露唯心变现的规律。

就拿对一个人的观感来说，如果你不断地想他的好，这时你就会感觉到，他是个很好的人，他处处都现出很悦意的样子。反过来，什么时候你跟他的关系不好了，对他一直起不好的想，那么他就会现出一种很坏、很恶劣的相。或者，你在办公室里工作，随着你当时的心想，你所起的不同的念头，那么你当时所处的境地，遭遇的状况都会有所

不同。

现在也只能从这上面稍微给你透露一点，实际上，名言里一切显现，说到底就是唯识。你在因位的时候是这样在假立、分别，到它成熟的时候就会相应地这样现。根身器界所摄的一切都是这样现出来的。

但是，由于它实在太广太细，我们暂时还看不清。所以，佛以圣教给我们开示，阿赖耶缘起的相是非常甚深秘密的事。《解深密经》也说“阿陀那识甚深细”，意思是说，阿赖耶识非常微细，不是世间人用仪器或者自己的分别妄识所能见到的，也不是以一种有限的神通能够看到，这是极其甚深秘密的事。

一旦懂了唯识，就知道一切相都是怎么来的，就是你的心曾经如是假立，到时候就如是变现。也因此，在你的错觉迷梦里，的的确确就现出了这样那样的相，而且有它的作用，这些都是的确如此的。这个范畴里的事全都叫做“世俗谛”。所以，你不能在这儿否认说：“火是空性，它不是热的。”那你把手伸到火里感觉一下，你敢不敢呢？要知道，我们现在还有妄心，所以在我们妄识前，火就是热的，而且它还有四十度到一千度的差别。如果你把手伸到一千度的火里，你的手指马上就烧没了，这时候是有利害关系的，所以要赶紧避开。

正是由于这个原因，我们在世俗谛中就一定要严格地取舍，因为这里面的任何事都牵涉到缘起律，在你还没彻底脱离虚妄分别之前，就必须遵循这个规律办事。就像你在街上开车，你不能说：“街道是空性的，根本没有方向”，然后就开始乱开。因为在你的妄识前，确实有街道、有方向，违越了交通规则就要罚款，如果你横冲直撞的话，就会出现交通事故，会撞得车毁人亡，到时候你是吃不消的。而且，如果因为这个造业的话，后世还要堕落恶趣。

所以，这里完全跑不出去，阎罗王的那面业镜，就是管这些唯识变现的事。任何人造了业，都会真实不虚地在里面反映，而且会显现阎罗王来审判你。这就叫做“天网恢恢，疏而不漏”，即使经过无量百千劫的时间，如果没有忏悔，已造的业也决定不会消失。

总之，在名言阿赖耶缘起上，我们的妄识前，的确有这样的显现和作用，所以叫做“有自性”，每个法都有它自身的体性。每一个我们都会给它定义：水的自性叫做“湿”，火的自性叫做“热”，黄连的味性是“苦”，西瓜的味性是“甜”等等。一切因缘所作法，都无法住到第二刹那，所以有为法都是无常的自性——不常住到第二刹那的体性。任何五取蕴一直都是烦恼种子和苦种子随逐，都成了苦因，所以有漏法都是苦的自性。或者布施是舍的自性，戒是能断

恶行的自性，精进是于善法勇悍的自性等等。这样，对一切法都可以开出一张表，色、声、香、味、触等等，或苦、乐、染、净、善、恶等等，各个方面都可以给它定性。

另一方面又说“无自性”，是指就真实来说，一切都只是一场幻梦，真实中连这些显现都没有，又怎么会有它的“自性”呢？

那么，怎样才能发现这一点呢？这就要有慧眼能从缘起上看到自性空。像刚才讲的几个众缘而起的现相，对此你已经有点认识，开始有些相信了，好像那些事就是这样。然后继续观察下去，你会发现一切事物都是如此。这时你就开始非常明白，原来所有因缘合成的事物都没有自性，因为它不是自己成立的，而是各种因缘和合的表现。

这个问题，你要一直盯在这个来龙去脉上看：前刹那几个因缘一和合，之后立即就现出了它。过去不观察的时候，感觉它有自性、有自体，但实际上，它就是几种因缘一合，现出来的幻相。更直接地说，它不过是几个因缘的综合表现，并不是脱离因缘另外有它。

就像我们前面讲到的音乐，现在懂了缘起，就知道手指弹拨的动作，加上本身的琴弦，这几种因缘一和合，声音就出来了。所以，乐音也不过是手指跟琴弦配合的结果。更直接地说，琴声就是手指和琴弦的综合表现，再没有什

么别的。怎么能说它有自性呢？

“自性”这个词很妙，一说到“自”，就表明它是一种独立的法，或者说有自己的体。而“缘起”，就表示因缘和合，绝对不是独自出来的，从这里你就能体会到它是一个假法。几个因缘一配合就出了它，它只是几种因缘的和合品，绝对不属于任何一方。单独的“自”是出不来的，只有众多“缘”一和合才能现出来，所以，它不属于其中任何一方。既然每一方里都没有它，那几方面合在一起也没有它，所以它不过是几个因缘综合起来的一种表现，怎么会有独“自”的体性呢？“自”非常关键的原因就在这里，对此应当好好体会。

这里一定要懂得缘起，不懂“缘起”就不会明白“自性空”。“缘起”就是众缘和合的意思。所谓的“孤因不成，独缘不现”就是这个意思。单独的因出不来任何事物，单独的缘也现不来，但只要因缘一和合，立即就现出新的事物。比如天月和水，二者在空间上一配合，就现出了水月。又像发射台的电波和接受的频道，二者一配合，就现出了声音。万事万物都是这样，因缘一合就现出了果相。由于都是因缘所生，所以都无自性。

总之，整个因缘体系里的法全都无自性，全像幻梦一样。这时，你就把握了第二层——空。

三、性

已经抉择了因缘合成的法全都无自性，之后你会想：“既然这些法都没有自性，是本来没有的，难道这世界上的一切，包括我们自己也只是石女儿吗？”

胜义中，万法确实跟石女儿没有任何差别，所以譬喻为梦。因为梦根本得不到，一点也不成立。同样，一切都只是梦，全部是虚假的，得不到任何法。那我们到底是什么？这就要回到第三个字——性，也就是要回到真实的自性上。这也就是六祖说的“何期自性”，这就是自己的本性。

当你抉择到一切客尘法都是空的，之后你就会悟到本性，这就叫做“破妄显真”。一旦明白妄相本空，对真实的自性很快就会产生信解。这时直接给你开示，你会完全信受。你会认识到：“原来本性并不是因缘合成的，这一切法都只是空花幻影，本性哪里会是这些呢？怎么能把生命的意义建立在这些幻影上呢？”这样你就能回来了。

六祖大师听到《金刚经》，当下就彻悟了。他发觉了自性本自清静、本无生灭、具足一切、本无动摇、能生万法。

原来幻梦系统里的生生灭灭是本来没有的，一切惑业苦都没有，都只是一场梦，因此是本来清静。而且，这本来具足的宝藏是个大无为法，它不观待因缘，是本自圆成的。因缘所生法完全没有自性，怎么会成为我们的本性，成为

万法的本源呢？既然不观待因缘，也就没有生灭等相，所以是不生不灭。

这样就会知道，如来藏是平等的、周遍的、本来清净，自性光明。

从消极上说，如来藏“本来清净”。也就是过去幻梦里的一切本来无有，所以，你尽管放心，本性并没有受任何染污，只不过做了一场大梦而已。这叫做“空如来藏”。

分别来看：它不落任何边。有为法由于受到因缘的限制，就会表现出这样那样的单面的相，这就叫做“边”。意思是，它一定会落在一个边，落在一种定相上。而如来藏是大无为法，所以不落任何边。

它是绝待的，任何妄识所见、所闻、所计等的相都没有。所有相都要有观待才能显现，才能决定它的内涵，它本身不能决定自己的内涵。也就是要随着不同的因缘，才会表现出各种各样的相。所以，这上面有各种各样的面貌、相状、发展历程、阶级、次第等等。但是，本性上没有这些，这上面没有任何相可得。这样你才知道，什么叫做世俗谛。凡是我们心识所缘的是此是彼，语言能说的此法彼法等等，真实中根本没有，所以全是世俗。而胜义中没有这些，它根本不会成为心识的所缘。这样才知道，原来它是离戏的，也因此不能说它是什么。

它是无生无灭的常住的法。既然不是因缘所生，也不观待任何法，那就没有生。没有生，也就不会有什么灭。所以我们可以给它取名为“常住”。《涅槃经》说的就是这个道理。

一般人认为，佛在世间度众生的因缘尽了，然后就入灭，没有了，这叫做“涅槃”。尤其是过去的印度人，有着很深的这种“涅槃”观念。所以佛也随顺世俗，针对世人认为的这种入灭的“涅槃”，佛说没有入涅槃，如来藏是常住的。或者为了简别，说这是无住大涅槃，不住任何轮涅二边。这样你才知道，如来藏本来涅槃，或者说它是不生不灭的。

这些法你要懂得会通，这样的话，二转的法学好了之后，就可以直接从空宗入到性宗了。

以上是从消极方面来说，一切法本来清静，没有任何杂染。那么，从积极方面来说，如来藏“自性光明”。意思是说，这个空的体上面有一种力，这是本自具足的力用（“力”和“用”是一个意思）。不像我们以各种因缘出现的这样那样的作用力，这些都是有为法。而如来藏是大无为法，它含藏有无量、无限的力用，因此称为万能的大宝藏。唯一是它，成为诸佛显现无量威德力成就刹土和利益众生的大根源，在这上可以安立无量无数的身智功德的相。这就叫“不空如来藏”。

其实，它就是指真如妙心，各种各样的词都是在说它，不是有很多不同的法。但是由于它不落任何一法，所以不能说它就是什么，否则，你又会著在某一点上。所以，就要展开来，这边说说那边说说，各种各样的词都可以说，才使得你不固执一处。要知道，它本身不住任何戏论，也不是心识能够设定、想象的法。所以说，“是法非思量分别之所能及”。

其实，二转说的“空”，跟三转说的“明”是说一个本体上的事，不是在讲两个东西。只不过众生在认识的过程中，暂时还不能一步到位，也因此，要一步步地说，这样把众生渐次接引上来。所以，你不要认为月称菩萨讲的《入中论》，跟弥勒菩萨的《宝性论》有什么矛盾，二者本来是无二圆融的。

今当明人无我，颂曰：

从下面开始应当明了人无我空义。首先讲破除“我”的理由。颂中说：

**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。**

诸瑜伽师以智慧见到烦恼和生老病死等的诸多过患，都是从唯一的根源——萨迦耶见所生。由于了知“我”是萨迦耶见的境，所以瑜伽师首先破“我”。

换句话说，一旦破除了“我”，抉择到“我”本来无有，以为有“我”只是一种妄执，由此就能歇下萨迦耶见或我见。这样不再执著“我”的话，由执我而起的贪嗔等烦恼，以及由此招感的生死过患就会一概寂灭。

首先解释“萨迦耶见”：

萨迦耶见，谓计我我所为行相之染污慧。

“萨迦耶见”是一种染污慧，计执“我”和“我所”是这种见的心行相状。

梵语“萨迦耶”是“坏聚”的意思。“坏”和“聚”是五蕴的体相。“聚”表达了五蕴是色、受、想、行、识所摄的很多法的积聚，“坏”指这些法每一个都是刹那坏灭的体性。“萨迦耶见”或者“坏聚见”，是指缘着自身各种刹那坏灭法的积聚，误认为这是常住、独一的“我”，而且对这五蕴上的各个支分或者蕴外的其他事物，认为是“我所有”。这一切误认有“我”和“我所”的见，就叫做“萨迦耶见”。

下面解释“烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生”。

彼从生故，名从萨迦耶见生。彼复云何？谓诸烦恼，及诸过患。烦恼谓贪等，诸过患谓生、老、病、死、愁等，彼等皆从萨迦耶见生。

彼烦恼和诸多的过患都是从唯一的根源——萨迦耶见所生，因此说“皆从萨迦耶见生。”

这“彼”指的是诸烦恼和诸过患。“烦恼”指贪嗔痴等各种内心不寂静相的法，“诸过患”指生、老、病、死、忧、愁、叹等苦果。这些苦因、苦果都是从萨迦耶见中出生。

经云：“萨迦耶见为根本，萨迦耶见为因，萨迦耶见为集。”此说一切烦恼皆以萨迦耶见为因，由未断除萨迦耶见，能起诸行，能招生等众苦，故说皆以萨迦耶见为因也。

经上说：“萨迦耶见是生死的根本，是轮回的主因，是集谛的根源。”这里讲到一切烦恼都是由于萨迦耶见而产生，因为没有断除萨迦耶见的缘故，就能发起种种烦恼驱使的身语意的行为，以这些业行的力量就会感招生、老、病、死等众多苦恼，因此说一切过患都是以萨迦耶见为因。

“萨迦耶见为根本，为因，为集。”总的来说，就像一切枝叶等都由根源出生，只要根源存在，枝叶等就会不断地滋生繁荣，一旦根截断了，一切枝叶等都会由此枯败。同样道理，我们是因为心里一直有萨迦耶见没有破除，而导致无量劫当中，一直不断地起惑、造业、感招各种果报。

要知道，生死中的一切因果所摄的过患，归纳起来就是惑业生三种杂染。从造作的状况看，以执著我和我所的缘故，现起各种贪嗔等内心的妄动，这叫“烦恼”；受烦恼的驱使，造作福业、非福业、不动业等各种身口意的行为，这就是“有漏业”；当这些业的功能成熟之时，就变现各种生

死果报，也就是感招三界的各种蕴身，这叫做“生”或者“苦”。

以下分别解释：

“此说一切烦恼皆以萨迦耶见为因。”“皆以”这两个字说明了“萨迦耶见”是万惑的总根子。我们是因为犯了一个根本性的错误判定，把五蕴的现相认成是“我”，从此就念念执著自我。凡是能维护我、恭敬我、利益我等等的事，都一心想把它据为己有，而不愿舍离。小到一件喜欢的东西，一句赞叹的话，一种荣耀，一种享乐，一种支持或拥护……总之，所有悦意的境，“我”都想占有，这就是生起了贪心。相反，凡是损害我、贬低我、侮辱我、使我受苦、受折磨等，心就会判定这些对“我”不利，从而加以排斥。也就是对于不符合“我”的意愿的事物，会生起嗔恚。像这样，各种各样的烦恼都是因为执著“我”而发动，都是执我的种种内心的表现。

“由未断除萨迦耶见，能起诸行。”如果没有破除萨迦耶见，就会从中现起各种各样的行为，或者说由执著我而起各种分别妄动。

为什么凡夫的身口意会现起各种各样的行为呢？都是源于萨迦耶见而来。由于执著有“我”，一切都要为“我”服务；在面对声色名利等境界的时候，就会采取各种行动，

以此来让“我”满足。比如，因为有了“我”，在面对男女、名利等的时候，就会有“我的钱财”、“我的名声”、“我的恋人”等等。之后就会为了得到这些，从而让“我”满足，由此引生各种的行动，发生各种的求取。所以说，凡夫一切的行动都源于内在最深层的自私之心，以这种执“我”的见解为根源，不断地生起各种身语意的妄动。相反，如果不认为有“我”，也就不会为了“我”去做什么，并且不会有“我的名声”等的分别，那么这一切为了“我”的妄动自然会止息。

