

入中论自释讲记

月称论师 造

益西彭措法师 讲授

目 录

入中论卷一.....	1
第一菩提心极喜地.....	1
第二菩提心离垢地.....	67
第三菩提心发光地.....	89
第四菩提心焰慧地.....	108
第五菩提心难胜地.....	114
入中论卷二.....	120
第六菩提心现前地.....	120
入中论卷三.....	257
入中论卷四.....	430

入中论卷五.....772

入中论卷六.....1007

第七菩提心远行地..... 1007

第八菩提心不动地..... 1009

第九菩提心善慧地..... 1014

第十菩提心法云地..... 1015

谈谈如何学习《入中论》 1065

入中论卷一

第一菩提心极喜地

为令悟入中观论故造《入中论》。兹于诸佛菩萨先应赞叹者，即是诸佛第一胜因，缚生死牢狱无量无依众生为相之薄伽梵大悲。故说：

声闻中佛能王生 诸佛复从菩萨生
大悲心与无二慧 菩提心是佛子因

等二颂。

论主月称菩萨首先声明，为了使学人悟入《中论》的缘故造这部《入中论》。现在对于诸佛菩萨首先应赞叹的，就是诸佛的第一胜因，以救脱系缚在生死牢狱中的无量无依有情为体相的佛薄伽梵大悲。因此说到以下两颂。

声闻和中佛是从能王佛陀所生，诸佛又从菩萨所生。大悲心、无二慧、菩提心这三者是佛子菩萨的因。（后一颂说，三者以大悲心为根本，所以首先礼敬大悲。）

由得圆满无上法王，较声闻独觉菩萨尤为圆满自在，即声闻等亦承其命，故诸佛世尊名曰能王。要从诸佛乃生声闻等，以诸佛出世无倒宣说缘起，彼由闻思修习，乃能随其信乐满足声闻等果故。

首先解释“能王”的涵义。

由于得到了圆满无上的法王果位，相比于声闻、独觉和菩萨三种圣者更为圆满自在。连声闻、独觉和菩萨也都要承奉法王佛陀的教令，因此诸佛世尊称为“能王”。而且，需要从诸佛的教导才能出生声闻、独觉和菩萨等圣者，这是由于诸佛出兴于世，无颠倒地宣说了甚深缘起，彼等学人由闻思修习佛所说的缘起义，才能随各自的信心、欲乐，而获得声闻、独觉及菩萨等圣果的缘故。

设有一类唯闻佛说缘起善达胜义，而不现生证般涅槃，然彼行者于他生亦必能获得所求果报，如定业果。圣天云：“现已知真实，现未得涅槃，他生决定得，犹如已造业。”《中论》亦云：“若佛不出世，声闻已灭尽，诸辟支佛智，无依而自生。”

假使有一类人，唯一闻到佛所说的缘起法而善巧了达胜义，但并未现生证得般涅槃，然而彼等行者在他世中也一定能获得所求的果位，如同造定业必定感果那般。圣天菩萨说：“现世已经了知了胜义，但现世还未证得涅槃，在他世中决定能证得，如同已造的定业，虽然现世未现前果报，但来世必定感果。

（同样，现世已经了达真实义，虽然现前没得涅槃果，但以妙业势力的感召，来世必定获得圣果。）”《中论》也说：“如果佛没有出世，声闻都已经灭尽，然而以前世善达胜义的缘故，诸辟支佛的智慧，还是能在没有善知识等所依的情况下自己产生（即证得圣果）。”

能得正教授之果，故名声闻。如云：“所作已办，不受后有。”等。或从诸佛听闻无上正觉妙果之道，为求者宣说，故名声闻。《法华经》云：“我等今

者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。”虽诸菩萨亦有彼义，然唯宣说自不修行，乃是声闻，故异菩萨。

这是解释“声闻”的涵义。

能得到纯正教授的果位，所以叫做“声闻”。即无倒的教授叫做“声”，听闻后能证果，就叫声闻果。如经中说：“所作已办，不受后有”等。（闻佛所说的四谛法后，所需要成办的解脱已经成办，不再受取后有身。“等”表示能得果）

或者解释为，从诸佛处听闻了能证得无上正觉妙果的正道后，再传授给其他求法者，因此叫做“声闻”。《法华经》说：“我们今天都成了声闻，因为闻到佛演说的殊胜菩提，而且为他人宣说能证得菩提妙道的法，所以我们同于声闻。”像经中所说，虽然诸菩萨也有“闻佛说殊胜菩提，并为他人宣说能证菩提道的法”这个内涵，但这里是指唯独宣说菩提道，而自己不修行的人才是声闻，所以不同于菩萨。

佛陀是觉悟真实之义，其名于声闻、独觉、无上正觉三处俱转，故佛声亦诠独觉。独觉之福慧辗转增长胜出声闻，然无福智资粮、大悲、一切相智等，劣于正觉，故名为中。此亦不依他教自然智生，唯为自利而自觉悟，故名独觉。

这是解释“中佛”的涵义。

“佛陀”是觉悟真实的意思，这个名称是泛指词，在声闻、独觉和无上正觉三处都可以运用，所以“佛”这个声或者字，也可以表诠独觉。由于他的福德智

慧辗转增长，胜过声闻，但没有圆满的福智资粮、大悲以及一切相智等，不及无上正觉，所以称为“中”，即“中佛”。这也是他在最后身，不依于其他师长的教导，自然从心中生起智慧，而且唯一为求自利而自生觉悟，所以叫做“独觉”。

声闻独觉，要由如来说法乃得出生，故曰能王生。

声闻和独觉必须依靠如来宣说教法才能出生，所以论中说，他们从能王生。

以上解释了“声闻中佛能王生”的涵义。

但诸能王复从何生？论曰：“诸佛复从菩萨生。”

那么，诸能王佛陀又是从何而生呢？论中说：“诸佛又从菩萨而生。”

设作是念：岂非菩萨亦从如来说法而生，名佛子乎？云何诸佛世尊从菩萨生耶？

如果有人想：难道不是菩萨也从如来说法而生，而称为佛子吗？为什么说诸佛世尊从菩萨生呢？

此有二缘，菩萨亦得为诸佛世尊之因，谓时位差别及劝令发心。约时位说，以如来是菩萨之果故。约劝发心说，如曼殊室利菩萨，劝释迦牟尼世尊及余诸佛，最初发菩提心。最究竟果，待其主因，故说诸佛从菩萨生。

回答：这有两个原因，菩萨也可以成为诸佛世尊的因，即所谓的时位差别和劝令发心。从时位上说，以如来是菩萨的果，即从菩萨出生如来的缘故。就

劝导发心而言，譬如曼殊师利菩萨，曾劝导释迦牟尼世尊和其余诸佛，最初发起菩提心。最究竟的果，必须观待它的主因而来，所以说诸佛从菩萨生。

换言之，从以诸佛的教化力出现菩萨来看，可以说菩萨由诸佛生，称为佛子。从观待主因才能得果上说，诸佛观待于菩萨而来，因此说诸佛从菩萨生。

由圆满因最尊重故。既说因应礼敬，则果应礼敬自可知故。诸佛世尊如大药树给无量果，则于彼嫩芽等尤应励力爱护。为令会中三乘有情趣大乘故，赞叹菩萨。如《宝积经》云：“迦叶，如初月为人礼敬过于满月。如是若有信我语者，应礼敬菩萨过于如来。何以故？从诸菩萨生如来故。”此以圣教正理成立诸佛从菩萨生。

由于圆满因最值得尊重的缘故。既然说了因应当礼敬，那果应该礼敬自然可知的缘故（就更不用说了）。意思是诸佛世尊是无上果位，就好比已经长成的大药王树，能够施与众生无量的妙果。由于大药王树是从嫩芽等出生，所以对于它的因——嫩芽等，尤其应当励力爱护。而且，为了使会中的三乘有情趣入大乘的缘故，着重赞叹菩萨。如同佛在《宝积经》中所说：“迦叶，就像初月被人礼敬胜过了满月那样（初月是满月的因），与此相同，如果有信受我教言的人，应当礼敬菩萨超过如来。为什么呢？因为是从诸菩萨出生如来的缘故。”

以上以圣教和正理成立了诸佛从菩萨生。

又诸菩萨以何为因？

接着问：那么诸菩萨是以什么为因而出现的呢？

论曰：“大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。”

论中说：“大悲心、无二慧和菩提心三者，是佛子菩萨的正因。”换言之，菩萨是这三种德相所出现的果。

三者的体相如何呢？

悲谓哀愍，行相体性如下说。无二慧谓离有无等二边之慧。菩提心如《法遍行经》云：“菩萨应由菩提心了达一切法，一切法与法界相等。新生无住一切法，由所知能知空故，皆遍了知。如自所了达法，愿诸有情皆能通达。菩萨所发此心，名菩萨菩提心、利益安乐一切有情心、无上心、慈故和爱心、悲故不退心、喜故无悔心、舍故无垢心、空故不变心、无相故无障心、无愿故无住心。”菩萨正因，即此悲心、无二慧、菩提心之三法。如《宝鬘论》云：“本谓菩提心，坚固如山王，大悲遍十方，不依二边慧。”

“悲”，指哀愍有情的善心，它的行相及体性如同下文所说。下文会着重解释缘有情悲、缘法悲和无缘悲这三种悲的行相和体性。

“无二慧”，指远离有无等一切二边的智慧。实相中本来离一切边，如是了达就叫做无二慧。

“菩提心”，如同《法遍行经》所说：“菩萨应当由菩提心来了达一切法，一切法与法界等同不二。新生无住一切法，由于所知和能知空无自性的缘故，全部周遍了知。如同自己所了达的法，愿一切有情也能如是通达，而成就正等

觉。菩萨所发的这种心，就叫做菩萨菩提心、利益安乐一切有情的心、无上心、慈故和爱心、悲故不退心、喜故无悔心、舍故无垢心、空故不变心、无相故无障心、无愿故无住心。”

菩萨的正因就是这悲心、无二慧和菩提心三法。龙树菩萨在《宝鬘论》中也说：无上菩提的根本，一是如须弥山王般坚固的菩提心；二是大悲心周遍十方；三是心不住有无等任何二边的智慧。

由大悲心又是菩提心与无二慧之根本，为显大悲为主因故。

颂曰：

悲性于佛广大果 初犹种子长如水

常时受用若成熟 故我先赞大悲心

在菩萨三因中，由于大悲心又是菩提心和无二慧出生的根本，为了显示大悲是主因的缘故，颂中说：悲的体性对于成就佛陀广大妙果而言，初中后三位都极为重要。初位犹如播下种子；中位就像以水滋润而得以长养；后位好比果实成熟，成为无量圣凡有情相续不断的受用处，因此我（月称菩萨）在造论之初首先礼赞大悲心。

如外谷丰收，初中后三，以种子水润成熟为要。如是广大佛果，初中后三，唯大悲心为最要。

犹如外在的谷物丰收，在初中后三个时位，分别以播种、用水滋润和最终成熟为重要。与此类似，就广大佛果而言，初中后三位，唯一以大悲心为最重

要。

下面分别阐述。

具大悲心者，见他受苦，为救一切苦有情故，便发心曰：“我当度此一切世间出生死苦，令成佛道。”又此誓愿，离无二慧不能成办，乃决定修无二智慧。故一切佛法之种子是大悲心。《宝鬘论》云：“若大乘经说，大悲为前导，诸行无垢智，有智谁谤彼。”

首先讲悲心“初犹种子”的涵义。

有了大悲心后，在见到其他有情备受诸苦时会心中难忍，为了救拔一切苦难有情的缘故，就会发心说：“我应当度脱这一切世间有情出离生死苦海，使他们都成就佛道。”进一步想：这个誓愿，如果离开了无二慧的摄持，单以布施等不能成办佛果，于是决定修持道之主要的无二智慧。因此说一切佛功德法的种子是大悲心。意思就是，以大悲心而出现普度有情的菩提心，以菩提誓愿的驱使而修持无二慧，来完成佛道，所以说它是最初的关要，像种子一样。

《宝鬘论》说：“就像大乘经中所说，大悲心是一切大乘修行的前导，从中会出生以菩提心摄持的诸多菩萨行和无垢的智慧（无二慧），有智慧的人谁会诽谤它呢？”

初虽发菩提心，若后不以悲水数数灌溉，则仍不能修集广大资粮，或以声闻独觉涅槃而般涅槃。

这是讲悲心“长如水”的涵义。

虽然初期发起了菩提心，但后面如果不以悲水数数地灌溉，就仍然不能修集广大的福慧资粮，或者由于缺乏悲心，取证声闻独觉果而入于涅槃，从而退失大乘。

又得无边果后，若离悲心成熟，则亦不能长时受用，亦复不能令诸圣果，辗转无间长时增长。

这是讲“常时受用若成熟”的涵义。

而且，得了无边果以后，如果离开悲心成熟的话，那也不能成为无边有情长时受用之处，也不能使得声闻、独觉、菩萨等有情诸多圣果，辗转不断地长时增长。

也就是，只有悲心成熟的力量，才成为源源不断地救度有情的根源，才成为出现一切有情现前、究竟利乐的所依，成为无边有情长时受用之处。也只有悲心成熟的力量，才能相续不断地教化一切有情，使得他们辗转地出生圣果，不间断地使这个圣果恒时增长。

为礼敬彼，今由所缘差别，当显大悲自体差别。

为了礼敬薄伽梵大悲，现在由悲心的所缘的三种差别，来显示大悲自体的差别。

意思是在所缘和行相中，这里唯一以所缘来区分大悲。因为三种大悲都是以拔济一切有情苦为行相，这上无有差别，然而就所缘来说，有缘有情总体的相，缘多体、无常、苦性的唯法相，以及胜义中一切内外等法都无所缘，这三

种差别，由此来显示大悲自体的三种差别，也就是缘有情悲、缘法悲和无缘悲三种。

首先显示缘有情悲的体相。

颂曰：

最初说我而执我 次言我所则著法

如水车转无自在 缘生兴悲我敬礼

有情最初把本来无我妄说为有我，执著实有的“我”。之后把这个“我”以外的其他法说为我所，执著实有的“我所有法”。从我执和我所执这个妄动的根源而起惑造业，像水车一样旋转不停，毫无自在。这样缘着众生的苦而兴起拔苦的悲心，就是我（月称菩萨）所敬礼的对象。

诸世间人于我所执前，先由我执于非有之我妄计为有，执此为实。次除我执之我，于余一切法执为我所。此执我我所之世人，由烦恼业索所系；依旋转之识推动而转；于生死深遽大井中，上自有顶下至无间，无间旋转；其势自然下坠，要由励力乃升；虽有无知等烦恼业生三种杂染，然无初中后之决定次第；于日日中恒为苦苦坏苦之所逼恼，迄无超出轮转之期。诸菩萨众见彼苦恼，发大悲心勇猛救护，故当先礼佛母大悲，此是菩萨缘生大悲。

一切大悲都是缘苦而兴起的，见到有情长劫流转生死，无由出离的苦相，菩萨就会油然兴悲。

“诸世间人于我所执前，先由我执于非有之我妄计为有，执此为实。”那些

世间的有情在起我所执之前，先以我执的错乱力量，对于本来没有的“我”，虚妄地计执为有，执著这个“我”是实有。这就是轮转生死最初的因。

“次除我执之我，于余一切法执为我所。”起了我执后，除开我执之境的“我”以外，对于其他的内眼等、外色等一切法，就执为我所。既然立了一个“我”，那我执心必然要把其余一切法跟“我”相连。会说这是我所爱、我所恨、与我亲、与我疏，这是我的房子、我的眷属、我的事业、我的成就、我的喜好……像这样，会认为万法跟我有各种各样的关系，执著诸法是我所。

“此执我我所之世人，由烦恼业索所系。”这些执著我和我所的世间凡夫，都被烦恼和业的绳索所紧缚。我执和我所执是惑业的根源，只要没被消除，就无法制止起烦恼和造业，因此，世人一直在起惑造业中，无法摆脱。

“依旋转之识推动而转。”就像车轮一直被人推动而不断地旋转那样，众生一直被不断运行的妄识推动而转。

“于生死深邃大井中，上自有顶下至无间，无间旋转。”以这种识现行的势力，就导致众生的心在深邃的生死大井中，上到有顶，下到无间地狱，在各种生处里相续不断地运转受生。

“其势自然下坠，要由励力乃升。”就像水车转动时，按照它的势力，往下会自然下坠，往上却要努力勤勇才能使它上升。同样，众生在轮转的过程中，随着恶业的力量，自然会堕向恶趣，然而他从恶趣里脱出，就需要勤勇的功用才能逐步上升。

“虽有无知等烦恼业生三种杂染，然无初中后之决定次第。”整个轮转的过程就是十二缘起，这又可以摄在烦恼、业、生三杂染中。虽然对于十二缘起支，描述时有固定的顺序，无明、爱、取是烦恼杂染，行、有是业杂染，识、名色、六入、触、受、生、老死是生杂染，说由烦恼造业，再由业受生等，但在众生现前的心中，烦恼、业、生三者并没有决定的前后次第。比如正现前时是生杂染，身心感到不适，之后因缘聚合，忽然起了烦恼，然后陷在造业中，所以在当下的心上，起惑、造业、受报三者现行的次第并不固定。

“于日日中恒为苦苦坏苦之所逼恼，迄无超出轮转之期。”众生就这样陷在轮回里，刹那不停地被苦苦、坏苦、行苦三苦所逼恼，直到今天都没有超出轮转的时候，连一刹那的真实安乐也没有。

“诸菩萨众见彼苦恼，发大悲心勇猛救护。”菩萨们见到众生陷在这种恒时不断的苦恼里，就发起大悲心，勇猛地作救护。这种在尽未来际，救拔一切生死苦难的心，就叫做大悲心。

“故当先礼佛母大悲，此是菩萨缘生大悲。”因此，首先礼敬诸佛之母的大悲，这就是菩萨的缘生大悲。

接下来补充《善显密意疏》中对这一段的解释。

此六门法喻合说，非仅令了知有情流转之理而已。前虽说乐大乘者应先发大悲，然未说如何修习，悲心乃发，今说有情无有自在流轮生死，即显由此修习乃能引发大悲心。

《自释》里以六门作法喻合说，并非只是让学人了解一下有情流转的道理。前面虽然说到喜爱大乘的人应当先发大悲心，但没有说该如何修习来发起大悲，现在进一步说到，有情无有自在流转生死的苦相，就是显示按照这样修习能引发大悲心。

此复应思：由谁令其流转？谓最不寂静未善调伏之心。于何处流转？于上自有顶下至无间，流转不息。何因如是流转？由惑业增上力故。谓由非福业及烦恼力则堕恶趣，由诸福业不动业及烦恼力则升善趣。堕恶趣者，不待功力而任运自堕。升善趣者，非极大勤勇修集彼因，难得上升。

这又应当思维：一、是哪个使有情流转的呢？是由最不寂静未善调伏的心。二、有情在哪里流转呢？在上至有顶下至无间地狱的整个三界生处里，不断地流转。三、以什么因缘这样流转呢？由惑业增上的力量。也就是由非福业和烦恼的力量就堕入恶趣，由福业、不动业和烦恼的力量就上升善趣。在升、堕两者中，堕恶趣不必功力，就能任运地自己堕落，升善趣的话，没有极大的勤勇来修集善趣的因，就很难得到上升。

又于某一缘起中，三种烦恼随一生时，其他缘起之余二杂染亦相续不断。又时时为三苦之所逼恼，如水浪之滚滚而来。

而且在某一轮的缘起中，三种烦恼——无明、爱、取中，任何一者产生时，其余缘起的业杂染和生杂染也随之相续不断。而且在轮转的过程中，众生时时被三苦所逼恼，就像水浪滚滚而来，没有一时停歇。应当按这样思维来引

发大悲。

此复应知初发业者，若未思自我流转生死而令心厌离，则于思惟他有情时，不忍其受苦之心，必不能生。故当如《四百论释》所说，先于自身思惟已，次缘他有情而修。

其次要注意，对于初学者来说，如果没有在自身上思维，我是怎样流转生死，来让自心发生厌离的话，那么在思维其他有情的时候，就必定生不起不忍他受苦的心。所以应当像《四百论释》里所说的，首先在自身上思维，之后再缘其他有情来修。

修他有情于生死中受苦，为即此能引生大悲心耶？抑须余法助成之？

曰：现见见怨家受苦者，非但无不忍心，且心生欣幸。见非亲非怨者受苦，则多舍而不问。是于彼无悦意相之所致也。若见亲属受苦，则心多不忍，其悦意愈重，不忍受苦之心亦转增。故欲引生大悲心者，于余有情务须心生最可爱乐悦意之相。

有人问：修其他有情在生死里受苦，仅仅这样就能引生大悲心吗？或者还需要其他法来助成？

回答：可以现见到，人在见到怨家受苦时，不但没有不忍之心，反而会生起幸灾乐祸的心。见到非亲非怨的人受苦，那多数都是舍而不问。这是因为心里对于这两类有情没有悦意相所导致的。如果见到自己的亲属受苦，那心中多数是不忍的，而且越是疼惜他、喜欢他，不忍他受苦的心就越强烈。所以，想

要引生大悲心的话，就要对其余有情生起最可爱乐的悦意之相。

此悦意相由何方便得引生？

诸大论师略有二规：一、如月称《四百论释》说：“思惟一切有情从无始来，皆是父母等眷属，为度彼等故，能入生死。”大德月及莲华戒论师亦如是说。二、静天论师之规，如余广说应知。

又问：这个悦意相要以什么方便能引生呢？

回答：诸大论师大致有两种法规：第一种，按照月称菩萨在《四百论释》里所说：“思维一切有情从无始以来，都曾做过自己的父母等眷属，为了度脱他们的缘故，就能趣入生死。”月官菩萨和莲花戒论师也是这样讲的。第二种，像寂天菩萨在《入行论》里所说的法规，修自他平等、自他相换等道理应当了知。

若能于有情思惟最可悦意，及于生死受苦之理，而修大悲心，则月称论师作此不共礼敬方为有义。若不能者，虽自矜聪慧，直与鹦鹉诵经等耳。

如果能对于有情思维最可悦意相，以及他们正陷在生死里受无尽大苦的道理，来修大悲心的话，那么月称论师作这个不共的礼敬，对你来说才有意义。如果不能这样现为教授来修，即使自以为聪明智慧，也只是跟鹦鹉诵经一样了。

缘法与无缘之大悲，亦由所缘而显。

颂曰：

众生犹如动水月 见其摇动与性空

缘法悲和无缘悲，也是由所缘的体性来显示。颂中说：众生就像动摇的水月一样，具慧菩萨见到众生刹那变动的相，就会起缘法悲；见到这也是自性本空，就会起无缘悲。

水月摇动，一方面指水月一直在刹那生灭中，没有常、一、自在的相。这是譬喻有情的身心五蕴，无非是因缘所作的多体、无常、苦性的法，这上根本没有常、一、自在的补特伽罗。菩萨看到众生一直在这种唯苦法的相续当中，就会生起缘法大悲。

进一步要知道，就像水月由因缘合成，了无自性，正现时不可得那样，有情也是众缘合成的，正现时就空无自性，如同幻梦。菩萨见有情性空，心中无任何所缘，同时见到众生处在幻梦中，一直在众苦相续里，所以虽无所缘，但同时兴起大悲，这叫做无缘大悲。虽然自性本空，但诸有情如幻事般，在自相的迷乱里受诸苦恼，菩萨了达一切法是空性后，虽然无所缘，然而能利益无量有情。

犹如净水微风所吹故，波浪遍涌于水面，水中月影与所依水浪同时起灭，似有彼月体相显现可得。然诸智者明见二事，谓刹那无常及自性空。

就像清净的海水被微风所吹的缘故，波浪遍涌在水面上，水中的月影和所依的水浪同时起灭，看起来好像有月亮的自体显现可得。智者会非常明了地见到两件事，也就是水月现象的刹那无常，以及它的自性本空。

水月是因缘所生，并非不待因缘而自体存在。既是众缘所现，它自身就无法住持到第二刹那，所以一直在刹那动灭当中，这就见到了水月的世俗无常相。而且，以缘起故无有自性，这就见到它正现的时候就了不可得，由此了知水月的胜义空性。

如是菩萨大悲心痛切，见诸有情堕萨迦耶见海，此无明味著出生之因，邪分别为相，一切众生无明大水，为非理作意邪分别风鼓动不息，随自业转如同月影，刹那刹那受无常苦及自性空。故欲证得佛果，摧坏众生无常大苦，出生正法甘露妙味，除遣一切邪分别相，成为一切众生亲友。故前云：“兴悲我敬礼。”

与譬喻类似，菩萨大悲心痛切，见到无量的有情堕在萨迦耶见海里，无明的大水时时流注，它就成为出生苦的内因。无明的水以邪分别为相，把本无的计为有，把本有的计为无等等。一切众生的无明大水时时被当下的非理作意的邪分别风不断地鼓动，以致于造下了各种善恶业，如同天月。又随着自身的业力而运转，就如同天月投下的月影。这样，就出现了果位的恒时不断的幻影现相。这些幻影是因缘所生，为因缘所住持，因此刹那不住，而且无有自性。所以，整个世间界里的有情刹那刹那都在受着无常之苦，所显现的一切都是自性本空。

菩萨见到了众生的苦相以后，自己特别想证得具有无上智慧力的果位，能够最有效地、最直接地摧坏众生身上的无常大苦，引出众生心中的正法甘露妙

味，遣除掉众生心中的一切那分别相，而成为一切众生最可信赖的亲友。像这样，菩萨见到众生受无常苦以及众生现相自性本空的缘故，发起了缘法大悲和无缘大悲，因此前面说到“兴悲我敬礼”。

前已敬礼缘生缘法无缘大悲，今为宣说菩萨十种菩提心之差别。先依第一菩提心说。

前面已经敬礼了出生菩萨的主因——缘有情大悲、缘法大悲和无缘大悲，现在进一步宣说菩萨住地的十种菩提心的差别。首先依于第一菩提心来宣说。

颂曰：

佛子此心于众生 为度彼故随悲转

由普贤愿善回向 安住极喜此名初

初地佛子现证胜义，见众生都无自性而兴无缘大悲，其心为救度众生的缘故随大悲而转，所造善根都依普贤大愿善修回向，见定能获得无上菩提及能直接真实成办利他而发起无漏殊胜欢喜，这叫做最初胜义菩提心。

菩萨无漏智为大悲心摄持者，得名曰地，是功德所依故。由功德数量，神力殊妙，布施波罗蜜多等增胜，异熟增长等辗转上进之差别，安立极喜地等十地差别。诸地体性实无差别。如云：“如鸟飞越空中迹，智者无说亦无见，如是一切佛子地，尚不可说宁可闻。”

首先解释“地”的涵义。

菩萨的无漏智慧被大悲心所摄持的境地，就叫做“地”。这是菩萨无量功德

所依的缘故，就像大地是万物生长的所依那样。为什么有十种地的差别呢？这是由菩萨在根本定中契证法界，在后得位时以功德数量，威神力的殊妙，布施波罗蜜多等的增胜程度，以及异熟增长等辗转上进的差别，来安立极喜地等十地差别。然而诸地本身指根本位，就此而言，在体性上实际无有差别。就像《十地经》所说：“如同鸟在虚空中飞行时，没有任何脚痕印迹，智者对此无法言说，也没有所见的境相，同样，一切佛子的地位，无可说、无所见的缘故，尚且无法用语言来说它，何况去听闻呢？”

换言之，菩萨根本位没有任何戏论，无法安立它的差别，但从后得位出现的功德、神通以及各种波罗蜜多的增胜，或者他的异熟果报的增长等，可以表现出上下等差别。比如在功德数量上，一地有十二种百功德，二地有十二种千功德等，有辗转升进的相。因此，可以安立从一地到十地的阶位差别。

极喜地是菩萨第一发心，最后法云地是第十发心。其中菩萨见众生皆无自性，为大悲所缘，心随悲转，依普贤菩萨之大愿而修回向，此名极喜地无二智，亦名最初心也。

其次解释“第一菩提心”的涵义（这里都是指胜义菩提心）。

极喜地是菩萨的第一发心，最后的法云地是第十发心。其中第一发心，指菩萨现证胜义，见到一切众生都无自性，然而世俗中却在自相的迷乱里受诸苦恼，成为大悲心的所缘（而兴起无缘大悲），之后菩萨的心为了救度众生，自然随着大悲而转，依着普贤大愿来修回向。这叫做极喜地的无二智，也叫做最

初胜义菩提心。

第一发心菩萨所发十大愿等无量亿十大愿王，皆是普贤菩萨愿中所摄。由此摄尽一切愿故，特说普贤愿。

为什么说“由普贤愿善回向”呢？这是因为第一发心菩萨所发的十大愿等所摄的无量亿的十大愿王，全都是普贤菩萨的大愿所摄。由于普贤愿摄尽了一切初地菩萨大愿的缘故，所以特别说到作为总集名称的普贤愿。

如声闻乘由向果差别建立声闻八地，如是大乘亦建立菩萨十地。又如声闻不许顺抉择分为初果向，如是将入地之菩萨，《宝云经》云：“上上胜解行位法性，无间当入初地，犹名未发菩萨菩提心地。”彼经又释住此胜解行刹那菩萨云：“善男子，譬如转轮圣王，超过人色，未得天色。如是菩萨亦超过一切世间声闻独觉地，未得胜义菩萨地。”

就像声闻乘由四向四果的差别而建立声闻八地一般，大乘也建立有菩萨十地。小乘八地，分别是声闻种姓地；预流向是居四双八单之最初智德名八人地；预流是断三结所显之智德故名见地；一来是多分离欲所显住果之智德故名薄地；不还断下五分结所显住果之智德故名离欲地，下五分结者谓三结及贪欲嗔恚；声闻阿罗汉果，是断上五分结所显小乘之智德名已办地，上五分结者谓色无色贪，掉举，慢，无明；余三声闻果前之三向，是声闻果向所余智德故，同名一声闻地；独觉圣现观以是中乘现观故名辟支佛地。又像声闻乘不许顺抉择分为初果向，同样大乘对于即将入地的菩萨，也不承许是胜义菩萨。

就像《宝云经》所说：“已经修持了上上胜解行位法性，一刹那就要入初地的阶段，这时还叫做未发菩萨菩提心地。”换言之，从亲证法界的第一刹那起，才叫做登地菩萨。此前包括无间入圣位的世第一法位菩萨，也不叫住地菩萨。这部经中又解释这种安住胜解行刹那的菩萨说：“善男子！比如转轮圣王，已经超过了人的色相（在人中属于最上），但还没得到天人的色相（并未入天位）那样，这种即将入地的菩萨，已经超过了一切世间声闻独觉地，但还没得到胜义菩萨地（还属于世俗菩萨）。”本论所说的十种菩提心，都是指胜义菩萨所具有的菩提心。

若时趣入初极欢喜地。

颂曰：

从此由得彼心故 唯以菩萨名称说

得彼心者，毕竟超过诸异生地，唯应以菩萨名称说，不可以余名称说，已是圣者故。

如果某时趣入了最初的极欢喜地，那么就如颂中所说：从此由于得到了胜义菩提心的缘故，唯一以菩萨的名称来称呼他。

“得彼心”，指毕竟超出了诸异生凡夫地，唯一应当用菩萨的名称来宣说，不可以用其余名称来说，因为他已经成为圣者的缘故。

《般若经二千五百颂》云：“菩提萨埵是随知萨埵之增语。谓能随知一切诸法。云何而知？谓如实知无实、无生、亦无虚妄，非如异生所执所得，故名

菩萨。所以者何？谓菩提不可执，菩提不可作，菩提不可得。善勇猛！如来不得菩提，以一切法不可得故，一切法不可得故名菩提。如是乃名诸佛菩提，非如言说。善勇猛！若发菩提心，谓吾将此心发菩提心，及于彼菩提发心，执实有菩提者，此不应名菩提萨埵，应名发生萨埵。何以故？以执有生，执有心，执有菩提故。”

《般若经二千五百颂》里解释了“菩提萨埵”的涵义。佛说：“菩提萨埵是随知萨埵的同类命名，指能够如实地随知一切诸法的真实相。是怎样了知的呢？就是如实地了知诸法本来无实、无生，也无虚妄，并非像凡夫那样所执所得，所以叫做菩萨。为什么呢？因为菩提不可执，菩提也不可由因缘而作，菩提不可得。善勇猛！如来不得菩提，因为一切法都不可得的缘故，以一切法不可得的缘故就叫做菩提。这样才叫做诸佛菩提，不是像语言所说的那样。善勇猛！如果一个人发菩提心，认为我将要以这个心来发菩提心，以及对于那个菩提来发心，执著实有的菩提法，这就不应该称为菩提萨埵，应当叫发生萨埵。什么缘故呢？因为他执著有个法产生，执著有个能发的心，执著有实有菩提可得的缘故。”

又云：“菩提无相，离相自性。如是随知乃名菩提，非如言说。善勇猛！了知诸法故名菩萨。善勇猛！若不知法未随知法，自云我是菩萨，此离菩萨地极为遥远，离菩萨法极为遥远，以菩萨名欺诳天人阿修罗等一切世间。善勇猛！若唯此名便成菩萨，应一切有情皆成菩萨。善勇猛！非唯语业名菩萨

地。”

佛又说：“菩提是没有相的，离了一切相的自性。这样随顺真实，如实而知才叫做菩提，并非如言说所计的那般。善勇猛！因为了知了诸法的真实性，所以叫做菩萨。善勇猛！如果不能了知诸法实相，不能随顺诸法的实相而了知，还称自己是菩萨，其实他已经离菩萨地极为遥远，离菩萨法极为遥远了，他是以菩萨的名称来欺诳天、人、阿修罗等一切世间。善勇猛！如果仅仅是这样一个名字就可以成为菩萨的话，那应当一切有情都成菩萨了。善勇猛！并非凭口中说出的名称而得名菩萨地。”

得此菩提心时，非但以菩萨名称说，复有功德。

颂曰：

生于如来家族中 断除一切三种结

此菩萨持胜欢喜 亦能震动百世界

在证得第一菩提心时，不但要以菩萨的名称来称呼他，而且实际发生了各种殊胜的圣者功德。

颂中说：证得法界的菩萨，已经生在了如来的家族里。而且能断除一切萨迦耶见、疑及戒禁取见这三种结。这位菩萨持有极殊胜的欢喜，以他的威德力能震动一百个世界等。

由超一切声闻独觉地故，已生趣向如来普光明地之道故，故此菩萨已生如来家中。尔时现见人无我故，此亦永离萨迦耶见、疑、戒禁取三结，不复生

故。未见真实者由增益我故，起萨迦耶见，如是亦起疑惑，别趣余道。由入空性，故得彼果利功德。由离障地之过失，故生不共殊胜欢喜。由多欢喜，故此菩萨持胜欢喜。由有最胜欢喜，故此地得极喜之名。复能震动一百世界。

由于此时超过了一切声闻独觉境地的缘故，已经出生了能趣向如来普光明地的圣道（能直证佛果的圣道）的缘故，因此这位菩萨已经生在如来家族中，必定会继承佛位而成佛。

那时现见了人无我空性的缘故，这也就永远脱离了萨迦耶见、疑和戒禁取见三种结，永不再生的缘故。没有见到无我真实义的人，由于增益“我”的缘故，就起了萨迦耶见，这样也就对于圣道起疑惑，趣向了其他道路。这是反显，一旦见到了无我真实义，当时就断了萨迦耶见，就像见到只是绳子没有蛇，先前所起的蛇见当下消除一样。而且也不会对此再起疑惑，也不可能趣入到其他执我的邪道中。

由于证入了空性，就得到了它的果利功德。由于离开了障碍初地的诸种过失，心里生起了不共的殊胜欢喜。由于生起多种欢喜，这位菩萨心里就持着胜妙欢喜。由于他有了超越一切世间的最殊胜欢喜，因此就得到了极喜地的名称。

而且以他的威德力，能够震动一百个世界。

从地登地善上进 灭彼一切恶趣道

此异生地悉永除 如第八圣此亦尔

自从证得初地以后，菩萨发起了勇猛心而于地道功德不断地相续增上，从初地到二地，乃至于佛果之间都欢喜进取。而且证得初地时已经息灭了一切恶趣道，凡夫地也从此永远断除，就如同声闻乘的第八圣预流向，大乘初地也是如此。

已达法善修习故，为登第二地等发大勇猛故，从地登地善于上进。如预流向内证随顺圣法故，离诸过失生诸功德。如是此菩萨由证地故，生诸随顺功德，灭诸过失，喻预流向，俾易了知。

已经了达圣法善于修习的缘故，为了登入第二地等发起大勇猛的缘故，此后从下地登入上地，善妙地增上地道功德。如同小乘的预流向以内证无我随顺圣法的缘故，远离诸多过失，引生诸多功德，与此类似，此菩萨由于证得圣者地的缘故，出生各种随顺功德，息灭各种过失，以预流向来譬喻，使得学人容易了解。

又此菩萨有余功德。

颂曰：

即住最初菩提心 较佛语生及独觉

由福力胜极增长

而且初地菩萨还有其余功德。就是住于最初胜义菩提心时，相比佛语生的声闻以及独觉罗汉，福德力更为殊胜，之后还会得到极大的增长。

《弥勒解脱经》云：“善男子！如王子初生未久，具足王相，由彼种姓尊

贵之力，能胜一切耆旧大臣。如是初发业菩萨发菩提心虽未久，然由生如来法王家中，以菩提心及大悲力，亦能胜一切久修梵行之声闻独觉。”

《弥勒解脱经》里讲了两个譬喻。

佛说：“善男子！譬如转轮王子才出生不久，就已经具足转轮王相，由于他种姓尊贵的力量，能够胜出一切耆旧大臣。像这样，初发业的菩萨虽然刚发起菩提心不久，然而由于他生在如来法王家中，以菩提心和大悲的力量，也能胜过一切久修梵行的声闻和独觉。”

“善男子！如妙翅鸟王之子初生未久，翅羽风力及清净眼目之功德，为余一切大鸟所不能及。如是菩萨初发菩提心，生如来妙翅鸟王之家，此妙翅鸟王子，以发一切智心之翅力及增上意乐清净眼目之功德，彼声闻独觉虽百千劫修出离行亦不能及。”

“善男子！又像妙翅鸟王的幼子出生不久，它的翅羽的力量以及清净眼目的功德，已经是其余一切大鸟所比不上的。同样，菩萨初发菩提心时，就已经生在如来妙翅鸟王的家族里，这位妙翅鸟王子，由于他发起了一切智心的翅羽力量，以及增上意乐清净眼目的功德，那些声闻独觉纵然百千劫中修持出离行也比不上他。”

佛语生即声闻。

颂中的“佛语生”指声闻。

彼至远行慧亦胜

初地菩萨修至第七远行地时，自身的智慧也能胜过声闻缘觉阿罗汉。

如《十地经》云：“诸佛子！譬如王子生在王家具足王相，生已即胜一切臣众，但以王力，非是自力。若身长大艺业悉成，乃以自力超过一切。诸佛子！菩萨摩訶萨亦复如是。初发心时以志求大法故，胜出一切声闻独觉，非以自智观察之力。菩萨今住第七地，以自所行智慧力故，胜过一切声闻独觉所作。”

如同《十地经》所说：“诸佛子！譬如王子生在国王的家族，具足做王的德相，他诞生以后已经胜过了一切大臣，但这唯一是以王种的力量，不是以他自身的能力。等到他长大成人，艺业等都已学成，才以自身的力量超出一切大臣。诸佛子！菩萨摩訶萨也是如此。在他最初发菩提心时，以志求大法的缘故，胜出了一切声闻独觉，而不是以自身智慧的观察力量胜出。菩萨现今已住于第七地，这时由他自身智慧力的缘故，得以胜过一切声闻独觉所作。”

是故应知唯远行地以上菩萨，乃能以自慧力胜二乘，六地以下未能也。

由《十地经》的经文就要了解，唯有第七远行地及以上的菩萨，才能以自身的智慧力胜过二乘，六地以下都还不能胜出。

此教显说，声闻独觉亦有知一切法无自性者。倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者，则初发心菩萨亦应以自慧力胜彼。彼等亦应不能永断三界一切随眠，如诸外道。又缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴，有可得故。

此圣教明显说到，声闻独觉也有了知诸法无自性的情况。如果他不能了知诸法无自性，那不过是像世间修梵天等离欲之道那样，以定力暂时制止欲望不起，然而并没有现证无我。这样的话，那初发菩提心的初地菩萨，也应当以自身的智慧力胜过他了。那些阿罗汉也应当不能从根断除三界的一切烦恼，而等同于诸外道。而且，以缘着色等成颠倒的缘故，也应当不了达补特伽罗无我，因为成为设立“我”之因的五蕴，还能得到的缘故。

《宝鬘论》云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。”

这是在认定轮回的根源。乃至对于蕴执著为我和我所之间，也就是说，俱生我执所耽著的境——我和我所没有以理破除，还在执著我有自性、有蕴的总聚这期间，依靠它就会一直有我执和我所执，因为把坏聚（也就是无常体性的多分之法的积聚）执著是我的心没有断除的缘故。如果有我执无明的话，就会积集出生轮回的业，以这个业又受生三有之故，所以轮回的根源是坏聚见。

这里说到蕴执和我执的关系：有蕴执就会有我执。这就是说，俱生我执所执著的境是我和我所，在没有以理破除这一点时，始终认为真的有个我，而且把蕴的总聚当成了实法。依靠这两个错误的心，就会起我和我所的执著。既然以为有我，而且蕴的总聚也看成实有的一个法，那就会缘这一堆蕴认为是我，也就随着蕴执而起我执和我所执了。当见到蕴的总聚不是什么实法，而是一堆零零散散的法时，执著它是实有的一个法的心就会消失。这样就能断除我执。

所以，轮回的根源是把蕴的总聚看成了实法，再缘着它起了以为是我的见

解。而断轮回，就是从根源上看清这只是很多个不同的法，而不是一，就不会认为它是我。从这里看到蕴聚不是我以后，就会消除我执，之后，无论打它、骂它、赞它、护它，都认为这是一堆法、并不是我，因此就能不起烦恼。而不起烦恼就不造生轮回的业，也就能截断轮回的生死了。

所以谈到出轮回这一点，它的根本是要证得人无我空性，或者说蕴的粗分的空性。要知道关键的问题是两个：以为有我以及有蕴的总聚。这两个是相连的，当认为五蕴的总聚这一坨是实法时，马上就认为这是我。好比五个手指握成了拳，就分不清了，会认为这是一个实法，马上就执著“这是一个拳头”。但如果把手分解成了五根手指和一些零碎的部分，这时根本不认为这些东西是一个实有的拳头。这样，依着五根手指等的总聚而生起的“有一个实有拳头”的执著就会消除。

这里的关键是：先对于蕴的总聚生了“它是一个实法”的执著，然后就会把这个实法安立成我，这就叫做“由蕴执起我执”。这里，蕴执是因，我执是果，蕴执和我执不能混成一个。而且蕴的空性，不是指微尘和刹那这样的微细分上证到空性，而是对于色、受、想、行、识五种蕴的总聚要证到空性。

在观到了这只是多分的法时，心里就不再执著它是一个，也就不会执著它是我，因为在执著“我”的时候必定认为是一个。这就明白，轮回的根源是把蕴的总聚看成了我的坏聚见。

所以要出轮回的话，就必须得在细分的我执上断除，不是在“常我”的执著

上断除（不是断除外道熏出来的“常我”等我执，而是更细地在蕴聚上看到没有“我”，从而断掉更细分的俱生我执）。

按这一点就说到小乘也要证得法无我，它的密意其实是为了遮掉小乘人诽谤空性，所以仅仅说到一切法上没有“常”等的粗分空性，而没有直接说一切法无有的空性。

这里传法者心里想的是：这都是一个空性的密意，要说的都是空。但是针对小根器者不能一开始就说一切法空性，因为怕他受不了，会诽谤空性。所以只说一小分的空，说一切法上都没有常。声闻经里讲到的“诸色如聚沫”等，只是针对一切法上没有常，而说成声闻证到了一切法空性。

在菩萨乘里，教轨是着重以十六空门，宣说一切法都要证得无基离边的大空性。只说少分的空是有所保留的，仅仅是说没有粗分的法或者没有常，而剩下的并不是空性。

大小乘的教轨是有这样的差别，一切大乘教法主要宣说法无我，任何法正现的时候了不可得。小乘教只宣说少分的空，譬如说“诸色如聚沫，诸受类浮泡”等，这时候说的是，一切法是刹那灭的体性，找不到一个常，按这样来说小乘有证到一切法空性。这是两者教轨的不同。

很多印度的大注释里都说：声闻缘觉并没有修持圆满的法无我空性，而只是修一分法无我空性。就是指在一切法上，只是从没有常或者粗分的蕴等实法，有修到一分法无我空性。而如果说一切法都是没有的，空性的，之后修空

性，就是在修“满分的法无我”。大小乘的教轨在宣说诸法空性上是有这样的差别。

所以，所谓的声闻独觉也有了知“一切法无自性”，仅仅指的是在任何法上了知少分的空，而不是满分的空。满分就是指圆满的空的内涵，而少分是说根器不够，以教学上的权巧只宣说他能够接受的那一分。

三道无初后，犹如旋火轮，更互为因果，流转生死轮。

这里，“三道”指的是惑、业、生三种杂染的缘起之道。“无初后”，是说如果没有勤修能断除这种缘起之道的对治法，轮回就会不但没有初际，而且也没有后际和中际。

用一个比喻来说明，旋火轮不断地来回旋转，旋到了上面又落到下面，落到了下面又回到上面。这就是说，惑、业、生三种杂染的缘起之道如果没有截断它，就会一环接一环地产生。也就是说：有了惑就一定造业，有了业就一定受生，受了生就又起惑造业，是这样更互而产生的。既可以从惑这边造业，也可以从业这边起惑；又从业而出现三界的生，也有从三界的生而起惑造业，不是那个固定为因，哪个固定为果，而是“更互为因果”。这就像旋火轮既可以由上转到下，也可以从下转到上，这叫做“更互为因果”。

“流转生死轮”，说的是缘起的十二支一直在相续不断地生起。最初是以我执无明作为因，由它就会积集善恶的行业。一旦集了行业，用爱取滋润，就会发展成果位的识，这样又出了下一世。而下一世还是这样不断地轮转，这叫做

“转生死轮”（换句话说，先以无明起了业行，就随着在识田里熏成了因位识或种子位的识，后来以爱取滋润这些种子就成了果位识，以果位识就要受生在轮回的一个生处。受生以后我执无明还没有断，又以它作为因生起种种有漏业，又在识田里成了种子，又以爱取滋润，又成了果位识）。像这样，惑、业、生三种杂染的缘起之道只要没有截断，就会不断轮转下去。这就是流转的真相。

彼于自他共，三世无得故，我执当永尽，业及生亦尔。”

对于这个缘起还要这样从反面认识：由于自己、他者和自他共这三者（或者三种补特伽罗的情况），以及在三世中都是以自性无生的缘故，生的事得不到或者见不到，这样对于依蕴假立的缘起，在了达它本来无生以后加以串习，就会断掉坏聚见所引生的我执，包括种子。一旦断除了我执这个根本的“惑”，善恶等的“业”和结蕴相续的“生”也将随之而消尽。

第一品

1、月称菩萨为何造此《入中论》？造论之初所礼敬的是什么？为何如是礼敬？

2、解释“能王”、“声闻”、“中佛”。为什么声闻和中佛要由能王出生？

3、以教理成立“诸佛从菩萨生”。

4、菩萨的因是什么？其体相为何？其中以何者为根本？

5、分别解释得佛果的初、中、后三位唯大悲心为最重要。

6、大悲心：

(1) 三种大悲以什么来区分？为什么这样来分？

(2) 缘有情悲的体相是什么？按《自释》解释其所缘，并将此现为教授而修。

(3) 以“动水月”喻阐述缘法悲与无缘悲的所缘。菩萨如何以大悲心生菩提心？

7、解释菩萨诸地中“地”字的名义。地的体性是什么？其安住何处？十地以什么来区分？

8、第一胜义菩提心的体相是什么？

9、依《般若经二千五百颂》解释“菩萨”的涵义。

10、解释以下初地菩萨的功德：

(1) 生如来家中；

(2) 断除三种结；

(3) 持胜欢喜；

(4) 震动百世界；

(5) 从地登地善上进；

(6) 如预流向（说出此喻所指功德并解释）；

(7) 较佛语生及独觉，由福力胜极增长。

11、“声闻独觉亦有知一切法无自性者。”

(1) 以《自释》中的“三理”成立此义。

(2) 依《宝鬘论》解释“一切法无自性”。

(3) 月称菩萨这样立宗的必要是什么？从哪里能看出？

一、破境自性成立

犹如眼迷乱，所执旋火轮，

如是诸内根，取现在诸境。

这里破斥境自性成立。先要知道对方的观点，他以什么理由来成立境是实有的。接着要看，他的理由在什么地方站不住脚。一旦破斥了他的理由，也就推翻了他的结论。

若想：现在的识取了现在的境，因此根、境、识三者都是实有的。

破斥：这不成立，因为有理由可以破除耽著相续的心。譬如眼睛由错乱力，而把火点前后多个刹那的相妄执为一个旋火轮，不是这样存在的，只是对于假法妄执为一个轮状物。现在位没有实体却仍可以现成现在的一法，原因是：各刹那的火点上都没有此轮，故现在位的轮状物是不成立的。

对方认为：现在我的识取到了当前的境，那当然根、境、识三者都是真实的。

破斥：喇拉秋智仁波切在《宝鬘论注释》中说：你取到的不一定是有的，没有的你还会错乱地取为有。下面通过譬喻和意义来破斥。

举旋火轮的譬喻来说明。比如手里拿着一枝点燃的香快速旋转，在观众眼

识前就呈现为一个圆形的实有事物。那么这是真的还是假的呢？操作者非常清楚，这只不过是手不断地旋转一个火点，它只是一个刹那相续的事件。譬如第一刹那香点在上方，之后随着手的旋转闪现了一千个刹那，这只是香点在一个圆形的轨道上不断闪现，但观众却看成现在位有一个圆圈。

其实，每一刹那只是一个点，只是它旋转得太快，导致观众的眼识产生了混乱，就感觉在现在位那个地方实有一个圆圈。而且他以为，是现在的眼识取到了现在的圆圈，当然这个圆圈是实有的。但实际上，在刚才一千个刹那的显现上，每一个刹那上只有一个点，在一个点上没有圆圈。既然第一刹那上没有圆圈，第二刹那上也没有圆圈，第一千刹那上也没有圆圈，合起来怎么会有圆圈呢？所以，这只是你的第六识发生了错乱，把前后刹那极其相似的一个相续事件，错认为有一个圆圈，是你自身有一种对于相续发生错乱耽著的心。以上以比喻作了破斥。

像这样，诸根不是有现在的体，但可以在现在位现成现在性的法，对于不成立的现在境取为现在有那样，对于刹那的相续和多分的积聚生起有一整体事物的心，唯一除了由错乱颠倒心显现外，根境识何者都不成立一体和多体。如同圣天论典中说：“于相续假法，恶见谓真常，积集假法中，邪执言实有”。

通过这个譬喻就很清楚地说明，凡是你的眼识在现在位取到境不一定是有的，没有你还可以在现在位取为是有的境，这就叫错乱。这样就明白，现在位没有真实的法，但是在你的错误识前还可以显现成好像现在有这样一个法。因

此你以现在位取到了现在境为理由，来成立境等实有，是不成立的。

现在要跟着我这样想：所谓识的错乱，这是偶然现相还是普遍现相？刚才讲的旋火轮，每个人都会承认，的确是没有旋火轮，只是在发生错乱后，误以为现前有一个旋火轮。而且以为，在现在位就取到了旋火轮，有一个非常顽固的实执。如果在一切境上都是这样错乱，那我们就要问了：现在我的识到底怎么回事？是不是全是疯子般的幻觉？

的确如此。我们眼耳等的诸根全部是这样，并非现前有这个法的实体。我们眼耳等根的错乱状况，就是实际没有现在法的实体，却显现成有一个现在的法，然后对于本来没有的现在境，取成了像现在有那样。也就是，对于本来只是刹那的相续和多分的积聚，却生起了“我取到了一个真实事物”的心。去审查识的状况时，发现唯一是由自己内的错乱颠倒识的力量呈现出这个假相以外，在显现的当处丝毫得不到现在位的根境识。既然得不到它，也就不成立真实有一体和多体。

就像圣天菩萨的论典里所说：本来只是个相续的假法，以我们的恶见却以为这上面有真实的常；本来只是个积聚的假法，我们却以为有真实的一。

下面再具体讲讲这个问题。譬如眼前有这样一本书，我的眼识就取著现在位肯定有一本长方形的书。因为取到的缘故，肯定是实有的，不会错。但是如果我的眼睛已经精微到像显微镜那样，当下看到的就只是在空中呈现的一些点。这时就发现，所谓粗大、整一的相是没有的，我以为有一本书只是错觉。

所以，并不是以现在眼识取到了一本书，就能证实实有一本书，因为我能取的识是有问题的。以能取的识错乱的缘故，所取的境就并非实有。

我们观想一下，现在透过高倍显微镜，看到原来的一本书只是许许多多很微细的点。当心前现的只是这些点的时候，就知道根本没有整一的一本书。再譬如面前有很多人，我的识也取成是有一个一个的人。但实际上，在高倍显微镜的观照下，面前只是一个个点，连一个人的相都没有，并没有一个身体、一个头、一只眼睛、一只手等等。可见，我们面前呈现的有一个粗大的人的相，也只是错觉，在真实中是找不到的。

进一步大家随着我这样想：在高倍的显微镜下，整个城市都只是一个个细小的点，当心前只呈现了一些点的时候，所谓的整个一条街等的景象就全部没有了。可见，我们目前看到的粗分的城市的景观，都只是一种假相。到了这里，就开始有了小乘的见解，会认为真实中只有微尘没有粗分的法，所谓粗分的法全是错觉。

大家再静下心来，只要用内的心眼稍微观照一下就明白了。整个城市现在都还原成一个个细小的点，想一想：还有车辆吗？还有高楼吗？还有一整条街吗？整个城市粗分景观的相全都没有了。它只是第六意识造成的一个错觉，误以为外境上真的有粗分的法。

再进一步看到，凡是在我们能取眼识前能呈现出一个相，就必定有上下左右等，否则不可能出现一个具体的形状。譬如我要去分辨它是三角形、正方

形、圆形等的时候，它一定是由空间上的各个点才能合成一个具体的相；如果它没有上下左右等，我们就称呼它为没有面目的东西。

好了，现在跟着我这样观察：譬如一个圆形，它是由于圆周的各个点和合才出现的，没有各个点和合的缘起，就不会呈现圆形。再比如我用手做一个三角形的形状，它是由四根手指和合的。如果没有四根手指在空间点上和合，就不会出现三角形的形状。因此，三角形也是空间各分和合的缘起而显相的。任何东西都要有上下左右等各分的点，才能出现空间的一个相。或者大家看我的头，我的头之所以有相状，是因为有上下左右中等等。如果没有上下左右等，就叫做没面目的东西，是出不来一个相的。凡是要定义一个相，必定有它的上下左右等各个部分。没有各个部分怎么能出相呢？

那么好了，粗的东西是这样，细的东西亦复如是，只不过把它缩小一千倍、一万倍、一亿倍等等，还是这么一个形状，同样要由各分的点来组成。譬如刚才用手指做的三角形，缩小一亿倍的时候，它就变成一个极小的点。用显微镜要能看到它的话，它就一定有形状，没有形状就看不到，而形状一定是空间各个点和合起来的。大家只要用笔画一下就马上明白了。大家现在拿笔去画，要画一个形状，看有没有各个点？你们去画，拿笔画，随便你画什么样的形状。有没有空间的各个点？如果没有空间各个点，你能画出来吗？绝对画不出来。

那么好，摄影机要摄一个东西，哪怕再小，也一定有形状，没有形状镜头

上是不呈现的，哪里能拍摄？好了，你说：我是微雕大师。那么把你刚才纸上画的圆再缩小一亿倍，你要用世上最细的笔触去画一个极小的圆。我问你：没有空间的点你能画出来吗？画不出的。你说：我现在小到了只是画一个点。这只是数学的一个抽象概念，实际上不存在，在它抽象的定义上说，既是一个点又没有面积，其实这是悖论，没有面积是不呈现点的，有点呈现了就是有面积的。所以你不要被数学家第六意识假立的概念蒙骗了。

现在懂了吧？我已经在微观上做了指示，凡是要出现一个眼识取的相，就必然是空间多分和合的假相。换句话说，它必定是要和合才能呈相的。既然是和合的它就有各个点，在更微细的显微镜下看的时候，也只是各个点，并没有一个实体的相。

这样从粗到细就全部破干净了，因此，凡是眼识所取的相，唯一是错乱。也就是你内在出现了一个错乱的颠倒心，以它的力量还会呈现出一个假相，而且就是现在位现的，它不是过去和未来。过去已经过去了，哪里会显相呢？未来还没有来，也不可能显相，所以它现的就是现前位的相。而你特别地傻，以为现在现的决定是真的。但要知道，渴鹿眼前也会现流水的相，但是一奔到近旁，连水的影子也没有。这就要知道，在错乱因缘和合的时候，仍然会出现虚假的相。

所以不要以为，现在已经出了这个相，我已经取到了，这是最铁的证据吧？如果是这样那就不用修行了，全部是正常的事。但实际上，现前位只要是

在眼前现出的境，就全部是错乱的。寂天菩萨说“胜义非心境”，再怎么现相，哪怕现的相好上天了，也全是假的。空间上由多分和合而成的相全是假相。

这样就会认识，除了只是错乱不如实的颠倒心在现相以外，在境的当处是找不到它的。既然找不到，哪里成立一个多个？有一个体才能说有一个还是多个。譬如一片森林有无数棵树，如果连一棵树都找不到，能成立有一个或者多个吗？这是不能成立的。只是假相，得不到，哪里有什么一个多个？

好比一个城市里，我说有一个叫做“张大牛”的人，这是我随便取的，实际没有这个人。既然连这个人没有，哪里有这个人的两只手、两只脚呢？或者几万根头发呢？连人都找不到，还有什么一个多个？同样的，我们眼前的一切境全部是虚花泡影，既然得不到，哪里有什么一个多个？你为什么还执取不休？整个城市都是假影子，你还以为有意义，在里面拼命地捕捉寻求，不是徒劳无义吗？不是傻瓜的行为吗？你要在这上面患得患失，天天去计较，还天天以为我实现了什么意义，我有什么新的品味、新的所得，你都是在骗自己！这都是虚诳的假影，上面哪里有什么意义？一切的趋避都是错乱的行为，就像猴子去抓月亮一样，实际上没月亮。它说：我一定要抓到月亮。没得到的时候充满了渴望，真正去抓的时候，“哗”一个猴子触动了水：啊！明晃晃的月亮给搞破了。那时它们很伤心，这都是愚痴啊。等会儿天一亮月亮没了，它们都在那儿伤心：为什么我们不把握机会？在前面取到了多好，你看现在没了！诸如此类，全是愚痴的想法和行为。

有人说：空间上多分积聚的相，我们也认识到是假的，现在我们承认了，我们都是疯人院的一员。那么，对于时间刹那上的相续，又要怎么来认定它是虚假的呢？难道我们的时间全是错乱吗？

的确如此，我们应该自封为疯子。在时间上，声音是最明显的。譬如我骂一个人：你是个王八蛋！你一听：居然骂了我这么狠毒的话，侮辱我的人格尊严！我一定要找律师来维护。他认为这句话是实有的，而且真正刺伤了他的心，实际只是一个时间的刹那相续的假相。

也就是说，当我们的心的心已经细致到，能够看到它一刹那现一个声音相的时候，实际上整个一句话相续的假相就没有了，一刹那显的音相连一个字也出不来。譬如我说“你”，很多个刹那连起来才有个“你”，我的意识、舌头、声带都要经过很多刹那运转。所以关注到一刹那的时候，连“你”这个字也出不来，“是”也出不来，“个、王、八、蛋”都出不来。也因此，安住在刹那上的时候，声音上什么赞叹的相、呵斥的相都是没有的。

实际上，连刚才一刹那的相也是假的，因为没有众多因缘和合，连一刹那的相也出不来，它不是独立起来的。你看，如果现前我只是单一的因缘能不能出一刹那相？绝对不可能。譬如说，要有五根手指才能和合成一个手的相，才能做出动作。缘起就是一定要合作才可能出现相，孤独的东西是不可能呈现出一个相的。同样，刚才我出一刹那音声的相，必定是由我的意识、声带、舌头等和合才呈相，而舌头、声带也是多分和合的。譬如我的舌头要运转的时候，

如果连前后左右都没有，它能运转吗？我的声带没有上下等部分，它能振动吗？我的意识没有前中后的差别，它能起相吗？都不可能。这就可以看到，声音是多分和合的相，连一刹那的相都是如此，所以它是假的。不光是粗分的一句话的相是假的，当分析到了刹那微分上的时候，你只看到刹那上呈现的一个声音的相，但它没有具体语言的内涵。这时出现的就是无利无害、不可判别性质的一个声音相，这时心里是不会呈现它的意义的。这一刹那也是和合的假相，所以连这一刹那的声音相也是虚假的。

诸如此类就会发现，我是对于声音刹那的相续，生起了好像有一整句话内涵的心，实际上声音是找不到的。不光是声音，色、香、味、触等的现象全部如此，由于刹那的相续和多分的积聚，在我们心前显现似乎有一个真实事物的状况。现在它出现了，我以为取到了它，其实这只是错乱的识。由于极快地闪现出这个假相，我的识没办法辨认，所以我很快就做出了认定：它是个真的。但实际都是骗自己。

这样就可以看到，在相续的法上也是找不到体的。既然体都没有，如同石女儿一般，怎么有这上面的一个或者多个呢？进一步推下去，连一个多个都没有，哪里有所谓的好坏、高低等等？哪里是我们第六识安立的各种概念呢？所以，一进服装店，你应该清楚地看到，全部是假的。你不要分辨这套衣服很前卫、很时尚，穿上很有气质等等，这些全是假的，不要骗自己了。同样，色、声、香、味、触等六尘的相全部是假的。既然境是假的，那么取这个境那个境

的心也都是错乱，都是虚假的。

总而言之，在我们根境相对范畴里的一切事件，都如同迷梦一般，一点点真实性也没有，所以我们应该不再随顺这种欺诳的境界了。真正悟得快的人全部会放下，他的心里再也不去建立任何一种承认了。

这样的话，我们就能彻底认识境是虚假的，取境的识也是虚假的。在世俗的范畴里没有什么真东西，所以把世俗谛叫做“普虚”——就像虚花泡影一样，里面没有任何东西。所以幻化八喻讲到，如梦、如幻、如泡、如影、如露、如电、如阳焰、如水月等等，就是指虽然现了，实际得不到，整个就是一种错乱，世俗谛就是虚诳的同义词。既然不可得，那么当下显现的时候就是本来空无所有的，既然空无所有，我们还逐取它干什么？还硬要在上面建立什么意义？有打不完的妄想，搞不完的错乱，何必呢？

二、破根自性成立分三：（一）略说以破大种自性成立而破根境自性成立；（二）破大种自性成立；（三）故说色法自性不成。

（一）略说以破大种自性成立而破根境自性成立

诸根与根义，许为大种性，

大种各无义，故此义非有。

对方以大种实有的缘故，来成立诸根和根义实有。

破斥：能成立的因——大种，各自都无有实义的缘故，以大种所成的根和根义也就非实有了。

“根义”就是根所取的境的内涵，比如眼根所取的色法的内涵，耳根所取的声音的内涵等。“无义”就是显现时以为有色法的内涵或者声音的内涵等，实际寻找时得不到，就叫无义。譬如耳边现的声音，寻找时得不到它，这叫无义。其他颜色、形状、味尘、触尘等也是如此。

若想：根与根义自性存在，因为它们的因大种是真实的。

破斥：如果承许眼等诸根、色等根义是大种之果，那么大种的积聚以及各别的体性都不成立，前文中已经由观察成立了这些并非实有。因此，大种毕竟没有自性成立的实义。

对方说：根和根义是有自性的或者有实体的，因为我们看到它的因——地、水、火、风四大种实有的缘故。意思是说，根和根义是有自性的，因为它的组成元素——地、水、火、风四大种都是真实有的缘故，当然它的果就有。

破斥：你们如果承许眼等的根、色等的义是大种的果，或者地水火风四种元素造成的果，那我们现在看，因的大种是否存在。这在前面已经观察过，无论是地水火风各自的体性，还是各大种的积聚，都不成立有自性。因此，大种实际中并没有自性成立的义。换句话说，你就不要去想实际中有个什么大种了，根本是得不到的，它唯一是没有的一种假的名字。

为什么呢？因为，境与有境——大种和大种所造等，这些有事显现虽然在串习了习气的迷乱者前现为真实，呈现种种，然胜义中无实，犹如梦般。再者，虽然依于近取因和俱有缘已经生了，但并非事实，除了仅仅如幻事外，从

自性而言本是空性。这些法中以一者建立另一者是不成立的，所以犯了“能立等同所立不成”的过失。所以除徒劳外丝毫也不能成立有实义。就如同说“实有幻事，以有石块、咒语之故；实有梦，以有幻相之故”等一样，无有意义（能立等同所立不成）。

这里用梦和幻事两个譬喻来说明大种实际上没有自性成立的义。梦喻是着重说，梦里面没有大种和各种境相，然而以习气力成熟，还是可以显现成似乎实有。与此相同，境和有境——大种和大种所造等，只是在串习了习气的迷乱者前现成了似乎真的有那样，实际现的当处是没有的，因此如同梦境。也就是，除了只是习气串习后出现妄现以外，没有别的涵义。

其次用的是幻事喻，这是就因缘生法没有自性这一点来譬喻的。也就是幻师念咒加持石块，之后空中就显现了象马等，虽然由因缘力在观众的识前现了这些相，但实际上得不到。同样的道理，大种和大种所造，也是由近取因和俱有缘和合已经现出了相，但是由因缘所生的法是没有自性的，真正现的当处是得不到的。总的说了这么两个理由。

这样的话，在这些法当中，以大种来成立大种所造有自性是不成立的，犯了“能立等同所立不成立”的过失。也就是，你用一个没有的东西来成立另一个实有，那我们就说，你的能立跟所立一样不成立。以能立不成立的缘故，所立怎么成立呢？所以，你们为了成立根和根义有自性的努力，除了只是徒劳以外，丝毫成立不了它们有实义。

就好比有人这样来立宗：幻事真实有，因为有石块和咒语之故。这就犯了能立等同所立不成的过失。能立是有石块和咒语，但观察下都是多分的积聚和刹那的相续，实际上得不到石块和咒语的缘故，怎么能以它来成立实有幻事呢？以因不成立的缘故，它所现的果也就不成立。譬如，梦中一个女人生了孩子，就说实有孩子，以有梦中母亲之故。但实际上梦中的女人得不到。由于梦中的女人得不到，连母都没有，哪里有子呢？

另一个立宗是：实有梦境，有幻相之故。但观察时，能立的幻相是找不到的。你说，因为梦中出现那么多幻的境界，所以一定有梦。但是幻的境界是找不到的，既然找不到，怎么会有它所合成的梦呢？这就好比一个幻想的街道，你说因为在幻想里有幻人、幻马、幻车、幻楼等等，所以有街道。这就犯了能立等同所立不成的过失。我们说，因为幻人、幻马、幻车、幻楼不可得的缘故，所以所现的幻街也是一无所得的。

（二）破大种自性成立

若大种各异，无薪应有火，

合则无实相，应知余亦尔。

若想：大种在两种情况下若是分开的，互不观待而有别别的实体，则成了无有因之薪柴而有果火；如果承许合而为一，也应成无有各自的体相。如同没取到热性则不了知是火那样，当体相混杂后将成无有四大种的名言之故，其余三大上也必有这样的过失。

破除大种自性成立分两种情况，大种要么是以各异的方式存在，要么是合而为一。

如果大种以各异的方式存在，那就像张三和李四一样，互相不观待而有别的体性，这样就成了一者不存在时还有另一者。以火大为例，那就是，没有因的薪柴还应该有果的火大。薪柴代表地大，地大和火大是分开来的独立的两法，彼此谁也不观待谁。就像张三和李四是彼此分开的两个人，没有关系，这样，没有张三也可以有李四。同样，没有薪柴也可以有火。然而火是从薪柴生的，不可能脱离薪柴而独立存在。所以说，大种互异而存在是不成立的。

其次，大种合而为一，那也成了没有各自的体相。譬如张三和李四合而为一，那就没办法取到张三或者李四。以火大为例，如果火大和地大合而为一，在这上面就取不到火大或地大各自的体相。

有人说：在这一个体上，既有火大又有地大，如何呢？一个体上是不成立的，因为火大和地大是不同的体性。如果你承许它是实有的，那就还是两体的东西。就好比张三和李四，如果承许是实有的两个人又混合为一的话，就取不到个别的张三或者李四。如果说：在这一个上面既有张三又有李四。以张三和李四是不同实体的缘故，还是成了两个，并不是混合为一。同样，火大和地大要么是两个，要么是一个。成了一个的时候就没办法说是地大还是火大。如果这上面只有热性或者只有坚性，那就不成立是合而为一；如果这上面有两性，以两个都是实性的缘故，就像左边是瓶子，右边是杯子一样，仍然是两性，不

是一性。总而言之，如果已经混合为一，就不可能取到单独的热性或者坚性。

像这样，由于取不到热性的缘故，就无从明知这是火。换句话说，在名言中，心里了知它是火，并且安立火的名字，就一定要用心来取到热性才行。现在合而为一的缘故，无从取到热性，心里就不会了知这是火。就好比张三和李四混成一个的时候，如果没取到张三的体相，就无从认识面前是张三；这样也没办法立当前的人是张三，也就没有张三的名字了。同样的，在火大和地大混合为一以后，由于在这个合一的体上取不到热性的缘故，就无从认识这是火，也就不可能立火的名言。像这样，会使得四大种的名言都无有的缘故，这是不成立的。

火大如此，其他地大、水大、风大也是如此。也就是，四大种的存在方式要么是各异，要么是合一，以各异和合一都不成立的缘故，大种没有自性成立。因的大种是如此，大种造成的果色也是如此，都是从各异和合一的两种情况可以破斥。

不但火要观待薪柴，火的所相红通通的显色也是与自身的体相或者能表热性相连、观待而假立的。就像火是缘起那样，其它三大也都要依于各自的体相、四大种互相观待而安立。没有热则不会有冷之故，要了知如同长短那样，“在缘起生上无有以自性成立”的这个道理，原因是：如果不必观待其它而有或者无，则不出于常断两种体性。

火要观待薪才能产生，并不是独立有的，火的所相——红红的显色也是跟

它的体相或者能表的热性，相关连、观待而假立的。也就是说，必须先有体相，才有这体相上所得到的相。火上红红的显色并不是脱离火的体性而独立有的，红色没有独立的自体。譬如火的红色就是在热性的火上有的，而不是在别的冷冷的红燃料上有的。脱开了热性的火，哪里有火的红色？这就可以看到，不仅是总体的火不可得，火上面一切具体的相也都不可得，因为这些具体的相必须观待它的体才能成立，并非脱开来的独立的法。

就像火无论是总体还是上面所得到的相都是缘起那样，其他三种大也都要依于各自的体相才会得到它的所相。或者说，要观待其他各种大，才能成立有这种大。既然其余的三大都是观待而立，也就没有独自成立的体性。总体若没有的话，那么观待于总体得到的各大的所相也就没有。譬如地大没有的话，在这坚固的地大上出现的色、形、质量、重量也是没有的，如此等等。就像这样，要看到四大全是观待他者而成立的缘故，都没有独立的自体。

就像热没有的话，冷也就无从安立一样，以此要知道，缘起生上没有以自性成立这个道理。长短就是观待而立的，长不自为长，待短才为长；短不自为短，待长才为短。也就是，任何东西在自身上无法成立长和短，它要和另一个相比才能说它是长或者是短。譬如我这个人，观待一只蚂蚁是长，观待高楼大厦是短，我自身没有长和短的自性。如果有长和短的自性，那不必观待，在何处都是长或者短。比如我在高楼面前也应该是非常长，我在一亿六万丈的天人面前也还是长，但这是不成立的，我只是针对蚂蚁是长。或者说我也不是有

短的自性，如果我有短的自性，我不光是在高楼大厦面前是短，我在蚂蚁面前也很短，这样我比蚂蚁还短了，这显然不可能。所以，在我身上并没有长和短的自性，必须是观待才能够立出长和短来。这是一个典型的例子。其实，一切法都要观待他者，才能安立它是什么体性。由于是缘起生的，或者说是依待因缘而起的法，所以没有独立的自性。

之后又可以从反面证成，如果不必观待其他而成为有或者无，那就不出常、断两种自性。这是什么原因呢？就是说，一个法它的体性是有或者无，如果这个有和无不是观待其他而成立的有或者无，那它就是自性的有或者自性的无。如果是自性的有，那就成了常，也就是它一直都是保持这个不会变动；如果是自性的无，那它就是断，因为“无”表示的是没有。这样的话，一个法如果不观待其他而成立了有或者无，它就不出于常、断两种性的缘故，但是，在大种等的法上面我们看不到常和断，由于它是有变异的，所以不是常；又由于它是有显现的，所以不是断，也因此，大种这个法不能承许是自性的有或者无。可见它是无自性的，正现的时候得不到，一概都是如同梦影一般的假相。

（三）故说色法自性不成

大种于二相，无故合义无，

由合无义故，色义亦非有。

如刚才所说，诸大种在分与合的二相上都无有自性成立之义故，积聚本身也无有自性成立之义。因为积聚无有谛实“一”义的缘故，果色——五根五义等

的体相也仅仅是对于积聚假立，如果按照真实义衡量，自性成立的义丝毫也无有，原因是：在正理观察下不能堪忍。

就像上面所说，如果要成立大种是自性有，那就有两种情况：或者各大种是分开来的互不观待别异的法，这样也不成立；或者是合为一体的法，这样也不成立。除了这两种情况没有其他，也因此大种没有自性成立的一。既然大种没有自性成立的一，那么各大种的积聚也是没有自性成立的一。就好比梦中的手，每一个手指都得不到一，五个手指合成的手也就得不到一。以积聚得不到真实的“一”的缘故，果色——五根、五义等的体性，除了只是对于诸大种的积聚，假立一个名字之外，在真实义上衡量，自性成立的“一”丝毫也没有。

这就说明了，不仅因的大种得不到自性，或者全然无有，以因大种造成的果色，也只是对于多分积聚假立一个名字，真实中找不到它的涵义，因为在正理的观察下无法堪忍的缘故。也就是说，不观察的时候，似乎有一个一实体存在，但实际去观察时，它就站不住了，会化为乌有。未观察时现出来的似乎有的假相，在观察之下再也立不住脚，这叫做不能堪忍。

思考题：

- 1、将火点前后刹那的相见为旋火轮的譬喻中，为什么轮状物不存在？既然没有，为什么观众能见到？它的实际情况是怎样的？
- 2、观察以下眼识所取的现在位的色相，证成它是假的：

(1) 书、人、城市等粗法；

(2) 圆、三角等形状；

(3) 极小的一个点。

3、观察以下耳识所取的现在位的声相，证成它是假的：

(1) 一句话；

(2) 一刹那的音声。

4、以梦喻和幻事喻证成大种和大种所造是空性。为什么以大种实有成立根和根义有自性，犯了“能立等同所立不成”的过失？

5、以火大为例，从“各异”和“合一”两分，破除大种自性成立，并以观待理说明大种的所相是假的。

6、为什么不观待其他而有或无，则不出常、断两种体性？

识受及与想，诸行于一切，各别体无故，胜义中无义。如苦止息时，便起实乐慢，如是乐坏时，亦慢为实苦。如是无性故，能断遇乐爱，及断离苦爱，见此即解脱。为以何法见，名言说以心，离心所无心，无义故非有。如是如实知，无实众生义，犹如火无薪，无住取涅槃。”若谓唯诸菩萨乃见如是无自性，此亦不然，是依声闻独觉增上作是说故。何以知然？以论后无间乃依菩萨增上说故：“如是诸菩萨，见已求菩提，然彼由悲心，受生至菩提。”声闻经中亦说，声闻为断烦恼障故。“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻

芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”此以聚沫、浮泡、阳焰、芭蕉、幻事等喻，观察诸行。阿遮利耶显此义云：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”《中论》亦云：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。”

(注：以上原文，缺少上师讲记。)

有作是念：“若声闻乘中说法无我，则说大乘经应成无用。”应知彼宗俱违教理。说大乘经，非唯宣说法无我，亦说菩萨诸地、波罗蜜多、大愿、大悲等，回向资粮，不可思议法性。如《宝鬘论》云：“彼小乘经中，未说菩萨愿，诸行及回向，岂能成菩萨。安住菩提行，彼经未曾说，惟大乘乃说，智者应受持。”即为显示法无我故，宣说大乘亦应正理，欲广说故。声闻乘中说法无我，仅略说耳。如阿遮利耶云：“若不达无相，佛说无解脱，故佛于大乘，圆满说彼义。”

有人这么想：“如果佛在声闻乘经中已经说到法无我，那么说大乘经就成了没有作用。”

回答：要知道这样立宗同时违背了教和理。这有两个缘由：一、佛说大乘经，不仅说到了法无我，也说到了菩萨十地、十波罗蜜多、大愿、大悲等，以及以资粮回向无上菩提，和不可思议的法性。如《宝鬘论》所说：“那些小乘经中并没有说到菩萨大愿，广大行为、善巧方便、威神力等诸菩萨行，以及殊

胜回向等，只是简略提到历经三大阿僧祇劫修行才能成佛，这样怎么能成为圆满修道的菩萨呢？菩萨为了自他获得无上菩提，而修行种种菩提行，这在声闻经中并未宣说，唯一在大乘经中才说，因此凡是恭敬佛语的智者，不可舍弃佛所说的大乘法藏，应当受持大乘经。”

二、为了显示法无我的缘故，宣说大乘经也是相应正理的，即为了广大地宣说一切法无我的缘故。声闻乘中对于法无我，只是简略地说到一分而已。如阿阇黎龙树所说：“如果不了达无相，佛说不会得到解脱，因此佛在大乘经中，圆满地宣说了无相的空义。”

旁论已了，慧无乱者已能自知本相。今当说正义。

以上附带的论述已经结束，智慧无错乱的人已经能自己了解这个道理。现在应当正式宣说一地菩萨布施波罗蜜多增胜的情形。

颂曰：

尔时施性最增胜 为彼菩提第一因

得极欢喜地之菩萨，于布施、持戒、安忍、精进、静虑、般若、方便、愿、力、智十波罗蜜多中，布施波罗蜜多最为增胜，余非全无。此布施波罗蜜多，即一切种智之正因也。

颂中说：在证得极喜地的此时，布施的善性最为增胜，成为证取无上菩提的第一个正因。

证得极欢喜地的菩萨，在布施等十种波罗蜜多中，唯独布施波罗蜜多在此

时极为增上达到了最殊胜的程度，这并非指完全没有持戒等其余九度的修行。这时增胜的布施波罗蜜多，是现前一切种智的正因。

在证得初地时，唯独布施度达到最殊胜的地步，虽然也在修其余九度，但并未达到最殊胜。就像一共十年级的课程，一年级的时候，加法达到了增胜圆满，语言、体操等虽然都在学，但还没达到最殊胜。

虽施身肉仍殷重 此因能比不现见

尔时此菩萨所有不可现见之智德，即由布施内外财物便能比知，如见烟比知有火等。

即使布施极难施舍的身肉，内心仍然殷重，以这个表现为因就能比量推知，他内在具有他人无法现见的智慧德相。

那时，这位初地菩萨所具有的不可现见的智慧德相，由他能布施内身外财就可以比量推知，如同见到屋顶上冒烟，就能推知下面有火等那样。

如菩萨之布施，是成佛之第一正因，及能决定不现见之功德。如是异生、声闻、独觉之布施，亦是除苦得乐之因。

如同初地菩萨布施增胜的行境，是成就佛果的第一正因，以及能由他布施内身外财而断定所具有的不可现见的功德。这以下的其他凡夫、声闻、独觉行持的布施，也成为除苦得乐的正因。

颂曰：

彼诸众生皆求乐 若无资具乐非有

知受用具从施出 故佛先说布施论

那些众生都在寻求所欲的安乐，如果没有资生的妙欲资具，那所求的乐也不会凭空而有。由于了知一切受用的资具都从布施的福业出生，因此佛为了引度众生首先宣说了布施法门。

其除饥渴疾病寒热等苦，引生三有安乐之因，倒执为乐，非真实乐，世人于彼增上贪著。然彼所著除苦之乐，若无能对治众苦颠倒体性之欲尘受用具，亦不得生。其除苦因之欲尘境，未修布施福业者亦不得有。解一切众生意乐根性之佛薄伽梵，由见此故，于说持戒等之前先说布施。

首先讲到世人所认为的快乐的真相。世人对于能遣除饥渴、疾病、寒热等痛苦，是引生欲有、色有、无色有众多安乐的因，颠倒地执著为真实安乐，其实这并非真实安乐的体性，但世人以短浅的眼光，对于三界的有漏法起了很强的贪著。

然而他们一心耽著的能遣除苦受的安乐，如果没有能对治诸多生存之苦，以颠倒为体性的欲尘受用资具，也无法出生。世人认定的快乐，都建立在欲尘受用或物质基础上。譬如有很好的医疗设施、保健措施，衣食住行各方面不缺，有各种五欲享受，这些条件都非常好的话，人们就认为真正获得了能除苦的安乐。如果受用资具贫乏，这些五欲乐也不会无缘无故出生。

这些能遣除受用匮乏苦因的妙欲尘境，如果没有修持布施福业，也不可能无因而有。因此，了解一切众生意乐根性的佛薄伽梵，由于见到这一点的缘

故，在宣说持戒等之前，首先宣说布施。

今说施者纵不合理，然亦能得随顺之果，成就施性。

现在要说明，纵然这种布施有不合理处，但也能得到与之相随顺的果报，而成就行人布施的品性。

颂曰：

悲心下劣心粗犷 专求自利为胜者

彼等所求诸受用 灭苦之因皆施生

前两句说到这种布施不如理的地方，后两句说，即便如此，所需的受用也能从这种布施中产生。悲心下劣，不顾他利，唯以自利为重，而且烦恼未得调伏，心态粗犷的人，唯一以寻求自己的利益为重。他们为了求得各种受用而行布施，那么灭苦之因的诸多资具，也能由这样行持布施而产生。

缘起力毫无紊乱，既然可以舍出去，就一定能获得。虽然自心有不如理处，但只要做出布施之行，就一定能得回报，会出现受用之因。

如诸商人舍极少物求大财聚，较诸乞丐所求尤多。彼于布施亦应敬重。

就像一种做生意的心态，想舍出去极少的东西求得很大的财富，比乞丐的所求还要多。这种人对于布施也应该生起敬重之心。

意思是，只要重视做布施的行为，而且相信布施能得果，就一定会实现所求的愿望。

彼虽不能如诸佛子随大悲转不求施报，唯享施乐。然于布施不见过失唯见

功德，亦能获得圆满财位，灭除自身饥渴等苦，故彼亦是灭苦之因。

虽然这些人不能像佛子菩萨们那样，内心唯一随大悲而转，根本不求回报和异熟，唯一享受无私施舍的法乐。然而只要对于布施不见过失，唯一见功德，确信布施能得财富这一条因果律，也能得到圆满财位，灭除自身饥渴等受用贫乏的苦，因此这种劣等布施也是灭苦的因。

又此非悲愍他，唯求自身除苦而行施者。

颂曰：

此复由行布施时 速得值遇真圣者

于是永断三有流 当趣证于寂灭果

而且，这种不是以悲愍他者为起因，唯一为寻求自己离苦得乐而行施的人，颂中说：还是会由于他行布施的时候，能很快值遇真正的圣者，由于圣者给他开示种种出世间正法，就能永远截断三有的生死流转，会趣证于寂灭果位。

如云：“善士常往施主家。”信乐施者由行施时得值圣人，闻彼说法，了知生死都无功德，亲证无垢圣道，永断无明息灭众苦，弃舍无始传来生死相续，以声闻乘及独觉乘而般涅槃。由是当知诸非菩萨者所行布施，亦是得生死乐与涅槃乐之因。

如同所说的：“善士常常去施主家。”凡是有信心好乐布施的人，在他行施的时候，常常能遇到圣人，听到圣人为他说法，从而了知生死毫无功德，以出

离心修解脱道，亲证无有垢染的圣道，从根断除无明，息灭种种生死苦恼，舍弃从无始辗转传来的生死相续，以声闻乘和独觉乘的修行而入于涅槃。从这里要知道，这些非菩萨者所行的布施，也是获得生死乐和涅槃乐的正因。衬托出诸大菩萨唯一以悲心而行的布施，更是极为殊胜。

发誓利益众生者 由施不久得欢喜

诸非菩萨者，不能与布施同时便得享受布施之乐果。由彼不能现见施果，故于布施容不修行。但诸菩萨由布施同时满足求者，便得享受所欲施果胜妙欢喜，故能一切时中欢喜布施。

那些以大悲心发誓利益有情的菩萨，由行布施不久就能得到胜妙欢喜的受用。这是基于一心利他而获得的内受用。

那些非菩萨者只求自身的利益，他们以自私的缘故，不能在布施的同时就享受到布施之乐果。由于他们不能现前就见到布施的果报，所以对于布施还有可能不修行。但是诸菩萨由于在布施的同时，以满足了求者的缘故，当下享受到所欲的布施乐果——胜妙欢喜，所以他们能在一切时中欢喜布施。

以世间的母亲为喻，由于她根本不为自己着想，以那种无私的母爱，当看到孩子的愿望得到满足时，当下就住在欢喜里。同样，菩萨视众生如独子，当他见到满足了众生的愿望时，自然会住在布施的胜妙欢喜中。由于他明显地体会到了布施的法乐受用，知道布施是殊胜的妙行，因此在任何时处都不会丧失布施的欢喜心。

由此道理，颂曰：

由前悲性非悲性

一切之增上生与决定胜之因皆是布施。

故唯布施为要行

由以上所说的道理，颂中说：由于行持上述大悲为体性的布施，以及非以大悲为体性的布施，能够得生死乐和涅槃乐或大乘法乐，由此可知，一切增上生和决定胜的利益安乐的正因都是布施。因此，唯一以布施为首要的行持。

前说菩萨常殷重行施，以诸财物满足求者时，即生殊妙欢喜。其喜相云何？

前面说的菩萨常以殷重心行布施，当用各种财物满足了求者的愿望时，当即就生起殊妙的欢喜。那么这种欢喜的体相如何呢？

颂曰：

且如佛子闻求施 思惟彼声所生乐

圣者入灭无彼乐 何况菩萨施一切

且如菩萨闻诸求者乞施之声，思惟彼声便觉此辈是向我来乞者，心中数数发生欢喜，此较入涅槃之乐尚为殊妙，况施内外一切财物满足求者。

如同菩萨在闻到那些求者乞求施舍的声音时，他思维这声音，就觉得这些人是向我来乞求的（我可以满足他），从而心里会不断地发生欢喜，这种欢喜比声闻入涅槃的快乐还要殊妙，何况他真正施舍内外一切财物来满足求者的愿

望。

菩萨以大悲为性，由于有大悲心，只要能满众生愿，自然会引生内心的殊妙欢喜，这是极殊胜的受用。

问：菩萨布施内外一切财物，身无苦耶？

有人问：菩萨布施内身外物等一切所有，满足众生的愿望，当他在施舍身体时，能没有苦吗？

答：诸大菩萨割身如无情物，能无痛苦。《虚空藏三摩地经》云：“如大娑罗树林，若有人来伐其一株，余树不作是念，彼伐此树未伐我等，于彼伐者不起贪嗔，亦无分别。菩萨之忍亦复如是，此是最清净忍，量等虚空。”

回答：诸大菩萨割截身体，就像割菜叶等无情物那样，能不生一点痛苦。《虚空藏三摩地经》说：“比如一片大娑罗树林，如果有人砍伐其中一棵树，其他树不会想：‘他砍了这棵树，没有砍我等。’对于这个砍伐者不起贪嗔的心念，也没有任何分别。菩萨的安忍也是如此，这是最清净的忍，它的量犹如虚空。”

《宝鬘论》亦云：“彼既无身苦，更何有意苦，悲心救世苦，故久住世间。”

《宝鬘论》也说：“那些圣者菩萨既然连身体的苦受都没有，哪里会有心上的苦呢？他以悲心没有丝毫疲厌地救拔世间苦难，所以长久地安住世间。”

以上讲了已经达到无贪位大菩萨的行境。那么没得到无贪位的菩萨舍身时

如何呢？

诸未得无贪位者，遇违害身之境，其身定生痛苦，然为利有情故，适成精进之因。

颂曰：

由割自身布施苦 观他地狱等重苦

了知自苦极轻微 为断他苦勤精进

菩萨观察地狱、旁生、饿鬼等趣，其身恒受重苦逼迫，较自割身之苦何止千倍，乃于自己割身之苦不觉其苦，为断他有情地狱等苦，起大精进。

这一类还没有证得无贪位但具有大心力的菩萨，在遇到损害身体的境缘时，他的身体一定会发生痛苦，然而他有极大的利他心的缘故，这种受苦恰好成了他发起精进的因。

颂中说：这位菩萨观察了地狱、饿鬼、旁生等三恶趣的情形，那些众生的身体恒时感受大苦的逼迫，比自己当下受的割身之苦何止重千万倍。当他这样了解时，对于自己割身的苦就不觉得苦了。为了断除其他有情地狱等大苦，会策发自己起大精进心。

思考题

11、“声闻独觉亦有知一切法无自性者。”

(4) 有作是念：“若声闻乘中说法无我，则说大乘经应成无用。”对此以

教理遮破。

12、初地菩萨于十度中哪一度最增胜？如何能比知此菩萨不可现见的智德？

13、为什么悲心下劣、专求自利而行布施，也是得生死乐和涅槃乐的因？

14、为什么菩萨在布施的同时就能享受其果报？此施果的体相是怎样的？

15、菩萨割身布施时是否有苦受？其情形如何？

为明布施波罗蜜多之差别。颂曰：

施者受者施物空 施名出世波罗蜜

为了显示布施波罗蜜多的差别，颂中说：在布施时，施者、受者、施物三轮体空，这种布施叫做出世波罗蜜多。

彼岸，谓生死大海之彼岸，即尽断烦恼所知二障之佛果。到达彼岸，名到彼岸。声明云：“若有后句不应减去。”由此，未减业声故成密字，或是积颗答罗等摄故留摩字尾音。此是别说慧摄持者，由布施等与波罗蜜多相同亦名波罗蜜多。由回向差别，亦定能到彼岸，故布施亦得波罗蜜多之名。下说之持戒等，应知亦尔。此名波罗蜜多之布施，若于施者受者施物皆无可得，《般若波罗蜜多经》中说名出世波罗蜜多。以不可得即出世间故，有所得者世俗谛摄即世间性故，未得菩萨地者不能了此义。

“彼岸”，指生死大海的彼岸，也就是断尽烦恼障和所知障的佛果。到达了

佛果彼岸叫做“到彼岸”。这里特别说到，以智慧摄持的波罗蜜多，称为出世波罗蜜多，这是与一般世间波罗蜜多对比而言的。由于布施持戒等跟波罗蜜多相同，也称为波罗蜜多。由菩提心将布施等回向于无上菩提这种差别，也一定能到达彼岸，因此这一类布施也得到了波罗蜜多的名称。下文说的持戒等，要知道也是如此。这种称为波罗蜜多的布施，如果对于施者、受者、施物三轮都了知为无所得，《般若波罗蜜多经》中称之为出世波罗蜜多。因为不可得就超出世间的缘故，凡是有所得都属于世俗谛，是世间法体性的缘故，没有得到圣者菩萨地的人不能了达这种空义。

复次颂曰：

由于三轮生执著 名世间波罗蜜多

即前布施若于三轮有所得者说名世间波罗蜜多。

前面说的布施，如果对于施者、受者、施物三轮有所得，就叫做世间波罗蜜多。

在波罗蜜多中区分了世间和出世两种，于三轮有所得叫做“世间波罗蜜多”，于三轮无所得叫做“出世波罗蜜多”。

今以智慧差别，宣说极喜地之胜妙功德。

颂曰：

极喜犹如水晶月 安住佛子意空中

所依光明获端严 破诸重暗得尊胜

这里以无漏慧的差别，宣说极喜地的胜妙功德。

颂中说：极喜地犹如水晶月轮，这有三个意义：

一、住高胜处：“**安住佛子意空中。**”如上所说的诸种初地功德，都安住在已得彼功德的初地菩萨意的虚空当中。也就是住胜道里，就像月轮住在虚空中那样。因为初地是菩萨意中的一分，所以说住在彼意中，就像眼睛住在头部那样。“地”，指无漏智慧，最初极喜地的智慧安住在佛子的意当中，就像水晶月住在空中一样。这就是初地的无漏慧，它是菩萨意中的一分。

二、令所依端严：“**所依光明获端严。**”初地的胜意心，能使所依的意具足智慧光明而获得端严，如同月轮能使所依的虚空皎洁庄严那样。

三、能胜违品：“**破诸重暗得尊胜。**”初地能够胜出自己所对治品的见所障碍，如同月轮能破除一切重暗那样。

极喜言是说此地名。尊胜谓胜一切违品而住。此以智慧为性，安往于佛子之意中，故其居处高显。极欢喜地，前说破除一切重暗，尊胜而住。以喻明此义，犹如水晶月。

“极喜”二字是说此地的名称。“尊胜”，指初地的智慧能胜伏它所对治的一切违品而安住。此初地是以无漏智慧为体性，它安住在佛子的意当中，因此它住在一种高胜的地位。极欢喜地，前面所说的破除一切萨迦耶见、疑、戒禁取见三种结等，所以尊胜而住。以比喻来显明这个意义，说到如水晶月。

第二菩提心离垢地

已说第一菩提心，今说第二。

颂曰：

彼戒圆满德净故 梦中亦离犯戒垢

以上宣说了第一胜义菩提心，现在当说第二胜义菩提心。

入第二地时的波罗蜜多增胜之相如何呢？颂中说：二地菩萨的戒德已达圆满清净的缘故，即使在梦中也远离了一切犯戒的垢染。

诸地皆以胜慧为性，今以戒波罗蜜多等能依功德，显示第二菩提心之差别。

诸地都以殊胜的无漏智慧为体性，（它是一切功德的所依，但它本身如空中鸟迹，无相可得，所以无法分判差别，只能由后得出现的功德特征来显示。）现在是以戒波罗蜜多等的能依功德，来显示第二胜义菩提心的差别。

由不忍受烦恼故，不生苦故，灭忧悔火得清凉故，或由是安乐之因，善士所行故，名曰尸罗。

这是解释“尸罗”的涵义。

梵语“尸罗”有多种意义，由于自心不生能导致犯戒的烦恼的缘故；以止息犯戒不生苦恼的缘故；以远离犯戒，灭除忧悔之火，内心得清凉的缘故；或者由守持净戒是安乐之因，为诸善士所行的缘故，而称为“尸罗”。

尸罗的体相如何呢？

此以七能断为相，无贪无嗔正见三法是七能断之发起。故约能断及发起而言戒，即十善业道也。

这里说的尸罗或戒，是以身语的七种能断为相，也就是能断身业的杀、盗、淫，断口业的妄语、恶口、两舌、绮语，作为它的行相。又以无贪、无嗔、正见三法作为七种能断的发起，也就是由于内心没有贪、嗔、不正见，使得身口断除了种种恶业。因此，大体上是从能断和发起而说为戒，它的内涵是十善业道。

十善业道是五乘共道，人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘都要行持。它扩展开来有无数支分。然而真正圆满行持十善业道只有到二地菩萨才完成，达到戒德最极圆满庄严的境地。也就是，身口意守得清清楚楚，连微细的身口恶业都没有，意中也没有任何不善的动机，这就是戒德庄严的正道之相。

戒圆满，谓戒至极。德净，即清净功德。净字亦通戒，谓戒圆满清净也。由自身功德清净故，戒即最为超胜。彼菩萨由成就如斯戒德故，竟至梦中亦不为犯戒垢所污也。

“戒圆满”，指持戒达到极点，没有任何破损穿缺，犹如圆满皎洁的月轮般散发出光辉，十分庄严。“德净”，指功德极为清净，没有丝毫沾染。“净”字也通戒，指戒圆满清净。由于自身功德清净的缘故，戒就最为超胜，也就是他的戒行超过下面的一切凡夫、声缘、菩萨。二地菩萨已经成就了如是戒德的缘故，竟然达到了连梦中也不被微细的犯戒垢所染污。

又彼菩萨云何而得尸罗圆满，功德清净耶？谓此菩萨安住菩萨第二地时，
颂曰：

身语意行咸清净 十善业道皆能集

那么，二地菩萨是怎样证得尸罗圆满，功德清净的呢？那就是此菩萨安住在菩萨二地时，从断德方面，身语意的业行都得以清净，丝毫破戒的垢染也没有；证德方面，指十善业道都能圆满地修集。

换言之，消极方面，彻底远离了一切身语意的恶行，绝不再起；积极方面，一切身口意的善都能做到。

具体要按照《十地经·菩萨离垢地第二品》的经文来了解。

如菩萨第二地云：“佛子！菩萨住离垢地，性自远离一切杀生，不畜刀杖，不怀怨恨，有惭有愧，仁恕具足。于一切众生有命者，常生利益慈念之心，尚不恶心恼诸众生，何况于他起众生想，故意而行杀害。”

经中说：“佛子！菩萨安住离垢地时，他的性情自然远离了一切杀生，不畜积刀杖等伤害众生的器杖，内心不会对众生怀有任何怨恨之心，他住在有惭有愧的心态里，对众生仁爱宽容，从来不跟众生计较，永远都有无限的慈愍和宽恕。对于一切有性命的众生，常常都生利益、慈爱之心，想着：‘我什么时候能给他作饶益，怎么把安乐施给他？’等等。尚且不会起一念恶心扰乱众生，何况对他起‘这是某某恶劣众生’等想法，而故意行杀害。”总之，菩萨有仁恕之心，下至于一点恼害，让众生受一点苦都不忍心，哪里会杀害他们呢？

“性不偷盗，菩萨于自资财常知止足，于他慈恕不欲侵损。若物属他，起他物想，终不于此而生盗心，乃至草叶不与不取，何况其余资生之具。”

“菩萨具有不偷盗的品性，恒时守持不与取戒，无有丝毫毁犯。这位圣者菩萨对于自己的资财常常知止知足，认为所拥有的已经足够，不起一丝贪求的心。对于别人总是怀着仁慈宽恕之心，不想侵损别人，不会欺诈人，占人便宜。（我们要对别人好，要能体贴别人的心，别人不喜欢的事就不去做。既然自己所拥有的财物不想让人侵损，那他人也一样，所以不能非分占有他人的资财。）如果这个东西属于别人，而且起了这是他人财物的想法，那他始终不会对此生一念盗心，下至于一片草叶也是不与就不取，何况其他资生资具。”可见，二地菩萨的戒行十分清静，在任何处都不违背因果律。

“性不邪淫，菩萨常于自妻知足，不求他妻。于他妻妾，他所护女，亲族媒定，及为法所护者，尚不生于贪染之心，何况从事，况于非道。”

“菩萨具有不邪淫的品行。二地菩萨若示现在家相，他常常对自己的妻子感到满足，从不企求别人的妻子。对于他人的妻妾，为父母等所守护的女子，亲族已经谋定婚姻的女子，以及落发修行、守持清静戒等为正法所守护的女子，尚且不生一念贪染的心，何况做邪淫的业行，何况于非道中行淫。”

“性不妄语，菩萨常作实语、真语、时语，乃至梦中亦不忍作覆藏之语。无心欲作，何况故犯。”

“菩萨有诚实的品性，从来不说妄语。二地菩萨所说的常常都是真实的

话，契合实际的话，需要说的话，乃至梦中也不忍作覆藏之语。根本没有心想要做，何况故意违犯。”

“性不两舌，菩萨于诸众生无离间心，无恼害心，不将此语为破彼故而向彼说，不将彼语为破此故而向此说。未破者不令破，已破者不增长。不喜离间，不乐离间。若实若不实，不作不说离间语。”

“菩萨已经成就了不两舌的品性，到哪里都以和合为贵。他对于诸众生没有离间的心，没有恼害的心。不会把此人的话，为了破彼人的缘故，而向彼人说，也不会将彼人的话，为破此人的缘故，而转告此人。关系没有破的人不会发心让他们破，已经破裂的不会想让他们之间的矛盾增长。他从不欢喜离间，不乐于做离间的事。无论这件事是事实或者不是事实，都绝不说离间语。”

“性不恶口，所谓毒害语、粗犷语、苦他语、令他嗔恨语、现前语、不现前语、鄙恶语、庸贱语、不可乐闻语、闻者不悦语、嗔忿语、如火烧心语、怨结语、热恼语、不可爱语、不可乐语、能坏自身他身语，如是等语皆悉舍离。”

“菩萨具有不恶口的温良品性。在消极方面，舍离了一切粗恶的语言。所谓毒害他人的语言，粗野强横的语言，能使人心生痛苦的语言，说了会招来他人嗔恨的语言，或者现前说粗恶的话，或者站在对方不闻之处说粗恶的话，或者说各种鄙视憎恶的话，或者庸俗下劣的话，或者让人不喜欢听的话，或者听后心里不舒服的话，或者嗔怒忿恚的话，或者听后感觉像火烧心一样的话，或

者会产生彼此怨结的话，或者让对方心里热恼的话，或者不可爱的话，或者不可乐的话，或者能损坏自他身心的话，诸如此类的话语都完全舍离。”

积极的方面：

“常作润泽语、柔软语、悦意语、可乐闻语、闻者喜悦语、善入人心语、风雅典则语、多人爱乐语、多人悦乐语、身心踊跃语。”

“菩萨常说能润泽他人心田的话，话说起来像甘泉一样，让人感到润泽心肺，如沐春风；而且，所说的话能使自他都心地调柔；会让人听后感到内心舒适；而且他说的话大家都喜欢听；还会一听就感到身心喜悦；他的语言非常善巧，能适合人情地送入人心；他的语言还非常文雅，说话都有典章的依据，是根据圣人的经典论典而说的，不是毫无依据地乱说；他的话能让大众都普遍地爱乐欢喜；他说的话能激起人的善根，产生踊跃欢喜。”

“性不绮语，菩萨常乐思审语、时语、实语、义语、法语、顺道理语、巧调伏语、随时筹量决定语。是菩萨乃至戏笑尚恒思审，何况故出散乱之言。”

“菩萨具有非常持重的从不绮语的口德。菩萨常常欢喜说‘思审语’，也就是经过审细思择后的语言；说‘时语’，恰当的，应时应机的语言，不是误时误机的语言；说‘实语’，即真实的语言；说‘义语’，完全有意义的语言；说‘法语’，开示正法语言；说‘随顺道理语’，随顺正理的语言；说‘巧调伏语’，能善巧调伏他人心的语言；说‘随时筹量决定语’，随当时的因缘、时节，筹划之后决定的语言。二地菩萨下至在嬉笑间都处在如理的抉择慧当中，不会故意说散乱的语言。

言，他的一切话语都是以智慧摄持而出现的。”

性不贪欲，菩萨于他财物，他所资用，不生贪心，不愿不求。性离嗔恚，菩萨于一切众生，恒起慈心、利益心、哀愍心、欢喜心、和润心、摄爱心。永舍嗔恨，怨害热恼，常思顺行，仁慈佑益。又离邪见，菩萨住于正道，不行占卜，不取恶戒，心见正直，无诳无谄，于佛法僧起决定信。”

菩萨具足无贪、无嗔、正见的戒德。“他的秉性从不起贪欲之心。菩萨对于他人所资用的物品不生贪求心，心里从不起非分的愿求，不会想我要得到他的财物等等。

菩萨的性情离开了嗔恚，他对于一切众生，都恒时起慈心，想与他安乐；起利益心，想怎样能对他人起到利益；起哀愍心，对于众生身心上的众苦，生起悲愍哀怜的心，从不会幸灾乐祸；起欢喜心，见众生获得了安乐或者具有功德，就像自己得到那样欢喜；起和润心，在任何处都使人心和合，想润泽众生，给予他温暖或清凉，化解他心中的症结；起摄爱心，就像母鸟摄护雏鸟一样，视众生为一家人，把他摄受在身边来爱护他。菩萨无论何时，都彻底舍离了嗔恨、怨害、恼怒的心，常常想：我该怎样作正面利益他的事。一向乘着仁慈之心来护佑饶益众生。

而且，菩萨远离了邪见，一切时的心行都住在正道中，不做占卜，不取恶劣的禁戒，心里的见非常正直，没有谄诳，对于佛法僧起决定的信仰。”

以身圆满初三善业道，以语满中间四，以意满后三，故能修集十善业道。

就像经中所说，由于身体能圆满前三个善业道，以语业能圆满中间四个善业道，以意业能圆满后三个善业道，因此说，二地菩萨能圆满修集十善业道。

此十善业道初发心菩萨不修集耶？彼虽亦修，颂曰：

如是十种善业道 此地增胜最清净

彼初发心菩萨未能如是。

有人问：这个十善业道，初发心的菩萨不能修集吗？

回答：他们虽然也修，然而十善业道直到二地时，才达到了最极增胜、清净的境地，初发心菩萨不能如此。

因此，以十善业道修集圆满作为成就二地的特征。

颂曰：

彼如秋月恒清洁 寂静光饰极端严

寂静谓防护诸根，光饰谓光明显现。

二地菩萨戒德圆满的相状，用比喻来表示，就如同秋季夜晚的月轮，恒时清凉、寂静，散发出皎洁的光明作严饰，极其端严。

“寂静”，指防护眼耳等诸根，没有任何犯戒的热恼；“光饰”，指由于持戒圆满，显现出戒德的光辉。

虽有如是清净尸罗，颂曰：

若彼净戒执有我 则彼尸罗不清净

虽然有此等清净尸罗，如果此人对于净戒执著有我，那他的尸罗还不得清

净。

如《宝积经》云：“迦叶！若有苾刍具足净戒，以别解脱防护而住，轨则威仪皆悉清净，于诸小罪生大怖畏，善学所受一切学处，身语意业清净圆满，正命清净，而彼苾刍说有我论。迦叶！是名第一破戒似善持戒。乃至，迦叶！若有苾刍具足修行十二杜多功德，而彼苾刍见有所得，住我我所执。迦叶！是名第四破戒似善持戒。”

这就如同《宝积经》所说：“迦叶！如果有比丘具足净戒，以别解脱防护身心而住，一切轨则、威仪都达到清净，乃至对于微小的罪也生起大怖畏，善能修学所受的一切学处，身语意业都达到了清净圆满，正命清净，然而那位比丘心里却念念计执有我。迦叶！这叫做第一破戒似善持戒。乃至，如果有比丘具足修行十二头陀功德，然而那位比丘见到有所得，住在我执和我所执中。迦叶！这叫第四破戒似善持戒。”

颂曰：

故彼恒于三轮中 二边心行皆远离

于谁有情，修何对治，由谁能离之三轮，皆能远离有事无事等二边执心也。

这里说到，二地菩萨戒德圆满增胜的相状，不仅有之前说的，乃至梦中也不起犯戒垢染，身语意业一切十善业道都守护清净，而且进一步说到，他的持戒，恒时于三轮中，二边心行完全远离。

“三轮”，指对于哪个有情，修哪种对治，由谁能远离。如果执取有能离的我、所针对的对象、修持的戒行，起有所得见，那他的持戒就不清净。二地菩萨正持戒时，对于三轮都远离了这是有事无事等一切二边的执著。也不著三轮的相。三轮本身也没有实法可得，如果执以为有实法可得，那就落入了边执。而没有任何的执著可得，就叫做出世波罗蜜多。

如是已说菩萨圆满净戒。今当说余人净戒功德，较布施等为大，是一切功德之所依。

以上已经说了二地菩萨圆满戒波罗蜜多的情形。下面要说其他人修净戒的功德，要比布施等更大。持戒是一切功德的所依。

万物依止大地才能生长，同样，一切功德要在持戒的基础上才能出生，它是出生一切功德的所依或根本。失坏了戒，就失了根本，什么功德也无法出现。就好比宝塔第一层，没有了它，上上层都无法搭建。又好像杯子一旦有了漏洞，任何甘露都不能存留。

颂曰：

失坏戒足诸众生 于恶趣受布施果

颂文从反面显示，戒如同足，有戒足才能走到善趣和解脱的境地，失坏了戒足就寸步难行，必然只有在恶趣里感受布施的福果，因此，行持布施后，还要以持戒来保住功德。

彼修施者，若能具足净戒，当于人天中感最圆满殊胜之财位。然有堕恶趣

中而受圆满大财位者，如独一地狱，龙象牛马猿猴等畜类，及大力鬼类，由彼众生修施而失坏戒足之所招感。

那些修持布施的人，如果还能具足净戒，那将在人天中感受最圆满殊胜的财位。也就是，有了持戒的坚固地基，在这上播撒布施的种子，将来就会在人天善趣生出极圆满的福德、财位。所谓“舍一得万报”，有了持戒的基础，加上做各种布施的善行，就会极大量地出现善趣福德。

然而又有一类，堕在恶趣里受用圆满大财位的现相。譬如独一地狱，还有龙、象、牛、马、猿猴等畜生类，以及大力鬼的种类。这是由于这些众生前世修积布施，但失坏戒足所感招的。这就是引业不善，以破戒的业堕恶趣，但满业很好，过去造了布施的福业，所以在畜类等身中有圆满的受用。比如有些富人家里的高级宠物，它们每天的消费抵得上上百人的受用，但这又有多大意义呢？

故颂曰：

生物总根受用尽 其后资财不得生

因此颂中说：于恶趣中受圆满财位的众生，一旦把出生万物的总根源——布施所感的福报受用完，以后就不会再出生资财。

我们要懂得留根本，它是出生后继福报的根源。就像种田，必须留下谷种作为来年收成的因，不能全部吃光。有句话说：“吃苦是了苦，享福是消福。”我们在修福上要锦上添花，不要一次享尽。一旦没有了，还从何而生呢？

如有人见下少种子可得大果，为得后果故更下多种，则其果聚增长不绝。

有智慧的人能够把握缘起，让自身走入良性的增长链中。愚人只会一次性受用光，使得后后断绝。

就像有人见到下少许的种子，能得丰硕的成果。（这就是业的增长律，只要种下少许的善种，就会出现大量的果报。）他由于知道这一点，时时都为未来播下更多的善种子，这样，他的人生就越来越宽阔，福报越来越大。

这就把握了良性增长的缘起。可见，只有能善于把握、运用缘起的人才称为智者。真正懂了这一点，很快就会脱贫致富，会由卑微转为崇高。首先要了解业果规则就是这个道理。如果你读过《贤愚经》等，知道由前世少许的布施，会得到九十一劫连绵不断的福报，这样一旦对因果生信，此后就会孜孜行善。这就使得你的人生骤然间得到大幅增长。增上之后，进一步种未来的福，就出现了更大量的增长。这就是上升的路。所以，真正对因果律起了深忍信，就决定会发生行善的猛利欲乐。

若痴人不知下种，以种为食，由生物总根永尽故，岂能更生圆满大果。如是最极痴人，由无净戒故，于非处中受用财位。前果用尽，新果未修，此后遂难更得感生资财。

如果痴人不晓得下种，认为现在收了这么多果实，要把它们享受完，这样让出生谷物总根源的种子消尽的缘故，哪里能再出生圆满大果呢？就像点油灯，不能把它全烧完，烧得差不多就要续点。但今天的人非常愚痴，财富、名

利一来就欣喜若狂，大肆消费，唯恐自己的福消得不快。这就是加速自我毁灭。他们认为，惜福、节俭、吃苦等都是落后、陈腐的观点，对此不屑一顾。但因果律哪里会陈腐呢？那都是非常愚痴的论调。

像这样，最严重的愚痴人，由于没有持守净戒，在恶趣中受用往昔由布施所感的财位。这时一味地享受乐果，等到把先前布施的福果用尽，又没有修积新的善果，就导致以后很难再出生资财了。

又离戒足者，非但难得圆满财位，即再出恶趣亦属不易。

而且离开了戒足，不但难以再现圆满的财位，就连再出恶趣也相当不易。

颂曰：

若时自在住顺处 设此不能自摄持

堕落险处随他转 后以何因从彼出

如果得到了人天妙身，自由自在，住在顺利的境地，假使这时不能善自摄持身心，住在净戒中，一旦以破戒的力量堕落恶趣险处，那时只有随着惑业他力而转，连一分钟的自由也没有。也就是受破戒恶性力量的牵制，会不由自主地变现出各种惨烈的境相，落在非常凄苦、可怜的境地中。哪里能从恶趣深渊里脱出呢？一旦堕落恶趣，必将千万劫难以出头。

若时随欲自在不依赖他住人天趣，犹如勇士住随顺处脱离系缚。设于此时不自摄持，如勇士被缚投山涧中。堕恶趣后更以何因从彼出耶？遂长流转恶趣之中。如经云：“假使后生人中，亦当感二种罪报。”

如果某时有随心所欲的自在，不必观待他者，自己能自由支配，这样住在人天安乐趣中，就像勇士住在随顺自心的处所，脱离各种因缘的系缚。假如这时不善自摄持身心，造各种恶行，就像勇士在短暂的自在后，又被人用绳索绑住扔进山涧。这样堕落恶趣后，再凭什么样的善因能从中超出呢？

他在恶趣里只会不断地起恶心，很难生善心，结果一直陷在颠倒中，不断下沉。就像一个人身心正常时，能自在自由地生活。一旦他疯了，处在各种颠倒的心态里，那以他的疯只会使疯病加重，会越来越苦、越来越沉陷，难以自拔。又比如一个人杀人、放火，很快案发被缉拿入狱，那时做任何事都没有自由，哪里能从中脱出呢？像这样，他就要长期在恶趣流转，感受极漫长惨烈的苦报。

当他在恶趣受过无数的折磨后，终于业报减轻，转生人间。那时的情形如经上所说：“如果后来转生人间，还要受余业的控制，感受人间的两种罪报（十恶业里的任何一种都有在人间的两种领受等流果）。”

由犯戒是众患之根本。颂曰：

是故胜者说施后 随即宣说尸罗教

故战胜一切罪恶者，为令布施等功德不失坏故，于说布施后，即说持戒之教。

由于犯戒是无量过患的根本，因此胜者佛陀在宣说了布施法后，马上宣说了尸罗教法。

战胜了一切罪恶的大胜者，为了使众生所修的布施等福德不失坏的缘故，在宣说布施以后，立即宣说了能任持功德的持戒教法。

颂曰：

尸罗田中长功德 受用果利永无竭

由为一切功德所依故，尸罗即良田。若于彼田中长养施等功德，则因果辗转增长永无间竭，成大果聚长时受用。

由于持净戒是出生、增长一切功德的所依，持好了戒就能不断上升，就有前途；不能持戒就会很快堕落，没有发展前途，所以尸罗如同良田。良田是一切收获的根本，没有了田地，农作物无从出生；有了一块肥沃的良田，种小麦、高粱等各种农作物，就能出很多果实。

如果有了坚固的尸罗良田，在这里长养布施、安忍、禅定、智慧等功德，从此就进入了良性增长链。也就是从因生果，得果时又种因，又生果，辗转不断地增长，永不穷竭。从中会成就极大的果，使得行者长时不乏安乐受用。

故颂曰：

诸异生及佛语生 自证菩提与佛子

增上生及决定胜 其因除戒定无余

因此说，凡夫、声闻、独觉和菩萨，他们身上出现的一切增上生和决定胜的利益，这些功德的共同因除了戒之外，决定不是其他。

如经云：“十不善业道，上者地狱因，中者畜生因，下者饿鬼因。”

如《十地经》所说：“十种不善业道，严重的业是地狱的因，中等的业是畜生的因，轻微的业是饿鬼的因。”

这是就大类而分，因果律不能看得太死，经中是大致举一个要点。比如有时候中等的业是饿鬼的因，轻微的业是畜生的因等等。

“于中杀生之罪，能令众生堕于地狱畜生饿鬼，若生人中得二种报，一者短命，二者多病。偷盗之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者贫穷，二者共财不得自在。邪淫之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者妻不贞良，二者不得随意眷属。”

这是说杀、盗、淫三种身恶业的异熟果以及在人间的等流果。

“杀生的罪业力能使众生堕入地狱、畜生、饿鬼。恶趣报尽生于人中，还要得两种余报：一是短命，二是多病。偷盗的罪也是让众生堕在地狱等中，乃至生到人中有两种果：一是贫穷，二是和别人共用财物，自己没有使用的自在。邪淫的罪也是让众生堕在地狱等中，受报完毕转生人间也有两种报：一是妻子对自己不忠贞，二是不能得到随心所欲的眷属，都与自己的心意相违背。”

“妄语之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者多被诽谤，二者为他所诳。两舌之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者眷属乖离，二者亲族弊恶。恶口之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者常闻恶声，二者言多诤讼。绮语之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者言无人受，二者语不明了。”

这是讲四口业的异熟果和等流果。

“妄语的罪业力会使众生堕于地狱等，乃至转生人中有两种果报：一是受很多诽谤，二是常被人诋骗。这就是过去骗人的果。

两舌的罪业力会使众生堕于地狱等，乃至有两种人间的余业等流果：一是眷属乖离，二是亲族弊恶。也就是在自己的人生中，眷属会和自己的关系破裂。有的人跟人相处，始终不发生关系破裂的事，因为他过去没有离间业。而有的人身上却经常出现，这就是离间语的果报。而且，亲戚同族性格恶劣，彼此之间关系很差，这也是离间业在作障。

恶口的罪业力会使人堕地狱等，乃至在人中出现两种等流果：一是常闻恶声，常常听到别人恶骂的声音。别人一见他就说恶狠狠的语言，这都是恶口业所感召的。二是言多诤讼，会出现很多的争论是非。一说话就容易起争论，这都是恶口业所感。

绮语的罪业力会使人堕于地狱等，生到人中也有两种等流果：一是说话没分量，大家不接受，二是语言不清晰明了。绮语就是语言垃圾，语言上有很多次品、废物，说很多无意义的话。以这种业行，他说的话没人听，言教不威重。这就是绮语业消弱了语言的力量，没有威德。而且说话唠唠叨叨、语无伦次，一点也不清晰。”

“贪欲之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者心不知足，二者多欲无厌。嗔恚之罪亦令众生堕于地狱，乃至一者常被他人求其长短，二者恒被他人之所恼

害。邪见之罪亦令众生堕于地狱畜生饿鬼，若生人中得二种报，一者生邪见家，二者其心谄曲。”

这是讲三意业的异熟和等流果报。

“贪欲的业也是让众生堕在地狱等中，转生为人有两种余报：一是心不知足，二是贪欲无厌。由于前世多串习贪欲，虽然受了漫长的恶趣苦，终于生到了人间，但他还有心上的等流或同类习性。可以看到，有的人淡泊少欲，没有很多希求，稍有一点就满足。而有些人非常不知足，给他多少都不满足。而且他的贪欲像个无底洞，从没有厌足的时候。得了这个又贪那个，得了那个又贪更好的。贪色、贪名、贪财、贪享受、贪穿著、贪饮食等等，有各种各样的贪。

嗔恚的罪业力使众生堕于地狱等，乃至生到人间还有两种余报：一是别人经常挑他的错，二是常常被人损恼、伤害。由于前世造了嗔恚的业，这一世做人，也常常被人指责、迫害，经常吃苦头。因果律绝对公平，暂时来看可能会说这事不公平，怎么老欺负他？他怎么总被诬陷、伤害？实际都是他前世害人的结果。

邪见的罪业力也是让众生堕在地狱、饿鬼、畜生里，如果生在人中，得两种等流果：一是生在邪见之家。如果具正见，那自然会感得具正信的父母。而有邪见的人，就会感得邪见父母。投生在持有断灭论、无善恶论、享受论等各种邪见的家庭。从他内心的状况来看，由于前世多串习邪见，所以这一世有很

多邪曲不正的心态。心里有各式各样的邪见。而且心很弯曲，偏要往邪曲的地方想、去那么认为，要调顺他的心就很困难。”

“十不善业道能生此等无量无边众大苦聚。”

行十种不善业的恶道，能产生像这样无量无边的大苦聚。

又云：“十善业道，是人天乃至有顶处受生因。又此上品十善业道以智慧修习，心狭劣故，怖三界故，阙大悲故，从他闻声而解了故成声闻乘。又此上品十善业道修治清净，不从他教自觉悟故，大悲方便不具足故，悟解甚深缘起法故成独觉乘。又此上品十善业道修治清净，心广无量故，具足悲愍故，方便所摄故，发生大愿故，不舍众生故，净治菩萨诸地故，净修一切诸度故，成菩萨广大行。”

经中又从正面宣说十善业道的因行果位的差别。

一般而言，十善业道是人天善趣，直到三界有顶处受生的因。如果来世想人身或者要得天仙、梵天等果，就必须有善行的基础。这些世间善趣的因，无不建立在善行的基础上。

如果上品的十善业道是以明见苦谛的智慧修习，然而其心狭劣，只求一己解脱，而且怖畏三界，缺乏大悲的缘故，从他人处闻到教法的音声而解了，因此就成为声闻乘的修行。也就是，共通的十善业道，配上声闻乘的内涵，就成了声闻乘的修行。如果配上独觉、菩萨等的修行，又成了独觉道、菩萨道。称它“五乘共依”就是这个意思。

再说，上品十善业道修治清净，不从其他阿阇黎处得到教法，自身发生觉悟，而且不具足大悲方便，又悟解了甚深缘起的缘故，就成为独觉乘的修行。

再者，上品十善业道修治清净，其心广大无量，对于一切苦恼众生具足悲愍，而且以方便力摄持，又发生了无量的菩提大愿，不舍一切众生，净治菩萨诸地，净修一切布施等波罗蜜多的缘故，就成了菩萨道的广大修行。比如菩萨的三聚戒中，第一摄律仪戒就有十善业道的内涵。

由是道理，故说除十善业道外，无余方便能使异生、声闻、独觉、菩萨随其所应，获得增上生生死之快乐，及决定胜非苦非乐为性之解脱也。

由以上道理，所以说除了十善业道是五乘得果的共同所依之外，没有其他的方便，能够使异生、声闻、独觉、菩萨都随着自身意乐、行为的差别，相应地获得增上生生死中的快乐，以及决定胜不属于有漏苦乐为体性的解脱。

颂曰：

犹如大海与死尸 亦如吉祥与黑耳

如是持戒诸大士 不乐与犯戒杂居

黑耳是不吉祥之异名。

就像大海不容死尸，吉祥与黑耳不共住，这样持戒的诸大菩萨也不乐与犯戒者共居。

“黑耳”是不吉祥的别名。

今进说持戒波罗蜜多之差别。颂曰：

由谁于谁断何事 若彼三轮有可得

名世间波罗蜜多 三著皆空乃出世

若于彼尸罗有三轮可得，说名世间波罗蜜多。即彼尸罗若无前说三轮可得，说名出世波罗蜜多。

现在进一步宣说在持戒波罗蜜多中，世间和出世间的差别。

在持戒过程中，如果认为有一个持戒者的我，有某众生、某事情的境缘，以及我对于那个境断除了某种恶行的事，如果以为实有这三轮可得，那最多属于世间波罗蜜多。如果认为这三轮都不可得，就是出世波罗蜜多。

由说此地功德门，明圆满尸罗波罗蜜多。

由宣说二地功德为途径，也说明了二地菩萨圆满尸罗波罗蜜多的情况。

颂曰：

佛子月放离垢光 非诸有摄有中祥

犹如秋季月光明 能除众生意热恼

二地菩萨的月轮放出离垢的光明，他的行径不是诸有所摄，然而处在世间成为三有中的吉祥，如同秋季的月轮散放光明，能遣除无量众生意中的热恼。

这是讲由持戒大士的加持，使得众生的心都能得到清凉。

言离垢者，谓由十善业道令无垢故，即第二地菩萨之实名。犹如秋月放离垢光明，能除众生之热恼。如是菩萨月轮所放离垢光明，亦能遣除意中由犯戒所生之热恼也。此非生死所摄故非三有，然是三有中之吉祥，一切圆满功德皆

随彼转故，是四洲转轮圣王之因故。

所说的“离垢”，是指此圣者修集十善业道，使得一一无有违犯垢染的缘故，这就是第二地菩萨名实相符的名称，称为离垢地菩萨。这种境界犹如秋季的月轮放出离垢的光明，能除遣众生心中的热恼（秋季的月光非常清凉，众生一触到就感到清凉）。与此类似，第二地菩萨月轮所放的离垢光明，也能遣除众生心中由犯戒所生的热恼。

第二地的境界不是生死所摄，所以说非三有，然而他受生在众生界里，会成为三有中的吉祥。这是由于一切圆满功德都随着这位圣者菩萨而转的缘故。而且，他能成为四洲中转轮圣王之因的缘故。也就是得到二地菩萨的地位时，在人间可以作转轮王。所以他来到世间就成为三有中的吉祥。由于他戒德的感召，各种圆满、兴盛的事都会出现，给无量众生带来利乐。在他德行的感化下，人们都能趣入十善业道而离苦得乐。

第三菩提心发光地

今当说第三菩提心。颂曰：

火光尽焚所知薪 故此三地名发光

发光是第三地菩萨之名，为显此发光地名实相符故，谓此地以智慧火焚所知薪，发出寂静光明，故名发光。

“发光”是第三地菩萨的名称，为了显示发光地的名称与事实相符，因此颂中说：此地以智慧火焚烧所知薪柴，而发出寂静光明的缘故，名发光地。

发第三心者。颂曰：

入此地时善逝子 放赤金光如日出

如日将出先现赤金色光明，此地菩萨所放智慧光明亦尔。

发第三菩提心的情形，颂中说：在证入此地时，犹如日轮即将出现，首先现出赤金色光明，三地菩萨所放的智慧光明也是如此。

为显得彼光明之菩萨，忍波罗蜜多最为增胜。颂曰：

设有非处起嗔恚 将此身肉并骨节

分分割截经久时 于彼割者忍更增

为了显示获得此智慧光明的第三地菩萨，在此地时忍波罗蜜多最为增胜。颂中说：假使有暴恶有情，对于非可起嗔之处的三地菩萨起了嗔恚，把菩萨的身肉和骨节一分分地割截，经过很长久的时间，然而菩萨观见割截者将会受很大的恶报，反而更加增上安忍之心。

又此菩萨善护他心故，有如上慧故，实非他人三世可嗔之处，损他之身语意业皆不现行，故云：“设有非处起嗔恚。”

此三地菩萨善于护持他人心的缘故，从不伤害别人的心，而且有如上智慧的缘故，不会有非理的邪行，实在不是他人过去、现在、未来任何时有理由起嗔之处，菩萨损害他人的身语意业都不现行，因此说：“设有非处起嗔恚。”

设有如是暴恶有情，于菩萨身，分分渐割其骨肉，经长久时，然菩萨于如是割者，非但心不嗔恚，且知由此罪业因缘当受地狱等苦，更生广大之安忍。

假使有这种暴恶有情，对于菩萨的身体，一分一分地逐渐割截他的骨节和皮肉等，经过很长时间，但菩萨对这位割截者，不但不起嗔恚心，反而由于知道他由伤害圣者菩萨身的罪业因缘，要感受地狱等的极大痛苦，更加生起广大的安忍之心。

