

入中论自释讲记

(下册)

月称论师 造
智圆法师 讲授

目录

入中论卷五

第六菩提心现前地	1
----------------	---

入中论卷六

第七菩提心远行地	262
----------------	-----

第八菩提心不动地	264
----------------	-----

第九菩提心善慧地	270
----------------	-----

第十菩提心法云地	271
----------------	-----

谈谈如何学习《入中论》	324
-------------------	-----

思考题	340
-----------	-----

入中论卷五

有计我执之境为五蕴，有计唯心者。若如彼宗，乃至有诸蕴生时，即应有我执转，以有我执事故。

有的计执我执的境是五蕴，有的计执我执的境只是心。如果像这些宗所许，那么乃至有诸蕴(或心)产生的时候，就应当有我执生起，因为我执所执著的事实有的缘故。

意思就是，你宗认为，瑜伽师见道时只是见到没有常我，同时又说我执的境是五蕴或心识，如此一来，由于在见道时见有五蕴或心识的缘故，也就无法断除我执。所谓“执著”，就是指认为境存在的心一直脱不下去，所以只有见到了境本身无有，才能放下执著。也就是按你宗观点，只有见到五蕴是空，才能离开对它的执著。但是见道时见到实有它的缘故，应当恒时有我执生起，因为我执的境实有的缘故，执取它有符合实相的缘故。这样一来，怎么可能断除我执呢？

颂曰：

证无我时断常我 不许此是我执依

故云了知无我义 永断我执最希有

按你宗观点，见道现证无我只是断除了蕴外的常我，但不许这个常我是俱生我执心的所缘，因此只是见到无有这个常我，再修习没有常我，就能永断无始以来的我执，这种说法可谓最稀有了。

设若常我是我执境，由无彼故可断我执。然汝计余法（五蕴）为我执境，由见无余事（常我）而断我故。惜此唯于汝论为然，其实毫无关系。

如果常我是我执的境，那当然见到了没有常我，就可以断除我执。但你计执其他的五蕴是我执的境。只是见到没有另一个常我而断除我的缘故，却说能够永断我执，这是极其稀有的观点。只有你们的论里面会这样说，其实，见到没有蕴外的常我，跟断除缘五蕴而起的我执毫无关系。

今以喻明。颂曰：

见自室壁有蛇居 云此无象除其怖

倘此亦能除蛇畏 噫嘻诚为他所笑

现在用比喻来说明这一点。颂文说：就像一个人见到自己房间的墙壁上有蛇安住，为了遣除心里的恐惧，说那里没有大象。如果认为这样也能遣除对蛇的恐惧，那就成为一个天大的笑话了。

换句话说，他的恐惧心是缘蛇而起的，然后说在蛇所

在的地方没有大象，这怎么可能遣除对于蛇的执著呢？只有直接见到没有蛇，才能除去对蛇的执著，只是见到没有蛇外的大象，绝对无法遣除对蛇的执著，因为蛇和大象是毫无关系的两个法。

设有愚人室有可怖毒蛇而不知畏，安闲居住而不设法救治，但心念无象岂能免蛇噬。

假设有一个愚人，他的房间里有一条特别恐怖的毒蛇，而他却不知道怖畏，仍然若无其事地安住，也不设法对治，只是心里不断地念那里没象、那里没象，这样怎么能免除被蛇咬噬呢？

如是计五蕴及唯心为我境者，知无常我，仍不能除缘蕴我执，亦定不能解脱生死。

同样的道理，心计执五蕴或唯独心识是“我”，只是了知没有蕴外的常我，仍然不能遣除缘着蕴所起的我执。这样即使见到了没有常我，也决定不能解脱生死，因为它根本不是生死之因的正对治。

也就是说，虽然了知没有外道所认为的蕴外的常我，但这对于遣除我执起不到作用。心还是会缘着各种顺逆境界，由于执著“我”而起贪嗔等的各种烦恼，由烦恼和造业继续流转生死而不得解脱。

如是已说我非即蕴，当说能依所依，我亦无性。

以上已经说了“我”不是蕴，下面接着宣说能依所依的“我”也无有自性。

还有一种观点，认为“我”和蕴是能依所依的关系。这里面有两种情况：一、“我”是能依，蕴是所依，也就是“我”依着蕴而安住。比如苹果在盘子里，“我”是苹果，蕴是盘子，“我”住在蕴当中。二、“我”是所依，蕴是能依，即“我”是五蕴的依托处。就好像“我”是盘子，蕴是苹果，蕴住在“我”当中。

颂曰：

于诸蕴中无有我 我中亦非有诸蕴
若有异性乃有此 无异故此唯分别

诸蕴当中不可能有“我”，“我”当中也不可能有诸蕴。必须是两个他体(异性)的法才能安立能依所依，才能说一个住在另一个里面，就像盘子和苹果是两个不同的法，才说苹果依于盘子而住。如果不是别别的他性，就无法成立是能依所依。但是，“我”和蕴并不是他性，即不是分开的两个他体。所以，认为“我”住在蕴当中，或者蕴住在“我”当中，都无法成立，只是你们的分别而已。

若有异性，能依所依乃能应理。如云盘中有酪，世间许盘与酪异性，乃成能依所依。然诸蕴非异我，我亦不异诸蕴，故蕴与我无能依所依性。

如果存在别别他性，安立它们为能依所依才会合理。比如说“盘子里有乳酪”，世间也承许盘子和乳酪是别别分开的两个法，这样可以成立它们是能依所依的关系，或者说乳酪依于盘子而住。然而诸蕴和“我”不是别别他体。因为，如果二者是他体，“我”和蕴就成了毫无关系，这样一来，五蕴上发生的一切事都应当与“我”无关，那就成了“我”没有感受、思想、行为等等，但谁也不会这样承认。所以，蕴和“我”不是别别他体，因此不成立能依所依的体性。

我亦非有蕴。颂曰：

我非有色由我无 是故全无具有义

异如有牛一有色 我色俱无一异性

“我”也不是具有诸蕴。以下以色蕴为例，破斥“我”具有蕴的观点。

先解释前两句：“我”并非具有色蕴，因为“我”只是假立的法，实际并不存在，所以“我”上面根本没有“具有”的涵义。必须存在一个实有的“我”，才能说它拥有什么法，但是它本身只是个假立的名字，怎么能作拥有者呢？比如，我们说这幢房子属于张三所有，首先必须有这样一个人，才能成为房子的拥有者。如果只是一个假的名字，这样的人根本不存在，也就不会成为房子的拥有者。

详细分析，“异如有牛一有色”，“我具有蕴”只有两种

情况：一、异性的有，也就是存在两个不同体性的法，一个法为另一法所拥有，譬如天授有牛；二、一性的有，指一个法上面有某种属性，比如天授有他的颜色，他有黄色的皮肤等。

“我色俱无一异性”：“我”和色蕴既不是一性也不是异性。“无一性”，前面已经观察过，“我”不是色蕴，因为色蕴有很多，整个身体可以分出无数个法来，而“我”只有一个。“无异性”，意思是说，脱开色蕴之外不可能单独得到一个“我”。

“我”如果具有蕴，就决定不出于异性的有和一性的有这两种情况，由于两种情况都不符合，所以无法成立“我”具有蕴。

我与诸蕴一性异性如前已破。若计我有蕴者，不异而有，如云天授有色，异性而有，如云天授有牛。然我与色，一性异性二俱非有，故计我有色，亦不应道理。

“我”与诸蕴是一性以及异性的情况，已经像前面那样被遮破了。如果认为“我”有蕴，这只有两种情况，要么是非异性的有，比如天授有他的黄皮肤的颜色，也就是有属于他的一种属性；要么是异性的有，比如天授有一头牛，他成为这头牛的拥有者。（安立“有”只有一性和异性两种情况，没有第三种。）然而，“我”和色蕴是一性或者异性都不

成立，所以认为“我”具有色蕴也是不合道理的。

今当总结以上诸破，由所缘行相颠倒数量门，明萨迦耶见。颂曰：

我非有色色非我 色中无我我无色

当知四相通诸蕴 是为二十种我见

现在要总结上面所破的各种计执有我的邪见。由于众生所起我见在所缘和行相上，有各种颠倒的情况，现在就把这所有种类的我见归纳起来，阐明萨迦耶见的种类。

颂文里说：（一）不是我具有色蕴，却见为“我具有色蕴”；（二）色蕴不是我，却见为“色蕴是我”；（三）不是有实体我住在色蕴中，却见为“我住在色蕴中”；（四）不是色蕴住在我当中，却见为“色蕴住在我当中”。如同对于色蕴说的这四种萨迦耶见行相，要知道这四相通于受等四蕴，这就是二十种萨迦耶见。

五蕴无我，然萨迦耶见，由四种相执蕴为我，遂成二十种萨迦耶见。

本来五蕴里面根本没有“我”，然而人们却缘着蕴起了我见，并且随着个人的误解不同，产生各种各样的我见。以色蕴为例，通常会有这样四种观点：一、“我”有色蕴；二、“我”是色蕴；三、色蕴中有“我”；四、“我”中有色蕴。其余受蕴、想蕴、行蕴、识蕴也都是如此。这样对于每一种蕴有

四种我见，一共是二十种萨迦耶见。

若谓应作五相观察。《中论》亦云：“非蕴不离蕴，彼此不相在，如来不有蕴，何处有如来。”此成五分。云何只说二十种见耶？

如果有人想，应当对于每一种蕴作五相观察。《中论》也说：“如来的色身等不是五蕴，也不是在五蕴之外，五蕴不是在如来当中，如来也不是在五蕴当中，也不成立如来具有五蕴，那么哪里有如来呢？（这里“如来”指补特伽罗我，比如认为实有常、一的观音菩萨。）”这一颂明确说到了五种情况：（一）“我”是蕴，（二）“我”是离蕴而别有，（三）“我”在蕴当中，（四）蕴在“我”当中，（五）“我”具有蕴。像这样有五种情况。这样看来，应该有二十五种，为什么只说是二十种萨迦耶见呢？

曰：二十种萨迦耶见，是经所建立。彼见若不缘蕴，则不执我。但以四相，缘蕴而转，无第五相。以离五蕴，别无可执为我之事，故萨迦耶见唯二十种。《中论》中说第五异品，当知是为破外道宗。

回答：二十种萨迦耶见，是经中建立的数量。为何这样建立呢？就是排除外道我见在外，按通常我见生起的情况看，如果不先缘着五蕴，必定不会起我执。而缘蕴起我见时，又会以四种行相缘虑诸蕴执著我，没有第五种相（也

就是心缘着蕴思虑这上有我时，只有四种情况，或者“我”是蕴，或者“我”有蕴，或者蕴中有“我”，或者“我”中有蕴，没有第五种情况)。因为离开五蕴外，没有别的可执著为“我”的事，所以这里就一般情况说有二十种萨迦耶见。(意思就是，我见是直接缘虑五蕴而起，不会缘蕴外的法生起。只有入了外道，熏习外道的教义，才会认为存在蕴外的神我等。)《中论》里讲到第五种情况，要知道是为了破外道宗。也就是说，蕴外的常我等只是外道宗所许，不学外道教义的人没有这种想法。

经说：以金刚智杵摧坏二十种萨迦耶见高山，而证预流果者。颂曰：

**由证无我金刚杵 摧我见山同坏者
谓依萨迦耶见山 所有如是众高峰**

佛经上说，以金刚智慧杵摧坏二十种萨迦耶见的高山，而证得预流果，这是怎么回事呢？颂文说：以证得无我的金刚杵，摧坏了根本萨迦耶见的山峰，与之同坏的，是依于根本萨迦耶见高山而起的所有支分的二十种萨迦耶见高峰。

根本萨迦耶见，是指缘着五蕴的总聚而起的我见，支分的萨迦耶见，指缘着单个的色蕴等所起的我见。能见到总的五蕴上没有“我”，对于支分的色蕴等也能随之破尽，

道理相同。

萨迦耶见山，未以圣金刚智杵摧坏之前，从无始生死以来，起自无明地基，竖穷三界，横遍十方，日日增长烦恼巉岩。若以现证无我金刚智杵摧坏之后，与最高峰同时坏者，当知彼即此见高峰。

萨迦耶见是生死的根本，在以圣者金刚智慧杵摧坏以前，从没有初始的轮回起，直到见道之间，就从这样一个无明的地基里面，日夜不断地涌起烦恼的巉岩，各种烦恼的力量竖穷三界，横遍十方。意思是说，烦恼会穷尽整个欲界、色界、无色界。从范围上说，会发生周遍十方世界那么多的轮回现相。“无明”，指不了知无我真实义的愚蒙，“地基”，比喻一切都依之而起，意思是说，无明是一切生死流转的根本，以它为地基，涌现出了横遍十方、竖穷三界的无量无数的烦恼山峰。

如果以现证无我的金刚智慧杵，摧坏了萨迦耶见之后，那么与根本萨迦耶见的最高峰同时倒塌的，应当知道就是以上所说的二十种支分的萨迦耶见高峰。

既然所有的烦恼高峰都依止于我见而起，那么只要能破除我见，所有的烦恼山峰就没有了依托处，也就会因此一时倒塌。换句话说，烦恼是依着执著“我”而起的，如果已经不执著“我”了，那就不会缘着顺境起贪，缘着逆境起

嗔,对于别人的赞叹起骄傲,别人呵斥时就心生抵触等等。过去因为“我”的需求、“我”的执著得不到满足,就会生起各种的贪、嗔、嫉、谄、诳、忿、恨、恼等无量无数种的烦恼心态,现在见到了没有“我”,这些妄动也就不会发生了。

今当破正量部所计实有补特伽罗。颂曰：

**有计不可说一异 常无常等实有我
复是六识之所识 亦是我执所缘事**

现在要破除内教正量部所计的实有补特伽罗。一般来说,佛教内部的教派都持有无我的正见,但还有一类正量部,他们的见解等同外道,承许有“我”。但由于行为上皈依了三宝,所以算是内教的佛弟子。

颂文说:这些人认为,“我”是一种不可言说的法,它和五蕴的关系不可说是一性,也不可说是异性,不可说它是常性,也不可说它是无常性等等,总之,有这么一个实有的“我”,而且它是六识的所识,也是我执所缘的事。

离诸蕴外无我可取,故非离蕴别有补特伽罗。亦非即蕴自性,犯有生灭过故。是故我与诸蕴一性异性俱不可说。如不可说一异,如是亦不可说是常无常。

正量部认为,离开了自己的五蕴,此外没有什么“我”可以得到,所以不是离开了蕴另有一个补特伽罗。同时,“我”也不是即蕴的自性,否则会犯下“我”有生灭的过失。

(如果说“我”就是蕴，以蕴有生灭的缘故，“我”也成了有生灭。换句话说，蕴第二刹那就灭掉了，那么“我”也应当随之而灭，但这是不成立的。)因此，“我”和诸蕴不能说是一性，也不能说是异性。就如同不可说一性和异性那样，也不可说“我”是常性或者无常性。

意思就是，如果说“我”是常，那“我”永远只是一种形相，但这并不成立，因为在生死轮转的过程中，“我”会不断地转变形态。而且也不能说“我”是无常，如果“我”是无常，那么第二刹那就灭掉了，也就成了没有“我”。所以，所谓的“我”就是一种不可言说的东西。

然是六识所识。又此补特伽罗亦可说是实有，以说是造者受者故，生死涅槃，系缚解脱，所系属故。亦许彼是我执境事。

然而这个“我”是六识所识。而且，这个补特伽罗也可以说是一种实有的存在，因为说到这个“我”或者补特伽罗，是善恶二业的造作者，是苦乐二果的感受者的缘故，又说到系缚生死的属于它，解脱涅槃的也属于它。(意思就是，确实有这么一个“我”的实体存在，才可以说有一个造业者，有一个受报者，也才可以说有一个系缚于生死者，有一个修道后得解脱涅槃者，这一切的建立都必须要有这样一个实有的“我”。)而且承许这个“我”，就是我执所缘的事。

此说非理。颂曰：

不许心色不可说 实物皆非不可说

若谓我是实有物 如心应非不可说

此颂显示，不可说者，定非实物。

中观师破斥说：这种说法不合理。原因是：你根本不会承许心法或者色法不可说，因为色法可以描述，心法也可以说明它的相状、作用等等。凡是真实存在的事物都不是不可说，所以，如果认为“我”是一个实有的事物，那就像心法那样，应当不是不可说。

这一颂显示，不可说的东西，决定不是真实的事物。

次明假有。颂曰：

如汝谓瓶非实物 则与色等不可说

我与诸蕴既叵说 故不应计自性有

如许瓶与色等，不可说是一性异性，而是假有。如是我亦应是假有，如瓶。

再从正面讲，凡是说到“不可说”都只是一种假有。

比如，你也承许瓶子和色等不可说是一性，也不可说是异性，而应当说瓶子是一种假有。也就是说，把面前这一堆色法的积聚称为“瓶子”，它是依于很多微尘的积聚而做的假立。所以，瓶子和色法的关系，不能说是一性，因为瓶子是一个，而色法有无数个；也不能说是异性，因为并不

是在这一堆色法的积聚之外，另有一个瓶子的实体。从这里就会发现，凡是不可说一性异性的东西，就是一种假有。

同样，“我”也应当是假有，就像瓶子那样。意思是说，如同瓶子是依于面前这一堆色法的积聚而假立的名字，“我”也只是依于诸蕴而假立的名字。“我”和诸蕴，不能说是一性，因为蕴有很多，而“我”只有一个；也不能说是异性，因为离开这一堆蕴，没有另外的一个“我”存在，所以，“我”就是对于这样一个五蕴的积聚做的一个总体性的假立，决定不是实法。

对方就错在，一方面认为“我”和蕴不可说是一性异性，因为说任何一种都犯过失，同时又承许“我”是实法，这两个观点汇集在一起就无法成立了。

如是二颂已明破立。今更明一性异性为实法所依，以我非是实法所依而破实我。

以上两颂已经阐明了破立的道理。现在进一步说明，一性异性是实法的所依，而“我”并不落在一性或异性的情况里，所以，“我”决定不是实法。

“一性异性为实法所依”是说，如果是一种实有的东西，任何一个事物跟它的关系，要么就是它，这叫做“一”，要么不是它，就成了“异”，而不是“不可说”，因此，实法决定落在—性和异性这两种情况当中。

颂曰：

汝识不许与自异 而许异于色等法
实法唯见彼二相 离实法故我非有

举例来说，你们正量部认为，心识是实有的法。就心识这个实法而言，不会说它跟自己成为别别他体，所以它跟自己是一性；而且这个心识跟色法等的关系，决定是异性。总之，对于实法的心识来说，决定落在一性和异性这两种情况当中。但是，“我”远离了一性和异性这两种实法上必有的情况，所以“我”决定不是实有的法。

意思就是，对于一个实法，它上面只有一性和异性这两种相状，针对自己是一性，针对其他法就是异性。因为它是一个实有的法，这样的话，把任何一个东西拿过来，要么跟它相同，就是一性，要么跟它不同，就是异性，一定要承许这其中之一，不能说既非一又非异。

但如果是一个虚妄的法，那就不可说是一是异了。因为它本身就是一个不存在的东西，怎么可能跟什么法是一体或者异体呢？或者说，一体是针对实有的一个法而说的，异体是针对两个不同的实法在说，虚假的法上是得不到一性或者异性的。

若如汝计，我实有者，则定当如识不异自体，而异色等，然此非有。应知非实法所依故，我非实有，如瓶。

如果按照你的认为，“我”是一种实有的法，那一定就像心识那样，跟它自己的体不是两个，即应当承许为“一”；跟它之外的色法等不同，即应当承许为“异”，也就是必定要落在一性或异性当中。然而你所承许的“我”是一种不可言说的法，并没有跟其他法是一性或者异性的情况。应当知道，非一非异绝对不是实法上的事，所以“我”并非实有，如同瓶子，只是一种假名而已。

由是观察，计我实有，皆不应理。

按照以上的观察，如果承许“我”实有，那必然要有一种存在的方式——“我”和蕴或者是一体、或者异体等等，但这些方式都不成立，所以最后只能承认，“我”是没有的。

颂曰：

**故我执依非实法 不离五蕴不即蕴
非诸蕴依非有蕴**

（“我执依”，指我执所依的境。就像蛇执是依于蛇而起的执著心那样，我执是依于“我”而起的执著心，所以我执的所依就是“我”。）

现在观察下来发现，我执所依的“我”并不是实法。具体来说，“我”不是离开五蕴而独自存在；“我”也不是五蕴本身；“我”和诸蕴不是能依所依的关系，不是“我”依在五

蕴上,也不是五蕴依在“我”上;又不是“我”具有五蕴。

就像一旦发现绳子上没有蛇,就知道蛇执的所依——蛇是没有的,这样自然就放下了对蛇的执著。同样,如果承许“我”实有,就必定落在这些方式里,但是任何一种都不成立,这样就知道,我执的所依不是实法,我执也只是一
种妄见而已。

若分析我执境,计是实有不应道理。以非离蕴别有,亦非即蕴自性,又非诸蕴之所依,亦非以诸蕴为所依而依诸蕴,为显能依所依,故略文摄更互相依,计我有蕴亦不应理。

如果分析我执的境——“我”,认为它是实有肯定不合道理。因为,不是离开诸蕴另有一个“我”,不然就成了“我”跟蕴毫无关系,也就是蕴上的一切现象都不是“我”的现象,比如蕴上虽然有苦乐受,但那不是“我”的感受等等,但这是不成立的。而且这个“我”也不是蕴本身,因为蕴有很多种法,而“我”只是一个。不是诸蕴依着“我”而安住,也不是以诸蕴为所依,“我”依着蕴而安住。如果这样承许,还是说蕴和“我”是两个东西,才有相应的关系,然而“我”和蕴他体是不成立的(为了显示能依所依而说到的颂文——“非诸蕴依”,用的是简略写法,里面包含了彼此互依的两种情况,也就是:一、我“依着诸蕴安住”,二、“诸蕴依着我

安住”)。认为“我”有蕴也不合理,因为,实有的“我”有蕴的话,只有两种情况:要么“我”和蕴是一性,如同柱子有红色;要么“我”和蕴是他性,如同张三有一头牛,然而一性他性都不成立,所以“我”有蕴也绝对不成立。

是故随计假我,或计我不可得,然不应许如前所说行相之我。

所以唯一合理的方式是,设立一个假我,或者认为真实的“我”不可得,(意思是,“我”仅仅是依于诸蕴的总聚所安立的名字),而不应当承许有像前面所说的种种行相的“我”。

颂曰:

此依诸蕴得成立

如为不坏世俗谛故,唯许依彼因缘有此法生。如是此中许假有者,虽破上述有过诸相,然为世间名言得安立故,亦许依止诸蕴假立之我,现见施設名言我故。

为了随顺世俗名言谛,这种假有的“我”是可以依诸蕴安立的。

就像为了不坏世俗谛的缘故,唯一承许依靠那种因缘有这种法生起那样。比如,依于米、水、火等的因缘有饭出生,我们会说做出了饭,依于身体和镜子的因缘,就现出了影子,依于种子、水、土、阳光等的因缘生出了花等等。像

这样，世俗中确实有由彼因缘就生此果的虚假显现，也就是在众生的妄识前的确有这样一种显现，然后按这种世俗的显现，会安立各种名字。

就像这样，这里承许“我”是假有的方式是一——虽然以理破斥了上述有过失的各种情况，（那些都是在承许“我”实有的前提下建立的），但为了使世间名言得到安立，中观师也承许依止诸蕴而假立的“我”，因为见到世间中有施設名言“我”的缘故。

意思是说，在世间当中，人们会对一个个因缘所生的五蕴相，说这是张三、那是李四，有你、我、他等等，那么为了随顺世间，中观师也承许假有的“我”。“假有”的意思是，并不是如同名字所说，真实中也有张三、李四的实体，有你的实体、我的实体等等，只是为了方便称呼，对于一种因缘生的五蕴假相，取上一个个“我”的名字而已。

为欲成立假我义故，今以外喻明所说义。

为了在世俗中成立假我义，现在以一个外在事物的譬喻来阐明这种涵义。一旦懂了譬喻，对于假我的意义也同样能够了知。

颂曰：

如不许车异支分 亦非不异非有支
不依支分非支依 非唯积聚复非形

比如世间称呼的“车子”，对此有两种理解，一种认为，如同车子的名称那样，境上能得到一个实有的车子；另一种认为，所谓的“车子”，只是依于支分积聚而假名安立，实际是没有的。这两种观念截然相反，一旦破除了前面的认识，心里就会确定下来，“车子”原本不可得，只是一个假名而已。

观察的方法：如果车子是实法，那必定有它存在的方式，而方式不外乎以下七种：（一）车和支分是两个不同的体；（二）车和支分是同一个体；（三）车具有支分；（四）车依在支分上有；（五）支分依在车上有；（六）车是支分的积聚；（七）车是支分的形状，只要车子实有，就必定要落在这七种情况当中，但是一一观察发现，这七种情况都不成立。

也就是说，不能承许车和支分是分开他体，而且它们也不是一体，不是车具有支分，也不是车依着支分而有，车也不是支分的所依，也不唯独是支分的积聚，而且不是支分的形状。这就证明，“车是实法”绝对不合理，或者说这只是依于支分积聚而假名安立，本无实法，所以必须放弃认为车实有的执著。

此中一品、异品、能依品、所依品、具有品，此五品如前已说。

积聚品与形状品，更当成立。

这七种存在方式或者说七相里面，其中车子和支分是一体、异体或能依、所依，以及车具有支分这五相，前面已经解释过了，这里要说的是积聚品和形状品这两种情况。

为明彼义，颂曰：

若谓积聚即是车 散支堆积车应有

为了阐明这两种方式也不成立，颂文说：如果认为支分的积聚就是车，那么把拆散了的各种支分堆积在一起也应当有车，然而事实并非如此。

换句话说，谁都不会认为，组装之前或者拆散之后的一堆零散的支分是车，只有组装好的，具有车的相状、功用等的现相，才承许是车。所以，“支分的积聚就是车”这种承许在理论上站不住脚，或者说这并不是充分的条件。光是支分的积聚，并不足以成立是车。否则，这些支分无论积聚成什么样，都应当成为车了，同样是支分积聚的缘故。

此虽于前已说，今更说者，是为显示余过失故。以是颂曰：

由离有支则无支 唯形为车亦非理

下面这个道理虽然在前面已经说过，现在再次说，是为了显示还有其他过失。

按照你们的观点，有支是不成立的。你们自己也承许，支分的积聚并不是一种实法，因为在每一个支分上都得不

到总体的支聚，所以支分合在一起也没有支聚。没有支聚也就没有有支，因为只有两种情况：（一）要么有支和支聚是一体，这样有支也跟支聚一样成为无有了；（二）要么有支和支聚是他体，但是离开支聚得不到有支，所以这种情况也不成立。

因此颂文说：由于离开有支就没有支分，而有支又不存在，那么看待有支而立的支分也应当无有。既然一个个的支分都没有，怎么会有由支分积聚而成的车呢？不但支聚是车不合理，把依于支聚而呈现出的形状安立为车也不合理。

总之，支聚和支聚的形状，都不可能脱开支分而有，按照你们的观点，支分也不是实法，那么众多支分合在一起而显出的积聚或者形状，也同样不是实法。所以，承许支聚为车，或者支聚的形状为车，都不成立。

若离有支，则亦无支，故支非有。为当说是何者积聚而成车耶？

支和有支看待而有，只有看待总体的有支，才能安立支分，脱开有支并不会独自成立为支分。比如一块木板，只有充当了合成房子的一分因缘，成为房子的一部分时，才叫做一扇门，不看待房子是无法独自成立门的。这就知道，没有有支就没有支分，既然没有支分，那应该说明是由

什么而积聚成了一辆车？

此亦字所摄义，谓唯形状为车不应道理，唯积聚为车亦不应道理。何则？以离有支，则无支故。是故唯形为车亦不应理。无有支义是彼自宗所许。

颂文里的“亦”字所包含的意思是，仅仅形状是车不合道理，仅仅支分积聚是车也不合理。为什么呢？因为离开有支不会有支分的缘故。所以，看待支分而有的积聚或者形状，都不成立实有，也因此，“仅仅支分的积聚或形状是车”也是不合理的。没有有支的涵义是他们自宗所承许的。

复次，若计唯形为车。且问彼形，为是支分之形？为是积聚之形？若计为支分形状差别者，为是不舍原有之支形耶？抑弃舍原形别有异形耶？

而且，如果认为唯一这种形状是车，那么请问，你所说的这种形状，是指支分的形状？还是指积聚的形状？如果认为是单个支分特有的形状，那是不舍弃组装之前原有的支分形状呢？还是舍弃了原有的形状，成了另外一种新的形状？

下面对于这两种情况一一破除，这样破除了支分的形状是车之后，再破除积聚的形状是车，两相都破除完毕，所谓形状是车也就不成立了。

若谓不舍原形，不应道理。何以故？颂曰：

汝形各支先已有 造成车时仍如旧

如散支中无有车 车于现在亦非有

如果认为，组装后支分没有舍弃原有的形状，这种支分的形状就是车，这是不合理的。什么缘故呢？颂文说：轮子等各个支分的形状，在组装前已经有了，如果组成车的时候，各个支分的形状依然如故，那么就像在原来零散的支分里没有车那样，现在组装在一起的支分上也没有车。就像十个人分散的时候，头上没有牛角，当他们整齐地排成一个队伍时，由于每个人的形态都没有发生变化，所以他们的头上仍然没有牛角。

若谓未成车前，轮等形状差别，造成车时，仍如旧者。如于尔时诸散支中都无有车，则定当知造成车时亦无有车，以支分形状无变异故。

如果你认为组装成车之前，轮子等支分特有的形状，在组装成车的时候，仍然跟先前一样，那么如同在组装前各个零散支分里面都没有车，就决定应当知道，组装成车的时候，这些支分上也没有车，因为支分的形状前后没有改变的缘故。

若计第二义，谓有余形以为车者，此亦非理。颂曰：

若谓现在车成时 轮等别有异形者

此应可取然非有 是故唯形非是车

如果你承许第二种情况,也就是舍弃了组装之前原有的形状而成了新的形状,这种支分的形状是车,这也是不合理的。颂文说:如果认为现在组装成车的时候,轮子等支分另外有了新的形状,那这种形状应当能在已经组成车的轮子上找到,然而根本找不到。意思是说,先前轮子等支分是零散的状况,后来成了组装的状况,但是比较前后的支分,根本不存在形状上的差异,比如轮子组装前是这种形状,组装后也是这种形状,也就是不成立支分组装后有了新的形状。也因此,唯独支分的形状也不是车。

车众支分,轮轴辘等形状差别,如方、长、圆等。若谓于成车时离原有者,有余轮等形状差别新生起者,则应可取,然实不可取。

车子的众多支分,轮子、轴、辘等的形状差别,比如方的、长的、圆的等等,如果认为组成车的时候,脱开了原来的形状,有一种新的轮子等的形状差别出现的话,就应当能找到它,然而实际上得不到。

如具辐辘毂等差别形状之轮,于成车时,未见本形有所变异,如是轴等之形状亦无变异。故许支分之形状为车,不应道理。

以轮子为例来说,轮子上有辐条、边框、中心部分的圆木等的形状差别,在组装成车的时候,没有见到这些支分

原来的形状有新的变化。不仅轮子如此，组装成车时，车轴等其他部件的形状也没发生变化。所以，认为组装后新生起的支分形状是车，那与现量的观察不符。由于破除了以上两种情况，所以承许支分的形状是车不合道理。

若谓轮等积聚之形状差别是车者，此亦非理。颂曰：

由汝积聚无所有 彼形应非依支聚

故以无所有为依 此中云何能有形

如果认为，轮子、车头、车座、车尾等众多部分积聚在一起，显现出的形状差别是车，这也不合理。颂文说：由于支分的积聚只是一种假立，得不到实法，或者说它本来是无所有的，那么，你所说的实有车形，应当不会是依着假有的支分积聚而成立。因此，以一种无所有的法作为依止处，怎么会显现一个实有的形状呢？

意思是说，形状不可能独立而有，它依于支分的积聚而显现，而这个积聚也并非实法，比如三个人的积聚，除了这三个人之外，根本得不到独立实有的积聚，既然所依的积聚不是实法，哪里会有真实的形状呢？

倘所言积聚，有少实体，乃可假立依彼之形。然所言支聚都无所有，云何依无所有假立形状？汝许假法必依实故。

假如所谓的支分积聚有一点点实体，那倒是可以假立

依着它而显现的形状，然而所说的支聚一点也得不到，真实中根本没有，又怎么依着一个无所有的法来假立形状呢？因为按照你宗的说法，假法必须依于实法才能安立。

对方实事师不承许真实中一切是空性，他们认为，虽然粗法的现相是虚假的，但它必然是以实有的微尘作为所依，才能显现出来。也就是真实中有很多极微，这些极微以不同的方式，十个、百个、千个等地积聚在一起，就会显现出各种各样的形状，比如现为一个瓶子、一个碗、一个土丘、一座高山等等。脱离了实有的微尘，假相就现不出来，必须依于实法才能显现假法。现在中观师以对方的观点来破，也就是说，既然你们认为假法必须依于实法才能显现，而支聚不是实法，根本得不到，如果你还说是依于支聚而显出形状的话，就与你们自宗的观点相违了。

若谓积聚虽非实有，亦可依彼假立不实之形状者。

如果对方说：虽然积聚不是实有的，但也可以依着这个假有的积聚，假立一种无实的形状。

颂曰：

**如汝许此假立义 如是依于不实因
能生自性不实果 当知一切生皆尔**

中观师说：既然你已经放下了从实生假的想法，承许由假立假，那你我的观点就是一致的。

就像你承许，是依于假有的积聚而假立一个形状那样，这正是一切因果法的共同点，也就是依他而立、依他而有、依他而生等的一切因果建立，唯一是依于假有的因缘和合生出了假有的果，要知道一切的“生”都是如此。

也就是说，凡是因缘所生的法，都无自性，如果因或果有独立的实体，就无法成立所谓的生。以并无实法生的缘故，所以生即是无生。“依他而生”是指，能生和所生观待而有，脱离了能生不可能自己成立为所生，脱离了所生，也无法安立这是能生。“依他而立”，就像支和有支那样，离开了支，就没有有支（也就是不会有独自成立的有支）；离开了有支，也没有独自的支分的涵义，或者说没有安立为支分的依据。

依自性不实之无明，生自性不实之诸行。依自性不实之种子，生自性不实之芽苗。

这里，因和果上面都修饰了“自性不实”四个字，说明这只是一种妄现，实际了不可得，就像幻影一样。换句话说，一切的内外诸法，都只是现而无有的假相，但是在我们的妄识前，的确有各种各样的现相，而且因缘一和合，就会幻现出相应的果相来，就像梦中虚妄的因缘和合，就现出各种虚妄的相那样。然而这一切的因果法都是不可得的。

从内法上说，“**依自性不实之无明，生自性不实之诸**

行。”依于没有谛实自性的无明，现起了没有谛实自性的各种业。这里以无明生行为例，说明一切内有情的缘起，就是由前前为因，生后后之果，而因和果都是观待因缘而起的，本无自性。所以，可以肯定地说，真实中“无眼耳鼻舌身意，无眼界乃至无意识界，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽……”这一切都是虚假的。

从外法来看，“**依自性不实之种子，生自性不实之芽苗。**”依于没有谛实自性的种子，现出了没有谛实自性的芽、苗等。虽然能见到种子、水、土等因缘和合的时候，就会现起芽、苗，但无论是种子还是芽、苗等，都是假相。

就像这样，我们心前的森罗万象就是一个大幻化场，没有一点真实。所以在这个幻化的世间里，随缘应对就可以了，没来的时候，不必刻意去迎接；已经来了，也不用拒绝；它走了，也不需要留恋，不必在这些本无意义的法上建立什么意义，也不必苦苦寻觅追求，起各种是非得失等的想法。由于现在错乱的因缘没有消尽，所以会现出一幕幕的幻相，但这些根本没有实义。这样明白后，你再面对各种现相的时候，心里就要有很深刻的定解，要知道这只是一幕幕幻影，是虚相，正现的时候，你也没得到什么，消失了，你也没失去什么。要从这里离开得失之心，也要从这里学会放下。

如是当知一切因果，皆自性不实。徒费百千劬劳，执著无肉可食之物影假鹿，此复何为？

把上面的道理推广开来，就要知道，一切因果法都是自性无实，或者说不是真实有它的自性，而只是一个无而现的虚相。不了解缘起性空或者生即无生等道理的时候，心里会一直有各种各样的妄想和追求，总以为有一个实有的好东西可以取到，就像猴子只要没看透水里的月亮只是个假的影像，就始终放不下捞取月影的妄想一样。

其实，五欲等幻尘就像是一个没有肉可以吃的假相鹿影，只是一种假相，实际得不到什么。不了知真相的人，费尽百千辛苦，用各种手段想抓住这只鹿饱餐一顿，但这只是枉自徒劳。既然如此，去追求那些世间的五欲等幻尘又有什么用呢？当你真正在这里觉悟了，那就像贾宝玉要脱离红尘，出家当和尚那样，因为他知道这个富贵场、温柔乡没什么实义可得，也因此一旦看破，自然也就放下了。

颂曰：

有谓色等如是住 便起瓶觉亦非理

此中有云：于色等如是安住上，便起瓶等觉心。亦以车喻而破。

这里有人说：缘着色等微尘的积聚，就会生起一种这是一个瓶子的错觉心。对此也以车的譬喻来破。

意思是说，懂得了一个车喻，就应当举一反三无量，也就是应当看到自己心前的一切显现都是一个模样，诸法都是依支聚而假立的，在这一点上完全同等，也因此，懂了一个车喻也就懂得了一切。

现在有这样的一个错认，由于相信自己的根识，并且亲自看到摸到了有这么一个瓶子，心里就感觉有一个总体的瓶子，然后非常牢固地执著这是真实的瓶子。一旦它被打碎，就认为这么宝贵的瓶子没有了，会很伤心，心里感觉像是失去了一个天大的宝贝。

现在就以“车喻”来观察，会发现所谓的瓶子并不是实法，只是依于那一堆微尘的积聚而安立一个名字。如果你能认清这一点，看到确实没有实法可得，感觉有瓶子只是一种错认，就不会在它上面建立什么意义，它打碎了你也不会执著，就好像看到一个肥皂泡的破灭那样。因为你完全知道，肥皂泡正现的时候也是没有的，它的消失也不是真的有什么东西灭了，同样，世俗里的一切事都是水月空花，虚生虚灭，所以你不要当真，不要为此或喜或忧，这一切都是妄情。

再把这个道理遍推到所有内外的显现上，一切法全是如此，只是个假名，并非实有。这么一想就会发现，自己做的很多事都是无意义的，像是认为这是一个很好的品牌，

那是一个很好的宝物，它们都是我喜欢的东西，然后花很多钱去买它，为此每天都非常辛苦等等，其实这一切都只是幻影，没有实义。而且，对于自己屋子里的电视、电脑、家具、冰箱、壁画等等，一个一个的东西都要看破；包括豪宅、小车、花园、喷泉，各种的花草树木，城市里的各种建筑、广场、街道、琳琅满目的物质海洋；乃至这个世界上各种各样的人、事、物；包括整个太阳系、银河系，无量无数的天体、星云里的所有显现……一切的一切都只是个幻影而已，不是实有的。

这样之后，对于这个世间的态度就应该转变，也就是你不要太当真，不要有什么得失之心。只要你还在错认诸法为实有，就必然会建立各种好坏、是非、得失等的观念，那会惹得你的心整天无法安宁，无法放下，也就永远没办法回归。其实事情很简单，这些东西本来是没有的，所以叫做客尘，而你的佛性本来就有，不必修出一个新的什么，只要你能放下，把妄执歇掉，本来面目就会自然显露。

复次颂曰：

由无生故无色等 故彼不应即是形

颂文又说：由于诸法无生的缘故色等无有自性，所以瓶子不应该是色等的形状差别。

这是另一种破法，首先依照前面破四边生的道理，观

察我们心前的一切法。大家都会认为万法有生，每天有新的现象、新的人、新的事件出生，整个世界生生不息，生活多姿多彩等等。现在就以破四边生的理论，对于你心里认为有自性生的事物做观察，如果它是实法，就必然有它生的方式，而生的方式不出四种：或者自生，或者他生，或者共生，或者无因生，但这四种观察下来都不成立，此外也没有别的方式，所以你必须承认，所见到的生就是无生，或者说根本没有实有的法生出来。这样就知道，一切果上的显现都是无生的，看起来好像是个实法，实际上并没有一个实有的东西出生。就像梦中见到一只母鸡生了一个蛋，虽然确实看到出现了一个蛋，是椭圆形、白色，有乒乓球那么大等等，但真实去观察，发现什么也没有，既然原本就没它，又怎么会有它生的方式呢？

换句话说，如果一个法实有，就必然能说出它是怎么来的。但是从自己来不对，否则果已经有了，生它还有什么意义？而且，如果自己生自己，就应该源源不断地生下去，永远生自己。如果是从其他法而生，那因和果就是毫无关系的他体，这样别别无关的法还能生它的话，那世界上的一切都应该能生一切了，同样是他体的缘故。自他共生更不对，因为共生既有自生自的一分，又有他法生他法的一分，这样就兼具了自生和他生的过失。无因生也不

可能,如果不需要因就能生,那应该在任何时、任何处都能生果,为什么只见到在此地生,彼地不生?在此时生,彼时不生呢?

这样破除了四种生的方式,就知道一切法生即无生。也就是说,一切只是因缘合成的假法,真实中都不成立。

色等不生如前已说。由无生故,色等非有。计无所有为假立瓶等之因,及计瓶等以实法为因,均不应道理。故瓶等非是色等形状差别。

外的色法、内的心法等一切果法的显现实际是无生,这一点前面已经说过。以无生的缘故,色等法现而非有,真实中根本没有。这样的话,承许无所有的色等法,作为假立瓶子等的因,以及认为瓶子等以实法为因,都是不合理的。(意思就是,你们认为必须以实法为所依,才能出现假法,如同以极微为所依,才能出现各种大大小小的粗法的显现,但我们前面已经以离四边生的正理破掉了色等实有,所以,按你的观点,就不能以无实的色法来假立瓶子。)因此,瓶子等就不是色等的形状差别。总之,决定没有一个特定形状的实有的瓶子。

问曰:若以所说七相推求车无所有,则车应无。世间依车所立之名言,皆应断绝。然现见世云:取车、买车、造车等。由是世间所共许故,车实是有。

对方提问说：如果按你们中观宗所说，以七相推求车一无所得，那么车应当没有。这样一来，依于车所安立的取车、买车、造车等的名言都应当断绝了。（对方认为，必须存在实有的法，才能对它安立名称。没有车就无法安立取车、买车、造车、修车等，那么一切有关车的名言就都不合理了。）但是现量见到世间说取车、买车、造车等，因为这些名言是大众共许的，所以车应当真实存在。意思是必定有这个法，大家才会这么说。

答曰：此过唯汝乃有。谓以前说七相推求，车不应理。然汝许是以理推求有所得法，而后安立。不许有余方便成立。故取车等世间名言，于汝宗中云何得有。然于我等全无过失。

回答：断绝世间名言的过失只有你们实事宗才有。意思是说，以前面说的七相推求车的时候，在正理面前根本无法成立有车。但你们承许的安立名言的方式是，经过正理观察有所得的法，之后才对它安立名言，不允许其他安名的方式。所以，取车、买车、造车等世间的名言，以你宗安名的方式，怎么能存在呢？但是对于我宗根本没有这个过失。

也就是说，我宗安名的方式不同。虽然真实中以理观察得不到实法，但我们以随顺世间共许的方式，也就是世

人面前如何显现,又如何称呼,我们也随顺世间这样立名。所以对我宗来说,没有断绝世间名言的过失。

何则? 颂曰:

虽以七相推求彼 真实世间皆非有
若不观察就世间 依自支分可安立

为什么呢? 颂文说: 虽然在做胜义范畴里的观察时, 以七相去寻求车, 在真实或世间中都不可得, 但如果不加观察, 仅仅就世间承许而言, 可以依于车子自身的支分——轮子、车头、车座、车厢等安立车的假名。

如前所说: “如不许车异支分”等, 以七相推求。随于胜义、世俗, 车均不成。然若不观察, 唯就世间, 如立青等与受等, 唯缘起性。如是亦可许依轮等支分假立名车。

这件事要分两步来讲:

(一) 如果观察真实中有没有这辆车, 那就像前面所说, 车如果实有, 就应当有它存在的方式。大体上不外乎七种, 车和支分或者是异体, 或者是一体, 或者车依于支分, 或者支分依于车等等。但无论以哪种方式进行观察, 都成立不了实有的车。承许车是谛实的一体, 不仅在胜义中不成立, 连世俗中也没有这样的事, 因为世俗根识所见的车, 也只是多部分的积聚, 而且是刹那灭的, 所以不存在常、一实有的车。

(二)如果不加观察,唯一以随顺世俗的方式,就像安立外的青色、内的受等那样,只是一种缘起性,或者是依于因缘合成的假相,同样可以承许,在世人面前,依于轮子、车头、车座等支分积聚,现出一个总体的假相,对此假立名言为车。

世间都承认有青色、受等。比如,地、水、火、风四种微尘,以某种方式进行和合后会显现为青色,但在地、水、火、风四微上并没有青色,所以青色只是缘起的假相。所谓的受,也只是根、境、识三者和合后,所幻起的一种领纳的心,缘聚前没有,缘散后也没有,因缘聚会时,忽而就现起一种感受。因为内外的一切法在世俗中有如幻的缘起,也就是在妄识泯灭前,假的因缘和合时会无欺地现出假的果相,所以仅就世人根识前的显现,或者说缘起性,安立有此法彼法的名言。

由许依缘假立,故我宗中,全无失坏世间名言之过。即彼敌者亦应共许此义。

由于我们在随顺世间时承许有依因缘和合而假立的法,所以在我宗里,根本没有失坏世间名言的过失。也就是我们在真实中通达诸法空性,而随顺世俗时,又依于妄识前的缘起性安立这些名字。这是对方也应当共许的意义。

意思就是,以七相做观察时,你也不得不承认真实中

一无所得，而在世俗中，根识前无欺有这种现象，所以针对这种缘起显现来立名，那是你我应当共许的事。但如果按你宗所说，车是实有的法，而且是依于实有的车而立名，那么无论是在胜义还是世俗中，这种名称都无法安立。也就是说，按你宗安名的方式，必须胜义中有实法才能对它安名，但胜义中以理观察时，实有的车无法成立，所以按你宗的方式，无法对其安立名称，也因此会失坏一切世俗。

又此宗中，由世间共许门，非但能成立依车之名言，即此所有诸名差别，皆可不加观察，由世间共许门而自许也。

这是举一反三，懂了车的例子，遍推到世间一切名言上，就知道一切名言的安立方式是什么，也就知道中观宗在随顺世俗时是如何承许名言的。即随顺世间共许门而安立，不是自方在真实中有什么承认。

就像佛自身不承认我和我所，但随顺世间也说我和我所，比如佛也随顺世人说“我是法王，于法自在”，不仅如此，佛也会说我的身体、我的前世、我所在之处，这是我的徒众、我的法衣等等。佛自身不承认有时间、空间所摄的虚妄法，然而为了方便教化，随顺世间，也同样安立了一个个的名字。

中观宗的立名方式就像这样，按照世间共许门，不但能成立依于车所说的各种名言，就是车上所有各种名称的差别，也都可以不加观察，按照世人怎么承许就怎么说。

禅源诸论集都序(选)

唐圭峰山沙门宗密 述

二、说断惑灭苦乐教。说三界不安，皆如火宅之苦，令断业惑之集，修道证灭。以随机故，所说法数一向差别，以拣邪正，以辨凡圣，以分欣厌，以明因果。说众生五蕴，都无我主，但是形骸之色，思虑之心。从无始来，因缘力故，念念生灭，相续无穷，如水涓涓，如灯焰焰。身心假合，似一似常。凡愚不觉，执之为我。宝此我故，即起贪(贪名利荣我)嗔(嗔违情境，恐侵损我)痴(触向错解，非理计较)等三毒。三毒击于意识，发动身口造一切业，业成难逃(影随形，响应声)，故受五道苦乐等身(此是别业所感)，三界胜劣等处(所居处，此是共业所感)。于所受身还执为我，还起贪等，造业受报。身则生老病死，死而还生。界则成住坏空，空而复成。劫劫生生，轮回不绝。无始无终，如汲井轮。都由不了此身本不是我(此上皆是前人天教中世界因果也。前但令厌下欣上，未说三界皆可厌患，又未破我。今具说之，即苦集二谛也。下破我执，令修灭道二谛，明出世因果，故名四谛教)。

不是我者，此身本因色心和合为相，今推寻分析，色有地水火风之四类，心有受(领纳好恶之事)想(取像)行(造作一切)

识(一一了别)之四类(此四与色,都名五蕴)。若皆是我,即成八我。况色中复有三百六十段骨,段段各别。皮毛筋肉肝心肺肾,各不相是(皮不是毛等)。诸心数等,亦各不同,见不是闻,喜不是怒。既有此众多之物,不知定取何者为我。若皆是我,我即百千,一身之中,多主纷乱。离此之外,复无别法。翻覆推我,皆不可得。便悟此身心等,但是众缘,似和合相,元非一体。似我人相,元非我人。为谁贪嗔,为谁杀盗,谁修戒施,谁生人天(知苦集也)。遂不滞心于三界有漏善恶(断集谛也)。但修无我观智(道谛)。以断贪等止息诸业,证得我空真如,得须陀洹果,乃至灭尽患累,得阿罗汉果(灭谛)。灰身灭智,永离诸苦(诸阿含等六百一十八卷经,婆沙俱舍等六百九十八卷论,皆唯说此小乘及前人天因果。部帙虽多,理不出此也)。

这次我们首先学习圭峰大师《都序》里一段有关四谛法义的指示。这又分成三部分宣讲:一、四谛法是明辨染净差别的法相教;二、认识集谛与苦谛;三、认识道谛与灭谛。

一、四谛法是明辨染净差别的法相教

二、说断惑灭苦乐教。说三界不安,皆如火宅之苦,令断业惑之集,修道证灭。以随机故,所说法数一向差别,以拣邪正,以辨凡圣,以分欣厌,以明因果。

佛来世间首先宣讲四谛法的目的，是要引导众生区分世间法和出世间法的差别。也就是说，佛教化众生首先最关键的，就是教导众生在缘起上区分生死杂染和涅槃清净的差别，不然众生就分不清邪正、凡圣，也发不起厌患轮回、欣求涅槃的心态，不知道如何循着因果的法规来趣入，进而修持解脱道。

说四谛教法，一向都是在辨明杂染和清净的差别，或者苦和乐的差别，这样才不至于把世间道跟出世间道混为一谈，否则众生会一直沉溺在各种世间法当中，所以，这是起初必须要做的工作。如果不宣说苦谛，众生会误以为乐受、舍受是真实安乐的自性，自然会把得到升天看成究竟，执著这就是得到了涅槃。佛出世以前，众生没有闻到四谛法的缘故，不可能以自己的能力辨清世间因果和出世间因果的差别，结果一向以来都无法脱离乐著生死的心态，因此完全不可能进入解脱道。这也是无佛出世期间，众生全体陷在长劫不断苦流中的原因。

圭峰大师用四句话来说明辨明法相差别的目的，那就是“以拣邪正”、“以辨凡圣”、“以分欣厌”、“以明因果”。

第一、“拣邪正”，是指辨明内教和外教的差别。只有明了四谛的法义，才知道只有佛说的四谛法是真正的解脱道，一切执著有“我”的宗派，以及所行的道都是邪道，就出

世法的内涵来讲，他们都无法免离生死轮回。

第二、“辨凡圣”，是指出凡是人天所摄的因果法都属于凡，这里所有的一切并没有超出苦轮、得到真正的寂静涅槃，所以依靠外道法或者仅仅依靠人天乘的法绝不可能得到圣果。

第三、“分欣厌”，只有讲明了苦、集、灭、道四谛的涵义，才会意识到要对整个三界的法发起厌患之心，唯一希求出世间的寂静涅槃，没有四谛教法的指引，众生在欣厌上最多达到厌恶趣、欣人天的程度。

第四、“明因果”，不宣说四谛法，最多只是了知善恶因果，而不清楚染净因果。只有讲明了四谛，才知道在根本上什么是苦，什么是苦因，什么是乐，什么是乐因。

这就看出，四谛法一向是在法相上做辨别。经过这番明确地辨认，众生自然从乐著生死的心态转成希求解脱的心态，以这个求解脱心来摄持身口意处处出离轮回的苦因缘，才能真正修持解脱道。也就是说，从此他身口意的一切行为，都被出离心摄持而转成解脱道的修行。这才知道，为什么世尊来到世间，首先要在法相上一向地辨明差别。因为这就是解脱道的命根，不这样宣说，众生没一个能得解脱，他不可能以自力了解到染净两重缘起的差别，这样，自然会被各种外道邪说所迷惑，或者只是把眼前的一点暂

时的乐受、舍受执为究竟。

总之，不懂四谛法的话，完全会陷落在愚痴中。就像今天，即便是佛教徒，一听到有什么功效、乐受、暂时的一点感觉，马上就非常冲动，然后就钻进去了。这是为什么呢？就是因为他对于四谛的法义根本没有得到定解，才会执著那些很低浅、很幼稚的东西为真实。

二、认识集谛与苦谛

由三方面产生认识：（一）集谛的起源——无我而执著有我；（二）集谛的繁衍——以执我的心态起惑、造业、感召三界苦果；（三）苦集不断循环的轮回相。

（一）集谛的起源——无我而执著有我

说众生五蕴，都无我主，但是形骸之色，思虑之心。从无始来，因缘力故，念念生灭，相续无穷，如水涓涓，如灯焰焰。身心假合，似一似常。凡愚不觉，执之为我。

这里的关键是开示无我的真谛，并同时指出，以妄执“我”的心，自然发起各种贪嗔等的烦恼，从而造成身口业行，导致轮回受生。

“说众生五蕴，都无我主”，圭峰大师首先明确地指出这里没有“我”，一旦明白这个道理，就知道是怎么以执著“我”，而发起一切业惑之集，感召生死苦报。这也是世尊来世间传法第一个要说到的重点，一切小乘法的心要就是

无我正见，这在小乘教典里处处都能看到，而任何外道教派对此连一个字也没说过。所以，只要以无我作为判断的量尺，就能非常明显地看出内外教的差别。

这是在说，所谓众生就是因缘生的五蕴现象。众生当下执为是“我”的蕴，完全是因缘生的法，也就是，随着过去的因缘自然就现出了这些蕴相。这里有多种不同体性的法，而且一刹那就灭掉，又换成新的。在这无数种忽生忽灭的现象里，并没有常住、独一、主宰性的“我”。

“但是形骸之色，思虑之心”，这就是在教众生，要直下看到，这里只是一堆形骸的色法，以及思虑的心念。

从无始以来，以因缘力的缘故，念念生灭，相续不已。就像水不断地流，没有一刹那能停住，所以这里没有固定不变的东西，也因此这上面没有“我”。

如果有“我”，它瞬间就没了，又换成了新的，难道是一个新的“我”出现了吗？你不能把瞬间就消失的法认为是“我”。比如，银幕上的影像瞬间消失，又不断地换成新的影像，这就不能把它执为是有主宰的东西，它本身只是因缘做出的，有什么主宰性呢？但迷惑的眼睛却把当下的影像执著成有实体，它们能够以自己的力量来住持，这是完全错谬的。像这样，你要看到这种唯一由因缘力变现，没有任何自主性的东西根本不是“我”。一瞬间它就没有了，

没有任何自在能住持到第二刹那,怎么会是“我”呢?如果你认为它是“我”,那它一瞬间就没有了,难道“我”也没有了吗?难道“我”就消失了吗?或者刹那刹那现起新的现相,你以为是不不断地有多个不同的“我”在现起吗?或者,那只是在各个空间点上出现的妄相,你认为这些零零散散的相是“我”吗?

