



目 录

第八课.....	2
第九课.....	37
第十课.....	84
运用能破.....	97
一、抉择心的本性即是无生.....	98
第十一课.....	115
二、运用七相理论抉择人无我.....	135
自续派与应成派运用五大因的差别.....	146
一、略说应成理论和自续理论的差别.....	148
第十二课.....	154
二、详说二者的差别.....	154
第十三课.....	186
三、造成二派运用差别的原因.....	186
应成派不共四大应成因.....	215
一、汇集相违应成因.....	216
二、根据相同应成因.....	217
三、能立等同所立不成之应成因.....	219
四、他称三相理论.....	222
第十四课.....	224
结束语.....	247
抉择二无我之理.....	261



第八课

下面继续学习中观总义。下面我们再比较详细地观察一下无分微尘与无分刹那。

观察无分微尘与无分刹那

一、观察无分微尘

分三：一、破斥；二、安立；三、辩驳

(一)、破斥

有些人对无分微尘持一些不同的观点。

有些前代论师认为：凡是微尘，决定有分。

他认为，只要是微尘绝对有分（支分）。

破：依你所说，到达极限的最细微尘，也应成有分。

自宗说，如果按照你的说法，凡是微尘决定有分的话，那么如果已经达到极限了，比如最细的极微，也应该变成有分的。

敌：承许！

他说是这样的。

破：那就不成立它是到达最细边际的尘，因为还有更细的微尘。也就是，既然极微尘可分，分出的支分应比它更小。

我们说如果极微还可以分，那就不成立它是达到最细的边际，最小单位的尘了，为什么呢？因为按照你的观点，还有更细的微尘可以分的缘故，也就是说，既然极微尘还可以分，那么由这个极微尘分出来的支分应该比这个极微还要更小。

敌：那应当是不存在最小的极微尘，因为一切微尘都有分的缘故。



他就说，如果按照这个观点，应该不存在最小的极微，因为你刚刚讲，如果到边际的最小的极微还可以分的话，那么所分出来的分支应该比这个最小的极微还要小，如果是这样的话，那么就应该没有所谓最小的极微。为什么呢？因为我们的观点说，一切微尘都有分，那就没有一个最小的极微，它可以一直分下去，可以无穷无尽的分下去。

破：按你的观点，对一个微尘不断地分解下去，应成无穷无尽。

按照你的观点，对于一个微尘，如果它没有一个最小的单位，那么不断的分解下去，永远分不完，应该变成无穷无尽的情况。

因为微尘分为支分，支分又有支分，支分的支分还可以分析，这样一直分到大劫穷尽，也没有办法分完。

按照你的观点，微尘是可以分为支分的，它有更小的支分组成它，然后分出来的支分还有它的支分，支分的支分还可以继续分析下去，这样一直分到大劫穷尽，劫已经用尽了，但是这个一粒微尘还没有分完，因为按你的观点，微尘一直可分的缘故。

按这种无边际的观点，应当成立：

如果按照你这种所谓的无穷无尽可以分下去的观点，应该变成这样情况：

一只蚂蚁身体内所具有的微尘，数量等于一座须弥山所具有的微尘，

一厘米的一只小蚂蚁，它身体当中所具有的微尘数量应该等同于一座须弥山王所具有的微尘数量。



须弥山，前面经常提到这个概念，分为海上和海下两部分，大海的上面是八万由旬，大海下面是八万由旬。一由旬，有些地方说是四十里，有些地方说是十六里、八里。总之，须弥山水上高八万由旬，水下深八万由旬。

这么高大的须弥山里面所拥有的微尘数量，和一只蚂蚁身体里面的微尘数量应该是同等的，为什么？因为二者都是无穷大的缘故。因为一只蚂蚁里面的微尘也可以一直无穷尽的分下去，须弥山的微尘一直分下去也分不到头。

因为二者都是无穷大的缘故。

所以二者都是无穷大，都是无量无尽的缘故，到底哪个大哪个小，没办法找到一个合理的根据。

然而，这和现量不符，也与教证相违。

和现量也不符，因为蚂蚁的体积小，须弥山的体积大，从现量角度来讲，应该是须弥山所拥有的微尘数远远多于蚂蚁拥有的微尘数，它们因为有一个最小的单位作为累积的基础的缘故，所以说它（微尘）小到一定程度就停止了，就可以把这个作为最小的单位，由此开始累积，累积到一定的数量就是蚂蚁体内的微尘，然后再累积，累积到很大数量就变成须弥山王里面微尘的数量，现量是这样的。

也与教证相违。

佛在《律本事》中说：“得人身者，如爪上尘；失人身者，如大地尘。”

佛陀讲，得到人身的人就像我指甲上面的灰尘这么少。“失人身者如大地尘”，得不到人身、失去人身的



人犹如大地的微尘一样。这里面也有微尘多，微尘少的差别。

按照你的说法，两者应当没有多和少的差别，显然和教证相违。

按照你的说法，根本找不到多少的根据，因为一个微尘永远分不到边际，指甲上的微尘分不到边际，大地上的微尘也分不到边际，所以你怎么能找到二者之间一个大一个小的差别呢？根本没有，显然和教证相违了。

因此，“凡是有尘，决定可分”只是第六意识的概念而已，第六意识是自由的，让它分解的话，可以无休无止地分解下去，

“凡是有尘，决定可分”，这个极微可以分成部分，部分又可以分成部分……一直分下去，这种安立方式其实是我们第六意识的一种妄执而已，第六意识面前的一种概念。因为第六意识是自由的，如果让它去分，它可以一直分下去，虽然小到已经没有办法思维了，它还是认为可以分，它可以无休无止的分下去，如果你的寿命够长，你的意识一直不停止的话，你可以一直分下去，乃至大劫穷尽了你还可以分。这是意识本身的功用。所以有的时候意识不一定取决于实际情况，因为意识本身是自由的，如果你让它分的话，它可以一直分下去。

所以，你没有区分“第六意识分解”和“名言实际意义上的究竟量无分”这两者的差别，只是想当然地认为“凡是微尘，决定可分”。

所以对方没有区分这是第六意识让它分的情况，



和实际情况当中微尘大、微尘小、微尘多和微尘少的差别。如果没有一个最小的基作为累积的话，那么它的多和少怎么样区别呢？蚂蚁身体里面微尘的数量和须弥山王微尘的数量怎么区别呢？是根本没办法区别的。所以肯定在名言谛当中有一个最小的单位，分到一定程度的时候，它就没有支分了，叫无分，但是（无分）可不可以分呢？可以分，一分就成了虚空。但是可分和没有支分是两个概念，平时我们说，如果不可分怎么得到虚空，所以我们说它可以再分，但一分就成了虚空，而不是说它可以分，一分还有分支，说它有它的分支和可以分成虚空是两个不同的概念。我们认为这个微尘还可以分，但是一分就分成虚空了，分成了空性，它就不存在了，但对方这个可分的意思是它还有支分，还有它的组成部分，而我们说它可以分，一分就没了。

所以他只是想当然地认为，“凡是微尘，决定可分”。这个是对对方观点的破斥。

（二）、安立

1、安立自宗观点

中观宗在名言中随同有部和经部的观点宣说时，承许色法、声音等的粗法是微尘，这一微尘又是由很多更小微尘积聚而成的，到了不可再分的最细微边际，就是极微尘。

刚开始讲中观分类的时候，他有随不同名言观点，如随有部、经部。如果随有部、经部，随小乘的观点安立名言的时候，就必须承许微尘。

承许色法或者声音（其实声音也是一种色法，一种



尘组成的，只不过声音的这种尘很微细，眼根看不到，它是耳识分辨的。) 等的粗法是微尘，这些微尘又是由很多更小微尘积聚而成的，而这些微尘是由更多、更小的微尘组成的，到了不可再分的，最细微边际的时候，这个名字叫极微尘。

这是构成一切色法的基础，需要承许它在名言中存在。

它(极微尘)存在才能构成粗大色法的形成的基础。到了一定的程度，微尘不可再分的，然后在这个基础上开始累积，慢慢累积变成粗大的色法。所以这种最小的单位如果是在承许心外有外境，心外有色法的宗义的时候，要承许它在名言当中存在。

而中观宗承认的极微和我们所破斥的极微的差别在哪里？其实我们所破斥的极微是被认为胜义有的极微，或者是被认为实有的极微。实有的极微是不存在的，前面用六尘绕中尘等观察的方式其实是在破实有的极微。

中观师认为名言谛当中有一个最小的单位，这个最小的单位可以组成粗大的色法，这是一种假立的，不是实有的。如果不是实有，就不用微尘和微尘之间接触不接触等观察方式了，如果一用就无法安立。其实这一切都是因缘和合所组成的法，所以只要是能够安立它这样的基础就可以了，足够了，不用再分析到底接触不接触等等的观点，如果一分析、观察，那么这些观点其实都是没办法真实安立的。

因此，凡是极微尘，则决定为无分，即极微尘不可



能再分解为支分。

这个地方无分的意思就讲的很清楚，极微是最极小的了，到达边际的微尘。其他的不叫极微，其他的可以叫微尘、尘、色法，但是不能叫极微。

如果是极微就绝对无分，这个分就是支分的意思，所以极微就不可能再分解为支分，不可能再有组成极微的更小的单位。

2、根据

(1)、理证

名言中应当存在无分微尘，理由是：

一、把具有支分的有事逐渐分解为各自的支分，
最终将有穷尽的时候；

第一、这是名言当中有极微的理论，把具有支分的有事逐渐分解为各自的支分，最终它的支分就有穷尽的时候。

二、到达边际的极微尘决定无分。

这个是第二个理论。

下面是证成这个理论。

第一理真实成立：

譬如把毛衣分成很多根毛线时，毛衣将消失无迹；
首先我们把一件粗大的毛衣分成很多根毛线的时候，
整个毛衣就消失了，

把每一根毛线切成一粒粒毛尘，毛线也不见了；

再把毛线分解成一颗一颗的毛尘，那么毛线也不存在了，或者我们把毛线剪成一小节一小节的时候，毛



线的概念就没有了，毛线的形状也没有了，所以毛线就消失不见了。

再把每一毛尘分为若干个微尘，毛尘也将无影无踪。

那么这是次第分析的一种状态。

最后分析极微尘，也会不见，成为如虚空一样，荡然无存。

最后再分析这个极微，这个极微也不见了，就变成虚空一样，荡然无存。

不然，极微尘分解后还可以再分，这样越分越多，将成取之不尽的宝藏，由此仅仅研磨一粒米的微尘也足以享用一生。

如果不是越分越小，越分越细，最后分到没有，如果分到极微尘，还可以再分解，越分越多，永远不穷尽，那么这个极微就变成取之不尽的宝藏。

比如磨一粒米，因为这一粒米永远分不完的缘故，足可以享用一生了，永远吃不完，永远也没有分穷尽的时候。

然而，除了真正现前一尘中有尘数刹的境界之外，这在观现世量的境界前是极其相违的。

一粒米大到无穷，这种情况不是没有，但是这种情况不可能在观现世量出现。观现世量，前面我们提到了，是凡夫人的境界，在这种情况下当中不可能存在。“一尘中有尘数刹”是圣者的境界，佛的境界，在一个微尘当中具有无量无边的刹土，和此处的极微可分二者是完全两个概念。尤其是针对小乘和一般人的根基，你跟他



说一粒芥子当中可以容纳须弥山，是没有人敢承认的，也没有人想的通的。因为他的概念当中，小就是小，大就是大，一个是极小，一个是极大，所以一个极大的东西怎么可以进入到一粒极小的芥子当中呢，这个是不可能的。所以这种境界是属于净见量，是属于圣者境界。下面还要介绍这个境界。但是在观现世量，一般的平凡的众生的境界之前，这个是绝对安立不的。

第二理成立：

到达边际的极微尘决定无分成立。

这样的极微尘，不分析则安住尘的状态，分析便消失无迹的缘故。

这样的极微尘，如果我们不分析，它就安住在尘的状态，由此就可以慢慢组成粗大的色法，但如果一分析，它就消失无迹了，变成空性。

也就是，极微尘是邻近无有的尘，

所以我们叫邻虚尘，无有就是虚的意思，虚就是虚空，平时我们讲邻虚尘，邻就是邻近，极微尘就是邻近无有的尘，就是邻虚尘。

对它分析不会分成支分，只会消失无迹的缘故。

如果把这个邻虚尘再分，不会再分成支分，一分它就没了。所以一分就会消失无迹。

因此，凡是尘，决定有分，

这个所谓的“凡是尘，决定有分”，要分两个阶段：

第一个阶段，从粗大的色法的角度，“凡是尘，决定有分”，就是绝对有支分，“分”是支分的意思。凡是尘就一定有分支，粗大的尘都有分支；



第二个阶段，“凡是尘，决定有分”，到了极微尘了。“决定有分”的“分”就不是支分了，“决定有分”承许分析下去没有支分，分析下去就成了空性了，就成了虚空。

但必须承认这样分析后不成为有支分的极微尘，否则，对于一滴水尘和大海水，无法安立多和少的差别。

如果还可以分，对于一滴水，它很少，大海水很多，那么我们对于一滴水和大海水的多少就没办法安立差别了，因为一滴水可以无限分，也找不到尽头。大海水也可以无限分，也找不到尽头。所以我们找不到尽头，你到底说哪个大哪个小？你能安立的基础就没了，因为它都还没分完。一滴水分到弥勒佛出世的时候还没分完，大海水分到弥勒佛出世的时候还没分完，在比较高下的时候还没有分高低，到底哪个大哪个小？如果有了一个结论，我们可以说一滴水小，大海水多，但是还没有分完的缘故，就安立不了多和少的差别，那么这个就成了很大的过失，

要这样了知此处的关要：

在第六分别意识前，微尘的支分、支分的支分等，即使历经一大劫宣说，也丝毫到达不了它的边际，因为这只是分别念增益的缘故。

这是我们要知道的一个关要的地方。有的时候我们自己也会这样想，这个微尘再分，它也可以有分支，它也可以分六份，再取一份，它又分六份，这是我们的第六意识的作用。我们可以对微尘的支分、支分的支分一直这样想下去，叫胡思乱想也可以，反正一直这样想



下去，即便是历经一个大劫，你还在想，别人成佛了，你还在想这个问题，还在分这个微尘，还没分完。所以即便那个时候，也丝毫到达不了边际，因为这只是分别念的一种增益，无中生有的一种观点。

然而，名言中存在的瓶等色法，自相是有量的，名言谛当中存在的瓶子、柱子等等，这些色法，它的数量、自相是有量，是有一定数量的。

一种有量的有事在无增唯减的情况下，必定会在将来的某时到达尽头。

一种有量的东西，它的原则是，没有增加只是减少，那么减少到一定的时候，它一定会到达尽头，不可能再有了。

因此，认为微尘无穷尽、无边际的观点，极不合理。

所以认为微尘永远分不完，没有穷尽，没有边际的观点，从方方面面观察的时候是不合理的。这些是属于附带讲解，这个微尘到底有没有穷尽的问题。

下面讲第二。

(2) 教证

月称菩萨《四百论广释》中说：“随顺名言谛时，遮破八尘、安立唯识，有世间规律和教证的损害。”

“随顺名言谛”，“名言谛”是一般的世俗人的名言谛，世俗人的名言谛有心也有外境，这个时候你说：没有外境，安立唯识，就有世间规律和教证的损害。

“八尘”按照有部派小乘的观点，组成一个物质（如杯子）的元素有八尘，八尘有色、香、味、触、地、水、火、风。地、水、火、风四大元素是尘的自性，然



后是色、香、味、触，没有声音。为什么没有声音呢？因为声尘在杯子上面本身不具足，你必须要去敲打它，它才发声音，所以它不是本来具足声音的。所以组成这些粗大色法有八尘，地、水、火、风，然后是色、香、味、触，总共加起来是八尘。

如果在随顺名言谛的时候，遮破八尘，然后安立一个只有识没有境，那么这个有世间和教证的违害。

因此，如同心识般，无法遣除名言中存在极微尘。”

名言中“如同心识般”，就好像在名言谛当中无法遮止心识，在名言中也无法遮止心识的对境--色法，有色法就有它名言中存在的极微尘。

所以要承许色法就一定要承许它的最小单位--极微尘。

全知麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》中这样解释，这是一个辩论书，是全知麦彭仁波切和一个论师的辩论。

有人说：没有无分尘，但是有有分尘，因为不现见无分而现见有分的缘故。

有些人讲：没有最后的无分尘，但是存在有分尘，“因为不现见无分”，见不到无分，“而现见有分”，一直可以分下去的缘故。

下面讲破。

破：组成有分的微细之基，是有还是无呢？

“组成有分”，组成粗大有分的微细基础到底是存在还是不存在？

如果有，则对构成的基也只能承许是有分，由此应



成微尘无有穷尽，故一根草根上的微尘也要多得不可计数，这样一来，经中所说的“具有恒河沙数等的数量”应成不合理。

如果组成有分的细微之基还有可分，那么对于构成的基也只能承许是还有支分的。如果它还有支分，由此应成微尘没有穷尽了。所以只是一根草的草根上面的微尘也要多得不可计数。这样一来，经典当中所讲的“具有恒河沙数等的数量”应成不合理。经典当中讲有些东西多的像恒河沙数一样，有些就很少很少，这样的说法就变成不合理了。

依照你们的观点，如果要讲大色法和小微尘的数量多少，究竟以什么来安立呢？

在名言谛当中说“这是个很大的色法，那是一个很小的微尘”，那么你确定数量的大小、多少的根据是什么？需要什么根据才能安立这个是大还是小？因为它的组成部分是无量无边的缘故，到底以什么区别大小呢？（无法区别。）

因此，虽然胜义实相中有分和无分都不成立，但谁能否认经论中所说的铁尘的安立呢？

虽然在胜义谛实相中抉择空性的时候，不管是有分尘还是无分尘同等都不成立，但是谁能够否认在名言当中经论当中所讲的铁尘。能够在铁块之间穿梭的尘叫铁尘。我们看到的铁块好像是很精密的，但是里面还有很多缝隙，所以有些微尘就小到可以从铁尘当中穿过去。《俱舍论》当中还有水尘、兔毛尘等有很多不同微尘的安立。所以经论当中讲的铁尘的安立、极微的



安立，谁能否认呢？

(三)、辩驳

下面是辩驳：

问：世亲菩萨的《唯识二十颂》中、静命论师的《中观庄严论》中，都遮破了无分微尘，你们的说法和大菩萨的观点相违。

世亲菩萨讲了无分微尘不存在，《中观庄严论》也讲了无分微尘不存在，你们的说法和两大菩萨的观点相矛盾。

答：两位大菩萨是按胜义理论观察，

我们前面讲的很清楚，《唯识二十颂》讲在胜义当中有心识，但是没有色法，胜义中遮破色法。所以这个观察六尘绕中尘的理论其实也是胜义理论。《中观庄严论》更不用讲，它是讲中观的，一切色法和心法都是无自性。所以他们是按胜义理论观察的。

因此，不仅得不到极微尘，实际上，连任何有事法也得不到。

如果真的按胜义理论观察，什么法都得不到。

如《入中论》云：“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。”

“七相推求”就是通过七种方式来推知无我。平时我们讲五相观察（在《智慧品》中观察人和五蕴是一体、他体、具有、能依、所依），在五相观察上额外再加两项（堆积、形状）。我们下面还要讲到七相推求无我的方式。

虽然七相推求我、分支、其他的法，“真实世间皆



非有”，用七相正理推理的时候，真实义当中没有，世间当中也没有实有的法存在。“若不观察就世间”，但如果不以胜义理论观察，从世间的侧面观察的时候，“依自支分可安立”，车通过它自己的零件（支分）可安立为车，人可以通过自己的五蕴安立为人。通过自己的支分在世间当中是可以安立的。所以世间是可以有，但是观察胜义的时候就没有了。

以上是观察无分微尘。

二、观察无分刹那

名言中需要承认时间最细的边际。

名言当中要承认时间最细的边际--无分刹那。

如果“凡是刹那，决定有分”周遍成立，则必须承认一个无分刹那可以分成无穷无尽的刹那，由此，对一个无分刹那和一个大劫，将无法安立时间长短的差别。

有些人认为，“凡是刹那，决定有分支”，绝对是可分分的，可以分成再细……

其实刹那不是讲时间，而是讲心识的，因为心识是一个比较抽象的概念，它不像色法，我们可以摸到等，它其实是无形无相的，所以我们要抉择心识，很多时候都是用时间来安立的。所以此处好像是分析时间，但其实主要是分析心识。

组成心识的最细的单位叫无分刹那。很多细小的无分刹那组成一个比较大的心识。我们产生的一念贪欲，或一念信心，它是由很多很多无分刹那组成的，它累积了很多无分刹那之后，才能够组成一个比较粗大的心识。所以这些粗大的心识都是由很多无分刹那组



成的。

如果“凡是刹那，决定有分”成立，必须承认一个无分刹那可以无限制的分下去，变成了无穷无尽的时间，它本来已经是一个很小的时间了，但是可以无限分的缘故，它就可以变成无穷无尽的刹那了。

“由此，对一个无分刹那和一个大劫”，无分刹那是在时间当中最小的单位，劫是在时间当中最大的单位，劫之后就没有了，最多就是无数劫。无数劫也是以劫为单位的。所以劫是一个很大的单位，刹那是一个很小的单位。无分刹那很短，大劫时间很长，但是如果都是相同可以无穷无尽分的话，那么怎么安立一个无分刹那和一个大劫时间长短的差别呢？就无法安立了。

时间的长短唯一是按所含刹那的多少来安立的，
这个也很关键，时间的长短怎么区分呢？时间长的，它里面包含的刹那就多；时间短的，它里面包含的刹那就少。所以它唯一是按照所包含刹那多少进行安立、衡量、判断的。

刹那的数量多，则安立为长时间；刹那的数量少，则安立为短时间，

一分钟和一个小时所包含的秒数当然就不一样了。一分钟里面包含的秒少，一小时里面包含的秒多，一秒中分秒的长短也是这样安立的。所以刹那的数量少就安立为短时间。

此外也没有其它安立的方法。这里，无分刹那和一大劫同样具有无量无边的刹那，无法安立多和少，

如果按照对方的观点，无分刹那里面有无量无边



的刹那，一个大劫也有无量无边的刹那，都是无量无边无穷无尽的，那么你怎么安立多和少的差别呢？无法安立。

由此，任何长短时间，小到刹那、须臾等，都无法到达究竟，

小到刹那、刹那上面的须臾等等都是没有办法到达究竟、终点的。

最终会导致破坏看待时间所安立的一切。

看待时间安立的一切理论、一切因等等的一切都会破坏，破坏了世间的名言了。

以上抉择了色法和心法远离一体、多体。

以上色法也好，心法也好，远离了一体、也远离了多体，因为一体不存在，多体也绝对不存在。

诸法当中，还剩下不相应行法和无为法。

观察的时候，有色法、心法、心所法，还有不相应行法和无为法。在讲一切有部的时候，《俱舍论》当中分了五种法、五大类，一类就是色法，一类就叫做心法（心王），一类叫心所法，然后讲到了不相应行法和无为法。

五类法当中，色法刚才已经破完了，从粗大的色到最细微的微尘之间破完了，心法包含了心王和心所，它的粗大和微细的已经破完了。三类法破完了，还剩下两个，不相应行和无为法。

什么叫不相应行，不相应行是针对相应行而讲的。首先什么是行呢？所有的行就是指有为法，有为法称之为行，诸行无常，就是讲一切有为法无常的意思。所



以这个行是刹那的、迁灭的、造作性的。

行有很多类。首先有相应行，心所法就叫做相应行，它是相应什么呢？心所和心王相应，所以心所就叫做相应，它又是行蕴，所以它叫做相应行。所以有为法当中，色法是有为法，心法，心所都是有为法，但是讲相应行的时候，拣别了色法，也拣别了心王，它只是相应于心王的法叫相应行。

然后讲不相应行，它是行蕴，也是一种有为法，但这种有为法不是色，也不是心王，也不是相应行的心所，它是不相应的，那么它就安立为单独的一类，叫不相应行。有部派认为它是实有的，不相应行有二十四类，其中有得，非得……这些是很抽象的东西。再比如讲一些不太抽象的东西，如东南西北的方向，无常的事相生住异灭，以及命，这些是不相应行。

五蕴当中色蕴、受蕴、想蕴、行蕴和识蕴其实都属于有为法，但在有为法中，色法有单独的自性，它是有质碍的。受和想的作用突出，因为在家人比较执著于受蕴，出家人比较执著于想蕴（例如某观点、思想是怎样的），所以受蕴和想蕴虽然都是心所，但是它从心所当中，单独提出来，安立为受蕴和想蕴。后面有个识蕴，识蕴也是有为法，但是它是心王的自性，它也单独从有为法中提出来。剩下的行蕴就是除了色法、受、想和识之外，所有剩下的有为法，包括两类，相应行和不相应行。相应行就是心所。心所有五十一类，其中受蕴和想蕴这两个的作用特殊，把他们从行蕴当中单独提出来，安立两个单独的蕴，受蕴和想蕴。剩下的四十九类心所



包括在行蕴当中，叫相应行。行蕴当中还有一部分叫不相应行。《俱舍论》、《百法明门论》是这样安立五蕴的。

下面介绍不相应行。

其中，不相应行法，只是看待色法和心法的阶段而安立的，既然色心二法远离一、多，看待其阶段安立的不相应行法，更不会有一体、多体；

不相应行中比如方向，方向其实是看待色法安立的，比如看待这个房子，有东边、西边，东山、西山，朝南、朝北。所以方向本身是看待色法安立的。或者生住异灭，这个法有生、有住、有异、有灭，它是看待色法，以前没有，现在有了叫生，然后是安住，然后是变化，然后是灭。它是看待法的变化而安立的生住异灭，所以不相应行自己并没有实体，要么是看待心法安立的，要么是看待色法安立的，所以它本身是假立的，既然它是看待色法和心法的阶段安立的不相应行，那么它必须要有基础。色法和心法都远离一多，那么看待色法和心法安立的不相应行怎么可能有一多呢？所以不相应行从这个方面就破掉了。

下面剩下无为法。

无为法只是排除有为法的反体而已，此外也没有一个自性。

所谓的无为法和有为法是一对，是看待的。所谓的有为法是有生住灭的，或生住异灭，或生灭，像这样凡是有生、住、灭，符合这个体相的都是有为法，实际上所有因缘和合的法都是有为法，都是有生住灭的。而无为法是什么呢？排出了有为法，无生、无住、无灭状态



的叫做无为法。比如虚空就是无生无住无灭，兔角也是无生无住无灭，石女儿也是无生无住无灭。其实在这当中，无为法代表不存在，它只是排除了有为法的反体，来安立了一个无为法的假名而已。有生住灭的就是有为，没有生住灭的就是无为。

有为和无为中的“为”字是造作的意思，就是因缘，就是因缘造作。有因缘造作的法叫做有为法，没有因缘造作的法就叫无为法。我们经常用有为无为，到底什么是有为，怎么解释有和为，无和为，这些术语附带着解释一下。所以为什么诸行无常的行是有为法呢？因为一切的行都是因缘和合的法。此外也没有一个自性。

由此，有为法和无为法都不成立实有一体，自然多体也不成立。

有为法也好，无为法也好，一体不成立，多体也不成立。

如果诸法有自性，决定只有一体和多体这两种存在方式，以诸法远离一体、多体的缘故，人和诸法无有自体，自性本空。

前面我们再再讲了，一切诸法的自性离不开一体和多体两种存在方式。因为诸法远离了一体、多体的缘故，所以所有的人和所有的诸法是没有自体，没有自性的，没有实有的，它的自性本空。

实有的法和无实有的法中，这个无实有就是空性的意思。所有实有的法要么是一体，要么是多体，通过观察一体、多体（得到）这个法既没有一、也没有多，它就失坏安立实有法的根据，失坏了实有法的体相，不



是实有法了。所以离一、离多的缘故，它就无实有，所谓的无实有就是空性的意思，因为这个本体没有实有的自性，所以叫空性。

所以我们说有自性和无自性，实有和无实有，不空和空，这些都是相对于不同意义当中的不同的名词。所以它的自性是本空的，或者自性是无自体的，自性是无实有的，都是一个意思。

《如意宝藏论自释》中云：“此显现（有法）有事无事何者也不成立，远离一体多体故，犹如水月。”

这个显现的任何法，一切有事（实有法）无事（无实法，或者无为法），何者也不成立，因为这一切都远离一体和多体的缘故，所以说它没有成立实有的，犹如水月一样，水月没有一体多体。

不论分析与否，诸法本来远离一体、多体，

我们好像觉得，一切万法以前是有一体、多体，只不过我们分析之后，就变成了没有一体、多体。其实不是这样的，我们分析也好，不分析也好，一切诸法的本性本来就是如是安住的，本来就是离开一体、多体的，只不过这里面是有个认知、不认知的差别。它本来就是空性的，圣者认知了，就回归了自性，解脱了；凡夫人不认知，就在迷乱当中不断地妄执造业，不断地偏离他的本性而流转。

在圣者的各别自证智前，一体、多体如石女儿一样，在二谛中都不存在，

在圣者证悟的智慧面前，不管是一体也好，多体也好，都好像石女一样，都没有，在世俗谛当中也没有一



体多体，实有的一体、多体都不存在的。

但在不观察时，可以假立一体、多体的名言，

如果不以胜义理论观察，只是安住世间名言，可以有一体、多体的安立，

譬如对头、手等支分的积聚假立为一体。

比如安立一个身体的名言，通过把很多不同的手、头等支分积聚起来叫做一个身体。

因此，“一”是观待“多”而假立的，

所谓一的概念是观待多的概念而假立的，

“多”也是由“一”而形成。

“多”也是由“一”而形成的，所以二者之间都没有自性。“一”观待“多”而假立的，观待了“多”才安立的“一”，所以这个“一”是无自性的，因为观待因缘的缘故。所以任何法如果有自性，是实有的话，它必定不需要观待任何因缘。“你有因缘，我也有，你没有因缘，我还有”，这个就是真正的实有，真正的有自性。

如果是“你有因缘，我就有，你没有因缘，我就没有”，有和没有是随着因缘的有无而有无的，那么这个本体是没有固定的自性的。没有固定自性就是“你有因缘的时候，我就有，你没有因缘的时候，我就消失了”，这样的法哪里有自性呢？哪里是实有的呢？真正实有的法应该是“你有因缘我也有，你没有因缘我还有。你有没有因缘和我没关系”，这个就叫实有。

所以在缘起因当中（后面我们还要讲缘起因），一切万法的确是因缘而起的缘故，没有一个是实有的，认



识的非常清楚。

譬如对头、手等安立一体，因此“一”看待“多”，“多”也是由“一”形成的。

认识胜义中“一”、“多”平等为大空性，才好理解圣者不可思议的境界。

下面复述一下圣者不可思议的境界。圣者不可思议的境界也是因为了知了空性，了知了“一”、“多”平等性，认识胜义当中所谓“一”的概念和“多”的概念都是平等不存在的，都是空性的，所以“一”和“多”都是平等的。平等的就没有“这个是一，那个是多，一不是多，多不是一，二者是不平等的状态”。所以因为一和多都是空性的缘故，本性平等。理解了这个问题，才好理解圣者不可思议的境界。

下面介绍，

圣者无障无碍的境界，如果以观现世量来衡量，往往会觉得矛盾。

圣者无障无碍，没有烦恼障的缘故叫无障；没有所知障叫无碍。《宝性论》讲僧宝的时候也会提到这个问题。

圣者的胜世功德如果以观现世量来衡量的时候，往往会觉得非常的矛盾，下面举例说明。

比如“一尘中有尘数刹”，以常识来看，微尘极小，佛刹极大；

一个微尘当中有无量无边微尘的刹土，通过凡夫人的常识来观察，这个是非常矛盾的，极度矛盾的一个法，因为一个微尘，微尘还这么小，佛刹这么广大，而



且这么多（尘数刹），又大有多。

一个（微尘）是极少的，一个（佛刹）是极多的。

一极少，佛刹极微尘数极多；小不容大，一不含多，

按照我们来讲，只能，大能容小，而小不能容大，多能容少，少不能容多，我们凡夫人的概念是这样的。但是在佛的境界当中，凡夫人认为对的往往错误，一切凡夫都是颠倒的，所以凡夫自认为自己是正确的，比如一和多是存在的，多能够容一，一不能容多，这个是对的，但是凡夫人认为是对的，往往是错的，因为他已经被局限在分别念概念当中出不来了。他一方面自己这样认为，一方面很多老师或者其他的人也这样教导，大可以容小，小不能容大。他一世一世的熏习，所以会认为这是常识，这是对的。

但是在佛的境界当中，凡夫认为对的，往往错误；认为有矛盾的，实际不矛盾；

他认为一尘中有尘数刹这个是矛盾的，实际是不矛盾。

执为正量的，实际是非量。

凡夫执为正确的，往往是非正确的。

凡夫执着诸法实有自性，自然一不是多，小不是大，长不是短，彼此矛盾，

为什么凡夫会有这样的情况？因为凡夫执著诸法自己有实有的自性，一有一的自性，多有多的自性，小有小的自性，大有大的自性，长有长的自性，短有短的自性，二者之间各自有各自的自性，并且是矛盾，一绝对不是多，小绝对不是大，长绝对不是短，所以这个是



彼此矛盾。因为他有实有执著，他认为这是固定的，形成概念，然后他觉得这些决定是矛盾的。

诸佛安住无分别智中，万法平等一味，

诸佛不是这样的，诸佛安住无分别智。无分别智就是对于这些小和大，一和多，长和短……这些已经安住在它们本性无分别的智慧当中。无分别是一切、一多、长短等等，它们的自性没有任何的分别，一和多，多和少其实在胜义当中没有差别的。了知了这样状态的智慧叫无分别智。

万法是“平等一味”的。我们抉择（世俗）的时候，这个是柱子，那个是瓶子，这个是人，那个是动物，在世俗当中这些都有差别，有高低、贤劣、高矮、胖瘦等等差别，但是在空性当中，一分析的时候，这个柱子的本性是空的，瓶子的本性是空的，人的本性是空的，这些所有差别的本性都是平等的空性，完完全全胜义当中是平等的空性，没有任何彼此不同的差别法。所以万法平等一味。

因为证悟了胜义当中一味的缘故，所以这一切所谓的局限，在这个境界当中全部消失了。

现前事事无碍的法界，一多无碍、延促平等、大小圆融。

一切诸佛安住在诸法的本性当中，在他们的境界当中，所谓一不是多的概念泯灭了，长不是短的概念泯灭了，此、彼等这些概念实际上都泯灭了，所以万法平等一味，现前事事无碍。这个法和那个法其实互相之间是没有任何阻碍的，没有什么局限性的。所以一多无碍，



一和多互相之间是没有阻碍的；延促平等，延就是长的意思，促就是短的意思，也就是长和短是平等的，现在我们认为长和短肯定不平等，但在究竟的实相当中，在空性当中，长和短是平等的；大和小是圆融的，大就是小，小就是大，在胜义空性当中，在空性的状态，在法界当中，这一切的一切，除了凡夫人通过分别念去执著认定这个是大，这是大的作用，这是大的概念，这个是小，这个是小的概念，是小的作用，除了分别念把它局限在大和小，把它局限它的大和小的作用之外，其实在胜义当中，这些作用都没有，全都是凡夫人的分别造成的，而佛恰恰就安住在一切万法的本性当中，所以就形成了这样大小圆融的观点。

以大成就者不可思议的显现也可以证明这一点，比如，阿底峡尊者把身体融入擦擦的模子中，

阿底峡尊者曾经示现神变。擦擦是做小泥塔的模具，有些里面是佛像，有些里面是佛塔，把泥巴放进里面敲紧，敲紧之后抖出来，就形成了佛像、泥塔等等。擦擦像模具有些小的就这么大，大的也有这么大的，小的就这么小的。这个是做擦擦像的模子。阿底峡尊者以前经常做擦擦佛塔，有一次他显神变，就把身体进入到这个模子当中，按照凡夫人的思维无法想象，这么大的身体怎么进入到这么小的模具当中呢，这是不可能的事情，但是圣者证悟了大小是平等的。我们认为的大和小这些局限在实相当中，这些都是不存在的，而证悟了这些境界的圣者可以使用所证悟的境界去示现，实际上他就给我们示现了大和小是平等，是没有差别的，这



个方面我们叫神通。

其实在圣者的境界当中这个是最平常的，我们看起来大惊小怪的，哦，这个是不可思议，了不得，但是这个是很平常，因为诸法的实相就是这样的，他的心安住在这个实相，这个是很平常的心智，他这样示现很平常。他从墙壁上穿来穿去，他在虚空行走。我们认为虚空当中站不住，没办法行走，我们认为这个墙壁穿不过去，这其实都是我们的概念，已经形成了固态了、固化了，我们认为这个绝对不行，绝对穿不过去，但是究竟的实相当中，我们认为的这些东西是不存在的，是没有的，它是平等的。所以是平等的缘故，他证悟了这个，就可以启用，他实际上是很正常地在这里面行持。我们是因为我们的心智太狭窄了，就觉得大惊小怪。所以我们认为这个是非常非常了不得，但是这个实际从圣者角度来讲是最平常不过。虽然最平常不过，我们还是做不到。

米拉日巴曾经融入牛角，牛角没有变大，尊者的身体也没有缩小。

米拉日巴尊者在调伏他的弟子惹琼巴的时候，为了调伏他的傲慢，首先走在旷野当中的时候，看到草地上有个牛角，米拉日巴尊者说，把这个牛角捡起来，惹琼巴想上师的贪心怎么越来越大了呢，好像以前什么都不要，现在连个牛角都要。他这样想，很不情愿，但还是拿起来了。走了一段时间之后，开始下冰雹了，下冰雹的时候，大草原上根本找不到什么山洞、树，什么都没有。这个时候米拉日巴尊者钻到牛角当中避雨去



了，在里面还唱道歌，说里面大的很，让惹琼巴进来，他说这个根本进不去，他就知道上师捡这个牛角是干什么的了。所以那个时候就示现了大小是圆融的，而且更稀奇的是，他示现的是牛角并没有变大，而且他的身体没有缩小，他如果身体缩小了，进去了还可以理解，但是关键的是，他进去的时候身体没有缩小、牛角没有变大就进去了，这个观点我们无论如何都想不通的，用我们的常识心，用我们的概念心，怎么去想也想不到这个到底是怎么回事，但是他就这样示现。这是不可思议的一种证悟胜义谛之后的一个平常示现。

这些都是证悟空性的表现。

为什么是这样呢？因为它本性当中就没有这个，它所谓的大小和大小局限是我们凡夫的分别念形成的、规定的，我们的分别念规定这个杯子人就进不去。但是这个规定只是凡夫人的规定，它的本性不是这样的，本性当中小的概念也不存在，大的概念也不存在，所以小的概念、大的概念，小的作用、大的作用，在这个法界当中一味平等，都是平等的。最深的来讲，小就是大，大就是小，所以大和小之间的概念已经抹平了，他的大就是他的小，他的小就是他的大，所以他在用的时候完全可以这样安住。但我们就不行，我们认为大就是大，小就是小，这个方面当然就出现矛盾了，但是他不矛盾，因为他已经证悟了大小平等，他安住在小当中就是安住在大当中，安住在大当中就是安住在小当中，这个方面完完全全是无二无别的。它的这个原理就是因为他的空性当中、本性当中，大和小的概念是不存在



的。所以什么时候我们证悟了这样的境界，什么时候就可以这样了知：哦，原来是如此的。

须知实相中本来没有一、多、大、小的自性，在一法不成的大空性中可以无碍地显现一切。

所以实相当中这些一、多、大、小是不存在，那么在现象当中，这些一、多、大、小的局限性也不存在。所以他就在胜义当中证悟了空性，在给我们示现的时候，就用我们面前大小的这些东西来示现一切万法平等的状态。所以就变成不可思议的，什么不可思议？就是我们凡夫人分别心绝对想不通的不可思议的境界。

《中观庄严论释》中云：“万法若有一成实，诸所知成永不见。”

如果万法有一个是成实的，一切的所知的万法就没办法显现了。因为前面我们分析了，那么如果只有一个成实的，这个是唯一的成实，那么其他的法都不应该有，因为其他的法如果有，一就不是实有的一了，如果有了很多其他的法，你这个一就不是实有的一了。如果真正要安立一个实有的一，那就不可能有其他的法。心识也没有，组成粗大色法的其他微尘也不可能有。所以万法如果有一个是实有的一，不变的实有的一，这个一个是成实的，一切的所知就泯灭了，就没办法显现，连这个一也没有了，谁认知它？所以“诸所知成永不见”。

万法无一成实故，无边所知了分明。”

一切万法没有一个是成实的，一切万法的本性什么都不是，什么都不是当中什么都可以显现，什么都可以显现当中什么都可以改变。这个是以以前法王如意宝



在讲《定解宝灯论》的时候，最常使用的。一切万法的本性什么都不是，有无是非什么都不是，它的本性就是大空性的，什么都不是当中什么都可以显现，因缘就可以显现，什么都可以显现当中，什么都可以转变，为什么可以转变呢？因为它本性什么都不是的缘故。所以“万法无一成实故，无边所知了分明”，你可以从地狱变成人，也可以从人变成佛。所以这个方面讲的时候，因为无自性的缘故，这一切都是合理了。

因此，一年以十二个月分，一个月以三十天分，一天以二十四小时分，一小时以六十分钟分，这样分析下去，最终会到达不可再分的最短刹那，称之为无分刹那，这是时间的边际，构成时间的基础。

这个再回到了无分刹那。前面讲了一些圣者证悟空性平等的状态，讲完之后，我们再回到这个无分刹那，再讲一下无分刹那这个概念。一年是十二个月组成一年，然后一个月是三十天组成一个月，然后一天是二十四个小时组成一天，一个小时是六十分钟组成一个小时，那么这样分析下去，这样最终会到达最细的，组成时间的最短的边际。这个最短的、最小的单位称之为无分刹那，这个是时间的最小的单位，时间的边际，依靠这个构成时间的基础。

对于无分刹那，不分析，仅仅安住时间的最短边际；

如果我们只是分析世俗谛的话，对于这个无分刹那不再分析了，安住就可以了，这个就是最短的边际，依靠它组成粗大的时间。

再分析，就成为虚空，得不到任何有事。



再分就变成虚空，上堂课我们用夹子来分析这个无分刹那的时候，是这个状态。如果你再分，怎么也得不到无分刹那的自性，只能变成空性的样子，变成虚空，得不到任何有事。

因此，凡是承认时间方面的安立，到无分刹那为止，就不能再继续再分，

如果你要承认时间，比如我们在世俗谛当中，我要承认时间是存在的，如果在这个前提下，你要承认时间存在，到无分刹那为止打住，你不能再分了，就以这个地方为最小的单位，你再去安立时间。如果你再继续分就不能得到了。

一经分析，就像盗贼步入米拉日巴的山洞一样，除了失望之外，不会有丝毫获得。

米拉日巴山洞里什么都没有。盗贼想偷东西，进去之后除了失望之外，什么都没有。所以我们如果想分析，再寻找最小的时间，那么一寻找只有失望，得不到你想要的答案。

如果想进一步探求，这无分刹那一分析，就到了自性本来空寂之中，这时便触到了诸法本源的究竟处。

如果我们进一步探究胜义谛，就可以再分，把这个无分刹那一分析，就到了自性本来空寂。这个无分刹那的状态，它本来的实相就是本来空性的。“这时便触到了诸法本源”，就是这个心识的本源，它的本来空性这样角度了。

所以我们说，心识是空性的。当我们分析心识的时候，是从细微的心识，再细微的心识，无分刹那的心识，



再把这个无分刹那的心识破掉，心识就消失了，虽然正在显现心识，但是心识本性它就消失，探到了、接触到了诸法本源的究竟处，安住在它的状态中，就是安住心性本空。

所以，经中“万法如芭蕉”，是针对“逐步推究最终成为空性”而宣说的。

万法如芭蕉，就是把芭蕉皮一层层扒下来的时候，最后什么都得不到，所以万法如芭蕉的这个比喻就针对一切色法心法，逐步探究，成为空性，从这个角度宣讲的。

这样在胜义理论的观察下，无分微尘和无分刹那都不成立，然而需知，中观宗在名言中也承认有这两者，

在胜义理论观察的时候是没有的，这个上师反复讲了很多次，那么在名言当中可以承许这两者的存在。

不能认为：中观宗观察了声闻宗所承许的无分刹那和微尘是否成立，所以名言中也根本没有无分微尘和刹那。

并不是说中观宗分析了声闻宗所安立的刹那和微尘不成立之后，在中观的名言中也不成立。前面我们再再讲了，中观宗所破的小乘的这个只是确实有的微尘和实有的刹那。名言当中无实有的微尘，和无实有的刹那组成粗大时间的基，或组成粗大色法的这个基的这个微尘和刹那，如果你要承许色法的话，这个是可以承认的。

依此类推，对自证分也要这样来认识。

自证分其实也是胜义当中不存在。我们破唯识的



时候，破自证。但是在名言当中，自证可以有，然后它的最细的刹那，组成自证分的这个时间也可以有。

此处还需要通过观察来了知这一点：

对于刹那可以分的很细很细。下面逐渐分析这个问题。

在一些教典中说：一弹指、一位青年脉搏的一次跳动，以及用针穿过上下层叠的六十片薄蘑菇瓣，这三者经历的时间相等；

一弹指的时间（法师弹指），里面有六十个单位，最小的一个单位就是刹那，一位青年（不是老人也不是小孩）的脉搏跳一次相当于一弹指；用一根针把叠起来六十片，有的地方讲花瓣，有些地方讲薄蘑菇瓣，就是把六十瓣蘑菇片，或者说，把六十片花瓣叠起来，一根针穿下去的时间，等同一弹指的时间。这三者经历的时间相等。然后就要分析……

而且把后者穿过一瓣的时间，安立为一刹那的量。

什么叫一刹那呢？针一下子穿下去，穿透了六十瓣，六十瓣的六十分之一，就是穿过一瓣的时间，一个瓣的时间就是一个刹那。或者一弹指相当于六十个刹那，六十个刹那就是六十个单位，其中的一个，相当于穿透一片蘑菇的时间，这个叫安立一刹那的量。平时我们说的一刹那就是从这个安立的。

其实，这只是针对某些所化宣说的，

那么这个是不是绝对的呢？针对某些所化，说这个就是一刹那的量。但是这个也是针对某些所化，是不决定的。所谓安立的刹那也是跟随根基的不同而不同



的。这个是针对某些根基说，这个就是一刹那。

在详细分析.....