复次颂曰：

已见无我诸菩萨 能所何时何相割

彼见诸法如影像 由此亦能善安忍

不仅思维业果能安忍众生的邪行，而且思维诸法空性也能善为安忍。

已经见到诸法无我义的圣者菩萨，见到无论是能割的暴恶有情和凶器等，还是所割的自己身肉，以及何时以何种方式割等的诸法，都如同影像或幻梦般了不可得，由此也能善加安忍。

这里并没有实法的有情伤害实法者，都是一场梦，没有必要起嗔，所以他

能够善加安忍。实际没什么可忍之处，这叫无所忍而忍。

非但由见彼以罪业因缘当受地狱等苦而起增上安忍，由见诸法等同影像，皆离我我所想，由此亦能生大安忍。亦字为摄安忍之因。

安忍有世俗和胜义两种修法，世俗谛修法的重点是思维业果，胜义谛修法是心住于诸法空性中。

三地菩萨不但以见到彼有情以罪业因缘将感受地狱等极大痛苦而起增上安忍，而且由于见到能忍所忍等诸法如同影像般了不可得，此时离开了我想和我所想，由此也能生起大安忍。颂中的“亦”字含摄了安忍之因。

也就是不仅在后继的行为上能善修安忍，心不动摇，而且在最初因位，善能安住诸法皆空，不起任何我想、法想。

又此安忍非但是菩萨相应之功德，亦是余人保护功德之因，故当遮止嗔恚之心。

而且，这个安忍不仅是菩萨得三地时相应的功德相，也是其余非圣者的人保护功德的因素，因此应当遮止嗔恚之心。

换言之，遇到违逆境时心生嗔恚，就会毁坏所修功德。所谓：“一把嗔心火，烧毁功德林”，“一念嗔心起，百万障门开”等等。善修安忍不起嗔恚，就不至于失坏功德。

颂曰：

若已作害而嗔他 嗔他已作岂能除

是故嗔他定无益 且与后世义相违

如果别人已经对我做了损害，想为了保护自己而嗔他，那就要思维：损害已经做完，我嗔恚他哪能免除这个损害？所以嗔恚他决定无利益，反而损害自己，与后世利益相违。

这是从自身方面考虑：嗔恚对我有益还是有害？结果是有害无益。也就是正面得不到任何利益，还会使后世感受地狱等严重的果报。这样辨别利害后，就决定遮止起嗔，不做这种毁灭自己的行为。

若他已作损害，因此嗔他者，已作损害不能除故，缘他起嗔于事何益？因已作故。又此嗔恚非但现在无益，且与后世利益相违，以发嗔恚能引生非爱异熟故。

如果他人已经对我做了毁骂或损伤身体等的损害，我因此而嗔恚他，然而已经做的损害不能免除的缘故，缘他起嗔于事无补，因为已经做了的缘故。就像狂风已经把茅屋吹倒了，再对着狂风起嗔没有任何必要，不能挽回已成的结局。

嗔恚不但对现在没有利益，而且对于后世的利益也成为相违。以发嗔恚的恶心为因，不可能引起悦意的果报，只会引生不可爱异熟的缘故。如果对唯心变现的道理非常清楚，就知道嗔恚的心绝不会出现好的果报。

颇有痴人，现受自作恶行所感苦果，妄谓他人损害于我，遂于能害者发嗔恚心而行报复，愿彼损害就此失败。为遮此执，颂曰：

既许彼苦能永尽 往昔所作恶业果

云何嗔恚而害他 更引当来苦种子

前面是就自身起嗔有无利益来作思维，这里是就对方是否损害而作思维。

有些愚痴人在受自己造恶的报应，却妄以为这是别人加害于我，于是对能受害者发起嗔恚心要做报复，想让他的损害就此失败。为了遮遣这个执著，就要想：到底是谁在损害我？比如对着墙踢球，结果球反弹到自身上。这时怪墙损害自己而起嗔就非常不合理，因为最初的肇事者是自己。同样，现今得到的损害报应，实际是自己往昔发出的恶行所感召，因此对他人行报复没有理由。

进一步要思维：现在安受损害有什么利益？就像生病时，医生用针灸、开刀等为我治疗。一想到经过这些治疗，我的病苦会消除，这样就能安心忍受。同样，我经受这一次的果报，过去造的恶业就会消完，所以这个苦并不是在损害我，而是要一举消尽我的恶业果报，因此应该安然忍受。

颂中说：既然心里已经想通，以现在受这种苦报，能够永远消尽往昔所做这分恶业的果报，那为什么还起嗔恚损害他，又要引出将来受更大苦的种子呢？

若于自身现作刀割等极大剧苦，当知是由往昔造杀生等业，曾于地狱、畜生、饿鬼趣中受极大苦，今受所余等流苦果。

如果别人对我的身体现在做了刀割等的极大剧苦，要晓得这是由于我往昔造杀生等业，已经在地狱、畜生、饿鬼三恶趣中受了极大痛苦，受完之后转生

人中，现在是要感受残留业力所引的等流苦果。

由此最后苦果令彼一切皆尽，如最后药能疗身中残疴。云何复起嗔恚而思损他，更引发当来远胜已受苦果之极大苦因。如病将差，更服不宜食物。

再想：我由这一次受最后的苦报，就能使那个业力全部消完，就像得了重病来接受治疗，吃了最后一帖药，就能完全治愈身中残留的疾病。为什么还起嗔恚想要损害他，进一步引发将来远远胜过这次已受苦果的极大苦因呢？就好像病快好了，又去吃不适宜的食物那样，这是非常不合理的。

由于过去杀生等业导致现在这种果报，如今果快受完，却又去犯禁忌想继续造恶，那只会引起将来更严重的苦。就像因为吃了刺激性食品而导致胃出血，本来应从此彻底断除，但现在还要吃禁忌的食物，就只会导致将来更严重的胃出血，这是非常愚痴的行为。

如医师为疗重病作刀割等苦，故于现前苦极当忍受也。

又想：对方好比医师，他为了彻底治愈我的重病，现在施行猛利的疗法——做刀割等的苦事。而我对于现前的苦，应当发起最大的安忍心，这一次苦过后我这个业报病就好了，所以不应对医师起嗔恚，还要生感恩心，是他用猛利的疗法，让我迅速治愈疾病。所谓“吃苦是了苦”就是这个道理。多受苦就多消业，越能安忍，消业越快。

又此不忍，非但是引非爱异熟之因，亦是摧坏久远所修福德资粮之因。颂曰：

若有嗔恚诸佛子 百劫所修施戒福

一刹那顷能顿坏 故无他罪胜不忍

而且应这样思维：我这样不忍，不但是引出未来受非爱异熟苦果的业因，而且是摧坏我久远以来辛勤修集的福德资粮的主因，为此颂文说：如果对已发菩提心的诸位佛子生嗔恚心，那么从前在百劫里所修的布施、持戒等福德，会在刹那间顿时失坏，所以没有其他的罪胜过嗔恚的破坏力了。

若菩萨于已发菩提心之佛子，由不知彼人内心差别，或虽知之，然由烦恼串习力故，增计其过失，随实不实，乃至起一刹那嗔恚心，尚能摧坏百劫所修施戒波罗蜜多福德资粮。况非菩萨而嗔菩萨，如大海水不可称量，此异熟量亦不可知。故能引非爱果及能坏善根之罪恶，更无大于不忍者也。如经云：“曼殊室利！以能坏百劫所修善根，故名嗔恚。”

如果菩萨对于已发菩提心的佛子，由于不了知对方内心的各种心念差别，或者虽然了知，但由烦恼串习力的缘故，增益分别他的过失，无论这是如实或者不如实，乃至起一刹那的嗔恚心，尚且能摧坏百劫以来所修的布施、持戒波罗蜜多的福德资粮，何况非菩萨嗔恚菩萨，就像大海水无法计量那样，这个嗔恚异熟果报的量，也无法用数量来了知。因此，能引生非爱恶果，以及能摧坏大量善根之罪恶，再没有大于不忍的了。如经中所说：“曼殊师利！由于能摧坏百劫所修善根的缘故，就叫做嗔恚。”

又此不忍，其无力损他者徒为自害，若有势力无悲愍者，则俱害自他。颂

曰：

使色不美引非善 辨理非理慧被夺

身坏命终之后，

不忍令速堕恶趣

而且，这样不忍而起嗔，对于没有力量损害他人者而言，只是损害自己而已。对于有势力损害他人而心无悲愍的人来说，就造成两败俱伤，同时害了自己和他人。

这里讲起嗔的人有两类。如果自身没有势力损害对方，只是自己心里起嗔，气恼、仇恨，不能发出直接伤害对方的行为，这样只会造成自身受损。因为人在起嗔的时候，全身的各个器官、细胞全都受伤，还会快速损减福德，而且这种嗔恚会成为当来堕恶趣的业因。如果有势力损害对方，那就直接损害了对方的身心，而且由于害他的缘故，也损坏了自己现前和来世。

颂中说，无论是谁起了嗔恚，都会容色不美，现出不好看的相貌。这只是外在的表现，内在的气血运行、器官的状况等，实际都受了损害。在心态上，嗔恚会使得内心热恼不安，使人际关系不和谐，或者亲友背离、事业失败、夜不成眠等等。而且起嗔的时候，人丧失了理智，辨别应理非理的智慧就被夺去了。

不仅现世会这样损害到自己，等到色身坏掉，命终以后，还以这个起嗔的业力，而急速堕落恶趣。

不忍之失既如上说，违彼而忍功德云何？颂曰：

忍招违前诸功德 忍感妙色善士喜

善巧是理非理事 歿后转生人天中

所造众罪皆当尽

如上所说不忍之过失，与彼相违，当知即是安忍之功德。

不但要像以上所说思维不忍的过患，还要思维与之相反的安忍功德。以这种思维而生起欢喜安忍的意乐。

颂中说：由于内心安忍，就能召致与前相反的各种功德。以安忍能感得容色妙好，非常庄严；以安忍而为善士欢喜；以安忍会保持理智，能善巧辨明是理非理；以安忍死后会转生在入天善趣；以安忍会使过去所作的重罪都速疾消尽等等。

如上所说的不忍的过失，与它相反，要知道就是安忍的功德。

故颂曰：

了知异生与佛子 嗔恚过失忍功德

永断不忍常修习 圣者所赞诸安忍

嗔恚之过失如上已说，与上相违当知即安忍之功德，故当永断不忍，一切时中常修安忍也。

这里总结说到，我们了解了异生凡夫生嗔恚的过失，以及佛子菩萨修安忍的功德后，就应该发起决心，今后尽力断除不忍，常时修习圣者所赞的耐怨害

忍、安受苦忍等各种安忍之行。

嗔恚的过失就像以上所说那样，应如理思维，其中每一种过失的反面，要知道就是安忍的功德。这样通过正反面的思维认定以后，就应当永远断除不忍，在一切时处常修安忍。

今当说安忍波罗蜜多之差别。颂曰：

纵回等觉大菩提 可得三轮仍世间

即使回向佛果，若见所修之忍，由谁修忍，于谁修忍三轮可得，此忍即名世间安忍波罗蜜多。

颂曰：

佛说若彼无所得 即是出世波罗蜜

现在要宣说安忍波罗蜜多的差别。即使以修安忍的功德回向无上大菩提，如果见到有所修的忍、由谁修忍、对谁修忍这三轮可得，这个安忍就叫做世间安忍波罗蜜多。相反，如果见到这三轮无所得，就叫出世波罗蜜多。

按世间的看法，造业都有实际的三轮。有造业者的我，所对的对象，以及发起的造作。虽然把这分善行回向无上菩提，由于成为成佛的因，而称为波罗蜜多，但执著造业的三轮实有的缘故，属于世间的见解，就只成为世间波罗蜜多。譬如别人恶骂我时，如果见到有安忍恶骂的我，所忍的恶骂者，以及所修的耐恶骂忍这三轮，这种忍就叫世间安忍波罗蜜多。

如果了达真实中没有三轮，就像梦中修忍那样，没有所忍的境、能忍的我

以及所修的忍，这样住在三轮不可得中，无有忍法而安忍，就叫出世波罗蜜多。就像前面说的布施那样，施无所施，丝毫不著在能施、所施和施物上。安忍也一样，忍无所忍，丝毫不著能忍、所忍和修忍上，这就彻底了，就叫出世波罗蜜多。

如此地菩萨安忍波罗蜜多最极清净，如是亦得静虑等。

颂曰：

此地佛子得禅通 及能遍尽诸贪嗔

彼亦常时能摧坏 世人所有诸贪欲

如同此三地菩萨安忍波罗蜜多达到最极清净那样，在此地也获得了静虑等其余殊胜功德。

颂中说：此地佛子证得了禅定、神通，以及能断尽诸贪嗔痴烦恼，他也常时能摧坏世人心中所有诸多贪欲。

言禅定者，亦表等至无量等。

说到禅定，也表示包含等至、四无量等功德成就。

如三地菩萨经云：“是菩萨住此发光地时，即离欲恶不善法，有觉有观，离生喜乐，住初禅。灭觉观，内净一心无觉无观，定生喜乐，住第二禅。离喜住舍，有念正知，身受乐，诸圣所说能舍有念受乐，住第三禅。断乐先除，苦忧喜灭，不苦不乐舍念清净，住第四禅。”

如同《十地经·三地菩萨品》所说：此菩萨住此发光地时，远离了欲恶不

善法，有觉有观，获得离生喜乐，住于初禅。继而息灭觉观，内净一心无觉无观，得到定生喜乐，住于第二禅。进而远离喜乐住于舍中，有正念和正知，身受乐，诸圣所说，能够舍离有念受乐，住于第三禅。已经得以断除苦乐忧喜，得到不苦不乐舍念清净，住于第四禅。

“四无色等至者，谓超一切色想，灭有对想，不念种种想，入无边虚空，住虚空无边处。超一切虚空无边处，入无边识，住识无边处。超一切识无边处，入无少所有，住无所有处。超一切无所有处，入非有想非无想，住非有想非无想处。是名四无色等至。”

这是获得四种无色定的情况。就是超出一切色想，息灭了有对想，不念种种想，入了无边虚空，住于虚空无边处。进而超出一切虚空无边处，入于无边识，住在识无边处。然后是超出一切识无边处，入在一无所有中，住在无所有处。又超出一切无所有处，入于非有想非无想，住在非有想非无想处。这叫四无色定。

“四无量者，谓此菩萨心随于慈，广大无量不二。无怨无对，无障无恼，遍至一切处，尽法界虚空界，遍一切世间。住悲、喜、舍亦复如是。”

接着是证得慈、悲、喜、舍四无量心的境界。这位菩萨的心随于慈愍，他的境界广大、无量、不二，没有怨对，没有障碍，没有恼乱，遍到了一切处，尽法界虚空界，遍于一切世间，因此称为慈无量。安住其他悲无量、喜无量、舍无量心也是如此。

“五种神通者，谓此菩萨得无量神通力，能动大地，以一身为多身，多身为一身，或隐或显。石壁山障所往无碍，犹如虚空。于虚空中跏趺而去，同于飞鸟。入地如水，履水如地。身出烟焰如火聚，复雨于水犹如大云，三千大千世界劫火炽然，其水能灭。日月在空，有大威力，而能以手扞摸摩触。其身自在乃至梵世，是为神足通。”

接下来讲到三地菩萨证得五神通的情形。所谓得神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通。

神足通的成就状况是，此菩萨已经获得了无量神通威力，能震动大地，以一身化为多个身，多个身合为一身，或隐没或显现。对于石壁、山峦等去来无碍，如同在虚空中行进般。又能在虚空中结跏趺坐，就像飞鸟一样。而且四大也不成障碍，入地如入水中，行水中如行于大地。还能从身体里发出烟焰，就像大火聚那样。又能从身中降下大雨，犹如大云。当三千大千世界被劫火烧得一片炽然时，以神通所降的水能够熄灭。日月悬在空中，此菩萨有大威力能用手摸触日月。他色身自在，能一直行于梵天，这就是神足通。

“又此菩萨天耳清净过于人耳，悉闻人天若近若远所有音声，乃至蚊蚋虻蝇等声亦悉能闻，是为天耳通。”

而且，此菩萨获得了超过人耳的清静天耳，能普遍闻到人天世间或远或近的所有音声。下至于蚊虫、牛虻、苍蝇等细小的声音，也都能清晰地听到，这是天耳通。

“又此菩萨以他心智如实而知他众生心，所谓有贪心如实知有贪心，离贪心如实知离贪心，有嗔心离嗔心，有痴心离痴心，有烦恼心无烦恼心，小心广心大心无量心，略心非略心，定心非定心，解脱心非解脱心，有过心非有过心，粗心如实知粗心，非粗心如实知非粗心。如是以他心智知众生心，是为他心通。”

而且，此菩萨成就了如实了知其他众生心的他智力。众生心中有贪心，能如实知道有怎样的贪心；众生心中远离贪心，也如实知道他远离贪心。像这样，众生心中有何种嗔心，或远离嗔心；有何种痴心，或远离痴心；有什么烦恼心，或远离烦恼心。或者众生心中起的是狭小的心、宽广的心、宏大的心、无量的心。或者众生心识的状态是昧略不清楚的心，或是非昧略很清楚的心；是处在心系一缘的定心中，或是处于非定心而散于尘境中；或是已经成就解脱心，或是非解脱心；或是有过失心，或者无过失心。众生起的是粗分的心，就如实了知是何等粗分的心，如果是非粗分的心，也如实了知是哪种非粗分的心。像这样，以他心智能如实了知众生内在的心行，这是他心通。

“又此菩萨念知无量宿命差别，所谓念知一生、念知二生、三生四生乃至十生、二十三十、乃至百生千生、无量百生、无量千生、无量百千生、成劫、坏劫、成坏劫、无量成坏劫。”

而且，此菩萨能忆念了知无量宿命中的各种现相差别，所谓能忆念了知前一生、前两生、前三生、前四生，乃至前十生、前二十、前三十，乃至前百

生、千生，无量百生、无量千生、无量百千生，乃至过去的成劫、坏劫、成坏劫，乃至无量的成坏劫。这些极久远的过去世，都能一一地清晰回忆。

“我曾在某处，如是名，如是姓，如是种族，如是饮食，如是寿命，如是久住，如是苦乐。我从彼死生于某处，从某处死生于此处。如是形状，如是相貌，如是言音，如是过去无量差别，皆能忆念，是为宿命通。”

这种忆念对于大小各种细节都历历现前。那就是，我曾经在某个地方，当时姓什么，叫什么，生在什么种族里，当时受用什么样的饮食，活了多少岁，或者多久地安住世间，在那一生中有怎样的苦乐遭遇。我从那里死去又转生在某处，从某处死去又生在此处。是怎样的形状，怎样的相貌，怎样的语言、音声。像这样，过去世的无量差别情形，都能清晰地回忆，这是宿命通。

“又此菩萨天眼清净过于人眼，见诸众生生时死时，好色恶色，善趣恶趣，随业而去。若彼众生成就身恶行，成就语恶行，成就意恶行，诽谤圣贤，具足邪见，及邪见业因缘，身坏命终必堕恶趣生地狱中。若彼众生成就身善行，成就语善行，成就意善行，不谤贤圣，具足正见，正见业因缘，身坏命终必生善趣诸天之中。菩萨天眼皆如实知。”

而且，此菩萨成就了超过人眼的清净天眼，能见到极广大范围里众生的各种显现状况。也就是以清净天眼能见到诸众生类受生时、死亡时各种的现相情形。比如他显现的是端严的色相，或是丑陋的色相；他随业生到了善趣，或者堕入了恶趣。如果那些众生已经完成了身体的恶行、语言的恶行、心意的恶

行，或者诽谤圣贤，具足邪见和邪见的业因缘，身坏命终一定堕入恶趣，生在地狱中等的情形都如实见知。或者另一类众生完成了身善行、语善行、意善行，他不诽谤圣贤，具足正见和正见的业因缘，身坏命终一定生在善趣诸天当中，这些也都如实知见。这就是天眼通的境界。

“此菩萨于诸禅三昧、三摩钵底，能入能出。然不随其力受生，但随能满足菩提分处，以志愿力而生其中。以此菩萨善巧方便修其心故。”如是当知此地菩萨成就禅定神通。

此菩萨也成就了各种禅定的功德，对于诸多三摩地能够随意出入。然而不是随着业力受生，只是依随能满足自己所修行的菩提分处，以愿力而生在诸众生界。这是由于此三地菩萨善巧方便善修自心的缘故。

应当像这样了知此地菩萨已成就了禅定和神通。

云何能尽世间贪嗔，及字亦摄能尽愚痴。如经云：“此菩萨观一切法不生不灭因缘而有，见缚先灭，一切欲缚色缚有缚无明缚，皆转微薄。是菩萨住此发光地，邪贪邪嗔及以邪痴，于无量百千亿那由他劫所不能灭，于此地中，悉得断除。”如是当知此菩萨，贪嗔痴烦恼皆悉断除。

三地菩萨如何能断尽世间的贪嗔以及愚痴呢？这种证德的情形就如经中所说：此三地菩萨观一切法不生不灭，都是由因缘而有，由此先灭除了见的系缚，接着一切五欲的系缚、色的系缚、有的系缚、无明的系缚都转而微薄。这位菩萨住在发光地中，那些邪贪、邪嗔、邪痴，在无量百千亿那由他劫所不能

息灭，一旦证得此地，全都得以断除。像这样，要知道此三地菩萨，一切贪嗔痴烦恼都得以断除。

云何能坏世人之贪欲。如经云：“佛子！是名菩萨第三发光明地。菩萨住此地多作三十三天王，能以方便令诸众生舍离贪欲。”如是当知此菩萨能摧坏世人所有贪欲也。

在叙述了三地菩萨成就自利功德后，接着又说到他有殊胜的他利功德，能摧坏世人心中的贪欲。这种情形如何呢？如经中所说：佛子！这叫做菩萨第三发光明地。菩萨安住此地，多数示现做忉利天王，能够以方便使得诸众生舍离贪欲。像这样要了解此三地菩萨有能力摧灭世人心中的贪欲。

如是已说菩萨住第三地能得清净安忍波罗蜜多、禅定、无量、等至、神通，及断除贪等。今当宣说初三波罗蜜多之所依差别，资粮自性，成办何果。

像这样已经宣说了菩萨住第三地时，能得到清净安忍波罗蜜多、诸多的禅定、四无量心、四等至、五神通以及断除贪嗔痴，能使众生舍离贪欲等。之后现在要宣说布施、持戒、安忍前三种波罗蜜多的所依差别。也就是，主要行持前三度的身份是在家人，前三度主要属于福德资粮，以及能成办佛的色身果。

颂曰：

如是施等三种法 善逝多为在家说

彼等亦即福资粮 复是诸佛色身因

布施、持戒、安忍这三种法，善逝如来多数是给在家人宣说的。这些也是

福德资粮所摄，而且是成为诸佛色身的因。

虽诸菩萨皆是施等之所依，然有在家出家二类，故说差别。其中在家菩萨较易行施等三法，出家菩萨较易行精进静虑般若，然非不能修余行。成佛之因有二资粮，谓福德资粮与智慧资粮。福德资粮即前三波罗蜜多，智慧资粮即静虑般若，精进是二种资粮之共因。福德资粮即佛百福庄严微妙色身之因，智慧资粮即无生相法身之因。

虽然一切菩萨都是行持布施等的所依，但在身份上又有出家和在家两类，因此宣说行持重点的差别。其中在家菩萨由于处在世间境缘中，比较容易行持布施、持戒、安忍三法。出家菩萨比较容易行持精进、静虑、般若后三度，然而并不是不能行持此外的其他修行，只是就主要而言。

成佛的正因有两种资粮，福德资粮和智慧资粮。福德资粮指前三种波罗蜜多，智慧资粮指静虑和般若，精进是两种资粮的共因。福德资粮，是成就佛百福庄严微妙色身的因素，智慧资粮，是现前佛无生相法身的正因。

今由宣说所依等殊胜门，结说第三地菩萨。

颂曰：

发光佛子安住日 先除自身诸冥暗

复欲摧灭众生暗 此地极利而不瞋

现在由宣说所依等的殊胜门，最后结说第三地菩萨的境界。

发光地菩萨，如同住于日轮的光明性中，首先除遣了本地能障的各种无知

冥暗，而且想摧灭其他众生得证第三地的痴暗而宣说第三地的行相。第三地虽有极明利的光明，然对于其他有过失的众生不起嗔恚。

发光地佛子如住日轮，自身所有能障碍生此地之无知冥暗，此地正生时即先除灭。复由欲摧灭他人障生第三地之暗，宣说此地行相。由此菩萨已摧除能障功德之过失黑暗，光明极利如同日轮，然于犯过众生不生嗔恚，以于安忍善修习故，由大悲心润相续故。

发光地的菩萨如同住于日轮的光明体性，日光前必定不住黑暗，同样在发光地佛子的智慧前，自身所有能障碍生起三地的无知冥暗，在此地正生的同时就首先得以除灭。而且此地菩萨想摧灭他人心中障碍生起第三地的愚暗，而为他宣说此第三地的行相。由于此三菩萨已经消除了能障碍功德的过失黑暗，光明极为明利，犹如日轮，然而对于犯过众生不生嗔恚，因为此地菩萨对于安忍善为修行的缘故，由于大悲心滋润相续的缘故。

第四菩提心焰慧地

今以精进波罗蜜多较布施持戒安忍波罗蜜多增胜门中，明第四发心。

现在按照较施戒忍前三度而言，在第四地中得到了精进度增胜，由此来显明第四胜义菩提心的标志相。

颂曰：

功德皆随精进行 福慧二种资粮因

何地精进最炽盛 彼即第四焰慧地

一切功德都随着精进力而获得，精进是福慧二种资粮的正因。在哪一地精进达到最炽盛的程度，那就决定是第四焰慧地。

若于善业心不勇悍，必不能修施等诸行，一切功德全不得生。若于前说施等功德勇悍修集，未得能得已得增长，故说精进为一切功德之因。

这一段从正反两方面，说明精进可以出生一切功德。

如果对于善业，内心不能勇悍进取，那一定不能勤修布施等诸善行，导致一切功德根本不能出生。如果对于前面说的布施持戒等功德勇悍修集，那么从前没得到的功德能得以出生，过去已经获得的功德能得到增长，因此说精进是一切功德出生和增长的主因。

精进为二种资粮之共因，如前已说。

精进成为福慧两种资粮的共同生因，如同前文所说。

由自清净功德门，若于何地成就炽盛精进，则彼菩萨名第四焰慧地。

如果在某一地，由于自身功德清净的缘故，而成就了炽盛精进，那么彼地菩萨的境界就叫做第四焰慧地。

何故此地名曰焰慧？为显此名之理由。颂曰：

此地佛子由勤修 菩提分法发慧焰

较前赤光尤超胜

为何称此地为焰慧地呢？为了显示获得此名称的理由。颂中说：在证入此地时，佛子由于勤修菩提分法的缘故，所发的智慧光焰，比前面第三地发赤色光更为超胜，因此称为焰慧地。

三地是发光地，四地称为焰慧地，意思是比三地更为增胜。

此地菩萨，由修三十七品菩提分法，发正智火焰，较前所说赤金光明尤为超胜，故此菩萨地名曰焰慧。三十七品菩提分法，谓四念住、四正断、四神足、五根、五力、七菩提分、八圣道分。

此地菩萨由于修持三十七品的菩提分法，发出了智慧火焰，比前面所说的赤金光明还要超胜，所以这一菩萨地称为焰慧地。所谓三十七品菩提分法，就是能成就无上菩提果的三十七分法类，从始至终包括四念住、四正断，乃至八圣道分的所有支分。

其四念住，如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，观内身循身观，勤勇念知除世间贪忧。观外身循身观，勤勇念知除世间贪忧。观内外身循身观，勤勇念知除世间贪忧。如是观内受、外受、内外受循受观。观内心、外心、内外心循

心观。观内法、外法、内外法循法观，勤勇念知除世间贪忧。”

四念住的修法，如经中所说：当菩萨住于此焰慧地时，缘着内外一切的身受心法观察它的体性。以勤勇念知，观知了内外身受心法的真实体性。心以正念力安住在身受心法的真实性中，由此遣除世间的贪忧。

四正断如经云：“此菩萨，未生诸恶不善法，为不生故，欲生勤精进发心正断。已生诸恶不善法，为断故，欲生勤精进发心正断。未生诸善法，为生故，欲生勤精进发心正行。已生诸善法，为住不失故，修令增广故，欲生勤精进发心正行。”

四正断如经中所说：此菩萨没有生的各种恶不善法，为了使它不生的缘故，发起欲乐勤勇精进发心正断。已经生起的各种恶不善法，为了断除的缘故，以欲乐心生勤精进发心正断。尚未生起的诸善法，为了使它生起，以欲求心生勤精进发心正行。已经产生的诸善法，为了使它安住不失坏的缘故，修持使之增长的缘故，以欲乐心生勤精进发心正行。总之，四正断的体性就是断恶行善的精进行。

四神足如经云：“此菩萨，修行欲定断行，成就神足，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。修行精进定、心定、观定断行，成就神足，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。”

所谓“依止厌，依止离，依止灭，回向于舍”，此四句宣说了缘四谛的四神足的修法。也就是，缘苦性时，厌离苦而寻找阿兰若，故于此缘苦称为“依止

厌”；缘三有体性的苦集（因）时，寻求远离苦因，故于此缘苦集称为“依止离欲”；缘苦灭时，寻求现前苦灭，故缘苦灭称为“依止灭”；真实的“舍”是指苦灭道，以此能断苦故，若如是缘，则寻求圆满修行，故缘苦灭道称为“回向于舍”。以下“依止厌，依止离”等，都应当如是了知。

勤修四神足的情况，如经中所说：四地菩萨修行欲、勤、心、观四种定断行而成就神足，就叫做四神足。这是由于成就神足的因，有欲、勤、心、观四种，而分类为四。

五根如经云：“此菩萨，修行信根，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。修行精进根、念根、定根、慧根，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。”

勤修五根的情况，指四地菩萨修行信、勤、念、定、慧五种能生清净涅槃法的善根。

五力谓能胜诸障品如前。

五根的增进位，也就是当修持五根达到能胜伏违品的地步，就叫做五力。

七菩提分如经云：“此菩萨，修行念觉分，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。修行择法觉分、精进觉分、喜觉分、轻安觉分、定觉分、舍觉分，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。”

七菩提分：一、择法菩提分，即以智慧简择法的真伪；二、精进菩提分，即以勇猛心，力行正法；三、喜菩提分，即心得善法，而生欢喜；四、轻安菩提分，即除去身心粗重烦恼，而得轻松安乐；五、念菩提分，即时刻观念

正法，而令定慧均等；六，定菩提分，即心唯一境，而不散乱；七、舍菩提分，即舍离一切虚妄之法，而力行正法。

八正道分如经云：“此菩萨修行正见，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。修行正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，依止厌，依止离，依止灭，回向于舍。”

八正道：正是不邪义，道是能通义。一、正见，是指能见真理；二、正思惟，是指心无邪念；三、正语，是说言无虚妄；四、正业，指白净善业；五、正命，指依法乞食活命；六、正精进，是说修诸道行无有间杂；七、正念，是指专心忆念善法；八、正定，是指一心住于真空之理。

此地菩萨非但修行菩提分法。颂曰：

自见所属皆遍尽

此地菩萨，亦遍尽自见，如经云：“佛子！菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我、人、众生、寿命、蕴界处，所起执著，出没思惟，观察治故，我所故，财物故，著处故，于如是等一切皆离。”

此地菩萨不但精勤修行三十七菩提分法，而且对于自地所属的一切恶见都无余消尽。如经中所说：菩萨住在焰慧地中，所有以身见为首，对于我、人、众生、寿命、蕴界处所起的执著，出没的种种思维，也就是破和立的分别，粗的分别观、细的分别察作治的缘故，执我所的缘故，执财物的缘故，著种种处或者所依的缘故等一切自地的见都无余远离。

第五菩提心难胜地

今当宣说第五发心。颂曰：

大士住于难胜地 一切诸魔莫能胜

菩萨住第五地时，一切世界所有天魔尚不能胜，况魔眷属，是故此地名曰难胜。

现在宣说第五发心。当大士住于难胜地时，一切世界的所有天魔尚且不能得胜，何况魔王的眷属，因此此地称为难胜地。

又此菩萨，颂曰：

静虑增胜极善知 善慧诸谛微妙性

而且，此菩萨静虑度得以增胜，能极为善巧地了知善慧诸谛的微妙体性。

此于十种波罗蜜多中，静虑波罗蜜多最为增胜。善慧谓诸圣人，彼等之谛名善慧谛，即诸圣谛。性谓体性，微妙智所通达之性，名微妙性，即善了知善慧诸谛微妙体性。四圣谛谓苦集灭道。

这是在十种波罗蜜多当中，以静虑波罗蜜多达到最增胜为特征。颂中的“善慧”，指诸圣人，他们所了达的真谛叫做“善慧谛”，也就是圣谛，即圣者智慧所了达的谛。“性”是体性的意思，以微妙智所通达的体性叫做“微妙性”，也就是善为了知诸圣者谛的微妙体性。包括苦集灭道四谛。

设作是念：世尊唯说二谛，谓世俗谛与胜义谛，如《父子相见会》云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世谛及胜义，离此更无第三法。”

《中论》云：“诸佛依二谛，为众生说法，一谓世俗谛，二谓胜义谛。”离二谛外岂有四谛？

如果有人这样想：诸佛唯一宣说二谛，即世俗谛和胜义谛，如《父子相见会》所说：世间智者诸佛不从他处听闻，而是自证了解了世俗胜义二谛，除此之外没有第三谛。《中论》也说：诸佛是依二谛来给众生说法的。哪里有除二谛之外的四种谛呢？

曰：虽然为显示所取所舍各有因果，故说四谛。所舍品谓杂染法，其果谓苦谛，因谓集谛。所取品谓清净法，其果谓灭谛，能证之因谓道谛。其中苦集道谛，世俗谛摄，灭谛即胜义谛自性。如是虽说有余诸谛，如其所应，当知皆是二谛中摄。

回答：四谛、二谛只是广略不同，四谛全摄在二谛中，并无矛盾。虽然诸佛为众生显示所取所舍各有因果，所以宣说四谛。所舍品指杂染法，它的果是苦谛，因是集谛，所取品是清净法，它的果是灭谛，能证的因是道谛。为了宣说染净二重因果，就说到了四种谛。然而其中苦谛、集谛和道谛都是世俗谛所摄（是缘起生的缘故），灭谛是胜义谛的自性（是法性无为法的缘故），所以虽然宣说了四谛，但要知道完全是二谛所摄，只不过从世俗谛里开出了苦集道三谛而已。

问：离四谛外更说有余谛不？

又有人问：那么在四谛之外还有其他谛吗？

以下的回答是肯定的。也就是不但可以说四种谛，还可以广而宣说各种谛。这就是广略相摄的道理，可以从略中开出广，也可以由广收为略，这些都不矛盾。

曰：有。如菩萨第五地经云：“如实知此是苦圣谛，此是苦集圣谛，此是苦灭圣谛，此是苦灭道圣谛。善知世俗谛，善知胜义谛，善知相谛，善知差别谛，善知成立谛，善知事谛，善知生谛，善知尽无生智谛，善知入道智谛，善知一切菩萨地次第成就谛乃至善知如来智成就谛。”

在四谛以外还会宣说各种谛，就像菩萨第五地经中所说那样：五地菩萨不仅如实知苦集灭道四圣谛，而且善知世俗谛、胜义谛乃至如来智成就谛。

这又如何说呢？以下具体解释。

此菩萨，随众生心乐令欢喜故知世俗谛，通达一实相故知胜义谛，觉法自相共相故知相谛，了诸法分位差别故知差别谛，善分别蕴界处故知成立谛，觉身心苦恼故知事谛，觉诸趣生相续故知生谛，一切热恼毕竟灭故知尽无生智谛，出生无二故知入道智谛，正觉一切行相故善知一切菩萨地次第成就，乃至如来智成就谛。”

五地菩萨随顺众生的心，要使得他们欢喜顺受的缘故，了知种种世俗谛；菩萨通达不二实相的缘故，了知胜义谛；菩萨觉了万法的自相和共相故，了知相谛；菩萨了知诸法的分位差别故，明知差别谛；菩萨善能分别蕴界处故，了知成立谛；菩萨觉知身心诸种苦恼故，了知事谛；菩萨觉知在诸趣受生相续

故，了知生谛；一切热恼毕竟除灭的缘故，了知尽无生智谛；出生无二的缘故，了知入道智谛；正觉一切行相的缘故，善知一切菩萨地次第成就，乃至如来智成就谛。

入中论卷一 终

思考题：

第一品

16、以布施为例，解释“世间波罗蜜多”和“出世波罗蜜多”。为什么世间波罗蜜多也有“波罗蜜多”的名称？

第二品

- 1、二地菩萨于十度中哪一度最增胜？解释其名义与体相。
- 2、二地菩萨戒德圆满增胜的相状如何？
- 3、修布施但失坏戒律将感招何种果报？这以后的结果如何？
- 4、分别阐述十恶业的异熟果与等流果。
- 5、为什么说除十善业道外，无余方便能使异生、声闻、独觉、菩萨获得增上生安乐与决定胜解脱？
- 6、解释“离垢地”的名义，并以譬喻说明其功德力用。

第三品

- 1、为什么第三地名“发光地”？此地菩萨哪一度最增胜？其增胜的相状如

何？

2、什么是“安忍”？为什么要修安忍？修安忍有哪些功德？

3、当别人殴打、詈骂自己时：

(1) 嗔恚对方对自己是否有利？

(2) 对方真的在损害我吗？

(3) 怎么想、怎么做才对自己有利？

4、以下生嗔恚的情况分别有什么过患？

(1) 菩萨嗔恚菩萨；

(2) 非菩萨嗔恚菩萨；

(3) 无力损他者对他生嗔；

(4) 有力害他者对他生嗔。

5、三地菩萨除安忍度达到最极清净外，还有哪些殊胜功德？

第四品

1、为什么说精进是一切功德之因？

2、为什么第四地名“焰慧地”？

3、分别解释三十七品菩提分的体相。

第五品

1、为什么第五地名“难胜地”？此地菩萨哪一度最增胜？

2、解释“善慧诸谛微妙性”的涵义。

3、四谛如何摄在二谛当中？在四谛之外还有其他谛吗？

入中论卷二

第六菩提心现前地

今当宣说第六发心。

颂曰：

现前住于正定心 正等觉法皆现前

现见缘起真实性 由住般若得灭定

现在要宣说菩萨的第六种发心。

颂文说：现前地菩萨能安住殊胜的正定之心；正等觉的不共功德法都得以现前；现见了甚深的缘起真实性；由于安住般若波罗蜜多的缘故，在此地获得了灭定的境界。

由第五地已得清净静虑波罗蜜多，故第六地菩萨，住胜定心见甚深缘起真实性。以清净般若波罗蜜多乃得灭定，前不能得，以未得增上慧故。唯成就增胜施等波罗蜜多未能得灭定也。

由于第五地时已经证得了清净静虑波罗蜜多，所以第六地菩萨，能安住殊胜的定心，从而见到甚深的缘起真实性。以第六地时增胜清净般若波罗蜜多的缘故，才获得了灭定，此前还无力获得，因为没有得到增上般若度的缘故。仅仅成就增胜的布施等前五波罗蜜多，并不能获得灭定。

由知法性如影像故，第五地中见道谛故，现前趣证诸佛法故，此地名现前地。

这是解释现前地的名义。

由于证知了诸法体性如影像的缘故，此前在第五地中已经见了道谛的缘故，在此地已能现前趣证佛功德法的缘故，此第六地名为现前地。

此显诸余功德资粮，要依般若波罗蜜多。

颂曰：

如有目者能引导 无量盲人到止境

如是智慧能摄取 无眼功德趣圣果

这是显示其余前五度的功德资粮，要依止般若波罗蜜多，才能趣行于佛的果位。

颂中说：如同一位具明目者，能引导无量盲人到达目的地，同样，以般若为眼目，能摄取其余如无眼盲人般的前五度的各种功德，共同趣于无上佛果。

如一有目士夫，能引导一切盲人到欲往之处。如是般若波罗蜜多以能见正道非正道为性故，亦能摄取诸余波罗蜜多功德，安立如来普光明地。

就像一个有眼目的人，能引导一切无眼目的盲人，走到所要到达的地方。与此类似，般若波罗蜜多，以能明见正道和非正道的差别为体性的缘故，也能摄持其余的波罗蜜多功德，都安立于如来普光明地（光明周遍的佛地）。

问：前说“现见缘起真实性，由住般若得灭定。”菩萨云何见缘起之真实

性？

有人提问：前面说的“现见了缘起的真实性，由于安住般若度而得证灭定”，那么菩萨是如何现前缘起真实性的？这究竟是怎样的现证状况呢？

答：彼缘起实性，非吾辈无明厚翳障蔽慧眼者之境界，唯是六地菩萨以上之境，故此不应问吾等，应问已涂善见空性安膳那药，除无明翳成就慧眼之诸佛菩萨。

回答：缘起的真实性，不是我们这些被无明厚翳障蔽了慧眼之人的行境，唯一是六地菩萨以上的行境，所以你不应当问我们，应当问那些已经涂了善见空性安膳那药，遣除了无明厚翳，成就慧眼的诸佛菩萨。

问：《般若经》与《十地经》等，岂不明说修行般若波罗蜜多菩萨，见缘起性乎？故但当随彼圣教而说。

对方继续问：《般若经》和《十地经》等中，不是明确地宣说了，修行般若波罗蜜多的菩萨，现见了缘起真实性吗？既然佛经里已经宣说，就应该随顺这些圣教而演说，对不对？

答：圣教密意亦难解，吾辈自力，虽依圣教亦不能宣说真实。然堪为定量之大士所造诸论，则能无倒解释经意，要依彼论乃能了解圣教密意。

月称菩萨在此表明自己演说般若空义的方式。

回答：佛圣教的密意也很难解释。我等凡夫单凭自力的话，虽然是依于佛的圣教，也没有能力宣说真实义。但有一个方法，依靠堪为正量的大士，所造

的各种解佛密意的中观大论（特指龙树菩萨所造的《中论》等），就能无颠倒地解释《般若经》等的密意，所以我们要依靠这些大士的大论，才能了解圣教的密意。

回答总的分两层：首先，只有六地以上的诸佛菩萨现见了缘起真实性，所以要依靠佛所说的《般若经》《十地经》等才能了知。其次，凡夫单凭自力没办法解释佛经的密意，所以要进一步依止能以自力见到佛经密意的大士所造的诸论，这样才能无倒解说经义。所解释的，就是“现见缘起真实性”的意义。

颂曰：

如彼通达甚深法 依于经教及正理

如是龙猛诸论中 随所安立今当说

如修行般若波罗蜜多菩萨，如实现见诸法实性，如是龙猛菩萨无倒了解诸经义已，亦于《中论》中依圣教正理，如实显示诸法实性谓无自性。我今唯依龙猛教理所说诸法实性，而正宣说。

如同修行般若波罗蜜多的诸位菩萨，已经如实现见了诸法真实性那样，龙猛菩萨就是这样，在无颠倒地了解了诸经的真实义后，也在《中论》当中依止圣教和正理，如实地显示了诸法的真实性为无自性。我现在唯一依止龙猛教理所说的诸法真实性而正式演说。

问：如何得知龙猛菩萨无倒解释经义？

提问：你怎么确定龙猛菩萨真正无颠倒地解释了经义呢？

答：由教证知。如《楞伽经》¹云：“南方碑达国，有吉祥苾刍，其名呼曰龙，能破有无边，于世宏我教，善说无上乘，证得欢喜地，往生极乐国。”

《大云经》云：“阿难陀，此离车子一切有情乐见童子，于我灭度后满四百年，转为苾刍其名曰龙，广宏我教法，后于极净光世界成佛，号智生光如来应正等觉。”故此菩萨定能无倒解释经义。

回答：由圣教确凿的授记可以了知。这里举出《楞伽经》和《大云经》两处圣教作证明。如同《楞伽经》所说：“未来在南方碑达国中，有一位吉祥比丘，他具有‘龙’的名号，能够破遣一切有无诸边，在世间弘扬我的教法，善说无上大乘法，证得欢喜地，往生极乐世界。”这里佛明确地说到，龙树比丘在世时，能够弘扬我的教法，善说无上乘。显然他是通达佛密意的菩萨。《大云经》里讲到：“阿难，这位离车子一切有情乐见童子（当年佛在世时的一名童子），在我涅槃后满四百年时，将会转成名为‘龙’的比丘，广大地弘扬我的教法，后来会在极净光世界成佛，号智生光如来应正等觉。”通过“广弘我教法”五个字，也能看出，龙树菩萨决定能够无颠倒地解释经意。

下面讲应该对哪种人宣说空性。

如实宣说缘起诸论，唯应为夙植空性种子者说，不可为余人说。以彼闻空性，转起邪执，得大非义故。有一类异生由不善巧，诽谤空性而堕恶趣。或有一类，由误解空性为毕竟无，谤一切法，增长邪见。是故说者，当善了知闻者

¹《入楞伽经》（魏译）：“于南大国中，有大德比丘；名龙树菩萨，能破有无见。为人说教法，大乘无上法；证得欢喜地，往生安乐国。”

之信解差别，而为说空性正见也。

那些如实宣说缘起真实义的诸论，唯一应该给宿世已植空性种子的人宣说，不能为其余的人说。因为非法器的有情闻到空性教法时，会转而起邪执，得到很大的非义之事。（非义，指无义有害。）总的有两类过患：其中一类凡夫由于不善巧，不生信解，以诽谤空性而堕落恶趣。还有一类，由于误解空性为断无，导致谤一切因果建立，增长邪见。因此，说法者应当善加了解闻者的信解差别，再给他宣说空性正见，不应当盲目宣说。

这里讲到非法器听闻空性后的两种过失。一类人对空性不善巧的缘故，一听到说万法皆空，就认为是邪法，进而诽谤空性。以谤空性的深重罪业，会堕在恶趣里长劫受苦。《般若经》里也讲到，诽谤般若法，会堕入无间地狱，即使此方的地狱空尽，谤法者的罪也无法消尽，还要转生到他方地狱继续受苦。又有一类人不谤空性，但他误解空性是毕竟无，落入了断见，导致谤一切因果建立，增长邪见。这就是善根福德不足的表现，只能接受根识前的境界，对于非妄识行境的胜义谛，没办法接受。

问：既难决定为何种机可说空性，于何种人不可说空性，云何可知所应说耶？

答：由外相状即能了知。

有人问：既然难以决定为哪种机应该说空性，对哪种人不能说空性，那以什么方便才能知道对方是法器，可以为他宣说呢？

回答：由他外现的相状可以了知。

颂曰：

若异生位闻空性 内心数数发欢喜

由喜引生泪流注 周身毛孔自动竖

彼身已有佛慧种 是可宣说真性器

当为彼说胜义谛 其胜义相如下说

外现的相状是，诸异生凡夫在初发业时，无倒听闻了空性言教。如果听了以后，对于这个言教，心里数数地发起欢喜，由欢喜而流泪，汗毛竖立，就知道这个人一定有正觉慧无分别智的种子，也就是通达空性的种子。这种人就是阿阇黎可以给他宣说真实义的法器，应当为他宣说真胜义谛。胜义谛的行相以下会广说。

心中有通达空性种子的人，一遇到闻受空性法的因缘，就像种子遇水一样，自然会起现行。那么以果推因，如果在闻到空性教法时，内心不断地引生欢喜，叹为稀有，以至于欢喜得流泪，汗毛竖立，就可以推知，他过去世一定种植过无分别智的种子。就像见到远处屋顶上有烟，就能确定下面有火一样。

引生这些外相有两个条件：一、无颠倒地听闻空性教法；二、听后心上起了信解。然后才有欢喜、踊跃、感叹、流泪或者汗毛竖立等的相状。这就是心开意解的表现。身心是不可分的。心一旦开解了，身上必然有相应的表相。所以，判断一个人是否听懂了，看他的表情就很清楚。不可能表情呆滞还听得心

开意解，或者一点反应没有，特别麻木，却有相应空性法的内涵。真正相应了，会有一些特别的表现。有的很欢喜，有的是踊跃，有的会流泪，有的汗毛竖立等等，身心会有很多反应。

有人会问：如果已经无倒听闻了空性言教，心里也有所了解，但并未出现这些表相，这种人是否属于空性的法器呢？

回答：虽然暂时不确定他是否属于甚深空法的法器，但如果能够不违背善知识的教诫，也属于能新种植通达空性功能的法器。

这就是另一类旁机的情况，虽然还没有出现明显的相，但能够不违教诫，就说明他是可栽培的法器，能够种植通达空性的种子。

为如是闻者，勤说真实义，非空无果。

为堪为法器的人，精勤地宣说空性，不是空无果利，而是能引发各方面的功能。

为法器宣说空性，就会从中发生一系列的功德。因为空性是主要，主要上得了信解，其他支分的修行自然会起到促进的作用。

颂曰：

彼器随生诸功德 常能正受住净戒

勤行布施修悲心 并修安忍为度生

善根回向大菩提 复能恭敬诸菩萨

又彼闻者，非但不倒执空性引生无义，且由听闻空性正见引生功德。彼闻

空性见，如获宝藏令不失坏。

这一类法器闻受空性法后，不但不对空性起颠倒执而引生各种无义，反而能随行所闻的空法而引生各种功德。他一闻到空性见，就好像得了大宝藏一样，有非常珍重的心。因为已经认识到空性见是法道的根本，所以会千方百计地守护它，主动做出各种防范，不让它失坏。

彼作是念：我若犯戒，必因此缘而堕恶趣，致空性见为之间断，故常受戒守护不犯。

他这样想：我如果犯戒，一定以此而堕落恶趣，导致空见从中间断（堕入恶趣又会被蒙蔽住，不晓得诸法的真实义）。所以，以爱惜空见的心，就能常常具足净戒，守护不犯。

又作是念：我纵能持戒生诸善趣，倘生贫家，恒须追求饮食衣服医药资生之具，则听闻空性皆将间断，故恒修布施。

他又会想：我纵然能够严持净戒而生在善趣当中，如果生在贫穷的家庭，缺少资生用品，就需要一直辛勤地追求饮食、衣服、医药等等，会耗费大量的时间和精力，导致听闻空见和修习空义都会间断，所以会常修福德，尽力地上供下施。

修福能为修习道的主要——空性提供顺缘。比如一个人打算在某地长期修行，需要买一间房，有多少年的道粮，还要有别人的护持，不受干扰。不必为了衣食等而忙碌，能够一心听闻、修习空法。为了这个目的，就会修福德回向

在这上面。

复作是念：要以大悲摄持空见方能引生佛果，故恒修大悲。

他又会想：空性见要以大悲摄持才能引生佛果，脱离了大悲，单有空性也无法成佛，所以会恒时励力地修习大悲心作为根本。

复作是念：嗔恚能堕恶趣，能令颜色丑恶，缘此令诸圣者不生欢喜，故恒修安忍。

然后又想：以嗔恚业的力量，会使我堕落恶趣，摧坏多劫所积的善根，会让我的容貌不可爱，使得诸圣者不生欢喜，所以应当恒时修安忍。

他会认识到，如果起了嗔恚，就会堕落、退失、失坏善根，令圣者不欢喜，就会间断修空法的因缘，所以，我要励力地修持安忍，在一切时处防护自心，不生嗔恚。

又见持戒等善根，若不回向一切种智，则非成佛之因，不能恒感无量大果，故持善根为度众生回向菩提。

又见到持戒等的善根，如果不回向一切种智的话，就不是成佛的因，不能恒时感得色身、资财等的无量妙果，所以，他会摄持所有善根，为了救度众生出生死海的缘故，全部回向无上菩提。

又见余人，不能如诸菩萨宣说缘起性，故于菩萨生极敬重心。

又见到其余二乘行人等，不能像菩萨们那样宣说甚深缘起，所以对于诸菩萨会生起极敬重的心。

这是因为尊重空性的缘故，对于能说空性的人自然生起敬重。比如一个世间人，如果觉得围棋很高雅，自然对于精通并能开示围棋技艺的人起敬重心。或者认为国画的意境很好，那对于教国画的老师也会非常尊重，这都是必然的道理。同样，如果对于甚深缘起法非常有信心，起了敬重，那自然对于诸菩萨起敬重，因为只有菩萨们才能通达并无误宣说。

如是常恒无间修集善资粮已。

总之，闻受甚深空性的修行人，由于生起了清净正见的缘故，自然对于广大道的无边行法起极敬重的心，并殷重修行，恒常不断地修持无量的善法资粮。

颂曰：

善巧深广诸士夫 渐次当得极喜地

求彼者应闻此道

求彼谓求得极喜地。此指下文所说，诸法真实性。

“求彼”，指求得第一极喜地。“此”，指以下所说的诸法真实义的空性。

以上所说的甚深广大的义理，如果有士夫能够善巧了达，虽然还处在异生地位，但用不了多久，就能修积甚深广大的福智资粮，由此渐次得到极喜地。所以，凡是想求得极喜地以上果位的人，就应当听闻开显甚深道的空性法门。

这是劝令法器听闻。

思考题：

- 1、为什么第六地名为“现前地”？
- 2、月称菩萨在本论中宣讲空性法的方式是什么？
- 3、非法器听闻空性后会引生什么过患？为什么？
- 4、为哪种人可以传讲空性？对此应如何判断？
- 5、法器在闻受空见后，会引生哪些功德？为什么会有这些功德发生？
- 6、“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地。求彼者应闻此道。”
 - (1) 解释“善巧”、“深”、“广”、“求彼者应闻此道”。
 - (2) 本品所要解释的是什么？
 - (3) 为什么要在本品宣说诸法真实性，而不在第一品中宣说？

注：以下为上师最开始讲解《入中论自释》内容

今天开讲《入中论自释》。

所谓的“入中”，所入是“中”，就是指离一切边的大空性，也就是中观宗，或者龙树菩萨《中论》的所诠义，或者根本慧所证的真实义。

如何“入”呢？由深、广两门来入。广，是指本论略说的凡夫地的三法，圣者有学地（一至十地）以及佛果地。深，就是本论宣说第六地菩萨所证真实义的时候，特别以金刚屑因的理门，抉择了诸法无自性的大空性。

由于时间的关系，这一次在假期里只讲解抉择大空性的第六品。前后品的其他内容，到时念一个传承。因为有讲记，大家可以自学。

按照通常的惯例，讲解之前应当讲全论的概述，以及中观应成派破除四边戏论的方式。但这次换一个方式，我们的讲解直奔主题，一开始就直接解释《自释》原文。讲到与中观有关的重大论题、应成派的抉择方式、相关的疑点以及如何结合在自心上运用等等，我们在做过部分的讲解之后，逐步进行专题讲述，采取的是边讲边渗透的方式。因为大家还没有进入到以中观正理抉择的正轨当中，如果首先讲很多过深的内容，实际上也领会不到。所以，大家自己要完成一个一个的部分，之后只需稍作指点，对你的见解做一点纠正就可以。

下面正式讲论，请大家翻开《入中论自释》的法本第 43 页。

这是在讲我们凡夫如果善巧了甚深、广大的法理，那在凡夫位中，不久就

能修集甚深、广大的福慧资粮，渐次会证得初地极喜地。所以凡是想证入初地的人都应当听闻这个甚深道。这就是指我们要讲到的诸法真实性。这个真实性如何呢？请看第 43 页的第二段：

且如经说，《十地经》云：“佛子，菩萨摩訶萨，已具足第五地，欲入第六现前地，当观诸法十种平等性。”

如同《十地经》中所说：大乘五地菩萨要趣入第六地现前地，修的法就是观诸法十种平等性。

何等为十？谓一切法无相故平等性，一切法无体故平等性，无生故，无起故，远离故，本来清净故，无戏论故，无取无舍故平等性，一切法如幻、如梦、如影、如响、如水中月、如镜中像、如化事故平等性，一切法有无不二故平等性。菩萨如是善通达一切法自性，得明利随顺忍，得入菩萨第六现前地。”

什么是十种平等性呢？就是从十个不同方面来说明一切法都是如此的，没有差别。

首先，“一切法无相故平等性”，就是说对于一切显现，真实去观察的时候，是任何相都不可得的，所以叫“无相”，由此是平等性。

其次，“一切法无体故平等性”，就是正观它的体的时候，丝毫得不到它的自体，因此是平等性。

接下来其他的一切法平等性也都如此理解：“无生故”，就是实际上它不是

有什么实法生的；“无起故”，说的是它不是有什么实法现起的；“远离故”，说明本来就远离了一切相对的二边；“本来清净故”，就是这上面本来没有垢染；“无戏论故”，是说它没有内心计执的一切有、无、来、去、常、断、一、异等的边执戏论；“无取无舍故平等性”指的是，假如存在一实法，可以说能取到或可舍弃，但由于它本不可得，所以无取无舍，故是平等性。

下面再以七个比喻说明这一切法的体性：“如幻”，说的是如同幻师持咒加持石块等变现的事物那样，一切法都是现而不可得的。“如梦”，就如同以梦因缘入梦之后显现的各种内外诸法一样，一切法也是现而不可得的。“如影”，就像身体和日光的因缘一和合，就在背后现出身影，这也是现而不可得，缘聚时似乎有那么个显现，实际去寻找它，却是了不可得，万法也是如此。“如响”，就如同对着空谷说话，结果会有回响，但当这种声音正现的时候，在空谷的内中外任何处去寻找，都了不可得，一切法也是这样的，既无来处，也无住处，亦无去处。“如水中月”，好比天月和水的因缘和合，就在水中现出明晃晃的月亮，但实际上要找它的时候，连一丝一毫都得不到，万法也是这样现而不可得。“如镜中像”，说的是，当物体和镜子因缘和合时，在镜中出现了物体的相，当它正现的时候，在镜子的里面、外面，人的身体，以及中间的一切处所里去找，都得不到镜像的实体，同样，一切显现也是这样。“如化事”，就像会神通的人所变化出的各种事物根本得不到那样，一切法也是如此。以这个缘故，万法是平等性的。

“一切法有无不二故平等性”，这是在说，一切法的体性并非是脱开无的有，也不是脱开有的无，有无本来就是二不二的。正如《心经》所说：“色即是空，空即是色”。

像这样，菩萨极为通达一切法本自的空性，得到了明利随顺忍，由此就能证入第六地。

此以正理成立诸法无生平等性，则余平等性亦易可知，故圣者于《中论》初云：“非自非从他，非共非无因，诸法随于何，其生终非有。”

月称菩萨说，在此处是要以正理来成立诸法“无生平等性”，这样类推其余九种平等性也就容易了知。

意思是说，这部《入中论》，实际上不是广说而是深说，也就是这里只抉择诸法无生，根据的是圣者龙树菩萨在《中论》中最初宣说的这一颂。因为其他的道理都差不多，只要抉择好了诸法无生，确立了万法的体性，就达到目的了，就能够趣入《中论》。至于分门别类，破此破彼，那是针对各自的现象去做破斥的。其实只要能够把《入中论》贯通了，实际上已经取得了入于《中论》或者般若经所诠空义最好的钥匙，就会明白真正甚深的空性义是什么了。

所以月称菩萨是举例来作引导的。那么，举什么例呢？就是抉择诸法无生。依据的是什么呢？就是《中论》的这一颂——离四边生，再没有说到别的。

终谓毕竟，随于何之“于”，表所依时、处、宗派。“诸”是能依表内外诸

法。应如是配释：“内外诸法于任何时处宗派，自生决定非有。”

这是月称菩萨对《中论》这一颂做的解释：

“终”就是指毕竟；“随于何”的“于”，是表示所依止的时间、处所和宗派；诸法的“诸”就表示能依的内外一切诸法。搭配起来解释，就是：内外所摄的一切法，无论是在何时、何处、何宗派所说，都决定不可能有自生。

意思是，随意举出任何一个内法或外法，或者一些宗派安立的什么自在天、自性等等，所有这一切林林总总的法，若说他是自生，这毕竟是没有的。

此中非字但与成立有之自生相连，不与有相连，破有义亦成立故。余三宗亦应如是配释。如是四宗本论成立。

这里《中论》“非自”中的“非”字，指仅仅是与成立“有”的“自生”相连，不是单单和“有”字相连，当然破“有”也是成立的。意思是说，所谓的“有自生”这一点，是绝对不可能的。

其余的所谓“有他生”、“有共生”、“有无因生”，这三种生的方式也应当如此搭配来解释，即：无论是何时、何地、何宗派所说的，对于内外的任何法上面，都决定不成立所谓的他生、共生、无因生，是毕竟无有的。

这样，要安立生，只有自、他、共、无因四种方式，然而四种方式都无法成立，由此抉择无生。

本论的主题，就是要以教理来成立这四宗——所谓的“诸法非自生”，以成无义生、无穷生故；“诸法非他生”，以成一切生一切故；“诸法非共生”，俱成

二过故；“诸法非无因生”，以成恒有恒无故。这就叫做四宗，就是要立的四个宗义。

颂曰：

彼非彼生岂从他 亦非共生宁无因

这是对《中论》一颂的总结概括。其中，“非彼生”就是非自生，意思是他不是由他自己生的；“岂从他”，这是用一种反问的语气在说：难道是从他之外的一个法生的吗？也就是不成立他生；“亦非共生”，就是破斥自和他合起来生；“宁无因”也是反问：难道没有因吗？就是否认无因生。

不自生之义，此云彼非彼生，余三亦应如是知。云何知不自生。

《中论》中对于诸法不是自生的意义，此偈颂中说的是“彼非彼生”，其他三种也应该这样来了知。也就是《中论》中对于诸法不是他、共、无因生的意义，此偈颂中说的是“岂从他，亦非共生宁无因”。那么，怎么让我们了解到没有所谓的自生呢？或者说自生是不成立的呢？

颂曰：

彼从彼生无少德

一个法如果是从他自己生的，那么生出来的还是他自己，没有得到任何新

的事物，这叫做“无少德”，也就是没有任何增上功德。

“德”，指的是得到，我们所谓的生一个果，就是要得到一个从来没有的法，得到一个新东西。比如说生了一个儿子，这肯定是得到了一个新生的产儿；或者用米做出了饭，肯定是得到先前没有的饭。假如是自己生自己，那么虽然是已经生完了，但依然原封不动的还是他自己，不会出现任何的成果。这就是没有任何新的获得，即“无少德”，这样就成了无义生。

彼谓有生作用正生之芽，从彼谓从正生之自体，故芽之自体非从芽之自体生，即是此宗之义。

首先，要知道月称菩萨在这里所立的宗义是什么，就是“彼非从彼生”。譬如一个有生作用的正出生的芽，这叫“彼”，他是怎么来的呢？“从彼生”，就是从这个正生的自体里面出来的，所以要说的就是芽的自体并不是从芽的自体生的。为什么呢？下面逐步阐述：

自体已有，再从已有之芽体出生，毫无增上功德，前已有故。

首先，在因位的时候，芽自身的体性就已经成就了，已经有了，还要从已经有的芽体里面出生芽，这样就会产生很大的过失——不会有任何新东西的获得，这样就不能叫做新生出一个果来，先前已经有了的缘故。意思是说已经有了还说生，就没有新的获得，就不成为果。

此自生宗亦违正理。

若承许自生，还有其他与正理相违的地方。

颂曰：

生已复生不应理 若计生已复生者

此应不得生芽等

若计种子生已复更生者，则以何事遮彼种生而令生芽，彼种子复生既无障碍，则芽苗茎等于此世间应皆不得生也。

这里是继续指出第二个过失：如果说是已经生了，还要生同样的法，那就不断的只能生同样一个东西，绝对不会有后后位等的其他阶段出现。

譬如以种子为例，如果是从种子当中生出种子，然后再生种子，那就只会不断的生种子，这样有什么办法能够遮止种子的出生，而生出新的芽来呢？那是根本没办法的。因为种子再生自己既然没有障碍，那就会永远的只生自己，也因此不可能有任何芽、苗、茎、叶、花、果等新产物的出现。

如果是这样，那么在任何一个有情或者植物等无情的相续上，就不会出现任何新的阶段或者过程。就有情来说，比如一个婴儿，如果是自生自，那他永远只能是婴儿，他就不会长大，不会出现童年、少年、青年、中年、老年等的一切阶段，更不会出现来世等各种不同的生命形态。或者说一个植物，如果它永远只生自己，那它后后的阶段都不可能出现。

由于你承许诸法是自己从自己生，不需要别的因缘，也没有障碍，就是自己生自己，那就阻止不了他永远只生自己，而没有其他新的阶段出现。

复有过失。颂曰：

尽生死际唯种生

理如前说。

进一步推导，像这样只要以自己就能生自己，不必要其他因缘，那么既然因缘已经具足又没有障碍，就必须一直持续不断的生下去，这样就从现在开始一直到生死穷尽的边际为止，永远都是种子生种子，永无穷尽的生下去，这样就永远只能看到一个种子。

设作是念：由水、时等能生芽之助缘，令种子变坏令芽生起，芽与种子同时安住成相违故，是种灭芽生，故无上说之过。又种子与芽非异，亦非不从自生。

如果对方这样想：由水、时间等能生芽的助缘，使种子坏掉，从而使芽生出来。芽若是和种子同时安住，那当然成了相违，因为有种子的时候不能有芽，有芽的时候不能有种子，因此要安立种子灭了芽才生，所以没有上面说的过失，不会是永远只生种子。同时种子和芽又不是异体，还是同一体性，这样也并非不是自生。

他的想法是，既要成立是自生，又要免除永远只生种子的过失。也就是说，先前种子随着水、时间等助缘的配合，坏掉而成了芽，这样就不会永远是种子，是种灭芽生了。同时又承许说种子和芽就是同一个本体，所以还是自生。

譬如说，某甲配合着饮食、沐浴、睡眠等等的养育因缘，就从小孩变为大

人，这样就是小孩的阶段消失变成大人了，但是先前的小孩和现在的大人是同一个人，大人是从小孩来的，所以还是从自己来的。

此不应理。颂曰：

云何彼能坏于彼

种子与芽无异故，芽坏种子不应道理，如自体性。

在这里，中观应成派以汇集相违应成因来做破析，什么相违呢？就是他宗既承许“种子和芽没有异体”，又说是“坏了种子而生芽”，这两者是相违的。因为既然说芽和种子无异，那就永远和种子的体性一样，怎么可能坏掉种子呢？比喻是“如自体性”。

复有过失。颂曰：

异于种因芽形显 味力成熟汝应无

如果承许种芽为一体，那么与因——种子不同的芽身上所有的形色、显色、味道、势力、成熟等等就都应当没有，是一体的缘故。

既然你承许就是自己从自己生的，后来的那个果就是先前的那个因，而没有任何新花样的出现，这样，与种子不同的其他形态都不应该有。然而，以种子和芽作比较，能明显的见到有很多形色、显色等方面的差别，因此就不能承许二者是一。

打个比方来说，就像非洲人和亚洲人，明显他们的头发不同，肤色不同，

鼻子、眼睛等各方面的形态都是不同的，怎么能说是一个人呢？又好比说前生和后世，前生转生为一头猪，后世做了一个人，猪和人是两种不同的生命形态，他们身体的形貌，心里的状况等，都是各不相同的，怎么能说两个是一体呢？所以说绝对没有所谓的自生。

形谓长圆等，显谓青黄等，味谓酸甘等，力谓势力差别。如身略近痔药便能疗痔疾，及手持神药便能腾空。成熟谓物转变差别，如荦荦等，味转甘美。若种芽无异，则如种子性中所有，应更无异形等事。然实有异事可得，如从蒜种子生水茎等芽，故说不异，不应道理。

从多方面展开来观察，无论是从形状、颜色、味道、势力、成熟等，都能看到种子和芽这二者的不同。首先，形状方面，种子是圆的，芽是长的；显色（指颜色）方面，种子是黄的，芽是青的；在味道上，种子是酸的，芽是甜的；而且，种子上的能力和芽的能力也是不一样的。

比如由成熟的果实做成的痔药，身体依靠它可以治疗痔疾，但依靠种子不可能治疗痔疾。或者说已经长成的神药，放在手里，拿着它便可以在空中飞行，但若是手里拿着种子就不能飞行。可见它们的作用力不一样。“成熟”是指物体转变的差别，也就是种子先前是酸味的，但是成熟之后就变成甜味了，诸如此类的各方面都有成熟之后就转变的情况，无论是颜色、形状、香气、味道等等都不一样了。

如果种子和芽没有差别，那就像种子体性当中所具有的那些特点，应该一

成不变的就是那些，而不应该有新的形态出现。然而实际上确实有不同的事物形态出现，就像从蒜种子出生水茎等芽的形态那样。因此，说种子和芽不异是不合理的。

若作是念：舍种子位，转得异位，即是种子转变成芽。

他又这样想，是舍离了种子位，转成了不同的分位，也就是告别了先前种子形态的分位，从而转成了芽形态的分位。

此亦非理。颂曰：

若舍前性成余性 云何说彼即此性

这里应成派还是以汇集相违应成因来做破析，即针对对方自己承许的相违之处来破斥他。就是他在不断的挽救自己，但实际上怎么样挽救都有毛病。是怎样的呢？

既然说是舍弃了先前的体性，而成了其他不同的体性，怎么又说后来那个体性就是先前的那个体性呢？一定是要舍弃了前面的体性，才能成为后面的体性，若是不舍弃就不能成为后法，既然已经成为后面的芽等，那就不再是前面的种子了。对方认为虽然是舍了前性而成了后性，但是还是同一体性，但这显然是相违的。

彼意谓性无异，今以此计，则芽之无异性决定非有，故性无异之宗便不得成。

他的意思是，就像一个演员，前面演鬼，后面演神，仅仅转变了形态，到了一个新的阶段，但还是那一个人，是同一个体性。同样，种子和芽也是如此，只是转变了一个形态，变成了其他的分位，但还是原来那个体性。

但是我们说，如果你说是个实法，要么舍弃他，要么不舍弃他。如果不舍弃他，那就永远是一成不变的；如果舍弃他，那就已经不是他了。

所以我们说，你的认为是不对的，所谓的芽和种子决定不成立为同一个体性。当然如果是假立的可以，就是将前后相续称为是一个法，但那只是名言的假立，只是就相续不断而称为“一”。

比如我们平常都说从少年到老年是同一个人，但这不是真的“一”，只是名言假立而已。如果是真的“一”，那就意味着先前的少年是一个实法，这样他就永远不能变动，也就不可能成为现在的这个老人。如果是舍弃了先前，又出现了后后，那先前这个法已经舍掉了，出现的后后决定是跟他不同的，怎么还能说是同一本体呢？

如果说舍掉先前的法，之后出现新的事物，这个新的法唯一是从这个相续延续而来的，由此称为“一”，这样是可以假立的。世间所有的从因至果，称为“一”的东西，都只是在同一相续上假立的，并不是真实同一体性的因果。

若谓种芽形等虽异而物无别，亦不应理，离形等外无别物故。

他又想：种子和芽实际上只是在形状、颜色等上有差别，没有两个东西。也就是说，形状、颜色、味道、香气、触尘等只是这个种子上的外包装，是它

的形态，等到了芽位时它有另一种形态，但它们本身就是同一个体性的法。

譬如一个人，前面化妆成一个天人，后面化妆成一个夜叉，他认为，这个人的表情、相貌、服饰等虽然发生了改变，但是这个人的体性并没有变动，因此认为体确实是一个，只是外面现出来的各种形态有所不同。

我们说这是不合理的，因为离开了形等相状之外，没有单独的一个事物的体性。意思是说，把种子上各种的形状、颜色、味道、香气、触尘等全部排除掉了，还存在另外一个种子吗？这是绝对不可能的。

其实这只是对方的分别妄计，但事实不是如此的。他认为这只是外现的形态不同，里面有个东西是没变的。但是我们说把这些形态等去掉后还另外有个东西吗？没有了！

比如说这是一张桌子，能不能脱开桌子的形状等另外还有个桌子呢？也就是说，把桌子的色声香味触等的形态全部拿掉，然后还剩下一个无有色声香味触的桌子，这可能吗？或者说身体有地水火风等各方面的性质状态，能不能把地水火风拿掉后还依然存在着一个无地水火风的身体？再比如，眼前的一棵树，它有青青的叶子，能散发芳香，有味道，有触尘等等，能不能说把这个绿的颜色拿掉，把芳香拿掉，把各种软硬等等的触拿掉，然后剩下一个没有什么形态的树还另外存在着？这些都是不可能的。

复有过失。颂曰：

若汝种芽许非异 芽应如种不可取

或一性故种如芽 种亦可取不应许

如于芽位种子体性不可取，则芽体性亦应不可取，以离种子无异性故，如种子性。

进一步说，如果承许种芽一体，那么我们就反破：就像在芽位，种子的体性一点也取不到那样，芽的体性也应当取不到。因为种芽是一性，没有差别。意思是说，由于在芽位取不到任何种子性，而种子性就是芽性，也应该在芽上取不到任何芽性。

或如芽可取，种亦应可取，以离芽等无异性故，如芽性。

或者反过来说，就像在芽上可以取到芽性那样，也应当在芽上能取到种子性，因为种芽是一体的缘故。但这些明显与事实相违。

欲离上说之过，故不应许种芽无异。

已经有了这么多的妨难，要想避免这所有的过失，就必须放弃种芽一体的观点。因此不应该承许种子和芽没有差别，而应当承许种芽是不同的法。

自命通达真实而计执自生之邪宗已破，今显未学邪宗之世间名言中，计有自生亦不应理。

外道自命为已经通达了诸法真实性，一直执著万法应该是自生，对于如此邪宗已破斥完，现在是要显示在没有学习邪宗的世间名言当中，如果认为有自生也是不合理的。

颂曰：

因灭犹见异果故 世亦不许彼是一

当因灭的时候，能见到出现了与因不同的果，所以在世间当中也不承许因和果是一体。

意思是说，世间没有学外道邪宗的人，都不会认为种子和芽是一个法。为什么呢？因为当因灭了的时候，能看到与他不同的法出现。如果承许是一，由于他们是同一个事物，那么因灭了就不应该有果。

种子因已灭，犹有芽果可见，故世间亦未见种芽无异。若是一者，因不见时，果亦应不可见，然实可见，故彼等非全无异也。

如果种子和芽是同一个法，那么，当种子灭了就应该没有什么了，因为种子灭了就等于是芽灭了，但是种子这个因灭了之后还见到有芽——新的果出来了，所以在世间眼识等的面前，也根本见不到种芽是一体的。如果种和芽是同一性，那么当见不到因的时候，就应当也见不到果，然而因灭的时候确实见到有果出来，这就说明因灭的时候果是生的，也就不能说他们是“一”。

由此自生于真俗二品，皆违正理。颂曰：

故计诸法从自生 真实世间俱非理

故阿遮利耶未加简别，直云非自生而破之。有简别云：“诸法胜义非自生，有故，如有情。”所加胜义简别诚为无用。

由以上的逐步分析，可以得出结论，所谓诸法从自己生，无论是在胜义还是世俗之中，都违背于正理。

我们可以明显的看到，像种子生芽，是生出一个与自身不同的法，而绝不会是相同的。在世间任何万物上，无论是有情法的生，还是无情法的生，都是生出新的事物，而不是生出自己来，所以自生在世俗之中不成立，在胜义之中就更不可能成立，也就是无论是真实还是世间，自生都不合理。

所以阿闍黎龙树菩萨不加简别，直接就说“没有自生”而破除了自生。有的人简别说“诸法胜义非自生，有故，如有情”，他这样加上胜义简别来立量，是没有必要的。

计自生复有余过失。颂曰：

若计自生能所生 业与作者皆应一

非一故勿许自生 以犯广说诸过故

计执自生还有其他的过失。那就是：如果认为诸法是自生，那么能生和所生成了一，业和作者也成了一。

如果承许自生，那么因和果就成了一个法，也就成了能生和所生是一个了。既然这样，那么米就成了饭，因为米是能生，饭是所生；或者说柴就成了火，因为柴是能生，火是所生；还有母就成了子，因为母是能生，子是所生；而且，业就成了作者，因为作者是能作，业是所作……总而言之，一切因果都

必须要混为一体了。但实际上这肯定是要分开来的，正因为能生和所生不同，才安立前者是能生，后者是所生；因为能作和所作不同，才能安立此法是能作，彼法是所作。

意思是说，如果承许是自生，那么所有的因和果就成一个了。以因果非一的缘故，不能承许自生，否则会犯下广说的各种过失。

《中论》云：“因果是一者，是事终不然，若因果是一，生及所生一。”

在《中论》中也说，因法与果法为一体的情况，是绝对没有的，如果因与果是一体，那么能生和所生就成为一体了。

一性非有，父子、眼与眼识皆应一故。

然而因果同一性是不成立的。因为若是成立，则父与子就成了一体，眼与眼识也成了一体。

如果说因果是一体，由于是以父亲的种子生出儿子的，那么父和子就成一个了；或者说眼根就成了眼识，因为是以眼根为因而生眼识的；还可以说西瓜子就成西瓜了……会有诸如此类极大的混乱。而事实上因和果的相是根本不同的，这样才能安立一个是能生，一个是所生。

《中论》云：“若燃是可燃，作作者则一。”

再出过失，如果能燃的火就是所燃的木柴，那么作业与作者就成为一体了。

意思是说，以木柴作因，再加上其他的助缘，就出了火。但是木柴不是

火，如果木柴是火，那么所有的木柴就全部成了火，但是我们可以看到山上的那些树明明不是火。

这是举一个例子，以此推到一切因果上面，就会有作业和作者成了一体的过失。譬如说，车是由司机开的，司机是作者，他所作的作业就是车在运行，如果说因等于果，那么司机就成车的运行了，但这是不合理的。

以是若怖所说众过，欲求无倒通达二谛，不应许诸法自生也。

这里是总结，如果你害怕遭到这样无量无边的过失，想要无颠倒的通达世俗、胜义二谛的真相，就不应该承许诸法自生，否则就免不了有那么多的过失。

诸法决定不自生，故自生宗非理。然云：“岂从他？”则不应理。

诸法决定不是从自己生的，所以自生宗不合理。那么有人就会说，诸法一定是由其他的因而生。然而此论中说：“岂从他？”哪里是从他法而生呢？意思就是破他生不合理。

以诸经说，从他四缘，所谓因缘、所缘缘、无间缘、增上缘而生诸法，虽非所欲，亦须许他生也。

在这里对方引用经教，来证明诸法是他生的。对方说：因为诸经里面讲到，是从其他的四种缘，所谓的因缘、所缘缘、等无间缘、增上缘而出生诸法的，虽然你不愿意接受，但也不得不承许他生，因为这是佛说的。

有说：因缘是五因性除能作因；凡所缘事即所缘缘，谓六识所缘一切法皆所缘缘；除入无余依涅槃心，其余一切心心所法皆无间缘；能作因即增上缘。

有人说，所谓的四种缘指的是：

首先，凡是所缘取的事物，都称为“所缘缘”，像六识所缘的一切法都是所缘缘。也就是说，要以此所缘境为因，才会生起对其了别的识，若无此所缘境，决定不会生起对这一境了别的识，就是指要以所缘境相作为生起识的一分因缘。

“等无间缘”指的是前刹那心，它包括了入无余依涅槃的一念心之外的一切心王与心所。意思是说，由于入无余依涅槃之后就不再起心念，所以入无余依涅槃的那一念心不成为产生后后心识的因，此前，凡是在有心识状态的相续过程中，任何一念的心王和心所，都是其最后一念心的等无间缘。也就是说，这中间不间隔别的念头，前一念心成为生起后一念心的一个因缘，因为若是没有前一念心，就不会有后一念心。

而能够促使这个果法产生的因就叫“增上缘”。

除了这三类特殊的缘之外，其他一切缘都包含在“因缘”里。

有说：“能生者谓因。”依此体相，若此法是种子性能生彼法，此法即彼法之因缘。如老年人依杖乃起，正生心心所法要依如杖之所缘乃生彼法即所缘缘，是正生法之所依也。因灭无间即果之无间缘，如种灭无间为芽之等无间缘。若有此法彼法乃生，此法即彼法之增上缘。

对于这四种缘再作解释：

“能生果的因素，称之为因。”按这种体相来说，如果这个法是种子性，能够生起彼果法，那么这一法就是彼果法的“因缘”。

如同老人需要依于手杖才能站起来那样，心王和心所要依靠犹如手杖般的所缘才能生起，这个所缘就叫做“所缘缘”，他是生起果法的所依，也就是说，必须缘着这个境才能生起识，不可能凭空生。就像老人要拄着拐杖才能起来，不依拐杖就起不来，同样，没有对境这个缘，识也不可能单独现起。

当因灭时，不间隔一刹那，立即就出现果，所以前面无间的因，就成为果的“等无间缘”。就像前位的种子一灭，就出现后位的芽，这个前一刹那的种子就成为生芽的等无间缘。

如果有了此法，才生起彼法，那么此法就是彼法的“增上缘”，也就是能促进果法产生的助缘。

又有余缘，若俱生，若后生等，皆此中摄。由大自在天等非是缘故，当知更无第五缘。

上面说的四种缘摄尽了一切的缘，要说有其他的缘，或者是同时生的法，或者是后面生的法等等，这一切都可以归属在这四种缘当中。而像世间邪宗所承许的自在天等是万物之因，这只是邪因，是人们臆想的产物，在现实之中并不存在。因此要知道除四缘外，再没有第五种缘。

此他生义不能成立，违教理故。今说违理过。

在这里自宗说：所谓的“他生”，是无法成立的，以它违背于圣教和正理的缘故。以下主要宣说违背正理的过失。

我们在破他生之前，首先要清楚他生的涵义。所谓的“他”，是指同时存在的两个不同体性的法。所谓的“生”，是借助因果来安立的，而在这里要讨论的是实有生，也就是由实法生实法。譬如说由 A 生 B，A 是实法，持有他自身的体性，B 也是实法，持有他自身的体性，然后由 A 生出 B，这就是他生。

颂曰：

若谓依他有他生 火焰亦应生黑暗

以是他故。然此非可见事，故此非有。

如果认为依于其他体性的法，而生出这个法来，那么火焰也应该能生出黑暗了。

因为同样是“他”的缘故。然而，火焰生黑暗等不是事实，从未见到过，因此决定没有他生。

这里中观应成派以“是非根据相同应成因”来破斥对方：既然是他体的 A 能生 B，那就成了火焰能生黑暗。为什么呢？同样是他性的缘故。

如《中论》云：“因果是异者，是事亦不然，若因果是异，因则同非因。”

《中论》中说，因和果既然是两个体性不同的他法，还认为由因能生果，这是不可能的，如果因和果是他体的法，那么因与非因也就完全相同了。

复有过失，颂曰：

又应一切生一切

应从一切是因非因，生一切是果非果之法。

进一步再把过失扩大到极点：若是他生，那就成一切生一切了。意思是说，任何一个法都能生一个自身之外的所有的法，这就叫“一切生一切”。

再详细一点说，对于“一切是因非因，生一切是果非果”，我们来做四项观察，因上有“是因”、“非因”，果上有“是果”、“非果”。而在这四者当中，只存在“是因”生“是果”，不会有其他的因果关系。然而现在却成了“非因”也能生“是果”，“是因”也能生“非果”了。总而言之，任何一个法都能生出自身之外的一切是果、非果的法。

何以故？颂曰：

诸非能生他性同

为什么会有这种过失呢？就是因为承许他生。意思是说，因为所有一切“非能生”称之为“非因”的法，与称之为“因”的能生之法，在他性上是一样的。

如能生之稻种，是自果稻芽之他性。诸非能生之火、炭、麦种等，亦是他性。稻芽既从他性之稻种而生，亦应从火炭、麦种等而生。

这里分两方面来看，首先说的是，就如同因能生果般，非因也能生果。

能生的稻种，与它所生的果——稻芽，是他性的法，而其他不是能生的，诸如火、炭、麦种，以及石头、木头、泥巴、电灯等等，也都是一样的他性。稻芽既然可以从他性的稻种中出生，那也应该能从火、炭、麦种等他性的一切

法中出生，根据相同的缘故。

又如稻芽既从他稻种而生，则瓶衣等法亦应从彼生，然无是事。

其次，从另外的角度说，既然一个法能生他性的果，那也就应当能生一切他性的非果。

既然从他性的稻种能生出稻芽来，那么同样从他性的稻种也应该能生出瓶子、衣服等法，但这种事是没有的。

在以上的分析中，最重要的是要理解所谓的“他性”是什么，那就是——因和果是两个实法的“他”：例如，一边是种，一边是芽，种和芽这二法都已经成就各自自身的体性了，所以他们之间就像柱子和瓶子，东山和西山，高山和河流等等，是毫无关系的两个法。既然你说从这个他性的种子能生出他性的芽，那我们就说，这样一切他性的两法，就都可以互相产生了。

从这里要明白，一切缘起法都是无实的，不能承许是实有。所谓的“实”，就是有自性。而在这里所说的实有“他性”，就是指两个法都已经存在了，就像我的左手和右手那样。当左手有的时候，右手也有了，如果说他性的因能生他性的果，那么可以说，我的左手能生右手；进一步还可以说，以左手能生柱子、生瓶子、生碗、生书，因为手和柱子，手和瓶子，手和碗等在他性上都是平等的；这样推下来，一切就可以生一切了，因为一切法在他性上没有差别。

他释难云：因果二法虽是他性，然非一切出生一切，现见决定故。

从这以下，是对方为了解开上面自宗对他的妨难而做的补救。

他说：因和果这两个法虽然是他性的，然而不会有一切生一切的过失。因为因和果之间是特殊的他性，能够现见到称之为因的法及称之为果的法，是由决定的关系而安立的，并不是任意的两个他性的法都可以成为能生所生。具体如下颂所说。

颂曰：

由他所作定谓果 虽他能生亦是因

从一相续能生生 稻芽非从麦种等

并不是所有的事物都是果法，而必须是由这个因所造作出来的法，才决定称它为“果”。一个法虽然与果是他性的，但由它能够出生这样的果法，才决定说这个法是“因”。

也就是说，必须要满足两个条件，才成立这他性的两个法是因果：一、要从属于同一个相续；二、是前刹那的法，具有能生起后法的功能，具足这两个条件的法才称之为“因”，才由它能生起果。并不是由非同一相续所摄的其他法能生果，也不是由虽属同一相续，但在它后面存在这样的法能生出果。

所以，稻芽唯一由属于同一相续，在它之前具能生功能的稻种而生，而不会是从其他相续所摄，或者说虽然是同一相续，但是是后刹那的法中出生。以此说明稻芽不是由麦种等所生，也就是不会有“一切是因非因生是果非果”的过失，而是由特定的、具足条件的能生法才生起所生法的。

若法为他法所作，定说此法是他法之果。若法能生此果，虽是他性亦是此法之因。以是唯特殊之他乃是因果法，非凡他性皆是因果。

如果一个法是由他法所造作出来的，就可以决定说这个法是他法的果。如果一个法能生起这个果法，虽然是他性的，但也是这个果法的因。因为唯有特殊的他性才是因果法，并不是任何他性都是因果法。

意思是说，依然是他性，但是要有特殊的条件才能成为因果，并不是任何他性都可以成为能生所生。这样就不会成一切他法都能出生他法了。那么，是什么特殊条件呢？

要从一相续摄及能生者，乃生果法。若相续异如麦种等，或虽是一相续摄而非能生者，如前刹那不从后刹那生。故非从一切而生一切也。

限制的条件就是：需要是属于一个相续所摄，而且要有能生果的功能，这样的法才能出生果法。如果与此相违，是属于不同的相续，像麦种等，就不会出生稻芽。或者，虽然是属于同一个相续，但不是有能生性质的法，前刹那不会从后刹那生，只能是后刹那从前刹那生。

这样就是要限定条件，要属于同一个相续，要属于之前的能生法，这样才能由它来生果。就好比说，在从稻种出生稻芽的整个过程中，首先，决定是与稻芽同一个相续的种子在它前面作为能生，才出生这个稻芽的，其他相续的法不可能生它，像麦种就不会生出稻芽。还有就是，虽然是属于同一个相续，但是稻芽之后的刹那不可能出生这个稻芽。

所以，不会有：以是他故，成一切生一切的过失。而应该是：以是他故，且具——同一相续所摄，是前刹那能生之法，这样的条件，才能出生彼果。

此不应理。且问说因果者曰：汝说唯稻种子是稻芽因，余非彼因，唯有稻芽是稻种果，余非彼果。由何因缘决定如是？

我们说这是不合理的，对讲说因果的人发问：你说只有稻种是稻芽的因，其他法不是稻芽的因；只有稻芽是稻种的果，其他法不是稻种的果，这是以什么原因决定这样的呢？意思是问对方，这样决定因和决定果的理由是什么。

若谓见其决定故。

对方回答说：我们是亲眼见到这种因果决定的，就是这个种子只会生出稻芽，不会生其他法，这是因决定；而这个稻芽只会从稻种中生，不会从其他法中生，这是果决定。

更当问曰：何故见其决定如是？

自宗再问对方：你是以什么原因，见到这样因果决定的？

若但说云：由见其决定故说见其决定，不能说明见其决定之理由，则不能救前说众过。

如果对方仅仅回答说，就是因为见到这样的因果决定，所以说“见到因果决定”。也就是，明明就是见到了这样的因生这样的果，就可以决定了，不必要别的理由。这样其实他是说不出决定的理由来，也就不能挽救前面自宗

给他发的过失。

这里隐含一个意思：如果说是见到了“种子决定生他法的果”，那么是以什么见到的？如果说是以眼睛见到的。但眼睛见能成为证明因果的量吗？这里承许的是真实他性的种子生他性的芽，但其实这根本就不是能现见到的事。

复次，共知他性遍通一切，都无差别，即此亦能违害他宗。

而且，众所周知，他性遍通于一切别别的两法，在这方面没有差别。所以对方难以避免上述过失。

对方认为，像稻种和稻芽这样的两个法是特殊的他性，所以才立为因果，而其他的法之间不是特殊他性，所以就不成为因果。

但我们说，真实的他性，对于一切法来说都是一样的，没有特殊他性和一般他性的差别。因为所谓的“他”，就是两个实法各自具有自己不同的体性，毫不相关。如果此法是依于彼法才生、才现，这可以说他们有关系。但是彼此都是自性成就的法，谁也不是靠谁生的，能有什么关系呢？就像柱子与瓶子一样。

这样把全世界所谓的实法放在一起，它们都可以叫他性。既然说是一个已经成就自体的法可以生另一个成就自体的法，那就等于承许任何一个法都可以生出其他的法。也因此难以回避“一切是因非因生是果非果”的过失，因为在他性上相同，而所谓的“特殊他性”是不成立的。

颂曰：

如甄叔迦麦莲等 不生稻芽不具力

非一相续非同类 稻种亦非是他故

你如果说，甄叔迦花、麦种、莲子等不能生出稻芽，理由是：不具能生的势力；不属于一个相续；不是同类的前刹那。那么我就说，稻种也不生稻芽，同样不具有生稻芽的功能；和稻芽不属同一相续；不是稻芽前刹那的同类法。因为同样是他性的，是自性的他体。

所谓的“他”，就是已经存在的两个实法。这样，稻种的自体已经有了，稻芽也有了自体，就像张三和李四一样。这样就不能说稻种有生稻芽的功能。也不能说稻种和稻芽属于一个相续，就好比同时存在的东江和西江不是一个相续那样。所谓一个相续是川流不息的，是从前前出现后后的，而两个同时存在的法怎么属于一个相续呢？更不可能是这个相续中前刹那的同类。因为是自性他体的缘故。

如麦种、莲子、甄叔迦花等，以是他故，不许能生稻芽，不具能生稻芽之力，非一相续所摄，非是同类。

这是应成派以“是非根据相同应成因”来反破对方。首先把对方的主张拿出来：麦种、莲子、甄叔迦花等，由于是他性的法，不承许它们能生稻芽，因为：不具有生稻芽的能力，不是和稻芽同属一个相续，不是稻芽前刹那的同类法。

如是稻种亦应不具足所说之差别，以是他故。

那么同样的道理，稻种也一样不具足以上所说的差别，就是说稻种也不能出生稻芽，也没有能生稻芽的功能，也和稻芽不属于同一相续，也不是稻芽这一相续上前刹那的同类法。因为是别别他性的缘故，如东山和西山。

也就是说，A 是实法，是已经自性成就的法，不观待其他，B 也是实法，也是自性成就的法，就像左手有的时候，右手已经有了那样。所以说这两个法的产生，谁也不可能观待谁。也就是同时存在的他体法，是不可能成为能生所生的。

如果认为虽然是他体的法，但是能由此生彼，那就必定会有“一切是因非因生一切是果非果”的过失。原因是，在他性上面，根本没有差别。

如是已破他生之他，今当宣说因果之他非有。颂曰：

芽种既非同时有 无他云何种是他

芽从种生终不成 故当弃舍他生宗

其实，安立因果是“他性”，是不合理的。为什么呢？种子没变坏决定不会有芽，既然芽和种子不是同时存在，也就不成为他性，怎么能说种子与芽是“他”呢？所谓的芽从他性的种子生，终究不成立。所以应当舍弃他生的观点。

如现有弥勒与邬波笈多，互相观待乃见为异。然种子与芽非同时可见，种子未变坏定无芽故，

这是破因果为“他”。所谓的“他”，就像现在存在的弥勒和邬波笈多两个人一样，要互相观待才成为“他”。A、B两个人同时存在，A观待于B成为他，B观待于A成为他，不能说单独的自己是“他”，因为不观待另一个对境是谈不上他的。但是种子和芽不可能同时存在，因为种子未变坏决定无芽。也就是说，有种子时无芽，有芽时无种子，种子和芽从来不会碰面。而单独的种子不可言“他”，单独的芽也不可言“他”，因为没有观待的对境。

与种同时既无有芽，故种上无离芽之他性，若无他性，则说芽从他生决定非理，故当弃舍他生之宗也。

种子存在的同时，没有芽存在，所以在种子上面没有相对于芽的他性。也就是说，必须要有与种子同时存在的芽，才可以说种子上有一种有别于芽的他性，然而种子和芽并非同时存在，有种子的时候没有芽，有芽的时候没有种子，也就不可能有他性。所以芽并不是从一个他体的实法种子生的。

承许他生的言下之意，就是这一个法由另外一个法生，也就是他体的两个法是能生所生，这样必须要同时存在，而且是各不相同的两个法，才能说此法从彼法生。但是现在找不到“他性”的法了，你非要说芽是从一个他体的种子生，这是不合理的。所以必须要舍弃他生的观点。

当然，在名言不观察的情况下，可以说由同一相续能生的种子生芽，但这其中绝对没有自性存在。如果有自性就成了毫无关系的他体法了。但实际上仅仅是如幻的种子生如幻的芽，它们属于同一个相续，非断非常——既不是种子

断灭而出生他体的芽，也不是种子本身不灭变成芽。

《中论》云：“如诸法自性，不在诸缘中，以无自性故，他性亦复无。”

诸果法的自性，在众因缘里得不到，由于众因缘里没有果的自性，与“自”观待的——众缘的他性，也就无法成立。

此言诸缘，谓若因，若缘，若因缘和合，若不和合，具自性未坏，必无果性，尚未生故。若无果性，则诸缘中定无他性，由有此法表有彼法，是第七啻声。

这里说的诸缘是指因、缘，或者因缘和合，或者不和合，总之在这些缘具有自性而没有失坏期间，必然不会出现果的自性，因为处在因缘位时还没有果。如果这上面没有果的自性，那么众缘当中决定没有所谓的他性，因为只有两个法互相观待的情况下才能说是他性，在众缘存在的时候既然没有果，也就没有所谓的他性。

若许缘是所依，果性于缘中如枣在盘，然此非有。若彼中无此，则此不从彼生，如沙中无油。

如果你承许众缘是所依，果依于众缘而存在，如同枣依于盘子那样，然而事实并非如此。因为“枣依于盘”的情况是同时存在的两个法，以盘为所依，枣为能依。而众缘和果不可能同时存在，所以所谓的“果依于众因缘而有”是决定不成立的。如果在彼因缘当中没有此果，那么此果就不是由彼因缘而生，就像沙中没有油，油就不是从沙中生一样。

这是在承许实法的前提下，针对对方所说的过失。因为你说因和果是实法，而因中没有果，还说可以从因中生果，这就不合理。就像沙子和油是两个不同的法，沙子中一滴油也没有，还说从沙子中能出油，这是不合理的。同样，因、果两个是实法，在因当中是没有果的，又怎么可能从因中出生一个果呢？

《中论》云：“若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从，非缘中而出。”彼所依义，阿遮利耶此颂已善辨讫，故不再述。

龙树菩萨在《中论》中也说：“如果众缘中没有果，还说从众缘中能出生果，那么这个果为什么不从非缘当中出生呢？以‘是缘’和‘非缘’同等是‘他’的缘故。”关于所依的问题，阿阇黎在此颂中已经善加辨别完毕，所以在此不作阐述。

举例来说，稻种和稻芽是“他”，稻种当中没有稻芽，又说由稻种可以生稻芽，这样为什么不从其余他性的法，诸如瓶子、柱子等中出生稻芽呢？因为相对于稻芽来说，瓶子柱子等与稻种同样是他性的。也就是说，因和果是各持自性的他体法，一法之中没有另一法，你却说能从一法中出生另一法，那应该可以从任何非因缘的他法中出生这一法，因为缘与非缘实际是一样的，都是他性。

外曰：上说芽种非同时有，不应道理。

在此，有人挽救说，你们中观宗上面讲到种和芽不是同时存在，是不合理

的。

种子正灭即有芽生，如秤两头，低昂同时，何时种灭，尔时芽生，种灭芽生二者同时，故种与芽亦同时有，以有他性，无上过失。

对于中观宗的妨难，有些人以比喻补救，成立因果可以同时存在。他说，不必看整个漫长的过程，我们就观察种灭芽生的那一刹那。就好比秤的两头，左边落下和右边昂起是同时的，同样，何时种子灭，就在那时芽生了，所以种灭和芽生是同一时间发生的。因此，种子和芽在此时此刻是同时有的。既然同时存在，就可以成立是他性了，也就不会有上面所说的“非同时而不成他性”的过失。

在前面，中观师说因和果不可能同时有，有因的时候无果，有果的时候无因，二者就不成为他性，所以说他生不成立。这里对方说，可以有他性，因为种灭和芽生，如同秤的两头同时低昂一般，就是同时存在的，因此因和果既是他性，又是能生所生。

颂曰：

犹如现见秤两头 低昂之时非不等

所生能生事亦尔

就像可以现见到秤的两头，一头低下、一头昂起并非不同时，意思是这两者既同时存在，又有因果关系，而能生所生的情况就和这个比喻所说的一样，

既是因果，又是他生。

虽作是计。颂曰：

设是同时此非有

这里是自宗对对方作的遮破，虽然你认为这样很合理，但是因和果同时是不成立的。为什么呢？

若以秤喻，便计能生所生二法之生灭同时者，不应道理。秤之低昂虽是同时，然所表法非同时有，故不应理也。

对方所举的比喻不当，也就是说，依靠秤的两头低昂同时这个比喻，来证明能生和所生这二法的生灭同时发生，这是不合理的。因为比喻——秤的两头低昂同时，这虽然成立，然而所要证明的意义——因灭和果生同时，是不成立的。所以这个比喻不能证明意义。

如何非有？

对方问：怎么没有因灭和果生同时呢？

颂曰：

正生趣生故非有 正灭谓有趣于灭

此二如何与秤同

正生谓趣向于生故是未来，正灭谓趣向于灭故是现在。故未有未生者乃

生，已有现在者乃灭，此云何能与秤相等？

自宗对此解释说，果“正生”，就是正趣向于生，也就是现在还没生；因“正灭”，就是正趣向于灭，现在还没灭。所谓的“因正灭”、“果正生”，实际并不是因果二法同时存在，因为“因正灭”意味着因还存在；“果正生”意味着果还没生，意思是此时果不存在，所以在此刻仍然是只有因而没有果，并非因果同时存在。这怎么能和秤的比喻一样呢？

秤之两头俱是现在，故低昂作用同时有，种子与芽一是现在一是未来，非同时有故此与秤不同。

秤的两头，一头低，一头昂，是同一时间发生的，所以是“低昂作用同时有”。然而种子和芽，一个是现在正趣向灭——还有；一个是现在正趣向生——还没有，所以种子的“正灭”和芽的“正生”，不能说明种子和芽在此刻同时存在。因为种子正灭，说明种子是现在的法，芽正生，说明芽是未来的法。好比说“饭正在做”，就是饭还没做好，还没有饭。或者说“他要死了”，也就是正趣向于死，就说明他还没死，还活着。所以说在同一时间上安立的“因正灭”和“果正生”，并不代表因和果这两个法同时存在。

设作是念：法虽非同时，然彼法之作用是同时有。此亦不然，不许彼作用异彼法故。

他又这样想：因和果这两个法虽然不是同时存在，但是它们的作用是同时有的，也就是生和灭的作用可以同时存在。我们说，这是不成立的，因为离开

法本身并没有单独的作用存在。

在这里，他认为因和果这两个法同时存在，的确没办法成立，但因灭和果生的作用同时，这应该是合理的。

我们说并不是离开法本身还有单独的作用，因为作用和法是分不开的，不可能脱离法而独立存在一个作用。譬如一个果法的生，这个生的作用一定是依托着果法本身才有的，没有这个果哪有这个果的生呢？否则应该在果之外还能找到一个单独的作用——生，但这决定是不成立的。

举例来说，一辆车的运行，运行的作用就是在这辆车上安立的，所以是“用不离体”。绝对没有离开这辆车，还另外存在着一个运行。或者嘴巴说话，说话的作用是不离开发音器官的，离开发音器官是找不到所谓“说”的作用的。又好比电灯照明，照明是灯的作用，不是离开电灯之外还有个照明存在。

这里要说的就是，灭的作用和生的作用也是不可能同时的，因为离开了法本身没有单独的作用存在。也就是说，所谓的灭就是因上的事，所谓的生，就是果上的事，既然因和果不可能同时，也就绝对成立不了因灭和果生的作用同时。

复有过失。颂曰：

此生无作亦非理

生作用之作者谓芽，彼芽尚在未来故非有。彼所依既非有，此能依亦必非有。生既非有，如何能与灭同时耶？故说作用同时不应道理。

对方说，因果虽不能同时，但灭和生的作用可以同时。这里我们以作用与作者互相看待来做遮破。也就是说，生称为“作用”，具生作用的芽称为“作者”。生的作用离开作者的芽不可能成立，因为作者和作用互相看待的。看待生起了作用，才能安立是作者，看待作者，才说是它的作用，所以生的作用是能依，作者芽是所依。现在位芽趋向生，说明属于未来法，还不存在，既然没有所依作者的芽，哪里有能依的作用——生呢？生既然没有，怎么能说与灭同时呢？所以，“生和灭的作用同时”是不合理的。

这是按实事宗所承许的那样，因果是实法，那么这上面生灭的作用必定不会脱开作者本身而单独存在。前面我们说过，所谓“因正灭”，说明因是现在位，还存在，所谓“果正生”，说明果是未来法，现在没有。既然没有果，那么生的作用无所依托，也就不可能有了。所以说“生灭作用同时”不合理。

《中论》云：“若有未生法，说言有生者，此法若无有，云何能有生。”若说芽等未生法于生前先有乃可生者，然于生前不能安立少法为有，以未生故。若生作用所依之法，于生前非有，云何能有生也？

再引《中论》为证，也说明同样的道理：如果说芽等还没生的法，在生之前就已经存在了，可以说有它上面的生，然而在生之前不能安立果法存在，因为果法还没出生。既然生这个作用所依的果，在生之前是没有的，又怎么会有它上面发生的作用——生呢？

此字指法差别，法字第七唵声。无有亦是法差别，云何与生相连。谓若无

此法，云何能生，应全不生也。

这是对《中论》中“此法若无有，云何能有生。”一句做的解释，前面是消文，其中“此”指法的差别，“法”是所依的意思，此处指作者芽（第七噉声：梵语名词、代名词及形容词分为性、数、格三门。其中，格有体、业、具、为、从、属、依、呼八种格，称为八噉声。其中第七曰所依声，又曰所于声，梵名珊你陀那啰梯，此为于格，乃表示物之所依，及物之所对之词也。）“无有”也是指法差别，“云何”连“生”。意思是说，如果不存在所依的芽，怎么会有能依的生呢？应该没有生。

若谓《稻秆经》云：“如秤低昂之理，若何刹那种子谢灭，即彼刹那有芽生起。”岂非以秤为喻耶？

这里对方为了辩护自方，引用《稻秆经》说，就像一杆秤左低、右昂同时发生，与这个道理相同，在哪一刹那种子坏灭，就在那一刹那有芽生起。这不也是以秤的低昂来比喻种灭芽生吗？比喻里明显说到秤一头低、一头昂同时发生，而不是异时发生。既然经中以秤的低昂来作比喻，由此完全可以证明种灭和芽生是同时发生的。

曰：虽举是喻，然非说他生，亦非说自相生，是为显示同时缘起，

虽然《稻秆经》举出这个比喻，但要知道经中并没说是他生，也没说是自相生，而是为了显示同时的假立缘起。

意思是说，你没有正确理解比喻所要表达的意义，比喻里说的不是他生，

因为秤的两端一头低、一头昂没有以此生彼的意思。也不是说自相生，因为秤的低昂不是指以这个实法生那个实法。只是显示同时缘起，也就是秤的一头低、一头昂是同时发生的，以它来比喻种灭和芽生也是一时缘起。

换句话说，由于你们所许的是他生，或者自相生，也就是承许种和芽都是实法。那么，前刹那是种子，后刹那是芽。种子正趋于灭是现在位，芽还没生是未来位。由于是实法，种子的灭决定依于种子而存在，芽的生决定依于芽而存在，不可能脱开事物本身单独存在。以这个道理来看，如果你说生灭同时，那必然是不合理的。因为就第一刹那观察，只有种子，没有芽，也就没有芽的生，怎么能说生灭同时呢？或者就第二刹那来看，只有芽，没有种子，也就没有种子的灭，所以生灭永远不可能同时。从这个意义上看，用秤两头低昂的比喻就不合理。

然而如果是如幻的缘起，种子和芽都是虚妄不实的法，对此可以假立同时缘起。具体来说，第一刹那是种子，第二刹那是芽，两者非同时存在，所以不是他生。两者都是虚法，不是实法，所以不是自相生。然而就在这一刹那，种子灭的同时芽就生了，种灭和芽生是一回事。也就是说，种子第一刹那存在，第二刹那就没有了，灭了，在第二刹那灭的同时芽出现，也就是芽生了，这就是在同一刹那假立的种灭芽生。所以说可以对如幻的事假立“生灭同时”。

无诸分别，如幻事故。

所以不要去分别是“种灭芽生”还是“种芽同时”，其实种子和芽都同样如同

幻事，虚妄不实。

如云：“种若灭不灭，芽生均非有，故佛说法生，一切如幻事。”

无论种子灭还是不灭，根本就没有一个真实的芽出生，因此佛说诸法的生是怎样的情形呢？一切都如同幻事一般。

其实，诸法的生，跟幻师念咒加持石块而现出影像是一样的，只是在因缘聚合时忽而显现出一个幻相，对此假名为生，再没有别的涵义。而所谓有自相的生，有自性存在的法，是根本不可能的。

有作是说：若种与芽非同时有，无他性故他生非理，若同时有即有他性故有他生。如眼识与俱有受等，如眼色等与受等俱有，唯是同时乃生眼识。如是眼等与心，亦唯同时者，乃是受等之缘。

对方再作补救说，如果种和芽不是同时有，有种的时候无芽，有芽的时候种子已经没了，无法成立是他性的缘故，说他生不合理。但如果因和果同时存在，就能成立他性，也因此可以有他生。比如眼识与同时存在的受等心所（心所依心王而起），又比如眼根、色法等与受等心所同时有，这唯是同时的法，而生起眼识的，同样，这也唯一是眼根等和心同时才是受等的因缘。

他举出既同时存在，又有相生关系的反例。譬如生眼识，就是眼根等、受心所等，与眼识同时存在，既是同时有，又是由眼根等生眼识。同理，现在的受等与根、心同时存在，而且受是由根境识三和合而生，所以因果可以同时，因此承许他生。

其实这只是他没有细致观察而产生的错误认识而已，同一刹那的眼根等并不是同一刹那眼识的能生因。

此定非有。颂曰：

眼识若离同时因 眼等想等而是他

已有重生有何用 若谓无彼过已说

我们说这也是不成立的。

如果离开眼识同时存在的眼等、想等因缘，与眼识成为他性，这样由于在因位眼识已经有了，再次出生，有什么用呢？如果为避免此过而认为此时没有眼识，那么由于前后刹那的法不成为“他”，有不成他生的过失。这一点前面已经说过了。

若许眼等想等诸同时法，是现在眼识之缘者，此已有眼识待彼眼等虽成他性，然已有者重生全无少用，故生非有。

如果承许眼根等，想心所等，这些与眼识同时的法，是出生现在位眼识的因缘，也就是说，现在位因缘存在的时候，已经有了果法眼识。这个眼识观待于眼根等虽然成为他性，但由于它已经有了，还要重复生它，那么所谓的因缘就没起到任何作用，因为没有出生任何新的法。所以这样的生是不成立的，当然他生更不可能成立。

若欲避无所生之过，不许彼已有者，则眼识非有故，眼识非他。此过已

说。

如果为了避免没有生出新法的过失，而不承许在因位已经有果，那么此时眼识没有的缘故，也就不成为他性。因为一定要有两个事物，才能叫“他”，有因的时候没有果，就不能叫做“他”。这些道理前面已经阐述完毕。

以是计他生者，纵使有他则生非有，以无生故，二者俱无。纵使有生，则他非有以无他故二者亦无。故一切种无有他义，他义空故唯留他名。是故此执不应道理。

这里是对上面的总结。如果认为万法是他生，那么纵然有他性，但不可能有生，因为所谓的他性，必须要同时存在因果二法，而在有因的时候已经有果了，无法成立“生”的意义，就不能成立他生。纵使能成立生，但由于因灭了才能生果，因果不能同时存在，因此以同时的二法来安立的他性就无法成立，以无“他”的缘故，他生也不成立。所以这就立于两难之地——要想承许他生，要么保住“他”，成了因果同时，而无法成立“生”义；要么保住“生”，成了因灭果生，而无法成立“他”义。总而言之，“他”和“生”是矛盾的，所以一切情况下都没有他生。既然没有意义，那么所谓的他生只不过是口头上的一种说法，所以这样计执他生是没有道理的，应该舍弃。

今明因果中无观待因义。

以下要阐明的是，如果承许他性，那么在因果当中，就没有观待于果的因的涵义。

按理来说，因果是互相观待的，观待生了某果才称之为因，观待由因所生才称之为果。不能离开果独自称为因，就像不能离开子而独自称为母；而且，也不能离开因而独自称为果，就像不能离开母而独自称为子。然而如果承许是他生，因有其自性，果有其自性，就不成为观待，因为无论果是有性、无性、亦有亦无性、非有非无性，都不是观待因而生的，如此一来，因也不具有观待义了。

颂曰：

生他所生能生因 为生有无二俱非

有何用生无何益 二俱俱非均无用

生起他性果的能生因，所生的是有性的法？还是无性的法？或者是有无二俱的法？还是有无俱非的法？只有四种情况。如果说果是“有”的自性，已经有了，还生什么？如果说果是“无”的自性，如石女儿一样，生又能起到什么作用？如果说果是“亦有亦无”的自性，而这样的法是不存在的，如何由因来生？如果说果是“非有非无”的自性，这也是不存在的法，因又如何来生它呢？因此，凡是承许果在这四性当中，都不观待因而生，也因此没有因的涵义。

且能生因，生已有之所生者，决定非有。前云：“生已复生亦非理。”等已出过故，诸缘于彼全无少用。

如果认为果是“有”的自性，能生因生的是已经有的果，这是决定不可能

的。就像前面破自生时所讲的那样：已经生了再重复生，是不合理的……诸如此类出了很多无义生、无穷生等的过失。既然果已经有了，那么众因缘对它就没起任何作用。

打比方说，田地里本来没有庄稼，农民依靠耕耘等的劳作得到新的果实，这才有意义。假如果实在因位已经有了，那么农民做耕耘等的事没起任何作用，那不是徒劳吗？同样果已经有了，无论怎样积聚因缘，也不会出生新的事物。这样因缘就没起到任何作用。

若谓所生非有者，彼诸能生亦复何益？彼如兔角毕竟无故。

如果认为果是“无”的自性，也就是住在“无”的体性当中，永远是无，那么能生的众因缘对它能起到什么作用呢？因为它像兔角一样，是毕竟无的法，再积聚多少因缘也不可能转变它“无”的自性，也就是不会有任何果可得。或者说它本来就是无性的法，哪里需要因缘来生它呢？

《四百论》云：“若许已有果，及计尚无果，柱等庄饰屋，此义应非有。”

《四百论》中说，如果承许果已经有了，住于有的自性中，或者承许果无有，住于无的自性中，无论是哪种情况，像严饰柱子、悬挂壁画等以种种方式来装饰房屋，都没有任何意义。因为若是已有则不必要做什么，若是没有再怎么也不会有所获得。

《中论》云：“若果定有性，因为何所生，若果定无性，因为何所生。”

《中论》也说，如果果是决定的“有”性，则果法已经成立，以因又生了什

么呢？如果果是决定的“无”性，因又能产生什么呢？什么也不会产生。

这里的“定有”，就是固定的住于有的自性中；“定无”，就是固定的住于无的自性中。所谓“自性”，就是它不依赖任何因缘而独自成立，无需观待因缘而生，因为自性和观待是相违的。既然已经本自住于有性 or 无性之中，哪里需要观待因缘而生呢？

因不生果者，则无有因相，若无有因相，谁能有是果。”

倒着推也一样，既然因没有出生果法，也就没有因的法相，如果因的体相没有，又怎么能有果呢？

在他的执著中，一方面承许由因生果，一方面承许因果有自性，但这两个是相违的。承许有自性就是不观待因，既然不观待因，那么因就不成为因，如此一来，又怎么会有由它所生的果呢？这些都无法成立。

若二俱者，因有何用，俱犯上说二过故。二俱法即是二相，二相所有者二俱即有。

如果认为果是“二俱”的自性——亦有亦无，这样，要因有什么用呢？会同时犯下上面所说的两类过失。所谓的“亦有亦无”，就是在同一个法上，既有有的自相，又有无的自相，是个双重身份的法。由于它是有性，那么凡是承许果是有性的过失都有，同时又是无性，这样凡是承许果是无性的过失也有，就是俱犯上面所说的两类过失。

由有无性于同时一法上亦定非有，故彼性之法非有，彼非有故，诸能生缘

于彼何用。

或者从它的体性来看，所谓的亦有亦无，就是承许同一个法上存在“有”和“无”两种性质，但这决定不成立。因为承许的是实法，是有自性的，而且“有”和“无”的体性完全相违，这样如果承许它是有性，它就住持有的自性，不可能同时又转成无性；如果承许它是无性，那就住在无性中，绝不可能转成有。所以说有无二者同在一个本体上无法成立，就如同在同一处明暗不能共存一样。

既然“有无二俱”不成立，也就不存在这种体性的法，这样，能生的众因缘对这个不存在的法能起什么作用呢？怎么可能生出一个子虚乌有的法呢？所以“有无二俱”以无有的缘故不观待因。

《中论》云：“有无二事共，云何是涅槃，是二不同处，如明暗不俱。”

《中论》也说，有无二者兼具的法，怎么会是涅槃呢？因为有与无是直接相违的法，两者不可能共处于一法之中，就像光明与黑暗不能并存一样。

又云：“作者定不定，不能作二业，有无相违故，一处则无二。”

“定不定”是指既是作者也是非作者，“二业”是指既是决定又是不决定的业。也就是说，定不定二俱的作者不能作定不定二俱的业，因为有与无相违，在一处二者不可能并存。

若谓俱离二边，其果非有非无，彼俱离二边之果，缘有何用？以俱离有无二性之果定非有故。亦有亦无既非有，则云非有非无而遮有无，亦无少许别法。若有无俱非有，则亦无非有非无也。

如果认为果远离了有、无二边，是“非有非无”的自性，对于这样非有非无的果，能生因又有什么作用呢？因为非有非无的果决定是没有的。为什么呢？亦有亦无是没有的，而非有就是遮“有”而成为“无”，非无就是遮“无”而成为“有”，实际上“非有非无”就是“亦有亦无”，这两者没什么差别。既然有无二俱不存在，那么非有非无的法也不会有。

《中论》云：“分别非有无，如是名涅槃，若有无成者，非有非无成。”

《中论》也说，如果认为“非有非无”的法是涅槃也是不合理的，因为如果有和无二者成立，则遮破有和无的“非有非无”也成立，但有、无二者不成立，所以非有非无也无法成立。

外曰：前为成立他生所说诸理，如干薪上注以酥油，被汝之慧火焚烧殆尽，能使汝慧火炽然之理薪，前已足矣。然他生是世间已成之义，不须再用正理成立，世间现见最有力故。

有些人说：前面为了成立他生所说的那些道理，就像在干柴上浇酥油一般，被你的智慧火焚烧无余。能够让你智慧火增胜的道理薪柴，前面加的已经足够了，不必再说了。但是，他生是世间已经成立的意义，不必再用正理来成立，因为“世间现量见”是最有力的证据。意思是既然现量已经成立，那就足够了，不必再进行比量推理了。

颂曰：

世住自见许为量 此中何用说道理

他从他生亦世知 故有他生何用理

世间人安住在自己的现量中，承许现见就决定是正量，这还要说什么道理呢？也就是说，我们现量看到、听到就足够了。因为它就是最有力的能立，就是如实了知事物真相的心，不必再借助道理来成立。比如现量见到有柱子，还需要再去推理吗？同样，现量见到种子生芽，这个他性的果，从他性的因中出生，这也是世人现量见而共同了知的，所以决定有他生，哪里还用说什么道理呢？

一切世人唯住自见，既是唯见他生，此最有力。其要安立正理者，唯是不现见法，非现见法。以是虽无正理，已成诸法唯是他生。

一切世人唯一安住在自己的现见当中，既然唯是见到他生，这就是最有力的依据。一切法可以分为现量见的法和没有现量见的法，其中，需要以正理来成立的只有不现见的法，而不是现量见的法，因为它本来就成立，所以说虽然没有正理，但也已经成立诸法唯是他生。

以下开始是自宗的回辩。

此乃未能无倒了达论义，复因无始以来法执习气成熟，骤闻舍离法执亲友深生不忍，遂谓世间违害。若不广说世间道理，不能除彼世间违害之难。为明世间违害境之差别，先说二谛建立。

这里首先要知道对方为什么会发出这样的妨难。一方面是因为他不能正确

地了知、通达论典中所讲到的深义；另一方面是由于无始以来的法执习气成熟，在这种习气势力的驱使下，突然听到说要舍离他的法执亲友，内心无法接受，所以会说出他生不成立会有“世间违害”这样的话。

所谓“法执亲友”，是说无始以来，时时与他相伴、刹那不曾分离的最亲密的朋友，就是他内心的法执。而一旦与它舍离，也就是破掉了他生，那就必须承认没有实法，对他来说，这是一个非常大的打击，所以完全不能接受。

他内心认为：万事万物就是由其他因缘所生的，大家不都看到了生生不息吗？正因为生了一个又一个的法，这个世界才会有无数的事物，如果没有生，就没有这一切了。而这些就是我们生活的内容，是我们日日夜夜分别、执著、计划、追求的地方，是可以享受的地方。就这个世间来说，是天经地义、最正确不过的。我们怎么可能舍离这日夜相伴不离的一切器情万法呢？

所以在这个大问题上丝毫马虎不得，一旦失败，破除了他生，那就必须要承认一切法无实，如梦、幻、泡、影，仅仅是因缘聚合时忽而显现的影像，实际并不存在。这样就必须放弃所执著的一切，因为没理由再执著了。

所以，这些人突然听到要舍离法执亲友，他就无法忍受了。虽然在道理上说不过，但他拿出一个自以为最有力的根据，说这就是世间现见，还需要道理吗？如果你们说不是他生，就会明显的跟世间现量相违，有世间违害。

对于这种人，如果不详细的解说世间道理，就不能遣除所谓有“世间违害”的妨难。所以为了说明世间违害境的差别，也就是哪种境界有世间违害，哪种

境界是世间违害不到的，需要先建立二谛。只有把二谛讲清楚，什么是胜义谛，什么是世俗谛。以及在世俗谛当中，什么是正确，什么是颠倒。这样就会知道所谓“世间违害”，是在世俗范围内，与根识的量不符合。而在抉择真实义时，世间根识根本妨害不到见胜义的清净智慧。这就是首先宣说二谛差别的原因。

颂曰：

由于诸法见真妄 故得诸法二种体

说见真境即真谛 所见虚妄名俗谛

在诸法上面，由于有见它的真实性和见虚妄相这两种差别，所以就在诸法上得到两种体性，对于由无漏智慧所见的真实义，称为胜义谛；由分别识所见的虚妄现法，称为世俗谛。

诸佛世尊无倒证知二谛体性，宣说行思与芽等内外诸法之体性有二：谓世俗与胜义。

诸佛已经无颠倒的证知二谛的体性，由此宣说行、思等的内法，芽等的外法，这一切所知都有两种体性——世俗谛与胜义谛。

胜义谓现见真胜义智所得之体性，此是一体，然非自性有。

胜义谛，就是现见真实胜义的智慧所得的体性——诸法本来一味、没有高下、贤劣等的差别，但这也并非自性实有。

世俗谓诸异生为无明翳障蔽慧眼，由彼妄见之力所得体性。

世俗谛，就是凡夫被无明翳障蔽了慧眼，见不到真实性，由这种妄见所得到的诸法体性。

然非如异生所见自性，即实有彼自性。

虽然以凡夫根识虚妄见境的力量，会得到种种相，但并非像凡夫见到有各种各样的显现那样，真实之中也有如是的自性。

比如说，凡夫会见到那里有一根柱子，但是真实之中并非如此；会见到猪、马、牛、羊各自的身体，似乎是实有的，但实际也非如此；会见到各种各样的粗法有自性存在，认为像极微、刹那那样的细法也有自性，然而事实并非如此。

总而言之，凡是能见到的境，凡夫都认为存在它的体性，但以胜义正理去观察、抉择诸法的真实体性时，会发现丝毫得不到，由此得出它是空性。这个以比量衡量所得出的结果与圣者所见相符合。所以显现出来的这个相，仅仅是因缘聚合，由妄识所见的假相，它的真实性了不可得，如同梦中虽然现了一个境，但实际去寻找它，是得不到的，这就叫“现而空”。

故一切法有此二种体性可得。

像这样，一切法有这两种体性可得。意思就是，任何一个法，都可以说它上面哪一分是胜义，哪一分是世俗。

比如面前这本书，圣者智慧见到的真实性，叫做胜义，真实性就是空性；

凡夫的慧眼被障蔽了，见不到它的真实性，只是以妄见的力量见到有一本实有的书存在，这是世俗。

此二体性，其见真智之境，即是真胜义谛。此体性下当广说。见妄识之境，即世俗谛。

总之，这两种体性中，现见真实性智慧的行境，是真胜义谛，它的体性在下面会广说。见虚妄显现的根识行境，是世俗谛。

如是已建立二谛。今明见虚妄中，复有见正倒二类，故彼所取境与能取识皆有二类。

建立二谛之后，现在要辨别的是在见虚妄的世俗范畴内，又有见真实和见颠倒两类，也就是说，所取的境和能取的识各有两类。所取的境，有颠倒所见境和正确所见境；能取的识，有有患根识和无患根识。

意思是说，在我们凡夫境界当中，大家去评论的时候，也有真假判别。下面讲的判断标准是在凡夫的境界中，大家共同运用的根识。如果根识正常，它所见的就安立为真相；如果根有损坏，依靠它的识所见的各种境，在世俗名言中得不到，也不起作用，就安立为颠倒境。

颂曰：

妄见亦许有二种 谓明利根有患根

有患诸根所生识 待善根识许为倒

在虚妄见的世俗范畴内又有两种，在有境方面，有由明利根和有患根所生

起的两种识，其中有患根所生的识，观待于善净根所生的识，承许是颠倒识。

明利根谓无眩翳未害黄眼等症，及如是无倒而取外境。有患根谓与上相违。有患诸根之识，观待无患善根诸识，许为颠倒识。

明利根指的是没有被眩翳障蔽，没有患黄眼等病，以及这个状态中无颠倒的缘取色声等境。有患根与它相反，也就是有眩翳的障蔽，或者得了黄眼等病。依有患根所生的见境之识，观待于无患根所生的识，承许是颠倒识。

如此诸识颠不颠倒分为二类，其境亦尔。

既然能取的识有颠倒和不颠倒两种，那么它所取的境也就有颠倒和不颠倒两类。

颂曰：

无患六根所取义 即是世间之所知

唯由世间立为实 余即世间立为倒

没有被错乱因缘损坏的无患根识所取的境界，就是世间大家认为正确的所知，这唯一是由世间安立它是真实（而不是胜义中安立真实），此外其余有患根识的所见境，在世间安立为颠倒。

譬如，世间无患根识见到虚空中没有毛发，有患根识见到有毛发，这个依有患根所见的毛发，观待世间所见，是颠倒的。因为这个毛发不可能得到，不可能用火柴把它烧出焦味，或者把它编成一个扫帚。

又比如一群人在沙漠地带，由于阳光照射，看见前方有一条河。这也是由于错乱因缘聚合导致的，走到前方会发现实际上没有河，在以世间的无患根识做衡量时，这种所见是颠倒境。如果看到前方有一辆车，走过去能得到它，能起功用，这就是正确的境。

下面具体解释损坏诸根的因缘。

如眩翳黄眼等症，食商陆药等，是为内身能坏诸根之因缘。

首先从内在自身上来看：如果得了眼翳、黄眼等病，或者吃了商陆等药（吃商陆药，会看见一切都成为金黄色），会产生迷惑，这时会见到各种乱相。这是内身的损根因缘。

如窥油、水、明镜、空谷、歌声、日光与特殊时处现前等，是为外界能坏诸根之因缘。若有此缘，即使无内身坏根诸缘，亦见影像、谷响、阳焰水等。

身外的损根因缘，就是外界一些因缘聚合的时候，虽然内身当中没有损根因缘，也会见到一些假相。

比如见影像，当看油、水或者明镜的时候，会在油、水、明镜中现出影像，这就是由于因缘聚合，导致眼识见到有一个相，但在世俗中实际去寻找的时候，得不到它，不会起作用。

其次是听到空谷回响，就是在空谷中唱歌会传出回声，这个回响也是一种假相，是寻找不到的。

看到阳焰水也同样，当阳光照射，处在沙漠地带，而且是特殊时间，浮尘

被日光照射会显现成一条河。这也是一种错乱境，因为在世俗中走到近前寻找这条河的时候，会一无所得。但在世俗中真实的河确实可以得到，走过去能见到它的颜色、形状、运动状态，还会有触感，而且可以灌溉、沐浴，还可以解渴等等。

幻师所诵咒所配药当知亦尔。即此咒药，及邪教，似因等，亦能坏意根。梦等建立下当广说。

幻师诵的咒或者配的药也一样，当幻师诵咒做加持的时候，会使观众的眼根出现问题，在这种错乱的状态下，会见到虚空中有象、马等的幻相。幻师配的迷幻药，人吃了之后会显现很多错觉。

像这样，咒术、迷幻药、邪教、似因等也能损坏意根。梦等的建立在下文会广说。

比如邪教，人一旦加入，熏习久了就会损坏意根。比如他会认为真的有神我，有常有的大自在天，或者身体里面有个小人，有个我等等。这些本来是不符合事实的说法，但人们熏习久了，就会误以为真的存在，这就是意根受了损坏。

以上这些都是世俗中的错觉。

以是诸根若无上说障缘，则六根所取义，皆是世间所通达，观待世间说名真实，非观待圣者。其影像等有患诸根所见之境，即观待世间亦是颠倒。

这样分析就知道，眼耳等诸根如果没有上面所说的内外障缘干扰，六根所

取的境界，就是世间共同了达的，这些看待世间来说，称为是真实的所见，但不是看待圣者。而那些影像等依靠有患诸根所见的境，看待世间也承许是颠倒境。

总结来说，安立正确和颠倒的依据唯一是根，因为根是识的所依，如果根出了问题，那么在见闻觉知方面就会发生错乱。如果根是正常的，那么在暂时相对的世间观念中，就认为是正确的见。