这才知道,它只是因缘现的东西,怎能将幻影认为是“我”呢?这是何其可笑的事。但我们一直宝爱它,认为它神圣不可侵犯,必须时时尊重、爱护、保养、装饰、恭敬等等。就像一个人,一直把镜子里的影像执为是自己,一旦有人说这个影子不好等,他听了就非常气恼一样。一旦你真正明白了,就会觉得十分荒唐可笑,这叫做认影为己,把一种因缘显现的影像执为是自己。当你真正明白这只是个妄现时,你就知道,原来自己一直执著它是“我”,真是太可笑了。

以前举过比喻,是说一个人忽然得到一个赝品,但他不认识,就执为是真实的宝贝,后来发现是赝品,不是真的,就觉得几十年的辛勤保护,各种爱重的心等,全都是白费心思。他是基于一种错认,才产生了各种错误的宝爱心、尊重心,认为它神圣不可侵犯的心、维护的心、装饰的心等等,但这些都是白费心思,所费的心思其实都是烦恼。明

白这一点后，你才知道，自己一向以来认影为己，在这目前的幻影里，一辈子做过多少的化妆、修饰、表演、展示，又做过多少的维护，维护当下这个影像的尊严，方方面面有无数种爱惜的心都花在这上面。总之在这个世界上，没有任何一个东西，有比对“我”更爱惜的了，然而这一切都是白费心机，完全是浪费感情、浪费精力。而小乘修法的关键就是人无我的智慧，也就是彻底了达这上面没有“我”。你一旦真正断定下来，以后你就不再支持过去那些做法了，也因此你的心能转得过来，处处住在无我上，这样才真正进入了解脱道的修持。

解脱道跟三有轮回的道完全相反。这种相反也只是一念的差别。轮回的道，就是一念错认是“我”，因此全世界没有比“我”更重要的事，也因此，一切心里的倾向都是维护“我”。这样的话，对于所有护持“我”的境，会有一种贪著、拉拢的心。对于反方面违害、威胁“我”的境，就会采取排斥、打击的态度，这就是贪嗔两种妄动。其它的高举、卑微，以及展示自我等千差万别的心态，都是以我执心而出现的，这就叫百千烦恼。

就像这样，一旦明白我执的具体行相，那么惑业的集谛是怎么回事就昭然若揭了。如果对我执运转的相没得到确认，那你对于惑业的相也是模糊的，你不会知道业的

有漏性和无漏性的差别何在，也不知道寂静心和烦恼心的差别是什么。相反，一旦你明白了计执“我”以后，心里的状态是怎样的，是怎么以我执为中心，而不断地现起各种烦恼，那你就开始把握集谛的内涵了。你会在自身上认识到，以执我的心是怎么造集生死的，什么样的状态、行为属于生死所摄，而必然落在有漏中，是苦性，会感招生死，这些都能全部贯通。并且会认识到，以执我的心，求取某种欲界成果、色界成果、无色界成果，虽然做了布施等的善行，但这些统统被判为有漏业，都只是苦因而已。

所以，只要在根子上不去掉执我的心，就不能入于解脱道，一旦在无我上有了认识，对于轮回的缘起机制确认了，紧接着就能贯通集谛，并能认识苦谛。也就是认识到，凡是由惑业力所使的一切五蕴的果相都是行苦性，或者说，由于惑业力的缘起，在果位现起的蕴上面，仍然是先前状态的延续，在当下的蕴里面，仍然是烦恼种子、苦种子随逐的状态。因为没产生对治，所以全都是现起后有的因，也就是苦因，这就称为行苦。像这样，你真正对于从因到果的缘起相有了确认，真正认定果是纯粹的苦性，就有了真实的出离心。出离心是反三界爱的，不认识这一点，你对于三界里的圆满，就始终有一种无法放舍的爱，反过来说，以明见苦谛而发起的出离意乐，直接与后有爱相违。总之，

以出离心和无我慧摄持，能让自心趣入解脱道。

“从无始来，因缘力故，念念生灭，相续无穷，如水涓涓，如灯焰焰。身心假合，似一似常。凡愚不觉，执之为我。”

你要一再地看到，这只是缘起生的刹那迁变的相，或者由众缘而起的各分不同的相，你才知道自己错在哪里。

比如，河水不断地流，灯焰不断地闪现，以同类因缘的力量，念念生灭，相续不已。这时，如果没有明辨缘起的智慧力，以这种现相太相似、太连绵不断，导致心产生错觉，会感觉这是一个不变的东西，并执取它为实体，有主宰性。与此类似，我们无始以来，由于同类因缘的力量，不断地现起同类的身心现象，感觉好像是一个，而且是常住的。愚痴的凡夫人觉察不到真相，就把它执成是“我”了。

如果你能反过来，以微细的眼睛，看到它瞬间就灭掉的情况，就绝不会认为这是“我”。如果已经精微到，一刹那的时候，就确定地看到它瞬间就灭掉了，然后又忽然现起，又瞬间没有了，你才知道这里本来没有“常”。所以，小乘行者在甚深禅定中见刹那性的缘故，不会认为这里有“我”。或者以高倍的显微眼，看到这只是无数个空中的各种尘点的影像，也不会认为这是“我”，就像在高倍显微镜下，看到目前的物体只是很多个点，很多的粒子，你就不会执著这是一体的东西一样。

虽然如此,但由于它变得太密集、太相似,凡夫的第六意识分辨不出,所以把它执为是常住、独一的蕴,由此起了我执,认为这就是自我。既然认为这是“我”,那么心上的逻辑就是,万法里再没有比“我”更重要的。这样最宝爱自我的缘故,随着不同的境缘,这种妄心就显得很聪明,很有判断力,很会安排,其实都叫做恶慧。说萨迦耶见的时候统统标明这是恶慧,也是这个意思。随后心里立即做出反应,凡是对“我”好的,就发出一种贪的态度,对“我”不好,那就起嗔的态度,这都是以萨迦耶见恶慧为根本,所出现的一套行为逻辑。在这套行为逻辑里还可以分,心识稍微粗一点的人,可能会有非常简单的一些冲动,那些心思细密的人,会出现各种各样的心理表现。但这一切全是妄心系统,全是被我执染污后,出现的各种虚诞的心行。从这里,你就能判断整个世间范畴里的行为规则,这就是集的真谛。

其实,这里讲的就是世间众生的心行百态,这就好像研究人类的心理学,属于人类的道德、伦理范畴等心灵方面的事。我们有必要揭示世间范畴里,人们心理上的问题,因为,当你真正明白了刚才讲的道理,你就有了深层的眼光,不会被世间的那些似是而非的论调所迷惑。这个世间充满了伪饰、包装,各种的邪妄增益把世界描述得非常美

好，并由此建立起各式各样的理论，但这些在根源上都没看清，所以一切都只是谬论。

凡愚总是掩饰自我，从来不敢揭发最深层的，宝爱自己的自私心理。如果你不能揭穿自己心上的集谛，那你永远没办法进入解脱道，更没办法进入大乘道。基于这个道理，很多人外现一种大乘的假相，内在实际是根深蒂固的自私心理。这是什么缘故呢？就是因为你连集谛的根源——我执，都还不认识，怎么可能转变成真正舍己利他的大乘发心呢？从本质上看，你外现的种种行为，其实都是为了利益自己而取悦他人，没有别的。一切行为最深层的动机就是自私心，宝爱自己，这才是你心中第一位的，只是人们不愿意说，不愿意揭自己的短而已。所以，你不要认为世间的各种心行状况有多高尚、多清净，按照四谛教法去衡量，那些全是杂染的因，全是颠倒。认识到这一点才对，否则绝对处在自欺之中。

(二)集谛的繁衍——以执我的心态起惑、造业、感招三界苦果

宝此我故，即起贪(贪名利荣我)嗔(嗔违情境，恐侵损我)痴(触向错解，非理计校)等三毒。三毒击于意识，发动身口造一切业，业成难逃(影随形，响应声)，故受五道苦乐等身(此是别业所感)，三界胜劣等处(所居处，此是共业所感)。

现在大家主要应该发现自己内心的动机。为什么会起贪嗔痴？它的原因何在？

其实，就是一向以来完全断定这是“我”，连一念的怀疑都没有，认为有“我”是天经地义的。然后，以最保爱“我”的缘故，就想得到好的名誉、利养，来荣耀“我”、供养“我”。遇到违背自己心愿，对自己不利的因素，就采取嗔恚的表态。这实际上都是内心的一种恐惧，害怕自我丧失利益，害怕自我受到损伤，由于与生俱来的对自我的保护，遇到顺情的境和违情的境时，自然采取贪和嗔这两种态度。痴心比贪嗔还要细，更难体会。所谓的痴，就是无论遇到什么都会发生错解，而且它无时无刻不在，所以，任何处你都认为，是个“我”在这里，是“我”在做事，这是我的等等。你总是摆脱不了这种想法，你没认为这只是缘起的影像，丝毫也不在意它。你不是这样，而是时时都觉得这就是“我”，这就是“痴”。

起了贪嗔痴，就会鼓动意识发起身口，做出各种各样的行为。业一旦形成就难以逃脱，这就是缘起律。既然是地用心，如是地发出行为，那必然有相应的报应。

像刚才说的，根源上是基于最厚重的自私心理。所谓“私”，就是当下的自我，是最需要维护、利益的，所以，一切行为的根本动机是，凡是对“我”有利的，“我”就喜欢，对

“我”不利的，“我”就不要。这样发出来的任何妄动全是毒素，所以贪嗔痴也叫做三毒，意思是不可能有任何甘露法，只有毒，一起来就会毒坏整个身心，毒坏现在未来。所以，从集谛上看，世间的一切行为无有丝毫可取之处，我们都认为“我很好”，那只是因为你对集谛很愚痴，当你真正知道了真相，就会看到，“我”没有一样好，它是一无是处的。

这样就知道，凡是以我执而起的贪嗔痴全是毒，由此造下的业，负欠的业债就太多了，不出现违品的话，我们的未来注定要一笔一笔地偿还业债。要知道，凡是起了虚妄的心念，凡是迷失本性起了自私的心，全都是一种背离或者违背。既然违背了法界、真理，那必然要受到惩罚。而惩罚就是轮回。其实，我们处在轮回里就是一种错、一种罪，是过去错乱行为的果报，你不要还觉得沾沾自喜，认为有什么值得荣耀、值得贪恋不休的事，也不要在这苦性的果报上寄予什么希望，认为还能出现什么安乐，那只是对缘起愚昧的表现而已。

因位的时候，基于根源的我执，不断地起惑造业，就会不断地受取五道等的苦乐之身，以及三界的胜劣之处，也就是出现以自己别业所感的根身，以及由共业所现的器界的果报。所以，目前自身的种种根身器界，并不是本有的安乐自性的法，这只是先前起惑造业而感现的虚妄的苦果，

不要认它为本有的家乡，而乐此不返。也因此，你现在对于一切的有漏法，都要知道这就是轮转的幻相，是苦谛。这也只有世尊来宣说你才能明确，否则你会一直误认它为实有，以为这里真的有主宰性、有安乐可得，也会错认身心行为真的是清净、贤善的法。

这就知道，只要不懂四谛的真理，绝对是全盘皆错。如果佛不先宣说四谛的法相教，众生就根本分不清道路，无论是因地的心行，还是果位的显现，全都会不断地发生错乱，因为，他只能见到这些事，没办法见到出世间的道果。由于自身的狭隘见识，导致他的行为，内心的取向和做法等都不可能超越原先那一套，这样的话，众生还会一直随着乐著生死的心态，由我执而现起各种的惑业，不断地轮回。

另外，由于外道无法开示无我的教法，所以不能真正为众生指示解脱正道，他们不是真实的量士夫，所以不可皈依。单从最基础的四谛法来看，释迦佛的确已无倒地宣说了解脱正道，也因此，会对于世尊是指示正道的唯一导师生起坚信。

(三) 苦集不断循环的轮回相

于所受身还执为我，还起贪等，造业受报。身则生老病死，死而还生。界则成住坏空，空而复成。劫劫生生，轮

回不绝。无始无终，如汲井轮。都由不了此身本不是我(此上皆是前人天教中世界因果也。前但令厌下欣上，未说三界皆可厌患，又未破我。今具说之，即苦集二谛也。下破我执，令修灭道二谛，明出世间因果，故名四谛教)。

这是讲因果循环不已的状况。也就是由因生果，果中又起因，导致因因果果循环不已，成为连绵不断的轮回苦相。这种苦相没有时间、处所的边际，它来源于因果勾锁连环，相续不断，所以用“轮回”表示。就像水车的轮子不断地旋转，没有止尽之时，同样，由于因没有断，就会不断地感果，感果时又起因……这样就形成了没有边际的轮回。它的可怕之处在于，只要没在缘起上截断，就会一直相续下去，由此导致未来的苦海没有边际。所以必须明白四谛的真理，否则是没有出路的。

这里是说，对于所受的果报身又执著是“我”，再以我执而起贪嗔等的烦恼，由此造业受报。比如一个人死了，再投生一个身，但他来世还是这个样子，不会无缘无故就知道无我，然后把我执消掉，他还会把那个身执为是“我”，仍然以我执用事，旧习难改。这样，他一切处都在不断地集起惑业，感得三有的果报，在后来的身上，再一次现起生老病死等的各种苦恼。就这样，死了又生，生了还是那副老样子。所以经上说，每个众生无始轮回以来所受取的三

有之身，堆起来比梵天还高。这就是轮回的真实状况，一点不夸张。

当你知道了流转的苦相，心里对它非常确认时，再想到那么多的生死，你才能真正生起厌离心。也会以此下定决心，这一次一定要从生死中脱出，不能再落入从苦到苦的轮转里，这种道路是没有任何前途、任何意义的。

从我们居住的世界上看，它也只是一种共业形成的大的苦相。你再提起整个地球、整个太阳系等的时候，就要知道它只是众生共同的苦相，在这上是没有什​​么实义的。也因此，把整个三千大千世界都定性为杂染的秽土，因为这纯粹是杂染的法，没有任何清静​​的东西。这以后，你再不要留恋这个世界了，我们从小熏染得过多，什么壮丽的河山，富饶的土地，在这上面起过很多颠倒的乐执，但这一切都只是惑业力所感的苦性的法。

我们学苦谛的时候知道，以苦、乐、舍三受为主的一切心王、心所，以及它们的所缘境，全都是苦谛，没有一个不是。所以，你不要认为，当下的身心有点难受叫苦，其它都不是苦。其实，整个轮回周遍是苦，内的根身，外的器界，包括整个三界的有漏果报法，也就是我们六识里的一切境界，全都是苦谛。

这样就看到，整个世界也是随惑业力显现，所以它有

成住坏空，空了以后又形成，成了之后又坏。完全由众生的妄识来住持，怎么会是常住的法呢？就这样劫劫生生，轮回不已，无始无终，像水车的车轮那样，旋转不息，这也是因为轮回的动力根源没被破坏。这动力的根源就是执我的心，以它错乱的力量，不断地现起各种妄动的心态，发起各种行为。就像水车旋转的动力没有消失，就会不断地进行一样。反过来，这股动力一旦消失，从此就不再旋转了。同样，执我的心一歇下，所有为“我”的心理妄动、各种行为就失去了支持，这些都不能独立而起，所以当惑业力一止息，整个三有的果报就随之消失了。

总的来说，旷劫以来，我们在这连绵不已的惑业苦里轮转不息，就是源于不了知这个身或者五蕴的综合体本不是“我”，所以说，一切轮回的过患都源于萨迦耶见。我们现在首先就要观察“我”到底有没有，这才是从根本上着眼。也因此，月称菩萨说：“诸瑜伽师先破除我”。

那么具体如何观无我呢？以下圭峰大师作了很好的开示。

三、认识道谛与灭谛

由两方面产生认识：（一）观察无我的方法；（二）还灭的道路与果证。

（一）观察无我的方法

分三步进行：1、简略的分析；2、细致的分析；3、从有“我”的错觉中走出。

1、简略的分析

不是我者，此身本因色心和合为相，今推寻分析，色有地水火风之四类，心有受（领纳好恶之事）想（取像）行（造作一切）识（一一了别）之四类（此四与色，都名五蕴）。若皆是我，即成八我。

怎么说这个身或者蕴不是“我”呢？

“不是我者，此身本因色心和合为相”，这个蕴身本来是以色心和合为相，它只是一堆的色法和心法，合在一起作为相状。就像电脑没有独一的体，它本身是由各种配件组合在一起为相状一样。

但是，我们却对此熟视无睹，视而不见，非常愚昧，竟然执著这是一体的“我”。一方面也是因为，身体各部分结合得太紧密，让你发觉不到，它只是各种不同的零配件的组合，结果误以为它是实有一体的“我”。比如一间房屋，你很难发现它是各种建筑材料的组合，如果是一大堆零散散的木头、砖瓦等堆在那里，你也不会认为是“一”。因为木匠把它们组合得非常紧密，结果你就感觉这就是一整间房子，其实不还是那些建筑材料，各住各位，互不混淆，哪里有什么“一”呢？

同样，我们首先观察粗的方面，你要看到色和心是不一样的，这个蕴身就是这两种东西的和合，这上面没有独一。进一步，你要在色心二法上仔细地推寻，一个一个地分析开来，之后你就发现，这完全是一大堆各自不同的法。那时，你会感觉到这上面没有“我”。

“今推寻分析”，“推寻分析”是讲观察的方法。所谓“分析”，指的是把它们一个个地分开来。这不同于人们平常说的“分析”，现在“分析”的用法已经有点错乱，不符合它真正要表达的意思了。过去“分”和“析”是一个意思。“析”字右面是“斤”，指斧头，左面是“木”，意思是用斧头把它劈成一块一块的，就是不断地分解、剖开的意思。

为什么这里要我们用分析法呢？这是因为，你的意识总是把它看成笼统一体的东西，而且第六意识缘它缘得非常呆板，每次起心的时候，就说这是一个身体或者是一个“我”。这种错认太习惯了，以至于不经过分析或分解，你心前就现不出多体的相，所以首先要非常细致地去分解它。

“推寻”，就是你要仔细地去找。其中“推”，是说你要去看，眼睛是“我”吗？耳朵是“我”吗？鼻子是“我”吗？这上面有“我”吗？然后还要辨别，眼睛和耳朵的相不一样，肝、肺、肠等的相也不一样，上方、下方等也有各自的相，彼此不同。这样，通过你观察的智慧，把原先执牢的一个笼

统不可分的东西，强力地一个个分开。当你一个个分得非常清楚，也就是在观察慧前，身心的内容已经分开，成了一个个体性不同的法，这时你会开始认识到，里面没有唯一的“我”。

“色有地水火风之四类”，首先，我们在色法上看到，这是地水火风四类不同的法。那就要知道，四者的体性截然不同，地是坚固性，水是湿润性，火是暖热性，风是动转性。按今天的话来讲，你会看到，这个身体有一种坚固的形质，有一种流动、湿润的体性，这两个不能说是一样。或者有一种属于热量，有一种属于运转。这四种体性截然不同，不能说坚固就是热量，也不能说动转就是湿润等等。总之，对这个身体，你一定要分得出这四种不同的体性来。

“心有受想行识之四类”，在心法上又有受想行识四类不同的法。其中，受是领纳合意、违意、中庸三种境而起的苦、乐、舍三种受，想是心里缘取这种相那种相，行是发起各种心上的造作，识是对这样那样的相都能明了分别。它们四个各有各的相，不能混为一谈，这样你会决定，受想行识是四种不同的法。

通过这最初步的分析，你已经把它分开成了八种不同的法。

“若皆是我，即成八我”，然后你就想，如果这些都是我

的话，那就成八个我了。你把地、水、火、风，受、想、行、识八个排出来，好像屋子里有八个人那样，一个英国人、一个日本人、一个美国人、一个俄国人、一个阿拉伯人、一个中国人等等八个世界各地的人，就不能说是一个“我”。或者面前有八种蔬菜，茄子、萝卜、白菜、辣椒、丝瓜、南瓜、土豆、冬瓜等等，你不能说这是一个。同样，如果你说这八种法全是“我”，那就成了有八个不同的“我”。

意思就是，当我们看到这色心八种相以后，你就知道这是八种不同的东西，就像青黄蓝绿等的八种颜色。当你心前现出这八种不同的相时，你就认为这不是一个“我”。如果是我，那应成有八个不同的“我”，这样问题就大了。比如说，我很舒服，那到底是哪个“我”舒服啊？是八个“我”有不同的感受吗？还是八个“我”都说我很舒服？或者身体上，比如我现在水大增盛，那是不是水大的“我”变胖了？其他的“我”变瘦了？或者体内的四大像四条毒蛇一样互相作战，那是不是身体上四个色法的“我”正在打架？这都没办法成立。

2、细致的分析

况色中复有三百六十段骨，段段各别。皮毛筋肉肝心肺肾，各不相是（皮不是毛等）。诸心数等，亦各不同，见不是闻，喜不是怒。既有此众多之物，不知定取何者为我。若

皆是我,我即百千。

“况”是指,我们再细致地看,不只是这八种法,它还可以一直分,分成无量百千万亿。

“色中复有三百六十段骨,段段各别。皮毛筋肉肝心肺肾,各不相是”,比如色法,骨头有三百六十段,我们一一去看,从脚趾骨到头盖骨之间,一段一段都不相同,你的心前要现出各式各样的骨节。之后再看各部位的皮、毛、筋、肉,以及内在的心、肝、脾、肺等,乃至任何一个器官的上下左右中的各部分,都一一细分开来。这样一细分就发现它们完全不同,各是各的,皮不是肉,血不是髓,心不是肝,肺不是肠等等。这时在你慧眼的显微镜前,它已经成了一个一个独自的东西,越是往细去观,就越会发现这是林林总总,各式各样的不同体性的法。

“既有此众多之物,不知定取何者为我”,然后你要追问,这里到底哪个是“我”?哪一段骨头是我吗?那是脚趾骨还是大腿骨,或者颧骨、颅骨,到底哪块骨头是“我”?这样推下去,到底哪一块皮是“我”?还是哪一根毛?或者哪一颗牙齿、哪一个器官组织、哪一个细胞是“我”?再把胸腔打开,这里哪一个内脏是“我”?

“若皆是我,我即百千”,如果你说这都是“我”,那就成了有百千万亿个“我”了,而且是各式各样的“我”,但

哪里有那么多个我呢？就好像地球上有着各种植物、动物、矿物等等，你说哪一个是地球？同样，我们人体里也有无数种的支分内容，都各不相同，你到底认哪一个是“我”？如果都是“我”，那“我”就太多了。好像一运动的时候，身上无数个“我”，都有着不同的表现。或者吃了一顿火锅，感到非常畅快的时候，好像全身的“我”都在沸腾一样。或者忽然之间身体哪里疼痛，好像全身的“我”都在痛，那是不是这样呢？好像不是。

“诸心数等，亦各不同，见不是闻，喜不是怒”，再看心法，跟色法一样，它也有非常多的内心世界的显现，它们的表现都各不相同，不能混为一谈。你只要细致地去看这些心王心所，会发现它们也是千姿百态，各式各样。每一种心法都持有自己的相，不会跟别的混同。这样你就看到，这里的喜、怒、哀、乐，贪、嗔、痴、慢等的心所非常多，当你去认定的时候，会发现它们各自的体性不同，不能说喜是怒，也不能说骄是嫉，也不能说散乱是精进等等。你会发现原来一个个心有一个个相。

或者可以观察，六个根门一开张，就从这里出现了六种识。它们都不一样，眼识不是耳识，鼻识不是舌识。不可能说了别酸甜苦辣的识，等于听到风声雨声等的识，也不能把见到颜色形状的识，当成嗅到各种气味的识。

这样你就看到，每一类的识都有各自的体相，虽然没有外在色法的形质，但内心世界里也有不同个体的显现。像这样，我们要用自己的心确认到内心世界的千姿百态，你可以一一地把它们排列出来，如果把每一个都拟人化，每一个心法都当成一个人，那就像无数个不同的人都汇聚在一起一样。

不仅如此，就连一种心所的内部也是千差万别，比如贪心所，这里有贪色、贪香、贪味、贪人、贪事、贪名、贪利、贪权、贪花、贪草、贪娱乐、贪歌、贪舞、贪古玩、贪琴棋书画、贪足球、贪各种体育运动等各自不同的贪心，也就是在一种贪里，又可以根据所缘境分成千差万别。

或者看到一切的心王心所都是因缘生的，并不是无因而起，也因此，这里的每一个心念都是刹那灭尽，每一刹那出现的心都不一样，这样，在时间上，也能给它排出无数个不同的体。

“既有此众多之物，不知定取何者为我”，这样看来，到底哪一种心是“我”呢？前面的贪心是我，还是中间的信心是“我”？哪个心是“我”呢？我们会想，不可能只有一个心是“我”，不然就成了其它的心都不是“我”。

“若皆是我，我即百千”，如果这些全是“我”的话，而它们又各自不同，这样，在内心范畴里，就成了千差万别的

“我”了。有时候很贪，这时是像贪鬼一样的“我”；有时候很愤怒，是像罗刹一样的“我”；有时候很傲慢，像天王一样的“我”；有时候很卑微，像乞丐一样的“我”；有时候充满竞争力，像修罗一样的“我”，有时候非常吝啬，像饿鬼似的“我”等等。这样看来，有千姿百态的“我”，到底哪个才是“我”呢？或者说，当你看到时间上的无数个不同心态的时候，是不是有无数个“我”呢？

3、从有“我”的错觉中走出

一身之中，多主纷乱。离此之外，复无别法。翻覆推我，皆不可得。便悟此身心等，但是众缘，似和合相，元非一体。似我人相，元非我人。

况且，如果在一个五蕴身当中有这么多的“我”，那么就像一个国家有很多国主一样，会是非常混乱的，到底谁来做主？我们只认为是一个“我”做主，而不是有百千个“我”做主，不然到底听谁的？

这样的话，你也没办法辨识哪个是“我”。如果你只认取某一个“我”，那其他就都不是了，成了“我”之外的东西，跟“我”无关了，但这绝不可能。你认为这一切色法心法都跟“我”切身相关，是从“我”里面发出来的。如果你认为一一都是“我”，那显然成了各式各样不同的“我”，这比全球的人类差别相还要来得纷乱。

其实，离开这一大堆的身心各异的法之外，再没别的法可称为“我”了。但在这些法里，你反复去推求有没有“我”的时候，在任何一个法上都得不到“我”。你不可能认为一只眼睛是“我”，或者一根汗毛是“我”，或者一段骨节、一个心念是“我”等等。既然每一个个体的法都不是“我”，那它们合在一起也没有“我”。

这样就悟得，原来身心等只是众多的缘，似乎合成一体的相，实际不是一体。只是在我们的错觉里，由于它们当时当处紧密相合、配合的缘故，误以为是一体。就像一个球队打球的时候，因为他们之间互相配合，我们会误以为真实有一个球队，但除了每个球员之外，哪有单独的球队呢？同样，当处的很多身心等法暂时集聚的缘故，显现成好像是独一的和合相，实际不是一体，它只是现似为一种人我的相，你却误以为在这上面肯定能找到补特伽罗我。

（二）还灭的道路与果证

为谁贪嗔，为谁杀盗，谁修戒施，谁生人天（知苦集也）。遂不滞心于三界有漏善恶（断集谛也）。但修无我观智（道谛）。以断贪等止息诸业，证得我空真如，得须陀洹果，乃至灭尽患累，得阿罗汉果（灭谛）。灰身灭智，永离诸苦（诸阿含等六百一十八卷经，婆沙俱舍等六百九十八卷论，皆唯说此小乘及前人天因果。部帙虽多，理不出此也）。

这样观察后，看到了当下的种种身心现象，一旦确认这些现象、这个蕴相不是“我”，你再不把缘生的虚幻影像认为是“我”的时候。那你就想，我为哪个贪，为哪个嗔？我为了谁来杀、盗？是谁在修戒施？谁在生人天？既然“我”了不可得，那是为谁欢喜为谁忧？为谁维护？为谁行动？为谁而修善修福？为谁取善趣乐果？

一旦明白无我，你会发现过去的一切心态和行为都是妄作。原先认为这里有个真实的“我”，所以我们理直气壮地为“我”来赚钱，为“我”来享受，为“我”来修善升天。现在发现根本没有“我”，那这一切行为都没有理由了，之后你自己会反过来问，我到底为谁贪嗔？别人说：“王某某！你这个混蛋”，我为谁气恼？没人叫王某某。别人说：“王某某！你的功德太殊胜，你太伟大了”，没有王某某，我为谁高兴？

原先觉得我的形象很重要，包括我的生活品质，我的穿戴行头，我各方面的地位、品位、身份、知名度等等，这些都相当重要。作为一个人，就是按照这些来判断他的生命品质，所以方方面面都要达到一种不低的要求才对。人生就要有追求，要从各方面塑造人生的品味。像这样，时时处处都是为了“我”而做、而忙、而设计、而动很多心思。想想看，哪怕是为了一个“我”的房间，都会动很多心思，他会

要求达到一定标准,才符合“我”的身份,或者说“我”需要有一种独特的风格。其他像“我”的受用、财富,要达到何种程度等等,你对这些也会有很多精心的设计。

然而,一旦你知道没有“我”,那做这些是为了谁呢?这样,一切就全都停下来了。你反过来看世间那一套就非常清楚,人们念念都在计较“我”、营造“我”,在为“我”而费很多心、出很多力,这就是现代人说的“呵护自我”。野心再大一点的想,“我”要在一生中得到大的成功,实现大的荣誉、事业。野心更大一些的,会希望“我”超越欲界,得到梵天的果位等等。这些都源于一个我爱执而起。

一旦明白无我,这一切动机自然会消失。也就是他心上再不会出现那种随顺生死的道,因为执“我”的心没了,也因此,为了爱护“我”而取什么最好的食物、最好的受用等这种求取的心也会停掉,这样就进入了解脱道。解脱道跟世间道完全不同,但这也不是外在的道,关键是心上的见解和希求变了。

从此以后,这个人的心不会再取著三界的任何有漏善恶法,也就是他能够断集谛了。内心唯一的重点就是修持无我观智,这就入了道谛。由此他会断除贪等烦恼,止息一切有漏的非福业、福业和不动业,证得我空真如。这样首先会得到见道的初果,之后逐节进修,乃至于灭除一切

生死的过患、拖累而得到阿罗汉果，这就是证了灭谛。在宿世的业报消尽后，就灰身灭智，永离三有诸苦。这就得到了出世间的涅槃果位，这种涅槃已熄灭了一切有漏的苦与苦因。

从今天开始，要讲讲我自己对于人无我以及四谛的理解。

首先我们要知道，无明有业果愚和真实义愚两种。二者当中又以不了达无我的真实义愚为根源。无我分两种，人无我和法无我，轮回的根源就是对人无我义的愚蒙。

了解一下愚痴是怎样的吗？请让我来给你解释。

首先看透无我

远在两千五百多年前，释迦佛曾这样开示迷惑众生：你看，这世间五官百骸的身体，分别思虑的心，它们有自体吗？没有。从见不到其始以来，以因缘和合的作用，刹那刹那地现起身心的现相。由于流转的因缘从未停止，导致这样的变化一轮接着一轮，其实这只是一条无而妄现的相续之流。

这就像一条河，刹那不停地流淌着。孔子当年也在河边感叹：“逝者如斯夫”。一切的流逝就像河水一样，一刹那也不能停住。这里永远没有“常”，而我们却把希望寄托在刹那灭去的法上，哪里不落空呢？这瞬间即逝的法，哪

一点能把握在手上,可以对其抱以希望呢?河水不断地迁流,前后极其相似,我们从远方看去,就误以为是一条不变的河,其实走到近前才知道,这里面永远没有常和一。

又像看远处的一盏油灯,我们误以为那里有一个固定的亮点,实际上根本得不到。那是一刹那就换一次的假相,哪里有常住?而且是无数个空间的光点的假合,哪里有独一?它永远只是幻影的相续,里面捕捉不到什么。但由于它迁流得太密集,以致于骗过了我们的眼睛,误以为这里有常、一的实体。像这样,我们对于内在生命的蕴的假相,执取为常、一的“我”。

如果你能悟明河水和灯焰的启示,就知道其实自己就是一条河,也是一盏灯。一条河又可以譬喻成时空的列车,这都是虚妄的梦现。在这刹那刹那的流逝中,永远没有常、一的“我”。你要看到,这只是因缘的力量在不断地变现,而且每次现的都是多分的相,否则无法呈现。而且显现后第二刹那就灭了。然后你要认识到,这不是“我”,一定要知道它是假的。

如果你误以为是“我”,那你会见不到真正的自己。我们就是由最初一念的错失,结果形成了坚固的习气,以那种顽固的惯性,一直认定这个“我”,这就叫“俱生我执”,并且都是这样刹那不断地串习。其实看破了也很简单,而

难以除去的是无始的积习，它已经渗透在你意识的深层，也就是阿赖耶识之中，成为非常顽固的习气。但不用怕，习气也不是真的。

你知道真相的话，就知道这只是忽然间迷惑了，一下子入到颠倒的幻梦里，就好像一下子喝醉了老酒那样，所以这里的一切都是错觉。但正在迷惑时，以无明习气的力量，就感觉有个恒常不变的“我”。当你把它一层一层拆开来看时，会发现什么也没有，这就是芭蕉的譬喻。

现在，你要看到根本没有人我，不需要别的，你只要在现相的每一个刹那上，把它分解开来，里面就没有“我”了。因为这里的任何一个刹那、一个方分的点都不是你。而除了每一个方分的点和每一个刹那之外，再没有别的东西。这就知道，这上面没有一个是你，它只是一刹那现起的一种现象。就像看电影，你一定要知道它后面的机制是什么，它是怎么出来的，如果你不去看后面的放映机，一直盯着前面看，你就会被幻影骗走，会误以为那里有一幢不变的高楼，好像它一直待在那儿。如果你知道后面在刹那刹那地放映，那么常的错觉就会打消，你又知道幕布上只是无数个光点的投射，这样一幢实体大楼的想法也会没有。

认识根源上的迷惑和紧张（问题出在认为有我的痴心）

事实就是如此，但凡夫都没看清，反而把多体、无常，

就像刹那刹那放映在银幕上的一幢楼一样的蕴相，执为是“我”，以后一直认为这是我，一切的错乱就从这里发生了。

凡愚都不了解这事，你看世界上的人，哪个不认为五蕴是我？没有一个怀疑这件事，没有一个老师会教导说，那不是你。老师也迷惑，父母也迷惑，自己也迷惑，整个世界全都迷惑了。就这样，人们在错乱中达成了共识，没有人怀疑，大家都这么说。也因此，有我的言论风行世间，从没有一个人怀疑它的荒谬。世间一切的学说、观念，一种又一种的人生观、价值观、人性论等等层出不穷，这些都建构在一个虚假的“我”上。如果你能窥破这一点，就知道这个世界本来都是在说疯话而已。这里没什么值得看的，除了错乱还是错乱，连基本的“我”都是子虚乌有，那基于“我”所发生的一切言论、所指导的一切思想行为哪有不错呢？既然都是错乱，能在这里寻求意义吗？能在这里实现真正的价值吗？何其可笑啊！

我们应该唱：“‘我的’在哪里？连我也没有。”我的爱情、我的财富、我的地位、我的人生观、我的什么……这一切都要靠虚妄的第六意识去维持它，要通过妄想来使自己活在妄想里。所以，很多人很难面对没有我的生活，很难接受没有我的位置、我的价值、我的显露等等。他们会有失去自我的恐慌，有自我的不愿屈服、不甘落后，有自我的

包装、自我的奋斗。在每个地方都害怕自我显不出来，害怕被人说成一文不值。自我很难接受自己被否认，很难接受被别人说为丑陋，自我从来不甘心站在别人后面。再懦弱的人，心里还是在抗争，只不过没机会。再不显眼的人，有机会还是要显示一下的。

内心的错乱举动——集谛

人们既然认为有“我”，那最基本的逻辑就是，既然是“我”，那“我”就是世上最重要的。其实，在凡夫心的最深层，最重视的就是“我”。只要你的“我”破不了，所谓的悲天悯人、同体慈悲等就都会被障住。在凡夫的内心深处，一直以自我为第一，所以在任何处都要保护这个“我”，也因此，他会发出不同的维护行动。这种行为逻辑，就叫做集谛。

我们无量劫以来就是这样行动的。有一次，我观察到这个“我”确实有一套行动逻辑。其实凡夫一切处都是以这个无明心，或者说执著有“我”的心作为因，这样，在不同的情况下，遇到不同的境缘时，因缘一和合，相应的反应就出来了，没有一个人会例外，我才知道它就叫集谛，因为它的行为法则是固定的，绝对不会错。当时也是感觉非常有意思，这也就是集谛的内涵。

这虽然没办法用数学公式来表现，但佛法已经说到家

了，无数种的烦恼心所，就是按照不同的情境来反映的意思。“反映”就是，内心首先做出的行动，再体现于身口，这就成为了业。内在的那种很隐蔽的表情、表现就是烦恼，它是不寂静的。因为，根本上要维护一个“我”，心的最深处就不会有安宁，他一定时时都处在恐慌当中，决定是这样的。我从这里就看清楚了，这绝对是苦，绝对不是寂静涅槃，即使到了天上，也只是暂时的休息，只要情景一出现，他就要恐慌。

所以，我当时从这个根子上知道，保护一个虚假的“我”，就像保护一个会破的肥皂泡一样。以你这个根本的愚痴，就导致你的生命不可能有真正的休息，遇到不同的境缘时，你内在的司令部马上就开始恐慌。其实，任何爱也好，恨也好，慢也好，这一切的烦恼都是你心灵的紧张，都是你心里的一种错乱的判断和反应。根子上要保护“我”，所以遇到喜欢的东西，就会有一种欲渴、有一种贪，生怕“我”得不到；如果有一些威胁因素，对这个“我”有贬低、凌辱、对抗等等，马上要发布全身的戒备。而且一发动的时候，全身上下所有的细胞，整个人的状态都与之相应，一点不错乱。也因此，贪有贪相，嗔有嗔相，慢有慢相。

然而，一旦你洗除掉了，心里面没有了“我”，还是可以做岢贪，也可以表现为嗔，但不是真正有什么贪嗔，那时你

就有了一个赤子之心，唯一就是去掉了我执。所以生活仍然是生活，世界依旧是世界，只不过你净除了错乱，你得到了内心的自在。

大家一定要懂得集谛，它就是根源上计执有“我”的无明，配着各种的境缘，是怎样的境缘，就有相应的反应，不会错乱。你不会对好的、喜欢的东西，忽然间感到非常愤怒，你不会去反对它的，因为你最喜欢的是“我”，既然这个东西对“我”有好处，那么它一来，你就笑眯眯的，自然表现出欢迎的表情，一到就贪婪地享用不已，来满足自我。

每当出现一些威胁你的情况，像是有人打击你、谩骂你，你会马上判为“我”的敌方，因为要维护世界上最大的“我”，那么顿时你心里就会发出反击的表情，这种妄动就叫做“嗔恚”。至于口里说什么话，拿起什么东西反抗等等，都是自然会采取的行动。

每当这个自我被戴上了光环，被人喝彩，站在万众之上，那么“我”马上就调整起来，心里在高兴：终于到手了，今天实现了伟大的“我”。你又不是石头，所以不会没有表情的。把石头放在最神圣的宝座上，它没有心，更没有“我”，所以不会有什么反应，但是一个凡夫被捧到那么高的宝座上，这时候，自我就会做出一个判断，它说：我已经举世无双了！就这样，无论任何环境，每当它感觉自己是第一的

时候，马上会表现出第一的姿态，即使表面装作无动于衷，心里还是那副表情。

如果自我跟其他作比较时，对方是一个超过“我”的，比“我”更完美的人，“我”就黯然失色了。这时候他的眼睛很红，自然会做出那种表现来。

其实，这一切都是身不由己的。因为你的软件系统已经在形成了，除非在根源上把我执破除，那么一切的反应会逐渐消失，消失之后，你就恢复正常了，这些东西全部消失，你就叫阿罗汉。

很多人喋喋不休，一直谈论这个世界问题的根源。他们即使写一万本书、一亿本书，你也不要认为真能说出些什么。其实，在这个世界上，“我”就是一切祸患的根源，懂了这句话，所有的问题就全都知道了。

迷乱的我们天天在轮回

每个凡夫都背负了一个负担，它叫做粗重身（它是由种子变出来的，所以叫“粗重”）。如果你把它歇下，那你就得了大休歇；如果没歇下，就会源源不断地从这里变出无量无边的错乱相。

这一切只是一场梦，我们却总以为这里真的有很多法，它们各自独立地存在着。每天一打开门，就认为外面的世界好精彩、好丰富，然后你就像迷失在这幻化光影里，

并且不断地攀缘、追求，就像小孩子不断地追肥皂泡一样。从中出现了源源不断的分别、计执、妄动，这就叫做轮回。就这样，业的车轮滚滚向前，业的洪流奔腾不息，它最初的源头只是很细的水流，但越到下，水流越粗，最后就成了滚滚洪流。

什么叫做凡夫？首先补特伽罗我是根本计执的境，从这个根源可以引发出千差万别的妄想、妄动，这就构成了凡夫的思想，形成了各种意识形态，由此出现了各种的心态、情绪、表情、行为，也就出现了无量无数纷繁复杂的轮回幻境，像各种迷梦般的故事一样，虚无飘渺。就像《红楼梦》说一切是太虚幻境，那里标立了红尘中一个个人的故事，而这一切都是虚幻。

我们无始以来有各种的随眠妄见，因为曾经有过，或者说曾经那么想过，结果那些种子全部潜伏在你的识田里，这就叫随眠。遇到新一轮的轮回时，就配合着当代的境缘，以各种崭新的姿势出现。其实，不就是那么回事吗？虽然都是我见和我所见，但还有它不同相状、程度上的发展。正是以这样的妄见，一切就都往“我”上联系。我们一定要认识到这一点，才懂得怎么回头。这种妄见已经渗透到我们意识的深层，举心动念，开口言谈，处处都是“我”和“我的”，这种错乱已经铺天盖地地蔓延开来，也可以说，这种结合

已经渗透到一切的行为观感、意义建立上，而我们的生活，就是它所编织的一个网。又好像是一个以“我”为根本的软件中心，在不断地编程，不断地编为一条条的程序，它们全都是以“我”开头，然后召集程序，发出一个个指令，支配着我们的一个个行为。

做一个反轮回的战士

首先，大家一定要知道什么是“集谛”，知道什么是轮回的生产公司，到底哪一位是总经理？他们的操作程序如何？未来的发展如何？你要成为一个轮回的观察家，应该看破你自己。看破了就能深入魔穴，一把抓住魔头，把他的指挥中心全部摧毁，从此以后，你就不按照那样运转了，这样你才能还灭，才能恢复自己，才能治好自己的妄想病。其实轮回就是一场幻梦，佛法就是要把你从梦中唤醒。所以，必须看透自己的错乱，当你真正明白了，你才懂得回头。彻底明白之前，虽然你口里在重复，但你的轮回程序会以一种更伪装的方式继续进行，虽然我们宣传的是佛教党，但如果你的心里没真正入党，党心不坚定的话，还是会做出反党的事。

由于这个根本的妄见，之后内在的程序系统就锁定在“我”上面了。所以每个人一出生，不必要别人教，自己就认为：这是“我”在见哪！这时要反驳自己：望远镜不是也

能见吗？那里没有我。我们还会说：这是“我”在闻哪！这时又要反对说：录音机也能闻，但那里没有我。又会说：是“我”在说啊！又要反问：真的有我吗？风吹铃响不是照样出声音吗？又会说：那是“我”在走。又反驳自己：河水没有我，不是照样流动吗？还会说：是“我”在接触啊！飞沙走石不是也跟树木碰撞吗？再说：我在吃，还有消化、吸收等等。但各种化学反应，没有我也同样进行。还说：“我”在做呢！天地之间多少运作，是“我”在做吗？又说：我染污了，我清静了。大地没有我，也可以有染有净。

就像这样，“我”只是自己附加的东西，其实，这样一个身心现象，跟外在的事物没有性质的不同。无非是因缘和合的运作，在每一个因缘所作的现象上，怎么也得不到实法。你要能够看到，时空的任何方分、任何刹那上，都没有一个独立的体，全是观待而成。所以你在任何一分上都找不到“我”，这里根本没有主宰性，都是因缘的变现，哪里会有“我”？

现在，我们把目前这个蕴身当成是“我”，但这也无非是地水火风四大假合，没有“我”，无非是缘起的念念生灭，也没有“我”。外界也是如此。所以是我们自己判断错了。错处就在于，你把当前的五蕴看成是“我”，这是最关键的地方。之后你就把这个蕴身上的现象，跟其他一切法隔离

开来看，也因此，对面全是人，全是你所对待的境。

由于这种错误认定，你就脱出了法界，自己去搞一套，这就是你自己的背叛。因为你的背叛，结果就流浪了无数劫，回不到法界了。可怜的孩子！是你自己脱开了母亲，自己昏迷了。但无论你怎么昏迷，怎么飘泊异乡，法住法位，你还是住在法界里，寸步也没离开。

由于你当初做了一个错误的指令，认为这个是“我”，其他都不是，结果从此走上了与法界分离的道路。然后，你把同体所现的一切现相都视为对面，你在这里分判自他，在这里兴起爱憎，在这里不断地攀缘、追逐、寻求意义，这是个极大的错误。由于这个错误，我们走上了一条漫漫无有归宿的路，这条路走得太漫长、太久远了。这种错乱太深，无处不在，就是这种错认，把海水跟海隔离开了。这就是轮回生命的真相。

回头吧，不要继续在虚妄里执迷不悟了。回头干什么？无非是还归本有的家，此后再不搞分裂了。有了这样的认识后，首先就要把我见拿掉，不要建立一个我相。《金刚经》破四相就是这个道理。最初是从一个我相，发展出人相，众生相，寿者相，由于在空间上执著有“我”的实体，那就有对面的人相，以及众多个体的众生相，时间上，就有一段一段的寿者相，结果你就陷在各种的妄执里，按照这

种错乱的方式轮回不已。

现在怎么回来？没有别的路，你必须得看清我相是错的，以我相看待而成的人相、众生相、寿者相全是错的。这以后，你应该逐渐地无我相、无人相、无众生相、无寿者相。也就是，你再也不要认为这是“我”，也不要再看成这是你以外的人，不要认为这里有各个独立的自体，也不要认为真的有一段一段的寿者相或者生命相。

首先要消除人我的执著，你处处都要记得，不要单单把这个当成是“我”。这只是入胎的时候，执取了一点父母精血而已，但后来却一直认它是“我”。因为你的心念念跟它纠缠在一起，导致你对它的执著最深，一直抱持着这个“我”的想法。如果你能把它拿掉，那么天地同流，万物一体。

我们现在最大的错乱，就是执这个为“我”。所以，首先你得看成是“他”，就像看待一个飞利浦刀片那样。之后要一再地强化这个想法，他就跟面前的一张桌子一样，所以，不要特别地尊重他、爱护他。你要一反过去的方式，不要总是一看到镜子，就傻呆呆地认为这个是“我”，想着“我一定要好美丽，不断地修饰、突显出一个“我”。因为你在第一念上就错了，之后什么“我”的美丽、“我”的光彩等等，全是在错误上包装出来的。

我们现在可以打一打自己的脸，就跟打一块石头一样。你说这个脸是什么？摸一摸，可以跟自己开玩笑：这是个什么东西？脑壳好像是块石头。这个脸是什么？照照镜子，好像是泥巴塑的泥人。这个身体好像跟个小猴子差不多，那就穿个衣服遮遮丑吧。现在，你这个机器出去走一走，然后它就开始走了，像是个机器人。每当说话的时候，你千万不要认为这是个“我”，那会不得了，会跟希特勒在柏林广场对着万人讲演一样。以后你不要觉得“我”有什么了不得的，你应该说：“木头人，现在开动机关，可以说话了。”你说话时，就感觉好像是风吹铃响那样，不要带有“我”。再比如，现在要排队领奖，你是第一名，站在第一位，这时千万不要认为“我”是第一名，你应该想：“这大概是个火车，这个就是火车头。”如果要排座位，你没有坐在中间，而是在旁边，你也不要想：“我”怎么没在最中间的位置？照相机、摄影机拍不到我怎么办？你不要害怕，不要抢位置，就当这是一排石头，这个差不多是左边第二块石头就可以了。像这样，我们现在就这么想，不要过分地显“我”，这一点一定要清楚。

学佛法要懂“平常心是道”，任何处都不要突现自我，让自己最后变得一点“我”的色彩都没有，再说什么我好、我坏，就跟说飞利浦刀片一样。也就是说，千万不要人家

说好你就高兴,说不好你就生气。照照镜子,很好看,你就在那儿孤芳自赏,不断地自恋。不好看就很自愁,想:这么难看怎么出门啊?如果不好看,那就差不多是一张不太整齐的桌子出门了,如果好看,那大概是一块比较光滑的石头出门。像这样,一定不要带着情。情是因我执而生的,这些都不好,都是轮回的因。

有人说:“我行善。”其实,你行善也还是念念想表现自己,认为自己是个善人,那不还是我执吗?你要懂得辨别世间道和出世间道的差别。有人执著:我一定要是个忠臣、良将;我是个楷模、劳模;我是个优秀青年、成功人士;我是学术精英……这些也无非是把好的“我”显示出来。你说,这种迷乱是涅槃的因吗?其实全是在搞轮回。

这样你就了解,无论做什么都不能有“我”,有“我”就是苦因,有“我”就是错认。因为已经犯了原则性的错误,所以得不到真正的安宁,凡是以有“我”造成的现象,全都是行苦,绝对脱不出来。意思是,这就是苦因,必然连着苦,会被卷入苦中,丝毫不差。

无我的故事还要继续讲,你现在明不明白?不明白的话,就讲到你明白为止。

如果有人能真正知道这个事,真正看透了这件事,那他就能永断粗重之身。

有人问：“什么是粗重？”

凡是跟我执相连的法都是粗重，那不是真正的轻松。

又问：“学无我，有什么好处呢？”

那就是，从此以后，你的负担就真正没有了。不要说法无我，单单是人无我证到了，那确实是没有烦恼。从此再不会为“我”欢喜，为“我”忧，为“我”骄傲，为“我”愁，为“我”竞争，为“我”求等等。也就是执我的心一旦没了，不再执“我”，那无论怎样都没关系，再不会发生影响了。

已经见到了没有“我”，那你最深处的恐惧感就没有了，不安宁也没有了。不必整天神经紧张地去保护“我”。从小到大，我们一直犯神经病，就是要保卫这个“我”，不保护“我”的话，你绝对不犯神经病。没有了“我”，就再不用为“我”而心跳加速、紧张，怕失面子，怕吃亏，怕得不到尊重，怕得不到第一名，怕好东西从自己手上溜走，怕自己不能领先、不能出人头地，怕自己落后、无光彩……整天怕这怕那的，无非是一大堆啰嗦。遇到什么都往我执上连，你的思想负担有多重，整天起心动念，不都是为了“我”吗？

大家该好好算一笔帐了，过去多少精神上的支出是为了“我”？多少精力上的衰减是为着“我”？你的多少忧，多少愁，多少爱，多少恨，多少竞争，多少执著是为了“我”？多少次的消化不良，心惊肉跳，肝火上旺，昏头昏脑不都是

为了“我”？这一切都是为了“我”在自找苦吃、自寻烦恼的，是不是？

反过来，一旦把“我”看破了，你就能永断粗重之身。等你心里再没有任何烦恼时，那是吃也香，睡也香，到哪儿都随缘，何处不寂静呢？哪里需要吃安神药？何必那么保护自我、显示自我？哪里有什么需要为“我”而求呢？当你彻底从过去那种狭隘、虚假的“我”中走出来，把“我”一举打倒时，你就回归了，就开始跟法界合体了。

多少年来，因为执著妄现的水泡为“我”，结果脱离了大海。这种日子真是苦，就像迷梦一样。我们这样活了那么多世，就连这一生中，也从没离开过“我”，一直钻在“我”的牛角尖里，一念都不曾放开，一直被一个又一个的妄念所笼罩，念念不停地在我执的惯性里打转，从没想到绳上没有“蛇”，也就是蕴上没有“我”。事实上，这个蕴根本没什么值得爱著的，它本身也没有实际意义，这上没有了不起的“我”，更没有“我”的风度、个性、相貌等等。

长劫以来，我们可以算是“妄自为小人”了，一直在这么小的意义上拨不开，还误以为“我”是天下最崇高、最重要的。想一想，你的心那么小，缩小到了只有一个“我”，一直在“我”里面打转，怎能不陷入迷圈？怎么会有真正的自由？

大家一定要知道，这一切全是错乱，全是自己骗自己。知道后，就不要继续在这上面弄虚作假了。世人不明白这个道理，一直错认还有情可原，而在座的各位都已经完全听清楚了，如果你还继续执迷不悟，明白了还要骗自己，那千佛也不能救你了。

