

《入菩萨行论》讲记

寂天菩萨 造论

济群法师 讲述

第九品 · 智慧

第四十四课至第五十七课





【四十四课】

第九“智慧品”，是《入行论》最为重要的一品。本论以菩提心为核心，依此建构菩萨道的修学体系——从认识菩提心的重要，到发起菩提心，令菩提心增长，使之从有限到无限，从单纯利益众生的愿望和行为，最终圆满觉醒的心。在此过程中，智慧是关键所在。只有开启空性慧，才能使世俗菩提心得以提纯，升华为胜义菩提心。从大乘修行来说，包括菩提心、菩萨行、空性见三部分，又称三主要道，或可归纳为菩提心和空性见两部分。因为佛法以解脱为目标，必须依空性慧瓦解无明烦恼，才能解脱轮回，铲除三有之根。可见，证悟空性不仅是本论的重点，也是修行的关键。

佛教宗派众多，但都离不开皈依、发心、戒律、正见、止观五大要素。其中，皈依、发心、戒律是各宗修行的共同基础，区别在于正见和止观。因为每个宗派有各自的依据典籍，依此形成各自的正见和禅修方法。声闻乘是通过四念处，观修苦、无常、无我，开启空性慧。中观的正见是无自性空，

即我们常说的缘起性空。这四个字看似简单，但背后的原理很深奥，对修行极为重要，是开启空性慧的钥匙。

“智慧品”共 167 个偈颂，主要阐述如何认识无自性空，如何依此观修，断除迷惑，通达空性。其中，对无自性空的认知，是学习本品的核心所在。无自性是相对自性而言。所谓自性，即自己产生、自己存在、不依赖条件且不可分割的实体。这就涉及我们对世界和生命的认识——世界上有没有这样一个实体？生命中有这样一个实体？对于这个问题，世间的哲学、科学、宗教有各种观点。唯物论者认为物质具备这样的实体，唯心论者认为心具备这样的实体。

佛法所说的无自性告诉我们：从外在世界到内在身心，根本找不到不变且不可分割的实体。我们认定的实体和自性都是空的，并不存在。当然，这不是常人所说的空无所有。比如桌子是无自性的，但这不是否定桌子的现象，而是否定我们对桌子的错误认识。事实上，桌子只是众多条件组成的缘起现象，其中并没有不变、不依赖条件、不可分割的实体。这是般若中观学派的见地。

“智慧品”就是立足于中观见地，引导我们扫除自性见，同时也扫除建立于自性见上的迷惑和烦恼。在此过程中，为了扫除自性见，本论对有部及唯识思想作了探讨和批判。本

论所说的空性包括两种，即人无我和法无我。人无我是对五蕴身心的剖析。在这一部分，寂天菩萨破斥了数论派、胜论派等其他宗教的思想。印度的婆罗门教、印度教、吠檀多派等，都会建立一个神我。包括西方的基督教，也以灵魂作为恒常不变的实体。本论通过对神我思想的批判，引导我们认识有情的空性。

法无我的法指一切现象，通过对现象的分解，认识到世间一切现象，从宏观到微观都是无自性的。凡夫有种种自性见，使我们对一切现象生起烦恼，认清诸法实相，才能摆脱由此而来的烦恼。关于法无我的部分，“智慧品”主要立足于四念处来阐述。通常所说的四念处属于声闻见，是以身、受、心、法为所缘——观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。本品则是从中观的见地修习四念处，不仅认识到身受心法的不净、苦、无常，同时看到身受心法的本质就是空性。透过缘起的智慧，认识到内在身心和外在世界都是无自性的，由此通达空性。

本品最后提醒我们，体会空性后不要沉空入寂，还要生起无限慈悲，广泛利益众生。从大乘修行来说，通达空性可以使我们成就无缘大慈，同体大悲，成为合格的菩萨，做到不住生死，不住涅槃。

以上大致介绍了“智慧品”的思路，是围绕对无自性空的讨论，引导我们认识一切法的空性本质，并以这样的见地指导禅修，扫除自性见，同时扫除依此产生的迷惑和烦恼，开启智慧，完成世俗菩提心到胜义菩提心的升级，这才是菩提心的最高版本，是究竟的菩提心。

引言：求解脱者需空慧

这是导入“智慧品”之前的引言，说明空性慧在菩萨道修行中的重要性。

1. 此前诸要目，佛为智慧说。

故欲息苦者，当启空性慧。

这个偈颂包含两层含义，前两句是一层，后两句是一层。

“此前诸要目，佛为智慧说。”此前，指本论“智慧品”之前的修学内容，包括菩提心利益、忏悔罪业、受持菩提心、不放逸、护正知、安忍、精进、静虑等，所有项目都导向一个核心——佛陀为了引导我们开启智慧而宣说的。

佛法修行似乎有很多项目，在大乘三要的菩提心、菩萨行、空性见中，菩萨行又包括六度万行。但在究竟意义上，所有项目都可以统摄一处，那就是菩提心——觉醒的心。如

果把它分开，就是智慧和慈悲。事实上，佛陀的智慧和慈悲也不可以严格分开。虽然从作用上有悲智之分，但在佛陀的人格中其实是一体的，都是大智慧的作用，是在智慧海洋中流露出大慈悲。

《法华经》说：诸佛世尊以一大事因缘出现于世，就是为了开示众生悟入佛的知见，引导众生成就佛的智慧。这个智慧本来就在每个众生心中，是圆满无缺的，只是现在隐没不见，需要有方法来开启。佛教的不同法门，有的是直接说，有的是间接说，都是为了指向这个核心。本论前面的持戒、忍辱等属于间接说，为开启智慧打下良好基础，而“智慧品”是直接说。

禅宗讲明心见性，明什么心？见什么性？同样要开启智慧，开启众生本自具足的觉性。教下修行从资粮位、加行位、见道位、修道位直到究竟位，整个过程都是为了开启智慧。见道就是通达空性，之前是为见道作准备，见道后还要继续保任，彻底摆脱一切迷惑烦恼，究竟通达空性。这都和寂天菩萨的所说一致——学佛就是学习佛陀的智慧，成就佛陀那样的智慧。

“故欲息苦者，当启空性慧。”这两句是说明开智慧的作用。寂天菩萨告诉我们，如果要断除轮回苦，必须开启空

性慧，这样才能彻底解脱。《三主要道颂》中也有同样的开示——“不具通达实际慧，虽修出离善菩提，不能断除有根故。”如果没有开启空性智慧，就不能通达实相，断除三有之根，也就是我们内在的迷惑和烦恼。所以说，开启空性慧是出离轮回的关键所在。

关于这个问题，我们可以从轮回的原理来看。轮回的源头是根本无明，这是有情与生俱来的，使我们看不清自己，也看不清生命和世界的真相，从而导致错误认知，对自己产生我执，对世界产生法执，佛法称为所知障。比如每个人都会朦朦胧胧地觉得，有一个真实的不变的“我”，所以一天到晚为自己着想。同时，我们还会对看到的一切产生实在感，觉得它是真实不变的存在，也就是我执、实有执、自性见。

因为对自我和世界的错误认知，由此产生自性见，执以为实有，势必会带来贪著。有了贪著，烦恼就随之而生，进而造业、轮回。改变命运、摆脱烦恼的关键，就是重新认识自己和世界，不再立足于原有的无明基础，否则不管怎么看还是错误的。我们所说的重新认识，就是接受佛法智慧。学习《入行论》，是接受中观无自性的智慧，打破对自我和世界的自性见，以缘起性空的智慧重新观察，看清这一切是无自性的，真正了解自我的实相、世界的实相。在观修实相的过

程中，就能开启智慧，摆脱错误认识导致的迷惑和烦恼。只有改变认知，才能真正改变生命。

开启空性慧，不仅可以平息轮回痛苦，还能成就无缘大慈、同体大悲。我们之所以和众生存在隔阂，关键就在于我执，所以会觉得我是我，众生是众生。因为这种设定，就和众生有种种对立乃至冲突。而在空性智慧的层面是没有这些设定的，当我们撤除设定，就能体悟到自己和众生本是一体，所以利他就是自利。

这个偈颂主要说明空性智慧的重要性，接着是关于二谛的认识。

一、二谛

二谛，即世俗谛和胜义谛。这一部分立足于对二谛的认识，重点探讨无自性，主要包括两方面：一是二谛法门在佛陀教法中的重要性，一是二谛对了解世界真相的重要性。二谛是佛法的重要内容，从声闻乘到大乘的唯识、中观、天台各宗，无不重视对二谛的正确认识。尤其是中观，龙树菩萨的《中论》《大智度论》《十二门论》都讲到二谛。《中论》有个偈颂是：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”告诉我们，诸佛是依据二谛为众生说法，如果不了解二谛，

也就不了解佛法。

为什么要依二谛为众生说法？因为二谛代表认识事物的两个层面。对于大千世界的一切，凡夫是立足于无明的认识，看到桌子，觉得这是实实在在的桌子，是有自性的。圣者是立足于智慧的认识，由通达空性，而能了知桌子的实相。如果了解二谛，就意味着我们对凡夫和圣者的观点都能清清楚楚，不仅看到世间真相，同时也能认识佛陀说法的精神。所以龙树菩萨还讲到，如果我们不了解二谛，首先不能自利，同时也不能利他，因为不了解佛陀说法的立足点是什么，不了解世间真相是什么。所以说，了解二谛可以引导我们正确认识佛陀教法，认识世间真相，在此基础上完成自利和共利。

（一）二谛的定义

2. 世俗与胜义，许之为二谛；

胜义非心境，说心是世俗。

“世俗与胜义，许之为二谛。”二谛即世俗谛和胜义谛，许就是认可。前面讲到，二谛代表两种立场，一是凡夫以妄识产生的认知，一是圣者以智慧产生的认知。我们对每个境界的认识，都包含这样两个层面。

谛为真实义。在凡夫的认识中，会以眼见为实，觉得我

看到的世界是真实的。比如这个桌子好看，就是实实在在的好看；这个桌子值钱，就是实实在在的值钱。凡夫认定的真实包含两方面，一是缘起现象的本身，一是透过自身认知看到的现象。世俗谛把这两个层面合在一起。关于这个问题，唯识宗以遍计所执、依他起和圆成实三性作出解读。遍计所执是凡夫的错误认识，但离不开依他起。首先有依他起的现象，然后对此进行错误加工，形成遍计所执。就像月光下有条绳子，这是事实的存在，你却以为看到了蛇。也就是说，显现在你认知上的是蛇而非绳子。关于蛇的认识是虚妄的，但离不开绳子的事实。凡夫所见的一切，都是由根本无明产生的扭曲认知，被错误认知处理过，被混乱情绪投射过。所以世俗谛有覆蔽、遮蔽之义，就是把真相遮蔽起来，只能代表凡夫认为的存在，并非真相。但凡夫往往相信自己的认识，以为这是真实的，所以叫世俗谛。

“胜义非心境，说心是世俗。”胜义谛超越理性、思维的认知，不是由分别心形成的。分别心认识到的，只能是世俗谛。关于胜义谛，《解深密经·胜义谛相品》讲到四个特点。一是离言无二相，胜义谛超越语言，超越二元对立；二是超寻思所行相，超越理性的思维和概念，不可以用凡夫心去思维，也不可以用概念去认识；三是离一异性相，它和现象的

关系既不是一也不是异，既超越一也超越异；四是遍一切一味相，胜义谛遍一切处，一切现象的本质都是空性，都是胜义谛。《解深密经》的这四点，可以帮助我们认识什么是胜义谛。

二谛代表认识世界的两个层面，世俗谛是凡夫的认识，胜义谛是圣者空性慧所通达的。在修习空性的过程中，我们首先要立足于现实的当下认识世俗谛，否则就无法通达胜义谛。事实上，我们看到的一切事物都蕴含着空性，同时也蕴含着世人的错误认识。古今中外的文化传承，就体现了人类对世界的认识过程。从科学、哲学到民俗等等，都是从不同角度认识世间现象，包括怎么开发它，使用它。

对于同一个现象，科学有科学的认识，宗教有宗教的认识，民众有民众的认识。科学的认识，多半是为人类生活服务的。比如现在的生活用品、电子产品，乃至各种武器，就是人类认识物理世界后形成的一系列结果。佛法对世间万象的认识，是立足于圣者的大智慧，其高度和目的都与世人不同，不仅认识现象，还能透过现象看本质，从而拨乱反正，证悟实相。不过，科学和佛法也有共通之处。尤其到今天，随着人们对世界认识的深入，不少科学发现正在接近佛陀对世界的解读。因为科学有一份求真精神，会通过反复研究和

实验，探究什么代表物质，人的认识和世界有什么关系。如果方向正确，就可以逐步抵达真理。当然，这种抵达是来自理性认识和科学实验，即便获得接近空性的知识，还是不能解决烦恼、生死等根本问题。因为这种知识不是来自智慧的内证，是缺乏力量的。

佛陀以智慧观察世界，所见只是条件、关系形成的缘起假相，这就属于如实见。虽然面对同一个世界，但和世俗谛的所见完全不同。凡夫看到桌子时，是以无明为基础，充满自性见和好恶情绪。只有正确认识世俗谛，了解缘起性空的真相，才能摆脱因错误认识形成的自性见，以及由此引发的迷惑和烦恼，通达胜义谛。如果看不清俗谛，就不能证悟真谛。

二谛是通过对世俗谛的认识，正确认识胜义谛。那么世俗谛和胜义谛是什么关系？是一还是异？《解深密经》说的是“非一非异”，也可以说，世俗谛的本质都是空性，当你正确认识世间时，就可以在每个事物的当下体认空性。比如你能正确认识桌子，就能在桌子上体认空性。在禅宗祖师的悟道因缘中，有人看到梅花悟道了，有人听到流水悟道了，山河大地，一切的一切，其本质都是空性。当我们不再陷入遍计所执，就能透过缘起现象抵达真相。所以说，对胜义谛的认识离不开世俗谛。

学习中观智慧的目的，是对内在身心和外在世界作出正确观察。一是对我的观察，一是对法的观察。我们会对自身产生我执，这是一切烦恼的根源，所以声闻人认识到“我空”就可以解脱。但从中观应成派的观点看，仅仅认识到我空，解脱是不究竟的，还要以缘起智慧观察一切现象，认识到“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”。所有的法都是因缘所生，是无自性空的。具备这样的认知，才能摆脱关于法的自性见。

无明使我们对所见一切充满了自性见。这些自性见又可归纳为两种，即关于我的自性见和法的自性见。人无我和法无我，正是破除有关我和法的自性见。认识到我是没有自性的，就能体认我的空性；认识到法是没有自性的，就能体认法的空性。大乘佛法有十八空，即内空、外空、内外空、大空、空空、真实空、有为空、无为空、毕竟空、无前后空、不舍离空、佛性空、自相空、一切法空、无法空、有法空、无法有法空、不可得空。事实上，还有无量无边的空。我们在什么地方产生自性见，中观学者就告诉我们——这是无自性的，是空的。每一种空都是为了扫除自性见，开启空性慧，使我们成就无缘大慈，同体大悲。所以空性智慧在修行中非常重要。

“智慧品”重点讲无自性空，引导我们理解佛陀教法，正

确认识二谛，认识世间真相，完成自利利他、自觉觉他的修行。

（二）二谛见之层次

3. 世见二种师：瑜伽师一般。

一般世间师，瑜伽师所破。

4. 复因慧差别，层层更超胜。

“世见二种师。”寂天菩萨告诉我们，对二谛的认识有深浅不同，大体可分为两类，一是瑜伽师，即修习止观的人；二是普通人，即未在佛法正见指导下修行的人。他们对世间也有各自的看法，禅修者有禅修者的看法，普通民众有普通民众的看法，哲学家有哲学家的看法，外道有外道的看法。

《瑜伽师地论》把真实分为四种。一是世间极成真实，即普通人认定的世间真相；二是道理极成真实，是哲学家、科学家通过思考和研究认定的世间真相；三是烦恼障净智所行真实，是圣者断除烦恼后看到的世间真相；四是所知障净智所行真实，是圣者断除烦恼障和所知障后看到的世间真相。

从普通人到哲学家、宗教家、科学家，不同人会从各自的角度认识现象。即使佛教徒中，也有声闻乘和菩萨乘之别。再细分的话，声闻乘包括有部、经部、上座部、大众部等派别，菩萨乘有唯识、中观、如来藏等不同见地。在汉传佛教

中，也有天台、华严、禅宗、净土等八大宗派。唯识学者觉得唯识见最高明，是“无上无容真了义”。中观则有自续派和应成派之分，寂天菩萨属于应成派学者，认为这一见地对空性的认识最为透彻，相比之下，其他宗派多少隐藏某种自性见。所以寂天菩萨根据人们对无自性的透彻程度，做了高低评判。

“瑜伽师一般。”这里的瑜伽师，包括有部、经部、唯识、中观，他们根据佛法正见修习止观，对空性有深浅不同的认识。比如有部认为，心灵和物质都有不变的实体，以此作为心灵和物质建立的基础。唯识的观点是心有境无，这个心到底是什么意思上的有？从中观应成派的角度，会和唯识学者展开讨论。具体内容下面会讲到，可能是误解，也可能有一定意义。一般，则是指凡夫和外道。比如外道认为世间一切现象是有自性的，我也是有自性的，会建立阿特曼之类的神我。中观应成派认为，从世间外道到有部、唯识，对无自性的认识都不透彻，多少会有自性见，只有应成派的认识究竟了义。

“一般世间师，瑜伽师所破。”世间一般人或外道认为我有自性，在佛法看来是不成立的，并加以破斥。但有部、唯识、中观对无自性的认识深度也不同。在应成派看来，只要有自性见，就代表你对无明的破除不彻底，还有根本无明在，不能真正解脱。包括阿罗汉的涅槃，也不是究竟解脱。所以应

成派会以更彻底的无自性见，去破斥外道、有部等观点。比如说一切有部提出的一切法有自性，始终是中观破斥的重点。此外，也会破斥唯识心有境空的见地。中观讲缘起性空，正是为了破斥自性。龙树菩萨的《中论》《十二门论》及提婆菩萨的《百论》，都会不遗余力地扫除自性见，引导学人通达空性。

“复因慧差别，层层更超胜。”因为智慧有深浅，所以对无自性的认识，一层比一层更透彻：唯识比有部透彻，中观比唯识透彻，而应成派则是中观体系中最透彻的。当然这是从应成派的角度而言。

在唯识学者的角度来看，中观见有点偏空，唯识见才是中道。唯识认为实相就是不增不减，不增益也不减损。比如这里有五个苹果，你认为它有六个，是增益；认为它有四个，是减损，都是不对的。在印度佛教史上，唯识和中观有过空有之争，但我觉得二者并不冲突。这些道理在下面会讲到。

对二谛的认识，从世间法的角度也有深浅不同。平常人把一切的存在当作真实，古希腊哲学认为世界由原子组成，印度也有类似思想，认为极微是物质的最小存在，是不依赖条件的独立存在。宇宙就像盖房子一样，由原子堆砌而成。但现代量子物理学认为，宇宙中根本找不到固定不变、不可分割的物质实体。这个认识类似从有部到中观，中观就是告

诉我们，根本找不到所谓的实体，一切都是无自性空的。我们知道，科学是后后胜于前前的进步过程，牛顿比之前的科学家先进，爱因斯坦又会推翻牛顿的理论。人类对宇宙的认识，从地心说到日心说，再到宇宙是无限的存在，根本就没有中心，后人在不断推翻前人的认识。

佛法不同宗派在见地上也有深浅。粗浅的见地是为了引导普通民众，究竟的见地则是引导学人直达空性本质。在修学过程中，为了让我们如实把握佛陀说法的精神，把握生命和世间的真相，后者会批判相对粗浅的见地，避免我们带有执著，不能究竟解脱，同样是后后推翻前前。但佛法和科学的不同在于，科学是从下往上，一步步接近真理；佛法是从上往下，佛陀证道的所见即为最高，但为了适应众生根机，会开演不同法门，有高有低。这不是进步或退步，而是由教化需要形成的。

中国的三论宗属于中观学派，依龙树菩萨的《中论》《百论》和提婆菩萨的《十二门论》所形成，非常重视二谛的理论。在姚秦时期，这些经典由鸠摩罗什于西安草堂寺翻译传世。此后，这一思想经过南北朝的摄山系统得到传承，盛行一时。当时南京是六朝古都，栖霞寺高僧僧朗、僧诠、法朗继承了中观破而不立的思想，以扫除一切自性见为指导思想。

到嘉祥吉藏，逐步建立并完善了三论宗的理论，针对当时人们对二谛的认识偏差，建立四重二谛，每一重都会破斥某一家对二谛产生的自性见。

第一重，有是俗谛，空是真谛；第二重，有和空都是俗谛，非有非空是真谛；第三重，有和空是二，非有非空是不二，二和不二都是俗谛，非二非不二才是真谛；第四重，一切言教都是俗谛，超越语言和思维才是真谛。真理是现成的，本来没什么好说，但因为有了自性见和执著，使得众生被卡在轮回中不得解脱，无法见到真理。所以四重二谛帮助我们层层扫荡自性见和执著。执有，就得破除有；执空，就得破除空；执非有非空，就得破除非有非空；执二、不二、非二非不二，乃至一切言语，也要彻底扫除。换言之，凡是内心有执著，有自性见，都属于四重二谛扫除的范围。

三论宗的这些剖析，可以使我们了解当时教界对无自性的认识深浅。这些问题不仅过去存在，现在同样存在。祖师从无自性见的角度，引导我们扫除自性见，通达无自性。这是关于对二谛层次的认识，是有深浅的。最高的是认识到一切无自性，这样才能正确认识俗谛，证悟胜义谛。反过来说，如果不能正确认识无自性，就意味着我们不能正确认识俗谛，也就不能证悟胜义谛，不能真正解脱。

【四十五课】

（三）断二谛有无自性之诤

第二个问题，和认可实有的宗派探讨无自性的问题。“智慧品”中，以诸法无自性的认识为核心，由此开启空性慧。但在佛教的不同宗派，尤其是小乘的部派佛教，比如说一切有部，就有很强的自性见。中观破斥的重要对象之一，正是有部的自性思想。从应成派的观点看，只要还有自性见，我们就有贪著，无法真正成就解脱。

讲到无自性前，必须认识什么是自性见，以及自性见在人类文化中的普遍性。世界主要由两种东西构成，一是物质，一是精神。当我们探讨自性时，首先要了解物质世界是怎么建立，又怎么存在的。关于这个问题，东西方哲学提出了一些基本成分。中国有金木水火土五行；印度讲极微，也讲地水火风四大，或地水火风空识六大；西方人讲原子，和极微的概念类似。总之，他们都认为有构成物质世界的最小单位，

其存在不需要依赖条件，是永恒且不可分割的。关于心灵，有些宗教会讲到上帝、灵魂、神我、阿特曼，以此作为宇宙的终极存在。哲学也有类似观点，比如黑格尔认为世界有一种绝对精神作为世界之根。这个存在不依赖条件，恒常不变，且对世界有一定主宰作用。从佛法角度看，这些都是自性的存在。

佛教把世界分为我的存在和法的存在。“我”指有情本身，一般宗教认为，有情的存在有神我、灵魂、阿特曼在执持，这个神我就是自性。但佛法告诉我们，有情只是五蕴和合的假相，其中并没有所谓的“我”。这是佛法和其他宗教的最大不同。根据解脱道的教义，我执是一切烦恼的根本，所以声闻行者由认识人无我而解脱。大乘佛法不仅讲人无我，也讲法无我。不论唯识还是中观，在这一点是共同的。如果仅仅认识人无我，不能通达法无我，解脱是不究竟、不透彻的。

说一切有部认为，法的存在是有自性的。《大毗婆沙论》说到：怎么判断法的存在？究竟哪个层面属于世俗假有，哪个层面属于胜义有，即真实不变的存在？比如我们讲到大地，是地水火风各种条件和合的假相。但地的特点是什么？是坚硬性，哪怕分析到最小的单位都是如此，而且是恒常不变的，这个特点就是胜义有。再如水以湿为特质，只要是水就有这个特质，也是胜义有。

所以有部认为，擅长说法的人会说有情无我，但法是有自性的。这个自性代表法的存在，是不变且不可分割的。说到物质现象的存在，有时会从有变成没有，从没有变成有。比如我们做了张桌子，几年后用坏了；盖了栋房子，几十或几百年后倒塌了。这是不是说明，法的自性也会变化，也会从有到无，从无到有？其实不然。有部认为，这种有和没有只是条件的变化，条件具备了它就出现，条件不具备它就消失。但这张桌子坏了之后，组成桌子的基本物质又会以不同形式出现。房子也是同样，不管好的还是坏的，构成房子的基本物质是不变的。有部认为，世界最基本的成分就是法的体，即自性的存在。他们认为缘起就是因缘和合，把各种元素聚集在一起。如果因缘败坏，这些元素就各奔东西，但基本成分是永恒不变的，不会因为房子消失了，构成房子的元素也随之消失。所以在有部思想中，认为缘起和自性并不冲突。因为有自性，物质的基本成分才能构成整个宇宙。

但在中观思想中，缘起和自性势不两立。缘起法必定没有自性，所谓缘起性空。正如龙树菩萨在《中论》所说：“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”物质的存在都是因缘所生，其中找不到不可分割的不变实体，是无自性的。

此外，唯识也对有部的极微思想作了批判。《唯识二十论》中，世亲菩萨针对这一观点提出质疑：如果以极微作为不变且不可分割的物质存在，那么极微到底有没有形相？如果是物质的存在，一定有形相，有东西南北上下六个方面，那就说明它还可以继续分割。如果不承认它有形相，那么它已经是空的，不再能作为物质的存在。所以从大乘的角度说，缘起一定就没有自性。

在科学史上，牛顿的经典物理学也认为世界有基本的原子，否则宇宙将无法建立。但根据量子力学，尤其是现在最新的弦论，认为宇宙其实是条件、关系、变化的假相，其中根本找不到永恒不变、不可分割的基本粒子。

根据有部的思想，认为世界必须有自性，由物质和精神的实体才能形成整个世界。包括人的各种心理，乃至轮回、解脱，都是有自性的，否则就无法建立轮回和解脱。就像经典物理学，认为必须要有基本原子，才能构成整个世界。而从中观思想看，正因为无自性，才能由缘起形成整个世界，完成生命的轮回和延续。也正因为无自性，我们才能成就解脱。所以龙树菩萨在《中论》说：“以有空义故，一切法得成。”因为一切都是空的、无自性的，所以一切才能成立。

这是代表两种不同观点。凡夫的认识建立在无明基础上，

隐含着自性见，更容易认同有部思想。当然有部所说的自性，比凡夫建立的自性更深刻，不是说现象有自性，而是说构成现象的基本物质有自性，所以世界才有建构基础。而以缘起论看世界，既没有中心，也找不到固定不变的支撑点。从《大般若经》《金刚经》《心经》等般若经典，到龙树菩萨的《中论》《百论》《十二门论》《大智度论》等中观论典，都在引导我们认识一切法的无自性空。乃至最新的科学发现，也在佐证这一观点。

通过这些学习，我们确实会深信，无自性的智慧最为究竟了义，不仅可以破除凡夫的自性见，还能破除有部的自性思想，乃至哲学、科学史上所有的自性见。因为一切自性见都会成为凡夫心的基础，成为轮回的支撑、解脱的障碍。所以中观学者不遗余力地破除自性见，从龙树、提婆到月称菩萨，无不如此。

认识到中观破除自性见的目的后，接着要和有部交流无自性的问题。对于无自性的认识，有部会觉得不以为然，认为没有自性的话，很多东西都不能成立。关于这一点，中观学者需要给出回答——没有自性，万物一样可以成立。

4. 以二同许喻，为果不深察。

5. 世人见世俗，分别为真实，
而非如幻化，故诤瑜伽师。

二谛，即世俗谛和胜义谛。一切现象有没有自性？胜义谛有没有自性？有部认为，一切事物必须有自性，世界才能建立起来。包括轮回、解脱、成佛，都要有自性，否则成佛到底成就什么？因果又怎么建立？在逻辑上似乎存在困难。所以有部提出：中观讲无自性，这个观点有什么理由？

在法义辨析中建立观点时，一般会以经典为依据，因为佛说的话最具权威性，为圣言量。比如《般若经》从头到尾都在讲无自性，讲一切法如梦如幻，如乾达婆城，如水中月，如镜中花。佛法对现象的描述，有两个字非常高明：一是假，假有的假；一是幻，如幻的幻。《唯识三十论》的开头就是“由假说我法”，一切缘起现象都是因缘、条件的假相，不存在真实不变的实体。《中论》也有个非常著名的偈颂：“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。”假不是没有，但也不是真实不变的有。这是佛法对现象所作的智慧描述。

“以二同许喻，为果不深察。”当然，声闻学者未必能接受大乘经典。针对这个情况，就要举出两大体系共同认可的比喻。在大小乘经典中，都说到一切法如梦幻泡影，其中就

蕴含无自性的思想。但有部学者接着提出：如果你认为一切事物都不是实有的，解脱和成佛也是无自性的，那怎么能通过修习六度成就解脱，成就佛果？如果修行也没有自性，那修行有效吗？能成佛吗？成佛到底成什么？

中观学者的回答是：由修习六度成就佛果，是从世俗谛和因缘因果的角度而言。而从胜义谛的角度，从空性体悟来说，没有我也没有众生，成佛也是了不可得的。这个道理，我们学过《金刚经》会非常熟悉。《金刚经》说：如来有没有得阿耨多罗三藐三菩提？实无所得，也没有什么法叫作阿耨多罗三藐三菩提。因为如来证悟阿耨多罗三藐三菩提，是无所得的智慧，超越佛和众生的界限，没有佛和众生的差别。所以从空性的境界说，确实没有成佛，也没有说法，没有度众生。

我们知道，佛陀成就的三身为法身、报身、应化身。在法身层面是无所得的，但在报身和应化身的层面，还是有无量的功德差别。所以在中观看来，成佛有两个层面。从空性层面说，成佛是了不可得的；从世俗层面说，需要通过修行积累功德，才能圆满佛果。这是寂天菩萨对有部学者的回答。

“世人见世俗，分别为真实。”有部学者接着提出：世间万物遵循缘起因果的规律，你承认不承认这种存在的有效性？我想只要是学佛者，都会承认因果。它为什么有效？从有部

的见地看，因为其中隐含着自性。有自性，因果才会有效，所谓“假必依实”——我们看到的虚假现象，背后一定有不变的实体为依托。

世人透过无明看到的一切，都以为其中有自性。包括生的自性，有实实在在的东西被生出来；也包括灭的自性，有实实在在的东西被灭掉。我们看到每个东西的存在，如桌子、房子等，在内心会有一份自性见，觉得它是自己存在的，是一个实体。对人的认识也是同样，觉得人是作为不可分割的实体存在。还有我们作出的判断——觉得某个东西有价值，是它本身蕴含着价值，反之则是它本身没价值；觉得某个东西好看，是它本身很好看，反之则是它本身不好看。以及垢净、增减、生灭等等，我们对一切现象所作的认识和判断，都隐含着巨大的自性见，认为它本身就是这样。有了这份自性见，我们就会对判断的对象产生好恶之心，进而带来贪著或嗔恨。这是从自性见的眼光看世界。包括哲学家和科学家，虽然他们对世界的认识比凡夫更深入、更合理、更高级，但依然是以自性见为基础。

“而非如幻化，故诤瑜伽师。”中观学者也承认一切现象都蕴含着因果的有效性，种什么因得什么果，这点和有部学者有共同的认识。不同在于，中观学者认为这些现象中并没

有自性的存在，不是真实不变的，而是条件、关系的假相，是无常变化的。这个见地不同于有部的认知，也和世人的认识产生对立。正因为有冲突，才需要进行交流，需要学习中观见，来批判有部和世人的错误认识。

二、与实有宗交流无自性

（一）引言

6. 色等现量境，共称非智量。

彼等诚虚伪，如垢而谓净。

有部学者又提出：在我们的感觉中，世界是真实的存在。不管是看到的颜色，还是听到的声音，吃到的东西，一切的一切，无不是真实的。这是来自眼耳鼻舌身五根，对色声香味触五尘的现量认识，是最直接的。这就让人感觉一切都是真实的，有实体的。这确实是一般人的共同认识，大家都这么认为。那这种认识究竟有多少权威性和合理性呢？我们的感觉可靠吗？

“色等现量境，共称非智量。”这是中观学者的回答。所谓共称，即世人公认的。虽然这是根据自身感觉建立的共同认识，但只是我们的错觉，是在无明基础上产生的错误认知。

从唯识的角度看，就是遍计所执，属于“非智量”，不是智慧观察的结果。

因为人的认识迟钝而片面，同时受到情绪甚至错误观念的影响。比如地球在不停地转动，可我们从来感觉不到它在动；我们坐在车上感觉两边房子在动，其实房子并没有移动；我们看天上的点点星光，似乎微不足道，可科学家通过天文望远镜告诉我们，那里有着比银河系更大的世界。可见我们的感觉非常迟钝。此外，心情好或不好的时候，看到的世界都不一样；对一个人喜欢或不喜欢，看到的情况也不一样。所以我们不能以感觉作为一切法有自性和事物真实存在的依据，因为这个感觉本身就有很大的问题。

如果以智慧审视，我们看到的一切现象都是经不起分析的。解构之后会发现，可以无穷无尽地分下去，根本找不到不变且不可分割的实体。据说科学家通过 20 年的观察，找到物质的最小成分叫夸克。但这个东西很奇怪，一会儿有一会儿没有，而且出现后快速消失。不仅如此，当你在观察夸克时，观察者的心直接影响其存在。也就是说，观察对象会受到观察者的影响。唯物论以不变、不可分割的物质实体作为构成世界的基础，可物质是什么？科学家通过分析发现，根本找不到所谓的实体，这就意味着唯物论不能成立。