也可以说，根没受到损害，而且在名言中能找到这个法，这个法有它的相状，能起作用，这样就是正确的所见。但若是根出了问题，出现了各种幻觉，这些法找不到，而且不起作用，这些就是颠倒的境。

今以譬喻显所说义。颂曰：

**无知睡扰诸外道 如彼所计自性等
及计幻事阳焰等 此于世间亦非有**

下面举例说明颠倒识所取的境在世间也不成立真实：

被无知睡眠扰乱意识的外道们，由于邪宗似因的害缘，心里会计执各种稀奇古怪的事。比如认为整个世界的作者是自性，它是喜忧暗三种元素达到均衡时的状况，或者认为有个神我等等。不仅是外道臆想的这些，包括人们颠倒识所执著的幻变事，以及阳焰、影像等等。这些在世间也不成立真实。

此诸外道自命为悟入真实者，彼于牧童妇女共知之诸法生灭等，尚不能无

倒正解，而欲超出世间。如攀树者已放前枝未握后枝，堕坠恶见深涧之中，永离二谛必不得果。故彼所计三德等性，于世间世俗亦皆非有。

这些外道自以为悟入了真实义，但实际上，他们对于牧童、妇女共同了知的诸法是生灭无常等，都不能无颠倒的了解，却想超出世间之上。就像攀着树枝的人，已经放弃了前枝，还没握到后枝，那决定会落入恶见的深渊之中。也就是说，他根本不明白世俗谛的真相，却抛弃了世俗谛，又没有握到胜义谛，这样必然会堕入恶见的深渊中。因为偏离了世俗谛的轨道，根本没机会进入胜义谛，这样永远离开了二谛的轨道，不会有任何成果。所以说，他们所妄计的三德等的体性，在世俗中也决定没有，只是第六意识遍计而已。

要知道，客观真理分两部分，世俗中的真理，就是指根识没有障缘干扰下所见的现象，仅此而已。超越了它，就是诸法胜义的体相。对大部分人来说，首先要在见解上通达世俗万法的真实情况，知道世俗万法是无常、苦、不净、无我的自性，懂得因果规律，以什么样的因，受什么样的果。这样行为就能符合世俗，沿着世俗谛的轨道能够离苦得乐，之后才有可能趣入胜义谛。

像世俗中的无常性，就是说因缘所生的法，刹那即灭，不会住到第二刹那。虽然细无常难以了达，而对于粗无常，包括牧童、妇女，大家都知道，而不会执著一个法是恒常不灭的。但若是中了外道的邪毒，便会执著有常法，会执著永生，或者执著万法是由常法的自性所生等等。像这些见解，不必说胜义谛，连世俗谛都不符合。

以上讲了世俗中的正量和非量，下面讲以世间根识无法违害无漏智慧。

故此又曰：

如有翳眼所缘事 不能害于无翳识

如是诸离净智识 非能害于无垢慧

前面对方说，我们现量见他生，你们却说没有他生，所以你们的观点有世间现量的违害。

这里我们以比喻对他回答，就像有眩翳障蔽的眼识所缘的毛发等事，不能害于无翳识的所见，同样，凡夫远离清净智慧的虚妄根识的现量所见，无法违害到圣者无垢智慧的所见。

意思是说，在抉择胜义空性时，世间根识不是正量，唯一以无垢慧为正量。所以，以“远离清净智慧的根识现量见到他生”这一点，根本违害不到无垢慧。

前破他生，非唯住世间见而破，亦许是圣者所见也。

前面我们破他生，不是只以“安住世间见”这样的标准来破，而是按照圣者所见来破。换句话说，这是以圣者的无垢智慧见到“没有他生”。

若破生时约圣见为简别彼境无有世间违害。

前面破“生”的时候，特别以圣者的见作为简别，所以没有世间违害。也就是仅仅看待圣者的所见来遮破，而不是就凡夫所见来说。

如眩翳人见有毛轮等性，于无翳识不以为害。如是乏无漏智之异生识，于无漏见亦无违害，故彼敌者实为智者之所窃笑。

就像有眩翳的人见到有毛轮等的体性，但是仅以眩翳人的错乱根识见到有，并不能违害“无翳识见到没有”。被错乱因缘障蔽的眼识，怎么能违害到正常的眼识呢？像这样，不具无漏智慧的凡夫根识，对于圣者的无漏见不会造成违害。所以，声称“无有他生会有世间妨难”的那些人，只会成为智者可笑之处。

就像现在的很多世间人，他们口口声声说佛教的观点不对，因为我们都见到了，或者我们都没见到。比如说，我们都见到有根身器界等的法，佛教怎么说“照见五蕴皆空”呢？或者，我们大家都没见到涅槃，没见到空性，哪里有什么涅槃呢？

其实这些只是成为智者的笑话而已。因为你仅仅以根识为量去见。而你是凡夫，已经被无明障蔽了，根识所见的全都虚妄不实，就像梦中所见一样。也就是实际有的你没见到，而你所见到的真实中都没有。这样，你怎么能违害到不受障蔽的无漏智慧所见的空性义呢？是根本违害不了的。

所以，到此为止，以现量见来成立他生已经破除完毕。我们再回顾一下，前面中观宗以各种正理来破斥了他生。对方说：我们现量见有他生，所以你们破掉他生有世间违害。我们首先解释什么会被世间违害，什么不被世间违害。也就是在世俗范畴中，如果根识的所见不符合世间正量，这种颠倒的根识以及

它的所见会有世间违害。但是，世间的根识违害不到出世间的圣者智慧。也就是说，这里是在抉择胜义谛，必须以圣者的智慧为正量，所以有无明障蔽的有漏根识现量见，违害不到无漏智慧的现见。

如是由胜义世俗二谛差别，已说诸法有二体性。今当别说世间世俗谛。

这样由于存在世俗、胜义这二种谛的差别，已经总的讲了万法有两种体性。现在要特别宣说世间的世俗谛。

颂曰：

痴障性故名世俗 假法由彼现为谛

能仁说名世俗谛 所有假法唯世俗

由具无明愚痴，令诸众生不见诸法实性，于诸法无自性增益为有，以障蔽见实性为体，名为世俗。

这一段解释“痴障性故名世俗”。由于具有无明愚痴，使众生见不到诸法的真实体性，反而对于诸法无自性增益为有自性。以障蔽见真实性为体性，而称为“世俗”。

也就是说，这个法显现的时候，由于被愚痴障蔽，见不到它的真实体性，反而对于无自性增益为有自性，这种体性就叫做世俗。

由此世俗，令诸法现为实有，无自性者现有自性，以于世间颠倒世俗之前，为谛实故，名世间世俗谛。此即缘起假法也。

这里解释“假法由彼现为谛”。由这种世俗的痴障性，使诸法显现为实有，使“无自性”显现为“有自性”。这样在世间的颠倒世俗面前，以为这一切是谛实的缘故，就叫做“世间世俗谛”。也就是指由因缘而现起的虚假法。

换句话说，凡夫由于错乱的力量，会出现一种很坚固的错觉，怎么看这一切的显现法似乎一个个都是有自性的，这就叫“世俗谛”。也就是在世俗当中，大家都认为这是谛实的，是真实存在的，谁也没觉得这是一个像空花水月一样虚幻的世界。像这种好似谛实的显现，就叫世俗谛。

所以说我们时时都在世俗谛当中。我们见到的一个个人，一辆辆车，一幢幢楼，这一切的色声香味触等，都觉得很实在，觉得太实在了，怎么会是空性呢？怎么都想不通。手一摸，就有坚硬的感觉，鼻子一嗅，就能闻到香臭，舌头一舔，那是真实的味道等等。我们认为这一切全是真人真事，所以叫做“实我”“实法”，这些全都是世俗谛。

如影像、谷响等少分缘起法，虽具无明者亦见其虚妄。如青等色法及心受等少法则现为实有。

像是影像、谷响等很少的一部分缘起法，即使是具有无明的凡夫，也能见到它们的虚妄性，而不会认为是实有。但是，像蓝色等色法，感受等的心法，这些法就会显现成像是“真实存在”那样。

我们都知道，像影像、空谷回声、海市蜃楼、电影等的这些法是虚妄的，但会认为除此之外的大量内外色心等法，它们是真实存在的。

诸法实性，则具无明者毕竟不见。

诸法的真实体性，是具无明者毕竟见不到的。因为无明和见实相的智慧不可能同时，有无明就见不到真相，只有脱开虚妄分别才能见到。所以以世间根识，或是各种的科学仪器，永远不可能真正探测到万法的究竟实相。

故此实性与世俗中见为虚妄者，非世俗谛。

这样我们就知道，诸法的真实性和世俗中凡夫也能见到其虚妄性的影像等法，不叫世俗谛。

此色心等由有支所摄染污无明增上之力，安立世俗谛。

以上两种之外的一切色法心法，由十二有支所摄的染污无明这个根源，以它的增上力量，见为谛实，对此安立为世俗谛。意思是说，众生在无明的驱使下，会出现错觉，会错乱的认为这些都是真实存在的，这些叫世俗谛。

这以上解释了“能仁说为世俗谛”。

若已断染污无明，已见诸行如影像等声闻、独觉、菩萨之前，唯是假法全无谛实，以无实执故。故此唯诳愚夫，于余圣者则如幻事是缘起性见唯世俗。

下面解释“唯世俗”：在已经开始断除染污无明，已经见到有为法如同影像等的那些声闻、独觉、菩萨面前，这些显现只是假相，完全不是实有的，因为他们没有烦恼障所摄的实执。所以这一切的假相唯一诳骗愚夫，而对于圣者来说，他们知道这些跟幻事一样，是缘起性，而见唯世俗。

圣者在后得位时虽然会有这些相显现在心前，但他心里不会执著这些是实

法。也就是说，虽然有显现，但没有实在感。而我们有实在感。所以对于我们具有实在感的凡夫来说，称之为“世俗谛”。对于唯见虚相没有实在感的圣者来说，叫做“唯世俗”。

在藏文中，“世俗”的意思是虚相，只是虚假的影像。就像我们面前的一张桌子，你认为它实际存在，是个真实的桌子，就叫“世俗谛”，这是你的实执所显现的错觉。而圣者认为虽然现了一个桌子的相，但那只是个虚相，是得不到任何实义的。就像人们都知道的梦境、影像那样，仅仅是个假相，得不到真实，只是唯世俗法。

此于无相行圣者不现，于有相行圣者乃现，以彼犹有所知障相无明现行故。

这些唯世俗的显现，对于无相行圣者则不会现，而对于有相行圣者，仍然会现这个相，因为这些圣者对于无分别智还没获得自在，还有所知障相无明现行的缘故。

诸佛世尊心心所法毕竟不行，于一切法现等觉故。以是世尊说世俗谛及唯世俗。

最后于佛地时，一切心王和心所法彻底消于法界，毕竟寂灭，再不会现行。因此，在佛的境界中，一切法都现前了正等觉的缘故。所以，世尊以善巧方便对于凡夫心识前的显现，说这些法是“世俗谛”，而对于声缘、菩萨后得位的显现则说是“唯世俗”。

因为凡夫以痴障性的缘故，见到内外色心等的一切法，都是谛实，会产生实有的执著。而有相行圣者虽然现了这些相，但唯见假相，不见谛实，没有实执的缘故，所以称为“唯世俗”。

其中异生所见胜义，即有相行圣者所见唯世俗法，其自性空即圣者之胜义。诸佛之胜义乃真自性，由此无欺诳故是胜义谛，此唯诸佛各别内证。

所以从异生到佛之间，各类有情的认识确实不同。

其中凡夫认为谛实的，是绝对真实的那些法，就是凡夫的胜义，因为他把这些当成了实相。其实在有相行圣者看来，这些只是唯世俗法。因为他已经在定中见了实相，后得位就知道这些只是虚相。而这个世俗假相的自性空，就是圣者的胜义谛。因为他入根本慧定见到自性空，这是真相，所以是胜义。诸佛见万法真实的本性，那是最究竟的自性。由于它无欺诳的缘故，是胜义谛，这唯是诸佛的各别内证。

所以“自性”这个词可以从各方面来理解，它可以有很深的涵义。我们首先要了解这一切显现没有自性，你才可能知道真自性是什么。否则就会迷惑，就会认为这些显现法都有自性，这样会障蔽现前真实自性。到最终这些虚相全部隐没的时候，真实的自性就会出来，其实它就是如来藏。所以说，自性就是自己的本性，是诸佛所见的实相，也就是所谓的“自性光明”。就像六祖大师开悟时所说的那样——“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭……”这就是自己真实的本性，也是万法的本性。

世俗谛法有欺诳故非胜义谛。

世俗谛法有欺诳的缘故，不是胜义谛。

如是已说世俗谛，今当说胜义谛。然胜义谛非言说境故，非分别境故，不能直接显示，当以闻者自能领解之譬喻明彼体性。

已经宣说了世俗谛，现在讲胜义谛。但胜义谛不是言说之境，也不是分别的对境，所以没办法直接显示出来，意思是没办法依靠语言让你触到它，也没办法用分别心去测度它。所以现在要通过听者自己能够领会的譬喻来显明它的体性。也就是依靠譬喻让你心里有所领会。

颂曰：

如眩翳力所遍计 见毛发等颠倒性

净眼所见彼体性 乃是实体此亦尔

首先讲比喻，就像有眩翳的人，由眩翳的错乱力量，会遍计空中有毛发。见到毛发等是颠倒性，不是真实性。只有去掉了眩翳的障蔽，以清净眼见到无毛发等，才是真实的体性。同样，被无明障蔽的众生不见真实义，唯见虚妄的显现法。诸佛远离了无明习气，他见到的真实义，没有三轮二取等的虚妄法，这就是诸法的胜义谛。

如眩翳人由眩翳力，见自手所持器皿中有毛发等相，为除彼故遂将彼器数数倾覆，此时诸无翳人行至其前，用目审视彼毛发处，毛发等相都无可得，更

不分别彼毛发为有事无事，是发非发，及青色等差别。

比如，一个有眩翳的人由眩翳的力量，见到手里拿着的杯子中有毛发等的相。为了除掉毛发，他把杯子很多次的倒过来，想把毛发倒出去。这时，有很多没有眩翳的人来到他前面，用眼睛仔细看他认为有毛发的地方，结果毛发相一点也得不到。既然这些无翳人见到的真相是没有毛发，也就丝毫不会去分别这个毛发是有事法还是无事法，它到底是不是头发，是青色头发还是红色头发，是三根还是五根，是处在杯子上方还是中间等等，这一切对于毛发差别相的分别，是一丝一毫都不会有的。

若有翳人述自心意，告无翳者曰：见有毛发。尔时若为除彼分别，告有翳人曰：此中无发。然此说者无损减过，毛发之真实义是无翳人所见实非有也。

如果有翳人把自己的想法告诉无翳人说：“我见到这个杯子里有好多根毛发，很不干净！是青色的，如何如何……”这时无翳人为了去掉他的虚妄分别，就对他说：“杯子里根本没有毛发。”然而这样说并没有损减的过失，因为有翳人所见毛发等，是颠倒性。毛发的真实义是无翳人见到的那样，确实没有的。意思是，这是如实的将本无毛发说为无毛发，而不是将本有毛发否认为无毛发。

如是患无明翳者，不见真实义而见蕴界处等自性，此是诸法世俗性。即此蕴等，诸佛世尊永离无明习气者所见自性，如无翳人不见毛发，此即诸法真胜义谛。

像这个比喻所说的一样，患有无明眩翳的人不见真实义，而见到蕴界处等二取三轮的自性，这是诸法的世俗性，它是一种欺诳的体性。而就是这些蕴界处等，诸佛由于已经彻底远离了一切的无明习气，见万法真实的体性，就像无翳人不见毛发一样，不见二取三轮等体性。这就是诸法的真胜义谛。

设作是念：如是行相之自性岂非无可见，诸佛如何见彼性耶？

有人这样想，这种真胜义谛行相的自性不是见不到吗？那诸佛是如何见这种体性的呢？如果有个法存在，可以说见到它的体性。既然它是无，诸佛见什么呢？又怎么去见呢？

曰：实尔！然即无可见名之曰见。

确实如此，是无所见。然而我们在名言中就是对这个无所见，安立为见诸法空性。也就是在否定方面安立为“见”，实际上是没有任何可见法的。

《般若摄颂》中也说：“有情自言见虚空，观彼虚空如何见，佛说见法亦如是，非见余喻所能说。”这就是用我们平时所说的见虚空来作比喻。所谓的“见虚空”就是“无所见”，因为虚空没有任何颜色、形状等的可见之相。我们把没见到任何形状、颜色就称为是“见虚空”。同样，蕴界处等是虚妄的相，诸佛不见这些相就叫做“见法性”。所以这是对于“无所见”称为“见”，也就是不见而见，并不是在心前有个所缘境而见。因此寂天菩萨在《般若品》中又说：“胜义非心境。”诸法的真实体性远离一切戏论的缘故，胜义不是任何心所行的境。

《入二谛经》云：“天子，若胜义中真胜义谛是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。”

佛在《入二谛经》中说：天子，如果在胜义当中，真胜义谛成为身语意所行的境，那它就不是胜义谛，而成为世俗谛的体性了。

意思是说，二取所摄的法全是世俗谛。如果说胜义谛是身体的行境，或是文字语言的行境，或者是意识的行境，这样就成了一种根识所见的境，根本不是真实的胜义谛，而是世俗谛的体性。这样就很明白了，凡是我们眼睛看到的，耳朵听到的，乃至意识缘取到的，这些全都是世俗谛性，都属于虚妄境界。

所以，轮回和涅槃就是在这上面区分，这个非常关键。落到二取当中全是虚假的，因为立了一个“所”，就有一个“能”，这就是能所二现的虚妄境。也就是说，当心前还有个境，心可以缘到它，哪怕取的是再美好、再清净、再神圣的境，也全是虚假的。你再怎么认为我缘着一尊不可思议的佛，见到了超离言思的胜义谛等等，无论如何，只要成为身语意的所行境性，全都是世俗谛性，不属于胜义谛。

所以要反过来还源，要脱开能、所。像观世音菩萨耳根圆通证道的过程，就是逆流入于法性。从粗到细的六层能所全部脱落了，最后法界全体才显露出来。

天子，于胜义中真胜义谛，超出一切言说，无有差别，不生不灭，离于能

说所说，能知所知。

真实的胜义谛超出一切言说，是无差别的，不存在任何此者彼者的差别相，因为凡是有差别的境都是根识所取的境相。而且这是不生不灭的，远离了能说所说，能知所知，因为：凡是能说、所说、能知、所知都是对待心才有的，既然是对待而有，那就是因缘生的法，没有自体，在真实中本来没有。

天子，真胜义谛，超过具一切胜相一切智境，非如所言真胜义谛。

真胜义谛，哪怕是具有一切殊胜功德相的一切智智，都不能以它为境。也就是彻底超过“是境”、“是所知”等二取的范畴。真实中，无论是凡夫、声缘、菩萨、佛，他们的所知境都不是真胜义谛。

这里是退一步说，不必说凡夫心的所见不是胜义谛，假如是诸佛一切智智的所缘境，那也决定要说它是世俗。其实这只是一种说法，就是一概决定“胜义谛不可能是所知”。

一切诸法皆是虚妄欺诳之法。

一切诸法都是虚妄的，丝毫得不到实义。“欺诳”就是指明明是假法，但它看似真实。也就是诳骗了你，让你认为它实有。

天子，真胜义谛不能显示。何以故？以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生。诸无生法不能宣说无生之法。”

真胜义谛是不可显示的，所以是“心行处灭，言语道断”。这是什么原因呢？因为一切的能说、所说、为谁说等三轮所摄的法，都是虚妄的，是错乱力

现出来的假相，在胜义当中是没有这些法生的，完全是无生。既然诸法没有生，也就无法宣说真胜义谛无生法性。

是故缘真实义之智，全无有性、无性，自性、他性，实、非实，常、断，常、无常，苦、乐，净、不净，我、无我，空、不空，能相、所相，一性、异性，生、灭等差别。以彼自性不可得故。

这样就知道在现见真实义的圣者智慧面前，丝毫也没有所谓的有性、无性等以下所说的一切自性。

首先，诸法不会持着“有”的性，也不会持着“无”的性。不会持着“自”的体性，也不会持着跟“自”相对的“他”的体性。没有所谓的“谛实”，也没有观待它的“非实”。没有所谓的“常”的体性和“断”的体性，这不会是恒常不变，也不会是前有后灭。没有现出来的苦受等相，也没有与苦相对的乐相。没有一个法真实持着“清净”的体性，也没有一个法真实持着“不清净”的体性。没有凡夫执著的我、法我存在，也没有二乘执著的无我存在。因为既然“我”根本没有，那么相对的“无我”也不可能。没有空和不空，这与我和无我的道理一样。没有能相和所相，并不是像隔开来的两个东西那样能所对立，其实是不二的。能相所相包括一切的能见所见、能闻所闻、能尝所尝、能知所知等等。没有“一”性和“异”性，不存在谛实的“一”，也就没有真实的“异”。因为要有真实的此者和彼者，才能安立异，而此者不可得，彼者也不可得，这样连“一”都没有，哪来的“异”？也没有生和灭，因为一个实法先无后有可称为“生”，先有后无可称为

“灭”，然而现在得不到一个实法，哪里会有什么“生”和“灭”呢？虽然见到整个器世界、有情世界在不断的生住异灭，但这只是一种虚妄的所见，真实之中本不存在。

为什么没有这些差别相呢？因为这一切仅仅是分别心的妄执所现，而诸法的自性是本不可得的。如果有自性，则可以对它建立一、异、常、断、自、他等等的差别。然而诸法本不可得，所以在见真实义的圣者智慧前，一切的差别相都是没有的。

如是思择真实义时，唯诸圣者方是正量，异生则非。

像这样，在抉择真实义时，唯有圣者的智慧才是正量，其他凡夫的根识不是正量。

若举世间妨难者，观真实义时亦许世间知见是正量者，颂曰：

若许世间是正量 世见真实圣何为

所修圣道复何用 愚人为量亦非理

如果举出有所谓“世间妨难”，也就是在观察真实义的此时，承许世间的知见为正量，那么就会有偈颂中所说的过失：如果承许世间的知见是正量，就说明世间凡夫已经见到了真实义，既然世间凡夫都已经断除无明见到真实义，那么还需要圣者做什么呢？修行人为了断除无明而修的圣道又能起什么作用呢？由此可知，以愚人为正量绝不应理。

既许世间是正量，此量现见真实义故，应许已断无明。故许愚人为正量不应道理。

既然你认为世间知见是正量，以这个量就现量见到了诸法的真实义，这样就应当承许世间人已经断除了无明。但这与事实不符，所以承许愚人为正量是不合理的。

“无明”，就是对于真实义愚蒙、不了知。如果你认为，在观察真实义的时候，世间的现量见是正量，是正确认知真实义的心，那就表明世间人没有愚蒙，也就等于承许世间凡夫没有无明。然而事实上，世间凡夫没有断除无明，是愚人，他见万法的心是不正确的。所以承许愚人为正量不合理。也就是在评论真实义的时候，愚人是没有发言权的。

若人有缘何法之无知，此人于彼法即非正量，如不识宝者观宝珠等。

如果某个人有缘着某法的无知，那么这个人对于彼法就不是正量。就好比不懂得鉴赏宝珠的人去评判宝珠那样。由于他对于宝珠的体性完全不了知，所以他不能作宝珠的评判者。只有懂得宝珠的体性，对于宝珠有真实鉴赏眼光的人，才能成为宝珠的评判者。珠宝公司才会请他去鉴别哪个是真珠宝，哪个是假珠宝。

同样的道理，在评判胜义体性之时，由于不了知真实义的缘故，不承许愚人是正量。所以对方再怎么说明我们现量见到他生，也不能证明真实中有他生。

若眼识等已现见真实义，则为求证圣道故勤修净戒闻思修等应空无果。

如果眼识等已经现量见到了真实义，那就再没什么需要见的了。这样一来，为了求证圣道而精勤的守持净戒、闻思修行等就成了完全没有结果，没有利益。

意思是说，既然原本就能见到真实义，那么为了证得圣道见真实义所做的一切修行，都没有任何意义了，因为再怎么也不会得到新的成果。事实上，正是由于凡夫眼识等的所见不真实，所以通过修道，断除无明，最后会见到真实义，能获得这样的果。

此亦不尔。颂曰：

世间一切非正量 故真实时无世难

由前道理，于观真实义时，世间一切非是正量，故无世间妨难。

这里是总结。由上述的道理，在观察真实义的时候，世间一切的所谓现量识，都不是评判真实义的正量，所以不会招致“与世间现见相违”这一世间妨难。

若尔，何境有世间妨难？

对方说，既然如此，那么怎样才是有世间妨难呢？

若以世许除世义 即说彼为世妨难

如果仅就世间承许的现象来讲，说现量见到的法不存在，或者所说与世间承许不符合，就会有世间妨难。就好比单单就梦中的现象来说，如果说没有梦，这样就有世间妨难；如果就醒觉位谈梦，说梦本来是没有的，这样就不会有世间妨难。

如有人云：我物被劫。

余人问曰：为是何物？

告曰：是瓶。

他若破曰：瓶非是物，是所量故，如梦中瓶。

以世间共许事破除世间义。如是等境即有世间妨难。

比如有人说：我的东西被偷了。

其他人问：是什么东西呢？

他回答说：是一个宝瓶。

其他人如果破他说：宝瓶不是存在的法，是所量的缘故，如同梦中的宝瓶。

这样来破就有世间妨难。因为现在不是在讨论真实义，而是讨论世俗显现上的问题。在世俗根识前明明有瓶子，却说没有瓶子，这是不对的。打比方说，一个小偷偷了东西，以世间的规则来评判，偷东西是犯法的，要坐牢。不

能辩解说：“我什么都没偷啊，就像梦中的事物根本没有一样。”像这样说就有世间妨难。

若时安住圣人知见，以善丈夫而为定量，则无世间妨难。智者当以此理观诸余事。

倘若此时是住于圣人的知见来评判，以圣者的智慧为定量，由于在圣者的智慧面前没有虚妄的相，所以承许“无他生”没有世间妨难。智者应该依止具有见真实义智慧的圣者言教，以符合真相的正理去观察世间的万事万物。

如是已依世间许有他生释世间妨难。今当更说世间亦无他生，故住彼见破他生，亦无世间妨难。

这以上我们随顺对方说世间确实承许有他生，然后解释所谓“世间妨难”在哪种情况下会产生，从而说明“无他生”没有世间妨难。也就是在讨论真胜义谛时，以圣者的智慧为量，所以没有世间妨难；在讨论世俗显现时，如果与世间现量相违才会有世间妨难。这样他也承认了。

接下来我们进一步说，就连世间当中也没有他生。所以住于彼等世间见当中遮破他生，也没有世间妨难。也就是不仅胜义中无他生，连世俗中也不成立他生。

颂曰：

世间仅殖少种子 便谓此儿是我生

亦觉此树是我栽 故世亦无从他生

这里是举例说明世间也不承许他生。比如，世间男人只是曾经种植了一点不净种子，就说如今这个孩子是我儿子。或者，种树的人只是曾经播下了树种，就说如今的大树是我栽的。从这两个现象就能看出，世间也不认为从他性的因中出生果法。

如指一有男相者云：此儿是我生。非将如是相者，从自身出纳入母腹，唯是殖彼不净种子。由此仅殖彼因，便云自生儿。故世间亦不许种子与儿为他。

比如，一个世间男人指着一个具有男性特征的孩子说：这个孩子是我生的。他并不是把如今具有男相的孩子从自己身体之中取出来，再放入孩子母亲的肚子里，当时只是将一点不净种子种植在母腹当中。仅仅因为种了一点不净种子（不净种子作为因），就说这是我生的儿子。从这个现象就能看出，世间人也不承许当时种下的不净种子和如今的儿子是他体的法。

若是他者，应如他补特伽罗，不可说为吾子矣。

如果当时种的不净种子和如今长大的男孩是他体的法，那么这个孩子就跟外人一样了，不能说是自己的儿子。

正是由于现在的孩子是当时的不净种子孕育出来的，所以才说他是这个男人的儿子。这说明前面的不净种子和后面的儿子是同一个相续，而不是别别的他体法。如果今天的这个孩子和曾经作为因的不净种子是他体法，也就是毫无关系，那么这个孩子就成了另外一个与自己无关的人，就不能说是自己的儿子

了。

这样就知道，其实世间仔细观察也不承许他生。因为他生指的是别别无关的两个法，离开了一者，另一者也存在。而此处离开了曾经的不净种子是没有这个孩子的，怎么能承许是他生呢？也就是说，世间也承许因和果属于同一相续，而不是别别他性的两法。

种子与树如是应知。

树种长成大树也是一样的。种树的人最初只是种植了树种，长成大树后，他会说：这棵树是我栽的。如果树种和大树是别别他性，就不应该说这是我栽的树。所以说是种子的相续成为树，而不是在种子之外另有一个他体的树。不然就成了这棵树与种子无关，即使没有种子也应该有树，但事实上没有当时的种子就不会有现在的树。其他的由因生果也是一样的道理，无论是米做成饭，柴烧成炭等等，都没有他生。

所以最后观察的时候，因和果都了不可得，不观察的时候，我们就说名言当中如幻的因缘和合，就忽而现出一个如幻的果相，但绝对不是他生。也就是胜义中无生，名言中有如幻的缘起生。

由此所说道理，显示缘起无常断过。

由以上所说的正理，遮破了自生和他生，可以显示缘起的真相，从而断除执著常和断的过失。具体如何呢？

颂曰：

由芽非离种为他 故于芽时种无坏

由其非有一性故 芽时不可云有种

这里显示双破常断二边：由于芽和种子并不是别别分开的他性法，在芽位的时候，种子不是彻底断灭，所以远离了断边；由于芽和种子不是一性的缘故，在芽位的时候不能说还有种子存在，所以远离了常边。

这里首先要知道世人妄执的常、断是怎么回事。所谓的“常”，就是指种子常住，一直是种子；所谓的“断”，就是说种子这个实法灭掉了，彻底没有了。这样我们再来观察，缘起的真相是怎样的。最开始是因，后来缘聚的时候成了果，由于它不是始终不变，而是会随着因缘变异，所以不是常；又因为它随着因缘转成了后后相续的法，所以不是断。

若芽是离种他者，则有芽时种亦可间断。如有青牛，黄牛死非不间断，及有异生，圣人非不涅槃也。

如果芽和种子是彼此脱离的他体法，那么有芽的时候种子可以彻底断灭，不再有后后的相续。就好比有青黄两头牛，青牛活着，黄牛死了，这样黄牛就是彻底断灭了。或者，有凡夫和圣者两个人，凡夫存在的时候，圣者可以入于寂灭。

比喻的意思是说，有别别的两个法，其中一法存在，另一法灭掉了，那么它就是彻底的断灭。同样，如果认为芽和种子是他性，这样芽和种子就是毫无

关系的两个法，如此则种子灭掉就是彻底没有了，哪里还会有后后的相续呢？但这明显与事实不符。

以无他性故，如芽体性种亦不断，故离断失。

由于种子和芽不是别别他性的缘故，芽显现出来的时候，种子不是断灭。因为它们不是别别无关的法，而是由种子转成了芽，所以远离断灭的过失。

由无一性故，非种子即芽，破种子不灭，故离常失。

由于种子和芽不是一性的缘故，并非种子就是芽，这就破除了种子不灭，所以远离了常住的过失。

如经云：“有种芽亦尔，非种即成芽，非异亦非一，法性非断常。”言有种子者，谓若有种子。

《广大游戏经》中也说到：如果有种子，就应当有芽的产生。不是离开种子单独有一个他体的芽出生，也不是种子就是芽。因为芽和种子不是他性也不是一性，既不是离开种子有自性的芽存在，也不是二者无二一体。这样破除了种子和芽是他性及一性，从而显示法性不是断也不是常。

问：亦应有芽生，且非离种别生。

对方提问说：也应当有芽出生，而且它不是离开种子另外出生的法。

曰：非种即成芽。

我们回答说：并非是种子成为与它自身一体的芽。

何故非种子即芽耶？

对方又问：为什么不能说种子就是芽？

曰：非异亦非一。由一性异性俱非有故，若异非异皆不应理。由其双破二边，即明法性非常非断也。

我们说：种子和芽既不是异性，也不是一性。由于一性和异性都不可得的缘故，所以认为种子和芽是别别的异性或者是不异的一性都不合理。

种子和芽不是一性，因为种子和芽的性相不同，如果说这二者是一，那么它们的形状、颜色、味道、作用等就应该没有差别了。种子和芽也不是异性，因为如果是别别的两法，那么其中一者——种子如果灭了，它就成了永远断灭，而不应该再由它转成另一者——芽。

这样就知道，一切的世俗缘起法的体性非常非断。如果是常，就应该永远不变，而不会出现后后的变化过程；如果是断，也就是永远断灭了，这样也不会有后后相续产生。但这些都不符合缘起的真相。因果法之中没有永恒不变的事，所以非常；也没有先有后灭的事，所以非断。

一切有情法和无情法都是由前前为因转成后后位，这里面既找不到一个断灭的法，也找不到一个常住的法。像我们现在根身器界所摄的任何一法，都是在缘起的法则中不断地变异着。由于它是因缘所成，所以不是常住；又因为它本身会成为因缘转成其他的法，所以也不是断灭，这样永远在这如幻的缘起当中循环。就好比一粒树种，它会转成树，树又会转成后后的果，即使它化为微

尘，也还是会转成后后的法，它会不断的循环。有情的蕴身也同样，不断地在转，由前前出生而后。

当知此中真实义，谓若种子与芽少有自性，则彼二法或是一性或是异性。若时彼等如梦中所见之种芽全无自性，况云一性异性。

要知道这里所要宣说的真实义是什么：如果种子和芽有自性，都是实有的法，那么它们或者是一性，或者是异性，只有这两种情况。但实际上，种子和芽就像梦中见到的种子和芽那样，根本没有自性，远离一切戏论，如此又哪里谈得上一性还是异性呢？实法可以说是一是异，然而根本不可得的无实法，又谈何一异呢？

前经更说此义云：“诸行无明缘，行非真实有，行无明俱空，自性离动摇。”

《广大游戏经》中又说到：诸行（也就是各种业）是以无明为缘而生的，所以缘起的行不是真实存在。这样因的无明和果的行都是空无自性的，既然空无自性，也就没有动摇。因为某法如果存在，则可以说它有动摇，然而根本得不到它，哪里有什么动摇呢？

《中论》亦云：“若法从缘生，非即彼缘性，亦非异缘性，故非断非常。”

《中论》里也说到：如果一个法从缘而生，那么这个法既不是缘的体性，也不是与缘相异的体性。由于它是缘所生的法，当然就不是缘；同时正因为它由缘而生，也就不是在缘之外有单独的体性存在。如果是别他性的法，那就

成了离开缘而独立存在，怎么能成立是缘生的法呢？所以诸法本来非断非常。

打比方说，成年的张三是从他自己的童年过来的。成年的他不是童年的他，否则他的成年时期和童年时期就没有区别了。并且，成年的他也不是童年的他以外的体性，否则就成为另一个人了，又怎么能说是从自己的童年演变来的呢？所以是非一非异，缘起生的万法既不是断也不是常。

下面运用反证法，来成立万法无有自性。

所云全无少法自性由因缘生，决定应许此义。若不尔者，

万法全都无有自性，由因缘生的缘故，决定要承许此义。如果认为并非如此，那么就会有下面偈颂所说的过失：

颂曰：

若谓自相依缘生 谤彼即坏诸法故

空性应是坏法因 然此非理故无性

如果认为由因缘所生的法有它自性成立的自体，也就是真实存在这个法的自相，那么，认为“生的自性”无有，就是在诽谤说没有它。这样一来，就坏灭了真实存在的万法，以这个缘故，圣者根本智见空性应当是坏灭诸法的因。但是这并不符合实际道理，所以必须要承许诸法无有自性。

若谓色受等法各有自相自性自体，是由因缘生故，则修观行者见诸法性空，了达一切法皆无自性时，应是毁谤生之自性而证空性。

如果认为外在的色法、内在的受等诸法各自都有它的自相，或者有它的自性，或者有它的自体，而且由因缘所生。然而修观行者现量见到诸法无自性，这样一来，了达一切万法无有生的自性，就成了诽谤生的自性而证悟空性了。

意思就是，如果因缘所生的万法有其真实体性存在，这是真实义。然而修观行者证空性时一无所见。这就成了圣者在根本定中，对于本来有自性的万法，却什么也没见到。这就好比本来世间有各种真实的显现，而盲人却一无所见那样。如此一来，证悟空性就成了一种颠倒、一种诽谤。

如锤是击毁瓶等之因，如是空性亦应是毁谤诸法自性之因。然实不应理，故一切时不应许诸法有自相生也。

就好比说用铁锤把瓶子击碎了，那么铁锤就是毁坏瓶子的因。同样，如果诸法有自相生，见空性也应当成了诽谤诸法自性的因了（“诽谤”，指的是本来有而说成无，也就是颠倒）。但是这并不合理，凡是佛教徒，都会承认圣者见空性是见到实相。所以任何时候都不应当承许诸法有自相生。

所谓“有自相生”，是指生了一个具有自相的法，也就是出生一个真实存在的法。比如生了一个孩子，就是出生了一个真实存在的孩子。开了一朵花，结了一个果，都是出生了各种真实的法。这就是我们凡夫心中根深蒂固的观念。其实，在不作观察的情况下，名言中的生和梦中的生一样，只是在因缘聚合的情况下忽而现了一种影像，根本没有什么所谓的“自相生”。

所以，我们学了空性之后，就要转变自己的观念，不要像原来那样，见到

什么都认为是真实存在的。就知道，一切都只是虚假的影相，如空花水月一般，没有丝毫实法可得。现在只是因为心上的错觉还没有消失，所以还会见到虚假的影相，然而这些只是虚幻的一现，根本没有实义。如今你学了空性，就要培养这种如幻的观念。之后你就会懂得回头，不再去攀缘逐取了。而且三有轮回的根源就是实执，现在从根本上破掉了实执，由此必定能够息灭轮回流转。

下面引用佛经来成立诸法本空：

如《宝积经》云：“复次迦叶，中道正观诸法者，不以空性令诸法空，但法性自空。”

《宝积经》中说：迦叶，以中道来正观诸法时，并不是以见空性使诸法空，而是诸法的本性自空。

“令诸法空”，是指诸法原本不空，后来依靠修空性，使诸法变空了。那就成破坏诸法了。但事实并非如此，而是“法性自空”。这是指诸法本来是空，只是原来不认识，现在通过修空性，认识了万法的真相。

这就好比一群猴子认为水里有个月亮，然后很努力地去捞它。后来有个聪明的猴子发现，原来水中根本没有月亮，就只有月影而已，认识之后就不再捞了。我们一观察就会知道，先前猴子们由于愚痴认为有月亮的时候，真实的月亮也是一丝一毫都不存在的；后来发现月亮根本没有的时候，也不是依靠这种认识使月亮变空了，事实上水月本空，前后的区别只是是否认识这个真相而

已。

佛在《宝积经》中继续讲到：

“不以无相令诸法无相，但法性自无相。不以无愿令诸法无愿，但法性自无愿。不以无作令诸法无作，但法性自无作。不以无生令诸法无生，但法性自无生。不以无起令诸法无起，但法性自无起。”如是广说。

上面解释了诸法本体空性的意义，其余的“无相”、“无愿”、“无作”、“无生”、“无起”也都是如此。像这样经中对于万法的自性做了广说。

下面驳斥承许依他起有自性的观点：

有许依他起有自性，依他起之空性以无能取所取为相，如无常性等不可说为一性异性，若如彼意，则当说唯以空性令诸法空，非自性空。

有些宗派认为，依他起识是实有的，空性指的就是依他起识上没有能取所取。所以依他起识上没有常性，也没有一性和异性等等。按他的观点来看，也成了唯一由空性使得诸法空，而不是诸法自性空。

对方认为，所谓“依他起”就是指依于前面因缘而起的识。而且在识以外没有单独存在的外境，也就是心和境不是别别的两法。就像梦境一样，本来是不二的一个识。这样既没有所取的心外之境，也就没有观待所取的能取之心，总之，在依他起识上面没有能所二取。但这种无二取的依他起识却是实有的。

我们一观察就会发现，对方的观点也会招致前面所说的过失。因为对方认为的依他起识是个实法、不空的法，而圣者在根本定中却见到了万法皆空。这

样一来，也就成了以见空性令诸法空，而不是诸法自性本空。

下面引用教证来说明这个问题：

《四百论》云：“愿我得涅槃，非不空观空，以佛说邪见，不能得涅槃。”

《四百论》中也说到：愿我证得涅槃的时候，并不是将不空之法观为空性，而是证得本来空性，因为佛说以邪见不能得涅槃。

意思是说，所谓的轮回，并不是指里面有各种各样实有的法，非常可怕，所以干脆我用空性的炸弹把这些实有的法全部炸掉，然后我就证得涅槃，彻底清净了。而是像进入迷梦一般，在迷乱的心识前会虚妄地见到各种幻生幻灭的相，但这些虚妄的相本无生灭。就像从迷梦中醒来一样，本无生灭的实相现前，对此称为涅槃。

《中论》亦云：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”

佛陀宣说空法，就是要让人远离有此、有彼等的见，体会到万法本来无自性。如果有人认为空性本身实有存在，那么对于这些人，就再没有能调化他的方法了。犹如药变成毒一样了。

问：以无胜义生故虽破自他生，然色受等法是现比二量所得，应许彼等之自性是从他生。若不许尔，如何说有二谛，应唯一谛，故定有他生。

有人问说：由于没有胜义生的缘故，虽然破了自生和他生，但是外在的色法、内在的感受等等，这些是依靠现量和比量能够得到、能够成立的法（其中“现量”，比如以根现量能够了别各种色法，以自证现量可以知道自己的苦乐感

受等等。“比量”，像是能够依靠见烟而推知有火等）。所以应该承许内法、外法的自性从他所生。

如果不承许他生，那么，我们这个世界上一切由因缘所生的法都不可得，也就是一切见闻觉知的境全部都没有了。如此一来，整个世俗谛也就没有了，又怎么能说有二谛呢？应该只有一谛。既然有二谛，就决定有他生。

答：此实如是，于胜义中非有二谛。

我们回答说：的确如此，在胜义中没有二谛。

胜义之中一道清净，只有正觉。所谓的二谛只是针对凡夫来说，将凡夫见闻觉知的一切事物称为世俗谛，对于这些法的实相就安立为胜义谛。

这就好比针对有眩翳的人而言，他眼前出现的狂花、苍蝇、毛发等等，把这些欺诳的相叫做世俗，它们的本性叫做胜义。但是真实之中，狂花和无狂花、毛发和无毛发决定都不存在。以狂花本不存在，无狂花是看待狂花的安立，因此都不是实法。毛发等，依此类推。

经云：“诸苾刍，胜谛唯一，谓涅槃不欺诳法。一切诸行皆是虚妄欺诳之法。”

佛经中也说：胜义谛唯一，也就是指涅槃不欺诳法。一切诸行都是虚妄、欺诳的法。所以在胜义中根本没有这些假法，只有一谛，就是诸法的究竟实相，再没有其余的谛。

所谓“行”，是迁流的意思，指的就是因缘所成的有为法。因为有为法的世

界就像一条河流那样，迁流不息，始终没有停止，所以用“行”字表示。世俗中的一切法都是因缘所作，也就意味着全都没有自性，只是无而现的一幕幕假相而已。

所以我们说人生如梦，世俗显现都是欺诳的法，无论是见到什么、听到什么，或者是接触到怎样的人、事、物，这一切无不具有欺诳性。等你到梦醒的那一天才会真正明白，原来那么漫长、痛苦的生死流转都是冤枉的！我是被这些假相欺骗了，才白白受了无量劫的苦。我曾经是那么的可笑，那么愚痴的死死追求……

下面讲到，虽然在究竟胜义之中，一切万法都是二谛无二的法界本体，但是由于众生暂时不能真实通达，所以首先以胜义中无和名言中有的方式分别安立二谛，之后再开显二谛无别的本性。既然如此，世俗谛应当如何来安立呢？下面自释中说到：

以世俗谛，是悟入胜义谛之方便故，不应观察自生他生，应如世间规律而许。

世俗谛是悟入胜义谛的方便，所以不应该观察世俗谛的法是自生还是他生，应该按世间规律来作承许。这是为什么呢？

颂曰：

设若观察此诸法 离真实性不可得

是故不应妄观察 世间所有名言谛

如果以理观察这一切的万法是自生，还是他生，那么结果除了真实性外一无所得，不可能得到自生、他生等的体性。所以不要去观察世间所有名言谛，就在这世间名言里面按照它的规律，也就是无患根识所许的法，来进行说话、办事等等。

谓若观察此色受等法，为从自生？为从他生？离胜义不生不灭之性外，别无其余生等可得，故当不观自他生等，唯如世人所见，由此有故彼法生等，是令世人悟入之门，故当受许。

意思是说，如果观察外的各种物质，内的感受心识等的法到底是怎么来的？是从它各自的自体中生，还是从他体的法中出生呢？结果观察下来，除了胜义不生不灭的法性外，再没有别的生等可得了（因为胜义唯是无生无灭的法性，没有毫许法的存在，所以真正去观察的时候，得不到生等的戏论法）。所以应当不必观察是自生还是他生等等，唯一按照世间人（无患六根）怎么见就怎么说。因为世俗谛中所谓“由此法有故，彼法产生”等的规律，是使世间人悟入真实义的门径，所以应当按照这样来接受、承许。

“由此有故，彼法生”的意思是：此有故彼有，此生故彼生。说的就是整个世间万法的缘起律。人们凭着这样的规律来进行取舍、修行，就能够趣入胜义谛。例如，一个人趣入修行，从一开始就要认识善恶因果的规律——由此善业生彼乐果，由此恶业生彼苦果；进一步就是，由此惑业，得此三界果，离此惑

业，得彼涅槃果……像这样，整个解脱道的修行都离不开缘起律。遵循这个规律如理进行取舍，就能逐渐往解脱、成佛的果地上趣入。相反，如果一开始还处在世俗谛当中，就否认善、恶，因、果，否认三世轮回等等，就会落到断见的深坑里面。这跟世间邪见认为的没有前世、后世，没有因、果，没有作用等就没有差别了。这样一来，肆意妄为、无恶不作的后果也会出现。

如圣天云：“如于蔑戾车，余言不能化，如是世未知，不能教世间。”

圣天菩萨也说：对于边地的野蛮人，用其他语言无法教化，必须要用他们自己的语言才能进行沟通、教导等等。同样的道理，在世间教化众生，如果直接宣说世人根本听不懂的甚深法义，就没办法对他们进行教化和救度。

所以佛来到世间后，一开始运用了各种的权巧方便，讲了很多的譬喻、教法、因果等等，就是为了让众生能够理解，从而接引他们逐渐趣入实相。

《中论》亦云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”

《中论》中也说，如果不依靠世俗谛，就无法证入胜义谛，不证得胜义谛，就得不到究竟涅槃。

所以说，世俗谛是悟入胜义谛的方便。把握好世俗谛的修行，就会很容易趣入胜义谛。而一旦证得胜义谛，那么虚妄分别等就会全部息灭，由虚妄分别所生的二种生死也会因此寂灭，从而现前究竟涅槃。

那么，如果对世间名言做观察，会有什么结果呢？论中说：

若妄观察世间名言皆当失坏。

如果非要去观察，那么世间名言都将失坏。

因为世间名言是在缘起上建立的，没有一法不是依缘而生、依他而立，所以在以正理去做观察的时候，除了诸法离一切戏论的真实性，根本不会得到任何的体性。结果必定是失坏世间一切的名言。

下面以佛经中的比喻来说明这个问题：

如经云：“喻如依木弦，及合手动作，便从琵琶等，而发妙音声。若有聪智者，观声何来去，遍观诸方隅，来去不可得。”

首先讲比喻。一个弹奏琵琶的人，依靠木弦以及他手的弹奏动作，在这样因缘和合的情况下，就会从琵琶等乐器中发出各种美妙的音声。不观察的时候确实是这样的。这时如果有一个聪慧的人，他去观察这声音是从哪里来的，又到哪里去了，结果到处去寻找，也找不到声音的来和去。这就是观察之后的结果。

我们要知道，声音没有来处，既不是从演奏者的手里出现的，也不是从那几根木弦上发出的，更不是从哪个空间角落里发出的。所谓“有来处”，首先要在某个地方安住，然后逐渐地走过来，但是这声音根本没有任何的踪迹，只是现了一下就消失了。同样，去处也是得不到的。所以你不要去观察，因为一观察就很没意思了。你刚才不观察的时候觉得这乐曲十分美妙，自己是在欣赏音乐，享受生活。但是你一观察就什么也得不到了。

其实对于整个世界去做观察，就会发现这个世界确实没什么可执著的。好

比说看电影，不观察的时候，认为每一幕都是真实的，看的时候完全迷进去了，看完了也是意犹未尽，觉得这钱花得很值。但是真正去观察，就会觉得很划算。因为会发现自己用了两个小时，又花了那么多钱，结果什么也没看到。想想看，那银幕上的影像是从哪里来的呢？它不是从每一道光线里出来的，也不是从白布里出来，更不是从其它地方过来的，只是在放映机、银幕等因缘聚合的时候，出现了一种影像而已。先前因缘没和合的时候它不存在，因缘一聚合，就现了一种幻相。而且在这其中的任何因缘和非因缘里去找它，也绝对是没有的。这样才知道，原来那些影像全部是假的。

如是从因缘，出生一切行，正见修行者，见行空不动，蕴处及诸界，内空外亦空，有性空无住，法相虚空性。”如是广说。

从以上的比喻推到万法上，道理也是一样的。从因缘中出生了一切行（指有为法），具有正见的修行者，见到有为法是空性的，本来没有动转。无论是蕴界处所摄的哪种内外诸法都是空性，根本没有什么自性存在，诸法的真相就如同虚空一般。

对于没有见到诸法真实义的人来说，整个世界都在连续不断的迁流着，像一辆时光列车那样，不断地向前奔驰。这些内外器情万法的显现，一切因缘生果的流程，在不断地一幕又一幕地上演。这里有我们说不完的故事，外在辽阔的宇宙，无数的天体，都有各种成住坏空的故事。我们每个人也有无量世生生死死的故事，上演了一生又一生。所以说，世俗的一切显现都叫做行。

但是这一切在正见修行者看来，是本来空寂的，不生不灭，不来不去。像是僧肇大师造的《物不迁论》，讲的就是一切万法原本空寂，从未动摇。这就跟世人的看法完全相反。世间人认为一切万法都在不断地运动，瞬息万变、川流不息，一切的显现都是真实存在的，所以，接受不了大空性的观点也很正常。

下面对于这个问题，又有一轮辩论。

若见如是断除一切实执之法，其贪著名言谛者，惊惶失措，谓诸法实体染净之因定当有生。

见到像这样断除了一切人们执为谛实的法，那些贪著名言谛的人极其恐慌，所以他们反驳说：诸法决定有其真实的体性存在。作为染净诸法的因，生必定要存在，怎么可以说万法无生呢！

这就是一切实事宗惊恐时的表现，他们长期以来执著自己的观点正确，所以根本接受不了空性。而我们说的这一切就相当于当头一棒，会彻底粉碎他的人生观、世界观和价值观。也就意味着他必须放弃原来一切的见解，一切的追求，要将自己曾经的行为判定为是疯狂的、颠倒的。所以他无法忍受空性的见解。

对于一个普通的世间人来说，他认为这一切世间的显现必须是真实的，我们活的才有滋味，才会有人世间一切的现象、规律。这样人生才有盼头，每一天的生活才有意义。今生从几岁开始，我就要努力地读书，要用心地创业，为

了追求世间上的成就，要昼夜不停的努力。要寻求人世间的快乐，要寻求爱情的甜蜜，要创造财富等等。就是因为这些是真实可得，绝不虚妄的，所以我会努力地追求这一切，来丰富我的人生，实现人生的目标和价值。

进一步来说，对于很多内外道的修行者而言，一定要有一个清净的果法存在才会去修道。像是天堂、自性，或者所谓的涅槃等等。就是因为最后能够成就一个真实有的果，我现在才会去苦行、求道，做各种各样的修行。如果到最后什么都没有，那我们所做的一切不都成了徒劳无益吗？我们还辛苦修行干什么呢？一定要通过修道，最后出生一个清净的法，这一切才会有意义啊！这就是他们内心中的语言，也是他们心底深处对于空性的反抗。

下面是我们对他们的回驳：

虽如是说，唯存空言。

虽然你们这样说，然而诸法决定是空无自性的，所以你们说的这些只是空言而已，不成为真实的妨难。

何以故？颂曰：

于真性时以何理 观自他生皆非理

彼观名言亦非理 汝所计生由何成

对于诸法的真实性，无论以哪种正理去做观察，所谓的自生他生都不合理，不仅是在真实义中，连在名言当中去观察，也不会有自性生。这样你一直

计执的“生”由什么来成立呢？

如以观胜义时所说正理，观自生他生皆不应理。如是于名言中由自性生亦不应理。汝所计之诸法生，由何成立？故自相生于二谛中俱非是有。

以观察胜义的种种正理去观察自生、他生，结果完全没有可成立之处。而且在名言当中，所谓的由有自性的一法生另一法也不合理。那么你们所认为的诸法自性生，有什么真实成立的理由呢？所以说，所谓的自相生，在二谛之中都是没有的。

汝虽不欲，亦定当受许也。

你即使心里不愿意接受，但是在正理面前，也必须要承认诸法无生。

意思是说，对于这个问题，我们必须以正理来判断，以正理为量。既然在正理上无法成立，你就没必要再坚持错误观点了。这就是告诉对方，虽然你们一直执著诸法有自性成立的生，连做梦也不愿意放弃，但是这在二谛之中都没办法以正理来成立，所以就应该放弃这种错误的观点。不能因为你太习惯了，无始以来一直持这种见而舍不得放弃。这样只会继续迷惑，完全没有利益。

有作是说：龙猛菩萨说不自生等，唯是破遍计执自性，非破依他起自性。彼等之意，无因不成，故彼说者，唯应诘难。

有人说：龙树菩萨说的不自生等，只是遮破遍计所执自性，而不是遮破依他起自性（意思是说，遍计所执的法没有自生、他生等，但是依他起识有生，有自体）。对方的观点没有决定成立的理由，所以对于这种说法唯一应当诘

问、反驳。

若二谛中俱无自性生，云何世间见有有性耶？

对方问：如果在二谛当中都没有自性生，那么，为什么我们能够在世间当中见到有自性的法出生呢？

对方认为：我们明明见到有暖性的火出生，有湿性的水出生，有男性的身体、女性的身体出生等等，诸如此类，在名言中确实有自性生。而你们却说在名言之中没有自性生，这就和眼识等的现量见明显相违。意思是说，如果在名言当中没有自性生，那么我们就应该见色、闻声等。

对于对方的妨难，我们首先以譬喻来作说明：

颂曰：

如影像等法本空 观待缘合非不有

于彼本空影像等 亦起见彼行相识

比如影像等法本来没有它的自体或者无自性（即不是别的什么法使它成为空，而是它本来没有自体），但是观待身体和镜子等因缘的和合，并不是没有影像等的显现。所以，缘于这些本来无自性的影像等法，也会生起见影像等行相的眼识。

也就是说，本空不等于不能显现或者不起作用。虽然没有这个法的自体，但在因缘聚合的时候，仍然会现出似乎有“它”的那种假相。而且缘于这个本空

的假相，也能现起见这种形相的眼识。或者拿梦的比喻来说，梦里的境相全是假的，一丝一毫都得不到。然而在做梦的因缘和合时，梦里也会有各种的境相，也会缘这些境相生起不同的心识。

如是一切法虽空 从空性中亦得生

与影像等的比喻一样，一切诸法虽然无自性或空性，但是以无自性的幻因幻缘和合，也能现起无自性的幻果。

所以，世间的万法本来无自性，但是在众生的错乱识前，仍然会有显现，会起作用。

一切法谓不异因果而住。若知影像无自性之因果建立，谁有智者，由见有色受等不异因果诸法，而定执为有自性耶？故虽见为有，亦无自性生。

这里要认识到，一切诸法都不是出于因果之外而独自安住。如果知道都是像影像那样无自性的因果建立，那么智者由于见到外在色形等各种色法的相和内在感受等各种心法的相，都不是在因果范畴之外，也就是唯一观待因缘而现，这样怎么会执著这些内外的缘起法决定有自性呢？所以，虽然现在自己的妄识见到有这些内外诸法的相，但也无有自性生。

这里讲到“缘生无自性”的涵义。“影像无自性的因果建立”是说，身体和镜子的因缘和合，就现出了影像这个果法，再以此影像作为因，就产生出了别影

像的心。虽然这里的因和果丝毫没有自性，但仍然有因缘聚合而显现果相。一切的因果建立都是像这影像一样，因缘聚合就会出生果法，但这种生完全没有自性（自己的体性）。要知道，一切内外诸法都不超出因果的范畴，都是因缘所生法。既然如此，又怎么会有所谓的自性生呢？

如经云：“如于明镜中，现无性影像，大树汝当知，诸法亦如是。”

佛经中也说：就像一个人站在干净的镜子面前，由于身体和镜子的因缘和合，镜中就会现出无自性的身体影像。大树啊你要知道，万法都是这样的。

所谓“无性影像”，意思是说，当镜中的影像正在现的时候，确实得不到一丝一毫的实法。无论是在镜子的上下左右中任何处，还是镜子外面，或者身体上，或者其它空间里，总之在一切处都得不到影像的自体，这样就知道影像无有自性。

以是之故，颂曰：

二谛俱无自性故 彼等非断亦非常

这样就知道，万法在二谛当中都无有自性可得，因此就不可能有什么断和常，所谓的“断”、“常”唯一是戏论。

意思就是，一切诸法连自体都得不到，就更不可能在这上面安立常、断等的差别相。这就像我们前面讲到的那样，有眩翳的人看到杯子里有毛发，然后就缘着这个本无的毛发，说它是红、是黑，是一、是多，在上、在下等等。而

正常的眼识不见毛发，所以缘于毛发的一切认定都只是戏论而已。

由一切法如同影像自性空故，于胜义世俗二谛之中俱无自性，非断非常。

因为一切诸法都是像影像那样本无自性或自体，所以在胜义和世俗二谛当中都没有自性，也就是既不是断也不是常。

要说一个法是常或者断，首先这个法的自体必须存在，之后它一直不灭，这就是常；如果它后来没有了，这就是断。但是这个法的自体都不可得，又怎么会有在它上面安立的常或者断呢？

下面引用龙树菩萨《中论》里的教证，说明如果承许诸法有自性，就必定会落入常、断二边当中。

如《中论》云：“若法有定性，非无则是常，先有而今无，是则为断灭。”

《中论》中也说，如果一个法有它固有的体性，那么肯定不会超出两种情况：如果它不灭，那就是永恒的有，这样就成了常有；如果先前有，现在没有了，这样就成了断灭。

又云：“若有所受法，即堕于断常，当知所受法，为常为无常。”

《中论》里又说到：如果认为有一个能够领受、能够得到的真实的法，那么必然会堕在断见或者常见当中。（为什么呢？）要知道，所受取的实法，不是常就是无常。

具体来说，如果认为这个实法一直持着“有”的自性，那就意味着永远不会变成无，那就是常法，会落在常见当中；如果认为这个实法先前有，后来没有

了，那么它就是无常。由于认为原有的体性坏灭了，这样就会落在断见当中。因此，只要执著某法有自性，就必然会堕在或粗或细的常见、断见当中。

前面对方向过，他说：如果二谛中都没有自性生，诸法本来空性，为什么在我们面前会出生种种各具体性的法呢？下面我们继续以《中论》里的教证来作回答，说明从无自性的因当中可以出生无自性的果。

又云：“如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。”

论中首先举出比喻：世尊以神通变出一个化人，然后这个化人又变出第二个化人等等。这些化人全部现而无实。（只是一个假相，不是真的。）

“如初变化人，是名为作者，变化人所化，是则名为业。”

第一个化人比喻作者，他变化出来的第二个化人比喻业。

“烦恼业及身，作者与果报，皆如寻香城，如阳焰及梦。”

从作者——心识当中，幻变出烦恼，这就是第一个化人；再从烦恼当中变化业，这是第二个化人；之后由业力变现一期生命相续，比如一条狗的蕴身，这就是第三个化人；然后这条狗又出生烦恼，这是第四个化人……这样辗转下去，所有前前后后的作者、果报等因果相续就如同寻香城、阳焰和梦一样，丝毫无有自性。

所以，在名言当中并不是没有作者、果报，也不是没有烦恼、业和身，的确是有这些法的显现。但这些仅仅像梦一样无而显现，或者说像寻香城、阳焰等那样现而无实。

以如幻喻，明从无自性生无自性。

以上《中论》当中，以化人生化人的比喻，就是要我们知道从无自性的因法当中可以出生无自性的果法。（这里的“生”是无而显现的意思，不是有实体的法生。）

这就是如幻的缘起。从因到果辗转相续的整个过程当中，无论是作者的心识，还是它所生的烦恼，以及烦恼生的业、业所感召的果报等，这一切都无有自性。但是无自性的因和缘一经和合，就会丝毫不差地变现无自性的果。

如是于二谛中俱无自性，非但远离常断二见，即业灭已经极久时，与诸业果报仍相系属。虽不别计阿赖耶识，内心相续，不失坏法，及以得等，亦极应理。

像这样，万法在二谛中都没有自性，这样不仅能远离常见和断见，而且在世俗中能合理地建立因果律。也就是说，业灭以后，即使经过极久远的时节，仍然跟它的果报关联。虽然没有特别地去计执阿赖耶识，或者内心相续、不失坏法，以及得法等等，但是也能极合理地成立名言中的因果律。

所以者何？颂曰：

为什么不做这些名言上的安立，也能极其合理地成立因果律呢？颂文中说：

由业非以自性灭 故无赖耶亦能生

有业虽灭经久时 当知犹能生自果

业不是有个自身体性的生，因此就不是有它自身体性的灭。既然不是自身体性灭尽，所以没有阿赖耶识、不失坏法等建立，也能从空性之中现起无自性的果相。所以要知道，虽然业灭了，之后经过极长久的时间，仍然能够出生它自己同类的果。

从已灭业如何生果，为答此问，如有一类欲安立已灭业之功能故，或计阿赖耶识，或计余不失法如同债券，或计得法，或计业习气所熏内识相续。

我们知道，名言中，一切有为法都是刹那灭的体性，所以业造完在第二刹那就灭了。对此，有人会问：既然业已经灭了，又说一切果报由业出生，那么从已经灭了的业当中怎么出生果报呢？

这里问到如何建立因果律这个极其重大的问题。对此，佛教各大宗派有不同的安立方式。有一类建立虽然业本身已经灭了，但是它的功能仍然存在。这里面又分为几种：有的宗派建立阿赖耶识，也就是在业灭尽的第二刹那，会在阿赖耶识中熏成种子，这些种子会一直相续，到成熟位时就无间现起果法。有的宗派建立不失坏法，它就像债券那样。比如一个人把钱借给另外一个人，到了该还钱的时候，这个人就拿着债券向借钱的人讨债，这时候本钱和利息都不会失去，而且这个债券是钱之外的法。与此类似，不失坏法是业果以外的法，依靠它，到时候就会现前果报。有的宗派建立得法，它是不相应行法，能够持

业的功能，在后世感受果报。有的宗派虽然不建立阿赖耶识，但也同样安立业习气所熏的内识相续。即虽然业造完在第二刹那灭尽，但因为业习气熏了内在的识，这样相续下去，将来就会在成熟时显现果报。

总之，他们都认为业已经灭了，所以一定要有一个实法，它能够持住业的功能，这样它的果报将来才会显现。

若如中观，业自性不生，故亦无灭。从不灭生果非不可有，故诸业不坏，业果关系极为应理。

如果像中观师所说，业本来没生过，所以也就没有它的灭。（只是现起了一个幻相，之后也没有什么实法灭了。但是缘起不会失效，所以）从本来不灭的法中可以生果，因此业不会失坏。以这种方式安立业果关系极为合理。

前面的那些宗派因为认为业有自性生，也就成了业是真实灭尽。这样一来，就要有一个能够持住业功能的法，否则就没办法成立“由业生果”。而中观宗的建立方式不同，没有另外安立持业功能的法。

下面再以经教证明中观师讲的完全与佛和龙树菩萨一致。

如《中论》云：“诸业本不生，以无定性故，诸业亦不失，以其不生故。”

《中论》里也说：一切业本来没有生，因为业并无谛实的自性。同样，业也没有真实的灭，因为业本来没有生。

意思就是，如果业有自性，才有它的生，也才会有观待生的灭。但是，业没有自性，因此并没有生。既然从没有生，也就没有灭。

如经亦云：“人寿量百年，说活尔许时，然年无可集，此行亦如是。”

佛经中说：如果说人有百年的寿命，他已经活了这么多年，这是不加观察的说法。实际上在观察的时候就会发现，所谓的年只是对若干刹那的假立，并没有“年”的实体，这样怎么会有所谓的百年呢？以此类推，一切有为法也是如此，只是假名安立，没有自性。

具体来说，所谓的寿量只是很多很多个刹那，而每一刹那又是依于当时的显现而安立。但是这些显现的相，并不是真的有“它”。所以，也就没有真正存在的一刹那。这样一来，秒、分、小时、乃至百年都不是由实法积累起来的，仅仅是对虚妄现相的相续做的假立而已。这就像我们攒钱一样，如果一张张的钞票都是真钱，有很厚一叠，那么可以说有很多钱。但是如果连一张真钱都没有，全是假钞，那么无论看上去有多少，实际上也是身无分文。一切内外的因缘法也都是如此，只是刹那刹那地显现幻相，实际上根本没有丝毫的自性存在。

“我或说无尽，或时说有尽，依空说无尽，名言说有尽。”

佛陀又说：我对它或者说是无尽，或者说是有尽。依于空性来讲就是无尽，因为它本来没有生，也就没有观待于生的灭尽。对于名言来说就是有尽，因为它是因缘生的显现法，因缘消散时显现就灭尽了。

所以，对于由业生果的问题要做两面观。在真实当中从来没生过，也就根本不会有灭。就名言来说，因缘和合时出现第一刹那，对此假名为生；因缘一

直持续，它后后的同类相续在不断地显现，这就叫做安住；到因缘没有的时候，显现的相续也随之断绝，对此称为灭尽。这就好比说看电影，真实去观察的时候，连一个刹那的影像也没有出现过，怎么能说演了一个多小时，最后演完散场了呢？所以是既没有生，也没有尽。但是，在不观察的情况下，确实是放映机的光打到银幕上面，种种因缘一和合，电影就开始了；过程中有各种的情节，非常精彩；最后放映完毕，大家就各自回去了。所以是有生有尽。

当以譬喻重明彼义。

下面以比喻再次讲明上面所说的“因果无自性”。

颂曰：

如见梦中所缘境 愚夫觉后犹生贪

如是业灭无自性 从彼亦能有果生

比如说，梦中的境相本来不存在，但是愚人在梦里见到所缘境的美女后，醒来的时候，心里仍然生起猛利的贪欲。同样，无自性的业，也能由此出生无自性的果。

这一颂的法义要按照以下的《转有经》具体地了解：

如《转有经》云：“大王当知，譬如男子于睡梦中见与美女共为稠密，既睡觉已忆彼美女。大王，于意云何？若此男子梦与美女共为稠密，既睡觉已忆彼美女，可说此人为有智否？”

佛在《转有经》当中说：大王，你应当知道，比如一个男子在睡梦中和一个美女交合。他醒来后，还在不断回忆梦中的美女。大王，你怎么认为？这个男子梦到跟美女交合，醒来后还一直回忆那个美女，你说这个人有智慧吗？

“王言：不也，世尊！何以故？世尊！由彼梦中美女非有，不可得故，况能与彼共行稠密，唯由彼人徒自劳苦。”

大王回答：那个人当然没有智慧，世尊！为什么呢？世尊！因为梦中的美女不存在，是根本没有的，更何况跟她交合（就更不可能了）。所以这个人只是白白辛苦，实际上什么也得不到。

“佛言：大王，如是愚痴寡闻凡夫，眼见色时，心生喜乐，便起执著谓色实有。起执著已，随生染爱。起染爱故，随贪嗔痴，发身语意，造作诸业。然此诸业作已即灭，灭已不依东方而住。”乃至“不依四维上下。”

佛说：大王，同样的道理，没有闻过正法的愚痴凡夫，当眼睛见到色法的时候，心里立即会生起欢喜，随后就会产生执著，认为色法实有。起了执著之后，紧接着就生了染爱之心，由于生起染爱的缘故，就产生了贪嗔痴等烦恼，以烦恼的力量，发动身语意造作各种的业。然而这些业造作完毕就灭尽了。那么，已经灭尽的业到哪里去了呢？它根本没有一个去处。它不住在东方，也不在南方、西方、北方、上、下等任何地方安住。

又云：“后临终时，同分业尽，意识将灭，所作之业皆悉现前。譬如男子从睡觉已，忆念梦中所见美女影像现前。”

世尊又说：到临终的时候，变现这一期生命相续的同分引业穷尽，今生的意识即将灭尽。那么此时平生所作的业就会一幕幕地在心前全部显现。就像那个男子从睡梦当中醒来的时候，回忆梦中的美女那样，梦里的一幕幕境相会全部在他心里显现。

“大王，如是最后识灭，生分所摄最初识生，或生天上。”乃至“或生饿鬼。”

大王，像这样，到了此生的最后一刻，今生的识灭尽，属于来世五蕴身的最初的识立即出生，或者生在天上，乃至生为饿鬼等等。所谓轮回如梦，就是这样的。

又云：“大王，其最初识灭已无间，彼同类心相续生起分明领受所感异熟。”

佛陀又说：大王，当那一世最初的识灭尽之时，没有任何间隔的，它同类的心相续立即就会生起，从此一分一分、非常明了地领受来世的异熟果报。

“大王，曾无有法能从此世转至后世，然有死生业果可得。”

大王，并没有什么实法，从这一世转到下一世，然而却以缘起力，有死生、业果显现。

这里对上面的比喻和意义作总结。在梦里开始见到美女，就像最开始眼识见到虚幻的色法等境相那样；之后对那个美女生起欢喜心，就好比见到色法等后，心生染爱；与美女交合，如同在烦恼的驱使下造作各种的业；当他从梦中

醒来的时候，梦中的种种境相还会在心里显现，同样，我们到临终的时候，这一世的业相就会一幕幕显现出来；这一世最后的识灭尽后，来世的识便会没有间隔地出生；再由这个识后后的相续来领受各种果报。

所以说，整个造业感果的过程都像梦一样，期间只是一幕幕的幻相在不断变现。虽然并没有一个实法从因位一直转到果位，但是业果的关系可以建立。所以这是不可思议的事，虽然一切都没有自性，但造业必定会受果。

“大王当知，最后识灭名之为死，最初识起名之为生。大王，最后识灭无有去处，生分所摄最初识生无所从来，所以者何？本性离故。”

大王，你要知道，最后的识灭了就叫做死，最初的识现起就叫做生。大王，最后的识灭了以后没有去处，最初的识生起之时也没有来处。为什么呢？因为诸法本来远离一切戏论，丝毫没有自性。在整个过程当中没有任何的实法，所以是无来无去。

“大王，最后识由最后识空，死由死空，业由业空，最初识由最初识空，生由生空，而彼诸业不曾散失。”

大王，最后识就是由最后识自己而空，死也是由死本身空，业就是业自己空，最初识就是最初识空，生就是生空。然而当初造的那些业决定不会失坏，必定能够感果。

这就是告诉我们，一切万法当体即空，空的不是别的，就是这一切显现法本身。虽然一切缘起的幻相丝毫不成立，但是业果关系决定无欺。

总而言之，不需要安立其它持业功能的法，诸业虽然空无自体，但也决定能够感果。

设作是念：若由自性不生不灭，能感异熟者。如不灭故能感异熟，如是已感异熟者，亦应更感异熟。以业不灭故。若已感异熟者更感异熟，应成无穷。

有人这样想：如果由自性本来不生不灭，还能感得异熟果。那么，就像这不灭的法能感异熟一样，已经感完异熟的法，也应该再感异熟。因为你承许业本身无灭的缘故。如果已感异熟的法，还能再感异熟，那也应成异熟无穷。

曰：不尔。颂曰：

如境虽俱非有性 有翳唯见毛发相

而非见为余物相 当知已熟不更熟

譬如境俱非有，然有翳者，唯见非有之毛发等相，而不见为兔角石女儿等余物相。业亦如是，虽俱不自性灭，然异熟决定。

我们说，不是这样的。比如，虽然境相同样是现而非有，但有眩翳的眼，唯一见到非有的毛发等相，而不会见到非有的兔角、石女儿等其余相。如是当知，业虽然都无自性，但未成熟的业能感异熟，已成熟的业则不再成熟。

意思就是，虽然同样是不可得的法，但是这里面的缘起律仍然有差别。比如同样是无有的法，却有见和不见的差别。毛发、石女儿、龟毛等虽然都不可得，但是有眩翳者，以眩翳的幻变因缘，只会见到毛发相，而不会见其他相。

于此类似，虽然一切业都没有真正灭过，但仍有未熟业能感果、已熟业不

感果的差别。

意思就是，尽管承许一切业本来无有，也就没有实法的灭。然而这一切不可得的业，虽然在无自性灭这一点上相同，但是它们仍然有感果上的差别。具体来说，众生造业之后，如果这个业的功能尚未成熟，也就是还没有感果，那么以此本无生灭的业就能够感果；如果业的功能已经成熟，也就是感果已经完毕，那么此本无生灭的业就不会再感果。

比如一粒花种，在真实中，无论是否开过花，都是不生不灭的。然而在世俗里，这粒种子还没开花的时候就会开花。而开过花之后，它就不再开花。因为开花和没开花，在缘起上是不同的。

又此譬非但明诸业决定，且能成立异熟决定，

另外，以这个比喻不仅能够明了各种业上面有决定的规律，而且能够成立果上的规律决定。

也就是在业方面，业未熟可以感果，业已熟则不感果。在果方面，此种果唯一由此种业生，不由其它业生；彼种果唯一由彼种业生，不由其它业生。这就叫做因果决定。

颂曰：

故见苦果由黑业 乐果唯从善业生

无善恶慧得解脱 亦遮思惟诸业果

同样，我们在世俗之中，见到苦果唯一由黑业而来，不会由白业而来；乐果唯一从白业所生，不会从黑业中生；以远离善恶二边的空慧能够获得真实解脱。这就是世俗中的缘起律，正所谓“诸法因缘生”。而且每一种果，无论是善果、恶果，还是解脱果，都是由其同类的因而感得，毫无错乱。

然而世尊遮止凡夫对于业果做思维。因为如果以理观察，有可能出现一种危险，那就是会谤舍业果，认为无因无果等。但是要知道，只要还有分别心，在世俗当中，因果是毫厘不差的。

善不善业虽皆无自性，然如有翳，唯见毛发等。

虽然善不善业都无有自性，但是就像眼翳者唯见毛发等相，不见兔角等那样，业果规律决定不会错乱。

首先打比方，就像眼翳患者，以能见毛发的眩翳病为因，就会见到毛发相。虽然实际上毛发相丝毫不可得，然而就在这不可得之中，以错乱的因缘，就会见到毛发。这其中因果是决定的。有此种见毛发的因就会出生此种见毛发的果，而不会出生见其它法的果。而且，眩翳病也有各种差别。有些病会导致见到毛发；有些病会导致见苍蝇；有些病会导致见空花等等。而且在见毛发当中，有些病人见多根，有些见一根等，也有差别。这里所谓的毛发等相和取毛发相等的识，这两者比喻不可得。意思是说，一切不可得之中却有不错乱的缘起规律。

同样的道理，实事宗不能接受所谓的因果空性。他们认为必须以实有的业

作为因，才能出生果法。或者说，如果诸业是空性的，就不可能出生苦乐等的果。也就是认为空性和因果律相违。我们这里反过来引导他，让他认识到，虽然善恶等的业无有自性，然而从这空性的善恶业当中，决定会无差错地现起果法。或者说，虽然诸法是空性的，然而非常不可思议，因缘聚合的时候，的确能够毫不紊乱地由业生果。也就是空性和因果律不相违。

故可爱异熟，非不善生，不可爱者，非从善生。善不善业俱不得者，当得解脱。

所以说，可爱的异熟，也就是悦意的果，它绝不会从不善业出生，而是从善业中生。不可爱果，也就是不悦意的果，绝不是从善业出生，而是从不善业生。如果善、不善业俱不可得，也就是有了空慧，以空慧摄持来行道就能获得解脱（因为善、恶两边都是戏论，执取善、恶就落在执著当中。如果有了空慧，见到善恶都不可得，而不著于善恶两边，就会得到解脱）。

这样就知道，虽然业不可得，然而这些空性的业，决定会出生各自的果报。从果上来说，每种果法都是随着各自的同类因而生，不会从别的法中出生。也就是因果关系是决定的，一一对应，丝毫不会错乱。

是故世尊，恐诸凡夫以理观察，毁谤业果坏世俗谛。故云：“诸业异熟果不可思议。”遮止思维业果。

所以世尊怕凡夫以理观察得出这样一种结论，说：既然因果法不可得，那还有什么因果报应？之后放纵身口意造杀盗淫妄等的恶业，落入“豁达空，拨

因果”的险坑当中，以此毁坏世俗谛。所以佛说：“诸业异熟果不可思议。”这样来遮止凡夫思维业果。

所谓的业果之理，总的来说就是我们通常讲的四条业果规律：一切苦乐等由业决定；以小业感大果，也就是业增长广大；业因造下后不会无故失坏；无因不会感果。其实这些都是不可思议的。比如说，业为什么会感果？为什么有些业造了之后，过八万劫才成熟果报？或者一种业造下后到底会出生多少果报？像这样，这些业果方面的事，我们根本没办法现见，也就无法作出正确的结论。而且如果以分别心去推理、分析，也没办法得出真实的结果，反而容易对微细业果做诽谤。这些微细的业果，只有现量照见缘起律的导师佛能够无误地了知。所以世尊遮止我们思维业果，也就是应该随顺世尊的言教信受因果律。

若能如是建立诸业果，则《楞伽经》等说有阿赖耶识，为无边诸法功能差别所依，名一切种，如大海水起诸波浪，是一切法生起之因，岂彼一切都无生耶？

有些人说：如果能够按这样来建立各种业果关系。那么佛在《楞伽经》等中说到有阿赖耶识，它是无边诸法各种功能差别的所依，称为一切种。（其中无边诸法包括根身、器界、心王、心所等。凡是所有显现的果法，都不是无因而生，而是由能变现它的功能所生。种种功能差别的依处就叫做阿赖耶识。这就是含藏义。是能变现万法的各类种子的所依之处，叫做一切种。）就像由大

海水兴起千波万浪那样，此阿赖耶识是一切法生起之因。而你们说一切法无生，难道此阿赖耶识也无生吗？

对方的意思是说，要想成立三世因果相续，就必须建立阿赖耶识。否则没办法成立前世的身体、心王、心所等已经灭尽，但是那一世造下的业，其功能一直持续在心中不失坏，而且到后世因缘一成熟就会感果。并且，这个所现起的果报也是非常复杂。这里面有根身器界，包括无量无边的五根五境等色法，以及各种心王心所。有别业果报，也有共业果报等等。但是，这所有的果法不可能无因无缘的出现。它们必须从种子或者因当中出来（所谓的“种子”和因是一个意思，只不过以形象的比喻将它称为种子）。像这样，凡是出生果法，必定存在能感此法的功能或者种子。

这样，在漫长的过去、现在、未来三世的因果循环链当中，众生不断地造因，而这个因又不是当时成熟。这些因或者说种子按照它们成熟的先后次序，在因缘聚合的时候就会现起果法。这样一世一世地感果，又一世一世地种因，相续不断。

现在就问：这些种子在哪里？它们会断灭吗？如果种子没有一个存在之处，而是断灭了、失坏掉了，那就不可能感果，也就成了空无果报。但是这根本不可能。所以这些种子要一直含藏着。并且要有持种者，也要有受熏者。也就是业造完之后，第二刹那就灭了，但是它熏了习气。那么，什么是受熏者呢？是在根上受熏吗？还是在外境上，或者在心王心所上受熏？

再说，能够执受的就是现在的根身，包括器世界。它们全部按照自己的规律在进行着发展、演变等等。世间人认为这些都是客观规律。但实际上心外独立的法丝毫不存在。那么，现在这个器世界到底是怎样现起的？又是怎样按照规律在有条不紊的运行？所有这一切都是要建立阿赖耶识。

阿赖耶识译为“藏识”，它具有能藏、所藏、执藏三义。其中“能藏”是指它能含藏能生诸果法的种子，所以也叫做“一切种”。换句话说，任何内外的果法，都是由能现起它的功能而现起的，无一例外，否则就成无因生了。所以，任何一个法都有产生它的种子功能。譬如，我们头上的一根头发叫做果，它也具有种子，正因为有种子才会出生这根头发。包括我们整个根身，这些都叫做果法。如果没有能生这些果的种子或功能，这些皮、肉、骨骼等为什么会出现呢？而且，在我们的身体里，时刻都在进行各种数不清的生理活动，而且丝毫不会混乱。虽然我们没有去管，但是它们会自动运行。

所以，这一切实际上就是因为第八识。它有执受根身的功能，根身里的任何生理活动都是种子的功能在支配着。像我们现在这个身体，有头发、眉毛、眼睛、鼻子、耳朵、嘴等等。张开嘴，里面有舌头、上颚、下颚。口腔当中怎样分泌唾液，大脑里面怎样运转……有无量无数的内容。打比方说，我们长多少颗牙齿，牙齿是怎样变化的，什么时候坏等等，都是精密地在受着种子功能的支配。

再说整个器世界，这里面的山山水水，下至一花一草，一阵微风，这些都

是怎么出来的？它们是怎样在运行？这就更不可思议了。另外，我们从心法上看，为什么会生起贪心、嗔心？为什么对于这个人有这种感觉，对于那个人生那种感觉？再说，很多年前看过的东西，为什么今天会突然想起来？这就是因为曾经熏了种子。所谓“熏习”，打比方说，我们念一段文字，这种念诵就是现行，现行必定要熏种子。而种子就熏在阿赖耶识里面。这样阿赖耶识就已经持种了。等到过了一段时间，你会忘记念过的内容。但是过了几年又忽然想起来。这样就知道，因为当时熏了种子现在才想起来的。这也绝对不是无缘无故就出现的。所以从这个意义上说，每个人都是“过目不忘”的，因为经过眼识就已经熏入阿赖耶识里面了。总而言之，一切因果、染净等的所依就是阿赖耶识。要想真正建立名言中的万法，阿赖耶识是最关键了，也只有通达这个道理才能够真正地解释万法的生灭变化等等。

“如大海水起诸波浪，是一切法生起之因”，这是以比喻说明阿赖耶识是诸法的因。譬如大海遇到风的时候就会卷起波浪，海水是波浪的所依因。其中，大海比喻藏识；风比喻遇缘；波浪比喻现行。波浪是间断性的，一遇到风就现起，没有风就不现起。但是海水没有间断性，它是波浪生起的因。同样的道理，阿赖耶识恒常相续，遇到不同的因缘，就会现起不同的现相，它是一切法生起的因。

“岂彼一切都无生耶？”对方问道：你不是说万法无生吗？难道阿赖耶识也无生吗？如果没有阿赖耶识，这一切的显现法从何而生呢？

曰：不尔，须如彼说乃得调伏者，始说彼有故。随一切法体性转故，当知唯说空性名阿赖耶识。

我们回答说：不是这样的。世尊针对必须说阿赖耶识才能调伏的众生，才说阿赖耶识有。其实就是随一切法的体性而转的缘故。要知道唯一是说空性名为阿赖耶识。

其实这就是教法的方便，可以说是阿赖耶识，也可以说是空性。用的名词不同，实际上是一致的。从名言上建立就叫阿赖耶识，名言里有各种各样的法，要解释它们就要说很多名相。佛的教法之中有各种说法，千差万别，但是最终你要懂得把这些合为一味。

非但说有阿赖耶识，亦曾说有补特伽罗，于须说彼乃调伏之众生，即说有彼而摄受故。

再举一例，不仅是说有阿赖耶识，世尊也曾经说有补特伽罗，有旁生、饿鬼、人、天人、阿罗汉、菩萨、佛等等，对于必须这样说才能调伏的众生，就以这种方式宣说而做摄受。

如经云：“诸苾刍！五蕴即重担，荷重担者谓补特伽罗。”

就像经中所说：比丘们，五蕴就是一个沉重的负担，担着这个重担的人，叫做补特伽罗。

“补特伽罗”译为数取趣，指一直不断地在六道里轮转。这个数取趣就是担着一个五蕴重担的负担者。

又对一类说唯有诸蕴。如经云：“谓心意识，长夜熏修信戒等德，后生天趣。”

又对于一类人直接说唯有诸蕴。就像经中所说：心、意、识长夜熏修信心、持戒等功德，后来转生天趣。这就直接说到心意识上了。

众生的执著非常多，心里已经熏成习惯的名相也是各种各样的，不可能统一。假如今天到了西方国家，就得按那一套去说，因为他们已经习惯那些说法了，所以也得讲讲上帝等等。诸如此类，有些众生已经非常习惯于所谓的补特伽罗，那就对他说补特伽罗。有些人没有很强的这种意识，就不必说。

此等一切皆是密意增上而说。

以上这些都是佛有密意而说，真实义还没开出来。

也就是针对众生的情况，就他心前的这些现相和已经串习成的一些观点来做接引。因为在佛出世之前，什么轮回、涅槃、解脱等的这些名词，在外道里面都已经串习成了。所以佛也是假借世间的名词来说法的。然而佛心里有一个密意，只是没有显出来，暂时不公开，所以这就叫做密意教。

此中为谁密意而说？颂曰：

说有赖耶数取趣 及说唯有此诸蕴

此是为彼不能了 如上甚深义者说

那么，这些教法是为了哪种人，佛心怀密意而说的呢？

颂文中说：宣说有阿赖耶识，有数取趣，以及唯有诸蕴等，是为了那些还不能了达上述甚深空性义的人说的。

若诸众生，由其长夜习外道见，不能悟入甚深法性。闻说法性，深生怖畏，谓我全无，我当断灭，便于佛教起险处想，背弃正法失大义利。

世尊初来人间的时候，有些众生，由于他们长期串习外道见解，还不能直接悟入甚深法性。如果他们听到说诸法无自性，就会生起很大的怖畏，会想：难道根本没有我吗？我要断灭吗？这样他就会觉得佛法很可怕，就有可能舍弃佛法，这样就会失去大义利。

这里讲到为什么最开始不能直接对于所有人宣说甚深空性。因为有些众生的根器还不成熟，直接说很深的法，他会接受不了。就像狮子乳盛于瓦器会崩裂一样。再打比方说，这里有一种营养非常好的食物，然后把它喂给最宝贝的孩子吃。但是由于小孩的肠胃等还没发育成熟，没办法消化，结果就吃死了。东西本来很好，但是由于他没有相应的消化能力，结果就成了毒药。所以，要等孩子慢慢长大了，才能给他吃。同样，这里也要根据听者的根机进行相应地说法，要善巧掌握。否则会出现不好的结果。

最初为说阿赖耶识等，令其先除外道邪见，导入大义，后由无倒了达经义，自能放舍阿赖耶等。故唯功德，全无过失。

所以，最初说阿赖耶识等，让他们先除掉心里的各种外道邪见，这样引导他们入于大乘。后来等到他们的智慧成熟了，能够正确地了解经义后，自然能

够舍弃对阿赖耶识等的实执，也就是不再执著这些是实法了。所以，这样传法唯一具有功德，不会有过失。

那些人由于长期以来串习外道见，心里会执著诸法无因生，有常有的自在天等等。如果我们在他面前，把名言之义建立地清清楚楚。也就是先建立阿赖耶识等。这样他就会知道心外无境，而且心上的因果律丝毫不紊乱。同时也会懂得万法根本不是自在天造的，也不是无因生果等等。通过这一步的引导，他们相续中的外道邪见就会舍掉。因为他执著惯了，所以先要把一切建立好，这样他就比较容易把握，就能够入于正轨。否则一开始就遮破，说这个没有那个没有，就很危险。

如圣天云：“若乐何何事，先观彼彼法，倘令已退失，便非正法器。”

就像圣天菩萨所说：如果听者愿意接受的是此种此种事，就让他先观察与此对应的彼彼法。如果人的根机与法不相合，说法之后不但不产生正面利益，反而会使他退失信心，那就无法成为正法器了。

意思就是，首先要观察众生的意乐，然后以合适的方式来为他传法。如果他的根机等与所说的法不相合，就会出现弊端。也就是他会生起畏惧之心，或者引起反感等。这样他的心就没办法容受后面更深、更了义的佛法了。

为令入故，非但先说阿赖耶识等。颂曰：

如佛虽离萨迦见 亦尝说我及我所

如是诸法无自性 不了义经亦说有

为了使众生趣入真实义的缘故，佛不但先为众生宣说阿赖耶识等，而且就像颂文中所说：佛陀自身虽然离开了我见，但是也曾经说我和我所。同样诸法虽然无有自性，然而佛在很多不了义经里面还会说有蕴、界、处、缘起等。

如佛已断一切萨迦耶见，我我所执虽已断讫，然由说我我所是令世人了解之方便，故薄伽梵亦曾说言我及我所。

比如，佛已经断尽了一切我见，虽然我执和我所执都已经断尽了，根本不可能还执著我和我所。但是由于说我和我所成为让世人了解的方便，所以世尊也曾经说过我和我所。

众生恒时执著我和我所，如果佛一开始就说无我无我所，那么众生就没办法去了解。比如说，我在街上买了东西。就不能说蕴买了东西，或者没有什么买了东西，这样就说不清楚了。所以，为了使世人了解，佛也要说我和我所。比如世尊曾经说过，我前世是怎么修行的，燃灯佛怎么给我作授记，我的弟子某某如何，我制定的戒律是怎样的……像这样，全是说我和我所。

如是诸法虽无自性，然说有性是令世人了悟之方便，故亦说有。

同样的道理，诸法虽然无自性，没有体性可得，但是由于说有性是使世人了悟的方便，所以佛也会说诸法有自性。

佛在讲名言万法的时候，也说过诸法的体性。比如色法当中地是什么性，水是什么性，火是什么性等等。心法中的每一种法都有各自体性，比如贪是什么性，嗔是什么性等等。这一切全部说的是有性。这就是让世人了悟的方便。

像这样，对于一切法的体性都清楚以后，就能让你悟入无我、无自性之中。

如东山住部，随顺颂云：“若世间导师，不顺世间转，佛及佛法性，谁亦不能知。”

如果世间导师在传法的时候，不随顺世间而行，那么对于什么是佛，什么是佛法性等，谁也不能了解。

佛经里记载，世尊成道后，四十九天没有说法，独自安住林间。也是因为众生暂时还无法如实地了知真实义。然而为了使世人能够逐渐地趣入真实义当中，佛首先设立权巧方便，随顺世间而宣说。

“虽许蕴处界，同属一体性，然说有三界，是顺世间转。”

虽然承许蕴、处、界等的万法，都是无二的空性，无有差别，平等一味。然而佛会宣说有欲界、色界、无色界等各种差别的法，这就是随顺世间而转。

“无名诸法性，以不思议名，为诸有情说，是顺世间转。”

法性本来无可言说、离名绝相，但仍然以不可思议的名称来为有情宣说，这就是随顺世间而转。

“由入佛本性，无事此亦无，然佛说无事，是顺世间转。”

入于佛的本性之时，不仅有事没有，连无事也是没有的。然而佛还会跟世人说无事，这就是随顺世间而转。

“不见义无义，然说法中尊，说灭及胜义，是顺世间转。”

就佛自身来说，根本没见到有一个所谓的义，也就没有相对的无义。然而最善巧说法的世尊会说到灭谛和胜义，这也是随顺世间而转。

世人都认为有种种义存在，于是佛陀就说现见真实的圣者智慧所见之义，是最殊胜的义，它叫做胜义。但是圣者智慧无有所见，这里以无所见而说为见，所以也是随顺世间，以假名而说。

“不灭亦不生，与法界平等，然说有烧劫，是顺世间转。”

诸法本来不生不灭，与法界平等。然而佛却说有烧劫。也就是劫末的时候烈火会烧毁整个世界，对此佛说为灭。但实际上法性常住不灭。这也是随顺世间而转。

“虽于三世中，不得有情性，然说有情界，是顺世间转。”

虽然于过去、现在、未来三世之中，都得不到有情的自性，然而佛陀还是宣说地狱、饿鬼、人等的有情界，这也是随顺世间而转。

如是广说。

像这样，详细的开演就是一大藏教的佛法，这里面充满了世尊的权巧方便。

入中论卷三

如是诸唯识师，于上述中观宗心不忍可，欲明随自分别所立宗义。颂曰：

不见能取离所取 通达三有唯是识

故此菩萨住般若 通达唯识真实性

唯识师对于上述所谓的无自性中观宗，心里不能接受。为了表明按自己的分别所安立的宗义，而说出以下这一颂：

因为一切境相都是由心变现的，并没有心外的所取境，所以所取空。既然没有所取，也就没有能缘异体境的能取。分离的能所二取都是没有的，这样通达三有唯一是识。由此第六现前地的菩萨住于般若，以内证智慧通达唯识的真实性。

住谓安住。言住般若，谓安住于慧。由彼慧是此所有，故云住慧，即修行般若也。言此菩萨，住现前地。

颂文中的“住”指安住。“住般若”指安住于智慧的境界。由于彼慧是此第六地菩萨所具有，所以是安住于慧，也就是修行般若。“此菩萨”指住于第六现前地的菩萨。

由何而能不妄增益无倒通达证真实义，谓由通达无外色故，诸心心所唯缘起性，名通达唯识真实性。

第六地菩萨怎样不虚妄增益异体的二取，而如实地通达真实义呢？由通达没有外色的缘故，心王、心所等并不是依于外境而来，而是自内生起。所以这些心王、心所唯一是缘起性，叫做依他起性。这就叫做通达了唯识的真实性。也就是一切都是识，不存在识以外的法。

又此如何通达唯识真实性耶？

那么，六地菩萨又是怎样通达唯识真实性呢？

故曰：“不见能取离所取，通达三有唯是识。”谓此菩萨，以此所说正理，观察内心，由无所取，亦不见有能取，长时修习三有唯识。由是修习，乃能内证不可说之唯事，以此渐次，能通达唯识真实性。

就像颂文前两句所说：“不见能取离所取，通达三有唯是识。”六地菩萨就是这样通达唯识真实性的。也就是说，六地菩萨以所说的正理观察内心，发现自己的心上，由于没有他体的所取，也就不见有能缘的能取。（能所是观待而立的，有所取才有能取，既然没有所取也就不会有能取。）这样了知之后，长时间修习三有唯识之义。以修习的力量，内证到不可言说的唯识。像这样，渐次就能通达唯识的真实性。

若唯有识，都无外境，云何得生带彼行相之唯识耶？

对此有人会问：如果唯是内识，没有外境，又怎么会生起带彼红花绿叶、

男女老少等行相的唯识呢？

他认为要有单独存在的外境，就像现在这个器世界里，有林林总总的法，然后以心识作为取相者，缘着不同的境而取各种相。这样才会生起取外境的识。但是，现在却说没有外境，只是单独的一个识，除此之外再没有别的法存在。既然如此，这个识是怎么出现这样那样的行相呢？也就是说，这个识现出来的时候，不是一个没有相的识，而是带有种种行相。现在要问的就是：这样带相之识又是怎么生起的呢？

为了成立这个道理，在这里就要有缘起观念的转变，也就是必须要建立内缘起。

颂曰：

犹如因风鼓大海 便有无量波涛生

从一切种阿赖耶 以自功能生唯识

好比说大海由于风的鼓荡，就有无量的波涛生起。这表示从一切种的阿赖耶中，以助缘力，自身的功能成熟之时就生起唯识了。

譬如波涛所依大海，因风鼓荡为缘，如睡眠之波涛，即便竞起奔驰不息。如是此中诸识无始辗转传来，由二取执著习气成熟时所得自体。此正灭时，于阿赖耶识中熏成习气差别，为生将来顺自行相余识之因。

先讲比喻：一开始大海就像睡眠那样，比较安稳。后来由于风的鼓荡，大

海就现起了波涛，此起彼伏、奔腾不息。其中大海比喻本识第八识，它时时都存在。波涛比喻现行。以风的鼓荡为缘，就会现起种种波涛。波涛依于大海而起，并不是从大海以外现出来的。这就是指内缘起。

就像这样，心王心所等各种的识，从无始辗转传来。由二取执著习气成熟的时候，就现行出种种识的体性。这个现出来的识，就叫做果位的识，或者叫异熟识。在因位的时候，就叫做种子识，或者说一切种。

这个果位的识出现后第二刹那就灭了，当它正灭的时候，就在阿赖耶识上熏成了习气差别。也就是形成了未来感果的种子。此习气或者说种子就会成为将来产生随顺这种形相的其他识的因。

这就是“种现熏生原理”。所谓“种现熏生”，就是指种子生现行，现行熏种子。熏成习气差别。“现行熏种子”的意思是，随着我们的心怎么现起，就会熏下各式各样的习气，或者说种子。这个受熏之处就是阿赖耶识。就好比说，我们炒菜的时候会产生油烟。正在冒烟的时候就叫做现行；这些油烟全部熏在墙壁上，这就是熏；这个受熏之处的墙壁就比喻阿赖耶识。虽然菜已经炒完了，但是油烟都熏在墙上，墙已经被熏黑了，这就表明现行的识虽然已经灭了，但仍然留有后继的影响。“种子生现行”是说，由于熏下的习气有种种差别，将来现行的时候也会有种种差别。这就是因果无紊乱的关系。其实，十二缘起里的因位识和果位识就是在这上面说的。造业之后，第二刹那业习气所熏的识就是因位识；由习气成熟而受生，那时的识就是果位识。

此因渐遇成熟之缘，即得成熟，从此生起不净依他起性。

这个因（也就是当时熏入的习气）逐渐遇到成熟的缘，就会成熟。成熟时就现起了种种识，这就叫做不清净的依他起性。

也就是说，我们目前现出来的识，它不是独立自成，也不是无因而现，它是依他而起的，也就是缘起的意思。所以叫做依他起识。

凡夫于此分别执为能取所取，实无离识少分所取。

“此”指的是由种子变现出的果位的识，这个识有相、见二分。但是凡夫不认识，就对于这样一个不可分的识，分别为能取所取。认为在心以外有一个所取的外境。然而实际上，离开识本身，根本不存在异体的所取。

如计以大自在天等为因者云：“蛛为蛛网因，水晶水亦尔，根为枝末本，此是众生因。”说大自在天等为众生之作者，如是说有阿赖耶识者，亦说阿赖耶识为一切法之种子依，名一切种。

就像计执大自在天等为因的宗派所说：“就好比蜘蛛是蜘蛛网的因（也就是由于蜘蛛不断地吐丝，就形成了网，这个蛛网是从蜘蛛的口里吐出来的）；以及水是水晶的因；或者说根是一切枝末的所依（以根为依处而出现这些枝叶花果等等）；同样，自在天等是一切万物的因。”像这样，外道说自在天、自性等是一切诸法的作者。同样，承许阿赖耶识者认为阿赖耶识是万物的因，由它而出生一切万物。它是一切法种子的依处，叫做一切种。

意思就是，这一切根身器界所摄的万法都不是无因而生，而是由能变现它

们的种子出生。一切法的种子所依存之处就叫做阿赖耶识。由于它不是心外之法，所以称为识。又由于它里面含藏能现一切法的种子，所以叫做“藏识”，或者叫“一切种识”。

唯大自在是常，阿赖耶识无常，是其差别。

只是外道承许大自在天等是常法，承许阿赖耶识者认为阿赖耶识是无常法，这是它们之间的差别。

又谓圣教建立有如是义。颂曰：

是故依他起自性 是假有法所依因

无外所取而生起 实有及非戏论境

而且，他们又说圣教当中也有建立如是之义。

颂文中说：依他起自性是一切假有法的所依、根源，或者因。它有三个特点：第一、“无外所取而生起”，依他起识没有外的所取，是自内生起的。也就是说，它是以内生的习气而生起的，并不是以外境作为所缘缘而生起。第二、“实有”，是指它是真实的法，自性实有。第三、“非戏论境”，意思是它不是言语所能说到的，不是一切戏论之境。

定应许此依他起性，以是一切分别网所依故。

他们认为，一定要承许此依他起性实有，因为它是一切分别网的所依之故。意思是我们的心的心所法无量无数，它们必须有一个真实依处，否则无法

安立。

如依于绳，误以为蛇，不观待绳则不应理。以地等为缘误以为瓶，不观待地等，于虚空中不生彼心。

好比要有绳子做为所依，才会出生蛇的妄见。如果没有绳子，就不可能单独出生蛇的妄见。又好比以地等为缘，错认为有一合相的瓶。这也是依于地等才出生见瓶的错乱识，不可能依于虚空而出生如是的错觉。

此中既无外境，以何为缘而生青等分别，故定当许依他起性为生分别之因。以是一切染净因故。

同样，这里既然没有外境，也就是我们已经破掉了外境。那么是以什么因缘而出生带青色等相的分别心呢？要解释这个问题，就一定要承许有一个依他起性，作为出生青色等分别的因。以依他起性是这一切染净诸法之因的缘故。

如是即名善取空性，谓由于此彼无所有，即由彼故正观为空。复由于此余实是有，即由余故如实知有，是为无倒悟入空性。

他们认为什么叫做悟入空性呢？就是在这个法上，那个法是没有的，也就由那个法的没有，而如理正观为空性。但是排除了那个没有的法，剩下的法是实有的。所以由看到剩下的这个法有，就叫做知有；知道那个本无的法没有就叫做知空，这就叫做“无倒悟入空性”。

这里“此”指的是依他起，“彼”指二取，“余”指所依。也就是这样善加辨别，在一个法上没有另一个法。意思是在依他起识上没有二取。这样排除了本无的

二取，剩下的所依——依他起识，以及二取本无的空性，这些是实有的。这就是无颠倒地悟入空性。

此复非以一切戏论之境而为自性，以诸言说唯取假相故。凡有言说，即不能论实事也。

而且，依他起识不是以一切戏论境作为自体性的。（也就是依他起识本身不可思议，不是戏论的境。）因为所有的言说都是取假相，不能取到真实自性。也就是一切言说都不能诠表真实之义。

总此依他起性三相安立，谓无所知，唯从自内习气而生，是有自性，非戏论境。其为假有法之因义，以是有自性即能成立，故不异彼三也。

最后是总结，对于此依他起性以三相来安立：

第一、没有所知，就是指依他起识没有一个所知的外境，唯一由自己内在的习气成熟而现起。

第二、有自性，也就是依他起识本来是有的，其自体成立。它与各自分离的能所二取不同，二取本来没有。由于依他起识是产生一切假法的所依，所以一定要承许其为有自性的实法。

第三、非戏论境，是说依他起识远离言说，非戏论之境。

颂文第二句所说“是假有法所依因”，此依他起识是假法所依的因，由于它有自性才能成立这一点，所以这一句所说的义也摄在“有自性”这一相当中，并非在以上三项之外。总而言之，依他起性就是以这三相来安立的。

今当问彼。颂曰：

无外境心有何喻 若答如梦当思择

现在应当问那些唯识师：没有外境的实有心识，有什么比喻能成立吗？如果对方回答：如梦。为了说明此比喻不成立，中观师说：对于这个比喻应当详细地思维抉择。

于此当正观察，若谓如人眠于极小房中，梦见房中有狂象群，此必非有。故虽无外境，定当许有此识。

对于这个比喻应当如理观察。如果对方说：就像一个人睡在一间极小的房子里面，梦见房子里有成千上万的狂象。显然这个境是不存在的，只是一个梦心罢了。所以，虽然没有外境，也一定要承许有梦中的识。这就是无境唯识的比喻。

为显此答，全无心要，责当思择。如何思择？颂曰：

若时我说梦无心 尔时汝喻即非有

为了显示对方回答的这个比喻，根本没有意义，就责备他说：你应当想想清楚。那么怎么想呢？

颂文中说：如果我说梦里没有心，那么你的比喻就不成为证成意义的比喻。

意思就是，我们说你举的比喻不能证成意义。因为在现实当中，不仅没有梦中的狂象，也没有梦中见狂象的心。所以你说没有外境，唯有实有之识，这是不成立的。

其见狂象群行相之心，吾等亦说如境非有，以不生故。

做梦之人见狂象群这种行相的心，我们说它跟境一样是没有的。因为本来并没有产生的缘故。

这就好比有眩翳的眼见毛发相，相对于这个错乱的境界，可以说有毛发相和取毛发相的识。但真实之中二者都不生。也就是真实之中并没有毛发，也就没有对于毛发相状生起了别的识。因为，有一个法才能说有对于这个法的了别，而实际上这个法没有，那么哪里又会有对它的了别呢？

若无心者，则无二宗极成之喻，故无离外境之内识也。

如果梦的实际情况是得不到实有的心，那么你所说的梦喻就不成为我们两宗都成立的比喻。所以不能说离开外境还单独存在实有的识。

要想证成一个结论，所举的比喻必须双方都承认才可以。但是，你所举的梦喻无法证成所立的宗义。为什么呢？你所安立的宗义是无有外境，唯有内识。然而梦的实际情况是，所见的境相没有，见境的梦心也没有。所以，离开外境还存在一个内识的观点不成立。

设作是念：若无彼错乱识，则醒觉后不应忆念梦所领受。

如果对方这么想：假如当时不是实实在在有一个错乱识，那么醒觉后就不

应该还能回忆梦里的领受。

意思是说，由于醒来后还能回忆梦里见狂象时的心情，就能够证明做梦的时候，识是真实存在的。也就是以后识能够忆念，来成立当时出现了实有的识。

此亦非理。颂曰：

若以觉时忆念梦 证有意者境亦尔

这也不合理，如果你以在醒觉位的时候能够忆念梦中的心识，来证明梦中的心识实有。那么以同等理，以醒觉位也能忆念梦中的境，也应当成立梦中的境实有。

何以故？颂曰：

如汝忆念是我见 如是外境亦应有

如以忆念梦所领受，证意是有，由亦忆念境界领受，则境亦有。

为什么呢？就像以忆念梦中的领受，证明梦中的心识真实存在一样。以能忆念梦中所领受的境界相，也能成立梦中的境真实存在。

好比说梦里我在听一首歌，当时见到有人在唱歌，也听到了歌声，但实际上并没有心外的歌声。而你们认为，在醒觉位的时候，以能回忆当时听歌声的识，就证明识是存在的。那么同理，由于能回忆所听到的那首歌，就应当证成梦中的歌声也跟听歌声的心识一样真实存在。

或识亦非有。

或者反过来说，如果梦中没有真实的境，那么取境相的心识也同样是有的。

就像一个人梦到自己在梦里吃面包，当时吃得津津有味。醒觉的时候还能回忆那个面包的样子，包括它有多大，是什么色泽，什么味道等等。然而事实上，那个梦里的面包是根本不存在的。醒来的时候就会知道，那只是梦的习气在表演而已。所以，虽然能够回忆梦里的面包，但是不能以能回忆就成立那个面包是真实的。同样的道理，梦里吃面包时的感觉或者心识，也只是梦的习气妄现而已。观察一下就知道，梦里的一切都是得不到的。所吃的面包不存在，吃面包时的感受等也同样不可得。

下面对方又以理来成立梦中决定没有外境：

设曰：若梦中有象等色者，彼是所取故，亦应有眼识，然此实非有。由睡眠扰乱，前五识身定非有故。（“由睡眠扰乱”，就是被睡眠这个因缘所扰乱。“前五识身”，就是前五识聚。）

假设对方说：如果梦中真的有象等色法，以它是所取的缘故，梦里应当有能取的眼识。然而梦中眼等前五识都不现行，唯一只有第六意识。由睡眠扰乱，决定没有眼等前五识的缘故，可见梦中的象等色法是决定没有的。

颂曰：

设曰睡中无眼识 故色非有唯意识

执彼行相以为外 如于梦中此亦尔

假使对方说：梦里没有眼识，所以绝对没有眼识所对的色法。因此，梦中见到的象等的色法形相，唯一是意识，而不存在外境。只是当时的意识执著这种行相以为它是外境。就像在梦中没有外境只有心识一样，醒觉位时也绝对没有外境。

梦中眼识毕竟非有，由彼无故，则象等色眼处所取亦非是有，唯有意识。是故定无外境，是执识之行相以为外境。

梦里决定没有眼识，由于无眼识的缘故，象等的色法，或者说眼处的所取也是决定没有的。（因为色法和眼识是一对，要出现必定是一起出现，不可能其中一者单独现起。所以，一定要有真实的眼识，才会有眼识所对的色法，没有眼识就不会有眼识所对的色法。然而梦中没有眼识，也就不会有眼所对的色法存在。）当时现出来的象等行相其实不是色法，只是意识将这个识的行相错认为是外境。所以梦里决定没有外境，只有一个内识，这一点是绝对成立的。

如于梦中全无外境唯有识生，如是此应亦尔。

就像我们梦中没有外境只有识，同样，醒觉位的时候也是如此。

显现的这一切色声香味触等都只是识的相分，处于迷乱中的众生会把这个识的相分误以为是心外存在的色法，然而事实上根本不存在心外之法。

破曰：不然！梦中意识亦不生故。

中观师破斥说：不是这样的！在梦的譬喻里面，不仅境相得不到，就连梦心也不可得。

对方的立宗是，外境没有，显现的相都是虚假的。唯有内识存在，是真实的。我们对此破斥说，比喻必须与意义相符才能成立。也就是要想证明无境唯识，所说的比喻也应当是没有外境，唯有实有的内识。然而观察你所举的比喻——梦，实际上不仅是梦里的境相没有，就连梦中的心识也是没有的。所以你的比喻根本没办法证成你的立宗。

颂曰：

如汝外境梦不生 如是意识亦不生

眼与眼境生眼识 三法一切皆虚妄

中观师说：就像你所说的梦中没有外境生起，那么同样，梦中也并没有意识生起。无论是眼根、色法，以及由眼与色出生的眼识，这三法全部是虚妄的。

如见色时，必有眼色及意，三法和合。如是梦中了别境时亦有三法和合可得。又如梦中眼色非有，眼识亦非是有。

就像眼见色法的时候，必须有眼根、对境的色法，以及作意三者和合，才能生起见色法的眼识。同样，梦里了别境相的时候也要有梦的三法和合才可以。既然梦中眼根、色法都不可得，那么梦中的眼识也同样是有的。

“如见色时，必有眼色及意，三法和合。”万法都是因缘和合而生的，不可能单独出现。见色法也一样，这也要由内外的因缘聚合才能出生见色法的眼识。

首先一定要有色法的相。比如见到了张三，那么张三这个人一定要出现在眼前，才会出生了别张三的识。就像俄国人来了才能见到俄国人，英国人来了就见英国人……不可能什么人都没来还说见到了什么人。

而且要有无患的眼根。如果眼根坏了，就像机器出故障一样，没有能力生起取相的眼识。即使有对境也无法见到。譬如一个盲人，虽然他面前来了很多人，但是他什么也见不到。

同样，如果意不配合也是无法见境的。意上面有很多因素，这里以作意来说。比如一个人眼根很好，而且前面有人走过来，但是他没有作意，一直在想自己的情人。结果面前有人来了，但是他心不在焉的，就跟看不见一样。或者说有一个刚刚死了儿子的母亲，由于她当时极度悲伤，心一直缘在这件事情上面，所以无论面前来了什么人，由于她神情恍惚，虽然眼睛在，但是她会说什么也没看到。这样就知道，一定要眼、色、意三法和合才能现起见色的眼识。

“如是梦中了别境时亦有三法和合可得。”同样，梦中了别境相的时候，也要有梦里的三法和合才行。比如梦中见到山的时候，当时在错觉里面，也是认为自己眼前有座山，也有能见山的眼根，还有作意，这三者和合才见到了这座山。

“又如梦中眼色非有，眼识亦非是有。”像这样，梦里的眼根、高山当然不可得，那么同样，眼识也没有。根、境、识都不可得。

这里中观师说，不要只说梦中的境相本来没有，识实有存在。其实正在做梦的时候三法都有，真实之中观察三者都不可得。好比说梦中看球赛。当时在梦里看得非常带劲，跟真的一样。既有自己的根，又有球场、球员、观众等境相，还生起了眼识耳识等。但是醒觉位的时候去观察，那些都只是迷乱习气的妄现，实际上什么也没有。境相既然没有，又哪里会有缘境了别的识呢？因为不可能脱开了所取的境，单独存在一个了别的识。或者像是没有石女儿，就不会有对石女儿的了别。总的来说，境可以假现，识也可以假现。

如此三法，如是颂曰：

余耳等三亦不生

像这样，眼根、色法、眼识是如此虚妄，本来没有。梦中其他的耳根、声音、耳识，乃至意根、法尘、意识也是一样的虚妄不可得。

言耳等者等字，等取声及耳识，乃至意根法界意识。是故梦中此等三法一切皆虚妄，故说梦中定有意识不应道理。

颂文中“耳等”的“等”字，指梦里的耳根、声音和耳识，鼻根、香气和鼻识，舌根、味尘和舌识，身根、触尘和身识，乃至意根、法界（也就是意的所缘，也可以称为法处）和意识。所以，梦里这六组根、境、识三法都是虚妄

的。因此你说梦里没有外境定有内识，是决定不合理的。

有清辩论师作是思：意识所取法处所摄色，梦中亦有，故无内识能离外境。此亦非理，梦中三法毕竟非有故。若谓为破他宗故如是许者，是则梦喻应全无用，以梦非虚妄，不能显示所喻之法为虚妄故。

清辩论师这样想：意识所取之境，法处所摄的色法，在梦中也有，所以没有内识能够离开外境单独存在。其实这样说也是不合理的。因为梦中的根境识三者真实之中无有的缘故。如果为了破斥他宗而作这样的承许，那么梦喻应成完全无用。因为你认为梦不是虚妄，这样就不能显示比喻所要说明的意义——一切法虚妄。

由梦中三法皆非实有，故以已极成者成立余未极成故，醒时一切法亦能成立皆无自性。

前面我们破斥了对方的比喻，意思是梦的比喻无法成立无境唯识。因为实际上如同梦中外境无有，梦里的识也没有。

像这样，梦中的根、境、识三法都不实有，以这个已经极成的比喻来证成其他没有成立的事。也就是，如同梦一样，醒时的一切法也成立无有自性。

颂曰：

如于梦中觉亦尔 诸法皆妄心非有

行境无故根亦无

如于梦中根境识等皆是虚妄，如是当知觉时亦尔。

就像梦中的根境识等全部虚妄，同样，醒觉位的根境识等诸法也是虚妄的。眼等识不是实有，识的行境色等也非有，眼根等诸根也非实有。

是故经云：“犹如所见幻有情，呈现而非真实有，如是佛说一切法，如同幻事亦如梦。”

所以，佛经中也说：就像我们见到的幻化有情，虽然现出来一个相，但实际上根本得不到实体。同样，佛说一切法如幻如梦，现而无实。

所谓“幻有情”，是指幻师所幻化出的有情。在过去，幻师以他的幻术能够在虚空当中幻现出一个有情的形相，不仅能幻变象马等，还能幻化男女老少等各类人的形相，这就叫做“幻有情”。我们都知道，那些幻有情只是似现的假相而已，真正去寻找的时候，丝毫也得不到。

但是，大多数人只知道幻师幻变出的那些相无实有，而其他的显现法不是幻化，是真实存在的。然而实际上，就像这幻喻一样，一切法都如同幻事。我们的心就像幻师，一切根身器界等的万法都是由它幻变出来的。我们每天都在这幻化里面生活，一切都是幻事。

当然，现在大家基本都没看过幻术，但是都看过电影。所以也可以说，整个世界就是一场场的宽银幕立体电影。而我们现在不仅恒时在看这种电影，而且自己就处在这电影当中。包括自己的身体，外在的色声香味触等，其实都像电影一样。它们都是全方位，宽银幕，大立体的电影。这就叫做“如同幻事”。

“亦如梦”，另外，我们大家常常会做梦，目前为止，至少做过几千个梦，

所以对于梦一定很了解。做梦的时候，会觉得一切都非常真实，但是每当你醒来，再回想的时候，就知道梦里的心、境全部是虚妄的。同样，其实醒觉位的一切心、境也跟梦一样虚妄，现而无实。

所以，对于这一切你都不要执著。凡夫对于外境色法的执著相当严重，而且非常坚固。因此唯识师把外境破掉了。但是还留有对心识的执著，也就是认为依他起识实有。如果能够将境、心二者全部破掉，这样既不著于境，也不著于心，应当如此远离一切的执著。

又云：“三有众生皆如梦，此中不生亦不死，有情人命不可得，诸法如沫如芭蕉。”此等皆成善说。

佛经当中又说：三有众生全部像梦一样，只是我们迷了，就认为众生有生死，其实这些都只是幻生幻死，在真实当中没有生死。有情的生命本来不可得，一切诸法如同泡沫、芭蕉一样，虚幻无实。

“三有众生皆如梦”，众生在轮回之中就像做梦一样。好比说在梦里，有时候感觉从高空中坠落，非常恐怖；有时候被人追杀；或者显现两军交战，密密麻麻的飞机在空中飞行，这些机群不断地降下一个又一个炸弹……总之在梦里会感觉有很多事物，有很多运动等等。这些梦里的境相当时感觉非常真实，但是醒来后会发现什么都没有。同样，在虚妄的三有中轮转就像做梦一样，只是妄识在不断地动。如果能够觉悟，这一切的幻相刹那间就会消失无余。

“此中不生亦不死”，没有从轮回大梦当中醒来的人会畏惧生死，因为乃至

没有从这大梦当中醒来，生死确实存在。一场接着一场，在这当中受尽了折磨，不断感受各种各样的苦。但是无论如何，这无尽的生死实际上和梦一样，只是虚假的影相而已。对于悟道的人来说，生死是不存在的。因为真实之中没有生死。

“有情人命不可得”，所谓有情的生命，如果学过百法就知道，就是指阿赖耶识之中的业种子，有能持一期身心相续，使其持续不断的功能，依于色、心连持不断，而假名为“命”。然而实际上，色法和心法都是假法，色法的身体就像梦中的身体一样，心也和梦中幻现的心一样。既然色法和心法都只是假相，那么假相的连续不断，也只是假相。也就是由于一幕幕的色法心法在不断地变现，然后就幻现出一个有情，以及他一段段的生命相续。但是真实之中根本没有任何迁变。

这一点以中阴的状况来看尤为明显。也就是以迷乱的力量，在心前会幻现出各种假相。但是真实之中，这些现出来的相确实没有，也从来没有动过。这有与没有，动和不动都是本来不二的。比方说一个人生前造了很严重的恶业，以业习的力量，在他的中阴境界里就会显现非常恐怖的境相。比如身后有成千上万条狼狗在不停地追赶，他吓得拼命往前跑，往前飞，可能比火箭的速度还要快。但是真实之中，正当这些境相显现的时候，也没有一丝一毫的实法可得。如果他这个时候能够认识这些境相的真面目，能够觉悟，那么这些恐怖的境相当下就会消失。

“诸法如沫如芭蕉”，从表面上看，泡沫像是一个实在的东西。但是当我们用手去碰触它的时候，“啪”的一下，就什么都没有了。同样，芭蕉树看上去和其他树一样，似乎有坚实的树干。但其实里面是空的。意思就是，一切诸法乍看起来好像真实存在，但实际上当你触及到它的本性之时，比如用离一多因去观察，就会发现根本不可得，是空性的。所以说诸法如同泡沫、芭蕉。

“此等皆成善说。”意思是说，我们既然能够认识到梦里的根、境、识三者都不可得，就要把这个道理遍及到一切法上。这样佛说万法如梦如幻等就全部成为善说了。也就是，佛经中说的“一切法”、“诸法”包括内外一切法。不仅色法没有，包括心法也是空性的。这样就彻底了，诸法都是平等空性。否则如果认为依他起识实有，只是它上面的色等遍计法没有，就不能成为一切法空。所以，不能把“诸法”分成两部分，认为这一部分虚妄，那一部分真实，那样就无法成立“一切法如梦”。因为所谓梦、幻等就是指其中任何一法都是虚妄。万法就是如此，无论如何显现，全都只是一个幻相。因此色心等一切法全部是空性。

已说观待觉时识等三皆不生，若于梦中观待梦识。颂曰：

此中犹如已觉位 乃至未觉三皆有

前面已经说过，观待醒觉位来看，梦里的根境识三者都不生。但是就梦中来说，观待于梦识，当时的根境识三者都存在。

意思就是，在白天醒觉位的时候，回想梦里的一切，确实完全得不到。梦中的战争，见到战争中血肉横飞的场面，以及自己心惊肉跳的感觉等等，当时好像生起了这样那样的境相、心识。然而实际上没有丝毫实法可得，根境识三者都不生。但是正在做梦的时候，会觉得在心外有真实的战争，有见战争的眼耳等识，眼睛确实看到战争的场面，耳朵也听到了隆隆的炮声等等，并且产生出各种各样的意识。这就是看待梦来说根境识三者都有。

如虽有无知睡眠，就离通常睡眠之觉者，诸法虽自性不生，然由无明睡眠故，如梦所见，三法皆有。如是未离睡眠梦未醒者，如自性之三法亦皆是有。

就像虽然有无知的睡眠，按照离开睡眠的醒觉位来看，这梦里的诸法虽然自性不生，然而由于无明睡眠的缘故，就像梦中所见那样，根境识三法都有。像这样，还没有离开无明睡眠的凡夫心前，如是体性的根境识三者也都是有的。

意思是，以梦喻来比喻现实中的情况。其中梦位比喻凡夫的无明位，醒觉位比喻有学道圣者根本位和无学道圣者的大觉位。

就像在梦心的错乱境界当中，感觉一切根境识等全部真实，当时根本不会认为这一切没有。只有醒来的时候，才会发现梦里的一切原本没有。同样，看待于凡夫来说，由于处在无明睡眠当中的缘故，确实感觉有世界，有根身，有取这一切境相的识。所以，针对现在还没离开无明迷梦的凡夫来讲，根境识三

者都有。

颂曰：

如已觉后三非有 痴睡尽后亦如是

这里讲到醒觉位的比喻。就像已经从梦中醒来，梦里的根境识三者全部没有。同样，一旦从无明睡眠当中觉醒，就会发现过去生死之中的根境识本来没有。

就像《永嘉证道歌》中所说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”“梦里”是指在生死之中，“明明”是说宛然存在，非常清晰。大家都觉得，生死当中的一幕幕境相明明是有的。“觉后”是说觉悟之后，“大千”，是指一切三千大千世界，也就是生死中的境相。意思是觉悟后才发现其实根本没有生死。所以，整个轮回就是一场迷梦。

如梦尽醒后，则梦中所见三法皆非是有。如是尽拔无明睡眠，亲证法界，则彼三法亦皆非有。故离外境非有内识。

就像从梦中完全觉醒之后，梦里所见的根境识三法全部没有。同样，如果无明的睡眠已经消除，亲证了法界实相，睁开了慧眼，那么生死中的根境识三法也都没有。因此说，并非无有外境而独有内识。

这就是破斥对方所认为的外境假内识真。意思是，看待无明未尽的错乱境界，这些根境识平等是有；看待亲证法界，这一切全部没有。所以，不能把根

境识三者分开来，而承许外境无有内识实有。

如有翳眼，发等非有而可见故，虽无外境亦有内识。

以上破斥了唯识师的梦喻。下面对方又以翳眼见毛发等来成立无境唯识。唯识师说：比如虽然在外境上没有毛发，但是有眩翳的眼根仍然可以见到毛发等形相。同样，虽然没有外境，也可以单独存在见种种色法形相的内识。

下面中观师破斥对方的毛发喻：

此亦非理。颂曰：

由有翳根所生识 由翳力故见毛等

观待彼识二俱实 待明见境二俱妄

我们说，这也不合理。由有眩翳的根所生之识，以眩翳的力量，见到毛发等的形相。观待有翳识，毛发相和见毛发相的识全部真实；观待无错乱识，毛发相和见毛发相的识全部没有。

意思就是，跟前面破梦喻一样，对于见毛发这件事，同样也要分两方面来观察。

“观待彼识二俱实”，一方面观待于有翳的错乱识，毛发相和见毛发相的识都是真实。就像一个患有眩翳病的人，在他的错乱境界里面，面前确实有毛发的境相，并且有能见毛发相的错乱识。如果问他毛发在什么地方，他会说就在上方不远处，不是在左、右，或者后面。问他毛发是什么样的，他会说大概有一寸长等等。像这样，他会认为真的有毛发，自己也是这样见到的。所以，对

于错乱者而言，他心前所现的境相和能见境相的心识都是无欺的。就他的错乱境界来说就是这样。

再好比说一个人有错觉，他说前面有个鬼。如果我们问他，你到底看到了什么？他会说我见到一个披头散发，青面獠牙的吊死鬼。再问他，鬼在什么地方？他会说就在我的左边，而且这个鬼经常出现，每次都是张牙舞爪地要来害我等等。虽然正常人看来什么都没有，但是就他自身的错觉来说，那个鬼的形相就是这么现的，他也是这样看到的。所以，在错乱的识前，似现的这样一种形相，以及见这种相的心识，都是真实存在。这就叫做“看待彼识二俱实”。

“待明见境二俱妄”，“明见境”是指没有错觉，明了地见到境界的本相，也就是无错乱的情况。那么站在无错乱的立场上说，毛发等相和见毛发相等的识，二者都是虚妄。就像刚才说的，那个人见到的青面獠牙，披头散发的鬼本来没有，同样，见鬼形相的心识也是虚妄的。见鬼的比喻懂了之后，见毛发的比喻也一样。对于正常人来说，毛发相和见毛发相的识都是虚妄。

当知唯如梦说，看待有翳之所见，毛发之相亦有。看待无翳之所见，二俱不生。

应当知道，此毛发的比喻和梦喻一样不成立。你说见毛发的比喻当中，毛发相没有，见毛发的心识真实存在。我们说这个比喻也同样需要仔细观察。

其实，看待有翳眼的所见来说，毛发相是有的，并非只有一个孤独的识；而看待无翳者的所见来说，二者都没有，既没有毛发相也没有见毛发相的识。

所以，就错乱而言，相、识二者皆有；就无错乱来说，二者皆无。所谓“无有外境唯有内识”是不成立的。

若离外境，识难知故，定应许此。

这里中观师以识境互相观待的道理来破斥对方。中观师说：如果没有外境，识也难以了知的缘故，决定应当承许此理。

意思就是，识境俱起，二者相依而存。离开了境相，根本找不到一个单独的识。就像刚才说的比喻，在那个见鬼者的错乱境界里面，如果没有一个披头散发、青面獠牙的鬼相，哪里会单独出生一个见鬼的眼识呢？这是根本不可能的。所以，识和境要生就一起生，如果不生，二者都没有。

若不尔者，颂曰：

若无所知而有心 则于发处眼相随

无翳亦应起发心 然不如是故非有

如果你不承认此理，那么就像颂文中所说：假如没有毛发等的所知境，还能出生带彼毛发形相的心识，那么就在有翳者见毛发的地方，正常人的眼跟着看过去，也应当生起见毛发的眼识。但是事实绝非如此，所以并非“无有所知境相，唯有内识”。

这里是反破，意思是说，识和所知分不开。一切都是缘起法，一定要有所知境相才能出生识，没有此所知就没有此识。这一点在因缘上已经限定了。反过来说，如果没有所知还能生识，那么就应当不需要相应的因缘，在什么情况