所以，以后不要天天马不停蹄地打妄想，不要再继续做错乱的梦了。可以像瑞岩和尚那样，常常提醒自己：“醒醒主人翁，醒醒主人翁，不要再迷了。”要知道，一念迷就是轮回，一念觉就回来了。轮回的一切全都是戏论。真正明白后，就能整日无事，而不是整天动心思搞世间法。所以，一定要换换脑筋，脑筋要“急转弯”，要在这上面明白，不是要发展很多事，而是本来无事。

用智慧看到无我

可怜众生没有智慧，个个都说有我。现在以智慧看看，你所认为的“我”，到底在哪里？真正有“我”的话，那应该能找到它，就像大楼里真的有贼，就一定能在这栋楼里找到贼一样。找不到就不能说有，因为实法的“有”一定有它的所在。当然，如果说这是个假的，那就没什么可说的了，毕竟名言中是可以假立“我”的。

但这世上人人都说有我，毫不怀疑地认为真的有个“我”，而且是世界上最重要的。如果“我”都没有，那一切

“我的”就全都没有了，因为“我的”都是连着“我”而来的。如果真是这样，那我们得好好想想了，曾经为了“我”千思万想，所作的一切都是为了它，为了它的荣耀、它的地位、它的阵营、它的长治久安……一直在为它考虑。而且，为了它一点不退让，什么都要争取。人和人之间的矛盾、不合、摩擦、乃至斗争，或者处心积虑，一心营谋，一切的一切都是为了“我”。如果真的没有“我”，那做这些干什么呢？

这样的话，就一定要找一找到底有没有“我”。从头到脚，从里到外，在身体的每一个地方，仔仔细细地用显微镜去看，到底“我”在哪里？如果它很大，有一个很大的样子，那应该能把一个很大的“我”找到。如果他很小，那用高倍显微镜也应该能看到，它到底是什么样的，在哪儿存在等等，结果却大失所望。

奇怪，这事从小不需要妈妈教，每个人天生就知道有个“我”，而且世界上没有人唱“我”的反调，偏偏佛教说连“我”也没有，这太惊人了。

可是，“我”到底在哪儿呢？“我”在身体之外吗？那是学习外道论典才熏成的思想，我不可能那么认为。我只是认为现在的身心聚合体是“我”。但是，仔细去找的时候真的没有“我”。找来找去，从生理解剖上看，除了头发、皮肤、血肉、骨骼、内脏、组织、细胞等之外，再没别的了。或者，

还可以从头到脚地仔细分解，分解成一万份，然后把每一份都碾成粉末，在每一个点上详详细细地寻找，一个地方也不漏。结果什么也没得到，根本没有“我”。其实，这事情不必你真的去解剖，稍微有点智慧，静下心来想一想就明白了。

或者从属性上观察，那就是地、水、火、风、空、识六界。身体的每个部分都有地、水、火、风、空、识。分别来看，坚固性的是“我”吗？不是！我不可能是一种坚固的属性，否则大地，水泥都成我了。湿润的体性也不是“我”，我不是一种湿润性的法，不然的话，难道可口可乐就是我吗？暖热的性质也不是“我”，我不可能是一种温度，否则我就成炉子里的火了。风是不是“我”呢？风只是一种动转运行，我不认为自己是心脏跳动、肠胃蠕动等等，不能这么说。再比如，我的手现在不断地做手势，这种动转不是我，这只是风的作用。如果这个是“我”，那我马上就没了，因为前面没这个动转，发生动转之后，现在已经没有了，但我不应该消失啊。那么空是不是“我”呢？更不是。空间怎么会是我？识是不是“我”呢？也不是。好好想一想，识也只是瞥尔一现，一闪而过，不可能说当下的一个念头是我，因为它第二刹那就没有了。

那么，离开地、水、火、风、空、识还有别的法吗？显然

没有。不能说离开六界之外有一个“我”，否则的话，好像“我”待在六界外面，六界里发生的事跟“我”无关。就像别人在那儿挨饿受冻，我一点也感受不到一样。但这不可能，“我”跟六界脱离不了。

像这样，你从头到脚，从里到外，一个一个地方去看，而且鼓励你看得更仔细，不放心的话，你可以继续看。那么，你摸一摸自己的头，这上的每一根头发里有“我”吗？没有。再拎拎自己的两个耳朵，摸一摸，这上面也没有“我”。或者仔细分析一下眼睛，有眼皮、角膜、晶状体、视网膜、视神经，一点点去看，“我”不可能藏在这里，因为只有一个我，如果只是在这里，那身体的其他部分被打了，我也应该不知道痛，但不是这样。

有人想：我不认为自己只处在一个局部里，我应该是统帅自身的一切。

那你就看，这个“我”是不是躺在整个身体上面？这样也不对。如果“我”遍在身体上，那它跟身体是一体还是他体呢？如果是一体，那身体有多少个部分，“我”就有多少个了，但好像不是这样。况且身体里的细胞会不断地更新，有些细胞两三天就会全部换掉。更精密地观察，它们每刹那都在生灭，一刹那就没了，变成了新的现相。“我”不应该是这样，否则“我”一下子就没了，那我不就消失了吗？

或者，如果每一刹那都有“我”，那有一亿个刹那的话，不就有一亿个不同的“我”吗？那么多不同的“我”，那我的人格何在啊？找不出一个固定的“我”来，好可怕！

那是不是他体呢？好像也不是。刚才说了，如果是他体，就好像一个小人待在这个身体上，他可以出去，也可以进来，那这个身体跟他就没任何关系了，但好像也不是。

这样看来看去，真的找不到“我”，可我还是不死心，我怎么能接受没有“我”的事实！这样的话，好像连写作文都不会了。从小老师就要求写“我的理想”、“我的情操”、“我的爱好”、“我的性格”，并且说要打造我、设计我、实现我、表现我等等，已经建立了一个好大的观念体系。如果把这些都拿掉，那我们该怎么生活？你会有一种精神的恐慌，这意味着粉碎了过去全部的见解，也表明你过去所做的一切都是疯子般的错乱。

其实，受那些现代教育也没什么意思，好像你爸妈白花钱了，他们也很辛苦，天天赚钱供你读书，结果读成那个样子。没读的时候，你的那个“我”还很简单，只是我要睡觉，我要赚钱，我要成家等等。自从受了高等教育，你的“我”就变得很复杂，处处琢磨着怎么让“我”变得更精细，时时表现出一种文明的“我”、高雅的“我”、有品味的“我”等等。这一切都是为了什么呢？原来这些都是在虚假的

“我”的错觉中建立的，你现在应该重新检查一下自己的人生了。

你从小就认为有个“我”，老师每次宣布成绩，或者评三好学生的時候，你的“我”就表现得格外在乎。如果得了一个奖状、戴了朵小红花，这一天都好兴奋，觉得“我”好光荣，走到别人面前都感到与众不同。以后就彻底被“我”给骗了，每一次都想争第一。拿破仑不是说了，“不想当将军的士兵不是好士兵”，按现在的话来说，意思也差不多，那就是做不到比尔·盖茨那样，就不算是人。你会想，做人肯定要树雄心，立大志，要使得这个“我”最大、最棒，不然的话，人活一世干什么呢？来这个世上就是为了实现自我价值，全世界还有比“我”更重要的吗？

后来，你又读了西方哲学的存在主义，英雄主义，尼采、黑格尔、海德格尔的主张。有时候认为“我”是崇高的，英雄式的；有时候认为“我”应该是随意的，带点嬉皮风格；有时候觉得“我”应该是奋斗式的；有时候觉得“我”还是当个隐士或者修炼家，做个神仙也不错；或者“我”就当个大祖师，“我”要成为佛教的大德。就这样，你无论在哪里，接触哪种境缘，都抱着一个好大的野心。真的，这个自我好大，是不是得了自我狂呢？看来病得还真不轻啊！那么你现在该觉悟了，该认识到这是一切病中最大的病。

再想想看，小时候没这么多烦恼，没这么多的不快乐，那时候没想这些，天真烂漫，不是照样过得很好吗？但越长越大越痛苦、越烦恼，又没多出来什么，那问题出在哪儿了呢？原来是我执膨胀了，“我”变得越来越计较、执著，一点小事都要跟人家争，到什么地方，“我”都一定要显出来，迫不及待。如果慢了两分钟，被别人占了先机，就很不高兴，感到自我受了压抑，“我”被冷落了，没人关注“我”、捧“我”，当时就觉得“我”的尊严被贬低了。说到底都是为了一个“我”，不去想它的话，你也不会有那么多的不开心。

认识机关木人的比喻

过去的木人里面有机关操纵，它受着机关的拉动、控制，而做出各种各样的动作，这就证明它没有自体。与此相同，众生过去造了业，业就像是机关，由于内在的业力，果位上自然呈现出各种各样的相，所以，这些现相都没有自体，或者说都不是真的。这样看来，众生都以为自己有主宰，但这只是一种错乱，我们的色、受、想、行、识，都是由惑业的力量幻变出来的。

这又像是幻事。幻师念咒加持石块，一会儿观众的眼前就出现了幻相，这并不是幻相自己有个实体，跑到空中，它只是因缘所幻，缘聚时忽而现一下，马上没有了，其实本来就没有。众生的相也一样，只是它连接得太过紧密，你

很难看到它的虚妄，其实就是一刹那现一个幻相。而且，“幻”的意思，不是说还有一个幻，而是它根本没有，只是在你的错觉里似乎是有。就好像阳焰、空花那样，完全是错觉。

这样你才知道，所谓的众生，只是由内在的迷乱识而刹那刹那现起的假相，哪里有“我”呢？这里根本没有主宰，也就没有什么“我”。认为有个“我”待在里面，完全是一种错误的想法。现在你应该看到，它只是一种客观的现象，或者说就是一种缘起的假相。知道后就不要再认为这里有什么实在的意义，它是多么的了不起，什么实现生命的意义，需要张扬自我、表现自我等等，这些就好像在石女儿上建立很多意义一样，说破了就是一钱不值。

世人都是在泡沫的幻影里，拼命地要制造、追求些什么，而且，这股迷乱的力量可以不断地膨胀、扩充、升级。然而无论它怎么升级、怎么张扬，都只是妄动的表现。所以，这一切行为最终绝对要落空，什么也得不到。人们在本无把捉中拼命地把捉，在本无意义中拼命地求取意义，这些都叫做疯狂。疯狂的行为是得不到幸福的，疯狂的结果也不会有安乐，更不可能让疯狂消失。

现在，每个人都应该迷途知返了。过去念念认为有“我”而生活，而这正是生命迷茫的所在，因为以“有我”为根本点，所以从中发生的一系列的思虑，行动等，都得不到

任何实义，一切都唯一是苦。也因此，用了“有漏皆苦”四个字来印定整个的错乱系统。换句话说，你无论在这个范畴里起什么样的心念，发动什么样的行为，最终的结果全都是一无所有，除了落在这种错乱的循环里，从苦走向苦之外，不会有任何真实安乐的结果。

也因此，你不能再顽固地重复过去的行为逻辑了，必须放弃它。只有跳出这个怪圈，你才能获得新生，如果没有勇气放弃，你永远也走不出来。所谓的“超越自我”，其实就是要你看破自己，不要再按原来那种的执著“我”的老方式进行了。

这又像是个空房子，里面没有人。缘起图里的六处，就是画了一个空屋子，开了六个窗，但里面没有人。这就表明，只是六种根依着业力机关在不断地运转，也就是以引业和满业的力量，支配着整个过程的运行。虽然是错乱，但是以它的力量，还是会现出一幕又一幕的幻相，不断地按照那种程序来运作。

如果你还是继续支持这种错乱的程序，不断地输入后续的代码，那它还将继续运转。所以，你一定要看破这种无明系统、错乱体系的问题，才有希望从这里脱出来，这也是首先要了知苦谛和集谛的必要。

现在最关键的就是，要知道我执是怎么运作的，这样

才是把握了集谛的根本。特别要注意的是，集谛并不是书本上的文字，而是贯彻你整个生命行为的一种规律。如果你看不透这一点，那书本上再怎么讲，你还是照集不误，又有什么用呢？你就是念一万遍，说一万遍也没有用。因为你根本不知道自身上是怎么以我执引生烦恼，然后造集有漏业，以及这种集错在哪里，怎么来停止它等等。你还是按过去的老一套来生活，还是念念执我，还在支持那些错乱的妄动，从来没想到我要停下它，甚至从来没考虑一下目前这种状况到底对不对，这样的话，学法就不会起到真实的作用。

这里说的“机关木人”，按现在的话来讲就是机器。意思是你要学会认出它只是个机器，不是真正的自己。这以后，生活还是生活，但你内在的见解已经跟过去完全不同了，最好能超出它，不要把它当成自己。以前，我研究五取蕴的时候，就知道它是两种器：一是造苦的机器；二是出苦的容器。所以我现在很清楚，整个这一套系统就是一个机器，它不是我。我们没必要认它是我。

普遍运用在生活中

就是我们在一切处都要记得，自己只是个机关木人，而且对这个譬喻要懂得灵活理解，懂得变通。

1、行走无我观

当你行走的时候，可以把它看成是一辆车，虽然车不是“我”，但它还是可以运行，可以伸出手来，摆臂，齐步走，跨步走，转弯等等，怎么样都行。你要知道，这里确实没有“我”，只是内在的业力在支配着它。像这样，走路的时候就是一辆车在运行。也就是说，在这个过程中，千万不能把那个“我”混进去，“我”一旦混进去，心就很在乎了。这时候你不要想：“看，我走得多潇洒、多优雅，别人都看着我呢。”那你又傻了，千万不要做这样的傻蛋，否则你已经被我执牵制了，或者说你又在害自己，尽在那儿打妄想、臭美、做比较，要学会放下这些错乱的事。

你要知道，我们学佛就是要歇下这些妄想。其实，一步一步地歇也不是太难，慢慢习惯就好。

2、饮食无我观

吃饭的时候，要这样想：“这是个吃饭机器，它有牙齿、舌头、咽喉、肠胃，它就是个机器人。”大家都知道，机器人内部有很多零件、线路，你不会认为那里有个“我”，同样，你就像它那样，只不过你是被业力操纵的机器人。然后你就看，机器人要开始吃饭了，首先，机器手拿起筷子，夹一口菜放到机器嘴里，然后这个机器牙咔哧咔哧地嚼两下，机器舌同时混合着唾液，搅拌搅拌，然后进入喉咙，之后机器胃肠自动运行，把该消化的都消化好，再经过后面的运

输系统，传输到身体的各个部位，最后通过机器肠子出去。像这样，你就把它想成个吃饭的机器，千万不要想这里面有“我”。机器人里面没有一个“我”坐在驾驶中心，在那儿不断地主宰，你一定要先认清楚这一点。像这样，经过一百次的确认之后，你会越来越相信，所以也不是太难。

3、穿戴打扮无我观

如果你要穿衣、化妆，也一定要想，这里没有“我”。我们不是绝对禁止你化妆，毕竟你还在世俗里，出席某些场合时，不可能蓬头垢面、破衣烂裳的，像济公和尚那样，拿个破扇子就进去了，这样也不顺人情，所以你还是可以化妆。但你平时不要整天对着镜子，照着你那张脸，认为“我”如何如何好看。如果你叫杨小燕，那你现在就不要再认定自己真的是杨小燕，要知道这个躯壳只是业力幻现的一个东西，真正的自己还没找到。所以现在不要总是以假当真，必须先从那个错觉里出来，之后才会有新发现，才能找回真正的自己，这一点一定要清楚。

4、修行无我观

修行的时候也不要有我见。比如磕头的时候想：“你看我现在磕大头多厉害，简直就是个磕头冠军。”尤其是身边还有其他人，那时候更是装得好，磕得很快、很有力量，不像别人病怏怏的，趴下去就起不来。心里还很得意：“他

刚磕一个头，我就能磕三个……”这多没意思，完全是在以我执用事，天天搞这些干什么？不好好修行，还在佛门里演这种我执戏，多不值得。

所以修行的时候你也要知道，这从头到脚就是个修行机器，里面没有一个“我”坐在指挥中心，控制着这个修行人说：“你要好好修行，给全国人民做榜样，你要成为世界上最了不起的修道士。”或者想：“世间的东西我都抛弃了，在修行上我要成为第一。”不要这样去想，也不要有什么佛教的成就感、领袖欲，那些东西不还是我执？都是换汤不换药的。

现在你应该看清楚，这还是一个业力操控的机器，只是过去每天把这套机器用在打篮球，踢足球，逛街，上网，看电影等的染法上面，现在把它放在修行上用。也还是把这个机器打开，让它不断地运行，运转的时候里面仍然没有“我”。你稍微想想就知道，正在修行的时候，也只是调动出相关的心态，然后身体的各个支分在不停地运转，无论是在心态上，还是身体的哪一个支分上，都找不到一个常住、独一的“我”，包括在运转的气息上、意识上也没有“我”。现在你该明白，这里本来没有“我”。

5、荣誉无我观

再说，你也不要认为这是我的思想、我的见解、我的学

术成就等等。这些东西你也要看清，你得找一下，“我”到底有没有？如果你说：“我明明是拿了奖杯，戴了奖章，多光荣！”这说明你已经被一种“身体是我”的假象给迷惑了。也就是说，当你心里一显现“我”有头、有脸、有手、有脚，一种具体的“我”的形相时，马上就陷在有我的错觉里了。现在你要好好地冷静下来，回忆一下曾经抉择好的无我正见，实在不行再观一次。

在你智慧眼的高倍显微镜下，身体只是很多的粒子，你说哪个粒子是“我”？哪个粒子上戴了奖章、抱着奖杯？再把粒子缩小一万倍，这就更细了，更是没有“我”。即使分解到极微上，也找不到一个“我”。如果你说，是心识戴了奖章。但心是无形的，奖章怎么能戴在心识上呢？

其实，你所谓的“我”拿着奖杯，戴着奖章，不过就像是一个房子上竖了一根红旗那样，这上面根本没有“我”。或者你就想，这个身体就好像一栋房子，至于奖章呢，就像房子上挂了块匾额，或者上面放了一些装饰品，也没什么值得高兴、激动的。

这样懂了以后，再遇到相关的境缘时，就不要又发神经，又傻了，认为“我”光芒四射，好像站到了万丈高楼上，俯视全国人民那样，多没意思。其实，这些本来没有，完全是你自己想出来的。你沉浸在那种自我的领袖欲，或者伟

大的想里面，就很容易着迷，很容易陷入进一步的狂想当中。

你一定要知道，这只是一种幻相，一个里面没有“我”的虚假的房子。就像一间房子，如果你不认为房子里有人，就不会有以人我引起的各种烦恼，各种的心理妄动。因为它只是个房子，房子里有很多家具，有各种摆设，但无论有多少，那些东西是高档还是一般，也只是感觉它是个物，里面没有“我”，也就不会产生贪嗔等的妄动，这是必然的道理。一旦你认为里面有个“我”，你就开始起贪，然后为了“我”而行动，嗔恚、傲慢、嫉妒等就随之而来了。

所以，你首先就看到，这只是一个房子，房子里从上到下有许多的配件，配件里又有各种各样的小配件，这里面没有一个“我”作主宰。这是世俗里相对正确的一种看法。之后，任何时处你都要记得，它就是这么个空房子或者机器。这里面没有什么人我的对比、竞争，也没有为“我”的行动，为“我”而感到光彩、卑微。这以后，你不会再为了“我”，不断地起各种妄心，也就消除了缘“我”的颠倒想，而恢复了部分正常。

6、彻底转变掉观念和心态

这样，你就把俱生的错乱我执给压制住了。放下了“我”，生活还是一样的，不必再去找个什么，还是一样可以

正常生活。只是你吃饭的时候，不作“我吃饭”想，走路时不作“我走路”想，穿衣不作“我穿衣”想，领奖不作“我领奖”想。在任何场合，都把那个“我”给脱开，认为这只是一个房子、一个机器，不是自己。说你好，那就像房子上的油漆涂得好，或者里面的装饰品不错，也没什么，又不是我。说你不好，那可能是房子破烂不堪，出现了各种脏点、污点，不怎么美观，也没什么，又不是我。别人说两句好听的话，那只是空中的声波在震动，再仔细一看，什么也没有，跟我有什么关系？像这样，你要把一切都否定掉。

而且，你在每个地方都要看清楚。比如你叫张志强，那你现在就开始不把“张志强”跟真实的自己挂钩，它不过是这个机器的名字，就跟说一辆“东风牌”、“奔驰牌”一样。千万不要犯傻，不要一听到“张志强”就想：“现在说我呢。”别人夸你两句的时候，又想：“你这么欣赏我，我也回报你一个微笑，将来我一定帮你。”别人再说张志强的时候，你就认为他在说一个飞利浦刀片，或者宝马牌汽车，你千万不要在这上起执著。如果人家说，这个飞利浦刀片破了，你也不会生气，说飞利浦刀片崭新发亮，你也不会沾沾自喜，因为你认为这只是个刀片，不会执著是“我”。就这样，现在你要把自己的心跟这套五蕴脱开来，不要再动不动就犯傻了。

现在你就开始练习。在人群里的时候,就看自己是不是“木人看花鸟”?木人看花鸟的譬喻我很喜欢,因为“木人”代表机器,里面没有人,所以不会起情,关键在这里。情指烦恼,情识一起就轮回了,会一路这样错乱下去。从你生起一念执我的心开始,集谛就在运行了,一段一段痛苦的故事,一段一段的失落、空虚、没有着落,一段一段的走向迷茫、走向怪圈,都是从这里发展出来的。

其实,轮回是很荒唐的,你有没有看透?真有点智慧,连天界也能看得透,虽然程度上有点差别,但错乱的性质都是一样,都是为着“我”。为了“我”好好修善就上去了,为了“我”搞错了,造了很多恶就下去了,而上去的最终结果也是下去。一切为着“我”的欢笑,终究要以痛苦为结局,任何为着“我”的成功,必定要以失败告终。任何为着“我”,都决定是苦,不会是乐,这点你一定要搞明白,以后再来看这个世界,你才会知道它的真实状况。

有人说:“为什么佛教把辉煌的人生看成是苦呢?是不是悲观厌世?还是有些嫉妒人家?你们和尚青灯伴古佛,生活了无趣味,实在是世界上最不积极的人。”

我们说:“是该不积极,为那种错乱而积极,有意思吗?这不叫消极厌世,而是彻底终断迷乱生涯,彻底从迷梦中醒来,不继续在妄想里讨生活。”

长劫以来，我们不断地在妄想里颠沛流离，没有一个安心之所。这不是别人造成的，而是自己一念忘记了真实，从此以后，在错乱中迷而不知返，也因此一错再错，错得完全认不清了。这只是一个很简单的道理，却已迷煞了天下的人。世界上的人都在错乱中行动，这就叫轮回；在错乱中寻求意义，就叫荒唐；在错乱中得不到意义，还自我安慰地建立一些意义，麻醉自己，这就叫错乱中的迷失。我们一直维护着一个虚假的自我，每天的工作就是用尽分别心，去分别不已，计较不已，在这里包装又包装，伪饰又伪饰，竞争再竞争。大家想一想，自己是不是已经错乱得很严重了？

这种错乱渗透到生活中的每一个举心动念，已经积习成性了，它就叫俱生我执。也就是说，不必别人教，一触到周边的情景，马上会发出一种我执的反应，这种反应极其精确，而且是一触即发，顿时就起来了。所以，“集”渗透在我们生活的一切处。只要你还没认识无我，没有重新开始过无我的生活，那你的错乱将依然如故，还是按照这种方式生活，由于你不去止息它，而是继续重复，所以绝对没有希望解脱。

讲这些的目的就是让大家迷途知返。我刚才已经把原则讲完了，你也应该明白了。正面说得不复杂，就是要

你常常提起一个无我的正念，不要忘记，一直熟到跟现在不必刻意就能冒出“我”的念头一样，时刻铭记本来无我。

过去你心里一直有个“我”，所以无论遇到什么境缘，最敏感的就是“我”。你会时时关注：“我”是被支持呢，还是被否认？是被赞叹，还是被贬低？“我”还在被大家拥护吗？还是已经被踩倒？“我”在这里安全吗？还是有危险？那种场合能显示“我”吗？还是会被冷落？“我”现在被人关注吗？还是不被理睬？“我”所做的一切被别人重视吗？还是被轻视等等。这一切都是我执用事，无论任何时处，你的“我”永远是你行动的中心，你发出的所有反映，都是以我执心为根源，而出现的行为取向。

现在懂了吗？或者这么说，你的真如里安插了一个我执的种子，之后真如也迷醉了，就按照我执来反映，这种反映会发展出无数的行为支分，有无数种的心态面向。

总之，从一个根本上发生了无数种的错乱，你能窥见错乱中的行为法则，就真正能把握集谛，也才知道自己处在多么糟糕的状况中，也会明白，自以为在这里有乐可得，认为可以继续下去，真是大错特错！当你真正认识到：我不应该在这个错乱系统里继续增长什么，现在唯一的愿望就是彻底从这儿脱出来。就说明你已经有了出离心。

出离心，不是说你还打算以轮回的方式继续生活，还

想在这里求些什么。出离心的意思是，你完全窥破了整个轮回从因到果全是苦的自性，所以一无所求。而且完全见到集的错乱的运转机制，因此再不想按过去那样运作了。这就是你已经发现了自己生命中的苦集二谛。你一旦认识苦集二谛，那么灭道二谛就水到渠成地彰显在心前，非常清楚的。

为什么说解脱道的心要是无我空慧呢？因为，只要你的心态、行为没建立在无我空慧上，那一切都是随顺生死。只有你心中无我的正见已经占据统帅地位，领起了一条新的还灭解脱的路，你才真正走上了解脱道，此外，按通途来说没有别的出路。所以，那些外在形式上的伪装，都是换汤不换药，再怎么虚假地把解脱道的美名戴在自己身上，只要你心中的这一套错乱行为程序没有改变，这种错乱机制没被瓦解，这种执著“我”的习惯性没有扭转的话，那你还要一直在生死里运转。

我们要重新看待自己。最关键的是，过去那种把身心假合的系统看作“我”的观念，你现在要把它彻底给丢掉。对于那个名字“张志强”，就认为他是飞利浦刀片，别人提到“张志强”，你就要记得那是在说飞利浦刀片。你做任何事，都一定要知道这个不是“我”，只是个机器。所以，完成了什么事，也只是这个机器的一次运作结束了，这上面不

存在光荣不光荣，也不存在高贵和卑微，更没有成功和失败。

你一定要记得，以后千万不要在这上建立意义了。过去一再地建立意义，现在一点意义也不建立。过去一再地维护这个假的脸面，处处把它当成自己，还总要刻意地做出迷人的微笑，想吸引别人的眼光，或者做出一种嗔怒的样子，想给别人脸色看，好维护自我的尊严。这一套实在非常滑稽，千万不能再做这些假相了。你要把过去那种假的面具给拿掉，不要再假笑了。当然你还是可以笑，只是你不要继续维护自我，想吸引别人的眼光，那都是错乱。总有一天你要为自己的错乱付出代价的。

也不要因为这个机器干活很好，你就马上显出一个“我”，好像它已经是全世界最了不起的人，一定要表现一种姿态，向全球人民宣布，没必要这样，这一套做法你得全部歇下来。也不必去参加什么宴会，把它打扮得非常俏丽迷人，其实就是为了显示“我”很美丽。现在你应该把它看成是一个花瓶，好不好看也不是我。

总的来说，你不要再把这个假立的飞利浦刀片当成真实的自己，这就是要点。中观里一直说“假立”、“假名”，意思是那不是真实的你。因为是假立的，所以完全可以叫他飞利浦刀片，你现在的名字本来就是父母取的，不是什么

真的，只是你听惯了，才错乱地把它当成了自己。

这事差不多是从你上幼儿园开始的。因为老师也有我执，他的语言里也透不出一种无我的感觉，比如他说：“张志强，你真是个好孩子。”当时，你就感觉自己比旁边的小朋友更棒。因为老师给了你一个表示，说你在所有的“我”里面是出类拔萃的，你又聪明、又可爱，你是第一。从那时起，你已经建立了一套“自我”的条件反射。

之后，每个人再说“张志强”的时候，你会非常在乎，想：“他会给我什么判断呢？”如果说你最好，这时你心里很满意。如果说你比较优秀，你会感到有点遗憾，不是特别满足，但你这时还没受打击。如果说你很一般，你开始受不了了，你会想：“我张志强怎么能很一般呢？”这时候你心里就开始不舒服了。如果说：“你怎么这么差。”那你简直忍受不了这种屈辱。

这时候你要提醒自己，记得这就是个飞利浦刀片。别人一说：“张志强”，你就想：“他在说飞利浦刀片”。他说：“张志强是好人”，你就想：“飞利浦刀片很快”，这时候你也不动情。他说：“张志强很一般”，你就想：“飞利浦刀片品质平常”，你也不动心。他说：“张志强很差劲啊，怎么这么傻”，那就是块破的飞利浦刀片。

一定要这样才行，不然一动情就苦了你自己。而且没

有人能来解决你的问题,你也不要期望别人能舔拭你的伤疤,能抚慰你。你不要一直依赖说:“你们一定对我怎么怎么好,我好伤心、很痛苦,你都不来、都不可怜我一下……”如果你还想依赖别人,那你永远也不会好。其实再困难的问题,再痛苦的事,根本上都是因为你把这个当成“我”。现在你只要在任何处,都把它看成一个飞利浦刀片,问题就自然解决了。

人无我总义授课资料(二)

何者是人无我相？谓蕴界处，离我我所，无知爱业之所生起眼等识生，取于色等而生计著；又自心所见身器世间，皆是藏心之所显现，刹那相续变坏不停，如河流、如种子、如灯焰、如迅风、如浮云，躁动不安如猿猴，乐不净处如飞蝇，不知厌足如猛火，无始虚伪习气为因，诸有趣中流转不息如汲水轮，种种色身威仪进止，譬如死尸咒力故行，亦如木人因机运动，若能于此善知其相，是名人无我智。

——《大乘入楞伽经》

《大乘入楞伽经》云：“何者是人无我相？谓蕴界处，离我我所，无知爱业之所生起眼等识生，取于色等而生计著；又自心所见身器世间，皆是藏心之所显现，刹那相续变坏不停，如河流、如种子、如灯焰、如迅风、如浮云，躁动不安如猿猴，乐不净处如飞蝇，不知厌足如猛火，无始虚伪习气为因，诸有趣中流转不息如汲水轮，种种色身威仪进止，譬如死尸咒力故行，亦如木人因机运动，若能于此善知其相，是名人无我智。”

佛在这里指示的无我相的观察方法最为详细，所说的譬喻尤其确切严厉。

那么，什么是人无我相呢？

“蕴界处，离我我所”。首先讲蕴、界、处离了我和我所。

蕴，就是很多法集聚在一起，像森林里的树木那么多。在这里一个一个地去找，只见到很多的色法，很多种感受，很多种取相的心，以及各种的心、心所法，里面没有人，也没有“我”。既然“我”不可得，哪里有什么我的或我所呢？

十八界，是说各个范畴里的事，有根境识各方面的内容。在每个范畴里观察，其中，根是生识的工具或者所依，但在六种根里面找不到“我”；识，就像是观察者，有对色法、声音等的各种了别，这个范畴里也没有“我”；境，就是各种各样的境界相，这个范畴里也找不到“我”。不观察的时候，感觉好像有“我”，但在各个范畴里巡查的时候，发现只是各式各样的法，分别轨持着各自的体相，确实任何地方也没有“我”。

这就知道，所谓独一的“我”，只是分别心的一种错误的计执，实际没有。“我”没有的话，哪有什么“我”的私有权、私有物呢？本来天下为公，你却非要认为这是“我”的私有物，这是属于“我”的权利等等，这都是很滑稽的事。如果说你有什么，或者说这是属于你个人的私有物，那首先要找出你这个“人”、这个“我”来，然而这一切都只是缘起生的现相，根本就没有私我，也因此没有我所。

十二处，就是生识的地方或者依处，有十二个。生识一定要有内的根门和外的境相，单方面生不起来，必须内外合作，也就根境和合才能现起识。那么，在生识的地方，也就是内的六根，外的六境上找，无非是眼、耳、鼻、舌、身、意内的六个地方，以及色、声、香、味、触、法外的六个地方，这上面都没有“我”。

举个形象的比喻，比如警察来找：“王五！你的这个“我”在哪里？大家现在就去抓捕这个贼子。”

于是警长派遣巡警：“先去内部看看，眼耳鼻舌身意六个部门里有没有这个贼子？”

巡警们马上蜂拥而入，打开专用手电到处巡查。身体上有六个部门，就好像是六层楼。首先第一层楼——眼处，进去到处找，没有“我”。接着又去耳处、鼻处、舌处、身处去找，结果空荡荡的，只见到一些机关在那里咔嚓、咔嚓地工作，有的在接收声音，有的在接收香气，有的在收集味道，有的在接收触觉，都没有“我”。

那么，是不是在意处呢？于是警长一声令下，所有的巡警到了地下室，这里比较幽深，“我”是不是藏在这里？大家到各个角落仔细地看，结果意根里面也是空无自我。

然后警长说：“里面没贼，再看看外面。”巡警们就到外的色声香味触法六个区域里分头去找，忙个不停。

过了一会，第一中队回来，汇报说：“根据调查搜索，这里面只有一些红红绿绿的颜色，三角形、长方形等的形状，没有‘我’。”

第二中队跑到声音的区域，发现这只是一些声波的振动，有尖锐的、柔和的、粗大的、微细的、有情的、无情的各种各样的声音。然后回来报告警长：“这里只是一些声音，没有私我。”

第三中队去看香味，然后汇报：“弥漫在空中的只是一些香、臭、霉、烂、焦化等的气味，找了半天，这里绝对没有‘我’。”

第四中队检查味道，在甜、酸、苦、辣等味尘里面，做最精密的化学实验，但经过观察，只见到一个个多体的法，呈现出不同味道的相状，根本没有私我。

第五中队检查触尘，这里面只是一些粗糙、柔滑、干燥、湿润，冷、热等的相，经过物理分析，这上面也没有“我”。

第六中队进行了更微细的调查，结果发现，所谓的法处，只是意识所缘的各种影像，虽然在不断地搜集各种法，但那只是五尘落谢的影像，这上面也没有“我”。

经过一天紧张、复杂的调查，巡警们已经累得筋疲力尽，却没有任何收获。警长说：“看起来好像有一个自我，但找了半天只是一个个不同的法，而且生生灭灭，怎么都

找不到这个私我。”他踌躇再三，想了又想，终于想明白了，其实根本就没有“我”！

既然没有“我”，没有这个“人”，那还有什么私人的所有物呢？意识一直认为有我的家、我的财富、我的名声、我的权力、我的爱好、我的个性、我的追求、我的价值……这一切都是怎么回事？到底属于谁？看来这个问题需要仔细地观察一下，是不是在根本上就搞错了？

原先一直认为有个“我”，而且这个“我”不应该是单调的，“我”应该很丰富。这个“我”，应该有他的个性，有他的思想，有他的情感，有他的爱人，有他的家、他的国，有他的一切兴趣爱好，有他的事业追求，有他的学问、成就，有他的冠冕，有他的光荣等等。而且，认为人生就是要充实这个自我，自我的内涵太少了，岂不是白活一世？所以，在这个世间唯一就是为了“我”而奋斗，为了“我”而争取。人活一世就要为了“我”而打拼，“我”获得了越来越多的我所爱、我所愿的时候，人生就成功了，天天就盼望着这一天的到来。现在看起来，连“我”都没有，哪里有什么“我的”？

重新看一看吧，这一切到底是什么？

“无知爱业之所生起眼等识生，取于色等而生计著”，其实就是无知和爱结合起来，其中无明是根本因，爱作为近取因，由这两个法造作业，以业的力量不断地变现出眼、

耳、鼻、舌、身、意等六识，同时变现出色、声、香、味、触、法的一切境相，这些都只是它们变现出来的幻影。然而正变幻的时候，心却迷惑了，也就是识取了色等的各种境后生了计著，执著有一个自我。就像一个人入了迷梦，正处在自心变出幻梦中时，好像有很多外的境相，也有心识在缘取，而且还有一个“我”。他那时真的认为幻梦中的假相是“我”，同时认为有各式各样的我所有法。

这时候你就应该退一步，不再拈牢这个“我”。仔细想想，地水火风合成的身体真的是“我”吗？身体的四大，跟外在的四大有什么不同？为什么非要把它执为“我”？如果你硬要执著这就是“我”的话，那就问：“当你吃了米饭、蔬菜后，它们是不是从原来的外法，转化成了身体的一部分？这时候你还分得出内外吗？”如果你执著身体的水界是“我”，那这些水大以汗液、尿液的方式排出去后，你还认为那个是“我”吗？如果认为火大是“我”，那你吃了很多热的食物，补充了热量，你认为这暖热是外是内？如果说体内的风大是“我”，那呼出去的气，已经成了外面的空气，这到底是“我”还是他？

其实，只是你自己在分裂疆域，把这个判为是自，把这之外的判为是他。退出去一步想，就不要把这个当成“我”，也不要把外在的当成他。其实这很容易明白，本来是没有

自他的。所以就要知道，这仅仅是以无明、业的变幻力，变出当前的各种识，识取了色等的各种境生了计著，以这样一种执我的妄念，不断地串习加深，就使得你陷入了深度的错觉里，没办法分辨。

“又自心所见身器世间，皆是藏心之所显现，刹那相续变坏不停，如河流、如种子、如灯焰、如迅风、如浮云。”其实，我们的心所见到的根身器界的万相，都是阿赖耶识所显现的。就无明系统来说，阿赖耶识里薰藏的种子成熟时，就变现出各种各样的器情显现。这一切都是因缘法，而你却误以为有我、有自主。这只是妄识里的习气成熟时，变现出一幕幕幻相，刹那刹那不断地妄现，就像放电影一样，一刹那现一个相，变换不停。

就好像河流，川流不息，一幕一幕的现相不断地迁变。又像是种子，田地里播下种子，到时节因缘汇合时，就会出生苗芽、花果等。像这样，当下现起的各种识，在识田里薰成了种子，由种子成熟而生起各种的现行，现行的识又不断地薰入种子，种子成熟时又现起各种的相……又好像灯焰，灯芯和灯油不断地和合，一刹那闪一下光，相续不断。又像是迅风，忽然刮起，这个世界在不断地动摇，因为藏识里的种子在不断地起现行，这样相似相续，因果辗转不断。又像是浮云，虚空中本来一无所有，忽然间就出现了浮云，

这只是缘聚时当下一现，来无影去无踪，由于它会不断地现，就感觉空中好像有浮云的实体。

当你真正了解了阿赖耶缘起，就知道一切都只是以无明为根源的妄现，这刹那不断地妄现中，根本没有常住的“我”，而你却一直把这个相似相续的五蕴妄现执为是自己，这就叫执妄为真。

“躁动不安如猿猴”，这种妄识一刻不停息，已经形成了浓重的妄动习气。根门一开张，识就不断地向外攀缘，这种妄动机制，经过无数次的串习、训练，已经非常娴熟了，根本不必要教。心就是这样躁动不停，妄动的习性像个猴子一样，遇到什么就攀上去，一刻不肯停下来，无论什么样的声光、电色、各种的色声香味等等，总是习惯性地缘取、分别、计较。这就是生命的躁动。可以看到，因上不断地这样妄动，不断地在薰习气，就不断地出现后面的果法，这就叫做轮转。里面只有这些妄动，一切都是一时妄动习性的表现，哪有什么常住、独一、主宰性的“我”呢？

“乐不净处如飞蝇”，心乐著不净之处，如同飞蝇。这是讲我们的不净习气，苍蝇一见到哪里有屎尿，马上就会飞过去，就像这样，心很喜欢那些不净的事情，却很难习惯处在一种本来无事之中。任何境相一出现，比如哪里有美女、有歌舞、有生活享受、有自我表现、有狂喜等等，马上就

染著在上面，非常爱著，六识一下子就从根门里出去了。

“不知厌足如猛火”，就像火不断地炽燃，越来越猛，歇不下来，欲望也是这样，越来越炽盛，从来不知满足。

就像这样，这里没有任何主宰性的东西，只是错乱的力量在辗转发生，一再地强化、重复，从而形成了一种轮回的个性，而你却误以为是自己。你会说，我的脾气就是这样，我就是有这样的爱、这样的情等等，还不断地为各种错乱辩护，把它养得非常肥壮。本来没什么可贪的，而你的贪欲已经十分浓重了。

比如贪财，一见到财物就生起贪染，就像猎人见到猎物那样，马上就去捕捉、攫取，一到手就感觉非常兴奋，然后就想：“我应该得到更多。”这都是贪欲烦恼的一种个性，一种缘起特征，结果还一直认为是自己。其实就是贪烦恼在不断地起用。怎么起用？得了一次，再强化它的习气，就会更贪，然后又进一步发动心识的妄动。

或者贪名，做了小明星想做大明星，总是想，我要攀得更高、更耀眼、更风光。这时候，妄动的心一直附著在可意境上，进一步加强非理作意，欲望进一步地膨胀，幻想更大、更好，然后采取行动。贪欲就在这样一种运作之中，如同火上浇油一样，越来越膨胀，增长得越来越大，这里面丝毫没有主宰性的“我”。

懂了这些，再举一反三，就知道五取蕴每天都在这样运转，不断地发生作用，幕后就是这一套无明系统的缘起运作，你却一直认为这是“我”，一定要满足“我”，维护“我”等等。其实完全是看错了，里面没有什么，而且，这就是你要消灭的地方，而不是把它执为是“我”，或者我的。

《楞伽经》的这些话讲得很好，真正懂了里面的句子，就能了解轮回的现相是怎么来的，也就知道根本没有常、一、自在的“我”。

“无始虚伪习气为因，诸有趣中流转不息如汲水轮。”这句你能够观察透彻，就会明了，这只是无始以来虚妄的习气作为因，以它的作用力，在三界六趣里流转不息，以妄识的力量不断变现。由于因上是不断地妄动、缘取，错乱五花八门，习气千差万别，也因此，果上就会变现出各种各样的幻相。这样不停地轮转、妄动，就有了世界上的各种风云变幻，人生中的各种命运起伏，一幕一幕不断地演变着。

现相上，心在六趣里不停地轮转，就像水车的轮子一样。因为根源的那股动力没有停止，以它的力量，众生迷乱的生命之轮，就在不断地旋转、变化，而这里面没有主宰性的“我”。虽然实相中，你的真人就坐在那里，从没动过，但由于迷乱的力量，幻梦会不断地出现，你就在这里面，把

其中最近的五蕴执为是“我”。如果你能够看清楚这一切，知道这里面没有人我，之后才有希望进一步看到真正的自己是什么。

现在就要知道，以无明为因，业力的运转作为机关，由此出现了一切生命活动，一切生理、心理上的运行。那么，你每一次都要想到，这只是因的力量在起作用，不是里面有个主宰性的“我”，坐在指挥中心，拨动着开关，驾驭着自己的身心，根本没这回事。

具体该怎么来观呢？经上讲了两个譬喻，懂了之后可以举一反三，不断地去推广，一切时处都把握这个原则，就能完全明了什么是人无我。之后，你可以这样处处观无我，也就知道一切都只是唯法运转。

“种种色身威仪进止，譬如死尸咒力故行，亦如木人因机运动。”

现在各种的色身威仪，比如，在餐桌前吃饭，然后下楼开车，到了工作场所，之后徒步走上办公室，在办公桌前开始打电脑等等，这些就叫做身体的威仪。

那么这一切到底是什么呢？真的有个“我”在那儿吃饭、开车、走路吗？其实根本没有，就像一个死尸，在咒力的驱使下，死尸起来，并且有各种的动作运行。就像一些僵尸电影里演的那样，一念咒，僵尸就起来了，然后在咒力

的驱使下，喀啦、喀啦地一直往前走，你也不会认为僵尸有“我”，知道这只是一种念咒的缘起力，使得它能够不断地运行。

其实我们就是那个僵尸，以无明业力的牵制，这个僵尸就开始吃饭，然后开门、下楼，之后僵尸进到了小汽车里面。在业的咒力的控制下，我们这个僵尸就握着方向盘开车。到地方了，下车，又依靠业的力量，摆动着手脚往前走，然后坐下来打字等等。

这就好比，这边拿遥控器不断地控制着程序，那边就在不断地运行。就像这样，遥控器里的程序叫做业，过去起心造业的时候，在识田里薰下了无数的种子，现在种子成熟，识田里遍满的各种习气，就随着因缘不断地起现。阿赖耶识的遥控器，就这样不断地支配着现相的变现，没有丝毫紊乱，这就叫“阿赖耶缘起”。这么观就知道，世界上只是这些东西，依靠各种因缘，不断地变现出各种的假相，里面根本没有“我”。

第二个譬喻，就像木人，或者机器人，由于机关而不断地运动。

就好像幕后有个遥控器，在操纵着一个机器人。机器人会拿着盘子走过来，它里面还有些线圈喇叭，会说：“大家好！请慢用。”但这只是遥控器的支配，加上各种集成线

路的组合,而出现的一些现相,不要认为里面有一个人。然后机器人由于内在程序的支配,可以不停地端菜进来,最后它的机器手挥一挥说:“再见!”这时候你也不要认为,那是一个“人”在说话,那只是机器人内部的一套精密的程序在支配着它发声,可以说很多话,汉语、西班牙语都会讲。

就像这样,你要想,这是一个无比精密的阿赖耶识的集成电路,以一种最妙、最不可思议的方式在掌控着一切。当然,说到根源上这只是一套无明系统,真实中连无明都找不到,所以这就很妙,但现在不谈这个层面,只观察现相界里有没有人我?这是绝对没有的。一切都是阿赖耶系统里的运行机制,由它而不断地变现。其实,阿赖耶识就是世间万法变现的作者,但一般人搞不清楚,认为是上帝造物,或者是一种不可思议的自然力,其实都不是,这里面没有什么真主、上帝、主宰、神等等,一切都是按照阿赖耶的缘起力在运行。

“若能于此善知其相,是名人无我智。”这个道理懂了,就能非常善巧地知道整个生命的真实状况,这里面根本没有所谓的人我,一切的现象除了法就是法,这就叫做人无我智。

对于这个道理,你首先要在理上把它给悟透,一点怀疑没有。理上一旦通了,一切事相都是这个原理。

那么你现在一定要看到,这个身心现象到底是怎么回事?幕后的老板是谁?是谁在支配着它?有没有主宰性?有没有常住、独一的“我”?你到哪儿去找也找不到。其实,整个现象界就是在不断地随缘变现,念念不忘,在这变现出的任何一分事物里面,都找不到“我”,因为本来就没有“我”。

这样,你就应该想通一点,然后干脆把这个“我”一次性解决掉,不要再舍不得,你就一举把它消灭,以后再不承认它。而且把你以前写的什么我的日记、我的著作、我的人生理想等等,全部撤掉,以后不再搞这一套了。因为你完全认识到,自己过去被这个“我”骗惨了。这样想通之后,你还去搞什么自我吗?还一连串地盘算着,“我”要如何如何吗?

