1995 年版

澄清宝珠论讲解

麦彭仁波切·造论

索达吉堪布·译讲

课程21

南无本师释迦牟尼佛

THE KETAKA JEWEL

澄清宝珠论讲解

1995年版

麦彭仁波切 · 造论

索达吉堪布 · 译讲

开讲时间：*1995*年

版本：*2025*年*8*月

目 录

第1课	001
第2课	018
第3课	033
第4课	057
第5课	070
第6课	090
第7课	101
第8课	137
第9课	170
第10课	191
第11课	205
第12课	227
第13课	243
第14课	256

第15课 273

第16课 286

第17课 312

第18课 328

第19课 353

第20课 379

第21课 398

第22课 419

第23课 435

第24课 447

第25课 467

第26课 488

第27课 505

第28课 533

第29课 550

第30课 570

第31课 591

第32课 615

第33课 631

第34课 645

第35课 663

第36课 682

第37课 698

澄清宝珠论讲解

麦彭仁波切 · 造论
索达吉堪布 · 译讲

第 1 课

为什么要宣讲《澄清宝珠论》

中观应成派有三大论师，分别是月称菩萨、佛护菩萨和寂天菩萨。其中，月称论师所作的中观著作有《显句论》《入中论》《中观珍宝论》等；佛护菩萨的相关著作有《佛护论》等；寂天菩萨流传于世的中观著作只有这部《入菩萨行论 · 智慧品》。

可以说，《入菩萨行论 · 智慧品》就是中观应成派最主要的论典之一。虽然《入菩萨行论》本身并不是中观方面的专著，但它的第九品《智慧品》完全体现了中观见解。很多人都有一个疑惑，寂天菩萨被安立为中观应成派的三大论师之一，那么他到底著有哪些中观方面的著作呢？其实就是这部《智慧品》。

这次所讲的《智慧品》，是中观宗里最高的应成派的观点。所使用的注释讲义，是被称为文殊菩萨化身的宁玛巴大德麦彭仁波切所著的《澄清宝珠论》。这部论典在整个藏地无人不晓，非常出名。只要解释《智慧品》，就一定会需要参考这部论典。

这部注疏讲解细致，再加上传承上师——麦彭仁波切的加持力很大，所以我下决心把它翻译出来。翻译论典很不容易，不像抄写、读诵或者讲解那样简单，需要查找大量资料，阅读和参考许多不同的观点，落在文字上更要反反复复地斟酌，还是相当有难

度的。

这次如果不讲的话，以后也不一定能具足因缘。所以我还是决定给大家讲一下这部中观宗非常重要的论典——《智慧品》。

《入菩萨行论》的第九品《智慧品》是寂天菩萨所造的颂词，《澄清宝珠论》是麦彭仁波切以通俗易懂的语言和方式为本品所作的注释，注释全称为《入行论·智慧品释——澄清宝珠论》。

这部论是以比喻来命名的。所谓的澄清宝珠是一种珍宝的名称，将这种珍宝放置在水中，可以消除水里的一切垢染，让水重新变得清澈。这种珍宝的功能就是无论放置在何处，都能清净除垢。用这个比喻来说明：这部论典里的内容，能断除一切邪见和见解的垢染。

首先解释“南无玛吉西 Ra 耶！”，这是印度梵

语，“南无”是顶礼，“玛吉西 Ra”是文殊师利菩萨，句末的“耶”相当于“于”。这句话的意思是顶礼于文殊师利菩萨。

藏文中的文殊菩萨与梵语相同，也是“玛吉西 Ra”。汉文中翻译为“曼殊师利”，不同音译中的发音略有不同，但所指的都是文殊师利菩萨。

麦彭仁波切在造论之初，首先顶礼文殊菩萨，然后顶礼自己的传承上师寂天菩萨。

胜圣文殊喜光芒，住于彼意莲花蕊，
能遍佛子行妙香，顶礼寂天菩萨尊。
深乘中观此善道，唯昔自修佛力外，
大慧精者亦难证，是故如我何堪言。
然随圣教事势理，已见智者之善道，
舍弃偏执诸弯道，无疑诣于此静处。

“胜圣文殊喜光芒，住于彼意莲花蕊”：圣者文

殊菩萨喜悦的光芒和加持照射在寂天菩萨的心间，就像住于莲花蕊中一般。此处用莲花蕊比喻心间。

“能遍佛子行妙香，顶礼寂天菩萨尊”：如妙香般的佛子菩萨行，能周遍一切世界，因此要顶礼具无量功德的寂天菩萨尊者。此处用妙香来比喻佛子的行为。寂天菩萨所造的三部论典《入菩萨行论》、《一切学处集要》（即《学集论》）、《一切经集要》（即《经集论》），一经面世，在整个印度、藏地和汉地都有很大影响，推动了无数人学修菩萨行。他的不可思议的事业正如妙香般周遍一切世界。

《澄清宝珠论》的作者麦彭仁波切此处首先在《智慧品》的作者寂天菩萨的金刚足下恭敬顶礼。

“深乘中观此善道，唯昔自修佛力外，大慧精者亦难证，是故如我何堪言”：麦彭仁波切以一种非常谦虚的口吻说道，中观这样的善道，十分深奥难懂，只有两种人能够真正了达其中的意义。一种是前世有

过很长时间修行与串习的人，另一种是得到诸佛菩萨加持的人。除此之外，哪怕很有智慧、很精进的人都很难证悟中观的深义。像我这样的人，又怎么能证悟中观的意义呢？

这里主要宣讲的是中观应成派的观点，即中观最高的见解，从离戏的角度来说，等同于大圆满的见解。没有与之结过缘的人根本不可能明白它的名词，更不用说证悟其意义。

这是麦彭仁波切的自谦之语。实际上，尊者是文殊菩萨的化现，早就证悟了。这里也是间接说明，除了前面提到的两种情况，一般人根本不可能证悟中观的意义。

既然如此，麦彭仁波切为何要造这部《智慧品》的讲义呢？

“然随圣教事势理，已见智者之善道”：麦彭

仁波切说，依靠从前高僧大德的教证和智慧的事势正理，已经见到了智者的善道，即龙猛菩萨、月称菩萨的中观观点的意义。他对此生起信心，造了这部《澄清宝珠论》。

“舍弃偏执诸弯道，无疑诣于此静处”：在见到中观的善道后，麦彭仁波切舍弃一切偏执、邪执，以及不那么正确的弯道、弯路，毫无怀疑地到达了一个寂静之处。此处以寂静之处比喻没有怀疑与恐惧，是非常清净、自在的境界。

以上是麦彭仁波切对寂天菩萨的顶礼句，同时也宣讲了作者造论的因缘。

此已为文殊菩萨摄受，并精通如海菩萨行，有如是稀有传记遍于全球者，共称具德寂天菩萨尊者所造之入菩萨行论智慧品，即今所说之法也。

寂天菩萨得到了文殊菩萨的亲自加持，并且已经

精通了完整的菩萨行。他的七种稀有传记在全世界广为流传。这里所宣讲的法，是寂天菩萨所造的《入菩萨行论 · 智慧品》。

介绍寂天菩萨

寂天菩萨是古印度南方一个国家的太子。在父亲去世后，大臣们准备拥戴他登基，继承王位。登基的前一天晚上，他梦见文殊菩萨坐在王座上，对他说：“这是我的宝座，我是你的上师，你我共坐一个宝座，是不合理的。”第二天早上，太子醒来，意识到自己肯定不能坐这个王座，并领悟到文殊菩萨对他的授记和密意，便立即生起了出离心，舍弃了王座和一切世间受用。

随后，太子游历东印度，携带着文殊菩萨加持的木制宝剑。当时，在五狮国王处，他担任护卫，被其他的国王眷属所嫉妒。这些眷属向国王进谗言，说

寂天菩萨是一个狡诈的人，手中的宝剑是木头制成，根本无法抵挡敌人。国王半信半疑，要求寂天菩萨出示宝剑。寂天菩萨告知他，宝剑不能拿出来。国王坚持要求他取出宝剑。寂天菩萨无奈同意，带着国王去到一个寂静的地方，并让国王闭上一只眼睛，用另一只眼睛看，以免受伤。果然，宝剑出鞘后的剑光伤害了国王注视着木剑的那只眼睛，眼珠掉落在地上。国王疼痛不堪，悔恨交加，立刻在寂天菩萨面前顶礼、忏悔、皈依，经过寂天菩萨的加持，国王的眼睛恢复了。

之后，寂天菩萨前往印度的大寺院那烂陀寺出家。他也不闻思修行，天天睡懒觉。一些僧人很是看不惯他的行为，想要开除他。他们商量了一个办法，要求寂天菩萨在诵经大会上背诵经典，想趁机羞辱他，迫使他自行离开寺庙。

大会当天，僧人们故意为寂天菩萨准备了很高的

法座，会场上挤满了人。寂天菩萨询问，是要背诵已经听过的论典，还是没听过的。想看他笑话的人说，最好是没有听过的。

于是，寂天论师在法座上，开始诵读《入菩萨行论》，一直读到《智慧品》……此时，文殊菩萨显现在虚空中，心口发光入于寂天菩萨的心间。此外，还出现了种种瑞相，很多人都看到了共与不同的殊胜相。

当念到《智慧品》的三十四颂时，寂天菩萨的身体渐渐升高，腾空而去，空中传来声音，一直诵完《智慧品》和《回向品》。当时在场的许多人根基比较好，有不忘陀罗尼。很多班智达都记下了颂词，有的记下了七品，共七百个颂词；有的记下了十品，达一千个颂词。大家各执己见，不知道哪个版本是正确的。

后来，他们打听到寂天菩萨在南印度的吉祥功德

塔，便派了几名班智达去迎请他回寺庙。寂天菩萨不愿意回去。班智达就请教他哪个版本是正确的。寂天菩萨告诉他们，十品一千颂的《入行论》是正确的，可以立为文字。同时还告诉他们，他曾经住过的房间里藏有《学集论》《经集论》《入行论》三部论的经函。

此外，还有很多关于寂天菩萨的事迹，如文殊菩萨如何加持他、观音菩萨如何加持他等。这些都在《印度佛教史》中有详细记载，大家有空的话可以看一下。

藏地很多高僧大德认为，寂天菩萨是一地以上的大成就者。

全论分二：甲一、诸道之主当生起智慧之理；甲二、真实宣说智慧度。

一切道的根本是智慧，因此，我们应当生起

智慧。

甲一（诸道之主当生起智慧之理）：

此等一切支，佛为智慧说。

故欲息苦者，当生空性慧。

前面的发心、静虑等一切学处，皆是佛陀为了真实智慧而说。因此，想要息灭一切烦恼痛苦的人，应当精进引生空性智慧。

如前所说此布施等一切支，佛为智慧而说也。

“此等一切支”指的是布施支、持戒支、忍辱支、精进支、禅定支。每一个波罗蜜多都可以叫作支。正如前面所说的布施等一切支，都是大能仁释迦牟尼佛为了智慧而宣说的。布施也好，持戒也好，都是为了生起智慧而宣说。

此处有者认为施等各前者为因，方生智慧，故解释为因果之理，虽有如是说法，然从“为”字可了知，如王入沙场，四兵亦随王而行，如是果位佛母一切智智之不共真因者，即是道之根本智慧，彼能断除二障，亦能究竟二智。

此处，有些人认为：布施的果是持戒，持戒的果是忍辱，忍辱的果是精进，精进的果是禅定，最后生起智慧。如此前前为因，后后为果，以这样的次序来安立。尤其格鲁派的很多论师是这样认为的。

他们将“此等一切支，佛为智慧说”这两句颂词解释为因果关系。虽然有这样的解释方法，但麦彭仁波切则有不同的独特观点。他认为，此处的两句颂词不是因和果之间的关系，而是主要和次要之间的关系。主要的是智慧波罗蜜多，次要的是其他五个波罗蜜多。

从“佛为智慧说”中的“为”字可以了知，布

施、精进等波罗蜜多都是为了生起智慧而存在。这里用一个比喻来说明，“如王入沙场，四兵亦随王而行”。“四兵”指的是马兵、象兵、车兵和步兵。当国王去战场作战时，具有四种兵的军队会跟随国王而去，以保护国王的安全。正如布施、精进等五支是为了生起智慧。

藏地有很多解释《智慧品》的讲义，但看过麦彭仁波切的注释后，会发现很多人的解释并不准确。麦彭仁波切的讲解非常到位，每个比喻都运用得非常恰当。

“果位佛母”，即果般若或者说般若佛母。佛陀不共的一切智智的真正因是什么？就是道之根本智慧，即智慧波罗蜜多。有了智慧，就能断除所知障和烦恼障，也能究竟二智，即如所有智、尽所有智。

其余波罗蜜多不但不能如是，且唯有智慧度摄持彼等时，方得波罗蜜多之名，并可至于佛位，故圣

智《般若十万颂》云：“须菩提，所有江河，入于恒河大江，彼等随同恒河而入大海，须菩提，如是五波罗蜜多，若以智慧波罗蜜多摄持，则至一切智智位也。”

相比之下，其他波罗蜜多并不具备智慧波罗蜜多断除二障等功能。而且，如果没有智慧波罗蜜多的摄持，布施等并不能具有波罗蜜多的名称。也就是说，布施在智慧度的摄持下，三轮体空，才可以转为布施波罗蜜多，究竟达到佛的果位。因此，智慧波罗蜜多非常重要。

此处引用了圣智《般若八千颂》里的教证。“须菩提”是释迦牟尼佛的十大弟子之一，有些经典里称他为“善现”，其实是同一个名称的不同译法。《般若经》中经常用的是“善现”，而《金刚经》中用的是“须菩提”。法尊法师之前也使用过其他译名。

这里佛陀告诉须菩提，正如印度所有的江河最

终都入于恒河，再跟随恒河入于大海。同样，五波罗蜜多也是如此，以智慧波罗蜜多摄持，则能达到一切智智的果位，也就是佛果。强调了智慧波罗蜜多的重要性。

如是广说，总之，诸道之根本要依智慧，彼能断证究竟，彼之助缘方便，已说施等，主要为智慧不可缺少也。应如是具重要意义而解释。另虽有认为：“此等一切支”为前述无间之品，然应释为一切波罗蜜多。从“支”及“为”字之句式亦能了知，说智即主要，不适其他解释也。如是所说之故，欲息轮回诸苦者，为证真如之义，当勤生起空性智慧也。

总而言之，一切道的根本就是智慧，所以要依靠智慧，断除烦恼，证悟空性，得到究竟。布施、精进、持戒等是智慧波罗蜜多不可缺少的方便和助缘，单靠智慧波罗蜜多并不足以成佛。智慧是主因，其他则为次要。因此，麦彭仁波切将“一切支”和智慧的

关系解释为主要和次要。

总之，智慧具有重要意义，应该这样来安立和解释。然而，还有一些高僧大德认为：“此等一切支”指的是智慧品的前一品（“前述无间”即前面没有间隔），即静虑品。这种解释不一定说得通，应解释为一切波罗蜜多。光有禅定也不行，其他四个波罗蜜多也是不可缺少的。

通过“此等一切支”的“支”字，以及“佛为智慧说”的“为”字，也可以了知和推理出，此处强调的是智慧是最重要的。其他解释方法并不适用。

这样宣说的目的，是希望那些想要息灭轮回痛苦的人们，为了证悟真正的胜义谛，应该精勤而生起这样的空性智慧。

第 2 课

寂天菩萨所作的《智慧品》，全论分二，昨天讲完了需要生起智慧的原因，现在正式宣讲智慧波罗蜜多。

真实宣说智慧度分二，在基道果中，首先将基安立为实空。此处的实空如同《定解宝灯论》当中所讲的那样，是远离一切戏论的大空性。其次，中观的道抉择为无我。因此，一切法的本基抉择为实空；能抉择的道抉择为无我。基是离戏论的，道是无我的。

基安立为实空分二，真正安立实空和辩驳。真义分成三个问题：第一个问题是所证悟的胜义谛和世俗谛是什么；其次是讲什么样的人才能证悟这样的胜义谛和世俗谛，也就是修行的瑜伽士、能证悟者的根基

之次第；第三是如何证悟之理，即他们用哪种方法才能证悟胜义谛的真实义。

甲二（真实宣说智慧度）分二：乙一、基安立为实空；乙二、道抉择为无我。

乙一（基安立为实空）分二：丙一、真义；丙二、辩驳。

丙一（真义）分三：丁一、认所证之二谛；丁二、说能证者补特伽罗之次第；丁三、如何证悟之理。

丁一（认所证之二谛）：

世俗与胜义，许此为二谛；
胜义非意境，许意是世俗。

轮涅所摄的一切法分世俗谛与胜义谛，这是佛法中所认许两种层面的真实。胜义谛不是二取执著分别

心的境界，心及心所之境，被称为世俗谛。

“世俗与胜义，许此为二谛”：整体而言，世俗谛和胜义谛可以承许为二谛。

“胜义非意境”：所谓的胜义谛并不是我们分别念意识的境界，而是佛陀最高智慧的境界，或者第一地菩萨以上的智慧境界。这里的“意”指的是意识，也叫作分别念。

“许意是世俗”：凡是与意识相关的，都被承认为世俗谛。

轮涅所摄之一切诸法，皆许为所有有法显现之世俗谛，与一切法性空性之胜义谛，许此等为二谛也。

凡是轮回和涅槃所摄的一切诸法，都可以承许为世俗谛与胜义谛。凡是我们凡夫、异生所看到的有法的显现，即为世俗谛。这些世俗法是不清净的。而一

切法性空性以及佛菩萨智慧境界的法，则是胜义谛。除此之外，再也没有别的法存在。

《父子相会经》云：“世间知者此二谛，汝未闻他自证悟，此乃胜义世俗谛，永时无有第三谛。”

佛经中也有教证，《父子相会经》如是记载。“世间知者”指的是佛陀。佛陀拥有最高的智慧，他即生没有依靠其他上师，是自行证悟的，他所证悟的内容就是二谛：胜义谛和世俗谛。二谛中包括了世间一切法，再也没有第三谛。也就是说，除了胜义谛和世俗谛以外，再也没有其他任何一个法。

显宗里所说的集、苦、灭、道四谛，也可以包括在二谛中。集谛和苦谛是世俗谛；道谛和灭谛是胜义谛。或者，灭谛是胜义谛，道谛还可以细分为五道：资粮道、加行道、见道、修道和无学道。其中，无学道是胜义谛，其他四道是世俗谛。

总之，整个释迦牟尼佛的佛法中再没有第三谛，全部都能包括在二谛中。

如是所说也。于彼，所谓世俗者，是指生等现而无自性，如幻、如梦、如乱发等现相，若观察彼等显现之自性，生等之相，皆为空性，彼实相即是胜义者，《入中论》云：“由于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。”

什么是世俗谛呢？所谓的世俗谛，指的是生、死、住、灭等一切显现，这些显现本质上是无自性的。世间的万事万物，无论是生起、毁灭还是存续，在显现的时候，都没有自性。一切法如梦如幻，如同有眼翳人的面前显现乱发一样。这些显现就是世俗谛。

什么是胜义谛呢？用胜义理论来观察这些如梦如幻的显现，我们会发现，生、住、灭等一切诸法的本

性，都是空性的。这一实相就叫作胜义谛。

显而无自性的显现，如梦如幻，这部分称之为世俗谛；正在观察的时候，一切法都抉择为空性，这部分则称之为胜义谛。一个法可以被称为胜义谛和世俗谛的双运。

《入中论》里说到六地菩萨的境界，阐述了胜义谛和世俗谛。由于众生的根基不同，对于一切诸法的见解有真有假：一种是真实的体性，一种是虚妄的体性。佛陀指出，见到的真正本性是真谛，即胜义谛；而凡夫人所见到的虚妄假相，是俗谛，即世俗谛。

佛菩萨所见到的万法的真正本相，就是胜义谛。

胜义谛和世俗谛的概念对学佛者尤其重要。汉地有一些学佛者提出一些问题，根本没有区别胜义谛和世俗谛之间的差别。他们天天都是在马马虎虎当中学佛，自以为是大成就者、大和尚，实际上，他们的很

多疑问都是因为没有弄清楚胜义谛和世俗谛的关系。

真正掌握了二谛，会发现，释迦牟尼佛的佛法毫无相违之处，是究竟圆融的。

是故，彼二谛亦若许胜义中异体，世俗中一体，则应知《解深密经疏》中所说，各有四四过患[1]。

因此，二谛之间的关系是怎样的呢？如果承许二谛在胜义中是异体，而在世俗中是一体，就会如同《解深密经疏》中所说的那样，各自存在四种过失。

之前在讲《定解宝灯论》时，也提到了《解深密经疏》。现在有很多汉文的翻译和注疏，我经常想看看《解深密经》的讲义，但一直没有时间。

1 《解深密经疏》中论述胜义与世俗异一之体各有四种过失。若二谛胜义中异体，则有四过：（1）胜义谛已成非世俗之本性。（2）已证胜义亦不得涅槃。（3）虽证胜义亦不断贪等。（4）不成世俗之空，亦成非胜义之过失。因为彼等异体故。若二谛世俗中一体，则也有四过：（1）如胜义无分，世俗亦成无分类。（2）如依世俗生贪等，依胜义亦生贪等。（3）如世俗是根境，胜义亦成六根之境。（4）如世俗不必寻觅，胜义亦成如尔。因为彼等一体故。

《解深密经疏》中提到，在观察胜义时，如果将二谛视为分体关系，即异体关系；而在观察世俗时，则视为一体关系，两者各自存在四种过失。

具体来说，在观察胜义时，如果将二谛承许为异体关系，会产生四个过失。例如，胜义谛并非世俗谛的本性的过失。在观察世俗时，如果将二谛承许为一体关系，也有四种过失。比如，世俗谛可以为众生所见，而胜义谛也成为所见的过失。此外，世俗谛是不需要我们寻找的，则胜义谛也变成不需寻找的过失。再如，世俗谛中经常会生起贪心，那么就有依靠胜义谛也会生贪心的过失。

总而言之，二谛在胜义中不能分开，在世俗中则不能视为一体。如果在世俗中，二谛是一体，因为胜义谛一切都没有差别，那万法的显现也应该没有差别，这会产生很大的矛盾。

当我们说，万法都是空，色即是空，空即是色，

要看是从世俗谛的层面来说，还是从胜义谛的层面来说。从胜义谛的层面来说，这种说法是对的；而从世俗谛的层面来说，色显然并不是空，空性也不是色。因此，在世俗谛中，二谛是分开的，不能承许为一体关系。在胜义谛中，二谛也不能承许为异体。

彼亦，若破生住等之后，为无生无住等无遮空性，彼乃大空离四边之入门法，称为假胜义或相似胜义，如《中观庄严论》云：“切合胜义故，此称为胜义。”

释迦牟尼佛出于方便，宣说一切诸法都是空性的，好像只破了有的边。这里也是这样说的，如果破了生、住等法的自性，变成了无生、无住……只是一个空性。实际上，这种说法也是一个暂时的方便法，是通往大空离边的入门法。

最初来说，只要破一个有的边，从有到无就可以

了。这被称为假胜义，或者相似胜义。其实，这并不是真正的胜义。那么这种假胜义究竟好不好呢？其实还是可以的。它是离四边的入门法。

在《中观庄严论》中也是这样说的，这种假胜义与真正的胜义谛比较相似，仅仅因其接近于真正的胜义谛空性，它也可以被称为胜义谛（实际上是假胜义）。

因无始以来熏习贪执实法者，无有生起离四边智之机会故，先析诸法于胜义中无有，应生如是心所智慧。是故自续派一切论中，将诸经论中所述破色等之相，皆说为已遮实有之单空义；复次，其单空亦不许究竟实相义，如《中观庄严论》云：“生等无有故，无生等亦无。”

为什么假胜义也被称为胜义谛，它为什么是一个入门法呢？因为自无始以来，众生对万法有着强烈的贪执和实执，连一刹那生起离四边智慧的机会都没

有。为了对治这样严重的贪执和实执，首先需要分析一切诸法在胜义中是不存在的，是空性的。首先应该产生如是的心所智慧。

这种空性是一种心所智慧，麦彭仁波切在《定解宝灯论》里对此讲得很清楚。如今，汉地的很多见解已经成了心所智慧。你们可以去请教一些高僧大德，问一下：一切诸法是怎样的空性。他们回答：一切诸法都是不存在的，是无我的，这就是最高的证悟和最高的空性。然而，如果仅仅是无我和空性，这只是一个心所智慧，并不是真正的智慧。真正的智慧已经远离了心和心所。

因此，中观自续派的很多论典中，将各种经论所说的无色、无我等行相，解释为无遮单空，即单单的一个空性。

首先，中观自续派着重抉择的是单空，是暂时的胜义。它所承许的一切法都是空性的，这里的空性也

并非远离四边的大空性，而只是离开了有边。其次，单空并不是究竟的实相。这一点，不要说中观应成派，中观自续派自己也不承许单空是究竟实相。

《中观庄严论》是中观自续派的一部论典，里面说到，在胜义观察时，生、住、灭等法是不存在的，因此，无生等也不存在。因为生和无生是互相观待而来的。可见，中观自续派也不承许单空是实相，究竟来说，还是要离一切戏论。

及《中观二谛论》云：“真实无明遮。”如是所说也。

《中观二谛论》是中观自续派的论典，其中提到，在真正的胜义谛中，空性也不存在。其中“无”是没有的意思，“遮”是遮破。将“明”字提到前面，更容易理解一些，即“真实明无遮”。在真正的胜义观察时，很明确的是，空性同样也被遮破，也是没有

的。中观自续派也是这样承许的，不但一切法都是空的，连空本身也不存在。

于是，暂抉择道之时，于胜义中虽无生等，而世俗中生等显现非能破除，故世俗中以名言量成立诸法具自相，彼显现亦实则不成故，于所破加胜义之鉴别，即是说，胜义中无有，而世俗中无欺存在，如是二谛分各处之安立方法，于初学者意前极为适合，清辨论师云：“无真世俗梯，而上正高楼，智者非应理。”如是所说也。

虽然在胜义中是空性，没有生、住、灭等法，但在暂时抉择道时，中观自续派认为，世俗中的种种显现仍然自相存在，不能被破除。比如，世俗中的供养、护持等都具有一定的价值；如果造恶业，必定会堕入恶趣。这些现象在世俗中都是无欺而真实存在的。

因此，在世俗中用名言量，尤其是用因明的名言量来观察时，诸法都是存在的，并且各自具有自相——如水的本性是湿的，火的本性是热的。每个法都有自相、总相，且都有自己的独一无二的定义，互不混杂。

然而，这些显现在胜义中观察时，根本不成立。因此，中观自续派的所破是加一个胜义的鉴别。什么叫胜义的鉴别呢？也就是说，中观自续派在谈论空性、破一切诸法时，会说在胜义中不存在，是空性的；而在世俗中，是无欺存在的。暂时来说，这种说法是正确的。后面还会说到，中观应成派不需要加胜义的鉴别。

中观自续派将胜义谛和世俗谛分别安立在各自的位置上：在胜义谛的位置上，一切诸法都是不存在的；而在世俗谛的位置上，一切诸法都是存在的。这样分开二谛而安立，对于刚学中观和大圆满的人来说

是很合适的，可以相应于初学者的智慧。

清辨论师曾指出，没有真正的世俗谛的梯子，就无法登上胜义谛的高楼。智者对这样的次第理应了知。此处将世俗谛或者中观自续派承许的单空比喻为梯子，将胜义谛或者佛法的最高境界比喻为高楼。没有梯子，就无法登上高楼；同样的，如果没有世俗谛的过渡和接引，不可能趋入胜义谛。

因此，先抉择世俗谛，再抉择胜义谛，以这样的次第逐渐趋入胜义智慧非常有意义。

第 3 课

为遣除实执抉择空性

现在正在讲麦彭仁波切所造的《入菩萨行论·智慧品释——澄清宝珠论》。

安立中观基，首先要抉择胜义谛和世俗谛。其中，真正的智慧所见叫作胜义谛；凡夫人面前显现的万法叫作世俗谛。胜义谛也可分为两种：真胜义谛和假胜义谛。

所谓的假胜义谛，是中观自续派暂时抉择的胜义谛，也叫作相似胜义谛。那么，这样的抉择是否有必要呢？还是很有必要的。首先，抉择万法为空性，对这种空性再进行观察时，它也不成立。《入中论》讲义中提到的十六空、二十空，宣说得也很清楚。我

们必须知道的是，最究竟来说，空性本身也是不存在的。

中观自续派暂时着重抉择相似空性，有很大必要。因为无始以来，众生对一切法的实执非常严重。为了遣除这样的实执，首先将一切诸法抉择为空性很有必要。

然而从究竟实相而言，世俗中有，胜义中无，此有无二相亦并非各自偏袒。

然而，从最究竟的胜义谛的观察方法来抉择的话，中观自续派的说法——分开二谛，世俗中有，胜义中无——也不正确。有无的行相，并不是各自有各自的位置：有在有的位置上，无在无的位置上。并非如此。

为什么呢？

因为所显现色等即是空，所空者即显现色等故，现空双运，离三十二增益[2]之法界，如是未现前，尔时非为真般若，由此，具德月称及寂天论师等，最初着重抉择离四边之各别自证智慧，彼等于世俗中自相成立者，亦遮遣故，无有各执二谛，现空双运故，已达胜义实相。

因为，就像《心经》中所讲的，色、声、香、味等所显现的万法并不是它们的本性，一经观察，实际上都是空性。之前在《中观根本慧论》中也讲过，世间万法经过详细观察后，没有一个不空的法，显现的只是自己的分别念而已。任何的法，如柱子、房子……从头到尾地观察下来，没有一个是不空的。

所谓的空性，就是所显现的法，显而空，空而显。《定解宝灯论》中也说，显现周遍空性，空性周遍显现。这样的道理，在最后观察胜义谛时是很应理

2　离三十二增益：离十六行相，亦离无十六行相。

的。但是，在观察世俗谛时，空性不可能是显现。

一切法都是现空双运的，远离三十二种增益。三十二种增益在《现观庄严论》中有广说。这里的三十二增益是从十六行相上来讲的。四谛的每一谛都有四个行相，总共十六行相，这些都是暂时抉择的。

最后观察时，十六行相不存在，十六行相的空性也不存在。比如，十六行相中，第一个苦谛的四种行相是：苦、无我、无常和空性。暂时可以抉择一切都是空性，或一切都是无我的。但实际上，空和不空两者都不存在。因此，十六行相可以从正面遮破，也可以从反面遮破，一共遮破三十二个增益。

如果在你面前，没有显现出现空双运的本来的体相，那么你就还没有证悟真正的般若波罗蜜多和胜义谛。

与中观自续派不同，中观应成派的月称论师和寂

天论师等，首先着重抉择离四边智慧。因为中观自续派是相应于钝根者所抉择的法门，而中观应成派一上来就已经抉择了最高的般若智慧、佛菩萨的最高境界和佛的果位。从离戏方面的见解来看，中观应成派和大圆满没有什么区别。

中观应成派直接抉择一切远离四边八戏的空性，不像中观自续派还要加上鉴别。中观自续派认为，世俗中每个法都有自相的法相，是自相成立的，如人有人的法相，火有火的法相。中观应成派则破掉了世俗中的自相成立，也不承许分开二谛。它所承许的现空双运，已经达到了胜义谛的实相。

其见解远离一切承认，应成理能摧毁一切有无等诸边，是故名为应成派也。

中观应成派所抉择的究竟见解，不承认一切法。任何实有或者空性，一概都不承认。应成理是一种很

坚定、很坚固的道理，能摧毁一切有无是非等诸边，就像金刚一样，能摧毁一切金属。因此，应成派也是如此，不承认任何一个观点，在抉择见解时，什么都不承许。当然，在修持时，其行为并不如此。

然而，中观应成派并不是否认本来存在的法，而是法的本相本来就没有什么可承认的，是一种不可思议的空性境界。很多宗派因害怕他人的质疑，不敢做如是的抉择。这种本来远离有无是非一切的境界，也确实是不可言说的。中观应成派是直接宣说了佛菩萨的智慧境界。

曾有胜智布敦大师等虽说：“中观应成与自续派差别，是由藏人分别心所造，印度无此分类。”

布敦仁波切是藏地非常出名的高僧大德，对佛教做出了很多贡献，他专门编写了《大藏经》的目录，还著有《布敦佛教史》，后来也翻译成了汉文，是很

厚的一本书。

我原来请了一本，后来被他人借走了。我有很多书，都被借走了且没有归还。我对这些书还是很重视的，不舍得轻易借给别人。有些人今天借一本，明天再借一本，结果始终读不完。

据说布敦大师的相貌很难看，但是他做的事情却非常引人注目。记得有本书里讲到：“相貌最难看的布敦，人人都羡慕他的声音。”还有人专门以此赞颂布敦仁波切。布敦大师是一位很了不起的智者，精通梵语。在他校对《大藏经》的过程中，他指出了一些译经方面的差错。

布敦大师曾经这样说过，中观应成派与自续派的差别，是由藏人的分别念而安立的，印度并没有这样的分别和分类。但是，萨迦派的果仁巴大师等大德并不认可他的观点，认为印度在中观方面，也有中观应成派和自续派的分类。关于中观应成派和自续派的辩

论，汉地比较少，而藏地的相关辩论很多，派别也比较多。

后面麦彭仁波切会从见解上来破布敦仁波切的观点，不是直接破，而是解释了中观应成派到底是怎样的，它和自续派有什么差别。

究竟意义上虽无任何差别，而讲解论典方式必有差别，譬如，清辨论师说，佛护论中于所破未加胜义鉴别有过失，后月称论师破斥彼观点也。

无论是中观自续派的论师，还是中观应成派的论师，都是已经证悟的高僧大德。应该说，在最究竟的意义上，他们没有任何差别。我们不能根据所宣说的见解的不同，就认为中观应成派的论师已经证悟了，而自续派的论师则没有证悟。

然而，他们在讲解论典的方式上，必定是有差别的。无论是藏地还是印度，都不太一样。尤其在印

度，中观应成派和自续派之间的差别还是很大的。麦彭仁波切此处是针对布敦大师所说的没有差别来说的。

比如，清辨论师认为，《佛护论》中未加胜义鉴别，是有过失的。后来，月称论师驳斥了他的观点。

这里讲到了中观宗派的流变。首先，龙猛菩萨是中观真正的创始人，宣说了《中观根本慧论》，此时并没有中观应成派和自续派之分。龙猛菩萨的意子圣天论师所造的《中观四百论》与《中观根本慧论》的意趣没有任何差别，这两部论典被称为母中观。

佛护论师为了解释龙猛菩萨的观点，作了一部以自己名字命名的论，梵语音译为“布达巴乐”，因此叫《布达巴乐论》，即《佛护论》。其中宣说了中观应成派的观点。

清辨论师是中观自续派的创始人，造了《般若灯

论》，其中专门驳斥佛护论师的观点。他认为，佛护论师抉择的方式是不对的，应该要加上胜义或者空性的鉴别。他说了很多不加鉴别的过失。比如，如果直接说万法都是空性的，没有加胜义鉴别，是不对的。正确的说法应该是：万法在胜义中是空性的，在世俗中是不空的。

对此，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说，“自续派论许所破，加成实等之鉴别，然就观察胜义言，加此简别有何用？”意思是说，虽然自续派在所破上面加成实、实有等鉴别，但在真正观察胜义谛时，加上这些鉴别并没有什么作用。

后来，月称论师造了《入中论》《显句论》等中观论典，解释佛护论师的观点，破斥清辨论师的观点。他认为，对于所破加胜义鉴别没有必要，清辨论师所说的“世俗中自相有”根本不成立。在真正抉择万法本性时，世俗中哪里能找到一个自相存在的实有

的法呢？抉择实相时，二谛不能分开，如果分开，说“胜义中没有”，那就已经间接承认世俗中有自性存在了，但这显然不合理，有这样的过失。除此之外，月称论师还在很多方面破了清辨论师的观点，建立起圆满的中观应成派。

在此前的一些论典里，中观应成派和中观自续派之间有很多辩论，也不太好说谁输谁赢，但自月称论师出世以来，其观点得到了后来的藏地大德的广泛认可，如自宗的麦彭仁波切、格鲁派的宗喀巴大师、萨迦派的果仁巴大师，以及很多觉囊派的高僧大德。他们都表示承许应成派的观点。对于中观自续派，并不是说它的观点是错误的，而是认为它是一种暂时的解释方法。从最究竟的观察方法来说，还是应该按照中观应成派的观点去抉择。

麦彭仁波切说，应成派与自续派在究竟意义上没有区别，但暂时是有区别的。比如，在是否要加胜

义鉴别的问题上，清辨论师专门破斥了佛护论师的观点，列举了很多不加鉴别的过失。之后，月称论师反过来破了清辨论师的观点，认为不加鉴别才是正确的，从而抉择了中观应成派的正见。

可见，中观应成派和中观自续派之间的差别确实存在。佛护论师和月称论师是中观应成派，清辨论师和智藏论师则是中观自续派。从前，阿底峡尊者曾经造过一部《入二谛论》，自续派的智藏论师也造过一部《中观二谛论》，麦彭仁波切曾引用过其中的教证。

是故中观自续应成诸大车者，彼等究竟密意上虽无任何差别，然着重抉择真胜义及假胜义之讲解方法有所不同，此义于《中观庄严论释》中广说，当阅彼论也。

总之，中观自续派与中观应成派，在究竟密意上

没有任何差别。这些宗派的论师都是已经成就的高僧大德。然而，在抉择真胜义和假胜义方面，两个宗派有所不同。中观自续派着重抉择假胜义，即暂时的空性；而中观应成派则着重抉择真胜义，即离一切四边的法性。麦彭仁波切对此进行了清晰的阐述。但在藏地，很多解读中观的人一直迷迷糊糊的，搞不清这两者的区别。

麦彭仁波切在他所著的《中观庄严论释》中详细阐述了中观自续派与中观应成派的区别。尤其在前面的总说部分，他清晰地阐释了两者的差异。这部论特别殊胜，讲述了很多显密佛法的殊胜妙理，我一直希望能够翻译出来。麦彭仁波切希望大家能看看这部论。如果没有翻译出来的话，你们也看不懂藏文，就没有办法“阅彼论也”。

在《中观庄严论释》中，麦彭仁波切还讲了两派之间的其他区别。比如，中观应成派主要运用应成因

进行抉择，中观自续派主要运用自续因进行抉择；中观应成派的所化众生主要是利根者，中观自续派的所化众生主要是钝根者，属于次第性的根基；中观应成派主要抉择离四边的智慧，中观自续派主要抉择离一边的智慧。等等。

当知应成派于此时，着重抉择双运离戏大中观，此宗无有真胜义与假胜义之类别也。

此时，中观应成派着重抉择离一切戏论的智慧，或者说大中观。《定解宝灯论》里有大中观、小中观的说法。所谓的大中观就是离一切戏论。这是麦彭仁波切独有的说法，藏地其他高僧大德几乎并没有这样表述。

中观应成派不分真胜义和假胜义，直接抉择真胜义。也就是说，应成派不像自续派那样，先暂时抉择离一边的空性，然后再抉择离四边，而是直接从一开

始就抉择离四边的智慧。

对此，许多高僧大德有点怀疑，到底是如何抉择的？对于那些中观闻思比较究竟的人，有时疑惑会越来越多，如果什么疑惑都没有，闻思中观也就没什么意义了。麦彭仁波切在此处主要是说中观应成派始终不区分真胜义和假胜义，直接抉择真胜义。因为佛的离一切戏论的真正的智慧，不需要假胜义。

有谓：“圣智即是真胜义，亦是离诸戏论，凡夫所修之一切空性，皆是修无遮或假胜义。”

有人这样说，一地菩萨以上的圣者所修的是真胜义，即离一切戏论的智慧；而一般凡夫所修的是暂时的空性，也称为无遮或假胜义。无遮仅仅只破一个边。因此，真胜义是第一地菩萨以上圣者的境界，假胜义是一般凡夫的境界。我们很多人应该也是这么想的。但麦彭仁波切下面却说，不一定，凡夫也可以相

似地修持真胜义。

虽其如是说。此宣说空性之时，破色等皆唯无遮。非遮而破者，若至究竟，彼亦成无遮，以实执不合空性故。

虽然有些高僧大德是这样说的，但麦彭仁波切的观点是，在宣说真正离一切戏论的空性时，破色、声、香、味等法实际上是以无遮的方式宣说的。

无遮和非遮的概念，在《定解宝灯论》中讲得很广。无遮是指“没有”，比如说，这个柱子不存在，就叫作无遮空性。无遮意指在破掉某种法之后，不再潜隐任何其他法。

非遮则是指“不是”，在破掉一种法时，仍然潜隐其他法。比如，这个柱子不是常有的。既然不是常有的，那肯定是无常的。以间接的方式，潜隐另一个法。这叫作非遮。无遮和非遮的概念，它们之间的区

别，在中观里面是比较重要的。

如果说“色即是空”，其后不潜隐任何法，就是无遮空性。如果说“这个柱子不是实有的”，那么这种破法是以非遮的方式来破。说柱子“不是实有”，但柱子已经存在了。再进一步说柱子“无实有”，就已经转变成无遮空性了。即使破的时候是非遮，但意义上最终还是要趋向无遮。为什么呢？因为实执不符合空性。

如是诸缘起无欺而显现，现空双运，由此务必消尽诸破立之实执，如云：“知此诸法空性已，一切业果依缘起，稀有又此极稀有！稀奇又此极稀奇！”

究竟来说，实相既不是非遮，也不是无遮。一切都是缘起无欺而显现的，是现空双运。从整个中观见解来看，无论是中观应成派还是中观自续派，都需要消尽一切执著，包括对空性的执著。不管是对无遮

的执著还是对非遮的执著，只要存在执著，就等于“有”。从最究竟的角度来看，应该破掉所有执著。如果还执著于空性，就只是一个心所智慧。因此，一定要破掉所有实执。

龙猛菩萨也是这样讲的，真正了知一切诸法的本体是空性，一切的业因果缘起不虚，实在是极为稀有、稀奇！前辈智者对此深赞稀有。在藏文中，稀有和稀奇是同一个意思，汉文中两个词的含义也类似。

一切诸法都是空性，空性中的缘起规律真实不虚。例如，做善业必定会得到安乐。只有真正明白诸法本体空性、缘起不虚的二谛双运道理，才能遣除所有怀疑。

以世间法作比喻。有一种物质叫臭氧，它是由三个氧原子组成的。当两个氧原子在一起时，没有什么味道；然而，当三个氧原子组合在一起时，就形成了一种有臭气的分子。分开来看，每一个氧原子都没有

气味。恰恰是三个氧原子在一起时，才形成了一种气味。正如空性中有缘起，因缘具足时，必定会显现。但如果没有造这个业，就不会感受相应的果；一旦造了业，则必定有果显现。

《五次第论》云：“显现暨空性，精通各分已，何处成一体，彼名为双运。”

什么叫作双运呢？显现和空性都已经获得定解，在各自的本体意义上都已经精通了，最终，在证悟空性的人面前，显现就是空，空就是显现，两者成为一体，这就叫作双运。可以说是现空双运，或者乐空双运。

如是所说也。有谓：“此乃密道之修法，非显宗之修耶。”

对于这样的现空双运的道理，有些人认为，龙猛菩萨所讲的是密宗的修法，显宗里的双运并非如此。

麦彭仁波切后面会说，实际上显宗和密宗在究竟意义上没有什么区别。

然以伺察心修离四边，及以方便法强力显现智慧以外，其法界无有不同之处也。

显宗的修法是用伺察心，也就是通过观察和各种各样的推理方法来了知离四边。密宗的修法则是依靠一个方便方法，依靠上师的加持，强力显现智慧。这是显宗和密宗在修法上的区别。除此之外，显密在究竟证悟的智慧和所证悟法界的本体上没有任何区别。

麦彭仁波切在阐释“八大法行”的著作中也讲了，显宗所得的果和密宗所得的果，没有任何区别。但是，显密在修法方式上是有区别的。显宗没有密宗那样强力的方便方法，显宗行者需要在漫长的时间里，反反复复地观察过后，才能获得中观真正的智慧。

是故异生观察实相时，依伺察修方法，虽不能同时断四边，以轮番方式，能断四边，复次了知而体会无缘双运法界之义。

因此，凡夫人观察实相时，可以依靠观察而修行的方法。《定解宝灯论》中说，一边观察、一边修心，叫作观察修，这两个动词合在一切应该是可以的。藏文中是可以的。

前面说到，凡夫人修的是假胜义，圣者修的是真胜义。麦彭仁波切对此回答：凡夫人也可以修真胜义。怎么修呢？依靠观察而修行。依靠观察修，不能同时断除四个边，因为断一个边时，另一个边依然存在。在凡夫的智慧面前，无法显现离四边的智慧。但是，可以采用轮番的方式进行修行。首先把有抉择为无，最后无也是不存在的。即通过轮番的方式来破四边：有不存在、无不存在、亦有亦无不存在、非有非无也不存在。

虽然凡夫不可能在一刹那的时间里同时破四边，但可以用次第的方式逐步来破，这也是修法的次第。这样，凡夫逐渐也能了知和体会没有任何执著的双运的智慧，乃至证悟真正的法界胜义。

麦彭仁波切在一些大圆满法里也是这样讲的，证悟大圆满即是证悟真正的法界。凡夫也可以证悟大圆满，并不是说必须获得一地菩萨果位才能证悟大圆满。

因此，无论是中观还是大圆满，凡夫人都能有所体悟。

若无如是，则如稻芽不可从青稞种子生，如是圣者之智亦不得无因而生，故于资粮加行道中为何不修？

如果不是这样的话，若凡夫阶段无法证悟真正的法界，就会有很大的过失。如同稻谷的苗芽无法从青

稞的种子中产生一样。

无垢光尊者在《如意宝藏论》中讲了很多加行道和见道之间的区别。有些人认为，加行道是分别念，见道是无分别念。实际上，这是很大的错误。对此，无垢光尊者说，如果加行道完全是分别念，由这个分别念产生一个无分别念，就会导致因果错乱。

如果加行道中的胜法位是一个真正的分别念，之后得到第一地菩萨的见道，以胜法位为因，一地菩萨为果，那么它的因已经成了分别念，分别念生出一个无分别念，这是根本不可能的。就如同青稞的种子不能产生稻谷一样，种子的种类不同，因和果的性质完全不同。

因此，凡夫阶段也可以修无分别念的智慧，通过无分别念的因，最后可以得到无分别念的果。不然的话，凡夫时都是分别念，得一地菩萨时则是无分别念，就会有因果错乱的过失。无垢光尊者在《如意宝

藏论》中讲了很多这方面的教证和理证，《稻秆经》《十地经》中也有很多相关的教证。

圣者的智慧不是无因而生的，凡夫人在资粮道、加行道中可以慢慢修离四边的智慧。否则，见道就是无缘无故而来。一直修假胜义，一地菩萨时得到真胜义，依靠假的东西怎么可能得到真的东西呢？在进行理证观察时，麦彭仁波切的见解非常锋锐，并且一针见血。

第 4 课

前面讲了中观应成派和自续派之间的一些差别，现在继续讲中观应成派所承认的最究竟的胜义谛。

是故诸法之实相胜义者，离有、无、二、非二之诸边故，非意识之境，应许意言即是世俗，非胜义之故矣。

一切诸法的实相是胜义谛。胜义谛到底是怎样的呢？它是远离四边的。即远离有的边、无的边、有无二俱的边以及有无二非的边。因为一切法的本性既不是有，也不是无；既不是有无两个合在一起，也不是除了有无之外的其他法。

胜义谛不是意识的境界，不是分别念的境界，而

是智慧的境界。

一般凡夫只有分别念，要么执著于有，要么执著于无，或者执著于亦有亦无、非有非无。讲到法界时，凡夫心里连一个总相也难以显现。因为人的意识和语言都是世俗谛，不是胜义。凡夫根本无法想象超越分别念的智慧——既不是有，也不是无；既不是空，也不是不空——究竟是什么样的境界。

此处也解释了寂天菩萨的颂词。

若意所缘之此是彼是等行相，及与言说之此是彼是等，皆为意言所境之法，若观察彼等，均是无实如幻之空性，永无堪忍之法也。

我们的意识所执著的这个、那个，我们的语言所说的这件事、那件事，这些都是世俗法。它们包括在意言所境中，是一般众生分别念和语言的境界。

如果好好地观察内心能显现和言语所能表达的这

些法，会发现，没有一个是真实的，都是无实有的，是如梦如幻的空性。观察时，这些法已经全部被破完了，永远都没有一个堪忍之法。堪忍即不能破的、实有的。总之，这些法都是世俗谛，不是真正的胜义谛。

是故佛经中云：“天子，若胜义谛是身语意之境，则不是胜义谛，而成世俗谛耶。天子，然其胜义谛者，远离一切名言，于真实中不生不灭，离一切能说所说及能知所知，乃至超离具胜一切智智之境，此为胜义谛也。”

因此，佛经中也是这样说的，释迦牟尼佛专门为天子说法：如果胜义谛是身口意的境界，那么它就不是胜义谛，成了世俗谛。光是在心里想着空性、这些法是空的，仍然属于世俗谛的范畴。又或者，在坐禅时，想着要观法界和万法的本性，一经观察，万法的本性都是空性，心里对空性有着很大的执著，这仍

然是一种实执，还是在世俗谛里，并不是最究竟的禅定，不是胜义谛。佛经中对此讲得很清楚。

格鲁派有些大德承许胜义谛是一个单独的、离一个边的空性。但如果胜义谛是离一个边的空性，那么胜义谛就成为言思的境界了。

对此，麦彭仁波切与扎嘎格西、绕沙格西有过一些辩论。麦彭仁波切指出，你们所承许的胜义谛实际上是言语的境界，不是真正的胜义谛。真正的胜义谛是诸佛菩萨的境界。双方在这方面有一些辩论。

据说，绕沙格西是妙音天女亲自摄受的一位大格西，也是不可思议的成就者。当时，他专门为麦彭仁波切写了篇幅很长的文字，麦彭仁波切回复他的文字也有上百页，内容也很多，涉及很多中观方面的道理。最后，绕沙格西承认，从见解上来看，你们宁玛巴所说的非常正确。他还说了很多，非常认可麦彭仁波切，说他真正是被文殊菩萨所摄受的大德。

从见解来看，格鲁派的某些观点类似于中观自续派的理论，认为破除万法的一个边和实执就可以了。萨迦派的果仁巴大师对此也提出了很多观点，说此见解有一百多个过失。这里并不是要破斥哪一位大德，只是指出，格鲁派的一些观点并不究竟。所谓的单空，并不是真正的胜义谛，而是世俗谛。

什么是真正的胜义谛呢？远离一切有无是非的世俗概念，不生亦不灭。正如《中论》中所讲的那样，用应成理来讲不生不灭，讲得很清楚。在胜义中观察时，能说和所说都已经远离了，能知的智慧和所知的万法都不成立，乃至佛的一切智智亦不可得。

有些人认为，佛了知一切法。这是从世俗量的角度来安立的，就胜义而言，这一点也是不成立的。如果“佛了知万法”在胜义中存在，那就已经成了堪忍处，会有很多的过失。

因此，麦彭仁波切也指出，佛了知万法仅仅是名

言当中的一个假立而已。一切智智是佛的智慧，但在佛智面前，并不存在一个实有的胜义谛作为对境可以被缘取。

佛经中说，这才是胜义谛。不然的话，如果内心执著一切法都是空的，对空的执著依然存在，就不是胜义境界。真正的胜义谛中没有这种执著。

及《中观庄严论》云：“真实中彼离，一切戏论聚……若依分别念，成俗非真实。”

《中观庄严论》中是这样说的：在真实义中，离开了一切有无是非戏论的聚集。这些都已不存在，从所有的边中得到了解脱。如果依靠分别心，无论是对空的执著、显现的执著，还是对本尊的执著、大圆满的执著，执著显宗和密宗的一切分别念，都是世俗谛，不是真实义。

当我们对空执著，或者在禅定中获得一种执著的

境界时，千万不要认为自己已经到达了一地菩萨的境界，或者已经证悟了法界。这是非常危险的。

于此法性非所知者，乃因法性远离一切戏论，并非意识之所缘，不成诸境及有境，亦不成任何之相，于真实中，为何说所知耶？

法性是不是所知？在这方面有许多辩论。一般认为，对于凡夫来说，法性不是所知；对佛来说，法性是所知。因为佛的智慧可以了知法界，凡夫则不可能了知。

麦彭仁波切的观点是，在名言中，可以说智慧是能知，法界是所知。然而在胜义中，能知和所知都不存在。法界的本性远离一切戏论，不是凡夫意识的所缘或者意识的境界。

在真实义中，法界如何能被承认为所知呢？不能承认。在格鲁派等宗派中，有些人承认在真实义中，

法界是所知。麦彭仁波切正是要破他们的观点。法界远离一切戏论，并不是意识的所境，也不成境和有境。这里的境是指外境，有境指的是自己的心。所取是境，能取是有境。所有的形相，包括白、红、绿等颜色，究竟而言都不存在。当以真实义观察这些所知时，都不成立。那么，你们所说的所知在哪里呢？在真实义中，根本不能承认所知。

如云：“众生虽说见虚空，当察此义何见空，如是见法佛亦尔，余喻无法说其见。”如是所说与此相同也。

这里引用了一个佛经里的教证。虽然众生说自己看见了虚空，但虚空本身并不成立。一般人会说：“今天天气很好，我看到蓝色的天空。”实际上，蓝色的天空只是须弥山其中一面的反射。须弥山面对南赡部洲的这一边，由琉璃构成的蓝色的光反射到大海，再显现在虚空中，就形成了我们眼睛看到的蓝色天空。

而面对须弥山其他方向的众生，则可能看到红色、黄色的天空等。

总之，虚空的本体并不成立。如果不成立，又怎么能被看到呢？众生虽然说自己见到了虚空，但仔细观察后会发现，虚空本身并不成立，又怎能见到虚空呢？就像我们见到万法，佛见到万法、法界，从名言上来说是可以的。但一经观察，一切法都不存在，佛又怎么能看到呢？如果万法都不存在，而佛却能看到万法，那么佛的智慧已经变成了颠倒分别念，但这是不可能的。

万法就像虚空一样，佛看到了万法的本性，这种本性离一切戏论。佛照见万法和对法性的认识，这是随顺众生的名言量而安立的。其他的比喻方法都无法解释和表达所见。佛经中关于法性是否为所知的道理，与前面的说法相同。

法界是不是所知呢？胜义中不是所知，而在世

俗中可以说是。就像看虚空一样，不经观察时，可以说“今天看到了蓝色的天空”，但一观察，就无法成立。佛见到万法也是如此，名言量中可以说佛是一切智智，见到了万法，但在胜义观察时则不能承认“佛见到了万法”。

有谓：“胜义者，若非圣意之境，则缘彼起诸断证功德亦不应理，以圣者根本定，若不知其胜义谛，则彼应成非法界之有境，并许法界如同不可思议作者，此外应成二谛分基非所知等过失有害故。当许胜义谛者，非二取意识之境也。”

此处引述了一些观点。有些人认为，如果胜义谛不是圣者意的境界，那么，缘法界生起一切断除烦恼和证悟空性的功德也不应理。他们认为，胜义谛应该是圣者意的境界，否则会有过失。第一个过失是没有断证的功德，第二个过失是圣者的根本慧定也不是法界的有境。有这样两个过失。他们认为，圣者智慧应

该是法界的有境。

还有第三个过失：法界已经成了不可思议的作者。正如外道承许有一个不可思议的“我”。如果佛也不知道法界，那么法界已经成了外道所承许的那样不可思议的作者。

此外，第四个过失是：世俗谛和胜义谛的分基不是所知。本来，所知可以分为胜义谛和世俗谛，如果胜义谛不是智慧的境界，不是所知，则会有二谛分基不是所知的过失。

他们认识，正因为存在这些过失，应当承许的是，胜义谛不是能取所取的境界。

在我们看来，胜义谛并不是意识的境界，和他们承认的，胜义谛不是二取的境界，并没有什么区别。

虽彼如是加上鉴别，然此亦唯名徒劳而已，如云：“不生是实慧离生，此缘彼相证实义，如心有相

知彼境，依名言谛说为知。”

虽然他们通过这样的鉴别加以区分，但仅仅只是名称上的不同，实际上和我们的观点没有什么区别。我们说的是，胜义谛不是意识的境界；他们说的是，不是二取的境界。因此，麦彭仁波切说，没有什么区别。

下面的教证我记得出自《入中论》，《入中论·善显密意疏》中也有，你们可以看一下，在讲无学地的部分。

这个教证的意思是：在胜义中，对境是没有的，有境的智慧也是没有的；在世俗中，智慧是有的，法界也是有的。“不生”指的是对境，法界是离一切戏论的、无生的，以此缘故，有境智慧也是离生的。对境无生，智慧也无生。智慧证悟真实义或证悟胜义谛时，就像水融入水一样，法界和智慧一体，这叫作现空双运或悲空双运。

“如心有相知彼境”：就像在未经观察时，在名言中可以说，我的眼识已经见到了外境。这里根据小乘承许的观点来解释名言谛。心有行相，能了知外境红色的柱子。

例如，我看到蓝色的物体或红色的柱子。我的眼识作为能知，红色的柱子作为所知。那么，能知和所知之间是什么样的关系？红色的柱子不可能跑到我的眼睛里，我的眼睛也不可能跑到柱子上。深入观察后，会发现，能知和所知之间没有真实的关系。红色的柱子和心识之间也没有任何关系。

“依名言谛说为知”：从名言谛来说，可以承认佛的智慧见到了法界，就像眼识能看到外境。但在真实义中，一切都不成立，佛的智慧不存在，法界也不存在，没有任何能见和所见。

如果还没有弄懂，可以看一下《入中论 · 善显密意疏》，里面有详细解释。

第 5 课

现在正在讲全知麦彭仁波切所造的《入行论·智慧品释——澄清宝珠论》。甲一“诸道之主当生起智慧之理”部分已经讲完。真实宣说智慧度分为：安立基和抉择道。安立中观的基分二：真实义和辩驳。真实义分三：所证的二谛、能证者补特迦罗之次第、如何证悟。

其中，所证的胜义谛和世俗谛是指我们要证悟万法不生不灭的究竟意义。前面已经讲了胜义谛和世俗谛的概念和定义。在上一课中，还讲了在名言中，可以承认胜义谛是所知，世俗谛也是所知，但是在胜义中，一切都不能承认。所引用的教证是《入中论》中讲述佛地时的一个颂词。

如是所说，于名言中圣者根本慧为有境，法界为境，依彼可说为所知。

月称菩萨的《入中论》中也是这样说的，在名言中，可以认为，圣者的根本慧定是有境，他所了知的对象是法界，圣者的智慧能够了知万法的本相，也能了知法界。因此，在名言中，可以承许佛的智慧已经了知、通达并证悟了法界。

根据这样的道理，可以承许法界或胜义谛为所知。在名言中，胜义谛可以是所知。在上一节课中，我们对“胜义谛是不是所知”进行了讨论。在名言中，胜义谛可以承许为所知。

而于胜义中，若是离二取根本慧之所取或所知者，则此句，岂不与彼直接间接相违耶？

然而，在胜义中，如果说离一切能取和所取的根本慧有所知或所取，则与整个中观的意义直接或间接

地相违。这里用反问的语气说，难道不相违吗？肯定是相违的。

如果说，在胜义中，离二取的根本慧定的所取是法界，肯定不合理，因为离二取的法不可能有一个所取。如果有一个所取，离二取就不应理。因此，这种说法直接是相违的。

如果承许胜义中存在佛的智慧以及所知的法界，这两个都是始终不能破的、坚固不摧的堪忍的法，则间接上也是相违的。

在名言中，可以说佛陀了知法界，胜义谛是所知。但如果在胜义中这样承认，直接或者间接都相违。

对于麦彭仁波切在此处使用的反问语气，当时其他宗派的有些大德显现上不太高兴，说，麦彭仁波切，看看你的语气，不用那么生气吧，眼睛都变红

了……在他们辩论的书里有很多记载。

对此，麦彭仁波切的回复是，我没什么可生气的，我自己很清楚，我们宁玛巴在名言中承认自证，我有没有生气，我自己知道。我所讲的道理，你们应该好好考虑一下。如果在胜义中承认一个所取，你们可能会遇到其他智者的质疑，这种观点是非常危险的。

又二谛之分基为所知故。胜义承认所知者，指否定而言，此说法界非所知者，是指肯定而言，故彼不相违。

一切法都可以称为所知。所知可以分为胜义谛和世俗谛，二谛的分基就是所知。胜义谛是圣者佛菩萨所知道的部分，世俗谛是凡夫所知道的部分。这种一分为二的划分，即为分基。万法可以分为有为法和无为法，万法就是有为法和无为法的分基。有为法还可

以分为有情和无情，有为法是它们的分基。无为法可以分为虚空和涅槃等，无为法就是它们的分基。

这里有一定的推理。因为胜义谛和世俗谛的分基是所知。胜义谛承许为所知，是从否定的角度来说，即胜义中本来并没有什么可了知的；而说法界不是所知，是从肯定的角度来说的。因此，与前面所说的，并不相违。

此处，麦彭仁波切所说的道理，是许多人之前学习中观时没有学过的，刚刚听到时，可能觉得有些难懂。就像我们刚刚学习《智慧品》时，很不容易懂，经过一段时间的反复思考，才能明白。

胜义谛是否定而言的所知，法界是肯定而言的非所知。到底是什么意思，还需要大家长时间地认真思考。这是一个非常重要的观点，其中有很甚深的意义。

在上一课中讲到释迦牟尼佛的教证，佛陀告诉天子，胜义谛如果是身语意的对境，则成世俗谛。之前有很多人问，如果不是所知，诸佛菩萨又如何了知胜义谛？关于这个问题，当时我没有回答。以后再做解释。

麦彭仁波切这里所说的：肯定而言是非所知，否定而言是所知。其中的“否定而言是所知”和“肯定而言不是所知”没有区别。就如同，你看到虚空和你没有看到虚空，其实并没有区别，只是说法不同。实际上，你没有看到虚空就可以称作你看到虚空。

胜义谛也是如此，说是所知，是否定而言的，并不是肯定而言。如果肯定而言，自然有能取所取等很多过失；但如果否定而言，没有任何过失。

胜义谛是所知还是非所知，在很多经中的说法各有不同，但其实并不相违。麦彭仁波切前面也说了，世俗中是所知，胜义中不是所知。这样的观点也是不

相违的。

若肯定承认所知者，则其已承认空性实有故，二宗各唯名徒劳有何用，当依实义也。

如果肯定承认胜义谛是所知，会有什么过失呢？会有空性已经成为实有的过失。如果你肯定胜义谛是所知，则胜义谛已经成了实有了。而实有的胜义谛是始终不能破的。因此，这种说法是错误的。

两派虽分别承认“胜义不是所知”与“胜义是所知”，但实际宗义无有区别。若仅在名称和名字的不同说法上进行辩论，并没有什么意义。讨论应该要围绕实际所表达的意义来进行。

有些人在辩论时，仅仅因为说法有点不同，就一直在字面上辩论，辩了一两天，这是毫无意义的。真正关键的是有没有理解其根本意义。

麦彭仁波切也经常说，你们不要在名称上辩论，

没有什么意义，应该在意义上辩论。现在很多辩论都是字面上的辩论，这是不太合适的。

丁二（说能证者补特伽罗之次第）：

世间见二种，瑜伽及平凡。
瑜伽世间破，平凡世间者。
瑜伽慧差别，为上上所胜。

抉择二谛的世间有两种，已得寂止胜观的瑜伽士和未得之平凡世人。其中瑜伽士，能破遮一般凡夫的观点；而瑜伽士中，又因通达空性智慧差别，上上者能超胜诸下下者。

所证的胜义谛和世俗谛已经讲完了。那么，这样的胜义谛和世俗谛，哪种人才能证悟呢？证悟者的根基和层次是不同的，有各种各样的。

就整个世间来说，有两种补特迦罗。这里的世

间主要指有情世界，不包括器世界。有情世间有两种人：瑜伽世间人和一般世间人。或者可以说，学过宗派的人和没有学过宗派的人。学过宗派的人又分为外道和内道（佛道）。外道是我们佛教内道所不承许的。佛道分为小乘和大乘。瑜伽世间人属于学过宗派的，平凡世间人属于没有学过宗派，或者是学外道的。

瑜伽世间的观点能破平凡世间的观点。就像已入佛门的人可以运用很多道理来破没有入佛门的人的概念和观点。

在瑜伽世间中，彼此之间的智慧差别是：越往上，智慧就越来越殊胜。上者能遮破下者，越往上，智慧越来越高，越显殊胜。

如是能知之世间，各以二谛为所见，彼等有二种，其一即具胜止功德之瑜伽世间者，以及其二之不具如是功德之平凡世间者，无有第三品者也。

这样两种能知的世间，各自以胜义谛和世俗谛为所见或所知。

哪两种世间呢？其中之一是具有寂止和胜观功德的瑜伽士，叫作瑜伽世间者。按照《智慧品》的说法，具有胜观和寂止功德的人就是瑜伽士，也就是修行好、心能静下来、证悟实相的人。寂止和胜观的概念我们在《大圆满心性休息》中刚刚讲过。具有这些功德的人是瑜伽世间者。

其二是平凡世间者。指不具足上述功德的人。除了平凡世间和瑜伽世间，再没有第三种人了。平凡世间者一般没有学过宗派，或者学过一些外道。

彼瑜伽世间者之所破，即此平凡世间者之所见，瑜伽士中亦有证悟实相智慧之差别故，诸下者之宗为诸上上瑜伽士所害或所胜伏，彼等越上其慧亦愈胜，具正量者能破斥之故，并非其余之理，如云：“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。”

平凡世间者所见到的，就是瑜伽世间者的所害。为什么是所害呢？因为平凡世间者没有学过宗派，他们经常有颠倒的执著，比如认为人的身体是干净的，万法都是常有的，我是存在的，诸如此类。针对这些执著和观点，瑜伽世间者专门去遮破。有很多佛教的道理可以用来破他们的观点。总之，瑜伽世间者能破平凡世间者的观点。

瑜伽世间者中，在证悟实相方面也有一定的差别。瑜伽世间者可分为小乘和大乘，小乘又分为有部宗和经部宗，大乘分为唯识宗和中观宗。他们之间有四种宗派。智慧的层次也有高低不同。一般来说，在家人和出家人相比，出家人在闻思修和智慧方面，比在家人要好一些。

而在瑜伽士中，上上者能够超胜下下者。也就是说，上层的瑜伽士能遮破并胜伏下层的观点。越往

上，智慧也越来越殊胜。因为上层的瑜伽士具有正量，能破斥下层的观点。就好比两个人交谈时，一个人更有道理，有道理的人肯定会赢，没有道理的人会输。

因此，瑜伽士的智慧越往上越高，也越来越相应实相，能胜伏下面的观点。这里的观点和道理并不是世间的道理。

瑜伽士之间的差别在于证量和智慧的层次。并不是说中观宗的胆子大一点，小乘有部宗的胆子小一点，因此中观应成派的观点，小乘很害怕，并不是这样的。从见解上来说，中观宗比其他宗派更接近佛的智慧。

此处引用了一个《入中论》中的教证。以前学过的人，应该能记得吧。如果没有好好学，看过也不一定记得。

“如有翳眼所缘事，不能害于无翳识”：例如，有眼翳的病人，所看到的海螺是黄色的，没有眼病的人所看到的海螺是白色的。有害的眼识所见，会不会损害无害的眼识所见呢？并不会。有眼翳者的所见，并不会对无眼翳者的所见有害。哪一个是正量？无害的眼识所见是正量。正量不会被损害。

同样的，有垢染的凡夫人的智识，不可能妨害真正通达了二谛的清净智慧。这里的“离净智识”指的是远离清净智慧的智识，也就是不清净的意识。不清净的意识不会损害清净智慧。一般凡夫的智慧不会损害佛的智慧。

之前，上师仁波切曾说过，有些人学了一点点，连一部论都没有精通，却想遮破无垢光尊者和麦彭仁波切的观点，真是特别可笑。不要说圣者了，就连一般的闻思好一点的法师的观点，破起来都很难。就像这个教证所说的那样，凡夫的智慧根本无法对无垢的

智慧造成损害。凡夫人的智慧和佛智相比，差得太远太远了。

之前讲《定解宝灯论》时，有些人对于麦彭仁波切的说法不太认可。其实，这些人根本就是不懂。你应该说，我不懂麦彭仁波切的观点。这样说可能还合理些。如果你要破麦彭仁波切的观点，那我们要先看一看你的智慧怎么样。

我希望大家对于佛法和高僧大德不要妄加评论，就像《入中论》中所讲的那样，凡夫绝对不可能破佛菩萨的观点。

佛可以有各种密意和说法，直接的、间接的说法等，一般凡夫无法理解。如果你想说佛的某个观点不对，或者汉地禅宗某位禅师的观点不对，你需要理由。但无论如何，凡夫不可能辩赢一地菩萨。

在我看来，有些人的说法确实非常可怕。他们

说：“无垢光尊者在《大圆满心性休息》中所说的一些道理，我认为不对。”我昨天的课上讲得清清楚楚，你今天连重复讲一遍的能力都没有，还敢说无垢光尊者的道理不对。无垢光尊者是显教密教公认的大成就者，他所造的论著——如《四心滴》《七宝藏》等，都是极为殊胜的。他的智慧如果是一百斤的话，你连一两都没有。这样的人，还说无垢光尊者的说法不对，哪里不对？整个三千大千世界的众生都要大笑起来。

如果自己没有超胜的智慧，就不要妄想遮破上者的观点，根本破不了的。前面已经讲了，有眼翳的人不能妨害无眼翳的人，有障碍的人也不能妨害无障碍的人。

如平凡世间者执著诸法为常有一性，而有部经部宗，已见诸法为微尘刹那性，故此宗能破前者。

正如平凡世间人认为，昨天的瓶子和今天的瓶子是一样的，昨天的水流今天也在流，原来的我依然是现在的我，我是常有的，一切法是常有的、是一体的。他们有很多这样常有一体的执著。

而小乘的经部宗和有部宗认为，一切诸法不是常有的，是刹那刹那的；粗大色法不是一体的，是由一个微尘一个微尘组成的。这样的宗派观点能破平凡世间的观点。小乘已经抉择了：万法是微尘组成的，心是刹那生灭的。但是，他们最后承许无分刹那和无分微尘的存在。

彼宗所许成实微尘，唯识用破生似理观察，亦能破彼。

经部和有部承认无分微尘实有，唯识宗用破生似理观察，可以破成实的无分微尘。具体分析如下，居中的无分微尘被其他微尘从不同方向环绕。环绕时，

居中的微尘如果还有东南西北的方向，它就是可分的，而不是无分了。如果没有方向，则居中的微尘始终和周围的微尘融为一体，无法组成粗大的色法。这样的话，会有三千大千世界所有的微尘聚集在一起，等同无分微尘的过失。这种破生似理在《释量论》里讲得比较广。世亲菩萨也有一部《唯识论》，专门破有实宗的观点。

此处是说经部和有部所承许的成实的微尘，唯识宗用破生似理能够加以遮破。

又彼宗所许成实心体，中观用离一多因等观察，亦能破除也。

唯识宗承许实有的心体是依他起的本体。《入中论》对此有很多讲解。唯识宗承许心的本体是明清的，这种清净的依他起是实有的，始终不会破灭。针对这样的观点，中观宗用离一多因进行观察和破除。

离一多因在《中观庄严论》中有广说，任何法都可以用这种理论来进行观察。如果未来能够将《中观庄严论》翻译出来，就更好了。

一切法要么是一体，要么是多体，如果一体不成立，则多体不成立；如果多体不成立，则一体也不成立。两者互相观待成立。用一和多的存在方式进行观察，会发现，诸法的本体根本不成立，所谓的真正实有的一体永远无法成立。如果成立，必然会有很多过失。因此，唯识宗所承许的实有的心体同样不成立。

是故，乃至所许有无等边，尔时有害之故，息灭一切边执，彼者无有过患所害，如于虚空，无法染色也。

因此，所有的有与无等边，只要承许任何一个边，必定会是有害的。有执著是不应理的，有教证和理证的危害，应该息灭一切边，这样就没有任何过

患。中观宗在抉择见时，什么边都不承认，因此没有任何过患。就如同虚空本来不存在，想要将它染成各种颜色，根本不可能。

故云：“我无承认故，我即为无过。”如是中观抉择一切诸法之真如实相，何宗亦不能胜伏，一切之中彼成无上也。

龙猛菩萨这样说，我没有任何承认的缘故，因此也就没有过失。这里的“我”指的是中观宗。在讲《定解宝灯论》时，也提到了中观宗究竟来说无有任何承认。

中观宗抉择万法的真如实相。一般来说，显教中的任何宗派都无法胜伏中观宗。一些学者在书中提出，藏地提倡中观，汉地提倡唯识。我认为，在汉地，唯识宗确实非常兴盛，但从见解上来讲，中观宗的见解更高，必定能破唯识。

如果你们以前学过唯识，觉得中观破不了唯识，等我有时间了，可以和你们好好辩论一下。

我确实是这样认为的，唯识方面的著作看了很多，如《唯识三十颂》等。汉地也有很多唯识宗方面的资料，其中的说法类似，有些只不过是广说。如果说唯识能破中观应成派的观点，我肯定不承认，不仅是我，整个藏地学过中观的人都不会承认。

