



目 录

第一课.....	3
中观源流	3
中观分类	9
一、自空中观和他空中观	11
二、内外中观	25
三、根本中观与随持中观	28
四、经部行中观、瑜伽行中观及世间共称 行中观	33
第二课	37
五、自续派中观与应成派中观	37
中观释词	40
中观所破	43
认定所破	48
一、道所破摄为二障	48
二、道所破摄为二执	55
认定理所破	59
一、所破摄为二我	61
第三课	69
二、所破摄于四边	69
三、认定所破为显现	75
第四课	106
第五课	147
第六课	190
能破正理	210
一、掌握能破的必要性	210



二、能破的中观正理	213
第七课	242



中观总义

益西彭措堪布 著

智诚堪布 讲解

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

第一课

今天我们开始讲《中观总义》。《中观总义》是堪布益西彭措以前在讲《智慧品》、《入中论》的总义，为大家学习中观专门挑出来的，是学习中观的一个入门、一种普及或者一种深入的殊胜教授。

以前我在上师面前听过，在佛学院也讲过一次，再一次学习《中观总义》也可以说是一种殊胜的因缘。《中观总义》的内容不少，短短时间当中能讲成什么样子也不好讲，尽量看时间、情况而定，简单的地方讲快一点，复杂的地方、殊胜的地方慢一点讲。

中观源流

佛涅槃后，龙树菩萨出世，以自力撰造中观理聚论，抉择佛陀第二转无相法轮的密意，从此开创了甚深中观见派。

中观的思想首先是佛陀在《般若经》中宣讲的一切万法无自性，远离四边八戏的法界自性。佛陀涅槃之后，



授记四百年后龙树菩萨出世，“以自力撰著”，龙树菩萨在写《中论》等理论的时候，没有依靠任何的注释，因为在此之前没有对空性的注释，通过自己的智慧力，撰造了《中观理聚论》，“理”是胜义的道理，“聚”是集聚的意思，就是在这些论典当中集聚了很多抉择中观胜义谛的殊胜道理，所以称之为理聚论。《中观理聚论》以《中论》为根本，还有《七十空性论》、《六十正理论》、《回诤论》，有些地方讲还有《宝蔓论》、《研磨论》等。

《中观五论》或者《中观六论》是龙树菩萨以自力撰著的，会不会不可靠呢？龙树菩萨是佛陀在《楞伽经》中亲自授记的能够解释佛陀经典，善巧地攻破有边和无边的殊胜大德。所以佛陀亲自授记的殊胜士夫所造的中观论典绝对是有权威性的。虽然这里出现“自力撰著”，但是不会有任何的怀疑，就像弥勒菩萨也是以自力撰著了解释般若空性的另外一部分。般若空性有两部分，一部分是讲甚深的空性，比如龙树菩萨所讲的这部分；第二部分是讲般若的现证次第，修证空性的殊胜方法，比如《现观庄严论》中发心、随喜等修道，所以这些都是讲怎么样修证空性的殊胜方法。

显宗有三转法轮。第一转法轮叫做四谛法轮，主要讲四谛；第二转法轮叫无相法轮，讲一切的相状没有自性，所以叫无相法轮；第三转法轮叫善抉择或者善辨法轮，善抉择就是对一切万法有的安立为有，无的安立为无，比如名言当中的唯识，外境是没有的，心识是存在的；胜义谛当中一切的戏论是没有的，如来藏的自性是有的，这个叫善辨或者善抉择。辨不是辩论，是辨别的



意思。龙树菩萨抉择了第二转无相法轮的密意，开创了甚深中观见。

这个地方还有一个词叫“甚深中观见”。佛法中有两大派，一个叫做甚深见派，主要抉择一切万法无自性的空性；第二派叫做广大行派，是弥勒菩萨传给无著菩萨，然后传给世亲论师等等，这一系列开创了佛法的广大行。广大行就是如何系统地发菩提心，或者五道十地的详细安立，这些都称之为广大行。当然中观派中绝对有广大行，广大行当中也有甚深见。但是侧重方式不同，龙树菩萨的空性体系侧重于甚深见解，而无著菩萨一派侧重于广大行。这个地方讲到了开创甚深的中观见派。

随后，有圣天菩萨撰著《中观四百论》，开显《中论》的修行次第。

龙树菩萨造了《中论》等的《中观理聚论》之后，因为里面有很多的辩论，有对外道的辩论，对小乘的辩论，对其他宗派的辩论，有些人就误解说龙树菩萨的《中论》主要是为了辩论遮破他宗的。为了遣除这样的疑惑，龙树菩萨的亲传弟子圣天菩萨专门撰著了《中观四百论》，开显《中论》的修行次第。《中观四百论》前八品是讲世俗谛修心的方法，后八品是讲甚深空性的修心方法。其实《中论》是有修行次第的，只不过对修心，比如修出离心，修菩提心等不那么明显，是以隐藏、间接的方式宣讲的。学过《中观四百论》的就知道，前面的四品侧重于宣讲出离心方面，后面四品侧重于菩萨怎么样发菩提心，第八品以后到十六品，主要讲空证



见。三主要道包括出离心，菩提心和空证见，所以开显了《中论》的修行次第，说明《中论》不是为了辩论而造，而的确是为了消除所有修行者相续当中的邪知邪见或者执著戏论，为了让修行者趋入空性而造的。

《中观四百论》一方面进一步抉择了空性，一方面开显了《中论》的修行次第。

再往后，秉持龙树传承的佛护论师创中观应成派，清辩论师创中观自续派，自续派的传持者有智藏、静命、莲花戒，及其追随者的诸多印藏智者成就者，应成派的秉持者有月称、寂天、阿底峡等，及雪域藏地出世的诸多智者成就者。

在龙树菩萨和圣天菩萨之后，佛护论师出世，开创了中观应成派(后面会解释中观应成派的特点)，龙树菩萨的另一个传承弟子清辩论师开创了中观自续派。平时学中观时经常出现的中观应成派，中观自续派开始出现于世。

自续派的传承者有智藏论师、静命论师、莲花戒论师，以及他们的追随者，有很多印度和藏地的智者和成就者。应成派的秉持者有月称论师，把佛护论师的思想进一步发扬光大，之后寂天菩萨在《入行论--智慧品》中宣讲了应成派的思想，阿底峡尊者也秉持应成派的观点。这之后，雪域藏地的很多智者、成就者开始抉择开显。

依靠这些智者成就者所抉择的宗轨，中观的二种传承直到如今都没有中断讲闻，继续安住于世。

因为智者、成就者们不断地传讲和弘扬，自续派和



应成派的传承和讲闻到现在没有中断，所以“继续安住于世。”

以前在藏地比较兴盛的中观自续派和中观应成派的讲闻，现在通过大恩上师等很多殊胜的成就者和智者们的发心和努力，我们也有机会学习到，这和上师们的恩德是绝对分不开的。

下面讲中观自续派和中观应成派的弘扬过程。

在藏地，**中观自续派的宗轨，前弘期主要依靠静命菩萨的言教开显；**

前弘期是从莲花生大士入藏，静命论师开始弘扬佛法，直到朗达玛灭佛之前的时期称之为前弘期。前弘时期是依靠静命菩萨开显的。他老人家写了《中观庄严论》，通过《中观庄严论》等方面的著论和讲解传授说明中观自续派的观点是静命菩萨开显的。

后弘期，**自鄂·勒巴协绕、鄂·洛丹协绕，至宗喀巴大师父子期间，曾得以广泛弘扬。其后数百年间，讲闻未见兴盛。**

从鄂·勒巴协绕开始到宗喀巴大师父子。这里的父子不是血缘方面的父子，而是佛法上的父子，不是指宗喀巴大师有儿子，而是指他的弟子们，如他的上首弟子**甲曹杰尊者、克主杰尊者**等。比如龙树父子就是指**龙树菩萨和圣天菩萨，龙树菩萨和月称论师**等。所以宗喀巴大师父子是指宗喀巴大师和他的两大心子为主的师徒。“曾得以广泛弘扬。”

“其后数百年间”，从宗喀巴大师之后在几百年之间，自续派的讲闻比较衰弱，未见兴盛。



近代，全知麦彭仁波切撰造《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言》，和盘托出自续派宗义，从此宁玛派的众多寺院对这部论的讲闻持续不断。

到了近代，大概一百多年前，宁玛派的全知麦彭仁波切出世，造了《中观庄严论》的注释《中观庄严论释·文殊上师欢喜教言》，这是一部很殊胜的论典。大恩上师翻译了，在佛学院里也讲解了。

“和盘托出了自续派的宗义”，因为《中观庄严论》本身侧重于自续派，而全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中没有偏重于自续派，也没有偏重于应成派来讲解。其实究竟的意义应该是应成派，但是因为自续派的特点是最初着重抉择单空，虽然也比较简略地讲到了离戏空，但是着重讲单空，所以就把这部论典划在自续派中。

因为麦彭仁波切是文殊室利菩萨的化身，所以从他写了这部论典之后，《中观庄严论》的讲解开始在很多宁玛派的寺院里兴盛起来，现在也是如此。

以上是中观自续派的弘扬过程，下面是中观应成派的弘扬。

中观应成派的弘扬，后来有日称大译师翻译了月称菩萨所造的《中论释·显句论》、《四百论广释》、《入中论》偈颂和自释，并且通过讲闻加以抉择。

首先是翻译家日称译师对月称菩萨的信心非常大，不断祈祷后，听闻到了月称菩萨所造的系列论典，然后就把月称菩萨所造的这些论典翻译了，有《中论释·显



句论》¹、《四百论广释》²、《入中论》³、《入中论》偈颂，还有月称菩萨自己对《入中论》造的注释，叫《自释》，然后通过讲闻加以抉择弘扬。

由此，在藏地逐渐盛行应成派的观点，至今仍然持续不衰。

应成派没有中间隐没的情况。从日称译师翻译了这些应成派的论典之后，弘扬的情况一直非常兴盛，到现在各大宗派几乎都说自己弘扬的是应成派的观点。

以上讲了中观的源流。

中观分类

总的来说，可以从不同角度对中观进行分类，此处略说五类。

从不同角度分。这里把中观不同的侧面归摄为五个方面。

一、由分别解释**第二转法轮**和**第三转法轮**的密意，分为**自空中观**与**他空中观**。

中观可以分为两种。**平时我们都侧重于讲自空中观**，其实**如来藏光明的他空也是中观**，而且都是**大中观**。这里只列出名称，下面还要解释。

¹ 《显句论》，对《中论》字句的解释。

² 《四百论广释》是圣天菩萨《四百论》的一个很大的注释。

³ 《入中论》，对《中论》意义的解释。《显句论》和《入中论》都是解释《中论》的，但是《显句论》是对《中论》词句的解释，而《入中论》是以应成派的思想来安立《中论》的究竟意趣，所以是侧重解释《中论》的意义。



二、由是否承认胜义光明和名言唯识分为内的细中观与外的粗中观。

还有一种分法，分为粗中观和细中观。如果名言中不承许唯识，或胜义谛当中不承许光明藏⁴，称之为粗中观；如果承许就是细中观。

以是否承许胜义谛光明的智慧自性、名言中的唯识自性来分内的细中观和外的粗中观。三、由对胜义空性是否秉持某一方的宗派，分为根本中观与随持中观。

第三种分法叫做根本中观和随持中观。根本中观的主要意思是对胜义空性不秉持任何一宗派，既不是秉持自续派也不是秉持应成派，直接解释中观，或者根本没有分自续派应成派，叫做根本中观，比如龙树菩萨的论典。

随持中观就是随自续派的宗义而持，或者随应成派的宗义而持。

四、由名言谛分别承许经部行、瑜伽行及世间共称行，分为经部行中观、瑜伽行中观和世间共称行中观。

第三的侧重点是对胜义谛的空性方面做了分别，而第四是侧重于名言谛分别承许。因为讲中观的时候，要讲什么是名言谛⁵，什么是胜义谛。胜义谛的空性是跟随龙树菩萨的宗义还是跟随自续派、应成派，分为根本中观和随持中观。分别名言谛的时候，其观点跟随经

⁴ 即如来藏。

⁵ 即世俗谛。



部⁶、瑜伽行⁷或是世间共称行⁸。

不管如何安立名言，到了胜义谛都要抉择为空性，所以究竟的中观，主要的侧重点还是在讲胜义空性。中观的理论是胜义理论，胜义理论就是抉择空性的理论，所以所有的中观都是以讲解胜义空性为主。

虽然讲空性，但其名言谛的法安立了三派，一派是按照经部安立名言；一派是按唯识宗安立名言，比如外境都是假立的，只有心识，唯识无境的观点；还有一派是按世间共称行，即六根在无病患的情况下安立世俗谛。所以通过安立三种名言谛分为三派。

五、由是否着重抉择真实胜义，分为自续派中观与应成派中观。

自续派和应成派中观的区别在于是否着重抉择真实胜义谛。

中观应成派最初就着重抉择离开四边八戏的真实胜义谛。自续派虽然最后简略地抉择到了离四边，但是最初着重抉择的是单空的观点。

以上介绍了目录。

一、自空中观和他空中观

下面就按前面的次第，分别介绍什么是自空中观、他空中观。

我们在学中观的时候，这些思想很关键、很重要，

⁶ 小乘分为经部和有部，经部承许微尘，隐蔽分等。

⁷ 即唯识宗。

⁸ 即世间的无患六根如何安立名言。



因为我们随着学习佛法的不断深入，这些自空的思想、他空的思想、中观如何分类，都会逐渐接触到，所以现在有一个总的认知，概括性的了解，对以后学习中观有非常大的帮助。

下面讲自空中观的定义。

所谓自空中观，即是把轮涅所摄的万法抉择为远离一切边的显宗大乘宗派，其中，就法界无生的方面抉择，称为自空中观。如《理聚论》。

这段是整个自空中观的所有条件，包括了所有的体性。

“把轮涅所摄（轮回和涅槃所摄的万法）全部抉择为远离一切边的显宗大乘宗派”，这是所有中观的一个共同的特征。在显宗大乘中把轮涅诸法抉择为空性的宗派都称为中观，下面他空中观也具有这个条件。

“其中就法界无生的方面抉择”，这里自空、他空就不一样了。自空中观所侧重的是法界无生，就是一切万法是空性的。

圆满的法界由甚深空性和殊胜的光明智慧两部分组成，而自空中观侧重抉择的是法界空性这部分。

自空就是不管任何一个法，比如我们面前见到的书、话筒、道友、房子、身体、我们的心识，还是我们面前出现的佛的影像，或者道、因果，所有的法的本性就是空的，不以其他法为空，一切万法显现的时候，自己的本性就是空性的自性，所以叫做自空。

“如《理聚论》”，《理聚论》就是前面讲的《中观理聚论》，以《中论》为根本为代表的龙树菩萨的这些



论典、月称菩萨的观点，还有寂天菩萨的《智慧品》、圣天论师的《四百论》，还有《般若经》（最原始的经典依据）等，都属于自空中观体系的论典。

下面讲修习自空中观的必要性。

最初，修习自空中观极为关键，因为断除轮回根本的实执，完全依赖自空中观见。

为什么叫“最初”？我们要抉择的是圆满的法界，圆满的法界有**如来藏的光明，如来藏的光明中有常、乐、我、净的观点，永恒不变的思想等**。我们要抉择这么义的观点，最初的时候，应该怎样趣入需要有个次第。

比如初转法轮主要是让我们的心成熟，因为我们以前是安住在常、乐、我、净的颠倒中的，为了让我们的的心成熟起来，堪能修道，佛陀讲了四谛。一部分修行者因为四谛而趋入了暂时的涅槃，而另一部分修行者因为四谛成熟了相续。

佛陀又对这一部分众生继续讲了第二转法轮。**第二转法轮讲到，在第一转法轮所抉择的五蕴、十二处、十八界等一切万法其实在胜义当中完全是空性的，一切抉择为无自性，打破对一切万法的实执。**一般来讲，《般若经》、《中论》体系中有一个说法，“**从色法乃至一切智智⁹**”，《心经》也有这样的次第，首先是“色不异空，空不异色”，从五蕴¹⁰开始，最后“无智亦无得”，“得”就是智慧、佛智。所以《般若经》或者**中观就是**

⁹ 一切智智，即佛智。

¹⁰ 即色受想行识。



从色法乃至一切智智之间的所有万法的本性都是离开一切戏论，远离一切执著的。

我们只有在了知一切万法无自性的基础上，才能抉择佛面前的远离分别心的如来藏的光明，所以叫“最初”。

最初修习自空中观是非常关键的，因为我们要断除轮回根本的执著，就要抉择我们面前所显现的一切万法的本性。如果不了知万法的本性，我们就会对它产生执著，认为是这个也是实有的，那个也是实有的，对我的伤害也是实有的，对我的利益也是实有的，会生起很多嗔恨、贪执，于是引发了整个轮回的痛苦。

断除轮回根本的实执完全依赖自空中观，因为为了知了一切万法本性空，本性是虚幻的、空性的。当我从认为它是实执而产生种种贪嗔开始，再到反过来认知它是无自性的，就会对它的实执减弱或者消失，就不会对显现的万法产生分别念。不管是别人骂我的声音，或是赞叹我的声音，不会产生贪嗔痴，能够如如安住它的本性，这样就可以断除轮回的根本。

所以完全依赖自空中观见，了知一切万法无自性就可以遣除执著。

而且，如果对自空中观没有把握住要点，再说哪种心性光明之类的美妙名称，也只是名称动听而已。

进一步讲，如果对自空中观没有把握住一切万法是空性的这个要点，仅仅说心性光明，或者如来藏的本性是光明的，是常、乐、我、净的等等这些美妙名称，也只是名称动听而已。而在我们面前显现的大圆满、如



来藏光明全都变成了实执的东西，分别念的对境，没有实际的意义。

全知麦彭仁波切在《如来藏大纲要狮吼论》中明示：

《如来藏大纲要狮吼论》和下面提到的《他空承许狮吼论》是全知麦彭仁波切所著的两个很殊胜的论典，都是抉择如来藏光明，他空思想的。

“凡是承许无变之法界为成佛种性，首先需要认识所谓的法界是于何施設之基——真胜义二谛大双运极为不住的中观义。”

“无变的法界”就是前面讲的圆满无变的法界。“成佛种性”，即一切众生就是佛，安住于佛界，都有成佛的种性。

如果要承许如来藏，首先要认识所谓的法界是安立（即施設）在“真胜义二谛大双运”当中，世俗谛和胜义谛是完全一味双运的大空性。其中“真胜义”，即真实的胜义。“极为不住”是远离四边的意思，出现在印度的论典中，是没有任何可以住的地方，完完全全不住的意思，后来藏地的论师在讲解极为不住的时候，就用远离四边。

《他空承许狮吼论》中说：“如果想抉择他空宗，首先应当依随怙主龙树的论典，须要抉择万法无自性，倘若对此不了知，则不能抉择世俗是自体空、胜义以他而空的妙理。因此，最初应当抉择离戏各别自证之义。”

全知麦彭仁波切的另外一部论典是《他空承许狮



吼论》，承许他空的。

《他空承许狮吼论》讲，如果我们想要抉择他空宗派，首先我们要跟随怙主龙树菩萨自空中观的论典，要把一切万法抉择为无自性。如果对一切万法空性的道理不了知，就不能在这个基础上进一步地抉择世俗谛自体空（一切世俗的万法是自体而空），胜义谛中以他体空的妙理。所以最初应当通过自空的思想抉择离戏的各别自证的意义。

以上是自空中观。下面是他空中观的定义。

所谓他空中观，即是把轮涅所摄万法抉择为远离一切边的显宗大乘宗派，就无为光明显现分的侧面抉择，由此成为连结显密之津梁的中观，称为他空中观。

前面这句话和自空中观是一样的定义，就是把轮回和涅槃所摄的万法抉择为远离一切边，它也是显宗的、也是大乘的宗派。

“远离一切边”主要就是讲远离一切分别念的边执。凡夫人所执著的轮回的法是有、是无，或者涅槃的法是有、是无，都属于分别念的执著，不是离边的，是落在边执中的，所以他空中观和自空中观一样，都是打破分别念，绝对不是以分别念安立一切万法自性的。所以以上他空中观和自空中观是一样的。

不一样的是从“无为光明显现分”的侧面来抉择。前面的自空中观的侧重点是抉择了万法离戏，无生法界，这个地方是讲无为光明。这个光明不是凡夫人有眼睛都能看到的电灯光明、太阳光等有为法的光明，这里是指智慧，而且不是凡夫人的智慧，是最离戏的佛智，



因为它遣除了无明，没有无明的成分，所以把这个智慧安立成光明自性。有的地方提到的大乐，其实都是指佛智或者菩萨相续中的智慧。

“无为”，就是这个光明不是有为法，不是通过因缘和合产生的，不是有生住灭的，是完全不变化的，不是因缘造作的殊胜光明。这种殊胜光明是每一个众生心中都存在的，我们要通过修法去发现它，把它开显出来。《楞伽经》、《如来藏经》等等很多经典讲，每一个众生相续当中都有佛的智慧，佛陀的十力，四无畏，十八不共法，乃至佛陀的三十二妙相，八十随形好，在如来藏当中都具足。每一个众生怎么样具有佛的功德，怎么样具有佛的自性，抉择得非常清楚，所以是从这个侧面抉择的。

“由此成为连结显密之津梁的中观”，因为密宗讲的更直接，把一切众生的心性完完全全以很直接的方式讲出来，显宗相对是间接讲出众生相续中的佛性，讲的比较隐蔽、间接，比较少，所以他空中观就是连结显宗和密宗的桥梁。

“桥梁”的自性是跨于此岸和彼岸，连接此岸和彼岸，完全是此岸不对，完全是彼岸也不对，就是连接此岸和彼岸的一个桥梁。所以他空中观讲深一点就到了密宗，讲浅一点就到了显宗。所以很多大德在讲密宗的时候，很多时候大段地引用《宝性论》的观点，因为《宝性论》的观点基本上稍微讲一下就是密宗的观点。

他空中观是非常殊胜，很了义的思想，这样的宗派称为他空中观。



如《宝性论》、《法界赞》等，均为他空中观的重要论典。

《宝性论》是弥勒菩萨所造的弥勒五论¹¹之一，非常殊胜，讲了很多如来藏，用比喻通过很多理论来抉择每个众生相续当中如何安住佛的自性、无为法的自性。

《法界赞》是龙树菩萨所造的。虽然龙树菩萨所造的大多数都是自空中观思想的论典，但是《法界赞》，还有《三身赞》等是龙树菩萨抉择如来藏光明的论典。

“均为他空中观的重要论典”。其中“他空”的“他”字如何理解？一切万法自己的本性就是无自性，叫“自空”。“他空”的意思就是自己的本性不是空的，而他上面的法是空的，这个“他”就是他上面的法。

这里面不要误解，“自己的本性不空”不是变成实有。因为他空的自性是佛智，是究竟的实相，佛的智慧面前安立的殊胜如来藏光明本来就是远离戏论的，本来就不是分别念的境界。所以我们不要认为自己本性不空，是不是又返回到了第一转法轮当中凡夫人的观点，并不是这样的。因为他是在二转法轮基础上抉择的，所以已经遣除了凡夫人的分别心，他是佛的智慧安立的如来藏的常乐我净。

如来藏的光明不变，这些法是不空的，是如理如实存在的，在法界中存在，佛的智慧如理如实照见，如理如实现前，所以这方面的法不空。空的是一切凡夫人的

¹¹ 弥勒五论，即《现观庄严论》、《辨中边论》、《辨法法性论》、《大乘经庄严论》和《宝性论》。



法，一切世俗法都是不存在，都是空的。这些世俗法针对于究竟的如来藏来讲，叫他法，这些他法是不存在的，所以叫他空。

他空就是自己的本性不空，但是他的上面的其他的法是空的。

他空有很多种，也是分了很多层次，比如：一般的老百姓说，这个房子是存在的，房子里面没有人，其实这个就是他空。小乘的观点里也有他空，五蕴以我而空，五蕴本身不空，五蕴上面没有我的观点也是他空思想。还有一些唯识宗的观点也有他空思想，比如阿赖耶不空，阿赖耶上面细微的法是空的。老百姓的他空观点是没办法解脱的，小乘的他空思想可以解脱，唯识宗当然是大乘宗派，但如果不打破这样的观点，是没办法真正直接解脱的。

还有一种他空是这个地方所讲的究竟他空。虽然他空有很多种，前面的他空都是安立在分别念面前的他空，或者是邪的他空，不是正的他空，或者是暂时的他空，而安立在智慧面前的他空，就是了义的他空了。这个地方的他空是安立在如来藏的思想上面的，是究竟了义的他空见。

这个方面还要详细分析，其实自空也分了很多层次。

《如来藏大纲要狮吼论》中说：“如是无为法光明之法界，无有迷乱染污而自性清净，无迷乱本性自相与自成之力等果法功德，无离而住，如同日轮与光明一般。”



这里赞叹他空的法界。“如是无为法光明之法界”，这里讲的是大无为法。

无为法分两种，一种是小的无为法，一种是大无为法。

什么叫小无为法呢？小无为法是观待于平时有为法的一种无为，和这种有为法相对的无为法是假立的无为法，因为有生住灭的体性的叫做有为法，没有生住灭的叫无为法，比喻说虚空、石女儿、兔角，这些法都叫做无为法，这些无为法是小无为法，是假立的，因为他是观待，观待有为法有生住灭。观待的有为法安立的无为法，本身也是有为法，他的本性是观待有为才有无为的缘故，这个无为法是假立的。

还有一种大无为法，是不观待有为法的无为法，是究竟如来藏的实相，不是分别念的境界，是离戏的自性，所以是大无为法。此处所讲的无为法是大无为法。一些了义的经典中会出现无为法。

有时候在破无为法，有时候说无为法是没有的，假立的，有些地方又说无为法是真实的，其实有个小无为法和大无为法的区别。《中论》中所讲的这个无为也是有为，是观待有为的无为，不是真正的法界自性，而超越了无为和有为不变的自性安立一个名称叫无为法，或者叫大无为法。加个“大”字为了和小无为法区分。

“无有迷乱染污而自性清净”，没有凡夫人的分别念和一切执著，所以自性本来清净。

“无迷乱本性自相与自成之力”，第一个具有“无迷乱本性”，第二个是“自成自力”，自成自力是在法界的



本体中，本来就具有力，力是佛陀的十力，不是一般的力气很大的力。（如果以后学《入中论》，会学佛陀的十力，是一种智慧的显现。）“等”字是佛陀的四无畏，十八不共法，还有三十二妙相等果法功德，都在本性法界自性中，其实我们本性中就具足这些法。

“无离而住”，本来空性和本来圆满的功德从来没有离开而安住的，就像太阳和光明从来不会分开一样，有了太阳就会有太阳的光明，日轮和光明无法分开，空性和光明如来藏也无法分开。

我们自己的本性，第一是本来空性的，这个要通过中观来抉择，我们身心本来离戏，本来空性，离开有、无、是、非的自性；第二，在这个基础上还要抉择和空性无二无别的、双运的、本具的如来藏光明。我们本来具足佛的智慧，本来具足佛的十力、四无畏、十八不共法、佛的三十二妙相。只要通过空性的方式把障碍遣除，本来的智慧光明就会显现出来。所以成佛不是本来没有佛，通过不断地累积资粮，重新显现一个佛出来，其实我们本来就是佛，只不过很多的障碍遮障住了，只要把遮障佛性的分别染污去掉就可以显现天成之佛。

遣除障碍最殊胜的方式无外乎就是修空性，因为安住空性时，障碍本身也是空性的，如果障碍是实有的，要对治它就非常费劲。

有些时候我们不是贬低小乘，的确在佛陀安立修法的时候，为什么小乘的修法慢，为什么忏悔了罪障后世还会堕落恶趣，还会显现五百世的果报？因为他执著这些罪业是实有的，当我们的心的心已经把罪业执



为实有时，要去一点点罪障都是非常困难的。

但是大乘不一样，大乘中的罪业本来也是虚妄的，是心的显现，不是实有的。所以当认知它，安住它的本性为空性的时候，它其实就是自解脱的法。所以当了知罪业是虚幻的时候，遣除障碍就显得非常容易了。而且安住的空性越深，遣除得越快。

所以为什么众生能够一生成佛？第一、因为本来具足佛功德；第二、因为这个障碍是虚幻的；第三、遣除障碍的方法——大空性的观点本来很殊胜。这些因缘具足了，不一生成佛都不可能。但有时我们缺条件，缺第一或者缺第二或者缺第三，本来的东西不会缺，缺的是我们的认知、智慧而已。

虽然自空中观和他空中观仅仅是西藏论师安立的名称，印度未曾出现如是命名，然而，二种中观的所诠义，实为印度佛教所本有，因为二者本是第二转法轮及第三转法轮中显示了义如来藏诸契经的所诠义，也是龙树菩萨《理聚论》及《赞聚论》的所诠义。

因为有些人说自续派、应成派是西藏论师的分别念显现的，印度没有自续派、应成派。这里依靠全知麦彭仁波切的观点，的确自空中观和他空中观的名称是到了西藏才显现的，印度没有这样的名字出现，但是中观自续派和中观应成派的意义在印度已经有了，所以“中观的所诠义，实为印度佛教所本有”。

因为自空中观本来是二转法轮的意趣，他空中观是第三转法轮显现的意趣，一个是《般若经》显现的，一个是《如来藏经》显现的。关于第二转法轮和第三转



法轮的问题，全知无垢光尊者在《大圆满心性休息》中讲，二转法轮是暂时了义，为什么叫暂时了义？并不是所抉择的空性不圆满，而只是抉择了圆满法界的一半。圆满法界的一半就是只抉择了空性这部分，但是如来藏光明没有抉择。所以有些地方说自空中观是暂时了义，他空中观是究竟了义，他空中观为什么究竟了义呢？因为在抉择空性的基础上再进一步抉择了另外一半圆满的法界。首先承许大空性，是二转法轮的基础上抉择的；第二在大空性的基础上更圆满的抉择了剩下半的圆满法界，就是如来藏光明。他空中观所抉择的圆满法界是圆满的，最了义的，所以是究竟了义的。

虽然是究竟了义，但是我们还要知道，是不是所有第三转法轮都是了义的？不一定，有一部分第三转法轮的经典是了义的，有一部分是不了义的。讲如来藏的光明自性的是了义的，讲唯识的是不了义的。第三转法轮即有唯识的思想也有如来藏的思想，讲唯识的思想是不了义，因为毕竟承许有心识存在，没有抉择到大空性，也没有抉择到如来藏的光明，所以这一部分的三转法轮的经典是不了义的。

“也是龙树菩萨《理聚论》和《赞聚论》的所诠释”，龙树菩萨的《理聚论》是抉择自空，《赞聚论》是抉择他空。《般若经》中其实没有出现中观的名称，但是佛陀是中观思想最早的宣讲者。后来龙树菩萨开始弘扬的时候，出现中观的名称。意义上在印度早就有了自续派和应成派的意义，但名称没有出现，后来就出现应成派和自续派。就好像净土宗宗派的名字也是在汉地出



现的，禅宗也是一样，虽然这个名称是在汉地开始着重弘扬，但是在佛的经典当中，净土和禅宗的思想都已经有了，只不过名称没出现而已。这个地方也是一样，自续派和应成派的名称在印度没有，在藏地才开始有了这个名称。

如前论说：“如是究竟法身智慧，乃为遍一切有寂、平等性、无为法、无变胜义之自性，以了义经部及究竟观察之正理均可成立。”

“前论”就是《如来藏大纲要狮吼论》，在《如来藏大纲要狮吼论》中，如是的这种“究竟法身智慧”，就是周遍一切有寂（“有”是三有，“寂”是寂灭，或者三有是轮回的意思，寂灭是涅槃的意思），是平等性的，是殊胜无为法，是无变胜义的本体。

“以了义经部和究竟观察之正理均可成立”，它是有根据的，第一是了义的经部可以安立；第二是通过观察究竟的正理，抉择空性方面的正理就是胜义理论，抉择如来藏光明理论就是名言的净见量。

因此，所谓“他空中观为觉囊派闭门造车的产物”的说法，并没有真实的根据。（“他空中观”的名称，有些论典中说是从觉囊派遍知多洛瓦开始安立的。）

有些论师讲，他空中观并不是正宗佛法。他们认为他空中观是觉囊派的一些论师们（觉囊派着重弘扬他空中观）闭门造车（的产物）。闭门造车其实是现在比较好听的说法，其实原文是，他空中观是觉囊派论师喝了茶之后躺在床上闭着眼睛想出来的。他们觉得（他空中观）没有真实的根据、教证和理论。所以有些论师不



承许他空。

按自宗宁玛派的观点，**自空中观本与他空中观圆融无违**，如堪布根霍《定解宝灯论注释》中所说：“自空他空互相诤议大，若堕现空之边则有过，现空不违双运宗派胜，持此岂非已胜一切宗。”

自宗宁玛派完全承许自空，也完全承许他空，自空中观与他空中观完完全全是圆融无违的。而且自空中观和他空中观都能了解的修行者内心中不但见解非常圆满，修持的力量也非常大。

堪布根霍是华智仁波切的主要弟子，也是全知麦彭仁波切的一个主要弟子。他在解释全知麦彭仁波切的《定解宝灯论》第一品的最后一个颂词时讲到，**自空他空历史上面的辩论非常大，但是如果堕落到显现这一边，不承许自空只承许他空有过失；只承许空性，不承许光明藏、如来藏的显现，会堕入空的这一边。所以“若堕现空之边则有过，现空不违双运宗派胜”，如果显现和空性无违双融，这样的宗派会超胜一切。“持此岂非已胜一切宗”，如果能够受持自空他空圆融无违宗派的人，不是已经超胜了一切宗派么？赞叹自空、他空完全是双运的。**

二、内外中观

内中观是细的内中观；外中观是粗的外中观。

这一分类源自清辩论师的《中观宝灯论》。其体性如下：

清辩论师主要弘扬中观自续派，他是这样分的：



二者均是将轮涅万法抉择为离一切边的显宗大乘宗派，

粗中观和细中观其实都能够抉择万法离一切边。中观主要侧重于胜义谛空性，所以它是能够把轮回涅槃所摄的一切万法都抉择为空性的大乘宗派。

其中，胜义承许唯是空性，名言按声闻宗承许外境义，称为粗的外中观；

外中观胜义谛承许空性不用讲，名言按照声闻宗。声闻宗就是有部和经部，有部和经部都承许外境：心和外境是别别存在的。“承许外境义”的意思就是在世俗中，心和外境都存在。

如果在胜义中承许空性，名言中承许外境义，就叫粗的外中观。

承许胜义心的自性光明及名言唯识的宗派，称为细的内中观。

在胜义谛当中，不单单承许空性，而且承许自性光明如来藏，而在名言谛当中不承许外境而承许唯识无境，一切外境是心识的化现，都是心识的本体。所以他跟前面的粗中观不一样，粗中观承许心境皆有，心和外境都存在，而细中观承许外境是心识的显现。

《中观宝灯论》中说：“世俗谛依声闻宗承许者，为粗的外中观；安立其为唯识，称为细的内中观。”又说：“今当宣说微细瑜伽，此为微细的意义如何呢？诸法唯一以自心幻化中出生而显现，并如梦般幻化的唯识。



“细微瑜伽”，诸法就是显现在我们心识外面的一切外境，这一切唯一都是自心幻化的，从自心当中显现出来的，犹如梦境一样。当我们做梦的时候，梦到了房子、山河大地，这一切的外境其实是我们的梦心显现，从心识而幻现的。实际上梦境中没有真实的外境，都是如梦一般幻化的。

进而，此种幻化唯识，超离三世，无诸形色而自性清净光明，无有显现之故，当知诸法为幻化唯识。”

这种幻化的唯识是超离过去、现在、未来三世，没有形色的自性，是自性清净光明的本体。因为没有其他一切不清净显现的缘故，应该知道一切诸法是幻化的唯识。

其实主要是讲在名言谛当中一切都是唯识的自性，一切的外境的显现都不存在。了知这个就是幻化唯识的自性。

全知麦彭仁波切在《大乘庄严经论释》中说：“名称普闻古印度圣境的大智阿闍黎清辩论师，也曾在其统摄一切中观关要的《中观宝灯论》中说道：瑜伽行中观为细的内中观；承许外境的中观为粗的外中观。该论明显言及：“以实修时中观瑜伽行殊胜的缘故，就连具德月称实修时也按如是而承许。”

其实清辩论师承许自续派观点时，名言谛主要是安立经部派抉择粗中观的，但是因为《中观宝灯论》是修行中观的殊胜论典，他在实修时安立瑜伽行中观¹²。

¹² 即名言中是唯识，胜义中是空性。



实修时按照瑜伽行中观安立非常殊胜，连具德月称菩萨也是按照细中观（瑜伽行中观）抉择。

内外二种中观的观点大致与自空他空中观相同。

内中观和外中观和前面的自空中观和他空中观大致相同，但有微细的差别。

分析前面的自空和他空时，有些地方安立胜义谛中是空性的，有些地方安立胜义中是如来藏光明的，从这个角度来讲，大致相同。

三、根本中观与随持中观

承许轮涅万法无生平等的显宗大乘宗派，成为自空中观所依的本源，并没有直接着重抉择自续派或应成派，称为根本中观。如《中观理聚论》、《四百论后八品》、《现观庄严论》。

根本中观承许轮涅万法无生平等，抉择轮回涅槃所摄的法都是无生的、平等的自性，这样的显宗大乘宗派“成为自空中观所依的本源”。这个时候还没有分自续派，应成派，直接抉择万法空性，所以称为根本中观。随持中观是以根本中观为基础派生出来的，所以这个叫做根本中观，还没有分别后面的观点。

“如《中观理聚论》”，龙树菩萨的六论中没有出现自续派和应成派的思想，圣天菩萨的《四百论后八品》，或者弥勒菩萨的《现观庄严论》也是直接讲无生平等，没有分别自续、应成。

承许轮涅万法无生平等的显宗大乘宗派，依随相似胜义和真实胜义中的一种，而特别着重加以抉择，称



为随持中观。

随持中观的意义首先也是承许万法无生平等的显宗大乘宗派，和前面的根本中观是一样的。但是后面不一样的是“依随相似胜义和真实胜义中的一种”。

自续派在抉择《中论》、《四百论》的时候，把龙树菩萨的《中论》和《四百论》按自续派的方式抉择，抉择为单空，世俗中的法是显现的，但胜义当中是空的，这样分开二谛抉择的。

佛护论师和月称菩萨等应成派的论师(认为)龙树菩萨的中观思想应该按照远离一切四边八戏，也就是胜义谛当中一切有、空都是不存在的。自续派认为胜义当中有空的承认，而应成派说胜义当中显现的承认也没有，空的承认也没有，是双破于有无的，破显也破空，所以龙树菩萨的究竟思想应该按照应成派来抉择，就把龙树菩萨的《中论》或者《四百论》按应成派的方面抉择。

其实这两种观点基本上并没有分歧，主要是看所化的根性。所化的根性中，一部分众生的根性稍微钝一点，不是利根，直接给他抉择大空性，又破有又破无，他接受不了，所以就把他面前的实有破掉，跟他说这个就是空性，名言当中有显现，胜义当中是空性的，这样的宗义他容易接受，然后以这个做为跳板，再跳到离四边的空性中。

而应成派所调化的主要是利根者。利根者不用担心这个问题，直接抉择万法无自性，他就接受了，不用跳板。



所以主要是跟随不同的所化而安立的，并不是有些历史说的，这个论师和那个论师出现很大的矛盾，各立门户，通过烦恼显现而分派是绝对没有的。

特别着重抉择“相似胜义”。相似胜义的意思，**第一，抉择的是轮涅万法是空性的，所以称之为胜义；第二，因为只是抉择了胜义中远离实有执著的部分，没有离开空的执著，所以是相似的胜义谛。相似胜义也叫真实世俗，是最了义的世俗了，但是他是一种相似胜义谛，接近于胜义，但还不是真正的胜义，所以叫做相似胜义。因为真正的真实胜义应该双破于有无，离有也离无，离现也离空。但是相似胜义只打破了实有执著而没有打破空的执著，所以这种胜义叫做相似的胜义谛。**

而真实胜义是胜义也是真实胜义，他即破了有也破了无，一切的执著、分别、承许都不承认，所以叫真实胜义。

着重抉择其中的一种，叫做随持中观。

如《中观二谛论》、《中论释·般若灯论》、

这两个论典属于随持中观的自续派。

《显句论》、《入中论自释》等。

属于随持中观的应成派。（这些）是代表论典。

虽然佛护论师曾经就《中论》的密意创立了应成派而加以解释，但是尚未广泛阐述有关应成合理、自续不合理的破立，对于佛护之宗，清辩论师在其著作《般若灯论》等中，宣说了许多过失。从此之后，分为应成派和自续派两大宗派。



佛护论师是中观应成派的创始者，他说《中论》的密意不应该加很多拣别，应该直接抉择万法空性，不应该说万法世俗当中显现，胜义当中是单空的，应该直接解释为远离一切四边八戏。但是他没有广泛地破自续派不合理的方面，立应成派合理的方面，所以一般只承许佛护论师是创始者，而很多地方是以月称论师作为代表，因为月称论师的论典中对于应成派思想有广大的建立，对自续派的破斥做的也非常系统。

对于佛护论师的宗义，清辩论师在《般若灯论》中宣说了很多过失。其实并不是真正有很多过失，因为清辩论师要着重安立自续的思想，而佛护论师的论典当中讲到了很多分二谛的过失，所以他（清辩论师）不得不遮破。

其实论师之间的辩论在藏传佛教当中叫做智者的游戏。智者的游戏和凡夫的游戏不一样，凡夫的游戏就是娱乐，智者从来不做这些游戏，**智者的游戏就是讲法、造论、辩论**。通过辩论开显究竟佛法最深的含义，因为如果只是讲出来不辩论，很多听者还会有疑惑，所以智者就把凡夫人分别心面前的这些执著、戏论提出来辩论，辩论之后，大家就明白了。**所以智者之间相互辩论，没有丝毫的嗔心，也没有丝毫的偏袒，完完全全是为了后代的众生能够更加容易理解各自宗派的意义。所以在这些辩论中都要维护自宗的观点，如果不维护自宗观点，那么就承许自己的宗派失败了，是不了义的，就没有人愿意学了**。凡夫人就是谁的宗派最了义、最高、超胜一切，就愿意学谁的。但是学到后面，这些就无所



谓了。

刚开始的时候，的的确确很重要。佛陀说这个论典非常重要，是经王，那个经典是经王，其实每个都是最重要的。佛陀如果不说谁愿意去看。我们也是一样，讲暇满难得的时候说这个最重要，没有不行，讲无常的时候说这个最重要，没有也不行。其实哪个都是最重要的，哪个缺少都不行。所以自续派说我没有过失，我的最殊胜，应成派说你有问题，我的最殊胜，其实都是针对不同弟子的需要，让他对本派的思想产生决定信解。同样不同的佛教史写的内容也不一样。这个佛教史说那个论师失败了，那个当中就说没有失败。其实针对不同的传承有必要这样示现，一切都是无自性的，一切都是幻化的，这些圣者都是做不同的游舞。就像一百个伏藏师取一百种不同的莲花生大士传记，因为在一百个所化面前，有一百个莲师的化现，所以不一定每一个都是一样的。这就是万法无自性，都是佛菩萨跟随众生的必要而示现的。

所以辩论非常正常，全都是为了利益众生考量的。如果不是为了利益众生，这些论师也不需要讲法，自己安住自己的境界就够了。但是要弘扬佛法，要度化众生，他必须要做很多事业，所以这个是智者的游戏。

从此之后，分为应成派和自续派两大宗派。

《菩提道次第广论》中说：“《般若经》等宣说诸法皆无自性、无生灭等，其能无倒解释经者，厥为龙猛。解彼意趣，有何次第？”

《广论》中讲《般若经》宣讲一切诸法皆无自性，



远离一切生灭，能够无倒¹³正确地解释《般若经》意趣的就是龙猛菩萨。“龙猛”就是龙树，有些地方翻译成龙猛，有些地方翻译成龙树，其实龙猛和龙树是一个人，一般旧译翻译成龙树的多，新译翻译成龙猛的多。

“解彼意趣，有何次第？”，解释龙树菩萨的意趣有什么次第呢？

答：佛护、清辨、月称、静命等大中观师，依**圣天为量**，等同**龙猛**。

首先佛护论师、清辩论师、月称论师、静命论师这些大中观论师，依靠圣天菩萨为正量，和依靠龙树菩萨为正量是一样的。首先是龙树菩萨，龙树菩萨之后就是圣天菩萨。

故彼父子是余中观师所依根源，故诸先觉称彼二师名根本中观师；

“故彼父子”，前面说龙树父子就是龙树菩萨和圣天菩萨。“先觉”就是前代的大德。“称彼二师名根本中观师”，龙树菩萨和圣天菩萨是根本中观论师。

称诸余者，名随持中观师。

其他的，比如**佛护论师、月称论师就是随持中观当中的应成派论师，清辩论师、静命论师是随持中观师中的自续派论师。**

四、经部行中观、瑜伽行中观及世间共称行中观

这三种中观在究竟胜义方面并无差别，仅仅是以

¹³ 无倒，即无有颠倒。



安立名言谛而划分的。

经部行、瑜伽行、世间共称行在抉择胜义空性方面没有差别。不管是抉择相似胜义，还是抉择真实胜义，在抉择空性方面是一样的。

其分类仅仅是安立名言谛。有些众生说安立胜义谛之后这些名言诸法怎么办？明明一切万法都是显现的，你说这些是空性的，那么这一切万法怎么安立？所以这些论师安立究竟胜义谛的时候，也要把这些名言谛的法做个安排，对于世俗谛的法做一个讲解。所以“仅仅是以安立名言谛而划分的”三个中观派。

其体性为：

承许轮涅诸法无生平等的显宗大乘宗派，

所有中观都是这样的。

由名言安立的方式不同，分为三种宗派，

下面讲什么是经部行等。通过名言安立的方式不同，分为以下三种：

名言安立随经部的承许，称为经部行中观；

经部行中观就是前面讲的小乘的经部。

四宗当中小乘有两宗，一个是**有部**，一个是**经部**，第三个是**唯识**，第四个是**中观**。显宗几乎就是通过这四个宗派来划分的。智慧品中讲“瑜伽世间破，平凡世间者，…，层层更超胜。”瑜伽世间是有部、经部、唯识、中观。

其实这个地方也是一样的，经部是属于小乘的一宗，他承许时间等方面比有部派要超胜一点，但是无我



方面是一样的。有些中观师安立名言谛的时候，跟随经部派安立。经部派安立外面的色法是存在的，只不过我们不是直接看到色法本身（色法是隐藏的，看不到），而是色法传递出来的影像¹⁴。这方面称为经部行中观。清辩论师的很多论典是依靠经部行中观安立的。

名言安立随唯识承许，称为瑜伽行中观。

名言谛不承许外面有色法存在，安立外面的一切色法是唯识显现，一切都是唯识的自性，所以他直接把一切名言谛的法安立成唯识，这个叫做瑜伽行中观。典型的就是静命论师，他的《中观庄严论》的名言谛跟随唯识安立的。

名言安立随眼识等前的显现那样暂时承许，称为世间共称行中观。

名言谛的安立既不随经部，也不随唯识，只随世间的安立。并不是世间的人安立一切是常乐我净，我也要安立常乐我净，此处的世间名言安立是“无患六根所取义”，比如承认正常的眼根看到的东西，正常的耳根听到的东西。只要世间说有的我就说有，世间说无的我就说无，这样安立名言谛就够了，反正到了胜义谛全都破掉了，胜义谛当中这一切都不存在，一切都是空性的。所以暂时安立名言谛，只要能把因果安立了就足够了，不需要更详细的安立，不需要随经部、唯识安立。只要是眼根、眼识面前显现是正确的，比如眼识面前看到这个花，世间承许这个是花，我们就安立是花，世间人说

¹⁴ 《中观庄严论注释》中有论述。



这个是假花，我们就说是假花，世间人说这个地方没有花，我们就说没有花，这方面就叫做**正世俗**。眼识出问题了，明明这个地方没有东西，说这个地方有东西，或者明明这里有东西，说这里没有东西，这个是**颠倒世俗**，不承认。眼识前如何显现就如何承许。

这样安立的代表是**月称菩萨的《入中论》**，《入中论》**名言谛的安立就是即不随经部，也不随唯识，就随世间名言，世间共称。**

第一堂课就讲到这儿吧。



第二课

五、自续派中观与应成派中观

宁玛派自宗认为：中观自续派和应成派，在承许胜义中万法为远离戏论的大平等性，及名言中为如梦如幻的方面，并没有差别。

中观自续派和中观应成派在承许胜义当中一切万法是远离戏论的大平等性方面是一样的，名言谛中如梦如幻方面也是一样的，没什么差别。

换句话说，自续派虽然暂时着重抉择相似胜义，但究竟而言，唯一真实胜义是真实性，

自续派暂时着重抉择的是相似胜义，但是究竟而言，抉择的是唯一真实胜义谛，将真实胜义谛作为自续派的真实性。

因为《分别炽燃论》、《中观二谛论》、《中观庄严论》等中宣说的缘故；

比如在《分别炽燃论》、《中观庄严论》等中，首先着重广大地抉择了单空、相似胜义谛，但究竟来讲，也不承许单空，也需要远离单空而安住在远离四边八戏的本性当中。其中有很明显的词句。

而且，承许世俗犹如幻化，如果以胜义理论观察名言，则不可得，这也是《般若灯论》、《二谛论》的颂词及自释等中宣说的缘故。

在名言谛如梦如幻方面也是一样的。如果通过胜义空性理论观察世俗名言谛，世俗名言谛也不可得，抉



择为如梦如幻的自性。在《般若灯论》¹⁵、《二谛论》中的颂词和自释都如是地宣说了。

但是，在“是否最初即着重抉择真实胜义”这一点上，二派存在差别；

虽然从究竟的角度来讲，自续派和应成派都抉择真实胜义谛，但是在最初是否着重广大地抉择真实胜义这一点上二派是有差别的。

比如自续派最初着重抉择的是相似胜义谛，而应成派首先着重抉择真实胜义谛。所以不能说二者究竟一样，暂时承许也一样，或者暂时不一样，究竟也不一样。

二者之间有相同的地方，也有差异，所以出现了自续派和应成派的抉择的方式、抉择的传统和抉择的体系。

而且，对于世俗犹如幻化，一者只在他方前承认，另一者不仅在他方前承认，自方也承认，这也是有差别的。

对于世俗犹如幻化这一点，只在他方前承许是应成派。应成派说一切都是如梦如幻的观点，他自己是不安立的，他安住的是相当于菩萨入根本慧定的境界：远离一切承许。但是要度化众生的缘故，众生他相续承许有如梦如幻的显现，应成派的论师也跟随他方的承许而承认，但不是自宗直接承许的。应成派论师给众生宣讲空性的时候，因为众生不了知究竟离边空性的缘故，

¹⁵ 清辩论师解释《中论》的论典。



所以随顺众生的分别念，承许在名言当中一切有如梦如幻的显现，但这不是中观应成派究竟的思想，只是度化众生的一种方便安立，所以是“在他方面前承许”。

另一者自续派不仅在他方面前承许，自方也承许，自续派论师自己也承许名言当中如梦如幻。因为自续派抉择的是菩萨出定位的境界。菩萨出定位有一种特征，菩萨自己面前也有如梦如幻的显现，只不过这个显现是如梦如幻的。为什么自续派说“名言当中是幻化的，究竟当中是单空”呢？因为菩萨出定的时候刚好就是这样的。菩萨出定的时候，因为安住不了根本慧定的境界，所以他面前仍然出现显现，在显现当下是单空的。他自己面前也承许如梦如幻的显现，所以是“自方也承认”。

应成派主要抉择的是菩萨入根本慧定的时候，显现如梦如幻的实质也好，显现也好，其实都不存在，所以应成派自己是不承认的，只是他方面前承认。而自续派抉择的是出定位，所以自己也有如梦如幻的显现。

二种中观的体相为：承许轮涅诸法无生平等的显宗大乘宗派，

这个是二者一样的。不一样的是...