比如,过去你会想,我要用我的意志,来创造我的生活,好好地包装、展现自我。其实,你包装的只是一个被无明咒力驱使的死尸,哪里需要在别人面前表现得婷婷玉立、婀娜多姿,打扮得花枝招展,连一个手势,一个眼神都要吸引大众的眼光?这么表现有什么意思?无非是一个咒力驱使的僵尸而已。所以,不必太当真,非要把它当成自己,就像你不会把那个遥控器指挥的机器人当成自己一样。

从此以后,你就应该超然一些,不能像过去那么不平

等。最宝爱的就是你这个机器人,认为其他一切都是我之外的,做任何事情,下至每一刹那,都在高度地重视自己,好像你眼里只有那个虚假的机器人的“我”。也因此,你只会念念关注自己、在乎自己。这个我不能有一点破损,我的丑陋一点不能让别人看到,任何处我都要很光彩,我要成为大众的亮点,凡是好的东西,我都必须去争取,像什么恭敬我、尊重我、保养我、装饰我……总之,你心心念念就是为这个“我”在服务。像这样,你的心一直拈牢在“我”上面,任何时处都忘不了它,哪怕死了也忘不了,在中阴里还是执著我,结果,你就跟法界隔离开了。

那么,现在就要开始转化、开始歇下,从前那一套全都要放下。真能放下,苦也就没有了,也不会继续造轮回的有漏业,再不会自找苦吃,无数种为“我”的计较分别都会消失,也不必从生到死一直念着这样一个虚假的“我”。其实它就是没有,你过去的一切都是在浪费感情、浪费生命,浪费你每天吃的三餐饭,而你所作的一切都只是苦因。这样的生命有什么意义?你应该好好想一想了。

真正懂了这个道理,反过来怎么做、怎么观想就都应该清楚。现在提供给你一个有效的观想法,那就是——把自己观成一个机器人,里面有各种的集成线路,还有一个后台的遥控器在支配着。这样你做什么事都要提醒自己,

这是机器人在讲话、做事等等

比如,后台的老板——业,驱使着机器人的身体上班,那你就不要太在乎,走在街上,就跟马路上的任何一辆车一样,你是两条腿的机器人在走路。需要做什么,都是机器人在做。吃饭的时候,桌子上有很多美食,你也不要生贪心,自以为满足。你就想,机器人现在要充电,要涂黄油润滑。然后,机器手就去拿筷子,夹起各种的油料往机器里涂。要睡觉的时候就想,现在把机器人的开关关掉,停止运作,保持几小时的静止状态。

如果别人碰了你一下,甚至搨你一个耳光,就想:这是哪个石头撞到机器上了?你不要认为自己的尊严受到了侮辱,我无法忍受这种屈辱等等,不要这么想,不过是机器碰到一块石头而已。如果给你发奖,有很多荣耀的事,那就想:这个机器人在最近的机器评奖中,被鉴定为品质优良,叫做一等品,可能是机器的材料过关,或者生产能力比较强,就这么回事。总之,从此以后,你就把它当个机器人,时时作机器想。

首先讲一个鬼故事。《众经撰杂譬喻》里讲了这样一件事。

从前有一个人,受他人的派遣独自出远门。有一天正走在空旷的野外,那时天色已晚,正好看到一个空房子,于

是就打算在里面过夜。

那天夜里，阴风飒飒，屋子里忽然进来一个鬼，还担着一具死尸，并把死尸扔到了他的面前。后面紧跟着又来了一个鬼，不断地嗔怒恶骂：“这尸体是我担来的。”前面的鬼说：“明明是我拿来的，怎么说是你？”他们就各自抓着尸体的一只手，争来争去。过了一会，前面的鬼说：“这里有个人，可以问他。”后面的鬼就问：“先生！这死尸是谁担来的？你评评理。”

那人一想：两个鬼力气都很大，我说实话也要死，说妄语也是死，既然怎么说都是死，不如讲实话。于是回答说：“是前面那个鬼担来的。”

后面的鬼听后非常生气，大发脾气：“你竟然说是他拿来的！”然后抓起这个人的左手，一下子把他的左胳膊扯断，扔在地上。前面的鬼看到后，就把死尸的左臂扯下来，补在他身上，死尸的左臂立即合了上去。后面的鬼还不解气，又把这个人的右臂、两脚扯断，并把他的胸部、腹部，包括头都拔了出来，前面的鬼就用死尸的相应部分给他补上。就这样，他的整个身体都换了一遍。

这时，两个鬼过来一看，现在整个身体都扔在地上，那不必争了，我们一起吃吧。于是他们很快就把这个人原来的手、脚、头、内脏等等全部吃光，之后擦擦嘴走了。

这个人心想：“我亲眼看到我的整个身体都被鬼吃了，现在我这个身体全是别人的肉，我现在是有身体，还是没有身体？要说有，可现在全是别人的身体，要说没有，但确实这个身体存在啊。”这样思维之后，心里感到非常迷惑不解，不知到底是怎么回事，就好像发疯了似的。

第二天早上启程，在前方的国家里见到佛塔和僧众，就打算前去询问，自己的身体是有还是没有。到了那里，诸比丘问：“你是什么人？”他回答说：“我也不知道自己到底是什么。”然后就把昨晚的事情讲给僧人们听。诸比丘说：“这个人已经自己知道了无我，容易得度。”就对他说：“你的身体从来就没有我，不但是现在。你只是看错了，把四大假合的现相当成我。”他听后很有感悟，于是出家入道，最后断尽烦恼，证得阿罗汉果。（《法华文句》中说，此人就是坐禅第一的离婆多尊者。）

经上最后说，能认识到“我”是虚妄的，离得道就不远了。

这是他法，不是“我”

那个人看到整个身体，眼睛、耳朵、鼻子、嘴巴，身上的手、脚、内脏等全是别人的，没一个是自己的。这以后，他一切时都只这样想：这是别人的身体。这就是换了想法。

为“他”做，有什么意思

以下关键要看到，自从确认了“这是别人的身体”后，自己的心态就根本不一样。比如：对于色、声、香、味、触都不贪著，因为这是别人的身体，有什么必要为着别人而贪求？听音乐也没贪著，因为是别人的耳朵在听。吃好的东西也没贪著，毕竟喂的是别人的身体。穿件好衣服，也没心思去照镜子，因为再美也是属于别人的。总之，对于一切的五欲都没有贪著，因为不再作自我想，也不会再去为这个身体争取什么。

过去他想，这是我的身体，所以遇到什么，第一个念头就是要维护我。有什么好衣服就想：“给我吧，穿在我身上一定好看。”有什么好吃的，“好有营养啊，赶紧给我吃吧，对我身体肯定有利益，让我的身体很棒，健康长寿。”有什么好玩的，“一定要给我啊，给我这个机会，不能让我错过。”有什么好电影、好节目，“一定要让我看，让我饱饱眼福，你不能不给我机会，不许怠慢我。”

这是世界上最保爱的“我”，什么尊重都要给它，哪里有什么尊贵的称呼、高尚的地位、高雅的赞叹、好的名声或者各种的荣耀等等，都要给我。他的两只眼睛一直盯在那儿，哪里有桂冠，一定要戴在我的头上，哪里有花环，一定要装饰着我，有光尽量往我这儿照，有什么地位一定要给我，不能给别人。然后这边刚把位置腾出来，他那边马上

迫不及待地坐上去了。像这样，任何的五欲他都很贪著，原因就是为了满足这个“我”。

但是现在他会想：这是别人的身体，有什么意思呢？没必要这么看重。给他吃得再好，也是在养别人的身体；把他打扮得再美，也是别人好看，不是我。这样的话，对于原来的五欲享受等都没有兴趣，再不会那么积极主动了。

反面的事，像是各种喝斥、凌辱、痛苦等等他都能顺受，因为他认为这是别人的身体，不是我在受苦。比如有人骂他：你真是个傻瓜、混蛋、畜生……他就想：你骂的是那个死尸，不是我，跟我没关系。他不会认为这侮辱了我的人格，因为这不是我啊。有人说：你长得好丑啊，或者叫他丑八怪、猪八戒等等。他想：这是在骂那具死尸，跟我没关系。所以他一点不动心。这不就是安忍吗？如果碰到一个凶狠、蛮横的人，一句话不和，马上给他两巴掌。他会想：这是打在死尸的脸上，不是我的脸。或者给他的待遇比较差，让他吃很难吃的东西，住的地方也很差。他不会想：我怎么又被小看了，我怎么能忍受这么差的环境、这么差的伙食。他根本不会这么想，因为这是别人的身体，差就差一点，怎么都可以。如果有聚会，然后没给他漂亮的衣服，或者妆没化好。他就想：穿得差一点也可以，反正是别人的身体，不是我的，无所谓。就像这样，一切逆境他

都能顺受，因为他很清楚，这是别人的身体，不是我的。

他原来想：一切都要供养我，好东西都要给我。什么叫“供养我”呢？你看，这个“我”只想吃好的东西，穿好的衣服，化好看的妆，别人要说尊重我的话，要有尊重我的态度。应该对我有财物供养，有身语承事，还有心意的体贴，全部都要供养我，对我好。这回一想：这不是我，爱怎么样就怎么样。也就是，这时候他认为，这是别人的身体，不应该供养它。

过去的时候，一点一滴的好东西都要抓在手上，养在身上。现在他已经认为，没必要供养别人的身体，所以，有钱的时候也不会想多买几件衣服给他穿，因为这是别人的身体，没必要供养他，也不应该买很多东西去喂他，或者买好东西去装饰他，不应该对他付出很多，他毕竟是别人。甚至对妻子也不生爱了，因为这是别人的身体，满足他做什么？满足他也不是自己。总之，这只是别人的身体，得到什么也是属于别人，不属于自己。

再说，这个身体上有什么功德，他也不生骄傲了，一想这是别人的身体，慢心就起不来。比如，这个身体很有力量，他一想：那是别人的身体有力量，又不是我。或者身体非常会跑，跑步第一，或者演讲第一、英俊第一、能力第一等等，他知道，这都是别人身体的功德，不是我，何必为他

骄慢呢？

就这样，过去的一切烦恼都止息了，一切兴趣都没有了，一切那种错乱的行动逻辑都变了，只因他认为这是别人的身体。

转成修法

我们真的懂了这个譬喻，也就知道修人无我的状态了。

我非常喜欢这个故事。有一天我读了，感觉这里很容易契入无我。我的想法是要这样契入：首先看到，确实，这上的每个部件都不是“我”，然后都换成“这是他”的想法。这又要一个一个地换掉想法，就像两个鬼给那个人换身体那样。等到每个部分都换成了“这是他”的想法后，要再生起“总的身体都是他”的想法，再让它牢固。这样以后就能摄持自己的心态和行为。检查手，发现这不是“我”，然后确认这是“他”，而不再作这是“我”的想法。像这样，从头到脚，把身体的每个部分都观察一遍，在每个部分上都看到是“他”，不是“我”，最后总的断定：这一切都是“他”，是因缘造出来的东西，不是“我”。

观察的时候，首先，身体从头到脚的任何一个部位，比如手，那么手掌、手背、手指，或者皮、肉、骨骼等等，没有一个是“我”。再看胸腔，一打开，心、肝、脾、肺、肾等等，每一

个都不是“我”。就这样，你要非常仔细地观察，直到确认任何一个肉身上的部分都不是“我”。其次，在受、想、行、识每一个心法上面，你也要看到它只是因缘生的法，不是“我”，之后就要生起“这不是我”的想法。再再地这么想，来让它坚固。

这以后，在任何处你都要想：这就是一个法，就是一个“他”。从此你唯一脱离出来看。面对境缘的时候想：为了“他”做什么，有什么意思呢？如果被人辱骂、讽刺，这时候就想：这里没有“我”受到伤害，就只是一个法遇到了一个骂的声音而已。如果遭到别人的痛打，那就想：这个“他”跟一种触尘相合了，大概是一辆车撞上了石头，所以一点也没有必要为“他”动心。还要想：这就是个他法，不是“我”，所以没必要再为他包装，也不必心心念念那么看重他，一直维护他，什么好的东西都要拿来供养他等等，一切原来的那种心念都要开始停下。

像这样，你的心念一转，烦恼就止息了，虽然照样有各种行为，但不再成为有漏业了。也因此，你逐渐就成了一个解脱道的行者，从过去的那种我执、烦恼妄动、有漏业当中脱离了。

现在要求你念念都认为这是“他”，意思就是这里面再没有“我”了。因为，“他”，就是指一切都是因缘所生的法，

跟别的东西一样，所以，你不要再分一个“自”“他”，更不必执著这个是“我”。这样的话，过去那种由于执著“我”，在面对不同境缘时，所起的各种妄动反应，都会自然止息，这就是止息了烦恼。同样，由那种错误心态所引生的反应，也就是在烦恼的驱使下发出的各种身口意的造作，也都能得以止息，这就是止息了有漏业。就这样，你从此不再跟轮回打交道，因为你身上已经不会发生任何轮回的运作了，再遇到任何境缘，都不会引起我执、烦恼，从这里你就脱出了轮回。就像经上说的，那个人最终证得了阿罗汉果。

现在整件事都给你解释清楚了，没有更多的，只是你要把它好好地渗透在自己的修行、生活当中，在观念和行上，要有完全的转变，知道过去的整个一套都是错的，这样才能脱离轮回。

这个故事非常好，希望大家再三地品味、反省，结合在自己身上，把过去整个一套错误程序全部消灭，这就是大家一生努力的事情。

这以上已经讲明了人无我，你要好好去体会什么是苦谛、集谛，轮回是怎么回事，自己错在哪里，怎么修无我，怎么把这个法配合在日常一切威仪、行为、生活当中。融会贯通后，好好去修就可以了。换句话说，听了这些譬喻、解说之后，你应该明白什么是集谛，什么是苦谛。你首先能

体会到这个义，总的上面就通了，或者说整体的精神已经点透了，至于怎么推而广之，精而细之，怎么把烦恼、业，一个一个地分类定向，都属于细节上的问题。相反，如果你没真正悟到这个理，没领会它的心要，就只会迷失在细节里，没融会贯通的话，是不可能在一件事上见到它的，更不可能有意识地改变过去的行动方式，这样就用不上。

结合在事上修

现在已经懂了这个理，就要开始运用，把它渗透到一切事上，不能只是一个空洞的理论。其实，最开始难就难在心里能真正认同无我。一旦你真的认同，觉得自己过去确实错了，现在应该反过来做，这样的话，已经是一个很大的转变了，是一件相当可喜的事，因为你已经说服了自己，之后我让你怎么变，你就肯听。不然的话，你只是表面听，表面上点头，心里不肯做。

那么，对大家的要求就是，以后要反着自己的习气来做，你可以有意地打打自己的脸，不要太在乎什么我的面子、尊严等等，你要试着这样来。过去，这个“我”一点也碰不得，现在任何人来骂你，你就笑脸相迎，你要知道这是别人，是一个机器人、死尸，要有意识地这样锻炼。比如，你觉得“我”是很尊贵的，必须呵护它，一点苦、一点累、一点脏都沾不得。那就说明你的我执很强，现在就要有意识地

想：这是别人，是个机器人，差一点也没关系。特别爱漂亮的话，这次出门就穿邋遢点，就让别人看不起，你看看过得关了关吗？你要有意识地去做，这样心才能够转换。再比如，过去总要得第一名，这回你看看能不能自甘人后，把第一名送出去，要这样开始转变。

每个人身上都有很重的我执毛病。有的人看重我的享受，有的是看重我的地位、我的权力、我的美貌，还有人看重我的事业、我的成就等等，从今往后，就在你最执著、最在意的地方开始转换，这样才可能真正得解脱，不在这上面转，就没办法拔掉轮回的根。

懂了这一点之后，就要配合在每天的修行、生活当中，要一直观无我，让它深入。日常运用中，就像刚才说的那个人一样，一直做他身想，不能忘记。时时都要串习这上面没有我，这只是一个死尸、机器人，就跟一辆车、一个物件一样，你一直要这么想，把它想熟。听到赞叹声或者喝斥声的时候，就要想：没有我。这样它就不产生影响。你一认为是我，心就马上开始妄动，像是为“我”贪、为“我”嗔，为“我”而不满足，为“我”精挑细选，为“我”有特别的要求等等。

懂得在每件事上换想法

平时生活，行住坐卧的时候，你都要常常想一下，做什

么的时候就想一想，没有我，之后你会好很多。如果让你上台演讲、讲课，你就要想：这儿没有我。开口讲话了，那就是把开关打开，然后机器人开始说话，讲得好不好都没关系。如果身体上有病痛，那也要知道，这大概是机器里面发生了一些故障，就要想到，里面没我，也没有我在痛。当然，病痛未必一下子空得了，但你只要这么一想，就会好得多。你不会说：我现在这么苦，你们还不同情我、不呵护我、不关心我、不照顾我，我是世界上最可怜的人，既然如此，我宁可自杀！你也不会像过去那样，得到点什么就欣喜若狂，别人稍微赞叹几句，就飘在云里雾里，或者别人骂一点，就感觉受到了天大的侮辱，三天三夜都想不开。少给你点什么，或者多给了别人，你也不会认为，这是看不起我，非常在意。像这样，任何时处一定要知道这上面没有我，要慢慢减掉这些烦恼妄动。

这就是你最初修行的时候，一个非常关键的地方，一定要防护好，不要一下子又起一种有我的想，不要跟那个自我想、自身想混在一起，这就是关键。就像譬喻里面，那个人清清楚楚地看到每一根骨头、每一块肉，都是那个死尸的，所以他心里非常断定，这就是别人的身体，不是我。所以他无所谓，没必要对这个身体好，因为这是别人的身体；也没必要为它而抗争，这毕竟是别人的；而且没必要因

为它而骄傲；也没必要为它而求取什么。这时候，他的“我想”歇下来了，所以，一切为“我”的行动自然停止，这样那个“我”就换掉了。我们要学的就是这一点。

虽然这是过去发生的事，但实际上就是对大家的一个教授。佛法就是这样教授的，不是说我一定要怎么样，才算是给你传了真正的法。就像这样，我讲了之后，你自己领悟到它的心要，一旦悟透了，处处都可以用。只要你在观念上能彻底翻身，之后行为上的转换就开始能进行，也就是，你要再再地从它的反面去串习，跟自己的习气逆着来，这样才转得过来。这上面可修的事很多，处处都可以有一个转变。只要转得快，不久你就会变一个人。如果你只是听听，那时间再长也还是原来的自己。

你肯在这儿转的话，今天就开始不一样了。比如，站在梳妆台前，正打算化妆臭美的时候，马上提醒：这不是我，为什么要给它化妆呢？明明不是我，还在这上面浪费感情做什么？化来化去的，要化一个狐狸吗？我怎么那么傻，天天为它赚钱，买一点化妆品，在那儿精描细画，一点点瑕疵都不能有，形象一定要尽可能地完美，做这些有什么意思呢？这时候，你就应该觉悟了，这是个“他”，不是“我”，所以今天就不画了，看看怎么样？看自己还执著这个“我”吗？之后你就出门，结果发现，别人好像也不怎么关

注自己，即便是现在这副素面朝天的样子，别人看了也没什么，只是过去自己太在乎而已。这回一想，就是个别人在路上走，至于什么形象，你心里都能不在乎。

不仅不认为他是自己，而且要有意识地开始耍一耍他。你如果能进一步耍一下他，你就能变得更快。比如，到了公司，同事们问：你今天怎么不化妆啊？她们可能觉得你这样不太好看。然后你就想，这不是“我”，并且有意地拍一拍她：现在我已经不认这个是自己了，管他呢！既然不是自己，为什么要对他好？就像这样，开始锻炼自心。

再比如，你现在要上台演讲，那就不要认为我说的话特别好听，内容很吸引人，整个人格外耀眼，大家都给我一个最高的评价等等。你不要管这些，就想：这就是机器人站在那儿，吐出一大串的声波。甚至你要反过来，比如想：今天最好得到一个很差的评价，看看怎么样？心还在耽著他吗？你就想，这是“他”，不是“我”，差一点有什么关系？就像一台电脑被评价为功能低级，也没什么。这样自己的心才可能平等。

现在的人非常要强、要好、要漂亮、要体面，要什么都是为了“我”，而修行跟这些正好相反，不是世间那套个人主义、英雄主义，突显自我、自我张扬等等，所以，现在全部要反过来做，这样你就会平等，慢慢你就会成一个逍遥快

乐的老和尚，宠辱不惊，一切时处越来越像个木人——逢到花鸟都不惊，这才是真正的风平浪静。

现在一定要记住，从小灌输的那些“自我”的观念全部要消除，那一连串的各种“主义”全都是见解上的毒素，只会使得你的行为完全走向颠倒。我们首先要发现身心上的各种错误行为。比如，过去都是自我显示，你看，一站到台上就想：我一定要站在中间，所有的聚光灯都要照到我身上。这不就是自我显示吗？之后会迫不及待地显示我的风度、语言、智慧、辩才，各种迷人的招数、姿态全都表演出来，还会有意识地吸引观众的目光，做出各种各样的行为。这回你不要怕自己呆若木鸡，不要怕自己站在台上一一点不耀眼，那些都要歇下来。

你要跟原来不一样，原来特别好胜，全身的细胞一遇那种境就开始发动，我执的指令自然发出来，比如：我现在该怎么扬眉、怎么瞟眼神、怎么做出一个手势、怎么来个飞吻、怎么说最迎合观众的话、怎么更好地表现自己的特长……这些东西全都是烦恼、恶业。这回你就明白，再不能做这种事了，没什么意思，暂时骗得了自己，骗得了别人，终究害的还是自己。

过去那一套的自我奋斗，现在都应该歇下来。事业心不要那么强，不要整天神经质似的，以我执怂恿着整个身

心,然后全身的细胞高度紧张,全力以赴地为自我打拼,没必要那么紧张。也不要张扬自我,比如,化妆的时候也要特别显,说话也特别显,做什么事都特别显,这些都是张扬,都是不必要的。也不必想,世界上的人怎么都不知道我呢?其实,不就是个机器,好像所有人都应该知道你似的。也不要感觉我被埋没,我很郁闷,我很多的抱负、理想无法实施等等,本来没什么的。现在就把这一切轮回的幻梦都敬掉,不必再为一个子虚乌有的“我”去做什么了。

希望大家回去好好反省,这里任何一个地方都是你实际要做的功课。所谓的修不是在虚假上做的,任何实际问题都是你的作业,通得过,你就会得利益,你不这样去做,愿意继续轮回,也没人能阻挡你的步伐。其实,这次几个小时讲的内容,够你用一辈子的。法只能讲到这里,不可能什么都依赖别人,别人能做的只是告诉你转变的方法,告诉你错在哪里,给你指明一个方向,你自己必须主动去做才能转变,没人替代得了。

《龙舒净土文》里有一篇“齐生死说”非常好,告诉你怎么观无我。具体是这样的:

现在大家静下心来观想:首先观想自己右脚的大脚趾肿胀,腐烂,流出恶水,一直烂到皮肉全都没有了,只剩下白骨。之后,观想其余四个脚指,也都发肿,腐烂,流脓,最

后全都烂光，这样五个脚指就没有了。再观想右脚其他部分也都这样发肿、流恶水，最后也全部烂掉，这样右脚掌已经不复存在了，只剩一副脚骨。就这样，右半部分向上逐渐烂到小腿，也是肿胀，化脓，烂掉，流恶水，一直到膝盖部分为止全部烂光，这样看起来，膝盖以下的皮肉都没有了。接着膝盖也是这样肿胀，化脓，最后全部烂光，膝盖也不复存在。进一步想，从膝盖到腰之间的整个部分，也是发肿，流脓，流恶水，全部烂光，这样看起来，右边腰部以下的皮肉全部没有了，只剩下一截白骨。

接着，左脚的部分也同样观想，从左脚的大脚指开始，肿胀，化脓，流恶水，全部烂光，大脚指不复存在。其余四个脚指也是这样肿胀，流脓，最后全部烂光。接下来整个左脚掌全部肿胀，化脓，烂光了，皮肉全都不复存在。再往上，一直到膝盖部分为止，也全部都肿胀，化脓，烂光了。接着到腰部之间，整个也是肿胀，化脓，烂光，这一部分的皮肉也不复存在。到这为止，腰以下支分的皮肉全部没有了。

之后，又观想从腰部到胸部之间，整个都肿胀，化脓，逐渐地烂光，包括所有内脏，也全部烂光。然后两肩、两臂、两手也都肿胀，腐烂，化脓，全部烂光。这样胸部以下不复存在。之后颈部同样是肿胀，化脓，烂光，这样颈部也没有了。接着头部也是从下到上，全部都在发肿，里面熟了

脓之后，就开始流恶水，面部的皮肉等全部烂光了。最后就看到从脚到头顶之间的一具白骨。

这时候你就定在白骨上面：现在只剩下一具白骨，可以很细节地看到，脚部一直到上身之间，有足骨、小腿骨、大腿骨等一节一节的骨头。从腰部开始，一根脊椎向上，跟前后多根肋骨相连，还有左右手臂的骨头。这上面连着颈椎，然后就是一个空空的头颅。整个就是一具骷髅。这样，你要清楚地见到这具白骨的每一个细节，静心地看着它一段时间。

之后就思维：这个白骨是谁呢？我刚才一直看着这个白骨，现在就觉得身体跟我是两个东西。因为这个白骨不是我，我看这具白骨时的感觉，跟看实验室里陈列的一具骨架一样，或者跟看面前的一张桌子一样。

之后，你要渐渐地脱离白骨来看它。先退后一丈，就表示我在它后面一丈，然后看着前面的白骨，就觉得这不是我。再退后十丈，也就是三十米，那它就是远处的一具小白骨，也不是我。再退后一百丈，那更遥远了，这时远方只有一具非常小的白骨架子，就好像看着远处的一根草那样，这就更不是我了。之后退到一千丈，那是极遥远的，这时只看到极小的一个白点，用望远镜才能大致地看出是一具白骨。原来它就是这种东西。

这样就知道，原来这具白骨跟我不相干。既然如此，我为什么一直执著那具白骨是自己呢？尤其是在那个白骨上涂一点肉泥，里面放一些内脏，外面包一层皮，再给它穿上几件衣服，就更加觉得是我。如果里面还放着一个发动机，安装一些程序，然后它会摆手、行走、说话，会做出各种的表情、姿态，就感觉这肯定是我。其实它根本不是我，它跟一个玩具娃娃差不多，只是很多因缘组合起来的一种东西。你常常这么想，就把自己从五蕴中脱出来了，以后你就不要再把当前的五蕴假相执著为我，其实，它跟一个电动玩具本质是一样的。

以上两方面都要观察清楚，也就是首先一层层地把它剥开来看，最后只剩下白骨，看到这里没有我，这是第一个要点。这样再看到白骨的时候会很确定这不是我，因为你心里不会承认一具骨架是自己。之后，你就把心脱开来看这具白骨，把心拉得越来越远，这样能逐渐破除你把“我”和五蕴混为一体的错觉。在这种对治的因缘下，你会产生自己和白骨架分离的感觉，我们要的就是这个，这样就在根本上对治你原先心中把身体执为“我”的错觉。一再地这么想，想惯了，就开始固定地认为这只是白骨，不是我。

这以后，你要把它组装起来。肉就好像是泥，白骨就像一个支架，把肉泥涂到骨架上，外面再蒙上一层皮做包

装,看上去很光滑。最后装饰它,放上一些假发,描上眉毛,之后穿裙子、上衣,再穿一双高跟鞋,俨然是位漂亮女士了。这样你就看到,原来“我”就是这个东西。之后内部装上程序、电动机,支配着身体做各种的运行,各个支节还会摆动,面部还有表情,口里会发出声音,这样你更是觉得它是一个独立的有情,里面是有主宰的。其实,这无非是一些因缘的假合,或者说是随因缘而转的产物,当你一步一步看清楚之后,就破掉了认为这是常、一、自在的“我”的错认。

以后就要渐渐地晓得:原来这里面有个业力机关,它代表程序,更具体地说,由于过去在阿赖耶识里熏下了各种习气,这些习气都储存在里面,并且以如来藏真如的妙力,会毫无错乱地按照那个程序来反应。也就是说,因位熏了什么习气,果位的五取蕴就按照那种习气表现出相应的状况,有什么样的感受,产生什么样的心,现出哪种身体状况等等,一一都不错乱。

之后,内在的阿赖耶程序启动时,玩具人就开始不断地运行。这种启动有不同的派向,有派往眼耳鼻舌识身意六个渠道的六种传输,大致可以这样描述。比如,发到声音方面的系统上,就会从口里发出各种声音。发到整个身体的运行系统上,就有各部分支节的运动。还有更密层的心识系统,这是一般玩具没办法比喻的。发到意识系统里,

会起各种贪、嗔等的心王、心所。这样就组装成了整个的玩具人。

但是，我们不知道因缘的时候，会误以为这是一个真实的“我”，而这个“我”永远不变，是独一的，并且有主宰性，或者说是自在的。当你看到它不过是多分因缘的合成，就破掉了“一”的错觉。又发现它唯一随着因缘运转，或者唯一受程序系统的支配，就破掉了有主宰性、自在的错觉。而且它会随因缘不断变异，一幕一幕地显现，到了后后就没有了前前。因为前前的每一幕现相，都不是按自己的自性而显现，唯一是因缘和合的一种假现，所以不可能停住。换句话说，在缘起上只有理由显现一幕，不可能持续显现，所以名言现相中也是瞬间消失，不会安住第二刹那。像这样，它唯一随着业力机关而运转，并且不断地变现一幕幕假相，就是这么回事。只是我们的眼睛在这种极快、极相似的相续运行中分辨不出，反而产生它是常、一、自在的错觉，从而误认成“我”。当你用观察的智慧眼见到，它只是在随着因缘一幕幕地闪现，不断地生生灭灭，就知道这里根本没有“我”。

这样，你就应该彻底放下认为这是“我”的想法，你一放下就感觉轻松了，其实就是这么回事。但由于无始以来执著熏习得太深重，所以这种错觉一下子消失不了。就像

一个吸毒多年的人，毒瘾非常大，毒瘾一上来就很难克服一样。同样，心执著“我”的惯性特别强，所以消除它的时候会有困难。但无论如何，理上就是这样，修行上确实需要长期的努力，才能从根本上换掉错误的想法。也就是说，先要通过思维确认这一点，心里认同后，就要开始有一种习性上的转变。习性的转变需要通过数数地修习，也就是一遍接一遍，百千万次地串习，反掉过去的习气，才会发生翻天覆地的变化。

通过我刚才的解说，大家也逐次地这么观想，想必现在很多人都会觉得：原来这不是我。但是你一不这么观想，马上又会起这是我的错觉。这就表明，无我的观想要不断地贯彻下去，你要常常提起无我想，让自己的心恢复到无我的状态中。所以，无论做什么事你都要有意识地这么想，想得多了，熟练了以后，恢复到无我状态里的时间就会越来越短。也就是一旦熟练了，稍微这么想一下就回来了，自己又会确认，这里没有我。然后就要很稳固地安住在无我的正念中。

具体来说，说话的时候想：玩具人要说话了。为什么会说话呢？也无非是些业力程序在起作用，支配它开口不断地说，至于说得好还是不好，都是程序的问题，不要执著这是我。走路的时候想：程序又在起作用了。在程序的驱

使下机器人不断地做出各种形体的运动。并且在微观上看到，这只是机器人随着程序，不断地显现出一幕幕不同的姿态，而且每刹那只现一幕。就像电影里的人，每一幕只有一个影像，它们串连起来，就感觉好像是个不变的人在那儿走，其实根本没有一个人。这样就很清楚，这个幻化的躯体只是随着因缘在不断地变现，上面根本没有我。

大家现在就来试一下，熟悉一下。现在我举起两只手开始晃动，大家也跟着我一起晃动左右手。这时候你要静下心来，看到这只是一个机器人在不断地晃动两只手，对于这一点你要深深地确定。

这以后在吃饭的时候，你就看到，机器人发出了吃饭的程序指令，然后按照程序，上下嘴唇、牙齿、舌头都在不断地运动，这种运行是极其精密的。吃下去后，消化系统、吸收系统、排泄系统等都开始不断地运转，整个这一套就叫做阿赖耶缘起系统。明白这一点后，就要认定：原来这只是缘起在起用，里面没有我，我不应当是这样的。之后你要再一次确认：这里面的确没有我在吃饭、消化等等。像这样，睡眠、大小便、行走、交谈等都要这么想。

做事情的时候也要这么想。比如做一顿饭，那就知道，现在是充当一个做饭的机器，手拿着刀在砧板上切菜，切成一片一片，然后放入锅里……这一切也只是机器随着因

缘在运行。所以不要想：我做的菜最好吃，我的水平最高等等。不要混入自我意识。做完之后也没什么，不过是完成了一个缘起事件而已，不必在那里自作多情。

修行也同样，你那时就充当一个修行的机器，是阿赖耶识里熏入的善根种子，这种好的程序系统在起用。这种起用是正面的，会让你得到智慧、福德，能消除业障，方方面面会赐予你安乐，乃至达到涅槃果位，并且能让一切错乱消除，显发本具的功德。所以，不要以为这是一个伟大的修行者——“我”在修法，它也只是个客观事件，起用的是过去在识田里熏入的各种修行的习气，比那些上网、打麻将、谈恋爱、追名逐利等的习气要好得多。

那么你就开始修行了，修行还包括礼拜、念诵、观想、供养等，这都是程序系统在起用。不要认为这里有个我，有个主宰性，无非是缘起在不断地运转。内在的程序一启动，就发动起五官四肢和内在的意识等，之后意识生起恭敬心，身体开始五体投地，拜下去，起身，又拜下去，起身……不要认为这里有个我，它跟世界上千千万万的好的运作，比如春天的百花，秋天的皎月，夏日的凉风，或者冬季的白雪一样，是随着善的业习自然现起的一种好的显现。

或者开始讲法，这也是由内在的程序一起动，然后发音器官、气的运行、意识的运转等等，这几大系统一和合，

就开始不断地发出声音，就好像是极乐世界的水鸟花林在不断地宣说法音，里面没有我。也就是，你不要附加一个“我”的观念，更不要由此沾沾自喜，认为我是如何了不起等等，那些都是后天养成的情识，是错误的认识。修道就是要那些私我的意识全部消掉，之后才会逐渐恢复到法界平等性智。其实，法界才是真正的你，而不是现前显现的某一类现象。一直著在影像上只会舍本逐末，离回归法界越来越远，只有处处无我，把私我的意识消掉，才能开始恢复，也就是逐渐显现法界平等性智。因为一切法本来平等，不去执著一个私我，把它全部泯除，就能逐渐达到自他不二。

其他方面都要这么想，有智慧的话，我把原则已经说完了，具体怎么操作你自己都能变通。那么打坐的时候就按照这个不断地观想，多观几遍，把这种观念串习坚固。然后，日常就配合在各种行为上起用，一直要熟到逐渐忘掉它是我，把它当成一个玩具娃娃，或者一个机器那样。

之后，就要配合逆境顺境来修。相比而言，配合逆境修还容易些，配合顺境更困难。逆境上要注意，必须反着自己的习气来想。比如，别人骂你、说你、打你、陷害你、轻视你，或者遇到各种不顺的时候，原先觉得我受到了压迫，随后就出现忧郁、低落、失落、焦虑、伤感、自卑等的情绪，

这些都是烦恼妄动，都是基于“我”而产生的。也就是说，会感到我被人瞧不起，我被贬低，我被伤害，我失去尊严，我没有了荣耀，我低人一等，我如何如何，这样就起了一些消极方面的烦恼。现在要通过如理作意，完全认识到没有我，把这些妄动全部消掉，这就是在生活中调练，是真正开始调心了。

或者有意识地打击心底深处的我执。比如你是一个非常要脸面的人，只容得你那个“我”成功、显耀、突出、在别人之上，或者只允许这个“我”非常美丽、有品味，有知识、有学历，方方面面都很突出。那么现在就要反你的习气来，在座的女性比较多，一般来说，女性的身执很重，特别执著自己的容貌，所以化妆品的行业永远不衰。我常说这个世界上有几大行业是经久不衰的，一个是饮食业，一个是服装业，一个是化妆业，还有房地产等等，因为欲界的人有很深的执著习气，而这些都可以不断地诱惑世界上的人。或者说凡夫都是以我执为主，一旦执著我，我的脸面就非要不可了，其他都可以舍弃。就像有些女人，勒紧裤带也要装好这一张脸，即使吃得差，也不能穿得差。现在就以化妆为例，比如原先化个妆，必须化得非常完美，简直是世界上的仙女，或者说只许你是西施，不许你是“无盐”。那你现在能不能丑化一下自己呢？如果你能耐得住丑，就说明

已经进步很多，你的心会开始平等。如果一直放不下，一味地要自己像鲜花一样，那你永远都走不出来，只会成为那个虚假的漂亮娃娃的一个傀儡。

想通了之后就开始训练自己。现在面临的最大考验是：这个星期一天也不化妆，随它那个样子。之后你就安住在“这不是我”的正念中。起了这个心之后，就要非常果断，一整天不去照镜子，早上稍微漱漱口、洗洗脸，大概地梳梳头就可以了。然后你就走出去，不要去管那个我执，在街上走你就很平淡的，再不要认这个是“我”了。

如果你一时还做不到，那就先观想一下，把自己观成白骨，然后脱开来，把自己的心从执著里抽出来，逐渐地远离它，然后发现自己跟它是两个东西。这样就不应执著面前的玩具娃娃是我，给它打扮也没多大意思，何必那么辛苦，做那种无意义的事。或者说，你会发现在这个玩具娃娃上千描万扮的没什么意思，费那么多心思，也只是在一个骷髅上画皮而已。像这样，你确认它不是我之后，就会产生一种想要跟它分家的心，这就非常好了。

要知道，原先就是因为一念错乱，死死地执著它，你的潜意识一点也不愿意跟它分开，所以死的时候会非常害怕，觉得“我”没有了。而且，一旦认为它是“我”，它就会站在最高的位置上指挥你的行动，你所作的一切绝大多数都是

为它而作的，心里最重视的是它，最在乎也是它，何时何处让你心动得最严重的就是它。现在反过来，没了这个“我”，你会发现世间的事可以减掉百分之九十八、九十九，这不就是从轮回的惑业系统里抽出来了吗？之后你会倍感轻松，心中的空间也越来越大，面前的一切事物都变得平淡了。只要把“我”泯除掉，其他什么我所爱，我所恨，这是我方，那是他方等等一系列的东西都会慢慢消除的。

回到刚才，如果你最在意自己的脸面，喜欢化妆，喜欢穿好衣服，喜欢吸引别人的眼光，也喜欢听别人说自己很漂亮之类的话。那这回就反过来做，有意识地不化妆，穿非常普通的衣服，开始恢复化妆之前的你。也就是你要逐渐地回去，回到十六岁之前，再回到八岁之前，再回到三岁以前，如果你能回到婴儿的状态，那就逐渐接近平等性智了。婴儿的意思是说，你要回归赤子之心，回归那种很单纯、很天真，不夹杂任何后天的私我意识的心，但也不是白痴，你不再为自我妄想的时候，就能回归婴儿。

之后，要配合别人对你的看法、评论来修。不能只听表扬的话，只喜欢别人恭维你的姿态，你要有意识地看一看，在那些轻视你、不重视你的人面前，心还会不会妄动？

再次的话，你要锻炼自己，看能不能做一些卑微的事？尤其白领阶层自以为很高，那都是我慢习气，没什么

可取的。现在要把那些东西全部拿掉，不然的话，你永远没办法恢复。所以不要想：我现在失去身份了，失去了我的价值等等。不会的，这么做是让你成佛。所以，你要有意识地做一些卑微的事，做的时候要知道没有我。那么现在就发动这个机器娃娃，让他去刷刷地，让他去伺候人，看看行不行？

原先他只愿意伺候自己、恭敬自己。就像《往生论》所说：“供养恭敬自身心”，这都是凡夫我执的表现。如果你能依智慧门，就会去掉供养恭敬自身的心，也就是完全知道这上面没有我，过去的一切全是错乱，就会主动地反其道而行之，这叫做顺菩提门，你会由此逐渐觉悟。私我的执著一旦去除，大乘的法就修得起来，解脱道能修起来，五智也可以开发，所以这是极关键的事。

如果你一直不肯破掉我执，那你永远没有出头的日子。口口声声地谈高法、大法，实际根本没办法修上去，因为你的心完全是反的，还不断地保护轮回的根本，现起的全是错乱，完全被绑在轮回里了。也就是说，一方面不断地增长轮回的根，让它越来越坚固、茁壮成长，发展出各种支分的烦恼和业，另一方面还不断地认为，我现在修最高的法，能够快速成就、成佛等等，其实这全是妄想，是你不了解自己的狂妄评价、狂妄梦想而已。

顺境里就更难修了。因为人一旦陷在顺境里，像是富贵场、温柔乡，置身于名誉的光环下，处在万众的喝彩中，或者被别人的羡慕敬仰包围等等，这时候，人的领袖欲、权利欲、高贵想，那种得意洋洋、自我陶醉、自我显示等，就会非常明显地表现出来。也因此，这时就更是看不清自己了。毕竟处于逆境的时候还有个东西刺激你，而顺境会让你软绵绵地瘫在里面，你会不断地回忆那些美好的经历，沉浸在那种自我迷恋的感觉里。世上很多聪明人都在这里虚生浪死去了。

如果你在逆境上已经过关，那就有意地在顺境上调练。这时候不是不化妆，而是故意化的非常好看，化完之后，看看自己的心有没有动？有没有执著自我？如果化妆的时候，就像给一个玩具娃娃画妆一样，画完了就拉倒，心不会黏在上面，也不会迷恋自我，那你就更进一层了。然后有意识地看看别人恭维自己的时候有没有我？是不是觉得现在已经飘飘然，飞上天了？或者有一种俯视一切的姿态，自我感觉特别好，喜欢别人戴高帽子，喜欢收徒弟，好为人师，喜欢优雅的小资情调，喜欢陶醉在现代化高品质的生活里，这些要有意识地看一看，看自己的心是不是还在执著。如果在好的环境里，心还是很平淡，不会执著“我”，心没什么起伏，那证明你连顺境都过关了。

这以后就没什么顺逆境之分了，反正一切处就是这么一个玩具娃娃，该怎么运作就按那样进行，不加一点私我的意识。不要整天一个浓浓的“我”横在里面，为了“我”时而欢喜时而忧，时而得意时而失意，整天颠倒梦想，一直围绕着那个虚假的躯壳动各种心思，把这一切全部消掉，就证明你真的从惑业中超脱出来了。

此后，你虽然还生活在这个环境里，但跟一般人的心态完全不同，没那些错误想法了。这样的话，你的身心越来越清静，白天不乱想，晚上也没什么梦了，这才真正把你过去那颗不断驿动的心给去掉了。像过去的流行歌，什么“驿动的心”，那个东西是不好的，你不要整天驿动，驿动就完了。所以，对于这个世间的文化、习俗，各种的娱乐等等，大家一定要当心，不是说心动才好，不要傻乎乎地跟着中毒，否则的话，心跳动得太厉害，连起码的身心平静都没有，最后很可能连善趣都保不住。要知道，心跳动得太厉害，一旦收不回来，整个人就会发狂，会精神分裂，那就没办法收拾了。当代的有些作家、诗人就很情绪化，到最后很多都选择了自杀，因为，狂乱的心识已经超出了限度，没办法收回来了，就像一根弹簧拉到了极点，再不能恢复一样。所以，狂心是很危险的，不能放纵它，随它乱动。

我们现在就要止息掉它，然后你就能恢复智慧，而不

是还陷在里面，那都属于轮回的心，那种心动得太狂、太乱了，整个人都不正常了。其实，过去的文化不主张这些，但现在不一样，如今摇滚乐盛行，人们普遍喜欢那种不稳定的情绪。那种疯狂的宣泄有很强的蛊惑人心的作用，串习多了就会被洗脑，内心变得狂躁、愤怒、扭曲，会发展出很强的攻击性、叛逆性。你看，那些外国摇滚就像泼妇骂街似的，边唱边咬牙切齿的，这样唱久了、听久了之后，人会变得容易斗争，容易邪僻，最终狂乱到一点没办法接近正法，小的会导致个人生活紊乱，大的会导致社会国家的混乱，甚至会挑起战争。所以，我们现在要歇下来，要反过来走，这样你就恢复了。

刚才说情绪上的事，一旦超出它的限度，就到了精神分裂的地步，这时人就会发疯、发狂。其实这是八难中最可怜的人，他的人身马上就保不住，要堕恶趣了，因为已经没有正常人的心了。现在的人普遍心理失调，只是不敢面对，不敢接受，就用一种“次健康”，或者“第三状态”的词来粉饰那种不良状况。这时还没跨过那个限度，一跨过就属于疯了，但这之前已经越来越不正常。十几年前叫做“心理疾病”，现在只说“精神亚健康”，其实这就是现代人的一种虚伪，不敢说有病还说成“亚健康”，就是为了保护人们的自尊心，说白了就是在保护那个我爱执，不触碰到它。现

代人一定要让这个“我”得到尊重，而不是贬低，各方面满足人性，实际上就是为了保护“我”。但其实越是保护它，它就越脆弱，越不敢面对现实，稍有一点刺激碰撞都没办法接受。到最后，精神病会蔓延整个世界，成为世界上发病率最高的一种病。有人说：“你怎么能预见呢？”大家看看就知道，现在全世界都在增上我执、保护我执，在这种毫无对治的情况下，人们的我执就会不断地扩张、蔓延、恶化。我执的恶化直接导致的是心理的病相，这也是烦恼超过限度的一种表现。

虽然每个凡夫都有烦恼，但在礼乐的调和下，烦恼可以控制在一个有限度的范围里，这样才能保证作为一个人的正常生活。像中国古代定的诗教、礼教、乐教，既能启发思想，又有一定的约束力，不至于达到狂乱、放纵的地步。像《论语》所说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’。”意思是，一句话概括诗的内容，就是思想纯正，没有邪念，这都是调整人类的心态，使它经过诗的教化，能够限定在一个范围里，不超出范围，超出就很危险了。

从今天的音乐就能看到当代人的心。现代流行音乐频率越来越快，越来越狂躁，这是非常不好的。而过去的古乐旋律都很雅正、悠长，那正是人心的一个反映。而且正因为古乐的曲调恬淡，琴韵悠长，意境深远，所以人一

听到，妄心自然能平复下来。从这里就能看到整个音乐的原理。也因此，智者从一点上，就能窥到这里面的中心要点。然而今天的音乐已经失控了，变得越来越疯狂、浮躁，旋律越来越快，波峰越来越高，起伏越来越大，这都是非常不好的相，表示人的心已经没办法安静了。所以，人们普遍修养很差，稍有一点碰撞，一点刺激，都无法堪忍。而且不是向内，往歇息妄心的方向发展，而是不断地向外发泄，任由狂妄的习气扩张，逐渐走向毁灭之途。

（至此，人无我总义讲解完毕。）

颂曰：

可为众生说彼车 名为有支及有分
亦名作者与受者

可以跟众生讲，那个是车，它叫做“有支”、“有分”、“作者”或“受者”。

此中如车看待轮等自支即名有支，看待轮等各分即名有分，看待能取轮等作用即名作者，看待所受即名受者。

这里就像一辆车可以有很多种名字，看待轮胎、引擎等自己的支分，可以叫做“有支”。看待空间上的各个部分，最下端前面的两个轮子，后面的两个轮子，上面的车头、车座、车厢等等，由于空间的显现上有各自方位的部分，所以车又可以叫做“有分”。由于车能作很多事情，在车上能取到轮子行驶的作用，车厢装载的作用等，所以可称它为“作者”，意思是它是能做各种事情的东西。又看待于它所领受，比如被别的车撞了、被风吹、被雨淋、被日晒等，又可以叫“受者”。这就是一法多名，看待不同的条件而取不同的名字。

再比如一个人，看待儿子叫“父亲”，看待父亲叫“儿子”，看待祖父叫“孙子”，看待妻子叫“丈夫”，看待学生叫“老师”，看待顾客叫“老板”，看待看电影的行为叫“观众”，看待国家叫“国民”，看待领导叫“下属”等等。从这里很容

易明白世间立名的方式,也就是它不可能独自成就一个名字。而且对于同一个法,也可以安立多种名称,都是看待不同的条件来取的。

复有倒解佛经义者,谓唯支聚,都无有支,以离支聚不可得故。如是唯有众分,都无有分。唯有诸业,都无作者。唯有所受,都无受者,以离所受无可得故。住如是见,一切世间世俗,皆颠倒说,

又有颠倒理解佛经意义的人,认为只有支聚,没有有支,以离开支聚得不到有支的缘故,这是一种颠倒的理解。同样,只有众多的部分,没有有分;只有所作的业,没有作者;只有所领受,没有受者。因为离开了众多的部分,得不到有分;离开了所作业,得不到作者;离开所受,没有受者。住在这样的见之中,对于一切世间世俗都作颠倒说。

意思就是,本来看待的法,是有则俱有无则俱无,要说没有,那就两个都没有,因为二者是看待而有的,不会一个没有,另一个单独存在,不然就不成为看待了。如果说有,那就两个都有,有支聚就有有支,脱开了有支,没有独立的支聚,脱开了支聚,也没有独立的有支,二者紧密相联,谁也脱不开谁。

若如所许,即以前因亦当破坏所许支等。故遮。

如果按你宗所承许,只有支聚没有有支,那就以前面

说的“无有支”作为因，也应当破坏你所许的存在支聚等，也就是有支和支彼此观待而成立，没有有支的缘故，也就没有支成立，所以遮止这样承许。“等”字包括没有作者而有作业，没有受者而有所受，没有有分而有部分等等。都由这个观待理而一并破除。

这里要看到，只有处在有支里，和有支之间存在某种关系时，才称它为支分，脱开有支怎么称为“支”呢？或者脱开了总体，怎么会有部分的名称？其他也都以此类推，因此遮止你的这种观点。

颂曰：

莫坏世间许世俗

总之，你们不要破坏世间共许的车子等的世俗法。

从这里就能看出中观宗的善巧之处，正是由于承认空性，认识到万法在真实中都无所有，才能在名言中做最合理的安立。

由世间世俗，若如前观皆不可得，若不观察，唯就世许，则皆可。故瑜伽师，以此次第，如前观察，速能测得真实渊底。

这一段是讲，按照世俗胜义二谛的次第，像前面这样做观察，瑜伽师能够很快测量到真实甚深的底蕴。换句话说，当你明白了这两项事情，也就测到万法的真实性了。

“由世间世俗，若如前观皆不可得”，对于一切世俗的显现法，如果像前面那样观察，结果都不可得。这样你就会明白这些法是空性，而且不是灭了之后才不可得，也不是在这之外能找到一种空性，而是诸法正现的当体就是空性。

“若不观察，唯就世许，则皆可”，如果不做观察，仅仅按世间承许，那世间根识怎么显现就怎么承认，这样一切都可以承许为有。也就是十方三世所摄的一切世俗显现法，都无欺地在众生妄识前显现，有根境识所摄的各种状况、体性、作用等等。对于这一切，中观师都不加否认，否则有诽谤名言的过失。意思是说，在世人的根识前明明有这些显现，有前生后世，有因果，有苦乐，有水的湿、火的热、风的动、地的坚，有男有女，有世俗缘起上的一切现相和规律，如果说它没有，那就成了诽谤，有成断灭见的过失。

但是，这些显现法在真实中存在吗？如果存在那它就是胜义，如此一来，众生的根识也成了现见胜义的智慧，也就不必再去寻求圣道了，会有这种过失，所以这是不合理的。就像《三摩地王经》所说，如果以世人的根为量的话，那圣道还能利益谁呢？或者说寻求圣道有什么用？意思是，诸法在真实中并非如所现这般实有存在，观察一切显现法时，是丝毫也得不到的。这样你才恍然明白，一切万

法就像梦一样，梦里虽然有各种各样的法，但真实中去观察，是一丝一毫也得不到的，所现的只是一个虚相。

“故瑜伽师，以此次第，如前观察，速能测得真实渊底”，总之，一说到胜义，那凡是观待而起的法全都不可得，这就叫缘起性空。在世俗的层面，按照世人妄识的显现来讲，就说这些法都是有的。这也就是《永嘉证道歌》所说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千”。按照这个次第做观察，就能很快了解到真实义的底蕴。所以，世尊说法时，一开始也是讲蕴、界、处等的万法，在名言中的体性和作用等，后来才讲《般若经》，说到真实中五蕴皆空。比如《心经》说的：“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界，无无明亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽，无苦集灭道，无智亦无得……”整个一通“无”下来，就是揭示胜义的空性。

颂曰：

七相都无复何有 此有行者无所得

彼亦速入真实义 故如是许彼成立

按照七种方式观察车的时候，每一种方式观察，车都不存在，又哪里有一个实有的车呢？车如果有，就应该能得到它，但观察时行者根本得不到。观察者通过这个途径，就能快速地趣入真实义，所以这只是随顺世间承许说有车，

以及安立车的种种名言。

倘所言车少有自性，则瑜伽师审观察时，于七相中随于一相，定有自性可得。然实无所得。故所言车，唯是由无明翳障蔽慧眼者之所妄计，实无自性可得。诸瑜伽师生是定解，即能速疾悟入真实义。

如果所说的车有少许自性的话，那么瑜伽师审细观察时，应当在七相的某一相里，发现有如此的自性可得，才说有实有的车。如果任何存在的方式、任何表现的相都没有，怎么能说它是一个实有的东西呢？由于一相一相地观察车的存在方式，怎么都得不到车的自性，这时就会恍然明白，所谓的车，只是被无明翳障蔽了慧眼的人，心里的一种虚妄认为，实际没有车自身的体性可得。瑜伽师生了这个空性定解，就能速疾悟入诸法的真实义。

未观察的时候，我们认为真实义就是自己心前显现的这般，万法正是以这种方式真实存在。其实，过去认为各种真实存在的事，无论是人、法，还是根身、器界，时间、空间等的一切全是假相，不是真实义。只有透过观察，知道这些虚妄相不可得，才会悟入诸法空性这个真实义。

亦字表示亦不坏世俗。故应许此是不加观察由共许而成立。

颂文里的“亦”字，表示中观师也不坏世俗。意思是世

间世俗如何承认，我们也按那样承认，世俗的妄识前有这样的显现，有千差万别的相状、体性、作用、规律等，中观师也不会破坏世俗，会随顺世俗而承许。

因此应当承许，这是不加观察由世间共许而成立的。也就是说，针对世俗范畴里的事发表意见时，没必要做观察。比如中观师站在一个街道里，那么随顺世间的众生，就没必要说这里不存在一条街，没有前后左右的方向，没有某处的显现，没有一座商厦以及里面的各种商品，没有世间的交通规则、行为规范、伦理规范等等。也就是不会否认世俗法里的各种规律和作用的。

诸有智者，当知此宗，唯有功德，全无过失。

有智慧的人从这里就了解到，中观宗只有功德没有过失。

它的功德是，因为现见了诸法空性，就知道世俗全是假有，并且知道，名称并不是以它真实有这件事而安立的，只是随顺现在妄识的显现而安名。因此什么名字都可以安，他也不会执著实有，所以称为假名。这也就是《中论》所说的“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。”意思就是，因缘生的法都是空性，也是假名，也是中道义。同样，《金刚经》讲一切法的时候，都是“如来说……即非……是名……”这样就合理地建立了名言，没有任何过

失。

问曰：诸瑜伽师虽不见有车，然见有彼支聚，此应是有。

答曰：汝于烧布之灰中寻求缕线，诚属可笑。

有人问：瑜伽师虽然以正理观察，不见有车存在，但是见到了有轮胎、引擎等的支分，这些应当是有的。

中观师回答：你们在烧完的布灰里面寻找缕线，真是可笑的事。意思是说，总体的布烧完后，缕线也同时灰飞烟灭，也因此，烧完了布之后，哪里还能找到缕线呢？同样，瑜伽师见到面前没有车的时候，哪里还会有一个车的支聚独立存在？

颂曰：

若时其车且非有 有支无故支亦无

如果这时观察到车了不可得，那么没有有支的缘故，支也同样没有。

设作是念：车拆毁时，岂无轮等支聚可得。云何可说无有支故支亦非有？

如果这么想：比如把一辆车拆散的时候，车子当即消失，但拆过之后的轮子、引擎、车厢等一个个部件都存在。为什么说没有有支的缘故，支就没有呢？意思是有支消失后，还留下了支。

曰：此亦不然。起是念者，是由先见与车相属，乃知轮等是车支分。余不知者，唯见轮等，观待各自支分，自是有支。由彼未见轮等与车相属，故亦不知是车支分。

中观师说：这种说法也不对。之所以会这么想，是因为你先前见到了轮子等的支分跟总体的车关联，那时候你的第六意识才开始计执轮子等是车的一个部分。

比方说，你先前见到一个男人和他的儿子在一起，你称他是“小宝的爸爸”，后来他的儿子——小宝已经死了，其实他这时已经不成为爸爸了，但你还有名言的习气，还保持那种记忆，所以再提到他时，还会说是“小宝的爸爸”。又比如一个公司的王老板，先前他拥有这个公司的时候，你称他为“王老板”，后来公司倒台了，他不再是老板了，而你还会用前面的名字，称他为“王老板”。与此相同，当车拆散后，其实轮子等已经不成为车的支分，然而你还保存着那种记忆，说它是车的一部分。

其他不知道轮子等跟车相关联的人，只是见到一个单独的轮子、引擎等，就会认为当下看到的轮子，观待它自己的支分称为有支。由于他们没见到轮子等跟车相关联，所以就不知道它是车的支分。

意思就是，对这些人而言，眼前只是一个轮子的相，他会认为这是一个整体，可以观待自己的辐条、轮轴、轮的外

圈等，称为有支。比如一个原始部落的人，从没见过车，当他看到轮子时，不会认为这是车的一部分，只会认为这是个圆圈，在他眼中这根本不是车的支分。其实，就当下眼前的显现来说，轮子只呈现为一个有支的相，而不是支分的相。

总之，对这些人来说，从没见过轮子等跟车关联的缘故，就不知道这是一辆车的支分，只有对车非常熟悉的人，才知道这是一个轮子，而且是“奔驰”牌车的轮胎等等。

复次，当依此喻了知彼义。颂曰：

如车烧尽支亦毁 慧烧有支更无支

进一步，以譬喻来了知这个意义。

颂文说：就像用火把车子（有支）烧完以后，车的所有支分也一定被同时烧完，而不会单独留下。同样，以了达无所得的智慧破除有支车时，支分也必定同时被破除。

像前面说的，支与有支紧密相连，谁也脱不开谁，有则俱有，无则俱无。一旦有支彻底没有了，支也必定丝毫不剩；存在的时候，也必然是两个法同时构成关系。比如一对男女，他们之间夫妻的名义，必定要同时存在。也就是观待于“夫”才叫做“妻”，观待于“妻”才能叫“夫”。不会说那个男人已经没有了“夫”的名义，不再是那个女人的丈夫，但女人仍然留有“妻”的名义，还称为这个男人的妻子。比

如说，他们只要一离婚，那肯定是两个人同时舍离夫妻的名义，也就是男人没有了丈夫的名义，女人的妻子名义也同时没有了。就像这样，支分和有支是彼此观待而有，绝不可能脱离一者有另一者独存。所以，有支一旦失坏，支也就同时没有了，或者说总体一消失，所谓的部分也就随之不成立了。

喻如火烧有支之车，彼诸支分一定烧毁。如是以观察木互相摩擦，发生无所得之慧火，烧毁车时，则成为慧火燃料之支分亦皆烧毁不能独存。

譬喻是，就像火已经烧毁了整个有支——车子，那它的支分也必定同时被烧毁。就像这样，用能观察的心，去观察所要观察的支和有支的关系时，就像两木互相摩擦会出火一样，透过这种观察，就会出现知无所得的智慧。有支的车已经被这种智慧火烧毁时，那么，车的支分此时也成了智慧火的燃料，意思是必定同时被破除而不会单独留下。

也就是说，没有发起了知无所得的智慧时，会感觉面前有一辆实有的车。一旦出现无所得的观察智慧，这时面前的一辆车就没有了。不仅现证的时候一无所有，现在以理观察时，车也丝毫不可得。既然车在它显现的当处本来一无所有，那与之关联的支分也决定不会有它的自性存在。

如为不坏世俗谛故，诸瑜伽师速能悟入真实义故，观察车义立为假有。

就像为了不坏世俗谛，以及诸瑜伽师迅速悟入真实义，有这两个必要的缘故，需要观察车的涵义而把它立为假有。

这就要知道，“假有”二字能起很大作用。一方面，这样安立不会失坏世俗谛。也就是世俗中一切法都能以假有的方式安立，可以立此有、彼有，什么都可以立。既然立了各种名言，那当然不坏世俗谛。另一方面，透过“假有”二字，你会很快悟入真实义。因为，当你了解到心前的一切根、境、识等显现，都只是假有或虚相时，你就会明白真实中诸法了不可得。

就好像大家心里都会安立梦境是假有那样。虽然梦中有身体，有器世界，有各种的人、事、物等等，但观察梦境义时，必然要把这一切立为假有。

这样安立有两种作用：一、不失坏梦中的义。意思是观待于梦，里面确实有各种各样的显现。由于是以假有的方式安立，所以梦里的人、事等千差万别的法都能安立，观待这个安立此，观待那个安立彼等等，全都可以。但如果你说必须是实有才能安立，那梦里的一切就都不能说了，因为真实中确实不可得，没有了立名的方式，也就失坏了

梦中的义。

二、能启发觉悟。听到“假有”二字，就明白梦里一切全是虚假的。所以，有人听到“人生如梦”就能放下，然后出离红尘。就是因为已经悟到了“假有”的涵义。就像黄粱一梦，卢生在梦里过了几十年的生活，醒来知道祸福成败都只是一场梦，结果就放下功名，发心学道。因为他知道梦是假的，又悟到世间就是一场幻梦，一切显现都只是瞥尔的假相，终究捞不到什么，这样就能放下。