“彼等诚虚伪，如垢而谓净。”在常人的观察中，物质的存在是缘起的，由因缘和合形成条件、关系的假相。另一方面，每个人会带着自我的认知看世界。这种认知包含情绪和错误观念，就像戴着有色眼镜，所见一切都被眼镜处理过了。我们看到的事物有两个层面，一是事物本身，一是我们戴着有色眼镜看到的，二者有关系，但并不一样。如果我们相信自己的感觉，就意味着你的所见是透过眼镜看到的，是被你的感觉扭曲过的，是把假相当作真实，当作不变的存在，并不是事物的本来面目，那就被自己欺骗了。就像世人总是把污浊的身体当作干净的那样。

不论我们的六根也好，所缘的六尘境界也好，一切都是虚幻的存在。佛法反复提醒我们：一切都是假相，但我们往往觉得这只是一个说法，看到现象总觉得是真实的。为什么这样？因为我们还是顺着固有串习看待一切。如果以无自性的智慧观察世界，确实找不到不变的存在，找不到物质中有不可分割的实体，这样才能真正理解“假相”二字的含义。既然其中没有实体，当然是假相；必须有实体，才是胜义有。事实上，不论我们的心还是物质世界，都找不到真实不变的存在，也就是《金刚经》所说的“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”。

所以说，轮回大厦根本找不到支撑点。虽然没有，但我们执著它是实有时，它就会成为轮回的支撑点。只要有这份执著，就可以根据自性见构建轮回。如果以中观智慧观察，重新认识轮回的本质，看清它是无自性的，这个看似坚固的轮回大厦就会轰然倒塌。所以说，世人看到的所谓真实是源于迷乱的感觉，而不是智慧观察。我们学习佛法，要学会用中观正见看待内在身心和外在世界，看到自性是不存在的。

（二）破常人所见实有

7. 为导世间人，佛说无常法。

真实非刹那，岂不违世俗？

8. 瑜伽量无过。待俗谓见真，

否则观不净，将违世间见。

第七和第八颂是有部学者引佛陀所说，证明一切法有自性的存在。佛陀在经典中说到：有为法具有无常和苦的特质。这是否说明，有为法有自性的存在？如果有为法本身是虚假的，没有自性的存在，何以有无常和苦的特质？有部之所以反复提出这个观点，因为他们从自性的角度看问题，认为一定要有自性，无常和苦的特质才能成立。而在中观学者看来，正因为没有自性，无常和苦才能成立。这是见地差异导致的。

“为导世间人，佛说无常法。”佛陀为什么要说无常法？对于有部提出的问题，中观学者回答说：佛陀说无常，是让我们不要贪著身心和世界，引导世人体认空性，证悟涅槃，成就解脱。从某种意义上说，无常正是无自性空的显现。所谓无常，即一切有为法的刹那生灭。当然有部学者可以从刹那生灭中找到自性见，认为生灭只是条件的变化，法体是永恒的。但在中观学者看来，无常正是要否定常见。我们认为有为法有恒常、不变、不可分割的实体，无常恰恰说明，其中根本没有恒常的实体。佛法说无常，是否定常见；说无我，是否定我见。所以无常和无我都是空的不同表现，是通达空性的方便和渠道。我们可以通过无常证悟空性，也可以通过无我证悟空性。

“真实非刹那，岂不违世俗？”从有部的角度看，无常是代表生灭变化。一切有为法在刹那刹那地变化，这个变化并不是空性的状态。空性是不生不灭、超越生灭的，所以无常并非空性。另一方面，无常是说明事物的刹那生灭，也不同于世人的认识。在凡夫的认知中，感觉一切都是真实存在、恒常不变的。房子真实存在，桌子真实存在，椅子真实存在，每个人真实存在，能说什么不是真实存在的？既然如此，佛说无常法，岂不是和世人的认识相冲突？

如果无常的教法既不符合空性，又不符合世间认识，那它到底算什么？中观学者针对这个问题作出了解答。

“瑜伽量无过。待俗谓见真。”佛陀说一切法无常，是智慧观察的结果，没有任何过失。瑜伽师的证量可以证明这一点。在世俗谛的层面，无常是代表一种真相，虽然还不是空性，但对无常真理的认识，可以帮助我们破除常见，证悟空性，所谓“待俗谓见真”，通过学习世间真理，超越错误认识。佛法说二谛，不认识世俗谛就不能通达第一义谛。换言之，对第一义谛的认识，离不开对当下一切事物的正确认识。认识到其中无常、无我、苦的真相，是帮助我们通达胜义谛的重要渠道。

“否则观不净，将违世间见。”有宗学者提出，无常、生灭和世人的认识有冲突。中观学者回答说：不能因为有冲突，我们就认为它没道理。因为世人的认识本身就有问题，是无明的产物，是迷乱颠倒的。正因为如此，才要给予他们智慧开导，纠正误解，这是佛法的价值所在。如果认为无常法和世人的认识相违就是错的，那么佛法讲不净观，和世人认为身体干净也有冲突，难道就不修不净观了吗？因为不净观是声闻乘的重要修行，也是有部的重要修行，所以寂天菩萨以此为佐证，说明世间认识是迷乱的，不可作为标准，必须以

佛法智慧为标准。

（三）功德与受生

9. 供幻佛生德，如供实有佛。

有情若如幻，死已云何生？

10. 众缘聚合已，虽幻亦当生。

云何因久住，有情成实有？

这里的问题是，如果说一切法无自性的话，那么我们拜佛、供佛会有功德吗？因为我们供的佛也是因缘假相。供养没有自性的佛，到底有没有功德？在有部学者看来，佛一定要有自性，包括供佛的人、供养的心也有自性，才能积累功德。我们要建立功德的大厦，必须有柱子支撑，这个柱子就是自性。就像物理学认为必须有不变的原子，才能建构起世界。而在中观学者看来，轮回大厦也好，修行成就也好，乃至佛陀的存在，都是无自性的。

“供幻佛生德，如供实有佛。”中观学者针对这个问题回答说：你们觉得供养有自性的佛才有功德，其实我们供养如幻的、没有自性的佛，一样有功德。你们觉得供实有佛有多少功德，我们供如幻佛就有多少功德，二者的功德完全一样。认为其中有自性，只是一种错误认知，并不符合真相。在缘

起的世界中，正因为无自性，才能建立一切。如果有自性，一切都固定不变，反而建立不起来。佛陀在因地的无量劫中，不断修习六度四摄，积累福德和智慧资粮，最终圆成无上佛果。这一切都是没有自性的。

但要知道，无自性不是什么都没有，二者不是一个概念。有部学者认为，一切存在必须有自性。而在中观学者看来，万法都没有自性，但不是说它不存在。同样的道理，虽然佛陀没有自性的存在，但不妨碍他成就万德庄严，不妨碍他悲愿无尽。事实上，正因为佛陀体悟到诸法无自性，才能随类化身，化导无量众生。所以说，供养无自性的佛陀，一样能成就无量功德。

“有情若如幻，死已云何生？”这是和有部学者探讨轮回、受生的问题。有部认为法一定要有自性，业力和心念都有自性，才能构成生命的相续。如果有情如幻不实，死了之后怎么还能投生呢？没有自性怎么延续？但以中观缘起性空的观点看，无自性才能构成轮回的相续，所谓“以有空义故，一切法得成”。

“众缘聚合已，虽幻亦当生。”轮回是靠无明，靠爱取，靠业力，只要具备无明、爱取、业力等因缘，生命就会无尽延续。这个延续过程只是因缘假相，因为业力无尽，所以生

死无穷。如果没有无明爱取的滋润，即便有业力，也是没能力感果的。无明、惑业、爱、取，都是无自性的存在，由此形成轮回的因果。而因果本身也是无自性的存在。二者的不同在于，有宗学者认为，必须有自性才构成轮回的延续；中观学者认为，轮回中根本找不到自性，不论心法或色法都是如此。这不是一个说法，而是以大智慧观察的结果。所以佛陀在六百卷《大般若经》中，反复为我们说明无自性的道理。龙树菩萨是佛教史上最伟大的论师，被称为佛陀第二，在他的《大智度论》《中论》《十二门论》中，同样是以无自性来解读自身和世间的一切现象，从轮回到解脱，找不到丝毫自性。由此证明，轮回确实是无自性的延续，认为有自性是错误观点。

“云何因久住，有情成实有？”我们不能因为有情相续无尽，就认为轮回实有，这是没道理的。轮回是惑业导致的现象，只要具足条件就会无尽延续。不论它的存在短暂还是长久，在本质上都是缘起假相，是无自性的，其中没有不变、不可分割的实体。如果因为久住就成为实有，那梦做久了的话，岂不是也会成为实有？

以上，是和有部学者探讨供佛功德和受生的问题。

（四）善与恶

11. 幻人行杀施，无心无罪福。

于有幻心者，则生幻罪福。

12. 诸咒无情识，不生如幻心。

种种因缘生，种种如幻物。

13. 一缘生一切，毕竟此非有。

我们讲到轮回，离不开善业和恶业。那么，善恶业到底有没有自性？从有部的角度说，善业之所以招感乐果，恶业之所以招感苦果，是有心行上的自性。正是这种自性，决定了善恶业有果报，可以建立轮回。

“幻人行杀施，无心无罪福。”佛法认为，一个人造下善行或不善行，主要取决于有心或无心。就像从法律来说，一个精神失常者杀了人，判刑会很轻，因为他是在不能自控的情况下做的。所以有部的问题是：如果人没有自性，就像魔术师变化出的幻人，那我们杀生或做好事，应该既没有罪过，也没有功德。因为罪过和功德都来自心，而幻人本身没有自性的心，也就无所谓功过。在他们看来，如果人没有自性的话，因果将不能成立。因为有部学者有自性的设定，所以对任何问题都会从这个角度思考。就像我们认定某人是好人，不论看到他做什么，都会往好的方面想；觉得某人是坏人，

则会往坏的方面想。这是设定的导向。有部也是如此，认为造业感果必须有自性，才能完成因果的相续。

“于有幻心者，则生幻罪福。”中观学者认为，造业、感果的过程并没有自性，只是条件关系的假相，是在条件的变化中完成因果报应。幻人和正常人的区别在于，幻人没有心，而正常人有心，就会形成业的积累，由此招感福报或罪报，所以善恶业的基础都是心。但心本身就是无自性的存在，由心产生的行为也是无自性的。

《中论》有一品叫“观去来品”，比如我们今天从宿舍走到教室，或是从教室去往其他地方，这种来和去的运动过程到底有没有自性？包括我们现在抬一下手，说一句话，坐在这里听课，这个过程到底有没有自性？以中观的智慧解析，认为整个过程就是一系列条件关系的假相。比如去，当你抬腿时，是一个动作的产生；落腿时，抬腿的动作消失，变成落腿的动作。然后再抬腿，又一个新的动作产生，落腿时这个动作又消失了。除了身体的变化，还包含想去什么地方的心念、承载身体的大地、走路的时间等，所有这些因素构成了去的动作。解析这些动作，其实并没有不变的、不可分割的自性。如果离开条件，根本找不到去和来到底是什么。既没有自性的去，也没有自性的来，所谓来去都是条件的假相。但这些动作

会在我们内心形成积累，产生力量，影响未来生命。

比如我现在给你们说法，或是赞叹你们，你们听了会欢喜；如果我批评你们，你们可能会生气。我和你们都是有心的，这个说话的动作就会在彼此的内心形成力量。在你内心生起的念头、产生的动作，会影响我的内心，影响我的生命状态，对你们来说也是同样。这种心理并不是自性的存在，而是因缘和合的。如果培养它，它就会因此增长，如果以智慧观照，它就会因此化解。正是由一系列无自性的因缘，产生种种业力，招感果报。不管好还是不好的结果，都是无自性的存在。

“诸咒无情识，不生如幻心。”幻师变幻出的幻人和咒术是没有情识的，不同于有情造业。因为幻人是没有心的，正常人是有心的，所以能构成因果的相续。

“种种因缘生，种种如幻物。”世间一切现象都不是自性的存在，而是众缘和合形成的，是因缘假相，如梦幻泡影。

“一缘生一切，毕竟此非有。”如果说一种因缘能产生一切现象，那是绝对不可能的。这是中观和有部关于自性和无自性的探讨。



【四十六课】

（五）轮回与涅槃

“智慧品”中，寂天菩萨以中观应成派的观点，批判了有部的自性思想。在探讨善与恶、功德与受生等问题后，接着是关于轮回和涅槃的辨析。从有部观点看，轮回要有自性，涅槃也要有自性，否则就不能成立。

- 13. 胜义若涅槃，世俗悉轮回，
- 14. 则佛亦轮回，菩提行何用？
- 诸缘若未绝，纵幻亦不灭。
- 15. 诸缘若断绝，俗中亦不生。

“胜义若涅槃，世俗悉轮回。”从中观无自性的见解看，一切法都是无自性的，其本质都是空性，那就意味着一切法的本质都是涅槃，都是解脱。这样就会出现一个问题：如果说一切法的本质都是空性，都是涅槃，轮回和生死的本质也

是涅槃，但事实上，众生还在生死中，并没有涅槃，也没有解脱。为什么？另一方面，如果说轮回的本质就是涅槃，也可以倒过来说，佛陀证悟涅槃了，是否意味着他同时也在生死中，也在轮回中？

“则佛亦轮回，菩提行何用？”如果佛陀涅槃后还在轮回，菩提道的修行到底有什么用？不就没意义了吗？如果众生本来就涅槃了，还要修什么呢？

针对这样的疑问，中观学者的回答是：当我们说到涅槃时，其实有两种涅槃。一是自性清净涅槃，一切法都是无自性的，生死也好轮回也好，本质都是空性。二是平息迷惑烦恼后证悟的涅槃。两种涅槃是不一样的。生死轮回本质都是无自性的，都是空性，这是指本性清净涅槃。但作为众生来说，并没有体会到本性清净的涅槃，也没有体会到无自性，内心依然充满迷惑和烦恼，所以会不断制造轮回。佛陀已摆脱一切迷惑烦恼，证悟一切法的空性，真正通达涅槃。

“诸缘若未绝，纵幻亦不灭。”诸缘是建构轮回的因缘，也是我们内心的迷惑和烦恼。如果这个因缘没有断绝，虽说轮回是无自性的，是因缘假相，但它还是会不断制造轮回。在制造轮回的过程中，由迷惑、烦恼而造业。因为迷惑、烦恼和造业，轮回又在继续。所以轮回虽然是假相，但并不是

没有。从有部的观点说，轮回要有自性；但在中观学者看来，这种认识是错误的，虽然轮回是因缘假相，是无自性的，但并不是没有。它有因缘，有结果，如果不通过修行解除这些因缘，它依然会无尽延续。

“诸缘若断绝，俗中亦不生。”如果制造轮回的因缘已经断绝，生死相续的因缘已经断绝，就像佛陀那样，即使在五浊恶世广泛度化众生，也不会陷入轮回。因为他是以悲愿度生，自身已经断除制造轮回的因，不论身处哪里，都不可能陷入轮回。

以上，寂天菩萨针对中观和有部关于自性问题的不同见地，解答了一系列问题，帮助我们透彻地认识无自性。世间的一切法，包括轮回和解脱，并不是依自性建立，而是依无自性建立的。

三、与唯识宗交流无自性

第三个大问题，是和唯识宗交流无自性的思想。我们知道，唯识和中观是大乘佛法的两大主流。中观思想是龙树和提婆菩萨提出的，出现在佛灭后七百年左右；唯识思想是由弥勒、无著、世亲菩萨传承于世，出现在佛灭后九百年左右。通常，我们称中观为空宗，唯识为有宗。所谓空宗，即阐明

一切法无自性空，又称般若深观，引导我们认识无自性，透彻一切法的本质，最终通达空性。所谓有宗，特点在于对身心现象的深入剖析。比如对心的认识，声闻和中观学者只讲到六识，而唯识学者还讲到第七识第八识，并对心理活动详加分析，提出五十一心所，包括遍行心所、善心所、烦恼心所、禅修中产生的心所等。此外，还解读了心和世界，即认识与存在的关系。在《唯识二十论》《唯论三十论》《摄大乘论》等经论中，对这些问题有着深入的阐述。除了认识凡夫心和轮回，唯识经论还详细说明了菩萨道的种种修行项目，从发菩提心到行菩萨行有着广泛论述。

关于对世界和佛陀教法的认识，中观是通过二谛，所谓“诸佛依二谛，为众生说法”。但从唯识宗的角度，佛陀是依三性为众生说法，依三性认识世界。三性，即遍计所执性、依他起性和圆成实性，是看待事物的三个层面。其中，圆成实性是圣者以智慧证悟的真相。遍计所执性属于凡夫的认识，遍是普遍，计是分别，执是执著。凡夫根据轮回的串习和分别看世界，所见到的世界是被错误认知和情绪处理过的。依他起性，指一切现象都是因缘和合的，缘生缘灭。三性告诉我们，我们认识的世界包含三个层面，一是呈现在我们认识上的世界，充满强烈的自性见和迷乱错觉；二是因缘和合的现象，是如实

显现的世界；三是圆成实性，代表事物的空性本质。

唯识理论不仅讲八识，还讲到八识如何开展出认识的世界。比如八识分为三种能变，即初能变、二能变、三能变。总之，我们认识的世界没有离开我们的认识，也没有离开内心的显现。这些显现属于依他起的现象，通过对缘起的认识，可以引导我们摆脱遍计所执，摆脱在主观认识上产生的错误认知和执著，这样才能如实认识内心，以及由此建构的现象世界——它作为缘起法是如何呈现的。我们对现象的认识要做到不增不减，比如它是五个苹果，就认识到它是五个苹果；它是无自性的，就认识到它是无自性的。

当我们如实认识它的时候，就能摆脱遍计所执的错误认知。就像前面举过绳子和蛇的例子，一个人在月光下看到绳子，把它误以为蛇。绳子是依他起，蛇的感觉是遍计所执。在凡夫的认识中，我们只看到蛇，以为这一定是蛇。而佛法告诉我们这是错觉，根本就没有蛇，存在的只是绳子。以缘起的智慧观察，摆脱蛇的错觉，就能解除遍计所执。然后如实认识绳子的真相，就能正确认识依他起性，乃至证悟圆成实性。所以唯识的三性代表三分法，比起中观二谛代表的二分法，有它的独到之处。

中观所说的世俗谛包含两个层面，一是缘起现象的层面，

一是我们对缘起现象的认识，是透过迷惑感觉投射的影像，二者共同构成了世俗谛。唯识宗是把缘起的如实显现和我们投射的错误认识分开，如实显现属于依他起，透过迷乱感觉投射的认识属于遍计所执。我们要破除的是遍计所执，并不是依他起。从中观角度说，缘起性空所空的是自性见，而不是缘起现象。缘起作为因缘假相是存在的，但因为我们不能正确认识缘起，所以在现象上生起“我”的自性见和“法”的自性见，执著五蕴身中有一个我，执著我们看到的一切现象中有自性。

唯识宗是把我们在缘起现象上执著的“我”的自性和“法”的自性单列出来，称之为遍计所执，认为这是必须破除的。而依他起的缘起假相是如实显现的。我们透过对无自性的认识，不再生起自性见，就能正确认识缘起，通达空性，由依他起证悟圆成实。所以二谛和三性虽然表达方式不同，其实是相通的。但在印度佛教史上，空宗和有宗始终存在争论。我们现在学习的“智慧品”中，寂天菩萨也根据中观应成派的见地，以相当篇幅来破斥唯识思想，主要有以下几点：

第一，中观认为不需要有八识，只要有六识就足以解决轮回的问题。第六识造业之后，有惑有业，由此完成生死轮回，不需要第八识作为生命载体。

第二，唯识认为心由见分、相分、自证分三部分组成。当然也有二分法，即见分和相分，或四分法，即见分、相分、自证分、证自证分。中观学者认为不需要有自证分。我们认识世界在于两方面，一是能认识的心，比如眼睛看到事物，耳朵听到声音，这个能听能看的就是见分；一是所认识的对象，即呈现在眼睛的影像及耳朵听到的声音，也就是相分。他们觉得只要有见分和相分就可以构成认识，不需要在见分和相分背后有自证分。而唯识学者认为一定要有自证分，因为自证分是体，见分和相分是用。就像牛的头上长了两个角，如果没有头就没有角，道理是一样的。

第三，唯识觉得心是有的，离开心以外的客观境界是没有的，所谓心有境无。但在中观学者看来，心和境是相对建立的，不能说哪个有哪个没有。

这三点表面看来冲突挺大，其实分析起来，争论的焦点主要在于——有没有自性。事实上，八识思想并不是无著、世亲提出的，而是佛陀在《解深密经》和《楞严经》说的，是弥勒菩萨在《瑜伽师地论》说的，其建立是有充分理由的。所以中观学者反对的点到底在哪里？真的是反对八识吗？可以进一步思考。

至于自证分，其实就是对心的分析——作为心的存在究

竟由哪几部分组成。比如二分说，是把心完成认识的过程分为两部分，三分说是分为三部分，四分说是分为四部分。从缘起法的角度，不论二分、三分还是四分，只是分合的不同。就像这张桌子，可以把它分为三部分，也可以把它分为四部分，都有各自的道理。只要提出合理的说法，甚至可以分为十分乃至一百分。这些分析有各自的角度，只要没有绝对化，没什么不可以。相反，如果认为桌子只能分为十分，不能分为九分，也不能分为十一分、二十分，才会落入自性见。

中观学者批评唯识的理由是——唯识学者把心的认识分为三分，认为有自性的见分、自性的相分、自性的自证分，这种观点隐含着自性见。那么，中观学者认为只能是二分，不可以有三分、四分，是不是同样存在自性见的问题？事实上，中观所有的破斥，包括寂天菩萨在本论的破斥，所破的是有自性的八识，有自性的自证分。

唯识说心有境无，尤其是讲三性的每一法时，都会说它的自性是什么，体是什么，相是什么，容易让人产生自性见的联想。但要知道，唯识所说的自性，和中观所破的自性并不是一个概念。所以我觉得，空有之争存在一定误解。中观真正要批判的是——认为有自性的八识、自性的自证分。如果唯识认为八识没有自性，自证分没有自性，其实二者没什

么可冲突的，反而是互补的。所以在印度佛教晚期，出现了瑜伽行的中观派，就是把瑜伽和中观统一起来。

中观破斥的范围很广。凡是会引发自性见的对象，都属于中观破斥的。比如我们认为灯能照明具有恒常的作用，也是中观破斥的。在“智慧品”中，中观学者和唯识学者主要讨论的问题，是破唯识无境和破自证分。

第一是破唯识无境。唯识无的到底是什么？唯识所否定的，是独立在我们认识之外的，恒常不变的客观境界，也就是我和法。凡夫认为有独立在认识之外的我和法，“我”是恒常、主宰、不依赖条件的我，法是不变、实体、客观独立的法。这样的我和法，是唯识和中观学者共同破斥的。中观讲我空和法空，正是以我和法作为破斥对象，讲到没有自性的我，也没有自性的法。

关于心有境无、唯识无境，意味着两个问题：第一，我们认识的世界是不是客观存在的？第二，我们认识的世界到底有没有离开我们的认识？唯识认为，我们认识的对象没有离开我们的认识。比如眼睛看到的颜色，没有离开眼识的认识；耳朵听到的声音，没有离开耳识的认识。另一方面，没有离开我们认识的境界。所谓的有，只是依他起的有，或遍计所执的有。就像前面所举的例子，一个人在月光下，把绳

子看作蛇。遍计所执意义上的有相当于蛇，其实根本就没有；依他起意义上的有相当于绳子，是缘起有，是如实显现的。

唯识宗有两种见地，一是有相唯识，一是无相唯识。有相唯识以护法论师的思想为代表，也是汉传唯识宗的主流思想，认为由自证分产生的见分和相分属于依他起，是存在的，是缘起有。也就是说，我们所认识的对象和能认识的心，属于同等意义上的有。无相唯识以安慧论师的思想为代表，主要流传于藏传佛教。安慧也属于唯识十大论师之一，认为心和心所是缘起有，由心和心所呈现的见分、相分都属于遍计所执，就像蛇一样，根本是一种错觉。寂天菩萨破斥的唯识无境，主要属于安慧的思想。如果从护法论师的观点看，是承认这种境界的存在，只不过这个境界没有离开我们的认识。我们在学习相关内容前，要对“唯识无境”作出正确界定。

（一）破唯识无境

前面介绍了中观和唯识在思想上的差别及争论焦点，下面根据寂天菩萨提出的三个问题作进一步探讨。

15. 乱识若亦无，以何缘幻境？

16. 若许无幻境，心识何所缘？

所缘异实境，境相即心体。

17. 幻境若即心，何者见何者？

首先是关于唯识无境的探讨。中观学者讲一切法无自性，包括色法和心法——色法无自性，心法也无自性。唯识学者针对这一观点提出质疑。

“乱识若亦无，以何缘幻境？”乱识，即我们的妄识，八个识都属于妄识。如果不承认乱识的存在，用什么心来认识境界呢？因为认识境界首先要有心，如果没有实实在在的心，谁去认识世界？这里有一个分歧，就是怎么来理解这个实在的心。唯识认为要有实实在在的心，但这个心并不是有部那种自性的存在，而是缘起的存在，是以这样的心来认识对象。如果不承认有缘起存在的心，靠什么认识世界？

“若许无幻境，心识何所缘？”接着，中观学者也对唯识学者发出问难。因为唯识讲心有境无，不承认在我们的认识以外有独立存在的境界，尤其是安慧的无相唯识，认为依他起的缘起境界也是不存在的。中观学者就提出：如果没有幻境，没有缘起的境，你的心到底缘什么呢？到底认识什么呢？这里是说要有心有境，有缘起的心，缘起的境界，才能构成这种认识。

虽然安慧论师只承认有缘起的心，不承认有缘起的境，

但依护法论师的观点，既有缘起的心，也有缘起的境。从这点来说，和中观学者的主张是相通的。中观学者也承认有缘起的心，有缘起的境，只是在缘起的心和境中，不存在有部建立的自性，没有不依赖条件、自己存在、恒常不变的心或境。二者的区别在于，唯识会特别提出：你所认识的对象没有离开你的认识。而中观只是说明心和境相互依赖，并未强调认识对象没有离开认识。如果我们厘清这个分歧点，会发现二者并没有根本性的矛盾。如果我们执著有自性的心识或自性的境界，才是寂天菩萨破斥的。

唯识学者不承认有认识以外的，独立、客观、不变的境界，这也是中观学者破斥的。那我们所缘的，又是什么样的境界呢？每个心念的生起，都蕴含某种影像；每种认识的产生，也必然有它认识的对象。所以说，认识和认识对象是相互依赖的存在。那么，对象和心到底是什么关系？我们接着看唯识对这个问题的回答。

“所缘异实境，境相即心体。”认识所缘的对象，并不是认识以外独立存在的实体，这个境相其实没有离开我们的心。怎么理解这个问题？在玄奘三藏综合印度十大论师思想译成的《成唯识论》中，有关于一分、二分、三分、四分的解读，就是把心分为不同部分。其中，三分说是陈那论师的主张，

把心分为见分、相分和自证分。见分是能产生认识的作用，我现在能看到你们，就是见分的作用。相分是所认识的影像，比如我的眼睛看到灯，看到房子，看到在座诸位。你们现在都是我的相分，我也是你们的相分。然后我知道自己在看，知道自己在听，知道自己在认识影像，就是自证分。见分主要是对外，而自证分是对见分的认识，在认识对象时，知道见分在认识什么，能了知见分的作用。

见分和相分都是依托自证分生起的。自证分是心的体，见分和相分是心的用。唯识认为我们有八识五十一心所，每一个心和心所生起时，都会有见分、相分、自证分。如果按护法论师的观点，还可以有证自证分。现在重点不是讲唯识，不做太细的分析，就讲到自证分为止。相分和见分都是依托心生起的影像，所以说境相即心体，即我们认识的影像没有离开我们的认识。

“幻境若即心，何者见何者。”中观学者就此提出质疑：如果你认识的对象就是自己的心，那不是心看自己的心吗？谁见谁？自己看自己能成立吗？中观学者认为这是不能成立的。事实上，唯识对三分到底怎么认识讲得清清楚楚，由见分完成对相分的认识，又由自证分完成对见分的认识。虽然我们认识的对象没有离开我们的认识，但通过见分、相分、

自证分，可以完整地构成认识。

中观重点要破的是——你们所说的自证分是有问题的。为什么寂天菩萨要破自证分？主要是针对唯识讲到心有境无。但我们要厘清，这是什么样的有。如果唯识认为八识没有自性，只是缘起假相，我想寂天菩萨不需要破斥。如果唯识认为八识有自性，那么它最核心的部分就是自证分。破除自证分，就能破除有自性的八识，所以寂天菩萨接着在论中破除自证分。需要明确的是，寂天菩萨破除的是有自性的自证分。

（二）破自证分

1. 以经破

17. 世间主亦言：心不自见心。

18. 犹如刀剑锋，不能自割自。

寂天菩萨到底怎么破自证分的？首先是引用经典作为证明。

“世间主亦言：心不自见心。”世间主，即佛陀。佛陀在《宝鬘经》中说：心是不能见自心的。这是什么样的心？如果我们认为有自性的心，就意味着这个心不能分割为几部分。既然不能分的话，当然不能见到自己的心。如果是缘起的心，

本身由多部分组成，就不存在不能见的问题。

“犹如刀剑锋，不能自割自。”寂天菩萨在此举了一个例子，也是佛法常说的“眼不自见，刀不自割”。眼睛可以看到其他事物，但不能看见眼睛本身；刀可以割其他东西，但不能用来割刀本身。前提是这个刀不可分割，如果把刀分成两半，用这一半去割另外一半，那是可以割的。这里要破的“刀不自割”，严格地说，是有自性的刀不能自割。但从缘起无自性的角度说，刀也有办法割自己。因为刀本身是条件和合的存在，是可以分割的。所以我们要知道这种破斥的前提是什么。如果是自性的眼，那就不能见到自己；如果是自性的刀，那就不能割伤自己。

2. 以理破

理证是从道理来说明，寂天菩萨通过两个例子，破斥有自性的自证分具有自证作用。当然，寂天菩萨是不破缘起法的，如果说缘起的自证分具有自证作用，我想不是他所破的。必须是有自性的自证分，才是寂天菩萨破除的。

(1) 破成立自证分之喻

18. 若谓如灯火，如实明自身。

19. 灯火非自明，暗不自蔽故。

如晶青依他，物青不依他。

20. 如是亦得见，识依不依他。

非于非青性，而自成青性。

21. 若谓识了知，故说灯能明。

自心本自明，由何识知耶？

22. 若识皆不见，则明或不明。

犹如石女媚，说彼亦无义。

“若谓如灯火，如实明自身。”唯识学者讲自证分时用了一个比喻，就像灯火可以照它，也可以自照，心同样具有自证的作用。比如我们在想什么、做什么时，知道自己在想什么、做什么。禅修就是把心安住于自证的作用，了知每个念头都蕴含一份自证的作用，从而减少对外境的追逐，培养内心的自觉和自主。

唯识学者以灯能照物和自照的例子，说明心既能自证，也能证知他物，中观学者对此反驳说：灯能不能破暗？《中论》有一品讲到，灯是不能破暗的——“若灯能自照，亦能照于彼，暗亦应自暗，亦能暗于彼。灯中无自暗，住处亦无暗，破暗乃名照，无暗则无照。”如果灯能照自己也能照他，那么暗同样能自己把自己遮住，也能把其他东西遮住。灯所在的地方是没有黑暗的。比如我们觉得房间太黑时，只要开

灯，黑暗就消除了。事实上，灯可以破暗是缘起法。如果我们觉得有自性的灯能破暗，正是中观学者破除的。

龙树菩萨怎么来破这个问题？有自性的灯意味着什么？意味着灯永远都是亮着的。如果灯永远亮着，它还有没有黑暗？如果有黑暗就不是灯了。不仅灯本身没有黑暗，灯所在的地方也没有黑暗。既然灯本身没有黑暗，灯所在的地方没有黑暗，怎么能说灯能破暗呢？这个道理是不能成立的。黑暗和灯永远不在一个平台，有灯的地方一定没有黑暗，黑暗的地方一定没有灯，这就叫作自性见。这个暗是自性见，灯也是自性见。如果带着自性见，灯是不能破除黑暗的。如果是众缘和合的灯，由灯管、线路、电流等众多条件组成，我们打开后它就亮了，当下可以破除黑暗。这个过程是缘起法，缘起法的灯能破暗，并不是中观破除的。但如果我们认为有一个自性的灯能破暗，这是不成立的。

“灯火非自明，暗不自蔽故。”中观学者告诉我们：灯火本身不是自己照明的对象，因为灯火所在之处根本没有黑暗，何来破暗呢？如果我们认为有自性的灯，它根本就没有暗存在，所以没有照暗的作用。如果说灯可以破暗，反过来可以说，暗也能把自己的暗遮住，也就是龙树菩萨所说的“暗亦应自暗，亦能暗于彼”。暗把自己遮住了，把周边也给遮住

了，那就意味着我们看不到暗了。这就说明，唯识家所举的灯能破暗并不成立。如果这个灯是自性的灯，它是不能破暗的；如果是缘起的灯，才可以破暗。同样，如果我们认为有自性的自证分，就不具有自证的作用。事实上，它根本就不存在，自然也就没有所谓的作用。中观师破斥的例子是帮助我们认识：只能承认缘起的自证分，而非有自性的自证分。因为灯火的比喻只能证明缘起的灯可以破暗，可以自照，而自性的灯并没有这种自照、照物的功能。

“如晶青依他，物青不依他。”唯识学者又举例说，我们看到的青色有两种，一种是在水晶下放块青布，可以通过水晶看到青色。这个青色不是来自水晶本身，而是来自青布，即“依他”。另一种是青琉璃的青色，是琉璃本身蕴含的，不需要依赖其他条件。