因为对一片蘑菇瓣，还可以从纵向分成许多微尘，针穿过一瓣时经过多少微尘，就可以把一刹那再分解成那么多份。

比如穿过一个蘑菇瓣的时间，这个就是一刹那。但是还可以分，这样一个蘑菇瓣还可以从纵向，从上到下，从这个蘑菇瓣的顶层、中间和下面，比如还可以分成十个微尘，那么穿过一个微尘的时间就是一个刹那。它也可以分成更细的刹那的时间。

或者六十张纸叠在一起，我们一个针穿下去。这个纸很薄，但是这个纸有没有上面、中间、下面？我们说有，它里面有很多微尘组成，纵向有很多微尘，我们一根针穿下去，穿过一个微尘的时间就是一个刹那。所以可以把这个刹那安立成更细的。

下面还要更细的.....

全知麦彭仁波切和上师如意宝的著作中也有类似的观点。比如日影一刹那间，经过了一万个微尘，经过一个微尘的时间，应等于一刹那的万分之一；

比如日影，太阳的影子的移动，日影在一个刹那当中，它经过了一万个微尘。日影从这移动，中间移动一刹那，它里面经过了一万个微尘，经过一个微尘的时间就相当于一个刹那的万分之一。它经过一个微尘的时间当然就是这一个刹那的万分之一了，所以这个还可以分的这么细。

还有更细的.....



射出的飞箭一刹那越过一亿个微尘，经过一个微尘的时间，应等于一刹那的亿分之一。

射箭的速度、枪击的速度，以前用射箭，现在用手枪。用枪的速度一刹那之间经过了一亿个微尘，很快，一亿个微尘经过了，它经过一个微尘的时间就相当于亿分之一了。如果用光就更快了。所以它的刹那可以分的很细很细。它针对不同的根基安立不同的时间刹那，这个是没有绝对性的。

这样速度越快，时间分得越细。

但是无论如何如果要安立一个最小的单位的话，那么这个最小的单位一定是无实有的。

今天就讲到这个地方。



第九课

今天我们继续学习《中观总义》。《中观总义》现在宣讲的是能破的因，能破能抉择一切万法空性的理由、根据，这个理论有共同的五大因和不共的应成四大因。前面已经讲了共同五大因当中的金刚屑因、破有无生因、破四句生因，还有离一多因，今天要讲的是第五，大缘起因。大缘起因就是平时我们宣讲的缘起无性，缘起无自性或者缘起性空的道理。平时很多地方讲空性，都讲缘起性空。汉地的很多传统当中讲空性的时候，几乎也是说缘起性空。缘起性空这个名词大家都是耳熟能详的。为什么缘起故性空，这个也需要抉择、观察。缘起性空的这个观察道理对很多人来讲，可以说是比较容易相应的理论。这个缘起性空使用的根据就是缘起因，一切万法缘起的缘故是无性的，所以缘起性空，性空缘起。

下面我们来学习大缘起因。

(5)、大缘起因

是对诸法的因、体、果都作抉择的理论。

这个大缘起因，从它抉择的侧面，是对因、果和本体同时做抉择的一种殊胜理论。前面我们学习的过程当中也知道了，金刚屑因、破有无生因或者破四句生因，这些或侧重因，或侧重于果，离一多因是侧重于本体进行观察的。大缘起因即可以对因做观察，也可以对本体做观察，也可以对果做观察。也就是说这个所谓的因是缘起的缘故，它是无自性；这个本体是缘起的缘故，它也无自性；这个果因为是缘起的缘故，它也无自性的。



所以他可以同时对因、体、果做抉择，它是对诸法的因、体、果都可以做抉择的殊胜理论。

出处：《龙王请问经》、《无热恼请问经》、《中论》、《六十正理论》、《入中论》等。

在经典当中是《龙王请问经》、《无热恼请问经》当中讲到了缘起因。当然还有很多很多经典当中都有缘起故性空的提法和观察的方式。

在论典当中，典型的是《中论》，《中论》当中使用缘起因是非常多的，然后是《六十正理论》，我们没有学习过，比较生疏一点。《入中论》当中有很多缘起因，当然《入中论》主要使用的是金刚屑因，但是里面也有缘起因的理论，还有很多很多都是使用缘起因。

下面引用经典当中教证进行观察，就是前面所列出的这些经论是怎么讲的。

《龙王请问经》云：“何法仗因，彼者仗缘；

“何法”就是任何一个法都是仗因而生的，“彼者”也是仗缘而生的，其实就是因缘和合产生的意思。

何法仗缘，彼者不生；

任何一个法依仗因缘产生的话，那么这个法的本性，这个法的自性就不可能有一个实有的生。“彼者不生”，如果何者是依缘而起，依缘而生，其实它的本性就是不生的本性。

何者不生，彼者空性；

这个“不生”我们可以从两个方面来理解，一个是没有实有生，不像前面所讲的有一个实有的自生、他生等等。此处的不生就是没有实有生的意思；第二个不生



直接就是空性的意思。

“何者不生，彼者空性。”任何一个法，如果没有自性生，他如果没有自性的话，那么这个法的本体就是空的自性，他的自性就是本空的，没有自性的。

何者空性，彼者无相；

此处提到了无相、空性和无愿，三解脱门。首先是空性，本体就是空性的。

“何者空性，彼者无相。”如果这个法是空性的，他就没有相，这个相就是相状的意思。相状就是它的自性，或者他存在的本体。如果它的本体是空性的，它就是无形、无相或者没有相状的本体。

何者无相，彼者无愿；

愿就是愿求、希求的意思。平时众生对于未来，对于果法、物质等等有一种希求，就叫做愿。

很多地方讲空性、无相、无愿三解脱门，分别配属的时候，就是它的因是无相的，它的本体是空性的，它的果是无愿的。所以我们对于果的希求称之为愿求。因为果的本性是空的缘故，所以它就是无愿。我们前面说了，对因、体、果都做抉择、观察。它的因是无相的，这个是对因做观察；它的本体是空性的；它的果是无愿的，没有什么可希求的，没有希望获得一个实有的果，或者一个实有的所得，其实这个也没有，包括我们在世间当中所求的这些财富的果，或者出世间的阿罗汉的果，或者佛果等等。在究竟胜义谛当中，从空性的侧面来讲，其实他也是无愿的。

但是有时候我们说既然果都无愿了，那么怎么样



去求佛果呢？这不是一对矛盾么？虽然名言谛当中要去求佛果，但是获得佛果的方式，一定是以无愿获得的。你越想获得，你越执著“我要获得”，反而离这个佛果越来越远。因为真正的佛果的本性是远离一切戏论，它的法身和色身是没有丝毫的戏论的，熄灭了分别念，熄灭了戏论才能现前空性，才能现前究竟的这个本体。所以我们以为，如果我非常的执著，非常热切地想要获得佛果，通过很强的执著心想去追求，其实通过这种心态反而没办法得到，因为这是一种分别心的状态。一方面要追求佛果，一方面要熄灭对它实有的执著，这个就是取得佛果的一种方法。一方面我们在世俗谛当中要发誓成佛，但是如果我们对这个所求的佛果本身不了知是空性的，没有熄灭对佛果实有执著的话，那么这个佛果离我们还是十万八千里，还是没办法得到的。所以佛果应该是以无愿的方式才能得到的。这二者之间不但没有矛盾反而是一种直接的因和直接的果之间，获得因果之间的关系。

何者无愿，彼者寂灭。”

“何者无愿”，它本性就是寂灭的，或者它能够获得寂灭的自性。

这个是《龙王请问经》当中对缘起因的抉择。

《无热恼请问经》云：“若从缘生即无生，于彼非有生自性，若法仗缘说彼空，若了知空不放逸。”

如果一切万法从因缘而生，这个法其实就是无生的本性。依因缘生就是无生。（当然下面还要抉择，）一方面说依缘而生，已经有了生了，而说它是无生的，其



实这个无生说明无有自性生，没有实有的生，可以叫做无生。这个无自性生，或者假立的生，其实就是无生。假立的生和真正的无生的理解的方式其实就是侧面不同而已。这个法是假立的，和这个法是没有的，是空的，其实意义本身非常相近，所以依缘而产生的法都是假立的生，假立的生就是没有实有的生，或者叫无生，也叫做空性。

我们在宣讲，在理解的时候，尽量从多个名词来进行介绍。因为前面提到过，对于某些学习者，有些名词相应，有些名词就觉得很抽象。不同的名词都可以表达同一个意思，但是相对于不同众生的分别念，针对不同众生的根基，不同的词比较容易悟入。所以无生、无自性等等都是宣讲这个含义。

“于彼非有生自性”，既然是无生，就对于这个果法，对于一切因、体、果就没有一个真正产生的实有生的自性。

“若法仗缘说彼空，”一切法如果是仗缘，依靠因缘，那么这个法一定是本性空的，只要是因缘而生的法，决定周遍是自性空。

“若了知空不放逸。”如果这个修行者菩萨了知了空，安住了空，他就不会放逸。他就不会说因为空的缘故，什么都不做了，这个绝对不是空，这个绝对没有真正的了知空，了知空性的人绝对不会放逸的，了知空性的智慧是遣除无明的智慧，所以有了智慧怎么可能放逸呢？放逸只是处在无明状态，愚痴状态才会放逸，因为不了知该做什么，不该做什么。了知空性的智慧很甚



深，所以如果能了知胜义的空性，他也绝对能了知世俗当中的如幻。因为这个缘起性空、性空缘起二者之间本来就是一而二，二而一的关系。我们说它是一，但是侧面分成了两个。我们说是二，但本体是一个，所以说是一而二，二而一。当你了知了空性，当然了知缘起。什么是缘起？缘起就是世俗当中有什么样的因，就会产生什么样的果。这种以何因产生何果的本性就是空的。所以当你了知了本性空，肯定能了知缘起，当你了知缘起，肯定了知本性空，只不过是两个思维的侧面不一样而已，两个法其实是一个法，缘起性空主要是落在了性空上面，性空缘起它的侧重点落在了缘起上面。所以不管是缘起性空也好，还是性空缘起也好，其实都是从两个侧面进行的不同的表述。在表述缘起性空的时候，重点是在讲性空，它为什么是性空的，因为是缘起的，依缘而起的法，它绝对是性空；当我们说性空缘起的时候，我们在表述缘起，这个法是怎么缘起的，它的本性是空的缘故，才可以缘起，如果它的本性已经是实有了，你不可能依缘而起。因为它的法已经实有了，你的缘对它不起作用，所以它不可能依缘而起，依缘而起的法说明它是本性空的，只有在本性空当中才能够依缘而起。所以性空缘起在表示缘起，它是怎么样才能缘起的，它是性空才能缘起的。所以缘起性空是表示性空，为什么是性空，因为缘起的缘故才性空。因为它依缘而起，所以没有本性，它的本性就是空的，就是从这方面来了知的。

“若了知空不放逸”，了知空肯定就了知缘起了，



所以了知了缘起，了知了空性，这个人怎么可能放逸呢？对胜义谛的本性也了知了，对世俗谛的本性也了知了，对二谛的本性都了知了，没有粗大的无明，没有粗大的愚痴，所以他肯定不可能放逸的。

《中论》云：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”

这些颂词都是很著名的，都频频出现在各大注释的论典当中，引用这些做为教证。龙树菩萨造的《中论》主要讲缘起因，它著名的颂词是“众因缘生法，我说即是空。”这个“我”字即可以理解成龙树菩萨，因为龙树菩萨造的论典，也可以理解成佛陀。因为佛陀在很多的经典当中早就已经讲过了，一切因缘所产生的法是无自性的。所以“众因缘生法”，一切因缘和合而生的，而显现的一切法，不管是心法还是色法，还是我们意识面前的概念，只要众因缘产生的显现，那么“我说即是空”。

通过观察分析，这些因缘和合产生的法，本体就是空性的，也只是一个假名而已。比如这个房子是因缘和合的，众生把它执为实有，但是以圣者的智慧，用殊胜理论分析的时候，它只是有一个房子的名称，只是一个房子的假名，真实的房子根本不可得。真正的房子不可得，我们觉得这个不可思议。其实昨天我们在宣讲离一多因的时候，我们对这个假名的问题其实已经有所了知了。我们昨天分析的时候，我们首先认为这个毛衣是实有的，但是当我们分析到毛线的时候，这个毛衣就成了名字了，就找不到毛衣的本质，它就只剩下一个毛衣



的名字。其实如果它的本质已经没有了，毛衣的名字也随之会消失的。当我们在分析这个毛线这一层的时候，毛线的实有也只存在名字了，只是一个毛线的名称而已。最后分析下去的时候，连微尘都不存在的时候，安住在空性的时候，微尘连名称也不存在了。所以说，暂时来讲，它只是假名，究竟来讲，连假名也没有，只是一个表示而已，有时候就是一个概念。

所以很多时候，我们不敢承认一切万法就是一种概念，就是我们的一种想像而已。但是通过分析，的确怎么寻找也找不到它实有的法存在。我们所执著的实有法到底在哪里呢？其实我们所执著的实有法根本就不存在。首先众生不观察、不分析的时候，认为这个法是实有存在的，一分析的时候就变成了名字了，只是变成了一个名称。再分析的时候，连名称也没有。所以我们就说“亦为是假名，亦是中道义。”中道义是离开了常断，离开了有无，所以这个法就是如是如是的，现即是空，空即是现，像这样就安住在中道当中。

下面就是对四句话作一个解释：

（前二句：一切从因缘所生的法，都是空性的法、无自性的法。

一切因缘产生的法，都无自性，都是空性的。

第三句：这样的法虽然有现相，也只是假立的名字，是虚假的现象，并非真正的现象。

这样的法，在名言当中虽然有一个显现，虽然有一个现象，但这种现象是假的，也只能安立一个名称而已，它是一个名称的所依。比如桌子其实只是一个名字的



所依而已。安立一个名称的所依的意思是，我们要安立一个名字必须要一个所依，那么这个所依是什么呢？就是这个桌子，就是这个房子，这个房子仅仅是把它取一个名字的基础。这个里面有深意的，为什么说只是安立一个名字的基础呢？就是说明它本身就是假立的法，如果它是实有的法，就不能说它仅仅是取一个名字的基础。我们要给这个东西取一个名字，它必须要有一个基，有个幻化的基，我们说这个是什么，那个是什么。但是仅此而已，单单只是取一个名字的所依而已，只是个概念的所依，没有实有。根登群佩大师在他的《中观经要》中讲：这一切都是概念的所依，我们这一切概念的依靠处，仅此而已，仅仅是个显现法，没有一个实实在在的东 西，它就是假象，虚假的现象。

第四句：这一见解既没有堕入常见、也没有堕入断见，这是远离常、断、有、无等边的中道妙义。)

“义”是中道义。这样一种殊胜的见解，没有堕入常边，也没有堕入断边，它不是常也不是断。其实我们经常讲到了常断的概念，常断的概念到底怎么样理解？

《中论》当中对常断也有非常精准的描述。这个法以前有，现在还有，以后也会有，或者这个法一直不会有，它不是变化的，叫做常有的法。如果这个法以前有，现在没了，或者现在有，以后没有了，这个法就叫做断。那么我们说这个花，以前有，现在没有了，这个是不是断呢？这个不是断，为什么不是断？因为这个法有的意思是以前是实有的存在，后来没有了，所以它一个本身存在的法后面没有了，这个就是断灭。但是中观所抉



择的这个法不是以前有而现在无，不是先有而后无。而说这个法本来就是没有的，它抉择的只是这个法本来不存在。所以说和它先有自性，后来没有了，这个是完全不同的概念。先是实有的，后来就没有了，这个就是从实有突然变成没有，这个就是刚开始是实有的，实实在在的存在，后来这个灭也是一个实实在在的灭，这种就叫做断见。中观不是断见，因为中观从来没有承许过这个有是真实的有，所以它是离开常边的。也从来没有承许这个无是先有后无，首先的确存在，后来没有了。这个法刚开始出现的时候，它的生就是无自性的生，它的住是无自性的住，它的灭也是无自性的灭。所以我们只是抉择这个法正在显现的时候，它的本性是本来的空性的。而不是这个法首先实有存在的，然后中观的理论一破掉之后，就把它破成没有了。如果是这样理解的话，有可能就进入了断见了，我们观察的方式就趋向于断见的走向了。所以我们学中观的时候，一定要注意，这个不是说中观的理论把先前实有存在的东西破成没有，这个不是中观的见。中观的见只是还原这个法本来的空性而已。一切万法，不管你抉择不抉择，你证悟不证悟，它的本性就安住在这样的无自性。但是众生愚痴的缘故，以为这个是实有的。所以只是打破众生以为它实有的这样一种概念。我们最后抉择这个空性，是不是先有而后无呢？是不是它首先有自性后面没有自性呢？不是这样的，它本来就是无自性的。现在我们抉择通过理论，只是还原它无自性，只是让我们了知它本来是无自性的这个观点。所以当然不是断灭见，这个方面我们



一定要了知。这个我们在学习中观的时候，也会出现的比较常规的一个疑惑之一。像什么是常，什么是断，什么是常的体性，什么是断的体性，前面我们大概引用龙树菩萨的观点介绍了。

又云：“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”

这个颂词也是我们经常引用的，它是抉择空性的理论。“未曾有一法，不从因缘生。”我们现在能够感觉到的所有的法，不管是什么，随便挑一个出来，没有一个法不是从因缘产生的。只要是出现在我们凡夫人眼识当中的，出现在凡夫人意识当中的法，没有一个不是因缘生。包括空性、如来藏在内都是一样的，为什么呢？因为如来藏在我的相续当中出现的时候，是观待我的心识而产生的一个相，它有能取、所取，所以出现在我脑海当中的法肯定是因缘生的。

“未曾有一法，不从因缘生。”没有一个法不是因缘生的，大到须弥山、大江、大河、大海，小到鲜花、微尘，色法也好，心法也好，心所也好，不相应行也好，还有所谓的无为法也好，没有一个法不是观待因缘而产生的。就是因为没有一个法不是从因缘生，所以没有一个法不是空性的，因为一切依缘而产生的法，绝对是无自性的空性。下面我们还要抉择缘起的缘故，一定是性空的。这里做了一个归摄。

这个颂词我们要记住，把这个背下来，经常可以用。下面我们还要抉择缘起性空的道理，所以把这个颂词记住了，我们就随时可以观察。“未曾有一法，不从因



缘生，”没有一个法不是从因缘产生的，我们就可以说，这些产品，这些众生，哪个法不是依靠因缘而产生的？因为一切法都是依靠因缘产生的，缘起的缘故它就无自性，所以“是故一切法，无不是空者”。

《六十正理论》云：“缘生即无生，胜见真实说。”

“缘生”，其实缘起而生就是无生的意思，依缘生就是无生空性。“胜见真实说”胜见就是殊胜的见者，或者佛陀也好，或者龙树菩萨也好，或者这样殊胜见的佛菩萨等等，他们是见到了之后，真实宣说“缘生即无生”的道理。他们不是发明者而是发现者。他们是发现了一切万法空性的本性，发现之后给我们宣讲了，所以是“胜见”，他们见到了这个万法的实相，而真实跟随这样的所见而宣说的。

该论释“若见缘起诸法自性，皆不可得，以依缘生者皆如影像，无性生故。”

首先描述自宗的观点，“若见缘起诸法自性，”如果见到了一切缘起诸法的自性，都得不到本体，那么“以依缘生者皆如影像。”因为依靠“缘生者”，依靠缘起而产生的这些法都犹如影像一样，比如镜子里的影像，我们在照镜子的时候，镜子里面出现自己的影像。依靠因缘而产生的法都犹如影像一样，虽然有显现，但是无自性。镜子里面的影像是假的，但是它显得非常清楚，我们一根根的头发，脸上干净不干净，在镜子当中以完全不混杂的方式显现。在完全不混杂，清清楚楚显现的当下，这个影像是真实的吗？这个影像绝对不是真实的。所以同样的道理，在现实当中我们认为实有的法，它其



实也是依缘而生的影像，虽然是影像，但是它是缘起而产生的缘故，如是的因，如是的果，它也有规律，也显得像真实一样出现。但是就在这样清清楚楚显现的当下，它的本体是无自性的。所以是“无性生故”，它是没有自性生的。

下面是一个辩论：

若谓：既依缘生岂非是生，云何说彼无生，

有些人说，既然讲了“依缘生”，已经有生了，“岂非是生”，难道这个不是生吗？“云何说彼无生，”为什么你说它是无生呢，不矛盾吗？

若云无生则不应说‘是依缘生’，

它如果没有生，你就不能说这个依缘产生的。既然是依缘而生，那就是有生，有生就不能说无生。如果是无生就不能说是依缘生。

故此非理互相违故。

对方认为这样是不应理的，相互矛盾的。

噫唏呜呼！

月称菩萨感到很稀有，讽刺对方的意思。

无心无耳，亦相攻难，

你好像没有心，没有耳朵一样，你处在无心无耳的状态还想给我发出这些太过？

此实令我极为难处。

你发的这个太过让我太为难了，我好像没办法回答的意思。这个其实就是一种讥讽对方的观点。又是无生，又是依缘生，好像很难回答，其实根本没有这些问题。



若时我说依缘生法，即如影像自性无生，尔时岂有可攻难处。”

你给我发的这个过失，既然说没有生，又说依缘生，依缘生和无生有很大的矛盾，难道这里没有什么问题吗？没有任何问题。

前面我说是依缘而生法，它就犹如影像一样，自性无生。影像有显现，但不是实有的。我说依缘生法，没有说完全显现的生也没有，我只是说它没有一个自性的产生，犹如影像一样。在这个时候，难道有可攻难处吗？

《入中论》云：“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。”

这相当于破完了四边生之后，月称菩萨做个归摄。一切诸法不是无因生，也不是通过自在天等因产生，也不是自生，也不是他生，也不是共生。离开了这些生之后，故知唯是依缘生，所以应该了知唯一是依缘而产生。

前面说一切的生只有四边生，为什么还有个缘起生呢？缘起生算不算第五边生？缘起生不算第五边生，因为四边生都是讲的实有生，实有生只有四边，而缘起生是假立的生，假立的生不是实有的生，所以绝对不是第五边生。在破四边生的时候，对缘起生没有任何的问题，因此“故知唯是依缘生。”

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。”

诸法依缘而生的缘故，“非诸分别能观察”一切诸法依缘而生是假立的生，不是一切具有严重分别念者



能够观察的。“是故以此缘起理”，所以依靠这个缘起的妙理，“能破一切恶见网”能够铲破一切的恶见，认为常见、断见、有实有的自生、他生等等的一切恶见都能够善巧破除，所以这个缘起正理是佛法当中最为殊胜的正理。宗喀巴大师因为甚深地了知了缘起的缘故，造了一个很著名的论典叫《缘起赞》。通过赞缘起来赞佛。佛陀发现了缘起，佛陀宣讲了缘起，所以是非常非常稀有的。所以它能够破一切恶见网。

作为佛弟子，必须要通达缘起。缘起有世俗的缘起，如是的因，如是的果，苦因苦果，或者平时我们说的因果报应。其实因果报应是一个很宽泛的概念，里面有很多很多非常细微的分类，其实也是可以落实到平时我们的修行当中，都是依缘而起的。你要得到什么果，你必须要具足它的因缘。你要得到佛果，你必须要具足大乘的因缘；你要获得罗汉果，就要具足小乘的因缘；如果你只具足轮回的因，那么只能得到轮回的果；如果你在造恶趣的因，那么得恶趣的果。所以这一切是世俗的缘起，丝毫不错乱。如果缘起理安立在胜义空性当中，那么一切依缘而产生的法就是无自性的，空性的。虽然在世俗当中如是如是的显现一切的善恶贤劣，但是它的本性都是无自性的空性，了知了这种无自性的空性，就可以从一切的常断、有无的见解当中能够脱离，获得解脱，所以“能破一切恶见网”。

在世俗当中可以破断见和非因产生果的邪见。世俗当中有些人认为没有因果。但是依靠缘起的道理，在世俗当中就可以破没有因果的这种恶见。还有一些了



知了正确的缘起，就可以破非因产生果，比如有人认为，通过杀生可以得到安乐，通过造恶业可以得到快乐，这些就是非因和果之间的关系，非因不可能产生一个妙果。了知了缘起可以破斥这种错乱的因果。所以了知了缘起，第一个是在名言当中有因果；第二是正确的因产生正确的果；胜义当中可以破斥常见，可以破斥有见的这种恶见。所以，通过缘起理在世俗、胜义当中都可以破斥一切恶见。

下面讲缘起因的释词：

释词：何为缘起？

我们通过字面来讲，缘起最简单的解释就是依缘而起。依靠缘而起的法，依靠缘而生的法就叫缘起。

《入中论》云：“所有缘起法，以和合为相。”

《入中论》说，所有的缘起法都是以和合为相的。就是因缘和合而起，因缘和合而生，这叫做缘起。

缘起的自相为因缘和合。

这就讲得很清楚，它就是因缘和合而产生，这个起就是生起，缘就是因缘，就是依靠因缘而生，依靠因缘而起的意思。

譬如种子为因，水、土等为缘，因缘和合时，就产生果实。果实是缘起法，不是非因缘和合的孤立法。

以种子生苗芽为例子。首先这个里面最主要的因，叫亲因，种子就是最主要的，最直接的因，所以起名叫因。水、土是次要的，它叫缘。因为水和土本身不具足产生苗芽的主要的因缘，而是在种子当中有，但是如果只是一个种子，你把种子放在箱子里面，放在家里铁罐



子里面，虽然是种子，但它没有缘，没有水、土，没有阳光，它就发不了芽。它只是一粒种子而已，没办法成为因。必须能生果才能叫因，所以有些时候我们说，这个是不是因？这不是因，它只能叫一颗稻子。它只是一颗稻子，它不是因，它也不叫种子。

有时候水土叫俱有缘，和因同时具足的叫做俱有缘。有时候我们说近取因、俱有缘，近取因就是最近的因，近取就是最近能够取果的因叫近取因；俱有缘就是和这个因俱有的，同时有的这些水土，同时必须要具足的，这个叫俱有缘。近取因和俱有缘和合起来就会产生果。

“因缘和合时，就产生果实。”我们分析缘起的时候，真的是非常稀有的。种子、水土、阳光这些因缘和合就产生了苗芽，但是每一个单独的因缘当中都没有办法产生果。单独的种子，没有水土了，没办法产生果；单独的水，单独的土里面也都找不到苗芽。但是把这些和合起来之后，这个苗芽就产生了。所以说明这个苗芽不是实有的，它要依靠这么多因缘。单独的因缘当中都没有办法产生苗芽的自性，但是这些因缘一和合，它的果实就产生了。这个因和果之间是接触而生还是不接触而生？是一体生还是他体生？都没有办法安立。但是因缘和合的时候就产生了。

“果实是缘起法，不是非因缘和合的孤立法。”这些都是重要的铺垫。这些重要的铺垫了知之后，我们最后才可以知道，这些缘起而产生的法，它不是孤立产生的，它依靠因缘产生，就是无自性。这些首先都要了知



清楚，后面再学习的时候，我们就知道没有一个法不是因缘和合的，没有一个法是孤立产生的，而因缘和合的法绝对没有自性。

《显句论》云：“是故，一切法之生，观待因缘者，为缘起生义。”

“一切法之生”，一切法的产生、出生是观待因缘的，这种生就叫做缘起生。

内有情都是由从无明到老死的十二缘起而产生的，这个地方分了内外因缘，分了内外法。内外法的内就是内有情，比如众生，有情的“情”字，为什么叫情？“有情”的“情”字就是心识的意思。以前翻译成情，现在翻译成识，其实有情就是具有心识。具有心识就叫做众生。土石、花这些不叫有情，为什么？它们没有心，不具有心识，所以不叫有情。所谓“有情”就是具有心识的这些众生。内有情都是通过十二缘起而产生的，前因产生后果。

比如今生的识、名色、六入、触、受，是以前世的无明、行产生的，

无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受……这个是十二缘起的次第。其中从识开始到受之间是今世的果，今世的果是由前世的二支--无明支和行支产生的。前世的无明、行做为因，无明就是烦恼，行就是业。通过烦恼和业产生了今世的入胎的识，和胎中的名色、六入，乃至出胎的触和受等等。那么后世的生、老死，十二缘起当中的第十一支、第十二支是生和老死，这个是后世的果。其实这个生和老死中的



生可以说是识，从识开始，识、名色、六入这些是生，老死就从后面的触、受等等开始了。

后世的生和老死完全看待今生的爱、取、有三支。

从受之后，就有爱、取、有。爱、取这二支是烦恼，相当于前面的无明。前世的无明和行为因产生今生的识、名色等等。前世有烦恼和业，今生当中的爱、取就相当于无明这个烦恼。这个有就是业，相当于前面的行。有了这个有，就有了后世的生、老、死。这个就是众生产生的次第。当然这里只是简单讲，不是真正讲十二缘起。

因此，有情流转，都是缘起，离开缘起，没有一法存在。

因此有情的流转都是依缘而起的。主要是通过烦恼和业产生这样一种轮回的显现，我们归纳起来就是烦恼和业产生的果法。在《辨中边论》当中把这些分为三支：烦恼杂染、业杂染和生杂染。杂染就是污染的意思。烦恼杂染就是前面的无明支和爱取，业杂染就是行支和有支，剩下的生杂染就是识、名色、六入、触、受，还有生、老、死。它分了三支，烦恼、业和生。

外界的无情法，也是依缘而生，譬如植物以七因、六缘而生长，

外面的无情也是缘起的，也是依缘而生，依缘而起的。“譬如植物以七因、六缘而生长”。

七因是种、芽、叶、茎、精华、花、果，

首先是种，种子生芽，芽生叶，叶生茎，茎生精华（养分），还有花果。



前前相续产生后后，是后后的近取因；

前前为因，产生后后。前前是后后的近取因，近取因是最根本因，主要的因的意思。当然在主要的因当中也离不开土地、施肥、阳光。

六缘是地、水、火、风、空、时，地大任持，水大摄收，火大成熟，风大增上，空大无碍，时节迁变，都是俱有缘。

地大任持，能够有一个所依；水大就是摄收，不让它无限制的扩散。火大是成熟，能够让它不断成熟的；风大是让它增长；空大是没有阻碍；时节是有一个迁变，给它一个时间，让它转变。这些是俱有缘。比如地大可以是土地，土壤；火大是阳光，这些都是包括在里面的。

特定的因缘聚合，产生特定的果法。

什么样的因缘就产生什么样的果法，同样的一粒种子，放在南方的土地上种和放在北方的土地上种，它就不一样。因缘不一样，种出来的东西也不一样。浇灌的这些肥料不一样，长出来的东西就不一样。阳光照射时间的长短和长出来植物的这些品质的好坏、味道的酸甜它其实也是不一样的。所以特定的因缘聚合就产生特定的果法。果法是随着因缘转变而转变的，果法是没有自性的，没有实有的。如果果法是实有的，它就不可能随着因缘的转变而转变，什么地方种都是一样的，什么条件下种都是一样的，是不变的，实有的东西就是不变。不改变，不跟随因缘的改变而改变，这个就是平时所讲的实有法，真正意义上的实有应该就是这样的。平时老百姓执著的这些是变化的法，其实是缘起，但是



我们认为它是实有的，为了破实有，就观察这一切都是依缘而产生的缘故，实际上是无实有。

因缘转变，果也随之而转变。内外诸法都是以如是因、如是缘而显现如是果的。

这些都是很重要的，因缘转变，果也随之转变。其实看起来很简单，但这里面慢慢在凸显这个法界真性。一切诸法的真实义就从这样一句一句逐渐描绘当中凸显出来了。所以因缘转变，果就变，慢慢我们随着这个原文词句理解。果随因而变，就是因为果本身也是无自性的，是假立的，无实有的，因为它没有自性，没有实有，所以因缘一变，果就跟随变。果跟随因缘而变说明是无实有的。如果它是实有，因缘怎么变它也不变。

“内外诸法都是以如是因、如是缘”，有什么样的因，什么样的缘，就显现什么样的果。其实我们修行佛法也是一样的，有什么样的因，有什么样的缘，就显现什么样的果。当然最原始的、最根本的因是如来藏，这个毫无疑问，但是今生我们修行佛法的不共因是什么？有些说是前世的善根等，这方面是比较浅的因。缘就是处在什么环境当中学习，如果处在一个非常正规的学佛团体当中学习，以这种因缘最后的果就不一样。自己有善根，再加上传法的上师、善知识，还有学法的道友，他们所讲的法很正统，所讲的法很正确，道友们都是互相鼓励、积极向上的，见解和行为相同的，在这个环境当中产生出来的果当然就很善妙。

虽然有善根，但是遇到的缘——环境不行，大家都懒散，善知识讲的东西也是似是而非的，如果在这样的



环境当中，最后得出来的果当然就不容乐观了。

我们学佛法最后得到什么样的果，也是依靠因缘决定的。如是因如是缘，显现如是果。不单单是我们有情流转，外面的植物生长，我们学习佛法或者在世间当中学习的环境，找工作，或者生活，其实因果都是有密切联系的。

理解了缘起的涵义之后，再来看大缘起因的释词：

这个讲大缘起因，为什么叫大缘起因：

诸法由缘起生，能成立无自性，缘起是抉择诸法自性空的理论，称为缘起因。

首先前面讲了缘起，再讲缘起因，再讲大缘起因，这有几个次第，我们要了解。前面讲了什么叫缘起，再讲什么叫缘起因，还有个“大”字，为什么叫大，都是有解释的。

首先讲缘起因。一切诸法是依缘而起的，这个是缘起。依缘而起就能够成立无自性。通过一切万法依缘而起的这个根据，就能够安立一切万法是空性的，无自性的。缘起是抉择诸法自性空的理论¹。抉择一切诸法在显现的时候，它是自性空的这个理论，称之为缘起因。

为什么叫大呢？下面讲大的意思。

她同时对诸法的因、体、果抉择，摄尽了金刚屑因等的胜义理论

她因为同时可以对一切诸法的因、体、果抉择，没有偏在因，没有偏在果和本体当中抉择，所以她摄尽了

¹此处的理论是因的意思。



金刚屑因、破有无生因、破四句生因，和离一多因四种胜义理论的缘故……

成为正理之王，故赞为大。

成为正理之王的原因，故赞为大。

大缘起因的“大”的意思是所有胜义因的总集，同时观察因、体、果的殊胜理论。合起来叫大缘起因。

大缘起因用论释来进行说明……

大缘起因：《如意宝藏论》自释中说：“显现分（有法）无实有，是缘起故，犹如影像。”

显现分就是有法，这个我们要辩论、要抉择的地方。一切的显现是无实有的，所有显现，包括我们心识面前的显现，还是我们眼识面前的显现，还是外在一切法的显现。一切的显现都是无实有，都是空性的。为什么呢？

“是缘起故”，因为它是因缘而生的缘故，所以是空性无实有，犹如影像一样。影像是依缘而生的，比如我们看镜中的影像，镜中的影像需要镜子，镜子的镜面不模糊，没有灰尘，很明净，还需要外在的自己的脸、光线、中间要有空间，这些都是因缘，这些因缘和合之后，影像就在镜中显现了。所以这些镜中的影像因为它是依缘而生的缘故，是假立的。我们通过影像的比喻比较容易了知。

同样道理，有情的身体、心也是一样的。通过前世五蕴的因，或者业，相续当中有我执，有心识的相续，有父精母血，还有时间等，通过很多因缘就显现了这个果——胎儿。出现之后又通过其它的因缘慢慢长成现在的样子，所以我们也是依缘而产生的。依缘而产生的法



犹如影像一样，也是无实有的。只不过我们大家都比较熟悉，比较认同这个影像是假的，梦是假的，但是我们一直认为我们的身体是真的。现在就要通过这些类似的，因缘和合的东西都是假的这个比喻来让我们知道，其实我们现在也是因缘和合的。所有因缘和合的法都是假立的，我们最后要知道这个问题，而不是镜中的影像因缘和合是假的，我们这个因缘和合是真的，这个从根据上面来说也没办法安立。

譬如水月是缘起故，无实有。

再讲水月的比喻。水中月影是缘起故是无实有的。它有什么因缘呢？

天月和河水因缘聚合的时候，水面上显现月影，

要显现水月，首先有天上的月亮，还要有地上的河水、井水或者水塘里面的水，还需要无阻碍，中间天月和水之间不能挡住，挡住了就没办法显现了，而且水不能翻滚得太厉害，如果是波涛汹涌，显现一个月影也是很困难的。其实这些都是因缘，这些因缘和合的时候，水面上就显现月影。

以缘起的缘故，正显现的水月，没有一微尘许的实质，

因为缘起产生的缘故，它是假立的。所以正在显现的水月，观察这个水月的本质，没有一点点微尘许的实质。在这里面能不能找到月亮的本性呢？完全找不到。除了水和光点之外，没有一个月亮的存在。所以怎么样寻找也找不到它的实质。

上、下、左、右何处也找不到水月的自体，不得生



处、住处、去处，

找不到它的生，水月怎么生的？只要因缘和合它就生了。然后也没有住处，好像是安住在水中，如果有一个实有的法，有它的住处了，但是真正观察的时候，它的本性没有，也没有一个真正的住处。这时来朵乌云把月亮遮住，水月就没了，它去哪儿了？它没有去哪儿，它其实没有去处，它本来就是因缘和合假立的显现，所以因缘一散它就散了。

非一非多，

它不是实有的缘故，所以不是一体，也不是多体的。

非常非断，

它不是常有的显现，也不是断灭的显现，显现的时候不是常有的，不显现的时候也不是断灭的，因为它本来就是虚幻的本性。

如果是无自性的法，不存在常断，只是在实有的基础上才可以安立常。如果这个法先是实有的，现在还实有就是常；如果这个法先是实有的，后面断了，这个叫做断。所以一切的常断都是安立在粗大的实有，或者细微的实有上面。

我们在学习《中观庄严论》注释的时候，全知麦彭仁波切把这个常断分了好几个层次：最粗大的常断见，中等的常断见，最细微的常断见。

最粗大的常断见无外乎就是这些外道，胜论外道或者顺世外道等这些非常粗大的常见和断见。中等的常断见比喻小乘刹那生灭的微尘，存在的时候是实有的，所以说是常；第二刹那灭的时候，因为是实有的法，



后面不存在了，所以它叫断，它是比较中等的常断见。最微细的常断见，就是自续派分二谛，名言谛当中有显现，胜义当中是单空，这个就是很细很细的常断见。所以这些常断见或多或少都和实执有关，都和实有有关系。只有应成派不承许任何的实有法，所以没有丝毫的常断。而一切万法的自性本来安住在大空性当中，所以万法的本性是无常无断的，非常非断。

无生无灭。所有观待因缘而产生的法，都像月影一般，依仗众缘和合，无而忽尔显现；

所有观待因缘产生的法都像月影一样，依靠众缘和合。刚开始是没有的，然后因缘和合的时候突然显现。所有的法都是一样的，没有因缘的时候，这些法都不存在，有因缘的时候，这些法就显现出来。和月影完全一样。

我们了解空性的时候很需要经常和这些比喻、例子对照去观察、抉择。因缘所和合的法是突然显现的，它不是真有一个实实在在的实有的来处、住处、去处，实际上都是没有的，因缘和合的时候它就显现了。

因缘灭尽，又像幻化的象马，无踪无影地消失；

当它的因缘灭尽了，就好像魔术师幻变的象马一样，魔术师一停止念咒，幻化的象马就消失了，它也不是趋向于哪个地方。前面我们讲彩虹的比喻，因缘和合的时候，就在这个地方显现彩虹，你盯着它看，慢慢彩虹就出来了，然后因缘再和合的时候，你盯着它看，越来越淡，最后就没有了。来的时候不是有个实有的来，住的时候也没有实有的住，去的时候也不是趋向哪里



了，因缘一散它跟着就散了。

我们的身体、心识都是依缘而生的法。我们身体是依缘而生的，所以它是无实有的生；现在像水月一样安住的时候，也不是一个实有的住；最后我们身体灭掉的时候，也不是实有的灭，因缘一散它就散掉了。我们身心的和合是一期生命，只要我们的心和身体一分离，这个人就死了，这一期的生命就结束了。有人说，我的身体还可以存在一段时间，身体还可以存在一段时间说明它的因缘还没有散掉，什么时候因缘散掉了，这个身体逐渐化为灰尘，最后就消失了。所以我们说这一期的生命是因缘和合的，身体和心结合在一起就存在一期生命。什么时候身心分离，这一期的生命就宣告结束。这个身体因缘还在的时候，还会存在一段时间，因缘不在了，比如烧掉了，那么这个身体就没有了，灰再存在一段时间，慢慢也就消散了。

因此从这方面观察的时候，只要是因缘和合它就显现，因缘一散它就跟随消失掉了，所以这个果法的确是无有自性的。

先前没有、后面没有，中间短暂的一段，以因缘力显现，正显现时，找不到极微尘许的实有自体。

先前没有，因缘没有的时候，这个果法是没有的。因缘一散了之后，后面是没有的。中间安住，短暂的这一段是因缘力而显现的。在这个时间段当中因缘具足的时候，它就显现了。

正显现时，找不到极微尘许的实有自体。即便正在显现，我们找它的自性，有没有实有存在的自性呢？其



实正在显现的时候，也只是单纯的显现而已，没有所谓实有的自性，或者实无的自性。这些都不是它的本性，没有一个实有的自性存在。

如果仔细观察而思惟，一切缘起法都无实有，和幻化没有一点差别，只是凡夫以无明耽著为实有而已。

那么只不过我们耽著而已，我们认为前面没有是对的，后面没有也是对的，现在这个应该是实有的。但是一切万法都有生、住、灭，我们观察生是不是实有的生，如果生不是实有的，或者没有生，住就不存在。或者生是无实有的，住也绝对是无实有的。最后灭也是无实有的。不可能生和灭是无实有的，中间的住是实有的。

所以很多时候只是我们的妄执，我们把它执为实有，通过正理观察的时候，没有真正的根据来安立它是实有存在的。还有如果是实有存在，一定要符合实有存在的标准。但是不管怎样通过实有存在的标准观察它都没有办法安立。如果是实有的东西，不可能有变化的。先前是这个，第二刹那变成另外一个，它就不是真正的实有，它就是无实有，它在变化的缘故。我们根据很多观察的时候，所谓的实有真正就是无明耽著。

《入智者门》中说：“观察一切所知法的大缘起因，即是抉择诸法自性不生，是由因缘集聚之后假立而产生的，无因必定不产生。

观察一切所知的大缘起因，是抉择诸法自性不产生，抉择诸法自性空性，是由因缘集聚之后假立而产生的。是通过因缘和合之后，假立而产生的。如果有因就产生，无因就必定不产生，下面对这个问题再从反面观



察的时候就可以知道了。一方面从正面观察，一方面从反面观察。

现在只是总说，后面还要通过《中论》的根据去抉择为什么有自性存在就不需要观待因缘等。

而这显现的万法也是当体空、毫无自性，因缘生法本来如影像，远离常断、来去、生灭、一异自性的诸边戏论之故。”

通过因缘和合显现的法，在显现的当体就是空性的，依缘而产生的缘故是无自性的。因缘生法本来如影像一样，远离常断，远离来去、生灭、一异。这在《中论》开篇就讲了“不常亦不断，不来亦不去，不生亦不灭，不一亦不异”的八不中道。那么离开了这些常断等等，就安住在中道当中。

以下根据《中论》中的正理说明大缘起因：

《中论》当中，以很广的方式宣讲了大缘起因，所以依靠《中论》的颂词进行安立。

一、一切有为、无为法的自性，都是观待因缘，或者是假立的，没有一法不观待因缘：

这个地方讲一切有为法和一切无为法的自性，都观待因缘，或者是假立，什么意思呢？就是说一切的对有为法是观待因缘而生的。一切的色法，一切的心法，心所法等等这些起作用的有为法其实是观待因缘而生的。还有一个假立是什么意思呢？比如不相应行、无为法。无为法不是依靠因缘产生的，它是假立的，它是观待有而假立的。不相应行是观待色法、心法而假立的，它不是靠因缘产生的，它是依靠某个法而安立它的自性，所