也许你们认为唯识宗的见解很高，中观应成派破不了。我们可以详细观察，哪些地方破不了。实际上，不可能破不了。我确实看到一些大德的书中提到，唯识能够破中观。如果这样的话，有眼翳的人也能破无眼翳的人了，这是不可能的。

从整个佛教显宗来看，中观应成派的见解应该是最高最无上的。

第 6 课

丁三（如何证悟之理）：

以二所许喻，为果不观察。
世人见世俗，分别为真实，
非如幻化故，与瑜伽师诤。

或有人反驳说：许一切法无实的瑜伽世间怎能破斥平凡世间的见解呢？答曰：以二者共同承认的比喻即可成立。又问：若诸法无实如幻，则布施学道又有什么用呢？答曰：这是为得果之必要，不观察而说也。

世人现见世俗诸法，便分别计执为真实存在，而不认为是如幻化一般的虚假现象，所以与瑜伽师发生

争议。

讲完了瑜伽世间和平凡世间，接下来宣讲如何证悟的道理。

“以二所许喻”：“二”指的是双方。世间者与瑜伽者辩论时，瑜伽者运用比喻，说明万法都是无实有的、空性的、如梦如幻的；相对的，世间者也应该运用一个比喻，说明万法是实有的。要想成立观点，就要有二者共同承认的比喻来加以说明。但世间者根本找不到这样一个万法实有的比喻。

“为果不观察”：为了获得一些果、一些利益或一些必要，有时并不需要进行详细观察。在没有观察的情况下，世间的因果和万法也是可以承认的，但一经观察，则都是空性。

下面是一边辩论，一边解释。首先要了解对方的观点。

若谓：“瑜伽者怎能害世间意，因为平凡世间者，此生等现量而见，便如是执著，余者相反故，不应互为有害也。”

前面说过，因为智慧高下不同，瑜伽者能遮破世间者。有人提出异议：平凡世间人所认知的生、住、灭等万法，都是通过现量直接观察到的，中观宗不承认的生、住、灭等现象，世间者却亲眼目睹了事物的产生、存住等而将这些法执为实有，而瑜伽师则相反，他们见到这些显现虚幻不实，因此，瑜伽者和世间者之间不应该互相有害。

答曰：无论承认此等诸法无实宗，或承认有实宗，以二者共同所许虽现而不成实之喻为如幻如梦等，如是一切色等诸法亦现而无自性，瑜伽者彼等之理，于平凡世间者前能安立。

对此，麦彭仁波切回答，无论是承许一切诸法

无实有的中观宗，还是承认万法实有存在的世间人，他们双方共同承许的是什么呢？就是显而无自性的比喻，如幻如梦等。世间人也承认，做梦时，虽然有显现，但这些并不实有；幻化的事物，虽然有显现，但并不实有。双方共同承认的比喻是梦幻。这个比喻类比的正是一切法，色、香、味等同样显而无自性。瑜伽者所说的这些道理，在平凡世间者面前也可以安立。

比如，瑜伽士可以对世间人说：虽然面前有所显现，但并不实有。世间人会问：为什么不是实有呢？瑜伽士回答：就像看电影一样，虽然屏幕上有显现，但那并不是真实存在的，并不实有。万法也是如此。

反过来说，世间人是否能给瑜伽士举出一个说明显现就是实有的比喻呢？世间人找不到这样的比喻，因此已经辩输了。

在因明的辩论中，比喻很重要。比如说一切都是

空性，空性用什么来比喻？可以用梦幻来比喻。反驳者如果说一切法不空，就应该举一个例子，用比喻说明这个法像什么一样是不空的。但在世间的名言中，找不到这样的比喻。

因为只要显现，则必定无实故。相反，无有共同所见为见而成实之喻，由此，世间者对瑜伽士永时亦不能安立成实之法也。

从理证的角度来看，只要有显现，必定是空性，必定无实有。反过来说，双方共同承认的显现为实有的比喻根本找不到。因此，世间人在瑜伽士面前，永远无法证成一个真正实有的法存在。

若谓："若诸为无实如幻者，则布施等学道亦不应理，犹如梦中买马，如是劬劳有何用？"

对方再次提出：如果一切诸法都不实有，如梦如幻，那布施、持戒等修行就没有什么意义。就像在梦

中买到一匹很好的马，虽然很高兴，醒来却什么都没有。那么，为什么还要劳累地修行，积累资粮呢？

确实，很多人都会有疑惑：“既然一切都是空性，那学佛也不应理，没什么意义了。”

答曰：此是为果或为必要，不观察而说也。

对这样的观点进行回答：为了获得果或一些必要的目的，可以不用中观的道理来进行观察。

如果用中观的道理来观察，确实持戒、布施等一切都不成立。但是，当我们还没有觉醒、尚未成就之前，梦中的显现仍然是有害有利的。行持布施等善法，会得到安乐的果；造轮回的因，就会一直流转于轮回中。因此，我们仍然需要有所取舍。

有何必要者：即是，此等轮涅之现分如幻者，均为缘起性，无欺而存在，是故，乃至能取所取未消于

法界之前，诸众生之此等显现续不可灭尽，并有利有害故。

有何必要呢？轮回和涅槃的显现都是如梦如幻的。涅槃就像我们在美梦中获得了美好的东西；轮回就像在噩梦中遇到不好的事物，让人感到畏惧。轮回和涅槃的显现都是缘起性，都是无欺而存在的。在真正得到佛果之前，在你的能取所取、所有执著还没有消失于法界之前时，眼前的显现是无法灭尽的。

昨天我们在商量上师会供的事宜，需要准备多少物品，比如多少糖等等。一位堪布开玩笑说，不需要买糖，心里观想就可以。后来我开玩笑地对他说，你早上也不用吃饭了，心里观想就可以。（堪布笑）

这段文字很重要。我们还需要吃饭，不能通过观想来吃饱，因为我们还不具足这样的能力；那么会供时不准备供品，仅凭观想也很困难。

总之，在能取所取还没有消失于法界之前，显现不会灭尽，并且对众生有利有害——行持善法就有利，造作恶业则有害。

为息自他之苦，而精进为得利乐之方便道，此并非耽著道果实有，如幻军能除畏怨敌，或士夫梦中受苦时，精勤苏醒之方便也。

为了息灭自己和他人的一切痛苦，我们应该要精进修行，求取利乐之方便道。修道并不是实有的，为了获得如梦如幻的佛果，我们需要如梦如幻的修行和积累资粮。在尚未究竟证悟之前，如梦如幻的显现对众生仍然有利有害。就像刚才所讲的那样，尚未真正获得相应境界之前，不能简单地认为一切如梦如幻，仅凭观想就可以。

这里有一个比喻，“如幻军能除畏怨敌”。就像幻化的军队也能遣除幻化的怨敌，消除怖畏。电影里

的军队打仗，虽然不是真实的，是幻化的，但电影中仍然有输有赢。我们现在的所作所为都是幻化，但在幻化中，智慧能摧毁烦恼障和所知障。如果没有摧毁烦恼障和所知障，我们在世间无法从梦中醒来，仍然处于三界轮回中，一直不能解脱。

人在梦中受苦时，为了尽快地苏醒过来，必须精勤努力。同样的，我们在轮回大梦中也面临苦难，为了离苦得乐，需要付出努力。

因为一切如梦如幻所以不需要行持布施等善法，这种说法是错误的。

我们之前讲过《智慧品》，已经遣除了很多人在学佛方面的怀疑。这一品对每个修行人来说都很重要。

若作思念：“若尔，瑜伽平凡二者前，共同显现之此等法，有何辩论耶？”

如果有些人心中作意，生起怀疑：在瑜伽师和世间平凡者面前共同显现的法，并没有什么区别，那还有什么可以辩论的呢？没什么可辩的。

其实无论哪一个中观派，都不会破显现，显现本身也不需要破。中观的主要目标是破除对实有的执著。无垢光尊者的许多修法中也体现了这一观点。

答曰：不是辩论此显现法有无，因为，无有任何破现相之中观派。诸世人见世俗现法之时，分别执为真实或胜义中成立见法，而非许为现而无实如幻化之性，故彼与瑜伽师互为争论也。

对此回答：并不是就显现法的有无而进行辩论。因为没有任何破显现的中观宗派。

世间人对于世俗中所显现的万法，要么认为是真实存在的，要么认为胜义中确实有有法。没有学过宗派的平凡世间人并不知道胜义就是真实的意思。胜

义本身也有不同的理解和层次。一般世间人所认为的胜义是，有什么东西真正存在，或者认为“我真正吃饱了”即是胜义中的吃饱了。佛教宗派关于胜义有高层次的定义。我们所说的胜义中观察，二谛中的胜义谛，世间人并不理解。

世间人所承认的见法就是真实存在一个法或胜义中成立法，他们不承认显现无实有，不承认一切如梦如幻。瑜伽士所承许的是显而无自性。双方对于显现本身并无异议，而在是否实有这一点上产生辩论：世间人承认实有，而瑜伽士承认显而无实有。

第 7 课

丙二（辩驳）分三：丁一、辩驳所说之空性；丁二、辩能说之大乘；丁三、彼者摄义。

丁一（辩驳所说之空性）分三：戊一、辩驳基；戊二、辩驳道为空性；戊三、辩驳果位利他。

戊一（辩驳基）分三：己一、辩平凡世间者；己二、辩有事宗；己三、辩唯识宗。

现在正在讲《入行论·智慧品释——澄清宝珠论》。在讲《入行论》时，华智仁波切的科判和这里不太一样，辩驳从前面就开始了。麦彭仁波切是从此处进入辩驳。

法尊法师在《入中论·善显密意疏》等译作中，

均将辩驳翻译为“释妨难”，意在应对他人的语难和答难。此处翻译为辩驳，“辩”指与他人辩论，“驳”则是驳斥他人的观点。

辩驳分三：丁一、辩驳所说之空性，即在空性上进行辩论。丁二、辩能说之大乘。乘即能说。关于能说的乘也要进行辩论，遣除疑惑。丁三是摄义总结。

辩论主要是两个方面：一个是关于空性的辩论，一个是关于大乘、小乘的辩论。

首先讲空性方面的辩论。

丁一分三。辩驳基、道、果。首先基辩论，然后是道辩论、果辩论。在基、道、果三方面，中观宗与有事宗、世间的说法都不相同，所以要辩论。麦彭仁波切在这里说，基、道、果都是空性的。

戊一分三。中观宗所承认的基和其他宗派所承认的基不同。分三个方面来辩论。首先辩驳平凡世间

者；其次辩驳有事宗，即小乘宗的经部和事部；最后辩驳唯识宗。

己一（辩平凡世间者）：

色等现量境，共称非智量，

彼等诚虚伪，如不净谓净。

以根识现量成立的色声等境，是世人共同以名言分别施设而非理智量。这些现见境都是虚假计执，就像不净身体而被世人称之为洁净可爱一样。

平凡世间人说，我们所感知的色、声、香、味、触等法，都是现量而成的，你们为什么不承认呢？中观宗为什么会认为这些都是空性的？

对此，中观宗回复：这些现量所成的法，只不过是人们的共同说法而已。这种说法“非智量”，即并不是智慧的正量。一经观察，这些法根本不可能成

立，因此必然是虚假的。就像不清净的身体，世间人却都认为是清净的。这个比喻后面再做解释。

平凡世间者曰：“由眼等现量成立此色等，是故彼等为何不实有？”

平凡世间人说，由眼、耳、鼻、舌等五根现量成立的色、声、香、味、触五境，为什么会是空的呢？我们已经看到，柱子是有的，河流也一直流淌不停息。这些都是亲眼所见、亲耳所闻的，应该是实有的。

世间人与中观宗这样来辩论。

答曰：所谓色等现量而成之境，亦是无观察而言，并世间共称之说法矣，非是真实智慧所成立之量，将下论当所说：观察触不触根境等理，皆能破除之故也。彼等安立成色等诚为虚伪之世间共称说法而已，譬如：本来女身不净而无常性，然彼谓清净恒常

等，如是虚伪也。

中观宗对此回答：你们所承认的色等现量而成的这种说法，也仅仅是因为你们没有深入观察。亲眼看到柱子时，柱子与眼睛之间是什么关系？或者柱子是如何成立的？通过观察、分析，会发现柱子并不真实存在，都是空性。

许多世间人，尤其是没有学过宗派的人，在没有观察时，通常都认为万法是存在的，因为我亲眼看到了、听到了。这只是世间人共同的说法罢了，并不是真实智慧所成立的正量。

真正按照比量等方法进行观察，世间人所说的“实有”根本无法成立。

本论在后面讲到四念处抉择法空时，会广说。通过观察外境和自己的眼根是否接触等方法，都能破除平凡世间人的说法和观念。

比如，观察外境和眼根两者是否接触，如果接触的话，两者是否有间隔。如果有间隔还能接触，则会有很大的过失；如果没有间隔，则会有融为一体的过失。

后面有各种观察方法进行广说，通过这样的推理能破除平凡世间人的邪见——我亲眼看到柱子，所以它是真实的，因为是现量。这种见解很容易破除。即使在世间人中，许多学过宗派的人都不会随意承许“我看到了，所以是真实的。”一般人常说“柱子不是空的，如果是空的，我就看不到了”，这种想法显然是因为没有学过中观等的道理。

平凡世间人所安立的色等法实有，只是世间一种共同的说法而已。譬如，“本来女身不净且是无常性”，然而世间中那些贪欲比较重的人却认为女身是清净的，也是常有的，根本不知道无常的本性。

实际上，无论女身还是男身，凡是人的身体都

是不净的。正如《俱舍论》所述，人身由三十六种不清净的秽物组成。还有《入菩萨行论》第八品中也有许多相关论述。因此，女身本来是不清净的，也是无常的。

从道理上观察，可以证成女身不净和万法空性，但世间人对这两个道理都未能理解。他们认为女身是清净的，万法是实有的，由此产生虚妄的执著。

以上是与世间人的辩论。

己二（辩有事宗）分二：庚一、以教证辩驳；庚二、以理证辩驳。

第二个是与有事宗辩论。分为两部分：首先用教证辩驳，然后用理证辩驳。

庚一（以教证辩驳）：

为导世间人，佛说无常法，

真实非刹那。岂不违世俗？

瑜伽量无过。待世谓见真，

否则观不净，将违世间见。

问：若色等诸法无有自性，则佛陀在经中所说的诸行无常，岂不是成无理吗？答：为了引导世间人打破常有执著，佛才在经典中宣说了无常教法，然而在实相中，诸法既非刹那，也非常恒。问难：如上所述，无常不是胜义，另一方面无常难道不也是与世俗相违吗？这样一来，无常既非胜义，也非世俗，你们的观点有大过失。

中观师之瑜伽量无有此过。若观待世间名言谛则可说，见到无常就是见到了真实，但这并不能说无常即是胜义，否则就像修不净观的瑜伽师，观见女身不净时，难道不是遮破了世间人的女身洁净之宗吗？

关于诸法是否实有，双方展开辩论。有事宗认为，佛陀已经明确说过色、香、味等法的本性是无常的，如果不实有，怎么会无常呢？

对此，寂天菩萨通过颂词回答：释迦牟尼佛是为了引导世间人打破常执，而宣说万法的本性是无常的，深入观察后会发现，刹那性也不存在。

接下来，有事宗又问：按照这样的说法，会不会违背世俗呢？而且无常既不是可见的世俗法，也不是胜义，那岂不是变成了第三种物体了？会不会有这样的过患？

寂天菩萨回答：在瑜伽士的正量面前，没有这个过失。凡夫看不到无常，并不意味着无常不是世俗法。对凡夫来说，无常就是万法的本性，是真谛。否则，修不净观的见解就会受到世间见解的妨害了。但这是不可能的。

《入中论》中也讲到，平凡世间人受到烦恼和无明的影响，在他们的观念中，有很多不符合道理的颠倒说法，他们所承认的我们不应该承认。与世间及有事宗的见解相比，中观的见解是最高的，非常殊胜。

有事宗辩曰："诸法应实有，因佛说蕴界处等有，亦说蕴相即刹那性等之故。"

小乘宗和中观宗进行辩论：一切诸法应该实有存在，而不是空性。因为佛陀在佛经中宣说，五蕴、十八界、十二处都是刹那刹那的无常性。如果一切法是空性，佛陀为什么还说五蕴的本性是无常呢？

答曰：彼等乃佛为现相而如是宣说，其所为者，是引导不能证空性之世间人，为彼等逐渐入真道，故佛如是宣说无常为诸法之实相，如云："胜者即说我我所，余有所为如此说，如是蕴界处等法，亦有所为而说也。"

中观宗回答：佛陀所说的这些，是从名言显现的角度讲的，并不是实相。这样说的目的是为了顺应一些众生的根基。

前面也说了，中观宗主要是抉择万法空性。佛陀暂时宣说了现相——万法的法相、五蕴等，是为什么呢？如果一开始就说空性，万法不存在，很多人会接受不了，甚至会感到害怕，容易误入歧途。为了逐步引导这样的众生，佛陀首先讲了万法的显现存在的，万法的本性是无常等。接着再宣说破一个边的单空、破两个边，最终才是远离四边的大空性。唯有采取这样的次第，众生才能证悟空性。

佛所说的每一句话都是有意图的，也就是所为与必要。否则，佛陀绝对不会这样说。佛说不了义法的必要是什么呢？就是为了引导那些不能直接证悟空性的世间人，使其根器成熟后，未来能够证悟空性。为了将这些众生逐渐引入正道，引入真正中观的道路，

佛在第一转法轮的时候宣说，蕴界处是存在的，无常是万法的实相。

佛陀对众生说法，出于不同的目的和必要。第一转法轮说的是万法的存在与无常；第二转法轮提出一切法是空性；第三转法轮说一切法的法性如来藏恒常不变。

缺乏智慧的众生，特别是不了解佛经的人，可能会觉得释迦牟尼佛前后三转法轮的说法是矛盾的：先说无常，然后说空性，最后又说常有。只有深入研究佛经、精通中观的人，才能真正理解释迦牟尼佛针对不同根基的众生所宣说的三转法门，佛陀所说的都是真实语。

现在，很多人对某个事物做出判断，其他人看了，又做出不同的判断，可见世间人的所作所为并没有一个真实的标准。

下面这个教证所宣说的道理，在《经庄严论》中也有提及。

“胜者”即佛。佛陀早已断除了我和我所，但还是以不了义的方式，在一些众生面前说，“我释迦牟尼佛”，“我涅槃以后”，“我的眷属舍利子、目犍连”等等。这些说法在佛经中很常见。这也是有一定的目的和必要才这样说，并没有过失。同样，佛陀也宣说蕴、界、处等法的存在和无常，并不是说这些法是实有的。佛陀宣说我和我所、蕴界处等都是为了引导部分众生而宣说的不了义说法，而不是最究竟的意义。

如何判断和观察那些不了义的说法呢？首先要找其所为，也就是目的；然后要找妨害，即如果这样承认会有什么妨害。比如，佛说五蕴存在，其所为在于顺应众生的根基。如果我们这样承认，有什么妨害呢？当然有很多妨害，佛经中也有很多教证证明。究

竟的胜义谛中，五蕴是空性的，无常是世俗中暂时安立的。

于真实义中，蕴等非成立刹那性，因为彼不成一体多体，亦是无生无灭，彼者怎能成刹那性，即无成立也。

在真实义中，蕴等法的本性刹那性也是不可能成立的。如果成立，则已经变成了堪忍处。真正去观察一个刹那，它是一体还是多体呢？如果是实有的法，则要么一，要么是多。如果一个刹那实有存在，那么永远不会出现第二个刹那。如此观察之下，一体不成立，多体也不成立。

此外，详细观察之后，五蕴的本性是无生无灭的，又如何能成立刹那性呢？因为刹那性依赖于法的生灭而安立的。由此可见，无常在胜义中根本无法成立。

彼等辩曰：“此刹那者，若不是胜义，岂不相违世俗耶，彼应成非二谛也。此与世俗如何相违者，可分与理相违，与教相违。

有事宗继续和中观宗辩论：一切法的本性是刹那性，刹那性不是世俗谛，如果像你们所说的那样，刹那性不是胜义谛，那么刹那已经有了不是二谛的过失。

前面关于“刹那不是胜义谛”已经做了说明。但对方怎么会认为它不是世俗谛呢？小乘行人自己进行了解释，他们认为刹那与世俗谛是相违的。如何相违？可以分为与理证相违和与教证相违。首先讲的是理证方面的相违。

初者本来世俗是诸凡夫共同所见境，然世间众，于午前午后之瓶等，尚许为不灭常有，而不许刹那性，彼不能见之，故非世俗也。

一般来说，凡夫共同所见的境界叫作世俗谛。刹那性并不是世俗谛，为什么呢？因为凡夫根本见不到刹那性。

世间人将今天早上的瓶子和下午的瓶子看作是同一个瓶子。大多数人认为，今天的瓶子就是昨天的瓶子，不但瓶子、柱子是这样，对自己的身体也是这样去执著。他们不会承认，瓶子等法是刹那生灭的，而将其看作是常有的。许多没有学过宗派的人都不会承认无常。因此，他们根本看不到刹那性和无常的本性。

既然凡夫都看不到刹那性，那它肯定就不是世俗谛了。

其二与教亦相违，佛说：‘若见刹那者，彼见诸法之真实相’，岂非如是云耶？”

其一是与理证相违。其二是与教证相违，即与

圣教相违。这里引用了一个教证。佛说：如果见到刹那，就是见到了诸法的真实义。

对方认为，所谓的真实义肯定是胜义谛，不是世俗谛。既然佛都说是真实义了，那么就和你们中观宗所说的相违了。

总而言之，对方主张：刹那性不是世俗谛，按照中观宗的观点，也不是胜义谛，那么就有二谛都不包括的过失了。

答曰：世间众亦并非见瓶等是常有，而是由相似惑乱因所染，起如此迷乱常执，一般世间者，虽未知刹那性，思维名言实相之诸瑜伽士，已了知并见彼为刹那性，由此，彼刹那之量者，可说为世俗现相故，无有不摄二谛之过也。

中观宗对此回答：并不是世间人看到了瓶子等法是常有的，他们之所以认为昨天的瓶子就是今天的

瓶子，是由相似惑乱因所染产生的幻觉。相似惑乱因是一种无始以来的习气。将同类的前后相续错认为一体，从而产生常执。比如，昨天的我和今天的我是同一个；昨天的河水，今天还在继续流；以前走过的路，今天仍然走过。实际上，今天走过的路与以前的路，根本不是同一个，如果是同一个，则已经变为常有。

许多没有学过宗派的人都将我的瓶子、我的房子、我的身体执为常有，其实都是由相似惑乱因所染，从而生起分别和执著。

对于没有学过宗派的世间人而言，他们不知道瓶子是刹那刹那生灭的，并不能以此说明刹那性不是世俗谛。

名言可分为实相和现相。世间人所见是名言现相，是常有的。学过宗派的瑜伽士所见的名言实相则是无常。名言的实相就是万法无常，这也是名言中比

较究竟和透彻的见解。

麦彭仁波切在其他论典中说过，二谛的安立方式分为实相现相二谛和现空二谛。前者的胜义谛就是佛陀智慧的境界；后者的胜义谛则是离一切戏论的空性。

虽然一般世间人没有看到刹那性，但有见解的瑜伽士不仅了知，而且已经见到了诸法的本性是无常的。见到名言的实相，并不是证悟了实相。

因此，“我知道柱子是刹那无常的”并不能说是胜义谛，刹那无常是世俗现相的体性，属于世俗谛，没有不包括在二谛内的过失。

若观待平凡世间众执著恒常之意识而言，若见刹那性，亦谓见到真实相，因为彼见名言之实相故。

观待平凡世间众生，对于他的执著常有的意识而言，如果见到了无常，就可以说他见到了真实相。正

如释迦牟尼佛所说，“若见刹那者，彼见诸法之真实相”。

这并不是说，这个人若见到了刹那无常性，就已经证悟了胜义。而是说，对于一个没有学过宗派的世间人来讲，他经常执著瓶子等法为常有，如果他能够体悟到无常，可以说他见到了一个真实谛。就像一个人从来没有学过寿命无常的道理，如果他了知了寿命无常，实际上就是见到了名言中的真实相。因为无常是名言中的一个真理。在胜义中也有真实相，而名言中的真实相即无常、不净等。

因此，我们应该承认，见到了无常的智慧是正确的，执著常有的见解则不正确。

否则，若观待世间者，亦无见不见实相差别，如是观修女身不净而了知女身不净者，将相违世间执女身为清净之见故，应成能为违害，因为彼二慧，无有见未见真理之差别故。

否则，观待平凡世间者，他们之间就没有了真和假的差别。世俗中也分为假世俗和真世俗。如果不区分真和假，会有怎样的过患呢？世间人一般执著女人的身体是清净的，而修不净观的瑜伽士则能了知身体不清净，是由骨架和诸多不清净物组成的。如果不区分真世俗和假世俗，则世间一般人的智慧已经能毁坏瑜伽士修不净观的智慧了，然而这是不可能的。

《入中论》中也说了，执著清净的智慧不可能有害于不净观的智慧。因为这两种智慧反映了不见真理和见到真理之间的差别。前面也说了，一个凡夫人不可能破菩萨的观点。或者说，没有学过宗派的人不可能破学过宗派的智者的观点。

同样，执著身体清净的意识也不可能破修不清净观的瑜伽士的智慧。在真正辩论时，一个人说身体是清净的，但这只是他的分别念，实际中根本找不到证据来支撑这个观点。另一个人说身体是不清净的，

便可以找出很多例子来加以证明。无常的道理也是如此，一个人说万法不是无常，是常有的，并没有什么说服力；另一个人说万法是无常的，则有理有据，并且可以证明自己的观点。

可见，低的智慧根本不会有害高的智慧。

然而，见不净者，能害执净者，而执著净者永时亦不能害见不净者之故。

不清净观的智慧能损害执著身体清净者，而执著清净者的妄见永远也不能损害见不清净者的正见。

庚二（以理证辩驳）：

幻佛出幻德，如实佛实德。
有情若如幻，死已云何生？
众缘聚合已，虽幻亦当生。
云何因久住，有情成实有？

问：既然一切皆如幻无自性，供养如幻之佛如何能生功德呢？答：供养如幻佛陀可以生出如幻功德，就像你们主张供养实有佛能生实有功德一样。问：如果有情如幻不实，如同幻化人，那死后怎么会再投生呢？

答：只要众缘聚合，纵然虚幻，有情仍会不断转生。问难：虽然如此，但幻化者总是在短时间出现，而有情自无始以来一直流转轮回，因此二者不可能相同。答：怎么会因为生命假相存在时间长久，而使有情成为实有呢？

前面说完了有事宗以教证辩驳，现在是理证说明。

首先解释颂词。

有事宗认为，根据中观宗所说的万法无自性，那么佛陀也是虚妄的，供养佛陀就不会获得功德了。

中观宗回答：供养幻化的佛可以得到幻化的功德，就像你们所承认的，供养实有的佛可以生起实有的功德。

有事宗再次质疑：如果一切有情如梦如幻，死后怎么还能复生呢？

中观宗回答：只要相应的因缘集聚，虽然是幻化，但也不会间断投生。如果众生业和烦恼的因缘具足，他们就会不间断地转生。

有事宗又问：虽然都是幻化，但持续的时间不同，幻化的时间很短，而有情众生流转轮回的时间却很长，二者应该不同。众生存在的时间特别长，应该是实有的。

中观宗驳斥：为什么说长久就必须是实有呢？长久不一定是实有，幻化也可以存在很长久。

接下来，麦彭仁波切将详细解释颂词，探讨有事

宗和中观宗之间的辩论。

若谓：“供养如幻无实之佛，为何出大福德耶？”

小乘宗问道：供养如梦如幻、无实有的佛，为什么会得到大福德？

佛经中有许多教证指出，供养佛的功德是很大的。哪怕只是在佛前供一朵花，也可以使我们生生世世远离贫穷等。有事宗这样问的意思是：你们中观宗认为万法皆为空性，那么佛也是幻化的，在幻化的佛前供养，肯定不会有什么功德。

答曰：若供养如幻不成实性之佛，亦可生出如幻之福德。犹如汝宗所许，即供实有佛，亦出实有福德，唯有佛福二者成不成实之差别以外，生不生福无有差别也。

中观宗回答：如果供养如梦如幻的并非成实性的佛，也可以产生如幻如梦的福德。正如你们自己所承认的那样，佛是实有的，供养佛也是实有的，所生的福德也是实有的。这与我们所承认的没有什么区别，同样是供养佛可生福德，只不过一个是实有的，一个是非实有的。

又谓：“有情若是如幻，则幻象幻马，灭后再不生，如是众生死已云何应生？”

小乘宗又问：如果你们中观宗承认众生有情如梦如幻，那么就像幻化产生的大象和马一样，消亡之后不会再产生，那么众生为何在死后会再次转生呢？

答曰：乃至各自能显现之众因缘聚合已，尔时虽幻现亦当生不灭，如是若能生众生之业惑等因缘集聚，彼时众生亦为何不生？是故幻现灭后不生者，即是彼无有因聚。而众生虽灭今世，复具足因缘之故，

即不间断投生，彼便相续不灭，此二并非有成实或不成实差别也。

中观宗回答：只要各自能显现的诸多因缘集聚，幻现就不会灭。同样的道理，如果众生的业和烦恼的因缘集聚，众生就会一直不间断地投生。

你们所说的幻现灭亡了不再复生，实际上是显现的因缘已经没有了。然而，众生今世死去后，业和烦恼仍然存在，因缘具足的缘故，众生会不断地在六道轮回中的善趣、恶趣中转世投生，众生的相续不会中断。幻现灭而不生，众生灭而再生，都是因缘集聚的结果。归根结底，两种情况都是因缘所生，都是无自性的，并不是因为实有和非实有的差别。

又谓："若尔，众生自无始轮回故，即恒久性，而幻者一无如是，故彼二不同耶？"

有事宗问：众生无始以来在轮回中流转的时间

非常漫长，具有恒久性；而幻化的事物则没有那么长久，这两者应当是不同的吧？

答曰：彼二相同之理，并非由暂久等全面相同后再安立，无论长久或暂短，于彼二现而实空之理上安立为相同也。是故云何因众生久住，而说有情成实有耶？虽长久，亦是彼因未灭，于前后各自不同世间，自亦不成自性皆无区别。如幻马幻象等，或现百年或现瞬息时，然二者不成实，无有差别也。

中观宗回答：众生与幻化的事物本质上是相同的，其中的道理并不是从时间长短等一切方面都相同来安立的。无论时间长久或短暂，众生与幻化物之间唯一的共同点就是显而无自性。众生是显而无自性的，幻化也是显而无自性的。

你们凭什么道理说，因为众生存在的时间长久就是实有呢？众生之所以能够长久存在，是因为其存在

的因还在，没有灭，并不是因为实有才能长久。众生在前生后世的不同显现，都是同样的无自性。就像幻化的马和象，或显现一百年，或只显现一瞬间，不能认为显现一百年的就是实有，显现一瞬间的就不是实有。两者都不是实有的，并没有本质区别。

有事宗的逻辑是：时间长久就是实有的。那么有些人活到一百岁，就是实有的；而有些人活到几岁就死了，就不是实有的。这种说法显然不合理，从世间的角度也无法安立。

幻人杀施等，无心无罪福。

于有幻心者，则生幻罪福。

幻化的人杀幻人或行幻施等，因无有发心，所以没有罪福。但是，有如幻之心者行杀施，则会生出如幻罪业或福德。

有事宗提出，如果像你们中观宗所说的那样，一

切都是空性的，一切都是如幻如梦，那么杀了幻化般的人应该没有什么罪过；对他们行持布施也不会获得福德。同样，幻化一般的众生杀人也应该没有罪过，行持布施也没有功德。

中观宗回答：幻化的人没有心识，不能成为真实的杀人或布施的对境，因此杀了他们或被杀都不会产生真正的罪过。如果他们具有心识，那么即便众生虽然如梦如幻，在这样的众生面前杀害或者供养布施他们，仍然会产生相应的罪业和福德。

又彼等如是作念而谓：“诸众生若如幻人，则虽杀幻人亦不生真实杀生罪，如是杀众生亦不应有罪，如是不与取、摧打等亦不应成害，布施衣食等亦不应有益，是故彼中不应生诸善恶耶。”

小乘宗一边思维一边说：若一切众生如你们中观宗所说的那样如幻如梦、无实有，就像幻人一样，那

么杀害幻人也不会产生真实的杀生罪业。比如，在电影和电视中，幻化的人杀人不会成为真实的罪业。以此类推，杀害众生也不应该有罪业。因为众生如梦如幻，没有自性。而且，按照你们中观宗的说法，不与取、摧打、邪淫等也不应该有罪过；而持戒、布施等也不应该有功德。因为在如梦如幻的境界中，不应该产生真实的善业和恶业。

答曰：若起杀幻士之等起，并杀害或摧毁彼等，则由自劣心增上故，虽生加行罪，却因彼等为幻人，无有害利所依之心，故无有罪业福德生起。然于如幻众生，其有幻心之故，若于彼者作害利则生如幻罪福也。是故彼二无有真假之差别，唯有有心与无心之别也。

中观宗回答：如果众生心中产生了杀害一个幻化人的念头，并付诸行动，依然会有罪过。因为恶心增上，加上行为的实施，会有加行罪。但因为幻化人没

有生命，不会圆满杀业，因此不会产生真正的杀生罪业。不产生正行罪的原因是这个幻化人没有利害所依的心识。

但是，对于如幻的众生来说，他们各自具备心识。如果对众生做害，会有罪业；对众生供养，则会有利益。

幻化人和幻化的众生，两者从实相的角度来看，并没有真和假的区别。这是对有事宗所认为的一真一假进行回答。

中观宗认为，幻化人和众生都是显而无自性的，在真假和虚实方面没有差别，区别就在于一个没有心识，一个有心识。

咒等无功能，不生如幻心。

种种因缘生，种种如幻物。

一缘生一切，毕竟非有此。

此等幻咒等物无有缘生如梦心识的功能，故幻人无心。要依种种不同因缘，种种如幻事物才能生起，而单一因缘产生一切现象，这种情形绝对不可能存在。

又谓：“既然幻人与众生相同，则一者有心，一者无心，即不应理，因为众生有心，故与幻化不同耶。”

有事宗认为：既然众生有心识，幻人没有心识，那么有和无之间是相违的，因此众生与幻人就不相同了，众生并非如幻般的存在，而应该是实有的。

答曰：众生虽有心，然彼心亦是如幻故，怎能成实有矣？因为此等幻咒幻物等无有能生心之功能，故不生如幻之心。不能安立为有生心功能者即真实，而余者非真实。因为种种异因异缘所生之幻术亦不是一种法，而是种种如幻之物，故于一切世间中，一缘能

生一切果业，毕竟非有如此现象。众生之身心二者，亦是诸因缘和合而幻变，并非有自性成立，由此彼与幻术有何差别？如现幻马、幻牛，虽有有角无角之差别，然无有真假之差别也。

中观宗回答：虽然众生有心，但这种心的本性并不成立，是如梦如幻的，怎么能说是实有呢？你们所说的众生有心就是实有，并没有道理。

幻化师所使用的幻咒、幻物等，它们并没有产生幻心的能力。不仅是幻化师，现代科学界也没有任何一个科学家具备这样的能力。科学家尤志表曾说过，即使科学再怎么发达，也不可能创造生命。众生的业感是无边无际、不可思议的。科学家并不了解生命的真正因缘，他们可以制造出很多高新尖设备，甚至核武器，但没有办法造出一个众生的心识。

按照有事宗的说法，具备生心功能的就是真实的，没有的就不是真实的。这种说法毫无依据，也没

有道理。

正如不同因缘所产生的幻术并不是一种法，而是显现各种各样的幻物。同样，世间中并不存在一个缘能产生一切果的情形。不同的因缘产生不同的法，有的有心，有的没有心。幻术若没有产生心的因，就不会有心的果。众生有产生心的因，便产生了心。

因此，众生的身体和心识是依靠因缘和合而产生的，并没有自性。在没有自性这一点上，众生与幻术并没有区别。就如幻化中出现的马和牛，一个有角，一个没有角，若以此差别，就说有角的是真的，没有角的是假的，这种说法显然不合理。

同样，众生有心，幻化物没有心，不能说有心就是真，没有心就是假。以这样的理由来区分真假是不合理的。就像我们这里有些居士有头发，出家人没有头发，你若说有头发的人是真的，没有头发的人是假的，这种判断真假的理由是毫无道理的。

众生和幻化物在有心无心上面是有区别的，在显而无自性方面没有任何区别。佛经中所说的一切如幻如梦，现在很多人可能知道“如幻”是什么意思了，要深入理解“如梦”则需要听《大圆满虚幻休息》。

第 8 课

若胜义涅槃，世俗皆轮回，

则佛亦轮回，菩提行何用。

诸缘若未断，纵幻亦不灭。

诸缘若断绝，俗中亦不生。

声闻：如果说世俗诸法于胜义中为清净涅槃，而世俗一切法皆属轮回，如此则轮涅同体，而佛陀亦应转于轮回，那样为得佛果而修持菩提行又有何用呢?

中观：并非如是，如果各种因缘尚未断绝，那么幻象等纵然虚幻，也不会消灭；如果各种业惑因缘断绝而入了离垢涅槃，那么在世俗中也不会产生轮回幻象。

现在正在讲《入菩萨行论·智慧品释——澄清宝珠论》，中观宗正在和有事宗展开辩论。

有事宗认为，涅槃的本性是实有，并且在得到阿罗汉果时，果也是一种真正的实法，即无为法，这种无为法也是实有存在的。而中观宗所承认的涅槃实际上是如幻如梦的，不承认其为实有。

在颂词中，有事宗和中观宗展开了辩论。

在颂词的前半段，有事宗质疑道：如果按照你们中观宗所承认的，胜义中，轮回的本性是涅槃；而有生、住、灭等相的一切世俗法是轮回。那么，岂不是成了轮回和涅槃是同体的？如此一来，就会产生过失：首先，佛也要流转轮回；其次，持戒、布施等菩提行也无益。按照这样的说法，进一步推论，众生都是佛，也不用积累资粮了。如果众生都是佛，而佛还要积累资粮，就有佛还没有成就的过失。或者说，佛还在轮回中的过失。

在颂词的后半段，中观宗回答：即使是幻化，若轮回的因缘没有间断，轮回是不会湮灭的；如果这些因缘已经断绝，则在世俗中也不会再生。

在实相上，则众生就是佛。而在现相（显现）上，众生有各种业和烦恼，不是佛；佛不可能在轮回中流转，因为其不再具备流转轮回的因缘——所有的无明烦恼都已断尽。

又涅槃许为有事之宗云："若汝无性宗所许，轮回诸法于胜义中即自性涅槃，世俗生等法相者皆是轮回，如是应成有轮涅同体之过，则虽得佛果，亦应转于轮回，因汝宗不许灭尽轮回后得涅槃，而许轮回即是涅槃故。由此，为得佛果而行菩提行者有何用，皆为劬劳无义，与诸平凡世间之威仪相同也。"

这里麦彭仁波切对颂词进行解释。

小乘的宗派认为涅槃是一种有事法，他们对中

观宗进行辩论：正如你们无自性宗（中观宗）所承认的那样，轮回中不清净的一切法，在胜义中都是自性涅槃，都是清净的。而不清净的、具有生、住、灭等法相的法都是世俗谛。因此，就会出现轮回和涅槃同体的过失。

胜义中一切法都是清净的自性，不仅密宗中是这样认为的，显宗中也是这样认为的，如《宝性论》和《涅槃经》中都有类似的说法。

在《定解宝灯论》的一些注释中指出，从名言的角度根本不能说轮回的本性是涅槃；但从实相的角度可以这样理解。因此，必须从二谛的角度加以区分。

小乘宗继续辩论：既然你们承认这一点，就存在轮涅同体的过失。这样一来，就会出现即使得佛果仍须在轮回中流转的过失。因为轮回和涅槃是一个本体，佛虽然已经得到涅槃，但仍在轮回中。你们不承认灭尽轮回之后才获得涅槃的次第，而说轮回即是涅

槃，这使得为了获得佛果而修善法、修菩提行变得没有用处了。如果佛就是众生，众生就是佛，所有的一切都已经错乱了。为了获得佛果而修六波罗蜜多似乎也无必要，只是在耗费精力，毫无意义，与一般平凡世间的行住坐卧的威仪并没有什么区别。因此，你们中观派最好不要布施、持戒了，因为你们已经获得涅槃了。

有些初学者确实会提出一些很粗浅的问题：既然众生是佛，为什么要修法？或者：佛经中说一切众生都是佛，我们为什么还要去求佛果？

答曰：并非如是，彼有自性清净涅槃与暂时离垢涅槃之差别故，能现各果之诸缘若未断，则不仅是轮回，纵使幻现亦不灭。诸缘若断绝，世俗中亦不生，何况说胜义中。是故，以证无我智，断尽能生轮回之因无明种子等，彼等再不会转轮回，无因之故也。如来出世等，非由轮回所摄，而由其誓愿、等持等作俱

生缘，以精通一切之智力，虽现示如幻，然于法界中未动也。

中观宗对此回答：并不是你们所说的那样。涅槃分为两种：一种是自性清净的涅槃；一种是暂时离垢的涅槃。

自性清净的涅槃是每个众生都具有的，类似于我们所说的如来藏，每个众生都具有佛性。就自性清净的涅槃而言，一切法的本性都是涅槃，每一个众生都具有涅槃佛性。

暂时离垢的涅槃则是众生所没有的。只有像释迦牟尼佛那样，断除烦恼障和所知障之后，得到无上的佛的果位，才能获得。

因此，佛经中所说的“轮回即是涅槃，众生即是佛”，是从自性清净的涅槃的角度来说，而不是从离垢涅槃的角度。一定要分清两者的差别。

许多佛经中都提到“众生即是佛”“万法都是清净的”。大圆满中也说，一切本来清净。从自性上来说，确实是本来清净的。但是从现相来看，有些人的境界中万法是清净的，有些人的境界则是不清净的，会存在一定的次第和差别。

如果没有断除能显现各种各样果的因缘，不用说轮回，即使是幻化的显现也不会灭。如果一个人的烦恼障和所知障没有断除，尽管轮回的本性是自性清净的涅槃，他依然会流转在轮回中。就像，显现幻化的因缘没有断除，幻化也不可能消失。

如果流转轮回的一切因缘都断除了，还会不会流转在轮回中呢？绝不可能。世俗中也不会再产生了。如果断除了所有无明烦恼，得到了佛果，又怎么可能还在轮回中呢？

因此，如果真正证悟了人无我和法无我的智慧，这种智慧能断尽转生在轮回中的因——无明的习气种

子等等，自然就不会再流转在轮回中。因为没有轮回的因了。同样的，佛已经用根本智慧断尽了轮回的因，因此他不可能再流转在轮回中。

一些佛经中提到，释迦牟尼佛早已成就了，在娑婆世界显现再次成就。那么，如来出世这种情况算不算是在轮回中呢？应该说，他显现在轮回中，而不是摄于轮回中。佛会以自己的誓愿、等持等各种俱生缘，还有精通一切的智慧力，如梦如幻地显现在娑婆世界中，但是在真正的法界中，佛从来没有动摇过。法界的本体是不会改变的。虽然释迦牟尼佛在娑婆世界出生、转法轮、成就等，但他的法身从未动摇。

例如，一位已经超脱了世间的一地菩萨，为了救度众生，以其之前在佛前发过心，再度转生于轮回中。或者有些菩萨是在莲花生大士面前发愿：承诺将来在藏地弘法利生。以这样的发愿力和禅定力作为俱生的缘（有些菩萨因禅定力转世，有些则以发愿力转世），在轮

回中显现，并不是由业和烦恼所致。

以禅定力如何转生呢？一些大成就者通过观想和等持，能够立即转生于娑婆世界。

在世间中，佛和菩萨以各种形象来度化众生，显现上如梦如幻，而法界的本体则是不变的。

以上是与有事宗的辩论，接下来讲与唯识宗的辩论。

己三（辩唯识宗）分二：庚一、辩真相唯识宗；庚二、辩假相唯识宗。

庚一（辩真相唯识宗）：

乱识若亦无，以何缘幻境？

唯识：如果一切法无自性，连迷乱识也不存在，那么以何法去缘取幻境呢？

己三分二，辩真相唯识宗和辩假相唯识宗。

首先是与真相唯识宗的辩论。

颂词中是这样说的：一切都是如幻如梦的，连自己的心识都不存在，那么又以什么来执著外面幻化的外境呢？

唯识宗谓：“此等内外诸法之显现，皆如乱发梦境，虽无实有外境，然以内心习气差别，便成熟种种境义身之现象，是故虽无外境，而心者必有，如于梦中取蓝色等之时，彼之能取成立也。汝等中观宗，不仅无有乱境，而且乱识亦无有，若如是许识亦无有，则以何者能缘如幻之境？因为无有有境也。”

真相唯识宗的观点是：外在和内在所显现的一切法，都像是乱发（有眼翳的人面前经常显现乱发）和梦境。虽然从根本上观察，真正的外境如山河大地等并不存在，但由于众生无始以来各种各样的习气成熟，器世

界和有情世界的种种现象便显现出来。《善显密意疏》中对境义身的含义有详细说明，我当时讲得很清楚。唯识宗也有专门的解释，境是外境，义是阿赖耶，身是五根。总之，器世界和有情世界所摄的这些法可以归入在境义身的范畴。

真相唯识宗不承认外境的存在，但承认自己的心存在。他们认为外境的显现如乱发，外境的显现本身就是心，心是真实的。与之相对，假相唯识宗同样不承认外境存在，但认为外境的显现并不是心。两者之间有一定的区别。

真相唯识宗认为，自己的心必然存在，就像在梦中看到蓝色一样。此时外境的蓝色并不存在，但我执著蓝色的心识存在，这种能取的心识是确实存在的。这是真相唯识宗所作的一个比喻。

如果按照你们中观宗所说的，不仅没有迷乱的外境，连迷乱的心识也不存在，那么你们如何能知道外

境如梦如幻呢？用什么方法可以缘取和执著如幻的外境呢？因为你们连有境心识都不存在。

下面是中观宗的回答。

若许无幻境，心识当缘何？

真性外别有，境相即心体。

中观：如果你们唯识宗不许虚幻外境，那心识又以何为所缘境呢？唯识：心识所缘非实在的外境，一切境相即是心识本身。

前面讲到真相唯识宗与中观宗辩论：你们所说的外境的幻化显现并不可见，因为你们没有一个能见的心识。如果心识不存在，为什么能看到外境？

中观宗对此进行回答。有两种回答的方式：一种是同等理；一种是真实道理。

颂词中说：如果外境是幻化的，那么能缘的心识

所缘的是什么呢？中观宗向唯识宗提出了这个问题。唯识宗不承认外境，那么心识的所缘又是什么呢？

后两句颂词是唯识宗的回答：我们并非说完全没有外境。外境的行相实际上是心的本体。就像梦中的大象和马灯，虽然显现，并不真实存在，实际上只是自己的心的本体。白天外境的行相同样也是自己心的幻现而已。

答曰：暂用同等理破之：汝等唯识宗，若许成立无如幻之境，尔时虽有心识，然彼当缘何所缘，因为所缘境与能缘识二者中，若其一不具，则无法缘境也。

中观宗回答：暂时用同等理来破你们的观点。所谓同等理，是指用对方的观点和推理来反驳对方的观点。

既然唯识宗说：你们不承认心，那用什么来见

外境呢？应该是见不到外境。用同等理来破即是：既然你们不承认如幻如梦的外境，只承认心识，那么这个心识到底能见到什么呢？你的心识所缘是什么？因为所缘的外境与能缘的心识，两者是互相观待而安立的。如果其中一个不具足，或所缘不具足，或能缘不具足，则都无法安立。

若谓：“吾宗不许完全无境，而真性外别有除非无情之所缘，犹如梦中象马，即说：‘显现外性之所取境相，彼即心体，并非外境界耶’。”

唯识宗说道：我们并非完全认为没有外境，而是说心外无境。就像在做梦时，尽管有大象和马的显现，但归根结底就是自己的心识。我们所说的显现的外境，其实就是心的本体，并不是实有的外境。

幻境若即心，何者见何者？

世间主亦言，心不自见心。

意如刀剑锋，不能自割自。

中观：如果幻境即是心识本身，那么是谁看见谁呢？世间唯一怙主——佛陀在《宝髻经》中说过：自心不能见自心，就像刀剑锋刃不能自己割自己一样。

答曰：幻境若即心者，彼时由何者有境能见何者境？彼二一体之故，不一得见也。

针对真相唯识宗的答辩，中观师反问：如果幻境即是心，那么又是谁见到了谁呢？二者成一体的缘故，也就不存在能见所见。

若问云：“其为何不见耶？”

唯识宗问道：为什么不能见呢？

答曰：三世间之怙主如来出有坏亦言心不能自见自心。心意不能自见自，譬如刀剑锋利亦不能自割自

刃，指尖亦不能自触自，轻健者亦不能骑自肩。如是《宝髻经》云：“如宝剑不能宰割自宝剑，指尖不能接触自指尖，如是心者不能见自心也。”此要当知，若许成实心者，则成实心体无分故，不成立能见所见二种，因所现外境非自体，而为心体，如是无外境则不成立所取。于胜义中所谓意识自证，亦是假立而已，非真实也。

中观宗引用教证回答：三界怙主释迦牟尼佛在不同经典中都阐述过自心不能见自心的观点。心不能自己见自己，正如刀锋剑刃不能自己割自己，指尖也不能自己触碰自己，轻健者也不能自己骑在自己的肩上。如《宝髻经》云：“如宝剑不能宰割自宝剑，指尖不能接触自指尖，如是心者不能见自心也。”如果承许心识实有，则成为无分的心体，无法成立能见所见。所现的外境并没有自性，而是心识的变现，这样的话，外境不存在，则不成立所取。在胜义中所谓的

意识的自证，也不过是一种假立而已，并不是实有。

若谓如灯火，如实明自身。

灯火非所明，其无暗蔽故。

唯识：就像灯火能同时照明自身和外境一样，心识同样也能明了自身及所现境相。

中观：比喻不成。灯火本身并非自己照明的对象，因为它本来就没有暗蔽。

若唯识宗又谓：“为何不有自见自己，如能明瓶等之灯火，其灯不依其他缘，而能如实照明自身也。”答曰：所谓灯火能照明自体者，亦是名言而已，并非真实所明，因其灯火本来无有暗蔽故，为何说灯火为所明耶？若是虽无所明亦成能明者，则此灯亦应成日月等之能明，然彼不应许也。此外，若灯火自能明自体，则应成黑暗亦自蔽自体，若尔，遮蔽能见瓶等之障黑暗，亦应成见瓶等也。

唯识宗又说：“为什么不可以自己见自己，就像明灯，并不依靠其他因缘，也能照亮自身。中观宗回答：所谓灯火能照明自身，也只是名言假立，并非实有。因为灯火本身不可能有任何暗蔽，也就不可能成为灯光的所明物。灯既是能明又是所明，实际上无法成立。否则的话，灯也应该能照亮日月等能明了。还有，如果灯火能自明，那么黑暗也应该能暗蔽自己，这样的话，遮蔽能见瓶等的黑暗，也应该变成可以看见瓶子等物了。

如晶青依他，物青不依他；
如是亦得见，依与不依他。

唯识宗：如水晶的青色必须依其他缘才能映现，但青琉璃的青色却是本具，并不需要依靠他缘；同样，我们也能看出：某些心识需要依靠他缘成立，而自证分则不需要。

又彼等设作是念而谓：“虽无其余能明所明，而定有自性自明者，如蓝宝必定为自然青色，彼者不同青水晶，若青水晶则需依下基蓝布等。如是青水晶等，若成青色须依他缘，而彼物自然青色不依他缘者，即是蓝宝，应有此二种。如是亦可得见能明所明相互依者，如色与眼识；与能明所明互不依他而自然自明者，即自证也。”

唯识宗又举出另一个比喻说：虽然没有其余能明所明，但有自性自明者，比如蓝宝，它必然会呈现自然青色，不同于水晶青色。水晶要显现青色，需要在水晶下垫衬蓝色的布等。因此水晶要成青色，必须依靠他缘，而不需依任何他缘，自性就是青色的，即是蓝宝。有情心识也是如此，有这样不同的两种。一种如水晶之青色，需要有能明所明相依而存，如色尘与眼识；另一种如蓝宝之青色，不需要有能明所明相依而自然明，这就是有情心识中的自证分。

非青转青者，非以自为自，

虽说灯能明，识知而说之。

则自心唯明，由何知故说？

中观：此喻亦不成，因为青琉璃并非从非青色的琉璃，不依任何他缘而自成青色。

如果说由异于灯的心识能了知“灯火自明”，所以说“灯火能明自体”，那么你们所说的“自心本自明”，又是由哪个不同心识了知而作如是之言呢？

答曰：其喻不成立，因蓝宝不依其他而成青色，实不应理，彼现青色，亦是和合诸因缘使彼成青色，不依任何因缘，前时非青，至后自然转变为青色者，不可有如是。乃至非青色，尔时不成自然青色，若是青色，彼前定有余因。青色非能以自为自青色也。彼义亦不成立：虽说灯火能自明自体者，是由灯外意识能了知而说之，然则自心唯明自知自体者，是由何了

知故如是说耶？若说心自己了知自体，则问，其能知者是心？或是余法？若云初者，即不应理，此时正在观察故，尚未成立。若云余法能了知，此亦不应理，彼知亦需余法故，应成无穷尽。彼了知亦不容有，因为若非同时，则彼境灭尽或未生，不可了知；若是同时，互不相依故，亦不可了知也。

中观宗回答：这个比喻并不成立，因为蓝宝并非从非青色的琉璃，不依任何他缘而成青色。你们所说的青琉璃之青色，不依他缘而有，这是根本无有道理的说法。青琉璃的青色也是从因缘和合中产生的。如果不依靠任何因缘，一开始并非青色，之后自然转变为青色，是不可能的。转变成青色，之前必定有其他因缘。青色并不能依靠自身而成为青色。可见，你们所说的这个比喻不成立。

灯火能自明自体，是由灯火外的有情心识了知而作如是言论，而心自知自体，是由哪个心识了知、

做出结论呢？如果是心自体了知自体，那么能知者是心，还是其他？如果能知者是心，则不应理。因为关于心的自证分正在观察，还未成立。如果是其他法能了知，也不应理。那样一来，还需要成立另一种心识证知这一点，如此推理下去，则有无穷无尽的过失。以另一种心识了知他识，也不应理。因为两种心识的显现如果不是同时，而是一前一后，前者灭尽，后者了知谁呢？又或者能了知的心识出现之时，被了知的心识未生，也无法了知。如果两种心识的显现是同时，则两者互不相依，毫无关联，也不可能有了知。

若谁亦不见，则明或不明，
如石女娇媚，说彼亦无义。

如果自他诸识都不能见到你们所承认的唯一实有心体（即依他起识），则观察它能否自明或不明，就像说石女儿身姿娇媚一样，没有任何意义。

故彼依他起识，若由自不得见，其他谁者亦不见故，则于彼观察明或不明之差别，是未见差别而立差别事，如石女之女，说其如是身姿娇媚等，与此理相同也，如是说彼等亦毫无意义。

如是唯识宗以现量未能成立自证实有，又以比量而立自证者。

因此，成实自明心体的依他起识，其识不能自见，另外的心识也不能见。心体自身尚无法明见，观察它是否自明或不明，这种做法毫无意义，是未见差别而立差别事。如同评说石女的女儿，其身姿如何娇媚等，是毫无意义的。

若无自证分，心识怎忆念？

受境相连故，能知如鼠毒。

唯识：如果没有自知自明的自证分，那么心识怎能忆念过去的认知呢？

中观：因为心境相连，所以一旦回忆所经验的外境，就能忆念起取境之识，就像冬季被毒鼠咬伤，而不知中毒，到春雷响时毒发，就能知道被咬同时所中的毒。

彼等谓：“若无自受自体之自证分，则往昔所受法，次后心识怎能忆念，因为彼同无因之果，然而犹如今能回忆往昔所受蓝等之境，亦能回忆能受蓝等之识，此等现量之故，为何应理耶？”答曰：今忆取蓝之识，非为前识自受自体之果因。因为受蓝等外境，与心境相连故，今亦能回忆取蓝之识。此终亦不缘离蓝境以外之取蓝识，一旦回忆往昔所受之蓝境时，同时亦生起取彼之有境识相，并非前受除蓝境以外之取蓝识。彼能知者，如冬季被毒鼠咬时，只知其咬，而不知中毒。至春雷一响时，方生起缘前毒之识，彼知被咬同时吾中毒也。

唯识宗提出：如果没有自受自体的自证分，对于

过去的所感所受，之后的心识怎么能忆念呢？因为同样是无因之果。如今仍能回忆之前的蓝色境相，也能了知能忆念蓝色的心识，这不正是现量吗？难道不是这个道理吗？

中观宗回答：今天所忆念的取受蓝色的识，并非是前识自证自体的果因。取受蓝等的外境与心境相连并存，如今才能回忆起取受蓝色的识。心识忆念并不能脱离取受蓝的外境而单独现起，一旦开始回忆往昔所取受的蓝色的外境，同时也会生起缘取此境的心识。如果没有忆念之前缘取的蓝色外境，那种能缘取心识也就不可能忆念起。能缘所缘始终并存，不可能单独生起。就像人们在冬天被毒鼠咬伤时，当时只知道被咬，不知道中毒。到春天打雷时，毒性发作，人们才会忆念起被鼠咬伤时的境相，知道被咬时已经中了毒。鼠咬喻心识所取境，中毒喻当时能取之心识。当时的能取心识并未自知，如同中毒而不知，而后来忆念起当时的所取境，才知当时的能取心识。

具他心通者，见故自明自。

然涂炼就药，见瓶不见药。

唯识：有他心通之人能了知远处他人的心思，而自心最近所以更能自明自知。中观：不能成立，就像涂上炼成的眼药，可以远见地下的宝瓶，却不能看见近在眼睛上的药。

又彼等谓：“若具修寂止遍住等余缘而得他心通者，亦能见他心故，为何不自明最近之自心？如见远毛，彼定见近绳也。”答曰：然如修炼成就密咒等者，于眼涂上所炼就之眼药后，虽见地下瓶等远处障蔽之境，然不见最近之眼药，故此理亦不定也。或有解此云：瓶与眼药，非成一体故，若具他缘可见之喻，不仅不应用自见自之喻，反而有害也。

唯识宗又提出：心识有自证分，这是应理的。像那些修持禅定者，心得寂止便会获得他心通，他对远

处他人的心念都能明白，更何况与他最近的自心？就好比一个人若能看见远处的毛发，也一定能看见近处的粗绳。

中观宗用不定理回答：然而，也有一些人以密咒炼成眼药，将药涂在眼睛上，就能见到远处被障蔽的地下的瓶等物品，但他对近在眼上的药，却一点也看不见。依此而推测，你们所说的某些人虽能知远处之他心，并不能证明他能明知最近的自心。另有释义说：瓶与眼药并非一体，是通过他缘而见的比喻，不应用于自见自之喻。不但不能证成自证分，反而能害实有自证分的观点。

于见闻觉知，非此处所遮。

此处所应遮，苦因执谛实。

中观：世俗名言中的见闻觉知等，在此并非我们所遮破否认的对象。此处所要遮除的是，一切痛苦的

根本原因——诸法实有执著。

彼唯识宗云：“若识非明知，由自识不明故，余者亦不可明知，则此时应成断绝眼见、耳闻，及识知等一切名言法，因此等皆须依明觉之识而安立故，其余实不容有耶？”答曰：若说于不观察而似有之诸见闻觉知等，则彼等非是此处所遮，不能破彼等，亦不需破遮故。问云：则遮何法？答曰：此处所应遮者，即是痛苦之因，执诸法谛实有之分别念也。余疏云：见者以现量，闻者以教量，觉知以比量，安立名言也。总之，破自证皆是胜义中破遮，而唯遮物质者，于名言中名为自证故，不应破之。若破彼自证，则应当许自蔽自识故，要了知自他之心，亦皆无差别，不应自续有意之能立，最后断绝境证之名言等，有理自在所说之诸过失也。凡是破除自证之所有理证，全是于胜义中破之，如破蕴等之理证，当知非名言中破彼，亦非名言中毕竟无有。有谓：“此宗名言中亦不

许自证与阿赖耶。”答：此名言中无破亦无立，于胜义中唯有破遮也。于彼有谓：“若是中观宗，不应许阿赖耶，许阿赖耶者，即是唯识宗。”答曰：此乃未善观察之语，若未许成实阿赖耶，而名言中虽许阿赖耶，则于中观宗有何不应理，因为名言中不能承认者，即是以名言量有害之法，如许常总等。若不许以胜义量所破之诸法，则应许蕴界处等，皆亦毕竟无有。是故应成派论于胜义中已破阿赖耶，名言中虽不破之，无有广说建立。如是有说：“于名言中许自证者，是由因明熏习之说法，不应所许耶。”答：此说亦不合理，因为抉择胜义时，虽不需自证及阿赖耶，然观察而建立名言时，彼等非得不有。若名言量观察能成立，则无理破名言，说此无有也。若云：“怎无有理证，岂未见于月称、寂天等诸论中所说之一切理证耶？”答曰：彼等理与境证亦相同也。

唯识宗提出：如果心识不能自知自明，那么其

他法也就不可明知，如此则眼见、耳闻、识知等一切名言法也就全部断绝了，因为这些都是依靠明觉之识而安立的法。这样一来，你们的宗派就破坏了名言一切法。

中观宗回答：你们所说的这些不经观察的见闻觉知等世俗名言法，并不是我们此处所遮破的对象。我们不会破这些名言法，也没有必要破。

唯识宗问：那么你们遮破的是什么法呢？

中观宗回答：此处所遮破的是一切轮回痛苦之因——对于诸法实有执著而产生的分别念。有些注释中说：见者以现量，闻者以教量，觉知以比量，安立名言也。总而言之，破自证都是在胜义中破遮，而名言中自明自知的自证分不应破除。否则应当承许自识不能自知，自他相续无法区分，自心无有意之能立的作用等等，最后断绝境证之名言。有上述这些过失。因此，所有破自证的理证，全部都是于胜义中破，如

同破五蕴等法的理证一样，而且应知自证等法，在名言中并非毕竟无有。

有人说：应成派在名言中也不承许自证与阿赖耶。对此的回答是：应成派在名言中对自证等法不作破斥，也不作建立，在胜义中只有遮破。

有人说：如果是中观宗，不应承许阿赖耶，承许阿赖耶的宗派是唯识宗。对此回答：这种说法是不善加观察所说。中观宗并未承许实有的阿赖耶，在名言中承许阿赖耶又有什么不应理呢？于名言中所破的法，即是以名言量有害的法，如承许常有自在等。但有些法在名言中也不能破除，如蕴、界、处等法。如果不承许这些法只是在胜义中破，那么蕴、界、处等法也成了名言中毕竟无有之法，则失坏了名言。因此，应成派在胜义中已经破了阿赖耶，名言中并不破，也不广作建立。

对此，有人说：在名言中承许自证等法，是根

据因明熏习的说法，不应如此承许。中观宗回答：这样的说法并不合理，抉择胜义时固然不需要建立阿赖耶、自证等，然而在观察建立名言时，这一切完全应该承认。如果是以名言量观察能成立的法，就没有理由在名言中去破斥和遮遣。

如果有人说：怎么会没有理证依据，难道没有见到月称论师、寂天论师等论中所说的理证吗？对此回答：这些理证与境证是相同的。

若云：“此不相同，此境证者，于名言中不破耶。”

对方指出：两种情况根本不同。境证在名言中是不能破的（只在胜义中破），而自证在名言中是可以破的（在胜义中也可以破）。如果境证被破，你所看到和听到的一切都没有了。

答曰：则感受乐等之自证，亦于名言中为何破？

实不应破彼。是故当知若许心成实宗，虽不应自证，而许无实宗，则此自证之名言，是极为应理。然通达此理者，昔日亦极少也。

中观宗回答：我们感受到的安乐和痛苦等自证，自己的心自己了知的这种心识，在名言中为什么要破？根本不应该破。就像是境证一样，在胜义中可以破，但在名言中没有破。自证也是如此，胜义中可以破，名言中根本没有必要破。如果破了自证，也就断绝了名言中的自证自明的相续。

对于承认心成实的宗派来说，自证根本不成立，因为成实即不可分。对于不承认心实有的宗派来说，比如中观应成派，不应该承认胜义中有自证，但自证在名言中成立是很应理的。

麦彭仁波切在此处说：能够通达这些道理的人，往昔非常稀少，现在藏地也同样寥寥无几。

第 9 课

庚二（辩假相唯识宗）：

幻境非心外，亦非全无异。

若实怎非异？非异则无实。

唯识：幻境不是心外另一相异的事物，但也非与心完全相同。中观：如果许心识实有，则外境为何不许非异，若许心境非异，则心亦应成无实也。

现在讲庚二，与假相唯识宗进行辩论。

假相唯识宗认为，外境既不是心，也不是心以外的境，而是一种如眼翳病人看到的毛发般的如梦如幻的显现。

真相唯识宗承认外境是心的显现。如果假相唯识宗也如此承许，则前面中观宗所指出的真相唯识宗的过失都无法避免，他们不敢如此承认，因此他们两派的见解不太一样。荣索班智达在《入大乘论》中将唯识宗分为三种：真相唯识宗、假相唯识宗和无相唯识宗。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中指出，假相唯识宗的观点，比真相唯识宗更加接近空性。

外境既不是自己的心，也不是心外的实有存在，而是习气成熟后的显现，类似于毛发、双月等现象。很接近大圆满的一些修法。

中观宗回答：如果心识实有，而外境不是实有，那么外境与心怎么不是他体呢？显然，外境肯定是心以外的。如果你说两者不是他体，且外境不是心外的，那就意味着心与外境是一体的，那么心也应该像外境一样现而不实了。

彼等假相唯识宗作此念而云：“此等如幻之诸境，非成心以外之法，因为其无法成立故，亦非内心现于外境，若完全与心无异或一体者，则不成无分一体心。当许彼等无基而显现，犹如空中毛发，心性者，即离一切行相，如清净水晶丸住。”

首先是假相唯识宗的观点，他们一边思维，一边对中观宗说：这些如梦如幻的境相并不是心以外的法。因为无论怎么观察也无法成立，除了心以外，外境的山河大地都是虚幻不实的。而且，外境也并不像真相唯识宗所说的那样，是心显现的。如果境相与心无二无别，是一体的，那么境相就应可分为各种各样的，而不是无分的，这样就意味着心也可分了，因此无法承认其为无分一体。

境相是在没有什么可靠的基础上显现的，犹如空中毛发。所谓心识的本性，远离一切行相，犹如一颗清净的水晶球。《藏汉大辞典》里面提到水晶就是玻

璃。水晶和玻璃有什么区别？水晶是珍宝，而玻璃不是珍宝。水晶丸更好听一些。

答曰：若汝心许有实，则彼境相怎不许非异，因为汝许彼相无实故，然亦不可有此有事无事同体也，若畏彼难而谓：“亦非心无异。”

中观宗回答：你们唯识宗认为心是实有的，而境相不是实有的，那么为什么不承认境相是心外的异体呢？你们已经承认外面的行相和毛发一样虚幻不实，有实和无实不可能同体。就像说石女的儿子和某人的儿子集聚在一起一样，一个无实，一个有实，根本不可能聚在一起。

如果你们考虑到其中的过失，就会说：境相也不是心外的法。

答曰：非异则心者亦应成无实，与无实之相与一体之故，若谓：“已许非二故，无有双方之过耶。”

中观宗回答：如果境相与心不是异体的关系，那么就应该承认心是无实的，因为与毛发一样的境相已经成了一体了。

如果你们说：我既不承认是一体，也不承认是异体，就可以避免以上两方面的过失。不是一体，则可避免心成无实的过失；不是异体，则不会失坏唯识宗的立宗。

答曰：真实愚痴矣，彼说“非心外”者，已承认与心一体，又说“非心无异”者，由二否定语当知肯定故，已承认为心异体。故二违集于一处，实不合理。只要许有事，则不离此二过也，印度藏土有多数论疏中释颂而云：“若蓝等之相是有事，则怎么不成心以外或与心非异之外境；若是无异（不是心之外法），**则心亦成无实也。”**

中观宗回答：你们这种说法非常愚痴。你们所

说的“不是心外”，实际上已经承认了心和境相是一体的。又说“非心无异”，用双重否定来表示肯定，即心与境相是异体的。同时，你们又承认它们是一体的。两种相违的说法集聚在一起，实在很不合理。

假相唯识宗承认境相不是心，也不是心以外的，这样有很大过失。在承认心是实有的前提下，必定会产生两种过失。

上面的这个颂词在印度的很多讲义中都进行了解释，藏地的每个宗派——萨迦派、噶当派、宁玛巴等，都有很多讲义进行说明。

总之，印度和藏地有很多论疏都解释了这个颂词。如果外境的蓝色等行相是有实的，那么境相怎么可能不是心外的法？或者说心与境相不是异体；如果境相不是心外的法，且心和外境不是异体的，那么心也变成无实了。因为境相如同幻化，你们承认无实，心与境相一体，则心也应该成为无实。

中观分类

在清辨论师的论著中，中观分为三种：义中观、论中观、补特迦罗中观。中观的论称为中观；中观的意义也称为中观；学习中观的人叫作中观者。

义中观主要讲般若——广般若、中般若、略般若，通过阐释万法的本性来开显中观的意义。抉择意义的方式又可以分为暂时抉择和究竟抉择。暂时抉择是中观自续派所讲的；究竟抉择则是中观应成派的观点。

中观的名言安立方法有四种，分别是：随声闻乘的有部安立；随声闻乘的经部安立；随唯识宗的瑜伽行来安立；随顺世间的名言安立。

在中观中，一些名言的安立承认有部的观点。清辨论师等人安立名言时，承认经部的观点，即承认外境。静命菩萨则按照唯识宗的观点来安立名言，抉

择万法唯心造。月称菩萨观待世间来安立名言。为什么呢？因为中观者着重抉择究竟正见时，不承认任何法，既没有什么是自己所承认的，也没有什么是在别人面前所承认的，在抉择究竟正见时，一切法都要破。此外，并不侧重于安立名言。因此，月称菩萨是世间人如何承认，他也如何承认，用不作胜义观察的方式随顺无患六根识而成立世间名言。

还有一些其他论师用一种无实有的名言安立方法，也是可以的。

大家都知道，有时候把二谛中的世俗谛解释为名言，有时候名言就是所见所闻。称呼万法的名称，也叫作名言。

以上是中观安立名言的方法。

中观还可以分为经中观和论中观。龙猛菩萨、静命论师、月称菩萨的中观论著称为论中观。般若波罗

蜜多的教证，从意义上可以理解为义中观；从词句上可以解释为经中观。

总而言之，中观的所诠义是最为寂灭的般若境界，离一切戏论。我们所讲的大圆满本来清净的智慧，所了知的法界，即为中观究竟境界。这是真实的中观。

在《现观庄严论》中，现观可以分为相似现观、真实现观、道现观等很多类。中观也是如此。

麦彭仁波切的《智慧品》讲义并不侧重从字面上解释原文，而以总说为主，有很多扩展的辨析，当然颂词的字面意义也有解释。总之，《智慧品》的整体内容已经完整地阐释清楚了。

如幻境非实，能见心亦然。

轮回依实法，否则如虚空。

若无实依实，云何有作用？

汝心无助伴，当成独一体。

若心离所取，众皆成如来。

施设唯识义，究竟有何德？

中观：就像所见幻境并非实有，却能作为所见；同样，如幻之心也无实有，而可作能见。唯识：轮回诸幻法必须依实有的依他起识，否则就会成虚空一样，不会有任何法。

中观：如汝宗所许，无实之轮回法如果依于实有的依他起识，那怎么会有作用呢？

中观：汝宗许境相心体始终不异，则汝心无有所取之助缘，应成自证自明的独立体。若心离所取，则能取也不可能存在，自心离一切二取染污，那一切众生岂不是都成了如来！你们所建立的诸法唯识之宗，究竟有什么意义和利益呢？

前面唯识宗提出疑问：如果心不实有，如何觉知

境相?