颂曰：

如是世间所共许 依止蕴界及六处
亦许我为能取者

像这样，按照世间的共同承许，依止于五蕴、六界(地、水、火、风、空、识)以及六处等，也承许“我”是能取者，五蕴等是“我”所取的法。

像前面说的，当你了解了车的假有义，或者车假名安立的方式后，也就知道“我”是怎么假名安立的。那就是真实中得不到“我”，但在世俗中可以立各种“我”的假名。比如，世俗中依于五蕴所作的事情等，可以给它取相关的名字，像是凡夫、圣者，作者、受者，演员、观众，老师、学生，父母、儿女等。总之，依于五蕴所作的事，表现出的状况、现象等，可以立千差万别的名字。或者根据分位，也可以立

相关的名称。比如他叫资粮位的菩萨、加行位的菩萨、见道位的菩萨、修道位的菩萨、无学位的佛，或者他是声闻、缘觉等等。

如依轮等假立名车，轮等为所取，车为能取。如是于世俗谛中，为不断灭世间名言故，亦许我是取者，如车。五蕴、六界、六处，是我之所取。以依蕴等假立我故。如轮等为车之所取，如是蕴等亦是我之所取。

这里是讲安立“我”为取者的方式。

就像依着轮子等支分的积聚，而假立称为车。在这个立名为“车”的现象上，能够取到轮子、引擎等，所以轮子、引擎等是所取，车是能取。同样，在世俗谛中，为了不断灭世间名言的缘故，也称呼“我”是能取者，就像车一样。在“我”上面能取到色、受、想、行、识五蕴，以及地、水、火、风、空、识六界，还有眼、耳、鼻、舌、身、意六处，这些法都是“我”所取到的法，而“我”就称为能取者。

如于世间名言，安立所取与取者之建立，如是业与作者之建立，亦当如车而许。颂曰：

所取为业此作者

蕴等所取安立为业，我即安立为作者。

就像前面在世间名言中，安立所取和能取者的建立方式那样，同样，也可以安立业和作者，这也应当如同安立车

那样来承许。

颂文说：安立所取的五蕴等为作业，“我”为它们的作者。

就像在车上能取到它所做的事情，比如轮子能行驶、车厢能运载等，因此称呼车为作者，也就是能做这些事情的法，这些行驶等称为车的作业。同样，由于在“我”上面能取到色、受、想、行、识等的作业，也就是在假名为“我”的法上，会有各种的行相，像是起心动念、感受、行为等，以及色法上的各种生理运动等。所以，安立“我”为作者，也就是能做这些色、心等事的法，五蕴等称为“我”的作业。

若许我是依缘假立，则非坚不坚等分别之所依。故亦遮遣常无常等分别。

如果承许“我”是依缘假立的，那就表示无自性，也就没有实法可得。（“依缘假立”，指依他假立，意思是自己的本体不成立，只是依别的法来假立，所以无自性。）这样就不成为坚、不坚等边执分别的所依。因此，也就遮遣了常、无常等的分别。

意思是说，如果是实法，就可以在它上面安立种种坚、不坚等的差别特征，可以说它是此是彼。但如果是假法，本来没有它，那说它坚、不坚等都只是戏论而已。就像有这么一个人，才可以说他是男是女、是老是少、有文化没文

化、有地位没地位等各种形相，但如果根本没有这个人，那就没有建立这一切差别的所依，也因此，无论说他是什么都成为戏论。

颂曰：

非有性故此非坚 亦非不坚非生灭

此亦非有常等性 一性异性均非有

（“非有性”是理由，后面“非坚”等是结论。）

像前面说的，如果“我”有自性，就可以依它而安立种种差别。由于“我”没有自性的缘故，也就是不存在这个法，那么说它是此是彼就都不成立。如此一来，一概地“非”下去，那就是“我”不是坚、也不是不坚，不是生、也不是灭，“我”也没有常、无常等体性，一性、异性等也全都没有。

依诸蕴假立之我，非是坚性，亦非不坚性。若我是不坚者，《中论》云：“所受非是我，彼有生灭故，云何当以受，而作于受者。”又云：“先无而今有，此中亦有过，我则是作法，亦为是无因。”若五蕴是我，则我有生灭。然汝不许我有生灭，故五蕴非我。计我不坚不应道理。

依于诸蕴而假立的“我”，既不是坚的体性，也不是不坚的体性。分别来说，如果“我”是不坚的体性（也就是有生灭），那就像《中论》说的：“所受五蕴不是‘我’，因为五蕴有生灭的缘故，怎么能把所受的五蕴作为是受者的‘我’”

呢？”《中论》又说：“假如五蕴就是‘我’，以五蕴是生灭法的缘故，‘我’就有生灭。那就成了先前没有的‘我’现在产生了，这样也有过失。一方面‘我’成了因缘所作的法，而且前面的‘我’已灭后，才出生现在的‘我’的缘故，现在的‘我’就成了无因而生。”像这样，如果五蕴是“我”，那“我”就成了有生有灭。然而你不承许“我”有生灭的缘故，所以五蕴并不是“我”。也因此，认为“我”不坚是不合理的。

意思就是，如果承许“我”就是蕴，是有生灭的体性，那么“我”就成了一刹那生而即灭的法，也就是每一刹那都会出现一个“我”，然后马上就灭了，这样的话，前后刹那就成了毫无关系。因为，前刹那的“我”灭了之后，立即出现下一刹那新的“我”，而这个“我”跟前刹那的“我”都是实法的缘故，就成了两个不同的法。如此一来，前面的“我”就跟后面的“我”毫无关系，也就成了先前的“我”造业，后来的“我”受报等等，这样的话，因果关系就建立不上。所以，不能承许“我”是蕴这种不坚的法。

如是计坚亦不应理，如《中论》云：“过去世有我，是事不可得，过去世中我，不作今世我。若谓我即是，而身有异相，若当离于身，何处别有我。”

同样，认为“我”是坚的体性也不合理（“坚”就是坚实，指永远不变）。就像《中论》所说：“‘我’是不变的缘故，在

过去世就已经有了现在的‘我’，这样前世的‘我’成了现在的‘我’，但这种事不成立，因为过去世的‘我’并不是今世的‘我’。”。

后一颂用的是反证法。假如认为有坚实、永远不变的“我”，那就问：这个“我”跟蕴是什么关系？这只有两种情况。要么“我”是蕴，要么“我”非蕴。《中论》说：“如果‘我’就是蕴，而蕴的体相前后不同，那‘我’也成了前后不同，这就与你承许的‘我’永远不变相违。如果认为‘我’不是蕴，那应当在蕴外找到‘我’，但离开蕴哪里单独有个‘我’呢？”所以，“我”是坚实的法也不成立。

此中亦无常住等性，如论师于《观如来品》云：“寂灭相中无，常无常等四，寂灭相中无，边无边等四。邪见深厚者，则说无如来，如来寂灭相，分别有亦非。如是性空中，亦不应思惟，如来涅槃后，云有或云无。”

在“我”上也没有常住或无常等的体性。就像龙树菩萨在《中论·观如来品》里讲的：“在寂灭实相中，没有常、无常、亦常亦无常、非常非无常等四边；在寂灭实相中，也没有有、无、亦有亦无、非有非无等四边。然而邪见深厚的人，却说无有如来。同样，对于如来本自寂灭的实相，分别有也不对。（意思就是，这是离一切戏论的寂灭相，既不落在有边，也不落于无边。说它有，成为妄识的所缘，是不成立

的。如果认为它无有，那又成了断灭，这也不对。总之，这里没有固定的有边或无边等。)在这样的空性中，也不应当思维如来涅槃后到底是有还是无。

我与诸蕴，一性异性，亦皆非有。《中论》云：“若五蕴是我，我即有生灭，若我异五蕴，则无五蕴相。”又云：“即薪非是火”等。

“我”和五蕴，也没有所谓的一性或异性。《中论》说：“如果认为‘我’和蕴是一性，即五蕴是‘我’，那以蕴有生灭的缘故，‘我’也就成了有生灭。(意思是说，现前的蕴是“我”的话，下一刹那蕴一灭，‘我’也就随之灭了，但你不会认为‘我’下一刹那就灭了。)如果认为‘我’和蕴是异性，即‘我’和五蕴是两个不同的法，那五蕴上的一切现相就都跟“我”无关，也就成了‘我’没有色、受、想、行、识等的行相。(但你不会这么承认。不会认为有一个独立于五蕴之外，上面什么身心状况，感受、思想、行为等都没有的‘我’存在。)”

又像《中论》说的：“薪不是火”等那样。意思是说，薪柴是能生，火是所生，能、所不能说是一。如果它们是一，那全天下的木柴就都成了火的体性。同样，“我”是依蕴所立的法，“我”不是蕴。如果“我”是蕴，那色、受等每一个蕴相上都应该有常、一的“我”，但这不成立。

何故于我不可分别坚不坚等？

论曰：“非有性故。”若我有少自性，乃可于彼分别坚不坚等。由我全无自性，故彼非有。

这里是进一步阐明，对于“我”不可以分别坚、不坚等性的理由。答案是偈颂里说的：“非有性的缘故。”意思是说，如果“我”是有自性的法，确实能得到，那可以分别它有坚、不坚等的各种特征，或者是什么样的体性等。因为凡是真实存在的法，必然有它的相状，这样就可以分别它坚、不坚等的差别。但由于“我”没有自性，根本得不到，所以说“我”是此是彼都毫无意义，也就是它不成为分别坚、不坚等的所依。

如经云：“世间依怙说，四法无有尽，谓有情虚空，菩提心佛法。若彼法实有，宁不有穷尽，无实不可尽，故说彼无尽。”

再引经教证成。就像佛经所说：“世间依怙佛陀说，有四种法是没有穷尽的。那就是有情、虚空、菩提心和佛功德法。如果这四个法实有，那当然不会没有它的穷尽。但实际并没有实法可得，也就没有它的穷尽。因此说这些法都是无尽的。”

有情只是一种现象，真实去观察时丝毫得不到，也就没有它的穷尽。同样，虚空也是得不到的缘故，也没有穷

尽。本来的觉性菩提心以及佛功德法，也得不到四边实法的缘故，所以都是无尽。

若以七相推求，常无常等决定非有。若人不见无性，由无明增上故执为有性。次由萨迦耶见执著为我，是则流转生死无穷。

我们一旦明白，真实中无“我”可得，那么反过来就会知道，众生都把无我执为有我，由此产生出各种颠倒的妄想、烦恼，之后造下各种有漏业，以这种迷乱的力量，导致不断地沉沦生死，辗转无穷。这就知道，我执是流转的根源。

下面逐句解释。“**若以七相推求，常无常等决定非有**”，如果透过前面讲的七相推理，寻求所谓的“我”，结果会发现，“我”根本得不到，而且，“我”上面的常、无常等各种边执，也决定只是虚妄分别，实际没有。

这样反过来看所有的凡夫众生，“**若人不见无性，由无明增上故执为有性**”，由于他们没有见到“我”是无自性的，以这种无明（真实义愚）的力量，就执著“我”有自性，也就是把假立的“我”，当作是真实的。首先在这个根源上出了错误。

“**次由萨迦耶见执著为我，是则流转生死无穷**”，这样起了萨迦耶见后，就一直执著有一个“实有的我”。以这种颠倒的执著，在面对不同境界时，就有顺“我”和逆“我”等

的各种情况，由此就发生了种种心理妄动，之后会表现出各种身语意的行为，这就是以我执而起惑造业的情况。要知道，在世俗中，缘起力永远不会空耗，既然已经造了业，那以业的力量，就必定会变现出根身器界等的各种果相。像这样，不断地以执我而起惑造业，再由业来感召三界果报，就有了一次又一次的轮回显现。众生只要没有证悟无我，破除无明，就会不断地这么相续下去，无有穷尽。这就是流转的缘起。

颂曰：

众生恒缘起我执 于彼所上起我所
当知此我由愚痴 不观世许而成立

“众生恒缘起我执”，众生心心念念都是缘着本不存在的“我”起我执的。也就是在多生累劫中，无论转生在哪里，做什么事，遇到什么境界，心里一直执持“这就是我”的观念，没有一刹那放弃过这种执我之心。

“于彼所上起我所”，由这个最根本的我执，连带着就会起我所执。意思是说，既然已经认定了蕴就是我，那么在“我”上面，就会连带着生起这是我所自在的、我所掌握的、我所拥有的……诸如此类的各种观念，这就叫做“我所执”。

我执和我所执就是轮回的动力源泉。也就是说，这种

执著我和我所的心，在面对各种境界时，会发生各种妄动。比如，当别人赞叹你、供养你时，心里马上会生起一种自我满足的感觉。如果有人喝斥你、打击你、贬低你，自我就会感到非常不满意，进而会发出排斥的心，想要压倒、报复对方等等。心一旦起了贪嗔等的烦恼妄动，紧接着就会发出身语意的行为，这就成了业。由业就感得了后后的生死流转。而这一系列的起惑、造业、感果的流转过程，追溯到根源上，就是因为执著有一个“我”。

“当知此我由愚痴，不观世许而成立”，就像我们常说的绳蛇喻，黄昏时由于眼睛不明亮，把花绳看成了蛇，起了执蛇的心之后，就产生了一系列的心理妄动和行为、苦感。这一系列错乱的根源，就是缘着本来没有的蛇起了蛇执。一旦认识到蛇根本没有，这一切妄动自然就会停止。同样，这里的关键就是要知道，“我”只是不加观察，按照世间共许，由愚痴无明而假立的，并不是真有一个“我”的自体。

看清楚这一点，就知道本来没有“我”。所谓顺我逆我、我高我低等的一切，全都是执著有我才起的妄情，所以，一旦见到本来无我，就能从根源上对治一切烦恼。

推求我时，外道之理，由见即蕴非理，遂倒执彼自性，谓我异蕴。内教诸部，由见离蕴无有异我，或又误执唯蕴是我。诸有无倒了解如来所说义者，见彼非有，而得解脱。

众生都认为有我，从来不会怀疑“我”不存在，所以，在接受空性教法前，众生都处在执著有我的愚痴当中。那么，在寻求、探索“我”的时候，按照外道的理论，由于见到承许“我”是蕴不合理，于是他们颠倒地执著“我”是自性不同于蕴的法。而内教的有些小乘部派，因为见到离开蕴没有另外的“我”，结果又错误地执著唯一这个蕴是“我”。只有那些正确了解如来所说教义的人，循着教法的指导，通过观察而见到“我”没有，这样才能得到解脱。

前两种人都是在执著有“我”的前提下，把“我”认定为是蕴或者非蕴。只有最后一种人，在根本上见到了没有“我”，也因此，无论承许“我”是什么体性，全都成了戏论。

又天、人、鬼、畜等一切众生，皆由无知随逐，恒缘彼我起我执心。缘彼所自在转或系属彼者，眼等内法，与诸外法，起我所执心。然彼我者，是由无知所成，非有自性。此虽非有，然由愚痴假立名言。

“又天、人、鬼、畜等一切众生，皆由无知随逐，恒缘彼我起我执心”，一切凡夫心里都根深蒂固地有着俱生我执。天人、人、饿鬼、畜生等普天下的一切众生，都没有摆脱掉无我真实义愚的无明，所以一切时处都缘着这个“我”，生起执著我的心。

凡夫都是以我执作为一切心态和行为的出发点。因

为执著蕴就是“我”，除此之外再没有“我”了，所以，这个“我”就是天下最重要的。也因此，在一切时处都自然以“我”为中心，最爱执的就是这个“我”。之后一系列的行为逻辑就是，凡是有利于我的，就很喜欢，会表现出贪著的心态和行为；不利于我的，就不喜欢，会发生嗔恚的心态和行为。这些都是自然反应的，不需要别人教。

“缘彼所自在转或系属彼者，眼等内法，与诸外法，起我所执心”，有了我执心后，就会缘我所生起我所执心。

意思就是，心会把“我”之外的东西执为我所。“彼所自在转或系属彼者”，比如，这些是我所自在、我所主宰的，这些是我拥有的、是属于我的东西，或者是跟我有关系的事情。这又包括内外两种法。“眼等内法”，内法指安立“我”的依处，也就是眼根等的所有身心内容。他会执著这是我的眼睛、我的鼻子、我的心、我的肺、我的情感、我的行为、我的感受等等。也就是在内法上，会把五蕴的部分内容执为我所。“诸外法”，指各种身外之物。比如执著这是我的房间、我的眷属、我的事业、我的名誉、我的地位、我的爱好……这里面又根据顺我和逆我等的情况，分为我的朋友、我的敌人等等。我的朋友里还可以分为跟我最亲的人，跟我一般亲密的人等等。总之，缘于跟“我”相关联的事物，会生起执著我所的心。

“然彼我者，是由无知所成，非有自性。此虽非有，然由愚痴假立名言”，但要知道，凡夫执著的这个“我”，实际只是无明的产物，并非真实有它的自体。虽然真实中并没有“我”和“我所”，但人们由于愚痴错认，就建立起了我和我所的名言，然后第六意识每一刹那都缘着我和我所在分别。

凡夫都执著一个“我”，整天围着“我”转，那些喜怒哀乐，悲欢离合等所有凡夫的感情、心态、行为等等，都是因为中了我执的魔，在昏昧的状况中表现出来的。或者说，由于执著我和我所，就产生了无数的烦恼和造业。所以，一切惑业苦的根源就是我执，它是罪魁祸首，是万祸之源，是一切苦的根子。

故瑜伽师，见我毕竟无有可得。由我不可得故，则眼等所取亦皆不起。诸瑜伽师，由不见少法是有自性故，解脱生死。《中论》云：“若内外诸法，我我所皆灭，诸取亦当灭，取灭故生灭。”

“故瑜伽师，见我毕竟无有可得。由我不可得故，则眼等所取亦皆不起”，所以，瑜伽师以观察见到“我”毕竟不可得，由于“我”得不到，那么“我”所取的眼睛、耳朵、思想、感受等也都没有，也就不会生起执著我所的心。

要知道，有一个“我”，才有属于“我”的东西，如果连

“我”都没有，那所有“我的”就无从建立了。就像前面说的，如果有一个人，就可以说有他的财产、眷属、事业等等。假如这个人根本没有，户口本上写的只是一个虚假的名字，那怎么会有属于他的财产、事业、眷属等呢？

我们过去一直认为有个“我”，所以有很多东西是属于这个“我”的，一旦观察到，这上面根本没有“我”，这样哪里还有什么“我的”呢？比如，认为有个“我”，那别人说你很漂亮，你就觉得我的形象很好；别人说你才华横溢，你会觉得我的才能很高；别人说你这么尊贵，你又觉得我的身份尊贵……这一切都是因为你认为有个“我”，才把漂亮、尊贵等跟“我”挂勾。一旦看到这里根本没有“我”，那漂亮等一系列的赞美之词，就全都挂不上来了。或者别人唾弃你、骂你，对你指指点点，说你是傻瓜等等，你不再执著有我，这些也都挂不上去，再怎么也说跟对着虚空说一样。

这样，只要你见到了无我，心里根本不起我想，那其他事就都跟那个“我”无关。所以，“天下本无事，庸人自扰之”，你只要不起心，事情就影响不到你。赞叹跟你无关，诽谤也跟你无关，得也无所喜，失也无所忧。自己坐得很高，也不认为有个“我”非常崇高；坐得非常低，也不觉得“我”很卑微。得了第一名，站在领奖台上，你不认为我是第一；没得到奖，坐在观众席里，你也不认为自己失去了什

么。穿了一件漂亮衣服，也不会认为我现在光芒四射，穿得很破旧，也不会认为我很寒酸，见不得人。就像这样，只要你心里空掉了“我”，与之相连的一切就都不会对你产生影响。

“诸瑜伽师，由不见少法是有自性故，解脱生死”，瑜伽师们由于见了无我，见到我和我所范畴里的一切事全无自性，都是假的，以这个缘故，就能解脱生死。

“《中论》云：‘若内外诸法，我我所皆灭，诸取亦当灭，取灭故生灭。’”如果把对于内的五蕴和外的诸法，执为我和我所的萨迦耶见灭尽，那么欲取、见取、戒禁取和我语取这四取也都能灭尽，诸取能够灭尽的缘故，轮回受生也会随之灭尽。

云何无我亦无我所？颂曰：

由无作者则无业 故离我时无我所
若见我我所皆空 诸瑜伽师得解脱

这里继续阐明，我和我所是一对，有我才有所，没有我就没有我所。就像户口本上写的一个名字，真有这个人就有他所拥有的东西，没有这个人也就没有他所拥有的。

为什么没有我就没有我所呢？颂文说，就好像没有作者就没有他所作的业那样，离开了我，就没有我所拥有的事物。意思是不可能脱开作者，还单独有他的业绩，同样，

不会离开了我，还存在我所拥有的东西。如果见到了我和我所都是本来没有的，诸瑜伽师看透这一点后，就能放下对我和我所的执著，而得到解脱，也就是惑业苦再也不会系缚他了。

瑜伽师由于见了无我，他在一切顺逆境界里就都不会动情，不会像凡夫那样，时而喜时而忧，患得患失。凡夫整天在烦恼里打转，无非是为着这个“我”。你看，当人们不高兴、不开心时，其实没有别的原因，就是因为在执著我和我所。比如，认为我受了屈辱、轻视，我没得到满足，我失去了所爱的人，我失去了荣耀、财富，或者别人比我更好、更风光。或者说，他现在为什么这么伤心？为什么哭得这么厉害？就是因为他的我所出了问题。比如认为，我的眷属走了，我的儿子死了，我的公司破产了，我的人格被侮辱了等等。

还可以看到，有些人非常高兴，看起来很兴奋，也是因为他的“我”得到了满足，或者所要的东西得到了。比如，他认为我得到了心仪的异性，我又发了一笔财，这些财富现在归我所有，我做出了一件出人头地的事，我又能在全世界面前显耀自己等等。他的高兴也无非是自我得到满足。如果我和我所的执著没有了，那这两边的心就自然能够止息。

如无陶师则无有瓶，故无我时亦无我所。如是由见我与我所，皆不可得，则即不见生死，诸瑜伽师当得解脱。

“如无陶师则无有瓶，故无我时亦无我所”，就像没有作者的陶师，就没有他的作业——瓶子一样，没有我的时候也没有我所。意思是说，一定要有作者，才有他做出的业绩，如果根本没有作者，哪里会有他所作的事呢？同样，根本得不到“我”，哪里有所拥有的呢？

那么，一旦见到无我，从此在一切境界里就不会再起我所执。不像凡夫，执著一个小小的“我”，有了这个“中心”之后，自然把其他相关的事物执为我所，而且分判出自方和他方，这样方方面面都会有执著我所的心（执著我所爱、我所恨，都属于我所执）。没有我执的瑜伽师不同，他到任何处都一样，不会去跟别人搞关系，也不会去执著这是我的，别人不许碰，或者我一定要达到这个标准等等，不会有这些心。

“如是由见我与我所，皆不可得，则即不见生死，诸瑜伽师当得解脱”，像这样，由于见到我和我所都不可得，也就是见到没有我，也没有我所，那么之后的起惑、造业、感果等也只是入了一场迷梦，所以生死也得不到。其实，归到一念上说，生死就是心的一念生灭。有了执著我和我所的心，一下子起来，又一下子灭掉，这样不断地起起灭灭，

就一直在生死里轮转。而瑜伽师由于见了无我，从此就不再起凡夫那种执著我和我所的心，也就没有了生死的因和果，这样就得了解脱。

若不见色等，则彼不起缘色之贪等烦恼，是故声闻独觉，不受后有而般涅槃。诸菩萨众，虽见无我，然由大悲增上力故，乃至未证无上菩提，恒生三有。故诸智者应当勤求如所说之无我。

执著都是从境上起的，认为这个境实有，之后就会对它生起分别和执著。一旦见到境是空的，自然不再起执著，也就不会缘它起贪、嗔等的烦恼心。或者说，一切苦的根本是执著，而离苦的根本就是见到所执著的境本来没有，这样就不会对他起分别执著，也就处处心无挂碍，这样就能解脱。所以，这事关键就看你能不能见到现前的你、我、他，周遭的一切事物、境界等是无自性的。一旦见到它是空性，之后就不会在这里起什么念了。

“若不见色等，则彼不起缘色之贪等烦恼，是故声闻独觉，不受后有而般涅槃”，如果见到色法、声音、香味等一切境界都是空性，跟幻影一样，你就不会生起缘这些境相的贪嗔等的烦恼。所以对于这一切，你不必去捕捉它，也不必去粘牢它，心要放宽，任它虚生虚灭，就像虚空之中云聚云散那样，对它了无执著，这样就不会缘着它起那些贪恋

不舍的烦恼，或者起厌恶、排斥等的心理。当这些烦恼妄动全部止息时，就能不再受生后有而入于涅槃。

“诸菩萨众，虽见无我，然由大悲增上力故，乃至未证无上菩提，恒生三有”，再进一步，菩萨们虽然见到了无我，但由于见到众生在本来没有之中妄起各种执著，以大悲心增上的力量，乃至没有证得无上佛果之间，自然恒时受生在三有之中救度众生。这就看出，见空和生悲不是两件事，菩萨正是因为现见了空性，才油然而对在执著中的众生发起悲心的。

“故诸智者应当勤求如所说之无我”，以这个缘故，智者应当精勤地寻求上面所讲的无我真实义。这是圣道的根本，自身解脱要靠它，对众生起悲心也要靠它，尽未来际救度众生的事业还是靠它。如果在这个心要上能得定解，那整个大乘道就都能从中展开。

我及我所唯是假立与车相同。如观察车七相非有，如是瓶等余法皆应例知。然是由余世间共许而有，佛不观察亦许为有。

前面以“七相车喻”为例作了表示。懂了这个以后，遍推到一切万法上，就要看到一切法都无自性，全是假立。

“我及我所唯是假立与车相同”，我和我所就像车子那样，车是依于轮等支分的积聚而安立的假名，同样，“我”也

只是依于五蕴的积聚安立的假名，我所也是在这个上面安立的假名。

“如观察车七相非有，如是瓶等余法皆应例知”，就像透过七相观察车得不到那样，其他瓶子、柱子、身体、房屋等的一切器情万法也都是如此。

它只要现出来一种相状，那一观察就会发现，它无非是由各个支分积聚而显现的。也就是对于这个支分的积聚，假立为是瓶子、柱子、身体、房屋等等。这里要说的是，安立为瓶子、柱子等的这些法，究竟是怎样存在的？是有它的实体，还是没有实体，只是一个名字？有实体的话，就必然有它存在的方式，这样通过七相去观察，它跟支分积聚的关系，要么是一体；要么是他体；要么是它依于支分积聚而存在；要么支分积聚依于它而存在；或者它拥有支分积聚；或者它就是支分积聚；或者它是支分积聚显出来的形状。像这样七相观察下来，会发现每一相都不成立。这时候你就应该觉悟，实际这里并没有实法可得。反过来就要知道，这只是依于支分积聚而假立的一个个名字而已。

“然是由余世间共许而有，佛不观察亦许为有”，但是，由于世间都共同承许说有瓶子、柱子等等，那么佛来这个世间随顺众生说法，就会不加观察而随顺世间，也承许有这有那等等。

颂曰：

瓶衣帐军林鬘树 舍宅小车旅舍等
应知皆如众生说 由佛不与世诤故

由车的譬喻推而广之，所谓的瓶子、衣服、帐幕、军队、森林、珠鬘、树木、舍宅、小车、旅舍等的一切显现，在以七相推理寻求时，绝对一无所得，根本没有它存在的方式。这就表明，真实中并没有这些法。反过来也应当知道，当说到这是瓶子，那是衣服，那是帐幕等时，唯一是随顺众生共许而说的，因为佛来到世上，不和世间起诤论的缘故。

经说：“世与我诤，我不与世诤。”故不应违害世间所许也。

经上说：“世间跟我诤论，我不跟世间诤论。”“我不与世诤”的意思是，世间名言所安立的法，佛也随顺世间而承许为有。因为，佛来世间，会随顺世人的心，他们心前是怎么现的，之后又是怎么立名，怎么建立世间规则等，佛也随顺而承认，这样才能教化众生。

从这个层面上说，在世俗范畴里，就不应该违害世间所许，否则会为世俗所不容。我们知道，世间的规则都建立在显现法上，如果说这也没有、那也没有，显然在世间行不通。如果不随顺世间说这些法有，那世人就不接受，也就没有办法跟他建立起关系来教化他。他只会认为你是

疯子，明明在我们面前有车子、有房子等，你却说没有，他对这一点首先接受不了的话，就不会进一步跟你接近。所以，在世俗范畴里，最初要随顺世人的心来说话，要说有瓶子、有柱子、有这个那个等等。

复次，世间以何等法施設名言？

接下来要知道，世间是以什么方式来安立名言的？总的来说，它是以看待来安立名言的。

颂曰：

功德支贪相薪等 有德支贪所相火

如观察车七相无 由余世间共许有

这里首先举出一对一对看待而立的法，像是功德和有功德、支和有支、贪和有贪、能相和所相、薪柴和火等等。对于这一切看待而立的法，就像以七相观察车那样去观察，结果哪种方式都不成立，这就知道，看待而立的法全无自性可得。因为它必须依着另外一个才能安立，不能脱开所看待的事，自己独立成为这种体性。所以，显现法全是看待而假立的，真实中以理观察时一点也得不到。但抛开真实义，单就世俗范畴来说，对于相待而立的二边法，就要一一承许说这个有、那个有。这是两个范畴里的事。

如瓶是有支，泥等为彼支。瓶是有德，紺青花纹等是彼之功德。瓶是所相，鼓腹翻口长项等是彼之能相。如是

衣等当知亦尔。贪为染著，有贪谓贪之所依。火是能燃，薪是所燃。

这是解释颂中列举的以看待而安立的种种名言。

“如瓶是有支，泥等为彼支”，以瓶子来说，总体的瓶子叫做“有支”，组成瓶子的泥等是它的支分。这两者是看待而立的，不可能脱开泥等独立有一个瓶子，也不可能脱开瓶子，单独成立为支分的泥等。

“瓶是有德，绀青花纹等是彼之功德”，另外，瓶子又可以叫做“有德”，瓶子上的绀青色花纹等是它的功德。“德”，是指它上面能得到的功德、属性或特征。瓶子叫做有德相者，上面绀青色的花纹等是它的德相。没有脱开瓶子的体，单独存在的瓶子的德相，也没有脱开瓶子的德相，一个没有任何属性、特点的瓶子。

“瓶是所相，鼓腹翻口长项等是彼之能相”，再说，瓶子是所相，鼓出来的瓶腹、翻起来的瓶口和长的瓶颈等是它的能相。“能相”，指能够表现出总体瓶子的各种相状；“所相”，是说由各个部分的相状综合起来，所呈现出的瓶子。没有脱开所展现出的瓶子，单独存在的能表现的鼓腹等，也没有脱开能表现的鼓腹、翻口、长颈等，独自存在的一个所表现物。意思就是，各方面的相状成为表现出总体形相的因素，所以能相和所相也分不开。

“如是衣等当知亦尔”，以瓶子为例，衣服等的各种内外法，应该知道也是这个道理。

“贪为染著，有贪谓贪之所依。火是能燃，薪是所燃”，又说到贪是指染著，有贪是贪的所依，不会离开所依，单独存在能依的贪。同样，火是能燃，薪柴是所燃，这两者也脱不开。

非唯支等是互相观待而立，即因果二法亦是相待而立。

不仅支和有支是互相观待而立的，因和果二法也是如此。

颂曰：

因能生果乃为因 若不生果则非因
果若有因乃得生 当说何先谁从谁

因能生果才称之为因，如果不生果，就不会自己成为因。果需要有因才能生起，没有因也不会出生。像这样，因和果互相观待而有，你说，到底因在前还是果在前？是哪个从哪个而有的？

如果因在先，那么果还没有，又如何看待果而安立为因？既然不成为因，那又如何会从中生果？假如果在先，这时候还没有因，又怎么可能有果？这就看出，因和果互相观待而有，所以哪个都不能独自成立。无论因在先还是

果在先,都不合理,也因此,因和果也无有自性。

因果二法,当知亦是要有彼法乃有此法,因果二法皆无自性。若如汝说因果二法有自性者,此二法中为先有因?抑先有果?为先从因生果?抑先从果立因?是故当知因果亦唯假立,相待而有,非自性有,如车。

要知道,因和果二法也是有此法才有彼法的,要互相看待才有,所以,因果二法都没有自性。如果像你说,因和果二法都有自性的话,那这两法中是先有因,还是先有果?是先从因生果,还是先由果立因呢?如果先有因,然后从因生果,那么有因的时候果没有,又如何看待所生的果而安立为因呢?这样,当处于因位时,它并没有因的自性,又怎么能由它来生果呢?如果说先有果,但没有因的话,果又是从哪里生的呢?

所以要知道,因果法也只是假立,互相看待而有,并不是自性独立而有,如同车的支分和有支一样。意思就是,离开支分没有有支的车,所以有支并非自性有;同样,离开有支的车也无法安立支分,所以支分也不是自性有。或者问:你说支和有支谁在先,谁在后?如果支在先,那有支的车尚且没有,如何安立它为车的支分呢?总体都没有,怎么能说它是部分?如果说有支的车在先,那组成它的支分尚且没有,又如何会有有支呢?因此,互相看待的法都是

假有。

复次，若谓因自性能生果者，为与果合而生？为不合而生？颂曰：

若因果合而生果 一故因果应无异

不合因非因无别 离二亦无余可计

其次，如果说以有自性的因产生果的话，那它是与果相合而生果？还是与果不相合而生呢？如果是实法的因和实法的果，那要么是相合，要么是不合。相合，就表示因和果合二为一；不合，就说明因和果是别别分开的二法。

颂文说：如果是因和果相合而生果，那么二者成为一体的缘故，因和果就应该没有差别。意思是因和果合为一体的缘故，就分不出因果来。如果是因和果不相合而生果，那二者就是别别他性，如此一来，因和非因就没有差别。意思是说，因是果以外的他体法，而非因也是果以外的他体法，这样对于果来说，就没有因和非因的差别了。这样，就像非因不能生果那样，因也无法生果。离开了因果相合和不相合两种情况，也没有其他情况。因为是两个实法的话，要么相合，成为一体，要么不合，是无关的他体，再没有第三种情况。由于相合与不合都无法安立由因生果，所以承许因果是实法不合道理。

若谓因与果合而生者，合则成一如江海水合，不可分

别此法是因,彼法是果,当云何法由何法生?

如果说因和果是相合而生果的话,那么相合就成了一体,如同江水和海水相合而汇为一体那样。如此一来,在这一性的法上,就不能区分这个是因,那个是果,因为是无二一体的缘故。这样就要回答:到底是哪个法由哪个法生?这就无从安立了。

若不合而生者,如不相合,不生其余非果,如是不合亦应不生此果。或不合而能生,应生一切法。

如果因和果是不相合而生果的话,那就像不相合时,因不会生其他非果的法一样,不相合的话,也应当不生这个果。因为是果和非果他性相同的缘故,既然这个因不会生其他非果的法,那它也不会生这个果。

或者反过来说,如果因和果不相合还能由这个因生这个果,那也应当由这个因生这个果以外的一切法,他性相同的缘故。意思就是,既然是两个他体的法,你说 A 能生 B,那 A 就应该能生自己以外的一切法,因为相对于 A,其他法跟 B 法都是他性的缘故。

其计因果有自性者,离生所生合不合外,复无第三可计。故有自性因定不能生果。

凡是认为因和果有自性,那除开能生与所生相合,跟能生与所生不合这两种情况外,就再没有第三种可能。意

思是两个实法的话，要么是分开的两法，要么合而为一，没有第三种情况。所以，有自性的因决定无法生果。

以下是结论：

是故颂曰：

因不生果则无果

若时因不能生果是则无果。

颂曰：

离果则因应无因

安立因法为因者，是以生果为因由。若无有果亦成因者，则因法之为因应无因由。故因果法非有自性。

所以颂中说：如果某时处在因位，因还没有生果，这时就没有果。

又说到：既然还没有果，怎么能安立它是因呢？就像一个女人，还没有孩子的时候，怎么能安立她是母亲呢？没生孩子还能称为母亲是没有道理的。

要知道，安立某个因法是因，是要以它生了果作为因由或理由。如果正处在因位时，没有果还能称之为因，那么因法称为因就没有理由了。由此可以断定，因果法都无有自性。

汝宗如何？

对方说：你们立的宗义是怎样的？

实事师说，我们立的实有因果已经被你们破除，那你们是如何建立因果关系的呢？

颂曰：

此二如幻我无失 世间诸法亦得有

回答有两层：一、因和果这二法如幻，并非实有，所以我宗毫无过失。既然是如幻，真实中了不可得，也就没有因和果合与不合的情况。如果是两个实法，那它们必然落在合与不合两种情况中。但我宗承许因和果都是无自性法，根本得不到。既然不可得，哪里会有这两个法的分离或和合呢？也就是说，对于存在的两个法，才能说它们是合一或者分离，既然得不到，怎么能说相合或者不合呢？所以我宗没有过失。

二、正是由于胜义中无有，所以世俗妄识前有如幻的缘起显现，因此我宗安立从幻因生幻果，而不必观察合与不合。

总之，以诸法是空性故，名言中的一切都可以安立。如果诸法实有，那以因果为代表的任何建立就都不合理了。换句话说，承许诸法是空性的话，世俗中的一切建立全都合理；如果承许诸法实有，那任何名言都无从安立了。

若如他宗，能生所生是有自性，则于彼上此观察转。若如我宗，诸法皆由颠倒遍计而生，自性不生，如同幻事。虽无自性，然是分别境界，如眩翳人所见毛轮，于彼法上不可思惟。故我无有所说过失。

“若如他宗，能生所生是有自性，则于彼上此观察转”，如果像其他实事宗那样，承许能生的因和所生的果都有自性，都是实法，在这种前提下，以上合与不合的观察就可以进行。意思就是，因和果二法实有的缘故，要么是一性，要么是他性，这样就只能是相合而生或者不合而生。但经过观察，合与不合都无法成立，这就破掉了实事宗承许因果是实法的建立。同时说明，如果承许实法，那名言中的一切建立就都无从进行。

“若如我宗，诸法皆由颠倒遍计而生，自性不生，如同幻事”，如果按我们空性宗的承许，诸法都是由颠倒遍计而生，真实中自性不生，如同幻变的事物那样。虽然在观众的错乱识前，似乎有空中的象马等，但真实中并没有自性的象马产生。

“虽无自性，然是分别境界，如眩翳人所见毛轮，于彼法上不可思惟”，这样的话，虽然真实中无自性，然而它成为分别识的境界，就像眩翳人见到的毛发等那样。毛发等虽然真实中了无自性，丝毫不可得，但仍然成为眩翳人眼

前的错乱境。因此，对于真实中了无自性，显现如毛发般的因果法，不应该思维合与不合等。

“故我无有所说过失”，所以，我宗没有以上所说的过失。这就知道，承许因果是实法的话，就会招来以上观察所说的过失。但由于我宗承许诸法无自性，离一切戏论，所以无可言说，不可思议，也因此，以上针对因果实法做的合与不合的观察，没办法在这上面运转。

世间不观察所立诸法，亦皆得有，故一切皆成。

从世俗的范畴来说，世间不观察所安立的名言诸法，也都能承许为有，所以一切缘起假法都能成立。

此中他作难云：如观因果为合而生？为不合生？汝亦同犯。颂曰：

能破所破合不合 此过于汝宁非有

这里对方发难说：就如同你们观察因果是相合而生或不合而生那样，你们也犯了同样的过失。

颂文说：能破和所破是相合而破还是不相合而破呢？这么观察的时候，相合也不能破，不相合也不能破，这种过失你宗难道没有吗？既然“破”安立不了，那你宗的能破就破不了我宗的所破，所以我宗安立的因果法就可以成立了。

若谓能破与所破相合而破，过失如前。若谓不合，过亦同前。离此二外，亦无第三可计。如是汝之能破，非有

破除所破之功能，由汝能破反被他破，故因果法亦即成立。

这里对方如法炮制，对我宗的“遮破”发难说：你们的遮破是能破与所破相合而破，还是不相合而破？如果承许能破与所破相合而破，就会有前面对我宗说的过失，能破和所破成了一个，这上面分不出两个法，所以破不了。如果说二者是不相合而破，过失也跟前面一样，能破与所破是他性，既然能破不破除其他的所破，同样也不能破除这个所破，同样是他性故。离开了相合和不相合的情况外，再没有第三种情况。如此一来，你的能破就不具有破除所破的功能，意思是无法安立你的能破能够破除所破。这样的话，你的能破反而被别人破掉了。由此，我宗说的因果法还是可以成立的。

是故颂曰：

汝语唯坏汝自宗 故汝不能破所破

所以说：你们这种说法唯一会破坏你的自宗，所以你们不能破除别宗的所破。

复次颂曰：

自语同犯似能破 无理而谤一切法

故汝非是善士许 汝是无宗破法人

其次，你宗的语言也同样犯了相似能破的过失。像这样，你以相似能破，没有正理地诽谤一切因果等法，这种做

法并不是善士所赞许的。而且，你们没有自宗，专门破坏别人的宗，所以你是无宗破法人。

此中自语同犯如前已说。

颂中第一句说的“自语同犯”的过失前面已经说了。

意思就是，你宗指出我宗“以能生无法生所生”的过失，其实，你自己也同样犯了“以能破无法破所破”的过失。就像前面说的，观察能破与所破相合和不合都无法成立。

无理而谤一切法者，汝言：同是不合故非能生。此有何理？如磁石不合，唯于可能处乃吸引铁，非吸一切。如眼不合，唯见可能处之色，非见一切。如是因虽不合而生果，要可能者乃生，非生一切不合者。

第二句，“无理而谤一切法”，前面你们说到，如果是因和果不相合而生果，那既然因能生与因不相合的他性的果，也就能生一切与因不相合的他性的非果。同样是不相合的他性，因不能生非果的缘故，也就不能生果，或者说不是果的能生，你这么说有什么道理呢？意思是这种说法根本不合理。因为，虽然都是与因不相合的他性法，但是否能由因而生，这上面还是有差别的。也就是说，虽然因能生与自身不合的果，但并不代表能生一切与自身不合的法。

举例说明，“**如磁石不合，唯于可能处乃吸引铁，非吸一切**”，比如，磁石和它之外的铁屑不相合，然而磁石唯一

在可能的范围里才吸引铁屑，不会吸引它之外的一切铁屑。
“如眼不合，唯见可能处之色，非见一切”，又比如，眼根与眼外的色法不合，但它也仅仅在特定条件下，可以见到一定范围内的色法，而不是见一切色。意思就是，不会因为眼根能见眼外不相合的部分色法，就说明眼根能见一切不相合的色法，这里还是有一定的限制条件。

“如是因虽不合而生果，要可能者乃生，非生一切不合者”，像这样，虽然是因和果不相合而生果，但需要是可生的果才能从中生起，并不是因能生一切与自身不相合的法。所以不会有你宗所说，应成此因生一切的过失。

如是全无正理谤一切法，故汝非是善士之所许可。

像这样，你宗根本没有正确的理由，而诽谤一切因果法无自性，所以你宗不是善士所许可的。

复次汝是破法人，不立自宗唯破他宗者，名破法人。汝之观察无自宗，唯破他宗故。

而且，你就是一个破法人。不安立自宗，自己没有任何承许，专门把别人立的宗破掉，就叫做“破法人”。你的观察没有自宗，唯独破除他宗的缘故，所以是破法人。

为答此难。颂曰：

前说能破与所破 为合不合诸过失
谁定有宗乃有过 我无此宗故无失

为了回答对方的问难，中观师以颂说道：前面说的能破与所破相合或不合都有诸多过失，这是谁承许诸法有固定的自性或诸法谛实才会遭到的，而我们根本不立有自性宗，所以没有这种过失。

换句话说，以能破与所破相合和不合的推察方式，是针对承许能破与所破有自性而说的。意思就是，二者有自性才能说合或不合，也就是有两个实法，才能说二者是合而为一，还是分开为二。如果是无自性，两法都找不到，哪里有它们的合与不合呢？就像要有两个人，才能说他们相合或者不合，连两个人都没有的话，怎么会有他们的合或不合呢？

汝云：“自语同犯似能破。”此于我宗不同犯过。何以故？以我宗中，能破所破合亦不破，能破所破不合亦不破，以能破所破俱无自性故，是故不应思惟合与不合。

你们驳斥说：“你宗的语言也同样犯了相似能破的过失。”意思是，对方认为，你们中观师以能破破除所破，但你们的能破并不是真实能破（指无法破除所破）。因为，以能破破除所破必须有一种破除方式，或者能破和所破相合而破，或者二者不相合而破。然而，相合而破二者就成为一，而分不出能破和所破；如果是不相合而破，那么以能破能够破除自身之外的所破之故，也应当能破除这个所破以外

的其他法，因为所破和非所破同样与能破是他性的缘故。因此，就像你宗说我们的能生不能生所生一样，你宗的能破也不能破除所破，你举出的理由也只是相似能破。既然你们破不了我宗，那么仍然按照我宗所说而成立因果法。

中观师说，你们说我宗同犯相似能破，但实际我宗并没有犯同等的过失。为什么呢？因为在我宗里，既不是能破与所破相合而破，也不是能破与所破不相合而破，以能破与所破二者都无自性的缘故，不应思维能破与所破上存在相合或者不合。像前面说的，两个有自性的法才能说是相合或者不合，但我宗的能破和所破全无自性，所以无法安立相合或不合。

如经云：“具寿须菩提，为以生法得无生得？为以无生法得无生得（“无生得”，指无生的所得或者无生之果。前一个“得”是动词，后一个“得”是名词，是所得的意思）？须菩提言：具寿舍利弗，我不许以生法得无生得，亦不许以无生法得无生得。舍利弗言：具寿须菩提，岂无得无证耶？须菩提言：具寿舍利弗，虽有得有证，然非以二相。具寿舍利弗，若得若证唯是世间名言，预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦唯世间名言，于胜义中无得无证。”

如同佛经里一段须菩提和舍利弗的对话那样，“具寿须菩提，为以生法得无生得？为以无生法得无生得？”舍

利弗问：“长老须菩提，是以生法获得无生，还是以无生法获得无生呢？”意思是说，既然要得一个无生法，那就要有一个能得者，这样的话，能得者是有生的法，还是无生的法？或者说是以有生法得到无生，还是以无生法得到无生呢？

“须菩提言：具寿舍利弗，我不许以生法得无生得，亦不许以无生法得无生得。”须菩提回答说：“长老舍利弗，我不承许以有生法得无生，也不承许以无生法得无生。”

“舍利弗言：具寿须菩提，岂无得无证耶？”这时舍利弗说：“长老须菩提，你既不许以生法得，也不许以无生法得，难道这是无得无证吗？”

“须菩提言：具寿舍利弗，虽有得有证，然非以二相。”须菩提回答说：“长老舍利弗，虽然这是有得有证，然而并非以能得所得二边的方式来承许。”意思就是，如果承许有一个得者，而且它是实有的法，那它要么是有生的法，要么是无生的法。因为只要是实法，就必定落在生或无生这相对的二边当中，必须承许其中一种。换句话说，或者是以有生的实法得一个无生的实法，或者是以无生的实法得一个无生的实法。但这两种方式都不成立。因为，如果是以有生法得无生法，那既然因是有生的自性，怎么可能以“有生”的因得一个相反的“无生”的果呢？以无生法得无生法也不成立。因为既然是无生的自性，自身都无有生，怎么

可能生一个果呢？

“具寿舍利弗，若得若证唯是世间名言，预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦唯世间名言，于胜义中无得无证。”长老舍利弗，所谓的得或者证，都只是世间名言。意思是胜义中无得无证，安立不了实有的得或者证，所以得和证只是随顺世间的一种说法。不仅如此，所谓的预流、一来、不还、阿罗汉等声闻四果，以及独觉果位，一到十地的大乘菩萨果等，也都只是世间名言，在胜义中无得无证，也就是并非以能所的方式，有一个得者，他得到了什么果。

此谓由犯二边过故，破以生法与无生法得。然彼二法若全无亦不应理，故不观察于世间名言，许有得证。

这里是说，由于这样承许会犯生和无生这二边过失的缘故，因此否认以生法得以及以无生法得。然而，如果说得和证这二法全然没有也不合理，因为会堕在断灭边或者无边上。所以，对于世间名言不做观察，只是随顺世间承许有得有证。

虽然我们会说，证得了无生法、得了无生法忍、悟无生等等，但这只是一种名言说法，不要认为真实有一个能得者，由他证得了实有的无生法，这样就会犯二边的过失。换句话说，如果你认许诸法实有，那它必然有固定的自性。自性有诸多的二边，这里是说不是生就是无生，不会有第三

品。这样，如果是生，自身持有生的自性，就会堕在有边；如果是无生，那它就持有无生的自性，则会堕于无边。如此一来，由于它自身已经固定地住在一个性上，所以再怎么由它得到无生，都无法安立。就像我们常说的，如果承许诸法空性，那一切名言就都可以成立；如你承许诸法实有，那任何名言就都无法安立了。

如是能破所破若合不合虽皆非有，于名言中当知能破破于所破。

像这样，在做胜义范畴里的观察时，能破与所破相合或者不合，虽然都是没有的，（意思是，胜义中能破与所破尚且不可得，哪里有二者的合与不合呢？）然而在名言的范畴里不做观察，应当知道还是可以说以能破破除所破。

复次颂曰：

**如日轮有蚀等别 于影像上亦能见
日影合否皆非理 然是名言依缘生**

其次颂中说：譬如日轮有被遮蔽等的差别，这种差别在水中的日轮影像上也能见到。但真实中日轮与影像相合或者不合都不合理。然而我们会说，日轮与水和合时会现日影，这就是名言中依于因缘和合而生的现相。

意思就是，诸法在真实中了不可得，但在名言中可以建立依缘而生。这里是说，在真实中，日轮和影像尚且不

可得，那么二者相合或不合更是无从安立了。或者说，如果承许日轮和影像是实法，那么二者之间只有相合和不相合两种情况。如果二者相合，由于都是实法的缘故，相合就成了一体，也就分不出哪个是能映现，哪个是所映现。如果二者不合，那就成了别别分开的两法，这样也应该现别的境相，为什么只现日影呢？同样与日轮是他性的缘故。

如为修饰面容故 影虽不实而有用

如是此因虽非实 能净慧面亦达宗

这里是说如幻的缘起法虽然不实有，然而却有作用。譬如为了修饰面容而照镜子，镜中当即出现了面容的影像，这是因缘和合而现的。虽然影像是观待而生，无有实法可得，然而它确实有作用，也就是可以借助镜中的影像来修饰面容。像这样，能破的因也是观待所破而立，虽然它并非实法，然而在名言中，以这种能破的因可以破除所破，也就是能够清净智慧的面容，而且会由此了达空性的宗义。

如所言影像，都无少法。观与日轮为合而生？为不合而生？虽一切种俱不应理，然由色缘现前，即有影像可见，亦能了知欲知之义。如自性本空之能破，能破于所破。自性本空之正因，能立其所立。不犯二边过失。故言自语同犯过失，不应道理。

首先解释第一颂。譬如说到的日轮影像，完全没有一

点实法。观察此影像是与日轮和合而生的，还是不和合而生呢？虽然一切情况都不合理，但由于色法的境缘现前，当即会有影像可见。也能由所现的影像了知想要知道的意义。

像这样，无自性的能破能够破除所破，自性本空的正因也能成立所立。以自性空的缘故，不犯下能和所合与不合的二边过失。意思是说，合与不合这二边的过失，都是由于承许实法而来的，然而我们说的能破是无自性的，所以由它能够破除所破；能立也是无自性的，所以由它能够建立所立。也就是说，无自性的缘故，这一切缘起都能成立。因此，你们说我们自己的语言也同样犯了二边的过失，是不合道理的。

由慧即面，故名慧面。言净慧面，谓由断除无明，令慧清净。言能者，谓见彼因有斯能力。由于假有者，以彼双关推征，不应道理。故依二边，于中观师若破若答，皆不得便。

这是解释第二颂。这里的“面”指智慧，所以叫做“慧面”。所谓“净慧面”，是说由于断除了无明，而使得智慧清净。“能”字是指，见到这个因有这种能力。也就是以能破的因能够破除戏论，以能立的因可以建立空宗。由于我们说的能立能破等都是假有，因此，你们以双关推理观察我

们的能立能破等不合道理。

“双关推征”，是指从二边上推求、证明。如果承许实法，比如遮破，就可以说破的方式有相合或不合，由于合与不合都不成立，以这种双关的推理就可以破除对方的能破。但我们承许的是假有，既然是假有，哪里会有二者合而为一，或者别别分开呢？也就是没有合与不合两边。

所以，你依于二边，对于中观师无论是破还是答，都得不到机会。如果是实法，那就必然落在相对二边里。无论是哪一种推理方式，比如从体上观察，那要么是一，要么是多，这叫做“二边”。如果一和多都不成立，也就无法建立它实有。其他像是落在有无二边，能所二边等都是如此。但中观师不承许诸法实有，所以你们以同等的二边推理反破根本得不到机会。

如提婆云：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于彼欲兴难，毕竟不能申。”

就像圣天菩萨所说：“有边、无边、亦有亦无边、非有非无边这四边宗义都已经寂灭了，对于这样的宗想要兴起问难，是毕竟没有办法的。”

意思就是，如果有承许，或者说有一个宗或所立，那就等于有了一个靶子，这样就可以在它上面去施展观察，从而加以破除。然而我宗如虚空般无所承许，根本不承许诸

法是谛实的有，也不承许是谛实的无，也不承许是亦有亦无或非有非无。有、无等四边都是在认许诸法谛实的基础上分出的，而一切戏论都包含在四边中，不会超出四边之外。所以在我宗里，四边都寂灭的缘故，也就离了一切边，或者说离了一切承认。也因此，你的观察无处施展。

《中论》云：“依空问难时，若人欲有答，是则不成答，俱同于所立。”

《中论》说：“中观师在依空性而作问难的时候，如果对方想以承许不空的能立来做答辩，那这种回答决定不能成立，因为他举出的所有不空的能立都等同所立而无法成立。”

由此亦当说能生因。

由观察能破和所破合与不合的正理，应当了知，也能观察能生因和所生果合与不合而作破斥。

此中有云：“《中论》此时是能生因(能生起果的因)，非能显因(能显明所立宗义的因)。合不合难，是能显因，非能生因。故我自语非似能破。”

这里清辩论师说到：“《中论》在此处推论时，说的是能生因，不是能显因。你们观察合或不合的问难，是对能显因说的，不是对能生因说的。所以我的论述不成相似能破。”

此不成答。由说有过之事，他不忍可。如能生因，则能显因，亦有过失。故彼答难不应道理。

月称论师对此评论说：这样答复不成正确的回答。因为说的是具有过失的答复，对方必定不认可。对方会反驳说：如同“承许能生因为实有”有过失那样，承许能显因为有或者是实法，也犯同样的过失。所以这样答复妨难是不合理的。