以它是假立的。还有无为法是无生、无住、无灭。这个无为法不是依靠因缘产生的，它自己没有本体，没有本性。它是什么呢？它是依靠有为法而假立的。依靠有生、有住、有灭这个有为法的概念而说无生、无住、无灭的法就叫无为法。无为法的概念是否定了有为法而假立的一个无为法。

总而言之，没有一个法不观察因缘。假立的法也是观待了有为法，所以总的来讲叫观待因缘。有些法是依因缘而生，有些是依靠因缘而假立，这方面稍微不一样。在《量理宝藏论》当中也讲，一切起作用的法是依靠因缘而生的，其它不起作用的法，如虚空等，是依靠有而假立的。

论云：“非缘起之法，始终皆无有。”

此处的“论”指《中论》。《中论》当中讲，不是依缘而生的法，始终没有。在轮回当中，在世俗谛当中，在我们凡夫人的境界当中，不靠缘起而产生的法一个都没有，以前没有，现在也没有，以后也不会有。

一切有为法都是依仗因缘而生，不观待因缘的法绝不是有为法，如同空中的鲜花。

一切有为法全都是依仗因缘而产生的，所以不观待因缘的法绝对不是有为法。

这里没讲无为法，其实后面还要讲，观待有为法的无为法，其本性也是有为，所以把它划在有为法当中一点没有问题。总的来讲，所有有为法都是依缘而产生的，如果有疑惑：无为法呢？无为法是观待有为的无为，所以它也是依缘而产生的，也符合有为法的概念。或者从



生、住、灭的概念中，对无为法概念的产生，对无为法概念的住，对无为法概念的灭，也可以有生、住、灭，所以它也可以算在大范围的有为法概念中。

如果没有这个因缘法，就不是有为法了，如同空中鲜花一样。

又云：“未曾有不依，而名为无法。”

这就开始抉择无法，这个无为法也是依靠有而产生的。“未曾有不依”就是没有一个“不依”，不依什么呢？没有一个不依有而安立的无，没有一个不依靠有为而安立的无为，所以这个无为也是假立的。

从没有不依“有法”而称为“无法”的法，

比如没有柱子，或者没有大象。没有大象和没有柱子的这个“没有”是依靠什么呢？它是依靠有柱子安立没有柱子，依靠有大象而安立没有大象。所以我们要否定一个法说它没有，一定先前有一个有的存在，至少有一个它的概念。所以不依靠“有法”而称为“无法”的法是没有的，绝对不存在的。

任何“无法”都须要观待“有法”而成立，这是说：分别心前安立的无为法，决定是观待有为法而假立的。

在我们分别心面前安立的无为法，所谓的虚空，所谓的兔角、石女儿这些无生、无住、无灭的法，这些无为法其实都是在分别心面前假立的，是观待有生、住、灭的法安立的无为法。

比如房间里的虚空，虚空是观待什么呢？它是这个色法和那个色法之间的空隙，中间没有色法的阻碍安立成虚空的观念。我们这儿的空间，这个地方和那个



地方中间没有东西，这个色法和那个色法之间没有阻碍存在，把这个概念称之为虚空。这个虚空的无为法也是依靠中间没有色法存在的这个法安立成虚空的。

兔角，一个是兔子，一个是牛角，把兔子和牛角放在一起叫兔角。石女儿，一个是石女，一个是平时我们概念当中的儿子、女儿，把石女和儿子、女儿放在一起叫做石女儿。所以这些所谓的虚空、兔角、石女儿、龟毛等等其实都是通过这些方面假立的，没有一个不是假立而安立的。既然是依靠这些有法安立的，那么它本体也是假立的。

又云：“涅槃名无为，有无是有为。”

这里讲的很清楚，真正的涅槃是大无为法。大无为法就是超离了有为法和无为法，就是观待有为和无为之后的这种空性，这种真正的实相叫做涅槃，这个叫大无为。然后名言谛当中的有、无是有为，名言谛当中的有为法当然称之为有为了，名言当中的观待有为法的无为法也是有为法。

涅槃是大无为法，

为什么叫大？超离了相观待的有为无为当中的无为。无为法是观待有为法的无为法，观待有为法的这种无为不是大无为，因为它是观待有为而安立的无为，所以它是假立的无为。真正的大无为法就是涅槃，是一切万法空性的实相。空性的实相不观待有为，也不观待无为而安立，它超越了有为无为的概念，超越了分别心意识的概念，这种状态就叫做真正的无为法。为了拣别前面的有为法称之为“大无为”。



不属于意识的境界，它超越了相对而安立的有为法和无为法的范畴。分别心安立的有为法、无为法，都是观待而安立的。

分别心安立的有为法固然是有为法，分别心观待而安立的无为法也是有为法。所以前面颂词说“有为，有无是有为”，有为法和无为法在这个当中都是有为法。

因此，这种“有”、“无”都是观待因缘而假立，都是缘起法。

我们回到前面第一段，“或者是假立的”指的是这些。

二、有自性成立，还需要观待因缘，自相矛盾。

如果是自相成立的法，如果是实有的法，绝对不需要依缘而生的。一个是需要正面安立，一个是需要反面安立，反面去证成。正反两方面去证成我们就知道了，一切依缘而产生的法一定是空性的法。

下面我们讲什么是“自性成立”，什么是自相成立的法。如果有自性成立的法就不需要观待因缘，如果还需要观待因缘就自相矛盾。一方面有自己的自性，一方面还需要观待因缘，这两个概念放在一起就矛盾了。所以有自性成立，不需要观待因缘；需要观待因缘，就绝对没有自性。我们从正反两方面来看，这个缘起因就比较容易理解了，关键就在这个地方。

平时我们说依缘而起是空性的，为什么依缘而起是空性的？这里面缺少一个了知什么是自性实有的这个环节。什么是自性成立，什么是自性实有，为什么自性实有的法不需要观待因缘，把这点了知了，再知道所



有的法都是依缘产生的，所有依缘产生的法都是无自性的，这就比较圆满地了知了。所以第二个问题对我们来讲很关键。

“自性成立”和“观待因缘”彼此相违，

自性成立就是自性实有。平时我们讲这个法是实有的，或者这个法是有自性的，自性成立的、有自体的、有自相的，都是一个意思。这个法不是空性，是自性成立，是实有的，和它观待因缘相违。因为名言谛当中任何的有为法都是观待因缘的，这一点是可以确定的。这一点随便怎么观察，现在看到的花、房子、山等法我们都可以确定绝对是依靠因缘而产生。这个已经完全可以确定了，自他都可以承许的。

下面我们再观察，平时我们认为的自性成立，自性实有和观待缘起二者之间是矛盾的。

也就是，一个法自性成立的话，决定不需要观待因缘；

一个法如果是自性成立的，那么这个自性成立的法是绝对不要因缘的。

一个法“需要观待因缘”也决不会是“自性成立”，由此成立“若依因缘起，必定自性空”。

一个法如果需要观待因缘，那就绝对不是自性成立，因为它的自性已经有了，它的本体已经实有存在了，前面我们反复讲了很多次，这个法已经真正实有存在了，那么因缘对它就不起作用了。因为你具足的因缘，我这个地方早就已经有了，你这个因缘对我不起作用，我这个法自性早就成立了。如果你不具因缘，我这个法



还是存在，还是有。所以一个自性实有存在的法，因缘和它没有任何关系，你有因缘我也有，你没有因缘我还有。所以这个就是真正自性成立的法。

一个法如果需要观待因缘，有因缘就生，没有因缘就不生，有因缘的时候我就显现了，因缘一灭我就跟着灭了，或者没有因缘，我就根本生不起来，那么这个法的显现一定是严重地依靠因缘，是要依靠他法，没有自己的本性。它必须要依靠其他的法它才有，所以它自己的本性是不成立的。而真正成立自性的法是根本不需要依仗其他的法，不必要依仗任何法，自己可以独自存在，这个就叫做自性成立，真正的实有就是这个概念。一般的人认为的实有，没有观察得这么细，认为这个法不是无自性，不是空性的。我们就说，你既然不是空性的，那应该是实有存在的，如果是实有存在的，那么就分析实有存在的定义是什么，分析到最后，慢慢就变成了缘起，变成了无自性、没有自相、非自性成立。

所以，只要是需要因缘观待的法，绝对不会有自性，自性成立的法，绝对不需要因缘，所以由此成立“若依因缘起，必定自性空”。

还没有完，下面还要讲。

论云：“众缘中有性，是事则不然。”

缘起法是依缘而生的，那么在因缘和合当中有性²，“是事”那么这种情况“则不然”，是不能安立的，没办法安立因缘和合当中还有自性。

²性是自性的意思，实有的本体，实有的自性。



性从众缘出，即名为作法。

如果所谓的这个自性，是从因缘和合当中显现的，这个“出”是从因缘当中出现的，那么这个法就叫做“作法”。这个“作法”就是因缘造作的法，因为它是从众缘和合当中出来的，所以这个法就叫做“造作”的法。

性若是作者，云何有此义？

“性若是作者”，“作者”，是造作而产生的，如果这个实有的自性是作者，是造作产生的，“云何有此义？”又有他的自性，又是造作出来的，根本不可能。如果是有自性的法绝对不需要通过任何因缘来造作，只要是通过因缘造作的，它就不是有自性的。因为没有因缘的时候，它就没有，有因缘它才有，所以它这个法的出现是跟随因缘的有无而有无的，所以它的本性绝对是没有自性的。

所以又是因缘和合的，又是有自性的法，“云何有此义？”怎么可能有这样的含义呢？

性名为无作，不待异法成。”

什么是自性呢？真正的自性是“无作”，“无作”就是不是因缘所作的，“不待异³法成”，不观待其他的因缘，也可以独自成立，这个叫做真正有自性的法。自性绝对是无作，不是通过因缘造作，不是观待其他的法而安立的，这个就是叫做独立的、自主的自性。所以我们平时讲的实有、自性，在这个地方就讲的比较清楚了。什么叫自性？“性名为无作，不待异法成”，尤其是“不

³异指其他的因缘。



待异法成”。

在须要观待因缘的万法当中，绝没有一个法有自性。

这个是讲“众缘中有性，是事则不然。”如果自性是从众缘中产生的，那么绝对没有自性。

因为：如果自性是从众缘中产生，则成为由他法所造作的法；

“性从众缘出，即名为作法。”如果这个法的自性是从因缘中产生的，那么这个法就成为由他法所造作的。他法就是其他因缘，他其实就是经过其他因缘所造作出来的法了。

但自性是所作的法，如何成立是自性呢？

是讲“性若是作者，云何有此义？”这句。如果自性它是所作的法，它已经变成所作了，又怎么变成有自性呢？它即是所作，又是有自性的法，绝对不成立的，它是矛盾的。

所谓有自性，即不必要观待因缘，应当一直保持它的性。

这里讲的非常清楚。所谓有自性的法“不待异法成”，不必要观待其他因缘，自己也能够成立，自己能够保持他的自性。这个叫做真正的实有，真正的有自性。但是，哪一个法具足这个自性？哪一个法具足这个实有的条件？我们去找，没有一个法能够找得到的，所做的一切所有的法，都是依靠因缘而生的，所以没有一个法是有自性的。没有一个法不是空性的。

因此，自性是“不待异法成”，



所谓的自性，实有的自性“不待异法成”，不观待其他法也能够成立，这就叫做自性，

不必要观待其它法而独自成立的，才叫做自性。

它根本不需要观待其他的法就能够独自存在的，这就叫做自性。

既然万法都是观待因缘而产生的，故都无自性。

这个地方叫没有自性，没有自性就是空性的意思。无自性、无实有、空性都是一个意思。没有实有的自性，所以自性本空。自性本空就是无实有的、虚幻的，它虽然有显现，但没有它的本体，它是随着因缘的改变而改变的。它有因就有显现，因缘一变它就变，因缘一灭它就灭。

一切万法都是这样的，没有一个法不是观待因缘的，所以没有一个法不是空性的。

这就是：由缘起故，定无自性。

这就讲的很清楚，因为缘起而产生的缘故，就一定没有自性。

三、凡是观待因缘而生者，实际唯是无生。

凡是观待因缘而生的法，全都是无生的，都是无生的自性。

所谓缘起生，以胜义理论观察，实际不成立任何的自性生，唯一是无生。

所谓的缘起而生，通过胜义理论观察的时候，实际上不成立任何的实有的自性产生，所以缘起生就是无生，无生就是缘起生。

首先观察，以因缘和合而生果，无论因缘和合中有



果还是无果，都不能成立生果。

首先观察，因缘和合当中生果，无论因缘和合当中已经有果了，还是在因缘和合当中没有果，都不能够自性生果。

自性生果就是实有产生。实有的因缘产生实有的果，那么我们分析，所谓有果是在因缘当中已经有了呢，还是在因缘当中根本没有？其实这个果在因缘当中已经有了不行，没有也不行，为什么呢？因为它是实有的法，问题就出在它是实有的因缘，就不可能有一个合理的安立。本来因缘和合就产生果了，这个其实是一种缘起的现象，他的本质是无实有才可以这样显现的。我们平时都在享受这个世俗当中假立的因果，但是我们偏偏执为实有。如果是实有的，那么就解释不了众缘和合当中生果的现象。如果这个果是实有的，因也是实有的，那么这个实有的果在因缘和合当中已经有了，还是没有？只有这两种情况，但两种情况都是不可能的。

论云：“若众缘和合，而有果生者，和合中已有，何须和合生？”

众缘和合而产生果，如果在众缘当中已经有果了，那么何须再和合去产生呢？

若众缘和合，是中无果者，云何从众缘，和合而果生？”

如果在众缘和合当中没有果，没有果的产生，那么这个因缘对它来讲有什么作用呢？众缘和合也没办法生果了。

众缘和合当中，如果已有果法，则再生果不合理，



因为果法已经有了，不必要再生；

这和前面有无生因的理论是一样的，如果果已经在因缘当中已经存在了，那么你再生就没有必要了。和数论外道的自生一样，他们的果法在因缘当中已经存在了，再产生就有很多过失。

如果没有果法，又怎么能从中产生果法呢？比如每一粒沙子中没有饭，多少沙子聚合在一起也没有饭产生。

这是实有的观点。比如我们观察种子当中也没有果，种子的果是什么？果是苗芽，是青色的长条的。那么这个果在种子当中有没有呢？根本没有。所以在种子当中没有果。在泥土当中有没有果？没有果。在肥料当中有没有果？没有果。阳光当中有没有果？没有果。水当中有没有果？没有果。时间当中没有果，每一个当中都没有果。如果在它们当中都没有果法，怎么可能从和合当中产生果法呢？

比如每一粒分开的沙子当中都没有饭，把所有的沙子聚在一起，饭就出来了是不可能的事情。单独的每一个沙子没有饭出来，那么多少个沙子合在一起也绝对不可能有饭出来。这个问题就在于实有产生。以前我们在学习中观的时候，也是被一个问题难住了，在讲这个每一个沙子当中没有饭，和合起来也没有饭的时候，有个道友打了个比喻：比如有一根五百斤重的木头，我们每一个人去抬都抬不起来，但是二十个人去抬就抬起来了，每一个人都抬不起来为什么这么多人就抬起来了？当时我们觉得，是呀，这个问题好像是很难很难



的。其实这个是缘起生，这个不是这里面所讲的生。虽然每一个人单独的力量都抬不起来，但是因为它的本性是空性的，所以当我们因缘和合的时候，它的果就出现了，就把它抬起来了。就相当于种子当中没有果，阳光水土当中都没有果，和合起来就有果了，这个是什么情况？这个和沙子的比喻不一样。其实我们讲的是两种情况，一个是实实在在的实有的没有，因为我们这个地方破的是实有的因果，实有的种子当中没有实有的果存在。实有的不存在就是怎么也不存在，无论如何没有其他情况出现，绝对不存在。泥土当中绝对不存在，都是一个已经确实的不存在，所以把单独的已经完全不存在的东西再和合起来还是不存在。但是前面的比喻，二十个人抬一根木头为什么抬起来了，或者这个种子和水土和合起来为什么生苗芽了？因为它是无自性的，它这里面的无是假立的无，它里面虽然没有实实在在的果生，但是它的这个无的果本身不是实有的，就像前面我们讲破有无生因的时候，本来果是先无而后有，但是这个先无的无字的状态它是假立的无，它不是实有的无，如果是实有的无，它就是已经确实了，已经定性了，不能改变的无，这种没有改变的无，你怎么样用因缘造作它也是不改变的，它如果可以改变就不是实有的无了。所以此处所讲的意思也是这样的，这里面有一个相似的地方，平时我们所抉择的很多事，都是把名言当中的缘起加进了自己的实有的概念，就觉得这个现象可以解释。其实这些都是无自性的缘起，它本来是一种假立的缘起，我们就安住它的缘起去解释就很合



理、很合适。一个人抬不起来，两个人抬不起来，但是二十个人就抬起来了，这个本身的无字也是假立的，它的这些缘起本来是假立的，我们随顺缘起去解释，就很好解释，可以解释的通。但是如果你是实有的因，固定了，没办法改变了，那一个人抬不起来，二十个人也抬不起来，绝对是这样的。但是为什么它抬起来了，只能说明认为万法实有的理论是绝对不合适的，而不是我们这个理论不合适。

论中又说：“若众缘和合，是中有果者，和合中应有，而实不可得。若众缘和合，是中无果者，是则众因缘，与非因缘同。”

如果说众缘和合当中有果了，那么在和合当中就应该有了，但是实际是不可得的。那么如果众缘和合当中没有果，那么这些因缘就和非因缘相同了，下面还要解释这个问题。

如果众缘和合当中有果法以自性存在，应当以量从中得到，实际是得不到的。譬如，饭如果在米等中，应当见到，但米等碎为微尘也不见有饭存在，每个因缘中得不到，其聚合中也得不到。

如果众缘和合当中已经有果法存在了，而且是自性存在⁴的，那么“以量”，通过这个现量就可以得到。比如煮饭⁵是众缘和合的，要有米、锅、水、火、时间等等，这些和合饭就出来了。在这些众缘和合当中到底有

⁴自性存在就是实有的意思。

⁵饭就是果，米是因。



没有饭的自性存在呢？如果有，我们在米当中就能够直接看到饭，在水当中就能看到饭，在火当中就可以看到饭。但是怎么也看不到，你把米碎为微尘也找不到一个饭出现，每个因缘当中没有，那么和合当中也不存在。

这是第一句的意思。第二个颂词的意思……

众缘和合中没有果法，那就和非因缘相同，都没有果法在内。

如果众因缘和合当中都没有果法，那么也就没办法产生，和非因缘相同。为什么和非因缘相同？因为非因缘当中也没有果法，所以你的因缘就等同于非因缘了。本身因缘是可以产生果的，但是如果你承许实有的观点，这个能够产生果的因缘和不能产生果的非因缘相同，下面打个比喻：

如果米、水等中没有饭，而又能产生饭，为什么以沙、土等不能产生饭呢？

因为米和水是产生饭的亲因，是真正的因，正因，沙和土不是产生饭的因。如果在米和水等因缘当中没有饭，但是饭可以出来，单个的米，单个的水当中都没有饭，但是在因缘当中就可以出现饭，那么沙和土当中也没有饭，为什么他们和合的时候没有饭呢？也应该有饭，因为因缘和非因缘的根据是相同的，根据一样的地方在哪里呢？就是因缘和合当中没有果，但是还会有果的产生，每一个因缘当中都没有果法的存在，但是这个果法还可以出现。那么所谓的“因缘”没有果法，和沙土非因缘当中也没有果法，这两者是相同的。米和水、火的因缘当中和合了，产生了饭了，同样，没有果



法的沙土和水等中刚开始也没有，但是和合起来也应该有饭菜产生。所以这个过失是很大的。

两者同样是“众缘当中不具果法”，理应产生。

所以这个就叫做根据相同，理由是一样的。如果你这个可以成立，我这个也可以成立。如果我这个不能成立，你那个也不能成立，这个叫做理由一样。你说不一样，拿出根据来，因为同样都是众缘当中不具果法，你这个米和水众缘当中不具果法成立，那么我这个沙土当中也不具果法，理由一样。既然理由一样，你这个当中不具有果法的因缘可以产生饭，那么我这个为什么不能产生呢？如果你这个可以产生，我这个也可以产生。我这个不能产生，你那个也不能产生。为什么呢？因为根据一样。这个是在我们抉择中观的时候，也是一个很重要很重要的理论。所以我们把这个问题掌握了之后，我们再用这个理论去观察，去学习的时候，有时候就会得心应手，比较熟练的可以使用这些根据了。

以上抉择了“因缘生”不是因缘中已有而生，也不是因缘中无有而生。

问题在于他是实有的生，这些都不合理。

论中又说：“若因与果因，作因已而灭，是因有二体，一与一则灭。若因不与果，作因已而灭，因灭而果生，是果则无因。”首先证成：因和果是无常法。

首先证成因和果是无常法。下面讲：

如果因、果是常法，则无丝毫变动，不可能由因转变成果，因此，凡是因、果，一定是刹那性。

一定是无常的。因为如果因是常有的，它就没办法



变化，如果因没办法变化，它就没办法起作用而生果。比如因就是豆子，这个豆子要生豆芽，如果这个豆子是恒常的，那么它就永远只是豆子，没办法长成豆芽了。就是因为它是无常的，它可以变坏，然后从这个豆子当中长出一个细细的豆芽出来。所以因为这个因是无常的，它才可以生果，如果因是常有的，丝毫不变动，就不可能由因转变成果了。果如果是常有的，要不然它不需要因，要不然就永远产生不了。因此凡是因果都是刹那性。

回到颂词来解释：

解释前面的“若因与果因，作因已而灭”。

因要对果起作用，必须果产生的同时，因也存在。而且因坏灭时，才能生果。

“若因与果因”如果因要生果，因必须要对果起作用，如果是这样，那么就必须要有两个作用，第一个是因要给果作因，这个是它的一个本体，第二个是作完因之后它自己要毁灭，这个是因上面的第二个体性。

所以“是因有二体，一与一则灭”。所以这个因就有两种本体了，而且因坏灭才能生果。

由此，在一个因上就有两种体存在，一者在果存在时，给与果作用，这样应成常法；

第一个因要生果，必须要要在果产生的时候，因给它作用，所以因和果要同时存在，但是如果因和果同时存在，果有了之后因还有的话，那么这个因就变成了常法。如果因有的时候，果不存在，那么你的因怎么给果力量？怎么让果产生呢？所以如果因要产生果，而且这里面



的生是实有的产生。当然如果是无实有的产生，这些都不需要分析了，就是因缘具足就生果，就只是分析到这儿为止了。但是如果你要承许实有的生果，那么我们必须要做详细的观察。因要产生果，因必须要对果起作用，而且因还要灭，生了果之后还要灭，所以因要对果起作用，必须果要和因同时存在，你才能对它起作用。如果你说只有因，果还没有，果像虚空一样，像石女儿一样还没有产生，那么因要对果起作用就相当于一个有法对无法起作用一样，就像我们用手抓住一个兔角去耕地一样，这根本不可能的事情。所以如果实实在在的因要对果起作用，必须要因存在的时候果要存在，或者果存在的时候因也同时有，因才能对果起作用。但是这样就成了另外一个问题了，就是果存在的时候，因是可以对它起作用，但是这个时候因变成常法了，为什么变成常法？因为果生的时候，因还存在，因一直没有灭，没有灭这个因就变成了常法。所以这样应成常法。

另一者在果产生时，应当灭尽，如此成为断法。

如果因生了果就灭掉了，那么就是先常而后无。前面我们讲常断的体性的时候，先是实有存在的，后面没有了，这个叫断。所以这个因对果产生作用之后它又灭了，这个就符合了先有而后无，先常而后灭的自性，这个就是典型的断见。所以“应当灭尽，如此成为断法”。

一个法上存在相违的两种体性，永远也不可能成立。

相违的两种体性，又常又断，这怎么可能呢？又是常有的，又是断灭的，这是绝对不可能的，这个就有很



大的问题。

如果因灭尽时果出生，因没有对果起到任何作用，应成果是无因生，这也不可能成立。

如果因灭尽的时候果出生，因已经完全没有有了，然后果出现。第一刹那因存在的时候，果还没有，然后果出现的时候，因已经灭掉了，因一灭果就出现，如果是这样次第性的，不是出现同时的，因有的时候，果还没有，因对果起不了作用；当你的果出现的时候，因早就灭了，第二刹那出现的果是在因灭掉的情况下出现的，所以这个果不是依靠前面的因而产生的，而又有果的话，那么这个果就成了无因产生的了。

本来来讲，它应该是以前面的因产生的，但是如果因出现的时候，果还没有，也没办法产生果；果生的时候，因已经灭了，那么这个果就不是前面的因产生的。如果它不是前面的因产生的而又有果，那么这个果是怎么来的呢？就只有一个解释就是无因生，但无因生的过失就更大了。这也是不可能成立的。

这一堂课就讲到这儿。



第十课

下面我们继续学习大缘起因。

以上以胜义理论抉择了缘起生即是无生。

平时所讲的无生在此处用缘起生来安立，所以依缘而产生的任何法其实本质都是无生的。世俗当中有如梦如幻的生叫缘起生，在胜义当中缘起生就是无生。或者名言当中缘起生是假立的生，这个假立的生放在真实义当中其实就是无生的意思。

内外诸法都是缘起生，以缘起生故，无有自性，正显现时，如同水月，毫无实质。

“内外诸法”，里面的心识，外面的山河大地等一切诸法都是缘起而生的。因为缘起而产生的缘故，没有一个法有自性。即便现在我们正在耽著的法，正在产生实有执着的本身，也是依缘而产生的。所以这个实质本身仍然是无自性的，即便是执实有的心识的本身也是假立的。

没有任何一个法是实实在在存在的，但是因为我们无始以来，根深蒂固地有一种实执，所以现在 we 刚开始观察学习的时候，感觉虽然理论上找不到任何漏洞，但就是觉得对一切法的执著还是存在，这也很正常，因为现在我们只是刚刚了知了一切万法为什么是空性的一个理论根据。要让它在我们相续当中产生作用，必须要进一步加深它的定解，要反复学习，反复观察。

一方面我们对于宣讲中观空性理论的这些经论，尤其是一些加持力非常大的论典，像《中论》、《入中论》、《四百论》等必须要反复学习，反复思维，这个方面是



很必要的。对于其他的法义也要学习。因为刚开始学习空性的时候，有些道友不一定听得懂，或者听懂一点点。在佛学院有很多道友也是这样的，有些道友听了之后很快能接受，有些道友很长时间也没相应。所以一方面，我们要发愿早日通达空性，同时还要学习基础的教义。因为对佛法更深一层次的了知有些时候是来自于不断的积累，刚开始从比较简单的基础的教义开始学，内心当中的智慧慢慢地增长，很多的邪知邪见在这个过程当中慢慢瓦解，慢慢在消除，当我们学习、累积到一定阶段，再听闻、学习《中观》就觉得没那么困难了，稍微能够接受一点，再进一步学习就可以通达。

还有一方面，平时我们在学习的过程当中，积累资粮也很重要。按照前面缘起的理论，能够学习中观、听懂空性也是一种果，这种果的出现也需要很多的因和助缘，所以平时我们多积累一些福德资粮，多做些忏悔等等，再加上经常祈祷上师三宝加持，尤其是祈祷与文殊师利菩萨无二无别的上师。上师和文殊菩萨无二无别，经常这样祈祷，内心当中可以得到加持。因为文殊菩萨是诸佛菩萨智慧的总集，所以我们如果要学习这些比较了义的、比较深奥的经论，缺少智慧是不行的。所以平时要多念文殊菩萨的祈祷文，多念文殊菩萨的心咒，多修文殊菩萨的仪轨，经常性地这样修习，得到文殊菩萨加持，其实对我们在学习中观、因明等佛法的帮助非常非常大。这些助缘在我们学习般若空性的过程中是必不可少的。经常性地祈祷、累积资粮非常非常重要。



全知麦彭仁波切在《缘起心要释》中说：“如是观察的话，若不观待因缘，则必定成为空中莲花一般。

我们观察任何一个法，如果不观待因缘，它就绝对不显现，没办法显现，就好像空中的莲花没有因缘不能显现一样，所以一切万法离开了因缘也没办法显现。

因此，凡是有的，是观待而产生，或者仅仅依赖因缘而产生。

所以，凡是存在的，凡是显现的，要么是观待而产生的，要么是依赖因缘而产生的。

这样，凡是因缘所生的法，不成立自性实有，仅仅是先前没有、后面以因缘造作，因此和影像没有丝毫不同。”

所以凡是因缘和合产生的法，都不成立实有的自性。

或者是观待而产生的，比如左和右的概念是观待而产生的，上和下的概念是观待而产生的，此岸和彼岸的概念都是观待而产生的。左是观待右才能成为左，右也是同样的，你和我也是这样观待的。

所以有些概念是这样观待的，有些是因缘和合产生的。不管是观待形成的也好，还是因缘和合造作而形成的也好，其实都说明它是没有实有的自性。我们说此岸和彼岸也是一样的，我们在这边，我们说这边是此岸，那边是彼岸，好像有此岸彼岸。但是我们到了对岸的时候，对岸那个地方就成了此岸了，这边就成了彼岸了。此岸和彼岸哪一个是真的？没一个是真实的，我们站在这边，这个就是此岸，我们觉得这个是真的，但



是站到对面的时候，这边就成了彼岸了。所以这个看待而安立的法不是实有的，然后因缘造作的法也不是实有的，像影像一样，没有丝毫的自性的。

四、缘起的安立，其义究竟而言，以自心前如是显现为根据：

这个缘起的安立，究竟来讲是以心前如何显现，以这个为根据进行安立的。

缘起究竟以何者安立呢？譬如照镜子，脸上有什么表情，明镜中就会显现相应的影像，

比如照镜子一样，我们脸上出现什么，或者脸上做什么表情，在明镜当中就如应显现什么样的影像。

脸比喻自心，镜像比喻一切显现。

和心对比的时候，脸就好像心一样。镜像就好像心面前显现的一切，镜中像是以脸为根本而显现的，外面一切影像的好坏贤劣，也是由我们心的缘起而显现的，心就像根本一样。

如像由脸现，由脸假立，显现也由心造，以心假立。比如，同一条河的水，以地狱众生的嗔习，显现烺铜；

以人间的一条河为基础进行观察，同样的一条河的水，地狱众生因为他内心当中嗔恨的习气很重，这条河在他面前显现为非常恐怖，滚烫的烺铜水⁶，而且地狱有情还必须要喝这个水，身体还要被扔在里面感受痛苦。所以这个河水在他面前，就完全显现成了一种恐怖痛苦的来源和自性。

⁶烺铜水：烧开的铜水。



以饿鬼的慳习，显现脓血；

同一条河，饿鬼相续当中没有那么严重的罪业，所以不显现烱铜。因为饿鬼前世非常慳贪，慳吝⁷心很重，舍不得供养，舍不得布施，所以他看到河的时候，依靠饿鬼慳贪的习气，河水就变成非常臭秽的脓血，没办法饮用，非常恶心的自性。饿鬼以慳贪的缘故，找不到饮食，远处看到大海水、河水，他一走到跟前，要不然就干了，要不然就变成充满人畜的尸体、充满脓血没办法下咽的东西，他永远找不到饮食，享用不到饮食。所以这个河水依靠他的习气，如应显现成了脓血。

以人的习气，显现水；

人的习气稍微相对清静一点，所以人的习气显现为水，可以饮用，可以洗澡，可以洗东西。

以天人的善业习气，显现甘露。

以天人的习气，把河看成甘露。甘露对于天人来讲，生病的时候，或和阿修罗作战，如果不是头被砍掉了，比如身体受了重伤，心脏被捅了一刀，腰被斩断，像这样情况一喝甘露，一抹上甘露，马上就痊愈了。所以阿修罗非常羡慕天人的甘露，所以有时候依靠这个因缘发动战争，有些时候是因为如意树发动战争的。然后天人也羡慕阿修罗界的美女发动战争，一些经典当中也记载了。

因为天人的业比较清静，所以河水不单单是可以饮用的河水了，而显现为甘露的自性。河水在我们人当

⁷慳吝：吝嗇



中，虽然可以饮用，但也可以让我们窒息，也可能有水灾。但是在天人的善习当中，它就纯粹变成利益的东西——甘露的自性。

再往上，比如八地菩萨看到这个水，就完全成为佛母或者成了清净的刹土，然后佛看这条河，就完全变成了明空无二的大法界。

所以这一切的一切都是心如是的变化，如是的显现。这个显现的缘起就安立在心上面。

别别的显现，只是观待别别的习气而产生的，依各自的心假立，也只在各自心前显现。

不同的显现，都是各道众生相续当中不同的习气产生的，依靠各自的心如是的假立，也就在各自的心前如是的显现。

同一个人，伴随习气的变化，也有显现的变化，习气清净一分，显现也清净一分；

同样一个人，伴随他习气的变化，比如他首先在地狱道，然后习气清净了到了饿鬼道，他在地狱道看到的烱铜，生到饿鬼道的时候，就没有了，他就看成脓血了，脓血虽然也不干净，但是比烱铜要好很多。然后再生到人道，河就变成了河水，可以饮用了，也可以洗澡了。然后再往上，生到天界，就变成了甘露了。然后再通过修行发了菩提心，成了八地菩萨了，就变成了无量殿了。再修行成佛，就变成清净的法界了。

所以外在的河水是没有自性的，随着心的清净，外界也随之清净。

习气染污一分，显现也染污一分。



反过来讲，他内心当中的习气通过因缘染污一分，外在的显现也就染污一分。现在还是水，但是如果我们现在非常吝啬，或者我们造很重的嗔业，当我们从人的身份失去到了饿鬼，或者直接堕到了地狱，那么这条河就会从水一下子变成让我们痛苦的自性。

一切苦、乐都是观待自心假立的，心不执著，如木石一样毫无感受。

一切苦乐都是观待自己的心而假立的，如果我们的心安住在本性当中，不执著，就好像木石一样，没有什么特别的感受，但是不会变成木头人。他不执著，这些东西不会对他有太多的利害。因为虽然苦乐是众生习气面前显现的，本身是无记的，但是如果我们执著它，苦又会变成以后苦的因，乐也会变成以后苦的因，所以它可以变成以后苦乐的因。但是如果我们不执著，知道苦乐的本性由心假立，如梦如幻，是空性的，那么我们就不会随它的出现而改变我们的心态，我们仍然会安住在这样的如如不动，或者安住在修习佛法的状态当中。如果通过这样的方式，不被外境的苦乐所牵引，或者不被自己内心的苦乐所牵引，那么自己的心就保持一种相对的平静状态。

其实过度的情绪变化，对我们修习佛法还会有影响。比如过度的大喜大悲，有些时候我们特别高兴，今天中了彩票了，一下中了很多钱，尤其是穷人，那么高兴的状态你让他去打坐，根本没办法的，听课也听不了。当一个人非常痛苦的时候，让他去打坐也不行，他的情绪波动太大了，没办法安住在实相状态当中修行佛法。



出现快乐的境也能够安忍，痛苦的境也能够安忍。安忍的意思就是保持一种平静的状态。他的心越平静，他越能够如理如实地观察佛法的意义。所以一个修行者保持比较中等的，比较平静的，比较平常的心，修学佛法就比较容易发现实相。当情绪波动很大的时候，好像海水很大波浪的时候，要去观察本性很困难。如果我们的心经常出现大起大落，那么我们也沒有办法增长佛法的学习。

所以一切苦乐是心假立的，我们要了知它，不执著的原因就在于此。

譬如，梦中执着梦境，就会显现利益和损害；

如果梦中执著梦境，虽然是假的梦境，但是在梦中也会对我们有利益，也会对我们有损害。

认识梦境不执著，梦现也无利无害。

我们在做梦的时候，认识到在做梦，是假的时候，虽然显现梦境，但是对我们来讲，没有利益，也没有损害，安住在如理如实地平静的状态当中。

我们身心上产生的利害，都只是以自己的心执著而已，观待心才成立，没有不依心而独立产生的。

所以我们身心当中所产生的种种利害，都是以自己的心的执著而产生，或者以自己的心如是地执著而如是地显现的。观待自己的心才这样成立的，没有不依靠心而独立产生的所谓的苦乐等等。

总之，善恶、亲怨、高低、多少、自他，无不是由心而造。

所以我们认为的这些善法、恶法，或者这个是我们



的亲人，那个是我们的怨敌，这个是高、那个是低，很多、很少，自己和他人等等，其实都是我们的心如是地执著，如应地显现。所以只要我们的心调伏了，一切的差别其实都不重要。

世间很多人觉得人生下来要活得有滋有味，必须要有波澜起伏的状态，人生才有意义，他没有觉得平淡的人生是有意义的，但是对于修学佛法的人来讲，其实这些一切的一切没有一个没经历过的。在这无始轮回当中，所有都经历过，但是有什么用呢？现在该有烦恼还是有烦恼，该轮回还是轮回，该痛苦还是痛苦，还是仍然没有自在，所以真正要回归自己的本性，要真正了知这个心性，就是要一种相对比较平静的状态，修学佛法才比较容易相应。

《入中论》云：“有情世间器世间，种种差别由心立，经说众生从业生，心若灭者业非有。”

《入中论》讲，一切的情世间，一切的器世间，种种的差别都是由心而安立的。由心而造业，有业而显现。从这个角度来讲，心为根本。

“经说众生从业生”，经典中讲，一切众生的高低贤劣，都是从不同的业而产生的，而业是从心而产生的，所以“心若灭者业非有”，如果真正证悟了心性本来是空性的，现前了智慧，就会心灭，心灭就不会有业，没有业就不会有众生的种种的差别。

有情世界的差别，不是无因无缘，而是依缘起的差别显现的。缘起在心上，以心的习气不同，而假立种种的有情。



有些道友也问，缘起而产生和一切都是唯识所现，到底是怎么圆融的？其实这里就在讲这个问题，一方面说心显现一切，一方面又是缘起的，其实真正的缘起是心安立的，除了心安立缘起之外，没有其他缘起安立的方法。所以我们可以说一切唯识所现，一切是心显现的，也可以说一切是缘起显现的。其实这二者都是一个意思，只不过描绘的侧重点不一样，在这段当中“缘起在心上”，缘起是在心上安立的，离开了心没有缘起，一切缘起的根本在于心，心怎么样起心动念，心怎么样造作，生信心，生嗔心，还是产生其他执著的心，有了心态上不同的变化，就有了不同的因缘，依靠因缘而起的法，就叫做缘起。

实际上一切的外境，包括器世间也是我们的心显现的，一方面山河大地器世间是缘起的，我们觉得和心没有关系，但其实器世间也是由心现的，也是由业来安立的。所以一切的缘起是业，业是依靠心而有。所以缘起和由心而显现二者可以说是一个意思。

“缘起在心上，以心的习气不同而假立种种的有情”，所以缘起是在心上面，心上面有种种不同缘起的因，有种种不同缘起的习气，以心上面习气的不同假立了种种的有情。

器世界从风轮到天宫的纷繁万相，也是由有情的同分习气假立的。

显现世间的成因的时候，首先有虚空，虚空有风轮，风轮上面有水，然后慢慢有地，有地基，显现这样的大地。



风轮有些地方讲十字形的金刚风，下面的风轮不停的旋转，支撑一切的世间。从最下面风轮到最上面天宫中间的一切的纷繁万相，都是由有情的同分习气⁸假立的。整个的世界实际上是被一切有情的共同的业力摄持住，因而没有散失、没有毁灭。然后在这个总的业当中，同样生活在这个宇宙当中，我们是在地球。地球当中，我们在中国。这些人文、山水根据不共的业有差别。有些是众生相续当中同分的习气，有些是相续当中不同分的习气显现的。这些习气就是缘起。

经云：“随有情业力，应时起黑山，

黑山有些地方解释是铁围山。我们的世界四周有铁围山围绕。铁围山是黑的，所以叫黑山。

如地狱天宫，有剑林宝树。”

地狱当中有剑林，天宫当中有宝树，这些都是心上面的业力，心上面的缘起而造作的。

因此，如何认识缘起呢？应当认识种种差别由心立，万法依心起。

所以怎么样认识缘起呢？应当认识到一切种种的差别是由心来安立的，一切万法是依心而起的。所以依心而立万法，依心而现万法，依缘起而现万法，其实就是侧面不同。

一切内外缘起的安立，按究竟来说，都只是依于众生各自心前如是显现的这一根据，

内缘起就是十二缘起，外缘起是，外面的种子等一

⁸同分习气：共业。



切如何显现的缘起。

一切内外缘起分开来讲，有些是有情各自的业力，有些是外在的因缘，但是究竟来讲，都只是依于众生各自的心面前如何显现作为根据，而安立的内缘起外缘起。

而安立此者彼者，此外再没有其它的道理，因此叫做“以心假立”，即仅仅是以心假立，没有另外的自性可得。

单单是通过心而显现、安立、认定的，除了这个心显现一切之外，没有另外的自性可得。

其理由是：因为以胜义理论观察，不必说实有，仅仅显现分也不可得；

大缘起因等胜义理论观察的时候，不要说实有的显现，真正连显现这一部分，乃至连名称，一点都得不到。

而未经观察时，分别心前只有显现分。

不观察的时候，在我们分别心面前只有显现分，没有实有。所以显现分是依靠因缘而有，而实有是我们的妄执。

对这样无自性的同时显现的缘起，观待世间的显现性而言，可说是以名言正量成立。

“对这样没有自性的同时显现的缘起”，它虽然没有自性，是空性的，但是空性的同时，依靠空性的方便而产生方便生的显现，“观待世间的显现性而言”，把重点放在缘起的显现上面，而不是在空性上面，去观察、认定，这个叫做名言正量，是通过名言正量来成立的。



因此，自宗的观点为：既是以心假立，也是名言正量成立，二者根本不相违，

所以，一个说它是用心假立的，一个说它是用名言正量成立的，名言正量成立和心假立（心显现）不矛盾。

他宗认为，如果是心假立的，因心安立的就绝对不是通过名言正量安立的，如果是名言正量安立的，一定不是心。唯识的观点，自证的观点，名言中也要破。

自宗说，不一定。依靠心假立，唯识显现的法也是名言正量面前完全可以成立的，二者之间根本不相违的。

因为名言的究竟真实性只是这一点而已，不必要过分的耽著。

“名言的究竟真实性”，就是心假立的，所以只有这一点而已，不必过分地耽著实有或其他的法等。

以上讲完了能破。五大因已经讲完了。这次讲五大因，一方面因为时间的关系，比较紧，一方面有些道友可能学得时间比较短一点，有些人听懂了，有些人不一定听得很懂。但不管怎么样，习气肯定是种下了。我们说一切是心上的习气安立的，如果心上有了这个习气，那么这个习气的成熟只是早晚的问题。只要有了种子，慢慢再去培养，根本的亲因有了，再去寻找土壤，阳光，再去寻找其他的助缘，慢慢这些因缘具足之后，种下的空性的种子、空性的习气，总有一天会生根发芽，最后就会通达空性，乃至最后证悟空性。所以有些大德安慰众生的时候，就是这样讲，我们不可能永远是这个状态的，总有一天我们会证悟像佛那样的果位，总有一天



我会证悟像菩萨那样的果位。一方面是安慰，一方面是真实的，只要我们真正在做，不断的学习的话，不可能永远是这样痛苦的状态，不可能永远是这样实执的状态，总有一天我们肯定会像佛一样证悟佛果，毫无疑问的。所以今天我们种下空性种子的习气，总有一天会发芽。有些人说这个种子叫金刚种子，永远不会摧毁的。只不过是时间的早晚、时间的长短而已。

以上讲完了能破的理论。下面运用能破，怎么样使用能破来抉择万法，尤其是抉择心性的空性。因为一切的修法都要落在心上面去修，佛教是以调心为主的，所以空性的正理也是以调心为主，也是以观察心的本性为主。其实下面运用能破的内容，和前面能破所破的内容，没有什么差别。这里讲的内容都是前面有的，但是这个地方主要是以心，以心作为所观察的对境，着重抉择心性本空。

运用能破

以上论述了如何运用正理抉择法无我，以下再运用能破，抉择心的本性为无生，这是进入密宗的不共前行，极为关键。

前面是总的抉择了诸法无我，下面再单独运用这个能破的因，来抉择心的本性—无生的空性。这种抉择心性本空是进入密宗的不共前行。密宗有很多前行，比如共同的前行—观修四加行，不共五加行—修持皈依、发菩提心等，然后还有更不共的加行—抉择心性的空性。抉择心性的空性在很多地方都有，通过抉择心性本空，趋入密宗本来清净等。



这个是很关键的，把这个掌握之后，以后学习密宗大平等的见解就比较容易趋入。这里主要是观修的时候怎么样抉择心性，破斥认为心实有的观点。

一、抉择心的本性即是无生

观察心的来处、住处和去处。

主要观察心，如果心是实有的法，是真实存在的，那么它一定有生，一定有住，一定有去，或者一定有生住灭。如果心是实有的，它是从哪里来的？如果找不到它的来处，就说明这个心本身就是虚幻的。如果没有住的地方，没有去的地方，就说明心性本空。如果这个心是实有，一定能找到它的生住灭，要么从三时可以找到，要么从它的形状颜色可以找到。只要是实有的，要么是一异，要么是来去住，要么就是三时。如果这些观察都找不到，那么就说明这个心性是本空的，因为每个众生的根基不一样，所以使用的方法也不一样。