着重抉择相似胜义，是自续派；承许轮涅诸法无生平等的显宗大乘宗派，着重抉择真实胜义，是应成派。

自续派和应成派的差别一句话已经讲的非常清楚。自续派和应成派其实都是抉择轮涅诸法无生平等的显宗大乘宗派，但是不一样的地方，自续派着重抉择相似胜义，应成派着重抉择真实胜义。抉择的方式，抉择的



体系，有没有承认这些支分差别就出来了。

中观释词

不住任何戏论边故，称为中观。

所谓的中观是不住任何戏论的边。“观”就是胜观，智慧的意思；“中”，是中道，不住任何戏论的边，叫做中，不是我们平时说的离开了左边，离开了右边，走在中间，其实走在中间也是一个边，所以任何边都不住。

《三摩地王经》¹⁶云：“谓有或无即二边，净与不净亦为边，是故善灭诸二边，智者亦不住中间。”

有也是一边，无也是一边。凡夫人认为有是一边，有时认为空性是没有，这个是另外一边，这两边都不是真正的中观。

净和不净也是边。凡夫人认为身体是清净的，什么都是安乐的，这个是一边；而小乘人认为身体是不净的或者是无常的，这个是另外一边。

“是故善灭诸二边”，所以把有无的边，净不净的边等灭掉之后，有智慧的人也不住中间，因为没有中间可住。这个中间是观待左右两边才有的，那么两边都没有了，中间如何安立呢？所以我们认为的“既不往左边走，也不往右边走，走中间就是中道”是不对的，熄灭一切的边执，任何的执著都没有，才叫真正的中观之道。

《大宝积经》云：“所谓常为一边，无常为一边，二边之中观，乃无所观、无所依、无所现、无所了、无

¹⁶ 也叫《禅定王经》或《等持王经》，都是一部经典。



依处。迦叶，是名中道诸法实观。”

“中道诸法实观”简称中观。对于一切万法真实义的了知或者观修的境界、状态，就叫做中观。

常也好，无常也好，都是不住的。

《中观光明论》对此解释道：“法界是此是彼，无法观察，是无所观；

真正的法界是没办法观察的，因为它的本性是离戏空的，所以叫无所观。

无法为人表示，故无表；

用语言也没办法宣讲，所以叫做无所表。

不住内界及生处的自性，故无所依；

内界就是六识。六识和生处的本性也不住，所以叫做无所依。

不会如外界与生处那般显现，故无所现；

外界就是六境等。不会像外界或者出生之处那样显现，就是无所现。

超越眼识界等的自性，故无了别；

识（比如眼识、耳识）的自性是了别为相，而它（法界）是超越眼识界乃至意识界自性的缘故，所以是无所了别的。没办法通过我们的分别心去了别实相。所了别的东西也没有。

并非贪等一切烦恼的依处，故无依处。”

也不是贪心等一切烦恼依处的缘故，所以叫无依处。



这里其实讲到了一切万法是离开一切戏论的。外面的法没办法安立，里面的六识也没办法安立，识和外境之间的联系也没有，也没办法用语言表示，实际是远离一切言诠和戏论，这叫做真正中观。

荣素班智达说，

荣素班智达是宁玛派很著名的一位论师，很小的时候就显现了俱生智慧。以前益西上师在讲《定解宝灯论》的时候，提到过荣素班智达，还有现在大恩上师翻译的《藏密佛教史》里也有荣素班智达的传记。他的智慧非常超胜，据说也是文殊室利菩萨的化现。他还没学会走路的时候，当时阿底峡尊者进藏，他的父母把荣素班智达抱着去见阿底峡尊者，尊者就把他放在自己的膝盖上和他辩论，据说辩不赢他。阿底峡尊者说这个小孩是美德嘉那尊者，我的上师的化现，据说也是印度黑行大师的化现，他的智慧是俱生的，没办法辩过他。阿底峡尊者是印度东西两境无与伦比的班智达，显现上高度赞叹荣素班智达。

上师经常提的《入大乘论》、《黑蛇总纲论》、《显现立为天尊》、还有幻化网的注释都是荣素班智达所著。荣素班智达活了109岁，是一位非常高寿的班智达。他写了很多论典，从怎样种田、防止灾害，乃至于大乘的大圆满以下。后来很多论典因为各种因缘隐没了，只留下了为数不多的论典，在这些论典中表现了荣素班智达很多殊胜的智慧。

“所谓中观者，即遮破外道常断二边及有无的一切增益损减边，并且能显示轮涅无二之法及无住涅槃



妙道的诸大乘义，故称中观。”

所谓的中观是遮破外道常边和外道断边。外道的常断二边必须要遮破，因为外道的常断二边最粗大。还有我们认为的有边和无边的一切增益和损减¹⁷都要离开。其实增益和损减都是分别心安立的一种妄执，都不是真正法界的本体、智慧，所以离开一切增益损减边。

“并且能够显示轮涅无二之法”，而且显示轮回和涅槃没有两个。因为在我们凡夫人分别念中，轮回是轮回，涅槃是涅槃，我们处在轮回当中，佛处在涅槃当中，以后我们打破轮回趋入涅槃。好像有个实在所舍的轮回，和一个实在所取的涅槃，其实真正在法界当中轮回和涅槃是无二的，一味的。

还有“无住涅槃妙道的诸大乘义”，没有真正安住但是显现涅槃妙道的大乘义，就是中观的释词。

中观所破

下面讲中观的所破。中观要破斥一切万法，那么到底什么是它的所破？要怎么样破斥它，安立一切万法是空性？

一般来说，对于抉择远离一切戏论的实相义，显宗和密宗具有众多的方便。譬如，密宗有生圆次第修持气脉明点的方便，有灌顶、修习上师瑜伽的方便、有脱嘎四种坐式的方便等等。

抉择远离一切戏论的实相意义，显宗有显宗的方

¹⁷ 本来没有的认为它有，叫做增益；本来有的认为它没有，叫做损减。



便，密宗有密宗的方便。密宗的方便有修持生圆次第来现前一切殊胜的法界，生起次第观本尊；圆满次第观气脉明点；通过灌顶强力地让修行者相续中现前远离一切戏论的实相智慧；修持上师瑜伽，祈祷上师，通过上师的加持，让自己生起证悟；修持大圆满的脱噶；还有通过坐式的方便等。

最初我听堪布慈诚罗珠讲《中论》的时候，大概是九四年，他刚开始介绍的时候就说显宗主要是通过抉择中观的方式抉择空性，而密宗不需要，密宗通过修圆满次第，生起次第，就可以证悟空性。当时我们高兴的不得了，因为当时抉择中观特别费劲，非常麻烦，根本不知道怎么样抉择，所以听到密宗中有一个不需要中观理论就可以证悟空性的方法，特别高兴。但后面修起来就觉得没那么容易，真正的圆满次第生起次第是在中观空性、如来藏思想的基础上的一种殊胜修法。所以我们安住在实实在在的方式去修气、修脉，修了一段时间也没有什么觉受，修到后面终于了悟了一个问题，就是还得从头来，不知道这算不算是修圆满次第的一种成就（众笑）。觉得还是要抉择空性才行，那个时候开始慢慢抉择，对空性的方面有了知了，它的修持之道也有了知了。

其实密宗的见解非常高，按理来讲首先要有四谛的基础，然后有空性的基础，然后有如来藏的基础，在这个基础上再抉择密宗的圆满次第的体系、理论、修法。否则，以前益西上师在讲中观的时候就说，如果你不知道空性的观点，不知道为什么修气脉明点，只是在身体



里观个气的话，就相当一个皮球里面观个气一样，没什么很实在的作用，而且气入于命脉时，不注意把气观为实有，还很容易发疯。或者修扎龙的一些动作，你不知道空性就和做体操没什么差别。可能有点夸张，肯定是有它的加持力，但是如果你不知道空性，只是外在的一种动作，不知道内在跟空性相连的意义，没有意义。除了一些利根者，福报很深、前世有因缘或者对上师有信心的人，即使不知道空性的思想，修的时候也很容易相应之外，其他和我一样的一般人不会有什么觉受。

龙多活佛以前传扎龙的时候我也修过一两次，冬天的时候除了穿一个小裙子，什么衣服也不穿，露天的地方修，所有的分别、力气全部用来抵挡寒冷了，什么都没有观想，观完赶快穿衣服，没有觉得有什么觉受。

其实（扎龙）是很殊胜的修法，如果有基础，福报很深的话，身体会发热，根本不会有寒冷的感觉。但是我们刚开始学的时候，也没有什么境界，福报也浅，罪障也深，所以基本上所有力气都抵挡寒冷了，没起到什么作用，可能消了一些业吧，这倒是可能的（众笑）。

所以密宗虽然有这些，但是一般来讲，只有上根利智或者有福报，见解圆满到一定程度的时候再修才不一样。如果刚开始花很大功夫去修，学到后面只会发觉还是要从头来，还是要修暇满难得、寿命无常，慢慢打好基础再修上去才有一定的把握。

显教中的中观宗到底以何者为方便呢？中观宗依据了义的教证，尤其依靠真实的胜义理论，趣入诸法实相。



中观宗依据了义的教证，佛陀的《般若经》，依靠真实的胜义理论，比如《中论》，讲很多观察抉择万法无自性的观点。后面有很大的部分要抉择这些理论。

为什么一切万法是空性的？凡夫人的分别念就是这样，你跟他讲空性的，他就不知道为什么是空性的，尤其是只知其然不知其所以然，或者他最多观想这个茶杯我喝光了，没有水是空的，但其实空根本不是这样的。我们要了知空是什么，然后通过这个理论去抉择这个空，达到这个空。因为我们有分别念，所以中观的理论是以分别念引导分别念，让我们的分别念了知空性的一种过程。凡夫人还是相信逻辑思维，只要逻辑思维观察过去了，他就信受空性，没有疑惑了，就可以修行了。但只跟他说空性，他不知道为什么是空性的，除了上根利智的人之外，一般的人根本就没办法了悟、趋入。

佛陀在世的时候，基本都是根基很利的人，不需要给他讲很多为什么是空性的理论，佛陀只是大概讲一下空性，然后讲一个比喻，大家就懂了。但是四百年之后，龙树菩萨出世，开始造《中论》了。《中论》中讲了很多推理。因为那时候根基已经往下走了很多，再给人们直接看经典，可能会出现理解空性的偏差，所以龙树菩萨适时出世，给我们抉择为什么是空性的，通过推理一步一步地引导我们去了知空性，然后我们就知道的确一切万法显现的时候就是无自性，就是空性的。他就会对一切万法空性的道理，对《般若经》中所讲的意义产生坚定不移的信心。

所以他（中观宗）是依靠真实的胜义理论趣入诸法



实相。

譬如，月称菩萨在《入中论》中自述其传讲缘起真实性的方法为：“如彼通达甚深法，依于经教及正理。”

《入中论》在第六品胜义推理之前，讲了一个颂词“如彼通达甚深法”，“彼”指六地菩萨，就像六地菩萨已经通达了甚深的空性。六地菩萨是现证通达的，但我们是“依于经教及正理”。我们要去了知六地菩萨所通达的甚深缘起，只有依靠《般若经》等经典、教典和正理，比如龙树菩萨在《中论》中所讲的推理，推知万法空性的道理。

依靠正理抉择离戏实相的意义时，需要把握以下四个方面：

- 一、所破；
- 二、对其能破的正理；
- 三、以此如何破斥之相；
- 四、对自方没有同等过失。

这四个步骤特别重要，第一、“所破”，我们首先认定什么是中观理论所观察、所破斥的对象。

第二、“其”就是所破，对于这个所破的法，“能破”，能够破斥它的“正理”，即平时我们讲到中观的因，中观的推理，通过这些推理了知诸法的空性。它有共同的五大因，和应成派不共四大因，因就是推理的意思。通过五种推理、四种推理推知万法空性。

第三、是如何通过能破的正理来破斥所破，就是我们怎么样趣入修行空性。



第四、我们虽然破斥了这些法，但是自宗没有这些过失。

以比喻显示，所破如箭靶，能破如箭，如何破斥如射击方法，没有同等过失如护身盾牌。

相当于打仗一样，所破就像箭靶或敌人，我们所破的对象就是射箭的时候我们所射的对象。能破就像箭一样，能够射中箭靶或者对方的箭。如何破斥就像如何射，如何把这个箭放在弓上、如何拉、如何放、何时放。没有同等过失就像防护对方射过来的箭，所以如防护盾牌。这个就是比喻意义的对照。

认定所破

一、道所破摄为二障¹⁸

《菩提道次第广论》云：“总所破等略有二种，谓道所破及理所破。”

所破分为道所破和理所破。首先讲道所破，即在修道过程中实际需要遣除的障碍；而抉择过程中的所破叫理所破。

道所破就是我们已经开始趣入修道，已经开始修空性了。我们要进入五道十地，五道十地修道的过程中的所破称作道所破。

初如《辨中边论》云：‘已说诸烦恼，及诸所知障，许此二尽故，一切障解脱。’

¹⁸ 二障，即烦恼障和所知障。



《辨中边论》是弥勒菩萨所造的五部大论之一，第二品是辨障品，辨障品讲了很多障碍，最后一个颂词归摄一切障碍为已说烦恼障和所知障，前面已经讲了烦恼障和所知障。“许此二尽故”，承许这二障已经摄尽一切障碍，或者“尽”是这两种障碍穷尽的缘故，如果这两种障碍能够消尽，那么“一切障解脱”，所有障都解脱了。

此所破事于所知有，此若无者，应一切有情不加功用等，得解脱故。”

这个“所破”应该在所知上面存在。如果所知上面没有，那么一切有情不用修行，不用功用，就能够得到解脱了。下面还有解释。

大略说来，总的所破有道所破和理所破，

这是解释前面的。

道所破即修道的障碍，无余归摄在烦恼障和所知障当中，这是所知法中存在的法，

所知法就是我们所了知的法。在我们所了知的法中存在障碍。

理由是：如果所知中无有，应成一切有情不加功用，自然解脱。

如果这个障碍在我们的所知中不存在的话，那么一切有情不加功用就可以自然解脱，但是就因为所知当中存在的缘故，所以有情有这个障碍，必须要通过修道才能够解脱这个障碍。

以下从本体、作用、数量决定三个方面阐明二障：



从本体的角度、作用的角度，数量决定三个方面说明二障：

(一)、二障的本体

《宝性论》云：“三轮虚妄分别心，承许彼为所知障，悭等虚妄分别心，承许彼为烦恼障。”对于施者、受者、施等三轮的虚妄分别心，承许是所知障；

三轮分别心是什么？比如我们在布施的时候，施者认为我是施者，我是存在的；受者，就是对方，他是存在的；施就是布施的作业，我把这个东西拿给他，叫作业。如果执着施者、受者和作业这三轮都是存在的，叫三轮分别心，这种三轮分别心就叫所知障。

此处以布施为例，同样持戒，能持、所持、持戒的作业；安忍，忍者，所安忍的嗔心、烦恼，安忍的方法作业，这些都是三轮。认为这三者存在的就叫所知障。

六度违品——悭贪、贪欲、嗔恚、懈怠、散乱等的虚妄分别心，承许为烦恼障。

六度中布施的违品就是悭贪，悭吝心，如果有了悭贪，我们就不能趋入或者不能亲近布施；贪欲就是持戒的违品；嗔恚就是安忍的违品；懈怠属于精进的违品；散乱是禅定的违品；“等”指邪慧，邪慧是智慧的违品。这些虚妄分别心承许为烦恼障。

二者都是在能境上安立的。

就是在我们的心上安立的。能境就是心的意思。



(二)、二障的作用

二障障碍道和果。

烦恼障和所知障，一个障碍道，一个障碍果。

障道即是：以烦恼障障碍清净波罗蜜多，比如相续中有嗔恚杂染，则障碍安忍度，令其不得清净；

首先烦恼障是障碍波罗蜜多得以清净的，因为如果我们相续中有嗔恚，安忍就清净不了，或者没办法修持安忍。所以烦恼障是障碍我们修六度的。

以所知障障碍圆满波罗蜜多，即行持波罗蜜多时，有三轮虚妄分别，将导致波罗蜜多不能究竟圆满。

所知障是什么？他虽然做安忍、做布施，做是做了，没有悭贪，没有嗔恚，但是做的时候，他认为有实执，有实有的我存在，对方也存在的，我做的安忍，我做的布施也是存在的。虽然做了，但是不能圆满，因为这个实执心让他不能放开，不能趋入布施的本性，或者没办法到彼岸，度就是到彼岸的意思。什么让他不能到彼岸呢？就是这个实执心让他到不了彼岸。

所以行持波罗蜜多时有三轮虚妄分别心，将导致波罗蜜多不能究竟圆满。

从障果来说，烦恼障主要障碍解脱生死，所知障主要障碍一切智智。

“主要”这两个字的意思很重要。烦恼障主要障碍解脱，烦恼障障碍不障碍成佛呢？它肯定障碍成佛，烦恼障不消除，怎么成佛呢？但是它主要障碍的不是成佛，而是解脱生死。如果烦恼障很粗重，连暂时的解脱生死



都不可能，更何况成佛，所以它主要障碍的是从生死轮回中解脱。比如小乘的阿罗汉已经断尽了烦恼障，所以他从轮回中解脱了；初地菩萨已经现见了无我，所以他从轮回当中获得解脱。

“所知障主要障碍一切智智”，相续中有三轮执著，障不障碍解脱道？也障碍，但不是主要的，主要障碍一切智智。比如阿罗汉相续当中有所知障，菩萨出定位的时候，还有所知障的习气种子没有清净。有这些障碍的缘故，就成不了佛，必须要把所知障完全清净了，才能成佛。所以所知障主要障碍一切智智。

如《小乘俱舍论》云：“主要障碍获得暂时解脱的同类恶心，皆为烦恼障。”

“同类恶心”就是前面所讲的杂染，或者虚妄分别。障碍暂时解脱的同类恶心就称之为烦恼障，比如悭贪，或者破戒、贪欲等。

《大乘俱舍论》云：“障碍获得一切智智究竟解脱的同类执著习气，皆为所知障。”

《小乘俱舍论》是世亲菩萨造的，《大乘俱舍论》是他的哥哥无著菩萨造的，所以叫做大小乘的俱舍论，或者叫《上俱舍》、《下俱舍》。有些地方把《大乘俱舍论》又叫做《阿毗达摩集论》。

“障碍获得一切智智”，获得一切智智就成佛了，障碍究竟成佛的同类的这些散乱执著就是所知障。

以上是认定二障的作用。（前段时间我们讲智慧品的时候，大概讲过这些问题。）



(三)、二障的数量决定

为什么障碍不多不少，必须安立二障呢？二障的数量是决定的。

《辨中边论》云：“已说诸烦恼，及诸所知障，许此二尽故，一切障解脱。”即断言二障已摄尽一切障碍，全知麦彭仁波切在该论的注释中说：“其合理者，

“其合理者”，为什么二障尽就能“一切障解脱”呢？为什么不安立三个或者一个而只安立二障呢？这个是合理的。

实际所求，除了解脱和一切种智之外再无第三种果，从主要对彼二障碍的角度，安立烦恼障和所知障；

一句话就把这个问题讲的很清楚。因为“所求”，一个求解脱道的人（世间凡夫人的所求不用讲），或者一个小乘道或者大乘道修行人的所求，除了暂时的解脱和一切种智这两种究竟所求之外，绝对没有第三种果。所以从主要对这两种所求的果障碍的角度，安立一个烦恼障和一个所知障。这个二障的数量是决定的。

其次，二障的起因是人我执和法我执，

二障的因是什么？烦恼障的因是人我执，所知障的因是法我执。

二我执的能治是证二无我，

对治人我执的法是人无我空性，对治法我执的法是法无我空性。

因为所证二无我之外，更无胜义所证的缘故，

因为证悟了所证的法，除了究竟的证悟二无我空



性之外，没有胜义谛当中更了义的所证的缘故，

二障数量决定，

所以他的对治法只有二无我，而二无我对治的一个是人我执，一个是法我执。人我执是烦恼障的因，法我执是所知障的因，所以从这个角度来讲，二障的数量是决定的。一个从障碍得果的角度讲，一个从空性能断的角度讲，都是决定的。

遮止多少之边。”

已经遮止了过多、过少。“多少”的意思是不是三障、四障、五障、六障……不是一障，或者没有障，就只是二障。“遮止了多少之边”，确定二障已经完全包括了一切。

虽然还有不同的侧面讲其他的障，如禅定障或者其他各种各样的障，其实或包括在所知障或烦恼障当中。有些只不过是某个侧面讲到的障碍。我们讲上师瑜伽的时候讲到消尽业障，消尽烦恼障、消尽所知障，消尽习气障，其实习气障、业障也包括在烦恼障或所知障中。二障已经完全包括了，没有再多再少的安立。

果仁巴大师在《入中论释·遣除邪见论》中，认定一切虚妄迷乱为道所破，义无不同，

果仁巴大师，是萨迦派的一位很著名的论师。有些地方讲慈诚罗珠堪布是果仁巴论师的转世。

“义无不同”，一切迷乱是道所破，意义是一样的。

因为上述二障的本体——悭等及三轮虚妄分别中，实际已含摄了一切虚妄分别。



慳贪等，或者一切三轮虚妄分别中，实际上已经包含了一切虚妄分别的缘故，所以也包括在二障当中。

《四百论》云：“虚妄分别缚，证空见能除。”

虚妄的分别念，一个是虚妄的三轮执著，一个是虚妄分别的一种慳贪的烦恼。“证空见能除”，证悟人无我、法无我空性见就能够遣除这两种障碍。所以二障是决定的，这里复述了二障的数量是决定的。

二、道所破摄为二执

第一个科判是道所破摄为二障，此处是道所破摄为二执，二者是平行的科判。一个是果，一个是因。为什么一个分为二障，一个分为二执呢？

《楞伽经》说：“以我执引生的烦恼心，为烦恼障；以三轮法执引生的分别心及习气，为所知障。”

通过人我执引生的烦恼心称之为烦恼障，通过三轮法执引生的分别心和它的习气就称之为所知障。当然烦恼障的习气也叫所知障。

二我执是二障之因，若能断除，二障自然消灭。

为什么把二执又安立为道所破呢？因为人我执和法我执是前面所讲烦恼障和所知障的因的缘故，果法一定是靠因缘来的，如果把因断掉了，它的果一定自然灭除，如果能断除二我执的因，那么二障的果自然消灭，所以就更直接地把道所破归摄为二执。

这个其实和前面的意趣是一样的，只不过一个是从它的果角度来讲，一个是从它的因的角度来讲。

因此，道所破更直接认定为人我执和法我执。修习



显密八万四千法门，目的唯一是破除人法二执。

我们修持八万四千法门的唯一目的就是消除人执和法执。其实佛陀出世宣讲了这么多法，有些是宣讲所证的实相，有些是证悟的前行，有些是证悟的正行，有些讲到了障碍，有些讲到了顺缘。不管修行显宗的法还是修行密宗的法，唯一的目的地就是破除人执和法执，因为破除人执消除烦恼障，破除法执消除所知障，二障消除了，本具的智慧就现前了。

从小乘的角度来讲，消除了烦恼障就获得了阿罗汉果位，获得了暂时的解脱。从大乘究竟的角度来讲，每个众生都是佛，因为有障碍障蔽的缘故，如果能把二障遣除，他的佛性就自然显现了。所以唯一就是破除人法二执，我们学习般若、中观、了知空性的正确含义如此重要的原因就在于此。

没有空证见，即使修持密宗也比较困难。比如现在上师讲《大幻化网》或者讲大圆满，如果有空证见，对空性的思想有了解，再加上对《宝性论》他空的思想有了解，再一学就比较轻松。我们刚去的时候，非常喜欢听密法。九一年的时候，法王如意宝讲密法讲得特别多，几乎每天都在讲密法。我们很想听密法，觉得密法是最高的，一定要听。但听了之后，因为都是术语名词，听不懂，也没感觉。刚开始是慕名而听，因为凡夫人好高骛远，最高的法肯定要先得，不得到的话就觉得低人一等一样，所以一定要听一个高法，听了之后听不懂，听来听去感觉都一样，没有差别。后面慢慢学了一些空性和他空的思想，把自空思想、他空思想、如来藏的思想



想学完之后，再去看密法，才知道讲的都是精华。

很多人喜欢求窍诀，不求理论，认为理论没用。其实窍诀就是把这些理论归摄成一句话给你讲。“一切万法是空性的”这句话就是窍诀，但是这句窍诀的密码打不开的话，其实对你来讲意义不大，你不知道怎么去观修这个窍诀。

如果你已经学了很久了，所有的意思都懂了，只不过观修的时候，你不可能按照广大的词句一句一句去观、去想，所以传承上师就把这些很广大的中观思想归摄成几句话以窍诀的方式让你观想。针对已经学过的人，这些窍诀就很有意义了，他就观这些窍诀就可以了，所有都归摄在窍诀中。

如果把这些窍诀给你，你不知道是什么意思，怎么理解，空是怎么回事，那么你就学中观吧，又回去把广大的理论再学一次，最后你就懂了这个窍诀是什么意思了，否则这个窍诀拿到你手上也没什么用，就是一个密码，你解不开。所以窍诀的确非常好，但是如果我们没有学习过窍诀里面包含的东西的话，其实这个窍诀拿到我们手上用处不大。

所以后面要慢慢学习空性。空性很复杂是因为我们的分别心很复杂，所以必须通过复杂的理论打破复杂的思想。复杂完之后就简单了，最后就知道空性是什么了，不用说，不用讲，不用文字就懂了，就是空性两个字，就是什么都没有。但是把空性两个字展开就是《中观六论》、《入中论》、《入中论》的注释、《中观总义》。打开之后就是这么广大，归摄起来就是无自性，



就是空性。

很多法刚开始很复杂，复杂完之后是非常简单的，为什么空性很简单？因为就是我们本来的状态，本来就什么都不是，但是因为我们的思想很复杂，所以太过于简单的，我们反而接受不了，我们一定要复杂一点，甚至再复杂一点，接受起来才舒服一点。

以前宗萨仁波切也讲过，空性、一切万法的实相就像白水一样，它在这儿，但是很透明我们看不到，所以要加点茶叶，加点颜色在里面，就看到了茶、水。

现在我们就是在水里面加这些颜料，其实它本身什么都不是，但我们接受不了，这个太简单了反而觉得不正常。其实简单的东西是最正常的，最后空性就回归到最简单的状态，最淳朴的状态。但这个过程怎么回归？因为现在我们已经很复杂了，所以必须通过复杂的方式去回归、去抉择，复杂一番之后，最后就找到了。其实这一切，我们用很多的理证去抉择，抉择完之后，最后懂了这就是空性。

了知之后这些就没有用了，就像船一样，你过了河之后，这些理论就没用了。但是现在必须要有，现在没有的话，我们不能了知。

密乘当中讲，修仪轨的时候，修一个“阿”字，“阿”字就代表一切万法空性，阿字包括所有的般若，所有的中观都在里面，但是你不懂。如果懂，观想的时候就会自然安住这个状态，然后开始修密宗的生起次第，全部都是从这儿来的。但如果你不知道的话，从刚开始就错了，后面就跟着错。



所以我们还是有必要花一点时间，以复杂一点的方式来学习中观，的确是非常有必要性的。

问：二我执如何生起呢？

答：以无明把所境人、法妄计为人我和法我并耽著不舍，由此产生深重的人法二执。

通过无明，无明就是不了知，把所境的人和所境的法妄计为人我和法我，然后耽著不舍（下面还要讲“我”的定义）。把这些单纯的人和单纯的法妄计为人我和法我，再执着不舍，这时开始产生了非常深重的人法二执。

认定理所破

认定理所破就是抉择正见的时候，胜义理论上面的所破到底是什么。

譬如说“某人决定没有”，必须先认识所无的对象。

比如说这个人没有，我们首先把这个人认清楚。必须要知道所破的东西是什么。把这个所破认清了，再用正理去破斥它，再去抉择它的无自性。我们要抉择万法空性，那么我们要破掉的东西叫所破法。理所破就是理论上我们要认定它。

“破”就是破除的意思。破除的意思并不是用钉锤把瓶子砸坏了，其实破的是我们的认知。对这个法本身，不管你执著也好，不执著也好，它的本性就是什么都不存在的，但是我们认知的时候，给它贴了标签了，我们把这个摄像机贴了个标签说明这个是有的状态，这个话筒是有的，然后贴个有的标签。其实不管贴不贴，话筒、摄像机本身就是远离四边的，连我们执著的心本身



也是远离四边的。

所以我们认为这个法是实有的，我们要破除这个实有的执著，叫所破。通过我们的智慧去观察，认定它其实是不存在的，没有这样或那样的自性。

同样，要决定无我和无自性，也须要先认定所无的“我”和“自性”。

我们要“抉择无我”，那么所无的我到底是什么？“无自性”的“自性”到底是什么？首先要把我认定，把自性认定，然后再去说破掉我，破掉自性，再说无我，再说无自性。

如果没有现出所破的总相，则所谓的“破彼”也难以决定是无颠倒的。

如果所破的这个相没有现出来，虽然说有个所破，但是也难以决定这个是无颠倒的所破。因为你对这个所破没有正确的认定，破完之后，也许破对了，也许没破对。如果不是不颠倒，那么虽然花了很大的力气去破，但是最后也达不到效果。所以首先认定所破很重要。

《入行论》云：“不依所察实，不取彼无实。”

如果我们不依靠所观察的实有，那么怎么得到它的无实有呢？首先要知道实有，破斥实有之后才能知道无实有。

这句话也一样的，所破的意思就是我们所无的对象，所空的对象。无自性的这个自性到底是什么。所以首先所破要认定。



一、所破摄为二我

《入中论》云：“由人法分二。”

《入中论》第六品讲完之后就讲空性的分类，“无我为度生，由人法分二”。为了度化众生的缘故，佛陀把无我分为人法，人无我和法无我，就叫“人法分二”。

又云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”

这个是《入中论》第六品在讲人无我开头的的一个颂词。“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生”，有智慧的瑜伽师见到一切的烦恼和过患都是从萨迦耶见产生的，萨迦耶见就是我执。

我执的对境是什么？“由了知我是彼境”，“我”就是我执的对境，我执是能境，我是所境。“彼”就是我执的意思，是萨迦耶见的对境。

为什么会产生我执呢？因为执著我的缘故。由了知我就是萨迦耶见的对境，所以为了破除这个萨迦耶见、我执，必须首先要把这个境，就是我执所执著的境破除掉。以前认为这个是我，然后缘它产生我执。如果我们要打破我执，首先要把这个我破掉，观察这个我是不存在的，我一不存在，能境方面就安住无我了，就能打破我执了。

“故瑜伽师先破我”，瑜伽师为了断我执，首先从境上面破我，我一破，我执就跟随着破了。

《众论难题释》云：“理所破总摄为人我与法我。”

《众论难题释》是全知麦彭仁波切所造的一部把



五部大论和部分密法中很多难题归摄在一起的论典。理所破就归摄为人我和法我。

(一) 认定我与无我

月称菩萨《四百论释》中云：“所谓我者，谓诸法体性，不依仗他，由此无故，名为无我。”

这里讲了我，也讲了无我。首先什么是我？“诸法体性，不依仗他”，这个就是我的自性。诸法就是话筒、花、桌子等，这些不依靠其他的因缘，自己本身就具有这种自性，叫做我。它自己保持自己的自性，因为如果依仗他就是依缘而生的，所有依缘而生的法都是假立的法，都是无自性的法。有自己的自性是什么意思？你有因缘我也有，你没有因缘我还有，这个就是不依仗他的意思。所以任何法符合这个体性就是我，或者它就是有自性的法。

“由此无故”，没有任何一个法是不依仗他的，所以叫无我、无自性。

此由法与补特伽罗之差别，

认为有一种法不依仗他，独立存在，叫做法执、法我。“补特伽罗”是梵语，数取趣的意思，就是数数的取诸趣，众生就是数数的取诸趣，数数地流转诸趣，有时指人，有时就是指众生。数取趣直接翻译过来，就是众生。这里认为人实有就叫人我。

分别二种，谓法无我与补特伽罗无我。”

“分别二种”就是法无我和补特伽罗无我（人无我）二者。



首先讲我是什么意思。平时讲无我，人无我，法无我，这个我不是你我他的我。这个是很关键的问题，以后都要用上的，懂了这个，以后中观的人无我、法无我的概念就全都懂了。

“我”，即是不观待他而有独立堪忍的自性。

不是你我他的我，而是不观待其他的因缘，而有自己独立的堪忍的不空的自性，这个叫做我。其实所谓的我就是实有的、有自性的法。人我就是认为这个人实有的。法我就是认为这个法是实有的，不观待他，有独立自性的。

人我执的这个人，不观待其他因缘，独立存在的，独立堪忍的自性，就是人我。所以人我和法我的这个我就是实有的意思。

“无我”，即是无有这不观待他的独立自性；

无我的意思就是没有不观待他的独立自主的自性，就是没有实有的意思。人无我就是人是空性的，法无我就是法是空性的，可以直接这样理解，没有实有的法就叫做无我。所以人无我，就是没有实有的人；法无我就是没有实有的法。

无我的我字很关键，其实我就是实有的自性，取个名字叫我。

换言之，虽然在未经胜义理论观察的情况下，名言中有缘起的假立人、法，但人我和法我即便在名言谛中也不存在。

换一个角度讲，虽然没有经过中观空性的理论



观察的时候，单单在名言当中，有缘起假立的人，有缘起假立的法。名言谛当中人和法可以有，人是五蕴和合假立的，不是实有的；话筒、花等这些名言中通过因缘假立的法可以有。虽然有人有法，但是没有人我和法我。这个我字加进来，就变成实有了。名言中不存在实有的人，也不存在实有的法，名言当中可以有幻化的人和幻化的法，可以有人和法的名称，可以有人和法的概念，可以有虚幻的假立的人和法，但是绝对没有我们妄加安立的实有的人和实有的法。

所以人我和法我，与人和法一下子区别开了。人和法可以有，这些法名言当中可以有，这个是如梦如幻假立的人，如梦如幻假立的法，名言当中因缘而起的，谁也遮止不了，只要众生有心，众生有业这些法就会显现，但是不管怎么显现，它在显现的时候也是离四边的空性。名言谛当中，没有用空性理论观察，如果一用空性理论观察，就成了离四边的空性了，什么也得不到。但如果不以空性理论观察，名言当中可以有张三、李四、王五、赵六……，花瓶、房子等的法。但是没有人我，法我，这个我是实有的意思。

胜义谛不用说，即使名言谛中也不可能有实有的人和实有的法，所以必须要破斥掉，这个是所破。（这方面是很关键的问题，我们一定要认真的听，听了之后下面要去思维，直到把它搞清楚、搞懂为止。）

（二）认定人我与法我

全知麦彭仁波切在《抉择二无我之理》中解释：“缘自相续的五蕴妄计为我的识，即是我执。”



此处是从能境的角度讲的。“缘自相续的五蕴妄计”，五蕴有自相续的五蕴和他相续的五蕴，外面的山河大地都包括在色蕴当中，但我们要安立“我”的时候，一定是“自相续”的五蕴。

自相续的色蕴就指自己的身体，自相续的受想行识四蕴，指我们的感受，乃至眼识、耳识。所以缘自己相续的五蕴的总体，妄计这个为我的心识，认为这个存在的执著就是我执。

其耽著之境，称为补特伽罗或人我。”

我执所耽著的这个我，就叫做补特伽罗我或人我。补特伽罗后面还要加我字，称为补特伽罗我或人我。

“排除所谓的人或我后，其余一切有为、无为诸法，称之为法。……

把人或者我排除掉，剩下的所有有为无为法，都称为法，这样就把人和法区分开了。

缘自相续五蕴妄计的我存在的识叫我执，它的对境就是人我，然后把这些排除掉剩下的法（比如外面的话筒）执著实有叫法我。

因此，所破补特伽罗及瓶等诸法，以自性成立或者谛实，称为人我或法我。”

对于所破的补特伽罗和瓶等诸法，通过自性成立。现在我们凡夫人已经把人和瓶子等执为实有了，所以自性成立，或者实有的，或者谛实存在的，称为人我或称为法我。这个所破是必须要遣除的。



(三) 我所与法我的区别

因为这个我所和法我比较容易混淆，所以再把我所和法我之间做一个区别。

我所就是我所有的东西，这是个术语。比如身体上面我的耳朵，我的手是我所，我的想法也是我所，我的房子也是我所，所以只要是我所有的东西都可以叫我所。

到底这个我的东西（我所）属于人我还是属于法我呢？我们有时容易搞不明白。因为我的话筒一方面属于自相续五蕴之外的东西，它应该包括在法，但又是我的话筒，到底怎么样去安立呢？

扎雅楞达在《入中论释》中解释：“次念云：此是我所。谓除我执境外，贪著余一切事。”

扎雅楞达是印度的一位大论师，是月称菩萨的大弟子，他是造了月称菩萨《入中论》的注释。

执著我的这个我执境之外，贪著其他的事情就叫做我所，这个地方我们要看清注释，单单看这句话，很容易和法我混淆。

除开我执之境，对此外的任何一种事物贪著，心中想：这是我所有的房屋等，即是我所。

除了贪著这个我之外，外面的和我有关的任何事物都是我所，比如我的房子，我的钱包，我的手表等都属于我所。

我所执之境与法我的差别，就说我所执之境和法我的差别，譬如一个茶杯，执著是属于我的茶杯，这是



在“人我”观念下引生的我所执；

比如把这个茶杯执著是我的，这个茶杯是我花了20块钱买的，自从花了钱买了之后，这个就属于我的了，它已经包括在我当中了，所以它是在我的观念下引发的我所执。

执为是自性有的茶杯，

比如这个茶杯放在商店里面，我还没付钱，是真实存在的。如果单单执著这个还没有属于我的茶杯，就属于法我，是执为自性有的茶杯。

这是在“法我”观念下引生的法我执，因此，我所执的境为我所，法我执的境为法我，“我所”应归摄在“人我”中。

比如同样一个茶杯，我们两个人坐在一起，茶杯放在中间，这个茶杯是我买的，对我而言这个茶杯就是我所，对对方而言，就是法我，因为这个茶杯不属于他，是属于我的。同样一个茶杯是外在的一个东西，但因为我付钱买的，属于我的，所以这个茶杯就属于我所，对方没有付钱的关系，对他来说茶杯是真实有的，是法我。或者这个茶杯我卖掉了，不属于我了，马上就变成法我了。

一方面说明是无自性的，一方面说明我所归摄在人我当中。因为毕竟是在人我的观念下引发的这个是我的茶杯的想法。所以我所是划归在人我当中，虽然它是自相续五蕴之外的法，但它毕竟从属于我。是我的观念下引发的，所以属于人我，归摄在人我。今天就讲到



这。

（这几天的课不是很复杂，如果仔细听，善根引发了，即使后面讲到很深的时候，也会越听越欢喜。如果有人听后哭起来了，《入中论》说这是有空性善根的。不要假哭，假哭没有用，不由自主的留下眼泪，觉得空性的法这么殊胜。月称菩萨在《入中论》第六品讲：“听闻空性引生泪流注，……，彼身已有佛慧种，是可宣说真性器。”说明内心中已经有了空性的种子，现在通过讲空性的词句，空性的种姓苏醒了，不由自主毛发直竖，眼泪直流，浑身颤抖，说明有空性的种子。按理来讲只能给这些人讲空性，但是我在听的时候，也没有出现这种，上师也给我讲了。一般来讲，对无常、因果不虚有些了解，对上师有信心，对法有信心，只要没产生重大邪见的人都可以听。

有两种，一种本身有善根因缘，还有一种通过次第如理如是地修学，内心慢慢具足听闻法器的情况也有，听到后面不一定听得懂，但听得很欢喜，或者真正听懂了很欢喜，是听闻空性的法器。不管怎么样，这些内容中有些能听懂有些听不懂，即使听不懂，功德也是非常大的，所以有些道友能听完，有些不一定能听完，不管如何能听闻到空性的词句，他的福德因缘也是非常大的。）



第三课

今天我们继续宣讲《中观总义》。今天我们讲第二所破摄于四边。

二、所破摄于四边

所破法可以从四边来归摄。边就是边戏、边执的意思。不合法界实相的种种分别都称之为戏论，戏论也叫边戏。平时我们所讲的有边、无边或者四边等等这些不符合中道义、实相义的都称之为边执或戏论。

所破可以摄于四边中，四边是有边、无边、亦有亦无边和非有非无边。

所破为：人我--有边；法我--有边、无边、亦有亦无边、非有非无边。

把二我划为四边当中。

首先把人我划在有边当中，他一定是有边，不可能是无边。因为大家认为这个我存在、实有，这个观点是一种很明显的有边。破掉人我就是打破了有边。但是我们要理解，破掉人我是不是破掉所有的有边呢？不是，因为有边的范围非常的广，人我只是有边的一部分，所以破掉人我只是破掉了有边的一部分。当声闻、缘觉阿罗汉完全证悟了人无我之后，这个所证悟的人无我其实是整个单空的一部分。不要说证悟远离四边八戏的空性，即便是有边也只是打破了一部分，也只是证悟了单空的一部分而已。所以这个人我属于有边。

下面的法我是四边都可以归摄。比如瓶子、柱子、五蕴等等这些是属于有边所摄的。



还有无边，认为没有瓶子，没有柱子等等属于无边所摄。无边也是一种法，认为这个无是实有存在的，也是法我的一部分。

还有第三边就是亦有亦无边。亦有亦无边就是一个法上面即存在有的部分，也存在无的部分，即是有也是无，有无同体。就是这个法的属性上面即有有的一部分也有无的一部分，这个方面就称之为亦有亦无边。

非有非无边就是也不是有也不是无。我们要注意的一点，这个非有非无边从词句上比较和中观的离戏空性相似。因为中观宗说的破有也破无，说一切万法的本性即不是有也不是无，那么和这个地方所讲的非有非无边是不是一样的？绝对不一样。

其二者的差别在于：首先承许非有非无边分别念的一个根本的前提是认为这个法是实有存在的。存在的方式是，不是有也不是无的这种实有存在。其实这是一种很奇怪的安立，如果我们认为这个法存在，那么这个法的本质或者特质是可以被我们安立的、认知的，要不然这个法是存在的有边，要不然他就是无。又不是有又不是无，而且这个法本身是实有的这个认知方式非常奇特，一般的人都不会这样执著的。

还有一种认证的方式，其实所谓的非有就是无，就是这个法是没有的，非无就是有。我们进一步分析，非有非无边和亦有亦无边其实是一回事，只不过讲无的时候，没有直接讲无，而是讲非有，其实非有就是无；讲有的时候没有直接讲有，而是讲非无，非无就是有，其实这个非有非无边又返回到了亦有亦无边。一般的



人执著非有非无边的比较少。

中观宗的非有非无边是一切万法的本质是空性的。这个法的本性，有边也打破了，无边也打破了，即不具有有边的自性，也不具有无边的自性，其实就是离戏的自性。他的根本是从空性的角度出发的，而前面这个非有非无边是从这个法实有存在的角度出发的。所以一个是实有的角度出发，一个是从空无自性的角度出发，一个是真正的万法离开了有无，通过分别心可以认证的自性；一个是说非有就落到了无，说非无就落到了有。中观宗说非有就是彻底地破除了有，非无就是彻底破除了无，没有留下任何可执著的边见。因此这个非有非无边和中观宗所讲的非有非无绝对是两回事，完全是风牛马不相及的两种不同的观点和概念。

胜义理论的所破可以无余归摄在四边当中。全知麦彭仁波切给《鬘沙格西辩论书·开显真如论》中说：“所谓‘无有彼事者’，即能了知无有名言的任何戏论，因为对于破立的名言，在这四者中含摄了安立一切破立的名言之相。”

“胜义理论”就是空性，抉择空性的理论就称之为胜义理论。胜义理论的所破可以无余¹⁹归摄在四边当中。

四边和八戏中其实八戏范围比较窄，四边的范围比较广。一般八戏属于有边所摄，他的范围当然就窄了。但是为什么龙树菩萨在《中论》开篇的时候首先讲“不生亦不灭，不一亦不异，不常亦不断，不来亦不去”，

¹⁹ 即没有剩下的，完全。



通过这种方式来说明八种戏论是不存在的呢？

一切众生执著最严重的就是有边，当众生把有边这个执著破掉之后，无边也就破了，因为无边是观待于有边安立的。如果这个东西没有了，那么没有了的这个法一定存在，比如这个房间里的人走了，没有人了，那么这个所谓的没有人一定是观待有人，有人才安立后面的没有人。所谓没有人的无边是观待有边安立的，有有边才可以安立无边，如果有边破掉了，哪里来的无呢？所以有边一破无边就破了，无边比较容易打破。

其实有时候亦有亦无边没有单独破，因为亦有亦无，也是有也是无，它其实就是把前面单独的有边和单独的无边再和合起来，安立一个亦有亦无边。如果单独的有边和单独的无边都不存在的话，那么这个亦有亦无边是如何安立的呢？亦有亦无边安立的基础一定是单独的有和单独的无，但是单独的有和单独的无在第一边和第二边已经完全破了，不存在了。既然单独的有和单独的无没有，那么再把二者合起来安立亦有亦无边就没有意义了。所以不需要再单独破第三边，只要把第一边和第二边破掉，亦有亦无边绝对不可能存在。

非无非有边，刚才讲了，任何人都不能执著的，没有任何一个法即是非有的也是非无的。或者像前面讲的，非有反到无边，非无反到有边，其实和亦有亦无边是一回事儿。

从这个角度来讲，只要是破了前两边，后面两边不用再单独破，或者只要破了第一边有边，那么无边就顺势而破。所以很多的中观论师直接着重破有边的原因



就在这个地方。

四边一破一切执著都不复存在。

全知麦彭仁波切和鬮萨格西有一个辩论书——《开显真如论》，其中讲“所谓无有彼事”，“彼事”就是四边，“无有彼事”就是没有四边。所谓的无有彼事者就是能够了知没有名言当中的任何戏论。名言当中我们能够认证的戏论就是有无是²⁰非²¹（四边的简称）。了知有无是非的戏论都不存在。

“因为对于破立的名言，在这四种含摄了一切安立的名言之相。”其实所有破²²和立²³的基础全部含摄于有无是非四边，所以安立一切破立的名言之相无余地包括在四边当中。

四边破除了，那么所有的边戏就破除了，而这四边可以从人我和法我进行归摄。

《四百论》云：“有非有俱非，一非一双泯，随次应配属，智者达非真。”

下面注释说：

对有边、无边、二俱边、双非边，以一非一双（即离一多因）等正理的破法，随其次第应当配属，智者由此便能了达四边均非真实。

颂词“有非有俱非”就是讲四边。首先第一个“有”就是讲有边；“非有”就是指无边；“俱”就是二俱，二

²⁰ 是，即亦有亦无，也是有也是无。

²¹ 非，即非有非无。

²² 破，即破斥。

²³ 立，即安立。



俱就是亦有亦无，有和无聚在一起叫做二俱；“非”就是双非，双非就是也不是有也不是无，把两个法都否定了。

“一非一双泯”，“泯”就是泯灭、破斥的意思。通过什么方式来破斥、泯灭他呢？“一非”、“一双”，首先“一非”，就是单独的有和单独的无是没有的，“一”就是单独的意思；“一双”就是“二俱”和“双非”，两个法在一起也是泯灭的，通过这样一种方式进行破斥的。

或者也可以通过离一多因的方式来理解，“一”就是离一，他破斥的方式就是“非一”，通过“非一”的方式来破掉“一”；剩下“二俱”通过“非双”的方式进行破斥；“泯”就是“非一”，“双泯”的双是多的意思，其实多也是不存在的。离一和离多，一，单独的有无也是不存在的；双，二俱和双非其实也是泯灭的。通过离一和离多的方式来进行破斥。

“等”，对有边、无边、二俱、双非边“以一非一双等正理”。一非一双是讲第二句（一非一双泯）。“随其次应配属”，随他前面的次第，有边无边通过离一的方式来破，后面的二俱和双非边通过离多的方式来破，所以叫做“随其次第应当配属”。有无是非四边的次第通过一非一双的方式来破斥。

“智者达非真”，有智慧的人应该了知四边均非真实，都是假立的，非真实的，空性的。

所以破掉了四边，就能够抉择一切万法究竟的空性。



三、认定所破为显现

前面讲了很多所破，四边、二障、二执或者二我等。他到底在什么上面安立的？其实这些所破都是在显现上面安立的，除了这些显现之外，单独的实有的法是不存在的。

首先我们了解一个背景。自宗宁玛派认为，所谓的所破，比如所谓人我、法我，就是指这些显现的法，凡夫众生就是把这些五蕴的聚集体，瓶子、花执著为实有，这些法本身就是人我、法我，所以宁玛派自宗直接就把这些显现法认为所破，只要把这些显现法破了，就打破了人我和法我执。

但是有一种宗派认为，显现法本身是不破的，但是显现上面有一个实有，这个实有的法需要破，所以他们的宗义就是不破显现，只破显现上面实有法。他把显现和显现的实有分开了。而宁玛派自宗认为众生就是把显现执为实有，所以要破这个实有就直接破显现。对方说显现不能破，显现破了名言谛所有的因果就安立不了了，所以显现法本身是不破的。众生在显现法上面安立了一个实有的执著，这个实有单独破，而不破显现。他认为如果这样，既把实有执著破了，也保留了名言当中的显现法。不破斥名言，破掉了实有，辩论的地方就在这里。

下面还有很多的讲法，比如很传统的讲法就是柱子以柱子不可空，柱子以实有空。柱子本身是不空的，柱子上面的实有不存在，所以他的所破是实有，而不是显现法柱子的本身。这就和一些宗派的观点有关系了。



如果不讲他宗直接讲自宗,我们直接缘这个显现就可以了。这个显现法我们认为是实有的,就把这个显现法破掉,这个实有就不存在。因为众生执著的这个法实有,就是执著这些东西是实有的,所以众生的执著,显现和实有已经融于一体了。虽然这个话筒、书本身是离四边的,没有任何实有的,但是众生执著的时候,没有认知这些法本身是离四边的,他把这些法认定为是实有的。所以我们抉择空性,只要观察这些显现法本身:他正在显现的时候是空性的、离四边的,这样就够了。

但是有些宗派针对某些众生的根基,认为这个显现法本身是不能破的,如果这个显现法本身破了,那么世俗谛、名言谛就安立不了了,因果就错乱了,所以显现是不能破的,而且显现是我们眼识能看到的,声音是我们耳识能听到的。破的是什么?就是我们单独认为这个法是实有的,我们只破实有,而不破显现。

大概了知背景之后,下面讲起来会稍微方便一点,但本身也有一点抽象。有些宗派、有些众生认为如果破掉了显现就没法安立名言了,所以他就说只破实有而不破显现本身。

所以这个地方讲了认定所破是显现。

上述所破的人我和法我,究竟是指何者呢?