对此，中观宗回答：正如你们唯识宗承认的那样，外面的毛发等显现并不实有，如同幻化，但可以作为所见的境相；同样，心也不实有，可以作为能见。这样假立的能见和所见是可以成立的。

“轮回依实法，否则如虚空”：这里是唯识宗对中观宗所说的。唯识宗认为：轮回必须依靠一个实有的法，即依他起的实有的心。依靠心的无明习气，才能显现出轮回的万事万物。否则，整个三界轮回都已经变成了虚空。

中观宗反驳他们的观点：你们所说的心是实有的，而轮回是无实有的，无实法依于实有的法，怎么会起作用呢？这就像石女的儿子靠在墙壁上一样，是不可能的。有实法和无实法之间不会存在任何关系和作用。你们承认的心没有任何所取的助伴，应该是独立存在的一体的法，但这样会导致很大的过失。本来

所取已经远离，那么能取也就没有，能取所取都不存在，所有众生都已经变成了远离二取的佛了。如果众生都已变成如来，那么你们唯识宗安立宗派，到底有什么意义呢？

以上是对颂词的解释，下面会再详细解释。

又谓：“若心不是实有，则不应作能见耶？”

唯识宗说：心应该是实有的。假设心不是实有，它就不能作为能见了。比如，我之所以能看见一个东西，是因为我的心是实有的，才能看得到外境。如果能见不实有，如何能看到外境呢？做梦时也是如此，做梦的心肯定是实有的，否则怎么会做梦呢？

答曰：犹汝许如幻之外境，虽非实有，然可作所见，如是如幻能见之心亦然，虽无实有，而可作能见也。上述为破遮而言，此处建立而言。

中观宗回答：正如你们唯识宗所认为的，如幻的外境并不是实有的，但在名言中仍然可以被安立为所见；同样，心也不需要实有，而可以被安立为能见。

前面的颂词是为了遮破假相唯识宗的观点，侧重在否定。而这里是为了建立中观的观点，侧重在肯定。

若谓：“此轮回依靠于成实依他起之心法，否则成无有何法，犹如虚空，因无有所依故，不应生起此等轮回之显现，如同无泥则无瓶，若无经纬，亦无毯毯耶？”

唯识宗认为：六道轮回应该依赖于成实的依他起心法，即，轮回万法都依靠这个心识，如果没有了这个心的依处，一切法就如同虚空般不存在。因为唯识宗承许万法唯心造。如果没有心，万法依靠什么来显现呢？

如果没有这个实有的心，就不会有轮回的显现。就像以前有很多铜制的瓶子，首先需要用泥巴做成坯子，如果没有泥巴，瓶子是不可能存在的。瓶子的因是泥巴。又好比，以前很多毯毯是用经纬羊毛制成的，如果没有这些羊毛毛线，毯毯也根本不会存在。毯毯的因是这种经纬毛线。万法实际上是心所造，心是万法的因。

总之，心必须是实有的，不实有不行。

答曰：若此轮回为有事，则问：“此与心一体，或异体？”

中观宗反问：假设轮回是实有的法，那么它与心是一体的关系，还是异体的关系？

有些人认为，在印度，中观和唯识并没有很大区别。在汉地，更看重唯识宗；而在藏地，则更看重中观。汉地的一些佛教史中也有类似说法。

在我看来，这种说法是不正确的。并非因为藏地推崇中观，而是中观本身就是从印度传过来的。就像月称菩萨在《入中论》中破唯识宗。月称菩萨显然是印度人，因此并不是藏地的大德在破唯识宗。寂天菩萨同样是印度人，他也破唯识宗。

设云：“是一体。”则成不可分割也。或云：“是异体。”则失毁唯识宗派。汝等虽许为无事，如是若无实轮回亦无作用者，依靠于成实之心故，则云如何能有束缚解脱之作用矣？

中观宗继续推演：如果轮回和心是一体，那两者便成了不可分割的关系。轮回就是心，心就是轮回。那么众生将永远没有成佛的机会。因为轮回和心是一体，轮回不是佛。

如果轮回和心不是一体，而是异体，那么轮回就不是心，则失毁了唯识宗万法唯识的立宗。轮回中

的一切，如山河大地等显现也应当成为心外的法。因此，轮回是无实的法，无法成立为有实。

既然轮回是无实法，就是无法起作用的法。（无有作用的法称为无实；能起作用的法称为有实。）因明中也是如此解释，如兔角、虚空等都无法起作用。前面唯识宗认为，轮回必须依靠实有的心。现在轮回是无作用的无实法，它依赖于实有的心，怎么可能产生束缚和解脱的作用呢？

如兔角依掌，挖掘土地，实不容有也。所谓无实者，对何法亦不依靠，若依法，则应成因果之有事也。虽有释“否则如虚空”者为破唯识宗之语，然此处所说，即适合也。

这里用一个比喻来说明。就像兔角无法依靠自己的手掌来挖掘土地一样。兔角是无实的，正如轮回；而手掌是实有的，正如心；掘地则如同束缚和解脱的

作用。无实的兔角纵然依靠实有的手，也无法掘地。同样的道理，轮回依靠心，又怎么能产生束缚和解脱的作用呢？根本不可能。

后面麦彭仁波切也使用了一个比喻：为虚空染色。虚空本来无实，想用各种颜色点染让它变得美好，这显然是不可能的。和此处的兔角比喻是相同的道理。

所谓的无实法，不能依靠任何法。如果它依赖于某个法，则已经变成了真实的因果。无实法根本没有因和果。例如，石女儿的因是什么？石女儿的果是什么？这些根本不存在。

在藏地和印度的一些讲义里，将“否则如虚空”这句颂词解释为专门破唯识宗的观点。但麦彭仁波切在这里指出，这句话并不是破唯识宗的观点，而是唯识宗自己的观点。这样的解释是比较合适的。

本来无实者有二种，其一，即名言中亦毕竟无有之无事。其二，无实有如幻之无事。但有事宗未通达虽无实有亦可显现之理，并执著为毕竟无有之法，故此颂为答复彼等之句也。

无实有两种解释方法。一种是名言中根本不存在的，如石女儿。在名言中根本找不到，哪里有石女的儿子？这也是因明对于无实的安立方法。还有一种是如梦如幻的显现，不成立实有，就像阳焰等八大幻喻。世俗中的万法都是无实。

所谓的无实有两种，一种是名言当中也找不到的无实；另一种是名言当中能找到，但一经观察，并不是实有的。

虽有显现，但并非实有，上述的唯识宗见解并没有通达这样的道理。很多没有学过宗派的人也会有类似的疑惑：既然万法不实有，是空性的，怎么能看得到呢？一说无实，他们就执著为无有的，如石女儿这

样在名言中也不可能显现的法，或者就如虚空一样。

总之，唯识宗认为，万法应该依于实有的心，如果心没有，名言中的一切就如虚空一般。而中观宗所承认的是，万法不是实有，但可以显现。

以上是中观宗根据唯识宗的观点进行答复。

如是无事轮回与有事心体，此二者始终亦不连故，则唯识宗汝心者，无有所取之助伴，当成唯有自证自明之独立一体也。何时若心离诸所取，尔时亦离能取，即现前二空时已现前真如故，则一切众生，自无始以来，皆应成为如来，为此不应依精勤修道也。若尔，诸法唯是心，如是施设唯识宗义究竟有何功德耶?

按照唯识宗的观点，无实有的轮回与实有的心，无实法与有实法，两者始终不会相连。因此，心就没有任何所取的助伴，应该是自明自证的独立一体了。

如果心能够远离一切所取，此时必然能远离一切能取，并能现前能取的空与所取的空，现前本来的胜义谛。那么，无始以来的众生早已成佛了。这样的话，你们就不需要精勤修道，因为已经得到佛果了。

这样一来，以万法唯心造的观点去建立唯识宗的宗派和教义又有什么意义与功德呢？本来建立宗派是为了帮助众生获得修行佛果的次第。现在众生早已成佛，你们还安立很多派别，撰写很多论著，这到底有什么功德与意义呢？

此唯识中，“唯”字虽许能破心外之境，能立二空真如识，然不必破二取，亦不需立二空故，彼道于此有何用？是故若许假相宗，则灭诸轮回之显现，亦断绝一切所受也。

唯识宗中的“唯”意指只有心，没有外境。唯识的含义是能破除外境，并建立无有能取和所取的

真如。

但如今不需要破除二取，也不需要建立二空，因为众生早已成佛。那么，修习唯识的道也没有什么意义了。

如果按照你们假相唯识宗的观点，则灭绝了轮回中所有显现，也断绝了所有的感受。

第 10 课

戊二（辩驳道为空性）：

虽知法如幻，何能除烦恼？
如彼幻变师，亦贪所变女。
幻师于所知，未断烦恼习，
空性习气弱，见彼犹生贪。

虽了知诸法如幻化，但是怎可能依这样的空慧断除烦恼呢？就像幻变师，明知那些幻女是依幻术变出来的，也会生贪爱之心。

幻术师对于所知，尚未断除执实烦恼习气，而且证空性之习气极为微弱，因此虽知是幻，见后仍会生起贪心。

辩论中观的基已经讲完了。有部、经部和唯识宗这三个宗派当中，有些承认无常是实有的，有些则承认心是实有的。中观宗对这些观点进行了破斥。

接下来讲辩驳道。在修道上，自宗和他宗之间也有一些辩论。

首先解释颂词。

对方这样说：你们中观宗知道万法空性，但这有什么意义呢？证悟空性不一定能断除烦恼障和所知障。此处的烦恼是烦恼障和所知障的总称。在没有分开安立二障时，所知障也包含在烦恼障中，烦恼障是总称。

对方使用了一个比喻。幻化师使用幻术显现出美女，他明明知道美女是幻化的，并不实有，但有时候也会对其产生贪心。同样，你们知道万法是空性的，但这不一定有意义，还是会产生贪心和烦恼。

接下来的颂词是中观宗的回答：两者并不相同。证悟空性时，必定断除人我执和法我执，而幻化师并没有断除我执和烦恼习气。幻化师的空性习气是很微弱的，他仅仅知道幻化女不是真实的，除此之外，对于万法真正的本性，他从来没有闻思和修学，因此不可能通达空性教义，更不用说证悟空性。

若谓："虽了知此等内外诸法如幻化，然其如何能断除烦恼？犹如彼幻变师，虽知是幻现，而彼亦生贪于自己所变现之美女。"

对方说：虽然已经知道了内外的一切法都是如幻如梦的，但为什么还能够断除烦恼呢？就像幻变师明明知道自己幻术所变的女子是幻化的，有时候也会对其产生贪心。

答曰：幻师于一切所知，尚未断除烦恼之习气，因为彼无少许破除二我执分别之对治智故。由于见幻

境美女时，于见者幻师之相续，证空性之习气极为微弱故，见彼亦犹生贪心也。

中观宗回答：幻术师对一切所知尚未断除障碍，如他并未断除“人我执”和“法我执”以及烦恼习气。因为幻术师没有对治人我和法我的智慧，也就无法断除执著人我和法我的分别念。因此，幻术师仍然会产生贪心。

自宗所说的证悟空性，与幻术师的境界，两者完全不同，因此这个比喻并不能用在此处。

当幻术师见到幻化美女时，他相续中空性的习气非常微弱，因此会对幻化的美女产生贪心。

幻术师的相续中没有与实执相违的空性慧。比如说，当你看到一根柱子，觉得柱子是真正实有的，就会对其产生很重的执著。如果你认为柱子是空性的，那么根据你证悟空性的程度，执著也会有不同程度的

减轻。如果你已经完全证悟空性，那么对柱子就不会有执著，也不会生烦恼。如果并未实相证悟空性，但从总相上观察，知道柱子是空性的，那么在观察时也不会产生粗大的烦恼。同理，众生对万法生贪心和嗔恨心，也是如此。

重视大悲心和空性智慧

众生无始以来对种种事物有很多执著。觉得这些是好看的，是自己需要得到的；或者这些是好吃的食物，由此生起贪心。如果你使用各种各样的辩论方法或者理证，抉择出好看的和好吃的都不存在，不过是自己心的假立而已，从事物本质来看，没有好的，也没有坏的，那么，你就不可能对这个事物产生粗大的贪心。

因此，对于我们这些趋入大乘的修行人来说，证悟空性和生起大悲心这两件事非常重要。除此之外，

在修道过程中，你看到或听到什么并不是最重要的。无论你修密宗还是显宗，只要对万法生起了真正的空性观，你的所作所为一定是如理如法的。之前也再三强调，作为真正的大乘修行人，必须具备证悟空性的智慧，同时也需要与菩提心无别的大悲心。如果没有这两者，哪怕你能天天与本尊对话，也不会有太多功德。

发了菩提心的人要好好思维一下，自己的修行中有没有比这两者更重要的。这并不是我个人的观点，而是有依据的。《大圆满心性休息》中的颂词也提到，什么时候对众生生起真正无伪的大悲心，就开始进入了资粮道。如果这辈子都是修资粮道的人，那么下辈子在此基础上就可能进入加行道……以此类推，证得一地、二地也并不困难。

在无上大圆满的修法中，利根者在即生当中，可能一刹那就能得到一地菩萨乃至普贤如来的果位。但

对于我们来说，还是很难的，除非你的信心非常强，智慧也很高。真正的利根者是很少的。

一般而言，学习佛法的人首先要发心。比如说，今天发愿生起菩提心：从现在开始，我发愿不是只为了自己解脱，而是为了让一切众生得到解脱。首先生起这样坚定的菩提心，然后不犯菩萨戒——也就是说内心不生起舍弃菩提心的念头，那么你的菩提心功德将持续增上。发自内心地发了愿之后，也不一定要每时每刻见到某个众生可怜，都专门发菩提心，不一定要这样，但功德自然会增上。

有了这样的大悲心之后，证悟空性就比较简单。但是如果没有大悲心，光是证悟空性，有没有意义呢？暂时对个人是有意义的。

中观应成派中的利根者，通过推理推导出一法空性后，就能证悟万法空性。许多持唯识见解的修行人虽然了悟外境是空性，但对自己的内心还没有证悟空

性。声闻缘觉里的缘觉也是如此，证悟了所取空性，还没有证悟能取空性。对于钝根者来说，证悟了一法空性，也不一定能证悟万法空性。但一般而言，即使只有一个法证悟空性，也是非常有益的。

我们为了对治烦恼障和所知障，最主要的是需要证悟空性的智慧，助缘就是大悲心。除这两者外，其他都不重要。初学者会认为看到或梦到某些现象，或修道过程中自己的身体有所感应，显现神通，认为这些是修道中最高的境界。其实根本不是。修道最高的境界中，这些功德都具足，但最大的功德实际上还是大悲心和证悟空性的智慧。

有些人在大悲心和证悟空性方面，一点也不精进，只是在外面寻找风脉明点。这就是本末颠倒，也不会有大的功德。在修道过程中，如果不重视证悟空性，无论修何法，都容易陷入实执。因此，任何修法都不会很究竟。如果不重视大悲心，那么你的善根功

德也不会很大。

正如《入菩萨行论》中所讲的那样，如果具有大悲菩提心，从今以后所做的任何事都有意义。《入中论》中也提到，“大悲心和无二慧，菩提心是佛子因”。佛子的因有三种：大悲心、无二慧和菩提心。月称菩萨再三强调大悲心的重要性，它在修行的最初、中间和最后都至关重要。并不是说持戒、布施等不重要，它们都是必修的；但是，无论是持戒还是布施，都需要依靠大悲心和空性智慧。任何大乘显宗和密乘的修法都不能离开这两个法。

我们有时会觉得，所谓的证悟空性、离一切戏论是非常困难的。尤其在对治烦恼时，常常感到无力。当烦恼生起时，你观察它的本性，会发现贪心、嗔心等都不实有。这样一来，虽然烦恼依然存在，但不再像以前那样严重。这算是在空性慧方面的一点点进步。此时的烦恼就像春天的风，刮起来不那么猛厉，

不像秋天和冬天的风那样刺骨。

对众生生起大悲心也非常必要。否则，有些人即便能见到本尊，却在看到一个人杀生时毫无大悲心，那你学的可能是其他教派，或者你证悟的可能是其他的法。在大乘佛教中，大悲心是最重要的。

麦彭仁波切的很多教证都说，真正证悟时，会自然而然地对众生生起大悲心。随着证悟层次的提升，大悲心也会越来越强烈。

我们学习中观时，也非常需要大悲心和空性智慧。你不需要问别人或上师，自己修得对不对，或者梦见了什么。这些都不用问、不用说。只要有了大悲心和空性智慧，你修任何法都肯定是正确的。同时，若能经常祈祷上师三宝，你的心相续会慢慢地成熟。

希望大家能够重视大悲心和空性智慧。

彼相续无有与实执相违之空性，然彼已见，外

无真女故，便无希冀幻女，亦不生友情之念也。是故诸欲望之根本为分别念，彼者亦从诸戏论生，空性能断除彼等分别戏论。已见真谛者能断诸遍计惑，如知绳非蛇。于相续生对治，并修行后，次第能断诸俱生惑，最后心识变对治性，断尽细微种子，复不生出故，如同日轮，遣诸黑暗也。

正是因为幻化师的相续中没有真正对治实执的空性见解，他仅仅知道一点点空性，即外境上并不存在真正实有的女人。因此，尽管幻化师在未经观察时也会生起贪心，但他并不希求幻化的女人，也不会生出真正的友情之念。

所以说，一切欲望的根本是自己的分别念。无论我们对什么产生贪心或嗔恨，都是自己的分别念造成的。比如说，今天我看到某个东西很好看，便生起贪心——“这个柱子很好看，如果我的房子里有一个这样的柱子该多好啊。”首先要在自己的分别念上寻

找原因：我为什么会生贪心？它好看在哪里？通过观察，用中观的锋利的宝剑剖析你的分别念，那个好看的柱子就没有了，已经抉择为空性了。

这样的分别念是从种种戏论中产生的。所谓戏论是有无、是非等一切执著。例如，我觉得这朵紫色的花很好看，如果它不存在，我肯定不会对它生贪心。但在未经观察时，我认为这朵花是真实存在的。这种分别念就是从有的戏论中产生的。

证悟空性时，能够从根本上断除这些戏论和分别念。很多证悟了空性的瑜伽士，对钱财、环境和他人等，都不再贪恋，也不会生嗔恨心。

如果像一地菩萨那样，已经见到了真谛，能断除一切遍计的烦恼。就像知道绳子并不是毒蛇。最初看到时，以为是毒蛇，后来经过观察，发现原来是绳子，不是毒蛇，意识到毒蛇是自己安立的假相，这时就不会再害怕。对万法也是如此，最初认为是实

有，后来发现并无实有，从而对万法不再生起贪心、嗔心。

得到一地菩萨之后，会逐渐在自己的相续中增上对治，不断地修持，逐渐次第地断除俱生烦恼。麦彭仁波切在后面也会讲到，第一地菩萨时，断除遍计烦恼；从一地到十地之间，断除俱生烦恼。

最终获得佛果时，原来不清净的心识已经转变为对治的本性。对治即智慧。不清净的心转变为智慧。此时，贪、嗔、痴等一切细微的种子都已经断除。

有的人以前可能会有一些疑惑，得到佛果时，还会不会有生死，还会不会轮回？这种怀疑要遣除，佛根本不可能再有生死和轮回了。种子已经断尽，果不可能再产生。

流转轮回的因是业和烦恼。业和烦恼已用根本慧断除，从今往后不会再流转轮回。就像太阳一样，遣

除一切黑暗。光明与黑暗是相违的。有太阳时，绝不会有黑暗。

关于这个问题，因明中也有很多辩论。例如，有些人提出，水烧开后，慢慢地变冷了，冷了之后要再次烧开。烧开时是热的，过一会儿又冷了。就像这样，得到佛果后，是不是也会逐渐退回众生？对此的回答是：这个比喻与获得佛果根本不同。一个是因尚未断尽，水仍然存在；而另一个因已断尽。若没有因，果根本不可能有。

在获得佛的根本慧时，断除了一切烦恼障和所知障，连烦恼障的习气和所知障的种子也一并断除。

现在一些科学家提出，既然众生有佛性，那么怎么会变成众生。这都是一些类似的疑惑。若以真正因明中的辩论，或者使用中观理论剖析，都很容易驳斥。

第 11 课

若久修空性，将断实有习，

由修无所有，后亦断空执。

若恒久修观诸法空性，必定会断除执诸法实有的无明习气，再进一步由观修一切有事无事皆无成实所有，其后亦能断除空性之执。

现在正在讲《入菩萨行论》中的《智慧品》，辩论基道果中，辩论基的问题已经讲完了。

现在的科判是辩驳道为空性。一切应该抉择为空性，断除实执，就能断除轮回的根本。

首先解释颂词。

实事宗问：将一切诸法抉择为空性，渐渐又对空性产生执著，接着又要用显现去断除对空性的执著。这样轮番交替，好像没完没了，始终得不到解脱。你们所说的修习空性恐怕不对吧？

对此，寂天菩萨回答：空性的修法，即中观的修法，首先是将万法抉择为空性，对空性的执著暂时不能断。暂时来说，众生对空性有执著也不要紧。最后，再逐渐灭掉对空性的执著。因此，这是一种修法上的次第。如果用很长时间修持空性，逐渐能断除相续中无始以来实有的习气和执著。

在麦彭仁波切的其他中观著作中，也讲到以空性观断除实执的重要性。真正断除了实执后，再断除对空性的执著就相对容易。断除实有的执著是很困难的。

因此，需要花很长时间来修空性，然后再修法对治无所有的执著。最终，必定能断尽对无的执著。因

为无有的法本身并没有什么根源。在《定解宝灯论》中也用燧木和隧垫的比喻来说明，燧木和燧垫在摩擦中生火，最终火会将它们两者都烧尽。

经过长时间修持无所有之后，逐渐能断尽对空的执著。既然空的执著和有的执著都已经断尽，便证悟了离戏论的境界。究竟来讲，两种执著都需要断，但是初学者需要次第趋入。

提到初学者，我想到一位小堪布，他身边有两个小喇嘛。他自己很懒，每天早上都睡懒觉。他对两个小喇嘛说，你们不要学我，早上起来看书。小喇嘛问他："你怎么不需要看书？"小堪布说："你们是初学者，需要早起看书。"（众笑）

彼谓："若执有实或空性，此二者亦不离分别戏论故，如大象沐浴，又复进入分别网，则汝等如何能遮分别？不堪破遮耶。"

有事宗对中观宗说：不管你们是执著于有实，还是执著于空性，这两种执著都没有离开分别戏论。他们用一个印度的比喻来说明：天气炎热干燥时，大象会游到水池中待一段时间，然后再返回陆地。如此轮番交替，天天都是如此。这个比喻是为了说明：有的法已经破为没有，而无的法又变为有，这样轮番破有破无，始终无法达到真正的离戏境界。

有事宗就如此与中观宗辩论。他们认为，如果破了有的法，又进入没有的分别网；而如果破了没有的法，则会再次进入有的分别网。在这种情况下，你们中观宗如何能真正地断除分别念。因为破有的法变成无，破无的法变成有，因此始终都无法真正破除两者。

答曰：若恒久修习诸法无有性之空性，将能断除与彼相反者，即执著诸法实有之习气，尔时无实有之执，亦是除余法之分别故，以缘起理抉择彼等，亦

于诸法实相中真实不成立。由于一切有事无事法，皆修为无成实所有，其后亦能断除对此空性之执著，如云：“有无此二即无法，菩萨知此定解脱。”如是所说也。

中观宗回答：首先应抉择破有的边，即修习一切法无有自性。经过长时间的空性的修习，就能够断除与空性相反的执著，即认为万法实有的习气。此时，没有实有的执著，也能逐步断除其他的分别执著。运用缘起理来抉择诸法的实有并不成立，在《七十空性论》《中观根本慧论》中，也较多地运用了缘起理。

将诸法抉择为空性，这里的空性实际上是无实法。究竟来说，有实法是一种执著，无实法也是一种执著，两者都不成立。一开始修持时，可以用空性对治实有，最终也能断除对空性的执著。

有的法和无的法，两者都是不成立的。后面的“无法”指的是无为法，即离一切戏论。有者不成

立，无者也不成立，但有无二者本性是无为法，一切法的本性亦是如此。如果了知这个道理，便没有有的执著，也没有无的执著。这样远离有无两种执著真正得到定解的人，即可得到解脱。换句话说，证悟一切诸法远离有无是非，了知诸法本体空性的菩萨都能获得解脱。

抉择诸法时，不得所察法，
无实离所依，彼岂住心前？

由观修诸法为无实有，最终也就得不到任何谛实法，既然无有谛实法，无实也就失去了所依，那时无实法又怎能显现在心智前呢？

这个颂词我修改了前两句的译法（原为：观法无谛实，不得谛实法。），使其更容易理解。

下面解释颂词。在抉择一切诸法时，根本找不到一个所观察的法。用能观察的智慧，去观察外在的一

切法，如色、声、香、味、触等，会发现，没有任何一个所观察的法是成实存在的。这意味着，成实的法始终是无法获得的。

既然所观察的法不可得，那么实有的法就不存在，相应的，无实有也同样不存在。没有实有的法，就没有无实有的法，因为两者是互相观待的关系。无实有是观待实有而安立的。一者不存在，另一者也不可能存在。

这里提出反问：难道无实有的法还能存在于心前吗？不可能。因此，有实有和无实有，两者在空性智慧面前，都不存在。在菩萨入定位时，有和无都不存在。否则，仅仅一个单空的执著，实际上并没有离一切戏论。中观与禅宗中的空性境界并不是单空。有些老和尚在禅修时，闭上眼睛，安住于什么都没有的境界中，这种空性还没有离一切边，并不是真正的空性境界。

彼谓：“虽可破有事，而为何破无事，若破彼，则当成有事，因为破无即成有事故，彼无事亦是对治等故耶？”

有事宗辩论道：万法都是不存在的，可以一个个地去抉择、去破，但为什么要破空性呢？如果破了空性，不就是变成不空了吗？又变成不空的法。

一般来说，凡夫人的智慧就是如此，或执著于有，或执著于无，他们的分别念里只能见到这两边。例如，对于见识浅薄的人来说，现量能见到的东西就是有，现量见不到的东西就是没有。除此之外，真正离一切戏论的智慧无法显现出来。

因此，有事宗认为，有的法可以破，但是无的法不能破。原因有两个，一是如果破了无，则已经变成了有。不是无，必然是有，我们的分别念只能显现这两者，无法了知有无之外真正的法界。另一个原因是，他们认为，空性能够对治一切实执，而这个空性

是不能破的，如果破了空性，众生的烦恼就无法对治了。

暂时来说，对治的空性是需要的；究竟而言，对于空性的执著也应当破除。

答曰：暂以无始串习而贪执有事之众生前，当修习或建立无性者，因为若不知诸法无自性，则于离边之实相必无生定解之机缘故。然此无性者，并非为究竟实相，何时抉择此色等一切诸法之时，于名言中亦不得自性生等所观察之实法，尔时，彼等能依之无实法亦是远离一切所依之故，彼等所缘境岂能住于心前乎？实则不能住，即如：无生石女子亦不缘彼死亡也。是故，无实者，即观待有事而安立，不成自性无待而存在也。

中观宗回答：很多众生有着无始以来串习的贪执，在这样的执著实有的众生面前，应该暂时建立并

修习无实。尤其对于初学者来说，他们并不知道万法无自性，对于离边的实相根本没有机会生起定解，因此不可能有证悟的机会。

因此，最初应如宗喀巴大师所宣说的那样，抉择诸法为空性。先破一个边是很有必要的，否则就不可能证悟离一切戏论的实相。

然而，这里所抉择的空性，并不究竟。只破一个边的空性并不能承许为唯一的究竟，也并不是究竟的实相。当我们抉择色、声、香、味等诸法时，诸法的实有自性在名言中也都不可能成立。在此情况下，能依的无实法远离一切所依，难道它还能作为所缘的有法而住于心前吗？不可能。

也就是说，我们观察诸法空性，不空的法不存在，空性也不存在，空和不空两者是能依和所依的关系。

下面用一个比喻来说明。就像石女的儿子从未存在，自然不可能有他的死亡。这个比喻很重要，既然石女的儿子从未出生，他的死亡也根本不可能。生和死也是观待而安立的。同样的道理，既然实有的法不存在，不实有的空性也不存在。这里运用了中观的推理方法。空性是观待有事而安立的。例如，柱子的自性不存在，则柱子的“自性空”也不存在。所谓的谁也不观待的自性存在，是根本不可能有的。

若实无实法，皆不住心前，

彼时无他相，无缘最寂灭。

如果一切有实与无实之法，皆不住于心前，那时也不会有其他成实之相，心无有任何成实之所缘，即是离戏之最寂灭境界。

下面是辩驳道为空性的颂词。

之前讲寂天菩萨传记时，曾讲到这个颂词。寂天

菩萨向众人宣讲《入菩萨行论》，从第一品到这个颂词，在法座上诵读，当他念到这个颂词时，身体腾空而起，越来越高，渐渐隐没在了虚空之中，众人只能听到他的声音从空中传来。

颂词的第一句“若实无实法，皆不住心前”：有些大德解释为第一地菩萨的境界。如华智仁波切在《现观庄严论总义》中，将此解释为第一地菩萨的境界。麦彭仁波切则将其解释为佛的境界，即已经获得佛果后所达到的境界。在这样的境界中，瓶子等有实法、无瓶无柱等无实法、空性，都不存在于心前。

对于已经证悟了第一地菩萨以上境界的人来说，他的智慧面前不存在空和不空的分别念，同时也根本不可能有其他任何的相，如二俱、二非等。此时，心中无有任何成实的所缘，这就是最寂灭、最高的一种境界。

无垢光尊者在一些大圆满著作中也引用了这个颂

词来印证最高的境界。这也是显宗中的最高境界。达到这种境界时，再不会有任何分别念。

对于凡夫人来说，也应当依照这样的境界来修行，至少在道理上明确了知对空的执著是不对的，而对不空的执著也是不对的。

设云：“若尔，破有者即成无者，又破无者则成有者故，如是彼二轮番有何用？”

对方认为：如果破了“有”，就成了“无”；如果破了“无”，则又成了“有”。这样的轮番交替有什么意义呢？从因明的辩论角度，对方这样提问。对方认为，中观宗的见解始终不离开有无二边。

答曰：依识或观现世分别宗者，必定会有生起如大象沐浴之念，本来无缘劣众前，不可思议法性即其所惧之处，不知其理。若示无者则执为断空；若示显现，则执为成实；若示双运，则执为如搓黑白线义；

若示不可思议，则执为一切无有，如同和尚宗之见；除非不现其余者。若诸众能易知甚深究竟之此法，则为何说超离诸世间，难见圣者之境，难证不可思议等法名？

中观宗回答：像你们这样依靠意识而不依靠智慧[3]，或者仅仅是观照凡夫根识前的现世量，必然会生起如大象沐浴般的分别念——也就是之前所说的那样，不是有就是无，除了这两边之外，再没有其他。对于没有学过中观的世间人来说，必然会产生这样的念头。

释迦牟尼佛在世时，也有一些无缘分、根基低劣的众生，对于不可思议的法性感到畏惧，因为他们不明白空性的真正意义。就像很多小乘根基者，在听到法无我空性时，也会感到害怕。更不用说现在一些凡

3 四法依：依法不依人、依义不依句、依了义不依不了义、依智不依识。在末法时代，很多人对于四法依都是颠倒而行持。比如很多人都不依靠智慧，而只依靠自己的分别念。按理来说，分别念没有什么可靠的，应该依靠佛的智慧。

夫，不但没有大圆满的见解，听到《智慧品》时也会生起恐惧之心。

如果为他们宣讲空性，也不能获得利益。为什么呢？因为如果对他们宣说一切法都是空性的，他们会将“无”执著为断空；如果宣说万法有显现，他们就会执著于“有”为实有，认为显现的法肯定是成实的；如果宣说现空双运的道理，他们则会理解为如同黑线和白线搓在一起那样。

很多没有学过中观的人，无法理解现空双运，往往认为双运是交替轮换，或者认为是两者合在一起，显和空在同一个物体上分开存在。对于《密集金刚》中所说的乐空双运，很多人也认为这是自己的分别念可以了知的：乐的时候如何空、空的时候如何乐，除此之外，他们对无分别的境界毫无概念。

如果宣说不可思议，他们又会执著于一切都不存在。就像藏地从前的和尚宗所认为的那样：一切法

都是不存在的，作意没有善恶。除了这种分别念之外，他们的相续中根本无法显现其他。很多人学中观时，对“显空无别”“空”“无”“中”“不可思议”等概念，除了分别念之外，根本无法显现其他。实际上，佛菩萨不可思议的境界根本是分别念无法触及的。

如果每一个凡夫都能如是证悟这样甚深的究竟之法，佛陀为何会说中观的境界是超离一切世间的、难以见到的圣者境界，是难以现证和不可思议的。佛菩萨的境界是凡夫不能见的。

例如提到“显空双运”，一般人可能觉得很简单，显是显现，就是能看见的东西；空是看不见的东西。这两者合在一起便是显空双运。凡夫的境界里只能现前这两者。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也讲了很多，为什么诸位大德说证悟现空双运的境界非常稀奇，这样的境界确实不容易被众生所了知。

是故阿阇黎龙树云：“不能正观空，钝根则自害。如不善咒术，不善捉毒蛇。世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。”

如果是真正利根的人，证悟了空性便能获得解脱。但正因为空性的境界难以了知，龙树菩萨告诫说，如果钝根者不能正确理解空性，将空执著为断空，则会自己损害自己，无法得到解脱。

就像运用咒术的人，如果掌握得好，可以用咒术对治别人，做什么事情都很方便。但如果掌握得不好，不仅对别人无益，甚至对自己也会造成如生命危险等巨大的损害。捕捉毒蛇也是如此，如果你的方法正确，可以善巧地获取毒蛇身上的各种宝物，从而获得一些暂时的安乐。如果方法错误，则很可能被毒蛇咬伤、中毒，甚至导致死亡。抉择空性也是如此。如果方法正确，可以得到解脱的宝物。如果方法不对，则有堕入恶趣的危险。

释迦牟尼佛在最后开悟时，看到万法的本相，深知其中的微妙甚深，并不是钝根者所能领悟的境界。因此，释迦牟尼佛刚刚证悟时，不愿意转法轮，在许多天当中，一直独自安住。最后，很多天人前来祈请，他才转动法轮，宣说佛法。

是故破一法，并非立余法，因为破除一切诸边，其后入于离破立之法性真实义故，本来无生之现空缘起性，即无合离，大平等法性义，于此未生起坚定定解前，应当积累资粮恭敬依止具有法相之殊胜善知识足，并须恒久修习法要。

因此，我们在破除一法时，并不是在建立另一个法。空性本身并不需要建立。因为真正的法的本相是在破一切边后，最终入于远离一切破立的真实法相。法的本相本来没有空和不空，而是显空无别的，是缘起性的，是不可思议的境界。显空既无离也无合，既不用破，也不用建立。对这样本来如此的法的本性，

还没有生起定解之前，应当好好积累资粮。

有些学习中观的人，稍微了解空性后，觉得一切都是空的，认为不用修行了。其实，自己应该想一想：你吃饭空不空？如果吃饭不空，积累资粮肯定也不空。虽然法的本体是空性，但在尚未证悟空性之前，什么都空不了。因此，积累资粮是必需的。此外，还需依止善知识，并持续修习这样的法要，如此才能逐渐生起定解和证悟。

否则诸正士云：“若多数闻慢观现世者，虽经百劫数精进观察，亦不可证得少许。”是故如是所说之教授，唯求修道者，当依即心宝也。

否则，很多高僧大德都曾经说过，只学了一点法就产生骄慢心，这样的有闻慢的人，即使在一百个劫当中精进观察，也难以获得证悟。

确实，如今有闻慢的人特别多。有些人到我们佛

学院来听一点中观，听一点大圆满，便觉得自己很了不得了。到处自我吹嘘，甚至在没有得过灌顶的人面前讲密法，破了密乘誓言。实际上，这些人并没有深入听闻和学习佛法。

许多论典中都讲到，要想获得大圆满的境界，首先要对上师有信心，还需要积累资粮，并长时间修习。有些人认为，只要随便加持一下，好像打电棒一样，自己马上就看到胜义境界，肯定证悟了。其实，你的贪嗔痴都还那么粗重，怎么可能是证悟者？

证悟并不是那么简单的。我们需要在很长的时间里，依止善知识，修行法要，渐渐断除无始以来的业和烦恼。有些人认为修法特别简单。在世间，完成大学的学业也需要很长时间。如果说，大学毕业很容易，那么大圆满的修行还要更难一点。利根者可能两三年便能完成大学学业，从大学毕业，而对于和此法没有缘分的人来说，可能经历了一百个劫还无法“毕

业”。千万不要因为自己在修法上稍微懂了一点点，或者只稍微听了一点法，就觉得修行很简单。

现在国内外有很多书籍，其中许多都没有什么价值，真正好的有价值的法，很多人也看不进去。而对一些天生有缘分的人而言，密法还是很能激发信心的，因此对少数人而言，仍有一些意义。

真正想要修道解脱的人，应该好好地思维高僧大德们所讲的窍诀，将这些窍诀视为自己心中的宝贝。

亦尔，若于何时一切有实与无实之诸法，皆不住于心识之前，彼时，亦无有其他成实之余相故，无有成实之一切所缘，即是离戏之最寂灭境界。亦是各别自证智所分者，不可思言，犹如虚空之平等性也。

这里是解释这个颂词：“若实无实法，皆不住心前，彼时无他相，无缘最寂灭。”

何时我们达到了这样的境界：一切有实与无实的

法，都不再住于心前，也没有什么其他成实的形相，心没有任何成实之所缘，这就是最寂灭、最圆满究竟的境界。也是各别自证智慧的境界，是不可言思的、如虚空中央般的大平等性。

第 12 课

我们正在学习宣说中观应成派究竟观点的著作——《入行论 · 智慧品释——澄清宝珠论》。目前正在基道果三个方面进行辩论。其中基的辩论已经讲完，下面进行道的辩论。

究竟实相如是之故，如云：“虽说证蕴空，菩萨勇士者，尚行相状故，未信无生处。”又云：“大圣说空法，为离诸见故。若复见有空，诸佛所不化。”

真正究竟的实相不仅仅是一个空，也不仅仅是一个有，而是远离一切戏论的法的本相。以前很多前辈大德从教证上进行理解。

虽然已经了知五蕴都是空性，将色、声、香等

破了有的边，但单空并不是离一切戏论的空性，并非究竟的胜义谛，像这样的菩萨勇士尚未达到更高的境界，仍处在相状执著之中，持有对空的执著。此处的“未信”可以理解为“未证悟”，实际上是指未能真正对无生处生起信心。这里的“无生”指的是离一切戏论的法界。像这样的菩萨还没有证悟深奥的无生法界处。这个教证强调单空并非究竟观点。

此外，在释迦牟尼佛的佛经中讲到，空性见能够断除一切邪见，是极为重要的，但是你不能将空性执著为实有。若有人执著于空，那么他就没法再修行了。因为一切法的执著可以用空性见来进行对治，但若对空性本身执著，则没有任何可对治的方法。《中观根本慧论》中就是这样讲的。

如是当断除种种有事无事之执著故，已宣说十六空，离一切戏论之双运法界，即是特为大乘所证，此亦名为大中观，如云：“若人见有无，见自性他性，

如是则不见，佛法真实义”，及“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，则名真如相”，如是所说也。

在获得真正的、最究竟的境界时，已断除了种种的有事和无事的执著。所谓有事，是指能起功用的法。如柱子、瓶子等有为法；无为法如石女儿等，称之为无事。空与不空这两者都可能成为执著的对象，因此这里讲到要断除种种对空和不空的执著。

在“弥勒五论”中已宣说了十六空的概念，在《入中论》中则讲述了二十空。这些空的概念再次强调涅槃、佛、智慧和空性等的空性，以对治那些执著实有存在的分别念。有些众生执著涅槃、佛、智慧、空性等是实有存在的，为了对治他们的这些执著，佛菩萨宣说十六空法与二十空法是十分必要的。

双运法界实际上是所有大乘种性者所证悟的空性。作为大乘根基的人，应证悟离一切戏论的法界；而小乘则只需离一边即可。离一切戏论的真正显空双

运的法界，是大乘根基的特殊所证，不是能证，而是所证。这就是大中观的境界，也就是密乘中所说的大圆满、大手印。在已经证悟的人面前，这些名称没有区别。

“若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义”“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，则名真如相”，这两个颂词出自《中观根本慧论》，是龙猛菩萨的金刚语，描述了胜义谛的几个特点。

如果有人执著有无以及自性他性，那么他将不能见到佛法的真实义。这种执著于有事、无事的人还未能见到究竟的空性和真正的胜义谛。

真正的胜义谛和究竟的实相是寂灭的，所有的分别念皆已消失，这种境界并非凡夫与外道根基的众生所能了知的。真正证悟时，不再有任何的有无是非戏论和分别念。这种境界方是胜义谛的法相。

胜义谛的特点包括：自知、寂灭、无戏论、无异、无分别。

是故空性者，能使诸戏论消于法界，并断尽二障，亦能得不住涅槃，如云：“业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。”本论亦云：“空性能对治，烦恼所知障。”

因此，空性见的功德巨大，能断除一切戏论，并断尽二障（所知障和烦恼障），亦能成就大乘不住涅槃。如经论所云：“业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。”业与烦恼皆由分别念生起，一切戏论唯有空性见能破除。这些分别念与戏论，只要以智慧证悟空性，就能制止和破除。

正如《入菩萨行论·智慧品》中所言，空性智慧能对治烦恼障与所知障。

以上是关于道方面的辩论，现已结束。接下来，

将讨论果位方面的辩论，其中涉及关于获得果位的一些观点。

戊三（辩驳果位利他）：

摩尼如意树，无心满众愿；

是由誓愿力，诸佛亦现身。

就像摩尼宝珠与如意树，虽无分别心却能圆满祈求者的愿望；同样，由于众生的福德与佛的宿愿力，无分别心的诸佛也能现身利益众生。

有人认为：“释迦牟尼佛既无能取所取，也无分别念，那他何来大悲心？他又如何经常救度和观照我们？我们哭泣，释迦牟尼佛如何了知并加持？”这是因为他们未曾学过中观。其实，利益众生并非一定需要分别念。就像摩尼宝和如意树虽无分别念，却能满足众生愿望。

由诸佛往昔的誓愿力，故能于众生面前显现。佛虽无分别念，亦能显现，如同水碗中的月亮，虽然月亮本身并无分别念，却能在水碗中显现其影像。这与诸佛现身于世间是一个道理。

若谓：“如是一切分别入于法界之佛陀者，无有为所化勤作戏论故，彼者如何能利益有情耶？”

有事宗认为：一切分别念皆消失于法界的佛陀，如释迦牟尼佛，对所化众生并无勤作与戏论（执著），亦无众生可怜、众生痛苦之类的分别念。因此，有人发问：这样的佛陀，既然没有分别念，又怎能饶益众生？

对此，下面中观宗回应说，你们的辩论有不定的过失。饶益有情并非一定要有分别念。从因明角度而言，无分别念亦能无勤饶益。我们有摩尼宝、如意树的比喻可以说明，而你们则没有。

答曰：譬如，摩尼珠和如意树等虽无为利祈请者之分别心，但能满足自行境众生之一切愿望。如是由往昔利益众生之誓愿力增上故，诸佛亦相应显现不同身相而调伏众生，并说法等恒时不断利乐之事业也。

中观宗对此回答：一直以来，有许多人向摩尼珠和如意树祈请饮食等所需，这些宝物能显现各种神变，满足人们的愿望。虽然摩尼珠和如意树并没有利益众生的分别心，但却能满足那些祈请者的一切愿望。这里的“自行境”非常重要，如果没有祈愿，摩尼珠和如意树也无法主动满足人们的需求。就像一个穷人，如果不向如意宝祈愿，他的愿望不可能得到满足。同样，诸佛菩萨的加持也是如此：我们祈祷他们，便能得到加持；如果我们不祈祷，即使佛具有无尽的功德，我们也很难得到加持。

有些人可能认为念不念佛没有区别，因为佛没有分别念。然而，如果因缘不具足，我们始终无法得到

佛的加持，所以我们应该经常念佛、祈祷佛。正如前文所述，诸佛能满足有缘众生的愿望。

同样的道理，因为在往昔过去世中所发愿的誓愿力，诸佛菩萨也会相应地显现不同身相来调伏众生。他们有时示现为人的形象，有时则示现为其他的众生形态，甚至会示现为真正的如来形象。即使没有分别念，他们也会以各种不同的形象显现在你面前，引导和调化众生，并且不断地转动法轮，行持利益众生的事业，恒时不断。

此处已灭学道之诸勤作，于法界中永无动摇，获得究竟涅槃故，虽无勤作分别心，亦可作为利众生之事业，便用摩尼等喻而宣说。此外，亦有帝释身像等八喻也。

获得佛果时，已彻底灭尽了学道中的种种勤作。在学道阶段，修行人需要努力地布施、持戒……对每

一个波罗蜜多的行持都有执著。然而，一旦成佛，这些执著和勤作都消融于法界中，不再有任何勤作和戏论。在法界中，一切修行如持戒、布施等都转化为无缘，即无执著、无分别。持戒是无缘持戒，布施是无缘布施，大悲心也是无缘大悲心。成佛后，不但具足三十七道品的所有功德，而且这些功德不再像学道阶段，有勤作和执著，都已转变为无缘大悲智慧的本性。

获得究竟涅槃时，虽然自己不再有分别心，却可以行持利益众生的事业。这里用摩尼宝等比喻来宣说这个道理。除此之外，还有帝释身像等八种比喻来阐释此义。这些比喻在《宝性论》中有所提及，我们以后再讲。

此主要宣说誓愿之原因，为彼善逝显现种种之身、眷属及刹土等，其主因为学道中所发誓愿作为俱生缘，由此如是显现也。

在果位利他的辩驳中，中观宗指出，唯有依靠过去所发誓愿的力量，才能对众生做出如此广大的饶益。麦彭仁波切在前面特别强调誓愿，这里则阐释了宣说誓愿的原因。正如诸位佛陀显现种种不同的身相，有时以人的身相示现，有时以其他众生的身相示现。每位佛也都有各自的眷属和刹土。他们暂时显现的各种身相、眷属和刹土等，其主因是学道中所发誓愿作为俱生缘。显现共有四种缘，其中之一的俱生缘是在学道中所发的誓愿。

因此，当成就佛果时，诸佛的刹土和眷属之所以不同，是因为他们在发愿时有所不同。例如，金刚萨埵在学道时发愿说，未来任何念诵他的心咒或名号的众生，愿他们清净一切障碍。在这样的发愿力下，他的加持主要在忏悔和清净业障方面特别殊胜，他的眷属也与众不同。又比如极乐世界和其他刹土，也各有不同的眷属和法相。这种差异主要是因为俱生缘的不同，即他们往昔发愿不同所造成的。

佛陀之所以如此显现，是根据他们的发愿力。虽然真正的因不是发愿力，而是自己的如来藏作为根本因，但这里主要解释，发愿作为俱生缘。实际上，成佛的真正因，在下面会有所阐述。

实际上已究竟圆熟净三德后，方清净现前佛性如来藏或正边法界现空双运之真实谛，此名为不可思议智慧身。

圆、熟、净三种功德在《现观庄严论》中有详尽阐述。即圆满资粮、成熟众生、清净刹土。具体而言，应该解释为：已究竟圆满资粮；已究竟成熟众生，即使众生的佛性通过灌顶等法门得以成熟；“净”是清净的意思，指清净刹土。

诸佛因地在学道过程中，亦具备不同的圆、熟、净三德。有的发愿成熟特定众生，有的发愿成就特定刹土，在圆满资粮方面，也各有特殊的誓愿。待其究

竟圆满、成熟、清净这三德后，方能现前佛性。

当圆、熟、净三德得以究竟，方能显露出自身佛性如来藏，亦称正边法界、现空双运界。所谓正边，非有边，也非无边，实际上是中观最究竟的实相，即正边法界现空双运的真实谛。大家应该知道：凡是清净或圆满这三种功德的，已经显现出真正的如来藏本性，已经证得佛果，也可以说得到真正的智慧法门。这种境界的名称是不可思议智慧身，如释迦牟尼佛之身。佛的智慧也被称为智慧身。

许多修行人首先在学道过程中发愿，最终以发愿为俱生缘，以自身如来藏为根本因，当所有功德现前时，此身即称为智慧身。

由所化之因缘及往昔之愿力增上故，彼身于所化前，不断显现种种相，《宝性论》云：“诸佛法身如虚空，能作圣者六根境，令见非大微妙色，令闻清净微妙音，令嗅善逝戒妙香，令尝大圣妙法味，令受三

味妙乐触，令知甚深胜妙理，倘若仔细而思维，佛如虚空离诸相。”如是所说也。

由于所化众生的因缘和佛陀往昔所发愿的能力增上，佛的色身在所化众生的面前，显现出各种各样的身相以救度众生。从胜义角度而言，佛与真正的虚空无有任何区别，无有执著，无有显现和不显现，所化和被所化都不存在。但从世俗角度观察，不管显现如何，都具足内外的各种功德。

弥勒菩萨所著的《宝性论》中也是这样阐释：在胜义中，佛没有任何实有的本体；但在世俗中，佛仍具足六根，集聚六境。也就是说，在胜义中，或在真实义中，真正的善逝、如来，如同虚空，对法界而言没有任何区别。但在世俗中，在一般众生面前显现时，佛的六根具足，无论感受何种外境，都是受用的因。

以下是解释圣者的六根与六境。色、声、香、

味、触、法这六境是六根的对境。佛眼所见的并不是凡夫所见的地、水、火、风的四大，而是五大，再加上四大的本体（本色）。当然在世俗中，佛也能见到四大。世俗谛可分为名言现相和名言实相。在名言现相中，四大可以用尽所有智见到；在名言实相中，才能见到四大的本性。在究竟的胜义中，连四大的本性都不存在，皆融入法界之中。

因此，应该分开胜义和世俗二谛。佛对万法的认知是如理如实的。如果世俗没有分为现相和实相等，则难以理解。一地菩萨以上的圣者的眼根乃至佛眼所见，不同于凡夫所见。凡夫的眼根只看得到色法，无法看到其他的深法或者微细法等。而一地菩萨以上的圣者的眼根也能听到声音、尝到味道。

可见圣者的六根与凡夫完全不同。圣者有这样的功德——他们眼根所见的都是无有四大的本色，他们耳根所听闻的都是清净的大乘妙法声，他们鼻根所

嗅的实际上是佛清净戒律的香气，他们舌根所尝的都是寂灭佛法的妙味，他们身根所感受的是无有执著的等持的安乐，他们意根所证悟的是无分别的甚深的空性理。如果仔细观察，佛所受用的法都是胜义中的实相，就像虚空一样远离能取所取，远离执著的法相，远离一切执著。

这是在《宝性论》第二品中所讲的，如果你们有兴趣，可以去看一下。《宝性论》中通过七个金刚处讲解了如来藏和佛陀如何在众生前显现事业。

第 13 课

如人修鹏塔，塔成彼人逝。
虽逝经久远，尚能灭毒等，
随修菩提行，圆成佛宝塔。
菩萨虽入灭，然成一切利。

就像有人为了消除龙病而修建鹏塔，并以咒愿力加持，塔成之后，那人即逝世了。虽然他已经逝世了很久，但是他所加持的塔，仍有息灭龙毒的作用。同样，诸菩萨随顺菩提大愿修证菩提，而圆满成就了利益有情的无上正觉宝塔，菩萨虽入寂灭涅槃，然而能成办众生的一切利乐。

寂天菩萨颂云：“如人修鹏塔，塔成彼人逝”。有些人提出疑问，若佛没有分别念，如何利益众生？

虽然没有分别念，但佛圆寂后仍能继续利益众生的事业。如同这里的比喻，有些人修建了鹏塔，塔建成之后，修建者就逝世了。虽然他已经逝世了，经过了很长时间，但是所修建的塔还是能息灭一些毒害。

同样的道理，修菩提心，圆满成就了佛的宝塔，就像释迦牟尼佛一样，已经得到了佛果。虽然菩萨已经入灭，以前的能取所取的执著已经消除，融入法界，但即使菩萨或佛对众生没有分别念，没有勤作也可以利益众生。正如这个颂词里鹏塔的比喻。

彼等如此思念而云：“若今无有此等能化、所化及如何饶益之勤作分别心，则唯有往昔誓愿力，亦为何能利众耶？”

有事宗一边思维一边开始辩论，他们提出：佛在得到佛果之后，不再有“能化者释迦牟尼佛、所化者众生”的分别心，也无有如何饶益众生的执著和勤作

分别念，仅仅依靠往昔的誓愿力，怎么能对众生有利益呢？

他们认为，佛得到佛果之后，对众生肯定没有什么利益。

答曰：为何不能如彼，如有人已成就大鹏明咒者，彼用石子等修成鹏像或鹏塔，以咒术或等持加持为——谁见彼等亦能息灭龙等之毒害，具如是之力。故塔成后彼人已逝世，其后虽然彼人逝世经过久远之时，但彼塔尚能息灭诸毒害等。

中观宗回复：为什么不能利益众生呢？并举出例子加以说明。

正如专门修持大鹏明咒且已经成就的人，他们用石子、泥巴、砖瓦等修建鹏塔或鹏像，并用咒术和禅定等进行加持。就像开光仪式一样，用自己的能力加持鹏塔。经过加持后，鹏塔也具有这种能力——任何

见到鹏塔的人都能息灭一切龙等的毒害。即使修建鹏塔的人已经逝世，几百年过去了，鹏塔修建之后已经过了很长时间，鹏塔依然能够消尽一切毒害。

这是因为原来的修建者已经用勤作、执著和分别念加持过鹏塔。加持后的鹏塔自身虽然没有分别念——我要消除这些有毒众生的毒害，但之前建造者的加持仍然有效，加持的能力至今仍然存在。

这个公案在佛教史中有所记载。我们曾经去过尼泊尔首都加德满都附近，山上有一座古代婆罗门修建的鹏塔，至今仍在。现在仍有一些患有龙病或有身毒的病人前去转绕这座鹏塔，病痛很快就能好转。尽管距离修建者的时代已经过去了千百年，这样的鹏塔仍然存在，并且仍然具有治病的能力。

是故如今虽无勤作，然以昔日之发愿力为何不能利众生？由此，诸菩萨为得无上菩提果，随顺修证菩提，广行二资后，圆满成就佛宝塔时，彼修者菩萨虽

入于寂灭涅槃，并灭尽二取勤作之诸戏论，然而能成于一切众生之暂时与究竟利乐也。

因此，如今诸佛菩萨虽然没有任何勤作和分别念，依靠往昔的发愿力，现在为什么不能利益众生呢？当然是可以的。

为了得到无上佛果，诸菩萨在修道的过程中，有勤作、有分别念，当已经得到佛果，圆满成就佛道时——以前的菩萨已经入于寂灭，得到佛果涅槃，灭尽一切能取所取的分别念，但依然能成就一切众生暂时和究竟的利益。

与此相同者，《入中论》亦云：“如具强力诸陶师，经久极力转机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因，如是佛住法性身，现前虽然无功用，由众生善与愿力，事业恒转不思议。”

《入中论》在论述佛果和无学道时，也有类似的

说法。具体可以参考《入中论 · 善显密意疏》最后一部分。

这个颂词以陶师制陶为喻，说明陶师制作陶器时，有一个制陶的机器，陶师必须用力转动机器。当机器转动起来了，便无需再费力，通过机器旋转的惯性，自然而然地能制作出瓶子等陶器。首先需要功用和勤作，之后就可以依靠惯性持续旋转（无勤）。就像我们佛学院的小拖拉机，一开始发动时，必须要使上很大的劲，一旦发动起来，便能轻松行驶。

同样的，当佛陀住于法性身时，不再有执著和功用，不需要考虑“是否要救度众生”或“是否要布施”等问题。佛没有诸如此类的分别念。佛陀的事业是由自身往昔的愿力和众生的善根所驱动，恒转不息。这对于凡夫来说是不可思议的。

下面继续探讨果方面的辩论。

供养无心者，云何能得果？

住世或涅槃，经说相等故。

于世俗胜义，经说皆得果。

如供真实佛，能得果报然。

有事宗：供养无分别心的诸佛，怎能获得福德果报呢？

中观：供奉住世真实之佛或其涅槃以后的舍利塔等，佛经中说过其功德相等。

无论以执实或证空性之心行持供养，经中说都能获得相应的福报。因此就像你们许以执实之心供佛能得实有果报一样，以如幻之心供佛，也能获得如幻福德果报。

这个颂词是有事宗对中观宗提出的辩论。

前两句颂词，有事宗认为：佛陀无分别心，因此对佛陀的供养怎么能有果报呢？不可能有。

有些居士也是这样认为的。当他供养一位上师时，如果得知上师很高兴，他就很高兴，觉得今天自己的供养有意义。反之，如果他供养时，上师显现上并不知道，那他就会觉得自己的供养可能没有什么意义。他们认为，供养的对境没有能取所取的心，功能者肯定不会有功德。

后面的颂词是中观宗的回答：根据经典，即使在佛陀涅槃后，供养佛陀的舍利依然有功德（同样没有心）。功德并不是在有心或无心上安立的。供养住世的佛陀，以及供养佛陀涅槃后的舍利塔，在功德上并无区别。

对真正的佛舍利进行供养，功德巨大。释迦牟尼佛涅槃后有八万四千舍利，据说中国有十九座塔中存有佛陀舍利，如五台山等地。现在还留存下来的真舍利非常稀少，在印度鹿野苑也有少部分佛舍利。

在佛的舍利塔前供养或发愿，与在真正的佛身前

供养或发愿，并无区别。

听说你们有些人得到很多佛舍利，我也不敢说是真的还是假的。不管真假，只要对佛陀有信心，都有很大功德。

许多大圆满的修行者在圆寂后也会显现很多舍利。包括在今生中，身上不离“闻解脱”法本，经常念诵“闻解脱”，对大圆满具有很大信心，这样的高僧大德和居士，最后圆寂后会显现五颜六色的舍利。

中观宗认为，无论以世俗善心或胜义清净之心行持供养，经中说都能获得相应的福报。就像你们承许供养实有的佛可得实有的果报，我们在如幻如梦的佛前供养，也能得到如幻如梦的果报。这里的“然”是同样的意思。

彼等如此思念而云：“若有供养及取收之心，则可生供养之福德，然供养无分别或无心者佛陀，云何

能得福德之果耶？”

有事宗一边如此思维，一边对中观宗辩论道：如果供养者有供养的心，取受者有接受供养的分别念，即存在能取所取之心，那么供养就会产生福德。他们认为，供养上师后，上师感到高兴，之后肯定会有福德。

反之，供养无分别念或者无心的佛陀，怎么能得到真正的福德的果报呢？因为佛没有能取所取的分别心。以上是有事宗的观点。

答曰：若供养无心者不生果，则应成供养善逝之舍利和佛塔，亦不应生果。然《层花经》等之中佛再三已说：“供养住世真实之佛或其涅槃以后之舍利及藏有舍利之塔，此二福德皆相等。”

对此中观宗回答：如果认为供养无心的人没有果报，那么供养佛陀的舍利和佛塔也不应该有果报。然

而，谁也不敢这样承许。《层花经》等经典中，佛陀反复强调，无论是供养在世的佛陀，还是供养佛陀涅槃后的舍利塔，都会产生相等的果报。

在修建佛塔时，里面装藏舍利是非常好的。通常装藏时会使用五种咒语。汉地装藏时也有不同说法。藏传佛教中，无论是格鲁、宁玛还是其他教派，都会使用缘起咒等五部陀罗尼等进行装藏。将这五种咒集聚起来装藏，基本上就可以了。这些我都有，有需要可以提供给你们。现在马尔康有很多专门卖装藏物的地方，物品非常齐全。在汉地装藏相对比较麻烦，但也是必要的。

总之，舍利塔也没有心，对它供养仍然有功德。供养佛陀怎么会没有功德呢？肯定是有的。

是故不应有彼过患也。故吾等承认佛与供福，于世俗中如幻而有，汝宗承认为胜义中有，无论何宗，依经论教证说，凡供佛者皆得广大之果。如汝宗依教

而许，供养真实佛，能得实有之果报。亦然，吾宗许供养无实佛，亦生无实如幻福。是故若无实有之境或事、意乐等，则不应生果，如此辩论者，对吾宗无害也。

因此，自宗不会有这样的过失。我们中观宗承许的是：在世俗中，佛和供养的福德都是如梦如幻的存在；而在胜义中，两者都不存在。

你们有事宗则认为胜义中实有存在，名言的究竟中也是实有的。无论是有事宗所认为的胜义中存在，还是自宗所承许的世俗中存在；无论是有事宗所说的真实存在，还是自宗所说的幻如存在，依靠经论中的教证，得出的结论都是：凡是供养佛的人都会得到广大的果报。

你们有事宗也是依靠教证承许供养实有的佛能得到实有的果报。同样，自宗承许供养无实的佛也能得到如幻的福德。

你们有事宗不应该主张“如果供养的对境、物品、意乐等不实有，就不能产生果报”，这对我们中观宗没有妨害。即使不实有，也可以产生功德。

第 14 课

前面已经讲完了空性方面的辩论，下面来探讨大乘和小乘之间的辩论。这部分辩论在中国内地乃至国际上都是一个比较大的争议点。斯里兰卡和缅甸等地的一些南传小乘行者至今还不承认大乘是真正的佛法。他们认为，佛陀并没有在印度的灵鹫山等地传讲过大乘佛法，那些法只是一些人以分别念造作出来的。

中国和日本等地的大乘佛教主要自北方传入。如今在印度，真正由释迦牟尼佛在印度传授并在当地传承下来的大乘佛法已经非常稀少，大部分的情况是，藏地的高僧大德去印度弘扬大乘佛法。现在在印度，主要是印度教和回教比较兴盛。斯里兰卡、缅甸、泰

国等地，小乘宗派非常兴盛。

这些小乘宗派中，有些不承认大乘，有些则承认，情况各不相同。比如在泰国，听说有几种不同的观点。关于大乘佛法是佛陀所讲授的，这在《大乘经庄严论》中也有所提及，有一些不共的论证方式。

在《智慧品》里是怎么宣说的呢？

丁二（辩能说之大乘）：

由见谛解脱，何用见空性？

经说无此道，不能证菩提。

声闻：由现见四谛十六行相即得解脱，因而何必现见诸法无自性的空性呢？

中观：佛在《般若经》中说过，没有般若空慧就不能证得三乘菩提。所以你们的观点不能成立。

关于能说和所说的空性分为基、道、果方面进行阐释。关于能说的大乘和小乘的果法也存在辩论。

首先看颂词。前两句是小乘宗派的观点。他们只承认抉择人无我的方法，而不承认法无我。他们认为，证得解脱的障碍只包括人我执和烦恼障，除此之外，没有所谓的所知障。《俱舍论》等小乘论典中，并没有提及所知障和法无我。

“由见谛解脱”：只需通过十六行相的方法观察事物的本质，当见到其究竟的本相时，便已经证得了罗汉的果位，获得有余或无余涅槃的解脱。这样的话，何必像你们大乘所说的那样，需要现见一切诸法都是空性呢？

小乘宗心中执著于无分微尘和无分刹那的实有，认为如果这两者不成立，万法就如同石女的儿子一样不存在了。因此，他们认为大乘所说的一切法空性是没有意义的，既然只见到十六行相也能得到解脱，

何必见一切都是空性呢？不需要。这是小乘宗提出的疑问。

对此，中观宗回答：佛在《般若经》中明确说，一切诸法为空性。大乘所说的空性之道是存在的，如果没有空性慧，根本不可能证得三种菩提，你们小乘的菩提也不可能有。

菩提是音译，在梵语中是“Bodhi”。菩提有佛的含义，佛也有证悟、断除障碍的意思。缘觉有证悟，菩萨也有证悟，因此菩提的含义在三乘中都可以解释。

下面进一步解释颂词。

声闻部生畏惧又舍弃于大乘所说一切法为空性之理，并认为未证如是空性，然亦可以证悟人无我，由此辩论云：“由现见四谛之无常等十六行相，唯修持彼义，则能得解脱之罗汉果，何必用见诸法无性空性耶？”

声闻部对于大乘所说的万法皆空的理论感到害怕并予以排斥。小乘宗一方面害怕大乘的空性见，不愿意接受；另一方面也舍弃这些法。他们认为自己不需要证悟大乘所说的空性，并认为这样的空性见解是错误的。他们辩称，即使没有证悟到这样的空性，也可以通过证悟人无我而解脱。

即使小乘宗可以通过证悟人无我到达某种境界，但实际上如果没有证悟空性，不可能真正证得人无我。

在小乘中，佛陀第一次转法轮时，十六行相是一个重要的概念。具体而言，苦、集、灭、道四谛每一谛分别有四种行相，共十六个，如无常、苦、空、无我等。小乘宗对大乘宗的辩论正是基于这样的道理，他们认为，通过现量见到四谛的无常等十六行相，修习这些行相的含义，就能得到解脱，得到罗汉的果位，无需证悟你们大乘所说的空性。

小乘认为，仅仅现见十六行相的真谛就可以了。但其实这也是证悟空性的一种形式。例如十六行相中的无我、空，本身也属于空性，如果没有证悟这些，则不可能证得解脱果位。

下面是中观宗对他们的回答。

答曰：如是辩论无有实义，因为除空性外，不会有能断根烦恼之对治也。是故佛在般若等经中说：“凡执实相者，皆无三菩提之解脱。”又说：“声闻缘觉佛果，若不依此般若空性，则不能获得故，此为能生四圣者之佛母。”故若无空性此道，则不能证悟三菩提之果也。此理证者，将于下论宣说也。

中观宗对此回答：你们这样的辩论没有意义。实际上你们自己的说法中存在许多矛盾。因为在整个世间，除了空性，再也找不到能断除根本烦恼的对治。空性智慧非常重要，如果没有证悟空性，整个三千大

千世界也找不到一个能断除烦恼的因。

我之前也说过，对于修行人来说，证悟空性和大悲心都非常重要。如果没有这两个，断除烦恼是非常困难的。

麦彭仁波切在这里也强调了，除了空性，不会有能断除烦恼的对治。释迦牟尼佛在《般若经》《十地经》《华严经》等多部经典中也是这样宣说的。《般若经》中说道：谁有实执，那个人就不会得到三菩提的果位，无论是声闻、缘觉还是大乘菩提，这三个果位都不可能获得。

同时佛还说了，如果没有依靠般若空性，则不可能得到上面所说的三解脱的果位。因此，般若波罗蜜多是能产生四圣者的佛母。此处的四圣者指的是声闻、缘觉、菩萨和佛。般若空性在很多般若经典中被称为佛母，因为佛母能产生一切佛，这是一种比喻。

《现观庄严论》开篇就颂扬般若波罗蜜多，称其为能降生四圣者的唯一因。除了般若波罗蜜多之外，根本找不到其他的因。《现观庄严论》是解释《般若经》的隐藏意义，而中观则是解释《般若经》中显明的意义。两种解释方法不同，前者是弥勒菩萨的窍诀，后者是龙猛菩萨的窍诀。实际上含义是相通的，都要抉择般若波罗蜜多。

大圆满的修法也主要是用窍诀直指的方法抉择般若波罗蜜多。实际上，大圆满也是一种抉择般若波罗蜜多的窍诀，从离戏空性的角度而言，大圆满本来清净的见解和般若空性见没有什么差别。

总之，如果没有大乘中所承许的空性之道，就不能证悟三菩提之果。以上为教证，下面将用理证继续阐述。密乘的内容在此不宣说。

大乘若不成，汝教云何成？

二皆许此故，汝初亦不成。

中观：如果大乘经典非佛说，不能成立，那么你们小乘教典又怎能成立呢？

声闻：因你我两宗共许四部阿含等是佛亲宣，故可成立。

中观：依据不成立，因为在你等初生之时，你不是也没有承认小乘经典为佛亲宣吗？

前面小乘宗认为：尽管你们宣称万法皆空，未证悟空性，便无法获得三菩提之果。但般若并非释迦牟尼佛所说之经，其内容我们也不承认。

双方由此继续展开辩论。

中观宗回应道：如果大乘中所说的般若不是佛所说之语，那么你们小乘的经典，如《毗奈耶经》《阿含经》等，又怎么成立呢？

小乘宗回答：我们的观点是佛说。为什么呢？因

为大乘与小乘共同承许小乘的十二部经典。两派在同样的时代都承认这些，没有任何辩论和疑问。而你们的教派并不成立，是因为我们不承认。他们采用这样的方式进行辩论。

中观宗指出：既然你们说了，两个宗派共同承认，就成立是佛所说，不共同承认，就不能成立。但在最初之时，你们刚出生时，还没有一个人学过宗派，你们自己也无法承认这些经典是佛所说。你们这样的辩论方式对自己的观点也有所危害，实在是没有什么道理可言。

彼等云：“汝等之能立经典，于吾前不成立真正佛说语，而是佛已涅槃后，由受魔加持而具分别念之士夫所造语也。”

小乘宗说道：你们大乘的般若波罗蜜多等经典，并非是释迦牟尼佛所说的真正经典，不能在我们小乘

行人面前成立。

小乘宗认为，这些般若波罗蜜多的经典是佛涅槃后，由邪魔加持而产生的，是像龙猛菩萨这样具有分别念的凡夫所造的经典，并非真正的佛语。

其实龙猛菩萨和无著菩萨并非凡夫。龙猛菩萨曾在龙宫中获得许多般若波罗蜜多经典。这些经典当时是用黄金写就的，如今收藏在尼泊尔的文物馆中。我们去尼泊尔时还有，数量很多，轻易不对外展示，只对一些重要来宾展示，如真正的高僧大德或者一些外国来客。据说其中有一些还没有翻译成藏文。

释迦牟尼佛涅槃后，许多般若等大乘法被天人请走，有些被龙族请走藏在龙宫中，还有一些留在人间。龙猛菩萨正是从龙宫中将这些般若经典请了回来。

于彼问云：“大乘经若不成佛说，则汝乘教典云

何成佛说？”

对此，大乘问道：如果大乘中的经典不是佛所说的，你们的小乘教典为什么就是佛所说的呢？

彼云：“我乘之此等经典，岂非汝吾二宗皆已许故成为佛说耶？此故无有辩论也。”

小乘宗回答：我们的这些经典，无论是你宗还是我宗，都已共同承认是佛所说的，对此并无争论。你们也承认我们的戒律等是佛宣说的。既然两个宗派都已经承认，确立了这一点，那就没什么可辩论的了。我们的经典毫无疑问是佛说的，而你们的经典并非佛所说，而是由那些充满分别念的人所造。

又云：“汝等初生等时，小乘经亦不成佛说故，彼时无有二皆许此理，故怎能成佛说？因为圣教与士夫，无有自性联系故，汝等初生时，不可成教量也。”

大乘宗又问：你们在最初诞生时，在尚未学习宗派时，小乘经典还没有被你们承认。既然未被承认，那么根据你们的说法，需要两宗都承认才能成立是佛语，那么这些经典怎么能被承认为是佛语呢？关键在于要有双重承认才能成立为佛语。

外道中有人提出一个理论，即圣教和士夫之间存在自性的联系。但佛教并不承认这种道理。因为如果圣教和士夫之间有自性的常有的关系，那么我生来就应该知道这是佛所说的。但这是不可能的。外道经常提出一些理论，在《释量论》中经常提到外道士夫与教典之间的自性关系。我们佛教不承认这样的理论。

一般而言，人刚出生时并不知道释迦牟尼佛的宗派是什么样的，后来学习了不同宗派，最终才认识到真正的释迦牟尼佛的宗派，了解大乘和小乘分别是怎样的。

因此，按照你们的推理，在你们小乘宗行者刚

出生之时，佛教还未成为教量，还未成为真正的佛所说。可见你们的道理并不成立。

何缘信彼典，于大乘亦同。

二许若即真，吠陀亦为真。

你凭什么理由相信小乘经典为佛语，我也可以用同样的理由成立大乘经典。如果说，两个人认同了就算真实，那么许多外道承认的四吠陀，岂不也成了真理？

小乘宗认为大乘并非真正的佛教，认为其中很多内容与圣教不符。对此我们可以说：以何种缘故，小乘宗可以成立，同样的理由，大乘宗也可以成立。比如小乘宗声称自己有三藏，大乘也同样拥有。如果说有两个宗派或者两个人以上承认，就是真实的，那么外道有那么多人信奉，吠陀也已经成为真理了。

彼等云：“吾等初生时虽不成，然有可信任之

传承上师前次第闻授已，并于律藏中可见，与经藏义相合，不违论藏之法性故，以理证能成立正引导之圣教具如是何种因缘故，深信小乘彼等教典成立是佛说耶？”

小乘宗这样说道：出生之时虽然不能成立小乘为佛所说，但我们有可信任的传承上师，如释迦牟尼佛之后的迦叶等众多阿罗汉，通过他们传承下来的教导是值得信任的。这些传承上师不断出现，我们也在他们面前聆听教诲。

在律藏中也可以看到这一点。小乘的教义在藏传的律藏中也有记载。释迦牟尼佛所说的许多法义在小乘律藏中都能找到对应的记录。这些内容与经藏的意义丝毫不矛盾，是相合的，也与论藏的法则和名言中的法性不相违。

由此可见，我们小乘的经典肯定是佛说的，因为可以对应三藏来论证，就算不用教证，通过前面理证

的方法也可以成立这是真正的佛教。

具足各种各样的因缘，传承上师也非常清净，这些都能在三藏中找到依据。我们小乘宗深刻地、坚定地相信小乘的教典是佛所说的。这一点很容易成立。

以上是小乘宗对中观宗的论述。

答曰：如是可信之缘，于大乘亦有相同故，若汝是具慧之士或公正者，应当已成此理，吾汝二者前可成立，而非不成也。否则，任何二人所许或彼前成立，若彼教即真实，则吠陀[4]等亦应成为真实，因为于彼承认者非唯一人，而有众多者于彼承认为正教也。

对此，大乘宗回答：你们所说的传承上师和三藏中的记载，这两个理由对于大乘来说也是同样的。例如，在释迦牟尼佛之后，有文殊菩萨、弥勒菩萨、龙猛菩萨、无著菩萨等众多高僧大德，直接传承大乘教义。同时，大乘佛法的内容在三藏中，无论是在律

4　四吠陀：祠祀、禳灾、赞颂、歌咏。

藏、经藏还是论藏中都可以找到，且相互之间不会相违。

如果一个人真正具有智慧或非常公正，那么我们大乘能够成立的这些理由，如传承上师和圣教等内容，肯定可以在他们面前成立。这些理由对我们双方来说都是可以接受，可以成立的，并不是不成立的。