此处首先是观察心的来住去。

自心本为空、无相、无愿三解脱门的本性。

它的本性是空，因是无相，果是无愿，它本来是三解脱门，但是众生不了知，所以要抉择。

抉择心无来处，了知心为无相解脱；

心的生因是没有来处的，所以了知了心无来处，就了知了心无相解脱。

抉择心无住处，了知心为空解脱；

为什么无住处就是空呢？如果它有本性，肯定有个安住的地方，因为能住所住，有所住就有能住的心。如果心没有住处，就了知心就是空解脱。



抉择心无去处，了知心为无愿解脱。

如果它没有一个去处，那么也没有一个它去了之后会如何——得到什么，没有愿，没有果，所以是无愿解脱。

心的本性，法尔如是，

“法尔如是”就是本来如是，不管知不知道，观不观察，反正它的本性就是这样的，法尔就是这样的，一切万法的本性就是空性的，心的本性法尔就是空性的。

并非由观察使有相变为无相等，运用观察是变不知为知，开始认知心的本性。

这句很重要，前面我们反复讲空性，就是在讲这个。我们刚开始学空性的时候不知道，以为这个心本来是有的，然后通过观察，把这个有相变成无相，通过观察把这个有的东西破掉，再安立一个无，不是这样的。“并非由观察使有相变为无相”，不是刚开始它是实有的，最后变成没有的，这个是错误的。而是运用观察“变不知为知”，以前是不知道空性，现在是要了知空性，这是两个完全不同的概念。而且这种概念的认知也会影响我们观察的走向，会影响我们观察的结果，会影响我们观察的各种各样的方式。

所以并不是把一个实有的东西破掉，变成无实有，而是这个法本来是无实有的，我们以前不认识，现在要认识它的无实有，仅仅如此而已，开始认知心的本源，开始认知心的本性。为什么叫心性本空？它本来是空性的，但是以前不认识，现在通过学习认识它。

《涅槃遗教续》云：“次寻心来源，未得证法身；



“次”，下面开始寻找心的来源，找不到来源就证悟法身了。

又寻心住处，未得证报身；

没有找到心的住处，就证悟报身。

再寻心去处，未得证化身。”

再寻找心的去处，没有得到心的去处，就证悟化身。

所以，了知心无来无住无去，就可以相应地获得法身、报身、化身的果位，或者成为证悟法身、报身、化身的因。

以下运用共同五大因抉择心的本性：

前面我们学习了五大因，下面开始学习运用五大因来抉择心如何本性空的道理。

（一）运用观察因的金刚屑因与观察果的破有无生因抉择心无来处（破四句生因，含在金刚屑因中。）

譬如一念嗔心生起，如果有生，必定只有四种生的方式：

首先是用金刚屑因观察。以生起一念嗔心为例，如果这个嗔心有实有的生，这个嗔心是有自相的，必定只有四种实有产生的方式，就是前面讲的自生、他生、共生、无因生。

如果是自生，说明已经成立，既已成立，有什么必要再生呢？这种生成了无意义。

自生的观念是果在因当中是已经存在的。如果这个果法—嗔心早就已经有了，还需要生，就有过失，什



么过失？这个生就成了无意义，没有生的意义，因为它已经有了还需要再生吗？不需要生。

又应成无穷生的过失，因为：生不必要观待任何他缘，可以自己生自己，生而再生，辗转无穷。

为什么成了无穷生？因为这所谓的生不需要观待其他的因，自己也可以生自己，一方面说这个果法在因当中已经有了，一方面说自己可以产生自己。如果不需要依靠其他的因缘，已经有了还可以生，而且自己可以生自己，那么就有生而再生，辗转无穷的过失。

所以，一念嗔心起，不是以自己生自己。

这是不可能的，要么就成无义生，要么就成无穷生。

如果嗔心是以他法为因而产生，嗔和这个法是接触生，还是不接触生。

这个是观察他生。嗔心的果和产生它的因是他性的法。如果是两个不同的法，我们就观察，这个嗔心的果，和产生它的因的这个他法，是接触生，还是不接触生？因为因和果之间的关系要么是接触，要么是不接触，除了接触和不接触之外没有第三种。

如果接触生，必须两个法同时存在，但嗔心之因和嗔同时存在，嗔已经存在，何用再生呢？

如果因和果是接触而产生的，什么情况才能接触？两个法同时存在才可能接触。如果因存在的时候果还没有，或者果生的时候因已经灭了，两个法当中只有任意一个法存在，或者只存在因或者只存在果，像这样如果两个法只有一个法存在，就不存在接触的问题，谁和谁接触？没办法接触。所以如果要接触，必须有个前提：



就是两个法同时都存在才能够接触。接触的问题是解决了，但另外的问题又出现了，什么问题又出现了呢？虽然是同时出现，但是两个法同时存在，就说明这个因存在的时候，果法已经存在了，那么这个果法已经存在了，还需要因干什么呢？就不需要了，因为果没有的时候，因也没有，因也没办法成为因，但是因第一刹那存在的时候，它的果法和它同时也存在了，那么果其实也不是由因产生的，因对它也不起作用。所以接触生是不可能的。

如果不接触，因和果的嗔心从未接触，就像东山和西山，在东山中播种，岂能在西山开花？

不接触可以生，就好像东山和西山是不接触的，一个山在东面，一个山在西面。如果二者不接触也可以生果，就像在东山中播种，和西山的土地根本没有接触，怎么可能在西山开花呢？

因为二者毫无关联，不可能发生作用，怎么能以他法之因产生嗔心呢？

因为二者如果不接触，二者之间就没什么关系，而且这种无关系是自性的没有关系，是实有的没有关系，因为它的这个生是实有的生，所以是实实在在的没有关系。如果因和果没有任何关系，那么因是谁的因，果又是怎样的因产生的果？没办法安立。所以不接触也有这样的过失。

如果嗔心是由自他共同引生，那就同时有自生和他生的过失。

如果单独的自生有过失，单独的他生也有过失，那



么自他共生呢？共生也不行。因为如果承许自他共生，那么既具有了前面所讲的自生的过失，也具有了前面所讲的他生的过失。同时具有了自生和他生的两类过失。所以就更不行了。

如果嗔心不依任何因缘，无因而生，那就应成石头等也有心，不需要因缘故。

如果嗔心可以不依靠任何因缘，无因无缘就可以产生，那么就变成石头也应该有心了，为什么呢？因为不需要任何因缘就可以产生的缘故。石头不需要有产生的心的因缘，没有因也可以产生，但这个方面是不行的，这样就成了随随便便哪个地方都可以有心的存在，哪个地方都可以有心的产生，因为根本不需要因的缘故。如果我们要产生嗔心，一是有等无间缘——前前的心产生后后的心，还要有不高兴的对境，内心当中还有嗔心的种子等等，这些都必须要具足才能产生。

但是如果不需要因缘就可以产生，那么石头也可以产生嗔心。我们说今天这个石头非常的生气，石头生起很大的嗔心，这个是不可能的事情。所以如果不需要因缘就可以产生，那么我们也可以这样随随便便安立了。

由此，一切时处的事物上都应当有嗔心。

这个是不合理的。

然而现量见到，只在嗔境、嗔种子、非理作意三缘和合时，才生起嗔心；三缘不聚，也无法生嗔。

所以我们生起烦恼都是一样的，一个是它的对境，一个是内心当中的种子，一个是非理作意，三缘和合产



生嗔心等烦恼，嗔心是烦恼之一，贪欲心也是这样的。

我们要产生嗔心等烦恼，很重要的认定是什么？第一个要有环境。比如产生嗔心的对境，就是我不高兴的对境，我不喜欢的人，我不喜欢的事物，我不喜欢的事情发生了，我走在路上堵车了……我就很容易发脾气，因为这个是我不愿意看到的，不愿意接触的。所以第一个是环境必须要有，让我引发不高兴的环境，或者我看到这个人很不爽，这个人出现了，我就容易引发嗔心。这是第一个，要有生嗔的环境。第二个要有种子，内心当中以前产生过嗔心，这个嗔心的种子在内心当中存在。第三个要有非理作意，我认为它应该嗔，应该它就是不对，这就是非理作意。

三个因缘和合了，就产生嗔心，三个因缘当中，任何一个不具足就无法产生嗔心。虽然有嗔种子，有非理作意，但是对境不现前，也发不了脾气，生不了嗔心；如果有对境，但是内心当中没有种子，也没办法产生；也有对境，也有种子的习气，但是没有非理作意，也没办法产生嗔心。所以如果是初地以上的菩萨，他有对境，伤害他的众生也存在，然后他内心当中乃至于八地之前还有嗔恨习气种子，烦恼障的种子还没有灭尽，但是他没有非理作意，他不会认为这个应该是应该生嗔的对境。他没有非理作意，缺缘不生。任何法缺缘就不生了，所以他缺少了非理作意的缘，他就不会生嗔心，他就不会产生现行的烦恼。所以对境、种子、非理作意，任何一个因缘不具足，就无法产生嗔恨心。三缘不具，无法生嗔，所以无因生绝对是不合理的。



总之，一念心生起，不是从自己来，不是从他来，不是从自、他共同来，不是无因来，本来无来处。

以上通过金刚屑因，通过自生、他生等等的方式，抉择心其实是没有生处的。

下面是破四句生因，其归摄在金刚屑因当中。

破四句生：一因生一心，多因生多心，多因生一心，一因生多心。

把这个心换成果，其实这个心就是果的意思。这里其实也是破实有的因产生实有的果。

1、破一因生一心：

（包括由一个色法生一心；由一个心法生一心。）

这个一因的“因”可能是一个色法，也可能是个心法，所以是通过色法和心法作为产生心的因来进行观察的。

首先如果产生心的一因是个色法：

如果以色法生心，这个色法或者是外境的土石等，或者内在诸根所依的身。

色法有两种，一种是外在的土石，泥土、石头或者茶杯等无情物，外在的色法。或者是自己的身体，因为身体叫色身，这个色身其实就是色法组成的身体。“或者内在诸根所依的身”，人是两个部分组成的，一个是身体，一个是心识，叫身心。诸根——眼根、耳根等这些色根所依的身体也是色法。所以只有这两种。

比如，以石头生起嗔，应成石头是有心的法，

如果心识是由外在的石头产生的，这个心因为是等流，这一念的心是由前一念的心产生的，而前一念产生这一念心识的因是石头，从等流的角度来讲，石头本



身具有心才行，石头具有心才可以从石头的相续产生这个心的相续，但是……

但把石头碎为微尘进行观察，也不见有丝毫许的心识。

我们观察不了，或者认证不了，从佛的智慧也好，从世俗人的常识也好，大家的共同认知也好，或者从石头上观察也好，怎么样观察也找不到有丝毫存在心识的证据。

当然有些时候，有些树砍它会流血等情况，其实以前上师仁波切讲过这个问题，一般的来讲要分普通和特殊的。普通的情况，这些树、木头是无情法，不具有心识。但是有些时候，这些无情物成了某些众生的所依，它把这颗树执为自己的身体。所以有些时候，动它会有感觉，有时候会喊痛，或者什么反应，其实并不是树变成了有情，而是有些有情寄生在这个上面，就像我们这个色身其实也是无情，但是我们心识寄生在这个身体里面，所以一碰身体感觉很痛。同样，我们身体通过特殊的因缘，比如佛经当中讲的，孤独地狱的众生，他的心识进入了灶台当中，进入了门里面，一开门，一关门的时候，他就很痛。有的时候孤独地狱变成扫帚，一扫地就很痛，或者变成绳子，一使劲拧绳子，他就非常痛，神识进入到了无情当中，这些是特殊的因缘，除了特殊的情况之外，普通的情况是没有心识的。

这样观察的时候，也不见里面有丝毫许的心识。

如果只凭一个身体就能生嗔，应成无心的尸体也能嗔怒，不必要观待他缘故。



外在的土石等色法不是心的生因，已经观察了。剩下的就是我们的身体，如果单单身体就能生嗔，那么离开了心的尸体也应该可以嗔怒了，因为不必要观待其他因缘，“一因生一心”，如果只是单单的一个身体就能产生心识，那么尸体也是具足这个因的，它又是色法，又是一个因。如果它（身体）可以产生心，那么尸体也可以嗔怒了，也可以产生心了，因为不必要观待他缘的缘故。

以一个心法生一心：

前面是色法产生心，不成立。下面是心法产生心也不成立。

譬如一念信心，要么从同类的一个信心产生，要么从不同类的其它心产生。如果不必依靠其它条件，就能从一个信心产生一个信心，应成永远是信心，因为因具足又不必观待其它缘，应当无障碍地产生，

以产生信心为例，一个心产生一个心，如果只是信心产生信心而且只需要一个因就可以产生，那么就说明这个信心不需要观待任何缘。这个第二念的信心是前面的信心产生，如果这个因具足了，而且也不需要再观待其他的缘，只要一个信心就可以产生，那么它就可以永远产生下去。它的因具足了，也没有障碍，在佛法中叫做“具因无障”，它的果法肯定会产生。它永远都具有这个因，第一念产生第二念的信心，第二念信心又是产生第三念信心的因，它不需要其他的助缘，又没有障碍，所以从这个方面讲，它就可以永远产生下去，所以“因具足不必观待其它缘，应当无障碍地产生”。



这样，上一刹那信心生下一刹那信心，辗转相续，连绵不断。然而，现量见到，生起信心又产生了其它种类的心识。

但是我们现量可见，前一刹那还是信心满满的时候，第二刹那很有可能就产生一个嗔心，产生一念贪心，所以说明不可能是一因生一心。

如果以异类的一个嗔心产生信心，

前面是同类的信心产生同类的信心，这个不成立。再换个法观察，如果是异类，也就是和信心不相同，比如嗔心，和信心不同类，是异类的。如果一个异类的嗔心产生一个信心，……

因为不必要借助他缘，单凭一个嗔念就能生信心，这样应成嗔心没有相续的机会，

如果只是嗔心就能产生信心，就成了嗔心根本没有办法相续了，因为只要是嗔心一定产生信心。

假如我们的信心产生的因是嗔心，而且也不需要其他的助缘，如果只要有嗔心就一定产生信心，那么就变成嗔心自己没办法相续下去的因缘了，没有相续下去的机会了，因为嗔心肯定是产生信心的。

事实上，嗔心可以在一段时间内相续。

我们可以见到一个人发脾气，生嗔心，有时候他可以持续好几秒钟，有时候可以持续好几分钟，乃至一个小时，还是非常暴怒的情况也是有的。所以这个情况也不存在。

2、破多因生多心：

由多因才产生多心，可见每个因独自没有能力生



果。

很多的因产生很多的心，每个因独自都没有能力生果。

每个因既无力生果，多个因聚合也没有利益。

如果只有多因才能产生多心的果，说明每个单独的因上面都没有办法产生果法的能力。如果每个因单独都没办法产生果，那么很多因缘和合起来也没有办法产生果，因为它是实有的不能产生的缘故。

譬如，每个盲人都不见色法，聚集在一起，仍然见不了色法。

和前面观察的方式相同，因为前面都分析过了，此处不需要再过多分析。

3、破多因生一心：

分两种情况遮破：

(1) 以多因同时产生一心：

很多个因产生一个心。有两种情况，第一、很多种因同时产生一个心，多种因缘同时发力，只产生一个心。

果是独一，因和果接触，只能成立某一因和该果接触。

因为它果是一个，通过因和果的原则，前面分析过，因为“因能生果乃为因，若不生果则非因”，所以果要成为果，必须要观待因，如果果是一个，那么也只能观待一个因产生果，所以果是独一的，那么因和果接触，只能成立多因当中其中某一因和这个果接触才行。

而其它因不接触，就不能对此果发生作用，应成非因。



所以多因生一心的这个结果就没办法安立了。因为实际上只有一个因可以生果，所以其它的因成了非因，其他的因并没有参与到产生这一个果的过程中来，没有对产生这一个果发生任何作用，其他的因都是非因，也就不成为多因生一心，而成一因生一心了。所以多因生一心的情况也无法安立。

(2) 以多因次第产生一心：

同时产生是不可能的，但是很多因排着队，次第产生。比如有五个因，同时产生不行，就排成队，首先是一号因，然后二号因、三号因、四号因、五号因，这样次第产生可不可以呢？这样也不行。

前因生此心，后因应成无用；

因为果只有一个，如果排着队产生，一号因发挥了作用，产生了果，它的果已经产生了，那么后面的因就没有用了。二号因虽然也是因，但是生不了果，成了无用的因，“因不生果则非因”，也不成为因了。

前因不生此心，

如果前因不生此心，是后因生心……

前因应成非因；

如果一号因不产生这个果，那么一号因没有产生果的缘故，不成为因，就成了非因。同样的道理，如果只是二号因产生果，那么三号因、四号因、五号因也成了非因了。

前后二因共生此心，前生果，后也生果，果应成多个。

如果前后两个因“共生”，共同产生这个心，前面



的一号因也生果，二号因也生果，如果是这样，那么果就不是独一。因为一号因也生了果，二号因也生了果，因为一号因、二号因都生了果，那么果就有一号因产生的果，二号因产生的果，果就不是一个果，而成了多果。所以多因生一心的情况也不能产生。

4、一因生多心：

如果由一因产生多个心，一因生多果故，多心应成无因，

如果一个因产生多个心，那么“一因生多果故，多心应变成无因”。因为因产生果才能叫做因，所以一个因只能产生一个果。如果一个因只能产生一个果，那么这个多心的果是从什么产生的呢？多果无法产生。

由此应成恒有或恒无。

其实多果不是由前面的一因产生的，果不是前面的因产生的，果又存在，那么这个果只能变成无因产生的果。如果是无因产生的果，那么无因生的法要么恒有要么恒无。这个和前面所讲的道理是一样的。

此外，从时分和方分分析，毕竟没有独一的因和心，由此可破四句生。

还有另外一种观察方法：不管从时间方面分析还是从方分方面分析，所谓的独一的色法，或独一心法其实都没有。时分是从心法方面分析的，方分是从色法方面分析的。果要么是色法，要么是心法，从时分方面分析，独一心识也没有；从方分方面分析，独一的色法也没有。所以独一的因，不管是色还是心，都没有，都不存在。



既然没有一，也不会有多，所以一因生一心，或者多因生多心等也没办法安立。因此可破四句生。

下面通过观察有无生因的方式来破。

破有无生因：

果的一念心生起，或者已有重复生，或者前无而新生，已有不必要再生，因为已经存在了；

以有无生因的观察方式来观察破斥的时候，果的一念心产生了，这个产生一念心的果法只有两种情况：一种情况是在因当中已经存在了，已经有的法重复产生的；第二个是这个果法在前面没有，是新产生的。两种情况都不存在，因为已经有的法，已经存在的缘故，不需要再生，再生就没有必要了，没有用了，或者再生就成无义生，无穷生了。生了还要生，就成了无穷生、无意义生。

前无也不可能生，因为这一念心没有体，再怎么积聚因缘，也不能对它发生作用。

如果这个果法（心法）以前是没有的⁹，没有本体的缘故，再怎么积累因缘，对这个没有的东西不发生作用，就像这个因缘对虚空永远起不到作用一样。因缘只能对存在的东西起作用，如果对虚空产生了作用，说这个虚空变成了什么，这是不可能的事情。所以这个因缘对一个绝对没有，本来没有的东西，不可能发生作用。如果这个心是绝对没有的，是自性没有的法，那么再怎么积累因缘，这个因缘和没有的东西永远没有办法发生

⁹此处的没有是实有的没有，是自性的没有。



任何的关系，没办法发生任何的作用。

因此，一念心的产生，不是已有而来，也不是无有而来，根本没有来处。

所以，虽然一念的心产生了，但是我们仔细观察的时候，这个一念心的产生，它既不是以前已经存在了重复来，也不是以前没有新来的，根本没有所谓的来处，在名言当中仅此而已。虽有显现，但没有自性，胜义当中根本没有心的存在。

下面从三时进行观察，三时的观察方法也是非常敏锐的观察方法。以前有一个道友就特别特别和这个三时观察相应，他说这个三时的观察太好了，一下子就抉择了心性本空，一下子就观察了一切万法无自性。

从三时观察：

如果生心，所生只可能是过去心、现在心或未来心。
过去心已灭，没有办法生；

过去的心已经灭掉了，怎么可能生呢？是没有的。

现在心已经成立，不必要生；

现在的心已经成立了，已经成立的东西再生就没必要了。（后面再讲另外一个方法），所以现在的心也没有生。

未来心没有体，

未来的法还没有产生，还没有本体。

如石女儿，也不可能生。

有时用三时观察心性的时候，比如打坐的时候，我们观察这个心到底是怎么回事。观察心的本性的时候，过去的心已经灭了，找不到踪迹了，像虚空一样找不到



了；未来的心呢？未来的心还没有产生，像石女儿一样，它也没有本体；现在的心呢？现在的心也是刹那不住的，刚觉得有就已经灭掉了，它在刹那刹那地生灭。所以根本找不到一个所谓存在的实有的心。

所有过去的心已经过去，像虚空一样不存在；所有未来的心都还没有产生，是没有本体的；所谓的现在的法也是假立的，刹那在生灭，现在的法一下子就变成了过去，所以永远都是不住的。

过去的法已经灭，未来的法不生，现在的法不住，所以心根本找不到一个实有的。

这样安住，这样观察，就能知道心性本来就是空性的，没办法有一个实执的法，没办法安立一个实有的法。

由此可知：当心正显现时，找不到一个来处，心的本性就是无相解脱。

心正显现的时候，找不到一个生起的地方，找不到一个来的地方，因为没有来的地方的缘故，它就是无相解脱，因为三解脱门中的无相解脱主要是从它来的地方，从它生起的因的方面观察的。正在显现的时候，找不到一个来处的缘故，所以心的本性就是无相解脱。今天的课就讲到这个地方了。

下面我们念回向。回向的时候，为了通达空性，为了一切众生都能够证悟空性，我们也把听闻、讲解空性的善根，为了成佛，为了利益一切众生而回向，愿一切众生都能够通达空性的正义，速速地证悟空性，获得解脱。



第十一课

今天我们继续学习《中观总义》。现在我们学习到了通过能破来破所破，破掉了所破斥的所破法，把重点放在我们的心上面。虽然有瓶子、柱子等等很多的法需要进行观察、抉择，但是其中¹⁰的原因之一是，一切外面的显现法其实都是心所显现的，都是心所造的。一切万法是心所造的，如果把心抉择为空性，就能够知道通过心为因而显现的外面的法是无自性的。还有心是根本的缘故，心的本性就是空性，心的本性就是光明如来藏，我们如果能够通过窍诀的方式来抉择心性无生，能安住心性无生，也就能够安住在心性光明的自性当中。

还有前面我们讲粗中观和细中观的时候，从修法窍诀的侧面来看，细中观在名言当中抉择唯识，已经把一切外面的显现法抉择为心识的自性，然后再把心识抉择为空性，那么一切万法能够了知是无自性的。所以，此处是通过五大因来观察心性无生，心性本空的状态。

前面我们通过金刚屑因、破有无生因和破四句生因的方式抉择了心是没有生处的。今天要讲第二：

（二）以观察体的离一多因，直指心无住处

因为离一多因是观察本体，此处是观察心的本体来了知心没有住处，既没有能住也没有所住。

先抉择所住，再抉择能住：

所住就是心所安住的地方，能住就是能够安住所

¹⁰其中：把重点放在心上面。



住的心识。所住就是心安住的身体、外面的外境等可能的实有的住处。因为能住和所住是观待的，是一对，如果有了能住，就会有所住；有了所住，就会有能住。如果没有所住，能住安住在哪里呢？能住就没有办法真实的安立。如果只有所住，没有能住，这个所住是谁在所住呢？也没办法安立。因为我们执著这个心是实有的，既然心是实有的，就应该有一个住处——一个所安住的地方，我们就抉择这个心其实没有一个真实的所安住的自体。

首先抉择这个所住。

心如果有实体，应当有住处，所住是外境的色法，或者内的身体。

前提是我们认为心是实有的，一个实有的法如果存在，一定有一个所安住的地方，所以我们应该去寻找它的住处。所住要么是外境的色法，要么是内的身体。

如果心安住在外境的色法上，应当能在上面找到，但对色法再怎么分析，一直分到无分微尘，也不见心的踪影。

如果心安住在外境的色法上，我们可以从两个方面进行观察，第一个是我们在外境上面去寻找，把这些所谓的所住的色法，一个一个的分析，观察心识安住的迹象。因为心识就是一种能够分别的，能够安住、能明了的自性，我们在这些柱子、瓶子上面能不能找到能明了、能觉知的具有法相的本体的心识呢？其实我们是找不到的，从粗大的色法乃至分析到无分微尘之间，上面都找不到心识的一点踪影，这个就是一种观察的



方式。

第二种观察方式，既然色法作为实有心识的所住，它的本体应该是实有的，但是我们观察这个色法，从粗大的色法乃至分于分到无分微尘之间，这个色法的本身都不见踪迹，它怎么有可能成为一个实有的心识的实有的所住呢？它自己都找不到本体，就不可能做为一个实有的所住来成为能住心识的安住之处。这个是第二种观察的方式。

下面我们再观察内在的身体上面存不存在所住的自性。

如果心安住于内的身体，身和心要么一体而住，要么他体而住。

如果我们的心安住于内的身体上面，心和身体有能住、所住的关系，那么身和心二者之间，要么是一体，要么就是以他体的方式而安住的。

如果是前者，应当有身时决定有心，这样尸体也成了有心。

如果是前者，身体和心是一体的方式而住：因为身体和心就是一体的，乃至有身体的时候，一定要有心，那么尸体是不是身体呢？尸体当然是身体，那么乃至存在尸体的时候，也应该在尸体上面存在心。但是反过来讲，如果尸体存在心，就不是尸体了，因为心识离开了身体之后，剩下的身体取名字叫尸体，所以如果尸体存在心，就不叫尸体，尸体上面绝对不存在心识。

如果心以他体的方式安住在身上，要么遍满全身而住，要么住在身体的某个部位。



如果心识和身体是他体的，那么也只有两种存在的方式：要么心遍满全身而住，也就是心从头顶乃至脚底遍满全身而住，要么心不遍满全身，它只住在身体的某个部位，比如我们认为住在大脑当中，或者我们认为住在心脏当中。

只有这两种方式，一个是心遍满全身，一个是心存在于身体的某个部位。

第一种情况：

如果遍身安住，应成全身的一切处都有心，砍断一节手指，应当砍断了心的一分；

如果心遍满于身体而住，身体也是实有的，心也是实有的，而且心存在于身体的每一个部分上，那么当我们砍断一节手指的时候，应该就成了这个心就缺少一分了，这个心就不完整了。因为身体是实有的，能住的心识也是实有的，而且二者存在的关系是心遍满在身体上面。如果是这样，那么当身体缺少了一个分支，应该成了心识缺少一分。或者某些众生有特殊的因缘，他的分支比一般人多一些，比方手指、脚趾或者脚等比正常人多一些，应该成这个人的心比其他正常人的心多一分或多几分，那么这个也是不可能存在的。所以如果这样遍满的话，就有这样的过失。

第二种情况：

如果心住在身体的一方，比如住在上方，那在截断下肢时，应成毫无痛苦的感受。

心遍满于整个身体也有它安立的地方，比如因为心识遍满身体的缘故，所以殴打、击打身体的任何一个



部位，都会疼痛。但是如果是心遍满于身体，就有上述不可避免的过失，所以就转移到另一种观察方式：心住在身体的某一方。

心住在身体的某一方，固然可以远离上述的某一类过失，但是也不可避免地出现其他没办法解释的问题。比如住在上方，心住在大脑当中，或住在心脏当中。如果心住在上方，心就不住在下方，那么在砍断下肢的时候，应成了所砍断的地方没有痛苦的感受，为什么呢？因为心识不住在这个地方。这是第一种观察方式，心是固定地住在身体的某个地方，比如心固定地住在身体的上半部分，那么如果已经固定在这儿了，那么砍断下部分的时候，就不会有痛苦。

下面是第二种观点，心识住在某一个地方，但是可以移动。

有人想：截断下肢时，上方的心识迅速移到下方，因此具有苦受。

虽然身体住在某一部分，但是当下方遭受打击的时候，上方的心识马上就移到下方，就具有苦受。

遮破：如果对上、下方同时砍截，应成有一方不痛苦，

如果是这样，一个人遭到群殴，他的四肢，他的头、脚等很多方向都遭受殴打的时候，或者他的上下方同时被砍截的时候，因为他的心识只能够移到一个地方去，应该变成只有一个地方有痛苦，其他地方没有痛苦。

因为截下方时，如果上方的心识移到下方，则上方无苦受；



如果截下肢的时候，上方的心识移到下面，那么上面没有心识安住，就应该没有痛苦的感受，

如果不移动，应成下方无苦受。

如果不移动，那么上方虽然有苦受，但是下方没有苦受，有这样的过失。

这和现量明显相违。

所以认为有可移动的心识也有过失。

还有一种安立，如果认为心识住在心脏当中：

如果心安住在心脏中，心脏成为它的住处，但是把粗大的心脏，一直分解到无分微尘，再抉择，连无分微尘也不成立，这样终究不见有一个实有的住处。

以前有些人认为心识安住在心脏当中，现在很多人认为心识是在大脑当中。不管怎么样，大脑当中也好，心脏当中也好，观察的方式是一样的。我们观察这些色法自性的大脑，或者色法自性的心脏，我们把粗大的大脑或者心脏，一直通过离一多因的方式分析，从粗观察到细，从细到极细，一直分解到无分微尘之间，再抉择连无分微尘也不成立。那么对于这样一种毫不成立的地方，怎么可能成为一个实有心识的实有住处呢？这是不可能的事情。

这个以上观察了所住不成立。其实所住不成立，能住也就无法成立了。如果所住是无自性的，能住一定是无自性的。因为不可能有一个实有的所住上面住了一个无实有的能住；或者一个实有的能住，住在一个无实有的所住上面。因为一个无实有，一个实有，二者之间是没有办法有任何的联系的。就像兔角是无实有的法，



我们的手是存在的法，我们可不可以用存在的手，去抓兔角，用这个兔角去挖地？这个不可能。所以一个无实的法和一个有实法之间没办法有任何的联系，如果之间要成联系，要不然都是实有的，要不然都是无实有的¹¹。

一者实有，另一者无实有，这个在《入行论》智慧品前面部分观察唯识观点的时候，提到过这个问题。

下面再抉择能住心识是不是实有：

再来抉择能住心识的自性，

直接观察心识的本性。这个地方看待的所住把它安立为能住的心识。

它有三种安住的情况：以色法的体性存在；以不相应行法的体性存在；以心法的体性存在。

心识它只有这三种：第一种，心识是一种色法；第二种，心识是一种不相应行法；第三种，心识是一种心法的自性，就是心识的本体。

如果以色法的体性存在，应当有颜色、形状、声香味触，

首先是第一种情况，也就是心识是实有的，而且它是一种色法的自性，那么所有的色法都应该有颜色、形状，在《俱舍论》当中颜色叫做显色，形状叫形色。比如它是圆形的、方形的，叫形色；这个色法是红的、黄的，这个叫显色。还有声、香、味、触，其实都是色法的一种自性。

¹¹无实有的意思是以如梦如幻的方式起作用。



但观察时，不见心有青、黄、赤、白，

这个是显色方面，我们观察心识，心识是不是青的，是不是黄色的、赤的、白的？我们说心脏是红的，但其实并不是讲心脏的本身，前面讲过了，身体已经观察完了，心识是什么颜色呢？我们找这个心识的颜色，找不到。这个是显色方面找不到。

长、短、方、圆，听不到声音，嗅不到气味，触不到软、硬等。

长、短、方、圆这个是形色，心识即不是长也不是短，也不是方也不是圆。也听不到心识的这种声音，嗅不到心识的气味，触不到心识的软硬等。

因此，心不是以色法的体性存在。

而且它的法相也相违。因为色法的自性都是有质碍的，就是有阻碍的，而心法是无阻碍的，所以从它的法相的角度来讲，二者之间也是矛盾的。比如身体不能够穿越墙壁，但是我们的心识就可以想：这个墙壁后面是什么，就可以很轻松的穿越，所以二者之间不是一种体性。

第二种情况，是不相应行法。

如果心以不相应行法的体性存在，但不相应行法只是宗派的假立，此外没有一种真实的体性。

不相应行昨天已经观察了，它是观待色和心安立的假立法，它只是一种宗派的假立，它是依附于色和心而假立的一种所谓的自性，它的本体是没有的，不像心法和色法有他们自己的自相，不相应行是假立的，所以没有自相可得。既然它没自相可得，它是假立的法，所



以实有的心识不可能是假立的不存在的自性，二者¹²之间不可能是可以合理安立的。

第三类情况是名言当中符合心识以心法的体性存在。

如果承许是以心法的体性存在，

它能够了知的，是无质碍的，非色法的体性等，那么这个符合名言的体性。

则只能是一体存在或多体存在，

因为所有实有的自性，要么是一体的，要么就是多体的。

可以以离一多因把粗大的心识逐步分析，最后分到无分刹那，无分刹那也抉择为空性。因此，心根本没有实有的一体或多体。

前面我们在学习离一多因的时候，分别对色法和心法进行了观察。对于心法，把粗大的心识逐渐分析，抉择到无分刹那，最后无分刹那也是无实有的，也是空性的。如果我们认为心法的这个体性是实有的，那么应该经得起是一体还是多体的观察方式的认证，但是通过胜义理论去认证它的时候，最后它没有经受住考验，它已经瓦解了，自己慢慢消失了，没有了。它没有经得起考验的缘故，所以这个心识既不是一体也不是多体。

既然心识既不是一体也不是多体，那么它就不符合于实有的概念，实有的体性就不具足了。所以心识不可能是实有的。

¹²二者：心识和不相应行。



通过上面以离一多因观察心的住处和能住的心，可以发现：心正显现时，内外周遍推求，也找不到它的住处，

通过前面使用离一多因去观察心的所住和能住的这个自性的时候，就可以发现，不是说心已经灭了，心已经不存在了，我们再去寻找它的空性，不是这样的。在观察空性的时候，永远都是心正在显现的时候无自性。所以我们在抉择空性的时候，一定要抓住这个问题。因为我们执著的是正显现的心，而不是执著一个已经消失不见的这个心。我们说这个心消失不见了，不存在了，空了，这个不叫空性，只是说它没有，不存在了，或者说第一刹那的法第二刹那没有了，这个不是空性。空性的意思是正显现的时候没有自性，正显现的时候没有实有，这个就是空性。所以这里是强调这个问题，“心正显现时”，心是正在显现的时候，“内外周遍推求”，从它的所住，从它的能住，从里里外外都去周遍、普遍的推求的时候，连一个角落都没有放过，周遍推求寻找，也找不到它的住处。

而且，能住的心也无实体存在。

所住没有，能住也没有。

这样抉择心的本性无住，本来是空解脱。

这个就是第二个解脱门空解脱门，它的本性是不住的，所以叫做空解脱门。

如果我们要通过中观的方式修空性，那么就是这里面所介绍的方法。是不是唯一只能依中观的方式修空性呢？这个也不一定。前面我们介绍过一些密宗的



生圆次第，还有大圆满的方式，其实都有很多证悟空性的方法。但是，如果是以显宗的方式来修空性，那么只有通过这样方式去观察心性无生、心性无住、心性无灭。

下面我们讲第三：

（三）以观察一切的大缘起因抉择心无去处

我们说这个心在名言谛当中，有生，有来处，有住，然后有去或者叫做有灭，名言当中这个心识是有为法，它肯定是有生、住、灭。但是在胜义当中，心识正在显现的时候，它的生找不到，它的住找不到，它的灭同样也找不到。所以这个法，即不存在生，也不存在住，也不存在灭。但它又能够起作用，起显现，怎么样才能理解呢？只能有一种合理的解释，在名言谛当中这种心识是幻有的，是虚幻的，这种心识不是实有，是幻有。在胜义当中，这个心性无生、无住、无灭，它是当体即空的大空性的本体，大空性的实相。所以我们可以说这个心性，胜义当中完全大空性，名言当中它是如梦如幻。

当我们通过胜义理论去观察这个心的本性，把这个心识观察完一圈，再回来，回到现实的心识当中，我们就会发现，以前我们认为这个实有的心识是假的，没有一个实有的东西。或者我们通过在上座打座的时候，观修心性本空，观察完起座之后，就发现，现在正在活跃的，正在移动的这颗心，其实是幻有的，是无实有的。这是通过观察完得到的，或者起定后得到的，自然而然能够了知它的无自性。

因为在胜义观察，或者入座观察的时候，是直探它的本源，去找它的根，它到底是不是实有，这个心识法



本身在究竟观察之后，发现它的确不是实有，的确是空性的。找到了根是空性的，通过这样一种观察之后，再回到现在的心识当中，就知道这个心在显现的时候本空离根，它是没有实有自性的法，这个正在显现的心识确实是幻有，确实是无实有。

其实我们观察其他的任何法也是一样的。如果我们长时间用胜义理论观察这些杯子、花的自性是空性，一直这样观察，观察完之后，再来看这个花，我们就知道了，就在它正在显现的当下，的确是假的。虽然显现，但它的确是无实有的。这就可以引发一个很强的定解。

1、观察去者：

这一念生起时，它不去其他处，因为这一念只有“去”和“不去”，

当我们一念生起的时候，最后要灭，要“去”。这一念生起的时候，它其实是“无去”的，也就是说所谓的“去”、所谓的“灭”只是一种假相，真实来讲，没有一个实有的心识趋向于哪个地方。如果它是实有的法，这个法来了，住了，也会有“去”，也会有“去”处，也会有“去”者，也会有“去”的方式。但是这个法是假立的缘故，所以根本找不到一个实有的“去”。因为找不到一个实有的“去”，所以我们说这个“去”只是一个假立的“去”。在名言谛当中不能说它没有“去”，不能说这个心没有灭，名言当中有“去”，但是这个“去”实际上是虚幻的“去”，它是无实有的“去”，安立一个概念的“去”，安立一个名言的“去”，其实没有一个实有的“去”，这个必须要了解的。



因为这一念只有“去”或者“不去”这两种情况。如果是第一种……

如果是“去”，也不可得一个去，因为已经去了的法，不可能有“去了的有去”和“还没有去可以去”的两种作业。

我们已经确定这一念要么是“去”，要么是“不去”，现在我们首先确定是“去”，它自己是有去的，但是即便有“去”，也得不到一个实有的“去”，为什么呢？有两种情况，这个所谓已经安立的“去”，它是已经去完了呢？还是没有去可以去呢？

如果这个“去”已经“去”完了，就不可能说“去”了的法还有“去”。去了的法怎么还有“去”呢？已经去完了，不可能再也重新“去”一次，如果去了还要去，就成了无穷无尽了。所以如果这个法已经是去了，已经消失了，它就不可能还有去。所以第一种“去了的有去”这个是不存在的。

这种观察方式叫做胜义观察，都是严格观察。我们千万不要用名言当中这些思维的方式来套这种观察方式。有些时候，我们老是觉得想不通的地方，主要是把我们名言当中这些思想，放在了胜义理论当中去观察：这个不可能，这个好像是有相违的地方。胜义观察的方式是很细致的，很严格的。

这个“去”已经去了？还是没有“去”可以去，如果已经去了，已经去完了的法不可能再去了，不可能有两种去，一个是已经去完了的法，一个还要再去一次，不可能出现两次。



这个地方是从同一个“去”，不可能去两次，不是说名言谛当中去了外面，回来再去，不是说这种反复去。某个地方反复去很多次，这个是名言当中假立的去，我可以去很多次。这个地方的去是一个刹那当中，这个去已经安立了，而且是实有的，已经去完了，已经去了的法不可能再去呢？它是实有的一体的缘故，去了的法不可能再去。所以如果已经去了的法，不可能存在“去了的有去”。

第二种，如果这个不是已经去完的法，它是还没有去，可以去，存在可去的可能性。如果是可以去，就说明它还没有去，可以去。它的重点是还没有去，虽然说可以去，但是它的本质是还没有去，本质和没有去是一样的。

所以这个已经去了的法，不可能有去；还没有去可以去的法，也没有去。这两种情况，这两种作业都是不可能有的。

前面说因为这一念，只有去和不去两种。去的情况已经观察了，要不然已去，要不然还没有去，这两种情况都不能安立去。

下面安立第二种，就是直接安立不去。

如果“不去”和“去”相违，则不能说“去”。

你既然已经确定它是不去了，当然就不是“去”。因为不去和去是矛盾的、相违的，所以不能说去。

所以这个去者不能安立。

2、观察去处：

前面第一个直接观察去本身，叫做观察去者，这里



第二个是观察去的地方，叫观察去处，比如我要去某个地方，我要去超市，我要去公园，观察他的去处到底有没有。

这个所去的地方，我们就观察……

这一念如果去，必定有个去处。

从时间上观察、分析这个去处，重点放在时间上。

从时间上分析去处，或是过去境，或是现在境，或是未来境。

只有这三种时间安立的去的处。首先如果是过去的境，过去境灭了，不可能去。因为任何法都是刹那不住的，都是刹那生灭的，所以昨天的这个境，今天已经不存在了，乃至前一刹那的境，在第二刹那都不存在。

过去境灭了，不可能去；

如果是过去的境，过去的境已经灭了，已经不存在了，对一个已经不存在的法怎么可能去呢？所以这个过去的境不可能成为去处。

未来境还没产生，如石女儿，也不可能去；

未来的境还没有产生，犹如石女儿一样，也不可能去。

现在境也不能去，因为现在这一刹那，如果是“正显现时”，就不能说是“去时”。

现在的境，正在显现的时候，这个去也是处于现在时的。如果是“正显现时”，就不是“去时”，就不是已经去了，或者去的时。

所以过去的境去不了，未来的境也去不了，现在的境也没办法去。因为现在这个正在显现的刹那，它正是



显现，还不是去。如果我们安立一个和它相对应的名称，就是住，现在正显现的时候是正在住的时候，还没有去的时候。

或者从另外一个角度讲，这个去是已经去了，还是未来去，还是正去呢？和这个观察的方式也可以连起来看。其实已经去了的法，不能再去了，已经去完了。还没有去的法还没有产生。正在去，如果不仔细分析，有一个正去，我正在走，不是已经走完了，也不是还没有走，这个是不是去呢？其实正在去，详细分析的时候，也只能分为两个部分，一个是已经去完了，一个是没有去。比如在《中论》当中分析过，走路的时候，正在走的这个脚为例，我的脚踩在地上的时候，如果中间划条线，脚尖放下去的时候，前面的部分是还没有去的地方，后面这部分是已经去完了，除了已经去和未去之外，找不到一个真正正在去的中间的这个时间，仔细分析的时候，完全找不到。如果是粗大分析，有正在去的时候，脚正在动，正在去，但是真正分析的时候，《中论》第二品观去来品当中，把所有去的可能性都观察完了，去的动作，怎么安立去，去是已去，未去，还是正在去等，把所有可去的方案全部已经否定了。

这个地方是以简略的方式来观察的，告诉我们怎么样去观察、去修持。真正比较详细了解，还是要学《中论》的第二品观去来品，讲的非常细致。一方面难懂一点，一方面如果懂了之后就非常殊胜，我们就知道没有丝毫的所谓的实实在在的去可得。

3、观察迁变：



心识如果存在，应该有迁变，生、住、异、灭。这个异也是包括在这个变化当中，住趋向于灭之间有一个异，异就是变化。

前面讲了，有为法的完整的法相有四个：生、住、异、灭，这个异就是变化的意思。但是如果简略地讲，可以归摄成三个，就是生、住、灭，再简略就是生、灭。

我们现在观察第三迁变，就是这个异。

这一念心不可能有迁变，

这个变也不存在，把这个变也否定。

作为一个有为法的心识，如果真正实有存在，要么有生、要么有住、要么有异、要么有灭，那么异存不存在呢？这个变异也没有。

因为心只可能是常法或无常法，若是常法，不会迁变；

如果是常法，不会迁变。当然已经常有了就不会迁变了。

若是无常，也不可能有变异，

本来无常是可能有变异，但是这个无常的变异，只是名言当中有变异。用胜义理论做最严格的分析的时候，这一刹那的心，也不可能变异的。

因为在一个刹那的时间中，正显现的同时，不会有变异。

它正在生的时候，它不会有变；它正在住的时候，不会有变；它灭的时候，也不会有变。所以正显现的时候，这个变在哪里呢？在一个刹那这个时间段当中，找不到一个真正变的自性。



迁变的自性是从住到灭的过程，有个转变。但是正在这一刹那，正在显现的时候，他正在住的时候不可能是异，正在灭的时候也不可能是异。这个异只是从此到彼过程当中逐渐逐渐转变，那么这个逐渐逐渐转变其实需要一个比较粗大的时间段，比较多的刹那当中才可以看出来它的变化，否则只是一个刹那当中是看不出它的变化的。当下这一刹那，怎么看到它的变呢？观察不了变。所以正显现的同时，不会有变异。