“如是亦得见，识依不依他。”唯识学者认为，认识的作用包含见分、相分、自证分，见分认识相分需要依赖条件，为他证识，即认识外在环境是什么的识。比如我们眼睛看东西，需要光线、距离、眼睛睁着等条件，才能清清楚楚地看到外物存在。而识的自证作用不需要依赖外在条件，在认识的时候，只要识存在它就存在。引这个例子，还是证明有不依赖条件的自证分。当然在唯识学看来，并不认为有不依赖

条件的自证分，也不主张八识是自性有。唯识认为，八识不管是见分、相分、自证分、证自证分，每个识都是因缘所生。比如眼识九缘生，耳识八缘生，鼻识、舌识、身识七缘生。如果我们认为有不依赖因缘产生的识，有不依赖因缘产生的具有自性的自证分，这是寂天菩萨破斥的。如果我们认为自证分是缘起的，不是自性的存在，我想就不是寂天菩萨所破斥的。

“非于非青性，而自成青性。”对唯识家提出的两点，寂天菩萨的反驳是：你们讲到这两种青色，一种依赖条件，一种本来是青色，不需要依赖条件，这个例子是不能成立的。为什么呢？因为看似不需要依赖条件的青琉璃，本身也是因缘和合的，是通过亿万年来各种地质运动形成的。也就是说，根本不存在不依赖条件的青色，也不存在不依赖条件、具有自性的自证分。在这一点上，寂天菩萨破斥的还是心有自性见的观点。

“若谓识了知，故说灯能明，自心本自明，由何识知耶？”退一步说，因为识了知的缘故，所以说灯能自明。但自己的心本来自明，用什么样的心识能了知呢？唯识讲到心有四分，前三个是相分、见分、自证分。自证分知道见分，知道自己在认识世界。那么，谁知道自己在认识呢？是自己知道自己

在认识吗？还是你知道我在认识？还是八识中另外有个识在认识？所以护法论师提出了第四分——证自证分，自己知道自己认识。

这会带来另一个问题：证自证分可以证明自证分，那谁去证明证自证分呢？按这样推下去，是否还要有什么来证明证自证分呢？如此就会犯无穷过。对于这个问题，护法论师的解释是：证自证分 and 自证分可以互证，因为它们都是对内的，不需要第五分就可以搞定。我觉得不管自证分也好，证自证分也好，不过是对心分粗一点或细一点。因为心是缘起法，不论把它分粗点还是细点，只要它自己能完成认识就没问题。如果我们执著有自性的自证分，或执著有自性的证自证分，就不能成立了。寂天菩萨破斥的，是我们认为有自性的自证分，有自性的识。

“若识皆不见，则明或不明。”通过灯和青琉璃的比喻，以及寂天菩萨对这些比喻的反驳，告诉我们，没有自性的心体，没有自性的识，也没有自性的自证分，没有自性的证自证分。既然没有的话，我们认为有自性的自证分，或是有自性的识，说它明或不明，其实都没有意义。因为以中观智慧来看，具有自性的识根本就不存在。当然从缘起的意义上说，见分、相分、自证分、证自证分都可以成立，但要认为它们

是有自性的，一定不能成立。在这个意义上探讨心有自明、自证的作用是无意义的，因为它根本不存在。

“犹如石女媚，说彼亦无义。”这个道理就像说石女显现娇媚一样，是没有意义的。因为石女无法显现娇媚，根本就不存在这个问题。寂天菩萨的这个比喻，还是破斥我们认为有自性的识、自性的自证分。

（2）破成立自证分的理由

第一，无自证分也能回忆

23. 若无自证分，心识怎忆念？

心境相连故，能知如鼠毒。

24. 心通远见他，近故心自明。

然涂炼就药，见瓶不见药。

这 2 个偈颂还是针对有自性的自证分提出质疑。

“若无自证分，心识怎忆念？”唯识家建立自证分的理由在于——你知道自己在想什么，是帮助我们获得记忆的重要基础。如果不承认自证分，认识怎么才能完成记忆？

“心境相连故，能知如鼠毒。”针对这个问题，寂天菩萨的回答是：能认识的心和境界是相连的，心在认识境界的过程中，自然就完成记忆了。这里再举一个比喻：就像冬天被

老鼠咬了，并不知道自已中了毒，直到毒在春雷响起时发作，才知道当时已经中毒。这个比喻是说明，没有自性的自证分同样可以形成记忆。

“心通远见他，近故心自明。”唯识家提出：就像有他心通的人能看到远处他人的心念，当然也能看到近处的自心，看到自己在想什么做什么。由此说明心有自证作用。

“然涂炼就药，见瓶不见药。”其实这个问题是中观学者假设的，关于此，寂天菩萨又以比喻加以反驳。印度有各种神奇的法术和药物，比如眼睛涂上一点药，就可以看到地下埋的瓶子，却看不到眼睛上所涂的药。可见，虽然你的心能看到其他东西，但不等于能看到自己。

第二，无自证分也能觉知

25. 见闻与觉知，于此不遮除。

此处所遮者，苦因执谛实。

从以上2个偈颂看，好像寂天菩萨极力反对心有自证作用，到第25颂，我们就知道他的用心在哪里，真正要破的是什麼，那就是——苦因执谛实。寂天菩萨要破的并不是见闻觉知，而是自性见。“执谛实”即执著有自性存在的自证分。如果承认有自性存在的自证分，就是轮回之因，是产生

痛苦的基础。

“见闻与觉知，于此不遮除。”对于唯识宗所说的，心具备见闻觉知的作用——能看能听，能觉知自己，觉知他人，在世俗谛意义上都是合理的存在，并不是寂天菩萨真正要破除的。

“此处所遮者，苦因执谛实。”寂天菩萨要遮除的关键，是产生痛苦和轮回的因。这个因就是执谛实——执著有自性的八识、自性的自证分。我们了解寂天菩萨的真正用意，也就知道他所破斥的只是自性见，并不是要破除八识，或破除自证分。

【四十七课】

(3) 破心识自性有

26. 幻境非心外，亦非全无异。

若实怎非异？非异则非实。

27. 幻境非实有，能见心亦然。

轮回依实法，否则如虚空。

28. 无实若依实，云何有作用？

汝心无助缘，应成独一体。

29. 若心离所取，众皆成如来。

施設唯识义，究竟有何德？

前面讲到中观学者和有部、唯识学者交流的中心问题，是关于一切法有没有自性。有部主张三世实有，法体恒有，明确提出一切法有自性。唯识主张心有境无，这到底是什么意义上的“有”？唯识宗经常使用“自性”的概念，比如讲三种自性——遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性。这就很容易让人感觉唯识倡导自性有。虽然没有心外的境界，

但心的存在确实是一种自性有。如果有自性见，就会像中观所批判的，有贪著，有轮回，不能究竟证悟空性，成就解脱。关键在于，唯识所说的自性和有部是否一样？和中观所破的自性是否一样？我觉得，两种自性是不一样的。也就是说，唯识和有部所说的自性内涵不同。

有部所说的自性，代表自己产生、自己存在，是永恒、不变、不可分割的实体，意味着它不需要依赖因缘，也无法把它分开。而唯识所说的自性，是指法具有自己的特质，体现了每一法和其他法的不同所在。比如我们讲地水火风，地有坚的特质，水有湿的特质，火有暖的特质，风有流动的特质。包括我们讲到每个心王、每种心所，都有自身特质。这种自性也是缘起的存在，而不是像有部所说的，是不依赖条件的永恒存在。这样的特质并不是中观破斥的，所以我觉得中观对唯识的批判存在误解。因为中观破斥的自性，恰恰也是唯识破除的。

唯识不仅讲三性，还讲三无性，即相无性、生无性、胜义无性。三无性是建立在三性的基础上，引导我们认识一切法的空和有。三性代表我们认识事物的三个层面，其中哪个层面是有，哪个层面是空？首先，依遍计所执相建立相无性。因为遍计所执相根本就不存在，就像把绳子当作蛇，唯识称

为“情有理无”——在感觉上是有的，但实际上根本没有。

其次，根据依他起相建立生无性。依他起代表事物的产生，到底有没有一个自性的东西被生出来？其实没有，所以依他起破除的是自然性。比如我们认为桌子是自己产生、自己存在，不需要依赖条件，这是自然性。这种自然性肯定是没有的，是依他起破除的。在依他起的现象世界，根本不存在自己产生、自己存在、不依赖条件、永恒不变、不可分割的实体。依他起相的存在只是缘起假相，是依条件显现的。

所以《辩中边论》讲到三性有无的问题，说“许于三自性，唯一常非有”，就是说我们对三性的认识，遍计所执相是“常非有”，事实上根本不存在，永远都没有，只是错觉的显现。二是“一有而不真”，指依他起相属于缘起有，虽然有，但不是真实不变的有，是缘起的假有。三是“一有无真实”，即圆成实性的有，是透过否定通达的真实相。到底否定什么？就是否定我执和法执，是去除我法二执后显现的真相。这个真相非空非有，说有说无都是一种假名安立。三无性中，胜义无性是对圆成实相的体认，需要去除我法二执，彻底空掉我们在认识上的遍计所执，开显智慧，体认空性。

事实上，中观和唯识的共同点都在讲我空和法空。小乘佛法只要破除我执，我空法有。有部就是典型，觉得只要破

除我执就可以成就解脱，证悟涅槃。大乘佛法不仅讲我空还讲法空，不仅要破除我执还要破除法执，势必要否定法的自性。所以不管唯识还是中观，都会否定我和法的自性，从这一点来说，唯识和中观完全相同。寂天菩萨之所以把唯识作为批判对象，也是担心有人把唯识所说的特性当作永恒不变的实体，从而对法产生贪著，成为解脱的障碍。基于这个理由，所以寂天菩萨在“智慧品”中，把唯识作为批判对象。

第三个问题主要破斥心和识的自性有。寂天菩萨和唯识家作了广泛交流，提出有自性的自证分是不成立的。在这一点上，我想唯识学者也是认同的。接着进一步讨论心有境无的问题。

“幻境非心外，亦非全无异。”先亮出唯识的观点。唯识讲心有境无，指心外没有客观、独立、不变、具有自性的境界。这个无境是否定凡夫遍计执著的我和法。《唯识三十论》中，开头就讲“由假说我法，有种种相转，彼依识所变，此能变唯三”，指出我和法都是缘起的假有，凡夫认定并执著真实有的我和法，事实上是没有的。有的是什么？是八个识在活动时显现的见分和相分。这些境和心、相分和见分，虽然没有离开我们的认识，但不是一点差别都没有。一是属于认识的影像，一是属于认识的作用，二者还是不同的。

我们可以看到丰富多彩的世界，科学家通过哈勃望远镜可以看到遥远的星系。那我们看到的世界出现在哪里？根据科学研究，大脑中有类似镜片的东西，我们眼睛看到、耳朵听到的一切，都反映在这个地方。别看我们看到的天地那么大，其实真正看到的影像就在方寸之间。我们并不是直接看到外在世界，而是看到投射在那里的影像。我现在看到你们，看到树和天空，都是通过镜片呈现的影像。唯识讲到见分和相分，相分是投射在认识上的影像，没有离开我们的认识，没有离开我们的心。这个道理正和现在的科学发现吻合。科学家在研究物质世界的过程中发现，我们在观察世界时，观察的心会直接影响物质的存在形式。这就充分说明了认识和认识对象的关系。关于这个道理，唯识早就讲得非常清楚，认为我们认识的世界没有离开我们的认识，但认识的世界和我们的认识又有所不同。对于这个观点，中观学者为什么要反驳呢？前提在于，他们认为唯识的识是有自性的，是自己产生、自己存在的。寂天菩萨设定唯识是这样的见地，所以提出批判。

“若实怎非异？非异则非实。”非异就是相同。中观学者反问说：境界非实有，那二者怎么没有差异，各是各的存在呢？如果心和境二者真是非异的话，就带来一个问题：唯识

家认为境界是虚幻的，那么识也应该是虚幻的。中观学者的质疑，究竟要说明什么道理？

“幻境非实有，能见心亦然。”中观学者要成立的是：心和境都不是实有的，不是自性有。这里所说的自性，就是自己产生、自己存在。从中观的角度说，我们看到的境界没有自性，如幻如化，只是条件关系的假相。能见的心同样是因缘和合的，是无自性的。也就是说，心和境都属于缘起有。

我觉得，寂天菩萨提出的观点，唯识家是完全同意的。唯识家也认为，每个识显现的见分和相分都是缘起有，是无自性的，如幻如化。就这点来说，唯识和中观并不矛盾。如果认为识是自性的存在，才是寂天菩萨破斥的对象。

前面都是否定识的自性有，说明识和境是无自性的存在。接下来几个颂说明，中观认为唯识所说的“心有境无”不能成立。关于这个问题，我们要了解其探讨基础是什么。在印度的唯识学派中，无著、世亲之后出现了十大论师，其中较为著名的有安慧、难陀、护法、陈那等，见地包括有相唯识和无相唯识。安慧属于无相唯识，陈那和护法属于有相唯识。无相唯识认为，我们所见的相分和能见的见分都属于遍计所执，只有认识的心体——自证分，才是依他起。也就是说，我们看到的相是遍计所执，客观上根本就不存在。有相唯识

认为，见分和相分都属于依他起的有，是存在的。寂天菩萨在本论破斥的是，如果认为相分根本不存在的话，认识是无法建立的。他觉得这个问题很严重：如果说识是有的，认识的境界根本就没有，那它怎么构成认识？

“轮回依实法，否则如虚空。”寂天菩萨假设唯识家会提出这个问题，认为轮回一定要依据实法来建立，否则就如同虚空。这里需要讨论的是：所谓实法，究竟是什么意义上的实有？是不是自性意义上的实有？还是缘起意义上的实有？缘起意义上的实有，其实是假有；自性意义上的实有，才是真实不变的有。我想在唯识宗，不论护法还是安慧的思想，都主张这个实有是缘起意义上的，而不是自性意义上的。建立轮回离不开缘起意义上的实有，离不开烦恼和业力，是由烦恼、业力构成生死轮回的相续，“轮回依实法”这个观点并没有问题。

其实从唯识的观点看，并不认为轮回必须依自性而建立。虽然唯识讲八识，但这些都是缘起的存在，而非自性的存在。所以我觉得寂天菩萨和唯识家的争论存在误解，他把唯识所说的自性，等同于有部的自性。基于这样的认知，才会形成种种争论。如果认识到唯识家说的自性是缘起有，我想争论会减少很多。从另一个角度看，我们说“心有境无”时，确

实容易产生自性见。寂天菩萨为了避免学人落入自性见，所以展开这些讨论和批判，也是有必要的。

“无实若依实，云何有作用？”接着，中观针对唯识提出的问题作出反驳。如果轮回的境界是没有的，而心识是实有的，那无实的轮回境界如何依有实的心识产生作用呢？

“汝心无助缘，应成独一体。”如果说境界没有的话，心就没有所缘。当心没有境界作为所缘时，就意味着境寂心空，心也会平息下来，也会空掉。因为“心本无生因境有”，有所缘的境，才引发能缘的心。所以我们说“心生则种种法生”，也说“境生则种种心生”。有种种境界，就会有种种心的生起。根据安慧的思想，认为根本没有实在的所缘境界，只是心识幻现而已。如果心识的产生没有所缘，那意味着什么呢？

“若心离所取，众皆成如来。”离开所缘，离开所取，心就会平息。因为所缘空了，能缘的心也会空掉。我们通过学法了解到所缘世界是苦、空、无常的，认识到它的了不可得，在境界上不起粘著，心就能离开所取和染著，彻底平息。当所缘的境和能缘的心都空了，就意味着能所双亡，无智亦无得，那么大家都能解脱成佛了。

“施設唯識義，究竟有何德？”如果众生不需要修行就能解脱成佛，那还讲唯识干什么？究竟有什么意义？大家都解

脱了，就不需要学了。不仅不要学唯识，也不要学中观，不要学阿含，所有都不要学了。

以上是寂天菩萨根据中观应成派的见地，和唯识学者进行交流，主要探讨了心有境无，即心是不是自性有、自证分是不是自性有的问题，帮助我们认识到：没有自性有的心，也没有自性有的自证分。这是抵达空性的重要渠道。

四、显空性能断惑，成就佛果

本论和有部、唯识家关于无自性的交流，对解脱到底有什么作用呢？接下来针对外人的疑问，说明体认无自性对我们证悟空性、断除烦恼、成就解脱乃至无上菩提的作用。

（一）实有宗提出疑难

30. 虽知法如幻，岂能除烦恼？

如彼幻变师，亦贪所变女。

“虽知法如幻，岂能除烦恼？”实有宗提出一个疑问：我们了解到一切法是没有自性的，是条件的假相，如幻如化。具备这样的认知，是不是就能断烦恼？不少学佛人了解到苦、空、无常、无我的道理后，也会谈空说有，但在生活中，很

多事情还是放不下，遇到诱惑还是经不起考验，遇到逆境还是会受到伤害。从表面看，好像学习空的道理作用不大。

“如彼幻变师，亦贪所变女。”这里用来佐证的例子是：就像魔术师可以变幻出象、马、车，还可以变出美女。他明明知道这个美女是自己变出来的，并非真实的存在，可一样会贪爱。原因在哪里？是不是说无自性的如幻如化的认知没有用，不能解决问题？根据所举现象看，似乎这个认知并不起作用，所以实有宗就向中观学者提出这样的疑问。

（二）中观师回答

1. 幻师生贪之因

31. 幻师于所知，未断烦恼习，
空性习气弱，故见犹生贪。

这是中观学者对疑问的解答，解释了为什么幻师会对自己幻化出的美女生贪。事物能造成影响的关键在哪里？我们通常认为，关键在于这个对象太有吸引力了，令人抵挡不住。事实上，对象只是助缘，真正的原因在我们内心。其中又包含两方面，一是认知模式，一是内在需求。为什么你会觉得美女漂亮？《庄子》说，那些对人具有吸引力的美女，鱼见

了却躲入水中，鸟见到也会飞走，麋鹿见到更是避之唯恐不及。《大智度论》也说，不同人眼中的美女，带来的感觉完全不同。比如同样的美女看到对方，非但不被吸引，还会心生嫉妒。所以说，我们对某个对象的喜爱，和自己的认知模式有关，也和我们的需求有关。你有相关需求，才会对认知对象产生深深的贪著。

“幻师于所知，未断烦恼习。”对于自己幻化的美女，幻师虽然比任何人都清楚她不是真实的，但因为自己尚未断除烦恼习气，内心还有无明和贪著，依然会产生实有的执著。所以这不在于境界本身的真假，而是认知模式决定了你会这样看问题。当你这样看问题时，就会以假为真，产生贪著。

“空性习气弱，故见犹生贪。”另一个原因，是对空性的认知很弱，所以还会产生贪欲。从我们接触这个见地，变成自己的认知，到开启空性智慧，时时安住于此，需要很长的过程。我们现在学习般若中观体系的经论，学习空性、无自性的理论，多少已经了解到无自性的概念，了解到一切有为法如梦幻泡影。可这个如梦幻泡影只是知识，虽然知道对心和物深入分析之后，确实没有自性。但这并不是你实际体证的认知，并没有真正成为你看世界的方式。在我们的感觉中，所见一切还是充满自性。即便对空性有一点体认，也非常肤

浅，缺乏力量，没能把无自性变成确定无疑的认知，还会时常陷入无明制造的自性见，被自性见所转。只有依这种见地反复观修，真正通达空性智慧后，才能体认这一切是如幻如化的。

几千年来，中国人通过学习《心经》《金刚经》修身养性。因为了解到一切法如梦幻泡影，才能对世间少一些执著，少一些挂碍。自性见是一切实有的认识，把财富、地位看得无比实在，把感情、家庭看得无比实在。每种自性见都会让你生起牢牢的贪著，给人生带来无尽烦恼。接触过佛法的人，多少能了解到世间是无常、无我、空的，了解到一切是条件的假相。能看淡一分，内心就会多一分平静，少一分烦恼。所以只要学过，多少都会受益，但作用程度是取决于你对空性体认的深浅。体认得越深，它对你的影响就越大；体认得越浅，它对你的影响就越小。

2. 修空能断烦恼习

32. 若久修空性，必断实有习。

修空亦非实，复断空性执。

33. 观法无谛实，不得谛实法。

无实离所依，彼岂住心前？

34. 若实无实法，悉不住心前，

彼时无余相，无缘最寂灭。

接着说明，修空性能断除烦恼习气。中观的重点是引导我们以缘起的眼光看世界，认识到一切法都是无自性空。从自性到无自性的改变，是学习中观的关键所在。因为自性见是一切烦恼产生的基础，各种宗教、哲学、科学建立的自性见，使他们形成各自的我执我见，所以宗教家有宗教家的我执我见，哲学家有哲学家的我执我见，科学家有科学家的我执我见。世人更是出于无明，带着自性见看世界，对财富、地位、名利、感情、家庭等一切，都会生起实在的认识，并产生永恒的期待。

凡夫的认知模式源于无始以来的串习，具有强大的力量，使我们看到一切都习惯性地认为——这是真实的存在，是有自性的。基于这种认知模式，必然产生贪著，从贪著自己到贪著世界；因为贪著，就会产生种种烦恼。可以说，一切烦恼都源于我们对不同问题的自性见，或来自身体，或来自身份、地位、名利、情感、家庭，由此造业轮回。

修习无自性见就是解决两个问题，一是改变自性见的认知模式，以无自性的见地看世界；二是中止自性见的串习，不让心落入其中。我们现在的生命是双轨运行，虽然在建立无自性的认知模式，但自性见的认知模式还很强大。很多时候，我们会在不知不觉中回到原有轨道。这就必须时时以无

自性见的认知模式看问题，扫除过去因自性见产生的烦恼和执著。所以说，修空性绝不是了解到无自性的见地就能解决问题。当我们认识到无自性之后，还要有相当时间作空性观修，作无自性的观察和思考。

“若久修空性，必断实有习。”如果一个人长时间地修空性，不断观察一切法没有自性，就会逐步安住于无自性的状态，安住于一切都是空、了不可得的状态，让无自性的观察成为习惯。这样的话，自性见的串习和认知模式会逐步被替换，由此产生的贪著和烦恼也会随之瓦解。

“修空亦非实，复断空性执。”接着需要进一步认识到，空也不可以执著。佛陀讲空，讲无自性，重点是引导我们破除自性见，破除对实有的执著，并不是让我们去追求空，更不是让心执著有一个空。空其实是一个武器，无自性也是武器，以此扫除内心实有的执著和自性见。所以般若经论讲到的十八空中，有一个是“空空”——空也要空掉。如果你执著空，可能比执著有更可怕。

龙树菩萨在《中论》说：“大圣说空法，为离诸见故。若复见有空，诸佛所不化。”佛陀说空的教法，是要破除我们的自性见。但如果你执著空，可能连因果都不信了，那么诸佛对你都没办法。正因为如此，才有“宁起我见如须弥，不起

空见如芥子”之说。空性不是什么都没有，修空是帮助我们扫除自性见、体认空性的手段。如果执著空，认为空性是什么都没有，就会变成断灭空。虽然空性有空的特点，但并不等于顽空，所以我们要认识到有是无自性的，同时也不能执著空，还要断除对空的执著。如果你片面地执著空，认为空是绝对的存在，那么空也成了自性见，同样是要扫除的。空性远离我们认知所建立的有和没有，超越对有的执著，也超越对无的执著。只有超越有和空的认知，不再陷入二元对立，也不再局限于理性思维，我们的智慧才得以开显，才能真正体认空性。

“观法无谛实，不得谛实法。”这个偈颂还是对空性的体认。我们学习无自性的教法，了解到宇宙中的一切，不管心法还是色法，物质还是精神，都是缘起的，是无自性的存在，没有真实不变的实体。我们认为的自性，包括科学所说的唯物、哲学所说的唯心，只是无明造成的错觉，根本不存在不变的实体。我们需要去审视，这一切到底有没有自性存在。通过佛法智慧的解读，以及量子力学对物质的分析，我们会发现，凡夫乃至科学、哲学所认为的自性，确实了不可得。不论怎么寻找，最终什么实体都找不到。色法如此，心念又是怎样？《金刚经》的“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”，

就是告诉我们，心的实体同样了不可得。由认识空性见到修习空性慧，最终彻底解除对物质和心法的自性见。

“无实离所依，彼岂住心前？”无实，即无自性的法。离所依，即失去依托。存在的一切现象都是无自性的，其中找不到实有的法。那空又是什么？空其实是相对有的假名安立，同样不是追求和执著的对象。我们依有说空，相对有，所以说空。如果有的相、有的自性了不可得，那么空的相、空的自性也就失去了依托基础，同样了不可得，不可执著。我们了解到一切法的无自性，不再执著于法的实有，同时了解到空只是相对有而安立的，也不是我们要追求的，就能摆脱对空的执著。当心超越对有和空的执著，就能从二元对立、名言概念中解脱出来，就意味智慧的开显。也就是《心经》所说的“无智亦无得，以无所得故，菩提萨埵依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想”。没有二元对立的执著，心就可以远离一切颠倒、妄想、恐怖、障碍，使智慧得以开显。

“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”当心不再陷入实法和不实空法的执著，这时候，生灭的妄心就会平息。能所双亡时，生灭灭已，寂灭现前，内在智慧就会呈现出来。这里告诉我们，如何从认识空性，超越对自性

见的执著，同时超越对空的执著，让心摆脱二元对立，摆脱戏论，就能心空境寂。在此过程中，我们可以通过观察修，思考后获得正见，依此内观，使空性智慧逐步开显。

3. 断烦恼能成菩提

接着进一步解答问题。按声闻乘的思路，圣者证悟空性和无分别智，就能证悟涅槃。证悟无余涅槃后，就是灰身灭智，融入空性海洋，何以尽未来际地利益众生？这里，寂天菩萨针对外人的疑问说明：虽然佛陀证悟无分别智，但同样能广泛利益众生，满足众生的种种愿望。

（1）虽无分别能满众愿

35. 摩尼如意树，无心能满愿。

因福与宿愿，诸佛亦现身。

36. 如人修鹏塔，塔成彼即逝。

虽逝经久远，灭毒用犹存。

37. 随修菩提行，圆成正觉塔。

菩萨虽入灭，能成众利益。

“摩尼如意树，无心能满愿。”寂天菩萨举例说：就像摩尼珠和如意树那样，虽然无心且无分别，但它本身就是一种

宝，你向它祈求时，自然会给你感应。

“因福与宿愿，诸佛亦现身。”这个比喻说明，佛菩萨因为圆满福德和宿世愿力，当众生有需要时，就能应声现前，为众生排忧解难。这在于两方面。一方面，声闻人证悟空的智慧，可能会偏空，但佛菩萨不仅证悟根本智（无分别智），还成就后得智（差别智）。另一方面，佛菩萨曾在因地发菩提心，建立“我要尽未来际利益一切众生”的崇高愿望。有了这样的愿望和无限悲心，而且他们的大圆镜智能观照一切众生的苦乐，所以面对众生的痛苦时不需要分别，自然会现身感应，帮助众生排忧解难，拔除痛苦。

“如人修鹏塔，塔成彼即逝。虽逝经久远，灭毒用犹存。”下面用世间较为浅显的例子来回答这个问题。据说大鹏金翅鸟能消解一切毒害，所以有人为消灾灭毒修了大鹏金翅鸟的塔。虽然他在塔修好后去世了，但因为当初的愿力还在，所以只要有人去供养这个塔，塔还是能呈现它的威力。同样，诸佛菩萨在因地发起无尽悲愿，即使入涅槃，这种悲愿还会使他在轮回中不断利益众生。众生无尽，悲愿无尽。

“随修菩提行，圆成正觉塔。菩萨虽入灭，能成众利益。”菩萨通过渐次修习菩萨道，圆满福慧资粮，成就佛果。虽然他们成就后可能入灭，但还是会无尽地利益众生，因为他们

的悲和愿还在。包括我们供养佛菩萨的塔，虽然塔是无心的，但其中凝聚着佛菩萨的慈悲和智慧，所以这种供养是有功德的，会给众生带来无尽利益。

（2）断诤

38. 供佛无心物，云何能得果？

供奉今昔佛，经说福等故。

39. 供以真俗心，经说皆获福，

如供实有佛，能得果报然。

这2个偈颂继续解答外人的疑问。

“供佛无心物，云何能得果？”有人提出疑问说：佛菩萨安住于无分别智，无心接受供养，那我们的供养怎么能产生果报呢？

“供奉今昔佛，经说福等故。”寂天菩萨的回答是：不论供养现在还是过去、未来的佛，供养功德都是一样的。因为佛菩萨本身就是巨大的福田，不会因为他有心或无心接受，影响到我们供养的功德。就像一片土地，并没有想着把种子长好，但只要土地肥沃，播种后自然会长出果实。这是由田本身的内涵决定的。同样，虽然佛菩萨无心受供，但只要我们虔诚地礼拜供养，就像在肥沃的福田播种，自然能产生功

德。这是佛陀在经典中所说的。

“供以真俗心，经说皆获福。”供佛时，有人认为所供的佛是实实在在的，也有人认为所供的佛是无自性的存在。其实不管你怎么认为，当你以真诚心供养时，都能获得与自心相应的功德。这也是佛经告诉我们的。

“如供实有佛，能得果报然。”不论供养如幻的佛，还是供养实有的佛，功德是一样的。因为供养功德不在于对象是如幻或实有，而是来自你的虔诚和供养心。

以上，寂天菩萨主要告诉我们两个道理。一是在解脱修行上，无自性可以摧毁自性，以及由自性习气建立的烦恼，通达空性；二是佛菩萨虽然通达空性，证悟涅槃，并不等于修行的结束，更不等于不再做利益众生的事。根据大乘思想，无分别智还会开显后得智（差别智）。而且佛菩萨有无尽悲愿，以此利益无量众生。如果有分别的话，就不可能真正平等，真正无限。正因为佛菩萨通达无分别的空性，所以他的悲愿是建立在空性基础上，是平等且无限的。



【四十八课】

五、成立大乘是佛说

这部分成立大乘是佛说，同时也证明空性在三乘佛法中的重要地位。

（一）实有宗提出疑难

40. 见谛则解脱，何需见空性？

“见谛则解脱。”声闻学者提出疑问：解脱是否一定要见到空性？根据声闻乘的观点，见谛就能解脱。见谛，即证悟苦集灭道四谛的实相，共十六种行相。苦谛有四相，为无常、苦、空、非我，是对痛苦本质的认识。集谛有四相，为因、集、生、缘，阐明痛苦产生的因缘。灭谛有四相，为灭、静、妙、离，代表证悟涅槃具有安静、出离等特征。道谛也有四相，为道、如、行、出，践行八正道包括这四方面。

佛陀在菩提树下三转法轮，第一次是示转，开示四谛的行相：“此是苦，逼迫性；此是集，招感性；此是灭，可证性；此是道，可修性。”第二次是劝转，告诫弟子们：“此是苦，汝应知；此是集，汝应断；此是灭，汝应证；此是道，汝应修。”第三次是证转，阐明自己所证：“此是苦，我已知；此是集，我已断；此是灭，我已证；此是道，我已修。”从这个角度看，“见谛则解脱”确实没问题，是可以解脱的。

“何需见空性？”关键在于，见谛和见空性是不是两个概念？事实上，见谛蕴含对空性的体悟，二者并不对立。如果离开空性，灭就不是真正的灭，也不是真正的涅槃，无法究竟解脱。因为解脱一定离不开对空性的体悟，所以见谛和见空性是不冲突的。

（二）成立大乘是佛说

1. 引《般若经》证成

40.《般若经》中说：无慧无菩提。

“《般若经》中说，无慧无菩提。”在此，寂天菩萨引大乘《般若经》证明，解脱一定要见到空性。如果没有通达空性的智慧，就没有菩提。菩提包含三乘，即声闻菩提、缘觉菩提

及佛陀所证的无上菩提。声闻证悟初果，及缘觉、菩萨的见道，都必须证悟空性，没有空性就没有菩提。可见，见谛蕴含着见空性。如果觉得见谛不需要见空性，说明对见谛的理解存在问题。

这里有一个分歧：是否必须像中观所说的，了解到一切法无自性，才能证悟空性、导向解脱？从中观应成派的观点看确实如此，否则的话，解脱是不究竟的。但从声闻乘的角度，证悟人无我，体悟“我”的空性，即可成就解脱，不一定要通达法无我。这是大小乘的不同所在。因为声闻乘重点是谈我空，并没有说到法空，大乘佛法才同时强调我空和法空。但不管声闻乘也好，大乘也好；不管证悟我空也好，法空也好，关键在于对空性体悟的透彻程度，以及解脱的究竟程度。在应成派看来，如果不能透彻一切法无自性，那么对空性的体悟和解脱都是不究竟的。

2. 成立大乘是佛说

前面根据《般若经》的观点说明，必须证悟空性慧才能解脱。接着要做的是，证明大乘是佛说。佛法在印度的传承过程中，经历了原始佛教、部派佛教到初期大乘、中期大乘、晚期大乘，学人多半遵循某个宗派修学。过去不像现在资讯

这么发达，只要打开网络，就知道汉传各宗的法义，包括南传、藏传的众多经论。但在以往，学有部的只看有部经论，学经部的只看经部经论，学唯识的只看唯识经论，学中观的只看中观经论，只有少数人能通达各宗。在这种背景下，认知就会存在局限，使大小乘产生隔阂，各个宗派和法门之间也彼此存在误解。

比如声闻学者往往不承认大乘是佛说，所以在大乘佛法兴起时，唯识、中观的经论都要证明大乘是佛说，而且在教义、见地、修行结果上比声闻教法更殊胜。如《大乘庄严经论》《辩中边论》《摄大乘论》等唯识论典中都有相关内容，寂天菩萨在“智慧品”中，也以若干偈颂来证明大乘是佛说。在讲述这些偈颂前，先根据我个人的修学经验谈一谈，怎么证明大乘是佛说，并且比声闻乘更殊胜。