所以，只要你还在执持这个五蕴是“我”，那么一切内在的起心动念，以及身口的行为做法等等，就全部是在积聚感招生死的业行。

其次由行出生苦患：“**能招生等众苦。**”业一经造下，就在八识田中熏下了种子，等到种子功能成熟的时候，就能招感生、老、病、死等众多苦恼。

“故说皆以萨迦耶见为因也。”因此说，这一切的生死行业，以及所感招的未来三界当中的各种苦患，都是以萨迦耶见为因而产生。

下面是解释“由了知我是彼境，故瑜伽师先破我”这两句的意思：

此见之所缘谓我，以我执唯缘我为境故。欲断一切烦

恼及过患者，唯应断除萨迦耶见。复由通达无我乃能断除，故瑜伽师先唯应达无我。

此萨迦耶见的所缘境是“我”，这是因为我执唯一是以“我”为所缘的。想断掉一切烦恼和过患，应当唯一断除萨迦耶见。这又只有通达无我才能断除，不通达无我就无法断除。所以瑜伽师首先唯一应当了达无我。

首先讲“我”是萨迦耶见的境：**“此见之所缘谓我，以我执唯缘我为境故。”**我执唯一缘“我”为境。要知道，我们的心必须要缘着一个对象才能生起执著。可以观察到，我们心动的时候，念念都是在执著“我”。比如一听到“我不如别人”、“我的名声受损”、“我的财富受到侵害”等时，心里马上就紧张执著。可见我执唯一是以“我”为境。

我们是没有观察，很简单地就把“蕴”认定是“我”了。我们的心一次性设定好之后就不变了，从此之后就执著这个蕴是“我”。打比方说，我们对于显示器、主机、键盘等的聚合，一次性设定好叫做“电脑”。之后缘这些总体的时候，就叫它为“电脑”。这样时间一长，人的心就迷惑了，不知道所谓“电脑”只是对各种支分的积聚安立的一个假名，会执著实有一个“电脑”的事物。只要一想到就认为是“电脑”，再不会说是键盘、显示器等支分的积聚。同样，计执“我”之后，念念都熏习有“我”。只要心发生缘取，必定是

缘着“我”来起念、行动。同样，缘别人的时候，也是缘着五蕴的总聚，认为有那个总体的“人”，而不会认为是一堆身体和心识的支分。所以，“我执”缘的就是“我”，这就是凡夫心日日夜夜执著的一个境。

前面讲到，一切烦恼和过患全都是由萨迦耶见产生。所以要想断除这些杂染现相，必须断除根源的萨迦耶见。那么怎么断除萨迦耶见呢？

“复由通达无我乃能断除，故瑜伽师先唯应达无我。”原先由于执著有“我”才出生萨迦耶见，只要没见到“无我”，心里绝对不可能放下“我”，就不可能断掉对“我”的执著。所以，只有见到“无我”，完全了达“我”本来没有，才能断除我执。以这个原因，瑜伽师明白“断树先断根”，而且，要想断根就必须看到真相，所以当务之急唯一应当了达无我。

若达无我，萨迦耶见既即随断，烦恼过患皆当灭除。由观察我即是修解脱之方便，故瑜伽师先当观察，何为萨迦耶见所缘之我。

如果了达蕴上没有我，萨迦耶见就会跟着断掉，由此一切烦恼和过患都会灭尽无余。观察“我”是修解脱道的方便，因此诸瑜伽师首先要如理观察，什么是萨迦耶见所缘的“我”。

要知道，了达无我和计执我就像光明和黑暗无法并存

那样。我们的心一直执著当下这个五蕴现相是“我”，一旦看到五蕴上本没有“我”，完全了解清楚了，萨迦耶见就会随即断除。就像绳蛇喻所说，之前是因为无明缘着绳子起了蛇想，什么时候清楚地见到只是绳子，没有蛇，紧接着蛇见就会消除。

“烦恼过患皆当灭除。”萨迦耶见一旦断掉，恒时住在无我当中，这时候再说什么“你好”、“你坏”、“你好看”、“你不好看”等等，都不会引起心里的妄动了，因为“我”根本没有，而且也不存在什么“我好”、“我坏”、“我高”、“我低”等等。由于根本的因——执著有“我”的心已经消除，由此发生的各种烦恼和行为，全部都停掉了。就像绳蛇喻所讲，原先把绳子执为蛇，以这个虚妄的见，就引起各种心里的恐慌、口中的尖叫、身体的逃脱等。一旦打开灯，见到只有绳子，没有蛇，以蛇执引起的一切妄动、行为就全部会停息下来，也就从中得到解脱了。

这样就知道：**“由观察我即是修解脱之方便，故瑜伽师先当观察，何为萨迦耶见所缘之我。”**要从果的苦患中解脱，就应当从因烦恼中解脱；这又要从根源——我见中解脱。因此，修解脱道的根本就是了达无我。这又首先要以正理抉择到无我。而这又要先认识“我”的行相，然后才能抉择这样的“我”没有。所以瑜伽师在破我之前，先应当观察什

么是萨迦耶见所缘的“我”。

萨迦耶见所缘之我其相云何？且述外道计。

萨迦耶见所缘的“我”是什么样的相状呢？对此有学外道所计执的“遍计我”和不学外道者所计执的“俱生我”。先讲述外道所计执的“我”：

颂曰：

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

数论外道计执有具五种德相的“神我”，也就是：一、受者；二、常法；三、没有喜忧暗三德；四、以神我遍一切处的缘故，神我上没有造作；五、神我不是一切变异的作者。各种外道都认为有一个常存的“我”，而且对于“我”安立各种差别。依照对“我”安立的少分差别，就分成了外道的很多差别。

数论计云：“根本自性非变异，大等七性亦变异，余十六法唯变异，神我非性非变异。”

数论派认为万法包含在二十五种法当中，叫做“二十五谛”。根据这二十五类法的属性，又可以归摄为四类：

一、根本自性，是出生二十三种变异的因，它是非变异法。

二、由根本自性所生的“大”等七法既是自性又是变

异。（“自性”指因，“变异”指果，“大”等七法由根本自性而来，所以称为变异。它们又能出生其他法，所以也是自性。）

三、其余十六法是由“大”等七法所生，而且不是出生其他法的因，所以只是变异。

四、神我既不能出生其他法，也不是其他法所生，所以既不是自性也不是变异。

下面详细解释这四类法。首先解释“自性”：

由能生果故名自性。

“自性”也是“因”的意思。由于能够生果的缘故，取名为自性。

于何时生？谓见神我起欲时生。若时神我欲受用声等境，自性了知神我欲已，即与神我相合，出生声等。

在什么时候出生变异法呢？就是当“自性”见到“神我”起了欲求时，就显现各种变异相。也就是某时神我想要受用声音等的境界，自性知道神我的欲求后，就能跟神我相合，从而出生声音等境。

生起次第，谓自性生大，大生慢，慢生十六法。复从十六法中之声等五唯生五大。言非变异者，谓唯是能生，非如大等亦通变异。大等七法既是自性亦是变异，观待自果即是自性，观待自性即是变异。五知根等十六法唯是变异。故云：“十六唯变异。”神我既非能生，亦非变异。故云：“神

我非性非变异。”由此次第出生一切变异。

各种变异出生的次第如何呢？首先是由“自性”出生“大”；然后“大”出生“慢”；“慢”出生十六法。又从十六法当中的声等“五唯”出生“五大”。

二十五法可以归成四类：一、唯自性非变异类；二、是自性兼变异类；三、非自性唯变异类；四、非自性非变异类。其中根本自性是唯自性非变异类，这是说它仅仅是能生其他果法的因，不像“大”等既是自性也是变异。“大”等七法是自性兼变异类，因为它们看待自己所生的果就是“自性”，看待能生它们的“自性”又成了变异。五知根等十六法是非自性唯变异类。所以说“十六唯变异”。“神我”既不是能生的因，也不是所生的变异，所以说：“神我是非自性非变异类。”

以如是的次第出生一切变异。

神我云何受用耶？曰：由意加持耳等五知根，即便摄取声等五境，觉即于彼发生贪著，神我思惟觉所著义，由神我本性有思，故说神我受用诸境。

“神我”怎么受用变异呢？

回答：由意加持了耳等的五知根（眼、耳、鼻、舌、皮）后，就开始摄取声音等的五种境。这时“觉”就对这五种境产生贪著。“神我”思维“觉”所耽著的义，由于“神我”的本性

有思，所以是以“神我”来受用各种境。

这里说的“神我”，相当于内教的第六意识。外道认为，当喜忧暗三德不平衡的时候，就会出生各种现相。当“五知根”摄取声音等“五境”时，“觉”当时就对它产生贪著。“神我”就思维“觉”所耽著的义，就是想这是红的，那是蓝的；这是香的，那是臭的等。比如舌根摄取了味尘，这时觉就贪著在味尘上，“神我”就想“这饭菜很香很可以”等。像这样，神我本性有的缘故，就是以神我来受用各种境界。

若时神我由习少欲，于境离欲，渐修静虑，得天眼通。次以天眼观察自性，彼即羞耻如他人妇，即便脱离神我。一切变异亦皆逆转，入自性中隐灭不现。尔时神我独存，故名解脱。

如果某时“神我”修习少欲，不再像原先那样沉迷在五欲当中，而是对于色声等尘境离欲离贪，由此渐次修习静虑而得了天眼通。然后由天眼观察“自性”，这时候“自性”就很羞耻，就像别人家的媳妇一样，由此脱离神我。这时一切变异法也都逆转过来，回入“自性”中隐灭不现（也就是之前各种各样的变异现相，都消失不见）。这时神我已经脱开了境缘，而独立存在，因此称为“解脱”。

实际上这只是得了世间定的境界，而不是解脱。定境里，五欲的境相隐灭不现，这时只有意识存在。这一派外

道认为,由根本自性所幻变的各种变异,都是虚妄的,称为“世俗谛”。而“神我”常存不灭,所以是“胜义谛”。

下面解释“神我”上有的五种德相:

变异虽灭,而神我不灭常时独立,故名为常。自性是作者,诸变异中亦有一分属于作者,以是神我少事而住,故非作者。是受者义,如前已说。由无喜忧暗三德自性故,名无功德。遍一切故,名无作用。此即神我之差别义。

一、常住:虽然由修道得到解脱时,一切“变异”都会寂灭不现,但“神我”不会坏灭,而且常时独立存在,所以说神我有常住的德相。

二、非作者:“自性”是万法的作者,也就是从“自性”中出现各种内外现相。在变异当中,也有一分属于作者。由于神我少事而住,就是不作变现其他法的事,所以不是作者。

三、受者:“神我”是受者。就像前面所说,声色等境界现前时,“五知根”摄取“五境”;随后“觉”就耽著在这上面;然后神我思维而受用这些境界。

四、无功德:神我上没有喜忧暗“三德”的体性,所以叫“无功德”。

五、无作用:一切伸、缩、举、放等的动作或者作用,都是在处所有从此到彼的运转。但是“神我”遍一切处,也

就不会有来去、动转等的变化。所以不能说有作用。

以上五种就是在神我上有的差别义。

前云自性是作者，诸变异中亦有一分属作者，未审诸变异中何等属作者？何等非作者？

上面说“自性”是作者，而诸“变异”中也有一部分属于作者，不清楚“变异”中哪些属于作者，哪些不是作者？

今当略说：其中喜忧暗三谓三德，忧以动转为性，暗以重覆为性，喜以轻明为性。苦乐痴三，即此三之异名。三德平等时名冥性，此时功德为主最寂静故。三德未变时名为有性。

这里简略地说明：其中喜忧暗三者称为“三德”，这是实相中能得到的三种属性。其中“忧”是动转的体性，“暗”具有很重的盖覆的体性，“喜”是轻快明朗的体性。苦乐痴是喜忧暗三者的另一种名字。

外道认为“苦乐痴”是色法体性，也就是不观待心，唯一是物质性的三种元素。比如人感到“苦”，实际是“忧”这种物质成分多了，而感到“乐”是“喜”这种物质成分比较多，等等。

当喜忧暗三德的成分达到平等时，就叫“冥性”。“冥”，指一切变异相都隐没不现，再没有任何色声等的相。他们认为万法最终的实相就是冥性，修道到最终的时候，一些

世俗现相全部隐灭，这时就是冥性，就是胜义谛。

这时候，以功德为主，最极寂静。也就是回归到万法本自的喜忧暗三德平等的体性当中，修道已经证到了最究竟的果。三德没有显现成诸变异的时候，叫做“有性”。也就是有自性，万法本来的实相。

数论派在外道里，是见解最高的宗派。他们的观点很接近佛教。比如“神我”就是指第六意识，“自性”就是指阿赖耶识。他们认为由“自性”变现无量无边的法，其实就是由阿赖耶识变现二取显现，根身器界都是由八识田中的种子成熟而变现。但是由于他们执取有我的见，执著“神我”和“自性”在胜义中有，所以最多只能生入上界天，决定无法出离生死。而佛法是无我的见，佛法中说：由于执“我”而轮回，了达“无我”，断除“我执”，就假名为“解脱”。所以要知道，“有我”和“无我”是佛法和外道的根本差别。

下面具体解释“变异中何等属作者？何等非作者？”

从自性生大，大即觉之异名。从大生慢，慢有三种，曰变异慢、喜慢、暗慢。从变异慢生五唯，谓色声香味触。从五唯生五大，谓地水火风空。从喜慢生十一根，曰五作根，谓口手足大小便道。曰五知根，谓眼耳鼻舌皮。及通二性之意根。暗慢能发动余二慢。其中大慢五唯，通自性与变异。十根意及五大，唯是变异。自性则不通于变异。

从“自性”当中出生“大”，“大”是“觉”的另一个名字。从“大”出生“慢”，其中“慢”有三种：变异慢、喜慢和暗慢。从“变异慢”出生“五唯”，也就是色声香味触。从“五唯”出生“五大”，指地水火风空。从“喜慢”出生“十一根”，指“五作根”，即口、手、足和大小便道；以及“五知根”，指眼、耳、鼻、舌、皮（也就是身）；还有通于这两种性的“意根”。“暗慢”能够发动其余两种慢（变异慢和喜慢）。所以，“大”、“慢”和“五唯”既是自性又是变异；“五作根”和“五知根”这十根，以及“意根”，还有“五大”只是变异；“自性”不是变异。

依数论计之少分差别，转成多派外道。

依于数论派所计执的“我”的一些差别，演变成多种外道宗派。

虽然外道的观点各式各样，实际上大同小异。所有外道都会建立有一个“我”，这个“我”先前被束缚了，后来通过修道，“我”从系缚当中脱离出来，这就是“解脱”。外道的各个宗派对于“我”的承许有差别，有的说“我”有五种功德，有的说有九种功德，有的说有二十二种功德等等。由于对于“我”的功德差别有不同安立，而成为不同的外道宗派。

下面介绍胜论外道的观点：

谓胜论师，计我有九德。曰觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、法、

非法、行势。

胜论派的论师认为，“我”有九种功德，或者说具有九方面的特性。即：觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、法、非法、行势。

下面对于这九种功德一一宣说：

觉谓能取境。

一、“觉”：指“我”能够取色法、声音等的境。他们认为，常住不变的“我”作为一切行为、因果的根源，既是造作者，又是受用者。取境也是“我”的功能，也就是由“我”来取色等的境相。