到底什么是人我和法我?

直接说,即是迷乱众生心识前如是显现的人和宝瓶等。

这个地方讲的特别清楚,直接来讲,就是“迷乱众生心识前显现的人和宝瓶”,把五蕴执著为人就是人我,



法我就是宝瓶（以宝瓶为例），所看到的一切山河大地、房屋、大海等就是所谓的法我。

在尚未通达空性的众生心识前，所谓的“真实有”也只是这些而已，不必要再去寻觅一种其它的法。

众生还没有证悟空性时，他认为这些是实有的，“真实有”就是指这些法。所以除了这些之外，不必要再去找其他的一个法来破斥。其实就是指前面的那种宗派所讲到的，除了这些显现法之外，单独的实有是不需要去寻找的。

所谓的“实有执著”，也只是认为这是我、这是宝瓶的念头而已。

我们一定要知道，所谓的这些“实有执著”，就是凡夫众生认为的我存在，就是这个我、这个是宝瓶，这是我的东西，这个是实有存在的。或者说平时众生连“实有存在”这个词的执著都没有，这个概念都没有，就认为这个东西是有的。其实众生认为这个东西是有的，他认为“有的”的这种想法就是实执。

其实我们不必要把这个实执搞的很神秘，这个实有的执著就是没有证悟空性的凡夫人认为的这个东西有、存在、他的显现我看到了，这个就是他认为的实有，执著他存在就是实有执著。所以只是破他认为的这个东西就足够了，所以上师在这个地方讲的很清楚，所谓的“实有执著”就是认为我存在、宝瓶存在，就是这些念头而已，除了这些念头之外，没有其他的法可以安立了。

所以，对所破和攀缘所破的执著，没有什么确定不



了的。

所以对所破没有什么确定不了的，所破就是这些显现的法。

“和攀缘所破的执著”就是人执和我执，“攀缘所破”就是我们去执著这个所破法。执著人就叫做攀缘人，执著法就叫做攀缘这个所破的法我。所以所破法和我們执著所破法的执著没有什么认定不了的，这个很容易认定，所破就是我们平时所认为存在的这些东西，这些是我们所执著的实有，然后法执就是执著他，认为他存在的一种心态，除了这些就没有其他的了。

下面再进一步分析：

凡夫没有修习中观之前，宝瓶等如何显现，即是二我；

没有修中观，没有证悟中观之前，宝瓶等的显现其实就是所谓的二我。显现认为我的概念，就是人我；显现的宝瓶等就是法我。

对其如何执著，即二我执。

执著他存在就是二我执。对于人我的执著就是人我执，对于法的执著就是法我执。

因此，所谓“瓶等真实有”，也只是当下鼓腹、盛水的瓦瓶等，不必在这之外寻觅一种其它的所破。

所以认为瓶等是真实存在的，其实除了当下“鼓腹、盛水”²⁴的瓦瓶等之外，不必要再去寻找一个其他所破。

²⁴ 因明中讲的法相。每一个法都有他不共的特征，这个不共特征就称之为法相，所以瓶子的法相是“鼓腹”，肚子很大，“盛水”，装水的。



这个就是指刚才那种宗派，瓶子本身他不破，所破是瓶子之外的实有，瓶子本身的显现不破，破掉的是瓶子之外的另外一个实有法。此处的所指一定是前面我们讲到的这个前提和他的背景。

《定解宝灯论》云：“不空瓶子之外法，所成实有为何法，汝等了知所破相，实为荒唐可笑处。”

《定解宝灯论》是全知麦彭仁波切所造的一部论典，全论共七品，讲了很多修法的关要，很多道友学习过。

全知麦彭仁波切讲到，其实除了众生眼前执著的这个瓶子之外，所成立的实有到底是什么？

“汝等了知所破相”分有必要和没必要。有必要的是有些祖师为了照顾众生的根基，不敢直接破显现，如果把这个显现破掉了，众生就很恐怖。因为有些众生的实执很严重，他认为这些法存在，只要一上来就跟他说这些瓶子是没有的，全部都是假的、空的，他就非常恐怖，不敢再学习空性了。为了照顾这部分实执心很严重的众生的根基，就说显现是有的，只是他上面的实有是没有的。这些众生听了之后心里就觉得很踏实了，他就可以去修空性，就开始用很多中观的理论，五大因、四大因去观察、破斥这些法，把实有破掉之后，相续中的实执慢慢减少，最后到了一定时间，他的根基成熟了，他就知道其实这些显现法也是如梦如幻、不存在的。所以有些众生一上来没有办法直接接受一切万法都不存在，都是空性的观点，只有给他们讲显现法是有，不破，只是他的实有不存，所以破的只是他的实有。



安立这些宗派的祖师们是完全证悟空性的，但是为了照顾这些众生的根基而宣讲的，像佛陀一样。佛陀在金刚座证悟了一切万法的实相，他所证悟的空性是最圆满的，但是佛陀在讲法的时候，有没有把他的证悟和盘托出呢？在鹿野苑初转法轮的时候，给五比丘讲的法绝对不是这样，他没有给五比丘讲证悟的如来藏是怎么样，证悟的般若空性是怎么样，他给五比丘讲的是四谛法，四谛法一般没有任何怀疑和争论。初转法轮是不了义的。佛陀照顾众生的不同根基宣讲了五蕴存在等等的法，并不能说明佛陀没有证悟，反而恰恰说明了佛陀证悟了，而且他的悲心非常强烈。

因为很多众生的根基不一样，一种药不可能治一切病，所以一种法不可能对治所有众生的烦恼。针对不同的众生给不同的教授，针对不同的病人给不同的药，这个才是真正的良医，真正殊胜的导师具有智慧、悲心的做法。

所以我们在安立的时候，不但不会认为宣讲这些观点的祖师没有智慧，没有证悟，反而会认为他们智慧是圆满的，尤其是悲心非常强烈。如果每一位祖师把自己所证悟的空性直接讲出来，那就只有很少一部分众生能得度，还有很多实执心重的众生根本无法得度。所以就是因为他的悲心很强烈，照顾到这些众生，宣讲了显现不破，把他们的心安定下来，然后只是破实有，其实只不过是转个弯而已，最后破掉了实有，众生就知道剩下的显现也不是实有存在，因为实有已经被破掉了，剩下的显现当然就是无实有的。所以从这个角度来讲



也能够了知这个显现法是无自性的。

但是应成派的观点不是这样的。应成派的观点根本不分二谛，也就是显现法本身作为所破，所以出现了一些辩论。因为全知麦彭仁波切他老人家是针对一些直接的根基的众生进行调化的，所以根本没有分显现不破，只破实有，只是把这个显现认定为所破就可以了。因为这是在抉择胜义谛，这个理论就是抉择胜义谛的理论，所以我们在以胜义理论抉择的时候，不需要有什么顾虑，不会担心这个破掉之后，世俗谛怎么办，因为这个理论本身就是抉择空性的，就是抉择菩萨入定的境界的。所以在究竟胜义当中，根本就不存在任何显现法，所以在这个理论面前，不存在世俗谛怎么办的问题。世俗谛有世俗理论去安立，不是这个地方要做的事情，这个地方要做的事情就是唯一观察一切万法的本性。所以他所观察的果、方式和过程都是相合于究竟的实相进行安立的。

世俗谛的因果、显现还有个理论，叫世俗名言理论。世俗名言理论是安立世俗谛的法怎么存在、因果怎么合理的非常详细的理论，比如《释量论》、《量理宝藏论》，这些法的理论都是安立世俗谛的理论。

而中观的理论、胜义理论不做这个事情，胜义理论是观察万法空性的，就是把显现法本身破掉。但是有些众生接受不了，所以这个地方保留了显现不破，破实有。

“汝等了知所破相”，全知麦彭仁波切说，你们一直说已经了知了所破相，实在荒唐可笑。我们在用“荒唐可笑”这个词的时候要很慎重，因为前面讲过这是圣



者和圣者之间的一种游戏，我们知道这个是不了义的说法就可以了。如果不破显现只破实有有不合理的地方，在抉择胜义谛的地方不合理，不是一个真正了义的安立方式。

章嘉三世若白多吉的见歌中说：

第三世章嘉活佛是格鲁派的大活佛，就是章嘉国师，第三世章嘉活佛是若白多吉。在他的见歌当中是这样讲的：

“如今有些聪明人，耽著实有、堪忍等的名言，明明的显现放置一边，却去寻找其它具有相的法。”

他说当今有些所谓的聪明人，认为自己很聪明，他就耽著实有、堪忍这些名言，认为这些名言、显现的法是存在的。

此处的“名言”是词句的意思，就是耽著实有的词句、堪忍的词句，把明明的显现法放置一边。众生就是执著这个显现，认为他就是实有的，把这些显现实有，显现堪忍的法放置一边，不去破斥，而是在这个显现法之外，去寻找另外一个所谓的具有相的法，寻找一个所谓的实有、所谓的堪忍、所谓的空等等名字。

所以他就耽著这些名字，而不去观察显现法，只是去观察显现法之外的，所谓的实有和堪忍等等的概念。

因此，在实执众生的心前，这个显现是实有，不破它反而寻找其他的所破，显然不合道理。

众生本身是具有实执的。那么在这个众生所执著的实有显现面前，不破众生面前的这个执著的实有，反



而寻找显现之外的实有去破，显然不合道理。

这里上师的意思很清楚，全知麦彭仁波切的意思也很清楚，我们所执著的实有就是这些东西，就是我们所执著的这些钱财、房屋、人，这个就是实有的执著，就破这个就可以破实有执著。

其他的有些则观点认为，这个不破，这个之外还有个实有法，好像是依附在柱子、花上面的实有法单独拿出来破掉就可以了。

如果不破显现，单独去寻找其他的所破是不合理的。

全知无垢光尊者说：“嗔恚是缘怨敌产生的，如果不在怨敌的显现上空，而只说一个虚空没有，这样对遣除执著怨敌有什么作用呢？”

全知无垢光尊者也是宁玛派当中一位殊胜的尊者，造了《四心滴》、《七宝藏》等，把大圆满的教法有系统地做了归类。

他老人家在《七宝藏》、《心性休息》等中也讲到，其实我们的嗔恚心是缘怨敌产生的，我们面前所显现的怨敌就是我们产生嗔心的对境。如果我们要修安忍，要熄灭嗔恚，不在显现在我们面前的怨敌上面去修安忍，把他观为空性去熄灭嗔心，而只说虚空没有、不存在、是空的，这对遣除执著怨敌有什么作用呢？对自己熄灭嗔心没有什么作用。所以你面前显现的这个怨敌，你观他空，你就能够熄灭嗔心。如果你对直接引发你产生嗔恨心的怨敌显现本身不去观察空性，而说虚空是不存在的，没有什么可执著的，有什么用呢？虽然知道



他是空的，但是对灭除怨敌显现的这个嗔恨心没有任何作用。

我们是对正显现的有情生起执著，攀缘可爱相贪执，攀缘不可爱相厌舍、嗔恚。

如果正在我们面前显现的众生是可爱的，合自己心意的，那么就开始产生贪欲；如果觉得这个众生很讨厌，是厌恶的相，攀缘执著这个不可爱的相，就会对他产生嗔恚心。其实我们产生贪欲也好，产生嗔恚也好，就是缘当前显现的这个人。

对于法，也唯一是执著正显现的色声香味触等，并非执著显现之外的法。

对于执著的法也是一样。正在显现的花很漂亮，就会对它产生贪欲心，这个花很臭，又会产生嗔恚心。其实我们产生贪欲、嗔恚也是缘当前显现的法本身去执著的。“这个车很好啊”，这时候其实就是缘这个车产生的执著。

所以真正产生执著的境就是这些。

譬如，享受美味，是心攀缘正显现的甜酸苦辣执为实有；

平时我们享受美味的时候，觉得这味道好，这时候是我们的舌识或者意识攀缘正在显现的饭菜本身的甜味、酸味、苦味、辣味，把这个执为实有了。

其实一般的众生没有实有这个名词，也没有实有的概念，只不过我们在破斥的时候说众生执为实有了，因为我们要安立无实有、空性，所以我们宗派在观察的



时候，往往加一些实有，说众生执著实有（的名词）。其实一般的人没有实有的概念，就是觉得这个东西好吃，这个就已经是实有了。所以我们不需要单独去找什么实有。

众生没有说这个是实有的，是不是说明众生没有实有、实执呢？肯定不是，只不过众生没有习惯用这个词而已。我们在观察的时候，经常用实执、实有其实就是众生认为的有，认为他存在的这个概念就是实有的概念。

欣赏音乐，是心识攀缘显现的乐曲，或喜或哀。

我们心跟着音乐旋律的转变而转变。听到欢快音乐的时候自己很舒服，听到悲伤的音乐、乐曲的时候，自己的心情跟着哀伤起来。所以我们心情的喜和哀伤其实就缘这个音乐的显现本身产生的。我们认为这个是存在的、实有的，然后他才产生不同的变化。

白天起执著，是妄执白天显现的人法；

白天产生的所有的执著就是缘白天显现的这些东西，人或者法产生的妄执。

梦中起执著，是妄执梦中显现的人、法；

做梦时产生的执著也是执著梦中的东西是实有存在的，也只是执著当时显现的人和法而产生的执著。除了这个之外，没有一个单独实有的东西让我们去产生实执。

漂泊中阴，耳闻巨响，心神恐惧，也是对中有的显现耽著。



众生死的时候趋入中阴，在中阴境界当中听到了很大的巨响声，听到很多打打杀杀的声音，自己非常的恐怖。自己当时产生恐怖的执著其实也就是缘耳边的这些显现，看到这些影像的执著而已，除了这个之外也没有单独的额外的实有执著。

按照对方观点，所谓的实执应该有一个实有的单独的对境才会产生实有的执著，他认为显现法本身不破，显现法上面有个实有，缘这个实有产生的执著叫实执。

但是此处益西上师的意思不是这样的，观点就是把把这个显现执为实有，这个显现是实有的，缘这个显现的实有的执著就叫做实执，你破掉了这个外境的法，显现法破掉了，实有的执著就因此而打破了。

总之，一切执著都是攀缘显现而起的，认定了理所破是显现之后，遮破实有的人法显现，就能把显现抉择为空性；

总而言之，所有执著都是攀缘²⁵显现而起的。尤其是“攀缘显现”，在这一大段当中关键重点的词就是显现，因为我们在讲的时候，都是说显现本身是所破，我们执著的是执著这个显现，攀缘这个显现而起的，所以这个显现本身是很重要的。

“认定了理所破”，这个理所破就是胜义的正理，认定胜义的理论所破就是显现之后，“遮破实有的人法显现”，我们把面前所谓的实有的人的显现、法的显现

²⁵ 攀缘，即执著外境的意思。



通过胜义理论进行观察抉择，遮破他的实有的成份，知道他是无实有的，这时就把显现抉择为空性了。正在显现的时候，其实他就是空性的、无实有的。

有时候讲空性的时候，我们觉得他是空落落、空洞洞的东西，其实空性还可以通过其他的名词来表示，无实有、无自性、显而无实有，这些都可以代表空性。所以空性并不是我们要把正在显现的法完全灭掉，用钉锤把它砸碎，把微尘全部破掉才是空性的，或者把这个东西移开了才是空性的，这不是空性。其实我们抉择空性的时候，就是在这个显现法上面，正在显现的时候，他就是无自性的、空性的。而不是这个法没有了，已经灭了才是空性，那没有什么可稀奇的，一般的众生都会这样执著、认知，如果这个就是见空性，那太容易了。其实我们所执著的就是这个法，把这个法执为实有，那么我们要去掉这些执著，就是认定这个法在显现的同时，没有离开显现的时候，他的自性、本体、究竟的含义、最深层次的意义就是空的、无自性的。

比如修空性到了一定程度，我们已经知道现就是空，空就是现，显现的当下就是无自性的。当我们从修空性的座位上起来的时候，我们看到的所有的法，就知道正在显现的当下，没有一个法是真实有的。

正在显现的所有人赞叹我的声音的时候，我也马上就on知道这个是假立的；骂我的声音，我也知道这个是假立的；看到以前贪执的东西的时候，也知道这个是假立的；恐怖的东西也知道这是个假立的。如果他一旦知道这一切是假立的时候，他对一切法的执著就放松了，



他的执著一放松，就不会产生以前那种过度的情绪----很欢喜，大喜、大悲这些不会有，而且缘这些东西产生的贪欲、嗔恚不会有，缘贪欲、嗔恚产生的业也不会有。如果业不会有，以后这些痛苦---轮回的果就不会有。

所以通过修空性之后，我们在修法、生活过程中很多东西很容易看得破、放得下，心情会非常的放松，不会有很多事情干扰自己的心相续，否则我们在人生当中有很多很多让我们欢喜，让我们忧愁，让我们痛苦，让我们恐惧和操心的事情。这一切的来源没有一个不是来自于实执，认为一切是实有的才出现这些问题。认为这些法我应该得到的，或者应该抛弃了。

但是当我们真正了知了空性。证悟空性的圣者自不必讲，即使没有证悟空性，对于空性有比较深的定解，或者对空性的意义有所了知的时候，我们就不会那么执著，就比较容易放得下、看得开。其实这个是不是修空性的一种作用呢？这个只是暂时的作用、附加作用而已，不是他主要的作用。主要作用就是断掉实执的根本，证悟空性之后可以相合于实相，相应于实相之后，他就从所有的我执，所有产生轮回的果、轮回的因当中逐渐解脱了。

一方面、证悟了空性，了知了空性，他不会造新的业，因为造这些业没有一个不是源于我执，我执其实就是实有的执著。所以所有的罪业也好，有漏的善业也好，都是缘实有的执著产生的。所以从深层次的角度来讲，他所有轮回的业，新的业不会再重新造。

另一方面、以前业成熟的果报，在安住在空性的时



候，虽然不可能马上消除，但是其实痛苦本身是一种显现，如果你对待痛苦是无所谓的态度，或者你把他放松下来，那么这个痛苦就只是一点点痛苦，额外的焦虑、担忧、恐怖是不会有的。但是因为我们一般的众生不知道这个原因的缘故，痛苦来了，我们感受痛苦的同时，还加上了一个耽著自己的身体，自己实有的执著，非常操心、恐怖，然后还会想很多很多的东西，所以在痛苦之上又加了很多新的痛苦。我们修了空性之后，虽然痛苦不会马上消除，但是我们了知了空性、安住空性，除了这个本身存在的痛苦之外，其他的痛苦是没有的。

所以我们在痛苦的时候，往往有这样一种感觉：当我们观修一下空性，安住如梦如幻，好像感觉痛苦减轻了，其实所减轻的这部分很多时候就是我们额外加上去的一些焦虑、耽著。越耽著越苦的恶性循环没有了，只是一个单纯的痛苦而已，这样安住在空性当中就觉得痛苦没那么难忍受，很多事情完完全全可以看得开，放得下。

再安住正见修习，就能断除人法二执。

在这个基础上进一步的安住正见修行，我们就可以断除人执和法执了。

略说自续派与应成派的所破差别

自续派和应成派对显现方面的所破有什么差别？

问：中观的所破是宝瓶等的显现法，在遮破显现法的方面，应成派和自续派在认定上有何差别呢？

应成和自续名词的解释：应成派自宗没有推理，只



是指出对方的观点应（该变）成什么过失。他只是通过指出其他宗派的过失来安立空性的意义。应成派不正面安立空性，不正面说一切万法是什么缘故是空性的，他自己不承认这个（正面安立的）理论，他只是在对有执著的人面前说，如果这个法是实有的，就应该成立什么过失，所以这个“应成”就是对方的观点如果是这样，应该成为什么过失。他只是指出对方的过失，让他知道他的观点是不符合实相的。自续就是自相续的意思，自己不单单给别人说这样一种理论，自相续也承许这样一种观点，这个叫做自续派。

有什么差别呢？

自续派遮破胜义中显现存在；应成派遮破二谛中显现存在，故连显现法也要遮破，不承许在自他面前共同存在显现。

自续派在胜义当中遮破，他的胜义理论分二谛，世俗当中显现不破，胜义谛当中显现破。

应成派有些地方也分二谛，比如《入中论》也分二谛，但是应成派分二谛是附述二谛的，应成派主要讲的是入根本慧定的智慧，在根本慧定当中绝对不可能有二谛的概念，所以应成派在运用胜义理论的时候，根本不分二谛，不讲“世俗当中有显现，胜义当中没有显现”，完全连二谛的概念都不存在，二谛都要遮破。

但是自续派不是这样，首先前提是用胜义理论，胜义理论是观察空性的理论，观察究竟的本体的理论，以胜义理论观察诸法的时候，在这个前提下分开二谛，说世俗的显现不破，胜义才破。自续派考虑到了一些众生



接受的程度、能力不一样，所以他在胜义理论观察的时候，显现法不破，保留，所以自续派在胜义理论观察分二谛的时候，世俗谛显现不破，只遮破胜义当中的显现，这个显现只是在胜义当中没有，言外之意就是在世俗当中是有的。

“应成派遮破二谛中显现存在”，他抉择的是菩萨入根本慧定，究竟安住实相义。能入根本慧定的是初地（一地）以上的菩萨，他在入定位见到了万法实相，这个就是他入根本慧定的境界。他们在入根本慧定的境界当中，一切的显现法都了知为远离四边的空性，亲自现见了一切万法的究竟实相，所以应成派所抉择的主要是相应于圣者入定位的智慧。入定位中没有任何的显现法，也没有二谛的概念，所以在胜义理论中连显现法本身也要遮破。

“不承许在自他面前共同存在显现”，“自他面前”，就是在自己面前有共同存在的瓶子、柱子，他人面前也存在，我和对方、自和他面前都有一个共同显现的瓶子存在。自续派认为在世俗谛当中瓶子柱子是有的，自续派的观点可能很符合我们的思想，我们觉得应该是这样的，面前的东西都有，只不过这些在胜义谛当中是空性的。

这里面有很微细的差别，就应成派的观点，其实这些存在的法只是在世俗量（名言量）面前，在自他面前共同显现时是有的，但在胜义量抉择空性的时候这些都不存在。但是关键问题是自续派不是这样抉择的，自续派在用胜义量观察时分了二谛，然后说世俗谛的显



现自他面前共同存在，胜义谛当中才是空性的，才是单空的。所以他是我们前面讲的相合于菩萨出定位的境界，菩萨出定位的时候自他面前有显现的存在，出定位时的空性是单空，没安住离四边空，恰恰出定位的境界是这样的，但是自续派自己不会这样承认，自续派不会说我抉择的是菩萨后得位，自续派不会说我抉择的空性不是了义的，他也要说我抉择的是菩萨入定的境界，因为前面讲了，众生好高骛远，都是好大喜功的，如果知道抉择的是不了义的，干脆就不学了，所以都要讲我这个是最了义的，众生才会愿意去学习。所以自续派虽然抉择的是出定位，但是他不会讲是出定位，他讲这个入定位，是究竟菩萨见道的境界，如果是菩萨见道的境界、佛安住的空性，一般的众生就没什么疑惑地去学习了。

但是这个地方是安住在最高的见地，应成派的见地去观察的，所以连自续派所认定的问题也是暂时的，不了义的。

这个不了义我们不要认为是错误，有时候我们很武断地把了义打对勾，认为这是对的，然后不了义打个叉叉，说这个是错的。了义和不了义不能用对错来进行判断，了义和不了义只是暂时和究竟的差别。暂时相合众生的实执，讲不究竟的法叫不了义。了义的法是相合于究竟实相，万法是什么状态就如实地宣讲，把万法的状态和盘讲出来，就是了义的讲法。不了义就是暂时保留一些，最究竟的不讲，只讲一点浅层次的，所以这个不代表错误。比如都说四谛法门是不了义的，四谛法门



因为没有讲大空性和大光明的缘故是不了义的。但是这个不了义的法不是错误的，因为很多众生修持这个四谛法门获证阿罗汉果，通过修四谛法门超越了三界，所以他仍然对很多众生获得解脱有很大帮助。但是他不能够究竟成佛，从这个角度讲是不了义，就是不究竟的意思。

《智慧品释》中说：“因为无始以来串习实执的诸有情暂时没有机会产生远离四边的智慧，故首先需要发起诸法仅胜义中无有所安立的心所妙慧。”

《智慧品释》是全知麦彭仁波切对于《入行论》的第九品智慧品单独造的一个注释《澄清宝珠论》。

无始以来，众生串习了实执，相续当中有实有执著，从来没有遇到任何空性的对治。无始以来众生相续当中的实执完整无缺，而且每一次都在增长。因为众生相续当中有这么深厚的实执，所以他们暂时没有机会产生像菩萨入根本慧定，或者像应成派所讲的远离四边八戏的智慧。

针对他们来讲，“故首先需要发起诸法仅胜义中无有所安立的心所妙慧”，“心所妙慧”是一种心所。仅仅能够发起，一切万法只是在胜义当中才不存在，是空的，名言当中是存在的。这种认为世俗有，胜义无，胜义无当中的这个空性的安立是一种“心所妙慧”。

慧分两种，一种是智慧，一种是妙慧。在《定解宝灯论》当中讲，妙慧一般来讲相合于出定位的，凡夫人抉择空性都称之为妙慧。真正的智慧是安立成菩萨入根本慧定的境界。所以妙慧和智慧有差别。



心所和亲证也有差别。心所就是我们心、分别念面前的一种认识，比如对于胜义当中空性的认知是一种心所法。他不是真正的亲证，也不是相应于远离心本体的，他是心所本身的一种安立。

因此，自续派的一切论典中，对于经论中诸多遮破色等之相，宣说仅是遮破实有的单空假胜义之义。”

所以在自续派的一些论典当中，着重宣讲对于经论，如《般若经》中所讲的遮破色，《中论》中所讲的遮破色、受、想等之相，宣说仅是遮破实有的单空。

《般若经》中讲色不存在，只是说这个色在胜义当中没有实有，受想行识不存在，只是在胜义当中受想行识没有实有。他加了胜义的简别，这个叫做单空。

单空字面意思就是单单的空，区别于双运空。双运空不是单空的智慧，现空双运，现空一味叫双运空。单空就是世俗中有显现，胜义中是空性的。

“单空假胜义”，胜义当然是抉择空性，假胜义和昨天讲的相似胜义是一个意思，他是假的，是相似胜义，靠近胜义谛的意思。

又说：“虽然胜义中无生，但对世俗中似有生的显现并不能遮破，因此，诸法在世俗中持其自相，以观察名言的正量成立；

虽然在胜义谛当中无生空性，胜义当中没有产生，没有生住灭，是空性的，但是在世俗当中似有产生的显现，如梦如幻的显现并不能遮破。

这个方面我们一再讲，其实有时候和我们应成派所承许的名言当中显现如梦如幻很相似，但不一样的



就是应成派认为的这些显现法如梦如幻是世俗理论，只是在抉择世俗理论的时候，这些万法是如梦如幻显现的，胜义理论面前抉择的时候没有二谛，全都是空性的。而自续派的抉择的时候，不是世俗理论抉择说世俗当中有生的显现，而是在胜义理论抉择的时候，又分了二谛，这个时候世俗谛是有生显现的，胜义谛是无生的。但对世俗中似有生的显现并不能遮破，他是在胜义理论面前分二谛的时候安立的。

“因此，诸法在世俗中持其自相”，一切诸法在世俗名言谛当中有他自相的显现，有柱子、瓶子等等的显现，他的自相是存在的。

“以观察名言的正量成立”，这个时候是通过名言的正量可以成立的。胜义理论分析的时候，有个名言谛，名言正量，他不是应成派所讲的那种名言量。

彼按显现那样在胜义中不成立之故，对所破加胜义的简别，而说胜义中无、世俗中无欺有。’

胜义当中“按显现那样”存在是没有的。什么叫“按显现那样”存在呢？在我们眼识面前，出现了花、瓶子、柱子，这个就是显现。那么是不是按照显现这样在胜义当中也是如显现呢？自续派说不是这样安立的，他对所破的显现法加了胜义的简别，什么叫加胜义的简别？这个所破法只是在胜义当中才是空的，在名言当中不空，在名言当中有显现，不是空的，只是在胜义当中空，这就叫做加了胜义的简别。所以以前听过中观的人都说分二谛，就是自续派的这个胜义理论分二谛，加胜义简别。分二谛加胜义简别就是他最不共的思想，他在胜



义理论面前分开二谛，只是在胜义当中是空的，叫做加了胜义的简别。

应成派不加胜义简别，不是说这个只是在胜义当中空，而是说一切二谛都是空性的，一切显现都是空性的，在胜义理论面前全部都是不存在。

所以自续派最后所得到的结论就是胜义无，世俗有，这个就是比较明显的自续派的观点。平时我们说世俗当中存在，胜义当中没有，这个只是我们不分析的时候大概这样讲的。大概讲世俗谛当中存在的，胜义当中是空性的，但是自续派详细分析了胜义理论面前分二谛，世俗当中有，胜义当中是没有的。

又说：“具德月称和寂天等，最初即着重抉择离四边的各别自证智，如是对彼世俗中成立自相也一并破除，故而息灭分开执著二谛，将成现空双运。”

“又说”，智慧品《澄清宝珠论》是这样讲的。

月称菩萨和寂天菩萨最初就着重抉择了远离四边八戏的各别自证智。这个“各别自证智”简别了前面的心所妙慧，前面的心所妙慧和这个地方的“各别自证智”是对立的。“各别自证智”就是菩萨入根本慧定的境界。菩萨入根本慧定的境界不是心所也不是妙慧，是各别自证的智慧，是亲证法界的一种殊胜智慧。（应成派）一上来就抉择了相应于各别自证智慧的殊胜见解。

“如是对世俗当中成立的自相”，所谓的自续派安立了世俗所成立的一切自相全部一并破除，胜义理论面前没有二谛，也没有分二谛，世俗有胜义无的观点是没有的，所以说“一并破除”了。



“故而息灭分开执著二谛”，世俗有胜义无就是把二谛分开了，执著了二谛，认为世俗当中显现是存在的，胜义当中空性是存在的，这个叫做分开执著二谛。

“将成现空双运“，因为他没有分二谛的缘故，这个就是真正的现空双运，二谛双运真实的观点。

《定解宝灯论》云：“成实有等之鉴别，加上所破而宣说，自续论中虽称有，由以观察胜义言，加上彼者有何用？”

《定解宝灯论》讲到“成实有等”，就是成实存在。“成实有等的鉴别”，世俗当中有实有的显现法，然后“加上所破”，只是胜义当中的所破是不存在的。“自续论中虽称有”，在自续派论典当中虽然有这样的安立，但是通过观察真正的胜义理论，“加上彼者有何用”呢？

针对前面我们所讲的对方的宗派，对方的宗派说自己是应成派，其实抉择的是自续派的观点，自续派的论典当中有分二谛加胜义简别的观察方式，但是应成派在观察胜义谛的时候，“加上彼者有何用”呢？你分二谛，加胜义简别到底有什么用？没有什么用的。

所以应成派的观点，他的所破不分二谛，连显现法一并破除，而自续派对这个显现法不破，只是在胜义当中破显现法的实有。所以二者之间不一样。

别说应成派的所破

讲中观的时候，难懂的地方就是自续派和应成派的差别，其他的抉择空性都比较容易懂，越难懂的地方就是越微细的地方。我们要真正最后彻底把这个空性



搞清楚，就要引入自续派和应成派的观察方法。现在我们不懂不要紧，因为这个的确属于很微细的辩论了。我们以前学自续派、应成派也学了很长时间，现在我们第一次听，没太懂其实也不要紧，主要是我们这次学习要达到一个什么目标呢？就是我们对这个显现法，最后通过后面讲的五大因，四大因去观察，知道这个法是空性的，单空也可以，反正要引发一切万法显现的时候是无自性，是空性的，初步能够达成这样的目标就可以了。

然后在这个基础上，我们对空性的认知越来越熟悉的时候，我们再去辨别比较微细的自续派和应成派的差别。自续派、应成派差别的的确确很难懂，因为自续派讲了很多和我们执著分别念很相似，他相合的就是心所妙慧的讲法。

为什么要分别自续派和应成派？因为要趣入大空性，需要了解这些很微细的差别——到底承不承许世俗谛，对世俗谛的法怎么承许，对单空的法怎么承许的。

这个方面暂时没听懂也是非常正常的。这次我们主要是能够了知我们所破的就是显现法本身，通过后面我们要讲的理论去观察了知这个显现是空性的，是无自性的，基本上这次就算是大有收获了。

“应成派是否以胜义理论遮破显现”是一个大问题，过去印度自续派和应成派的论师彼此就这一问题展开了许多辩论。后来西藏前代及后代的中观论师也对此争论不休。

应成派以胜义理论观察的时候，首先是胜义理论



到底破不破显现，这是一个很大的问题。自续派、应成派已经辩论了很长时间，这些大智者对这个问题经常辩论，所以如果我们第一次听或者听过几次中观没听懂，其实也很正常，如果听懂的话就说明智慧非常敏锐。

“过去印度自续派和应成派的论师彼此就这一问题展开了许多辩论”，后来应成派和自续派的思想传到西藏之后，西藏的前代中观师和后代中观师对这个问题也争论不休。到底破不破显现是很大的问题。

自宗则秉承西藏前代论师中的大法王无垢光尊者及全知麦彭仁波切等的观点。以下抉择自宗：

全知无垢光尊者是在《如意宝藏论》等中对中观思想有描述。全知麦彭仁波切在《智慧品 澄清宝珠论》、《中论释》很多抉择中观的论典也有讲，他的《中观庄严论》的注释里也讲了很多。

以下抉择自宗的观点。

一、安立自宗

中观应成派的论典中，有时破显现，有时不破显现，实际这是针对不同情况而说的，即：

中观应成派的论典当中，有的时候破显现，有的时候不破显现，到底破还是不破呢？实际我们分不同情况。

一、以胜者入定的根本慧为正量，抉择宣说诸法空性时遮破显现。

如果我们是以圣者入定的根本慧做为标准，做为正量，就是我们相应于菩萨的入定智，（那么）遮破显



现。

因为菩萨的入定智代表究竟的胜义谛，菩萨的入定智当中没有分别念，他安住在究竟的实相当中，当我们说菩萨根本慧的境界的时候，就说明他的观点是究竟的实相，我们相应这个抉择，那么他观察的方式、思路就属于最究竟的。所以如果我们相应于圣者入定的根本慧定的正量，宣说诸法的空性时，遮破显现，因为在究竟根本慧定当中，菩萨不会见到诸法的显现，所以在相应于这个抉择的时候，一定要破显现。并不是菩萨入根本慧定还要去抉择，他不需要。

因为菩萨入定慧和诸法的实相是划等号的，诸法的究竟实相等于菩萨入根本慧定的智慧，菩萨入根本慧定就证悟了诸法究竟实相，所以我们抉择菩萨入根本慧定的境界就相当于抉择诸法的究竟实相。

所以我们在抉择诸法究竟实相的时候，要遮破显现。我们跟随这个理论去观察、思维、分析的时候，就是缘这个显现法本身去破斥，要破这个显现。

二、仅仅是世间面前暂时以世间无患根识为正量，宣说安立世间名言时不破显现。

不破显现是宣讲世俗谛，这时不是以胜义谛观察诸法了，这时只是在世俗谛面前，不以胜义量观察，只是以世俗量观察，在世俗面前，以世间无患根识作为正量，作为标准的时候，不破显现。

《定解宝灯论》云：自宗观察不观察，已有如此二承认。

“自宗观察”的意思是以胜义理论观察，“不观察”



就是不以胜义理论观察。

这个地方出现很多观察不观察。有时候我们说我观察无常，叫不叫观察？这个地方的观察非常严格，观察就是胜义理论，如果你用胜义理论观察是不承认的，如果你不以胜义理论观察，就承认显现，所以这个观察不观察是以胜义理论作为划分的标准的。

“已有如此二承认”，以胜义理论观察的时候不承认显现，不以胜义理论观察的时候承认显现。

《入中论》云：“设若观察此诸法，离真实性不可得，是故不应妄观察，世间所有名言谛。”

如果以胜义量来观察一切万法的时候，离开了诸法的真实性之外，没有少许可得，所以不应该妄加观察的时候，诸法有自生、他生、共生、无因生等等。世间所有名言谛都只是缘起生。《入中论》也有观察不观察两种。

或者：

一、应成派自宗不共随圣者的根本慧定，抉择诸法究竟大空性时，遮破显现。

应成派抉择的是圣者根本慧定的境界，所以他随顺这个作为观察的方向时，是抉择诸法究竟大空性，这个时候一定要遮破显现。

二、随圣者后得位宣说暂时世间名言时，不破显现。

前面是通过根本慧定和世间的共称。这个“或者”和前面不一样，第一个是一样的，第二点不一样。第二



点就说是随圣者后得位。一个是随圣者的入定位，一个是随圣者的后得位。初地以上的菩萨入定位见到诸法实相，出定位的时候这些诸根识就显现了，在根识面前还是显现这些世间万法，所以菩萨出定位有眼识、耳识，也可以见到摄像机这些东西。随顺这个抉择的时候不破显现。

自续派就是随顺菩萨出定位抉择的，所以他不破显现。而且菩萨在出定位时，他知道这个法虽然显现，但是无自性的，但这种无自性不是离开四边的空性。并不是说菩萨出定位的时候不能用智慧去抉择这个法离戏，而是他在出定位的时候，在不观察的情况下，直接的状态下，他就能知道这个法是现而无自性的。所以他在出定位的境界中是有显现，但是显现是空的，是离开有边的空，这种如梦如幻的境界是直接在他们境界当中现前的。自续派抉择的就是这个。他为什么抉择单空呢？他为什么不会抉择离四边的空性呢？因为他就是抉择菩萨出定位，所以有显现，显现不破，然后胜义当中是单空。他不抉择离四边，他只是抉择单空，和圣者出定位完全对上了。所以如果我们随圣者后得位抉择暂时名言的时候，不用破显现。

由此可知：分别以根本慧和无患根识为正量，或者分别依随入定位和后得位抉择的时候，具有破和不破显现的差别。

归纳前面的意思，如果以根本慧定和无患根识为正量，或者说依随入定位和后得位抉择的时候，有的时候破，有的时候不破，这个方面讲的很清楚。



为何这样分别安立呢？因为：

一、圣者根本慧的境界，犹如秋天中午的虚空万里无云、极为清净一样，连极微尘许的所缘相也没有。因此，在抉择根本慧的真实境界时，需要遮破一切能取所取的相，故连共同显现也一并破除。

他的理论根据是这样的。圣者根本慧定的境界是最清静的，没有任何的执著。用比喻来说明，就像秋天的中午，虚空万里无云，非常非常清净，连一点微尘都没有。菩萨根本慧定的境界有点像这样的状态。当然这个不是菩萨入根本慧定的境界，要不然如果是秋天的太阳，秋天我们都看得到，这个不可能的，有相似的地方。所以他在抉择根本慧定真实境界的时候，也需要相同于菩萨的境界去抉择。菩萨的智慧面前没有任何的所缘，所以我们在通过胜义理论去观察的时候，也不能有任何所缘，不能留下任何所缘。因为我们跟随的是菩萨根本慧定的境界，所以我们在破的时候，连共同显现法一并破除，不单单是他的实有，连他的显现、名称、有、无、亦有亦无、非有非无全部都没有，一并破除，这时就符合于菩萨根本慧定的境界，这就是中观应成派所抉择到的远离四边八戏空性的思想。

二、虽然实相如此，毫无变异，但在迷乱有情的心识前，犹如毛发般无而显现，故在宣说众生迷乱根识的境界时，暂时随顺世间的承许，不遮破显现。

虽然实相是这样的，完全不变化的，完全实相就和根本慧定境界一样，丝毫不变，但是凡夫众生，迷乱有情的心识面前，没有见到这个境界，他见到的是犹如毛



发一样的无而显现。毛发是术语，以前我们在讲《智慧品》的时候讲过，就是有眼病的人看到眼前有很多毛发、蚊子飞来飞去、两个月亮、一个月亮有好多影子，这些都是属于无而显现的，都是虚假的显现。

所以“在宣说众生迷乱根识的境界时”，众生迷乱的根识面前显现的就是这些。本来实际情况当中这些都是不存在的，但是众生又没有证悟实相，反而在面前显现很多山河大地，其实这些东西就像毛发一样。正常的眼根看不到毛发，有眼病的人看到毛发。所以菩萨入根本慧定的时候，佛在究竟当中，这一切不清净的法其实都是不存在的，这一切不清净的法都是众生的习气显现的。但是众生没有证悟这个，认为这个是真实的，摸也摸得到，看也看得到，接触也接触得到，但是究竟当中是没有的。

所以我们在相合于凡夫人的境界宣讲的时候，宣说众生迷乱根识的境界、世俗谛的时候，暂时随顺世间的承许，不破除显现。这个地方暂时随顺众生面前的承许，你说有我就暂时说有。因为要引导他入佛智的缘故，就暂时说这些是有的，然后在有的情况下，他是无常的，是不净的，是变化的，慢慢开始把他的执著打破一点了，然后再说这个法在显现的时候是无自性、空性的，最后说显现和空性都是不存在的，慢慢就引导到究竟的、什么都不存在的菩萨境界、佛的境界。

但是什么都不存在不是一个空洞洞的什么都没有，其实，什么都不存在就意味着当我们凡夫人的境界隐没的时候，佛陀相续当中的智慧就显现出来了，我们本



具如来藏的功德就显现出来了。

因此，应成派胜义理论的所破，唯一是这般显现的瓶等诸法，在这之外另外找一种单独的所破，显然毫无必要。

所以应成派的胜义理论所破就是这些显现法，把这个显现法破掉了，就遮破了所破。在这个显现法之外，再单独去找一个其他的所破，就不必要。

这节课就讲到这里。



第四课

二、列出能立

分二：（一）教证；（二）理证

（一）教证：

破显现法的教证。

以上所安立的眼、瓶等内外显现，具有破和不破的阶段，首先由圣教来了知。

对眼和瓶子等的内外显现。“内”是指有情相续的眼根、眼识这些内的法；“外”的法就是外面的瓶子、柱子等的显现的法。有些破有些不破，首先以教证安立。

1、以圣者入定根本慧为正量而宣说诸法空性的时候

以圣者入根本慧定为正量的时候，就要破诸法。

《定解宝灯论》云：“所谓中观之自宗，中观派需以理证，如实衡量究竟义，除此之外非自宗，因为中观自衡量，彼等悉皆不成立。”

所谓的中观究竟自宗，中观派需要以胜义理论、殊胜的理证来如实地衡量究竟的法界义。法界义如何存在，我们就要如是抉择，完全相合于实相进行抉择，叫“如实衡量”，除此之外的不是中观应成派的自宗。因为中观应成派通过自宗作衡量的时候，“彼等悉皆不成立”，所以必须要遮破一切的显现。

这是第一个教证。

又云：“是故自宗之观点，衡量胜义实相时，依本



性中皆不成，如是有何可承认。”

中观应成派自宗的观点在衡量胜义实相的时候，随顺本性中什么都不成立的观点，如是安立一切都是没有什么可承许的。在这样的状态当中，“如是有何可承认”呢？到底有什么显现法可以被承认的。

所有的显现法都要跟随本性中不承认的实相而遮破、破斥。

《心经》云：“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。”

观世音菩萨在安住行持最甚深的般若波罗蜜多空性的时候，“照见五蕴皆空。”此处讲的是五蕴皆空，而不是五蕴不空，五蕴的显现抉择为空性。

又云：“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色，

有的地方翻译为“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”。藏传佛教翻译为“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色，受想行识，亦复如是。”

此处讲的很清楚，色就是空，所谓的空也就是色。

此处是以色为例来观察，因为首先是抉择五蕴²⁶。色法正在显现的时候是无自性的，所以色法的显现就是空，必须要对色法的显现本身去进行观察、破斥。所以此处讲的色即是空是要遮破显现。

空就是色，其实所谓的空也没有离开色法之外的一种空。有时我们说“色即是空”就是什么都没有，但

²⁶ 即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。



反过来“空就是色”就安立不了了。其实显现法的色和空是一味双运的，本来就是一味一体的，所以我们在讲色的时候就是在讲空，在讲空的时候就是在讲它的显现。

我们再把二者合起来其实就说明一个问题：色法本身当下就是空的，这个空是没有离开显现的空。如果是离开显现的空，它就不是真正的空，而且尤其不是空性。当我们说这个法是空性的时候，这个法是谁的空性呢？是色的空性，所以这个空性是色法的空性，它没办法离开色法，所以空就是色。