第一，大乘和声闻乘有共同的目标，那就是解脱轮回，解除生命的迷惑烦恼，而解脱的方法都离不开戒定慧。小乘的五分法身为戒、定、慧、解脱、解脱知见，大乘的六度中也蕴含着戒定慧。小乘的初果，是以开智慧成就解脱；大乘的见道，是通过空性慧成就解脱。不论是追求解脱的目标，还是戒定慧的修行手段，大小乘都是一脉相承的。有些人学了大乘后，觉得大乘就是要利益众生，似乎不重视个人解脱。

其实不然，作为充满惑业的凡夫，如果不具备解脱能力，如何度化众生？不过是泥菩萨过河，自身难保。所以大乘同样重视解脱的能力，不同在于，声闻人只追求个人解脱。只要自己解脱，就所作已办，可以毕业了。而大乘佛法是把解脱的目标扩大到一切众生，不仅自己追求解脱，还要帮助一切众生成就解脱，愿心更宏大。可见，大小乘的共同点是解脱，不同点是解脱的范围。从这点看，既证明大乘是佛说，也证明大乘比声闻乘更殊胜。

第二，佛陀是因为修习菩萨道成佛的，这在《阿含经》《本生经》有很多记载，如舍身饲虎、割肉喂鹰等。他在因地上，通过生生世世修习菩萨道，最终圆满佛果。不仅释迦牟尼佛是这样成就的，弥勒菩萨也将通过修习菩萨道成为下一任佛陀。声闻经典的这两个例证，说明佛法中确实有这样一条道路——在声闻乘之外还有菩萨道，可以通过修习菩萨道成佛。否则的话，释迦佛怎么成佛？弥勒菩萨未来怎么成佛？在大乘经典中，相关内容更是不胜枚举，通过对菩萨道修行的广泛开显，引导众生行佛所行，证佛所证，最终成就无上佛果。这条道路完全是可以成立的。如果否定大乘经典，就等于否定菩萨道，否定佛陀的修行道路。

第三，声闻经典中也承认佛陀的成就超过阿罗汉，具备

更圆满的功德。这是所有声闻弟子一致公认的。为什么佛陀的成就超过阿罗汉？因为他是通过菩萨道而不是声闻乘的修行，最终圆满佛果。从这个角度，也证明佛陀的修行方法，以及阐述佛陀修行原理的大乘经典比声闻乘更殊胜，除非我们不承认佛陀的成就超过阿罗汉。

第四，声闻乘的整个修行，是引导我们终止以无明、惑业构建的心相续，体认苦、空、无常、无我，彻底止息内在的迷惑烦恼，证悟涅槃，代表轮回的心相续就此结束。这是偏向于对负面心行的解除。佛陀成就的佛果，不仅包含对负面心行的解除，还包含对正向生命品质的开显。佛陀成就的三德二利，三德为断德、智德、悲德，蕴含大智慧和大慈悲；二利是自利和利他。不论从修行还是功德成就来说，佛果才是究竟圆满的。如果佛陀通过三大阿僧祇劫的修行，最终仅仅证悟涅槃，为众生服务 45 年就结束了，似乎效益太差。这种解释是不圆满的。

另一方面，生命有两个层面，一是无明，一是智慧。我们现在面对的大千世界、生死轮回，是由无明制造的。止息无明，也就止息了生死和轮回。除了无明，生命内在还有觉性，是无限的智慧宝藏，蕴含无限的能量和功德。所以成佛不仅是止息无明制造的轮回，同时也是对觉性的开显，对无

量功德的开显，可以成就清净庄严的佛国净土。这样，佛果修行才是圆满的。如果仅仅偏向对负面的解除，讲一通苦空无常，最后就灰身灭智，什么都结束了，容易让人感觉佛教是消极、虚无的。大乘菩萨道既重视负面心行的解除，更重视正面功德的开显，蕴含无尽的悲愿、智慧和功德，所以成佛的意义无量无边。从这个角度来说，因为有了大乘，佛法才是圆满而完整的。

第五，从发心来说，声闻乘发出离心，追求个人解脱；大乘发菩提心，发愿带领众生共同解脱。出离心和菩提心的共同点是解脱，不同在于，是个人解脱还是带着众生解脱。可以说，二者的核心目标完全一致，但大乘的立足点更高尚，胸怀更广阔，完全没理由否定大乘。

第六，大乘和声闻乘的教义是相通的。包括大乘所说的慈悲、佛性、空、诸法唯识等，声闻经论中也蕴含这些思想。比如对空的认识，学过《阿含经》的同学都知道，这在经中属于深义，是甚深的说法，而无常、无我、苦是常规的说法。印老曾撰写《性空学探源》《唯识学探源》，就是在阿含经典和部派佛教的论著中，寻找空和唯识的思想。所以空的思想在阿含经典就有，不过说得比较简单。大乘经教只是将阿含隐藏的深义加以开显，尤其是《大般若经》，及龙树菩萨、提

婆菩萨、月称菩萨等中观祖师的论著中，对无自性空的思想作了广泛而深入的演绎。至于唯识思想，虽来自《解深密经》《楞伽经》《瑜伽师地论》《显扬圣教论》《辩中边论》等唯识经论，讲“一切唯心造”，讲心在世界的主导地位、心对世界的影响等，其实这些思想在声闻经论中也已包含，如“心种种故色种种”等，只是在唯识经论中才形成系统、完整的建构。包括如来藏体系的佛性思想，就是对《阿含经》所说的明觉、心性作进一步的开显和建构。

再如慈悲，声闻乘修行中也有慈悲喜舍，到大乘佛法，只是把慈悲修行和菩提心教法结合起来，把慈悲变成对一切众生的无尽责任和承担，将慈悲的深度和广度加以拓展。至于菩提心教法，佛陀在因地就是以菩萨身份出现的，因为发菩提心，行菩萨行，才能圆满佛果。然后在娑婆说法 45 年，让正法在世间千秋万代地流传下去，利益无量众生。所以佛陀就是发菩提心的典范，他的出世、说法，及建构僧团、住持正法，都是菩提心的表现，充分体现了菩提心的精神。

总之，大乘的核心见地和修行内容，不论中观无自性空、诸法唯识还是菩提心教法，和声闻乘教法都是一脉相承的，并不是在说另一套东西，只是更甚深，更殊胜。从这些角度看，我们完全没理由否定大乘经典，否则的话，就意味着我

们也在否定声闻经典。从苦、无常、无我，到讲唯识、讲佛性，既包括负面的解除，也包括对正向的开显，才是对佛法的完整概述。比如中观的空性思想，虽然从破除自性见来说是对负面的否定，但也包含正向的开显。如果只看到否定的一面，对佛法的理解是不完整的。

前面列举了六大理由，来证明大乘是佛说，并且比声闻经论的表达更透彻，更深刻，更殊胜。这些理由应该很有说服力，大家听了之后要认真思考。现在有人学了声闻教法就不相信大乘，这主要是因为他们的局限，觉得声闻教法比较容易理解，而大乘的中观、唯识、如来藏思想深奥得多，有些部分确实超出普通人的认知。同时，菩萨道的境行果比起声闻乘修行难了很多。基于这些原因，使他们不能接受大乘教法。事实上，这只能说明他们的智慧不够，心力不足，并不能说明大乘不究竟，更不能说明大乘非佛说。

我们研究所比较重视阿含教法，目的是让大家在佛法修学上打下基础。但有些人学了阿含或接受南传教法后，对大乘的信心就没那么足，甚至不太相信，那是因为你们还没有了解大乘的殊胜。不要因为自己的浅薄认识轻易否定大乘，更不要为此造下谤法恶业。历史上，龙树、提婆、无著、世亲等大乘学者都是从部派佛教出家的，本身精通声闻教法。

他们接受大乘佛法后，发现大乘果然更殊胜，这是他们比较后作出的选择。比如世亲菩萨，早年甚至是诽谤大乘的，后来兄长无著菩萨善巧引导他接触大乘，他才对过去的谤法行为悔之莫及。我们想想，自己比那些大菩萨更有智慧吗？对声闻和大乘教法的认识更深刻吗？

我在修学过程中也有这种感觉。因为我讲阿含，也讲唯识、中观，在修学和研究过程中，确实发现大乘和小乘是相通的，并且更圆满。刚才列举的六大理由，就来自我长期的思考和积累。这些理由是响当当的，放在任何时空都很难被驳倒。下面再介绍寂天菩萨所举的理由。

41. 大乘若不成，汝教云何成？
二皆许此故。汝初亦不许。
42. 依何信彼典，大乘亦复然。
二许若成真，《吠陀》亦成真。
43. 小诤大乘故。外道于《阿含》，
自他于他教，互诤悉应舍。
44. 若语入经藏，即许为佛说。
三藏大乘教，云何汝不许？
45. 若因不解一，一切皆有过。
则当以一同，一切成佛说。
46. 诸圣大迦叶，佛语未尽测。

谁因汝不解，废持大乘教？

“大乘若不成，汝教云何成？”声闻学者认为大乘非佛说，自然也不承认《般若经》。所以在他们看来，前面引《般若经》为证，说明没有空性慧不能圆满菩提，这个说法并不成立。针对这个问题，中观学者提出：你们说大乘经典不能成立的话，那声闻经典又是怎么成立呢？

“二皆许此故。”声闻乘学者的回答是：《阿含经》是大小乘学者都承认的。而大乘经典只是大乘学者承认，我们并不承认。二，指声闻乘和大乘。许，即认可，承认。

“汝初亦不许。”寂天菩萨对此的回应是：你们现在认可《阿含经》，是因为学了《阿含经》，接受了其中所说的教法，并不是天生就承认《阿含经》。在你们学佛之前，同样是不承认这些教法的。也就是说，任何的承认或不承认都有一个过程。虽然你们现在不了解《般若经》，但不要急于否认，如果以开放的心态学习，也会像接受《阿含经》一样认可其中法义。

“依何信彼典，大乘亦复然。”中观学者进一步提出：你们用什么理由证明声闻经典是佛说的，大乘学者可以用同样的理由证明，大乘经典是佛说的。

“二许若成真，《吠陀》亦成真。”如果认为不同的两类

人都认可某部经典，就说明这是真理。就像声闻学者所说的，《阿含经》为大小乘共同认可，我承认，你们也承认，就证明这是佛说的真理。反之，虽然大乘认可《般若经》，但声闻乘不承认，所以就有问题。中观学者的回应是：那会出现什么问题呢？比如不少外道都认可《吠陀》教义，能不能因为他们彼此承认，就证明《吠陀》是真理，是权威？可见，这个理由是不说明问题的。

“小诤大乘故，外道于《阿含》，自他于他教，互诤悉应舍。”声闻学者又提出：你们说的大乘经典，我们既不承认也不接受，没理由相信大乘经典是佛说的。中观学者回应说：不能因为你们不接受，就不承认这是佛说的真理。比如外道也不接受《阿含经》，不承认《阿含经》的权威性。即使在佛教内部，也有各种不同宗派。通常，每个宗派只承认自宗见地的权威性，不承认对方的见地。不能因为别人对这种观点有争论，就认为它不是真理。如果这样的话，所有学说都不能成立，因为都可能有另一派的人不接受它。

“若语入经藏，即许为佛说。三藏大乘教，云何汝不许？”三藏，即经藏、律藏、论藏。佛教界通常认为，如果这部经论被收入藏经，那就是佛说的，反之则不是。如果声闻学者以收入三藏为标准，以此判定大乘经典是不是佛说，那么很

多大乘经典已被收入三藏，更没有理由不承认大乘是佛说的。

“若因不解一，一切皆有过。则当以一同，一切成佛说。”中观学者进一步对声闻学者提出反驳：如果你们因为不理解宣说空性的经典，就不接受它，认为大乘非佛说。反之，如果大乘的某个观点和小乘相同，被你们认可，能否证明大乘就是佛说的？也就是说，如果你们不认同大乘的某部经典或某个思想，就认为一切都不对，那么当你们认同大乘的某个思想时，是否说明所有大乘经典都是佛说的？

大乘经典内涵甚深，大乘行门非常广大，确实比声闻乘所说的苦、空、无常、无我更深奥，可以用“甚深、广大”四个字来形容中观、唯识、如来藏的思想。我们现在学习《阿含》，修习声闻禅观，觉得比较容易上手，因为它相对简单。如果学习中观、唯识的教理，不花上几年用心闻思，确实不容易学懂学透，更难以用起来。因为它的义理甚深微妙，心行广大无边。菩萨不仅要断烦恼障，还要断所知障；不仅要通达空性慧，还要通达差别智，要从五明处学，广泛学习利生事业。声闻学者只要自己断除烦恼就解脱了，但菩萨行者还要具足无尽悲愿，要尽未来际地利益一切众生。所以对偏向出世的声闻学者来说，接受大乘教义确实有难度，会觉得道理太深奥，修行也太麻烦。所以佛陀讲《法华经》时有

五千声闻退席，就是因为大乘的法义太深，修行太难。

“诸圣大迦叶，佛语未尽测。谁因汝不解，废持大乘教？”即使像大迦叶这样的大阿罗汉，对佛陀说的大乘经教，都无法彻底了悟。怎么可以因为普通人对大乘经教不理解，就不承认大乘？大乘甚深广大，但核心和声闻教法是一脉相承的。就像我前面所举的六大理由，如果从这些角度思考，我想没理由不承认大乘是佛说，不承认大乘的权威和殊胜性。

寂天菩萨成立大乘是佛说的目的，是证明大乘见地和空性理论的合理性、究竟性。整个三乘佛法中，空性理论非常关键，即《般若经》所说的“无慧无菩提”。如果没有空性慧，就没有声闻的解脱，没有缘觉的解脱，也没有佛陀的成就。所以《心经》说：“三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”三世诸佛都是由通达空性慧才能成佛的。

（三）论证空性在三乘解脱中的重要性

1. 无空慧不能证涅槃

（1）说明空性慧的重要

47. 若僧为教本，僧亦难安住。

心有所缘者，亦难住涅槃。

首先说明空性慧对于建立僧团的重要性。僧有和合义，一是事和，即戒、见、利、身、口、意六和。具体内容为：见和同解、戒和同修、利和同均、身和同住、口和无诤、意和同悦，这是建构和谐僧团的必备条件。如果僧团能做到思想统一、利益均衡、制度平等、行动一致，才能从形式到思想和谐一致。二是理和，即证悟空性。凡夫生命千差万别，又称异生；而三乘圣者因为同证空性，才能成就解脱，所谓“三乘同坐解脱船”。说到僧，又有凡夫僧、贤圣僧之别。四加行位为贤位，从初果到四果为圣位，贤圣僧包括修行过程中贤位和圣位的僧伽，此外还有发菩提心的菩萨僧。根据认识胜义菩提心的程度不同，分为凡夫的菩萨僧和圣贤的菩萨僧，也是不一样的。

“若僧为教本，僧亦难安住。”贤圣僧是住持圣教的根本。我们皈依三宝，从究竟意义上说，是皈依贤圣僧，而不是凡夫僧。如果没有对空性的体悟，就无法成为贤圣僧。

“心有所缘者，亦难住涅槃。”如果我们内心还有依托对象，执著心和物实有，就不能通达空性、证悟涅槃。唯有扫除自性见，扫除对一切外在对象的依托，开启空性慧，才能成为贤圣僧，真正承担起续佛慧命的责任。所以从建立僧团、令正法久住的意义上说，空性慧非常重要。

（2）若以四谛十六行相之道能得解脱，则暂断烦恼 现行亦得解脱

有人提出不同意见，认为解脱不一定要通达诸法无自性。前面讲到，声闻人认识我空就能解脱。如果必须证悟法空才能解脱的话，似乎只有中观一条路了。事实上，中国古代很多禅宗祖师也有各自的悟道因缘，比如看到花开花落、云卷云舒等。这样的悟道，和本论所说的通达无自性才能解脱是否冲突？寂天菩萨告诉我们：如果不能通达一切法无自性，虽然也能解脱，但不是究竟解脱。原因在于，只要你内心还有自性见，就会产生实有的执著。论中，寂天菩萨以 3 个偈颂说明，声闻人的解脱只是暂时的。

48. 断惑若即脱，彼无间应尔。

彼等虽无惑，犹见业功能。

49. 若谓无爱取，故定无后有。

此非染污爱，如痴云何无？

50. 因受缘生爱。彼等仍有受，

心识有所缘，受仍住其中。

“断惑若即脱。”什么叫断惑？声闻的解脱主要是断两种惑，一是见惑，一是思惑。见惑即认识上的困惑，包括身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见等；思惑即错误认识形成的

烦恼，如贪嗔痴。声闻人认为，通过对四谛十六行相的观察和修行，断除见思二惑，即能成就解脱，不需要般若空慧。

“彼无间应尔。”针对这个观点，中观学者提出：这样的话，断除烦恼现行的人（无间）就可以彻底解脱，证入涅槃，然后灰身泯智。无间道代表断惑，解脱道代表圆满解脱，二者是不同的。

“彼等虽无惑，犹见业功能。”业功能，即业力形成的行为模式。阿罗汉虽然断尽见惑和思惑，但业力产生的串习，以及由此带来的结果还在。佛经记载：有位阿罗汉每次过河时，都会呼叫河神：小婢女，把水给分开，我要过河了。河神听了很不舒服，觉得不被尊重。其实阿罗汉这么说并不是带着情绪或嗔心，也不是高高在上，只是过往的串习使然。也就是说，业的习气还会继续在身上产生作用。比如大迦叶有很强的出世业习，有时就会看不惯阿难和大家其乐融融，认为是世俗心的表现。

“若谓无爱取，故定无后有。”声闻学者认为，阿罗汉之所以不受后有，是因为断除了爱和取。这是导致轮回延续的关键心理，属于染污的爱。一旦断除爱取，建立轮回的土壤就不再有了。

“此非染污爱，如痴云何无？”中观学者指出，虽然阿

罗汉已彻底断除染污的爱取，可从大乘的角度看，他们身上还有根本无明。汉传佛教的天台、华严、唯识中，将惑分为三种，一是见思惑，二是尘沙惑，三是无明惑。阿罗汉只是断除见思惑，尘沙惑尚未断尽，没有完全了解一切差别现象。只要有不了解的现象，对你来说都是一种惑。所以菩萨要从五明处学，不仅断除内在的见思惑，还要断除尘沙惑。此外还有无明惑，必须到金刚道后，即成佛时才能彻底断除。怎么能因为没有染污的爱取，就等于没有非染污的爱取呢？

“因受缘生爱。”受就是感受。当我们对现象生起感受时，如果认识不到这个感受是无自性的，那么对受及受的所缘多少会有贪著。只要有贪著，解脱依然是不究竟的。

“彼等仍有受，心识有所缘，受仍住其中。”声闻行者虽已暂时断除烦恼现行，断除有染污的爱取，但因为无明，内心仍有受的种子，还会产生微细的实在感和贪著，并且因为这样的受产生爱取。只有了悟受和受的所缘是无自性的，只是因缘假相，才能彻底摆脱受的影响，究竟解脱。

对于声闻人所说的，断除爱取就不受后有的观点，寂天菩萨回应说：我们承认阿罗汉已断除染污的爱取，但还有非染污的爱和根本无明，对世间还有非常微细的执著。为什么呢？只要有根本无明，即使了解到世间现象是无常的，还是

会隐藏实有见，把所见客观化，从而产生贪著。虽然我们可以通过不同法门解脱，但如果不彻底通达一切法无自性，这个解脱是不究竟、不彻底的。

（3）结成唯求解脱亦需修空

51. 若无空性心，暂灭惑复生，
犹如无想定，故应修空性。

寂天菩萨再次强调：如果想证悟解脱，必须究竟通达空性。《三主要道》也说：“不具通达实际慧，虽修出离善菩提，不能断除有根故。”如果没有通达空性慧，就不能断除三有之根。可见，空性慧是解脱的关键所在。只有证悟空性，才能从根本上解除迷惑和烦恼。

“若无空性心，暂灭惑复生，犹如无想定，故应修空性。”如果没有通达空性，烦恼虽被暂时灭除，此后还会继续产生。就像我们修习禅定，尤其是无想定，可以定上几千几万年，在此期间，烦恼虽能被暂时降伏，不起现行。但出定之后，只要因缘具足，烦恼又会随之出现。可见，不通达空性就无法从根本上断除迷惑和烦恼。所以我们要修习空性慧，只有彻底摆脱自性见，才能究竟解脱。这是说明空性在三乘修行中的重要地位。

2. 空慧乃无住涅槃之道

52. 为度愚苦众，菩萨离贪惧，
悲智住轮回，此即悟空果。

53. 不应妄破除，如上空性理。
切莫心生疑，如理修空性。

54. 空性能对治，烦恼所知障，
欲速成佛者，何不修空性？

55. 执实能生苦，于彼应生惧。
悟空能息苦，云何畏空性？

接着说明空性慧在菩萨道修行中的重要性。声闻人必须厌离生死，解脱轮回；菩萨体认空性，看清世间的本质是空性，轮回的本质是空性，生死的本质是空性，不需要远离生死，逃避轮回，而是在生死中超越生死，在轮回中自在来去。如果菩萨不能了悟无自性，在度众生的过程中就会有自性见，难免有所贪著，甚至陷入轮回。只有彻底了悟一切法无自性，如梦如幻，才不会把任何事物客观化，不会对任何境界生起实有的执著。面对五欲六尘，也能安住空性慧，而不是被外境所转，被生死轮回所转。

“为度愚苦众，菩萨离贪惧。”为了度化无量受苦众生，菩萨必须远离对生死轮回的恐惧。声闻人之所以对轮回有一

份恐惧，因为他们将此看得很实在——观三界如火宅，视生死如冤家。因为看得实在，才会害怕，才想逃跑。而菩萨了悟一切法无自性，了悟生死轮回只是因缘假相，本质都是空的，就能心无挂碍。“无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想”，才能在轮回中大做佛事，广度众生。

“悲智住轮回，此即悟空果。”菩萨彻底通达无自性空，才能不堕二边，不住空，也不住有。有空性智慧，所以不住于生死，而是在生死中自在无碍；有无限慈悲，所以不会独自在空性中享乐，而是积极度化众生。

接着，寂天菩萨以3个偈颂劝导我们不要排斥空性，而应努力证悟，将此作为修行核心。正如本品开头所说的：佛教的所有修行项目，最终都是导向对智慧的开发，而开发智慧正是来自对空性的体悟。

“不应妄破除，如上空性理。切莫心生疑，如理修空性。”我们不要否定、批判、怀疑空性真理，应该通过对大小乘经论的学习，如理如法地观修、实践、体证空性，千万不要对此心生怀疑。中观之所以称为空宗，其特点是处处指向无自性。我们看《大般若经》六百卷，包括《大智度论》一百卷，都是对般若智慧的开显。其中所有的说法，包括对世间的认识、对修行过程的认识、对佛果功德的认识，万变不离其宗，

都是引导我们认识无自性空。

我们学《金刚经》，讲佛身三十二相，在空性层面是虚妄的；讲如来说法，在空性层面其实无法可说；讲如来得阿耨多罗三藐三菩提，在空性层面也是无所得的。总之，处处都从空性层面引导我们认识“凡所有相，皆是虚妄”，让凡夫心彻底找不到立足点。不论世间层面也好，修行层面也好，只要有自性见，凡夫心就会有立足点。在此基础上，凡夫心就会产生，就会有生死，有轮回。中观所有经论都是从不同角度扫除自性见，扫除凡夫心的立足点。当凡夫心彻底被空掉，空性智慧就得以开启。

“空性能对治，烦恼所知障。”空性慧能对治烦恼障和所知障，在成佛道路上，主要有两种障碍，一是烦恼障，一是所知障。这是源于我们的根本无明。因为所知障，使我们看不清生命真相，也看不清世界真相，并对生命和世界产生错误认识。因为这份误解和执著，又会引发无量烦恼。

“欲速成佛者，何不修空性？”因为无明产生所知障，因为所知障产生烦恼障，因为烦恼障造业，因为造业产生轮回，所以要断除轮回，一定要开启空性，洞见生命和世界的真相。只有了解一切法无自性，才能彻底解决烦恼障和所知障。如果我们想快速成佛，为什么不努力修习空性？

“执实能生苦，于彼应生惧。”此颂带有总结性。其中道理是本论反复强调的：烦恼和凡夫心的建立，都源于自性见，所以自性见是一切痛苦的源头。我们了解到这一点，就应该以摧毁自性见作为修行目标，打心底对自性见生起恐惧。

“悟空能息苦，云何畏空性？”寂天菩萨的所有论述，中观思想的所有论述，包括和有部、唯识的讨论，以及下面将要讲述的，和数论、胜论等所有外道的讨论，都是帮助我们认识无自性，解除自性见，从根本上息灭轮回痛苦，这是成就解脱的关键所在。既然空性见有这么重要的作用，我们为什么要害怕修空性呢？

这一部分主要说明空性在三乘修行中的重要性，不论声闻乘还是菩萨乘，都要通过修习空性才能究竟解脱。因为通达空性，才能生起同体大悲之心，平等面对众生，广泛利他。同时论证了大乘是佛说，这对研究所学员非常重要。因为我们这里阿含课程开得比较多，接受南传教法也比较多，有些人对大乘智慧的殊胜认识不足，会有局限性的想法。



【四十九课】

前面介绍了“智慧品”的核心思想——二谛法门，同时也介绍了本论对有部和唯识思想的批判，包括有部的自性思想、唯识的实有思想，由此说明空性思想在三乘修行中的重要地位。从整个“智慧品”来看，这一建构究竟要说明什么道理？

关于这个问题，《中论》告诉我们：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”通过对二谛的认识，就能正确认识佛法，了解世界真相。接着还有一个重要偈颂：“若不依俗谛，不得第一义。不得第一义，则不得涅槃。”其中有三个关键词，即俗谛、第一义谛、涅槃。这里所说的第一义谛，就是空性，又称胜义谛，属于最高真理。这是我们修学佛法、开发智慧的关键，也是证悟涅槃、成就解脱的关键。

如何才能通达空性？《中论》的观点是：“若不依俗谛，不得第一义。”所谓俗谛，即凡夫妄识所认识的境界，是由根本无明产生的虚妄分别，这就使我们看到的世界和事实存在

距离。从中观的角度看，凡夫对精神和物质、有情和世界的认识，都隐含着自性见。不仅凡夫如此，哲学、科学、其他宗教对有情和世界的认识，也存在自性见。即使在佛教中，有部等部派佛教，包括同属大乘的唯识宗，对世界的认识也存在自性见。

因为有自性见，就不能正确认识世俗谛。这就必须从缘起的角度，认识到一切现象都是空的、无自性的，才能正确认识世间，包括心和物的存在。只有正确认识世俗谛，才能通达第一义谛。反过来说，如果不能正确认识世俗谛，就不能通达第一义谛。中观的所有批判，如《中论》《百论》《十二门论》中对凡夫、外道的批判，对有部、唯识的批判，都是引导我们正确认识世俗谛。其关键在于消除自性见，这样才能如实地知缘起，认识诸法实相。

空性是最高真理，只有体认空性，我们才能平息内在的迷惑和烦恼，证悟涅槃。涅槃为息灭义，是彻底平息迷惑和烦恼后，生命呈现的高度寂静。如果不能通达第一义谛，对世俗的了解必然不是完整、透彻且准确的，难免有自性见，也难免有贪著，不可能成就解脱，究竟涅槃。这是中观的修行思路，也是我们学习“智慧品”必须把握的核心思想。

基于这样的思路，“智慧品”在破除有部、唯识的自性见

后，进一步论证一切法无自性，并依空性思想建立同体大悲的修行。关于一切法无自性的论证，主要由两部分组成，即人无我和法无我。讲到如何正确认识空性，到哪里去认识？空性是最高真理，这个真理就在一切现象中，所以对空性的认识离不开现象。

《解深密经·胜义谛相品》说到胜义谛的四个特征，其中就有“遍一切一味相”：它是遍一切处的，任何现象中都隐藏空性。我们可以在俗谛的层面，通过对现象的正确认识体认空性。通过对书本的正确认识，可以认识书本的空性；通过对摄像机的正确认识，可以认识摄像机的空性；通过对桌子的正确认识，可以认识桌子的空性；通过对房子的正确认识，可以认识房子的空性；通过对树木的正确认识，可以认识树木的空性；通过对天空的正确认识，可以认识天空的空性……包括山川、草木、动物，乃至世界的一切现象，都隐藏着空性。

前提就在于，必须对它有正确认识。如果我们不能以佛法智慧看待这一切，包括物质和心灵的现象，就会活在扭曲的认知中，所见一切都是迷妄的，不可能和空性相应，和真理相应。唯有以智慧观察，才能通过所有事物体认空性。空性是无所不在的，怎样才能比较简明地认识？佛法中，将一

切现象简单归纳为有情和世界。

如何正确认识自身，认识世界？凡夫的认识来自迷惑，从而制造无量烦恼、痛苦和轮回。那么，中观给了我们什么样的观察指导？从认识渠道来说有两种，一是关于人的空性，通过对人的认识，了解人的无自性，通达人的本质就是空性，证悟人无我；一是关于法的空性，通过对现象的认识，了解法的无自性，通达法的本质就是空性，证悟法无我。法的范围很广，包括有情乃至世间的一切现象。《般若经》讲到十八空，就是从十八个角度去认识空性，如内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空、有为空、无为空、无始空等，引导我们从各个方面认识空性。

那么，空性也有千差万别吗？《解深密经》讲到，空性是遍一切一味相，是平等的，没有差别。只是根据认识渠道的不同，会建立种种空性。“智慧品”中，主要从我和法两个渠道，就如何认识人和法的空性展开论证，引导我们认识人无我和法无我。人为什么无自性？法为什么无自性？怎样认识它的无自性？

六、广说人无我

首先关注有情的问题。中国哲学比较关注现实生存，包

括如何成功，如何做人，如何处理人与人的关系、人与世界的关系。但印度宗教和哲学关注的核心是轮回和解脱，主要有三点：一是作为人的存在，什么代表他的本质——我是谁？二是生命如何展开轮回？三是如何走向解脱？印度所有宗教基本都会对轮回作出自己的解释，并对如何解脱轮回提出相应观点。

说到轮回和解脱，涉及一个非常重要的问题——谁在轮回，谁去解脱？印度传统宗教普遍提出有恒常不变的“我”。这个“我”具有什么特点？佛法中，对各种外道提出的“我”作了简单归纳：一是恒常不变，其性质不会改变；二是独存，可以不依赖条件独立存在，而且这种存在是不可分割的；三是对生命的轮回和解脱具有主宰作用。

印度文化所说的我，通常包括大我和小我。大我代表宇宙的主宰，而每个人都有一个小我，代表个体生命的主宰。生命都由恒常不变的“我”为主宰，作为轮回和解脱的主体。从这一生到下一生、再下一生，直至尽未来际，都在承担轮回的延续。所以对“我”的正确认识，是走向解脱的关键。

印度哲学从《奥义书》提出梵我一如的思想，随后出现六派哲学，如吠檀多派、数论派、胜论派等，普遍提出有恒常不变的“我”。可以说，印度的宗教哲学可分为两大主流，

即有我派和无我派。除了佛教，其他宗教哲学基本属于有我派，认为有一个“我”为主导，所以无我是佛教和其他宗教的本质差别。此外，基督教的灵魂也有恒常不变的属性。灵魂是上帝赋予的，人死后身体会消失，但灵魂代表生命主体，要接受上帝的审判，或是升天堂，或是下地狱。

从普通人的视角，因为根本无明，也会认为生命中有恒常不变的“我”，一切都以自我为中心。我们为什么活着？无非是为了“我”的生存。一旦生存不成问题，又会转向“我”的需要，为三种感觉奋斗，即自我的重要感、优越感、主宰欲。人们一生忙忙碌碌，无非在为这个自我服务，社会也同样以自我为中心形成各种关系。由此可见，我执在有情生命和宗教修行中扮演着重要角色。

佛法又是怎样看待这个问题呢？佛陀把人对自我的执著分为两种，即俱生我执和分别我执。俱生我执是与生俱来的本能，只要有根本无明，就会本能地执著有恒常的自我，想都不用想。分别我执则是通过思维建立的，如哲学、宗教认定的我执。比如认为有一个神我，或是由灵魂决定生命走向等，都属于分别我执的范畴。

佛法认为，从俱生我执到分别我执，是一切烦恼、痛苦、轮回产生的根本，所谓“我执是一切衰损之门”。不仅如此，

我执还是轮回大厦的核心支柱。只要把这根柱子扳倒，整座大厦就会轰然倒下。所以说，轮回和解脱的关键都在于“我”。通达“我”的空性本质，解除俱生我执和分别我执，就能证悟涅槃，成就解脱。

（一）破俱生我执之境

以下进入颂文，说明如何认识人无我，分为两部分，先破除俱生我执，再破分别我执。

56. 实我若稍存，于物则有惧。

既无少分我，谁复生畏惧？

57. 齿发甲非我，我非骨及血，

非涎非鼻涕、非脓非胆汁。

58. 非脂亦非汗，非肺亦非肝，

我非余内脏，亦非屎与尿。

59. 肉与皮非我，脉气热非我，

百窍亦复然，六识皆非我。

凡夫和外道认为有自性的实我，是独存、恒常不变、不可分割的，具有主宰作用。那么，这个实我究竟有没有呢？以缘起智慧来看，根本就不存在。需要注意的是，佛法讲无我、无自性，并不是否定现象的存在，不是说这里有张桌子，

我们却说没有，那就不符合事实了。中观所破的“我”，只是我们的错误认识。就像前面所举的例子，一个人在晚上看到绳子，把它当作蛇。虽然在人的感觉中明明有蛇，其实根本没有，只是遍计所执制造的错觉。中观无自性所否定的，正是凡夫依无明构建的错觉，是认识扭曲后的投射，并不存在。这个不存在不是说法，而要通过智慧的观察和论证。在《中论》《百论》《十二门论》中，就以严密的逻辑和辩证法来论证，凡夫认定的自性和实我，在现实中根本就找不到。