下都能生识。

好比说用照相机给某人拍照，只有当这个人在镜头前出现的时候，才能对他拍照。也就是限定了条件，只有他出现了才能给他照相。如果不需要这个人出现也能为他拍照，那就应当随处去照，都能照出这个人的形相。因为不需要有这个人的因缘就能给他拍照的缘故。同样的道理，只有以眩翳病的因缘，面前会出现毛发的所知相，这样才会有见毛发相的识。如果没有毛发的所知相都能生起见毛发的识，那么无翳者在有翳者见毛发的地方，也应该生起见毛发相的识。因为不需要毛发相都能生起见毛发相之识的缘故。

再比方说，我们只有买了票进入电影院，眼前才会出现银幕上的影像这个所知，这样才能生起看电影的眼识。如果没有电影就能出生看电影的眼识，那就不必买票进场了，我坐在一个没有电影银幕和影像的地方，也能看电影了。因为不必有那种所知境相，就能出生见那种境相之识的缘故。

同样，有翳者就像买了看毛发的电影票一样，只有他能进场，能看到眼前的毛发相。在他的眼前会出现毛发相，然后会有见毛发相的识。比如有翳者说，在我的正前方两米处有毛发，对他来说，毛发的相和见毛发相的识都是真实的。如果说不需要境相也能出生见相的心识，那么，找一个没有眩翳病的人，让他盯着刚才有翳者说见毛发的地方，这个眼睛正常的人也应该生起见毛发相的识。

若有翳人，虽无毛发而生带毛发行相之识者，则有翳人随于何处见有毛

发，余无翳人审视彼处，亦应生见毛发之心与彼相同，无境同故。故说无境而有识生，不应道理。

如果说在有翳者的心前，没有毛发的形相还能出生带毛发行相的识，那么有翳者在什么地方见到有毛发，其他无翳的人就看那个地方，也应当跟有翳者一样生起见毛发的识。因为都是无所知境相就能出生见境之识的缘故。所以，你说没有境还能出生见境之识，这是不合理的。

设救此云：若以有境为生识之因，实应如是。然是以前识所熏习气成未成熟，为生不生内识之因。

假设对方对于以上中观师所放的过失做补救，说：如果心外有一个境作为生识的因，那当然有你们所说的过失。但是我们对此不承许。我们认为生识的因不是外境，而是以先前的识所熏的习气成熟、未成熟，作为生、不生内识的因。

意思就是，如果以外境作为生识的因，那么必定要有境的存在，才能出生果法的识。但是我们认为，习气成熟就会出生相应的内识，习气还没成熟就不生这种识。

故唯有前带发相识，所熏习气成熟者，始有彼相识生，余则不生。

所以，只有先前带有毛发相的识所熏下的习气成熟，对于这种人来说，虽然外境上没有毛发，但是可以出生带毛发行相的识。而其他人带毛发相的识所熏的习气还没成熟，所以在他们面前见不到毛发相。

因此，虽然没有外境，也同样有见与不见的差别。也就是以内在于的习气是否成熟作为生不生识的因。因此我们没有上面所说的过失。

以下是中观师的破斥：

此亦不然。颂曰：

若谓净见识功能 未成熟故识不生

非是由离所知法 彼能非有此不成

你这样来立宗也是不成立的。你们认为由于先前熏的习气功能已成熟的缘故，所以生起带毛发形相的识，这就是有翳识。而正常的净见识，由于那种习气还没成熟，所以不出生带毛发形相的识。总而言之，生不生带毛发形相的识，在于因的功能成不成熟，而不是以心外有所知法来作为因。但是，你们所承许的这个功能，其实不成立实有。所以你的立宗不成立。

现在双方辩论的焦点就落到了功能上。对方说，我们不承许外因果，我们安立内因果。也就是说，现前所生的识带有这样那样的形相，这些全是由于它同类的习气功能成熟而导致的。中观师说，我们现在就说这个功能。如果去观察所谓“以功能生识”，由于在这个因果事件里面，实有的功能没办法成立。所以，所谓“依他起识实有”不成立。

辩论到这里，跟前面的他生是一样的。前面是泛谈他生，这里是特指他生。泛谈他生就是对于一切的他生宗来说。现在是特别针对唯识宗所说的，“由内识功能成熟而现起果位的识”这一因果现象。但是既然是因果，就绝对不

可能独立存在，一定是观待而生。因此无论是因是果都无有自性。以下要观察的就是唯识宗所说的“功能”是否实有。

以上唯识师以有眩翳的眼见毛发相的比喻来成立“识外无境”。唯识师说：有眩翳者见到毛发等的行相只是虚相，并不是虚空中真实存在毛发。因此，虽然无有外境，但可以现起带外境行相的识。

中观师以同等理破斥。中观师说：境和有境互相观待，如果没有所观待的境，也能生起取境相的识，或者说不需要境相作为生识的缘，也能现起带外境行相的识，那么，有眩翳者在何处见有毛发，无翳者应当同样在彼处见毛发。

唯识师补救：识并不是以外境为因，而是以内在前识所熏的习气成、未成熟作为是否生内识的因。有眩翳者由于过去识上熏的能变现毛发行相的习气功能成熟，因此能见到毛发相。而无翳者由于过去识上熏的能变现毛发行相的习气功能尚未成熟，所以不生带毛发行相的识。总之，以先前所熏的习气功能成熟，就会现起带有此种行相的识。

中观师遮破：这种能现起识的功能不成立实有。

云何功能非有？

为什么此能生识的功能没有？

颂曰：

已生功能则非有 未生体中亦无能

此中若计有功能者，为属现在识耶？为属过去与未来识耶？

如果你们认为有能生识的实有功能，此功能必定归属于某一个识。那么，它是属于现在识的功能吗？还是属于过去识的功能？或者属于未来识的功能呢？

所谓“生识的功能”只有这三种情况，如果这三种情况都不成立，那么此生识的功能决定不成立。这样就能遮破由功能所生的识，也就是不成立依他起识实有。

以下对于这三种情况一一遮破。首先遮破“功能”属于已生识：

且已生识中功能非有，若作六啖²名功能之识，则识果性因中亦有，不应道理。若许尔者，果应无因生，芽已生时种子未坏故。故已生识中功能非有。

已生识当中不可能有功能。这又分为两种情况。

第一种情况：如果已生识叫做具有此功能的识。那么，此已生识是果的体性，而功能是因的体性，现在因的功能位中已经有了这个果位的识，这显然不合理。如果这样承许，果应当是无因生。

就好比种子生芽。先前是种子，后来种子灭了，现起了芽，就说此芽是彼种子生的。如果芽已经出生的时候，种子还没有灭，那么芽就不是由种子生的，芽就成了无因生。同样，功能是因，已生识是果，因法功能存在的时候，果法已生识已经有了，就不能说由此功能出生彼已生识。或者说已生识不是由功能生的。因此，已生识当中没有功能。

²第六啖声：所属声，属于物主格，乃举物主以示所属之格。

若作五噉³名从功能识，则已生识从功能生，不应道理，识已有故。前已广说。故已生中功能非有。

第二种情况：如果已生识叫做从功能中生的识。也就是已生识从此功能中出生，这也不合理。识已经有了，不必再从功能中生。这一点在前面总破他生的时候已经广说。比如：“已有重生有何用……”因此，已生识当中没有功能。

所谓“已生识”，其中“已生”二字，就表明这个识是已经生、已经有的识。当功能有的时候，此已生识已经有了。也就不必再从功能中生。因此，不能说以功能生一个已有的识。

下面遮破“功能”属于未生识：

未生体性之识中，亦无功能。颂曰：

非离能别有所别 或石女儿亦有彼

一种未来的，现在还没有出生的识当中，也没有功能。

首先“非离能别有所别”：所生的识为能简别，功能为所简别。只有通过此功能生了一个识，才能简别出此功能是能生这个识的功能。也就是说，要以果法的体性，来确定其因的功能是能生此法的功能。这样，能简别和所简别互相看待，不可能离开能简别，而独自存在所简别。

打比方说，我们面前有一碗米，你说它到底有什么功能？如果果法没有现前，就没办法说它是能生哪种法的功能。因为这些米既可以成为鸡的食物，也

³第五噉声：所从声，属于夺格，乃表示其物所从来之词。

可以成为米饭的因，或者成为糕点、米醋等的因。所以，一个法在出生果法之前，不能独自安立它有什么功能。

“或石女儿亦有彼”：“石女儿”指没有的法，如果没有出生果法，还说此法自身有什么功能，那么，石女儿也应当有一个能生他的功能了。

下面解释偈颂中的**“非离能别有所别”**：

若无能别，所别非有。如云：“识之功能。”识是功能之能别，功能是所别之事，其未生法，以破立性曰此是识或曰非识，俱不可说。既俱不可说，如何可简别其功能云：“此是彼之功能。”若时无有能别，则全不能说彼从此生也。

“别”是简别或区别之义。如果没有一个能简别，所简别不可能独自成立。就像我们平常说的“识的功能”，其中“识”是功能的能简别，“功能”是识所简别的事。对于一个还没有出生的法，以破立的方式，安立说“此法是识”，或者遮破说“此法不是识”，都是没办法的。既然对于将来要生的果法，是识还是非识，现在无法判断，又怎么能决定此能生的功能是生哪种果法的功能呢？所谓“此法是能生彼法的功能”，如果某时没有能简别的果法，就根本不能说彼法从此法产生。或者说，无法安立此法是能生彼果法的功能。

这里，识是一个能简别法，它所简别的事，就是“能生它的因不是生其他法的功能，而是生这个识的功能”。而其他的功能，比如生小麦、发电、录音等的功能，都是由所生的果法，来简别因位时的因缘是什么功能。如果某法没有出生果，就没办法安立它是什么功能。

举例来说，一碗米放在那里，还没有生任何果法，这时候就没办法说它是什么功能。只有把它做成了饭，才能说先前的米是能生饭的功能；把它做成了米粉，前面的米就是能生米粉的功能；把它酿成了米醋，那么这碗米就是能生米醋的功能等等。

同样，“未生识”就是现在没有的法，既然果法还没有出生，就没办法成立“此功能是能生彼果法识的功能”。因此不成立“未生识”中具有此功能。

下面解释偈颂中的“或石女儿亦有彼”：

若许未生中有功能者，则石女儿中亦应许尔。故未生中功能非有。

假如承许未生的果法当中有能生它的功能，那么也应当承许石女儿上面也有能生的功能。所以，未生识当中不存在功能。

下面是唯识师对于中观师的妨难作的补救：

设作是念：若识当从此功能生，心想彼当生之识，而云：“此是彼识之功能。”及云：“彼当从此生。”如是能别与所别事，皆可成立。

对方如果这样想：识应当从此功能中生，比如心里想着未来将出生的识，说：“此功能是他当生之识的功能。”以及说“他当生之识应该从此功能中生。”像这样，能简别的果和所简别的事都可以成立。

也就是说，在因位作判断的时候，可以把未来法和现在法联系在一起，心里既可以想到现在位的这个功能，又能够想到以这个功能未来将出生的果法。并且它们彼此观待，“此因法是彼果法的功能，彼果法从此因中出生”。这样一

来，能简别和所简别都能成立。

下面唯识师以世间和论典来证明自己的观点：

如世间云：“煮饭”及云：“此线织布。”论中亦云：“前三种入胎，谓轮王二佛。”

比方说，在世间，大家都说“用米煮饭”以及“以线织布”等等。论典当中也说，胎卵生的四种情况当中，前三种转轮王、独觉、佛入胎的情况如何等等⁴。

所谓“煮饭”，意思就是，虽然在米的阶位没有饭，但是世间人想到半小时之后会出现米饭，也就是现在位的米能出生将来的饭，就说我现在用米来煮饭。同样，“此线织布”是说，人们用线来织布，虽然因位的时候只有线，没有布，但是人们想到以这些线能织成将来的布，所以说用线来织布。

并且，《俱舍论》里讲到入胎时的几种情况，首先“转轮王入胎”。所谓“转轮王”，指的是这个有情出胎之后，长大了能够继承王位，成为转轮王。但是这其实是未来事，他入胎的时候还不是转轮王。由于他未来会成为转轮王，因位的时候就可以说“轮王入胎”。或者说独觉、佛入胎，这也是指他出胎之后，经过修行能够成为独觉，能够成佛。现在联系未来成为独觉、成为佛的事，在因位上说这是独觉、佛入胎。

以下中观师对于唯识师的补救进行遮破：

⁴《阿毘达磨俱舍论》：“又别显示四入胎者，且前三种谓转轮王、独觉、大觉。如其次第，初入胎者，谓转轮王，入位正知非住非出；二入胎者，谓独胜觉，入住正知非于出位；三入胎，谓无上觉，入住出位皆能正知。此初三人以当名显。”

此亦全无心要。颂曰：

若想当生而说者 既无功能无当生

中观师说：你说的全无实义。如果想到将来出生的果法，而说现在的因是能生彼果法的功能，或者彼果法由此因法而生。但实际上，现在没有果法，所以不能说此因是能生果法的功能。既然现在无法成立能生果法的功能，也就不成立彼果法未来将会出生。

且若有生者，乃可说当生。其常不生者，如石女儿等或虚空等则决定不生。

如果有一个实法的生，才可以说将来生什么。如果恒时不生，就像石女儿或者无为法的虚空等一样，本来生不出这样的法，就决定不会有生。

下面进一步解释功能不成立，则无法成立未来的生：

是故此中若有功能，乃可说识当来生，若未来识非有则无彼功能，既无功能，则识之当生非有，如石女儿等。此亦解释煮饭等喻。

所以，现在如果有一个实有的功能，就可以说识将来由此而生。但是现在位的时候，未来识根本没有，所以就没有能生它的功能。既然没有一个真实的功能，以这个功能将会出生的识也就没有，就像石女儿等一样。像这样，解释煮饭、织布等的比喻也一样。

要知道，现在位的时候，未来识根本不存在，就像石女儿一样。既然没有未来识，那么，能生未来识的功能也就不成立。因为功能是依于所生的果法识

来安立的，既然果法丝毫没有，能生果法的功能也就不可能有。能生果法的功能没有，由此功能生识就不能成立。

下面以识和功能彼此看待，进一步推出依他起识无自性：

复次识与功能，应互相待。如是亦无依他起性。

这样就知道，识和功能互相看待而成，不能独自成立。也就是说，识看待功能才能出生，无法独自成就。功能看待所生的识才能安立，无法独自成立为生识的功能。像这样，既然彼此互相看待，也就毫无自性可得。因此是缘起生，没有自性。

同样，依他起识看待因位的习气功能而生，此习气功能看待果位的依他起识而立，由于彼此互相看待，毫无自性。所以，你们认为依他起识实有绝对不成立。

以下对于“看待他而成的法无自性”的这一道理，进行详细地阐述：

颂曰：

若互相依而成者 诸善士说即不成

如果两个法互相依待而成，那么有智慧的人就说：决定不成立有自性。

就识和功能这一对互相依待的法来说，也是一样的：

要已有识乃有彼功能，要有功能，乃从彼生识。如是即成互相依待。若许此者，则识非有自性。喻如有长乃成短，有短乃成长，有彼乃成此。

要有这个识，才成立能生它的功能，要有能生识的功能，才会由它生识。

这样，识和功能成为互相依待。如果这样承许，识是依他而起的，也就没有自性。就像长和短互相观待而立，观待长才成为短；观待短才成为长，有所观待的“彼”才能成立“此”的体性。

所谓“互相依待”，就是说一者必须观待另一者才能成立，脱开另一者无法独自成立。这里是说，由先前在识田中熏了某种功能，后来才能现起果位的识。同样，要现起果位的识，才能安立前面的功能是能生什么法的功能。总之，二者只有依靠观待才能成立。

以长、短来作比喻：就好比说一辆公交车，你说它是长还是短？观待一辆自行车就很长，观待一辆火车就非常短。如果它上面有独自成立的长或者短的自性，那么它在任何时处都应当是长，或者都应当是短，但是这不成立。只有观待一个比它短的法，才能显出它长的相，以此安立它为长；观待一个比它长的事物，才会出现短的相，而安立它为短。所以，长和短都是假立的。这样就知道，大小、多少、高低等等，都是假立，因果也是如此。

下面月称论师引用、并解释《四百论》里的教证，继续证成这个问题：

如《四百论》云：“若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法。”此义是说若识等法，因待功能差别而成，其所待法功能差别，还因观待此识乃得成立。是则当说此二谁是所待，谁是所成。

这里月称论师直接对偈颂作了解释，我们就不单独再作解释了。偈颂的意思是说，如果识等的果法，因为观待功能差别才能成立。而所观待的功能差

别，又观待于果位的识才能成立。那么，你说这两者谁是所观待，谁是所成就？

也就是说，因位的功能和果位的识互相观待。识不可能独自成就，它一定要观待因位的功能差别，才能出现果位的识的差别。但是，因位的功能差别观待于出生什么样的识而安立，如果没有出生果位的识，就无法成立是什么功能差别。这样彼此之间互相观待。既然互相观待，那你说谁是所观待？谁是所成就呢？

这两者就像两根木头支起来的一个角，脱开一者另一者无法独自成立。其实就成了有则俱有、无则俱无。也就是如果互相观待，只能是同时有或者同时无。但问题是，同时有的时候，也就是一者有的时候，另一者也存在，这样彼此毫无关系，就不成为观待了。如果出现了前后的一有一无，一者依靠另一者才能出生、安立，但是不是同时有，也就无法成立为互相观待。这样就成了无法解决的矛盾。

同理，你怎么能承许识由功能出生？如果识和功能不同时，其中功能在前识在后，但是没出生识的时候，根本不能说那是什么功能。如果识在前功能在后，这样没有功能又怎么可能独自出生一个识？如果识和功能同时有，也就是当功能有的时候，识已经有了，二者毫无关系，又怎么能说识是由功能生的？所以，只要你承许识和功能是实法，就绝对没办法安立它们有任何关系。这样，就逼得对方不得不承许识和功能都是假法。

又云：“若法因待成，未成云何待，若成已有待，成已何用待。”此义是说，若识因待功能而成者，为识已成而待功能？为识未成而待功能？若未成者，未成故如兔角，应不待功能。若谓已成而待者，彼已成故复何用待。

偈颂的意思是说，如果一个真实的识，由于观待功能而成就自体。那么这个识只有两种情况：它是已经成就的法，观待功能而造就的呢？还是未成就的法，观待功能而造就的？如果它是未成就的法，它的体性就是未成，就是“无”，像兔角一样，一无所有。那么，一个持有“无”的体性的法，就不必要观待什么，永远是无。如果这个识是已经成就的法，那么，它的自体已经成就了，已经有了，还需要观待什么来出生它吗？

总之，这里是观察果法的识。如果它是个实法，决定不超出“有”和“无”这两种体性。如果它是“有”的体性，那么，它自体已经有了，还需要观待什么呢？如果它是“无”的体性，自体是“无”，又需要观待什么呢？

所以，根本没办法成立依他起识是实法（有自性的法）。

故诸善士说，互相依待而成，即不得成。故未来识中功能亦非有。

所以善士们说，凡是彼此依待而成的两个法，绝对不成立实法或者有自性。因此，未来识中有功能也是不成立的。

意思就是，因位有功能没有识。如果观待此功能而产生未来识，那么，我心里想着现在因位的功能，以及未来将出生的识，说这个功能是能生未来识的功能。这样一来，功能和未来识，彼此之间就是互相依待而成的，绝对不可能

独自成立。

为什么呢？一方面，两者既然互相观待，就没办法说到底谁是所观待，谁
是所成就。

另一方面，它们之间没办法成立任何关系。因为，如果是一前一后，没有
识的时候，已经有一个实有的功能，那么这个实法功能不观待于未来的识，它
自身就无法成立为未来识的功能。或者，没功能的时候，有一个实有的识，但
实际上，没有能生它的功能，识根本没办法出生。如果功能和识同时有，既然
有功能的时候已经有识了，怎么能说识是观待功能而生的呢？也不成为观待。

或者，针对这个识来说，既然它是实法，一般来说只有“有”和“无”两种体
性。（虽然还有“亦有亦无”和“非有非无”的情况，但是一般人不会那么想。）
如果它是“有”性的法，那么，已有的法不必观待，自身已经成为“有”；如果是
“无”性的法，那么，一个本无的法，就像石女儿一样，也不必观待什么，永远
是无。

这样就可以证明未来识中功能不成立。

以下遮破“功能”属于过去识：

今更当说过去识中亦无功能。颂曰：

现在宣说过去识当中也没有功能，颂文中说：

若灭功能成熟生 从他功能亦生他

唯识师说：一个已生的识，灭了之后，会在识田里熏下一种功能，当这种

功能成熟的时候，就会出生果法。也就是从他性的功能中，出生他性的果。

这里对方承许的是，过去识灭后，在识田里熏下能生将来识的功能。此功能属于过去识。

若谓已生正灭识，为生果故，于阿赖耶识熏成功能差别，从彼已灭识之功能成熟，而生当生之识者，则应从他功能而生他果。

以杀生为例，一个人拿刀刺向牦牛，这时，他生起了一个杀生的识。而这个识第二刹那无间就灭了。虽然杀生的识已经灭了，但将来必定会出生果报。因为识灭的同时，就在阿赖耶识当中熏下了习气，或者说熏成了一种功能差别。当这种已灭的杀生识熏下的功能，在未来位成熟的时候，就会出生在地狱里受报的识。也就是过去识灭后熏成了功能，这个他性的功能成熟，就会出生未来他性的果。

何以故？颂曰：

为什么说“从他功能而生他果”呢？下面唯识师具体解释。颂文中说：

诸有相续互异故

如云：“达努谓增广。”以辗转义名曰相续，犹如河流相续不断，因果相续转时，由于生死辗转无间，次第不断，是三世诸行刹那之能取。由此遍于相续支分刹那中有，故相续支分之诸刹那，名有相续。彼等互异各别为他，是敌宗所许，故果刹那后时生者，离因刹那习气而是他性，是则从他功能应有他生。

梵文的字界“达努”是增广的意思。再加上字缘，就有辗转的意思，叫做“相续”。就像河流一样相续不断。同样，因果相续流转的时候，由于生死辗转不断，刹那刹那次第而行，所以这个相续就是过去、现在、未来的诸行，或者诸有为法的各个刹那的能取。因为“相续”遍在相续里的每一个支分刹那上，所以相续支分的每个刹那就叫做“有相续”。

也就是说，从前到后辗转不断的法，叫做相续，它是能取。在这个相续上面能取到过去、现在、未来诸有为法的各个刹那，这些刹那就是所取。其中“相续”是一个总体概念，它遍在三世迁流的每一个刹那上，每一个刹那都叫做“有相续”。比如，一个“家”，其中每一个家庭成员都叫做“有家”，因为每一个人都有这个家，或者说“家”遍在每个人身上。那么，由这些家庭成员组成的就叫做“家”。再比方说“国家”，国家由民众组成，这个“国家”就遍在每一个公民上面，所以每一个公民都叫做“有国家”。就个体来说，每个人都叫做“有国家”的人，就总体来说，就叫做“国家”。像这样，“相续”和“有相续”就是这个意思。

所以，所谓“相续”无非就是这些刹那的心识。由于其中每一个刹那都是依他起识，都是实法。因此，各刹那之间彼此互为他体。这是对方唯识师所承许的观点。后面出生的果位的刹那，它和因位刹那的习气，互为他性。也就是说，由于每刹那的依他起识都是实法，因此，在三世迁流的过程当中，每个刹那都是一个独自的实体。那么，因位的识熏了习气，后来习气成熟而现起了果位的识，这两者一前一后，互为他性。像这样，从因位的一个他法的功能识，

出生他法的果位识，所以应当有他生。

下面中观自宗对此做破斥：

若谓许故无此过者，是亦不然。应一切法从一切法生。

颂曰：

一切应从一切生

此于破他生时已说，故不更述。

如果认为这样承许就没有过失，其实不是这样的。这样承许，由于他性相同，仍然有一切法从一切法生的过失。这一点在前面总破他生的时候，已经以理宣说完毕，这里不再重复。

设救，颂曰：

彼诸刹那虽互异 相续无异故无过

假设对方又这样挽救：“虽然因位的功能识，和果位成熟时现起的识，是彼此互异的他性，但是，这两种识属于同一相续，所以没有一切生一切的过失。”

意思是说，虽然承许他生，但是并不会有“一切应从一切生”的过失。因为我们说的“他”，不是指一般他性的两个法，成为能生所生。而是指属于同一相续，具有特殊他性的两个法，才能由一者生另一者。或者说，因位的功能，只能生一个属于同一相续的果位的识，而不会生属于其他相续的识。

所以，我们要加上“属于同一相续”这个限制条件，这样才承许有他生。而不是不具这个条件，随便两个他性的法，都能由一者生另一者。就好比说种子生芽。虽然因位的稻种和果位的稻芽属于他性，但是，由于它们属于同一相续的缘故，稻种只会出生同一相续的稻芽，而不会出生麦芽，或者石头、桌子等等。因此没有“从一切生一切”的过失。

若作是念：彼是有相续诸刹那性，更互为他，此相续唯一，故非一切法从一切法生。若如是者可容无过，

假如唯识师这样想：因位的功能和果位的识，它们是同一个相续当中的不同刹那，并且彼此互为他体。由于它们属于同一相续，所以不会有从一切法中生一切法的过失。这样承许他生就没有过失了。

下面中观师对于对方的补救做遮破：

然彼不成。颂曰：

此待成立仍不成 相续不异非理故

中观师说：你的观点不成立。因为你的能立，也就是功能和识属于同一相续，这一点还有待于成立。既然能立尚未证成，你的所立仍然无法成立。其实，功能和识属于“一实有相续”，这一点不合理。

为什么呢？

自性互异诸法，是不异相续之所依，不应道理，是他性故，如他。颂曰：

诸唯识师认为的——自性各异的不同刹那法，它们是同一相续的所依，即

这个相续存在于各个他体的刹那上。（实法的相续是能依，各个刹那是所依。）但是，这是不合理的。因为前后两个刹那是他体的法，就像两个别别无关的人一样。如颂文中所说：

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

如是说此是一相续亦不应理。

对方认为，所谓“一相续”是实法，但是这绝对不成立。为什么呢？

就如同慈氏和近密两个人，他们是各自不同的他体，就像东山和西山一样。怎么能说是一个相续呢？同样，你所承许的依他起识是实法，也就是因位的功能识和果位现起的识是两个实法。那么，既然两个实法独自成立，这就好比东山和西山一样，又怎么能说是同一相续呢？这也是不合理的。

要知道，“一相续”就是独一的法，是不二的。但是，既然承许各个刹那是实法，也就是别别不同的他体法。既然实法的功能和识是别别不同的他体法，就决定不可能是不二一体的法。就好比东南西北四幢楼，不能说是一体。或者，同一条林荫道上的每一棵树各不相同，不是一体那样。如果明明是他体法，还说属于不二的同一相续，那么慈氏和近密两个人就成为不二，东山和西山也成为一相续了。

因此，只要承许功能和识是他性法，就无法安立它们属于实有的一相续。我们平时说“一相续”，仅仅是以前后各个刹那相续不断这一点作的假立。而实

法的“一相续”是根本没有的。

像这样，破掉了对方补救的“同一相续”。那么，诸唯识师承许的因位的功能和果位的识仍然是别别互异的实法。既然承许能够从一个他性的因法功能，出生一个他性的果法识，那么，他性相同的缘故，也应该从功能中出生一切他性的法。进一步说，任何两个他性的法，都应当能够建立能生所生的关系了。

以下是总结：

此中前说由识功能成未成熟，生不生识，非由所知有无。今说功能非有即破其执，故无所知，识定非有。

前面唯识师说：以先前所熏的生识功能成、未成熟，决定生、不生内识。而不是由所知的外境有或无，来决定是否生识。也就是说，如果之前熏入的生识功能成熟了，就会生起带那种行相的识；如果前面熏下的生识功能还未成熟，就不会出生带彼行相的识。

中观师针对对方所安立的“由生识功能是否成熟，决定是否生识”这一点，指出“功能”不实有，来破除他的执著。也就是说，因为“生识功能”只有属于过去识、现在识、未来识这三种情况，而我们以上对于这三种情况，已经详细地破斥完毕。既然三种情况都不成立，那么，生识功能也就无法成立了。

这样，由于境和有境彼此互相看待，境有则识有，境无则识无。因此，既然没有所知境相，也就无法成立自性实有的能知识。

如是说已，诸唯识师复欲申述自宗，成所乐义。颂曰：

中观师遮破唯识师所承许的实有功能之后，诸唯识师再次想申明自己的观点，建立所喜爱的宗义。颂文中说：

能生眼识自功能 从此无间有识生

即此内识依功能 妄执名为色根眼

从能生眼识的功能当中，无间会出生后一刹那的识，这就是内识生起所依止的功能。人们以妄执而称此功能为色法体性的眼等诸根。

意思是说，并不是以色法体性的根为所依而生识，只是对于生识所依的功能称为根。对于能生眼识的功能，称为眼根；对于能生耳识的功能，称为耳根等等。它们并不是色法体性。

眼识习气，是由余识正灭时于阿赖耶识熏习而成，由此成熟，便于后时生彼行相相同之识。彼识所从生之无间功能刹那，即彼所依。

以眼识为例，所谓“眼识习气”，是指由于因位其它的眼识正灭的时候，在阿赖耶识当中熏习而成为习气功能。由于这个习气成熟，就会在未来的时候，生起和因位熏入的习气行相相同的识。这个果位的识，从已成熟的习气功能当中出生。这前一刹那的功能，就是生识的所依。

也就是说，我们现在这一刹那的眼识，以前一刹那成熟的功能为所依而现起。就好比种子到了成熟位的时候当即开花。由于前一刹那种子的势力已经蓄积到量，已经成熟了，所以，以这一刹那的功能势力为所依，无间就现起了花。

我们前面也讲过，唯识宗安立的“种现熏生原理”。意思就是，任何一种业生起的时候，无间会在阿赖耶识当中留下影响，这种影响，有感果的功能。它就叫做“习气”，其中“气”是气氛的意思。或者说是一个因位的种子。这个种子一旦成熟，就会起现行。或者说这是两位的阿赖耶，因位叫做“种种习气阿赖耶”，果位叫做“成熟阿赖耶”。也就是在一个阿赖耶识当中，各种行为造作不断地熏成习气，习气成熟的时候又会不断地变现出种种果相。

我们通过现在的梦境也能说明此“种现熏生”的道理。具体来说，白天遇到了什么境，做了哪些事等等，都会在阿赖耶识上熏成一种习气。这个习气的势力达到一定程度的时候，因缘聚合，自然会现出这方面的梦境。如果遇到的一些人、事等等，对你的心特别有影响，那么在你的心上，所熏下的习气势力就会比较强，就容易出现这方面的梦境。

比如，一个人上学的时候，每次考试都很紧张。这种非常紧张的情绪对他的影响很大。结果他到了四、五十岁的时候，还会常常做考试方面的梦。这就是因为，原来那种紧张过度的心态，在他的阿赖耶识上，熏下了很深的习气。所以遇到缘的时候就会现行。再比方说，一个人对于某位异性的情执很深，结果他的梦中就会出现相关的境相。这也是因为他先前见过那个人，并且数数现行贪心等等。这样在识田里熏下了很深的习气，梦里就会出现那些相应的境相。

另外，如果造了罪业，阿赖耶识当中就会熏入黑业的习气，会变现出内心

当中不安、恐惧等的相。所以罪业深重的人会常常感到良心不安，在梦里也会出现相应的境相。相反，如果在阿赖耶识当中熏下的是清净的习气，到它势力成熟的时候，也会现行各种的相。比如，白天对于某些法义钻研得很深，由于当时在这方面花的心思非常多，心力也非常强，这样在梦里就会出现研讨、辩论，思维法义等的相。或者，白天的时候，常常思维“现在是梦”。当这种心念串习到量的时候，也就是熏入的习气势力达到非常强的程度。那么做梦的时候，就会立即想起“现在是梦”。这也是因位的时候，熏入的习气现行、起作用了。

像这样，唯识师安立习气是一切万法变现的依处。也就是说，如果过去没有在阿赖耶识当中熏入这个习气，现在就不会显现各种各样的相。或者说，现在看到什么，听到什么，心里起了哪些念头，出现了哪种执著状态等等，这时候就在阿赖耶识里熏下习气了。之后当习气功能成熟的时候，就会现行。而且现行的时候绝对丝毫不会错乱。

“由此成熟，便于后时生彼行相相同之识。”其中“相同”就是指同类，也就是因位时熏下的习气成熟，这个时候会生起同类行相的识，而不是其他异类的识。比如，曾经熏下的是善业习气，成熟的时候，就会现起很多安乐的相，而绝不会是苦相。如果熏的是恶业习气，就不可能现前安乐的境相。熏的是贪业习气，到时候自然现起贫穷、困苦等的相。

另外，世间人认为的“天赋”也跟前世熏入的习气有关。比如，有的人从小

就擅长歌舞，有的人几岁就能看病、开药，有的人不太识字的时候，就会作诗等等。

而且，前世在古代做过刽子手的人，由于往昔习气势力的作用，这一世眼睛会常常喜欢盯着别人的脖子。前世做戏子的人，举手投足之间就会有戏子的感觉。前世做书生的人，从头到脚就会透着一股浓厚的书卷味……这些世间人认为的天生具有的气质，很明显也是前世熏的习气功能。

总之，由往昔所熏的习气功能成熟，现起各种各样的识。

下面讲，世间愚人不了知这一点，妄执有色根为生识的根本：

世间愚人妄执彼为有色眼根，实离内识，眼根非有。所余诸根亦如是知。

世间愚人不了解内在的缘起，把原本由功能生识，妄执为色法体性的眼根等等。实际上，离开了内在的识，并没有心外色法体性的眼根。其余的鼻根等也如是了知。

“世间愚人”指不通达唯识变现原理的人。一般世间人只看外在粗显的现相，会认为，我们因为有眼睛，所以能够产生对色法的了别，因为有鼻子，就能够产生对气味的了别等等。比如，现在的自然科学，认为整个世界有一个独立的色法体系，它依照自然程序而运作，并不受心识的影响。这种学说一旦深入人心，人们就会忽略内心，会变得很冷漠，而且会导致过分地追求物质生活。因为他们认为心外的物质最真实，最有意义。原本是万法作者的心，却退到一个被人遗忘的角落了。

下面唯识师继续建立他的观点：

已说无有离识之眼等根，当说色等亦不离识。

以上唯识师讲到，离开心识并没有色法体性的眼等诸根。下面唯识师建立色等的境，是心识变现的行相，并不是离开识而独自存在。

颂曰：

此中从根所生识 无外所取由自种

变似青等愚不了 凡夫执为外所取

世间当中，从根或者功能所出生的识，现起的时候必定具有见、相二分。其中相分，也就是前五识所取的色声香味触，它们实际上并不是外在的所取。由于自内的种子功能成熟，就变现出似乎是青色、黄色等色法的相，或者风声、雨声等声音的相，以及各种香、味、触等的行相。愚人由于不了解这些似现的境相只是内识的变现，从而把它们执为外在独立的境，这就叫做外所取。

以下唯识师以譬喻说明“自内变现”境相的道理：

如汾都唧缚迦，及甄叔迦等生为红相者，非如摩尼要待外色渲染。是彼芽等相续，从自种子功能而有差别相生。如是虽无青等外色，亦有识生变似青等，世间于此变似青等，即执为识外境自性。

好比说汾都唧缚迦，以及甄叔迦等的花，它们一出生就呈现出红色的相，而不是像摩尼珠那样，要在外面涂上红色的颜料，才会现为红色。那么，这些花本具的红色是从哪里来的呢？花等自己的种子上具有显现红色的功能，到成

熟位的时候，这些植物芽等的相续，就从自己种子的功能当中出现了红色等的差别相。意思是说，汾都唧缚迦、甄叔迦花的种子虽然不是红色，但是它们有变现红色的功能。这些种子，经过不断地滋润、生长，到成熟位的时候，自然会开出红色的花。

“如是虽无青等外色，亦有识生变似青等。”像这样，虽然没有心外的青色等的相，但是由于内识习气成熟，就会变现出好似心外有的青色等相。

举例来说，一个人杀了一头牛。在他的行为结束的时候，阿赖耶识当中就熏成了杀业的习气。虽然当时在因位，根本看不到什么。但是，以这个杀业种子的功能，到果位成熟的时候，自然就变现出地狱里的火海、刀山，以及各种的刑具。会见到种种狰狞、恐怖的色形，各种恐惧的声音，会闻到焦味、霉味、腐味等等，以及触到烔烔灌口的苦触等等。总之，会辗转不断地现出种种苦相。这一切的相分，都是从先前熏的杀业的种子功能当中变现出来的。而不是从外面请来很多人，打造出地狱里的铁地、刀山、油锅等的场景，或者雇很多的狱卒来折磨罪人等等。这一切色声香味触等的相唯一是内识自现。这样就知道，众生在六道当中，无论遇到哪种境相，受用什么样的果报，都是唯识变现。

“世间于此变似青等，即执为识外境自性。”但是，世间有情对此并不了知，他们对于唯识变似的青色等相，执著为心外的外境自性。

佛在《宝云经》⁵里讲到这样一个比喻：一个画师，自己画了一幅很恐怖的夜叉鬼像。结果后来他自己看到这幅画的时候，竟然吓得昏倒在地了。一切凡夫也是这样。以自己的心造作出这一切色声香味触的境相，结果在这些境相里迷惑了，认为都是心外存在的法。在这样的生死界当中流转，感受种种身心忧苦。

实际上，我们正处在一张业感的图画里面，而心识就像画笔一样，能画出千山万水、天堂地狱等的一切色声香味触的境相。而这五识所取的境，都只是自变自缘，根本不是心外的色法。只是这些相非常迷惑人，让人感觉真的有一个外在的世界，色声香味触等行相都是心外真实存在的法。就像在梦中迷惑的时候，会感觉心外真的有很多人、事、物等的法一样。

譬如湖中净水充满，湖岸树枝系以红宝，水中影像似宝相现，故觉湖中似有真宝。然此湖中彼宝非有。当知识亦如是，故离内识别无外境。

再比如，湖中充满了净水，湖岸边的树枝上系着一个红珍宝，水里映现出它的影像。由于人们不知道只是因缘和合，显现好似红宝的相，而误以为湖里有一个真正的红宝。其实湖里面根本没有红宝。应当知道，由内识变现色等的行相也是如此。因此，根本没有离内识而独自成立的外境。

我们心中曾经熏下的习气，到成熟位的时候，就会变现出一种影像。我们会误以为它们在心外真实存在。但是实际上，这些行相只是内在识的幻变而

⁵ 《大乘宝云经·宝积品》：“譬如画师自手画作夜叉鬼像，见已怖畏，迷闷蹙地。一切凡夫亦复如是，自造色声香味触故，往来生死，受诸苦恼，而不自觉。”

已。

复有异门。颂曰：

另外，还有其他门类的譬喻，能够成立“识外无境”。颂文中说：

如梦实无余外色 由功能熟生彼心

如是于此醒觉位 虽无外境意得有

就像梦里没有梦心之外的其余色法，由于先前熏入的习气功能成熟，就生起了带种种色法行相的梦心。同样，在白天醒觉位的时候，虽然没有外境，但是有带种种行相的内识。

首先讲比喻：比方说，一个人梦到自己在山里面游玩。当时梦心一现行，由于它具有见、相二分，他就会感觉自己处在一个很宽广的环境当中，能看到各种各样的境相。但实际上，梦里的一切显现都只是习气变现出来的，梦心之外的事物一丝一毫也不存在。但是，正处在梦中的时候，会有很深的错觉。会认为那些都是心外真实存在的境。看到美好的境相时，心情也会很愉悦。遇到了虎狼等的袭击，就会感到十分恐惧，会想方设法地逃脱。但是，一旦知道这些都只是梦心变现，都只是假相。就不再觉得有什么值得欢喜，也不会再恐惧什么了。

醒觉位的时候也一样。一切境相都只是自变自缘。根本没有识外存在的境。不了知这一点的时候，就会把这些识的行相执为心外的境，会发生种种烦恼，感受各种各样的忧苦。一旦通达了“识外无境”，就会止息一切向外的追

求、执取，会打消于心外建立什么意义，或者寻找哪条道路等的想法。

以上唯识师申述了自宗的宗义，证明眼等诸根，以及色等境相，都只是唯识变现。建立识外无境的道理。

以下中观师凭借圣教和正理两方面的依据，遮破唯识宗“无有根、境，唯有内识”的观点。首先以理破斥：

此皆不然。颂曰：

如于梦中无眼根 有似青等意心生

无眼唯由自种熟 此间盲人何不生

中观师说：你们说的理由都不成立。

你们所举的梦喻中说，就像梦里没有眼根，但是仍然有变似青色等行相的意识心生起。如果按你们所说，不必以色法眼根为因，唯一以内在能变似青等行相的种子成熟，就能现起带青等行相的意识。那么，醒觉位的盲人，为什么不生起变似青色等行相的意识心呢？也就是说，盲人虽然没有眼根，但是在他的第六意识前，应当如梦境一样现起青色、黄色等的行相。

如醒觉位眼观众色能生明了眼识。如是梦中，若无眼根唯由自内习气成熟，能生意识如眼识者，则醒觉位之盲人，由自习气成熟，何故不生如是行相之意识如不盲者？二位无眼相同故。

前面唯识宗以比喻成立“无有根、境，唯有内识”的时候讲到：就像醒觉位的时候，以眼睛观看青等的各种颜色，能生起明了青等颜色的眼识。在梦中也

有类似的情形。梦中虽然没有眼根，唯是以自己内在的习气成熟，就能生起变似青等行相的意识，好像眼识一样。（以这个比喻证明，和梦中相同，醒觉位的时候，虽然没有色法的根，但是有带种种行相的内识。）

这里中观师破斥：如果这一点成立，也就是不必观待眼根，只要自己内在的习气成熟，就能变似青色等的相。那么，醒觉位的盲人虽然没有眼根，以他内在的习气成熟，为什么不生起能变似青色等行相的意识，和有眼根的人一样能见到色法行相呢？因为梦位和盲者的醒觉位，同样无有眼根的缘故。

也就是说，既然梦中没有眼根，以内在习气的成熟，能够生起带青等行相的意识。那么同样，盲人没有眼根，也应当像做梦一样，在自己的心前能够见到青色等各种的形状、颜色。虽然这种“见色法”，不会跟明眼人醒觉位的时候完全相同，但是，他应当可以处在一种像梦一样的意识境界当中，见到种种的形状、颜色。然而事实上，盲人在醒觉位的时候，什么也看不见。

下面是唯识师的补救：

若谓如是行相意识之因，非是无眼，是由彼行相意识功能成熟，若有彼功能成熟者，乃生如是行相意识。此复要仗睡眠为缘，故唯梦中乃有，醒时非有。

假如对方这样说：如果变似青色等行相的意识之因，是没有眼根，那么，以梦位和盲人醒觉位同样没有眼根的缘故，确实盲人也应当像梦中见色法一样，能够见到种种的形状、颜色。但实际上，是由于能变似这种行相的意识功

能成熟，才变现出梦中青色等行相的意识。所以，只有能变似这种行相的功能成熟，才会生起带这种行相的意识。而且，还需要依仗睡眠作为助缘。而只有在梦位，才具备这两种条件，所以，只有梦中才会有这种现象出现。由于盲人醒觉位不具备这两种条件，所以，不会有这样的现象发生。

以下中观师一步步地遮破唯识师的补救：

此不应理。颂曰：

若如汝说梦乃有 第六能熟醒非有

如此无第六能熟 说梦亦无何非理

中观师说：这不合理。就像你所说，梦中才有变似色等行相的第六意识功能成熟，而盲人的醒觉位没有这种第六意识功能成熟。但是，你是以什么根据这样说呢？如果没有根据，只是随意而说，那么，我也同样可以随意说，就像盲人的醒觉位，没有变似色等行相的第六意识功能成熟，梦中也没有能变似色等行相的第六意识功能成熟。这样有什么不合理呢？

第六谓意识，若汝仅凭口说，梦中乃有如是行相意识功能成熟，非是醒时。吾等亦说，如醒时无有如是行相意识功能成熟，如是梦中亦非有。

这里中观师以同等理破除。

偈颂中的“第六”指第六意识。中观师说：如果你没有决定的根据，只是单凭口头上说，梦位才有变似青等行相的意识功能成熟，而盲人的醒觉位没有。那么，我们也可以说，就像盲人醒觉位没有变现青等行相的意识功能成熟，同

样梦位也没有这种功能的成熟。

下面中观师进一步破斥：

颂曰：

如说无眼非此因 亦说梦中睡非因

就像你们所说，无眼根并不是变似此种意识行相的因，那么，我们同样可以说，对于梦中有变似色法行相的意识来说，睡眠也不是生起它的因。如果说睡眠是生起梦中变似色法行相意识的因，那么同样也可以说，眼根也是梦中见色法的因。

梦中见境，应无眼识行相相顺意识功能变异成熟所起意识，识所依根无作用故，如醒时之盲人。是故如无眼非醒时盲人生识之因，如是睡眠亦非梦中彼识习气成熟之因。

这里中观师进一步以同等理作破斥：

梦中见境相的时候，应当没有与眼识行相随顺，或者相似的意识功能成熟，而现起变似青色等行相的意识。因为梦中识的所依——根不起作用，就像醒时的盲人一样。（意思就是，既然你承许梦中无根，那么，就应当像醒时的盲人无根一样，不会现起见青色等行相的意识，同样没有根的缘故。）所以，如果说，无有眼根并不是醒觉位盲人生起带色法行相意识的因，同样也可以说，睡眠也不是梦中变似色法行相的意识习气成熟的因。

总之，如果你承许无有根、境，唯有自性实有的识，那么既然识有自性，

就不必观待习气成熟才现起，应当在任何情况下都能现起。

以下是中观师的总结：

于是颂曰：

是故梦中亦应许 彼法眼为妄识因

是故梦中亦应许有如是行相之境，如是行相之识，及如是行相眼识之所依。

通过以上的分析就知道，不仅在醒觉位的时候，应当承许有根、境、识三者。梦位中也应当承许有这种行相的色等境，有这种行相的眼等识，以及有这种行相的识的所依——眼等诸根（或者说彼见色法的眼等诸根是生起虚妄识的因）。

下面中观师以能立等同所立不成之应成因，破斥唯识师的观点：

颂曰：

随此如如而答辩 即见彼彼等同宗

如是能除此妄诤

随着唯识师对于中观师以如是如是的理由而答辩，就会见到彼彼能立的理由等同所立之宗而不成立。这样就能遣除唯识师的妄诤。

自宗说云：醒位三法皆自性空，是所缘故，如梦。

他便说云：醒时内识由外境空，是识性故，如梦中识。又云：醒时所缘境，是虚妄性，以是境故，如梦中境。如是又云：若无依他起性，染净非有，

无所依故，如龟毛衣。翳喻亦如是说。

此唯识师由如是等门随作如何答辩，中观智者，见彼彼答辩，同所立宗，即能除遣此妄诤也。

下面分别解释：

首先“自宗说云：醒位三法皆自性空，是所缘故，如梦。”

中观自宗说：醒觉位的根、境、识三法，都是自性空或者无自性，是所缘之故，譬喻如梦。

意思是说，根、境、识三者，都只是妄识所缘取或计执的法，除妄识计执之外，并没有实义，犹如迷梦中的根、境、识那样。不观察的时候，根、境、识三者都有。它们都是缘起法，需要依靠众缘和合才能现起。也就是在众因缘当中，要有识所取的境，还要有生起识的所依根，这样才能现起了别境相的识，缺一不可，就像梦中三法都有一样。然而在真实中观察，根、境、识三者全部了不可得。

“他便说云：醒时内识由外境空，是识性故，如梦中识。”

他宗唯识师对此辩答：醒觉位的时候，内识由外境空，或者说识外无境，是识性之故，譬喻如梦中识。

意思就是，只有内识，无有外境，一切根、境等都是识的体性。就像梦中只有识，除此之外，根、境等全部没有。

这样要知道，虽然中观宗和唯识宗都用了梦喻，但是对于梦的诠释，以及

所要表达的意义是不同的。中观宗认为根、境、识三法在梦中平等有，所以不观察的时候三法都有，真实中全部是空性。而唯识宗认为梦中唯有识，无有根、境，所以，真实中唯有内识，无有外境。

“又云：醒时所缘境，是虚妄性，以是境故，如梦中境。”

然后唯识师又说：醒时所缘的境相，全部是虚妄的体性，是对境的缘故，譬喻如梦中的境。

也就是说，由于一切境相都是识变现出来的，所以是虚妄的体性，无法独自成立。就像梦中，识是能变现者，它会变现出各种的境相，这些境相全部无实一样。

像这样，由识变现的境相，不是心外独自存在的法，也就是识外没有所取境。那么，由于所取境不可得，与之相对的能取识也不可得。因此，并没有分离的能取、所取二分，唯有一个识。所以，世俗的二取法不存在。但是以二取而空的依他起识实有，并且是现起虚妄二取的所依。

“如是又云：若无依他起性，染净非有，无所依故，如龟毛衣。翳喻亦是说。”

因此，唯识师立宗：如果没有依他起识的自性，则染净万法都不可能显现，不是所依的缘故，譬喻：如龟毛衣，或者如以眩翳眼见毛发等相。

意思是说，如果没有能变现诸法的依他起识，或者说依他起识是空性，真实中得不到，如同龟毛。这样就没有能变现染净诸法的所依了。如果没有此实

有的所依，染净诸法的显现则毕竟无有。

比方说，如果有实有的毛线，就可以由它织成各种形状、颜色的毛衣。但是，乌龟没有毛，也就不可能以龟毛组成粗法的毛线、毛衣等等。或者说，以有眩翳的眼，能够在外境中见到毛发等的相。如果没有这种错乱的识，也就不可能见毛发等的错乱相。所以，一定要有内在的依他起识为所依，才会有像毛发相一样的虚妄二取显现。假如没有此依他起识，就不会有轮涅诸法的显现。

“此唯识师由如是等门随作如何答辩，中观智者，见彼彼答辩，同所立宗，即能除遣此妄诤也。”

像这样，唯识师从不同的门径作出各种答辩。而中观智者见到他怎么答辩，就以“能立等同所立之宗不成”来做遮破，这样就能遣除他所有的妄诤。

这里对方三次立宗。第一次立宗：识外无境……如梦中识。第二次立宗：外境虚妄……如梦中境。

中观师就说：“能立的譬喻不成”。因为梦中识现起的时候，虽然没有眼根所对的色境，但是有法处所摄的色境。也就是梦中有心识之外的境。

唯识师第三次立宗说：没有依他起识，则染净非有，无所依的缘故。

中观师说：“能立的因不成”。如果有实有的依他起识，可以说它是能变现二取现相的依处。那么他的立宗就可以成立。但实际上，依他起识根本不是实有，所以能立因不成立，宗义不成。

总之，唯识宗的能立全部承许识有自性，但这一点在中观宗面前无法成

立。所以他再举怎样的能立因和譬喻，只能引出“能立等同所立”的过失，而无法成立所立的宗义。

如是说亦不违圣教。

中观师说：我们所立的“识为空性，如同万法皆空。”不仅在正理上没有违害，而且与圣教不相违。

以下以佛经中的圣教为依据，证明依他起识或阿赖耶识是空性：

颂曰：

诸佛未说有实法

诸佛从未说过万法当中任何一法实有。

首先引用《楞伽经》为证：

如经云：“三有唯假立，全无自性法，于假立分别，执为法自性。无体无了别，无赖耶无事，凡愚恶分别，如尸妄计度。”

就像佛在《楞伽经》中所说：三有的一切现相都只是虚假的成立。（“假立”是指并非真实成立。因为三有的一切显现在真实中无有，所以唯一是虚假成立。）因此，在三有所摄的一切因果法当中，根本得不到丝毫有自性的法。

（或者说，这一切都是缘生的虚妄法，真实中没有，只是在虚妄的识前现的一种假相。）然而，凡愚对于这一切虚假成立的法，全部执为有自性。也就是说，由于不认识这一切都是空性，就会缘这些法，起各种的有无、常断、一异、来去、男女、因果等的分别。

我们会认为，眼前这些林林总总的器情万法，它们各自的体性真实存在。会执著外器世界的山河大地、高楼街道等等，认为这些都是实有的。同样，对于内情世界，像是自己，亲人、怨敌等等，也执为有实义可得。

但实际上，“无体”，这些境相根本没有自身的体性，都只是缘起的妄现而已。并且，“无了别”，既然器情万法没有自体，也就没有对它们的了别。同样，“无赖耶”，也就是不存在实有的阿赖耶识。无论因位的时候，怎样在阿赖耶识当中熏习气，以及习气成熟的时候，在果位怎样变现种种的相，都只是妄现。“无事”，其余的法也全都没有自性。

但是，凡愚就像尸体那样，由于没有观察真实义的心力，就会缘这些本无自性的法，起各种颠倒的恶分别，虚妄计度诸法有真实的自性。就像《辨法法性论》中所说：“实无而现故，以是为虚妄；彼一切无义，惟计故分别。”一切法真实中本来没有，只是在因缘聚合的时候，忽然显现一种假相。凡愚由于不了知这一点，就会缘这些显现法，作种种的计度、分别。因此，诸法本无实义，唯一是虚妄分别心的假立而已。

下面继续引用《楞伽经》的教证，指出唯识师所许的“依他起识以二取空”是最下劣的空性：

若谓于此一法无彼一法之空性，是无事者，亦不应理。经说：“大慧！于一法无一法之空性，是一切空性之最下者。”由牛非马故说牛非有，不应道理，自体有故。

前面唯识师说：没有分离的能所二取，但依他起识实有。也就是依他起识上二取空。这样就成了一法上没有另一法的空性。如果说这就是无事的空性，那是不合理的。佛在《楞伽经》中说：“大慧！在一个法上没有另一法的所谓空性，是一切空性当中最下劣的。”这就好比说牛上面没有马，所以牛是空性。这是非常不合理的。因为虽然没有马，但牛的自体存在，也就是根本没说到牛自身的空性。

这里说到，“一切空性之最下者”，我们知道，内外各宗各派都会谈到“空性”这个主题。但是人们对于空性的安立，确实有很大差别。在这些安立当中，最下劣的，就是“此法上面彼法没有，所以此法空。”而唯识宗所承许的，“依他起识上二取空，依他起实有，这就是法无我空性。”正落入这种“一切空性之最下者”当中。

以下引用《宝积经》中的教证，成立诸根，以及蕴、界、处、缘起等的万法无自性：

如是经云：“世尊！入诸根时，即是入法界。言诸根者，所谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、乐根、苦根、喜根、忧根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根、未知欲知根、已知根、俱知根。”

《宝积经》中讲到：“世尊！入诸根的真实性，就是入法界。所谓诸根，就是指眼、耳、鼻、舌、身、意六根（这些是能生起取六境的识的所依）；还有

女根、男根（这是家族繁衍的所依）；以及命根（它是生命延续的所依）；还有苦、乐、忧、喜、舍五根（这些是产生受的所依）；再者，信、进、念、定、慧五根（这是能生涅槃清净法的所依）；最后，未知欲知根、已知根、俱知根（这些是道位当中，见道之前、见道，以及修道的所依）。共有这二十二种根。”

以下以眼根为例，说明诸根本来不可得：

“其中眼根于三世中俱不可得。若于三世不可得者，即非眼根。若非眼根，云何当知彼眼根名？”

好比说眼根，不观察的时候，我们会认为有这样一种生眼识的所依。但是，真实中去观察，无论是在过去、现在、未来任何时间当中，都得不到眼根。如果在过去、现在、未来三世都得不到它，那么，所谓的眼根就是没有的。既然没有眼根，又怎么能安立一个眼根的名称呢？

下面经中以比喻说明：

“譬如空拳，虚诳无物但有假名，于胜义中空不可得，拳亦无得。如是眼根亦如空拳，虚妄无实，而现虚相，诳惑愚夫。但有假名，于胜义中，眼及眼根俱不可得。”

比方说，我把手握成一个空拳，里面什么也没有。然后骗小孩说这里面有糖。其实，所谓的糖只是一种假名，或者说是一种虚假的说法。胜义中，不仅一切法不可得，连诸法的空性也得不到，拳也是不可得的。像这样，眼根就像

空拳那样，虚妄无实义。只是现了一种虚相而已。而且，这种虚相具有欺骗性，能够诳惑不了知真实义的愚人。但实际上，这些法只有一个假名，在胜义中，眼和眼根都得不到。

其中“虚相”，就好比渴鹿追阳焰。由于它的识前现了一条流淌的河的相，于是就误以为前方有一条河。结果到了近前，却什么也得不到。像这样，虽然有显现，但得不到真实，这种法就叫做“虚相”。眼等诸根也是虚相，在十方三世里面去寻找它们，都是得不到的。

下面是比喻所表达的意义：

“如是世尊得一切智已，为度颠倒众生故，说名眼根，非胜义中有，彼等诸根自性离故。”

同样，世尊成就了一切智之后，为了度脱颠倒众生的缘故，随顺世间，安立“眼根”等的名称。但是这并不是胜义中有。因为真实当中，这一切的眼等诸根，都是无自性、不可得的。

虽然在佛的自证境界当中，没有根等的戏论法。但是由于凡夫愚人的妄识前有这些错乱相，而且大家一直按照这样生活、谈论等等。所以，世尊随顺众生的根机、情况，最初来到世间的时候，也会宣说世俗眼、耳等的法。

“根自性空，彼眼眼性不可得，眼根性不可得，何以故？是眼离眼自性故。若法无自性，彼即非物，以非物故即非成就，非成就者即不生不灭，不可说言彼是过去未来。”如是广说。

“眼等诸根自性空，因此，眼的自性不可得，眼根的自性不可得。为什么得不到呢？因为眼等本来没有自性。或者说，眼等以各自的体性而空，不是以他法而空。如果一个法没有它的自性或者自体，那么，它就不是一个真实的事物。由于它不是真实的事物，也就没有它的成就。（真实的法可以说它成就了、出现了等等，但实际上这个事物不是实法，也就不能说它成就了。）既然它从来没有成就过，也就没有生灭。因此，不能说它属于过去、未来等等。”像这样，广说二十二根也是一样的。总之，一切世俗万法都只是妄现，真实之中，诸法本来空寂，不生不灭、不来不去。

下面以梦的譬喻说明诸法无自性：

又云：“世尊！譬如有人于其梦中受乐喜笑游戏。寤后忆念，然不可得。何以故？彼人梦中受乐等事尚不可得，何况寤时，若见若得无有是处。如是诸根犹如梦事。如是一切诸法，自性亦不可得，不可得故，彼等亦不可说。”

《宝积经》中又说到：“世尊！譬如有人在梦中享受很多的欲乐、嬉笑、游戏等等。当他醒来之后回忆的时候，就会发现梦中的境相丝毫得不到。为什么呢？因为正当那个人在梦中享受快乐等的时候，尚且得不到什么，何况是醒来之后？如果有人说，我见到了什么、得到了什么等等，要知道，这些说法都是不合理的。同样，我们的眼、耳等的诸根，就像梦中的事一样，只是妄现而已。像这样，一切万法都得不到实有的自性，或者说没有自体，是空性。以诸法不可得的缘故，对诸法的安立等等也不可说。”

譬喻中讲到，一个人在梦中，见到各种悦意的境相，并且缘着这些境相不断地分别、取著，玩得津津有味、不亦乐乎。但是，当他醒来回顾梦境的时候，就会知道，正在做梦的时候，一切境、识等都是虚假的，一点也得不到。既然正显现梦相的时候都得不到，那么，醒来的时候，梦相全部消失，就更是不可得了。

同样，现在的一切显现就像梦一样，只是因缘聚合似现的一幕幕幻相。因此，你在面对这一切的根、境、识等现相的时候，如果说，“我见到、得到了什么”，其实只是疯人疯语。这些根等戏论法正现的时候，我们去观察，也得不到真实的自性。如果从迷梦中醒来，在佛位的时候，就更是得不到了。

如是蕴、界、处、缘起等，皆如根广说。

就像前面对根的宣说那样，五蕴、十八界、十二生处，以及内外诸缘起等等，都做了详细地宣说。

最后是总结：

以是（因此）彼等宁有自性，故唯识师执识实有即被所破。

总之，佛经当中非常明确地讲到，蕴、界、处、缘起等一切万法自性本空。我们知道，五蕴当中的识蕴，就是指八识心王，受想行三种蕴含摄了一切的心所。既然五蕴皆空，就说明一切的心王、心所都空无自性。或者说，内缘起里面包括因位的种种习气阿赖耶，以及果位的异熟阿赖耶。既然缘起无自性，就说明阿赖耶识无自性。

所以，唯识师执著心识实有，就成为大乘圣教的所破法，也就是与大乘圣教量相违。

以上中观师以圣教和正理破斥了唯识师所许的“无有外境，唯有内识”的观点。下面唯识师再作挽救：

若离外境，非有内识，云何诸瑜伽师，依师长教授，见此大地骨锁充满耶？

颂曰：

诸瑜伽师依师教 所见大地骨充满

唯识师说：如果按你们所说，识境互相观待，离开外境就没有内识。那么，为什么瑜伽师依于师长的教授修习白骨观，在内心的习气成熟的时候，就能见到大地上骨锁充满呢？很明显，外境上并没有骨锁充满的相，只是自己内在的习气成熟，而现起带有骨锁充满大地行相的识。所以，没有外境，也可以生起带色法行相的识。

以下中观师对此遮破：

见彼三法亦无生

谓根境识三，何以故？

中观师说：这不成立。因为能明显地见到，这种情况里的根、境、识三者本来不生。什么缘故呢？

颂曰：

说是颠倒作意故

说此三摩地是非真实性作意故。

因为大家都承认白骨观是一种颠倒作意。或者说，这样一种三摩地不是真实性作意的缘故。

如果一个法真实，那么缘它作意就是真实作意。但是真实当中，大地上并没有充满骨锁，所以对于骨锁行相的了别也是虚妄的，或者说只是一种颠倒作意。这就证明，在白骨观的境界里面，识、境本来虚妄。同样，识所依的根也不实有。所以，根、境、识三法全部自性不生。并不是你们所说的外境虚妄，内识实有。

下面中观师从反面论证这个道理：

定当如是许，若不尔者，

中观师说：你们必须承许修白骨观的作意是颠倒作意。如果不这样承许，就会有以下的过失：

颂曰：

如汝根识所见境 如是不净心见境

余观彼境亦应见 彼定亦应不虚妄

就像你以正常的根识所见的某种境相，譬如眼前的一幢楼房。由于这一幢楼在妄识的境界当中确实存在，所以其他人看向那个位置，也会见到那幢楼。同样，如果修不净观的瑜伽师，他心识所见的白骨等境相真实，那么，其他人

看瑜伽师现白骨的地方，也应当见到白骨。这样，彼瑜伽师修的不净观三摩地，也应当是不虚妄、不颠倒的真实作意了。

如汝观戏剧等时，众人共视彼境。如一人所生眼识带彼行相，余人亦尔。

就好比你看一场戏剧等的时候，剧院里的观众共同能够见到舞台上的境相。就像其中一个人所生的眼识带有戏剧的行相，其他观众也同样生起带这种行相的眼识。

这就是世俗中正确的作意。因为在众人的根识前，都能见到共同的戏剧境相。或者说，就在你看到戏剧的地方，其他观众也能看到同样的境相，生起带那种行相的眼识。

如是非修定者，审观骨锁等处，应如瑜伽师，亦生带彼行相之识，如缘青等之识。即此三摩地亦应不是非真实性作意也。如是当知。

像这样，没有修习此不净观三摩地的人，仔细观察瑜伽师显现骨锁等处的时候，也应当像修定的瑜伽师那样，生起带有骨锁充满大地行相的心识。就像众人共同缘青色等，会生起带青色行相的眼识一样。如果是这样，就应当承许这种不净观三摩地，不是非真实性作意，而是真实作意。应当这样了知。

下面破除唯识师举的其他比喻：

颂曰：

如同有翳诸眼根 鬼见脓河心亦尔

如同前说：“由翳力故见毛等。”如是等类皆当了知。

就像前面遮破唯识师所举的“以有眩翳的眼见毛发等相”那样，对于饿鬼生起见脓河行相的心识，以及其他成立“外境无有，内识实有”的譬喻也是一样的。

意思是说，前面唯识师举出“翳眼见毛发”的譬喻，说明毛发相在外境当中没有，仅仅以习气成熟的力量，生起带毛发行相的内识。中观师说，看待有翳识，毛发相和见毛发相的识全部真实；看待无错乱识，毛发相和见毛发相的识全部虚妄。

其他的譬喻也是一样。唯识师说：譬如饿鬼由于见脓河的习气功能成熟，虽然外境上没有脓河，但是会生起带脓河行相的识。我们就说，看待饿鬼的识，脓河相和见脓河相的识全部真实；看待人道，或者其他道众生的识，脓河相和见脓河相的识全部虚妄。

总之，不观察的时候，识境皆有；真实中，识境皆空。

以下是中观师的总结：

颂曰：

总如所知非有故 应知内识亦非有

如所知无自性，如是带所知行相之内心，当知亦自性不生。

总之，就像所知无自性或者不可得的缘故，要知道，带有所知行相的内识同样无自性、不可得。

也就是说，所知和内识观待而有，任何一者不可能独自存在。因此，没有离开所知单独的识，也没有离开内识独立的所知。

如云：“不知非所知，彼无知亦无，是故佛宣说，知所知无性。”

就像龙树菩萨所说：“由于知和所知互相观待，在真实中没有知，也就没有所知。既然彼所知没有，那么知也是没有的。所以佛说知和所知都是空性。”

又云：“诸识同幻化，是释尊所说，彼所缘亦尔，决定同幻事。”

龙树菩萨又讲到：“一切识就像幻化一样空无自性，这是佛的言教。识所缘的种种境相也是如此，决定如同幻事。”

其中“幻事”，指幻师幻变出来的事物。这些事物在错乱者前似乎有，但实际当中根本没有。比如，幻师念咒加持石块，结果空中现出一匹骏马。如果这匹马是实事，那么在你认为它存在的地方，应该能得到它。但实际上真正去寻找的时候，什么也得不到。所以叫做“幻事”。同样，一切识以及识的所缘都如同幻事一样，了不可得。

故执内识实有及谤外境定无，将堕险处。唯诸善士修大悲行，以教理密咒为挽持，使不颠堕。

所以，佛教内部的学人如果执著内在的心识实有，并认为外在的境相决定没有，这样就会堕在险处当中（也就是将堕入实执当中，无法契合实相）。只有诸位善士修持大悲心，以教理的密咒挽救、摄持他，才能使得他不颠倒堕

落。

如是已说若离外境定无内识。今当更破唯事有性。

以上已经宣说，由于识和境互相看待，有则俱有，无则俱无。所以，并没有离开外境独自成立的内识。

下面进一步破除唯识师承许的“唯一依他起识有自性”的观点。

首先简单回顾一下对方的观点。唯识师认为：没有真实的外境，现似的境相只是习气成熟的幻变，因此没有所取。既然没有所取，也就没有看待所取的能取。这二取的现相就是世俗，在真实中没有。然而变现它们的根源——依他起识真实。在这样一个实有的依他起识上，分离的能取所取不存在。依他起识以二取空的缘故，就叫做空性。

以下中观师遮破此“实有依他起识”。

首先讲到，既然承许依他起识实有，就必须有一个证知者来证成它，否则无法成立。

颂曰：

若离所取无能取 而有二空依他事

此有由何能证知 未知云有亦非理

如果说离开所取没有独立的能取，然而有以二取而空的依他起识这个实法。那么，你所说的依他起识实有，是由什么证知这一点呢？如果根本无法证知，还说依他起识实有，这就不合道理。

因为，安立任何一种宗义，必须有决定的根据能够证成它。如果没有决定能成立的理由，还一口咬定所立的观点，那就等同随意而说，是不合理的。

若谓由能取所取二取空之依他起有者，此有汝以何识证知耶？若谓彼自证知不应道理。自之作用于自体转，成相违故。如剑不自割，指不自触，轻捷技人不能自乘己肩，火不自烧，眼不自见。

如果说以二取而空的依他起识实有，那么这个“实有”，你是以什么识来证知它的呢？如果说依他起识自己证知自己，这是不合理的。因为自己对自己发生作用，或者自己在自身上运转是相违的。就像剑无法割截自己，手指不能触碰自己，轻巧、敏捷的技人不能骑到自己肩上，火不能燃烧自己，眼睛无法见到自己那样。

我们知道，要想证知万法的真相，再怎么通过外在无情法的仪器等等，最终归根结底也要依靠有情的心识。只有心识才能作为观察者、证知者。所以现在就问对方：你是以什么样的心识，或者说心识以什么方式来证知“依他起识实有”呢？这里只有两种情况：或者识证知自己，这叫做“自证”。或者由自识以外的其他识来证知此识，这叫做“他证”。但实际上，自证和他证都不成立，此外也没有其余的证知方式。以下逐一破除：

这里首先讲到，自证不合理。为什么呢？因为你承许依他起识实有。但是，实法自己证知自己是相违的，因此无法成立。所谓的“相违”是指自证中的“自”和“证”相违。因为说到“自”，就是独一无二，而谈到“证”，就必然要有能

证、所证、证知三轮，才能成立这种运转。

以譬喻来说，首先**“如剑不自割”**：好比说宝剑不能割自己。其中“割”是运作，比如以剑割布。在这种运作当中，有能割的剑，以及所割的布。剑在自己之外的布上面发生运转，才成立“以剑割布”。但是，如果只有剑一个法，没有能割和所割，这样又怎么发生“割”的运作呢？所以说，剑不能自割。

同样，**“指不自触”**：比方说我们可以用手指触摸衣服。其中能触为手，所触为衣，这样因缘和合，就会发生“触”的运作。但是，手指自己没办法触到自己。因为没有分开的能触、所触，只是单独的一个实法，就不可能安立“触”的运作。有人说，我的拇指可以触中指，这不就是手指自触吗？这其实已经不是“自触”了。你观察一下就知道，拇指和中指是别别分开的两个法，有能触和所触，已经不是“自触”了。

另外，**“轻捷技人不能自乘己肩”**：轻快、矫捷的杂技演员，能够顿时骑到别人肩上，但是无法骑到自己肩上。因为要有能骑、所骑，才能发生“骑”的动作，所以自己不能骑到自己肩上。

而且，**“火不自烧”**：火不能烧自己。我们知道，火能烧柴。其中能烧是火，所烧是柴，当火和柴的因缘一和合，柴就被火烧起来了，也就是发生了“烧”的运作。但火自己没有能烧所烧，所以不可能发生“烧”的作用。

最后，**“眼不自见”**：眼不能见到自己。“见”的运转，必须由根、境等的因缘和合才能发生。比如眼前有电视节目，眼和电视节目和合，就发生“见”的作

用。如果只有眼睛自己，没有所见境，就没办法安立“见”。

像这样，包括我们各种的行、住、坐、卧、说话、办事、穿衣、吃饭、见、闻、觉、知等等，都叫做“运转”。你去观察一下，就会知道，这些“运转”都是因缘和合的现相，必须假借众因缘才能出现。一个独立自成的事物，是绝对没办法发生什么“运转”的。

因此可以证明，你们所说的以“自证”来成立依他起识实有，有自许相违的过失。因为，“自”就是“独一”，没办法分成两分。（如果能分为“二”，那就说明是假立的“一”，不是实有的“一”。）“证”，是一种运作。要说有“证”，就必须有能证和所证才行。也就是这二者和合，才能发生证知。既然你承许依他起识是独立的“一”，就永远是它自己，不可能分成两分。既然没有两个法，就没办法出现“证”这种作用。就像两个巴掌才拍得响，一个巴掌永远拍不响一样。所以，以“自证”证成依他起识不合理。

下面讲他证也不合理：

此识亦非由他识证知违自宗故。汝说若有此识为余识境，即失唯识宗故。故此有之能知毕竟非有。

此依他起识也不是由其他识来证知的，因为“他证”相违于唯识宗自宗观点的缘故。如果你说此依他起识成为另一个识证知的境，那么，就会失坏你们唯识宗所许的“识外无境”的宗义。

为什么呢？如果你认为由 B 识去证知 A 识。而且 A、B 两识都是实法，那

么，B 识是能证，A 识是所证，A 识就成了 B 识之外的一个境。换句话说，你认为依他起识是实法，然后由另外一个识去证知它。那么，这个实有的依他起识，就成了有别于能证知识的所证知境。这样就成了识外有境。但是，唯识宗的宗义永远都是自变自缘。识自己变现境相，再去缘这个相，这个境相不是识外的法。所以，承许“他证”违背唯识宗自宗的观点。

因此，无论承许“自证”还是“他证”，这个实有依他起识的能证知者毕竟没有。自证方式的能知者是自己，但自己无法证知自己，所以安立不了；他证的能证知者是这个识以外的一个识，这样就成了“识外有境”，失坏唯识宗的宗义，也无法安立。因此，根本没有一个心识能够证知此依他起识。

若谓不知而有，亦非道理。

如果你认为不必有证知，依他起识一定成立。这就不合道理。

因为既然没有任何一个法能证实它，或者说整个法界当中，没有一个识能够证知你所谓的实有依他起识。这样连证知者都安立不了，你却说，法界中唯一真实的就是依他起识。这是非常不合理的。

以下是唯识师的辩驳：

他曰：虽非他识能知，然有自证。唯由自证证知此识，故此得有。

对方说：虽然此依他起识不是其他识能证知的法，但是自证是有的。也就是唯一由自证来证知此依他起识，所以能成立依他起识实有。

下面中观师破斥对方的回辩：

此亦非有。颂曰：

彼自领受不得成

若谓由彼自证证知自识，亦不成立。

这种自证也不成立。如果你说，由彼依他起识自领受，能够证知自己，这是不成立的。

下面首先讲对方成立自证的理由：

此中有许经部义。为成立自证故，谓如火生时非渐照自体及瓶等，是顿时俱照。音声亦是，顿显自体及义。如是内识生时亦非渐知，是顿了自体及境，故定有自证也。

对方唯识师承认小乘经部宗所说的自证义。为了成立自证，首先从正面，以譬喻说明：

“谓如火生时非渐照自体及瓶等，是顿时俱照。音声亦是，顿显自体及义。”就好比火生起的时候，并不是经过一段时间，渐次照明火本身，以及其他瓶子、桌子等。而是同时双照自体及瓶等的境。音声也是如此。譬如我口中说“瓶子”，这个“瓶子”的音声一显现出来，不必间隔一个刹那，顿时显现声音的自体，并且同时呈现出音声所诠表的意义。

“如是内识生时亦非渐知，是顿了自体及境，故定有自证也。”像这样，内识生起的时候，也不是有间隔，需要逐渐才能了知。而是识一生起，顿时明了自体以及境相。所以决定有自证。譬如说，当眼识生起的时候，既能明了眼前

的境相，同时眼识能够明知自己。也就是说，任何一个识，都具有证知他境和证知自体的两种作用。

其实，如果识是假立的，这样说当然很好，能够成立。但是如果你说识是实法，那就无法避免前面说的自己无法证知自己的过失。

下面唯识师从反面，以理成立决定有自证：

即不许者亦必许有自证。不尔后时忆念其境谓先已见，忆念能领受境者谓我先见，皆不应理。以念唯缘曾领受境，识未领受，念则非有。

唯识师说：你即使不想承许，也必须承许有自证。如果不这样承许，一件事情经过之后，后来能够忆念当时的境相，说“我以前见过某种境相”，并且能够忆念当时领受境相的心识，说“那是我的心先前见到的”，这些全部不合理了。因为，忆念唯一缘着曾经领受过的境，如果当时的识没有领受，后来就没办法忆念了。

这里对方以理成立有自证，说明能够以自证成立依他起识。能成立自证的理由就是“忆念”。也就是通过现在能够回忆曾经领受过的境和有境，成立当时的“自领受”真实。

由无自证故，且彼自识不自领受，余识领受亦不应理。以由余识领受，犯无穷过。

如果你说没有自证，也就是过去在事情正发生的时候，自己的识没有自领受。那么，由其他的识来领受也不成立。因为由其他识来领受这个识，就会犯

无穷的过失。

为什么由他识领受会有无穷的过失呢？

谓见青识，若由后起余识知者，彼能知青识之余识，复应更有余识领受，此后更须余识领受。故犯无穷。又应后识不缘余境，以初识继续所起诸识，皆缘前识为境故。诸有情类，是一识相续故。诸识次第起者，如刺青莲百瓣，由速转故，现似顿起。以是为断无穷过故，决定当许有自证分。

打比方说，生起了一个见青色的识，而且后来能够忆念这个见青色的识。如果当时见青色的识不是自领受，就只能由后起的其他识来领受此见青色的识。那么，这个能证知先前见青识的其他识，又由谁来领受呢？只有两种情况，或者自领受，或者无法自领受。如果它能够自领受，那么先前见青色的识也应当自领受。如果它不能自领受，就要由它后面的识来证知它。这样辗转下去，就要有无数的识来证知前一个识。但最终还是找不到一个证知者，因此会有无穷无尽的过失。

另外，如果你认为当下的识不能自领受，而是由其后的识来领受它，那么后面现起的一切识都不能缘其他境，只能以前识为所缘境的缘故。而且，一切有情只有一个心识相续。这样一来，永远只能知道和最初见青色识相关的事，而对于其他的任何境相都一无所知。也就是说，第一个识了别青色；它后面的识证知这个见青色的识怎么了别青色；第三个识证知第二个识怎样证知第一个识能了别青色……这样一直延续下去，所有识只能是证知前一个识，再不会了

知其他色声香味触等的境相了。

所谓诸识次第而起，就是指按照时间的次序，首先现起第一刹那识，再现起第二刹那识，再现起第三刹那识……这就好比用针去刺青莲花的一百瓣花叶，由于它运转的速度非常快，看起来就像一时之间刺穿一百瓣花叶。但实际上都是渐次的显现。同样，我们的心识相续也是次第而起，虽然现起的速度非常快，但所有的识都是后一刹那接着前一刹那而起的，这就叫做渐次生识。

像这样，当下的识如果不能自领受或者自证知，那么，一定是由其后的识来证知它，这样心识刹那刹那相续下去，就成了无穷无尽，永远没办法证知。所以，为了断除无穷过的缘故，一定要承许有自证分。

其实唯识师的观点里有错误，他说“初识继续所起诸识，皆缘前识为境。”意思是说，后识缘前识为境的时候，不会缘其他的境。但实际上，这只是第六意识的情况。因为第六意识每刹那只能现起一个识，不能同时现起几个。但是，无分别根识可以同时现起。比如，同一刹那，能够见色、闻声、嗅香、尝味等等，也就是眼、耳、鼻、舌、身识能够同时现起。

下面唯识师总结，以后面有忆念，可以推知先前心识自领受：

如是后时起念俱念心境，谓我先见，亦得成立。若不由自证了知识体，则后起念不应道理。由于后时能起彼念，谓我先见，故可比知其能引生后时俱念心境之念者，实有能领受内识自体与彼境体之心在。故由后时念，即能成立有自领受。

总之，以后来能够起念，同时忆念心、境两者，说：“我想起先前见到的境，而且能够想起，我当时是以这样的心见到那个境。”这样以果推因，就知道当时就有双领受，也就是不仅领受了境，并且领受了心本身。上面已经排除了以他证的方式领受，所以必定是自领受，也就是自证成立。

如果不是由自证了知识的自体，那么，后来能够起念忆念前识就不合道理。这样就成无因有果了。如果先前没有领受过，后面还能够忆念，那么，从来没有领受过的东西，我们都应当能够回忆了。

由于后来能够起念说：“我先前见过某法”，所以由此就能推知，由于有此能够引生后来忆念心和境的“忆念”，因此，确实有能够领受内识自体的心，以及能够领受境相体性的心存在。

所以，由于后来有能够忆念先前的识和境的忆念，就能成立当时内识的自体有自领受。

前面已经成立有自证，最后得出结论：

既有自领受则亦有依他起性。汝问：“此有由何而证知。”今如上答。

唯识师说：既然内识有自领受，就可以成立有依他起识的自性。你们前面问：依他起识由什么来证知？上面我已经回答：此依他起识现起的时候，自己证知自己。

意思是说，依他起识可以自己证知自己，或者说自己领受自己。不必别的什么方式，或者以别的识来证知它。

以下是中观宗的遮破：

今为显示彼答非理。颂曰：

若由后念而成立 立未成故所宣说

此尚未成非能立

现在为了显示唯识师的回答不合道理，中观师以“能立等同所立不成”来做破斥。

唯识师说：由后识能忆念先前的心、境二者，推知当时必定领受了这两种法。并且由于心以他识证知不合理，因此成立识现起的时候有自领受（能够自己证知自己）。

中观师说：由于你的能立根据——后识能够忆念，不成立的缘故，因此不能成为能立。所以，能立等同所立之宗不成。

且依成立实有，如是说者。由无自他生故，则彼念心毕竟非有。如何可用未成立之念，而成立未成立之自证也。

你们依于后识有忆念，来成立先前有实有自证。是这样来说的。但是，由于没有自生、他生等的缘故，彼实有的忆念心毕竟没有。这样又怎么能用未成立的忆念，来证成未成立的自证呢？

对方以后面的忆念识，证成前面有自证。我们现在对此观察：后来起的忆念识是真实，还是虚假？如果只是不经观察，说有这样的忆念识现起，虽然可以在世俗中这么讲，但是不能做为成立胜义中有自证的根据。我们现在讨论的

是胜义实相的问题。因此，以正理观察的时候，此忆念识无法成立。为什么呢？

“由无自他生故，则彼念心毕竟非有。”要知道，后面起的忆念作为果法，它由因缘而生。但是在真实中观察，一切“生”都不成立。因此“忆念”不可得。

首先“忆念”不是自生。如果是自生，自己生自己，那么，永远只能不断地生自己，不会出现后后其他的法。这样就会无穷无尽地生下去。而且，由于没有新得的果法，这种“生”也成了无意义。并且，“忆念”也不是他生。所谓“他生”指两个他性的实法，一者能够生另一者。但是，如果他性的因能够生他性的果，那么这个他性的因也应当能生自身以外的一切他性的法。是果和非果在他性上相同的缘故。这样就知道，自生、他生都不成立。同样，共生、无因生也不成立。既然“生”不成立，彼“忆念”也就不成立实法。

“如何可用未成立之念，而成立未成立之自证也。”这样一来，在真实之中，成立自证的能立根据——忆念都不可得，又怎么能以一个自身都不成立的法，去证成自证呢？也就是说，能立尚且不成，更不可能由它来证成所立了。

下面中观宗以“因不成”破斥对方：

若依世间名言增上，亦无以自证为因之念。何以故？如火先成立者，方能以烟比知有火。如是要先成立有自证者，方能由后时所起之念，比知有自证。今彼自证且未成立，其以自证为因之念，云何得有。

如果按照世间名言的方式，以果推因，也无法成立以自证为因的忆念。为

什么呢？

首先讲比喻：“如火先成立者，方能以烟比知有火。”譬如，一个地方最开始没有火也没有烟，然后看见火，随后见到从火中出烟。这样就能成立火和烟是因果关系。这个关系先确立好了之后，再看到烟的时候，就知道它是火的果，才能通过有烟来推知有火。

“如是要先成立有自证者，方能由后时所起之念，比知有自证。”同样，首先要成立有自证，然后见到由自证中产生了忆念，没有自证就不会有忆念。这样建立自证和忆念是因果关系。因果关系成立之后，再通过有忆念，推知前面一定有自证。可以这样以果推因。

“今彼自证且未成立，其以自证为因之念，云何得有。”但是，现在“自证”还没有成立，是观察的对象。然而你却说此“忆念”是以自证为因的忆念，这怎么可能成立呢？

也就是说，首先要成立因，然后成立有此因则有彼果，无此因则无彼果。这样建立因果关系之后，才能说由于现在有这个果，能推知决定有它的因。但是，现在自证还没成立，自证和忆念的因果关系也没确定。又怎么能以现在的忆念来推知前面有自证呢？这是不合道理的。

下面中观师破斥对方的立论不决定：

譬如见水不能比知定有水珠，见火不能比知定有火珠，以无彼珠，由降雨等及钻木等，亦有水火生故。如是此中虽无自证亦有念生，如下当说。

打比方说，虽然见到有水，但不能以此推知一定有水珠。同样，见到有火，也不能以此推知决定有火珠。因为以其他降雨等的因缘也可以出现水，以钻木等的方式也可以出生火。同样，即使现在没有自证，也可以有忆念出生。这个道理会在下文中讲到。

意思就是，现在还没成立自证和忆念有决定的因果关系，你仅仅见到有忆念，就说自证是忆念的因，这就犯了不定的过失。因为对于自证和忆念，一种情况是：由于先前有自证，才能出生后来的忆念。一种情况是：先前没有自证，也可以生起忆念。既然没有决定的因来证成这个问题，就不能一口咬定忆念的因是自证。当然，这里的“自证”，指实有依他起识的自证，我们要遮破的就是此实有自证。而假立的自证无法破除，是可以安立的。

下面中观师总结：

故以自证为因之念，若无自证，念亦非有。今为成立未极成之自证故，汝所说念尚未成立，故此念非有能立之用。如为成立声是无常，云眼所见性。且止如是推察，亦不应理。

总之，你们把“以自证为因的忆念”做为能立，并且说，如果没有自证，那么后来的忆念也不可能有，所以决定有自证。这个立宗是不成立的。因为，你现在要成立一个尚未极成的自证，但是你所说的能立——忆念还不成立。所以，在你的立论当中，“以自证为因的忆念”根本不能成为证成自证的能立，或者说没有能立的作用。就好比为了成立声音是无常，却以它是眼所见的体性为

能立因一样。我们知道，眼所见是指色法，在声音上不成立，所以这个立宗无法证成。以这种方式来推理观察，也是不合理的。

这里对方的能立是“以自证为因之念”。也就是以自证作为因生起的忆念。而且说，如果有忆念，那么前提必须有它的因——自证。但是，现在自证还没有成立，就不能说有“以自证为因的忆念”。既然能立不成，也就无法证成所立宗义。

以下中观师继续破斥唯识宗承许的实有依他起识：

颂曰：

纵许成立有自证 忆彼之念亦非理

他故如未知身生 此因亦破诸差别

中观师说：纵然你们承许有自证，但是，以能回忆此自证识的“忆念”来成立自证也是不合理的。因为自证识是实法，忆念识也是实法，二者是他性的。就像他体的两个相续，一者不了知（没领受）另一者先前的心和境，就不可能生起对另一者先前心和境的忆念一样。以这个道理，也可以破除唯识师安立的其余各种差别。

纵许内识能了自体及境，然说念心能念彼等亦不应理，以许念心是离领受境心之他性故。如慈氏识之自证与领受境，近密之识先未领受即不能念。如是自身后时所生识，亦应不念未曾领受之心境，以是他故，如不知者身中之识。

纵然承许内识能够同时明了自体以及境相，然而说后来的忆念心能够忆念先前的境相和心识也不合理。因为承许忆念心是离开先前领受境相的心识之外的他性法。比如，慈氏的心和近密的心是他性，对于慈氏心识的自证和领受的境相，近密的心识先前没有领受，所以不能忆念慈氏先前的自证和领受的境。同样，自相续后面生起的识，也应当无法忆念它从未领受过的先前的心和境，因为他性的缘故。就像无法了知他者心识的他相续之识那样。

意思是说，如果承许先前的领受识和后面的忆念识是他性，也就是它们各自持有自己的体性，互不观待。就像张三和李四的识一样，别别无关。我们知道，张三无法忆念李四曾经领受的境和当时的心，因为只有自己才能忆念自己心上发生的事，其他人由于根本没有领受过那样的境和心，就不可能出生忆念。像这样，先前的识和后面的识也是别别无关，那么，由于后面的识没有领受过先前的境和心，就无法忆念先前识领受的境和心。

下面唯识师回辩：

若作是念：一相续所摄者，是因果法故，可有念者。

如果对方这样想：前识和后识是同一相续所摄的因果法，所以，应当可以由先前的领受出生后来的忆念。

意思是说，一般他性两个识，如果说其中一者能够忆念另一者发生的事，这当然不成立。但是，这里的前识和后识是特殊的他性，属于同一相续所摄，因此可以成立后识忆念前识的领受。

以下中观师破除唯识师的回辩：

此亦非有，何以故？曰：“此因亦破诸差别。”以此“是他故”之因，亦能破除一相续所摄，及是因果法等一系列差别。谓领受心后所生之念心刹那，以是他故，如他相续之心，应与能领受之心，非一相续所摄，非因果法。故可以此“是他故”之因，广破一切也。

中观师说：即便像你所说，前识和后识是同一相续所摄。但是，只要承许识是实法，就绝对不成立忆念。为什么呢？就像颂文所说：“此因亦破诸差别。”意思是说，以“是他性故”这一个因，就能破除诸如“属于同一相续所摄”，“二者是因果法”等一切的差别安立。具体来说，在先前的领受心之后生起的一刹那忆念心，由于和前面的领受心是别别他性的缘故，就像他相续所摄的心识那样，后面的心应当和先前能领受的心，不是同一相续所摄，也不成为因果。

为什么呢？其实，只要你承许前识和后识是实法，就成了别别无关的他性，根本没有特殊他性和一般他性的差别。既然是他性，就像张三和李四的心一样，是别别无关的两法。其实就成了两种心，不是同一相续所摄。同样，既然是他性，二者都是独自成立的体性，互不观待。这样一来，即便没有前识，后识也能独自成立。而不是有了前面的领受识，才能生起后面的忆念识。所以二者也不成立因果关系。

总之，以“是他故”这一条理由，能够广破一切的差别安立。

问曰：若依汝宗当如何许耶？

唯识师问：如果依照你们中观宗，现在能够忆念先前发生的事，这一点应当怎么承许呢？

答曰：

由离能领受境识 此他性念非我许

故能忆念是我见 此复是依世言说

中观师回答：由于我们不承许离开先前能够领受境的心识，另有一种他性独立自成的忆念心，二者不是他性的缘故，后来能够忆念先前我见到了某种境等等。这是在不观察的情况下，随顺世间说有忆念。

若离能领受境之心，别无他性之念心，如前已说。由无他性之念故，其能领受心之所领受者，非后念心不能领受。故念心亦有境。能领受心之所知者，后念心非不能了知。故可念云，是我见也。

离开能领受境相的心，绝对没有独自成立的他性的忆念心，就像前面讲的那样。由于没有他性忆念心的缘故，先前的心所领受的境相，并非后念心不能领受。因此，后来忆念的心也有境相。先前能领受的心，当时所了知的事，后来忆念的心并非不能了知。也就是以缘起的力量，后来的心能够了知先前发生的事。因此后面心里会想：“我当时见到了某种境相。”

所谓“他性”，是指同时存在的两个实法，二者别别无关，就像东山和西山。这就不可能建立因果关系。正是由于前后的心识不是他性，二者都没有自性，并且观待先前的领受心，能够出生后来的忆念心，所以，前后的心识能

够成立因果关系。换句话说，由于前后的心识都没有自性，所以先前心识领受的境相，后来能够现起忆念，能够了知。其实这就是不可思议的缘起。

此复是依世间言说，非是观察所得，以虚妄义，是世间言说故。

这一切也只是依于世间名言的说法，不是观察所得。然而这只是虚妄义，是一种世间言说的缘故。

意思就是，只要一观察，无论是前面领受境的识，还是后面忆念的识都了不可得，无可言说。只是在不观察的情况下，依世间名言建立缘起律，会说“以前面的领受为因，后面能生起忆念，知道当时曾领受的境”等等。

下面中观师进一步说：

如是颂曰：

是故自证且非有 汝依他起由何知

作者作业作非一 故彼自知不应理

通过以上的观察就知道，自证尚且无有，因为从证知的方式或者证知者等各方面观察，都了不可得，无从证知。那么，你所谓的“依他起识实有”到底由什么来证知呢？要知道，作者、作业和作是不同的三分（也就是能证、所证，以及证知三分），而不是独自成立的“一”。既然不是“一”，以此法来证知彼法，其实就是他证。所以，你说“依他起识，由自证知”不合道理。

如云我自知我，其正了知之我，成所作业。即此所知，复是能知。此之作用，亦无别体。则作者、所作业、作用，应成一体，从不曾见有如是事。如斫

者与树，及斫作用，非是一事。由此亦知自证非有，故彼识不能自知也。

首先举例来说，“如云我自知我，其正了知之我，成所作业。”比如，我们会说“我了解自己。”其中所了解的“自己”是所作业。“所作业”就是指所了知的事，这里是指我自己的状况等等。

如果是假立的，也就是有能了知的“我”，所了知的“我的情况”，以及发生的作用“了知”。那么，所谓“我自知我”只是假名的“自知”，实际上可以分成能作、所作，以及作用三分，这样不是实有的“一”，就可以成立。

但是，在“实有依他起识证知自己”这件事上，“即此所知，复是能知。此之作用，亦无别体。”所了知和能了知是一个。而且，了知的作用，也没有其他内涵，也是指这一个实有的识。这样一来，“则作者、所作业、作用，应成一体，从不曾见有如是事。”意思是说，作者、所作、作用三分就成了一体。但是，从来没有见到有这样的事。既然承许依他起识是实有的“一”，就不可能分成“三”。这样，无论是能作、所作，还是作业，都只是这一个依他起识。但是，能作、所作、作用无二无别根本无法成立。

为什么呢？要知道，发生任何一种运作的时候，“能作”、“所作”、“作用”这三分必定是不同的。打比方说，“如斫者与树，及斫作用，非是一事。”就像在“伐木者斫树”这一事件当中，必定有能斫的伐木者，所斫的树木，以及斫的运作。这三分因缘和合，才能成立“斫树”这件事。如果三分都是同一个事物，就什么也不会发生。或者说，能斫等于所斫，也就是伐木者都成树木了，或者

树木都成了伐木者。或者说，作用也没有其他涵义，那么，伐木者就成了“砍”的动作，或者“砍”的动作就成了树木等等。但这是根本无法成立的。

同样，任何一种缘起事件，都是由多分因缘和合才能发生。在缘起上，能作、所作和作用各不相同，丝毫不会紊乱。“证知”就是缘起事件中的一种。现在唯识师说，依他起识实有，并且能够证知自己，所以叫做“自证识”。但是，“实有”就意味着“独一”，永远都只是一个独立的依他起识，不会发生任何因缘和合的作用。

结果，“由此亦知自证非有，故彼识不能自知也。”既然在独立的依他起识上面，不会发生任何缘起事件，就无法安立“证知”。这样就知道，自证不成立。所以，“实有的依他起识证知自己”不成立。

《楞伽经》亦云：“如剑不自割，指亦不自触，如是应知心，不自证亦尔。”

佛在《楞伽经》中也说：“就好比剑不能割自己，手指不能触自己，应当知道，实有的心识不能证知自己也是一样的。”

到此为止，对于唯识师说的“依他起识实有，以自证成立。”已经破斥完毕。也就是实有的“自证”不成立。那么，既然没有自证，你们所说的“依他起识实有”，又是怎么知道的呢？

下面中观师进一步给对方放太过：

由无自证故。颂曰：

若既不生复无知 谓有依他起自性

石女儿亦何害汝 由何谓此不应有

由于没有自证的缘故，依他起识无法成立。既然依他起识根本没有生过，而且没有谁能够证知它，然而你却说“依他起识有自性”。同样，石女儿也没有伤害过你，你为什么说石女儿不应当有呢？

这里中观师以同等理破斥。意思就是，既然你可以承许从来没生过，也没有任何人了解过的依他起识实有，也应当同样承许从来没生过，也没有任何人了解过的石女儿有自性。

依他起性不自他生，如前已说，现今复说体无可知。如是若许既无有生，复不可知之依他起性，则与依他起性相同之法，复由何理，不许彼为有，彼石女儿亦于汝何害，汝不许为有。谓石女儿，离一切戏论，是圣智所行，是离言自性也。

依他起识不是自生，也不是他生（当然也不是共生或者无因生），所以“生”不可得。这一点在前面已经说过了。现在进一步讲到依他起识的“体”也无不可了知。也就是无论自证，还是他证，都无法成立依他起识有自体。像这样，既然你能够承许一个既没有生，又无法证知的“依他起自性”，那么，与依他起自性相同的事，有什么理由不承许它为“有”呢？也就是说，你应当公平合理，也同样承许石女儿为“有”。但是你却说石女儿不存在。那么，到底那个石女儿对你做过什么样的伤害，导致你跟他有不共戴天之仇，由此你就否认他的存

在，不承许他为有呢？既然石女儿没有害过你，你就应当像承许依他起自性那样，承许此石女儿远离一切戏论，唯是圣者智慧所行的境，是一种远离言说的自性。

下面中观师继续给唯识宗放过失：

又汝前说：“是假有法所依因。”若有依他起性虽可应理。

另外，你在前面说，分离的能所二取法叫做假法，真实中不存在。二取空的依他起识实有，并且是变现二取假法的因，或者说，是二取显现的依处。如果依他起识有自性，这种说法就很合理。但事实并非如此。

颂曰：

若时都无依他起 云何得有世俗因

意谓诸世俗法都无实因也。故汝宗所说，世间名言之因，都无自性。

如果某时根本没有依他起识的自性，又怎么会有能生世俗万法的因呢？意思是说，世俗万法没有一个实有的因了。所以，你宗所说的世间名言之因，根本没有自性。

唯识师原本安立依他起识为世俗万法现起的因，有了实有的依他起识，才出现这一切如幻的二取显现。这样来安立名言。但是，现在依他起识不成立，这样，以依他起识建立的世俗万法也就无法成立了。也就是会招致以下所说的过失：

颂曰：

如他由著实物故 世间建立皆破坏

他宗唯识师以计执实有依他起识的缘故，世间名言的建立会因此全部失坏。

由无智慧执著实物，依他起法如未烧瓶，经汝观察如注以水。是则看待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏。故此唯有衰损，都无胜利也。

由于没有智慧，就会执著有真实的事物。唯识师承许依他起识是真实的法，认为以依他起识为基（也就是根源），才能变现出一切世俗的假法，才会有轮回、涅槃所摄的一切现相。这里，对方唯识师安立的教法体系，就建立在依他起识实有的基础上。这个基础一旦被遮破，整个教法的大厦就会倾塌下来。

现在中观师很不客气地说，“**依他起法如未烧瓶。**”也就是你所说的实有依他起法，就像一个没有经过烈火烧制的泥瓶坯子一样，很不稳固。

“**经汝观察如注以水。是则看待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏。**”经过你的非理观察，就像在未烧的泥瓶中注入了水，这个瓶子就会破裂。由于你们的智慧很差，所以，看待世间建立的行、住、坐、卧，来、去，能作、所作、蒸煮等等，以及外在的色法，内在的受、想、行、识等法，都被破坏了。

“**故此唯有衰损，都无胜利也。**”因此，你安立的“依他起识实有”的宗义，

只会给你宗带来极大的衰损，没有任何利益。

唯识师以为，分离的能所二取相在真实中没有，这种虚妄的显现叫做“世俗谛”。然而二取空的依他起识真实中有，这就是“胜义谛”。但实际上，这种承许会同时失坏二谛。因为胜义中诸法空性，根本得不到实有的依他起识，所以会失坏胜义。并且会失坏世俗。因为名言谛最关键的问题就是建立缘起律。但是，承许依他起识实有，就无法建立因果关系。比如，前识领受的境相，后识发生忆念，由于认为心识实有，就无法安立领受和忆念的因果关系。或者说，先前熏入的种子功能成熟，后面现起带种种境相的果位识，这种因果关系也无法建立。就像前面讲的那样，此实有的“功能”，无论属于过去识、现在识，还是未来识，都无法成立。像这样，因果关系无法建立，整个唯识宗的教义也没办法成立。所以说“唯有衰损，都无胜利”。

因此，应该放弃此“依他起识实有”的观点，承许依他起识自性空，这样，一切世俗中的缘起律才能建立。否则，会失坏世俗中的一切因果关系。

以下中观师讲述，离开空性正道，将会失坏二谛，而无法获得解脱：

如是由自分别所立宗派，入彼道者。

颂曰：

出离龙猛论师道 更无寂灭正方便

彼失世俗及真谛 失此不能得解脱

像这样，以自己的分别安立宗派，不符合二谛的体性（或真相），如果入

于这样的道当中，就会出离龙猛论师承许的空性之道。此外，再没有其他能够寂灭虚妄分别的方便。由此会失坏世俗胜义二谛，而不能得到解脱。

“**由自分别所立宗派**”：从某种意义来说，世间上的人都是“论师”，或者叫做“思想家”。因为人们会对于这个世界上的种种现象，以及它们内在运行的规律等等做出不同的解释。如果不是通过现证诸法实相的智慧，也没有依据佛的圣教量，仅仅凭着自己的臆想、猜测等等来创立的学说，都叫做“由自分别所立宗派”。这些宗派的观点，都有一个共同特点，就是承许胜义中有实法。那么，具体都有哪些宗派呢？

首先，各种的外道，会安立最小粒子、道、自在天、自性、胜我等等是胜义中的实法。

内道当中，声闻乘安立胜义中有无分微尘和无分刹那。他们认为，粗分显现法都是和合的假相。其中空间所摄的万法，剖析到最后，只有无方分的微尘；时间所摄的法，最终可以分到无时分的刹那。由这两种最基本的单位，组成世界上粗大的色法、心法。但是无分微尘和无分刹那是实法，否则不会出现这一切假法的显现。

唯识宗⁶认为，虽然在凡夫看来，能取的识和所取的境别别分离，但是这只是虚妄的现相，真实中不成立。同时，以二取空的依他起识实有。也就是依他起识真实中自性成立。

⁶这里说的“唯识宗”，都是承许依他起识实有的随理唯识宗，不包括承许依他起识假立的随教唯识宗。

“入彼道者”，如果入于承许胜义中存在实法的道，那么，由于不符合无我空性的正理，由此就会“出离龙猛论师道”，也就是脱离了龙猛菩萨安立的空性之道。这样的结果就是“更无寂灭正方便。”意思是说，再没有其他能够寂灭一切戏论分别的方便了。为什么呢？

首先从圣教来说：我们都知道，“空性”是佛法的心要，就像《心经》中所说“照见五蕴皆空，度一切苦厄。”“以无所得故……远离颠倒梦想，究竟涅槃。”像这样，唯有照见一切法空，才能寂灭颠倒梦想，证入寂静涅槃。

而且以正理观察：我们现在沉溺在三界轮回当中，不断地起惑、造业、受苦，根本原因就是有二我执。换句话说，由于误认为有实法可得，也就是认为有真实的补特伽罗——人我，以及认为有真实的其余诸法——法我；以二种我见引生二我执；由此出生二种生死，轮转不已。既然如此，要想寂灭二种生死，就要断除二种我执。也就是要把“错认”之处看清楚。只有看清楚诸法的真相——空性，才能不再起虚妄分别，从而断除颠倒执著。

所以说，离开空性正道，再没有其他方便能够断除二障、现前二智了。就像《般若品》中所说，道的主要是般若，其他一切布施等法都只是辅助因素。

这样就知道“彼失世俗及真谛”，凡是承许胜义中存在实法的宗派，就失坏了世俗谛和胜义谛。结果就是“失此不能得解脱。”由于失坏了二谛，而无法得到解脱。意思就是，由于不了知胜义空性，失坏了胜义谛。同时由于不能无误地通达一切显现全是假立，就无法正确地建立毫无紊乱的因果关系，也就是会

失坏缘起律。这样就会失坏世俗谛。

何故失坏二谛便不能得解脱。

为什么失坏二谛就不能得到解脱呢？

颂曰：

由名言谛为方便 胜义谛是方便生

不知分别此二谛 由邪分别入歧途

因为二谛是方便和方便生的关系，其中名言谛是一种方便，通过它能够悟入胜义谛。如果不能善加分别这二种谛，就会继续出生不符合正理的邪分别。由此就会入于边见的歧途当中。

意思是说，如果没有通达离一切边的空性，或者说没有彻底照见诸法的真实性，那么，我们心中粗细的边见就没办法消除。即使能够脱离粗分的常、断见，但是细分的边见仍然存在。也就是说，见解上的障碍仍然没有消除，不能彻底地离念去执。

同时，心里还会有不如理的邪分别，或者说无法止息邪分别。结果，以邪分别的力量，心无法住于实相本位，还会不断地妄动，继续攀缘虚妄的法。这就叫做“戏论”。也就是说，由于没有如实通达空义，始终认为有实法，这样心就没办法彻底歇下来，还会不断地妄动。因此无法与真实义吻合，就会入于歧途当中。

以下月称论师引用佛经为证，详细阐述这个问题：

如《见真实三摩地经》（即《宝积经·见实会》）云：“世间智者于实法，不从他闻自然解，所谓世俗及真谛，离此更无第三法。”（“世间智者”指佛，或者称为“世间解”。）

经中讲到：“导师佛对于诸法的真谛，不是从别人口中听来的（意思是，不是依靠他人的语言，或者譬喻、推理等等来了解），而是自己现量证知了。佛说：‘一切万法的真实义不出于二谛——世俗谛和胜义谛，除此之外再没有第三种谛。’”

万法的真实义有两个层面：一、妄识的行境，叫做“世俗谛”；二、圣者智慧的行境，称为“胜义谛”。前者只是相对的真实，后者是绝对的真实。所谓“相对的真实”是说，仅仅就无患根识而言，的确显现了诸法的种种行相。针对根识的境界来说，没有欺骗性，的确能得到这样的显现，所以叫做“谛”。但是，这些显现在真实中不存在，只是妄现而已，所以叫“世俗”。由于圣者根本定的智慧以无二的方式契证法界，所以，圣者智慧的行境叫做“胜义谛”或“第一义谛”，也就是“绝对的真实”。因为这是究竟的实相，没有超过它的义，所以叫“胜义”或者“第一义”。除了这两种“谛”之外，再没有第三种真实义。

“众生为求安乐故，于善逝所生信心，如来悲愍于一切，为利世间说俗谛。”

“众生为求安乐故”：一切众生都有离苦得乐的愿望，下至蚊虫、蚂蚁，每天忙忙碌碌地生活，就是为了寻找安乐。尽管众生对于安乐的认识有很大的差

别，但是希求安乐的愿望是一致的。为此，很多人发现，依靠自己的力量没办法实现所愿，于是去寻找能够指示离苦得乐正道的导师。其中有善缘的众生，在一切内外道的导师当中，会选择皈依如来。

“**于善逝所生信心**”：这样的人对于佛生起了信心，发誓皈依佛；同时愿意依止佛的指示，实修离苦得乐的正道，也就是皈依法；并且依止同样修学佛法的人为助伴，这就是皈依僧。

“**如来悲愍于一切**”：如来彻见诸法实相，以悲心怜悯具有各种迷惑、邪见等的一切众生。

“**为利世间说俗谛**”：为了利益世间的众生，让他们最终入于不可言说的真实义，如来首先施設各种权巧方便，宣说了世俗谛。

实际上，世俗谛根本的见解就是缘起正见。因此，佛对于整个世俗的显现，按照众生的根机，或广或略地宣说了种种方便教法。让众生了解到一切世俗的万法，各具怎样的体性差别，缘起上是怎样的等等。让众生对于诸法的体性能够辨别清楚。这样之后，他的心就会从原来很粗的错谬恶见里拔出来，能够越来越深细地看清楚各种的世俗缘起差别。

比如，佛最开始让众生知道，什么是苦，什么是乐；什么是善，什么是恶；以哪种因能感哪种果等等。这样，众生就会得到最基本的因果见，了解最粗分的业感缘起。人们过去由于不了解业感缘起，走的都是背离因果的邪道。在这上面辨别清楚之后，必定能够引生断恶行善的意乐和行为，从而步入人天

乘的正道，实现一种相对的离苦得乐。也就是脱离恶趣，得生善趣。

之后，佛进一步为众生开示三世流转的现相，指示轮回和涅槃两重缘起。也就是宣说四谛法门，广说就是顺逆十二缘起。由此让众生对于缘起，出生更深细的认识。这样之后，众生就能明辨生死道和涅槃道的差别，他的意乐和行为就会转向解脱道。这时候，由于他对于世间、出世间能够抉择得很清楚，就会知道自己的心是怎么落在我执上，怎么起烦恼、造业，流转生死。同时，在行为上也会发生转变，会在出离心的摄持下，主动趋入无我之道。最后能够完全契合无我，时时住在无我的境界当中不动摇。这样，众生就能断除烦恼，脱离生死苦海，实现进一步的离苦得乐。

像这样，众生的心越来越细，能够明辨更深细的缘起理之后，进一步就要转到大乘道。这时，佛会为有些根机的众生开示阿赖耶缘起。这样众生就会知道，阿赖耶识当中有无量无数的种子，到功能成熟的时候，会现起各种各样的果相。其中有一个无漏种子，如果遇到相应的因缘，它就会逐渐地增长，最终成熟的时候就会成佛。懂得这一层缘起之后，就会相信众生都能成佛。也会努力地把握自己的身心，引入大乘道当中。

通过这些方便，众生的心远离了粗分的常、断见，内心稍微成熟，成为能接受胜义空性的法器。这样之后，佛就为众生宣说胜义谛，揭示诸法实相。让众生彻底契合实相，证悟离一切戏论的大空性，实现最究竟的离苦得乐。

所以，为了让众生真正入于胜义谛，佛首先宣说世俗谛。

下面具体讲解佛怎样施設方便，为众生宣说世俗谛：

“人中狮子⁷设世俗，显示众生为六趣，地狱畜生及饿鬼，阿修罗趣与人天，下贱种姓高贵族，大富家庭与贫舍，奴仆之属及婢使，男女等类并二根，所有众生诸差别，佛无比者为世说。智者了知世俗谛，佛为利人故宣说。”

导师佛设立世俗谛的教法，首先为众生显示：在我们整个轮回当中，众生可以分为六趣。从下到上，有地狱、畜生、饿鬼、阿修罗、人、天。有这样的差别相。在人道当中，也有很多的差别相。比如下贱的种姓，有高贵的种姓；有富贵的家庭，有贫贱的家庭；有主人，有仆人；有男人，有女人，有二根（指具男女二根之人，以及黄门）。总之，在整个现相界当中，众生有无量无数的差别。像这样，如来以智慧照见一切差别现相，为世间众生宣说种种世俗法。智者由此能够了知世俗谛。所以，佛为了利益众生的缘故，首先宣说世俗万法的种种差别。

众生对于现相界当中的种种显现非常无知，根本不知道世界上到底有什么，其中一层一层的差别怎么来的等等。像我们南瞻部洲的人类，只知道地球上的事物，对于地球以外的星球了解得都非常有限。而且，在地球上，也只是知道人类和部分共居的旁生，根本不了解此外其他种类的众生。另外，在人类的范畴里，也只是对于心外的色法有一点粗浅的认识，对于自己内在的心王、心所了解的也是非常少。并且，对于种种现相的因果果报也不清楚。总之，对

⁷人中狮子：《大智度论》中云：“如狮子四足兽中，独步无畏，能伏一切；佛亦如是，于九十六种道中，一切降伏无畏故，名人狮子……得四无畏故，名人狮子。”

于业感缘起、阿赖耶缘起等等完全不了知，这就是对于世俗谛极其愚昧的体现。

如来具有尽所有智，能够彻见一切世间的差别相。所以，佛首先让众生开出差别见。了解整个世界形成的因缘，以及果相的差别。最开始，佛为众生指示六道轮回的整体现相，比如在《正法念处经》当中，对于六道中每一道的具体情况，都做了非常广的解释。其次，针对人道来说，佛为我们讲述人道众生的各种果报差别。并且告诉我们，这一切苦乐、贫富、尊卑等的果相，并不是无因无缘而出现，或者由什么主宰者来安排，这一切都是自己往昔业习成熟的果报。像这样，对于各种的因和果了解之后，众生从这里才会得到因果正见。

下面讲佛为众生开示沉溺生死的直接原因：

“众生著此沦生死，不能脱离世八法，所谓利衰及毁誉，所有称讥并苦乐。得利即便生忻喜，失利便起嗔怒心，余未说者皆应知，八病恒损于世间。”

众生由于执著这些世俗的虚相，在生死当中不断地沉沦。直接原因就是无法脱离世间八法。也就是所谓的利衰、毁誉、称讥、苦乐。（其实，“世间八法”就是对于无数顺逆境界的一种归纳。也就是人们喜爱的四种境相，以及相对的四种厌恶的境相。）比如“利”和“衰”这一对，人们获得利益的时候，会立即生起欣喜，失去利益的时候就会生起嗔恼。从“得利生喜、失利起嗔”方面，类推其余三组也是一样。遇到顺逆八风的时候，人的心会生起各种的分别执

著，患得患失。像这样，八种执著的病症恒时损恼世间，众生因此而不得自在。

世间人整天都在八法里面攀缘、执著、追求、取舍。在得到一点享受，获取一些名誉、地位等的时候，就会非常高兴。失去的时候，或者遭遇反方面的讥毁、痛苦等的时候，又会非常痛苦。像这样，缠缚在这些虚妄的境界当中，丝毫不得自在。

从这里就能看出，众生的忧苦都是由妄执引生的。也就是出现种种顺逆境界的时候，心会把这些现相当成真实，会不由自主地缘这些境相分别、执著。结果不得被这些境相紧紧束缚住。要知道，世间八法也叫做“八病”，因为凡夫的这种忧喜状态都是颠倒的，会障碍智慧的显发。结果，本具的智慧光明，随着迷乱的因缘，就会出现无量无数的烦恼，发生无量无数的变化，出生各种蕴界处等的现相。

相反，在遇到这些境相的时候，如果能够不起执著，也就不会发生忧苦了。换句话说，知道这些顺逆境界都像梦中幻影一样，没有实义，只是一场空，得也不值得生喜，失也不足以为忧，这样就能脱离世间八法的缠缚。

打比方说，一个人梦见自己得到了万两黄金，欢喜若狂。一会儿又梦到自己突然破产了，万贯家财洗劫一空，非常悲伤。这就是因为他当时迷惑了，不知道这只是一场梦。如果他知道这只是梦境，当时心就会平静下来。会明白实际上从来没有失去过，也没有得到过什么。就不会再被这些幻境束缚了。

像这样，如果能够知道世间八法像梦一样，无有实义。这样之后，在一切时处当中，你的心就能宽宽坦坦，逍遥自在了。那时候，无论怎样的顺境风或者逆境风，都吹不到你。你会成为一个无喜无忧、如如不动的无心道人。那才是真正的快乐，真正的自在！

讲到这里我们就知道，众生正是因为对于这些世俗谛的虚相，妄起分别执著，认为有实法可得，所以没办法止息行业流转。佛完全了知众生迷惑的状况，知道众生执著眼前这些事物，会辗转不断起惑造业，流转生死，没办法解脱。

所以，佛为了救度众生出离轮回，直接针对世俗谛，首先宣说它是苦、无常、不净、无我的体性。以这些方便，使得众生对于世俗谛的认识由浅入深，由粗到细，这样逐步地遣除无明愚痴，断除粗分的执著。之后，把这些现相全部抉择为空，直接引导他看破、放下，他的心才能停止攀缘分别，止息无意义的求取，一步步地趋近胜义实相。通过这样逐步地引导，众生就会顺利悟入无我空性。然后再给他讲真如，才会知道真实的自己到底是什么。有这样一个成熟的次第。

下面讲众生颠倒执著的状态：

“谁说世俗为胜义，应知彼人慧颠倒。不净苦中说净乐，于无我性说有我，无常法中说是常，住此相中而爱著。”

谁把世俗万法说成胜义，（认为这些现相在真实中有，）要知道，这个人

的智慧完全颠倒，深陷在邪慧当中。

其实，这就是我们这些众生普遍的状况。谁都认为大家生活在真实的世界当中，这里面有很多实义，值得追求。能够在这里得到真实的感情、成功、名誉、财富、地位，能够实现人生的价值等等。所以，会不惜一切地为此逐取。也会因为得到而狂喜，因为失去而悲伤，因为不得而焦虑等等。但实际上，这些事物只是妄心变现的虚相，根本不是真实。众生就是把这些世俗的妄相执为真实（或者说胜义），致使全部陷在颠倒的迷梦当中。

这些颠倒主要可以归纳为四种，也就是常、乐、净、我四种执著。

首先“不净苦中说净乐”，对于不清净的法说为清净，对于苦性的法说为安乐。

先说“不净中说净”：众生的五取蕴，从因至果，从粗到细，完全是杂染的体性。就粗大的现相而言，我们人类众生的身体，最初由内在的烦恼、业，外在父母的不净种子形成；之后在母胎当中孕育；在胎中，以母血滋养身体；住胎期满，从垢秽的产道出生；整个身体由三十六种不净物组成，九孔常流不净；死的时候通体腐烂。总之纯粹是污秽的体性。从更深细处来讲，众生以三杂染为体，也就是烦恼杂染、业杂染和生杂染，没有一丝一毫清净的法。但是众生还颠倒地认为身体是清净的，生命是纯洁、美好的等等。

再说“苦中说乐”：五取蕴纯一是苦，没有任何真实的安乐。最初由于无明迷惑，以烦恼造种种杂染的业，由此变现出千差万别的错乱现相。五取蕴当中

储存着无量无数的烦恼种子和苦种子，只要没有截断苦因，遇缘就会变现各种苦相。整个迁流的过程，完全是苦的体性。整个轮回世间的因因果果，内情外器等等，无非是在这样一种，由苦因不断变现苦相的状况当中轮转。就像病因没有息灭的时候，根本没办法止息病相一样。

但是，众生在这样众苦充满的状况下，还天真地认为，轮回当中有真实安乐。其实，轮回里面所谓的快乐、享受等等，也是转瞬即空，很快又会落入忧苦当中。

“于无我性说有我”：另外，整个世界只是由迷乱因缘，不断地变现出各种果相，根本没有任何主宰性的“我”。只是不同的法，按照缘起律不停地生成、演化，毫不错乱地运转。这里面丝毫没有自性，没有主宰，只是唯法因生唯法果，而没有“我”。

但是，人们对于这一点完全不了知。认为人人都有一个真实的“自我”。因此，念念都是“我”字当头，认为“我”是最重要的，认为生命的意义在于展现自我、实现自我价值等等。

“无常法中说是常”：一切因缘造作的法都是无有常住的（最细的情况是指不住到第二刹那）。由于因缘只会显现一刹那的果相，所以，这个果相没有任何自主性，一刹那就灭了，绝对不会安住第二刹那。这样就知道，把这些刹那即灭的缘生法说成常住，完全是颠倒。

世人不知道有为法是无常的体性， 大家都说各种人、事等常有。像是永

恒的爱情，永久的事业等等。像这样，把希望全部寄托在这些无常法上面，最终只会给自己带来忧苦。

“住此相中而爱著”：众生就住在这些虚妄相当中爱著不已。

好比说一个疯子，眼前总是出现幻相，他会一直缘着这些幻相分别、执著，脱离不开。正常人认为什么也没有，但是疯子会认为这就是我的所爱。所以，他会常常在自己的幻觉和执著当中想着、爱着、苦着、盼着……

同样，具有四大颠倒见的世间众生，都跟疯子一样。他们心里都是妄想，说出来的都是疯话。他们会对于世俗中的不净说为净，对于苦说为乐，对于无常说为常，对于无我说为我。以妄想分别的力量，对于这些原本无常、不净、苦、无我的妄相生起深深的爱著心。这种爱著是非常严重的病，只要还没有歇下来，就会不断地缘这些虚妄的现相追逐、求取，从中出生无穷无尽的苦。这就是世间悲惨的状况。

下面讲具有四种颠倒执著的众生，听闻如来的正法后，无法信受，进而诽谤、堕落的情况：

“彼闻如来所说法，恐怖诽谤不信受，毁谤如来正法已，堕地狱中受剧苦。凡愚非理求安乐，转受百千无量苦。”

很多善根尚未成熟的众生，听闻如来说的苦、空等法，就会产生恐惧心，进而诽谤正法，无法信受。由于诽谤佛的正法，之后就会堕入地狱，感受极为剧烈的痛苦。这样的凡夫愚人，由于违背了正理，虽然希求安乐，但是不仅得

不到安乐，反而会在长劫当中转生恶趣，感受无量百千种苦。

众生常乐我净的颠倒执著太深重。而如来的教法就是在指示真理，这些真理跟世间人的观念完全相反。所以，众生一旦遇到如来的教法，就要面临自己的想法、认识完全被摧毁的状况。

面对这种情况，善根成熟的人，就会像霹雳惊醒迷梦一样，忽然觉得，事实原来是这样，从此会从颠倒当中醒来。因为他有勇气，有辨别的智慧，愿意把错误的见解全部放弃，结果就能恢复正常，趋入正道当中。

但是，善根没成熟的人，听到如来的教法，就会产生负面作用。首先，由于他的实执非常深重，现在听到说真相跟自己的想法完全相反，心里会非常难以接受。而且，面临心里的见解即将被打破，这时候会感觉没东西可抓了，或者自己耽著不已的五欲享受要放弃，或者一直最尊重、最爱护的“我”没有了等等，就会生起强烈的恐惧感。再加上没有敢于接受真理的勇气，不具有辨别的智慧等等。这时候，他心中的颠倒见解就会发生作用，会抗拒如来的教法。

也就是说，那时，他想为自己的想法、做法等等，保留能够继续进行下去的理由。一旦如来的教法进入他的心中，就等于否定自己的一切。他曾经的所知所想，全部成为毫无意义。曾经非常执著的人生观、世界观、价值观会全部被摧毁。而且，他必须有勇气承认自己所有的见解、行为全部是颠倒的、狂妄的，全是疯子的行为。如果没有这样的心，必然会反抗，会排斥真理，无法信受。

当然，还有些人，对于如来的教法，根本没听到心里去。所以，即使表面上听了很多，但是心仍然无动于衷。这也不能代表他接受了真理。

下面讲有善缘的人于佛法中渐次断障证真的情况：

“若有于佛正法中，如实观察不颠倒，超出诸有入涅槃，如蛇脱去其故皮。”

善根成熟的人，遇到如来的正法之后，通过依止师长，听闻正法，如理作意，法随法行的方式，以佛的教法为样本，如实地进行观察。

结果，首先是“不颠倒”：他的心会因此纠正过来，能够看清楚这个世界的面目。他会认识到一切有为法不住第二刹那的无常性；知道五取蕴全部是苦的自性；懂得一切由虚妄分别所生的法，全部是杂染的体性；明白由因缘所生的法无有自性，没有“我”。像这样，他的心会反转过来，再不会像过去那样颠倒了。

通过不断地修学，“超出诸有入涅槃”，他会逐渐超出欲有、色有、无色有，证入涅槃。也就是说，从此之后，再没有生死的妄动。所有粗粗细细的生灭妄动全部寂灭，彻底解脱苦的迁流，现前不生不灭的涅槃，永享真常大乐。

像这样，一个凡夫返迷归悟、断惑证真的过程，“如蛇脱去其故皮”。就像蛇脱去身上的旧皮那样，一层一层地脱尽。正所谓“皮肤脱落尽，唯有一真实。”意思就是，要把遮蔽实相的客尘一层一层地脱掉。什么时候，这些常执、乐执、我执等等从粗到细的执著全部脱尽，那时候一真法界就会全体现

前。这样就知道，我们修道最终就是要找回自己，回归本来面目。就像古人所说：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。”意思是说，做世间的学问，就是知识的积累，所以应当一天比一天积累得多。而修道的事业，只是减少妄执，一天比一天省事省力，最后把妄执减少到没有，那时就达到“无为而无不为”的境地。

下面讲对于空性法生欢喜心的功德：

“一切诸法自性离，空无有相第一义，若闻此法生爱乐，必得无上大菩提。”

前两句讲一切法胜义空性，后两句说对此生爱乐的功德。

首先“一切诸法自性离”：一切万法本无自性。我们迷乱的时候，会认为心前的显现法都有自性。它们存在于空间的各个方位，并且住在过去、现在、未来的时间当中。比如，前面有个桌子，我们会认为，就在那个显现桌子的地方，存在桌子的自体。各种的道路、楼房、车辆、树木、人群等等，眼睛看到它们，就会觉得这些法有自性。但实际上，它们正现的时候就没有自性，只是一个个妄相。或者说，诸法并不是像显现那样，有自体存在，只是一种错觉，实际无有自性。

所以，这些法都是相而无相，当体即空，叫做“空无有相”。也就是说，身心世界中的一切法，正现的时候，就是空性，就是无相。就像《金刚经》中所说：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。”

这样的诸法自性空就是“第一义”。也就是圣者现证的真实义。圣者证悟的就是空性，由此就能脱开了妄执，回归真如实相。从此远离颠倒梦想，止息一切忧苦。我们凡夫迷惑，正是由于不了知空性，执著现前的妄相真实。由此生起各种妄想分别，迷失自性，感受各种身心忧苦。所以，证悟空性至关重要，凡夫和圣者的差别也是由此安立的。就像《金刚经》中所说：“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”一切佛都是由于证得空性，离开一切妄执而成道的。

因此，“若闻此法生爱乐，必得无上大菩提。”我们如果能够对于三世诸佛之母的空性法门生起爱乐之心，这就是对于成佛的根本生欢喜，这样的人决定会相应空性，最终证得无上菩提。

下面讲诸佛证悟的胜义实相：

“佛见诸蕴皆空寂，诸界及处亦复然，诸根聚落⁸咸离相，能仁皆悉如实知。”

佛见到诸蕴、诸界，以及诸处所摄的一切内外显现法，真实中原本无生，本来寂静。包括外在的器世界，各种色声香味触的显现，以及内在眼耳鼻舌身意诸根，还有心王、心所等等。这一切的显现法都是本来空寂。只是众生不了解，认为这个世界热闹极了，每天都有新事物、新现象发生。好像这个世间的剧场，永远都是锣鼓喧天，从来不会休息。

⁸聚落：众人聚集之地。如《十诵律》云：“聚落者，若一家二家众多家，有居士共妻子奴婢人民共住，是名聚落。”

“诸根聚落”指我们具足六根的身体。它像一个聚落一样，是六根的根据地，眼耳鼻舌身意根就聚集在这上面。“咸离相”，但是这些本来离相。我们认为有诸根，其实诸根只是幻影。最终证悟的时候，根尘全部消掉，六根就会还原为光明本性。

“能仁皆悉如实知”：十方诸佛全部如实证知本来空寂的胜义实相。正所谓“佛佛道同”，诸佛都是这样现见，没有差别。所以说，胜义谛是三世诸佛共证的真谛。

以上对于《见真实三摩地经》中的教证讲解完毕。这样就知道，二谛是诸佛所证之义，是无倒通往涅槃的唯一途径。下面讲为什么唯识师承许依他起识实有，会失坏二谛而不得解脱：

远离世俗胜义谛者，何有解脱。故执唯识可由邪分别转入歧途也。

这里是解释颂文中的“不知分别此二谛，由邪分别入歧途。”意思是说，脱离了世俗、胜义的正轨，不会有解脱。所以 如果执著依他起识实有，以此邪分别无法契合诸法无我的空性，不可能证得涅槃寂静，这就是误入歧途。

通过以上的教证就知道，“远离世俗胜义谛者，何有解脱。”世俗谛，指虚妄根识前的一切现相，迷乱习气没有消尽的时候，必定会无欺显现这些相，这些都是无而现的。胜义谛，是说这一切现相本来没有，本性空寂。

如果能如实地契合二谛，一来顺应世俗谛离苦得乐的正道，如理取舍；二来符合胜义谛无缘之理，内心离开耽著。像这样，遵循世俗、胜义的双轨，最

终必定能够证入本来不二的实相。因此，只要沿着世俗谛、胜义谛的轨道，必定能够到达解脱的目的地。但是，如果偏离了这种正轨，没有如实遵循二谛，如理行持，就会入于邪轨当中。这样就没办法到达涅槃果地了。

“故执唯识可由邪分别转入歧途也。”所以，如果你执著二取法空，但是以二取而空的依他起识实有。这就不符合万法皆空的真谛。由此，你心里对于识的执著始终没办法消除。也就不能住于无缘离戏当中。意思就是，只要你心里还留有一丝执著，法性就没办法全体显露。就像张拙秀才悟道时所说：“一念不生全体现，六根才动被云遮。”所以，无论对于任何法有执著，都会障碍本性，使你不能获得究竟涅槃。