色就是空主要打破对色的执著。打破对色法的执著之后，安立了空，这时候我们就会产生一个空的执著，怎么样打破对空的执著呢？空即是色，通过抉择空就是色说明所谓的空并不是什么都不存在的空，其实空就是色，从而打破对空的执著。

《般若经》不是安立空和色，色就是空好像安立了一个空，空就是色好像安立了一个色，其实所有的般若、中观在抉择万法实相的时候都是用遮诠，而不是表诠。表诠就是直接的表示这个是什么、那个是什么。而抉择空性的时候都是遮诠，通过这个不是、那个不是的方式来抉择一切万法的本性。

所以色即是空其实并不是在建立空，而是在破色。我们在对色法有执著的时候，我们说色即是空，就是用空来对治这个色法，说明这个色法是不可以耽执的。为什么色法不可以被耽执？因为色就是空的缘故，所以色并不是所认为的那种实有的色，它的本性是无自性



的。所以这句话主要的重点不是落在空上面，而是落在色法，破斥色法上面。他是遮诠，以遮止的方式来安立一切万法的空性。所以这个地方就是用空来破斥色法。

第二个空就是色。我们破了色的法之后内心当中有一个空的执著。空就是色的重点也不是在说色法，而是在说这个空不存在，因为空就是色的缘故，用空就是色来抉择空不存在。

再把两句结合起来，色即是空打破了对色的执著，空即是色打破对空的执著。把色的执著打破了，空的执著也打破了，其实就是显现的执著打破了，空的执著也打破了；有的执著打破了，无的执著也打破了。色即是空是打破对有的执著，空即是色是打破对无的执著，所以破掉了有边，破掉了无边。有边和无边都破掉了，其实就是一切万法的究竟实相。

菩萨入根本慧定的时候，他不是见到一个有，也不是见到一个无，他其实是双破于有无，有也破，无也破，色也破，空也破，所以并不是破掉色之后，一定要安立一个空，空就是色的缘故，所以空是不存在的。色也不存在，空也不存在。

“色不异空，空不异色”，色不离开空，空也不离开色。

“受想行识”，受即是空，空即是受，受不异空，空不异受；想即是空，空即是想，想不异空，空不异想；行即是空，空即是行，行不异空，空不异行；识即是空，空即是识，识不异空，空不异识。

“亦复如是”，讲的很清楚。反正他就是把所有的



法都要破掉了，显现法本身都要破掉。后面要讲，更深的是空要破掉。

所以“行深般若波罗蜜多时”一定要破显现。

月称菩萨《四百论广释》云：“为了明示胜义谛究竟实相的本性，及观待圣者无漏智慧时，宣说五蕴也自性本空。”

那么为了明示胜义谛究竟实相的本性，以及观待圣者无漏智慧时候，宣说五蕴本性空。必须要观待、抉择五蕴本性是空性的。

《入中论》云：“若许现起真实知，行者五蕴皆非有。”

“知”，有些地方是智慧的智。

如果承许显现真实智慧的时候，比如圣者根本慧定，佛智的时候，“行者五蕴皆非有”，行者的五蕴都不存在，五蕴就是显现。所以在这个状态中，一定是要破显现。

诸法实相、法界离戏，并不是世间眼识等任何能境心识的所境，在抉择宣说诸法实相时，唯有圣者的智慧才是正量。

我们以凡夫人的眼识、耳识所看到的、所听到的境界并不是真正的真实义。只有圣者智慧才是正量，而圣者智慧完全不见一切万法显现，所以我们要跟随圣者智慧抉择空性的时候，一定要缘显现法本身去观察、破斥，这样才能了知、得到一切万法真实的实相。

“诸法实相、法界离戏，并不是世间眼识等任何能



境心识”，“能境心识”，比如我们的眼识、耳识等，眼识作为能境，所看到的这些叫所境。眼识、耳识永远见不到诸法实相、法界离戏。诸法实相，法界离戏不是凡夫人世间眼识的所境。

“在抉择宣说诸法实相时，唯有圣者的智慧才是正量”，圣者的智慧能够见诸法实相，圣者的智慧能够见法界离戏。凡夫人所看到的这些显现法怎么可能作为究竟的显现呢？绝对不可能。

如果我们不把这些显现法抉择为本性是离戏的，就根本不可能了知圣者的境界。

因此，唯一依随圣者智慧宣说就足够了，丝毫不必观待眼识等。

所以假如我们要抉择诸法实相，必须要依靠圣者智慧，唯一跟随圣者智慧的境界而宣说就已经完全足够了。至于其他的这个眼识、耳识等不必观待，也不用担心。

眼识、耳识这一切都破掉了怎么办？其实不用想，因为只有圣者智慧才能够见到诸法实相，所以在这样前提之下，就根本不需要观待眼识、耳识。当然还要破掉眼识和眼识的所境，这显现法都是要破掉的。

如此，不必要留下任何来自眼识等的法，所有的一切都是所破，以眼识等是非量的缘故，这样遮破不会遭到任何妨难。

所以我们在抉择胜义谛的时候，不必要留下任何来自眼识耳识等等凡夫六识面前显现的法，所有的一切都成了所破。



我们反复讲，因为此处是在抉择胜义谛，不是在抉择世俗谛，如果在抉择世俗谛，眼识明明看到的東西，你说没有，就诽谤名言了，但是此处是在抉择胜义谛，我们说这个不存在，不是跟随凡夫人的世间名言理论抉择，而是跟随圣者智慧，圣者智慧才是真正的正量，才是真正最正确的智慧心识，所以“所有的一切都是所破”。

“以眼识等是非量”，观待于圣者智慧，凡夫人最好的眼根，你是2.0的眼睛也好，3.0的眼睛也好，有这么好的眼睛也是非量，因为这里不是观待0.5、0.2的眼睛，而是观待圣者智慧，所以你的眼根视力再好，也全部成了非量，你所看到的也不是真实义。

“这样遮破不会遭到任何妨难”，这样遮破眼识，眼识的对境柱子等等会不会有妨难呢？妨难的意思是如果破掉了，别人会跟你说，毁坏名言或者一切怎么安立，众生看不到柱子会成为什么过失，这些叫做妨难。妨难就是来自于对方的遮难，乃至对方的问难。如果你是这样安立的话，就会有这样那样的过失。我们遮破眼识不会有妨难？因为这是在抉择胜义谛，佛菩萨的智慧和佛菩萨智慧对境的缘故，所以不会有来自于任何世间的妨难。

《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”

这是很著名的教证，凡夫人的眼识、耳识、鼻识，都不是量，都是非量，舌识、身识、意识也不是正量，也是非量。



“若诸根是量”，如果凡夫人的诸根、诸识能安立成量²⁷，圣道又利益谁呢？圣道就没办法利益谁了，因为圣道所见到的和凡夫人所见到的是完全不一样的。如果凡夫人诸根已经见到诸法真实义了，已经能安立为最正确的心识，最正确的量，那么圣道利益不了谁了。因为众生已经见到真实义了，已经获得解脱了，再单独安立一个圣道就根本没有任何必要，所以“圣道复益谁”。说明圣道是真正超越凡夫人所见所闻的，所以圣道可以利益迷乱、迷茫中的众生，让众生知道自己所看到的这一切并不是真实的。

《入中论自释》云，

月称菩萨造了《入中论》之后，又对《入中论》颂词造了注释，即《入中论自释》。

“今当说胜义谛，然胜义谛非言说境故，非分别境故，不能直接显示。

“今当说胜义谛”，现在说胜义谛，但是“胜义谛非言说境”，怎么说空性其实也没办法真正地表达空性，胜义谛不是言说的对境。“非分别境”，也不是我们的分别念的对境，“不能直接显示”，不能通过语言文字来直接显示，也不能通过眼识、耳识直接看，也不能通过意识直接认知，所以说此处讲“不能直接显示”。

所以不管我们怎么说空性是那样的那样的也没办法，前面讲没办法用表诠来宣讲空性，因为它不是言说的对境，也不是分别念的对境，它是超越言思的对境。

²⁷ 量，即正确的心识、标准。



所以只有遮破，只有把凡夫人面前所执著的东西遮破了之后，说这个就是空性。通过遮诠的方式，通过遮止凡夫人的分别念来安立真正空性的含义。

当以闻者自能领解之譬喻，明彼体性。

这个时候应该以听闻者（学习的人），自己能够领受的比喻结合起来宣讲体性。

颂曰：‘如眩翳力所遍计，见毛发等颠倒性，净眼所见彼体性，乃是实体此亦尔。’

“如眩翳力”眼根有病的人叫有眼翳。“眩翳力所遍计”，就是眼根有病的人所遍计（周遍妄计）看到的毛发等颠倒的体性。

“净眼所见彼体性”，“净眼”就是没有眼病的人，叫清净的眼根。净眼所看到的没有眼翳等体性“乃是实体”，是真实的本体。“此亦尔”，前面是比喻，此处讲到它的意义。在宣讲胜义谛空性的时候也是同样的道理，凡夫人看到的就是颠倒的，清净圣者智慧所看到的就是真实义。

下面解释，

如眩翳人由眩翳力，见自手所持器皿中有毛发等相，为除彼故，遂将彼器数数倾覆。

有眼病的人看到自己碗里面充满了毛发，他不喜欢毛发，因为要吃饭，而碗里面有很多毛发，他就想把毛发去掉，“遂将彼器数数倾覆”，他把碗反复地倒也倒不掉，一看还有，这个就是他的病状。

其实这就是描绘凡夫人所看到的这些不清净的显



现，想要远离这些显现，但内心当中有无明的缘故，他怎么想远离痛苦也远离不了。

此时，诸无翳人行至其前，用目审视彼毛发处。

这个时候“无翳人”，就是眼根清净没有眼病的人，“行至其前”，走到他跟前，用眼睛去看他所谓有毛发的地方。

毛发等相都无可得，

怎么看他的碗里面都是干干净净的，没有任何毛发。

更不分别彼毛发为有事无事，

他没有看到毛发，更不会分别这个毛发是有事（实有）无事（无实有）。

是发非发，及表色等差别。

是毛发还是其他的东西，是有表色还是无表色，或者是什么样的形状颜色。

如果这个法存在，你可以分析有或没有，但是如果这个法没有本体，就不用分析它是有的还是没有的，你去分别他有或者没有也没有意义。

所以此比喻很好地说明凡夫人的境界和圣者的境界，我们怎么样随顺圣者的境界，去掉凡夫人的境界。

若有翳人迷自心意，

“有翳人”就是有眼病的人想“迷自心意”，告诉自己的想法。

告无翳人曰：见有毛发。

他告诉无眼病的人说，我看到了毛发。



尔时若为除彼分别，

为了遣除他心相续当中的这些分别念，

告有翳人曰：

没有眼翳的人告诉这个人(有眼翳)，

此中无发，

里面根本就没有毛发。

然此说者无损减过，

他虽然说没有毛发，但是他会不会有过失呢，会不会有损减毛发的过失呢？其实是没的，因为毛发本来就没有，而且他（无眼翳者）所看到的没有是标准的正量，他所看到的没有是正确的，而认为有毛发是颠倒的。所以如实地告诉他这个里面没有毛发不会有过失，不会破坏名言谛。

毛发之真实义，是无翳人所见，实非有也，

毛发的真实义是缘看到毛发的人，以这个为基础所说的。

“毛发真实义”就是没有毛发。它是眼根清净的人看到的，所以的确是没的。这个比喻讲的很清楚。

下面讲意义。

如是患无明翳者，

“患无明翳者”，凡夫众生心相续中有无明，这个无明就相当于眼睛有病一样，他看不到真正的色法，因为众生的心中有无明。

不见真实义而见蕴界处等自性，



他见不到一切万法的空性，只见到蕴界处（相当于毛发）。

我们看到的这些五蕴、十二处、十八界都是存在的，然而我们看到的这些都是“不见真实义”的毛发等的自性。

此是诸法世俗性，

这个只是诸法的世俗性，是通过无明显现出来的世俗性而已。

即此蕴等，诸佛世尊永离无明习气者所见自性，如无翳人不见毛，

我们执著的这些蕴等，“诸佛世尊”，一切诸佛世尊永远离开了无明习气，所看到的自性其实就是看到蕴等的空性。就好像眼睛清净的无翳人不见毛发一样。

佛菩萨入根本慧定的智慧已经离开了无明习气，这时看到一切万法的空性就相当于不见毛发一样，这个就是一切万法的真胜义谛。

就像前面的比喻，这个毛发是有边吗？当然不是，那它是无边吗？当然也不是，那它亦有亦无、非有非无吗？也不是。什么都不是，因为它的法本身就不存在。所以一切万法的自性有边也不是，无边也不是。暂时来讲，因为在我们面前已经现前了毛发了，我们只有说这个毛发是离有边的，然后再离无边，然后再离是边、离非边，最后真的来讲毛发离开四边，离开四边就不是真正的所缘境，它的本性是离开一切四边空性的。这时就相当于接近了没有毛发的真实义。

首先是打破对毛发的执著，然后再进一步修行，打



破对毛发的显现。因为显现和执著二者之间，显现的力量更深一点，执著的力量稍微浅一点，所以我们首先打破实执，然后对这个毛发没有实执了，它虽然有显现，但是没有执著。就像菩萨出定位，虽然有显现但是他没有实执。这个时候他首先打破的是实执，再通过修行，就把这个毛发显现的本身也要彻底遣除掉。

没有蕴界处是诸佛世尊的真实境界，所以我们不用担心，破掉这个显现法会不会有什么世间妨难。即便有世间妨难也是来自于不相合于究竟实相的所谓的世间妨难而已，其实不成为真实的妨难。

论云：如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”

颂词当中讲，“如有翳眼”，有眼病的人，“所缘事”，所看到的所缘取的事物“不能害于无翳识”，他所看到的这些有的东西，不能妨害没有眼病的人所看到的事物，因为眼睛本身有病，看到的就不是真实的，而没有眼病眼睛正常的人所看到的才是真实的。

比如平时我们在一个团体当中，一个人眼睛很不好，另一个人眼睛很好，我们肯定说眼睛正常的人看到的是正确的，因为他没有什么障碍，他所看到的这些有就是有，没有就是没有，他把很细微的东西看的很清，而眼睛有病的人怎么看也模模糊糊，所以他有可能把是的东西看成不是，没有的东西看成有，他看到的都不是标准的，没有正确性。所以有眼病的人所看到的不能妨害没有眼病所看到的東西。

“如是诸离净智识，非能害于无垢慧”，同样的道



理，一切离开清净智慧的凡夫心识的所见“非能害于”，也不能妨害无垢智慧的所见。佛菩萨是无垢智慧的所见，他们所看到的是诸法空性，而你说如果是空性的话有怎样的过失，其实不能成为真正的妨害。

《自释》又云：“以彼自性不可得故，如是思择真实义中，唯诸圣者方是正量，异生则非。”

一切万法的自性不可得的缘故，“如是思择真实义中”，在思维一切万法真性的时候，只是圣者的智慧安立为最正确的正量，“异生²⁸”所看到的就不是正量。

若举世间妨难者，观真实义时亦许世间知见是正量者。

如果“举世间妨难”，世间已经看到的眼识、耳识，是现量见到的，所以他没有世间的妨难、过失。但如果观真实义，在胜义谛当中你还把这些世间知见作为正量的话，就有下面的过失。

颂曰：若许世间是正量，世见真实圣何为，所修圣道复何用，愚人为量亦非理。

如果承许世间是正量的话，那么世间已经见到诸法真实义了，那么“圣何为”，圣者的智慧还有什么用呢？圣者的智慧就成颠倒了。“所修圣道复何用”，为了修圣道，历经千辛万苦，求法、守戒、布施又有什么用呢？所以“愚人为量亦非理”，所以把凡愚人作为正量也不是真正的道理。

下面是自释，

²⁸ 即凡夫的意思。



“既许世间是正量²⁹，此量现见真实义故，

如果承许世间是正量的话，那么这个世间正量已经现见了诸法的实相。

应许已断无明，

他见到真实义当然已经断无明了，

故许愚人为正量不应道理。

所以愚者作为正量是不应道理。

若人有缘何法之无知，此人于彼法即非正量，如不识宝者观宝珠等。

如果任何一个人有缘一个法的无知，对一个法不了知的话，那么这个人对这个法就不是正量。比如不认识珠宝的人去观宝珠，说这个是真的宝珠，那个不是真的宝珠，他的判断不是正量，因为他不是专家，他对珠宝是外行，根本不懂珠宝，他所说的话就不是正量。他拿着珠宝说，这个是真的，那个是假的，这个值两万块，那个值二十块。别人问你懂吗？他说我倒不懂，我觉得是这样的。如果你觉得是这样的，别人就不能把你作为正量了。所以，不懂宝珠的人观宝珠，所认知的，所说的话全部不是正量，不是正确的。

凡夫人有普遍的无明，他对一切的色声香味触法都有无明，所以凡夫人所看到的，所认为的，所讲的都不是正量。

而珠宝专家对珠宝很在行，他一瞟就知道这个是

²⁹ 正量，即正确的心识。



好东西，这个是真天珠，那个是假天珠，这个天珠值多少钱，那个天珠值多少钱，他很清楚，因为他是专家。专家的眼光很独到，大家说专家都说了，那么它的价值的的确确差也差不了多少，他说的话应该是正确的，大家可以信受。

佛和菩萨所看到的万法真实义，就相当于专家去鉴定珠宝一样。他们所说的就是标准，我们就可以依止。而凡夫人认为的显现的的确确不是真实义。

若眼识等已现见真实义，则为求证圣道故勤修净戒、闻思修等，应空无果。

如果凡夫人的眼识已经现量见到了一切诸法的真实义，那么我们再去求圣道，为了求圣道精进的持戒、听闻、思维和修行等，“空无果”，做也是白做，根本就没有意义，因为凡夫人已经见到真实义了，你再去求一个正道有什么用呢，这不就颠倒了吗！

此亦不尔，颂曰：世间一切非正量，故真实时无世难。

其实这个不是这么安立的。“世间一切非正量”，世间凡夫人所看到的一切都不是正量，所以在抉择真实义的时候，没有世间的妨难。

由前道理，于观真实义时，世间一切非是正量，故无世间妨难。”

所以在“观真实义”，用胜义理论，去抉择一切万法真实义的时候，所谓的世间的一切都不是正量，所以破掉了世间显现之后，没有眼根所看到的柱子，一切都



空了，会不会有这些妨难呢？不会有妨难，因为他在抉择真实义的时候，世间人的眼根不起作用，他不能作为正量的缘故。

《自释》云：“如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”

“三非有”的三是什么呢？三就是根、境、识。在睡觉的过程当中，当我们做梦的时候，有眼根也有对境，也有眼根缘对境所产生的心——眼识，我们看到房子、车，这个叫做梦的时候三皆有。“如已觉后三非有”，从梦中醒来了，梦中的眼根、对境、眼识都没有了。在睡觉，做梦的时候三者都有，醒来的时候，三者都没有。

“痴睡尽后亦如是”，那么同样的道理，我们在凡夫位的时候，在轮回的时候，因为无明的缘故，有根境识。“痴睡尽后”，就是消尽了无明了，获得了证悟空性，或者获得圣者果位的时候，“亦如是”，同样的道理，这个眼根、对境、眼识在入根本慧定境界中是没有的，不存在的。

虽然他自己的境界不存在，但是为了度化众生的缘故，他可以显现成众生的形象，他可以显现成有眼根的样子，在我们身边的大恩上师等等其实也是显现有眼根的，但是他只是度化众生的方便而已，他自己境界当中这些已经消尽了，因为这些是无明、习气显现的，习气消尽这些不会再存在。

如梦尽醒后，则梦中所见三法皆非是有。

“梦中所见三法”就是根境识。

如是尽拔无明睡眠、亲证法界，则彼三法亦皆非有，故离外境非有内识。”



所以离开了外境也没有内识，外境和内识都是不存在的。

《四百论广释》云：“是故，若此为安住世间之名言及仅以世间宣说瓶是现量，则是合理。

如果只是安住在名言谛，世俗谛，通过世间的正理来宣说，见到瓶子的眼识是现量，现量见到瓶子，这个是合理的，因为这个是世俗理论。

然而寻找自性时，以胜义理论不应如是宣说，因为瓶之自性毕竟不见故。”

但是我们通过胜义理论真正寻找瓶等本体自性到底是有是无的时候，不应该“如是宣说”瓶等自性还是存在的，因为瓶的自性在胜义当中必定不存在。

《四百论广释》很多，但是一般出现《四百论广释》都是指月称菩萨对《四百论》所做的注释。

又云：“若彼于此诸根识等增益为现，又许为量，极无系属。

又说，对于诸根识等的增益（本来没有现为有，或者本来没有执著为有）为显现，又说他是正量，二者之间就“极无系属”（没什么联系，不是正确的关系）。你又说他是增益的，又说他是正量，二者之间就没办法安立是正确的意思。

不欺诳识世见为量。

在不欺诳识当中世间正量为量，世间见当中可以作为正量。

然世尊说此识是有为故，是虚妄欺诳法，犹如幻



事。”

但是真正来讲，它的本性，世尊说，眼识等是因缘和合的有为法，有生住灭的缘故，它都具备虚妄、欺诳的自性，因为它本性在变化，第一刹那还是这个，第二刹那又变成另外一个了，所以它不是真实的东西，不能依止的东西。真实的依靠处不能变化，不能说我依止这个东西，第一刹那它变成我的依止处，第二刹那这个第一刹那的依止处就变了、没了，这样的东西怎么可能作为真实的依止处呢？所以它不是究竟义，不是真实义。

所以这个眼识等识是有为法的缘故，它在变化，总是有生住灭，所以它是欺诳法、虚妄法，犹如幻化的事物一样。

《回诤论》云：“若以现量等，能缘于少法，则应破与立，无故无承认。”

如果以圣智现量能够见到少许的法，那么我们就缘这个少许的法就可以破，也可以立。“无故无承认”，但是圣智现量根本见不到这样少许的法的缘故，所以究竟胜义当中没有破也没有立，因为没有破和立的基础。

凡夫人在世间当中，有“立”，说这个法是存在的，然后为了打破这个执著，有“破”，这个显现法是空性的。凡夫人已经有这个显现法的时候就可以出现破和立。但是在胜义当中，在圣智面前，没有破也没有立，没有这个法的显现，所以无破无立。

因此我们在抉择的过程当中，一步一步抉择下去，首先是对这个法破，遮诠，破掉我们面前所显现这个法



的执著，但是破到最后，这个究竟的本性已经和圣者根本慧定境界相符合的时候，就无破无立了，因为法的本性已经究竟抉择出来了，所以究竟来讲是无破无立的。

以上的教证表明：就像无患眼识前不显现毛发、醒者心前无有梦现那样，在证悟实相的智慧前，也不会有种种显现。

这里把前面做个归摄。

因此，以教证善能成立：眼和宝瓶等显现法也都一概遮破。

通过以上的教证，可以证明，眼根、眼识、宝瓶等外境法的显现都是应该遮破的，如果不遮破，抉择不了空性。

《四百论》中讲到：安住质直、智慧的人们，
求法人的性格要非常正直，具有智慧，
依靠如此众多明显可靠的教证，可以成为证明，无有疑惑。

他通过这么多教证可以证明一切显现法是空性的，没有任何疑惑。

此外，对于中观自续派所说的“不破共同显现法”，月称菩萨也在其论著中发了许多太过。

自续派论师说不破显现，共同的显现是不破的。月称菩萨在他的注释当中对这些认为不破共同显现的这些说法做了很多遮破，安立了很多过失。

如《入中论自释》云：“若见如是断除一切实执之法，其贪著名言谛者惊惶失措，谓诸法实体染净之因定



当有生，虽如是说，唯存空言。

如果见到“如是断除一切实质”的法，就是空性法。它断除了一切实质，有无、实有、显现、空性的执著都断掉了。

“贪著名言谛者”，显现不破，胜义破；世俗不破，胜义破；显现法是存在的，显现法的胜义是空性的，叫贪著名言谛者。

那么这些贪著名言谛者惊慌失措，若这样说，“诸法实体染净之因定当有生”，一切诸法的显现的染污的因也应该存在，清净的因也应该存在，染污的因就是轮回的因，清净的因就是获得涅槃的因，说这些染污的因、涅槃的因应该是有的，应该是有生的。

虽然他们是这样讲的，但“唯存空言”而已，只是个立宗，没有真实的根据。

何以故？颂曰：于真性时以何理，观自他生皆非理，彼观名言亦非理，汝所计生由何成？

“于真性时”，在抉择真实胜义谛的时候，用什么道理“观自他生皆非理”，自生也不应理，他生也不应理。然后“彼观名言”，名言当中有自性生也是不应理的。“汝所计生由何成？”你所认为的这样一种生（像前面所讲“诸法实体染净之因定当有生”）怎么安立呢？在真实胜义谛当中怎么安立有一个实有的生呢？其实根本没有一个实有的生。

如以观胜义时所说正理，观自生他生皆不应理。

观胜义谛的时候所说的这个理论，观自生他生都



不合理。

这个自生他生下面还要抉择，这里只是提到一个名词。

如是于名言中由自性生亦不应理。

名言当中有一个自性的产生，自性生就是实有生的意思，有实有的产生，有自性的产生也不合理。

汝所许之诸法生，由何成立，故自相生于二谛中俱非是有。

你所承许的“一切诸法有产生，有染净之因定当有生”的观点是通过什么道理来成立呢？胜义谛当中怎么成立呢？

“自相生”就是有实有的生，胜义谛当中没有，世俗谛当中也没有，所以说二谛当中都要破这样一种“自相生”。

汝虽不欲，亦定当受许也。”

“汝虽不欲”，你虽然不想承认，但是在正理面前，“亦定当受许”，你必须承认的意思。

《六十正理论释》云：

这也是月称菩萨造的。

“若见彼等有，则非见真实，故世尊谓眼耳鼻等皆非量。”

如果见到了这些眼耳鼻舌等的存在，就不是见到了真实义，所以世尊说，“眼耳鼻等皆非量”，眼睛耳朵等所看到的都不是正量。

又云：“地大等自相不生，即无自生；



“地大等自相不生”，地大不从自己所产生，是没有自生的意思，

也绝非从水的湿性中产生，即无他生，

地大绝不是从水的湿性当中产生的，所以也没有他生，

地大本为空性之故。”

地大自己本为空性。

其实这个里面产生的方式，有自生、他生、共生、无因生，此处我们不多讲，下面在讲破四边生，金刚屑因的时候，把自生是什么样，他生是什么样都讲了，所以现在不懂不要紧，学到后面再返回来看，这个方面就很清楚了。

这也是以胜义理论直接遮破世俗显现法。该释中又说：“若认为即使自性不生，世俗中，色受有生。

如果认为即使胜义当中没有自性生，但是在世俗当中色受想行识等等这些应该是有生。

呜呼！

很悲哀的感叹词，

此诚误入歧途。

真是已经误入歧途了。

下面解释，

若认为胜义中虽无生，但世俗中有生，如是分开二谛，

自续派分二谛，世俗有而胜义无，胜义当中无生，但是世俗当中有生的显现。其实有生就说明有生、有住、



有灭了。

世俗中不破显现法，也是趋入真胜义谛二谛无二的歧途。

真实胜义谛当中世俗谛和胜义谛是没有差别的，但是自续派认为世俗谛和胜义谛要分开，世俗谛当中有显现，胜义谛当中没有显现，他没达到无二，别别自性。真正法界的本性是二谛无二的，所以如果你这样分开是趋入了歧途，没办法真正的趋入真实胜义谛。

《众论难题释》云：“胜义理论前，不可能有应破、不应破的二种名言的自性，

在胜义理论面前不可能有，这个是应破的，可以破，那个不能破，保持显现，显现不能破，两种名言的自性是没有的。在胜义理论面前所有的法都成为被观察的对象、破斥的对象。

什么叫做所有的法？从色法乃至一切智智。从色法乃至一切智智之间都要破斥。

我们并不是说我要破释迦牟尼佛的智慧，根本不需要，其实所破是我们心识当中认为的佛智。因为我们心识当中认为的佛智并不是佛智，只是我们分别念面前概念的佛智。其实我们说如来藏也要破，是不是如来藏能够被我们破斥呢，这是很可笑的事情，如来藏的本性是大无为法，你怎么去破斥它？其实只是破斥我们心中认为的如来藏，是那种不空的法，所以所破掉的所有都是我们的分别念。

不是说我要破斥菩萨的境界，破斥佛的境界，菩萨的智慧也是不应理的，佛的智慧也是不应理的。其实佛



的智慧、菩萨的智慧已经安住在离戏了，我们不需要去破菩萨的智慧，而是破我们对菩萨智慧、对佛智的理解，因为我们认为佛智、菩萨智慧是实有可得的，但是我们认为的实有可得的佛智和实有可得的菩萨智，并不是真正的佛智，也不是真正的菩萨智。真正的佛智、菩萨智是离戏的，所以我们要认知，其实我们破掉的不是佛智、菩萨智，而是我们对佛智、菩萨智的错误理解。破掉了对佛智和菩萨智错误的理解之后，我们要认知，佛智、菩萨智就是离四边的。

所以从色法乃至一切智智之间，都是我们内心当中的执著。有些是眼识等的现量，有些是我们意识面前认为的概念。

反正一切都是要进行观察。因为分别念认为的东西，要不然就是有，要不然就是无，所以出现在我们脑海当中、意识当中的佛智，要么有、要么无，离不开有和无的两边，所以佛智既不是有也不是无，你必须把有和无都破掉，所以好像是在破佛智，其实不是在破佛智，而是在破我们对佛智的错误认知。当我们破掉了有无两边之后，真正的佛智就会显现出来。

真正的佛智是什么？就是离有离无的离戏的智慧。这就大概知道了佛的智慧、菩萨的智慧并不是我们认知的那种分别念面前有无的概念。

因此，彼自性不缘而需遮破。”该释又云：“因此，以胜义理论正观察时，除了仅仅是彼名言之法不缘或不可得之外，不必要单独分析所破，

所以以胜义理论观察的时候，除了名言的法，对名



言的法不缘，或者不执著、不可得之外，不必要单独分析一个所破叫实有的所破。

因为在名言法之外，没有任何其它所破。”

就在这些名言法的显现之外，没有其他所破。所以认为名言法显现不破，上面的实有破不合理。

2、仅仅在世间面前暂时以世间无患根识为正量、宣说世间名言之时。

这个时候不破显现了。

前面都是说明要破显现的教证，下面说什么情况下不破显现。

《定解宝灯论》云：“后得道果及宗派，如所尽所诸成立，各自不杂许承认。”

后得位³⁰的时候，所修的道、所得的果，还有所安立的应成派、自续派的宗派，如所有法、尽所有法的建立，“各自不杂”，互相之间不混杂的方式都需要承认。需要承认就是，你是修的什么道，得的什么果，是什么宗派，都要承认。

“如所尽所”是如所有法和尽所有法。佛陀有两种智慧，一个叫如所有智，一个叫尽所有智。如所有智，就是对如所有法了知的智慧，就叫如所有智；尽所有智，就是对尽所有法所了知的智慧，就叫尽所有智。

那么什么叫如所有法，尽所有法？如所有法，就是一切万法空性的本性，叫如所有法，如就是真如、如如

³⁰ 出定位的意思，菩萨出定之后的所得，称之为后得，所以后得和出定位是一个意思。



的意思。尽所有是尽一切显现，所有的显现的法就叫尽所有法。

所以佛陀对空性的实相的认知叫如所有智，佛陀的智慧对一切的显现，一切因果的显现法认知的智慧叫尽所有智。

如所有法的安立，尽所有法的安立，这一切的安立各自不杂，“许承认”，都可以承认。所以后得位的时候显现法是承认的。

《四百论广释》云：“为了明示世间名言谛及看待世间正量时，应当分别承许内外五蕴。”

这个方面讲的很清楚，在世间正量面前要承许内外五蕴。

什么叫内外五蕴？五蕴是色受想行识。其实真正的受想行识四法都是内的，没有外，全都在有情的相续当中。内外五蕴当中，只有色蕴有内外，比如内的色蕴是我们的身体。我们的身体是色法，所以叫内的色蕴。外的色蕴是房子、山河大地，这些是色法组成的外面的外境。所以所谓的内外五蕴，后四蕴都是内的，只有色蕴是有内外。

内外五蕴应该承认。

《入中论自释》云：“为明违害境之差别，先说二谛建立。”

《入中论自释》当中先说二谛建立，为了明白什么是违害，什么是没有违害的差别，首先建立二谛。

我们在抉择胜义谛的时候，没有妨害，如果你在建立世俗谛名言谛的时候，还说没有眼根、没有瓶子就有



世间妨害了，这个就已经诽谤了现量名言。在名言谛当中你不能说没有瓶子、杯子，在胜义谛当中你说没有瓶子、杯子没有妨害。

《入中论》云：“若谓安住世间理，世间五蕴皆是有。”

如果安住世间的名言道理，世间的五蕴都是有的，这个是不破的。

《入中论》云：“真实不生世间生。”

《入中论》：真实义当中不生。世间生是世间名言量，世间当中有产生，也不破显现。

这些都是不破显现的教证。

《四百论》云：“以世间少有，于胜义中无。”

以前翻译是“以胜义都无”。

《四百论》说，“以世间少有”，在世间当中还少少可以得到这些显现，世俗谛当中是不破显现的。在胜义当中没有显现了。

《四百论释》云：“设若眼等非有，何故建立眼等诸根业异熟体？”

《四百论释》，月称菩萨造的注释当中说，如果眼耳鼻舌身意这些都不存在，那么既然都不存在，又怎么建立眼等诸根，眼根耳根等等“诸根业异熟体”。

什么叫“业异熟体”？这些根是以前所造的业的异熟果报，“异熟”就是异时成熟，以前造业，后世成熟。时间不一样叫异。或有时叫异地成熟。前世造业今世成熟就是异时成熟。有时叫异位成熟等等。以前造的善业、



恶业，今生当中的眼根、耳根就不一样。以前经常供灯，今生的眼根就好，如果以前经常吹佛前灯，把供佛的灯吹掉了，今生的眼根可能就不好了，总是近视眼，或者其他的问题。以前造的业，今生当中就会受业报，就是业异熟体的意思，也就是果报的意思。

我等岂破此异熟体？

我们难道在世俗当中破这个异熟体吗？不是破这些异熟果。

若破眼等，彼何非破？

如果把眼破了，什么不破呢？什么都没有了，一切世俗谛都没有了。

我等观察唯为寻求自性故，

我们观察没有眼根，只是寻求自性。观察眼睛的自性，眼睛的究竟本体到底存不存在，不是它的显现存不存在。

所以在世俗当中是不破的，只是在观察它的本性时破。

我等于此破除有性诸法，非破眼等所作缘起业异熟体，彼可容有，故有所说异熟眼等。”

我们破的是认为眼睛、耳根是实有的法。“非破眼等所作”，不是破它的显现，不是破在名言谛世俗谛当中通过因缘而起的业异熟的本体。“彼可容有”，在世俗谛当中，不以胜义理论观察的时候，这些是可以有的。

“故有所说异熟眼等”，所以名言谛当中可以有异熟的眼耳等的这些法存在。



这个就是教证。第二是理证。

(二) 理证

1、共同显现分决定是胜义理论的所破，其理由为：

首先讲的是“共同显现分决定是胜义理论的所破”。又回到了前面的话题了，就是这个共同显现到底承不承认所破。

破和不破的教证已经讲完了，下面讲理证，再从理论上安立必须要破共同显现分的这些根据。

(1) 显现分需要安立为远离戏论之故。

这是它的必要，

“显现分的自性也需要安立为离戏”这是决定的，

一切显现分的自性、本性也需要安立成远离四边八戏的。这个显现法正在显现的时候，它的本体是离戏的、空性的、没有任何戏论的，这是绝对需要安立的。

瓶等显现本是二取的戏论法，

什么是“二取”？“二取”就是能取和所取。能取就是我们的眼根、意识，能够取受外境的，这个主体叫能取；所取就是眼根等能取所取的对象，所执著，所缘取的对象叫所取。这是术语，很多佛法中观当中经常讲二取。

此处二取是什么呢？“瓶等显现”，见瓶的眼识叫做二取，它本身是二取的戏论法，有看待所取的能取，有看待能取的所取，其实它就是因缘法，它就是戏论法。

如果不抉择为不成立，则不能成立远离戏论。

如果不抉择瓶子、眼识等是空性的，不把它的显现



法本身抉择为空性，则不能成立瓶子和眼识是远离戏论的，因为二取就是代表戏论，如果不把这个能取和所取的显现法本身抉择为空性的，怎么远离对这个瓶子、眼识戏论的显现呢？没办法远离的。所以从这个显现分需要抉择为远离戏论的空性的缘故，也必须缘这个显现法本身去观察、去破斥，所以从理论上讲，需要破显现。

(2) 承许显现外的所破，应成毫无关系故。

有人说：不必要破显现，只遮破堪忍法或胜义中存在自体，就能抉择显现法为空性。

有些人讲不必要破显现，就像前面第一堂课讲的一样，显现法不必破，只破显现法上面的“堪忍”，或者胜义当中存在的自体。什么叫“堪忍”？堪忍也是一个术语，意思是堪能忍受，堪能忍受胜义理论观察，用胜义理论观察，它也能坚持住。胜义理论来了，它也不空，这个叫做堪忍法。其实堪忍的法就是实有的意思，有自性、实有。所以堪忍的法就是通过胜义理论观察，它能忍得住，它也能够承受这个观察。但其实真正来讲，没有任何一个法能堪忍胜义理论观察，一观察全都成为空性的。

有些人认为只破这个实有的法，只破这个堪忍的法，或者只破在胜义当中存在的自体，就能抉择显现法为空性的。他说显现法本身不破，只是破它的堪忍法，只是破它上面的实有，就能抉择显现法本身的空性。但这个不行，这个就成二者无关了。

此说不合理，所谓“破堪忍法或胜义中存在自体”，



是破显现，还是不破显现？

对于只破胜义当中存在的说法，我们就直接问：到底破不破显现？下面讲两种问答。

第一种回答：

如果破，则和承许不破显现的观点相违；

如果要破显现，那么就和刚刚他承许的不破显现法的观点相违了，这个是肯定不行的，只能承许不破显现。

如果不破，则应成只是显现外的堪忍法等，自体本空，显现本身并没有以理抉择为空性或者离戏，因为二者无关系之故。

不破显现也能抉择显现的空性是不可能的事情。

显现法放在这不破，只是把显现法上面的实有法破掉了。你虽然用理论把实有法破掉了，但是显现法本身还在这儿，你怎么能说把显现法的实有破掉了，显现法本身就成了空性呢？这是不可能。

就好像马头上的角。马头上本来是没有角的，众生执著有角，但如果说把角破掉就能抉择马的空性是不可能的事情。你抉择的不是马本身的空性，而是抉择马头上角的空性，你虽然把角的空性抉择了，破掉了，但是和抉择马本身有什么关系呢？没有关系。

所以显现法本身不破，只破显现上面有角一样的实有法，你说实有法破掉的缘故，这个显现法本身也成空性了，这二者没有这样的关系。所以显现本身并没有以理论抉择为空性或者离戏，因为二者无关系之故。



再看科判，承许显现法的所破应成毫无关系。显现法的所破虽然破掉了，但是显现法本身没有被胜义理论观察，它还是实有存在的，所以破掉了实有法对显现法本身空性的抉择并不起任何作用。

(3) 不破显现法，现空无法双运故。

如果不破显现法，现空就无法双运了。

从显现的角度，无法安立现空是一味无别的大双运。

从显现法的角度讲，如果不破显现就没办法安立现即是空，空即是现，现空一味，现空双运的观点。因为显现是显现，显现本身是不空的，空的只是和显现无关的法，显现没有通过胜义理论观察，显现本身还存在，显现不是空，空也不是显现，所以就变成了，现不是空，空不是现了。

《定解宝灯论》云：“空与不空非双运，如黑白绳搓一起。”

最后就变成了空和不空不是双运的法。其实应该是双运的，空的法和不空的显现本身二者之间就是双运，就是现就是空，空就是现。现即是空，空即是现，说明二者是双运的，但是如果你不破显现，显现法本身不是空就不是现即是空了。你虽然把显现法之外的法空了，但空和显现是两回事了，现就是现，空就是空，现和空二者之间没有任何关系。

就好像黑绳和白绳搓在一起一样，看起来是一个，其实黑绳是黑绳，白绳是白绳，它二者并不是双运的，



各有各的本体、自性，不是双运的。

若说：虽然破显现，但只是在胜义中遮破，并不是名言中遮破。

有些人讲，虽然破显现，但只是在胜义当中破显现，名言当中并不破显现。

答：这样应成：应成派和自续派只是说法上有差别，意义上并无差别。

如果只是胜义中破，名言中不破，那么应成派和自续派就一样了，因为自续派也是世俗中不破，胜义中破。

此处（第三个科判）的对方承许自己是应成派，他自己是按应成派的观点来讲，所以他说出这种观点，我们反驳，你这样说，应成派和自续派没有差别了。应成派也是胜义破，名言不破，自续派也是胜义破，名言不破，二者之间意义上并没有差别。

（4）不破分别心前的显现分，应成真实名言谛中无法安立无颠倒的基道果故。

如果不破分别心面前的显现分，那么应成真实的名言谛当中，没办法安立无颠倒的基道果了。

不破分别心前的显现分，应成：能取所取所摄的法不成立是客尘法，诸法本性不成立为离戏自性清净，故无法安立无颠倒的基；

这个地方要安立基道果。真正的基道果是怎么样安立的呢？很多了义的经典当中讲，一切诸法的基是现空双运；方便和智慧双运，也就是大悲和空性双运，是大乘的道；色身和法身双运，是大乘的果。基道果都



是双运的。

但是如果你不破显现分，显现是显现，显现本身不破，那么能取所取所摄的法不成为“客尘法”。

客尘就是可以被遣除的法，它不是一切万法的本性。“尘”，不是本性，染污的意思，“客”就是相当于客人一样，针对相对于主人来讲，他是客人，客人就是不安住的、不常住的，他来到访一下就走了。所以客尘法是可以被遣除掉的，不是诸法的自性。

如果不破显现，那么能取所取的法就不成立是客尘了，它就不能被遣除掉，它本性不是空的。

“诸法本性不成立为离戏”，一切万法的显现本身不是空性的，如果不是空性的，就“无法安立无颠倒的基”。因为前面讲了，无颠倒的基是现空双运的。但是现在你的显现法没有抉择为空性，它的本性就不是客尘，不是空性的，不是现空双运的，所以一切万法现空双运的本基就安立不了了。

下面讲道法安立。

圣者根本慧定为毁坏显现法之因，故无法安立无颠倒的道；

真正的道是方便智慧双运的，但是此处“圣者的根本慧定成为毁坏诸法的因”是什么意思？其实此处是应成派对自续派发的一个过失（三大太过之一）：

因为是在胜义理论面前安立的显现法不破，而圣者入根本慧定的时候根本见不到显现法。因为这个显现法不空，不空就说明显现法是实有的，而圣者入根本慧定的时候见不到这个显现法，这就成为本来存在的



法被圣者入根本慧定毁坏了。圣者入根本慧定就成了摧毁诸法的因了，这就成了很大的过失，但是这是根本不可能安立的。如果圣者的根本慧定毁坏诸法的因，那么就没办法安立是无颠倒道，应该叫颠倒的道。为什么叫颠倒的道？因为他把本来不应该摧毁的法摧毁掉了，这种道就是颠倒道。

圣者安住空性的本身，一切万法本来不存在，安住在本来不存在的道就是正道。但是显现法没有破，显现法没有破就说明这个显现法是不能够被破的，如果它安立成了正道，那么圣者根本慧定把这个本来不应该空掉的法空掉了，不应该破掉的法破掉了，不应该毁坏的法毁坏掉了，圣者的道就成颠倒道了。

佛陀智慧前存在山河大地等的不清净显现，不具二种清净的功德，故无法安立无颠倒的果。

还有安立不了无颠倒的果。如果在佛陀智慧面前还存在不清净的山河大地，不具有二种清净。二种清净是自性清净和离垢清净，一切众生具有自性清净，一切众生的自性是清净的，本来是佛。但是众生不具有离垢清净，这个离垢清净是离开了垢染的清净，只有佛才有。这个果就叫做具二功德的清净果。

但是不清净的显现法，因为不破的缘故，保留到了成佛，在佛智面前，这个不清净的法还存在，这个佛就不具有二清净的功德，因为这些不清净的法还存在的缘故，佛陀并不具有二种清净的果，所以没办法安立是无颠倒的果，色身和法身也没办法真实安立了。

更敦群培说：



更敦群培也是一位大智者，他也写过很多中观和因明的论典，世俗的智慧也非常了不起，胜义的智慧当然就更不用说了。法王如意宝以前也讲过，看过更敦群培的颂词，绝对毫无疑问是一地以上的菩萨。所以是一位殊胜的证悟者、大智者。

摘录更敦群培大师的《中观精要论》：

如果认为我们现在所见的山河大地，在成佛之后所见依然相同，那就大错特错了。

如果认为，我们现在所看到的山河大地在成佛之后还看到这个山河大地，从佛自己的见解、证悟，还是看到相同的山河大地，这个就是很大的错误。

下面讲不要说成佛之后还存在这些显现，即便是众生从这个道转到那个道，他当时的境界都会变化。

草的甘香味只有驴子的心识才感觉得到，一旦这种心识从驴子体内消失，驴子再也感觉不到草的甘香味了。

驴在吃草的时候，吃的很香，它认为这个就是最上美味了。它为什么感觉这个草很香呢？因为它当时具有驴的业，这种业引发的心识，让它感觉吃这个草很香。猪狗吃大便觉得很香，它当时有这种业，有这种心识，所以它吃这种东西觉得很香。

“一旦这种心识从驴子体内当中消失”，它转生之后，它的心识转生了一个人的身体当中，它变成人了，它的心识变成人的心识了，这个时候以前的驴子再也感觉不到草的甘香味了。

比如，我们以前是驴子转生的，我们现在变成人，



那么现在我们的心识是人的业力形成的心识，这时不管怎样你都感觉不到草很香，你只能感觉大米饭、面条香，也感觉不到青草、干草很香。这说明六道当中，从一道到另外一道，它的感觉有很大差别。

下面再讲一个例子。

公鸡有一种测时报晓的意识能力，一旦这一心识从公鸡身体中消失，它再不能知晓夜间和早晨。

公鸡的心识能够知道什么时候该打鸣了。但是一旦它死了，它的心识转生到另外一个身体当中，它就没有这个能力了。

所以六道当中互相转变一下，它的变化都这么大，何况凡夫人到成佛这么大的转变，还说凡夫人面前的山河大地，在成佛的时候还是这样不变化，这怎么可能呢？

这就说明我们面前的山河大地本来就是虚幻的，它不可能还能保留到成佛，成佛之后还存在这个显现不被破斥，是不可能的事情。

所以他用很有力的比喻和理证说明如果你不破显现，你认为这个显现是一直存在的，“那是大错特错”。

人类的所有知识，都是由眼耳鼻舌身五识来摄取的，

我们现量摄取的就是眼识耳识乃至身识所摄取的。

如果在五识之外再加一个意识，我们对外部世界的认识会更加开阔。



最多再加个意识，加个意识之后，眼识耳识摄取的所知，我们意识再加以分辨，它对一切外部的认识就会更加开阔一点。

如果这双眼睛不是左右横排，而是上下竖着，我们所看到的外部世界的形象与颜色将会大不一样。

我们不要认为现在我们所看到的東西，到成佛的时候还是这样的。如果我们的眼睛不是这样横着长，是竖着长的，那我们所看到的東西就变掉了。有些动物的眼睛是竖着长的，它们所看到的和我们所看到的就是不一样的。

全知麦彭仁波切引用佛经的观点，同样一碗水，地狱众生看不到水，他只看到燃烧的铁水；饿鬼众生通过他的业只看到脓血；人、部分动物看到的就是一碗水；天人看到这碗水就是甘露；有些地方讲阿修罗看到这碗水是泪水；八地菩萨看到这碗水就是清淨的刹土和佛母；佛看到这碗水就是清淨的法界。

佛经当中讲一碗水，六道众生看都不一样，所以怎么可能我们人现在所看到的山河大地，到成佛的时候还是这样不变，绝对不可能。

说明这些东西不是真实的，是假立的，既然是假立的，就不符合于真实义，我们要用符合真实义的智慧去抉择，必须要破它，所以还是说明这个显现法要破的意思。

我们所认为的一切都是由眼耳鼻舌识提供的，此外没有其它获取知识的途径，所有的颜色、形状都是由额头上的双眼来摄取；所有的声音无一不是由两耳内



耳膜的振动而听闻到的。

所以我们摄取知识的途径都是五根，五识。

通常，人类是在功能低下、作用有限的五识之外再加一个迷乱心，然后武断地宣说：所有知识尽在我的认识之中，把那些未出现在自己心中的道理，都归结为‘无’和‘不存在’的概念中，这无疑将是万祸之根。”