乐谓受所欲境。

二、“乐”：指“我”能够领受所欲的境界。他们认为“我”有感受，所以当“我”取到自己想要的境界时，就会出现安乐、喜悦等的感受。比如“我”吃到喜欢的食品会很开心，看到心爱的人会感到快乐等等。

苦与上相违。

三、“苦”：和上面的“乐”相反。指“我”会领受所不欲的境界。当“我”取到不想要的境界时，就会出现痛苦、厌恶、怏怏不乐等的感受。比如“我”吃到很不可口的饭菜时会感到很痛苦，见到仇人的时候也会很气恼等等。

欲谓希望所欲事。

四、“欲”：“我”有欲望、追求。“我”常常盼望得到自己

想要的人、事、物等等。比如“我”有理想，想成就伟大的事业，希望得到足够的财富，期盼拥有完美的爱情，渴望随时能够享受各种五欲等等。

嗔谓厌离所不欲境。

五、“嗔”：和上面的“欲”相反。“我”会厌恶，并且想要远离自己不喜欢的境。当不想要的境界现前的时候，“我”会生起厌离心，想要尽早摆脱、远离那些不想要的法。

勤勇谓于所作事思惟善巧令到究竟。

六、“勤勇”：“我”有勤奋勇悍的特点，对于所作的事会想方设法地运用好的方式把它做圆满。比如，“我”要攻克一项难关，或者成办一种事业，那么“我”就会对于所要作的事，通过思维，以各种巧妙的方法，把这件事做到彻底，达到最好的效果。

法谓能感增上生与决定胜。

七、“法”：以“我”的各种如法的行为，能够感得增上生和决定胜的果报。也就是“我”上面有“法”。如果“我”住在“法”当中，比如持戒、布施等等，那么“我”将来就会得到好的果报。其中“增上生”指来世生于人天善趣，“决定胜”指出离生死，得到究竟的解脱。

非法与上相违。

八、“非法”：和上面的“法”相反。以“我”的各种非法

的行为就会堕落，不会得到善趣和解脱。也就是“我”上面也有“非法”。如果“我”住在“非法”当中，比如造杀盗淫妄等等，那么“我”将来必定会得到不好的果报，会堕入三恶趣，无法解脱。

其实，除了顺世外道之外（他们否认三世因果，无恶不作），其他外道基本都相信因果报应。但是由于他们持“有我”的见，无论做什么都在轮回的范畴里面。所以最多只是世间善法，不能入于出世间道。

行势谓从知生复为知因。

九、“行势”：也就是行为的趋势。从知道了“生”，就会在这里知道有“因”。

若时我之九德与我和合，即由彼等造善不善业，流转生死。若时神我以真实智断除觉等功德根本，便得独存而证解脱。说此神我是常住、作者、受者、有功德、遍一切故更无作用。

如果某时“我”的九种功德跟“我”相和合，就会由这些功德造作各种善业和不善业，从而流转生死。如果某时“神我”以真实的智慧断除“觉”等的功德根本，“神我”就能独立存在而从中获得解脱。

总的来说，胜论派计执的“神我”是“常住”（也就是永远安住，不会坏灭）；是“作者”，（也就是“神我”会造作各种

的业);并且是“受者”(“神我”能够领受苦乐等境);而且“有功德”(“神我”上具有各种德相);并且“神我”周遍一切处,所以更无作用。

更有一派计有屈伸作用。

在胜论派内部又有支分,其中一派认为“我”没有屈伸举放等的作用,另有一派计执“我”有屈伸等的作用。

下面讲吠陀派的观点:

吠陀派计如瓶等之虚空,由身异故一我成多。

吠陀派认为,就像整个一个大的虚空,由于瓶子、瓦罐、房屋等等,会出现一个个的小虚空。同样,有一个整体的“大我”,由于人的身、羊的身、马的身等等这些不同的身,就出现了一个个的“小我”,也就是一个“我”变成了多个“我”。

最后总结外道观点:

如是仅依我之差别,少分不同,诸外道类转成多派。

像这样,诸外道都是在根本上建立一个常住的“我”为实法,只是依于所立的“我”的差别有少分不同,而分成各种派别。

现在,我们只要破除实有的“我”,这个“根本”被遮破之后,其余在“我”上面建立的各种差别也就不攻自破了。就好比说石女儿不可得,那么在石女儿上安立的各种差别,

比如他有什么样的头发、穿什么样的衣服，有怎样的性格、爱好等等就随之自然被破除了。因为既然“根本”无法成立，那么在这上安立的种种差别也就无法成立。

下面中观师遮破外道观点：

外道各派说我不同。颂曰：

虽然外道各派所说的“我”稍有不同，但只要用石女儿的比喻就都全部破除。如偈颂所说：

**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**

如同石女儿本来无生的缘故，你们所计执的那些“我”都是没有的。而且这种计执的“我”也不是我执的所依，或者所缘境。不但胜义中没有这样的“我”，连世俗当中也不承许有这样常住、非因缘生的“我”。

首先偈颂前两句是说明外道所计执的“我”，以不生的缘故无法成立：

汝所计我定非是有，以汝许不生故，如石女儿。

你们所计的“我”决定没有，因为你们承许“我”是常法，非因缘所生，就像石女儿的儿子一样。

任何一个显现的法，全部由因缘所生。而你们说常住的“我”不是因缘所生，那么它就像石女儿一样，从来没出生过，是不存在的法。

下面解释偈颂第三句：

此我亦非是我执之境，许不生故。

进一步说，这个常住的“我”也不是“我执”的所缘境，由于你们承许“我”不是因缘生的缘故。

“我执”是因缘生的法，在世间当中确实有这种“执著自我”的现相。既然“我执”是因缘所生，那么“我执”所执著的境——“我”也必定随因缘而现起。但是你们所承许的“我”，永远不是因缘所生法。因此，常住、不生的“我”决定不是“我执”的所依。

最后解释偈颂第四句：

复次非但于胜义非有，及非我执境。即于世俗，当知亦无彼二义故。

而且，不但在胜义中没有这种常住的“我”，以及这种“我”不是我执的境。就连在世俗中，要知道也没有这两种义——常住的“我”以及这种“我”是我执的境。（意思是世俗中也没有常住的“我”，而且不成立“常住的我”是我执的所缘境。）

此因非但能破有性与我执境为不应理，颂曰：

由以上的因不但能够破除有常我的自性，以及它是我执的境。而且能够破除常我的种种差别：

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

彼彼外道诸论中，所遍计的“我”的各种差别义，以外道自己承许的“非因缘生”为因，以及石女儿的譬喻全部可以破除。所以外道所说的“我”的五种功德、九种功德等的差别义全部不成立。

因为既然“我”不成立，那么在“我”上面安立的“非作者”、“是受者”、“常住”、“无三德”等的差别相或特性也就决定无有。譬如，在世间中绝没有石女儿的儿子，因为石女儿不是因缘所生，根本得不到。所以，在石女儿上安立的各种差别义，比如身高、体重、性格、年龄等当然也是没有。

下面讲解“自释”。首先破斥数论派所遍计的“我”的五种差别：

数论中说我之差别，谓常住、非作者、是受者、无功德、无作用。破云：彼我非常，乃至非无作用，自许不生故，如石女儿。

数论派的论典中所说的“我”的差别，所谓“常住”、“非作者”、“是受者”、“无功德”、“无作用”。

自宗破斥：你们承许的“我”不是“常住”，不是“非作者”，乃至不是“无作用”。因为你们自己承许“我”不是因缘所生，就像石女儿一样，本不存在。

接着破斥胜论派“神我”的九种差别：

于胜论所计，亦如是破云：我非是常，非作者等，自许不生故，如石女儿。

对于胜论派所计执的“我”，也同样破斥：“我”不是“常住”，“我”不是“作者”等等，因为你们自己承许“我”不是因缘所生，就像石女儿一样，本不存在。

当知此宗以不生因及石女儿喻，广破一切计我者所计我之自性差别。

要知道，中观宗用“不生因”和“石女儿喻”，广泛地破尽所有计执有“我”的宗派所计执的“我”的自性和差别。

以是颂曰：

是故离蕴无异我 离蕴无我可取故

是故无有异蕴之我，离诸蕴外无我可取故。

所以并没有离蕴的我，因为在蕴外根本得不到我的缘故。

这里我们在观察什么是我执的所缘境——“我”。对于“我”的承许只有两类：一、蕴即是我；二、蕴外有我。外道认为离开色受想行识五蕴，单独有一个神我。他们认为五蕴只是各种现相，而“神我”是真实义。

对此可以这样观察：如果离开色受想行识，单独有一个神我可得，那么就应当能找到它。如果得不到就证明它没有。事实上，离开自身的色受想行识，去找一个“我”是

根本得不到的。“我”既不会在外在的虚空当中，也不会各种色法上面，更不可能在别人的身心上面，总之，不可能在自身之外的任何处找到一个“我”。其实，我们所谓的“我”有具体的现相，根本不能脱离色受想行识五蕴的相。所以，五蕴之外的“我”不可得。

如云：“若离取有我，是事则不然，离取应可见，而实无可见。”又云：“若我异五蕴，应无五蕴相。”

（“取”指五蕴。）

就像《中论》中所说：“如果离开蕴有‘我’，这是根本不成立的。因为如果离开蕴有‘我’，就应当可以见到它，但实际上根本见不到离蕴之我。”

又破斥说：“如果我和蕴是别别他体的两个法，那么蕴上面根本没有‘我’，‘我’上面也根本没有蕴。两者就像东山和西山一样，所以‘我’就应当不具有五蕴的相。”

实际上，我们所谓的“我”，跟五蕴是分不开的。我们都以为，“我”有身体、有感受、有思想、有认识等等。换句话说，我们认为五蕴就是“我”，蕴上面发生的各种行为、感受等等，就是“我”的行为、感受等等。如果认为离开五蕴单独有一个“我”，那么这个“我”就跟整个生命内涵脱离开来，也就是“我”没有任何意义：没有身体，没有感受，没有思想，没有行为等等，只是一个抽象的概念。想想看，这样

的“我”怎么可能存在呢？所以，外道计执的“离蕴之我”，只是他们的遍计执著而已。

非但无有离蕴之我，复有过失。

不仅没有离蕴的我，而且还有其他过失。

颂曰：

不许为世我执依 不了亦起我见故

不能承许蕴以外的“神我”是世间我执的所依，因为世间人没有学习外道教法，不了知“神我”也会生起我见的缘故。

“我执”就是执著“我”，或者说对于“我”的执著之心。所以，“我”就是“我执”的所依。外道承许的具有各种功德相的“神我”，只有学习外道的教典，才会从一开始的一无所知，慢慢了解有这样一种具有种种功德的“神我”。世间的人，比如放牛的牧童，或者一字不识的老妇等等，他们根本没有入过外道的教派，完全不了知外道承许的“神我”，但是他们仍然有我执。可见，世间人心里的“我执”的所依或者境，根本不是外道所说的“神我”。

其不执如是行相之我者，由其执著差别，亦起我见计我我所故，故离蕴我，为我执所依不应道理。

这些没有执著这种具有种种功德行相的“神我”的所有的人，由于他们心中执著的差别，也会生起我见，计执

“我”和“我所”的缘故，所以“离蕴之我”是俱生我执的所依不合道理。

世间人都会计执“我”，比如认为我胖了，我瘦了，我现在很开心，或者我现在很难过，谁欺负我了，谁尊重我了等等。并且会计执“我所”，比如他们会说：我的房子有多大，我养的几头牛怎么样，我的儿女如何等等。像这样世间人都会生起我见。因此，所谓“如是行相之我”，只是诸外道思想的产物，不能说这种“我”是所有人生起“我见”的所依。

下面对方做补救：

设作是念：世人虽不了知我之常住不生等差别义，然由往昔串习之力，彼等亦有能缘我之我见。

假设对方这样想：虽然这些世间人现在不知道“我”有常住、不生等的差别义，但是由于他们前世曾经串习过“神我”等的教义，以这种串习的力量，他们今生也就有能够缘“我”的“我见”。

以下中观师破斥：

破曰：此亦不然，非唯学彼论者乃有我见，现见初未学者亦起我执。

中观师破斥说：这种说法也不对。不是只有学习这些论典的人才有我见。现量见到，从没学习过这些论典的人也照样生起我执。因此我执的所依不是离蕴的我。

下面具体解释：

颂曰：

有生旁生经多劫 彼亦未见常不生

然犹见彼有我执 故离五蕴全无我

有的有情生在旁生道里，在多劫当中一直沦落为旁生。在它们做旁生的无数生以来，从没有串习过所谓的“神我”。所以它们根本没见到常住、不生的“我”。但是就在这种对于“神我”一无所知的情况下，仍然能见到这些旁生有执著我的心态，有所执著的“我”作为我执的所依。所以不是有离蕴的“我”存在。

有诸有情生旁生趣经过多劫，至今未出旁生趣者，彼亦未见有如是行相之我。亦字摄堕地狱等趣。其未见如是行相之我者，然犹见有我执随转。谁有智者，执如是我为我执所依。是故无有离蕴之我。

有些众生生在旁生道里，经过很多劫直到现在还没脱离旁生道。在这极漫长的时间中，它们也从没见过有你们所说的这种行相的“我”。“亦”字指不仅是旁生，包括堕于地狱、饿鬼等各种生处的众生。这些地狱、饿鬼道的众生，没有见到这种行相的“我”，但是仍然见到他们不断地随我执而转。既然有我执，必定有它所执著的“我”。因此，我执所依的“我”决定不是你们外道所说的常住、不生的“神

我”。哪个有智慧的人，会执著这种具种种功德相的“神我”是“我执”的所依呢？所以绝对没有离蕴的我。

“其未见如是行相之我者，然犹见有我执随转。”首先以旁生为例：我们知道，旁生等在一生又一生当中，从来没有读书的机会，不可能看外道的经典，了解常住、不生的“神我”。也不会有传教士把“神我”的教理传授给它们。但是能够明显见到旁生、饿鬼等的众生也是随我执而转，处处都是以我执摄持而取舍、造作等等。

比如说，一个人用石头去打一条狗，这条狗就会认为“我受伤了”，或者“他在害我”。之后见到这个人就会跑得远远的，或者冲上去咬他。如果对这条狗说：“乖乖你好，我给你带了好吃的。”那么它就会摇起尾巴，就会认为“他对我好。”如果对它说：“你这个畜生真讨厌。”或者露出对它轻蔑、厌恶等的相。它感知之后，马上会知道“他对我不好”。然后会露出凶相，对这个人狂吠等等。像这样，就是计执“我”的表现，或者说随着就有以我执起动的各种行为相。

而且在狗群里面，这条狗也会区分：“这是我的朋友”，“那是我的敌人”等等。另外，如果这条狗是狗王，它就会觉得“我很了不起”，外在也会表现出高举的相。比如这群狗无论去哪里，它都会走在最前面。遇到好吃的东西，它

都会先享用,会觉得这样做理所应当。如果来了一条更厉害的狗,把它打败了,那么那条更厉害的狗就会称王,它也是雄赳赳、气昂昂,处处显现我慢的相。而原来的那一条狗也就会表现出卑微、渺小的相。

我们都知道,这些旁生不懂得人类的文字、语言,不可能翻开一本数论外道,或者胜论外道的论典,看到“我”是常住、非作者等等。但是它们与生俱来就有我执。可见这些旁生心中“我执”的所依绝对不是你们所说的离蕴的“我”。