复次，此为成立《中论》所立宗故，自出能立。他举能破。答彼难时，仅答似破。此亦唯是他人所破。故唯吾之答复最为端严。

而且，清辩论师为了成立《中论》所说无自性宗的缘故，由自方承许而安立能立的因。这样对方就提出一些能破，答复对方问难的时候，只回答了似能破。因此这也只是他人的所破而已。所以凡是承许有或者是实法，那不管是能显因还是能生因，这两者都犯了合与不合二边推断的过失。如果不承许是有或者实法，就没有这些过失，所以唯一我们的答复最为端严。

复次颂曰：

若能了因是实有 及所了宗有自性

则可配此合等理 非尔故汝唐劬劳

其次颂中说：如果能了知宗义的因是实有的，以及所了知的宗义是有自性的，那可以配合前面说的能立因和所立宗相合或不合等的正理来做观察，也就是观察二者是相

合而立还是不合而立。然而我们中观宗的能破和所破以及能立与所立等，都只是随同世俗的一种假说，根本不承许它有自性。也就是说，我宗只是随顺他方，你说了什么，我就按你的承许来而作遮破，并不是自方有什么承许。我们不是实事宗的缘故，你做的这番问难都只是空辛苦一场，徒劳无益。

汝将不净宗之过失，妄为净宗安立，是于我等唐设劬劳都无有益。

你们将不清净的实事宗的过失，无理由地放在清净的无自性宗上，但这样对于我宗来做，都只是白费辛苦，毫无作用。

如破眩翳人所见发等一性多性，圆形黑色等，于无翳人都无妨害。

譬如，破除眩翳人所见到的毛发等，是一的自性，还是多的自性，是圆形的自性，或者黑色的自性等，这些对于无翳人来说都毫无妨害。

意思就是，只有眩翳人由于执著毛发实有，才会在毛发上安立是一、是多、是黑、是圆等，有这种执著的缘故，可以对他进行破斥。然而无翳人并不承许有毛发，所以破毛发的那些道理对于无翳人并无妨害。同样，合与不合等两边的破斥，是针对承许诸法实有的实事宗进行的。他们承

许万法有自性的缘故，所以可以观察是相合还是不合的方式，或者有这样那样的自性等，这些是否合理。然而我们是无自性宗，不承许诸法有自性，因此，以观察合或不合等方式做的这番破斥对我宗毫无妨碍。

如是观察无自性之因果，汝执二边而破亦无妨难。故汝所立，眼及磁石等喻虽不相合，而有作用，亦应破除，以彼犯过亦相等故。

像这样，观察无自性的因果时，由于我宗认为因果皆无自性，真实中了不可得，世俗中依缘起假立，如此一来，你宗虽然执著合与不合二边来破除，但对于我宗而言也没有任何妨害。然而你宗所立的眼根与色境以及磁石与铁等的譬喻，讲到二者虽不相合，但仍然有作用，这就应当破除，因为这种有自性的承许犯了相同的二边过失的缘故。

我们说，按你宗观点，如果因与果二者不相合，还能由一者生另一者的话，那就应该生自身之外的一切法。你们说，不会有生一切的过失，因为就像眼根和色境，虽然不相合，但眼根只见一定范围内的色法，而不是见一切色。磁石吸铁也是只吸引一定范围内的铁屑，不是吸一切铁屑。但是，由于你们承许诸法实有，比如磁石是实法，铁屑也是实法，二者不相合而有作用，这样就决定要被破除。因为，如果两个别别无关的他性法还会有作用，那就应该对其他

一切法都有作用。

汝今弃舍无自性之正道，爱著恶分别之斜径，分别臆造，障蔽真道，汝何用此大劬劳为？

你们实事师舍弃了无自性的正道（指诸法空性的正道），以爱著诸法实有的恶分别的斜径，如是分别、编造，障蔽了真如实相之道。你们为何要用这么大的辛苦，来维护这种不正确的宗呢？

复次颂曰：

易达诸法无自性 难使他知有自性

汝复以恶分别网 何为于此恼世间

其次中观师又说：诸法无自性容易了达，因为可以举出很多同等的譬喻，但诸法有自性，就难以使他人了知了，因为根本举不出同等的譬喻。世间人已经被烦恼恶分别网所缠缚，你为什么还要在这上面加很多恶分别丝，去恼乱世人，把他缠死在里面呢？

如以自宗极成梦幻等喻，能使通达世间诸法皆无自性。若令了知诸法有性，则非易事，以无共许喻故。以是我能破一切难，无人能答。

如果以自宗极成的梦幻等譬喻，就能使得学人通达世间诸法都无有自性。但反过来，如果要使得人们了知诸法有自性，这就不是件容易的事了，或者说根本无法做到，因

为没有自他共许的譬喻的缘故。意思是说,如果要成立诸法有自性,那就必须拿出一个同类的譬喻来,或者举一个能成立的事例,但实际上根本举不出任何例子,凡是你所举出的例子,在观察下都成了无自性。由于这个缘故,我们中观宗能够破除一切妨难,而没有人能够答辩。

是谁使汝故恼世间? 诸世间人如蚕作茧,已为烦恼恶分别茧之所缠缚,汝今何为,复于其上,更以恶分别丝结成坚网,周匝遍绕故恼世间。汝应弃此妄诤。

是谁让你故意这么恼乱世间的呢? 那些世间众生就像蚕一样,已经被从自己口中吐出的一丝一丝的烦恼和恶分别结成的茧,紧紧地缠绕在里面了。你现在为什么还要在具缚众生的心上,再以执著实有的恶分别丝,结成非常坚固的戏论网,一圈一圈地整个缠绕在众生心上,这样来恼乱世间呢? 我们知道,众生自身的俱生烦恼很多,如果再学一些实事宗的观点,那他还会起各种各样的实有戏论,这样在他的心上,就好像密密麻麻地缠绕了一张恶分别的坚固之网一样,到哪一天才能得到解脱呢? 所以,无论是为自己还是他人,你都应该舍弃这种虚妄的争辩。

一切诸法如同影像,既无自相,亦无共相,岂有现量或比量耶? 此中唯一现量,谓一切智智。

一切法就像影像一样,不观察时似乎有一种相,但真

正观察时什么也得不到,既然没有自相,也没有共相,又哪里有现量或比量能够真正见知或推知到它呢?这里照见了万法实相的唯一现量就是佛的一切智智。

意思就是,由于诸法无有自性,离了一切戏论,所以没有任何可承认的。也因此,不必说我现见到了什么,或者在这上面以正理推出了什么。其实在真实中,我们的现量和比量都是错乱的。

复次颂曰:

了知上说余破已 重破外答合等难

云何而是破法人 由此当知余能破

其次颂中说:了知了前面说的观察因和果合与不合的能破之后;再次破除外人为了回辩而说的“能破和所破合与不合”等的问难;由于空性中一无所得,怎么能说我们是破坏他宗的破法人呢?以这三句归纳而说的道理,应当了知此外其他能破的正理。

前安立缘起,及安立假设,破除他宗所余能破,善了知己,进观因果为相合生,为不合生。外人为答此难,所说道理,则应重破。

先前我们安立了果观待因而生的缘起,以及安立了依于诸蕴而假立“我”等,这样破除了他宗后剩余的能破,也就是因和果合与不合而生的这种破二边的正理,对此善加

了知后，进而以此理观察他宗所说的因果建立，也就是因和果是相合而生，还是不合而生。外人为了答复这种问难，又以同等的方式对中观宗发难说，你宗以能破破除所破，是二者相合而破，还是不合而破？同样是合与不合都不成立，所以你宗的能破也不成立。既然能破不成为真实能破，那我宗立的因果法仍然可以成立。对于他宗所说的道理，我宗应该再次予以破除。

《中论》所说，唯遣分别，吾前已说。《中论》宁有破法之过？我此中亦非破他宗，以无可破性故。故我岂是破法之人？

《中论》里说到的各种理门，目的唯一是遣除众生的虚妄分别，这一点我在前面已经说过了（即“异生皆被分别缚，能灭分别即解脱，智者说灭诸分别，即是观察所得果。”）。所以，《中论》哪里会有破坏正法的过失呢？同样，我在这里也不是专门要破除他宗，因为在空性中一无所得，根本没有什么可破性的缘故。所以我哪里是破法之人呢？

所谓“破法人”，是指那些为了维护自宗，专门破坏他宗的人。他们会认为，实有一个他宗可破。但在我宗，一切法都是空性，没有任何实法，所以根本没有可破的法。或者说，如果真实中有一法可得，那么我把它破除了，可以说我破坏了真实有的法。但真实中无一法可得，又怎么能说

我破坏了实有的法呢？另外，你所说的“破”，是指破了一个对象，这又要自方有一种承许，再去破除与自宗不符的他宗。而我们自方没有任何承许，只是随顺他方而破，也就是随着他方的承许，再以他方应成的正理来做破除，从而把对方从邪分别中救拔出来。

又汝所立此相，由何能成正相？有谁不立自宗唯破他宗。故此破法人相，毕竟非理。

另外，你所安立的这种破法人的法相，是以什么来成立它是正确的法相呢？有谁不安立自宗，唯一地破除他宗呢？（意思是如果有人不立自宗，唯一破除他宗，那可以安立他是破法人，但实际上并没有这样的人。对于中观师的遮破方式前面已经解释过了。）所以，破法人的法相是毕竟不合理的。

如是等余能破即由此宗而当了知。

像这样，其余的能破也应当由这个无自性宗而了知。

始从“彼非彼生岂从他”至“观察速当得解脱”明法无我。次从“慧见烦恼诸过患”直至此颂，明人无我。

从最开始的“彼从彼生岂从他”，一直到“观察速当得解脱”这期间阐明了法无我。接着从“慧见烦恼诸过患”，一直到此颂之间，阐明了人无我。

今当宣说空性差别。颂曰：

无我为度生 由人法分二

略说无我有二：谓法无我与人无我。

现在要宣说空性的差别。颂中说：诸法无我或无自性，为了度脱众生的缘故，依于众生的根性、意乐差别，在无别的空性上，由空基补特伽罗和法的差别，而分成补特伽罗无我和法无我两种。因此略说有二种无我——法无我和人无我。

我们知道，空的体性一味无别，没有两个，为什么这里说有种种空性的差别呢？其实，这种差别并非空性体性上的差别，而是就空的基或空的事上安立的。由于空的事有种种，也就是在众生的妄识前有此法彼法等各种各样的显现，所以说到此法空、彼法空，在名言上安立种种空的差别。比如此空、彼空、内空、外空、人空、法空等，经中也宣说了二空、四空、十六空、二十空等，这些都叫做空性的差别。这就好比虚空没有两个，然而可以说碗里的虚空、盆子里的虚空、房间里的虚空等等，这唯一是由假立虚空的住所而安立的。

何故演说二种无我？

曰：“为度生”。谓佛世尊为欲度脱诸众生故，说二无我。其中为度声闻独觉故，说人无我。为度菩萨证得一切种智故，说二无我。

有人问：“为什么要演说二种无我的教法呢？”

回答：“为度生故”。意思是，佛世尊为了度脱各类众生的缘故，而宣说了二种无我。其中为了度脱声闻独觉种性的众生，宣说了人无我。为了度脱菩萨种性的众生，使他证得一切种智的缘故，而演说了人法二无我。

也就是说，小乘行人主要想求得自己从生死中解脱，而解脱生死的主要障碍是烦恼障，烦恼障又来源于人我执，所以为了度脱这一类人，佛着重演说了人无我。还有一类菩萨根性的人，他们想证得一切种智，而障碍一切种智的是三轮分别的所知障，这来源于法我执，所以对于菩萨根性者，佛演说了二无我的教法。

声闻独觉虽亦能见缘起缘性，然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便，可立彼等圆满修习人无我义。

虽然声闻独觉也能见到部分的缘起缘性。比如独觉见到十二缘起，知道众生在生死中流转，只是以前前为因而生起后后，也就是从无明乃至老死之间的十二有支，都是因缘所生法，只是缘起性。这就了解了一分的缘起。但由于他们在法无我上没有圆满修习，只有断除三界所摄烦恼的方便，所以只能安立他们圆满修习了人无我空义。

颂曰：

佛复依所化 分别说多种

由所化众生有种种意乐，即此二种无我，佛复分别演说多种。

由于所化众生有种种意乐，有的喜欢详细，有的喜欢简略，有的有这种耽著，有的有那种实执，所以在人法二种无我中，佛又分别演说了多种差别。

颂曰：

如是广宣说 十六空性已

复略说为四 亦许是大乘

经云：“复次善现！菩萨摩訶萨，大乘相者，谓内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空、无际空、无散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、无性自性空。”如是广说十六空已。又云：“复次善现！有性由有性空，无性由无性空，自性由自性空，他性由他性空。”复说四空。又说此诸空性名为大乘。

佛在《般若经》中说：大乘的不共相，就是指内空等的十六空。这样在广说了十六空之后，又说到有性空、无性空、自性空、他性空这四种空。而且说这些空性就称为大乘。

若空不空，都无少法。如是诸行，唯由所化众生增上，随世俗说，如说色等。

无论空或者不空，实际都无有少许实法可得。这一切

法仅仅是由于所化众生的缘故，随顺世俗他方而说，譬如说色等那样。

蕴、界、处所摄的色等法，并非在自方前承许为有，然而由于众生虚妄心识前有的缘故，佛也说有蕴、界、处。同样，并非在佛前有空与不空等的实法可得，只是由于所化众生的缘故，随顺世俗而说有种种空。

《中论》云：“若有不空法，则应有空法，实无不空法，何得有空法。空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说。”

《中论》说：“如果有不空的实法，那应当有与之相对的空实法，然而实际上并没有不空的法，这样哪里有一个独立的空法呢？所谓空，是观待不空而立的，既然不空得不到，那空也就没有。因此，不可说是空，也不可说是非空，也不可说是亦空亦不空或者非空非不空。这一切的说法只是以假名而说的。”

此中且说内空。

在十六空当中首先说内空。

颂曰：

由本性尔故	眼由眼性空
如是耳鼻舌	身及意亦尔
非常非坏故	眼等内六法

所有无自性 是名为内空

由于本性如此的缘故，眼是由眼自体而空。同样，耳、鼻、舌、身以及意等也都是如此，都是以自体而空。由于非常非断的缘故，眼等内六法这一切都无有自性，因此称为“内法空”。

经云：“云何内空？内为内法，即是眼耳鼻舌身意，当知此中眼由眼空，非常非坏。何以故？本性尔故。”

《般若经》中说：“什么是‘内空’呢？内是内法，指眼、耳、鼻、舌、身、意这六法。这里以眼为例，应当知道眼是由眼自体而空，也就是无自性，它既不是常住，也不是断坏。为什么呢？本性如此的缘故。”

此中常者谓不舍本性。此复暂住即灭，非全坏故。此谓若法有自性，则应是常，或永失坏。

颂中说的“常”，是指不舍自性，即常住不灭。这里说的内法，只是暂时安住，随后就灭尽，所以不是常；并非全然断灭的缘故，也就不是断。意思是说，如果一个法有自性，那它就应该是常住或者永远失坏。（如果它有自性，那它要么是有的自性，常住不灭，要么是无的自性，永远不存在，这样就必然落在常、断两边当中。然而以它无自性的缘故，因此非断非常。）

《中论》云：“性从因缘出，是事则不然，性从因缘出，即

名为作法，性若有作者，云何有此义，性名为无作，不待异法成。”

《中论》中说：“自性或本性从因缘出生，这种事是不会成立的，如果性是从因缘所出，那它就叫因缘所作法，性如果是因缘所作的，又怎么会有本性的意思呢？性就是非造作的意思，指万法的本性就是如此，不是看待因缘而造出它的，或者说并非看待其他法而成。”

意思是说，自性与看待他完全相违。如果是看待因缘而有，就成了缘聚则有，缘散则无，也就不会是不看待他而自成的本性。

论师论中所说差别行相，如是本性，论师许有耶？

有人提问：“龙树菩萨在《中论》中说到了“自性非从因缘生”等的差别行相，对于这样子的自性，龙树菩萨承许有吗？”

曰：如薄伽梵说：“若佛出世若不出世，诸法法性恒常安住。”所说法性可许是有。

回答：“如同世尊在经中所说，无论佛出世还是不出世，诸法的法性恒时是这样安住的。因此，所说的法性可以承许为有。”

此法性为何等？

继续问：“这个法性指什么呢？”

曰：即眼等之本性。

回答：“就是这些眼等诸法的本性。”

眼等本性为何？

又问：“眼等的本性是什么呢？”

曰：谓不造作，不观待他，离无明翳慧所通达之本性。

回答：“这是指并非造作，不观待他而有，远离无明眩翳的智慧所通达的本性。”

此性有耶？

问：“这个本性真的有吗？”

曰：谁云此无？此若无者，诸菩萨众复为何义，修学波罗蜜多道？然诸菩萨实为通达此法性故，如是勤修百千难行。

回答：“谁说这个本性没有？如果它没有，那菩萨众为了什么，而修学波罗蜜多之道呢？然而诸菩萨们实际就是为了通达这个法性的缘故，而这般精勤修习百千难行的。”换句话说，菩萨们既然为了证得这个本性而精勤修行，如果它没有，那做这些勤修就成了毫无意义，但事实并非如此。

如经云：“善男子，当知胜义，不生、不灭、不住、不来、不去。非诸文字所能诠表，非诸文字所能解说，非诸戏论所能觉了。善男子，当知胜义，不可言说，唯是圣智各别内

证。”

如同佛在《宝雨经》中所说：“善男子，要知道胜义没有新生，也没有断灭，没有能住所住的安住，也没有从彼处到此处来，也没有从此处往彼处去。胜义不是各种文字所能诠表的，也不是依语言能够说到它，也不是戏论心所能觉知到的。善男子，要知道胜义不可言说，它超过了言说的范畴。通过言说根本得不到它，因为它并非言说的境。它唯一是圣者智慧各别内证的行境。”其他经中也说：“凡有言说，皆成戏论”。

“善男子，当知胜义，若佛出世，若不出世。为何义故，诸菩萨众，剃除须发，披著法服，知家非家，正信出家。既出家已，复为证得此法性故，勤发精进，如救头燃，安住不坏。善男子，若无胜义，则修梵行，徒劳无益。诸佛出世亦无有益。由有胜义，故诸菩萨名胜义善巧。”

¹《佛说宝雨经》(达摩流支译)：“善男子！以胜义谛不生、不灭、不坏，无入、无出，超过言路，非文字取故，非戏论证故，不可言说，湛然寂静，为诸圣者自内所证。”

²《佛说宝雨经》(达摩流支译)：“善男子！以诸如来若有出现、若不出现，其胜义理常住不坏。为是义故，菩萨剃除须发，身服袈裟，心生正信，远离于家，趣于非家，是名出家。得出家已，精勤修习，如头系缯彩为火所烧，无暇救火，专求胜义。若无胜义则梵行唐捐，诸佛出世亦无义利。善男子！由有胜义故，诸菩萨于此法中能得善巧。”

“善男子，要知道无论佛出世或不出世，胜义都是原本就有的实相。否则为了哪种义利，诸菩萨众剃除须发，穿着法衣，知道世俗的家不是家后，以正信而出家呢？而且出家之后，仍然为了证得法性的缘故，而发起精进，如救头燃般，安住不坏，不离于法。善男子，如果没有胜义的话，那菩萨众修持这些梵行等，完全成了徒劳无益。同样，诸佛出世说法也成了毫无利益。然而由于有胜义，所以诸菩萨众依止佛法，勤修正行，之后能够了达胜义，而称为‘胜义善巧’。”

相反，其他世俗凡夫由于没有以正信出家，没有为了证取法性而勤发精进，所以他们对于胜义不善巧。换句话说，凡夫对于胜义愚昧，圣者对于胜义了达，如果没有胜义，怎么会有圣凡的区分呢？又怎么有诸佛出世证果，之后为众生宣说真实义呢？又怎么有众生依法而勤修呢？这一切都成了无意义。但实际并非如此。

外曰：噫！既不许少法是有自性，忽许无所造作，不待他成之本性，汝诚可谓自相违者。

外人讥笑说：“噫！你前面既然不承许任何法有自性，现在忽然自己又承许无所造作、不待他法而成的本性，你实在是个自语相违、自相矛盾的人。”意思是，前面不许任何法有自性，这里却说有不待他法、无所造作、本自现成的

本性,你这样不是自相矛盾吗?

答曰:是汝未了《中论》意趣。此中意趣,谓若愚夫所取眼等缘起自性,即是彼等本性者,则修梵行徒劳无益。由彼非是眼本性故,为见此性而修梵行,则成有益。

中观师回答:“这只是你不明了《中论》的意趣而已。《中论》的意趣是说,如果凡夫所取的眼等因缘所生法的自性,就是彼等法的本性,那么修持梵行就徒劳无益了。由于这些缘起显现并不是眼等诸法本性的缘故,为了见到它们的本性而修持梵行,就很有利益。”

意思是说,如果凡夫妄识所取的一切法,它们的自性就是按照显现这样存在的话,那由于每个人都能见到有柱子、有眼睛、有身体等的缘故,也就不必要修行,见到这些显现就已经证得诸法的本性了,这样修持梵行等就成了徒劳无益。但实际上,只有通过修持梵行等,精勤取证胜义,最终才能证得诸法本性,所以说修行等是有利益的。

此复我待世俗谛故,说不造作,不待他成。若性非是愚夫所见,说名本性则应道理。

其次,我是看待世俗谛的缘故,说有不是因缘造作,不看待他法而成的“本性”。意思是说,一切世俗显现都是依缘而有,依他而生,所以都是虚妄,那么相对于这些虚妄的世俗显现,就有不是因缘造作而有,不是看待他法而成的,

这就叫做本性。

如果这个本性不是愚夫的妄识所见，那说它是本性就是合理的。但如果说，万法的本性是如同显现般的体性，也就是凡夫所见的各种青白赤黄、长短方圆、过现未来、东南西北、根身器界等的法，那就不合理了。因为，这些世俗缘起法依他而有的缘故，都没有自性，所以必须通过修行才能证得它的本性

唯此非胜义事，亦非无事，以此本性即寂灭故。又此本性，非唯论师许有，亦能令他受许此义，故立此本性为二极成。

仅以这些相来说，并不是胜义中的实事，但胜义中也并非如石女儿般无事，因为胜义本性就是寂灭的缘故。而且，对于这个本性，不但论师们承许为有，也能使得他人接受、承认此义，所以，把这个本性立为世间极成和道理极成。

有说热等为火等本性，如彼所说毕竟非理。由是缘起，即造作故，有所待故。以有彼故，则说无造，不待他成，不应道理。此中谓无胜执性故，于世俗中如义成立故。

有人说热等就是火等的本性，像他这样说毕竟不合理。因为热等是因缘所起的法，观待因缘造作的缘故，有所观待的缘故(所以不是独立自成，也因此绝对不是本性)。

由于热等是因缘和合而有的缘故，那么你说热等不由

因缘造作、不观待他法而成，这就不合道理。意思是说，热等虽然是世俗中火的体性，但它并不是胜义的本性，因为热等也是观待而有的缘故，而本性不观待其他，是本自而有的，所以，一切观待而成的都是虚妄的相，不是本性。

这里并没有实执所著的这些境相、事物等的缘故，只是在世俗中由因缘造作、观待他而成的缘故，这仅是在世俗中如同诸法的显现般而成立，譬如火成立为热性，水成立为湿性等。

广辨已了，当说正义。此中言眼等由眼等性空者，显自性空。非说眼等由离内作者故空，亦非由二取性空，谓由此一法无彼一法，说名为空。

以上很广的辨答已经结束，现在要宣说内法空的本义。这里说的眼等由眼等性空，是显示自性空，或自体空，或当体空，简称为“自空”。这并不是说眼等由于远离了内的作者而空，也不是说眼等由于远离了分离的能所二取性而空，所谓的由这个法上没有那个法而说为空，这里并不是这样。

意思是说，这里说到的空，都是指自空。譬如眼空，就是指眼的自体是空，不是说在眼上面没有补特伽罗的作者，而眼自身不空，也不是说在眼等的依他起法上面，没有分离的二取，而称之为空，这是直接说眼自体是空。

此中外空。颂曰：

由本性尔故 色由色性空
声香味及触 并诸法亦尔
色等无自性 是名为外空

其次说到外空。颂中说：由于本性如此的缘故，形色、显色等色尘，由它自身的体性而空，其他声尘、香尘、味尘、触尘以及各种法尘也一样，这一切色等外法都无有自性，这就称为外空。

经云：“云何外空？外谓外法，即是色等。色由色空，乃至法由法空。”如前“非常非坏，本性尔故。”等广说义，遍入下释一一空中。

《般若经》说：“什么是‘外空’呢？外是外法，指色、声、香、味、触、法外六处。这也是色由色当体空，乃至法由法当体空。”跟前面解释的“非常非坏，本性尔故”等一样，那些广说的意义也都要放到这里和以下解释的每一种空当中，即每一种空既不是常，也不是断，本性就是如此的。

颂曰：

二分无自性 是名内外空

经云：“内外诸法，无内外法自性，名内外空。”

《般若经》说：“内外诸法，都没有内外法的自性，以自体而空，叫做内外空。”

“内外法”，《大智度论》中解释为内外十二处，另有一种解释是指根身，因为它处于外色等和内眼等的中间，所以叫做内外法。

颂曰：

诸法无自性 智者说名空
复说此空性 由空自性空
空性之空性 即说名空空
为除执法者 执空故宣说

由于诸法无自性，智者就对此安立“空”的名字，之后又说这个空性，也是由它自体而空，对于空性的空性，就称之为“空空”。为了遣除执著诸法的人，把空性执为实法的缘故，再度宣说空性也是空的。

众生首先执著一切法实有，为遣除这种实执，智者说一切法都无自性，是空性，然而在听说“空性”后，又认为有个“空性”的实法，为了遣除这个执著，又说空性也是空的。

经云：“云何空空？空谓一切法空，此空复由空空，是名空空。”有执空性为实法者，为破彼等执空法故，说此空空。如云：“为破诸分别，故说甘露空，若复执著空，佛说极可呵。”

《般若经》说：“什么是‘空空’呢？空是指一切法空，这个空也是由它自体而空，所以叫做空空。”有人听到空性时，

执著空性是个实法，为了破除他们执著空法的缘故，而宣说了空空。如龙树菩萨所说：“为了破除众生的各种虚妄分别，佛宣说了甘露空性，如果有人学空性后，又执著空为实法的话，佛说这是极应呵责的。”

颂曰：

由能遍一切 情器世间故
无量喻无边 故方名为大

首先解释什么是“大”。大指十方。由于十方能周遍一切情器世间的缘故，以及它无量无边的缘故，所以称十方为“大”。

离十方外，别无有情世间，及器世间，由方能遍一切众生（这是广义词，指众缘所生的情器世间），故名为大。由遍十方而修慈无量等，十方即是无量之喻，由无边际，故亦名大。

称方为“大”有两个原因：一、离开了四方、四隅、上下等十方外，没有其他的有情世间和器世间，由于方能够周遍一切情器世间，所以称为大。二、由于修慈等四无量心时，是遍缘十方世界的有情而修，即因为所缘无量，而称为四无量心，所以，“十方”就是无量的譬喻（指所缘境像十方一样无有限量，以“十方”作为表达无量的譬喻）。由于十方没有限量、边际的缘故，因此也称之为大。

颂曰：

由是十方处 由十方性空
是名为大空 为除大执说

由于十方处所，以它的自体而空，所以叫做大空。这是为了遣除执著大或方为实有而宣说的。

经云：“云何大空？谓东方由东方空。”有执十方无量，于十方上起实大执，为除彼执，说此大空。如胜论派执方为实。

《般若经》说：“什么是‘大空’呢？就是东方由东方自体而空等等。”有人执著十方无量无边、广大无际，在十方上起实有“大”的执著，认为十方是实有的大，为了遣除他的妄执而宣说大空。比如胜论外道等执著方为实法。

颂曰：

由是胜所为 涅槃名胜义
彼由彼性空 是名胜义空
为除执法者 执涅槃实有
故知胜义者 宣说胜义空

由于是殊胜的所为或所知，所以涅槃又称为胜义。胜义是由它自体而空（不是其他法空而涅槃不空，而是涅槃当体即空），所以叫做胜义空。为了遣除执法者执著胜义实有，所以了知胜义的佛陀宣说了胜义空。

经云：“云何胜义空？胜义谓涅槃。当知此中涅槃由涅槃空。”有执涅槃为实法者，为除彼执，故说此空。义谓所为句，或所知句。

《般若经》说：“什么是‘胜义空’呢？胜义就是涅槃。要知道，这里涅槃就是由涅槃自体空。”有人执著涅槃是实法，为了遣除他的实执，所以宣说胜义空。“胜义”的“义”字，指所为或所知，即胜义是最殊胜的所求之果或是最殊胜的所知。

颂曰：

三界从缘生 故说名有为

彼由彼性空 说名有为空

三界中的诸法，都是从惑业的因缘所生，因此说是有为法（有漏有为法）。有为法就是由有为法自体空，所以叫做有为空。

经云：“云何有为空？有为谓三界。当知此中欲界由欲界空。”

《般若经》说：“什么是‘有为空’呢？有为指欲界、色界、无色界。要知道，这里欲界就是由欲界自体空（色界也是由色界自体空，无色界也是由无色界自体空）。”三界里的任何法都是正显现时当体即空。

颂曰：

若无生住灭 是法名无为

彼由彼性空 说名无为空

凡是因缘和合的法，缘聚则生，缘续则住，缘散即灭，这就是有为法的三法相。与它相对的，如果没有生、住、灭，这样的法叫做无为法。既然无为法是观待有为法安立的，没有有为法，就无法安立相对的无为法，也说不出这个名称，所以无为法也是假立，由它自己的体性而空，这就叫无为空。

言由彼者谓由无为。经云：“云何无为空？无为谓无生、无灭、无住、无异。当知此中无为由无为空。”

颂中说的“由彼”指由无为法自体。《般若经》中说：“什么是‘无为空’呢？无为就是无生、无住、无异、无灭的法。要知道，这里无为法是由无为法自体而空，并非有一个实有的无为法。”

颂曰：

若法无究竟 说名为毕竟

彼由彼性空 是为毕竟空

“究竟”指边，即常边、断边、有边、无边等，如果诸法没有常断等任何二边，就叫做“毕竟”。毕竟是由它自体而空，这就是毕竟空。

经云：“云何毕竟空？究竟谓常究竟断究竟，若法究竟

不可得，是名毕竟。当知此中毕竟由毕竟空。”

《般若经》说：“什么是‘毕竟空’呢？究竟指常究竟、断究竟等，如果诸法的究竟或边不可得，就叫做毕竟。要知道，这里毕竟是由毕竟空自体空。”意思是说，“毕竟”这个概念唯一看待诸法而安立，所谓的此毕竟、彼毕竟等。以此法、彼法不可得故，“毕竟”也就不可得，所以毕竟不是有独立自体的实法。

颂曰：

由无初后际 故说此生死
名无初后际 三有无去来
如梦自性离 故大论说彼
名为无初际 及无后际空

由于没有初际和后际，所以生死叫做无初后际。三有并无实法，也就无去无来，如梦境般无有自性，因此，《大智度论》中说，这叫做无初际和无后际空。

经云：“云何无际空？若法初后不可得，则无中间。若法初后中间俱不可得，即无去来。当知此中初后中间，由初后中间空，非常非坏。”初谓初际，后谓后际。

《般若经》说：“什么是‘无际空’呢？如果一个法初和后都不可得，也就没有中间（中间是相对初、后安立的，既然没有初和后，也就没有中间）。如果一个法初际、后际以

及中间都不可得,那就没有去来(从过去到现在叫做来,从现在到未来叫做去,既然初、中、后三际都没有,也就没有来和去)。要知道,这里的初中后是由初中后自体而空,既没有常,也没有断。”这里的“初”,指最初的边际,“后”,指最后的边际。

颂曰:

散谓有可放 及有可弃舍
无散谓无放 都无可弃舍
即彼无散法 由无散性空
由本性尔故 说名无散空

经云:“云何无散空?散谓可放可弃可舍。当知此中无散由无散空。”散谓有可舍,无散谓全无可舍。

《般若经》说:“什么是‘无散空’呢?散是指可以放出去,可以弃舍的法。要知道,这里的无散是由无散自体空,所以叫做无散空。”“散”,指可以舍弃的法,“无散”,即不可舍弃之法,指大乘法。从最开始到无余涅槃之间的大乘广大善法,是行人必须修持的,不能舍弃,所以叫做“无散”。

颂曰:

有为等法性 都非诸声闻
独觉与菩萨 如来之所作
故有为等性 说名为本性

彼由彼性空 是为本性空

有为法等的法性，根本不是声闻、独觉或者菩萨、佛所造作的，所以有为法等的自性，叫做本性。然而本性只是相对于造作安立的名字，并非有一个本性的实法，所以本性也是由本性自体空，这就是本性空。

经云：“云何本性空？谓诸法本性，无作、无为，非声闻作。”

《般若经》说：“什么是‘本性空’呢？诸法的本性，不是任何因缘造作出来的，也不是声闻造作的（也不是独觉、菩萨、佛造出来的，因此称为本性，它的空性叫做本性空）。”

颂曰：

十八界六触 彼所生六受
若有色无色 有为无为法
如是一切法 由彼性离空

此是一切法空。经云：“云何一切法空？一切法谓有为无为。”十八界谓内六处，外六处，六识身。六触，谓眼和合触，至意和合触。由触为缘所生六受。此中一切法由一切法空。

这是说一切法空。《般若经》说：“什么是‘一切法空’呢？一切法指有为法和无为法。（这一切法也是由自体而空，就叫做一切法空。）”这其中的十八界，指眼根等内六处、

色等外六处和眼识等六识身。（身是积聚的意思。）“触”，指根境识三者和合，六触，是说眼根、色境等三和合触，乃至意根、法尘等三和合触。以触为缘，所生起的是六受。这里的十八界、六触、六受以及一切有为法、无为法都无有自性，以自体而空。

以下解释自相空。

颂曰：

变碍等无性 是为自相空

何为色等自相，为广说故。

从色法到一切种智之间，都有各自的法相。“变碍”指五根、五境等色法，这些色法都以变碍为相，“等”字摄其余一切法。这一切自相都无有自性，称为自相空。

什么是色法等的自相呢？为了广说的缘故，以下列举色法到一切种智之间诸法的自相。这些自相也都以自体而空。

以下广释分为三段：（一）因法自相；（二）道法自相；（三）果法自相。

（一）因法自相

颂曰：

色相谓变碍 受是领纳性

想谓能取像 行即能造作

各别了知境 是为识自相

色法的自相是变碍。“变”，指随时间的迁流而变异，有渐次积聚、散坏以及生长、转变等相。“碍”，指空间上互为质碍，也就是它本身有质量，并且与其他色法相互障碍，即两个色法不能同时占据同一空间，任何一个色法都会障碍其他色法。

受的自相是领纳，即根境识三和合，而分别非可意境、可意境和中庸境，产生的苦、乐、舍三种受。

想的自相是于境取像，能取长短、方圆、男女、老少、美丑、一异、来去等内外诸法的像。

行的自相是能造作，指色、受、想、识以外的一切有为法，包括受、想以外的 49 种心所法和不相应行。虽然色等有为法也有造作义，但所摄的行较少，而且为了便于了解，就安立了不共的名称。这里的心所法等摄的行较多，而且造作性最强的思心所也摄在其中，所以立名为行。

识的自相是各别了知境。比如眼识能各别地了知色境，对于青黄等显色以及长短等形色都能分别了知，耳识能分别了知种种声音，以及鼻识了知气味，舌识了别味道，身识觉知触境，意识分别法处等，都以分别了知各种境为自相。

蕴自性谓苦 界性如毒蛇

由摄持义同,说界以毒蛇为相。

蕴的自相是苦。蕴以积聚为义,通于有漏和无漏,这里特指有漏蕴,也就是由烦恼所生的蕴,即五取蕴。五取蕴全无自在,唯一随着过去的烦恼和业的力量而转,而且每一刹那都被引发后来诸苦和烦恼的种子所随逐,所以是苦的自性。

界的自相如同毒蛇。就像毒蛇捉住了人而作损害那样,十八界能令有情摄取生死。也就是说,内外诸法统摄在六根、六境、六识这十八界当中,每一界都有作各自作业的功能,六根有能取境的功能,六境成为出生根识的所依,六识则对六境有了别而取的功能,就从这十八界的因中,出生器情世间的万法。如果落在了这个范畴当中,或者说自心被十八界摄持了,那就像被毒蛇捉住了必作损害那样,只是不断地在取生死,所以说“界性如毒蛇”。

颂曰：

佛说十二处 是众苦生门

以是出生众苦之门故。

十二处包括内六生处和外六生处,当内六根与外六境和合时,由此就会产生苦乐舍三受,以三种受为缘,就会引生贪嗔痴等烦恼。比如,当眼根看见可意的色境时,就会生起乐受,从中起现贪心,之后由贪心驱使造下恶业,来世

会堕入恶趣，感受众多痛苦。像这样，六根和六境接触时，分别心攀缘六境，就会起惑造业，被业力所牵，就要在生死中受苦，因此十二处是出生苦的门或基地。

颂曰：

所有缘起法 以和合为相

和合为缘起相，以缘起是由和合之所显故。

缘起法都是以和合为体相。

和合是缘起法的自相，因为缘起法是由因缘和合而显现的缘故。换言之，任何缘起法都是众缘合成，并非自己独立而有，因此是以和合为相，不是以独立为相。

“缘起”两字分开来解释。“缘”是广义词，总的指因缘。像是缘生、缘聚、缘散、众缘合成等，都以“缘”字表示因缘。如果因缘分开来说，那就指主因和助缘，或者近取因和俱有缘。“缘起”是因缘和合而起的意思。“和合”是要表达孤因不生、独缘不成，只有因缘和合才会出现。世间的法都是因缘和合而起的，无一例外。外的植物单有种子或单有水土，都无法生起，要种子、水土等因缘和合才能出生。内的有情也是如此，单有心识或者单有父母精血，都不能显现，要心识和父母精血等因缘和合才能受生。又比如说话这件事，要声带、舌头、上下嘴唇等配合起来才能完成，只用一片嘴唇或者只有舌头，那半句也说不出。所以缘起

法的自相是因缘和合。

(二)道法自相

颂曰：

施度谓能舍 戒相无热恼

忍相谓不恚 精进性无罪

精进，以摄持善法为相故。

以下讲六度的自相。

布施度的自相是能舍的心。戒以清凉为义，所以持戒度的自相是心无热恼。安忍度的自相是不嗔恚而安然忍可的心。精进是以摄取无罪善法内心勇悍为体性。

精进，以摄持善法为自相。既然唯一勇悍地摄持善法，就自然不杂任何恶法，因此说精进度以无有罪恶为体性。

颂曰：

静虑相能摄

能摄一切善法故。

静虑度的自相是为了摄持善法，于善所缘心一境性，就是指内心住在一个善所缘上无有散乱为体性。因为系心一缘而静虑，才能摄集一切善法，所以说静虑能摄一切善法。

颂曰：

般若相无著

趣向涅槃故，不著一切故。

般若度的自相是通达空性而不著任何法。为了趣向涅槃，不贪著任何法，因此般若度以无著为自相（“无著”指心不住在任何所缘上）。

颂曰：

六波罗蜜多 经说相如是

四静虑无量 及余无色定

正觉说彼等 自相为无嗔

世尊说彼无嗔为相，由离嗔恚乃能得故。

以上六种波罗蜜多的自相，大乘经中都是如此宣说的。另外，初禅、二禅、三禅、四禅等四静虑，慈、悲、喜、舍等四无量心，以及空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定等四无色定，佛说这些法的自相是无嗔。

世尊说这些定以无嗔为自相，原因是：远离了嗔恚才能得到禅定，嗔恚使心恼乱不安，直接与定体相相违。

颂曰：

三十七觉分 自相能出离

出离谓解脱。以此是出离生死之因，能得出离，故名能出离，即以能得解脱为相。静虑等义如前已说。

三十七菩提分的自相是能够出离生死。

出离是解脱的意思。由于三十七菩提分（指成就菩提

的三十七个道的支分)是出离生死的正因,行持它能得到出离,所以从功能上称为能出离,也就是以能得解脱为体相。这里面的静虑等的涵义,在前面已经说了。

颂曰:

空由无所得 远离为自相

由诸法无所得,不为分别垢所染污,故空解脱门以远离为自相。

(无所得:观察时什么也得不到。)

以下解释空、无相、无愿三解脱门的自相。

空解脱门,是以见诸法无所得,而远离分别的垢染为自相。

由于见到诸法一无所得(即空或无自性),所以不会对此起种种分别,因而不被分别垢所染污(即解脱)。过去一直被计较诸法的虚妄分别所缠绕,现在见到诸法是空性,也就脱开了一切分别的垢染,这就叫做远离。因此,空解脱门以远离为自相。

颂曰:

无相为寂灭 第三相谓苦

无痴八解脱 相谓能解脱

无相解脱门以寂灭为自相,第三无愿解脱门的自相是苦和无痴,八解脱的自相是能解脱。

无相解脱门,由相不可得故,寂灭为相。

无相解脱门,由于妄识所现的相本来不可得,真实中没有任何相,是离戏空寂的本性,因此以寂灭为自相(“寂灭”指本来寂灭,不是先有实法,后来使它寂灭)。

第三谓无愿解脱门,此以苦与无痴为相。由正观察诸行为苦,及以正慧观诸行性,不希愿故,故第三解脱门以苦与无痴为相。

(正观察:如理观察。正慧:真实的智慧。诸行:迁变为性的有为法。)

第三、无愿解脱门,这是以苦和无痴为自相。一方面以如实的智慧,观察到一切有为法都是苦性。有为法都是因缘所作,随因缘迁变,不能安住,所以不离迁变的苦。认识到世间的生灭法是假的、是苦性后,就对它没有了希愿,不再求取。另一方面,以智慧观察一切有为法的体性,对于出世间的解脱果位,也不会执为实有而生起希愿。这样了达轮涅平等,无所希愿,就是无愿解脱门,因此,第三解脱门以苦和无痴为自相。

八解脱者,谓内有色想观外诸色,是第一解脱。内无色想观外诸色,是第二解脱。净解脱第四静虑性,是第三解脱。四无色解脱,如前已说。想受灭,是第八解脱。此诸解脱,能从等至障中得解脱故,以能解脱为相。

八解脱，指弃舍三界染法系缚的八种禅定。对于自身有色想之贪，通过观外在青瘀等的不净色相，从而不起贪心，这是第一种解脱。虽然对自身无有色想之贪，然而贪心更为坚固，通过观外在青瘀等的不净色相，而不起贪心，这是第二种解脱。这两种是不净观。之后不再观不净色，而是观八种光明清静之色，这时虽观净色而不生贪，这是第三解脱位，是依第四禅而起的。四种依四无色定而起的禅定，即第四空无边处解脱，第五识无边处解脱，第六无所有处解脱，以及第七非想非非想处解脱。这是分别于所得之定，观苦、空、无常、无我，从而生起厌离心而弃舍，所以叫做解脱。最后是灭受想定，依第四禅，舍弃前面的一切所缘，这是第八种解脱。这八种解脱，能够从禅定的障碍中获得解脱的缘故，因此以能解脱为自相。

(三)果法自相

颂曰：

经说善抉择 是十力本性

下文所说十力，当知以善抉择为相。由善抉择无障碍相，故名为力。

佛在经教中说，善能抉择诸法，是十力的体性。

下面会对十力做详细的解释，要知道十力以无误抉择为自相。由于抉择万法时毫无障碍，所以称为力。

如果有障碍，就不成为自在而转的无上力量，然而成就佛果时，对于一切法都能无障无碍地了知，这种抉择的智慧就叫十力。十力是智慧的作用，只是从十个方面立名为十力。

颂曰：

大师四无畏 本性为坚定

无上大师佛陀有四无畏的功德，这是以坚定为体性。

四无所畏者，谓佛自称，我是正等觉者。设有沙门，若婆罗门，若天魔梵，若余世间，依法立难，佛于是法非正等觉。我于彼难正见无因。如经广说。

四无所畏，指佛在四个方面的宣称，都不会被他人所妨害，自身立于无畏之地。第一种是，佛自称我是正等觉者。如果有沙门或者婆罗门、天魔、梵天，乃至其余世间有情，依法来立难，说佛对于这个法不是正等觉。世尊说，我对于他们的问难，正确地见到根本没有理由。详细情形如经中广说的那样。

或佛自称，我已永尽诸漏。广说乃至，依法立难，佛于是漏犹未永尽。或佛宣说，诸障碍法染必为障。广说如前。或佛宣说正出离道，诸圣修习决定出离，决定通达，正尽众苦，作苦边际。乃至广说。此诸无畏，以极坚定为相，谁亦不能有所动故。

第二种无畏，佛自称我已经断尽了烦恼。这样无论哪一种有情依法来立难，说佛对于这个烦恼还没有断尽。佛对此也都无所畏惧，见到他们的立难毫无根据。

第三种无畏，佛说这些障碍法有染污，一定会作障碍。如果其他有情说，这个障碍法不会作障碍等等，佛也无所畏惧。

第四种，佛说这是真实的出离之道，诸圣者修习它一定能出离，一定能通达，一定能穷尽众苦，到达苦边际。如果有人立难说，你说的出离之道，诸圣者修习不一定出离，不一定通达，不一定到达苦边际，佛也毫无畏惧。

这四种无所畏以极坚定为自相，这是佛以智慧决定见知或决定证得的，谁也无法动摇的缘故。

颂曰：

四无碍解相 谓辩等无竭

四无碍解至下当说，彼等以无竭为相。

四无碍解的自相是辩才等无有穷竭。

四无碍解在下面会详细解释，这些无碍解以无有穷竭为体相。也就是在法、义、辞、辩哪方面都没有障碍，不会因为不了解而导致中断。

颂曰：

与众生利益 是名为大慈

救护诸苦恼 则是大悲心

喜相谓极喜 舍相名无杂

大慈，以与作利益为相。大悲，以救护诸众生苦恼为相。大喜，以极欢喜为相。大舍，以离贪嗔无杂为相。

这是讲慈悲喜舍四无量心的自相。大慈，以给众生作利益为自相；大悲，以救护诸众生的苦恼为自相；大喜，以极欢喜为自相；大舍，以远离贪嗔之心无有杂染为自相。

颂曰：

许佛不共法 共有十八种

由彼不可夺 不夺为自相

承许不共于其他二乘、菩萨等，唯佛独有的功德法，共有十八种。由于佛恒时没有失误，他人无法映夺、不能取胜，所以十八不共法以不可夺为自相。

佛十八种不共法。如经云：“善现，始从如来，证得无上正等正觉，终至无依入般涅槃。于中如来，常无误失，无卒暴音，无忘失念，无不定心，无种种想，无不择舍，志欲无退，精进无退，忆念无退，等持无退，般若无退，解脱无退。一切身业智为前导，随智而转。一切语业智为前导，随智而转。一切意业智为前导，随智而转。若智若见于过去世无著无碍，若智若见于未来世无著无碍，若智若见于现在世无著无碍。”此十八种佛不共法，以不可夺为相，由常无

误失等,他人不能得其便故。此等广释,如《陀罗尼自在王请问经》,应当了知。

如同《般若经》中所说:“须菩提,我如来、应、正等觉,从初证无上正等正觉开始,乃至最后所作已办,入无余依大涅槃为止,在此期间,身常无误失;语无粗暴音;意无忘失念;四威仪无不在定中安住;对于一切众生平等普度,没有亲疏远近等想;对于一切法都是照知后才舍弃,无有一法是不了知而舍;常欲度脱一切众生,心无厌足;身心具足精进,常常度一切众生,而无有休息;对于三世诸佛的教法,智慧相应的缘故,能圆满忆念,无有缺减;等持无退(唐译中无此等持无退,而是“解脱知见无退”,即佛于一切解脱中,知见明了,分别无碍);具有一切智慧,无边无际不可穷尽,随慧宣说也无有穷尽;圆满获得有为无为二种解脱,无有欠缺。一切身业都以智慧为前导,随智慧而行,现种种胜相,调伏众生。一切语业都以智慧为前导,随智慧而行,以微妙清静之语,化导利益一切众生。一切意业都以智慧为前导,随智慧而行,以清静意业,入众生心而为说法,灭除无明痴暗。佛以智慧见知过去世所有一切,都能遍知无碍;以智慧见知未来世所有一切,都能遍知无碍;以智慧见知现在世所有一切,都能遍知无碍。”

这十八种佛不共法,以不会被他人所夺为体相,因为

恒时没有失误等，别人永远得不到机会映夺或胜伏佛。关于十八不共法的详细解释，应当按照《陀罗尼自在王请问经》所说的来了解。

颂曰：

一切种智智 现见为自相

余智唯少分 不许名现见

一切种智以现见一切法为自相，不是通过推理，或者回忆过去，预想未来等，而是当下的智慧与法界不二，由于真心遍一切法，所以智慧能现见一切法。其他智慧只知道部分的所知，所以不承许为现见一切法。

若有为自相 及无为自相

彼由彼性空 是为自相空

已说自相空。

以上从色法到一切种智之间，无论是有为法的自相，还是无为法的自相，这一切万法都是以自体而空，这就是自相空。

本论里说到从色法到一切种智之间的万法，其他论里还会说轮涅万法或染净诸法，或者十法界的一切法等等，总之，这一切法都是当体即空。我们认为诸法有它的自相，其实这个相就是空的。就像一切海水同是盐味那样，一切万法也同样是空性，不会说一部分法是空性，一部分法实

有,所以是万法皆空,这就称为自相空。

颂曰:

现在此不住 去来皆非有
彼中都无得 说名不可得
即彼不可得 由彼自性离
非常亦非坏 是不可得空

过去未来,已灭未生故,现在不住故,三世皆非有。经云:“不可得,谓此中求三世不可得。当知此中不可得由不可得空。”

按时间来说,万法就摄在过、现、未三世当中。我们不观察时,认为三世法都有,其实三世都是没有的。过去法已灭,未来法未生,现在法不住,因此三世所摄的万法都无所有。《般若经》中说:“不可得,是指在这里寻求过去、现在、未来三世的法,都了不可得。要知道,这里说的不可得就是以不可得空。”本来说不可得就是在说空,如果还认为有个“不可得”,那就要继续说,不可得也无有自性,非常非坏,以自体而空,这就是不可得空。

颂曰:

诸法从缘生 无有和合性
和合由彼空 是为无性空

和合性谓从和合所生,由从因缘生故,和合性非有。自

性谓无性,彼之空性,即无性自性空。

“和合性”，指诸法是从因缘和合所生，这就是诸法的体性。由于是从因缘生，观待他的缘故，这种和合而成的体性并非实有，或者说因缘和合法都没有自性。这种和合性的自性也无自性，以自体而空，它的空性就是无性空。

任何合成的法都没有自性。比如，放映机的光束跟银幕一和合，立即幻现出影像，这个影像就是合成的法，没有独立的自性。像这样，一本书、一张桌子、一幢房子、一辆车，包括我们的身体，从头到脚的任何一部分等等，各种各样的法都是因缘合成的，没有任何一法不仗他缘而独立自成。既然是因缘合成的，也就没有自身的体性。这个无自性的空性，就叫做无性自性空。

众生认为诸法有自性，所以说诸法由因缘合成的缘故，本无自性。如果又把无自性当成实法，认为存在一个“无自性”的自性，那就要说，无自性也是自性空，它也了不可得。

如是已广说十六空,当说四空。

这样已经详细地宣说了十六空，下面要说四空。

颂曰：

应知有性言 是总说五蕴

彼由彼性空 说名有性空

有性谓五蕴。此有性由有性空。

应当知道，有性是总的指五蕴。五蕴由它自身而空，这就是有性空。我们认为有体性的法，不外乎色受想行识五类，它们也是以自体而空，就叫做有性空。

颂曰：

总言无性者 是说无为法
彼由无性空 名为无性空

无性谓无为法，虚空涅槃等。此无性由无性空，是为无性空。

无性是总的说无为法，这是相对于有性的法，包括虚空无为、涅槃无为等非因缘所作法。这个无性也是由无性自体空，这就是无性空。

颂曰：

自性无有性 说名自性空
此性非所作 故说名自性

自性谓本性，非声闻等之所作故。自性由自性空，是为自性空。

自性指本性，并非声闻等通过修道才造出它来，而是本来就有。自性也是以自性自体而空，这就是自性空。

颂曰：

若诸佛出世 若佛不出世

一切法空性 说名为他性

实际与真如 是为他性空

他性谓最胜性，其最胜性谓常有性。或言他性，谓殊胜智所通达性。彼由彼性空。或言他性为彼岸所有，出世间故名为他性。即是实际，由不变故即真如义。空性为相之空性，名他性空。

无论诸佛出世还是不出世，一切法的空性，就叫做他性、实际或真如。他性也是由自体空，这就是他性空。

他性指最殊胜的体性，最殊胜的体性指常恒如此的体性。或者说他性，是指殊胜智慧所通达的体性。这种体性也是以自体而空。或者说，他性与轮回相对，是彼岸所有的法，是出世间的缘故，称为他性。他性也是实际，由于不变的缘故也是真如义。以空性为相的空性，就叫做他性空。

颂曰：

般若波罗蜜 广作如是说

以上所说的二十种空性差别和空性之理，依于《般若经》作了广大的宣说。

法性空性遍在一切法中，为了指明这一点，有必要作广大的演说，由此来了解万法是一味的空性。

今当说信解般若波罗蜜多菩萨不共功德，结述般若品。

颂曰：

如是慧光放光明 遍达三有本无生
如观掌中庵摩勒 由名言谛入灭定

言如是者，显前所说观察道理。由前观察，发生慧光，放大光明，灼破障蔽真实之黑暗。彼复由世俗谛力入灭尽定。

现在要宣说信解般若波罗蜜多的第六地菩萨的不共功德，来结述第六般若品。

颂中的“如是”二字，显示前文所说的种种观察道理。由前面观察所说的道理，而发出慧光，放大光明，灼破障蔽见真实义的黑暗，了达三有一切法本自无生，如同观见掌中庵摩勒果一般。而且由世俗名言谛之力入于灭尽定。