我们认为这些东西存在，摄取的来源第一是功能低下，第二是作用有限的五识。其实我们眼识的功能是很低下的，这个墙壁之外的东西，我们看不到，这个桌子下面的东西，我们看不到，稍微离远一点的东西，我们看不到，很微细的细菌，我们也看不到，所以其实我们的眼识功能很低下，作用非常有限。耳识也是一样，很大的声音也听不到，很细很弱的声音也听不到，就在范围当中的一些声音我们听得到，所以听声音也是很有限的。

最多再加上一个迷乱识，就是意识。迷乱心识对这些法做判断，这个是有的，那个是没有的，判断完之后就武断宣称所有的知识都掌握了，都在我的认识之中。其实这个所谓的认知就是功能低下、作用有限的五识再加上一个迷乱心。那么如果是这样一种情况下认识的东西，怎么可能是标准、准确的呢？

有很多没办法出现在我们心中的道理，我们就认为这个是没有的、不存在的，因为我没看到的缘故。其实我们的诸识的功能这么低下，我们没看到的東西，没听到的东西，意识没有办法判断的东西，我们一概归结为无或者不存在，无疑是“万祸之根”。



所以说明我们现在的根识不可靠，没办法把它作为正量，它只是通过暂时的业力形成的，它不是真实不变的东西。如果是不变的东西呢，本基当中就存在，道也存在，果位的时候也存在，但是并不是这样，它是在变化的，变化就说明它是由业力形成的，业力是通过贪等烦恼，烦恼是通过无明的心识来的，这一切的根源都是错误的。所以这个显现在果位的时候还存在是绝对不可能的事情。

我们要了解，这个地方破显现的理证首先就是这样的。



第五课

今天继续宣讲《中观总义》。《中观总义》宣讲的是一切万法抉择为空性的一系列的程序。首先，前面我们讲到了中观的源流，然后在中观抉择空性的时候，我们要认定所执著的所破。下面我们还要抉择能破的理论，以及以能破破所破的方式等等。

现在我们在抉择的是显现法必须要破斥的。下面我们讲第五个科判：

(5) 抉择离戏大空性时，不遮破显现，以世俗和胜义谛观察将有三三过失故。

我们在抉择大空性的时候，不是抉择相似胜义，而是抉择大空性。这些空性其实也可以称为大空性，当然相对大空性也有小空性的说法，所谓的小空性也就是平时所讲的单空、相似胜义等等。大空性的意思就是完全离开一切戏论的，没有任何所缘，没有任何所执著的境界。如果在抉择大空性的时候，不遮破显现的话，那么以世俗谛观察有三个过失，从胜义谛观察也有三个过失。所以这个地方讲三三过失，三三过失就是世俗谛有三个过失，胜义谛也有三个过失。

首先是世俗谛中观察。

世俗谛中承许不破显现的三大过失

以世俗谛为观察的对境的时候，如果不破显现，有三大过失：

一、用处不对：现在是抉择胜义谛的时候，不必要对名言谛分析，不应说东答西。



因为现在是我们以胜义理论抉择胜义谛的时候，此时不必要说名言理论如何、名言谛如何，名言理论中显现如果不破的话，有失坏名言、违背现量等等过失，不必要用名言谛的理论来进行分析、宣讲种种过失等等，所以不应该说东答西。说东答西的意思是说胜义谛的时候，不应该以名言谛来应对。

二、没有必要：说是显现法依然存在，只是显现上没有一个他法，这像说人头上没有牛角一样，道理显然，不必要费力分析。

还有一个过失就是没有必要。说显现法是依然存在的，只不过显现上没有一个他法，这个他法是什么呢？这个他法是实有。

昨天我们讲，对方承许显现不空，显现上面的实有空。显现法是不破的，显现法是依然存在的，只是在显现法上面没有一个他法，没有一个所谓的实有法。如果是这样的话，就好像是说人的头上没有牛角一样。人的头上没有牛角这个道理是很显然的，不必要通过胜义理论进行分析。

同样，显现法是存在的，只不过是显现法上面的他法不存在，其实这个我们也是一看显现法上面就知道，显现法就在这儿，显现法上面没有其他的法，这个也是一目了然的，道理很显然，也不必要费力分析了。这个是没有必要的过失。

三、字句相违：一面说“显现以显现不空”，不空即承认实有，一面又说“理所破（胜义理论的所破）在二谛中都不存在”，显然字句相违。



第三个主要是词句上面的矛盾，前面两个是意义上面的过失。

一方面对方观点说，显现以显现不空，显现以实有空。显现是不空的，显现是实有的，不空就是承许实有。一方面又说理所破，对方所认定的理所破就是实有的意思，显现上面的实有是不存在的，这个实有就是理所破。对方说胜义理论所破这个实有，胜义谛当中不存在，名言谛当中也不存在。

一方面说显现是实有的，不空的；一方面又说实有的法在二谛当中都不存在，这不就成了字句上的矛盾了么？一方面说显现不空，一方面说这个不空的法在二谛当中都没有的，成为理所破的。一个说二谛都有，这个显现不空，不单单说世俗当中有，胜义当中其实也不能空，然后又说理所破的这个实有法在二谛当中都不存在，所以很明显是字句相违了。

这是在世俗观察的情况之下，存在三种过失。

胜义谛中承许不破显现也有三大过失：

一、前后矛盾：既然说“显现以显现不空”，等于承认显现自相实有，又说“理所破在胜义谛中不存在”，前后矛盾。

从胜义观察的时候，说显现以显现不空，就等于是承认了显现法的本体、自相应该是实有的。那么说了他的自相实有之后，又说理所破在胜义当中都不存在。前面说在二谛当中都不存在，那么在胜义当中也不存在理所破。所以如果承许显现不空，那么不单单是世俗当中不空，通过胜义理论观察的时候，也存在显现。但是



另外一个方面又说，这个理所破的实有法在胜义当中不存在。前面说显现法是实有存在的，后面又说这个实有在胜义当中是不存在的，这就成了前后矛盾了。

这个地方主要是昨天我们提到的对方的观点。对方的观点就是显现本身是不空的，显现上面的实有是不存在的。所以破的时候，只破实有而不破显现。自宗通过这种观察的方式，跟随对方的承许，安立了这一系列的过失。

其实这个地方要表达的主要含义是显现法的本身是一定要观察，一定要破斥的，如果不破斥显现法，只是说破显现法上面的实有，就会出现一系列的问题和过失。这个是第一个前后矛盾。

二、自许相违：自己承许无遮空性，又承许“显现不空，显现上实有空”，这样间接有了承认的法，成了非遮他空见，和自己承许的无遮自空见相违。

还有一个是自许相违。自许相违的主要意思是，对方承许自己是自空中观的代表，不承许他空派³¹，他认为他空不是真正的佛的教义，等同于外道的观点，因为他空见当中讲如来藏实有，恒常不变等等，他说这些观点其实和数论外道的观点差不多。

他们宗派自己承许是自空宗，而且是自空宗当中的应成派，但是他们承许的观点是显现不空，显现上面的实有空。其实这个观察非常符合他空派观察的方式。

他空派说如来藏以如来藏不空，如来藏以客尘空，

³¹ 前面说他空见是觉囊派的论师躺在床上想出来的。



他说显现以显现不空，显现上有实有空，二者词向上很相似，但是意义上不一样。因为这个地方对方承许自己是自空宗，自空宗就是所有的法自己都必须要有自性本空的，而他空宗的观察方式的体系和自空观察的体系是不一样的。

他空宗安立的基础是以佛智为前提的，佛智本身是在二转法轮般若空性的基础上安立了第三转法轮，所以他早就已经打破了一切对自相法的实有的耽著。所以他所谓的如来藏不空，其实就是在佛智面前，如来藏功德法是大无为法，他是永远存在的，并不是分别念面前的实有，是佛智面前的实有，所以他并没有承许如来藏恒常，他变成外道等等。而外道所谓的神我或者前面讲的自性等，都是在分别念面前的一种恒常不变的法。所以用胜义理论观察没有一个不破掉的。

自空的体系和他空的体系不一样，如果对方真正承许究竟他空宗，即如来藏以如来藏不空，如来藏以客尘空，后面我们还要讲这个问题，则这个没有任何过失。但关键问题是你承许自空中观，还说显现不空，显现上有实有空，这就有很大的问题了，有很大的过失和矛盾。

这个地方讲，显现以实有空，间接有了承认，承认显现法是存在的，只不过上面的实有法是没有的，这个就是很典型的他空观点。就好像是小乘派承许微尘、刹那是不能没有的，是实有的，只不过在刹那和微尘上面的我不存在，或者上面粗大的五蕴是不存在的，这些都是很典型的他空的观察方式。所以如果对方说显现不空，显现上的实有空，就间接变成了承认显现是不空的，



然后显现上面的实有空。但对方真正想要表达的是要承许显现的法本身是空性的。

当然对方不会直接承认显现，自己是他空见，自己是非遮，但间接从字句上面推理的时候，显现不空只是显现上面的实有空，这不就是间接有了承认的法了么？就成了非遮他空见。

这里面用了一个新的名词就是非遮。非遮和无遮是一对。无遮主要是观察自空体系，非遮主要是观察他空的。什么是无遮呢？无就是没有，通过没有的方式来遮破，比如柱子是空性的，是没有的，瓶子是没有的，是遮破的，所以他在遮破之后，不引发其他的承认，他直接就破完了，破完之后，不引出其他的承许，直接说没有，直接说不存在，这个就是讲无遮。

非遮是什么呢？非就是“不是”的意思，通过不是的方式来遮破。不是的方式就是“这个不是”，比如这个人不是张三，这个人不是李四，如果他不是张三他一定是有另外一个法可以引出来承认的。比如这个不是花，这个是一个柱子，或者这个是一个杯子。他说这个不是...的时候，他就只是否定了这个东西不是他的本体，他是另外一个法。所以所谓的非遮是通过不是的方式来遮破。比如客尘不是法界自性，那么什么是法界自性？他肯定会引出一个真正的法界自性，如来藏是法界自性。所以当他破掉了其他法之后，他要承许另外一个法，这个叫做非遮。

他空见就是通过非遮的体系来进行观察的。所以他通过不是的方式破掉一个法之后，他要间接引出另



外一种承认，所以这个叫做“非遮他空见”。

“和自己承许的无遮自空见相违”，刚刚我们介绍了无遮，无遮主要应用在自空上面的，一切都是没有的。当他承许没有之后，他不再引出其他的承认的法。他说这个柱子没有，他就破完了，他不引出什么其他后续的承认了，他就是以没有的方式来遮破。非遮就是“不是”的方式遮破，当他说不是的时候，肯定说这个不是，而是...，另外一个应该是他的本体，所以非遮的非字就是“不是”的意思，通过“不是”、“非”的方式来遮破。非和无从他的侧面来讲是不一样的。

所以一方面承许是自空见的代表，但是在建立自空观点的时候，却引用了一种典型的他空的承许的方式来建立，这个就是自许相违。

三、依空性也不能产生世俗显现：因为你所承许的空——显现的实有空，在二谛中都不存在，

对方所承许的空的所破是实有，所以当他把实有破掉之后，这个空就叫做实有空。所以这个地方讲了显现法本身不空，显现上面的实有是没有的。他的所空的法就是这个实有空。

按照自宗宁玛派观点，这个空是柱子的空，这个是瓶子的空，这个是摄像机的空，这个是花的空，空的基就是显现法本身，所以我们可以直接说张三空、李四空、花空、柱子空就可以了。但对方不是说花空等等，他是说花上面的实有空，柱子上面的实有空，话筒上面的实有空，他空的只是实有法。因为实有是他的所破，所以把这个所破破掉之后，这个实有就不存在，这个实有是



空的。所以这个地方讲：因为你所承许的空是显现上面的实有空。这个实有的法在二谛中都不存在的，二谛当中都没有。

而不空的显现在二谛中都存在，

用胜义理论观察的时候，这个显现的法是不空的，因为如果这个显现法空了，他必须要破显现，而对方说不破显现，不破显现实际上就承认了这个显现法在世俗当中存在，在胜义谛当中还存在，因为他始终不空的缘故。空的法二谛当中都没有的，显现的法是二谛当中都有的，就变成这样一种方式了。

由一个根本不存在的“实有空”永远不可能产生“二谛中实有的显现”。

本来按照佛、龙树菩萨等的观点，在空性当中显现万法，虽然空性不是直接显现万法的生因，但是是因为是无自性的缘故才可以缘起。如果是实有的法就永远不能依缘而起。因为他的本体是空性的，不是任何法，不保持任何法的自性的，所以在这个无自性当中才可以依缘而起。依靠因缘，因缘一改变了他就显现了，因缘一灭他就灭了。一切万法其实都是在空性当中出现，在空性当中消失。

标题说依空性不能产生，我们不要错误地理解空性像种子一样，显现法像苗芽、庄稼一样，不是这种因果的关系，不是能生所生的关系。而是空性作为方便，显现法作为方便生。也就是因为有了空性的缘故，缘起才可能，缘起的安立才是合理的。如果不是空性的，每个法都是实有的，既然他是实有的，任何东西都不能改



变他，他就不能依缘而变，不能依缘而起。所有依缘而起的法，他的本性一定是空性的，而且必须是在空性当中才能够缘起，如果不是空性的，就没有办法缘起了。

下面我们还要讲大缘起因，所有的法没有自己的自性，没有任何一个法是实有不变的的东西，只要遇缘他就变。这个是什么原因呢？因为他的本体是空性的。空性的缘故才可以变化，才可以依缘而变，在空性当中才可以集聚缘起，在空性当中显现缘起才非常合理。所以从这个角度来讲我们可以直接说空性产生显现法，而不能理解为空性作为有为法的种子一样，作为因的方式来产生一个果。

对方承许空性是二谛当中都没有的，显现法是二谛当中就存在的。那么这样的空性就永远没办法作为方便而产生显现的果了。显现的现象没办法从空性当中出现，因为二者是完全没有关系的。如果像宁玛派自宗承许，柱子、花在胜义当中没有自性、没有本体的，因为他没有任何的本体，本体是空性的缘故，所以遇到什么因缘他自己都可以变化，可以通过他的因缘的显现而显现，通过因缘的灭除而灭除，这一切没有一个不是因为他是本体空的。

不管世间人知不知道这种原理，小乘宗知不知道这种原理，还是唯识宗知不知道这种原理，其实一切万法究竟的观点，按照理论的观察就是这样的。而且这个空必须是大空性，连单空都不可能有在空性当中显现一切缘起的法，因为如果真正究竟当中是单空的话，也就是空的本身在胜义当中存在的话，那么就说明这个



所谓的单空在究竟当中是不变化的。如果在究竟当中有一个不变化的单空，你怎么能舍弃这个单空的状态让他显现成缘起呢？因为单空已经固定了，就是单单的空。

但是大空性不是这样的，大空性是显现法也是无自性的，空性法本身也是空性的。因为空性法本身也是空性的缘故，在这个状态当中才可以缘起。但是如果在究竟当中显现是实有的，那就没办法缘起了。在究竟当中这个空是不变的，他就永远不会舍弃这个空的状态，他如果永远不舍弃这个空的状态，又怎么在空性当中显现缘起呢？不可能了。所以即便是单空都不可能在大空性当中显现缘起法，只有在大空性当中，离戏的空性当中才可以显现缘起，因为大空性是什么都没有的，连显现法、空性法都没有任何的承许的。就是在没有任何承许的基础上，才可以依缘而起。

所以真正观察究竟的时候，为什么说只有应成派的观点是最了义、最究竟的？不单单是他在打破执著时最关键，而且牵扯到空性当中显现缘起这个最根本的问题，如果不承许离戏空的话，都没有办法以最合理的方式安立。

当然，如果我们没有以应成派的观点来观察，仅按照自续派的单空，说空性当中显现这个缘起也可以；按照唯识宗的观点说胜义当中有一个依他起，上面有显现也可以；按照小乘宗的方式有微尘积聚显现出来的法也可以。如果没有上上派的宗派观点来观察，他们都是可以承许的。但是因为应成派的观点是安立最究竟



的观点，所以应成派站在最高的高峰上，往下一俯视的时候，都有这样或者那样的问题，都有这样或那样的矛盾。所以应成派的观点是最了义，最究竟的观点。

如果你承许的这个法，不管你承许单空也好，或者你承许显现以显现不空也好，或者你承许依他起实有也好，还是你承许微尘，或者承许神我，或者承许自性，不管哪一种承许的方式，因为他所承认的和究竟的状态都不符合，所以绝对有漏洞，绝对有不合理的地方。

应成派的理论一出来，直接就说你自续派有三大过失，你唯识宗有...过失。不是他喜欢挑毛病，而是的确的确你要用这个不了义的观点去解释究竟的法界肯定没办法圆融的，没办法给出最合理的解释。所以应成派的观点一观察的时候，这样的问题，那样的问题，这个过失，那个过失都出来了。

只有把这些暂时不了义的观点承认是不了义，是引导众生的方便。你不能在最究竟当中也把他承认是最了义的，如果这个是不了义的，你把他承许是了义的，那么应成派就要用最了义的方式来观察。这里面就出现了很多没办法自圆其说，理论上的漏洞。所以应成派在破的时候，为什么你的观点应成...过失？因为他都不符合于法界最究竟实相的缘故。只有在最究竟的离戏空当中，才可以显现万法，否则都没办法显现。这个地方所讲的显现以显现不空，显现以实有空的观点同样也有这样的问题。

所以二谛当中根本不存在实有空，永远不可能产生二谛中实有的显现。



2、如经云“万法如芭蕉，空无实体”，以此推理一切显现法连极微尘许也不存在之故。

依靠经典当中所说“万法如芭蕉，空无实体”的这个教证来推理，一切显现法连极微尘许也不存在。

以胜义理论观察会发现，一切显现法都如同经中所说，如芭蕉树那样空无实体。

通过空性的胜义理论观察就会发现，一切的显现法都好像经典当中所讲的一样，究竟观察、分析的时候，都犹如分析芭蕉树一样空无实体。

芭蕉树不观察的时候，看起来非常的挺拔，而且好像很坚固一样。但是我们去分析、去剖析芭蕉树，把芭蕉树的皮一层一层地剥下来的时候，我们永远找不到一个很坚实的躯干。把他分析到最后也找不到一个真正坚固可以得到他本体的法。所以经典当中经常讲，通过分析芭蕉树的理论来分析万法，就像这个芭蕉树，看似挺拔、坚直，但是一分析，一层一层剖析之后，最后发现什么都没有。

这些显现法也是一样，我们认为我的身体、我的思想、我执著的这些东西是实有的，这些东西看似坚固、实有，但是通过胜义理论一层一层分析、观察的时候，最后你就会知道，什么都没有，一无所有、一无所得。在胜义当中，在最究竟当中，他是不可得任何体性的。

因为现在我们直接讲的是空性的，很多时候没有和世俗的显现法结合起来讲。其实在名言谛当中，在凡夫人的状态当中，在我们没有去观察空性、最究竟的本体的时候，这些法看似可得，有显现也有显现的作用，



比如说善和恶的显现，善和恶的作用，或者快乐、痛苦，但是一通过胜义理论观察，就是一无所得、一无所有的本体。

譬如花绳不观察时似乎是有，但如果从粗大逐渐分解到细微，最后连无分微尘也不存在，悉皆空无自体。

好像一条花绳，我们不观察分析的时候，这个花绳好像是存在的，而且我们可以用绳子来打结、捆东西，这个绳子有作用，而且它有显现，似乎很坚固。但是我们真正分析的时候，从粗大开始分解，这个花绳是由很多很多条细的绳子搓成的。当我们把注意力放在一根根细绳的时候，这个粗大的概念就消失了，只看到了细微的绳子。然后这个很细微的绳子其实也是用更细的分支组成。乃至于一根丝也是由很小很多的微尘组成。分析到最后的时候，连无分微尘也不存在。（后面还要讲为什么从粗到细，连微尘都不存在的道理。）

因此，所谓不空或者不能遮破之法，在所知法的范畴中，连极微尘许也不存在，

所以所谓我们认为的实有的、不空的、可以保留的、不能够遮破的法，在所有我们能够认知的法当中，连极微尘许都不存在，一点点都没有。

万法应当抉择为如兔角、石女儿一般，本空离根。

一切万法在显现的时候，我们应该通过胜义理论观察分析，知道它就像兔角一样。

很多时候中观师或者经典当中用兔角、石女儿做比喻。其实兔角就是讲兔子头上的角根本就没有，一切



万法犹如兔角的意思就是一切万法实际上是不存在的。石女儿的石女就是不能生育的女人，既然石女无法生育，那么石女的儿子当然就是子虚乌有了。经典当中也经常用石女的儿子、石女的女儿来做比喻，表示这个法是不存在的。

兔角、石女儿、虚空都是代表不存在的比喻。和不存在的状况比较相似，只能说比较相似而已，不能认为空性就是石女儿，空性就是兔角，因为兔角、石女儿只是概念中一个表达方式而已，相似的比喻，属于一种有为法，把兔子和牛上面的角这两个概念放在一起叫兔角，把石女和世俗当中其他人的儿子放在一起叫石女儿。所以这个其实是观待的法而安立的，不是真正的空性。空性绝对不是观待的，空性的法不是分别念认定的，不是有为法。所以石女儿、兔角、虚空等等只是相似比喻，比较接近的一种状态，再找其他的比喻就不太贴切。如果用什么柱子、杯子来表示空性的状态，对于我们就很难接近，而用兔角、石女儿、虚空，大概来讲比较容易接近一点。

“本空离根”，他本来是空的，离开了实有的基础，根就是基础的意思。一切万法没有显现（依他起、微尘等等）的基础，本来就如是空性存在的。

《入中论》云：“设若观察此诸法，离真实性不可得。”

在《入中论》当中讲，如果我们观察一切万法，离开了真实义，离开了空性之外，“不可得”，没有任何一个法可以得到的。



又云：“如石女儿自性空，真实世间俱非有。”

就好像石女儿的自性是本空的，在真实（胜义谛当中）世间（名言谛当中）当中“俱非有”，都是不存在的。所以一切万法的自性在胜义谛和世俗谛当中都不存在，以胜义理论观察的时候，二谛当中都不存在显现法。

《定解宝灯论》云：“若问仅思空性言，则当承认无遮见。”

在《定解宝灯论》讲，自宗是承许无遮还是非遮？如果仅仅是从思维空性的角度而言，那么自宗肯定是承许无遮见，自空见。如果是从光明角度观察，那么自宗肯定是承许非遮见，他空的。

“二谛之中皆无生，于说无遮有何疑。”

在世俗谛和胜义谛当中，没有一个法的产生，所以自宗承许无遮空性有什么可怀疑的呢？没什么可怀疑的。从承许空性的角度来讲，二谛当中不存在他的生，所以应该承许无遮。

我们再再宣讲，再再提醒大家，以胜义理论观察的时候，不存在所谓的二谛的概念。我们自然会想，二谛都不存在的话，世俗谛不也不存在了么？世俗谛也不存在的话，我们现在这些法怎么办？其实以胜义理论观察的时候，根本就不得二谛的概念，所以二谛不存在都是从胜义理论观察。如果从世俗理论观察，就有二谛的安立了。

如果是相应于菩萨入根本慧定的境界，那就绝对



没有二谛；那么如果相应于菩萨出定位的安立，那就有二谛，可以说世俗谛是什么，胜义谛是什么。那个时候就会有世俗谛的显现，也会有世俗谛的作用，但是世俗谛的本性是空的。有世俗谛就有胜义谛，有胜义谛就有世俗谛。如果讲究竟的观点，没有世俗谛就没有胜义谛，反过来，没有胜义谛就没有世俗谛。二谛的观点是，如果有肯定两个都有，如果没有两个都没有。就是这样一种规律。

显现和空性也是一样，说空性的时候，肯定是离不开显现的。当我们说这个法是空性的，这个法是谁的空性，如果连显现法都没有的话，那么这个显现法的空性是谁的空性呢？如果没有柱子就没有柱子的空性，如果没有花就没有花的空性；我们说有花就有花的空性，有柱子就有柱子的空性，有万法就有万法的空性。当我们说万法空性的时候，那肯定是有万法。所以如果讲空性，一定要讲显现；讲显现的时候也离不开他的空性。

但是究竟来讲没有显现也没有空，因为这个始终都是观待的法，所以要承许二谛要同时承许，如果不承许，二谛同时不承许。没有一个情况说我只承许胜义谛，不承许世俗谛，这个在分别念面前可以这样安立，但实际情况是没有。当我们真正观察安立究竟胜义谛的时候，那连胜义谛的名称也不能有。但我们相似地暂时地观待二谛，安立二谛的时候，有胜义谛就肯定有他的世俗谛；有世俗谛肯定有他的胜义谛，毫无疑问，有显现就有显现的空，没有显现就没有显现的空。

所以这个方面也是一种规律。我们在学习中观的



时候，也是必须要知道的一种常识。如果知道这些常识，以后在学习、看书的过程当中，对我们非常有用的。

3、胜义理论不破显现法，则非中观自空派之观点故。

如果胜义理论、空性理论面前不破显现，那么这就不是中观自空派的观点。当然也不完全是他空派的观点，因为他空派对于轮回当中不清净的法的显现也完全是承认的，只不过他空派承许究竟他空，如来藏、佛智面前的清净显现他是不遮破的，但是众生面前的所有的这些法一概遮破，没有一个是真正存在的，全都是没有的，全都是假的。

驳斥不合理的诤辩

首先对方引用了十二个教证来说明不破显现法。自宗也是对十二个教证和理证驳斥，也可以说是分析、辨析。这十二个教证他到底的意趣，真正的观点应该怎么解释，是不是应该解释成胜义理论前不破显现法？其实不应该这样解释。我们并不是对教证有什么驳斥，而是对对方使用这些教证来成立不破显现的这个观点进行驳斥，这个必须要了知的。所有的教证都没有问题，关键是他要用这些教证来成立他的不破显现法的这个观点是有问题的。其实破的是这个。

有事宗或者具怀疑者不能接受显现为所破的观点，

有事宗，“事”有的时候也叫“实”，有实宗或者实有宗，都是一个意思，承许不是完全空性的宗派都叫做有事宗或者有实宗，实有宗等等。或者具有怀疑的人不



能接受显现法直接作为所破。

他们以教、理进行诤辩，所举的教证和理证为：

1、《入中论自释》中引经云：“世间与我诤，我不与世间诤，世间说有者，我亦说有，世间说无者，我亦说无。”

“世间和我诤”，“我”就是佛，很多世间人和我争论，但是我不和世间争论。世间说有的，我也说有，世间说没有的，我也说没有。他就用这个教证说：佛都讲了，世间说有，我也说有，佛都不破显现的。

下面有我们对这个的分析，这个地方我们先不破斥他。

2、《中论》云：“若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。”

如果不依世俗谛，就不得第一义，第一义就是胜义。“胜义”的“胜”字是什么？就是第一的意思，殊胜第一，所以说这个第一义就是“胜义”。如果不依世俗谛，就不得第一的胜义谛，不得胜义谛，就不得涅槃。

所以他说：如果没有俗谛，就不能得到胜义谛了，因此世俗谛的显现是不能破的。这是他第二个教证。

3、《入中论》云：“若世于汝无妨害，当待世间而破此，汝可先于世间诤，后有力者我当依。”

意思是：如果你认为，你在破斥世间显现的时候，世间显现的观点对你没有什么妨害。

这句话的意思是，有些唯识宗的观点安立的时候，认为世间名言理论当中，也要针对世间人的观点进行



破斥，他是没有过失的。比如世间人认为有外境，他说以这样理论观察的时候，其实外境是不存在的，外境只是我们的心识。他的这种观点没有世俗妨害。

中观师就跟他讲“若世于汝无妨害”如果你认为世间对你的这个观点没有什么伤害，“当待世间而破此”你就应该观待世间的观点而破斥世间的观点。站在世间的理论，站在名言谛去破斥名言谛。

什么叫做站在名言谛的观点破斥名言谛？打个比喻，人和人交流的时候，我们不是在谈空性，不是在谈这些胜义谛，在谈世间东西的时候，对方说：杯子里面没有水了。你就说：哪有杯子？水也不存在。这个就是在谈世间事情的时候，你去破世间的观点，你说你根本看不到水。这个水根本就不存在，杯子也没有。这个就是在世间当中破世间，这个有很大的问题。

如果我们在谈论胜义谛的时候，你说杯子还存在，眼睛还可以看到，那就有问题，是不对的。但是我们正安住在世俗谛谈世间事情的时候，你说这个杯子是没有的，你说根本看不到，不可能看到水，这个就是有问题的。所以“当待世间而破此”是这样的意思。你就可以观待世间的法去破世间的这个安立。

“汝可先于世间诤”，你先和世间争论，“后有力者我当依”，谁最后辩论赢了我就依靠谁。意思是你站在世间的角度去破世间的观点，根本辩不赢。没有办法辩赢，也没有必要去辩，实际上辩肯定输。世间当中，大家都承许看到的東西，起作用的东西他就存在的，他可以起作用的。你如果说在世间当中说这些不存在，那肯



定别人认为是个疯子，没人会认为你的观点很殊胜。所以月称菩萨说你先和世间争论，你辩赢了我再依靠你的观点。他其实就是说你根本没有赢的机会，所以你在世间当中就不能破世间的观点。他就是引用这个教证说世间的显现是不能破的。

4、《入般若波罗蜜多论》（这个也是月称菩萨造的一个论典，也叫《入慧论》）云：“若谓现量等相违，非违仅不观察有，此处我非遮止也。”

“若谓现量等相违”，这个是对方的观点。如果空性和世间现量见到显现法是相违的，“非违”，我们回答说：不相违，为什么不相违？“仅不观察有”，仅仅是不观察的时候，这些显现法是有的。“此处我非遮止也”这个不观察有的显现我不遮止，我不遮止这种显现。这也是一个所谓不破显现的教证。

5、《显句论》云：“如欲求水先需水器，无疑先要承许如安住之世俗。”

就好像你要得到水的话，你先要希求水器³²，如果你想要喝水，必须要先把杯子找好，把盆子准备好，去装水。同样，如果你想要承许胜义谛，也先要承许如安住的世俗。如果你要知道空性，你必须要知道世俗谛，你才知道世俗谛的本性是空性的。有显现才有显现的本体的空，所以你先要承许安住的世俗，意思也是说世俗法也要承许的。造《显句论》的月称菩萨都说，“如安住之世俗”，这个世俗要承许。

³² 水器就是盆子、杯子装水的东西。



月称菩萨在自空中观派当中毫无疑问是绝对的权威。引用的这些教证都来自应成派中权威的论师——《入中论》、《入慧论》、《显句论》的月称菩萨，《入行论》的寂天菩萨，这些都是应成派的大论师。

6、《入行论》云：“见闻与觉知，于此不遮除，此处所遮者，苦因执谛实。”

《入行论》当中讲，见、听闻还有觉知的，在这个地方是不破除的，此处所破的是“苦因执谛实”。这个好像更接近他们的观点，他说我们破的是一切痛苦的因，就是执著实有的观点。“于此不遮除”，这个见闻觉知的显现法在这个地方是不破的，所破的只是执实有的法。

7、帝洛巴云：“显现非为束缚，若耽执则束缚，故当断除耽执。”

帝洛巴尊者讲：显现法不束缚，因为按照真实义来观察的时候，显现法只是一个显现而已，本身的显现法本身安住在离戏的状态，如果认知了他，他就是法性，不认知他，执著他，就变成了实执了。所以显现法本身是中性的，他即不是有的，也不是无的，他本来就是离有离无的状态。

所以要证悟一切万法的本性，就是在对一切显现的法本身去了知，他本身就是远离四边八戏的一种状态。所以显现不是束缚的，执著是束缚的，应该断除执著。对方说：没有说断除显现，显现不是束缚的，所以显现不用破斥。

8、全知麦彭仁波切在《智慧品释》中说：“对于这



些瑜伽士和平凡者前共同显现的诸法，有何可诤辩的呢？

全知麦彭仁波切在《智慧品》的注释《澄清宝珠论》中说：对于瑜伽士和平凡者前共同显现的一些柱子、瓶子，有什么可以诤论的？没有可以诤论的。

答：并不是辩论这仅现诸法的有与无，因为没有任何破显现的中观派。”

并不是辩论显现法本身的有、没有，因为没有任何破显现的中观派的意思。这个“没有任何破显现的中观派”当然就包括自续派、应成派这些都没有了，所以对方就抓住这个问题，说宁玛派自宗麦彭仁波切也说显现法是不破的，没有破任何显现的中观派的缘故。

第九个教证主要引用的是三转法轮当中的教证了。第九个教证是《宝性论》，《宝性论》是典型三转法轮抉择如来藏的殊胜的论典，《宝性论》是弥勒菩萨所造的。

9、《宝性论》云：“具有分离之体性，如来藏以客尘空，无有分离之体性，藏以无上法不空。”

“如来藏以客尘空”，就是如来藏本身不空，如来藏上面的客尘法是不存在的，因为具有分离的体性缘故。什么是具有分离的体性？客尘是可以分离的，可以和谁分离？客尘是可以和如来藏的本性分离的。为什么可以分离？因为他不是本性的缘故。客尘法不是有情的自性，不是有情自己存在的本体。所以如果你不具有对治，他就存在在你的相续当中，如果你修空性修法，他就可以被遣除掉。这个叫做分离，可以和你的相续分



离。佛陀已经和客尘分离了，佛陀相续当中没有客尘，所以就完全现前如来藏，这个就叫做可以分离的自性。因为客尘法是具有分离的体性的缘故，所以如来藏以客尘空，客尘法是不存在的。

“无有分离之体性，藏以无上法不空”，“藏”就是如来藏，“无上法”就是如来藏本具的佛陀的智慧、神通、光明等，这些法不是有上的。其他的世间中的功德，如有漏的禅定、有漏的神通虽然是一种功德，但是属于有上，因为他上面还有更殊胜的，所以叫做有上法；而无上法就是再没有超胜的了，最究竟、最圆满的称之为无上，比如无上甚深微妙法、无上的功德法、无上的果法。其实我们相续当中本来具足的和佛相续当中的如来藏无二无别的这些就属于无上法，他是无有分离的体性，和如来藏不可分离，他不是客尘，他是无始以来就具足的，和我们自己的本性是完全密不可分，没办法分离的自性。所以如来藏以无上法不空，如来藏以如来藏不空。

所以对方用这个教证说：如来藏上面的无上法不空，这个显现法也是不破的。

《大涅槃经》云：“善男子，虽于空处多有所说，则不得名狮子吼也。”

《大涅槃经》当中佛陀讲，一个人虽然于空处³³宣讲这些，但不叫狮子吼。

于此智人大众之中，真得名为大狮子吼。

³³ 有些地方讲空处就是空旷没有人的地方。



在很多有智慧的人当中宣讲你的观点，才是真正的狮子吼。

你说自己是狮子吼，一个人坐在空旷的地方讲，我的观点最殊胜，没有任何人能破，这个不是什么狮子吼；“于此智人大众之中”，佛陀在很多具有智慧的天人、梵天、帝释、四大天王，以及很多具有殊胜智慧的比丘，具有殊胜智慧的外道等这些智人大众当中，完全宣讲常乐我净，这个就是狮子吼。那么所现的狮子吼是什么？

狮子吼者，不说一切法悉无常、苦、无我、不净，唯说如来常乐我净。”

狮子吼就是说一切万法实相的时候，不说一切万法是无常的、痛苦的、无我的、不净的，“唯说如来常乐我净”。他说这是常乐我净，如来功德法是恒常的，是安乐的，是有我的，是清净的。

这个常、乐、我、净和四颠倒法的常、乐、我、净完全不是一个概念。我们在看三转法轮的时候，首先众生具有四颠倒，所以在初转法轮当中打破四颠倒，打破常、乐、我、净，说无常、苦、无我、不净，这个是四谛法门来安立的。

然后到了第二转法轮当中，又说无常、苦、无我、不净本体也是空性的，你不能耽著这个，其实就说明你不能耽著常、乐、我、净，也不能耽著无常、苦、无我、不净，般若法门当中连无常等也否定的。而到了第三转法轮当中，又讲常、乐、我、净。我们好像觉得又来了个轮回一样，刚开始破掉了，最后又承许了。

但是三转法轮中，佛的智慧观察到最后的时候，堕



落成和凡夫人一样的常、乐、我、净是绝无是处的。我们不要认为佛经当中有一个这么大的漏洞终于被我抓住了，被我发现了，这个是绝对不可能的事情。如果连我们都知道，刚开始我们要破常、乐、我、净，最后在如来藏的时候又安立常、乐、我、净，这么大的漏洞是绝对不可能的。所以这个地方的常、乐、我、净只是使用了常、乐、我、净的名称，他只是要对治无常、苦、无我、不净的对治法。

所谓的常，不是分别念面前的常，他完全是远离一切戏论的大无为法的常。乐也不是苦乐的乐，而是离开了苦，离开了乐，远离苦乐状态，称之为智慧状态的乐，把这种智慧的本体叫做乐，超越了苦，超越了乐。一般来讲，凡夫人认为有快乐可得，到了声闻当中，他就认为一切是痛苦的，他其实没有超越苦和乐的两边，然后在究竟的智慧当中，第二转法轮讲空性，第三转法轮讲乐，其实这个就是空和乐无二无别的。超离了苦乐的这样状态，取名就叫做乐。“我”也是离开了我，离开了无我的状态，这种大智慧取名叫做“圣我”，他的名字叫我，其实这个我离开了凡夫人的我，离开了声闻所承许的无我，他这种殊胜的智慧就称之为我。净也是离开了凡夫人认为身体等的清净，也离开了声闻所安立的承许的不净，也离开了所谓净和不净分别而安立的最究竟的状态。所以这个常、乐、我、净其实是佛的智慧，也是我们相续当中本具的殊胜的功德。

他就说：这些都是不空的，无我、空是不了义的，不是狮子吼，然后说常、乐、我、净是狮子吼，所以不



破显。

10、《定解宝灯论》云：“共同所见为明分，成立现基不能无。”十法界有共同所见境，此处遮破显现分，怎么有共同所见境呢？

《定解宝灯论》说：十法界（后面还要讲）有一个共同所见的对境，如果把显现分遮破了，怎么安立共同所见境，是绝对不可能有的，所以不能破显现。

11、倘若胜义理论的所破是显现分，岂非世俗谛不重要而胜义谛重要？

如果胜义理论的所破是显现，把显现破掉了，只是突显空性，那岂不是说世俗谛不重要了，只是胜义谛重要了。很多人也认为是这样的，我们认为世俗谛不重要，胜义谛重要，但是全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第五品中说，世俗谛和胜义谛哪个重要？其实我们学习的时候，两个都重要，一个是方便，一个是方便生。没有世俗谛也没有办法得到胜义谛，胜义谛和世俗谛从抉择的角度来讲，可以说是一本体异反体的关系，所以没有哪一个更重要的问题。如果到了究竟的胜义当中，连二谛都没有了，连二谛的名称都没有了，所以又何来哪个重要，哪个不重要？

他的意思是：如果破了显现分，那岂不显得胜义谛重要？和你们自宗安立二谛平等的观点不就矛盾了？

如果胜义理论在二谛中都破显现，请问与外道顺世派的见解有何差别呢？

如果二谛当中都破显现了，顺世外道也说这些显



现法最后要灭掉，灭掉之后就不会再存在了，尤其众生死了之后，就是人死如灯灭一样，就成了断灭了，所以如果你把显现破掉了，和顺世外道的观点有什么差别？

《定解宝灯论》云：“外道太阳派诸众，离开显现观空等，亦应能够断烦恼。”

有一种外道叫做太阳派。太阳派的观点是离开了显现去观空性。所以如果能够成为殊胜的正道的话，那么这个太阳派也有解脱道了，也应该能够断烦恼了，其实不是这样的。

离开显现观空，如果可以的话，他也可以断烦恼。对方的观点是不能离开显现观空，必须不破显现，如果你破掉了显现观空就不行。

12、如果胜义理论的所破是显现，则与缘起因相违，

如果胜义的理论所破就是显现法的话，那么和五大因当中的缘起因相违。

缘起生和缘起因有差别。缘起生就是依缘而生的意思，有时我们说一切万法产生的方式是依缘而生；缘起因是通过缘起生的理论来抉择空性。因就是理论的意思，因为一切万法是缘起而生的缘故，所以一切万法是无自性的，是空性的。一个落在了显现世俗上面，一个落在了他的空性上面，所以二者就不一样。平时我们说缘起生或者说缘起因，二者之间有这样微细的差别。

因为缘起因是“一切显现法缘起生故，自性空”。

一切显现法因为是依缘而生的缘故，他的本性是空性的，这个叫做缘起因。后面讲五大因的时候，还要



着重宣讲

以上就是对方承许的观点。然后我们下面一个一个分析，一个一个观察，这些教证到底落在什么地方，他的所属到底应该怎么解释。

对前八个教证的破斥

破斥就是观察对方认为的教证的解释是不正确的。

首先就是“世间与我诤，我不与世间诤。”世间什么意思？

所谓的世间，并不是指尚未进入宗派的平凡世间人，而是特指无患根识。

所谓的世间是指无患根识。抉择无患的眼识，他怎么认定的显现，我就这样承认；无患的耳识怎么听到的声音，我就这样承认。所以所谓的世间是指没有病的无患的根识面前的所见，并不是指世间人。世间人有很多颠倒，有些是他的眼根、耳根错乱的，尤其是意根错乱的很多颠倒法。（这里的世间）主要是指无患六根，只要是正常六根面前显现的，我都承认。世间人怎么承认，我也如是承认。

如《入中论》云：“无患六根所取义，即是世间之所知。”

《入中论》讲，“无患六根”，没有病患的正常的六根所取的、所安立的意义、事物，就是世间的所知。这个叫做世间。

如上所说，上述八个教证都是后得位分开二谛，仅仅以世间无患根识作为正量而安立世间名言时所宣说



的。

前面八个教证，第一个“世间与我争...”，第二“若不依俗谛...”等等，然后是“若世与汝无妨害,...”，第四个教证“仅不观察有”，然后是“先要承许如安住的世俗”，“见闻与觉知”.....到“全知麦彭仁波切在《智慧品释》.....因为没有任何破显现的中观派。”之前，这八个教证都是在讲后得位³⁴，在后得位的时候分开了二谛³⁵，然后依靠无患的六根作为正量安立的时候不破显现，破也破不了，也没有必要破。所以说我们应该了知，所谓的世间，不破显现法的安立的方式，都是通过无患六根的方式安立的。

《入中论》云：“果故此等虽非有，我依世间说为有。”

“果”是必要的意思，因为有必要的缘故，什么必要呢？佛陀在世间就是利益众生的必要。暂时为了利益众生有一定的必要。

“此等虽非有”，这一切的显现究竟当中虽然没有，但是因为必要的缘故，“我依世间”，因为佛在世间是度化众生的必要的，如果对世间人直接讲佛的境界，世间人接受不了，所以要以世间人的显现逐步引导，趋入到佛的境界当中。所以依靠世间而说为有。

又有教典云：“我说我我所，必要如是说；如是蕴界处，必要如是说。”

³⁴ 后得就是菩萨出定。

³⁵ 分开了世俗谛和胜义谛。



此处的“必要”就是前面所讲的果。佛陀在经典当中讲，我在因地的時候证悟了佛果。佛陀在经典当中也说我、我所、我的弟子，这个是我的弟子目犍连，那是我弟子舍利弗。佛已经证悟了无我，为什么佛还说我和我所？“必要如是说。”佛在世间弘法也必须要借助世间人的语言，要说世间人听得懂的语言，所以有引导众生必要的缘故。虽然佛没有我，也没有我所，但是有必要的时候，也说我，也说我所。

“如是蕴界处，必要如是说。”同样道理，蕴界处就是对方所认为的显现，五蕴、十八界、十二处。本来蕴界处是不存在的，都是没有的，就像佛无我我所一样，但是有必要的缘故，也说有蕴、界、处。在后得位的时候是这样的。

在后得位，根本不必要遮破显现分，而且也无法遮破，

菩萨的后得和我们现在凡夫人的境界基本上一样，他们所看到的显现和我们看到的显现基本上一样，只不过菩萨在后得位的时候，见到显现的时候，他也能了知这些法是空的，他不会有实执。我们也见到了显现，但我们执他为实有，菩萨见到的显现，但是不执为实有。所以菩萨后得位的境界很符合自续派的分二谛：世俗谛是有的，但是世俗谛显现的时候，他是单空的。菩萨后得位的时候，恰恰是安住在这样状态当中。所以在后得位的时候，有显现，在这样的状态中，显现不破，不必要破显现分，而且破不了，遮止不了显现，怎么遮止他也会有显现的，所以也无法遮止。



显现法本身如同幻化、水月，

显现法本身就像幻化的法一样，就像水月一样。

因此只是遣除颠倒的实有执著。

在这样的状态当中，本来不需要破，本来也破不了，所以从这个方面来观察的时候，只是破掉他的颠倒执著就够了。

“见闻与觉知，于此不遮除，此处所遮者，苦因执谛实。”解释这个问题的时候，“苦因执谛实”，他只是破除这样的苦因，因为在后得位的时候破也破不了，也没有必要破，所以只是破除颠倒执著就可以了。

帝洛巴尊者的教证也是这样的，显现不破除，破除的是执着他的实有，其实也是从这个方面观察的。

再者，观待应成派以根本慧为正量而抉择诸法空性时，以上这八种都是不了义的说法，也就是，仅仅是随他方承许，并非自方承许，因此并不是像自续派那样自方承许。

再者，“观待应成派”，应成派是以菩萨入根本慧定的正量抉择诸法空性，所以以上八种观点都成了不了义的观点，暂时的说法而已，暂时的安立。

“仅仅是随他方承许，并非自方承许”，“随他方承许”，他不是自己承认的，只是在度化众生的时候，因为众生面前有这些显现，所以要随顺众生的显现，而承许说这些是有的。比如一个人疯狂了，已经神志错乱了，他认为显现了很多人非人。如果一个正常人要去帮助他，直接跟他说根本没有，看不到这些，他就不可能和



你讲话。如果你随顺他，你说看到了这些东西，他慢慢通过你的调化，他就可以逐渐趋入正常。所以中观师在调化世间人也是一样的，中观师如果直接说你所看到这些都不存在，一概否定，他（疯狂者）就认为你（中观师）不正常，明明看到了你说没看到，那不是你不正常么。所以中观师必须要说，你看到这个东西的确是这样，这个花很漂亮，还有十六瓣花瓣，多漂亮等等，像这种承许并不是中观宗自己的承许，不是他自己的境界，但是为了调化众生而借用了众生面前的显现，而共同来探讨这个问题，这样承许的方式叫他方承许。

自方承许是，我自己承认这个，我也看到，我也承认，叫自方承许；他方承许是，我自己不承认，但是为了度化你的缘故，我就随顺你的观点承认，叫做他方承许。

所以这些观点仅仅是随他方承许，并非自方承许，因此并不是像自续派那样自方承许。

自续派的观点是这些显现对方也看到，我也看到，我们共同来探讨这个花是无自性的，我们都承认这个花，都承认这样的推理，都承认它会结果，都承认它的比喻，这个叫做自方承许，也叫做自续。

《入中论》云：“如是诸法无自性，不了义经亦说有。”

如是一切诸法是无自性的，但是不了义经当中也说诸法有自性。

怎么断言这些都是不了义呢？原因是满足安立不了义的三个条件，



任何法，我们不能随随便便说这个是了义的、不了义的，有三个条件可以去分析。

也就是：一、有趣趣：上述经论都是唯一以现相为意趣而宣说的；

有的地方讲有密意，也就是直接这样宣讲是有密意的，有什么密意、意趣呢？这些经论所说的“以现相为意趣”，都是站在现相的角度，并不是从万法究竟实相的角度来讲的。所以他是站在这种意趣上进行宣讲的。虽然是不了义的，但是从某个角度来讲，也必定在众生面前有这些现象。所以第一个是有趣趣的。

二、有必要：为了把不能证悟空性的世间人间接引入真实义，而宣说存在实有，

第二个有一定的必要性，如果不这样宣讲，很多众生就没有办法趋入空性了，所以他有一定的必要。为了把不能证悟大空性的这些世间人逐步的、间接的引入到真实义当中，所以宣讲存在实有法。

比如小乘声闻种性的人没有办法直接接受大乘的思想而成佛，趋入佛道，所以佛陀相合于他们的根基宣讲了无我有蕴的观点，蕴存在，但是无我。通过无我有蕴的观点，把他们暂时安立在化城³⁶当中，然后在阿罗汉的果位修习一万个大劫之后，让他消化了这样的观点之后，慢慢再让他们发菩提心，再给他们讲一切万法空性的观点。所以这个叫做间接引入，是一种必要。如果直接讲就根本没有丝毫的可能性让他们入佛道，但

³⁶ 即阿罗汉的果位。



是如果间接就有可能性。让他们把这个作为一个跳板、阶梯，然后逐渐趋向于真实义。

再者，由缘起性无欺存在，乃至能取所取的现行尚未消于法界之间，对有情来说，显现相续不断而且能作利益和损害，因此有必要说显现存在；

还有，缘起性乃至于有心识的时候，缘起是无欺存在的。因为这个缘起主要是以心来安立的，有心识就会有缘起，有缘起就会有现相。所以在这样的状态当中，缘起性是无欺存在的，乃至能取的心识和所取的现行（直接的显现）“尚未消于法界之间”，还没完全消失的时候，对有情来讲，显现相续不中断。而且这个显现能够有利益，也能够做伤害，“因此有必要说显现存在”。因为现在我们众生处在世俗谛当中，我们正处在无欺的缘起性当中，处在有能取所取现行的状态当中，所以这个时候跟我们说，存在显现，或者必须要做取舍，不能妄破显现，是有很大必要的。