其他饿鬼、地狱等道的众生也是一样。他们从来不知道外道安立的“神我”,但是谁都会认为这个蕴就是“我”。因为天气的冷热由它来感受,吃东西也是它来进行,它会想事情,它会有各种行为,它能了别外界现相等等,所以众生很简单地就把这些色受想行识的行相执著成“我”。这是一种并不复杂的颠倒执著,也是与生俱来的习性。只有入了外道的众生,由于反复地熏习外道见解,就会误以为在蕴以外,有一个常住、不生的“神我”,对这个“我”生起执著。如果没受过这种熏习,决定不会执著蕴外的“我”。

下面破斥佛教内部当中，计执“我执”的所缘是蕴的观点。首先讲对方观点：

内教有计。颂曰：

由离诸蕴无我故 我见所缘唯是蕴

由于离开诸蕴没有“我”的缘故，“我见”的所缘唯一是五蕴。

由前道理，离蕴之我不成立故，萨迦耶见之所缘，唯是诸蕴，故所言我唯是自蕴。此是内教正量部计。

按照前面的道理，离蕴的我不成立的缘故，萨迦耶见的所缘唯一是诸蕴，因此所说的“我”唯一指自己的五蕴。这是内教当中正量部的观点。

复有异执。

另外在正量部内部还有不同的计执。

颂曰：

有计我见依五蕴 有者唯计依一心

有的支分部派认为，“我见”依于五蕴，有的认为，“我见”唯一依于一个心识。

下面分别阐述，首先讲计执“我见依五蕴”：

有计色受想行识五蕴，皆是萨迦耶见之所缘，说此我执从五蕴起。如薄伽梵说：“苾刍当知，一切沙门婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴。”为显此见是于可坏积聚之

法而起，非于我我所起。故说我我所行相之见，名萨迦耶见。

有一个部派认为，色受想行识这五种蕴，全都是萨迦耶见的所缘。他们说这个我执是从总的五蕴而现起。就像世尊所说：“比丘们！你们要知道，一切沙门和婆罗门等所有的我执，他们唯一见到的就是这个五取蕴。”这就是为了显示此“我见”是从可坏灭的、积聚的法而起，并不是从我和我所而现起。所以说“我”和“我所”行相的见叫做“萨迦耶见”（即“坏聚见”）。因为经中说的是见五取蕴，所以就认为五蕴是我见的所缘。

下面讲计执“我见依一心”：

余有计唯心为我。以经说：“我自为依怙，更有谁为依，由善调伏我，智者得生天。”此颂即说内心名我。何以知之？以无离蕴之我故。余经亦说调伏心故。如云：“应善调伏心，心调能引乐。”故说我执所依心名为我。

另一部派认为，只有内心才是“我”。因为佛经中说：“我自己做自己的依怙主，除了自己之外，哪里还有其他的法可依靠呢？由于善巧地调伏了‘我’，智者就能生到天界。”这里明显是把内心叫做“我”。所表达的意思其实是：“自己的心才是自己的怙主，除开心并没有其他法可以依靠。由于善巧地调伏了自心，智者就能生到天界。”怎么知道是这样说呢？原因是：并没有离蕴的“我”，而且其他佛

经也说到调伏自心的缘故。比如说到：“要好好地调伏自心，心一旦调伏好了就能引生安乐。”这里“应善调伏心，心调能引乐”和“由善调伏我，智者得生天”属于同一类的表达。所以说这是把“我执”所依的心叫做“我”。

以下中观师破斥：

此当破曰：

若谓五蕴即是我 由蕴多故我应多

其我复应成实物 我见缘物应非倒

如果认为五蕴就是“我”，那么在观察五蕴的时候，第一、由于发现五蕴上有很多种不同体性的法，因此就应当有很多个不同的“我”。而你们认为只有一个“我”。第二、“我”也应当成立是真实的事物。因为对方承许蕴等诸法实有，而且说蕴就是“我”，那么我也应当成为实法。但是“谛实的我”跟佛经中说的“我是假名”相违。

第三、我见缘实物而转，应当不是颠倒见。也就是随着上面来说，既然“我”成为真实的法，那么以“我”为所缘境的“我见”就是缘真实法的见，或者说是如实的见，不成为颠倒见。但是这跟佛所说“萨迦耶见是颠倒见”相违。

下面详细解释。首先讲第一个过失“由蕴多故我应多”：

诸计五蕴为我者，由蕴多故，我亦应多。其计唯心为

我者,由眼识等差别,或由刹那生灭有多识故,我亦应多。
或随所应而出过失。

对于那些计执五蕴是“我”的派别来说,由于蕴上有多种法的缘故,“我”也应当有很多。对于那些认为只有内心是“我”的部派来说,由于眼识、耳识等有多种不同的差别,或者由于心刹那生灭的缘故,各刹那的心各不相同,这样就有多个心。以心是我的缘故,“我”也应当有很多。或者按照蕴的各种体性来出过失,也是一样的道理。比如蕴刹那灭尽的缘故,我也应成刹那灭尽等等。

意思就是,蕴和心都是多种法的集聚,如果按你们的观点——蕴或者心就是“我”,那么“我”也应当有很多个。但实际上你们认为只有一个“我”。

首先说蕴是多种法:所谓“蕴”就是指各种色法和心法的集聚。身体从外到内,一个一个地分下去,从粗法上看,有眼睛、耳朵、鼻子、舌头、手、脚、胸、腹、心、肝、脾、肺等等,有各种不同的法。从细法上看,继续分下去,整个躯体可以分成数以亿计的细胞。如果认为整个色法的身体是“我”,就等于有多少个细胞,就有多少个“我”,这很明显是不成立的,因为没有人会这样认为。而且,不能认为这一大堆的细胞叫做一个“我”。因为这些细胞互不混杂,此不是彼,彼不是此。有多少个细胞,就有多少个本体。这样看来,

是“多”个细胞，就不是“一”个“我”。

心法也一样：受想行识内部也有各种差别。比如受当中也有苦受、乐受、舍受；乐受也有缘凉风，缘美食，缘喜欢的人等的不同差别。另外从时间上分，这些心王、心所都可以细分成刹那。所以心法也有各式各样不同的体性。如果认为心是“我”，也应当心有很多的缘故，“我”也应当有很多。

总之，无论是总体的蕴，还是其中的心识，都是多种体性的法，跟独一的“我”完全不同。

如此过失，通难五蕴为我与唯心为我者。下说余过亦可通难两派。

以上这个过失，通于妨难“五蕴是我”和“唯心是我”，也就是以“多体”遮破“独一”。下面说的其他两种过失，也可以同时妨难这两个部派的观点。

而且依据佛经也证明对方自己并不认为“我有多”：

经说：“世间生时唯一补特伽罗生。”故他宗亦不许有多我。

佛经中说：“世间有情出生的时候，只是一个有情出生，而不是多个有情出生。”意思是说，人们认为的“我”或者自己只是一个，而不是多个。对方宗派也依止这个经教，所以他们也不承许有多个“我”。

这样看来,如果认为“我”实有,那么它就是独一的体性,绝对不可能是多个不同的事物。所以多体的蕴或者心绝对不是独一的“我”。

下面讲第二个过失“其我复应成实物”:

又我应成实物者,唯色等物由过去等差别说名蕴故,唯说彼等即是我故,故我应成实物。然契经说:“苾刍当知有五种法,唯名唯言唯是假立,谓过去时、未来时、虚空、涅槃、补特伽罗。”又有颂言:“如即揽支聚,假想立为车,世俗立有情,应知揽诸蕴。”由所计我犯实物过,故五蕴非我。

另外,按照你们的观点,“我”应当成为真实的事物。原因是:唯一是由色等的事物,以过去的色、现在的色、未来的色等的差别,而称为“色蕴”等。而且你们承许这些色蕴等是实法;如果唯一说色蕴等就是“我”,那么以色蕴等实有的缘故,“我”也应当是实有的事物。

但是经教中说:“比丘们!你们要知道,有五种法只是一个名称,只是假立而已。也就是所谓的过去时、未来时、虚空、涅槃、补特伽罗。”因此,承许“我”或者“补特伽罗”实有和经教相违。另外有偈颂说:“就像把各种支分的积聚假立名为‘车’,同样,世俗当中,对于色受想行识这些法的积聚,假立名为‘有情’。”可见佛经中说“补特伽罗”、“有情”或者“我”,都只是一个假立的名字。而你们说蕴就是“我”,

以蕴是实法的缘故，你们所计执的“我”就犯了成为实法的过失。由于承许“蕴即是我”与经教相违，所以五蕴不是“我”。

下面讲第三个过失“我见缘物应非倒”：

又萨迦耶见，缘实物故，应非颠倒，如青黄等识。则断萨迦耶见应非拔除而断，应如缘青黄等之眼识，唯断缘彼之欲贪，说名为断也。

而且以“我”是真实事物的缘故，以“我”为所缘的萨迦耶见就是在缘真实事物而转，由此就不应当承许萨迦耶见是颠倒见。就像你们承许见青色、黄色等的识是真实的一样。如此一来，断除萨迦耶见应当不是从根拔除而断，因为，既然萨迦耶见成了如实的见，就不可能被断除。应当像你们所说，缘青色、黄色等的眼识是如实的见，所以见青色等的眼识不是所断。唯一是以断除缘青、黄等色法生起的欲贪，这样来安立“断”。断除萨迦耶见也应当以这种方式来安立。

这里对方是内道宗派，所以必须承许佛的圣言量。在佛的圣言量里面，明显讲到“我是假名”，以及“萨迦耶见是颠倒见”。按照对方的观点，蕴就是“我”。那么首先由于色法和心法等蕴实有，而蕴又等于“我”，因此“我”也应当实有。这一点跟经教中所说“我是假名”相违。而且，既

然“我”实有，那么“我见”就等于见到真实的法，这样就不成为颠倒见。这一点跟经教中所说“萨迦耶见是颠倒见”相违。总之，第二和第三个过失以“与经教相违”破除。

以下中观师继续破斥正量部承许的“五蕴是我”的观点：

复有过失。颂曰：

般涅槃时我定断 般涅槃前诸刹那
生灭无作故无果 他所造业余受果

中观师说：你们的观点还有其他过失。首先，你们认为五蕴是我，由于入无余依涅槃的时候五蕴寂灭，那么这时候“我”也必定断灭。其次，你们承许入涅槃前的每个刹那都是生灭无常，如果某一刹那的蕴是我，那么“我”第二刹那就灭掉了，也就没有了造业的作者。作者既然没有，也就没有所作的业，因此业和果就没有任何关系，所作的业应当没有果。而且，如果后来能够领受果报，那就成了一者造业，另一者受果（这就像一个烈士死了，由另一个人来领他的奖赏那样）。

以下次第讲解《自释》如何解释这一颂的涵义。

一、“般涅槃时我定断”：

若我即是五蕴性者，般涅槃时五蕴断灭故，我亦应断。然不可说般涅槃时我亦断灭，成边执见故，故我非以五蕴

为性。

如果“我”就是五蕴的体性，那么由于入涅槃的时候五蕴断灭的缘故，“我”也应当断灭。但是不能承许入涅槃的时候“我”也断灭，因为会成为堕于断边的见。所以“我”不是以五蕴为体性。

这是以汇集相违应成因破斥对方观点。也就是汇集对方承许的：一、五蕴是我；二、入涅槃时五蕴断灭。应成的过失是：入涅槃时“我”断灭。

二、“般涅槃前诸刹那”：

又般涅槃前诸刹那中，如五蕴是刹那生灭，我亦当有生灭，以我是五蕴性故。如不念云：“我今此身昔已曾有。”亦不应念：“我于尔时为顶生王。”以彼时之我，如身已灭故，及许于此受余生故。

而且在入涅槃前的诸刹那当中，如同五蕴是刹那生而即灭的法，“我”也应当有生灭，因为“我”就是五蕴的体性。这样一来，就不应当想：“我现在的身在往昔时已经有了。”也不应当说：“我前世曾经是顶生王。”因为按照你宗所说，那时的“我”就像蕴身一样已经断灭了，而且承许现在是受取另一生蕴身的缘故。也就是，后来的蕴是新生的法，原先的“我”已经灭掉了。所以不应当说，那时的“我”延续到了现在。

这是中观师继续以汇集相违而破斥对方观点。也就是汇集对方承许的：一、五蕴是我；二、入涅槃前的诸刹那是生灭性。应成的过失是：过去每刹那的“我”都是刹那灭尽。或者有多少个刹那，就出现了那么多个不同的“我”。

如论亦云：“非所取即我，彼有生灭故，云何以所取，而作能取者。”又云：“若五蕴是我，我应有生灭。”

就像《中论》中也说：“并非所取的五蕴就是我，五蕴有生灭的缘故。怎么能以所取的五蕴而作能取的作者‘我’呢？不然裁缝就成衣服了。”并且说到：“如果五蕴是我，五蕴是生灭性的缘故，我也应当有生灭。”那么实有的“我”灭后，就成了一灭永灭。所以承许“我”是五蕴有断灭的过失。

三、“生灭无作故无果”：

纵有生灭，由无作者之我故，应无彼果。若有能造业者，应是无常。由无作者，业无所依故，诸业与果应无关系。

纵然有念念不断地生灭相续，但是由于你们承许“我”实有，而且“我”就是蕴，那么造业之后当时的“蕴”立即坏灭，也就成了造业后第二刹那没有作者的“我”。既然没有作者的“我”，也就没有它的果。

假使有能造业的“我”，也应当成立是无常性，也就是“我”在造业后立即灭尽。由于没有作者的“我”，业没有所依的缘故，那么当初造作的业，和后来领受的果，应当毫无

关系。

这还是以汇集相违破斥对方观点。也就是汇集对方承许的：一、因位造业的作者“我”是五蕴；二、五蕴是生灭性。应成的过失是：一、造业之后作者的“我”就没有了；二、当初造作的业没有依处的缘故，所作的业和后来领受的果毫无关系。

首先，“**纵有生灭，由无作者之我故，应无彼果。**”如果“我”是实法，而且“我”就是蕴，由于蕴第二刹那就坏灭了，那么实有的“我”第二刹那就永远灭尽了，再不可能出现。这样一来，无论“我”怎么造业，领受果报的都绝对不是“我”。也就是后来领受果报的事，跟“我”毫不相关，因为“我”已经不存在了。

其次，“**由无作者，业无所依故，诸业与果应无关系。**”因为没有作者的“我”，业就不会依附在作者上面，业没有所依的缘故，后来出生的果跟先前的业应当毫无关系。

四、“他所造业余受果”：

若谓前刹那造业，后刹那受果者，则他人造业应余人受果，以他造业余受报故。

如果认为前刹那造业，后刹那受果，那就成了某个人造业，另外的人受果。前者造业，与前者不同的另一者受报的缘故。

意思就是，既然你们承许“我”是实法，并且“我”是蕴。那么，由于造业时的蕴第二刹那就灭了，或者说造业的“我”灭了，后面的受报者就绝对不是“我”。就像先前张三造业，造业之后消失了，后来李四去感受果报一样。

这样就会有因果错乱的过失：

是故亦犯造业失坏，未造受报等过。

所以也就犯了造业失坏，以及未造业者受报等的过失。

一、“**造业失坏**”：对方认为，实有的“我”造业，并且“我”就是蕴。那么“我”造业之后，由于造业时的蕴下一刹那就灭尽了，所以造业的“我”就没有了。而所造的业不可能依托在别人身上，由此业就没有了依附处，所以业就随之永远失坏了。