所以生、住、异、灭当中这个变异也不存在。既然变异不存在，说明心识本身也是不存在的。

4、观察灭心：

如果这一念心有灭，或者心是已灭，或者心是未灭，没有其它情况。

如果心是存在灭的，那么这个灭或者是已经灭了，或者是没有灭，没有其它情况。

但是，已灭的心，连踪影都没有，怎么会有它的灭呢？

如果已经灭完了，已经灭完的法连踪迹都找不到了，所以怎么会有灭呢？已经灭了的法，不可能再灭了，它已经不存在，就不可能有灭。所谓的灭是从有到无的过程叫灭，它已经灭完了，不可能再有这样过程。所以如果已经灭了，没有踪影了，不可能再灭。

未灭的心也不可能灭，因为不灭和灭相违，不灭的时候决定不是灭。

如果是没有灭，未灭的心也不可能灭，因为不灭本来就与灭相违的。不灭的时候，决定不是灭。



前面的去和灭有时候稍微有点相似。去是正趋向于哪个地方，正在迁移，从此到彼，它是总的方面观察的；灭是彻底已经不存在了，一种空无的状态叫做灭。

5、观察常有：

如果当下一念常有，应成没有变化，这明显和现量相违，

如果这个心是常有的，那就成没有变化了，这个明显和现量相违。我们的心在不断的变化，我们说我们的心好难调伏，为什么心好难调伏？就是它在不断的变化。

因为心识时而欢喜时而忧，刹那迁变，体无恒常。

心识到底是怎么样存在的？如果它是有为法，我们就观察生、住、异、灭当中存不存在实有；要不然是常有的无为法，如果心是常有，和众生感觉的这个心识不断变化的这个现量明显矛盾，所以心是无常的，“刹那迁变，体无恒常”。

名言当中心识绝对不是恒常的，名言当中不可能安立恒常，名言当中可以安立无常。但是这个无常是假立的，它不可能又是无常又是实有，这个是绝对不可能的，所以无常的心一定是无实有的法。

如果认为一念心从生起到灭尽之间是常有一体，对常有的法，前面是现量，下面再通过理论去观察。

那就应成：生起的第一刹那和灭尽的一刹那是一体，

如果一念心从生起到灭尽之间是常有的，不变化的。那就有以下的过失：一念心有生有灭，而且生起的



第一刹那和灭尽的一刹那是完全不可分的一体，那么就应该有以下过失：

灭者恒常安住，

所谓的灭不会有灭了，为什么呢？因为灭的时候就是生的时候，灭和生是一体的，灭就等于生，所以永远灭不了，永远处在生的状态，怎么可能灭呢？灭者就变成恒常了。

这个第一种观察方式是把重点放在生的部分，就是灭等同于生，如果灭等同于生，那就永远不会灭，恒常安住了。

第二种观察方式，是主要靠近灭的部分。

以及第一刹那时即相续灭尽，不住第二刹那。

如果生就是灭，它不会有生。为什么呢？因为生就是灭的缘故，生和灭是一体的，也不可能有生了，因为这一刹那当下生的时候，当下就是灭，这怎么可能呢？

所以这两种观察方式，第一种观察是把灭放在生上面，永远不会灭；第二种观察方式是把重点放在灭的上面，因为生和灭是一体的，所以既然是一体的，那么生的这一刹那就是灭的这一刹那，不可能有它存在的时候。

通过以上的观察，可以成立一念心本来无生，并且不灭缘起显现，实际如水中月影一般。

通过以上观察就可以成立这一念心本来是无生的。在无生空性的时候，不灭缘起显现，在名言谛当中是缘起的显现，依缘而生的心识是存在的，起作用，而且可以调伏，可以成为我们修行的基础。但是胜义当中它是



绝对、完全没有丝毫的自性。所以胜义当中是空性的，名言当中有显现，如水中月影一般，水中月影一观察就没有，不观察的时候明晃晃的显现。很多时候很多大德喜欢用水中月做比喻。因为水中月在显现的时候是很明显的显现，但是空的时候是彻底没有自性，所以水中月可以很清楚地说明现空无二的道理。

那么以上是通过运用能破抉择心性空性。下面讲第二：运用能破来抉择人无我。

二、运用七相理论抉择人无我

“运用七相理论”就是平时我们讲的七相推理。以前我们讲的是五相推理，龙树菩萨的《中论》等等当中也有，很多大德解释的时候，也把它解释成比喻和意义结合起来，叫做五木车因，因为以前只是木车，现在木车也可以、铁车也可以，汽车也可以。或者七相推理叫七木车因。通过车的整体和车的分支来抉择我和五蕴之间的关系。

以前我们主要用的是五相推理，今天我们学习一下七相推理。其实七相推就是前五相的基础上再加两个，就成七相了。

《入中论》云：“如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯积聚复非形。”

这里面有七相推理，车比喻成人我，它的零件、支分就是五蕴。

第一相，“如车不许异支分”，不承许车和它的零件是异的。“支分”是术语，以前在《智慧品》里讲过，支分看待有支，有支和支分是一对，有支的“有”是具



有的意思，具有分支的整体；支分是具有的部分。支分是部分，有支是整体。车就是有支，是整体。车和它的支分之间“不许异”，不是他体的；

第二相，“亦非不异”，“不异”就是一，也不是一体的；

第三相，“非有支”，这个里面“有支”不是一个词，“有”是具有的意思，“支”是分支。并不是整体的有支具有分支；

第四、第五相，“不依支分非支依”。谁不依支分呢？“有支”不依支分。“支分”是所依，“有支”是能依。第四、第五是观察“能依”和“所依”的关系。“有支”不依支分是第四；“非支依”，也不是“分支”依于“有支”，不是“有支”的整体成为所依，而支分做为“能依”，这二者能依所依的关系都不存在，这是第五；

第六相，“非唯积聚”，“积聚”是把所有的分支积聚起来，“非为积聚”，积聚也不是车；

第七相，“复非形”，单单的形状是不是车呢？也不是车。

所以这里面有七支。

（一）车与支分异体：

观察车和支分是他体的情况存不存在。

应成车的支分之外有车，然而在车轮、引擎、钢板等的支分外，

找不到他体的车。

（上师已经不是解释木车了，在解释汽车，引擎、钢板这些在木车当中是没有的。）



这个车和分支是不是他体？不是他体。如果车和他的分支是他体的，零件是零件，车是车，零件和车之间是他体的，那么应该是在车轮、引擎、钢板这些分支之外还找得到一辆车的存在，但是除了这些支分之外，哪还有一个他体的车呢？

车是我们执著的东西，我们知道这个车是存在的，是实有的。既然这辆车是实有的，那么这辆车是依靠什么有的？大家分析说，这辆车是依靠它的零件组装起来的，零件组装起来的这个东西就叫车，我们可以开，可以坐，可以买，可以卖……。那么这个车是不是实有的呢？按照月称菩萨等佛菩萨的观点，这个车是假立的，是个假象，只是一个概念而已，但是我们把这个概念执为实有了，我们认为这个车是实有的。

既然认为这个车是实有的，我们就观察这个车到底是不是实有的？所谓的车的这个概念肯定是依靠它的分支——所有的零件安立的。所以为什么要对车上的分支进行观察，因为车安立的基础就是零件，除了零件之外去哪里安立一个车？不可能把花安立成车，也不可能把这一缸水安立成车，肯定是在这个零件上面安立一辆车。所以我们观察的时候，一个是我们执著车是实有的，一个车它是依靠零件而有的。

我们对车和零件进行分析，如果车是实有的，那么这个车和这个零件之间的关系是不是他体的？如果说他体的，应该在零件之外还单独有一个车。因为他体的，是两个不同部分，他体是什么？柱子和瓶子就是他体，张三和李四就是他体的。如果认为车和零件是他



体的，应该像张三站在左边，李四站在右边，那么零件在左边，车在右边，这样是他体的，但是离开了零件哪里找车呢？离开了零件没有车。所以车和零件不是他体的。

这个是比喻，下面是意义。

意义：蕴和我并非异体，如果是异体，应当在蕴外找到我，但找不到蕴外的我。

此处的“蕴”，即五蕴，相当于车的零件；“我”就相当于这个车。我和五蕴的关系就相当于车和零件之间的关系。因为每个众生认为有我存在，我是有的。既然认为这个我是有的，那么这个我是依靠什么来安立的呢？我们说这个我是依靠我们的身心来安立的。详细分开的时候，身心就分了五蕴。身体叫做色蕴，然后心识方面有受、想、行、识四名蕴。所以所谓的我肯定是在身心、在五蕴上面安立的。五蕴就是零件，然后依靠这个零件的五蕴假立一个我的车。我们要寻找真实的我，当然要在五蕴上去寻找了。因为我就是依靠五蕴安立，所以我们要寻找我和五蕴之间，如果是实有的，应该找到一种配属的关系。我们观察到底是以什么样关系找到实有的我。

如果这个我是实有的，又依靠五蕴安立，那么我们就分析，这个我和五蕴是不是他体的。如果是他体的，就像张三在左边，李四在左边，五蕴在左边，我在右边，离开了五蕴之外还有一个我的存在，肯定是这样的，单独可以找到。但是离开了五蕴之外的我在哪里？离开了五蕴之外的我根本找不到。所以不可能是他体。



(二) 车与支分一体：

我们认为，车与零件是一体的，离开了车没有零件，离开了零件没有车，它是一体的，如果是一体的是什么样？

应成车和支分的数量相等，有多少车的支分，就有多少辆车，这和承许车是一辆相违。

车是一辆，零件有很多，可能有几万个。如果是这样，零件有这么多，车只有一个，而车和它的支分又是一体的，那么有多少个零件就应该有多少辆车。因为我们有一个车的概念，有一个零件的概念，而零件和车又是一体的，所以有几万个零件，就应该有几万辆车。有多少车的分支，就应该有多少辆车，这和承许车是一辆相违。

这个是我们以零件为主观察的时候，因为车和零件是一体的，所以零件有几万个，车就有几万个。那么反过来，以车为主，因为车只有一个的缘故，零件也应该只有一个零件，因为二者是一体的。

所以如果是一体的，真实分析观察，肯定有很多过失。但是前面我们讲离一多因的时候，在讲一和多假立的时候，可以把很多零件组成同类，叫一辆车。这个在名言当中没有问题。也可以说这一辆车是由很多很多零件组成的，也可以说一个里面有很多，很多多组成一个一，一个一分了很多多。这是在假立当中不严格观察，世俗分析假立观察可以有，一可以很多，多也可以组成一。但是这里面是实有观察，是很严格的。如果是很严格的，必须要用最严格的程序来审查。如果车和零件是



一体的，这个一是密不可分的，唯一的一，那么只有两种情况：车变成很多，或者零件变成只有一个。

**意义：蕴和我非一体，
五蕴和我也不是一体的。**

**如果是一体，应成蕴有色、受、想、行、识五法，
我也有五个；**

因为我是依靠五蕴而安立的，如果我和五蕴是一体的，那么粗分五蕴有五个，我就应该有五个我。

进一步色蕴可以分成无数微尘，我也应成无数。

如果色蕴再分下去，不止几万个。我们再比较粗大的分析的时候，我们的骨节、头发、牙齿、血液、内脏这些很多东西分出来，就几十个、上百个，然后再把它分成微尘就多的不可计数。

然后感受有苦受、乐受，苦受又有无量多的苦受，被骂的苦受，骂的时候有各种各样骂你的词句而产生引发不同苦受；乐有各种各样乐的乐受，这些受非常多。

因此如果是一体的，一个我应该变成无数个我了。这方面是不合理的。

这和执着我是独一相违。

我们平时执著的我有这么多么？我们平时执著的我就一个，只有一个我，没有很多我。所以如果真正分析下来有很多我，那么这和我们自己的感觉、执著就完全相违了。

这个是从我配属于五蕴上面去观察。反过来，从五蕴配属于我来观察，因为我只有一个，应该变成五蕴只有一个，没有五个蕴只有一个蕴了。而蕴的意思是什么？



是积聚的意思，蕴就是积聚，色蕴就是很多色法的积聚；受蕴就是很多很多种受积聚。这个蕴字本身就代表多体，代表很多法的组成。所以蕴变成一个蕴，一个蕴也不符合，一个蕴都没有了，最后就不成蕴了。如果真的是独一的法，哪里是蕴呢？无分微尘不叫蕴，无分刹那也不叫蕴，它因为没有组成部分，所以不叫蕴，至少两个法以上组成的多体才能叫蕴。

所以如果这个我是独一的，那么蕴不成立为蕴了。

(三) 车具有支分：

车是不是具有分支呢？我是不是具有五蕴呢？平时我们认为我是自主的，我具有五蕴，这是我的身体，它们是属于我的。像这样，车具有分支，车是总体，它是统摄分支法。是不是车具有分支？

“具有”是指二法的相属，或者一性相属，如柱有红色；或者异

性相属，如我有黄牛。

所谓的“具有”是两个法之间的关系，两个法之间的相属。

这个相属有两种情况，或者是一性相属，如柱子具有红色，柱子和红色不是分开的，不是柱子和宝瓶的关系，而是柱子和柱子本身的颜色关系，这个叫一性相属，或者同性相属，因明术语叫同体相属。

或者是异性相属，比如我有黄牛，我和黄牛是异性，是他法。这个黄牛是我花钱买的，它是属于我的，我具有这个黄牛。像这样我有黄牛是他性的相属。

相属只有这两种，没第三种。要存在这两种情况，



必须有一个前提，要么是一性，要么是他性。有了一性才有同性相属，有了他性才有异性相属。

两个法是一体或异体，才有相属的关系。

因为相属就这两种，所以它的前提必须要成立一体和他体。

但车和支分，既不是一体，也不是异体，故不成立车有支分。

一体和他体在第一相和第二相已经观察完了，如果是一体有什么

过失，如果是他体有什么过失。而相属肯定在一体或者他体的情况下才能相属，所以既然没有一体也没有他体，那就不可能有一体相属、有他体相属。

意义：我具有五蕴，我和蕴非一非异，故不成立。

同样道理，是不是我具有五蕴呢？如果是我具有五蕴，要不然就是我和五蕴是一体的相属，要不然我和五蕴是他体的相属，如果是一体相属，首先要成立我和五蕴是一；如果他体相属，必须要成立我和五蕴是异，但是我和五蕴一和异都没有，所以不存在这个具有的关系，我不具有五蕴。

第四和第五是能依和所依的观察方法。

（四）车依于支分；（五）支分依于车：应成支分和车异体。

因为能依、所依都是他体的方面才能安立的。如果存在第四或者存在第五，应该变成支分和车异体。

意义：我依于五蕴，或五蕴依于我。

都不成立。下面观察能依和所依。



两个法成立互依，应当是异体的关系，如苹果依于瓷盘。

能依和所依，所依的意思就是所依靠的处——所依靠的地方，比如房子是我们的所依，我们就是能依，我依靠房子而住；或者我坐在垫子上，这个垫子是我能坐的所依靠的地方——所依处。我是能够依靠所依的这样一种关系。或者这里面讲的苹果依于盘子，苹果放在盘子当中，盘子是所依，苹果是能依。如果要安立能依、所依，必定是他体的两个法，两个法能安立能依、所依。

我依五蕴，我是能依，蕴是所依，我和蕴异体才能成立能依所依，

如果我依止五蕴，如果我是能依，蕴是所依，首先要成立我和五蕴是他体的。首先成立了异体的关系，才能成立我依于五蕴，五蕴是我的所依，我是能依。

因为不是异体，故不成立“我依于蕴”。

因为没办法安立他体，他体的关系在第一相中就已经破完了。第一相当中就说我和五蕴不是他体的，讲得很清楚。

同理可知“蕴依于我”不成立。

反过来讲，蕴依于我，我成为所依，蕴成为能依，这样的关系也没有，因为这个同样要他体才能成立，只不过把顺序颠倒了一下，把我和五蕴轮流做为能依、所依来进行观察。其实不管哪个做为能依，哪个做为所依，都必须承许他体，有了他体才有观察下一步，如果没有他体，绝不成立。所以能依、所依也不成立。

以上就叫五木车因，又叫五相推求。通过五支观察，



就已经完全了知这个我是假立的，我是不存在的。因为这里面怎么也找不到一个合理的关系。其实说明什么问题？只能说明一个问题就是我是假立的，只有我是假立的情况之下，这一切才不会出现问题。如果我是实有的，依靠分支找一个实有的我，怎么安立其实都没有一个合理的方法。

（六）车是支分积聚：

车是零件积聚起来的。

应成支分无序积聚也是车。

如果支分的积聚就是车，那么就成为“支分无序积聚”。把所有的零件随便堆在一起就是积聚，这个积聚是不是车呢？这个积聚也不是车。

意义：我是诸蕴积聚，同样不成立。

我是不是诸蕴的积聚呢？诸蕴积聚起来是不是我呢？那么如果是的话，随随便便堆积也没办法执著为我。

（七）车是支分形状：

或者形状是车。

如果支分的形状是车，在支分无序堆积时，每个支分的形状并没有改变，故应成无序堆积的支分形状也是车。

比如在外面所看到的这辆车的形状，观察支分的形状是车么？还是整个形状是车？有两种观察。

一个是支分堆积完之后的形状，如果支分的形状是车，那么在无序堆积的时候，每一个支分的形状并没有改变，轮子的形状没有改变，方向盘的形状没有改变，



无序堆积的形状也应该变成车了，这个是肯定没办法安立的。

如果我们换成另外一种方式，整体的形状是车……

如果支分积聚的形状是车，

对方说你这个是强词夺理，谁都知道无序堆积就是乱堆一起，随随便便把它乱堆到一起，就像拆解车的车间里面，所有破车的零件都拆下来堆在一起，谁会承认这是车？你这样说无序堆积是车，我们不承认。我们要说把它组装起来，轮子放到轮子的地方，方向盘应该放在它的地方，把车壳等等全部按照程序慢慢组装，通过这种一定的程序组装起来的才叫车，这种形状才叫车。我们觉得这个可能应该是合适的。

支分积聚只是一种假立的法，

如果是支分集聚的形状，单单总的形状是车，这个也不成立，为什么呢？因为所谓的这些有序积聚的支分只是一种假立的法，依假法不会有实有的形状。因为支分堆起来的时候，形状是依靠很多分支组成起来的法，以前我们在分析的时候，也是这样的，因缘和合的法是假立的，很多分支组合起来的法也找不到实有。所以从这方面讲，依假法组装起来、和合起来的东西……

依假法不会有实有的形状，

他绝对不可能有一个实有的形状可得。所谓的形状也是假立的，没有一个实有的形状。

这样的假有形状并不是实有的车。

它只是个形状而已，如果形状是车，我们随便画一



个形状就可以了。这个形状也是假立的，可以通过组装把它变成不同形状，形状本身只是形状而已。所以假有的形状，不可能变成一个实有的车。

因此，车既不是支分的形状，也不是支分积聚的形状。

两种情况都不是。

意义：我不是蕴聚的形状。

这个方面就观察了，五蕴不是蕴聚的形状。

以上是观察七相。如果认为我是存在的，我们就通过这里面介绍的七相推理或者五相推理，反反复复地寻找这个我到底是不是存在，如果找不到，我们只能说这个我是不存在的，我是没有的，是无我的。

自续派与应成派运用五大因的差别

下面我们开始再进一步地介绍自续派与应成派运用五大因的差别。

要讲中观，不可避免地要提到自续派和应成派。在汉地，从古代到现代讲解中观并没有按照自续派和应成派的观点来区分，而是一直按照龙树菩萨的《中论》等这样解释下来，没有区分自续和应成。区分自续和应成的必要性前面我们大概提到过了，就是为了更详细地，更细致地来辨别空性。否则，我们觉得应该是空性的，但是这里面有很多比较细微的差别，这些细微的差别如果不了解，有可能在很细微的地方，尤其在二谛方面产生一些疑惑。如果在很细微的地方产生疑惑，解决不了，我们对空性的认定还是会有很大的怀疑。

所以在藏传佛教当中，宣讲《中观》的时候，对自



续派、应成派的对比非常重视。因为自续派讲解的空性，是在一般的分别念面前，认定空性到底是怎么回事；应成派是究竟讲空性。一个是暂时空性，一个是究竟空性；一个相似胜义，一个真实胜义。我们抉择空性是相似胜义还是真实胜义，只是破了一边还是破了四边，这个方面如果不认定，我们以为抉择空性到究竟了，其实根本没有。如果我们不学习自续派、应成派的差别，如果我们只是有一个相似胜义，我们以为这个相似胜义就是真实胜义，那么对我们抉择大空性，尤其是最后要趋入密宗的修法¹³，会耽误我们的时间。

最了义的法再配以最利的根基，成就的速度就很快；如果最好最究竟的法配一个最钝的根基，不起作用；一个很利的根基配一个一般的法，对他的根性也是一种浪费。

所以我们自己学习的时候，什么是了义的，什么是不了义的，然后我们的根基如果够利，就应该接受最了义、最究竟的法，因为我们可以接受、可以修行，可以抉择。在这样基础上，我们认定烦恼的时候，认定这个空性越究竟，越会认定烦恼是无自性的，是虚假的。就像慈诚罗珠堪布讲的，痛苦、烦恼是纸老虎，怎么去认定它是纸老虎？因为它就是假立的，本来就是无自性的。在大空性的基础上再来看这些东西，的的确确没有丝毫的自性，没有丝毫的本体。

而且如果我们给别人介绍的时候，把相似的胜义

¹³密宗的修法是在大空性的基础上安立的。



介绍成真实的胜义，本来是相似的胜义，我们说这个是真实胜义，那也有可能误导别人的，因为他的根基有可能能够接受最了义的观点，但是只是把相似的东西给他介绍成了义，这个也不合适。

所以从自利和他利的角度来讲，分析清楚自续、应成这些空性方面的微细差别其实很重要。

下面我们开始分析第一：

一、略说应成理论和自续理论的差别

五大因是自续派和应成派共同运用的理论，但二者运用五大因进行抉择的方式，却有本质性的差别。

前面我们说共同理论，自续派和应成派共同使用这个五大因，虽然是共同的，但是里面也有不共的，所以二者之间有差别。虽然说共同，都在应用，但是使用的方式、方法上面不一样。我们说这个武器是共同的，但是怎么去使用它？力量大、技术好的人使用这个武器就不一样，能够把这个武器发挥得淋漓尽致，发挥到最大作用，而其他使用的时候可能笨拙一点。

所以都在用这个共同理论，但是使用的方法上面、抉择的方式上面的确不一样，有本质性的差别。

自续理论是眼等有法在自他前共同成立的前提下，承许所立，如胜义中无生；

首先是自续理论抉择五大因。

下面提到一个三相理论。三相理论当中第一相是有法¹⁴。比如眼等无自性，因为是离一多故。眼耳等这

¹⁴有法：又叫宗法。



些显现法是有法。它是要观察的基，要观察的地方，所以称为有法。这个是自他前共同成立的。

比如如果我们要辩论有法—花是实有的还是无实有的，首先我面前的花和你面前的花要达成共识，这个有法—花在你我面前都共同承认。

“承许所立”的所立是什么？花是无自性的，或者这个花在胜义当中是无生的。“胜义中无生”就是所立—所成立、所安立的宗。花是有法，胜义中无自性是它的所立。“承许所立”，所立也承认，“如胜义中无生”。

能立的因在自他前共同成立，

能够成立这个花无自性的根据，叫能立的因。能成立它无自性的这个理由、根据，也是自他共许的。比如离一多故，离开一，离开多，我也承认，你也承认。大家共同承认的时候，这个能立就成立了。

比喻如宝瓶等，也是自他共许；

比喻也是自他共许的。比如宝瓶、彩虹、其他的法，这些比喻也是自他共许的。

所以有法、所立、能立、比喻都是自他共许的。

“因和所立一者有则另一者有、一者无则另一者无的关系”

“因和所立一者有则另一者有”在因明三相当中叫做同品周遍。“一者无则另一者也无”叫做异品周遍。三相观察是因明中经常使用的观察方式。

也在二者前共同成立¹⁵。总之，承许三相和比喻在

¹⁵同品周遍和异品周遍也在二者前共同成立。



自他前共同成立的理论，是自续理论。

三相推理首先要成立宗法，然后成立同品周遍，再成立异品周遍。

简单介绍一下三相推理。比如惯用的比喻：柱子是无常，所作性故。这个就是一个三相推理。

柱子是有法，又叫所诤事。这个柱子是大家都看到的，但是对于它的所立——柱子是无常还是常有的这个问题没有达成一致，所以要辩论。

自宗的所立是柱子是无常，但是这只是一个立宗，这是我们自己的观点，用什么来证成这个观点呢？使用能立的因——所作性故。所作性就是它是因缘造作的，柱子是一棵树，树需要种子、养分、时间成长成树，然后伐木工人把树砍下来，木匠要加工，把树皮去掉，刨圆，晒干，然后做成柱子的形状，所以这个柱子是所作性。是所作性的缘故，它肯定是无常的。这个叫做一种推理。我们要推理柱子是无常的，用所作性故来推理。

这个里面有三相推理，首先第一相是宗法推理，观察方式是把能立的因——所作性，和有法——柱子放在一起观察成不成立。柱子是不是所作的，对方说柱子是所作的，这就成立了。第一支必须要这样成立。这个叫宗法。三相当中第一相宗法成立了。也就是我也承许柱子就是木匠所作的，因缘所造的，他一观察，柱子的确是所造，这个就是第一支，必须要成立的。如果这一支不成立，下面不用观察了。首先要花时间把第一支共同承许了。

第二支讲同品周遍。同品周遍就是观察因和所立



之间的关系。所立是什么呢？所立就是无常。柱子是无常，这个无常就是我们的所立，我们要安立这个宗。因是什么呢？因就是能立根据，即所作性故。因和所立一者有，另一者也有，这个叫同品。这个因如果是所作性的，周遍是无常的，决定是无常的。这个时候因—所作如果是存在的，另一者它的所立—无常一定成立。所作性和无常二者之间是同品周遍的。这个就是第二相，因和所立之间的关系。如果是能立的因成立，所立就成立。所作性的法周遍都是无常的，这个就是因和所立一者有另外一者有。

第三相是一者无另一者也无。这个也是因和所立的关系，但是反过来讲，所立的法一退失，能立的因肯定也跟着就退失了。这是异品周遍，异品就是它相反的方向。无常相反的方向是什么？是常有，无常一退失，就变成常有。所有的非无常法周遍是非所作性的，这个成不成立？虚空、石女儿是不是非所作，是不是非因缘所造的？这个一成立，三相就成立了。这个因就是正确的因。

第一个因在有法上安没安立；第二相因和所立之间有没有同品周遍；第三相，所立退失，变成反方面，无常变成常有了，它的能立跟不跟着变成反方向，如果所立无常变成了常有，变成了异品，那么它的所作性也跟着变，也变成了异品，它的异品是什么？所作性的异品就是非所作。所以如果是常有的法，周遍是非所作性的。这样一观察，因就是正确的了。

所以要安立一个事情必须要通过这三支来观察，



如果全部都成立了，这个就是正确的，如果其中哪个地方有毛病，这个逻辑就是有漏洞的。以上再加一个比喻，如宝瓶，叫做三相推理。下面还要讲很多三相，到底什么是三相。有些地方讲因三相，因三相第一相就是有法；第二相就是所立；第三相就是能立。这个叫因三相，就是因的三个相。三相推理就是前面讲的一样，首先是宗法，能立在有法上面安立，然后是同品周遍，能立和所立之间是不是同品的。然后异品周遍，如果所立一退失，能立会不会跟着退失，异品是不是同样周遍的。如果没有，那么就是不成、不定，或者相违，就出现这些问题了。

像这样有法自他承许，同品周遍自他承许，异品周遍自他承许，比喻也自他承许，这些就叫自续理论。自他都承许的推理的过程，和推理安立的法，叫自续理论。

应成理论是在自己没有任何承许的前提下，仅仅运用他方前成立的三相和比喻，对敌宗发出自许相违等太过的理论。

应成派也使用这三相理论，但是应成派使用三相理论的时候不是说自他共许的。前面的自续派是自他共许，我和对方都要承认，我让对方知道这个法是空性的，我承认这个，他也要承认。

应成派是怎么样的？应成派根本没有任何承认，安住在大空性当中。所以有法也是对方承认的有法，然后能立、所立都是对方面前成立的因。所以他只是使用对方成立的三相来推翻对方的观点，这个方面就叫做应成理论。他自己没有任何承许，没有立宗，只是借用



了对方成立的三相。对方对他的三相是承认的，应成派和对方辩论的时候，虽然也使用，但是使用的时候，所使用的有法，比如花，其实在应成派抉择空性之前，他没有预期这个花是存在的，在他的境界当中，所有的花都不存在，但是对方面前有花，所以借用对方面前花这个有法，来说“花是空性的，无四边生故”，或者说“花是空性的，离一多故”。花也好，空性也好都是对方的承认，他自己其实没有一个对空性的承许，然后离一多故也是对方的承认，所以这个叫做他称三相理论，而不是自许的。

“仅仅运用他方前成立的三相和比喻，对敌宗发出自许相违等太过的理论”，是应成派四大不共因当中最后要讲的第四个因——他称三相理论，也就是在他人面前才能成立的三相理论。下面还要详细地介绍。

今天我们课就讲到这个地方。



第十二课

二、详说二者的差别

前面是总说，下面是详说。

(一)、有法的差别

有法也叫所诤事。(下面还要提到这个问题。)

自续派在尚未遣除对二谛别别的执著，而着重抉择相似胜义的单空时，并不遮破显现。

因为自续派所抉择的观点是一种心所的妙慧，还是一种分别念在抉择相似的空性，在分别念面前，它将对二谛——世俗谛、胜义谛的执著，尤其是别别的执著。

别别的执著是对世俗谛的显现，还没有完全抉择为空性，对如梦如幻无实有的显现这个方面有一种世俗谛的执著；然后抉择胜义谛当中的空性也是有的，空性本身是存在的，所以对胜义谛也有执著。这个叫“对二谛别别的执著”。

自续派没有着重抉择究竟胜义，而是着重抉择相似胜义的单空¹⁶。因为是单空的缘故，它在名言当中有显现，然后胜义当中是单单的空，没有抉择到“现就是空，空就是现”的大双运¹⁷。因此他着重抉择单空相似胜义的时候，并不破显现。

也就是，自续派把自己和他宗前共同显现的色等

¹⁶单空的意思是在胜义谛当中有空性；而非单空，即大空性对空性本身也抉择为空性，显现是空性，空性也是空性。

¹⁷对单空本身也是种暂时的安立，如果打破对单空的执著，就是大空性。



诸法，作为三相中的第一相“有法”。

因三相称之为有法，如果在推理的三相当中，它属于宗法。显现法就是三相当中的第一相，就是指有法，比如柱子、瓶子等等这些显现法。在三相推理当中，自他面前共同都有的显现，称之为有法。

譬如，对声音，外道承许为常法，内道承许为无常法，虽然声音是共同承许的有法，但对声音的体性是常还是无常，彼此存在诤论。

以声音为例，有些外道承许声音是常法，而内道承许声音是无常法；有些人认为柱子是常法，有些人认为是无常法。

虽然声音是共同承许的，你耳朵里面的声音，和我耳朵里面的声音是共同承许的有法的声音，这个声音的本身是存在的，但是这个声音的体性，到底是恒常的还是无常的，彼此存在争论。

在有些地方把这个彼此存在争论的有法，称之为所诤事。所诤事就是所争论的事物，所要辩论的，所要争论的，所要分析的事物本身，叫所诤事，也叫有法。

同样，在抉择单空、分开二谛时，自续派承许万法胜义中空性、名言中存在，故把色等显现分作为自他共许的有法，

因为自续派主要抉择相似胜义的单空，所以他在以胜义理论观察的时候，分开了二谛。

应成派也分二谛，但是应成派不是在胜义理论面前分二谛。自续派所谓的分开的二谛，和应成派所谓的分开的二谛的场合、层次不一样。自续派是在胜义理论



之下分开二谛，而应成派的意思很明显，胜义理论绝对没有二谛可分别。

应成派观察时，因为自续派是在胜义理论之下，安立的名言显现，所以他的名言的显现应成了恒常的实有的显现。虽然对方（自续派）认为他的名言显现是如梦如幻的，但是应成派的意思是，因为你（自续派）是在胜义理论面前分开的二谛，所以胜义理论面前安立的显现应成了究竟的显现，虽然你承认胜义是空的，但是因为你是在胜义理论分析之下分开世俗谛的缘故，所以你的世俗谛应该成了不空的世俗谛。

“分开二谛”是自续派承许万法胜义中空性，名言中的显现是共同的有法。所以他在抉择胜义的时候，万法在胜义中是空性的，他加了一个胜义的简别。（后面还会讲什么是胜义简别。）

所以“万法胜义中空性，名言中存在的。故把色（声香味）等的显现分作为自他共许的有法”。

然而在“显现法是否在胜义中实有”这一点上，却有极大的辩论。

自续派认为，显现法在胜义当中是无实有的，对方（老百姓等一般的世俗人）认为显现法在究竟当中也是实有存在的，在这一点上，存在极大的辩论之处，所以要对于共同显现的这个有法，到底是空性的，还是无空性的，展开辩论。所以有有法的差别。

应成派在不分二谛着重抉择真实胜义大空性时，无论“世俗中有”或“胜义中无”等的所立法，都一概远离。



应成派着重抉择的是入定位的真实胜义谛的大空性，所以在圣者究竟大空性的状态当中，到底还存不存有一个所谓的有法呢？其实根本不存在。所以在抉择究竟空性的时候，世俗中有的所立法也好，胜义谛中无的所立法也好，都一概远离。

所以没有一个共同的有法显现。

不但是胜义中无有，连凡夫分别识和无分别识前显现的诸法自相及总相，都一概予以遮破。

不但胜义当中是不存在的，连名言当中凡夫分别识面前显现的这些法，无分别识面前显现的法，也一概予以遮破。

“诸法自相及总相”，“自相”是在无分别识面前显现的这些法，然后在分别识面前所显现的叫做诸法的“总相”。比如我们脑海当中，浮现了一朵花，或者我们坐在这个地方，想我们家里面的桌子，浮现在我们脑海当中的东西，叫做总相，是分别识面前浮现的影像。而眼识、耳识叫做无分别识，在眼识耳识面前浮现的叫做诸法的自相。

不管是总相还是自相，它都一概予以遮破。

所以，应成派前不会有二者共许的有法。

应成派面前不会有二者共许的，因为这些法在他的境界当中一概不存在。那么他为什么会说一切万法是空性的呢？为了让对方了知万法的空性，对方面前是有显现的，所以他（应成派）所安立的有法，只是对方面前安立的有法，为了告诉对方，换一个语气说：你面前的显现法其实是空性的。为什么说“你面前的显现”



呢？因为在应成派自己面前，根本不承认这样一种有法是存在的，所以这个有法不是自他二者共许的，只是他方承许的显现作为有法而已。

所以，应成派前不会有二者共许的有法。

教证：

《辩答日光论》中说：

《辩答日光论》是全知麦彭仁波切给扎嘎活佛写的一个辩论书。当年全知麦彭仁波切造了《智慧品》的注释，里面讲了很多自宗的观点，然后扎嘎活佛按照他自己宗派的观点，给麦彭仁波切写了一个辩论书，之后，麦彭仁波切针对他的辩论又返回去，这个叫辩答，名字叫《日光论》。

“尽管自续派在名言中承许诸法实有，应成派则名言中也不承许实有法，二派的这一差别是诸宗所共同承许的，

“二派的这一差别是诸宗所共同承许的”，二派有什么差别呢？自续派名言当中承许诸法实有，应成派名言当中不承许实有法，这一点差别是藏传佛教当中宁玛派、格鲁派等诸宗共同承许的。

这里有自续派承许“诸法实有”，那么对自续派自宗本身，他是否认为在名言当中诸法是实有的呢？其实这个诸法实有的意思，在全知麦彭仁波切的《中观庄严论》注释当中，讲得很清楚，什么是诸法实有和诸法不实有？名言谛当中能够起作用的法，叫做有实法，比如柱子、杯子、瓶子；名言谛当中不起作用的法，叫做无实法，比如石女、虚空等等。所以其实自续派认为的有



实法，主要是指能起作用的法，他自己安立的胜义是空性，世俗谛是如梦如幻的，他讲的很清楚。但是他这个诸法实有，为什么在应成派观察的时候，变成真正的实有了呢？因为他是在胜义理论面前分了二谛，所以他所谓的不观察之下如梦如幻的有实法，因为在胜义理论观察下面，还存在的缘故，从这个意义上讲，就变成了真正的实有了。所以他的过失是从这个地方来的。

然而，自续派在着重抉择胜义单空时，只承许实有存在的空性为相似胜义谛，并且世俗谛不遮破显现分；

但是，自续派着重抉择胜义单空的时候，他只承许实有存在的空性，为相似胜义谛。他认为这种胜义谛的空性应该是存在的，为什么是存在的呢？如果连空性都没有了，那么谁去缘这个空性去修行破执著呢？因为空性本身不存在的缘故，谁都没办法缘，谁都没办法修，没办法成为所缘境，也没办法成为所证。所以他们认为，这个空性在胜义谛当中应该是有的，显现在名言谛当中应该有，所以他是世俗和对胜义分别都有承认。

所以承认实有存在的空性为相似胜义谛的原因就是这样的。并且世俗谛不遮破显现分。

应成派着重抉择远离一切承认的大中观真实胜义谛时，根据胜义理论抉择，即使在名言谛中也不承许自相实有的法，

中观应成派因为相应于圣者入定位的境界，相应于最究竟的法界自性，所以他着重抉择远离一切承认的大中观真实胜义谛。



大中观相对于小中观。大中观和小中观比较全面的安立在全知麦彭仁波切《定解宝灯论》的第七个问答——中观有承认否当中，如果是后得位小中观的时候要承认，入定位抉择大中观的时候没有承认。以后有机缘大家可以学习《定解宝灯论》，《定解宝灯论》对很多中观的难题，还有二转法轮、三转法轮当中的很多殊胜的意义做了抉择，尤其是第七个问题，最后一个问题当中，中观到底承不承认，小中观是什么状态，大中观是什么状态，这些分析得非常清楚。

在抉择大中观真实胜义谛的时候，根据胜义理论抉择，即使在名言谛当中也不存在自相实有的法。其实真正胜义抉择的时候，连名言谛的名称都没有，所以怎么可能说名言谛当中存在一个自相实有的法呢？

不论显现何种法，其本性均远离一切戏论，这和圣者入根本慧定的境界相合，

圣者所安住的就是远离一切戏论，尤其是入根本慧定，他绝对不是分别念安住的，必须要远离分别念，安住在分别念的本性当中，超离分别念，才能现前圣者根本慧定的境界。而我们认为的这个法有那个法没有，这个法是世俗，那个法是空性，这个就是分别念的状态，分别念才能认定此世俗、彼是胜义。在圣者智慧当中，如果还用心去思维：这个是世俗，那个是胜义，那么绝对不是根本慧定。所以根本慧定绝对不是分别心可以思议的，所以相合于圣者根本慧定的境界，绝对是本性、远离一切戏论，尤其是超离言思的境界。

乃是无缘大空性的本体。”



这个是《辩答日光论》当中自宗引用的教证，还有下面引用印度论师的教证。

《中观二谛论》中说：

《中观二谛论》和下面的《中观庄严论》这两部论典是自续派的论师安立有共同显现的教证。《中观二谛论》是自续派三大论师的智藏论师造的。

“自他二者前共同有个显现分，即是依此而安立有法等。”

自和他面前，二者共同有一个显现分，所以依靠这个共同的显现分，安立有法、所立、比喻等。这是《中观二谛论》自续派的论师承许有显现分的教证。

《中观庄严论》说：“承许智者和凡夫共称的诸法，可以真实安立有法、所立法等。”

《中观庄严论》，是自续派三大论师之一的静命论师造的。

不管是智者还是凡夫，共同承许显现的诸法，可以真实安立为，这个是有法、这个在所立法。有非常明显的承许。

下面是月称菩萨和月称菩萨的弟子的应成派的教证。应成派的教证都说，没有一个共同的显现作为有法等。

月称菩萨《显句论》中所引的《回诤论》一偈：

《显句论》前面介绍了，主要是月称菩萨对《中论》的词句做的注释。《显句论》中引用了《回诤论》¹⁸当中

¹⁸ 《回诤论》是龙树菩萨的龙树六论之一。



的一个偈颂：

“若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。”

如果现量能见到，能够缘哪怕很微少的法，对于这个能缘的微少的法也应该有破和有立，但是佛菩萨的智慧都没有现量见过可以作为所缘的少许的法的缘故，“无故”，不承认有破也不承认有立。

月称菩萨《入般若波罗蜜多论》云：“破立二者均应遣，真胜义中无破立。”

因为有显现，才会有破立，所以“破立二者均应遣”，在真实义当中没有破也没有立，没有一个所破的法，比如柱子、瓶子，也没有所立的空性等；对于世俗当中瓶子的破，胜义当中空性的立，这些都不存在。所以没有一个共同的显现法。

扎雅楞达的弟子诸译师说：

扎雅楞达，是月称菩萨的弟子，他的弟子叫做诸译师说：

“中观师者，唯破他许，全无自宗。其有法等二无共许故，自续非理。”

中观师只是破斥他宗不合理的安立，自己没有任何承认，所以这些所谓的柱子、瓶子的“有法等二无共许”，不是二者共许的，所以“自续非理”，自续派安立的自他共许的观点是不合理的。

下面的括号当中也是对这个的解释。

（中观师唯一遮破他宗的承许，此外没有自宗的承认。在有法等方面，以二者没有共许的缘故，自续派



的理论不合理。)

这个就是对前一段的解释。

正理之果亦唯令舍他宗，除彼之余，自无所许，故一切种不应宣说自续之因，唯用应成。

“正理之果”，观察之后正理的结果也是唯一地让对方“舍他宗”，舍弃对方的戏论、执著等不合理的观点。“除彼之余”，除了这个之外，自己没有任何承认。

所以“一切种”，一切情况，都不应该宣说自续之因，只应该用应成因。一切情况的意思不是所谓任何的一切情况，而是在抉择大胜义谛、大空性的时候，一切情况下都不应该宣说自续之因，都应该只使用应成派的因。

括号当中对上一句的解释。

(以真实理论观察，其结果唯一是让其它有事宗舍弃自己的执著。

这是“令舍他宗”的意思。

除此之外，自己并没有承许，因此一切情况下不当宣说自续因，唯一运用应成理论。)”

这个已经讲完了有法的差别。

(二)、所破的差别

所破，和前面的有法一样，讲到了共同显现分。

自续派不破共同显现分，应成派破共同显现分，

前面是从三相推理的角度来讲，有法是共同显现分，下面是从能破所破当中的所破来讲，所破的到底是



什么。

自续派不破共同显现分，共同显现分不是胜义理论所破的，破的是它的一种实执的状态；应成派直接破显现，因为凡夫人执著的就是面前的显现法，除了这个显现法之外还把什么法执为实有呢？所以只要把这个面前的显现法破掉之后，跟随显现法的这种执著一消失，实有执著也就跟随消失了。所以应成派直接缘显现而破，是直接让众生抉择显现法的空性。

因此，自续派对所破法加胜义的简别，应成派根本不加胜义的简别。

什么叫“加胜义的简别”呢？应成派说，一切诸法在胜义中是空性的，或在真实义¹⁹中是空性的，他加了一个“胜义中”，这个就叫做加了“胜义的简别”。平时我们说自续派分二谛，加胜义简别，在胜义理论面前分二谛，然后加了一个胜义的简别，加什么胜义的简别呢？只是在胜义中才是空性，所以它只在胜义当中是空性，回过头来讲，世俗当中是不破的，是有的，不是空性的，所以加了一个只是在胜义当中是空性。

这种观察方法很适合一般的人学习中观的思想。我们觉得，就是在胜义当中才是没有的，就是在胜义当中才是无自性的，名言当中是有的，所以自续派对于很多这些刚刚学习中观的人来讲的，非常非常对胃口。

但是这个地方抉择的是真实胜义谛，抉择的是究竟的空性，所以应成派站在应成派的高度说，自续派加

¹⁹这个真实义就是胜义。



这些胜义的简别是没用的。应成派根本不加胜义简别，根本不说这个是在胜义当中才没有，直接说这些花、瓶子就是不存在的，就是无自性的，就是空性的。

下面引用《入中论自释》。

《入中论自释》云：“故计诸法从自生，真实世间俱非理。”

“故计”的“计”是承许妄计的意思。妄计一切诸法从自生他生等等在真实义当中承许不存在，在世间名言谛当中也不存在，所以“真实世间俱非理”。

故阿遮利耶未加简别

阿遮利耶是梵语，平时我们翻译成阿闍黎，这个地方翻译成阿遮利耶，这个阿闍黎在这里只指龙树菩萨。

所以阿闍黎龙树菩萨“未加简别”，没说胜义当中不胜义当中。

直云非自生而破之。

龙树菩萨说“诸法不自生，亦不从它生，不共不无因，是故知无生”。在《中论》当中刚开始就讲了这个问题，所以他没有说，诸法胜义中无生，诸法胜义当中无他生，而直接说“诸法不自生，也不从他生”，没有加简别，直接说“非自生而破之”。