三、以胜义正理有害：

这个也是最重要的一点，就是不了义的法通过正理观察的时候，都有正理妨害。

以胜义理论观察，所谓的一体、异体、生灭、四边等，无法成立。

比如如果你说五蕴或者刹那法在胜义当中究竟存在的，那么我们就用胜义理论观察微尘、刹那是不是存在，观察它是一体他体，有生有灭，还是四边哪一边？其实观察的时候都无法成立。所以最关键的是，通过胜



义理论观察的时候，有胜义理论妨害。

三个条件都满足了，这个就是不了义的，如果没有这三个条件，那么就是了义的。

那么，什么是只随他方承许，并非自方承许呢？

下面引用根敦秋佩大师的观点做一个比喻、例子。

如根敦秋佩所说：“佛在菩提树下闭目静坐七日，这是佛本人无承许的观点，

佛陀成佛之后，刚开始没有转法轮，他就在菩提树下坐了七天，安住在自己的证悟当中，在这种状态中没有众生、佛。这个就是佛本人无承许的观点。

转法轮、说四谛法、引导众生开悟解脱，则是以慈悲为原则的他方承许。”

然后佛七日之后，观察五比丘应该先得度，于是佛陀就趋向于印度的鹿野苑，开始向五比丘转四谛法轮，说四谛法，“此是苦，汝应知，此是集，汝应断，此是灭，汝应证，此是道，汝应修。”首先“此是苦”，苦是佛的苦吗？这个苦不是佛的苦。“此是集”，这个集谛是佛的集谛吗？这个集不是佛的集。那么这个苦和集都是五比丘当时的苦和当时的集，所以佛没有苦，没有集，但是为了引导他们开悟，说此是苦汝应知，此是集…。这些引导众生开悟的所有的承许、语言都是以慈悲为原则的他方承许。

这个比喻就很好说明，自方承许就是佛安住在自己的境界；他方承许就是佛以慈悲心引导五比丘开悟。还有这个苦和集其实也是五比丘自己的自方承许，当



时他自己有苦和集，所以对他来讲，这个苦和集就是五比丘自己的自方的承许观点，而这个苦和集对佛来讲就不是自方承许而是他方承许。

所以有显现法不破显现很多都是他方承许的，尤其针对应成派来讲。

对第九的破斥

《宝性论》的这一颂，并非以胜义理论宣说空和不空的差别，唯独是在名言净见量前显示空和不空，这对于以胜义理论遮破显现并没有丝毫妨害。

《宝性论》是弥勒菩萨所造的弥勒五论之一，这个里面主要的所诠讲到了第三转法轮——如来藏的最究竟的思想。《宝性论》整个观察的体系都不是胜义理论，不是观察空性的理论。

有两个体系，一个体系是观察一切万法自空的体系；一个体系是观察一切万法如来藏存在的体系。《宝性论》的第三转法轮的这个体系是在抉择如来藏存在的，他不是以胜义理论观察万法空性。以胜义理论观察万法空性的这个经典是以《般若经》为代表的，佛陀二转法轮当中讲。所有的《般若经》都是在讲一切万法自性空，所以他的体系是观察自空的体系。而《如来藏经》、《涅槃经》、《宝性论》的体系都是以观察光明如来藏的体系。所以他的体系不一样，观察的方式不一样。

虽然所得到的结果是无二的，但是观察的侧面是不一样的。前面我们提到了，圆满的法界是大空性和大光明双运的法界。两种体系中般若的体系主要侧重抉择圆满法界当中大空性这一部分；《涅槃经》和《宝性论》



这个体系是着重抉择圆满法界当中的大光明这个侧面。那么最后把二转法轮和三转法轮学完了，把大空性和大光明观点融合起来，这个就是圆满的法界。我们就知道圆满法界是大空性和大光明完全一味的。

抉择的时候是分开抉择，因为同时抉择我们没办法抉择，所以，佛陀首先抉择大空性，再抉择大光明。但是在这个过程中，会给我们造成一点点的困难，就是最后怎么样把这个大空性和大光明融合起来，这个有点困难。因为我们在学习过程当中，可能有一点点觉得，这两个法是分开的，然后再把两个法合起来，就好像把黑绳、白绳搓在一起的感觉。但是这种困惑对于我们无始以来，根本不了知大空性和大光明的观点比较的话，只能算是小困惑。花一点时间就可以把他圆融，因为他本来就是圆融的，只要我们最后知道他本来就是无二的，就可以了。

所以这个所谓的空，客尘空或者如来藏以如来藏不空，这个差别“唯是在名言净见量”。这个地方有名词，我们要注意。这个量是属于什么量？我们前面讲一个叫胜义量，胜义量就是观察胜义空性的。这个地方出现了一个名言量，名言量其实就是世俗量。但是名言量分两种，一种叫做名言观现世量，一种叫做名言净见量。

名言观现世量是因明当中经常使用的理论，就是抉择我们凡夫人的眼识、耳识，和眼识、耳识所看到的对境，色法、声音等等，这些抉择的理论就叫做名言的观现世量。观现世就是观察凡夫众生现世的东西的关系。



净见量是什么意思呢？净就是清净的意思，以清净的智慧所见作为正量，叫做净见量。比如说佛的智慧所看到的实相，叫做净见量抉择的。是以佛陀的清净智慧为量，而不是以凡夫人的眼识为量。

名言观现世量的量是正确的心识，不欺惑的心识。在名言当中，一个正常的眼根现量看到的这个作为正量，然后正常的耳根听到的声音作为正量，这个叫做名言观现世量。但是名言观现世量的范围只局限在凡夫人的范围当中，他超不出现世轮回中的这些境界。

但是净见量不是这样的。名言量主要是从有显现的角度来讲，他不是抉择空性，而是抉择显现。

显现有清净的显现和不清净的显现。平时我们所讲的世俗谛主要是指不清净的显现。在二转法轮当中，所讲的所有的世俗谛都属于不清净的显现。但是三转法轮的显现就不一定是不清净的显现了。三转法轮的显现有佛智慧面前的显现，有菩萨清净智慧所看到的显现。所以这些属于显现法，也属于名言，但是他不是二转法轮所讲的那种名言，所以他不是痴障，不是愚痴，不是障碍的自性。

这种叫做清静的显现，就是名言净见量。净见量就是以清净的智慧所见为量。佛陀的清静智慧多殊胜啊！凡夫人看不到的，佛能看到，所以净见量远远超胜于观现世量。

究竟来讲如来藏是存在的，如来藏的体性是以净见量为标准的。他观察的体系（和二转法轮）不是一个体系，不能用三转法轮的体系来安立二转法轮的观点，



这容易出现混淆、错误。所以要观察自空，必须要用二转法轮的体系，要观察如来藏必须用三转法轮的体系。如果用般若体系来观察如来藏，永远得不到如来藏的光明，因为他抉择到最后全部都是自性空了，怎么能得到如来藏的光明。如果用三转法轮的体系观察二转法轮的法，那也没办法得到空性的观点。

因此从这方面观察的时候，《宝性论》是三转法轮的体系，但是对方用三转法轮的体系来证成二转法轮不破显现，是不合适的。

名言净见量是非常非常重要的，在密宗当中讲《大幻化网》的时候，在见解部分几乎都是用净见量抉择的，抉择一切万法的清净显现。还有我们看三转法轮的时候也是用净见量抉择，在《解义慧剑》当中也有净见量和观现世量的四种对比，当然我们今天没有时间来详细观察抉择。

净见量所看到的是很清净的，是很究竟、很圆满的，因为它是佛的所见，不是我们前面讲的（凡夫人的所见）。我们凡夫人的五根是非常有限的，功能低下的，他怎么可能看到万法真实呢？佛陀的智慧相应于万法实相，他的功德是最究竟圆满的，所以说佛陀所见到的为净量，有如来藏的常乐我净。

此处的空和不空和二转法轮当中的空和不空的概念也不一样。二转法轮当中讲的空全部都是现而无自性。三转法轮中讲的空就是没有，如来藏以客尘空，这个客尘的确一点都不存在，在佛智面前哪里还有凡夫人不清净的显现存在呢？完完全全是不存在的。但是



如果要在二转法轮中讲显现法是没有的，就像杯子里没有水一样，就不行，因为他是讲自空不是讲他空。

这方面我们先稍微理解一点点，如果要讲，这个是很大一个体系，我们两三句话根本讲不完。如果有可能，以后大家学《宝性论》，学这些体系，我们有机会的话再去抉择、辨别。

所以对于胜义理论遮破显现没有丝毫妨害。

同理，《涅槃经》所言“不说一切法无我”、“唯说如来藏圣我、常恒等”，也不是说以胜义理论不遮破如来藏的光明分。

《涅槃经》中所讲的“一切万法无我”，没有说他是狮子吼，说“圣我、常恒，”也不是说空性理论不破如来藏的光明分的意思。如果如来藏的光明分在二转体系当中，也是直接把他抉择为离戏空性，因为如来藏的光明本来就是离戏的，大空性和大光明是一味的，刚才我们讲了，如来藏的光明和大空性本来就是无二无别的。所以如来藏的体系虽然在三转法轮当中没有以空性理论去抉择，但是因为在二转法轮当中已经抉择完了，不用再在三转法轮再去重复抉择了。所以他是在二转法轮基础上抉择的光明藏，就是如来藏的光明，所以如来藏的光明本身也是本体空的，本来也是离戏的。所以并不是胜义理论不能够遮破我们认为如来藏光明分实有的观点，如果我们认为如来藏实有的，那么二转法轮般若体系照样可以破斥掉。

这个观点昨天我们讲了，我们不是要破如来藏、佛智，而是破凡夫人面前认为的如来藏不空。这个不是佛



面前的如来藏不空的意思，我们自己认为的如来藏实有，和佛证悟的如来藏实有是两个完全不同的概念。所以我们要打破我们自己对所谓如来藏实有观点的错误认知，用《般若经》来破斥就完全够了。因为我们能够按照《般若经》的观点，把如来藏抉择为离戏。那么在我们智慧面前，我们的分别念通过胜义理论观察，如来藏应该是离戏的，离开四边戏论的，如来藏离开四边戏论的这个总相就比较接近于佛的真正如来藏的自性，从空性的角度非常接近。因为虽然我们是从总相抉择，但的确佛的智慧的如来藏就是离戏的，从这个角度来讲很接近如来藏。再加上第三转法轮抉择如来藏光明的见解融进去，就是真正的法界如来藏。

我们自己本具的佛性到底是怎么回事？我们本具的佛性，第一是大空性的，自己的五蕴、身心是大空性的。然后在大空性无二中，我们自己还具有佛的功德，这个再通过《宝性论》来抉择。并不是通过《宝性论》去抉择佛陀的相续当中的如来藏大光明怎么样，当然也可以了知，但是《宝性论》主要重点不是抉择阿弥陀佛或者释迦牟尼佛相续当中的大空性和大光明是怎么回事，而是在抉择我们自己就具有佛的深智光明。

到底这种大光明和大空性是怎么样安住在我们相续当中的？要生起定解，这个生起信心的方式，第一步生信心是对外在的佛生信心，佛、法、僧三宝他具有什么功德。然后第二个阶段生信心的对境要慢慢从外转为内，我们自己本具佛性，我们和释迦牟尼佛、阿弥陀佛的佛性是无二无别的，一模一样的。但是这个一模一



样到底怎么样去安立？般若体系、中观体系在抉择大空性方面是和佛一样的，离戏是一样的。然后《宝性论》或者《涅槃经》等等这方面抉择光明如来藏在我们相续当中怎么安立的，通过这样道理让我们抉择在我们相续当中就是和佛一样具足这个功德。

所以如果我们通过学习中观体系，学习如来藏体系，完完全全生起定解：我真正安住在佛的智慧，只不过现在有客尘把它障蔽住而已，只要精进修持，我们完全可以把这个（客尘）遣除掉。

如果对自己本具佛性产生了信心，那么这种利益要远远超胜对外在的佛产生信心的利益。其实我们对外在的佛生起信心就是为了接近这一步。首先我们相信佛，然后相信佛语，相信佛语告诉我们的实相：你就是佛。这个时候我们还是有点怀疑，我是佛吗？然后佛告诉我们理论，通过这样方式的抉择，最后我们相信的的确确我们就是佛，然后安住在这样一种状态中去修行，远远比在外在寻找一个佛超胜的多。所以第二步生信心的对境一定是由外而转为内。

越是了义的法，毫无疑问越是往内观的。小乘的法一开始抉择无我空性，然后唯识宗的法是从外面的外境转到唯识了，然后中观的法开始转到空性了，我心性空了，然后如来藏的法开始转到我内心当中的如来藏了。密宗当中更加一步步接近，首先生起次第观自己是本尊，圆满次第观本尊身体里面的脉更微细的方面，大圆满就是观脉的本性是究竟的智慧。他是一步一步由外而内的。所以最究竟来讲，肯定是要证悟内心当中本



具的佛性。佛教的思想就是完完全全由外而内的。所以如果我们还是在向外求法，不是说不行，但是真正对于我们要修持了义的佛法来讲，还需要再努力。

如果我们对这方面了解一点，就会更加精进去积累资粮、忏罪、学习佛法，因为这个宝贝我们遇到之后，应该更加精进。如果我们觉得听起来还有点不太懂，平时我们要祈祷，“这个思想我现在接受不了，一定要祈祷上师三宝加持我尽快地生起这种了知，生起这种觉知，更快遇到这些殊胜了义的教法”。所以很多道友对听密法有信心，对如来藏有信心，对空性有信心，这个也算一种种性苏醒的表现。但有些人追求密法他只是因为名声很高而已，这个法是最高的法我一定要得到，得不到的话我就...。

为什么密法殊胜呢？因为他就是内心的心性的实相，越高的法越接近实相。所以如果我们真正想要学习密宗，那就必须要学习这些教理，该修习的这些加行都要认真地修，都要认真地学习。只有这样的话，我们才能够对教法的学习上面越来越深入，越来越了义的教法讲心性越来越仔细、越来越深，只有这样我们才可以真正的去安立。

今天就讲到这个地方。



第六课

下面我们再继续来学习。

若问：既然不是宣说胜义理论前如来藏不空，那是在哪方面宣说呢？

前面讲并不是胜义理论面前破如来藏显现不空，那么到底是哪方面宣讲？

答：单单是以名言净见量安立如来藏的光明分而已。

此处是以名言净见量（前面介绍了）面前安立如来藏光明分。

如果以胜义理论进行衡量，如来藏的本体同样是离戏的大空性，否则不能周遍法界有情，且不能成为法性。

如来藏不空只是我们凡夫分别念面前认为而已。佛自己安住的佛性不可能有丝毫的戏论。所以我们以胜义理论分析、抉择，主要是针对我们对于佛性如来藏的认知进行的观察。如果进行衡量，同样可以证成如来藏是离戏大空性，如果不是离戏大空性的话，如来藏就不能周遍法界有情。因为从暂时来讲，每一个众生相续当中有一个如来藏。但是在最究竟的角度来讲，没有这个是张三的如来藏，那是李四的如来藏，佛陀和佛陀的法身是一味的。很多了义的经典讲，诸佛的法身是一体的，在究竟当中一切众生的如来藏其实没有多体的差别，当然观待多体的一也是没有的。我们在说一体的时候，也主要是说它没有很多的法，没有很多个的意思。



所以如来藏是周遍法界有情的。

如果如来藏不是空性的，张三的如来藏就能只局限在张三的相续当中，就不能够成为和李四共同的法界如来藏了。

而且不能成为法性，因为如果它不空的话，它就只能成为有法，就不能成为法性。有法和法性在三转法轮中讲的比较多。所谓的有法是指一切名言现相当中的法；法性就是这个有法的本性，法性主要是从究竟了义的层次进行安立、抉择的。如果如来藏不空，它也不能成为一切诸法的法性了。如来藏的有法就是众生相续当中的心识，然后一切心识（比如眼识、耳识、意识乃至阿赖耶识）的法性就是如来藏。所以当我们没有证悟的时候，众生是显现心识的有法，一切的心识就是如来藏显现出来的有法，然后当我们了知了心性的空性，了知心性光明的时候，这部分就是它的法性如来藏。

所以我们要寻找如来藏，寻找佛，就是在我们的心中寻找，去了知心的本性是怎样的法性如来藏，就可以直达佛的本性的自性。

《楞伽经》云：“世尊告曰：大慧！我所宣说如来藏者，不同外道所说神我。”

在《楞伽经》中，大慧曾经向佛提问：佛陀讲了如来藏常乐我净，那么外道神我也说神我是恒常的，二者有什么差别呢？佛陀告诉大慧菩萨：我所宣说的如来藏和外道的神我不一样。

不一样的地方在哪里呢？

大慧！如来应正等觉是于三解脱门、涅槃、无生等



句义说名如来藏。”

佛陀对如来藏是以三解脱门（无相、空和无愿），因方面是无相，本性方面是空，果方面是无愿，后面还要讲这个问题。这个就是三解脱门。其实无相、空和无愿都是和空性相连接的，所以佛陀是以空性来宣说如来藏，以涅槃来说如来藏，以无生等词句来说明如来藏。

所以如来藏的本性是空性的，不像外道所说的恒常的，实有的，戏论的法，所以佛陀在经典当中也直接说，如来藏的本性是空的。

《般若经》云：“若有较胜法涅槃更为殊胜之法，彼亦如梦如幻。”

《般若经》当中讲了，色法如梦如幻，受想行识如梦如幻，涅槃如梦如幻，还有最后一句，如果有比胜法涅槃还要殊胜的法...有些大德解释这个比涅槃还要殊胜的法的时候，就是指如来藏，比涅槃还要殊胜的如来藏也是如梦如幻的。所以从《般若经》的这一句也可以间接地知道其实如来藏也是如梦如幻的。

《如来藏大纲要狮吼论》云：

《如来藏大纲要狮吼论》是全知麦彭仁波切所造的，诠释他空的观点。在《如来藏狮吼论》当中，主要对《宝性论》当中的一切众生具有如来藏的三大理论（推理）详细抉择，就是如何抉择一切众生都具有如来藏的观点。

在这个论典当中说：

“如果以理观察，如来藏本性为空性之故，



以理观察，如来藏本性是空性的缘故，
则承许其为心的法性、周遍一切境、于一切时为恒常、不可思议、诸功德一切无偏显现等，悉皆应理。

因为承许如来藏是空性的缘故，承许如来藏是心的法性（心是有法，心的法性就是如来藏）。所以把如来藏承许为是心的究竟法性是合理的，因为它是空性的缘故，它可以显现，可以成为心的法性。

“周遍一切境”，因为它是空性的缘故，如来藏也可以周遍一切境当中；“于一切时为恒常”，因为它是空性缘故，所以如来藏的本性也是在一切时间当中可以安住、恒常的自性；因为是空性的缘故，是“不可思议”的，如果不是空性，它就成为分别心的对境，分别心的对境就是可思可议的，但是因为它是空性的缘故，就超越了分别心的概念，不可思议就可以安立了；“诸功德一切无偏显现等”，一切的功德法没有偏袒任何一边，都可以显现，全都是合理的。因为它是空性的缘故，就可以显现一切功德，如果不是空性的，就可能只是偏于一方显现，定性就可能定在一边了，不可能一切无偏显现。

所以这个是合理的。

如果其自体不空成实，则不能安立为他法的法性等。

如来藏的本性如果不是空性的，而是不空的，是成实有的，是分别心的戏论，那就不可能成为心性，不可能成为心、他法的法性了，那么心和如来藏就成为他法了，二者之间就不会成为有法和法性的关系。



因为如果如来藏不空，心有它自己的本体，如来藏有它自己的本性，所以就不可能成为心的法性。有法和法性，心和心性之间关系其实并不是他体的。比如冰和水的关系，当水到冬天，遇到寒冷的时候结成冰。冰和水不是他体的关系，它只不过遇缘之后显现成了坚硬的固体的状态而已。然后因缘消散，又化成了水，所以水和冰最能说明心和如来藏之间的关系了。

众生有了无明的寒冷的时候，众生的如来藏就显现成了坚硬的冰块一样的心识，然后一遇到空性等的暖气，融化掉之后，众生的心性就变成了如来藏。其实如来藏不是心生的，不是从其他地方出现，和心不是他体的，只不过水变成了冰的状态，冰和水之间的关系就是这样一种自性，众生的心和如来藏的自性也是这样的。我们现在是凡夫心，但是我们千万不要认为如来藏的功德，佛功德，离我们十万八千里，它就是这个心的本性，只要我们认知了它，它就是如来藏。

认知心的空性是趋近如来藏的第一步，所以必须要通过学习中论等等，来了知心的无自性，心的本性空，在知道了心的本性空的基础上，再进一步抉择如来藏光明，那么就会非常迅猛。

同时，以胜义量观察所得的结果也不可能成立如来藏为成实不空，

同时，以观察空性的胜义量来观察所得的结果也不可能成立如来藏是成实不空的，

因为以胜义理论观察诸法无实之后得出一个成实之法，如是犹如由光明产生黑暗一般，必无是处。”



通过胜义理论观察，一切万法都是无实的，但最后还剩一个如来藏是不空的，这个是不可能的事情。所以以胜义理论观察，一切万法都会成为空性、无实。如果得到成实，就好像从光明当中产生黑暗一样，“必无是处”，没有这种机会出现。

下面是根敦秋佩大师在《中观精要论》当中的一个比喻：

譬如，把黄金、石块、草木等一并付火焚烧，其中会被烧尽的，自然被焚毁无余；而烧不掉的，也会留下来。

把黄金、石块、草木、橡胶、柴草全部放到一起用火焚烧，其中有些东西就被烧尽了，比如草木、橡胶这些被烧尽了，然后石块可能稍微挺的时间长一点，黄金最后可以保留。它的火越来越猛烈的时候，最容易烧的最先被烧毁，稍微坚硬的在中间被烧毁，完全不会烧毁的，最后火灭掉的时候还会保留下来。这个比喻。

同样，清净和不清净的显现，都平等以胜义理论抉择为空性，故都是胜义理论的所破。

所以清净的显现可以用胜义理论抉择，不清净的显现也可以用胜义理论去抉择。清净的显现就是佛智、如来藏，不清净的显现就说五蕴、十二处、十八界等等。都可以用胜义理论去观察、抉择，都可以知道这些都是空性的，都成为胜义理论的所破，都抉择为空性。

然而，从道所破的角度来说，以修道智慧的火焰能无余焚尽不干净的客尘现相，故说“具有分离之体性，如来藏以客尘空”；



前面是理所破，所有的法，《般若经》讲，从色法到一切智智，到如来藏，都是本性空的，这个是理所破。在胜义理论面前没有一个不是空性的。

但是，从道所破...道所破就是开始趣入于修道了，开始接近如来藏的实相。理所破是抉择万法空性，道所破就开始修持空性。修空性就相当于火真正去焚烧的时候，黄金和石块都成为所烧，如来藏等这些都成为理所破。但是在真正烧的过程当中，那些草木全部就一下子被烧尽了，石块等等稍微硬一点点，然后黄金最后保留。所以在通过空性的火去修道的时候，通过空性的火去灭除道所破（前面讲的烦恼障、所知障，或者人我执、法我执。）的角度来讲，通过修道的智慧火焰，空性的智慧火焰，无余烧尽不清净的客尘现相。五蕴、十二处、十八界这些属于客尘的东西，这些不清净的东西逐渐被烧尽。首先烧尽的是遍计执著，通过外道引生的遍计的人执和法执，然后开始烧尽俱生的人执和俱生的法执，然后俱生的烦恼障、所知障，七地末尾的时候俱生的烦恼障烧尽了，八地之后俱生的所知障逐渐烧尽，然后不清净的显现逐渐灭尽，就只留下清净习气显现的刹土，佛母等等，然后到了佛智的时候，连清净习气面前的这些显现也会灭尽。最后剩下最究竟的心性当中本来具足的大空性和大光明，如来藏就完全剩下了。

其实我们现在真正拥有的是什么？身体、心识、钱财这些东西都不是我们真正拥有的，我们真正拥有的只有一个，就是如来藏。这个就是我们自己的，永远不会丢失的，永远属于我们自己的，因为我们身体每一世



都要换，我们的心识每一刹那都在变化，我们拥有的财富先无后有、先有后无，中间增长、衰败，从天道到人道，从人道到地狱道，都在变化的，整个都不是我们的，连菩萨境界也不是我们的，真正属于我们的就是如来藏，究竟的这个佛功德如来藏，是我们每一个众生本具的宝藏。

佛陀说：“佛为一大事因缘出现于世。”佛陀为了一个什么大事因缘出现于世？就是告诉一切众生，每个众生都具有如来藏，每个众生都是天成的佛。这个必须需要很大的福德、因缘，才能够听到这样的教法，对这样的教法产生信解，并真正愿意修持、现前如来藏的教法。

所以从道所破的角度来讲，修道的智慧火焰能够无余焚尽不清净的客尘现相，故说“具有分离之体性，如来藏以客尘空”，客尘法就是我们现在的五蕴、十二处、十八界，所有的一切都是客尘法，在空性的火焰观察之下，焚烧之下，全部都没办法剩下，全部要像草木一样已经焚尽了。先烧毁的是实执，再烧毁的是这些显现，最后就逐渐消失在法界当中了。

而如来藏是实相的缘故，不可能分离，

如来藏是实相的缘故，不可能分离，也不会被烧尽，所以空性的火越烧越清净，越烧越明显。锻炼黄金的时候，要用高温的火锻造十六次，把黄金里面的杂质全部分离掉，最后剩下的就是最纯的黄金，它就不会被烧毁，不会被烧尽。所以如来藏的自性在空性的猛火焚烧之下，所有不属于法界自性的这些客尘，不清净的身体、



不清净的显现全部灭尽了，最后剩下的最清净的就是如来藏。

但在基、道、果的任何时位本来如梦如幻。

这个不用讲。

那么下面还有一个很好的比喻，说明这个问题。

《法界赞》云：“譬如火净衣，具诸垢杂染，若置烈火中，垢尽衣无坏。如是光明心，具贪等诸垢，慧焰烧尽垢，彼者非光明。”

《法界赞》是龙树菩萨所造的，诠释他空、如来藏的殊胜论典。前面我们提到过，龙树菩萨造的主要是《理聚论》，主要是宣讲自空的，但是也造了一部分宣讲如来藏他空的论典，《法界赞》就是其中一部。

火净衣是一种特殊材料制成的衣服，如果衣服上面有垢染，它不用水洗，而用火烧，所以叫火净衣。用火烧就能把它的垢染烧尽。如果火净衣上面具足很多垢染的时候，清洗的方法就是把它置于烈火当中，衣服和垢染都是火焰的所烧，但是最后“垢净衣无坏”，只是把垢染烧尽了，衣服不但不会被烧坏，而且越烧越干净。这个比喻很巧妙。

下面讲“如是光明心，具贪等诸垢。”同样的道理，光明心就像火净衣一样，贪欲等诸垢就像光明心上的污秽。如果我们光明心上面有污秽了，怎么清净它呢？

“慧焰”，般若空性的火焰，去焚烧光明心上的垢染。光明心和垢染同时成为般若智慧的所烧，但是在这个过程当中，只有诸垢被烧尽，光明心不会被烧尽，而且越烧光明的心越明显，火越大，烧毁垢染的速度就越快，



光明心性显现的速度也就越快，所以“慧焰烧尽垢，彼者非光明”，把所有的垢染烧尽，烧尽的是彼者，不是光明，光明不会被烧尽，不是越烧越清净，而是它本来就是这样清净的，但是它的垢染很严重，所以越烧，它的垢染越少，就显得越清净。就像宗萨仁波切经常打洗杯子的比喻，并不是洗杯子，而是洗杯子上面的垢染，杯子本来是清净的，衣服本来是清净的，但是我们说洗衣服，洗杯子，只不过是用这个名言，但其实洗的只是它上面的垢染而已，所以这个地方也一样，清净光明只是把它上面的垢染清净掉，并不是越烧，光明越清净，光明本来就是清净，只不过我们无始轮回的很多垢染把它遮障住了，所以我们要通过般若慧火去观察它。

这个时候我们就知道一个特点，为什么小乘的道慢？因为他的般若火的温度不够高，只有人无我空性，烧不掉很多垢染，而大乘的空性是抉择二无我的空性，他的空性烈火的温度很高，所以小乘道当中烧不掉的在大乘道当中就烧掉了，垢染烧得越多，它的光明心性就显露的越多。所以般若空性智慧的火焰必须要熊熊地燃烧起来，只有它燃烧起来，才可以把这些垢染烧掉，否则我们没办法把这个垢染消除掉，而现前光明。

在讲他空思想（如《法界赞》）的时候，这些方面讲的非常多，光明如来藏上面必须通过空性来抉择、分离道所破的垢染。

弘扬他空的遍知多洛瓦在《山法中观了义论》（以前是《山法中观了义海》）中说：“抉择胜义根本慧定远离一切戏论，没有丝毫存在之法，



抉择胜义根本慧定的时候，远离一切戏论，没有丝毫存在的法，

如同兔角、空花一般，这是在第二转法轮和圣龙树的理聚论中一再宣说的。”

所以连着重弘扬他空的觉囊派的多洛瓦尊者（也如是抉择远离一切戏论），这是在第二转法轮当中宣讲的。

他空的名词出现也是从多洛瓦尊者开始的，有些地方叫多普巴，此处翻译成多洛瓦尊者，从他开始他空的思想在觉囊派很兴盛，后来稍微没落。后来又出现多罗那他尊者又开始弘扬。现在觉囊派的教义不是特别兴盛，但是以前的确是非常兴盛，教派虽然现在比较衰败，但真正的教义没有衰败，还是非常了义的。

下面讲对第十的破斥。

对第十的破斥

十法界分为六凡和四圣，六凡心识前的不清净共同所见境，只是依于名言观现世量而安立的，四圣心前的清净共同所见境，则是随名言净见量而施設安立的。

前面讲了十法界，十法界就有一个共同所见境。十法界是什么？就是六凡和四圣加起来就是十法界。六凡就是六道，六道的凡夫众生叫六凡。四圣是四种圣者，第一种圣者是声闻，第二种圣者是缘觉，第三种圣者叫菩萨，第四种圣者叫佛。

六种凡夫心识面前的不清净共同所见境是依靠名言观现世量安立的，圣者心前的清净共同所见境是随名言净见量施設安立的。



因此，是以名言正理安立十法界具有共同所见境，这里遮破显现分，则是以胜义理论把一切显现抉择为自空，这即是显现的本性，唯一以如是当体空的显现，才能成立为现基。

所以，在安立的时候，它使用的理论也是名言理论，不是使用的胜义理论，对方说如果你破了显现，共同所见境就没有了，但是我们说六凡的共同所见是名言观现世量，这个是名言理论；四圣的共同所见是名言净见量，也是名言理论，不是胜义理论。如果以胜义理论观察，那么一切共同所见境都是空性的，都是自空的。空性的缘故，随缘才可以显现不同的共同所见境，“唯一以如是当体空的显现，才能成为诸法现基”，如果不空就没办法显现。

下面引用《定解宝灯论》的观点，证成上面的观点。

《定解宝灯论》云：“若与空性相脱离，现许不能作现基，此现如何而显现？”

如果和空性脱离了，空性和显现分开了，“现许”，单单的显现就不能够作为共同的所见基。

这个地方如果要讲共同所见就比较复杂，因为《定解宝灯论》第六品所讲的是很深的问题，今天也没有时间详细观察。

不管怎么样，一般来讲，都有一个共同所见境。共同所见境如果是不空的，和空性脱离的，就不能够作为这个共同所见境。显现在不空的情况下，没办法成为共同所见。

谓此不偏之显现，无法想象之缘故，



共同所见的意思是不偏于任何一方的显现，他都能够见到。“不偏”的意思就是都能见到的意思。如果偏到一方就不是共同所见了，所以要成为共同所见，要成为不偏的显现，就没办法想象它是个不空的法，如果它是一个不空的法，怎么成为共同所现呢？

因为前面讲了，饿鬼、地狱和人的业力都不一样。他们看一碗水的时候，都随自己的业力看成不同的东西。所以如果这个显现是不空的，比如饿鬼看它是脓血，如果它是不空，那么地狱众生看它也应该是脓血，因为这个不空的显现不可能成为共同的所见，它可能偏于饿鬼这一方了，不可能成为不偏的共同显现。

并非成立为现基。能知正量未见时，说有仅是立宗已。

“能知正量”，能够了知，能够抉择这个共同所见的正量，没有见到，没有显现的时候，你说这个不空的显现是共同所见，这个就只是一个立宗，只是一个说法而已。没有真实的根据承许。

所现如若偏一方，除此他法不能现，

如果所显现的离开了空性，只是偏于一方的话，比如只是偏于饿鬼的脓血的显现当中，“除此”，除了饿鬼的脓血显现之外，“他法不能现”，这个脓血不能现为水，不能现为铁水，不能现为甘露，不能现为法界。因为偏在一方，所以不能现。

乃是不空显现故，成堪胜义理观察。”

而且它这种显现是不空显现的缘故，也变成了堪



忍胜义理论观察的过失。有极大的过失。

对第十一的破斥

此处以胜义理论破显现分，不是因为“世俗谛不重要、唯独胜义谛重要”，

前面说你破了显现分，难道不是成了胜义谛重要了吗？其实不是这样的。

而是由于：众生执著显现为实有，不能理解现即是空，如果不破显现，终究无法将现和空介绍为无二双运。

其实众生把显现法执著为实有了，如果不把显现抉择为空，他对实有的执著永远打不破，因为他执著为实有的就是这个显现法，所以不破显现，他怎么把这个实有打破？实有法是依靠显现才安立为实有的，当我们把显现法抉择为空的时候，他的实有的执著也随着观察的进程逐步逐步的瓦解。我们一步一步观察的时候，他实有的执著就一步一步瓦解，比如当他看到这件毛衣的时候，他认为显现的这件毛衣是实有的。我们要瓦解他对这件实有毛衣的执著，怎么瓦解？我们说这件毛衣其实是由很多条经线和纬线织起来的，所以我们观察的时候，它只是一条一条的线而已。当我们引导他的心识趋向一条一条的线的时候，他对这个整体毛衣的实执就瓦解了。接着我们说这条线它是由更细的一条一条的线组成的，当我们把注意力放在更细的线上面的时候，他对一根一根毛线的实执就瓦解掉了。然后我们说，这个一条一条的细线是由很多微尘组成的时候，注意力放在微尘的时候，他对细线的执著就瓦解掉了。当我们说这个微尘不存在的时候，他对微尘的执



著就瓦解掉了。

所以，我们对显现破掉的过程，就是对实执瓦解的过程。因为众生执著显现为实有，不能理解现就是空，所以如果不对显现去进行观察，终究无法介绍现就是空，空就是现，无二无别的观点。

《入中论》云：“痴障性故名世俗。”

《入中论》中讲，众生的无明痴障性就是世俗谛。所以众生痴障性故，他不了知万法的本性，这种愚痴的痴障安立的显现就是世俗。

因此，所问与破显现分的原因不相合。

所以他的所问：你如果是这样（破显现分）的话，那么变成了胜义谛比世俗谛重要了。但是破显现分的原因不是这个，不是为了显示胜义谛重要而破的，而是为了打破众生的实执而破的，所以你的所问和真正为什么要破显现分的原因是不相同的。

其次，从二谛的角度来说，本来没有主次的差别，两个法若是他体，可以安立一者主要、一者次要，如同主尊和眷属那样，

从二谛的角度来讲，其实本来没有世俗谛主要，胜义谛次要的差别。如果两个法是他体的，分开的，我们就有安立主要和次要的机会，如同这个是主尊，那个是眷属。

但是，世俗谛的显现和胜义谛的空性本来无二一味，

这个无二一味是很重要的。我们在观察过程当中，



有些时候我们觉得观察来，观察去，好像找不到方向了，我们就回到无二一味上面去，不能够离开无二一味的原则去观察世俗和胜义谛。当我们偏离的时候，我们想一想它本来是一味，一味的东西就不是两个。

“无二”，显现上世俗谛，胜义谛好像是两个，但其实是无二的，其实是一味的。有时候表示一味，暂时的观点说，世俗谛和胜义谛叫一本体，异反体，一个本体的两个侧面。它是一个本体，从两个方式来表现，一个从显现的方面表现成世俗谛，一个从它的空的方面表现成胜义谛，实际上显现就是空，空就是显现，但是我们凡夫人不能够同时了知，现就是空，空就是现，不能了知显现和空性是双运的，所以表现的时候，首先说这个显现的部分叫世俗，空性的这个叫作胜义，然后了知完之后，其实二者是一味的。所以其实本来就是无二一味。

现即是空，空即是现，何来主次的差别呢？

没有主次差别。

对第十二的破斥：

运用胜义理论在二谛中遮破显现，不论胜义或名言方面，都不同于外道顺世派的见解。

用胜义理论观察的时候，胜义谛方面不和顺世外道相同，名言方面也不和顺世外道相同。

顺世外道承许断灭见，不承许前后世。顺世，只随顺今世，只认为今世的东西是有的，然后前世和后世都没有，这个叫顺世外道。他认为如果中观宗把显现破掉了，基本上和外道的断灭见就差不多了。



也就是，胜义方面以胜义理论遮破四边，破了无边，远离以无边所摄的粗细邪见的执著。

胜义当中不会和外道相同，因为一般来讲，顺世外道只是说世俗当中的法是不存在的，完了或者消灭了之后就永远断灭了，人死如灯灭，不会再有后世。但是此处是胜义理论，不是在抉择世俗谛，所以一方面来讲，胜义理论观察的是万法的空性，而不是世俗当中也不存在显现的意思。而且从一个角度来讲，胜义理论是破四边的，破了四边之后，连无边也破掉了，如果无边不破，这个无边就成实有了。如果无边成了实有，那么这个法首先有后面无，无了之后这个无是实有的无，那就成了断灭。但是中观在破的时候连无边也破掉了，所以“以无边所摄的粗细邪见的执著”也远离了。

什么是“以无边所摄的粗细执著”呢？很多断灭见的执著是比较粗大的无边所摄的，比如顺世外道认为的人死如灯灭，没有后世，这个没有后世就是无边所摄。这个无边所摄是比较粗大的。细的邪见是什么呢？比如小乘的一些观点说刹那生灭，第一刹那有，第二刹那灭了，灭了之后就属于无边了，但是这种很细微的。一个很粗大，一个很细微，都是无边所摄，但是应成派中观师在抉择的时候，他破了无边的缘故，无边所摄的粗细也就远离了，没有这个过失。

名言方面，如《显句论》云：“有师难云：诸中观师与无见者全无差别。”

有些人对中观师发难说，中观师和无见者（断见者）没有任何差别。



何以故？此说善不善业、作者、果报、一切世间皆自性空，诸无见者亦说彼无，故中观师与无见者全无差别。”

他为什么说中观师和断见者一样的呢？中观师说，善业不善业自性空，作者自性空，果报自性空，一切世间显现自性空，都是自性空的。无见者也说后世没有善不善业，没有作者，没有果报，一切都是没有存在的，所以他们认为中观师和断见者是一样的。

论中回答：“然非如是，

不是这样的，

诸中观师说有缘起，由缘起故说此世、他世等一切无性，

首先，中观师是承许缘起的，因缘而起，如果今生当中因缘具足了，不断的话，一定会引发后世的缘起，而后世是依今世的缘而起的，所以只要世俗当中因缘存在，他就可以依缘而起。

所以“由缘起故说此世、他世”的显现是存在的，因缘起说一切无自性，他（中观师）不是说没有此世他世，只是说此世和他世无自性，所以根本不是说没有此世、他世。

诸无见者非由如是。

诸无见者，没有这样承认的缘故，不一样。

是缘起故就性空门，达后世等是无实事。

“缘起故”，一切万法是依缘而起的缘故，是从“性空门”，就是从性空的这个侧面、角度“达后世”，“达”



是通达、了知的意思，了知后世等是没有实有的，没有实有的后世和没有后世不是一回事。

所以对方没有了解这个问题。

若尔云何？谓缘现世诸法行相自性，然未见彼从前世而来此世，及从此世而往他世，谤无余世，等同此世可缘之事。”

此处再陈述对方的观点。对方的观点是“缘现世诸法行相自性”，断见派认为，“缘现世”，现在我们所看到的山河大地、一切的众生等等显现，“然未见彼”，没有看到今世的这些显现是从他世而来到现世的，他没看到这些东西是从前世来的，“及从此世而往他世”，也没有看到这些东西从此世再去往于他世，所以他说只有这一世，没有前世，也没有后世，如果有前世，我们应该看到这些东西从前世到了此世，如果有后世，我们也应该可以看到从此世到他世，但是根本没有看见缘故，“谤无余世”，就说没有其他的前世和后世。“等同此世可缘之事”，前世和后世没有，不能等同于“此世可缘”，此世是可以看到的，但是前世后世不等同于这世可见，所以它们是没有的。这个是对方认为没有前世后世的观点。

又云

还继续承许：

“若尔，彼等亦于诸法无性通达为无，由此见故，且有相等。

“彼等”就是无见者，就是断见，断见者也对诸法



无性通达为无，他们也认为前后世是没有的，“诸法无性”，不是无自性的意思。“由此见故，且有相等。”中观师也说前后世都是没有，无自性的，然后他也说没有前后世，今世的东西不是前世来的，然后今世的东西灭掉了之后就灭掉了，就没有从今世到后世，从这个角度来讲，其实今世、前世、后世都是没有的，他们也通达这个没有，说“且有相等”，从这个地方观察的时候，可以了知中观师和不见者是有相同之处的。

答曰：非有。

中观师回答说，没有相同之处。

中观论师许世俗有，彼等不许，故非相等。”

中观师只说胜义没有，没有说世俗没有。中观论师承许，在世俗当中有轮回，有前后世，有因果，有果报，这些都是有的，然而彼等（顺世外道）不承许前后世等等，所以根本不一样。这是从另外一个角度回答说不一样的。

以上讲完了所破。下面我们要讲能破正理。能破正理很关键。（其实每个都很关键，每个都最重要，所以这个地方也是最重要的。）能破正理讲到了中观抉择空性（为什么是空性的）的步骤和理论。前面是所破，把显现作为所破，这个很重要，但是更重要的是这个能破正理，因为我们必定是要用这个理论去一步一步去观察：为什么法在显现的时候，它一定是空性的。前面我们大概了知是空性的，但是详细地了解就在这个能破正理（能破的因）当中。



能破正理

一、掌握能破的必要性

认定好了所破，如同看准靶心，

认定所破就是把所破的（所射的）对象（靶心）认准了，

接着应当有的放矢，遮破所破。

然后就应该放箭了。但是到底箭是什么呢？

但这不是凭空就能达成的，

但是我们要破掉这个所破，不是想想就能破掉，它也要有理论依据，次第和观察的方式，

应当凭借真实成立的理论进行遮破，

应该“凭借真实成立的”，的确确实通过观察都能成立的，真实理论进行观察、遮破，

否则不精通正理，也无法由思维遮破戏论，引生正见。

如果不精通破斥诸法的正理，就没有办法“由思维遮破戏论”，我们胡思乱想不可能把这个法破掉，无始以来都做不到，必须要通过佛证悟的思想，菩萨证悟之后给我们开出来的思想，慢慢去观察，就可以引生正见。否则凭我们自己的分别念去瞎观察，瞎分析，有的时候我们觉得可以，但是别人一问，就没办法真正的对一切万法无自性的观点进行正确的认知。所以我们要正确的认知这个空性的道理，就要看能破正理掌握的怎么样。如果把这个掌握的比较好了，那么就可以了。



其实《中论》、《入中论》并没有按照益西上师的《中观总义》，把所有的所破和所有的能破分别归在一起，让我们集中去学习。集中学习很有必要，把所破全部认定了，前段时间所有的思维、思路都放在所破上面去认定，这个阶段开始我们把所有的思维放在能破上面去，我们集中观察能破。《中论》的能破和所破全都集中在颂词当中，我们要去分析才知道，这个颂词是指能破的，然后这个观察的方式是所破的，怎么样去用能破去破所破去达到它的这个目的，但此处（《中观总义》）就把所有的能破集中在一起了，让我们来学习，所以《中观总义》对我们来讲算是一个入门，或者是提高的一种方式。

能破也叫因，

我们前面说五大因、四大因，这个因不是因果的因，这个因是理论、理由的意思。能够破斥的理论就叫能破，也叫因。

即能破除戏论的理由，

能够破除戏论，能够破除所破的理由就叫因、能破，**包括共同五大因和不共四大应成因。凡是不符合诸法实相的戏论，都能运用正因推出它在逻辑上不能成立的地方。**

所以凡是不符合于诸法实相，法界实相的种种的戏论，种种的观点，比如胜义当中承许心识实有，胜义当中承许微尘等等，都能够运用这些正因，正确的理论推出，他的逻辑、推理上面有...漏洞，不成立的地方有



很多。

这样推翻以往的邪分别，远离相续中覆盖缘起真相的执有执无的执著，

推翻以前的邪分别念，就能够远离我们相续当中，覆盖缘起真相的执有执无的执著。其实凡夫众生相续当中的执著要么就执有多，要么就执无多，反正要么就执有，要么就执无。

以前根敦群佩大师在《中观精要》中打个比喻告诉我们，凡夫人只执著有或只执著无。比如一个人只认识两个人，张三、李四。有一天，别人跟他说房间里关了个人，他说肯定是张三，别人说不是张三，他说那肯定是李四。因为他只认识两个，所以他说这里面的人，不是张三那肯定是李四了。凡夫人所认识的对境，除了有和无就没有其他的了，所以当告诉我们这个不是有的时候，我们马上说肯定是无，如果不是无，那肯定是有，因为我们只认识有和无，除了有和无之外，就不再认识其他的法了。所以我们要打破的就是有和无的执著，除了这个之外，就没有其他所做的事情。所以覆盖真相的就是执有执无的执著。

我们没学习之前，就落在有当中，学完之后，就落在无当中。但是通过中观应成派，中观的正理，告诉我们离有离无的观点，只有离有离无才是一切万法的真实相。因为分别心就能执著有和无这两边，其实亦有亦无也是有无，非有非无也是有无，除了有无之外，没有办法执著了。所以破有破无其实就是破分别心，因为有无破掉之后，分别心就没法缘了，分别心只能自然熄灭，



所以《智慧品》当中讲“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”有实和无实破掉了之后，无缘就最寂灭了，他没有可执著的了。他只能执著有或无，当把所有的有无破掉之后，他的心就寂灭下来了，他的心就相合于所认知的对境，自然寂灭。当内心熄灭了无边无边的执著时，就达到寂灭的状态。实际上寂灭的状态就是万法的实相，我们本来的状态。这个安立了一个名称，叫解脱，或者叫成就，如果你亲证了就叫做成就了。

从此能开始和实相相应。

从此就能开始和实相相应了。

从显宗来说，不依靠正理观察，就再没有一法能认定四边是不符合实相的戏论，进而对离戏的空性产生定解。

在显宗当中，如果不依靠能破的正理去观察，就没有一个方式、方法能认定，所谓的有无是非的四边是不符合实相的戏论法，所以必须要依靠正理进行观察。

因此，认定所破之后，关键是掌握能破的正理。

二、能破的中观正理

（一）应成派和自续派共同的五大因

应成派也使用这五大因，自续派也使用五大因。这里有共同的地方，也有不共的地方，下面还要讲。

首先是共同使用的方面。



1、总说五大因

下面就开始接触到中观当中非常常用的理论、观察的方式。

即金刚屑因、破有无生因、离一多因、破四句生因、大缘起因。

下面我们要学习五大因。首先列出名称。

《入智者门》

《入智者门论》是全知麦彭仁波切所造的一部很殊胜的论典。如果你学了这部论典，你就跨入了智者的大门了，你就可以从一个愚痴者变成智者。这部论典进入了智者之门，所以叫《入智者门》。

中说：“分别来说，有共同五大因；归纳而言，破四句生因可摄于金刚屑因，如此即共同四因。”

共同五因也可以说共同四因，破四句生因可以归摄到金刚屑因的缘故，所以五因可以归摄于四因当中。下面要详细讲，现在不介绍。

五大因相互的差别：如《入智者门》中说：“于因观察，金刚屑因；

这些总的口诀，总的口诀我们一定要记住。每个因观察的侧面不一样，金刚屑因的侧重点在于因观察，这个因不是理论的意思，这个因就是因果的因，起因的因，一切万法都有它产生的因，所以对它产生的因进行观察的理论叫金刚屑因。