下面解释偈颂中“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”的涵义：

此说名言谛为方便者。如经云：“无文字法中，何说何可闻，于不变增益，故有闻有说。”唯依名言谛，乃可说胜义。由通达所说胜义，乃能得胜义。如论云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”所说胜义，即是方便所生之果。以方便生、果、所得、所证同是一义。

首先讲“由名言谛为方便”：就像《三摩地王经》中所说：“在远离文字的真实义当中，哪有什么可说可闻的？然而佛在教法里面，说此说彼，所以也会有讲说有听闻。”

所谓“无文字法中，何说何可闻”是指，真实中没有可说可闻，正所谓“凡有言说，皆成戏论。”所以，真实义本来无可言说。“于不变增益”，但是，佛为了

救度世间有情，对于本来无文字的不变法，增益、假立说为有此有彼。比如说世俗中的五蕴、十二处、十八界、四谛、十二缘起、六度等等，以及说十六空、二十空等等。安立这样的教法名言，“故有闻有说。”人们就可以讲说，听受。

这样安立的必要：首先“**唯依名言谛，乃可说胜义。**”针对凡夫众生，只有依靠名言谛，才能宣说胜义。如果不依靠名言谛，那么《般若经》也没有，中观的论典也没有，就根本没办法宣说。以这种名言的方便，结果就是“**由通达所说胜义，乃能得胜义。**”听者能够通达所说的胜义。由于通达所说的胜义，就能依解起行，证得胜义谛。

下面讲偈颂中的“胜义谛是方便生”：就像《中论》中所说：“不依止世俗谛，就没办法得到胜义谛。不得胜义谛，就不可能得到涅槃。”这里的“胜义”是指方便所生的果。也就是借助方便能够引入胜义。另外，“方便生”、“果”、“所得”、“所证”都是一个意思。

要知道，如果不依止名言谛，也就是没听人说过，也没看过这方面的经论等等，就没办法了解胜义谛。“教法”也叫做“法界清净等流”，这是诸佛从现证法界当中，流出来的方便文字。教法的所诠义和诸佛见到的实相完全相应。因此，众生听闻如来的圣教，就能逐渐了达胜义谛，最终依解起行，证得胜义谛。所以，教法的作用非常大，文字虽然不是胜义本身，但是它是指示胜义最好的一种方便。通过这种指引，善根成熟的众生能够由有缘悟到无缘，从有相

悟入无相。通过文字的言说，最终会了达无文字的真义。这就好比以指指月，虽然手指不是月亮，但手指有引导人们见到月亮的作用。因此，对于“文字法”和“真实义”要圆融地理解。既不能一说到不立文字，就废弃教法；也不能一说到教法有说有闻，就认为第一义谛也是文字相。

以上中观师引用圣教，证明唯识师承许实有依他起识有失坏二谛的过失。下面唯识师为此做辨驳：

他曰：汝于吾等极无顾忌，我今于汝亦不容忍。汝仅善破他宗，谓以正理观察不应理故，破依他起自性。我今仍以汝所说义，不应理故，破汝所许世俗。

对方说：你对我们毫无顾忌，我现在对你不再容忍了。你只是擅长破坏别人的宗派，说以正理观察不应理的缘故，破除依他起自性。我现在也以你们所说的破自生、他生等的道理，同样说以正理观察不应理的缘故，你们所承许的世俗谛也不成立。

下面中观师回驳：

答曰：若汝如无始以来，经百千艰苦所积财宝，被他夺去，诈现亲善授以毒食，还夺其财，期以怨相报者，可随汝欲。何害我等自得胜善利益。

中观师回答：你现在的行为，就像从无始以来，经过百千辛苦积累了一笔财富，却被别人夺走。这时候诈现一种亲善的行为给予我们杂有毒素的美食，来夺回自己的财富。只有夺回自己的财富，你心里才会欢喜。其实，我们以正

理破除依他起识自性，就是让你放下执著。如果你不明理，还要以怨报德，那就随你的意愿吧。这不妨碍我们自己得到殊胜善妙的利益。

意思是说，你们唯识师不要认为，我们经过非常大的辛苦，建立的圆满、殊胜的宗义，现在被别人夺去了。也不要因此而不甘心，想方设法要夺回来。既然在正理面前，依他起识有自性无法成立，这就表明所谓“实有依他起识”，只是你心里的一种虚妄执著。因此，你现在应当放下这种不合理的执著，承许依他起识无自性。否则，一直这样固守己见，执著不舍，就无法契合胜义空性，这样只会对你不利，于我宗无害。所以我是为你好，你不要以怨报德，非要强词夺理，说我们承许的世俗谛也不合理。

其实，你说以自生、他生等道理，破除我宗所许的世俗，这是根本不可能的。因为，我们中观应成派自方没有承许，只是随顺世间假立，依他方而言说。

下面讲中观师承许世俗诸法的方式：

颂曰：

如汝所计依他事 我不许有彼世俗

果故此等虽非有 我依世间说为有

就像你所计执的依他起实事，我不承许真实中有这样的世俗法。以有必要的缘故，像是蕴、界、处，包括依他起识等的世俗法，虽然真实中没有，但是我们依于世间说它们为有。

“果”指必要，说蕴界处等法，能够让世人舍弃邪宗，渐次趣入真实义，有这样的必要，所以我们依世间说有依他起识等等。

汝执自宗所说依他起自性，是圣智所证，我不许有如是世俗。若尔云何？彼虽非有，然是世间之所共许，唯依世间说彼是有，随彼而说，即是遮彼之方便故。如薄伽梵说：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者我亦说有，世间说无者我亦说无。”

你们执著自宗所承许的依他起自性，是圣者智慧所证的境。然而，我们不承许真实中有这样的世俗法。虽然我们也会说有依他起识等等，但是没有任何执著。具体是怎样的呢？依他起识虽然没有，然而依他起识是世间一致共许的。像是世间人共许眼识、耳识等等。我们仅仅依顺世间说依他起识是有。这样随顺世间来说，是一种使世人舍弃邪宗、渐次通达真实义的方便，因此有必要这样说。就像世尊所说：“世间跟我争辩，而我不跟世间争辩。凡是世间说有的，我也说有，凡是世间说无的，我也说无。”

首先讲，中观自宗和唯识宗，由于见解不同，虽然都说依他起识，但是意义有所不同。“汝执自宗所说依他起自性，是圣智所证。”唯识宗执著依他起识有自性，成为唯识自方的一种承许。但是中观宗不一样，“我不许有如是世俗。”我们有空性正见，对依他起识等的世俗法没有执著。也就是中观宗没有任何自方的承许。

那么，中观宗到底怎么安立世俗谛呢？“彼虽非有，然是世间之所共许，

唯依世间说彼是有。”这里“彼”指依他起识，以此为例，其余蕴、界、处所摄的一切世俗显现法都是如此。像是有无、常断、一异、来去、生灭、善恶、因果、染净、是非、凡圣，以及无常、苦、空、无我等等，凡是有显现，或者说成为妄识所行之境的法都是如此。这些林林总总的差别法在胜义中没有，只是缘起的幻现。由于是世间所共许，所以在世俗中说这些法有。

这样随顺世间宣说世俗法的必要是什么呢？“随彼而说，即是遮彼之方便故。”这样的言说，能够成为“遮彼方便”。其中“遮彼”指遮除邪宗。譬如，虽然胜义中没有依他起识，但是我们会说依他起识。这样能够破除一切认为“心外有境”等的邪见，以及遮破计执有自在天等作者的邪宗。依靠这种方式，人们就能舍弃邪见。同时会知道以心造业，由心感果的缘起道理，懂得一切因果律丝毫不爽。这样之后，他会把所有的修行，唯一归在自心上。会在心上断恶行善、舍染取净、转小为大等等。进一步说，人们了达一切都是唯心变现之后，就会知道外境的色声等法只是习气成熟变现的妄相，这样自然能够断除对心外色法的执著。

再举例来说，宣讲五蕴、十二生处、十八界等的差别法，可以有力地破除计执人我的恶见。因为，当你对于蕴、界、处有了很明确、详细的认识，就会发现所谓的“有情”只是具有种种体性不同的法，而且这些差别法刹那即灭，这里面根本没有常、一体性的“我”。这样就能通达人无我，可以逐渐息灭烦恼，断除分段生死。

另外，这样说还能成为趣入胜义谛的方便。虽然胜义谛远离言说，但是对于大多数人的根机而言，没办法直下契入。所以，要先通过有言说，再悟入无言说。所谓“万法皆空”，首先要提出“万法”，再说这些法是空性。也就是先要宣说从色法到一切智智之间的一切法，这些法就是空基。然后再说这些世俗法自性空。

懂得这种道理之后，就能把握好圣教的关要。也就是说，一方面诸法皆空，另一方面，也要有条不紊地建立世俗万法，这样宣说有很大的必要。

其实，我们的本师佛也是以这种方式说法的。“**世间说有者我亦说有**”，世间人对于种种的现相说为有，世尊就说这些现相有。因为针对于错乱习气没有消除，仍然处在无明迷梦中的众生来说，的确有各种各样的现相。有苦乐、有因果、有善恶等等。因此，世尊虽然是大觉者，没有任何虚妄的二取显现，真实义也没有任何可说的。但是，为了引导众生悟入实相，就要随顺众生，他们说有什么，世尊也说有什么，以这种方式能够把众生逐渐引入真实义当中。

所以，世尊不会有自方的承许。唯一随他方而说。中观应成派也是这样。直接相应根本定现证的智慧行境，或者说直接抉择真实胜义，这以外的世俗显现不是他的重点。所以应成派自方没有任何承许。只是随顺他方而说。

下面中观师说，你们唯识师根本无法破斥我们承许的世俗谛：

颂曰：

如断诸蕴入寂灭 诸阿罗汉皆非有

若于世间亦皆无 则我依世不说有

就像在五蕴暂时息灭，入于无余依涅槃的阿罗汉面前，世俗的蕴等诸法都没有显现。如果在世间众生的妄识前，这些世俗万法也没有，那么我依随世间也不会说显现法有。

应成派承许世俗法，就像世尊说法那样，“世间说有，我就说有，世间说无，我也说无。”如果在世间有情的心识前，没有蕴等的显现，他们说没有，我也会跟着说没有。

下面首先讲中观自方无有承许，只是依世间他方言说：

如阿罗汉，入无余依妙涅槃界，一切世俗皆悉非有。若此世俗设于世间亦非有者，犹如阿罗汉之蕴等。我依世间亦不说彼等为有也。故唯依世间故，我许世俗，非自力许。

就像阿罗汉入无余依涅槃的时候，一切蕴等世俗法都不现前。如果这些世俗万法，在世间有情的心识前也没有，就像阿罗汉的蕴等那样，那么，我们依随世间，也不会说这些法有。我们唯一依于世间的缘故，我们所承许的世俗，并不是自方认为真实中有世俗法，只是随他方来说。

对方唯识师，想通过破自生、他生等的正理，破斥我们承许的世俗法。自宗在这里说，你们破不到。因为我们只是随顺世间而说。在世间人的心识面前，不会像阿罗汉入涅槃那样，一切显现全部没有。他们认为这些蕴界处等的世俗法样样都有。所以，我们也只是随顺世间，说此有彼有，但是我们并不是

真正承许世俗法有。

由此，中观师回辨唯识师：

此唯是世间所许，故应唯待彼许者而破，待余人则非。

中观师说：你们破错了对象。要知道，“遮破”必须认清所破的对象。谁对于你的所破法有执著，你应当破斥那个宗派。谁对于你的所破法没有执著，就不成为你所破斥的对象。

我们在前面讲过，对于世俗谛的承许，唯一随顺世间。如此一来，“**此唯是世间所许**”，所谓蕴等世俗法，唯一是世间人所共许。既然你想遮破，“**故应唯待彼许者而破**”，应当唯一针对这些承许世俗法的人来破。“**待余人则非**”，而不是破斥其他不承许世俗法的人。我们自方不承许世俗法，所以不是你要破斥的对象。

这里唯识师要破中观宗所许的世俗，但是，由于中观宗自方并不承许任何世俗法，唯一随顺世间而说。而世间人承许世俗显现。这样一来，唯识师要破的就是世间人承许的世俗谛。

这样的结果如何呢？

颂曰：

若世于汝无妨害 当待世间而破此

汝可先与世间诤 后有力者我当依

现在，你和世间的立论不同，那么必定有正确和错误的区别。如果世间的

观点不能妨害你的观点，那就证明你的观点正确。你就应当针对世间所许的世俗法做破斥。所以，你可以先跟世间人较量一下，看看谁的立论更有力。得出结论之后，我会依于有力的那一方观点来做承许。

我等为遣世间之世俗故，设大劬劳而住。汝可破此世间世俗，倘汝不被世间妨害，我亦当助汝。然世间决定妨害于汝，故唯当旁观也。汝可先与世间相诤，若汝获胜，我愿依汝。然汝必为世间所败，故我唯当依止具有强力之世间也。

中观师说：我们这些修行人，为了遣除自身错乱的世俗法，非常精勤地修持解脱道。（意思就是，我们的目的是现证胜义，灭尽一切迷乱的二取显现，而不是还要保留世俗法。所以我们不会特别建立世俗显现。）而你们既然那么在意世俗谛，你可以去跟世间人辩论，破除世间人所承许的世俗法。如果你的立论不会被世间人破除，仍然能够成立，那么我也会帮助你，承许你的观点。但事实上，世间的承许决定会妨碍你的立论，所以我不会帮助你，只能在一边旁观。你可以先跟世间人争辩，如果你获胜，我就愿意依随你。但是，你必定会被世间人击败。所以，我唯一应当依止具有强力的世间来做承许。

为什么说唯识师“**必为世间所败**”呢？要知道，在世间的无患根识前，心识和境相全部无欺存在。如果唯识师说，这些色等境相，以及眼等诸根没有，只有一个依他起识。这样否认根、境等的显现，就成了对世俗谛的诽谤。中观师为了寂灭一切戏论，以抉择胜义谛为主。由于真实中没有世俗万法，所以，对

于世俗谛不做任何自方的承许，“唯当依止具有强力之世间”，唯一随顺世间无患根识前的境和识来承许。

以上中观师通过阐述自宗对于世俗谛的承许方式，证明唯识师的破斥不成。下面唯识师继续放过失：

他曰：若汝怖畏世间妨难，虽无正理亦许世俗，则亦应畏圣教妨难而许唯识。如经云：“如是三界皆唯有心。”

对方说：如果你害怕世间的妨难，即便没有真实成立的理由，还要随顺世间来承许世俗法。同样，你也应当畏惧圣教的妨难，而承许唯识。就像佛在《十地经》中所说：“如是三界都只有心。”

下面中观师回辨：

答曰：佛所说经如琉璃宝地。汝不知彼体性差别，迷为实事识水。今欲取彼实事识水，汝之智慧如未烧瓶，试为汲浸必当碎成百片，徒为知彼体性者之所耻笑。此经密意，非如汝慧之所解也。

自宗回答：佛所说的经义就像琉璃宝地。你不了解此宝地是琉璃体性，误以为佛经里讲的是实事心识，譬喻为水（也就是把琉璃看成了水）。本来佛说空性，你却误以为有实有依他起识。现在你想取实事的心识之水，放在你那没有经过烧制的智慧泥瓶里面，结果泥瓶必定会破裂成一百片。徒然被了知万法体性的智者所耻笑。这部经的密意，根本不是像你的智慧所理解的那样。

如果一个泥瓶，经过烧制成了坚固的体性。那么，无论装什么，它都能承

受住，不会破裂。但是，如果没有经过烧制，就会非常不牢固，盛入水的时候，就会破裂，水会全部漏光。同样，应当以如理如量的智慧来建立宗义。这样，无论怎样观察都不会被破坏。但是，你建立宗义的智慧经不起考验，现在你要注入承许依他起识实有的宗义，结果这种观点必定无法成立，一切都会瓦解。

若尔经义云何？

唯识师说：那么，佛在《十地经》中说的“如是三界皆唯有心。”的密意到底是怎样的呢？

颂曰：

现前菩萨已现证 通达三有唯是识

是破常我作者故 彼知作者唯是心

中观师说：佛经中说，第六现前地菩萨已经现证胜义法界，并且通达世俗中三有万法唯一是识。这样说的目的是，能够破除常我等是万法的作者，由此了知世间万法的作者唯一是心。

下面结合“如是三界皆唯有心。”的前后经文，解释如来如是说法的密意：

如前经云：“随顺行相观察缘起。如是但生纯大苦蕴、纯大苦树，其中都无作者受者。彼复作是念：由执作者方有作业，既无作者，于胜义中业亦无得。彼复作是念：如是三界皆唯有心，如来分别演说十二有支，一切皆依一心而立。”乃至广说。

《十地经》中说：“第六现前地的菩萨，随顺诸法行相，观察缘起规律。看到只是生一个纯大苦蕴、纯大苦树，这里面根本没有作者和受者。”

一切万法都是因缘和合而幻变。其中错乱因缘和合的时候，所生的法就是纯大苦蕴、纯大苦树。“纯大苦蕴”，其中“纯”指纯一、完全。“蕴”是积聚之义，意思是诸法唯一是苦的自性，没有任何安乐。“纯大苦树”，就像从种子当中，出生根、茎、枝、叶、花、果，同样，整个从因到果的一切显现，纯粹是苦法。“其中都无作者受者”这里面就是如幻的因缘和合，现起如幻的果。没有任何实有的作者和受者。意思是说，这些世俗法具有多种体性。根本没有常、一体性的作者和受者的“我”。

“六地菩萨又这样观察：由于执著作者“我”才发起作业。既然作者不可得，那么胜义中业也不可得。”

在世俗中，不观察的时候，我们承许作者是因，作业是果，由诸多因缘和合，就会发起作业，这里面根本找不到常、一的作者“我”。但是在胜义中观察，作者不可得，所以，作业也安立不了。

“六地菩萨又这样观察：像这样，三界都只有心。如来分开演说从无明到老死之间的十二有支（指十二种因缘和合而有的支分）。统合起来，一切唯一依于一心而建立。”像这样做了诸多广说。

下面中观师解释经中所诠释的意义：

如是破除常我作者，于世俗中，见唯内心乃是作者。以是通达三界唯识。

这样能够破除常我的作者，在世俗中见到唯一内心才是作者。由此通达三界唯识。

佛经当中，通过讲五取蕴唯一是造苦的机器，生苦的器皿，说明唯蕴无我，从而破除常我，进一步通达三界唯识。比如，我们现在认为，有个“我”在造业，是业的作者。但是，真正去观察五取蕴的时候，就会发现只是各种的色法、心法和合运作，并且都是刹那灭的体性。

从因位上看，五取蕴就像一个机器那样，具有各种身体和心识的部件。它们不断地和合运转，发生种种变化。就好比一台机器在生产面包。如果是一个独一、常住的机器，就什么也生产不出来。实际上，机器内部的各个部件在不停地和合运转，只是对于这些支分的积聚，假立为作者的“机器”，这里面根本找不得常、一的作者。就果位来说，由于前世的业习在今世成熟，所以从这个积聚的身心相续当中，会现前各种的苦。这样就知道，五取蕴唯是造苦的机器、出苦的器皿，这当中绝对没有“我”。

下面解释偈颂中的词义：

菩提谓一切种智，萨埵谓思惟。由彼有此思惟，故名菩萨。或彼有决定趣向菩提之心，故名菩萨。或决定成菩提之有情，名为菩萨。是略去其中间句也。通达谓证悟义，现证谓亲证法界。现前是第六地名。此等是释文义。

颂文中的“菩萨”是梵语“菩提萨埵”的简称。其中“菩提”指一切种智，“萨埵”指思维。由于他具有这种思维（或者说想法）：“我一定要证取一切种

智。”具有这种愿心的人就叫做“菩萨”。或者，他有决定趣向菩提的心，也就是当来决定成就无上菩提，所以叫做“菩萨”。此处所说略去的“中间句”，即是：决定趣向菩提或决定成就菩提。后面“通达”是证悟的意思。“现证”，指现量亲证法界，不是以比量间接推断，也没有前后刹那的间隔，是当下现量触证，所以是“亲证”。“现前”是第六地的名称。这是在解释偈颂的文义。

如是已说经义，更以余经显示斯义。

像这样，已经宣说了《十地经》的经义，下面再以其他佛经，显示这种意义。

颂曰：

故为增长智者慧 遍智曾于楞伽经

以摧外道高山峰 此语金刚解彼意

为了增长智者的智慧，遍智佛陀曾经在《楞伽经》中，为了摧破外道承许的我、自性等为世间作者的恶见高山峰，宣说“唯心是作者”。通过此语金刚，能够了解佛宣说“唯心是作者”的真实密意。

此谓此处所说颂。如《楞伽经》偈云：“余说数取趣，相续蕴缘尘，自性自在作，我说唯是心。”

颂文中的“此”指这里所说的偈颂。如同《楞伽经》中所说：“其余外道的教主，说数取趣、相续、蕴、缘、微尘、自性、自在天等造作万法，而我（释迦佛）宣说万法的作者唯一是心。”

为解此义。颂曰：

为了理解此《楞伽经》偈颂的涵义，以下再以颂文宣说。

各如彼彼诸论中 外道说数取趣等

佛见彼等非作者 说作世者唯是心

如同彼彼外道诸论当中所说的那样，有些说数取趣是作者，有的说时间是作者，有的说微尘、自性，或者主宰者大自在天、上帝等是作者。佛见到外道教典当中说的这些法，根本不是作者。所以，为众生开示，造作世间万法的唯一是自己的心。

外道的学说当中，为了解释一切显现法的来源，都会谈到“万法作者”这个问题。因此会有九十六种，乃至更多种类的立论。佛来到人间，首先破除一切外道的邪说，由此才能让众生趋入内道清净的教义当中。

言外道者，依多分说。以此法众亦有假立补特伽罗等者，或说彼等亦非法众，如诸外道不能无倒了解佛经义故。如论云：“凡说人蕴者，世间数论师，鸛鹑徒无衣，问彼离有无。故知唯佛教，宣说甘露法，离有无甚深，是正法殊胜。”

颂文中所说“外道”，是从多部分来说。（意思就是，持这种观点的外道占的比例较多。）其实，在内道学法众当中，也有一些承许补特伽罗等是万法作者。或者说，如果内道的学人，承许心外有作者，也可以归属在非法众的行列当中。因为，他们的见解就像外道那样，不能无颠倒地了解佛经真义的缘故。

就像《宝鬘论》中所说：“凡是说到补特伽罗和蕴是实法的宗派，比如世间的数论师、裸体外道的论师等等，他们似乎也说到了远离二边，但是问他们远离有无二边的涵义之时，他们不能真实解说。所以要知道，唯有佛的圣教，宣说了空性甘露法，远离有无等二边的甚深涵义。这就是佛法的殊胜特点，是外道诸宗所不具的。”

当知执著蕴等者唯是外道。言各如者，谓各各宗。此即表示，诸外道类，亦计蕴等为作者，以此生死无始，故邪分别，何者不曾有？何者不当有？即现在世白净断等，亦计实蕴而为作者。诸佛世尊，由见彼补特伽罗等，皆非作者，故说唯心是世间之作者，此是经义。

要知道，执著蕴等实有的唯一是外道。偈颂中的“各如”，指各种宗派。这里表示各类的外道，也计执蕴等是作者。因为无始以来辗转生死，所以起种种不正确的分别，他们会说“从无始流转到现在，生生世世的现相全部真实存在，过去哪一个不是曾经有？未来哪一个不是将要有呢？”像这样，认为过去、现在、未来的显现法全部实有。就连内道当中，也有诸派所谓“白净断”等，也执著实有的五蕴是作者。诸佛见到内外各派所说的补特伽罗等，都不是作者。因此宣说唯一自心是世间的作者。这就是《楞伽经》中偈颂的真实涵义。

如是已说，由破余作者，文义已尽，故彼唯字不破所知。更以异门明不破外境。

以上已经破除了心外的其他作者，对此讲解完毕。因此，唯识的“唯”字，破除的是心外作者，而不是破除所知。下面再以另外的门类说明“唯”字不破外境。

颂曰：

如觉真理说名佛 如是唯心最主要

经说世间唯是心 故此破色非经义

好比说“觉悟真理者”，省去后面“真理”二字，只取一个“觉悟”，就称名为“佛”（梵语“佛”是觉的意思）。同样，说万法当中“唯心最主要”，省去“最主要”三字，说为“唯心”。因此，经中说“世间唯是心”，是指“世间是唯心最主要”，所以，认为“唯”字破除色法，不是佛经的真实意义。

如于真理觉悟者，略去前句，说名曰佛。如是应知唯心最为主要，遮遣余法亦是主要，故说三界唯心。故此仅是遣除色等为主，非说唯有心都无色等，遮其为有也。应许唯如吾释乃是经义。

如同“于真理觉悟者”一句当中，省略前半句“于真理”，简称为“觉悟者”——佛。同样，要知道“唯心最为主要”这句话的本义是，否认其它法是主要。省略“最为主要”后半句，所以说“三界唯心”。因此，这只是遣除色等为主要的主要的立论，不是说只有心没有色法，遮除色法为有。应当承许唯一像我这样解释，才是佛在经中宣说的真实涵义。

前面唯识师以佛在《十地经》中说的“如是三界皆唯有心。”证明自宗承许

的“无有外境，唯有内识。”的宗义。中观师通过引用并解释《十地经》当中，对方所引经文的上下文，以及《楞伽经》中的偈颂，阐述佛经的真实涵义。并说明应当如此解释经义。

下面讲，假如以唯识师“无境有心”的立论解释经义，会有佛经前后自许相违的过失：

若如汝宗，颂曰：

若知此等唯有心 故破离心外色者

何故如来于彼经 复说心从痴业生

如果像你宗承许的那样，佛经的意义是，（佛知道）“此等显现法唯是自性有的心识”，以此而破除心外有色法。那么，为什么如来在《十地经》当中，又说心从无明和行当中出生呢？（其中“痴”指无明，“业”指行。）

意思是说，如来在《十地经》里讲到，十二缘起中的第三支——识是缘起法，它以无明驱使的行作为因而出生，因此是观待因缘而生。既然如此，前面的那句经文“如是三界皆唯有心。”怎么可能像你宗所说的，解释成“实有依他起识”呢？这样解释，明显会导致佛经前后自许相违。但是佛经绝不可能前后矛盾，所以，你们对于经义的理解不正确。

下面具体解释偈颂当中“如来于彼经，复说心从痴业生”的涵义：

《十地经》说识以无明及行为因，非自相有，若识由自性而有者，应不观待无明与行，然实待彼，故识毕竟非自性有。如眩翳人见毛轮等，要有颠倒因

缘，彼方得有，若无颠倒因缘即非有故。

《十地经》中说，识以先前的无明和行作为因缘而生，而不是自相有。如果识有自性，它应当不观待无明和行，但实际上，必须观待无明和行才能出生。所以，识决定不是自性有。就好比眩翳人见毛发等相，必须观待眩翳等的错乱因缘，毛发等的行相才会显现。没有这些错乱因缘，根本不会有毛发等的行相。或者说，错乱因缘一旦消除，毛发等的乱相随即当下消失。

所以，不要认为只有色等外境是妄现，内识真实有。要知道，识也是以内在的缘起而变现，同样没有自性。也就是以无明驱使，造作各种的业，熏成因位识，因位识成熟而成为果位识。无明和行的因缘没有聚合的时候，识也没有。这样的因缘一聚合，识才出生。由此可见，识不是自性有。也只是因缘和合的一种妄现。

下面引用《十地经》，具体解释识无自性的道理：

如经云：“菩萨如是随顺行相观察缘起。彼作是念：于胜义中不知诸谛谓无明，无明所作业果谓诸行，依行之初心谓识，与识俱生余四取蕴谓名色，名色增长谓六处，根境识三和合谓有漏触，与触俱生谓受，于受贪著谓爱，爱增长谓取，从取所起有漏业谓有，业等流起诸蕴谓生，蕴熟谓老，蕴坏谓死，由死离时愚昧贪恋令心热恼谓愁，从愁发语谓叹，五根衰损谓苦，意识衰损谓忧，苦忧转多谓恼。如是但生纯大苦蕴、纯大苦树，其中都无作者受者。

这段经文，具体指示了十二缘起有支的现起方式，说明五取蕴只是一幕幕

因缘幻现，无有自体成立。“缘起”指依因缘而现起，意味着观待而生，毫无自性。意思就是，十二有支从因至果的过程当中，根本找不到实有的作者或者受者。只是把因位时的造作假立为作者，把果位时的领受假立为受者。这一切都只是观待因缘而生，决定没有独自成立的体性。

“**菩萨如是随顺行相观察缘起**”：六地菩萨像这样随顺万法的行相观察缘起。其中“**观察缘起**”，指在万法上看到每一种行相是怎样随顺因缘、观待而现起。只有像这样正确地抉择缘起真理，才不会落入粗细的常、断二边。

“**彼作是念：于胜义中不知诸谛谓无明**”：菩萨这样想：在胜义中不了知真实义叫做“无明”。

“**无明所作业果谓诸行**”：由不了知真实义和业果的无明，会现起各种虚妄的造作，所作的业叫做“诸行”。

“**依行之初心谓识**”：依于造作最初现起的第二刹那心，叫做“识”。身口意造作结束的下一刹那，在识田当中无间熏入了业的习气，成为因位识。也就是以这种造作必定留下将来感果的习气势力。就像炒菜的时候，会出很多油烟，这些油烟比喻行。虽然炒菜结束，但是油烟会熏在墙上，把墙熏黑，熏在墙上的黑烟比喻因位识。

“**与识俱生余四取蕴谓名色**”：和识同时生起的其余四种取蕴，（“余四取蕴”指五取蕴中识蕴以外的色受想行四蕴。）这五种取蕴合在一起，叫做“名色”。名色是新生命的最初阶位。

“**名色增长谓六处**”：随着过去的业习的势力，名色会逐渐增长，成为具有眼耳鼻舌身意六根的身体，叫做“六处”。它们是出生六识内在的依处。

“**根境识三和合谓有漏触**”：此六根与六境以及识三者和合，叫做“有漏触”。指具有染污无明的触。

“**与触俱生谓受**”：以触为因缘，同时生起的领纳，叫做“受”。有苦受、乐受、舍受三种。

“**于受贪著谓爱**”：由于有受，心就耽著在这上面，这叫做“爱”。

“**爱增长谓取**”：以烦恼势力的驱使，爱会辗转增长。爱到了增长位的时候，叫做“取”。

“**从取所起有漏业谓有**”：取会使得身口意的有漏业，决定感召后有。所以，从取现起的具有决定感果势力的有漏业，叫做“有”。

“**业等流起诸蕴谓生**”：从这种有感果势力的业当中，同等而起的果位诸蕴，叫做“生”。

“**蕴熟谓老**”：蕴出生之后逐渐趋向成熟，蕴到了成熟位的时候，叫做“老”。

“**蕴坏谓死**”：蕴成熟之后坏灭，叫做“死”。

“**由死离时愚昧贪恋令心热恼谓愁**”：由于死的时候，要舍离这一期的蕴，并且因为愚昧的缘故，一生当中都执著蕴是“我”，现在觉得“我”要没有了，心

⁹ 《舍利弗阿毘昙论》云：“云何有漏触？若触有染，是名有漏触。”

里就会生起贪恋，由此使得内心热恼，这就叫做“愁”。

“**从愁发语谓叹**”：由于忧愁“我”会消失，从而发出各种哀叹的语调，叫做“叹”。

“**五根衰损谓苦**”：五根出生后，随着不断地增长，到达衰损的阶位时，叫做“苦”。

“**意识衰损谓忧**”：意识出生后，在增盛的阶段，能够自在地缘取、分别、思维，后来逐渐转入衰败的阶位，意识没有能力记忆、分辨、思维，衰朽不堪，叫做“忧”。

“**苦忧转多谓恼**”：由五根和意识的衰损，所生的苦和忧，变得越来越多，叫做“恼”。

“**如是但生纯大苦蕴、纯大苦树**”：像这样，从无明开始，辗转出生后的支分，就知道五取蕴只是“纯大苦蕴”、“纯大苦树”。其中“纯”，是纯粹、百分之百的意思。指完全是苦的自性，没有一丝一毫的安乐。“大”，指纷繁复杂、辗转不断。也就是种类繁多，程度强烈，一个接着一个，不断地出生。“蕴”，指多种法的积聚。由于整个身心相续当中，具有各种各样的苦法，就叫做“纯大苦蕴”。“树”，这是以外在具有根茎枝叶花果的植物，比喻内在具有苦法支分的身心相续。也就是以无明为根，会辗转不断地出生如同茎、枝、叶、花、果等的各类支分的缘起法。由于这些由前前引生后后的缘起支分全部是苦性，所以叫做“纯大苦树”。

“**其中都无作者受者**”：这里面的一切都是因缘所生法，没有自性，因此不存在实有的作者和受者。

以上讲了十二缘起支的体性，说明其中无有独自成立的作者和受者。

下面讲十二缘起支的作用。各有两种，一、自身现起时的作用；二、成为生起后后支分的因。

此中无明有二种业：一令众生迷于所缘，二与行作生起因。

其中“无明”有两种业用：一、无明会使得众生迷于所缘的现相，对于无我真相一无所知，所以也叫做“无知”或者“愚痴”。

二、无明现起后，会发生很多错乱的造作。也就是会成为各种错乱的造作生起的因缘。

行亦有二种业：一能生未来异熟，二与识作生起因。

“行”也有两种业用：一、能够出生将来的异熟果。只要有身口意的造作，将来必定会出生果报。所以我们要对自己的行为负责。

二、行成为生起识的因缘。造业结束后，阿赖耶识当中会熏成习气。比如，造了恶业之后，识田就会受污染，心会被黑业蒙蔽。如果造作善业，就会在心识当中熏入善妙习气，将来会变现为安乐果报。如果造的是净业，以信愿念阿弥陀佛。将来就会现起见阿弥陀佛的识，往生极乐世界。这样就知道，识是因缘生的法，空无自性。随着不同的身口意造作，就会熏成不同的识。将来也会现起不同的行相。

所以，以不同的行为作为因缘，就会熏成不同的气氛。现在的人处在各种染污传媒当中，信息量又那么大，这样一来，行为很容易跟这些杂染法相应。识田里输入的都是染污的种子，整个人的气氛很快就变得浮躁、污浊。未来的果报便是无尽的苦。譬如，走在街上，周围不断地传来或者缠绵悱恻，或者疯疯癫癫的流行歌曲。结果你很快就跟着哼起来，即使口里没唱，心里也难免会跟着唱。而且当时的心理状态，以及身体的姿态、面部表情都会跟它相随顺。这样不断地听、不断地熏习，各种染污的种子都种入到识田里面。久而久之，你就会具有那种散乱、放逸的品性。所以说，人的气质跟文化潮流有很大关系。环境提供的信息不同，人们心里的状态、整体的气氛会随之有差别。可以看一下几百、几千年的历史，就会发现，各个时代人们的观念、行为、结果截然不同。

识亦有二种业：一令诸有相续，二与名色作生起因。

“识”也有两种业用：一、能够让欲有、色有、无色有的显现相续不断。由于先前造作了非福业、福业，或者不动业，在阿赖耶识当中熏成了相应的习气种子。已经熏成的识，会辗转不断地增长广大，只要没出现对治的因缘，成熟的时候必定会变成果报。从而使得三有当中的各种显现相续不断。

所以说，轮回的迷梦只要开始，就很难结束。因为你会不断地种种子，而这些因位识会不断地增长，由此会不停地成熟，变现为果位识。果位识现起的时候，又不断地种种子。像这样，以识感果，感果时又熏识，这种流转的机制

没切断，就会不断地相续下去。

二、识作为生起未来世名色的因。中阴投胎的时候，识进入精血当中，由此顿时现起来世的名色。

名色亦有二种业：一互相助成，二与六处作生起因。

“名色”也有两种业用：一、名和色彼此互为助缘，相互资助而成。在十二缘起图当中，名色的表示是一只船上坐着几个人。其中船表示“色”，人代表“名”。意思是，如果没有人，船无法开动，如果没有船，人没有依存之处。同样，“名”指心法，也就是受想行识四蕴，“色”指色蕴。二者互相作用。心法能够驱使色体不断地孕育、生长。离开了“名”，“色”无法演变。如果离开了“色”，“名”也无所寄托。

二、名色作为生起六处的因。因为“名色”是一期生命的最初位，以它作为依处，才会不断地生长、变化，到了六根形成的阶位，就成为“六处”。没有前面的名色绝对不会突然出现具有六根的胎儿。

六处亦有二种业：一各取自境界，二与触作生起因。

“六处”也有两种业用：一、六根各自缘取自己所对的境界相。其中，眼根是生起眼识的所依，它专门取色法的境；耳根是生起耳识的所依，它专门取声音的境，其他根也是如此。就像六个窗口，只领取各自的信息，彼此互不混杂。

二、六处作为生起触的因。六根形成后，胎儿在母胎里会不断地跟六境和

合，就会出生可意、不可意，以及中庸的触。没有六根，就不会出生触。比如没有眼根的人，他的面前无论出现什么境相，都缘取不到，也就不会发生可意或者不可意的眼触。

触亦有二种业：一能触所缘，二与受作生起因。

“触”也有两种业用：一、能够触到所缘境相。需要注意的是，触不是指两个事物相碰，而是根境识三者相合，这三法一和合，就安立为“触所缘境”。

比如看电影，银幕在十米之外。我们的眼睛没有接触到那张白布，但是眼根、眼识和银幕上的色法境相，三者因缘和合，就叫做“触到所缘色法”。再比方说听音乐。不是耳朵碰到了音乐的声音，而是当时音乐声响起的时候，自己的耳根正常，再加上耳识，这三者一和合，就叫做“触到所缘声音”。如果那时没有音乐声，或者耳根失坏了，只要没听到声音，就叫做没有耳触。

二、触作为生起受的因。有了根境识三法和合的触，后刹那无间会生起受。也就是从可意触、不可意触和中庸触，会分别出生乐受、苦受以及舍受。

受亦有二种业：一能领受爱非爱及非二事，二与爱作生起因。

“受”也有两种业用：一、能够领纳可爱境、不可爱境，以及中庸境。

二、受作为生起爱的因。我们凡夫内在有六根，又处在色声等的境界里面，这样时时都会发生受。没有断除无明的缘故，依靠各种的受，必定会无间出生爱。也就是或贪著或厌恶的心理倾向。只要这种凡情没有消掉，必定会集起无量无数的生死因缘。

如果领纳可意境，生起乐受，之后心里就会很喜欢，也就是出生不离爱。比如一个人贪吃。遇到美食的时候，没等舌头去尝，鼻子一嗅到香味的时候，生起乐受，心就陷在里面了。这种不肯离开，贪著不舍的状态就是不离爱。再比方说，一个人喜欢打扮，得到一件好衣服的时候，他的心就耽著在那上面了。当时他感到非常喜悦，这就是乐受。之后心沉浸在那种自我陶醉的感觉里，就是生起了不离爱。相反，如果领纳不可意境，生起苦受，之后心里会很厌恶，想舍弃，也就是出生乖离爱。这是心上另一方面的缘起，道理也是一样。

爱亦有二种业：一染著可爱事，二与取作生起因。

“爱”也有两种业用：一、染著在可爱事上。这里主要指不离爱。其中“染”，就好比一滴油沾染在一块白布上，“著”，就像沾染之后，油附著在这块布上拿不下来。同样，我们心中的爱一现起，立即沾染在可爱事上，脱离不开。

好比说，一个人一旦爱上某个异性，心马上染著在可爱的对方身上，很难拨开。或者爱钱的人，心一直染著在钱财上面，放不下来。再比如，一个贪名的人，在某种比赛当中获得了荣誉。领奖的时候，就会非常兴奋。因为当自己获得荣耀，尤其是看到其他人羡慕的眼光，这时候会觉得是一种乐受，是自己喜欢的感觉。之后立即陶醉其中，无法自拔。领奖结束后，还会不断地回味那些掌声、赞叹。甚至兴奋得一个晚上都睡不着。这就叫做染著。

二、爱作为生起取的因。生起爱之后，必定会发生程度更强的取，也就是会继续逐取不舍。

打比方说，一个酒鬼喝了一杯酒，对他来说喝酒是乐受，随后就生起了爱，耽著在这上面。之后他的爱著之心就会增盛，结果会接连不断地取酒喝，这就是取。有些人认为，生起爱不要紧。比如会想“我就尝试一次，否则人生会很遗憾。”在这种想法的驱使下，比方说吸了一次毒。结果从此之后，就深深地陷在毒瘾当中，无法自拔。或者认为“我只要经历一次，之后就彻底放下。”结果经历一次，之后就再也放不下了。所以说，有了爱必定会发生更严重、更强烈的求取，就像喝盐水，只会越喝越渴一样。

取亦有二种业：一令烦恼相续，二与有作生起因。

“取”也有两种业用：一、能够使得烦恼相续。如果生起爱之后停不住，还在不断地取，那么，烦恼就会继续相续。而且串习一次就增强一次。

二、取作为生起有的因。取发生之后，会形成一种必定感召后有的业势力。

有亦有二种业：一能于余趣中生，二与生作生起因。

“有”也有两种业用：一、能够把心识牵引到其他生趣当中受生。过去种下的因位识，经过爱取的滋润，形成必定感召后有的业势力。之后由业的牵引，就要趣往不同的生处受生。

二、有作为未来受生的因。

这样就知道，这一生结束后，一定要往生极乐世界。因为，只要没有截断爱取，必定会形成出生后有的势力，就要继续受生，无法解脱轮回。但是，如果往生到极乐世界，虽然没断爱取，但是临终时，只要自己相续当中净业的力量更重，就能感得最先跟阿弥陀佛的大愿相合，就能往生极乐世界。到了那里，再不会有起惑、造业的因缘，也不会有引生爱、取的因缘。所以往生后就不会出现轮回了，这就是殊胜的易行道。

生亦有二种业：一能起诸蕴，二与老作生起因。

“生”也有两种业用：一、能够现起一期相续中的各种蕴相。新的一期蕴身一旦形成，就像有了一个新的种子，会刹那不断地变起后后相续里的一切显现。

比方说，一个有情受生为一头猪。从它入胎开始，经过住胎、出胎，然后从小猪变成大猪，变成老猪，最后死亡。整个生命的历程当中，会刹那不断地现起各种猪身的同类蕴相。这一切猪的蕴身显现，都是从受生而来。

二、生作为生起老的因。一期新的蕴身形成后，会刹那地不断地变异，逐渐趋向成熟。到了一定阶段，蕴身的功能衰退，就会显现各种老相。

老亦有二种业：一令诸根变异，二与死作生起因。

“老”也有两种业用：一、能够使得眼耳鼻舌身意六根变得衰朽不堪。“老”有两种，从细分来说，出生后的每一刹那都趋向灭亡，所以每一刹那都叫做“老”。这里从粗分上讲，特指一期生命衰变、退化的阶位。也就是容貌变得不

美、皮肤松弛；眼根、耳根、鼻根等的功能退化；气力变得衰弱；受用欲尘的能力减退等等。

二、老作为现起死的因。人一旦老相现前，死亡也就不远了。就像一个机器，只有固定的使用期限，用到一定量的时候，就会开始出故障，再也修不好，这时候就意味着不能再用了。同样，如果感觉眼睛越来越花，听力越来越差，吃东西没味道，气力越来越弱，内脏功能越来越退化等等，就表明即将坏灭，离死亡不远了。

死亦有二种业：一能坏诸行，二与不觉知作相续因。”

“死”也有两种业用：一、能够彻底坏灭一期生命的运行。“诸行”指一切有为法，有为法具有不断运行的相，所以取名为“行”。受生之后，一期身心相续就会刹那不断地高速运行，随着因缘不断地迁变，无法停止。然而一旦死亡，整个身心的运转就会彻底停止下来。那时候，眼睛不能看，耳朵不能听，心脏不会跳动，所有血液、内脏都停止运行，成为一具没有生命的尸体。

二、死为不觉知做相续因。因为死的当下就是大晕厥，什么也不知道，现起无明的相。随后新的一期有支轮转即将开始。

(通常将“老”和“死”两支合在一起，算为一支，所以一轮缘起共有十二支)

以上完整地引用《十地经》中，描述十二缘起有支流转的经文。对于每一支都做了具体的解释。下面月称论师讲这样引用的目的：

此等是说识以无明及行为因。如是已显示要有颠倒因缘，乃有识生。由此无故彼无，云何？复如经云：“无明灭故诸行灭者，由无无明缘故，令行断灭更无扶助。诸行灭故识灭者，由无诸行缘故，令识断灭更无扶助。”乃至广说。

前面唯识师认为，二取法虚妄，但显现二取的依处——依他起识实有。这里中观师破斥：《十地经》中讲述了六地菩萨随顺行相观察十二缘起，从这里就能明显看出，识以无明和行作为因而生起。显示了要有颠倒因缘才能生起识。没有无明和行，决定没有识。为什么呢？就像《十地经》后面所讲：“无明灭的缘故，诸行灭。由于没有无明作为因缘，所以使得行灭，再没有因缘支持它的缘故。同样，诸行灭的缘故，识灭。由于没有行作为因缘，所以使得识灭，再没有因缘支持它的缘故。”像这样，经中一直讲到老死支的还灭。

这样就知道，整个生死过程中的一切有支，都是因为有了因缘才显现，没有因缘随即灭尽，不可能独自成立。可见这些缘起法丝毫没有自性。识也一样，能生的因缘具足就会显现，因缘灭也随之灭尽。就好比一盏油灯，要有灯芯、油、火种，才会出火。这些因缘持续集聚，火光才能持续显现。任何一种因缘消失，不再支持，果法当即消灭，再不可能显现一个刹那。

下面继续引用经文：

又云：“复作是念：诸有为法和合则转，离则不转，缘聚则转，不聚不转。我如是知此有为法多诸过患，应当断除和合缘聚。然为成熟诸众生故，亦

不毕竟灭除诸行。佛子！菩萨如是观察有为，多诸过患，无有自性，不生不灭。”

《十地经》中又说：“菩萨又这样想：这些有为法在因缘和合的时候就会运转，因缘一离散就不再运转。也就是缘聚时运转，缘不聚则不运转。我这样就知道，有为法有很多过患，所以应当断除种种因缘的聚合。（六地菩萨这样观察后，知道应当截断这些流转的因缘，后后的错乱相才不会现起。只要因缘持续，就不得不辗转变起后后的果法。这样一来，错乱的流转相永远无法止息。）

然而为了成熟众生的缘故，也不是毕竟灭除诸行。佛子！菩萨像这样观察有为法，具足很多的过患，但实际上，这些都只是妄现，没有自性。正现的这些生灭妄相，本来不生不灭。（所以，一切缘起显现毫无自性，依他起识也不例外，同样不是实法。）”

下面中观师总结：

谁有心者见此教已，计识实有，如是计者唯由自见之所迷耳。

有心的人，见到这些佛的经教之后，如果还计执依他起识实有，那么，这样计执的人，只是被自己的妄见所迷惑罢了。

故知经说唯心，是为显示唯心为主，非说无色，为显心为主故。

所以要知道，佛经中说的“唯心”，是为了显示“唯心为主要”，不是说没有色法，是为了显示心为主要的缘故。

以上中观师通过引用并解释《十地经》，破斥唯识师承许的“无有外境，唯有内识”的宗义，并指明佛经中说“唯心”的密意是“唯心为主要”。

下面中观师从正面建立“唯心为主要”：

偈曰：

有情世间器世间 种种差别由心立

经说众生从业生 心已断者业非有

有情世间和器世间所摄的千差万别的法，没有心外的作者，唯一由自心建立。经中说众生都是由自己所造的业成熟而出生，心已经断尽就再没有业了。

有情世间，谓诸有情各由自业烦恼所得我事。

世间万法分为“情”和“器”两类。

偈颂中的“有情世间”，指诸有情各自由自身的烦恼和业，所感得安名为“我”的事相。意思就是，名言中的“我”，或者补特伽罗，是在五蕴相续上假名安立的。因此，有情世间就是指我们平时称之为“我”的具体内涵——诸蕴相续。

器世间，谓由有情共业所感，下自风轮上至色究竟天宫。

偈颂中的“器世间”，指由诸有情共业所感，而变现的从金刚大地下的风轮，直到色究竟天之间的环境。“器”指容器，由于外界环境像容器一样，能够容受诸有情，所以叫做“器世间”。

下面解释偈颂中的“种种差别由心立”：

如孔雀等翎各种杂色，是由孔雀等不共业所感。莲花等各种杂色，是由一切有情共业所感，余亦应知。

有情世间的差别，比如孔雀等翎羽的各种颜色，是由孔雀等有情自身的别业所感。器世间环境上的差别，比如莲花等的各种颜色，是由一切有情的共业所感。其他都以此类推。

意思就是，有情各自根身上的显现，由他们自相续中的别业成熟而变现，并非以他人的业所感。诸多有情共同依存的器界环境，这其中的种种显现，由这些有情的同分共业成熟而变现。譬如我们地球上的人类，每个人都有不同的身体、心态、命运等等，这些都是每个人的别业所感。我们共同处在一个地球上，共同受用的日月、地水火风等的环境，是大家的共业所感。

下面解释“经说众生从业生”：

经云：“随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。”

佛经中说：“依随有情的业力，成熟的时候会现起黑山等的现相。譬如，造恶业者，以恶业势力的成熟，转生到地狱当中，心前会显现剑叶林等的痛苦境相；造善业者，以善业势力的成熟，上升到天宫当中，心前会显现宝树等的安乐境相。”

下面解释“心已断者业非有”：

如是一切众生皆由业生。业复依心，唯有心者业乃有故，其无心者，业亦无故。

像这样，一切众生各自感受的苦乐境相，都是从自身造作的善恶业中出生。这些身口意的造作也是依止于自心，唯有具心识的有情才有业的缘故。也就是说，心会起颠倒想、如理想等等，这些现起的心，会驱使身口意发生种种的造作，这样才能安立业。如果没有心，业绝对无法安立。就像石头、木头等法，因为它们没有心识，就不会现起任何的造作，不会发生业。

由此建立“唯心为主要”：

故众生流转，心是主要因，余则不尔。故经安立唯心为主，不立外色。

因此，众生不断地在六趣当中流转，就是因为有业的驱使，才不断地变现各种现相。而业又是依止心才发生的。所以，心是众生流转的主要因，其他心外的色等法不是。因此，经中安立唯一以心为主要，不安立外在色法等。

下面讲心外的色法不为主要：

颂曰：

若谓虽许有色法 然非如心为作者

则遮离心余作者 非是遮遣此色法

虽然承许有色法，但是色法不像心那样，成为万法的作者，所以不为主要。以“唯心为主要”遮遣的是心以外的其余作者，并不是遮遣此等色法。

色指尘聚，此中有计自性等为作者，有计内心为作者。色非作者俱无诤也。故应观察自性等作者。为破彼无作者相故，说有作者功能之唯心乃是作者。由破自性等作者，自即得据所诤之境。

偈颂中的“色”是微尘积聚的意思。在这个世界上，有的宗派计执自性、自在天等心外的法为万法的作者，有的宗派认为内在的心是万法的作者。但是无论认为什么是作者，对于色法不是万法作者这一点，彼此都没有争论。所以，应当观察承许自性、自在天等为作者的宗义。既然如此，为了破除自性、自在天等是作者的观点，说明这些法不具万法作者体相的缘故，经中特意说到有作者功能的唯一是心，所以心才是万法的作者。通过破除自性等是作者，自宗就占据了所争之境。也就是自宗的立论获得胜利，占据了真理的席位。

意思就是，佛经中之所以说“唯心是作者”，就是为了破除计执自性、自在天等是万法作者的邪宗。方法就是观察哪种法具有万法作者的法相，或者说具有作者的功能。结果发现唯有心识具有造作的功能。因为，心具有无数种的缘起差别，包括意乐的差别，心力的强弱，时间的长短，所缘境相的广狭等等。并且能够驱使身口意发生种种造作。由造作所留下的势力成熟之时，就会变现无量无数的果相差别。而其他心外的法，比如自性、大自在天等，这些都经不起正理的观察，不成立是万法作者。因为，如果安立它们是常法，不会变动，也就无法造作。如果安立它们是无常法，又跟外道自宗承许的“常、一”的作者相违。

下面以比喻说明“色法不为主”：

如有二王欲王一国，逐走敌人，自即得有其国。民众是二王所共需者，故于国民都不损害。如是此色亦是二所共需都不损害。故定应知此色是有。

打比方说，有两个国王，都想统治某一个国家。其中一个国王只要把另一个国王驱逐，自己就能拥有这个国家。而民众是两个国王共同需要的，所以对于国民不需要作损害。

同样，色法是自他双方共同需要的，都不需要破除。意思就是，现在只是就安立谁是色等诸法的作者，自他宗有所争论，但是对于色法本身并没有争论，因此没有必要破除色法。所以，一定要知道此色法是有的。

下面是总结。首先讲，以正理观察“色、心平等”：

由上所说道理，颂曰：

若谓安住世间理 世间五蕴皆是有

若许现起真实智 行者五蕴皆非有

由上述的道理就知道，如果安住世间显现的范畴来说，那么，世间的色、受、想、行、识五蕴的显现都有。如果承许现起真实智慧的行境，那么，在证悟者的智慧前，色、受、想、行、识五蕴的显现全部没有。

意思就是，色、受、想、行、识五蕴，归纳起来就是色、心二法。在世俗的迷乱心识前，色法和心法都有；在圣者的真实智慧前，色法和心法平等没有。

由是当知，颂曰：

无色不应执有心 有心不可执无色

由此应当了知，如果没有色法，就不应当执著有单独的心识；同样，如果有心识，也不可以执著唯独没有色法。

若时以正理了达色非有者，亦应了达心非是有，二法俱无正理故。若时了达心是有者，亦应通达色有，二法俱是世间共许故。

如果某时以正理了达色法没有，也同样应当了达心识没有。因为在胜义正理前，色、心二法都无法得到。如果某时了达心识是有的，也同样应当通达色法有。因为色、心二法都是世间共同承许的缘故。

意思是说，色、心二法观待而有，无法独自成立。按照世间妄识，不观察的时候，既有境，又有心。按照真实智慧，观察的时候，既没有色，也没有心。

以下再以圣教成立“色、心平等”之理：

即由圣教，应知亦尔。颂曰：

般若经中佛俱遮 彼等对法俱说有

色等五蕴，对法藏中，由自相共相等门俱分别解说为有，佛于般若波罗蜜多经则同遮五蕴故。如云：“须菩提，色自性空。”广说乃至“识自性空。”

按照圣教应当知道也是这样。

色等的五蕴，在《对法藏》当中，佛从自相、共相等门径，都分别解说这些法有。同时，佛在讲述般若波罗蜜多的诸多经典中，一并遮除五蕴。就像经中所说：“须菩提，色法自性空……识自性空。”或者像我们熟悉的《心经》中

所讲：“照见五蕴皆空……色即是空……受想行识，亦复如是。”像这样，同时遮破色心二法。

下面是结论。首先从反面说：

如是颂曰：

二谛次第纵破坏 汝物已遮终不成

二谛次第纵然破坏，而你所承许的依他起实物已经遮破的缘故，终究无法成立。

汝计无色唯有内识，是俱破坏上来所说由圣教正理所成立之世俗胜义次第。即使破坏二谛次第，然汝之实物终不得成。何以故？由前已遮实物，故汝徒劳无果。

（“二谛次第”，指不观察的时候，依随世间承许色、心二法俱有，按照真实义观察，则色、心二法俱无。）

你认为没有外在色法只有内识，这就同时破坏了上面所说的由圣教和正理，成立的“世俗中二者皆有、胜义中二者皆无”的次第。即使你破坏了这样的二谛次第，然而你所承许的依他起实物终究无法成立。为什么呢？因为前面已经破除了实物或实法，（凡是因果所摄的法，无论自生、他生等，都不能成立，因此无法成立是实法。）所以你们再怎样争辩也是徒劳无果的。

下面从正面讲：

颂曰：

由是次第知诸法 真实不生世间生

通过以上所说的“二谛次第”，要知道，一切万法，在真实当中无生，在世间妄识的范畴里，有现似生的显现。

到此为止，对于唯识宗安立的实有依他起识破斥完毕。唯识师破除了分离的能所二取，以及色等外境，唯一安立依他起识实有，是内道当中执著最少的一个实事宗。现在，中观师遮破了依他起识，也就是抉择了内在心识同样空无自性。由此抉择万法皆空。

最后成立：一切万法真实中无生，世俗中有千差万别的虚妄显现。

下面唯识师提问：

问曰：此经之义虽如是说，然由余经定能成立唯心。如云：“外境悉非有，心变种种相，似身受用处，故我说唯心。”身谓眼等诸处，受用谓色等诸境，处谓器世间。

唯识师问：《十地经》的密意虽然的确像你所说的那样，但是由其他佛经，也能决定成立“唯心”。例如《楞伽经》中说：“外境全部没有，唯一以心变现种种行相，所以好似存在心外的身体、受用、处所等等，但实际上没有。因此我（本师佛）说万法唯心。”经文偈颂中的“身”，指眼等诸处色根；“受用”，指诸根所缘取的境，也就是色、声、香、味、触五境；“处”，指器世间，也就是有情依止的处所或环境。

由离内心无外境故，唯识生时变似根身、受用、处所，故身等境事，似离内识别有外境，是故三界唯心。

由于离开内心没有外境的缘故，唯一是已经成熟的果位识生起的时候，显现出好似成立为心外的根身、受用和处所。所以，根身等的境界事相，好像离开内识另有外境，实际并非如此。因此说“三界唯心”。

以下中观师回答：

曰：此经亦是有密意者，颂曰：

经说外境悉非有 唯心变为种种事

是于贪著妙色者 为遮色故非了义

中观师说：《楞伽经》中的经文也是有密意的说法。经中说“外境全部没有，只是以心识变现为种种事相。”这样说的必要，是对于那些贪著妙好外色的人，为了遮除他们缘色生起贪等烦恼。因为，佛在经中说“没有外色，唯有内识。”能够遮止他们向外奔逐追求。所以，以有所为或者有特别用意而说的缘故，这是一种不了义的说法。

当知彼经是不了义，谓诸有情以贪妙色为缘，随贪嗔慢等转，不得自在。由贪著彼故造诸重罪，退失福德智慧资粮。世尊密意为破以色为缘所起烦恼，故说唯心。如于有贪众生说能除外境贪之骨锁，虽非实有亦如是说。

要知道，《楞伽经》中的那种说法是不了义的。意思就是，由于诸有情，

以贪著好的外色为因缘，（比如认为有实有、美好的异性或者五欲享乐。）由此，心随着贪嗔慢等烦恼而转，无法自在。

“**随贪嗔慢等转**”意思是说，由于有了对外境的贪著，随着就会出生贪、嗔、慢、嫉、散乱等的各种烦恼。因为心里有贪著，一旦贪心无法满足就会起嗔；自己获得了就会起骄傲；如果别人得到更圆满的五欲会生起嫉妒心；或者因为尘境纷繁，心会散乱在这里面，进而不断地驰求……总之，这一切攀缘、逐取外境的烦恼，会源源不断地发生，心完全没有控制的自在。

这样之后，以贪著色等五欲的缘故，就会造下无数深重的罪业。就像现在的世间人，为了满足口腹、男女、钱财、地位等的欲求，会造作各种罪业。由此就会退失福德和智慧资粮。

世尊观察到这种情形，为了引导众生，破除以色法为缘所起的种种烦恼，因此说“唯一是心”。就好比对于有贪心的众生，宣说能够遣除对外境贪欲的白骨观修法。虽然实际上外境当中并没有骨锁充满的相，但是有必要的缘故，也会这样说。

以下由圣教和正理辨别了义和不了义：

复次此经是不了义非是了义，由何决定？由教及理。

另外，这部经是不了义，而不是了义，这是由什么来决定呢？由圣教和正理决定。

颂曰：

佛说此是不了义 此非了义理不成

佛说这是不了义的，而且以正理成立，这种观点非了义，以正理不成立的缘故。

非但此经是不了义，余经亦然。

不仅这部经是不了义的，其他经也是如此。

颂曰：

如是行相诸余经 此教亦显不了义

具有这种行相的其余诸经，以圣教和正理也能显示是不了义的说法。

如是行相经为何等？谓如《解深密经》说：遍计执、依他起、圆成实三自性中，遍计执无性，依他起有性。如是又云：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”此等如云：“如对诸病者，医生给众药，如是对有情，佛亦说唯心。”此教显彼是不了义。

偈颂中说的“如是行相诸余经”指哪些经呢？比如《解深密经》中说：“遍计所执、依他起、圆成实三自性当中，遍计执无性，依他起有性。”而且此经中又说：“阿陀那识（也就是阿赖耶识）极其甚深、微细，含藏一切功能种子，如同瀑流一般相续不断。因此，我对于此阿赖耶识不作更多的开演，怕凡夫愚人会分别计执它为自性成立的我。”《楞伽经》中讲到：“就像对于不同的病人，医生会开出各式各样的药，这样开药的目的，是为了治疗不同的病症。像这样，对于某一类执著外在色法等的众生，佛也宣说唯心。”意思就是，佛

说“万法唯心”有特殊必要，由此显示这是不了义教。

下面继续引用《楞伽经》，显示不了义教的安立：

如是：“世尊于契经中说如来藏，自性光明，本来清净，具足三十二相，一切有情身中皆有。世尊复说，如无价宝垢衣缠裹，此被蕴界处衣之所缠裹，为贪嗔痴之所障蔽，为分别垢之所染污，然是常住坚固不变。”

《楞伽经》中，大慧菩萨对佛说：“世尊在经中说到如来藏，自性光明，本来清净，具足如来的三十二相，这样的一切如来功德宝藏，在一切有情身中具有。世尊又说，好比无价之宝被一件垢衣缠裹，此如来密藏被蕴界处的垢衣所缠裹，被贪嗔痴等烦恼所障蔽，被虚妄分别的垢秽所染污，然而如来藏性常住、坚固、不变。”

“世尊！如来所说此如来藏，与诸外道所说神我有何不同？世尊！诸外道类，亦说神我，常住、非作、无德、周遍、不坏。”

之后大慧菩萨问佛：“世尊！如来说的这个‘如来藏’，跟外道所说的‘神我’有什么不同？世尊！外道也说神我具有五种德相：一、常住，指恒常安住；二、非作，法尔自成，非因缘所作；三、无德，不属于喜忧暗三德的体性；四、周遍，遍在一切法当中；五、不坏，永不坏灭。”

世尊告曰：“大慧！我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。大慧！如来应正等觉，是于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等句义说名如来藏。为除愚夫无我恐怖，由如来藏门，显示无分别处、无相境界。”

世尊回答说：“大慧！我所宣说的‘如来藏’，不同于外道所说的‘神我’。大慧！如来应供正等觉，是对于空性、实际、涅槃、不生、无相、无愿等的句义，立名为‘如来藏’。为了遣除愚人对无我的恐怖，由如来藏这个门径，来显示无分别之处，显示无相境界。”

“大慧！现在未来诸菩萨摩诃萨，不应执我。”

“大慧！现在以及未来的诸大菩萨们，不应当听说有如来藏，就执为自性成立的我。”

“大慧！譬如陶师，于一泥聚，由彼自手、艺、杖、水、绳、功用等故，造种种器。大慧！如是如来，于法无我离一切相，由具种种智慧巧便，遂以种种字句异门，说如来藏或说无我。”

“大慧！就好比一位陶师，对于一团泥，通过他自己的手、技艺、木杖、水、绳子、功用等的因缘聚合，制造出各种陶器。大慧！同样，如来就像善巧的陶工，对于法无我离一切相的实际，由于如来具有各种智慧、权巧方便，于是以种种不同的字句、从不同的门类，宣说此法是‘如来藏’，或者说为‘无我’，以及各种不同的名言安立。”

意思是说，虽然佛经当中讲到各种不同的名称，像是涅槃、圆觉、真如、如如、法界、实际、第一义、如来藏、阿赖耶、心地、本性、无我空性等等。但实际上都是指同一法。如来以不同的权巧方便，安立为各类教法。

“大慧！是故我所说如来藏，不同外道所说神我。大慧！如来为欲引摄，

贪著神我诸外道故，说如来藏。故说如来藏，是欲令诸堕实我见意乐有情，由先成就三解脱门意乐，速证无上正等菩提。”

世尊又说：“大慧！所以我所说的‘如来藏’，不同于外道所说的‘神我’。（因为佛是对于法无我、离一切相的真如，立名为‘如来藏’，而外道执著一个具有常、一、自在等差别相的神我。）大慧！如来为了接引、摄受那些贪著神我的外道，宣说如来藏。所以，说如来藏是想让那些堕在实我见意乐中的有情，首先成就空、无相、无愿三解脱门意乐，之后才能速证无上菩提。”

也就是说，那些外道徒习惯于执著一个实法的“我”，所以佛以这种方便接引、摄受。

彼经又云：“大慧！空性不生、不二、无自性相，皆悉遍入一切佛经。”是故如是行相契经，唯识师计为了义者，已由此教显彼一切皆非了义。

《楞伽经》中又说到：“大慧！所谓的空性无生、不二、无自性相，全部遍入一切佛经。”意思是说，一切佛经了义的内涵都是如此，如来最终指向的真实义都是空性、无自性相等的意义。

所以，像这种行相的契经，也就是唯识师计执为了义的法义，现在已经通过《楞伽经》中的教义，显明“依他起识有自性”等一切皆非了义。因此，“依他起自性”在真实中不成立。

次以正理明非了义。

之后以正理阐明“实有唯识”是不了义教。

首先举例：

颂曰：

佛说所知若非有 则亦易除诸能知

由无所知即遮知 是故佛先遮所知

佛说所知如果没有，那么也就容易遣除对于能知的实执。由于没有所知，也就遮遣了能知。所以，佛首先遮除所知。

意思就是，所知和能知互相观待。只要否认了所知，很快就会悟入能所皆空。所以，先遣除所知，是悟入离二取空的一种方便。

诸佛世尊渐导众生，令入无自性。如修植福德者，易悟入法性故，修福即是悟入法性之方便，故先说布施等。如是遮遣所知，亦是悟入无我之方便。故诸佛世尊先遮所知，以了达所知无我者，易入能知无我故。

诸佛世尊渐次引导众生，使他们悟入诸法无自性。比如，修植福德的人，容易悟入法性，所以，修福就是悟入法性的方便。因此，为了引导众生悟入法性，佛首先宣说布施等作为方便。就像《金刚经》所说：“……有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实。”可见，持戒修福是能够悟入空性的资粮。因此，为了让众生悟入空性，诸佛先宣说布施、持戒等，让众生培植福德。等到福德培植深厚之后，就很容易悟入空性。

同样，遮遣所知也是悟入无我的方便，所以，诸佛首先遮遣所知。由于了达所知无自性，得不到所知的自体，再观察观待它才有的能知，就很容易悟入

能知无自性。因为能知无法独自成立，一定要有所知，才会有对于所知了别的能知。因此，一旦悟入所知自性空，就会很快悟入能知无自性。

诸了达所知无我者，有唯以自力，便能了达能知无自性，有因他略说即能悟者，故佛先说遮遣所知。

那些了知所知无我的人，可以分成两类。其中一类，单凭自己的智慧力，就能了达能知无自性。另一类人，还要通过别人简要地宣说才能悟入。所以佛首先遮遣所知。只要破除所知，就很方便能悟入无有能、所二取。

诸有慧者亦应如是解释余经。

通过以上举例，有智慧的人也应当按这样来解释其余经典。

颂曰：

如是了知教规已 凡经所说非真义

应知不了而解释 说空性者是了义

像这样，了知佛的圣教当中，了义和不了义的教法规则之后，凡是经中所说的非真实的意义，应当知道，要用不了义来解释；凡是宣说空性法义的都是了义教。

首先说，不了义教是悟入空性了义的方便：

凡诸契经未明了宣说不生等缘起者，当知彼是悟入无自性之因。如云：“大种非眼见，眼宁见彼造，佛为破色执，于色如是说。”经云：“无常义者，

是谓无义。”

凡是佛经当中没有明了宣说不生等缘起，要知道这些经是悟入无自性的因缘或者方便。意思就是，直接宣说空性的是了义教，没有直接宣说空性的是不了义教，这些不了义教全部成为导引众生悟入空性的方便。

而且要知道，如果一种观点能够破除另一种，就说明被遮破的立论相对不了义，能成立的观点相对了义。以对法藏为例，世尊说：“地水火风四大种是触尘，不是眼根和眼识所见的境，四大种所造的色境是眼识所见。然而佛在指明真实义的时候说，既然四大种不是眼根眼识所见，那么它所造的色境又怎么会是眼识的所见呢？”像这样，后者否认了前者，说明前者不了义，后者了义。

同样，经中先说“诸行无常”，之后又说“无常义就是无义。”针对妄识前的现相而言，因缘所作的有为法，都不安住第二刹那，所以是“诸行无常”。然而相应真实义来说，刹那灭的现相也了不可得。所以说“无常义就是无义，或者空义。”前者不了义，但是能够成为悟入后者空性了义的方便。

以下引用佛经，阐明唯有宣说空性是真实了义：

当知说空性者是真了义。如云：“当知善逝宣说空，是诸了义经差别，若说有情数取趣，当知彼法不了义。”

要知道，宣说空性的教是真实了义。就像《三摩地王经》中所说：“要知道，如来所宣说的空性义，是诸了义经的特殊之处，也就是有别于不了义经的

差别处。如果经中说到有情、数取趣等，要知道这些法是不了义。”所谓“有情”、“数取趣”指世俗心前的现相。真实中无众生，所以是不了义。

又云：“我于大千世界，所说诸契经，不能尽宣说，文异义唯一。”

经中又说：“我在这个大千世界中，所说的种种契经，没办法完全宣说。虽然这些名称、文句各式各样，但是真理是唯一的，没有两种。”意思就是，世尊宣说的无量教法，有些能够让众生直接悟入空性，有些可以间接引向空性，所以，最终趣入的真如没有差别。

“若能修一事，即遍修一切，尽一切诸佛，所说无量法，诸法皆无我。”

“初发业者还不能对于佛所说的如海经法完全修习。如果能够修一种事，就等于遍修一切。一切诸佛在大千世界中所说的无量法类，按照真实义来说只有一法，那就是——诸法无我。”所以，只要修习诸法无我，就等同于无余修习了一切佛法。

“若人善解义，能于此处学，不难得佛法。”

“如果有人很好地领会此义，能够在此空性处修学，就不难得到佛法的真实义。”

当知《无尽慧经》等亦如是广说。

佛不仅在这部经中这样宣说，要知道，在《无尽慧经》等其余诸经中也如是详细地做了宣说。

下面讲“三自性”同样阐述空性义：

今当略说少分。如蛇于盘绳之缘起上，是遍计执，以彼于此非是有故。彼于其蛇上是圆成实，非遍计故。

“三自性”的本意也是宣说空性。现在对此稍做解释。先以譬喻来说：就像蛇在盘绳的缘起上，是遍计所执自性，因为彼蛇在此绳子上并没有的缘故。彼蛇在真蛇上是圆成实自性，因为真蛇上有彼，而不是遍计的缘故。

原本绳上无蛇，如果认为绳就是蛇，这只是分别心遍计所执的体性。在真蛇上面本来就是蛇，这不是没有而虚妄地遍计，而是在蛇上真实成立，这一种体性好比是圆成实自性。

下面讲意义：

如是自性，于依他起所作法上，是遍计执。论曰：“自性名无作，不待异法成。”故自性非所作法。

像这样，真理的自性在依于其他因缘而现起的所作法上毕竟无有，所以仅仅是遍计所执性。就像《中论》中所说：“自性叫做无作，不看待其他法而成。”所以，真理的自性不是所作法。

所作法是看待因缘而起，所以没有自性。认为它有自性，仅仅是遍计所执而已。

如于现见之缘起所作如幻法上遍计执者，于佛境界乃是真理，非遍计故；由不触著所作性事，唯证自性、证悟真理名为佛故。

如果对于现见的缘起所作本来如幻事一样的法，执著为真理的自性，那就是遍计所执。而在佛的智慧行境上，那个体性就是真理，因为它不是遍计出来的，因为不触到因缘所作假法，唯一现证本自的体性、唯一证悟真理才叫做“佛”。

意思就是，现见的缘聚而起的所作法，就像幻事那样，是本无的法。如果在这上面认为有真实自性，就叫做“遍计执”。然而佛的智慧根本没触到因缘所作法，唯一证到本自的体性、这个所证的自性是本有的真实性，所以就叫做“圆成实”。

当了达如是遍计执、依他起、圆成实之三性建立，而解说契经密意也。所取能取，离依他起无别事故，说彼二取于依他起上是遍计执性。

要像这样了知遍计执、依他起、圆成实三自性的建立，而解说契经的密意。要知道，并不是像部分唯识师所说那样，二取法空，依他起不空。事实上，能取、所取就是依他起，意思是，依因缘而起的就是二取妄相，就叫做“依他起”。离开能取、所取之外，再没有别的依他起自性。当下现的二取现相（或者说依他起）是本无的法，如果计执它有自性，就叫做“遍计执”。如果知道它是空性，现证到它的本性，就是“圆成实”。

其实，建立三自性就是为了指示空性。其中依因缘而现起的二取现相，就是“依他起”。换句话说，当依他起识正现起的时候，当下显现二取的妄相。离开此二取显现，再没有别的依他起识。由于当下依因缘而现起的二取现相上，

本来没有自性，如果执著存在实法，比如有心、有境，或者有人、有法等等，将本无自性的法执著为有自性，就叫做“遍计所执性”。一旦证悟这些法本来无自性，就当下证入“圆成实”，也就是证入空性。所以，所谓“三自性”就是空性的另一种讲法。

是应思惟。

应当这样思维。

旁论已了，应辩正论。

旁论已经讲解完毕，以下应当继续辩明正论。

入中论卷三 终

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。以弥勒与命根非异法故，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，根本没见过在一切处所当中，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：“世间人不应当为了得到果实，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。现世只要尽情享乐就可以，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？

复次偈曰：

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。所以你的同喻中无所立法。

这里，同喻是“见大种有性时”，所立法是“于所知性成倒见”。对方认为在“见大种有自性时”，并非是“对于所知成颠倒见”，由于譬喻中无所立法，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，或者计执诸法无因自然生，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，

这是在你我双方面前共同成立的。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，离无明者都无见故。

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：若谓色等于胜义中全无自性者，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，世俗中也无有显现，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，如果说你们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，本寂靜不生，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，宣说一切法本来寂靜，无生，自性般涅槃。”

要知道，“本寂靜”，不是指真实中原先有什么戏论，现在使这些实有的戏论寂靜；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”。实际上诸法自性清淨涅槃。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：

此说由是寂靜智之境故，说一切法寂靜。何故是寂靜智之境？谓不生故。由不生故，是寂靜智境。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，是寂靜智行境的缘故，说“一切法寂靜”。为什么是寂靜智的行境呢？因为一切法无生。如果见到一切法有生，那就不是寂靜智的行境，而只是虚妄心识的行境。由于一切法无生，那是最极寂靜智慧的行境。这里所说的行境，也是一种假名。意思是：这个最极寂靜的智慧它行于哪种境界呢？就是一切法无生，最极寂靜。其实是以“无境”说为“寂靜智行境”，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。”

“何故是寂靜智之境？谓不生故。由不生故，是寂靜智境。”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看待而有。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，都必须看待其余大种才能成立。既然看待而有，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。¹⁰”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

¹⁰《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。”

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”，因为只有观待“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”是观待而立的假名。

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”观待而

有，不可能独自成立。观待于造作的行为，就称之为“作者”。同样，有了能造作的人，才能发起造作的业。脱离了互相观待，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，黑暗自然息灭一样。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，爱自应理宗，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，必定无法息灭贪嗔分别。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，被傲慢摧成颠倒，由傲慢力受众苦。”

《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。”

领受空法应当息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，则得阿耨多罗三藐三菩提。”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：“无我智者有二种：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：“诸法不自生，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，无不都是由条件和合而成，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，诸法无我。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，不要再继续作茧自缚。

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。看清楚“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。看清楚之后，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，会生出种种烦恼。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。但是你要看到这里面根本没有“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，只有一个明明清清的心，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，也没有任何承认。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：“若菩萨通达无我法者，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。结果生活处处不顺利，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！若杂染法，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。

由于看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”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，心还是习惯性地就把支分看成实有的“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”不是观待他法而假立的，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”一定要观待“下”才能出现，“左”一定要观待“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，全部是观待而现，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，必定观待因缘而现。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¹¹，常常提醒自己不要迷

¹¹ 《明觉禅师语录》：“沙云：瑞岩有何言句？僧云：唤主人翁。白云：诺！醒醒着，他后莫受人瞒。”

失。

真正明白之后，就知道在轮回世间里，没必要发展很多事，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：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¹²。”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？”¹³本来不二，所以没有什么

¹²《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。’”

¹³《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？既然如是，为什么却特地艰难去？’”

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。”¹⁴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！”¹⁵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

¹⁴《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。’”

¹⁵《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。’”

才是家。¹⁶

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。”¹⁷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。

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，后来变成清净。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

¹⁶ 《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。’”

¹⁷ 《天圣广灯录》：“僧问：‘如何是学人用心处？’师曰：‘用心即错。’”

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，明显是不懂空性“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！不是汝在泊处。”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，早是撒尿著在你头

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。¹⁸”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¹⁹。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？”羚羊和尚说：“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。

¹⁸ 《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。唯当拗折竹篲，如烧禅板，庶可少报不为我说破之恩耳。”

¹⁹ 《五灯会元》：“问：‘澄澄绝点时如何？’师曰：‘这里不着客作汉。’”

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：“你解犹在境。”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，来想像未知的事。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”，很可能会处在空的幻觉里，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。又如文益禅师所说：“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，所以很多人不了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”，就会有一个所执著的点，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²⁰”、“桥流水不流²¹”、“东壁打西壁²²”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。

²⁰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。”

²¹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。’”

²²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，和价值观。

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、猛利地现起各种染污心，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生过，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会归于本性时，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。无数次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、观察要结合自身

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间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：“它是怎么产生的？”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。你去寻找它一点也得不到。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。同样是他性的缘故。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、让人看不起的东西。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。实际上一撒掉种子、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，是业识跟父母精血和成的假相，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，又不是从自体和它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了后心呢？

用形象化的方式讲，假设前心生了后心，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”，就必定超不出自、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²³。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。

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。而真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！

²³ 《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。”

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，后心看待前心而来，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》²⁴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、即无始生死根本，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，无有能脱此生死者。”

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，

²⁴《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，虽终日行而不觉枉入诸趣。”

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。如演若多迷头认影。”

首先讲譬喻，有一个狂人名字叫演若多。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：“解了生死则无生死。”

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，不了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²⁵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，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。

²⁵《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……但当前际。自能作主。不受妄想流转。为可贵耳。”

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、玩游戏的感觉等等。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！生死者依如来藏。”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：

波斯匿王问佛：“怎样才能证知不生不灭的本性呢？”

佛问波斯匿王：“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易法，而没有老相的是不变法。变易法最终必定坏灭，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，无论遇到怎样的境界，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，也不会成为瞋障。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。因为他在挨打的时候，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²⁶。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，心里开得开，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，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你心里堵上几十年。

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

²⁶富弼少时，常有诟置之者。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。”

能损。纵于死时，虽有死魔，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²⁷。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

²⁷《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，每以饮食餽之，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，方掬水间。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。

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²⁸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，就是心已经参与。这样赞颂魔，魔也

²⁸ 《米拉日巴道歌集·米拉拾柴记》

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。如此一来，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，正因为他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，以趋于化除，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，知道了本来清净，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，忏其前愆，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，内心空净，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，愚迷憍诳嫉妬等罪，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，速清净故。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，如虚空般本来清净。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。自从识得苦乐的真相后，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，这是最严重的病哪！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……你会加上很多的感受，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。迷迷茫茫，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，还是有很多副作用。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，你的自性本身就是安乐。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。你要想不苦，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，而且得到时会生起虚假的乐。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，就一定会有洞彻世间万相的眼光，不会再认为世间法里还会有一点一滴的实义。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，认不清生活只是一种假相。原本的真实就一点不明了啦！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。就是一念无明而入了行的冲动，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，就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义已经错了，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，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动力，自身上的主动动力能发得出来，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，实际上就像狂花、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。

如何才究竟

刚才就说到了，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，就是空花影现。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，也只是看待流转立出来的，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，就是你自己立了一个“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识起心这么认为的。

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。

这样的话，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，让你的心能够脱离一些，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，等到以后再就来就相当难了，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。因为这个世间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》²⁹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

²⁹ 《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。”

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，回归到本来清净的涅

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，脱开因缘并没有自体。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

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，它不能忍受的，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，不可能忍受其他，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”。最后要会归本来，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”，或者说是唯识变现的“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，并不是脱开因缘另外有它。

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净、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，因此是本来清净。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，一切法本来清净，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，而是对于声色等尘境离欲离贪，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，都是在处所上有从此到彼的运转。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，也不会在各种色法上面，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种蕴的相。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出旁生道。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，这样就有很多个心。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，跟唯一的“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“唯一”。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“我有多个”：

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，那么它就是唯一的体性，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唯一的“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的蕴实有，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。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。³⁰”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

³⁰ “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。”

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”，引用如来所说“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”，就会与如来所说“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’，起这种见的人应该摈除。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

看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，世尊看待于世俗谛，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：离开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³¹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。”

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

³¹此二偈颂出自《阿毗达摩俱舍论》

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，你就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”是唯一的，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。

思考题：

1、为什么佛经说的“唯见此五取蕴”，是破离蕴之我？

2、如何理解“五蕴的积聚是我”？请以譬喻说明。

3、如何理解“五蕴的积聚不是我”？请以教理分析。

4、解释对方所补救的“五蕴的个体是我”，并指出其不合理之处。

5、“经说依止诸蕴立，故唯蕴聚非是我。”

(1) 为什么五蕴的积聚里没有实有的有情？请结合车的譬喻阐述。

(2) 为什么“凡依他法而立者，即非唯所依之支聚”？

(3) “大种所造”的譬喻说明了什么？对方为什么认为“瓶等不决定”？对此应如何破斥？

6、解释“蕴聚的形状是我”，并对此做破析。

7、“取者取一不应理，业与作者亦应一。”

- (1) “取者”、“取”分别指什么？请具体解释。
- (2) 中观师怎么给对方出“业与作者亦应一”的过失？
- (3) 为什么“不许火薪为一”，就“不应计我与所取为一”？

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³²，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“罗札”字缘，由于是能取的缘故，称为“取者”。假

³²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。

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：“枳达’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³³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。”应当知道，这是在破除有

³³ 《佛说胜义空经》：“有业，有报，作者不可得。”

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³⁴：“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。

³⁴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。’”

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窍，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之法，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、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，观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拒的心理，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。如果世界上根本就没这个人，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，熄灭了各种造业，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

思考题：

1、“若作是念：全无作者为能取者，此中唯有所取聚耳。”

(1) 解释对方观点，并分析其为何这样补救。

(2) 对此，中观师是如何破斥的？

(3) “我”和“五蕴”是什么关系？

(4) 请分别说明遮破“我”和安立“我”的情况。

2、“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。”

(1) 解释颂文。

(2) 什么是“六界”？为什么知道了有情由六界组成就不会执著“我”？

(3) 结合自身，以观察六界来抉择“无我”。

(4) 什么是“六触处”？我们是怎么把“六触处”执著为“我”的？

(5) 结合自心，解释“十八意近行”。

(6) 一般人都认为“我”有身有心，此处为何只是将心法“十八意近行”安立为“我”？

(7) 六界、六触处、十八意近行，分别是从事什么角度做观察？这样观察有何必要？

(8) 假立的“我”和真实的“我”有何差别？你平时口里说的、心里想的“我”，是假立的还是真实的？

(9) “我就是蕴”和“我是依蕴假立的”这二者有何差别？

(10) 既然“我”本不存在，为什么还要安立“我”的名称呢？世上还有哪些事物没有实体，只是一个名字？

(11) 夜晚见石堆起鬼想的譬喻中，此人眼识见到的是什么？他是缘什么

而起鬼想的？鬼根本不存在，为何还能成为“鬼执心”的所缘？哪里出错了？说明了什么问题？

(12) 有人说：“就是缘着六界、六根等生起我执的，所以六界等就是我执的所缘。”这句话哪里错了？为什么会发生这种错误？正确的说法是什么？

(13) 为什么我执的境不是有自性的法？

(14) 既然“我”不存在，为什么会有缘它生起的“我执”？

(15) 请结合比喻及实际情况，分析“没有我，就没有我所”。

(16) 什么叫做认识了集谛？请结合自身的情况具体说明。

(17) 为什么说“此观察最为端严”？

入中论卷五

有计我执之境为五蕴，有计唯心者。若如彼宗，乃至有诸蕴生时，即应有我执转，以有我执事故。

有的计执我执的境是五蕴，有的计执我执的境只是心。如果像这些宗所许，那么乃至有诸蕴（或心）产生的时候，就应当有我执生起，因为我执所执著的事实有的缘故。

意思就是，你宗认为，瑜伽师见道时只是见到没有常我，同时又说我执的境是五蕴或心识，如此一来，由于在见道时见有五蕴或心识的缘故，也就无法断除我执。所谓“执著”，就是指认为境存在的心一直脱不下去，所以只有见到了境本身无有，才能放下执著。也就是按你宗观点，只有见到五蕴是空，才能离开对它的执著。但是见道时见到实有它的缘故，应当恒时有我执生起，因为我执的境实有的缘故，执取它有符合实相的缘故。这样一来，怎么可能断除我执呢？

颂曰：

证无我时断常我 不许此是我执依

故云了知无我义 永断我执最希有

按你宗观点，见道现证无我只是断除了蕴外的常我，但不许这个常我是俱生我执心的所缘，因此只是见到无有这个常我，再修习没有常我，就能永断无

始以来的我执，这种说法可谓最稀有了。

设若常我是我执境，由无彼故可断我执。然汝计余法（五蕴）为我执境，由见无余事（常我）而断我故。惜此唯于汝论为然，其实毫无关系。

如果常我是我执的境，那当然见到了没有常我，就可以断除我执。但你计执其他的五蕴是我执的境。只是见到没有另一个常我而断除我的缘故，却说能够永断我执，这是极其稀有的观点。只有你们的论里面会这样说，其实，见到没有蕴外的常我，跟断除缘五蕴而起的我执毫无关系。

今以喻明。颂曰：

见自室壁有蛇居 云此无象除其怖

倘此亦能除蛇畏 噫嘻诚为他所笑

现在用比喻来说明这一点。颂文说：就像一个人见到自己房间的墙壁上有蛇安住，为了遣除心里的恐惧，说那里没有大象。如果认为这样也能遣除对蛇的恐惧，那就成为一个天大的笑话了。

换句话说，他的恐惧心是缘蛇而起的，然后说在蛇所在的地方没有大象，这怎么可能遣除对于蛇的执著呢？只有直接见到没有蛇，才能除去对蛇的执著，只是见到没有蛇外的大象，绝对无法遣除对蛇的执著，因为蛇和大象是毫无关系的两个法。

设有愚人室有可怖毒蛇而不知畏，安闲居住而不设法救治，但心念无象岂能免蛇噬。

假设有一个愚人，他的房间里有一条特别恐怖的毒蛇，而他却不知道怖畏，仍然若无其事地安住，也不设法对治，只是心里不断地念那里没象、那里没象，这样怎么能免除被蛇咬噬呢？

如是计五蕴及唯心为我境者，知无常我，仍不能除缘蕴我执，亦定不能解脱生死。

同样的道理，心计执五蕴或唯心识是“我”，只是了知没有蕴外的常我，仍然不能遣除缘着蕴所起的我执。这样即使见到了没有常我，也决定不能解脱生死，因为它根本不是生死之因的正对治。

也就是说，虽然了知没有外道所认为的蕴外的常我，但这对于遣除我执起不到作用。心还是会缘着各种顺逆境界，由于执著“我”而起贪嗔等的各种烦恼，由烦恼和造业继续流转生死而不得解脱。

如是已说我非即蕴，当说能依所依，我亦无性。

以上已经说了“我”不是蕴，下面接着宣说能依所依的“我”也无有自性。

还有一种观点，认为“我”和蕴是能依所依的关系。这里面有两种情况：一、“我”是能依，蕴是所依，也就是“我”依着蕴而安住。比如苹果在盘子里，“我”是苹果，蕴是盘子，“我”住在蕴当中。二、“我”是所依，蕴是能依，即“我”是五蕴的依托处。就好像“我”是盘子，蕴是苹果，蕴住在“我”当中。

颂曰：

于诸蕴中无有我 我中亦非有诸蕴

若有异性乃有此 无异故此唯分别

诸蕴当中不可能有“我”，“我”当中也不可能有诸蕴。必须是两个他体（异性）的法才能安立能依所依，才能说一个住在另一个里面，就像盘子和苹果是两个不同的法，才说苹果依于盘子而住。如果不是别别的他性，就无法成立是能依所依。但是，“我”和蕴并不是他性，即不是分开的两个他体。所以，认为“我”住在蕴当中，或者蕴住在“我”当中，都无法成立，只是你们的分别而已。

若有异性，能依所依乃能应理。如云盘中有酪，世间许盘与酪异性，乃成能依所依。然诸蕴非异我，我亦不异诸蕴，故蕴与我无能依所依性。

如果存在别别他性，安立它们为能依所依才会合理。比如说“盘子里有乳酪”，世间也承许盘子和乳酪是别别分开的两个法，这样可以成立它们是能依所依的关系，或者说乳酪依于盘子而住。然而诸蕴和“我”不是别别他体。因为，如果二者是他体，“我”和蕴就成了毫无关系，这样一来，五蕴上发生的一切事都应当与“我”无关，那就成了“我”没有感受、思想、行为等等，但谁也不会这样承认。所以，蕴和“我”不是别别他体，因此不成立能依所依的体性。

我亦非有蕴。颂曰：

我非有色由我无 是故全无具有义

异如有牛一有色 我色俱无一异性

“我”也不是具有诸蕴。以下以色蕴为例，破斥“我”具有蕴的观点。

先解释前两句：“我”并非具有色蕴，因为“我”只是假立的法，实际并不存

在，所以“我”上面根本没有“具有”的涵义。必须存在一个实有的“我”，才能说它拥有什么法，但是它本身只是个假立的名字，怎么能作拥有者呢？比如，我们说这幢房子属于张三所有，首先必须有这样一个人，才能成为房子的拥有者。如果只是一个假的名字，这样的人根本不存在，也就不会成为房子的拥有者。

详细分析，“异如有牛一有色”，“我具有蕴”只有两种情况：一、异性的有，也就是存在两个不同体性的法，一个法为另一法所拥有，譬如天授有牛；二、一性的有，指一个法上面有某种属性，比如天授有他的颜色，他有黄色的皮肤等。

“我色俱无一异性”：“我”和色蕴既不是一性也不是异性。“无一性”，前面已经观察过，“我”不是色蕴，因为色蕴有很多，整个身体可以分出无数个法来，而“我”只有一个。“无异性”，意思是说，脱开色蕴之外不可能单独得到一个“我”。

“我”如果具有蕴，就决定不出于异性的有和一性的有这两种情况，由于两种情况都不符合，所以无法成立“我”具有蕴。

我与诸蕴一性异性如前已破。若计我有蕴者，不异而有，如云天授有色，异性而有，如云天授有牛。然我与色，一性异性二俱非有，故计我有色，亦不应道理。

“我”与诸蕴是一性以及异性的情况，已经像前面那样被遮破了。如果认为

“我”有蕴，这只有两种情况，要么是非异性的有，比如天授有他的黄皮肤的颜色，也就是有属于他的一种属性；要么是异性的有，比如天授有一头牛，他成为这头牛的拥有者。（安立“有”只有一性和异性两种情况，没有第三种。）然而，“我”和色蕴是一性或者异性都不成立，所以认为“我”具有色蕴也是不合道理的。

今当总结以上诸破，由所缘行相颠倒数量门，明萨迦耶见。颂曰：

我非有色色非我 色中无我我无色

当知四相通诸蕴 是为二十种我见

现在要总结上面所破的各种计执有我的邪见。由于众生所起我见在所缘和行相上，有各种颠倒的情况，现在就把这所有种类的我见归纳起来，阐明萨迦耶见的种类。

颂文里说：（一）不是我具有色蕴，却见为“我具有色蕴”；（二）色蕴不是我，却见为“色蕴是我”；（三）不是有实体我住在色蕴中，却见为“我住在色蕴中”；（四）不是色蕴住在我当中，却见为“色蕴住在我当中”。如同对于色蕴说的这四种萨迦耶见行相，要知道这四相通于受等四蕴，这就是二十种萨迦耶见。

五蕴无我，然萨迦耶见，由四种相执蕴为我，遂成二十种萨迦耶见。

本来五蕴里面根本没有“我”，然而人们却缘着蕴起了我见，并且随着个人的误解不同，产生各种各样的我见。以色蕴为例，通常会有这样四种观点：

一、“我”有色蕴；二、“我”是色蕴；三、色蕴中有“我”；四、“我”中有色蕴。其余受蕴、想蕴、行蕴、识蕴也都是如此。这样对于每一种蕴有四种我见，一共是二十种萨迦耶见。

若谓应作五相观察。《中论》亦云：“非蕴不离蕴，彼此不相在，如来不有蕴，何处有如来。”此成五分。云何只说二十种见耶？

如果有人想，应当对于每一种蕴作五相观察。《中论》也说：“如来的色身等不是五蕴，也不是在五蕴之外，五蕴不是在如来当中，如来也不是在五蕴当中，也不成立如来具有五蕴，那么哪里有如来呢？（这里“如来”指补特伽罗我，比如认为实有常、一的观音菩萨。）”这一颂明确说到了五种情况：

（一）“我”是蕴，（二）“我”是离蕴而别有，（三）“我”在蕴当中，（四）蕴在“我”当中，（五）“我”具有蕴。像这样有五种情况。这样看来，应该有二十五种，为什么只说是二十种萨迦耶见呢？

曰：二十种萨迦耶见，是经所建立。彼见若不缘蕴，则不执我。但以四相，缘蕴而转，无第五相。以离五蕴，别无可执为我之事，故萨迦耶见唯二十种。《中论》中说第五异品，当知是为破外道宗。

回答：二十种萨迦耶见，是经中建立的数量。为何这样建立呢？就是排除外道我见在外，按通常我见生起的情况看，如果不先缘着五蕴，必定不会起我执。而缘蕴起我见时，又会以四种行相缘虑诸蕴执著我，没有第五种相（也就是心缘着蕴思虑这上有我时，只有四种情况，或者“我”是蕴，或者“我”有蕴，

或者蕴中有“我“，或者“我”中有蕴，没有第五种情况）。因为离开五蕴外，没有别的可执著为“我”的事，所以这里就一般情况说有二十种萨迦耶见。（意思就是，我见是直接缘虑五蕴而起，不会缘蕴外的法生起。只有入了外道，熏习外道的教义，才会认为存在蕴外的神我等。）《中论》里讲到第五种情况，要知道是为了破外道宗。也就是说，蕴外的常我等只是外道宗所许，不学外道教义的人没有这种想法。

经说：以金刚智杵摧坏二十种萨迦耶见高山，而证预流果者。颂曰：

由证无我金刚杵 摧我见山同坏者

谓依萨迦耶见山 所有如是众高峰

佛经上说，以金刚智慧杵摧坏二十种萨迦耶见的高山，而证得预流果，这是怎么回事呢？颂文说：以证得无我的金刚杵，摧坏了根本萨迦耶见的山峰，与之同坏的，是依于根本萨迦耶见高山而起的所有支分的二十种萨迦耶见高峰。

根本萨迦耶见，是指缘着五蕴的总聚而起的我见，支分的萨迦耶见，指缘着单个的色蕴等所起的我见。能见到总的五蕴上没有“我”，对于支分的色蕴等也能随之破尽，道理相同。

萨迦耶见山，未以圣金刚智杵摧坏之前，从无始生死以来，起自无明地基，竖穷三界，横遍十方，日日增长烦恼巉岩。若以现证无我金刚智杵摧坏之后，与最高峰同时坏者，当知彼即此见高峰。

萨迦耶见是生死的根本，在以圣者金刚智慧杵摧坏以前，从没有初始的轮回起，直到见道之间，就从这样一个无明的地基里面，日夜不断地涌起烦恼的巉岩，各种烦恼的力量竖穷三界，横遍十方。意思是说，烦恼会穷尽整个欲界、色界、无色界。从范围上说，会发生周遍十方世界那么多的轮回现相。“无明”，指不了知无我真实义的愚蒙，“地基”，比喻一切都依之而起，意思是说，无明是一切生死流转的根本，以它为地基，涌现出了横遍十方、竖穷三界的无量无数的烦恼山峰。

如果以现证无我的金刚智慧杵，摧坏了萨迦耶见之后，那么与根本萨迦耶见的最高峰同时倒塌的，应当知道就是以上所说的二十种支分的萨迦耶见高峰。

既然所有的烦恼高峰都依止于我见而起，那么只要能破除我见，所有的烦恼山峰就没有了依托处，也就会因此一时倒塌。换句话说，烦恼是依着执著“我”而起的，如果已经不执著“我”了，那就不会缘着顺境起贪，缘着逆境起嗔，对于别人的赞叹起骄傲，别人呵斥时就心生抵触等等。过去因为“我”的需求、“我”的执著得不到满足，就会生起各种的贪、嗔、嫉、谄、诳、忿、恨、恼等无量无数种的烦恼心态，现在见到了没有“我”，这些妄动也就不会发生了。

今当破正量部所计实有补特伽罗。颂曰：

有计不可说一异 常无常等实有我

复是六识之所识 亦是我执所缘事

现在要破除内教正量部所计的实有补特伽罗。一般来说，佛教内部的教派都持有无我的正见，但还有一类正量部，他们的见解等同外道，承许有“我”。但由于行为上皈依了三宝，所以算是内教的佛弟子。

颂文说：这些人认为，“我”是一种不可言说的法，它和五蕴的关系不可说是一性，也不可说是异性，不可说它是常性，也不可说它是无常性等等，总之，有这么一个实有的“我”，而且它是六识的所识，也是我执所缘的事。

离诸蕴外无我可取，故非离蕴别有补特伽罗。亦非即蕴自性，犯有生灭过故。是故我与诸蕴一性异性俱不可说。如不可说一异，如是亦不可说是常无常。

正量部认为，离开了自己的五蕴，此外没有什么“我”可以得到，所以不是离开了蕴另有一个补特伽罗。同时，“我”也不是即蕴的自性，否则会犯下“我”有生灭的过失。（如果说“我”就是蕴，以蕴有生灭的缘故，“我”也成了有生灭。换句话说，蕴第二刹那就灭掉了，那么“我”也应当随之而灭，但这是不成立的。）因此，“我”和诸蕴不能说是一性，也不能说是异性。就如同不可说一性和异性那样，也不可说“我”是常性或者无常性。

意思就是，如果说“我”是常，那“我”永远只是一种形相，但这并不成立，因为在生死轮转的过程中，“我”会不断地转变形态。而且也不能说“我”是无常，如果“我”是无常，那么第二刹那就灭掉了，也就成了没有“我”。所以，所

谓的“我”就是一种不可言说的东西。

然是六识所识。又此补特伽罗亦可说是实有，以说是造者受者故，生死涅槃，系缚解脱，所系属故。亦许彼是我执境事。

然而这个“我”是六识所识。而且，这个补特伽罗也可以说是一种实有的存在，因为说到这个“我”或者补特伽罗，是善恶二业的造作者，是苦乐二果的感受者的缘故，又说到系缚生死的属于它，解脱涅槃的也属于它。（意思就是，确实有这么一个“我”的实体存在，才可以说有一个造业者，有一个受报者，也才可以说有一个系缚于生死者，有一个修道后得解脱涅槃者，这一切的建立都必须要有这样一个实有的“我”。）而且承许这个“我”，就是我执所缘的事。

此说非理。颂曰：

不许心色不可说 实物皆非不可说

若谓我是实有物 如心应非不可说

此颂显示，不可说者，定非实物。

中观师破斥说：这种说法不合理。原因是：你根本不会承许心法或者色法不可说，因为色法可以描述，心法也可以说明它的相状、作用等等。凡是真实存在的事物都不是不可说，所以，如果认为“我”是一个实有的事物，那就像心法那样，应当不是不可说。

这一颂显示，不可说的东西，决定不是真实的事物。

次明假有。颂曰：

如汝谓瓶非实物 则与色等不可说

我与诸蕴既叵说 故不应计自性有

如许瓶与色等，不可说是一性异性，而是假有。如是我亦应是假有，如瓶。

再从正面讲，凡是说到“不可说”都只是一种假有。

比如，你也承许瓶子和色等不可说是一性，也不可说是异性，而应当说瓶子是一种假有。也就是说，把面前这一堆色法的积聚称为“瓶子”，它是依于很多微尘的积聚而做的假立。所以，瓶子和色法的关系，不能说是一性，因为瓶子是一个，而色法有无数个；也不能说是异性，因为并不是在这一堆色法的积聚之外，另有一个瓶子的实体。从这里就会发现，凡是不可说一性异性的东西，就是一种假有。

同样，“我”也应当是假有，就像瓶子那样。意思是说，如同瓶子是依于面前这一堆色法的积聚而假立的名字，“我”也只是依于诸蕴而假立的名字。“我”和诸蕴，不能说是一性，因为蕴有很多，而“我”只有一个；也不能说是异性，因为离开这一堆蕴，没有另外的一个“我”存在，所以，“我”就是对于这样一个五蕴的积聚做的一个总体性的假立，决定不是实法。

对方就错在，一方面认为“我”和蕴不可说是一性异性，因为说任何一种都犯过失，同时又承许“我”是实法，这两个观点汇集在一起就无法成立了。

如是二颂已明破立。今更明一性异性为实法所依，以我非是实法所依而破实我。

以上两颂已经阐明了破立的道理。现在进一步说明，一性异性是实法的所依，而“我”并不落在一性或异性的情况里，所以，“我”决定不是实法。

“一性异性为实法所依”是说，如果是一种实有的东西，任何一个事物跟它的关系，要么就是它，这叫做“一”，要么不是它，就成了“异”，而不是“不可说”，因此，实法决定落在一性和异性这两种情况当中。

颂曰：

汝识不许与自异 而许异于色等法

实法唯见彼二相 离实法故我非有

举例来说，你们正量部认为，心识是实有的法。就心识这个实法而言，不会说它跟自己成为别别他体，所以它跟自己是一性；而且这个心识跟色法等的关系，决定是异性。总之，对于实法的心识来说，决定落在一性和异性这两种情况当中。但是，“我”远离了一性和异性这两种实法上必有的情况，所以“我”决定不是实有的法。

意思就是，对于一个实法，它上面只有一性和异性这两种相状，针对自己是一性，针对其他法就是异性。因为它是一个实有的法，这样的话，把任何一个东西拿过来，要么跟它相同，就是一性，要么跟它不同，就是异性，一定要承许这其中之一，不能说既非一又非异。

但如果是一个虚妄的法，那就不可说是一是异了。因为它本身就是一个不存在的东西，怎么可能跟什么法是一体或者异体呢？或者说，一体是对于实有的一个法而说的，异体是针对两个不同的实法在说，虚假的法上是得不到一性或者异性的。

若如汝计，我实有者，则定当如识不异自体，而异色等，然此非有。应知非实法所依故，我非实有，如瓶。

如果按照你的认为，“我”是一种实有的法，那一定就像心识那样，跟它自己的体不是两个，即应当承许为“一”；跟它之外的色法等不同，即应当承许为“异”，也就是必定要落在一性或异性当中。然而你所承许的“我”是一种不可言说的法，并没有跟其他法是一性或者异性的情况。应当知道，非一非异绝对不是实法上的事，所以“我”并非实有，如同瓶子，只是一种假名而已。

思考题：

1、“证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最希有。”

(1) 解释此颂的“证无我时”、“此”、“我执”、“无我义”。

(2) “永断我执最希有”一句是要说明什么？

(3) 以譬喻说明对方观点的不合理之处。

2、为什么“我和蕴是能依所依关系”不合理？

- 3、为什么“我具有蕴”不合理？
- 4、萨迦耶见有多少种？分别是什么？这是依什么来分的？
- 5、为什么以证悟无我，就能摧毁二十种萨迦耶见？
- 6、正量部安立的实有补特伽罗有哪些体性？他们为什么这样安立？对此中观师如何破斥？
- 7、请以“我”非是实法所依，来破除实有的“我”。

由是观察，计我实有，皆不应理。

按照以上的观察，如果承许“我”实有，那必然要有一种存在的方式——“我”和蕴或者是一体、或者异体等等，但这些方式都不成立，所以最后只能承认，“我”是没有的。

颂曰：

故我执依非实法 不离五蕴不即蕴

非诸蕴依非有蕴

（“我执依”，指我执所依的境。就像蛇执是依于蛇而起的执著心那样，我执是依于“我”而起的执著心，所以我执的所依就是“我”。）

现在观察下来发现，我执所依的“我”并不是实法。具体来说，“我”不是离开五蕴而独自存在；“我”也不是五蕴本身；“我”和诸蕴不是能依所依的关系，不是“我”依在五蕴上，也不是五蕴依在“我”上；又不是“我”具有五蕴。

就像一旦发现绳子上没有蛇，就知道蛇执的所依——蛇是没有的，这样自然就放下了对蛇的执著。同样，如果承许“我”实有，就必定落在这些方式里，但是任何一种都不成立，这样就知道，我执的所依不是实法，我执也只是一知妄见而已。

若分析我执境，计是实有不应道理。以非离蕴别有，亦非即蕴自性，又非诸蕴之所依，亦非以诸蕴为所依而依诸蕴，为显能依所依，故略文摄更互相依，计我有蕴亦不应理。

如果分析我执的境——“我”，认为它是实有肯定不合道理。因为，不是离开诸蕴另有一个“我”，不然就成了“我”跟蕴毫无关系，也就是蕴上的一切现象都不是“我”的现象，比如蕴上虽然有苦乐受，但那不是“我”的感受等等，但这是不成立的。而且这个“我”也不是蕴本身，因为蕴有很多种法，而“我”只是一个。不是诸蕴依着“我”而安住，也不是以诸蕴为所依，“我”依着蕴而安住。如果这样承许，还是说蕴和“我”是两个东西，才有相应的关系，然而“我”和蕴他体是不成立的（为了显示能依所依而说到的颂文——“非诸蕴依”，用的是简略写法，里面包含了彼此互依的两种情况，也就是：一、我“依着诸蕴安住”，二、“诸蕴依着我安住”）。认为“我”有蕴也不合理，因为，实有的“我”有蕴的话，只有两种情况：要么“我”和蕴是一性，如同柱子有红色；要么“我”和蕴是他性，如同张三有一头牛，然而一性他性都不成立，所以“我”有蕴也绝对不成立。

是故随计假我，或计我不可得，然不应许如前所说行相之我。

所以唯一合理的方式是，设立一个假我，或者认为真实的“我”不可得，（意思是，“我”仅仅是依于诸蕴的总聚所安立的名字），而不应当承许有像前面所说的种种行相的“我”。

颂曰：

此依诸蕴得成立

如为不坏世俗谛故，唯许依彼因缘有此法生。如是此中许假有者，虽破上述有过诸相，然为世间名言得安立故，亦许依止诸蕴假立之我，现见施設名言我故。

为了随顺世俗名言谛，这种假有的“我”是可以依诸蕴安立的。

就像为了不坏世俗谛的缘故，唯一承许依靠那种因缘有这种法生起那样。比如，依于米、水、火等的因缘有饭出生，我们会说做出了饭，依于身体和镜子的因缘，就说现出了影子，依于种子、水、土、阳光等的因缘生出了花等等。像这样，世俗中确实有由彼因缘就生此果的虚假显现，也就是在众生的妄识前的确有这样一种显现，然后按这种世俗的显现，会安立各种名字。

就像这样，这里承许“我”是假有的方式是——虽然以理破斥了上述有过失的各种情况，（那些都是在承许“我”实有的前提下建立的），但为了使世间名言得到安立，中观师也承许依止诸蕴而假立的“我”，因为见到世间中有施設名言“我”的缘故。

意思是说，在世间当中，人们会对一个个因缘所生的五蕴相，说这是张三、那是李四，有你、我、他等等，那么为了随顺世间，中观师也承许假有的“我”。“假有”的意思是，并不是如同名字所说，真实中也有张三、李四的实体，有你的实体、我的实体等等，只是为了方便称呼，对于一种因缘生的五蕴假相，取上一个个“我”的名字而已。

为欲成立假我义故，今以外喻明所说义。

为了在世俗中成立假我义，现在以一个外在事物的譬喻来阐明这种涵义。一旦懂了譬喻，对于假我的意义也同样能够了知。

颂曰：

如不许车异支分 亦非不异非有支

不依支分非支依 非唯积聚复非形

比如世间称呼的“车子”，对此有两种理解，一种认为，如同车子的名称那样，境上能得到一个实有的车子；另一种认为，所谓的“车子”，只是依于支分积聚而假名安立，实际是没有的。这两种观念截然相反，一旦破除了前面的认识，心里就会确定下来，“车子”原本不可得，只是一个假名而已。

观察的方法：如果车子是实法，那必定有它存在的方式，而方式不外乎以下七种：（一）车和支分是两个不同的体；（二）车和支分是同一个体；（三）车具有支分；（四）车依在支分上有；（五）支分依在车上有；（六）车是支分的积聚；（七）车是支分的形状，只要车子实有，就必定要落在这七

种情况当中，但是——观察发现，这七种情况都不成立。

也就是说，不能承许车和支分是分开他体，而且它们也不是一体，不是车具有支分，也不是车依着支分而有，车也不是支分的所依，也不唯独是支分的积聚，而且不是支分的形状。这就证明，“车是实法”绝对不合理，或者说这只是依于支分积聚而假名安立，本无实法，所以必须放弃认为车实有的执著。

此中一品、异品、能依品、所依品、具有品，此五品如前已说。

积聚品与形状品，更当成立。

这七种存在方式或者说七相里面，其中车子和支分是一体、异体或能依、所依，以及车具有支分这五相，前面已经解释过了，这里要说的是积聚品和形状品这两种情况。

为明彼义，颂曰：

若谓积聚即是车 散支堆积车应有

为了阐明这两种方式也不成立，颂文说：如果认为支分的积聚就是车，那么把拆散了的各支分堆积在一起也应当有车，然而事实并非如此。

换句话说，谁都不会认为，组装之前或者拆散之后的一堆零散的支分是车，只有组装好的，具有车的相状、功用等的现相，才承许是车。所以，“支分的积聚就是车”这种承许在理论上站不住脚，或者说这并不是充分的条件。光是支分的积聚，并不足以成立是车。否则，这些支分无论积聚成什么样，都应当成为车了，同样是支分积聚的缘故。

此虽于前已说，今更说者，是为显示余过失故。以是颂曰：

由离有支则无支 唯形为车亦非理

下面这个道理虽然在前面已经说过，现在再次说，是为了显示还有其他过失。

按照你们的观点，有支是不成立的。你们自己也承许，支分的积聚并不是一种实法，因为在每一个支分上都得不到总体的支聚，所以支分合在一起也没有支聚。没有支聚也就没有有支，因为只有两种情况：（一）要么有支和支聚是一体，这样有支也跟支聚一样成为无有了；（二）要么有支和支聚是他体，但是离支聚得不到有支，所以这种情况也不成立。

因此颂文说：由于离开有支就没有支分，而有支又不存在，那么观待有支而立的支分也应当无有。既然一个个的支分都没有，怎么会有由支分积聚而成的车呢？不但支聚是车不合理，把依于支聚而呈现出的形状安立为车也不合理。

总之，支聚和支聚的形状，都不可能脱开支分而有，按照你们的观点，支分也不是实法，那么众多支分合在一起而显出的积聚或者形状，也同样不是实法。所以，承许支聚为车，或者支聚的形状为车，都不成立。

若离有支，则亦无支，故支非有。为当说是何者积聚而成车耶？

支和有支观待而有，只有观待总体的有支，才能安立支分，脱开有支并不会独自成立为支分。比如一块木板，只有充当了合成房子的一分因缘，成为房

子的一部分时，才叫做一扇门，不观待房子是无法独自成立门的。这就知道，没有有支就没有支分，既然没有支分，那应该说明是由什么而积聚成了一辆车？

此亦字所摄义，谓唯形状为车不应道理，唯积聚为车亦不应道理。何则？以离有支，则无支故。是故唯形为车亦不应理。无有支义是彼自宗所许。

颂文里的“亦”字所包含的意思是，仅仅形状是车不合道理，仅仅支分积聚是车也不合理。为什么呢？因为离开有支不会有支分的缘故。所以，观待支分而有的积聚或者形状，都不成立实有，也因此，“仅仅支分的积聚或形状是车”也是不合理的。没有有支的涵义是他们自宗所承许的。

复次，若计唯形为车。且问彼形，为是支分之形？为是积聚之形？若计为支分形状差别者，为是不舍原有之支形耶？抑弃舍原形别有异形耶？

而且，如果认为唯一这种形状是车，那么请问，你所说的这种形状，是指支分的形状？还是指积聚的形状？如果认为是单个支分特有的形状，那是不舍弃组装之前原有的支分形状呢？还是舍弃了原有的形状，成了另外一种新的形状？

下面对于这两种情况一一破除，这样破除了支分的形状是车之后，再破除积聚的形状是车，两相都破除完毕，所谓形状是车也就不成立了。

若谓不舍原形，不应道理。何以故？颂曰：

汝形各支先已有 造成车时仍如旧

如散支中无有车 车于现在亦非有

如果认为，组装后支分没有舍弃原有的形状，这种支分的形状就是车，这是不合理的。什么缘故呢？颂文说：轮子等各个支分的形状，在组装前已经有了，如果组成车的时候，各个支分的形状依然如故，那么就像在原来零散的支分里没有车那样，现在组装在一起的支分上也没有车。就像十个人分散的时候，头上没有牛角，当他们整齐地排成一个队伍时，由于每个人的形态都没有发生变化，所以他们的头上仍然没有牛角。

**若谓未成车前，轮等形状差别，造成车时，仍如旧者。如于尔时诸散支中
都无有车，则定当知造成车时亦无有车，以支分形状无变异故。**

如果你认为组装成车之前，轮子等支分特有的形状，在组装成车的时候，仍然跟先前一样，那么如同在组装前各个零散支分里面都没有车，就决定应当知道，组装成车的时候，这些支分上也没有车，因为支分的形状前后没有改变的缘故。

若计第二义，谓有余形以为车者，此亦非理。颂曰：

若谓现在车成时 轮等别有异形者

此应可取然非有 是故唯形非是车

如果你承许第二种情况，也就是舍弃了组装之前原有的形状而成了新的形状，这种支分的形状是车，这也是不合理的。颂文说：如果认为现在组装成车的时候，轮子等支分另外有了新的形状，那这种形状应当能在已经组成车的轮

子上找到，然而根本找不到。意思是说，先前轮子等支分是零散的状况，后来成了组装的状况，但是比较前后的支分，根本不存在形状上的差异，比如轮子组装前是这种形状，组装后也是这种形状，也就是不成立支分组装后有了新的形状。也因此，唯独支分的形状也不是车。

车众支分，轮轴辖等形状差别，如方、长、圆等。若谓于成车时离原有者，有余轮等形状差别新生起者，则应可取，然实不可取。

车子的众多支分，轮子、轴、辖等的形状差别，比如方的、长的、圆的等等，如果认为组成车的时候，脱开了原来的形状，有一种新的轮子等的形状差别出现的话，就应当能找到它，然而实际上得不到。

如具辐辘毂等差别形状之轮，于成车时，未见本形有所变异，如是轴等之形状亦无变异。故许支分之形状为车，不应道理。

以轮子为例来说，轮子上有辐条、边框、中心部分的圆木等的形状差别，在组装成车的时候，没有见到这些支分原来的形状有新的变化。不仅轮子如此，组装成车时，车轴等其他部件的形状也没发生变化。所以，认为组装后新生起的支分形状是车，那与现量的观察不符。由于破除了以上两种情况，所以承许支分的形状是车不合道理。

若谓轮等积聚之形状差别是车者，此亦非理。颂曰：

由汝积聚无所有 彼形应非依支聚

故以无所有为依 此中云何能有形

如果认为，轮子、车头、车座、车尾等众多部分积聚在一起，显现出的形状差别是车，这也不合理。颂文说：由于支分的积聚只是一种假立，得不到实法，或者说它本来是无所有的，那么，你所说的实有车形，应当不会是依着假有的支分积聚而成立。因此，以一种无所有的法作为依止处，怎么会显现一个实有的形状呢？

意思是说，形状不可能独立而有，它依于支分的积聚而显现，而这个积聚也并非实法，比如三个人的积聚，除了这三个人之外，根本得不到独立实有的积聚，既然所依的积聚不是实法，哪里会有真实的形状呢？

倘所言积聚，有少实体，乃可假立依彼之形。然所言支聚都无所有，云何依无所有假立形状？汝许假法必依实故。

假如所谓的支分积聚有一点点实体，那倒是可以假立依着它而显现的形状，然而所说的支聚一点也得不到，真实中根本没有，又怎么依着一个无所有的法来假立形状呢？因为按照你宗的说法，假法必须依于实法才能安立。

对方实事师不承许真实中一切是空性，他们认为，虽然粗法的现相是虚假的，但它必然是以实有的微尘作为所依，才能显现出来。也就是真实中有很多极微，这些极微以不同的方式，十个、百个、千个等地积聚在一起，就会显现出各种各样的形状，比如现为一个瓶子、一个碗、一个土丘、一座高山等等。脱离了实有的微尘，假相就现不出来，必须依于实法才能显现假法。现在中观师以对方的观点来破，也就是说，既然你们认为假法必须依于实法才能显现，

而支聚不是实法，根本得不到，如果你还说是依于支聚而显出形状的话，就与你们自宗的观点相违了。

若谓积聚虽非实有，亦可依彼假立不实之形状者。

如果对方说：虽然积聚不是实有的，但也可以依着这个假有的积聚，假立一种无实的形状。

颂曰：

如汝许此假立义 如是依于不实因

能生自性不实果 当知一切生皆尔

中观师说：既然你已经放下了从实生假的想法，承许由假立假，那你我的观点就是一致的。

就像你承许，是依于假有的积聚而假立一个形状那样，这正是一切因果法的共同点，也就是依他而立、依他而有、依他而生等的一切因果建立，唯一是依于假有的因缘和合生出了假有的果，要知道一切的“生”都是如此。

也就是说，凡是因缘所生的法，都无自性，如果因或果有独立的实体，就无法成立所谓的生。以并无实法生的缘故，所以生即是无生。“依他而生”是指，能生和所生观待而有，脱离了能生不可能自己成立为所生，脱离了所生，也无法安立这是能生。“依他而立”，就像支和有支那样，离开了支，就没有有支（也就是不会有独自成立的有支）；离开了有支，也没有独自的支分的涵义，或者说没有安立为支分的依据。

依自性不实之无明，生自性不实之诸行。依自性不实之种子，生自性不实之芽苗。

这里，因和果上面都修饰了“自性不实”四个字，说明这只是一种妄现，实际了不可得，就像幻影一样。换句话说，一切的内外诸法，都只是现而无有的假相，但是在我们的妄识前，的确有各种各样的现相，而且因缘一和合，就会幻现出相应的果相来，就像梦中虚妄的因缘和合，就现出各种虚妄的相那样。然而这一切的因果法都是不可得的。

从内法上说，“依自性不实之无明，生自性不实之诸行。”依于没有谛实自性的无明，现起了没有谛实自性的各种业。这里以无明生行为例，说明一切内有情的缘起，就是由前前为因，生后后之果，而因和果都是观待因缘而起的，本无自性。所以，可以肯定地说，真实中“无眼耳鼻舌身意，无眼界乃至无意识界，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽……”这一切都是虚假的。

从外法来看，“依自性不实之种子，生自性不实之芽苗。”依于没有谛实自性的种子，现出了没有谛实自性的芽、苗等。虽然能见到种子、水、土等因缘和合的时候，就会现起芽、苗，但无论是种子还是芽、苗等，都是假相。

就像这样，我们心前的森罗万象就是一个大幻化场，没有一点真实。所以在这个幻化的世间里，随缘应对就可以了，没来的时候，不必刻意去迎接；已经来了，也不用拒绝；它走了，也不需要留恋，不必在这些本无意义的法上建

立什么意义，也不必苦苦寻觅追求，起各种是非得失等的想法。由于现在错乱的因缘没有消尽，所以会现出一幕幕的幻相，但这些根本没有实义。这样明白后，你再面对各种现相的时候，心里就要有很深刻的定解，要知道这只是一幕幕幻影，是虚相，正现的时候，你也没得到什么，消失了，你也没失去什么。要从这里离开得失之心，也要从这里学会放下。

如是当知一切因果，皆自性不实。徒费百千劬劳，执著无肉可食之物影假鹿，此复何为？

把上面的道理推广开来，就要知道，一切因果法都是自性无实，或者说不是真实有它的自性，而只是一个无而现的虚相。不了解缘起性空或者生即无生等道理的时候，心里会一直有各种各样的妄想和追求，总以为有一个实有的好东西可以取到，就像猴子只要没看透水里的月亮只是个假的影像，就始终放不下捞取月影的妄想一样。

其实，五欲等幻尘就像是一个没有肉可以吃的假相鹿影，只是一种假相，实际得不到什么。不了知真相的人，费尽百千辛苦，用各种手段想抓住这只鹿饱餐一顿，但这只是枉自徒劳。既然如此，去追求那些世间的五欲等幻尘又有什么用呢？当你真正在这里觉悟了，那就像贾宝玉要脱离红尘，出家当和尚那样，因为他知道这个富贵场、温柔乡没什么实义可得，也因此一旦看破，自然也就放下了。

颂曰：

有谓色等如是住 便起瓶觉亦非理

此中有云：于色等如是安住上，便起瓶等觉心。亦以车喻而破。

这里有人说：缘着色等微尘的积聚，就会生起一种这是一个瓶子的错觉心。对此也以车的譬喻来破。

意思是说，懂得了一个车喻，就应当举一反三无量，也就是应当看到自己心前的一切显现都是一个模样，诸法都是依支聚而假立的，在这一点上完全同等，也因此，懂了一个车喻也就懂得了一切。

现在有这样一個错认，由于相信自己的根识，并且亲自看到摸到了有这么一个瓶子，心里就感觉有一个总体的瓶子，然后非常牢固地执著这是真实的瓶子。一旦它被打碎，就认为这么宝贵的瓶子没有了，会很伤心，心里感觉像是失去了一个天大的宝贝。

现在就以“车喻”来观察，会发现所谓的瓶子并不是实法，只是依于那一堆微尘的积聚而安立一个名字。如果你能认清这一点，看到确实没有实法可得，感觉有瓶子只是一种错认，就不会在它上面建立什么意义，它打碎了你也不会执著，就好像看到一个肥皂泡的破灭那样。因为你完全知道，肥皂泡正现的时候也是没有的，它的消失也不是真的有什么东西灭了，同样，世俗里的一切事都是水月空花，虚生虚灭，所以你不要当真，不要为此或喜或忧，这一切都是妄情。

再把这个道理遍推到所有内外的显现上，一切法全是如此，只是个假名，

并非实有。这么一想就会发现，自己做的很多事都是无意义的，像是认为这是一个很好的品牌，那是一个很好的宝物，它们都是我喜欢的东西，然后花很多钱去买它，为此每天都非常辛苦等等，其实这一切都只是幻影，没有实义。而且，对于自己屋子里的电视、电脑、家具、冰箱、壁画等等，一个一个的东西都要看破；包括豪宅、小车、花园、喷泉，各种的花草树木，城市里的各种建筑、广场、街道、琳琅满目的物质海洋；乃至这个世界上各种各样的人、事、物；包括整个太阳系、银河系，无量无数的天体、星云里的所有显现……一切的一切都只是个幻影而已，不是实有的。

这样之后，对于这个世间的态度就应该转变，也就是你不要太当真，不要有什么得失之心。只要你还在错认诸法为实有，就必然会建立各种好坏、是非、得失等的观念，那会惹得你的心整天无法安宁，无法放下，也就永远没办法回归。其实事情很简单，这些东西本来是没有的，所以叫做客尘，而你的佛性本来就有，不必修出一个新的什么，只要你能放下，把妄执歇掉，本来面目就会自然显露。

思考题：

- 1、既然“我”没有，为什么还要假立一个“我”？
- 2、车的譬喻要说明什么问题？此譬喻的观察方法是什么？
- 3、为什么支分的积聚不是车？

4、关于“形状是车”，请以理破除：

(1) 组装后，支分未舍弃原有的形状，此支分的形状是车。

(2) 组装后，支分已舍弃原有的形状，此支分的形状是车。

(3) 支分积聚在一起所显出的形状是车。

5、为什么唯有依于自性不实的因，才能生自性不实的果？分别以外法和内法为例说明这个问题。

6、为什么以“车喻”能破除缘色等微尘的积聚，所生的瓶等的错觉心？请以身边的事物为例，用“车喻”破除对它的执著。

复次颂曰：

由无生故无色等 故彼不应即是形

颂文又说：由于诸法无生的缘故色等无有自性，所以瓶子不应该是色等的形状差别。

这是另一种破法，首先依照前面破四边生的道理，观察我们心前的一切法。大家都会认为万法有生，每天有新的现象、新的人、新的事件出生，整个世界生生不息，生活多姿多彩等等。现在就以破四边生的理论，对于你心里认为有自性生的事物做观察，如果它是实法，就必然有它生的方式，而生的方式不出四种：或者自生，或者他生，或者共生，或者无因生，但这四种观察下来都不成立，此外也没有别的方式，所以你必须承认，所见到的生就是无生，或

者说根本没有实有的法生出来。这样就知道，一切果上的显现都是无生的，看起来好像是个实法，实际上并没有一个实有的东西出生。就像梦中见到一只母鸡生了一个蛋，虽然确实看到出现了一个蛋，是椭圆形、白色，有乒乓球那么大等等，但真实去观察，发现什么也没有，既然原本就没它，又怎么会有它生的方式呢？

换句话说，如果一个法实有，就必然能说出它是怎么来的。但是从自己来不对，否则果已经有了，生它还有什么意义？而且，如果自己能生自己，就应该源源不断地生下去，永远生自己。如果是从其他法而生，那因和果就是毫无关系的他体，这样别别无关的法还能生它的话，那世界上的一切都应该能生一切了，同样是他体的缘故。自他共生更不对，因为共生既有自生自的一分，又有他法生他法的一分，这样就兼具了自生和他生的过失。无因生也不可能，如果不需要因就能生，那应该在任何时、任何处都能生果，为什么只见到在此地生，彼地不生？在此时生，彼时不生呢？

这样破除了四种生的方式，就知道一切法生即无生。也就是说，一切只是因缘合成的假法，真实中都不成立。

色等不生如前已说。由无生故，色等非有。计无所有为假立瓶等之因，及计瓶等以实法为因，均不应道理。故瓶等非是色等形状差别。

外的色法、内的心法等一切果法的显现实际是无生，这一点前面已经说过。以无生的缘故，色等法现而非有，真实中根本没有。这样的话，承许无所

有的色等法，作为假立瓶子等的因，以及认为瓶子等以实法为因，都是不合理的。（意思就是，你们认为必须以实法为所依，才能出现假法，如同以极微为所依，才能出现各种大大小小的粗法的显现，但我们前面已经以离四边生的正理破掉了色等实有，所以，按你的观点，就不能以无实的色法来假立瓶子。）因此，瓶子等就不是色等的形状差别。总之，决定没有一个特定形状的实有的瓶子。

问曰：若以所说七相推求车无所有，则车应无。世间依车所立之名言，皆应断绝。然现见世云：取车、买车、造车等。由是世间所共许故，车实是有。

对方提问说：如果按你们中观宗所说，以七相推求车一无所得，那么车应当没有。这样一来，依于车所安立的取车、买车、造车等的名言都应当断绝了。（对方认为，必须存在实有的法，才能对它安立名称。没有车就无法安立取车、买车、造车、修车等，那么一切有关车的名言就都不合理了。）但是现量见到世间说取车、买车、造车等，因为这些名言是大众共许的，所以车应当真实存在。意思是必定有这个法，大家才会这么说。