“实我若稍存，于物则有惧。既无少分我，谁复生畏惧？”如果我们认为有所谓的实我，自然会担心这个“我”受到伤害。事实上，这样的实我其实并不存在。既然这个“我”根本不存在，那么是谁在害怕呢？其实，这种害怕乃至轮回都是自己制造出来的，是迷妄的认定和执著。真正认识到这一点，就不需要害怕了。因为我们已体认空性，知道没什么可以被伤害，怕什么呢？

这个偈颂说明，所有的轮回、痛苦、烦恼、恐惧都和我执有关。但是，它们所依托的“我”并不存在。认识到这一点，就能解除轮回乃至恐惧。下面3个偈颂接着检讨：在五蕴身心中，能不能找到独存、恒常不变、具有主宰义的“我”？关于这个问题，佛法作了很多探讨。比如即蕴我还是

离蕴我——五蕴中有没有我，五蕴外有没有我？凡夫和外道执著的自性我，具有常、一、主宰、独存的特点。这样的我，在五蕴中到底有没有？

佛经中，常常把身体形容为一辆车，由各个零件组成。比如眼耳鼻舌、四肢，还有体内装着的五脏六腑，这些零件都可以拆开。既然可以拆开，哪一部分是“我”？佛经有个故事说，某人在破庙睡觉，半夜看到小鬼背来一具死尸，准备开吃。接着，又来了一个大鬼。两个鬼抢尸体时，看到有个人在，就问他：你来证明这尸体到底是谁的？这人说了真话。大鬼很恼火，把他的手掰下吃了。小鬼觉得这人是为自己受苦，过意不去，就掰下尸体的手装到这人身上。然后大鬼把他的脚扯下来吃，小鬼再把尸体的脚装到他身上；大鬼又把他的头扭下来吃，小鬼再把尸体的头装在他脖子上。最后这人的零部件全被换了，整个身体都已不是他的。他突然想到——现在“我”到底是谁？由此悟到无我的道理。

在医学不发达的古代，理解这些内容还有些困难，但今天就容易理解了。从肝、肾到心脏，身体很多重要零件都可以更换，说不定哪天头也可以换，大脑中的某些东西也可以换，比如现在的人机交互。在这些零件中，究竟哪个可以代表“我”？手可以代表“我”，脚可以代表“我”，还是眼睛

可以代表“我”？如果这些可以代表，那么手被砍掉后，这人照样活着，脚被砍掉也活着，失去眼睛还是可以活着。可见，身体任何零件都不能代表“我”，也不符合“我”的条件。

“齿发甲非我，我非骨及血，非涎非鼻涕、非脓非胆汁。”我们之所以说五蕴非我，是从自性“我”具备的标准，对五蕴身心加以检讨。在检讨过程中发现，身体任何一个零件都不符合“我”的条件，牙齿、头发、指甲不是“我”，体内的骨头、血液不是“我”，口水、鼻涕、脓血、胆汁也不是“我”。

“非脂亦非汗，非肺亦非肝，我非余内脏，亦非屎与尿。”我们身体中的脂肪、汗水不是“我”，两肺、肝脏不是“我”，心脏、脾胃等种种五脏六腑都不是“我”，屎尿就更不是了。可见，任何东西都不符合我们执著的自性我的条件。

“肉与皮非我，脉气热非我，百窍亦复然，六识皆非我。”再来看看，身体中的皮和肉不是“我”，经脉、体温、气息、各种穴位和毛孔都不是“我”，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识也不符合“我”的条件。

总之，从任何器官到整体都是因缘和合的，包括内心种种活动，同样是依赖条件存在的，都可以分割，不是独存、恒常的，不具有主宰作用，不是它能决定自己的存在。这个五蕴身是无常的，任何器官都会日渐衰老，并不符合独存、

恒常、不可分割的特点。

这些论述都是要否定自性的“我”。对很多人来说，很难接受佛法的无我理论，本能的反应就是——那“我”算什么？是说“我”不存在吗？这我们的常识有很大冲突。如果无我就是否定身心的存在，生命岂不是断灭的？如果什么都没有，就变成虚无主义了。其实佛教所否定的，是在五蕴身上妄执恒常的我，并不是缘起的假我。

我们在生命体上安立一个“我”，由此形成这样一种认知、观念、心态、生存方式，也形成自己处世的身份。比如张三李四，再比如我是中国人，是汉族，现在出家了，受了沙弥戒就是沙弥，受了比丘戒就是比丘，将来当了法师就是法师。对社会上的人来说，在家中是父母或是儿女，在单位是员工或是领导，以及诸如此类的身份。总之，每个人在成长过程中会形成不同的身份，形成相应的观念、想法、人际关系。在缘起的层面，这些是真实存在的现象。

佛教并不否定这些现实，同样承认这些存在的有效性。这和用幻术变出虚假的人或老虎，性质完全不同。这样一个缘起的“我”，会带着自身的业力和心相续继续轮回，把各自的生命信息带到来生，乃至尽未来际地延续下去。佛陀说法时常常讲到：我在过去某某生当菩萨时，是砍柴的樵夫，或

是鹿王等等。我们也是同样，在各个生命阶段，会显现不同的身份。所以在缘起意义上建立的身份及生命形态，佛教是认可的。需要否定的，只是凡夫所执著的——有一个自性的、恒常不变的“我”，由此贯穿生命，从过去、现在直到未来。不管我们认为当下生命中有这样的“我”，还是认为有这样的“我”贯穿未来，都是佛教否定的。所以大家要搞清楚，无我否定的只是自性的“我”，并不否定缘起意义上假名安立的“我”。

佛教为什么要否定这个自性的“我”？一方面因为它根本不存在，一方面因为它是一切烦恼痛苦的根源。如果不认清“我”的真相，我们就会被其蒙蔽，被其所转，被其伤害。所以要正确认识无我的理论，不必担心断灭。

（二）破遍计我执之境

无我的第二部分，是破除外道通过理论建立的分别我执。在印度，以《奥义书》为基础建立的各个宗教流派，普遍属于有我论。比如吠檀多派提出的阿特曼，就属于恒常不变的我，提出小我要通过修行回归大我，达到梵我一如的境界。此外，六派哲学的数论派和胜论派，也是中观和唯识时常批判的对象。

数论派把世界归纳为二十五种要素，即二十五谛，

二十五种真实。其中两种最为根本，一是自性，一是神我。世界即由自性和神我开展，自性能创造世界，神我能感知和享受世界。神我是绝对的精神，恒常不变的实体。我们现在走路吃饭等身体活动，以及高不高兴等心理活动，背后都有恒常不变的自我在主宰。认识二十五谛，是走向解脱的关键。

胜论派属于多元论哲学，以实、德、业、同、异、和合六方面来归纳世界。实是说明一切现象由地、水、火、风等九种实质性的元素构成；德是指这些元素具有什么属性；业是代表作用；同、异、和合说明这些元素的相同、不同和彼此关系。在胜论派的六句义中，其中就有一种是“我”，认为“我”主导整个生命活动，属于绝对精神。对这六方面的认识，是走向解脱的关键。

不论是《奥义书》，还是吠檀多派、数论派、胜论派，都认为有一个恒常不变的“我”。西方基督教也认为，上帝当初用泥土造人时，在人身上吹了口气，所以人就有了不灭的灵魂。但从佛法的缘起智慧看，并不存在所谓的“我”。佛教讲无我，真正要破除的，就是印度其他宗教执著的恒常不变的“我”，以及凡夫因为根本无明导致的俱生我执。接着，开始对外道的“我”加以批判。

1. 破数论派

数论派认为有恒常不变的神我，在主宰各种生命活动。

寂天菩萨是怎么破除这种错误认识的？

60. 声识若是常，一切时应闻。

若无所知声，何理谓识声？

61. 无识若能知，则树亦应知。

是故定应解：无境则无知。

62. 若谓彼知色，彼时何不闻？

若谓声不近，则知识亦无。

63. 闻声自性者，云何成眼识？

一人成父子，假名非真实。

64. 忧喜暗三德，非子亦非父。

彼无闻声性，不见彼性故。

65. 如伎异状见。是识即非常。

谓异样一体，彼一未曾有。

66. 异样若非真，自性复为何？

若谓即是识，众生将成一。

67. 心无心亦一，同为常有故。

差殊成妄时，何为共同依？

神我是恒常的，与此相关的是我们的种种认知，包括心理和认识活动。也就是说，这个恒常不变的神我，要透过我

们的身心活动来感受世界，表达需要。如果神我是常的，认识活动也应该是常的，所以首先来探讨我们的认识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

“声识若是常，一切时应闻。”声识，是关于听觉的认识。如果我们认为它是恒常的存在，就意味着它是不变的，一切时都能听到声音，这才符合恒常的特点。事实又是如何呢？佛法认为，每个识的生起都是缘起的，需要依赖各种条件。根据唯识思想，眼识九缘生，耳识八缘生，具备相关条件后，认识才会产生活动。如果缺乏条件，比如认识对象或相关因缘不出现时，就不存在关于声音的认识。这就说明它是无常的。如果声识是恒常的、不依赖条件的存在，它应该时时都能听到，都在产生作用。

“若无所知声，何理谓识声？”没有声音出现时，我们凭什么说，听觉的声识存在呢？比如你既没有听到声音，又没有对声音产生听觉的认识，在这种情况下，怎么承认声识的存在？只有通过声音的认识，才能证明现在有听觉，否则就没理由这么说。

“无识若能知，则树亦应知。”如果不存在听觉的对象，也不存在听觉的认识，这种情况下，我们还认为有声识的存在，将得出什么结果？是不是可以说，树也具备听觉的认识？

因为它不需要听觉的对象，也不需要听觉的认识。可见这个论证是没道理的。

“是故定应解：无境则无知。”所以我们必须确定：听觉的认识和对象有关，有对象，才构成听觉的认识，才能证明耳识的存在。反过来说，如果听觉的对象不存在，听觉的认识也不存在时，就没有任何理由证明耳识是存在的。这就意味着，耳识的生起是缘起法，要受到条件的制约，是无常而非恒常的存在。

接着数论师以比喻进一步说明，虽然没有听到声音，但不能说耳识就不存在。根据数论派的观点，觉得有一个自性的神我，在所有认知的背后，作为我们心理和认识活动产生的依托，有时表现在眼识上，有时表现在耳识上。也就是说，当耳识没有产生作用时，它可能会转换成眼识的作用，可以见色，由此证明神我是恒常的。

“若谓彼知色，彼时何不闻？”寂天菩萨针对这个观点指出：那么听觉到底是不是恒常的？如果听觉是恒常的，我们见色的时候，听觉应该同时产生作用，不会因为眼睛见色，听觉就不产生作用了。如果听觉不产生作用，就说明耳识不是恒常的。从唯识的角度说，“五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水”。眼、耳、鼻、舌、身五识是随缘生起的。眼识的

条件具备了，眼识就随之生起；耳识的条件具备了，耳识就随之生起；鼻识的条件具备了，鼻识就随之生起。可能是五个识同时在活动，也可能是两、三个识在活动。总之，识的活动是缘起法，要受到条件制约，由条件决定识的存在。数论外道认为听觉、视觉都是恒常的存在，不依赖条件。既然是恒常的，它就永远在产生作用。不论眼识、鼻识还是舌识产生作用时，都不应该影响到耳识。

“若谓声不近，则知识亦无。”有人说，听觉有时不产生作用，是因为声音不在附近，使他没听到。寂天菩萨据此破斥说：如果认为听觉要受距离的影响和制约，足以证明听觉是缘起法，其作用不是恒常的。否则，听觉或视觉的作用就不会受到条件制约。那就意味着，无论什么情况下，听觉或视觉都存在并产生作用。这才符合恒常的定义。

“闻声自性者，云何成眼识？”如果耳识有自性的话，怎么会变成作用不同的眼识呢？如果听觉会变成视觉，就说明听觉不是恒常的。

“一人成父子，假名非真实。”对于中观学者的质疑，数论派举例说：就像一个人的身份，有时是父亲，有时是儿子。当他面对儿子时就是父亲，面对父亲时就是儿子。同样的道理，耳识既可以是耳识，也可以变成眼识。但从中观的角度

看，这些例子是不成立的。一个人被称为父亲还是儿子，只是假名安立的，并没有实质内容，不是自性的存在。就像我们讲长和短，相对短来说，它是长；相对更长来说，它是短。所谓的长短只是假名安立而已。如果是作为自性的存在，那么长只能是长，短只能是短；父亲只能是父亲，儿子只能是儿子。这样才有名、有体、有实。所以中观学者认为，数论派提出的例子不具有说服力，不符合他们所说的自性具有恒常不变的特点。

“忧喜暗三德，非子亦非父。”读懂这句话，必须了解数论派的哲学思想。数论派认为，宇宙最初的理体叫自性，具备忧、喜、暗三德。当这三种属性平衡时，自性会安住在自己的状态；当它们失去平衡时，就会演化出宇宙万物，演化出轮回的世界。所谓一个人既是父亲，也可以是儿子，只是假名安立，在忧喜暗三德中，是没有父亲也没有儿子的。

“彼无闻声性，不见彼性故。”我们探讨恒常的事物到底能产生什么作用，关键要去探讨：事物本身是否具备这样的属性？如果它具备这些属性，才能产生相应的作用，否则是不能产生作用的。那么，听觉是否具备视觉的属性？视觉是否具备听觉的属性？如果耳朵具备看的功能，它才能看，否则不可能看；如果眼睛具备听的属性，它才能听，否则不

可能会听。从缘起法的层面检讨，视觉中其实没有听觉的属性，所以听觉不能产生视觉的作用，视觉也不能产生听觉的作用。数论派执著六识是恒常的，其作用就取决于自身属性。如果没有相应内涵，就不可能产生相应作用。

关于“人无我”的内容，是对世间凡夫及外道、其他宗教建立的自性加以分析，认识到恒常不变的“我”是不能成立的。特别介绍了数论派建立的神我，他们认为有恒常不变的“我”，在主导身心活动。寂天菩萨对此提出批判：这个神我究竟在五蕴之内，还是在五蕴之外？如果在五蕴内，是透过身心活动来表现的。以听觉的作用为例，如果神我表现在听觉的作用，那么听觉的作用就应该恒常不变。这样的闻识是否存在？我们通过检讨可以发现，根本不存在恒常不变的闻识。不仅闻识如此，在视觉、味觉乃至一切心理活动中，同样找不到恒常不变的神我在产生作用。那么在五蕴外能不能找到呢？一样是找不到的。接下来 3 个偈颂，寂天菩萨还是对恒常不变的听觉提出反驳。

“如伎异状见，是识即非常。”针对寂天菩萨的反驳，数论师举例说：就像同一个艺人扮演各种角色，可以根据需要千变万化。听觉也是同样，可以产生种种作用。这个道理是否成立呢？寂天菩萨说：如果听觉也像演员扮演不同角色那

样，可以产生各种作用，这些作用可以彼此转移，就意味着听觉是无常的，而非恒常不变的。否则的话，听觉只能听声音，视觉只能看东西，而且时时保持听和看的作用。

“谓异样一体，彼一未曾有。”数论师提出：这些千变万化的身份和作用，在本质上是一体的，是神我在产生作用。但在寂天菩萨看来，在千变万化的现象背后有不变的实体，是不能成立的，从来都没有听说过。也就是说，在变化的五蕴身心背后，并没有不变的实体在产生作用。

“异样若非真，自性复为何？”数论派又提出：各种心理和生理活动并不是真实的，真实不在听觉作用上，也不在视觉作用上，而是背后有一个神我在主宰生命活动。这个“我”才是真实的，具有主宰义。寂天菩萨质疑说：如果我们现在的生理和心理活动都非恒常不变的真实，那你们所说的真实是什么？其本质是什么？

“若谓即是识，众生将成一。”如果像数论派认为的，所有现象只是差别的假相，背后的神识才是真实本质，是否可以认为：形形色色的众生在本质上就成了一个？因为现象都是假的，它们有共同的真实，就是神识。

“心无心亦一，同为常有故。”不仅众生将成一，有心的神识和无心的自性也将和合为一，因为他们都是永恒不变的

存在。数论派属于二元论，认为世界由神识和自性的和合，发展出二十三谛，即把世界现象归纳为二十三种。但这一切只是差别的假相，背后的神我和自性才是真实的。

“差殊成妄时，何为共同依？”如果承认差别现象是虚幻的，凭什么认为在差别现象的背后有真实不变的神识或自性？凭什么认为有实体在主导一切现象的差别？以中观智慧观察，这个理论是不能成立的。所以中观对数论派的破斥，主要说明不管在五蕴之内，还是在五蕴之外，都找不到恒常不变的神我。

关于这个问题，佛经往往采用即蕴还是离蕴的论证法。如果说有神我，那神我到底是即蕴还是离蕴？即蕴，是说它在五蕴内；离蕴，是说它在五蕴外。因为神我是不可分割的，当我们对五蕴一一分析，再从五蕴以外去寻找，可以发现，五蕴内外都找不到所谓的“我”。由此证明数论外道建立的神我只是妄想，并不符合真相。



【五十课】

2. 破胜论派

68. 无心亦非我，无心则如瓶。

谓合有心故，知成无知灭。

69. 若我无变异，心于彼何用？

无知复无用，虚空亦成我。

接着要破斥胜论派，它和数论派一样，属于印度著名的六派哲学之一。前面说过，胜论派是以六句义认识世界，即实、德、业、同、异、和合六个范畴，由此构成世界的存在。胜论师所说的“我”，属于非精神性、非意识性的。这个恒常不变的“我”，统摄着我们的生命，以及身体和心理的各种活动，但“我”本身不具有认知作用，必须和心发生关系后，才能产生认知作用。我们看寂天菩萨怎么破斥。

“无心亦非我，无心则如瓶。”胜论派认为“我”是恒常的，没有心也没有知，必须透过心和意识的连结，才能产生

主宰作用。以中观智慧来看，其实它不具有“我”的作用，这一思想是不成立的。因为“我”有主宰义，本身应该有知的作用，也有心的作用。如果“我”本身无心，又不具有认知作用的话，那和瓶子有什么差别？瓶子也没有知，没有心，不具有主宰作用。

“谓合有心故，知成无知灭。”胜论外道回答说：虽然“我”本身没有认知作用，但它和心、意识连结之后，就具有主宰作用了。这个理论能不能成立呢？在中观看来也是不成立的。如果“我”和心联合之后变成有知，不再是无知的“我”。那这个“我”到底是不是恒常的？如果认为“我”是恒常的，而且没有知，就不会因为任何连结改变它的性质。如果这个连结能改变它的性质，就说明这个“我”本质上不是恒常的。所以胜论派的观点自相矛盾，不能成立，不符合胜论所说的——“我”是恒常的。

“若我无变异，心于彼何用？”如果像胜论派认为的，这个“我”是无知、无心的，是恒常不变的法，那它应该永远保持无知的状态。就像桌子、瓶子那样，永远是无知、无心的，即使和心连接，也不能改变其性质，其本身还是无知的，不可能变成有知。也就是说，心和它连结之后，并不会对它产生作用，这才符合胜论派的观点。如果“我”因为和心连

接变成有知的话，就说明“我”不是恒常不变的。

“无知复无用，虚空亦成我。”如果“我”始终处在无知的状态，怎么能在生命活动中起到统摄和主宰的作用？如果无知的“我”也有主宰作用，那么虚空也可以成为“我”，因为虚空就是无知的。所以说，胜论外道建立的无知的“我”，是不能成立的。

印度还有吠檀多等派别，同样会成立一个恒常不变的“我”。佛法对“我”的定义，就是根据印度各宗教所说的“我”加以概括。不管阿特曼还是神我，共同的特点是——恒常、不变、独存、不依赖条件、自己存在、不可分割，同时有主宰作用。包括西方宗教所说的灵魂，也是如此。而在佛法看来，不管五蕴之内还是之外，都找不到这样的“我”。关于人无我的部分，就是破除世人及其他宗教的误解，说明所谓的“我”是不存在的。

3. 解决无我带来的疑问

为什么无我的思想会带来困惑？在印度传统宗教中，普遍成立恒常不变的“我”，以此承担轮回主体，及造业、受报的连结。生命一生又一生的延续过程中，身体和心念始终处在变化之中。但在变化的背后，还有不变的主体。前面讲到，

印度的哲学宗教有两大流派，一是有我论，一是无我论。佛法以外的其他宗教，基本属于有我论。在这样的文化背景下，大家觉得有“我”才能建立轮回，追求解脱才有价值。如果没有“我”，谁在轮回？谁去解脱？生命的意义在哪里？难免对佛法的无我思想感到困惑。所以中观学者在破除自性“我”之后，关键要解决两个问题：一是轮回，无我怎么轮回？二是解脱，无我谁去解脱？轮回与解脱，也是印度哲学的两大核心。

（1）无我，如何轮回

70. 若我非实有，业果系非理。

已作我既灭，谁复受业报？

71. 作者受者异，报时作者亡。

汝我若共许，诤此有何义？

72. 因时见有果，此见不可能。

依一相续故，佛说作者受。

这3个偈颂重点说明，如果无我的话，轮回怎么建立。

“若我非实有，业果系非理。”前面已广泛破除自性的“我”，这样会带来一个问题：如果没有恒常不变的我作为连接，造业到受报之间的关系就不能成立。其他宗教认为有自性的、恒常不变的我，造业和受报的主体是共同的，两者的

关系就很清楚，理解起来也很容易。如果没有“我”的话，谁造业？谁受报？

“已作我既灭，谁复受业报？”因为心念时时都在变化，比如有人在无明状态下杀了人，可能马上就后悔了。这个杀心只是特定时刻产生的，不是永久的存在，可以因为悔恨弱化杀心，也可能通过修行断除杀心。从身体来说，也在不断新陈代谢中，据说人的细胞七年要全部更换一次。想一想，少年的你和青年的你、中年的你、老年的你，到底一样不一样？这一生的你和来生的你，到底一样不一样？从念念生灭的角度看，造业的我已经消失了，到底谁在承受业报？受报的人和造业的人究竟是什么关系？如果不建立一个恒常不变的“我”，造业和受报之间的关系就不明确。

所以从轮回的角度说，如果没有“我”，一是因果的建立会有困难，二是轮回的建立也有困难。从这一生到下一生，谁来完成之间的连结？如果有一个“我”作为永久的延续，就能承担报应。就像谁犯了罪，必须自己负起责任。同时，这个“我”还能承担轮回的过渡。有我的轮回容易理解，无我的轮回就不好理解了。

佛法所说正是无我的轮回观——“无我无作无受者，善恶之业亦不亡。”虽然没有自性的、恒常不变的“我”，没有

自性的、恒常不变的造业者，也没有自性的、恒常不变的受报者，但善恶业依然可以完成它的相续，因果报应依然可以建立。为什么？究竟什么代表真相？是否必须有“我”，才符合因果法则？其实不然。凡夫认为有“我”，包括外道建立的“我”，本身是一种错误认识。佛陀以缘起的智慧观察，发现在生命延续过程中，根本没有恒常不变的我。怎么理解无我的轮回观？

“作者受者异，报时作者亡，汝我若共许，诤此有何义？”作者和受者是不一样的，这在现实中就能看到。我们造业时的生命体，和受报时的生命体，即便在同一生，从少年到青年、中年、老年，都会有很大改变。不仅如此，这个五蕴身还会在念念生灭中延续到来生。当一个人承受果报时，其实他造业时的身份已经没有了。或者说，受报时的五蕴身，已不再是造业时的五蕴身。关于这个道理，我想大家都会承认。既然这样，也应该承认没有一个恒常不变的“我”贯穿生命，争论这个问题有什么意义呢？

无我最大的问题在于，造业和受报之间找不到恒常不变的连结，但这并不说明二者是没关系的。我们需要去了解，它究竟怎样发生连结？是不是一定要建立恒常不变的“我”？其他宗教看不清生命，就会想象着，必须有自性的“我”来连结因果和轮回。佛陀以缘起的智慧观察生命，发现根本就

没有恒常不变的“我”。虽然没有，但并不影响因果和轮回的建立。因为生命延续有自身的因果规律。

“因时见有果，此见不可能。”因和果，即造业和受报的关系。前面讲到，数论派认为因中有果，即因中就存在果；胜论派主张因中无果，即因中根本就没有果。从佛法角度说，因中有果或因中无果都是不能成立的，所以说“此见不可能”。如果认为果已存在因中，就是常见，不符合事物发展的规律。如果认为因中没有果，任何事物都没有必然的关系，世界就乱套了。世间万物，什么种子能长出什么果，都有一定之规。比如银杏种子只能长出银杏树，樟树种子只能长出樟树；银杏种子不能长出樟树，樟树种子也不能长出银杏树。可见因果之间必然有关，胜论派所说的因中无果是不成立的。但如果一定说因中就有果的话，就像一棵树的种子中已经存在它的结果，那我们吃饭、消化之后变成大小便，岂不是饭里就有大小便了？所以果在因中也是不成立的。

佛法是从生命的相似相续来揭示因果原理。我们从小的生活方式及所受教育，都会影响到未来的成长。3岁时的你和80岁的你，虽然不是同一个人，但其中是有延续性的。从身体来说，前面的细胞会影响后面的细胞，也就是现代医学所说的新陈代谢。在此过程中，前后的细胞是有因果关系的。

心念也是同样，前一念会影响后一念，后一念会影响再后一念，佛教称之为“刹那生灭，相似相续”。

我们的身心是无常变化的，从身体到心灵，都不是稳定、长久的。组成身体的细胞时时生灭，心念也念念生灭。但这种生灭又是相似相续的，否则就麻烦了。如果我明天来上课，坐在这里的人统统不认识了，男众变成女众，青年变成老人，大家还怎么生活？正因为相似相续，所以今天的你和明天的你是相似的。当然，10年后差别就比较大，30年后再见很可能认不出，来生再见更是完全不同。佛经中，常常把生命的延续比作流水。我们看到的河流似乎始终那样，事实上，它时时刻刻都在流动，时时刻刻都处在变化中。又像灯焰，虽然我们看到的差不多，其实它时时都在燃烧，前面的火和后面的火是不一样的。生命同样具有无常的特点，但这种无常是相似相续、刹那生灭的。

此外，还有四个字叫作“不常不断”。生命既不是恒常的，也不是断灭的。在我们的心念和身体中，没有恒常不变的灵魂或神我作为生命主体，完成生命的连结，贯穿生命的相续，以此否定外道的常见。但佛法也不同于断灭论者的“人死如灯灭”，生命不仅是这一生，而是有着无始的过去和无尽的未来。

缘起的道理非常深奥，一般人理解起来有相当难度。比

如说我们死了，这期生命结束后，身体被烧成骨灰，不再延续。当识再次投胎后，不能说下一个身体是这个身体的延续。那构成生命连结的是什么？就是我们的心念和业力。但心念和业力也是缘起的，眼、耳、鼻、舌、身五识时常间断。我们不听声音时，耳识就不起作用了，下次再听，识才会继续作用。眼睛闭起时，眼识不起作用；没在闻东西时，鼻识不起作用。这就意味着，识并不是时时相续的，只在因缘成熟时才会继续活动。因为这些识会中断，所以无法承担生命的相续。否则当它中断、不起活动时，生命中储藏的无始以来的信息怎么延续？

包括第六意识也是有间断的。唯识经典说：“意识常现起，除生无想天。”虽然意识活动比前五识更频繁，但在无想天、灭尽定、昏厥、深度睡眠等情况下，也不起活动。当意识不起活动时，生命不是断灭了吗？怎么延续下去？可即使在这些情况下，也不代表有情变成像桌子那样的物质。既然还属于生命体，就说明意识背后有更深层的心识在延续。这种深层心识带着生命积累的信息，完成它的相续。

阿含教法中也蕴含着这样的思想。比如十二因缘有识和名色，名色包括前六识，名是五蕴中心理的部分，色是五蕴中物质的部分，此外还有更深层的意识在连结生命，从识到名

色，从名色到六入，所以十八界中除了六识还有意根。部派佛教中，则会在六识外安立更深层、微细的心理。比如大众部安立根本识，作为其他识生起的基础。化地部有三种蕴，一是一念顷蕴，是刹那生灭的，生起的当下就消失；二是一期生蕴，是贯穿今生的五蕴；三是穷生死蕴，是始终贯穿生命延续、直到轮回终结的心理。部派佛教中还有分别论者，提出有分识，有是三有，分是因，是作为三界有情轮回之因的识。

在唯识看来，部派佛教提出的这些识属于阿赖耶识的方便说。关于谁来承担轮回的载体，连结生命的相续，唯识宗提出阿赖耶识，为轮回和解脱提供了有效的解决方法。阿赖耶识作为生命载体，属于潜意识，贯穿整个生命的延续。我们生命中发生过的一切，包括起心动念，都会形成经验，储藏在阿赖耶识中。虽然前六识会间断，但阿赖耶识从不间断。

这个不间断和神我最大的区别在哪里？阿赖耶识不是恒常的，而是缘起的，其特点在于刹那生灭、相似相续、不常不断。一是刹那生灭，念念都在生灭；二是相似相续，其延续不是固定的，而在时时变化；三是不常不断，既非恒常，也不断灭。此外，阿赖耶识不能对生命起到主宰作用。所以说，阿赖耶识既可以承担轮回的角色，又不同于外道所说的“我”，完全不违背佛法无我的思想。

“依一相续故，佛说作者受。”生命延续有两个方面，在念念生灭的同时，又是无尽延续的，从而构成因果、生死和轮回的连结。佛陀说受报的人是作业的人，正是根据生命的相续而言，不是从具有自性的“我”的角度，来建立作者和受者的关系。

这是解决生死轮回的问题，说明无我是怎么轮回的。

（2）心是我吗

73. 过去未来心，俱无故非我。

今心若是我，彼灭则我亡。

74. 犹如芭蕉树，剥析无所有。

如是以慧观，觅我见非实。

这是解答第二个问题：心是不是我？数论派讲的神我，其实是一种绝对精神，就像基督教所说的灵魂。平常人很容易把心念活动当作我，比如“我高兴，我不高兴”，以为是我在作主。结果却成为心的奴隶，被心念所主宰。这个心到底是不是“我”？需要根据“我”的特点，对心加以检讨。

前面讲过，“我”具有恒常、不依赖条件、不可分割、有主宰性等特点。我们的心是否具备这些特点？事实上，心并不具备这样的特点。首先，心是缘起的，每种识的生起都是

由因缘和合而生，比如眼识九缘生，耳识八缘生，鼻舌身识七缘生。包括各种心理，贪心生起是有贪心的因缘，嗔心生起是有嗔心的因缘，我慢生起是我慢的因缘，嫉妒心生起是有嫉妒心的因缘。因缘具备了，我们才能生起相应的心理。

其次，心是无常的。心念时时都在随缘生灭，没有一种可以恒常不变。正如《唯识三十论》所说：“五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水。”前五识的生起就像大海的波涛，有风时波涛很大，无风时风平浪静。心念也是如此，比如我们遇到特别喜欢的东西时，会生起强烈的贪心，但没有这样的外缘时，贪心会暂时蛰伏起来。因为每种心念的生起都有相应境界，随缘起灭，有无不定。

第三，心是多元的，比如快乐、痛苦、自信、自卑，包括善心、不善心，常常集于一身。其中，善心包括很多心理，不善心也包括很多心理。按其他宗教的思想，认为有一个神我在生命中产生不同作用。但佛法认为，心本身属于多元的作用，不是单一的，也不是恒常不变的，并不是一个心在产生不同作用。同时，心是无自性的存在，没有恒常不变、不可分割、独立存在、不依赖条件的自性。

在本论中，寂天菩萨以2个偈颂引导我们对心进行检讨——它到底具不具备“我”的内涵？

“过去未来心，俱无故非我。”这是从时间来认识心。我们看到这个偈颂时，很容易想到《金刚经》的一句话：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”过去的心已经过去，未来的心尚未生起，现在的心刹那生灭，念念不住。寂天菩萨也是基于这一原理，引导我们来检讨和认识自己的心。过去心已经过去，根本就找不到。你曾经的高兴不高兴、欢喜不欢喜，这些感觉早就没了，有的只剩下记忆，有的甚至连印象都不存在。如果心是恒常的，就会一直延续下去。比如快乐，永远在快乐的感觉中，延续一万年、百万年。事实上，根本不存在那种恒常的心。不管爱还是恨，高兴还是不高兴，都是变化的，过去就没了。未来心尚未生起，同样是找不到的。可见，不管过去还是未来的心，都不具有恒常的特点。因为它已经变化，或并不存在，所以说都不是“我”。如果是我，必定是恒常不变的，永远都在这个状态，一直延续到现在。

“今心若是我，彼灭则我亡。”如果认为当下的心是“我”，那现在可能是高兴的状态，也可能是不高兴的状态，到底高兴的状态是“我”，还是不高兴的状态是“我”？高兴的状态很快会过去，不高兴的状态也很快会过去，那是否意味着“我”就不存在了？如果以心念为“我”，而心念是生灭变化的，那“我”随时可能没掉。可见，所有心念都不具有“我”

的内涵，不能代表“我”的存在。

“犹如芭蕉树，剥析无所有。”下面进一步举例说明。就像芭蕉树一层层剥开之后，中间什么都没了。生命由五蕴和合而成，不论物质部分的身体也好，精神部分的心灵也好，对其层层解构之后，根本找不到不变的实体。所以说，以智慧观察我们的五蕴身心，确实没有所谓的实体。

“如是以慧观，觅我见非实。”对心的认识，是佛法修行的核心内容。佛陀在菩提树下悟道，就是对心的观察过程。他从十二因缘入手，认识到生命像河流一样，然后从这个心流去追溯轮回的源头。因为轮回的延续就是心的延续，所以轮回的源头就是心的源头。找到心的源头，就找到觉性所在。初祖接引二祖时，二祖说：“我心不安，乞师与安！”达摩说：“将心来，与汝安！”心是什么？二祖去寻找自己的心，发现“觅心了不可得”。这个心是什么？有没有恒常的存在？如果这个不安的心是恒常的，我们将永远处在不安的状态。当一个人恐惧时，恐惧是什么？如果有恒常的恐惧之心，我们将永远处在恐惧中。那就麻烦了。当我们以般若智慧观照内心，会发现不安、恐惧的本质都是空的，了不可得。在我们身心中，根本找不到恒常不变的“我”，找不到符合自性的身心活动。所以“心”不是我。