否则，如果说任何两个人认同就可以成立它的真实性，那么吠陀教派的教理已经成了真实言。为什么吠陀派成为真实言呢？因为认可吠陀的人并非只有一两个，而是有很多。在吠陀他们的宗派中，有百千万信徒承认吠陀派的教典。所以，如果只是因为有多个人承认就认为是真实的，那么吠陀也应该是真实的，因为它有很多信徒都承认自己的教派。但这种说法肯定不能承认，因为吠陀教派没有解脱道。

这是一种辩论的方式，接下来，还有另外一种辩论。

第 15 课

大乘有诤故。外道于总教，

自他于他教，诤故皆应舍。

声闻：小乘无有是否佛说之诤，而大乘却有如是争论，故大乘不是佛说。

中观：不然。因外道对内道的阿含经有争论，而内道中自他各宗派亦相互执为他教而争议，按你们的观点有诤皆应舍弃，都不能成立为佛说。

小乘对中观宗说：大乘是否为佛说，存在许多辩论和诤论。小乘不承认大乘，其他宗派也不承认，存在许多诤论。我们小乘没有这样的诤论，因为是真正的佛法。

大乘回应：并非如此。如果因为有诤论就认为不是正教，那么整个释迦牟尼佛的教法都会变成不是正教。为什么呢？因为外道对总的佛教有很多辩论，如数论外道、胜论外道等许多外道都不承认我们的教派是正教。由于外道对总的佛教的辩论，佛教也应变成不是正教了。

在自宗内部，不同宗派之间也有辩论和诤论，甚至在各个宗派内部，不同的部派和不同的传承之间也有一些辩论。外道对总的佛教有诤论，内道中互相之间也有诤论。按照你们的观点，所有佛教的教典都应该舍弃，因为有辩论存在，那么整个佛教也没有一个真正的教派了。下面开始解释颂词。

若谓："小乘无有是否佛说之争论，而大乘有如是争论之故，不是佛说耶？"答：若唯有争论便成非正教，则外道于内道总佛教有辩论故，彼应成非正教，又分别教中自他于各宗派或声闻十八部等，亦执

为他教而内部互相有争论之故，汝小乘者，彼等皆应舍弃也。

小乘宗如果认为：他们自宗没有关于是否是佛说的争论，但大乘存在这样的争论。正因为如此，大乘肯定不是佛说的。

那么，是不是有争论，就不是佛法呢？如果对方说，有争论就不是佛法，按照这个逻辑，所有有争论的部分都已经不再是佛法。

中观宗对此回复道：仅仅因为存在争论就已经变成了非正教。那么因为外道（如数论外道或胜论外道）对我们总的佛教——即包括显教、密教在内的释迦牟尼佛的教法有辩论，就意味着整个佛教已经变成了非正教。释迦牟尼佛所有的教派的经论都已经不是真正的教典了。

在内宗各个不同的教派中，比如声闻十八部的

内部就有许多辩论。在不同的部派中，关于三衣、袈裟、祖衣的尺寸，也有争论。有人认为，应该以自己的身体为标准，尺寸不应该像释迦牟尼佛的法衣那样大；但另一些人则认为，需要像释迦牟尼佛的法衣那样大。不同的教派甚至在法衣上的标记也不同，有些用如意宝，有些用莲花。

此外，在戒律开遮方面也有很多差别。在很多方面都存在争论。

因此，声闻十八部的内部存在很多争论。从前释迦牟尼佛在授记中提到，自己涅槃后，宗派会分裂成十八部，内部会有很多争论，但这些都是释迦牟尼佛真正的传承圣教。在格鲁、禅宗、律宗等宗派中，内部也有很多辩论。

按照你们的观点，所有声闻十八部以及其他佛教教派都应该舍弃了，因为有争论之故。这个结论是小乘宗不敢承认的，他们毕竟是一个佛教宗派。

以上是大乘与小乘之间的辩论。

比丘为教本，彼亦难安住；

心有所缘者，亦难住涅槃。

本来比丘是佛教的根本，然而没有般若空慧就很难以安立真正的比丘；因为心有所缘执实者，难以住于或得到涅槃。

颂词第一句本来的翻译是僧团，我改成比丘。比丘和僧团之间的差别比较大，最好还是以比丘为教本。

此处中观宗对小乘宗说，比丘是佛教的教本。无论是胜义比丘，还是教证中提到的具足圆满戒律的比丘，实际上都是佛教的根本。你们不承认空性，但如果心有所缘和实执，则难以得到涅槃，如此也很难得到阿罗汉果位，因此你们要安立真正的胜义比丘也非常困难。

在小乘中，有余涅槃和无余涅槃是有所区分的。

本来比丘为佛教之根本或佛教之所依者，但彼比丘亦难以安住或存在也。于彼比丘名可分为五：乞食比丘、名相比丘、自称比丘、近圆比丘及破惑比丘也。其中前三者为名言而已，后二者是殊胜故为圣教之根本，尤其胜义比丘为破惑比丘，彼者亦难以存在，因为未见破惑因之真谛，汝许诸法实相不具空性故。此外近圆比丘亦各部有不同内诤故，亦难以安住，前述已间接而说也。

彼等谓：“为何不有破惑比丘，虽无空性，但有见四谛耶？”

按照小乘的观点来推理，破惑比丘的安住也非常困难。为什么呢？这里进行解释。

本来比丘是佛教的根本或佛教的所依，但按照你们小乘宗派的说法来推理，比丘难以安住或存在。具

体来说，比丘可以分为五种。

一、乞食比丘：通常是指为了生存而乞食者，外表是比丘的人。在藏地和汉地，都有很多这样的乞食比丘。

二、名相比丘：只是名称上的比丘，实际上并不是。而且，不一定是人，有些动物也可以被称为比丘。例如，在《藻辞学》中，毒蛇也被称为比丘。有一种说法是，在藏地，人们看到一条蛇，会说，这里有一个比丘。似乎说它是比丘，它就会很高兴，尽量安忍，压制自己的嗔恨心，不做坏事。

三、自称比丘：有些人自称是比丘，但实际上并不具足戒律等条件。

四、近圆比丘：指受持二百五十条戒律的真正的比丘。

五、破惑比丘：指破除一切烦恼，获得阿罗汉果

位的人。

其中前三者仅仅是一种名称，实际上并非真正的比丘。后两者在功德和见修行果几方面都很殊胜，被认为是圣教的根本。尤其是破惑比丘，实际上就是胜义比丘，也就是阿罗汉。此处的胜义比丘，并不是中观里的胜义，而是最究竟的比丘的意思。

按照你们的说法，如果你们不承认诸法的实相是空性，还存在一定的执著，则难以见到真谛，因为破一切烦恼需要见到真谛，因此所谓的破惑比丘或胜义比丘是难以产生的。

此外，在你们宗派内部（十八部），关于近圆比丘也有不同的说法和辩论，如戒律方面的不同说法等。按照你们的观点，有辩论和争论的就不是真正的正教，因此近圆比丘也很难安住。

此处先直接破破惑比丘的成立，再间接破近圆比

丘的安立。

小乘宗回复道：为什么会没有破惑比丘？虽然我们不承认万法空性，但我们承认苦、集、灭、道这四谛，已经具足得阿罗汉果的因，不需要证悟空性。

答曰：对此四谛无常等并非主要，而诸道之根本为能断尽烦恼之对治，即是证无我之智慧，《释量论》云：“吾彼亦缘生，依彼无我见，见空则解脱，余修为其义。”如实所说也。

对此，中观宗继续回答：四谛中的无常、苦等，这些并不是最主要的。为什么呢？因为一切道的根本就是能断尽烦恼的对治，即证悟无我的智慧。在法尊法师翻译的《释量论》中，法称菩萨也是这样说的。

那么，解脱最主要的根本是什么呢？就是见到无我空性。智慧的产生必须依靠无我的正见。如果真正见到人我是空性，就能得到阿罗汉的果位，则已经解

脱了。从获得解脱的意义上来说，其他的修法并不是主要的，而是次要的，起到一个辅助的作用。

从小乘观点来看，也必须精通人无我才能解脱。如果没有证悟人无我，就不可能得到解脱。所以，破惑比丘必须证悟人我的本体为空性。

是故若舍空性，则心有所缘者，亦难以住于或得到涅槃，因为若不断尽我执，则无法断除烦恼，要断尽彼者，亦需现见外境为空性，此外无有其余方法，如云：“见境无我时，诸有种皆灭。”若未断执外境实有之习气，虽以静虑等，暂时压制，亦复生起故，犹如无想定，此亦将有宣说。如《释量论》云：“贪嗔随德患，要断彼等者，须见无彼境，无有其余法。”是故若于俱生我执境，能现见或了知为不成自性我之空性，则能断除烦恼，此外皆不应理也。

如果舍弃了大乘所说的空性，心必定会有一个实

执和所缘，像这样的人又如何能得到涅槃呢？心有我的执著就不可能得到涅槃，你们小乘的果位也不可能得到。因为没有断尽我执，就无法断除烦恼。要断尽我执，也需要现见空性，除此之外，没有其他方法。

如《中观四百论》中所说：“见境无我时，诸有种皆灭。”如果见到对境无我的空性，无论是法无我还是人无我，就能灭尽转生三有的种子。如果没有抉择人我空性，执著对境五蕴等实有，就不可能得到真正的阿罗汉果。

在麦彭仁波切的其他著作中，也讲到了大乘和小乘对空性的不同理解。小乘不承认万法都是空性，他们认为只需证悟小小的空性就可以了。

大乘则认为，你们小乘所证悟的空性实际上是大乘空性的一部分。在粗大的方面证悟了空性，证悟了人无我，得到阿罗汉果。之后再逐渐修行，对境上会抉择得更细致，乃至破掉最细微的无分微尘，最后

抉择万法为空性，获得第一地菩萨以上的果位，最后得到究竟涅槃，这些都离不开证悟空性。应该这样承认。

如果像你们小乘宗所说的那样，万法不是空性，小乘阿罗汉所证悟的是空性之外的一个法，这样并不符合于真正的教理。

如果没有断尽执著外境为实有的习气，即使以静虑等方法暂时压制自己的分别念，过一段时间，也会再次生起。而我们现在修法的目的，是要断尽烦恼和习气的种子。没有断尽种子，暂时依靠对治法压制，又会再次生起。就像是无色界中的无想定，暂时没有任何分别念，因缘具足时还是会再次堕入恶趣，或者堕入欲界重新生起分别念。这部分的道理下面还会有一些宣说。

《释量论》中也讲到了，一定要证悟对境为空性，否则无法证悟人无我。贪心和嗔心是随着缘功德

和过患而起的。例如，你觉得外境上的人或者法有一个功德，很好看或者很好吃，随着这个功德便生起贪心；或者觉得外境上的某人不好，或者某法不对，看到它的过患，随之生起嗔心。

要断除贪心和嗔心，首先必须要见到对境是空性的，是无实有的。除此之外，没有其他方法。可以试着从自身感受上去体会一下。例如，你对某人生起贪心。当证悟到这个人是空性的，便不会再生贪心。生起嗔恨心时，如果你知道对境是空性，那么你是对什么生嗔恨心呢？如果知道对境是空性的，你根本不可能缘其产生嗔恨心。这是法称菩萨在《释量论》里宣说的。

如果对俱生我执的对境——“我”，已经现见了空性，或者真正知道没有一个成实的我，则能很容易地断除一切烦恼。除此之外，其他说法都不合理。

大乘和小乘之间的辩论还没有结束。

第 16 课

彼等谓：“虽吾等亦承认需见无我，但与空性义不相同，其空性者：本来实有之色等诸法，彼诽谤为皆是无有，如是生恐怖之见解，人我是本来无有，若知彼无有，则即相合实相之正见耶？”

小乘宗说道：我们虽然承认需要证悟人无我，也认同无我的概念，但和你们大乘所说的空性意义不同。你们所说的空性概念，否定了本来实有的诸法，如色、声、香、味等。这些法本来都是存在的，大乘的空性却诽谤这些都是没有的，这种见解非常可怕，容易让人生起恐怖心。

我们小乘所说的人无我见解是正确的，人我本来就不存在。如果认识到这一点，符合于实相真谛。法

的自性存在和人无我二者可以并存，诸法并不是本来没有的。在接下来的辩论中，小乘会提到这一点。

小乘宗只承认人无我，不承认法无我，不承认一切法都是空性。其实万法空性的道理，从理证上也可以推导出，但小乘宗没能理解这种推理，他们的见解相对较低，因此他们回复中观宗说，我们承认人无我是正确的，而你们承认诸法空性是错误的。在这方面进行辩论。

答曰：彼二由空性上无有任何差别，人我是依蕴而假立，于此不成自性者，即是人无我。虽依支等集聚而假立为身瓶等诸蕴，然各自之自性空性者即是法无我。是故此二者，是空基有法之差别而已，如法无我为总法，人无我为对治轮回因，如是区分以外，从空理上无有任何差别也。是故若无通达依蕴而假立之空性，虽了知无有主管或自主此蕴之常有自在我，但亦不能断除细微我执。由此乃至未见无自成我空之

间，虽断常我，然何时有自续蕴执，尔时不能断我执故，《宝鬘论》云：“若时有蕴执，彼即有我执，有我执造业，从业复受生。”

中观宗对此回答：上面所述的人无我和法无我，从空性的道理上讲，没有任何差别。人无我和法无我都可以解释为空性。

下面讲解人无我和法无我的定义。很多人没有学过中观，不太清楚人无我和法无我分别指的是什么，两者之间有什么区别。麦彭仁波在这里给出了很好的定义。人我是依靠五蕴而假立的，实际上在观察时（如《入中论》中，运用七相推理加以抉择）会发现，五蕴的本体上根本没有我，人我的自性不存在。这就称之为人无我。

法我则是依靠各种分支等集聚而假立为身、瓶等诸蕴（如身体由手脚等分支组成，瓶子由很多微尘组成），实际上一观察，每一个事物的本体都是空性。这称为法无

我。所谓的蕴是指将几个同类事物聚合在一起，它的概念很宽泛。如色蕴既可以指自己的身体，也可以指外界的各种色法。这些粗大的色法本质上是由很多微细的法组成的，众生依分别念将它们假立为身体、瓶子等。又例如，一辆车由很多零件聚集而成，众生给它取名为大车或小车，实际上所谓的车并不存在。除了这些分支之外，并没有一个真实的身体或车存在。详细观察时，每个事物的本体都是空性。

法无我和人无我在世间是这样安立的，它们之间在空基（所破对象）和有法上有差别（法我是由分支集聚假立而成，人我是五蕴假立而成），但在空理上没有差别。这里是麦彭仁波切的殊胜抉择。在中观中，有时候，人我和法我也可以称为我和我所，对前者的执著是人我执，对后者的执著是法我执。还有一种说法是，执著众生的相续叫作人我执，执著诸法的相续叫作法我执。

麦彭仁波切的说法可以从两方面进行解释。两者的空基是不同的，有法也是不同的。法无我是总法、总相，人无我是分法、别相。在《定解宝灯论》第二品里，将人无我和法无我讲得比较清楚，法无我是总法，证悟一切法是空性；人无我对治的是众生轮回的因。两者在空性本质上没有差别，如同海水的整体与一滴海水的咸味没有差别。如果证悟了人无我，那么法无我的一部分也肯定证悟了。阿罗汉虽然只证悟了少部分空性，但也不能说他完全没有证悟法无我。可见两者在空基上有差别，在空理上没有差别。

这些概念在印度和藏地的许多论著中，都很少有像此处这样清楚的解释。根据中观的见解，依靠蕴而假立的我，实际上是不存在的。应该通达这样的空性。

如果没有通达依五蕴假立的人我的空性，即使知道主宰这些五蕴的、常有自在的遍计常我是不存在

的，通达了这些空性，也没有什么意义，还是不能断除细微的我执。

在没有见到人我空之前，虽然断除了常我，但依然在相续上有对五蕴整体的粗大执著，根本不能断除俱生我执。因此首先要断尽对五蕴的执著。

在宁玛巴中，将蕴解释为粗大的东西集聚在一起。在证悟人无我时，首先破掉粗大的部分，细微的无分刹那、无分微尘即使没有破掉，也没有关系，依然可以通达人无我。例如，抉择身体是空性时，从头不是我到脚不是我，这样一个一个地抉择，并没有抉择到脚是由细微的微尘组成，这些微尘不是我。这样也是可以的。自宗承许将五蕴粗大的部分证悟空性，即使细微的部分还没有证悟空性，也可以得到阿罗汉果。否则，《俱舍论》中还没有抉择到无分微尘为空性，如果必须抉择到细微的部分才算证悟，就会有《俱舍论》没有解脱道的过失了。

此处是和小乘宗强调，若要彻底证悟人无我，五蕴的粗大部分也要证悟空性。这些辩论和教理对一个学习中观的修行人来说，是很重要的。

《宝鬘论》中也讲过，只要有蕴的执著，肯定还有我执，有我执必定还会造业，从业当中产生三有，继续流转轮回。这部分在《宝鬘论》中讲得比较细，有一些教理，你们自己仔细看一下。宗喀巴大师的《善显密意疏》中也讲得很广，但在具体解释上有所不同。

补特伽罗自相不成之空性外，虽知无有常我等，然何时有蕴执，尔时不能断我执，应当如是符合论义而说，其余一切说法并非龙树、月称之密意也。如《入中论》云："证无我时断常我，不许此是我执依，故云了知无我义，永断我执最稀有。见自室壁有蛇居，云此无象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻诚为他所笑。"

补特迦罗的自相续必须证悟人我空性，如果没有证悟人我的空性，即使认识到常我不存在，相续上没有常有自在的我，证悟了这些并没有多大意义。应该这样解释中观应成派的见解，其余一切说法都不是龙树菩萨、月称菩萨的密意。

世亲菩萨所著的《俱舍论》是小乘最重要的论典之一，其中并未抉择最细微的微尘的空性。小乘宗绝不敢承认，不抉择无分微尘空性就无法得到阿罗汉果，那就等于承许《俱舍论》中没有解脱道了。

在这方面有很多辩论。其中最著名的是绕沙格西与麦彭仁波切之间的辩论。麦彭仁波切造了本论后，绕沙格西给他写了一个表示质疑的辩论书，之后麦彭仁波切再写下回应，来回应他的质疑。他们互相之间的辩论书有上百页。现在慈诚罗珠堪布正在讲解这些辩论。例如，绕沙格西对麦彭仁波切说：你听上去很生气，说其他的一切都不是龙猛菩萨和月称菩萨的密

意。你是怎么知道的，是通过神通吗？实际上，我们真正是龙猛菩萨的观点。说了很多这样的辩论的话语。麦彭仁波切回复他：你们说自己是龙猛菩萨的观点也没问题，我们可以通过教证仔细核对。我并没有生气。我们宁玛巴有自证，我自己是知道的。但是根据你们的解释推理，就会遇到很多困难。下面麦彭仁波切专门引用了一个月称论师《入中论》里的教证，在论中讲完第六地菩萨后的破人我执的部分。

某些观点认为，只要了知常有自在的我不存在，就是证悟了人无我，就是证悟空性。对此，中观宗在《入中论》中进行破斥：这种说法是不对的。常我既不是俱生我执的所依，也不是俱生我执的对境。众生不会与生俱来执著一个常有的、永远不变的我。你们所说的最后证悟人无我时，只是通达了不存在常有的我，就能把俱生我执断尽，这种说法很可笑，也不符合真义。

此处中观宗用一个比喻来加以说明。当你见到自己房屋的墙壁上有一条毒蛇盘绕，你说：“这里没有大象，不要害怕！”本来人们害怕的是蛇，你说这里没有大象，这没有什么意义。本来众生执著的是人我，你说这里没有一个常有的我。常有的我和真正的人我一点关系也没有。因此，你说这里没有大象，根本不能遣除人们对蛇的畏惧。这里以慨叹的语气，表示此观点成为他人所笑之处。

是故彼等以为法无我和人无我之间有极大差别，故许不必法无我，只需证悟人无我，即得解脱。而彼等所欲者，即是此等实有法不是空性，毕竟本来无有之我者，实上亦无有，犹如兔角，故说此法无我有何用？彼者未知人无我亦唯是依缘假立者，由此起如是辩论也。若以善观察，此二无我亦与依缘假立之空性一体，亦无任何差别故，以事势理证明：声缘应有证悟法无我或空性，若无彼者，则不能断烦恼等，有过

失也。于此声缘罗汉所证悟之人无我空性，实即法无我之一部分，亦是空性，但非蕴等一切都证空性。

这些小乘行者常认为法无我和人无我之间有很大差别。他们认为在证得罗汉果时，只需证悟人无我，完全不需要证悟法无我。他们也不承许万法空性。他们认为，本来就不存在的“人我”，在详细观察时，始终得不到，就像兔角和石女的儿子一样。虽然真正的“我”并不存在，但诸法存在，两者之间区别很大。因此他们认为证悟法无我对获得阿罗汉果并没有帮助。

实际上，他们没有认识到人无我本身就是法无我的一部分。人我也是依赖于各种因缘而假立的，他们还没有理解这一点。由此，他们开始和大乘辩论：只需要证悟人无我就就可以了，不需要证悟法无我，他们认为此二者之间有巨大差别。

下面麦彭仁波切指出，如果用中观的推理方法详

细观察，会明白人我和法我都是依缘假立的。正如前面所说的，人无我和法无我两者的空基不同，但在空理上没有任何差别。通过事势理（即在名言中通过观察和分析事物的本质，得出一个符合实际的真理）进行推理，声闻和缘觉也应当证悟部分法无我的空性，或大乘所承许的缘起空性。如果他们完全没有证悟法无我空性，则有不能断除烦恼的过失。

月称菩萨在《入中论自释》中讲第一地菩萨时提到，如果声闻和缘觉没有证悟法无我，会有三种过失。第一个是不能断除烦恼的过失，第二个是不能得到阿罗汉果位的过失。除此之外，还有无法成立三乘次第的过失。通过七种教证和三种理证来论证：声闻缘觉必须证悟法无我。

麦彭仁波切认为，声闻和缘觉所证悟的人无我空性实际是法无我的一部分。在藏地，不同教派对此有不同观点，互相之间也有很多辩论。麦彭仁波切在

《定解宝灯论》中也再三地强调了他的观点。自宗宁玛巴的修行人应该都知道。声闻和缘觉所证悟的人无我，真正观察时，也是法无我的一部分。但并不是说他们已经证悟了一切诸法的空性。否则，佛菩萨的智慧和阿罗汉的智慧就没有区别了，会有这样的过失。总之，声闻缘觉所证悟的智慧也是空性智慧，是法无我的一部分，算是一个小小的证悟。

《入中论》中：“无我为度生，由人法分二。”此处自释中云：“对治二障，已宣说二无我，前述建立声缘有证悟空性者，此处除疑而云，声缘无有圆满修无我。”十六空亦宣说为大乘不共同之故也。是故由声缘未圆满证悟法无我之分而说为其未证法无我，于微小之证使用否定语而说无证悟，如佛经云：“声缘所证微小之智慧，如被虫所食芥粒丸内之虚空。”

在《入中论》中，讲述六地菩萨时，说道：“无我为度生，由人法分二”。在宗喀巴大师的《善显密

意疏》的第十三卷中也提到了这个颂词。意思是佛陀为了救度众生，将无我分为人无我和法无我两部分。月称菩萨在《自释》中也讲道，为了对治烦恼障和所知障，佛陀宣说了人无我和法无我。其中人无我对治烦恼障，法无我对治所知障。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也提到，为了令其断除烦恼障，佛陀对声闻缘觉宣说了人无我；为了令其断除所知障，佛陀为菩萨圆满宣说了法无我。

总之，声闻和缘觉也需要证悟空性。前面也讲到，《入中论自释》中，月称菩萨通过七种教证和三种理证说明了这个道理，并断除了对此的怀疑。

《入中论自释》中讲第一地菩萨时说，声闻和缘觉已证悟人无我和法无我，但在讲第六地菩萨时，则说他们的证悟并不圆满，这两处并不矛盾。为了遣除怀疑，月称菩萨专门提到声闻缘觉确实证悟了法无我，但并没有圆满证悟。他们证悟的空性有限，不同

于大乘不共的十六空性。《入中论》和其他论典中也讲述了声闻和缘觉的证悟是微小的。因为没有圆满地证悟，有些佛经里讲声闻缘觉没有证悟法无我。就好比我们吃饭时，刚吃了一点点，还没有吃完，此时会说我们还没有吃饭。用一个否定词表示微小的意思。

声闻缘觉所证悟的微小的智慧，在佛经中的比喻是，就像是虫所吃的芥粒中的虚空那样。这个虚空很小，而佛菩萨所证悟的智慧则如同整个虚空。还有比喻说声闻缘觉所证悟的智慧如同牛蹄印中的水，而菩萨证悟的智慧则如同大海。

于此破除空性外无有解脱道，为建立寂灭之门，声缘罗汉亦有证悟依缘假立之相似空性，此二种说法应知不相违，是乃极为重要，否则，《般若经》中云：“执著实有相状者无有解脱，依空性而得三菩提。”又云：“分别说基智等三相时，基智与果佛母有远近之差别。”此等所说者当如何了知？是故总言之，空

性是唯一能寂灭之门故，凡是三菩提，皆必定依此而得，然初学者意前执著为，所谓空性是一种实体，若证则一切法同时证悟，若不证，连一者亦不证。

这里说，除了空性之外，再也没有其他解脱道。声闻缘觉肯定证悟了空性，否则无法解脱。大乘认为，缘起空性之外没有解脱道。在此成立，能寂灭一切分别念之门，唯有空性，声闻缘觉也证悟了依缘假立的人我之空性，但他们证悟的空性很微小。这两种说法——声闻缘觉证悟了空性，但证悟的并不圆满——并不相违。了知这一点，非常重要。否则的话，就无法圆融理解经论中的说法。如《般若经》中说，只要还有执著相状的，就没有解脱。正因为声闻缘觉证悟了部分空性，他们才不会有粗大的执著。如果说声闻缘觉没有证悟空性，则无法解释《般若经》中的说法。

《般若经》中还说，依靠空性得三种菩提，即声

闻、缘觉和佛三种菩提都是依靠空性而得到。这种说法也不矛盾。声闻缘觉是证悟了空性，但不圆满。

《现观庄严论》中讲述了道智（菩萨的智慧）、果智（佛陀的智慧）、基智（声闻缘觉、菩萨的智慧）三种智慧，指出声闻缘觉的基智与佛的智慧（果佛母）之间有很大差别，菩萨的道智则与果佛母非常接近。因此，要想得到佛果，声闻缘觉还要积累很长时间的资粮，而菩萨就很快了。

总的来说，空性是唯一能灭尽一切烦恼的，三菩提都需要依靠空性而得到。很多初学者——不管是学显宗还是密宗，往往将空性执著为一种实体，在他们的分别念中，如果一个人证悟了，就已经证悟了所有的空性；如果没有证悟，则一点空性也没有证悟。实有的物体不可分割，没有任何部分。如果空性是一个实有的物体，上面不会有证悟和不证悟两个部分。一个人要么全部证悟，要么没有任何证悟。但空性并非

如此，它并不是一种真正的实有的物体。因此在证悟空性时，范围可以有大有小。如一些瑜伽士，有些修行得好一点，证悟空性的范围大一点；有些修得不太好，也有一点小范围的证悟。不管是学习中观还是密法，都不应将空性视作一种实体。

在汉地，许多人没有学过中观，误认为只有释迦牟尼佛才能证悟，一般的修行人不会有任何证悟，这种观点是不正确的。

实则不应如是一心立宗。若尔，则紊乱一切经典论疏义，因为若一法见空性，便能见诸法空性，则大乘中不应建立种种理门宣说十六空等，不应苦行三大阿僧祇劫等，又不应上上登地时，于法界离暂垢故，所见愈殊胜者，亦不应有上宗胜过下宗之差别等，因为声缘所见之空性外，所证更无上进故。并应成小乘比大乘迅速得果，亦成下宗比上宗义深奥也。

在立宗时，我们不应过于固执，不必在一个问题上过于执著。立宗也是一种决心的表现，可以从几个方面来阐述。一般来说，我们不应限定说：要么全部证悟，要么一点都没证悟。以这样来立宗是很困难的，因为证悟无法被如此断定。如果认为证悟与空性都是实有一体的，要么全部证悟，要么一点都没有证悟，这样的观点已经扰乱了所有佛经和论典的意义。

如果一法证悟空性，则一切法都必定证悟空性，那么大乘中为什么还要用各种辩论和推理方法来建立和宣说十六空等教义呢？只需要宣说一个就可以了。例如，已经了知瓶子是空性，那一切法都应证悟空性了，大乘中不需要用各种各样的理证方法再宣说十六空等。

此外，显宗中说到，得佛果需要三个阿僧祇劫，如果一法证悟空性即全部证悟空性，第一地菩萨已经圆满证悟了，为何还要经历两个阿僧祇劫的苦行和积

累资粮呢？这样就会有不应苦行三大阿僧祇劫的过失。同样，菩萨随着不断登地，逐渐断除心上的一切垢染（烦恼障和所知障），所见的法界会越来越明显，智慧也会越来越增上。如果认为一法证悟空性即全部证悟空性，则第一地菩萨的智慧与第二地菩萨的智慧就没有区别了。这也是不应理的。

此处中观宗给对方发了几个太过：一是种种理宣说十六空不应理；还有三个阿僧祇劫的苦行不应理；菩萨不断登地时，智慧没有区别；还有上宗胜过下宗的观点也不应理。例如，与小乘宗相比，唯识宗的观点更殊胜；与唯识宗相比，中观的见解更殊胜。越往上，见解越殊胜。如果一个人证悟了一法空性就是证悟全部空性，那么上宗胜过下宗也不应理了。

下面是对发出太过的原因进行总结。按照对方的观点，在声闻缘觉所证悟的境界之外，就没有一个更超胜的智慧了。《定解宝灯论》中也提到，藏地有些

教派认为声闻缘觉与菩萨、佛三者在智慧上没有任何差别，在所断的烦恼障和所知障上有区别。如果对方这样承许，就会有种种过失。

声闻缘觉的智慧相对较小，尚未圆满证悟法无我。如果对方承许声闻缘觉所证悟的空性之外，没有更高的智慧，就必定要承认前面的过失，同时还会有小乘比大乘更快得果的过失。因为小乘中的利根者三生就可以证得阿罗汉的果位，大乘中最利根者则至少需要一个阿僧祇劫才能证得一地菩萨的境界。如果认为大小乘证悟的空性智慧没有区别，则小乘行者应变成比大乘行者更利根，因为他们得果更快。同时还会有下下的宗派意义比上上宗更深奥的过失。

其实大小乘所证得的果位有很大的差别，证得大乘的果位需要断除烦恼障和所知障，而证得阿罗汉的果位只断除了烦恼障。虽然从时间上看，小乘得果要更快一些，但从所证悟的空性层次来看，大乘所证悟

的层次要更高一些。

若谓：“不定有此过患，因为观待方便，大小乘亦有所断差别耶。”

在宗喀巴大师的《善显密意疏》中，也有关于此辩论的记录。克主杰是宗喀巴大师的大弟子，他在所著的中观论典中说道，当我们说在三乘圣者智慧上没有任何区别时，不一定有上面所说的这些过失，因为大乘有许多方便法门，而小乘没有这些方便法门，所以在方便上有区别，其他方面则没有区别。各宗普遍承认，在所断方面，大小乘有一定的差别。大乘断除了所知障，小乘则没有。大家知道，所断指的是障碍，所证指的是智慧。如果说，所证智慧上没有区别，所断上则有一定的区别，这种说法显然不应理。

要断除障碍，需要依靠所证智慧。如果有了所证还无法断除所断，则永远无法断除所断。《定解宝灯

论》中也有很多这方面的分析。总之，对方认为，大小乘的证悟智慧是一样的，但在所断方面，大小乘之所以有区别，是因为大乘有更多的方便法门，断除的障碍更多一些，而小乘不具备这些方便，因此还没有断除所有的障碍。

答曰：此所证已离未证之分，圆满所证智若不能断除其所断，则永时亦不能断除所断，因为已具足证悟智慧亦不能断除彼者故，如许虽升太阳，然不能遣除黑暗也。是故若离殊胜方便，则不能生起殊胜所证智，若彼未生，则不可灭所断，应当如是承认。不应承认为初时虽有所证智，要断除所断，亦需依靠他法等，否则已成智者所笑之处也。

自宗回复道：你们所证的智慧已经远离了未证的一切，这表明你们的智慧已经很圆满了。你们自己承认声闻、缘觉和菩萨的智慧都是圆满的，因此没有一个不证悟的部分，都已经完全地证悟了。如果圆满的

所证智慧不能断除其所断，那么就意味着即使智慧已经具足，障碍仍然不能断除。既然声闻的智慧和佛的智慧没有区别，那么阿罗汉为什么还有所知障呢？你们说是方便不具足的缘故。但事实上，障碍不能断除的原因就在于智慧不圆满。如果声闻已经圆满证悟了一切空性的智慧，还不能断除相应的所断，则再也没有一个能断除所断的对治了。在整个世间寻找也是找不到的。就像太阳升起时还不能驱除黑暗一样。《定解宝灯论》中也运用了这个比喻。按照道理来讲，阳光是黑暗的对治，只要太阳出现，黑暗必定会消失。但是按照你们的承许，智慧已经圆满时，所知障还没有断除，那永远无法找到一个能断所知障的存在了。

对方说要具足方便才能断除所断，那么这个方便是什么？是智慧，还是智慧以外的一个东西？如果是智慧，则为什么无法断除所断？如果是智慧以外的东西，则根本不可能找到。

总之，如果离开了殊胜的方便，则不能生起殊胜的所证智慧。如果所证的智慧没有生起，则不可断除所断，烦恼障和所知障都不能断除。你们最好应该这样承认。而不应该像你们所说的那样，声闻和缘觉一开始已经具备了圆满的所证智慧，而却需要依靠其他的方便方法和积累资粮等才能断除所断。这种观点已经成为了智者取笑之处。

此处是宁玛巴麦彭仁波切的文殊智慧中所显现的最重要的论述之一。你们可以看看一些其他宗派的资料，有些确实主张三乘圣者的智慧是相同的。《现观庄严论》的一些注疏中，也有很多后来的高僧大德认为，声闻缘觉和菩萨的智慧没有区别，只是在断除障碍方面有一些区别。这种观点是难以成立的。

《现观庄严论》中讲到，万法都是空性，空性在本质上没有区别。因为大小乘所证悟的空性范围不同，所得到的果位也有高低层次的不同。

汉地一些大德所传讲的中观，如个别《中论》的讲义中，并没有因明方面的推理，只是在字面上进行简单的解释，或者运用教证加以佐证。除此之外，很少有像藏地那样，有很多深入的专题辩论和因明方面的推理。

《智慧品》的内容非常深奥，有时就算反复阅读，字面上解释和理解都很困难。希望大家多多地阅读相关书籍，不然很难真正通达龙猛菩萨的究竟观点和麦彭仁波切的真实意趣。有些人不看书，每天来上课时打瞌睡，顺便听听，回去之后，《智慧品》的资料也不知道丢到哪里去了。还有些人连法本都不请，中间也落了很多课，可能连一点笔记都没有做。

第 17 课

《智慧品释——澄清宝珠论》里正在讲大乘与小乘之间的辩论，麦彭仁波切在此宣讲了很多中观方面的道理。

若谓：“若尔岂不是说一法之空性是诸法之空性耶？若知一法空，则如是推理，将诸法能见空性故，此理谁能破遮耶？”

小乘宗继续对中观宗发问：既然如此，难道不是一法的空性就是一切诸法的空性吗？因为圣天论师也讲过，如果见到一个法的空性，依此类推，也能见到其他的空性。比如，我见到这个柱子是空性，按照同样的推理，整个轮涅所摄的一切诸法也是同样可以见空性。这种推理方式，谁能遮破呢？谁也不能破吧。

答曰：吾虽许诸法于真实义中是一体性，亦承认见一法空性之理，如此推测余法而修行，也可见诸法之空性，然而于所化补特伽罗中，有种种业缘、根基、上师及入门道等不同之差别故，谁能破有甚多不同现观之次第，实不能破也。是故暂时为调种种界性，亦有种种道法，然诸法之究竟实相者，唯真实性外无有他法故，于彼能证者即是一切智智，诸道入于彼，究竟即一乘，如是法性理证之方法是龙树父子狮吼声，故此理所说应当抉择也。

对此，中观宗回答：我们中观宗虽然承认一切诸法在真实义中是一体的，即在胜义中，一切诸法的本性没有任何差别，是同一体性。如果见到一个法证悟空性，以这种推理方法，类推其他的法，同时自己好好修行，就可以见诸法的空性。我们也承认这个道理。

中观宗在此处承认两个道理。一是承认诸法的本

性在胜义中是一体性。此外，对于利根的众生来说，见到一个法是空性，其他法也类推可见空性，这种情况也是有的，我们也承认。

但是，是否所有的众生见到一个法空性，都能够见万法空性，那就不一定了，因为众生的根基不同。在所化的无量众生中，有前世的宿业因缘、根基等种种差别。比如有利根和钝根的差别，还有不同上师的差别，有些是小乘上师，有些是大乘上师，还有些是密乘上师。那么小乘上师所化的众生，就不一定能够见一法空即万法空，因为他自己的上师都不具足这种见解。还有入门的法要也有差别。大乘和小乘在法要上有很多不同之处。正如《现观庄严论》所述，众生有无量的现观和根基次第：有些人一经传法，马上证悟空性；有些人一法证悟空性，所有法都可以证悟空性；有些人根基不够利，只有一法证悟空性，其他的法还不能证悟空性。因此，谁也不能破掉这些无量的现观次第。不能断言所有人一法证悟空性，一切法皆

能证悟空性。

有些利根的众生在灌顶后，马上就能证悟空性，有的已经得到了普贤如来的果位，有的是得到菩萨的果位。他们的果位会有上下的差别，并不能说是一样的。

释迦牟尼佛为了方便调伏不同根基的众生，提供了各种各样的法门，包括大乘、小乘的八万四千法门。

在藏地和汉地，存在着许多宗派。这些宗派虽然各有各的修法、仪轨和观点，但这些差异都是暂时性的。从最究竟的角度来看，它们都在寻求证悟真正的胜义谛，因此本质上并无区别。

诸法的究竟实相，除了真实性之外，别无其他。能够证悟这种实相的智慧，被称作一切智智。佛陀拥有这样的智慧，菩萨也拥有某种类似的智慧。所有的

修行之道，无论是大乘、小乘，还是加行道、资粮道、学道、无学道，最终都汇入一切智智，即最究竟的一乘。

在《定解宝灯论》中，这些观点以颂词的形式进行阐述。这种法性理证所建立的意义，源自龙树父子——龙猛菩萨和月称菩萨的狮吼声。他们的中观理证被认为是最殊胜的推理方法，就像狮子的吼声超越了其他所有野兽。

龙猛菩萨和月称菩萨的中观理论得到了各个宗派的认可，如唯识宗、密乘的大圆满宗派等都承许中观。无垢光尊者的许多教证和理证，也都基于这两位菩萨的观点。无论是在藏地、汉地还是印度，没有人会质疑龙猛菩萨和月称菩萨所抉择的道理。从来没有人会说这些道理是不应理或不了义的。

因此，我们应该依据龙猛菩萨和月称菩萨的狮吼声，即上述的法性理证来进行抉择。不应该接受藏地

或其他地方的一些不同说法：胜义谛并不是一乘或一体。这些说法并不符合真理。

由此说声缘未证法无我和圆证法无我，此二者并非大车轨之密意故，应了知此理，乃法王龙钦巴之《如意宝藏论》中所善说之分，是能除意贫之如意宝也。是故证法无我之智是总体，证人无我之智乃是分体，也是相似智也。执法我是总无明，执人我是分无明，犹如总树与紫梗树也。

因此，说声闻缘觉完全未证悟法无我，或者说他们已经圆满证悟法无我，这两种说法并不符合中观大车轨的密意。

正如麦彭仁波切所说的那样，声闻和缘觉对法无我的证悟既非全然未证，也非彻底圆满。这一观点在法王龙钦巴的《如意宝藏论释》中有所阐述，并在《定解宝灯论》中得到了进一步的解释。无垢光尊者

的善说就如同如意宝，能够消除众生内心的贫困，遣除心中的邪见、未见和无明等烦恼。

因此，麦彭仁波切在此进行总结：证悟法无我的智慧是总体智慧，而证悟人无我的智慧则是分体智慧。当总体智慧与分体智慧尚未区分时，可以说证悟人无我也包含在总体智慧之中。但证悟人无我并不意味着已经完全证悟法无我，后者是一种更完全的智慧。与证悟法无我相比，证悟人无我是一种有限的智慧。

同样，执著法我是总无明，执著人我是分别无明。这两者未区分时，所有的烦恼障都可称为法我执，或叫无明。两者区分时，对成就佛果有障碍的部分，被称为所知障，这最终也是由法我执产生的。

麦彭仁波切这一独特见解和详细阐释，可以帮助我们很好地理解法无我和人无我之间的区别，以及人我执和法我执的关系、它们与无明之间的关系。

就像树与紫梗树之间的关系一样。树是总的名称，树里面包括了松树、柏树、紫梗树等不同种类的树，紫梗树是其中一种具体的树。法无我是总体，人无我是分体。人也是如此，男性、女性等是具体的分别，而“人”是总称。此处说明了总称与别称之间的区别。

由人我执生起悭等烦恼障，由法我执生起三轮执著之所知障也。故证二无我之菩萨智，能断二障，而声缘道，唯断烦恼障。

这里主要讲烦恼障与所知障的因。

烦恼障的主要成因是人我执，它导致了悭吝、贪心、嗔心等烦恼的产生。所知障是法我执的果，由法我执引发了所知障。所知障的本体实际上是三轮执著的分别念。贪嗔痴等较为粗劣的烦恼则包括在烦恼障中。这些烦恼都是获得解脱和一切智智的障碍。

麦彭仁波切在《智慧品释 · 澄清宝珠论》中详细阐释了人我执和法我执所引起的障碍，以及烦恼障和所知障之间的区分。证悟人无我和法无我的智慧能够断除这些障碍，但在得到佛果之前，细微的障碍并未完全断除。

第一地菩萨，有人无我和法无我两种智慧，能够断除两种障碍。而声闻和缘觉已经证悟了人无我，能够断除烦恼障，但未断除所知障。

在麦彭仁波切的《辩答日光论》中，他详细解释了总无明和分别无明之间的区别。此处讲到声闻缘觉已经证悟了法无我，为什么没有断除所知障呢？在未作区分时，法无我是总称，人无我可以包括在法无我中，区分时，则可分为法无我和人无我。其中法无我对治所知障，人无我对治烦恼障。

无论我们学习大乘哪个宗派，在抉择见方面，唯识、中观和密宗有所区别，但是在断除障碍方面，任

何宗派都应承许上述观点。小乘宗不承认这些观点，并不意味着这些观点不究竟。我们在讲大圆满、《密集金刚》《时轮金刚》时，讲到断除障碍的方法以及证悟人无我和法无我的方式，与上述观点没有任何区别。

那么，所知障和烦恼障是什么时候才能断除？藏地中观派有不同的说法。按照一般的说法，七地之后仅有所知障，不再有烦恼障，十地末尾会断除所有所知障的习气。格鲁派的有些观点认为，从第八地才开始断除所知障，从见道到七地菩萨之间都是断除烦恼障。他们认为，烦恼障的习气就是所知障，粗大的习气从一地菩萨到七地菩萨都有。

萨迦派一些高僧大德（如果仁巴大师和荣敦仁波切）的观点认为，第一地菩萨时已断除所有的烦恼障，一地以上的障碍都是所知障。

麦彭仁波切按照无垢光尊者的观点，认为证得第

一地菩萨时，烦恼障和所知障的遍计部分同时断除，到第七地末时烦恼障完全断除，八地开始只剩下所知障，到十地末尾时才能断除所知障的细微习气。

虽然诸位智者在观点上有所不同，但实际上最究竟的观点没有任何区别。在得到一地菩萨之后，再也没有流转轮回的障碍，这是所有宗派都承许的。尤其是在得到加行道的忍位时，已没有流转三恶趣的因缘。加行道时已经压制了烦恼障（并未根除），达到一地后，再没有一个能生轮回的障碍。但如果像格鲁派一些观点所说的那样，从一地到七地之间，一点都不断除所知障，则会有一点问题。为什么呢？既然第一地菩萨已经证悟了法无我，他的所知障为什么不能断呢？在《入中论自释》中，月称菩萨明确讲了，所知障的对治是法无我，烦恼障的对治是人无我。法无我的智慧为什么不能断除所知障？

按道理来讲，证得第一地菩萨时，肯定要断部分

所知障，否则会有一地菩萨只证悟了人无我的过失。有点解释不过去。

此外，如果说从一地到八地菩萨之间，只有所知障，没有一个烦恼障，这也需要商榷，因为与《入中论》里所说的有所矛盾。《入中论》中讲到第一地菩萨时，主要断除三种结：戒禁取见、萨迦耶见、怀疑。到了第三地菩萨时，颂词中很明显地说，要断除贪嗔痴引发的懈怠散乱。这种贪心和嗔心如果解释为所知障，似乎有点困难。

无论是参考《入中论自释》，还是印度的一些著名讲义，都会发现，麦彭仁波切所安立的观点非常正确。并不是因为我们是宁玛派，非要说宁玛派的观点正确。这些中观的理论，可以用真正的教证和理证来判断是否成立。如果这个观点有理有据，我们就承许它。这样才是有意义的。

下面讲断除障碍的方法。

断障法亦于大乘见道中，断二障之遍计分，复次逐渐断除二障。至第八地时灭尽我执相续故，此等清净地无有烦恼障，其后唯除所知障。第十地后，以入金刚定摧毁二取迷乱之细微习气故，此无间时已获得法界善逝如来出有坏之智慧金刚身。

前面讲到，菩萨断除了两种障碍，而阿罗汉只断除一个障碍。接下来讨论断除障碍的方法。实际上，是在大乘见道中，断除烦恼障和所知障的遍计部分。遍计一般是指外道所持有的错误邪见，如执著神我等。在第一地菩萨时，已经断除了二障的遍计部分。

之后，逐渐次第地断除烦恼障和所知障的俱生部分。二障的断除是同时进行的，而不是先断烦恼障再断所知障。在每一地，都会同时断除该地的障碍，直至第八地时，灭尽了烦恼障和我执的相续。这里是指俱生我执，而不是遍计我执。遍计我执在第一地菩萨时已经断除，此时俱生我执虽然以我执的形式存在，

但已被菩萨用方便方法摄持，不再成为轮回的因，这与凡夫的我执有很大差别，凡夫的我执没有被智慧方便所摄持。就像本来是毒药，用其他的药物加持过后，原来的毒性不再起作用了。虽然一地到七地之间的菩萨烦恼障还没有断，但是烦恼不再起作用。

第七地及以下称为七不清净地。八地、九地、十地称为三清净地。麦彭仁波切的观点非常明确，第一地时断尽二障的遍计部分，一地到七地之间，断二障的俱生部分，七地末尾时，所有的烦恼障都没有了，之后的三清净地只有所知障需要断除。到达第十地末尾，菩萨通过入金刚定摧毁二取迷乱的细微习气，在第十地的最后刹那，生起金刚定的智慧，这种智慧如金刚一般，能够摧毁任何物体，而其本身则不能被任何物体所摧毁，此时获得了不共的尽所有智和如所有智的智慧，断尽能取和所取的迷乱习气，也就是所知障的最细微习气。此时，已经断除了所有未断的最细微习气，并且已经获得了法界善逝如来出有坏之智慧

金刚身，即如来的果位。法界、善逝、如来、出有坏等名称都是佛的果位的体现。佛具有许多不同的功德，因此根据不同的功德侧面被赋予了各种不同的名称。正如有一个风景胜地，可以根据不同特点给它取不同的名称。总之，最后得到了佛的智慧金刚身。

此乃圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于藏人之分别念，若能了知此理，则自然解开诸论之难处，并密意江河，溶入于智海也。

上面这种说法与印度以前真正得到菩萨果位的圣者，或者说许多中观应成派的大成就者、大创始人的密意相合。麦彭仁波切认为，不应与某些藏人的分别念混淆，因为其中许多观点是不正确的。

对此，格鲁派的绕沙格西显现上非常生气，认为麦彭仁波切的说法有失公允。麦彭仁波切回应说，他并不是说格鲁派有分别念，而是针对藏地各种各样的

说法。除非你们自己承认自己的说法是分别念。他在此强调，不应该与某些藏人的分别念混淆，而应该与印度大德的智慧密意相合。

如果能了知菩萨断除障碍的道理，就能自然解开各种论典的关要和难点，并与真正高僧大德的密意的江河，共同融入智慧的大海。

第 18 课

若断惑即脱，彼无间应得。

彼等虽无惑，犹见业功能。

若谓无爱取，故决定无后，

此非染污爱，如痴云何无？

如果比丘仅断除烦恼即能得到涅槃解脱，那么在断惑的无间就应得到如是之果。然而那些阿罗汉虽然无有我执烦恼，但仍然可见他们要受宿业的功能，由此可见他们所证并非究竟涅槃。

如果说他们无有无明我执爱取，决定不会有后有，不会再转生世间，所以应许得究竟涅槃解脱。然而那些非由我执所染污之爱，如对时、境之事不能知晓之无明痴心，又怎么会没有呢？

现在继续讲解颂词。此处是对小乘进行辩论：如果你们认为仅仅证悟十六行相就能得到解脱，那么这些有余阿罗汉为什么在证悟十六行相的一刹那，还得不到究竟的解脱呢？

小乘宗说：我们可以得到解脱。

中观宗继续说：事实并非如此，实际上这些阿罗汉还会感受业报，可见并没有得到究竟的解脱。以此来破对方的观点。

“若断惑即脱，彼无间应得”：如果你们小乘所承认的是仅仅断除烦恼，不需要证悟空性即能得到解脱。这些有余阿罗汉在得到阿罗汉果位时就应该得到究竟无余的涅槃解脱。

“彼等虽无惑，犹见业功能”：这些阿罗汉虽然没有烦恼障，但还没有断除所知障，没有证悟大乘空性，那么他们还没有得到最究竟的解脱，还见得到业

力的功能。

“若谓无爱取，故决定无后”：对此，小乘宗回复说，我们因为没有爱取的执著、贪执，必定不会有后世。虽然这一生会看到一些业力的功能，但是今生之后再不会转到轮回当中。

“此非染污爱，如痴云何无”：中观宗驳斥道，虽然你们没有烦恼障，没有染污意识，但相续中仍有非我执染污的爱的存在，就像一些细微的无明愚痴一样，怎么会没有呢？有些阿罗汉还没有入定时，没有神通，有一些愚痴，阿罗汉的智慧并不如佛陀那样圆满，这是他们也承认的。

如是彼等以为见四谛能断烦恼，则如无薪之火，而得涅槃。于彼理证说明若不证空性，则不可见真谛已。亦有其他过患，见人无我，虽断烦恼，然非究竟解脱。若唯断惑而立即解脱，则彼断惑之无间亦应直得解脱，因为承认无有束缚故。

小乘宗自己认为，见到四谛之后，一定能断除烦恼，就像没有柴火的火就熄灭了，只要断除烦恼障的火，必定能得到涅槃。

大乘中观宗用理证的方法对此进行回复：这些阿罗汉如果未证悟大乘所说的空性，根本不可能见到十六行相，也不可能见到真正的真谛。这是一个过患，还有其他过患。

虽然证悟了人无我，断除了烦恼障，但并非究竟的解脱。

如果你们承认仅仅断烦恼就得到解脱，就应该在断烦恼的无间刹那直接得到解脱。因为没有任何束缚和障碍了。

若谓：“可如是承认。”答曰：彼等虽然无惑，但犹见如圣者大阿罗汉目犍连，受前时宿业之功能故，于彼有害也。

如果小乘回复：我们可以承认断烦恼的刹那已经得到了最究竟的解脱。

中观宗驳斥：并非如此。虽然你们断除了烦恼障，但还没有得到最究竟的解脱。例如，即使是圣者大阿罗汉目犍连，也因前世业力的作用而感受痛苦。目犍连因遭受外道的毒打，身体被摧残得像蒲草一样，皮开肉绽，疼痛难忍。舍利子用法衣将他的身体包好，非常悲痛。这个公案里还提到了目犍连感受果报的前因后果。可见，阿罗汉得到果位后，仍会因业力，感受疼痛等果报。因此，他们并没有得到最究竟的解脱。

《大圆满前行》中也有类似的公案，佛陀讲述因果法则时，也提到了自己示现头痛等，但这些公案是为了向众生展示取舍因果的重要性，并非说佛陀在得到最究竟果位时仍有感受和痛苦。

阿罗汉因为还没有断除所知障，虽然不转轮回，

但仍有业力的感受。因此小乘宗若承许阿罗汉已经得到究竟的解脱，并不合理。

关于这一点，格鲁派和宁玛派之间有很多辩论。麦彭仁波切在另一部辩答论里，对这个问题就行了详细的阐述。对于初学者来说，这个问题不容易理解，但它非常重要。

若谓：“无有此等过失，因虽见此身受前世业惑所引之功能，然暂转世近取因为爱取故，而彼者无有彼爱取，故说决定无转生后世矣！”答曰：此声缘罗汉虽无以业惑牵引而转于诸世间，然并非汝宗所许之如灭灯火之寂灭果，对此要成立意生身，便具因无障故：即是罗汉心相续之此爱取，虽非由我执所生之染污爱，即汝许非染污之愚痴，如时境远离事等无明痴心者，云何无有耶？

关于大乘和小乘之间的辩论，前面已经讨论了小

乘的观点，他们认为阿罗汉只需要断除烦恼就能得到最究竟的解脱。大乘引用了教证和理证，对小乘的观点进行了分析。

小乘认为有两种涅槃：有余涅槃和无余涅槃。无余涅槃时的五蕴已经消于法界，不再有色受想行识。有余涅槃则还有色蕴和相应的相续，但已不再堕入轮回。

小乘宗对大乘宗说：我们没有你们大乘所说的那些过失。虽然现量可见身体受到前世业力的影响，如目犍连在得果后，身体上还会感受前世业力带来的果报，但真正转生轮回的近取因是爱取，而这些阿罗汉已经断除了十二缘起中的爱取，不会再有转生。

对此，大乘宗进行回复：声缘罗汉虽然没有因业惑牵引而转生轮回，但他们得到的解脱并非小乘所认为的那样究竟。小乘认为解脱时就像灭尽的灯火一样，五蕴都消于法界，但实际上阿罗汉并没有真正达

到这种寂灭状态。他们还会有意生身，尤其是无余涅槃的阿罗汉。意生身是指阿罗汉虽然已经断除了有漏的五蕴，但心识仍然存在，显现上会有像意识一样无碍的身体（类似于中阴身）。因此，这样的果位并不究竟。

大乘认为阿罗汉的相续中还有一种相似的爱取，这种爱取并非由我执所生的染污爱，而是一种非染污爱。小乘宗自己也承认的非染污愚痴，即四种无明痴心：境远离无明痴心（境不知因）、时远离无明痴心（时不知因）、因无穷和果无穷无明痴心（多不知因）、佛法的不可思议远离痴心（细不知因）。

以时远离无明痴心（时不知因）为例。虽然目犍连、舍利子等已经得到罗汉果，但他们与佛的智慧相比仍有很大差距，比如时间相隔久远的事情，阿罗汉虽然有神通，也无法了知。《大圆满前行》里有一个华杰施主的公案。华杰施主想要出家，目犍连用神通

观察，认为其没有出家的因缘。佛陀告诉他，几万劫之前，华杰有一世曾是一头猪，被狗追赶时绕佛塔一圈，以此善根成为解脱之因。因为时间相隔太远，阿罗汉都无法了知他出家的因缘。

还有对境离得太远的情况。号称“神通第一”的目犍连，用神通来观察，也不知道自己的母亲转生到了聚光佛刹土。因为这个刹土极其遥远，阿罗汉有神通也无法了知。只有佛陀的智慧才能了知。

佛陀的无量功德也是阿罗汉难以衡量的。目犍连曾想知道释迦牟尼佛的法音能传多远，他沿着声音去了很多刹土，仍无法找到边际，最后依靠称念释迦牟尼佛的佛号才返回娑婆世界。

这四种无明或者不知因，说明了阿罗汉并非究竟果位，小乘的解脱并不究竟，他们仍然有无明痴心。

因受缘生爱；彼等仍有受，

心识有所缘，彼仍住其中。

远离空性心，灭已当复生，

如无想等至，故应修空性。

因为有受缘，即可生起爱著；而阿罗汉有感受，其心识仍有所缘执著，所以他们仍然住在爱执之中未得究竟寂灭。

如果只修习四谛而无彻证空性的智慧，那么染污心识虽然会暂时被伏灭，但还会再度复生，就像入无想定一样，所以应修习根除一切边执的空性。

“因受缘生爱，彼等仍有受”：中观宗以十二缘起推出阿罗汉因为有受的缘故，仍会生爱执。这种苦乐感受是一种生起爱取的因缘。在十二缘起中，专门讲述了无明、爱、取等概念，尽管阿罗汉没有真正的十二缘起，但他们仍然有与此相似的因缘。由此可以推知，他们并没有得到究竟的解脱。

“心识有所缘，彼仍住其中”：只要心有所缘，阿罗汉就仍然住于执著中。也就是说，阿罗汉还有所缘的执著，得果并不究竟。

“远离空性心，灭已当复生”：如果没有证悟大乘所说的远离四边的空性智慧，即使暂时分别念已经灭掉了，但还是会复生。无论是阿罗汉，还是无色界中的天人，暂时入于禅定或无想定中，但分别念还会复生。因此，我们应该修习空性。

若彼因愚痴不断，则彼果亦不灭，因为有受缘，故生起爱著，而彼等罗汉亦仍有感受故。如是以具因无障因来理证已。并其尚未断无明习气地、无漏业、意生身及不可思议投生故，非究竟解脱也。

如果他们的愚痴没有断除，则愚痴的果也不可能灭尽。有受必定生爱，既然阿罗汉仍有苦乐感受，那么肯定还有爱取。实际上，贪嗔痴也是受所产生的：

好的感受生贪心，不好的感受生嗔恨心，中等的感受生痴心。前面说过，目犍连被外道殴打，感受痛苦，也会生起取舍的心。以这种具因无障的推理方式，得出阿罗汉未究竟解脱的结论。具因无障因的“因”指的是因明的推理方式。“具因”指的是具足所有因缘，“无障”指的是没有任何阻碍或障碍存在，这些因缘能够发挥作用。

阿罗汉尚未断绝无明习气地，因此具有刚才所讲的四种愚痴。

此外，阿罗汉还未断掉无漏业。业有两种：有漏和无漏。有漏业分为善业和恶业，善业可以转生到三善趣，恶业则转生到三恶趣。无漏业是解脱的因，可以得到阿罗汉果、菩萨果和佛果。阿罗汉还没断掉无漏业，他们虽然不会再转生到恶趣或善趣的轮回中，但还会转生到清净刹土，受无漏业支配，并非完全自在。相比之下，佛陀是完全自在的。

阿罗汉已经没有了粗大的有漏身体，但他的意生身尚未断掉。比如目犍连，这一生是原来的五蕴身体，得到阿罗汉果后，下辈子不再有五蕴身体，而是类似于中阴身一样的意生身。

除此之外，还有不可思议的投生。这是指阿罗汉转生到不同清净刹土的情况。

以上四种情况说明阿罗汉的解脱并未究竟。如果解脱是究竟的，就像佛一样，他们就不会有这些习气地。

彼未断细蕴相续故，尚需趣入大乘，未除细微所断之理，亦是未圆证亦未圆修法无我之缘故也。虽有论疏云："此应释为若断现行惑即解脱，而不应释为阿罗汉等。"然此亦相合自欲之说法而已，本来敌宗也不许断现行即解脱，故此过失应成无关也。并印度所有论疏中皆同声释为阿罗汉目犍连。如是理证亦能成立，彼等是诸论典之重要意义故，不应使其模

糊也。

阿罗汉虽然已经没有了粗大的骨肉身体，但细微的五蕴相续并未断绝。他们在入灭很长时间后，最终还是需要从资粮道开始趣入大乘修行。他们尚未断掉细微的所断，即所知障，因为没有圆满地证悟法无我，也没有圆满地修持法无我。

尽管在藏地的有些论疏中提到，“若断惑即脱”应该解释为，如果断除现行烦恼，就能立即解脱。而不应该像前面那样解释为：虽然阿罗汉已断尽烦恼证得圣果，但尚未究竟解脱。这些论疏中认为，应该加“现行”两字，格鲁派一些注疏中也加了“现行”。

麦彭仁波切认为，这样的解释只是相合于自己的想法，不需要加“现行”二字。小乘本来就不承许断除现行烦恼就能立即解脱。麦彭仁波切在其他的辩论书里提到，如果加上“现行”二字，似乎只要断除现行烦恼马上就能得到解脱，断除一般的烦恼则不能得

到解脱，容易产生这样的误解。但寂天菩萨是非常了不起的成就者，不会心里想的是现行烦恼，却表述成其他。圣者绝不会犯这样的错误。

因此，这里发的太过是应成毫不相关。而且印度有诸多本论的注释，都异口同声地举了阿罗汉目犍连的例子进行解释说明。可见前面自宗的解释是非常合理的。寂天菩萨的颂词在印度有很多讲义，这些讲义中的解释是一致的。不仅有印度的教证，现在也能通过理证来成立。这是许多论著中的关键和难点，不能模糊处理。

有者解释此颂云：“虽暂时已断除补特伽罗独立自取之我执所引之爱著，然补特伽罗自性成立之坏聚见所引之爱著者，为何不有？”

前面说到，小乘宗承许证悟十六行相就能达到究竟的解脱，不需要证得大乘所说的空性。中观宗对他

们说，照你们的说法，断烦恼后应该立即得到解脱。但对方并不敢承认这一点。因为像目犍连这样的阿罗汉还会感受业报。

大乘佛法是佛所宣说的，如果没有证悟大乘空性，肯定无法得到究竟的解脱。

前面说到，阿罗汉已经真正断除了染污爱，并没有十二缘起中的爱执与爱取。但十二缘起之外的所知障还没有断除。对方并不承认这一点，只承认有一种无明。

科学家尤智表在其著作中提到，自己最初不愿意阅读经书，他有一位叔父，对佛教信心很大，天天劝他阅读佛经，说他不愿意学佛是一种所知障。其实不能这么理解，所知障是非常细微的障碍。

这里的“有者”是指藏地格鲁派等宗派的一些大德，他们在《智慧品》的讲义当中解释前面的那个颂

词。他们认为，虽然暂时已经断除了补特迦罗独立自取的我执所引起的爱执和爱取，但还有一个爱著没有断，即补特迦罗自性成立之坏聚见所引发的爱执和爱取，这里的坏聚见即萨迦耶见，阿罗汉怎么会没有这种爱著呢？肯定是有的。

《入中论》中讲到，第一地菩萨时已经断除了萨迦耶见，小乘的《俱舍论》里则讲到，得到见道时，断除了所有的萨迦耶见。如果没有断除萨迦耶见（我执的因），则阿罗汉也有堕轮回的过失。

此处解释为阿罗汉还没有断除以萨迦耶见引起的爱执。这种说法是不应理的。对此，麦彭仁波切会用几种方法来破对方的观点。

答曰：以多种我执所引之甚多爱著，彼同时具足于一士夫相续中，此即相违。后者所引者，即摄于十二缘起中之爱支，彼者为何有非染污爱？

中观宗回复：这种说法是不对的。前面提到两种我执：独立自取的我执和自性成立的我执。一个人的相续中怎么会同时存在多个我执呢？一个众生相续中不可能同时存在多个我执所引发的多种爱著。一个人，除了五蕴执著之外，哪里有一个独立自主的我执，哪里有一个自性成立的我执？

还有，如果是萨迦耶见所引来的爱执，实际上就是十二缘起里的第八支爱执。既然如此，它就应该是染污爱，而不是非染污爱。

在《宝鬘论》《俱舍论》中都提到，十二缘起是轮回流转的因果链条，无始无终，在每个循环里以无明为始，老死为终，爱著是其中一个环节。既然在十二缘起中，就是轮回的因，是染污爱，属于烦恼障。显然这种观点是不成立的，因为此处颂词说的是非染污爱。

若思：“此乃对敌宗前发太过之故，无有过

失。”答曰：因为敌宗不许有坏聚见所引之爱，故彼亦不应理。

如果这样思维：这只是针对小乘的观点发出太过，所以自宗没有任何过失。

麦彭仁波切驳斥：这种说法不对。因为小乘宗自己也不承认得果时还有一个萨迦耶见所引发的爱著。阿罗汉已经断除了萨迦耶见，哪里还有萨迦耶见引发的爱著呢？

若思此而云：“于敌宗前，爱者可分二种，此说于彼无前者，而有后者故，无此过耶？”答曰：本论中未加任何鉴别，总说“非染污爱”及“如痴”等，从此句式中可了知，具有一种非染污之爱，由此怎能说具有染污之爱著，实未了解文义也。彼亦，前述比喻及除疑语后，唯立宗而说“云何无”，此外汝宗所说之所有者及有理等即无关语，如是误句，于大阿阇

黎论中，确即无处无机也。

针对麦彭仁波切的驳斥，对方又这样思维：在小乘宗面前，把爱著分为两种，由独立自取的我执所引的和由萨迦耶见所引的。前者已经断除，后者则没有。自宗没有你们所说的这种过失。

麦彭仁波切继续驳斥：本论中寂天菩萨根本没有对此加以区分。如果真有两种爱著，他肯定会在颂词里很明确地表达出来。他只是说阿罗汉还有一种非染污的爱著，就像是愚痴一样。前面的颂词已经阐述了除疑语和比喻，“非染污爱”是除疑语，“如痴”是比喻。寂天菩萨专门为了遣除一种怀疑：阿罗汉还有一种爱著，是染污的爱著吗？“云何无”是立宗，反问句说明肯定有非染污爱。

可见，从句式和语气表达上都很明确。对方对于文字上简单的意义都没有弄清楚，所做的解释也不符合颂词的本义，都是无关语，像这样的语言在大阿阇

梨寂天论师的论中是绝不可能出现的。

当时，绕沙格西和麦彭仁波切就此示现过激烈的辩论。

若谓：“岂非已见于佛足扎上檀刺等宿业之功能耶？”答曰：此乃于诸观现世凡夫前，有所为现示而已，实上诸分别溶于法界，化身如像如幻者，怎会有如是真业成熟及感受痛苦等？不堪有此也。而汝等许为声缘罗汉之身即苦谛之余事，若不灭心，则无灭诸戏论之因。此理亦于下文宣说也。

小乘宗又说：如果有业力的功能就判定为非究竟解脱，那么佛的脚上也扎上了檀木刺，也感受到前世的业力，难道佛也没有获得究竟解脱吗？

中观宗对此回复：实际上，佛没有病痛的感受，也不会感受前世的业力功能。你们所说的这些，只是佛在现世一些不承认因果的凡夫面前的示现，为了让

他们好好地取舍因果。在《大圆满前行》中也有提到类似的公案。这些公案是佛在刚入佛门的世间人前的一种示现。其目的是强调了因果的重要性，但并非佛真的会感受业力和果报。

在真正得到佛果时，金刚定能摧毁一切烦恼障和所知障的习气。佛的一切分别念已经融于法界中。佛陀在众生面前显现如影像、如幻化的化身，怎么会有真实的痛苦感受和真正的业力成熟呢？根本不可能有。

如果小乘宗说，阿罗汉如目犍连等也是示现而已，则不合理。小乘自己也承认阿罗汉的身体是有漏的，是苦谛还没有断掉的一种有漏法，这个身体还会感受病痛等果报。阿罗汉也没有灭尽分别心，则无法具足寂灭一切戏论的因。下面将继续宣说这个道理。

彼等谓：“如云：‘灭身尽感受，尽想灭诸行，灭尽诸心识，如此乃苦边。’如是彼等阿罗汉舍身行

时，为何不断尽五蕴之相续？无有复生之因故，犹如尽油之灯也。”

小乘宗继续对中观宗辩论：阿罗汉有两种，一种是无余阿罗汉，一种是有余阿罗汉。入于无余涅槃的阿罗汉五蕴都已灭尽。正如颂词中所说的那样，身蕴灭尽后就没有了诸种感受（受蕴），想蕴和行蕴也灭尽了，识蕴也都隐没，五蕴灭尽后，息灭了一切三界轮回中众生的痛苦，到达了最究竟的涅槃。按照这个颂词所说，阿罗汉入无余涅槃时，为什么不能断尽五蕴的相续呢？此时不再有转生轮回的因，不会再生起分别心，就像烧完酥油的灯，灯火马上就会熄灭了。

总之，小乘认为阿罗汉的解脱很究竟。

答曰：彼等无有能生轮回因之烦恼故，虽其不转于世间，然尚未圆满证悟一切诸法无自性之空性故，此心识执著轮回为所断，又执涅槃为对治等有所缘，由此彼者仍住于其一边或戏论之中，非住于无缘寂灭

中也。是故若远离离诸边之空性，则有无等具戏论之此心，虽暂时于法界中灭尽已，然当又复生起，因彼心相续尚有意生身之因无漏业及无明习气地；又未得能对治彼等或灭诸戏论之空性故也，譬如，无想等至或彼果即生于无想天也。是故欲得涅槃者，应当修持空性，若舍彼者，则永不获得暂时究竟之诸涅槃也。

中观宗对小乘宗回答：无论是有余涅槃的阿罗汉，还是无余涅槃的阿罗汉，都没有转生轮回的因，因为他们已经断除了烦恼障。然而，他们尚未彻底证悟法无我，即没有证悟一切法的空性。

小乘宗认为无余涅槃是一种究竟的解脱，但大乘修行者看到，阿罗汉仍然会执著于将轮回视为所断，将涅槃视为所证或对治。

在前面的颂词中，你们认为阿罗汉五蕴已经寂灭，但其实阿罗汉依然执著于某一边或陷入戏论中，未能证悟远离四边的空性，而不是安住在无缘的寂灭

状态。

如果没有证悟离一切戏论的空性，那么具有戏论的心虽然暂时灭尽于法界中，还是会复生。就像阿罗汉那样，无余涅槃也是暂时的，他们入灭经过无数劫后，依然会被佛菩萨劝请，出定后重新进入大乘的解脱之道。因为其无余涅槃并未圆满证悟空性，阿罗汉的心相续中还有意生身、无漏业、无明习气地等未断除。这在《定解宝灯论》中有明确的论述。

例如，获得无想定的众生转生到无想天，在很长时间中都没有分别念，但他们的习气还未断除，等到定力耗尽时必定会再度生起分别念。

总之，想要获得涅槃的人应当修持空性。如果舍弃空性，将永远无法获得暂时或究竟的涅槃。暂时的涅槃，即阿罗汉的果位；究竟的涅槃，即如来的果位，都是空性。如果舍弃空性，这两种涅槃都无法得到。

第 19 课

若语入经藏，即许为佛说，

多藏大乘教，云何汝不许？

若因一不摄，一切皆有过，

则当以一同，一切成佛说。

诸圣大迦叶，佛语未尽测。

彼者汝未解，谁舍大乘教？

声闻：如果教言编入或符合经藏，就可以承认为佛语。

中观：那么多数大乘教典与小乘三藏相同，为何你们不承认为佛语呢？如果因一部不摄于小乘经藏的大乘不共经典，便认为一切大乘教皆有过或非佛语，那么同理推测，应当以一部与小乘经义相同的大乘教

典，成立一切大乘教典为佛语。

大迦叶等诸大阿罗汉，尚且没有透彻了解所有的佛语，谁让你们因不理解大乘经典，就认为大乘教不应该接受奉行呢？

“若语入经藏，即许为佛说”：这是小乘宗的观点。他们认为，符合于经藏的语言，可以承认是佛所说的。小乘所有的经典都入于经藏，因此，小乘的经典可以承认是佛说的。

“多藏大乘教，云何汝不许”：后面的颂词是大乘对他的回答。许多大乘经典所说的和你们小乘的内容是相同的，为什么你们不承认大乘是佛语呢？

“若因一不摄，一切皆有过，则当以一同，一切成佛说”：如果按照你们小乘的说法，仅因为一部法或经典不包括在小乘经藏中，便认为一切大乘佛教都有过失或不是佛所说的。那么同理推测，只有要一部

与小乘经义相同的大乘经典存在，就应该承认一切大乘教典都是佛所说的。

这是小乘宗与大乘宗的辩论。小乘宗认为：如果大乘法是佛说的，诸位大阿罗汉如大迦叶等应当证知大乘之义，并且应当在有传承上师面前得受大乘法，但事实并非如此，所以大乘并不是真正的佛说的教典。

“诸圣大迦叶，佛语未尽测。彼者汝未解，谁舍大乘教”：大乘宗对此回答，你们的大圣者实际上并没有完全透彻地精通佛语。谁会因为你们自己没有完全了悟大乘佛法的道理，就断言大乘教典不是佛语呢？

若谓：“任何语言中，若宣说定学者，即入或符合经藏；宣说戒学者，即现于律藏；宣说慧学者，即不违论藏之法性，则此语即可许为佛所说之语，然大乘不相同于小乘之三藏故，大乘教非佛说之语矣。”

小乘宗说：无论是哪种语言，如果宣说定学，入于或符合于经藏；如果宣说戒学，明确地能在律藏中找到；如果宣说慧学，和论藏所说的理论并不相违。那么，这种语言可以认为是佛所说的。