二、“**未造受报**”：后来受报的人，不是先前造业的人。也就是虽然没造过这种业，但是却能感受这种业的果报。

《中论》云：“若谓有异者，离彼应有今，我住过去世，未死今我生。如是则断灭，失坏诸业报，他造业此受，有如是等过。”故计五蕴是我不应道理。

如果你们承许前蕴和后蕴的行相不同，同时又认为蕴就是“我”，并且“我”是实法。那么既然前蕴不是后蕴，前面的“我”就不是后面的“我”，就像张三和李四一样，是别

别他体的法。这样一来，就会有《中论》里所说的种种过失：

首先，“**若谓有异者，离彼应有今。**”以张三为例，如果承许张三的‘我’是实法，那么童年时代的张三的蕴是一个‘我’，青年时代的张三的蕴是另一个‘我’。这样，前后的蕴不同的缘故，就成了童年时代的张三和青年时代的张三是两个不同的人。那么离开了童年时代的张三，应当有现在青年时代的张三。但事实上不可能脱离。就像河水川流不息，后面的水从前面的水而来，离开前面的水，没有后面的水。同样，因为后面的蕴从前面的蕴而来，离开前面的童年时代，不可能有现在的青年时代。

其次，“**我住过去世，未死今我生。**”从正面来讲，由于“我”实有，“我”就不会迁变。又因为蕴就是“我”，那么一个不变的“我”从过去世延续到现在生。就成了现今的“我”仍然住在过去世，或者过去的“我”还没有死，同时又有现在“我”的生。

从反面而言，“**如是则断灭，失坏诸业报。**”由于承许“我”就是蕴，蕴具有生灭性。由于蕴刹那灭尽的缘故，也就成了造业的“我”下一刹那就坏灭了，那么“我”就成了断灭。由于“我”坏灭了，也就是造业者不复存在，而所造的业不可能依于他处，由此业没有依附处，也就无法存在，因此会失坏各种业报。因为造业者第二刹那就灭了，不可能

再由他去领受果报。

进一步说，“**他造业此受，有如是等过。**”如果认为后面有领受造业果报的人，那么后来的受果者绝对不是先前的造业者，这样就成了因果错乱。也就是一者造业，另一者受果。

总之，像这样有种种过失。所以，计执“五蕴是我”不合道理。也就是说，认为有一个“实有的我”，并且这样的“我”就是蕴，由于蕴是刹那生灭的体性，把这些观点汇集起来，必定会有以上所说的种种过失。

下面对方补救：

救曰：前后刹那虽异，然是一相续故无过。

对方挽救说：虽然前后刹那是不同的法，但是它们同属于一相续的缘故，跟别别无关的他体法不同。因此前刹那造业，同一相续所摄的后刹那受报，这样承许就没有过失了。

以下中观师遮破：

破彼颂曰：

实一相续无过者 前已观察说其失

虽然你们说前后刹那属于实有的同一相续所摄，因此没有“造业失坏”、“未造受报”等的过失。但实际上，我们在前面观察“自性各异的法属于同一相续”的时候已经破

斥了这种观点。

要知道，“一相续”有假立和真实两种。假立的“一相续”是指，在名言当中，诸法的第一刹那出生第二刹那，第二刹那出生第三刹那……这样不断地由前刹那出生后刹那。对于这种刹那之流，假立为总体的“一相续”。但是实有的“一相续”绝对无法成立。因为每个刹那上都没有真实的“一相续”，多个刹那合起来也同样得不到实有的“一相续”。

就好比说依于 108 颗同类珠子的串联，假名为“一串念珠”，实际上根本得不到“一串念珠”的实法。因为在第一颗珠子上没有实有的“一串念珠”，在第二颗珠子上也没有，乃至最后一颗珠子上同样没有真实的“一串念珠”。像这样，既然每个支分上都没有总体的“珠串”，合起来也不成为实有的“一串念珠”。

前云：“如依慈氏近密法。²¹”已说其失。

就像前面破斥唯识师时所说：“如同慈氏和近密两个人，由于是各自不同的他体，所以绝对不是同一相续。同样，你们承许的所有自性成立的法，属于同一相续也不合

²¹ “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。”

理。”像这样已经讲了“自性各异的法属于同一相续”的过失。

意思就是，自性成立的法决定没有关系，不可能是同一相续，就像东山和西山一样。比如前一刹那自性成立，也就是不观待任何法，他自己的体性存在。后一刹那也同样独自成立，不观待任何法。既然两个刹那都是独立自成的法，没有任何关系，也就不属于同一相续。这样自性各异的两刹那，就像张三和李四两个人一样。李四不是从张三而来，张三不是李四的前生。所以，认为“前后刹那自性各异”，有不成同一相续的过失。

论云：“若天异于人，是即为无常，若天异人者，是则无相续。”

《中论》中说：“如果后来的天人和先前的人不同，那么就成为前法灭、后法生的无常法。如果后来的天人和前面的人是体性各异的两个实法，就无法成立前、后是同一相续。”因为“相续”是因果辗转不断的续流，而自性成立的法不依于他法而生，所以体性各异的两个法没有因果关系，不成为同一相续。

下面是总结：

故自相互异之法，谓是一相续，不应道理，所犯众过终不能免。

所以，认为两种自性各异的法是同一相续，绝对不合道理。由此所犯下的众多过失终究无法避免。

对方认为，前刹那和后刹那属于同一相续，所以可以成立一个人过去造业，现在受果，所造的业不会成熟在别人身上。但是由于承许“我”实有，并且“我”就是蕴。这样一来，前刹那和后刹那都是实法，自性不同，也就无法成立是“同一相续”所摄。

下面以经教证明“我”不是五蕴或者单独的心识：

复为显示，五蕴非我，心亦非我。

为了显示五蕴不是“我”、心不是“我”，引用如来说“十四种不可记别之事”来证明。

颂曰：

故蕴与心皆非我 世有边等无记故

以上是以正理证明五蕴和心都不是“我”。下面再依据圣教论证这一点，即：如来说“世间有边”等不可记别的缘故，如果你们承许五蕴是“我”，或者心是“我”，就会与如来说“‘世间无常’、‘世间有边’等不可记别”这十四无记法相违。

由诵世间有边等无记故，计五蕴与心为我，不应道理。十四不可记事，一切部派皆同诵持。谓世间常，世间无常，

亦常亦无常,非常非无常等,世尊说此不可记别。

由于你们声闻行者都在诵持所谓“世间有边”等无记法的缘故,你们也应当信受佛的教法,承认这些法不可记别。所以,认为五蕴或心识是“我”不合理。(如果五蕴或心识是“我”,这十四种法就不是不可记别,而成为可记别事。)

“十四种不可记别事”,是声闻乘一切部派都共同诵持的教法。也就是:世间常,世间无常,世间亦常亦无常,世间非常非无常;世间有边,世间无边,世间亦有边亦无边,世间非有边非无边;如来死后有,如来死后无有,如来死后亦有亦无有,如来死后非有非无有;有命有身,无命无身。世尊说这些法不可记别。

下面引用经教举例说明:

东山住部经云:“若有苾刍谓世间是常,起如是见者应当驱逐。若谓世间无常,起如是见者亦应驱逐。若谓世间亦常亦无常,起如是见者亦应驱逐。若谓世间非常非无常,起如是见者亦应驱逐。”于十四不可记事,皆如是说,不与共住。

东山住部的经典中说:“如果有比丘说‘世间是常’,起这种见的人应该摒除。如果有比丘认为‘世间无常’,起这种见的人也应当摒弃。如果有比丘认为‘世间既是常又是

无常’，起这种见的人也应当驱摈。如果有比丘认为‘世间不是常也不是无常’，起这种见的人也应当驱逐。”对于十四种不可记别事都应当这样说，摈除有这种见解的人，不应该与其共住。

下面讲承许五蕴是“我”与十四种法不可记别相违：

若世间言是指五蕴者，五蕴生灭无常故，则可记世间无常。般涅槃后五蕴非有，亦可记世间有边。如是亦可记如来死后非有也。然经破计世间有边等，故计五蕴是我不应道理。

十四无记法中的“世间”就是指有情（或者“我”）。你们认为“我”就是五蕴，由于五蕴生灭无常的缘故，就应当可以记别“世间无常”。因为五蕴第二刹那就灭了，所以是无常性。

其次，由于入涅槃后五蕴寂灭。而五蕴是“我”，“我”是实法，那么直到入涅槃的前一刹那，“我”一直存在，入涅槃后“我”或者“有情”就没有了，这时候就到了世界的最后边际。由此应当可以记别“世间有边”。

像这样，也可以记别“如来死后非有”。因为所谓“如来死”就是如来入涅槃，既然入涅槃后五蕴寂灭，那么跟前面一样，就成了彻底的没有。

但是经中已经破斥“世间有边”等，说凡是计执“世间

有边”等等都应当驱逐。所以你们计执“五蕴是我”不合道理。

下面讲计执五蕴或心识是“我”还有其他过失：

复有过失。颂曰：

若汝瑜伽见无我 尔时定见无诸法

如果是像你所说那样，那瑜伽师现见无我时，就决定见无有一切法了。这与你宗所许诸法实有相违。

若五蕴或心是我者，则瑜伽师证见谛时，谓一切法无我，是见苦谛无我相，尔时应是见无五蕴名见无我。然不许尔，故五蕴非我。

如果你们认为五蕴或者心识是“我”，那么当瑜伽师现证真谛的时候，说是以“一切法无我”为见到苦谛无我相，那时应当是由见到没有五蕴而称为“见无我”的。（意思是，既然五蕴是“我”，你们又说见到“无我”，那时应当是见到“没有五蕴”。）但是你们不会这样承许。所以五蕴不是“我”。

下面对方补救：

设作是念：业果关系时所说之我，此我更无别法，故唯诠五蕴。见无我时则诠外道所计神我。故见无我时，是离神我，唯见诸行，不犯见无诸法之过失。

如果对方这样想：我们承许的“我”有两种，在建立业

果关系时所说的“我”，这个“我”不是指别的法，唯一指五蕴。但是见道见无我的时候，这个“我”，则是指外道所计的“神我”。所以见到“无我”的时候，是指离开外道所说“神我”，唯一见到五蕴。这样就不会犯“见道时无一切法”的过失。

下面中观师破斥：

破曰：

若谓尔时离常我 则汝心蕴非是我

若怖见无诸法之过失，谓我字是指常住神我，不许五蕴及心为我者，则失汝自宗。

中观师破斥说：如果你们因为害怕遭受“见道时无一切法”的过失，认为见道时见的“无我”，其中的“我”是指常住的“神我”，而不承许五蕴或者心识是“我”，这样就会失坏你的自宗。因为你们在建立业果关系的时候，明明说五蕴或者心识就是“我”。

对方对此回辨：

设作是念：如是境上，不许神我，故无过失。

如果对方这样想：我们在建立业果关系的时候，无论是造业时的五蕴，或者受果时的五蕴，这两种境上面，都没有“神我”在运转，所以没有这个过失。

中观师破斥：

此亦不然。此处谓是神我，余处则云是诸蕴，何得如斯，都无定理随意转计耶。

这也不对。因为你们在见无我的此处，说“我”指“神我”。在建立业果关系的余处，又说“我”指诸蕴。但是对于“我”只能有一种定义，怎么能完全没有固定的体相，随意转变想法呢？

下面中观师进一步以同等理破斥：

若谓非有故，则诸蕴上此亦不转，前已宣说。故若说一切法无我时，不许我字诠五蕴者，余时亦应不许。若余时许诠五蕴者，则此时亦应许也。

如果说在造业、受果的时候，决定没有“神我”作为作业者，或者受果者，那么在五蕴上也就不会起这是“神我”的心（就是说当心里认为这个造业的蕴或受果的蕴是我时，绝不会同时又起这上有个神我的心，因为同一个心不可能起两种计执我的念头），这一点前面已经说过。

所以，如果在说“一切法无我”的时候，不承许“我”字诠表五蕴，那么在其他建立业果关系的时候，也应当不承许“我”字诠表五蕴。如果在其他建立业果关系的时候，承许“我”字诠表五蕴，那么在说“一切法无我”的此时，也同样应当承许“我”字诠表五蕴。

不仅如此，还有其他过失：

复有过失。颂曰：

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

按照你宗所说，瑜伽师在见道现见“无我”的时候，只是见到没有外道所计的“神我”，但是这并不是了达色等的真实义。由于不了达色等诸蕴“无我”的缘故，仍然会缘着色等攀缘运转，所以还会生起贪等的烦恼，因为并没有了达色等诸蕴自身体性的缘故。

首先以比喻说明：

如未曾尝花中蜜者，仅见花上有鸟，犹不能知彼味甘美。其曾尝彼味者，纵见花中无鸟，非即不知彼味甘美，亦不能断彼味之爱著。

就好比说花中有蜜，花上有鸟。（一）如果从来没有尝过花中的蜜，只是见到花上有鸟，则仍然不能了知花蜜的甘美。（二）曾经尝过花蜜味道的人，纵然见到了花上没有鸟，不能由此而说他不知道花蜜的甘美，也不能断除他对花蜜美味的爱著之心。

下面讲意义：

此中亦尔，诸瑜伽师虽见色等诸法，离常住我，由其未知彼体性故，云何能知？若见色等是有自性，则见无彼我，

云何能断除缘色贪等？

这里的意义也一样，对此可以从两方面来说：按照你们的观点，第一、就像花蜜和鸟是毫无关系的两法，没有尝到花蜜味道的人，虽然见到花上有鸟，但是对于了解花蜜的味道毫无帮助。同样，诸瑜伽师虽然见到色等诸法，远离了常住的“神我”，但是由于他并没有了知色等诸法自身体性的缘故，怎么能知道色等诸法本来“无我”呢？意思就是，色等诸法和外道所计的常住“神我”是别别无关的两个法。虽然瑜伽师见到色等诸法上没有常住的“神我”，但是对于色等诸法自身的体性一无所知。这样怎么能知道色等诸法的无我真实义呢？

第二、就像尝过花蜜的人，纵然见到花上没有鸟，也不等于他不知道花蜜的美味，更不能因此断除对于花蜜味道的贪爱。同样，如果瑜伽师见到色等诸法有自性，那么纵然见到色等诸法上，“神我”不可得，怎么能够断除计执色等诸法有自性的心呢？又怎么能断除缘色等法生起的贪等烦恼呢？

以下从反面来说：

若由了知无彼我故，即能断除缘境之贪等，任何有情皆不为令神我快乐，求可乐境，及恐彼苦，避不可爱境。由缘色等所生贪等，以无了达色等本性能断贪等之因缘故，

犹如外道。

如果由于了知没有“神我”，就能断除缘色等境相的贪等烦恼，那么任何一个有情都不会执“神我”，也不会为了使“神我”快乐，而求取各种可意的色、声等的五欲境相，并且不会因为害怕“神我”感受痛苦，而避开各种寒热、战争、疾病等的不可意境。从缘起上看，缘色等诸法而生起的贪等烦恼，即便了知没有蕴外的“神我”，但是由于没有了达色等诸法的本性“无我”（或者说无自性），也就没有能够断除贪等烦恼的因缘。所以这种“见无神我”的道就像外道一样，根本无法获得解脱。