灭定自性，亦非弃舍救护众生之意乐。

颂曰：

虽常具足灭定心 然恒悲念苦众生

此菩萨加行属生死摄，增上意乐属涅槃摄，故于无依众生，恒时增长大悲。

六地菩萨所住的灭尽定的自性，也不是舍弃救护众生之心。

颂文说：虽然此第六地菩萨常常具足安住灭定光明的意乐，然而他恒时缘生死中无依无怙的苦恼众生而增长大悲。

此六地菩萨的加行属于生死所摄，增上意乐属于涅槃所摄，所以对于无依无怙的苦恼众生，恒时增长大悲心。

颂曰：

此上复能以慧力 胜过声闻及独觉

第六地菩萨以上，第七地等，能以慧力，胜过佛之声闻弟子及诸独觉。

此第六地以上的菩萨地位及第七地等，都能以自身的智慧力，胜过佛的声闻弟子和诸独觉。

颂曰：

世俗真实广白翼 鹅王引导众生鹅

复承善力风云势 飞度诸佛德海岸

此菩萨之世俗功德，亦增上炽盛，能引导深植善根之众生群鹅。其飞度于诸佛功德大海之彼岸者，厥为二谛，即此菩萨之白广双翼也。

此第六地菩萨的世俗功德也增上炽盛，由于具足世俗谛广大道次第和真实义甚深道次第的广白双翼，就能犹如鹅王般，引导深植善根的众生群鹅，同时还能承仗往昔善根力的风云之势，飞度诸佛功德大海的彼岸。由此看来，能够度越诸佛功德大海彼岸的，就是世俗谛广大道次和胜义谛甚深道次的两种修行，这就譬喻为菩萨鹅王的广白双翼。

入中论卷五 终

入中论卷六

第七菩提心远行地

已说发第六心，今说第七发心。

颂曰：

此远行地于灭定 刹那刹那能起入
亦善炽燃方便度

宣说发第六菩提心之后，现在宣说第七发心。

此远行地菩萨对于第六地所得的灭定，能够念念入念念起，而且方便波罗蜜多最善炽燃或最极清净。这是第七地的成就特征。

入灭定者，谓入实际。说真如名灭，此中息灭一切戏论故。此第七远行地菩萨，于第六地所得灭定，刹那刹那能入能起。经云：“佛子！菩萨从第六地来能入灭定，今住此地能念念入，亦念念起，而不作证。”又此地中方便波罗蜜多亦最清净。当知唯由般若行相差别，名为方便、愿、力、智度，善择法时即是慧度，非余相故。

所谓入灭定，指入真如实际。把真如说为“灭”，是因

真如中寂灭一切戏论的缘故。此第七远行地菩萨，对于第六地所得的灭定，能够刹那入刹那起。《十地经》说：“佛子！菩萨从第六地以来能入灭定，现在住七地中，能于一一心刹那中趣入灭定，也能于一一心刹那中从定中起，而不取证寂灭。”而且，第七地中方便度也极清净。要知道方便度、愿度、力度、智度，唯一由般若的行相差别而分出的。般若是总说，方便、愿、力、智是分说。善能简择法就是般若度，不是其余相状的缘故。

第八菩提心不动地

已说发第七心,今说第八发心。

颂曰:

数求胜前善根故 大士当得不退转

入于第八不动地

又彼菩萨,数数为求胜过以前之善根,即当入于第八不动地,得不退转。

已经宣说发第七菩提心,现在宣说第八发心。

彼菩萨为了数数寻求胜过以前善根的缘故,就应当入于第八不动地,而获得不退转。

彼数数得胜前善根者,经云:“譬如乘船欲入大海,未至于海多用功力,排牵而去。若至大海但随风去,不假人力。以至大海一日所行,视未至时,设经百岁亦不能及。佛子! 菩萨摩訶萨亦复如是。积集广大菩提资粮,乘大乘船,到菩萨行海,于一念顷以无功用智,入一切智智境界。本有功用行,经于无量百千亿那由他劫,所不能及。”

彼菩萨数数获得胜前善根的情形,如《十地经》所说:“比如乘船想入大海,没到大海时要用很多功力,推拉船前进。如果到了大海,只要随着风的势力就能行进,不必假借人力。以至于在大海中一日的行程,没到大海时,即使经过一百年也比不上。佛子! 菩萨摩訶萨也是这样。当

他积集广大菩提资粮，乘着大乘船，到达菩萨行海时，在一念顷以无功用智入于一切智智境界。这是他从前以有功用行，经过无量百千亿那由他劫也达不到的境地。”

颂曰：

此地大愿极清净 诸佛劝导起灭定

又此菩萨初发心时，所发百万阿僧祇等十种大愿，于此地中皆得清净，故此地中愿波罗蜜多最为增上。此不动地菩萨立为童真地。第九地时得法王子。第十地时得佛灌顶，如转轮王。

在第八地时，过去所发的大愿都得以清净。而且，诸佛劝导令他起于灭定。

此菩萨于一地初发菩提心时，所发的百万阿僧祇等十种大愿，在此第八地中都得以清净，所以在此地，愿波罗蜜多最极增胜。此不动地菩萨被安立为童真地。第九地时得到法王子位。第十地时得诸佛灌顶，犹如转轮王。

不动地菩萨入灭定时，诸佛世尊劝令起定。经云：“佛子！此住不动地菩萨，由本愿力故住此法门流。诸佛世尊，与彼起如来智，作如是言：善哉！善哉！善男子！此胜义忍随顺佛法。然善男子！我等所有十力、四无畏等不共佛法，汝今未得。汝应为欲成就此法，勤加精进，勿复放弃如此忍门。又善男子！汝虽得是寂灭解脱，然诸凡夫未能证

得,种种烦恼常现在前,种种寻伺常相侵害,汝当愍念如是众生。又善男子!汝当忆念本所誓愿。”广说乃至“若诸佛世尊,不与此菩萨起一切智智门者,彼时即入究竟涅槃。”

不动地菩萨在入灭定之际,诸佛世尊劝令他起定。经中说:“佛子!这类住不动地的菩萨,由本愿力的缘故安住此法门流中。诸佛世尊为使他发起如来智,作劝导说:善哉!善哉!善男子!住于胜义无生法忍中是随顺佛法的。然而善男子!我等所具有的十力、四无畏等不共佛功德法,你现在还没证得。你应该为了成就这些功德,而勤加精进,也不必放弃如此的胜义忍门。而且善男子!你虽然得到这样的寂灭解脱,然而诸凡夫还没证得,他们身上常常出现各种烦恼,常常受到各种寻伺的侵害,你应当愍念这些苦恼众生。而且善男子!你应该忆念过去所发的誓愿。”经中一直广说到“如果诸佛世尊,不劝导这类菩萨发起一切智智之门的话,他们当时就会入究竟涅槃。”

由其如是起灭定故,颂曰:

净慧诸过不共故 八地灭垢及根本

已尽烦恼三界师 不能得佛无边德

由于八地菩萨如此起于灭定的缘故,颂中说:此菩萨的无垢净慧与诸种烦恼过失不共存的缘故,在八地时寂灭了一切烦恼垢染及烦恼根本的俱生种子。由于断尽烦恼,

而成为三界师范。然而此时还不能证得诸佛无量无边的功德。

无分别智，如旭日东升。所有三界行，一切能感生死之烦恼，如同黑暗，及其根本皆悉消灭。此地菩萨由断彼烦恼故，为三界尊长。然于尔时犹未获得诸佛世尊之功德，为得彼功德故，复更精进。

八地获得无分别智自在，犹如初升的太阳，将所有如黑暗般的三界之行，一切能感召生死的烦恼，以及其根本的种子都无余消灭。此地菩萨由于断尽烦恼的缘故，成为三界尊长。然而在此地还没有获得诸佛世尊的功德，为了证得诸佛功德的缘故，还要更加精进。

经说：“彼时即入究竟涅槃。”故知此地已离三界欲，若未离欲定不能得究竟涅槃故。

前面引用的经中说：“彼时即入究竟涅槃。”从中可以了解，此地已经远离三界诸欲，如果没远离诸欲，就决定不能当即得究竟涅槃的缘故。

若此地菩萨已离三界欲，则生死永灭，如何圆满一切佛法耶？

有人提问：如果八地菩萨已经远离三界诸欲，永远灭了生死，就不会住生死中，那他如何圆满一切成佛的功德法呢？

颂曰：

灭生而得十自在 能于三有普现身

此地虽已灭除生死，然由证得十种自在，由此之力受意生身，能现种种身，故此菩萨圆满一切资粮，都不相违。

回答：虽然在八地断尽了一切烦恼，已经灭除生死，然而由于证得了十种自在，以这个力量受意生身，能在三有中现种种身相，因此，此菩萨灭除生死和在生死中示现圆满一切资粮并不相违。

十种自在，如经云：“得寿自在，于不可说不可说劫加持寿量故。得心自在已，于无量无数等持智观入故。得财自在已，能示现一切世界无量庄严具，庄饰加持故。得业自在，应时能现业果加持故。得生自在，于一切世界示现受生故。得愿自在，于随所欲佛刹时分示现成佛故。得胜解自在已，能示现一切世界佛充满故。得神通自在，诸佛刹中皆能示现神通游戏故。得智自在已，能示现佛力、无畏、不共佛法、相好、正等觉故。得法自在已，能示现无边无中法门明故。”

十种自在的情形，如《十地经》所说：“得寿自在，能在不可说不可说的劫数中加持寿量，住持世间，无有障碍故。得心自在，以无量智慧方便调伏自心，能入无量诸大三昧，游戏神通，无有障碍故。得财自在，能以无量资具，严饰一

切世界，清净无碍故。得业自在，能随诸业，应时示现受诸果报，无障无碍故。得生自在，随其心念，能于诸世界中示现受生，无障无碍故。得愿自在，随所愿欲，于诸佛土中应时示现成等正觉，无障无碍故。得胜解自在，示现种种如来色身，演说妙法，遍满十方一切世界，无障无碍故。得神通自在，于诸佛世界中都能示现变化，神通广大，威力难量，无障无碍故。得智自在，能于一念中，示现如来十力、四无畏、十八不共法、相好、成等正觉，无障无碍故。得法自在，有大辩才，能于诸法中，广为演说无边法门，无障无碍故。”

第九菩提心善慧地

已说发第八心，今说第九发心。

颂曰：

第九圆净一切力 亦得净德无碍解

第九地菩萨，力波罗蜜多最极清净，亦得四无碍解清净功德。谓法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩无碍解。此中以法无碍解，了知一切诸法自相。以义无碍解，了知一切诸法差别。以词无碍解，善能无杂演说诸法。以辩无碍解，能知诸法次第相续无间断性。

已经宣说发第八菩提心，现在宣说第九发心。

第九地菩萨。以力波罗蜜多最极圆满清净为成就相，而且获得四无碍解的清净功德。所谓法、义、词、辩四无碍解。其中法无碍解，是了知一切诸法的自相；义无碍解，是了知一切诸法的差别相；词无碍解，是善能无杂乱地演说诸种法义；辩无碍解，是指堪能了知诸法，次第相续无有间断的体性，也就是辩说无尽的体性。

第十菩提心法云地

已说发第九心，今说第十发心。

颂曰：

十地从于十方佛 得妙灌顶智增上

佛子任运澍法雨 生长众善如大云

又此菩萨住十地时，获得十方诸佛灌顶。如经云：“又此菩萨证得百万阿僧祇三摩地已，最后名一切智智灌顶大三摩地而现在前。此三摩地才现前已，有大宝王莲花出现，其花量等百万三千大千世界。”广说乃至“以满百万三千大千世界极微尘数莲花而为眷属，菩萨身量与其莲花正等相称。此三摩地现在前故，示坐宝王莲花座上，彼适坐已，十方一切佛刹诸佛众会，皆从眉间白毫相中，出大光明，入此菩萨而为灌顶。”又此菩萨智波罗蜜多最极清净。为欲生长世间善根稼穡故，任运降澍甘露法雨，犹如大云。

已经宣说发第九菩提心，现在讲第十发心的情形。

此菩萨住第十地时，获得了来自十方诸佛的灌顶。如经中所说：“此菩萨证得了百万阿僧祇三摩地后，最后名为‘一切智智灌顶’的大三摩地得以现前。这个三摩地刚现前时，就出现了大宝王莲花，它的量等同百万个三千大千世界。”广说乃至“以满百万三千大千世界中的极微尘数莲花，作为大莲花王的眷属。菩萨的色身形量跟莲花的形量

相称。以这个三摩地现前的缘故，此菩萨示现坐在大宝王莲花座上。他才坐上去时，十方一切佛刹的诸佛众会，都从眉间的白毫相中出大光明，同入在菩萨的顶中为作灌顶。”

再者，证得十地时，智波罗蜜多达到最极清净。菩萨以悲心，想要生长世间众生内心善根的稼穡，因此任运地降下、灌注甘露法雨，如同大云，也因此称为“法云地”。

已说发第十心，今说从第一菩提心起所得功德之数。

颂曰：

菩萨时能见百佛 得佛加持亦能知
此时住寿经百劫 亦能证入前后际
智能起入百三昧 能动能照百世界
神通教化百有情 复能往游百佛土
能正思择百法门 佛子自身现百身
一一身有百菩萨 庄严围绕为眷属

如经云：“既出家已，一刹那顷、瞬息、须臾，能证菩萨百三摩地。见百如来。彼佛加持皆能了知。能动百世界。能往百刹土。能照百世界。成熟百有情。能住寿百劫。于前后际各能入百劫。于百法门能正思择。示现百身。身身皆能现百菩萨眷属围绕。”

在宣说发第十菩提心的情形后，现在宣说从第一菩提

心起，到十地以来，所得功德数量的情况。

首先说一地，如经中说：“初地菩萨发愿说：……已经出家后，在一刹那顷或瞬息须臾间，能证得十二种百功德：一、能证得菩萨一百种三摩地；二、能见到一百如来，而且彼佛加持都能了知；三、能震动一百世界；四、能往游一百刹土；五、能照了一百世界；六、能成熟一百有情；七、能住寿一百劫；八、能入前际一百劫；九、能入后际一百劫；十、对于一百法门能正确思择；十一、能示现一百个身；十二、每一个身都能显现有一百菩萨眷属围绕。”

颂曰：

如极喜地诸功德 如是住于无垢地
当得功德各千种

如发第一菩提心菩萨，所得功德皆是百数。即彼功德，发第二菩提心之菩萨，各得千数。

如同一地菩萨，所得功德的数量都是一百。这十二类功德，在证得二地时，每一类的数量都达到一千。

证得初地时，成就的是十二类百功德。证得二地时，成就的是十二类千功德，即此前的十倍。

又彼功德，于第三菩提心等五地时，颂曰：

余五菩萨得百千 得百俱胝千俱胝
次得百千俱胝量 后得俱胝那由他

百转千转诸功德

此中发第三菩提心之菩萨，当得百千所说功德。发第四心菩萨，当得百俱胝功德。发第五心菩萨，当得千俱胝功德。发第六心菩萨，当得百千俱胝功德。发第七心菩萨，当得百千俱胝那由他功德。

再说，这十二类功德的数量，在第三地、第四地、第五地、第六地、第七地等五地时，依次成就了百千功德、百俱胝功德、千俱胝功德、百千俱胝功德、百千俱胝那由他功德。

这里三地菩萨，当证得百千数的十二类功德；四地菩萨，当证得百俱胝数的十二类功德；五地菩萨，当证得千俱胝数的十二类功德；六地菩萨，当证得百千俱胝数的十二类功德；七地菩萨，当证得百千俱胝那由他数的十二类功德。

以上功德，计算俱穷，当以微尘而数，颂曰：

住不动地无分别 证得量等百千转

三千大千佛世界 极微尘数诸功德

菩萨发第八心，如所说功德，当得百千三千大千世界极微尘数。

七地以上成就的功德数量无法用数字形容，应当用微尘数来叙述。也就是菩萨发第八菩提心，住于不动地，成就无分别智自在，对于前面所说的十二类功德，当证得百

千个三千大千世界中极微尘的数量。

颂曰：

菩萨住于善慧地 证得前说诸功德

量等百万阿僧祇 大千世界微尘数

发第九心菩萨，所说功德，与百万阿僧祇三千大千世界微尘数量相等。

发第九心的菩萨，对于前面说的十二类功德，证得了与百万阿僧祇个三千大千世界中的极微尘数量相等的功德。

颂曰：

且说于此第十地 所得一切诸功德

量等超过言说境 非言说境微尘数

菩萨发第十心，如上述功德，当得不可说不可说转佛刹微尘数。

菩萨发第十心时，对于上述的十二类功德，将证得不可说不可说个三千大千世界中极微尘数的功德量。

言且说者，显说功德之次序，谓犹不止此数。又此菩萨，颂曰：

一一毛孔皆能现 无量诸佛与菩萨

如是刹那刹那顷 亦现天人阿修罗

颂中说的“且说”，是显示宣说十地菩萨功德的次序。

意思是，不但有以上所说的十二类功德数量，而且十地菩萨还有颂中所说的功德相。

在他的每一毛孔中，刹那刹那都能示现无量诸佛菩萨的各种差别相，而且在一一毛孔中，刹那刹那都能示现天、人、阿修罗等无量世间有情的相状。

发第十心菩萨，能无分别，于自身中一一毛孔，示现无量诸佛，各有无数菩萨而为眷属。刹那刹那，各现异相。又能于身一一毛孔，刹那刹那示现五趣有情，人等各异不相紊乱。亦字摄未说者，谓于应以帝释、大梵、护世、人王、声闻、独觉、如来等身而教化之有情，即能任运示现帝释等身而为说法。此诸功德差别，广如经说。

十地菩萨能应无量圣凡众生的根机，示现无数身相。

发第十心的菩萨，能无分别的同时，在自身一一毛孔中，示现无量诸佛的形相，所现的每一尊佛都有无数菩萨作为眷属。在每一刹那，都显现各种不同的相。又能在身体的每一毛孔中，刹那刹那示现五趣有情，所谓地狱、饿鬼、旁生、人、天等各种差别形相，互不紊乱。

颂中的“亦”字，含摄了没有说到的示现情况。也就是，对于应以帝释、大梵天王、护世四王、人中帝王、声闻、独觉、如来等身而教化的有情，就能任运示现帝释等身来给众生说法。诸如此类的功德差别，如经中详广宣说的那样。

已说菩萨地功德，下略说佛地功德，由称颂门赞佛世尊。

已经说了菩萨十地功德，下面简要宣说佛地功德，由称颂门赞叹佛世尊。

颂曰：

如净虚空月光照 生十力地复勤行
于色界顶证静位 众德究竟无与等

如清净虚空中月光明照，十地菩萨获得了第十菩提心的明月，尽除一切障碍、黑暗。为了证得具十力的佛地，更复精进修行。此后在色界顶证得最寂静位，一切功德达到究竟，无与相等。

譬如明月，于净虚空中，能照耀一切众生。如是已得第十发心，净治能障佛法之黑暗，了知自身能得佛法，为得佛地故复更精进修行。由此精勤故，诸佛世尊唯于色究竟天得无上智。此地一切功德皆到究竟，以诸功德至此为极，最殊胜故。亦是无等，以无与此相等者故，更无过上者故。

譬如明月在清净虚空中，放出的光明能照耀一切众生。如是已得第十菩提心光明，净治能障佛法的黑暗，了知自己必能获得诸佛功德法，为了证佛地的缘故还要更加精进修行。以此精进的缘故，如同诸佛那样，唯一在色究竟天摩醯首罗宫得到无上智。到此佛地一切功德都达到

究竟,因为一切功德在这时到了究竟位,最殊胜的缘故。这也叫“无等”,没有与之相等的缘故,没有超过其上的缘故。

世尊于彼成正等觉时,一刹那顷即得一切智智。

世尊在色究竟天成无上正觉时,一刹那就证得了如实地知一切的智慧。

颂曰:

如器有异空无别 诸法虽别性无差
是故正知同一味 妙智刹那达所知

如瓶盘等器虽有差别,然彼上之虚空毫无差别,同无碍故。如是色受等法虽有差别,然彼上之真实义,无生为相,亦无差别。是故当知此真实义唯一是一味,此复唯一一刹那智周遍了知。故佛世尊,唯一一刹那智而得一切智智也。

如同瓶子、盘子等器皿虽有各种差别,然而里面的虚空无丝毫差别,同以无质碍为相的缘故。与此类似,色受等法虽有相上的差别,然而它们的真实义,都以无生为相,没有差别。因此要知道,诸法真实义唯一是一味的,这也唯一以一刹那智周遍了知。所以,诸佛世尊唯是以一刹那智而获得了一切智智。

外问,颂曰:

若静是实慧不转 不转而知亦非理

不知宁知成相违 无知者谁为他说

外人问难说：如果无生的寂静是真实的，那这个智慧就毕竟不转。有生的行相，才有智慧缘它运转，既然诸法无生，就没有智慧来运转。智慧不转，还说能了知，这是不合理的。不了知哪里是能知呢？二者应成相违。既然自身不遍知，那谁能给其他众生宣说真实义呢？

既安立无生为色等诸法之真实义，又安立彼为可知，若时安立寂静为真实义，则于彼义，应许智慧毕竟不转。

既然安立无生是色等一切法的真实义，又安立这些真实义可以证知，如此一来，如果某时安立寂静是真实义，那对于无生义，应当承许智慧毕竟不转。

以若于不生为性之真实义，智慧转者，为以何行相转？由无行相，故于真实义，智慧应不转。若慧不转，则说决定所知不应道理。云何可说遍了知此耶？

为什么说智慧不转呢？

因为如果对于不生为体性的真实义，智慧运转的话，那是以哪种行相而运转呢？由于没有行相，所以对于真实义，智慧应当不转。如果智慧于真实义不转，那么说决定所知义就不合道理。怎么能说智慧周遍了知真实义呢？

若谓不知即是遍知真实义，亦不应理。何以故？若不遍知，宁是能知，应成相违。说不知为知互相矛盾。故不

遍知,如何是知?

如果说不知就是遍知真实义,这也不合理。为什么呢?如果不遍知,哪里是能知呢?二者应成相违。说不知是知是互相矛盾的。所以,既是不遍知,如何是了知呢?

若无有心,则亦无知者,汝等谁复为他宣说,云我知真实义,如是行相,而令他了知耶?是故此说不应道理。

如果没有心,也就没有知者,你们哪一个又能为他人宣说,说我了知真实义的如是行相,而使他人了知呢?所以这种说法不合道理。

答彼。颂曰:

不生是实慧离生 此缘彼相证实义

如心有相知彼境 依名言谛说为知

此中若识随取彼相,即说此识了知彼境。如识生时带青行相,即说知青。如是此智生时,随取真实义之行相,即安立为知真实义。为显此智随取彼相,故曰:“不生是实慧离生,此缘彼相证实义。”即依缘彼行相而立。

回答:这里就像识取境相,就说这个识了知彼境。比如眼识生起时带有青色行相,就说识了知青色。同样此智慧生起时,取无生真实义的行相,就安立为知真实义。意思是,虽然智慧没有自身之外的所缘相,然而智慧生起时带有真实义的行相,因此安立为知真实义。为了显示此智

慧取真实义的行相，所以说：“不生是真实义，智慧现起时本身没有生，智慧以它明了无生的真实义，叫做证真实义。”就是依照智慧缘彼行相而安立的。

言“如心有相”等，是取共许之喻，如前已说。故由假名立为达真实义，实无少法能知少法，能知所知俱不生故。

颂中说“如心有相”等，是取自他共许的譬喻，就像前面已经说的那样。所以，这只是由假名安立为达真实义，实际没有少许法能知少许法，能知和所知都无生的缘故。

又汝说云：若无知者，谁复为他宣说真实义如是行相耶？

对方又说：如果没有能知者，又是谁为他人宣说真实义为如此行相呢？

今当解释，此智虽是不生，然于世间亦非不能显示真实，颂曰：

百福所感受用身 化身虚空及余物

彼力发音说法性 世间由彼亦了真

现在应作解释，此智慧虽然是不生，然而对于世间也不是不能显示真实。

诸佛由百福所感的受用身能宣说法要，使具器众生得以了知；由报身加持的化身，以及虚空、草木等其他事物，都能由它的力用发出音声，宣说法性，世间由此也能了达

真实。

诸佛如来，住何色身现证法界？此身是由百福所感，具足不可思议种种身相，是诸菩萨受用法乐之因。即于现在仍说法要。如云：“曼殊室利！当知不生不灭，即是如来增语。”由此百福所感色身，发出如来加持音声，世间堪闻如是行相正法器者，便能无倒了解真实。

诸佛如来，是住于何种色身而现证法界呢？这个色身是由修集无量福德资粮所感，具足不可思议种种身相，是诸菩萨受用法乐之因，称为受用身。现在仍然对大乘菩萨说究竟一乘的法要等。如《佛说大乘入诸佛境界智光明庄严经》所说：“如来今此说如是法，所谓不生不灭。妙吉祥！不生灭者，此说即是如来增语。”由百福所感的色身，发出如来加持的法音，演说诸法真实义，世间堪能闻受如是行相正法的法器之人，就能无倒地了解真实。

不但百福所感色身，即此加持之化身，发出显示诸法真实义之声音，世间由此亦能了解真实义。又非但化身，即如虚空，及余草木岩壁等物，虽无心心所，然由彼力，亦能发出声音，世间由此了解真实。

不但百福所感的报身能如实说法，使法器闻法了知，就连报身加持的化身，所发出的显示诸法真实义的音声，世间众生以此也能了解真实义。而且不但是化身，就像虚

空,以及其余草木、岩壁等无情物,虽然没有心和心所,然而由化身的力量,也能发出法音,宣说诸法真实,世间众生也能由此了解真实义。

诸无心心所法,现在既无分别作用,云何能为说法之因耶?

有人提问:既然成佛时没有心心所法,现前没有分别发起的作用,怎么能成为说法之因呢?

当举外喻以明斯义。颂曰:

如具强力诸陶师 经久极力转机轮
现前虽无功用力 旋转仍为瓶等因
如是佛住法性身 现前虽然无功用力
由众生善与愿力 事业恒转不思议

这里举外物的譬喻显明这个意义。

譬如世间具有强力的陶师,经过长久时间极力地转动机轮,此后,陶师现前虽不起转动机轮的功用力,而机轮旋转不停,仍可成为制造瓶等的正因。如是诸佛住法性身成正等觉时,如同摩尼珠和如意树,现前虽然没有分别的功用,然而由众生善根成熟,应从佛处听闻正法,以及由诸佛往昔做菩萨时所发大愿牵引的力量,诸佛事业恒时运转不息,不可思议。

由何力故,虽无分别,而能称其所化机宜,饶益无边诸

有情界？谓诸菩萨昔发大愿：如佛世尊现无分别，犹摩尼宝及如意树，随其所宜饶益众生。安住法界刹那不动，教化众生而不失时。愿我亦能如是。由此愿力，与诸众生堪闻是法善业成熟，故有如是事业差别。由是当知，现前虽无功用，而能宣说法真实义，饶益有情。

是由什么力用，虽然现前没有分别，却能称合所化众生的机宜，饶益无边诸有情界呢？

诸佛因地做菩萨时曾经发大愿说：如同佛世尊现前无分别，犹如摩尼宝如意树般，随其所宜而饶益众生，然而佛自身安住法界刹那不动，教化众生从不失时，愿我也能如是证到。由这个本愿的力量，以及诸众生堪闻此正法的善业因缘成熟，两缘和合的缘故有如是的事业差别。由此要知道，诸佛现前虽然没有分别功用，但能够宣说诸法真实义，饶益有情。

今当说佛法身。

以下宣说佛的三身差别。首先说佛的法身。

颂曰：

尽焚所知如干薪 诸佛法身最寂灭
尔时不生亦不灭 由心灭故唯身证

智慧自性身，尽焚一切如同干薪之所知。所知既不生，其具不生行相之智，即是诸佛法身。是故经云：“应观佛法

性,即导师法身,法性非所识,故彼不能了。”

智慧自性身焚尽了一切如干柴般的所知。所知既然不生,具有不生行相的智慧,就是诸佛的法身。因此《能断金刚经》说:“应谛观佛安住的法性,就是导师佛的法身,法性不成为识的所取,因此世人无法了知。”

尔时法身不生不灭,依此故云:“曼殊室利!当知不生不灭,即是如来增语。”由于此智真实义境,诸心心所毕竟不转,故依世俗立为唯由身证。

那时法身不生不灭,以这个缘故经中说:“曼殊室利!要知道不生不灭,就是‘如来’一词的涵义。”由于对此智慧真实义境,一切心和心所毕竟不起,因此只是依于世俗名言,安立唯一由报身证真实义。

其次宣说报身或受用身。

颂曰:

此寂灭身无分别 如如意树摩尼珠

众生未空常利世 离戏论者始能见

若身现证此真实义,即说彼身为寂灭性,由其永离心心所故。性虽寂灭,然能饶益有情,故云:“无分别,如如意树摩尼珠。”义谓此身虽无分别,如如意树及摩尼珠,亦为成满所欲之因。

如果报身现证此真实义,就说彼报身是寂灭的自性,

因为它永离了心和心所的缘故。虽然体性寂灭，然而能饶益有情，所以颂中说：“无有分别，犹如如意树和摩尼珠。”意思是，此身虽不起分别，然而就像如意树和摩尼珠，也成为成满有情所欲的因，称为“受用身”。

此身为利世间故，尽未来际常住于世。言常者，表久远住。是故当知，生死未空，虚空未尽，诸佛恒以此相饶益有情，安住世间。

此受用身为了利益有情的缘故，尽未来际常安住世间。所说的“常”表示久远常住。因此应当知道，乃至生死界未空尽、虚空未穷尽之间，诸佛恒时以此受用身饶益有情，安住在世间界。

又此百福相好庄严之身，唯诸菩萨已离戏论，久修福智二种资粮，证得无垢净慧镜者，始能现见。有戏论者，则莫能见。

而且，这种百福相好庄严的报身，唯有已经脱离戏论，长久修集福慧二种资粮，证得如明镜般无垢智慧的地上菩萨，才能现见，有戏论的凡夫、声闻、缘觉等则不能见。

最后宣说等流身。

余等流身，或从法身起，或由色身之力而起。唯以调伏众生因缘而起。

此外的等流身，或者从法身现起，或者由色身的力用

而起。它唯一顺应调伏众生的因缘而现起。

为显此身威力差别亦不可思议，颂曰：

能仁于一等流身 同时现诸本生事
自生虽已久迁灭 明了无杂现一切

为了显示此法报等流果报身的威力差别也不可思议，颂中说：能仁在一个等流身中，能同时显示无始以来的无量本生事，虽然自己的本生事迹久已迁灭，然而还能明了、无杂、任运地显示出来。

未得一切智智之前，无始以来自本生事，虽皆久已迁灭，然为显示彼一切故，便能同时于一等流身中，明了无杂任运示现一切本事，如明镜中现众色相。

在得到一切种智以前，无始以来自己一生一生的事迹，虽然早已迁谢、灭去，然而为显示一切过去事迹的缘故，能够同时在一个等流身中，明了、无杂乱地任运示现一切本生事迹，犹如明镜中现无量色相那样。

又佛往昔行菩萨行，于何所，为何事，如何行，如是一切皆能于一身中任运示现。

而且佛往昔行菩萨行时，在哪一处所，作哪种事业，以何等方式行持，这一切都能在一个等流身中任运示现。

颂曰：

何佛何刹能仁相 诸佛身行威力等

声闻僧量如何行 诸菩萨身若何等
演说何法自若何 如何闻法修何行
作何布施供佛等 于一身中能普现

诸佛世尊昔行布施波罗蜜多时，供事何等诸佛世尊，于何等佛刹，以吠琉璃宝、玛瑙宝、帝青宝、颇胝迦宝为地，宝树围绕，纵横相等，其中有情差别庄严，诸佛世尊示现降生等相，于一身中皆能示现。

诸佛世尊往昔行持布施波罗蜜多时，曾供养奉事过哪些佛；是在哪些佛刹中，那里以吠琉璃宝、玛瑙宝、帝青宝、颇胝迦宝等为大地，周围有宝树围绕，长宽相等；那个刹土里的有情有何种差别庄严，相好、音声、受用等如何；诸佛又是如何示现出胎、修行、成道等事业相。这些往世的事迹在自己一个等流身中都能示现。

又彼诸佛世尊，身行之殊妙威力。及彼声闻僧众，数量若干，如何修行，法随法行，乃能成彼声闻僧伽。又彼诸佛之佛刹中，诸菩萨众，相好严身形量具足，如何受用衣食卧具等事，演说何法，为说一乘抑说三乘。如是一切，于一身中皆能示现。

而且，自己过去世供奉的诸佛众会中，主尊和眷属的状况，也都能在这个等流身中示现。

那些诸佛世尊的身形、殊妙威力如何；他座下声闻僧

众的数量有多少，他们如何修行，法随法行，而能成就彼声闻僧伽；另外，彼佛的佛刹里有多少菩萨众，他们如何以相好严饰色身，形量具足，如何受用衣服、饮食、卧具等事，在会中演说何等正法，为众生说一乘还是三乘。诸如此类的一切，在一个等流身中都能无余示现。

又于尔时自身若何，为生婆罗门等何等种姓，成就何等色身智慧，为是在家，为是出家。听闻法已，为受有余学处，或无余学处，修何种行。以何衣食庄严具等，供养诸佛世尊及彼声闻菩萨，经几久时，供几许量。如是一切于一身中皆能示现。

而且，当时自己是何种情况，生在婆罗门等哪种种姓之家，成就了怎样的色身和智慧，当时是在家还是出家；听闻佛法后，受的是满分学处还是非满分学处，修的是哪种行；以什么样的衣服、饮食、庄严具等，供养诸佛和声闻、菩萨们，供养了多长时间，供养的数量是多少。诸如此类的一切，都在一个等流身中无余示现。

如说修行布施波罗蜜多本事，颂曰：

如是持戒修忍进 禅定智慧昔诸生

彼等无余一切行 于一毛孔亦能现

此接前颂“于一身中能普现”句，显往昔所修六度诸行，皆能于一身中普现。又非但能于一身中普现一切，即

于一毛孔中亦能普现一切诸行。

就像上面说的修行布施波罗蜜多的本生事迹那样，其他持戒、安忍、精进、禅定、智慧等过去世所修六度诸行的本生事迹，这一切都能在一个等流身中普现。而且，不但能在一个等流身中普现，就连在一个毛孔里，也能普现一切诸行。

又非唯能现自所修行，颂曰：

诸佛过去及未来 现在尽于虚空际
安住世间说正法 救济苦恼众生者
彼初发心至菩提 一切诸行如己行
由知诸法同幻性 于一毛孔能顿现

不但能现自身往昔修行的情景，而且对于过去、现在、未来，尽虚空际安住世间、宣说正法、救济苦恼众生的诸佛，他们从初发心直至成就无上菩提之间所作的一切修行，犹如（在一毛孔能现）自己的修行那样，在一毛孔中都能顿时无余现前。这一点由于了知诸法如幻能得到信解。

且如通常幻师，唯以咒力，尚能于自身中示现种种物相，何况诸佛世尊与诸菩萨，已知诸法本性与幻事性全无差别，岂不能现？谁有智者仍不能解或反生疑？是故智者当由此喻增上信解。

就像一般世间的幻师，唯一以持咒的力量，尚且能在

自身中显现种种器情世间的现相，何况诸佛世尊和诸菩萨，已经彻知诸法本性与幻事自性无别，哪有不能显现的呢？哪个有智慧的人还不生信解或反而狐疑不信呢？所以，智者应当由此幻师的譬喻增上信解。

如自诸行与诸佛行，于一毛孔皆能顿现，颂曰：

**如是三世诸菩萨 独觉声闻一切行
及余一切异生位 一毛孔中皆顿现**

如同自己往昔所行和诸佛所行，都能在一毛孔中顿时显现那样，过去、现在、未来三世诸菩萨、独觉、声闻的一切修行，以及其余一切异生位的行为，也能在一毛孔中顿时无余呈现。

已说身圆满，次显虽无分别，而得随欲自在圆满。

已经宣说诸佛证得法身、受用身、等流身圆满，其次显示诸佛虽无分别，而获得随欲自在的圆满。

颂曰：

**此清净行随欲转 尽空世界现一尘
一尘遍于无边界 世界不细尘不粗**

诸佛无碍的清静之行随欲而转，能在一尘中显现尽虚空际的无量世界，又能使一尘遍于无边世间界中，然而世界不缩小，微尘不增大。

诸佛世尊，随所欲门，能于一微尘境上，示现尽虚空际

一切世界。然世界不细，微尘亦不粗，各住本性，而能随欲示现也。

诸佛世尊随自心所欲，能在一个微尘上，示现尽虚空边际中的一切世界。如此示现时，世界没有变小，微尘也没有变大，各自住于本性，而能随欲示现。

又云：“一尘遍于无边界。”谓诸佛世尊，略起欲念，即能现一微尘，遍于无边一切世界。

颂中又说：“一尘遍于无边界。”意思是诸佛世尊略起欲念，就能显现一个微尘，遍于无边际的一切世界。

如是颂曰：

佛无分别尽来际 一一刹那现众行
尽瞻部洲一切尘 犹不能及彼行数

而且，诸佛世尊无有分别，在尽未来际的一一刹那中，能显现无边的众多妙行，即使穷尽南瞻部洲一切极微尘的数量，还比不上佛所示现众行的数量。

佛无分别，尽未来际，每一刹那示现众行之数量，尽南瞻部洲所有微尘数量，犹不能及。此等是由不共功德门，称赞世尊。

佛心没有任何分别发起的功用相，却能同时在尽未来际的每一刹那，示现众多菩提行的数量。纵然穷尽南瞻部洲所有微尘的数量，还比不上所示现众行的数量。

以上这些是由不共的功德门来称赞世尊。前颂是就空间上“一尘中现尘数刹”等作称赞，后颂是以“一一刹那现众行”而作赞叹。

佛地是由十力所显,故当略说少分差别。

诸佛普光明地是由成就十种无碍而转的智慧力来显示的,因此应简要宣说少分佛智慧力的差别相,从而了解佛一切种智的行境特征。

颂曰:

处非处智力	如是业报智
知种种胜解	种种界智力
知根胜劣智	及知遍趣行
静虑解脱定	等至等智力
宿住随念智	如是死生智
诸漏尽智力	是谓十种力

处非处智力、业异熟智力、种种胜解智力、种种界智力、根胜劣智力、遍趣行智力、静虑解脱等持等至染净起智力、宿住随念智力、死生智力、漏尽智力,是佛所获得的十种力。

此中且说,处非处智力。颂曰:

彼法定从此因生	智者说此为彼处
违上非处无边境	智无碍著说名力

这里先说处非处智力。

彼法决定从此因而生，智者佛陀就说此因是彼法之处。相反，彼法非从此因而生，就说此因非是彼法之处。诸如此类，对于处与非处的无边行境，佛的智慧周遍无碍无著而转，称为“处非处智力”。

言“彼法定从此因生”者，仅是一例。有从因生者，如从不善业生不可爱异熟。有从此得者，如从圣道能得涅槃。如是等类皆此中摄。若彼法定从此因生，即说此是彼处，处是因义。与上相违，即名非处。谓若此法不生彼法，此法即非彼法之处。如从善业不生不可爱果，及得见道不更受第八有。故此远离一切障品之智，即立为诸佛世尊之力。如《陀罗尼自在王请问经》广说。

颂中说的“彼法定从此因生”，只是其中一例。这里有从因生的，比如从不善业生不可爱果。又有从此得的，比如从修圣道能得涅槃果。诸如此类都摄在这里。如果彼法决定从此因而生，就说此因是彼法之处，“处”是因的意思。与此相违，就叫做“非处”。也就是，如果此法不生彼法，此法就不是彼法之处。比如从善业不生不可爱果，以及已证得见道时不会再受第八次生死（证得预流果时只受七番生死即得涅槃）。因此，对于这一切处非处的行境，远离了一切障品的智慧，就立名为诸佛世尊的处非处智力。

如同《陀罗尼自在王请问经》中广说的那样。

今当说业异熟智力。颂曰：

爱与非爱违上相 尽业及彼种种果

智力无碍别别转 遍三世境是为力

现在要说的是业异熟智力。

颂中的“爱”指善业，“非爱”指恶业，这两种是无杂业；“违上相”指相反的善恶夹杂业；“尽业”指尽有漏业的无漏业。像这样的种种业相以及相应的种种果相，佛智慧力无碍别别而转，周遍过去、现在、未来三世的一切业果境相，称为“业异熟智力”。

可爱业、非可爱业，爱非爱杂业，能尽因无漏业，与彼三业之异熟，亦如其业有种种差别。总凡三世所摄一切世间，自性差别，佛皆遍知。此遍一切所知之智，于任何境皆无碍著，即安立为世尊之业异熟智力。如经广说。

得可爱果的善业、得非可爱果的恶业，善恶夹杂业，能尽有漏因的无漏业，这三种业所摄的种种业差别，以及相应而有的这几种业所起的异熟果报。总之，过去、现在、未来三世所摄的一切世间诸业果的自性差别，佛都无碍遍知。这种遍照一切所知的智慧，在任何境上都没有碍著，即安立为世尊的业异熟智力。如经中广说的那样。

今当说种种胜解智力。颂曰：

贪等生力之所发 有劣中胜种种欲
余法所覆诸胜解 智遍三世名为力

下面说种种胜解智力。

由贪等烦恼、信等善法种子的力用，所引发的劣、中、胜的种种欲解，以及被余法诸行所覆蔽的诸种胜解，以佛智慧周遍三世无碍而转，了知一切胜解的自性差别，称为“种种胜解智力”。

此中贪字表示烦恼，故亦摄嗔等。等字则摄信等善法。生字表示贪等种子，由此出生贪等故。故由贪等与信等种子所摄持之意乐，即名增上胜解，及增上意乐，欲志胜解。又此胜解，虽由余法之所覆蔽，然佛一切种智，亦能知彼自性差别。即安立为诸佛世尊之种种胜解智力。如经广说。

颂中的“贪”字表示烦恼，所以也包括嗔、痴、慢等。“等”字含摄信、勤、念、定、慧等善法。“生”是能生义，表示能生的种子，由贪等种子出生贪等的缘故。因此，由贪等烦恼种子和信等善法种子所摄持或所出生的意乐，就叫做增上胜解，或增上意乐、欲志胜解等等。而且这个胜解，即使被其他法所覆蔽而不现前，然而佛以一切种智，也能够了知此胜解的各类自性差别。遍照有情相续中三世所摄的各类胜解状况，无碍而转，就安立为诸佛世尊的种种胜解智力。如经中广说的那样。

今当说种种界智力。颂曰：

诸佛善巧界差别 眼等本性说名界
正等觉智无边际 遍诸界别说名力

这是讲种种界智力。

诸佛善巧一切界的种种差别，眼等六根、色等六尘、眼识等六识所摄的十八种法的本性或空性叫做“界”。正等觉智慧遍照一切界的无量差别，无碍而转，称为“种种界智力”。

本性、自性、空性，是诸异名。诸佛善巧一切界差别之智，了知眼等界性为内空等相。于此无量差别无障碍转，即安立为种种界智力。广如经说。

本性、自性、空性只是安名不同，都是指性。诸佛以善巧一切界差别的智慧，了知眼等十八界的体性是内为空性等的相状。对此无量差别界无障碍而转，就安立为种种界智力。广如经中所说。

今当说根胜劣智力。颂曰：

遍计等利说名胜 处中钝下说名劣
眼等互生皆了达 种智无碍说名力

现在要说的是根胜劣智力。

遍计以及信、勤、念、定、慧等的根性极利，叫做“殊胜根”。此外处于中位和钝下位的根性，称为“劣根”。对于

诸根的胜劣状况，以及眼等二十二根互能产生的状况，都普遍了达，佛的一切种智无碍无著而转，称为“根胜劣智力”。

遍计谓不实增益。遍计即根，能生贪等有自在故。等字摄信等诸善法因。胜字谓殊胜。劣字谓处中与钝下位。眼等，谓眼等二十二根。此中了达诸根自性，与互为因果之无碍智，即安立为根胜劣智力。广如经说。

颂中的“遍计”指不实增益，也就是自心增益出的各种颠倒分别。遍计是根，它在生贪、嗔、痴、慢等上有自在而转的功能。这是总说，指代能生诸烦恼的根性。“等”字含摄了相反的信、勤、念、定、慧等，能于诸善法自在而转的正因。“胜”字是说程度上的殊胜。“劣”字指程度上处于中等和钝下的地位。“眼等”，指眼等二十二根。这里了达善恶诸多根性的自性差别，以及诸根互能生果的无碍智慧，就安立为根胜劣智力。如经中广说的那样。

今当说遍趣行智力。颂曰：

有行趣佛有行趣 独觉声闻二菩提
天人鬼畜地狱等 智无障碍说为力

现在要说遍趣行智力。

在种种行为中，有些行为趣向佛地，有些行为趣向独觉、声闻两种菩提，有些行为趣向天、人、饿鬼、畜生、地狱

生处，还有各种正定、邪定等诸行的行为。智慧对于这一切无障碍而转，称为“遍趣行智力”。

此中行谓道迹。若于何行，有趣一切道之本性，即名遍趣行。有行能趣佛地，有行能趣独觉菩提，有行能趣声闻菩提，有者趣天，乃至有者趣地狱。等字表示有种种相。此中若有某行，能趣某处，诸佛如来即如实知，彼行趣于彼处。是故世尊于一切行无障碍智，即安立为遍趣行智力。如经广说。

颂中的“行”字，指行道的轨迹。如果某种行，有趣向诸道的体性，就称为“遍趣行”。有些行能趣向佛地，有些行能趣往独觉菩提，有些行能趣于声闻菩提，有些行趣于天界，乃至有些行趣向地狱。“等”字表示有正定、邪定等各种行为相。在这当中，如果某种行有功能趣向某处，诸佛如来就如实了知那个行为会趣向那个处所。因此，世尊对于一切诸行无障碍了知的智慧，就安立为遍趣行智力。如同经中广说的那样。

今当说静虑解脱等持等至染净起智力。颂曰：

无边世界行者别 静虑解脱奢摩他

及九等至诸差别 智无障碍说名力

现在要说的是静虑解脱等持等至染净起智力，简称为杂染清净智力。

对于无边世界中无量行者修行的差别，他们所修的四静虑、八解脱、奢摩他等持，以及九次第定等无量的染净差别相，佛智慧无障碍而转，称为“杂染清净智力”。

无边世界中，由行者差别，遂有无边差别。静虑有四。解脱有八。奢摩他谓等持，于善所缘心一境性为相。次第等至有九，谓四静虑、四无色、想受灭等至。杂染因谓无明与非理作意等。清净因谓听闻正法与如理作意等。佛智于彼，由行者差别，有无边差别之静虑等，无障碍转。即安立为静虑解脱等持等至染净起智力。广如经说。

在无边际的世界中，由于行者的种种差别，就有静虑等的无量差别。静虑有四种。解脱有八种。奢摩他是等持，指于善所缘心一境性。次第等至有九种，指四禅、四无色、灭受想定，也叫九次第定。杂染因指无明和非理作意等。清净因是听闻正法和如理作意等。佛智慧对于由诸行者差别而有的无边际差别的静虑、解脱、等持等行相无障碍遍转，就安立为静虑解脱等持等至染净起智力。广的如经中所说。

今当说宿住随念智力。颂曰：

过去从痴住三有 自他一一有情生

尽情无边并因处 彼彼智慧说为力

现在说宿住随念智力。

从有愚痴以来，过去世住在三有中，自他所摄一一有情受生的状况，也就是尽无边有情界中任何有情宿世的状况，种种因缘、处所、相貌等，佛智慧一切无碍而转，称为“宿住随念智力”。

言从痴者，是说随念之境，谓从无始生死传来一切宿住。言尽情者，摄无边际诸有情界。言并因者，摄彼之因缘。如经说：“我曾在某处，如是名、如是姓”等。其中若念：“如是形状。”是并行相随念。若念：“我从彼死生于某处，从某处死生于此处。”是并处所随念。余文即并因随念。

颂中的“从痴”，是说随念的境，指从无始生死传来的一切宿世安住的状况。说到“尽情”，包括无边际的诸有情界。说到“并因”，包括彼等有情的因缘。如佛在经中说：“我曾生在某处，是这样的姓、这样的名。”等等。其中如果随念：“是这样的形状或相貌。”这是随念行相。如果想：“我从那里死后生在某处，又从某处死生在此处。”这是随念处所。其他还包括随念因缘。

如是一切宿住并因缘、处所、行相，诸佛世尊智无障碍，是为宿住随念智力。诸佛世尊由此力故，于过去世心心所行皆如实知。由如实知有无善根，如应说法皆令有果。广如经说。

像这样，对于一切宿住以及细节上的因缘、处所、行相

等，诸佛世尊智慧无碍而转，就是宿住随念智力。诸佛世尊以这种智慧力的缘故，对诸有情过去世一切心、心所之行都如实地知。由如实照见众生有无善根的缘故，能相合他的机宜而宣说法要，使他们都能证果。广的情况如经中所说。

今当说死生智力。颂曰：

尽虚空际世界中 一一有情死生时
于彼多境智遍转 清净无碍说名力

这是说死生智力。

穷尽虚空边际的无量世界里，其中每一个有情死生过程中由种种业感种种果，对于这众多的境界，佛清净智慧无碍遍转，叫做“死生智力”。

死谓诸蕴坏灭，生谓结生相续。一切世间若死若生尽虚空际，由种种业之所支配。如是一切，诸佛世尊于一刹那皆能任运如实遍知。世尊此智究竟清净，于任何境都无障碍，即安立为死生智力。诸佛世尊非但能知有情死生，以净天眼亦能了知无量无边成劫坏劫。如经广说。

“死”，指诸蕴坏灭的分位，“生”，是结生相续，指诸蕴出生的分位。一切世间有情或死或生所摄的尽虚空际的现相，是由种种差别业所支配。对于一切死生业感缘起，诸佛世尊在一刹那那间都能任运如实遍知。世尊的这种智慧达到究竟清净，对于任何生死境相都无障碍照见，就安

立为死生智力。诸佛世尊不但能了知有情死生的状况，以极清净的天眼也能了知无量无边世界的成劫坏劫等状况。如经中广说的那样。

今当说漏尽智力。颂曰：

诸佛一切种智力 速断烦恼及习气

弟子等慧灭烦恼 于彼无碍智名力

这是说漏尽智力。

诸佛以一切种智的力用，一刹那间断尽一切烦恼以及习气，对于弟子声闻独觉以无漏慧灭除烦恼的状况等，以智慧无碍遍知，叫做“漏尽智力”。

此中烦恼，谓无明与贪等，能烦恼三界故。若法于心染著熏习，随逐而转，是名习气。烦恼边际、熏习、根本、习气，是诸异名。

颂中的“烦恼”，指无明和贪等，能使三界有情烦动恼乱的缘故。如果某法在心上染著熏习，随它而转，就叫做“习气”。烦恼边际、熏习、根本和习气是不同的安名，意思一样。（“烦恼边际”，指起烦恼最初边际或最初发起位的状况。）

声闻独觉以无漏道断除烦恼，然终不能断彼习气。如油花等虽已除去，然瓶衣等，由与彼等久相触故，犹有微习可得。

声闻独觉以无漏道断除烦恼，但不能彻断习气。就像装油的瓶子和接触花的衣服等，虽然油已倒掉，花已拿开，但由于瓶子跟油接触很久，瓶中还留有油的气味，衣服被花熏了很久，衣服上还留有花的气味。

如是诸阿罗汉虽已断除烦恼，习气仍在。由昔世中多做猿猴，故跳跃而行。由昔世中做婆罗门，故唤他为婢，世尊虽遮，终不能改。

像这样，阿罗汉们虽已断除烦恼，习气仍然存在。比如由于过去很多世做猿猴，这一世做人还是习惯跳着走路。又由过去世做婆罗门，骄慢习重，这一世过河时，对前世婢女转世的河神还说：“小婢，断流。”世尊虽遮止，但他仍然不能完全改正。

其中无明习气，能障了达所知，贪等习气亦为身语如是行相之因。无明与贪等习气，唯由一切种智于成佛时乃能永断，非余能断。故若尽断一切烦恼习气，及断能使习气相续之烦恼，诸佛妙智于彼一切无障碍转，即安立为漏尽智力。如经广说。

其中，无明习气能障了达所知，贪等习气也是发起如是身语行相的原因。无明和贪等习气，唯一在成佛时以一切种智的力用才能永远断除，不是以其他而能断除。因此，如果尽断一切烦恼习气，以及断除能使习气相续的烦

恼，诸佛的智慧对于这一切无碍而转，就安立为漏尽智力。如经中广说的那样。

如是一切究竟圆满如来智境，不可思议。复具其余一切功德，恒时不离法身而住。一一功德若广分别，唯有虚空方堪为喻。能为堕入欲、有、见及无明四瀑流中无依怙者，作大依怙。

像这样一切究竟圆满的如来智慧行境，完全超出思维语言所能行处。而且所具有的其余一切功德，都恒时不离法身而住，如同光明不离日轮。对于佛的每一种功德如果广大地分别，只有虚空能作譬喻，每一种的量都无有边际。由此，诸佛能给一切堕入欲、有、见、无明四瀑流中无依怙的有情作大依怙。

诸佛世尊如是十力，于普光明佛地究竟清净。诸佛色身一一毛孔，大丈夫相及诸随好、力、无所畏，及不共佛法等功德差别，唯是诸佛所行境界。设若宣说，以是诸佛自智境故，假使诸佛加持寿量住不可思议阿僧祇劫，不作余事汲汲宣说，犹不能尽。何况菩萨、独觉、声闻，岂能了知宣说诸佛一切功德。

以上说的诸佛世尊这样的十种智慧力，在普光明佛地得以究竟清净。诸佛色身的每一个毛孔，任何一种大丈夫相和诸随形好、十力、四无所畏、十八不共法等功德差别，

唯一是诸佛所行境界。如果宣说的话，由于是诸佛自己智慧行境的缘故，假使诸佛加持自身寿量，在不可思议的阿僧祇劫里安住世间，不做其他事而相续不断地演说，仍然无法说尽佛地的功德。连诸佛在无量劫里以自己的智慧力宣说尚且无法说尽，何况菩萨？更何况独觉、声闻，哪里能了知并宣说诸佛的一切功德呢？

当以譬喻，显示斯义。

既然是语言无法说尽的无边际状况，就应当用比喻来显示这个意义。

颂曰：

妙翹飞还非空尽 由自力尽而回转

佛德无边若虚空 弟子菩萨莫能宣

妙翹鸟依仗风的势力能够高飞远去，向虚空极力飞翔，当它返回时，并非是飞到了虚空边际，而是耗尽了自己的力量，而不得回转。像这样，佛有如虚空般无边际、无量种类的功德，弟子菩萨以自身的智慧力无法说尽它本身。