佛教有三藏三学，三藏是能说，三学是所说和所学。小乘认为，真正符合于三藏的语言，可以承认为佛所说的语言。后来的一些论典实际上也是佛所说的加持语言，也可以包括在内。

小乘宗说：然而，你们大乘的很多内容与小乘三藏并不相同，因此，我们不能承认你们大乘的教典是佛所说的。

目前，仍有许多小乘的三藏经典以巴利文为载体，在缅甸、斯里兰卡等地传播，南传佛教的《大藏经》属于小乘体系，没有包含大乘经典。

此处小乘宗说，小乘的三藏与你们的大乘法不相

同，所以你们的大乘法不是佛说的。下面中观宗对此回复，不相同也不一定不是佛说的。

答曰：多数经藏等大乘教典，亦岂非许为与汝经等相同耶？则云何汝宗不许为佛说语？

中观宗回复：大乘教典中的许多法，和你们小乘的内容都是相同的。你们难道不承认吗？比如，大乘经藏中，涉及第一次转法轮的很多内容与小乘经典相同。既然如此，你们为什么不承认大乘是佛说的语言呢？应该承认。

彼谓：“非尔，因为大乘教中说五无间罪等，有些不必受果报，说报身是常有，轮回即不空，及色等说为无有等故，现见与小乘经藏不同矣。”

小乘宗说：不是这样的。你们大乘的教典里说有些人造五无间罪却不必受果报，而小乘则说造无无间罪临终立刻感受地狱果报。大乘教义中，密宗自不必

说，显宗里也有一些可以猛厉对治罪业的修行方法，如通过修菩提心等，有些定业如五无间罪可以转变为不定业或延后。

大乘经典里还说，报身是常有的，在众生面前显现。在讲解《大圆满心性休息》时，专门提到报身刹土中的身相是常有的。究竟的报身是常有的。

大乘还有轮回不空的说法，意思是轮回本性就是涅槃，因此不需要断除轮回。大乘还宣说色、受、想、行、识五蕴都是空性的，不存在实质。

对方说，以上这些观点，现量可见，明显都与小乘的教义不符，因此你们大乘法不是佛说。

答曰：设若因为一部不摄于小乘经藏之大乘不共同所说经藏者，便一切大乘教皆成有过或非佛说，则当成以与小乘一部经义相同之理，为何一切大乘不成立佛说之语耶？是不必唯一方与小乘相同，若所说

三学而言，则彼于大乘亦增上而有，如《经庄严论》云：“入于自经藏，亦现自律藏，甚深广大故，不违论法性。”如是所说也。

中观宗回复：假设因为有一部大乘经典不包括在小乘经藏中，或者有着不同于小乘的内容——如刚才所说的一些大乘观点如五无间罪不受果报、报身常有、轮回不空等，就因此下结论说所有的大乘教典都有过失，或者都不是佛说了，按照你们这个部分即否定全体的逻辑，大乘中只要有与小乘说法相同的部分——如大小乘都承认万法无常，那就应该成立一切大乘教典都是佛说。为什么不成立呢？

大乘立宗不需要全部与小乘三藏相同。以戒定慧三学来说，大小乘都有三学理论，并且在大乘教典中更加增上而具足。从三学的内容来看，大乘肯定是佛所说的，除了佛之外，根本没有人有能力圆满宣说三学。

在弥勒菩萨的《经庄严论》中说到，从经典方面来看，大乘法入于自己的经藏；从戒律方面来看，也很明显有自己的律藏；大乘还宣说了甚深、广大的教义，与论藏不相违。

若谓：“此广般若等，若是佛说之语，则大迦叶等应直得证悟彼义，亦该有不断传承上师，然无彼之故，即非佛语耶？”

小乘宗说：如果小、中、广三种般若真的是佛所说的，按理来说，大迦叶等阿罗汉应该证悟了般若的意义，并且应该在不间断的传承上师前得过此法。因为他们是释迦牟尼佛的亲传弟子，并证得了阿罗汉的果位。但是似乎并不是这样的，因此，大乘并非佛语。

答曰：诸圣者大迦叶等亦于此大乘佛语之深处，尚未能尽测，彼者即汝宗自己未理解是佛说，谁以如

此理由而舍弃大乘教？可知大乘甚深之故，实为难证也。如《经庄严论》云：“若我不知佛亦然，甚深何非分别境，深义为何脱离理，彼事不应所畏处，欲劣界性亦极劣，周围彼等诸劣友，深广善说此等法，于此成立无信心。”有些论疏中说：“此三颂即倒层序故非原文，而是余人所加。”无论如何，凡句义即如是也。

中观宗回复：大迦叶等圣者虽然证得了人无我，但他们还没有完全地证悟大乘最深奥的教理。你们的宗派未能理解佛所说的大乘法，谁能用这样的理由就舍弃大乘法？

当时佛的眷属中有一些是阿罗汉根基，佛对他们宣说了小乘法；有一些是菩萨根基，佛对他们宣说了大乘法；有一些是密乘根基，佛也对他们传了密乘的法。

因此，有一些显宗根基的菩萨根本不知道释迦牟

尼佛在何处转密乘的法轮，而小乘根基的弟子也不知道佛在何处转大乘的法轮。一般人的经历和行为，作为弟子很容易了知，但佛有各种神通和神变，有时他的肉身在尼连禅河河边，自己却已经到密严、邬金等无量刹土去讲法。密乘中有很多这样的说法。

虽然大迦叶等是佛陀的亲传弟子，但也不一定能完全了知佛陀的行止与密意。就像很多人都是法王的弟子，自认为对于法王的所作所为非常了解，但其实只能了解一些上师外在的显现，根本无法了知内在的深奥密意。我们几个弟子在撰写法王传记的时候，只能现量见到一些外在的行为，真正秘密的部分，一点都没法懂得。因此，从大迦叶等都不能理解的佛陀的法语，可以推知，大乘佛法甚深，因而难以证知其功德。

正如《经庄严论》中所说，一些小乘根基的修行人，他们有一种分别念认为，如果自己不知道，佛肯

定也不知道。因为他们只有一个观现世的现量和比较小的智慧。他们还会想，甚深的胜义谛和不可思议的法界为什么不是分别念的境界呢？一些凡夫人也会有类似的想法：大圆满的最高境界，我用分别心思维为什么证悟不了？甚深的实相意义早已经脱离了理证的范畴，以凡夫比量的分别心，根本无法触及。例如非有非无的境界，真正的高僧大德自然明白，但换一个人，用任何推理方法也无法了知。

对于这样甚深的法义和深奥的道理，小乘宗不应该对此生起恐怖心。为什么一些小乘宗行者会对此生起恐怖心？因为他们只求自己得到解脱，其欲求心是低劣的，他们的根基也是劣根，他们周围所接触的人也都是劣友。就好比一个国家里没有一个大乘上师，周围所有的上师都是小乘上师，所有的人都是学小乘的人。基于以上种种因缘，这些小乘行人对于大乘甚深和广大的善说，必定无法生起信心。

正如弥勒菩萨所说的那样，因为许多小乘行者没有遇到大乘上师，没法领悟大乘佛理，他们肯定觉得小乘就是最究竟的。南赡部洲的汉地和藏地是大乘佛教兴盛之地，能够转生在此，我们都应该感到庆幸和高兴。

有些论疏中说，这三个颂词的次序错乱，与上下文连贯不上，因此应该不是原文，不是寂天菩萨所作，在《入菩萨行论》中是没有的，这三个颂词可能是后人加上去的。不管怎么样，这三颂的意义就是这样。麦彭仁波切在此没有做观察。

为救愚苦者，解脱贪惧边，
能成住轮回，此即悟空果。

为了救度愚痴苦恼的众生，已远离贪惧的菩萨，以大悲大智留在轮回中，而不堕有寂二边，这就是证悟空性的作用。

这个颂词是讲最后证悟空性有什么作用。

彼等谓：“若证空性，则不应住于轮回，亦不应精勤道果耶。”

有事宗认为：如果证悟了空性，就不应该住于轮回，也就不会精勤修道求果。

答曰：于胜义中纵使无苦，然为救因愚痴而受苦之有情，已见彼等如幻之心者，已解脱于世间之贪爱与畏惧二边故，其住于世间中亦不受世间之染，如泥中之莲花。如是能成立住于轮回中，此即证悟空性之果。否则，若无证有寂等性，则执世间有过，又执寂灭有德，故彼堕于寂灭之一处也。

中观宗回复：胜义实相中无有自性，不再有任何痛苦。然而，对于无始以来因无明而痛苦的有情众生，圣者菩萨生起救度之心。菩萨已经了知众生是在如幻如梦中感受无量痛苦。菩萨与勇士证悟了空性，

远离了世间贪爱与畏惧的两边，虽然他们住于世间，却不会被世间的贪嗔痴所染污，如同出淤泥而不染的莲花一样。能这样安住于轮回中，实际上正是证悟空性的结果。

如果没有证悟轮回和涅槃等性的空性，要么就会执著于轮回有过失，又执著于寂灭有功德，有这样的分别念必定会堕于寂灭一边。就像小乘行人得到阿罗汉果，入于寂灭那样。

丁三（彼者摄义）：

不应随意破，如上空性理，

心应不生疑，如理修空性。

空性能治彼，烦恼所知障。

欲速成佛者，云何不修彼？

何法若生苦，于彼应生惧。

空性能息苦，云何畏修彼？

若稍存实我，则于彼有惧。

然无任何我，谁是畏惧者？

不应轻妄地破斥如上所述的空性教理，应该心不生任何怀疑，如理如法地修习空性。

空性能对治障碍解脱成佛的烦恼障与所知障，因此想要迅速成就佛果者，为什么不努力修习空性呢？

执著诸法实有会产生轮回痛苦，所以应对它生起畏惧，而证悟空性能止息一切轮回痛苦，那为什么要害怕修习空性呢？

实有自性的我如果存在少分，则对外物自然会有种种畏惧，然而实相中无有任何真实存在的我，那么又有何种法会生畏惧呢？

这里的颂词进行摄义。

不应随意破大乘所讲的空性道理，应该不生任何

怀疑，如理如法地修习空性，因为空性能对治烦恼障和所知障，如果想要成就佛果，为什么不努力修持空性呢？

如果一种法会为你带来痛苦，你自然应该害怕它、畏惧它，但空性能息灭一切痛苦，为什么要害怕它呢？不应该害怕。

如果实有的我有一点存在，那可以对它生起害怕心。但真正观察时，并没有任何真实存在的我，那么是谁在害怕呢？

不应随意破除如上述之空性教理，因为此乃三乘菩提之依故。由此心应当不生疑而如理修空性也，因为空性能对治彼等烦恼障及所知障，欲求迅速成就佛智者，云何不修持彼空性耶？任何法若令生痛苦，则于彼应当生起畏惧，然而，空性能息灭一切痛苦之故，云何畏惧修彼空性？实非生惧之处也。若稍许存在实有之畏者我，则于彼境有可生畏惧者，然无有任

何之我故，谁是生畏惧者耶？实不应生惧也。故当速修空性，应舍畏惧也。如是联结下文已。

依靠空性可以证得三菩提，所以不应该随意破斥如上所述的空性教理。由此，心应当不生任何怀疑，如理如法地修习空性。空性能对治烦恼障和所知障，想要迅速证悟佛智的人，为何不修持这样的空性呢？任何令人痛苦的法，都会让人心生畏惧，但空性并非如此，空性能息灭一切痛苦，为何要畏惧修持空性法门呢？这并非应该产生畏惧的地方。如果真的有畏惧者“我”存在，可能会对外境产生畏惧，但根本没有“我”，谁是畏惧者呢？没有畏惧者，怎么会畏惧呢？因此应当尽快修持空性，舍弃对空性的恐惧。这里连接到下文，继续抉择人无我和法无我。

乙二（道抉择为无我）分二：丙一、真实；丙二、证悟空性之作用。

丙一（真实）分二：丁一、人无我；丁二、法无我。

丁一（人无我）分三：戊一、破俱生我；戊二、破遍计我；戊三、如是破斥之辩论。

戊一（破俱生我）：

齿发甲非我，我非骨及血，
非涎非鼻涕，非胆汁非脓。
我非脂非汗，肺肝亦非我，
余内脏非我，亦非粪与尿。
肉与皮非我，热与气非我。
孔穴亦复然，六识皆非我。

牙齿、毛发和指甲不是我，我也不是骨骼、血液、唾液、鼻涕，不是脓液，也非胆汁；我不是脂肪，也不是汗水，不是肺脏也不是肝脏，我也不是其余任何内脏，更不是大便和小便；肌肉和皮肤不是

我，运行于脉络中的气、体温不是我，眼等百窍不是我，六识也都不是我。

《入行论 · 智慧品释——澄清宝珠论》在基道果三个方面进行论述，前面讲完了基安立为实空，现在用理证的方式来抉择道为无我。分二：丙一是真实抉择道无我，丙二是证悟空性的作用，即证悟空性的功德和利益。

丙一分二：人无我和法无我。人无我分三：破俱生我执、破遍计我执、如是破斥之辩论。

所谓俱生我执，是指包括旁生等在内的有情生来就有的一种我执。遍计我执则是基于外道等其他宗派的影响所产生的一种我执，例如外道所说的常有自在的我，或虚空一样的我等。这些说法引发了一种分别念所假立的概念，叫作“遍计我”。这种执著并不相合于实相。当一个人趋入外道，熏习了相关教义，内心就会产生这样一种执著。

总之，俱生我执是每一个众生与生俱来就有的，遍计我执则是学了外道宗派的人才会有的。

首先讲破俱生我执，只有三个颂词。从字面上看比较简单，但它的意义实际上非常深奥。如果我们能够真正懂得其中的道理，对一切法都不再那么执著，我执会极大地减少。

之前讲过，在我未曾学习宗派时，有一位次诺喇嘛，他将《入菩萨行论》中的这三个颂词抄写在自己的一个小小的本子里。当时私藏经书是很危险的。后来我年纪大一些，另外一位喇嘛送了我一本书，当时我对宗派教义一点都不知道，连人身难得都没学过，但我从小就喜爱念经。当我读到《入菩萨行论》里的这几句颂词：从真正的意义上来说，我是不存在的。这种说法非常触动我，虽然内心生起了一些疑惑，我还是把这几个颂词背了下来。可以说，这几个颂词是我进入佛门的起点。

很多人都没有真正关注过自己的身体，如果深入观察自身，会发现身体中并没有“我”的存在。在真实义中，“我”确实不存在，但众生从不观察，从而产生我执。

颂词中是这样说的：牙齿、头发、指甲等都不是“我”，骨架和血液也不是“我”，唾液、鼻涕不是“我”，胆汁、脓水也不是“我”。脂肪、汗水、脏腑、肝脏以及其他内脏都不是“我”。粪便与尿液、肉体与皮肤更不是“我”。身体的热度和气息不是“我”，身上的孔穴不是“我”，六种意识也不是“我”。

在没有深入观察时，我们往往会将整个身体视为“我”，这是每个众生都有的错觉。但是，当你逐一观察每一个部分，会发现它们都不是“我”。为什么呢？因为我们执著于这些部分是一个整体，而实际上，将其拆分为肉、血等个体，它们各自都不是

“我”，聚合在一起时，又怎么会是“我”呢？

依此我相续之五蕴，不观察而生起我执萨迦耶见，此见之境即我者，若有，则须此五蕴中存在，此外不许有我之故，以智慧而观察如何成立有我之理。

依靠我们相续的五蕴，如果不详加观察，便会生起我执，即萨迦耶见（也叫坏聚见）。萨迦耶见的对境即是“我”。在《入中论》探讨人无我时，已抉择萨迦耶见包含能见与所见，所见即“我”。

除五蕴之外，众生不会执著“我”。因此如果“我”真实存在，必定在五蕴中存在。下面我们用智慧来详细观察，“我”是否存在，如何成立。

即是三十二牙齿，二万一千根头发，二十指（趾）甲等皆非我，我并非三百六十骨节以及身之血液，我亦非涎液及非鼻涕等液汁，我非胆汁非脓水，我非身内外之脂肪，亦非身汗，肺肝亦非我，心脏等其余内

脏亦非我，我亦非大粪与尿水。肌肉与皮肤皆非我，身热与呼吸等身内外之诸气亦非我，眼等诸孔穴亦复然，因为彼等是零碎有分，众多微尘，无常等故，彼聚合及支分皆非我，如《经庄严论》云：“卑劣非处不同法相故。”如是所说也。如是眼识等六识皆非我，因为彼等即是众多及无常故也。是故只是从牙至皮肤之间一切地、水、火、风、空、识界，即于聚合六界者，假立并执著为补特伽罗，而无有实我也。

一般来说，大部分人有三十二颗牙齿，当然也有特殊情况。曾经有位居士，只剩下一颗牙齿，现在他已经回去了。真正观察的话，三十二颗牙齿不是“我”。如果它们是“我”，那么当一颗牙齿脱落时，“我”也应该随之消失，但实际上，即使牙齿脱落，“我”依然存在。

二万一千根头发也不是“我”。如果头发是“我”，每个月十五号理完发，“我”就没有了。

二十个指甲不是“我”。人体全身的骨节有三百六十个，“我”也不是三百六十个骨节和身体里的血液。“我”并非唾液、鼻涕等液体，也不是胆汁或脓水。“我”并非身体内外的脂肪，也不是汗水。肺和肝脏也不是“我”。心脏和其他内脏不是“我”。“我”也不是大粪与尿水。肌肉与皮肤都不是“我”。身体的热度和呼吸等气息也不是“我”。眼睛和其他孔穴也不是“我”。

因为上面所讲的这些，每一个都是零碎的、可分的。而众生执著的“我”是不可分的，就是一个“我”，不然的话，“我”就变成了两三个。但这显然不符合众生的执著，谁也不会承认。

身体是由很多微尘组成的，而且是无常的。但是众生执著于“我”时，并不是执著于无常的“我”，而是认为“我”一直存在。尤其是萨迦耶见粗重的人，认为“我”是常有的，无论今天、明天还是明

年，即使解脱后，也有一个“我”。

在《入中论》中，专门用七相推理来论证无我的道理。如果聚合是“我”，那么其中一部分掉落，“我”也应该随之消失；如果支分是“我”，则有无数个“我”的过失。比如，如果一个人的手指是“我”，有十个手指就有十个“我”。可见，聚合不是“我”，支分也不是“我”。

如《经庄严论》所说，众生的执著和法的本体是不同的。每一个众生都执著于“我”，认为“我”是高尚的、正确的，但上面所说的这些是低劣的。比如唾液、汗水等身体的部分，一一观察时，会发现它们是肮脏不净的。这些低劣的部分并不是众生所执著的对境（非处）。这些部分的法的法相是多体，而众生执著的我是一体的，两者的法相也不相同。因此，我并非五蕴，五蕴不是我。如果承认五蕴是我，会有很多过失。这在《中论》里也有相关论述。

眼识等六种心识也不是我，因为六识也是众多和无常的。在因明的《释量论》中，也运用无常和众多来破我执。《经庄严论》等其他论中也使用了类似的方法。你们要好好地思维其中的道理。这里并不是在讲大圆满的破我执的方法，而是中观的观察方法。很多人从道理上已经知道了，但知道了道理不一定是证悟，还需要继续修持。如果不修持只是纸上谈兵的话，就像下文中麦彭仁波切所说，即使一个人知道这里没有毒蛇，但心里仍然会有写害怕。

总之，经过观察，从牙齿、头发等一直到皮肤，整个身体是地、水、火、风、空、识界六大组成。这在《宝鬘论》里也有提及。聚合六界的这个身体被假立并执著为补特迦罗。所谓的我执也是对这个六界和合的假立身体进行执著。真正观察时，根本就没有我。

第 20 课

譬如，日暮之时，眼识不明者，若花绳错见为蛇，便生起执蛇之心，若不依灯缘等，则不能除彼执也。如是花绳如诸蕴，黄昏不明眼识者如迷缘之无明，蛇执如我执，犹如在黑暗中，手摸寻蛇，虽手未触彼，然尚未除蛇执，心生恐怖。如是观察全身，头非我，手非我等已了知，亦未得我者，然于无我未生定解者，即是其观察尚未究竟之缘故也。若彼暗室中挂上灯火，照明一切时，了达所见之蛇，即是花绳，此处虽无蛇相，而绳者迷为蛇相。如是见此境无蛇，即自然能除蛇执。依此五蕴之我执，即假立之外一无所有，若能如是断除一切怀疑，则继续修持彼义，方能现量证悟无我也。

在中观和无上密法中，凡夫证悟无我有两种层次。一种次第是真正现量证悟了无我，那时就没有萨迦耶见和我执。另一种次第是通过学习中观或者依靠上师的窍诀，基本上已经证悟，但还不究竟，我执还会再次生起。这种方法是一个特殊的窍诀。

之前法王传《智慧品》时，也再三地讲了。这种抉择人无我的道理，很多人觉得自己在理论上已经明白了，但是因为还没有实修，依然有我执。有些人则是在理论上也没有了知。下面麦彭仁波切用比喻来进行说明。

天色接近黄昏时，天快要黑了，此时视力不太好的人，将一条黑白交错搓起来的花绳错认为是一条蛇。以天色昏暗和视力不好等几种因缘，他把绳看作为蛇，并生起了执著毒蛇的一种念头。如果没有依靠灯照明等其他因缘，这种执著就不会断除。同理，我们将五蕴执著为我也是这样。诸蕴就好比是花绳，黄

昏和不明眼识就好比迷乱的因缘和无明，对毒蛇的执著就好比我执。

因为黄昏和视力不佳，将花绳错认为蛇，内心生起对毒蛇的执著；因为无明，将聚合的诸蕴视为我，产生我执。麦彭仁波切的这个窍诀是很深的。

在认为有蛇的情况下，在黑暗中，这个人用手四处摸寻，虽然手并没有接触到蛇，但内心还没有消除对蛇的执著。他觉得只是手没有摸到蛇，但不确定到底有没有蛇，内心还是很害怕。

同样的道理，我们去观察身体，整个身体的每一个支分都不是我，如头不是我、脚不是我、手不是我、内脏不是我……这样观察下来，始终都没有找到一个我。但此时并不是对无我产生真正的定解。理论上明白了，真正的我是找不到的，似乎已经懂得了人无我，但一遇到具体的事情，我执就明显地出现了。这是因为一方面没有实修，另一方面观察还没有

究竟。

只有在黑暗的屋子里挂上一盏明灯，把一切照得清清楚楚，这才发现原来看到的蛇并不是真正的蛇，只是一条花绳，原来是一根绳子把自己吓了一跳，除此之外，这个屋子里根本找不到蛇。这样自然而然就消除了执著蛇的恐惧心。

同样的道理，不管是通过上师的窍诀还是中观的闻思，如果能断除一切怀疑地认为：除了蕴以外，没有一个真实的我。将生起的这种人无我定解不断修持和串习，最终就会现量证悟无我。

这部分内容还是很深的，希望你们再三地阅读与思维。

以上讲了破俱生我执，这是每一个众生都有的执著。遍计我执则是学过外道宗派的人才会产生的执著，实际上也是一种分别念所编造的我执，是假

立的。

戊二（破遍计我）分二：己一、破我许为意识宗；己二、破我许为无情宗。

己一（破我许为意识宗）：

数论外道云：“一切所知可归纳为二十五谛[5]。此神我者，能享受一切现象，而非作者，常物、离三德，无所作也。彼者之一切行境即从自性生，微尘（苦）、思维（乐）、冥暗（舍）三德平衡时，其名为自性，是二十三种现象之因，如瓶因之泥土也。

破遍计我执有两种破法：破我许为意识宗和破我许为无情宗。

前者是承认我是意识的宗派，后者是承认我是无

5 二十五谛：自性，神我，大，慢，声、触、色、香、味五唯，空、风、火、水、地五大，口、手、足、大遗、密处五业根，眼、耳、鼻、舌、身五身根及共同意根总为二十五。

情法的宗派。主要破这两种宗派。

外道的观点纷繁复杂，数量非常多，法称菩萨在《释量论》中讲过，邪见是无量的，要想一一地破完，是不可能的。总的来说，《如意宝藏论》里讲到，古印度外道的邪见有三百六十种，可以进一步归纳为六十二种。

这些宗派又可以归纳为两种：一种是承许我是意识，一种是承许我不是意识，是色法。基本上都可以包括在这两种里。首先要破的是承认我为意识的这种外道，即数论外道。有些教派称数论外道为黑自在，因为他们的本尊是黑自在，也有这种说法。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲过，所有外道中，数论外道是一个相对接近真理的宗派，他们也承认解脱，但并不究竟。他们有一些观点与佛教稍微有点接近，也有一些明显的缺陷，比如他们承认我是常有的。

这里阐释数论外道的观点。他们将器情世界一切法归纳为二十五谛或二十五所知，还有些书里称之为二十五唯。二十五谛具体包括：自性，神我，大，慢，声、触、色、香、味五唯，空、风、火、水、地五大，口、手、足、大遗、密处五业根，眼、耳、鼻、舌、身五身根及共同意根。

数论外道认为神我即是我，是一种意识，是常有的，是一切现象的享受者。《入中论》讲第六地菩萨时，讲破遍计我执时也提及了这个观点。你们可以参考一下宗喀巴大师的《善显密意疏》。龙猛菩萨提到，破了数论外道和胜论外道，也就破了其他所有外道。此外，月称菩萨也着重破了数论外道和胜论外道的观点。

除了自性和神我之外的二十三谛都被称为现象，相当于世俗中所有外境。神我能享受所有现象，但它既不是作者，也不是所作。它是常有的，又远离苦、

乐、舍三种功德。

所谓的神我是外道的一种遍计分别念所假立的，无论你用比量还是现量，都根本找不到这样一个我。神我能享受一切显现，这些显现从何而来呢？从二十五谛的自性中产生。神我享受的一切行境，都是自性产生的。自性也是常有的，是苦、乐、舍三德平衡的状态。其中思维被称为乐，微尘被称为苦，冥暗被称为舍。麦彭仁波切在其他论典中提到，这三者其实是对应贪心、嗔心和痴心。

自性是二十三种现象的因。就好比我们要做瓶子，需要泥土，泥土是瓶子的因。如果没有自性，其他二十三种现象就无法显现。

从彼起意或大者：即如二面镜子，外面现五唯，内面现神我，使联结彼二成融合也。行境之时，起慢者：此慢以功德而分为现象慢、思维慢、冥暗慢三种。彼等之中，从初慢生声触色香味五唯，以彼等功

德复起空风火水地五大也。从思维慢生五身根，五业根及共同根也。五身根者，眼等五根也，五业根者，口、手、足、大遗、密处也，共同根者即意根也，冥暗慢令助彼二也。故分四种，唯自性类者，即自性也，自性及现象类者，即大、慢及五唯也。唯现象类者，即其余十六谛也。非自性及现象类者，即神我也。神我为意识，其余皆无情，自性与神我是常有也。彼等复认为乐等是外境无情性，虽无内识而实有，然以大者享受之时，与神我不能分异体并执为我所也。”如是彼等，我承认为意识，胜论外道我承认为无情故，若破彼二宗，则能破除其余外道，是故今破彼二者。初数论外道所许之我为意识并常有者，实则不应理。

从自性中生起觉或者大。这个大者就如同双面镜，外面显现色、声、香、味、触五唯，内面显现神我，将此两者联结起来。神我是常有的，无法享受外

境，中间有一个大者或者意识可以联结神我和五唯，此时神我可以享受五唯。例如，看色法时，意识的本性是常有的，当我执著外境时，中间需要有眼根做连接。

在大者将神我与五唯融合为一体时，神我执著外境时，开始起慢执。这种慢以功德而分为三种：现象慢、思维慢、冥暗慢。从现象慢中生起色、声、香、味、触五唯，再以五唯的功德生起空、风、火、水、地五大。

外道的有些说法听上去很模糊，说了很多，但不知道到底是什么。而佛教的内容，真正理解后会发现，非常相合于实际。

数论派是这样讲的。从第二个思维慢中生起五身根（眼、耳、鼻、舌、身）、五业根（口、手、足、大疑、密处）和共同根（意根），共计十一根。第三个慢是冥暗慢，它不产生其他现象，而是帮助其他两个慢。

总之，二十五谛分为四种类别：自性是单独一类（因）；自性和现象具足（既是因也是果）是一类，即大、慢及五唯这七谛；现象（果）是一类，即其余十六谛；既不是自性也不是现象（既不是因也不是果）是一类，即神我。神我是意识，其余二十四谛都是无情法。自性和神我是常有的法，其余二十三谛是无常的法。

数论派还认为痛苦和安乐等感受不是在心上存在的实法，而是外境的无情法的体性。神我享受外境时，大者将两者融为一体，无法将神我和苦乐等分开。

数论外道所说的自性相当于我们的胜义谛，神我相当于众生自己，除了神我和自性之外，还有二十三谛相当于是世俗谛。神我的本性是胜义谛，神我的现象是世俗谛。但自性不管是否是现象，都是胜义谛。这是数论外道所承认的宗派观点。通过修行，当神我消于自性的本性中，即得到解脱。

麦彭仁波切在其他论中说到，数论外道的有些观点接近唯识宗。但他们并没有准确地认识阿赖耶和阿赖耶识，起名方式也不太准确。而且他们没有皈依佛门，在词句的意义方面还是与佛教有很大的区别。

佛教中说到轮回时，并不承认有一个开始和结尾。但很多外道都会说，最初万法由造物主所造。数论外道也承认，最初世界是由自性所造。这些内外道的区别，相信大家已经比较清楚了。

我们为什么要破外道呢？如果我们没有从理证上彻底地破这些观点，很容易趋入外道。尤其是有些人没有分辨能力，觉得外道也有解脱道，有些道理似乎也很殊胜。不但一般人容易趋入外道，就连一些已经皈依佛门的人，也会被引入外道。有这个危险性和可能性。

因此，寂天菩萨和麦彭仁波切在此处专门破斥外道的观点。数论外道承认我是意识，胜论外道承认我

是无情法，如果我们破了数论外道和胜论外道，就能破除其余一切外道。

这里首先破数论外道的观点：我是意识，并且是一种常有的实体。这种说法用中观理来进行观察，实在是不合理。下面用寂天菩萨的颂词来破这个观点。

声识若是常，一切时应闻；
若无所知声，何理谓识声？
若无识能知，则树亦应知，
是故定应知，无境则无知。
若谓彼知色，彼时何不闻？
若谓声不近，故知识亦无。

如果了别声音的识是常恒，那么任何时刻都应该听到声音；如果没有所了知的声音，那么凭什么道理说有识能闻知声音？如果没有了知而可安立为能知，那么树木也应成为闻声等能知，所以应该理解：如果

没有所知外境，则没有相应的能知。

如果说前时闻声之识，后时虽不闻声，但能了别色等余法，故彼识是常有。既然闻声之识常有，那么在它知色之时为何不闻声音？如果说因声音不在附近故不闻，那就应知无境则了知其境之识也无有。

数论外道认为神我和自性是常有的，其他二十三谛是无常的。既然他们承认享受者神我是心识，那么眼、耳、鼻、舌、身、意六根识都可以承许为如神我般是常有的。

如果你们数论外道承认：了别声音的识是常有的，那么在任何时刻——过去、现在、未来都应该听到声音。因为常有的法不能有变化，只要有变化，则已经变成无常了。

数论外道说，有时候听得到、有时候听不到的缘故是：有时候所知不存在。也就是识的所缘境不存在

时，听不到声音。这种说法并不合理。

如果外境上没有声音，还安立有识能闻知声音，这是什么道理呢？你们凭什么道理说这个识是执著声音的识呢？如果没有外境，观待它的能知也根本不可能存在。例如，若柱子不存在，那执著柱子的识也不会有。外境和有境是观待成立的，就像左和右、男和女一样。

既然承许识是常有的，就应该任何时刻都听到声音。

如果对方说，我在执著声音时、执著色法时有所知，这些所知对应的是一个常有的能知。这个常有的能知可以执著色法、执著声音等不同所知，但它自身是不变的。

这种说法也不合理。既然如此，那么正在执著色法时，为什么听不到声音呢？既然你们承许能知是常

有的，那么执著色法的同时也应该执著声音。

如果对方说，本来可以听到声音，但因为声音离得很远，不在附近，所以只见到色法，没有听到声音。针对这种说法，后面会进行破斥。

总之，应该了知外境不存在时，观待它的识也不可能存在。

因为执著声音之识，若是恒常，则一切时刻皆应成闻声，因为闻声时之识，如此许为常有之故。

如果你们承认执著声音的识是常有的，那么一切时刻都应该能听到声音。为什么呢？因为你们承认识是常有。

若彼谓："一切时不闻声之原因，并非声识即无常，而是今无有彼声境耶。"

对方说：没有一直听到声音，并非因为识是无常

的，是因为没有声音的外境。

答曰：若无有彼所知之声境，则此有境者，凭何道理而谓能认识，或闻知声音？因为若知外境，则可名为能知。若无有认识或了知，亦可安立为能知，则树木亦应成闻声等之能知。因为虽未了知外境亦是能知之故也。是故必定应当了知，若无有所知外境，则定无有彼之能知，因为各能知，皆观待彼境，不会有不知外境之能知也。是故若无声境，则彼中所生之闻声之识，亦是无因之故，今为何有此，实无有也。如是刹那声音之有境，也是异体故，此识不会住第二刹那也。

中观宗回复：境（声音）和有境（心识）是观待而成立的，境是所知，有境是能知。既然所境声音不存在，有境又有什么道理能了知或听到这个声音呢？不可能了知或听到。

能了知外境，可以被称为能知，如果无有了知，也可以安立为能知，那么不能了知外境的树木也可以成为能听到声音的能知了。这里是中观宗给对方发的太过。我们平时似乎都觉得自己的心是常有的，可以执著任何事物。实际上，只有在所执著的对境存在的情况下，才可以说心是执著对境的有境。否则，心无法被安立为有境或能知。如果按照你们的观点，没有明知也可以安立为能知，则树木已经变成可以听到声音的识了。

在因明论典和《七十空性论》《六十正理论》中都讲到，没有所知就没有能知。任何能知都必须观待所知的对境。正如唯识宗否定外境实有，仅承认有一个明清的实有的心识，中观宗对此进行破斥。因为始终不会有一个不观待所知而成立的能知。

因此，如果没有声音的外境，也不会有依靠外境生起的了知声音的识。

按照小乘的有部经部还有因明的说法，第一刹那先有外境，第二刹那再缘外境产生心识。例如，第一刹那，柱子存在；第二刹那，眼识生起。此处的声音也是如此。没有声音的外境，闻知声音的心识也不会有。怎么会无缘无故生起一个执著声音的心识呢？不可能生起。

既然境是刹那性的，声音的有境即心识也是刹那性的，第一刹那的心识和第二刹那的心识并不是同体，如果是同体，则会有很大过失。

第 21 课

现在正在讲《入菩萨行论 · 智慧品释—澄清宝珠论》中的抉择人无我和法无我。抉择人无我分为破俱生我执和破遍计我执。前面已经破完了俱生我执，现在正在破遍计我执。

破遍计我执也分为两个方面：破我许为意识宗和破我许为无情宗。

首先破数论外道的观点，分为敌宗所承认的观点和自宗发出太过。前一个也已经讲完了，现在讲第二个。

若谓：“无有此等过失，因前时能闻声之识，后彼了知色等余法故，识者虽是常有，然有执不同所知

之差别耶。”

数论外道说：我们没有这些过失。因为前一刹那能听到声音的耳识，在第二刹那已经变成了了知色法的眼识。心识是常有的，当它执著声音时，是一种心识，执著色法时，也是一种心识。但是心识的所缘有所不同，它会执著不同的所知。例如，有时执著声音，有时执著色法，有时执著香气……很多人也会这样认为，心是常有的、一体的，但是在不同的角度和环境下，会执著不同的所缘，有不同的显现。

这种说法并不正确。所谓的心是常有的，只是自己的一种分别念。相续是刹那性的，并不实有。有一个经常说到的例子，未经观察时，昨天的河和今天的河似乎是同一条河。详细观察时，昨天的河早已经流走，今天的河不可能是昨天的河。

同样，意识也是如此。原来执著声音的心识和后来执著色法的心识根本不是一体，如果是一体，会有

很多过失。例如，你在执著色法时也应该变成执著声音。或者，一体是不可分的，一旦分为两种，就已经不是一体，而是多体了。从因明细微的观察和推理方式来看，根本不能承认为一体。

答曰：因前时闻声之识，即是常有故，见色等之彼时亦为何不闻声音？因为不舍前时自性故。

中观宗回复：前一刹那听到声音的识，你们承认是常有的，既然是常有，正在见到色法时，为什么听不到声音呢？如果之前能听到，后来听不到，就已经变成无常了。一旦有了变化，就是无常。按照你们的承许，前时的自性不应该有变化，识应该一直能听到。

若谓：“彼时不闻者，因其声不在附近之故。”

对方回答：现在我看到色法，识听不到，是因为声音不在附近。

答曰：如是无境之故，了知彼境之识亦无有，其理与前述相同也。此外，汝许神我即遍于一切故，于诸现象近不近亦不应理也。

中观宗回复：你现在看到色法时，声音已经没有了，识的外境就是声音。既然没有外境了，能了知声音的识也不会有。能知和所知、境和有境是观待而安立的，这个道理前面已经讲过了。

还有你们数论外道承认的神我，也就是识，是遍于一切法、一切现象的，既然如此，识与一切法之间怎么会有远近的差别呢？你们说声音不在附近，所以听不到。这种说法很不合理。

持声自性者，何成持色识？

一人成父子，假名非真实。

忧喜暗三德，非子亦非父。

彼无持声性，不见彼性故。

如伎异状见。则识即非常。

若异样一体，彼一未曾有。

异样若非真，则自性为何？

若谓即是识，众生将成一。

中观：再说，自性成立的闻声之识，怎么会变成取色的眼识呢？

数论外道：如同一人，既可为父，也可为子，如是一识，既可闻声，也可取色。

中观：比喻不成。一人安立父子二者，是不同观待之假名，不能在胜义中真实成立。汝宗所许的忧喜暗三德平衡之自性，既非为子亦非为父，同样眼识也不具闻声自性，因为不可找到其中的闻声自性。

外道：就像艺伎，一人能现多种形象，闻声之识也可以显现其他状况而见之。

中观：如果是这样，则彼识应成非常有。

外道：表现不同而自性却为一，所以是常。

中观：这种所谓的表现不同、自性为一之常法，从来不曾有过。

如果异样的显现不真实，那么异样之中的真实自性又是什么呢？如果说即是神识本身，那么所有众生也将成为一体。

中观宗提出：按照对方所承认的，心识是自性常有的，那么执著声音的耳识怎么会变成执著色法的眼识呢？既然自性常有，就不应该有变化。

对方回答：第一刹那执著声音，第二刹那执著色法，也是可以的，就像一个人既可以当父亲，也可以当儿子。观待他的儿子，他是父亲；观待他的父亲，他是儿子。

这种说法并不正确。寂天菩萨破斥道：父亲和儿子的名称是不同观待而安立的假名，并不是真实的。

在名言中，父亲与儿子可以观待而安立，但在真实义中，如果认为自性实有，其性质无法改变，则父亲必定不能成为儿子，儿子也必定不能成为父亲。

还有，你们数论外道所承认的自性是忧、喜、暗三德（即前所说苦、乐、舍）平衡的状态，如果胜义中存在既是父又是子，则一定在三德上存在。但在三德中，根本找不到一个人既是父又是子。那么你们的比喻就不成立。

执著色法的眼识不具有执著声音的自性，一个识同时见色法和听声音是不成立的，现量不可见，比量推理也不成立。

数论外道则认为，神我之识的本性是常有，但一个识可以在不同时间、不同环境显现不同的形态。就像一个演员，上午穿天人的衣服，下午穿夜叉的衣服，虽然形象不同，但本体是同一个人。

这种说法也不正确。文艺者的不同形态或不同装饰，也是一种假立，真正胜义观察时，他的本体也是刹那刹那变化的，上午的人已经不是下午的人了。按照这样的道理，你们的意识也变成无常法了。你们所说的：虽是不同的物体，但自性是一体。这样的一体常有的法在世间根本没有。你们的说法实在可笑，无论教证还是理证都不能成立。

不同的显现不是真实的，那么你们所说的自性是什么呢？数论外道回答说，就是常有的、一体的心识。

中观宗破斥：若真如此，那众生都变成一体了。因为所有的众生都具有心识。按照这样的推理，会有很多过失。数论外道也不敢如此承认。

此外，持声或闻声自性者，为何变成持色或取色之眼识？因为彼二异体之故。彼境声色即异体故，有境不舍前者而怎会变成后者？实不可容有，若水晶不

舍白色，则无法变黑色也。《释量论》亦云：“一者非知二，根识即定故。”如是所说也。此处即破常有一实之识，此外，不必思为于一心相续中，若知声，则不知色等，因为几种不同类之无分别识可以同时生起故。然而彼等不同类之识，内部并非互为一体，若是一体，则应成执五色之花识与执一色之蓝识亦无差别也。

听闻声音的耳识，为何会变成取色法的眼识？这两者明明是不同的。它们的外境，即声音和色法也是异体的，那么有境在没有舍弃前者的情况下怎么会变成后者呢？眼识执著色法时，如果听到声音，眼识应该舍弃转变成耳识。那么识就不是常有的了。

数论外道认为，识是常有独一的。既然是常有，前后就不应该有变化，否则就已经变成了无常。听到声音的耳识无法转变成看到色法的眼识，实在是没有这种可能。就像水晶要变成黑色，必须舍弃原先的白

色。《释量论》中也说道，一个根识只能了知一种所知。就像眼识只能看见色法，不可能听到声音、闻到气味；耳识只能执著声音，不可能看见色法。所有的根识都是如此。

这里主要破的是数论外道所承认的常恒实有的识。

此外，不要误解为一个人的相续中，了知声音时，则无法了知色法。因为不同类别的无分别识可以同时产生。例如，在花园里，鼻子闻到花的香气，耳朵听到其他有情的声音，嘴里含着甜的糖，手接触其他物体，像这样五根识可以同时感受外境。但这些感受没有分别心。这样的道理在因明的《释量论》里有详细阐释。在同一时间里，不同类别的无分别识，如五根识可以同时产生，但同一时间只能有一个有分别的识产生，比如生贪心时，不能生嗔心；生嗔心时，不会生信心。否则就会有一个人有多个相续的过失。

中观宗并不破假立的五根识同时感受外境，否则耳朵听到声音时，舌根就无法感受味道，这显然与现量相违。但是这些不同类别的无分别识并不是一体的。不同的根识有不同的所依、所见和因缘，比如眼识是眼根产生的，耳识是耳根产生的，它们的因不同，所得的果也不同，执著外境的方式也不同。

如果认为不同类别的无分别识内部是一体，就成了取五色的识和取蓝色的识没有差别了。当眼识执著五色时，是一种状态，当眼识执著蓝色时，是另一种状态，如果说这些识是一体，那执著五色时已经变成了执著蓝色，执著蓝色时已经变成了执著五色。这显然不合理。

《中观庄严论》中也说道，眼识执著花色时，外境上有白色、蓝色、红色等，会相应生起执著白色的眼识、执著蓝色的眼识和执著红色的眼识。这些没有分别念的眼识并不是一体的关系。如果成为一体，

则执著花色的眼识和执著蓝色的眼识就没有任何差别了。

若彼等谓：“如一人，既为父，亦为子，如是声色境亦不相违，因现象之色者，即是自性之声故，彼二自性一体也。是故，执色之时，虽无执声现象之识，然有执声性之识故，无有声识成无常之过耶。”

数论外道继续说：好比一个人，观待他的儿子来说，他是父亲；观待他的父亲来说，他又是儿子。同样的道理，执著色法的识和执著声音的识，两者只是执著的外境不同，实际上是常有的、一体的识。

对方认为一个人既可以当父亲，也可以当儿子；一个识也可以既执著声音，也执著色法。他们觉得这样并不相违。因为显现的种种色法，在自性上是一体的。声音和色法从自性上来说，没有任何差别。所以当识执著色法时，虽然听不到声音（没有执著声音的现

象），但声音的自性还是存在的，因此，执著声音自性的识也是常有存在的，并没有你们中观宗所说的识变成无常的过失。

答曰：彼喻不成立，一人安立成为父子者，即以不同观待之假名而已，于胜义自性中，父子二者亦非真实成立，若父性真实成立，则彼不会变子时，子前定有父亲之故。若子性真实成立，不会变父，因为父前不会有子故，是故彼等假名也，此假名者，吾宗亦不欲破除，然彼不成满足汝等之所望也。假使胜义中存在既为父，亦为子者，则必须在于三德上，因为汝宗之胜义者，除三德外，不许余法故。如云：“三德殊胜性，非为所见道，即是见道者，如幻极虚伪。”如是所许故。然而忧喜暗三德之自性，即非为子亦非为父，因为诸现象即彼性故，在胜义中观待谁而安立为子，又观待谁而安立为父，何者亦不能建立也。是故：若如是思维胜义三德自性而许执色时亦有执声，

则应成一切现象亦执著一切之分，或者执声之时，亦不应执声，因为一切现象自性即一体故，不会有有时执著与有时不执著也。此义亦不成立：为执色时，若有执声，则应可见彼者，然持色者，时终无见持声自性，因为不见彼持声之性故；如是执声时，亦不见持色也。

中观宗回复：你们所举的比喻不成立。一个人既是父亲又是儿子，实际上是不同观待而安立的假名，并不是实有的。在真实义中观察时，父亲和儿子两种本体不可能同时出现在一个人身上。

如果像你们所说的那样，父亲的本性是真实成立的，那么他根本不可能变成儿子。因为儿子的前面必定有父亲，父亲永远在儿子的前面，不会变成儿子。如果儿子的本性真实成立，也不会变成父亲，因为父亲的前面不会有儿子。儿子在后、父亲在前的顺序是固定的，儿子不可能转变到前面，变成父亲。因此父

亲和儿子只是一种假立，而不是以自性成立。对于这种假立，我们中观宗不会遮破。但是这种假立，远远无法满足你们的愿望。

如果胜义中存在既是父亲也是儿子，则必须存在于三德之上。因为你们数论外道不承认胜义谛是三德之外的法。你们宗派的论典里是这样说的：忧喜暗三德是最殊胜的本性，不能为世间凡夫的根识所见（类似于佛教中的胜义谛），现在凡夫所见到的（类似于佛教中的世俗谛），都是如幻如梦的、虚伪的。这种观点与自宗有一些相似之处。

根据对方的观点，忧喜暗三德的自性既不是父亲，也不是儿子，因为对方认为一切现象都唯一是自性，自性是独立存在的法，要观待谁而安立为儿子，又观待谁而安立为父亲呢？任何也无法成立。

对方的观点前后矛盾，有很大的过失。如果你们考虑到胜义三德自性实有，执著色法时也执著声音，

就会出现两种后果。一种是执著色法时，也就执著了一切现象，如此一来，所有的根识都已经混乱了；一种是执著声音时未执著色法，也就未执著一切现象，如此一来，即便在执取声音也变成没有取到声音。因为你们承认一切现象都是在自性中，都是一体的。既然是一体，则要么全部执著，要么全部不执著。不会出现，有时候执著这部分、有时候不执著这部分两种情况。

上面破掉了对方的比喻，下面破对方所讲的意义。从意义上来说，对方所说的观点也不能成立：一个识在执著色法时，如果也能执著声音，那就应该现量可见。但你的识执著色法时，根本无法听到声音。

这里的推理是“不见彼持声之性故”，没有见到，所以不可能存在。在因明中有两种情况，一种是可以见到的东西，如果没有见到，则可以断定是没有，即可见不可得因。一种是不能见到的东西，如果

没有见到，则不一定是没有。比如夜叉、魔等并非凡夫眼根的对境，没有神通的人见不到魔，并不意味着它就不存在。但如果是瓶子等物体，我没有见到，则说明我的面前没有瓶子。

此处可以用“可见不可得因”来进行推理，眼识在执著色法时无法执著声音。同理，耳根在执著声音时也无法执著色法。这样其实已经遮破了对方承许的识是常有。如果不是常有，则遍计我已经不成立了。

又彼谓：“执色时虽未见执声，然彼识性即一体，犹如一位伎者[6]午前作天式装束，午后作夜叉之装束，如是知声者，显现异样色相之状而见之矣。”

对方又说：执著色法时虽然无法听到声音，但所有根识的本性是一体的。眼识、耳识、鼻识等这些根识都在一个心识上，是一体的。就好比一位舞者，上

6　伎者：歌舞为业之人。

午穿着天人的衣服，下午穿着夜叉的衣服，虽然显现出的形象不同，但本体上是一个人。

同理，一个心识的本体恒常不变，有时候执著声音产生耳识，有时候执著色法产生眼识，显现不同，本体没有差别。比如前一刹那执著色法产生眼识，后一刹那执著声音产生耳识，这是同一个心识在不同时间显现出不同的状态。

其实对方如果不坚持心识常恒实有，这种说法没什么问题。但是他们认为识常有，从第一刹那到第二刹那已经有了变化，常有已经变成无常了。

答曰：则彼识即应成非常有，因为舍前者而得余时故。若已得前者以外之余事，虽彼二呈现为异样，然尚非一体者，则彼一体，于此世之中，从未曾有，或非言思之境也。如是用讥诮之语，因为本来所谓一体者，即是自性各自不能分开之法，而各自分开者名为异体，然此处亲见各自分开之法，承认为一体，现

量相违也。若见不同亦是一体，则一切皆应成一体也，故伎者亦现不同行相之时，即不同刹那之异体，于胜义中非一体，若是一体，则亦可同上观察也。

中观宗回复：你们所承认的这种神我识已经变成无常了。因为舍弃了前者执著色法的眼识，得到了后者执著声音的耳识。如果已经变成了另一个识，两个识在显现上完全不同，你们还继续坚持是一体，这样的一体在整个世间都不可能有。可以说是在世间所有的语言和思维中都从未有过的一体。

寂天菩萨在颂词中用了“未曾有”，这是一种讥笑之语。像这样讽刺了对方。为什么呢？因为无论是中观还是其他任何教派，所承认的一体都是一个不可分割的法，如果还能各自分开就不是一体，而是异体。你们所说的一体的法，很明显地可以分开，如第一刹那的眼识和第二刹那的耳识，这两个法不是一体的，如果是一体，则有很大的过失。

在一般人的分别念中，昨天的我、今天的我、过一段时间的我、下辈子的我都是一体的，但这只是一种未经观察的假立。真正观察时，不能认为一个人在一岁时和在九十九岁是同一个人，是一体的。如果这么认为，会有很多过失。一岁就是九十九岁，那么这个人九十九岁时还要活九十九岁，可能永远也死不了了。

因此，跳舞的舞者在上午和下午，出现了不同的形态，这些不同是现量亲眼可见的，是不同刹那的异体，而非一体。

如果非要说是一体，舞者上午跳天人的舞蹈，下午跳夜叉的舞蹈，上午也应该变成跳夜叉的舞蹈。又例如，我上午吃糌粑，下午吃牛肉，你不能承认我是一体，否则吃糌粑也应该变成吃牛肉了。一个人一刹那吃糌粑也变成一辈子吃糌粑。会有很多过失。

在比较究竟的意义上，并不是一体，如果还说

是“一”，则可做同样的观察。即已经看见种种不同的相还说是“一”，那任何不同的相都可以说是“一”，万事万物都是一体的了。

第 22 课

又谓：“若加声等差别之现象识，彼显现异样之故，即观待暂时之显现而已，便非真实，如于白水晶染色时，彼色非水晶之性也。”

对方又说：在识执著外境时，不管是声音、色法还是气味，这些有差别的现象根识，实际上只是有观待的暂时显现，不是真实的胜义谛，相当于世俗谛。好比在白水晶上染色，白水晶的本性是白色的，染色时显现出不同颜色都不是白水晶的本性。同样的道理，在识执著外境时，会有不同显现，但都不是真正的心识的本性。

问曰：若声识等有境异样者若非真实，则此问：“自性真实者，为何状耶？”若彼谓：“未加境鉴别，

唯识者，前后诸识相同故，彼者即是唯识耶。”

中观者对数论外道提问：既然你们说执著外境的声识、眼识等有差别的都只是显现，并不究竟，那你们所说的自性真实者，到底是怎样的呢？

数论外道回答：没有任何对境（色声香味触）的差别，只有一个心识，前后的刹那，不管是执著声音还是执著色法，都只有一个相同的心识。

答曰：若尔，则一切众生将成一体，因为各众生之心相续，彼识无不相同故。

对此，中观宗发出太过：这样的话，一切众生都应该变成一体了。为什么呢？因为每个众生都有心识，这些心识都是相同的一体，那众生都是一体的了。

心无心亦一，同为有者故。

差殊成妄时，何为共同依。

此外，汝宗所许的有心之神我与无心之自性等二十五谛，也应成为一体，因为它们同为常有之法。各种差殊不同之法成立为非真实，此时怎么能成立彼等之中有共同所依或唯一总体呢?

此外，有心之神我及无心自性等二十四谛，亦皆应成一体，因为彼等皆同为有者并无差别故。如是诸识，已除非识或余法，彼分虽有识许，然即为假立，实上无有离境之独立识，如无色，则无色像也。故于一切所知中，已除不同类，相同类者可名为总相，此乃内教之无上名言，此处亦间接宣说彼义也。

除了前面所讲的过失之外，还有其他过患。有心的神我和无心的自性等二十四谛也应该成为一体了。因为神我是有的法，其余二十四谛也是有的法，它们都有一个相同的“有”，二十五法就应该成为一

个了。

眼识、鼻识、眼识等识已经断除了非识或其他的法。任何法都是如此，本体存在时已经断除其他法。例如，一根柱子的本体成立必然要断除非柱，否则柱子和非柱之间无法区别。虽然从断除了非识的角度来说，每个根识上都有一个相同的心识存在，但这只是假立，实际上并不存在一个远离一切外境的独立实有的一体的心识。境和有境始终是互相观待而成立的，就好比没有外面的色法，镜中的影像也不可能显现。

对方承许的心识实有并不成立，诸识虽都具有“识”，但只是假立。例如，每个众生都可以称之为人，但这只是假名，并非实有，如果说“人”真实存在，那么一个人死，所有的人应该都死了。在因明和中观中，将所有共相或总相都承许为假立，不是实有的。

一切法和所知中，都是排除与自己不同类别的

法，将同类法安立为总相。例如，因明中人的名称，已排除了牛马等人以外的众生，“人”即是所有人的总相。一切名言都是这样安立的，这是佛教中最高的名言真相。总相和别相，总体和分体，总体虽然遍于一切，但并不实有。此处寂天菩萨以间接的方式宣说了总相和别相的意义。

若谓：“别体异样者虽不实或虚妄性，然为何不有与所有别体相同之唯一自性者？”

对方提出：人是总相，人里面的男人、女人或者某个具体的人是分相。虽说分相也不是实有，是虚妄性，但每个不同的分相上都有一种周遍的相同的自性，这种周遍的法怎么不存在呢？应该是存在的。就好比具体的这个人和那个人，男人和女人，都是人，这个周遍的“人”怎么不存在呢？

答曰：诸差殊法执为一总体，即成虚妄之念，因

为此时除一切别体之外，何为存在共同所依或唯一总体？实何者亦无有也。

中观宗驳斥：这是因为你们将不同的别相错误地执著为有一个总体，产生的一种虚妄分别，实际上只是一个执著。如果说，男人和女人上周遍一个“人”，那么，这个“人”是男是女？这么一观察，也是不成立的。

除了所有的别相之外，还会有一个共相存在吗？比如我们将水安立为总相，将东南西北不同方位的水安立为别相，将别相的水一一去除之后，还会有总相的水吗？不可能还存在一个总相。

你们前面说根识不实有，但总相的神我实有存在，这些说法根本无法成立。

以上已经破了数论外道的观点，下面破胜论外道的观点。

己二（破我许为无情宗）：

无心亦非我，无心则如瓶。

若谓具心故，知则灭无知。

若我无变异，心于彼何用？

无知离作用，虚空亦成我。

无有情识也就不是我，因为没有心，就会像瓶子等物一样。如果说“我”本身虽然无知，但与识会合时即会有心识了知，那么由无知成为知，无知我的观点也就坏灭了。

如果我是常恒不变之物，那么心识对它又有什么作用呢？如果我无知也无作用，虚空也应该可以成为我。

吠陀宗等谓，诸所知可归纳为六种句义，如云：“实质功德业总体，别体会合即六者。”如是所说。初实质分为我、时、尘、方、空、地、水、火、风九

种也。其中初五者为常有质，后四者为无常质。实质之法相者，彼许为能作业与功德所依。功德分为二十四种，即：他质功德具数量等十一种，依自功德苦乐等十三种也。业者分为伸、缩、举、落、行五种也。总体分为周遍及相似也。别体者，即辨别之性也。会合者：如同互为联系，此一体与异体等有众多类别也，我者许为如虚空周遍及常有故，非意识性，若即识，则成无常不周遍故，我者虽非识，然于识会合故，乐等执为我所，实则乐等许为内无情法也。彼许我者遍于一切，因为其见我之功德故，彼等以如是建立也。

吠陀宗是胜论外道的一个宗派，他们首先宣说自宗观点。一切所知可以归纳为六种句义，并用一个颂词进行说明：实质功德业总体，别体会合即六者。此六者即：实质、功德、业、总体、别体、会合。

这些观点在麦彭仁波切的《中观庄严论释》里有

详细阐述。此宗的观点有些与《俱舍论》中所讲的类似，有些则是他们特有的邪见和执著。

首先将实质分为九种：我、时、尘、方、空、地、水、火、风。前五个是常有质，后四个为无常质。实质的法相是能作一切业，能作功德的所依。

功德分为二十四种：即他功德十一种，自功德十三种。

业者分为五种：伸、缩、举、落、行。

总体分为两种：周遍的总体和相似的总体。

别体即辨别的本性。

会合即互相联系，有一体和异体等众多类别。

吠陀宗将“我”承许为如虚空一样，周遍的、常有的，非心识性的。他们认为“我”不是意识的本性，是一种无情法。如果“我”是意识，则意识是刹

那刹那的，无常的，正如数论外道所说的那样，则不周遍，变成很局限、范围很小的一种法。但胜论外道认为“我”是周遍于一切的，可以概括万物。

“我”虽然不是意识，但与意识之间是会合的关系，将苦乐等感受执著为我所。按照胜论外道的观点，感受也是无情法，是一种内无情法。他们承认“我”是周遍一切的，已经见到“我”的功德，以这些道理来建立自己的观点。

此处无心者亦并非为我，因若无心，则如瓶子毯毯等。本来承认我为诸业作者及苦乐之依，若彼即无心，则乐等之依，永时亦不应理故。

抉择人无我首先破俱生我执，再破遍计我执。遍计我执中有两种宗派，一种是承认我为有情法，另一种是承认我为无情法。这两个说法都不正确。这里以佛教中的逻辑推理来破斥他们的邪见。

佛教认为，名言中有一个假立的我，但这个我既不是无情法，也不是有情法，而是五蕴和合的总体，众生给它假名，称之为我。既然众生觉得有我，就会生起我执和我所执。佛教内道也承认名言中有假立的我，但这并不是一个真正独立实有的我，而是五蕴假合的。

前面已经破了遍计我执中数论外道的观点：我是心识。现在开始破胜论外道的观点：我不是心识。

你们胜论外道所承认的这些无情法并不是我。为什么呢？因为没有心，就像瓶子、毯毯等无情法。本来你们也承认我是一切业的作者、痛苦和安乐的依靠处。既然如此，这样的我如果没有心，就非常不合理。

若谓：“我自虽无心性，然与心相应或具足心故，由彼加持而能了知外境耶。”

胜论外道反驳道：我虽然没有心的本性，是无情法，但是我与心很相应或具足心（类似能依所依的关系），因此当执著外境时，心加持我，从而可以了知外境。

答曰：既然可知，则应成坏灭汝等所许之我者无了知外境之理，因为彼变成了知外境之性故。若尔，前无知之我，今变有知故，应成无常也。若我是无变异恒常者，则其心亦于彼我如何起知境作用？何者亦不应作，因为常我者，前性不能变其他之故，犹如不能于虚空涂蓝色等。如是无知无情法，离一切作用之虚空者，亦应成我也[7]**。呜呼当瞧：吠陀宗之劣智矣！**

中观宗回复：你们既然这样承认的话，你们自己主张的观点已经被破坏了。你们自己所承许的我不了知外境的道理已经被摧毁了。因为现在变成我了知外境了。

7　或释为：虚空以为我而已也。

如果是这样，前面没有所知的我，如今变成了有知的我，我则是无常法了。你们宗派所主张的我是常有的无情法，现在变成了无常的有情法。

如果你们承认我是恒常不变的，就算我具足心，心能够对我起到什么作用呢？我具足心也无法了知外境，因为我是无知、常有的，就算具足千百万个心也无法对我产生作用。任何法都不能对我起到作用，因为我是常有，本来具有的本性永远不能变化。就像无法在虚空上涂抹蓝色等颜色，因为虚空是常有的，任何事物都不能对它产生作用。

按照你们的观点，远离一切作用的无知的无情法虚空，也应该变成我了，意思是对方将虚空执著为我，但实际上我是不存在的。呜呼是感叹词，表达很悲悯很可怜的语气，请看看你们吠陀宗的观点：一边承认是常有的，一边变成无常了；一边承认是无情的，一边变成有情法了。所有的语言都是前后矛盾

的，这样的主张和智慧很是低劣。

戊三（如是破斥之辩论）分二：己一、辩业果不应理；己二、辩大悲不应理。

己一（辩业果不应理）：

若我非实有，业果系非理，
业造已即灭，应谁受业报？

问难：如果没有真实不变的我存在，那么业果之间的联系就不合理，因为业在完成的下一刹那，我若无实即会无常变灭，那么应由谁承受业报呢？

戊三辩论分二：辩业果不应理和辩大悲不应理。首先讲的是辩业果不应理。

颂词中说，如果我不是实有的，则业和果之间就失去了联系的作用法，是不应理的。为什么呢？因为如果我是无常的，造过业之后就灭掉了、没有了，那

么是由谁来受果报呢？

有我宗谓：“若犹汝宗所许，我者非真实有，则业果之间之联系便非合理，因为造业者我不会去他世故，果时无有，诸蕴刹那生灭故，彼业造已之刹那，作者即灭尽故，其不会自受报应，若彼不受，余者亦不应理故，则应由谁去承受业报耶？”

这里的有我宗承认我是存在的。有我宗有一部分是外道，但大多数是指佛教小乘宗派中的犊子部。他们认为我是实有的，否则无法建立业果之间的关系。即便是在中观的初学者中，也有很多人会这样想，会有很多类似这样的邪见。

有我宗说道：如果我并非真实实有的，那么业果之间的关系就不合理了。因为造业的我无法去往他世。

他们承认我是存在的，但我的身体无法转去他

世。因为他们不懂得阿赖耶的运作原理，没想到所造的业会留存在阿赖耶上。他们只考虑到我的身体不可能转往他世。

在感受果报时，原来的我肯定不存在了。因为诸蕴都是刹那生灭的，在造完业的刹那，作者已经灭尽了，必定无法感受果报。这个非实有的我是刹那生灭的无常性，造业时的我不是受果时的我。如果造业的作者没有感受果报，也不可能是其他人去感受，那么由谁来感受果报呢？

此处，有我宗与中观宗这样辩论。你们可以思维一下，应该如何回答这样的问题。释迦牟尼佛在经中已经说了，百千万劫之前所造的业，自己依然会感受。这些应该怎么解释呢？如果不靠寂天菩萨的窍诀，用自己的智慧应该如何回复？

第 23 课

现在正在讲寂天菩萨的中观应成派的观点。《入菩萨行论 · 智慧品释——澄清宝珠论》抉择人无我时，分为破俱生我执、破遍计我执、如是破斥之辩论。前面已经讲完了前两个，正在讲如是破斥之辩论中的辩业果不应理。

造业受果异，报时作者亡；

汝我既共许，诤此有何义？

俱因时有果，见此不可能。

佛说作者受，依同一相续。

过去未来心，俱无故非我。

生心若是我，彼灭我则亡。

犹如芭蕉树，剥析无所有；

如是以慧观，觅我见非实。

答：今生造业者和后世受报者是不同的，果报显现时造业者早已坏灭，如果这是你我两宗共许的观点，那么争论这个问题又有何意义呢？如果有造业者受果，那就是在因位时即可现见果，这种现见是不可能的。佛陀说造业者受报，是依世俗名言假立的同一五蕴相续而言。

过去心、未来心俱不可得故不是我，而现在心如果是我，那么当它消逝时，我岂不是也会消亡吗？譬如将芭蕉树干一层层剥开，会发现无有任何实质，同样以智慧观察寻找，就会发现我也非实有。

前面有我宗对中观宗提出：你们所承认的因果是不应理的，我在造业的刹那后已经灭尽，那感受果报的是谁呢？

中观宗对此进行回复，首先以一个同等理破对方

的观点。这里的对方是有我宗，包括了内道的小乘犊子部和一些外道。

“造业受果异，报时作者亡；汝我既共许，诤此有何义”：我们双方共同承认造业的我并非受果的我。佛教承认万法无常，既然是无常性，就是刹那生灭。所以造业的人在最后受果报时，肯定是没有的。既然这是我们两个宗派共同承认的，那双方的诤论有什么意义呢？因为你们也承认一切都是无常的。只不过我们承认无我，你们承认有我。我们的宗派可以避免你们所说的过失，你们的立宗则无法避免过失。

“俱因时有果，见此不可能”：因存在时果也存在，这显然不合理。因存在时，果还没生；果存在时，因早已灭尽。佛陀早已如是宣说了业果存在的方式。

“佛说作者受，依同一相续”：佛在佛经中讲到造业者感受果报，意思是最初造业的作者和最后感受

果报的人，是通过一个假立的相续连接成立的，并非真实实有。同一个相续中就可以成熟并感受果报。虽然在真正的胜义观察中，因果也不成立，但在名言中依靠假立的相续可以成立。在名言中，现量可见的稻种生苗芽等因果规律都是存在的、不欺惑的。

“过去未来心，俱无故非我。生心若是我，彼灭我则亡”：过去和未来的心识都不存在，所以这些心识不是我。如果现在的心是我，刹那生灭，第二刹那就灭尽了，那么我也在第二刹那就灭尽了。但这并不合理。

“犹如芭蕉树，剥析无所有；如是以慧观，觅我见非实”：就像将芭蕉树干一层一层剥开，会发现里面什么都没有。以胜义智慧观察时，所谓的我根本不存在。不管是俱生我，还是遍计我，都不可能真实存在。

暂以同等理破之，造业与受果之时，诸蕴异样

故，受报时作者我已灭亡，此等之理，汝我二宗既然共同认许，除蕴之外，常我者，即是无心或恒常故，以量成立彼常者即离一切作用，此争论是汝吾二者承认故，汝吾二宗，当须除之，汝思为我说此过失，则有何意义耶？然而，吾宗能除此过，而汝宗永时不能除此过失也。

此处用同等理破对方有实宗的观点。我们双方共同承认：造业时和受果时的五蕴是不同的，因为一直在刹那刹那地变化。通过观察可知，原先造业的我并不是最后受果的人。因为受果报时，原来造业的作者我已经灭尽了。

五蕴之外，我们也不承认有一个常有的我，用比量和现量都可以证明，常我是根本不可能成立的，因为常有的我离一切作用。所谓的常我，要么是数论外道承许的恒常存在的识，要么是胜论外道承许的无心的法。

你们提出的无法安立因果的过失是我们两个宗派都要面对和解决的。你们认为这个过失只是针对我们中观宗提出，有什么意义呢？因为按照你们的观点，你们也有同样的过失。但我们中观宗能断除上面所说的过失，而你们有实宗永远无法断除这个过失。因为我们承许没有实有的我，而你们坚持认为我是实有的。

所谓造业者受果报亦是一相续而建立，未灭而俱因之时，亦同时有果者，能见此等亦是不可能，因为果从因生之故。由此，生果时，必定已灭其因，然无欺缘起力，生果亦是必然性。此等果者，亦于诸因集聚之补特伽罗相续中能成熟，其余非尔也。犹如播于地中之种子，不得由崖石中生果也。是故佛说此造业之作者及受果者，是依相同不断五蕴之一相续而言，因为诸世间众之一切意相皆以如是而住故。然此一相续者，亦不应执为有一我存在，因为相续亦如珠串，

即乃假立，实则无有也。虽易知年老年少及前世后世等即非一，而此以心者而言，过去心已灭，未来心尚未生，此等俱无之故，并非是我。

中观宗开始遣除自己的过失。造业的人和受果报的人，并不是通过实有或者断灭来安立的，而是通过一个前后不间断的相续来安立的。因未灭时不可能见到它所生的果，因为果需要通过因来产生。因此，在果产生时，因必定已经灭尽了，以无欺缘起的规律，生果是必然的。同样，造业所产生的果也只会在因缘集聚的补特迦罗相续中成熟，而不会在因缘不集聚的补特迦罗相续中成熟。也就是说，我造业，就会在我的相续中集聚因、成熟因、产生果。我造业，在另一个人的相续中成熟因、产生果，这种情况是根本不可能的。

佛陀在佛经中说造业者感受果报，意思是，造业者和受果者依靠同一个不断的相续而安立。了知这一

点很重要。很多人都想知道因果到底如何安立的，佛教中有时候说万法皆空，有时候说因果不灭。这些说法应该如何圆融？万法皆空，因果会不会空？有些人也会有这样的疑惑。

《入中论》中讲道，无自性的缘故，因果可以成立。《中论》中则说，真正观察时，因果并不成立。但是在世俗谛层面，补特迦罗的相续中，因集聚必定会产生果。佛教从来没有在世俗谛中否定因果，因果非常重要。

在世俗中，没有证得佛果之前，一定要有因果正见，并且要从道理上真正懂得。否则的话，佛陀或者一位上师说因果存在，你觉得因果应该存在；遇到一个人说因果不存在，开始诽谤因果，你也觉得因果可能不存在。真正的修行人不会这样。在因果上生起邪见的过患特别大。

此处的内容特别重要。在什么情况下，因果无欺

存在；在什么情况下，我们承许因果不存在。这些问题要搞清楚。有些人觉得因果实有存在，非常执著，这样不行；有些人觉得既然一切都是空性，因果在名言中也不存在，这种说法也不对。因果存在有其存在的方式，因果不存在也有其不存在的一种道理。

这段教言中说，在一个因缘具足的补特迦罗的相续中，果是会产生的。但业果并不会在他人的相续上产生。例如，种在田地里的种子，不管是青稞还是其他庄稼，最后它只会从田地里生出苗芽，不可能从石头上生出苗芽。同理，何人造业，业就会在何人的相续上成熟，而不会在另一个人的相续中成熟。

如果认为一个众生造业，并不会承受果报，或者果报会成熟于其他众生的相续，这些都是邪见。我们应该经常阅读《百业经》，对因果生起信心。

如果造了一个严重的业，用金刚萨埵的修法进行忏悔、对治，最后罪业忏尽，就不会感受果报。正如

田地里的种子，如果用火将它烧尽，那它就不可能成熟。我们用猛厉的对治法摧毁、灭尽业的种子，那么业也不会成熟。否则的话，因缘具足时，果是一定会产生的。

通过比喻，说明了造业者和受果者依靠同一个不断的相续而安立，世间一切的执著也都是这样安立的。世间的法都是以众生的分别念而假立的，因果也好，火的本性也好，水的本性也好，真正观察时，根本不是实有的。

但这种相续并不像外道所承许那样，是一个常有自在的我，不应执著为一个实有的东西。在《宝鬘论》中，将相续比喻为珠串。拿起一串珠串，一颗一颗地观察，每颗珠子都不是珠串，合起来也不是珠串。珠串并不存在，只是分别念安立的假名。前面讲到的总相的概念和珠串一样，都是分别念假立的。同理，相续也是假立的。

一般来说，年少时和年老时的身体不是同一个，前世和后世的身体也不是同一个，这些都容易理解。但前后的心是不是一个呢？这个并不容易理解。寂天菩萨用中观的观察方法来进行剖析：过去的心已经灭尽，未来的心尚未产生，这两个自己都不存在，肯定不是我。

彼谓：“现生起之心若许是我。”

对方说：现在生起的刹那的心是我。

答曰：彼心灭时，我亦则成灭亡，然汝许我为前世来此，此去他世故，今生心者亦非我也。是故《入中论》云：“如依慈氏近密法，由是他故非一续，所有自相各异法，是一相续不应理。”如是已破相续即我之理。犹如芭蕉树干，一层层地剥开分析时，毫无所有坚实分，皆为空壳，如是相同之理，是以智慧观察而寻觅我，则见彼者亦非实有也。

对此，中观宗驳斥：如果现在刹那的心是我，则这一刹那的心灭尽时，我也灭尽了。但你们有实宗还是认为，我从前世来到今世，从今世去往后世。所以，现在正在生起的心，并不是我。

《入中论》中讲到第六地菩萨时，用比喻说明相续不存在的道理。有名叫“慈氏”和“近密”的两个人，他们各自的相不同，这样不同的两个人肯定不是一个相续。同理，所有自相不同的法也不是一个相续。在胜义观察时，一相续是不存在的。这里已经破完了“相续是我”。犹如芭蕉树，层层剥开分析，没有任何坚实的部分，都是空壳。同理，以智慧观察，寻觅“我”，除了名言中假立的“我”，并没有一个实有的“我”。