答曰：此过唯汝乃有。谓以前说七相推求，车不应理。然汝许是以理推求有所得法，而后安立。不许有余方便成立。故取车等世间名言，于汝宗中云何得有。然于我等全无过失。

回答：断绝世间名言的过失只有你们实事宗才有。意思是说，以前面说的七相推求车的时候，在正理面前根本无法成立有车。但你们承许的安立名言的

方式是，经过正理观察有所得的法，之后才对它安立名言，不允许其他安名的方式。所以，取车、买车、造车等世间的名言，以你宗安名的方式，怎么能存在呢？但是对于我宗根本没有这个过失。

也就是说，我宗安名的方式不同。虽然真实中以理观察得不到实法，但我们以随顺世间共许的方式，也就是世人面前如何显现，又如何称呼，我们也随顺世间这样立名。所以对我宗来说，没有断绝世间名言的过失。

何则？颂曰：

虽以七相推求彼 真实世间皆非有

若不观察就世间 依自支分可安立

为什么呢？颂文说：虽然在做胜义范畴里的观察时，以七相去寻求车，在真实或世间中都不可得，但如果不加观察，仅仅就世间承许而言，可以依于车子自身的支分——轮子、车头、车座、车厢等安立车的假名。

如前所说：“如不许车异支分”等，以七相推求。随于胜义、世俗，车均不成。然若不观察，唯就世间，如立青等与受等，唯缘起性。如是亦可许依轮等支分假立名车。

这件事要分两步来讲：

（一）如果观察真实中有没有这辆车，那就像前面所说，车如果实有，就应当有它存在的方式。大体上不外乎七种，车和支分或者是异体，或者是一体，或者车依于支分，或者支分依于车等等。但无论以哪种方式进行观察，都

成立不了实有的车。承许车是谛实的一体，不仅在胜义中不成立，连世俗中也没有这样的事，因为世俗根识所见的车，也只是多部分的积聚，而且是刹那灭的，所以不存在常、一实有的车。

(二) 如果不加观察，唯一以随顺世俗的方式，就像安立外的青色、内的受等那样，只是一种缘起性，或者是依于因缘合成的假相，同样可以承许，在世人面前，依于轮子、车头、车座等支分积聚，现出一个总体的假相，对此假立名言为车。

世间都承认有青色、受等。比如，地、水、火、风四种微尘，以某种方式进行和合后会显现为青色，但在地、水、火、风四微上并没有青色，所以青色只是缘起的假相。所谓的受，也只是根、境、识三者和合后，所幻起的一种领纳的心，缘聚前没有，缘散后也没有，因缘聚会时，忽而就现起一种感受。因为内外的一切法在世俗中有如幻的缘起，也就是在妄识泯灭前，假的因缘和合时会无欺地现出假的果相，所以仅就世人根识前的显现，或者说缘起性，安立有此法彼法的名言。

由许依缘假立，故我宗中，全无失坏世间名言之过。即彼敌者亦应共许此义。

由于我们在随顺世间时承许有依因缘和合而假立的法，所以在我宗里，根本没有失坏世间名言的过失。也就是我们在真实中通达诸法空性，而随顺世俗时，又依于妄识前的缘起性安立这些名字。这是对方也应当共许的意义。

意思就是，以七相做观察时，你也不得不承认真实中一无所得，而在世俗中，根识前无欺有这种现象，所以针对这种缘起显现来立名，那是你我应当共许的事。但如果按你宗所说，车是实有的法，而且是依于实有的车而立名，那么无论是在胜义还是世俗中，这种名称都无法安立。也就是说，按你宗安名的方式，必须胜义中有实法才能对它安名，但胜义中以理观察时，实有的车无法成立，所以按你宗的方式，无法对其安立名称，也因此会失坏一切世俗。

又此宗中，由世间共许门，非但能成立依车之名言，即此所有诸名差别，皆可不加观察，由世间共许门而自许也。

这是举一反三，懂了车的例子，遍推到世间一切名言上，就知道一切名言的安立方式是什么，也就知道中观宗在随顺世俗时是如何承许名言的。即随顺世间共许门而安立，不是自方在真实中有什么承认。

就像佛自身不承认我和我所，但随顺世间也说我和我所，比如佛也随顺世人说“我是法王，于法自在”，不仅如此，佛也会说我的身体、我的前世、我所在之处，这是我的徒众、我的法衣等等。佛自身不承认有时间、空间所摄的虚妄法，然而为了方便教化，随顺世间，也同样安立了一个个的名字。

中观宗的立名方式就像这样，按照世间共许门，不但能成立依于车所说的各种名言，就是车上所有各种名称的差别，也都可以不加观察，按照世人怎么承许就怎么说。

思考题：

- 1、请以无生理破除瓶等是色等的形状差别。
- 2、对方为什么认为以七相推求车无所有，则世间依车所立的名言都会断绝？
- 3、中观宗对于车等的安名方式是什么？为什么这样安名没有失坏世间名言的过失？

禅源诸诠集都序（选）

唐圭峰山沙门宗密^{〔译〕}述

二、说断惑灭苦乐教。说三界不安，皆如火宅之苦，令断业惑之集，修道证灭。以随机故，所说法数一向差别，以拣邪正，以辨凡圣，以分欣厌，以明因果。说众生五蕴，都无我主，但是形骸之色，思虑之心。从无始来，因缘力故，念念生灭，相续无穷，如水涓涓，如灯焰焰。身心假合，似一似常。凡愚不觉，执之为我。宝此我故，即起贪（贪名利荣我）嗔（嗔违情境，恐侵损我）痴（触向错解，非理计较）等三毒。三毒击于意识，发动身口造一切业，业成难逃（影随形，响应声），故受五道苦乐等身（此是别业所感），三界胜劣等处（所居处，此是共业所感）。于所受身还执为我，还起贪等，造业受报。身则生老病死，死而还生。界则成住坏空，空而复成。劫劫生生，轮回不绝。无始无终，如汲井轮。都由不了此身本不是我（此上皆是前人天教中世界因果也。前但令厌下欣上，未说三界皆可厌患，又未破我。今具说之，即苦集二谛也。下破我执，令修灭道二谛，明出世因果，故名四谛教）。

不是我者，此身本因色心和合为相，今推寻分析，色有地水火

风之四类，心有受（领纳好恶之事）想（取像）行（造作一切）识（一一了别）之四类（此四与色，都名五蕴）。若皆是我，即成八我。况色中复有三百六十段骨，段段各别。皮毛筋肉肝心肺肾，各不相是（皮不是毛等）。诸心数等，亦各不同，见不是闻，喜不是怒。既有此众多之物，不知定取何者为我。若皆是我，我即百千，一身之中，多主纷乱。离此之外，复无别法。翻覆推我，皆不可得。便悟此身心等，但是众缘，似和合相，元非一体。似我人相，元非我人。为谁贪嗔，为谁杀盗，谁修戒施，谁生人天（知苦集也）。遂不滞心于三界有漏善恶（断集谛也）。但修无我观智（道谛）。以断贪等止息诸业，证得我空真如，得须陀洹果，乃至灭尽患累，得阿罗汉果（灭谛）。灰身灭智，永离诸苦（诸阿含等六百一十八卷经，婆沙俱舍等六百九十八卷论，皆唯说此小乘及前人天因果。部帙虽多，理不出此也）。

这次我们首先学习圭峰大师《都序》里一段有关四谛法义的指示。这又分成三部分宣讲：一、四谛法是明辨染净差别的法相教；二、认识集谛与苦谛；三、认识道谛与灭谛。

一、四谛法是明辨染净差别的法相教

二、说断惑灭苦乐教。说三界不安，皆如火宅之苦，令断业惑之集，修道证灭。以随机故，所说法数一向差别，以拣邪正，以辨凡圣，以分欣厌，以明因果。

佛来世间首先宣讲四谛法的目的，是要引导众生区分世间法和出世间法的差别。也就是说，佛教化众生首先最关键的，就是教导众生在缘起上区分生死杂染和涅槃清净的差别，不然众生就分不清邪正、凡圣，也发不起厌患轮回、欣求涅槃的心态，不知道如何循着因果的法规来趣入，进而修持解脱道。

说四谛教法，一向都是在辨明杂染和清净的差别，或者苦和乐的差别，这样才不至于把世间道跟出世间道混为一谈，否则众生会一直沉溺在各种世间法当中，所以，这是起初必须要做的工作。如果不宣说苦谛，众生会误以为乐受、舍受是真实安乐的自性，自然会把得到升天看成究竟，执著这就是得到了涅槃。佛出世以前，众生没有闻到四谛法的缘故，不可能以自己的能力辨清世间因果和出世间因果的差别，结果一向以来都无法脱离乐著生死的心态，因此完全不可能进入解脱道。这也是无佛出世期间，众生全体陷在长劫不断苦流中的原因。

圭峰大师用四句话来说明辨明法相差别的目的，那就是“以拣邪正”、“以辨凡圣”、“以分欣厌”、“以明因果”。

第一、“拣邪正”，是指辨明内教和外教的差别。只有明了四谛的法义，才知道只有佛说的四谛法是真正的解脱道，一切执著有“我”的宗派，以及所行的道都是邪道，就出世法的内涵来讲，他们都无法脱离生死轮回。

第二、“辨凡圣”，是指出凡是人天所摄的因果法都属于凡，这里所有的一切并没有超出苦轮、得到真正的寂静涅槃，所以依靠外道法或者仅仅依靠人天

乘的法绝不可能得到圣果。

第三、“分欣厌”，只有讲明了苦、集、灭、道四谛的涵义，才会意识到要对整个三界的法发起厌患之心，唯一希求出世间的寂静涅槃，没有四谛教法的指引，众生在欣厌上最多达到厌恶趣、欣人天的程度。

第四、“明因果”，不宣说四谛法，最多只是了知善恶因果，而不清楚染净因果。只有讲明了四谛，才知道在根本上什么是苦，什么是苦因，什么是乐，什么是乐因。

这就看出，四谛法一向是在法相上做辨别。经过这番明确地辨认，众生自然从乐著生死的心态转成希求解脱的心态，以这个求解脱心来摄持身口意处处出离轮回的苦因缘，才能真正修持解脱道。也就是说，从此他身口意的一切行为，都被出离心摄持而转成解脱道的修行。这才知道，为什么世尊来到世间，首先要在法相上一向地辨明差别。因为这就是解脱道的命根，不这样宣说，众生没一个能得解脱，他不可能以自力了解到染净两重缘起的差别，这样，自然会被各种外道邪说所迷惑，或者只是把眼前的一点暂时的乐受、舍受执为究竟。

总之，不懂四谛法的话，完全会陷落在愚痴中。就像今天，即便是佛教徒，一听到有什么功效、乐受、暂时的一点感觉，马上就非常冲动，然后就钻进去了。这是为什么呢？就是因为他对于四谛的法义根本没有得到定解，才会执著那些很低浅、很幼稚的东西为真实。

二、认识集谛与苦谛

由三方面产生认识：（一）集谛的起源——无我而执著有我；（二）集谛的繁衍——以执我的心态起惑、造业、感招三界苦果；（三）苦集不断循环的轮回相。

（一）集谛的起源——无我而执著有我

说众生五蕴，都无我主，但是形骸之色，思虑之心。从无始来，因缘力故，念念生灭，相续无穷，如水涓涓，如灯焰焰。身心假合，似一似常。凡愚不觉，执之为我。

这里的关键是开示无我的真谛，并同时指出，以妄执“我”的心，自然发起各种贪嗔等的烦恼，从而造成身口业行，导致轮回受生。

“说众生五蕴，都无我主”，圭峰大师首先明确地指出这里没有“我”，一旦明白这个道理，就知道是怎么以执著“我”，而发起一切业惑之集，感召生死苦报。这也是世尊来世间传法第一个要说到的重点，一切小乘法的心要就是无我正见，这在小乘教典里处处都能看到，而任何外道教派对此连一个字也没说过。所以，只要以无我作为判断的量尺，就能非常明显地看出内外教的差别。

这是在说，所谓众生就是因缘生的五蕴现象。众生当下执为是“我”的蕴，完全是因缘生的法，也就是，随着过去的因缘自然就现出了这些蕴相。这里有多种不同体性的法，而且一刹那就灭掉，又换成新的。在这无数种忽生忽灭的现象里，并没有常住、独一、主宰性的“我”。

“但是形骸之色，思虑之心”，这就是在教众生，要直下看到，这里只是一堆形骸的色法，以及思虑的心念。

从无始以来，以因缘力的缘故，念念生灭，相续不已。就像水不断地流，没有一刹那能停住，所以这里没有固定不变的东西，也因此这上面没有“我”。

如果有“我”，它瞬间就没了，又换成了新的，难道是一个新的“我”出现了吗？你不能把瞬间就消失的法认为是“我”。比如，银幕上的影像瞬间消失，又不断地换成新的影像，这就不能把它执为是有主宰的东西，它本身只是因缘做出的，有什么主宰性呢？但迷惑的眼睛却把当下的影像执著成有实体，它们能够以自己的力量来住持，这是完全错谬的。像这样，你要看到这种唯一由因缘力变现，没有任何自主性的东西根本不是“我”。一瞬间它就没有了，没有任何自在能住持到第二刹那，怎么会是“我”呢？如果你认为它是“我”，那它一瞬间就没有了，难道“我”也没有了吗？难道“我”就消失了吗？或者刹那刹那现起新的现相，你以为是不断地有多个不同的“我”在现起吗？或者，那只是在各个空间点上出现的妄相，你认为这些零零散散的相是“我”吗？

这才知道，它只是因缘现的东西，怎能把幻影认为是“我”呢？这是何其可笑的事。但我们一直宝爱它，认为它神圣不可侵犯，必须时时尊重、爱护、保养、装饰、恭敬等等。就像一个人，一直把镜子里的影像执为是自己，一旦有人说这个影子不好等，他听了就非常气恼一样。一旦你真正明白了，就会觉得十分荒唐可笑，这叫做认影为己，把一种因缘显现的影像执为是自己。当你真

正明白这只是个妄现时，你就知道，原来自己一直执著它是“我”，真是太可笑了。

以前举过比喻，是说一个人忽然得到一个赝品，但他不认识，就执为是真实的宝贝，后来发现是赝品，不是真的，就觉得几十年的辛勤保护，各种爱重的心等，全都是白费心思。他是基于一种错认，才产生了各种错误的宝爱心、尊重心，认为它神圣不可侵犯的心、维护的心、装饰的心等等，但这些都是白费心思，所费的心思其实都是烦恼。明白这一点后，你才知道，自己一向以来认影为己，在这目前的幻影里，一辈子做过多少的化妆、修饰、表演、展示，又做过多少的维护，维护当下这个影像的尊严，方方面面有无数种爱惜的心都花在这上面。总之在这个世界上，没有任何一个东西，有比对“我”更爱惜的了，然而这一切都是白费心机，完全是浪费感情、浪费精力。而小乘修法的关键就是人无我的智慧，也就是彻底了达这上面没有“我”。你一旦真正断定下来，以后你就不再支持过去那些做法了，也因此你的心能转得过来，处处住在无我上，这样才真正进入了解脱道的修持。

解脱道跟三有轮回的道完全相反。这种相反也只是一念的差别。轮回的道，就是一念错认是“我”，因此全世界没有比“我”更重要的事，也因此，一切心里的倾向都是维护“我”。这样的话，对于所有护持“我”的境，会有一种贪著、拉拢的心。对于反方面违害、威胁“我”的境，就会采取排斥、打击的态度，这就是贪嗔两种妄动。其它的高举、卑微，以及展示自我等千差万别的心

态，都是以我执心而出现的，这就叫百千烦恼。

就像这样，一旦明白我执的具体行相，那么惑业的集谛是怎么回事就昭然若揭了。如果对我执运转的相没得到确认，那你对于惑业的相也是模糊的，你不会知道业的有漏性和无漏性的差别何在，也不知道寂静心和烦恼心的差别是什么。相反，一旦你明白了计执“我”以后，心里的状态是怎样的，是怎么以我执为中心，而不断地现起各种烦恼，那你就开始把握集谛的内涵了。你会在自身上认识到，以执我的心是怎么造集生死的，什么样的状态、行为属于生死所摄，而必然落在有漏中，是苦性，会感招生死，这些都能全部贯通。并且会认识到，以执我的心，求取某种欲界成果、色界成果、无色界成果，虽然做了布施等的善行，但这些统统被判为有漏业，都只是苦因而已。

所以，只要在根子上不去掉执我的心，就不能入于解脱道，一旦在无我上有了认识，对于轮回的缘起机制确认了，紧接着就能贯通集谛，并能认识苦谛。也就是认识到，凡是由惑业力所使的一切五蕴的果相都是行苦性，或者说，由于惑业力的缘起，在果位现起的蕴上面，仍然是先前状态的延续，在当下的蕴里面，仍然是烦恼种子、苦种子随逐的状态。因为没产生对治，所以全都是现起后有的因，也就是苦因，这就称为行苦。像这样，你真正对于从因到果的缘起相有了确认，真正认定果是纯粹的苦性，就有了真实的出离心。出离心是反三界爱的，不认识这一点，你对于三界里的圆满，就始终有一种无法放弃的爱，反过来说，以明见苦谛而发起的出离意乐，直接与后有爱相违。总

之，以出离心和无我慧摄持，能让自心趣入解脱道。

“从无始来，因缘力故，念念生灭，相续无穷，如水涓涓，如灯焰焰。身心假合，似一似常。凡愚不觉，执之为我。”

你要一再地看到，这只是缘起生的刹那迁变的相，或者由众缘而起的各分不同的相，你才知道自己错在哪里。

比如，河水不断地流，灯焰不断地闪现，以同类因缘的力量，念念生灭，相续不已。这时，如果没有明辨缘起的智慧力，以这种现相太相似、太连绵不断，导致心产生错觉，会感觉这是一个不变的东西，并执取它为实体，有主宰性。与此类似，我们无始以来，由于同类因缘的力量，不断地现起同类的身心现象，感觉好像是一个，而且是常住的。愚痴的凡夫人觉察不到真相，就把它执成是“我”了。

如果你能反过来，以微细的眼睛，看到它瞬间就灭掉的情况，就绝不会认为这是“我”。如果已经精微到，一刹那的时候，就确定地看到它瞬间就灭掉了，然后又忽然现起，又瞬间没有了，你才知道这里本来没有“常”。所以，小乘行者在甚深禅定中见刹那性的缘故，不会认为这里有“我”。或者以高倍的显微眼，看到这只是无数个空中的各种尘点的影像，也不会认为这是“我”，就像在高倍显微镜下，看到目前的物体只是很多个点，很多的粒子，你就不会执著这是一体的东西一样。

虽然如此，但由于它变得太密集、太相似，凡夫的第六意识分辨不出，所

以把它执为是常住、独一的蕴，由此起了我执，认为这就是自我。既然认为这是“我”，那么心上的逻辑就是，万法里再没有比“我”更重要的。这样最宝爱自我的缘故，随着不同的境缘，这种妄心就显得很聪明，很有判断力，很会安排，其实都叫做恶慧。说萨迦耶见的时候统统标明这是恶慧，也是这个意思。随后心里立即做出反应，凡是对“我”好的，就发出一种贪的态度，对“我”不好，那就起嗔的态度，这都是以萨迦耶见恶慧为根本，所出现的一套行为逻辑。在这套行为逻辑里还可以分，心识稍微粗一点的人，可能会有非常简单的一些冲动，那些心思细密的人，会出现各种各样的心理表现。但这一切全是妄心系统，全是被我执染污后，出现的各种虚诞的心行。从这里，你就能判断整个世间范畴里的行为规则，这就是集的真谛。

其实，这里讲的就是世间众生的心行百态，这就好像研究人类的心理学，属于人类的道德、伦理范畴等心灵方面的事。我们有必要揭示世间范畴里，人们心理上的问题，因为，当你真正明白了刚才讲的道理，你就有了深层的眼光，不会被世间的那些似是而非的论调所迷惑。这个世间充满了伪饰、包装，各种的邪妄增益把世界描述得非常美好，并由此建立起各式各样的理论，但这些都些在根源上都没看清，所以一切都只是谬论。

凡愚总是掩饰自我，从来不敢揭发最深层的，宝爱自己的自私心理。如果你不能揭穿自己心上的集谛，那你永远没办法进入解脱道，更没办法进入大乘道。基于这个道理，很多人外现一种大乘的假相，内在实际是根深蒂固的自私

心理。这是什么缘故呢？就是因为你连集谛的根源——我执，都还不认识，怎么可能转变成真正舍己利他的大乘发心呢？从本质上看，你外现的种种行为，其实都是为了利益自己而取悦他人，没有别的。一切行为最深层的动机就是自私心，宝爱自己，这才是你心中第一位的，只是人们不愿意说，不愿意揭自己的短而已。所以，你不要认为世间的各种心行状况有多高尚、多清净，按照四谛教法去衡量，那些全是杂染的因，全是颠倒。认识到这一点才对，否则绝对处在自欺之中。

（二）集谛的繁衍——以执我的心态起惑、造业、感招三界苦果

宝此我故，即起贪（贪名利荣我）嗔（嗔违情境，恐侵损我）痴（触向错解，非理计较）等三毒。三毒击于意识，发动身口造一切业，业成难逃（影随形，响应声），故受五道苦乐等身（此是别业所感），三界胜劣等处（所居处，此是共业所感）。

现在大家主要应该发现自己内心的动机。为什么会起贪嗔痴？它的原因何在？

其实，就是一向以来完全断定这是“我”，连一念的怀疑都没有，认为有“我”是天经地义的。然后，以最保爱“我”的缘故，就想得到好的名誉、利养，来荣耀“我”、供养“我”。遇到违背自己心愿，对自己不利的因素，就采取嗔恚的表态。这实际上都是内心的一种恐惧，害怕自我丧失利益，害怕自我受到损伤，由于与生俱来的对自我的保护，遇到顺情的境和违情的境时，自然采取贪

和嗔这两种态度。痴心比贪嗔还要细，更难体会。所谓的痴，就是无论遇到什么都会发生错解，而且它无时无处不在，所以，任何处你都认为，是个“我”在这里，是“我”在做事，这是我的等等。你总是摆脱不了这种想法，你没认为这只是缘起的影像，丝毫也不在意它。你不是这样，而是时时都觉得这就是“我”，这就是“痴”。

起了贪嗔痴，就会鼓动意识发起身口，做出各种各样的行为。业一旦形成就难以逃脱，这就是缘起律。既然如是地用心，如是地发出行为，那必然有相应的报应。

像刚才说的，根源上是基于最厚重的自私心理。所谓“私”，就是当下的自我，是最需要维护、利益的，所以，一切行为的根本动机是，凡是对“我”有利的，“我”就喜欢，对“我”不利的，“我”就不要。这样发出来的任何妄动全是毒素，所以贪嗔痴也叫做三毒，意思是不可能有任何甘露法，只有毒，一起来就会毒坏整个身心，毒坏现在未来。所以，从集谛上看，世间的一切行为无有丝毫可取之处，我们都认为“我很好”，那只是因为你对集谛很愚痴，当你真正知道了真相，就会看到，“我”没有一样好，它是一无是处的。

这样就知道，凡是我执而起的贪嗔痴全是毒，由此造下的业，负欠的业债就太多了，不出现违品的话，我们的未来注定要一笔一笔地偿还业债。要知道，凡是起了虚妄的心念，凡是迷失本性起了自私的心，全都是一种背离或者违背。既然违背了法界、真理，那必然要受到惩罚。而惩罚就是轮回。其实，

我们处在轮回里就是一种错、一种罪，是过去错乱行为的果报，你不要还觉得沾沾自喜，认为有什么值得荣耀、值得贪恋不休的事，也不要在这苦性的果报上寄予什么希望，认为还能出现什么安乐，那只是对缘起愚昧的表现而已。

因位的时候，基于根源的我执，不断地起惑造业，就会不断地受取五道等的苦乐之身，以及三界的胜劣之处，也就是出现以自己别业所感的根身，以及由共业所现的器界的果报。所以，目前自身的种种根身器界，并不是本有的安乐自性的法，这只是先前起惑造业而感现的虚妄的苦果，不要认它为本有的家乡，而乐此不返。也因此，你现在对于一切的有漏法，都要知道这就是轮转的幻相，是苦谛。这也只有世尊来宣说你才能明确，否则你会一直误认它为实有，以为这里真的有主宰性、有安乐可得，也会错认身心行为真的是清净、贤善的法。

这就知道，只要不懂四谛的真理，绝对是全盘皆错。如果佛不先宣说四谛的法相教，众生就根本分不清道路，无论是因地的心行，还是果位的显现，全都会不断地发生错乱，因为，他只能见到这些事，没办法见到出世间的道果。由于自身的狭隘见识，导致他的行为，内心的取向和做法等都不可能超越原先那一套，这样的话，众生还会一直随着乐著生死的心态，由我执而现起各种的惑业，不断地轮回。

另外，由于外道无法开示无我的教法，所以不能真正为众生指示解脱正道，他们不是真实的量士夫，所以不可皈依。单从最基础的四谛法来看，释迦

佛的确已无倒地宣说了解脱正道，也因此，会对于世尊是指示正道的唯一导师生起坚信。

（三）苦集不断循环的轮回相

于所受身还执为我，还起贪等，造业受报。身则生老病死，死而还生。界则成住坏空，空而复成。劫劫生生，轮回不绝。无始无终，如汲井轮。都由不了此身本不是我（此上皆是前人天教中世界因果也。前但令厌下欣上，未说三界皆可厌患，又未破我。今具说之，即苦集二谛也。下破我执，令修灭道二谛，明出世因果，故名四谛教）。

这是讲因果循环不已的状况。也就是由因生果，果中又起因，导致因因果果循环不已，成为连绵不断的轮回苦相。这种苦相没有时间、处所的边际，它来源于因果勾锁连环，相续不断，所以用“轮回”表示。就像水车的轮子不断地旋转，没有止尽之时，同样，由于因没有断，就会不断地感果，感果时又起因……这样就形成了没有边际的轮回。它的可怕之处在于，只要没在缘起上截断，就会一直相续下去，由此导致未来的苦海没有边际。所以必须明白四谛的真理，否则是没有出路的。

这里是说，对于所受的果报身又执著是“我”，再以我执而起贪嗔等的烦恼，由此造业受报。比如一个人死了，再投生一个身，但他来世还是这个样子，不会无缘无故就知道无我，然后把我执消掉，他还会把那个身执为是“我”，仍然以我执用事，旧习难改。这样，他一切处都在不断地集起惑业，感

得三有的果报，在后来的身上，再一次现起生老病死等的各种苦恼。就这样，死了又生，生了还是那副老样子。所以经上说，每个众生无始轮回以来所受取的三有之身，堆起来比梵天还高。这就是轮回的真实状况，一点不夸张。

当你知道了流转的苦相，心里对它非常确认时，再想到那么多的生死，你才能真正生起厌离心。也会以此下定决心，这一次一定要从生死中脱出，不能再落入从苦到苦的轮转里，这种道路是没有任何前途、任何意义的。

从我们居住的世界上看，它也只是一种共业形成的大的苦相。你再提起整个地球、整个太阳系等的时候，就要知道它只是众生共同的苦相，在这上是没有什​​么实义的。也因此，把整个三千大千世界都定性为杂染的秽土，因为这纯粹是杂染的法，没有任何清净的东西。这以后，你再不要留恋这个世界了，我们从小熏染得过多，什么壮丽的河山，富饶的土地，在这上面起过很多颠倒的乐执，但这一切都只是惑业力所感的苦性的法。

我们学苦谛的时候知道，以苦、乐、舍三受为主的一切心王、心所，以及它们的所缘境，全都是苦谛，没有一个不是。所以，你不要认为，当下的身心有点难受叫苦，其它都不是苦。其实，整个轮回周遍是苦，内的根身，外的器界，包括整个三界的有漏果报法，也就是我们六识里的一切境界，全都是苦谛。

这样就看到，整个世界也是随惑业力显现，所以它有成住坏空，空了以后又形成，成了之后又坏。完全由众生的妄识来住持，怎么会是常住的法呢？就

这样劫劫生生，轮回不已，无始无终，像水车的车轮那样，旋转不息，这也是因为轮回的动力根源没被破坏。这动力的根源就是执我的心，以它错乱的力量，不断地现起各种妄动的心态，发起各种行为。就像水车旋转的动力没有消失，就会不断地进行一样。反过来，这股动力一旦消失，从此就不再旋转了。同样，执我的心一歇下，所有为“我”的心理妄动、各种行为就失去了支持，这些都不能独立而起，所以当惑业力一止息，整个三有的果报就随之消失了。

总的来说，旷劫以来，我们在这连绵不已的惑业苦里轮转不息，就是源于不了知这个身或者五蕴的综合体本不是“我”，所以说，一切轮回的过患都源于萨迦耶见。我们现在首先就要观察“我”到底有没有，这才是从根本上着眼。也因此，月称菩萨说：“诸瑜伽师先破除我”。

那么具体如何观无我呢？以下圭峰大师作了很好的开示。

三、认识道谛与灭谛

由两方面产生认识：（一）观察无我的方法；（二）还灭的道路与果证。

（一）观察无我的方法

分三步进行：1、简略的分析；2、细致的分析；3、从有“我”的错觉中走出。

1、简略的分析

不是我者，此身本因色心和合为相，今推寻分析，色有地水火风之四类，心有受（领纳好恶之事）想（取像）行（造作一切）识（一一了别）之四类（此四

与色，都名五蕴）。若皆是我，即成八我。

怎么说这个身或者蕴不是“我”呢？

“不是我者，此身本因色心和合为相”，这个蕴身本来是以色心和合为相，它只是一堆的色法和心法，合在一起作为相状。就像电脑没有独一的体，它本身是由各种配件组合在一起为相状一样。

但是，我们却对此熟视无睹，视而不见，非常愚昧，竟然执著这是一体的“我”。一方面也是因为，身体各部分结合得太紧密，让你发觉不到，它只是各种不同的零配件的组合，结果误以为它是实有一体的“我”。比如一间房屋，你很难发现它是各种建筑材料的组合，如果是一大堆零零散散的木头、砖瓦等堆在那里，你也不会认为是“一”。因为木匠把它们组合得非常紧密，结果你就感觉这就是一整间房子，其实不还是那些建筑材料，各住各位，互不混淆，哪里有什么“一”呢？

同样，我们首先观察粗的方面，你要看到色和心是不一样的，这个蕴身就是这两种东西的和合，这上面没有独一。进一步，你要在色心二法上仔细地推寻，一个一个地分析开来，之后你就发现，这完全是一大堆各自不同的法。那时，你会感觉到这上面没有“我”。

“今推寻分析”，“推寻分析”是讲观察的方法。所谓“分析”，指的是把它们一个个地分开来。这不同于人们平常说的“分析”，现在“分析”的用法已经有点错乱，不符合它真正要表达的意思了。过去“分”和“析”是一个意思。“析”字右面是

“斤”，指斧头，左面是“木”，意思是用斧头把它劈成一块一块的，就是不断地分解、剖开的意思。

为什么这里要我们用分析法呢？这是因为，你的意识总是把它看成笼统一体的东西，而且第六意识缘它缘得非常呆板，每次起心的时候，就说这是一个身体或者是一个“我”。这种错认太习惯了，以至于不经过分析或分解，你心前就现不出多体的相，所以首先要非常细致地去分解它。

“推寻”，就是你要仔细地去找。其中“推”，是说你要去看，眼睛是“我”吗？耳朵是“我”吗？鼻子是“我”吗？这上面有“我”吗？然后还要辨别，眼睛和耳朵的相不一样，肝、肺、肠等的相也不一样，上方、下方等也有各自的相，彼此不同。这样，通过你观察的智慧，把原先执牢的一个笼统不可分的东西，强力地一个个分开。当你一个个分得非常清楚，也就是在观察慧前，身心的内容已经分开，成了一个个体性不同的法，这时你会开始认识到，里面没有独一的“我”。

“色有地水火风之四类”，首先，我们在色法上看到，这是地水火风四类不同的法。那就要知道，四者的体性截然不同，地是坚固性，水是湿润性，火是暖热性，风是动转性。按今天的话来讲，你会看到，这个身体有一种坚固的形质，有一种流动、湿润的体性，这两个不能说是一样。或者有一种属于热量，有一种属于运转。这四种体性截然不同，不能说坚固就是热量，也不能说动转就是湿润等等。总之，对这个身体，你一定要分得出这四种不同的体性来。

“心有受想行识之四类”，在心法上又有受想行识四类不同的法。其中，受是领纳合意、违意、中庸三种境而起的苦、乐、舍三种受，想是心里缘取这种相那种相，行是发起各种心上的造作，识是对这样那样的相都能明了分别。它们四个各有各的相，不能混为一谈，这样你会决定，受想行识是四种不同的法。

通过这最初步的分析，你已经把它分开成了八种不同的法。

“若皆是我，即成八我”，然后你就想，如果这些都是我的话，那就成八个我了。你把地、水、火、风，受、想、行、识八个排出来，好像屋子里有八个人那样，一个英国人、一个日本人、一个美国人、一个俄国人、一个阿拉伯人、一个中国人等等八个世界各地的人，就不能说是一个“我”。或者面前有八种蔬菜，茄子、萝卜、白菜、辣椒、丝瓜、南瓜、土豆、冬瓜等等，你不能说这是一个。同样，如果说这八种法全是“我”，那就成了有八个不同的“我”。

意思就是，当我们看到这色心八种相以后，你就知道这是八种不同的东西，就像青黄蓝绿等的八种颜色。当你心前现出这八种不同的相时，你就认为这不是一个“我”。如果是我，那应成有八个不同的“我”，这样问题就大了。比如说，我很舒服，那到底是哪个“我”舒服啊？是八个“我”有不同的感受吗？还是八个“我”都说我很舒服？或者身体上，比如我现在水大增盛，那是不是水大的“我”变胖了？其他的“我”变瘦了？或者体内的四大像四条毒蛇一样互相作战，那是不是身体上四个色法的“我”正在打架？这都没办法成立。

2、细致的分析

况色中复有三百六十段骨，段段各别。皮毛筋肉肝心肺肾，各不相是（皮不是毛等）。诸心数等，亦各不同，见不是闻，喜不是怒。既有此众多之物，不知定取何者为我。若皆是我，我即百千。

“况”是指，我们再细致地看，不只是这八种法，它还可以一直分，分成无量百千万亿。

“色中复有三百六十段骨，段段各别。皮毛筋肉肝心肺肾，各不相是”，比如色法，骨头有三百六十段，我们一一去看，从脚趾骨到头盖骨之间，一段一段都不相同，你的心前要现出各式各样不同的骨节。之后再看各部位的皮、毛、筋、肉，以及内在的心、肝、脾、肺等，乃至任何一个器官的上下左右中的各部分，都一一细分开来。这样一细分就发现它们完全不同，各是各的，皮不是肉，血不是髓，心不是肝，肺不是肠等等。这时在你慧眼的显微镜前，它已经成了一个一个独自的东西，越是往细去观，就越会发现这是林林总总，各式各样的不同体性的法。

“既有此众多之物，不知定取何者为我”，然后你要追问，这里到底哪个是“我”？哪一段骨头是我吗？那是脚趾骨还是大腿骨，或者颧骨、颅骨，到底哪块骨头是“我”？这样推下去，到底哪一块皮是“我”？还是哪一根毛？或者哪一颗牙齿、哪一个器官组织、哪一个细胞是“我”？再把胸腔打开，这里哪一个内脏是“我”？

“若皆是我，我即百千”，如果你说这都是“我”，那就成了有百千万亿个“我”了，而且是各式各样不同的“我”，但哪里有那么多个我呢？就好像地球上有着各种植物、动物、矿物等等，你说哪一个是地球？同样，我们人体里也有无数种的支分内容，都各不相同，你到底认哪一个是“我”？如果都是“我”，那“我”就太多了。好像一运动的时候，身上无数个“我”，都有着不同的表现。或者吃了一顿火锅，感到非常畅快的时候，好像全身的“我”都在沸腾一样。或者忽然之间身体哪里疼痛，好像全身的“我”都在痛，那是不是这样呢？好像不是。

“诸心数等，亦各不同，见不是闻，喜不是怒”，再看心法，跟色法一样，它也有非常多的内心世界的显现，它们的表现都各不相同，不能混为一谈。你只要细致地去看这些心王心所，会发现它们也是千姿百态，各式各样。每一种心法都持有自己的相，不会跟别的混同。这样你就看到，这里的喜、怒、哀、乐，贪、嗔、痴、慢等的心所非常多，当你去认定的时候，会发现它们各自的体性不同，不能说喜是怒，也不能说骄是嫉，也不能说散乱是精进等等。你会发现原来一个个心有一个个相。

或者可以观察，六个根门一开张，就从这里出现了六种识。它们都不一样，眼识不是耳识，鼻识不是舌识。不可能说了别酸甜苦辣的识，等于听到风声雨声等的识，也不能把见到颜色形状的识，当成嗅到各种气味的识。

这样你就看到，每一类的识都有各自的体相，虽然没有外在色法的形质，但内心世界里也有不同个体的显现。像这样，我们要用自己的心确认到内心世

界的千姿百态，你可以一一地把它们排列出来，如果把每一个都拟人化，每一个心法都当成一个人，那就像无数个不同的人都汇聚在一起一样。

不仅如此，就连一种心所的内部也是千差万别，比如贪心所，这里有贪色、贪香、贪味、贪人、贪事、贪名、贪利、贪权、贪花、贪草、贪娱乐、贪歌、贪舞、贪古玩、贪琴棋书画、贪足球、贪各种体育运动等各自不同的贪心，也就是在一种贪里，又可以根据所缘境分成千差万别。

或者看到一切的心王心所都是因缘生的，并不是无因而起，也因此，这里的每一个心念都是刹那灭尽，每一刹那出现的心都不一样，这样，在时间上，也能给它排出无数个不同的体。

“既有此众多之物，不知定取何者为我”，这样看来，到底哪一种心是“我”呢？前面的贪心是我，还是中间的信心是“我”？哪个心是“我”呢？我们会想，不可能只有一个心是“我”，不然就成了其它的心都不是“我”。

“若皆是我，我即百千”，如果这些全是“我”的话，而它们又各自不同，这样，在内心范畴里，就成了千差万别的“我”了。有时候很贪，这时是像贪鬼一样的“我”；有时候很愤怒，是像罗刹一样的“我”；有时候很傲慢，像天王一样的“我”；有时候很卑微，像乞丐一样的“我”；有时候充满竞争力，像修罗一样的“我”，有时候非常吝啬，像饿鬼似的“我”等等。这样看来，有千姿百态的“我”，到底哪个才是“我”呢？或者说，当你看到时间上的无数个不同心态的时候，是不是有无数个“我”呢？

3、从有“我”的错觉中走出

一身之中，多主纷乱。离此之外，复无别法。翻覆推我，皆不可得。便悟此身心等，但是众缘，似和合相，元非一体。似我人相，元非我人。

况且，如果在一个五蕴身当中有这么多的“我”，那么就像一个国家有很多国主一样，会是非常混乱的，到底谁来做主？我们只认为是一个“我”做主，而不是有百千个“我”做主，不然到底听谁的？

这样的话，你也没办法辨识哪个是“我”。如果你只认取某一个“我”，那其他就都不是了，成了“我”之外的东西，跟“我”无关了，但这绝不可能。你认为这一切色法心法都跟“我”切身相关，是从“我”里面发出来的。如果你认为一一都是“我”，那显然成了各式各样不同的“我”，这比全球的人类差别相还要来得纷乱。

其实，离开这一大堆的身心各异的法之外，再没别的法可称为“我”了。但在这些法里，你反复去推求有没有“我”的时候，在任何一个法上都得不到“我”。你不可能认为一只眼睛是“我”，或者一根汗毛是“我”，或者一段骨节、一个心念是“我”等等。既然每一个个体的法都不是“我”，那它们合在一起也没有“我”。

这样就悟得，原来身心等只是众多的缘，似乎合成一体的相，实际不是一体。只是在我们的错觉里，由于它们当时当处紧密相合、配合的缘故，误以为是一体。就像一个球队打球的时候，因为他们之间互相配合，我们会误以为真

实有一个球队，但除了每个球员之外，哪有单独的球队呢？同样，当处的很多身心等法暂时集聚的缘故，显现成好似是独一的和合相，实际不是一体，它只是现似为一种人我的相，你却误以在这上面肯定能找到补特伽罗我。

（二）还灭的道路与果证

为谁贪嗔，为谁杀盗，谁修戒施，谁生人天（知苦集也）。遂不滞心于三界有漏善恶（断集谛也）。但修无我观智（道谛）。以断贪等止息诸业，证得我空真如，得须陀洹果，乃至灭尽患累，得阿罗汉果（灭谛）。灰身灭智，永离诸苦（诸阿含等六百一十八卷经，婆沙俱舍等六百九十八卷论，皆唯说此小乘及前人天因果。部帙虽多，理不出此也）。

这样观察后，看到了当下的种种身心现象，一旦确认这些现象、这个蕴相不是“我”，你再不把缘生的虚幻影像认为是“我”的时候。那你就想，我为哪个贪，为哪个嗔？我为了谁来杀、盗？是谁在修戒施？谁在生人天？既然“我”了不可得，那是为谁欢喜为谁忧？为谁维护？为谁行动？为谁而修善修福？为谁取善趣乐果？

一旦明白无我，你会发现过去的一切心态和行为都是妄作。原先认为这里有个真实的“我”，所以我们理直气壮地为“我”来赚钱，为“我”来享受，为“我”来修善升天。现在发现根本没有“我”，那这一切行为都没有理由了，之后你自己会反过来问，我到底为谁贪嗔？别人说：“王某某！你这个混蛋”，我为谁气恼？没人叫王某某。别人说：“王某某！你的功德太殊胜，你太伟大了”，没有

王某某，我为谁高兴？

原先觉得我的形象很重要，包括我的生活品质，我的穿戴行头，我各方面的地位、品位、身份、知名度等等，这些都相当重要。作为一个人，就是按照这些来判断他的生命品质，所以方方面面都要达到一种不低的要求才对。人生就要有追求，要从各方面塑造人生的品味。像这样，时时处处都是为了“我”而做、而忙、而设计、而动很多心思。想想看，哪怕是为了一个“我”的房间，都会动很多心思，他会要求达到一定标准，才符合“我”的身份，或者说“我”需要有一种独特的风格。其他像“我”的受用、财富，要达到何种程度等等，你对这些也会有很多精心的设计。

然而，一旦你知道没有“我”，那做这些是为了谁呢？这样，一切就全都停下来了。你反过来看世间那一套就非常清楚，人们念念都在计较“我”、营造“我”，在为“我”而费很多心、出很多力，这就是现代人说的“呵护自我”。野心再大一点的想，“我”要在一生中得到大的成功，实现大的荣誉、事业。野心更大一些的，会希望“我”超越欲界，得到梵天的果位等等。这些都源于一个我爱执而起。

一旦明白无我，这一切动机自然会消失。也就是他心上再不会出现那种随顺生死的道，因为执“我”的心没了，也因此，为了爱护“我”而取什么最好的食物、最好的受用等这种求取的心也会停掉，这样就进入了解脱道。解脱道跟世间道完全不同，但这也不是外在的道，关键是心上的见解和希求变了。

从此以后，这个人的心不会再取著三界的任何有漏善恶法，也就是他能够断集谛了。内心唯一的重点就是修持无我观智，这就入了道谛。由此他会断除贪等烦恼，止息一切有漏的非福业、福业和不动业，证得我空真如。这样首先会得到见道的初果，之后逐节进修，乃至于灭除一切生死的过患、拖累而得到阿罗汉果，这就是证了灭谛。在宿世的业报消尽后，就灰身灭智，永离三有诸苦。这就得到了出世间的涅槃果位，这种涅槃已息灭了一切有漏的苦与苦因。

从今天开始，要讲讲我自己对于人无我以及四谛的理解。

首先我们要知道，无明有业果愚和真实义愚两种。二者当中又以不了达无我的真实义愚为根源。无我分两种，人无我和法无我，轮回的根源就是对人无我义的愚蒙。

想了解一下愚痴是怎样的吗？请让我来给你解释。

首先看透无我

远在两千五百多年前，释迦佛曾这样开示迷惑众生：你看，这世间五官百骸的身体，分别思虑的心，它们有自体吗？没有。从见不到其始以来，以因缘和合的作用，刹那刹那地现起身心的现相。由于流转的因缘从未停止，导致这样的变化一轮接着一轮，其实这只是一条无而妄现的相续之流。

这就像一条河，刹那不停地流淌着。孔子当年也在河边感叹：“逝者如斯夫”。一切的流逝就像河水一样，一刹那也不能停住。这里永远没有“常”，而我们却把希望寄托在刹那灭去的法上，哪里不落空呢？这瞬间即逝的法，哪一点

能把握在手上，可以对其抱以希望呢？河水不断地迁流，前后极其相似，我们从远方看去，就误以为是一条不变的河，其实走到近前才知道，这里面永远没有常和一。

又像看远处的一盏油灯，我们误以为那里有一个固定的亮点，实际上根本得不到。那是一刹那就换一次的假相，哪里有常住？而且是无数个空间的光点的假合，哪里有独一？它永远只是幻影的相续，里面捕捉不到什么。但由于它迁流得太密集，以致于骗过了我们的眼睛，误以为这里有常、一的实体。像这样，我们对于内在生命的蕴的假相，执取为常、一的“我”。

如果你能悟明河水和灯焰的启示，就知道其实自己就是一条河，也是一盏灯。一条河又可以譬喻成时空的列车，这都是虚妄的梦现。在这刹那刹那的流逝中，永远没有常、一的“我”。你要看到，这只是因缘的力量在不断地变现，而且每次现的都是多分的相，否则无法呈现。而且显现后第二刹那就灭了。然后你要认识到，这不是“我”，一定要知道它是假的。

如果你误以为是“我”，那你会见不到真正的自己。我们就是由最初一念的错失，结果形成了坚固的习气，以那种顽固的惯性，一直认定这个是“我”，这就叫“俱生我执”，并且都是这样刹那不断地串习。其实看破了也很简单，而难以除去的是无始的积习，它已经渗透在你意识的深层，也就是阿赖耶识之中，成为非常顽固的习气。但不用怕，习气也不是真的。

你知道真相的话，就知道这只是忽然间迷惑了，一下子入到颠倒的幻梦

里，就好像一下子喝醉了老酒那样，所以这里的一切都是错觉。但正在迷惑时，以无明习气的力量，就感觉有个恒常不变的“我”。当你把它一层一层拆开来看时，会发现什么也没有，这就是芭蕉的譬喻。

现在，你要看到根本没有人我，不需要别的，你只要在现相的每一个刹那上，把它分解开来，里面就没有“我”了。因为这里的任何一个刹那、一个方分的点都不是你。而除了每一个方分的点和每一个刹那之外，再没有别的东西。这就知道，这上面没有一个是你，它只是一刹那现起的一种现象。就像看电影，你一定要知道它后面的机制是什么，它是怎么出来的，如果你不去看后面的放映机，一直盯着前面看，你就会被幻影骗走，会误以为那里有一幢不变的高楼，好像它一直待在那儿。如果你知道后面在刹那刹那地放映，那么常的错觉就会打消，你又知道幕布上只是无数个光点的投射，这样一幢实体大楼的想法也会没有。

认识根源上的迷惑和紧张（问题出在认为有我的痴心）

事实就是如此，但凡夫都没看清，反而把多体、无常，就像刹那刹那放映在银幕上的一幢楼一样的蕴相，执为是“我”，以后一直认为这是我，一切的错乱就从这里发生了。

凡愚都不了解这事，你看世界上的人，哪个不认为五蕴是我？没有一个怀疑这件事，没有一个老师会教导说，那不是你。老师也迷惑，父母也迷惑，自己也迷惑，整个世界全都迷惑了。就这样，人们在错乱中达成了共识，没有人

怀疑，大家都这么说。也因此，有我的言论风行世间，从没有一个人怀疑它的荒谬。世间一切的学说、观念，一种又一种的人生观、价值观、人性论等等层出不穷，这些都建构在一个虚假的“我”上。如果你能窥破这一点，就知道这个世界本来都是在说疯话而已。这里没什么值得看的，除了错乱还是错乱，连基本的“我”都是子虚乌有，那基于“我”所发生的一切言论、所指导的一切思想行为哪有不错呢？既然都是错乱，能在这里寻求意义吗？能在这里实现真正的价值吗？何其可笑啊！

我们应该唱：“我的’在哪里？连我也没有。”我的爱情、我的财富、我的地位、我的人生观、我的什么……这一切都要靠虚妄的第六意识去维持它，要通过妄想来使自己活在妄想里。所以，很多人很难面对没有我的生活，很难接受没有我的位置、我的价值、我的显露等等。他们会有失去自我的恐慌，有自我的不愿屈服、不甘落后，有自我的包装、自我的奋斗。在每个地方都害怕自我显不出来，害怕被人说成一文不值。自我很难接受自己被否认，很难接受被别人说为丑陋，自我从来不甘心站在别人后面。再懦弱的人，心里还是在抗争，只不过没机会。再不显眼的人，有机会还是要显示一下的。

内心的错乱举动——集谛

人们既然认为有“我”，那最基本的逻辑就是，既然是“我”，那“我”就是世上最重要的。其实，在凡夫心的最深层，最重视的就是“我”。只要你的“我”破不了，所谓的悲天悯人、同体慈悲等就都会被障住。在凡夫的内心深处，一直以

自我为第一，所以在任何处都要保护这个“我”，也因此，他会发出不同的维护行动。这种行为逻辑，就叫做集谛。

我们无量劫以来就是这样行动的。有一次，我观察到这个“我”确实有一套行动逻辑。其实凡夫一切处都是以这个无明心，或者说执著有“我”的心作为因，这样，在不同的情况下，遇到不同的境缘时，因缘一和合，相应的反应就出来了，没有一个人会例外，我才知道它就叫集谛，因为它的行为法则是固定的，绝对不会错。当时也是感觉非常有意思，这也就是集谛的内涵。

这虽然没办法用数学公式来表现，但佛法已经说到家了，无数种的烦恼心所，就是按照不同的情境来反映的意思。“反映”就是，内心首先做出的行动，再体现于身口，这就成为了业。内在的那种很隐蔽的表情、表现就是烦恼，它是不寂静的。因为，根本上要维护一个“我”，心的最深处就不会有安宁，他一定时时都处在恐慌当中，决定是这样的。我从这里就看清楚了，这绝对是苦，绝对不是寂静涅槃，即使到了天上，也只是暂时的休息，只要情景一出现，他就要恐慌。

所以，我当时从这个根子上知道，保护一个虚假的“我”，就像保护一个会破的肥皂泡一样。以你这个根本的愚痴，就导致你的生命不可能有真正的休息，遇到不同的境缘时，你内在的司令部马上就开始恐慌。其实，任何爱也好，恨也好，慢也好，这一切的烦恼都是你心灵的紧张，都是你心里的一种错乱的判断和反应。根子上要保护“我”，所以遇到喜欢的东西，就会有一种欲

渴、有一种贪，生怕“我”得不到；如果有一些威胁因素，对这个“我”有贬低、凌辱、对抗等等，马上要发布全身的警备。而且一发动的时候，全身上下所有的细胞，整个人的状态都与之相应，一点不错乱。也因此，贪有贪相，嗔有嗔相，慢有慢相。

然而，一旦你洗除掉了，心里面没有了“我”，还是可以做出贪，也可以表现为嗔，但不是真正有什么贪嗔，那时你就有了一个赤子之心，唯一就是去掉了我执。所以生活仍然是生活，世界依旧是世界，只不过你净除了错乱，你得到了内心的自在。

大家一定要懂得集谛，它就是根源上计执有“我”的无明，配着各种的境缘，是怎样的境缘，就有相应的反应，不会错乱。你不会对好的、喜欢的东西，忽然间感到非常愤怒，你不会去反对它的，因为你最喜欢的是“我”，既然这个东西对“我”有好处，那么它一来，你就笑眯眯的，自然表现出欢迎的表情，一到就贪婪地享用不已，来满足自我。

每当出现一些威胁你的情况，像是有人打击你、谩骂你，你会马上判为“我”的敌方，因为要维护世界上最大的“我”，那么顿时你心里就会发出反击的表情，这种妄动就叫做“嗔恚”。至于口里说什么话，拿起什么东西反抗等等，都是自然会采取的行动。

每当这个自我被戴上了光环，被人喝彩，站在万众之上，那么“我”马上就调整起来，心里在高兴：终于到手了，今天实现了伟大的“我”。你又不是石

头，所以不会没有表情的。把石头放在最神圣的宝座上，它没有心，更没有“我”，所以不会有什么反应，但是一个凡夫被捧到那么高的宝座上，这时候，自我就会做出一个判断，它说：我已经举世无双了！就这样，无论任何环境，每当它感觉自己是第一的时候，马上会表现出第一的姿态，即使表面装作无动于衷，心里还是那副表情。

如果自我跟其他作比较时，对方是一个超过“我”的，比“我”更完美的人，“我”就黯然失色了。这时候他的眼睛很红，自然会做出那种表现来。

其实，这一切都是身不由己的。因为你的软件系统已经在形成了，除非在根源上把我执破除，那么一切的反应会逐渐消失，消失之后，你就恢复正常了，这些东西全部消失，你就叫阿罗汉。

很多人喋喋不休，一直谈论这个世界问题的根源。他们即使写一万本书、一亿本书，你也不要认为真能说出些什么。其实，在这个世界上，“我”就是一切祸患的根源，懂了这句话，所有的问题就全都知道了。

迷乱的我们天天在轮回

每个凡夫都背负了一个负担，它叫做粗重身（它是由种子变出来的，所以叫“粗重”）。如果你把它歇下，那你就得了大休歇；如果没歇下，就会源源不断地从这里变出无量无边的错乱相。

这一切只是一场梦，我们却总以为这里真的有很多法，它们各自独立地存在着。每天一打开门，就认为外面的世界好精彩、好丰富，然后你就像迷失在

这幻化光影里，并且不断地攀缘、追求，就像小孩子不断地追肥皂泡一样。从中出现了源源不断的分别、计执、妄动，这就叫做轮回。就这样，业的车轮滚滚向前，业的洪流奔腾不息，它最初的源头只是很细的水流，但越到下，水流越粗，最后就成了滚滚洪流。

什么叫做凡夫？首先补特伽罗我是根本计执的境，从这个根源可以引发出千差万别的妄想、妄动，这就构成了凡夫的思想，形成了各种意识形态，由此出现了各种的心态、情绪、表情、行为，也就出现了无量无数纷繁复杂的轮回幻境，像各种迷梦般的故事一样，虚无飘渺。就像《红楼梦》说一切是太虚幻境，那里标立了红尘中一个个人的故事，而这一切都是虚幻。

我们无始以来有各种的随眠妄见，因为曾经有过，或者说曾经那么想过，结果那些种子全部潜伏在你的识田里，这就叫随眠。遇到新一轮的轮回时，就配合着当代的境缘，以各种崭新的姿势出现。其实，不就是那么回事吗？虽然都是我见和我所见，但还有它不同相状、程度上的发展。正是以这样的妄见，一切就都往“我”上联系。我们一定要认识到这一点，才懂得怎么回头。这种妄见已经渗透到我们意识的深层，举心动念，开口言谈，处处都是“我”和“我的”，这种错乱已经铺天盖地地蔓延开来，也可以说，这种结合已经渗透到一切的行为观感、意义建立上，而我们的生活，就是它所编织的一个网。又好像是一个以“我”为根本的软件中心，在不断地编程，不断地编为一条条的程序，它们全都是“我”开头，然后召集程序，发出一个个指令，支配着我们的一个

个行为。

做一个反轮回的战士

首先，大家一定要知道什么是“集谛”，知道什么是轮回的生产公司，到底哪一位是总经理？他们的操作程序如何？未来的发展如何？你要成为一个轮回的观察家，应该看破你自己。看破了就能深入魔穴，一把抓住魔头，把他的指挥中心全部摧毁，从此以后，你就不按照那样运转了，这样你才能还灭，才能恢复自己，才能治好自已的妄想病。其实轮回就是一场幻梦，佛法就是要把你从梦中唤醒。所以，必须看透自己的错乱，当你真正明白了，你才懂得回头。彻底明白之前，虽然你口里在重复，但你的轮回程序会以一种更伪装的方式继续进行，虽然我们宣传的是佛教党，但如果你的心里没真正入党，党心不坚定的话，还是会做出反党的事。

由于这个根本的妄见，之后内在的程序系统就锁定在“我”上面了。所以每个人一出生，不必要别人教，自己就认为：这是“我”在见哪！这时要反驳自己：望远镜不是也能见吗？那里没有我。我们还会说：这是“我”在闻哪！这时又要反对说：录音机也能闻，但那里没有我。又会说：是“我”在说啊！又要反问：真的有我吗？风吹铃响不是照样出声音吗？又会说：那是“我”在走。又反驳自己：河水没有我，不是照样流动吗？还会说：是“我”在接触啊！飞沙走石不是也跟树木碰撞吗？再说：我在吃，还有消化、吸收等等。但各种化学反应，没有我也同样进行。还说：“我”在做呢！天地之间多少运作，是“我”在做

吗？又说：我染污了，我清净了。大地没有我，也可以有染有净。

就像这样，“我”只是自己附加的东西，其实，这样一个身心现象，跟外在的事物没有性质的不同。无非是因缘和合的运作，在每一个因缘所作的现象上，怎么也得不到实法。你要能够看到，时空的任何方分、任何刹那上，都没有一个独立的体，全是观待而成。所以你在任何一分上都找不到“我”，这里根本没有主宰性，都是因缘的变现，哪里会有“我”？

现在，我们把目前这个蕴身当成是“我”，但这也无非是地水火风四大假合，没有“我”，无非是缘起的念念生灭，也没有“我”。外界也是如此。所以是我们自己判断错了。错处就在于，你把当前的五蕴看成是“我”，这是最关键的地方。之后你就把这个蕴身上的现象，跟其他一切法隔离开来看，也因此，对面全是人，全是你所对待的境。

由于这种错误认定，你就脱出了法界，自己去搞一套，这就是你自己的背叛。因为你的背叛，结果就流浪了无数劫，回不到法界了。可怜的孩子！是你自己脱开了母亲，自己昏迷了。但无论你怎么昏迷，怎么飘泊异乡，法住法位，你还是住在法界里，寸步也没离开。

由于你当初做了一个错误的指令，认为这个是“我”，其他都不是，结果从此走上了与法界分离的道路。然后，你把同体所现的一切现相都视为对面，你在这里分判自他，在这里兴起爱憎，在这里不断地攀缘、追逐、寻求意义，这是个极大的错误。由于这个错误，我们走上了一条漫漫无有归宿的路，这条路

走得太漫长、太久远了。这种错乱太深，无处不在，就是这种错认，把海水跟海隔离开了。这就是轮回生命的真相。

回头吧，不要继续在虚妄里执迷不悟了。回头干什么？无非是还归本有的家，此后再不搞分裂了。有了这样的认识后，首先就要把我见拿掉，不要建立一个我相。《金刚经》破四相就是这个道理。最初是从一个我相，发展出人相，众生相，寿者相，由于在空间上执著有“我”的实体，那就有对面的人相，以及众多个体的众生相，时间上，就有一段一段的寿者相，结果你就陷在各种的妄执里，按照这种错乱的方式轮回不已。

现在怎么回来？没有别的路，你必须得看清我相是错的，以我相看待而成的人相、众生相、寿者相全是错的。这以后，你应该逐渐地无我相、无人相、无众生相、无寿者相。也就是，你再也不要认为这是“我”，也不要再看成这是你以外的人，不要认为这里有各个独立的自体，也不要认为真的有一段一段的寿者相或者生命相。

首先要消除人我的执著，你处处都要记得，不要单单把这个当成是“我”。这只是入胎的时候，执取了一点父母精血而已，但后来却一直认它是“我”。因为你的心念念跟它纠缠在一起，导致你对它的执著最深，一直抱持着这个是“我”的想法。如果你能把它拿掉，那么天地同流，万物一体。

我们现在最大的错乱，就是执这个为“我”。所以，首先你得看成是“他”，就像看待一个飞利浦刀片那样。之后要一再地强化这个想法，他就跟面前的一

张桌子一样，所以，不要特别地尊重他、爱护他。你要一反过去的方式，不要总是一看到镜子，就傻呆呆地认为这个是“我”，想着“我”一定要好美丽，不断地修饰、突显出一个“我”。因为你在第一念上就错了，之后什么“我”的美丽、“我”的光彩等等，全是在错误上包装出来的。

我们现在可以打一打自己的脸，就跟打一块石头一样。你说这个脸是什么？摸一摸，可以跟自己开玩笑：这是个什么东西？脑壳好像是块石头。这个脸是什么？照照镜子，好像是泥巴塑的泥人。这个身体好像跟个小猴子差不多，那就穿个衣服遮遮丑吧。现在，你这个机器出去走一走，然后它就开始走了，像是个机器人。每当说话的时候，你千万不要认为这是个“我”，那会不得了，会跟希特勒在柏林广场对着万人讲演一样。以后你不要觉得“我”有什么了不得的，你应该说：“木头人，现在开动机关，可以说话了。”你说话时，就感觉好像是风吹铃响那样，不要带有“我”。再比如，现在要排队领奖，你是第一名，站在第一位，这时千万不要认为“我”是第一名，你应该想：“这大概是个火车，这个就是火车头。”如果要排座位，你没有坐在中间，而是在旁边，你也不要想：“我”怎么没在最中间的位置？照相机、摄影机拍不到我怎么办？你不要害怕，不要抢位置，就当这是一排石头，这个差不多是左边第二块石头就可以了。像这样，我们现在就这么想，不要过分地显“我”，这一点一定要清楚。

学佛法要懂“平常心是道”，任何处都不要突现自我，让自己最后变得一点

“我”的色彩都没有，再说什么我好、我坏，就跟说飞利浦刀片一样。也就是说，千万不要人家说好你就高兴，说不好你就生气。照照镜子，很好看，你就在那儿孤芳自赏，不断地自恋。不好看就很自愁，想：这么难看怎么出门啊？如果不好看，那就差不多是一张不太整齐的桌子出门了，如果好看，那大概是一块比较光滑的石头出门。像这样，一定不要带着情。情是因我执而生的，这些都不好，都是轮回的因。

有人说：“我行善。”其实，你行善也还是念念想表现自己，认为自己是个善人，那不还是我执吗？你要懂得辨别世间道和出世间道的差别。有人执著：我一定要是个忠臣、良将；我是个楷模、劳模；我是个优秀青年、成功人士；我是学术精英……这些也无非是把好的“我”显示出来。你说，这种迷乱是涅槃的因吗？其实全是在搞轮回。

这样你就了解，无论做什么都不能有“我”，有“我”就是苦因，有“我”就是错认。因为已经犯了原则性的错误，所以得不到真正的安宁，凡是有“我”造成的现象，全都是行苦，绝对脱不出来。意思是，这就是苦因，必然连着苦，会被卷入苦中，丝毫不差。

无我的故事还要继续讲，你现在明不明白？不明白的话，就讲到你明白为止。

如果有人能真正知道这个事，真正看透了这件事，那他就能永断粗重之身。

有人问：“什么是粗重？”

凡是跟我执相连的法都是粗重，那不是真正的轻松。

又问：“学无我，有什么好处呢？”

那就是，从此以后，你的负担就真正没有了。不要说法无我，单单是人无我证到了，那确实是没有烦恼。从此再不会为“我”欢喜，为“我”忧，为“我”骄傲，为“我”愁，为“我”竞争，为“我”求等等。也就是执我的心一旦没了，不再执“我”，那无论怎样都没关系，再不会发生影响了。

已经见到了没有“我”，那你最深处的恐惧感就没有了，不安宁也没有了。不必整天神经紧张地去保护“我”。从小到大，我们一直犯神经病，就是要保卫这个“我”，不保护“我”的话，你绝对不犯神经病。没有了“我”，就再也不用为“我”而心跳加速、紧张，怕失面子，怕吃亏，怕得不到尊重，怕得不到第一名，怕好东西从自己手上溜走，怕自己不能领先、不能出人头地，怕自己落后、无光彩……整天怕这怕那的，无非是一大堆啰嗦。遇到什么都往我执上连，你的思想负担有多重，整天起心动念，不都是为了“我”吗？

大家该好好算一笔帐了，过去多少精神上的支出是为了“我”？多少精力上的衰减是为着“我”？你的多少忧，多少愁，多少爱，多少恨，多少竞争，多少执著是为了“我”？多少次的消化不良，心惊肉跳，肝火上旺，昏头昏脑不都是为了“我”？这一切都是为了“我”在自找苦吃、自寻烦恼的，是不是？

反过来，一旦把“我”看破了，你就能永断粗重之身。等你心里再没有任何

烦恼时，那是吃也香，睡也香，到哪儿都随缘，何处不寂静呢？哪里需要吃安神药？何必那么保护自我、显示自我？哪里有什么需要为“我”而求呢？当你彻底从过去那种狭隘、虚假的“我”中走出来，把“我”一举打倒时，你就回归了，就开始跟法界合体了。

多少年来，因为执著妄现的水泡为“我”，结果脱离了大海。这种日子真是苦，就像迷梦一样。我们这样活了那么多世，就连这一生中，也从没离开过“我”，一直钻在“我”的牛角尖里，一念都不曾放开，一直被一个又一个的妄念所笼罩，念念不停地在我执的惯性里打转，从没想到绳上没有“蛇”，也就是蕴上没有“我”。事实上，这个蕴根本没什么值得爱著的，它本身也没有实际意义，这上没有了了不起的“我”，更没有“我”的风度、个性、相貌等等。

长劫以来，我们可以算是“妄自为小人”了，一直在这么小的意义上拨不开，还误以为“我”是天下最崇高、最重要的。想一想，你的心那么小，缩小到了只有一个“我”，一直在“我”里面打转，怎能不陷入迷圈？怎么会有真正的自由？

大家一定要知道，这一切全是错乱，全是自己骗自己。知道后，就不要继续在这上面弄虚作假了。世人不明白这个道理，一直错认还有情可原，而在座的各位都已经完全听清楚了，如果你还继续执迷不悟，明白了还要骗自己，那千佛也不能救你了。

所以，以后不要天天马不停蹄地打妄想，不要继续做错乱的梦了。可以像

瑞岩和尚那样，常常提醒自己：“醒醒主人翁，醒醒主人翁，不要再迷了。”要知道，一念迷就是轮回，一念觉就回来了。轮回的一切全都是戏论。真正明白后，就能整日无事，而不是整天动心思搞世间法。所以，一定要换换脑筋，脑筋要“急转弯”，要在这上面明白，不是要发展很多事，而是本来无事。

用智慧看到无我

可怜众生没有智慧，个个都说有我。现在以智慧看看，你所认为的“我”，到底在哪里？真正有“我”的话，那应该能找到它，就像大楼里真的有贼，就一定能在这栋楼里找到贼一样。找不到就不能说有，因为实法的“有”一定有它的所在。当然，如果你说这是个假的，那就没什么可说的了，毕竟名言中是可以假立“我”的。

但这世上人人都说有我，毫不怀疑地认为真的有个“我”，而且是世界上最重要的。如果“我”都没有，那一切“我的”就全都没有了，因为“我的”都是连着“我”而来的。如果真是这样，那我们得好好想想了，曾经为了“我”千思万想，所作的一切都是为了它，为了它的荣耀、它的地位、它的阵营、它的长治久安……一直在为它考虑。而且，为了它一点不退让，什么都要争取。人和人之间的矛盾、不合、摩擦、乃至斗争，或者处心积虑，一心营谋，一切的一切都是为了“我”。如果真的没有“我”，那做这些干什么呢？

这样的话，就一定要找一找到底有没有“我”。从头到脚，从里到外，在身体的每一个地方，仔仔细细地用显微镜去看，到底“我”在哪里？如果它很大，

有一个很大的样子，那应该能把一个很大的“我”找到。如果他很小，那用高倍显微镜也应该能看到，它到底是什么样的，在哪儿存在等等，结果却大失所望。

奇怪，这事从小不需要妈妈教，每个人天生就知道有个“我”，而且世界上没有人唱“我”的反调，偏偏佛教说连“我”也没有，这太惊人了。

可是，“我”到底在哪儿呢？“我”在身体之外吗？那是学习外道论典才熏成的思想，我不可能那么认为。我只是认为现在的身心聚合体是“我”。但是，仔细去找的时候真的没有“我”。找来找去，从生理解剖上看，除了头发、皮肤、血肉、骨骼、内脏、组织、细胞等之外，再没别的了。或者，还可以从头到脚地仔细分解，分解成一万份，然后把每一份都碾成粉末，在每一个点上详详细细地寻找，一个地方也不漏。结果什么也没得到，根本没有“我”。其实，这事情不必你真的去解剖，稍微有点智慧，静下心来想一想就明白了。

或者从属性上观察，那就是地、水、火、风、空、识六界。身体的每个部分都有地、水、火、风、空、识。分别来看，坚固性的是“我”吗？不是！我不可能是一种坚固的属性，否则大地，水泥都成我了。湿润的体性也不是“我”，我不是一种湿润性的法，不然的话，难道可口可乐就是我吗？暖热的性质也不是“我”，我不可能是一种温度，否则我就成炉子里的火了。风是不是“我”呢？风只是一种动转运行，我不认为自己是心脏跳动、肠胃蠕动等等，不能这么说。再比如，我的手现在不断地做手势，这种动转不是我，这只是风的作用。

如果这个是“我”，那我马上就没了，因为前面没这个动转，发生动转之后，现在已经没有了，但我不应该消失啊。那么空是不是“我”呢？更不是。空间怎么会是我？识是不是“我”呢？也不是。好好想一想，识也只是瞥尔一现，一闪而过，不可能说当下的一个念头是我，因为它第二刹那就没有了。

那么，离开地、水、火、风、空、识还有别的法吗？显然没有。不能说离开六界之外有一个“我”，否则的话，好像“我”待在六界外面，六界里发生的事跟“我”无关。就像别人在那儿挨饿受冻，我一点也感受不到一样。但这不可能，“我”跟六界脱离不了。

像这样，你从头到脚，从里到外，一个一个地方去看，而且鼓励你看得更仔细，不放心的话，你可以继续看。那么，你摸一摸自己的头，这上的每一根头发里有“我”吗？没有。再拎拎自己的两个耳朵，摸一摸，这上面也没有“我”。或者仔细分析一下眼睛，有眼皮、角膜、晶状体、视网膜、视神经，一点点去看，“我”不可能藏在这里，因为只有一个我，如果只是在这里，那身体的其他部分被打了，我也应该不知道痛，但不是这样。

有人想：我不认为自己只处在一个局部里，我应该是统帅自身的一切。

那你就看，这个“我”是不是躺在整个身体上面？这样也不对。如果“我”遍在身体上，那它跟身体是一体还是他体呢？如果是一体，那身体有多少个部分，“我”就有多少个了，但好像不是这样。况且身体里的细胞会不断地更新，有些细胞两三天就会全部换掉。更精密地观察，它们每刹那都在生灭，一刹那

就没了，变成了新的现相。“我”不应该是这样，否则“我”一下子就没了，那我不就消失了吗？或者，如果每一刹那都有“我”，那有一亿个刹那的话，不就有一亿个不同的“我”吗？那么多不同的“我”，那我的人格何在啊？找不出一个固定的“我”来，好可怕！

那是不是他体呢？好像也不是。刚才说了，如果是他体，就好像一个小人待在这个身体上，他可以出去，也可以进来，那这个身体跟他就没任何关系了，但好像也不是。

这样看来看去，真的找不到“我”，可我还是不死心，我怎么能接受没有“我”的事实！这样的话，好像连写作文都不会了。从小老师就要求写“我的理想”、“我的情操”、“我的爱好”、“我的性格”，并且说要打造我、设计我、实现我、表现我等等，已经建立了一个好大的观念体系。如果把这些都拿掉，那我们该怎么生活？你会有一种精神的恐慌，这意味着粉碎了过去全部的见解，也表明你过去所做的一切都是疯子般的错乱。

其实，受那些现代教育也没什么意思，好像你爸妈白花钱了，他们也很辛苦，天天赚钱供你读书，结果读成那个样子。没读的时候，你的那个“我”还很简单，只是我要睡觉，我要赚钱，我要成家等等。自从受了高等教育，你的“我”就变得很复杂，处处琢磨着怎么让“我”变得更精细，时时表现出一种文明的“我”、高雅的“我”、有品味的“我”等等。这一切都是为了什么呢？原来这些都是建立在虚假的“我”的错觉中建立的，你现在应该重新检查一下自己的人生了。

你从小就认为有个“我”，老师每次宣布成绩，或者评三好学生的时候，你的“我”就表现得格外在乎。如果得了个奖状、戴了朵小红花，这一天都好兴奋，觉得“我”好光荣，走到别人面前都感到与众不同。以后就彻底被“我”给骗了，每一次都想争第一。拿破仑不是说了，“不想当将军的士兵不是好士兵”，按现在的话来说，意思也差不多，那就是做不到比尔·盖茨那样，就不算是人。你会想，做人肯定要树雄心，立大志，要使得这个“我”最大、最棒，不然的话，人活一世干什么呢？来这个世上就是为了实现自我价值，全世界还有比“我”更重要的吗？

后来，你又读了西方哲学的存在主义，英雄主义，尼采、黑格尔、海德格尔的主张。有时候认为“我”是崇高的，英雄式的；有时候认为“我”应该是随意的，带点嬉皮风格；有时候觉得“我”应该是奋斗式的；有时候觉得“我”还是当个隐士或者修炼家，做个神仙也不错；或者“我”就当个大祖师，“我”要成为佛教的大德。就这样，你无论在哪里，接触哪种境缘，都抱着一个好大的野心。真的，这个自我好大，是不是得了自我狂呢？看来病得还真不轻啊！那么你现在该觉悟了，该认识到这是一切病中最大的病。

再想想看，小时候没这么多烦恼，没这么多的不快乐，那时候没想这些，天真烂漫，不是照样过得很好吗？但越长大越痛苦、越烦恼，又没多出来什么，那问题出在哪儿了呢？原来是我执膨胀了，“我”变得越来越计较、执著，一点小事都要跟人家争，到什么地方，“我”都一定要显出来，迫不及待。如果

慢了两分钟，被别人占了先机，就很不高兴，感到自我受了压抑，“我”被冷落了，没人关注“我”、捧“我”，当时就觉得“我”的尊严被贬低了。说到底都是为了一个“我”，不去想它的话，你也不会有那么多的不开心。

认识机关木人的比喻

过去的木人里面有机关操纵，它受着机关的拉动、控制，而做出各种各样的动作，这就证明它没有自体。与此相同，众生过去造了业，业就像是机关，由于内在的业力，果位上自然呈现出各种各样的相，所以，这些现相都没有自体，或者说都不是真的。这样看来，众生都以为自己主宰，但这只是一种错乱，我们的色、受、想、行、识，都是由惑业的力量幻变出来的。

这又像是幻事。幻师念咒加持石块，一会儿观众的眼前就出现了幻相，这并不是幻相自己有个实体，跑到空中，它只是因缘所幻，缘聚时忽而现一下，马上没有了，其实本来就没有。众生的相也一样，只是它连接得太过紧密，你很难看到它的虚妄，其实就是一刹那现一个幻相。而且，“幻”的意思，不是说还有一个幻，而是它根本没有，只是在你的错觉里似乎是有。就好像阳焰、空花那样，完全是错觉。

这样你才知道，所谓的众生，只是由内在的迷乱识而刹那刹那现起的假相，哪里有“我”呢？这里根本没有主宰，也就没有什么“我”。认为有个“我”待在里面，完全是一种错误的想法。现在你应该看到，它只是一种客观的现象，或者说就是一种缘起的假相。知道后就不要认为这里有什么实在的意义，它是多

么的了不起，什么实现生命的意义，需要张扬自我、表现自我等等，这些就好像在石女儿上建立很多意义一样，说破了就是一钱不值。

世人都是在泡沫的幻影里，拼命地要制造、追求些什么，而且，这股迷乱的力量可以不断地膨胀、扩充、升级。然而无论它怎么升级、怎么张扬，都只是妄动的表现。所以，这一切行为最终绝对要落空，什么也得不到。人们在本无把捉中拼命地把捉，在本无意义中拼命地求取意义，这些都叫做疯狂。疯狂的行为是得不到幸福的，疯狂的结果也不会有安乐，更不可能让疯狂消失。

现在，每个人都应该迷途知返了。过去念念认为有“我”而生活，而这正是生命迷茫的所在，因为以“有我”为根本点，所以从中发生的一系列的思虑，行动等，都得不到任何实义，一切都唯一是苦。也因此，用了“有漏皆苦”四个字来印定整个的错乱系统。换句话说，你无论在这个范畴里起什么样的心念，发动什么样的行为，最终的结果全都是一无所有，除了落在这种错乱的循环里，从苦走向苦之外，不会有任何真实安乐的结果。

也因此，你不能再顽固地重复过去的行为逻辑了，必须放弃它。只有跳出这个怪圈，你才能获得新生，如果没有勇气放弃，你永远也走不出来。所谓的“超越自我”，其实就是要你看破自己，不要再按原来那种的执著“我”的老方式进行了。

这又像是个空房子，里面没有人。缘起图里的六处，就是画了一个空屋子，开了六个窗，但里面没有人。这就表明，只是六种根依着业力机关在不断

地运转，也就是以引业和满业的力量，支配着整个过程的运行。虽然是错乱，但是以它的力量，还是会现出一幕又一幕的幻相，不断地按照那种程序来运作。

如果你还是继续支持这种错乱的程序，不断地输入后续的代码，那它还将继续运转。所以，你一定要看破这种无明系统、错乱体系的问题，才有希望从这里脱出来，这也是首先要了知苦谛和集谛的必要。

现在最关键的就是，要知道我执是怎么运作的，这样才是把握了集谛的根本。特别要注意的是，集谛并不是书本上的文字，而是贯彻你整个生命行为的一种规律。如果你看不透这一点，那书本上再怎么讲，你还是照集不误，又有什么用呢？你就是念一万遍，说一万遍也没有用。因为你根本不知道自身上是怎么以我执引生烦恼，然后造集有漏业，以及这种集错在哪里，怎么来停止它等等。你还是按过去的老一套来生活，还是念念执我，还在支持那些错乱的妄动，从来没想到我要停下它，甚至从来没考虑一下目前这种状况到底对不对，这样的话，学法就不会起到真实的作用。

这里说的“机关木人”，按现在的话来讲就是机器。意思是你要学会认出它只是个机器，不是真正的自己。这以后，生活还是生活，但你内在的见解已经跟过去完全不同了，最好能超出它，不要把它当成自己。以前，我研究五取蕴的时候，就知道它是两种器：一是造苦的机器；二是出苦的容器。所以我现在很清楚，整个这一套系统就是一个机器，它不是我。我们没必要认它是我。

普遍运用在生活中

就是我们在一切处都要记得，自己只是个机关木人，而且对这个譬喻要懂得灵活理解，懂得变通。

1、行走无我观

当你行走的时候，可以把它看成是一辆车，虽然车不是“我”，但它还是可以运行，可以伸出手来，摆臂，齐步走，跨步走，转弯等等，怎么样都行。你要知道，这里确实没有“我”，只是内在的业力在支配着它。像这样，走路的时候就想是一辆车在运行。也就是说，在这个过程中，千万不能把那个“我”混进去，“我”一旦混进去，心就很在乎了。这时候你不要想：“看，我走得多潇洒、多优雅，别人都看着我呢。”那你又傻了，千万不要做这样的傻蛋，否则你已经被我执牵制了，或者说你又在自己害自己，尽在那儿打妄想、臭美、做比较，要学会放下这些错乱的事。

你要知道，我们学佛就是要歇下这些妄想。其实，一步一步地歇也不是太难，慢慢习惯就好。

2、饮食无我观

吃饭的时候，要这样想：“这是个吃饭机器，它有牙齿、舌头、咽喉、肠胃，它就是个机器人。”大家都知道，机器人内部有很多零件、线路，你不会认为那里有个“我”，同样，你就像它那样，只不过你是被业力操纵的机器人。然后你就看，机器人要开始吃饭了，首先，机器手拿起筷子，夹一口菜放到机

器嘴里，然后这个机器牙咔哧咔哧地嚼两下，机器舌同时混合着唾液，搅拌搅拌，然后进入喉咙，之后机器胃肠自动运行，把该消化的都消化好，再经过后面的运输系统，传输到身体的各个部位，最后通过机器肠子出去。像这样，你就把它想成个吃饭的机器，千万不要想这里面有“我”。机器人里面没有一个“我”坐在驾驶中心，在那儿不断地主宰，你一定要先认清楚这一点。像这样，经过一百次的确认之后，你会越来越相信，所以也不是太难。

3、穿戴打扮无我观

如果你要穿衣、化妆，也一定要想，这里没有“我”。我们不是绝对禁止你化妆，毕竟你还在世俗里，出席某些场合时，不可能蓬头垢面、破衣烂裳的，像济公和尚那样，拿个破扇子就进去了，这样也不顺人情，所以你还是可以化妆。但你平时不要整天对着镜子，照着你那张脸，认为“我”如何如何好看。如果你叫杨小燕，那你现在就不要认定自己真的是杨小燕，要知道这个躯壳只是业力幻现的一个东西，真正的自己还没找到。所以现在不要总是以假当真，必须先从那个错觉里出来，之后才会有新发现，才能找回真正的自己，这一点一定要清楚。

4、修行无我观

修行的时候也不要有我见。比如磕头的时候想：“你看我现在磕大头多厉害，简直就是个磕头冠军。”尤其是身边还有其他人，那时候更是装得好，磕得很快、很有力量，不像别人病怏怏的，趴下去就起不来。心里还很得意：

“他刚磕一个头，我就能磕三个……”这多没意思，完全是在以我执用事，天天搞这些干什么？不好好修行，还在佛门里演这种我执戏，多不值得。

所以修行的时候你也要知道，这从头到脚就是个修行机器，里面没有一个“我”坐在指挥中心，控制着这个修行人说：“你要好好修行，给全国人民做榜样，你要成为世界上最了不起的修道士。”或者想：“世间的东西我都抛弃了，在修行上我要成为第一。”不要这样去想，也不要有什么佛教的成就感、领袖欲，那些东西不还是我执？都是换汤不换药的。

现在你应该看清楚，这还是一个业力操控的机器，只是过去每天把这套机器用在打篮球，踢足球，逛街，上网，看电影等的染法上面，现在把它放在修行上用。也还是把这个机器打开，让它不断地运行，运转的时候里面仍然没有“我”。你稍微想想就知道，正在修行的时候，也只是调动出相关的心态，然后身体的各个支分在不停地运转，无论是在心态上，还是身体的哪一个支分上，都找不到一个常住、独一的“我”，包括在运转的气息上、意识上也没有“我”。现在你该明白，这里本来没有“我”。

5、荣誉无我观

再说，你也不要认为这是我的思想、我的见解、我的学术成就等等。这些东西你也要看清，你得找一下，“我”到底有没有？如果你说：“我明明是拿了奖杯，戴了奖章，多光荣！”这说明你已经被一种“身体是我”的假象给迷惑了。也就是说，当你心里一显现“我”有头、有脸、有手、有脚，一种具体的“我”的形

相时，马上就陷在有我的错觉里了。现在你要好好地冷静下来，回忆一下曾经抉择好的无我正见，实在不行再观一次。

在你智慧眼的高倍显微镜下，身体只是很多的粒子，你说哪个粒子是“我”？哪个粒子上戴了奖章、抱着奖杯？再把粒子缩小一万倍，这就更细了，更是没有“我”。即使分解到极微上，也找不到一个“我”。如果你说，是心识戴了奖章。但心是无形的，奖章怎么能戴在心识上呢？

其实，你所谓的“我”拿着奖杯，戴着奖章，不过就像是一个房子上竖了一根红旗那样，这上面根本没有“我”。或者你就想，这个身体就好像一栋房子，至于奖章呢，就像房子上挂了块匾额，或者上面放了一些装饰品，也没什么值得高兴、激动的。

这样懂了以后，再遇到相关的境缘时，就不要又发神经，又傻了，认为“我”光芒四射，好像站到了万丈高楼上，俯视全国人民那样，多没意思。其实，这些本来没有，完全是你自己想出来的。你沉浸在那种自我的领袖欲，或者伟大的想里面，就很容易着迷，很容易陷入进一步的狂想当中。

你一定要知道，这只是一种幻相，一个里面没有“我”的虚假的房子。就像一间房子，如果你不认为房子里有人，就不会有以人我引起的各种烦恼，各种的心理妄动。因为它只是个房子，房子里有很多家具，有各种摆设，但无论有多少，那些东西是高档还是一般，也只是感觉它是个物，里面没有“我”，也就不会产生贪嗔等的妄动，这是必然的道理。一旦你认为里面有个“我”，你就开

始起贪，然后为了“我”而行动，嗔恚、傲慢、嫉妒等就随之而来了。

所以，你首先就看到，这只是一个房子，房子里从上到下有许多的配件，配件里又有各种各样的小配件，这里面没有一个“我”作主宰。这是世俗里相对正确的一种看法。之后，任何时处你都要记得，它就是这么个空房子或者机器。这里面没有什么人我的对比、竞争，也没有为“我”的行动，为“我”而感到光彩、卑微。这以后，你不会再为了“我”，不断地起各种妄心，也就消除了缘“我”的颠倒想，而恢复了部分正常。

6、彻底转变掉观念和心态

这样，你就把俱生的错乱我执给压制住了。放下了“我”，生活还是一样的，不必再去找个什么，还是一样可以正常生活。只是你吃饭的时候，不作“我吃饭”想，走路时不作“我走路”想，穿衣不作“我穿衣”想，领奖不作“我领奖”想。在任何场合，都把那个“我”给脱开，认为这只是一个房子、一个机器，不是自己。说你好，那就像房子上的油漆涂得好，或者里面的装饰品不错，也没什么，又不是我。说你不好，那可能是房子破烂不堪，出现了各种脏点、污点，不怎么美观，也没什么，又不是我。别人说两句好听的话，那只是空中的声波在震动，再仔细一看，什么也没有，跟我有什么关系？像这样，你要把一切都否定掉。

而且，你在每个地方都要看清楚。比如你叫张志强，那你现在就开始不把“张志强”跟真实的自己挂钩，它不过是这个机器的名字，就跟说一辆“东风

牌”、“奔驰牌”一样。千万不要犯傻，不要一听到“张志强”就想：“现在说我呢。”别人夸你两句的时候，又想：“你这么欣赏我，我也回报你一个微笑，将来我一定帮你。”别人再说张志强的时候，你就认为他在说一个飞利浦刀片，或者宝马牌汽车，你千万不要在这上起执著。如果人家说，这个飞利浦刀片破了，你也不会生气，说飞利浦刀片崭新发亮，你也不会沾沾自喜，因为你认为这只是个刀片，不会执著是“我”。就这样，现在你要把自己的心跟这套五蕴脱开来，不要再动不动就犯傻了。

现在你就开始练习。在人群里的时候，就看自己是不是“木人看花鸟”？木人看花鸟的譬喻我很喜欢，因为“木人”代表机器，里面没有人，所以不会起情，关键在这里。情指烦恼，情识一起就轮回了，会一路这样错乱下去。从你生起一念执我的心开始，集谛就在运行了，一段一段痛苦的故事，一段一段的失落、空虚、没有着落，一段一段的走向迷茫、走向怪圈，都是从这里发展出来的。

其实，轮回是很荒唐的，你有没有看透？真有点智慧，连天界也能看得透，虽然程度上有点差别，但错乱的性质都是一样，都是为着“我”。为了“我”好好修善就上去了，为了“我”搞错了，造了很多恶就下去了，而上去的最终结果也是下去。一切为着“我”的欢笑，终究要以痛苦为结局，任何为着“我”的成功，必定要以失败告终。任何为着“我”，都决定是苦，不会是乐，这点你一定要搞明白，以后再看这个世界，你才会知道它的真实状况。

有人说：“为什么佛教把辉煌的人生看成是苦呢？是不是悲观厌世？还是有些嫉妒人家？你们和尚青灯伴古佛，生活了无趣味，实在是世界上最不积极的人。”

我们说：“是该不积极，为那种错乱而积极，有意思吗？这不叫消极厌世，而是彻底终结迷乱生涯，彻底从迷梦中醒来，不继续在妄想里讨生活。”

长劫以来，我们不断地在妄想里颠沛流离，没有一个安心之所。这不是别人造成的，而是自己一念忘记了真实，从此以后，在错乱中迷而不知返，也因此一错再错，错得完全认不清了。这只是一个很简单的道理，却已迷煞了全天下的人。世界上的人都在错乱中行动，这就叫轮回；在错乱中寻求意义，就叫荒唐；在错乱中得不到意义，还自我安慰地建立一些意义，麻醉自己，这就叫错乱中的迷失。我们一直维护着一个虚假的自我，每天的工作就是用尽分别心，去分别不已，计较不已，在这里包装又包装，伪饰又伪饰，竞争再竞争。大家想一想，自己是不是已经错乱得很严重了？

这种错乱渗透到生活中的每一个举心动念，已经积习成性了，它就叫俱生我执。也就是说，不必别人教，一触到周边的情景，马上会发出一种我执的反应，这种反应极其精确，而且是一触即发，顿时就起来了。所以，“集”渗透在我们生活的一切处。只要你还没认识无我，没有重新开始过无我的生活，那你的错乱将依然如故，还是按照这种方式生活，由于你不去止息它，而是继续重复，所以绝对没有希望解脱。

讲这些的目的就是让大家迷途知返。我刚才已经把原则讲完了，你也应该明白了。正面说得不复杂，就是要你常常提起一个无我的正念，不要忘记，一直熟到跟现在不必刻意就能冒出“我”的念头一样，时刻铭记本来无我。

过去你心里一直有个“我”，所以无论遇到什么境缘，最敏感的就是“我”。你会时时关注：“我”是被支持呢，还是被否认？是被赞叹，还是被贬低？“我”还在被大家拥护吗？还是已经被踩倒？“我”在这里安全吗？还是有危险？那种场合能显示“我”吗？还是会被冷落？“我”现在被人关注吗？还是不被理睬？“我”所做的一切被别人重视吗？还是被轻视等等。这一切都是我执用事，无论何时处，你的“我”永远是你行动的中心，你发出的所有反映，都是以我执心为根源，而出现的行为取向。

现在懂了吗？或者这么说，你的真如里安插了一个我执的种子，之后真如也迷醉了，就按照我执来反映，这种反映会发展出无数的行为支分，有无数种的心态面向。

总之，从一个根本上发生了无数种的错乱，你能窥见错乱中的行为法则，就真正能把握集谛，也才知道自己处在多么糟糕的状况中，也会明白，自以为在这里有乐可得，认为可以继续下去，真是大错特错！当你真正认识到：我不应该在这个错乱系统里继续增长什么，现在唯一的愿望就是彻底从这儿脱出来。就说明你已经有了出离心。

出离心，不是说你还打算以轮回的方式继续生活，还想在这里求些什么。

出离心的意思是，你完全窥破了整个轮回从因到果全是苦的自性，所以一无所求。而且完全见到集的错乱的运转机制，因此再不想按过去那样运作了。这就是你已经发现了自己生命中的苦集二谛。你一旦认识苦集二谛，那么灭道二谛就水到渠成地彰显在心前，非常清楚的。

为什么说解脱道的心要是无我空慧呢？因为，只要你的心态、行为没建立在无我空慧上，那一切都是随顺生死。只有你心中无我的正见已经占据统帅地位，领起了一条新的还灭解脱的路，你才真正走上了解脱道，此外，按通途来说没有别的出路。所以，那些外在形式上的伪装，都是换汤不换药，再怎么虚假地把解脱道的美名戴在自己身上，只要你心中的这一套错乱行为程序没有改变，这种错乱机制没被瓦解，这种执著“我”的习惯性没有扭转的话，那你还要一直在生死里运转。

我们要重新看待自己。最关键的是，过去那种把身心假合的系统看作“我”的观念，你现在要把它彻底给丢掉。对于那个名字“张志强”，就认为他是飞利浦刀片，别人提到“张志强”，你就要记得那是在说飞利浦刀片。你做任何事，都一定要知道这个不是“我”，只是个机器。所以，完成了什么事，也只是这个机器的一次运作结束了，这上面不存在光荣不光荣，也不存在高贵和卑微，更没有成功和失败。

你一定要记得，以后千万不要在这上建立意义了。过去一再地建立意义，现在一点意义也不建立。过去一再地维护这个假的脸面，处处把它当成自己，

还总要刻意地做出迷人的微笑，想吸引别人的眼光，或者做出一种嗔怒的样子，想给别人脸色看，好维护自我的尊严。这一套实在非常滑稽，千万不能再做这些假相了。你要把过去那种假的面具给拿掉，不要再假笑了。当然你还是可以笑，只是你不要继续维护自我，想吸引别人的眼光，那都是错乱。总有一天你要为自己的错乱付出代价的。

也不要因为这个机器干活很好，你就马上显出一个“我”，好像它已经是全世界最了不起的人，一定要表现一种姿态，向全球人民宣布，没必要这样，这一套做法你得全部歇下来。也不必去参加什么宴会，把它打扮得非常俏丽迷人，其实就是为了显示“我”很美丽。现在你应该把它看成是一个花瓶，好不好看也不是我。

总的来说，你不要再把这个假立的飞利浦刀片当成真实的自己，这就是要点。中观里一直说“假立”、“假名”，意思是那不是真实的你。因为是假立的，所以完全可以叫他飞利浦刀片，你现在的名字本来就是父母取的，不是什么真的，只是你听惯了，才错乱地把它当成了自己。

这事差不多是从你上幼儿园开始的。因为老师也有我执，他的语言里也透不出一种无我的感觉，比如他说：“张志强，你真是个好孩子。”当时，你就感觉自己比旁边的小朋友更棒。因为老师给了你一个表示，说你在所有的“我”里面是出类拔萃的，你又聪明、又可爱，你是第一。从那时起，你已经建立了一套“自我”的条件反射。

之后，每个人再说“张志强”的时候，你会非常在乎，想：“他会给我什么判断呢？”如果说你最好，这时你心里很满意。如果说你比较优秀，你会感到有点遗憾，不是特别满足，但你这时还没受打击。如果说你很一般，你开始受不了了，你会想：“我张志强怎么能很一般呢？”这时候你心里就开始不舒服了。如果说：“你怎么这么差。”那你简直忍受不了这种屈辱。

这时候你要提醒自己，记得这就是个飞利浦刀片。别人一说：“张志强”，你就想：“他在说飞利浦刀片”。他说：“张志强是好人”，你就想：“飞利浦刀片很快”，这时候你也不动情。他说：“张志强很一般”，你就想：“飞利浦刀片品质平常”，你也不动心。他说：“张志强很差劲啊，怎么这么傻”，那就是块破的飞利浦刀片。

一定要这样才行，不然一动情就苦了你自己。而且没有人能来解决你的问题，你也不要期望别人能舔拭你的伤疤，能抚慰你。你不要一直依赖说：“你们一定对我怎么怎么好，我好伤心、很痛苦，你都不来、都不可怜我一下……”如果你还想依赖别人，那你永远也不会好。其实再困难的问题，再痛苦的事，根本上都是因为你把这个当成“我”。现在你只要在任何处，都把它看成一个飞利浦刀片，问题就自然解决了。

人无我总义授课资料（二）

何者是人无我相？谓蕴界处，离我我所，无知爱业之所生起眼等识生，取于色等而生计著；又自心所见身器世间，皆是藏心之所显现，刹那相续变坏不停，如河流、如种子、如灯焰、如迅风、如浮云，躁动不安如猿猴，乐不净处如飞蝇，不知厌足如猛火，无始虚伪习气为因，诸有趣中流转不息如汲水轮，种种色身威仪进止，譬如死尸咒力故行，亦如木人因机运动，若能于此善知其相，是名人无我智。

——《大乘入楞伽经》

《大乘入楞伽经》云：“何者是人无我相？谓蕴界处，离我我所，无知爱业之所生起眼等识生，取于色等而生计著；又自心所见身器世间，皆是藏心之所显现，刹那相续变坏不停，如河流、如种子、如灯焰、如迅风、如浮云，躁动不安如猿猴，乐不净处如飞蝇，不知厌足如猛火，无始虚伪习气为因，诸有趣中流转不息如汲水轮，种种色身威仪进止，譬如死尸咒力故行，亦如木人因机运动，若能于此善知其相，是名人无我智。”

佛在这里指示的无我相的观察方法最为详细，所说的譬喻尤其确切严厉。

那么，什么是人无我相呢？

“蕴界处，离我我所”。首先讲蕴、界、处离了我和我所。

蕴，就是很多法集聚在一起，像森林里的树木那么多。在这里一个一个地去找，只见到很多的色法，很多种感受，很多种取相的心，以及各种的心、心所法，里面没有人，也没有“我”。既然“我”不可得，哪里有什么我的或我所呢？

十八界，是说各个范畴里的事，有根境识各方面的内容。在每个范畴里观察，其中，根是生识的工具或者所依，但在六种根里面找不到“我”；识，就像是观察者，有对色法、声音等的各种了别，这个范畴里也没有“我”；境，就是各种各样的境界相，这个范畴里也找不到“我”。不观察的时候，感觉好像有“我”，但在各个范畴里巡查的时候，发现只是各式各样的法，分别轨持着各自的体相，确实任何地方也没有“我”。

这就知道，所谓独一的“我”，只是分别心的一种错误的计执，实际没有。“我”没有的话，哪有什么“我”的私有权、私有物呢？本来天下为公，你却非要认为这是“我”的私有物，这是属于“我”的权利等等，这都是很滑稽的事。如果说你有什么，或者说这是属于你个人的私有物，那首先要找出你这个“人”、这个“我”来，然而这一切都只是缘起生的现相，根本就没有私我，也因此没有我所。

十二处，就是生识的地方或者依处，有十二个。生识一定要有内的根门和外的境相，单方面生不起来，必须内外合作，也就根境和合才能现起识。那么，在生识的地方，也就是内的六根，外的六境上找，无非是眼、耳、鼻、

舌、身、意内的六个地方，以及色、声、香、味、触、法外的六个地方，这上面都没有“我”。

举个形象的比喻，比如警察来找：“王五！你的这个“我”在哪里？大家现在就去抓捕这个贼子。”

于是警长派遣巡警：“先去内部看看，眼耳鼻舌身意六个部门里有没有这个贼子？”

巡警们马上蜂拥而入，打开专用手电到处巡查。身体上有六个部门，就好像是六层楼。首先第一层楼——眼处，进去到处找，没有“我”。接着又去耳处、鼻处、舌处、身处去找，结果空荡荡的，只见到一些机关在那里咔嚓、咔嚓地工作，有的在接收声音，有的在接收香气，有的在收集味道，有的在接收触觉，都没有“我”。

那么，是不是在意处呢？于是警长一声令下，所有的巡警到了地下室，这里比较幽深，“我”是不是藏在这里？大家到各个角落仔细地看，结果意根里面也是空无自我。

然后警长说：“里面没贼，再看看外面。”巡警们就到外的色声香味触法六个区域里分头去找，忙个不停。

过了一会，第一中队回来，汇报说：“根据调查搜索，这里面只有一些红红绿绿的颜色，三角形、长方形等的形状，没有‘我’。”

第二中队跑到声音的区域，发现这只是一些声波的振动，有尖锐的、柔和

的、粗大的、微细的、有情的、无情的各种各样的声音。然后回来报告警长：“这里只是一些声音，没有私我。”

第三中队去看香味，然后汇报：“弥漫在空中的只是一些香、臭、霉、烂、焦化等的气味，找了半天，这里绝对没有‘我’。”

第四中队检查味道，在甜、酸、苦、辣等味尘里面，做最精密的化学实验，但经过观察，只见到一个个多体的法，呈现出不同味道的相状，根本没有私我。

第五中队检查触尘，这里面只是一些粗糙、柔滑、干燥、湿润，冷、热等的相，经过物理分析，这上面也没有“我”。

第六中队进行了更微细的调查，结果发现，所谓的法处，只是意识所缘的各种影像，虽然在不断地搜集各种法，但那只是五尘落谢的影像，这上面也没有“我”。

经过一天紧张、复杂的调查，巡警们已经累得筋疲力尽，却没有任何收获。警长说：“看起来好像有一个自我，但找了半天只是一个个不同的法，而且生生灭灭，怎么都找不到这个私我。”他踌躇再三，想了又想，终于想明白了，其实根本就没有“我”！

既然没有“我”，没有这个“人”，那还有什么私人的所有物呢？意识一直认为有我的家、我的财富、我的名声、我的权力、我的爱好、我的个性、我的追求、我的价值……这一切都是怎么回事？到底属于谁？看来这个问题需要仔细

地观察一下，是不是在根本上就搞错了？

原先一直认为有个“我”，而且这个“我”不应该是单调的，“我”应该很丰富。这个“我”，应该有他的个性，有他的思想，有他的情感，有他的爱人，有他的家、他的国，有他的一切兴趣爱好，有他的事业追求，有他的学问、成就，有他的冠冕，有他的光荣等等。而且，认为人生就是要充实这个自我，自我的内涵太少了，岂不是白活一世？所以，在这个世间唯一就是为了“我”而奋斗，为了“我”而争取。人活一世就要为了“我”而打拼，“我”获得了越来越多的我所爱、我所愿的时候，人生就成功了，天天就盼望着这一天的到来。现在看起来，连“我”都没有，哪里有什么“我的”？

重新看一看吧，这一切到底是什么？

“无知爱业之所生起眼等识生，取于色等而生计著”，其实就是无知和爱结合起来，其中无明是根本因，爱作为近取因，由这两个法造作业，以业的力量不断地变现出眼、耳、鼻、舌、身、意等六识，同时变现出色、声、香、味、触、法的一切境相，这些都只是它们变现出来的幻影。然而正变幻的时候，心却迷惑了，也就是识取了色等的各种境后生了计著，执著有一个自我。就像一个人入了迷梦，正处在自心变出幻梦中时，好像有很多外的境相，也有心识在缘取，而且还有一个“我”。他那时真的认为幻梦中的假相是“我”，同时认为有各式各样的我所有法。

这时候你就应该退一步，不再拈牢这个“我”。仔细想想，地水火风合成

的身体真的是“我”吗？身体的四大，跟外在的四大有什么不同？为什么非要把它执为“我”？如果你硬要执著这就是“我”的话，那就问：“当你吃了米饭、蔬菜后，它们是不是从原来的外法，转化成了身体的一部分？这时候你还分得出内外吗？”如果你执著身体的水界是“我”，那这些水大以汗液、尿液的方式排出去后，你还认为那个是“我”吗？如果认为火大是“我”，那你吃了很多热的食物，补充了热量，你认为这暖热是外是内？如果说体内的风大是“我”，那呼出去的气，已经成了外面的空气，这到底是“我”还是他？

其实，只是你自己在分裂疆域，把这个判为是自，把这之外的判为是他。退出去一步想，就不要把这个当成“我”，也不要把外在的当成他。其实这很容易明白，本来是没有自他的。所以就要知道，这仅仅是以无明、业的变幻力，变出当前的各种识，识取了色等的各种境生了计著，以这样一种执我的妄念，不断地串习加深，就使得你陷入了深度的错觉里，没办法分辨。

“又自心所见身器世间，皆是藏心之所显现，刹那相续变坏不停，如河流、如种子、如灯焰、如迅风、如浮云。”其实，我们的心所见到的根身器界的万相，都是阿赖耶识所显现的。就无明系统来说，阿赖耶识里薰藏的种子成熟时，就变现出各种各样的器情显现。这一切都是因缘法，而你却误以为有我、有自主。这只是妄识里的习气成熟时，变现出一幕幕幻相，刹那刹那不断地妄现，就像放电影一样，一刹那现一个相，变坏不停。

就好像河流，川流不息，一幕一幕的现相不断地迁变。又像是种子，田地

里播下种子，到时节因缘汇合时，就会出生苗芽、花果等。像这样，当下现起的各种识，在识田里薰成了种子，由种子成熟而生起各种的现行，现行的识又不断地薰入种子，种子成熟时又现起各种的相……又好像灯焰，灯芯和灯油不断地和合，一刹那闪一下光，相续不断。又像是迅风，忽然刮起，这个世界在不断地动摇，因为藏识里的种子在不断地起现行，这样相似相续，因果辗转不断。又像是浮云，虚空中本来一无所有，忽然间就出现了浮云，这只是缘聚时当下一现，来无影去无踪，由于它会不断地现，就感觉空中好像有浮云的实体。

当你真正了解了阿赖耶缘起，就知道一切都只是以无明为根源的妄现，这刹那不断地妄现中，根本没有常住的“我”，而你却一直把这个相似相续的五蕴妄现执为是自己，这就叫执妄为真。

“躁动不安如猿猴”，这种妄识片刻不停息，已经形成了浓重的妄动习气。根门一开张，识就不断地向外攀缘，这种妄动机制，经过无数次的串习、训练，已经非常娴熟了，根本不必要教。心就是这样躁动不停，妄动的习性像个猴子一样，遇到什么就攀上去，一刻不肯停下来，无论什么样的声光、电色、各种的色声香味等等，总是习惯性地缘取、分别、计较。这就是生命的躁动。可以看到，因上不断地这样妄动，不断地在薰习气，就不断地出现后面的果法，这就叫做轮转。里面只有这些妄动，一切都是一种妄动习性的表现，哪有什么常住、独一、主宰性的“我”呢？

“乐不净处如飞蝇”，心乐著不净之处，如同飞蝇。这是讲我们的不净习气，苍蝇一见到哪里有屎尿，马上就会飞过去，就像这样，心很喜欢那些不净的事情，却很难习惯处在一种本来无事之中。任何境相一出现，比如哪里有美女、有歌舞、有生活享受、有自我表现、有狂喜等等，马上就染著在上面，非常爱著，六识一下子就从根门里出去了。

“不知厌足如猛火”，就像火不断地炽燃，越来越猛，歇不下来，欲望也是这样，越来越炽盛，从来不知满足。

就像这样，这里没有任何主宰性的东西，只是错乱的力量在辗转发生，一再地强化、重复，从而形成了一种轮回的个性，而你却误以为是自己。你会说，我的脾气就是这样，我就是有这样的爱、这样的情等等，还不断地为各种错乱辩护，把它养得非常肥壮。本来没什么可贪的，而你的贪欲已经十分浓重了。

比如贪财，一见到财物就生起贪染，就像猎人见到猎物那样，马上去捕捉、攫取，一到手就感觉非常兴奋，然后就想：“我应该得到更多。”这都是贪欲烦恼的一种个性，一种缘起特征，结果还一直认为是自己。其实就是贪烦恼在不断地起用。怎么起用？得了一次，再强化它的习气，就会更贪，然后又进一步发动心识的妄动。

或者贪名，做了小明星想做大明星，总是想，我要攀得更高、更耀眼、更风光。这时候，妄动的心一直附著在可意境上，进一步加强非理作意，欲望进

一步地膨胀，幻想更大、更好，然后采取行动。贪欲就在这样一种运作之中，如同火上浇油一样，越来越膨胀，增长得越来越大，这里面丝毫没有主宰性的“我”。

懂了这些，再举一反三，就知道五取蕴每天都在这样运转，不断地发生作用，幕后就是这一套无明系统的缘起运作，你却一直认为这是“我”，一定要满足“我”，维护“我”等等。其实完全是看错了，里面没有什么，而且，这就是你要消灭的地方，而不是把它执为是“我”，或者我的。

《楞伽经》的这些话讲得很好，真正懂了里面的句子，就能了解轮回的现相是怎么来的，也就知道根本没有常、一、自在的“我”。

“无始虚伪习气为因，诸有趣中流转不息如汲水轮。”这句你能够观察透彻，就会明了，这只是无始以来虚妄的习气作为因，以它的作用力，在三界六趣里流转不息，以妄识的力量不断变现。由于因上是不断地妄动、缘取，错乱五花八门，习气千差万别，也因此，果上就会变现出各种各样的幻相。这样不停地轮转、妄动，就有了世界上的各种风云变幻，人生中的各种命运起伏，一幕一幕不断地演变着。

现相上，心在六趣里不停地轮转，就像水车的轮子一样。因为根源的那股动力没有停止，以它的力量，众生迷乱的生命之轮，就在不断地旋转、变化，而这里面没有主宰性的“我”。虽然实相中，你的真人就坐在那里，从没动过，但由于迷乱的力量，幻梦会不断地出现，你就在这里面，把其中最近的五蕴执

为是“我”。如果你能够看清楚这一切，知道这里面没有人我，之后才有希望进一步看到真正的自己是什么。

现在就要知道，以无明为因，业力的运转作为机关，由此出现了一切生命活动，一切生理、心理上的运行。那么，你每一次都要想到，这只是因的力量在起作用，不是里面有个主宰性的“我”，坐在指挥中心，拨动着开关，驾驭着自己的身心，根本没这回事。

具体该怎么来观呢？经上讲了两个譬喻，懂了之后可以举一反三，不断地去推广，一切时处都把握这个原则，就能完全明了什么是人无我。之后，你可以这样处处观无我，也就知道一切都只是唯法运转。

“种种色身威仪进止，譬如死尸咒力故行，亦如木人因机运动。”

现在各种的色身威仪，比如，在餐桌前吃饭，然后下楼开车，到了工作场所，之后徒步走上办公室，在办公桌前开始打电脑等等，这些就叫做身体的威仪。

那么这一切到底是什么呢？真的有个“我”在那儿吃饭、开车、走路吗？其实根本没有，就像一个死尸，在咒力的驱使下，死尸起来，并且有各种的动作运行。就像一些僵尸电影里演的那样，一念咒，僵尸就起来了，然后在咒力的驱使下，喀啦、喀啦地一直往前走，你也不会认为僵尸有“我”，知道这只是一种念咒的缘起力，使得它能够不断地运行。

其实我们就是那个僵尸，以无明业力的牵制，这个僵尸就开始吃饭，然后

开门、下楼，之后僵尸进到了小汽车里面。在业的咒力的控制下，我们这个僵尸就握着方向盘开车。到地方了，下车，又依靠业的力量，摆动着手脚往前走，然后坐下来打字等等。

这就好比，这边拿遥控器不断地控制着程序，那边就在不断地运行。就像这样，遥控器里的程序叫做业，过去起心造业的时候，在识田里薰下了无数的种子，现在种子成熟，识田里遍满的各种习气，就随着因缘不断地起现。阿赖耶识的遥控器，就这样不断地支配着现相的变现，没有丝毫紊乱，这就叫“阿赖耶缘起”。这么观就知道，世界上只是这些东西，依靠各种因缘，不断地变现出各种的假相，里面根本没有“我”。

第二个譬喻，就像木人，或者机器人，由于机关而不断地运动。

就好像幕后有个遥控器，在操纵着一个机器人。机器人会拿着盘子走过来，它里面还有些线圈喇叭，会说：“大家好！请慢用。”但这只是遥控器的支配，加上各种集成线路的组合，而出现的一些现相，不要认为里面有一个人。然后机器人由于内在程序的支配，可以不停地端菜进来，最后它的机器手挥一挥说：“再见！”这时候你也不要认为，那是一个“人”在说话，那只是机器人内部的一套精密的程序在支配着它发声，可以说很多话，汉语、西班牙语都会讲。

就像这样，你要想，这是一个无比精密的阿赖耶识的集成电路，以一种最妙、最不可思议的方式在掌控着一切。当然，说到根源上这只是一套无明系

统，真实中连无明都找不到，所以这就很妙，但现在不谈这个层面，只观察现相界里有没有人我？这是绝对没有的。一切都是阿赖耶系统里的运行机制，由它而不断地变现。其实，阿赖耶识就是世间万法变现的作者，但一般人搞不清楚，认为是上帝造物，或者是一种不可思议的自然力，其实都不是，这里面没有什么真主、上帝、主宰、神等等，一切都是按照阿赖耶的缘起力在运行。

“若能于此善知其相，是名人无我智。”这个道理懂了，就能非常善巧地知道整个生命的真实状况，这里面根本没有所谓的人我，一切的现象除了法就是法，这就叫做人无我智。

对于这个道理，你首先要在理上把它给悟透，一点怀疑没有。理上一旦通了，一切事相都是这个原理。

那么你现在一定要看到，这个身心现象到底是怎么回事？幕后的老板是谁？是谁在支配着它？有没有主宰性？有没有常住、独一的“我”？你到哪儿去找也找不到。其实，整个现象界就是在不断地随缘变现，念念不停，在这变现出的任何一分事物里面，都找不到“我”，因为本来就没有“我”。

这样，你就应该想通一点，然后干脆把这个“我”一次性解决掉，不要再舍不得，你就一举把它消灭，以后再不承认它。而且把你以前写的什么我的日记、我的著作、我的人生理想等等，全部撤掉，以后不再搞这一套了。因为你完全认识到，自己过去被这个“我”骗惨了。这样想通之后，你还去搞什么自我吗？还一连串地盘算着，“我”要如何如何吗？

比如，过去你会想，我要用我的意志，来创造我的生活，好好地包装、展现自我。其实，你包装的只是一个被无明咒力驱使的死尸，哪里需要在别人面前表现得婷婷玉立、婀娜多姿，打扮得花枝招展，连一个手势，一个眼神都要吸引大众的眼光？这么表现有什么意思？无非是一个咒力驱使的僵尸而已。所以，不必太当真，非要把它当成自己，就像你不会把那个遥控器指挥的机器人当成自己一样。

从此以后，你就应该超然一些，不能像过去那么不平等。最宝爱的就是你这个机器人，认为其他一切都是我之外的，做任何事情，下至每一刹那，都在高度地重视自己，好像你眼里只有那个虚假的机器人的“我”。也因此，你只会念念关注自己、在乎自己。这个我不能有一点破损，我的丑陋一点不能让别人看到，任何处我都要很光彩，我要成为大众的亮点，凡是好的东西，我都必须去争取，像什么恭敬我、尊重我、保养我、装饰我……总之，你心心念念就是为这个“我”在服务。像这样，你的心一直拈牢在“我”上面，任何时处都忘不了它，哪怕死了也忘不了，在中阴里还是执著我，结果，你就跟法界隔离开了。

那么，现在就要开始转化、开始歇下，从前那一套全都要放下。真能放下，苦也就没有了，也不会继续造轮回的有漏业，再不会自找苦吃，无数种为“我”的计较分别都会消失，也不必从生到死一直念着这样一个虚假的“我”。其实它就是没有，你过去的一切都是在浪费感情、浪费生命，浪费你每天吃的三餐饭，而你所作的一切都只是苦因。这样的生命有什么意义？你应该好好想一

想了。

真正懂了这个道理，反过来怎么做、怎么观想就都应该清楚。现在提供给你一个有效的观想法，那就是——把自己观成一个机器人，里面有各种的集成电路，还有一个后台的遥控器在支配着。这样你做什么事都要提醒自己，这是机器人在讲话、做事等等

比如，后台的老板——业，驱使着机器人的身体上班，那你就不要太在乎，走在街上，就跟马路上的任何一辆车一样，你是两条腿的机器人在走路。需要做什么，都是机器人在做。吃饭的时候，桌子上有很多美食，你也不要生贪心，自以为满足。你就想，机器人现在要充电，要涂黄油润滑。然后，机器人就去拿筷子，夹起各种的油料往机器里涂。要睡觉的时候就想，现在把机器人的开关关掉，停止运作，保持几小时的静止状态。

如果别人碰了你一下，甚至搨你一个耳光，就想：这是哪个石头撞到机器上了？你不要认为自己的尊严受到了侮辱，我无法忍受这种屈辱等等，不要这么想，不过是机器碰到一块石头而已。如果给你发奖，有很多荣耀的事，那就想：这个机器人在最近的机器评奖中，被鉴定为品质优良，叫做一等品，可能是机器的材料过关，或者生产能力比较强，就这么回事。总之，从此以后，你就把它当个机器人，时时作机器想。

首先讲一个鬼故事。《众经撰杂譬喻》里讲了这样一件事。

从前有一个人，受他人的派遣独自出远门。有一天正走在空旷的野外，那

时天色已晚，正好看到一个空房子，于是就打算在里面过夜。

那天夜里，阴风飒飒，屋子里忽然进来一个鬼，还担着一具死尸，并把死尸扔到了他的面前。后面紧跟着又来了一个鬼，不断地嗔怒恶骂：“这尸体是我担来的。”前面的鬼说：“明明是我拿来的，怎么说是你？”他们就各自抓着尸体的一只手，争来争去。过了一会，前面的鬼说：“这里有个人，可以问他。”后面的鬼就问：“先生！这死尸是谁担来的？你评评理。”

那人一想：两个鬼力气都很大，我说实话也要死，说妄语也是死，既然怎么说都是死，不如讲实话。于是回答说：“是前面那个鬼担来的。”

后面的鬼听后非常生气，大发脾气：“你竟然说是他拿来的！”然后抓起这个人的左手，一下子把他的左胳膊扯断，扔在地上。前面的鬼看到后，就把死尸的左臂扯下来，补在他身上，死尸的左臂立即合了上去。后面的鬼还不解气，又把这个人的右臂、两脚扯断，并把他的胸部、腹部，包括头都拔了出来，前面的鬼就用死尸的相应部分给他补上。就这样，他的整个身体都换了一遍。

这时，两个鬼过来一看，现在整个身体都扔在地上，那不必争了，我们一起吃吧。于是他们很快就把这个人原来的手、脚、头、内脏等等全部吃光，之后擦擦嘴走了。

这个人心想：“我亲眼看到我的整个身体都被鬼吃了，现在我这个身体全是别人的肉，我现在是有身体，还是没有身体？要说有，可现在全是别人的身

体，要说没有，但确实这个身体存在啊。”这样思维之后，心里感到非常迷惑不解，不知到底是怎么回事，就好像发疯了似的。

第二天早上启程，在前方的国家里见到佛塔和僧众，就打算前去询问，自己的身体是有还是没有。到了那里，诸比丘问：“你是什么人？”他回答说：“我也不知道自己到底是什么。”然后就把昨晚的事情讲给僧人们听。诸比丘说：“这个人已经自己知道了无我，容易得度。”就对他说：“你的身体从来就没有我，不但是现在。你只是看错了，把四大假合的现相当成我。”他听后很有感悟，于是出家入道，最后断尽烦恼，证得阿罗汉果。（《法华文句》中说，此人就是坐禅第一的离婆多尊者。）

经上最后说，能认识到“我”是虚妄的，离得道就不远了。

这是他法，不是“我”

那个人看到整个身体，眼睛、耳朵、鼻子、嘴巴，身上的手、脚、内脏等全是别人的，没一个是自己的。这以后，他一切时都只这样想：这是别人的身体。这就是换了想法。

为“他”做，有什么意思

以下关键要看到，自从确认了“这是别人的身体”后，自己的心态就根本不一样。比如：对于色、声、香、味、触都不贪著，因为这是别人的身体，有什么必要为着别人而贪求？听音乐也没贪著，因为是别人的耳朵在听。吃好的东西也没贪著，毕竟喂的是别人的身体。穿件好衣服，也没心思去照镜子，因为

再美也是属于别人的。总之，对于一切的五欲都没有贪著，因为不再作自我想，也不会再去为这个身体争取什么。

过去他想，这是我的身体，所以遇到什么，第一个念头就是要维护我。有什么好衣服就想：“给我吧，穿在我身上一定好看。”有什么好吃的，“好有营养啊，赶紧给我吃吧，对我身体肯定有利益，让我的身体很棒，健康长寿。”有什么好玩的，“一定要给我啊，给我这个机会，不能让我错过。”有什么好电影、好节目，“一定要让我看，让我饱饱眼福，你不能不给我机会，不许怠慢我。”

这是世界上最保爱的“我”，什么尊重都要给它，哪里有什么尊贵的称呼、高尚的地位、高雅的赞叹、好的名声或者各种的荣耀等等，都要给我。他的两只眼睛一直盯在那儿，哪里有桂冠，一定要戴在我的头上，哪里有花环，一定要装饰着我，有光尽量往我这儿照，有什么地位一定要给我，不能给别人。然后这边刚把位置腾出来，他那边马上迫不及待地坐上去了。像这样，任何的五欲他都很贪著，原因就是为了满足这个“我”。

但是现在他会想：这是别人的身体，有什么意思呢？没必要这么看重。给他吃得再好，也是在养别人的身体；把他打扮得再美，也是别人好看，不是我。这样的话，对于原来的五欲享受等都没有兴趣，再不会那么积极主动了。

反面的事，像是各种喝斥、凌辱、痛苦等等他都能顺受，因为他认为这是别人的身体，不是我在受苦。比如有人骂他：你真是个傻瓜、混蛋、畜生……

他就想：你骂的是那个死尸，不是我，跟我没关系。他不会认为这侮辱了我的人格，因为这不是我啊。有人说：你长得好丑啊，或者叫他丑八怪、猪八戒等等。他想：这是在骂那具死尸，跟我没关系。所以他一点不动心。这不就是安忍吗？如果碰到一个凶狠、蛮横的人，一句话不和，马上给他两巴掌。他会想：这是打在死尸的脸上，不是我的脸。或者给他的待遇比较差，让他吃很难吃的东西，住的地方也很差。他不会想：我怎么又被小看了，我怎么能忍受这么差的环境、这么差的伙食。他根本不会这么想，因为这是别人的身体，差就差一点，怎么都可以。如果有聚会，然后没给他漂亮的衣服，或者妆没化好。他就想：穿得差一点也可以，反正是别人的身体，不是我的，无所谓。就像这样，一切逆境他都能顺受，因为他很清楚，这是别人的身体，不是我的。

他原来想：一切都要供养我，好东西都要给我。什么叫“供养我”呢？你看，这个“我”只想吃好的东西，穿好的衣服，化好看的妆，别人要说尊重我的话，要有尊重我的态度。应该对我有财物供养，有身语承事，还有心意的体贴，全部都要供养我，对我好。这回一想：这不是我，爱怎么样就怎么样。也就是，这时候他认为，这是别人的身体，不应该供养它。

过去的时候，一点一滴的好东西都要抓在手上，养在身上。现在他已经认为，没必要供养别人的身体，所以，有钱的时候也不会想多买几件衣服给他穿，因为这是别人的身体，没必要供养他，也不应该买很多东西去喂他，或者买好东西去装饰他，不应该对他付出很多，他毕竟是别人。甚至对妻子也不生

爱了，因为这是别人的身体，满足他做什么？满足他也不是自己。总之，这只是别人的身体，得到什么也是属于别人，不属于自己。

再说，这个身体上有什么功德，他也不生骄傲了，一想这是别人的身体，慢心就起不来。比如，这个身体很有力量，他一想：那是别人的身体有力量，又不是我。或者身体非常会跑，跑步第一，或者演讲第一、英俊第一、能力第一等等，他知道，这都是别人身体的功德，不是我，何必为他骄傲呢？

就这样，过去的一切烦恼都止息了，一切兴趣都没有了，一切那种错乱的行动逻辑都变了，只因他认为这是别人的身体。

转成修法

我们真的懂了这个譬喻，也就知道修人无我的状态了。

我非常喜欢这个故事。有一天我读了，感觉这里很容易契入无我。我的想法是要这样契入：首先看到，确实，这上的每个部件都不是“我”，然后都换成“这是他”的想法。这又要一个一个地换掉想法，就像两个鬼给那个人换身体那样。等到每个部分都换成了“这是他”的想法后，要再生起“总的身体都是他”的想法，再让它牢固。这样以后就能摄持自己的心态和行为。检查手，发现这不是“我”，然后确认这是“他”，而不再作这是“我”的想法。像这样，从头到脚，把身体的每个部分都观察一遍，在每个部分上都看到是“他”，不是“我”，最后总的断定：这一切都是“他”，是因缘造出来的东西，不是“我”。

观察的时候，首先，身体从头到脚的任何一个部位，比如手，那么手掌、

手背、手指，或者皮、肉、骨骼等等，没有一个是“我”。再看胸腔，一打开，心、肝、脾、肺、肾等等，每一个都不是“我”。就这样，你要非常仔细地观察，直到确认任何一个肉身上的部分都不是“我”。其次，在受、想、行、识每一个心法上面，你也要看到它只是因缘生的法，不是“我”，之后就要生起“这不是我”的想法。再再地这么想，来让它坚固。

这以后，在任何处你都要想：这就是一个法，就是一个“他”。从此你唯一脱离出来看。面对境缘的时候想：为了“他”做什么，有什么意思呢？如果被人辱骂、讽刺，这时候就想：这里没有“我”受到伤害，就只是一个法遇到了一个骂的声音而已。如果遭到别人的痛打，那就想：这个“他”跟一种触尘相合了，大概是一辆车撞上了石头，所以一点也没有必要为“他”动心。还要想：这就是个他法，不是“我”，所以没必要再为他包装，也不必心心念念那么看重他，一直维护他，什么好的东西都要拿来供养他等等，一切原来的那种心念都要开始停下。

像这样，你的心念一转，烦恼就止息了，虽然照样有各种行为，但不再成为有漏业了。也因此，你逐渐就成了一个解脱道的行者，从过去的那种我执、烦恼妄动、有漏业当中脱离了。

现在要求你念念都认为这是“他”，意思就是这里面再没有“我”了。因为，“他”，就是指一切都是因缘所生的法，跟别的东西一样，所以，你不要再分一个“自”“他”，更不必执著这个“我”。这样的话，过去那种由于执著“我”，在面

对不同境缘时，所起的各种妄动反应，都会自然止息，这就是止息了烦恼。同样，由那种错误心态所引生的反应，也就是在烦恼的驱使下发出的各种身口意的造作，也都能得以止息，这就是止息了有漏业。就这样，你从此不再跟轮回打交道，因为你身上已经不会发生任何轮回的运作了，再遇到任何境缘，都不会引起我执、烦恼，从这里你就脱出了轮回。就像经上说的，那个人最终证得了阿罗汉果。

现在整件事都给你解释清楚了，没有更多的，只是你要把它好好地渗透在自己的修行、生活当中，在观念和行为上，要有完全的转变，知道过去的整个一套都是错的，这样才能脱离轮回。

这个故事非常好，希望大家再三地品味、反省，结合在自己身上，把过去整个一套错误程序全部消灭，这就是大家一生努力的事情。

这以上已经讲明了人无我，你要好好去体会什么是苦谛、集谛，轮回是怎么回事，自己错在哪里，怎么修无我，怎么把这个法配合在日常一切威仪、行为、生活当中。融会贯通后，好好去修就可以了。换句话说，听了这些譬喻、解说之后，你应该明白什么是集谛，什么是苦谛。你首先能会到这个义，总的上面就通了，或者说整体的精神已经点透了，至于怎么推而广之，精而细之，怎么把烦恼、业，一个一个地分类定向，都属于细节上的问题。相反，如果你没真正悟到这个理，没领会它的心要，就只会迷失在细节里，没融会贯通的话，是不可能在一件事上见到它的，更不可能有意识地改变过去的行动方式，

这样就用不上。

结合在事上修

现在已经懂了这个理，就要开始运用，把它渗透到一切事上，不能只是一个空洞的理论。其实，最开始难就难在心里能真正认同无我。一旦你真的认同，觉得自己过去确实错了，现在应该反过来做，这样的话，已经是一个很大的转变了，是一件相当可喜的事，因为你已经说服了自己，之后我让你怎么变，你就肯听。不然的话，你只是表面听，表面上点头，心里不肯做。

那么，对大家的要求就是，以后要反着自己的习气来做，你可以有意地打自己的脸，不要太在乎什么我的面子、尊严等等，你要试着这样来。过去，这个“我”一点也碰不得，现在任何人来骂你，你就笑脸相迎，你要知道这是别人，是一个机器人、死尸，要有意识地这样锻炼。比如，你觉得“我”是很尊贵的，必须呵护它，一点苦、一点累、一点脏都沾不得。那就说明你的我执很强，现在就要有意识地想：这是别人，是个机器人，差一点也没关系。特别爱漂亮的话，这次出门就穿邋遢点，就让别人看不起，你看看过得了关吗？你要有意识地去做，这样心才能够转换。再比如，过去总要得第一名，这回你看看能不能自甘人后，把第一名送出去，要这样开始转变。