（3）无我，不妨轮回与解脱

75. 有情若非有，于谁起悲愍？

立誓成佛者，因痴虚设有。

76. 无人谁得果？许由痴心得。

为息众生苦，不应除此痴。

77. 我慢痛苦因，惑我得增长。

谓慢不能除，修无我最胜。

这3个偈颂主要解答，如果无我的话，怎么成立轮回和解脱？这是印度所有宗教哲学最关心的两大核心，所以寂天菩萨在介绍无我思想时，一定要解答这样的疑惑。

“有情若非有，于谁起悲愍？”如果没有恒常不变的“我”，是否意味着有情是不存在的？那么谁去轮回？谁在解脱？菩萨又对谁修慈悲心？要度的众生到底是谁？非有，可以从两个层面来理解。从无自性的层面主要讲无我，但这个无我并不否定生死轮回的现象，也不否定生命延续的过程，而是否定有一个自性的“我”在承担生死轮回。从胜义谛的层面来说，轮回和解脱都不存在。在空性中，没有佛和众生的差别，也没有轮回和解脱的差别。

正如《金刚经》所说：“我今灭度无量众生，实无众生得灭度者。”虽然在积极度化众生，但同时又告诉我们，并没有众生被度化。因为在空性层面，众生和缘起的差别是不存在

的，所以是“实无”。经中还讲到：如来得阿耨多罗三藐三菩提，是实无所得；如来说法，也是实无所说。从空性层面看，并没有这样的差别，但在缘起的层面、世俗谛的层面，确实存在众生和佛的差别，也存在轮回和解脱的差别。这是寂天菩萨针对外人疑问的回答。

“立誓成佛者，因痴虚设有。”菩萨是立誓成佛的人，他们在度众生的过程中，能体会到没有自性的有情，也体会到在空性层面，没有佛和众生的差别，但同时还要从空出有，在世俗谛的层面了解到，有情的轮回是源于根本无明。他们因为无明产生烦恼，进而造业，在生死轮回中受苦受难，希望得到拯救。这个现实是不可否认的。如果我们否认世俗谛的缘起存在，就变成偏空，甚至是拨无因果，是不对的。

“无人谁得果？许由痴心得。”如果说没有这个“我”，那么由谁来修行证果？谁来成佛？寂天菩萨指出，虽然在空性层面不存在自性的“我”，但在世俗谛的层面，这一切都是成立的。就像《金刚经》的“无我相，无人相，无众生相，无寿者相”，是说在空性层面没有自性的我、自性的人、自性的众生和寿者，当然也没有修行和解脱、众生和成佛的差别。但在世俗层面，我们必须承认有情生死轮回的现实，其根源就是痴。有情因为根本无明，看不清生命和世界的真相，就

会有所知障、烦恼障，进而造业轮回。因为备受痛苦，所以生起解脱的愿望，希望解除无明制造的烦恼和轮回。

“为息众生苦，不应除此痴。”菩萨已从轮回走向解脱，但为了救度众生，还会从缘起的层面，看到众生出于无明，不断地制造轮回、承受痛苦。正因为不否定这样的现实，菩萨才能发起广大悲心，想到仅仅自己解脱还不够，必须帮助众生从轮回走向解脱。虽然众生在空性层面是幻有的，痛苦和除苦也是虚幻的，但菩萨出于慈悲，不应该消除这样的分别。

“我慢痛苦因，惑我得增长。”前面已经广泛分析无我的真相，以及依无我建立轮回和解脱的原理，最后是对无我之理加以总结。因为我执，就会对自我产生重要感、优越感、主宰欲，觉得自己高人一等，所有努力都在为自我服务。可以说，这个以自我为中心的生命，是产生一切痛苦的因。之所以这样，就是对自己看不清楚，对自我的迷惑看不清楚，认为有一个自性的“我”。对自我的错误认识，是我执得以增长的根本。

“谓慢不能除，修无我最胜。”众生深陷在我执、我见、我慢中，根深蒂固。如果不学佛，简直无法想象“我”是可以破除的。我们学习佛法之后，了解到无我的原理，再以无我的智慧观修，确实可以弱化我执，最终证悟无我的空性。这种智慧可以解决由我执产生的一切痛苦，是禅修最殊胜的内容。



【五十一课】

七、广说法无我

前面介绍了人无我的思想，说明有情是无自性的，从而破除对有情的执著。此外，佛法还讲到法无我。可以说，三藏十二部都是引导我们认识人无我和法无我。因为一切烦恼、痛苦、生死、轮回都源于我执和法执，所以破除我法二执是整个佛法的核心。不管汉传、藏传还是南传，都以了解并扫除这两种执著为目标。

其中，声闻乘主要讲到人无我，认为生死轮回都是因为对五蕴生起我执。破除我执，就能开启智慧，体认无我的空性，最后证悟涅槃。大乘学人不仅要自己解脱，还要帮助无量众生共同解脱；不仅要破除烦恼障，还要广泛了解一切法差别的真相，破除所知障。所以大乘佛法普遍讲两种无我，即人无我和法无我。

法的范围非常广泛，世间一切都属于法的范围。《百法明

门论》中，把法归纳为心法、心所法、色法、心不相应行法、无为法五类，共一百种，又称五位百法。正确看待一切法，摆脱对法的错误认识和执著，扫除由根本无明生起的自性见，是认识法空的重要前提。

关于这些内容，《入行论》主要由三部分组成。一是通过四念处，从般若中观的角度正确观察身、受、心、法的空性，主要是要帮助我们正确认识世俗谛，通达第一义谛。

二是二谛门，即世俗谛和胜义谛，说明二谛的内容，以及在修行中的关系，这是“智慧品”的核心。学习中观思想有三个关键词，即世俗谛、胜义谛、涅槃。其中蕴含从见地到修行的次第，正确认识世俗谛，才能进一步通达胜义谛，最终证悟涅槃。龙树菩萨用四句话，把修行的道理和关系说得清清楚楚：“若不依俗谛，不得第一义。不得第一义，则不得涅槃。”从认识世俗谛到通达胜义谛、成就涅槃，是修行三步曲。其中的关键，就在于扫除自性见，正确认识世俗谛。

三是成立法无我的正因，正确了解法的空性，认识世界一切现象存在的本质是什么。从世人或是其他宗教、哲学的角度，会认为存在的本质是自性，或是物质实体，或是精神实体，但从中观角度说，一切现象的本质就是空性。

我们对一切问题的认识，一是正确认识事物存在的本质，

二是了解一切现象如何存在，三是成立缘起的正因，通过事物的存在，了解其本质是无自性的。对于法无我的认识，主要由这三方面组成。

（一）由念处门说

第一部分是从念处门解说。念处，即身、受、心、法四念处，是我们最容易生起贪著的四项内容。所以四念处是声闻乘修行的重要项目，也是通往解脱的关键。身是我们的身体，受是苦乐忧喜舍的感受，心是种种心念活动，法本来可以包括一切，但因为前三项内容特别重要，所以单独列出来，有针对性地观察并加以对治。

观身不净，是观察身体的污浊不净，对治由此产生的贪著，不再误以为它是美好、清静、可爱的。观受是苦，是针对我们最容易贪著的快乐、幸福、舒服等感受，看到它是短暂而不稳定的，其本质是痛苦的，从而摆脱对快乐等感受的贪著。观心无常，是了解心念的无常变化，解除对心念恒常不变的执著。观法无我，从声闻教法来说，重点偏向对有情的观察，针对有我来观察无我。四念处就是通过这四个方面，引导我们摆脱对美好、快乐、永恒和有我的执著，从中解脱。

“智慧品”中，寂天菩萨以般若中观的见地，为我们提供

更深层的观察角度，使我们认识到，身、受、心、法这四种现象的存在都是无自性的。每一种观察，都在引导我们直接体认空性，包括身的空性、受的空性、心的空性和法的空性。在认识身的过程中，了解色身是无自性的，摆脱对身体的执著，当下就能体认身体的空性。对受、心、法的观察也是如此，目的都是让我们体认空性。

这是非常透彻的观察。如果能带着空性见修四念处，见地立刻就提升了，从声闻乘提升到大乘。从修行来说，是一步到位的。如果能立足于无自性的见地，四念处就会成为体认空性的修行。所以说，这个见地对修习四念处意义重大。

接下来分别介绍，如何正确观察和认识身念处、受念处，心念处和法念处。

1. 身念处

我执其实是一个皮包公司，是假名安立的，这就必须有依托。对身体的执著，正是我执的重要依托。人为什么怕死？是因为把身体执以为“我”，害怕这个“我”会随着死亡消失。执身为我，使我们很容易成为身体的奴隶。世人几十年忙来忙去，基本都在为这个身体打工，为了身体的生存、健康和享受耗尽全部精力，希望它永远存在。所以当身体得病、衰

老、即将败坏时，就会背离我们的期待，带来无量痛苦。认识到身体的无我，是修行的重要内容。

在我们的错误认识中，以为身体是独存的实体，对此产生永恒的期待。古人追求长生不老，就是出于这种幻想。事实上，这只是我们的错误认识和一厢情愿，根本无法实现。但当我们有了这样的幻想，一方面会想尽办法为身体做各种事，另一方面则会恐惧无常，因为事实不符合永恒的幻想而受伤。

我们不仅以为自己的身体是美好的，对此产生执著和自恋，还会认为别人的身体是美好的，对此产生执著和贪爱。所有这一切都是烦恼的重要因缘。针对这些执著，声闻乘修行主要让我们观察身体的缘起性，及九孔常流不净的真相，认识它的无常、无我和不净，摆脱由错误认知和执著带来的烦恼。本论则是从般若中观的见地，引导我们以缘起的智慧观察，了解到色身是无自性的，只是条件和关系的假相。当我们了解身体的无自性，就能认识到其本质是空性。以下，寂天菩萨从三个方面引导我们观察。

（1）总观察身体

首先，总的观察身体是无自性的，其本质就是空性。

78. 身非足小腿，腿臀亦非身，
腹背及胸肩，彼等复非身。

79. 侧肋手非身，腋窝肩非身，
内脏头与颈，彼等皆非身，此中孰为身？
80. 若身遍散住，一切诸肢分，
分复住自分，身应住何处？
81. 若谓吾一身，分住手等分，
则尽手等数，应成等数身。
82. 内外若无身，云何手有身？
手等外无它，云何有彼身？
83. 无身因愚迷，于手生身觉。
如因石状殊，误彼为真人。
84. 众缘聚合时，见石状似人。
如是于手等，亦见实有身。

身体就像一台机器，由五官、脏腑、四肢等零件构成。在佛法看来，身体就是这些条件关系的假相，是因缘和合、假名安立的。离开构成身体的零件和材料，其实找不到叫作“身体”的东西。我们在缘起的五蕴现象上，安立一个名称叫作身体。当然也可以不叫身体，叫树或是什么，无非是一个名字。这个名称背后，到底有没有实体？在凡夫的认知中，会觉得身体是不可分割的整体，其中包含恒常不变的自性。但这种认知是由无明形成的，隐含着巨大的自性见，并不符合事实真相，而且会引发种种烦恼。针对这些错误认知，寂天菩萨引导我们逐一观察——究竟什么代表身体？

“身非足小腿，腿臀亦非身，腹背及胸肩，彼等复非身。”组成身体的各个零件，比如脚不能代表身体，小腿、大腿、臀部不能代表身体，腹、背、胸也不能代表身体。总之，任何局部都不能完整代表身体。

“侧肋手非身，腋窝肩非身，内脏头与颈，彼等皆非身。”肋骨、手臂不能代表身体，腋窝、肩膀不能代表身体，五脏六腑的任何部分，包括我们的头和脖颈，都不能代表身体。

“此中孰为身？”从缘起的角度，身体只是假相，由局部构成整体。从自性的角度，每个局部都不能代表完整的身体，否则就不符合自性的定义。这体现在两方面。其一，刚才所说的都是局部，不是完整的身体。比如我们的手没了，不能说身体就没了；其二，如果我们执著身体有自性，是完整的存在，那么任何局部都不能代表不可分割的身体。如果构成身体的任何部分都不能作为代表，究竟什么是身体？

“若身遍散住，一切诸肢分。”按世人或外道的观点，认为身体是自性的存在，散落在整个身体，所谓“遍散住”。也就是说，手住在自性的手中，脚住在自性的脚中，头住在自性的头中，五脏六腑住在自性的五脏六腑中，乃至全身各部分，都分布在自性身的各个部分。

“分复住自分，身应住何处？”如果认为每一部分住在各

自的地方，在中观看来，这个自性身是不成立的。因为自性身是不可分割的整体，它究竟住在哪一部分？住在手上、脚上还是头上？在这些部分，我们都找不到完整的自性身。除了组成身体的四肢五脏等零件外，找不到自性、恒常、不可分割、不依赖条件的身体。我们能看到的，只是条件因缘的假相，每一部分都可以分割。所以外人的说法，在寂天菩萨看来是不能成立的。

“若谓吾一身，分住手等分，则尽手等数，应成等数身。”接着还是批判有自性身的观点。有人认为身体是一个整体，是自性的存在，不可分割。在手、脚、头、眼睛、鼻子和五脏六腑等各个地方，都住着完整的身体。如果这么认为的话，会产生什么结果？就是身体会变得很多。如果每一部分都有自性的身体，就意味着——身体由几部分组成，你就有多少个身体。寂天菩萨做这些考察，目的是引导我们认识，身体只是因缘条件的假相。在假名安立的色身中，不论从哪个角度探究，一定找不到自性的身体。

“内外若无身，云何手有身？手等外无他，云何有彼身？”我们首先在身内探究，发现找不到具有自性的身体。想一想自性的条件——自生、自成、永恒存在、不可分割的实体。在我们现有的五蕴中，能找到符合这些条件的自性身吗？找

不到。其次在身外寻找，如果在组成身体的零件中都找不到自性身，怎么还有除此以外的身体呢？可见从身内到身外，都找不到符合这些条件的自性身，手上找不到，脚上找不到，任何零件中都找不到。通过这些追究就能看到：我们所认定的自性身，根本就不存在。

前面讲到，通过对身体各部分的观察，发现找不到自性身。既然找不到，为什么在我们的认识中，会对身体产生自性见呢？从 83 颂开始，寂天菩萨以 2 个偈颂来解答这个问题。

“无身因愚迷，于手生身觉。”愚就是根本无明，迷就是看不清。身体是因缘假相，并不是自性的存在。当然佛陀也会说这是“身体”，但他以缘起智慧观察一切，知道所谓的“身体”只是条件组合，是假名安立的。但凡夫因为无明，看不清真相，对这些假相产生自性见。说到身体时，就认为它只能叫作“身体”。然后根据名称遍计实质，在名和实之间产生自性见，认为手等部位中有实实在在的身体。同时还认为身体是不可分割的整体，是恒常、自性的存在。从唯识宗的角度看，凡夫都活在遍计所执中，所以会对身体产生自性见，看不到缘起的现实。

“如因石状殊，误彼为真人。”就像有人晚上走在月光下，看到一堆形状特殊的石头，把它当作真人。生活中常有类似的

误会，因为看不清，结果把这个认作那个。同样，凡夫因为不了解诸法实相，看不清万物是条件关系的假相，是无自性的，就会对所见一切产生自性见。比如从审美的角度，认为这些东西美就是美，丑就是丑；或是从价值的角度，认为这些东西值钱就是值钱，不值钱就是不值钱。却看不到，一切现象的好坏、美丑、价值都是相对的，是变化不定的假相。美的可能变成丑的，丑的也可能变成美的；有价值的可能变成没价值的，没价值的也可能变成有价值的。我们看不到缘起的事实，总是活在错误认定中，其实就像把石头看作真人一样。

“众缘聚合时，见石状似人。”当各种条件和合，比如晚上、月光下、树影婆娑，然后这个石头的形状有点像人。具备这些条件，我们就可能把石头看作人。如果条件改变了，比如阳光灿烂的白天，什么都看得很清楚，我们就不会误以为是人。

“如是于手等，亦见实有身。”同样，凡夫因为无明，看不清五蕴身是因缘条件的假相，才误以为身体是自性的存在，是不可分割的整体，进而生起执著。这种误解是由无明和错误认知造成的，通过智慧的观察，其实根本不存在自性的身体。

以上几个偈颂，通过对身体的总体观察，阐述相关错误认知的根本原因。

（2）分观察分支

85. 手复指聚故，理当成何物？

能聚由聚成，聚者犹可分。

86. 分复析为尘，尘析为方分，

方分离部分，如空无微尘。

接着，通过对身体局部的观察和分析，进一步看清身体的自性是不存在也找不到的。

“手复指聚故，理当成何物？”指聚，即构成手的各种条件。我们在身体中找一个局部，以缘起的智慧加以观察。比如手是怎么存在的？手是由手指、指甲、皮肤、骨头、肌肉、血液、细胞等条件构成的，离开这些条件，手又是什么？

“能聚由聚成，聚者犹可分。”构成手的各种条件，如手指等部分，小到细胞组织，同样由众多因素组成，不是独存不变的实体，可以进一步解构。

“分复析为尘，尘析为方分。”将组成手指的各部分分解为微尘，微尘又可以分解为方分。按唯识的观点，任何有体积的存在都应该有东西南北上下六面，那就可以再分。也就是说，如果有实体存在，就可以无限地往下解构。现代科学已找到原子、电子、中子、夸克，但只要事物有体积有质量，就可以继续分解。

“方分离部分，如空无微尘。”印度胜论派认为，极微是构成物质的最小元素，由此构成世界的存在。但根据现代的量子物理学，认为物质中找不到不可分的实体，因为分析下去就空掉了。寂天菩萨也告诉我们：组成物质的方分是找不到的，就像虚空一样。既然连微尘、方分这样的存在都找不到，何况是由此组成的身体呢？换言之，组成身体的各部分都没有自性的存在，身体也没有自性的存在，其本质就是空性。

（3）故除贪身

87. 是故聪智者，谁贪如梦身？

如是身若无，岂贪男女相？

“是故聪智者，谁贪如梦身？”寂天菩萨通过分析告诉我们，身体确实是无常、无我、无自性的存在。我们觉得身体是美好的，有恒常的自性，是属于“我”的，只是无明带来的误解。对于有智慧的人来说，学会以缘起观察身体后，怎么还会贪著这个幻化的身体？

“如是身若无，岂贪男女相？”当我们了解到身体是无自性的，其存在只是因缘、条件的假相，就没什么可贪著的。既然身体都是幻有的，又怎么会被男女相吸引，对此爱恋不舍？这是对治由身见引发的淫欲心，此为障道法，严重障碍解脱。

2. 受念处

第二部分是受念处的观察。受即感受，佛教将此归纳为苦乐忧喜舍五种，即痛苦的感受、快乐的感受、忧愁的感受、欢喜的感受、不苦不乐的感受。其中，苦乐对人类生活和社会发展的影响尤其重大。佛法的核心目标，就是引导我们离苦得乐。事实上，人类五千年文明所作的一切努力，同样是为了摆脱痛苦，追求快乐。最初是从饮食、物质得到快乐，然后是从情感、家庭得到快乐，还有人是从地位、权力得到快乐。我们之所以贪著某个人或物，就是因为这能带来快乐的感受。同时，因为痛苦给身心造成的伤害，使我们对此有着强烈的排斥。这种对苦乐的感受，是生起贪嗔之心的重要基础。其原因，又和痴有关。痴，就是看不清受的状态，也看不清产生受的境界。因为看不清，就会被这些境界所转。

受还在生死轮回中扮演着重要角色。十二因缘代表生命延续的流程，包括无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。其中，触是接触。当六根接触六尘后，会产生苦乐忧喜舍的感受。通常，我们会对乐受生起贪著和需求，就希望不断得到它，不断重复这种感受，所以受是爱取有的基础。如果我们对受有了正确观察，当感受生起时，知道这只是感受，保持正念，就不会进入爱取有。

修行中也是如此。打坐时，当苦受生起，比如身上发痒、发痛、发麻，如果不能对此作智慧观察，就会被苦受抓住，心生懈怠甚至放弃；当乐受生起，比如轻安、愉悦等，如果缺乏正确认识，对此心生贪著，就会停步不前，障碍止观。所以对于受的观察，是开发智慧的关键所在。

声闻乘的四念处中，要“观受是苦”。其实从人的感受来说，有苦、乐、忧、喜、舍之分，有痛苦也有快乐，有忧愁也有欢喜，为什么只说到苦？因为在佛法看来，有漏生命充满迷惑和烦恼，是制造痛苦的永动机。哪怕所谓的快乐，也是有漏的，只是对痛苦的暂时缓解。如果对此产生贪著，只会带来更多痛苦。所以这里所说的苦，是对有漏生命的本质透视。

而从般若中观的见地，主要是通过分析，破除我们对受的自性见，说明受是无自性的存在，由此认识受的本质就是空性。

（1）破受有自性

88. 苦性若实有，何不损极乐？

乐实则甘等，何不解忧苦？

89. 若谓苦强故，不觉彼乐受。

既非领纳性，云何可谓受？

90. 若谓有微苦，岂非已除苦？

谓彼即余乐，微苦岂非乐？

91. 倘因逆缘故，苦受不得生，

此岂非成立：分别受是执？

92. 故应修空观，对治实有执。

观慧良田中，能长瑜伽食。

从中观智慧看，苦、乐、忧、喜、舍都是缘起的存在。比如你身体健康，享受美食美景，会有快乐的感觉；或是身体受到伤害，内心被烦恼主宰，又会有痛苦的感觉。总之，每种受都是缘生缘灭的，条件具备就出现，条件败坏就消失，并非自性的存在。如果苦受是自性的存在，那你永远都在痛苦的感受中，任何情况下都不会改变；如果乐受是自性的存在，那你时刻都在极大的快乐中，不必依赖任何条件。只要苦乐会受到条件影响，比如苦受因为快乐而消失，或是乐受被某些痛苦干扰，就说明这个苦乐是缘起的。

“苦性若实有，何不损极乐？”寂天菩萨在此破除的，是凡夫认为有自性的苦、自性的乐。如果苦受是真实不变的存在，那它为什么不能影响到快乐的存在呢？如果你已陷入自性的苦受，应该永远都在苦的状态，任何条件都不能让你快乐。事实并非如此。当我们因为某些事而痛苦时，也有一些事可以让我们感到快乐。所谓的痛苦，并不会遮蔽快乐。随着环境的变化，感觉也在变化。当这种感觉被另一种感觉替

代时，之前的感觉不知哪里去了，根本就找不到。当我们快乐时，想不起痛苦时究竟有多苦；而当我们痛苦时，也想不起快乐时究竟有多乐。当我们身处严冬，无法想象夏天怎么那么热；到了酷暑，也无法想象冬天被冻得受不了的感觉。这就充分说明，痛苦和快乐都不是自性的存在，而是缘起的存在，无常的存在。

“乐实则甘等，何不解忧苦？”如果快乐是自性的存在，它就可以对治一切痛苦。当人得到这种自性的快乐时，意味着再也不会产生痛苦了。那样的话，世间让人愉悦的事物，为什么不能让所有人解除忧悲苦恼呢？如果还会产生痛苦，说明快乐并不是自性的存在，而是缘起的。

“若谓苦强故，不觉彼乐受。”有人认为，当我们产生痛苦时，其实快乐还在那里，只是因为痛苦非常强大，使我们感受不到快乐的存在。也就是说，快乐和痛苦始终存在，只是有时感受不到而已。

“既非领纳性，云何可谓受？”寂天菩萨质疑说：那些体会不到的快乐，怎么能算是感受呢？如果快乐是自性的存在，我们一定能感受到。因为苦乐是通过感受来认知的，当你感受到快乐，才知道快乐的存在；感受到痛苦，才知道痛苦的存在。如果感受不到的话，怎么证明乐和苦的存在？这个理

由是不能成立的。

“若谓有微苦，岂非已除苦？”对方又提出另一个理由：快乐本来可以消除痛苦，但如果我们内心的痛苦太强大，即便遇到快乐的境界，也不能完全从中出离，还会剩下一点微苦。虽然还有微苦，毕竟已经消除了大的痛苦。他们据此认为，快乐具有消除痛苦的作用。

“谓彼即余乐，微苦岂非乐？”如果快乐能消除大的痛苦，最后剩下一点微苦，那么这点微苦岂不是快乐带来的结果？这个偈颂也在证明，快乐和痛苦不是自性的存在，因为它可以相互抵消，相互影响。大的快乐会影响痛苦的产生，大的痛苦也会影响快乐的存在，可见苦和乐是缘起的。

“倘因逆缘故，苦受不得生。”当你处在苦受或乐受时，因为不同的因缘，会使你原本的苦乐状态受到影响。比如你处于苦受时，出现快乐的因缘；或是你处于乐受时，出现痛苦的因缘，原有的苦乐就会随之改变。就像我们觉得很热时，一进入凉快的地方，热的感受立刻消失，身心清凉。那么，由热带来的痛苦就消除了，产生快乐的感觉。

“此岂非成立：分别受是执？”这就说明，我们认为受是自性的存在，是错误的认识和执著。所谓的受，只是缘起的假相，是假名安立、随缘变化的。我们对受加以观察，根本

找不到受的自性，当下就能体会受的本质就是空性。

“故应修空观，对治实有执。”所以我们要修空观，对受加以观修，了解受的存在只是因缘假相，其本质就是空性，对治执著受为实有的误解。如果我们贪著受，把受看作自性的存在，把人间的快乐、幸福当作自性的存在，对此产生贪著，就会追求这种感受，希望再次获得快乐、幸福的感觉。事实上，受的本质只是假相，是无常、无自性的。如果贪著无常的受，必然给自己带来无尽的痛苦和烦恼。所以我们要观察受的无自性，体会受的空性。

“观慧良田中，能长瑜伽食。”对受的观察，包括对身体无自性的观察。通过对这些内容的学习，我们可以真切认识到，身体是因缘假相，是无自性的存在。同时也观察到，受是因缘假相，是无自性的。当我们具备这样的认知，再通过禅修，去观察“受”到底是什么，身体和心理产生的觉受到到底是什么。在智慧的观照下，种种感受就会平息，我们就能体会受的空性本质，解除对受的贪著，以及因为受产生的烦恼。瑜伽就是相应，这种观修能使我们的心与空性相应，与真理相应，为证悟涅槃提供重要帮助。



【五十二课】

（2）破受因——触有自性

93. 根境若间隔，彼二怎会遇？

无隔二成一，谁复遇于谁？

94. 尘尘不相入，无间等大故。

不入则无合，无合则不遇。

95. 无分而能遇，云何有此理？

若见请示我，无分相遇尘。

96. 意识无色身，遇境不应理。

聚亦无实故，如前应观察。

97. 若触非真有，则受从何生？

何故逐尘劳？何苦伤何人？

98. 若见无受者，亦无实领受，

见此实性已，云何爱不灭？

现实人生中，我们时时会有不同感受，如痛苦、快乐、忧愁、欢喜等，是非常普遍的心理活动。从修行法门来说，

受是四念处之一；从生命构成来说，受是五蕴之一；从生死轮回来说，受又是十二因缘之一，扮演着重要角色。这些都是佛陀安立的。所以中观并不否定受的存在，而是否定我们对受产生的自性见。也就是说，没有自性的苦，没有自性的乐，没有不依赖条件、恒常不变、不可分割的受，苦、乐、忧、喜、舍都是缘起的存在。

人们对受的执著很深，所受的影响也很大，所以在佛法不同经论中，都把如何正确认识受作为重要修行内容。“智慧品”第93颂到98颂，寂天菩萨对受生起的众多因素，尤其是受的因、受的人、受的心理和受的境界，层层剖析。首先，受和触有关，如果没有产生触，就不会带来相应的受。其次，离不开受者，如果离开受者，谁在受？第三，离不开受的心理。第四，离不开受的境界。所以受本身不是独立的存在，而是因缘和合、不能自主的，必须依赖条件并受其制约，由此认识受的空性，破除对受的自性见。

十二因缘中，触是非常重要的环节，从名色缘六入而有触，进而产生受。唯识的定义，则是三和生触。三和即六根、六尘、六识。六根，为眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根；六尘，为色尘、声尘、香尘、味尘、触尘、法尘；六识，为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。根、尘、识三者

和合，产生的心理为触，其特点是“令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业”。

从触本身的定义看，我们也可以把它理解为一种接触。当根、尘和识发生接触后，产生了相应感受。这种感受使六根和六识进一步接触六尘境界，而在根、尘、识接触的过程中，进一步引发相应心理。《百法》中，将作意、触、受、想、思作为五遍行，即常规的普通心理，遍一切时一切处。因为有触，才会引发受、想、思等心所，所以触是受生起之因。

我们想了解世界本质，首先要了解事物是怎么产生的，是缘起还是自性的存在？是否需要依赖条件？是无常还是永恒的？寂天菩萨也是本着这样的思路——先了解触是怎样的存在，由此认识受是怎样的存在。前面说到，触离不开根尘识的和合，否则就不存在触的心理。如何认识这种“触”？

“根境若间隔，彼二怎会遇？”触是由六根和外境接触后产生的，所以我们要审视：根和境究竟是什么关系？如果有间隔，有距离，是不能构成接触的，二者怎么会相遇呢？这个问题的前提，是建立自性的六根和自性的外境。如果二者是独立存在的，本身不存在任何依赖关系，那么当它们有间隔的时候，是不能构成接触的。

“无隔二成一，谁复遇于谁？”反过来说，如果根和境没

有间隔，那它们本来就是一体的，又是谁遇到了谁呢？如果它们有自性，是不可分割的整体，就不能说是两个东西在接触。寂天菩萨所破的是，有自性的根和境不能作为触生起之因。当然从中观的角度看，根本不存在有自性的根和境。

下面2个偈颂继续探讨：有自性的根、境、识无法构成接触，必须是缘起的根、境、识才能构成接触。因为两个物体的接触需要有体积，比如两张桌子都有体积，才能构成接触；我们坐在这里，身体和凳子都有体积，才能构成接触。如果两个东西没有体积，就无法构成接触。根据古代的原子论，认为原子是不可分割的、自性的存在。但根据现代的量子力学，认为物质中根本找不到恒常不变的实体。我曾在微博上发了个视频，是美国斯坦福禅学社做的，讲科学与佛学的相遇。比如波粒二象性，即物质有时以波的方式存在，有时以粒子的方式存在。我们以为自己坐在凳子上，其实并不是两个实体的接触，而是通过能量的排斥，让你产生已经接触到这里的感觉。当然这个道理我还不是很清楚，主要是说明并没有两个实体的接触。既然找不到不可分割、不变的实体，所以实体间的接触是不成立的。但从缘起法的角度，两个缘起假相之间的接触是可以成立的。

“尘尘不相入，无间等大故。”尘尘，即根尘和境尘。如

果存在自性的微尘，那么眼耳鼻舌身意六根的尘，和色声香味触法六境的尘，就无法相入成为一体。因为微尘是不可再分的，其中没有空间，自然不能由此入彼，或由彼入此，也就不能建立接触。

“不入则无合，无合则不遇。”不能相入的话，二者就不能相合，同样不能产生接触。

“无分而能遇，云何有此理？”分，即它的形相、体积。无分，即没有形相，没有体积。我们知道，物体必须有形相、有体积，才能产生接触。如果两个没有形相和体积的物体，却产生了接触，这怎么可能呢？

“若见请示我，无分相遇尘。”寂天菩萨说：如果你能看到两个没有体积的东西相遇，就请告诉我，是在什么地方看到的。这些都是为了说明：在生起触的因中，既没有自性的根，也没有自性的尘，建立在此基础上的触，自然也没有自性的存在。

“意识无色身，遇境不应理。”除了六根六境外，还有六识。识本身是精神活动，并没有形相、体积的存在。作为没有形相、体积存在的精神活动，怎么可以和境界接触、碰撞？这是不合理的。

“聚亦无实故，如前应观察。”聚，指根尘识。前面的分

析主要说明：根尘识都是无自性的存在，由三者相聚而产生的触，自然也是无自性的存在。如果我们认为触有自性，或认为建立触的根有自性，尘有自性，识有自性，那么前面的分析都在告诉我们：根本不存在自性的根、自性的尘和自性的识。同时因为它没有自性的实体，所以不能构成自性的触。那么能构成接触的是什么？事实上，构成接触的根本尘识都是缘起的假相，由此建立的触，也是缘起的假相。

“若触非真有，则受从何生？”这个偈颂继续告诉我们：触是没有自性的。非真有，并不是说没有触，而是说明，这个触并不是依托自性产生的，只是条件的假相，是缘起而非真实不变的存在。既然触是缘起的，由触引发的受，必然不是自性的存在。就像前面所说的，受离不开受者、受的境界和受的因，是依托众多条件构成的，是无常、无我、无自性的。

以上分析告诉我们：受是无自性的。无自性也包含了无常和无我，没有常的自性，所以是无常；没有我的自性，所以是无我。包括苦乐忧喜舍也是如此，既没有自性的苦和乐，也没有自性的忧和喜。以《心经》的公式分析，应该是不苦不乐、不喜不忧。这并不是否定苦乐忧喜的存在，而是否定有自性的苦乐和忧喜，告诉我们，苦乐忧喜只是条件的假相，是无常变化的。我们不必贪著，也不必纠结，可以通过对苦

乐忧喜的观修平息它，同时在苦的当下体会苦的空性，在乐的当下体会乐的空性，在忧的当下体会忧的空性，在喜的当下体会喜的空性。

“何故逐尘劳？”既然受是缘起的存在，寂天菩萨就劝导我们：何必追逐尘劳，追逐财色名食睡，追逐色声香味触法？凡夫总是不断地追求权力、地位、财富、感情，希望通过这些追求得到幸福。事实上，我们追求的一切都是缘起的，并非自性的存在。即使费那么大的功夫得到，也很短暂，随时可能变化，根本就不可靠。如果我们对这些产生执著，就会成为痛苦之因。不论执著的是什么，首先是追求起来很辛苦，其次是维护起来很麻烦，第三是失去后会带来痛苦。当我们了解到受是无常、无自性的，何必苦苦追逐？