第 24 课

己二（辩大悲不应理）：

有情若非有，于谁起悲愍？

为果立誓者，因痴虚设有。

无众谁得果？许由痴心得。

为众生息苦，不应除果痴。

我慢痛苦因，迷我得增长。

若谓不能除，修无我最胜。

问：如果有情不是真实存在，那么菩萨对谁起悲愍呢？

答：为度化众生而立誓成佛之事，也是基于愚痴虚假设施而有。

问：若无有真实的自性我，谁能证悟佛果呢？

答：在名言中观待痴心可许有证果之幻事存在。为了息除如幻众生的痛苦，这种痴心虽属无明分别，暂时也不应消除。执著实有自我的我慢，是一切轮回痛苦之因，也会使我执烦恼得以增长。如果说我慢不能根除，那么修习无我是最殊胜的根治方法。

前面已经破完了俱生我和遍计我。此时有实宗提出，既然我不存在，业果怎么应理，大悲心怎么应理呢？自宗先就业果与对方展开辩论。业因果方面的道理特别重要，希望你们反复地阅读麦彭仁波切的讲义，务必真正理解其中的道理。业因果并非一般的知识，是非常高的法。尤其与心有关的因果非常深奥，世间的科学家都专注于研究物质之间的因果关系，与心相关的部分他们始终无法通过观察推测出真相。

因果在什么情况下成立，在什么情况下不成立，希望大家好好搞清楚。在释迦牟尼佛的教法中，深信

因果非常重要，我们不能人云亦云，而是要在内心生起定解。不管别人怎么说，自己都不能动摇。

“有情若非有，于谁起悲愍”：对方提出，前面破掉了我，已经没有了我，既然没有了有情，诸佛菩萨对谁生起大悲心呢？

“为果立誓者，因痴虚设有”：在胜义中，有情和大悲心都没有。但在名言中，菩萨为了救度众生，发了种种誓愿。在这样因假立和愚痴而施设的过程中，有情是可以成立为有的。因此在名言中，生大悲心的对境还是有的。

“无众谁得果，许由痴心得”：对方又提出，既然你们承认一切众生都没有，那谁得到佛果呢？也没有得果者了。同样，在胜义中一切都是空性，得果者也不存在，但是在名言中，可以承许是由愚痴和分别心而得到果。求果是一种最细微的愚昧，但这种痴心可以得果。可以理解为一种暂时的执著。

“为众生息苦，不应除果痴”：这种求果的痴心暂时不能断除，就像大悲心等，暂时来说有一种对治性，是很必要的。当然，最究竟时，这种痴心也需要灭尽。比如大悲心可分为有缘大悲心和无缘大悲心。最后得果时，有缘大悲心肯定没有了，但还有无缘大悲心。为了众生息灭一切痛苦，不应该断除求果的愚痴。

有些未能真正理解大圆满修法的人也许会说，什么执著都不应该有，行善不行，行恶也不行，要马上舍弃这些执著。这种说法并不正确，虽然究竟来说这种果痴是一种执著，但你若没有这个执著，根本不可能得到解脱。所以我们暂时不能断除这样一种希求佛果的执著。

“我慢痛苦因，迷我得增长”：这种求果的愚痴和众生的我执、我慢是相同的吗？完全不同。因为我慢是痛苦的因，而果痴则是灭尽痛苦的因。两者的作

用完全不同。萨迦耶见、我执是一切痛苦的来源，只要我慢和我执还存在，众生就会在轮回中越陷越深，无法得到解脱。

“若谓不能除，修无我最胜”：如果对方提出，我执无始以来就以俱生的方式存在，与众生成为一体，这种我执不可能断除。对此，中观宗回复：只要修持人无我和法无我，就很容易断除我执。修习无我是最殊胜的对治方法。

若谓：“此我或有情若非实有，则菩萨于谁生起大悲愍之心？因为彼无所缘故。”

对方说：如果我或众生都没有，那么菩萨对谁生起大悲心呢？因为你们说一切都是空性，那么菩萨就没有发大悲心的所缘和所化众生了。

答曰：于胜义中无有生大悲之境，亦无生悲者，此下论将说：“此等诸众生，毕竟不生灭。”若无纯

熟如是无缘慧，则亦不能清净离边大悲也。其实相虽如此，然诸众执著或假立蕴等为我之意前，以现相而言，无法破遮此无欺存在之苦乐等故，为一切众生断尽如梦之苦相续，并解脱于不住涅槃之法界中，为得如是之果，我立誓愿度化诸有情，并负起度众之担，此者并非于胜义存在，因为以愚痴虚伪设施有我之故。由此，菩萨虽已证无我，生悲之境众生者，尚未如是证悟故，恒时显现感受有我无义之苦恼，故于彼可生大悲心。因为此菩萨者，不贪自利，见他众无义受苦，已生重他轻己之心，见他苦亦如睡梦，其能除彼之故也。

中观宗回复：胜义中，大悲心的本体离一切戏论，并不存在，生起大悲心的菩萨和所发悲心的众生都不存在。本论的后面会解释：一切众生在胜义中，都是无生无灭的。正如《中观根本慧论》中所说的境界，胜义法界中，一切都无生无灭，一切都不成立。

我们承认，在胜义中，生大悲心的所缘不存在。但是在世俗中，不能这么承认。

如果还没有成熟、熟练、成就这样的无缘智慧，大悲心也不能如是地清净和离边；如果已经通达真正的无缘智慧，悲心也随即清净，转为无缘大悲心。

现在汉地有一些居士，认为一切都是空性的，不需要念佛，不需要修大悲心、菩提心，就只要观空。这是一个对佛法的很大的误解。这样的人肯定不会有什么成就。当一个人证悟空性的境界越来越高时，他对众生所生的大悲心会越来越强烈。就像证悟了一切法界空性的文殊菩萨，对众生具有清净圆满的大悲心。

这里可能确实有些人很难生起大悲心，但不可能不承认大悲心，如果有人说不需要大悲心，那这个人肯定是着魔了，或者是邪见者，是某种外道。释迦牟尼佛的教法里没有这种不需要大悲心的宗派。释迦牟

尼佛是成就者，他的大悲心也是无量无边的。有些人只听过空性的名词，但对空性的内涵并不了解，认为空性就是什么都不用修，大悲心和菩提心都不需要，其实已经陷入了断空。

总之，如果智慧没有纯熟，大悲心也不可能清净和离边。

虽然一切诸法的本体和真如实相就是这样的：没有大悲心，也没有所化和能化。但在将诸蕴执著为我的意识面前，从现相来说，无法否认这些无欺存在的苦乐。

现相和实相是两个很重要的概念。现在有些名气很大的人在讲《楞严经》《金刚经》时，不分二谛，说胜义中空，名言中也空，这样对学法的人会有不好的误导。中观里强调要区别胜义谛和世俗谛、实相和现相。现相也分清净的现相和不清净的现相。

万法的本体是空性的，但在没有真正得到佛果之前，就众生的现相而言，在名言中，地狱的痛苦和极乐世界的安乐都是无欺存在的，不管口头上怎么说空性，这些苦乐也是空不了、破不了的。比如我们生活的娑婆世界和五明佛学院的本体都是空性，但在众生的业感面前，这些肯定都是存在的。

为了让一切众生断尽如幻如梦的痛苦的相续，最后获得不住涅槃的解脱，菩萨立下誓愿要度化一切众生，由此担负起救度众生的重担。当然，在胜义中这些如梦如幻的众生都不存在，我也不存在，但以愚痴而假立的我是存在的。

因此，菩萨对众生生起大悲心是合理的。菩萨虽然已经证悟了人无我和法无我，但他生起大悲心的众生还没有证悟，一直感受着有我和无义的痛苦，菩萨对这样的众生，会生起大悲心。

菩萨对众生生起大悲心有几个原因，一是菩萨没

有自私自利的心。还有，菩萨见到众生无有意义地受苦，自然生起重他轻己的心。重视他人、轻视自己是一种菩提心的修法，菩萨若生起这样的菩提心，自然不离开大悲心。还有一个原因，菩萨见到众生的痛苦如幻如梦，如同在睡梦中一样，他能为众生拔除这样的痛苦。由此，菩萨也会生起大悲心。

若谓："若无有众生，则为谁精进而得佛果，亦谁是得果者，故谓为果立誓者亦不应理耶？"

对方提出：如果没有众生，那是为了谁而精进得到佛果呢？谁又是得果者呢？因为菩萨得果的目的就是救度众生。如果众生不存在，得果者也就不存在了。因此你们所说的为了救度众生而得果、立下誓愿并不合理。

答曰：于胜义中，得者众生，所得之果，皆无实有，亦许真实中得涅槃与不得涅槃皆无差别也。然如

前所说，在各众生之现相意前尚有差别。如是应许由从愚痴我执心而得成立染污轮回及相反之涅槃二种，所谓涅槃者，唯尽错觉分别心之名，此外皆无有，如《经庄严论》云：“故尽错觉即解脱。”如是所说也。

中观宗回复：在胜义中，既没有得果者，也没有所得的佛果。因为在真实义中，已得涅槃与未得涅槃两者没有任何差别。但是，在众生的现相和业感前，已得涅槃与未得涅槃肯定有很大的差别，同时既有得果者，也有所得之果。

抉择人无我时，他宗对自宗的质疑分为两点：一是没有我，则业果不合理；二是既然没有我，大悲心不应理。前面已经破完了业果不合理。现在在破大悲心不应理。

在胜义中，发悲心的能缘和所缘都不存在，但在世俗无明的众生面前，菩萨发大悲心是成立的，轮回和涅槃也有明显的界限。

每一个众生都有俱生我执，以这样的我执心成立了染污的轮回和与之相反的清净涅槃。在还没有证悟法无我和人无我之前，轮回和涅槃必然存在，想空也空不了。按照大乘佛教的定义，涅槃并不是一个实有的法，而是消尽错觉和分别心的一个名称。当分别念消尽，所有的所取和能取都消尽于法界中，就叫作涅槃。除此之外，并没有涅槃。

弥勒菩萨在《经庄严论》中也这样说道，灭尽错觉就是解脱。也就是说，众生的错觉和分别念都消于法界时，即是解脱或涅槃。我们有时候会觉得，解脱是另外得到一个实有的安乐果，但其实并不存在这样一个实有的法。

是故由愚痴力执著二取戏论者前，无欺而存在此轮回显现，于是已灭尽轮回之涅槃亦存在。譬如，遭魔发狂者，虽其余人同行共住，然彼前常有魔身等颠倒相，使彼苦恼，若彼离此苦，则其安乐亦存在，

与此理相同也。是故于胜义中，世间及寂灭等不成实有故，便束缚解脱皆应理，否则，彼不应理，如云：“若有自性者，彼非变无有，自性变余法，毕竟不应理。”如是所说也。

因此，在因愚痴无明而执著能取和所取戏论的众生面前，轮回和因果必定无欺存在，同时，灭尽轮回的涅槃也是存在的。下面以比喻说明。一个人发疯或者着魔了，他的精神不太正常，与其他人共处时，在他面前常有魔的身相等颠倒显现，其他人却看不见。但在这个人面前确实日夜出现幻相，经常觉得很痛苦。当他远离这种痛苦时，就会获得安乐。因此，在着魔的人面前，以自己颠倒的分别念，一直有痛苦存在，最后遣除这种痛苦时，他就很安乐。其他的正常人不能感受到的苦乐，在这个人的境界中却真实存在。已经证悟了的诸佛菩萨，也不会认为众生不会有痛苦，最后得果不会有安乐。在因无明习气而烦恼的

众生面前，类似于着魔的痛苦也存在，最后离苦的安乐也存在。前面所说的道理与这个比喻的道理是相同的。

在胜义中，三界轮回的世间不是实有，得到寂灭的果位也不是实有，因此在名言中的轮回痛苦和涅槃解脱才是合理的。反之，如果一个法真实存在，解脱和轮回等都不应理。因为如果解脱的本性实有不变，则众生就不会轮回；如果轮回的本性实有不变，则众生就永远无法解脱。下面这个应该是《中观根本慧论》里的颂词，我这里重新翻译了。意思是说，如果一个法真正有自性，它永远不会变成无有的法。有实有自性的法不可能变成另一个法。比如轮回有自性，那么它永远不可能变成涅槃。

因此，胜义中万法的本性不存在之故，则世俗中安立解脱或涅槃都是合理的。如果一个法真正实有存在，则什么都不应理。

若谓：“本来无得者，反而希求获得之故，汝宗学道等有何用？此愚痴者，岂非任何时处皆为所破耶？”

对方说：既然你们中观宗承许万法皆空，什么都没有，所得的佛果没有，能得佛果的人也没有，能得和所得都没有。既然没有佛果，你们却希求得到佛果，这是不是一种颠倒的分别念呢？

很多人有这样的疑惑，你们中观宗修道有什么必要呢？佛果也不成立，众生也不成立。这种希求佛果的心实际上是一种愚痴，这种愚痴的心难道不是在任何时间和任何地点都应该是所破吗？对方说我们中观宗应该断除这种希求佛果的心。

答曰：胜义中虽无所得，而现相中有得之，为世间众生息灭痛苦，暂时不应断除彼者，即是尚未现前法界之佛果前，于世俗中不住涅槃许为所得之愚痴

心。因为依此则能息世间诸苦故，最后远离一切二取戏论时，耽著有寂之细微所知障，亦已断尽，此即为如来地。如今不能断除彼者，因为二谛尚未双运时，实相与现相毕竟不同故。故以现相而言，为何不有学果？虽需断除此等不同之实相和现相，然今不能断除，一旦断尽此时，无得亦不断，尚未如是现前之前，不能尽除希求得果之心也。

中观宗回复：胜义中虽然没有能断和所断，没有所得的果，但在现相中还是有这些的。为了息灭世间众生的一切痛苦，暂时不能断除向往佛果的愚痴心。在还没有现前法界佛果时，不应断除希求涅槃的愚痴心。为什么呢？因为依靠这样的愚痴心，能息灭世间一切痛苦。我们生起的有缘大悲心、信心、出离心、菩提心等，都有能取和所取，最究竟来说，都是愚痴心，都需要断除。但暂时不能断除。因为唯有依靠出离心和菩提心，才能得到佛的果位。如果不依靠菩提

心和出离心，根本得不到佛的果位。

最后远离一切能取所取的戏论时，执著轮回和寂灭的最细微的所知障也已经断尽——向往佛果的信心、菩提心等都没有了。此处即是佛果如来地。也就是说，在还没有得到如来地之前，不能断除信心和菩提心，否则就无法得到佛果。

有些禅宗行者没有搞清楚这些道理，刚皈依完就试图断尽所有执著，什么善法都不行持了。如果你已经有了最高境界，当然也是可以的。但在没有这种境界之前，就说“什么执著都要舍弃，不需要菩提心，因为它也是一种执著，是一种学佛的障碍”，那就还是要思考一下，这些到底能不能破。自己到底学得怎么样，获得究竟证悟了没有。

有些人所说的语言和实际上所做的行为非常矛盾，口中说自己能看见文殊菩萨、释迦牟尼佛，仿佛已经得到了第一地菩萨的境界。但看他的烦恼和所作

所为，不要说得地，连加行道或者小资粮道都还没有趋入。末法时代这样的众生太多了。

如今我们还是凡夫，还没有将能取所取消于法界时，不能断除菩提心和大悲心等。因为此时胜义谛和世俗谛还没有双运，实相和现相还有很大的不同。真正的实相中，二谛是一体双运的。就现相而言，怎么不需要修学佛果呢？肯定需要。

实相和现相不同是我们的错觉，是需要断除的，但现阶段想断也断不了。就好比有眼病的人，总把白色的海螺看成是黄色的，根本看不到白色。众生也是如此，就算知道一切都是本来清净，始终也看不到本来清净的实相，因为我们的障碍和客尘还没有消除。

一旦断尽这些烦恼和障碍，在实相境界中，自然没有所得的佛果，也没有能断的障碍。在还没有如是现前之前，不能断除希求佛果的心。

若谓：“若尔，破我痴亦有何用？”

对方继续辩论：既然求果的心不能破，那执著我的萨迦耶见也不应该破了。

答曰：彼二不相同，求果之心，能息灭诸苦，并自己亦令灭尽，如由薪中生火，彼薪亦烧尽。然而我执或我慢者，即是一切轮回痛苦之因故，使迷惑有我之执得以增长，由此，本是无我反迷执有我者，即为所断，若无彼愚痴，则不起我执，若无彼我执，则不流转投生于轮回故，如云：“内外我我所，尽灭无有故，诸取即为灭，取灭则生灭。”如是所说也。

中观宗回复：这两种执著——执著佛果的愚痴和执著我的愚痴根本不相同。因为希求佛果的心，如菩提心、大悲心等，虽然也是一种执著，但能息灭一切痛苦，最后得到佛果时，这种分别念执著也就灭尽了。正如依靠木柴生起火来，木柴是火的因，最后木

柴自身也会被火烧尽。同理，希求佛果的愚痴心也是解脱的因。这种执著暂时不能断除。

众生的我执和我慢并不是这样的。我执是一切轮回和痛苦的因，只要还有我执，无论如何都解脱不了。因此两者区别很大。虽然从究竟来说，两者都是执著，但一个是好的执著，符合于实相；另一个是不好的执著，不符合于实相。

我执会不断增长，将无我执著为有我，有我不符合于实相，是应该断除的。如果没有执著我的愚痴，就不会有我执，如果没有我执，就不会在轮回中流转投生。正如《中观根本慧论》中的颂词所说：内外我我所，尽灭无有故，诸取即为灭，取灭则生灭。这是之前在讲《善显密意疏》时经常引用的偈颂。我们将内五蕴执著为我，外在的一切法执著为我所，如果能对一切内外法都断尽我执和我所执，诸取就灭尽了，诸取灭尽则生也就灭尽了。

第 25 课

现在正在讲抉择人无我时，辩驳大悲不应理。自宗和他宗展开这方面的辩论。

彼等若谓：“如汝不能除假立我执，如是成实我执亦毕竟不能除，因为彼者自无始以来，与自性成一体故。”

对方提出：假如你们不能断除假立的我，那么同样也不能断除成实的我。因为成实的我执自无始以来就在众生的心中，与自性成为一体。

答曰：彼二不相同，因为此等假立因缘之显现，在凡夫面前，无有能破之理证，亦不必破之。然而，若修证诸法实相之无我慧是最殊胜故，则能断除成实

执，具足正量有力之故，犹如日光能除黑暗也。是故我执者，并非诸法之实相，暂时由缘而起此迷乱，若以教证理证破彼迷惑，则心能趣入诸法之实相中，此乃心之本性故，此性亦不离自心。如《释量论》云：“心自性光明，诸垢是客尘。”如是所说也。又“不能除”此句，有者释为能除我执之对治，有者释为我执之因，此等解释方法虽有甚多不同，然无有合理解说故，此处当随圣境善论中所说，彼我执不能除，若如是解释，则应理，此乃唯我之智慧也。

中观宗回复：此两者从根本来说是不同的。在凡夫面前，因为假立因缘而显现的我不需要断除，既没有能破的理证和教证，也没有破的必要。中观宗从来不破显现。

但是你们所说的这种实有的我是可以破的。如何破呢？通过修持证悟一切诸法空性的实相——人无我和法无我的智慧，就能破除实有的我。因为这种智慧

非常殊胜，具足正量，可以从根本上断除俱生我执和遍计我执，就像日光一样能驱除黑暗。

所谓的我执，不管是法我执还是人我执，都不相应于诸法的实相，而是众生的分别念执著有真实的我，暂时由众生的无明等因缘生起一种迷乱的心。我们用释迦牟尼佛的般若波罗蜜多的教证，再加上因明和中观的各种理证方法，就能断除心的迷惑，从而趣入诸法的实相，即证悟离一切戏论的心的清净本性。

实际上，这样的本性从未离开过我们的心，只是在显现上有一些迷乱。就像水凝结成冰，不再有水，但水的本性并未改变。众生正在生起无明烦恼、贪心、嗔心时，心的本性依然是光明离戏的。

在因明《释量论》中也是这样说的，心的本性本来就是光明空性无别的，所有的垢染如烦恼障和所知障都是暂时的。这些垢染并不是心的本性，是可以断除的，但心的本性是光明无为的本体，可以说是一

个无为法，是永远不会离开的。就像水凝结成冰，冰可以融化，水的本性始终不会改变和离开。有些人会想，无明是不是本性？无明不是本性，无明是垢染性。

颂词中的“彼亦不能除”这句，有人解释为能除我执的对治是不能破的，有人解释为我执的因不能破除，有许多不同的解释方法。但这些解释并不合理。麦彭仁波切在此处说，他是按照印度很多殊胜的论典的说法来进行解释，只解释为我执不能除。这样解释则很合理，这是我（麦彭仁波切）的智慧。

绕沙格西与麦彭仁波切辩论时说，既然你说是跟随印度高僧大德的论典，又说是我的智慧，到底是你的智慧还是印度高僧大德论典的智慧？麦彭仁波切回答：我的文字里写得很清楚，我的观点是跟随印度这些高僧大德的主张。在藏地，除了我之外，没有任何人能解释。因此，在藏地，唯有我的智慧能解释；在

印度，我跟随印度高僧大德进行解释。这没有什么矛盾的。

以上讲完了人无我，不知道你们是否通达、证悟了人无我。这个修法在我们所修的法中非常重要。

丁二（法无我）分四：戊一、身念处；戊二、受念处；戊三、心念处；戊四、法念处。

戊一（身念处）分二：己一、宣说无有整体；己二、宣说无有支分。

己一（宣说无有整体）：

身非足小腿，腿臀亦非身，
腹背及胸肩，彼等复非身。
侧肋手非身，腋窝肩非身，
内脏头与颈，彼等皆非身。
此中何为身？

身体不是足、小腿，大腿、臀部亦非身，腹背与胸、肩膀这些部位也不是身体，两侧的肋骨与手臂不是身体，腋窝、肩头不是身体，内脏与头、颈这些部位都不是身体，在各个部位中，到底哪儿是身体呢?

接下来抉择法无我。分为：身念处、受念处、心念处、法念处。总共四个念处。此处对治了所有的执著。

首先抉择身念处，又分为宣说无有整体和宣说无有分支。整体的一个身体并不存在，分支的身体也不存在。

此处抉择的方法与前面有所不同。前面抉择人无我时：头不是我、脚不是我、手不是我……每一个身体的部分都不是我。此处的抉择方法是：头不是身体、手不是身体……类似于观察一个车上的所有零件，最后发现车只是一个假名而已，并不真实存在。前者是从我的角度来进行观察，此处是从身体的角度

来进行观察。抉择人无我和法无我的侧重点不同，二者有一定差别。

首先是整体抉择无我，有几个颂词，下面进行解释。

所谓身体亦是假立而已，无有自性成立也。因为诸处圆满总体若存在，则应于此手等分支上存在，而此观察时不可所得，因为身体非足部小腿，大腿臀部亦非身，腹部背部以及胸部肩膀，彼等亦复非身体。侧身之肋骨及手臂亦非身，腋窝肩头非身，内脏头部及与颈项，彼等皆各自非为身体，此等不同身相故。如今此身聚合，犹如尸陀林中散落身支，彼等无合住各处，各支亦非身，因砍手等，亦许有身故。是故此手等分支中，何者为身体耶？

不但我是假立，我们所承认的我的身体也是假立。前面已经抉择了我不存在，我不是意识，也不是

身体，真正观察时，哪里都找不到我。

之前去美国时，有些智慧比较高的修行人要求我讲大圆满，但其中很多人没有灌过顶，我就给他们详细地讲了《入菩萨行论》中抉择人无我的方法。他们听完觉得非常殊胜。

世间的科学家们，尤其是很多物理学家，根本不观察内在的身心，专注于观察外部的器世界。其实观察自己的身体和五蕴，很容易通达我到底是什么。所谓的我既然不存在，我所更不可能存在。我们经常承许的我的身体，实际上也是众生分别念所假立的名称，不成立实有的自性。

如果有一个十二处圆满的身体真实存在，那么在手、脚等分支上也应该存在，但是我们在观察时，却根本找不到这样一个身体。

怎么观察呢？身体并非足部和小腿，也并非大腿

和臀部；腹部、背部、胸部、肩膀这些也不是身体。侧身的肋骨、手臂不是身体，腋窝和肩头不是身体，内脏、头部、颈部这些都不是身体。身体的法相是一个总和的执著，每一个分部都不是身体，也不应具有身体。

如果每一个分部上都有一个身体，会有很大的过患，比如手上有身体，则手上也应该有眼、鼻、舌等了。又或者，脚上并不具足身体的其他部分，因此脚并不是身体。因此在分体上，总体并不存在。类似的总体和分体的破法在《释量论》中有具体阐释。

实际上，身体的聚合就像是尸陀林中散落的身体部分，这些散落的分支部分，如脚、大腿和小腿等，我们不会认为是身体。为什么呢？因为这些分支部分是分散的。一个人被砍去了手，他还是觉得自己有身体，那么手就不是身体，否则砍去了手，就应该没有身体了。因此，在这些分支中都没有总的身体，到底

什么是总的身体呢？根本找不到。既然没有总的身体，那分支的身体还存在吗？

若身于一切，诸方皆遍住，
诸分住自分，身应住何处？
倘若吾全身，住于手等分，
则尽手等数，应成彼数身。
若内外无身，云何手有身？
手等外无它，云何有彼身？

如果说身体遍及散住于四肢百骸之中，可是每一支分各住于自分，那么身体的自分到底住于何处呢？

如果说我的身体整体，分别住在手等一切分支上，那么有多少数量的手等分支，就应有同等数目的身体。

如果内外都没有自性成立的身体，那么手足等部位中怎会存有身体呢？而身体除了手脚等部位外无有

他物，那么又怎会有手脚等以外的身体呢?

抉择身念处采用了一种中观的细微的观察方法，最终发现没有一个成实的身体。

每一个众生都觉得我有一个身体，那么这个身体是作为一个总体存在，还是作为不同分体而存在。如果总体存在，那么可以观察，除了身体的每一个支分，哪里有一个总体呢？如果承许在每一个支分上都有一个总体，也不可能，会有很多过失。

“若身于一切，诸方皆遍住，诸分住自分，身应住何处”：身体如果存在，会有两种情况，一种是身体作为一个总体，遍于每一个分体存在；还有一种是多个总体的身体，在每一个分体上存在。

第一种情况，如果承认身体是一个总体，它遍于各个分体，在每一个部分上面都有。这种说法显然不合理。因为身体的每一个部分都处在自己的位置上，

比如手在手的位置，脚在脚的位置，除了手和脚的部分之外，哪里有一个身体呢？根本找不到。

“倘若吾全身，住于手等分，则尽手等数，应成彼数身”：这里是说第二种情况，在每一个部分上都具足一个身体。这种说法也不对。按照这样的说法，那么身体的分支有多少，就应该有多少个身体。这个显然无法成立。人们都承许自己有一个身体，不会承许自己有一百个身体。比如你的手是由微尘组成的，如果每一个分部都具足一个身体，微尘也应该具足身体，那么手就是由百千万个的身体组成了。谁也不敢这样承认。

“若内外无身，云何手有身，手等外无它，云何有彼身”：我们用智慧来详细地观察，整个身体的内外都无法找到一个真实存在的身体。那么，你们为什么会说，手脚等这些分支有身体呢？有的话现量可以见到，或者比量可以推知，但现在无论是现量还是比

量，除了手脚等分支外，都无法找到一个身体。你们为什么承认有一个身体呢？

若谓：“彼等各法虽非身，然身体遍于彼等便存在耶。”

对方提出：我们已经一一地观察了，手不是身体、脚不是身体、内脏不是身体……虽然每一个分支的法都不是身体，但我们认为身体遍于一切分支而存在。

其实很多人都有类似的分别念。比如观察自己的心在哪里，眼识也不是心，鼻识也不是心……原来六根识都不是我的心。但未观察时，总觉得在每一个根识上都有一个总体的心存在。但这种总体只不过是一种分别念的假立，真正观察时，无论如何也得不到。

此问：一身体普遍于一切分支？或有甚多身体遍于每一分支上欤？若许此身于一切手等诸方或诸分支

上皆普遍而住。则手等诸分支虽住于自部分中，然身体自己应该住于何处？因为若除手等各支后，不见能遍之身故。倘若吾自皆具之全身或整体性者，其分别住于手等一切分支上，则尽所有手等之数量，亦应成彼等数目之身体，然只执一身故，无有如是也。是故若以理寻找六处之一切内外，亦无得身体之故，云何成手等有身耶？实则无有也。除手等以外亦无有其他身体之设施处，云何成有彼身体耶？实则无有也。此处“身非足小腿”等宣说身支非一体，又“若身于一切”等宣说身支非异体也。

中观宗反问对方：一个身体是遍于一切分支存在吗？还是有很多个身体遍于每一个分支存在？也就是说有两种情况，第一种是一个身体在手上有，在脚上也有。另一种是有很多身体，脚上有一个身体，手上、头上也有一个身体，每一个部分上都有一个身体。你们认为是哪一种情况呢？

如果对方承认第一种情况。一个身体在各个分支上存在。中观宗进行破斥：这种说法显然不对。因为手、脚等分支都在自己的位置上，除了手、脚之外找不到身体。那你们所承认的遍于一切的总体的身体到底在哪里呢？除了手、脚等分支之外，根本找不到一个能遍于一切的身体。

如果对方承认第二种情况。每一个分支上都有一个身体。这种承认也不对。如果已经具足了一个整体的身体，在一切分支上分别都存在，手上面有一个身体，脚上面有一个身体，鼻子上面也有一个身体……中观宗发出太过：那么，有多少数量的分支就有多少数量的身体。这种情况谁也不会承认。更何况一根手指就是由无数微尘组成，那这些微尘也是身体的支分，手指上就有无数的身体了。

一般来说，众生不会执著自己有无量的身体，只会执著一个身体。对方这样的承许没有什么意义，也

与现量相违。

如果用真正的理证智慧去寻找六种生处的内外一切，都找不到身体。所谓的总体的身体，是假立而成的，分开时找不到，聚集时也找不到。不管怎么观察，身体都只是一个名称，或者是一种比较稳固的增上习气的说法。对方怎么会说手等分支上有身体呢？手自己不是身体，手上面也没有身体，手和身体既不是一体的关系，也不是异体的关系，什么关系都不存在。除了手等以外，也没有一个身体的设施处。怎么会说是有身体存在呢？

设施处是一种假立的概念，并不真实存在。每一个法都有一个设施处，比如五明佛学院是一个设施处，如果没有学院，就不可能有这个名称。学院是一个假立的整体，观察时，在每一个人、每一个房子上都没有学院。学院并不真实存在，只是一个总和的名称。

同样的，五蕴也是我的设施处，手等是身体的设施处。此时这里的柱子，放置的板子、毯子等总合在一起，是汉僧经堂的设施处。每一个设施处通过智慧观察，都是不存在的。

身体和分支不是一体的关系，如果是一体会有很多过失。身体和分支也不是异体的关系。这些在颂词里也已经宣说和解释了。

无身因愚迷，于手生身觉。
如因石状殊，觉彼为真人。
众缘聚合时，则见身似人。
如是于手等，则亦见有身。

身体虽无真实存在，却因为愚痴迷乱，于手等生起有身体的妄觉，就像将形状特殊的石块，误认为真实的人一样。虽然真实中无有，但众因缘聚合时，石块都会误认为真人，同样对手脚肢体等聚合，亦会误

认为实有身体存在。

从根本上观察时，身体并不存在，但是为什么众生经常执著身体呢？这是由众生的无明愚痴所引起的。其实众生执著的是手等设施处。有了手、脚等设施处，众生会生起一种有身体的错觉。

其实，身体也可以命名为柱子或者瓶子，甚至厕所。只是大家不习惯罢了。如果习惯了，我的身体和我的厕所，没有什么区别，本来都是不净的。

这里有一个比喻。在藏地牧区等地，牧民担心晚上会有豺狼来吃牛羊，为了保护羊群或者牛群，会用石头堆出人的形象。晚上看起来就好像很多人在那里。豺狼等猛兽看到了，以为是人，就害怕了，不敢进来。

听说去年有尼姑因为眼睛不太好，晚上看到树杈，说这个地方有很多人还是魔鬼。她就通知很多

人，她们拿着扫帚等武器过去，结果只看到一个树丛，并不是什么人或者魔鬼。

正如上面所讲的那样，当各种各样的因缘聚集时，可以将石堆看成人的形象。同样的道理，手、脚等因缘聚合在一起，我们把它看作是身体。但其实就像外面的石堆上没有人，骨头和肉的对境上也没有一个身体。

是故本来无有身体，然只因为愚痴迷惑，才于依手等分支之聚合者，生起身体之错觉而已，实上非成立。譬如，因石堆形状特殊者，对此生起错觉，彼者以为真实之人也。乃至形状差别众缘聚合时，则见此身似人相，若缘不聚合，则不安立为男身，如变性、膜疱、烧成灰尘等。女身亦即如此也。如是只要于手等部分取名为身体之诸缘存在，尔时，则手等亦可见为有彼身体，并非自性存在身体，因彼即骨肉聚合之故。于此有些印度论中云：“众缘聚合时，则木见似

人。”此义解释为木堆觉人等形状差别，及显现不明等众缘合时，则见男身或女身等。如此解释也。

本来没有身体，众生因为无明愚痴，才依靠手等分支聚合，产生了一种执著身体的错觉。这种错觉不成立，因为观察身体的本体，无论如何都不存在。比如，将石堆堆成一个特殊的像人一样的形状，就会对石堆产生错觉，以为是一个真实的人。形象和各种各样的因缘集聚时，就会觉得石堆是真正的人。如果形象上没有那么类似，或者其他的因缘不具足，如光线没有那么昏暗，则不会产生石头是真人的错觉。

同样，如果男人的形象和各种因缘没有聚合，就不会被称为男人。比如一个男身，在一些因缘不具足的情况下——如在住胎初期的膜疱状时，或变性后，或身体被烧成灰了，就不可能成立为男人。女身也是如此。不管男女还是世间法的所有名称，都是因缘聚合而假立的。

因明中提到，命名有两种情况，一种是有特定原因，一种则没有什么原因。比如美国首都之所以命名为华盛顿，是为了纪念美国第一位总统华盛顿。北京之所以命名为北京，也有一些历史上的原因。

像这样手、脚等分支因缘聚集存在，就可以将手等集聚的显现命名为身体，所谓的身体并非是自性实有的，它的自性不存在，名称也不存在，因为它只是一个骨头和血肉等各种因缘聚合的假相。只要是观待因缘的，就不可能是实有的，也不会有自性。

此外，印度一些版本中的颂词内容是“众缘聚合时，则木见似人”，里面加了一个木，含义稍微有点不同，意为木头堆成的人形，“众缘”则可解释为人形木头的形状差别、显现不明等因缘，在这种情况下，错把这个看成是男人，那个看成是女人。主要是有木堆和石堆的区别，其他含义都差不多。

第 26 课

现在正在讲《入菩萨行论·智慧品释——澄清宝珠论》，抉择法无我中分四种念处。首先宣说身念处。身念处分为观察总体和观察分体。前面已经讲完了观察总体，抉择了身体不成立。众生都觉得自己的身体是实有的，按照本论的理论进行分析，总的身体确实不成立，因为身体由各种分支组成，除了这些分支，根本找不到一个总体的身体。但对方认为手、脚等分支还是存在的，比如一辆车由各种零部件组成，车只是一个假名，但组成车辆的每一个零件都是存在的。针对这种邪见，下面开始破。其实我们的手、脚、头部等分支也并不存在。

己二（宣说无有支分）：

如是指聚故，手复应成何？

彼亦节聚故，节者尚可分，

分复析为尘，尘析为方分，

方分离部分，如空微尘无。

是故有智者，谁贪如梦身，

如是若无身，何男何为女？

手也是由指节等聚合而成，那么手本身又应当是什么呢？再者，指节也是由更小支分聚合而成，而聚合的支分又可分为更细小的成分，小成分又可再分解成微尘，微尘又可析为方分，最后方分不成任何一分，犹如虚空一般，连微尘也不成立。

所以有智慧者，谁会贪著如梦幻般本来非有的无实色身呢？如果已如是了知无有真实身体存在，那怎么还会贪执男女身相呢？

“如是指聚故，手复应成何”：身体是手、脚

等分支聚合而成的，手也是由指节、指甲等聚合而成的，手本身在何处呢？其实也不存在。

“彼亦节聚故，节者尚可分”：再往下观察，手指也是由上、中、下等指节集聚而成的，指节往下还可以再分。

“分复析为尘，尘析为方分”：指节往下可以分为许多微尘，微尘又可以再分，最后分成不可再分的方分，也就是无分微尘。

“方分离部分，如空微尘无”：方分远离了一切部分，就像是虚空一样，连无分微尘也不存在。连微尘都不存在，更何况总的身体，或者头部、脚、手指、指甲等。任何一个真实的法都不可能有。

“是故有智者，谁贪如梦身”：因此，有智慧的人，到底对什么生起贪心呢？因为色身如幻如梦，生起贪心并不应理。

“如是若无身，何男何为女”：如果已经知道了没有一个真实的身体存在，怎么还会有男女身相的差别呢？所谓的男身和女身都不存在，自然也不会对此生起贪心。

若谓：“虽无有身体，然现量见手等分支故，彼应存在耶。”

如果说：虽然前面已经抉择了没有总的身体，但我们现量见到了手、脚、头部等分支，所以这些分支肯定存在。

答曰：身体已未成实有，如是各指甲等聚合之故，则名为有支，手者亦复应成如何？何者亦不成立。彼指亦是各节聚合之故。此节者亦尚可分为极多，因上分非下，下分非上等不杂而住也。此分亦复从粗尘分析为微尘，彼微尘又可分析为甚多方分，最后方分亦不成任何一分故，远离一切部分也。

对此回复：前面已经以理抉择了总的身体不成立实有。同样的道理，身体的各个部分，比如手这个有支也是由不同的分支聚合而成的，那么手的本体如何能成立呢？任何法都无法成立。一一分开观察时，每一分支上确实不存在总体，但我们总错觉有一个总体的法存在，但总体只是分别念假立的，没有一个实体。

以手为例进行观察，手是由手指、指甲等集聚而成的，同样，手指是由上、中、下等很多指节聚合而成的。而指节还能分成很多部分，上分不是下分、下分不是上分等，彼此无有混杂而存在。

佛教的有部宗承许无分微尘存在。萨迦班智达在《量理宝藏论》中提到，有部宗承许最小的时间单位是无分刹那，最小的物质单位是无分微尘，是不可分的。许多物理学家也认为有一个比电子、原子等更小的最小物质单位存在。

是否有这样的最小微尘存在，我们可以继续用中观的方法观察。往下继续分，还能分为粗尘、微尘等。粗尘可以往下分为微尘，微尘又可以分为很多方分，最后分成很小很小的无分微尘，再也无法分了，远离一切支分。

彼原因即是说：若从微尘建立粗尘时，四方上下六尘绕中尘，彼中尘若有接触六尘之各分，则中尘应成有六分，若无接触分，则六尘亦只占一尘位故，虽聚山王之诸微尘，亦不应增大，如云：“六尘同时触，微尘成六分，六尘若一位，山王成尘许。”如是所说也。是故手等一切分支及一切色法显现，亦从粗尘、细尘、微尘及方分等分析而衡量时，皆成空性犹如虚空，不成色法故，甚至微尘亦无有成立也。是故具有智慧而能观察胜义之补特伽罗者，谁人贪著此等如梦不成实之色身？实不应生贪也。如是已了知若无有身体之自性，则何者是男身又何者为女身矣？无实

有也。

世间的科学家们总认为存在一种最小的物质单位，内道的有部宗也认为有些法不空，如无分微尘。下面用中观的观察方法对最小的微尘进行观察，看看到底是空还是不空。这种观察方法是世亲菩萨的一种推理方法。为什么分析到最后，一切都是空性，下面开始宣说原因。

假如我们要建立一个比较大的粗尘，那么粗尘要由最小的微尘组成。比如对方所承认的无分微尘，或者世间的科学家承认的最小的物质单位是夸克。一般来说，小的微尘集聚起来，可以变成大的微尘。那无分微尘集聚起来能不能变成大的微尘呢？

将一个无分微尘居中，用东、南、西、北、上、下六个方向的六尘围绕它。此时观察中间的无分微尘与其他六尘是否有接触。如果有接触，如靠着东边微尘的一分或靠着西边微尘的一分，则中间的微尘上有

东面所触、西边所触等六个部分，能被分为六分。中间的无分微尘不再无分，变成六分微尘了。如果说中间的无分微尘与其他六尘没有接触，没有方分，那六尘就占据了中尘的位置，所有的微尘都融为一体了。由此，七个无分微尘变成了一个无分微尘，那么再多的无分微尘都只能变成一个无分微尘，一百个变成一个，一千个、一万个乃至一亿个无分微尘集聚在一起，也无法增加体积。有这样的过失。

经过这样的观察和分析，不得不承认，一个物质要么有分、要么无分，如果有分则还可以再分；如果无分，则并无本体存在。

中观宗破小乘宗的很多观点，都使用了这种理证。世亲菩萨在《唯识二十论》中也如是说：“六尘同时触，微尘成六分，六尘若一位，山王成尘许。”当无分微尘同时接触六个方位的微尘，便分成了六部分，变成可分了。若无分微尘没有接触其他微尘，则

六个微尘只占据了一个微尘的位置，便会有须弥山和一个微尘同样大的过失。因此，无分微尘无法成立实有。

对于世间一些承许物质实有的观点，我们都可以用这种方法来破斥。应该不难吧，只要懂得了这个道理，都能破掉。也许有些人之前的执著已经根深蒂固了，觉得肯定有一个无分微尘或者最小单位存在，破不掉，那么我们可以好好地交流讨论一下，不可能破不掉。

上面所讲的这个破无分微尘的道理，非常重要。因此，手等一切分支在内的一切色法的显现，都可以按照粗尘、细尘、微尘、无分微尘这样一步步地观察和剖析，最后都可以推导到空性，没有一个堪忍的法。万法都变成虚空一样，连最细微的微尘也无法成立。

以中观理证破万法很重要，如果没有通达中观的

理证，那么对于大圆满里所说的本来清净，《心经》里说的“色即是空、空即是色”这些道理，很多人都迷迷糊糊的，根本搞不清楚。

现在还有些法师解释般若波罗蜜多时，并不懂中观，没有将二谛分开，这样想要解释清楚也很困难。

证悟空性包括证悟人无我和证悟法无我，这两个无我在本论中已经详细阐释了。对众生而言，再也没有比无我空性更重要的道理了。也许现在你们还不能了知本论的价值和意义，以后你们离开学院再来看这个法本，才会发现，原来这部法是如此殊胜。

所以说，具有智慧且能观察胜义谛的人，谁会对如梦如幻的色身生起贪心呢？不可能生贪心。没有贪心和我执，就不可能造很多业。在抉择法无我时，首先要抉择的就是自己的身体不存在。因为众生最执著的我所，就是我的身体。现在这个身体已经从上到下、里里外外、大大小小都已经抉择完了，连一个微

尘都找不到了。尸陀林里还能找得到一些骨架残骸，现在我们连微尘都找不到。

如果身体无有自性，哪里还有男身、女身呢？都不是实有的。

戊二（受念处）分四：己一、观察受性；己二、观察受因；己三、观察受果；己四、观察受者。

己一（观察受性）：

若苦性中有，云何不灭乐？
乐实则甘等，为何不生喜？
若谓苦强故，不觉彼乐受。
既非领受性，云何可谓受？

如果痛苦实有存在于内相续，那为什么不会障蔽安乐生起呢？如果安乐实有存在于外境，则甘美食物等令人愉悦的事物，为何不能使忧苦的人快乐呢？

如果说这是因为痛苦太强，以至盖过了快乐，所以才感觉不到乐受。既然这种乐受有不能被领受的性质，那么它怎能算是受呢?

下面讲受念处，分四：观察受性、观察受因、观察受果、观察受者。

痛苦如果实有存在，为什么会不灭安乐？安乐如果实有存在，甘等美好的事物，为什么不能让人生欢喜心?

如果说是因为痛苦太强烈，所以感受不到安乐，它就不是领受的本性，为什么说它是受呢?

若此苦受在真实中或彼性于自心相续中有，则云何不灭生乐？此无害故，彼理不定也，如是若真实中存在乐性，不应生痛苦之理亦能了知，故此处未宣说也。若许如是，则苦乐互相违逆故，若成一性，则另一性不成立，因为诸法不舍自之本性故。彼已宣说内

心无成实受，今于外道而说：如数论外道所许，乐受于外境上存在亦不成立，若于妙色美味等外境上安乐实有存在，则亡子生忧或生起恐怖者前以甘美食品或游戏等，亦为何不能使彼等生欢喜心？因为美食等物上存在乐性故，犹如火性即热也。

受分为乐受、苦受和不乐不苦的舍受。这些感受实际上并不真实存在。

如果痛苦的感受在真实义或者胜义中是无欺而存在的，在自己的相续中有一个真正的具有自性的苦受，这样实有的苦受为什么不会灭掉所有的安乐呢？因为痛苦和安乐是本质上互相矛盾的两个法，如果苦实有存在，一个人的相续中产生苦，就应该永远痛苦，不可能再产生安乐。但现实并非如此，有些人昨天很痛苦，今天又变得高高兴兴的。现量可见的缘故，安乐并没有被灭掉，即对安乐没有什么损害。因此你们所说的道理并不确定。痛苦不应该有自性，如

果自性存在，那永远不可能有安乐。反之，如果真实义中安乐存在，那也不应该生痛苦。这个道理很容易推知，所以颂词中只说了苦性，没有说乐性。

痛苦和安乐两者完全相违，如果痛苦在相续中成立，则安乐一定无法成立。因为事物存在时不可能舍弃自己的本性。自性实有且相反的两个法怎么会在一个相续中存在呢？如果自性不存在，则痛苦和安乐都在因缘具足的情况下才会生起，就不会出现自性实有导致的过失。因此，心的本性上没有成实的感受。

下面都是针对数论外道和其他外道的观点进行破斥。

数论外道承许：乐受在外境上存在。这种说法不能成立。如果按照这种说法，在妙色和美味等外境上，真正的安乐已经存在，那么在失去儿子的悲伤的母亲面前，或者在生起恐惧心的人面前，给他们吃美味的食物、观赏好看的节目，为什么他们无法生起欢

喜心呢？这种情况是现量可见的。当人很痛苦时，不管吃什么美味的食物，内心始终得不到安乐，依然很是忧愁。这说明在外境上不存在真实的乐受，否则不管你是不是痛苦，吃美食时都应该很高兴。如果美食等外境上有真实的乐受，就应该像火有热性，无论快乐和悲伤，触火就有热感。

下面继续讲数论外道的观点。

若谓：“此苦于真实内心中并非无有，而乐受特别强大之故，则不能觉知彼等苦受，如升日光时不见星宿也。”

前面中观宗问：若苦受真实存在，为什么在有苦受时不能灭掉安乐呢？

对方回答：这种苦受在内心中并非没有，而是因为乐受非常强大时，原来的痛苦就感受不到了，但痛苦还是存在的。就像太阳升起时，光芒会遮盖住星

光，此时星宿还在，只是看不见。同样的道理，细微的痛苦是存在的，只是感受不到。

答曰：既然如是非能领受彼性，则云何可谓是受耶？因为彼者无有受相故。若未领受亦能安立为受，则应受空中鲜花之妙香也。

中观宗驳斥：你们自己也承认了，所谓的痛苦被乐受压制，因此心不能领受，那为什么将其安立为受呢？因为内心一点感受都没有，你们说的这种细微的痛苦没有受的法相。如果从来没有感受过的法也能安立为受，那应该也能感受到空中鲜花的妙香了。

空中根本没有鲜花，何来鲜花的芳香呢？如果从来没有这样一个苦受，对方还觉得可以安立在受中，那么虚空中鲜花的妙香也可以安立在受中了。但这谁也不敢承认。

若谓：“上述忧苦者虽得甘美食等尚不生喜，此

亦以苦强大之故，荫蔽而不觉彼乐受耶。”答曰：彼亦用此理如是观察则可也。

对方继续说：前面提到一个人痛苦时，将甘美的食物放在他面前，他也不会生欢喜。这也是因为痛苦过于强大，遮蔽住了安乐，因此无法感受到安乐。

这个说法并不合理。前面中观宗已经进行了解释与破斥。按照前面的观察方法可以同样推理：既然此时无法感受到安乐，那么没有被领受的法，为什么安立为受呢？如果没有感受到的法也能安立为受，那么空中鲜花的妙香也应该安立为受。

第 27 课

若谓有微苦。岂非许除粗?

谓彼即余乐。微苦岂非乐?

倘因逆缘故，苦受不得生，

此岂非成立：受分别是执?

是故应修习，对治空观慧。

观察田中生，禅定瑜伽食。

如果说苦性成实常有，在大乐生起时仍然有细微之苦受，那么，大乐岂非已经消除了较大的痛苦，微小之苦又为何不能消除呢?

如果说微苦即是领受大乐外的微乐，那么微苦岂不成了快乐，怎么能说是苦呢?

如果苦受因为逆缘而不能生起，那不是成立受是

因缘所生之无自性法，而分别感受为实是一种错误执著吗？

因此，应该修习空性胜观，对治实有执著恶习，从如理观察诸法的智慧良田中，能长出滋养瑜伽士的定慧粮食。

“若谓有微苦，岂非许除粗”：对方提出，大乐时有一种细微的痛苦存在。这种说法不合理，既然粗大的痛苦都能被消除，细微的痛苦为什么不能消除呢？用这种方式来破对方的观点。

“谓彼即余乐，微苦岂非乐”：对方又提出，这种细微的痛苦存在的形式比较特殊，是一种很小的乐的形相。这种说法也不合理。照这样的说法，微苦已经变成安乐了吗？既然是安乐，你们为什么安立为痛苦呢？

“倘因逆缘故，苦受不得生”：对方认为，痛苦

因为快乐的逆缘，所以无法产生了，但还是存在的。

“此岂非成立，受分别是执”：中观宗回复，既然如此，难道不是已经成立所有的感受都是因缘生，只是一种分别念的执著而已。除了分别念之外，根本没有一个真正的痛苦或者安乐存在。已经成立我们中观宗承许的观点。

“是故应修习，对治空观慧。观察田中生，禅定瑜伽食”：因此，应该观修空性的智慧，这是实执最殊胜的对治。从如理观察诸法的智慧良田中，能长出滋养瑜伽士的禅定粮食。

彼等若此念而谓：“于此毕竟不领受者，实不应理故，感受强力安乐之正时，亦非不受彼苦，而此时有细微之苦故，不知受彼，如同甚多糖水中含有一滴盐水也。”

对方一边思维一边产生怀疑，又说：苦乐存在

时，一个有受，另一个没有受，确实不合理。所以，在感受强烈的安乐时，并不是苦不存在，而是因为此时痛苦非常细微，感觉上不明显。如同在大量糖水中滴入一滴盐水，喝糖水时虽然也喝到了盐水，但感觉不到咸味。

答曰：在一相续中，不可同力存在微苦及安乐，如许彼存在，则于一相续中，亦应同时现见苦乐二种，然此未见故。又汝宗岂非许为此乐能遣除强力粗苦之分？若能除彼，则此微苦者，为何不能除？因为此时具有强力对治故，犹如遍有烈火之处，皆无寒冷也。是故感受强力大乐时，定无领受与彼相反之微苦也。

对此，中观宗回复：你们所说的在意义上不成立，在比喻上也不成立。

在名言中，糖水和盐水可以在外境上存在。甜

和咸可以在事物的本体上存在。但是在实相中观察时，甜和咸并不真实存在，而是众生的业感显现。比如有些甜的食物，有人吃起来觉得很苦。众生因业感不同，在味觉上也会出现不同的感受。这样的情况很普遍。如果在外境上存在一个实有的甜或咸，则每一个众生感受它时，都是甜或咸。但在实际中，并非如此。

在一个众生的相续中，不可能同时存在力量相等的细微苦受和安乐。如果存在，应该现量见到，但谁也见不到这种情况。一个人正在痛苦时，哪有一个安乐呢？不可能有。因为一个人只有一个相续、一个分别念。当我们观察自己的心时，也能明确感知到，心很快乐时，不可能有痛苦的分别念；心很痛苦时，不可能有安乐的分别念。苦乐两种法体性相违，就像热与寒一样，热的力量强大时，寒冷就消除了；寒冷很强大时，热就没有了。

再加上你们的宗派不是已经承认了，安乐能够遣除强烈的痛苦。既然能够遣除强烈的粗大的痛苦，为什么不能遣除微小的痛苦呢？因为苦乐是相违的体性，当乐强力对治苦时，任何苦都不应该存在。就像火很炽盛时，一定能遣除寒冷，不但能遣除粗大的寒冷，也能遣除细微的寒冷。更何况细微的寒冷只需要一点火就能遣除。再打一个比方，有两个敌人，一个力气大一点，一个力气小一点。如果能摧毁力气大的，为什么不能摧毁力气小的呢？

所以，你们所说的已经遣除了粗大的痛苦，细微的痛苦还存在，这种说法实在不合理。根本不可能有这种情况。

又谓：“此时虽有微苦，然彼不能出自力，便被大乐所变，彼即领受大乐以外其余喜乐，或细微喜相，譬如白色玻璃，为红尘变彼色时，虽现红色，尔时，并非无有白玻璃耶。”

对方又提出：正在感受强大安乐时，虽然有细微的痛苦，但它不能显示出自己的力量，被大乐所改变了，似乎已经变成乐的本性了，是大乐以外的其余的喜乐，或者说是一种细微的喜乐形相。譬如一块白色玻璃，被染成红色后，虽然显现出红色，但此时并不是没有白色玻璃。同理，感受安乐时，痛苦被遮蔽了或者转变了。转变后虽然不再显现痛苦，但痛苦并不是没有，还是存在。

他们认为这个领受不是痛苦，也不是大乐，而是大乐以外的一种细微的喜乐。但这种喜乐根本找不到。在未经观察时，可能会觉得他们所举出的比喻有一些道理，但其实并不合理。

答曰：此喜乐所摄之微苦者亦岂非已成快乐之性耶？由此，彼乐为何取名为痛苦？以如何方式才能辨别受痛苦变乐之细乐及乐性自体细乐之二者差别？本来无差别，反而郑重寻找彼等有何用？犹如虚空作疙

瘩也。以此等比喻亦未成者作能立故，彼不成立也。

中观宗驳斥：你们所说的这种喜乐所摄的微苦，岂不是已经变成了快乐的本性了？现在你们自己都承认，痛苦已经变成安乐了。既然是安乐，就没有痛苦了。为什么这种安乐要取名为痛苦呢？你们的说法实在自相矛盾。你们所说的痛苦转变成细微的喜乐与真正的安乐中细微的喜乐之间有什么区别呢？你们怎么安立这两者之间的差别呢？

对方肯定举不出来差别，因为本来就没有任何差别，还在很认真地寻找这个差别，有什么用呢？就像在虚空中打疙瘩一样。虚空本来是没有质碍的，根本无法作疙瘩。

你们上面所讲的比喻本身也不成立。比喻本体不成立，也不可能证明其他法。

倘若谓：“因生逆缘强乐故，此时苦受不得生，

因为不具其因之故。”

如果对方又提出：当感受强烈的安乐时，没有痛苦。因为没有产生痛苦的因缘了，只有与之相反的逆缘。

答曰：此岂非由事势理能证明或成立为：所谓受者即无有成实，而以内心分别念所假立或是执著为安乐等，因为心生安乐时无有痛苦，而生苦之时亦无乐受，皆依诸缘并即偶尔性故。是故既执成实所取之乐，又执成实所舍之苦，如是励力取舍者，真实受迷惑，若心不假立苦乐，则一切内外皆不住自相苦乐之故，如反胃者见融酥或饥饿者见融酥，又净者见粪或猪众见粪，及不净观者见女身或贪欲者见女身等，如是皆由自己之分别念立为苦乐等，无有乐等之实有自相也。是故应当修习如是所说能对治一切不断贪执或取舍之空观智慧，诸世间众贪执受觉，如狂皆迷乱，此外无有彼等之对治故。如是从观察智慧良田中将生

长禅定于受无自性之瑜伽士之食物，如食物能滋养身体并令喜满足，如是诸瑜伽士亦享受离贪之乐及增长证身故。是故此义即是：诸瑜伽者享受并了达无受之境，而世间众为得受觉故散漫奔跑也。

中观宗回复：通过事势理这种推断事物本体的方法可以成立，所谓的这些感受在真实义中并不存在，没有一个是实有的。但在名言中，以众生各种各样的分别念假立、执著为安乐、痛苦、平等舍受。

为什么是分别念假立的呢？因为当一个众生心中产生快乐时，根本不会有痛苦；而正在感受痛苦时，他的心相续中也根本不会有安乐。前面也已经阐释了，苦乐两者不可能在一个众生的相续中同时同力产生。如果这些感受是自性成立的，为什么不会产生呢？这些痛苦或安乐的感受都是依靠各自不同的因缘而现前的，具有偶尔性。如果它们具有一个真实的自性，则应该恒常存在，而不会随缘变现。但现量即可

了知，这些感受显然并不是一直存在的。

因此，如果你们执著一切感受成实，执著安乐是真实的所取，痛苦是真实的所舍，这样很精进努力地取乐舍苦，的确是一种迷乱的行为。真正观察时，安乐不存在，痛苦也不存在。

如果众生没有假立安乐或痛苦，则在外境和自己的内心，都不存在一个自相的痛苦和安乐。下面运用两个比喻说明，在外境上并不存在实有的感受。

反胃者因为患病，看见酥油汤就心生厌恶；而饥饿者见到酥油汤则非常欢喜。同样的酥油汤，不同的人却产生完全不同的感受。如果在外境上存在真实体性，那么每一个众生的感受都应该相同。可见酥油汤上不具有真实的苦乐自性。

又比如，清净的贤人见到粪堆会非常厌恶，而猪见到粪堆则非常高兴，因为这些粪正是它们的美食。

可见粪堆上并没有苦乐自性。如果有苦的自性，那么猪看到粪堆也应该很痛苦。

还有，修不净观的人见到女身，觉得很不干净，生起厌烦心；而贪执强烈的人见到女身，则会生起贪欲心。可见在女身上也不具有苦乐的自性。

从以上这些比喻可推知，无论内心或外物上，都没有真实的苦乐自性，既没有一个痛苦的本体，也没有一个安乐的本体。只是由众生的分别念假立为苦、假立为乐。比如面对同样的食物，因为众生各自的喜好和饮食习惯不同，有些人觉得好吃，有些人觉得不好吃。又或者刚开始觉得不好吃，渐渐习惯后也觉得好吃。

可见面对同样的外境，感受也会不断变化。原先许多中国人觉得红头发很难看，后来又觉得好看，都去把头发染成红色。我们之前在夏威夷时，也觉得红头发挺好看。

因此，应该修习能对治一切贪执和取舍的空性智慧。整个世间的众生都贪执觉受，不断寻求安乐和令人悦意的色声香味等，如同疯子一样迷乱。在没有学过宗派的人中，从最高尚的人到最低劣的人，都将感受等一切世间法执为实有。要想对治这种根深蒂固的执著，只有修持殊胜的空性法门。除此之外，别无他法。

此处用比喻来说明对治方法。这种观察的智慧如同殊胜的田地，从中可以生长、成熟庄稼。这种庄稼正是修习一切无自性之禅定的瑜伽士的空性妙食。为什么将空性比作食物呢？因为食物有几个作用，一个是可以滋养身体，还可以令心满足、欢喜。而空性也能起到类似食物的作用，令一切瑜伽士得到离贪的安乐，并能增长他们证悟的身体。身体此处指修行，意思是让他们的修行增上，在证悟方面有所进步。

总而言之，瑜伽士享受并了达无自性的安乐境

界，而世间凡夫为了满足自己的欲望四处奔波。世间人和瑜伽士之间有着很大的差别。《时轮金刚》中，将瑜伽士定义为证悟了密宗中的真谛的人。无论你是出家人还是在家人，只要证悟了一切无自性，就是瑜伽士。如果你还没有证悟受无自性的道理，不管名气有多大，都不算是瑜伽士。而世间人根本没有证悟实相，为了一点安乐，为了得到钱财和地位，像疯人一样徒劳奔波。

受念处里的第一个科判观察受性已经讲完了。通过观察，受的本性并不成立。下面观察受因。不管是痛苦或安乐的感受，都是随因缘而产生的，未观察时，这个因似乎存在，但用胜义谛的正量来观察时，会发现受因也不存在。

己二（观察受因）：

根境若有隔，彼二如何遇？

无隔二成一，何复触于何？

尘尘不相入，无间相等故。

不入则无合，不合则无遇。

如果内根与外境有间隔，那么根境二者如何相遇而生触受呢？如果根境之间没有间隔，就会成为一体，那么还有谁能遇到谁呢？

根尘与境尘不可能相互进入而成为一体，因二者皆无空间，大小也相等，不能互入就不会完全相合，不能相合就不能真实相遇。

“根境若有隔，彼二如何遇”：当眼前出现一个好看的东西，会觉得外面的色法很好看。此时观察自己的六根和外境有没有接触。如果没有接触，即有间隔，两者如何相遇并产生感受呢？

“无隔而成一，何复触于何”：如果根境有接触，即没有间隔，就已经变成一体了。那怎么还能相

遇呢？谁又遇到谁？

“尘尘不相入，无间相等故”：但根尘与境尘不可能互相进入融为一体。因为两个微尘都没有空间，大小也完全相等。

“不入则无合，不合则无遇”：如果没有互入就不会完全相合，没有相合就不能真实地接触。

这样的观察方法确实很殊胜。

观察此根与外境之间有间隔或无间隔？若许有间隔，则彼根境二者如何能相遇？若有间隔者，则无法相触，犹如东山与西山也。若许彼无间隔，则彼根境二者亦应成一体，若尔，则何根复触于何境？如无有自眼自触也。

观察自己的六根与外境之间有没有间隔？当眼睛看到外境时，如果两者之间有间隔，有一定的距离，那么眼根与色法就无法相遇。只要有间隔，两者就无

法接触。就像东山不可能接触西山。但如果身根与外境根本没有接触，如何生起感受呢？如果两者之间没有间隔，则眼根与色法已经变成一体。这样的话，究竟是哪个根接触哪个境呢？就像眼睛不可能自己接触自己。

如果有两个物体，在名言中可以说它们互相接触。如果已经成为了一体，就无法说谁接触谁，正如水不能接触自己，眼睛也不能自己接触自己。

只要有间隔，就始终接触不了；没有间隔，也无法接触。以我们的身根接触衣物为例。当我们穿上衣服时，会有舒适或者不舒适的感受，此时观察身体与衣服之间是否有间隔。有间隔就无法真正接触，无间隔则身体与衣服已经变成一体。所谓的接触只不过是一种未经观察的分别念，严格来说只是靠近，实际上在两者之间还有很多微尘。

若彼谓：“为何无相触？如同合掌等耶？”

对方提出：为什么没有接触，比如两手合掌不是接触吗？

一般人会认为，合掌时，左右手肯定接触了，否则就无法合掌了。

答曰：此等相触者，亦是由分别心执著而已，并非真实义也。此理由即是说：诸粗根境者，未触一切方分，如前触后未触也。可用如是观察：若彼中间有余尘，则此尘尚未相触，要根境接触，务必无隔而相触，然而彼根尘与境尘不能相互进入对方，因为此二者皆无空间亦无法相入，由此只触一面，未触余分亦非理，因为彼触者，尚可如是观察，若诸分相触，则必须相入，然彼无有互为相入之时机，因彼二相等故，无此也。若不相入则无有彼二合为一体，若不合一体则无有相遇，要无分相触，则必须诸方相遇，因不会有一方相触故。

中观宗回复：你们所说的接触，类似于合掌、身体接触衣服等，实际上只是自己的分别念执著而已，并不是真实义。下面开始详细宣说为什么没有接触。

比较粗大的根识和外境，并不是所有方分都接触。比如我们合掌时，只有一面接触，另一面如左手的背面并没有接触到右手的背面。因此并不算是完全接触。

此时进行观察，如果两手合掌时中间还有微尘，则不算接触，真正的根境接触中间必须没有任何间隔。再观察根尘与境尘是否接触。但是根尘不可能入于境尘，境尘也不可能入于根尘，两者不能互相进入对方，因为它们各有各的体积与位置，都没有可以容纳其他的空间。

所谓两个无分微尘只有一面接触，另一面还没有接触，这种说法并不合理。因为用上述方法观察接触的部分，如果所有的方分都要接触，就必须互相融入

对方，但根本没有互相融入的机会，因为两者的体积等各方面都相等，无法相入。如果没有相入，两者就不会合为一体，就不可能真实相遇。要无分接触，就必须所有方分都相遇，不会出现只有一个方分相遇的情况。

如果只是一面接触，另一面没有接触，那已经分出了接触和未接触的两面，不是无分微尘了。这种情况谁也不敢承许。

无分而能遇，云何此应理？

若见无分遇，请汝当指彼。

意识无身故，有触不应理。

聚亦无实故，如前应观察，

若触非真有，则受从何生？

何故逐尘劳？何苦伤何人？

如果说无方分的微尘能够完全相遇，无有方分而

能相遇，这种说法怎么会应理呢？如果你们看到了没有方分而能相遇的微尘，那么请指出来让我见一见！

意识没有色身，如果认为它能与外境相遇，那也是不应理的。根尘识聚合生触也不应理，因为聚合也非实有，一如前面所作的观察分析。

如果触非真实存在，那么触的果——感受将从哪里产生呢？一切感受皆无自性，那么为了追逐欲尘而历尽辛劳又是为什么？到底有什么苦受在伤害何人呢？

“无分而能遇，云何此应理”：没有方分的微尘能够相遇，这种说法怎么会应理呢？

“若见无分遇，请汝当指彼”：如果你们看到了可以相遇的无分微尘，请指出来让我们看看。但这是不可能的。

以上是观察根与外境之间的关系，真正观察时，

无法成立。下面观察识与外境之间的关系。

“意识无身故，有触不应理”：意识没有微尘组成的身体，既然如此，它也无法与外境接触，有接触则不合理。

“聚亦无实故，如前应观察”：如果认为识、根、境三者集聚，可以生起触，这种说法也不对，因为聚合的事物并非实有，前面已经观察分析过了。

“若触非真有，则受从何生”：如果没有真正的接触（因），那么触的果——感受如何生起呢？没有因怎么会有果呢？

“何故逐尘劳，何苦伤何人”：一切感受都不真实，既没有痛苦，也没有安乐。那么，世间的人为了追求欲妙天天辛苦劳累，有什么意义呢？又哪里有什么痛苦在伤害自他呢？

是故即使无分而亦能遇者，云何此说法应合理

耶？因为彼者不会有一分或诸方之接触故。是故若汝已见即使无分亦是相遇者，则请汝等为吾应当指示彼者！方能成立，如是无法能直指之语也。所谓集聚根境识中，此宣说无有根境相合已。又复意识者无有聚尘之身体故，有外境之接触亦不应理。若无身亦能相触，则手应成触虚空，亦应相触石女儿。

如果你们承认无分微尘也可以相遇、接触，这种说法怎么能合理呢？既然是无分微尘，就不可能有任何一个方向的接触。此处寂天菩萨用了一种嘲讽的语气说道：如果你们已经见到可以接触的无分微尘，那么请你们一定要指出来给我们看看。因为不可能指出来。

对于所谓的“根、境、识三者聚合”，已经阐述了根境无接触、无实有的道理。下面主要宣说识与境也没有接触。

所谓的意识并非由微尘集聚而成，它没有身体。

那么你们所说的意识与外境接触就很不合理。意识连身体都没有，怎么接触呢？如果没有身体也能接触，那么手也应该能接触虚空了，因为虚空也没有身体。那么你的手为什么不接触虚空呢？也应该可以接触石女儿的身体。

中观宗通过这样的方式给对方发太过。对方在承许第一个前提的情况下，不得不承认由此推导出的过失。

若思此而云：“此有身识存在故，不合比喻？”答曰：此观察无身理上，无有不合也。

对方继续思考并提出：你们提到虚空的比喻，虚空本来是没有的，但我们人还是有心识的。因此和你们所说的比喻不同。你们这样打比方并不合理。

中观宗回复：在观察没有身体这一点上，没有什么不合理的。因为意识没有身体，虚空也没有身体，

石女的儿子也没有身体。

若谓：“虽无如是相触，然根境识三者有聚合耶。”

对方继续说：虽然两个法之间没有真正的接触，但根、境、识三者的集聚肯定是有的。当三者集聚时，就能看到外境上的物体。

其实所谓聚合也只是一种分别念，下面是破斥。

答曰：此聚合者亦无有实体故，如云“彼亦节聚故”等如前已宣说聚合无实有，应当如是观察而了知也。倘若触因非真实有，则彼果受者当从何中生？于胜义中皆无有，若无彼，则何故追逐彼等而受种种尘劳耶？因为所追求之安乐皆无有，由何苦会伤害何人？皆为幻心迷乱之显现而已也。

中观宗破斥：凡是聚合而成的都不是实有。前面

在破四念处的身念处时，已经完整阐述了“手由各种指节聚合而成、并无实体”这个道理。此处也可以用同样的道理进行观察。

如果作为因的接触并不真实存在，那么它的果——感受从何生起呢？在胜义中触、受等都不存在。所有的感受都不真实，然而世间所有众生，上至总统，下至乞丐，甚至地上的蚂蚁、蚯蚓等，都在希求自己的安乐，并付出了种种辛劳和痛苦。为什么要这样徒劳呢？因为众生所追求的安乐，无论从因、果、本体等任何方面观察，根本不能成立。同样，真正的痛苦也不存在，哪有什么痛苦能够伤害到你或者其他任何人呢？

众生所有的感受都是迷乱心的显现。在还没有证悟空性时，安乐是有的，痛苦也是有的，但这些都是假立的，是一种迷乱的现象，在真实义中并不存在。

己三（观察受果）：

若见无受者，领受亦无实，

彼时见此已，云何爱不灭！

如果能现见没有真实的受者，也没有真实存在的感受，在洞见这种实相后，由受而生的贪爱怎会不息灭呢？

通过前面的观察可知，受者并不存在，真实的感受也不存在。此时能受和所受都不成立，如果能够证悟这样的实相，我们因受所生的贪爱等怎么会不息灭呢？因已经没有了，果肯定不存在。

若谓：“诸众生爱故，彼因受者，云何无有？”

对方提出：一切众生都会产生贪爱，而贪爱的因是感受，为什么会说没有感受呢？

答曰：此亦迷惑而已，非真实也。彼亦，若何时已见无有少许自性成立之受者我及心识，并所领受亦无有真实，彼时已见此等能受所受皆无实有已，则云何受因所生之贪爱不灭尽？无有彼因故。

中观宗回复：这只是一个迷惑的心，是一个分别念的执著，并不是真实的。也就是说，什么时候见到受者和心识都无自性成立，也就没有所领受的苦乐，此时已经明白能受和所受都不存在。既然如此，为什么贪爱之果还不灭尽呢？因为贪爱的因已经断绝了。

第 28 课

在《入菩萨行论·智慧品释——澄清宝珠论》中，抉择了人无我和法无我。在抉择法无我时，通过四念处——身念处、受念处、心念处和法念处来加以抉择。现在正在宣讲受念处。分为：观察受性、观察受因、观察受果、观察受者。下面开始观察受者，所谓受者即感受的人。

己四（观察受者）：

所见或所触，皆为梦幻性。

与心俱生故，受非心能见。

后念唯能忆，非能受前心。

不能自受自，亦非它能受。

毕竟无受者，故受非真有。

云何以此受，害此无我聚？

眼等诸识所见或所触到的一切，都如同梦幻一样毫无自性。所受与能受之心俱生故无有前后，所以受非心能见。

后来的心念只能回忆前心，而不能领知前一刹那的感受本身，感受本身也不可领纳自己，而其他法也不可能领纳感受。

受者终究是不存在的，所以感受本身也不是真实存在。既然如此，那么如幻的苦乐感受，怎能损害无我的五蕴聚合体呢？

“所见或所触，皆为梦幻性”：六根识所见闻接触的一切法都如梦如幻，只是一种显现，毫无自性可言。

“与心俱生故，受非心能见”：从过去、现在、未来三个时间的角度来对自己的心和受进行观察。如

果受与心同时产生，则两者之间就没有任何关系，此时的受并不是心来了知的。

“后念唯能忆，非能受前心”：如果受在心之前产生，那也不合理。后来的心念只能回忆前面的心念，而不能领纳前面的感受本身。

“不能自受自，亦非它能受”：感受自己不能领受自己，前面已经讲过这个道理。不能自己对自己起作用。同时也并不是另一个法来感受，那样也有很多过失。

“毕竟无受者，故受非真有”：毕竟并不存在受者，因此，感受在真实义中并不存在。

“云何以此受，害此无我聚”：这样无有自性的感受如何损害五蕴假合的我呢？感受不存在，因此痛苦也不存在，再加上我也不存在，那到底是什么在伤害什么呢？

若谓：“若无受者所受等，则此见闻等亦不应理耶？”

对方说：如果没有感受的人，也没有所感受的安乐、痛苦等，那么我们眼睛见、耳朵听等也都不合理了。虽然你们说受者和所受都不存在，但见闻等是名言中现量可以成立的，这些怎么能破呢？

答曰：初者眼所见色或后者身所触，中者闻臭等一切显现，皆为如梦如幻性，如阿阇黎云：“如幻亦如梦，如乾闼婆城。所说生住灭，其相亦如是。”是故皆为虚伪显现，而不见真实。此观察心受二者是否同时？若许同时生，则所受与能受心此二者无前后，俱生之故，于彼受非以心能所见，即是异质又是同时，则无法领受，因彼二无前后，互不观待，亦无联系之异体故也。