于果观察，破有无生因；

破有无生因的侧重点是对果观察。为什么侧重于



因，侧重于果呢？因为一切万法都是由因缘而产生，所以如果它的因破掉了，它没有因了，怎么可能有果，如果它的因是无实有的，它的果怎么可能是实有的呢？所以经由观察因无自性，我们就可以知道，现在所显现的一切的果法都是假的，都是没有的。那么经由观察它的果无自性，那么它的因肯定是无自性的了。不可能一个实有的因产生一个无实有的果，或者一个无实有的因，产生一个实有的果，都是不可能的事情。但是假如我们执著无实有的因可以产生一个实有的果，我们就用破有无生因的观察。假如我们执著无实有的果可以用实有因产生，我们用金刚屑因破因。所以因也是假立的，果也是假立的。

这个是由于因观察金刚屑因，于果观察破有无生因。

于体观察，离一多因；

离一多因是对万法的本体，它既不侧重于因，也不侧重于果，就是对我们面前所显现的法的本身直接观察，叫做离一多因。全知麦彭仁波切在《中观庄严论注释》当中高度赞叹离一多因，因为你面前显现什么法，你直接观察就行了，也不用说这个法是什么因产生的，也不用说这个果是怎么产生的，就是缘这个法本身--你对面前的书执著，就缘这本书观察，你对这个花执著，你就缘这个花观察，你对这个人执著，你就缘这个人观察。

所以这个是对法的本体观察，就叫离一多因。

于一切观察，大缘起因。

对一切的法整个观察，一切万法都依缘而起，所以



一切万法都是无自性的。

即以四大因进行抉择。”另外，对因和果同时观察，为破四句生因。

破四句生因是对因和果同时观察，一因生一果、一因生多果。它是因和果之间同时观察。

这个总的口诀我们要记清楚。以后用的时候，金刚屑因是对因观察的，侧重于万法的起因；破有无生因它肯定是果方面；如果是离一多因，它肯定是本体；如果是大缘起因，它是对一切进行观察；如果是破四句生因，是对因和果同时观察...我们的思路就自然朝那个方面去观察了。

总之，由观察角度的不同，有五大因之正理。

其实五大因的任何一个因都可以观察万法的空性，不需要五个因都用，但是众生的根基不一样。有些众生很适合金刚屑因，他就执著产生的因，这种众生就适合金刚屑因；有些众生对果方面的观察非常的相应；有些适于对本体的观察，就用离一多因观察。所以他是针对不同众生的根基去观察。我们都可以学习，学习之后掌握五个武器，有五种武器可以用。观察起来什么都可以用，可以用离一多因观察，也可以用大缘起因观察...所以如果你五种武器都运用得当的话，那么你随便遇到什么情况，都可以拿出武器来观察，来破斥。

所以我们五种因同时学习，同时掌握。他们的原理都是一样的。

以上是总说。



2、别说五大因

(1) 金刚屑因

出处：《佛说稻秆经》、《中论》、《入中论》、《掌珍论》等经论。

什么经论当中使用了金刚屑因呢？《佛说稻秆经》，这个是佛经，龙树菩萨的《中论》使用金刚屑因，还有月称菩萨造的《入中论》，清辩论师造的《掌珍论》。这些经论当中使用了金刚屑因。

譬如，《稻秆经》云：“彼芽果芽，非以自作，非以他作，非以共作，非以自在天作，非以时作，非以自性生，亦非无因中生。”

《稻秆经》中讲彼芽的果芽，稻种的果的芽“非以自作”，不是自己生自己，“自作”就是自己产生自己；“非以他做”，不是以其他的因产生它的果；“非以共作”，不是自因和他因共同和合之后产生一个果；“非以自在天作”不是他法的自在天、上帝造的万物；“非以时作”，不是以时间来作的，时间作为生因，时间其实也是一种因缘；“非以自性生”，不是自性产生的；“亦非无因中生”，也不是无因当中产生的。

所以金刚屑因破产生的因。这个果法到底是怎么产生的，是自生的吗？他生的吗？等等，下面还要一个一个讲。

《中论》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”

一切诸法不是自生的，也不是他生的，不是共生的，



也不是无因生的，既然离开了四边生，所以就知是无生的。

释词

下面解释为什么叫金刚屑。

这一因是抉择因无自性的理论，

讲的很清楚，这个因是抉择因无自性，这个因就是起因，就是产生万法的因就叫做因，是因果的因。比如植物当中种子和芽之间的关系，种子是产生芽的因，或者我们前世的善因，前世的恶因，这些就是因的意思，因果的因。

“抉择因无自性”，因无自性肯定果无自性。

如金刚杵一般，

首先抉择什么叫金刚，金刚屑的金刚。为什么叫金刚？因为这个理论犹如金刚杵一样，金刚杵在印度是很锋利的武器，在《宝性论》刚开始的时候也是赞叹金刚，金刚可以摧毁一切坚固的树林、墙壁，无坚不摧。它的理论非常的锋利，就像金刚杵一样。

能将妄计四边生的邪见山王，

四边生是四种自性生，四种实有生的生起的方式，叫四边生。自生是一边生，他生是一边生，共生是一边生，然后无因生是一边生，叫四边生。四种生的方式叫四边生。

“妄计四边生”，众生以为要不然就是自生，要不然就是他生，众生以为万法的生因就是四边。所以这个理论犹如金刚杵一样，能够把这个执著四边生，犹如山



王一样的邪见完全粉碎为微尘一样。

碎为微尘，故以比喻称为“金刚屑因”。

这个微尘就是屑的意思。就把这个邪见山王，用犹如金刚杵一样的理论完全粉碎犹如粉屑一样，所以叫“金刚屑因”。

所有的自性生，所有的实有生归摄在四边生当中。所以四边生的数量是决定的。为什么我们只破四边生，如果有第五生怎么办，是不是就破不了了？所以首先一切妄执的实有的生只有四种。把这四种生的方式破掉之后，就没有第五种实有生的方式。这个里面破的全都是实有生，缘起生也是一种生，但不是自性生，不是实有的生，是无自性生，所以无自性生不是这里所破斥的对象。这里面所破的都是认为实有的生。《中观》的正理破掉的是实有的因产生实有的果。我们要破实有的果就破有无生因，破除这个万法的本体是实有的，它所破斥的都是对显现法的实有执著。

以上是原理，不要忘记，如果把这些忘记了，我们观察到后面的时候我们就会迷惑--缘起生不是生吗？就不会有这样问题，因为破的都是实有的产生。

四边生数量决定之理：

实有的产生方式只有四种，没有第五种，所以破四边生数量是决定的。

第一理：一切内外有事宗所承许“生”的观点，不外乎四个边。比如，外道数论派承许自生；

数论外道是承许自生的：一切的果法的显现，在它们的因当中都是完整无缺的存在，在因当中已经有了，



所以(所谓的生)只不过是让在因当中有的果法显现出来,这个显现的过程叫生。这种生的方式叫做自生,自己生自己,它不是先无而后有的(这个果法先没有,后产生的,叫先无后有)。自生的观点不是先无后有,果法在因中早就已经存在了,只不过刚开始的时候没有发现,没有显现出来,这时不叫生,什么时候显现了叫生。比如房间里面有很多东西,但是晚上黑乎乎的,没有灯的话,我们看不到。但是这些家具在这个房间里早就已经有了,一开灯它就是显现出来了,这个叫生。外道说这些东西本来就有,不是先无而后有的,只不过让它显现出来的这个过程叫生,所以这种方式叫做自生。

这些外道认为,一切的二十三谛法在自性当中都是存在的,全部都有的,只不过没有显现而已,然后显现出来之后就叫生,这个生的方式就叫自生,自己生自己。

内道小乘有部、经部、大乘随理唯识承许他生,

有部宗、经部宗、还有大乘的随理唯识宗是承许他生的,他生是其他不同的因产生一个不同的果,他性的法产生一个他性的因果的关系,是先无而后有的方式来产生的。

因当中是没有果的,因和果是他性的,不是一性,不是自性。因和果同体叫自性法,自生;因和果是他性的法叫他生。果法当中没有因的影子。比如豆芽是果,豆芽的果是长形的,是绿色的,它的形状前面有一个大头,下面弯弯的、细细的,但是它的因不是这样的,它的因是个圆圆的,灰色的豆子,所以因和果是他性,不



是一个本体的。

这种不同的他性的因产生了不同他性的果的方式，叫他生。有部、经部都承许他生。

中观自续派名言中也如是承许；

他没有直接承许他生，但是通过应成派理论观察时，不得不变成他生的观点。

外道裸形派承许共生；

共生就是不单独承许自生，也不单独承许他生，它是自生和他生共同产生，叫共生。

外道顺世派承许无因生。

顺世外道承许无因而产生，没有什么因，它是自然而然就出现的，叫无因生。

以上就是实有的四种生。

第二理：以寻思者的分别心观察，不可能还有其它“生”的方式，因此决定为四种生。

通过寻思者，也就是凡夫人的分别念进行观察的时候，不可能还有其他的第五种生，所以就完全决定这四种生，下面是理由：

理由：所谓的“生”，或者观待因，或者不观待因。

生起方式只有两种，或者观待因而生，或者不观待因而生。

若不观待因，即是无因生；

如果不观待因而产生就是无因产生，就是第四种边无因生。

若观待因，则因和果一体，是自生；



看待因有下面三种方式：

因和果一体，是自生。这是前面我们介绍的数论外道（的观点），因和果是一体的，果在因当中早就有了，这种生的方式叫自生。

因和果他体，是他生；

第二种，因和果是他体，是他生。

二者共同承认，是共生。

第三种，因和果共同承认，是共生。

此外再没有其它“生”的方式，因此决定是四边生。

总的原则要么看待因，要么不看待因。不看待因的就是无因生，这个决定了一边；看待因，要么因果一体，要么因果他体，要么因和果是共同的（自和他是共同的）。除了这三种之外没有其他方式了，所以“决定是四边生”。

破完四边生就对一切生的方式就破完了。如果生是无自性的（不存在），那么它产生的果也是无自性（不存在）的。

没有以胜义理论观察时，凡夫都执着一个“生”的方面，这一俱生执着的所缘境可以了知不成立。

没有以胜义理论观察的时候，所有凡夫都执著有一个生，这个生是存在的。这个所缘境通过观察可以了知不成立。

譬如人只有男、女、黄门三类，如果了知三类都不存在，则可以决定此处根本不存在人的总体。

所有的人可以分为男人、女人和黄门（非男非女）。



除了男、女、非男非女这三类人之外，肯定没有第四种。所以如果没有男，没有女，没有黄门，那么就可以知道绝对没有人，人的总相就不存在了。

同理可知，四边生的数量决定，若能以金刚屑因推出四边生各有过失而遮破，就可以通达无生。

同样的道理，四边生的数量已经决定了，如果通过金刚屑因推出自生、他生、共生、无因生都有过失，都没有办法安立而遮破的话，就可以通达其实是无生的，没有生。四边生决定一切生，所以如果破掉了四边生，就可以通达无生（空性）了。

因为一切有为法有生、有住、有灭，它第一个步骤就是（破）生，如果生都没有，哪里有住呢？如果没有住哪里有灭呢？没有生、住、灭，这个法就不存在了。所以就可以知道无生（空性）。

具体是：自生具有无义生、无穷生的过失；

具体来讲：所谓的自生有过失：果法在因当中已经有了，它还需要生吗？不需要。如果他们坚持说虽然已经有了，还需要生的话，那么就有无义生（和无穷生）的过失。

为什么叫无义生呢？没有生的意义。什么是生的意义？一般人认为的生的意义就是这个东西没有，现在有了。比如小孩子的产生或者产品的产生，全部都是以前没有现在有，这个过程叫生。但是自生没有产生的意义，因为它早就已经在因当中存在了，果法早就有了，就没有生的意义了。所以它不符合产生的意义，这个是无义生的过失。



第二个有无穷生的过失。如果这个法没有，有必要把它生出来，生出来之后它的因就灭了。但是这个法生出来之后，它的因还存在。本来果法生出来之后，就不需要再生了，因为它的因产生果的功用已经达到了，达到之后它的因就灭掉了，因灭掉之后不会再重复生。但是果在因中的缘故，果已经有了，但是还要生，因作为产生果法的作用还一直存在，它的果法就一直要产生，因为因的作用就是产生果，如果不产生果就不叫因，因和果是观待的，果是由因才能够产生的，因能够成为因，就因为它能生果，如果它不能生果就不叫因。如果它的因一直存在，一直要产生果。按理来讲，因产生果，因就要灭，但是你这个因生了果之后，因还存在，因为因和果是一体的，果法在因中已经有了，有了还要生，那么它一直要不间断的生，它就成了无穷生了。如果自生成立的话，农民播种子，生了种子又生，因为因一直存在、因果同体的缘故，所以果法的产生就一直不会间断，所以它就会成为无穷生的过失。

无义生也没办法安立，无穷生也没办法安立，所以自生不合理。当然这个地方是很简单的推理，在《入中论》当中有一段比较长的推理，从方方面面告诉我们，自生不合理的方面非常多。如果以后上师仁波切讲《入中论》的话，到时候我们可以再仔细地抉择一下。《入中论》当中破四边生，第一个就是破自生，里面的颂词也比较多。

他生具有“是因非因产生一切是果非果”的过失；

为什么“是因”会产生果，“非因”也会产生果？



本来因果规律是，“是因”（正确的因）才能产生果，非因（不正确的因）没办法产生果，但是如果你承许他生是合理，那么这一切就乱套了。正确的是因会产生果，不正确的非因也会产生果，是因产生非果，就有这些过失，为什么呢？问题的症结完全在于他性，因和果之间是他体的本性，而且这个他性是实有的他性。如果它是无自性的他性，还稍微可以讲得过去，但是最关键的问题在于因和果是他体的，而且这个他体是实有的，因为所有的四边生都是实有生。

比如稻种和稻芽之间的关系，稻种是因，稻芽是果，产生的时候，稻种和稻芽之间是他体的，那么稻种可以产生稻芽，它是因果的关系，而且是他性的，可以生。如果稻种和稻芽是他性的，不是一体的，那么西瓜的种子和稻芽是不是他性的？肯定是他性的，而且是实有的他性。那么如果稻种和稻芽是他性可以生的话，那么西瓜的种子和同样是他性的稻芽之间为什么没有因果关系？这个道理是一样的，都是他体（他性）的，如果稻种可以产生他性的稻芽的果，那么西瓜和稻芽之间也是他性的，也可以成立因果关系。凭什么不能成立？为什么稻种只能生稻芽，西瓜的种子不能生稻芽？没办法说出根据，因为他体的是一样的，他体的作用是完全相同，是实有的他生。如果这两个他性可以成立为因果关系，那么西瓜的种子和稻芽之间也可以成为是因果的关系，因为稻种和稻芽是他体的，可以成为因果，西瓜的种子和稻芽也是他性，也是他体的，也可以成为因果。



所以《入中论》讲：“设若依他有他生，火焰亦应生黑暗。又应一切生一切，诸非能生他性同。”如果“依他有他生”的话，他体的因可以产生他体的果，那么火焰也应该生黑暗了，因为火焰的因和黑暗的果是他性的。如果依他有他生的话，火焰就可以生黑暗，这是错误的因果关系。“又应一切生一切”，又应该一切生一切，因为一切的因和一切的果都是他性的。“诸非能生他性同”，一切不能生的他性都是一样的，全都是他性的。如果你认为依他可以有他生的话，那么全部都乱套了。火焰可以生黑暗，西瓜的种子可以生稻芽，或者从西瓜中可以生个人出来。这些完全都是他性的，因为你承许因果是他性的。如果他性是实有的，那么这个他性可以产生那个他性。

这方面我们大概破，后面还有应成理来破，还有一些辩论，不是我们说了就算，还有反驳过来我们怎么进一步观察，这里是很略的破，大概有这个过失，但是对方不管怎么样挣扎，它肯定跑不掉的。最后通过应成理去观察，分析的时候，全部都成了能立等同所立都不成立。这里我们大概来讲，他生就有这个过失。前面引用《入中论》的颂词就是这样讲的。

由自生、他生不成立，推知不可能有自他和合的共生；

共生就好破了，因为共生的原则是什么呢？它说单独的自生有过失，有前面讲的有无义生，无穷生的过失；单独的他生也有过失。他就说我不承认单独自生，也不承认单独他生，我承认一个共生。他觉得共生可以



把过失避免了，但是避免不了，自生有的过失你也有，他生有的过失你还有。所以如果单独的自生和单独的他生不成立的话，自他和合起来的共生同样不成立。

这方面就破完共生了。

无因生则有“现量见者应成不能见，不能见者应成现量见”的过失。

无因生有两类过失。本来可以现量见到的东西不能现量见了，不能见的东西可以见到了，为什么呢？可以从无因和生的两个角度来讲。如果是无因，就不能生，一般按照世间大家认知的规律，比如农民知道如果不播种子肯定没有收成，无因就无果。从无因就无果的角度来讲，如果产生无因生的话，那本来可以现量见到的，本来可以生起的东西，全部都不能见了，因为它无因就无法生果。如果站在无因就不能生的角度来讲，本来这一切山河大地都可以见到的，但是你承许无因生的缘故，从无因不能生果的这个规律来看，现量见到的东西就不能见。所以如果你的侧面是放在无因不能生果的角度，大家认知的共同承许的方面来讲，现量见到的就不能见了。

但是你还要坚持无因可以生，本来不能见到的东西（因为它没有因缘），全部变成可以见到了，因为无因也可以生了。

比如东北冬天很冷的时候，为什么室外的野地里不能长鲜花呢？我们说它的因缘不具足，它的温度不够，太低了，土地全部冻成像冰一样，怎么能生根发芽呢？激发它的因缘不具足了。到了春天夏天为什么又



可以生了？因为它的因缘具足了。所以这个地方有果法的显现，因为具足它的因；这个地方不显现，因为没有它的因缘。但是你的无因可以生果的话，那么就根本不需要观待冬天不冬天，室内室外，石板上也可以开花了，虚空当中也可以开花了，因为根本不需要观待因缘，无因就可以生。虚空的花是不能见到的，但是无因就可以生的话，根本不需要什么因缘，虚空当中就有花园了。

所以不能见的应该成了现量见。如果你坚持无因可生，那么这些所有不能见的都可以见到，所有不可能的事情都可以发生了。本来有因产生的不能见了，无因不能显现的也可以显现了，这个过失非常大。所以全知麦彭仁波切说，无因派的无因生的观点是所有宗派当中最下劣的，这个过失太明显了。一方面他不承许前后世，也不承许善恶因果，一方面承许无因可以产生所有的东西，完全都是不合理的。

（以金刚屑因遮破四边生的推理方法，详见《入中论·第六品》。）

《如意宝藏论自释·白莲花》

全知无垢光尊者七宝藏之一的《如意宝藏论》，中说：“正显现的某法（有法）无实有，远离自生、他生、共生、无因生故，犹如梦现。”

这是一个推理的方式，正在显现的法（花、房子）是无实有的，为什么是无实有呢？因为这些法是远离自生、他生、共生、无因生故。它远离了四边生，远离了实有的生，因为这些法没有实有的生，所以这些法虽



然显现，但是无自性，没有实有，因为它的因不是实有的，所以显现法的果也不是实有的。犹如梦现一样，梦中的显现，如声音等是无实有的，因为它没有实有的四边生的缘故。

所以一切万法都是无实有的。

(2) 破有无生因

即观察果的理论。

前面讲破有无生因是着重果的侧面进行破斥的。

出处：诸多经论中都说到这一因，譬如，《中论》中云：“有法不应生，无亦不能生。”

《中论》中说，已经有的果法是不应生的，先前没有的果法也是不能生的，

《十二门论》云：“先有则不生，先无亦不生，有无亦不生，谁当有生者。”

道理和前面一样的，《十二门论》也是龙树菩萨造的，是一部在汉地比较兴盛的论典。“先有则不生”，已经有的果法，是不生的；“先无亦不生”，以前没有的果法也不生；有无、亦有亦无也不生。所以“谁当有生者”，没有生了。

《四百论·第十一品》云：“若执果先有，造宫舍严具，柱等则唐捐，果先无亦尔。”（如果执著果法先已存在，则建造宫室、房舍、庄严柱子等，都成了徒劳无义。如果执着果法先前无有，也是如此。）

果法在因中已经有的话，那么建造宫舍房屋、庄严柱子就成了没有意义了，因为果法已经有了，不再需要



劳作(唐捐)了。如果执著果法先前没有，它在因当中没有，那么造作因缘也没有用。

按照世俗的角度来讲，果法是先无后有的，这个果法先前没有，劳作之后它就出现了。比如这个地方以前是荒地，没有房子，后来工人辛苦劳作把房子盖起来了，盖起来之后我们可以使用它。它就是先无后有的，这个从缘起的名言规律来讲可以有，这个只是缘起，只是名言规律，但是这个地方是实有的观点。如果这个果法在因当中是实有的无，它已经确定了是实实在在的无(没有办法改变的无)，你通过什么因缘将这个实有的无的自性转变成有呢？没有任何因缘可以改变它，因为它的无是确定的无，不是假立的无。中观师所说的缘起生的无(先无后有的无)是假立的，假立的无可以改变、舍弃的，但是一个实有的无怎么改变它呢？这个无已经定性了、实有了，是不变的无，因中没有这个果是不变的，所以不管什么因缘也没办法改变无的状态，让它变成有。所以这个是完全不一样的概念。

我们破的时候要抓住这些问题。关键的地方就是它是实有的无，实有的无是绝对不可能出现的。

《入智者门》云：“有果无须任何因，无者以因不可生，二俱非二亦无有，是故观察不成生。”

如果有果，这个果在因中已经有了，那么就无需任何因了。“无者以因不可生”，如果在因中没有这个果，无者有因也产生不了，因为它根本就不存在。

释词：何为“有无生”？

首先观察什么叫无有生。



果已有而生和先无后生，称为“有无生”。

果在因当中已经有了，叫“果已有”，然后再生出来就叫先有的果再产生，叫做“有生”；这个果在因当中先是没有的，后来因把果产生了，叫做无而生。综合起来就叫做“有无生”。

对此一一遮破的正理，称为“破有无生因”。

遮破有而生、无而生，叫做破有无生因。

《如意宝藏论自释》中说：“此种种有事显现（有法）无实有，远离自性有无生故。”

这些种种有事的显现都是无实有的，因为远离了自性（实有）的有无生故，远离了实有的有生和实有的无生的缘故，所以这一切显现的法是无实有的，它的果法都是无实有的，因为它没有实有的有无生的缘故。

以下具体分析：

虽然有事宗和世间凡夫都承许果由因生，但如果以胜义理论善加观察，则会了知“生不成立”，其根据如下：

有生和无生都没有。凡夫人认为果都是由因而产生的，但是这个果的产生侧重在果（破有无生因）上面，不是侧重在因（金刚屑因）上面，但是如果以胜义理论观察这个果是怎么产生的话，不成立。根据如下：

一个果法或者最初有而生，或者从无者而生。

这个果先有的状态而生，或者这个果先没有，从无的状态而生，只有这两种生的方式。

若是果已有而生，如遮破自生时所说，不能成立；



如果这个果在因中已经有了，与前面破四边生中破自生的理论差不多相同，只不过前面是侧重因，这个地方是侧重果。所以已经有了不能成立。

如果果前无后生，比如认为“现在除了种子没有其它，到秋季时会长出过去没有的庄稼”，这一想法也不成立，

如果这个果是前无后生的，比如春天的时候播种了，只是有种子（因），还没有果，到了秋天才会长在因当中没有果实的庄稼。这个想法实际上也不成立。

这个想法不成立不是世俗不成立，而是在胜义观察的时候不成立。实有的因果是没有的。

因为：要以因产生果，必定要对果作一种作业，如果对果什么也没有作，那“以因生果”的名称和意义，都不可能存在。

为什么不成立呢？因为因要生果，因必须要对果产生一种作用（作业），如果这个因对果没有产生任何作用，那么所谓的以因生果的名称和意义就不可能存在了。

因对果作业，只有“因果同时”和“因先果后”两种情况，以下分别破斥：

如果要产生作用，只有这两种，因和果同时产生作用，或因在先果在后产生作用。

果在前面不可能产生作用，所以没有果先因后。

因果同时基本上不成立，名言当中也没有。名言当中可以有因先果后，但因先果后要分情况，在这种场合



（胜义观察）当中，因先果后的情况也是不符合的，要分别破。

一、因果同时不合理

因为：没成立果的期间，因也不成立，故没有任何作能生的作者；而因成立之时，果也已经成立，不必要对果作任何产生的作业。

我们要了知因果同时没有办法起作用，因为没有果的时候，因也没有，因为因果是同时的，没有因怎么对它（果）起作用呢？所以没有任何能产生作用的作者，因为因是能产生作用的作者，它对果生作用，但是没有果，因也没有，没有因，因的作者的成立就成立不了，所以没办法起作用。但是（如果认为）因成立了就可以成立作者了吧，也不能成立，因为因果是同时的，当因成立的同时，果也存在了，如果果已经有了，（因）怎么跟它（果）起作用呢？也没办法成立起作用。

所以因果同时的漏洞是很大的。如果没有果，因也没有，起不了作用；如果有因，在有因的当下，果也同时存在了，所以已经有果了，因对它起什么作用？也起不了作用。所以因果同时很明显不合理。

二、因先果后不合理

此处的因先果后容易误解为名言当中的因先果后。此处的因先果后不合理的原因是因为它是实有的，所以这个也是不成立的。实有的观点，观察的方式很严格，用最严格的方式观察因先果后一样不成立。

在因具有自性时，果尚未成立的缘故，何处也没有，



因有了，果还没有，此时果还没有成立，何处也没有果的自性。

对这样的无者，

此处果还没有的，

因也作不到能生的作业，

因为因接触不了果，所以因对果也起不了什么作用。因为此时果还没有产生，就像虚空一样，对一个没有的法怎么起作用呢？

因为“无”的法不会成为任何利益和损害的依处，

这个“无”是实有的无。没有的法是不存在的，不存在的法不会成为任何利益的依处（基础），损害它的依处也没有。

因生果是因对果要生利益，让它产生，但是现在这个果法是空的，是没有的，一个有的法对一个无的法怎么去做利益呢？

“因”、“果”彼此也没有接触，毕竟只是无关系而已。

因和果也接触不了，所以是没有关系的，没有关系就没办法产生利益的作用。

这是很严格的观察。平时我们认为的因生果是在不观察的前提下才可以安立的，如果要较真的话（中观师就很较真），（要观察）因和果之间的产生是一体还是他体，接触还是不接触。如果接触，因和果成一体了，如果不接触，因对果产生不了作用。所以毕竟没什么关系。



如是善加观察，虽然因对果没作到任何作业，但有如是因的显现，就生起如是果的显现，除了这一点之外，以其它根据再怎么观察也不可得，只是对此安立一个“缘起生”的名字而已。

这段话讲不能观察。“善加观察”的意思不是善加观察因果，而是善加观察因果产生的方式到底是什么样的。

因对果没有通过接触的方式产生作用，但是有因的显现的时候，它的果的显现就会出现。“除了这一点”，除了这么宽泛的观察之外，再用其他更深的根据去观察，因生果到底是在最细微的刹那中接触而生还是不接触而生？永远找不到一个合理的解释。所以只能比较宽泛地说，有因就有果，只要因具足，果就产生了，不能再详细地观察到底是怎么产生的，到底因和果之间是一体、他体，是接触或是不接触，是同时还是非同时，全都不能观察，一观察就绝对找不到因果合理的产生。

这种不观察的方式是中观应成派在名言当中承许的缘起生。依缘而起，有因缘它就产生，就起了果法了，就只能观察到此为止。再观察下去就变成胜义观察了，胜义观察就决定没有因果了。

因和果在胜义当中根本安立不了，就是因为它用很微细的观察方式。因产生果的过程怎么分析、观察也没办法找到一个合理的产生方式，所以既没有真正实有的因，也没有实有的果产生。但是名言当中为什么有呢？因为没那么仔细观察，如果承许世俗谛，（观察到）



有因缘产生果了就可以了，已经足够了，满足了。还不满足的话，那肯定要出大问题，就像前面所讲的，同时也好，不同时也好，都找不到一个真正合理的观察。

另外，《四百论》云：“有不生有法，有不生无法；无不生有法，无不生无法。有不成有法，有不成无法；无不成有法，无不成无法。”与此相同，我们认为现在没有果，但未来会产生有事或者成为有事，实际这是不可能成立的。

这个颂词讲：

“有不生有法”，有不生于有法，意思是这个有的法不是从有法而生。因为如果有生于有法，那么已经存在的法从一个已经有的法产生，不合适，它已经有了不需要再产生。

“有不生无法”，有的法也不生于无法，不是从无法产生的，不是从没有的状态而产生的。因为它本身因是没有的，怎么可能从一个没有的状态产生一个有的状态呢？所以有不生于无法，有不是从无法而产生的。

“无不生有法”，无不生于有法，没有的法不是从有法而生，因为无的法的本体都不存在，怎么可能从一个存在的因产生一个没有的果，那是不可能的事情。

“无不生无法”，一个没有的法也不可能从一个没有的法产生。后面就好理解。

“有不成有法”，有的生不成立在有的法上面，有的法的产生不成立在已经存在的法上面。

有的生也不成立于没有的法上面。

没有的法的产生也不成立在有的法上面。



没有的法的产生不成立在无的法上面。

前面是有不生于有法，后面是有的生不成立在有的法上面，不成立在无的法上面。

现在是“无”者，必定无法把它变成有事，因为一个“无”者，不论以何种因缘也不成为作业的对境，如同《入行论》所说：“纵以亿万因，无不变成有。”

如果现在是无的状态，那么必定没有办法把这个实有的无的状态变成一个有的状态。因为一个实实在在的无，不管用什么因缘也改变不了它，因为对这个实实在在的无根本起不了作业，它没办法变成改变作业的对境，因为它是一个无的，没有的，而且这个无还是一个实有的无，没办法改变它状态的无，怎么样让它（无）变成有？（没办法）

但是中观师为什么可以呢？前面讲了，一切万法本来是没有的，杯子、话筒以前都不存在，后来工厂生产出来，这个就是从无到有。中观师可以从无到有，因为它这个无是假立的，假立的东西依靠因缘就可以改变，因为无并没有守无的自性，这个无不是实有的无，而是假立的无，所以既然是假立的无，它就可以改变。但是此处所讲的无是实有的无，实实在在的无是不可改变的，怎么样聚因缘也改变不了它的无，它如果可以改变就说明它不是实有的无。所以它是实有的无，就无法改变，所以“纵以亿万因，无不变成有”，即便附加了亿万个因缘，没有的东西也不可能变成有，因为这个无已经定性了，已经确定是实有的无，改变不了它，没办法对它作业。



这个理论非常殊胜，这也是胜义观察的方式。

果不是已有而生，也不是前无而新生，那么，这些明明显现的果法是如何出生的呢？

果不是已经有而产生，也不是前面没有而新生的，那么这些是怎么产生的呢？

《宝鬘论》云：

《宝鬘论》也是龙树菩萨所造的，有些地方叫《中观宝鬘论》，有些地方叫《教王宝鬘论》，有些划在中观论当中，有些不划在中观论当中。

“譬如幻化象，无来亦无去，唯心愚痴尔，实则无所住；

好像幻化师幻变的大象，其实这个幻化的大象没有从哪个地方来，它灭掉的时候也没有去哪个地方，只是心愚痴，见到有来有去，实际上它是无所住的。

世间如幻化，无来亦无去，唯心愚痴尔，实则无所住。”

一切的世间犹如幻化师幻变的象马一样，其实没有一个实有的来，也没有一个实有的去，住处也是不可得的。

人们都承认幻化的象马完全是虚妄，这是以什么根据说的呢？幻化的象马最初没有从任何地方产生，根本不见来处；

幻术师对木头石头念咒，念咒加持的时候，开始显现幻化的象马。显现的象马是从哪里来的？它如果是实有的，就一定会有个来处，要么从石块、木头里面钻



出来的，要么从外面钻进来的，要么从地里冒出来的，要么从天上掉下来的，但是它本体是虚幻的，它不需要去找一个来处，它也没有来处，因缘具足就有显现而已。最后幻术师停止念咒，幻化的象马就消失了。如果它是实有的，一定有个去处，它是把人群拨开走掉了吗，还是钻到石头里面去了？根本不需要，因为它就是幻化的，因缘一散，它自然就散掉了，就像彩虹一样。因缘具足，它就显现了，因缘一散，它也散掉了。

没有一个实有的来，也没有一个实有的去，当然中间实有住也没有。

最终也没有去任何地方，不见有去处；现在也是除了对一大堆的石块、木块念咒等之外，并没有其它法。

幻术师对一堆石块、木块念咒，念咒之后，就显现成了幻化的象马，除了实际存在的石块木块之外，没有其他法存在，没有幻化的大象和骏马的存在。

因此，仅仅是忽尔显现，

忽而显现就是因缘具足就突然显现出来了。

对此安立为幻化的象马。对芽果等法来说，生、住、灭的相也是如此。

幻化的象马如是，对芽果、我们众生的产生，安住和死亡，生住灭所有的相无一不是这样的。

无始劫以来以无明不认识这一点，也只是自己不认识而已，事实上，芽果和幻事没有什么不同。

我们无始以来没有认识到没有生，没有住，没有灭，但是没有认识到并不等于这个就不是它的实相。实际



上，依芽而生果，或者依靠这些因缘而产生我们现在众生的身心，和幻术师念咒，通过因缘突然显现这些法没什么不同的。

只要对此深入思维，肯定会对无生和缘起义产生定解。

这个道理再推广到林林总总的内外显现法上，无一不是如此。换言之，乃至存在能取所取分别的习气之间，将会显现种种的有事。

能取所取的习气就是显现现在轮回诸法的因缘。只要存在能取所取的习气，就相当于幻术师的咒语，只要幻术师的咒语一直在念，一直在加持，幻化的象马就会显现。所以只要众生能取所取的分别心还存在，这个咒语不间断的话，一切轮回的显现都会出现。只要因缘而起，没有真正的来，没有真正的住，没有真正的去。这将会显现种种的有事。

这一切有事，最初产生时，并没有从任何地方新的产生；

产生的时候也是因缘聚集的时候就显现了，没有从一个实有的地方来到这个地方。

现在显现时，也只是以习气力显现，故没有任何自性存在；

现在显现也只是习气成熟了，就在这个地方显现了这样一种身心，或者山河大地而已，所以正在显现的时候，没有任何自性存在。

最终消尽能所二取的习气而不再显现时，也没有



到任何地方去，

当我们修道，把能所二取的习气消尽了，因缘停止了，咒术师的咒语停止了，那么其实这一切的显现法也没有到什么地方去。成佛之后，轮回的显现到哪里去了？是不是被佛送到另外一个很远的地方去了？根本不是。

仅仅是在远离二取的无分别智的境界中不显现而已。

它的因缘一消散，它的一切显现就消散了，因为这一切不是实有的。所以它来也不是实有的来，它安住的时候也是幻化的安住，去的时候也不需要去什么地方，因缘一散，它就散掉了，就地解散。

所以说，一切诸法皆如幻化。

一切诸法都是幻化的。

摄义：种种有事显现，无实有，远离自性有无生故。

种种有事都是无实有的，因为远离自性有无生。

前面讲了，其实一切万法安住的时候，它也是无自性的安住，然后消失的时候，也是无自性的消失。比如彩虹的消失，它消失到哪里了？它其实没有消失到哪个地方去，本来就是因缘一散，它就没有了。还有我们对镜子哈气的时候，镜子上面的水汽消失的时候，它消失到哪里去了，它因缘没有了，它自然消尽而已。

所以我们认为的一切万法有实有的来，有实有的安住，有实有的去，这些都是妄执，真正来讲是没有任何可执著的。

今天就讲到这个地方。



第七课

今天我们继续宣讲《中观总义》。《中观总义》现在宣讲的是能破的因，能够破所破的根据、理由、理论。前面我们学习了金刚屑因和破有无生因的观察，今天我们要讲第三。

(3) 破四句生因

四句生因，可能有些道友接触的比较少，用四句生因的地方也不是特别多。今天我们来学习怎么样观察、破四句生的理论。

是同时观察因与果的理论。

首先破四句生因是同时观察因和果。前面的金刚屑因是侧重观察因的理论；破有无生因是侧重观察果的理论；破四句生因是同时观察因和果的理论，也就是通过因生果有四种方式，四种实有的产生方式都不合理。

出处：智藏论师的《二谛论》、全知麦彭仁波切的《入智者门论》中，都运用了这一理论。

《二谛论》和《入智者门》我们没有学习过，以前学习过的《入中论》、《中论》等中也不是特别明显。

释词：何为“四句生”？

因是理论的意思。那么什么是四句生呢？

以实有因产生实有果的方式

此处是很关键的地方，我们必须要注意。实有的因产生实有的果。这个因生果不是中观师随随便便讲的，中观师所讲的因生果都是名言谛中缘起的理论，所有



的缘起产生都没有自性，都是无实有的。那么实有的因和实有的果，真正观察的时候，在胜义当中不可能存在，在世俗谛当中也不可能存在。

实有的因产生实有的果在二谛中观察都有很大的过失。所以此处所破、所观察的是实有因产生实有果。

方式有四种：

只有多因生一果、多因生多果、一因生多果、一因生一果四种，这是“四句生”。

以前在汉地佛法的传统当中，经常使用“四句观察”，是对四种存在的情况进行观察。

尤其像相对的，如一、多等，一和多可以分为四类。比如因和果之间，“多因生一果”，多因产生一个果，因是多种，果是一种；“多因生多果”，因和果都属于多的方面，因也多，果也多，所以是多因生多果；“一因生多果”，一个因产生很多种果，因是一，而果是多；“一因生一果”，一个因产生一个果。所以因和果都有一和多，要么是一因，要么是多因，要么是一果，要么是多果，配合起来就是一因一果，多因多果...四种方式。这种产生的方式就叫做四句生。

逐一遮破四句生的正理，称为“破四句生因”。

对于这四种产生的方式，逐一的破斥，就叫做破四句生因。

这里不是破斥名言缘起当中的因生果，而是实有的因和实有的果的关系。而所有的实有的因和实有的果的产生，除了这四种之外不可能再有别的。比如无法安立无因生无果，这里主要讲的是有因有果的产生方



式，所以无因无果不包括里面。

以下按照《入智者门论》具体解释：

① 设若多因生一果，应成一异体无因：

第一种观察方式就是多因产生一个果。

多因生一果是对方安立的。如果存在多因生一果的情况，“应成一异体无因”，指出这种实有的因产生实有果的方式有“一异体无因”的过失，也就是一体的果没有因，多体的果也没有因。

这个颂词是总说，是总的口诀。下面是具体分析，首先是陈述他宗：

敌宗：可以由多因生一果，比如由所缘色法、眼根、作意、心所、光明等，产生一个眼识。

什么叫多因生一果呢？比如看到一朵花，产生了一个眼识，那么这个眼识是一个果。产生这个眼识有很多种因，比如所缘色法，这个是所缘缘，也就是说要产生见花的这种眼识，必须要有所缘的这个色法的花朵，这个是属于一个因；然后眼根属于增上缘（不共因缘），要产生眼识不可能有耳根作为增上缘，所以产生眼识一定是眼根产生的；然后还要有作意，心中想要去看一下这朵花，或者有时解释作意有两种，一种作意是刻意地想：我要去看；第二种作意是头偏来偏去，其实这是无分别识也在作意。所以作意不一定是有所分别的，很多时候讲的作意都是指有所分别的作意：我要去看某场电影，我要去某个景点去看...景色，这是作意我要去看，有了想要去看的作意，眼根才会去寻找：这个花在这儿，这个花是什么样的。还有一些作意不一定是有所分别的，



当眼根转动的时候，里面就有识，晃来晃去，虽然没有想，也算是一种作意；还有心所，跟随眼识产生的心所法，里面有很多思等心所；还有光明，如果黑暗一片就看不到色法，必须要有光线，比如白天、灯光等，所以光明也是一个因。这么多因和合起来产生一个眼识。

如果不详细分析，我们觉得这很合理。的的确确产生一个眼识就是需要这么多。但是这个地方有一个问题，我们经常分析的时候，必须要指出的一个问题：实有宗的观点往往是借用世俗当中的缘起，加上他们自有的实有观点。所以如果不加以分析，我们觉得很合理。其实我们觉得合理的实际上是缘起的观点，名言谛当中就是这样的。名言谛当中就是因缘和合，缘起而生，缘起生是无自性的。但是对方实有宗在安立他们自己观点的时候，有两个条件：第一、他借用了无自性的缘起法，第二、他在解释这个无自性的缘起法的时候，加入了实有的观点。这就成了矛盾。中观师承许的这些世俗的缘起都是无自性的，无自性是合理的，但是如果加入实有的观点就不合理了。如果我们没有智慧去分析的话，就会觉得他讲的有道理。但是我们认为有道理的部分只是世俗缘起，无自性方面的的的确确可以这样相似安立。但是对方的想法不只是证成假立的法是依缘而生的，而是他以为实有的因，这些色法、眼根、作意、心所全是实有的，眼识也是实有的，所以实有的因产生实有的果，这就有问题了。所以中观师破的不是这么多的因不能产生一个眼识，而是实有的因产生一个实有的眼识是不行的。



不单单是此处这个宗派，很多都是这样，很多时候我们觉得讲得的确有道理，好像应该是这样的，中观师为什么要破这个有道理的观点呢？中观师不是在破这些有道理的观点，而是在破这种假立的缘起带上了实有名称，用实有的理论去解释这个假立的缘起法。我们不知道，没有智慧的人就觉得合理了，但是中观师，这些证悟的圣者火眼金睛，一下就看破了，你是把这个实有的套上了假立缘起的伪装而已。所以我们自己在学习的时候，也容易搞混淆，有时候很容易对中观师产生一些邪见，觉得中观师很霸道，这明明是可以的，我们就是这么多因产生一个眼识，为什么中观师一定要破呢？是不是对方根本不在眼前你随便破，说有这样那样的问题？其实不是这样的。的的确确我们要把这些问题分清楚。

下面就是讲破斥。

破斥：异体的因也能产生非异体的一果之故，

异体的因就是多体，很多种的意思，前面讲了很多种因，色法、眼根、作意、心所、光明，这些叫做多体，此处用的术语是异体，其实异体就是多体的意思。

多体的因也能产生非异体。非异体的意思就不是多体，而是一体的意思。

如果多体的因能够产生一果的话，

应成非异体的一果无因。

非异体就是一体的意思，因为多因生一果（一体）。

应该变成产生的一体的果没有因的过失。那么为什么这个一果没有因呢？因为按照真正的情况，因能



生果叫因，因不能生果就不叫因。因和果有对应的原则，如果果只有一个，他的因肯定是一个。所以如果果是一个，那么他的因也是（应该）有一个，但现在因是多体的，按理来讲，每一种因都有能生果的作用，但是所产生的果只有一个，也就是这么多因当中只有一个因能够和果发生作用，其他的因就成了非因了，整体的多因就成了非因了，不能产生一个果。如果异体的因能产生，那么所产生的一果就成无因了，意思是这个一果不是通过多因产生的。因为每个因都有生果的作用，而且是实有的多因，按照因果的规律，能够生果才叫因，不能生果就不叫因，而且果也肯定是观待因而安立的，所以如果果有一个，那么产生的因就一个，但是现在因有很多，那么多体的因能不能产生一个果呢？多体的因不能产生一个果，这一个果不是由多因这个因产生的，此处的因是很多种因的意思。多因产生一个果，这个因和果之间的关系不对，没办法产生。

假如你说能产生，那么我们就把重点放在果上面。如果这个果已经产生了，而他的因并不是多因，那么这个果就成了无因了。这个果虽然生起来了，但他不是前面的多因产生的，他就是无因生，这个一果就变成无因。

所以此处分析的意思是，首先，因和果之间的规律，《入中论》云：“因能生果乃为因，若不生果则非因”，因能够生果才能叫因，如果不能生果就不叫因，而果肯定是由因产生的。所以果是一个，那么因也不可能是多个，因为多因中每个因都要产生果，所以按道理来讲五种因应该有五种果对应，但是现在的果只有一个，一个



果就不是这个多因产生的，你如果说还有这个果，那么你这个果就不是前面的因产生的，就成了无因生。所以此处讲“应成非异体”，非异体就是一体的果，一体的一果就应该变成无因。

同样，以非异体的因也不能产生非异体的果。

非异体就是一体。

同样的道理，一体的因也不能产生一体的果。为什么不能产生？这里面有两个观察方式：一个跟随后面的理论，后面还要讲的一个理论，实有一体的“一”根本不存在，不可分的一体的一没有，所以完全是实有的一个因产生一个实有的果，这个不可分的“一”是找不到的，所有的一其实都是很多东西和合在一起叫“一”。

或者单独的一个因如果不借助任何因缘，也不可能单独地产生一个所谓的果。我们看此处的色法、眼根、作意、心所、光明，这里面的哪一个因可以产生一个果（眼识）？任何一个因都不行，只是色法能够产生眼识吗？没有眼根怎么产生？只有作意能产生眼识吗？只有光明能产生眼识吗？都不能。所以多因不能产生一果，其中的一个因也不能产生一个果。必须要有这么多和合。

那么实有的多体不能产生一果，单独一个因也不能产生一果，然而却产生了，其实这就是中观师后面要讲的缘起。我们不能仔细分析，也不能仔细观察，在不仔细分析、观察的情况下，这种安立的方式我们可以承许。我们可以说通过这么多因缘产生一个眼识。这个是很粗大的观察方式，在名言当中依靠缘起而生，这个我



们可以不深究。其实如果不以胜义理论去观察这些生的方式，多因生一果也可以，多因生多果也可以，一因生多果也可以，一因生一果也可以，都可以。但是此处讲的一个是实有的，一个是胜义观察，所以这样观察的时候没有一个是合理的。

如果不认真，只是名言当中安立假立的因生果的关系，四种方法都可以。但是如果认真观察一个都不行。

因此，异体和非异体（多体、一体）都应成无因。

前面就讲了，这个异体和非异体主要是从果的角度讲的，就是多体的果和一体的果都应该成无因。

前面我们讲了一体的果无因，此处异体（多体）的果怎么成无因呢？因为多体是从一体的基础上安立的，有一才有多，如果一都没有，多从哪里来呢？我们说这里有很多人，这个很多人是单个人组合起来的，但是这里面连一个人都没有，当然就不能说这里面有很多人。所以多的概念一定是从一而安立的。所以多因成无因的意思从这个方面也可以理解。

此处观察的方式主要是从一果方面讲的，所以一果没有，那么也没有多果。所以在这个设若多因生一果的论式当中，这个一果成了无因，也不可能承许多果，如果承许多果，那么这个多果也成无因。

有事不外乎一体或多体，所以一切有事都无因，要么恒有，要么恒无。

有事，存在的法的意思，存在的法、能起作用的法就叫做有实法或者叫有事法。那么能够存在，能够起作用的这些（法）无外乎是一体或多体。当然名称不算，



比如石女儿、兔角这些没有状态，没有存在的自相，没有他的有事，所以他也不存在一体、多体，他只是假立的名称而已。但是只要能够存在的，比如人、杯子，只要存在，要不然他是一体的，要不然他是多体的，除了一体、多体之外再也找不到其他的安立的方式。

那么此处说一体和多体都无因了，所以一切有事都应该成无因。如果一切有事成无因，那么过失是什么？要么恒有，要么恒无，无因生就会产生这个的过失。

恒有的意思是因为他不需要因就能产生，不能产生法的地方也能产生，所以遍地都可以产生。那么为什么有些地方有，有些地方没有？有些时间有，有些时间没有？因为有些地方有因，有些地方没有因，有些时间段可以具足因，有些时间段不能具足因，所以他的果法的出现、产生也是随着因缘的变化而变化的。但是如果无因也可以有，那么这一切的差别全部都泯灭了。没有因也可以存在，那么全部都恒时存在了，也不可能消灭，一切种类的法都要存在。

要么恒无，恒无的意思是没有因就不能产生法。

所以要不然就恒常有，要不然就恒常无，这是第一个，“设若多因生一果”。

下面讲第二：

② 设若多因生多果，不能成立一体果：

过失是一体果就不能安立了。下面我们看对方怎么安立：

敌宗：可以由多个因产生多个果，

前面多因生一果已经不行了，下面再讲多因产生



多果的方式行不行。

譬如：以作意心所无间产生自性之识，以眼根产生能取外境的眼识，缘色法的所境产生取种种相的眼识。

因是多个，果也是多个。那么多个的因是什么？作意心所是一个因，眼根是一个因，缘色法的所缘境是一个因，一共是三个因。果也是多个。第一是心所产生自性的识；第二是眼根产生眼识，第三个是缘色法的外境的因产生缘种种相的眼识。

作意心所这个因产生自性之识。“作意心所”自己也是心识的自性，“无间产生”叫做等无间缘或次第缘。这个次第缘就是前面的因产生后面的果，是无间的（中间不间隔）。所以前面这个作意的心所会产生后面的自性之识，眼识。作意看诸法的缘故，所以这个眼识本身可以产生后面的识，这个叫做无间产生自性之识，这是他产生的一个果。这个也是眼识，不是其他的识。