“何苦伤何人？”世间苦乐是无自性的，如果我们不执著，所谓的苦就不会对我们构成伤害。任何苦受生起时，不论身体还是心理的，只要不陷进去，和它保持距离，就能通过智慧观照，使苦受得以平息。反之，如果我们执著这个苦是自性的存在，是实实在在的，就会因此受到伤害。所以说，苦受对我们构成多大伤害，和我们对苦的认识有关。我们觉得这个苦是自性或缘起的存在，是常还是无常，是有我还是无我，直接决定了苦对我们产生什么影响。

“若见无受者。”通过以上分析可以了解：并没有所谓的受者。从缘起因果的角度——“无我无作无受者，善恶之业亦不亡”。无受者，是指没有自性的受者，但缘起的感受是有的。比如人家打你一巴掌，你肯定会痛。无我是告诉我们：五蕴色身中没有自性的我，没有自性的受者，有的只是因缘和合的假相。

“亦无实领受。”我们对苦乐的感受并不是自性的存在，而是缘起的，是由你的身体、心情、观念、环境等众多条件，共同构成你当下的痛苦、快乐、欢喜和忧愁。离开这些条件，所谓的受和受者都是了不可得的。前面讲到对我的破除，就是破这个受者。这里分析受，也是告诉我们：受是缘起而非自性的存在。

“见此实性已。”当我们认识到受的实性是空、无常、无我的，就知道受不是自性的存在，快乐、欢喜不是自性的存在，痛苦、忧愁也不是自性的存在。既然我们了解到，所有感受和情绪都是缘起的假相，对世间的贪著就会减少。我们之所以贪著，是看不清受的本质，才会对受产生自性见，觉得它很实在。而自性见是产生贪著的基础，只要有自性见，就会被它抓住，进而由受生爱，由爱生取，由取生有。一旦破除自性见，看清受的本质是条件假相，就可以解除贪著。

“云何爱不灭？”根据中观应成派的思想，只要有自性见，就难免流转轮回。不管是谁，包括声闻圣者，如果没有彻底破除自性见，涅槃和解脱就是不彻底、不究竟的。如果我们真正认识到受是无自性的，是无常无我的，在观察受的当下就能生起智慧，不再对它起贪生爱，陷入爱取有的相续。

以上这一部分，是由认识触的无自性，看清受是无自性的存在。

（3）破受境有自性

99. 所见或所触，性皆如梦幻。

前面探讨了受生起的因——触。接着讲到受的境界，以及和受相关的心王。作为受的存在，有它的因、受者和受的境界，寂天菩萨逐一分析，让我们了解，构成受的各部分都是无自性的，这就注定受不可能是自性的存在。

“所见或所触，性皆如梦幻。”感受的产生，必然有引发受的对境——因为什么产生受？比如看到好看或不好看的人或物，听到好听或不好听的声音，乃至六根所缘的色声香味触法。这一切都是无自性的，是缘起的存在，如梦幻泡影。正如龙树菩萨在《中论》所说：“未曾有一法，不从因缘生。是故一切法，无不是空者。”没有任何法不是因缘所生的，所

以一切法都是空的，无自性的，是缘起的假相。

既然受的境界是无自性的，由此引发的受自然也是无自性的。

（4）破受者有自性

99. 与心俱生故，受非心能见。

100. 后念唯能忆，非能受前心，
不能自领纳，亦非它能受。

101. 毕竟无受者，故受非真有。

谁言此幻受，能害无我聚？

这是探讨和受相关的心，以及受本身的存在。受属于心所，《百法》将之列为五种遍行心所之一。和心所相应的还有心王，不同心所隶属不同的识，有的心所和前五识一起活动，有的心所和第六意识一起活动，有的心所和第七识、第八识一起活动。这些受心所和心王构成完整的心理活动，和心是同时存在的。

在唯识看来，心是因缘和合的，每种心的生起都要具备相应条件。同时心本身有自证的作用——快乐的时候知道自己快乐，痛苦的时候知道自己痛苦，忧愁的时候知道自己忧愁。唯识所说的自证分，就是自觉自知，知道自己在做什么

想什么。但在“智慧品”中，寂天菩萨为什么要破自证分呢？其实他主要破的是——有自性的识，有自性的自证分。寂天菩萨认为，自性的自证分是不成立的，也不能完成自证作用。其实在缘起的层面，缘起的识和心所相互依赖，识在产生活动时，同时具有自证的作用，这是完全可以成立的。所以寂天菩萨明确表示，他要破的并不是识所具有的见闻觉知的作用，也不是破世俗谛意义上的缘起存在，要破的只是自性见。明白这个道理后，我们再看这一部分内容——破受者有自性。

“与心俱生故，受非心能见。”如果我们认为心是自性的存在，受也是自性的存在，就会造成什么问题呢？受和心都是独立的，不是相互依赖的，不构成能和所的关系。受是受，心是心，各是各的，产生什么样的感受，心是不知道的。因为二者是彼此独立的，就像你是你，我是我，两个独立的个体产生苦受或乐受，只是各自知道而已，对方并不知道。

“后念唯能忆，非能受前心。”有人认为，心和受是前后关系。受在前念产生，后念的心可以直接缘前念的感受。从佛法角度说，后念的心可以回忆前念的心，但无法了知前念的感受。因为受和心是两个独立的实体，既然各是各的，心就无法感受苦乐。

“不能自领纳，亦非它能受。”这里探讨的问题是，当受

生起时，如果受是自性的存在，到底谁知道它在受？心知道它在受，还是它自己知道它在受？还是需要别人知道？寂天菩萨认为，如果是自性的受，一是心无法知道，二是自己无法知道。所谓“眼不自见，刀不自割”，眼睛可以看到万物，但无法看到眼睛本身；刀可以砍很多东西，但无法砍自己。由此证明，受也无法产生自证的作用。如果不能自证，是不是要通过其他的心来证明它，感受它？但其他的心是其他的心，同样无法证明。当然这里是破斥自性的受，如果你认为有自性的受，就无法产生自证的作用。所以受是缘起的存在，必须通过和心的相应，才能完成受的作用。

“毕竟无受者，故受非真有。”这个偈颂是总结性的。我们了解到受者是缘起法，没有自性的受者，有的只是因缘假相。既然受者不是真实有，自然也就没有自性的受。所谓苦受、乐受、忧受、喜受、舍受，只是缘起的假相，不具有真实不变的本质。

“谁言此幻受，能害无我聚？”无我聚，即五蕴和合的色身，其中并没有“我”。如果认识到受是幻有的，对此不起我执，它怎么能对我们构成伤害呢？如果我们具备智慧的认知，就不会对快乐的受起贪，也不会被痛苦的受所伤。现在有句话叫作“你一当真，就受伤了”，正和这个原理相符。

以上是通过对受的观察，让我们了解到受是没有自性的，从而摆脱对受的自性见，体认受的空性。

3. 心念处

《入行论》中，把身念处和受念处作为重点，而对第三部分的心念处，讲得相对简单，主要阐述了心王、心所和心识活动。心代表无尽生命的积累，所以心念对每个人的影响很大。我们总以为自己活在现实世界，其实是活在各自的心念中。包括我们怎么看世界，也与认知模式有关。由此决定我们看到怎样的世界，喜欢什么不喜欢什么，要什么不要什么。尤其是凡夫，因为看不清，会把种种心念贴上“自我”的标签，执著于此。因为执著，就会把这些心理奉为主人，结果被贪嗔痴主宰并伤害。

我们不了解心是缘起的存在，过分相信自己的认识，以眼见为实，以为自己看到、听到、想到的都是真实的，相信我看到的世界是怎么回事，我听到的世界是怎么回事，并以自身经验来证明这一切的合理性。事实上，我们的认识存在很大问题，给生命造成无尽的误导和麻烦。

我们总是陷入种种心念，陷入自己执著的世界。而每种心念都有对应的影像和存在基础，贪有贪的对象，嗔有嗔的

对象，嫉妒有嫉妒的对象。在听从心念的过程中，我们会不断执著并追逐心念希求的对象，使自己活在凡夫心的状态，并会对改变自己缺乏信心。这都是因为我们看不清心念的迷乱性、缘起性、无常性，看不清心念的本质及存在。在四念处的修行中，要观心无常，观察心念是无常而非常的存在。《入行论》中，则是以中观智慧引导我们，观察心念是无自性的存在，本质上是空性。

102. 意不住诸根，不住色与中，

不住内或外，余处亦不得。

103. 非身非异身，非合亦非离，

无少实性故，有情性涅槃。

104. 离境先有识，缘何而生识？

识境若同时，已生何待缘？

105. 识若后境起，缘何而得生？

首先探讨心在何处。我们认为有自性的心，那么它到底在哪里？当我们被恐惧、孤独、忧愁、仇恨等情绪抓住时，会觉得这些情绪是实实在在的，负能量极其强大。如果我们以智慧观照——这个心到底是什么？伤害我们的情绪、妄想到底在哪里？《楞严经》有七处征心、八还辩见。七处征心就是探讨，心到底在身体内、身体外、身体中间，还是看东

西的地方？在寻找过程中，我们会发现心是找不到的，所谓觅心了不可得。因为妄心经不起审视，当智慧观照生起时，它就烟消云散了。

“意不住诸根，不住色与中。”寂天菩萨也用同样的手法，引导我们寻找心到底是什么？到底在哪里？意是指心。所有的心念都可以作为探究对象，这个心念并不是住在耳眼鼻舌身诸根。我们在这些感官上探究，找不到自性的心。色是指观察对象，当我们以智慧观照时，发现心也不在认识对象上。中，是指根和尘中间。也就是说，心既不在我们的眼根，不在眼睛看到的外境，也不在眼根和色尘中间。

“不住内或外，余处亦不得。”心既不住在身内，也不住在身外。我们在身内和身外扫描，发现根本找不到自性的心，在其他地方同样是找不到的。这里涉及两个问题，即心是什么？心在哪里？当我们探寻心的时候，发现心是无形无相的，同时也是无迹可寻的。

“非身非异身，非合亦非离。”心不在身体内，不在身体外，不和身体合在一起，但也不可以离开身体另外找到一个心。在探寻心念活动的过程中，我们通过智慧观照，发现心是了不可得的，并不是自性的存在。如果是自性的存在，是实实在在的，那它始终都在那里，不会因为你的观照而改变或消失。

“无少实性故。”因为心是缘起的存在，由条件决定，所以当内在观照力生起时，心就会被瓦解，被平息。如果心有自性，就意味着这些心念是不可改变的，永远存在，永远在影响你，生命就没有出路了。事实上，心会随着因缘不断变化，其中有善也有不善的心理，有正面也有负面的情绪。就像舞台上的不同角色，你方唱罢我登场。正因为心是缘起的，我们才能断恶修善。这就必须认识哪些是正向心理，和解脱、觉醒相应；哪些是负面心理，和贪嗔痴相应。通过对心的了解，作出正确的选择和管理，从而改善我们的心，改善我们的人格。

“有情性涅槃。”佛法教给我们的，是如何正确观察自己的心。在这种智慧引导下，我们认识到，虽然心有不同显现，但本质就是无自性的存在，就是空性，就是涅槃，是超越一切情绪和妄念的。

接着进一步探讨，如果我们认为心识有自性的话，无论如何是不可能存在的。我们知道，心的生起离不开境界。从缘起的层面看，心和境是相对的存在。唯识宗告诉我们，识的生起不仅需要境，还要有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识及各种心所的活动。条件具备了，心识才会生起。如果我们认为心是自性的存在，那就意味着，无论什么情况下，都不能生起相应的心。

“离境先有识，缘何而生识？”如果说识在境界之前已经存在，那这个识到底是因为什么生起的？

“识境若同时，已生何待缘？”如果说识和境界是同时存在的，就意味着识的生起不需要依赖境界，并不是先有境再有识。既然同时存在，那么识的生起又何必依赖境相呢？

“识若后境起，缘何而得生？”如果说识在境界出现之后生起，也就是境界在前，认知在后。既然在前，就说明境界已经过去，那认知的识又靠什么缘生起呢？

寂天菩萨通过这些审视告诉我们：如果认为识是自性的存在，不论它在境界之前，和境界同时生起，还是在境界之后，都是不能成立的，无法和境界构成认识关系，所以识不是自性的存在。只有这样，才能仰赖境界和诸多因缘，决定识的生起。境界等因缘是无自性的，由此生起的识也是无自性的。所以中观对心的观察，主要是帮助我们看清，识是没有自性的。

中观主要讲到六识，以及和六识相应的种种心所。这些心识、心所和境界的存在都是缘起法，具有相互依赖的关系，并不是自性的存在。前面讲到寂天菩萨破唯识，因为唯识在六识之外还有第七末那识和第八阿赖耶识。在中观看来，唯识讲八识，讲心有境无，意味着心是自性的存在。其实从唯识理论看，八识五十一心所都是缘起的存在，是无自性的。

在这个原则问题上，和中观见并不冲突。总之，对心念处的观察，是让我们了解心的无自性，认识心的空性。

4. 法念处

105. 故应不能知：诸法实有生。

法念处的范围最大，但本论讲得最简单，不过是两句话。

“故应不能知：诸法实有生。”从定义上，法包含身心和世界的一切。随拈一物，都可作为法念处的观察对象。比如摄像机就是法，你了解摄像机是缘起、无自性的存在，就能认识到摄像机的本质是空性。乃至桌子、房子、山川、草木、虫鱼、鸟兽、书本、有情，一切的一切，如果以缘起的智慧观察，就知道这一切并不是实有的，而是无自性的，其本质都是空性。

我们既要在世俗谛的层面，了解一切法的存在是因缘假相，是假名安立的；同时要在胜义谛的层面，了解一切法是无自性的，其本质都是空性。这才是中道的认识，既不偏空也不偏有。用龙树菩萨的偈颂说，就是“诸法因缘生，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义”。

我们熟悉的《心经》《金刚经》等经典，都在引导我们作这样的观察。《心经》虽然简短，只有 260 多字，但观察对

象非常完整，包括五蕴、十二处、十八界、十二因缘和四谛。“空中无色，无受想行识”，是对五蕴的观察；“无眼耳鼻舌身意”，是对十二处的观察；“无眼界乃至无意识界”，是对十八界的观察；“无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽”，是对十二因缘的观察；“无苦集灭道”，是对四谛的观察。

其中讲到的五个名相——五蕴、十二处、十八界、十二因缘、四谛，贯穿整个解脱道修行。解脱道的修行，就是认识五蕴的无常无我，在六根接触六尘的过程中，于六根门头保持正念。此外，十二因缘揭示了轮回的规律，四谛则代表佛法修行的纲领。那么，如何以般若中观的正见，正确认识这些对象？

《心经》中，“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，代表全经的宗旨和核心思想。通过对五蕴的智慧观照，了解五蕴的无自性，证悟五蕴的空性，由此摆脱一切烦恼、痛苦和灾难。这是究竟意义上的解脱。接着对五蕴、十二处、十八界、十二因缘到四谛，一一观察。

比如“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”，是对色法，即存在现象的观察为例，认识到一切色法都是缘起的，其本质就是空性。空性和缘起是同时存在，而不是对立的。有的当下就是无自性空，空的当下也不否定有的存在，

是为空有不二。掌握这个方法后，可以推广到一切境界，认识到“受不异空，空不异受；受即是空，空即是受”，或是“想不异空，空不异想；想即是空，空即是想”。受想行识如此，十二处、十八界、十二因缘、四谛同样如此，乃至世间任何事物，都可以通过智慧观察认识它的无自性，由此体认空性，比如“树不异空，空不异树；树即是空，空即是树”。所以这种方法是通用的，对我们观察世界具有普遍意义。

《心经》透过对五蕴、十二处、十八界的观察，让我们了解到，身心乃至一切现象都是缘起、无自性的存在，其本质就是空性。当我们了解无自性空，且不否定缘起有，就能通过正确认识世俗谛，通达第一义谛，证悟涅槃。当然这不是说，必须对五蕴、十二处、十八界统统观察完了，才能通达空性。在对五蕴的观察中，如果由观色通达空性，就能通达一切空性。

对十二因缘的观察同样如此。比如“无明不异空，空不异无明；无明即是空，空即是无明”。因为无明的本质是空性，所以“无无明，亦无无明尽”。无无明不是说没有无明，而是没有自性的无明。无明尽，即涅槃解脱，其本质也是空性。在世俗谛的层面，有轮回，有解脱；有生死，有涅槃。但在空性上，并没有生死和解脱的差别，没有无明也没有无明尽，没有老死也没有老死尽。这里所说的没有，是没有自性的生死轮回、

涅槃解脱。因为生死轮回和涅槃解脱只是假名安立，而空性是超越一切差别的，超越涅槃和解脱，也超越佛和众生的差别。

包括苦集灭道，我们也可以做这样的观察。“苦不异空，空不异苦；苦即是空，空即是苦”。苦集灭道代表两重因果，一重是轮回的因果，一重是解脱的因果。轮回的因果，轮回的当下就是涅槃；解脱的因果，解脱的当下也是空性。所以说“无苦集灭道”，因为不存在自性的苦集灭道。

通过对蕴、处、界、十二因缘乃至四谛的观察，了解到一切法无自性，其本质都是空性，就能破除对所缘境的执著，平息由此产生的妄想烦恼，心空境寂，无智亦无得。所以观自在菩萨的观照贯穿一切现象，包括对五蕴的智慧认识，对十二处的智慧认识，对十八界的智慧认识，对十二因缘的智慧认识，对四谛的智慧认识。当妄境被平息，妄心也就平息了，内在智慧就会开显出来，导向无上觉醒，所以说“三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提”。对法念处的观察，可以用《心经》的缘起智慧，去认识一切法的无自性，体会一切法的空性。

以上，是对身、受、心、法四念处的分析。在《入行论》中，寂天菩萨不仅为我们提供智慧的认识，同时指出了正确的观察方法，非常重要。



【五十三课】

（二）断二谛诤

二谛是中观的核心，也是“智慧品”的核心。整个中观思想都是围绕二谛，通过正确认识世俗谛，而能通达胜义，成就解脱。其中，认识世俗谛是关键所在。凡夫因为无明，对一切现象充满自性见。包括其他的宗教哲学，对生命和世界的认识同样充满自性见。所以中观以破除自性见为重点。

《心经》260多字，从“不生不灭，不垢不净，不增不减”，到“无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无眼界乃至无意识界，无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽，无苦集灭道，无智亦无得”，空、无、不三个字反复出现，贯穿全经。此外，从龙树菩萨的《中论》《十二门论》，提婆菩萨的《百论》，到般若系的各种经论，大多采取否定的手法，破除凡夫、外道的自性见，层层扫荡，甚至破而不立。通过批判和破斥，引导我们认识缘起法的真相，看清它是什么样的存在。

《中论》开头，龙树菩萨以对佛陀无比崇敬、五体投地的心，阐明中观思想：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”虽然缘起法会呈现出种种差别现象，如有无、生灭、来去、一异等。来去是从变动的角度，从时间上说；有无是从显现的角度，从空间上说。《心经》的“不生不灭，不垢不净，不增不减”也是如此，生灭是从有无而言，垢净是从审美而言，增减是从数量而言。

这些现象是不是真实的存在？中观为什么要予以否定？其目的，是引导我们建立如实的认识，不增不减。唯识有两个概念，叫作增益和损减。增益是在缘起现象上产生自性见，损减则是对此产生断灭见。就像本来有五个苹果，你说是七个，为增益；你说是三个，为损减。只有不增益，不损减，才能使认识符合缘起真相。

对缘起法的认识，还要摆脱常见和断见。常见是认为事物有固定不变的自性，断见是世人所说的人死如灯灭。我们讲无自性，并不是否定现象的存在，也不是否定缘起的假我。如果把现象和假我都否定了，就属于断见。我们对世界的认识，只是否定它有自性的存在，但并不否定缘起假相。

中观所说的“不生不灭、不常不断、不一不异、不来不

去”，也是否定有自性的生，自性的灭，以及自性的常断、一异、来去。凡夫说有的时候，觉得它是一种自性的存在；说无的时候，又觉得它什么都没有，是自性的无。事实上，所谓的生灭、常断、一异、来去都是缘起的显现，其中并没有自性。包括《心经》所说的不生不灭、不垢不净、不增不减，也是告诉我们，不存在自性上的生灭、垢净、增减，只有缘起的生灭、垢净、增减。如果认为缘起法具有自性，就是一种常见；如果否定缘起的生灭、垢净、增减，又会变成断见。

佛法以缘起智慧观察，破除自性见，破除凡夫的无明认知，以及由此产生的自性见，但不否定缘起现象，因为这是事实的存在。所以说，中观对自性的所有批判，最终都是引导我们如实了解缘起现象，断除常见和断见，避免对世俗现象的执著或过分否定。“断二谛诤”讨论的第一个问题，是断太过诤，就是对它过分否定，不仅把自性否定了，同时把依他起的现象也否定了。这种否定就太过了，属于矫枉过正。

唯识宗把我们认识的世界分为两个层面，一是遍计所执的层面，是显示在我们认识上的境界，属于显现境，根本就不存在；一是没有显现在我们认识上的依他起境界，是缘起的假有。学佛就是引导我们正确认识依他起，避免过度否定或肯定。因为过度否定会落入断见，过度肯定会落入常见，

只有摆脱断见和常见，我们才能正确认识世俗谛，通达胜义谛。在此，寂天菩萨又回到“智慧品”的核心思想。

前面，寂天菩萨批判了唯识和有部的观点，同时引导我们观察四念处，认识身受心法的无自性，但也担心我们因此落入虚无。就像社会上的人听到四大皆空，以为什么都没有了，什么都不在乎。包括学习《心经》，如果对般若思想没有相当了解，念到“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界”，一路无下去，会感觉世上什么都没了。如果我们的认识偏空，落入虚无，其实是非常可怕的。

所以龙树菩萨在《中论》说：“大圣说空法，为离诸见故。若复见有空，诸佛所不化。”大圣就是佛陀，他讲空的目的是帮助我们摆脱自性见。也就是说，空是一个武器、一种手段、一套方法，讲空、讲无、讲不，都是引导我们否定迷妄认识产生的自性见。如果你认为一切都是空的，认为空就是究竟，甚至因此否定因果，否定缘起，就会落入断见。如果这样的话，诸佛都无法教化他。《大宝积经》也说到：宁起我见如须弥，也不可落入断灭空。对缘起法的认识必须如实，偏有偏空都是不对的。寂天菩萨作这个回顾是避免我们偏空，进一步强调，我们所否定的只是自性见，并不是否定缘起。

1. 断太过诤

106. 若无世俗谛，云何有二谛？

世俗若因他，有情岂涅槃？

107. 此由他分别，彼非自世俗。

后认定则有，否则无世俗。

108. 分别所分别，二者相依存。

是故诸观察，皆依世共称。

“若无世俗谛，云何有二谛？”中观一路讲无自性，说我们认识的世界是无明构建的，是迷妄的显现，根本就不存在。就像前面说的把绳当作蛇，其实根本不存在所谓的蛇。有外人提出：如果世俗谛像蛇一样，并不存在，那么二谛就不完整了。其实，世俗谛包含缘起和错误认知两个层面。如果彻底否定世俗谛，说明没有完整认识世俗谛。也可以把世俗谛分为显现和与显现相关的境界。在我们错误认知上显现的境界是没有的，但和显现相关的缘起境界是有的。如果我们认为世俗谛只是显现的境界，把它否定了，二谛就无法建立。

“世俗若因他，有情岂涅槃？”外人继续提出疑问：如果世俗谛仅仅建立在凡夫迷妄认知的基础上，根本就不存在，如何透过世俗谛证悟空性、通达胜义谛呢？外人之所以提出这个问题，是对世俗谛的认识不正确，对无自性的理解产生

偏差，把缘起否定了。因此缘起的世俗谛就无法建立，也不能根据缘起的世俗谛来建立胜义谛和涅槃。事实上，中观否定的并不是缘起显现，而是在缘起法上产生的自性。

“此由他分别，彼非自世俗。”针对外人的疑问，寂天菩萨回答说：凡夫根据迷妄认识产生的自性见，是凡夫认为的世俗谛，并不是依般若智慧建立的世俗谛，不是中观学者认可的世俗谛。

“后认定则有，否则无世俗。”世俗谛分为两种，一是扭曲的世俗，一是正确的世俗。前者是根据无明建立的，后者是圣者根据智慧观察了解的。中观认定的世俗，是破除无自性后认识的缘起现象，这种现象是有的。而凡夫建立的扭曲的世俗，是源于自性见的误解，事实上并不存在。

“分别所分别，二者相依存。”这是提出世俗的建立和标准。缘起法，包括分别和所分别。分别是能分别的心，所分别是分别的境界。心和境是相互依赖的存在，不是自性的存在。

“是故诸观察，皆依世共称。”佛陀所说世俗谛，并不违背世人的经验，比如种瓜得瓜，种豆得豆，是大家的常规认识。再如桌子是由油漆、木头等材料构成，这也是我们认可的经验。大家都叫它桌子，佛陀说法时也称之为桌子，并不因为桌子是假名安立，就随便把它叫作树，叫作天空，否则

就违背了世俗的有效经验，佛陀说法也没人能听懂了。所以世俗谛的建立，不能违背世间经验，也不同于魔术师的变化，那不是常规、有效的世俗经验。

佛陀说法，既有和世俗谛共同的一面，又有不同的一面。世人认为有情是有我的，认为桌子是自性的存在，如果佛陀也这么说的话，和世人的认识完全相同，就不必说法了。佛法的不同是告诉我们，在有效经验基础上的事物，其真相是无我无自性的。这个世俗谛是建立在无自性的基础上。佛法所否定的自性，事实上本不存在，只是否定这个没有的东西，但缘起现象是存在的。

总之，世俗谛的建立是有标准的，和世人的认识有共和不共两个层面。共的层面，是和世人的有效经验吻合；不共的层面，是破除世人对一切事物的错误认知，即自性见。只有正确认识世俗谛，不产生增益或损减的执著，不偏空，不偏有，才能通达胜义谛，才是对二谛的正确认识。

2. 断无穷过诤

通达空性，必须正确认识世俗谛。我们学习《入行论》《心经》《金刚经》《中论》《百论》《十二门论》《大智度论》等般若经论，接受中观缘起性空、缘起无自性的思想，然后

带着这种认识观察世界。在观察过程中，不仅要对自己的认识对象加以分析，同时也要对自己的理性认识加以分析。外人就此提出疑问：是不是要再用一个理性，来分析这个理性？如果理性要通过理性不断分析，会不会犯无穷过？断无穷过诤，就是针对外人的疑问作出回答。

109. 以析空性心，究彼空性时，

若复究空智，应成无穷过。

110. 悟明所析空，理智无所依。

无依故不生，说此即涅槃。

“以析空性心，究彼空性时。”分析空性的心就是理智。我们接受了缘起智慧，然后通过理性去认识空性。事实上，理性是由推理获得关于空性的知识，属于比量，但不能证悟空性，真正通达空性是来自现观。

“若复究空智，应成无穷过。”理性本身属于被审视的对象，还需要通过理性去分析。只有通过理性加以解构，我们才能真正认识空性，否则对理性有自性的执著，也会影响我们通达空性。这就是刚才举出的问题——理性还要通过理性去分析，是不是会产生无穷过？如果要不断分析，就像鸡生蛋，蛋生鸡，永远纠缠其中出不来，就会犯无穷过。

现在寂天菩萨来回答这个问题：我们从了解空性到究竟

证悟空性，是不一样的。了解空性偏向理性层面，究竟证悟空性，当然也离不开理性分析，但最终要超越理性。在凡夫的认识上，世界呈现的就是二元戏论，是能所、善恶、美丑、有无、生灭。我们对二元世界生起自性见，把每个现象当作实有的存在。其实在缘起的层面，有无、善恶、美丑并不对立，但因为自性见，我们把事物贴上“这是什么，那是什么”的标签，产生概念、分别、执著。比如在身份上产生我执我见，在现象世界产生美丑善恶，再由分别、执著产生烦恼，觉得好就会贪，觉得不好就会嗔。因为贪嗔痴，就会造业、轮回。所以二元戏论是源于根本无明，使我们看不清世界，就会有所知障，产生虚妄分别，然后进一步烦恼、造业、轮回。我们现在要做的，就是以缘起智慧重新认识这个世界。

佛法修行的次第，有资粮位、加行位、见道位、修道位、究竟位。这是唯识建立的五位，也是通用的。资粮位主要是培养福德和智慧资粮，发菩提心、行菩萨行可以积集福德资粮；听闻正法、如理思维可以积集智慧资粮，正确认知世界，由此通达空性。所以六度中有的偏向福德资粮，也有的偏向智慧资粮。加行位重点是修止和观，通过修止让混乱的心安静下来，避免陷入混乱的情绪和念头，然后才有能力运用无自性的智慧观察一切，包括生命和世界。修行前，我们活在

强烈的二元对立中，随着无自性的观修，对立逐步弱化，对无自性的体会不断加深。真正体认空性后，所见一切都是缘起假相，进而运用空性慧，不断消除无始以来的烦恼习气，进入修道位乃至究竟位。这是关于空性修行的基本思路。首先以理性为基础，同时要以智慧现观。如果停留在理智上，我们了解的空性只是比量，是知识，不是现证的。

“悟明所析空，理智无所依。”此偈进一步说明这个道理。悟明就是我们体悟到的，所析就是观察对象。这里的悟明所析空，不只是理智分析。“智慧品”开头讲到“胜义非心境”，胜义谛不属于理性认知的范畴，而要超越理性，将理性获得的认识转化为现量观修，真正观到一切法无自性，通达空性。此时，因为自性建立的种种贪著和情绪将被平息。

“无依故不生，说此即涅槃。”能缘的心建立在对所缘境的认知和执著上，当所缘的境空掉，能缘的心也会空掉。当内在的妄心、情绪、烦恼和迷惑认知平息下来，就证悟涅槃了。所以涅槃就是息灭，彻底平息一切妄心和烦恼。

3. 心境谛实于理无据

有关二谛的第三个问题，叫作“心境谛实于理无据”。针对凡夫、外道和部派佛教所认为的——心和境是自性的存在，

寂天菩萨指出，这是没道理的，不能成立。“智慧品”一路讲来，前面是对有部和唯识的批判，重点批判心和境是自性的存在。有部既讲缘起也讲自性，认为三世实有，法体恒有，心和境是自性的存在，自性和缘起是不冲突的。唯识宗既使用自性的概念，也强调无自性，认为八识五十一心所都是缘起的存在。寂天菩萨为了避免人们在学习唯识时对心产生自性见，所以对心有自性加以批判，目的是让我们更好地了解心。事实上，在心识都是无自性的存在这一点上，中观和唯识并不矛盾。

佛法把一切现象归纳为有情和世界两种。凡夫因为对有情和世界的自性见，构成我执和法执。这两种执著是基于无明和所知障，也是一切烦恼和轮回的根本。“智慧品”中，寂天菩萨以大量篇幅引导我们认识有情的空性和世界（法）的空性，又称人无我和法无我。通过这些学修，了解世间一切都是缘起的存在，无自性的存在，其本质都是空性。关于这些道理，前面已经说得非常清楚。

这部分共有 5 个偈颂，对以上所说的心和境的无自性，再次加以强调。世界千差万别的现象，归根结底就是心和境，此外找不到第三种现象。中观所有的观察和分析，都是引导我们了解心和境，破除对两种现象产生的自性见。

111. 心境实有宗，理极难安立。

若境由识成，依何立识有？

112. 若识由境成，依何立所知？

心境相待有，二者皆非实。

113. 无子则无父，无父谁生子？

父子相待有，如是无心境。

114. 如芽从种生，因芽知有种。

由境所生识，何不知有境？

115. 由彼异芽识，虽知有芽种，

然心了境时，凭何知有识？

“心境实有宗，理极难安立。”实有宗不仅指有部，也包括所有认为心和境有自性的思想。这些主张、观点、流派，统统是不能成立的。唯物论以物质作为构成世界的基础，但现代量子力学已发现：当物质被不断分析，最后只剩下波或粒子，根本找不到不变的实体。这个波或粒子又会受到心的影响。也就是说，我们不仅是世界的观察者，也是参与者，是我们的认识决定了物质以什么方式存在。唯物论和唯心论都属于自性见，认为有自性的物构成世界，或认为有自性的心作为世界存在的依据，但佛陀以缘起的智慧观察发现，并不存在这样的心和物。所以中观思想引导我们认识一切法的无自性，看到心和物质都是缘起的，是相互依赖、无自性的存在。

“若境由识成，依何立识有？”在此，寂天菩萨进一步破除关于心识的自性见。从唯识的观点说，境界是识呈现的影像，那怎么可以证明心识实有呢？事实上，识也是缘起的，并不是自性的存在。前面已经反复说明，识是依赖条件的，并不是自性的存在。

“若识由境成，依何立所知？”反过来说，如果因为境界的产生，才能成立认识，又有什么根据说境界是实有的呢？事实上，境界和识都是缘起的存在。

“心境相待有，二者皆非实。”关于心和境的本质，寂天菩萨已经作了深刻分析，告诉我们：二者为相待有，即相对的存在，缘起的存在，而不是真实、自性的存在。此处正式明确了这个结论。

“无子则无父，无父谁生子？”寂天菩萨进一步举例说明。我们通常说父母生儿子，如果有人说儿子生老子，大家会觉得他脑袋有毛病。事实上，这个话是有道理的。一个人正是因为生了儿子，才会成为父亲。也就是说，父亲的身份是因为有了儿子才成立的。如果认为父亲的身份有自性，意味着他生来就是父亲，可能吗？所以这个身份是缘起的存在，是因为有儿子的因缘才成立的。反过来说，如果没有父亲，儿子又从何而来呢？