中观宗回复：从最初眼根见色法到中间的耳根

所听、鼻根所嗅到最后的身根所触，六根、六境等一切显现都没有一个真实的本体。我们正在感受的所有色声香味等，未观察时似乎存在，一观察都是如幻如梦，就像是幻化师所作的幻术一般。

释迦牟尼佛在《大般若经》中说道，一切法如幻如梦，如寻香城。乾达婆城也叫寻香城，表面看起来是一个很庄严的城市，实际上并不存在。乾达婆城等八大幻化之喻，都是说明这个道理。

阿阇梨龙猛菩萨在《中论》中也是这样说的：如幻亦如梦，如乾闼婆城，所说生住灭，其相亦如是。所有万法最初产生、中间安住、最后消亡的过程都是如幻如梦的，没有真实的产生，没有真实的安住，也没有真实的灭尽。

总之，所见所闻的外境显现都不是真实的，尤其凡夫根本见不到任何真实。如同有眼病的人从未见过白色的海螺，有无明病的众生从未见过法的真实

本性。

此时可以观察能受的心和所受的痛苦安乐等是不是同时产生的。如果心和感受同时产生，两者没有前后，则感受并不是心的所见、心所领受的。因为所受和能受两者是两种完全不同的实有的法，又是同时产生的，那么就无法成立领受。为什么呢？因为能受和所受没有前后的关系，也就不需要观待而成立。能执著的心产生时，安乐等感受也已经存在了。心不需要依靠感受而成立能受，感受也不需要依靠心来成立所受，两者之间没有任何关系，各自独立存在。既然如此，心永远感受不到安乐和痛苦。此处是用因明的方法进行观察。

若谓：“此二非同时，前生受后生心故，心成具受相耶。”

对方又说：感受与心两者并不是同时产生的，而

是有前后顺序。首先产生感受，然后再生执著感受的心。这样的话，心已经变成了具有受的形相。

对方认为，第一刹那有了受，第二刹那执著受，识等已经变成了有受的形相。有事宗一般都是这样承许的，如同第一刹那外境存在，第二刹那心执著外境。

名言中虽然可以这样安立，但这些法都不能成立为实有。

答曰：如是后来生起心念时无有彼受故，非真实领受，唯能回忆前心而已，凡所有缘过去之心，皆为忆念，彼心今时无有，故非能真实领受前心也。是故若观察缘过去之忆念，亦是虚假无实，因为如今不存在过去之境故。如是能受之心，若是过去者，已灭故不会领受。以理证明现在和未来者亦不得领受也。如此所受者，若是过去唯能回忆，不得领受，现在者亦不可知，未来者，是无有故，如今无法受知也。感受

不能自己领受自体，因自作自体即是相违故，如前破自证也。亦并非除受以外之他识能领受，此无间已说故。于真实中毕竟无有任何受者，是故此等感受亦非于真实中有也。既然如此，则云何以此等无性苦受损害于此无受者我如梦幻之蕴聚欤？于真实中无有任何害利也。

中观宗回复：你们所说的，第一刹那生安乐，第二刹那执著而集聚了安乐的形相。这种说法并不正确。第一刹那生起的安乐，第二刹那已经灭尽，第二刹那生起的执著根本无法领受已经灭尽的感受，只能回忆前一刹那。凡是所有缘过去的心，都只是一个回忆、一个忆念，而不是真实的领受。这样的心当下并不存在，因此不能真实领受前面的感受。

因此，观察这些缘过去的心念，都是虚假无实的，因为这些过去的境早已经灭完了，现在根本不存在。对于已经不存在的法，要如何执著呢？肯定无法

执著。

像这样观察能受的心，过去的心已经灭尽了，无法领受。理证可以证明现在和未来的心也不能领受。现在的心与受同时，无法成立能所关系；未来的心还没产生，也无法领受。在其他论典中也曾运用这种方法对能受的心进行观察。

同样可以观察所受，过去的感受已经灭尽，只能回忆，不能真实领受；现在的所受与能受同时存在，两者的关系无法成立；未来的感受还没有产生，也无法领受。从三时观察，无论是能受还是所受，在真实义中都不存在。

感受不能自己领受自己，因为一个法实有且能自己对自己起作用，是自相矛盾的。和前面破自证的道理一样。此外，感受之外的其他识也不能领受，刚刚已经宣说了。

在真实义中，没有任何受者存在，也没有任何感受存在。既然如此，这些没有自性的痛苦为什么会损害这个无我的如梦幻般的蕴聚之身呢？真实义中是无利无害的。

戊三（心念处）分二：己一、说意识之自性；己二、说五根识之自性。

己一（说意识之自性）：

意不住诸根，非住色与中，
既不住内外，余处亦不得。
非身非异身，非合亦非离，
彼无少实故，有情性涅槃。

心意不住在眼等六根中，不住在色等六境上，也不住在内根与外境之间，心意不在身内，也不在身外，而其他处也找不到。

心既不是身体，也不是异身之外法，非与身相混合，也非离身而存在，因此心识无有丝毫真实自性，诸有情的自性本来即是涅槃。

抉择法无我时，分为四种抉择方法。前面已经讲了身念处和法念处，现在开始讲心念处。如果能够精通四念处的道理，就能够证悟万法空性。因为在法念处中，包含了器情世界所有的无情法。心念处则包含了所有有情心识方面的法。身念处主要是讲自己的身体，受念处则包括了人们执著的方式和执著的法相。在藏文中，有专门讲述四念处的经典，说明四念处非常殊胜。

心念处分为说意识之自性和说五根识之自性，分别抉择了六识的自性不成立。

此意识者不住于内诸根，复非住于外境色等及与彼二中间，既不住身内，亦不住外身肢，此等所说以

外之余处亦不可获得也。意者既非身体亦非异身之外法，既非与身体混合亦非离身而存在，彼等无有少许成实之故，诸有情之自性即是本来涅槃也。

在《俱舍论》中，意、识、心三者同属于心王，这三者没有区别。在一些大乘论典中有不同的安立。我们通常所说的意识即是心。

意识到底在哪里呢？对诸根一一观察时，在眼、耳、鼻、舌等根上，都找不到它。它也并不是住于外境的各种色法上，也不可能存在于根与境中间。比如当我执著一个法时，意识没有和外境一体，也没有和六根一体，更没有在六根与外境中间存在。

在身体的内部也找不到意识。很多科学家认为意识在心脏中或大脑中存在。按照这种观点，有些无头人也能生存，则不合理。有些人认为意识似乎在胸口某处，这也是一种遍计的分别念。可以具体分析意识在胸口的理由是什么？根本找不到理由。

意识也不在身体的任何分支上。除了上述所说之处，在其余任何地方也找不到意识的存在。

在《涅槃经》中和无上大圆满中，已经抉择了意识的来源和住处。

身体是一种骨肉组成的色法，意识既不是身体也不是身体之外的法。意识既没有和身体混合在一起，也没有在身体之外独立存在。

经过以上观察，意识没有任何成实的理由，一切有情的自性即是涅槃，因此，意识是涅槃的自性。当你用无上大圆满的窍诀，观察自己心的本性时，就能了达它的本来面目。

己二（说五根识之自性）：

若境前有识，缘何而生识？

识境若同时，则彼缘何生？

若识境后起，识当缘何生？

如果离所缘境就先单独有根识，那么根识是缘什么境而生起的呢？如果境识同时存在，那么根识已经生起，又何必要观待所缘境呢？如果根识是在所缘境生起后才有，那么根识能缘什么境生起呢？

前面已经抉择了意识无自性，现在开始抉择根识不存在。

“若境前有识，缘何而生识”：首先通过三时来进行观察，如果根识在所缘境之前产生，那么根识就没有了所缘，它是因何而产生的呢？

“识境若同时，则彼缘何生”：如果根识和所缘境同时产生，那么根识已经产生了，又何必要观待所缘境呢？

“若识境后起，识当缘何生”：如果所缘境先产生，然后生根识，也不可能。因为所缘境是刹那生灭

的，前面的所缘境已经灭尽了，如何产生根识呢？

若色等外境之前有眼识等，则彼缘何者而生起彼识？彼时无境故，不生彼识也。根识与外境若同时生，则彼识缘何者而生？因为未生识之时，尚未生所缘缘故，彼不能生。已生所缘缘时，彼识亦已生故，不应作能生，由此皆成无有任何相属故。

如果在色等外境还没有产生时，眼识等已经产生了，那么它们是缘什么而生起的呢？比如眼识需要执著外境而产生，没有外境时，它执著什么呢？因此没有外境时，根识也不会产生。所有的根识都是这样。

根识与外境同时产生也不可能。两者若同时产生，根识是执著什么而产生的呢？因为根识还没产生时，所缘缘即所缘的外境也没有产生，根识无法生起。如果所缘的外境已经有了，根识也已经有了，所缘的外境对根识起不到任何作用，不应被认为是根识

的能生（因）。本来外境是根识的因，外境在时，根识也已经在了，两者之间就无法成立因果关系了。

若谓彼识在成所知境之后才生起？答曰：尔时彼识当缘何所知而生彼？彼所缘已灭故。于彼前时已灭之法，如今是否存在？若存在，则彼非灭尽，应成同时。若许虽不存在亦作能生，则烧尽之种子亦应生果，兔角亦应令生眼识等也。灭不灭亦可如是观察也。

对方说，如果根识在所缘外境之后产生呢？这样也不合理。

中观宗对此回复：此时根识是缘什么而产生的呢？一切法都是刹那生灭的，不可能住于第二刹那，否则就已经变成常有了。因此，所缘缘在第一刹那产生，第二刹那灭尽，根识存在时，它的所缘缘已经灭尽了，不存在了。那么是什么对眼识的产生起到作用

呢？如果认为这个所缘缘还没有灭尽，则有常有的过失。如果所缘缘在第二刹那还存在，与根识同时存在，还会有因果同时的过失。

如果对方认为，之前的所缘缘现在虽然不存在，但还是能对生根识起到作用，是根识的能生。这种说法也不合理。此处发出太过，一个法已经灭尽了还能成为生果的因，那么已经烧光了的种子也可以生果，兔角也应该能产生眼识。根本不存在的东西也可以作为所缘缘，那本不存在的兔角、虚空等也可以成为所缘缘了。有很多诸如此类的过失。

前面是从是否存在的角度进行观察，也可以同理类推，从是否灭的角度进行观察。从三时观察，都无法成立灭。

第 29 课

戊四（法念处）分二；己一、总说诸法无生；己二、分别观察因果体三者。

己一（总说诸法无生）分二：庚一、真实；庚二、辩驳。

庚一（真实）：

故应不能知，法生为实有。

因此不可能以正理推证了知：诸法实有自性产生。

下面开始讲法念处，分为总说诸法无生和分别观察因果体三者。

“故应不能知，法生为实有”：通过前面的道理可知，一切法都没有任何实有的产生。

是故如前所说，应该不能了知于诸有为或无为法生起为实有，因为从自生、他生、二生及非二生等观察亦不生故，无实有生也。若无生，则彼住灭等亦无有，归纳而云：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”如是所说也。

正如前面所说，无论是有为法还是无为法，一切法的产生都不是实有。因为从自生、他生、共生、无因生等产生方式进行观察，这些生都不能成立。因此，在胜义中，诸法无生。在《入中论》中，对这个道理进行了广述。

对于没有学过中观的人来说，很难理解万法没有产生，名言现量中可以见到母亲生孩子，为什么说没有生呢？

通过对四生的观察可知，没有任何实有的产生。如果一个法没有产生，也就不会有它的安住和最后的灭尽等。

归纳来说就是：不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。这是《中论》中的第一个颂词，抉择了万法远离四边八戏的道理。

庚二（辩驳）分二：辛一、辩所立不应理；辛二、辩能立不应理。

辛一（辩所立不应理）：

倘若无世俗，云何有二谛？
世俗若因他，有情岂涅槃？
此由他分别，彼非自世俗。
后决定则有，非故无世俗。

问：如果一切法无自性，世俗也应成无有，而无

有世俗谛，那么怎能成立世俗胜义二谛呢？

问：世俗如果是观待众生迷乱分别而有，那么有情怎能证得寂灭涅槃呢？

答：恒时不灭的此等世俗显现续，皆是由其他众生的分别戏论而显现，并非涅槃者自现之世俗。如果世俗诸法自性成立，那么灭尽二取趣入涅槃之后，亦决定会有观待自己的世俗，然而并非如是，所以灭尽分别戏论者无有自世俗，可得寂灭一切世俗迷乱现相的涅槃也。

庚二辩驳分为：辩所立不应理、辩能立不应理。所立是指空性，首先双方就空性展开辩论。能立是推理的方式和成立的原因，其次双方就这些推理方式是否合理展开辩论。

“倘若无世俗，云何有二谛”：对方问，如果没有世俗谛，肯定也没有胜义谛，如何成立二谛呢？

“世俗若因他，有情岂涅槃”：对方又问，如果世俗是依靠众生的分别念而安立，那么有情怎么能得到涅槃呢？

“此由他分别，彼非自世俗”：中观宗回答，世俗的显现只是由众生不清净的分别念而显现，在证得涅槃者面前，不会有这样的显现。

“后决定则有，非故无世俗”：如果世俗谛这些不清净的法实有存在，那么后来得到涅槃时，也应该存在。然而并非如此，在证得涅槃者面前，这样的世俗谛并不存在。

若谓：“倘若此等一切所知之诸法，毕竟无少许生灭等，则彼等生灭来去性者之世俗亦应成无有，若不许世俗，则彼无有胜义故，云何有二谛？应成一谛耶？”

对方问：如果整个器情世界的一切法，都没有任

何生灭等，那么有着生灭来去等显现的世俗谛应该就不存在了。如果没有世俗谛，观待它的胜义谛肯定也没有了，那何来二谛呢？应该是没有任何谛，或者只有胜义谛一谛了。

这是对方和我们进行辩论，发出的太过。

答曰：安立二谛者亦是令所化众入道之门而已，在胜义中，亦无堕于二谛，因不可思议法界真如即究竟实相也。如是佛经中云：“设若无生是一谛，于彼有谓有四谛，住于究竟菩提果，不见一谛况四谛？”如是所说也。在胜义中虽无有安立为二谛，而名言中有二谛，因为必定有实相与现相二者故。如前云“许此为二谛”，如是所说也。

中观宗回复：实际上，安立二谛是为了引导众生入于佛门和圣道的一种方便方法。并不是在诸法的本性上有一个胜义谛和一个世俗谛，或者诸法有一个不

会灭尽的自性。并非如此。任何法都没有堪忍处，任何法都不成立实有。

胜义观察时，并没有分开的世俗谛和胜义谛，因为不可思议的法界真如就是究竟的实相。如同佛经中所说的，有时说胜义谛是真正存在的一谛，无生无灭，还有人认为有四谛（佛陀第一次转法轮时，专门宣说了四谛法门），但这些都是相应所化众生的不同根基而暂时安立的方便方法。在证悟究竟菩提果位的圣者面前，连一谛的自性都不成立，更何况四谛呢？

在胜义中，从来没有安立过二谛，但在名言中，肯定有二谛。因为在还没有证悟胜义谛的众生面前，有实相和现相两种法可以安立，实相是胜义谛，现相是世俗谛。万法的本性既有现相，也有实相。正如《智慧品》前面所宣说的那样，二谛已经包括了世间一切法。

又彼谓："如是安立二谛，其中世俗者，若无

有自相，而是因他心所安立，若彼安立者，亦能成如是，则诸有情岂能入涅槃？因为乃至众生无边，尔时彼心亦无尽，乃至彼心无尽，尔时彼心所安立之世俗亦是无尽故，永时亦不会有远离二取戏论之涅槃矣。”

对方又辩论道：正如你们所说的安立二谛，其中的世俗谛没有自相，是一种由众生的分别念所安立的假相。如果由心安立的就是世俗谛，一切众生如何能得到涅槃呢？因为众生无边无际，众生的心和分别念也无边无际，由心安立的世俗谛也无边无际。这样一来，众生将永远无法获得消尽能取所取的究竟涅槃。

答曰：恒时不灭相续之此等世俗显现，皆各由其他众生之分别戏论而显现彼等，犹如乱发梦境等，彼等并非涅槃者自现之世俗。是故他众虽有二取戏论而涅槃者无有此等，若一众生之二取消于法界时，其余诸众云何成如是？犹如梦中之猛兽水灾等显现，皆由

分别假立，无有自相，然诸觉者虽灭梦现，他人尚有梦现，而彼不能害觉者也。如《入中论》云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”如是所说也。假使生等世俗真实存在，则灭二取细微习气之成就涅槃以后，亦决定则有观待自己之世俗或戏论，然而非如是存在故，无有一切世俗戏论，便为涅槃也。如《入中论》云：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯证身。”如是生等戏论皆成寂灭，如尽薪之火，无余灭尽一切心心所。犹如水融入水体，已得法界现空双运无可言说之自然本智，此智虽能知一切所知，然唯寂灭诸法戏论之性也。此时，应知无余灭尽一切心与心所之戏论故，现前究竟智慧，已得自然本智故当灭一切心念。不应思为：被凡夫分别所染已，不灭心之戏论，或灭心后无智，如灭尽灯火。若如是思维者，则于佛极大诽谤，故为断彼，对深义当生定解也。

中观宗回复：相续恒时不灭的世俗谛的显现，实际上就是众生的分别念显现。此处恒时不灭是针对凡夫来说，成就佛果时一切分别念和庸俗显现都会灭尽。就像眼翳病人面前所显现的乱发，做梦时各种各样的梦境，这些显现在外境上并不存在。因此世俗谛并非涅槃者面前的显现。尚未得到涅槃的众生，还有能取所取的分别念，当一个众生的能取所取消于法界，得到涅槃，其他众生的二取并不会因此就消失了。

比如一个人在做梦时，梦中遭到猛兽的损害或者遭遇水灾等，都是分别念的假立，现实中根本没有这些危害。从梦中醒来的人不再有梦中的显现，而其他还在做梦的人仍然会被梦中的显现所困扰。这些梦中的显现并不会对醒来的人造成损害。醒觉和未醒觉两者之间的区别即是成就和未成就两者之间的区别。醒觉的人的境界是真实的，做梦的人的境界是虚假的。对于众生来说，二取是虚假的，没有二取的境界是真

实的。

在《入中论》中讲第六地菩萨时，说道：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”就像一个人在未醒觉之前，根境识三者，或者三轮——作者、所作的事情、作的方式都是有的，醒觉后则三者都不存在。就像昨晚做梦遭到猛兽的损害，很是害怕，梦中的我存在、猛兽存在、心中的害怕也存在。但早上醒来，梦只是回忆，梦中的三者都不存在。

同样，在还没有成就时，有我、外境的敌人和痛苦三者存在，真正得到成就时，这三者都没有。这种梦的比喻非常贴切。我们要仔细观察，为什么得到佛果时，能取所取会灭尽，用昨晚的梦和今天的醒觉进行对比，很容易通达其中的道理。

此时我们都是在无明愚痴的睡梦中，很多人却不知道这一点，还以为自己的所思所想都是正确的。通

过上师的窍诀和教证，我们基本能够了知自己身处梦境中，眼前种种显现都是一种梦相。但世间大部分众生根本不知道自己正在做梦。

当这样的痴睡还在持续时，各种显现都有；当痴睡灭尽时，三轮和二取也随之消失。这也是大圆满最究竟的窍诀。

假如世俗谛真实存在，灭尽二取的细微习气成就涅槃后，观待涅槃的世俗谛肯定还会存在。但得到涅槃后，根本不会有世俗谛和一切戏论。

《入中论》中讲无学地时，讲道：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯证身。”就像木柴被烈火烧尽，得到佛果时，所有所知都被消尽，得到寂灭法身时，一切二取都已经灭尽，此时已经达到了不生不灭的境界。因为凡夫的心彻底灭尽，已经现证了法身的本来面目。

这里麦彭仁波切引用了月称菩萨在《入中论》中的教证，阐释最后得到法身时，没有任何执著，心和心所都已经融入法界，如同木柴被火烧尽，已经到达最究竟的境界。

此时生、住、灭等一切戏论已经寂灭，就如同烧尽了干柴（火焰的因），火焰也不可能再生。分别念如同火焰，若所有的烦恼障、所知障和戏论已经断尽，分别念不可能再生起，心和心所的一切分别念也已经无余断尽。犹如水融入水体，此时已经得到了法界现空双运不可言说的自然本智。

像这样的智慧，就是佛的尽所有智和如所有智。像这样的智慧，虽然了知整个器情世界轮涅所摄万法的一切所知，但是它没有任何执著与分别念，唯有已经寂灭了一切戏论的能境。此时，已经无余灭尽了一切心和心所的戏论，显现了最究竟的智慧。因为得到了自然本智的缘故，灭尽一切心念。

麦彭仁波切在此驳斥了一些其他宗派。因为有些宗派的观点认为，得到佛果时，仍有分别念——在如所有智的智慧面前没有分别念，但在尽所有智的智慧还会有心和心所。此处麦彭仁波切强调，若被凡夫分别念所染而认为佛地时还有心和心所的戏论，或者认为心和心所息灭后，智慧如灭尽灯火般也不存在。这两种说法都不正确。如果持这样的观点，是对佛的极大诽谤。

这个道理在《现观庄严论》《中论》《宝性论》等论典中有很多理证和教证进行说明。如果认为佛的智慧中还有分别念，或者认为佛无有智慧，这两种说法都是对佛的诽谤，有很大的过患。为了断除这样的邪见，应该对甚深的意义生起殊胜的定解。因此，我们应该好好闻思修行中观的道理。

辛二（辩能立不应理）分二：壬一、辩无实智慧不应理；壬二、辩成实智慧不应理。

壬一（辩无实智慧不应理）：

分别所分别，二者相依存。
故一切观察，皆依世共称。
以析空性智，究彼空性时，
析智尚需智，则应成无穷，
悟明所究已，理智无所依；
无依故不生，说此即涅槃。

能分别之心与所分别之境，二者相互观待而存在，因此一切分别观察智，皆依世间共同不察似有之名称而安立。

有事宗：以分析诸法空无自性的智慧，推究出诸法皆空时，此空智并不能观察自己，如果它还需要分析为空，那么应成无穷观察之过失。中观：当悟解所分析的法是空性后，能分析的理智便无所依缘，如果无有所依缘之境，能依之析智自然无从生起，能所皆

不生，说此即是涅槃也。

辛二分为：辩无实智慧不应理和辩成实智慧不应理。

首先是壬一：辩无实智慧不应理。下面解释颂词。

若谓：“汝宗能知所知皆无自性故，其智慧亦不应理耶？”

对方发出太过：你们中观宗认为能知的智慧和所知的空性都没有自性，既然这些都不存在，智慧如何观察空性呢？智慧本身都不存在。

答曰：能分别之心及所分别之境，即此二者亦是互相依靠并观待而存在，是故一切能分析观察智，皆依靠世间共同不察似有之名称而建立，由此极为应理也。

中观宗回复：能分别的智慧和所分别的外境，这两者是互相观待而存在的。因此我们所说的以智慧观察空性，都只是依靠世间人们共同承认的不察似有的方法而建立的。真正观察时，根本不可能成立。这种说法是很应理的。

对方认为，既然智慧和对境都是空性，则智慧观察对境不应理。我们对此回复，虽然智慧等是空性，但智慧观察对境是根据世间人们共称的一个不观察的道理而建立的。不察似有是中观里的重要概念，指未经观察时似乎存在，但观察后始终得不到真实自性。比如在未观察时，人们都共称因果；但胜义观察时，会发现因和果无论是否接触，都无法成立。可以说，一切名言都是通过不察似有而建立的。

智慧也是如此，未经观察时似乎实有存在，观察时发现能知和所知互相观待而安立，根本无法成立实有的自性。虽然智慧本体是空性，但空性并不意味着

什么都不能做。《入中论》中以镜子为比喻，回应对方的疑问。对方发问，为什么智慧是空性的，还能够辨别外境。月称论师回答：没有自性也可以辨别。当我们照镜时，脸的影像会显现在镜子中，虽然镜中的影像并非真实，毫无自性可言，却可以如实地反映出我们脸部的状况。同理，智慧没有自性，但在名言中也可以观察所知。

彼等又谓："此假立戏论之诸法，为得证悟皆无实有，以分析空性之智慧来推究彼皆空性时，彼智不能对自己观察故，尔时，能分析之智慧尚需要第二智慧等故，则汝智应成无有穷尽耶？"

对方（有事宗或其他宗派）又提出：为了证悟假立戏论的诸法都是无实有，以分析空性的能知智慧来观察、研究这些都是空性时，能知的分析智慧本身不能对自己进行观察，因此，这个分析的智慧还需要第二个智慧来观察它，第二个智慧则需要第三个智慧来进

行观察，以此类推，变成需要无穷的观察智慧了。你们中观宗应成观察智慧无穷尽的过失，从而也无法完成观察并抉择空性了。

答曰：若证悟或明了所推究之诸法无实，皆不住生边，亦不住无生等边已，此时，能分析之理智亦无有所依，一旦无有所缘或所依之故，其能分析之理智亦不生，犹如波涛入大海，诸戏论灭尽故，说此能观察之智慧亦即自性涅槃也。

对此，中观宗回复：既然已经抉择了对境无自性，既然无有对境，能执著的有境肯定也不会产生。例如，墙壁已经没有了，墙壁上的花纹也不可能存在。因为只有在墙壁的基础上才能绘制墙面的花纹。同理，能知是缘所境产生的，没有所境，怎么会有能知？肯定没有。已经抉择了万法为空性，有境的心自然也不生。这种推理方法在《七十空性论》和《六十正理论》中也有广泛阐述。

如果已经证悟、了知所观察的外境万法都无有自性，远离生、无生等边，此时能分析的念头没有任何依靠，肯定也不会存在。一旦外境已经抉择为空性，没有任何所缘和所依时，能分析的心根本不会产生。没有了对境，心会自然寂灭。如同波涛入于大海，因为一切戏论寂灭，能观察的心也自性涅槃，融入法界。因此，并不会出现你们所说的那些过失。

关于无实智慧的辩论讲完了，下面与有实宗辩论实有智慧也不应理。

第 30 课

壬二（辩成实智慧不应理）：

心境实有宗，彼极难安立。

若境由识成，依何立识有？

许心境实有的宗派，其立论依据很难成立，如果说外境实存可以由心识了别而成立，那么依凭什么成立心识实有呢？

若是心及外境许实有之有实宗者，则彼等极难以安立此宗派，因为彼无有能立之量故。

对承许心识和外境实有的有实宗来说，这样的立宗很难安立。这样承许实有的观点很难建立，因为没

有充分的能立和理由。现量也好，比量也好，都不足以支撑他们的观点。

若彼谓：“外境实有存在可以由心识成量而得知，因识量已见有彼境故。”则问曰：“此依以如何能立或理由而了知心识为实有耶？”于胜义此识不能立自己，若用他识亦成无穷，故无有能立也。

如果有实宗提出：外境是实有存在的，因为有心识这个能成立的量。根识等现量缘取了外境，因此外境肯定是实有的。例如，眼识见到了外面的柱子，柱子肯定是存在的。

中观宗反问：既然你们说外境的实有是通过心识来成立的，那么心识的实有又依靠什么来成立呢？在胜义中，心识不能自证，由他证也不能成立，除此之外也没有其他成立的方式。因此，根本没有成立心识实有的理由。

若识由境成，凭何立所知？

心境相待有，二俱应非实。

无子则无父，无父子何生？

无子亦无父，如是无心境。

如果说，识可由实有存在的所知境成立，那么依凭什么说实有所知呢？如果心境二者相互观待而有，那二者都非真实存在。就像没有儿子，就不能称之为父，而没有父亲，儿子从何出生呢？所以真实义中无子也无父亲，同样心境二者也没有真实存在。

“若识由境成，凭何立所知”：中观宗向有实宗提出，如果心识依靠实有的外境而成立，那么外境是依靠什么而成立呢？

“心境相待有，二俱应非实”：心识与外境两者互相观待而成立，既然是观待的法，可见都不具有自性。

“无子则无父，无父子何生”：此处用一个比喻进行说明。如果没有儿子，则不会有父亲，因为父亲是有了儿子才能安立为父亲。儿子是父亲的能立，没有能立则不会有所立。反之，如果没有父亲，也不可能有儿子。父亲是儿子的因。没有父亲，怎么能生出儿子呢？

“无子亦无父，如是无心境”：儿子和父亲都不能真实成立，同样的道理，心与境也是这样的观待关系。在名言中，可以说心与境成立，中观宗不会破，但如果说心与境实有，则根本不可能成立。

若谓：“此识由现量实有外境所量或所知而成立。”则于彼问曰：“凭何能立而说有所知耶？”

小乘有实宗说：能知心识是通过现量可见的外境或所知而成立的。

有实宗通过实有的外境反推实有心识成立，那

么，中观宗对此反问：既然如此，你们有什么根据说所知的外境实有存在呢？

若谓：“能立即为识，心境二者相互观待而有。”

有实宗回复：外境实有的依据就是心识，心识与外境二者是互相观待而成立的。

但这种理由并不成立。所谓互相观待的法，一个不成立，则另一个也不成立。这样互相观待的法不能成立为实有，否则会有很大过失。

如果心识在外境之前存在，则外境对心识来说无有作用；如果外境在心识之前存在，则心识对外境来说毫无作用；如果心识和外境同时存在，则两者应该毫无关系。无论如何，都无法成立心识与外境的实有。

因此有实宗的逻辑无法成立。

答曰：如是存在者，并非自性成立，乃互相观待依赖对方而有故，犹如长短，是故建立一者时，另一者不能作喻，因彼尚未成立故。由此于胜义中此二俱应成非真实存在。譬如，若无有儿子则便无有父亲，因为无有立父之能立故。如是无有父亲，则彼子从何而生？无因故，此二者不应理也。如同无有能立之儿子前亦无有彼父，如是此处心境二者中，若未成所立如子前，另一者能立如父亦无有故，最后无有心境二者也。

中观宗驳斥：你们所说的这种存在方式，可以在名言中未经观察而成立，但并不能成立实有的自性。因为互相观待对方而成立，其中一个不存在，则另一个也不存在。就像长和短必须互相观待才能成立，实际上没有真正意义上的长和短，必须通过比较两个事物才能说一个是长，另一个是短。比如比较一尺和两尺，一尺是短的，两尺是长的。但将两尺和三尺进行

比较，两尺就变成短的了。如果两尺的长是实有的，则两尺与三尺在一起，也应该两尺是长的。可见，长短只是众生的分别念。

因此，你们在安立一个法时，不能以另一个法为依据，因为另一个法自己都还没有成立。因明中强调，比喻是双方都承认的，比如说柱子无常，如瓶。双方必须共同认为瓶子是无常。此处是说对方的比喻不合理。在胜义中，外境和心识根本不可能真实存在。

比如，要建立父亲的前提是有儿子作为能立，如果没有儿子，就不能成立父亲。反之，如果没有父亲，儿子从何而生呢？没有因，果也不可能有。同样的道理，心识与外境也是如此，互相观待成立的法是实有并不合理。就像是没有能立的儿子时，无法安立父亲，反之亦然。外境与心识两者也同样是能立与所立的关系，胜义观察时，外境和心识都不可能独立存

在，最后发现，心识不存在，外境也不存在。

如芽从种生，因芽知有种。
由境所生识，何不知有境？
由彼异芽识，虽知有芽种，
然心知境时，凭何知真识？

有实宗：如同芽从种子生，以苗芽即可推知有种子存在，同理，从所知境生出来的识，为何不能推知有真实存在的境呢？

中观：由异于苗芽的心识，虽然可依苗芽推知有芽种，但是当心识了别所知境时，又能凭何异识推知有真实存在的心识呢？

此处的前两句颂词是有实宗用种子和苗芽的比喻来说明自己的推理方法是合理的。苗芽从种子而生，从苗芽就可以推理出有种子存在。同样，依靠从外境产生的心识，为什么不能推知有外境存在呢？

中观宗回复：由不同于苗芽的心识，可以根据苗芽推知有种子存在。但是当心识感知外境时，哪里有别的心识来了知这个心识呢？

彼等思此而谓：“此不说互为观待而有，然而犹如苗芽是从种子生长，因此从苗芽便可推知有种子，如是由从所知境所生出之识，为何不能推知有真实存在彼境耶？”

有实宗经过思考后又提出：我们现在不说观待而成立了，可以通过苗芽和种子之间的关系来类推。种子是苗芽的因，苗芽是从种子而产生的，从苗芽就可以推知肯定有种子。同样的道理，根识也是从外境而产生的，因此，由所生的根识就能推知外境真实存在。

答曰：此比喻不合，因为芽从种子生，不是由芽了知彼者，而是由彼异芽之识经比量后，虽知有此芽

是从种子而生，彼亦，各见芽种二者后，定因果量能如是了知，若无定因果量，则唯苗芽亦不可推知彼因也。然此心了知所知境时，凭何理而推知有真实之识耶？于胜义中由自证他证何者亦不能成立故，是故承认实有之宗，难以安立名言，而许假立之宗，极应理诸名言也。

中观宗驳斥：你们所举出的苗芽和种子的比喻并不合理。苗芽从种子产生，不是苗芽自身来了知的，而是由苗芽和种子之外的心识，经过比量推理之后，才知道苗芽从种子中产生。

这种推理方式是因明中的定因果量。芽之外的心通过观察，先见到种子，再见到苗芽，根据前后情况推断出这个芽是从这个种子里面产生的，这样就确定了种子和芽是因果关系，苗芽不是从石头或者其他物体上产生，肯定是从这个种子里面产生的。若没有认识这样的因果关系，就无法从苗芽了知它的因——种

子。但是在“由心识推知外境存在”时，有什么根据能够推知有一个真实的心识存在呢？胜义中识的自证和他证都不成立。

在名言中，外境中可以生根识，这种无实有和无自性的因缘关系可以成立。在《俱舍论》中详细分析了因和缘。这里并不是说外境的柱子上产生了一个心识，否则就变成“山河大地生意识，无情当中生有情”了。外境是一种所缘缘，也起到了因的作用，但并非生起识的主因。

当“由心识推知外境存在”时，有什么根据知道此时有一个真实的心识？如果细致地观察，因和果两者是无法现量同时见到的。因在时，果还没有存在；果在时，因已经不在了。

总之，你们所承认的实有，很难安立名言，如果承认假立，则名言中的种种都很合理。

己二（分别观察因果体三者）分三：庚一、因抉择无相；庚二、体抉择空性；庚三、果抉择无得。

庚一（因抉择无相）分二：辛一、破邪见；辛二、说正义。

辛一（破邪见）分二：壬一、破无因；壬二、破非因。

壬一（破无因）：

世人亦现见，一切能生因，
莲花根茎等，差别因所生。
谁作因差别？由昔诸异因。
何故因生果？从昔因力故。

无因生不合理，因为世人也能看见，一切果皆有能生之因，如莲花之根茎等种种差别，也由其不同之前因所生。

问：是什么造成了因的种种差别呢？答：是从产

生此因的前因之种种差别而造成。问：为什么此果之因能生此果呢？答：是由往昔之因力而决定。

“世人亦现见，一切能生因，莲花根茎等，差别因所生。”：世间上没有学过宗派的普通人，也能看见一切果都有能生的因。顺世外道提出，因上没有什么差别（没有因），果却有如莲花花蕊、根茎等种种差别，这样并不合理。中观宗回复，这些差别是因为在因上就有差别。

“谁作因差别，由昔诸异因”：对方提出，因上面的种种差别是由什么造成的呢？是什么人所作的呢？中观宗回复，并不是谁作的，而是由往昔自己的因所造成的。比如第二刹那的火是第一刹那的火的因，以此类推，前面一直有不间断的因。每一个法都有一个因缘。

“何故因生果，从昔因力故”：对方问，为什么这样的果是这样的因产生的呢？中观宗回复，是由往

昔的业力造成的。

顺世外道等云：“如刺儿尖锐，孔雀之纹等谁亦未造作，皆为天然而生耶？”

在讲述中观时，经常会提到五种外道宗派，其中一个比较大的宗派是顺世外道。在世间，有很多人持顺世外道的见解，比如不承认因果、不承认前后世等。其他的外道如数论外道、胜论外道等，影响则不是很大。

顺世外道认为，荆棘树的刺儿本来就是尖锐的，没有任何人去剪裁它；孔雀身上有着各种各样不同颜色的花纹，并不是画家绘制的。还有水往下流，太阳从东方升起、从西方落下等现象都是自然而然形成的，没有任何因缘造作。

顺世外道用这几个例子说明，一切诸法都是这样自然而生。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也详细破斥了顺世外道。

答曰：对此世间人亦现量能见一切果皆有能生之彼因，不会见无因而生，如《释量论》云：“何有何能生，何变何亦变，彼即说彼因，彼等彼亦有。”如是所说也。此以现量简易而说，实上亦已摄比量也。

中观宗驳斥：你们这种说法很不合理。已经违背了世间所闻所见的名言。世间人现量能见到一切果都是从能生的因中产生的，并非无因而生。如果无因就能产生，农民为什么还要种庄稼呢？这样辛苦的劳作有什么意义呢？

整个世间的人，无论是否学过宗派，从来都没有见过一种法是无因而产生的，现量或比量都无法找到。法称菩萨在《释量论》中破顺世外道时，也说过：“何有何能生，何变何亦变，彼即说彼因，彼等

彼亦有。”什么是因呢？此法与彼法具有“何有何能生，何变何亦变”两种关系，即此法能生彼法；此法改变，彼法也随之改变。此法就是彼法的因。例如有了青稞的种子，就有了能生青稞的因。因改变，果肯定也会变。因灭尽，则不会有果。如青稞的种子烧尽，就无法再产生苗芽。因果的概念和规律适用于整个器情世界所摄的一切法。

法称论师的《释量论》很难懂，藏文中也是这样，如果没有讲义辅助，光是自己看颂词，可能一句都看不懂。

总之，就如同《释量论》中所说的道理一样，颂词中简要说明了现量观察，其中也包括了比量推理。在破顺世外道时，从现量即可了知，万法没有一个是无因生，都是因果而生；从比量也可以推知，一切法都是因缘生。

若谓：“莲花之花茎花叶等种种差别，在因上未

见彼等故，有种种差别之因不应理耶？”

对方提出：莲花有花、根茎、叶等不同的形态，这些差别在因（种子）上都见不到，既然因上没有果的种种差别相，因果关系还能成立吗？不太合理吧。

答曰：若果真实成因，则云何成为果？然而此莲花之根茎等不依自种子亦不生，亦见从种子而生，并彼果之差别，皆从彼因之差别所生故。如是果有种种差别，成立彼因功能亦有种种差别也。

中观宗回复：如果在果上的种种差别相也都在因上具足，果就成了因，那如何成为果呢？两个法之间没有差别，就无法成立因果关系了。

实际上，莲花的根茎等不依靠自身的种子便无法产生。通过现量可知，种下种子之后，才能生长出具有种种差别相的莲花。而种子上具足产生每个差别相的功能。果的种种差别由因的相应的功能产生，如果

因没有这些功能，果上也不会产生种种差别。

首先通过现量可见种子产生了果上的种种差别，再用比量推出，如果看到果上具有这些差别，那么因上必定也具有相应的功能。

若谓：“如是由谁造作彼因有种种差别耶？”答曰：非由其他所造，此种子若无自因，彼亦不生故，是由往昔诸异种之因而成之。

对方继续问：那么因上的种种功能差别是谁来造作的呢？作者是谁？

中观宗回复：并不是由其他作者所造，种子自身也是因缘和合而成，没有因则不生，是由往昔的各种因而产生的。

若谓：“既然因有种种功能，则何故青稞之因只生青稞果或芽，而不生稻芽耶？”答曰：此今青稞种

子并非有能生一切种种功能，而是从往昔因之能力而能生与彼同类之法故。此乃诸法之自然法则，谁亦不能错乱也。

对方提出：既然因有产生果法的各种能力，为什么青稞的因只能产生青稞或青稞的苗芽而不能产生稻芽呢？

中观宗回复：青稞的种子只有生青稞的功能，并不具足产生万物的功能。我们也从来没有这样承认过。青稞种子上的能力是由往昔的因决定的，因只能产生与自己同类的果，而不能产生其他果。如果青稞能生稻芽等其他，已经错乱了因果。

正如造善业不可能产生痛苦的果。善业和安乐是同类的因和果，恶业和痛苦是同类的因和果。同类的因法只能产生同类的果法，而不能产生异类的果法。这是诸法的自然规律或自然法则。如火的本性是热的、水的本性是湿性都是自然法则，都是因缘而生，

并不像顺世外道所说的，自然而生，没有因果。

善有善报、恶有恶报和青稞种子生青稞都是自然规律，同时也是任何人都无法错乱的因果。

或者若谓：“何故由种种异因能生种种不同之果耶？”答曰：由从往昔各自因力而如是生；亦是自然法则故。亦可如是解释也。是故若无因生，则应成常有生或恒常无生，然于一切诸法，时境皆见偶然性故，成立具因也。

对方又问：为什么各种不同的因能产生各种不同的果？

中观宗回复：各种因所具有的功能是往昔各自不同的前因所决定的。这也是一种自然规律。这是麦彭仁波切对颂词的另一种解释。

如果你们承认无因生，就会有恒常有或恒常无的过失。一切法要么恒常产生，要么恒时都不生。

为什么夏天百花开放，冬天却没有。是因为夏天集聚了各种花开的因缘，但冬天却不具足。如果万法是无因生，那么冬天也应该有百花开放，花的开放不需要观待任何因缘，应该一直盛开。可见无因生非常不合理。

一切诸法现量可见并非恒常性，生命也好，环境也好，还有众生的分别念等都不是常有的。既然不是恒常存在，则肯定不是无因生。产生任何法都需要观待因缘，因缘具足时才会产生。

以上已经破了顺世外道的无因生。

第 31 课

壬二（破非因）分二：癸一、破具识自在天为因；癸二、破无识无情为因。

癸一（破具识自在天为因）分三：子一、观察自在天；子二、观察彼生之果；子三、观察生果之理。

子一（观察自在天）：

自在天是因。何为自在天？
若谓许大种，何必唯取名？
然而大种众，非常动非天，
不净践踏物，定非自在天。

如果许自在天是创造世间之因，那么什么是自在天呢？如果说四大种即是，那又何必执著自在天的虚

名呢?

无有心识的地水等大种数目众多，非常有，也不是天神，而是被践踏的，是不净法，所以它们绝不是常恒独一应供的大自在天。

前面破完了顺世外道的观点。现在开始破非因生。壬二破非因分二，分为破具识自在天为因和破无识无情为因。

有一些外道宗派认为自在天是万法的因，还有一些外道宗派则说一切法的因是无情法。在此对这两种观点进行破斥。

癸一分三，观察自在天、观察彼生之果和观察生果之理。

首先观察承许自在天的宗派，自在天的本性到底是什么，然后观察自在天所产生的果是什么，最后观察如何才能产生果，即生果的道理。

“自在天是因，何为自在天”：中观宗对外道提出问题，如果你们说一切法的因是自在天，那么请问什么是自在天呢？其本性是什么？

“若谓许大种，何必唯取名”：如果外道承认所谓的自在天实际上就是地水火风四大种，那么为什么要取名为自在天呢？除此之外，这与他们所说的也自相矛盾，因为他们承许自在天是有意识的，而地水火风是无情法。名言中，我们也承认四大种是产生各种果色的因。

“然而大种众，非常动非天，不净践踏物，定非自在天”：但是你们所说的自在天和大种在很多方面都不相同。你们认为自在天是一体的，但大种数目众多；你们认为自在天是常有的，但大种并非常有；你们认为自在天是有意识的，但大种是无情法；你们认为自在天是清净的，是众生应供处，但大种却不是清净的，并且经常被众生践踏。因此，大种必定不是自

在天。

自在天宗等谓：“常有自然遍知自在天，彼经思维后，令生一切世间矣。”

承认自在天的外道宗派认为：自在天是常有的、自然的，能遍知一切，这样的自在天在经过思维之后，可以产生世间一切。

他们认为自在天是一切世间的因。

答曰：若自在天是众生之因，则问：何者之性为自在天？若谓：“许大种。”答曰：吾等亦许由大种生彼果故，汝宗何必唯彼取名为自在天？吾宗于彼名为大种，唯有名称之差别而已，因诸名称，皆由士夫所欲而可取故，为何费力建立自在天？此实不应理也。然而汝宗所许之自在天即具恒常一体应供等差别。此地水等大种即是数目众多，非常有，无心动机，非所供之天神，不清净，是被践踏之物，非所敬

者，是故此大种必定非为自在天，因许自在天相与彼相反故。

中观宗回复：如果自在天是一切众生的因，那么请问，自在天的本性到底是什么？

对方回答：我们承认自在天的本性是大种。

中观宗继续回复：我们佛教内道也承认世间的各种果色是地水火风四大种产生的，是四大种的果。但你们的宗派为什么将其取名为自在天呢？都是世间万物的因，只是名称上有所不同，在实际意义上没有任何区别。名称并不是某个事物的真正本性，而是根据凡夫的分别念所假立的概念。既然名称并没有一个真实成立的自性，你们怎么取名都可以，叫自在天，甚至叫桌子、椅子都可以。你们用了各种教理和能立，如此费力地建立一个自在天，是为什么呢？叫四大种就可以了。你们的这种说法很不合理。

然而，你们所承认的自在天具有种种特点：是恒常的、一体的、清净的，是众生的应供处，但四大种却不具备你们所说的这些特点。四大种是数目众多的、无常性的，没有意识和动机，也不是被众生所恭敬供养的天神。还有，四大种也不清净，是被众生双脚践踏的。

在印度和尼泊尔等地，崇拜自在天的宗派非常多，他们承认自在天是天神，在初八、十五等日期，杀生供养自在天，还会举办聚会和法会，念诵自在天的心咒。这些外道的见解并不究竟。

从这些差别可以看出，大种根本不是自在天。自在天的法相恰恰都是与大种的法相完全相反的。你们的观点自相矛盾，非常站不住脚。

非空无动故，非我前已破。

若非可思议，说彼有何用？

云何此彼生？

此外，自在天不是虚空，也不是我，这一点如前已破。如果说自在天是不可思议的，那么说他是作者又有何用呢？既然不能了知他，那又凭什么说此等是他生出呢？

此处的颂词是说，如果你们说自在天是虚空则不合理，因为虚空没有生果的动机，因此自在天不是虚空。如果说自在天是我也不合理，前面已经破完了人我和法我，说自在天是我，属于破遍计我执，也已经破掉了。如果说自在天是不可思议的，凡夫都无法思维他，又何必说他是万物的作者，从中可以产生一切呢？

亦并非虚空，因为无有能生果之动机故。亦非我，因前已破除故。若谓："自在天之本性，以现世见不能思维故，无彼等过失耶。"答曰：若自在天是非可思议者，则说彼为作者有何用？若要言说，先了知再可说，一切未知，则谁说彼为作者？若不知作

者，则云何此等由彼生出？设使了知自能生所生及决定因果后，再可说，否则石女儿子等亦应成能生也。

自在天并非虚空，因为虚空并没有能生果的动机。自在天也不是我，前面已经破掉了我。

如果你们又提出，自在天的本性非常深奥，一般凡夫根本无法思维，以观世间量不能推测、了知他的本性。因此并没有中观宗所说的那些过失。

对此，中观宗回复：如果你们承认自在天是不可思议的，始终都不可解释，那么说他是万物的作者有什么用呢？如果要言说，首先需要思维后再说。说自在天是作者，首先要思维他，然后再言说。如果根本无法思维自在天，谁也不知道他是什么，谁会说他是万物的作者呢？如果你不知道他是作者，或者对作者一无所知，有什么根据说万物从自在天中产生呢？

假如已经清楚了什么是能生、什么是所生，并

且确认了二者的因果关系，才能说谁是作者。否则的话，石女的儿子等也应该可以成立为作者了。因为你们所说的自在天和石女的儿子没有任何区别，谁也没见过，谁也不了知。只是口上说，自在天是万物的因，那我们也可以说，石女的儿子也是万物的因。

子二（观察彼生之果）：

我与自在天，大种岂非常？
识从所知生，苦乐无始业，
何为彼所生？

我与自在天及地水等大种岂非许为常有吗？诸心识皆缘所知境而生，苦乐等诸感受由无始以来所造的业力而生，那么什么是自在天所生的呢？

现在观察自在天如何生果。

“我与自在天，大种岂非常”：岂不是承许我与

自在天以及地水火风大种等是常有的吗？既然是常有的，怎么会成立因和果之间的关系？

“识从所知生，苦乐无始业，何为彼所生？”：前面从常有方面进行观察，此处从无常方面进行观察。如果你们说，这些无常法都是由自在天所产生的，这也是不可能的。眼识、意识等诸根识都是缘所知境而产生的，以所缘缘、无间缘等各种因缘而产生。众生痛苦和安乐等感受，则是由无始以来的业力而产生的。你们怎么说是这些都是自在天所生呢？

常有的法永远不能产生他法，无常的法则靠各自的因产生。都不是自在天所造。

问曰：“自在天所生之果，是常有我等？或无常识等？”彼谓：“许一者，即常我等。”答曰：则我与自在天以及地等大种皆岂非许为常有矣？常有因果二者，云何有能生所生？因为彼因离能生，彼果离所生之差别故，若许二者：则取蓝等之识，从所知蓝

等所缘缘而生，苦乐等诸感受皆为从无始以来往昔所造之业力而生，故何为说彼自在天所生？因为彼者不会有所生果之故。总之，恒常者无因，无常者是由自因而生故，彼自在天何者亦未造作也。如《释量论》云：“被刀伤黑者，药愈合相属，何用无关木？不应知为因。”如是所说也。

中观宗问自在天宗派：自在天所生的果是我等常有的法，还是根识等无常的法？

如果对方回答是常有的，即第一种。对此中观宗驳斥：那么我和自在天以及地水火风大种等，岂不都成了常有的吗？如果因和果都是常有的法，它们之间怎么能成立能生和所生的关系呢？因为因已经远离了一切能生，果也远离了一切所生。如果因是常有，不可能产生果。常有的法之间根本不可能成立因果关系。

如果对方回答是无常，即第二种。中观宗继续驳

斥：比如取蓝色的眼识，以蓝色为所缘缘，以眼根为增上缘，以各种因缘聚合而产生。众生的苦乐等感受也是由往昔无始以来的业力而产生的。你们为什么说是自在天所产生的？自在天不会有所生的果。因为自在天是常有，果是无常，常有的因怎么产生无常的果呢？根本就是矛盾的。

当我们真正通达《智慧品》，破斥外道的这些观点没有任何困难。如果没有通达《智慧品》，听到印度这些外道说一切法都是自在天产生的，很多人可能就马上皈依自在天宗派了。如果你们没有值遇佛教和上师，很容易对外道所说的观点产生欢喜心——这么一个常有的法可以生万物，就去皈依、顶礼、供养自在天了。

总而言之，如果承认果常有，则不可能有因。如果承认果是无常的，这些无常法都是各自的因而产生的，并非自在天所生。你们所说的自在天没有生任何

法，什么都没有造作。

《释量论》中破斥自在天宗派时，也这样说过：“被刀伤黑者，药愈合相属，何用无关木？不应知为因。”这里是一个比喻进行说明。假设有人用刀子伤害了一个黑者（人名），造成了伤口；之后用药愈合黑者的伤口。刀与受伤、药与愈合之间有因果相属的关系。另外有一个木棒，和受伤、愈合毫无关系。如果将与万物的产生毫无关系的自在天认为是因，为什么不将和受伤、愈合毫无关系的木棒认为是因呢？如果万物产生的因是自在天，则木棒也可以成为伤口愈合的因了。

子三（观察生果之理）：

若谓因无始，彼果何有始？

彼不依他故，何故不常作？

若皆彼所造，则彼尚依何？

若依缘聚生，则因生非彼。

若聚则定生，无聚无生力，

若非自在欲，则生依他力。

若欲依欲作，若作何自在？

如果说诸法之生因——自在天无有开始，那么他所生的果，怎会有开始呢？自在天既然是不依任何他缘的独立生因，那为什么不恒常造作诸法呢？如果一切法都是他造的，那么他还需要依赖什么他缘呢？

如果说依靠因缘聚合而生万法，那么生因就不是自在天，因为一旦因缘聚合则决定能生果，若无因缘聚合，自在天也就没有生果之能力。如果万物不因自在天的欲望而生，那么就是依其他因缘力而生的。反之，若诸法依自在天的欲望而生，则他为欲所牵已成无常无自在者，那么他怎么能称为自在天呢？

“若谓因无始，彼果何有始”：如果承认常有的

自在天为因，则因无有开始，那么它的果怎么会有开始呢？如果因无始以来存在，果也应该存在才对。

有些人认为，我们的心无始以来都存在，由这样的心而产生的心所会不会也始终存在、没有开始呢？并不会。为什么呢？因为我们只承认心的本性在实相中无有生灭，而在现相中，心是无常的。既然是无常法，因缘具足时会生果，因缘不具足时就不会生果。可见，虽然有些法无始以来存在，但不一定生果，因为它是无常法。

“彼不依他故，何故不常作”：自在天是不依靠任何他缘的常有生因，那为什么不恒常地造作万物呢？

“若皆彼所造，则彼尚依何”：如果你们认为万物都是自在天所造的，那么自在天本身还需要依靠什么呢？不需要依靠任何他缘。

“若依缘聚生，则因生非彼”：如果说需要依靠因缘聚合时才能产生万法，那么万法的生因就不是自在天了。

“若聚则定生，无聚无生力”：因缘具足时，即使没有自在天，也必定生果；因缘不具足时，虽然有自在天，也无法生果。

“若非自在欲，则生依他力。若欲依欲作，若作何自在”：如果万物并不是由自在天的欲望所产生，那么就是依靠其他因缘的能力而产生。又或者，如果万物是依靠自在天的欲望而产生，自在天想作时作，不想作时则没有作，那么自在天已经被欲望所牵制，哪里有自在可言？

若谓因者自在天无有开始。则有直接无碍因故，彼果为何有开始？若尔，则不能安立此果从此开始，之前无彼等，应该皆从无始即存在，不应偶然见之也。是故今此等诸男女亦应成从开始以来皆有。

如果你们说，自在天从无始以来就存在。既然如此，无碍的直接因早已聚集，它所产生的这些果为什么有开始呢？可见这种说法并不正确。夏天的草木只有在夏天才开始生长，在冬天根本不会生长。万物都有自己的开端。任何人也不敢承认没有开始。

如果按照对方的说法，则颠倒了一切世间法则。诸如这种花是在夏天盛开，这个人出生在某某朝代，万事万物都有一个开端——这些都不应理了。万法应该从无始以来就一直存在，而不应该有时候见得到，有时候见不到。而如今世间的男女众生，也应该无始以来一直存在。为什么呢？因为万法的因是常有的集聚的，既然已经有因，就必定产生果。因无开端，果也不可能有开端。

若谓：“自在天次第造此等器情世间故，有些造，有些不造，如是有二种时际，故无有此过失耶？”答曰：自在天为何同时不造一切果？因为一切

果之因即是自在天故；彼自在天亦不依任何他缘故。能生一切果之因若恒时圆满，则何故不恒常造作彼果？《释量论》云：“若因全具足，云何彼果灭？”如是所说也。

对方说：没有你们所说的这些过失。为什么呢？因为自在天造万物的方式是次第性的。自在天造器世界和有情世界时，有时造，有时不造，而不是在同一个时间里造所有的。是一种有次第性的，比如一代一代地造人，或者一个阶段一个阶段地造万物。虽然自在天是常有的，但他造万物可以分为两种阶段。因此我们自在天宗派不会有你们所说的这些过失。

对此，中观宗驳斥：你们的自在天为什么不在同一时间里造所有的果？因为一切果的因就是自在天。首先你们承认自在天是万物的因，同时还承认自在天不需要依靠其他任何助缘。再加上，无始以来，自在天以恒常不变的形式而存在。既然如此，为什么不在

同一时间里造一切果呢？因为能生一切果的因是恒时圆满具足的。

《释量论》里有教证进行说明：如果因全部圆满具足，为什么果会灭尽？有时具足了一些因，但还有一些违缘，比如有了种子，还需要温度、湿度等助缘，其他环境上的因缘不具足，果也不可能产生。但如果因已经全部圆满，它的果是不会退失的。例如，当我们念佛时，本来可以圆满获得加持，但如果你在念佛的过程中，产生了不清净的念头，或者念的方式不如理如法，念诵的仪轨不完整，这些因不够圆满的话，则加持的果不一定能圆满得到。

在《俱舍论》里讲到了几种因和缘，当因缘全部集聚，则必定会生果。在因具足的情况下，果是不会退失或灭尽的。

若谓：“彼依各俱生缘也。”答曰：俱生缘亦为何不恒时具足？若许一切皆为彼自在天所造，则彼自

在天生果尚依他缘云何应理？实不应理也。若必须依靠其他因缘聚合而生，则是由因生，而非彼自在天所生，因为若因缘集聚则决定能生果，若无因缘聚合，则自在天亦无有创生之能力故。是故现见皆为因缘生，若反而执著自在天为因，则成无穷尽也。如《释量论》云："何有何变因，此外执余因，则于一切法，诸因成无穷。"如是所说也。

对方说：还需要依靠俱生缘。比如有些花只有夏天才有，冬天没有，为什么夏天才有呢？因为需要达到一定的温度。所以在因和果之间，还需要一个附加的缘。这个缘存在，万物才能生长；如果没有这个缘，则万物无法生长。

对方的说法显然不正确。

对此，中观宗驳斥：为什么俱生缘不是恒时具足呢？本来你们承认一切法都是自在天所造，那么自在天生果时还需要依靠其他的助缘，如俱生缘等，这样

怎么应理呢？显然很不应理。自在天是常有的，如果还需要一个其他的因缘，则已经变成无常法了。从时间上来看，自在天已经有了需要具足外缘时和不具足依靠外缘时两个阶段了。那么，具足因缘的自在天和不具足因缘的自在天两者是一体吗？如果是一体，则不具足因缘时为什么不能生果。因为两者是一体，根本没有差别。

如果你们的自在天单独不能生果，必须要依靠其他因缘聚合才能生果，俱生缘也好，或者所缘缘、无间缘等其他因缘，那么果就是由这些因缘所产生的，而不是你们所承许的自在天产生的。具足因缘则生，不具足因缘则不生，这就是我们佛教所承认的因缘生。

因缘具足时，即使没有自在天，也能生果，这是任何人都无法破不了的。如果因缘没有具足，那么自在天也没有创生的能力。那么每一个法的产生都和自

在天没有关系了。就像前面所说的比喻那样，“何用无关木”。

因此，我们的所见所闻都是因缘而产生的，并不是一个自在天所产生的。如果本来不是自在天所产生，是因缘而产生，但你们一直要执著有一个自在天是产生的因，就会有无穷的过失。正如前面所破的那样，果是因缘聚合而产生的，而不是自在天所产生的，若与果没有关系的自在天也能生果，则一切法都可以生果。石女的儿子可以生果，山河大地也可以生一切果，任何不是因缘的无穷无尽的法都能生果，如此一来，就有很大的过失。

《释量论》中有教证进行说明：如果一些法聚集时可以产生某一个法，或者转变这个法，那么这些法是这个法真正的因。除此之外的法都不是这个法的因。如果不是因却执著为因，那么一切法的因已经变成了无穷无尽。因为不是它的因都已经变成了它的

因。万法的因也应该有无穷的过失了。

此外，若自在天亦依因缘聚合，则以彼聚合之力，非因自在天之欲望而生苦等，则彼生应成依其他之因缘力也。若彼欲望生果，则依欲望作者故，彼受欲钩，无有自在也。又复若汝许器情之作者，则云何成自在天？因为只要生果，皆为周遍无常故。常者永无作用也。

此外，如果自在天造物并非自己产生，而是依靠因缘聚合而产生，那么就不是因自在天的欲望而产生苦等一切法。万法产生的因就不应该是自在天而是其他因缘聚合的力量。如果自在天首先要有生果的欲望再生果，那么就不是自在天造物，他的欲望才是造物的作者。自在天被欲妙的铁钩所控制，哪里有什么自在可言呢？

即使你们承认一切器情世间的作者是自在天，但

为什么是自在天呢？或者是因缘聚合生果，或者是自在天的欲望生果，都不是自在天自己生果。从因明的角度来看，只要生果，必定是无常的，因此，如果自在天是常有，就永远没有能生果的作用。

以上是破承许常有的自在天为造物主的宗派，下面开始破一些其他外道的观点。

第 32 课

癸二（破无识无情为因）：

微尘常恒因，于前已破讫。
主常众生因，数论师所许。
乐忧及与暗，三德平衡状，
即说为主体，不平变众生。

另外伺察派外道许常有成实的微尘为万法生因，这在前面观察无方分微尘时已经破讫。

常恒的“主”是众生之因，那是数论外道师所许的观点。乐忧暗三德平衡之状，就是所谓的主物，而三德失去平衡时，即会变化出众生与万物。

“微尘常恒因，于前已破讫”：有些外道承许有

一种最细微的微尘是恒常的，是万法的因。这种说法在前面抉择法无我时，通过破无分微尘已经破完。

“主常众生因，数论师所许”：此处开始破数论外道的观点。他们认为，所有万法都归属在二十五谛中。其中的主物是万法之因，具有唯一、无情法、恒常、一切之作者、谁也见不到五种特点。

“乐忧及与暗，三德平衡状，即说为主体，不平变众生”：他们还认为，乐（喜）忧暗三德（实际上即是苦乐舍）平衡时是主体，或者称为自性，不平衡时则称为众生。

伺察派等外道许微尘常恒者为世间因，于前观察方分微尘时已经破讫故，于此不必宣说也。主者常有或自性为众生之因，此乃数论外道师所许。彼亦，乐忧及与暗（精力、微尘及黑暗）**三德平衡之状时即说为诸现象之主体，不平衡时变成种种众生之现象也。**

伺察派等外道认为恒常的微尘是世间万法的因。在前面抉择法无我时，我们已经圆满地破斥了这种观点，此处就不再重复破。

数论外道认为常有的主者是一切众生的因。他们还认为，乐忧暗三者（即微尘、黑暗和精力）平衡的状态下就叫作一切现象的主体，不平衡时则叫作众生。

一体有三性，非理故彼无。
如是德非有，彼复各三故。
若无此三德，亦离有声等。
无心之衣等，亦非有乐等。
谓法即因性，岂非已究讫？

独一主物有三种不同性质，这是不合理的，所以主物不是真实存在，同样三德也不可能真实有，因为它们一一也应同样具有三种性质分类。

如果没有三德存在，则亦无有它们所生的声等诸

法，如是应成恒时不可有闻声等现象。

而衣等外境诸法无有心识，故亦不可能有苦乐等感受。如果说衣等诸法是苦乐之因，而在胜义之中，衣等诸法的存在，难道不是在分析身等无实有之时已经破斥完了吗？

“一体有三性，非理故彼无”：此处中观宗开始破斥对方的观点。既然你们承认这个主物是唯一、常有的，那它有三个功德则不合理。是一就不能是三，否则就自相矛盾了。因此，你们的观点根本无法成立。

“如是德非有，彼复各三故。若无此三德，亦离有声等”：观察喜忧暗三德中的每一德，是否具足三个功德。如果具足，三个功德的每一德都具足三个功德，已经变成了九个功德，这九个功德还可以各自继续具足三个功德，这样下去则有无穷无尽的过失。如果不具足三德，就无法产生由此产生的声音等诸法。

因此，对方的说法并不合理。

“无心之衣等，亦非有乐等”：数论外道还认为，外境的物体上存在不同感受，如衣服上有安乐，刀等会带来痛苦。这种说法也不合理，外在的这些无情法并没有心识，也不会有苦乐等感受。

“谓法即因性，岂非已究讫”：如果对方提出，外境的诸法是苦乐的因，这方面在前文中已经驳斥过了。

于此独一主体具有三种德性，非合理，若有三非一故，由此彼常一性之主体无有也。如是三德亦非有，彼复各德有三三之分故，如尘暗、尘尘等。若无则离主体之性也。若许无有此三德，则亦离彼中所生之有闻声等，犹如无泥便无瓶也。此外，以量能成立诸受即心，无心之衣服等亦并非有乐等感受。若谓：“声衣等法即是乐等之因性故，无此过矣。”答曰：在胜义中衣等诸法，岂非破身等之时已经究讫矣？

对方承认一个主体具有喜忧暗三种功德，这种说法并不应理。为什么呢？如果具有三个功德，则主体就不是一体了。因此你们所承许的常有的唯一的主体并不成立。同样，三种功德也不成立。三德的每一个都不离本性，以其中的暗为例，暗如果有本性，就应该具足喜忧暗三个功德，即暗喜、暗忧、暗暗三者。同理，喜和忧也应该分别具足三个功德。这样已经从三个功德变成九个，有最后变成无穷无尽的过失。

如果对方说，三德的某一德上并不具足三德，则已经离开了主体的本性。由此也远离了三德中所产生的声音等法。因为对方认为主体是万法的因，没有了主体也就没有了从中产生的声音等世俗的显现。正如同瓶子的因是泥土，如果没有了泥土，也不可能有瓶子。因不存在，果也不会产生。

此外，以现量和比量就能成立所有苦乐感受都是心的分别念和假立，没有心识的衣服等物上不可能有

苦乐等感受。如果对方说，动听的声音和舒适的衣物可以为我们带来安乐，这些外境的法是安乐的因。他们认为并不是外物变成感受，而是外物能产生感受，是感受的因，因此没有过失。中观宗驳斥，在胜义中，连衣服都没有，这些法怎么能变成感受的因呢？在前面破身念处、受念处等时，已经抉择了万法不成立为实有。

汝因为三德，从彼不生布。
若布生乐等，无布则无乐，
故乐等常性，毕竟不可得。

汝宗所许的诸法生因具有乐等三德，然而从三德不可能见有布等生出。如果你们认为布等外境法可以生出乐等，然而布匹等尚无法成立，那么乐等又从何而出呢？所以乐等常恒性完全是不存在的。

数论外道认为，外境上可以产生苦乐等感受，又

认为喜（乐）忧暗三德是自体的功德，是万法的因。这样的话，乐等就变成了既是衣服等的因，又是衣服等的果。如此就有了很大的过失。

颂词上是这样说的：你们所承认的三种功德中，并没有见到产生布等。如果你们认为布等外境的法上可以产生安乐等，但布都无法成立，那么没有布时就没有安乐了。你们所说的安乐等感受的本性是常有的，这种说法并不成立。

若名言中则自许相违，因为汝宗许布等之因为乐等三德，布等之果亦许为乐故，布等既是能生之因，布等亦是所生果，此诚为人所笑之处，如同说此人既为父，又同时为子也。若有众多乐等，则应失坏一性也。现量亦成相违，因为从彼等乐中永时亦不见生出布匹，若布匹檀珠等生出乐等，则无有成立布等，即是布等极小微尘未能成立故，则无有彼中所生之乐等。是故乐等常性独立者，毕竟不可获得也。

前面在胜义中已经破完了，此处在名言中进行观察，也不成立，对方的观点是自相矛盾的。因为数论外道的宗派承认布匹等的因是喜忧暗三德，同时又承认布匹等的果是安乐等感受。这样一来，布既是因又是果，真的成为了众生所笑话之处。正如同说一个人既是某人的父亲又同时是某人的儿子一样。

如果你们说乐等有多种本性，那就失坏了主体的独一性。因为数论外道所主张的主体是恒常的一体，显现喜忧暗三德。

前面用比量来讲对方的过失，现在则用现量来破对方的观点。现量观察时，你们的观点也不合理。因为你们所主张的喜忧暗三德中根本看不见能生出布匹。任何一个众生的现量中都没见过。如果说布匹、檀香念珠等能产生安乐，那就看布匹等能否成立。实际上，即使是组成布匹的最小的微尘也无法成立，既然布匹等都不成立，那如何从布匹等中产生安乐呢？

因此，你们承许喜忧暗三个功德是常有的、独立存在的本体，永远无法成立。

乐等恒存者，时终无所缘，
若有乐等明，为何不领受？
若谓彼变细，云何有粗细？
舍粗而变细，粗细应无常。
如是何不许，一切法非常？

如果乐等三德恒常存在，那么痛苦时为何感受不到乐呢？如果说，受苦之时乐受减弱了，所以感受不到，然而真实恒存的事物怎会有强弱变化呢？

如果乐等舍去了前时之粗相，而变成细微所以不能见，那么这种乐等法应成立为无常。同样，你们为什么不承认：一切有为法都是非常恒的呢？既然乐受与粗细非异，那么乐受有粗细变化显然是非常恒的。

“乐等恒存者，时终无所缘”：如果对方认为，

乐等三德在本体上恒常存在，不需要依靠任何所缘而存在。如果乐恒时存在，为什么痛苦时众生感受不到乐呢？

“若有乐等明，为何不领受”：对方回复，乐等有不同的存在方式，有的以明显的方式存在，有的以不明显的方式存在。当众生见不到时，乐等是以隐藏的方式存在。这种说法不合理。如果乐是常有的本性，为什么众生不能领受它呢？

“若谓彼变细，云何有粗细”：如果对方继续辩驳，当众生见不到时，是因为乐等变得细微了。自宗驳斥，常有的物体怎么会有粗细不同的阶段呢？那就不是常有了，你们的观点就失坏了。

“舍粗而变细，粗细应无常”：对方认为本体不变，只是将粗的部分舍弃，变成细微的部分。这种说法也不成立。这样一来，乐等法已经变成无常了。因为常有的法绝对不会有变化。

若谓：“乐等不必依靠布等，即主体自性恒常矣。”答曰：若乐等恒存者，则应成恒时能见彼，因为乐等既是可见之故，乐等又是不变前性之故。然而时终无有恒常之所缘，故不应理也。

对方认为：乐等不需要布匹等因缘，因为主体的自性是恒常的。

前面中观宗指出了如果乐等依靠布匹才能产生会有各种过失，为了避免这些过失，对方提出乐等不需要观待布匹等法。但这样承许，还是有过失。

中观宗驳斥：如果你们主张喜忧暗三德恒常存在，那就应该恒时能见得到或能领受到。每一个众生都应该能一直领受到它。因为乐等是众生可以感受到的，同时乐等是常有的。既是常有又是可领受，为什么众生经常无法感受到呢？如果有时能见到，有时见不到，乐等已经不是一体的法了，变成无常法了。众生根本找不到这样一个恒常不变的乐等，所以你们的

主张很不合理。

若谓：“乐等虽恒时存在，然有明不明差别故，不一定恒时能见也。”答曰：若乐等毕竟不明，则谁亦不可了知故，说彼有亦非理，如是汝宗亦不承认。若有乐等有时明显，则为何恒时不领受彼乐？因为乐等不仅是所缘，而且汝宗所许为彼境周遍恒常而住故，犹如有眼者前之灯火也。

对方继续解释：乐等的本体恒常存在，但因为它有明和不明的差别，明显时，众生能见到；不明显时，则见不到。

一些格鲁派的《智慧品》讲义中此处解释为，本体时见不到，显现时则能见到。这样承认同样有过失。可以观察，本体和显现是不是一体，如果承认是一体，则本体变成显现，显现变成本体。

中观宗回复：如果你们承认乐等功德毕竟不明，

也就是一直都不明，那么就永远没有任何人能了知它。你们说有这样一个安乐常有存在，这种说法很不应理。你们自己也不敢承认，乐等是永远不明的。谁也没见过的东西如何承许存在呢？

反之，如果乐等存在，有时明显，那么众生为什么不能恒时领受乐呢？因为乐等不仅是所缘，而且你们也承许它恒常周遍于一切所缘外境中（主体是遍于一切的）。那么为什么会有时见不到它呢？就像是有眼睛的人面前出现了一盏灯火。所缘的灯火有了，无间缘也有了，眼根的缘也有了，各种因缘集聚，这个人肯定能见到灯火。同样的道理，如果乐等恒时存在，为什么会经常见不到它？但如果说恒时能见到，那数论外道应该天天都高兴，没有任何痛苦了。这样他们也不承认。

若谓：“乐等明显粗者彼等已变成细微而不明之功能性故，彼者虽有亦不能领受矣。”答曰：此乐等

常有一性者，云何有不同相违之粗细二时？

对方解释：乐等比较粗大的部分已经变成了细微的部分，原来明显的东西逐渐变得不明显了，这种不明显相当于是一种功能，虽然乐等仍然存在，但变得非常细微，在众生痛苦或生气时，无法领受这种细微的乐。

我们破数论外道的观点很有必要，因为无始以来的习气所致，很多人都有一种分别念，认为痛苦和安乐都是真实存在的。但其实除了分别念之外，这些感受都不存在。外道所主张的种种遍计观点，如恒常的本性等，无论怎么观察，都没有什么殊胜之处，也没有任何破不了的地方。此处他们认为，粗变为细，明变为不明，因此有还是有，但是无法领受。这种说法也不合理。

中观宗驳斥：你们所主张的喜忧暗是常有的、一体的本体，为什么会变成粗细两种不同阶段呢？既然

承认常有，就不应该有变化。否则就自相矛盾了。

若谓：“已舍前时之粗相而变成细微故，无此过也。”答曰：则乐等各为粗细之性故，应成立无常也。若承认已舍前时乐等之明而变余法，如是，则为何不许一切二十五所知法皆为非常欤？无有恒时唯一现相之所缘故。