意思就是，如果了知没有“神我”，就能够断除缘色等境相的贪等烦恼，那么一切有情都应当断除缘境的烦恼了。因为一切有情的心里根本不会执著“神我”，更不可能为了“神我”而避苦求乐等等。但是由于有情会缘着各种可意的色法、声音等生贪爱，缘不可意的色法、声音等起嗔恚……可见，了知没有蕴外的“神我”，对于断除缘境所生的烦恼毫无作用。其实，贪嗔等的烦恼，都是缘色等的境相而生，也就是执著色法等有自性，才会生起贪等烦恼。因此，只有了解色等诸法本身无有自性、了不可得，才能断除贪等烦恼。

下面对方补救：

设作是念：我等是以圣教为量，诸分别量不能妨难。圣教中说唯蕴为我。如世尊说：“苾刍当知，一切沙门婆罗门等所有我执，一切唯见此五取蕴。”此中亦尔。

如果对方这样想：我们是以佛的圣教为正量，而你们以分别心所起的各种比量都不能妨害我们。（意思就是，如来的圣教量最为真实可靠，而我们是依据佛语在安立观点，所以你们再有多少的分别比量，也绝对不会妨害我们。）圣教中说“唯蕴是我”。比如世尊曾说：“比丘应当知道，一切沙门、婆罗门等的所有我执，一切唯一见到就是这个五取蕴。”这里我们承许“我”的时候，也是按照世尊的圣言量说“诸蕴是我”。这有什么不对呢？

以下中观师对此遮破：

颂曰：

若谓佛说蕴是我 故计诸蕴为我者
彼唯破除离蕴我 余经说色非我故

中观师说：如果你们认为，由于佛说“五蕴是我”，所以我们可以执持“五蕴是我”的观点。但是要知道，佛宣说“五蕴是我”的密意，唯一是为了破除蕴之外的“遍计我”。因为其他经典当中讲到“色蕴等不是我”，也就是破除“色等是我”的缘故。

此经非明诸蕴是我，令其信受诸蕴为我。世尊密意，

是说离蕴都无有我，以是观待世俗谛破外道论故，及为无倒显示世俗谛故。

前面对方引用的佛经里的话，并不是为了说明“诸蕴是我”，而使得佛弟子们信受“诸蕴是我”的观点。世尊的密意是说，离开五蕴根本没有“我”。这就是观待世俗谛来破除外道观点，并且是为了无颠倒地显示世俗谛的缘故。

意思就是，佛说“诸蕴是我”是有密意的。这是针对当时很多入外道教派的人，为了遣除他们心中计执蕴外“神我”的错误见解，世尊观待于世俗谛，或者说就人们根识前的显现，说所谓的“有情”，或者“我”，只有色受想行识五蕴的现相，根本没有蕴外的“神我”。以此无颠倒地显示世俗谛的真义。

云何知此是破离蕴之我？

对方问：怎么知道佛说“诸蕴是我”，是为了破除离蕴的我呢？

以余经中破色等是我故。如何破除？

中观师回答：因为佛在其他经中明确破除了色等诸蕴是“我”的缘故。怎么破除的呢？

颂曰：

由余经说色非我 受想诸行皆非我
说识亦非是我故 略标非许蕴为我

因为佛在其他经中明确讲到，色蕴不是“我”，受蕴不是“我”，想蕴不是“我”，行蕴不是“我”，以及宣说识蕴也不是“我”的缘故，所以前经略标“唯见此五取蕴”并不是承许“诸蕴是我”。

我们知道，佛绝对不会有自语相违的过失，也就是不可能既说“诸蕴是我”，又承许“诸蕴不是我”。因此，前面对方引用的“一切唯见此五取蕴”，就应当理解为遮破外道所许的“离蕴之我”，而不是理解为佛承许“诸蕴是我”。否则佛的语言就成了自语相违。

故彼经说“唯见此五取蕴”，唯破离蕴之我。

所以那部经中所说“唯见此五取蕴”，唯一是破除离蕴的“我”。

经中破除色等为我，当知彼经亦破萨迦耶见所缘，假立能取诸蕴之我，以彼是依真实义说故。

佛经当中破除色蕴、受蕴等是“我”，要知道那些经也是在破除萨迦耶见的所缘——假立的能取诸蕴的我，因为讲到“色等非我”的经典是依于真实义而宣说的缘故。

也就是说，在实相中，不仅色等诸蕴不是“我”，包括萨迦耶见的所缘境——“我”也根本没有。

若不见有能取者，则彼所取亦定非有。故离缘色等之贪著，极应正理。由余经中如是说故，则前经略标非许诸

蕴为我也。

（这里的“我”是能取，蕴是所取。）

如果见到没有能取的“我”，那么“我”所取的诸蕴也必定没有。因此，见到“无我”，就能远离缘色等的贪著极为合理。由于佛在其他经典当中这样宣说的缘故，前面经中略标“唯见此五取蕴”并不是承许诸蕴是我。

以下进一步破斥：

复次，即使彼经是表诠义，然亦非说诸蕴是我，何以故？

另外，假使那部经中说的“唯见此五取蕴”，是以表诠的方式而说到“诸蕴是我”，但也绝不是指单独的蕴体是“我”。为什么呢？

颂曰：

经说诸蕴是我时 是诸蕴聚非蕴体

经中说到“五蕴是我”的时候，只是说五蕴的积聚是我，不是指一个一个的蕴体是我。

如说众树为林时，是说树聚为林，非说树体，以非一一树皆是林故。

首先以譬喻说明。就像我们在讲很多的树是森林的时候，是指很多棵树积聚在一起，对此称为“森林”，不是指一棵一棵的树是森林。因为任何一棵个体的树都不是森林。

意思就是，任何一个总体的名称，所表诠的都是众多支分的积聚。这其中任何单独的部分，都不能安立总体的名称。比如，对于十亿人民的聚合，称为“国家”。而不是对于其中的某个人，或者某个县、市当中的部分民众称为国家。

现在把有情的整个身心诸法的积聚称为“我”，也是指这个总体。因此，这里面的任何一个部分都不是“我”。比如一只眼睛、一个鼻子、一个耳朵、几根头发，或者现在的一种感受、一些想法等等，都不能称为“我”。所以，“我”是指身心所有内容的总称。

以上破除了蕴当中的某一个支分是“我”。下面破除蕴的总聚是“我”。

如是唯说蕴聚是我，聚亦都无所有。

像这样，如果认为经典当中唯一是说，蕴的总聚是“我”，那么由于“蕴的总聚”也完全得不到，而你们安立的“我”是实法，因此“蕴聚”也不是“我”。

所谓“蕴的总聚”，只是一个假立的名称，除了蕴聚中的各个支分，根本找不到独自成立的“蕴聚”。比方说，50个人组成一个班级。如果认为这个“班级”实有，那么它跟个体的成员只有两种关系：或者是一体，或者是他体。但是“班级”和成员是一体不成立，因为个体的每个成员都不

是班。同样，“班级”和成员是他体也不成立，因为在这 50 个人之外根本找不到一个实有的“班级”。既然除了这 50 个人，根本没有单独成立的一个“班”，就说明这些人的总聚并非实有。

以下结合经教继续破除“蕴聚是我”：

颂曰：

非依非调非证者 由彼无故亦非聚

佛经当中说，“我”是依怙者，是可调伏者，是证知者等等。假使像你宗所说，蕴聚是“我”，那么由于蕴聚只是假立的法，完全不成立实有，就应当说“我”不是依怙者，不是可调伏者，不是证知者。

意思就是，因为“蕴聚”不是实有的法，所以根本不可能成为依怙者、也不是所调伏的对象，并且不能成为证知者。而佛经当中明确讲到“我”是依怙、调伏、证知者，因此蕴聚绝对不是“我”。

这里应成派以汇集他宗相违之处而做破斥。对方正量部既承许“我”是实法；又认为“我”是蕴聚。把它们汇集在一起，由于蕴聚是假法，“我”又是蕴聚，就成了“我”不是依怙者，不是可调伏者，也不是证知者。但是这明显与对方所承许的佛语相违。

如薄伽梵说：“我自为依怙，亦自为怨家，若作善作恶，

我自为证者。”此说是依是证。又云“由善调伏我，智者得升天。”此说可调伏。聚无实物，说是依怙、证者、调伏，不应道理。故聚亦非我。

就像世尊所说：“‘我’做自己的依怙，并且也是自己的怨家，无论行善还是作恶，‘我’唯一是自己的证明者。”这一句说到“我”是依怙，是证知者。世尊又说：“由于很好地调伏‘我’，智者就能得到升天的果。”这也说明“我”是可调伏者。但是你们认为“我”是蕴的总聚，而蕴的总聚没有实有的事物，只是一个假名，连微尘许也得不到。你们却说“蕴聚”是依怙、证者、可调伏者，显然不合道理。所以蕴的总聚也决定不是实有的“我”。

下面对方补救：

若谓离能聚法无别聚故，当知彼果即能聚之果。故作依怙，可调伏，作证者，皆应道理。

（能聚指支分，聚指总体。）

如果对方说：离支分没有单独的总体的缘故，应当知道所谓“能作依怙”、“能作可调伏者”、“能作证知者”等的果，就是指支分的果。因此“我”作为依怙者、可调伏，以及证知者，都应当合理，能够成立。

以上中观师破除了离开蕴的支分，没有独自成立的蕴聚，所以蕴聚不是实法。因此无法作为依怙、调伏和证知

者。对此对方改变观点说，因为离开个体的支分，没有单独的蕴聚，所以我们所说的“我”，就是指五蕴的个体，也就是那些真实存在的色法、感受等等。这些真实成立的法可以作为依怙者、可调伏者，以及证知者。这样对方又从原来认定“我”是蕴聚，变成了“我”指蕴的支分。

此亦不然，过已说故。

中观师破斥：这也不对。前面已经说过这样承许的过失。

也就是你们所说的“我”一会儿表示蕴聚，一会儿又指代支分诸蕴，这样对于同一个法随意转变定义是不合理的。

下面对于对方承许的“蕴聚是我”，中观师继续出过：

复有过失。颂曰：

尔时支聚应名车 以车与我相等故

不仅如此，还有其他过失：如果“蕴聚是我”，或者说支分就是总体，那么车的支分堆积一处，也应当成为车。因为车和“我”的情况相同的缘故。

经²²云：“汝堕恶见趣，于空行聚中，妄执有有情，智者达非有。如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。”

²² 此二偈颂出自《阿毗达摩俱舍论》

就像经论当中所说：“你已经堕在恶见道里了，在空无自性的积聚中，妄执有真实成立的有情，但是智者了达这里根本没有有情。就像缘着众多支分的积聚，以分别心假想安立这是一辆车。同样，在世俗中安立‘有情’，应当了知也只是缘着由众多支分积聚的身心五蕴假立的名称而已。”

这里讲到在色受想行识这五类法的积聚中，没有实有的有情。对此，愚者缘着众多支分的集聚，生起这是真实有情的错觉。而智者了解所谓的总体，只是依于各个支分的积聚而假立。当他见到只是一个个支分，根本得不到一个实有的总体，这时候就会彻底了解到，在五蕴的积聚里面根本没有实有的有情。

为什么呢？首先以譬喻说明。人们缘着一些支分的积聚，安立“车”的名称。实际上在这些零零散散、各不相同的支分里，根本得不到实有的“车”。因为所谓“总体”只是对这些支分安立的名称，而“总体”本身，在每个支分上都得不到，因此，所有的支分组合起来，也得不到总体。

“有情”的名称也一样。比如对某个身心五蕴的总体，立名为“张三”。实际上在任何支分上都得不到总体的“张三”，或者“有情”。既然在每个支分上都没有，这些支分聚合起来也同样没有总体的“有情”。因此，所谓的“张三”，

或者“有情”，只是对于面前的一种身心各项内容汇集一处的现相假立的名称。除此之外，根本得不到真实成立的“有情”。

由前道理。颂曰：

由于上面的道理，偈颂中说：

经说依止诸蕴立 故唯蕴聚非是我

前面引用的经论当中明确说到：依止诸蕴而假立总体“有情”的名称。因此，蕴聚不是“我”。

意思就是，“有情”或者“我”，只是依于“蕴”而立的名称，并不是“蕴”自身成为“有情”，或者说“有情”就是诸蕴。

下面具体解释：

凡依他法而立者，即非唯所依之支聚，依他立故。

凡是依于他法而安立，就不是所依的支分积聚。依于他法而立的缘故。

意思是说，所依是支分的积聚，能依是安立的总名称。也就是依于支分积聚而安立总体的名称。因此“名称”是依于支分积聚而安立的缘故，所以不能说“名称”就是支分积聚。虽然这二者有关系，但并不是完全相同。

打比方说，一个人在天黑的时候，见到远方有呈现出人的形状的石堆，就误以为那是一个鬼。这里所依是石堆，能依是鬼，也就是依于石堆而生起鬼想。其实，这唯一是

自己的分别心缘着石堆起了鬼想，在石堆上根本没有鬼。或者说“鬼”只是依于石堆而安立的法，所以鬼不是石堆。同样，“我”或者“有情”，只是依于蕴聚而安立的法，所以“我”不是蕴聚。

下面以譬喻说明：

如大种所造。如以大种为因，安立青等大种所造色及眼等根。然彼二法非唯大种积聚。如是以蕴为因安立为我，亦不可说唯是蕴聚。

就好比说“大种所造”。如同以大种为因，安立青色等的大种所造色，以及眼耳等的根。但是这两个法（青等色法及眼等诸根）不等于是大种的积聚。（也就是说，依于大种积聚而立的法，不等于就是大种积聚。）同样，依于蕴聚安立为“我”，也不能说“我”唯一是蕴聚。

对方对此譬喻辩驳：

若谓瓶等不决定者。

如果对方说：瓶子等的大种所造法不决定不是大种积聚。

就像依于几十个人安立为一个班级，“班级”不等于这几十个人的积聚。但是瓶子等法不是这样。因为若干的微尘积聚在一起，已经成了浑然一体的瓶子。所以瓶子应当就是这些支分的积聚。

此亦不然,说瓶唯是色等积聚亦不成故。观察道理与前同故。

中观师回答:并非如此。你们说“瓶子等法就是色等大种积聚”也不成立的缘故。观察的道理和前面相同。

你们认为瓶子等法是色等大种凝聚在一起的一个整体,永远不会分散。其实这只是你们的一种错觉。因为仔细观察就会发现,这也只是一个一个的微尘,根本不是不可分割、独一的瓶子。由于我们所说的“瓶子”,是独一的法,而瓶子上的微尘无量无数,因此,微尘积聚本身并不是一体的瓶子。所谓“瓶子”,只是对这一堆微尘的积聚,在名言中假立一个总体的名称。依于微尘积聚而安立的缘故,同样不是微尘积聚本身。

总之,这个世界上大大小小的一切事物,都只是依于支分积聚而作的总体的假立。我们平时无论是起心动念,还是说话做事,都是缘着这个总体的“一”。像是一辆车、一幢楼、一个人、一朵花、一台电脑、一碗饭等等。而且,“支分积聚”是很多的法,而这些“一”,只是第六意识依于支分积聚而安立的总体的概念。因此,这些“一”并非实法,也不是支分积聚本身。

以上破斥了“蕴聚是我”,下面对方以“蕴聚的形状是我”而做补救:

若谓唯轮等堆聚犹非是车,要轮等具足特殊形状乃得车名。如是色等之形状乃是自我。

如果对方说:就好比说,仅仅是轮子、引擎、车椅、油箱等的支分,杂乱无章地堆在一起,也不能称之为“车”。只有轮子等的支分,组合成特定的形状,才能得到“车”的名称。(“具足特殊形状”是指,轮子等的支分各住其位,井然有序地组成特定“车”的形状,这样才是车。)同样,只有身体中的眼、耳、鼻、舌、手、足、内脏等色法,构成一个特定的“人”的形状,这样的法才是“自我”。

中观师对此破斥:

此亦不然。颂曰:

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

彼非有色故。

中观师说:这也不对。如果你们认为,组合成一种特定的形状就是“我”。那么,由于只有色蕴才有形状,你应当唯一承许色蕴是我。其余心王、心所等诸蕴应当不是“我”。因为这些是心法,不具有色法体性的形状等的缘故。

意思就是,你们的观点自相矛盾。因为,只有色法才具有形状和颜色,才能由各个不同的支分组合成一个特定的总体形状。而心、心所等是内在的心法,它们没有形状、

颜色。因此，再多的受想行识也绝对不会呈现出三角形、圆形等总体的形状。按照你们所说，“我”不是杂乱无章的支分的积聚，而是积聚成特有的形状。这样一来，只能说色蕴是“我”，其他四种蕴——受想行识都不是“我”。但是你们前面说，五蕴的总聚是“我”。这样把两种观点合集在一起，明显有自语相违的过失。

以下中观师继续放过失：

复有过失。颂曰：

取者取一不应理 业与作者亦应一

“取者”的“我”和“所取”的“蕴聚”成为同一个法不合道理，否则业和造业的作者也应当成为“一体”。

由能取故，名为取者，即是作者。由被取故，名为所取，即是作业。取者谓我，取谓五蕴。若色等聚即是我者，作者与业，亦应成一。此非汝许，以大种与所造色，瓶与陶师，皆应一故。

由于能取的缘故，名为“取者”，也就是“作者”。由于被取的缘故，叫做“所取”，也就是所作的“业”。其中“取者”就是“我”，“所取”的法就是五蕴。如果色等蕴聚就是“我”，那么“作者”和所作的“业”，也应当成为同一个法。但是你们并不承许这一点。否则大种和大种所造的色法，以及瓶子和造瓶子的陶师等，都应当成为同一个法了。

这里中观师以汇集相违应成因破斥对方。对方一方面承许“我”能取五蕴，所以“我”是能取或者作者，“五蕴”是所取或者所作的业。另一方面认为蕴聚是“我”。把这两种观点汇集在一起，就成了：能取和所取成为同一法，作者和业也成为无别的一体。这样就应当承许，裁缝和他制作的衣服是一体，或者厨师和他所做的饭菜是一体，或者陶师和他所做的陶器成为一体。但事实并非如此。因为我们明明见到作者和所作的业是两种不同的法。

要知道，对方只要承许“我”是实法，就绝对无法避开这种矛盾。因为实法只能固定地持有一种体性，不可能兼具两种不同的性质。如果“我”持有因位作者的体性，就绝对不可能成为所作的业。否则就有作者和所作的业成为一体的过失。如果承许“我”是假立，那么对于因位造作时的五蕴，假立为作者的“我”，对于果位显现业报的五蕴，假立为受者的“我”，这样就不会有过失。

论云：“若薪即是火，作者业则一。”又云：“以薪与火理，说我与所取，及说瓶衣等，一切皆如是。”如不许火薪为一，亦不应计我与所取为一也。

如同《中论》所说：“如果薪柴就是火，那么作者和所作的业就成了一体。”论中又说：“通过薪柴和火的道理，同样可以说，能取的‘我’和所取的五蕴，以及陶师和瓶子，裁缝

和衣服等,这一切法都是如此。”就像不承许火和薪柴是一体,同样也不应当计执能取的“我”和所取的五蕴是一体。

就好比以木柴为因燃起了火。其中木柴是作者,火是木柴所作的业,或者说是木柴造成的果相。我们知道,在现相上,木柴不是火,因为因和果绝对不是同一个法。同样,能作和所作也绝对不是一体。但是你们却说,“我”是独一的,并且就是蕴聚。那么“我”既是作者,又成为所作的业,这样就有作者和所作业成为一体的过失。

对方对此做补救:

若作是念:全无作者为能取者,此中唯有所取聚耳。

如果对方这样想:根本没有一个作者作为能取者,这里只有一个所取的蕴聚。(对方在此舍弃了作者“我”,认为只有一个所取的蕴聚。)

以下中观师以观待理破斥:

此不应理。颂曰:

若谓有业无作者 不然离作者无业

这也不合理。如果认为“只有所作的业,没有能作的作者”,这是不对的,因为并没有离开作者独自成立的业。

若不许作者,亦不应许无因之业。

如果不承许作者,也不应当承许有无因的所作业。

意思是说,能取和所取,或者作者和所作业,都是观待而有,不可能独立存在。因此并没有脱离作者独自成立的所作业。比如裁缝和衣服。其中裁缝是作者,衣服是他所作的业。如果没有裁缝,绝对没有他所作的衣服,或者说不可能有一种无因的衣服。像这样,作家和作品,画家和画作,农民和庄稼,陶工和瓶子,厨师和饭菜等等,这些“能”和“所”都没办法独立存在。必定是观待“所”才安立“能”,观待“能”才安立“所”。全部是有则俱有,无则俱无。

论云：“如破作作者,应知取亦尔,及余一切法,亦应如是破。”

《中论》中说：“就像破除作业和作者有自性那样,应当知道,同样能够破除能取和所取有自性。其余的能生所生,支和有支,能见所见等的一切法,也应当这样破除。”

意思就是,凡是能所范畴里的法,都是互相观待而有,绝对不是独自成立。比如能生所生。就像由米做成了饭,米是能生,饭是所生。其中单独的米不能称为能生。因为它没有因的自性,必须观待由它做出来的果法,才能安立米是某种事物的因。如果把米做成了稀饭,就安立这些米是稀饭的因;磨成了米粉就安立为米粉的因;酿成了米酒就说是米酒的因……像这样,只有出现了果法,才能观待于这个果对于现起它的因安立因的名称。同样,只有观待

于因,才能安立出现了什么样的果。由于因和果都是互相观待而有,无法独自成立,所以能生和所生同样是假法。

支和有支也一样。比如一间房子,由东南西北上下六个部分组成。整体的房子是有支,各个部分是支分。只有观待各个支分的积聚,才能安立是一间房子。如果不观待支分,总体的房子能够独自成立,就应当在这些支分之外,能够找到一间房子。事实上,如果把东南西北上下全部拆掉,根本没有什么房子。所以,有支也是观待支分而安立。同样,支分只有处在总体的积聚当中,才能安立是某法的支分,因此脱离了有支同样没有独自成立的支分。再比方说身体,观待于从头到脚各个支分的积聚而安立,并不是离开这些支分,另外有一个身体的实法存在。反过来说,只有观待于有支的身体,才能说这些支分是身体的组成部分,脱离了身体也不能独自成立为支分。

再说能见和所见。能见是心,所见是境。心和境也是互相观待而有,不可能独立存在。正所谓"境不自境,由心故境。心不自心,由境故心。"所有的境都是观待能了别的心而成为境,不观待能了别的心,没有独自成立的境。同样,观待所取的境才能生起了别的心,没有离开境相独自成立的心。比方说看电视。观待于这一幕幕的画面和声音,才会生起种种取境相的心。没有境相,不会独自生起

看到某某电视剧的心识。同样，观待于看电视的心识，才能成立有各种各样的境相，脱开心识，没有独立存在的境。

像这样，一切能所范畴里的事，全部是相对的二边。由于它们无法独自成立，必须观待于他缘而有，因此全无自性。

下面解释这一《中论》偈颂中部分词句的意思，属于声明学的内容：

此中于事物上，给“罗札”字缘²³，由能取故名为取者。若无作用亦无彼事，故安立彼作用，通能取所取。取字义，如《声明论》云：“积达与罗札，是多分。”故于业上，给“罗札”缘，亦通所取业也。

这里在作者事物上，给“罗扎”字缘，由于是能取的缘故，称为“取者”。假使没有作用也就没有彼作者之事，所以安立彼作用，通于能取和所取。“取”字的意义，就像《声明论》中所说：“‘积达’和‘罗扎’有多分意义。”所以在“业”上面，给“罗扎”字缘，也通于所取的业。

如依作者安立业，依业安立作者。如是依于所取安立取者，依于取者安立所取。如论云：“我不异于取，亦不即

²³ 字缘：梵语当中，附于字界上使语体发生变化之助缘；亦即附于动词语根上，使其成为名词、形容词等之接尾语。

是取，而复非无取，亦不定是无。”是故当知，若离作者，业亦非有。

就像依于作者才能安立所作的业，依于所作的业才能安立是它的作者。像这样，依于所取的五蕴，才能安立取者的“我”，依于取者的“我”，才能安立它所取的五蕴。因为“我”也是依于五蕴而安立的缘起法。就像《中论》所说：“‘我’不是离开蕴而独立存在的法，（这里的‘取’指五蕴）；同时‘我’也不是完全等同于蕴；而且‘我’也并非不观待所取的蕴而有；并且‘我’也不是像石女儿一样全然住于‘无’的自性中。”这样应当知道，作者和所作业互相观待而有。离开了作者，所作的业也决定没有。

因此，你宗所许的“没有能取者，唯一有所取的五蕴”绝对无法成立。

以上破除了“五蕴是我”。下面辨明什么时候遮破“我”，什么时候安立“我”：

若经²⁴说无作者而有业有报，当知是破有自性之作者，非破名言支分假立之我。如经云：“补特伽罗无明随转，作诸福行。”

有些经典当中说：“没有作者，只有业和果报。”应当知

²⁴《佛说胜义空经》：“有业，有报，作者不可得。”

道,这是在破除有自性的作者。并不是破除名言支分假立的“我”。就像有些经中所说:“补特伽罗随着无明而转,由此造作各种福业等行。”

意思就是,破除自性成立的作者“我”。在因位的时候,只有作业的五蕴,没有实有的作者“我”;受报的时候也只是受报的五蕴,没有实有的受者“我”。总之,从因到果的过程中,“无我唯法”。只有五蕴的法在运行,根本没有常、一的“我”。

但是,在名言中,依于现前的各种支分积聚,假名安立这样的总体为“我”。比方说,对于一个刚出生的婴儿,由于他有各种身心五蕴的积聚,为了方便起见,就对于这些蕴的积聚,假立一个代号,叫做“张三”。从此之后,一说到“张三”,就指代这个五蕴积聚。像这样,“张三”或者“我”只是对于这些现相取的假名,并不是在这些现相上有真实成立的“自我”。也就是并不破斥依于蕴聚假立的“我”。

复有过失。颂曰:

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	故彼非是我执境

认为诸蕴或心识是“我”还有其他过失。颂文说:佛在

经中明确讲到，这只是依于地、水、火、风、空、识这六种界而假名安立为“我”；又说这只是依于眼、耳、鼻、舌、身、意等六触所依的六根，而假立为“我”；还说到这只是依八识心王、五十一心所等法，而假名安立为“我”。也就是仅仅对多种法的积聚安立一个“我”的名字，所以并不是这些六界、六处、心心所等法本身是“我”。不但这些法单个不是我，这些法的积聚也不是“我”。人们认为的“我”，指的是六界、六处、心心所等这些内容的总体，而不是其中的一个支分。既然任何一个支分都不是“我”，那么所有支分积聚在一起，也决定没有实有的“我”。就像一个旅馆的每一间房里都没有小偷，五十间房合在一起也没有小偷那样。

因此，六界、六处、心心所等法以及它们的积聚，都不是我执的境。大家知道，“我执”这种心所执著的境是“我”，那么这个“我”到底是实有的，还是假立的？如果“我”是实法，就应当能得到它，但是在五蕴任何一个支分上都得不到“我”，在众多蕴的积聚上也不可能真的有这个“我”，更不可能在五蕴之外得到“我”。这样就知道，“我”只是对六界、六处等很多法的积聚而安立一个名字来称呼它，就像很多农民的聚合要说成是某个村那样，这个村是安立一个记号、一个名称好叫它，不是真的在单个农民上实有它，也不是多个农民合在一起，能找到这个“村”的实法，就算把

每个人分析成了一个微尘和刹那,也找不到一个“村”的实法。所以就只是假名安立而已。也因此,我执心所执著的境也就是“我”,它根本不住在蕴内、蕴外等任何处,只是个假名罢了。

经云²⁵:“大王!六界、六触处、十八意近行,是士夫补特伽罗。”六界,谓地水火风识空,依彼六界假立为我。眼等六触处,谓眼合触处,乃至意合触处,依彼六触处假立为我。十八意近行,谓缘色声香味触法,起六种喜意近行、忧意近行、舍意近行,依彼意行,及依心心所法,假立为我。

佛在《父子合集经》上说:“大王!这只是依着地等六界、眼等六触处,以及十八意近行,而假立为人或有情。”也就是依多个法的积聚而假立为“我”(其实,就是对“很多法聚在一起”这个情况,给它安立一个“我”的名字)。

假立的方式有三种:

一、依于“六界”:“六界,谓地水火风识空,依彼六界假

²⁵ 如《父子合集经》云:“佛言:‘大王!如是六界、六触处,十八意所伺察,是补噜沙为缘得生。云何六界?所谓地界、水界、火界、风界、空界、识界。云何六触处?谓眼触处而见于色,若耳触处得闻其声,若鼻触处能嗅于香,若舌触处悉尝于味,若身触处亲觉其触,若意触处则知于法。云何十八意所伺察,谓眼见色已,若生适悦,若生忧恼,若住于舍;如是六根各各缘彼适悦等三,是名十八意所伺察。’”

立为我。”“界”有体性、差别之义。“六界”指地、水、火、风、识、空六种种性或元素，依于这六种体性各异的法的积聚假名安立为“我”。

就像一个国家有六个省，每个省都各不相同，在名言中，就对于这六个不同的地区假立为一个国家。同样，观察有情的身心内容时，会发现这里大体上有六种体性的法，就叫做六界。它们的体性各不相同，即地的体性不是水的体性，水的体性不是火的体性等等，总之每种“界”都各自住于自己的体性当中。对于这不同体性法的积聚，就安立一种“人”或者“有情”的名称，就像对于六个不同的省取名为一个国家那样。

具体来看，在蕴体上能见到毛发、皮肤、肌肉、骨骼、筋脉、内脏等坚固体性的法，这些就叫“地界”。又可以看到汗液、唾液、血液、消化液、组织液、细胞内液、尿液等湿润体性的法，这些叫做“水界”。还能在身体上下、内外各部分当中发现暖热，这叫做“火界”。另外，身体在运动、行走时产生的风，体内各个器官的蠕动，以及咳嗽、排泄等时上行下行的各种风，包括呼吸等等，这些动转体性的法叫做“风界”。而且眼睛、耳朵、鼻子、口腔、咽喉、胸腔、腹腔等的内部都有孔隙，这些体内的空间就叫“空界”。在这些色法之外，有一种能了别境相的明知体性的法，包括眼识、耳

识、鼻识、舌识、身识、意识等，它们叫做“识界”。像这样，当你的心看到了只是六大类体性各异的法，就不会认为这里有独一的“我”或“有情”的实体。

众生的分别心有一种特点，就是要有固定的名称作为所缘，才方便缘取、运用等。这里也一样，为了方便了解、称呼等，人们最初对于这六种法的积聚取了“人”的名称。进一步为了便于在名言中交流、沟通等，对不同的六界的积聚，还会安立不同的名字。比如，把这一堆具有坚、湿、暖、动，里面有空间，而且能了别境相的六界法取名为“张三”，把那一堆六界的积聚取名为“李四”等等。