有简别云：诸法胜义非自生，

加了胜义两个字，有时候看起来好像随随便便加进来的，其实这个地方“胜义”两个字在自续派当中是有深意的：一切诸法只是在胜义当中是空性，名言当中是不能破。因为害怕众生落入断见，他害怕众生以为一切都是空性的，名言当中也没有了，所以他为了引导这



个众生，顺利地跨过这个门槛，跨过这个障碍，说从胜义中观察万法的时候，名言当中是有显现的，在胜义当中是有空性的，所以他加了一个胜义简别，其实也是一个为了引导众生趋入大空性的方便。

有故，如有情，

“有故”，自生已经有了的缘故，不可能有自生。

“如有情”，现在存在的有情已经存在的缘故。

所加胜义简别诚为无用。”

“如有情”之前是对方论师的观点。“所加胜义简别……”是月称菩萨的评论，他说自续派所加的胜义简别，真实来讲是没什么用处的。下面括号里是解释：

（“诸法自生”，不论真实或世间都不应理。因此，龙树阿闍黎不加任何简别，直说“非自生”而遮破。有人简别说“诸法胜义非自生”等，加上这样的胜义简别，没有用处。）

（三）、所立的差别

第三讲所立的差别，空性就是所立。因为自续派的所立和应成派的所立，其实在这里都是指空性，空性就是我们要安立的诸法—瓶子、花是空性，“是空性”是所立。最后要得到的结果或者所立的宗，叫所立。

所立上面的差别是什么呢？

总的来说，自续派自宗承认二谛，并且承认“胜义中无生，名言中有他生等”。

总的来讲，自续派的自宗是承许二谛的，分了二谛，承认世俗有而胜义无，名言中有他生等的承认。

分别而言，在讲述胜义理论的所立法时，遮破自生



的同时，安立无自生；

自续派对于空性的所立是承认的，就是把自生破掉了之后，必须承许一个无自生，无自生必须要有的，如果无自生也没有了，引发谁的定解，怎么破自生？所以破掉自生的同时，必须要承许一个没有自生。

所以诸法无自生，或诸法胜义中不自生，“有故，如有情”等，这个无自生、空性，或者无自性是他（自续派）要承认的，所以所立也是他承认的。

遮破他生的同时，安立无他生；

没有他生就相当于承认空性，因为无他生其实就是空性。所以必须要承认空性在胜义当中是存在的，它要作为所缘，作为断除烦恼的智慧。

遮破生、住、灭的同时，安立无生、无住、无灭；

龙树菩萨在《中论》第七品当中详细地破生住灭。破完生住灭之后，有些人认为如果没有生住灭，一切诸法会如何，所以龙树菩萨后来又单独造了部论典叫《七十空性论》，《七十空性论》当中单独以生住灭为主题，再对生住灭作抉择，最后说生住灭这个法，其实在名言当中有，胜义当中是不存在的。

遮破生住灭的同时，安立无生、无住、无灭。自续派论师解释《中论》第七品，或者《七十空性论》时，他破完生住灭，然后再安立无生、无住、无灭²⁰，所以他无生要承许的、无住要承许的、无灭这个空性也是要承许的。

²⁰无生、无住、无灭都是空性不同的异名。



遮破人我、法我的同时，安立无我；

比如无人我要承认，无法我也是要承认，所以破了人我、法我，最后要安立一个无我空性。

遮破戏论的同时，安立离戏。

虽然离戏的词语本身就是离开一切戏论，但是自续派在安立这个的时候，他把离戏也当作一个要承认的地方，离戏本身要承许。

如是等等。

他只要破掉一个所破，必须要安立一个所立，所以从这个方面讲，他的所立都是要承认的。

应成派由以下教证可知：

应成派是没有所立的。

《显句论》云：“吾等非成立有无，唯破他人增益之有无，遣除二边，成立中道。”

“吾等”，应成派，“非成立有无”，既不成立有，也不成立无，有也不承认，无也不承认，显现也不承认，空性也不承认。“唯破他人增益之有无”，只破其他人增益的有无的观点，当然也包括自续派所增益的有无——世俗有胜义无，这个也是所破的对象。

自续派成为应成派最不共的所破。因为自续派的观点已经很深很细了，没有任何宗派能破自续派的观点，只有应成派，因为应成派抉择的是最最细的观点，他最不共的所破就是自续派承许的分二谛加胜义简别，或者世俗有胜义无的观点。自续派在所有的显宗宗派当中，除了应成派没有能超过他的了，唯识宗能破自续派么？小乘能破自续派吗？都破不了。



应成派虽然也可以破外道，也可以破小乘的不合理的观点，也可以破唯识宗的心识实有，但是最不共的所破就是自续派承许的最微细的常断——最微细的常就是世俗有，最微细的断就是胜义无。所以“唯破他人增益之有无”，包括自续派在内都是要进行破斥的，只要是增益的有无的戏论的观点都要破除。

“遣除二边”，遣除最粗最细的有无二边，“成立中道义”，最了义的中道。

又云：“太过反义，亦唯属他，非是我等，自无宗故。”

“太过”就是我们说别人无自性，然后别人说：如果是空性，就有什么太过，给我们反过来一个过失。“反义”是别人说我们：你们宗派的大空义有什么过失，有什么危害等。

这些给我们的太过反义也只是属于他宗的，“非是我等”，我们没有这样的过失，“自无宗故”，因为我们根本没有承许过任何的安立，没成立有也没成立无，没有任何所宗，没有安立任何法。

比如问我们的能破和所破是合还是不合，如果是合而破，则能破所破成一体，没办法破了；如果能破所破不合而破，那么能破破不了所破。如此如果有宗²¹，把这个能破所破反过来就破不了了，但是我们没有任何承认的缘故，所以“太过反义，亦唯属他”，“非是我等”，我们没有这些过失，只是对方发了这些太过，或

²¹有宗：有承认，如有世俗的承认，胜义的承认。



者有些违背实相的过失。“自无宗²²故”，因为我们没有任何承认，没有任何所立的缘故。

《回诤论》云：“若我有少宗，则我有彼过，由我全无宗，故我唯无失。”龙树《中论》的究竟密意也是如此。

这是《回诤论》中一个很著名的教证，应成派论师经常引用。

“若我有少宗²³”，龙树菩萨说：如果我有稍许的承许，那么我就会有这样或者那样的过失。比如自续派有稍许的承许，他只是承许一点点如梦如幻的世俗有，也承许胜义单空的无，但是正因为有这稍许承认的缘故，就会有过失。而龙树菩萨说“由我全无宗”，我没有任何承认的缘故，所以我没有一点过失。

《如意宝藏论自释》中说：

《如意宝藏论》是全知无垢光尊者造的七宝藏之一。

“自续派遮破常法和我等，又安立了无常、无我等；应成派自宗，本无任何破立，仅仅依他称理论来解说般若大空性。”

把自续派和应成派的观点做了归摄，说：自续派遮破了常，安立了无常，遮破了我安立了无我，以此类推，它有破也有立；应成派自宗“本无任何破立”，没有任何所破的，也没有有什么所立，从他自己的角度来讲，破

²²无宗：没有安立任何所承许的法。

²³宗：承认的意思。



和立都没有。但是为了引导众生的缘故，仅仅依靠他称理论²⁴，借用他人所说的三相（有法、所立、能立）来推知他的过失，“仅仅是他称理论来解说般若大空性”。

对自续派和应成派在所立方面的差别，更登群培大师解释：“何故自续派在胜义中有所安立呢？”

为什么自续派在胜义当中还要安立呢？

因为他们对分别心的境界还有少许执著。

对于粗的执著和中等执著，自续派论师已经完全打破了。比如最粗大的常乐我净，粗大的五蕴，很微细的无分刹那，还有唯识宗胜义中存在的依他起等这些中等和粗大的分别心都打破了，但是还有少许的执著，即分二谛，世俗有胜义无，所以有承许。

应成派则对分别心的境界少许也不执著，故无承认。”

应成派安立的是圣者入根本慧定的境界，所以圣者的境界当中怎么可能还有有无二谛等分别的承认呢？如果在胜义谛当中，在入定的时候，还有二谛，就说明心识还有所缘，如果心识还有所缘，就说明没有打破能取所取，如果没有打破能取所取，那么根本没有办法安住在无二取的大空性当中。所以应成派安立的空性是远离二取的，不管是什么样的二取，好的二取也好，不好的二取也好，都要打破，所以从这个角度出发是没有任何承许的。

有人怀疑：既然应成派毫无承认或无自宗，为何

²⁴他称理论：即他称三相理论，他人面前承许的，“称”为所说的意思。



《显句论》说：诸法无自生之宗，是无遮，余三宗亦尔。

有人对应成派说自己没有任何承认的观点有怀疑，提出这样的问题：既然应成派没有任何的承认，没有任何的自宗，那么为什么在月称菩萨所造的《显句论》当中的“诸法无自生之宗，是无遮²⁵”，其中“无自生之宗”，“余三宗²⁶”都是无遮，这个难道不是承认，不是所立么？下面遣除这个疑惑。

答：应成派声称有宗，也只是遮破他宗的一种方便而已。

应成派所说的有宗，只是遮破他宗的一种方便。如果不用这种方便，别人没办法引发定解，所以只是引用词句来宣讲有宗而已。

换句话说，以他称的比量在他方面前，显现好似有宗一样，

通过“他称的比量在他方面前”，好像是有承认，如“是无遮”。

或者说是“应成理论的立宗”。

或者说是“应成理论的立宗”也可以。

所谓无立宗，即是没有任何自己承认的立宗，

所谓无立宗，是自己没有任何承认。

或者说“根本没有自续理论的立宗”。

“自续理论”，自己承许的三相理论的立宗是没有的。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中，也有一

²⁵无遮：空性。

²⁶余三宗：诸法无他生之宗，诸法无共生之宗，诸法无无因生之宗。



段类似的分析，也讲到了应成派究竟来讲没有任何的承许。

对方问：“没有任何承许”这个你承不承许？如果你不承许，那么你推翻了自己的观点，如果承许“没有任何承许”，那么就是一种承许，以咬文嚼字的方式来辩论。麦彭仁波切说：你在词句上的承许和在意义上的承许没有分清楚，我说“我不承许任何法”这个是词句上的承许，只是为了交流方便，意义上是不承认的。

同样，应成派说：“诸法无自宗，是无遮”，这个是不承认的。对方问：这句话你承不承认？我们（应成派）回答：词句上是要承认，因为必定要和对方要去交流，在引导对方，如果没有词句了，怎么让他知道一切万法是没有承许的呢？但是我这句话所表达的意义本身是没有承许的，但是必须要用词句来肯定，这个我是承认的。麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中也有一个这样非常精彩的回答。

词句上的承认和意义上的承认，词句上的不承认和意义上的不承认，这个方面必须要分析清楚。

荣素班智达的著作中说：“问：你们如何立宗呢？答：我们仅破斥你的邪见，并不安立单独特别的宗义。”

有些人问你们如何立宗？荣素班智达在他的著作中回答：我们仅仅是破斥你的邪见而已，自己没有任何承许。没有任何单独特别的宗义，有的法我不承认，无的法也不承认，连不承认任何胜义的这个胜义，其实也是不承认的。只要是分别心面前的法，都没有什么可承许的。



问：应成派没有任何承认，对数论派所说的相违过失承不承认呢？

对方问：应成派你说没有任何承许，但是你说数论派的过失的时候，一方面说有生，一方面说已经有了²⁷，这个是相违的，你对于数论派所说的相违的过失承不承认？

不承认，则为了破数论外道而辩论，应成多此一举；如果你（应成派）自己也不承认他的过失，那么为了破数论外道和他辩论就没有必要了。

若承认，岂不是已有承认？

如果你承认数论外道所说的这个过失，那么这个本身就是承许了。

答：仅仅说了相违，并不代表自宗有承认，因为应成派远离一切承认的缘故。

仅仅说出对方相违，并不代表自己承许，比如，我指出对方的过失，并不是我也有这个过失。我只是说你有了这个过失，是让你改正的意思，并不是我说了你有了过失，代表我本身也有过失。所以说出对方相违之后，并不代表自己有所承许。

仅随他方世间前承认，是一种遮破他宗的方便。

因为对方有承认，跟随对方的承认指出他承认中有过失，让他认识到他逻辑中的漏洞。所以只是遮破对方，帮助对方改正毛病，或者帮助对方遣除执著的一种善巧方便而已。必须要使用这样的方便才能让对方知

²⁷此为数论派的观点。



道错误。如果不使用这些，就没办法让对方知道错误。

如《入中论自释》云：“唯依世间说彼是有，随彼而说，即是遮彼之方便故。”

“唯依世间”，只是依靠世间，“说彼是有”，说他的承许有过失，“随彼而说，即是遮彼之方便故”，这是遮破对方的方便，让对方认识错误的方便而已。

又云：“故唯依世间故，我许世俗，非自力许。”

又说，“唯依世间故，我许世俗”，只是为了依靠世间，让世间了知一切万法的空性，我承许说世俗是怎么样的，或者月称论师说：我是月称，我造了《入中论》，我后面的这个寺庙是那烂陀寺，这是我的袈裟……²⁸。这些是跟随世间承许的，要和对方交流当然要这样承认，但是从安住空性的角度来讲并不是这样承许的。

问：既然应成派任何都无承认，也就不应承认不共的应成理论。由此应成理论成为非应成派的理论，那它是内外道哪一宗所承认的理论呢？

又是一个辩论：既然应成派什么都不承认，那么也不应该承认应成理论。如果应成理论也不承认，那么应成理论不承认就不应该成了应成派理论，如此这个“应成派理论”既不是应成派理论，也不是自续派的理论，它到底是哪一宗派的理论？

其实同样可以用全知麦彭仁波切的分析方法，把词句上的承认和意义上的承认分开就可以了。

答：这也只是破除他方的邪见而相应世间名言的

²⁸根登群佩大师在其论典里面讲的。



安立，

为了破除对方的邪见，相应对方分别心面前这些显现，如是安立的应成理论而已。

仅仅是应成派在世间他方之前承许，

仅仅是在帮助他方安立空性的时候，在他方之前承许的。就像佛陀虽然早就证悟了万法空性，他的法身远离一切显现，但是佛陀要度化众生，就不可能安住在自己的境界中。所以佛陀要度化众生必须要显现成我们的样子，到我们的地盘上来，进入到我们的显现法，告诉我们这些都是假的。如果佛陀来了就认为佛陀是有的，还没离开戏论，不能这样认为，如果佛陀不显现这些身体，怎么救度我们呢？所以他必须要显现成这样。

大恩上师救度我们也是一样的，他如果不显现这样的形象和语言，那么怎么样直接度化我们呢？所以在我们面前显现不等于他自己存在。

并非真实自宗。

不是自宗自己的境界。

以这些应成理论，能破除执著者的一切粗细邪分别，

依靠这些应成理论，能够破除有执著人的粗的邪分别、细微的邪分别。如果没有这些应成理论，那么粗细的邪分别就没办法遣除了，众生也没办法认知自己的错误而进入空性之道。

无余遣除一切所缘法。纵然如此，应成派自宗也没有任何以分别念建立的宗派，



纵然如此，抉择大空性的应成派，也没有任何通过分别念所建立的所谓的应成派。

因为：任何以分别念造作的安立，在实相本性之中都本不成立。

分别念造作的安立不承认，为什么？其实连分别念本身都是不存在的，更何况是分别念造作安立的有无的观点呢？所以“在实相本性之中都是本不成立”。

如经云：“无文字法中，何说何可闻。”

其实真正的胜义法是无文字的法，文字只是世俗当中的一种表示，其意义是没有文字能够表诠的。在无文字的究竟胜义中，有什么可说的，有什么可听闻的？

《智慧品》云：“胜义非心境。”

《智慧品》中寂天菩萨说，胜义谛不是心的境界，它超越了一切心的境界，远离了所有可宣讲、可了别、可思维的。

圣者因为安住在殊胜的智慧，所以超越了凡夫的分别心。众生的分别心因为没有证悟胜义谛，所以称之为凡夫，继续漂流。但现在我们学习中观，就是从凡夫到圣者之间的过渡。我们现在能抉择空性的本性是分别心，但是我们所抉择的境界是相合于圣者的境界，这相当于一座桥，是从此岸到彼岸，从凡夫过渡到圣者之间的一个不可少的观察方式。

若问：观察空性也是分别心的观察，到底有什么作用？

回答：虽然是分别心，但是它所抉择的意义，给我们指出来的方向随顺于圣者的境界。



随顺很重要，或问：你到底是凡夫还是圣者，好像既不是凡夫也不是圣者。其实我们是随顺涅槃、随顺解脱道、随顺于圣者的境界。如果随顺世间道，那么就是另外一套模式。

(四)、因及比喻的差别

所立是如此，因（能立）以及使用的比喻也是有差别的。

自续派的因和比喻，为自他所共许；应成派的因和比喻，唯是他方所承许。

和前面相同。

下面引用一些教证说明。

《遣除单秋疑惑论》中说：

《遣除单秋疑惑论》也是全知麦彭仁波切所造的，遣除一个显现的弟子单秋的疑惑。单秋是他的弟子，他对应成派，对宁玛派自宗的一些观点有些疑惑，所以全知麦彭仁波切单独写了一部论典，叫《遣除单秋疑惑论》。

“月称论师说到他称因和比喻等遮破的次第。”

这个是总说。“他称因”是他称三相的他称因，这个因是能立，或者说能破，一切万法空性的根据。能立也是他称的，比喻也是他称的。

《给鬮沙格西辩论书》中说：

这个也是全知麦彭仁波切所造的，写给一位著名的格西，叫做鬮沙格西，给他写的一个辩论书。

“三相理论，如果在自他宗前共同以正量成立的理论抉择无生空性，则是自续派的胜义理论；



三相理论（宗法、同品周遍、异品周遍）如果在自他宗面前共同以正量成立——自宗面前通过三相理论正量成立；给他宗引发比量的时候，也是用自他承许的这个理论成立——这个是自续派所使用的五大因的方式方法。

如果只是以他宗一方承许而借立的理论，来抉择无生大空性，才是应成理论。”

这个讲得很清楚，如果只是以他宗一方承许，“借立了对方的理论”，这个理论不是自他共许的，自宗不承许这个理论，只是他宗有这些承许，而自宗借用他承许的理论去破斥他，让他去引发一个空性的见解，这种抉择无生大空性就是胜义理论。怎么让对方的相续当中产生无生大空性的见解？必须借用他承许的观察的方式。

对方能够接受的，能够承许的正确的观察方式就是三相推理，他觉得三相推理推出来的东西是可靠的。所以应成论师为了帮助他建立无生空性，就借用他承许的三相理论，让他知道万法是空性的，让他知道自生、他生、共生、无因生是有错误的，不是万法的自性。对方就知道了明白了以前认为的有自生、他生、共生等实有的承认其实是错误的，应该一切诸法是大空性的。通过这个方式就建立了无生大空性的观点。这种理论就叫做应成理论。

《二谛论自释》中说：“比量之因和所比量之法都是自他宗前显现的宗法，

《二谛论自释》是自续派的论典，它承许因和比喻



都是自他共许的。

“现量”和“比量”是佛法当中的术语，现量是直接看到的，比如眼识直接看到花，不需要推理、根据；比量是没有直接看到，隐蔽的东西，但是可以通过正确的推理了知它的存在。比如山后有火，有烟之故。或者这个地方肯定接近大海，因为有海鸥。我们没有看到海，但是看到了海鸥，因为海鸥是依靠海而存在的，所以只要看到海鸥，决定有海。或者这里有海，因为感觉到了大海的潮气。虽然大海没有直接看到，但是通过它传递出来的信息，推理出这个地方肯定有某种东西。通过看到的东 西，推理没看到的存在的事物，这种过程叫做比量。

空性不是众生现量所见到的，但是通过这些观察、推理来让对方知道，其实一切万法是空性的，这种叫做比量。

“比量的因（根据）和所比量之法（要得到的空性）都是自他宗前显现的宗法”。比如花是空性的，离一多故。这些都是自他面前显现的宗法。

宗法、所立法、比喻都能如是安立。

这些都是可以自他宗承许的。

如果二宗前不成立宗法、所立法等，则在心相续中不会生起真实的比量。”

针对某些人来讲，的确如此。比如你没有承许这个三相理论，对方也不承许这个三相推理，那么你的相续当中怎么生起这样的比量呢，他相续当中又怎么生起这样的比量呢？从这个角度讲，在相续当中不可能生



起真实的比量。所以这个（三相理论）必须是自他共许的。

为什么是这样？因为还属于分别心的境界，要使用这样一种推理。当然并不是说初地以上菩萨出定位时还需要推理，而是自续派的论师帮助我们抉择菩萨出定位²⁹，我们本身没有安住在出定位。比如我是一个凡夫，我没有安住初地菩萨境界，对方也是一个凡夫，也没有安住出定位的境界，如果我们两个要引发一个诸法空性，胜义当中空性的比量，那么我要承许三相，你也要承许三相，我们二者都承许了，最后达成一致，我相续当中也认为一切万法是空性的，他也认为一切万法的确是空性的。为什么？因为三相推理非常准确。确确实实针对某些人来讲，如果没有这样安立三相推理，就没办法引发真实的比量，而且对方也是安住在这样一种分别念的状态去推理的缘故。

问：上面说应成派运用的比喻也只是他方承许的比喻，

前面讲：“月称论师说到他称因和比喻等遮破的次第”，即应成派所应用的比喻也是他称比喻。

但在应成派寂天论师的《入行论·智慧品》中出现了“以二同许喻”的句子，

第一、《入行论》是不是应成派的论典？我们承许是应成派的论典；第二、“以二同许喻”是不是《入行论》当中的词句？我们说是《入行论·智慧品》当中的

²⁹应成派抉择的是入定位，自续派抉择的是出定位。



词句；第三、“以二同许喻”是不是你自宗和他宗承许的？我们说是。那么……

明显说是以自他共许的比喻，这不是前后相违吗？

一方面你说应成派没有自他共许的比喻，但是在非常典型的应成派论典《智慧品》当中出现了“以二同许喻”，所以前后矛盾。

其实这个也不成问题。

答：应成派自宗不共抉择根本慧定的境界时，因和比喻都是随他宗承许的，

那么这个和前面一样，是为了让对方相续当中引发正见而安立的，

并非自方承许，

并不是自己承许，而是他方承许的，也不是自他共同承许的。

但在抉择出定后得位的境界时，因为有共同显现分，所以比喻也是自他共许的。

如果不是抉择菩萨的入定位，而是抉择后得出定位，那么就有共同显现分，这个比喻也可以是自他共许的。所以分不同的情况，不同的阶段和层次。如果他的重点是抉择入根本慧定的境界，那么“以二共许喻”就绝对不是他自己承许的；如果是抉择出定位，因为出定位有显现分的缘故，所以这个时候可以有。

以上讲述了自续派的三相理论是自他共同以正量成立的理论，应成派则唯一是他称三相理论。

以上已经讲述了，自续派的三相理论是自他共同承许的，然后应成派是他称三相理论。



那么，应成派是否何时也不承认自续理论呢？

应成派是不是何时都不承许？其实在《定解宝灯论》第七个问题当中，对这些问题分析得非常清楚，这个地方作简要回答。

对此，需要善加简别：

一、应成派抉择无生大空性时，都是以他称三相理论破斥他宗，这时不承认自续理论，因为胜义中毫无承认的缘故。

应成派也分究竟的自宗，和暂时的自宗。麦彭仁波切在《定解宝灯论》第七个问题的回答中讲，应成派也分究竟的应成派自宗和暂时的应成派自宗。

如果抉择的是究竟的应成派自宗，那么绝对是毫无承认的。但是如果抉择的是暂时的应成派自宗，这个可以承许，比如月称菩萨造的《入中论》是应成派的论典，“无患六根所取义”是不是应成派《入中论》论典当中出来的，自己承认的宗义？我们说：是，这种情况属于暂时自宗。他也属于应成派，但是他属于暂时应成派的自宗，不是究竟的。究竟自宗绝对没有任何承认，因为他抉择的是大空性，胜义谛；暂时自宗抉择的是世俗谛的观点。

二、应成派随顺世间有情安立名言谛时，同样承认自他共许的三相理论，

如果是随顺世间有情来安立名言谛，以及无患六根所取义等等，那么同样承认自他共许的三相理论。

因为存在自他面前的共同显现分故。

在随顺有情安立的时候，自他面前共同的显现分



是可以存在的。因为随顺世间度化众生，也可以说共同显现分。

譬如，现见炊烟为因，可以推知有火；

看到了炊烟，就知道下面在烧火，看到山后面生起的烟就知道山后面一定在烧火。炊烟是大家看到的，以炊烟为因，推知有火这个所立也是自他承认的。

以身语的表现，能判断是否是苏醒大乘种性的人；

大乘种姓是比较隐蔽的东西，相续当中是大乘种姓还是小乘种姓，这方面以一般凡夫人的肉眼根本观察不了，但是可以通过他外在的一些相来推知他相续当中是不是已经苏醒了大乘种姓。

比如这个人在没有听闻大乘法之前，他的相续当中对众生的悲心非常地强烈，或者他对于说空性的经论很有兴趣，或是他听到了一些讲解空性的词句的时候，表现很强烈，流眼泪，浑身颤抖等等，通过外在的这些身语，推知他相续当中比较隐蔽的空性的种姓或大乘种姓有所苏醒。这个也是自他共许的。

以身语之相，可判断是否为不退转菩萨；

不退转菩萨的境界就更高了，比如初地菩萨、二地菩萨等，或者稍微低一点的加行道也有。当然不退转相有很多，经典当中说，如果具足二十种相，就是不退转的菩萨。

在《入中论》当中讲，怎么能够知道谁是初地菩萨？其实初地菩萨的境界很高，但是有一个推知：他可以毫无困难地布施自己身体的肉、头颅、眼睛，而且布施的时候没有任何痛苦和困难。如果有这个相，可以推知他



是初地菩萨。

初地菩萨的布施度已经达到了圆满了。因为一般的众生最执著的无外乎是自己的身体，为了保住自己的身体，他可以舍掉钱财。当菩萨的布施度达到究竟的时候，为了利益众生，他可以把自己身体的肉毫无困难地布施给众生。不是咬着牙做一两次，让别人知道自己是初地菩萨，而是经常性地，毫无困难地，习惯性地这样做。

通过这些身语之相，可以判断他是不是不退转菩萨。这个也是共同承许的。

依三相理论能成立前后世等。

通过三相理论承许看不见的前后世，这个在因明理论当中应用的很广。

因为自他面前存在无欺的共同显现分，显现上又有各种差别，

因为在自他面前，存在无欺的共同显现，某种相在自宗面前出现了，在他宗面前也出现了，那么自他都承认这个显现，然后显现上也有各种各样不同的差别。

这是自他共同承许的，所以需要成立自他共许的有法、所立、因和比喻。

在这种情况下，需要成立自他共许的有法、所立、因和比喻，这个方面要善加分别。

今天的课就讲到这个地方。



第十三课

今天继续宣讲中观总义。现在宣讲中观自续派与应成派运用五大因时的一些不同的地方。

三、造成二派运用差别的原因

自续派和应成派运用五大因时有一些差别，最根本的原因是什么呢？其实分析其原因也能够探究到二派在抉择空性时候的不同点。这个不同点其实是根据所观察的不同层次，即观察空性、抉择万法究竟实相时，针对不同众生的根基，有些是以比较浅的方式观察的，有些是以比较深的方式观察的。因此最初着重抉择真胜义还是假胜义，就是造成二派运用五大因差别的根本原因。

分析这个差别其实也可以在我们的相续当中，对于抉择空性的不同层次，有一个更清晰的认知，比如自续派³⁰和应成派的差别是从根本上抉择胜义谛实相时究竟不究竟来辨别的。

以自宗来说，《中观庄严论释》中说：“由此可知，着重讲解具有承认的相似胜义是自续派的法相，侧重阐述远离一切承认的真实胜义则是应成派。”

《中观庄严论释》中全知麦彭仁波切讲，“由此可知，着重讲解具有承认的”，承认什么？承认世俗有胜义无，在世俗谛当中有显现，在胜义谛当中有空性。这种胜义谛是相似胜义，也就是假胜义。

³⁰自续派抉择相似胜义，及名言谛中运用因和各种有法。



前面分析过，从自续派讲解抉择胜义当中空性这一点来讲，属于胜义，因为胜义理论是抉择空性的理论。因为他抉择出胜义谛空性的一分，所以是胜义理论。但是为什么说是相似的呢？因为他没有抉择一切万法实相的究竟大空性。所以既有相似的一分，也有胜义的一分，把二者合起来，就是相似胜义。

“侧重阐述远离一切承认的真实胜义则是应成派”，应成派抉择的既是胜义谛又是究竟真实的胜义谛。

所以应成派是侧重阐述远离一切承认，而自续派着重讲解有承认的相似胜义。

在安立此二派别的法相时，区分承不承认名言中自相成立以及应用正因的方式等差别来安立，仅仅属于支分的类别，可归属于上述的法相中。

侧重讲解有承认的相似胜义是自续派的法相，和侧重讲解远离一切承认的真实胜义是应成派法相，这个观点是自宗的观点。全知麦彭仁波切是从这两个角度来安立自续派和应成派的法相的。这是根本的差别处。

“区分承不承认名言中自相成立”，有些论师在区别自续派和应成派的时候，认为名言当中有自相成立是自续派，名言当中不承认自相成立是应成派。他们是从名言谛当中有没有自相的显现这个方面来安立自续和应成的不同之处；“以及运用正因的方式”，使用自续因是自续派，使用应成因是应成派，以此判别自续派和应成派的法相。

但是麦彭仁波切说，虽然这个也是一种判别的方



式，但是“仅仅属于支分的类别”，不是根本的分类方式，所以这个“可归属于上述的法相中”。

有无承认、名言中是否承认自相成立、建立无自性采用应成因或自续因、对所破加不加胜义鉴别的这些要点都是以刚刚讲述的道理而出发的。”

有没有承认二谛，名言中是不是承许自相成立，或者在建立无自性，空性的时候使用应成因还是使用自续因，这个前面分析过了。

“对所破加不加胜义鉴别”，自续派对于所破的法要加胜义简别，即一切自生他生在胜义中是无自性的，加了个“胜义中”，所以加了胜义的简别；而应成派没有加胜义简别，直接说没有自生他生而破。

对以上的这些要点“都是以刚刚讲述的道理而出发的”，刚开始时着重讲解承认是相似胜义，还是着重讲解远离一切承认的真实胜义，二派根本差别从这个道理出发，再从支分上安立有没有承认等其他区别点。

在区分中观二派的差别时，后代的中观论师认为：名言中承认自相实有，是自续派；名言中不承认自相实有，是应成派。

后代的一些中观师认为：自续派承许名言当中的显现法，而且显现法是有自相的。关于自相实有昨天也讲过，自续派的论师在抉择这个问题的时候，所谓的自相实有、有自相是它能够起作用。在名言谛当中能起作用的法就叫做有实法或实有法，名称安立成自相实有，但他说其实这个也是如梦如幻的，为什么如梦如幻呢？因为这些所谓的实有的法，通过胜义理论观察的时候，



在胜义谛当中是空性的。既然这个法在胜义当中是空性的，那么名言当中的显现肯定是如梦如幻的。

但是因为自续派在词句上说名言当中承许自相实有，不是无实有³¹，所以有些宗派区别二派时，从这一点说，所谓的自续派承许自相实有，而应成派不承许名言当中的显现法自相实有。

下面进一步解释。

也就是，应成派承许名言诸法是因众生的执著而产生的，是分别心假立，毫无堪忍的自体，因此不应当安立是自相实有之法，自续派认为世俗诸法存在实有的自体。

应成派在承许柱子瓶子等诸法显现的时候，这些都是众生的执著而产生的，全都是分别心假立的，没有丝毫的自性勘忍的实有的自体。“因此不应当安立自相实有之法”，所以一切名言谛当中的法都是如梦如幻的。而“自续派认为世俗诸法存在实有的自体”。所以有些后代论师是这样分别二派的，而不是胜义谛当中是否抉择究竟空性。

全知麦彭仁波切讲的很清楚，二派主要是在抉择胜义谛的时候，分不分二谛，或者着重承许有承认的相似空性，还是着重承许完全没有承认的真实空性。他主要是这方面出发来区别自续派和应成派的。

但是有些后代论师认为，自续派和应成派抉择胜义谛上面没有任何差别，完全都是一样的。应成派抉择

³¹不能起作用的法叫无实法，能够起作用的法叫有实法。



的空性也是单空，自续派抉择的空性也是单空的，从抉择单空、都要承认空性这一点上没有任何差别。既然没有任何差别，那么二派的差别在哪里呢？他说主要的差别不在抉择空性上面，而在名言谛上面：自续派承许这些名言的显现是实有的，而应成派不承许这些名言的显现是实有的。他说应成派和自续派的差别单单是从这一点区别而出发的。

这些宗派在其论典中讲得很清楚，在抉择空性的时候，如果没有对空性有承认，不能对空性产生定解，也没有办法遣除实有的增益等。所以应成派在抉择胜义谛的时候，也是要分二谛的，也说胜义当中是空性的。当然这个方面不是应成派的真正意趣，他是为了救度一切众生而宣讲的。

所以自续派和应成派的差别是名言谛当中承不承许实有。

前代某些中观论师认为二派的差别是以胜义理论抉择的差别，自续派是使用自续理论抉择，应成派则运用应成理论抉择。

有些前代中观师讲到二派是在运用胜义理论的时候有差别，自续派使用的是自续理论，来抉择一切万法无自性，而应成派是运用应成理论去抉择。自续理论和应成理论前面已经介绍了。

全知麦彭仁波切认为：上述“名言中是否承认自相实有”、“以应成理论抉择还是以自续理论抉择”等，都只是支分的差别而已。

从某些角度来讲，上面所说的这些——名言当中承



不承认自相实有，用应成理还是用自续理抉择等，也是区别二派的方式，但是这些都属于支分的差别，不是根本的差别。

实际上，根本的差别是：一者着重抉择而宣说具有承认的假相胜义，另一者着重抉择而宣说远离一切承认的真实胜义。

这个就是根本差别。下面还要分析这个为什么是根本差别，其他的为什么是支分。

为什么这是二派的根本差别呢？因为其它支分的差别，诸如“有无承认”、“名言中是否承认自相实有”、“使用自续理论还是应成理论”、“对所破是否加胜义鉴别”等等，都是由“着重抉择相似胜义还是真实胜义”这一根本差别而出现的。

抉择有无承认、到底有没有自相、有没有二谛的承认，或者世俗当中有没有显现承认，胜义当中有没有空性的承认等这些都是来自于“着重抉择相似胜义还是真实胜义”。

因为如果着重抉择的是相似胜义，那么肯定要分开二谛，必须承许世俗当中有而胜义当中无；名言谛当中是不是承许实有也一样。如果着重抉择相似胜义，使用的因当然就是自续理论，因为抉择相似胜义的时候，他是分别心的境界，分别心抉择的时候他面前有共同显现，也有共同的有法、所破等，所以抉择相似胜义使用自续理论。

如果抉择真实胜义谛，那么因为真实胜义是圣者入根本慧定的境界，是远离一切分别心的智慧，所以在



殊胜的真实智慧面前不可能有自相成立、自他共许的这些有法，所以当然不能用自续因，要用应成理论抉择。

“对所破法加不加胜义鉴别”，这个所破是胜义有，还是胜义没有，胜义中是空性的、没有的，世俗当中是有的。这个也是因为抉择相似胜义和抉择真实胜义的差别而出现的。

这个是总说，下面是具体分析。

具体来说：

（一）自续派着重抉择有承认的假相（相似）胜义，故在胜义中有单空的承认，遮破自生、他生等后，安立无自生、无他生等。

因为自续派最初就着重抉择有承认的假相胜义（相似胜义），世俗当中有显现的承认，胜义当中有空性的承认，因此他在胜义当中承许单空³²。

我们在学习的时候必须要了解，所谓的单空并不是自续派独有的名词名称。其实真正的单空分了一种，有暂时的单空和究竟的单空。暂时的单空以自续派为代表，自续派在抉择暂时单空达到究竟了，因为他把一切的色法和一切的心法都抉择为胜义当中无生，他把一切的所破在胜义当中都遮破完了。

为什么他是究竟暂时单空的代表呢？下面的唯识宗，或者小乘的有部派、经部派也是有单空的抉择的。比如小乘抉择无我其实也是一种单空，是单空的一部分，为什么是单空的一部分呢？因为他抉择了粗大五

³²单空：只破了有边的空，称之为单空，不是双运的空性。



蕴是空的，而无分微尘、无分刹那这部分的空还没有抉择。所以他的人无我属于一种单空，破了一部分有边之后他承许的一种单空。但是还剩下部分的有边没有破，比如无分微尘、无分刹那，所以他的单空只是部分的单空而已；缘觉在抉择这个空性的时候，粗大的五蕴抉择完了，然后声闻中剩下的无分微尘和无分刹那这两个实有法当中，他继续把微尘这部分破完了，只剩下无分刹那的心识没有破，所以他这种也是单空的一部分；唯识宗他在抉择色法的时候，色法的本体空性离四边，但是在抉择二取空的时候，他没有真正抉择到离戏的空性，因此也算是单空的一种部分。自续派不管是从粗大的色法心法还是从细微的色法心法，他都抉择为了空性。所以他抉择的空性是究竟暂时的单空，胜义当中没有任何承许。

但是这个方面只是暂时的单空而已，真正究竟的单空是什么？按照全知无垢光尊者最了义的观点，最究竟的单空是应成派的单空。究竟单空是什么意思呢？究竟的法界的自相是大空性和大光明双运的。但是应成派只抉择了大空性这部分，没有抉择大光明（如来藏光明显现），从这个角度来讲，他是单空的空，这种单空是究竟的单空。这个究竟的单空不是从空的侧面来讲，空的侧面来讲他已经圆满了，没有任何保留的。但是三转法轮抉择的他空如来藏、显现的光明藏这部分，应成派的论典当中没有抉择，他只是抉择了究竟离戏空。

因为圆满的法界是大空性和大光明（双运）的自性，



但是应成派只抉择了大空性这一部分，而大光明这部分还没有抉择，所以从这个角度来讲，他是一个单空，但是这个单空是究竟单空。所以在分别的时候也有这样的承许。

所以有些时候，我们如果看到，应成派是抉择单空的时候，我们也不要惊讶，因为从如来藏，圆满法界的侧面来讲，的的确确所有应成派的理论没有抉择如来藏如何存在的，如来藏常乐我净的自性没有抉择。这些抉择如来藏存在的理论只是在三转法轮的经典，比如《宝性论》、《法界赞》等当中才出现。所以因为应成派没有抉择这部分的缘故，他也叫做单空，是究竟的单空。

自续派在抉择这种单空的承认之后，“遮破自生、他生等后，安立无自生，无他生”。因为他抉择的是相似胜义，所以他当然是有承认无自生、无他生等的空性。

应成派着重抉择远离一切承认的真实胜义，故在遮破自生、他生等戏论后，自己没有任何承认。

应成派抉择的是真实的空性，远离一切承认的真实胜义谛，所以他在破自生之后不承许无自生，破了他生之后不承许无他生。破了显现之后，承不承认空性呢？空性也不承认，因为所谓的空性是观待显现才有的，也就是说我们认为显现存在是一种分别念，然后这个抉择空性是以另外一种分别来遮破更粗大的分别，以后者更细的分别来遮破前面更粗大的分别。最后通过观察抉择诸法是空性的，其实我们认为诸法是空性的，这种观点也是一种分别念，但这种分别念可以遮破前面那种分别念。



因为众生最粗大的执著无外乎就是认为显现的是有的执著，所以我们认为他没有、是空性的这个执著可以打破前面认为诸法实有的执著。

然后这个空的执著也需要打破。在很多经典当中讲，如果执著空性是实有，过失非常大。在《宝积经》当中讲：“宁执有见如须弥山，不执空见如芥子许。”宁可执著一切诸法存在的这个观点犹如须弥山一样大，也不能执著微细的连芥子那么大的空执。为什么呢？从两个方面讲，第一个方面是针对普通的刚刚学习佛法的人来讲，“宁执有见如须弥山”，你对有因果、有前后世的这种执著很大也不要紧，因为你毕竟相信因果，相信前后世，相信有解脱，你愿意去积累资粮。但是如果你刚开始就执著一切都是没有的，什么都不存在，没有前后世，没有因果，那么过失就非常大。这个是第一种解释的方式；第二种解释的方式：认为诸法有的执著可以通过空性的方便来打破——你认为是有的，我可以用空性来打破你。但是如果认为空性是实有的，那么用什么来打破他呢？真正打破执著的就是空性，但是现在把空性执为实有了，那么还有什么方法把空性的执著打破呢？就好像药是治病的，服药可以治病，但是最后药在身体里没排出去，这个药本身变成了毒，那么就没有办法去把它排出来了。所以本来执著诸法实有是一种病，这种病可以通过空性这种药来把它排除掉，但是如果这个空性没有消化，执著空性是实有的，那么你用什么方法把空性的执著打破呢？所以从这个角度观察、抉择的时候，“宁执有见如须弥山，不执空见如芥



子许。”

有些人不通达这两者，就用这个教证来说，不能抉择空性。这是错误的认知。其实真正的意趣是，在最初的时候我们不能妄执断空，我们要认为有因果，有前后世等。在最后抉择空性的时候，我们不要执著空性是实有。所以也就是应成派讲的，显现也是无自性的，空性本身也是空性的，既不执著显现，也不执著空性。

现即是空，空即是现。我们执著显现的时候，用空性来打破对显现的执著，所以现即是空，或色即是空，显现就是空的，我们打破对显现的执著；了知了空性之后，空性是不是存在的呢？空即是现，打破了对空的执著。现即是空，空即是现其实双破了现和空的两种执著。破完现之后不是承认空，破完空之后不是承认现。

如果我们不通达，不善巧的话，我们会认为色即是空，所以空是有的，应该承认空；然后空即是现，现又是有的，好像大象洗澡一样永远没办法了，当你执著现的时候用空来破，当你执著空的时候用现来破，最后两个都破不了，好像最后破来破去两个都存在了，空也存在，现也存在了。但是真正的意趣不是这样的，真正的意趣是破的，因为所有的般若经是破戏论的，所有自空经论是遮破的理论，所以我们的重点不能放在立，建立了一个现就是空的缘故，建立了一个空就是现的缘故，不是从建立的角度讲的，而是从遮破的角度来讲的。

所以我们的方向应该放在遮破方面，遮破方面怎么理解呢？现即是空不是安立了空，而是遮破了显现的执著，空就是现不安立了现，而是遮破了空的执著，



所以最后通过现即是空，遮破了对显现的执著，空即是现，遮破了对空的执著。显的执著也破掉了，空的执著也破掉了，这个就是真正般若经要给我们传递的，一切分别心面前没有任何可执著的信息和殊胜的见解。

所以从这方面观察，他没有任何承许。

(二) 自续派着重抉择有承认的假相胜义，故在名言中承认自相实有，不能遮破。

自续派着重抉择有承认的假相胜义，所以名言当中承认自相实有，不能遮破。他为什么会在名言谛当中承许有显现？因为他抉择的就是假相胜义的缘故，所以他不能够遮破名言当中的显现。

应成派着重抉择无承认的真实胜义，故名言中不承认自相实有，

因为应成派着重抉择的是没有任何承认的真实胜义谛，所以在名言当中不承许这个自相是实有的。为什么呢？

因为根本慧定中根本没有共同显现分故。

在圣者的根本慧定当中，一切的能取所取都已经熄灭了，没有任何所谓的共同显现分存在，所以他随顺于根本慧定抉择万法实相的时候，当然没有任何承认。

而自续派抉择假相相似胜义，他其实是分别心面前的心所妙慧，不是真正根本慧定的智。心所妙慧是分别念状态的缘故，所以分别心面前肯定是有显现法存在的，所以这些显现法名言当中是存在，有显现而且是有作用的。

再者，自续派着重抉择有名言显现的共同承认，及



有胜义单空承认的假相胜义，

自续派是两种承认，一种是名言显现的共同承认，第二是胜义单空的承认。世俗当中有有的承认，在胜义当中有空的承认，故他运用的是自续理论，他的有法是共同显现，他的所立是空性，他使用的因也是自他共许的法，所以这些比喻全都是自他共许的。

有法、因、喻都是自他共许。所立也是自己所承许的。

这个所立的空性首先是自己承认，对方不承认怎么办呢？对方虽然不承认，但是要通过比量，让对方最后在相续当中产生一切万法空性的所立。最后三相推理抉择完之后，首先空性是自己相续承认的，然后以三项推理通过逻辑打破了对方的执著之后，对方相续当中也可以生起诸法是空性的所立，所以这个所立从究竟来讲也是自他共许的。

应成派着重抉择无承认的真实胜义，由于自己无承认，故运用的有法、因、喻都是他方所承认的，唯以他方所许，遮破他的戏论。

因为应成派抉择的是真实胜义谛，所以在根本慧定当中没有有法，所诤事的有法不是他自己承许的，空性也不是他自己承许的。不单单是单空不是他承许的，即便是应成派所谓的离四边的大空性其实也不是他自己所承许的，离四边的大空性本身也是无自性的。所以所立他自己也不承认，这些因他也不承认的，因为应成派安立的是一切万法无所承认的大空性。