对方又辩称：已经舍弃了之前的粗相而变成细微的相，本体还是一个，所以没有你们所说的过失。

中观宗驳斥：按照你们的说法，先前是粗相，之后舍弃了粗相转变成细相，已经成为无常了。既然你们承认乐等舍弃了前面的相而变成另外一种法，为什么不承认包括其他事物在内收到二十五种所知法都是无常呢？因为这二十五种所知法并没有恒时唯一的现相所缘，应该承认为无常的法。

第 33 课

粗既不异乐，显然乐非常。

若许因位无，无则终不生。

则纵汝不许，无显生亦在，

因时若有果，食成食不净。

汝应以布值，购穿棉花种。

谓愚不见此，然知真所立，

世间亦应知，何故不见果？

世见若非量，所见亦非真。

既然乐受与粗细非异，那么乐受有粗细变化显然是非常恒的。

外道：凡生果，必须要承认在前因中果就存在，如因中无果，则始终不应出生。在因中，虽不承许有

明显的果，然而不明显的果仍然应承认存在。

破曰：因位时若真实有果存在，那么吃食物时应成食不净粪，而且应该以买布的钱去买棉花种子来穿。如果说世人愚痴，见不到种子里有布等，那么你们了知真如的祖师所说的道理，世间人亦应了知才对，然而世人为什么不能在因中见到果呢？如果说世人所见非量，所以不能以世人不见而不成立因中有果，那么世人所见之果亦应成虚假。

“粗既不异乐，显然乐非常”：针对对方观点，中观宗提出，你们所认为的粗相与安乐之间是一体还是异体？如果是一体，粗相转变为细相时，已经舍弃了粗相，则安乐肯定变成无常了。如果是异体，则粗相无论如何变化，乐性永远都不会有变化，应该能够恒时领受。这样观察下来，对方的观点显然不合理。

“若许因位无，无则终不生。则纵汝不许，无显生亦在”：对方认为，如果因位时没有果，则始终

不会有果产生。哪怕你们不承认因位上有明显的果存在，也应该有不明显的果存在。

“因时若有果，食成食不净”：对此，中观宗驳斥，如果在因位时，果已经圆满具足，则吃饭时就已经在吃不净粪了。因为饭是粪的因，按照你们所说的因位时果也具足，则会出现吃饭如同吃不净粪的过失。

“汝应以布值，购穿棉花种”：此外，你们数论外道应该用买布的钱去买棉花的种子，直接穿在身上就可以了。因为棉花的种子就是布的因，如果因上具有果，你们就不用买布了，只需要买棉花的种子就可以了。

“谓愚不见此，然知真所立，世间亦应知，何故不见果”：如果对方说，本来因上有果，但世间人愚昧无知，所以不能见到这样的真相。中观宗驳斥，就算众生愚昧无知，见不到真实，那么你们数论派的祖

师和各位本师总应该能了知因上有果的道理，为何他们只吃饭却不吃不净粪呢？通过这种观察，因上肯定不具足果。

“世见若非量，所见亦非真”：如果世间人的所见所闻都是非量，并非正量，那么你们所见的因上有果怎么会是正量呢？也不应该是正量。

若谓：“虽变粗细，然不舍乐性故，不坏恒常也。”则问：“此粗者与乐性是异体？或是一体？”若许异者，则粗者虽灭，而乐性明者不灭并恒时应成感受也。若许粗者既然不异乐体，则显然成立彼乐非常有也。

对方说：虽然从现相上看，乐有细的阶段，也有粗的阶段，但不会舍弃安乐的本性，我们所主张的恒常不变的乐性并不会失坏。

对此，中观宗向数论外道提出一个问题：你们

所主张的粗细里的粗者和乐性是异体还是一体？如果是异体，那么即使粗者已经灭了，乐的自性肯定没有灭，应该显现出来，并且你们应该一直能够感受到它。所谓异体就是两个不同的法，粗者灭了，乐的感受不会灭，因为它是常有的，不会出现有时能感受、有时不能感受的情况。

中观应成派能够指出对方的过失，“按照你们的观点，应该变成怎样怎样”，这样以理证推出对方的过失，对方即使不愿意承认，也不得不承认。此时对方就不敢承认：有时心里安乐，有时心里痛苦，然而乐性是恒常存在的。

如果对方回答粗者和乐性是一体。那么两者就融为一体，通过比量可知，乐性并非常有。因为粗者变细，乐性也会随之变化，对方所主张的乐性常有就已经不成立了。

于彼若谓：“此乐虽变不明显，而于主体中以功

能随眠性存在，又复彼中如前显现而已，否则，若许前因位时无有，无有之故，则时终亦不应生出，如泥中不生兔角也。是故凡是能见之一切显现，皆必定存在于主体之中，如是因位承认有果矣。”则问：“既然因位时存在一切果，则为何恒时不能见彼？”

对于中观宗的驳斥，数论外道回应：乐性中粗的部分变成细的部分，明显的部分变得不明显，是因为粗的部分和明显的部分在主体中以功能随眠的方式存在。

他们认为主体具有一种功能，相当于种子能生果的功能，外面看起来虽然不明显，但是乐以一种隐藏的性质在主体中存在。当喜忧暗三个功德不平衡时，它就像会像之前那样显现安乐等种种。否则的话，如果现前在因位上没有果，则始终也不能产生果。很多人都会有这样的想法，因的位置上肯定有果。这个想法就和数论外道的观点相同。

数论外道认为，正如泥中无兔角，就不会有兔角显现。凡是能显现的法，都存在于主体中。像这样承认因位中必定有果。如果因位中没有果，就像是泥土中不能生起兔角一样。

对此，中观宗问：既然因位时存在一切果，为什么不能恒时见到呢？因为这些果不但在果位存在，也在因位存在，是恒时存在的，也应该恒时可见。像夜叉、魔鬼等是不可见的东西，但果并不是，是可见的。就像种下种子后，就会开花、结果，这些花和果如果在种子上也存在，为什么看不见呢？

彼等谓：“前时不明显，次后见明显，犹如灯火照明暗室中之瓶也。”答曰：则与汝宗根本理相违，纵然汝等不许因时无有明显，而皆为新生，但亦存在有如是过失。若因位有明显，则安立明不明之差别不应理，应最初皆成明显也。是故此乃自宗内部相违也。又以理证观察亦相违，因为于因位时若有真实

之果，则食用食物亦岂不已成食不净粪便矣？并汝宗应该以买布之值去购买穿用棉花种子，方能成立汝宗也。

对方回复：果在因位时虽然存在，但不明显，最后在开花、结果时才变得明显。就像在一个黑暗的房间里有一个瓶子，在没有灯火时，根本看不到这个瓶子，当你用灯火照亮这个房间时，才看到里面有一个瓶子。可见瓶子本来存在，但不具足俱生缘时就见不到。因中有果也是如此，果在因位时存在，但见不到。

中观宗驳斥：这就和你们所主张的根本道理相违了。因为你们承认因位时的果不明显，后来才显出来，那就变成了在因位时没有明显的果，是后来新生的。虽然你们不想承认，还是不得不承认。已经失坏了你们自宗所承认的根本道理：因上本来有果。

如果因位时已有明显的果，那么你们安立明不明

的差别就不应理。最初就有明显的果，这又和你们的主张相违了。

用中观宗的理证智慧来观察，你们的观点也不应理。如果在因位上有真正的果存在，那么吃饭便如同吃不净粪了。并且你们应该用买布匹的钱去买棉花的种子，因为棉花种子是布匹的因，种子上应该具足布匹的功能，你们只穿种子就可以了。你们只需要享受因，不需要享受果，因为因上已经有果的存在了。这样才能真正成立你们数论外道的主张。

彼等谓："实际上因位有果，然世人以愚痴眼翳所染故，不见此等也。"答曰：然了知真如之数论祖师所安立之因位有果之理，世间人亦应该了知，何故不见因时有果？按汝宗所许，诸众生应皆了知真如之故，真实承认因位有果之数论外道者，岂非见彼等亦只吃食物而不食粪便，欲衣之时，亦只买布匹而未求棉花之种子？无论何时何处皆无见汝宗依所说而实行

故，汝宗有害也。

数论外道对中观宗说：实际上因位上肯定有果，但世人的眼睛被无明愚痴的眼翳所染污，不能见到这样的真相。

中观宗回复：就算世间人不能了知，你们数论外道的历代祖师已经证悟了这样的道理，肯定能见到因上有果。这是一种解释方法。还有一种解释方式是，数论外道的祖师们所安立的因位有果的道理，世间人也应该了知。因为世间上还是有一些人能够证悟你们所承许的道理。为什么他们看不到因位有果呢？有些人有眼翳，不代表所有的人都有眼翳。正如佛教中的胜义谛不可思议，一般世间人无法得见，但已经证悟得果的菩萨可以亲自得见。同理，你们宗派因位有果的道理，肯定有人应该能见得到。

然而，真正已经承认因位有果的数论外道的祖师们和弟子们，他们都只享受果，没有享受种子。大

家都能看到，这些师徒们只享用食物，并没有享用粪便；他们要享受衣服时也只买一些布匹，而没有买棉花的种子来穿在身上。从这些表现来看，因中并没有真实有果。

无论在什么地方、什么时间、何种处境下，都没有看到你们宗派像你们所说的那样去行持（只享受因，不享受果），可见你们的立宗不能被承认，并且对正理有所妨害。

若谓：“世间人所见若许非量故，无有彼害耶。”答曰：则世人所明见之果亦成非真而虚假。若彼虚假，则谓因位有果，次后明显之说法亦成无义也。

对方回复：当然何时何处都没有见过这样的事情，但并不是因为我们的道理不对，而是因为世间人的所见不是正量，不是正理的标准，因此我们宗派没

有你们所说的那些过失和妨害。

中观宗驳斥：如果说世间人所见的都并非正量，那你们所谓的“世人所明见之果”也成了虚妄。你们所承许的因位有果，初时不显，之后逐渐显现出来，这种说法已经没有意义了，你们自己安立的这个道理，实际上是依据世间人的虚妄所见而安立的，没有任何意义。

若量皆非量，量果岂非假。

故汝修空性，亦应成错谬。

外道：如果能量是假，所量也就成假，那你们中观宗的量果岂不也成虚假吗？因此，你们依量修习空性也应该是错误的。

“若量皆非量，量果岂非假”：此处是双方观察胜义时进行的辩论。对方提出，如果量本身不成立，正量和非量都不成立，那量果也变成虚妄的了。量果

指的是空性。即如果智慧是假的，依靠智慧所得的空性肯定也是假的，那么依靠智慧而得出空性结论的宗派也已经变成虚假了。

“故汝修空性，亦应成错谬”：你们中观宗修习空性也已经成为错谬了。因为智慧是假的，依靠它所得出的空性也肯定是假的。那么修习空性就没有任何意义了。这是外道对中观宗的一种辩论。

若谓：“设使能量是假便所量亦是假，则汝中观宗，皆于胜义中不成能量故，识既非量，由彼识所衡量之果或宗派亦岂非成虚假矣？是故汝等假识非量抉择胜义后，修习彼空性亦应该是成错谬也。”

对方提出：假如能量是假的，则所量也肯定是假的。那么你们中观宗在胜义中肯定不能成立能量，此处的能量是智慧，所量是空性。能量的智慧在胜义中肯定不成立，观察空性的智慧是假的，既然如此，智

慧所得出的果（空性），不也是假的吗？因此，你们中观宗用虚假的非量抉择胜义谛，之后再修习空性也应该是一种错谬了。

第 34 课

在麦彭仁波切所造的《入菩萨行论·智慧品释——澄清宝珠论》中，我们正在讲观察诸法的因。此处也可以说用金刚屑因去观察诸法的本体，从破自生、破他生、破共生、破无因生几个方面宣说。现在正在破自生。

此处麦彭仁波切所宣说的法义和之前翻译的华智仁波切的著作内容稍微有点不同。华智仁波切对于空性的解释也很细致，很有意义。这里麦彭仁波切所宣说的道理非常殊胜。

不依所察实，不取彼无实。

所破实既假，无实亦然假，

如于梦子死，知无梦中子，

能遮有之想，彼遮亦是假。

答：如果不依所观察的有实法，则不能单独执著其无实，所破的有实既然是虚假，则无实也显然是虚假的。如同有人梦到儿子死亡而痛苦，若能了知梦中的儿子是虚无的，定能灭去痛苦；那么他的能遮有子之念，当然也是假而不实。

“不依所察实，不取彼无实。所破实既假，无实亦然假”：如果不依靠所观察的有实法，就不能取这个法的无实（空性）。比如，如果没有一个瓶子，也无法安立瓶子的空性。在名言中，首先需要有一个有实法，然后观待有实而安立无实空性。所破的有实既然是假的，观待它的无实肯定也是假的。有实和无实两者都是假的，都不是实有的。

今天讲的这个道理，对于学中观和密法的人来说非常重要。如今在汉地，有很多人都没明白这个道

理，看他们写的书就能知道，他们把空性执著为实有，这种执著并不正确。暂时来说，可以认为一切法都是空性，但最后对于空性的执著也要断掉。否则的话，整个大乘经典的密意都无法解释了。

因此，今天的内容非常重要。不然有些人认为，要证悟空性，这个空性非常必要，乃至最后成就佛果时也不能离开空性。这种执著究竟来说也是一种障碍。

“如于梦子死，知无梦中子”：就像一个女人梦到自己生了一个儿子，儿子死了之后感到非常痛苦，接着她生起一个念头，既然我是在做梦，梦中不会有真实的生和死。这样一个念头也是一种执著，但它能消除女人梦中的痛苦。我们在轮回中也是如此，实有的执著是假的，空的执著也是假的，但两者相比较而言，观修空性是有必要的。对于凡夫来说，应该首先用空的执著来推翻实有的执著，最后也要断除对空的

执著。

“能遮有之想，彼遮亦是假”：梦中执著儿子所带来的痛苦是一种妄念假相，梦中遮止有儿子的想法本身也是假的。第二天早上当你从梦中醒来时，昨晚梦中儿子死去的痛苦是假的，我在梦中生起的没有儿子的念头也是假的。对于醒来的你来说，这两个念头没有任何区别。但是对梦中的你来说，执著儿子的想法让你产生痛苦，没有儿子的想法则消除了你的痛苦。可见，在梦中有两种分别念，一种是所断，一个是能断。能断是很殊胜的。明白这个道理在学中观时特别重要。

有些人认为空是无遮的，符合于究竟的实相，实际上，无遮空性本身并不是究竟实相，实相超越无遮和非遮。麦彭仁波切在其他中观论著中，如《定解宝灯论》中提到，有很多不同的空，有离一切戏论的空，也有破了一边的空。所谓的空，有很多不同的层

次和差别，如阿罗汉所证悟的空性和菩萨所证悟的空性就有很大差别。到底什么是证悟空性呢？很多人都说不上来，就觉得是全部都已经观空了，或者所有的空性都是一体的，一个人证悟了空性，就已经得到了佛果或者菩萨的果位。这些想法也不正确。证悟空性的方法有很多，所得到的果也各种各样，有很大的差别。

我等不许量果为成实空性之所缘境，因为若不依靠所观察之瓶等有实法，则不能单独执著或领取彼无瓶等无实，是故无瓶或瓶空等皆是相似空性，亦是破遮一法之一分故，如此所破有实，既然是虚假，则此无实亦显然许为虚假也。

我们中观宗根本不承认量果是成实的，并没有一个实有的空性和所缘境存在。中观宗通过理证推理得出结论后，量的结果根本不成立为实有。很多人认为空性是实有的所缘境，认为所谓的证悟空性是智慧在

心中，外在的一切都空了。这种执著显然是错误的。

如果对方问，为什么你们不将量果执著为一个所缘境。中观宗回答，因为如果没有依靠所观察的瓶子、柱子等实法，就不能单独执著或者领取无瓶等无实法。首先要将一个一个实法抉择为空性，否则哪里去找一个单独的无瓶或者瓶子的空性呢？无瓶或者瓶空都是相似空性，都只破掉了一个有的边，并不是很究竟。实际上，它只是破掉了一法的一分，并没有完全破掉一切戏论。既然所破的有实是虚假的，是不成立的，观待于有实的无实（瓶空或无瓶等）显然也是虚假了。这个道理在《显句论》里有详细阐释，你们可以参考。

若谓：“若尔，云何修诸法无实有？因为有事无事二者皆相等虚假并此二非真故。”

对方说：既然如此，你们修诸法的空性有什么意

义呢？因为有事和无事两者是相等的，都是虚假的。

很多人也会这样想，既然有实是虚假的，空性也是虚假的，那修空性还有什么意义呢？肯定没有什么意义了。有实和无实，不空和空，都不是实相，都是虚假的。

当然在究竟的胜义观察中，空和不空两者没有区别，但在暂时的初学阶段，观修无实空性还是很有必要的。

答曰：以从无始以来串习实执而束缚于轮回故，要对治彼等，暂时必须修无实空性，究竟而言，有实无实皆为假，譬如：有人于梦中见生子后彼又死亡，其心痛苦，此时若了知无有梦中生子，则此念能遮梦中有子之想法，然彼能遮之念亦是虚假。又如二木摩擦可生火，此后二木亦烧尽，如是能观察诸法无实之智慧火，烧尽一切有实无实诸所缘之茂林已，住于灭尽诸戏论之智慧时，即是远离一切承认之大中观也。

如是经中云：“行者菩萨智慧明，断欲为众无贪行，日离罗睺明然住，如火烧尽草木林，诸法性净皆清净，菩萨已至智慧度，不缘作者无诸法，此行即乃智慧度。”《中论》亦云：“定有则著常，定无则著断，是故有智者，不应著有无。”如是所说也。

中观宗回复：每个众生无始以来所串习的无明习气就是实执，众生对每个法都有非常坚固的实执。正是这种实执将众生绑缚在三界轮回中。要断除这种实执，首先必须修习空性。虽然究竟而言，有实和无实没有任何区别，无实也是虚假的。但在最初阶段，必须修无实的空性，否则无法断除实执。

譬如，有人在梦中生了一个儿子，之后儿子死了，他感到非常痛苦。此时，如果他知道这是梦，并没有梦中的儿子，就像我们修习空性那样，本来认为梦中的儿子是实有存在的，有一种实执，如果在梦中知道了我原来没有儿子，生起了这样的念头，就能断

除梦中有儿子的想法，也能断除失去儿子的痛苦。

由于众生无始以来的实执非常严重，因此需要用空性来断除所有实执，最后证悟时，会发现修空性的念头和对空性的执著也是虚假的。但在没有证悟前，必须要依靠空性，否则无法断除梦中的痛苦。在梦中生起的遮止有儿子的念头，实际上也是假的。第二天醒来时会知道，昨晚梦中执著儿子和失去儿子的痛苦是假的，之后生起的没有儿子的念头也是假的，都是梦相。

希望大家认真地背诵这几句颂词，好好地体会其中的含义。否则你可能既不知道什么是空性，也不知道怎么修习空性，听到别人说万法都是空性的、一切都是无利无害的，就觉得什么都不用修持了。修大圆满的人说本来清净，修中观的人说离一切戏论，但在你还没有达到这种境界之前，虽然口头上说着离戏论，实际行为上却肯定无法离开戏论。

又比如，二木互相摩擦可以生火，之后火可以烧尽所有木头。木材是火的因，火烧起来后可以烧尽一切。同理，修习空性是为了生起智慧，当真正的智慧生起时，对空性的执著自然也就消尽了。真正证悟时，对空性的执著自然而然被智慧之火烧尽了，不需要另外再去寻找一个法去对治空性的执著，会自然而然地转变为智慧。这个比喻在《定解宝灯论》中也有阐释。

此处麦彭仁波切将二木的比喻和所比喻的真理以一种藏文的诗学方法进行表述。能观察一切诸法无实的智慧之火，烧尽一切有实、无实的所缘的茂密森林，最后安住于离一切戏论的智慧中，这就是远离一切承认的真正的大中观。麦彭仁波切在《定解宝灯论》的最后一品中宣讲了大中观和小中观之间的区别。

经中也有教证这样说：行者菩萨的智慧光明可

以断除所知障和烦恼障，这样的智慧有很强大的对治力。他为了度化众生断除了一切贪欲。这样的境界如同太阳远离了罗睺（日食）的危害，明然而住，又如同大火烧尽草木林那样。菩萨也是断尽一切分别念。一切诸法的本性是自性清净的，菩萨已经到达了般若智慧的彼岸，不缘任何作者和任何法。菩萨的这种行持就是般若波罗蜜多。

龙猛菩萨的《中论》中也是这样讲的：如果认为诸法有，就会执著常有；如果认为诸法没有，则已经变成断见了。所以说，不能执著有的边，也不能执著无的边。真正的智者或者菩萨不会执著于有无二边。

辛二（说正义）：

如是究诸法，则知非无因，
亦非住各别，或合集诸缘，
亦非从他来，非住非趋行。

如是分析后，就可了知诸法不是无因而生，也不是真实存在于各别因缘中，或合集的诸多因缘中，诸法非从他处来，无住也无去。

此处是麦彭仁波切对以上破邪见的内容进行总结。

“如是究诸法，则知非无因”：通过以上观察无因生、自生、他生等可以推知，诸法并非无因生，在名言中，是由因缘聚合而产生的，但这些因并非实有。

“亦非住各别，或合集诸缘”：诸法既不是存在于各别的因缘上，也不是存在于集聚的诸多因缘上。在胜义观察时，每一个因都没有生果的能力，集聚在一起也同样无法具有生果的能力。就好比，每一个人都没有柴火，将一百个没有柴火的人聚集在一起，也不可能有柴火。

“亦非从他来，非住非趋行”：诸法并不是从他处来，也没有安住和去，也无法成立生灭。因果之间的关系，在胜义观察时，并没有真实性，都是虚假的。

是故如是推究一切诸法，则可了知非无因生，亦非常因生，因为诸外法即从种芽等依各自因缘而生，诸内法即从无明至老死，皆依自因而不断生出，彼果亦并非住于各别之缘上，或亦非住于合集诸缘上，各自一一无法能生果，彼等合集亦除诸因外，无有余者也。现果此时，彼果亦非从因缘以外之他处而来，既非住留异性之果，也非灭尽时趋行他处，是故如云：“诸法自性因即空性。”如是所说也。有云：“此各别者，破自生他生，合集者，破二生故，已破四边也。”

正如前面所讲的那样，我们推究或详细观察一切诸法时，就能了知诸法并不是无因生，也并不是外道

所说的那样，是由常有的自在天等常因而产生。

所有外在的法，如树木、庄稼等，从种子到苗芽，到最后开花、结果，都是依靠各自的因缘而产生。而内在的法（即众生相续中的根身等）都是依十二缘起而各自产生的。这些内在的法都是依靠各自的因缘，从无明到老死这样不断往复产生，前前为因，后后为果。

观察时可知，这些果法并不是住在各别的因缘上，也不是住于聚集的各种因缘上。每一个因缘单独都无法产生果，聚集起来自然也无法产生果。除此之外，也没有其他生果的因缘了。这部分理论在《入中论》中有详细阐释。所谓的因缘聚合生果，并不是真实地产生，只是名言中的一种假立。

在显现果时，这个果并不是从因缘以外的其他地方来到这里，也不是住留在原来种子上的性质不同的果，也不是最后灭尽时，从此处去往他处。

未经观察时，似乎世间诸法都有四边，但是通过学习《智慧品》，再对诸法一一观察时，会认识到我们所执著的所有的法都是虚假的——好看的法、好听的法，你的感受，自己的身体等。器情世界的所有都只是显现，除了显现外，得不到一个实有的本体。因果也是如此，除了名言中假立的因果规律，根本找不到一个实有的因果。

因此，很多经论中也这样说，一切诸法自性因就是空性。真正观察时，根本找不到自性的产生，也找不到因果之间实有的关系。

在一些其他讲义中则这样解释：前面颂词中的“各别”二字破了自生和他生，“合集”二字破了共生，如此也间接破了无因生。以上已经破了四边生。

在学习《智慧品》的过程中，我个人感受到这部法非常宝贵。对于有智慧的人来说，成千上万的珍贝都比不上这部法。而没有智慧的人，可能会觉得这部

法和草芥差不多。有些人会认为，这只是堪布宣讲的一部论典罢了，从头到尾也没有学到什么。因为大家的根基不同，有些人能从中得到很大收获，有些人就得不到。在《莲花生大士传记》中说，很多人都到大海的彼岸去寻宝，有些愚笨的人只拿回了很多无用的石头，还觉得是宝贝，有些比较聪明的人知道什么才是真正的如意宝，真正得到了珍宝。

在这里学习也是一样，不可能每个人都得到珍宝。以后你们对这部法的内容从字面上的理解能够达到百分之九十以上，遇到有缘分的人或者对真正对佛法有信心的人，可以给他传这部法，或者进行辅导，这样是很好的。

这部《智慧品》需要有智慧的人慢慢体会，就能体会到佛法的殊胜，如何证悟人无我和法无我。你们千万不要对愚笨的人讲《智慧品》，可能开头还能好好听一下，过几天就觉得太深了，听不进去了。所以

在传法前，你们要好好地观察。

我现在讲这部法，因为你们都是从很远的地方来到这里，如果说有些人能听，有些人不能听，这样分别会让很多人不高兴，也没必要。不管你是不是真的想听，不想听的人能得一个传承也是很好的，想听的人肯定从中学到了很多。

你们以后也要变得更聪明一些，不是世间法上的聪明，而是佛教方面的聪明。有机会给别人传一传，念个传承也可以。如果有人借这个机会，为了自己的利益去传法，长远来看并不利于自己的名声。如果发心是好的话，不管做任何事情都很有意义；如果只是自私自利，则做任何事情都不一定有真实意义。给别人辅导时也是这样，如果只是为了彰显自己，也许第一次人家看不出来，第二次肯定看得出来你的目的不单纯。

总之，这部《智慧品》的内容非常殊胜，哪怕只

让别人了解其中的一句话，也有无量的功德。从这个角度出发，将这些法义和道理和别人说说，也是很好的。学院不同于其他地方，以闻思修为主，这里还是有一些真正希求智慧的人。

第 35 课

前面通过观察因，抉择了自生、他生、共生、无因生都不成立，所谓产生只是众生的分别念假立而已。现在则用大缘起因来观察诸法的本性到底是什么。

庚二（体抉择空性）：

因愚所执谛，何异于幻物？
幻物及众因，所变诸事物，
应详观察彼，何来去何处？
缘合见诸物，无因则不见，
虚伪如影像，其中岂有真？

以无明愚痴而执为真实存在的诸法，与幻术师

所变的幻物又有什么差别呢？幻物与众因缘和合所变现的诸事物，应该仔细审观，到底从何处来？向何处去？

因缘聚合时，就可见到诸法显现，若无因缘，则见不到任何一法，所以诸法如同影像一样，其中怎么会有真实自性呢？

“因愚所执谛，何异于幻物”：还没有证悟空性的愚痴众生，他们执著一切法都是谛实的、是真正存在的。实际上，所谓真正存在的法和幻化师所变的幻物，两者之间有什么区别呢？并没有区别。

“幻物及众因，所变诸事物，应详观察彼，何来去何处”：我们应该仔细观察，幻化师所变出来的幻物和众生所见到的因缘和合而变现的真正的事物，这两者到底从什么地方来？最后的去处又是哪里？观察后发现，幻化的事物和诸法都是无来无去的，没有任何差别。

“缘合见诸物，无因则不见”：一切法在因缘聚合时则显现，因缘不具足时则不见；幻化物也是如此，因缘聚集时出现，因缘不具足时则不会出现。从这个角度来看，两者也毫无区别。

“虚伪如影像，其中岂有真”：万事万物都如影像般虚幻，如梦幻泡影，如阳焰、如乾达婆城等八大幻化，哪里有一个真实的事物存在呢？根本找不到。

因为愚痴，虽有所执为谛实之内外诸法，然云何异于无实幻物？幻师所变之象马等幻物及众因所变之诸事物，应当详细观察彼等从何处来？后去向何处？则定能见此幻物事物二者实即相等也。若此有真实，则显现之时，应从它处来此，灭尽之时，应从此处去它处，然无有任何前后之际。然而，若能生之因缘聚合，则能见诸物之果显现，若无有因缘，则不见彼等现象，是故此等皆是虚伪如同影像，其中岂有真实自性耶？是故皆为缘起性生，离一切常断有无来去之诸

边，应知幻化八喻之理也。如《汇集经》云：“菩萨何者缘起生，无生无灭知此智，离云日光除黑暗，摧毁无明得本智。”如是所说也。

愚笨的世间人还没有证悟人无我和法无我，他们执著地认为，内外器情世界的一切诸法都是谛实的、真正存在的。然而这些法与无实的幻物有什么区别呢？应该详细观察——幻师所变化出来的大象、骏马等幻物与世间人们共同承认的因缘聚合所产生的事物，这两者从何处而来，最后又去往何处。从这两个方面进行观察，你一定会发现此两者其实没有任何差别。

大家应该经常阅读《大圆满虚幻休息》，不然光是口头上说说，很多意义都没有搞清楚。修大圆满时，首先要修一个破实执的心法，证悟如幻如梦的空性，对世间一切所作所为都没有任何贪执，如果能达到这种境界，修什么法都很容易。

如果这些法是实有存在的，在显现时一定会从他处来到这里，灭尽时也应该从此处去往他处。但观察时发现，这些法并没有前际和后际。然而，如果能生的因缘聚合，就能得见一切果的显现，如果没有因缘，则不会显现。世间万法如此，幻物也是如此。万事万物都虚伪如同镜中的影像、阳焰水等，其中怎么会有一个真实的自性呢？根本找不到。因此，不得不承认一切的产生是缘起生，此缘起性一经观察都是虚假。

在《七十空性论》中对此也有阐述，因缘和合而产生，并无自性即是缘起性。这种缘起性，离开了常断有无来去诸边，应该如是了知幻化八喻的道理。

学习《中论》时的第一个颂词就已经说道，一切诸法的本性不生也不灭、不是常也不是断，不是一体也不是异体，不是来也不是去。未观察时，似乎有来去，也有常断等，但深入观察，则发现诸法根本没有

任何实有的本性。领悟到这个道理时，你的智慧也已经达到了最高的境界。

《汇集经》中也是这样说道：菩萨了知一切法都是缘起生，详细观察时，一切法都是不生不灭的，证悟了这样无生无灭的智慧就像破云而出的太阳能驱除一切黑暗，也能摧毁一切无明得到自然本智。

庚三（果抉择无得）：

若法已有成，其因何所需？
若法本无者，彼因复何需？
纵以亿万因，无不能成有。
无时怎成有，成有者为何？
无时若无有，何时方成有？
于有未生时，是则未离无。
倘若未离无，是则无有时。
有亦不成无，应成二性故。

如果诸法已经真实存在了，那么何必还要生起它的因呢？如果诸法本来就不存在，那么要它的因做什么呢？纵然聚合亿万的因缘，也不能把无的法变成有。无未离无有之法相，怎会变成有呢？如果无已失原状，那么变成有的又是谁呢？

如果在“无”的相状时没有“有”，那么何时才能成为“有”呢？而且，在“有”尚未生起之时，即是还没有脱离“无”的相状，如果还没有脱离“无”的相状，就不会有出生“有”的时机，同样，“有”也不会变成“无”，否则这种法应成存在“有”“无”二种性质。

中观的推理方法有金刚屑因、大缘起因、有无生因等，这些推理都非常锋利。在观察果时，正如《中论》中所讲的那样，在有、无、生、灭四个方面进行观察。

“若法已有成，其因何所需”：如果诸果法都

已经存在了，那么因还有什么作用呢？没有什么作用了。因为果已经存在，就不再需要因了。

“若法本无者，彼因复何需”：如果果法本来不存在，那么再多的因集聚起来也没有任何意义。

“纵以亿万因，无不能成有”：因为没有的东西，纵然聚合亿万个因缘，也不能把没有的法变成有。就像石女的儿子本身根本不存在，再怎么具足因缘，也无法产生石女的儿子。

“无时怎成有，成有者为何”：无的时候怎么会变成有呢？如果无舍弃本体，那么变成的有又是什么呢？为什么没有的法不能变成有。可以从两个方面进行观察。首先是没有的法不舍弃自己的本体，就不可能变成有。其次是舍弃自己的本体变成有，也不可能。

“无时若无有，何时方成有”：如果在无的时候

没有有，那么何时才能变成有呢？

这里的每一个颂词麦彭仁波切都在后面解释得很清楚，现在我是根据自己的理解进行简单地解释。

“于有未生时，是则未离无。倘若未离无，是则无有时”：在有尚未生之前，还没有离开无，既然还没有离开无，无怎么会变成有呢？不可能的。

“有亦不成无，应成二性故”：同样的道理，有也不可能变成无。如果有变成无，这个法应该存在有无两种性质了。这个过失谁也不敢承认。

观察所生之果，是生有者或无者？若说果法已经有成立，则其因何所需要？因彼二不能互为作用也。

对所生之果从两方面进行观察，是有还是无？如果说果法已经成立为有，即果法之前就已经有了，无论是数论外道所说的果在因上存在，还是别的明显的存在等，这个果法现在已经成立了，已经存在了，那

么它的因还需要吗？因的主要功能和作用就是生果，既然果已经存在，因就没有任何意义了。本来因是能生，果是所生，二者可以互相作用。现在果已经存在，因果二者没有互相作用的必要了。

若谓："本来无果，而因使彼果生耶？"答曰：若果法之性本来无有者，则纵使有彼因亦复何需？因为无者本来就无因，并彼住于无性故。

如果对方说：本来没有果，是因让果法产生。即果是没有的这种情况。

中观宗回复：正如你们所主张的那样果的本性是"无"，纵然具足因又有什么作用呢？因为没有的东西本来就不需要任何因，并且它已经住于在无有的本性中。这种无不可能变成有。

若思："此因不是生无者，而是此因使无果者转为有果耶。"答曰：纵然以亿万因缘聚合，本来无

有之法，不能使彼转变成为有者，如聚何种因缘，亦不能使兔角变有者。无者不观待任何法也。无实不能转变为有实之主要理由有二种，即是无实不舍自体而转变有实亦不应理，舍自体而转变亦不应理之故。此因为无有之正时，怎能成为有实？此二互绝相违故，非有实也。舍弃无实而重新变成有实者亦为何应理？所谓无有自性者，无有之时若无有，则云何时方能成为有？时终无有有实之际。由于有实乃至尚未生起之时，是则亦未脱离无实。倘若未离开无实之状或法相，是则亦永无出现有实之时机故，无实怎能变有实？实则不应理也。由此无实正时不会变有实故，所谓无实变有实者，亦是凭口所说而已，因为若是无实，则定断除有实之故，彼不可变彼者也。虽无变彼，若尚执著有变，则此芽等亦应观变成为石女儿！是故无实不可变有实，如是有实亦不会变成无实，因彼二互绝相违故。此理证法，如前说无实时所说而可类推。若有实变无实，则应成有无二种性质故。

对方一边思维一边说：这里的因不是产生了无的果，而是这个因将无果转变为有果。本来这个果并不存在，但可以转变为有。就像原本没有青稞，种子在因缘聚合后产生了青稞。

中观宗回复：纵然聚合了亿万因缘，本来没有的法也不可能变成有。就好比再多的因缘聚合，也不能让兔角变成有。因为没有的东西它不观待任何法、不依靠任何法，再多的因缘聚合对它也起不到作用。

像石女的儿子这样的无实法不能转变为有实法的理由有两种。首先是无实法不舍弃自己的本体而转变为有实法不可能，其次是无实法舍弃自己的本体转变为有实法也不可能。

如果无实法不舍弃自己的本体，正处于“无”时，怎么能变成有实呢？因为有无二者是互绝相违的法，不可能同时存在于同一个法上。

如果无实法舍弃了自己的本体，变成了有实，这怎么应理呢？很不应理。因为所谓无有自性者，一直处于“无”，什么时候能变成“有”呢？始终不会有一个有实的阶段。当有实尚未生起时，还没有脱离无实的本体，如果没有离开无实的法相，则永远也没有变成有实的机会。正如石女儿还没有断除自己无实的本性，什么时候能变成有实呢？不可能的。通过以上观察，无实怎么也无法变成有实。对方的说法很不应理。

因此，如果正处于“无”时，不可能变成“有”，你们所说的无实变有实也只是口头说说罢了，实际上根本没有这回事。因为如果是一个真正的无实法，肯定断除了有实，无实不可能变成有实。同理，有实也不可能变成无实。也就是说，有的东西不可能变成无，无的东西不可能变成有。

并不是我们在观察时，一切诸法都没有了，变成

空性了，不观察时法的本性都是存在的。并不是这样的。实际上，不管是否观察，一切诸法的本性都是离一切戏论的。无始以来因为无明习气，我们的分别念执著有和无，实际上有无都是虚假的，都不存在。

此处对方所谓的“无实变有实”也只是口头说说而已，无实不能变成有实，有实也不可能变成无实。虽然如此，但如果众生还执著会有真实的变化，那么苗芽、山河大地等一切有实法都可以观想为石女儿了。这里是中观宗给对方发的太过。

本来一切法都是离戏的、无变的，如果你认为有的东西会变成没有，或者没有的东西会变成有，那么石女儿也可以变成柱子、房子乃至经堂了。以上已经详细观察了无实不可能变成有实。

同样的道理，柱子毁灭时，人们就认为是有实变成了无实，但这也不可能。因为有实和无实二者相违。就像水和火、光明和黑暗，在名言中，也不会出

现水变成火，或者火变成水。如果可以互相转化，二者之间肯定有一个相属关系或者因果关系，不可能是相违的两个法。从因明角度观察，也很容易了知有和无没法互相转变。这种理证方法，在前面观察无实法时已经详细地分析了，现在观察有实，也可以得到同样的结论。如果有实真的可以转变为无实，则这个法上已经具有有无两种性质了。但这是不可能的，相违的两个法不可能出现在同一个物体上。

自性不成灭，有法性亦无。

此等诸众生，毕竟不生灭。

众生如梦幻，究时同芭蕉。

涅槃不涅槃，其性皆无别。

于真实中诸法自性无有成实的断灭，诸有法也非自性成立的有，因此世间一切众生，于毕竟中不生也不灭。众生现象如同梦幻一样，以理推究时，便能了知一切等同于芭蕉空洞无实，而解脱涅槃与不涅槃的

轮回世俗，在本性上无有任何差别。

“自性不成灭，有法性亦无”：诸法自性没有真实的断灭，诸有法也不成立真实的自性。

“此等诸众生，毕竟不生灭”：器情世界所摄的一切法和众生恒时毕竟不生不灭。时间上来看是恒时，本性上来看是不生不灭。显现时似乎有生灭，但详细观察时，是不生不灭的。

“众生如梦幻，究时同芭蕉”：众生显现时如梦如幻，观察推究时就像是芭蕉树一样，里面是空的，没有一个坚固的自性。

“涅槃不涅槃，其性皆无别”：胜义观察时，涅槃与不涅槃的本性也没有任何区别。普贤如来清净的智慧和不净众生不清净的心，在本性上观察时，没有任何区别。在这方面，《实相宝藏论》中专门有阐释，并引用了很多教证。密宗里这样说，显宗里也是同样

的说法。龙猛菩萨的《中论》中也说道，涅槃与不涅槃之间没有丝毫区别。

如是于真实性中诸自性不成立而灭亡，一切有法之性亦无实有。是故此等一切诸众生，皆于三时中毕竟或恒时不生亦不灭也。然种种世间之诸众生，皆为现而无实性，犹如梦幻，若以理加以分析推究时，如同芭蕉一般均无坚实。是故涅槃与不涅槃二者，其在本性上皆无有任何差别，因为彼等住于无解无缚及恒常平等之性故。

如此可知，在实相中诸法自性不成立灭亡，名言中不清净的世俗法也并非实有。《入中论》中讲到二十个空性时，提到没有有法、没有法性、没有涅槃，也没有不涅槃。

应该这样承认，真正观察本体时，一切众生在过去、现在、未来三时中毕竟或者恒时无生无灭。从离

戏空性的角度而言，本品和大圆满中所抉择的是一样的：众生的本性是不生不灭、本来清净的。

既然如此，为什么众生显现上还有生灭呢？因为器情世间的一切众生都是显而无自性的，如梦幻一样。以前面人无我和法无我的理证方法加以观察、分析、推究，会发现世间种种就像是芭蕉树一样，没有任何实有和堪忍的坚实的存在。

通过学习《智慧品》，很多人都应该受益匪浅。可以说，我们现在所执著的一切都是幻象，在无明没有断尽之前，这些幻象不会消退。仅仅从道理上了知也很有意义。

总之，涅槃和不涅槃两者在本性上没有任何差别。众生本来都具足如来藏。究竟而言，众生迷惑时与佛成就时也没有任何区别。当你对大圆满真正的本体觉性有一点体会时，就会了知这一点。不仅仅是从理论上了知、口上说说，而是在自己体会上了知。

为什么涅槃和不涅槃之间没有任何区别呢？因为它们都住于无有解脱和束缚的恒时平等的本性当中。哪怕众生正在迷惑时，本性没有任何束缚，从未离开平等的本性。正如水结成冰时也没有离开水的本性。

第 36 课

下面开始讲证悟空性的作用，主要从两个方面进行解释，从理论层面比较广地进行宣说。

在《中观四百论》中提到，对空性生起合理的怀疑，也能摧毁一切世间的根。哪怕对万法空性稍微有点怀疑，这种善根存在阿赖耶上，未来成熟时再也不会堕恶趣。可见，仅仅对空性生起一点怀疑，也有很大的功德。

丙二（证悟空性之作用）分二：丁一、利自平息世间八法；丁二、利他无勤生起仁慈。

丁一（利自平息世间八法）：

故于诸空性，何有得与失？

谁人恭敬我？谁人轻蔑我？

苦乐由何生？何有喜与忧？

若于性中觅，孰为爱所爱？

细究此世人，谁将逝于此？

孰生孰当生？何为亲与友？

如我当受持，一切如虚空。

因此，对一切自性皆空的诸法，有什么可以得到和失去的呢？有谁恭敬我，又有谁在轻蔑我？苦乐从何处生起呢？有什么值得欢喜或忧伤呢？

如果在真实性中寻求，谁是贪爱者？所贪爱的又是什么呢？细细探究，此世的一切有情，有谁会辞别此世而死亡？有谁已出生又有谁将会出生呢？有谁是亲戚和朋友呢？诸人为什么不和我一同，受持这如同虚空一样的平等空性见呢？

证悟空性的作用分二：其一为自利方面，平息世

间八法，其二是利他方面，无勤生起仁慈。我们现在所发的出离心和菩提心都是需要勤作的，当真正证悟空性时，这些发心会自然而然地无勤产生。

如果看到一些和尚和居士，一边拿着念珠，一边打蚊子，一点大悲心也没有，他们肯定没有证悟空性。佛法中大悲心是最重要的，有很多公案都在讲这个道理。

首先讲平息世间八法。既然已经证悟空性，世间八法则已无利无害。

“故于诸空性，何有得与失”：既然一切诸法都是空性的，哪里还有所得和所失呢？

“谁人恭敬我？谁人轻蔑我？苦乐由何生？何有喜与忧？若于性中觅，孰为爱所爱？细究此世人，谁将逝于此？孰生孰当生？何为亲与友？如我当受持，一切如虚空。”这部分颂词比较好懂，后面麦彭仁波

切也没有详细阐释。我们跟着麦彭仁波切的思路走就可以，父亲做什么，儿子跟着学就是。

是故，于一切诸空性之法中，云何有衣食等获得及与失去？有谁人恭敬我？或有谁人又复轻蔑侮辱我？感受痛苦或安乐亦由何处生？云何有欢喜与忧愁？若于真实性中以理寻觅，孰人为贪爱者？何者为所爱者？若加以详细探究此等世人，谁者将逝亡于此世，孰人已生？孰当来生？何者为亲人与朋友？犹如我者，具有能观察实相之智慧，（余众）亦应当受持一切诸法如同虚空，及平息世间八法也。

因此，在真正证悟空性时，有什么获得值得高兴，有什么失去值得失望呢？什么都没有。堪布根霍的讲义里写的是“有谁人赞成或恭敬我”，麦彭仁波切的原文里并没有“赞成”，没有也可以。

既然已经证悟空性，别人恭敬我，轻视我、诽谤

我或侮辱我，对我也是无利无害的。痛苦或安乐的感受从何处生起？没有任何生处。又有什么值得欢喜和忧愁的呢？在真实性中，以理证方法观察和寻求，能贪和所贪都不存在。前面在讲述人无我和法无我时，已经破掉了人我和法我，那贪者肯定不存在了，所贪的法也不存在。因此，贪者和所贪都没有。

如果用理证来详细地观察、研究和探究世间人，谁在这个世间死亡呢？没有真实的有情死亡。谁在过去已经出生？谁在未来即将出生？并没有谁已生和谁将生。谁是亲人和朋友呢？所有众生应该像我寂天这样，具有能观察实相的智慧，证悟一切诸法都是空性，平息一切世间八法。

寂天菩萨在《入菩萨行论》的开头曾谦虚地说，自己不敢说利益众生，只是为了修自心而撰写论典。到了这一品，他就露出了一点成就——肯定证悟了空性。

丁二（利他无勤生起仁慈）：

诸欲求乐者，由争爱诸因，
引生烦乱喜，勤求忧苦诤，
互相砍杀刺，因罪艰困活。
虽数至善趣，频享众欢乐，
死已堕恶趣，久历难忍苦。
三有多险地，迷真即同缚。
迷悟复相违，世无等此真。

世人虽然都想获得安乐，却由于不断争斗怨敌、贪爱亲友，而频频导致了极端烦乱和欢喜情绪的产生。勤求欲乐使人生起忧伤苦恼，并因此而与人相互争论，互相砍杀残害，不断地造作罪业，以致陷于极其艰困的生活之中。

虽然因偶然的福德因缘而屡次投生于人天善趣，频频享受人天快乐，但死后仍会感受恶报，堕落恶

趣，长久经受难忍痛苦。总之，三界之中充满了堕落危险，置身于其中极易为无明迷惑而失去对真实的了解；再者，迷惑与证悟是相违的，以业力投生于此即会尽迷而不能了达真实。

在《智慧品》中已经抉择人无我和法无我，抉择之后已经证悟空性。证悟空性有两个作用：第一个是前面所讲的平息世间八法，第二个是现在所讲的无勤对众生生起大悲心。

“诸欲求乐者，由争爱诸因，引生烦乱喜，勤求忧苦诤，互相砍杀刺，因罪艰困活”：世间人都希求安乐，却因为憎恨怨敌、贪爱亲友等各种因，引发了内心的烦乱和欢喜。本来是为了得到安乐，却因此而生起忧苦，还因此与人争论，甚至互相砍杀残害等，频繁造罪业，陷入艰苦的生活。

“虽数至善趣，频享众欢乐，死已堕恶趣，久历难忍苦”：众生虽然曾多次投生在三善趣中，享受人

天的欢乐，但死后仍会堕入恶趣，在很长时间中感受难忍的痛苦。

“三有多险地，迷真即同缚”：整个三界轮回中有很多险地，若身在其中，很容易迷失真性，因自己的无明和烦恼而受到束缚。

“迷悟复相违，世无等此真”：无明烦恼与开悟的智慧两者是相违的。只要沉溺在轮回世间，就说明没有证悟真实义的殊胜智慧。

此等诸众欲求自乐者，由于斗争怨敌及热爱亲友等诸种种原因，而引生自心烦乱和欢喜。勤求欲妙，求不得生忧苦，与他争论，自他互相砍杀刺身；因三门造罪，于艰困之中生活，心受无义今世财富所引惑，虚度时光而住也。此等诸众生以造福力，虽然数数上生至善趣中，频繁享受众多欢乐，又以造罪之果报力，死已堕落三恶趣中，长久经历难以忍受之苦，并不定高低苦乐，连续漂泊于世间。如是在三有中有

众多颠倒欲痴贪等险地，此世我见者，颠倒迷惑未知真谛，即同受缚，再者，迷惑与证悟，彼复相违故，要对治迷乱，世上无有等同此证悟真性之慧，彼如暗中之日也。

在整个三界轮回中希求自身安乐的众生，以斗争怨敌和热爱亲友等种种贪嗔痴的原因，内心中产生了各种烦乱和欢喜。有些在与怨敌斗争时生起烦乱和苦恼，有些则对亲友产生欢喜的分别念。

众生勤求世间的种种欲乐，如果得不到满足，心中就会生起苦恼。还有些与他人争论，互相砍杀等。三门造作恶业，不得不在艰困中生活。众生的心被没有意义的今世财富所诱惑，虚度时光而安住。可以说，每一个众生都被世间八法所诱惑而虚度时间。他们没有去寻求真正的正法。

这些众生因从前所造的福德功德，多次投生到人天等善趣中，频频享受人天的欢乐；但又因从前所造

罪业的果报，死后还是会堕入三恶趣中，长久地感受难以忍受的痛苦。在整个三界轮回中，众生没有固定的处境，他们所在的住处高低是不定的，所感受的痛苦与安乐也是不定的，如同瓶中的蜜蜂一样，连续性地漂泊于三界轮回中。

在三界轮回中有很多颠倒的贪嗔痴烦恼的险地，而真正的正知正见和正行是难以得到的。尤其是在世间，有了萨迦耶见的众生，因无明烦恼和自己的分别念已经彻底地迷惑和颠倒了，无法了知真正的胜义谛，被轮回中的烦恼所束缚和捆绑，没有任何自由可言。

还有，迷惑和证悟二者是相违的。证悟的智慧能断除一切迷惑和无明。我们对治迷乱，舍弃一切分别念和烦恼，必须依靠证悟空性的智慧，世间再没有其他同等的智慧了。一些世俗的善根虽然也有功德，但远远不及修习空性的功德。

在堪布根霍的讲义中，讲了很多闻思修方面的功德。很多人对空性和中观很感兴趣，说明从前有过这方面的闻思修，可以说是很有善根和福报。而有些人对空性毫无感觉，听到空性法门内心一点都生不起信心和意乐，这说明从前从未接触过这样殊胜的法。越是愚笨的人，越是要好好地闻思修空性。麦彭仁波切说，证悟空性的智慧可以断除一切无明烦恼和迷惑，如同黑暗中出现了太阳，带来的光明能遣除一切黑暗。

难忍无法喻，苦海无边际，
如是善力微，寿命亦短促。
为活及无病，强忍饥疲苦，
睡眠受他害，愚伴行无义。
无义命速逝，观慧极难得。
此生有何法，除灭散乱因？

迷失真实者将要经历的难忍痛苦无法比喻，而且

此苦难历程像大海一样，无有边际。在三界苦海中，众生修善的能力极为微薄，寿命也很短促。为了活命与健康无病，众生必须强忍饥渴和疲乏痛苦，恒时要忍受昏沉睡眠逼恼，有时还会受他人伤害，而且经常要陪伴愚友去做无聊的俗事。无意义的人生稍纵即逝，而观察空性实相的智慧，却又极难获得，今生还有什么方法可以断除无始以来的散乱恶习呢?

“难忍无法喻，苦海无边际”：世间这些难忍的痛苦无法比喻，轮回的苦海无边无际。

“如是善力微，寿命亦短促”：众生的善根极其微薄，寿命也非常短促。很多人学了一点佛，还没建立起正见，很快又被其他邪见所迷惑了。再加上寿命短促，很多人可能五十岁才开始学佛，学不到什么就走到人生的终点。

“为活及无病，强忍饥疲苦，睡眠受他害，愚伴行无义”：很多人为了身体无病和生活得更好，必须

强忍饥渴和疲累痛苦等，还要忍受昏沉睡眠逼迫，和其他各种伤害。经常因陪伴愚友而虚度生命。

“无义命速逝，观慧极难得。此生有何法，除灭散乱因”：这样没有意义的人生很快逝去，而观察正法的空性智慧又非常难得。此生中还有什么方法才能断除这些散乱的因缘呢？

愚昧此世即难以忍受而无法比喻，此苦海无有时方之边际，如是众生惑业力强之故，行善之力极微薄，修善此身之寿命亦极短促。少许住世之时，亦为长期活命而种种劳累，及为无病而治疗，强忍饥饿疲劳苦，以及睡眠受内外他害，常和愚伴交道等行持无义之生活，虚度人生也。无有意义而此寿命迅速逝去，从世中解脱之因，即能观察真实性之智慧极为难得，在轮回此生中有何方法，才能除灭剧烈如瀑流之散乱因？

愚昧无知的众生在此世间，没有任何能取舍的光明，轮回痛苦极其难忍而无法比喻。这种轮回苦海没有时间和方向的边际，世间众生的业和烦恼极为强烈，行善之力却极其微薄。

即使在学佛之人中，在一天二十四小时中观察自己的心，有些人可能连五分钟行善的心力都没有，而烦恼却层出不穷，有时是贪心，有时是嗔心，有时是痴心，占据了大部分的时间，真正修法的时间非常短暂。除此之外，还有种种障碍修行的违缘。

如果修行人的心无法调伏，不管修什么法都很困难。可能一开始对某个法很有信心和兴趣，过了一两个月信心就改变了。如果心没有得到自在，烦恼来时很容易就中断了学佛的缘分。很多人原本很不错，烦恼生起时心就改变了，仿佛变成了另一个人。每个人都应该注意观察自己的心，即使如此，有时可能也无法阻挡烦恼和违缘。

此时应该在传承上师前祈祷，这一点很重要。现在我们每天早上念诵莲师心咒遣除违缘，也是很重要的。尤其在末法时代，外在和内在的违缘层出不穷，而更为严重的是内心的违缘。外在的违缘无论是父母家人还是其他，都无法真正阻碍到你。但如果自己的内心没有得到自在，任何人的劝说可能都没有用。我们应该学着调伏自己的心，方法之一就是经常阅读经论，经常祈祷三宝。因为唯有三宝是永远不会舍弃你的。

同时修善的寿命非常短促，许多众生在短暂的住世期间，主要为了生存而疲累不堪，还有为了遣除疾病而治疗，强忍饥饿疲劳的痛苦，还经常受到睡眠逼恼和内外缘的损害等。经常与愚笨的凡夫人打交道，行持无义的生活，虚度人生。

很多人表面上说自己是佛教徒，皈依了很长时间，但实际上和没皈依的人没什么区别。应该观察自

己：看了什么经书，念了多少心咒，修了什么法。否则的话，除了佛教徒的名称稍有功德，除此之外，与一般世间人几乎没有任何区别。

如果不学佛，仅仅活在人间，吃了很多粮食，一生很快就过了。你们自己可以算算看，一个月三十斤大米，一年三百六十斤，活到五十岁吃了多少粮食？又念了多少心咒？

从世间解脱的因——能观察真实性的智慧极为难得，在轮回中此生还有什么方法能够断除如同瀑流一样猛烈的散乱因？

第 37 课

此时魔亦勤，诱堕于恶趣。

彼复邪道多，难逾正法疑。

暇满难再得，难遇佛出世，

不易断惑流，呜呼苦相续！

如是虽极苦，因痴不觉苦。

众生住苦流，呜呼应悲愍！

如人数沐浴，或数入火中，

如是虽极苦，然自以为乐。

于此迷昧浊世之时，诸魔邪恶势力也会非常卖力，设法诱使人们堕落恶趣，而且世间充斥着颠倒惑人的邪见外道，使人们很难消除对正法的疑虑。暇满人身很难失而再得，而且更难值遇有佛出世的明世，

纵值佛法，断除烦恼相续也不容易，呜呼，痛苦相续不断的可怜众生啊！

虽然轮回是如此痛苦不堪，但众生因为愚痴，对此却丝毫不自觉。三界众生皆沉溺于痛苦洪流之中，呜呼，真是堪可悲愍啊！就像有人为得清凉而数数沐浴，或为得炽热而数数趣入火中，如是众生虽住于极端痛苦中，然而自己还以为安乐。

“此时魔亦勤，诱堕于恶趣”：在短暂的人生中，世间有很多邪魔、天魔等设法危害你、诱惑你堕入恶趣中。

“彼道邪道多，难逾正法疑”：同时世间还充斥着持断见、邪见、常见等的外道，让我们难以断除对正法的怀疑。因为太多的邪知邪见，我们很难在正法方面生起真正的定解。

“暇满难再得，难遇佛出世”：如果这一生白白

虚度，也没有断除对正法的疑惑，则死后再难得到暇满人身，更难以值遇佛陀出世。

“不易断惑流，呜呼苦相续”：一切烦恼瀑流很不容易断除，三界轮回中众生的痛苦相续不断，非常可怜。此处寂天菩萨以一种悲悯的语气发出感慨，如果这一世没有得到解脱，则众生生生世世都还将在轮回苦海中，真是太可怜了！

“如是虽极苦，因痴不觉苦”：虽然三界轮回如火坑一样，已经如此痛苦了，但众生因无明愚痴却浑然不觉。

“众生住苦流，呜呼应悲愍”：所有众生住于轮回的无边苦海中、相续不断的痛苦惑流中。对这些众生应当生起悲愍之心。

如果在空性上有一点点证悟，肯定会对众生生起悲心。我们也可以从这方面来判断一个人是不是真正

的善知识。如果是真正的善知识，在空性方面有所证悟，肯定会平息世间八法，同时对众生有悲愍心。否则的话，仅是嘴上说得好，行为上却毫无悲心，这样的人再自称高僧大德或成就者，也不能相信。

我听说外面有些人写的书里声称释迦牟尼佛的智慧很一般，而自己的境界比释迦牟尼佛还要高。这么说的话，我们一看就知道不可能，这个人肯定是假的。

在平时的实际行为中，我们应该尽量地对众生生起大悲心，这一点很重要。

我们这次在全国各地乃至国外都做了很多放生，这个善根值得大家随喜。我们的上师如意宝对传承上师的信心、对众生的大悲心是怎样的，大家都知道。当上师想到自己的根本上师时，经常流眼泪。上师之前曾说过，他在写一个传记，其中写到在他一生依止上师的过程中，上师对他非常好，由此得到了上师身

口意的加持。因此在百千万眷属中，只要忆念起自己的根本上师，他都会流下眼泪。还有一种情况就是他看到这些痛苦的众生时，心生悲愍，流下眼泪。从这些表现中，我们可以大概推知上师证悟空性的境界。否则的话，只是显现一个神通或者别的什么，也无法判断。因为很多外道也有一些不可思议的功德和显现，有些气功师也能做到常人无法想象的事情。

在佛教中，判断修行境界最重要的一个标准是平息世间八法，另一个就是对众生生起悲愍心。如果能做到这两点，不说有多么高的证悟，肯定多少有一点证悟。因为证悟了空性，自然而然会生起大悲心。当看到众生非常痛苦时，如果自己心中也很痛苦，这说明你的闻思修行有了一些暖相。

“如人数沐浴，或数入火中，如是虽极苦，然自以为乐”：三界轮回的众生不知取舍，所作所为都很不如法，就像有人为了获得清凉，数数地跑到河里沐

浴；又为了得到炽热，数数地跑到火里去。

堪布根霍解释这些人指的是数论外道，他们认为这样做是消除业障的唯一方法。这个过程虽然非常痛苦，他们却还认为是一种安乐，是一种究竟的解脱。

此处解释为数论外道也可以。麦彭仁波切没有说是数论外道，他解释说，因为三界众生非常痛苦，有些人数数跑到河里沐浴，之后又为了干燥跑到火坑里。这些行为都是痛苦的，但他们却认为是安乐。后面会具体解释。

此时诸天魔等邪恶众亦精勤努力，诱使众生堕于恶趣中，彼等复受常见断见等邪道众多，而且难以逾过对正法生定解之怀疑，因为极难得断疑之内外缘故。若如是未得正法而死亡，则暇满人身难以再次获得，又难以相遇佛陀出世，亦不容易修学佛法而断除自相续之惑流，呜呼！痛苦将相续不断而生也！如是虽然极为痛苦不堪，但因愚痴众生自己不觉受苦，反

而贪著世间，此等众生住留于痛苦河流之中，呜呼！对此应该心生悲愍呀！譬如，有人为得清凉所触，数数沐浴，或又欲得炽热所触，数次趣入火中，若见如此轮番者，则心应生悲愍，如是虽住于极端之痛苦中，然被贪欲所引，自己尚以为安乐也。

当我们学佛时，偶尔地对佛法生起信心，此时会有天魔等邪恶众精勤努力，日日夜夜地危害你，断尽你的善根，引诱众生堕入恶趣中。对于这种情况，你们会说，我的违缘来了、我的业障来了，或者天魔来了。藏地一般没有这个说法。

世间上受持常见和断见等外道邪见的众生数量非常多。比如我们都知道，在汉地百分之九十的人都不信佛，要么持断见，要么持常见，很少有人持正见。而藏地百分之九十五以上的人基本从小就信仰佛教，能说话时就开始念观音心咒。这样的话，在家人虽然难免造业，但造得比较少。

在汉地的一个饭馆里，一顿饭的工夫可能就杀掉了成千上万的生命。我从前讲过这个事例。在南京时，省放生会长请我们到饭店里吃饭，点了很多虾，做好送上来时有些还没有死。我们一点都不敢吃。放生会长尚且如此，其他一些人就更不用说了。

而且这些受持邪知邪见的人，很难以断除、超越对正法的疑惑。在还没有生起定解时，会有很多怀疑，如果没有遇到善知识，这些怀疑很难断除。佛法并不像有些人想象得那样简单，需要长期闻思修，才能真正走上解脱道。

做世间的其他事情也许很快就能见到成效，比如我们修房子等。但闻思修的境界不容易看出来。闻思修并不像世间做一件事那样简单，需要有长远的打算。有些人来到佛学院求法，看短时间没有成就，就回去了。哪里有这么简单呢。

想要断除对正法的怀疑，需要具足断疑的内外

缘。一方面是需要有善知识等外缘，另一方面则需要自己的信心具足等内在的因缘。这些因缘没有集聚，则不可能断除怀疑。

如果我们此生没有得到正法就死去了，很难再得暇满人身。就像《入菩萨行论》中所讲的那样，人身难再得，佛陀出世传法也很难值遇。在《大圆满前行》中也讲道，佛陀不出世的暗劫很多，有佛法光明的明劫极为难得。能够学佛其实很不容易，真正学佛了，能够断除自己相续中烦恼的人少之又少。

众生的痛苦相续不断而生，真的非常可怜！虽然在三界轮回中，痛苦极为难忍，但愚痴的众生却不觉得在受苦，反而贪著这样的世间，住留在痛苦的河流当中不求解脱。对这样的众生、这样的状况，有智慧的人心中应该生起悲愍！

比如，有些人为了得到清凉的所触，数数沐浴，又为了得到炽热的所触，数数进入火中。见到他们为

了所谓的安乐，反复地在清凉和炽热之间徘徊，应该生起悲愍：被贪欲驱使，一次次地求乐，又一次次地受苦，实际上这些都是痛苦的自性。

如是诸众生，度日若无死，
先遭弒杀已，后堕恶趣苦。
何时吾能降，自集福德云，
所出安乐雨，为众息苦火，
何时方无缘，诚敬集福德，
于执有众生，开示空性理！

处于这样的险恶境中，三界众生仍放逸度日就像根本没有老死之苦一样，这些可怜众生，今世要遭受死神的弒杀，后世将会堕入恶趣，饱受极苦。要到什么时候，才能从自己积聚的福德之云中，降下普利众生的安乐甘霖，为众生息除熊熊轮回苦火？什么时候我才能通达三轮无缘，以诚敬之心积集清净福德资粮，对执著实有而受苦的芸芸众生，开示诸法无缘空

性的真理?

“如是诸众生，度日若无死”：处在这些险境中的众生，安闲地过日子，仿佛不会死亡那样。

“先遭弒杀已，后堕恶趣苦”：可怜的众生首先遭到死魔的杀戮，后世将堕入恶趣，感受难忍的痛苦。

后面还有几个颂词也放到这里。后面一并进行解释。

如是此等诸众生，安闲度日，若无有衰老死亡一般而过生活，然而，先遭受死主无情地弒杀已，次后堕入恶趣感受难忍之苦也。何时吾能降下自己集累之无量福德云中所出之资具衣食等安乐雨，来为愚昧众生息除世间苦火？如是思维即暂得安乐。又以定胜而言，我何时方能通达三轮无缘，以诚敬之欢喜心为众生积集无量福德资粮，自己现前诸法之真实义，于执

实有所缘之轮回众生前，开示诸法无缘空性理！如是当发大悲心也。自己若见诸法无实空性，则于众生自然生起大悲心，并于具实执者，不忍舍彼使堕恶趣，真实证悟空性者，能发如是之心，此乃自然规律也。

这些众生就像不会衰老和死亡一样，安闲而放逸地生活，完全不知道自己将面对什么。首先会遭到死魔无情地弒杀，之后则堕入恶趣感受难忍的痛苦。

此处运用了一个比喻。什么时候我能从自己积累的如云的福德资粮中现出资具和衣食等安乐雨，消除世间愚昧众生的痛苦之火。虽然没有真正地证悟空性，也没有能力，但我们每个人都应该发大心：将自己的福德资粮和安乐，全部给予三界众生，满足众生的一切愿望。愿一切众生暂时得到人天福报和安乐。

这种观想方法也是发起相似的菩提心。究竟的发心方法，则是什么时候能够通达三轮体空的境界（即对布施者、所布施的物品、布施的对境三者都没有任何执著），以很

恭敬、很欢喜的心为众生积累无量的福德资粮。

如果自己现证了一切诸法的真实义，即通达空性之后，就将自己所证悟的这种境界开示给轮回中的一切众生。因为众生还没有证悟空性，对他们宣讲空性方面的道理，有非常大的功德。这一点在很多经论中都有教证。

看到轮回中的痛苦众生，对他们开示空性的道理，设法救度他们，这些都是发大悲心后引发的。因为如果已经真正证悟了空性，对众生会自然而然地生起大悲心。为什么呢？因为显空是无二无别的，显即是大悲。有了证悟空性的本体，一定会有大悲心，这二者不可分离。并且对于具有实执的众生，永远不会舍弃，不忍他们堕入恶趣。大乘菩萨与小乘阿罗汉不同，小乘寻求的是自我解脱，而菩萨有大悲心，不会舍弃任何众生。

当你真正证悟了空性，必定会发起如是的大悲

心。这是一种自然规律，或者说是法尔理，如同火有热性。

对于大乘佛教徒、学密宗的人来说，大悲心非常重要。如果对众生没有大悲心，想要证悟得果，是不可能的。以上已经圆满地解释了《智慧品》所有的颂词。

此云：

措辞完美义深沉，虽有智者众善说，
难解声律有何用，浅显易懂此宣说。
随说回声心满意，四依倒时虽此说，
印度智者诸论式，然今谁耳生欢喜？
智力充沛观慧者，证悟此义无疑故，
如同食盐融水体，如从污泥中纯金，
充满业惑我口中，所述善说所得善，
愿除诸众之痴暗，并将自得正法日。

此论是由善知识思嘎玛再三请求为助缘，自五明大班智达华智仁波切前善得传授后，既阅藏地所有之印度论疏，又阅藏人智者所造之众多善说，心中能善现彼等之义者——文殊胜者（降阳南巴加瓦）**造于自戊寅年孟秋初一开始，修间时写之，至本月十三日圆满也。谁见亦愿彼离于胜乘中观之疑，复愿得对此生起定解，增吉祥！**

最后是麦彭仁波切所作的后跋。

在印度和藏地，很多智者所造的善说，词句很完美，具足《藻辞学》《诗学》中的语法和音韵，意义也很深奥，一般人无法理解其中的含义，也难以解释其中的意义。就像现代人阅读古文，如果没有翻译，根本看不懂。

麦彭仁波切在此处说，如果人们都看不懂，词句再优美、声韵再动听有什么用呢？因此，他在解释《智慧品》时，采用了浅显易懂的语言来进行宣说。

末法时代的许多众生随着空谷回声而说就已经满足了，他们并没有详加观察，也没有智慧，只是人云亦云。再加上颠倒行持四依，即依人不依法、依语不依义、依识不依智、依不了义不依了义。很多人不依止正法，而是看这个人的名气很大就去依止；本来应该依靠智慧，现在很多人却宁愿依靠自己的分别念；应该依靠意义，而不应该依靠优美的词句；佛陀所说的不了义法是为了相应某些众生的根基，并不究竟，所以最终还是要依靠了义法。

在解释这部《智慧品》时，麦彭仁波切按照印度诸高僧大德的论式进行宣说，因为龙猛菩萨、月称菩萨、法称菩萨等大德的智慧很高。但谁能在听闻后心生欢喜呢？没有智慧的人肯定无法生起欢喜心和信心。

之前我也讲过几次《智慧品》，一般人很难对此生起无上的信心。真正有智慧、有信心的人，能毫无

怀疑地证悟其中的意义，获得巨大的法益，《智慧品》中殊胜的法义就像食盐融入水一样融入他们的智慧之中。

下面麦彭仁波切自谦地说，从充满业和烦恼的我的口中宣说了如是善说，就像是肮脏的污泥中也有黄金，将以此而得到的善根回向给众生，愿能消除一切众生的痴暗，得到如日轮一般的正法。

最后还有一段话，你们以后排版时，将这段话的字体排得比原文小一点。

麦彭仁波切的这部论典是在什么情况下撰著的呢？是因为善知识思嘎玛再三地祈请麦彭仁波切宣讲这部讲义。

麦彭仁波切从自己的上师大智者华智仁波切（《大圆满前行》的作者）那里得到《入菩萨行论》的清净传承后，阅读并精通了印度所有关于此论的注疏，以及藏

地众多智者所著的善说。藏族人对《入菩萨行论》很重视，像宗喀巴大师及其弟子、托美仁波切等很多高僧大德都著有相关的讲义。

最后，在麦彭仁波切的心中显现出了彼等善说的法义，文殊胜者降阳南巴加瓦（麦彭仁波切的别称）从戊寅年孟秋初一开始造论。他每天闭关修行，在修行出定时开始写作，用了十三天时间完成了这部《澄清宝珠论》。

我看了下，这次讲这部论花了七十八天，这个数字也很吉祥，七轮宝、八吉祥。

最后是麦彭仁波切发愿，谁见到这部《澄清宝珠论》，愿他消除对甚深中观的所有怀疑，并且对甚深中观生起无上的定解，增上吉祥！

译于喇荣五明佛学院国际学经堂

1995 年 11 月 12 日

○–○ 五部大论相关阅读

戒律：

- 索达吉堪布全集 20 ｜译作　《事师五十颂释》
- 索达吉堪布全集 21 ｜译作　《沙弥五十颂释》
- 索达吉堪布全集 22 ｜译作　《大乘斋戒功德》
  - ○《大乘斋戒功德》
  - ○《斋戒功德相关公案》
- 索达吉堪布全集 23 ｜译作　《赞戒论浅释》
- 索达吉堪布全集 24 ｜译作　《三戒论释》
  - ○《三戒论释》
  - ○《建立三戒一体论》
- 索达吉堪布全集 1 ｜课程　《赞戒论讲解》
- 索达吉堪布全集 2 ｜课程　《沙弥五十颂讲解》
- 索达吉堪布全集 3 ｜课程　《三戒论讲解》
- 索达吉堪布全集 4 ｜课程　《事师五十颂讲解》
- 索达吉堪布全集 126 ｜课程　《三戒论讲解 · 出家戒》

俱舍：

- 索达吉堪布全集 26 ｜译作　《俱舍论释》

- 索达吉堪布全集 27 | 译作　《智者入门论》
- 索达吉堪布全集 5 | 课程　《俱舍论讲解》
- 索达吉堪布全集 6 | 课程　《俱舍问答》

因明：

- 索达吉堪布全集 28 | 译作　《解义慧剑论释》
  - ○《解义慧剑论释》
  - ○《因类学》
- 索达吉堪布全集 29 | 译作　《量理宝藏论释》
- 索达吉堪布全集 30 | 译作　《释量论·成量品释》
- 索达吉堪布全集 31 | 译作　《前世今生论》
- 索达吉堪布全集 7 | 课程　《解义慧剑讲解》
- 索达吉堪布全集 8 | 课程　《量理宝藏论讲解》
- 索达吉堪布全集 9 | 课程　《释量论·成量品讲解》

中观：

- 索达吉堪布全集 4 | 译作　《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
- 索达吉堪布全集 32 | 译作　《定解宝灯论浅释》
- 索达吉堪布全集 33 | 译作　《中论释》
- 索达吉堪布全集 34 | 译作　《中观庄严论释》

- 索达吉堪布全集 35 ｜译作　《中观宝鬘论广释》
- 索达吉堪布全集 36 ｜译作　《中论释 · 显句论》
- 索达吉堪布全集 10 ｜课程　《中观四百论讲解》
- 索达吉堪布全集 11 ｜课程　《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
- 索达吉堪布全集 12 ｜课程　《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
- 索达吉堪布全集 13 ｜课程　《中论讲解》
- 索达吉堪布全集 14 ｜课程　《中观庄严论讲解》
- 索达吉堪布全集 15 ｜课程　《缘起赞讲解》
- 索达吉堪布全集 17 ｜课程　《中观零散教言讲解》
- 索达吉堪布全集 127 ｜课程　《澄清宝珠论讲解（1995 年版）》

般若：

- 索达吉堪布全集 39 ｜译作　《现观庄严论释 · 白莲花之璎珞》
- 索达吉堪布全集 40 ｜译作　《现观庄严论疏 · 弥勒言教》
- 索达吉堪布全集 41 ｜译作　《现观庄严论略义》
- 索达吉堪布全集 42 ｜译作　《现观庄严论总义》
- 索达吉堪布全集 18 ｜课程　《现观略义讲解》
- 索达吉堪布全集 19 ｜课程　《现观总义讲解》
- 索达吉堪布全集 20 ｜课程　《现观庄严论讲解》