每个人身上都有很重的我执毛病。有的人看重我的享受，有的是看重我的地位、我的权力、我的美貌，还有人看重我的事业、我的成就等等，从今往后，就在你最执著、最在意的地方开始转换，这样才可能真正得解脱，不在这

上面转，就没办法拔掉轮回的根。

懂了这一点之后，就要配合在每天的修行、生活当中，要一直观无我，让它深入。日常运用中，就像刚才说的那个人一样，一直做他身想，不能忘记。时时都要串习这上面没有我，这只是一个死尸、机器人，就跟一辆车、一个物件一样，你一直要这么想，把它想熟。听到赞叹声或者喝斥声的时候，就要想：没有我。这样它就不产生影响。你一认为是我，心就马上开始妄动，像是为“我”贪、为“我”嗔，为“我”而不满足，为“我”精挑细选，为“我”有特别的要求等等。

懂得在每件事上换想法

平时生活，行住坐卧的时候，你都要常常想一下，做什么的时候就想一下，没有我，之后你会好很多。如果让你上台演讲、讲课，你就要想：这儿没有我。开口讲话了，那就是把开关打开，然后机器人开始说话，讲得好不好都没关系。如果身体上有病痛，那也要知道，这大概是机器里面发生了一些故障，就要想到，里面没我，也没有我在痛。当然，病痛未必一下子空得了，但你只要这么一想，就会好得多。你不会说：我现在这么苦，你们还不同情我、不呵护我、不关心我、不照顾我，我是世界上最可怜的人，既然如此，我宁可自杀！你也不会像过去那样，得到点什么就欣喜若狂，别人稍微赞叹几句，就飘在云里雾里，或者别人骂一点，就感觉受到了天大的侮辱，三天三夜都想不开。少给你点什么，或者多给了别人，你也不会认为，这是看不起我，非常在

意。像这样，任何时处一定要知道这上面没有我，要慢慢减掉这些烦恼妄动。

这就是你最初修行的时候，一个非常关键的地方，一定要防护好，不要一下子又起一种有我的想，不要跟那个自我想、自身想混在一起，这就是关键。就像譬喻里面，那个人清清楚楚地看到每一根骨头、每一块肉，都是那个死尸的，所以他心里非常断定，这就是别人的身体，不是我。所以他无所谓，没必要对这个身体好，因为这是别人的身体；也没必要为它而抗争，这毕竟是别人的；而且没必要因为它而骄傲；也没必要为它而求取什么。这时候，他的“我想”歇下来了，所以，一切为“我”的行动自然停止，这样那个“我”就换掉了。我们要学的就是这一点。

虽然这是过去发生的事，但实际上就是对大家的一个教授。佛法就是这样教授的，不是说我一定要怎么样，才算是给你传了真正的法。就像这样，我讲了之后，你自己领悟到它的心要，一旦悟透了，处处都可以用。只要你在观念上能彻底翻身，之后行为上的转换就开始能进行，也就是，你要再再地从它的反面去串习，跟自己的习气逆着来，这样才转得过来。这上面可修的事很多，处处都可以有一个转变。只要转得快，不久你就会变一个人。如果你只是听听，那时间再长也还是原来的自己。

你肯在这儿转的话，今天就开始不一样了。比如，站在梳妆台前，正打算化妆臭美的时候，马上提醒：这不是我，为什么要给它化妆呢？明明不是我，还在这上面浪费感情做什么？化来化去的，要化一个狐狸吗？我怎么那么傻，

天天为它赚钱，买一点化妆品，在那儿精描细画，一点点瑕疵都不能有，形象一定要尽可能地完美，做这些有什么意思呢？这时候，你就应该觉悟了，这是个“他”，不是“我”，所以今天就不画了，看看怎么样？看自己还执著这个是“我”吗？之后你就出门，结果发现，别人好像也不怎么关注自己，即便是现在这副素面朝天的样子，别人看了也没什么，只是过去自己太在乎而已。这回一想，就是个别人在路上走，至于什么形象，你心里都能不在乎。

不仅不认为他是自己，而且要有意地开始耍一耍他。你如果能进一步耍一下他，你就能变得更快。比如，到了公司，同事们问：你今天怎么不化妆啊？她们可能觉得你这样不太好看。然后你就想，这不是“我”，并且有意地拍一拍她：现在我已经不认这个是自己了，管他呢！既然不是自己，为什么要对他好？就像这样，开始锻炼自心。

再比如，你现在要上台演讲，那就不要认为我说的话特别好听，内容很吸引人，整个人格外耀眼，大家都给我一个最高的评价等等。你不要管这些，就想：这就是机器人站在那儿，吐出一大串的声波。甚至你要反过来，比如想：今天最好得到一个很差的评价，看看怎么样？心还在耽著他吗？你就想，这是“他”，不是“我”，差一点有什么关系？就像一台电脑被评价为功能低级，也没什么的。这样自己的心才可能平等。

现在的人非常要强、要好、要漂亮、要体面，要什么都是为了“我”，而修行跟这些正好相反，不是世间那套个人主义、英雄主义，突显自我、自我张扬

等等，所以，现在全部要反过来做，这样你就会平等，慢慢你就会成一个逍遥快乐的老和尚，宠辱不惊，一切时处越来越像个木人——逢到花鸟都不惊，这才是真正的风平浪静。

现在一定要记住，从小灌输的那些“自我”的观念全部要消除，那一连串的各种“主义”全都是见解上的毒素，只会使得你的行为完全走向颠倒。我们首先要发现身心上的各种错误行为。比如，过去都是自我显示，你看，一站到台上就想：我一定要站在中间，所有的聚光灯都要照到我身上。这不就是自我显示吗？之后会迫不及待地显示我的风度、语言、智慧、辩才，各种迷人的招数、姿态全都表演出来，还会有意识地吸引观众的目光，做出各种各样的行为。这回你不要怕自己呆若木鸡，不要怕自己站在台上一点不耀眼，那些都要歇下来。

你要跟原来不一样，原来特别好胜，全身的细胞一遇那种境就开始发动，我执的指令自然发出来，比如：我现在该怎么扬眉、怎么瞟眼神、怎么做出一个手势、怎么来个飞吻、怎么说最迎合观众的话、怎么更好地表现自己的特长……这些东西全都是烦恼、恶业。这回你就明白，再不能做这种事了，没什么意思，暂时骗得了自己，骗得了别人，终究害的还是自己。

过去那一套的自我奋斗，现在都应该歇下来。事业心不要那么强，不要整天神经质似的，以我执怂恿着整个身心，然后全身的细胞高度紧张，全力以赴地为自我打拼，没必要那么紧张。也不要张扬自我，比如，化妆的时候也要特

别显，说话也特别显，做什么事都特别显，这些都是张扬，都是不必要的。也不必想，世界上的人怎么都不知道我呢？其实，不就是个机器，好像所有人都应该知道你似的。也不要感觉我被埋没，我很郁闷，我很多的抱负、理想无法实施等等，本来没什么的。现在就把这一切轮回的幻梦都歇掉，不必再为一个子虚乌有的“我”去做什么了。

希望大家回去好好反省，这里任何一个地方都是你实际要做的功课。所谓的修不是在虚假上做的，任何实际问题都是你的作业，通得过，你就会得利益，你不这样去做，愿意继续轮回，也没人能阻挡你的步伐。其实，这次几个小时讲的内容，够你用一辈子的。法只能讲到这里，不可能什么都依赖别人，别人能做的只是告诉你转变的方法，告诉你错在哪里，给你指明一个方向，你自己必须主动去做才能转变，没人替代得了。

《龙舒净土文》里有一篇“齐生死说”非常好，告诉你怎么观无我。具体是这样的：

现在大家静下心来观想：首先观想自己右脚的大脚指肿胀，腐烂，流出恶水，一直烂到皮肉全都没有了，只剩下白骨。之后，观想其余四个脚指，也都发肿，腐烂，流脓，最后全都烂光，这样五个脚指就没有了。再观想右脚其他部分也都这样发肿、流恶水，最后也全部烂掉，这样右脚掌已经不复存在了，只剩一副脚骨。就这样，右半部分向上逐渐烂到小腿，也是肿胀，化脓，烂掉，流恶水，一直到膝盖部分为止全部烂光，这样看起来，膝盖以下的皮肉都

没有了。接着膝盖也是这样肿胀，化脓，最后全部烂光，膝盖也不复存在。进一步想，从膝盖到腰之间的整个部分，也是发肿，流脓，流恶水，全部烂光，这样看起来，右边腰部以下的皮肉全部没有了，只剩下一截白骨。

接着，左脚的部分也同样观想，从左脚的大脚指开始，肿胀，化脓，流恶水，全部烂光，大脚指不复存在。其余四个脚指也是这样肿胀，流脓，最后全部烂光。接下来整个左脚掌全部肿胀，化脓，烂光了，皮肉全都不复存在。再往上，一直到膝盖部分为止，也全部都肿胀，化脓，烂光了。接着到腰部之间，整个也是肿胀，化脓，烂光，这一部分的皮肉也不复存在。到这为止，腰以下支分的皮肉全部没有了。

之后，又观想从腰部到胸部之间，整个都肿胀，化脓，逐渐地烂光，包括所有内脏，也全部烂光。然后两肩、两臂、两手也都肿胀，腐烂，化脓，全部烂光。这样胸部以下不复存在。之后颈部也同样是肿胀，化脓，烂光，这样颈部也没有了。接着头部也是从下到上，全部都在发肿，里面熟了脓之后，就开始流恶水，面部的皮肉等全部烂光了。最后就看到从脚到头顶之间的一具白骨。

这时候你就定在白骨上面：现在只剩下一具白骨，可以很细节地看到，脚部一直到上身之间，有足骨、小腿骨、大腿骨等一节一节的骨头。从腰部开始，一根脊椎向上，跟前后多根肋骨相连，还有左右手臂的骨头。这上面连着颈椎，然后就是一个空空的头颅。整个就是一具骷髅。这样，你要清楚地见到

这具白骨的每一个细节，静心地看着它一段时间。

之后就思维：这个白骨是谁呢？我刚才一直看着这个白骨，现在就觉得身体跟我是两个东西。因为这个白骨不是我，我看这具白骨时的感觉，跟看实验室里陈列的一具骨架一样，或者跟看面前的一张桌子一样。

之后，你要渐渐地脱离白骨来看它。先退后一丈，就表示我在它后面一丈，然后看着前面的白骨，就觉得这不是我。再退后十丈，也就是三十米，那它就是远处的一具小白骨，也不是我。再退后一百丈，那更遥远了，这时远方只有一具非常小的白骨架子，就好像看着远处的一根草那样，这就更不是我了。之后退到一千丈，那是极遥远的，这时只看到极小的一个白点，用望远镜才能大致地看出是一具白骨。原来它就是这种东西。

这样就知道，原来这具白骨跟我不相干。既然如此，我为什么一直执著那具白骨是自己呢？尤其是在那个白骨上涂一点肉泥，里面放一些内脏，外面包一层皮，再给它穿上几件衣服，就更加觉得是我。如果里面还放着一个发动机，安装一些程序，然后它会摆手、行走、说话，会做出各种的表情、姿态，就感觉这肯定是我。其实它根本不是我，它跟一个玩具娃娃差不多，只是很多因缘组合起来的一种东西。你常常这么想，就把自己从五蕴中脱出来了，以后你就不要再把当前的五蕴假相执著为我，其实，它跟一个电动玩具本质是一样的。

以上两方面都要观察清楚，也就是首先一层层地把它剥开来看，最后只剩

下白骨，看到这里没有我，这是第一个要点。这样再看到白骨的时候会很确定这不是我，因为你心里不会承认一具骨架是自己。之后，你就把心脱开来看这具白骨，把心拉得越来越远，这样能逐渐破除你把“我”和五蕴混为一体的错觉。在这种对治的因缘下，你会产生自己和白骨分离的感觉，我们要的就是这个，这样就在根本上对治你原先心中把身体执为“我”的错觉。一再地这么想，想惯了，就开始固定地认为这只是白骨，不是我。

这以后，你要把它组装起来。肉就好像是泥，白骨就像一个支架，把肉泥涂到骨架上，外面再蒙上一层皮做包装，看上去很光滑。最后装饰它，放上一些假发，描上眉毛，之后穿裙子、上衣，再穿一双高跟鞋，俨然是位漂亮女士了。这样你就看到，原来“我”就是这个东西。之后内部装上程序、电动机，支配着身体做各种的运行，各个支节还会摆动，面部还有表情，口里会发出声音，这样你更是觉得它是一个独立的有情，里面是有主宰的。其实，这无非是一些因缘的假合，或者说是随因缘而转的产物，当你一步一步看清楚之后，就破掉了认为这是常、一、自在的“我”的错认。

以后就要渐渐地晓得：原来这里面有个业力机关，它代表程序，更具体地说，由于过去在阿赖耶识里熏下了各种习气，这些习气都储存在里面，并且以如来藏真如的妙力，会毫无错乱地按照那个程序来反应。也就是说，因位熏了什么习气，果位的五取蕴就按照那种习气表现出相应的状况，有什么样的感受，产生什么样的心，现出哪种身体状况等等，一一都不错乱。

之后，内在的阿赖耶程序启动时，玩具人就开始不断地运行。这种启动有不同的派向，有派往眼耳鼻舌识身意六个渠道的六种传输，大致可以这样描述。比如，发到声音方面的系统上，就会从口里发出各种声音。发到整个身体的运行系统上，就有各部分支节的运动。还有更密层的心识系统，这是一般玩具没办法比喻的。发到意识系统里，会起各种贪、嗔等的心王、心所。这样就组装成了整个的玩具人。

但是，我们不知道因缘的时候，会误以为这是一个真实的“我”，而这个“我”永远不变，是独一的，并且有主宰性，或者说是自在的。当你看到它不过是多分因缘的合成，就破掉了“一”的错觉。又发现它唯一随着因缘运转，或者唯一受程序系统的支配，就破掉了有主宰性、自在的错觉。而且它会随因缘不断变异，一幕一幕地显现，到了后后就没有了前前。因为前前的每一幕现相，都不是按自己的自性而显现，唯一是因缘和合的一种假现，所以不可能停住。换句话说，在缘起上只有理由显现一幕，不可能持续显现，所以名言现相中也是瞬间消失，不会安住第二刹那。像这样，它唯一随着业力机关而运转，并且不断地变现一幕幕假相，就是这么回事。只是我们的眼睛在这种极快、极相似的相续运行中分辨不出，反而产生它是常、一、自在的错觉，从而误认成“我”。当你用观察的智慧眼见到，它只是在随着因缘一幕幕地闪现，不断地生生灭灭，就知道这里根本没有“我”。

这样，你就应该彻底放下认为这是“我”的想法，你一放下就感觉轻松了，

其实就是这么回事。但由于无始以来执著熏习得太深重，所以这种错觉一下子消失不了。就像一个吸毒多年的人，毒瘾非常大，毒瘾一上来就很难克服一样。同样，心执著“我”的惯性特别强，所以消除它的时候会有困难。但无论如何，理上就是这样，修行上确实需要长期的努力，才能从根本上换掉错误的想法。也就是说，先要通过思维确认这一点，心里认同后，就要开始有一种习性上的转变。习性的转变需要通过数数地修习，也就是一遍接一遍，百千万次地串习，反掉过去的习气，才会发生翻天覆地的变化。

通过我刚才的解说，大家也逐次地这么观想，想必现在很多人都会觉得：原来这不是我。但是你一不这么观想，马上又会起这是我的错觉。这就表明，无我的观想要不断地贯彻下去，你要常常提起无我想，让自己的心恢复到无我的状态中。所以，无论做什么事你都要有意识地这么想，想得多了，熟练了以后，恢复到无我状态里的时间就会越来越短。也就是一旦熟练了，稍微这么想一下就回来了，自己又会确认，这里没有我。然后就要很稳固地安住在无我的正念中。

具体来说，说话的时候想：玩具人要说话了。为什么会说话呢？也无非是些业力程序在起作用，支配它开口不断地说，至于说得好还是不好，都是程序的问题，不要执著这是我。走路的时候想：程序又在起作用了。在程序的驱使下机器人不断地做出各种形体的运动。并且在微观上看到，这只是机器人随着程序，不断地显现出一幕幕不同的姿态，而且每刹那只现一幕。就像电影里的

人，每一幕只有一个影像，它们串连起来，就感觉好像是个不变的人在那儿走，其实根本没有一个人。这样就很清楚，这个幻化的躯体只是随着因缘在不断地变现，上面根本没有我。

大家现在就来试一下，熟悉一下。现在我举起两只手开始晃动，大家也跟着我一起晃动左右手。这时候你要静下心来，看到这只是一个机器人在不断地晃动两只手，对于这一点你要深深地确定。

这以后在吃饭的时候，你就看到，机器人发出了吃饭的程序指令，然后按照程序，上下嘴唇、牙齿、舌头都在不断地运动，这种运行是极其精密的。吃下去后，消化系统、吸收系统、排泄系统等都开始不断地运转，整个这一套就叫做阿赖耶缘起系统。明白这一点后，就要认定：原来这只是缘起在起用，里面没有我，我不应当是这样的。之后你要再一次确认：这里面的确没有我在吃饭、消化等等。像这样，睡眠、大小便、行走、交谈等都要这么想。

做事情的时候也要这么想。比如做一顿饭，那就知道，现在是充当一个做饭的机器，手拿着刀在砧板上切菜，切成一片一片，然后放入锅里……这一切也只是机器随着因缘在运行。所以不要想：我做的菜最好吃，我的水平最高等等。不要混入自我意识。做完之后也没什么，不过是完成了一个缘起事件而已，不必在那里自作多情。

修行也同样，你那时就充当一个修行的机器，是阿赖耶识里熏入的善根种子，这种好的程序系统在起用。这种起用是正面的，会让你得到智慧、福德，

能消除业障，方方面面会赐予你安乐，乃至达到涅槃果位，并且能让一切错乱消除，显发本具的功德。所以，不要以为这是一个伟大的修行者——“我”在修法，它也只是个客观事件，起用的是过去在识田里熏入的各种修行的习气，比那些上网、打麻将、谈恋爱、追名逐利等的习气要好得多。

那么你就开始修行了，修行还包括礼拜、念诵、观想、供养等，这都是程序系统在起用。不要认为这里有个我，有个主宰性，无非是缘起在不断地运转。内在的程序一启动，就发动起五官四肢和内在的意识等，之后意识生起恭敬心，身体开始五体投地，拜下去，起身，又拜下去，起身……不要认为这里有个我，它跟世界上千千万万的好的运作，比如春天的百花，秋天的皎月，夏日的凉风，或者冬季的白雪一样，是随着善的业习自然现起的一种好的显现。

或者开始讲法，这也是由内在的程序一起动，然后发音器官、气的运行、意识的运转等等，这几大系统一和合，就开始不断地发出声音，就好像是极乐世界的水鸟花林在不断地宣说法音，里面没有我。也就是，你不要附加一个“我”的观念，更不要由此沾沾自喜，认为我是如何了不起等等，那些都是后天养成的情识，是错误的认识。修道就是要把那些私我的意识全部消掉，之后才会逐渐恢复到法界平等性智。其实，法界才是真正的你，而不是现前显现的某一类现象。一直著在影像上只会舍本逐末，离回归法界越来越远，只有处处无我，把私我的意识消掉，才能开始恢复，也就是逐渐显现法界平等性智。因为一切法本来平等，不去执著一个私我，把它全部泯除，就能逐渐达到自他不

二。

其他方面都要这么想，有智慧的话，我把原则已经说完了，具体怎么操作你自己都能变通。那么打坐的时候就按照这个不断地观想，多观几遍，把这种观念串习坚固。然后，日常就配合在各种行为上起用，一直要熟到逐渐忘掉它是我，把它当成一个玩具娃娃，或者一个机器那样。

之后，就要配合逆境顺境来修。相比而言，配合逆境修还容易些，配合顺境更困难。逆境上要注意，必须反着自己的习气来想。比如，别人骂你、说你、打你、陷害你、轻视你，或者遇到各种不顺的时候，原先觉得我受到了压迫，随后就出现忧郁、低落、失落、焦虑、伤感、自卑等的情绪，这些都是烦恼妄动，都是基于“我”而产生的。也就是说，会感到我被人瞧不起，我被贬低，我被伤害，我失去尊严，我没有了荣耀，我低人一等，我如何如何，这样就起了一些消极方面的烦恼。现在要通过如理作意，完全认识到没有我，把这些妄动全部消掉，这就是在生活中调练，是真正开始调心了。

或者有意识地打击心底深处的我执。比如你是一个非常要脸面的人，只容得你那个“我”成功、显耀、突出、在别人之上，或者只允许这个“我”非常美丽、有品味，有知识、有学历，方方面面都很突出。那么现在就要反你的习气来，在座的女性比较多，一般来说，女性的身执很重，特别执著自己的容貌，所以化妆品的行业永远不衰。我常说这个世界上有几大行业是经久不衰的，一个是饮食业，一个是服装业，一个是化妆业，还有房地产等等，因为欲界的人

有很深的执著习气，而这些都可以不断地诱惑世界上的人。或者说凡夫都是以我执为主，一旦执著我，我的脸面就非要不可了，其他都可以舍弃。就像有些女人，勒紧裤带也要装好这一张脸，即使吃得差，也不能穿得差。现在就以化妆为例，比如原先化个妆，必须化得非常完美，简直是世界上的仙女，或者说只许你是西施，不许你是“无盐”。那你现在能不能丑化一下自己呢？如果你能耐得住丑，就说明已经进步很多，你的心会开始平等。如果一直放不下，一味地要自己像鲜花一样，那你永远都走不出来，只会成为那个虚假的漂亮娃娃的一个傀儡。

想通了之后就开始训练自己。现在面临的重大考验是：这个星期一天也不化妆，随它那个样子。之后你就安住在“这不是我”的正念中。起了这个心之后，就要非常果断，一整天不去照镜子，早上稍微漱漱口、洗洗脸，大概地梳梳头就可以了。然后你就走出去，不要去管那个我执，在街上走你就很平淡的，再不要认这个是“我”了。

如果你一时还做不到，那就先观想一下，把自己观成白骨，然后脱开来，把自己的心从执著里抽出来，逐渐地远离它，然后发现自己跟它是两个东西。这样就不应执著面前的玩具娃娃是我，给它打扮也没多大意思，何必那么辛苦，做那种无意义的事。或者说，你会发现在这个玩具娃娃上千描万扮的没什么意思，费那么多心思，也只是在一个骷髅上画皮而已。像这样，你确认它不是我之后，就会产生一种想要跟它分家的心，这就非常好了。

要知道，原先就是因为一念错乱，死死地执著它，你的潜意识一点也不愿意跟它分开，所以死的时候会非常害怕，觉得“我”没有了。而且，一旦认为它是“我”，它就会站在最高的位置上指挥你的行动，你所作的一切绝大多数都是为它而作的，心里最重视的是它，最在乎也是它，何时何处让你心动得最严重的就是它。现在反过来，没了这个“我”，你会发现世间的事可以减掉百分之九十八、九十九，这不就是从轮回的惑业系统里抽出来了吗？之后你会倍感轻松，心中的空间也越来越大，面前的一切事物都变得平淡了。只要把“我”混除掉，其他什么我所爱，我所恨，这是我方，那是他方等等一系列的东西都会慢慢消除的。

回到刚才，如果你最在意自己的脸面，喜欢化妆，喜欢穿好衣服，喜欢吸引别人的眼光，也喜欢听别人说自己很漂亮之类的话。那这回就反过来做，有意识地不化妆，穿非常普通的衣服，开始恢复化妆之前的你。也就是你要逐渐地回去，回到十六岁之前，再回到八岁之前，再回到三岁以前，如果你能回到婴儿的状态，那就逐渐接近平等性智了。婴儿的意思是说，你要回归赤子之心，回归那种很单纯、很天真，不夹杂任何后天的私我意识的心，但也不是白痴，你不再为自我妄想的时候，就能回归婴儿。

之后，要配合别人对你的看法、评论来修。不能只听表扬的话，只喜欢别人恭维你的姿态，你要有意识地看一看，在那些轻视你、不重视你的人面前，心还会不会妄动？

再次的话，你要锻炼自己，看能不能做一些卑微的事？尤其白领阶层自以为很高，那都是我慢习气，没什么可取的。现在要把那些东西全部拿掉，不然的话，你永远没办法恢复。所以不要想：我现在失去身份了，失去了我的价值等等。不会的，这么做是让你成佛。所以，你要有意识地做一些卑微的事，做的时候要知道没有我。那么现在就发动这个机器娃娃，让他去刷刷地，让他去伺候人，看看行不行？

原先他只愿意伺候自己、恭敬自己。就像《往生论》所说：“供养恭敬自身心”，这都是凡夫我执的表现。如果你能依智慧门，就会去掉供养恭敬自身的心，也就是完全知道这上面没有我，过去的一切全是错乱，就会主动地反其道而行之，这叫做顺菩提门，你会由此逐渐觉悟。私我的执著一旦去除，大乘的法就修得起来，解脱道能修起来，五智也可以开发，所以这是极关键的事。

如果你一直不肯破掉我执，那你永远没有出头的日子。口口声声地谈高法、大法，实际根本没办法修上去，因为你的心完全是反的，还不断地保护轮回的根本，现起的全是错乱，完全被绑在轮回里了。也就是说，一方面不断地增长轮回的根，让它越来越坚固、茁壮成长，发展出各种支分的烦恼和业，另一方面还不断地认为，我现在修最高的法，能够快速成就、成佛等等，其实这全是妄想，是你不了解自己的狂妄评价、狂妄梦想而已。

顺境里就更难修了。因为人一旦陷在顺境里，像是富贵场、温柔乡，置身于名誉的光环下，处在万众的喝彩中，或者被别人的羡慕敬仰包围等等，这时

候，人的领袖欲、权利欲、高贵想，那种得意洋洋、自我陶醉、自我显示等，就会非常明显地表现出来。也因此，这时就更是看不清自己了。毕竟处于逆境的时候还有个东西刺激你，而顺境会让你软绵绵地瘫在里面，你会不断地回忆那些美好的经历，沉浸在那种自我迷恋的感觉里。世上很多聪明人都在这里虚生浪死去了。

如果你在逆境上已经过关，那就有意地在顺境上调练。这时候不是不化妆，而是故意化的非常好看，化完之后，看看自己的心有没有动？有没有执著自我？如果化妆的时候，就像给一个玩具娃娃画妆一样，画完了就拉倒，心不会黏在上面，也不会迷恋自我，那你就更进一层了。然后有意识地看看别人恭维自己的时候有没有我？是不是觉得现在已经飘飘然，飞上天了？或者有一种俯视一切的姿态，自我感觉特别好，喜欢别人戴高帽子，喜欢收徒弟，好为人师，喜欢优雅的小资情调，喜欢陶醉在现代化高品质的生活里，这些要有意识地看一看，看自己的心是不是还在执著。如果在好的环境里，心还是很平淡，不会执著“我”，心没什么起伏，那证明你连顺境都过关了。

这以后就没什么顺逆境之分了，反正一切处就是这么一个玩具娃娃，该怎么运作就按那样进行，不加一点私我的意识。不要整天一个浓浓的“我”横在里面，为了“我”时而欢喜时而忧，时而得意时而失意，整天颠倒梦想，一直围绕着那个虚假的躯壳动各种心思，把这一切全部消掉，就证明你真的从惑业中超脱出来了。

此后，你虽然还生活在这个环境里，但跟一般人的心态完全不同，没那些错误想法了。这样的话，你的身心越来越清净，白天不乱想，晚上也没什么梦了，这才真正把你过去那颗不断驿动的心给去掉了。像过去的流行歌，什么“驿动的心”，那个东西是不好的，你不要整天驿动，驿动就完了。所以，对于这个世间的文化、习俗，各种的娱乐等等，大家一定要当心，不是说心动才好，不要傻乎乎地跟着中毒，否则的话，心跳动得太厉害，连起码的身心平静都没有，最后很可能连善趣都保不住。要知道，心跳动得太厉害，一旦收不回来，整个人就会发狂，会精神分裂，那就没办法收拾了。当代的有些作家、诗人就很情绪化，到最后很多都选择了自杀，因为，狂乱的心识已经超出了限度，没办法收回来了，就像一根弹簧拉到了极点，再不能恢复一样。所以，狂心是很危险的，不能放纵它，随它乱动。

我们现在就要止息掉它，然后你就能恢复智慧，而不是还陷在里面，那都属于轮回的心，那种心动得太狂、太乱了，整个人都不正常了。其实，过去的文化不主张这些，但现在不一样，如今摇滚乐盛行，人们普遍喜欢那种不稳定的情绪。那种疯狂的宣泄有很强的蛊惑人心的作用，串习多了就会被洗脑，内心变得狂躁、愤怒、扭曲，会发展出很强的攻击性、叛逆性。你看，那些外国摇滚就像泼妇骂街似的，边唱边咬牙切齿的，这样唱久了、听久了之后，人会变得容易斗争，容易邪僻，最终狂乱到一点没办法接近正法，小的会导致个人生活紊乱，大的会导致社会国家的混乱，甚至会挑起战争。所以，我们现在要

歇下来，要反过来走，这样你就恢复了。

刚才说情绪上的事，一旦超出它的限度，就到了精神分裂的地步，这时人就会发疯、发狂。其实这是八难中最可怜的人，他的人身马上就保不住，要堕恶趣了，因为已经没有正常人的心了。现在的人普遍心理失调，只是不敢面对，不敢接受，就用一种“次健康”，或者“第三状态”的词来粉饰那种不良状况。这时还没跨过那个限度，一跨过就属于疯了，但这之前已经越来越不正常。十几年前叫做“心理疾病”，现在只说“精神亚健康”，其实这就是现代人的一种虚伪，不敢说有病还说成“亚健康”，就是为了保护人们的自尊心，说白了就是在保护那个我爱执，不触碰到它。现代人一定要让这个“我”得到尊重，而不是贬低，各方面满足人性，实际上就是为了保护“我”。但其实越是保护它，它就越脆弱，越不敢面对现实，稍有一点刺激碰撞都没办法接受。到最后，精神病会蔓延整个世界，成为世界上发病率最高的一种病。有人说：“你怎么能预见呢？”大家看看就知道，现在全世界都在增上我执、保护我执，在这种毫无对治的情况下，人们的我执就会不断地扩张、蔓延、恶化。我执的恶化直接导致的是心理的病相，这也是烦恼超过限度的一种表现。

虽然每个凡夫都有烦恼，但在礼乐的调和下，烦恼可以控制在一个有限度的范围里，这样才能保证作为一个人的正常生活。像中国古代定的诗教、礼教、乐教，既能启发思想，又有一定的约束力，不至于达到狂乱、放纵的地步。像《论语》所说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’。”意思是，一

句话概括诗的内容，就是思想纯正，没有邪念，这都是调整人类的心态，使它经过诗的教化，能够限定在一个范围里，不超出范围，超出就很危险了。

从今天的音乐就能看到当代人的心。现代的流行音乐频率越来越快，越来越狂躁，这是非常不好的。而过去的古乐旋律都很雅正、悠长，那正是人心的一个反映。而且正因为古乐的曲调恬淡，琴韵悠长，意境深远，所以人一听到，妄心自然能平复下来。从这里就能看到整个音乐的原理。也因此，智者从一点上，就能窥到这里面的中心要点。然而今天的音乐已经失控了，变得越来越疯狂、浮躁，旋律越来越快，波峰越来越高，起伏越来越大，这都是非常不好的相，表示人的心已经没办法安静了。所以，人们普遍修养很差，稍有一点碰撞，一点刺激，都无法堪忍。而且不是向内，往歇息妄心的方向发展，而是不断地向外发泄，任由狂妄的习气扩张，逐渐走向毁灭之途。

（至此，人无我总义讲解完毕。）

颂曰：

可为众生说彼车 名为有支及有分

亦名作者与受者

可以跟众生讲，那个是车，它叫做“有支”、“有分”、“作者”或“受者”。

此中如车观待轮等自支即名有支，观待轮等各分即名有分，观待能取轮等作用即名作者，观待所受即名受者。

这里就像一辆车可以有很多种名字，观待轮胎、引擎等自己的支分，可以叫做“有支”。观待空间上的各个部分，最下端前面的两个轮子，后面的两个轮子，上面的车头、车座、车厢等等，由于空间的显现上有各自方位的部分，所以车又可以叫做“有分”。由于车能作很多事情，在车上能取到轮子行驶的作用，车厢装载的作用等，所以可称它为“作者”，意思是它是能做各种事情的东西。又观待于它所领受，比如被别的车撞了、被风吹、被雨淋、被日晒等，又可以叫“受者”。这就是一法多名，观待不同的条件而取不同的名字。

再比如一个人，观待儿子叫“父亲”，观待父亲叫“儿子”，观待祖父叫“孙子”，观待妻子叫“丈夫”，观待学生叫“老师”，观待顾客叫“老板”，观待看电影的行为叫“观众”，观待国家叫“国民”，观待领导叫“下属”等等。从这里很容易明白世间立名的方式，也就是它不可能独自成就一个名字。而且对于同一个法，也可以安立多种名称，都是观待不同的条件来取的。

复有倒解佛经义者，谓唯支聚，都无有支，以离支聚不可得故。如是唯有

众分，都无有分。唯有诸业，都无作者。唯有所受，都无受者，以离所受无可得故。住如是见，一切世间世俗，皆颠倒说，

又有颠倒理解佛经意义的人，认为只有支聚，没有有支，以离开支聚得不到有支的缘故，这是一种颠倒的理解。同样，只有众多的部分，没有有分；只有所作的业，没有作者；只有所领受，没有受者。因为离开了众多的部分，得不到有分；离开了所作业，得不到作者；离开所受，没有受者。住在这样的见之中，对于一切世间世俗都作颠倒说。

意思就是，本来看待的法，是有则俱有无则俱无，要说没有，那就两个都没有，因为二者是看待而有的，不会一个没有，另一个单独存在，不然就不成为看待了。如果说有，那就两个都有，有支聚就有有支，脱开了有支，没有独立的支聚，脱开了支聚，也没有独立的有支，二者紧密相联，谁也脱不开谁。

若如所许，即以前因亦当破坏所许支等。故遮。

如果按你宗所承许，只有支聚没有有支，那就以前面说的“无有支”作为因，也应当破坏你所许的存在支聚等，也就是有支和支彼此看待而成立，没有有支的缘故，也就没有支成立，所以遮止这样承许。“等”字包括没有作者而有作业，没有受者而有所受，没有有分而有部分等等。都由这个看待理而一并破除。

这里要看到，只有处在有支里，和有支之间存在某种关系时，才称它为支分，脱开有支怎么称为“支”呢？或者脱开了总体，怎么会有部分的名称？其他

也都以此类推，因此遮止你的这种观点。

颂曰：

莫坏世间许世俗

总之，你们不要破坏世间共许的车子等的世俗法。

从这里就能看出中观宗的善巧之处，正是由于承认空性，认识到万法在真实中都无所有，才能在名言中做最合理的安立。

由世间世俗，若如前观皆不可得，若不观察，唯就世许，则皆可有。故瑜伽师，以此次第，如前观察，速能测得真实渊底。

这一段是讲，按照世俗胜义二谛的次第，像前面这样做观察，瑜伽师能够很快测量到真实甚深的底蕴。换句话说，当你明白了这两项事情，也就测到万法的真实性了。

“由世间世俗，若如前观皆不可得”，对于一切世俗的显现法，如果像前面那样观察，结果都不可得。这样你就会明白这些法是空性，而且不是灭了之后才不可得，也不是在这之外能找到一种空性，而是诸法正现的当体就是空性。

“若不观察，唯就世许，则皆可有”，如果不做观察，仅仅按世间承许，那世间根识怎么显现就怎么承认，这样一切都可以承许为有。也就是十方三世所摄的一切世俗显现法，都无欺地在众生妄识前显现，有根境识所摄的各种状况、体性、作用等等。对于这一切，中观师都不加否认，否则有诽谤名言的过失。意思是说，在世人的根识前明明有这些显现，有前生后世，有因果，有苦

乐，有水的湿、火的热、风的动、地的坚，有男有女，有世俗缘起上的一切现相和规律，如果说它没有，那就成了诽谤，有成断灭见的过失。

但是，这些显现法在真实中存在吗？如果存在那它就是胜义，如此一来，众生的根识也成了现见胜义的智慧，也就不必再去寻求圣道了，会有这种过失，所以这是不合理的。就像《三摩地王经》所说，如果以世人的根为量的话，那圣道还能利益谁呢？或者说寻求圣道有什么用？意思是，诸法在真实中并非如所现这般实有存在，观察一切显现法时，是丝毫也得不到的。这样你才恍然明白，一切万法就像梦一样，梦里虽然有各种各样的法，但真实中去观察，是一丝一毫也得不到的，所现的只是一个虚相。

“故瑜伽师，以此次第，如前观察，速能测得真实渊底”，总之，一说到胜义，那凡是观待而起的法全都不可得，这就叫缘起性空。在世俗的层面，按照世人妄识的显现来讲，就说这些法都是有的。这也就是《永嘉证道歌》所说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千”。按照这个次第做观察，就能很快了解到真实义的底蕴。所以，世尊说法时，一开始也是讲蕴、界、处等的万法，在名言中的体性和作用等，后来才讲《般若经》，说到真实中五蕴皆空。比如《心经》说的：“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界，无无明亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽，无苦集灭道，无智亦无得……”整个一通“无”下来，就是揭示胜义的空性。

颂曰：

七相都无复何有 此有行者无所得

彼亦速入真实义 故如是许彼成立

按照七种方式观察车的时候，每一种方式观察，车都不存在，又哪里有一个实有的车呢？车如果有，就应该能得到它，但观察时行者根本得不到。观察者通过这个途径，就能快速地趣入真实义，所以这只是随顺世间承许说有车，以及安立车的种种名言。

倘所言车少有自性，则瑜伽师审观察时，于七相中随于一相，定有自性可得。然实无所得。故所言车，唯是由无明翳障蔽慧眼者之所妄计，实无自性可得。诸瑜伽师生是定解，即能速疾悟入真实义。

如果所说的车有少许自性的话，那么瑜伽师审细观察时，应当在七相的某一相里，发现有如此的自性可得，才说有实有的车。如果任何存在的方式、任何表现的相都没有，怎么能说它是一个实有的东西呢？由于一相一相地观察车的存在方式，怎么都得不到车的自性，这时就会恍然明白，所谓的车，只是被无明翳障蔽了慧眼的人，心里的一种虚妄认为，实际没有车自身的体性可得。瑜伽师生了这个空性定解，就能速疾悟入诸法的真实义。

未观察的时候，我们认为真实义就是自己心前显现的这般，万法正是以这种方式真实存在。其实，过去认为各种真实存在的事，无论是人、法，还是根身、器界，时间、空间等的一切全是假相，不是真实义。只有透过观察，知道这些虚妄相不可得，才会悟入诸法空性这个真实义。

亦字表示亦不坏世俗。故应许此是不加观察由共许而成立。

颂文里的“亦”字，表示中观师也不坏世俗。意思是世间世俗如何承认，我们也按那样承认，世俗的妄识前有这样的显现，有千差万别的相状、体性、作用、规律等，中观师也不会破坏世俗，会随顺世俗而承许。

因此应当承许，这是不加观察由世间共许而成立的。也就是说，针对世俗范畴里的事发表意见时，没必要做观察。比如中观师站在一个街道里，那么随顺世间的众生，就没必要说这里不存在一条街，没有前后左右的方向，没有某处的显现，没有一座商厦以及里面的各种商品，没有世间的交通规则、行为规范、伦理规范等等。也就是不会否认世俗法里的各种规律和作用的。

诸有智者，当知此宗，唯有功德，全无过失。

有智慧的人从这里就了解到，中观宗只有功德没有过失。

它的功德是，因为现见了诸法空性，就知道世俗全是假有，并且知道，名称并不是以它真实有这件事而安立的，只是随顺现在妄识的显现而安名。因此什么名字都可以安，他也不会执著实有，所以称为假名。这也就是《中论》所说的“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。”意思就是，因缘生的法都是空性，也是假名，也是中道义。同样，《金刚经》讲一切法的时候，都是“如来说……即非……是名……”这样就合理地建立了名言，没有任何过失。

问曰：诸瑜伽师虽不见有车，然见有彼支聚，此应是有。

答曰：汝于烧布之灰中寻求缕线，诚属可笑。

有人问：瑜伽师虽然以正理观察，不见有车存在，但是见到了有轮胎、引擎等的支分，这些应当是有的。

中观师回答：你们在烧完的布灰里面寻找缕线，真是可笑的事。意思是说，总体的布烧完后，缕线也同时灰飞烟灭，也因此，烧完了布之后，哪里还能找到缕线呢？同样，瑜伽师见到面前没有车的时候，哪里还会有一个车的支聚独立存在？

颂曰：

若时其车且非有 有支无故支亦无

如果这时观察到车了不可得，那么没有有支的缘故，支也同样没有。

设作是念：车拆毁时，岂无轮等支聚可得。云何可说无有支故支亦非有？

如果这么想：比如把一辆车拆散的时候，车子当即消失，但拆过之后的轮子、引擎、车厢等一个个部件都存在。为什么说没有有支的缘故，支就没有呢？意思是有支消失后，还留下了支。

曰：此亦不然。起是念者，是由先见与车相属，乃知轮等是车支分。余不知者，唯见轮等，观待各自支分，自是有支。由彼未见轮等与车相属，故亦不知是车支分。

中观师说：这种说法也不对。之所以会这么想，是因为你先前见到了轮子等的支分跟总体的车关联，那时候你的第六意识才开始计执轮子等是车的一个

部分。

比方说，你先前见到一个男人和他的儿子在一起，你称他是“小宝的爸爸”，后来他的儿子——小宝已经死了，其实他这时已经不成为爸爸了，但你还有名言的习气，还保持那种记忆，所以再提到他时，还会说是“小宝的爸爸”。又比如一个公司的王老板，先前他拥有这个公司的时候，你称他为“王老板”，后来公司倒台了，他不再是老板了，而你还会用前面的名字，称他为“王老板”。与此相同，当车拆散后，其实轮子等已经不成为车的支分，然而你还保存着那种记忆，说它是车的一部分。

其他不知道轮子等跟车相关联的人，只是见到一个单独的轮子、引擎等，就会认为当下看到的轮子，看待它自己的支分称为有支。由于他们没见到轮子等跟车相关联，所以就不知道它是车的支分。

意思就是，对这些人而言，眼前只是一个轮子的相，他会认为这是一个整体，可以看待自己的辐条、轮轴、轮的外圈等，称为有支。比如一个原始部落的人，从没见过车，当他看到轮子时，不会认为这是车的一部分，只会认为这是个圆圈，在他眼中这根本不是车的支分。其实，就当下眼前的显现来说，轮子只呈现为一个有支的相，而不是支分的相。

总之，对这些人来说，从没见过轮子等跟车关联的缘故，就不知道这是一辆车的支分，只有对车非常熟悉的人，才知道这是一个轮子，而且是“奔驰”牌车的轮胎等等。

复次，当依此喻了知彼义。颂曰：

如车烧尽支亦毁 慧烧有支更无支

进一步，以譬喻来了知这个意义。

颂文说：就像用火把车子（有支）烧完以后，车的所有支分也一定被同时烧完，而不会单独留下。同样，以了达无所得的智慧破除有支车时，支分也必定同时被破除。

像前面说的，支与有支紧密相连，谁也脱不开谁，有则俱有，无则俱无。一旦有支彻底没有了，支也必定丝毫不剩；存在的时候，也必然是两个法同时构成关系。比如一对男女，他们之间夫妻的名义，必定要同时存在。也就是观待于“夫”才叫做“妻”，观待于“妻”才能叫“夫”。不会说那个男人已经没有了“夫”的名义，不再是那个女人的丈夫，但女人仍然留有“妻”的名义，还称为这个男人的妻子。比如说，他们只要一离婚，那肯定是两个人同时舍离夫妻的名义，也就是男人没有了丈夫的名义，女人的妻子名义也同时没有了。就像这样，支分和有支是彼此观待而有，绝不可能脱离一者有另一者独存。所以，有支一旦失坏，支也就同时没有了，或者说总体一消失，所谓的部分也就随之不成立了。

喻如火烧有支之车，彼诸支分一定烧毁。如是以观察木互相摩擦，发生无所得之慧火，烧毁车时，则成为慧火燃料之支分亦皆烧毁不能独存。

譬喻是，就像火已经烧毁了整个有支——车子，那它的支分也必定同时被

烧毁。就像这样，用能观察的心，去观察所要观察的支和有支的关系时，就像两木互相摩擦会出火一样，透过这种观察，就会出现知无所得的智慧。有支的车已经被这种智慧火烧毁时，那么，车的支分此时也成了智慧火的燃料，意思是必定同时被破除而不会单独留下。

也就是说，没有发起了知无所得的智慧时，会感觉面前有一辆实有的车。一旦出现无所得的观察智慧，这时面前的一辆车就没有了。不仅现证的时候一无所有，现在以理观察时，车也丝毫不可得。既然车在它显现的当处本来一无所有，那与之关联的支分也决定不会有它的自性存在。

如为不坏世俗谛故，诸瑜伽师速能悟入真实义故，观察车义立为假有。

就像为了不坏世俗谛，以及诸瑜伽师迅速悟入真实义，有这两个必要的缘故，需要观察车的涵义而把它立为假有。

这就要知道，“假有”二字能起很大作用。一方面，这样安立不会失坏世俗谛。也就是世俗中一切法都能以假有的方式安立，可以立此有、彼有，什么都可以立。既然立了各种名言，那当然不坏世俗谛。另一方面，透过“假有”二字，你会很快悟入真实义。因为，当你了解到心前的一切根、境、识等显现，都只是假有或虚相时，你就会明白真实中诸法了不可得。

就好像大家心里都会安立梦境是假有那样。虽然梦中有身体，有器世界，有各种的人、事、物等等，但观察梦境义时，必然要把这一切立为假有。

这样安立有两种作用：一、不失坏梦中的义。意思是观待于梦，里面确实

有各种各样的显现。由于是以假有的方式安立，所以梦里的人、事等千差万别的法都能安立，观待这个安立此，观待那个安立彼等等，全都可以。但如果你说必须是实有才能安立，那梦里的一切就都不能说了，因为真实中确实不可得，没有了立名的方式，也就失坏了梦中的义。

二、能启发觉悟。听到“假有”二字，就明白梦里一切全是虚假的。所以，有人听到“人生如梦”就能放下，然后出离红尘。就是因为已经悟到了“假有”的涵义。就像黄粱一梦，卢生在梦里过了几十年的生活，醒来知道祸福成败都只是一场梦，结果就放下功名，发心学道。因为他知道梦是假的，又悟到世间就是一场幻梦，一切显现都只是瞥尔的假相，终究捞不到什么，这样就能放下。

颂曰：

如是世间所共许 依止蕴界及六处

亦许我为能取者

像这样，按照世间的共同承许，依止于五蕴、六界（地、水、火、风、空、识）以及六处等，也承许“我”是能取者，五蕴等是“我”所取的法。

像前面说的，当你了解了车的假有义，或者车假名安立的方式后，也就知道“我”是怎么假名安立的。那就是真实中得不到“我”，但在世俗中可以立各种“我”的假名。比如，世俗中依于五蕴所作的事情等，可以给它取相关的名字，像是凡夫、圣者，作者、受者，演员、观众，老师、学生，父母、儿女等。总之，依于五蕴所作的事，表现出的状况、现象等，可以立千差万别的名字。或

者根据分位，也可以立相关的名称。比如他叫资粮位的菩萨、加行位的菩萨、见道位的菩萨、修道位的菩萨、无学位的佛，或者他是声闻、缘觉等等。

如依轮等假立名车，轮等为所取，车为能取。如是于世俗谛中，为不断灭世间名言故，亦许我是取者，如车。五蕴、六界、六处，是我之所取。以依蕴等假立我故。如轮等为车之所取，如是蕴等亦是我之所取。

这里是讲安立“我”为取者的方式。

就像依着轮子等支分的积聚，而假立称为车。在这个立名为“车”的现象上，能够取到轮子、引擎等，所以轮子、引擎等是所取，车是能取。同样，在世俗谛中，为了不断灭世间名言的缘故，也称呼“我”是能取者，就像车一样。在“我”上面能取到色、受、想、行、识五蕴，以及地、水、火、风、空、识六界，还有眼、耳、鼻、舌、身、意六处，这些法都是“我”所取到的法，而“我”就称为能取者。

如于世间名言，安立所取与取者之建立，如是业与作者之建立，亦当如车而许。颂曰：

所取为业此作者

蕴等所取安立为业，我即安立为作者。

就像前面在世间名言中，安立所取和能取者的建立方式那样，同样，也可以安立业和作者，这也应当如同安立车那样来承许。

颂文说：安立所取的五蕴等为作业，“我”为它们的作者。

就像在车上能取到它所做的事情，比如轮子能行驶、车厢能运载等，因此称呼车为作者，也就是能做这些事情的法，这些行驶等称为车的作业。同样，由于在“我”上面能取到色、受、想、行、识等的作业，也就是在假名为“我”的法上，会有各种的行相，像是起心动念、感受、行为等，以及色法上的各种生理运动等。所以，安立“我”为作者，也就是能做这些色、心等事的法，五蕴等称为“我”的作业。

若许我是依缘假立，则非坚不坚等分别之所依。故亦遮遣常无常等分别。

如果承许“我”是依缘假立的，那就表示无自性，也就没有实法可得。（“依缘假立”，指依他假立，意思是自己的本体不成立，只是依别的法来假立，所以无自性。）这样就不成为坚、不坚等边执分别的所依。因此，也就遮遣了常、无常等的分别。

意思是说，如果是实法，就可以在它上面安立种种坚、不坚等的差别特征，可以说它是此是彼。但如果是假法，本来没有它，那说它坚、不坚等都只是戏论而已。就像有这么一个人，才可以说他是男是女、是老是少、有文化没文化、有地位没地位等各种形相，但如果根本没有这个人，那就没有建立这一切差别的所依，也因此，无论说他是什么都成为戏论。

颂曰：

非有性故此非坚 亦非不坚非生灭

此亦非有常等性 一性异性均非有

（“非有性”是理由，后面“非坚”等是结论。）

像前面说的，如果“我”有自性，就可以依它而安立种种差别。由于“我”没有自性的缘故，也就是不存在这个法，那么说它是此是彼就都不成立。如此一来，一概地“非”下去，那就是“我”不是坚、也不是不坚，不是生、也不是灭，“我”也没有常、无常等体性，一性、异性等也全都没有。

依诸蕴假立之我，非是坚性，亦非不坚性。若我是不坚者，《中论》云：“所受非是我，彼有生灭故，云何当以受，而作于受者。”又云：“先无而今有，此中亦有过，我则是作法，亦为是无因。”若五蕴是我，则我有生灭。然汝不许我有生灭，故五蕴非我。计我不坚不应道理。

依于诸蕴而假立的“我”，既不是坚的体性，也不是不坚的体性。分别来说，如果“我”是不坚的体性（也就是有生灭），那就像《中论》说的：“所受五蕴不是‘我’，因为五蕴有生灭的缘故，怎么能把所受的五蕴作为是受者的‘我’呢？”《中论》又说：“假如五蕴就是‘我’，以五蕴是生灭法的缘故，‘我’就有生灭。那就成了先前没有的‘我’现在产生了，这样也有过失。一方面‘我’成了因缘所作的法，而且前面的‘我’已灭后，才出生现在的‘我’的缘故，现在的‘我’就成了无因而生。”像这样，如果五蕴是“我”，那“我”就成了有生有灭。然而你不承许“我”有生灭的缘故，所以五蕴并不是“我”。也因此，认为“我”不坚是不合理的。

意思就是，如果承许“我”就是蕴，是有生灭的体性，那么“我”就成了一刹

那生而即灭的法，也就是每一刹那都会出现一个“我”，然后马上就灭了，这样的话，前后刹那就成了毫无关系。因为，前刹那的“我”灭了之后，立即出现下一刹那新的“我”，而这个“我”跟前刹那的“我”都是实法的缘故，就成了两个不同的法。如此一来，前面的“我”就跟后面的“我”毫无关系，也就成了先前的“我”造业，后来的“我”受报等等，这样的话，因果关系就建立不上。所以，不能承许“我”是蕴这种不坚的法。

如是计坚亦不应理，如《中论》云：“过去世有我，是事不可得，过去世中我，不作今世我。若谓我即是，而身有异相，若当离于身，何处别有我。”

同样，认为“我”是坚的体性也不合理（“坚”就是坚实，指永远不变）。就像《中论》所说：“‘我’是不变的缘故，在去世就已经有了现在的‘我’，这样前世的‘我’成了现在的‘我’，但这种事不成立，因为去世的‘我’并不是今世的‘我’。”。

后一颂用的是反证法。假如认为有坚实、永远不变的“我”，那就问：这个“我”跟蕴是什么关系？这只有两种情况。要么“我”是蕴，要么“我”非蕴。《中论》说：“如果‘我’就是蕴，而蕴的体相前后不同，那‘我’也成了前后不同，这就与你承许的‘我’永远不变相违。如果认为‘我’不是蕴，那应当在蕴外找到‘我’，但离开蕴哪里单独有个‘我’呢？”所以，“我”是坚实的法也不成立。

此中亦无常住等性，如论师于《观如来品》云：“寂灭相中无，常无常等四，寂灭相中无，边无边等四。邪见深厚者，则说无如来，如来寂灭相，分别

有亦非。如是性空中，亦不应思惟，如来涅槃后，云有或云无。”

在“我”上也没有常住或无常等的体性。就像龙树菩萨在《中论·观如来品》里讲的：“在寂灭实相中，没有常、无常、亦常亦无常、非常非无常等四边；在寂灭实相中，也没有有、无、亦有亦无、非有非无等四边。然而邪见深厚的人，却说无有如来。同样，对于如来本自寂灭的实相，分别有也不对。（意思就是，这是离一切戏论的寂灭相，既不落在有边，也不落于无边。说它有，成为妄识的所缘，是不成立的。如果认为它无有，那又成了断灭，这也不对。总之，这里没有固定的有边或无边等。）在这样的空性中，也不应当思维如来涅槃后到底是有还是无。

我与诸蕴，一性异性，亦皆非有。《中论》云：“若五蕴是我，我即有生灭，若我异五蕴，则无五蕴相。”又云：“即薪非是火”等。

“我”和五蕴，也没有所谓的一性或异性。《中论》说：“如果认为‘我’和蕴是一性，即五蕴是‘我’，那以蕴有生灭的缘故，‘我’也就成了有生灭。（意思是说，现前的蕴是“我”的话，下一刹那蕴一灭，‘我’也就随之灭了，但你不会认为‘我’下一刹那就灭了。）如果认为‘我’和蕴是异性，即‘我’和五蕴是两个不同的法，那五蕴上的一切现相就都跟“我”无关，也就成了‘我’没有色、受、想、行、识等的行相。（但你不会这么承认。不会认为有一个独立于五蕴之外，上面什么身心状况，感受、思想、行为等都没有的‘我’存在。）”

又像《中论》说的：“薪不是火”等那样。意思是说，薪柴是能生，火是所

生，能、所不能说是一。如果它们是一，那全天下的木柴就都成了火的体性。同样，“我”是依蕴所立的法，“我”不是蕴。如果“我”是蕴，那色、受等每一个蕴相上都应该有常、一的“我”，但这不成立。

何故于我不可分别坚不坚等？

论曰：“非有性故。”若我有少自性，乃可于彼分别坚不坚等。由我全无自性，故彼非有。

这里是进一步阐明，对于“我”不可以分别坚、不坚等性的理由。答案是偈颂里说的：“非有性的缘故。”意思是说，如果“我”是有自性的法，确实能得到，那可以分别它有坚、不坚等的各种特征，或者是什么样的体性等。因为凡是真实存在的法，必然有它的相状，这样就可以分别它坚、不坚等的差别。但由于“我”没有自性，根本得不到，所以说“我”是此是彼都毫无意义，也就是它不成为分别坚、不坚等的所依。

如经云：“世间依怙说，四法无有尽，谓有情虚空，菩提心佛法。若彼法实有，宁不有穷尽，无实不可尽，故说彼无尽。”

再引经教证成。就像佛经所说：“世间依怙佛陀说，有四种法是没有穷尽的。那就是有情、虚空、菩提心和佛功德法。如果这四个法实有，那当然不会有它的穷尽。但实际并没有实法可得，也就没有它的穷尽。因此说这些法都是无尽的。”

有情只是一种现象，真实去观察时丝毫得不到，也就没有它的穷尽。同

样，虚空也是得不到的缘故，也没有穷尽。本来的觉性菩提心以及佛功德法，也得不到四边实法的缘故，所以都是无尽。

思考题：

1、有人认为：“虽然车不存在，但轮胎等车的支分确实有。所以，世俗中虽然没有整体，但可以安立各种支分。”

(1) 分析此观点。

(2) 以理破斥这个观点。

(3) 解释有支和支分的关系，并举例说明。

2、既然诸法在真实中本来没有，显现如毛发般，那为什么说它们没有会有诽谤名言的过失？这是否说明诸法真实存在，为什么？

3、为什么了知车没有，就能了知车的支分也不存在？

4、安立诸法“假有”有什么作用？对此以譬喻说明。

5、既然“我”根本没有，为什么还要安立一个“我”？它的安名方式有哪些？

6、为什么对于“我”不能分别为坚、不坚等？

若以七相推求，常无常等决定非有。若人不见无性，由无明增上故执为有性。次由萨迦耶见执著为我，是则流转生死无穷。

我们一旦明白，真实中无“我”可得，那么反过来就会知道，众生都把无我

执为有我，由此产生出各种颠倒的妄想、烦恼，之后造下各种有漏业，以这种迷乱的力量，导致不断地沉沦生死，辗转无穷。这就知道，我执是流转的根源。

下面逐句解释。“若以七相推求，常无常等决定非有”，如果透过前面讲的七相推理，寻求所谓的“我”，结果会发现，“我”根本得不到，而且，“我”上面的常、无常等各种边执，也决定只是虚妄分别，实际没有。

这样反过来看所有的凡夫众生，“若人不见无性，由无明增上故执为有性”，由于他们没有见到“我”是无自性的，以这种无明（真实义愚）的力量，就执著“我”有自性，也就是把假立的“我”，当作是真实的。首先在这个根源上出了错误。

“次由萨迦耶见执著为我，是则流转生死无穷”，这样起了萨迦耶见后，就一直执著有一个“实有的我”。以这种颠倒的执著，在面对不同境界时，就有顺“我”和逆“我”等的各种情况，由此就发生了种种心理妄动，之后会表现出各种身语意的行为，这就是以我执而起惑造业的情况。要知道，在世俗中，缘起力永远不会空耗，既然已经造了业，那以业的力量，就必定会变现出根身器界等的各种果相。像这样，不断地以执我而起惑造业，再由业来感召三界果报，就有了一次又一次的轮回显现。众生只要没有证悟无我，破除无明，就会不断地这么相续下去，无有穷尽。这就是流转的缘起。

颂曰：

众生恒缘起我执 于彼所上起我所

当知此我由愚痴 不观世许而成立

“众生恒缘起我执”，众生心心念念都是缘着本不存在的“我”起我执的。也就是在多生累劫中，无论转生在哪里，做什么事，遇到什么境界，心里一直执持“这就是我”的观念，没有一刹那放弃过这种执我之心。

“于彼所上起我所”，由这个最根本的我执，连带着就会起我所执。意思是说，既然已经认定了蕴就是我，那么在“我”上面，就会连带着生起这是我所自在的、我所掌握的、我所拥有的……诸如此类的各种观念，这就叫做“我所执”。

我执和我所执就是轮回的动力源泉。也就是说，这种执著我和我所的心，在面对各种境界时，会发生各种妄动。比如，当别人赞叹你、供养你时，心里马上会生起一种自我满足的感觉。如果有人喝斥你、打击你、贬低你，自我就会感到非常不满意，进而会发出排斥的心，想要压倒、报复对方等等。心一旦起了贪嗔等的烦恼妄动，紧接着就会发出身语意的行为，这就成了业。由业就感得了后后的生死流转。而这一系列的起惑、造业、感果的流转过程，追溯到根源上，就是因为执著有一个“我”。

“当知此我由愚痴，不观世许而成立”，就像我们常说的绳蛇喻，黄昏时由于眼睛不明亮，把花绳看成了蛇，起了执蛇的心之后，就产生了一系列的心理妄动和行为、苦感。这一系列错乱的根源，就是缘着本来没有的蛇起了蛇执。

一旦认识到蛇根本没有，这一切妄动自然就会停止。同样，这里的关键就是要知道，“我”只是不加观察，按照世间共许，由愚痴无明而假立的，并不是真有一个“我”的自体。

认清楚这一点，就知道本来没有“我”。所谓顺我逆我、我高我低等的一切，全都是执著有我才起的妄情，所以，一旦见到本来无我，就能从根源上对治一切烦恼。

推求我时，外道之理，由见即蕴非理，遂倒执彼自性，谓我异蕴。内教诸部，由见离蕴无有异我，或又误执唯蕴是我。诸有无倒了解如来所说义者，见彼非有，而得解脱。

众生都认为有我，从来不会怀疑“我”不存在，所以，在接受空性教法前，众生都处在执著有我的愚痴当中。那么，在寻求、探索“我”的时候，按照外道的理论，由于见到承许“我”是蕴不合理，于是他们颠倒地执著“我”是自性不同于蕴的法。而内教的有些小乘部派，因为见到离开蕴没有另外的“我”，结果又错误地执著唯一这个蕴是“我”。只有那些正确了解如来所说教义的人，循着教法的指导，通过观察而见到“我”没有，这样才能得到解脱。

前两种人都是在执著有“我”的前提下，把“我”认定为是蕴或者非蕴。只有最后一种人，在根本上见到了没有“我”，也因此，无论承许“我”是什么体性，全都成了戏论。

又天、人、鬼、畜等一切众生，皆由无知随逐，恒缘彼我起我执心。缘彼

所自在转或系属彼者，眼等内法，与诸外法，起我所执心。然彼我者，是由无知所成，非有自性。此虽非有，然由愚痴假立名言。

“又天、人、鬼、畜等一切众生，皆由无知随逐，恒缘彼我起我执心”，一切凡夫心里都根深蒂固地有着俱生我执。天人、人、饿鬼、畜生等普天下的一切众生，都没有摆脱掉无我真实义愚的无明，所以一切时处都缘着这个“我”，生起执著我的心。

凡夫都是以我执作为一切心态和行为的出发点。因为执著蕴就是“我”，除此之外再没有“我”了，所以，这个“我”就是天下最重要的。也因此，在一切时处都自然以“我”为中心，最爱执的就是这个“我”。之后一系列的行为逻辑就是，凡是有益于我的，就很喜欢，会表现出贪著的心态和行为；不利于我的，就不喜欢，会发生嗔恚的心态和行为。这些都是自然反应的，不需要别人教。

“缘彼所自在转或系属彼者，眼等内法，与诸外法，起我所执心”，有了我执心后，就会缘我所生起我所执心。

意思就是，心会把“我”之外的东西执为我所。“彼所自在转或系属彼者”，比如，这些是我所自在、我所主宰的，这些是我拥有的、是属于我的东西，或者是跟我有关系的事情。这又包括内外两种法。“眼等内法”，内法指安立“我”的依处，也就是眼根等的所有身心内容。他会执著这是我的眼睛、我的鼻子、我的心、我的肺、我的情感、我的行为、我的感受等等。也就是在内法上，会把五蕴的部分内容执为我所。“诸外法”，指各种身外之物。比如执著这是我的

房间、我的眷属、我的事业、我的名誉、我的地位、我的爱好……这里面又根据顺我和逆我等的情况，分为我的朋友、我的敌人等等。我的朋友里还可以分为跟我最亲的人，跟我一般亲密的人等等。总之，缘于跟“我”相关联的事物，会生起执著我所的心。

“然彼我者，是由无知所成，非有自性。此虽非有，然由愚痴假立名言”，但要知道，凡夫执著的这个“我”，实际只是无明的产物，并非真实有它的自体。虽然真实中并没有“我”和“我所”，但人们由于愚痴错认，就建立起了我和我所的名言，然后第六意识每一刹那都缘着我和我所在分别。

凡夫都执著一个“我”，整天围着“我”转，那些喜怒哀乐，悲欢离合等所有凡夫的感情、心态、行为等等，都是因为中了我执的魔，在昏昧的状况中表现出来的。或者说，由于执著我和我所，就产生了无数的烦恼和造业。所以，一切惑业苦的根源就是我执，它是罪魁祸首，是万祸之源，是一切苦的根子。

故瑜伽师，见我毕竟无有可得。由我不可得故，则眼等所取亦皆不起。诸瑜伽师，由不见少法是有自性故，解脱生死。《中论》云：“若内外诸法，我所皆灭，诸取亦当灭，取灭故生灭。”

“故瑜伽师，见我毕竟无有可得。由我不可得故，则眼等所取亦皆不起”，所以，瑜伽师以观察见到“我”毕竟不可得，由于“我”得不到，那么“我”所取的眼睛、耳朵、思想、感受等也都没有，也就不会生起执著我所的心。

要知道，有一个“我”，才有属于“我”的东西，如果连“我”都没有，那所有

“我的”就无从建立了。就像前面说的，如果有一个人，就可以说有他的财产、眷属、事业等等。假如这个人根本没有，户口本上写的只是一个虚假的名字，那怎么会有属于他的财产、事业、眷属等呢？

我们过去一直认为有个“我”，所以有很多东西是属于这个“我”的，一旦观察到，这上面根本没有“我”，这样哪里还有什么“我的”呢？比如，认为有个“我”，那别人说你很漂亮，你就觉得我的形象很好；别人说你才华横溢，你会觉得我的才能很高；别人说你这么尊贵，你又觉得我的身份尊贵……这一切都是因为你认为有个“我”，才把漂亮、尊贵等跟“我”挂勾。一旦看到这里根本没有“我”，那漂亮等一系列的赞美之词，就全都挂不上来了。或者别人唾弃你、骂你，对你指指点点，说你是傻瓜等等，你不再执著有我，这些也都挂不上去，再怎么说明也跟对着虚空说一样。

这样，只要你见到了无我，心里根本不起我想，那其他事就都跟那个“我”无关。所以，“天下本无事，庸人自扰之”，你只要不起心，事情就影响不到你。赞叹跟你无关，诽谤也跟你无关，得也无所喜，失也无所忧。自己坐得很高，也不认为有个“我”非常崇高；坐得非常低，也不觉得“我”很卑微。得了第一名，站在领奖台上，你不认为我是第一；没得到奖，坐在观众席里，你也不认为自己失去了什么。穿了一件漂亮衣服，也不会认为我现在光芒四射，穿得很破旧，也不会认为我很寒酸，见不得人。就像这样，只要你心里空掉了“我”，与之相连的一切就都不会对你产生影响。

“诸瑜伽师，由不见少法是有自性故，解脱生死”，瑜伽师们由于见了无我，见到我和我所范畴里的一切事全无自性，都是假的，以这个缘故，就能解脱生死。

“《中论》云：‘若内外诸法，我我所皆灭，诸取亦当灭，取灭故生灭。’”如果把对于内的五蕴和外的诸法，执为我和我所的萨迦耶见灭尽，那么欲取、见取、戒禁取和我语取这四取也都能灭尽，诸取能够灭尽的缘故，轮回受生也会随之灭尽。

云何无我亦无我所？颂曰：

由无作者则无业 故离我时无我所

若见我我所皆空 诸瑜伽师得解脱

这里继续阐明，我和我所是一对，有我才有所，没有我就没有我所。就像户口本上写的一个名字，真有这个人才有他所拥有的东西，没有这个人也就没有他所拥有的。

为什么没有我就没有我所呢？颂文说，就好像没有作者就没有他所作的业那样，离开了我，就没有我所拥有的事物。意思是不可能脱开作者，还单独有他的业绩，同样，不会离开了我，还存在我所拥有的东西。如果见到了我和我所都是本来没有的，诸瑜伽师看透这一点后，就能放下对我和我所的执著，而得到解脱，也就是惑业苦再也不会系缚他了。

瑜伽师由于见了无我，他在一切顺逆境界里就都不会动情，不会像凡夫那

样，时而喜时而忧，患得患失。凡夫整天在烦恼里打转，无非是为着这个“我”。你看，当人们不高兴、不开心时，其实没有别的原因，就是因为在执著我和我所。比如，认为我受了屈辱、轻视，我没得到满足，我失去了所爱的人，我失去了荣耀、财富，或者别人比我更好、更风光。或者说，他现在为什么这么伤心？为什么哭得这么厉害？就是因为他的我所出了问题。比如认为，我的眷属走了，我的儿子死了，我的公司破产了，我的人格被侮辱了等等。

还可以看到，有些人非常高兴，看起来很兴奋，也是因为他的“我”得到了满足，或者所要的东西得到了。比如，他认为我得到了心仪的异性，我又发了一笔财，这些财富现在归我所有，我做出了一件出人头地的事，我又能在全世界面前显耀自己等等。他的高兴也无非是自我得到满足。如果我和我所的执著没有了，那这两边的心就自然能够止息。

如无陶师则无有瓶，故无我时亦无我所。如是由见我与我所，皆不可得，则即不见生死，诸瑜伽师当得解脱。

“如无陶师则无有瓶，故无我时亦无我所”，就像没有作者的陶师，就没有他的作业——瓶子一样，没有我的时候也没有我所。意思是说，一定要有作者，才有他做出的业绩，如果根本没有作者，哪里会有他所作的事呢？同样，根本得不到“我”，哪里有所拥有的呢？

那么，一旦见到无我，从此在一切境界里就不会再起我所执。不像凡夫，执著一个小小的“我”，有了这个“中心”之后，自然把其他相关的事物执为我

所，而且分判出自方和他方，这样方方面面都会有执著我所的心（执著我所爱、我所恨，都属于我所执）。没有我执的瑜伽师不同，他到任何处都一样，不会去跟别人搞关系，也不会去执著这是我的，别人不许碰，或者我一定要达到这个标准等等，不会有这些心。

“如是由见我与我所，皆不可得，则即不见生死，诸瑜伽师当得解脱”，像这样，由于见到我和我所都不可得，也就是见到没有我，也没有我所，那么之后的起惑、造业、感果等也只是入了一场迷梦，所以生死也得不到。其实，归到一念上说，生死就是心的一念生灭。有了执著我和我所的心，一下子起来，又一下子灭掉，这样不断地起起灭灭，就一直在生死里轮转。而瑜伽师由于见了无我，从此就不再起凡夫那种执著我和我所的心，也就没有了生死的因和果，这样就得了解脱。

若不见色等，则彼不起缘色之贪等烦恼，是故声闻独觉，不受后有而般涅槃。诸菩萨众，虽见无我，然由大悲增上力故，乃至未证无上菩提，恒生三有。故诸智者应当勤求如所说之无我。

执著都是从境上起的，认为这个境实有，之后就会对它生起分别和执著。一旦见到境是空的，自然不再起执著，也就不会缘它起贪、嗔等的烦恼心。或者说，一切苦的根本是执著，而离苦的根本就是见到所执著的境本来没有，这样就不会对他起分别执著，也就处处心无挂碍，这样就能解脱。所以，这事关键就看你能不能见到现前的你、我、他，周遭的一切事物、境界等是无自性

的。一旦见到它是空性，之后就不会在这里起什么念了。

“若不见色等，则彼不起缘色之贪等烦恼，是故声闻独觉，不受后有而般涅槃”，如果见到色法、声音、香味等一切境界都是空性，跟幻影一样，你就不会生起缘这些境相的贪嗔等的烦恼。所以对于这一切，你不必去捕捉它，也不必去粘牢它，心要放宽，任它虚生虚灭，就像虚空之中云聚云散那样，对它的无执著，这样就不会缘着它起那些贪恋不舍的烦恼，或者起厌恶、排斥等的心理。当这些烦恼妄动全部止息时，就能不再受生后有而入于涅槃。

“诸菩萨众，虽见无我，然由大悲增上力故，乃至未证无上菩提，恒生三有”，再进一步，菩萨们虽然见到了无我，但由于见到众生在本来没有之中妄起各种执著，以大悲心增上的力量，乃至没有证得无上佛果之间，自然恒时受生在三有之中救度众生。这就看出，见空和生悲不是两件事，菩萨正是因为现见了空性，才油然对处在执著中的众生发起悲心的。

“故诸智者应当勤求如所说之无我”，以这个缘故，智者应当精勤地寻求上面所讲的无我真实义。这是圣道的根本，自身解脱要靠它，对众生起悲心也要靠它，尽未来际救度众生的事业还是靠它。如果在这个心要上能得定解，那整个大乘道就都能从中展开。

我及我所唯是假立与车相同。如观察车七相非有，如是瓶等余法皆应例知。然是由余世间共许而有，佛不观察亦许为有。

前面以“七相车喻”为例作了表示。懂了这个以后，遍推到一切万法上，就

要看到一切法都无自性，全是假立。

“我及我所唯是假立与车相同”，我和我所就像车子那样，车是依于轮等支分的积聚而安立的假名，同样，“我”也只是依于五蕴的积聚安立的假名，我所也是在这个上面安立的假名。

“如观察车七相非有，如是瓶等余法皆应例知”，就像透过七相观察车得不到那样，其他瓶子、柱子、身体、房屋等的一切器情万法也都是如此。

它只要现出来一种相状，那一观察就会发现，它无非是由各个支分积聚而显现的。也就是对于这个支分的积聚，假立为是瓶子、柱子、身体、房屋等等。这里要说的是，安立为瓶子、柱子等的这些法，究竟是怎样存在的？是有它的实体，还是没有实体，只是一个名字？有实体的话，就必然有它存在的方式，这样通过七相去观察，它跟支分积聚的关系，要么是一体；要么是他体；要么是它依于支分积聚而存在；要么支分积聚依于它而存在；或者它拥有支分积聚；或者它就是支分积聚；或者它是支分积聚显出来的形状。像这样七相观察下来，会发现每一相都不成立。这时候你就应该觉悟，实际这里并没有实法可得。反过来就要知道，这只是依于支分积聚而假立的一个个名字而已。

“然是由余世间共许而有，佛不观察亦许为有”，但是，由于世间都共同承许说有瓶子、柱子等等，那么佛来这个世间随顺众生说法，就会不加观察而随顺世间，也承许有这有那等等。

颂曰：

瓶衣帐军林鬘树 舍宅小车旅舍等

应知皆如众生说 由佛不与世诤故

由车的譬喻推而广之，所谓的瓶子、衣服、帐幕、军队、森林、珠鬘、树木、舍宅、小车、旅舍等的一切显现，在以七相推理寻求时，绝对一无所得，根本没有它存在的方式。这就表明，真实中并没有这些法。反过来也应当知道，当说到这是瓶子，那是衣服，那是帐幕等时，唯一是随顺众生共许而说的，因为佛来到世上，不和世间起诤论的缘故。

经说：“世与我诤，我不与世诤。”故不应违害世间所许也。

经上说：“世间跟我诤论，我不跟世间诤论。”“我不与世诤”的意思是，世间名言所安立的法，佛也随顺世间而承许为有。因为，佛来世间，会随顺世人的心，他们心前是怎么现的，之后又是怎么立名，怎么建立世间规则等，佛也随顺而承认，这样才能教化众生。

从这个层面上说，在世俗范畴里，就不应该违害世间所许，否则会为世俗所不容。我们知道，世间的规则都建立在显现法上，如果说这也没有、那也没有，显然在世间行不通。如果不随顺世间说这些法有，那世人就不接受，也就没有办法跟他建立起关系来教化他。他只会认为你是疯子，明明在我们面前有车子、有房子等，你却说没有，他对这一点首先接受不了的话，就不会进一步跟你接近。所以，在世俗范畴里，最初要随顺世人的心来说话，要说有瓶子、有柱子、有这个那个等等。

复次，世间以何等法施設名言？

接下来要知道，世间是以什么方式来安立名言的？总的来说，它是以待来安立名言的。

颂曰：

功德支贪相薪等 有德支贪所相火

如观察车七相无 由余世间共许有

这里首先举出一对一对看待而立的法，像是功德和有功德、支和有支、贪和有贪、能相和所相、薪柴和火等等。对于这一切看待而立的法，就像以七相观察车那样去观察，结果哪种方式都不成立，这就知道，看待而立的法全无自性可得。因为它必须依着另外一个才能安立，不能脱开所看待的事，自己独立成为这种体性。所以，显现法全是看待而假立的，真实中以理观察时一点也得不到。但抛开真实义，单就世俗范畴来说，对于相待而立的二边法，就要一一承许说这个有、那个有。这是两个范畴里的事。

如瓶是有支，泥等为彼支。瓶是有德，紺青花纹等是彼之功德。瓶是所相，鼓腹翻口长项等是彼之能相。如是衣等当知亦尔。贪为染著，有贪谓贪之所依。火是能燃，薪是所燃。

这是解释颂中列举的以看待而安立的种种名言。

“如瓶是有支，泥等为彼支”，以瓶子来说，总体的瓶子叫做“有支”，组成瓶子的泥等是它的支分。这两者是看待而立的，不可能脱开泥等独立有一个瓶

子，也不可能脱开瓶子，单独成立为支分的泥等。

“瓶是有德，绀青花纹等是彼之功德”，另外，瓶子又可以叫做“有德”，瓶子上的绀青色花纹等是它的功德。“德”，是指它上面能得到的功德、属性或特征。瓶子叫做有德相者，上面绀青色的花纹等是它的德相。没有脱开瓶子的体，单独存在的瓶子的德相，也没有脱开瓶子的德相，一个没有任何属性、特点的瓶子。

“瓶是所相，鼓腹翻口长项等是彼之能相”，再说，瓶子是所相，鼓出来的瓶腹、翻起来的瓶口和长的瓶颈等是它的能相。“能相”，指能够表现出总体瓶子的各种相状；“所相”，是说由各个部分的相状综合起来，所呈现出的瓶子。没有脱开所展现出的瓶子，单独存在的能表现的鼓腹等，也没有脱开能表现的鼓腹、翻口、长颈等，独自存在的一个所表现物。意思就是，各方面的相状成为表现出总体形相的因素，所以能相和所相也分不开。

“如是衣等当知亦尔”，以瓶子为例，衣服等的各种内外法，应该知道也是这个道理。

“贪为染著，有贪谓贪之所依。火是能燃，薪是所燃”，又说到贪是指染著，有贪是贪的所依，不会离开所依，单独存在能依的贪。同样，火是能燃，薪柴是所燃，这两者也脱不开。

非唯支等是互相观待而立，即因果二法亦是相待而立。

不仅支和有支是互相观待而立的，因和果二法也是如此。

颂曰：

因能生果乃为因 若不生果则非因

果若有因乃得生 当说何先谁从谁

因能生果才称之为因，如果不生果，就不会自己成为因。果需要有因才能生起，没有因也不会出生。像这样，因和果互相观待而有，你说，到底因在前还是果在前？是哪个从哪个而有的？

如果因在先，那么果还没有，又如何观待果而安立为因？既然不成为因，那又如何会从中生果？假如果在先，这时候还没有因，又怎么可能有果？这就看出，因和果互相观待而有，所以哪个都不能独自成立。无论因在先还是果在先，都不合理，也因此，因和果也无有自性。

因果二法，当知亦是要有彼法乃有此法，因果二法皆无自性。若如汝说因果二法有自性者，此二法中为先有因？抑先有果？为先从因生果？抑先从果立因？是故当知因果亦唯假立，相待而有，非自性有，如车。

要知道，因和果二法也是有此法才有彼法的，要互相观待才有，所以，因果二法都没有自性。如果像你所说，因和果二法都有自性的话，那这两法中是先有因，还是先有果？是先从因生果，还是先由果立因呢？如果先有因，然后从因生果，那么有因的时候果没有，又如何观待所生的果而安立为因呢？这样，当处于因位时，它并没有因的自性，又怎么能由它来生果呢？如果说先有果，但没有因的话，果又是从哪里生的呢？

所以要知道，因果法也只是假立，互相观待而有，并不是自性独立而有，如同车的支分和有支一样。意思就是，离开支分没有有支的车，所以有支并非自性有；同样，离开有支的车也无法安立支分，所以支分也不是自性有。或者问：你说支和有支谁在先，谁在后？如果支在先，那有支的车尚且没有，如何安立它为车的支分呢？总体都没有，怎么能说它是部分？如果说有支的车在先，那组成它的支分尚且没有，又如何会有有支呢？因此，互相观待的法都是假有。

复次，若谓因自性能生果者，为与果合而生？为不合而生？颂曰：

若因果合而生果 一故因果应无异

不合因非因无别 离二亦无余可计

其次，如果说以有自性的因产生果的话，那它是与果相合而生果？还是与果不相合而生呢？如果是实法的因和实法的果，那要么是相合，要么是不合。相合，就表示因和果合二为一；不合，就说明因和果是别别分开的二法。

颂文说：如果是因和果相合而生果，那么二者成为一体的缘故，因和果就应该没有差别。意思是因和果合为一体的缘故，就分不出因果来。如果是因和果不相合而生果，那二者就是别别他性，如此一来，因和非因就没有差别。意思是说，因是果以外的他体法，而非因也是果以外的他体法，这样对于果来说，就没有因和非因的差别了。这样，就像非因不能生果那样，因也无法生果。离开了因果相合和不合两种情况，也没有其他情况。因为是两个实法的

话，要么相合，成为一体，要么不合，是无关的他体，再没有第三种情况。由于相合与不合都无法安立由因生果，所以承许因果是实法不合道理。

若谓因与果合而生者，合则成一如江海水合，不可分别此法是因，彼法是果，当云何法由何法生？

如果说因和果是相合而生果的话，那么相合就成了一体，如同江水和海水相合而汇为一体那样。如此一来，在这一性的法上，就不能区分这个是因，那个是果，因为是无二一体的缘故。这样就要回答：到底是哪个法由哪个法生？这就无从安立了。

若不合而生者，如不相合，不生其余非果，如是不合亦应不生此果。或不合而能生，应生一切法。

如果因和果是不相合而生果的话，那就像不相合时，因不会生其他非果的法一样，不相合的话，也应当不生这个果。因为是果和非果他性相同的缘故，既然这个因不会生其他非果的法，那它也不会生这个果。

或者反过来说，如果因和果不相合还能由这个因生这个果，那也应当由这个因生这个果以外的一切法，他性相同的缘故。意思就是，既然是两个他体的法，你说 A 能生 B，那 A 就应该能生自己以外的一切法，因为相对于 A，其他法跟 B 法都是他性的缘故。

其计因果有自性者，离生所生合不合外，复无第三可计。故有自性因定不能生果。

凡是认为因和果有自性，那除开能生与所生相合，跟能生与所生不合这两种情况外，就再没有第三种可能。意思是两个实法的话，要么是分开的两法，要么合而为一，没有第三种情况。所以，有自性的因决定无法生果。

以下是结论：

是故颂曰：

因不生果则无果

若时因不能生果是则无果。

颂曰：

离果则因应无因

安立因法为因者，是以生果为因由。若无有果亦成因者，则因法之为因应无因由。故因果法非有自性。

所以颂中说：如果某时处在因位，因还没有生果，这时就没有果。

又说到：既然还没有果，怎么能安立它是因呢？就像一个女人，还没有孩子的时候，怎么能安立她是母亲呢？没生孩子还能称为母亲是没有道理的。

要知道，安立某个因法是因，是要以它生了果作为因由或理由。如果正处在因位时，没有果还能称之为因，那么因法称为因就没有理由了。由此可以断定，因果法都无有自性。

思考题：

1、众生是怎么流转生死的？

2、“众生恒缘起我执，于彼所上起我所，当知此我由愚痴，不观世许而成立。”

(1) 众生是怎么以我执和我所执起惑造业的？请举例说明。

(2) 在推求我时会出现几种情况？请分别解释。

(3) 凡夫分别缘什么起我执和我所执的？请详细说明。

(4) 有人说：“虽然‘我’毕竟不可得，但仍有身体、感受、财富等法，如此一来，如身体感受苦乐时，苦乐本身存在的缘故，仍然会缘苦乐等起贪嗔之心。因此，瑜伽师即便见到无我，但仍有苦乐等法，所以还是无法破除烦恼，解脱生死。”请对此以理破析。

3、为什么见到我和我所皆空，就能得解脱？

4、以“七相车喻”的推理方式，说明“我”、“我所”（举一具体事例）、“身体”也只是假名，没有实法可得。

5、世间是以什么方式来安立名言的？除了颂中所说的譬喻外，请另举一例详细说明。

6、为什么说因和果二法也是观待而立？如果承许因果二法都有自性，会有什么过失？

汝宗如何？

对方说：你们立的宗义是怎样的？

实师说，我们立的实有因果已经被你们破除，那你们是如何建立因果关系的呢？

颂曰：

此二如幻我无失 世间诸法亦得有

回答有两层：一、因和果这二法如幻，并非实有，所以我宗毫无过失。既然是如幻，真实中了不可得，也就没有因和果合与不合的情况。如果是两个实法，那它们必然落在合与不合两种情况中。但我宗承许因和果都是无自性法，根本得不到。既然不可得，哪里会有这两个法的分离或和合呢？也就是说，对于存在的两个法，才能说它们是合一或者分离，既然得不到，怎么能说相合或者不合呢？所以我宗没有过失。

二、正是由于胜义中无有，所以世俗妄识前有如幻的缘起显现，因此我宗安立从幻因生幻果，而不必观察合与不合。

总之，以诸法是空性故，名言中的一切都可以安立。如果诸法实有，那以因果为代表的任何建立就都不合理了。换句话说，承许诸法是空性的话，世俗中的一切建立全都合理；如果承许诸法实有，那任何名言都无从安立了。

若如他宗，能生所生是有自性，则于彼上此观察转。若如我宗，诸法皆由颠倒遍计而生，自性不生，如同幻事。虽无自性，然是分别境界，如眩翳人所见毛轮，于彼法上不可思惟。故我无有所说过失。

“若如他宗，能生所生是有自性，则于彼上此观察转”，如果像其他实事宗那样，承许能生的因和所生的果都有自性，都是实法，在这种前提下，以上合与不合的观察就可以进行。意思就是，因和果二法实有的缘故，要么是一性，要么是他性，这样就只能是相合而生或者不合而生。但经过观察，合与不合都无法成立，这就破掉了实事宗承许因果是实法的建立。同时说明，如果承许实法，那名言中的一切建立就都无从进行。

“若如我宗，诸法皆由颠倒遍计而生，自性不生，如同幻事”，如果按我们空性宗的承许，诸法都是由颠倒遍计而生，真实中自性不生，如同幻变的事物那样。虽然在观众的错乱识前，似乎有空中的象马等，但真实中并没有自性的象马产生。

“虽无自性，然是分别境界，如眩翳人所见毛轮，于彼法上不可思惟”，这样的话，虽然真实中无自性，然而它成为分别识的境界，就像眩翳人所见的毛发等那样。毛发等虽然真实中了无自性，丝毫不可得，但仍然成为眩翳人眼前的错乱境。因此，对于真实中了无自性，显现如毛发般的因果法，不应该思维合与不合等。

“故我无有所说过失”，所以，我宗没有以上所说的过失。这就知道，承许因果是实法的话，就会招来以上观察所说的过失。但由于我宗承许诸法无自性，离一切戏论，所以无可言说，不可思议，也因此，以上针对因果实法做的合与不合的观察，没办法在这上面运转。

世间不观察所立诸法，亦皆得有，故一切皆成。

从世俗的范畴来说，世间不观察所安立的名言诸法，也都能承许为有，所以一切缘起假法都能成立。

此中他作难云：如观因果为合而生？为不合生？汝亦同犯。颂曰：

能破所破合不合 此过于汝宁非有

这里对方发难说：就如同你们观察因果是相合而生或不合而生那样，你们也犯了同样的过失。

颂文说：能破和所破是相合而破还是不相合而破呢？这么观察的时候，相合也不能破，不相合也不能破，这种过失你宗难道没有吗？既然“破”安立不了，那你宗的能破就破不了我宗的所破，所以我宗安立的因果法就可以成立了。

若谓能破与所破相合而破，过失如前。若谓不合，过亦同前。离此二外，亦无第三可计。如是汝之能破，非有破除所破之功能，由汝能破反被他破，故因果法亦即成立。

这里对方如法炮制，对我宗的“遮破”发难说：你们的遮破是能破与所破相合而破，还是不相合而破？如果承许能破与所破相合而破，就会有前面对我宗说的过失，能破和所破成了一个，这上面分不出两个法，所以破不了。如果说二者是不相合而破，过失也跟前面一样，能破与所破是他性，既然能破不破除其他的所破，同样也不能破除这个所破，同样是他性故。离开了相合和不相合

的情况外，再没有第三种情况。如此一来，你的能破就不具有破除所破的功能，意思是无法安立你的能破能够破除所破。这样的话，你的能破反而被别人破掉了。由此，我宗说的因果法还是可以成立的。

是故颂曰：

汝语唯坏汝自宗 故汝不能破所破

所以说：你们这种说法唯一会破坏你的自宗，所以你们不能破除别宗的所破。

复次颂曰：

自语同犯似能破 无理而谤一切法

故汝非是善士许 汝是无宗破法人

其次，你宗的语言也同样犯了相似能破的过失。像这样，你以相似能破，没有正理地诽谤一切因果等法，这种做法并不是善士所赞许的。而且，你们没有自宗，专门破坏别人的宗，所以你是无宗破法人。

此中自语同犯如前已说。

颂中第一句说的“自语同犯”的过失前面已经说了。

意思就是，你宗指出我宗“以能生无法生所生”的过失，其实，你自己也同样犯了“以能破无法破所破”的过失。就像前面说的，观察能破与所破相合和不合都无法成立。

无理而谤一切法者，汝言：同是不合故非能生。此有何理？如磁石不合，

唯于可能处乃吸引铁，非吸一切。如眼不合，唯见可能处之色，非见一切。如是因虽不合而生果，要可能者乃生，非生一切不合者。

第二句，“无理而谤一切法”，前面你们说到，如果是因和果不相合而生果，那既然因能生与因不相合的他性的果，也就能生一切与因不相合的他性的非果。同样是不相合的他性，因不能生非果的缘故，也就不能生果，或者说不是果的能生，你这么说有什么道理呢？意思是这种说法根本不合理。因为，虽然都是与因不相合的他性法，但是否能由因而生，这上面还是有差别的。也就是说，虽然因能生与自身不合的果，但并不代表能生一切与自身不合的法。

举例说明，“**如磁石不合，唯于可能处乃吸引铁，非吸一切**”，比如，磁石和它之外的铁屑不相合，然而磁石唯一在可能的范围里才吸引铁屑，不会吸引它之外的一切铁屑。“**如眼不合，唯见可能处之色，非见一切**”，又比如，眼根与眼外的色法不合，但它也仅仅在特定条件下，可以见到一定范围内的色法，而不是见一切色。意思就是，不会因为眼根能见眼外不相合的部分色法，就说明眼根能见一切不相合的色法，这里还是有一定的限制条件。

“**如是因虽不合而生果，要可能者乃生，非生一切不合者**”，像这样，虽然是因和果不相合而生果，但需要是可生的果才能从中生起，并不是因能生一切与自身不相合的法。所以不会有你宗所说，应成此因生一切的过失。

如是全无正理谤一切法，故汝非是善士之所许可。

像这样，你宗根本没有正确的理由，而诽谤一切因果法无自性，所以你宗

不是善士所许可的。

复次汝是破法人，不立自宗唯破他宗者，名破法人。汝之观察无自宗，唯破他宗故。

而且，你就是一个破法人。不安立自宗，自己没有任何承许，专门把别人立的宗破掉，就叫做“破法人”。你的观察没有自宗，唯独破除他宗的缘故，所以是破法人。

为答此难。颂曰：

前说能破与所破 为合不合诸过失

谁定有宗乃有过 我无此宗故无失

为了回答对方的问难，中观师以颂说道：前面说的能破与所破相合或不合都有诸多过失，这是谁承许诸法有固定的自性或诸法谛实才会遭到的，而我们根本不立有自性宗，所以没有这种过失。

换句话说，以能破与所破相合和不合的推察方式，是针对承许能破与所破有自性而说的。意思就是，二者有自性才能说合或不合，也就是有两个实法，才能说二者是合而为一，还是分开为二。如果是无自性，两法都找不到，哪里有它们的合与不合呢？就像要有两个人，才能说他们相合或者不合，连两个人都没有的话，怎么会有他们的合或不合呢？

汝云：“自语同犯似能破。”此于我宗不同犯过。何以故？以我宗中，能破所破合亦不破，能破所破不合亦不破，以能破所破俱无自性故，是故不应思惟

合与不合。

你们驳斥说：“你宗的语言也同样犯了相似能破的过失。”意思是，对方认为，你们中观师以能破破除所破，但你们的能破并不是真实能破（指无法破除所破）。因为，以能破破除所破必须有一种破除方式，或者能破和所破相合而破，或者二者不相合而破。然而，相合而破二者就成为一，而分不出能破和所破；如果是不相合而破，那么以能破能够破除自身之外的所破之故，也应当能破除这个所破以外的其他法，因为所破和非所破同样与能破是他性的缘故。因此，就像你宗说我们的能生不能生所生一样，你宗的能破也不能破除所破，你举出的理由也只是相似能破。既然你们破不了我宗，那么仍然按照我宗所说而成立因果法。

中观师说，你们说我宗同犯相似能破，但实际我宗并没有犯同等的过失。为什么呢？因为在我宗里，既不是能破与所破相合而破，也不是能破与所破不相合而破，以能破与所破二者都无自性的缘故，不应思维能破与所破上存在相合或者不合。像前面说的，两个有自性的法才能说是相合或者不合，但我宗的能破和所破全无自性，所以无法安立相合或不合。

如经云：“具寿须菩提，为以生法得无生得？为以无生法得无生得（“无生得”，指无生的所得或者无生之果。前一个“得”是动词，后一个“得”是名词，是所得的意思）？须菩提言：具寿舍利弗，我不许以生法得无生得，亦不许以无生法得无生得。舍利弗言：具寿须菩提，岂无得无证耶？须菩提言：具寿舍利

弗，虽有得有证，然非以二相。具寿舍利弗，若得若证唯是世间名言，预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦唯世间名言，于胜义中无得无证。”

如同佛经里一段须菩提和舍利弗的对话那样，“具寿须菩提，为以生法得无生得？为以无生法得无生得？”舍利弗问：“长老须菩提，是以生法获得无生，还是以无生法获得无生呢？”意思是说，既然要得一个无生法，那就要有一个能得者，这样的话，能得者是有生的法，还是无生的法？或者说是以有生法得到无生，还是以无生法得到无生呢？

“须菩提言：具寿舍利弗，我不许以生法得无生得，亦不许以无生法得无生得。”须菩提回答说：“长老舍利弗，我不承许以有生法得无生，也不承许以无生法得无生。”

“舍利弗言：具寿须菩提，岂无得无证耶？”这时舍利弗说：“长老须菩提，你既不许以生法得，也不许以无生法得，难道这是无得无证吗？”

“须菩提言：具寿舍利弗，虽有得有证，然非以二相。”须菩提回答说：“长老舍利弗，虽然这是有得有证，然而并非以能得所得二边的方式来承许。”意思就是，如果承许有一个得者，而且它是实有的法，那它要么是有生的法，要么是无生的法。因为只要是实法，就必定落在生或无生这相对的二边当中，必须承许其中一种。换句话说，或者是有生的实法得一个无生的实法，或者是以无生的实法得一个无生的实法。但这两种方式都不成立。因为，如果是以有生法得无生法，那既然因是有生的自性，怎么可能以“有生”的因得一个相反

的“无生”的果呢？以无生法得无生法也不成立。因为既然是无生的自性，自身都无有生，怎么可能生一个果呢？

“具寿舍利弗，若得若证唯是世间名言，预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦唯世间名言，于胜义中无得无证。”长老舍利弗，所谓的得或者证，都只是世间名言。意思是胜义中无得无证，安立不了实有的得或者证，所以得和证只是随顺世间的一种说法。不仅如此，所谓的预流、一来、不还、阿罗汉等声闻四果，以及独觉果位，一到十地的大乘菩萨果等，也都只是世间名言，在胜义中无得无证，也就是并非以能所的方式，有一个得者，他得到了什么果。

此谓由犯二边过故，破以生法与无生法得。然彼二法若全无亦不应理，故不观察于世间名言，许有得证。

这里是说，由于这样承许会犯生和无生这二边过失的缘故，因此否认以生法得以及以无生法得。然而，如果说得和证这二法全然没有也不合理，因为会堕在断灭边或者无边上。所以，对于世间名言不做观察，只是随顺世间承许有得有证。

虽然我们会说，证得了无生法、得了无生法忍、悟无生等等，但这只是一种名言说法，不要认为真实有一个能得者，由他证得了实有的无生法，这样就会犯二边的过失。换句话说，如果你认许诸法实有，那它必然有固定的自性。自性有诸多的二边，这里是说不是生就是无生，不会有第三品。这样，如果是

生，自身持有生的自性，就会堕在有边；如果是无生，那它就持有无生的自性，则会堕于无边。如此一来，由于它自身已经固定地住在一个性上，所以再怎么由它得到无生，都无法安立。就像我们常说的，如果承许诸法空性，那一切名言就都可以成立；如你承许诸法实有，那任何名言就都无法安立了。

如是能破所破若合不合虽皆非有，于名言中当知能破破于所破。

像这样，在做胜义范畴里的观察时，能破与所破相合或者不合，虽然都是没有的，（意思是，胜义中能破与所破尚且不可得，哪里有二者的合与不合呢？）然而在名言的范畴里不做观察，应当知道还是可以说以能破破除所破。

复次颂曰：

如日轮有蚀等别 于影像上亦能见

日影合否皆非理 然是名言依缘生

其次颂中说：譬如日轮有被遮蔽等的差别，这种差别在水中的日轮影像上也能见到。但真实中日轮与影像相合或者不合都不合理。然而我们会说，日轮与水和合时会现日影，这就是名言中依于因缘和合而生的现相。

意思就是，诸法在真实中了不可得，但在名言中可以建立依缘而生。这里是说，在真实中，日轮和影像尚且不可得，那么二者相合或不合更是无从安立了。或者说，如果承许日轮和影像是实法，那么二者之间只有相合和不相合两种情况。如果二者相合，由于都是实法的缘故，相合就成了一体，也就分不出哪个是能映现，哪个是所映现。如果二者不合，那就成了别别分开的两法，这样

也应该现别的境相，为什么只现日影呢？同样与日轮是他性的缘故。

如为修饰面容故 影虽不实而有用

如是此因虽非实 能净慧面亦达宗

这里是说如幻的缘起法虽然不实有，然而却有作用。譬如为了修饰面容而照镜子，镜中当即出现了面容的影像，这是因缘和合而现的。虽然影像是观待而生，无有实法可得，然而它确实有作用，也就是可以借助镜中的影像来修饰面容。像这样，能破的因也是观待所破而立，虽然它并非实法，然而在名言中，以这种能破的因可以破除所破，也就是能够清净智慧的面容，而且会由此了达空性的宗义。

如所言影像，都无少法。观与日轮为合而生？为不合而生？虽一切种俱不应理，然由色缘现前，即有影像可见，亦能了知欲知之义。如自性本空之能破，能破于所破。自性本空之正因，能立其所立。不犯二边过失。故言自语同犯过失，不应道理。

首先解释第一颂。譬如说到的日轮影像，完全没有一点实法。观察此影像是与日轮和合而生的，还是不和合而生呢？虽然一切情况都不合理，但由于色法的境缘现前，当即会有影像可见。也能由所现的影像了知想要知道的意义。

像这样，无自性的能破能够破除所破，自性本空的正因也能成立所立。以自性空的缘故，不犯下能和所合与不合的二边过失。意思是说，合与不合这二边的过失，都是由于承许实法而来的，然而我们说的能破是无自性的，所以由

它能够破除所破；能立也是无自性的，所以由它能够建立所立。也就是说，无自性的缘故，这一切缘起都能成立。因此，你们说我们自己的语言也同样犯了二边的过失，是不合道理的。

由慧即面，故名慧面。言净慧面，谓由断除无明，令慧清净。言能者，谓见彼因有斯能力。由于假有者，以彼双关推征，不应道理。故依二边，于中观师若破若答，皆不得便。

这是解释第二颂。这里的“面”指智慧，所以叫做“慧面”。所谓“净慧面”，是说由于断除了无明，而使得智慧清净。“能”字是指，见到这个因有这种能力。也就是以能破的因能够破除戏论，以能立的因可以建立空宗。由于我们说的能立能破等都是假有，因此，你们以双关推理观察我们的能立能破等不合道理。

“双关推征”，是指从二边上推求、证明。如果承许实法，比如遮破，可以说破的方式有相合或不合，由于合与不合都不成立，以这种双关的推理就可以破除对方的能破。但我们承许的是假有，既然是假有，哪里会有二者合而为一，或者别别分开呢？也就是没有合与不合两边。

所以，你依于二边，对于中观师无论是破还是答，都得不到机会。如果是实法，那就必然落在相对二边里。无论是哪一种推理方式，比如从体上观察，那要么是一，要么是多，这叫做“二边”。如果一和多都不成立，也就无法建立它实有。其他像是落在有无二边，能所二边等都是如此。但中观师不承许诸法实有，所以你们以同等的二边推理反破根本得不到机会。

思考题：

- 1、中观师是怎样建立因果关系的？为什么没有合与不合二边的过失？
- 2、实事师是如何以“能破所破合与不合”对中观师妨难的？中观师对此如何回答？
- 3、中观师是如何安立名言中以能破破除所破的？请以喻义结合的方式说明。

如提婆云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于彼欲兴难，毕竟不能申。”

就像圣天菩萨所说：“有边、无边、亦有亦无边、非有非无边这四边宗义都已经寂灭了，对于这样的宗想要兴起问难，是毕竟没有办法的。”

意思就是，如果有承许，或者说有一个宗或所立，那就等于有了一个靶子，这样就可以在它上面去施展观察，从而加以破除。然而我宗如虚空般无所承许，根本不承许诸法是谛实的有，也不承许是谛实的无，也不承许是亦有亦无或非有非无。有、无等四边都是在认许诸法谛实的基础上分出的，而一切戏论都包含在四边中，不会超出四边之外。所以在我宗里，四边都寂灭的缘故，也就离了一切边，或者说离了一切承认。也因此，你的观察无处施展。

《中论》云：“依空问难时，若人欲有答，是则不成答，俱同于所立。”

《中论》说：“中观师在依空性而作问难的时候，如果对方想以承许不空

的能立来做答辩，那这种回答决定不能成立，因为他举出的所有不空的能立都等同所立而无法成立。”

由此亦当说能生因。

由观察能破和所破合与不合的正理，应当了知，也能观察能生因和所生果合与不合而作破斥。

此中有云：“《中论》此时是能生因（能生起果的因），非能显因（能显明所立宗义的因）。合不合难，是能显因，非能生因。故我自语非似能破。”

这里清辩论师说到：“《中论》在此处推论时，说的是能生因，不是能显因。你们观察合或不合的问难，是对能显因说的，不是对能生因说的。所以我的论述不成相似能破。”

此不成答。由说有过之事，他不忍可。如能生因，则能显因，亦有过失。故彼答难不应道理。

月称论师对此评论说：这样答复不成正确的回答。因为说的是具有过失的答复，对方必定不认可。对方会反驳说：如同“承许能生因为实有”有过失那样，承许能显因为有或者是实法，也犯同样的过失。所以这样答复妨难是不合理的。

复次，此为成立《中论》所立宗故，自出能立。他举能破。答彼难时，仅答似破。此亦唯是他人所破。故唯吾之答复最为端严。

而且，清辩论师为了成立《中论》所说无自性宗的缘故，由自方承许而安

立能立的因。这样对方就提出一些能破，答复对方问难的时候，只回答了似能破。因此这也只是他人的所破而已。所以凡是承许有或者是实法，那不管是能显因还是能生因，这两者都犯了合与不合二边推断的过失。如果不承许是有或者实法，就没有这些过失，所以唯一我们的答复最为端严。

复次颂曰：

若能了因是实有 及所了宗有自性

则可配此合等理 非尔故汝唐劬劳

其次颂中说：如果能了知宗义的因是实有的，以及所了知的宗义是有自性的，那可以配合前面说的能立因和所立宗相合或不合等的正理来做观察，也就是观察二者是相合而立还是不合而立。然而我们中观宗的能破和所破以及能立与所立等，都只是随同世俗的一种假说，根本不承许它有自性。也就是说，我宗只是随顺他方，你说了什么，我就按你的承许来而作遮破，并不是自方有什么承许。我们不是实事宗的缘故，你做的这番问难都只是空辛苦一场，徒劳无益。

汝将不净宗之过失，妄为净宗安立，是于我等唐设劬劳都无有益。

你们将不清净的实事宗的过失，无理由地放在清净的无自性宗上，但这样对于我宗来做，都只是白费辛苦，毫无作用。

如破眩翳人所见发等一性多性，圆形黑色等，于无翳人都无妨害。

譬如，破除眩翳人所见到的毛发等，是一的自性，还是多的自性，是圆形

的自性，或者黑色的自性等，这些对于无翳人来说都毫无妨害。

意思就是，只有眩翳人由于执著毛发实有，才会在毛发上安立是一、是多、是黑、是圆等，有这种执著的缘故，可以对他进行破斥。然而无翳人并不承许有毛发，所以破毛发的那些道理对于无翳人并无妨害。同样，合与不合等二边的破斥，是针对承许诸法实有的实事宗进行的。他们承许万法有自性的缘故，所以可以观察是相合还是不合的方式，或者有这样那样的自性等，这些是否合理。然而我们是无自性宗，不承许诸法有自性，因此，以观察合或不合等方式做的这番破斥对我宗毫无妨碍。

如是观察无自性之因果，汝执二边而破亦无妨难。故汝所立，眼及磁石等喻虽不相合，而有作用，亦应破除，以彼犯过亦相等故。

像这样，观察无自性的因果时，由于我宗认为因果皆无自性，真实中了不可得，世俗中依缘起假立，如此一来，你宗虽然执著合与不合二边来破除，但对于我宗而言没有任何妨害。然而你宗所立的眼根与色境以及磁石与铁等的譬喻，讲到二者虽不相合，但仍然有作用，这就应当破除，因为这种有自性的承许犯了相同的二边过失的缘故。

我们说，按你宗观点，如果因与果二者不相合，还能由一者生另一者的话，那就应该生自身之外的一切法。你们说，不会有生一切的过失，因为就像眼根和色境，虽然不相合，但眼根只见一定范围内的色法，而不是见一切色。磁石吸铁也是只吸引一定范围内的铁屑，不是吸一切铁屑。但是，由于你们承

许诸法实有，比如磁石是实法，铁屑也是实法，二者不相合而有作用，这样就决定要被破除。因为，如果两个别别无关的他性法还会有作用，那就应该对其他一切法都有作用。

汝今弃舍无自性之正道，爱著恶分别之斜径，分别臆造，障蔽真道，汝何用此大劬劳为？

你们实师舍弃了无自性的正道（指诸法空性的正道），以爱著诸法实有的恶分别的斜径，如是分别、编造，障蔽了真如实相之道。你们为何要用这么大的辛苦，来维护这种不正确的宗呢？

复次颂曰：

易达诸法无自性 难使他知有自性

汝复以恶分别网 何为于此恼世间

其次中观师又说：诸法无自性容易了达，因为可以举出很多同等的譬喻，但诸法有自性，就难以使他人了知了，因为根本举不出同等的譬喻。世间人已经被烦恼恶分别网所缠缚，你为什么还要在这上面加很多恶分别丝，去恼乱世人，把他缠死在里面呢？

如以自宗极成梦幻等喻，能使通达世间诸法皆无自性。若令了知诸法有性，则非易事，以无共许喻故。以是我能破一切难，无人能答。

如果以自宗极成的梦幻等譬喻，就能使得学人通达世间诸法都无有自性。但反过来，如果要使得人们了知诸法有自性，这就不是件容易的事了，或者说

根本无法做到，因为没有自他共许的譬喻的缘故。意思是说，如果要成立诸法有自性，那就必须拿出一个同类的譬喻来，或者举一个能成立的事例，但实际上根本举不出任何例子，凡是你所举出的例子，在观察下都成了无自性。由于这个缘故，我们中观宗能够破除一切妨难，而没有人能够答辩。

是谁使汝故恼世间？诸世间人如蚕作茧，已为烦恼恶分别茧之所缠缚，汝今何为，复于其上，更以恶分别丝结成坚网，周匝遍绕故恼世间。汝应弃此妄诤。

是谁让你故意这么恼乱世间的呢？那些世间众生就像蚕一样，已经被从自己口中吐出的一丝一丝的烦恼和恶分别结成的茧，紧紧地缠绕在里面了。你现在为什么还要在具缚众生的心上，再以执著实有的恶分别丝，结成非常坚固的戏论网，一圈一圈地整个缠绕在众生心上，这样来恼乱世间呢？我们知道，众生自身的俱生烦恼很多，如果再学一些实事宗的观点，那他还会起各种各样的实有戏论，这样在他的心上，就好像密密麻麻地缠绕了一张恶分别的坚固之网一样，到哪一天才能得到解脱呢？所以，无论是为自己还是他人，你都应该舍弃这种虚妄的争辩。

一切诸法如同影像，既无自相，亦无共相，岂有现量或比量耶？此中唯一现量，谓一切智智。

一切法就像影像一样，不观察时似乎有一种相，但真正观察时什么也得不到，既然没有自相，也没有共相，又哪里有现量或比量能够真正见知或推知到

它呢？这里照见了万法实相的唯一现量就是佛的一切智智。

意思就是，由于诸法无有自性，离了一切戏论，所以没有任何可承认的。也因此，不必说我现见到了什么，或者在这上面以正理推出了什么。其实在真实中，我们的现量和比量都是错乱的。

复次颂曰：

了知上说余破已 重破外答合等难

云何而是破法人 由此当知余能破

其次颂中说：了知了前面说的观察因和果合与不合的能破之后；再次破除外人为了回辩而说的“能破和所破合与不合”等的问难；由于空性中一无所得，怎么能说我们是破坏他宗的破法人呢？以这三句归纳而说的道理，应当了知此外其他能破的正理。

前安立缘起，及安立假设，破除他宗所余能破，善了知己，进观因果为相合生，为不合生。外人为答此难，所说道理，则应重破。

先前我们安立了果观待因而生的缘起，以及安立了依于诸蕴而假立“我”等，这样破除了他宗后剩余的能破，也就是因和果合与不合而生的这种破二边的正理，对此善加了知后，进而以此理观察他宗所说的因果建立，也就是因和果是相合而生，还是不合而生。外人为了答复这种问难，又以同等的方式对中观宗发难说，你宗以能破破除所破，是二者相合而破，还是不合而破？同样是合与不合都不成立，所以你宗的能破也不成立。既然能破不成为真实能破，那

我宗立的因果法仍然可以成立。对于他宗所说的道理，我宗应该再次予以破除。

《中论》所说，唯遣分别，吾前已说。《中论》宁有破法之过？我此中亦非破他宗，以无可破性故。故我岂是破法之人？

《中论》里说到的各种理门，目的唯一是遣除众生的虚妄分别，这一点我在前面已经说过了（即“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，《中论》哪里会有破坏正法的过失呢？同样，我在这里也不是专门要破除他宗，因为在空性中一无所得，根本没有什么可破性的缘故。所以我哪里是破法之人呢？

所谓“破法人”，是指那些为了维护自宗，专门破坏他宗的人。他们会认为，实有一个他宗可破。但在我宗，一切法都是空性，没有任何实法，所以根本没有可破的法。或者说，如果真实中有一法可得，那么我把它破除了，可以说我破坏了真实有的法。但真实中无一法可得，又怎么能说我破坏了实有的法呢？另外，你所说的“破”，是指破了一个对象，这又要自方有一种承许，再去破除与自宗不符的他宗。而我们自方没有任何承许，只是随顺他方而破，也就是随着他方的承许，再以他方应成的正理来做破除，从而把对方从邪分别中救拔出来。

又汝所立此相，由何能成正相？有谁不立自宗唯破他宗。故此破法人相，毕竟非理。

另外，你所安立的这种破法人的法相，是以什么来成立它是正确的法相呢？有谁不安立自宗，唯一地破除他宗呢？（意思是如果有人不立自宗，唯一破除他宗，那可以安立他是破法人，但实际上并没有这样的人。对于中观师的遮破方式前面已经解释过了。）所以，破法人的法相是毕竟不合理的。

如是等余能破即由此宗而当了知。

像这样，其余的能破也应当由这个无自性宗而了知。

始从“彼非彼生岂从他”至“观察速当得解脱”明法无我。次从“慧见烦恼诸过患”直至此颂，明人无我。

从最开始的“彼从彼生岂从他”，一直到“观察速当得解脱”这期间阐明了法无我。接着从“慧见烦恼诸过患”，一直到此颂之间，阐明了人无我。

今当宣说空性差别。颂曰：

无我为度生 由人法分二

略说无我有二：谓法无我与人无我。

现在要宣说空性的差别。颂中说：诸法无我或无自性，为了度脱众生的缘故，依于众生的根性、意乐差别，在无别的空性上，由空基补特伽罗和法的差别，而分成补特伽罗无我和法无我两种。因此略说有二种无我——法无我和人无我。

我们知道，空的体性一味无别，没有两个，为什么这里说有种种空性的差别呢？其实，这种差别并非空性体性上的差别，而是就空的基或空的事上安立

的。由于空的事有种种，也就是在众生的妄识前有此法彼法等各种各样的显现，所以说到此法空、彼法空，在名言上安立种种空的差别。比如此空、彼空、内空、外空、人空、法空等，经中也宣说了二空、四空、十六空、二十空等，这些都叫做空性的差别。这就好比虚空没有两个，然而可以说碗里的虚空、盆子里的虚空、房间里的虚空等等，这唯一是由假立虚空的住所而安立的。

何故演说二种无我？

曰：“为度生”。谓佛世尊为欲度脱诸众生故，说二无我。其中为度声闻独觉故，说人无我。为度菩萨证得一切种智故，说二无我。

有人问：“为什么要演说二种无我的教法呢？”

回答：“为度生故”。意思是，佛世尊为了度脱各类众生的缘故，而宣说了二种无我。其中为了度脱声闻独觉种性的众生，宣说了人无我。为了度脱菩萨种性的众生，使他证得一切种智的缘故，而演说了人法二无我。

也就是说，小乘行人主要想求得自己从生死中解脱，而解脱生死的主要障碍是烦恼障，烦恼障又来源于人我执，所以为了度脱这一类人，佛着重演说了人无我。还有一类菩萨根性的人，他们想证得一切种智，而障碍一切种智的是三轮分别的所知障，这来源于法我执，所以对于菩萨根性者，佛演说了二无我的教法。

声闻独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界

所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。

虽然声闻独觉也能见到部分的缘起缘性。比如独觉见到十二缘起，知道众生在生死中流转，只是以前前为因而生起后后，也就是从无明乃至老死之间的十二有支，都是因缘所生法，只是缘起性。这就了解了一分的缘起。但由于他们在法无我上没有圆满修习，只有断除三界所摄烦恼的方便，所以只能安立他们圆满修习了人无我空义。

颂曰：

佛复依所化 分别说多种

由所化众生有种种意乐，即此二种无我，佛复分别演说多种。

由于所化众生有种种意乐，有的喜欢详细，有的喜欢简略，有的有这种耽著，有的有那种实执，所以在人法二种无我中，佛又分别演说了多种差别。

颂曰：

如是广宣说 十六空性已

复略说为四 亦许是大乘

经云：“复次善现！菩萨摩訶萨，大乘相者，谓内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、无性自性空。”如是广说十六空已。又云：“复次善现！有性由有性空，无性由无性空，自性由自性空，他性由他性空。”复说四空。又说此诸空性名为大乘。

佛在《般若经》中说：大乘的不共相，就是指内空等的十六空。这样在广说了十六空之后，又说到有性空、无性空、自性空、他性空这四种空。而且说这些空性就称为大乘。

若空不空，都无少法。如是诸行，唯由所化众生增上，随世俗说，如说色等。

无论空或者不空，实际都无有少许实法可得。这一切法仅仅是由于所化众生的缘故，随顺世俗他方而说，譬如说色等那样。

蕴、界、处所摄的色等法，并非在自方前承许为有，然而由于众生虚妄心识前有的缘故，佛也说有蕴、界、处。同样，并非在佛前有空与不空等的实法可得，只是由于所化众生的缘故，随顺世俗而说有种种空。

《中论》云：“若有不空法，则应有空法，实无不空法，何得有空法。空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。”

《中论》说：“如果有不空的实法，那应当有与之相对的空实法，然而实际上并没有不空的法，这样哪里有一个独立的空法呢？所谓空，是观待不空而立的，既然不空得不到，那空也就没有。因此，不可说是空，也不可说是非空，也不可说是亦空亦不空或者非空非不空。这一切的说法只是以假名而说的。”

此中且说内空。

在十六空当中首先说内空。

颂曰：

由本性尔故 眼由眼性空

如是耳鼻舌 身及意亦尔

非常非坏故 眼等内六法

所有无自性 是名为内空

由于本性如此的缘故，眼是由眼自体而空。同样，耳、鼻、舌、身以及意等也都是如此，都是以自体而空。由于非常非断的缘故，眼等内六法这一切都无有自性，因此称为“内法空”。

经云：“云何内空？内为内法，即是眼耳鼻舌身意，当知此中眼由眼空，非常非坏。何以故？本性尔故。”

《般若经》中说：“什么是‘内空’呢？内是内法，指眼、耳、鼻、舌、身、意这六法。这里以眼为例，应当知道眼是由眼自体而空，也就是无自性，它既不是常住，也不是断坏。为什么呢？本性如此的缘故。”

此中常者谓不舍本性。此复暂住即灭，非全坏故。此谓若法有自性，则应是常，或永失坏。

颂中说的“常”，是指不舍自性，即常住不灭。这里说的内法，只是暂时安住，随后就灭尽，所以不是常；并非全然断灭的缘故，也就不是断。意思是说，如果一个法有自性，那它就应该是常住或者永远失坏。（如果它有自性，那它要么是有的自性，常住不灭，要么是无的自性，永远不存在，这样就必然

落在常、断两边当中。然而以它无自性的缘故，因此非断非常。)

《中论》云：“性从因缘出，是事则不然，性从因缘出，即名为作法，性若有作者，云何有此义，性名为无作，不待异法成。”

《中论》中说：“自性或本性从因缘出生，这种事是不会成立的，如果性是从因缘所出，那它就叫因缘所作法，性如果是因缘所作的，又怎么会有本性的意思呢？性就是非造作的意思，指万法的本性就是如此，不是观待因缘而造出它的，或者说并非观待其他法而成。”

意思是说，自性与观待他完全相违。如果是观待因缘而有，就成了缘聚则有，缘散则无，也就不会是不观待他而自成的本性。

论师论中所说差别行相，如是本性，论师许有耶？

有人提问：“龙树菩萨在《中论》中说到了“自性非从因缘生”等的差别行相，对于这样子的自性，龙树菩萨承许有吗？”

曰：如薄伽梵说：“若佛出世若不出世，诸法法性恒常安住。”所说法性可许是有。

回答：“如同世尊在经中所说，无论佛出世还是不出世，诸法的法性恒时是这样安住的。因此，所说的法性可以承许为有。”

此法性为何等？

继续问：“这个法性指什么呢？”

曰：即眼等之本性。

回答：“就是这些眼等诸法的本性。”

眼等本性为何？

又问：“眼等的本性是什么呢？”

曰：谓不造作，不观待他，离无明翳慧所通达之本性。

回答：“这是指并非造作，不观待他而有，远离无明眩翳的智慧所通达的本性。”

此性有耶？

问：“这个本性真的有吗？”

曰：谁云此无？此若无者，诸菩萨众复为何义，修学波罗蜜多道？然诸菩萨实为通达此法性故，如是勤修百千难行。

回答：“谁说这个本性没有？如果它没有，那菩萨众为了什么，而修学波罗蜜多之道呢？然而诸菩萨们实际就是为了通达这个法性的缘故，而这般精勤修习百千难行的。”换句话说，菩萨们既然为了证得这个本性而精勤修行，如果它没有，那做这些勤修就成了毫无意义，但事实并非如此。

如经云：“善男子，当知胜义，不生、不灭、不住、不来、不去。非诸文字所能诠表，非诸文字所能解说，非诸戏论所能觉了。善男子，当知胜义，不可言说，唯是圣智各别内证。³⁵”

如同佛在《宝雨经》中所说：“善男子，要知道胜义没有新生，也没有断

³⁵ 《佛说宝雨经》（达摩流支译）：“善男子！以胜义谛不生、不灭、不坏，无入、无出，超过言路，非文字取故，非戏论证故，不可言说，湛然寂静，为诸圣者自内所证。”

灭，没有能住所住的安住，也没有从彼处到此处来，也没有从此处往彼处去。胜义不是各种文字所能诠表的，也不是依语言能够说到它，也不是戏论心所能觉知到的。善男子，要知道胜义不可言说，它超过了言说的范畴。通过言说根本得不到它，因为它并非言说的境。它唯一是圣者智慧各别内证的行境。”其他经中也说：“凡有言说，皆成戏论”。

“善男子，当知胜义，若佛出世，若不出世。为何义故，诸菩萨众，剃除须发，披著法服，知家非家，正信出家。既出家已，复为证得此法性故，勤发精进，如救头燃，安住不坏。善男子，若无胜义，则修梵行，徒劳无益。诸佛出世亦无有益。由有胜义，故诸菩萨名胜义善巧。”³⁶”

“善男子，要知道无论佛出世或不出世，胜义都是原本就有的实相。否则为了哪种义利，诸菩萨众剃除须发，穿着法衣，知道世俗的家不是家后，以正信而出家呢？而且出家之后，仍然为了证得法性的缘故，而发起精进，如救头燃般，安住不坏，不离于法。善男子，如果没有胜义的话，那菩萨众修持这些梵行等，完全成了徒劳无益。同样，诸佛出世说法也成了毫无利益。然而由于有胜义，所以诸菩萨众依止佛法，勤修正行，之后能够了达胜义，而称为‘胜义善巧’。”

相反，其他世俗凡夫由于没有以正信出家，没有为了证取法性而勤发精

³⁶ 《佛说宝雨经》（达摩流支译）：“善男子！以诸如来若有出现、若不出现，其胜义理常住不坏。为是义故，菩萨剃除须发，身服袈裟，心生正信，远离于家，趣于非家，是名出家。得出家已，精勤修习，如头系缯彩为火所烧，无暇救火，专求胜义。若无胜义则梵行唐捐，诸佛出世亦无义利。善男子！由有胜义故，诸菩萨于此法中能得善巧。”

进，所以他们对于胜义不善巧。换句话说，凡夫对于胜义愚昧，圣者对于胜义了达，如果没有胜义，怎么会有圣凡的区分呢？又怎么有诸佛出世证果，之后为众生宣说真实义呢？又怎么有众生依法而勤修呢？这一切都成了无意义。但实际并非如此。

外曰：噫！既不许少法是有自性，忽许无所造作，不待他成之本性，汝诚可谓自相违者。

外人讥笑说：“噫！你前面既然不承许任何法有自性，现在忽然自己又承许无所造作、不待他法而成的本性，你实在是个自语相违、自相矛盾的人。”意思是，前面不许任何法有自性，这里却说有不待他法、无所造作、本自现成的本性，你这样不是自相矛盾吗？

答曰：是汝未了《中论》意趣。此中意趣，谓若愚夫所取眼等缘起自性，即是彼等本性者，则修梵行徒劳无益。由彼非是眼本性故，为见此性而修梵行，则成有益。

中观师回答：“这只是你不明了《中论》的意趣而已。《中论》的意趣是说，如果凡夫所取的眼等因缘所生法的自性，就是彼等法的本性，那么修持梵行就徒劳无益了。由于这些缘起显现并不是眼等诸法本性的缘故，为了见到它们的本性而修持梵行，就很有利益。”

意思是说，如果凡夫妄识所取的一切法，它们的自性就是按照显现这样存在的话，那由于每个人都能见到有柱子、有眼睛、有身体等的缘故，也就不必

要修行，见到这些显现就已经证得诸法的本性了，这样修持梵行等就成了徒劳无益。但实际上，只有通过修持梵行等，精勤取证胜义，最终才能证得诸法本性，所以说修行等是有利益的。

此复我待世俗谛故，说不造作，不待他成。若性非是愚夫所见，说名本性则应道理。

其次，我是看待世俗谛的缘故，说有不是因缘造作，不观待他法而成的“本性”。意思是说，一切世俗显现都是依缘而有，依他而生，所以都是虚妄，那么相对于这些虚妄的世俗显现，就有不是因缘造作而有，不是观待他法而成的，这就叫做本性。

如果这个本性不是愚夫的妄识所见，那说它是本性就是合理的。但如果说，万法的本性是如同显现般的体性，也就是凡夫所见的各种青白赤黄、长短方圆、过现未来、东南西北、根身器界等的法，那就不合理了。因为，这些世俗缘起法依他而有的缘故，都没有自性，所以必须通过修行才能证得它的本性

唯此非胜义事，亦非无事，以此本性即寂灭故。又此本性，非唯论师许有，亦能令他受许此义，故立此本性为二极成。

仅以这些相来说，并不是胜义中的实事，但胜义中也并非如石女儿般无事，因为胜义本性就是寂灭的缘故。而且，对于这个本性，不但论师们承许为有，也能使得他人接受、承认此义，所以，把这个本性立为世间极成和道理极成。

有说热等为火等本性，如彼所说毕竟非理。由是缘起，即造作故，有所待故。以有彼故，则说无造，不待他成，不应道理。此中谓无胜执性故，于世俗中如义成立故。

有人说热等就是火等的本性，像他这样说毕竟不合理。因为热等是因缘所起的法，观待因缘造作的缘故，有所观待的缘故（所以不是独立自成，也因此绝对不是本性）。

由于热等是因缘和合而有的缘故，那么你说热等不由因缘造作、不观待他法而成，这就不合道理。意思是说，热等虽然是世俗中火的体性，但它并不是胜义的本性，因为热等也是观待而有的缘故，而本性不观待其他，是本自而有的，所以，一切观待而成的都是虚妄的相，不是本性。

这里并没有实执所著的这些境相、事物等的缘故，只是在世俗中由因缘造作、观待他而成的缘故，这仅是在世俗中如同诸法的显现般而成立，譬如火成立为热性，水成立为湿性等。

广辨已了，当说正义。此中言眼等由眼等性空者，显自性空。非说眼等由离内作者故空，亦非由二取性空，谓由此一法无彼一法，说名为空。

以上很广的辨答已经结束，现在要宣说内法空的本义。这里说的眼等由眼等性空，是显示自性空，或自体空，或当体空，简称为“自空”。这并不是说眼等由于远离了内的作者而空，也不是说眼等由于远离了分离的能所二取性而空，所谓的由这个法上没有那个法而说为空，这里并不是这样。

意思是说，这里说到的空，都是指自空。譬如眼空，就是指眼的自体是空，不是说在眼上面没有补特伽罗的作者，而眼自身不空，也不是说在眼等的依他起法上面，没有分离的二取，而称之为空，这是直接说眼自体是空。

思考题：

- 1、为什么二边推理等观察无法妨害到中观宗的破和立？
- 2、为什么说诸法无自性易达，诸法有自性难知？这说明了什么道理？既然如此，为什么世人都认为诸法有自性？
- 3、什么是“破法人”？为什么说实事师所安立的破法人法相不成立？为什么中观师不是破法人？
- 4、“无我为度生，由人法分二。佛复依所化，分别说多种。”
 - (1) 宣说空性的差别有何必要？
 - (2) 空性有哪些差别？
 - (3) 既然空的体性无二，为什么还说有空性的差别呢？
- 5、什么是“内空”？
- 6、“由本性尔故，眼由眼性空”。
 - (1) 什么是“本性”？
 - (2) “眼由眼性空”指什么？
 - (3) 本性到底有还是没有？请从观待世俗谛与真实义这两方面具体解