有法是对方承许的，而最后要在他相续中引发无



自性的比量。这些根据是用对方所承认的论式来让其了知自相矛盾，所以是以他方承许来遮破他的戏论。

在是否加胜义简别的方面，自续派承认有共同显现分和无自性的空性，因此它有二谛别别的安立。加简别说：“仅仅胜义中空，名言中真实有。”

因为自续派抉择相似胜义，所以他承许共同显现，也是承许无自性的空性。他要抉择显现分到底是怎么回事，必须要加个简别说胜义当中是空性的。

应成派二谛中都不承认共同显现分，故不必加胜义的简别。

应成派在二谛当中都不承认共同显现的缘故，所以没有必要加胜义简别，就像昨天讲的，月称论师说加胜义简别成为无用，在抉择真实义的时候加胜义简别有什么用呢？胜义理论面前在抉择真实根本慧定境界的时候加个胜义简别，说胜义当中是空性的，这个没有用。因为圣者智慧面前所谓的世俗谛是什么，所谓的胜义谛是什么，所谓承认二谛到底是什么，其实根本来讲，在他的智慧当中一切的所缘都不存在，没有世俗谛就没有胜义谛，所以二谛都不承许的。

反面来说，如果应成派自宗也有有法、因、喻、所立等的承认，则和自续派没有任何差别。

反过来讲，如果应成派自宗有法也承认，因也承认，比喻、所立这一切都是自己要承认的，那么就和自续派没有任何差别了。应成派和自续派到底从哪个地方区分呢？

虽然前面有些宗派说，空性方面没有任何差别，只



是在名言谛上面有差别，但是后面很多自续派论师自己的论典当中讲的很清楚，所谓的名言当中自相实有的意思就是如梦如幻。并不像有些宗派讲的所谓的自相实有是堪忍的、不空的，自续派有应成派所发的三大太过等，其实根本没有这样的问题。

《智慧品释》中说：“应成派此处唯一着重抉择离戏大中观的缘故，当知对此宗并无真假胜义的两类。”

《智慧品释》是全知麦彭仁波切对《入行论》第九品智慧品的注释——《澄清宝珠论》。在《澄清宝珠论》中讲到，“应成派此处唯一着重抉择离戏大中观的缘故”，“当知对此宗（应成派）”，所谓的真胜义也是针对于自续派的假胜义安立的，究竟来讲，并没有所谓的真胜义假胜义的两类分类，直接讲万法是无自性空性的。

因此，应成派最胜的优点即是唯一抉择真实胜义，不分真假胜义的差别，也就是全无承认，远离一切戏论。

应成派最胜的优点是他最符合于法界自性，因为真正的法界自性当中的的确确没有任何可以安立承认的法。我们凡夫人所认为的这些实有的显现，还有有些宗派暂时抉择所谓空性的自相，所谓的有和所谓的无，所谓的显现，所谓的空性，实际上这些都不是真正究竟法界的本体。真正究竟的法界的本体不是任何分别心的所缘境，所以我们认为的有是分别心的所缘，我们认为的无也是分别心的所缘，我们认为的显现是分别心的境界，我们认为的空性也是分别心的境界，所以为什么说究竟的胜义谛是远离一切戏论的呢？它既不是有



也不是无的。

当我们在抉择万法实相的时候，认为是有的当然是错误，认为是空的还是错误。但是空可以打破有的执著的缘故，暂时来讲要依靠。虽然看待究竟来讲都不对，但是暂时来讲，认为诸法空性的执著可以打破对万法实有的执著。所以暂时我们要使用这样一种空执，然后当我们使用空执泯灭了对诸法实有的执著之后，我们再回头把这个空执也要打破，这样才能够趋入到远离一切承认的离有离无、离是离非的究竟的法界当中。

因为菩萨安住这个境界而解脱，佛也就究竟现前这个境界而成佛的。我们要跟随菩萨和佛学习，内心当中也必须要生起这样的定解。

当然这样的定解是超越分别心戏论的。如果我们没有真实通达空性所指的话，继续用分别心观察，用分别心的模式考虑胜义谛，总是觉得难以接受，和圣者宣讲安立胜义谛的理论有很大的出入，或者有少许的出入。这个方面也是非常正常的。所以我们要经过不断的学习，让我们这样的执著，让我们的思维慢慢跟上这些佛经论典，佛菩萨的智慧，要把我们的智慧提升上去，而不是把佛菩萨的智慧拉下来，和我们的分别念平齐，觉得这样就舒服了、理解佛法了。其实这个不是佛法，它已经变成了你自己所谓的佛法，变成了世间法。所以我们要理解佛法，必须要舍弃我们的偏执，把我们的智慧提升到和佛菩萨的思维相同的高度，这时才可以舍弃我们执著世间的心，让我们能安住在随顺于菩萨道和佛道的修行中。



在这样的过程中有一点痛苦，为什么有一点痛苦呢？因为我们所执著的这些早就已经习惯了，我们已经习惯了是有是无的这种思维模式了，因为这些思维模式我们经常用，所以觉得非常安全。就好像我们在一个很熟悉的社区当中，我们在这生活，到处都是熟人，所有的商店我们都是非常熟悉，我们在这个很熟悉的环境当中，觉得非常安全。如果到了一个很陌生的环境当中，我们自然就有一种不安全感，因为这个地方也不知道什么，那个地方也不知道是什么，到底哪个是好人，哪个是坏人，他的脾气是怎么样，我们都不知道，所以很自然就会有一种恐惧。

同样的道理，是有是无等这样凡夫人的思维模式都是无始以来非常熟悉的社区，大家都是差不多的思维方式，我们觉得很熟悉很安全。突然来了一个一切都是没有的，有也是假的，无也是假的，然后要让我们修菩萨道，让我们出离，让我们修空性，一下子变成了很陌生的环境，我们就觉得有点不安全，有点很不适应。我们要花一定的时间去适应它，必须要打破以前的执著。也需要一种正确的引导：没事，这里面没有什么是不安全的，其实这里面全都是好人，看起来很凶很可怕，但是他们都是很温和的，因为他的本性是菩提心、是究竟实相的缘故，所以不会伤害你。

空性就是这样的，看起来很恐怖，什么都没有了，实际上真正去接近他，接受他的时候，最后就觉得他才是真正安全的，因为究竟的实相就是这个，这个是永远不变化的，永远不欺骗的一种圆满的自性。



学《入行论》第八品也提到过，刚开始要我们放弃自己的执著去修利他心，一心一意要利他，感觉非常恐怖，但是慢慢接近他的时候，会越来越喜欢利他心，因为这个心很温和的、很柔和、很慈爱。当你生起利他心的时候，就会觉得非常温暖。从深层次的角度讲，真正利益众生的善心生起来的时候，的的确确是一种最大的安乐。

当然如果我们没有接近，很陌生的时候，会很害怕，但慢慢接近会越来越喜欢。空性也是一样的，因为大空性和大悲心、菩提心是法界的两个自性，不同的两面，所以当我们接近空性的时候，越接近空性越知道，的的确确这就是一切万法的究竟实相，永远不会变的实相。所以当我们最后抉择的时候，会越来越喜欢它。

所以我们刚开始抉择的时候，为什么会有点痛苦，为什么会有点困难，用比喻做个分析就是这样的，应该可以理解。

教证：

《回谏论》云：“若我有少宗，则我有彼过，由我全无宗，故我唯无失。”

如果我有少许的承认，那么我就有上述的过失，但是因为我没有任何承认的缘故，所以我没有任何的过失。

《六十正理论》云：“诸大德本性，无宗无所谏，彼尚无自宗，岂更有他宗？”

“诸大德”就是这些证悟者，佛菩萨等。一切诸大德所宣说的，或者所照见的万法本性是什么？“无宗无



所诤”，没有任何安立、承许。因为无宗的缘故，没有任何的争论。“彼尚无自宗，岂更有他宗”，这些大德所发现的、所抉择的本性，尚且没有自宗的缘故，何况有他宗的承许呢。所以自他共同的承许都是没有的。

《四百论》云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”

这个颂词是《四百论》的最后一个颂。记得好像是当中观师打破了一切邪执之后，有一些假许的所破的对方，或者外道或者分别念，说，现在你们是很厉害，通过前面的胜义理论观察之后，的确确实把我们所有的安立，所有的宗派都破完了。但你们也不要得意，虽然现在这个时代找不到破你们空性的人，但是在以后的时间当中肯定会出现比你们还要厉害的人，用更圆满的理论把你们的空性推翻掉。颂词的前提是这样的。

圣天菩萨回答说没有这个机会。为什么没有机会呢？“有非有俱非，诸宗皆寂灭”，你不要妄想以后还有人会推翻空性，因为所有的执著都安立在世间当中，有是一边，非有是无边，聚（二聚）是亦有亦无边，非是非有非无双非边，所有的执著包括在有无是非四边当中，怎么去寻找也只是有这四边。“诸宗皆寂灭”，一切的承许——有的承许，没有的承许，二聚的承许，双非的承许，全部都已经寂灭了，没有任何承许。“于中欲兴难”，“中”字就是在空性，一切万法无有承认的本体当中，你想要兴风作浪，想要给中观空性提出一些妨难，想要给中观空性提过失，“毕竟不能申”，毕竟没有这个机会，不要说现在没有，以后永远也找不到推翻一切万



法空性的观点。因为远离一切承许的缘故，如果有少许的承认就会有矛盾、过失，没有少许承认的缘故，任何过失都没有办法安立。

《显句论》云：“凡中观师，理不应用自续比量，不许他宗故。”

《显句论》说：凡是中观论师，在这个道理上，都不应该用自续的比量，因为不承许他宗的缘故，自宗也没有，他宗也没有。

又云：“应成破义亦唯属他，非属我等，自无宗故。”

通过对方应成……的过失破邪执的意义“亦唯属他”，只是他宗才有，“非属我等”，我没有这些过失，为什么呢？“自无宗故”，自己没有所承许的缘故。

《入中论》云：“能破所破不合破，及合而破所说失，若定有宗彼成过，我无彼宗故无过。”自己无宗故，无法对自己发出太过。

能破所破合不合是什么意思呢？我们给对方发了过失，因和果之间是接触而生果还是不接触而生果？如果接触而生果，因果成一体，不接触而生果，东边的种子可以在西山结果。

对方想来想去，突然想到一个问题，说：你们中观师破我们的时候，我们的观点是所破，你们中观师的理论是能破，现在我要观察一下，你的能破和我们的所破接不接触。用同等的理论观察你们的能破和所破到底合不合呢？是接触而破还是不接触而破呢？他就觉得找到了一个推翻中观的机会了。“能破所破不合破”，如果能破和所破不接触就能破的话，那么所有的法随随



便便就可以破了，因为根本不接触就能破的缘故。就像东边的人不接触西边的人也能打到他。所以能破所破如果不合而破，有这样的过失。“及合而破”，如果能破和所破接触了，那么能破和所破就成一体了，能破就是所破，所破就是能破了，谁破谁呢？一体当中自己破自己是不可能的事情。

所以能破和所破接触而破有这个过失，不接触而破有另外的过失。那么你们中观宗的能破和所破接不接触而破？

中观师说这个没问题。“若定有宗彼成过，我无彼宗故无过”，其实我们自己的宗派只是为了推翻你们的邪执而已，我们自宗是没任何承认的，没有任何承许说我们的能破是实有的，所破是实有的。如果能破和所破真正有实有的安立，也可以安立这样一种说法，因为如果能生因和所生的果都是实有存在的，就可以有这种详细的观察。但如果没有实有存在，只是破你们观点，没有任何过失。因为我们自宗并没有承许能破是实有，所破是实有，没有这样的前提，当然就没有任何过失了。所以对方用这个方式也没有办法找到任何的破绽。

“自己无宗故”，不是中观师很狡猾，没让别人抓到破绽，而是的确没有，因为他没有任何承认的。如果中观师承认能破，他肯定有这个过失，怎么也跑不掉的，但是因为中观师的确没有承认，给别人讲的时候也没有承认，自己内心当中也是没有任何执著，任何承认，所以这个没有任何执著，抉择法界的时候，怎么给他安立任何少许的过失呢？完全没有。



我们有的时候有很多这些所谓的疑惑、问题，其实在《入中论》等这些大论典当中都已经讲过了。如果我们能认认真真地学习佛法，我们的所有疑惑都可以逐渐逐渐次第次第地予以遮破。

凡夫人的分别念和圣者智慧的确是没法比的，我们认为我们的思想很敏锐，找到了一个什么所谓的过失，但真正来讲凡夫人的思想再怎么敏锐也没办法和无分别智慧相比较。

所以这一切的过失都没法安立。

《入行论》云：“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”故中观师的一切建立都仅是就他方而安立的。

《入行论》这个颂词，实有的法和无实有的法都不住在心前的时候，心前没有任何相可执著，所以自己的心也就安住在无缘最寂灭的状态当中。

《入中论》云：“如汝依他事，我不许世俗，果故此虽无，我依世说有。”

中观师破掉了对方的依他事——依他起，对方说我们的依他起不成立，你们的世俗谛也不成立了。中观师说，“如汝”，就如你承认的实有的依他起，“我不许世俗”，我不承认像你们承许实有的依他起一样，承许一个实有的世俗谛。因为我不承许实有的世俗谛，所以我不像你们一样有过失。“果故此虽无”，虽然世俗谛在胜义当中是没有的、不存在的，但是“果故”，有必要的缘故，“我依世说有”，我只是依靠世俗谛说有。

《回诤论》云：“所破无所有，故我全无破，是故



云能破，是汝兴毁谤。”此说破他宗也没有。

这一颂词是破他宗也不存在的。“所破无所有”，实际上真正的所破在我的境界当中是没有的，所以我也没有任何的所破。没有任何的所破的缘故，也没有任何的能破。“是故云能破”，你说我有能破，“是汝兴诽谤”，是你在诽谤我。

归纳起来，中观师既没有真正的所破，也没有真正的能破可以安立。所以真正是诸宗皆寂灭。只因对方有承许，所以把对方心中的执著安立为所破的执著而已，自宗是没有的。

宁玛派自宗认为：事实上，自续派也不承许单空为究竟实相之义，其最终承许的胜义谛也是远离四边的大空性，不许任何破立之法，故和应成派并无二致。这一点，从自续派论师们的论著中也可以明显看出来。

前面讲到了自续派和应成派的一些差别，但是这些只是暂时的差别而已，因为他们在最初着重抉择相似胜义这一点上和应成派是有差别的。但是究竟来讲，自续派和应成派也没有任何差别。事实上自续派最究竟的时候，也不承许单空是究竟胜义。最终和应成派一样，承认远离四边八戏的大空性，他也不承许任何可破可立的法，所以究竟意趣和应成派没有什么差别。

既然究竟意趣没有差别，为什么要分类呢？因为他最初着重抉择的是相似胜义，而应成派最初着重抉择的是真实胜义，从这个方面来分别自续派和应成派。虽然究竟上是一样的，但是从着重的角度、最广大的方面，自续派通过很多推理、比喻、因、大量的教证理证，



建立了单空，他的最究竟的意趣只用一两句带过，说这个也不是真实的，然后进入到真实义当中，并没有广大着重建立真实胜义；而应成派用大量的教证理证建立了无自性，建立了真实空。所以自续派和应成派的差别主要是从着重建立这一点，而不是最究竟的意趣。

所以二派既可以分差别，究竟来讲也是无二的。

下面是引用自续派论师自己的论典来说明这个问题。

譬如，清辩论师在《掌珍论》第三品自释中说：“暂时承许单空为相似胜义，究竟则无任何承认，并且安立无分别自证的见解为远离一切承认。”

清辩论师对《中论》的词句作了注释，叫《般若灯论》，就像月称菩萨对《中论》的词句作的注释叫《显句论》。然后清辩论师对《中论》的意义作了一个注释，叫《掌珍论》，好像手掌上面的珍宝一样，看得清清楚楚的意思，月称菩萨对《中论》的意义作了注释叫《入中论》。清辩论师归摄了中观的修法，造了一个论典叫《中观宝灯论》，然后月称菩萨对中观的修法归摄叫《摄慧论》³³。两大论师都有对《中论》的词句、意义，还有修法的归摄作了论典。

《掌珍论》当中讲：“暂时承许单空是相似胜义，究竟则无任何承认，并且安立无分别自证的见解为远离一切承认”。最究竟来讲没有任何所承认的，而且所安立的这些无分别的自证的见解是远离一切承认的殊

³³即《摄般若波罗密多论》



胜自性。所以从这些方面观察时候，他也认为最后是无分别的自证，不是妙慧心所。

又在《归摄中观精华论》中说：“于假相胜义，真实胜义中，后者非意境，无任何分别。”

在《归摄中观精华论》中讲：对于前面所承许的假相相似胜义谛，“真实胜义中，后者非意境”，“后者”就是真实胜义谛，“非意境”，不是分别意识的对境。“无任何分别”，远离一切分别念，远离一切有无是非的执著。

又于《般若灯论》等中，引般若经论说：“胜义谛远离一切言思之境，寂灭一切戏论，乃为诸法之胜义本性。”

在《般若灯论》中引用般若经中讲的：“胜义谛远离一切言思之境”，不是任何可以表述的，不是任何思维之境，所以“寂灭了一切戏论”。在我们的言思当中有无承认都可以有，但是究竟来讲，一切的说有、认为有，说无、认为无其实都是寂灭的，因为不是分别念状态的缘故。所以这个是一切诸法胜义本性。

又于《中观宝灯论》中说：“究竟的修法超离一切寻思，不住任何边，分别心在任何法的本性中亦不生，应安住在何者亦不成立的本性中。”

究竟的修法超离了一切的言思，不住任何边际，分别心在任何法的本性中亦不生，所以应安住在何者不成立的本性当中。

这个和应成派的意趣究竟来讲完全是一味无二的。

智藏论师在《中观二谛论自释》中说：“遮遣一切



生、住、灭，抉择为无生、无住、无灭，

这个就是自续派的相似胜义，最初时着重抉择的，要破生、破住、破灭，而抉择或者承许无生、无住、无灭。

其后指示：究竟的胜义空性中，并无任何可作破立之法，乃为‘真实明无遮’。”

究竟的胜义当中没有任何破，破的是什么呢？前面的生、住、灭；然后立是什么呢？无生、无住、无灭。首先是破了生、破了住、破了灭，这个是有破；然后也有立，安立了无生、无住、无灭的空性。

但是究竟的胜义当中，既没有任何的破也没有任何的立，所以远离破立。“乃为真实”，“真实”是胜义谛，真实的胜义谛当中“明无遮”，应该知道这个究竟是无遮的，没有任何安立的。

静命论师在《中观庄严论》中云：“真实中彼离，一切戏论聚，……，若依分别念，成俗非真实。”

在《中观庄严论》的颂词当中讲了，“真实”，究竟的胜义谛当中远离“一切戏论聚”。“若依分别念，成俗非真实”，如果依靠分别念安立有无，那么成了世俗谛，不是真实的胜义谛了。

又于该论中云：“生等无有故，无生等亦无。”

该论当中讲得很清楚，刚开始他们破了生而安住无生，但最后归摄的时候，“生等无有故，无生等亦无”，因为没有生的缘故，无生等也没有。无生空性首先是建立的，但是在究竟当中无生等也不建立，也是没有的。

在其《二谛论难题释》中也有同等意义的论述。



从这个角度分得很清楚，究竟意趣上自续派应成派完全一致。很明显，自续派为了引导实执心比较粗重的众生逐渐趋入到究竟胜义谛当中，刚开始的时候建立了以分别心能够很明显的或很容易通达的分二谛的观点——世俗中有显现，胜义中是单空。

因为单空比较容易理解，把这个破完之后就是空性了，对空的认知比对离戏的认知要容易的多。我们说（离戏）有也不是，无也不是，它到底是什么？如果刚开始没有学习过这些过渡的方法，他根本没办法认定什么是“也不是有，也不是无”。他觉得不讲还好，越讲越糊涂，不是智慧品了，越讲越没有智慧了。所以对于有些人来讲，分开了二谛，世俗是有的，世俗谛当中有显现，然后胜义谛当中是空性的无自性的，他这样就接受了。有在世俗谛当中是不破的，然后没有是胜义当中没有，而且这个无是可以认定的，他的分别心面前可以抓住这个无，抓住这个空性，有也可以抓住，无也可以抓住，他觉得能够理解。

空性真正有所了解之后，最后再反过来讲：所谓的无是观待有才有的，所以“有”没有了“无”从哪里来？有了这样的铺垫，他就知道了什么是“既不是有，也不是无”。

所以刚开始给他讲非有非无，什么也不是有，什么也不是无，什么都不能执著，他根本接受不了，但是如果有这个过渡，他慢慢就可以接受了。

其弟子莲花戒论师在《中观庄严颂难题释》中说：“暂时可以建立一个属于无边的单空，其单空在胜义



谛本性中并不存在，因胜义谛远离四边八戏之故。”

暂时可以建立一个属于无边的单空，这个单空可以被认定的。其单空在胜义谛本性当中也不存在，因为胜义谛远离四边八戏之故。这个讲得非常清楚。

全知麦彭仁波切《中观庄严论释》中说：“这只不过是抉择胜义的一种方式，总的来说，诸位祖师入定后得的意趣是一致的。”

怎么样抉择自续派和应成派，只是抉择胜义谛的一种方式而已。总的来讲，诸位祖师，清辩论师、智藏论师，还是静命论师、月称论师，或是寂天论师等入定和后得的意趣完全一致。只不过是为了度化众生，跟随不同众生的根基，有些论师扮演了抉择相似胜义的角色，然后有些论师扮演了另外一种宣讲真实胜义谛的角色而已。

其实都是为了利益众生，都是悲心切切的显现。就是因为他悲心强，尤其针对那些没办法直接入空性的众生，给他们安立相似胜义，让他们能够有一个方法找到进入空性的门。

我们在学习这些宗派的时候，我们不能够安住在分别心面前的实执，宗派的偏袒，认为我们是应成派的随学者，自续派的一切论师、理论好像都不如理、不如法一样。不是这样的，真正来讲，一切祖师入定的意趣、后得的意趣，他们所证悟的完全一样，他们的悲心完全一致。只不过有一部分众生需要自续派，非常需要相似胜义；有一部分众生也直接可以需要应成派，所以祖师们相当于商量分工之后，决定你们去建立相似的，我们



来建立究竟的，而且我们显现还要辩论，如果没有辩论，大家搞不清楚到底是怎么回事，辩论之后大家就知道，他是这样的，那是那样的，其实都是一样的。

其实祖师们，这些大德都是一样的，是一种默契。

（开会商量分工是开玩笑的。）其实他们都是圣者，在圣者意趣当中这些方面都是非常清楚。有些人肯定需要去建立不了义的法，有些需要建立了义的法。

又说：“此二宗派（自续、应成）究竟意趣无二无别、平等一味。如果有人想：这样一来，应成派就毫无意义了。

如果既然是究竟意趣无二一味，那么建立应成派有什么用呢？你直接学自续派不就行了吗？自续派刚开始抉择的相似胜义，后面又抉择了究竟胜义，那么应成派的安立就没有用了。

并不会成为如此，因为应成派依理广泛全面地建立了远离一切承认的空性。

因为应成派着重抉择依理广泛全面地建立了远离一切承认的空性。

由此可知，着重讲解具有承认的相似胜义是自续派的法相，侧重阐述远离一切承认的真实胜义则是应成派。”

应成派一定需要有，因为自续派着重抉择的是相似胜义，对于真实胜义谛，他几句话就带过去了，没有着重抉择。所以要真正进入究竟胜义谛，还需要应成派的论典。

因为他们的分工不一样，应成派着重抉择的是远



离四边八戏的真实胜义，自续派着重抉择是相似胜义。这也是为什么全知麦彭仁波切要造《中观庄严论注释》。《中观庄严论注释》里面既广大抉择了自续派，把自续派抉择的过程，把自续派的意趣，把自续派承许的方法，详详细细做了抉择，然后也对应成派观点详详细细做了抉择。《中观庄严论》的颂词虽然着重抉择的是自续派的论点，但是麦彭仁波切在造《中观庄严论注释》的时候，他并没有完全按照着重单空的方式来抉择，他是通过自续派和应成派相当于平等的方式来抉择的。自续派是如何抉择单空，然后怎么样跨越单空进入究竟的胜义谛当中；究竟的应成派的意趣到底是怎么样的？其实麦彭仁波切安住究竟的意趣是按照应成派的注释来解释《中观庄严论注释》。所以这个《中观庄严论注释》学完之后，对自续派和应成派的观点，都有一个非常非常完整的了知。

所以如果你只是学《中观庄严论》，应成派这块就不太全面了，如果你只是学《入中论》，自续派这块也不是太全面，但是麦彭仁波切的《中观庄严论注释》在自续派这块是广大的建立，然后应成派这块也是广大的建立。所以相当于把《中观庄严论注释》学完之后，自续派应成派以平等的方式，都能够了知的非常清楚。

所以最后讲到了二派的法相应是这样分类的。

应成派不共四大应成因

前面讲了共同五大因，下面讲应成派的不共四大应成因是如何安立的。

先看四大应成因的名称。



即汇集相违应成因，根据相同应成因（是非相同之类推因），能立等同所立不成之应成因，他称三相应成因。

所谓应成派的四大不共应成因，第一是汇集相违，汇集相违其实我们平时用的很多，比如你这个观点是相违的；然后是根据相同，前段时间我们也用了很多。比如如果这个理论可以成立，那么那个理论也可以成立，根据是相同的。用另外一种相同的根据来让对方知道，他不得不承认的问题。本来他不敢直接承认，但是根据相同的缘故，如果承认这个，那么那个也得承认，你想承认的和不想承认的都要承认；能力等同所立，能立是因，所立是所立的宗，所立和能立都不承认，如果所立不成立，能立也不成立，那么就不是正量的论式了；最后是他称三相理论，前面已经讲了。

下面介绍四大应成因。

一、汇集相违应成因

何为汇集相违？

汇集和相违，这里有一个汇集，有一个相违。应成派通过智慧观察，把对方论式当中发现不了的、分散的、相隔比较远的、隐藏很深的、很微细的矛盾的地方汇集在一起，让对方很直观地一眼就看到是矛盾的。有些矛盾对方自己发现不了，认为很应理，然后中观论师，或者应成派论师通过他敏锐的智慧把矛盾放到一起，让对方看这个是自相矛盾的。这个叫汇集相违。

汇集相违就是直接能够看出、点出承许过程中的不合理的方面。



即把他宗承许的两个相违的方面汇集在一起。譬如，数论外道说“稻芽在稻种中已有”，又说“稻芽从稻种生”，把相违的这两者汇集起来，就可以向他宗发出应成的过失：

比如数论外道说，稻芽这个果在稻种的因当中已经有了，因为它是自生。自生即果在因中已经存在，既然在因中已经有了，又说“稻芽从稻种生”，已经有了还说需要生，这两者是很微细的相违，但是他们自己发现不了，认为这个是很合理的。应成派论师就把这两者相违的观点汇集起来，叫汇集相违，然后向他宗发出应成的过失。

稻芽在种子中已有而产生，应成生无意义、生无穷尽。

如果稻芽在种子当中已经有了还需要生的话，那么这种生就没有意义了。因为生的意义是什么呢？所谓产生、出生的意义是先无而后有，刚开始没有这个果，然后它显现了叫生，比如工厂里面生产的产品也好，或者小孩子出生也好，其实都是先无而后有，但是这个果已经有还需要生，就成没有意义，或无穷尽了。这个就叫汇集相违的应成因。

二、根据相同应成因

即由因相没有差别，

因相就是根据的意思。他的根据、理由是没有差别的，是相同的。

如果承许此，就必须承许彼。

这两者之间有一个差别，所谓的“此”是对方自己



承认的，“彼”他是不承认的。但是不想承认的“彼”的根据和他承认“此”的根据是一样的。所以如果要承认这个，就必须承认你不想承认的那个；如果要否认你不想承认的那个，就必须否认你承认的这个。

譬如，他生宗说：“两个法虽然是他性，也可以以一法生另一法。”

两个法是他性的，但是可以有这个法生起那个法。这个是他承许的。

对此，以因相相同，发出太过：如果“是他性”也能生，应成火焰能生黑暗，火焰和黑暗是他性故。

对方认为稻种和稻芽是他性的两个法，而且稻种可以生稻芽。第一是他性的法，第二个是此可以生彼。

应成派论师说，如果是他性的也能生的话，那么火焰也应该能生黑暗。为什么火焰应该生黑暗呢？因为火焰和黑暗是他性的，这个是相同的。如果同样是他性的稻种可以生稻芽，那么同样是他性的火焰为什么不能生黑暗呢？他性的根据是一样的。

我们问：你们承不承许稻种和稻芽是他性的？对方回答：承许。我们再问：你们承不承许火焰和黑暗是他性？对方答：也承许。你们这个根据是一样的吧？根据相同。

他们只承认稻种生稻芽，不承认火焰生黑暗，但这个时候用根据相同的理论，不得不承认火焰生黑暗。如果稻种可以生稻芽，那么火焰也可以生黑暗，为什么？他性是一样的。同样都是他性，你的这个稻芽可以生他性的稻果，那么我的这个他性的火焰为什么不能产生



他性的黑暗呢？根据是相同的。如果你说：我这个可以生，那么我们说：火焰也可以生。如果火焰不能生黑暗，那么稻种也不能生稻芽了，根据是一样的。

三、能立等同所立不成之应成因

“所立”即他宗的立宗，

所立就是他宗的立宗，

“能立”是用来成立其立宗的因和比喻。

能立就是他的因、比喻。

“能立等同所立不成”，即能成立的因、喻和所立同样不成立。

我们首先说，你的这个所立没有办法安立的，然后他说，我的所立可以安立，再讲一些根据，我们说，你这个根据和你的所立一样，都是空性的，都是无法成立的。这个叫做能立等同所立不成立。

当然我们并不是说说而已，要通过他的推理推出来他的能立等同所立不成立。

如《中论》云：“以空辩论时，若人欲答辩，是则不成答，俱同所立故。”

“以空辩论时”，中观师在讲解空性的时候，“若人欲答辩”，有人对中观师说一些不空的理论，“是则不能答”，其实这种回答（能立）不成立，为什么呢？“俱同所立故”，和所立一样，都是有过失的，都是无法安立的。

中观师自己安住在空性见解当中，和不承许空性的宗派展开辩论，

解释“以空辩论时”这一句，



中观师说：“诸法为空性。”

中观师讲一切万法是空性的。

对方说：“并非空性！如果是空性，则无轮回，无造业堕地狱，无成佛、成菩萨等。”

这句解释“若人欲答辩”。这个诸法不是空性的，如果是空性的，那么轮回也没有了，也没有造业了，也没有造业堕地狱的果了，也没有成佛、成菩萨的果位了等等。这些是他想要成立诸法不是空性而是实有的一些能立因，他的所立也是实有，他的能立也是实有。“如果是空性的话，应该成……过失”，这是他的能立。

中观师说：“你的能立等同所立，都不成立。”

其实你的这些因——所谓的如果是空性就没有轮回、没有业、没有成佛等等这些能立，其实和你的所立“并非空性”是一样的，都是不成立的。

你的能立是‘如果不实有，就没有轮回、佛菩萨等’，你的所立为‘诸法实有’，不仅你的所立不成立，连能立也不成立，因为所立、能立皆为空性，以空性如何能抉择不空呢？”

你的所立法其实也是空性无自性的。当然中观师说一切万法是空性的，是有一系列的根据的，比如离一多因或者缘起因等。

对方说如果是空性，那么这些东西怎么办？我们说这些东西都是在世俗当中成立的，只是世俗谛当中才有。其实你的能立说如果是空性，就没有轮回，那么我们问：“这个轮回是谁在轮回？”“众生在轮回。”“众生这个人我在哪里呢？这个人我和五蕴是一体还是他



体？”我们再进一步抉择对方的能立的时候，其能立本身也是空性的。通过观察人无我和法无我空性，一个一个观察，这些安立全部都是空性的。

首先中观师说，一切诸法是空性，离一多故。他把不空的法抉择为空性。对方说并非如此，如果是空性的，那么人怎么修道，怎么有轮回？我们再抉择你的这个能立本身也是空性的，为什么是空性的？因为所谓的轮回的人在哪里，所谓的人也没有实有，也是空性。所以你的能立等同所立，都是不成立的。

“因为所立、能立皆为空性”，全都是空性的，所以空性怎么能够抉择不空呢？通过空性没办法抉择不空。很多地方讲，当中观师说一切万法是空性的时候，很多人会产生很多很多的疑惑，然后会讲很多不空的理由，但是不管怎么样，讲的越多，最后得到空的见解越多。

就好像烧了一大堆火，有人想把火灭掉，但拼命往里加木材，实际上加的木材越多火越大。同样，中观师说一切万法是空性的时候，你说不空，因为如果空了就没有轮回了。中观师把你的这个“如果是空性就没有轮回”这个观点再观察时，你的观点成空性，增加了空性火焰的炽燃，相当于往火里加了柴。不加柴还好一点，火就这么大一堆，但如果拼命加柴，说这个不空、那个不空。其实把所谓不空的理论全部投进去，加一个进去中观师破一个，安立一个空性，再加一个不空的理论，中观师再破一个又抉择一个空性。你认为的不空的理论越多，往里面投的越多，空性的火就着得越厉害。最



后把所有能想到的法都用来建立不空理论，结果所有的理论全部抉择为空性，空性的火最后完完全全烧尽一切实执。

所以能立等同所立都不成立。不管怎么讲不空的理论、能立，其最后全部变成空性。

四、他称三相理论

他称三相，即他宗所承许的宗法、同品周遍、异品周遍。

三相理论昨天我们解释过了。首先宗法是能立，在因上面安立；同品周遍，能立和所立之间的关系，能立和所立是同品的，是周遍的；异品周遍，所立一退，那么能立就退。

他称三相之应成因：举出他方所承许的因和比喻，反过来遮破他的所立，在他相续中引起比量。

所谓的他称三相应成因，举出他方所承认的因和比喻，然后反过来遮破他自己的所立。因是他自己举出来的，他的比喻、所立也是他自己承许的，所以用他自己承认的因和比喻反过来把他认为不空的所立完全破掉，最后在他的相续中引起一切万法是空性的比量。

譬如，数论外道承许芽果自生，中观师遮破：芽果应不自生，自体有故。

中观师说芽果应该不是自生的，为什么呢？因为自体有的缘故。芽果、自体有都是他自己承许的，然后通过自己承许的有法和他的因，最后“不自生”，让他自己打破自己所谓自生的观点，引发不自生的总相。

其中，“无自生”唯一是遮破他宗所承许的自生，



并非自方成立“无自生”之宗。

无自生是唯一用来遮破他宗承许自生的。不是中观师自方成立无自生的立宗，而是对方有自生的承许，为了遮破他的自生，而说无自生。

因此，自己无宗，无任何承许。

所以中观师自己没有任何承许。

这节课我们就讲到这个地方。



第十四课

我们继续学习《中观总义》。前面介绍了应成派的四大因，为了让我们更清楚地知道如何运用，下面举例说明。

举例说明如何运用四大应成因：

举例破自生和破他生的两个方式来观察。

1、 遮破自生

敌：万法在因位时没有，则不可能产生，如石女儿，没有的法不可能产生故。因此，果在因位时已有，才能产生。

这个是敌方的观点。敌方观点是如果万法在因位当中没有，那么不可能产生。所以他们的二十三谛法在自性当中完全都是存在的，如果二十三谛法在自性当中本来没有，那么也不可能产生出来。同样如果万法在因位当中不存在，就像石女儿一样根本没有，“没有的法不可能产生故”。因此所有的果法—二十三谛法在因位的时候已经存在，然后才可以产生。

他们的观点就是自生，不需要他缘，自己生自己，还有果法在因位当中是已经圆满无缺的存在，只是后来因缘再把它生出来而已。

应³⁴：果在因时已有，说明因果一体，

首先如果果法在因位当中已经存在了，那么很明显说明因果是一体的。

果又从因中出生，前后相违。

³⁴应：应成派。



因果已经一体了，果在因当中已经出现了，而果又从因当中出生，这样就前后相违。

因为已有还产生，应成无意义生。（汇集相违应成因）

为什么相违呢？因为如果已经有了还要生，就成了无有意义生，或成了无穷生。和前面分析的一样，生的意义没有了，因为他的果法已经存在的缘故。所以一方面是前后相违，一方面讲到了无意义生。

这个运用了第一因—汇集相违的应成因。

敌：不定！

他说：你的这个过失是不定的。

前面讲过，应成派讲完之后，对方不是老老实实在地接受，他还回辩。

其实众生的分别念很多，只不过此处是把一些代表性的分别念提出进行观察。当然这些论式也不可能一成不变，我们在观察过程中，只是选择了其中的一种，因为法称论师在《释量论》当中讲过，“邪见无边故，一一难破尽”，实际上邪见是无有边际的，一个一个去破没有办法破尽，只能把具有代表性的观点提出了，告诉我们如何破斥的思路。我们在这个过程中也要不断地观察，不断地学习，当我们的智慧不断增长之后，就可以应对不同的邪见，进行不同的遮破。

所以这个论典当中开出来的破斥的方式只是一个范例而已，不一定能代表所有的情况。看上去我们这样讲，对方那样讲，我们再这样讲，对方又那样讲，好像是商量好的套路，而实际上在很多情况下是不一定的，



但是主要根本的意思都包括了。

果在因位已有，分两种情况：

果在因位上分两种情况：

果以不明显的方式在因位存在，果以明显的方式在因位存在。

所谓的果在因中有两种：第一种是果在因位中以不明显的方式存在的；第二种是果以明显的方式存在。一个是有而不明显，一个是既有也明显。

后者才有无意义生的过失。

你们所说的有无意义生的过失是，明显的果如果在因位当中已经有了，就会有无意义生的过失。而我们所说的是不明显的有，果在因位当中的这种存在不是明显的有，而是不明显的有。

对方讲了这个之后，应成派论师进一步观察。

应：如果“明显之果已有而生”应成不必要生，则“不明显之果已有而生”也应成同等的过失，“果在因位已有”相同故。（根据相同应成因）

其实二者之间没有什么差别。明显之果如果已有而生，肯定有不必要生的过失；不明显之果已有而生，也应该成了不必要生的过失。为什么呢？因为二者的根据是相同的，什么根据相同呢？果在因位当中已有的这个根据是一样的。

不管明显不明显，我们问：在因位当中不明显的果到底有还是没有？对方只能说有。如果是已经有的法，明显也好不明显也好，只是说法不同而已，其实从果在因位当中已有的这个侧面来讲，完全是相同的。所以如



果明显的果已有而生有不必要生的过失，那么不明显的果已有而生也同样有这个过失，原因是根据一样的，果在因位当中已有的根据是相同的。这个是应成派使用根据相同的应成因来遮破。

下面敌宗再进行回辩。

敌：不成！虽然已有明显的果，不必要产生，但不承许“不明显的果已有不必要生”，否则应成因上无果还能产生，可是无有的法是无法生起的。因此，须要承许一切法自生。

虽然已经有了明显的果不必要生，但是不明显的果已有不必要生是不成立的。否则就成了在因上找不到果，但是还可以产生。这个完全是因为对方承许实有的观点，他觉得如果果法在因位上不是实有存在，那么怎么从一个没有而产生成一个有呢？因上本来没有，没有办法产生有的法。就像前面我们在观察破有无生因的时候，也用了这个理论。如果果法在因当中先前是没有的，而且它的没有是确定的无，是决定的没有，那么怎么才能把这个实实在在的无改变成有的状态呢？对方其实也是站在这个观点上进行观察的。他认为如果在因上没有一个实有的法存在，那么无论如何绝对无法产生，无法显现。

其实从中观宗无自性的角度来讲，因中虽然没有，但是这个没有是假立的没有，不是实有的无，是假立的无，既然它是假立的无，那么就可以改变这个无的状态，因缘一具足，它就可以从无到有显现出来。

所以对方说，如果因上没有，应该变成果无法产生，



因为无有的法是无法生起的，因此，须要承许一切法自生。

应：你的能立是“无有之法无法产生”，所立为“一切法自生”，

你的所立是一切万法是自生的，你的根据是没有的法无法产生。无有的法无法产生的缘故，一切法应该是自生的，这个是能立和所立。

但能立和所立同样不成立，

但是你的能立一无有之法无法产生，和所立一样，都是无法成立的。

因为“无有之法无法产生”只是你自己的见解，在我们心前根本不成立。（能立等同所立不成立之应成因。）

你认为“无有之法无法产生”是你自己的见解，但是在我们的心前无法真实成立，在真正的根据面前也无法成立。所以无有之法无法产生的这个能立，和一切法自生的所立，都是不存在的，都是不成立的。这个叫能立等同所立的应成因。

这些观察方式的详细过程在《入中论》破自生中讲得比较清楚，此处只是摘要，通过这样的介绍，怎么样安立能立等同所立不成立的。

如果还有疑惑，还可以继续分析他的能立一无有之法无法产生等。你的明显的果和不明显的果存在还是不存在等，通过一系列的观察，所有的所立、所有的能立观察到最后完全都是空性的。

所立无法成立，他的能立也不成立，就叫做能立等



同所立不成立。首先是所立不成立，然后对方讲一个能立，最后能立也等同所立都是不成立的。

应：内外诸法不自生，已有故。（他称三相之应成因。）

这个是第四个因。“内外诸法不自生，已有故。”这个叫他称三相之应成因。

“内外诸法”是有法，“不自生”是所立，“已有故”是能立，这个是三相的因。内外诸法、已有故和自生是他们的承许，用对方自己承许的因和所立来遮破对方的观点，在他相续当中引发了一个不自生的比量。这个不自生是用什么推出来的呢？不自生是他自己承许的“已有故”推出来的。如果已有了，那么就不必要再生了。这个叫他称三相应成因。

以上是第一个遮破自生。

2、 遮破他生：

敌：稻芽和稻种是他性，稻芽从稻种产生。

对方讲：首先，稻芽和稻种，一个是因，一个是果，稻芽是果，稻种是因。因和果之间是他性的法，不是一体的，不是自体的，是他体的法。“稻芽从稻种产生”，是他性，而且有生，所以他生。

应：“芽、种他性”和“芽从种生”相违。

应成派说：芽和种是他性，芽又要从种子中产生，这个两种观点是矛盾、相违的，所以叫汇集相违。

按你宗的观点，应成：稻芽不是从稻种生，因和果是他性之故。（汇集相违应成因。）

稻芽和稻种这二者之间是他性的缘故，应该变成



稻芽不是从稻种中产生。因为是他性的，没办法产生，他体的法没办法作因果的。这个是汇集相违。

敌：不定！

敌方说：这个不一定。

“是他性”不一定不生。也就是，稻芽和稻种虽然是他性，但可以从稻种产生稻芽。

对方说这个不一定，虽然稻芽和稻种是他性，但是稻种也可以生稻芽，稻芽也可以从稻种中产生。对方是这样回辩的。

应：如果稻芽能从他性的稻种中产生，应成黑暗能从火焰生，同样是他性故。（根据相同应成因）

这个使用了第二大因—根据相同。如果他性的稻芽可以从他性的稻种产生，那么应该变成黑暗的果能够从火焰的因当中产生。同样是他性的，前面引用了教证“若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗。”还有“亦应一切生一切”，也应该一切法生一切法，不管是因非因全部都应该产生，因为都是他性的缘故。

火焰生黑暗只是其中的一个例子，火焰和黑暗是他性的，稻种和稻芽是他性的，如果稻芽和稻种是他性的，可以生的话，那么黑暗也能从他性的火焰中产生，因为根据相同，同样都是他性的，根据是一样的。

敌：不成！他性有一般和特殊的差别，

对方说：你说的不成立，为什么呢？因为虽然是他性，但是有一般的他性和特殊的他性。你没有分清楚一般的他性和特殊他性的差别。

火焰和黑暗是一般的他性，火焰中没有能生黑暗



的能力，而稻种和稻芽是特殊的他性，稻种具有能生稻芽的力量。

虽然都是他性，但是分一般和特殊，比如火焰、黑暗、或者稻芽和人之间都是一般的他性，一般的他性没有产生的能力，火焰没有产生黑暗的能力。而稻种和稻芽虽然是他性，但是特殊他性，特殊表现在什么地方？表现在稻种当中具有一种能生稻芽的力量，这种能生稻芽的力量就是特殊。

两者是他体的，也是能生的，就因为在稻种当中具有能生稻芽的力量，火焰当中没有产生黑暗的力量。所以二者之间是不一样的，分了一般和特殊。

因此，稻种能生稻芽，火焰不生黑暗。

所以稻种能够产生稻芽，火焰就不能产生黑暗。

应：你怎么知道这两者不相同呢？

应成派说：你说一般和特殊是怎么知道的。

敌：

对方说：（不是敌人，这个敌就是对方或者反方的意思。）

现量见故。即：现见稻种生稻芽，不见火焰生黑暗。

其实稻种生稻芽这个是现量见到的，大家都可以看到，把稻种种下去，然后夏天的时候就开始长稻花，秋天的时候就结了很多稻子。

所以“现见稻种生稻芽，不见火焰生黑暗”，谁见过火焰生黑暗呢？所以以现量见的根据就可以说明有一般和特殊。

其实这个现量见也只是在名言理论当中有，在观



察胜义理论当中，现量见也是不成立的。

应：你的能立“现量见”和所立“他生”同样不成立，

你的所立是他生的，为什么可以有他生呢？因为现量见稻种有产生稻芽的特殊力量，而火焰没有产生黑暗的力量缘故。现量见是能立，成立他生。其实你的现量见的能立，和所立的他生，同样是不成立的。