第二个，以眼根为因，产生取外境的眼识。因为眼根是增上缘，他可以产生取外境的眼识。

第三个因是缘色法的所境，比如花，缘这个花的因产生取种种相的眼识。眼识当中出现花的各种各样的形状、颜色，这个叫做从所缘境产生的眼识。

所以因是多个，果也是多个。这个从假立的角度来讲也可以安立，虽然产生的是一个眼识，但是这个眼识可以分为很多种不同的侧面，例如这个侧面是从眼识的相续，前面的识来的，这是一个果；另一个侧面的识是从眼根中产生的，这个也是一个果；再一个侧面是见种种形相，如见花等色法的识。所以如果从假立的角度，



这个多体的果可以安立的，但是实有的不行。

遮破：如果是由多个因产生多个果，则不是以这些因素产生一个眼识的果，因为以别别的因产生的是别别的差别分，所以总体的眼识应成无因。

这里面有一个问题，就是多因生多果的这个多果其实是一个总的眼识，只不过在一个眼识当中，分了不同的分类（差别）而已。

在世俗谛当中，我们既可以说这是一个眼识分出来的不同的侧面，也可以说多个不同的侧面组成一个总的眼识。但是此处对方讲的是一个实有的果，实有的果是究竟不变的，但如果说第一刹那是这个，第二刹那是那个，那么这个法就不是实有的了，成了无实变化的法了。

如果多因生多果，因也是决定的，果也是决定的，就不能产生一体果，眼识，为什么不能产生呢？因为是多个因产生多个果，这个理论是已经决定的。“则不是以这些因缘产生一个眼识的果”，既然是多个因产生多个果，那么就一定不是通过多个因素产生一个眼识的果，因为别别的因产生别别的差别分，你的因是别别的因，所以你产生的果也是别别的差别分的果。差别分的因产生多个差别分的果，所以总体的眼识应成无因。

中观师讲这个可以，因为他是假立的，一和多是相互观待的，在一当中可以分为假立的很多个多，很多个多也可以组成假立的一，这是可以的。但是你承许的是实有的法，你已经决定是多个因产生多个果了，但你忽略了一个问题，虽然安立了多果，但是你说产生这个单



独的总的眼识在哪里？你这个总的眼识的因在哪里？总的眼识的因已经被你分成了多因产生多个果的差别了，所以最后剩下的这个一果，这个总的眼识的因就没有了。众生其实是有总的眼识的，但是总的眼识产生的因没有了，成了无因了。所以此处讲不能成为一体果。

下面敌宗要回辩：

敌宗：其实，这些差别分都只是一个识的不同反体，此外并没有和眼识他体的差别分。

对方要解释这个问题，其实这些差别分，等无间缘产生的眼识、眼根产生的眼识、从所缘境产生的眼识，都只是一个总的眼识的不同反体（不同侧面）。除此之外，并没有和总的眼识他体的差别分。不是总的眼识在这儿，其他的差别分的眼识在那儿，其实这些差别分就是一个总的眼识的不同的侧面、不同的反体而已。

遮破：那安立以多个因产生多个果毫无意义，

如果这样的话，多因产生多果的安立就没有意义了。

应当安立以多个因产生一个果，但这也有上述的过失。

你不能安立为多因产生多个果，因为所谓的差别分只是一个眼识的不同侧面而已。所以如果你把侧重点放在多果（反体）上面，那么总的眼识就是无因，但是对方说其实这个多个反体只是一个眼识的侧面，那么我们把重点放在一个眼识上面，你要成立一个眼识，就必须成立多因产生一果，但是多因产生一果就有



前面一异体无因的过失。

敌宗：虽然本性是一体，但是就不同的反体可以有假立的异体，因此没有过失。

他说没有问题，本性是一个，但是不同的反体（侧面）可以有假立的一体。这个一体是假立的，因此说没有过失的。这个其实就开始接近中观宗的思想了。他最后绕来绕去就变成这个。

遮破：以多个因仅仅对假立的法起作用之后，不可能生起自相实有的识，

很多个因对假立的法（假立的他体）起作用，最后所安立的这个问题就不可能是产生一个自性实有的识。也就是说如果要安立这些是假立的侧面，你就必须放弃果是实有的观点，但如果你放弃了这个实有的观点，就失毁了你根本的宗义了，最初的立宗就失坏了。多因生多果的总出发点是实有的因产生实有的果，但观察完之后，就变成了所产生的多果变成了假立的。当然这就成了很明显的前后自相矛盾了。

这样应成实有的识没有因。

那么你还放不放弃实有的识呢？如果你不放弃实有的识，那么这个实有的识就成无因了，因为他只是产生了假立的识，没有产生实有的识。

而且，果的本性是一体，又有很多差别分，应成法和有法是异体。（法指差别法，有法指差别基。）

这个果的本性是一体，比如一个眼识，他也有很多不同的差别分。如果都是实有的，果的本性是一体是实



有的，很多差别分也是实有，那么应成法（差别的法）和有法（差别的基，比如眼识就是差别的基、根本，差别的法是基上面安立的不同侧面。）变成异体（他体）了，这个是不合理的。

下面讲第三：

③ 设若一因生多果，不能成立异体果：

如果一个因产生很多种果，那么就不能成立一体果了。其实多体果不可能从一个因产生。如果能产生，那么就成了无因生。

下面是详细的观察方式。

敌宗：可以由一个因产生多个果，

首先立宗，一个因产生多个果。

比如以所缘境的蓝花，

这个就是一个因，只是一朵花。

既产生后后的同类相续，又产生其他人的眼识等。

什么叫后后的同类相续？这个花乃至存在期间，前一刹那的花延续变成第二刹那的花、第三刹那的花、第四刹那的花……就是这个花本身有一个相续，这个花是以前总的因引发的，这个因的力量还没有消失之前（这个花还没有枯萎），我们不观察的时候，它会安住一段时间。其实真正观察的时候，它每一刹那都在变化。第一刹那的花产生第二刹那的花、第二刹那的花产生第三刹那的花……不断往后延续，这叫前前的法产生后后相续。同类相续是指这个花而言的。一个因产生多个果，其中的一个果就是它自己花的前面的刹那产



生花的后面的刹那，后面的刹那是从前面的刹那产生的，所以这个蓝花产生第二刹那的蓝花，再产生第三刹那的蓝花，像这样，前前产生后后，这也是后后的相续是前前的因引发的果。这个就是他的多果当中的一果。

然后除了产生这一个果之外，又产生其他人的眼识。张三看到这个花，产生一个张三的眼识，李四在看，产生李四的眼识，一百个人看一朵花，产生一百个人的眼识，这个就是多果（很多种果），所以一因（花）即可以产生它自己的果，也可以产生其他人眼识的果，所以就叫做一因生多果。

遮破：诸果是仅仅从一个因产生，还是和其它法相连而引生？

这个果是单单从这一个因就可以产生，还是可以和其他的法相联而产生？首先选择前面一个。

如果只是从一个因产生，

如果选择是一个因产生，就是一朵蓝花：

异体的果应成无因。

异体的意思就是多体。如果因是一个，它的果是多个，那么这个多体的果应成无因。这个和前面多因生一果的原则是一样的，只不过反过来了，前面是多因生一果，这个一果成了无因了。现在是一因生多果，这个多果成无因了。

同样的观察原则：因能生果才能叫因，不生果叫非因；果观待因才能生果，没有因就不能生果。现在是一个因产生了多个果，按照因果对等的原则，多果当中的



只有一个果才能和这一个因相对、起关系、发生作用。但是现在是很多种果，那么很多种果（多体的果）就不是从这个一因产生的了。如果你坚持这个多果一定有，那么只能说这个多果是无因的，因为这里只有一个一因生多果的因，而这个唯一的因被你否定掉了，没有办法产生后面的多果，但是你还坚持多果存在，那么这个多果只能是无因的，不是前面的因，也没有其他的因，那不是无因生是什么呢？

所以观察的方式我们一定要搞清楚。其实这里面思路是很清晰的。主要是我们抓住这里面几个因果原则，因和果之间的对等关系抓住了。多个果只有一个因，一个因不可能产生多个果，如果你还坚持有多果，那么这个多果不是由前面的因产生的，也不是其他因产生的。因为这里面只有一因，否定其他因，所以你这个所产生出来的果一定是无因产生的。

换一个角度讲，要不然你的一因产生不了多个果。如果你说多果存在，多果产生了，那么这个多果一定不是前面的因产生的，如果有了，那一定是无因生的。

而且以一因也不能生一果，

这个和前面的观察的方式一样。一因不能生多果，那么一个因也不能产生一个果，因为此处讲的是多果的缘故。如果多果没有存在，那么无分的一是完全没有的。完完全全不可分的一是没有的缘故。

所以一因不能生多果，一因也不能产生一个果，因为在这个论式当中是一因生多果的缘故，所以也不能在这里安立一因生一果。



这样一体和异体的果都应成没有能生之因。如上述一般。

一体的果也没有办法安立，没有办法生，如果能生，这个一体的果就成了无因了。在这个论式当中，多体的果也没有办法生，如果能生，这个多果也成了无因了。所以都变成了没有能生的因。

“如上述一般”，过失就像前面所讲的一样，恒有恒无的过失一定有的。

下面是第二种观点：

敌宗：所境的蓝色，还要观待光明、眼根、作意等，才产生眼识，因此是需要连同其他法来产生眼识。

前面我们给了他两个选项：选择单独的一个因，还是和其他法连接而生。第一个选项已经无法安立了，所以他就选第二个选项，和其他法相连而生。

他说并不是只有唯一一个蓝色的花，还要观待光明、眼根、作意，最后才产生眼识的果法，因此是需要连同其他法来产生眼识的。

遮破：这样，所生的果不成为一体，因为：具有以因的诸差别所产生的众多差别。

如果还要连同其他的法，比如光明、眼根等才能产生眼识，那么第一、其实这个一因已经不是真正的一因了，因为它有很多差别的因；第二、假如承许因是多体的，有很多种因，那么所生的果就不成为一体了，就不是一个果了。

“因为具有因的诸差别产生的众多差别”，因的差



别有很多，他所产生的差别果也有很多，但是此处产生的眼识是一个眼识。所以通过这些产生眼识的缘故，所产生的果就不能成为一体果了，就成了很多种不同的差别因产生的不同的差别果。

但是能不能说多因生多果呢？也不能说多因生多果，因为此处必定是安立一因生多果的缘故。所以从哪个方面观察都有很多问题。这是第三句观察了。

下面讲第四句观察：

④ 设若一因生一果，应成勿须聚因缘：

如果是一个因产生一个果，就应该变成了不需要聚集因缘了，

其他的生因就不需要聚集了，就一个因就足够了。

敌宗：可以以一个因产生同类的一个果。

遮破：以眼根为例，如果只产生同类的一果，应成产生同类眼根之外，不生起眼识，这样一切众生都成了盲人等，有很多的过失。

这里都是以生起眼识为例的。眼根是产生眼识的一个因。那么以眼根为例，如果只是产生同类的果，那么只能成为眼根只能产生同类的眼根，第二刹那的眼根通过第一刹那的眼根才能生起，如果你说第一刹那的眼根不能产生第二刹那的眼根，那么在第二刹那的时候，眼根就没了，没有眼根怎么产生眼识呢？所以这个眼根本身做为因来产生后面刹那的眼根。我们的这个眼根其实从生下来开始，乃至在母胎当中眼根已经形成了，到死亡之前，这个眼根都要起作用的。这个



眼根起的作用肯定要延续它的相续，延续的相续是什么？就是前前的因产生后后的果，就是前前的眼根产生后后的眼根，再后后的眼根产生再后后的眼根，这样次第延续的。所以如果只是一个因产生一个果的话，那么这个眼识如何产生呢？除了眼根只能产生眼根自己的果之外，眼识就生不起来了，就不需要聚集其他因缘了，没有其他因缘根本生不起眼识。

“这样一切众生成为了盲人等，有很多的过失”。颂词当中说，“应成无须聚因缘”，如果是一个因只可以产生一个果的话，就不需要聚集其他的因缘了，其他的因缘就是光明、色法、作意，产生眼识的所有的因也就成了不需要具足了。这样眼根只是产生眼根，你没办法产生眼识。

下面还有另外一种解释。

另外，《入智者门论》中说：“如果以多因生一果，则果不应有多体，应成独一，以理观察，并不成立无分的实有一体；

这是和前面稍微不同的一种观察方式，也是可以趣入破四句生因的另外一种观察方式。如果我们觉得前面那种观察方式不是特别能理解，我们也可以从这个角度来理解。

如果是多因生一果，那么果就不应该成多体。比如所产生的眼识，就不应该成了具有很多种本体的眼识。其实我们的眼识里面有很多不同的成份，眼识当中有一个识的部分，是心识，是它必须要具有的。还有能够见到花的差别法也在里面，花里面很多种不同的颜色，



比如无分别眼识看到一堆黄色、绿色、紫色、红色花，一个眼识当中具备了这么多颜色，是同时见到的，所以眼识具有很多不同的差别法。

所以如果多因生一果，果就不应该有多体了，就应该成独一。但是“以理观察，并不成立无分的实有一体”，真正的独一是没有的。以正理观察，无分的、完全唯一的、实有的一体是不存在的。我们说这是一个眼识，这个一是假立的一，把很多不同的种类的法归类叫一个眼识。但其实真的分析的时候，这里面所谓的独有的一是不存在的。

下面我们在破离一多因的时候还会讲。其实并不成立无分的实有一体。我们要知道，永远不要忘记，中观师在这里面破的是实有的一体，不是破的假立的一体，这叫应成独一。所以以理观察并不成立无分的实有一体。完完全全不观待其他法的实有一体是不存在的。

如果以多因生多果，则不成以多因生一果的作业，这样纵然集聚很多因，也应成无意义；

如果是多因生多果，那么不成立多因生一果的作业了。很多种因产生了很多种具有差别分果法的眼识，如果是多因生多果，就不成立以多因生一果（一个眼识），很多种因产生一个眼识的这种作业就没了，总的眼识就成无因。纵然聚集了很多因，但也不能产生个总的眼识，所以很多因变成无意义。

就算聚集了很多因，这么多因都没有办法产生总体的一个眼识的缘故，聚集这么多因有什么作用呢？所有的因都成了非因，都没有用了。所以应成无意义。



如果以一因生多果，由不存在无分的一因，故不能成立，

总前提是实有的因产生实有的果，此处是实有的一的因产生多个果。但是我们分析、认真观察后，存不存在所谓的无分的一的这个因呢？没有，真正不可分的、唯一的一是绝对没有的。怎么样分析这个因也不可能是一。即便是所缘境的一朵花，这个一也不是一，因为这朵花有很多微尘，这么多微尘怎么可能叫做实有的一呢？那么一个最细的微尘呢？最细的微尘也不叫做花了，而且也不能成为我们眼识所缘境了。所以能够被我们眼识看到的，绝对不是实有的一。

即便从引发眼识的角度来讲，我们所看到的任何一个因缘都不是实有的一。这个眼根是不是一？这个眼根其实也是一种色法。色法也是由很多种微尘组成的。作意的心所呢？作意的心所也是由很多种刹那组成的粗大的心所法，所以没有一个真正实有的一能够作为因产生后面的果。不存在无分的因的缘故，故不能成立。

而且，不观待任何法的独一因素，永远不可能生果；

而且不观待任何法的独一的因素，他自己的一个因，不观待其他的因素，他也绝对不可能产生果。

如果以一因生一果，也不可能成立，因为它和‘众缘聚合能生诸果’直接相违。”

可以和“设若一因生一果，应成无须聚因缘”对照。一因生一果也不能成立，因为一因生一果和众缘聚合



才能产生果的这个规律直接相违了。一般来讲，生果的时候，都是众缘聚合，单独的一个因怎么可能产生果呢？如果一因就可以产生果，就和众缘聚合能生果直接相违了，所以这个因是不成立的。

归纳：以无分的一体不存在，没有一体的因果，故一因生一果、一因生多果、多因生一果都不成立。

无分的一体的这个一是没有的，因为没有一体的因和没有一体的果，所以一个因产生一个果安立不了，一个因产生多个果安立不了，多个因产生一个果也安立不了。

又由一体不成立，多体也不成立，故不成多因生多果。

前面的观察都和一有关，一因和一果当中有一，一因生多果当中也有一，多因生一果当中也有一。但是没有多因生多果，为什么没有多因生多果？下面要观察：

“又由一体不成立，多体也不成立，故不成多因生多果。”因为多一定是由一组成的，比喻三是由三个一组成的所谓的多体的三。所以如果每一个单独的一都没有的话，那么组成多体的三能否存在呢？绝对不可能存在。

一体不成立，多体也不可能成立，所以也不成立多因生多果了。

⑤是故因果之缘起，离实一故无异体，除一异体假立外，真实义中无有生。

这个是《入智者门论》中四句因破完之后的一个归



摄。

“因果之缘起，离实一故无异体。”离开了实一的缘故，其实没有多体，没有实一就没有实多。“除一异体假立外”，除了这个假立的一体和假立的多体之外，真实义当中是没有生的，没有所谓实有的一体，一因生多果，多因生一果是没有的。

所以，不论因或果，都没有实有堪忍的一体性，远离实有一体之故，也没有实有的多体。

其实这里已经和离一多因连接了。虽然在破四句生因，但四句生因当中也有一和多的概念。所以观察的时候，几个因相互之间都不是完全独立的，都是有关系的。

尤其最大的联系就是缘起。因为一切都是缘起假立的，所以金刚屑因、有无生因、离一多因，或者破四句生因，因为都是缘起的缘故，都可以从缘起出发解释的，因为他是依缘而起的，是假立的，所以没有一个实有，缘起和实有是相矛盾的。如果是实有的法一定不是依缘而起的，如果是依缘而起的，绝对不是实有的。

“是故因果之缘起，离实一故无异体”，也是这样讲的。所以因也好，果也好，都没有堪忍的一，因也没有一，果也没有一。因为远离实有的一的缘故，也没有实有的多。

实际上，只是对多体法按同类的根据假立为一体；

这个地方很关键，按照中观宗的观点，对多和一怎么样合理地安立。在名言当中怎么安立一呢？“对多体法按同类的根据假立为一体”而已。比如一个人从身体



的角度来讲，有很多组成人的分支，如他的头、眼睛、耳朵、鼻子、手脚、身体内脏等属于组成身体的部分。这个人不单单有身体还有心识，所以他的色、受、想、行、识等这些其实是很多多体的法，细分还有无数无量。把这些多体的法按同类的根据假立为一，就说这是一个人。其实这一个人是通过很多不同的这个法按照同类的根据组合在一起的，假立为一的，所谓的一体仅此而已。所有的一，一个话筒也好，一朵花也好，一栋房子也好，一辆车也好，还是一个人也好，或者一个团队也好，都是由很多种不同的差别法组成的。既然这个一是由很多差别法组成的，所以这个一绝对不是实有的一，绝对是假立的一。假立的一可以有，因为它是假立的，所以我们不能仔细观察如果是一的话，多和一在一起会不会有矛盾。如果我们要真正安立一的话，就不能仔细去观察，因为本来就是假立的。

对一体法，按它的差别分假立为多体。

对一体法也是这样，按它的差别分假立为多体。一个人其实也有很多种不同的分类，所以按照他的差别分假立成多体而已，我们也可以说这一个人有很多支分组成的，这个方面也可以假立成多体的，一体是假立的，多体仍然是假立的。

名言当中，唯一是以这种方式安立因果法的。

因果法是名言当中的，胜义当中没有因果。名言当中有因果，但是名言当中安立因果是通过假立的方式。安立一体的因，多体的因，一体的果，多体的果，都是假立的，没有一个真实实有的。



当然，如果我们真正学习空性，如果慧根很深，其实在分析这个过程当中，就可以悟入在胜义谛当中的的确确这些法没有一个是存在的。即使没有悟入到空性，我们也知道，在世俗名言当中，我们所谓的一个人，一个或很多事物，一个团队等其实都是名言假立的，没有一个实实在在存在的法，这样也可以悟入如梦如幻。所以既可以浅的方式了知它是幻化的，也可以深的方式了知是离戏的，双方面都可以同时了知。胜义当中是离戏的，名言当中是假立的。或者按照自己的根基趣入名言中，了知其实这些因果的安立不是真实的，是假立的。

虽然是假立的，但并不等于假立的就不起作用。中观师说因果在名言当中是假立的，但是这个所谓的假立的显现和作用仍然有，现在我们该疼痛的就是疼痛，该快乐的就是快乐，（除了）现在我们所安立的这一切（之外），没有另外一套所谓的假立的因果，只不过我们认为的这个实有的疼痛、快乐、因果在分析的时候，它是如梦如幻的。除了这一套现相之外，没有两套，没有这个但凡夫人认为的实有的因果，那个是中观师的假立的因果。就是一套，就是现在我们的身心这这个世界，但是世间人执著这个是实有的，这是不正确的，而中观师认定这个是假立的，这是实际情况。除了认知的不同之外，没有一个是真实的因果，一个是假立的因果两套因果。

这个方面我们一定要知道的，唯一是以这种方式安立因果。



除了这假立的一体、异体，以胜义理论观察时，无论是“多因生多果”、“多因生一果”、“一因生一果”、“一因生多果”，都不能成立能生与所生的因和果。因此，诸法没有极微尘许的堪忍自体，如梦境般，虚妄无实。

所以在胜义理论观察的时候，四句生都不存在的。因此一切诸法连“极微尘许的堪忍法”，不空的法都没有，所以“如梦境一般，虚妄无实”。梦境中林林总总的山河大地好像是无所不现，但是在无所不现的时候，连极微尘许的实有都没有。只要我们早上醒来就知道昨天晚上的梦全都是假的，没有一点是真实的。

按照佛的讲法，众生现在处在一个无明大梦当中，我们白天正在做无明大梦，我们认为现在梦中的一切法都是实有的，然后拼命去追求、感受痛苦等等。其实按照佛的眼光，按照中观师观察一切胜义无自性的眼光来看，现在这一切法像梦境一样，没有丝毫许的堪忍法，没有一点点实有。只不过有认知和不认知的区别，不认知，他就认为这个是实有的，被实有的执著牢牢地束缚住；认知之后就像这些圣者们，认知了，也亲证了，所以他们超离这一切外境，不为这一切法所束缚。现在我们属于什么呢？我们属于准备认知或者接近认知的状态。准备从无知当中起来，随顺于圣者的证悟，我们现在至少有这个心。有些人已经有了这个行为，有些人有了这个见解，有些人有了这个心。所以我们现在学习中观，有些可能已经有所了悟了，有些有所定解了，有些是很有趣的，知道这个很殊胜，也愿意听，愿意听



本身也是种性苏醒的一种表现，至少说明我们愿意去向这个法靠近，如果有这种心也是非常值得赞叹的。

摄义：种种有事显现，无实有，真实义中无四句生故。

这个是归摄。种种的有事显现是没有实有的，因为真实义当中没有四句生的缘故。

以上讲完了破四句生因。

(4) 离一多因

不是对因、果观察，而是对诸法的本体观察的理论。

前面三个因，要不然侧重于因，要不然侧重于果，要不然同时观察因果，但是离一多因不是对因果的观察，它是对显现在我们面前的这个法的本体进行观察。

比如我们面前的这朵鲜花、或者这本书...或者现前的人，我们就对面前现前的这个人的本体做观察，他到底是不是实有的。所以就在他显现、正在有的时候，他就是空性的、无自性的。离一多因的威力就是这样的。

出处：《楞伽经》、《中观庄严论》、《入中论》、《入般若波罗蜜多论》中都运用了这一理论。如《楞伽经》云：“大慧！至微尘之间观察，亦不得实有，以无有故。

从粗大色法到微尘之间进行观察，没有一个是实有的，因为没有的缘故。

圣者智慧之外，颠倒有牛角，不应妄执为有。”

以牛角等有事显现为例，圣者智慧当然已经正确了知牛角无自性。圣者智慧之外，众生凡夫颠倒认为有牛角，实际上不应该妄执为有。



又云：“大慧！如是兔角者，是由观待牛角。”

所谓兔角，一个是兔子，一个是牛角。实际上兔角是不存在的，但是安立的时候，它是两个法，一个是兔子本身，一个是牛角的观念。然后我们再用我们的意识把这个牛角移到兔子头上，产生了兔角，其实兔角本身是不存在的，只是一个概念而已。

兔角是不存在的，牛角存不存在呢？

牛角析为微尘，诸微尘继续分析，则不存在极微的自相，彼观待何者而成无有。”

所谓的牛角，我们把粗大的牛角慢慢分析下来，变成了微尘。把微尘继续分析，连微尘的自相也不存在。所以“彼观待何者而成无有”，这个“彼”字就是兔角，这个兔角观待什么样的牛角而变成无有呢？其实所观待的牛角本身也是不存在的。

《中观庄严论颂》云：“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。”

自他所安立的一切法，此等法在真实义（胜义谛）当中，离开一和离开多的缘故，无性（没有自性），犹如影像一般。

释词：何为“一多”？

因为是离一多因，那么什么是一，什么是多？

如果诸法有实体，则只有一体或多体两种情况，对诸法一体或多体遮破的理论，称为“离一多因”。

如果这个法是实有的，比喻这个花是实有的，它是有实体的法，那么它的状态无外乎有两种：唯一的一体



的法，或者多体的法。除了一体、多体之外，不存在第三种情况。所以我们对诸法的一体和多体进行遮破。比如这个花没有一，一个一个观察、分析下去，这个一的确没有，然后没有多，如果没有一，多体何来呢？所以也没有多。因此这个花是离一、离多的缘故，不是实有的，为什么不是实有的？因为所有的实有的法的体性不是一体的就是多体的。现在既然一体和多体都没有了，它就不符合实有法的体性了，就没有再安立实有法的根据了。所以如果要安立实有，必须要在一体、多体上去寻找，但是一体也没有，多体也没有，那么这个法就只有是无实有的，因为安立实有的理论已经破掉了。

因此离一多因是打破安立实有的根据，对安立实有根据的“一”和“多”进行观察。我们可以说它是实有的，但是实有的因是什么？他说因是一体的、多体的，但如果把一体、多体破掉了，把安立实有的根据打掉了，那么实有就变成一个概念名词而已了，就没有安立实有的真实理论。

所以称为离一多因。

以执为实有的毛衣为例来说明：

（昨天我们好像也用了毛衣，）这里用毛衣来观察：
（现在是秋天，可能穿毛衣的多了，现在方便观察。）

没有经过胜义理论观察时，毛衣能起到蔽体、保暖等的作用，

如果不观察的时候，毛衣当然有显现，而且也有显现的作用。



是现量显现的有事自相，

他可以被我们的眼识看到，被我们的身体感觉到。它是“现量显现的有事之相”。

但如果以胜义理论观察，则连极微尘许也不可得。

但是观察的时候，连一个毛的微尘其实也是得不到的。

具体来说，把毛衣分解之后，只剩下一根根毛线，毛衣消失无迹；

首先这个毛衣是实有的，是一件，是实有的一，是一件毛衣。但是这个一件毛衣，大家都知道，不管织没织过毛衣，（当然织过毛衣的人就更清楚了，没有织过毛衣的人一看就知道）这里面有很多条横线、竖线组成。（有时还有斜线。）

当我们把这件毛衣分解成一条条线的时候，不管我们把它拆掉也好，或者用心识去分析也好，这个总体的一件毛衣就没有了。就在这个地方消失了，或者它正在显现一件毛衣，正在成型的时候，当我们的注意力放在线上时的时候，整个毛衣的概念就消失了。这一件毛衣在哪里，实有的一在哪里？没有了，它是由很多条线组成的，这时只出现很多根毛线，没有一件毛衣的概念了。

这时（我们认为）一根根毛线应该有的。

再分解毛线，除了一大堆的毛尘，也找不到毛线的踪迹；

一根粗毛线是由很多细毛线组成的，一根细毛线是由更多的一大堆的毛尘组成的。当我们安住在毛尘



的时候，一根毛线在哪里呢？这一根毛线的概念也没有了。所以一根毛线的“一”不是真实的，是假的，它是由更多小的部分组成的。

前段时间我们在《智慧品》中也讲过，反正由很多因缘法组成的法肯定是假立的，很多分支组成的整体肯定是假立的。所以毛线是由很多毛尘组成的，当我们把注意力放在毛尘的时候，毛线就在这个地方消失了。不是说他的现相消失，而是一根毛线的概念没有了。

所以刚才是一件毛衣，我们认为是实有存在的。但是一分析，这个所谓的“一”就在这个地方没有了，消失了，所以这个毛衣肯定是假立的。如果它是实有的，不管怎么分析一件毛衣的概念都应该还在。然后再分解毛尘的时候，毛线也没了。

这时看不到毛尘，只能用我们的智慧分析。

对毛尘继续分析到一切微尘最微细量的极微尘，再将极微尘分析而消尽，成了只有一个虚空。

毛尘是由更微小的微尘组成的，而微尘是由更细的极微组成的。最后就剩下一个最小的极微。极微就是最小的单位，如果再分就成了虚空。（这里面还有些辩论，后面还要讲。）

就在这个地方用我们的智慧去分析这件毛衣的时候，我们认为这件毛衣是存在的，是实有的，但是通过离一多因分析下来，从粗到细，慢慢分析到最细，以最细的理论观察，所谓的极微也不存在，最后就变成了虚空一样。哪里还有我们执著的毛衣呢？哪里还有执著的实有的一体呢？如果连最细的一个微尘都没有了，



哪里还有多体？多体更没有了，因为所有的多体都是由最小的这个一组成的，连这个最小的一个单位都没有，那么多体就更加不会存在。

所以离一多因直接观察我们面前的书、花...，从粗大到微细，从微细到更细，到最细，然后再观察就成了空性，成了虚空。

像这样，分到后后的阶段，前前的法都不可得，

这个很重要，分析到后后的阶段，前前的法都不可得了。为什么前前的法不可得？因为他的确是无实有的，只是一个概念而已。如果我们不分析、不观察，我们一般众生的执著是停留在最粗大的层次，而有些声闻缘觉是停留在比较微细的生灭刹那上面、无常的上面，但众生可怜就可怜在这个地方，这些法如果稍微一分析，其实所谓的根本就没有。我们执著这件毛衣，毛衣被偷了，毛衣被烫了个洞，觉得非常非常的痛苦，因为我们对这个法很执著，所以当它一旦有什么变化的时候，我们就特别难受，特别痛苦。但其实它的真实义是什么？它的真实义是这个所谓的假立的东西是假立的，经不起观察，一观察就完完全全变成了空性。

所以分析到后后的阶段，前前的法就不可得。

就在彼处它将消失而不显现，

只要我们分析到位了，其实就在这个地方它的概念就没有了，它所谓实有的状态就消失了。分析完之后，只留下一个纯粹的显现，实有等都没有了，而这个显现本来就是离边的，本来就是空性的。

根敦群佩大师有个窍诀：当我们眼识看到花的时



候，在眼识当中活生生地显现这朵花，同时我们的意识在观察分析，意识里面了知了这个花正在显现的时候它完全是空性的。所以当我们眼识面前的花明显显现的同时，我们心中早已把它断定成没有的，断定成空性了。这个也可以叫做现空无二。它正在显的同时就是空的，只不过显是用我们的眼识去显，空是用我们的意识去了知它的无自性。但是，是不是完全没有呢？当我们真的断定它、确定它没有的时候，眼识前面这个花是活生生正在显现的。但花显现的时候是不是实有显现呢？意识早就断定它是空性了。所以正在显的时候它是没有自性的，没有自性的时候，它是正在显现的。这个角度也可以叫做现空无二的一种观察方式。它即不会偏在有边，也不会偏在无边，眼识、意识两方面相结合。这也是一个很殊胜的观察窍诀。

犹如分析幻化的城市。

幻化的城市本来就是幻化的，比如海市蜃楼就相当于幻化的城市。就像分析幻化城市一样，它在显现的地方，它本来就是没有的。梦境也是一样，正在梦境显现的地方，梦境就是没有的。这个花正在显现的地方，这个花就是没有的。我们所耽着的人正在显现的地方，他就是没有的。

只不过我们要掌握正确的观察方式，反复去观察生起定解。如果只是大概了解，认为还是在这儿，那么观察完了还是打破不了执著。原因：第一也许是定解不够，第二可能是观察的次数不够，或者观察的方法不正确，或者方法正确，但是观察的次数不够，定解没引发，



它的力量还很弱，也会出现这种情况。

所以一定要观察正确；第二要反复观察引发定解。第三最好是通过观修，内心当中有一种觉受，最好是亲证，但是对凡夫人来讲，前面这几个非常关键、非常重要的。

器情万法无不如此，

有情世界、器世界都是这样的。

若对形形色色的世间，观察再观察，一切都成了芭蕉一样，空无实体。

佛陀让我们观察，佛陀讲一切是空性的，我们不知道什么是空性的，所以佛陀就告诉我们离一多因等观察的方式。

前面的比喻非常的巧妙。观察这个毛衣或者这些花的时候，分析到后面的阶段，前前的法肯定是不可得的，分析到最后，当你安住在空性的时候，虚空的时候，前面的微尘就没有了。这个就是当它正在显现的时候，实际上是不存在的。

分析内在的诸识聚，

识聚就是一一切的心王、心所。心识的集聚叫识聚。

分析内在的识聚：

心王、心所以及此等从所缘上分析，也变成多类，最终得不到丝毫实有部分，由此将了知万法都是空性。

心王是眼识到意识（六识），或者有时加第七识（末那识）和阿赖耶识（八识）自性。心所是心所有法，心王所有的。心王就像国王，心所就像眷属，国王一出来，



眷属就出来。所以心王是了知粗大的，心所是了知微细的。

“心王、心所以及此等从所缘上分析”，心王、心所本来是能境，但是我们也可以把它当成所缘，把它当成所境来观察，去分析，心本身也变成了多类。比如产生一个强烈的嗔心，这个强烈的嗔心其实是一个很粗大的心识，我们可以把这个心识越分越细，最后分成无分刹那，再分析就成了空性。

所以一个是分析色法的理论，一个是分析心法的理论。下面都要介绍的。

破诸法实有一体、多体的步骤：

在破一和破多当中，先破一，再破多。

原则是先破一再破多。我们说这是一朵花，这是一个茶杯，这是一根柱子，首先是“一”的概念。所以先把这个“一”打破，怎么打破“一”呢？我们说这朵花由很多花瓣组成，安住在“多”的时候，它的“一”就没了，或者这根柱子有没有上、中、下三截呢？如果没有上、中、下三截，那么上就是下，下就是上，所以它肯定会有上、中、下；如果有上、中、下三截，那么它的“一”就没有了，当你分成三的时候，它的“一”的概念当时就消失了。然后再分析三截当中上面的一截有没有上中下呢？它也有上、中、下，那么这个“一”又消失了。它就这样方式把这个“一”再再地破，把它从粗到细，慢慢地观察，所以先破一再破多。

而且，“多”由“一”组成，



这个多是由一组成，
离“一”没有“多”，所以只需要破“一”。

虽然是离一多因，但是全部的理论都是破“一”的，“多”只是付述一下，没有“一”的缘故就没有“多”，因为它的原则就是这样的。“多”是由“一”组成的。如果这里面一个人都没有，那么很多人当然就不存在了，所以不用破很多人，单独把这个“一”观察完就行了。

破“一”时，先破粗，再破细。

一个步骤一个步骤都要记住的，这些都是非常关键的，很实用的窍诀。

先破粗的法，再破细的法。

粗大的色法和心法，从方位和时间上分解，只要可分，就不是一体；

粗大的色法和粗大的心法，它破斥的方式是不一样的，粗大的色法是从方位上去破解的，比如上、中、下等方位。心法是从时间上破解的，因为心法不是色法的自性，它是由时间累积的，所以破心是从时间上分的。微尘叫无分微尘，心识叫无分刹那（时间）。

所以从方位和时间上分解，只要可以分就不是一体。

到不可分时，就是无分微尘和刹那。

到最小的时候，没有方向了，叫无分微尘；没有可分的了，就叫无分刹那。

所以，重点是遮破胜义中实有无分微尘和刹那。



粗大的法容易观察，最难破的是最细的、最小的无分微尘和无分刹那。只要把这个搞定了，所有的问题就搞定了。所以这个地方对很多人是一个瓶颈。当然一根柱子很容易破，把它分成三截，这个一就没了，这个是很粗大的观察方式，一般人都容易理解，但是困难的是小到最小的时候，怎么去超越它，把这个超越了，基本上离一多因的理论就完成了。在我们面前显现的事物的本体就能知道它是空性的。

① 破无分微尘实有：

在一个无分微尘的东、西、南、北、上、下六方，各放置一个无分微尘，

这个观察的方式在前段时间学习《智慧品》的时候也提到过。

最小的单位叫无分微，或叫极微，有时候叫极微、无分微尘、邻虚尘（邻近虚空的，邻近没有的微尘）。

无分微尘就是没有分支的，也叫无方微尘，就是没有方向的。这个分的意思不是不可分的意思，这个分是支分、部分的意思。所有粗大的法都有部分，但是这个最小的法就没有部分了，所以叫做无分。或者叫无方，没有方向，因为有粗大的法，它就有东南西北的方向，最小就没有方向。也可以叫无方分。

取一个无方微尘放中间，再取其它六个和它相等的无方微尘，在它的东南西北上下六方围绕着它。

对方承许粗大的法是由七个无方微尘组成一个微尘，所以它必须要有中间一个，东南西北上下六个组成一个稍微大的，然后再这样七个七个累积就变成了粗



大的法。

中尘和六尘相对，则中尘可以分为六面，成为有分；

这个中间的尘可不可以分成六面？如果中间的这个微尘可以有朝东南西北上下的六个部分的话，成为有分，它就不是无方分了。

中间放一个微尘，其他的六面有六个微尘把它围绕，我们就问，中间的这个微尘有没有朝着上面、下面，朝六方的方向呢？如果说有，就说明这个最小的还可以分，因为它还有六方，所以这时就成了有分了，不是无分了。如果说不能这样承认，那么就是没有朝对，没有相对的。

如果不和六尘相对，则六尘和中尘成为一体，无法堆成粗大的色法。

我们就问两个法的边缘和边缘有没有接触，有没有相对的地方？对方只能说没有，如果有的话，就有接触，有方向了。那么是否接触一半？他说没有；是否全部融合？他说没有接触，没有方向。如果是这样的话，东边的微尘和中间的微尘就成了一体了，占据一个位置。同样再从西边、南边、北边、上下观察，都没有方向，都没有接触，所以最后六个微尘就占据了一个微尘的位置。如果是这样，那么就没有办法组成粗大的色法了。你说可以有朝向，它就变成了有方分。如果说它没有朝向，它就没有办法组成粗大的微尘。

还有一种观察的方式，以前一位师父的观察方式：我取一个微尘（甲）放在这个地方，我用另外一个微尘（乙）去碰甲号微尘，去碰的时候，因为色法和色法之



间是有质碍的，（色法之间没办法融入，叫质碍，互相之间抵触，是色法的法相。）观察甲号微尘有没有移动，如果它有移动的话，说明有接触的地方，肯定还是有朝向这边的方向。如果它不移动，乙慢慢就融入甲了，两个就成一个了，两个成一个的时候，两个微尘占据一个微尘的位置。那么六个微尘都这样分析的时候，六尘只能成为一个微尘的体积，没办法增大，没办法堆成粗大的色法。

这样把无分微尘抉择为空性。

通过这样方式我们就知道这个是空性的，为什么是空性？因为所谓的实有的无分微尘是根本不存在的。所以就了知，这个所谓的最小的实有的无分微尘的确是不存在的，没有的，就把它抉择为空性了。

如《唯识二十颂》云：“极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。”

《唯识二十颂》是世亲菩萨所造的论典。极微和六个方向的微尘放在一起观察的时候，“极微与六合，一应成六分”，中间的极微和六个方向的极微相合，如果有方向，那么这个一就有六分了；如果没有结合，“若与六同处”，没有接触的地方，没有朝向那个方向，“聚应成极微”，粗大的法叫聚，有些地方翻译成山王，须弥山王就可以放进一个极微当中，这个是根本不可能的事情。所以观察之后，所谓的最小的实有的一体的极微是不存在的。

这个地方我们主要是破实有的“一”，这个实有的“一”到底存不存在呢？如果它没有办法组成粗大的



色法，可能和你们的观点，或者你们承许的观点相违。如果可以组成粗大的色法，肯定要朝向六个方向，如果有朝向六个方向，就说明它还可以分，但是一分就成了空性。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论》的注释当中也有破实有一的不同方法：

1. 实有的一是不是真正的一，而且是实有的唯一的一？对方说是。那么如果是实有的一，它上面会不会有其它法的存在？对方说绝对不会有。如果绝对不会有的话，它是不是色法？对方说是色法。

2. 它是不是极微？是极微。

3. 它是不是心法？不是心法。

4. 能不能被很多人的心识去缘？可以

5. 它能不能成为所缘境？可以。

结论：它是色法、是极微、不是心法、是成为所缘，能被观察的，这些全都是在这“一”上面成立的特质，怎么可能成为是唯一的呢？

即便你说它是唯一的一个极微，那它能不能被心识所缘？如果它是唯一的一个极微就不能成为心识的所缘，但如果它不能成为心识的所缘，谁又能了知它呢？谁又能知道它是唯一的极微呢？

全知麦彭仁波切的观察方式不用这个，纯粹地讲所谓的唯一是不是真正的唯一。所谓实有的真正的唯一是很严格的，就是一个实有的一，真正的究竟的实一，如果它是真正的一的话，它就绝对不可能有很多很多的分类。但是我们看的时候有很多分类，第一刹那去缘



它的时候，第二刹那去缘它的时候，第三刹那去缘它的时候，就有很多不同的差别了。它是色法，具有一个特征；是极微，具有一个特征；不是心法，又是一个特征。

全知麦彭仁波切还讲到，这个极微上面所有的反体的差别都具足，它不是柱子，它不是瓶子，它不是花，这些都在上面具足了，怎么可能是唯一的呢？所以这个唯一是绝对找不到的。

当时我们学习的时候，就感觉这个方法真的是太殊胜了。用这个方法去分析任何一个法，没有一个法能成为唯一的，实有的“一”的的确确一个都没有，假立的可以有，实有的“一”永远找不到。所以他老人家讲，这是文殊菩萨手中智慧宝剑的理论。文殊菩萨手中的智慧宝剑，没有一个法可以堪忍的。如果你觉得这个微尘的观察有点费劲的话，就换成麦彭仁波切的观察方法。一旦掌握了那个观察方法（麦彭仁波切的观察方法），无坚不摧！

没有一个法可以真正安立成一个实有的不变的唯一，这个唯一是没有的，因为所谓的唯一只能有一个特质，除了这个唯一的特质之外，不可能有其它的特质，但是这上面有很多。前面我们讲的，是微尘？他说是微尘，这是一个特质；然后是色法？是色法；有质碍？有质碍的；是不是心法？不是心法；是不是花瓶？不是花瓶。所有（特质）都有，它都具足了；“唯一”不具足的反体，它上面也有。

所以如果是实有唯一的话，连眼识都不能缘，连意识都缘不到，如果没有能缘，所缘从哪里来的？它是微



尘，谁认定的？所以这也没法安立了，这个问题太大了。所以这方面观察的时候，这个唯一的实有的微尘是绝对没有的，刹那也是一样的。

② 无分刹那实有：

观察相邻的两个无分刹那的关系：

这个刹那是什么呢？比如现在我们生起一念信心，这一念能够被我们感知到的信心已经是非常粗大的心识了，它里面其实包含了很多微细的刹那，最后分析到最小的无分刹那，因为无分刹那比较难破，所以就观察无分刹那。

观察无分刹那时，观察相邻的一号刹那和二号刹那之间的关系，分析第一刹那和第二刹那接不接触。

（一） 两刹那接触：

首先第一个标题是两刹那接触，就是站在接触的侧面观察。

两者只是部分接触，则在一个无分刹那上，具有接触和不接触的两部分，应成有分。

如果一号刹那和二号刹那只是在一个无分刹那上面部分接触，一号刹那的末尾和二号刹那的开头只是部分接触的话，那么在一个无分刹那上面就具有了接触和不接触的二分，因为它只是部分接触，一号刹那和二号刹那两个刹那都是部分接触，所以一号刹那有接触的部分和不接触的部分，二号刹那也是有接触的部分和不接触的部分，所以这个刹那上面就具有了可分的自性了，它不是无分的了，可以分为可接触和不可接



触的两部分，所以它还可以继续往下分。

因为具有了接触和不接触的两部分，应成有分。

如果全分接触，则两刹那融合为一，无法形成心识的相续。

如果一号刹那和二号刹那不是部分接触，而是全体接触。全体接触两个刹那成了一个刹那了，那么三号刹那加进来也成一个刹那了。如果这样，只是一个刹那就没办法形成粗大的相续，粗大的心识。粗大的心识是很多这样的刹那不间断组成的，但是两个刹那变成一个了，它就没办法增长了，没办法相续下去了。所以粗大的心识相续就变成了没办法延续的过失了。

这是第一个接触的理论。

(二) 两刹那不接触

如果接触有过失，我们再观察不接触。

取一个刹那，它和前一刹那不接触，中间有空白段；和后一刹那不接触，中间也有空白段。

这个地方的重点，是不接触。我们就取一个刹那，我们找一个东西做例子，前面有一个刹那、后面有一个刹那，刹那和刹那之间是不接触的，中间有空白的。

比如第二号刹那在中间，它前面是一号刹那，后面是三号刹那。它和一号刹那不接触，和三号刹那不接触，所以它们中间有空白段。

再观察前一空白段的末位和后一空白段的初位，如果两者接触，中间的无分刹那应成空白；

我们观察前面一刹那空白段的末尾（二号刹那的



初位)，后面一个空白段的初位（二号刹那的末尾），这两个空白段接不接触？如果两者接触，如果前面的空白段和后面的空白段两者接触了，中间的无分刹那（二号刹那）应成空白，中间这个就没有了，因为两个空白段已经接触了，前面的空白段（的末尾）已经接到了后面的空白段（的初位）了，两个空白断连成一线了，那么中间的刹那（二号刹那）应该变成不存在了。

如果不接触，两者成为不同的两分，这样，无分刹那和前者接触的部分，必不同于它和后者接触的部分，应成可分。

如果是不接触，前面空白段的末尾和后面空白段的初位二者之间是不接触的，两者成为不同的两分，前面（二号刹那的初位）是一分，后面（二号刹那的末尾）是一分，（二号）无分刹那的这一分（初位）和这一分（末尾）不一样的，这样（二号）无分刹那和前面空白段接触的部分必不同于和后面（空白段）接触的部分，那么这个（二号刹那）就变成可分了。前后两个空白段是没有连接的，中间的无分刹那（二号刹那）和前面空白段接触的部分与和后面空白段接触的部分是不一样的。这个无分刹那就变成了和前面空白段的末尾有接触，和后面空白段的初位有接触，所以这个无分刹那就变成两分了，它并不是无分的，还可以分。

所以两个空白段接触也不行，两个空白段不接触也不行。如果是这样，“必不同于和它后者接触的部分，应成可分”。这个无分刹那就变成可分了。

因此，无分刹那胜义中不存在，本来无实空性。

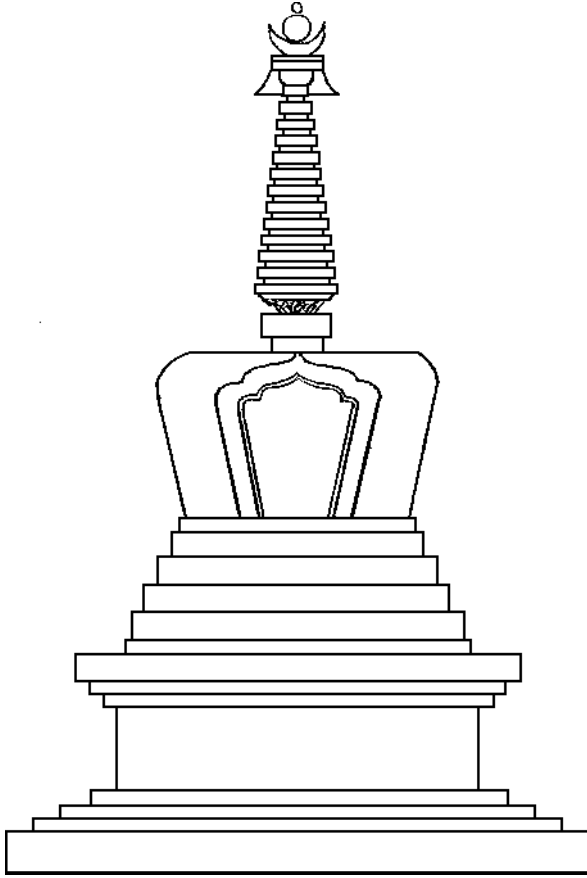


所以无分刹那胜义中是不存在的，本来就是无实空性的。

以上抉择了无分微尘和无分刹那为空性，由此，一切色法和心法从粗大到极微之间，都没有实有一体，更没有实有多体，当体远离一、多，自性本空。《如意宝藏论释》云：“此显现（有法）有事无事何者也不成立，远离一体、多体之故，犹如水月。”

它的因就是远离一体、多体，犹如水月一样，水月就是现而无自性，现而幻化的。

这节课就讲到这个地方。



菩提塔