释。

此中外空。颂曰：

由本性尔故 色由色性空

声香味及触 并诸法亦尔

色等无自性 是名为外空

其次说到外空。颂中说：由于本性如此的缘故，形色、显色等色尘，由它自身的体性而空，其他声尘、香尘、味尘、触尘以及各种法尘也一样，这一切色等外法都无有自性，这就称为外空。

经云：“云何外空？外谓外法，即是色等。色由色空，乃至法由法空。”如前“非常非坏，本性尔故。”等广说义，遍入下释——空中。

《般若经》说：“什么是‘外空’呢？外是外法，指色、声、香、味、触、法外六处。这也是色由色当体空，乃至法由法当体空。”跟前面解释的“非常非坏，本性尔故”等一样，那些广说的意义也都要放到这里和以下解释的每一种空当中，即每一种空既不是常，也不是断，本性就是如此的。

颂曰：

二分无自性 是名内外空

经云：“内外诸法，无内外法自性，名内外空。”

《般若经》说：“内外诸法，都没有内外法的自性，以自体而空，叫做内外

空。”

“内外法”，《大智度论》中解释为内外十二处，另有一种解释是指根身，因为它处于外色等和内眼等的中间，所以叫做内外法。

颂曰：

诸法无自性 智者说名空

复说此空性 由空自性空

空性之空性 即说名空空

为除执法者 执空故宣说

由于诸法无自性，智者就对此安立“空”的名字，之后又说这个空性，也是由它自体而空，对于空性的空性，就称之为“空空”。为了遣除执著诸法的人，把空性执为实法的缘故，再度宣说空性也是空的。

众生首先执著一切法实有，为遣除这种实执，智者说一切法都无自性，是空性，然而在听说“空性”后，又认为有个“空性”的实法，为了遣除这个执著，又说空性也是空的。

经云：“云何空空？空谓一切法空，此空复由空空，是名空空。”有执空性为实法者，为破彼等执空法故，说此空空。如云：“为破诸分别，故说甘露空，若复执著空，佛说极可呵。”

《般若经》说：“什么是‘空空’呢？空是指一切法空，这个空也是由它自体而空，所以叫做空空。”有人听到空性时，执著空性是个实法，为了破除他们

执著空法的缘故，而宣说了空空。如龙树菩萨所说：“为了破除众生的各种虚妄分别，佛宣说了甘露空性，如果有人学空性后，又执著空为实法的话，佛说这是极应呵责的。”

颂曰：

由能遍一切 情器世间故

无量喻无边 故方名为大

首先解释什么是“大”。大指十方。由于十方能周遍一切情器世界的缘故，以及它无量无边的缘故，所以称十方为“大”。

离十方外，别无有情世间，及器世间，由方能遍一切众生（这是广义词，指众缘所生的情器世间），故名为大。由遍十方而修慈无量等，十方即是无量之喻，由无边际，故亦名大。

称方为“大”有两个原因：一、离开了四方、四隅、上下等十方外，没有其他的有情世间和器世间，由于方能够周遍一切情器世间，所以称为大。二、由于修慈等四无量心时，是遍缘十方世界的有情而修，即因为所缘无量，而称为四无量心，所以，“十方”就是无量的譬喻（指所缘境像十方一样无有限量，以“十方”作为表达无量的譬喻）。由于十方没有限量、边际的缘故，因此也称之为大。

颂曰：

由是十方处 由十方性空

是名为大空 为除大执说

由于十方处所，以它的自体而空，所以叫做大空。这是为了遣除执著大或方为实有而宣说的。

经云：“云何大空？谓东方由东方空。”有执十方无量，于十方上起实大执，为除彼执，说此大空。如胜论派执方为实。

《般若经》说：“什么是‘大空’呢？就是东方由东方自体而空等等。”有人执著十方无量无边、广大无际，在十方上起实有“大”的执著，认为十方是实有的大，为了遣除他的妄执而宣说大空。比如胜论外道等执著方为实法。

颂曰：

由是胜所为 涅槃名胜义

彼由彼性空 是名胜义空

为除执法者 执涅槃实有

故知胜义者 宣说胜义空

由于是殊胜的所为或所知，所以涅槃又称为胜义。胜义是由它自体而空（不是其他法空而涅槃不空，而是涅槃当体即空），所以叫做胜义空。为了遣除执法者执著胜义实有，所以了知胜义的佛陀宣说了胜义空。

经云：“云何胜义空？胜义谓涅槃。当知此中涅槃由涅槃空。”有执涅槃为实法者，为除彼执，故说此空。义谓所为句，或所知句。

《般若经》说：“什么是‘胜义空’呢？胜义就是涅槃。要知道，这里涅槃就

是由涅槃自体空。”有人执著涅槃是实法，为了遣除他的实执，所以宣说胜义空。“胜义”的“义”字，指所为或所知，即胜义是最殊胜的所求之果或是最殊胜的所知。

颂曰：

三界从缘生 故说名有为

彼由彼性空 说名有为空

三界中的诸法，都是从惑业的因缘所生，因此说是有为法（有漏有为法）。有为法就是由有为法自体空，所以叫做有为空。

经云：“云何有为空？有为谓三界。当知此中欲界由欲界空。”

《般若经》说：“什么是‘有为空’呢？有为指欲界、色界、无色界。要知道，这里欲界就是由欲界自体空（色界也是由色界自体空，无色界也是由无色界自体空）。”三界里的任何法都是正显现时当体即空。

颂曰：

若无生住灭 是法名无为

彼由彼性空 说名无为空

凡是因缘和合的法，缘聚则生，缘续则住，缘散即灭，这就是有为法的三法相。与它相对的，如果没有生、住、灭，这样的法叫做无为法。既然无为法是观待有为法安立的，没有有为法，就无法安立相对的无为法，也说不出这个名称，所以无为法也是假立，由它自己的体性而空，这就叫无为空。

言由彼者谓由无为。经云：“云何无为空？无为谓无生、无灭、无住、无异。当知此中无为由无为空。”

颂中说的“由彼”指由无为法自体。《般若经》中说：“什么是‘无为空’呢？无为就是无生、无住、无异、无灭的法。要知道，这里无为法是由无为法自体而空，并非有一个实有的无为法。”

颂曰：

若法无究竟 说名为毕竟

彼由彼性空 是为毕竟空

“究竟”指边，即常边、断边、有边、无边等，如果诸法没有常断等任何二边，就叫做“毕竟”。毕竟是由它自体而空，这就是毕竟空。

经云：“云何毕竟空？究竟谓常究竟断究竟，若法究竟不可得，是名毕竟。当知此中毕竟由毕竟空。”

《般若经》说：“什么是‘毕竟空’呢？究竟指常究竟、断究竟等，如果诸法的究竟或边不可得，就叫做毕竟。要知道，这里毕竟是由毕竟空自体空。”意思是说，“毕竟”这个概念唯一观待诸法而安立，所谓的此毕竟、彼毕竟等。以此法、彼法不可得故，“毕竟”也就不可得，所以毕竟不是有独立自体的实法。

颂曰：

由无初后际 故说此生死

名无初后际 三有无去来

如梦自性离 故大论说彼

名为无初际 及无后际空

由于没有初际和后际，所以生死叫做无初后际。三有并无实法，也就无去无来，如梦境般无有自性，因此，《大智度论》中说，这叫做无初际和无后际空。

经云：“云何无际空？若法初后不可得，则无中间。若法初后中间俱不可得，即无去来。当知此中初后中间，由初后中间空，非常非坏。”初谓初际，后谓后际。

《般若经》说：“什么是‘无际空’呢？如果一个法初和后都不可得，也就没有中间（中间是相对初、后安立的，既然没有初和后，也就没有中间）。如果一个法初际、后际以及中间都不可得，那就没有去来（从过去到现在叫做来，从现在到未来叫做去，既然初、中、后三际都没有，也就没有来和去）。要知道，这里的初中后是由初中后自体而空，既没有常，也没有断。”这里的“初”，指最初的边际，“后”，指最后的边际。

思考题：

1、“诸法无自性，智者说名空，复说此空性，由空自性空。空性之空性，即说名空空，为除执法者，执空故宣说。”

(1) 什么是“空空”？

(2) 前后两个“空”字分别指什么？应如何理解？

(3) 宣说空空的必要是什么？

(4) 既然为了破除执著实有而宣说空性，又说这个空性也是空，如此一来，为了破实有而说的空性，是否因“空”而成了无意义？为什么？

2、为什么称十方为“大”？众生是怎么执著“大”的？什么说“大”是空性？

3、什么是胜义空？既然它是空性，我们是否有必要求取胜义？对此应如何理解？

颂曰：

散谓有可放 及有可弃舍

无散谓无放 都无可弃舍

即彼无散法 由无散性空

由本性尔故 说名无散空

经云：“云何无散空？散谓可放可弃可舍。当知此中无散由无散空。”散谓有可舍，无散谓全无可舍。

《般若经》说：“什么是‘无散空’呢？散是指可以放出去，可以弃舍的法。要知道，这里的无散是由无散自体空，所以叫做无散空。”“散”，指可以舍弃的法，“无散”，即不可舍弃之法，指大乘法。从最开始到无余涅槃之间的大乘广大善法，是行人必须修持的，不能舍弃，所以叫做“无散”。

颂曰：

有为等法性 都非诸声闻

独觉与菩萨 如来之所作

故有为等性 说名为本性

彼由彼性空 是为本性空

有为法等的法性，根本不是声闻、独觉或者菩萨、佛所造作的，所以有为法等的自性，叫做本性。然而本性只是相对于造作安立的名字，并非有一个本性的实法，所以本性也是由本性自体空，这就是本性空。

经云：“云何本性空？谓诸法本性，无作、无为，非声闻作。”

《般若经》说：“什么是‘本性空’呢？诸法的本性，不是任何因缘造作出来的，也不是声闻造作的（也不是独觉、菩萨、佛造出来的，因此称为本性，它的空性叫做本性空）。”

颂曰：

十八界六触 彼所生六受

若有色无色 有为无为法

如是一切法 由彼性离空

此是一切法空。经云：“云何一切法空？一切法谓有为无为。”十八界谓内六处，外六处，六识身。六触，谓眼和合触，至意和合触。由触为缘所生六受。此中一切法由一切法空。

这是说一切法空。《般若经》说：“什么是‘一切法空’呢？一切法指有为法和无为法。（这一切法也是由自体而空，就叫做一切法空。）”这其中的十八界，指眼根等内六处、色等外六处和眼识等六识身。（身是积聚的意思。）“触”，指根境识三者和合，六触，是说眼根、色境等三和合触，乃至意根、法尘等三和合触。以触为缘，所生起的是六受。这里的十八界、六触、六受以及一切有为法、无为法都无有自性，以自体而空。

以下解释自相空。

颂曰：

变碍等无性 是为自相空

何为色等自相，为广说故。

从色法到一切种智之间，都有各自的法相。“变碍”指五根、五境等色法，这些色法都以变碍为相，“等”字摄其余一切法。这一切自相都无有自性，称为自相空。

什么是色法等的自相呢？为了广说的缘故，以下列举色法到一切种智之间诸法的自相。这些自相也都以自体而空。

以下广释分为三段：（一）因法自相；（二）道法自相；（三）果法自相。

（一）因法自相

颂曰：

色相谓变碍 受是领纳性

想谓能取像 行即能造作

各别了知境 是为识自相

色法的自相是变碍。“变”，指随时间的迁流而变异，有渐次积聚、散坏以及生长、转变等相。“碍”，指空间上互为质碍，也就是它本身有质量，并且与其他色法相互障碍，即两个色法不能同时占据同一空间，任何一个色法都会障碍其他色法。

受的自相是领纳，即根境识三和合，而分别非可意境、可意境和中庸境，产生的苦、乐、舍三种受。

想的自相是于境取像，能取长短、方圆、男女、老少、美丑、一异、来去等内外诸法的像。

行的自相是能造作，指色、受、想、识以外的一切有为法，包括受、想以外的 49 种心所法和不相应行。虽然色等有为法也有造作义，但所摄的行较少，而且为了便于了解，就安立了不共的名称。这里的心所法等摄的行较多，而且造作性最强的思心所也摄在其中，所以立名为行。

识的自相是各别了知境。比如眼识能各别地了知色境，对于青黄等显色以及长短等形色都能分别了知，耳识能分别了知种种声音，以及鼻识了知气味，舌识了别味道，身识觉知触境，意识分别法处等，都以分别了知各种境为自相。

蕴自性谓苦 界性如毒蛇

由摄持义同，说界以毒蛇为相。

蕴的自相是苦。蕴以积聚为义，通于有漏和无漏，这里特指有漏蕴，也就是由烦恼所生的蕴，即五取蕴。五取蕴全无自在，唯一随着过去的烦恼和业的力量而转，而且每一刹那都被引发后来诸苦和烦恼的种子所随逐，所以是苦的自性。

界的自相如同毒蛇。就像毒蛇捉住了人而作损害那样，十八界能令有情摄取生死。也就是说，内外诸法统摄在六根、六境、六识这十八界当中，每一界都有作各自作业的功能，六根有能取境的功能，六境成为出生根识的所依，六识则对六境有了别而取的功能，就从这十八界的因中，出生器情世间的万法。如果落在了这个范畴当中，或者说自心被十八界摄持了，那就像被毒蛇捉住了必作损害那样，只是不断地在取生死，所以说“界性如毒蛇”。

颂曰：

佛说十二处 是众苦生门

以是出生众苦之门故。

十二处包括内六生处和外六生处，当内六根与外六境和合时，由此就会产生苦乐舍三受，以三种受为缘，就会引生贪嗔痴等烦恼。比如，当眼根看见可意的色境时，就会生起乐受，从中起现贪心，之后由贪心驱使造下恶业，来世

会堕入恶趣，感受众多痛苦。像这样，六根和六境接触时，分别心攀缘六境，就会起惑造业，被业力所牵，就要在生死中受苦，因此十二处是出生苦的门或基地。

颂曰：

所有缘起法 以和合为相

和合为缘起相，以缘起是由和合之所显故。

缘起法都是以和合为体相。

和合是缘起法的自相，因为缘起法是由因缘和合而显现的缘故。换言之，任何缘起法都是众缘合成，并非自己独立而有，因此是以和合为相，不是以独立为相。

“缘起”两字分开来解释。“缘”是广义词，总的指因缘。像是缘生、缘聚、缘散、众缘合成等，都以“缘”字表示因缘。如果因缘分开来说，那就指主因和助缘，或者近取因和俱有缘。“缘起”是因缘和合而起的意思。“和合”是要表达孤因不生、独缘不成，只有因缘和合才会出现。世间的法都是因缘和合而起的，无一例外。外的植物单有种子或单有水土，都无法生起，要种子、水土等因缘和合才能出生。内的有情也是如此，单有心识或者单有父母精血，都不能显现，要心识和父母精血等因缘和合才能受生。又比如说话这件事，要声带、舌头、上下嘴唇等配合起来才能完成，只用一片嘴唇或者只有舌头，那半句也说不出。所以缘起法的自相是因缘和合。

(二) 道法自相

颂曰：

施度谓能舍 戒相无热恼

忍相谓不恚 精进性无罪

精进，以摄持善法为相故。

以下讲六度的自相。

布施度的自相是能舍的心。戒以清凉为义，所以持戒度的自相是心无热恼。安忍度的自相是不嗔恚而安然忍可的心。精进是以摄取无罪善法内心勇悍为体性。

精进，以摄持善法为自相。既然唯一勇悍地摄持善法，就自然不杂任何恶法，因此说精进度以无有罪恶为体性。

颂曰：

静虑相能摄

能摄一切善法故。

静虑度的自相是为了摄持善法，于善所缘心一境性，就是指内心住在一个善所缘上无有散乱为体性。因为系心一缘而静虑，才能摄集一切善法，所以说静虑能摄一切善法。

颂曰：

般若相无著

趣向涅槃故，不著一切故。

般若度的自相是通达空性而不著任何法。为了趣向涅槃，不贪著任何法，因此般若度以无著为自相（“无著”指心不住在任何所缘上）。

颂曰：

六波罗蜜多 经说相如是

四静虑无量 及余无色定

正觉说彼等 自相为无嗔

世尊说彼无嗔为相，由离嗔恚乃能得故。

以上六种波罗蜜多的自相，大乘经中都是如此宣说的。另外，初禅、二禅、三禅、四禅等四静虑，慈、悲、喜、舍等四无量心，以及空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定等四无色定，佛说这些法的自相是无嗔。

世尊说这些定以无嗔为自相，原因是：远离了嗔恚才能得到禅定，嗔恚使心恼乱不安，直接与定体相相违。

颂曰：

三十七觉分 自相能出离

出离谓解脱。以此是出离生死之因，能得出离，故名能出离，即以能得解脱为相。静虑等义如前已说。

三十七菩提分的自相是能够出离生死。

出离是解脱的意思。由于三十七菩提分（指成就菩提的三十七个道的支分）是出离生死的正因，行持它能得到出离，所以从功能上称为能出离，也就是以能得解脱为体相。这里面的静虑等的涵义，在前面已经说了。

颂曰：

空由无所得 远离为自相

由诸法无所得，不为分别垢所染污，故空解脱门以远离为自相。

（无所得：观察时什么也得不到。）

以下解释空、无相、无愿三解脱门的自相。

空解脱门，是以见诸法无所得，而远离分别的垢染为自相。

由于见到诸法一无所得（即空或无自性），所以不会对此起种种分别，因而不会被分别垢所染污（即解脱）。过去一直被计较诸法的虚妄分别所缠绕，现在见到诸法是空性，也就脱开了一切分别的垢染，这就叫做远离。因此，空解脱门以远离为自相。

颂曰：

无相为寂灭 第三相谓苦

无痴八解脱 相谓能解脱

无相解脱门以寂灭为自相，第三无愿解脱门的自相是苦和无痴，八解脱的自相是能解脱。

无相解脱门，由相不可得故，寂灭为相。

无相解脱门，由于妄识所现的相本来不可得，真实中没有任何相，是离戏空寂的本性，因此以寂灭为自相（“寂灭”指本来寂灭，不是先有实法，后来使它寂灭）。

第三谓无愿解脱门，此以苦与无痴为相。由正观察诸行为苦，及以正慧观诸行性，不希愿故，故第三解脱门以苦与无痴为相。

（正观察：如理观察。正慧：真实的智慧。诸行：迁变为性的有为法。）

第三、无愿解脱门，这是以苦和无痴为自相。一方面以如实的智慧，观察到一切有为法都是苦性。有为法都是因缘所作，随因缘迁变，不能安住，所以不离迁变的苦。认识到世间的生灭法是假的、是苦性后，就对它没有了希愿，不再求取。另一方面，以智慧观察一切有为法的体性，对于出世间的解脱果位，也不会执为实有而生起希愿。这样了达轮涅平等，无所希愿，就是无愿解脱门，因此，第三解脱门以苦和无痴为自相。

八解脱者，谓内有色想观外诸色，是第一解脱。内无色想观外诸色，是第二解脱。净解脱第四静虑性，是第三解脱。四无色解脱，如前已说。想受灭，是第八解脱。此诸解脱，能从等至障中得解脱故，以能解脱为相。

八解脱，指弃舍三界染法系缚的八种禅定。对于自身有色想之贪，通过观外在青瘀等的不净色相，从而不起贪心，这是第一种解脱。虽然对自身无有色想之贪，然而贪心更为坚固，通过观外在青瘀等的不净色相，而不起贪心，这是第二种解脱。这两种是不净观。之后不再观不净色，而是观八种光明清净之

色，这时虽观净色而不生贪，这是第三解脱位，是依第四禅而起的。四种依四无色定而起的禅定，即第四空无边处解脱，第五识无边处解脱，第六无所有处解脱，以及第七非想非非想处解脱。这是分别于所得之定，观苦、空、无常、无我，从而生起厌离心而舍弃，所以叫做解脱。最后是灭受想定，依第四禅，舍弃前面的一切所缘，这是第八种解脱。这八种解脱，能够从禅定的障碍中获得解脱的缘故，因此以能解脱为自相。

(三) 果法自相

颂曰：

经说善抉择 是十力本性

下文所说十力，当知以善抉择为相。由善抉择无障碍相，故名为力。

佛在经教中说，善能抉择诸法，是十力的体性。

下面会对十力做详细的解释，要知道十力以无误抉择为自相。由于抉择万法时毫无障碍，所以称为力。

如果有障碍，就不成为自在而转的无上力量，然而成就佛果时，对于一切法都能无障无碍地了知，这种抉择的智慧就叫十力。十力是智慧的作用，只是从十个方面立名为十力。

颂曰：

大师四无畏 本性为坚定

无上大师佛陀有四无畏的功德，这是以坚定为体性。

四无所畏者，谓佛自称，我是正等觉者。设有沙门，若婆罗门，若天魔梵，若余世间，依法立难，佛于是法非正等觉。我于彼难正见无因。如经广说。

四无所畏，指佛在四个方面的宣称，都不会被他人所妨害，自身立于无畏之地。第一种是，佛自称我是正等觉者。如果有沙门或者婆罗门、天魔、梵天，乃至其余世间有情，依法来立难，说佛对于这个法不是正等觉。世尊说，我对于他们的问难，正确地见到根本没有理由。详细情形如经中广说的那样。

或佛自称，我已永尽诸漏。广说乃至，依法立难，佛于是漏犹未永尽。或佛宣说，诸障碍法染必为障。广说如前。或佛宣说正出离道，诸圣修习决定出离，决定通达，正尽众苦，作苦边际。乃至广说。此诸无畏，以极坚定为相，谁亦不能有所动故。

第二种无畏，佛自称我已经断尽了烦恼。这样无论哪一种有情依法来立难，说佛对于这个烦恼还没有断尽。佛对此也都无所畏惧，见到他们的立难毫无根据。

第三种无畏，佛说这些障碍法有染污，一定会作障碍。如果其他有情说，这个障碍法不会作障碍等等，佛也无所畏惧。

第四种，佛说这是真实的出离之道，诸圣者修习它一定能出离，一定能通达，一定能穷尽众苦，到达苦边际。如果有人立难说，你说的出离之道，诸圣者修习不一定出离，不一定通达，不一定到达苦边际，佛也毫无畏惧。

这四种无所畏以极坚定为自相，这是佛以智慧决定见知或决定证得的，谁也无法动摇的缘故。

颂曰：

四无碍解相 谓辩等无竭

四无碍解至下当说，彼等以无竭为相。

四无碍解的自相是辩才等无有穷竭。

四无碍解在下面会详细解释，这些无碍解以无有穷竭为体相。也就是在法、义、辞、辩哪方面都没有障碍，不会因为不了解而导致中断。

颂曰：

与众生利益 是名为大慈

救护诸苦恼 则是大悲心

喜相谓极喜 舍相名无杂

大慈，以与作利益为相。大悲，以救护诸众生苦恼为相。大喜，以极欢喜为相。大舍，以离贪嗔无杂为相。

这是讲慈悲喜舍四无量心的自相。大慈，以给众生作利益为自相；大悲，以救护诸众生的苦恼为自相；大喜，以极欢喜为自相；大舍，以远离贪嗔之心无有杂染为自相。

颂曰：

许佛不共法 共有十八种

由彼不可夺 不夺为自相

承许不共于其他二乘、菩萨等，唯佛独有的功德法，共有十八种。由于佛恒时没有失误，他人无法映夺、不能取胜，所以十八不共法以不可夺为自相。

佛十八种不共法。如经云：“善现，始从如来，证得无上正等正觉，终至无依入般涅槃。于中如来，常无误失，无卒暴音，无忘失念，无不定心，无种种想，无不择舍，志欲无退，精进无退，忆念无退，等持无退，般若无退，解脱无退。一切身业智为前导，随智而转。一切语业智为前导，随智而转。一切意业智为前导，随智而转。若智若见于过去世无著无碍，若智若见于未来世无著无碍，若智若见于现在世无著无碍。”此十八种佛不共法，以不可夺为相，由常无误失等，他人不能得其便故。此等广释，如《陀罗尼自在王请问经》，应当了知。

如同《般若经》中所说：“须菩提，我如来、应、正等觉，从初证无上正等正觉开始，乃至最后所作已办，入无余依大涅槃为止，在此期间，身常无误失；语无粗暴音；意无忘失念；四威仪无不在定中安住；对于一切众生平等普度，没有亲疏远近等想；对于一切法都是照知后才舍弃，无有一法是不了知而舍；常欲度脱一切众生，心无厌足；身心具足精进，常常度一切众生，而无有休息；对于三世诸佛的教法，智慧相应的缘故，能圆满忆念，无有缺减；等持无退（唐译中无此等持无退，而是“解脱知见无退”，即佛于一切解脱中，知见明了，分别无碍）；具有一切智慧，无边无际不可穷尽，随慧宣说也无有穷

尽；圆满获得有为无为二种解脱，无有欠缺。一切身业都以智慧为前导，随智慧而行，现种种胜相，调伏众生。一切语业都以智慧为前导，随智慧而行，以微妙清净之语，化导利益一切众生。一切意业都以智慧为前导，随智慧而行，以清净意业，入众生心而为说法，灭除无明痴暗。佛以智慧见知过去世所有一切，都能遍知无碍；以智慧见知未来世所有一切，都能遍知无碍；以智慧见知现在世所有一切，都能遍知无碍。”

这十八种佛不共法，以不会被他人所夺为体相，因为恒时没有失误等，别人永远得不到机会映夺或胜伏佛。关于十八不共法的详细解释，应当按照《陀罗尼自在王请问经》所说的来了解。

颂曰：

一切种智智 现见为自相

余智唯少分 不许名现见

一切种智以现见一切法为自相，不是通过推理，或者回忆过去，预想未来等，而是当下的智慧与法界不二，由于真心遍一切法，所以智慧能现见一切法。其他智慧只知道部分的所知，所以不承许为现见一切法。

若有为自相 及无为自相

彼由彼性空 是为自相空

已说自相空。

以上从色法到一切种智之间，无论是有为法的自相，还是无为法的自相，

这一切万法都是以自体而空，这就是自相空。

本论里说到从色法到一切种智之间的万法，其他论里还会说轮涅万法或染净诸法，或者十法界的一切法等等，总之，这一切法都是当体即空。我们认为诸法有它的自相，其实这个相就是空的。就像一切海水同是盐味那样，一切万法也同样是空性，不会说一部分法是空性，一部分法实有，所以是万法皆空，这就称为自相空。

颂曰：

现在此不住 去来皆非有

彼中都无得 说名不可得

即彼不可得 由彼自性离

非常亦非坏 是不可得空

过去未来，已灭未生故，现在不住故，三世皆非有。经云：“不可得，谓此中求三世不可得。当知此中不可得由不可得空。”

按时间来说，万法就摄在过、现、未三世当中。我们不观察时，认为三世法都有，其实三世都是没有的。过去法已灭，未来法未生，现在法不住，因此三世所摄的万法都无所有。《般若经》中说：“不可得，是指在这里寻求过去、现在、未来三世的法，都了不可得。要知道，这里说的不可得就是以不可得空。”本来说不可得就是在说空，如果还认为有个“不可得”，那就要继续说，不可得也无有自性，非常非坏，以自体而空，这就是不可得空。

颂曰：

诸法从缘生 无有和合性

和合由彼空 是为无性空

和合性谓从和合所生，由从因缘生故，和合性非有。自性谓无性，彼之空性，即无性自性空。

“和合性”，指诸法是从因缘和合所生，这就是诸法的体性。由于是从因缘生，观待他的缘故，这种和合而成的体性并非实有，或者说因缘和合法都没有自性。这种和合性的自性也无自性，以自体而空，它的空性就是无性空。

任何合成的法都没有自性。比如，放映机的光束跟银幕一和合，立即幻现出影像，这个影像就是合成的法，没有独立的自性。像这样，一本书、一张桌子、一幢房子、一辆车，包括我们的身体，从头到脚的任何一部分等等，各种各样的法都是因缘合成的，没有任何一法不仗他缘而独立自成。既然是因缘合成的，也就没有自身的体性。这个无自性的空性，就叫做无性自性空。

众生认为诸法有自性，所以要诸法由因缘合成的缘故，本无自性。如果又把无自性当成实法，认为存在一个“无自性”的自性，那就要说，无自性也是自性空，它也了不可得。

如是已广说十六空，当说四空。

这样已经详细地宣说了十六空，下面要说四空。

颂曰：

应知有性言 是总说五蕴

彼由彼性空 说名有性空

有性谓五蕴。此有性由有性空。

应当知道，有性是总的指五蕴。五蕴由它自身而空，这就是有性空。我们认为有体性的法，不外乎色受想行识五类，它们也是以自体而空，就叫做有性空。

颂曰：

总言无性者 是说无为法

彼由无性空 名为无性空

无性谓无为法，虚空涅槃等。此无性由无性空，是为无性空。

无性是总的说无为法，这是相对于有性的法，包括虚空无为、涅槃无为等非因缘所作法。这个无性也是由无性自体空，这就是无性空。

颂曰：

自性无有性 说名自性空

此性非所作 故说名自性

自性谓本性，非声闻等之所作故。自性由自性空，是为自性空。

自性指本性，并非声闻等通过修道才造出它来，而是本来就有。自性也是以自性自体而空，这就是自性空。

颂曰：

若诸佛出世 若佛不出世

一切法空性 说名为他性

实际与真如 是为他性空

他性谓最胜性，其最胜性谓常有性。或言他性，谓殊胜智所通达性。彼由彼性空。或言他性为彼岸所有，出世间故名为他性。即是实际，由不变故即真如义。空性为相之空性，名他性空。

无论诸佛出世还是不出世，一切法的空性，就叫做他性、实际或真如。他性也是由自体空，这就是他性空。

他性指最殊胜的体性，最殊胜的体性指常恒如此的体性。或者说他性，是指殊胜智慧所通达的体性。这种体性也是以自体而空。或者说，他性与轮回相对，是彼岸所有的法，是出世间的缘故，称为他性。他性也是实际，由于不变缘故也是真如义。以空性为相的空性，就叫做他性空。

颂曰：

般若波罗蜜 广作如是说

以上所说的二十种空性差别和空性之理，依于《般若经》作了广大的宣说。

法性空性遍在一切法中，为了指明这一点，有必要作广大的演说，由此来了了解万法是一味的空性。

今当说信解般若波罗蜜多菩萨不共功德，结述般若品。

颂曰：

如是慧光放光明 遍达三有本无生

如观掌中庵摩勒 由名言谛入灭定

言如是者，显前所说观察道理。由前观察，发生慧光，放大光明，灼破障蔽真实之黑暗。彼复由世俗谛力入灭尽定。

现在要宣说信解般若波罗蜜多的第六地菩萨的不共功德，来结述第六般若品。

颂中的“如是”二字，显示前文所说的种种观察道理。由前面观察所说的道理，而发出慧光，放大光明，灼破障蔽见真实义的黑暗，了达三有一切法本自无生，如同观见掌中庵摩勒果一般。而且由世俗名言谛之力入于灭尽定。

灭定自性，亦非弃舍救护众生之意乐。

颂曰：

虽常具足灭定心 然恒悲念苦众生

此菩萨加行属生死摄，增上意乐属涅槃摄，故于无依众生，恒时增长大悲。

六地菩萨所住的灭尽定的自性，也不是舍弃救护众生之心。

颂文说：虽然此第六地菩萨常常具足安住灭定光明的意乐，然而他恒时缘生死中无依无怙的苦恼众生而增长大悲。

此六地菩萨的加行属于生死所摄，增上意乐属于涅槃所摄，所以对于无依无怙的苦恼众生，恒时增长大悲心。

颂曰：

此上复能以慧力 胜过声闻及独觉

第六地菩萨以上，第七地等，能以慧力，胜过佛之声闻弟子及诸独觉。

此第六地以上的菩萨地位及第七地等，都能以自身的智慧力，胜过佛的声闻弟子和诸独觉。

颂曰：

世俗真实广白翼 鹅王引导众生鹅

复承善力风云势 飞度诸佛德海岸

此菩萨之世俗功德，亦增上炽盛，能引导深植善根之众生群鹅。其飞度于诸佛功德大海之彼岸者，厥为二谛，即此菩萨之广白双翼也。

此第六地菩萨的世俗功德也增上炽盛，由于具足世俗谛广大道次第和真实义甚深道次第的广白双翼，就能犹如鹅王般，引导深植善根的众生群鹅，同时还能承仗往昔善根力的风云之势，飞度诸佛功德大海的彼岸。由此看来，能够度越诸佛功德大海彼岸的，就是世俗谛广大道次和胜义谛甚深道次的两种修行，这就譬喻为菩萨鹅王的广白双翼。

入中论卷五 终

思考题：

1、关于“自相空”：

- (1) 解释“自相”。
- (2) 为什么说蕴的自相是苦，界的自相如毒蛇，处是众苦生门？
- (3) 分别解释缘起法、精进度、静虑度和一切种智的自相。
- (4) 什么是“自相空”？宣说自相空有什么必要？

2、“诸法从缘生，无有和合性，和合由彼空，是为无性空。”

- (1) 什么是“和合性”？
- (2) 为什么和合性没有？
- (3) 无性空和前面讲的因缘法自相空有什么不同？

3、什么是“他性”？为什么叫做“他性”？为什么他性是空性？

4、六地菩萨有哪些不共功德？

入中论卷六

第七菩提心远行地

已说发第六心，今说第七发心。

颂曰：

此远行地于灭定 刹那刹那能起入

亦善炽燃方便度

宣说发第六菩提心之后，现在宣说第七发心。

此远行地菩萨对于第六地所得的灭定，能够念念入念念起，而且方便波罗蜜多最善炽燃或最极清净。这是第七地的成就特征。

入灭定者，谓入实际。说真如名灭，此中息灭一切戏论故。此第七远行地菩萨，于第六地所得灭定，刹那刹那能入能起。经云：“佛子！菩萨从第六地来能入灭定，今住此地能念念入，亦念念起，而不作证。”又此地中方便波罗蜜多亦最清净。当知唯由般若行相差别，名为方便、愿、力、智度，善择法时即是慧度，非余相故。

所谓入灭定，指入真如实际。把真如说为“灭”，是因真如中寂灭一切戏论的缘故。此第七远行地菩萨，对于第六地所得的灭定，能够刹那入刹那起。

《十地经》说：“佛子！菩萨从第六地以来能入灭定，现在住七地中，能于一一心刹那中趣入灭定，也能于一一心刹那中从定中起，而不取证寂灭。”而

且，第七地中方便度也极清静。要知道方便度、愿度、力度、智度，唯一由般若的行相差别而分出的。般若是总说，方便、愿、力、智是分说。善能简择法就是般若度，不是其余相状的缘故。

第八菩提心不动地

已说发第七心，今说第八发心。

颂曰：

数求胜前善根故 大士当得不退转

入于第八不动地

又彼菩萨，数数为求胜过以前之善根，即当入于第八不动地，得不退转。

已经宣说发第七菩提心，现在宣说第八发心。

彼菩萨为了数数寻求胜过以前善根的缘故，就应当入于第八不动地，而获得不退转。

彼数数得胜前善根者，经云：“譬如乘船欲入大海，未至于海多用功力，排牵而去。若至大海但随风去，不假人力。以至大海一日所行，视未至时，设经百岁亦不能及。佛子！菩萨摩訶萨亦复如是。积集广大菩提资粮，乘大乘船，到菩萨行海，于一念顷以无功用智，入一切智智境界。本有功用行，经于无量百千亿那由他劫，所不能及。”

彼菩萨数数获得胜前善根的情形，如《十地经》所说：“比如乘船想入大海，没到大海时要用很多功力，推拉着船前进。如果到了大海，只要随着风的力量就能行进，不必假借人力。以至于在大海中一日的行程，没到大海时，即使经过一百年也比不上。佛子！菩萨摩訶萨也是这样。当他积集广大菩提资粮，乘着大乘船，到达菩萨行海时，在一念顷以无功用智入于一切智智境界。

这是他从前以有功用行，经过无量百千亿那由他劫也达不到的境地。”

颂曰：

此地大愿极清净 诸佛劝导起灭定

又此菩萨初发心时，所发百万阿僧祇等十种大愿，于此地中皆得清净，故此地中愿波罗蜜多最为增上。此不动地菩萨立为童真地。第九地时得法王子。第十地时得佛灌顶，如转轮王。

在第八地时，过去所发的大愿都得以清净。而且，诸佛劝导令他起于灭定。

此菩萨于一地初发菩提心时，所发的百万阿僧祇等十种大愿，在此第八地中都得以清净，所以在此地，愿波罗蜜多最极增胜。此不动地菩萨被安立为童真地。第九地时得到法王子位。第十地时得诸佛灌顶，犹如转轮王。

不动地菩萨入灭定时，诸佛世尊劝令起定。经云：“佛子！此住不动地菩萨，由本愿力故住此法门流。诸佛世尊，与彼起如来智，作如是言：善哉！善哉！善男子！此胜义忍随顺佛法。然善男子！我等所有十力、四无畏等不共佛法，汝今未得。汝应为欲成就此法，勤加精进，勿复放弃如此忍门。又善男子！汝虽得是寂灭解脱，然诸凡夫未能证得，种种烦恼常现在前，种种寻伺常相侵害，汝当愍念如是众生。又善男子！汝当忆念本所誓愿。”广说乃至“若诸佛世尊，不与此菩萨起一切智智门者，彼时即入究竟涅槃。”

不动地菩萨在入灭定之际，诸佛世尊劝令他起定。经中说：“佛子！这类

住不动地的菩萨，由本愿力的缘故安住此法门流中。诸佛世尊为使他发起如来智，作劝导说：善哉！善哉！善男子！住于胜义无生法忍中是随顺佛法的。然而善男子！我等所具有的十力、四无畏等不共佛功德法，你现在还没证得。你应该为了成就这些功德，而勤加精进，也不必放弃如此的胜义忍门。而且善男子！你虽然得到这样的寂灭解脱，然而诸凡夫还没证得，他们身上常常出现各种烦恼，常常受到各种寻伺的侵害，你应当愍念这些苦恼众生。而且善男子！你应该忆念过去所发的誓愿。”经中一直广说到“如果诸佛世尊，不劝导这类菩萨发起一切智智之门的话，他们当时就会入究竟涅槃。”

由其如是起灭定故，颂曰：

净慧诸过不共故 八地灭垢及根本

已尽烦恼三界师 不能得佛无边德

由于八地菩萨如此起于灭定的缘故，颂中说：此菩萨的无浊净慧与诸种烦恼过失不共存的缘故，在八地时寂灭了一切烦恼垢染及烦恼根本的俱生种子。由于断尽烦恼，而成为三界师范。然而此时还不能证得诸佛无量无边的功德。

无分别智，如旭日东升。所有三界行，一切能感生死之烦恼，如同黑暗，及其根本皆悉消灭。此地菩萨由断彼烦恼故，为三界尊长。然于尔时犹未获得诸佛世尊之功德，为得彼功德故，复更精进。

八地获得无分别智自在，犹如初升的太阳，将所有如黑暗般的三界之行，一切能感召生死的烦恼，以及其根本的种子都无余消灭。此地菩萨由于断尽烦

恼的缘故，成为三界尊长。然而在此地还没有获得诸佛世尊的功德，为了证得诸佛功德的缘故，还要更加精进。

经说：“彼时即入究竟涅槃。”故知此地已离三界欲，若未离欲定不能得究竟涅槃故。

前面引用的经中说：“彼时即入究竟涅槃。”从中可以了解，此地已经远离三界诸欲，如果没远离诸欲，就决定不能当即得究竟涅槃的缘故。

若此地菩萨已离三界欲，则生死永灭，如何圆满一切佛法耶？

有人提问：如果八地菩萨已经远离三界诸欲，永远灭尽了生死，就不会住生死中，那他如何圆满一切成佛的功德法呢？

颂曰：

灭生而得十自在 能于三有普现身

此地虽已灭除生死，然由证得十种自在，由此之力受意生身，能现种种身，故此菩萨圆满一切资粮，都不相违。

回答：虽然在八地断尽了一切烦恼，已经灭除生死，然而由于证得了十种自在，以这个力量受意生身，能在三有中现种种身相，因此，此菩萨灭除生死和在生死中示现圆满一切资粮并不相违。

十种自在，如经云：“得寿自在，于不可说不可说劫加持寿量故。得心自在已，于无量无数等持智观入故。得财自在已，能示现一切世界无量庄严具，庄饰加持故。得业自在，应时能现业果加持故。得生自在，于一切世界示现受

生故。得愿自在，于随所欲佛刹时分示现成佛故。得胜解自在已，能示现一切世界佛充满故。得神通自在，诸佛刹中皆能示现神通游戏故。得智自在已，能示现佛力、无畏、不共佛法、相好、正等觉故。得法自在已，能示现无边无中法门明故。”

十种自在的情形，如《十地经》所说：“得寿自在，能在不可说不可说的劫数中加持寿量，住持世间，无有障碍故。得心自在，以无量智慧方便调伏自心，能入无量诸大三昧，游戏神通，无有障碍故。得财自在，能以无量资具，严饰一切世界，清净无碍故。得业自在，能随诸业，应时示现受诸果报，无障无碍故。得生自在，随其心念，能于诸世界中示现受生，无障无碍故。得愿自在，随所愿欲，于诸佛土中应时示现成等正觉，无障无碍故。得胜解自在，示现种种如来色身，演说妙法，遍满十方一切世界，无障无碍故。得神通自在，于诸佛世界中都能示现变化，神通广大，威力难量，无障无碍故。得智自在，能于一念中，示现如来十力、四无畏、十八不共法、相好、成等正觉，无障无碍故。得法自在，有大辩才，能于诸法中，广为演说无边法门，无障无碍故。”

第九菩提心善慧地

已说发第八心，今说第九发心。

颂曰：

第九圆净一切力 亦得净德无碍解

第九地菩萨，力波罗蜜多最极清净，亦得四无碍解清净功德。谓法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩无碍解。此中以法无碍解，了知一切诸法自相。以义无碍解，了知一切诸法差别。以词无碍解，善能无杂演说诸法。以辩无碍解，能知诸法次第相续无间断性。

已经宣说发第八菩提心，现在宣说第九发心。

第九地菩萨。以力波罗蜜多最极圆满清净为成就相，而且获得四无碍解的清净功德。所谓法、义、词、辩四无碍解。其中法无碍解，是了知一切诸法的自相；义无碍解，是了知一切诸法的差别相；词无碍解，是善能无杂乱地演说诸种法义；辩无碍解，是指堪能了知诸法，次第相续无有间断的体性，也就是辩说无尽的体性。

第十菩提心法云地

已说发第九心，今说第十发心。

颂曰：

十地从于十方佛 得妙灌顶智增上

佛子任运澍法雨 生长众善如大云

又此菩萨住十地时，获得十方诸佛灌顶。如经云：“又此菩萨证得百万阿僧祇三摩地已，最后名一切智智灌顶大三摩地而现在前。此三摩地才现前已，有大宝王莲花出现，其花量等百万三千大千世界。”广说乃至“以满百万三千大千世界极微尘数莲花而为眷属，菩萨身量与其莲花正等相称。此三摩地现在前故，示坐宝王莲花座上，彼适坐已，十方一切佛刹诸佛众会，皆从眉间白毫相中，出大光明，入此菩萨而为灌顶。”又此菩萨智波罗蜜多最极清净。为欲生长世间善根稼穡故，任运降澍甘露法雨，犹如大云。

已经宣说发第九菩提心，现在讲第十发心的情形。

此菩萨住第十地时，获得了来自十方诸佛的灌顶。如经中所说：“此菩萨证得了百万阿僧祇三摩地后，最后名为‘一切智智灌顶’的大三摩地得以现前。这个三摩地刚现前时，就出现了大宝王莲花，它的量等同百万个三千大千世界。”广说乃至“以满百万三千大千世界中的极微尘数莲花，作为大莲花王的眷属。菩萨的色身形量跟莲花的形量相称。以这个三摩地现前的缘故，此菩萨示现坐在大宝王莲花座上。他才坐上去时，十方一切佛刹的诸佛众会，都从眉间

的白毫相中出大光明，同入在菩萨的顶中为作灌顶。”

再者，证得十地时，智波罗蜜多达到最极清净。菩萨以悲心，想要生长世间众生内心善根的稼穡，因此任运地降下、灌注甘露法雨，如同大云，也因此称为“法云地”。

已说发第十心，今说从第一菩提心起所得功德之数。

颂曰：

**菩萨时能见百佛 得佛加持亦能知
此时住寿经百劫 亦能证入前后际
智能起入百三昧 能动能照百世界
神通教化百有情 复能往游百佛土
能正思择百法门 佛子自身现百身
——身有百菩萨 庄严围绕为眷属**

如经云：“既出家已，一刹那顷、瞬息、须臾，能证菩萨百三摩地。见百如来。彼佛加持皆能了知。能动百世界。能往百刹土。能照百世界。成熟百有情。能住寿百劫。于前后际各能入百劫。于百法门能正思择。示现百身。身身皆能现百菩萨眷属围绕。”

在宣说发第十菩提心的情形后，现在宣说从第一菩提心起，到十地以来，所得功德数量的情况。

首先说一地，如经中说：“初地菩萨发愿说：……已经出家后，在一刹那

顷或瞬息须臾间，能证得十二种百功德：一、能证得菩萨一百种三摩地；二、能见到一百如来，而且彼佛加持都能了知；三、能震动一百世界；四、能往游一百刹土；五、能照了一百世界；六、能成熟一百有情；七、能住寿一百劫；八、能入前际一百劫；九、能入后际一百劫；十、对于一百法门能正确思择；十一、能示现一百个身；十二、每一个身都能显现有一百菩萨眷属围绕。”

颂曰：

如极喜地诸功德 如是住于无垢地

当得功德各千种

如发第一菩提心菩萨，所得功德皆是百数。即彼功德，发第二菩提心之菩萨，各得千数。

如同一地菩萨，所得功德的数量都是一百。这十二类功德，在证得二地时，每一类的数量都达到一千。

证得初地时，成就的是十二类百功德。证得二地时，成就的是十二类千功德，即此前的十倍。

又彼功德，于第三菩提心等五地时，颂曰：

余五菩萨得百千 得百俱胝千俱胝

次得百千俱胝量 后得俱胝那由他

百转千转诸功德

此中发第三菩提心之菩萨，当得百千所说功德。发第四心菩萨，当得百俱

胝功德。发第五心菩萨，当得千俱胝功德。发第六心菩萨，当得百千俱胝功德。发第七心菩萨，当得百千俱胝那由他功德。

再说，这十二类功德的数量，在第三地、第四地、第五地、第六地、第七地等五地时，依次成就了百千功德、百俱胝功德、千俱胝功德、百千俱胝功德、百千俱胝那由他功德。

这里三地菩萨，当证得百千数的十二类功德；四地菩萨，当证得百俱胝数的十二类功德；五地菩萨，当证得千俱胝数的十二类功德；六地菩萨，当证得百千俱胝数的十二类功德；七地菩萨，当证得百千俱胝那由他数的十二类功德。

以上功德，计算俱穷，当以微尘而数，颂曰：

住不动地无分别 证得量等百千转

三千大千佛世界 极微尘数诸功德

菩萨发第八心，如所说功德，当得百千三千大千世界极微尘数。

七地以上成就的功德数量无法用数字形容，应当用微尘数来叙述。也就是菩萨发第八菩提心，住于不动地，成就无分别智自在，对于前面所说的十二类功德，当证得百千个三千大千世界中极微尘的数量。

颂曰：

菩萨住于善慧地 证得前说诸功德

量等百万阿僧祇 大千世界微尘数

发第九心菩萨，所说功德，与百万阿僧祇三千大千世界微尘数量相等。

发第九心的菩萨，对于前面说的十二类功德，证得了与百万阿僧祇个三千大千世界中的极微尘数量相等的功德。

颂曰：

且说于此第十地 所得一切诸功德

量等超过言说境 非言说境微尘数

菩萨发第十心，如上述功德，当得不可说不可说转佛刹微尘数。

菩萨发第十心时，对于上述的十二类功德，将证得不可说不可说个三千大千世界中极微尘数的功德量。

言且说者，显说功德之次序，谓犹不止此数。又此菩萨，颂曰：

一一毛孔皆能现 无量诸佛与菩萨

如是刹那刹那顷 亦现天人阿修罗

颂中说的“且说”，是显示宣说十地菩萨功德的次序。意思是，不但有以上所说的十二类功德数量，而且十地菩萨还有颂中所说的功德相。

在他的每一毛孔中，刹那刹那都能示现无量诸佛菩萨的各种差别相，而且在每一毛孔中，刹那刹那都能示现天、人、阿修罗等无量世间有情的相状。

发第十心菩萨，能无分别，于自身中一一毛孔，示现无量诸佛，各有无数菩萨而为眷属。刹那刹那，各现异相。又能于身一一毛孔，刹那刹那示现五趣有情，人等各异不相紊乱。亦字摄未说者，谓于应以帝释、大梵、护世、人

王、声闻、独觉、如来等身而教化之有情，即能任运示现帝释等身而为说法。此诸功德差别，广如经说。

十地菩萨能应无量圣凡众生的根机，示现无数身相。

发第十心的菩萨，能无分别的同时，在自身一一毛孔中，示现无量诸佛的形相，所现的每一尊佛都有无数菩萨作为眷属。在每一刹那，都显现各种不同的相。又能在身体的每一毛孔中，刹那刹那示现五趣有情，所谓地狱、饿鬼、旁生、人、天等各种差别形相，互不紊乱。

颂中的“亦”字，含摄了没有说到的示现情况。也就是，对于应以帝释、大梵天王、护世四王、人中帝王、声闻、独觉、如来等身而教化的有情，就能任运示现帝释等身来给众生说法。诸如此类的功德差别，如经中详广宣说的那样。

思考题：

- 1、七地菩萨有哪些增胜功德？
- 2、解释以下八地菩萨的功德：
 - (1) 数数获得胜前善根；
 - (2) 愿波罗蜜多最极增胜；
 - (3) 诸佛劝导令起于灭定；
 - (4) 断除一切烦恼及其根本；

(5) 虽灭生死，然由证得十种自在，于三有中现种种身。

3、九地菩萨有哪些增胜功德？

4、阐述十地菩萨得十方诸佛灌顶的情形。

5、一地菩萨获得哪十二类百功德？二到十地菩萨获得十二类功德的数量分别是多少？

已说菩萨地功德，下略说佛地功德，由称颂门赞佛世尊。

已经说了菩萨十地功德，下面简要宣说佛地功德，由称颂门赞叹佛世尊。

颂曰：

如净虚空月光照 生十力地复勤行

于色界顶证静位 众德究竟无与等

如清净虚空中月光明照，十地菩萨获得了第十菩提心的明月，尽除一切障碍、黑暗。为了证得具十力的佛地，更复精进修行。此后在色界顶证得最寂静位，一切功德达到究竟，无与相等。

譬如明月，于净虚空中，能照耀一切众生。如是已得第十发心，净治能障佛法之黑暗，了知自身能得佛法，为得佛地故复更精进修行。由此精勤故，诸佛世尊唯于色究竟天得无上智。此地一切功德皆到究竟，以诸功德至此为极，最殊胜故。亦是无等，以无与此相等者故，更无过上者故。

譬如明月在清净虚空中，放出的光明能照耀一切众生。如是已得第十菩提

心光明，净治能障佛法的黑暗，了知自己必能获得诸佛功德法，为了证佛地的缘故还要更加精进修行。以此精进的缘故，如同诸佛那样，唯一在色究竟天摩醯首罗宫得到无上智。到此佛地一切功德都达到究竟，因为一切功德在这时到了究竟位，最殊胜的缘故。这也叫“无等”，没有与之相等的缘故，没有超过其上的缘故。

世尊于彼成正等觉时，一刹那顷即得一切智智。

世尊在色究竟天成无上正觉时，一刹那就证得了如实了知一切的智慧。

颂曰：

如器有异空无别 诸法虽别性无差

是故正知同一味 妙智刹那达所知

如瓶盘等器虽有差别，然彼上之虚空毫无差别，同无碍故。如是色受等法虽有差别，然彼上之真实义，无生为相，亦无差别。是故当知此真实义唯一是一味，此复唯以一刹那智周遍了知。故佛世尊，唯以一刹那智而得一切智智也。

如同瓶子、盘子等器皿虽有各种差别，然而里面的虚空无丝毫差别，同以无质碍为相的缘故。与此类似，色受等法虽有相上的差别，然而它们的真实义，都以无生为相，没有差别。因此要知道，诸法真实义唯一是一味的，这也唯一以一刹那智周遍了知。所以，诸佛世尊唯是以一刹那智而获得了一切智智。

外问，颂曰：

若静是实慧不转 不转而知亦非理

不知宁知成相违 无知者谁为他说

外人问难说：如果无生的寂静是真实的，那这个智慧就毕竟不转。有生的行相，才有智慧缘它运转，既然诸法无生，就没有智慧来运转。智慧不转，还说能了知，这是不合理的。不了知哪里是能知呢？二者应成相违。既然自身不遍知，那谁能给其他众生宣说真实义呢？

既安立无生为色等诸法之真实义，又安立彼为可知，若时安立寂静为真实义，则于彼义，应许智慧毕竟不转。

既然安立无生是色等一切法的真实义，又安立这些真实义可以证知，如此一来，如果某时安立寂静是真实义，那对于无生义，应当承许智慧毕竟不转。

以若于不生为性之真实义，智慧转者，为以何行相转？由无行相，故于真实义，智慧应不转。若慧不转，则说决定所知不应道理。云何可说遍了知此耶？

为什么说智慧不转呢？

因为如果对于不生为体性的真实义，智慧运转的话，那是以哪种行相而运转呢？由于没有行相，所以对于真实义，智慧应当不转。如果智慧于真实义不转，那么说决定所知义就不合道理。怎么能说智慧周遍了知真实义呢？

若谓不知即是遍知真实义，亦不应理。何以故？若不遍知，宁是能知，应成相违。说不知为知互相矛盾。故不遍知，如何是知？

如果说不知就是遍知真实义，这也不合理。为什么呢？如果不遍知，哪里是能知呢？二者应成相违。说不知是知是互相矛盾的。所以，既是不遍知，如何是了知呢？

若无有心，则亦无知者，汝等谁复为他宣说，云我知真实义，如是行相，而令他了知耶？是故此说不应道理。

如果没有心，也就没有知者，你们哪一个又能为他人宣说，说我了知真实义的如是行相，而使他人了知呢？所以这种说法不合道理。

答彼。颂曰：

不生是实慧离生 此缘彼相证实义

如心有相知彼境 依名言谛说为知

此中若识随取彼相，即说此识了知彼境。如识生时带青行相，即说知青。如是此智生时，随取真实义之行相，即安立为知真实义。为显此智随取彼相，故曰：“不生是实慧离生，此缘彼相证实义。”即依缘彼行相而立。

回答：这里就像识取境相，就说这个识了知彼境。比如眼识生起时带有青色行相，就说识了知青色。同样此智慧生起时，取无生真实义的行相，就安立为知真实义。意思是，虽然智慧没有自身之外的所缘相，然而智慧生起时带有真实义的行相，因此安立为知真实义。为了显示此智慧取真实义的行相，所以说：“不生是真实义，智慧现起时本身没有生，智慧以它明了无生的真实义，叫做证真实义。”就是依照智慧缘彼行相而安立的。

言“如心有相”等，是取共许之喻，如前已说。故由假名立为达真实义，实无少法能知少法，能知所知俱不生故。

颂中说“如心有相”等，是取自他共许的譬喻，就像前面已经说的那样。所以，这只是由假名安立为达真实义，实际没有少许法能知少许法，能知和所知都无生的缘故。

又汝说云：若无知者，谁复为他宣说真实义如是行相耶？

对方又说：如果没有能知者，又是谁为他人宣说真实义为如此行相呢？

今当解释，此智虽是不生，然于世间亦非不能显示真实，颂曰：

百福所感受用身 化身虚空及余物

彼力发音说法性 世间由彼亦了真

现在应作解释，此智慧虽然是不生，然而对于世间也不是不能显示真实。

诸佛由百福所感的受用身能宣说法要，使具器众生得以了知；由报身加持的化身，以及虚空、草木等其他事物，都能由它的力用发出音声，宣说法性，世间由此也能了达真实。

诸佛如来，住何色身现证法界？此身是由百福所感，具足不可思议种种身相，是诸菩萨受用法乐之因。即于现在仍说法要。如云：“曼殊室利！当知不生不灭，即是如来增语。”由此百福所感色身，发出如来加持音声，世间堪闻如是行相正法器者，便能无倒了解真实。

诸佛如来，是住于何种色身而现证法界呢？这个色身是由修集无量福德资

粮所感，具足不可思议种种身相，是诸菩萨受用法乐之因，称为受用身。现在仍然对大乘菩萨说究竟一乘的法要等。如《佛说大乘入诸佛境界智光明庄严经》所说：“如来今此说如是法，所谓不生不灭。妙吉祥！不生灭者，此说即是如来增语。”由百福所感的色身，发出如来加持的法音，演说诸法真实义，世间堪能闻受如是行相正法的法器之人，就能无倒地了解真实。

不但百福所感色身，即此加持之化身，发出显示诸法真实义之声音，世间由此亦能了解真实义。又非但化身，即如虚空，及余草木岩壁等物，虽无心心所，然由彼力，亦能发出声音，世间由此了解真实。

不但百福所感的报身能如实说法，使法器闻法了知，就连报身加持的化身，所发出的显示诸法真实义的音声，世间众生以此也能了解真实义。而且不但是化身，就像虚空，以及其余草木、岩壁等无情物，虽然没有心和心所，然而由化身的力量，也能发出法音，宣说诸法真实，世间众生也能由此了解真实义。

诸无心心所法，现在既无分别作用，云何能为说法之因耶？

有人提问：既然成佛时没有心心所法，现前没有分别发起的作用，怎么能成为说法之因呢？

当举外喻以明斯义。颂曰：

如具强力诸陶师 经久极力转机轮

现前虽无功用力 旋转仍为瓶等因

如是佛住法性身 现前虽然无功用

由众生善与愿力 事业恒转不思议

这里举外物的譬喻显明这个意义。

譬如世间具有强力的陶师，经过长久时间极力地转动机轮，此后，陶师现前虽不起转动机轮的功用力，而机轮旋转不停，仍可成为制造瓶等的正因。如是诸佛住法性身成正等觉时，如同摩尼珠和如意树，现前虽然没有分别的功用，然而由众生善根成熟，应从佛处听闻正法，以及由诸佛往昔做菩萨时所发大愿牵引的力量，诸佛事业恒时运转不息，不可思议。

由何力故，虽无分别，而能称其所化机宜，饶益无边诸有情界？谓诸菩萨昔发大愿：如佛世尊现无分别，犹摩尼宝及如意树，随其所宜饶益众生。安住法界刹那不动，教化众生而不失时。愿我亦能如是。由此愿力，与诸众生堪闻是法善业成熟，故有如是事业差别。由是当知，现前虽无功用，而能宣说法真实义，饶益有情。

是由什么力用，虽然现前没有分别，却能称合所化众生的机宜，饶益无边诸有情界呢？

诸佛因地做菩萨时曾经发大愿说：如同佛世尊现前无分别，犹如摩尼宝如意树般，随其所宜而饶益众生，然而佛自身安住法界刹那不动，教化众生从不失时，愿我也能如是证到。由这个本愿的力量，以及诸众生堪闻此正法的善业因缘成熟，两缘和合的缘故有如是的事业差别。由此要知道，诸佛现前虽然没

有分别功用，但能够宣说诸法真实义，饶益有情。

今当说佛法身。

以下宣说佛的三身差别。首先说佛的法身。

颂曰：

尽焚所知如干薪 诸佛法身最寂灭

尔时不生亦不灭 由心灭故唯身证

智慧自性身，尽焚一切如同干薪之所知。所知既不生，其具不生行相之智，即是诸佛法身。是故经云：“应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”

智慧自性身焚尽了一切如干柴般的所知。所知既然不生，具有不生行相的智慧，就是诸佛的法身。因此《能断金刚经》说：“应谛观佛安住的法性，就是导师佛的法身，法性不成为识的所取，因此世人无法了知。”

尔时法身不生不灭，依此故云：“曼殊室利！当知不生不灭，即是如来增语。”由于此智真实义境，诸心心所毕竟不转，故依世俗立为唯由身证。

那时法身不生不灭，以这个缘故经中说：“曼殊室利！要知道不生不灭，就是‘如来’一词的涵义。”由于对此智慧真实义境，一切心和心所毕竟不起，因此只是依于世俗名言，安立唯一由报身证真实义。

其次宣说报身或受用身。

颂曰：

此寂灭身无分别 如如意树摩尼珠

众生未空常利世 离戏论者始能见

若身现证此真实义，即说彼身为寂灭性，由其永离心心所故。性虽寂灭，然能饶益有情，故云：“无分别，如如意树摩尼珠。”义谓此身虽无分别，如如意树及摩尼珠，亦为成满所欲之因。

如果报身现证此真实义，就说彼报身是寂灭的自性，因为它永离了心和心所的缘故。虽然体性寂灭，然而能饶益有情，所以颂中说：“无有分别，犹如如意树和摩尼珠。”意思是，此身虽不起分别，然而就像如意树和摩尼珠，也成为成满有情所欲的因，称为“受用身”。

此身为利世间故，尽未来际常住于世。言常者，表久远住。是故当知，生死未空，虚空未尽，诸佛恒以此相饶益有情，安住世间。

此受用身为了利益有情的缘故，尽未来际常安住世间。所说的“常”表示久远常住。因此应当知道，乃至生死界未空尽、虚空未穷尽之间，诸佛恒时以此受用身饶益有情，安住在世间界。

又此百福相好庄严之身，唯诸菩萨已离戏论，久修福智二种资粮，证得无垢净慧镜者，始能现见。有戏论者，则莫能见。

而且，这种百福相好庄严的报身，唯有已经脱离戏论，长久修集福慧二种资粮，证得如明镜般无垢智慧的地上菩萨，才能现见，有戏论的凡夫、声闻、缘觉等则不能见。

最后宣说等流身。

余等流身，或从法身起，或由色身之力而起。唯以调伏众生因缘而起。

此外的等流身，或者从法身现起，或者由色身的力用而起。它唯一顺应调伏众生的因缘而现起。

为显此身威力差别亦不可思议，颂曰：

能仁于一等流身 同时现诸本生事

自生虽已久迁灭 明了无杂现一切

为了显示此法报等流果报身的威力差别也不可思议，颂中说：能仁在一个等流身中，能同时显示无始以来的无量本生事，虽然自己的本生事迹久已迁灭，然而还能明了、无杂、任运地显示出来。

未得一切智智之前，无始以来自本生事，虽皆久已迁灭，然为显示彼一切故，便能同时于一等流身中，明了无杂任运示现一切本事，如明镜中现众色相。

在得到一切种智以前，无始以来自己一生一生的事迹，虽然早已迁谢、灭去，然而为显示一切过去事迹的缘故，能够同时在一个等流身中，明了、无杂乱地任运示现一切本生事迹，犹如明镜中现无量色相那样。

又佛往昔行菩萨行，于何所，为何事，如何行，如是一切皆能于一身中任运示现。

而且佛往昔行菩萨行时，在哪一处所，作哪种事业，以何等方式行持，这

一切都能在一个等流身中任运示现。

颂曰：

何佛何刹能仁相 诸佛身行威力等

声闻僧量如何行 诸菩萨身若何等

演说何法自若何 如何闻法修何行

作何布施供佛等 于一身中能普现

诸佛世尊昔行布施波罗蜜多时，供事何等诸佛世尊，于何等佛刹，以吠琉璃宝、玛瑙宝、帝青宝、颇胝迦宝为地，宝树围绕，纵横相等，其中有情差别庄严，诸佛世尊示现降生等相，于一身中皆能示现。

诸佛世尊往昔行持布施波罗蜜多时，曾供养奉事过哪些佛；是在哪些佛刹中，那里以吠琉璃宝、玛瑙宝、帝青宝、颇胝迦宝等为大地，周围有宝树围绕，长宽相等；那个刹土里的有情有何种差别庄严，相好、音声、受用等如何；诸佛又是如何示现出胎、修行、成道等事业相。这些往世的事迹在自己一个等流身中都能示现。

又彼诸佛世尊，身行之殊妙威力。及彼声闻僧众，数量若干，如何修行，法随法行，乃能成彼声闻僧伽。又彼诸佛之佛刹中，诸菩萨众，相好严身形量具足，如何受用衣食卧具等事，演说何法，为说一乘抑说三乘。如是一切，于一身中皆能示现。

而且，自己过去世供奉的诸佛众会中，主尊和眷属的状况，也都能在这个

等流身中示现。

那些诸佛世尊的身形、殊妙威力如何；他座下声闻僧众的数量有多少，他们如何修行，法随法行，而能成就彼声闻僧伽；另外，彼佛的佛刹里有多少菩萨众，他们如何以相好严饰色身，形量具足，如何受用衣服、饮食、卧具等事，在会中演说何等正法，为众生说一乘还是三乘。诸如此类的一切，在一个等流身中都能无余示现。

又于尔时自身若何，为生婆罗门等何等种姓，成就何等色身智慧，为是在家，为是出家。听闻法已，为受有余学处，或无余学处，修何种行。以何衣食庄严具等，供养诸佛世尊及彼声闻菩萨，经几久时，供几许量。如是一切于一身中皆能示现。

而且，当时自己是何种情况，生在婆罗门等哪种种姓之家，成就了怎样的色身和智慧，当时是在家还是出家；听闻佛法后，受的是满分学处还是非满分学处，修的是哪种行；以什么样的衣服、饮食、庄严具等，供养诸佛和声闻、菩萨们，供养了多长时间，供养的数量是多少。诸如此类的一切，都在一个等流身中无余示现。

如说修行布施波罗蜜多本事，颂曰：

如是持戒修忍进 禅定智慧昔诸生

彼等无余一切行 于一毛孔亦能现

此接前颂“于一身中能普现”句，显往昔所修六度诸行，皆能于一身中普

现。又非但能于一身中普现一切，即于一毛孔中亦能普现一切诸行。

就像上面说的修行布施波罗蜜多的本生事迹那样，其他持戒、安忍、精进、禅定、智慧等过去世所修六度诸行的本生事迹，这一切都能在一个等流身中普现。而且，不但能在一个等流身中普现，就连在一个毛孔里，也能普现一切诸行。

又非唯能现自所修行，颂曰：

诸佛过去及未来 现在尽于虚空际

安住世间说正法 救济苦恼众生者

彼初发心至菩提 一切诸行如己行

由知诸法同幻性 于一毛孔能顿现

不但能现自身往昔修行的情景，而且对于过去、现在、未来，尽虚空际安住世间、宣说正法、救济苦恼众生的诸佛，他们从初发心直至成就无上菩提之间所作的一切修行，犹如（在一毛孔能现）自己的修行那样，在一毛孔中都能顿时无余现前。这一点由了知诸法如幻能得到信解。

且如通常幻师，唯以咒力，尚能于自身中示现种种物相，何况诸佛世尊与诸菩萨，已知诸法本性与幻事性全无差别，岂不能现？谁有智者仍不能解或反生疑？是故智者当由此喻增上信解。

就像一般世间的幻师，唯一以持咒的力量，尚且能在自身中显现种种器情世间的现相，何况诸佛世尊和诸菩萨，已经彻知诸法本性与幻事自性无别，哪

有不能显现的呢？哪个有智慧的人还不生信解或反而狐疑不信呢？所以，智者应当由此幻师的譬喻增上信解。

如自诸行与诸佛行，于一毛孔皆能顿现，颂曰：

如是三世诸菩萨 独觉声闻一切行

及余一切异生位 一毛孔中皆顿现

如同自己往昔所行和诸佛所行，都能在一毛孔中顿时显现那样，过去、现在、未来三世诸菩萨、独觉、声闻的一切修行，以及其余一切异生位的行为，也能在一毛孔中顿时无余呈现。

思考题：

- 1、佛的智慧如何遍知真实义？佛如何为世间宣说真实义？
- 2、解释佛的法身、受用身、等流身的圆满功德。

已说身圆满，次显虽无分别，而得随欲自在圆满。

已经宣说诸佛证得法身、受用身、等流身圆满，其次显示诸佛虽无分别，而获得随欲自在的圆满。

颂曰：

此清净行随欲转 尽空世界现一尘

一尘遍于无边界 世界不细尘不粗

诸佛无碍的清静之行随欲而转，能在一尘中显现尽虚空际的无量世界，又能使一尘遍于无边世间界中，然而世界不缩小，微尘不增大。

诸佛世尊，随所欲门，能于一微尘境上，示现尽虚空际一切世界。然世界不细，微尘亦不粗，各住本性，而能随欲示现也。

诸佛世尊随自心所欲，能在一个微尘上，示现尽虚空边际中的一切世界。如此示现时，世界没有变小，微尘也没有变大，各自住于本性，而能随欲示现。

又云：“一尘遍于无边界。”谓诸佛世尊，略起欲念，即能现一微尘，遍于无边一切世界。

颂中又说：“一尘遍于无边界。”意思是诸佛世尊略起欲念，就能显现一个微尘，遍于无边际的一切世界。

如是颂曰：

佛无分别尽来际 一一刹那现众行

尽瞻部洲一切尘 犹不能及彼行数

而且，诸佛世尊无有分别，在尽未来际的一一刹那中，能显现无边的众多妙行，即使穷尽南瞻部洲一切极微尘的数量，还比不上佛所示现众行的数量。

佛无分别，尽未来际，每一刹那示现众行之数量，尽南瞻部洲所有微尘数量，犹不能及。此等是由不共功德门，称赞世尊。

佛心没有任何分别发起的功用相，却能同时在尽未来际的每一刹那，示现

众多菩提行的数量。纵然穷尽南赡部洲所有微尘的数量，还比不上所示现众行的数量。

以上这些是由不共的功德门来称赞世尊。前颂是就空间上“一尘中现尘数刹”等作称赞，后颂是以“一一刹那现众行”而作赞叹。

佛地是由十力所显，故当略说少分差别。

诸佛普光明地是由成就十种无碍而转的智慧力来显示的，因此应简要宣说少分佛智慧力的差别相，从而了解佛一切种智的行境特征。

颂曰：

处非处智力 如是业报智

知种种胜解 种种界智力

知根胜劣智 及知遍趣行

静虑解脱定 等至等智力

宿住随念智 如是死生智

诸漏尽智力 是谓十种力

处非处智力、业异熟智力、种种胜解智力、种种界智力、根胜劣智力、遍趣行智力、静虑解脱等持等至染净起智力、宿住随念智力、死生智力、漏尽智力，是佛所获得的十种力。

此中且说，处非处智力。颂曰：

彼法定从此因生 智者说此为彼处

违上非处无边境 智无碍著说名力

这里先说处非处智力。

彼法决定从此因而生，智者佛陀就说此因是彼法之处。相反，彼法非从此因而生，就说此因非是彼法之处。诸如此类，对于处与非处的无边行境，佛的智慧周遍无碍无著而转，称为“处非处智力”。

言“彼法定从此因生”者，仅是一例。有从因生者，如从不善业生不可爱异熟。有从此得者，如从圣道能得涅槃。如是等类皆此中摄。若彼法定从此因生，即说此是彼处，处是因义。与上相违，即名非处。谓若此法不生彼法，此法即非彼法之处。如从善业不生不可爱果，及得见道不更受第八有。故此远离一切障品之智，即立为诸佛世尊之力。如《陀罗尼自在王请问经》广说。

颂中说的“彼法定从此因生”，只是其中一例。这里有从因生的，比如从不善业生不可爱果。又有从此得的，比如从修圣道能得涅槃果。诸如此类都摄在这里。如果彼法决定从此因而生，就说此因是彼法之处，“处”是因的意思。与此相违，就叫做“非处”。也就是，如果此法不生彼法，此法就不是彼法之处。比如从善业不生不可爱果，以及已证得见道时不会再受第八次生死（证得预流果时只受七番生死即得涅槃）。因此，对于这一切处非处的行境，远离了一切障品的智慧，就立名为诸佛世尊的处非处智力。如同《陀罗尼自在王请问经》中广说的那样。

今当说业异熟智力。颂曰：

爱与非爱违上相 尽业及彼种种果

智力无碍别别转 遍三世境是为力

现在要说的是业异熟智力。

颂中的“爱”指善业，“非爱”指恶业，这两种是无杂业；“违上相”指相反的善恶夹杂业；“尽业”指尽有漏业的无漏业。像这样的种种业相以及相应的种种果相，佛智慧力无碍别别而转，周遍过去、现在、未来三世的一切业果境相，称为“业异熟智力”。

可爱业、非可爱业，爱非爱杂业，能尽因无漏业，与彼三业之异熟，亦如其业有种种差别。总凡三世所摄一切世间，自性差别，佛皆遍知。此遍一切所知之智，于任何境皆无碍著，即安立为世尊之业异熟智力。如经广说。

得可爱果的善业、得非可爱果的恶业，善恶夹杂业，能尽有漏因的无漏业，这三种业所摄的种种业差别，以及相应而有的这几种业所起的异熟果报。总之，过去、现在、未来三世所摄的一切世间诸业果的自性差别，佛都无碍遍知。这种遍照一切所知的智慧，在任何境上都没有碍著，即安立为世尊的业异熟智力。如经中广说的那样。

今当说种种胜解智力。颂曰：

贪等生力之所发 有劣中胜种种欲

余法所覆诸胜解 智遍三世名为力

下面说种种胜解智力。

由贪等烦恼、信等善法种子的力用，所引发的劣、中、胜的种种欲解，以及被余法诸行所覆蔽的诸种胜解，以佛智慧周遍三世无碍而转，了知一切胜解的自性差别，称为“种种胜解智力”。

此中贪字表示烦恼，故亦摄嗔等。等字则摄信等善法。生字表示贪等种子，由此出生贪等故。故由贪等与信等种子所摄持之意乐，即名增上胜解，及增上意乐，欲志胜解。又此胜解，虽由余法之所覆蔽，然佛一切种智，亦能知彼自性差别。即安立为诸佛世尊之种种胜解智力。如经广说。

颂中的“贪”字表示烦恼，所以也包括嗔、痴、慢等。“等”字含摄信、勤、念、定、慧等善法。“生”是能生义，表示能生的种子，由贪等种子出生贪等的缘故。因此，由贪等烦恼种子和信等善法种子所摄持或所出生的意乐，就叫做增上胜解，或增上意乐、欲志胜解等等。而且这个胜解，即使被其他法所覆蔽而不现前，然而佛以一切种智，也能够了知此胜解的各类自性差别。遍照有情相续中三世所摄的各类胜解状况，无碍而转，就安立为诸佛世尊的种种胜解智力。如经中广说的那样。

今当说种种界智力。颂曰：

诸佛善巧界差别 眼等本性说名界

正等觉智无边际 遍诸界别说名力

这是讲种种界智力。

诸佛善巧一切界的种种差别，眼等六根、色等六尘、眼识等六识所摄的十

八种法的本性或空性叫做“界”。正等觉智慧遍照一切界的无量差别，无碍而转，称为“种种界智力”。

本性、自性、空性，是诸异名。诸佛善巧一切界差别之智，了知眼等界性为内空等相。于此无量差别无障碍转，即安立为种种界智力。广如经说。

本性、自性、空性只是安名不同，都是指性。诸佛以善巧一切界差别的智慧，了知眼等十八界的体性是内为空性等的相状。对此无量差别界无障碍而转，就安立为种种界智力。广如经中所说。

今当说根胜劣智力。颂曰：

遍计等利说名胜 处中钝下说名劣

眼等互生皆了达 种智无碍说名力

现在要说的是根胜劣智力。

遍计以及信、勤、念、定、慧等的根性极利，叫做“殊胜根”。此外处于中位和钝下位的根性，称为“劣根”。对于诸根的胜劣状况，以及眼等二十二根互能产生的状况，都普遍了达，佛的一切种智无碍无著而转，称为“根胜劣智力”。

遍计谓不实增益。遍计即根，能生贪等有自在故。等字摄信等诸善法因。胜字谓殊胜。劣字谓处中与钝下位。眼等，谓眼等二十二根。此中了达诸根自性，与互为因果之无碍智，即安立为根胜劣智力。广如经说。

颂中的“遍计”指不实增益，也就是自心增益出的各种颠倒分别。遍计是

根，它在生贪、嗔、痴、慢等上有自在而转的功能。这是总说，指代能生诸烦恼的根性。“等”字含摄了相反的信、勤、念、定、慧等，能于诸善法自在而转的正因。“胜”字是说程度上的殊胜。“劣”字指程度上处于中等和钝下的地位。“眼等”，指眼等二十二根。这里了达善恶诸多根性的自性差别，以及诸根互能生果的无碍智慧，就安立为根胜劣智力。如经中广说的那样。

今当说遍趣行智力。颂曰：

有行趣佛有行趣 独觉声闻二菩提

天人鬼畜地狱等 智无障碍说为力

现在要说遍趣行智力。

在种种行为中，有些行为趣向佛地，有些行为趣向独觉、声闻两种菩提，有些行为趣向天、人、饿鬼、畜生、地狱生处，还有各种正定、邪定等诸行的行为。智慧对于这一切无障碍而转，称为“遍趣行智力”。

此中行谓道迹。若于何行，有趣一切道之本性，即名遍趣行。有行能趣佛地，有行能趣独觉菩提，有行能趣声闻菩提，有者趣天，乃至有者趣地狱。等字表示有种种相。此中若有某行，能趣某处，诸佛如来即如实知，彼行趣于彼处。是故世尊于一切行无障碍智，即安立为遍趣行智力。如经广说。

颂中的“行”字，指行道的轨迹。如果某种行，有趣向诸道的体性，就称为“遍趣行”。有些行能趣向佛地，有些行能趣往独觉菩提，有些行能趣于声闻菩提，有些行趣于天界，乃至有些行趣向地狱。“等”字表示有正定、邪定等各种

行为相。在这当中，如果某种行有功能趣向某处，诸佛如来就如实了知那个行为会趣向那个处所。因此，世尊对于一切诸行无障碍了知的智慧，就安立为遍趣行智力。如同经中广说的那样。

今当说静虑解脱等持等至染净起智力。颂曰：

无边世界行者别 静虑解脱奢摩他

及九等至诸差别 智无障碍说名力

现在要说的是静虑解脱等持等至染净起智力，简称为杂染清净智力。

对于无边世界中无量行者修行的差别，他们所修的四静虑、八解脱、奢摩他等持，以及九次第定等无量的染净差别相，佛智慧无障碍而转，称为“杂染清净智力”。

无边世界中，由行者差别，遂有无边差别。静虑有四。解脱有八。奢摩他谓等持，于善所缘心一境性为相。次第等至有九，谓四静虑、四无色、想受灭等至。杂染因谓无明与非理作意等。清净因谓听闻正法与如理作意等。佛智于彼，由行者差别，有无边差别之静虑等，无障碍转。即安立为静虑解脱等持等至染净起智力。广如经说。

在无边际的世界中，由于行者的种种差别，就有静虑等的无量差别。静虑有四种。解脱有八种。奢摩他是等持，指于善所缘心一境性。次第等至有九种，指四禅、四无色、灭受想定，也叫九次第定。杂染因指无明和非理作意等。清净因是听闻正法和如理作意等。佛智慧对于由诸行者差别而有的无边际

差别的静虑、解脱、等持等行相无障碍遍转，就安立为静虑解脱等持等至染净起智力。广的如经中所说。

今当说宿住随念智力。颂曰：

过去从痴住三有 自他一一有情生

尽情无边并因处 彼彼智慧说为力

现在说宿住随念智力。

从有愚痴以来，过去世住在三有中，自他所摄一一有情受生的状况，也就是尽无边有情界中任何有情宿世的状况，种种因缘、处所、相貌等，佛智慧一切无碍而转，称为“宿住随念智力”。

言从痴者，是说随念之境，谓从无始生死传来一切宿住。言尽情者，摄无边际诸有情界。言并因者，摄彼之因缘。如经说：“我曾在某处，如是名、如是姓”等。其中若念：“如是形状。”是并行相随念。若念：“我从彼死生于某处，从某处死生于此处。”是并处所随念。余文即并因随念。

颂中的“从痴”，是说随念之境，指从无始生死传来的一切宿世安住的情况。说到“尽情”，包括无边际的诸有情界。说到“并因”，包括彼等有情的因缘。如佛在经中说：“我曾生在某处，是这样的姓、这样的名。”等等。其中如果随念：“是这样的形状或相貌。”这是随念行相。如果想：“我从那里死后生在某处，又从某处死生在此处。”这是随念处所。其他还包括随念因缘。

如是于一切宿住并因缘、处所、行相，诸佛世尊智无障碍，是为宿住随念

智力。诸佛世尊由此力故，于过去世心心所行皆如实知。由如实知有无善根，如应说法皆令有果。广如经说。

像这样，对于一切宿住以及细节上的因缘、处所、行相等，诸佛世尊智慧无碍而转，就是宿住随念智力。诸佛世尊以这种智慧力的缘故，对诸有情过去世一切心、心所之行都如实了知。由如实照见众生有无善根的缘故，能相合他的机宜而宣说法要，使他们都能证果。广的情况如经中所说。

今当说死生智力。颂曰：

尽虚空际世界中 一一有情死生时

于彼多境智遍转 清净无碍说名力

这是说死生智力。

穷尽虚空边际的无量世界里，其中每一个有情死生过程中由种种业感种种果，对于这众多的境界，佛清净智慧无碍遍转，叫做“死生智力”。

死谓诸蕴坏灭，生谓结生相续。一切世间若死若生尽虚空际，由种种业之所支配。如是一切，诸佛世尊于一刹那皆能任运如实遍知。世尊此智究竟清净，于任何境都无障碍，即安立为死生智力。诸佛世尊非但能知有情死生，以净天眼亦能了知无量无边成劫坏劫。如经广说。

“死”，指诸蕴坏灭的分位，“生”，是结生相续，指诸蕴出生的分位。一切世间有情或死或生所摄的尽虚空际的现相，是由种种差别业所支配。对于一切死生业感缘起，诸佛世尊在一刹那间都能任运如实遍知。世尊的这种智慧达到

究竟清净，对于任何生死境相都无障碍照见，就安立为死生智力。诸佛世尊不但能了知有情死生的状况，以极清净的天眼也能了知无量无边世界的成劫坏劫等状况。如经中广说的那样。

今当说漏尽智力。颂曰：

诸佛一切种智力 速断烦恼及习气

弟子等慧灭烦恼 于彼无碍智名力

这是说漏尽智力。

诸佛以一切种智的力用，一刹那间断尽一切烦恼以及习气，对于弟子声闻独觉以无漏慧灭除烦恼的状况等，以智慧无碍遍知，叫做“漏尽智力”。

此中烦恼，谓无明与贪等，能烦恼三界故。若法于心染著熏习，随逐而转，是名习气。烦恼边际、熏习、根本、习气，是诸异名。

颂中的“烦恼”，指无明和贪等，能使三界有情烦动恼乱的缘故。如果某法在心上染著熏习，随它而转，就叫做“习气”。烦恼边际、熏习、根本和习气是不同的安名，意思一样。（“烦恼边际”，指起烦恼最初边际或最初发起位的状况。）

声闻独觉以无漏道断除烦恼，然终不能断彼习气。如油花等虽已除去，然瓶衣等，由与彼等久相触故，犹有微习可得。

声闻独觉以无漏道断除烦恼，但不能彻断习气。就像装油的瓶子和接触花的衣服等，虽然油已倒掉，花已拿开，但由于瓶子跟油接触很久，瓶中还留有

油的气味，衣服被花熏了很久，衣服上还留有花的气味。

如是诸阿罗汉虽已断除烦恼，习气仍在。由昔世中多做猿猴，故跳跃而行。由昔世中做婆罗门，故唤他为婢，世尊虽遮，终不能改。

像这样，阿罗汉们虽已断除烦恼，习气仍然存在。比如由于过去很多世做猿猴，这一世做人还是习惯跳着走路。又由过去世做婆罗门，骄慢习重，这一世过河时，对前世婢女转世的河神还说：“小婢，断流。”世尊虽遮止，但他仍然不能完全改正。

其中无明习气，能障了达所知，贪等习气亦为身语如是行相之因。无明与贪等习气，唯由一切种智于成佛时乃能永断，非余能断。故若尽断一切烦恼习气，及断能使习气相续之烦恼，诸佛妙智于彼一切无障碍转，即安立为漏尽智力。如经广说。

其中，无明习气能障碍了达所知，贪等习气也是发起如是身语行相的原因。无明和贪等习气，唯一在成佛时以一切种智的力用才能永远断除，不是以其他而能断除。因此，如果尽断一切烦恼习气，以及断除能使习气相续的烦恼，诸佛的智慧对于这一切无碍而转，就安立为漏尽智力。如经中广说的那样。

如是一切究竟圆满如来智境，不可思议。复具其余一切功德，恒时不非法身而住。一一功德若广分别，唯有虚空方堪为喻。能为堕入欲、有、见及无明四瀑流中无依怙者，作大依怙。

像这样一切究竟圆满的如来智慧行境，完全超出思维语言所能行处。而且所具有的其余一切功德，都恒时不离法身而住，如同光明不离日轮。对于佛的每一种功德如果广大地分别，只有虚空能作譬喻，每一种的量都无有边际。由此，诸佛能给一切堕入欲、有、见、无明四瀑流中无依怙的有情作大依怙。

诸佛世尊如是十力，于普光明佛地究竟清净。诸佛色身一一毛孔，大丈夫相及诸随好、力、无所畏，及不共佛法等功德差别，唯是诸佛所行境界。设若宣说，以是诸佛自智境故，假使诸佛加持寿量住不可思议阿僧祇劫，不作余事汲汲宣说，犹不能尽。何况菩萨、独觉、声闻，岂能了知宣说诸佛一切功德。

以上说的诸佛世尊这样的十种智慧力，在普光明佛地得以究竟清净。诸佛色身的每一个毛孔，任何一种大丈夫相和诸随形好、十力、四无所畏、十八不共法等功德差别，唯一是诸佛所行境界。如果宣说的话，由于是诸佛自己智慧行境的缘故，假使诸佛加持自身寿量，在不可思议的阿僧祇劫里安住世间，不做其他事而相续不断地演说，仍然无法说尽佛地的功德。连诸佛在无量劫里以自己的智慧力宣说尚且无法说尽，何况菩萨？更何况独觉、声闻，哪里能了知并宣说诸佛的一切功德呢？

当以譬喻，显示斯义。

既然是语言无法说尽的无边际状况，就应当用比喻来显示这个意义。

颂曰：

妙翅飞还非空尽 由自力尽而回转

佛德无边若虚空 弟子菩萨莫能宣

妙翅鸟依仗风的势力能够高飞远去，向虚空极力飞翔，当它返回时，并非飞到了虚空边际，而是耗尽了自己的力量，而不得不回转。像这样，佛有如虚空般无边际、无量种类的功德，弟子菩萨以自身的智慧力无法说尽它本身。

如妙翅鸟羽翅丰满，仗承风力善能致远，然彼非由虚空穷尽而还，是由自力用尽而回转也。如来功德犹如虚空无有边际，且诸菩萨安住十地，证得不可思议解脱，尚不能尽说如来功德，何况独觉或诸声闻，岂能了知功德究竟。非由功德已尽而止，是由自身慧力已尽而止也。

犹如妙翅鸟王羽翼丰满，仗着风的力量能飞到极高远之处，然而它并非由于飞到了虚空边际而返回，而是由于耗尽了自身体力而回转。像这样，如来功德像虚空般无有边际，那些安住十地的菩萨，证得了不可思议的解脱境界，尚且不能说尽如来功德，何况其下的独觉和声闻，哪里能了知佛功德的究竟量呢？这不是由于菩萨已经说完了佛功德而停止，而是由他自身的智慧力已经耗尽而停止。

若时彼等于佛功德尚不能知，不能宣说。何况我等被无明翳之所障蔽，于如实义皆不现知，岂能赞说如来功德。故非我处。

那些圣者菩萨对于佛的功德尚且不能以自力了知，不能如量宣说。何况我们被无明眩翳所障蔽的凡人，对于如实义都不能现量了知，哪里能赞叹说尽如来功德？因此这不是我所行之处。

颂曰：

如我于佛众功德 岂能了知而赞言

然由龙猛已宣说 故我无疑述少分

如我辈凡人对于佛的无量功德，岂能如实了知而赞叹言说呢？然而由于龙猛菩萨已经宣说，因此我依他的善说而心无怀疑地演述了少分。

如是我于如来功德，虽全不知，然能无疑述少分者，是依他教而说。故曰：“然由龙猛已宣说。”

像这样，我对于如来的功德，虽然自己全然无法了知，然而我能无疑叙述少分的原因，是依据其他圣者言教而说。因此说“然由龙猛已宣说。”

思考题：

1、解释以下佛的功德：

(1) 随欲自在圆满；

(2) 十力；

此论中总说诸佛甚深法性与广大功德。颂曰：

甚深谓性空 余德即广大

了知深广理 当得此功德

这部论里总的宣说了诸佛甚深法性和无量广大功德。

“甚深”指空性法身和因位的空性。此外的德相就是广大功德，包括十一地和十力等功德。了知深广功德的道理后一一修习，将能获得此甚深广大的功德。

今当说佛化身，此是声闻、独觉、菩萨共同境界，共同方便，随其所应，亦是异生境界，任运成为善趣等因。

现在要宣说从佛法身中流现的化身。这是声闻、独觉、菩萨的共同行境，也是度脱三乘行人的共同方便。随其所应，也是凡夫的境界，能任运引导众生成为得到人天善趣、解脱佛果等的正因。

颂曰：

佛得不动身 化重来三有

示天降出胎 菩提转静轮

世有种种行 为多爱索缚

佛以大悲心 咸导至涅槃

佛证得不动法界身，化现身相重新来到三有，示现天降、出胎、成就菩提、转寂静法轮等十二种稀有事业相。由于世间有情有各种业行，被各种贪爱绳索系缚，因此佛以大悲心，将有缘众生都引导至涅槃果位。

虽佛世尊已出三界，然以化身，随顺世间现示有父母等，重来三界，如其所应演说正法。诸有情界有种种行，佛皆导令安住涅槃。言以大悲心者，谓非为名闻及望报恩等。

虽然佛世尊早已断尽一切生死之因——无明惑业，而永超三界，然而以化身，随顺世间因缘现示有父母等，重新来到三界，顺应众生的根机意乐而演说各种正法。由于诸有情界有各种业行，佛都引导众生调整自己的意乐和行为，使他们都安住于寂灭一切苦与苦因的涅槃。所谓“以大悲心”，是指佛兴起度生事业，没有丝毫为求名闻以及期望报恩、得善异熟等动机。

如是已说如来身建立。次明佛于一乘说有三乘，是密意教。

如是已宣说如来身的诸种建立。接下来阐明佛于一乘法分别说有三乘，属于密意教。

颂曰：

离知真实义 余无除众垢

诸法真实义 无变异差别

此证真实慧 亦非有别异

故佛为众说 无等无别乘

除开了知真实义之外，没有其他遣除诸种惑业垢染的方便，而诸法的真实义性没有差别变异，所以，证得真实义的智慧也没有差别变异。因此，佛为大众宣说无有超出其上、无差别的一乘法。

若不了知真实义，不能尽断一切烦恼。诸法所有不生为性之真实义，都无别异，如前已说。

如果不了知真实义，就无法断除由实执引生的烦恼。诸法所有以不生为体

性的真实义，没有任何差别，如同前面所说。

虽见有异，然彼无别，故真实义性无变异。由无差别无变异故，则缘真实义之智，亦同一性。若自性有多者，则智不能通达真实，以如本性未通达故。如是由真实义唯一故，缘真实义之智，亦无差别，故唯一乘，非有三乘。经曰：“迦叶！由知一切法平等性故，而般涅槃。此唯一，无二无三。”

虽然众生的见有各种差别，然而真实义没有差别，所以真实义性无有变异，因此称为“真如”（过去如是，现在如是，未来如是）。由于无差别、无变异的缘故，缘真实义的智慧也是同一性。如果自性有很多，那智慧就不能通达真实，因为没有按照本性那样通达各种真实性的缘故。然而以真实性唯一不二、万法一如的缘故，缘真实义的智慧也就没有差别，因此唯一乘，没有三乘。经上说：“迦叶！由于了知一切诸法平等性的缘故，而得入涅槃。最究竟处只是一乘，无二无三。以实相没有多种的缘故，究竟证得的涅槃也没有多种。”

言大乘者，大谓诸佛世尊，由永断无明证得离障智故，诸佛之乘故名大乘。或乘即大，名为大乘。由具不可思议佛智者，住彼乘故，或由能缘无边诸法差别故，或由永断一切无知故。由彼是乘，亦即是大，故名大乘。

所谓的“大乘”，“大”指诸佛世尊，由于永断无明而证得离障智的缘故，诸佛所乘就叫“大乘”。或者乘就是大，而名为“大乘”。由于具有不可思议佛智慧者，安住彼乘的缘故，或者由能观见无边诸法差别的缘故，或者由永断一切无

知的缘故。由于这既是乘也是大，因此名为“大乘”。

总之，大乘指不可思议佛智慧所住之处。从功能上讲，能出现照见一切所知的一切种智，以及永远断除一切无明。这样能够达到断证究竟圆满的缘故，就称为大乘。

若大涅槃唯有一者，云何经说以声闻独觉乘，亦能般涅槃耶？

有人问：如果大涅槃只有一种没有二三，为什么经中说以声闻乘和独觉乘也能入涅槃呢？这不是有三种涅槃吗？

此是如来密意语言。颂曰：

众生有五浊 能生诸过失

故世间不入 甚深佛行境

然由佛善逝 具智悲方便

昔曾发誓愿 度尽诸有情

宣说三乘是如来的密意语或方便教。

由于众生界有五浊的缘故，能发生各种惑业苦的过失，以烦恼增上而障蔽的缘故，世间的心不能信入甚深佛智慧行境。然而由于诸佛具有智悲方便，往昔曾发誓要度尽有情的缘故，因此佛随顺众生的机宜，设立各种善巧方便，宣说三乘涅槃。

能令身心都无堪能，故名五浊。谓劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、寿命浊。由是烦恼增上转因，彼能摧坏殊胜胜解，故亦阻止希求如来无上妙智。是

故世间于佛甚深难通达智，不能趣入。

能使身心都不堪能，就叫做“五浊”。也就是劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、寿命浊。以烦恼增上运转这个原因，它能够摧坏对各种胜妙法的殊胜胜解，使众生的心力分散在世间五欲、邪法等中，使得意乐被障蔽，也就阻碍他希求如来无上妙智慧。因此，世间人的心对于诸佛甚深难以通达的智慧，不能趣入。

然佛世尊，不因众生暂非法器，即便弃舍不令解脱。由佛世尊具足妙智大悲方便，往昔曾发广大誓愿：愿我度尽一切有情。故于度众生事，不稍懈废，更求其余度生方便，要由余门满所愿故。

然而，诸佛世尊不因众生暂时不是法器，就舍弃众生，不以方便力使他得解脱。由于佛世尊具足妙智和大悲方便，且往昔曾发广大誓愿：愿我度尽一切有情。因此对于救度众生的事，不会有少许懈怠、放弃，而是更加寻求其余度生方便，要由其他门径，施立权法引度众生，来满足度生的愿望。

也就是，针对众生根性不成熟，佛出世首先不说真实法，而是设立各种权法，步步接引，后来众生根器成熟才开权显实，宣说一乘大法。

由诸众生，有多障缘障入大乘，复应将诸世间安立涅槃，颂曰：

以是如智者 导众赴宝洲

为除众疲乏 化作可爱城

佛令诸弟子 念趣寂灭乐

心修远离已 次乃说一乘

由于众生心里有各种障缘，障碍他直接入大乘，而且应将诸世间先安立在远离生死大苦的暂时涅槃境地，为此颂中说：

以这个原因，就像有智慧的商主要引导大众趣往宝洲，为了除去大家心力的疲乏，就在中途化现一座可爱城市，告诉大众说：现在可以在这里休息。像这样，诸佛针对诸弟子的心力不堪能，就首先让他忆念：现在要趣向寂灭之乐。当他的心通过修持，远离了生死烦恼后，再为他宣说唯一大乘。

此喻广如《妙法莲华经》说。略谓如大商主，于未至宝洲之中间，为休憩故，变作化城。如是世尊，亦于未至大乘之前，由于方便善巧门中，依止寂灭快乐，宣说声闻独觉二乘，而为得入大乘方便。后为已断生死烦恼者，宣说唯一大乘。彼等亦当如佛，圆满资粮证得一切智智。宣说一乘之理，如《集经论》等应当了知。

化城喻的详情应按《妙法莲华经》所说来了解。简略来讲，如同有智慧的大商主带领商队前往宝洲，在没到达宝洲的中途，为了让大众休息的缘故，变出一座化城来缓解大众的心力。同样，世尊也在诸弟子进入大乘之前，由方便善巧门中，得到寂灭快乐，而宣说声闻独觉二乘法，作为趣入大乘的方便。此后给已经断除生死烦恼的人，宣说唯一大乘。他们也会像佛一样，圆满福慧资粮，证得一切智智。最终的结果是一切诸道同归于彻证法界而后已。宣说一乘的法理应如《集经论》等来获得了解。

今当宣说世尊证菩提时与住世时。

下面宣说世尊成佛的时期和住世的时期。

颂曰：

十方世界佛行境 如其所有微尘数

佛证菩提劫亦尔 然此秘密未尝说

十方世界都是佛智慧所行之境，就像其中所有极微尘的数量那样，佛成就无上菩提以来也有那么多劫，然而这个秘密在因缘未成熟时，暂且没向众生宣说。

诸佛世尊，由化身门，虽现降生与涅槃等，然化身之因，成菩提时量，今当宣说。

诸佛世尊由化身门，虽然示现降生和涅槃等，好像这一世才来人间修道成佛，最终入涅槃等等，但这些只是示现。那现前化身的因——无上菩提本身成就的时期如何呢？现在宣说这一点。

谓如佛智所行境界，尽尔许世界中所有微尘数量，世尊成佛之劫数亦尔。昔未修集善根者所难以信解，故此秘密未可为说。若能于此增上信解，即得无量福德资粮，故亦有处为彼宣说。

世尊证得无上菩提以来的时间应这样讲。就像佛智慧所行境界般，穷尽了那么多世界中所有极微尘的数量，世尊成佛的劫数也有那么多。也就是早在尘点劫前已经成佛，并非此生降生为悉达多太子后，经过六年苦行才成菩提。然

而往昔没有修集善根的人很难相信这一点，因此这个秘密一直蕴在心里没有公开。如果能对这个道理增上信解，就会获得无量福德资粮，所以在可以宣说的场合也为众生宣说。

如是已说证菩提时，其后当说住世时量。

这样已经说了世尊证无上菩提以来的时间量，接着说世尊安住世间的时间量。

颂曰：

直至虚空未变坏 世间未证最寂灭

慧母所生悲乳育 佛岂入于寂灭处

直到虚空没有变坏、一切有情没有证最极寂灭期间，由般若母所生、大悲乳母养育的佛世尊，哪有入于涅槃处的道理呢？

世尊系从般若波罗蜜多佛母所生，由大悲乳母之所养育。是故当知世尊未来之寿量，是直至虚空未坏，一切世间未皆成佛，终不入于大般涅槃。

世尊是般若波罗蜜多佛母所生（如经所说：“十方诸佛皆从般若波罗蜜多中生”），由大悲乳母养育而成，以悲智为体。因此要知道，世尊未来住世的寿量，是直到虚空没有坏灭、一切有情没有成佛之间，终究不入于大般涅槃。诸佛以智慧不住生死，以大悲不住涅槃。

诸佛为欲饶益一切有情，尽未来际救度众生，此大悲心，其相云何？

诸佛为欲饶益一切有情，尽未来际救度众生的大悲心，是怎样的体相呢？

颂曰：

世间由痴啖毒食 如佛哀愍彼众生

子毒母痛亦不及 以是胜依不入灭

世间有情由愚痴而不断受用各种苦因的毒食，像诸佛哀愍众生的心，见孩子吃毒母亲所起的悲痛也比不上。以有大悲心的缘故，作为众生殊胜依怙的诸佛不入涅槃。

食谓五欲尘。由贪著而食，是啖杂毒之食，能为大苦之因故。执彼为实者，是由愚痴过患而生。如佛世尊，于彼生死众生啖毒食者所生之哀愍，假使慈母见自爱子误啖毒食所生之悲痛，亦不能及。由大悲心所养成者岂入涅槃。

颂中的“食”，指众生贪求的五欲。由于对色声香味触五欲快乐十分贪著而不断地受用，就是吞啖杂有毒素的食物，这会成为生死恶趣大苦根源的缘故。执著五欲和欲乐为实有，是由愚痴的过患而生。如同佛世尊，对于生死众生吞服毒食所生的哀愍那般，即使慈母见到自己最爱的孩子误吃毒食所生的悲痛也比不上。由大悲心所养成的诸佛如来，哪里能见众生如此痛苦，还入涅槃呢？

由大悲心能阻止入涅槃之意乐，故佛世尊观见世间为种种苦之所迫切，不般涅槃。

由于大悲心能阻止入涅槃的意乐，因此佛世尊观见世间众生被各种苦所逼迫，而不入涅槃。

颂曰：

由诸不智人 执有事无事

当受生死位 爱离怨会苦

并得罪恶趣 故世成悲境

大悲遮心灭 故佛不涅槃

由于无智慧的人执著有事和无事，就会受生死位中爱别离、怨憎会等苦恼，以及得到恶趣果报。换言之，世间众生由执著实际有事，求人天善趣之乐，将会受生死位的各种苦恼。由执著无事，拨无因果，肆意而行，将会受三恶趣果。因此，整个世间都成为悲愍的对象。佛以大悲猛利的缘故，遮止自心入于涅槃，因此诸佛不涅槃。

由不智人，执实有事，深信业果生人天趣，此定当受生死位苦，亦当受爱别离苦，怨憎会苦。诸有成就邪见执无事者，当堕地狱等诸罪恶趣，亦定当受前说众苦。故佛世尊，缘苦众生起大悲心，遮止佛意不入涅槃，常住世间。

众生由于没有智慧见到诸法空性，执著实有其事，他也深信业果能够行善，从而生在人天善趣。由于执实的缘故，决定要受生死位的各种苦恼，也将感受爱别离、怨憎会等苦。另一类有情成就邪见，执著无事，他以拨无因果等邪见，放纵身心造杀盗淫等恶业，将堕入地狱等各种恶趣，也一定会受前面所说的各种苦。因此，佛世尊缘着世间苦众生起大悲心，遮止佛心不入涅槃而常住世间。

颂曰：

月称胜苾刍 广集中论义

如圣教教授 宣说此论义

如离于本论 余论无此法

智者定当知 此义非余有

论主说：我月称胜比丘，广泛摄集《中论》要义，如同圣教所教授那样，宣说了此论的大义。如同离开了这部《中论》，其他论中绝没有这样的法，智者一定要知道，此《入中论》所说的义理也不是其他论中所有的。

如离《中论》，余论未有无倒圆满说此空性法者。如是智者决定应知，我等此中所说论义，并释妨难，如空性法，亦是余论所未有者。是故有说，经部所说胜义，即中观师所许世俗，当知此说是未了知《中论》真义。有说萨婆多部所说胜义，即中观师所说世俗，当知彼等亦是未知《中论》真义。以出世法与世间法相同，不应理故。故诸智者当知此宗是不共法。

如同离开《中论》，其他论不会有无倒宣说此空性法门的。像这样，智者决定要知道，我们这里所说的论义，并且解释妨难，如空性法般，也是其他论里所没有的。因此，有人说经部所说的胜义，即中观师所许的世俗，要知道这个说法是没有了知《中论》真义的。又有说萨婆多部所说的胜义，是中观师所许的世俗，要知道他们也是没有了知《中论》的真义。因为出世法和世间法相同不合理的缘故。因此，诸智者应当知道，这里宣说空性之宗是不共法门。

有由不知菩萨意趣，不解真实义者，仅闻此文便生怖畏，遂即弃舍此出世

法。今为无倒显论真义。颂曰：

由怖龙猛慧海色 众生弃此贤善宗

开彼颂蕾拘摩陀 望月称者心愿满

有人由于不了知菩萨的意趣，不了解真实义，仅仅闻到这些空性的文字就心生怖畏，于是就舍弃了这个出世间法。现在为了无倒显示《中论》的真实义。颂中说：

由于怖畏龙猛菩萨智慧海黝黑的甚深之色，众生舍弃此善说空性的贤善宗义，为此我开启《中论》颂义的拘摩陀花蕾，凡是寄望于月称的人，他的心愿会得到满足。

若谓：上座世亲、陈那、护法等诸论师，彼等是否闻文生怖，弃舍无倒显示缘起义者，即如是答：

如果有人说：上座世亲、陈那、护法等诸论师，他们是不是闻到说空性的文字生怖畏，而弃舍无倒显示缘起的真实义呢？那就这样回答：

如何乃能通达此义？颂曰：

前说深可怖 多闻亦难解

唯诸宿习者 乃能善通达

由见臆造宗 如说有我教

故离此宗外 莫乐他宗论

如何才能通达此空性义理呢？

颂中说：前面说到的令人怖畏的甚深义，如果单凭自己，即使多闻也难以解了，唯有宿世有过深厚修习者才能善巧通达。由自身见解而臆造的宗派，如同宣说有我的邪教那样，因此，在此中观妙宗之外，不要乐著他宗的论述。

如诸外道，昔未植信解空性之习气，虽断欲色无色三界烦恼，自能创立宗派，然于能仁所说胜义，不能信解。如是彼等，虽已成就如是多闻，然无信解空性种子，故犹不能了解空性。

如同诸外道，往昔没有种植信解空性的习气，纵然断除了欲界、色界、无色界的一切烦恼，自己能够创立宗派，然而对能仁所说的空性胜义不能信解。像这样，那些论师们虽然已经成就如是的多闻，但没有信解空性的种子，所以还是不能了解空性。

若有宿世建树信解空性习气，即于现在，唯由因力，亦能通达空性渊底。虽执外道邪论为真实者，现见唯由因力，亦能测度空性渊底。故除中观宗外，由见他宗臆造之理，亦如说有我之邪教，应当舍离爱乐之心，不以为奇。唯增上信解空性之正见，最为希有。

如果有宿世曾建立的信解空性的习气，那在现在，唯一由过去因的力量也能通达空性渊底。虽然暂时执著外道邪论为真实，现见唯一由这种因的力量，也能测度空性渊底。因此除了中观宗外，由见他宗臆造的各种法理，也就像宣说有我的邪教那样，应当舍弃对它的爱乐心，不以之为奇。唯一增上信解空性正见，才是最希有的。

颂曰：

我释龙猛宗 获福遍十方

感染意蓝空 皎洁若秋星

或如心蛇顶 所有摩尼珠

愿普世有情 证真速成佛

我解释龙猛贤善的中观宗义，所获得的遍满十方的无量福德资粮，就像由烦恼染污心意的湛蓝天空上的秋季星辰般皎洁，或者如同心蛇顶上的摩尼宝珠。以此愿一切世间有情，都能证得空性而速疾成佛。

此《入中论》，是能光显深广理趣，安住大乘，成就不可夺之智慧，能于壁画乳牛构取牛乳，破除实执之月称阿阇黎所造。

证多如经录 倘后有译者

依本释翻译 正直善观察

迦湿弥罗圣天王时，印度底拉迦迦拉沙论师，与西藏跋曹日称译师，于迦湿弥罗无比大城宝密寺中，依迦湿弥罗本翻译。后于拉萨惹摩伽寺，印度金铠论师，与前译师，依照东印度本，善加校改抉择。

中华民国三十一年四月十日，于缙云山汉藏教理院编译处，依照藏文论藏版本译。

入中论卷六 终

思考题：

1、解释以下佛的功德：

- (1) 以殊胜化身利众；
- (2) 于一乘说有三乘是密意语言；
- (3) 现证菩提时量与住世时量。

2、我们如何才能无倒通达空性义理？

谈谈如何学习《入中论》

我们观修班要开课了，为什么首先要讲《入中论》呢？大家应该明白，应该明确我们前进的方向、过程以及其中的要求。这很重要，下面详细来谈一谈。

按部就班，同走心路

参加观修班学习的人有正式学员和旁听两种，现在是针对正式学员来谈的。旁听的学员，能随分随力得一些利益就好，但正式的学员必须要跟着班走。这就像带着你走一条远路，只有服从总体的指挥，最终你才能够到达。如果做不到，你最好不要参加这个班。我们这里首先是要以教理开出正见来，这是一个很大的工程。如果照规矩，一步一步地都做到如理如量，那么你就有希望得到这个成果；如果不按照规矩来，那也不会有大的利益。

我们学习《入中论》，就是要通过教理的途径来生起空性的正见。听通俗的演讲，讲一讲故事或做人的道理，即使只是中途进来听到一言半句，或多或少也都有些收获，所以要求就不必这么严格。但是听中观的讲授，如果没有掌握前面的教理，也没有进行操练，这样前面没过关，后面就会感到很困难。这就好比学习数学，一环扣一环，前面的四则运算没学好，后面的开方、立方、

多元方程等就学不会。

因此要知道，学习的方式就是要按部就班，一定要按照我的要求来做。每一次学习之后都要掌握本堂课所讲授的中观正理，然后用它来破除戏论。这是分段教学，如果能按质按量地依次完成一个个步骤，综合起来就会出现令人欣慰的结果；而没有走过以理推究的过程，也就不可能无因引出正见来。大家要知道，这是要走一条漫长的心路。

如理如量，循序渐进

之所以在这个假期进行集中、强化教学，是因为我们的路线不能太长。如果每周只有一节课，那不知道要多少年才能完成。这样因缘太长久，就不容易维持。所以我们要缩短路线，要集中投入，尽快地走完这个过程，之后才能讲后面的如来藏、大幻化网以及进入实修的要领等等。

这些课程都是逐级地升进，必须以前前为基础，才能深入后后。如果没有打好前面的基础，直接讲后面的法，好一点，你能够生起信心、欢喜心，种下解脱的善根；不好的话，你可能会听偏，错解法义，这样就产生了负面效果。

比如，如来藏的教法，一定要在通达自空中观的基础上才能和它相应。所以《他空狮吼论》里讲：如果你想抉择他空的宗义（就是世俗错乱的法自体空，胜义无错乱的法以他体空），那首先应当按照中观的正理，抉择到一切法都没有自性，之后你在听闻他空的教法时（比如如来藏的教法、《大乘起信

论》等），才能真正懂得里面讲的空和不空的涵义。如果你之前没有以理抉择到一切法无自性，那就无从抉择世俗法自体空，胜义以他空的法理。而且，没

有先生起自空的正见，直接就讲如来藏的法，这样说什么常住、周遍等等，你都会理解成跟外道计执的神我一样，因为他们也说常住、周遍等等，在教法的文句上几乎一样，很难鉴别。

根据我的经验，在自空中观上得了正见之后，然后给你宣说如来藏，就能很快悟入，领会它的心要；如果我们没有完成这个过程，没有真正得到自空正见，而直接为你宣说《如来藏经》、《如来藏狮子吼论》、《大乘起信论》、《大幻化网》等甚深经、续、论典，由于你在见解上并没有成熟，就很难相应和契入。

我们现在开观修班不是一种结缘的性质，听一听就可以了，而是要真正如理如量地在自己心中引生正见，因此要求当然就严格，要次第不紊乱，步步踏到实处。这样有点点滴滴的积累，才会出效果。这就像你们读书时学习数学、物理，前面没学好，后面就“坐飞机”，相应不上。

这里，你要运用正理去思维抉择，而抉择的结果是会破除戏论，会淘汰掉你心中种种不正确的知见，而逐渐开展出正见。由于我们的认识很肤浅，所以必须要经过很长的引导、提升、转入的过程，其中有很多步骤，一步不能脱节。如果脱节，后面的引导就根本没办法相应上，也就会出现中途掉队的悲

剧。而且不论讲什么大论，它本身有一条从始至终的轨道，有一层一层推进的程序。在缘起上各部分之间有密切的关系，比如由前前生起后后，由各部分的认识综合成总体的认识，所以要求从前到后一节课都不能落下。而且听完每一节课，正式的学员都必须反复地思维、消化，直到把每个道理都搞清楚为止，这样每一步都踏到实处，最后才出现综合的效果，也才能得到大空性的正见。

现在你要分析清楚结缘式和正规学习的效果差别。如果你只是听一听，听后什么也不想，这样你自己心里绝对不会有思维所成的定解，也就很难开出正见。所以我要说的是：我没办法直接给你见解，只能告诉你开出见解的方法，你自己必须通过实际的观察，才可能获得。

这样就要知道，我们在听完一堂课之后，要有再次的辅导、讲考，要有彼此之间的研讨、辩论等。这些都是不可缺少的。要有很多因缘的积聚，这件事才会成功；因缘的力度不够，它就很困难。所以如果我们想尽快完成这个过程，那就要把因缘尽量集中在这个重点上。如果你因缘积聚得好，有可能一年就能完成这个过程；如果你因缘太疏散，十年八年也不一定能得到。

锲而不舍，化难为易

如果过去有中观的基础，有可能这次听完之后就会懂得。如果从来没听过，一般情况得学习两三遍，才会逐渐贯通。这一点大家要有思想准备。如果你一开始听，觉得格格不入，怎么也转不过弯来，要知道这是正常现象。只要你能咬紧牙关，度过这段苦闷，经过两三遍，心里就会转变，会信入空性，会

出现空性的见解。而且这个见解会逐渐稳固起来，成为占据核心地位的见解。

与此同时，原有的执著实有的妄见会逐渐瓦解掉，最后荡然无存。

那么，为什么我们一开始会觉得这么难呢？不像学其他，一听就懂、就很适应呢？原因是：这是在讲胜义谛，是我们从前都不了解的事，在世间的学问里从来没有人说过的事，而且跟我们的知见完全相反的事。我们现在处在世俗谛的颠倒见当中，如果只是讲一些因果故事，或者讲唯识的道理，你就会感觉比较容易懂，因为这些只是说你虚妄心识前的一些事情和现象，是你看到过、听到过、心上知道的事。但是一讲到胜义谛，你就会觉得很深、很难懂，这是因为胜义谛是要指出你心前的这一切都是错乱的，所以在每个上面你都要回头，这样跟你固有的观念和习性完全相反，当然你会觉得很困难。比如我顺着你的贪来说，你就觉得没困难，因为随顺了你的习性；如果要转你的习气，要改变，你就会觉得很难。观念上的事情也是这样。

现在最终要把你领到胜义当中，你要对此生起胜解，第一层要明白“空”，第二层要明白“明”，之后就直接指示实相。为了达成这件事，你在观念上要有许多转变。一开始是有一定的困难，因为这跟你原有的观念有对立、冲突。等到你过了一次又一次的难关，已经在观念上有很多个转身，这样就越来越靠近。有这样的基础，再讲深的法、圆的法，你就有了领会的能力，能开始相应得上。就不会像婴儿那样没有消化、吸收的能力，吃营养品反而拉肚子，因为你已经完成了那么多的转化，你在见解上已经渐渐成熟了，变成大人了，再讲

大法就可以相应了。也就是，逐渐地踏到了更深、更圆满的见地上了，我们再往上引的时候，就很快能悟入，因为你的心已经调顺了。

所以现前有些不适应、不理解，这些都是正常现象。我们初次学的时候也是这样，但是通过多年的努力，确实是由难变成了易，由搞不清变成了非常明白，由格格不入变成了很相应。

这样做有什么好处呢？就是进一步学如来藏、密教的等净无二，甚至更加直接的法，会很容易悟入。这就是因为前面的基础打得好，在逐次的转换之中，已经把障碍逐步清除了。所以要知道，初学中观的时候，会面临很大的困难，需要有这样一个过程。这是正常现象。如果你看到这个，觉得自己学不懂，马上就打退堂鼓，或者想听一些容易懂的，那就很难有通达的时候。

学习中观的目的就是破除自己的妄见，凡是自己所认为的这样那样的实法，都要破尽。这是要破难关，所以我们说在教理闻思上也有破三关。你初关破不了，二关、三关就不用谈了；初关能够破得了，二关就很容易破，三关也容易破。确实有一节一节破开的事。

所以观修的前提就是要在闻思上过关，要能得到“见”。这不是人云亦云、大胆吹嘘，也不是口头上能重复就可以了，必须是自己的心里确实破掉了过去的妄见，开出了正见才行。

为了这件事情，每个人都要针对自己的心去破。你自己心上有一大堆的问题，而且各人的病情不同，如果你感染得很深，对世间法有很强的实执，那就

会有很大的难度。但是我们不能因为困难就放弃。如果你因为困难而放弃，那就会永远埋在颠倒见里，无量世地轮回，这是多么可怕！所以现在给你的是一副强有力的妙药，而且你通过自己的如理思维完全有希望达到。这就是月称菩萨的慈悲，他给我们指示了一条教理抉择的妙道。实践表明，这是有效果的，只要你按照他的教轨去思维抉择，确实会发起认识。所以我们要掌握所谓应成派正理，它的能破是什么，所破是什么，怎么来破，破到彻底是什么结果。

其实，《入中论》不是从很多方面泛泛而谈，而是只选择金刚屑因，破掉了四种生就能了解无生空性。一旦掌握了这个正理，就可以在各个实法上去破，无论是小乘执著的极微、刹那，还是唯识师执著的实有依他起识等等，任何一个地方一破就见效。

而为了得到正见的妙宝，前面要付出很多的努力。有些这一次学习就可以得到，有些还要通过第二次才能得到，但要知道，第一次付出的努力不会白费。我们第一次学的时候也是根本搞不清楚，幸亏没有放弃，有第二次、第三次，结果确实越来越明白，越来越简单，就开始逐渐明朗起来。

引生正见，统帅修行

接受一种教法，没办法一下子就送到自己心里，要有很多步骤的积累，完成了这些步骤才会出现这个结果。比如学习苦谛，只有对于苦苦、坏苦、行苦等各个支分都逐一通达，才会最终结晶成“有漏皆苦”的定解。其它，像集谛、人无我、法无我、如来藏，每一个都是这样，都有一段闻思的路要走，都要有

一番精勤努力。

这个问题就像烧水，持续地烧，水终究会烧开。遗憾的是，很多人中途退掉，在还没“烧开”的时候就过早地放弃了，或者没有充分地积聚因缘来促成它，所以很多人并没有得到见。就是因为没有持续地用功，没有达到熟透、想透、通透，要做的功夫只做到百分之二三十，所以没办法凝结出一个正见，没有能出现最后的“爆破”！

其实，得了定解就好办了，那时候书就算读通了，心里已经开了正见，就会完全断定。各种各样的书，这样讲那样讲，无非就是这个东西。自己也能横讲竖讲，万变不离其宗。而且它就成为你修行的中心点，统帅你的一切修行，也就是能从最深处转变你的一切行为。

所以，对于修行来说，正见是最重要的。对于正见来说，如理如量地完成闻思上的事情，是最重要的。为了完成，你的持续、认真、努力都是需要的。

所以，闻思一切教法，无论因果、苦谛、集谛、十二缘起、人无我、空性、如来藏等等，都是如此。根本的目标就是要开出正见。开出了见，心里就没有疑惑，决定是这样，之后就把无量经卷的意义全部都断定了，就以正见指挥自己的一切行动，这就有了修行。

不循正途，生负作用

月称菩萨造此论，就是要让你得空性正见。怎么来进行呢？我们要知道总体的套路，之后就能知道每一步应该怎么做，达到什么目的，这一点务必要

清清楚楚。

你不要稀里糊涂地来学，也不要只是袖手旁观，带着耳朵听一听，懂不懂都没有关系，这样不会产生什么效果。你没有听中观的时候，觉得世俗生活还比较正常，也没有那么多想法；听了之后，云里雾里，留在你的心里，没有消化，反而有负面作用。

所以，学法必须是法器，才能得利益。我们不能说学法全是正面作用，没有负作用。用瓦器盛狮子乳，瓦器就会崩裂，它承受不了。同样，说话是有缘起的，每个人听了之后就会发生作用。你能消化、吸收，最后融会于心，结果开了正见，就会由困惑到明白，由沉重到轻松；这样有了心得，你就有法喜，越学越有意乐，会越来越好。要是没学好就有负作用，听了很多法却统一不起来，上上下下各层的见解又理不清楚，发生很多错乱，比如会颠倒解空、落入断见。又比如讲如来藏时，你一听就执著成一个神我，根本不知道它是在指示离一切戏论的妙体。这必须在得了空性见的基础上，才能知道这个如来藏说的是离一切戏论。

所以，如果前面没有过关，就讲后面的话，有可能会产生负作用。直接给你讲如来藏的话，你理解成一个神我的见怎么办？之后又怎么来清除？你听了一个空性，颠倒解空，这又怎么来对治？所以要如理地次第抉择好每部分的教法，不能任意妄为。

自己的心本来就是颠倒的，要通过教理来把它纠正过来，每一步都要做如

理的抉择。学习教理不像听故事、找感觉。我们去听法，很喜欢法师讲一些新奇的故事，就像看电视一样，很喜欢听新闻。这样听只是分别心找一种感觉。但你来学习不是为了找感觉，一定要循序渐进，就像读书，开始赶不上，后面都赶不上，一直留级，最后就没办法听了。

教法是有组织、路线的，它是一层一层上去的，一个环节扣着一个环节，前面的环节落下了，后面就根本没办法相应，而且会产生负面作用。所以我一开始就要提醒你，不然的话，一步脱节步步脱节，最后基本上都落空了。讲起来是带耳朵听了，心里根本没得到。

珍惜机缘，重点投入

有人想：我这次暂时听听，以后再努力。但是大家都老大不小了，不是青少年，基本上不可能会有很多次机会。

自空过关之后，才能讲他空；他空之后，才能讲密法。就我来说，不可能再有第二次，因为这个周期是这么漫长。尤其对在家人来说，你不可能再有几个五年、十年。这是大众共学的方式，积聚一次因缘是很困难的，这种多年的共学基本上不可能有第二次。所以我们都应该想：“这是最后一次，我要好好珍惜！”

所以自己首先要把握住方向，你要知道学习的方式，也要知道重点投入，环环相扣。你不要想，我现在稍微学一下，等到明年再好好学。我们的教学是一辆不停的火车，你最开始就落后了，中间不会再重新补这个，那么我们后面

讲一个更深的法，你根本接不上，这样就没有多大效果。再往后，就更加跟不上了。

有人想：我初次学怎么办呢？只要你重点投入，一年当中就会有效果。即使没有中观的基础，只要肯花时间，因为我们一开始是一句一句消文解释，后面还有很多次的提醒，这样你会有很多次的机会，而且再加上辅导、研讨等等，这样经过反复多次之后，你也会有一定的收获。

这就和表面听听完全不同。如果你只是表面听听，有可能一辈子也不会明白，因为你没有如理如量，就像一般人读书，开始学数学他就不好好算，结果一辈子也不会算。

教法是环环相扣的，必须那么多环节，有了前一步，才有后一步，下面的基础没打好，上面的就学不下去。如果能够步步打好基础，一步步上去的话，也是很容易的。下面基础打得越好，得到了定解，再往上你会有充足的力量，稍微一接引，就会达到更圆满的认识。这些都是可能的，不是不可能。

透彻范例，举一反三

比如，我们现在学习《入中论》，就是运用金刚屑因，破掉一切四边生，首先要在这个教理抉择上，打开一个突破口。这上面一旦得力了，扩展开来，自己就会有能力破掉一切四边的戏论。

举出一个范例，你就要把这个范例掌握好，能破、所破、怎么破、中观应成派的教轨如何等等，都是要通过这一个范例把这些吃透，之后你就能够灵活

自如地运用了。所以不在于多，关键是一个上面要透彻。

为了让你透彻，要借助很多的教理文字，不经过这文字也不行，经过了之后，你就会得到。月称菩萨想说什么，你会明白。有了这样一个正见之后，如果以后我们讲《金刚经》、《心经》等的般若经，你就有了入门的钥匙。那个时候只要给你一点，就进去了。如果没有这个基础，你老是在这个上面没有过关，每一次它都成了拦路虎，上上的一切就都难以入门。

稳扎稳打，步步前进

所以，大家对这件事情不能简单化，一定要稳扎稳打，步步前进。每一次的课都是要讲一个东西，讲者的心意，你要能得到，每一堂课你都要过关，因此课后自己要下工夫思维、讨论。所以我这里就严格要求，就是这次讲的时候要跟着一步一步学。

比如说学“破自生”这段内容，我们首先要掌握破的方法和方式。掌握好了，再以理破掉了“自生”，心里真正否认掉了。不但如此，而且破了不立，不仅没有自生，连“无自生”也是没有的，这样自己心里一无承认，才算领会了，这一小节才算过关。其次，破他生，还是要以各种正理真正否认掉“他生”，每一个理上都要真正通过。不能似是而非，不是简单听听，也不是人云亦云，必须自己以理破到了，你才知道他生不成立，总的掌握了破他生的正理，还要再运用它去破依他起识实有，或者自证实有，也是以理真正否认掉它。只有完全否认掉了，才知道所谓的识并非实法。像这样一个一个地去破，每一次都要抉

择到位。这样万法如果有真实的产生，必定落在自生、他生、共生、无因生四种生的方式当中。如果自生、他生、共生、无因生都无法成立，综合起来你就知道诸法本来无生，也就是本无自性。但这个结果只有等你完成了这一系列的过程才会出现，没办法直接得到这个认识。要由你自己完成整个否认四边生的过程，才会开出这个正见。

所以你不是简单来听听，也不是来找感觉，而是要学到抉择空性的方法。我讲解的时候是给你做一个示范，我是把这个理路，把这个道理讲给你听，你听完了要依据我所讲的，自己主动练习。练习之后，你就能达到跟我一样的认识。这样，中观的见解才在你的心中出现。好比我是一个数学老师，只是举例讲解如何演算，之后你一定要自己做习题，做完了之后，我能够演算的，你也能演算。

如果不需要这么多过程，十分钟的开示就能让你得到，我就不必这么啰嗦了。但是，这是走教理抉择的路线，因此过程是不可缺少的，一节一节的思维必不可少。这中间你自身怎么断掉疑惑、转变观念，都要自己实际去完成，别人没办法代替。而且要依次序进行，从头到尾几十节课一堂一堂咀嚼、消化，缺一不可。

所以，你不要幻想一步登天。你越是能够稳扎稳打、循序渐进，你就越能快速、彻底地得到。你越是想偷懒，想躲开，想依赖，就越是进步缓慢，越是难以完成。你越不能坚持，你就越难完成；你越没有量，就越没有质；你越是

想避开破心中的戏论，你就越难开出正见。所以，这件事是回避不了的，不是靠侥幸能得到的。

吃苦用功，终获法益

现在就是要针对我们心中非常顽固的观念来破除。这是一个艰巨的任务，是一件意义深远的大事，就看谁是好手，谁能够以坚忍不拔的毅力、以持续的恒心、以直面内心的大勇大智破掉心中的戏论，谁就能够真正得到这个法的利益。

这样大家要清楚，我来参加观修班，确实不是一件简简单单的事，必须要攻关。这个关攻下来了之后，才会有大的转机，往后的路才会越来越顺利。之后再讲甚深的法，你就会更深的信解、悟入，修行也会开始相应。开始是有一段艰难，度过了之后就变得顺利。最开始难以打开，打开之后，就会豁然明白。这样如果法器已经成熟，那以后再说什么法，就都能领受。这样，千经万论无量的妙义，你都能会归于自心。越是讲到上上的法，由于这些法更能点中要害，那个时候你得的利益就越大，对佛法的信心也越深，日日夜夜都处在法喜当中。

所以，为了这一天的到来，前面我们要吃苦用功。

普为出资及读诵受持辗转流通者回向偈

愿以此功德 庄严佛净土

上报四重恩 下济三涂苦

若有见闻者 悉发菩提心

尽此一报身 同生极乐国