因为这只是根识现量而已，

这个现量见只是你的根识现量而已。眼识现量见到了稻种产生的稻芽。

现在是抉择胜义谛时，你的眼根、眼识和所见的色法到底在何处呢？

其实没办法在胜义当中安立一个现量见，因为在安立胜义当中有实有的他生，所以你所使用的能立的根据也必须符合胜义谛观察的条件。如果在胜义谛观察，那么你的眼根、眼识和所见的色法怎么安立的？眼根是无自性，眼识、所见的色法都是空性的。

以胜义理论观察均不成立，

如果没有眼根、眼识和色法，那么你的现量如何安立呢？没有办法安立了。所以所谓的现量是在有眼根、眼识和所见色法这个情况之下安立的。

而且按照因明的观点来讲，所谓的现量见也是有前后刹那的差别的。所以我们所看到的法其实并不是在当前一个刹那中显现的法。第一刹那显现根，第二刹那去缘它，而此时第一刹那的境已经灭掉了。所以即使从因明的角度也没办法安立真实的现量，那么在胜义



当中怎么可能安立一个实有的现量呢？

一经分解，色法、眼根、外境都不成立，眼识又从何而生呢？因此，你的能立“现量见”只是名言中成立，胜义中全无成立。（能立等同所立不成之应成因。）

能立等同所立通过正理把对方能立的因（根据）破掉。

首先通过前一轮的辩论，他的所立是他生已经不成立了。然后对方说他生成立，因为有……根据的缘故，通过新的根据来成立他的所立。但是我们又把他成立的能立的新根据驳倒了。所以他的能立也等同所立都是不成立的。

应：内外诸法非他生，因果他性故。（他称三相之应成因。）

因果他性、内外诸法、他生都是他们承许的。然后“非”字只是驳斥他生成立的根据，所以这个是典型的应成理论，即自己没有任何的承许，因果他性是对方安立的（他说因果是他性的，所以是他生），内外诸法、他生这都是他承许的，最后在他相续当中引发一个非他生的比量。

所以应成派只是使用对方承许的三相，然后让他引发一个一切万法没有他生的空性的比量。

以下分析自续派和应成派遮破诸边的方式的差别。

边有四种，有边、无边、亦有亦无边、非有非无边。但是破的时候，主要是破有边和无边。

自续派在破诸边的时候，是次第破的，先破有边，再破无边等等。虽然他们自己说胜义当中有空性，但是



他们在抉择、在破的时候，他是先破自生，再破他生，再破共生，再破无因生，或者破有破无，依次破诸边。

应成派是不是和自续派一样，是依次破诸边，还是同时把四边破完了呢？我们要分析破诸边方式的差别。

问：应成派着重抉择真实胜义时，是以一个应成因同时遮一切边，还是对自生、他生、有、无诸边，依次而遮破？

应成派抉择一切万法的真实空性的时候，是通过一个应成因同时破一切边——自生的边、他生的边、共生的边、无因生的边，还是次第而破？或者是有边无边全部破完，还是次第先破有边，再破无边？

如果是顿遮诸边，则和《入中论》、《智慧品》中依次遮破诸边相违；

如果你承许是“顿遮”，即同时遮破一切边，那么《入中论》当中，先破自生的边，然后破他生的边，再破共生，再破无因生，然后先破有再破无，他是这样次第破的。《智慧品》也是先遮有再遮无。

如此就和《入中论》、《智慧品》依次遮破诸边相违。

如果是次第遮遣，又与自续派没有差别。

自续派就是次第遮破，应成因到底是怎么样的呢？如果是顿时破又和自宗的论典相违，如果是次第破，又和自续派没有差别了。

答：应成派着重抉择真实胜义时，并非以一个应成因同时遮破一切边。

首先，我们确定，应成派着重抉择真实胜义的时候，不是顿时破一切边，而是次第破。



而是对于须要遮破的诸边依次遮破，
如果是依次遮破，会不会和自续派没有差别？
尽管是渐次遮破，但和自续派的渐次遮破根本不同，

从渐次遮破这一点是一样的，但是不是渐次遮破就完全等同于自续派，这里还有很多微细的差别。如果我们的智慧不够细，我们就停留在这个表面上，认为二派都是一样的。

所以为什么需要观察抉择？其实就是让我们的智慧越来越细。因为对我们分别心来讲，空性是很微细的相，如果我们的分别心很粗大，没有办法缘很微细的相。所以只有把我们的分别念通过这样观察的方式，一层层的观察、筛选下来，把粗大的筛选掉、中等的筛选掉、细微的筛选掉，最后当我们的分别智慧达到很细微的时候，就可以观察到很细微的空性。所以很粗大的智慧，观察不了很细微的空性，因为二者之间不对等，不相应。

为什么一切万法的法界自性是空性的？我们的分别心为什么缘不了？因为法界自性是无所缘的，我们的分别心是有所缘的，通过一个有所缘的东西去缘一个无所缘的东西，二者之间不相应。怎么样才能相应呢？必须要通过观察，把我们粗大的分别心一层一层地过滤、一层层地消减。因为本来的法界是离有、离无、离是、离非，而我们的分别心存在有、存在无、存在是、存在非，我们都有这样四边执著，所以我们怎样用这种分别念去缘智慧对境的法界呢？这是不可能的事情。

所以在修行佛法的时候，我们是在做减法，慢慢地



减掉粗大的执著。我们以前讲过，首先通过四加行—四厌世心，减掉对轮回的执著，把认为快乐是需要获得的等最粗大的执著减掉；然后剩下自己想要解脱的执著，这种执著再用菩提心、利他心减掉，因为利他心是缘一切众生的，如果能够生起利他心，自己一个人成佛，一个人解脱的这种中等的执著就减掉了；然后再细微的“我要成佛，我要利益众生，佛是存在的，利益众生是存在的”这个执著怎么打破呢？就用空正见来打破。其实在胜义当中，没有所度化的众生，没有所成的佛果，所以这种微细的执著必须用空性打破。

空性里面也分很多，有初步的空性，然后有自续派的空性，应成派的空性。自续派说有二谛，世俗当中有众生可度，有佛可成，胜义当中没有众生可度，没有佛可成，这方面是世俗有而胜义无，这时还有二谛的执著。怎么把二谛的执著怎么打破呢？用应成派的观点来打破，真正胜义理论观察的时候，一切都是无可执，无所有，有边也没有，无边也没有。这个时候我们的分别心和胜义实相基本上有对应的地方，有对应的可能性，有修行的可能性了。然后再通过不断地观修，我们的分别心逐渐寂灭，当我们的分别心真正安住在离有离无的状态，所现前的状态就是法界空性。这个时候智慧和外境完全对等了，完全处在一个层次上面，分别心熄灭了，这种状态就是心性实相。

当然我们在抉择的时候，好像是在外面有个什么法界，离四边的。但是，不是外面有个法界是离四边的，而是心性本身就是离四边的，只不过现在我们的心



性是安住在一种执著的状态，有很粗大的，中等的，细微的执著。当我们在执著的时候，心的离戏的本性现不出来。所以当我们修空性，把这些执著慢慢削弱，最后全部消亡的时候，离四边执著的心性就现前了。我们以这种智慧和究竟的法界完全相应，这个叫现证空性，或叫亲证空性。任何法只要有安立就要破斥的原因就是这样的。

为什么我们学中观的时候，一定要反复观察对比应成派和自续派？其实就是要去打破这些比较微细的执著。所以这个抉择是很了义的，很究竟的空性。如果慢慢学习，到后面我们就知道，这样的观察分析的的确确对我们抉择究竟的空性是非常有必要的。

因为自续派着重抉择相似胜义，不论破多少，实际都是破后有安立的。

自续派轮番、次第破诸边，不管破多少，破完之后都有承许。

（比如，破自生后承许“无自生”，破“他生”后承许“无他生”，破“有边”后承许“无有边”，破“无边”后承许“无无边”等。）

无边要破。我们说，无边破了不就和应成派一样了吗？

自续派首先破有边，破有边安立无边，这个方面我们可以理解，但是后面还有一个破无边，无边破了应该没有安立了，但不是，破了无边之后安立一个“无无边”，“无边是没有的”这个要安立、承许。所以他永远和应成派在着重抉择的时候，达不成一致。



而应成派着重抉择离一切边的真实胜义，全无承认。

应成派破完之后全无承认。

因此，每次遮破都只破不立，自方并无承认，如遮破自生后，自方并没有无自生的承认等。

应成派每次破完之后，不安立。比如破完自生不安立无自生，破完他生之后无他生安立，破完有边不承许无边，破完无边，无无边也不承许。

所以中观应成派破完之后，绝对不安立任何法，破完之后就达到究竟了，不留尾巴。比如自续派破完自生，留了无自生的尾巴，还有一个叫无自生的承认，必须还要把这个尾巴解决掉。但是应成派自生破完就没有了，没有承许什么无自生，一破完就达到究竟了。他所抉择的空性，自生不存在已经达到究竟，没有一个无自生的承许。所以这个方面完全不一样。

问：应成派依次破四边时，第一步只遮有边的空性是相似胜义，还是非相似胜义？

前面应成派说是次第破。对方还要继续再提问：你承许是次第破，第一步只遮破有边的空性，那么破完之后，这个是相似胜义还是非相似胜义？

若是相似胜义，应成有“无有边”的承认。

破完有边之后，如果是相似胜义谛，那么应成派就会变成，破完有边应该有“无有边”的承许。

照这样，破了四边，承许了四种无边，怎么能抉择到真实胜义呢？

这个肯定不是真实胜义，应成派绝对不是这样承



许的，这是自续派的承许方式。

因为汇集四种有承认，仍然是有承认，终究不会成为远离承认。

破完有边，如果是相似胜义，最终会变成有承认的安立。

所以无法抉择真实胜义。如果是真实胜义，也不合理，因为只遮遣了戏论中的一分。

如果你说破完有边之后，不是相似胜义，是真实胜义，也不合理，为什么不合理呢？因为所有的戏论是离有、离无、离是、离非的，但是破完有边之后，只是破完所有戏论当中的一分，只是四边戏论当中的有边戏论破完了。只遮遣了所有戏论当中一分的缘故，从这个角度来讲也不是真实胜义。

但这只是似是而非的观点。下面我们要观察。虽然是次第遮破，每一次只破一边，但是所破的这一边本身是所有圆满离戏当中的一部分。从所安立的离戏角度，已经没有什么再可以增上的了，他所破完的这一边肯定是真实胜义。剩余的边呢？剩余的边再去破就可以了，再去把无边、是边、非边次第遮破，最后就离戏了。

答：应成派第一步遮破有边的空性，是真实胜义，并非相似胜义。

这个是决定的回答，绝对是真实胜义。

应成派遮破实有之后，并没有承认“无实有”，故不是相似胜义。

不是相似胜义的理由是什么？因为所有的相似胜义破完之后有安立，破完有边之后，应该承许无有边，



但是应成派在破完有边之后，并没有承许无有边，所以根本不是相似胜义。

如遮有边中的自生时，《入中论自释》等说：仅仅遮破“自生”外，自宗并没有任何承认。

比如破有边当中所摄的自生的时候，《入中论自释》当中讲，仅仅遮破“自生”，除了遮破“自生”之外，自宗并没有任何承许“无自生”。

故不同于有单空承认的相似胜义。

所以根本不是相似胜义。如果是真实胜义，那么怎么样回答只遣除了戏论中的一分呢？前面讲了为什么叫戏论中的一分，有四边戏论，现在破有边，只是破了一边，只是破了戏论中的一分，所以应该没有完全破掉戏论。他这个没有完全破掉戏论的概念有混淆，什么叫完全的戏论？整个有无是非叫完全的戏论吗？还是有边本身有一个完全的戏论？就是属于有边的完全戏论，还是属于四边的完全戏论？

如果有无是非整个四边属于一个圆满的戏论，破掉一个之后叫遮破整个圆满戏论么？如果标准是这个，我们说不是。但是有边的这个戏论是不是圆满破完了？我们说有边的戏论是完全破完了，没有再剩下的。所以所谓的圆满的戏论和戏论的一分从概念上是有混淆的。对方所认为的圆满戏论是四边破完了，叫遣除了所有戏论。但是他提出的问题是，破完有边之后，你所安立的这个离戏空是不是圆满的，如果是次第破，只破了一边，其他三边没破，那么是相似的还是真实的？如果是相似的，就会……；如果是真实的，就会……。



我们回答，从破掉有边这个角度来讲，所有属于有边的戏论都破完了。剩下的无边等再去破就行了。

再说它是真实胜义的道理：虽然这是真实胜义，但只是真实胜义诸支分中的一分，

真实胜义也分很多种，因为毕竟在我们的分别念当中，有破有边的真实胜义，破无边的真实胜义，所以破有边是真实胜义，但是属于圆满真实胜义当中的一分。

因此不必是遮遣一切戏论。

所以只破有边，不需要把无边等所有的戏论都破完。

也就是，遮破有边之后，并没有承认无有边，故是无承许中的一分。

也就是，遮破了有边之后，属于有边的所有的承认没有了，没有承认无有边。所以总体是属于无承认，但是无承认当中的一部分。

同样，遮破“无边”、“二俱边”、“非二边”后，依次都没有承认“无无边”、“无二俱边”、“无非二边”，四种无承认合起来，就成为具一切支分的远离诸戏论的真实胜义。

这个讲得非常清楚。破完有边之后没有任何承许，所以是真实胜义。但是破完有边之后是不是破完了所有的戏论？并不是，因为无边还没有观察。破有边的理论不是破无边的理论，只是用破有边的理论把所有的属于有边的戏论破完，破完之后再不承许了，所以对有边的观察就到达了究竟。但是破有边的理论并不是破



无边的理论，所以属于无边的戏论还没破。这个不要紧，回过头来，用破无边的理论把无边破掉，然后破掉无边之后，属于无边的所有的东西不再剩下了，无边也破干净了。然后再剩下的二俱边、非二俱边是同样的。每一边破完都不承认，所以四种无承认合起来就成了“俱一切支分的圆满的远离戏论的真实胜义”。

一切戏论归摄在四边中，依次遮破了四边，自方不留下任何承认，

所有的戏论归摄在四边当中，所以依次遮破了四边之后，自方也没有留下任何承认的东西。

故成为离一切戏论的真实胜义。因此，这是遮破诸边的理论，纯属应成因，

他是遮破诸边的，而且也是没有任何承许的真实胜义，所以当然是应成因。

应当承许每一步的遮破都是真实胜义的能立。

破有边的这一步、破自生的这一步、破他生的这一步，每一步的遮破都是属于真实胜义谛的能立的根据（因）。

以上为全知麦彭仁波切的密意，

我们所讲到的这些中观的思想，基本上全都是出自宗全知麦彭仁波切他老人家的中观思想做观察的。

宁玛派自宗以前是以无垢光尊者（的思想）抉择，因为无垢光尊者那个时代，自宗的密宗，不管是大圆满还是其他的伏藏法，非常兴盛。有些人认为宁玛派只是密续、修法、伏藏、灌顶、仪轨这些方面非常兴盛，但是宁玛派的显宗就没那么兴盛，宁玛派这些大成就者



证悟之后，取个伏藏，唱个道歌，直指心性，好像没怎么对显宗安立。其实并不是这样，只不过不同的时间段特点不一样。

为了遣除这样的疑惑，全知麦彭仁波切出世之后，不单单是密宗方面做了很广大的抉择，比如现在我们学习的《幻化网》、《光明藏》等等，密宗的体系安立得非常的完备，而且非常的了义，学完之后产生定解方面帮助很大；显宗方面也着重建立了，如因明的《释量论大疏》³⁵，中观的《智慧品》的注释、《中论》的注释、《中观庄严论》的注释，还有几个《辩论书》。全知麦彭仁波切的这些论典当中反复讲的，完整观察和抉择的，都是无垢光尊者没有非常广大抉择的，宁玛派自宗应成派的观点。

全知麦彭仁波切他老人家造了这些论典之后，诸大弟子开始弘扬。法王如意宝显现上在石渠江玛佛学院学习，依止上师土登曲彭尊者，即托嘎如意宝。托嘎如意宝的上师是雍嘎堪布和根霍堪布。雍嘎堪布和根霍堪布是麦彭仁波切的亲传弟子，所以托嘎如意宝的见解是麦彭仁波切的密意。法王如意宝应该是在十六岁的时候，显现上因为祈祷全知麦彭仁波切的缘故，现量见到了麦彭仁波切，证悟了大圆满。

证悟之后，显现上别人问法王如意宝，“你的上师是谁？”他说：“我的上师是全知麦彭仁波切。”他们说：

³⁵现在我们学习的只是《释量论》中的一品，其实麦彭仁波切对《释量论》整个四品都做过非常详细的解释。



“麦彭仁波切和你的年代好像对不上吧，你出生的时候麦彭仁波切早就圆寂了，是不是因为麦彭仁波切名气大，你才这样说的？”法王说，并不是因为名气大，真正是因为得到他的加持，证悟了大圆满，所以从这个角度安立他是根本上师。当然托噶如意宝当然也是根本上师，法王如意宝也是经常这样讲的。

而且前一世也有因缘。法王如意宝的前一世是绕朗巴尊者，尊者其中的一位上师也是全知麦彭仁波切，这个在传记当中有很明显的记载。

以前益西彭措堪布带我们去朝拜法王如意宝的出生地，在青海多智钦寺旁边那个佛塔，讲法王如意宝传记的时候，指一块岩石说，这是以前法王如意宝他家搭帐篷的地方，法王如意宝在这出生，他一降生的时候就想，现在开始报答上师的恩德。因为上一世他得到麦彭仁波切等大恩上师很大的恩德，现在新的一生了，从现在开始要报答上师的恩德。

因为有前世的因缘和今生的因缘，法王如意宝的法脉，他讲解的密意，所有中观、密法的安立，都是按照全知麦彭仁波切的密意来宣讲的。因为佛学院的传统是这样的，所以法王如意宝培养的弟子，像益西彭措堪布仁波切他们也全都是秉持着全知麦彭仁波切自宗。我们自己在这些上师座下学习的时候，也全都是秉承这些观点学习的，《定解宝灯论》、《智慧品注释—澄清宝珠论》、《中观庄严论注释》，还有《给鬲沙格西辩论书·开显真如论》、《扎嘎活佛辩论书》，虽然这些原文没有翻译，但是这些零散的观点，我们通过上师的讲解、



翻译都了知了。所以我们讲解中观的时候，都是以全知麦彭仁波切的密意为主。

讲中观的时候，的的确确非常非常的了义。完全按照相合应成派的观点解释的。如果按照这个法脉学习，肯定有传承的加持力。有一次在开金刚萨埵法会的时候，我们正在忙打斋的事情，突然法王就在喇叭里面在讲，当时我们听不懂，不知道在讲什么，旁边有个喇嘛给我们翻译，他说法王如意宝显现上刚刚见了全知麦彭仁波切，麦彭仁波切说：“现在我在东方刹土，但是我的智慧眼唯一观照五明佛学院，应该让五明佛学院的这些弟子知道。”当然其他对麦彭仁波切有信心的寺庙肯定也是被观照的，但可能是因为一方面有授记，以前年龙佛母的上师是阿旁伏藏师，阿旁伏藏师有个伏藏，里面讲法王如意宝是麦彭仁波切的化身；一方面是法王如意宝得加持证悟，还有他的法脉和所弘扬的法都是麦彭仁波切重点弘扬的；或是因为看待佛学院的这些传承弟子，为了让弟子生信心，麦彭仁波切说：“我在法界当中，智慧眼只看五明佛学院。”从这些方面来看，的的确确他的加持力和因缘非常近，而且缘分非常好。所以法王如意宝，或大恩上师、益西上师等所传的法、经常祈祷的，让我们祈祷的，都是和全知无垢光尊者、全知麦彭仁波切有关的。

平时我们在学中观的时候，也应该经常祈祷麦彭仁波切。他不是一个普普通通的人，宁玛派当中他是文殊师利菩萨的化身。以前是荣素班智达、全知无垢光尊者、全知麦彭仁波切是三大文殊。法王如意宝出世之后，



就是无垢光尊者，全知麦彭仁波切，法王如意宝，这个自宗所承许的三大文殊的化身。所以他是文殊师利菩萨真实的化现。他在入灭前和他的侍者说，我不是一个凡夫人，我是菩萨的化身，讲了很多。

全知麦彭仁波切对我们的恩德很大，对我们的因缘也很近。所以如果经常祈祷，能够得到他老人家一点点的加持的话，抉择中观、抉择应成派这方面不会很费劲。

因为上师们的恩德，我们现在讲解他老人家的论典的时候，觉得的的确确应该这样安立。

《给鬮沙格西辩论书·开显真如论》中说：“无论应成派或自续派，对于如何显现的万法，都是以破四边生因、离一多因等的正理，对于诸所缘逐一或每个遮破。

无论自应成派还是自续派对于显现的万法，以破四边生、离一多因等正理观察的时候，对诸所缘都是逐一地破，每个单独地破。

于此，离戏之义不能同时顿然成立。

“离戏的义顿然出现”肯定是圣者智慧，圣者在亲证空性的时候，一切离戏的意义顿然出现。但对于我们凡夫人来讲，我们的分别念面前，离戏的意义顿然出现是不可能的，所以只有次第次第地观察，次第次第地显现。

因此，若直接看，遮破所缘境的相似乎没有差别，然而需要归结在‘自宗最后是否对胜义安立有承认’这一点上，善加辨别。”

看起来好像是一样的，都是次第破，但是其要点需



要归结在哪里呢？最后对于胜义谛安立有没有承认：如果最后对胜义谛安立有承认，是自续派；最后对胜义谛安立无承认，是应成派。

在这一点上面善加辨别，如果把这一点观察清楚了，那么其他的问题就解决了。

总之，在以胜义理论遮破诸边的方式上，二派的共同处是依次遮破，

二派是一样的。

原因是：每次以三相理论只能遮破一个所破；

不管是自称的三相理论，还是他称的三相理论，每次以三相理论只能遮破一个所破。

二派的差异是自续派每次破后有承认，应成派破后无承认，

这个是不一样的地方。

综合起来，自续派成立有承认的相似胜义，应成派成立无承认的真实胜义。

以上是综合。

下面是结束语，结束语一方面是对前面的一些总结，一方面是对修法方面的一些教诲。

结束语

以上，认定所破是第一个关键；

认定所破是最初的一个关键。

掌握能破——共同四大因、不共四大应成因是第二个关键。

五大因是怎么样，不共四大因是怎么样，是第



二个关键。

每一种推理应熟练精通，特别要分清自续因和应成因在运用及结果上的差别；

对每一个推理都要反复观察、反复用，因为你用得越多，越熟练，越熟练，使用时就越能得心应手，当推理得很熟练时，坐车也好、走路也好，打坐也好……，任何时间都可以浮现出推理的因，都可以对所破进行观察。所以越运用越熟练，熟能生巧，最后稍微一观察就能引出定解。

然后分清自续因和应成因在运用结果上的差别。

随后，运用正理遮破戏论，

然后运用正理对戏论进行遮破，就是用能破破所破。

引生空性定解，是第三个关键。

显教中观宗引生空性定解的途径，唯一是以理观察，

显宗当中要引生空性的定解，就是通过胜义理论进行观察。

也就是，运用共同和不共的正理，多方面观察，遮遣人我、法我的诸边；

运用共同的理也好、不共的理也好，很多方面反复的观察，然后遮破我们所执著的人我和法我的诸边，断掉人执和法执。

持续地观察，引起坚定的无我定解。

第一是多方面正确观察，来遣除人我和法我的诸边；然后要持续观察。如果只是多方面观察，而不持续



观察，内心当中的定解无法引发，所以必须要持续观察，持续观察有个作用，就是能够引发一个非常坚定的无我定解。

这个定解在我们闻思的状态以什么为量呢？什么是闻思空性到达一个正量呢？（不需要证悟空性，没要求那么高）。

以前有种讲法，在抉择完空性之后，即便在你的面前现前释迦牟尼佛乃至千佛，亲口告诉你：“我以前所说的一切万法空性是不了义的，一切万法应该是实有的。”你的内心当中无我空性的定解也不会有丝毫动摇。如果在这种情况下，你的闻思空性就到达一种量。如果佛出现都没有办法动摇你，那么随随便便一个外道或者外面一个世间人说你的空性不正确，绝对动摇不了。如果有这种坚固的定解，决定有坚固的信心。修持佛法、证悟空性的信心是任何人动摇不了的。

《四百论》中讲，我们要对因果等等产生定解比较困难，因为因果是很微细、很隐蔽的法。那么怎么样对因果法产生定解呢？可以间接引发，怎么引发？佛陀所宣讲的空性的正理可以通过观察来确定。佛陀讲一切万法是空性的，可以通过观察确认是空性，那么这么深的空性，佛陀都能够发现、宣讲，更何况是世俗当中的因果，佛陀为什么不能发现、宣讲呢？所以我们可以通过对无我理，来对因果不虚的正见引发定解。因为前后世因果存在的道理，通过我们分别念很难观察，但是可以无相空而生决定信，可以观察一切万法是空性的，来对佛陀所宣讲的一切万法因果不虚的道理引发决定的



定解。很深的都见到了，何况是比较粗大的呢？我们也可以从这个角度来产生信心。佛宣讲了最深的空性，所以佛也决定能够照见世俗当中的因果缘起。我们如果能够通过观察对空性产生定解，也可以有根据对佛宣讲的因果产生定解。这也是对因果承信的一种方式方法。

在这期间要经历从不定到获决定的过程。

这个讲得很清楚。这个过程中要经历不定。首先是大概怀疑可能是空性的，但是又可能不空，为什么呢？因为还有这种情况、那种情况出现，如果这种情况、那种情况出现，那么这个法可能就不空了。所以在引发定解的过程中，要逐渐听闻，经历首先不确定，最后到完全确定不动摇的过程。

如果我们持续学习，这个过程在我们的相续当中是可以经历的。

全知麦彭仁波切在《智慧品释》当中，以比喻这样描述：最初观察的时候，就像黑暗当中以手摸蛇一样，尽管没有触到蛇，内心仍然去不了怕蛇心态。

好像看到一条蛇，钻进了房子，当时可能也没有电，没有办法开灯观察。看到一条蛇进来了，然后就去找，用手到处摸都没有摸到，把整个房间都摸遍了，没有找到蛇。按理说没有找到应该放心了吧，但是心里总是觉得不放心，因为没摸到不等于没有。所以虽然没有触到蛇，但内心当中仍然去不了怕蛇的心态。

和这个相同，我们也有这个毛病。

同样，最初观察无我时，推求“头不是我、手不是



我……”，遍身观察都得不到我，但是观察还没有到达究竟，对无我并没有引起定解。

我们通过《智慧品》、《中论》的观察，分析告诉我们，头不是我、手不是我、脚不是我、内脏不是我，都不是我，观察了一遍，是没有我，但是这个我好像还是在这一样，还是觉得虽然没有找到我，但是这个我执好像还在。就好像蛇没摸到，但是觉得蛇还在这，还是恐怖。

为什么出现这个情况？因为定解还没引发，只是初步观察，道理是这样，但没有办法破掉，内心当中观察无我的力量还不够强大。虽然从头到尾观察一遍，得不到我，但是这个观察还没究竟的缘故，对无我还没引发定解，所以这个时候认为有我的这个心态还会出现，觉得还是有我。虽然观察无我，但是这个我还在这。

这个问题大家都有，怎么解决？下面告诉我们解决的方法。

经过持久的努力，可以突破这种状态而生起定解，就像黑暗中燃起明灯，恍然见到只有花绳，原无毒蛇，这时候执蛇的心才真正放下来了。

这个问题怎么办呢？还要持续观察，再持续观察。这个方向是正确的，但是时间不够、火候不够。

首先如果方法不正确，那么就完全错了。如果方法正确，还需要时间，有的时候还需要一些资粮。麦彭仁波切在这一段没有讲，没有引用，但是在其他地方讲了，在这个时候除了这样观察之外，猛烈祈祷上师三宝，还有大量累积资粮，作福报、忏悔，这些多管齐下，然后



再经过正确的长时间观察，很多因缘具足的时候，最后才可以真正产生定解或引起证悟。

所以这个时候还需要持久地努力。我们观察的时候，觉得这个我破不了，不要就此中断、停止。这是个好的开端，如果把这个好的开端继续下去，再持续观察，这种状态不会持续太久，可以突破这种状态，最后就生起定解了：任何情况下都知道我是不存在的。

“就像黑暗当中燃起明灯，恍然见到只有花绳，原无毒蛇”。看到花绳的时候，以为是毒蛇，最后一开灯，看到只有花绳，或者像前面讲的，看到蛇进来了，但是把灯打开之后，每个角落看得清清楚楚，真的没有了，就知道可能是跑出去了，这个时候就放心了。

开灯相当于生起定解，生起定解之后看到只有绳子，或的的确确没有找到蛇，这个房子本来是空的，每个角落可能有蛇的地方都没有，看清楚之后，就觉得这个蛇肯定是没有了，或者是看花眼了，或者是已经跑出去了，不管怎么样，可以确定没有蛇，然后就可以放下对蛇的执著和恐怖了。

同样，观察到量时，知道这个“人我”除了假立之外什么也没有，这时候疑惑顿消，心里断然决定，这是获得了定解。

观察到量时我们就会发现，相续当中认为有我的执著，除了假立之外，什么都没有、都不存在。所以这个时候通过观察生起了决定。“这时候疑惑顿然消除，心里断然决定”没有我，这个时候获得定解。

这个只是通过听闻和思维产生的定解，这是由思



而生慧。听闻是什么？听闻就是完全不懂的，通过听闻知道了原来是这么回事，听懂了，就叫闻所生慧。闻所生慧还不够，只是听懂了，这个力量很弱，如果不持续，很快就消失了。比如在课堂上听的时候，觉得印象很深，完全听懂了，一出门就忘掉了。大家可能也有，因为听闻得到的智慧是不稳固的，这个就证明这一点。所以上师说：“你回去要看书。”

我们刚去佛学院的时候，事情也少，没有发心，上师讲课也少，下午没什么事情，就去转经。转经的时候，转转就转到上师房子那去了，我们就去上师那儿耍一耍，那个时候还比较不太怕上师，上师的事情不多，门随时开着的。上师说：“你们在干什么？”“转经”，我们很得意，觉得上师要夸我们几句。“转什么经，回去看书！”当时我们就想不通，为什么上师好像对转经不太赞叹。后来我们就慢慢知道了，其实转经很容易，有脚、有心就可以转。但是看书要引发定解，这是很重要的。的的确确学佛法，转经可能是对因果有点正见，但是内心当中要产生对佛法不退的信心，不去看书是生不起定解，有很多疑惑打消不了的。所以上师每次都说回去看书。看书就是让你去思维，看的时候就去思维里面的道理，然后出现了疑惑就遣除它。看书然后去思考，慢慢地就产生了定解。

这个定解就叫做思所生慧，这种思所生慧产生的定解就比较稳固了，不是出门就忘掉了，出门之后也不会忘，因为定解在内心当中已经很稳固了，不会轻易的消失。但是它的力量还不够强大，要完全颠覆内心的实



执还不行，它只是一种确定的定解。

所以这个时候就需要修行。缘这个定解去修，定解已经产生了，不动摇、不怀疑了。比如打坐时心跑来跑去，产生怀疑：空性是不是这样的？好像不是，应该是，应该不是……。所修的都不确定，怎么去修呢？像这样盲修瞎练，或者修分别念没有用。所以首先修的前提是什么？修的前提确定下来了，没有怀疑了，就是空性，不需要怀疑是不是，修的对不对，修下去是不是浪费时间，这些想法都不会有。已经确定了，就是修这个，不需要分心观察修的对不对。

所以通过观察，定解确定了，没有丝毫的怀疑，所缘境定下来了，然后去训练，在这个定解上面安住的时间越来越长，你的力量就越来越大，就生起了修所生慧。通过修行产生的智慧可以对治烦恼，自相的贪欲、自相的嗔心，通过修行的力量全部慢慢消减、融化掉了。

最后修所生慧到量的时候，就亲证了——证悟。证悟是修所生慧后面的结果。

像这样有听闻，闻所生慧；思维，思所生慧；修行，修所生慧，然后是证悟。

现在我们只是听闻，闻所生慧有些还没有生起来。所以要思维，所思维的东西是闻所生慧——听闻得到的智慧，在缘这个去思维，然后才能产生思所生慧。修行的对境是什么呢？修行的对境是思所生慧的定解。有了思所生慧才能缘这个思所生慧的定解——这个结果去修行。修行之后产生修所生慧，这个时候烦恼慢慢开始消减了，功德在慢慢生起来了。



所以从这个方面来看有定解还不够，下面开始修行。

生起了空性定解之后，安住在定解中串习，

这个叫修。有了定解才去修行，这个在麦彭仁波切的《定解宝灯论》中讲得非常清楚。所以安住在定解中串习，让它一直持续不断。这个时候需要一种寂止，需要一种等持³⁶，等持的力量就是把心安住。修行的时候，虽然想修的目标是空性，已经确定了，但是心不定，老是对所缘境安住不下来，跑来跑去，这样不行，这时候需要一种寂止的境界，让心定下来，把心安住在定解当中，它就不会散乱了，这样持续得越久它的力量越大。

让它一直持续不消失，这就是中观的修行，此外也没有别的修行。这时候，心能安住多久，就要如是安住，不让它被其他因缘夺走。

这是我们观修空性的一种方式。

最初安住的时间不长，生起杂念的时候，要及时提起观察，重新引生定解，起了定解，尽量安住不散掉。

最初安住的时间，不能太长，太长就会散乱，就会想其他的东西。所以在许多禅修的窍诀当中讲，修行的数量要多，修行的时间要短。

修行的数量要多，比如一座修半小时，大概修一分钟就要停一下，然后重新开始，再停。有的时候一分钟都长了，有的时候说是念一遍百字明的时间，这个时间当中精进观察，然后放松一下，不要再想了，重新再开

³⁶摄心一处叫等持。



始修。因为时间短，更容易关注，如果时间长了，就开始散乱了。

修呼吸的时候，虽然可以一直观呼吸，一呼一吸数一，一呼一吸数二……有些大德讲，一般来讲最多七次，七次之后重新来。从一数到七，重新来，然后再从一到七。一般来讲数到十五十六的时候，基本上心就散乱了，安住不了了。虽然二十一次，但是中间的时候肯定会散乱，所以基本上从一到七，停止，再从一到七，再停止，或者甚至一到三，因为这样第一次比较容易安住，第二次也比较容易安住，每次都很成功。时间可以短，次数可以多，每一次都觉得分别心没有产生，每一次都很成功。习惯之后再把时间拉长，这个时候就不容易散乱了。

所以最初安住的时间不能太长。莲花生大士窍诀中讲，修法的次数像屋檐滴水，短而多。一座当中可以有很多次停止，很多次开始。如果一定要坚持到最后，那么很多时间都是在散乱，根本没办法安住在所缘当中。所以每次可以分成若干个小段，有些地方说，一个小时当中可以分为三十次，或者更多也可以。之后定力越来越深的时候，可以时间加长，而次数减少，最后一座下去就是一个小时，中间不起分别念，已经训练到后面结果的时候可以这样。刚开始的时候，时间必须要短，次数多，它是一个窍诀。

安住空性的时候生杂念了，从空性的见解当中已经散掉了，失去了空性见解怎么办？及时发现，然后用掌握的理论再观察一次，观察结束的时候，重新获得定解，再安住这个定解。安住一会儿，又散乱，又重新观



察一次，又引发定解，再安住。

保证每次安住的都是观察之后的定解，没有安住
在其他散乱的方面。观察的方式可以简略的，很短的。
观察一次，安住在空性当中，散乱之后，再观察一遍，
又安住空性当中。“重新引发定解，然后起了定解，尽
量安住不散掉。”

像这样，观察和安住交替进行，串习到纯熟时，就
可以达到不须观察而任运安住的阶段。

这个就叫做观察修和安住修轮番修持。全知麦彭
仁波切的《定解宝灯论》第四品主要是讲修行的方法。
到底是观察修好呢，还是安住修好呢，有些大德说一直
观察修，有些大德说一直安住修，全知麦彭仁波切的意
思是，凡夫人最初的时候，绝大多数的时间都是观察修，
安住的时间很短，然后再开始观察；中间的时候，观察
和安住交替修，观察再安住，观察再安住……；最后的
时候，前两期的修行已经比较纯熟的时候，稍微想一下
定解就出来了，而且不容易散乱，这样基本上安住修就
可以了。安住空性，不用再去观察了。那时再观察反而
成了画蛇添足，因为不确定才观察，已经确定了还观察
会让心散乱。

所以首先是观察修，然后观察安住交替修，最后是
安住修。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第四品中讲
得非常清楚。

从对治的功能来看，越安住定解，越能减轻执著。

从对治的角度来讲，越能够安住定解，执著就越少。

越减弱执著，就越减薄贪嗔。



执著越少，贪嗔心就越少。

由此身心不会造恶业。

逐渐趋向圣者相续了。

所以，以相似的空性之道，能明显地制伏烦恼，深入下去，有望现证空性，遣除道所断。

现在我们修的是相似空性道，但是相似空性有它的作用，能明显地制服烦恼，明显地减弱烦恼，然后再深入下去，就有望现证空性。现证空性就可以遣除道所断。道所断是什么？就是人我执和法我执，烦恼障和所知障，也就是以前讲所断、所破的时候讲到的这些。

下面引用全知麦彭仁波切《定解宝灯论》第四品当中的意义作归摄。

总之，如《定解宝灯论》所说：

乃至未生定解前，方便观察引定解，

乃至没有产生定解之前，通过各种各样的方便观察，一定要在内心当中引发定解。

已生定解于彼中，不离定解而修行。

如果已经产生了定解了，就在这个定解当中，不要离开定解，反复去观修。

定解犹如明亮灯，能灭颠倒分别念，

因为这个论典就叫做《定解宝灯论》，所以麦彭仁波切非常侧重这个定解。第一品讲无遮和非遮的定解，第二品讲小乘没办法证悟圆满空性的定解，第三品是对于修行的时候不执著的一种定解，第四品安住修观察修的定解，第五品是二谛关要的定解，第六品是净见



量的定解，第七品是讲有承认没有承认中观的定解。全都是定解当中引发的，所以叫定解宝灯。

“定解犹如明亮灯”，定解就像宝灯一样，能够灭除颠倒的分别念。

于此应当恒勤修，若离复依观察引。

于此应当精进、恒时的勤修，如果离开了定解，“复依”，又依靠观察重新引发定解。

故修大乘见解时，最初观察极重要。

所以，修持大乘见解的时候，最初观察是非常重要的，下面就通过次第来观察，证成观察非常重要。

若未以妙观察引，岂能生起妙定解？

如果没有通过“妙”，善妙的观察，通过殊胜正理的观察来引发，“岂能生起妙定解？”那么妙定解怎么可能无因无缘产生呢？这个定解的产生一定是通过善妙的观察引发的善妙的定解。所以没有以妙观察引，不能生起妙定解。

若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？

如果没有生起殊妙的定解，怎么可能灭尽认为有无等恶劣的增益呢？

若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？

如果没灭尽下劣的增益，怎么可以灭除贪嗔痴的恶业风呢？

若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？

如果没有灭除这个恶业风，怎么可以断除恶轮回呢？



若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦？

如果没有断除轮回，那么痛苦肯定是存在的，没有办法灭尽。

所以这是从观察到灭痛苦之间。反过来讲，如果要灭尽痛苦，必须要灭尽轮回，要灭尽轮回，必须要灭尽恶业，要灭尽恶业，必须要灭尽增益，要灭尽增益，必须要生起善定解，如果要生起善定解，必须要妙观察，如果要妙观察，必须要善妙的听解这些宣讲殊胜正理的经典和论典。所以闻思修，修从思而来，思从闻而来。

所以我们不间断地学习，持续地学习对我们真的非常重要。否则如果我们只是凭自己的分别念，“我应该这样，我应该那样”，佛陀说需要闻思修，大恩上师说需要闻思修，觉得那只是给别人讲的，和我没关系，很多自以为是的人都没办法走到底。

我们再怎么觉得自己的分别念重要，自己分别念很敏锐，也绝对不如上师诸佛的智慧和慈悲心。他们给我们的道，第一绝对是以大悲心为出发点开显的，第二绝对是以智慧观察开显的，绝对是适合我们的根性而开显的。

应如是修习，中观总义终。

以上《中观总义》就讲完了。

下面有点时间念一下后面抉择二无我之理的传承。



抉择二无我之理

全知麦彭仁波切 著

益西彭措堪布 译

顶礼曼殊室利！

缘自相续的五蕴计我之识，即是我执。其耽执之境，称为补特伽罗或人我。除了仅是不观不察而耽执为有之外，实际如同绳上之蛇，从未成立。“我”的施設处五蕴本是多体、无常，而认为我者，从前世至今生、从今生去往后世的常一之我，仅是对五蕴积聚假立之外，实际并不成立。因此，有境——计我之识，即是我执；其耽著之境，称为“我”；如同绳上无蛇，除了仅仅对蕴假立为“我”之外，通达“我”自性不成立，即是无我正见。

排除所谓的“人”或“我”后，其余一切有为无为诸法，均称为法。就彼等法而言，也仅是未观察而执为实有，倘若以离一多因等正理观察，则细与粗的有事何处也不成立，通达无基离根，对此，称为证悟法无我。

因此，所破——补特伽罗及瓶等诸法以自性成立或者谛实，称为人我或法我。对这二我，仅是以迷乱心识缘取，此外若作观察，则丝毫也不成立，对此称为人无我与法无我。如是证悟无我之识，称为证无我。所取的二我及其有境是二我执，需要从根遣除二我执。对于所境二我不成立的相，以理抉择后，须要在相续中生起二无我的有境——现证无我。

总之，我执为轮回根本、一切烦恼之源，而其对治



——证悟人无我，则是解脱道的根本。不仅如此，了知万法无自性的圆满空性之见，依彼连一切所知障也能断除的缘故，乃是大乘道的根本。对于空性缘起无别的法界离言大平等，乃至尚未彻底生起定解期间，应当学习正见。

仅仅遮遣所破的无遮的见解，称为相似胜义，其仅为趣入真实胜义之门，并非实相究竟。而双运极为不住之中观或真实胜义，则是二谛无二的实相、各别自证所证、无余寂灭一切戏论之网的自性。

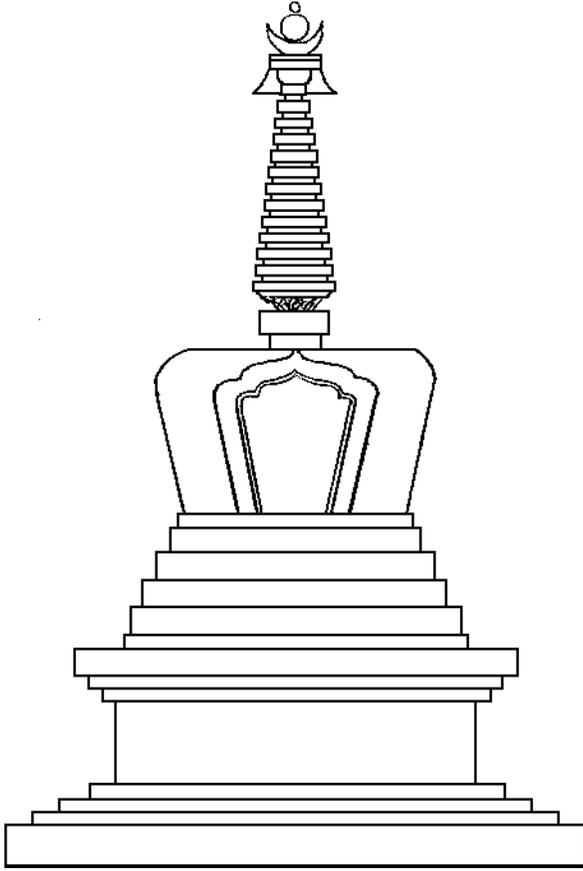
总之，以理观察而了知轮涅万法，虽然现是现，但若谛观细察，则极微尘许也不成立，成为现即自性不成立、(现空)无有相违的一切有事，如水月、如梦境、如幻事一般，真实产生对此断定的定解时，则如同后得如幻的定解。虽然这是生起中观的善为了知，但仅仅以此并非见了离戏大中观自证智慧所证的法界义。因此，若对现见双运离言的自面后无余息灭破立分别执著状态的入定就如虚空般的远离戏论，产生殊胜定解，这也仅是说了以闻思而见解观察圆满之量，然而，作为各别自证境的法界，仅以依随声音、文句的外观观察，并不能击中关要。由此可见，自证极为超胜于其余一切心识之境，并且，具有上师窍诀而对安住心性的方法获得善巧的智者，能够轻而易举地引生定解。以此衡量之后，无颠倒了知道的关要。

麦彭撰著



所南德义檀嘉热巴涅
托内尼波札南潘协将
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶
哲波措利卓瓦卓瓦效

此福已得一切智
摧伏一切过患敌
生老病死犹波涛
愿度有海诸有情



菩提塔