如妙翹鸟羽翹丰满，仗承风力善能致远，然彼非由虚空穷尽而还，是由自力用尽而回转也。如来功德犹如虚空无有边际，且诸菩萨安住十地，证得不可思议解脱，尚不能尽说如来功德，何况独觉或诸声闻，岂能了知功德究竟。非由功德已尽而止，是由自身慧力已尽而止也。

犹如妙翅鸟王羽翼丰满，仗着风的力量能飞到极高远处，然而它并非由于飞到了虚空边际而返回，而是由于耗尽了自身体力而回转。像这样，如来功德像虚空般无有边际，那些安住十地的菩萨，证得了不可思议的解脱境界，尚且不能说尽如来功德，何况其下的独觉和声闻，哪里能了知佛功德的究竟量呢？这不是由于菩萨已经说完了佛功德而停止，而是由他自身的智慧力已经耗尽而停止。

若时彼等于佛功德尚不能知，不能宣说。何况我等被无明翳之所障蔽，于如实义皆不现知，岂能赞说如来功德。故非我处。

那些圣者菩萨对于佛的功德尚且不能以自力了知，不能如量宣说。何况我们被无明眩翳所障蔽的凡人，对于如实义都不能现量了知，哪里能赞叹说尽如来功德？因此这不是我所行之处。

颂曰：

如我于佛众功德 岂能了知而赞言

然由龙猛已宣说 故我无疑述少分

如我辈凡人对于佛的无量功德，岂能如实了知而赞叹言说呢？然而由于龙猛菩萨已经宣说，因此我依他的善说而心无怀疑地演述了少分。

如是我于如来功德，虽全不知，然能无疑述少分者，是

依他教而说。故曰：“然由龙猛已宣说。”

像这样，我对于如来的功德，虽然自己全然无法了知，然而我能无疑叙述少分的原因，是依据其他圣者言教而说。因此说“然由龙猛已宣说。”

此论中总说诸佛甚深法性与广大功德。颂曰：

**甚深谓性空 余德即广大
了知深广理 当得此功德**

这部论里总的宣说了诸佛甚深法性和无量广大功德。

“甚深”指空性法身和因位的空性。此外的德相就是广大功德，包括十一地和十力等功德。了知深广功德的道理后一一修习，将能获得此甚深广大的功德。

今当说佛化身，此是声闻、独觉、菩萨共同境界，共同方便，随其所应，亦是异生境界，任运成为善趣等因。

现在要宣说从佛法身中流现的化身。这是声闻、独觉、菩萨的共同行境，也是度脱三乘行人的共同方便。随其所应，也是凡夫的境界，能任运引导众生成为得到人天善趣、解脱佛果等的正因。

颂曰：

**佛得不动身 化重来三有
示天降出胎 菩提转静轮**

**世有种种行 为多爱索缚
佛以大悲心 咸导至涅槃**

佛证得不动法界身，化现身相重新来到三有，示现天降、出胎、成就菩提、转寂静法轮等十二种稀有事业相。由于世间有情有各种业行，被各种贪爱绳索系缚，因此佛以大悲心，将有缘众生都引导至涅槃果位。

虽佛世尊已出三界，然以化身，随顺世间现示有父母等，重来三界，如其所应演说正法。诸有情界有种种行，佛皆导令安住涅槃。言以大悲心者，谓非为名闻及望报恩等。

虽然佛世尊早已断尽一切生死之因——无明惑业，而永超三界，然而以化身，随顺世间因缘现示有父母等，重新来到三界，顺应众生的根机意乐而演说各种正法。由于诸有情界有各种业行，佛都引导众生调整自己的意乐和行为，使他们都安住于寂灭一切苦与苦因的涅槃。所谓“以大悲心”，是指佛兴起度生事业，没有丝毫为求名闻以及期望报恩、得善异熟等动机。

如是已说如来身建立。次明佛于一乘说有三乘，是密意教。

如是已宣说如来身的诸种建立。接下来阐明佛于一乘法分别说有三乘，属于密意教。

颂曰：

离知真实义 余无除众垢
诸法真实义 无变异差别
此证真实慧 亦非有别异
故佛为众说 无等无别乘

除开了知真实义之外，没有其他遣除诸种惑业垢染的方便，而诸法的真实义性没有差别变异，所以，证得真实义的智慧也没有差别变异。因此，佛为大众宣说无有超出其上、无差别的一乘法。

若不了知真实义，不能尽断一切烦恼。诸法所有不生为性之真实义，都无别异，如前已说。

如果不了知真实义，就无法断除由实执引生的烦恼。诸法所有以不生为体性的真实义，没有任何差别，如同前面所说。

虽见有异，然彼无别，故真实义性无变异。由无差别无变异故，则缘真实义之智，亦同一性。若自性有多者，则智不能通达真实，以如本性未通达故。如是由真实义唯一故，缘真实义之智，亦无差别，故唯一乘，非有三乘。经曰：“迦叶！由知一切法平等性故，而般涅槃。此唯一，无二无三。”

虽然众生的见有各种差别，然而真实义没有差别，所以真实义性无有变异，因此称为“真如”（过去如是，现在如

是，未来如是)。由于无差别、无变异的缘故，缘真实义的智慧也是同一性。如果自性有很多，那智慧就不能通达真实，因为没有按照本性那样通达各种真实性的缘故。然而以真实性唯一不二、万法一如的缘故，缘真实义的智慧也就没有差别，因此唯有一乘，没有三乘。经上说：“迦叶！由于了知一切诸法平等性的缘故，而得入涅槃。最究竟处只是一乘，无二无三。以实相没有多种的缘故，究竟证得的涅槃也没有多种。”

言大乘者，大谓诸佛世尊，由永断无明证得离障智故，诸佛之乘故名大乘。或乘即大，名为大乘。由具不可思议佛智者，住彼乘故，或由能缘无边诸法差别故，或由永断一切无知故。由彼是乘，亦即是大，故名大乘。

所谓的“大乘”，“大”指诸佛世尊，由于永断无明而证得离障智的缘故，诸佛所乘就叫“大乘”。或者乘就是大，而名为“大乘”。由于具有不可思议佛智慧者，安住彼乘的缘故，或者由能观见无边诸法差别的缘故，或者由永断一切无知的缘故。由于这既是乘也是大，因此名为“大乘”。

总之，大乘指不可思议佛智慧所住之处。从功能上讲，能出现照见一切所知的一切种智，以及永远断除一切无明。这样能够达到断证究竟圆满的缘故，就称为大乘。

若大涅槃唯一者，云何经说以声闻独觉乘，亦能般

涅槃耶？

有人问：如果大涅槃只有一种没有二三，为什么经中说以声闻乘和独觉乘也能入涅槃呢？这不是有三种涅槃吗？

此是如来密意语言。颂曰：

众生有五浊 能生诸过失
故世间不入 甚深佛行境
然由佛善逝 具智悲方便
昔曾发誓愿 度尽诸有情

宣说三乘是如来的密意语或方便教。

由于众生界有五浊的缘故，能发生各种惑业苦的过失，以烦恼增上而障蔽的缘故，世间的心不能信入甚深佛智慧行境。然而由于诸佛具有智悲方便，往昔曾发誓要度尽有情的缘故，因此佛随顺众生的机宜，设立各种善巧方便，宣说三乘涅槃。

能令身心都无堪能，故名五浊。谓劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、寿命浊。由是烦恼增上转因，彼能摧坏殊胜胜解，故亦阻止希求如来无上妙智。是故世间于佛甚深难通达智，不能趣入。

能使身心都不堪能，就叫做“五浊”。也就是劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、寿命浊。以烦恼增上运转这个原因，它能够摧坏对各种胜妙法的殊胜胜解，使众生的心力分散

在世间五欲、邪法等中，使得意乐被障蔽，也就阻碍他希求如来无上妙智慧。因此，世间人的心对于诸佛甚深难以通达的智慧，不能趣入。

然佛世尊，不因众生暂非法器，即便舍弃不令解脱。由佛世尊具足妙智大悲方便，往昔曾发广大誓愿：愿我度尽一切有情。故于度众生事，不稍懈废，更求其余度生方便，要由余门满所愿故。

然而，诸佛世尊不因众生暂时不是法器，就舍弃众生，不以方便力使他得解脱。由于佛世尊具足妙智和大悲方便，且往昔曾发广大誓愿：愿我度尽一切有情。因此对于救度众生的事，不会有少许懈怠、放弃，而是更加寻求其余度生方便，要由其他门径，施立权法引度众生，来满足度生的愿望。

也就是，针对众生根性不成熟，佛出世首先不说真实法，而是设立各种权法，步步接引，后来众生根器成熟才开权显实，宣说一乘大法。

由诸众生，有多障缘障入大乘，复应将诸世间安立涅槃，颂曰：

以是如智者	导众赴宝洲
为除众疲乏	化作可爱城
佛令诸弟子	念趣寂灭乐

心修远离已 次乃说一乘

由于众生心里有各种障缘，障碍他直接入大乘，而且应将诸世间先安立在远离生死大苦的暂时涅槃境地，为此颂中说：

以这个原因，就像有智慧的商主要引导大众趣往宝洲，为了除去大家心力的疲乏，就在中途化现一座可爱城市，告诉大众说：现在可以在这里休息。像这样，诸佛针对诸弟子的心力不堪能，就首先让他忆念：现在要趣向寂灭之乐。当他的心通过修持，远离了生死烦恼后，再为他宣说唯一大乘。

此喻广如《妙法莲华经》说。略谓如大商主，于未至宝洲之中间，为休憩故，变作化城。如是世尊，亦于未至大乘之前，由于方便善巧门中，依止寂灭快乐，宣说声闻独觉二乘，而为得入大乘方便。后为已断生死烦恼者，宣说唯一大乘。彼等亦当如佛，圆满资粮证得一切智智。宣说一乘之理，如《集经论》等应当了知。

化城喻的详情应按《妙法莲华经》所说来了解。简略来讲，如同有智慧的大商主带领商队前往宝洲，在没到达宝洲的中途，为了让大众休息的缘故，变出一座化城来缓解大众的心力。同样，世尊也在诸弟子进入大乘之前，由方便善巧门中，得到寂灭快乐，而宣说声闻独觉二乘法，作

为趣入大乘的方便。此后给已经断除生死烦恼的人，宣说唯一大乘。他们也会像佛一样，圆满福慧资粮，证得一切智智。最终的结果是一切诸道同归于彻证法界而后已。宣说一乘的法理应如《集经论》等来获得了解。

今当宣说世尊证菩提时与住世时。

下面宣说世尊成佛的时期和住世的时期。

颂曰：

十方世界佛行境 如其所有微尘数
佛证菩提劫亦尔 然此秘密未尝说

十方世界都是佛智慧所行之境，就像其中所有极微尘的数量那样，佛成就无上菩提以来也有那么多劫，然而这个秘密在因缘未成熟时，暂且没向众生宣说。

诸佛世尊，由化身门，虽现降生与涅槃等，然化身之因，成菩提时量，今当宣说。

诸佛世尊由化身门，虽然示现降生和涅槃等，好像这一世才来人间修道成佛，最终入涅槃等等，但这些只是示现。那现前化身的因——无上菩提本身成就的时期如何呢？现在宣说这一点。

谓如佛智所行境界，尽尔许世界中所有微尘数量，世尊成佛之劫数亦尔。昔未修集善根者所难以信解，故此秘密未可为说。若能于此增上信解，即得无量福德资粮，故

亦有处为彼宣说。

世尊证得无上菩提以来的时间应这样讲。就像佛智慧所行境界般，穷尽了那么多世界中所有极微尘的数量，世尊成佛的劫数也有那么多。也就是早在尘点劫前已经成佛，并非此生降生为悉达多太子后，经过六年苦行才成菩提。然而往昔没有修集善根的人很难相信这一点，因此这个秘密一直蕴在心里没有公开。如果能对这个道理增上信解，就会获得无量福德资粮，所以在可以宣说的场合也为众生宣说。

如是已说证菩提时，其后当说住世时量。

这样已经说了世尊证无上菩提以来的时间量，接着说世尊安住世间的时间量。

颂曰：

直至虚空未变坏 世间未证最寂灭
慧母所生悲乳育 佛岂入于寂灭处

直到虚空没有变坏、一切有情没有证最极寂灭期间，由般若母所生、大悲乳母养育的佛世尊，哪有入于涅槃处的道理呢？

世尊系从般若波罗蜜多佛母所生，由大悲乳母之所养育。是故当知世尊未来之寿量，是直至虚空未坏，一切世间未皆成佛，终不入于大般涅槃。

世尊是般若波罗蜜多佛母所生(如经所说:“十方诸佛皆从般若波罗蜜多中生”),由大悲乳母养育而成,以悲智为体。因此要知道,世尊未来住世的寿量,是直到虚空没有坏灭、一切有情没有成佛之间,终究不入于大般涅槃。诸佛以智慧不住生死,以大悲不住涅槃。

诸佛为欲饶益一切有情,尽未来际救度众生,此大悲心,其相云何?

诸佛为欲饶益一切有情,尽未来际救度众生的大悲心,是怎样的体相呢?

颂曰:

世间由痴啖毒食 如佛哀愍彼众生
子毒母痛亦不及 以是胜依不入灭

世间有情由愚痴而不断受用各种苦因的毒食,像诸佛哀愍众生的心,见孩子吃毒母亲所起的悲痛也比不上。以有大悲心的缘故,作为众生殊胜依怙的诸佛不入涅槃。

食谓五欲尘。由贪著而食,是啖杂毒之食,能为大苦之因故。执彼为实者,是由愚痴过患而生。如佛世尊,于彼生死众生啖毒食者所生之哀愍,假使慈母见自爱子误啖毒食所生之悲痛,亦不能及。由大悲心所养成者岂入涅槃。

颂中的“食”,指众生贪求的五欲。由于对色声香味触五欲快乐十分贪著而不断地受用,就是吞啖杂有毒素的食

物,这会成为生死恶趣大苦根源的缘故。执著五欲和欲乐为实有,是由愚痴的过患而生。如同佛世尊,对于生死众生吞服毒食所生的哀愍那般,即使慈母见到自己最爱的孩子误吃毒食所生的悲痛也比不上。由大悲心所养成的诸佛如来,哪里能见众生如此痛苦,还入涅槃呢?

由大悲心能阻止入涅槃之意乐,故佛世尊观见世间为种种苦之所迫切,不般涅槃。

由于大悲心能阻止入涅槃的意乐,因此佛世尊观见世间众生被各种苦所逼迫,而不入涅槃。

颂曰:

由诸不智人 执有事无事
当受生死位 爱离怨会苦
并得罪恶趣 故世成悲境
大悲遮心灭 故佛不涅槃

由于无智慧的人执著有事和无事,就会受生死位中爱别离、怨憎会等苦恼,以及得到恶趣果报。换言之,世间众生由执著实际有事,求人天善趣之乐,将会受生死位的各种苦恼。由执著无事,拨无因果,肆意而行,将会受三恶趣果。因此,整个世间都成为悲愍的对象。佛以大悲猛利的缘故,遮止自心入于涅槃,因此诸佛不涅槃。

由不智人,执实有事,深信业果生人天趣,此定当受生

死位苦，亦当受爱别离苦，怨憎会苦。诸有成就邪见执无事者，当堕地狱等诸罪恶趣，亦定当受前说众苦。故佛世尊，缘苦众生起大悲心，遮止佛意不入涅槃，常住世间。

众生由于没有智慧见到诸法空性，执著实有其事，他也深信业果能够行善，从而生在人天善趣。由于执实的缘故，决定要受生死位的各种苦恼，也将感受爱别离、怨憎会等苦。另一类有情成就邪见，执著无事，他以拔无因果等邪见，放纵身心造杀盗淫等恶业，将堕入地狱等各种恶趣，也一定会受前面所说的各种苦。因此，佛世尊缘着世间苦众生起大悲心，遮止佛心不入涅槃而常住世间。

颂曰：

月称胜苾刍 广集中论义
 如圣教教授 宣说此论义
 如离于本论 余论无此法
 智者定当知 此义非余有

论主说：我月称胜比丘，广泛摄集《中论》要义，如同圣教所教授那样，宣说了此论的大义。如同离开了这部《中论》，其他论中绝没有这样的法，智者一定要知道，此《入中论》所说的义理也不是其他论中所有的。

如离《中论》，余论未有无倒圆满说此空性法者。如是智者决定应知，我等此中所说论义，并释妨难，如空性法，

亦是余论所未有者。是故有说，经部所说胜义，即中观师所许世俗，当知此说是未了知《中论》真义。有说萨婆多部所说胜义，即中观师所说世俗，当知彼等亦是未知《中论》真义。以出世法与世间法相同，不应理故。故诸智者当知此宗是不共法。

如同离开《中论》，其他论不会有无倒宣说此空性法门的。像这样，智者决定要知道，我们这里所说的论义，并且解释妨难，如空性法般，也是其他论里所没有的。因此，有人说经部所说的胜义，即中观师所许的世俗，要知道这个说法是没有了知《中论》真义的。又有说萨婆多部所说的胜义，是中观师所许的世俗，要知道他们也是没有了知《中论》的真义。因为出世法和世间法相同不合理的缘故。因此，诸智者应当知道，这里宣说空性之宗是不共法门。

有由不知菩萨意趣，不解真实义者，仅闻此文便生怖畏，遂即弃舍此出世法。今为无倒显论真义。颂曰：

由怖龙猛慧海色 众生弃此贤善宗
开彼颂蕾拘摩陀 望月称者心愿满

有人由于不了知菩萨的意趣，不了解真实义，仅仅闻到这些空性的文字就心生怖畏，于是就弃舍了这个出世间法。现在为了无倒显示《中论》的真实义。颂中说：

由于怖畏龙猛菩萨智慧海黝黑的甚深之色，众生弃舍

此善说空性的贤善宗义，为此我开启《中论》颂义的拘摩陀花蕾，凡是寄望于月称的人，他的心愿会得到满足。

若谓：上座世亲、陈那、护法等诸论师，彼等是否闻文生怖，弃舍无倒显示缘起义者，即如是答：

如果有人问：上座世亲、陈那、护法等诸论师，他们是不是闻说空性的文字生怖畏，而弃舍无倒显示缘起的真实义呢？那就这样回答：

如何乃能通达此义？颂曰：

前说深可怖 多闻亦难解
唯诸宿习者 乃能善通达
由见臆造宗 如说有我教
故离此宗外 莫乐他宗论

如何才能通达此空性义理呢？

颂中说：前面说到的令人怖畏的甚深义，如果单凭自己，即使多闻也难以解了，唯有宿世有过深厚修习者才能善巧通达。由自身见解而臆造的宗派，如同宣说有我的邪教那样，因此，在此中观妙宗之外，不要乐著他宗的论述。

如诸外道，昔未植信解空性之习气，虽断欲色无色三界烦恼，自能创立宗派，然于能仁所说胜义，不能信解。如是彼等，虽已成就如是多闻，然无信解空性种子，故犹不能了解空性。

如同诸外道，往昔没有种植信解空性的习气，纵然断除了欲界、色界、无色界的一切烦恼，自己能够创立宗派，然而对能仁所说的空性胜义不能信解。像这样，那些论师们虽然已经成就如是的多闻，但没有信解空性的种子，所以还是不能了解空性。

若有宿世建树信解空性习气，即于现在，唯由因力，亦能通达空性渊底。虽执外道邪论为真实者，现见唯由因力，亦能测度空性渊底。故除中观宗外，由见他宗臆造之理，亦如说有我之邪教，应当舍离爱乐之心，不以为奇。唯增上信解空性之正见，最为希有。

如果有宿世曾建立的信解空性的习气，那在现在，唯一由过去因的力量也能通达空性渊底。虽然暂时执著外道邪论为真实，现见唯一由这种因的力量，也能测度空性渊底。因此除了中观宗外，由见他宗臆造的各种法理，也就像宣说有我的邪教那样，应当舍弃对它的爱乐心，不以为奇。唯一增上信解空性正见，才是最希有的。

颂曰：

我释龙猛宗	获福遍十方
惑染意蓝空	皎洁若秋星
或如心蛇顶	所有摩尼珠
愿普世有情	证真速成佛

我解释龙猛贤善的中观宗义,所获得的遍满十方的无量福德资粮,就像由烦恼染污心意的湛蓝天空上的秋季星辰般皎洁,或者如同心蛇顶上的摩尼宝珠。以此愿一切世间有情,都能证得空性而速疾成佛。

此《入中论》,是能光显深广理趣,安住大乘,成就不可夺之智慧,能于壁画乳牛构取牛乳,破除实执之月称阿闍黎所造。

证多如经录 倘后有译者

依本释翻译 正直善观察

迦湿弥罗圣天王时,印度底拉迦迦拉沙论师,与西藏跋曹日称译师,于迦湿弥罗无比大城宝密寺中,依迦湿弥罗本翻译。后于拉萨惹摩伽寺,印度金铠论师,与前译师,依照东印度本,善加校改抉择。

中华民国三十一年四月十日,于缙云山汉藏教理院编译处,依照藏文论藏版本译。

入中论卷六 终

谈谈如何学习《入中论》

我们观修班要开课了，为什么首先要讲《入中论》呢？大家应该明白，应该明确我们前进的方向、过程以及其中的要求。这很重要，下面详细来谈一谈。

按部就班，同走心路

参加观修班学习的人有正式学员和旁听两种，现在是针对正式学员来谈的。旁听的学员，能随分随力得一些利益就好，但正式的学员必须要跟着班走。这就像带着你走一条远路，只有服从总体的指挥，最终你才能够到达。如果做不到，你最好不要参加这个班。我们这里首先是要以教理开出正见来，这是一个很大的工程。如果照规矩，一步一步地都做到如理如量，那么你就有希望得到这个成果；如果不按照规矩来，那也不会有大的利益。

我们学习《入中论》，就是要通过教理的途径来生起空性的正见。听通俗的演讲，讲一讲故事或做人的道理，即使只是中途进来听到一言半句，或多或少也都有些收获，

所以要求就不必这么严格。但是听中观的讲授,如果没有掌握前面的教理,也没有进行操练,这样前面没过关,后面就会感到很困难。这就好比学习数学,一环扣一环,前面的四则运算没学好,后面的开方、立方、多元方程等就学不会。

因此要知道,学习的方式就是要按部就班,一定要按照我的要求来做。每一次学习之后都要掌握本堂课所讲授的中观正理,然后用它来破除戏论。这是分段教学,如果能按质按量地依次完成一个个步骤,综合起来就会出现令人欣慰的结果;而没有走过以理推究的过程,也就不可能无因引出正见来。大家要知道,这是要走一条漫长的心路。

如理如量,循序渐进

之所以在这个假期进行集中、强化教学,是因为我们的路线不能太长。如果每周只有一节课,那不知道要多少年才能完成。这样因缘太长久,就不容易维持。所以我们要缩短路线,要集中投入,尽快地走完这个过程,之后才能讲后面的如来藏、大幻化网以及进入实修的要领等等。

这些课程都是逐级地升进,必须以前前为基础,才能深入后后。如果没有打好前面的基础,直接讲后面的法,好一点,你能够生起信心、欢喜心,种下解脱的善根;不好

的话，你可能会听偏，错解法义，这样就产生了负面效果。

比如，如来藏的教法，一定要在通达自空中观的基础上才能和它相应。所以《他空狮吼论》里讲：如果你想抉择他空的宗义（就是世俗错乱的法自体空，胜义无错乱的法以他体空），那首先应当按照中观的正理，抉择到一切法都没有自性，之后你在听闻他空的教法时（比如如来藏的教法、《大乘起信论》等），才能真正懂得里面讲的空和不空的涵义。如果你之前没有以理抉择到一切法无自性，那就无从抉择世俗法自体空，胜义以他空的法理。而且，没有先生起自空的正见，直接就讲如来藏的法，这样说什么常住、周遍等等，你都会理解成跟外道计执的神我一样，因为他们也说常住、周遍等等，在教法的文句上几乎一样，很难鉴别。

根据我的经验，在自空中观上得了正见之后，然后给你宣说如来藏，就能很快悟入，领会它的心要；如果我们没有完成这个过程，没有真正得到自空正见，而直接为你宣说《如来藏经》、《如来藏狮吼论》、《大乘起信论》、《大幻化网》等甚深经、续、论典，由于你在见解上并没有成熟，就很难相应和契入。

我们现在开观修班不是一种结缘的性质，听一听就可以了，而是要真正如理如量地在自己心中引生正见，因此

要求当然就严格，要次第不紊乱，步步踏到实处。这样有点点滴滴的积累，才会出效果。这就像你们读书时学习数学、物理，前面没学好，后面就“坐飞机”，相应不上。

这里，你要运用正理去思维抉择，而抉择的结果是会破除戏论，会淘汰掉你心中种种不正确的知见，而逐渐开展出正见。由于我们的认识很肤浅，所以必须要经过很长的引导、提升、转入的过程，其中有很多步骤，一步不能脱节。如果脱节，后面的引导就根本没办法相应上，就会出现中途掉队的悲剧。而且不论讲什么大论，它本身有一条从始至终的轨道，有一层一层推进的程序。在缘起上各部分之间有密切的关系，比如由前前生起后后，由各部分的认识综合成总体的认识，所以要求从前到后一节课都不能落下。而且听完每一节课，正式的学员都必须反复地思维、消化，直到把每个道理都搞清楚为止，这样每一步都踏到实处，最后才出现综合的效果，也才能得到大空性的正见。

现在你要分析清楚结缘式和正规学习的效果差别。如果你只是听一听，听后什么也不想，这样你自己心里绝对不会有思维所成的定解，也就很难开出正见。所以我要说的是：我没办法直接给你见解，只能告诉你开出见解的方法，你自己必须通过实际的观察，才可能获得。

这样就要知道，我们在听完一堂课之后，要有再次的辅导、讲考，要有彼此之间的研讨、辩论等。这些都是不可缺少的。要有很多因缘的积聚，这件事才会成功；因缘的力度不够，它就很难。所以如果我们想尽快完成这个过程，那就要把因缘尽量集中在这个重点上。如果你因缘积聚得好，有可能一年就能完成这个过程；如果你因缘太疏散，十年八年也不一定能得到。

锲而不舍，化难为易

如果过去有中观的基础，有可能这次听完之后就会懂得。如果从来没听过，一般情况得学习两三遍，才会逐渐贯通。这一点大家要有思想准备。如果你一开始听，觉得格格不入，怎么也转不过弯来，要知道这是正常现象。只要你能咬紧牙关，度过这段苦闷，经过两三遍，心里就会转变，会信入空性，会出现空性的见解。而且这个见解会逐渐稳固起来，成为占据核心地位的见解。与此同时，原有的执著实有的妄见会逐渐瓦解掉，最后荡然无存。

那么，为什么我们一开始会觉得这么难呢？不像学其他，一听就懂、就很适应呢？原因是：这是在讲胜义谛，是我们从前都不了解的事，在世间的学问里从来没有人说过的事，而且跟我们的知见完全相反的事。我们现在处在世俗谛的颠倒见当中，如果只是讲一些因果故事，或者讲唯

识的道理，你就会感觉比较容易懂，因为这些只是说你虚妄心识前的一些事情和现象，是你看到过、听到过、心上知道的事。但是一讲到胜义谛，你就会觉得很深、很难懂，这是因为胜义谛是要指出你心前的这一切都是错乱的，所以在每个上面你都要回头，这样跟你固有的观念和习性完全相反，当然你会觉得很困难。比如我顺着你的贪来说，你就觉得没困难，因为随顺了你的习性；如果要转你的习气，要改变，你就会觉得很难。观念上的事情也是这样。

现在最终要把你领到胜义当中，你要对此生起胜解，第一层要明白“空”，第二层要明白“明”，之后就直接指示实相。为了达成这件事，你在观念上要有很多转变。一开始是有一定的困难，因为这跟你原有的观念有对立、冲突。等到你过了一次又一次的难关，已经在观念上有很多个转身，这样就越来越靠近。有这样的基础，再讲深的法、圆的法，你就有了领会的能力，能开始相应得上。就不会像婴儿那样没有消化、吸收的能力，吃营养品反而拉肚子，因为你已经完成了那么多的转化，你在见解上已经渐渐成熟了，变成大人了，再讲大法就可以相应了。也就是，逐渐地踏到了更深、更圆满的见地上了，我们再往上引的时候，就很快能悟入，因为你的心已经调顺了。

所以现前有些不适应、不理解，这些都是正常现象。我

们初次学的时候也是这样，但是通过多年的努力，确实是由难变成了易，由搞不清变成了非常明白，由格格不入变成了很相应。

这样做有什么好处呢？就是进一步学如来藏、密教的等净无二，甚至更加直接的法，会很容易悟入。这就是因为前面的基础打得好，在逐次的转换之中，已经把障碍逐步清除了。所以要知道，初学中观的时候，会面临很大的困难，需要有这样一个过程。这是正常现象。如果你看到这个，觉得自己学不懂，马上就打退堂鼓，或者想听一些容易懂的，那就很难有通达的时候。

学习中观的目的就是破除自己的妄见，凡是自己所认为的这样那样的实法，都要破尽。这是要破难关，所以我们说在教理闻思上也有破三关。你初关破不了，二关、三关就不用谈了；初关能够破得了，二关就很容易破，三关也容易破。确实有一节一节破开的事。

所以观修的前提就是要在闻思上过关，要能得到“见”。这不是人云亦云、大胆吹嘘，也不是口头上能重复就可以了，必须是自己的心里确实破掉了过去的妄见，开出了正见才行。

为了这件事情，每个人都要针对自己的心去破。你自己心上有一大堆的问题，而且各人的病情不同，如果你感

染得很深，对世间法有很强的实执，那就会有很大的难度。但是我们不能因为困难就放弃。如果你因为困难而放弃，那就会永远埋在颠倒见里，无量世地轮回，这是多么可怕！所以现在给你的是一副强有力的妙药，而且你通过自己的如理思维完全有希望达到。这就是月称菩萨的慈悲，他给我们指示了一条教理抉择的妙道。实践表明，这是有效果的，只要你按照他的教轨去思维抉择，确实会发起认识。所以我们要掌握所谓应成派正理，它的能破是什么，所破是什么，怎么来破，破到彻底是什么结果。

其实，《入中论》不是从很多方面泛泛而谈，而是只选择金刚屑因，破掉了四种生就能了解无生空性。一旦掌握了这个正理，就可以在各个实法上去破，无论是小乘执著的极微、刹那，还是唯识师执著的实有依他起识等等，任何一个地方一破就见效。

而为了得到正见的妙宝，前面要付出很多的努力。有些这一次学习就可以得到，有些还要通过第二次才能得到，但要知道，第一次付出的努力不会白费。我们第一次学的时候也是根本搞不清楚，幸亏没有放弃，有第二次、第三次，结果确实越来越明白，越来越简单，就开始逐渐明朗起来。

引生正见，统帅修行

接受一种教法，没办法一下子就送到自己心里，要有

很多步骤的积累，完成了这些步骤才会出现这个结果。比如学习苦谛，只有对于苦苦、坏苦、行苦等各个支分都逐一通达，才会最终结晶成“有漏皆苦”的定解。其它，像集谛、人无我、法无我、如来藏，每一个都是这样，都有一段闻思的路要走，都要有一番精勤努力。

这个问题就像烧水，持续地烧，水终究会烧开。遗憾的是，很多人中途退掉，在还没“烧开”的时候就过早地放弃了，或者没有充分地积聚因缘来促成它，所以很多人并没有得到见。就是因为没有持续地用功，没有达到熟透、想透、通透，要做的功夫只做到百分之二三十，所以没办法凝结出一个正见，没有能出现最后的“爆破”！

其实，得了定解就好办了，那时候书就算读通了，心里已经开了正见，就会完全断定。各种各样的书，这样讲那样讲，无非就是这个东西。自己也能横讲竖讲，万变不离其宗。而且它就成为你修行的中心点，统帅你的一切修行，也就是能从最深处转变你的一切行为。

所以，对于修行来说，正见是最重要的。对于正见来说，如理如量地完成闻思上的事情，是最重要的。为了完成，你的持续、认真、努力都是需要的。

所以，闻思一切教法，无论因果、苦谛、集谛、十二缘起、人无我、空性、如来藏等等，都是如此。根本的目标就是要

开出正见。开出了见，心里就没有疑惑，决定是这样，之后就无量经卷的意义全部都断定了，就以正见指挥自己的一切行动，这就有了修行。

不循正途，生负作用

月称菩萨造此论，就是要让你得空性正见。怎么来进行呢？我们要知道总体的套路，之后就能知道每一步应该怎么来做，达到什么目的，这一点务必要清清楚楚。

你不要稀里糊涂地来学，也不要只是袖手旁观，带着耳朵听一听，懂不懂都没有关系，这样不会产生什么效果。你没有听中观的时候，觉得世俗生活还比较正常，也没有那么多想法；听了之后，云里雾里，留在你的心里，没有消化，反而有负面作用。

所以，学法必须是法器，才能得利益。我们不能说学法全是正面作用，没有负作用。用瓦器盛狮子乳，瓦器就会崩裂，它承受不了。同样，说话是有缘起的，每个人听了之后就会发生作用。你能消化、吸收，最后融会于心，结果开了正见，就会由困惑到明白，由沉重到轻松；这样有了心得，你就有法喜，越学越有意乐，会越来越好。要是没学好就有负作用，听了很多法却统一不起来，上上下下各层的见解又理不清楚，发生很多错乱，比如会颠倒解空、落入断见。又比如讲如来藏时，你一听就执著成一个神我，根本

不知道它是在指示离一切戏论的妙体。这必须在得了空性见的基础上，才能知道这个如来藏说的是离一切戏论。

所以，如果前面没有过关，就讲后面的话，有可能会产生负作用。直接给你讲如来藏的话，你理解成一个神我的见怎么办？之后又怎么来清除？你听了一个空性，颠倒解空，这又怎么来对治？所以要如理地次第抉择好每部分的教法，不能任意妄为。

自己的心本来就是颠倒的，要通过教理来把它纠正过来，每一步都要做如理的抉择。学习教理不像听故事、找感觉。我们去听法，很喜欢法师讲一些新奇的故事，就像看电视一样，很喜欢听新闻。这样听只是分别心找一种感觉。但你来学习不是为了找感觉，一定要循序渐进，就像读书，开始赶不上，后面都赶不上，一直留级，最后就没办法听了。

教法是有组织、路线的，它是一层一层上去的，一个环节扣着一个环节，前面的环节落下了，后面就根本没办法相应，而且会产生负面作用。所以我一开始就要提醒你，不然的话，一步脱节步步脱节，最后基本上都落空了。讲起来是带耳朵听了，心里根本没得到。

珍惜机缘，重点投入

有人想：我这次暂时听听，以后再努力。但是大家都

老大不小了，不是青少年，基本上不可能会有很多次机会。

自空过关之后，才能讲他空；他空之后，才能讲密法。就我来说，不可能再有第二次，因为这个周期是这么漫长。尤其对在家人来说，你不可能再有几个五年、十年。这是大众共学的方式，积聚一次因缘是很困难的，这种多年的共学基本上不可能有第二次。所以我们都应该想：“这是最后一次，我要好好珍惜！”

所以自己首先要把握住方向，你要知道学习的方式，也要知道重点投入，环环相扣。你不要想，我现在稍微学一下，等到明年再好好学。我们的教学是一辆不停的火车，你最开始就落后了，中间不会再重新补这个，那么我们后面讲一个更深的法，你根本接不上，这样就没有多大效果。再往后，就更加跟不上了。

有人想：我初次学怎么办呢？只要你重点投入，一年当中就会有效果。即使没有中观的基础，只要肯花时间，因为我们一开始是一句一句消文解释，后面还有多次的提醒，这样你会有多次的机会，而且再加上辅导、研讨等等，这样经过反复多次之后，你也会有一定的收获。

这就和表面听听完全不同。如果你只是表面听听，有可能一辈子也不会明白，因为你没有如理如量，就像一般人读书，开始学数学他就不好好算，结果一辈子也不会算。

教法是环环相扣的，必须那么多环节，有了前一步，才有后一步，下面的基础没打好，上面的就学不下去。如果能够步步打好基础，一步步上去的话，也是很容易的。下面基础打得越好，得到了定解，再往上你会有充足的力量，稍微一接引，就会达到更圆满的认识。这些都是可能的，不是不可能。

透彻范例，举一反三

比如，我们现在学习《入中论》，就是运用金刚屑因，破掉一切四边生，首先要在这个教理抉择上，打开一个突破口。这上面一旦得力了，扩展开来，自己就会有能力破掉一切四边的戏论。

举出一个范例，你就要把这个范例掌握好，能破、所破、怎么破、中观应成派的教轨如何等等，都是要通过这一个范例把这些吃透，之后你就能够灵活自如地运用了。所以不在于多，关键是一个上面要透彻。

为了让你透彻，要借助很多的教理文字，不经过这文字也不行，经过了之后，你就会得到。月称菩萨想说什么，你会明白。有了这样一个正见之后，如果以后我们讲《金刚经》、《心经》等的般若经，你就有了入门的钥匙。那个时候只要给你一点，就进去了。如果没有这个基础，你老是在这个上面没有过关，每一次它都成了拦路虎，上上的一

切就都难以入门。

稳扎稳打,步步前进

所以,大家对这件事情不能简单化,一定要稳扎稳打,步步前进。每一次的课都是要讲一个东西,讲者的心意,你要能得到,每一堂课你都要过关,因此课后自己要下工夫思维、讨论。所以我这里就严格要求,就是这次讲的时候要跟着一步一步学。

比如说学“破自生”这段内容,我们首先要掌握破的方法和方式。掌握好了,再以理破掉了“自生”,心里真正否认掉了。不但如此,而且破了不立,不仅没有自生,连“无自生”也是没有的,这样自己心里一无承认,才算领会了,这一小节才算过关。其次,破他生,还是要以各种正理真正否认掉“他生”,每一个理上都要真正通过。不能似是而非,不是简单听听,也不是人云亦云,必须自己以理破到了,你才知道他生不成立,总的掌握了破他生的正理,还要再运用它去破依他起识实有,或者自证实有,也是以理真正否认掉它。只有完全否认掉了,才知道所谓的识并非实法。像这样一个一个地去破,每一次都要抉择到位。这样万法如果有真实的产生,必定落在自生、他生、共生、无因生四种生的方式当中。如果自生、他生、共生、无因生都无法成立,综合起来你就知道诸法本来无生,也就是本无自性。但

这个结果只有等你完成了这一系列的过程才会出现，没办法直接得到这个认识。要由你自己完成整个否认四边生的过程，才会开出这个正见。

所以你不是简单来听听，也不是来找感觉，而是要学到抉择空性的方法。我讲解的时候是给你做一个示范，我是把这个理路，把这个道理讲给你听，你听完了要依据我所讲的，自己主动练习。练习之后，你就能达到跟我一样的认识。这样，中观的见解才在你的心中出现。好比我是一个数学老师，只是举例讲解如何演算，之后你一定要自己做习题，做完了之后，我能够演算的，你也能演算。

如果不需要这么多过程，十分钟的开示就能让你得到，我就不必这么啰嗦了。但是，这是走教理抉择的路线，因此过程是不可缺少的，一节一节的思维必不可少。这中间你自身怎么断掉疑惑、转变观念，都要自己实际去完成，别人没办法代替。而且要依次序进行，从头到尾几十节课一堂一堂咀嚼、消化，缺一不可。

所以，你不要幻想一步登天。你越是能够稳扎稳打、循序渐进，你就越能快速、彻底地得到。你越是想偷懒，想躲开，想依赖，就越是进步缓慢，越是难以完成。你越不能坚持，你就越难完成；你越没有量，就越没有质；你越是想避开破心中的戏论，你就越难开出正见。所以，这件事是

回避不了的，不是靠侥幸能得到的。

吃苦用功，终获法益

现在就是要针对我们心中非常顽固的观念来破除。这是一个艰巨的任务，是一件意义深远的大事，就看谁是好手，谁能够以坚忍不拔的毅力、以持续的恒心、以直面内心的大勇大智破掉心中的戏论，谁就能够真正得到这个法的利益。

这样大家要清楚，我来参加观修班，确实不是一件简单的事，必须要攻关。这个关攻下来了之后，才会有大的转机，往后的路才会越来越顺利。之后再讲甚深的法，你就会更深的信解、悟入，修行也会开始相应。开始是有一段艰难，度过了之后就变得顺利。最开始难以打开，打开之后，就会豁然明白。这样如果法器已经成熟，那以后再说什么法，就都能领受。这样，千经万论无量的妙义，你都能会归于自心。越是讲到上上的法，由于这些法更能点中要害，那个时候你得的利益就越大，对佛法的信心也越深，日日夜夜都处在法喜当中。

所以，为了这一天的到来，前面我们要吃苦用功。

思考题

1、月称菩萨为何造此《入中论》？造论之初所礼敬的是什么？为何如是礼敬？

2、解释“能王”、“声闻”、“中佛”。为什么声闻和中佛要由能王出生？

3、以教理成立“诸佛从菩萨生”。

4、菩萨的因是什么？其体相为何？其中以何者为根本？

5、分别解释得佛果的初、中、后三位唯大悲心为最重要。

6、大悲心：

(1)三种大悲以什么来区分？为什么这样来分？

(2)缘有情悲的体相是什么？按《自释》解释其所缘，并将此现为教授而修。

(3)以“动水月”喻阐述缘法悲与无缘悲的所缘。菩萨如何以大悲心生菩提心？

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

8、第一胜义菩提心的体相是什么？

9、依《般若经二千五百颂》解释“菩萨”的涵义。

10、解释以下初地菩萨的功德：

- (1)生如来家中；
- (2)断除三种结；
- (3)持胜欢喜；
- (4)震动百世界；
- (5)从地登地善上进；
- (6)如预流向(说出此喻所指功德并解释)；
- (7)较佛语生及独觉，由福力胜极增长。

11、“声闻独觉亦有知一切法无自性者。”

- (1)以《自释》中的“三理”成立此义。
- (2)依《宝鬘论》解释“一切法无自性”。
- (3)月称菩萨这样立宗的必要是什么？从哪里能看出？

12、将火点前后刹那的相见为旋火轮的譬喻中，为什么轮状物不存在？既然没有，为什么观众能见到？它的实际情况是怎样的？

13、观察以下眼识所取的现在位的色相，证成它是假的：

- (1)书、人、城市等粗法；
- (2)圆、三角等形状；

(3)极小的一个点。

14、观察以下耳识所取的现在位的声相，证成它是假的：

(1)一句话；

(2)一刹那的音声。

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

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

17、为什么不观待其他而有或无，则不出常、断两种体性？

18、“声闻独觉亦有知一切法无自性者。”

(4)有作是念：“若声闻乘中说法无我，则说大乘经应成无用。”对此以教理遮破。

19、初地菩萨于十度中哪一度最增胜？如何能比知此菩萨不可现见的智德？

20、为什么悲心下劣、专求自利而行布施，也是得生死乐和涅槃乐的因？

21、为什么菩萨在布施的同时就能享受其果报？此施果的体相是怎样的？

22、菩萨割身布施时是否有苦受？其情形如何？

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

24、二地菩萨于十度中哪一度最增胜？解释其名义与体相。

25、二地菩萨戒德圆满增胜的相状如何？

26、修布施但失坏戒律将感招何种果报？这以后的结果如何？

27、分别阐述十恶业的异熟果与等流果。

28、为什么说除十善业道外，无余方便能使异生、声闻、独觉、菩萨获得增上生安乐与决定胜解脱？

29、解释“离垢地”的名义，并以譬喻说明其功德力用。

30、为什么第三地名“发光地”？此地菩萨哪一度最增胜？其增胜的相状如何？

31、什么是“安忍”？为什么要修安忍？修安忍有哪些功德？

32、当别人殴打、詈骂自己时：

(1) 嗔恚对方对自己是否有利？

(2) 对方真的在损害我吗？

(3) 怎么想、怎么做才对自己有利？

33、以下生嗔恚的情况分别有什么过患？

- (1) 菩萨嗔恚菩萨；
- (2) 非菩萨嗔恚菩萨；
- (3) 无力损他者对他生嗔；
- (4) 有力害他者对他生嗔。

34、三地菩萨除安忍度达到最极清净外，还有哪些殊胜功德？

35、为什么说精进是一切功德之因？

36、为什么第四地名“焰慧地”？

37、分别解释三十七品菩提分的体相。

38、为什么第五地名“难胜地”？此地菩萨哪一度最增胜？

39、解释“善慧诸谛微妙性”的涵义。

40、四谛如何摄在二谛当中？在四谛之外还有其他谛吗？

41、为什么第六地名为“现前地”？

42、月称菩萨在本论中宣讲空性法的方式是什么？

43、非法器听闻空性后会引生什么过患？为什么？

44、为哪种人可以传讲空性？对此应如何判断？

45、法器在闻受空见后，会引生哪些功德？为什么会有这些功德发生？

46、“善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地。求彼者应闻

此道。”

(1)解释“善巧”、“深”、“广”、“求彼者应闻此道”。

(2)本品所要解释的是什么？

(3)为什么要在本品宣说诸法真实性，而不在第一品中宣说？

47、为什么佛经说的“唯见此五取蕴”，是破离蕴之我？

48、如何理解“五蕴的积聚是我”？请以譬喻说明。

49、如何理解“五蕴的积聚不是我”？请以教理分析。

50、解释对方所补救的“五蕴的个体是我”，并指出其不合理之处。

51、“经说依止诸蕴立，故唯蕴聚非是我。”

(1)为什么五蕴的积聚里没有实有的有情？请结合车的譬喻阐述。

(2)为什么“凡依他法而立者，即非唯所依之支聚”？

(3)“大种所造”的譬喻说明了什么？对方为什么认为“瓶等不决定”？对此应如何破斥？

52、解释“蕴聚的形状是我”，并对此做破析。

53、“取者取一不应理，业与作者亦应一。”

(1)“取者”、“取”分别指什么？请具体解释。

(2)中观师怎么给对方出“业与作者亦应一”的过失？

(3) 为什么“不许火薪为一”，就“不应计我与所取为一”？

54、“若作是念：全无作者为能取者，此中唯有所取聚耳。”

(1) 解释对方观点，并分析其为何这样补救。

(2) 对此，中观师是如何破斥的？

(3) “我”和“五蕴”是什么关系？

(4) 请分别说明遮破“我”和安立“我”的情况。

55、“佛说依于地水火，风识空等六种界，及依眼等六触处，假名安立以为我，说依心心所立我，故非彼等即是我，彼等积聚亦非我，故彼非是我执境。”

(1) 解释颂文。

(2) 什么是“六界”？为什么知道了有情由六界组成就不会执著“我”？

(3) 结合自身，以观察六界来抉择“无我”。

(4) 什么是“六触处”？我们是怎么把“六触处”执著为“我”的？

(5) 结合自心，解释“十八意近行”。

(6) 一般人都认为“我”有身有心，此处为何只是将心法“十八意近行”安立为“我”？

(7) 六界、六触处、十八意近行，分别是从小什么角度做

观察？这样观察有何必要？

(8)假立的“我”和真实的“我”有何差别？你平时口里说的、心里想的“我”，是假立的还是真实的？

(9)“我就是蕴”和“我是依蕴假立的”这二者有何差别？

(10)既然“我”本不存在，为什么还要安立“我”的名称呢？世上还有哪些事物没有实体，只是一个名字？

(11)夜晚见石堆起鬼想的譬喻中，此人眼识见到的是什么？他是缘什么而起鬼想的？鬼根本不存在，为何还能成为“鬼执心”的所缘？哪里出错了？说明了什么问题？

(12)有人说：“就是缘着六界、六根等生起我执的，所以六界等就是我执的所缘。”这句话哪里错了？为什么会发生这种错误？正确的说法是什么？

(13)为什么我执的境不是有自性的法？

(14)既然“我”不存在，为什么会有缘它生起的“我执”？

(15)请结合比喻及实际情况，分析“没有我，就没有我所”。

(16)什么叫做认识了集谛？请结合自身的情况具体说明。

(17)为什么说“此观察最为端严”？

56、“证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最希有。”

(1)解释此颂的“证无我时”、“此”、“我执”、“无我义”。

(2)“永断我执最希有”一句是要说明什么？

(3)以譬喻说明对方观点的不合理之处。

57、为什么“我和蕴是能依所依关系”不合理？

58、为什么“我具有蕴”不合理？

59、萨迦耶见有多少种？分别是什么？这是依什么来分的？

60、为什么以证悟无我，就能摧毁二十种萨迦耶见？

61、正量部安立的实有补特伽罗有哪些体性？他们为什么这样安立？对此中观师如何破斥？

62、请以“我”非是实法所依，来破除实有的“我”。

63、既然“我”没有，为什么还要假立一个“我”？

64、车的譬喻要说明什么问题？此譬喻的观察方法是什么？

65、为什么支分的积聚不是车？

66、关于“形状是车”，请以理破除：

(1)组装后，支分未舍弃原有的形状，此支分的形状是车。

(2)组装后，支分已舍弃原有的形状，此支分的形状是

车。

(3)支分积聚在一起所显出的形状是车。

67、为什么唯有依于自性不实的因，才能生自性不实的果？分别以外法和内法为例说明这个问题。

68、为什么以“车喻”能破除缘色等微尘的积聚，所生的瓶等的错觉心？请以身边的事物为例，用“车喻”破除对它的执著。

69、请以无生理破除瓶等是色等的形状差别。

70、对方为什么认为以七相推求车无所有，则世间依车所立的名言都会断绝？

71、中观宗对于车等的安名方式是什么？为什么这样安名没有失坏世间名言的过失？

72、有人认为：“虽然车不存在，但轮胎等车的支分确实有。所以，世俗中虽然没有整体，但可以安立各种支分。”

(1)分析此观点。

(2)以理破斥这个观点。

(3)解释有支和支分的关系，并举例说明。

73、既然诸法在真实中本来没有，显现如毛发般，那为什么说它们没有会有诽谤名言的过失？这是否说明诸法真实存在，为什么？

74、为什么了知车没有，就能了知车的支分也不存

在？

75、安立诸法“假有”有什么作用？对此以譬喻说明。

76、既然“我”根本没有，为什么还要安立一个“我”？
它的安名方式有哪些？

77、为什么对于“我”不能分别为坚、不坚等？

78、众生是怎么流转生死的？

79、“众生恒缘起我执，于彼所上起我所，当知此我由愚痴，不观世许而成立。”

(1)众生是怎么以我执和我所执起惑造业的？请举例说明。

(2)在推求我时会出现几种情况？请分别解释。

(3)凡夫分别缘什么起我执和我所执的？请详细说明。

(4)有人说：“虽然‘我’毕竟不可得，但仍有身体、感受、财富等法，如此一来，如身体感受苦乐时，苦乐本身存在的缘故，仍然会缘苦乐等起贪嗔之心。因此，瑜伽师即便见到无我，但仍有苦乐等法，所以还是无法破除烦恼，解脱生死。”请对此以理破析。

80、为什么见到我和我所皆空，就能得解脱？

81、以“七相车喻”的推理方式，说明“我”、“我所”（举一具体事例）、“身体”也只是假名，没有实法可得。

82、世间是以什么方式来安立名言的？除了颂中所说的譬喻外，请另举一例详细说明。

83、为什么说因和果二法也是观待而立？如果承许因果二法都有自性，会有什么过失？

84、中观师是怎样建立因果关系的？为什么没有合与不合二边的过失？

85、实事师是如何以“能破所破合与不合”对中观师妨害的？中观师对此如何回答？

86、中观师是如何安立名言中以能破破除所破的？请以喻义结合的方式说明。

87、为什么二边推理等观察无法妨害到中观宗的破和立？

88、为什么说诸法无自性易达，诸法有自性难知？这说明了什么道理？既然如此，为什么世人都认为诸法有自性？

89、什么是“破法人”？为什么说实事师所安立的破法人法相不成立？为什么中观师不是破法人？

90、“无我为度生，由人法分二。佛复依所化，分别说多种。”

(1)宣说空性的差别有何必要？

(2)空性有哪些差别？

(3) 既然空的体性无二，为什么还说有空性的差别呢？

91、什么是“内空”？

92、“由本性尔故，眼由眼性空”。

(1) 什么是“本性”？

(2) “眼由眼性空”指什么？

(3) 本性到底有还是没有？请从看待世俗谛与真实义这两方面具体解释。

93、“诸法无自性，智者说名空，复说此空性，由空自性空。空性之空性，即说名空空，为除执法者，执空故宣说。”

(1) 什么是“空空”？

(2) 前后两个“空”字分别指什么？应如何理解？

(3) 宣说空空的必要是什么？

(4) 既然为了破除执著实有而宣说空性，又说这个空性也是空，如此一来，为了破实有而说的空性，是否因“空”而成了无意义？为什么？

94、为什么称十方为“大”？众生是怎么执著“大”的？什么说“大”是空性？

95、什么是胜义空？既然它是空性，我们是否有必要求取胜义？对此应如何理解？

96、关于“自相空”：

(1)解释“自相”。

(2)为什么说蕴的自相是苦,界的自相如毒蛇,处是众苦生门?

(3)分别解释缘起法、精进度、静虑度和一切种智的自相。

(4)什么是“自相空”?宣说自相空有什么必要?

97、“诸法从缘生,无有和合性,和合由彼空,是为无性空。”

(1)什么是“和合性”?

(2)为什么和合性没有?

(3)无性空和前面讲的因缘法自相空有什么不同?

98、什么是“他性”?为什么叫做“他性”?为什么他性是空性?

99、六地菩萨有哪些不共功德?

100、七地菩萨有哪些增胜功德?

101、解释以下八地菩萨的功德:

(1)数数获得胜前善根;

(2)愿波罗蜜多最极增胜;

(3)诸佛劝导令起于灭定;

(4)断除一切烦恼及其根本;

(5)虽灭生死,然由证得十种自在,于三有中现种种

身。

102、九地菩萨有哪些增胜功德？

103、阐述十地菩萨得十方诸佛灌顶的情形。

104、一地菩萨获得哪十二类百功德？二到十地菩萨获得十二类功德的数量分别是多少？

105、佛的智慧如何遍知真实义？佛如何为世间宣说真实义？

106、解释佛的法身、受用身、等流身的圆满功德。

107、解释以下佛的功德：

(1)随欲自在圆满；

(2)十力；

108、解释以下佛的功德：

(1)以殊胜化身利众；

(2)于一乘说有三乘是密意语言；

(3)现证菩提时量与住世时量。

109、我们如何才能无倒通达空性义理？

普为出资及读诵受持辗转流通者回向偈

愿以此功德 庄严佛净土

上报四重恩 下济三涂苦

若有见闻者 悉发菩提心

尽此一报身 同生极乐国