大家平常不观察的时候，就会习惯性地把自己这一堆坚固的、湿润的、有暖热的、能动转的、有空间的，而且能了别青黄长圆等色法、拍手等声音、香臭、酸甜、冷热等，以及能分辨、判断等的法，总的执著成一个“我”。也就是把这些原本体性各异的现相的积聚当成是独一的“我”。

但真正观察的时候会发现，这只是六种体性的法聚集在一处，里面根本没有独一无二不可分的“我”。而且其中的任何一法都不是“我”，那么六种法合在一起也不会有“我”，而六界之外更不可能有“我”。因此，所谓的“我”只是分别心对六界的总聚安立的名字，或者这只是各种因缘合成的有六类大种体性的现相，根本没有一个独一无二、常住的“我”。

这样就知道，自己念念执著的“我”根本不是什么实法，只是一个假名而已。

二、依“六触处”：“**眼等六触处，谓眼合触处，乃至意合触处，依彼六触处假立为我。**”“六触”即六根、六境、六识三者和合，而取可意、不可意、中庸等的境界义。“六触处”指六根。这里是说，眼根、色尘、眼识所生的眼触的依处——眼根，乃至意根、法尘、意识所生的意触的依处——意根，是依于这六种根而假立为“我”。（或者只是对这六种根聚在一起安立一个“我”的假名。）

就像一个公司有六个部门，每个部门都有一个窗口，分别接收来自不同方面的信息。这六个窗口合在一起，就取一个总体的名称，叫做某某公司。同样，众生有眼、耳、鼻、舌、身、意六种根，这就是我们的整个身心内容。这六种根就像六个部门，它们开张的时候，会分别接收色、声、香、味、触、法等的信息，而且各司其职，互不混淆。

比如，眼根这一门只接收色法，耳根门开张时，只接收各种有情、无情等的声音。其他根也以此类推，鼻根只辨别香臭等，舌根只接收酸甜等味道，身根接触冷热软硬等触尘，意根缘着前五根所取的影像起分别执著等等。这样就看到，我们平常认为的生命或者有情，只是这六种不同的根合在一起。这六种根积聚在一起，就取一个总体的名

称,叫做“有情”或者“人”。

前面把六个部门总的叫做某某公司,这只是第六意识对它取的一个名字。在这六个部门之外根本得不到一个公司的实体,在这六个部门内部,也就是在每一个窗口里得不到总公司,六个部门合在一起也没有。这样你就应该明白,所谓的“总公司”,只是分别心为了方便缘取,看待六个部门的积聚假立的一种名称而已,实际并不存在。与此相同,“我”也只是第六意识对这六种根的积聚所安立的一个名字,而并没有实体。

三、依“十八意近行”：“**十八意近行,谓缘色声香味触法,起六种喜意近行、忧意近行、舍意近行,依彼意行,及依心心所法,假立为我。**”

再说依十八意近行和心心所等假立为“我”。这又是一种观察的角度,虽然观察的方法没有两样,但是通过不同的角度作观察,会加深对“我”的体性的认知,更清楚地认识到“我”只是依蕴聚假立的名字。

“十八意近行”,是观察心里的活动。指十八种心上的受,也就是喜、忧、舍三种受,每一种又有行于色、声、香、味、触、法六境而生起的六种受,总共十八种。即:色喜意近行、声喜意近行乃至法喜意近行,这六种喜意近行;色忧意近行、声忧意近行乃至法忧意近行,这六种忧意近行;色舍意

近行、声舍意近行乃至法舍意近行，这六种舍意近行。

由于它们唯一以意识为近缘而行于境界，所以叫做“意近行”。也就是说，五受中的苦乐二受唯一依于五根和意根，不亲近于意识，所以不叫“意近行”。而喜忧舍三受在第六意识上有，能够作意识亲近之缘，使意识行之，就叫“意近行”。或者说，以这十八种受为近缘，能够使意识于境界数数而行，所以叫做“意近行”。又或者，“行”是指对于境界数数分别，这十八种受数数对于色声香味触法六境起分别，或者分别为喜，或者分别为忧，或者分别为舍，所以叫做“意近行”。

我们的生命活动以意识为主，而意识不会单独现起，六根接触六境时，意识当即对于顺喜受的可意境起喜意近行，对于不可意境起忧意近行，对于中庸境起舍意近行。这喜忧舍三种受唯一由意识领纳，所以是“意近行”。由于是以六根之身所引起，就由六种路径分别生起三种受，总共安立为十八种。以这十八种意近行就可以总的囊括一切心里活动的状况。

像这样，当你看到生命并不是一种不可分割的法，而只是六根接触六境，然后出生各种不同的心里感受，这样作多体观，才知道这只是各种心理行为的假合，它上面根本没有独一的“我”。（就是根本没有浑然不可分的“我”的

实体在里面。无论怎么找,也只是各种各样忽生忽灭的心理妄动而已,里面连一个微尘许的“我”也得不到。)

举例来说,眼根门一打开,就开始不断地接收色法方面的信息,这上面有相合心意的境界,有不合心意的境界,也有中庸的境界。比如看电视,当看到相合自己心意的节目时,立即出现一种喜悦的感觉,这就叫做喜受。这种受一出来,意识立即奔驰到这可爱的境相当中,在这个境界上不断攀缘分别。如果出现一些不喜欢的节目,这时就会现起一种忧愁的感觉,也就是忧受,之后立即产生一种排斥的心理,可能马上会换频道,口里也说出各种不满意的话等等。像这样,眼识一取到不可意的色境,意识立即从眼根门出去,对于这种不可意的色境起各种分别,产生忧受。如果这时插播一些无关紧要的广告等,既不认为好看,也不觉得讨厌,就会产生不苦不乐的舍受。然后随着舍受,意识还会缘在这个中庸境界上不断地分别、攀缘等等。这样就看到,主要有这三类心,它们各不相同。再继续分析,比如缘可意的色法起的喜意近行,又可以分成一个一个的刹那,每一刹那的心也不相同。也就是在眼根这一门里可以分三大类,这其中又可以分成无数,而且各自的体性都不一样。

声意近行也一样,耳根接触声尘发生耳触产生不同的

受，意识就缘着这些感受现起各种心里的奔驰。比如，耳根听到一种很喜欢的音乐，从而生起喜悦感，之后心就缘在所取的音乐声上不断地奔驰。换一种境界，耳边传来非常难听的恶骂声、呵责声，或者各种尖锐的噪音等等，这时根尘相合产生苦受，意识也会分别这些声音，表现出一种不满的情绪，或者不愿意接受等等。出现中庸的声音境界时，虽然没有什么喜和忧，是一种平平的舍受，但是心照样缘着声音在不断地奔驰。这样观察就会发现，从耳根门出去的意近行，和从眼根门出去的意近行不一样。而且这三类声音里的每一类又可以再细分成无数个声音，也就是可意、不可意、中庸的每一类声音里，又有各各刹那的声音，缘着不同刹那的声音的境，就会有不同的取声音的识，现起不同的心里行为，也就是有不同的声意近行等等。

这意思是说，我们过去认为有一个实有、一体的心，其实这只是一种错误的认识。心完全随因缘而起，因为所缘境不同，每种境都不一样，即使是同一种类的境，前后刹那也不一样，所以缘这些境所现起的每刹那心都各不相同。这样去分解的时候，你就知道这只是很多种类、很多刹那的心识，而不是实有、一体的心。

就像这样，十八意近行加上一切的心王心所，整个名言中的心法，你都能区分它们不同的体性、作用的话，就会

发现这只是一大堆各自不同的法。此处就是对于这无量无数的心法的积聚称为“我”。也就是以一种假立的“我”的名称，来代表这多种法的积聚。这样分别心就好驾驭这个概念，能够非常简易、方便地去使用。

就像一个超市的货架上摆满了千万种商品，每一种商品都有一个名字，这个名字就代表整个支分积聚。不这样的话，给它取多个名字，说起来就很不方便。同样，我们通常口里说的、心里认为的，就是一个人在吃饭，一个人在睡觉，一个人在行走等等。不可能说成有五个人在吃饭、五个人在行走、五个人躺在床上，五个人上台领奖，或者五个人受到了打击等等，这样就不好使用了。意思就是，虽然从多分的内容上看，可以说成是五种法或者更多，但为了表示它们积聚在一起，而且相续不断，就只说这是一个“我”，或者说是某一个人。

这样分析之后，你就应该知道“我”和蕴的关系是什么了。总的一句话——“我”是依于蕴而假立的名字，“我”并不是蕴。如果你认为安立的“我”有个实体，那只会让你失望。因为在蕴的每个支分上都得不到“我”，在这些支分的积聚上也得不到“我”的缘故。

既说依六界等假立为我，故非即是彼等。义谓非全无异，唯彼等积聚亦不应理。

既然说到依于六界、六触处、十八意近行等假立为“我”，也就知道“我”不是六界等。意思是说，“我”跟蕴并不是完全等同而无差别，认为“我”唯是六界等的积聚也不合道理。

也就是说，不能认为“我”就是蕴，因为蕴是很多体性不同的法的积聚，而所说的“我”只有一个。所以，所谓的“我”，只是依于多种支分的积聚假立的一个总体的名称而已。

由上所说诸法皆非是我，故彼诸法皆非我执心之所缘。

由于以上所说的这些法都不是我，所以彼等六界、六根等法都不是我执心的所缘。

意思就是，六界等本身并不是我执心的所缘，我执心的所缘就是第六意识假立出来的一个“我”。就像先前说的譬喻，夜晚见到前方的石堆，由此起了鬼想，然后一直说：“有鬼、有鬼……”这个“鬼执心”的所缘，就是分别心缘着依石堆而假立的鬼。它既不是石堆里的每一块石头，也不是多个石块堆积在一起的积聚，“鬼执心”的所缘唯一是鬼。同样，缘“我”才能生起执“我”之心，因此我执心的所缘就是“我”，而不是蕴或者蕴的支分。

若时五蕴非我执境，离五蕴外亦无彼境，故我执境非

有自性。诸瑜伽师由了知我不可得故，亦知我所非有坚实，即能灭除一切有为，无有余受，入般涅槃。故此观察最为端严。

“若时五蕴非我执境，离五蕴外亦无彼境，故我执境非有自性”：如果某时已经发现五蕴不是我执的境，离开五蕴外也没有我执的境，就会知道我执的境绝对不是一个有自性的法。

反过来说，如果我执的境是有自性的法，那一定有它的住处，能得到它，但在五蕴上根本得不到“我”，五蕴外更得不到。这样就知道，我执心所执著的“我”并没有实法可得。

“诸瑜伽师由了知我不可得故，亦知我所非有坚实”：瑜伽师就从这里知道“我”只是一种假立，实际不可得。知道“我”不可得，也就是知道“我所”无有自性。

比如，必须真的有这样一个人，邮递员才能在他的信箱里投入信件、包裹等，说这些都是属于他的。如果世界上根本就沒这个人，只是一个假的名字，在一切处都没有他，哪里有属于他的东西呢？同样，以没有“我”的缘故，也就没有我所或我的。

我们出错的地方是先把这个五蕴当成了“我”，然后又把其他法执著成这个“我”所拥有的，或者真的有跟这个

“我”的种种关系等。比如这件衣服属于“我”，这套房子属于“我”，这种名誉属于“我”，或者这是我的亲友、那是我的敌人，又有我的地位、我的身份、我的个性等等。这一切必须基于有实“我”才成立，也就是说有“我”，才有属于“我”的法。但寻找“我”时，发现丝毫得不到，根本就没有，这样哪里有属于“我”的东西呢？就像原先误以为某人存在，才说这些东西或者人是属于他的，一旦发现这只是一个假名字，世上没有这个人，就随着会断定也没有他的财产、亲人等。

不知道“无我”的时候，首先缘着蕴起了有“我”的错觉，之后就一直有一种执著“我”的心。然后就把其他的财产、名誉、眷属等等都牵扯到这个“我”上面，认为是“我的什么什么”。由于执著有“我”，所以一遇到好事情，就一心巴望着取来，成为“我”的所属。或者因为有个“我”，就需要装饰“我”、供养“我”、恭敬“我”等等。以及认为有属于“我”的财产、儿女、名誉等等，把这些统统立为自方，并且把不属于“我”的东西都立为他方。

这样之后，就根据自、他方来作出判断。一旦有利于自方，比如恭敬自方、推崇自方等，就会拼命地拉拢，表现出一种欢喜、悦意的姿态，紧接着发生一系列的幻想、追求，乃至各种各样的逐取等等。反过来，如果对于“我”有损害、

威胁等,就会感到“我”受到了压迫,或者被淘汰、比不上人家等等,然后立即采取行动,做出各种抵抗、排拒等的行为。像这样,由于有了自他的对比,心里就会产生其他骄傲、自卑、嫉妒、嗔恚、怨恼等的各种妄动,这一切心里的妄动就叫烦恼。在这些烦恼的驱使下,就会造作有漏业,以业力就变出各种生死的假相,然后妄识又不断地在里面结生相续。

像这样,从生死顺转的缘起上看,你就会知道以我执、我所执为根源,就会起惑造业,造成生死轮转。也就是说,生死当中的一切果相,都是以惑业为因缘而造成的,这一切的惑业苦就叫有漏有为法,这样就叫做认识了集谛。那么反过来就能认识道谛。

也就是说,瑜伽师一旦在根源上见到了无我,也就破掉了我见,紧接着我所见也就破掉了。由于息灭了萨迦耶见,他的心就开始停止一切执著我和我所的心理妄动,烦恼也就随之逐渐熄灭。也就是不像原先那样,由于执著一个“我”,而不断地起贪嗔等的各种烦恼,因为现在已经彻底认识到就连在世俗中,也只是一个虚假的五蕴的幻相,根本得不到实体的“我”。

既然不认为有“我”,哪里还需要装饰“我”、恭敬“我”呢?像这样,过去那些非理的心态,像是时时要让这个“我”

过得最舒服,表现得最美丽、最显耀,而且把“我”放在第一位,一旦“我”不能超过别人,得不到张扬、显耀的时候,立即感到非常委屈、郁闷等等,这一切的妄动都会消失。这以后别人再说:“某某,你很美丽啊!”他也觉得这只是一个空花幻影,而不会起贪恋自我的心。如果别人说:“你长得真丑!”他也不会起自卑感,因为他心里已经确认本来没有“我”,是谁很丑呢?

总而言之,过去他认为五蕴就是“我”,所以会为了“我”发生各种计较分别,起惑造业等等,但现在已经确认到这不是“我”,也因此再对他做出任何行为、表现出各种态度的时候,他都无所谓。也就是说,他心里完全清楚,这只是一个虚假的幻影外面包一层布而已,所以无论包得好看还是不好看,他都无所谓,这虚假的幻影坐在第一位和坐最后一位,他也无所谓的。

“即能灭除一切有为,无有余受,入般涅槃”:这样就停止了烦恼,息灭了各种造业,也因此不受后有,没有未来要受的五取蕴,这就叫入了寂静涅槃。

“故此观察最为端严”:瑜伽师以理观察,所谓的“我”只是一个依缘假立的名字,得不到实法或真实的东西,之后就会脱掉对我和我所的执著,也因此这种观察最为庄严。

入中论卷四 终