“父子相待有，如是无心境。”可见，父亲和儿子都是相对的存在，没有父亲就没有儿子，没有儿子也不会有父亲。心和境也是同样，是相对而非自性的存在。如果认为有自性的心，或自性的境，其实都是不对的。

下面 2 个偈颂是针对外人的疑问，继续以比喻说明。关于这个疑问，在中观看来也很简单。我们看到树木，包括任何蔬菜、水果、花草，之所以能发芽，都是因为种子。我们不否定种子的存在，但这不等于说，种子是自性的存在。在中观智慧看来，种子也是缘起的存在。由缘起的种子，在合适的条件下，所以长出缘起的芽。

“如芽从种生，因芽知有种。”那些有自性见的人，可能会说种子是真实的存在，是有自性的。因为有自性的种子，才会生出自性的芽。

“由境所生识，何不知有境？”外人根据这个道理认为，识的产生和境有关——因为有自性的境界，所以才能产生识。如果不承认有自性的境界，识就不能产生。这是带着自性见看问题。从中观的角度说，正因为境界是缘起的存在，才会影响到识的产生。反过来说，因为缘起的识，才会显现各种境界。这个道理并不复杂，我们学过中观，理解起来一点都不难。关键是让有自性见的人接受这一认知，用缘起的眼光

看问题，认识到识和境是无自性的存在。

“由彼异芽识，虽知有芽种。”外人说因为种子生芽，所以看到芽就知道有种子。是谁知道？不是芽本身知道，而是我们的认识知道，是由认识作出的判断，不是芽告诉我们的。

“然心了境时，凭何知有识？”同样，心了别境界是缘起的过程。包括心和境的相互依赖，也是无自性的存在。这个道理非常清楚，我们凭什么认为识有自性的存在？前面的分析早就告诉我们，在心识的建立和关系中，根本找不到自性。如果有自性的存在，它们的关系是无法建立的。

这部分内容是对“智慧品”的二谛思想作进一步说明。通过这些分析，引导我们正确了解世俗谛，通达胜义谛，最终证悟涅槃，成就解脱。

修学佛法要养成思考的习惯，对相关内容反复钻研，多闻多思。真正学进去，才会有乐趣，有法喜。因为佛法揭示的大智慧，确实会让人对生命和世界看得清清楚楚，豁然开朗。但如果没有学进去，没能学懂学透，就感受不到它的殊胜，还会觉得有点枯燥。另一方面，如果我们对人生问题缺乏思考，就看不到这种智慧究竟有多大价值，所以学佛确实需要有一定的人生阅历。

我早年学这些内容时，也懵懵懂懂的，但有一种钻研精

神，对这些枯燥难懂的唯识、中观经论，会一遍、二遍、三遍、四遍、五遍、六遍、七遍、八遍、九遍、十遍地反复看，每一句都把它搞懂，不懂誓不罢休。有了这样的精神，在学习过程中，通过自己的思考把一个个问题想通，可谓其乐无穷。随着弘法的开展，我对人生和世界的问题有了更多思考，还看了些哲学书籍，真切认识到佛法蕴含着无与伦比的价值。有了这些认知，再来读书就不一样了。每学一个内容，都能对人生和世界看得更清楚。

修学佛法也是开启智慧的过程，是很有趣的，希望大家在学习时有这样一种精神。我们想一想，世人为了生存，为了做事业，都要拼命努力，下很大功夫，但所得只是短暂的眼前利益。而学习佛法将给生命带来永久的意义，不仅解决个人问题，还能解决人类社会存在的问题，这种努力实在太有价值了。在学佛过程中，我越来越感觉到，佛法智慧具有普世的价值，任何人都需要佛法。这并不是从佛教徒的角度才这么说。如果我们把佛教定义为宗教，好像只代表某些人的需要。事实上，每个人都有迷惑和烦恼，都需要解决迷惑和烦恼的能力，只不过多数人没因缘接触这一智慧，或是没条件学习，没能力从中受益。这就需要我们荷担如来家业，承担传播佛法的责任。

现在这个世界什么都不缺，但缺少人生的大智慧。这几

年，整个社会对佛法的需求越来越普遍，真正做好出家人，弘扬佛法，化世导俗，未来将是社会的稀缺资源。那才真正体现僧宝之为宝的内涵，不是把头剃光穿上大褂就是宝。如果没有佛法内涵，算什么宝？有的只是一个身份，一个架子，觉得自己高人一等，其实什么都不是。好好学习佛法，不仅有利于自身的改善和提升，同时可以造福社会。

现在到西园寺参学、体验的人越来越多，一拨接一拨，可见各行各业都需要了解佛法。有些心理培训机构，从佛法中学一点点内容，用在他们的培训中，一次课程就收几千几万的费用。不少人学了之后，再来参加三级修学时，发现那些昂贵的课程内容，不过是佛法海洋的点滴而已。佛法这么殊胜的智慧，只要有心，不花钱就可以学。你们参加过菩提家园大分享，看到三级修学学员们学习之后，身心有了巨大改变。从那些分享中，可以看到他们对佛法的信心，积极参与弘法的热情，令人赞叹。

修学上路之后，我们就会看到佛法对人生的意义，对社会的价值，知道自己已经找到最神圣、最有价值的事业。而且我们还有这么好的修学环境，有良好的引导，也有不少锻炼机会，很多道场还不具备这些条件，所以要珍惜善缘，精进努力。此外，学习必须真诚、认真、老实，这三点非常重

要。除非你是六祖那样的上根利智，一通百通，学什么通什么，那可以另辟蹊径。如果不是的话，就必须端正态度，真诚、认真、老实地修学。

研究所课程比较多，但我希望大家每学期有个重点，哪怕一学期把一门课学得特别好，日积月累也很厉害。未来继续读研究生，或是对外弘法，就会有良好的基础。如果想面面俱到，往往是泛泛地学一学，没精力把每门课学得通透，用的时候就会发现用不上，所以不少佛学院学生毕业后还是一片茫然。这是很可惜的。

任何事要做出乐趣出来，前期都要下一番功夫。包括在社会上学任何专业也是一样，刚开始的时候要靠意志力，学到一定程度，尤其是上路之后，就会有乐趣了，而且会越学越欢喜。参与弘法事业也是同样，看到社会的需要，看到大家的成长，发自内心地觉得做这些很有价值，动力十足。

这个时代要成为法门龙象，相对比较容易一点，因为龙象太少了，要求不高。如果在隋唐那种高僧辈出的时代，想成为优秀人才太不容易了。目前整个教界看似热闹，但人才凋零，尤其缺少优秀的弘法人才。大家能老老实实下十年功夫的话，确实有希望成为法门龙象，这不仅是为了自己，也是为了正法久住，利益众生。



【五十四课】

“智慧品”是《入行论》最为关键的一品，是菩萨道修行的核心，引导我们从世俗菩提心升华为胜义菩提心。从全论来看，也是最难懂的一品。既然叫“智慧品”，它究竟要告诉我们什么样的智慧？通过前面的学习可以知道，是让我们认识一切法无自性，即通达空性的智慧。如何认识一切法无自性？

佛陀提供的认识方法，是缘起论。这不仅代表中观的认识，也是佛法的核心理论，不论声闻还是大乘各宗，无一不强调缘起。“诸法因缘生，诸法因缘灭，我师大沙门，常作如是说”这个偈颂就告诉我们：佛陀时常阐述缘起法，让弟子们通过缘起观察世界，获得正见。包括无常、无我、空的正见，都是缘起观察的结果。龙树菩萨关于无自性的正见，能究竟、透彻地显示缘起思想。通过缘起观察一切现象，就能获得无自性的见地。

这个观察的依托点是二谛。前面讲到二谛在佛法中的重要地位，主要表现在两方面：一是“诸佛依二谛，为众生说

法”，二谛即两重，包括世人的认识和圣贤的智慧认识。二是认识世界真相的智慧。般若中观的智慧是立足于世俗谛，是依托常人的认识告诉我们：世界真相是什么。通过这样的观察，摆脱无明建立的错误认知，通达空性，通达胜义谛。

二谛是佛法修学的依据和立足点。在“智慧品”中，主要是引导我们观察一切存在现象和产生根源，也就是因和果。果代表存在现象，所有现象的产生必有原因。当然现象本身也可能成为某种因，所以哲学和宗教都要不断往前追究，希望找出第一因。

“智慧品”的结构，主要包括对存在现象和存在根源的观察，帮助我们了解：世间一切现象都是因缘因果的产物，是无自性的。同时，通过和有部、唯识家的交流，阐明心和物存在的本质是什么。世界万物无非是精神和物质，作为精神的存在，其本质是什么？有没有固定不变、不可分割的实体？作为物质的存在，其本质是什么？有没有固定不变、不可分割的实体？我们通过观察认识到，心和物都是缘起的存在，是条件关系的假相，根本找不到所谓的自性。

“智慧品”对于无自性的解读，主要讲到人无我和法无我。作为有情的存在，究竟什么代表“我”？这也是哲学的根本问题。以中观智慧观察，有情的存在只是因缘因果的延

续，是无自性的，其中找不到固定不变的本质。对于法的观察，本论围绕身受心法四念处展开，这也是修行的常规项目，分别是身体、感受、心理活动和一切法。通过这四个方面的观察，发现身受心法都是无自性的存在。

（三）成立法无我的正因

“智慧品”的第三个大问题，是成立法无我的正因，即存在现象的产生原因。说到原因，似乎是很简单的问题。比如看到树，就知道它是由树种生长而成；看到每个现象的当下，也能找到相关原因，比如桌子是怎么做成的，房子是怎么建造的。但哲学和宗教所追究的，是最早的因——世界的第一因是什么？

西方哲学关注本体论，探讨世界本源；中国哲学叫作本根，即万物生起的根本。作为本源，大体有几个特点。首先是第一性，比如唯物论认为物质是第一性，精神是第二性，即精神是由物质派生的。唯心论认为精神是第一性，物质是第二性，即物质是由精神派生的。探讨第一性和第二性，涉及谁生谁的问题。哲学上有个绕口令，关于鸡生蛋还是蛋生鸡。如果鸡生蛋，鸡是怎么来的？如果蛋生鸡，蛋是怎么来的？到底蛋在前还是鸡在前？如果建立第一因，势必会有这

样的问题。其次，第一因的存在具有独立性，不需要依赖其他事物，同时可以作为其他事物生起的依赖。第三，是单一且不可分割的。第四，是永恒的存在。

具备这些特点，才能作为万物生起的本源。从中观的角度看，这是典型的自性见。事实上，根本找不到独立、不可分割、永恒而不依赖其他条件的存在。所以哲学建立的第一因及本源，也属于中观破除的对象。宗教建立的第一因，其实就是神。上帝是独立的存在，是万能且永恒的，能创造世界，决定人间祸福。这是宗教认定的自性论。

基于这些思想，太虚大师曾把各种哲学学说分成唯心论、唯物论、唯神论、唯理论。唯心论以心为第一因，唯物论以物质为第一因，唯神论以神作为世界的第一因，唯理论则认为，在感觉认知外有形而上的理体。前面批判的印度数论派，就是以自性、冥性作为万物最初存在的原质。古希腊哲学家巴门尼德也有类似的思想。包括老子所说的“道生一、一生二、二生三、三生万物”和“无极生太极”等，都属于唯理论的范畴。这些观点隐藏着很深的自性见。从缘起的智慧观察，这些自性的心、自性的物、自性的神及自性的、形而上的理体，根本都不存在。

1. 破无因生

前面已对自性的心、自性的物作了批判，告诉我们一切存在现象的本质是空性。接着，寂天菩萨对自性的神和理体作进一步批判，告诉我们，一切现象是怎么存在的。关于这个问题，宗教认为是神造的，由神决定一切的存在；哲学提出唯物、唯心或理体的观点，认为由物质、精神或理体决定一切的存在。但佛法告诉我们，一切事物是缘起的。

116. 世人亦能见，一切能生因，
如莲根茎等，差别前因生。

117. 谁作因差别？由昔诸异因。
何故因生果？从昔因力故。

缘起论的重点是破除自性见，认识人和法的空性，体认人无我和法无我。在成立法无我的正因中，主要破斥几点：一是大自在天，即神创造世界的问题；二是数论、胜论的极微，他们认为有一个自性、冥性的实体，由此演化出整个世界。这段破斥的理论基础，是《中论·观因缘品》的“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”。诸法一不是自性生；二不是神这样的他力所生；三不是共生，即两种有自性的东西合起来产生；四不是无因生，不是偶然出现的。

《入行论》中，主要围绕不自生、不他生、非无因生三种观点，证明一切法是缘起的。接下来有关建立因缘，是破除错误的、隐藏自性的因果，引导我们认识缘起的因果。

首先是破无因生。佛教对世界的解释，就是因缘因果。大自然生生不息，是因缘因果的延续；人类几千年文明，是因缘因果的延续；生命从无穷的过去流转到无尽的未来，也是因缘因果的延续。无因就是偶然论，认为所有一切，比如你为什么成为某人的孩子，为什么想学佛，为什么会出家，我们为什么在一起修行，都是偶然的。现在很多人缺乏因果观念，就会带着侥幸心态行事，为了个人利益不惜作恶；或是觉得人定胜天，只要自己努力，没什么事办不成的。却看不到，一切都有因缘因果，作恶必然招感苦果，而从事情成败来说，个人努力只是其中一方面，还需要众多因缘的共同成就。认识因缘因果，正是为了破除无因论。

“世人亦能见，一切能生因。”世界是因缘因果的延续，这点每个人在现实中就能看到。当然我们的智慧不够，看得不究竟、不透彻、不全面，但多少能看到一些。比如看到豆种，知道会长出豆苗；看到麦种，知道会长出麦苗；学过开车，以后就会开车；学了电脑，以后就会使用电脑。正因为看到因果规律，我们才懂得怎样生活，知道该做什么，各行

各业的人才会付出种种努力。如果看不到因果，耕耘没有收获，还会努力吗？

“如莲根茎等，差别前因生。”我们看到大自然中的植物，比如莲花的根茎叶有种种差别，都是不同的前因所生。包括一切植物和动物，都是由不同的种子长出不同的果实，由不同遗传基因显现不同的生命形态。

“谁作因差别？由昔诸异因。”这些种子的差别由谁决定、谁造成的？是由它过去的因造成的。种子由前面的果实形成的，前面的果实又来自前面的种子，那个种子又来自前面的果实，可以不断由此类推。总之，由于过去因的差别，决定了现在果的差别。这个果又称为因，由因的差别，决定未来果的差别，乃至未来因的差别。这就是因缘因果的无尽延续。世间任何东西都可以通过观察，找到它之前的因。没有任何东西是无因无缘的，区别只在于你看到还是看不到。

“何故因生果？从昔因力故。”产生结果是因为过去的因，过去的因又是因为过去的因，生命就是因缘因果的无尽延续。缘起论用因缘因果看世界，告诉我们，一切现象不是哪个人决定的，也不是神决定的，而是因果规律决定的。世界的存在就是关系的存在，世界的延续是因果的延续。从因到果，从果又转为未来结果的因。

因果延续的道理，世人多少也能认识到，只是我们透过感官看到的因果既表面，又肤浅。比如有人会说：那人干了好事

怎么没好报？那人干了坏事反而过得挺好？这是因为我们只看到生命的某个片段。他现在过得好，其实是来自好的前因，而非当下的不善行；同时，这个不善行必定会在未来招感苦果。这种结果不仅是外在的，同时也是内在的，决定生命品质的高下。但凡夫缺乏智慧，对因果的了解既不完整，也不透彻。有时看到了果，却看不到往昔的因；有时看到了因，却看不到未来的果。只有大智慧的圣者才能究竟了知人生及世界的因缘因果，知道所有差别都是过去因造成的。佛法讲缘起，引导我们建立无常、无我、空的正见。这些正见和现代量子力学、弦论的发现非常吻合，说明缘起因果的智慧，会随着人类认识的深入，不断被印证，所以无因论是不能成立的。

2. 破他——常因生

所谓常因，就是他力，由另一种力量创造万物。人类早期有多神论，认为世界有很多神。比如古希腊神话中有火神、爱神、太阳神等一众神灵，中国道家也有很多神仙。印度有二神教，认为由善恶两种神分管世界。一是代表光明，人间种种善的力量都由善神决定；一是代表黑暗，种种恶的力量都由恶神决定。现在更普遍的是一神教，比如基督教和伊斯兰教，它们有共同的根源，是从古老的犹太教发展而来。基

基督教相信耶和華，伊斯蘭教相信真主，認為世界是由唯一、至高、萬能的神創造的，也是由他主宰的。

上帝不僅萬能，而且博愛，如果这样的话，世間種種災難、罪惡和痛苦，到底是怎麼產生的？是由誰決定的？如果說災難、罪惡和痛苦也是上帝製造的，那麼上帝的大愛是不是有問題？他為什麼給世界製造這麼多災難、罪惡和痛苦？如果這不是上帝創造的，而是魔鬼撒旦造成的，就說明上帝並不是全能的，因為他控制不了撒旦的行為，對他無能為力。所以撒旦不僅是人类的敵人，也是上帝的敵人，是代表另一種對立的力量。既然上帝之外還有另一種力量和他勢均力敵，就說明上帝不是唯一的，就近乎二神論了。上帝代表善神，撒旦屬於惡神。這是關於上帝的唯一、萬能和大愛的思考。

印度宗教也有類似思想。比如印度教相信濕婆，以其為創生之神和毀滅之神，認為世界的創造和毀滅是由濕婆決定的。此外，有的宗教相信大梵天，有的宗教相信大自在天，即色界最高的天，認為由大梵天或大自在天創造了人類和世界。《入行論》對神造說的批判，主要以大自在天為對象，否定大自在天可以創造世界，破大自在天為世界之因。

（1）破自在天因生

118. 自在天是因，何為自在天？

雖許謂大種，何必唯執名？

119. 无心大种众、非常亦非天，
不净众所践，定非自在天。
120. 彼天非虚空，非我前已破。
若谓非思议，说彼有何义？
121. 何为所欲生？我及自在天、
大种岂非常？识从所知生，
122. 复缘无始业，何为彼所生？
若谓因无始，彼果岂有始？
123. 彼既不依他，何故不常作？
若皆彼所造，则彼何所需？
124. 若依缘聚生，生因则非彼。
缘聚定缘生，不聚无生力。
125. 若非自在欲，缘生依他力。
若因欲乃作，何名自在天？

这部分共有 8 个偈颂，都是关于大自在天创造世界的探讨。其中包括三部分，首先认识“何为大自在天”。如果说大自在天创造了世界，那究竟什么代表大自在天？是不是上帝那样的人格神，有意志，有高兴不高兴的情绪，同时能创造世界，超然于万物之上？有些西方哲学家不相信上帝，不认为有这样的人格神创造世界，可又不想得罪当时流行的宗教，就会提出泛神论，上帝不是超然于世界之外，他本来就在世界中，代表大自然的规律和力量，但不是具体的人格神。

“自在天是因，何为自在天？”本论批判了大自在天创造万物的观点。印度有些宗教以自在天为万物之因，认为自在天是万能的。所谓自在，代表我想怎样就能怎样，可以根据个人意志行事，自在决定万物命运，想创造世界就能创造世界，想毁灭世界就能毁灭世界。那究竟什么代表了大自在天？

“虽许谓大种，何必唯执名？”有个流派认为，大自在天就是四大种。寂天菩萨针对这一观点反驳说：如果认为是大种，由地水火风的和合产生世界，这是很好理解的，何必一定要说自在天呢？用“自在天”的名称代表大种，不是容易让人误解吗？寂天菩萨接着批判说：认为大自在天就是大种，这个说法是不成立的。因为大种和大自在天，无论性质或内涵都不一样。下面提出几个理由。

“无心大种众、非常亦非天，不净众所践，定非自在天。”第一，地水火风四大种是无心的，纯粹是物质的存在，但大自在天是有精神意志的。第二，大自在天是造物主，是唯一的存在，四大种并不是唯一的。第三，四大种是无常的存在，而大自在天是永恒的存在。第四，四大种并不是天神，而大自在天是天神，不是一个概念。第五，四大种到处都存在，甚至被人践踏，是不干净的，而大自在天高高在上，超然物外。可见，四大种和大自在天并不是一回事。

“彼天非虚空，非我前已破。”大自在天不是虚空。因为虚空是无情的存在，而大自在天是有意志的。大自在天也不是“我”，这点前面已经破除。因为“我”是不存在的，了不可得，在缘起现象中并没有“我”，所以这个说法不能成立。

“若谓非思议，说彼有何义？”如果认为大自在天创造万物，但又是不可思议的造物主，超越我们的认知范畴，那讨论大自在天的意义在哪里？

以上3个偈颂主要讨论究竟什么代表大自在天。如果大自在天像泛神论所说的，只是一种规律，那为什么要说他是神？这就值得商榷。接着3个偈颂讨论第二个问题：大自在天究竟创造了什么？

“何为所欲生？我及自在天、大种岂非常？”大自在天到底创造了什么？如果认为大自在天创造了恒常不变的“我”，或恒常不变的大种，但前面已反复强调，世上并不存在恒常不变的我或大种。如果认为大自在天创造了我们的心识、苦乐、色身及山河大地，就像基督教所说的，上帝在七天之内创造世界，创造动物、植物乃至人类。寂天菩萨在此讨论的关键是：上帝创造世界时，需不需要依赖条件？如果上帝是万能的，不需要条件，想怎么着就怎么着，而且充满无限大爱，应该一下子就把娑婆变成极乐，把所有坏人都变成好人，

所有痛苦的人都变成幸福的人，这不是很好吗？果真如此的话，我们也希望有这样的神，把一切搞定，不受任何制约。能不能做到呢？我们现在看到的现象，树的生长来自种子，需要阳光、雨露的滋润，还要相应的时间；孩子来自父精母血，通过十月怀胎出生，再由饮食滋养，才能长大成人。包括动植物等一切生命的出现，以及山河大地的形成，都是有因缘的。其延续也取决于业力和因缘因果。除了这些，我们看不到上帝在其中做了什么。

“识从所知生，复缘无始业，何为彼所生？”寂天菩萨指出：生命存在和人的认识都是有因缘的。心识的形成需要条件，一方面来自认识对象，一方面来自往昔业力。此外，我们看不到有万能的神在主宰。如果我们认为有那样的力量，到底是因缘决定了事物的存在，还是神决定了事物的存在？

“若谓因无始，彼果岂有始？”如果认为神创造了世界，而且这个神是自在、全能的，是无始、永恒的存在，那么他创造的世界也应该是无始的。也就是说，可以凭着神的意志，让世界一下子全部具足，既不需要依赖条件，且时间上是无始的，不是次第产生的。

“彼既不依他，何故不常作？”如果神是全能的，其存在不需要依赖条件，创造万物也不需要依赖条件，要什么有什么，

想怎样就怎样。既然这样的话，为什么他不连续创造万物呢？

“若皆彼所造，则彼何所需？”如果大自在天仍需要其他条件才能创造万物，那他究竟所需什么呢？因为一切都是他创造的，这就说不通了。这是探讨自在天究竟创造了什么，包括怎么创造世界。下面 2 个偈颂进一步说明这个道理。

“若依缘聚生，生因则非彼。”如果世界是因缘和合产生的，缘聚则生，缘散则灭，就不是神或大自在天创造的。换言之，神和大自在天并不是一切事物的生因。

“缘聚定缘生，不聚无生力。”因缘具足了，现象必然会产生；反过来说，因缘不具足的时候，任何现象都不会出现。这是我们在现实中都能看到的。任何事物只要条件具足就会产生，不让它产生都不行。这就说明条件决定一切，在条件之外，并没有另一种力量。

“若非自在欲，缘生依他力。”我们看到的事物都是条件具足才产生的，条件不具足就无法产生，任何人的意愿都没用，大自在天的意愿也是同样。如果万物并不因为大自在天的意愿而生，那就是因缘和合而生的。

“若因欲乃作，何名自在天？”从另一个角度说，如果世界是大自在天的意愿决定的，意味着他有“我要创造世界”的强烈欲望，想让自己不创造都不行，结果就创造了世界。

这就说明他对自己的创造欲不能自主，他的意愿不在自己的控制范围，可见并不自在。就像世间人想做什么，一旦有了强烈的希求，想不做都不行，就是被意愿所控制。

佛教认为世界是因缘因果的延续，这也是佛教和其他宗教最大的不同。其他宗教认为有主宰神，由神决定人的命运。而佛法不承认世界有主宰神，认为神造世界，以及神主宰一切、创造一切，不过是天神我慢的表现。就像人间帝王喜欢自称孤家寡人，认为自己高高在上，可以主宰国家的命运，决定民众的一切。佛教认为，在欲界天和色界初禅天也有近似政治形态的王国，和人间帝王一样，有帝王式的我慢，认为世界是自己创造的。

另一方面，一神教通常有强烈的排他性。比如基督教和伊斯兰教，虽然他们的信仰是同一根源，但都称自己的神是唯一的。基督教认为上帝是唯一的真神，伊斯兰教认为真主安拉是唯一的真神。这种唯一的观念，使东西方宗教不断产生对立，从过去的十字军东征，到现在西方国家和中东的冲突，都和宗教的唯一性、排他性有很大关系。

佛教也承认神的存在，比如欲界天有六重，即三十三天、兜率天、他化自在天等，色界也有很多天。此外，三千大千世界还有无量无边的天，每重天都有天神。不同宗教会选择各自的神，且认为自己所信的神独一无二，这种信仰隐含着我慢和排他性。接受这一信仰的信众，也会由此产生我慢和

排他性。事实上，并不存在唯一且万能的神。佛教以缘起看世界，以因缘因果解释世界，结论是无神而非有神，业力而非神创。所以在《阿含》等经典中，广泛破斥了神创说，提出业力思想。当然，其他宗教虽然在教义上并不究竟，但也劝人为善，我们应该在了解的基础上，给予尊重和包容。

（2）破极微因生

126. 微尘万法因，于前已破讫。

前面批判了唯神论，“极微因生”是胜论派的思想，认为世界由极微作为物质的基本元素。此外，印度顺世外道认为由地水火风四大产生了世界，西方哲学有原子论，中国哲学有金木水火土五行，或认为宇宙是一种能量，由气产生了世界。总之，他们都以物质元素作为世界的第一因，属于唯物论的观点。

“微尘万法因，于前已破讫。”究竟什么代表物质的存在？以极微作为万法之因的思想，前面已加以破斥。“身念处”的部分讲到，作为极微的存在，如果没有形体，它就不是物质；如果有形体，就可以无限地分下去。通过分析发现，我们认为有自性的、不可分割的单一实体，根本就不存在。既然找不到，以物质作为第一因，自然就不能成立。这是对极微的批判，也是对物质有自性的批判。



【五十五课】

3. 破自——主体因生

前面批判了神造论和极微论，接着进一步批判数论建立的自性。关于一切法的因，不同哲学宗教有各自的观点。一般宗教以神为第一因，认为由万能的神创造世界。哲学主要有唯物和唯心之分，或以物质为第一因，或以精神为第一因。以佛法智慧观察，这些第一因都隐含着自性见，是不成立的。这种批判的目的，主要引导我们正确认识因缘因果，看清现象本质。只要有自性，就会产生贪著，成为轮回的支撑点。《入行论》中已多次破斥数论派的观点，这里侧重对自性见的批判。

（1）叙数论见

126. 常主众生因，数论师所许。

127. 喜乐忧与暗，三德平衡状，
说彼为主体，失衡变众生。

首先介绍数论派的观点。他们认为的自性，也称冥性、原质，是作为本源的存在，即万法生起之因。除自性外，他们还建立了神我，同样是恒常不变的实体。由自性和神我的结合，演化出二十三谛，即二十三种法。宇宙一切现象，都是由这二十三种法构成。

“常主众生因，数论师所许。”主就是主体，是一切现象产生的原质，即最初的因。按数论师的观点，从自性出生觉，从觉出生我慢，从我慢生出十一根，包括眼、耳、鼻、舌、皮、发声器官、手、足、排泄器官、生殖器官、心。另一方面又会生出香、味、色、触、声五唯，再由五唯生出地、水、火、风、空五大。他们认为由自性演化出身心和外境，其中，十一根代表生命，包括生理和心理的存在，五唯和五大代表外在世界。这一切都是由单一且恒常不变的自性演化而来。前面说过，中国哲学也有类似观点，如“道生一，一生二，二生三，三生万物”。道怎么演化出一切现象？这样的自性究竟能不能成立？或者只是一个想法？寂天菩萨对此加以探讨，说明单一、恒常不变的自性是不成立的。

“喜乐忧与暗，三德平衡状，说彼为主体，失衡变众生。”自性具备三德，即三种属性，一是喜乐，二是忧，三是暗。数论派认为，三者保持平衡时，自性安住不动，就是所谓的

主体。而当三者失去平衡时，就开始演化出众生和世界。

（2）破数论见（自性生）

128. 一体有三性，非理故彼无。

如是德非有，彼复各三故。

129. 若无此三德，杳然不闻声。

衣等无心故，亦无苦乐受。

130. 谓法具因性，岂非已究论？

汝因具三德，从彼不生布。

131. 若布生乐等，无布则无乐。

故乐等常性，毕竟不可得。

132. 乐等若恒存，苦时怎无乐？

若谓乐衰减，彼岂有强弱？

133. 舍粗而变细，彼乐应非常。

如是何不许：一切法非常？

134. 粗既不异乐，显然乐非常。

因位须许有，无终不生故。

135. 显果虽不许，隐果仍许存。

因时若有果，食成啖不净。

136. 复应以布值，购穿棉花种。

谓愚不见此，然智所立言，

137. 世间亦应知。何故不见果？

世见若非量，所见应失真。

138. 若量皆非量，量果岂非假？

故汝修空性，亦应成错谬。

139. 未辨假立实，不识彼无实。

所破实既假，无实定亦假。

140. 如人梦子死，梦中知无子，

能遮有子想，彼遮亦是假。

接着，寂天菩萨以 13 个偈颂深入破斥了数论派的观点。

“一体有三性，非理故彼无。”数论派认为，自性是单一、不变的实体，同时又认为实体中有喜乐、忧、暗三德，本身就是说不通的。如果有三样东西，它就不是单一的，而是因缘和合的。所以说，不存在单一的自性实体。

“如是德非有，彼复各三故。”如果对自性具备的三德加以剖析，每一德的存在又具备三种原质。也就是说，每一德同样不能作为单一实体存在。

“若无此三德，杳然不闻声。”如果不存在单一实体的自性、三德，就没有以此为因所形成的声音等事物，也不存在由单一实体的自性生出十一根，生出五维五大，生出一切现象。这是破斥数论派的观点，说明他们建构的世界不能成立，因为组成世界的基本元素就不成立。

“衣等无心故，亦无苦乐受。”数论派认为一切现象是由三德失衡演化而来，但我们对现象加以考察，在衣服、饮食、桌子等物质中，并不蕴含自性三德。因为这些属于物质，而

不是精神现象，不具备喜乐、忧、暗的心理，也找不到自性蕴含的三种原质。比如衣服，找不到它有恒常的忧的属性，或恒常的乐的属性。也就是说，这三种属性不仅从自性角度无法成立，在现实中也是找不到的。

“谓法具因性，岂非已究讫？”如果说一切法具备喜乐、忧、暗的因性，但前面已反复说明，诸法是缘起的，没有固定不变、实实在在的自性。我们观察一切现象，其中有没有自性蕴含的三德？

“汝因具三德，从彼不生布。”数论派主张一切法的因是喜乐、忧、暗三德，它们是怎么产生现象的呢？我们看到的一切存在都各有因缘，布有布的因缘，树有树的因缘，桌子有桌子的因缘，房子有房子的因缘，每个人的存在有每个人的因缘，凭什么说是喜乐、忧、暗三德产生的呢？就像前面批判神创论时说，一切现象都和业力、因缘有关，是由条件决定存在，并不是神决定的。同样的道理，认为事物是由三德失衡后创造的，也是不成立的，因为我们在现象中根本找不到恒常不变的喜乐、忧、暗三德。

下面进一步批判。数论派认为喜乐、忧、暗三德是恒常的，在这个世界中，究竟能不能找到这三种恒常的东西？

“若布生乐等，无布则无乐。”首先说乐，这样的属性、

情感、心理力量是怎么产生的？原来说的是“乐生布”，但我们通过探究发现，由三种德性产生现象是不成立的。现在反过来说“布生乐”，由现象产生乐等德性，那就意味着，没有布就没有乐等三性了。

“故乐等常性，毕竟不可得。”如果这样的话，乐等三性就不是恒常的了。我们知道，苦乐的产生和条件有关。当顺境出现，比如享受好吃好穿的，我们会觉得快乐。一旦没有这些享受或遇到逆境，就会失去快乐，产生痛苦。可见苦乐是无常的，会随着外境变化，其中找不到恒常的喜乐、忧、暗三德。

“乐等若恒存，苦时怎无乐？”恒存，就是永远处于这个状态。如果认为生命中有恒常不变的喜乐，意味着我们永远是快乐的，再也不会痛苦。事实又是如何呢？在现实中，当痛苦出现时，快乐就不知跑哪去了。反之，我们快乐时也很难想象痛苦的感受。

“若谓乐衰减，彼岂有强弱？”对于苦乐的变化，数论师回应说：强大的痛苦产生时，快乐就减少了；快乐产生时，痛苦就减少了。就像孩子吃很苦的中药，再吃一颗糖，药就没那么苦了，所以苦和乐是变化的，此消彼长。这恰恰说明苦乐是缘起的，如果苦乐有自性的话，怎么会有强弱变化？

“舍粗而变细，彼乐应非常。”数论派认为喜乐、忧、暗

是恒常的，只是会有粗细变化。痛苦多的时候快乐就变细一点，快乐多的时候痛苦就变细一点，但快乐和痛苦本身是一直存在的。这个说法是否成立？在寂天菩萨看来，这不过是强词夺理。

“如是不许：一切法非常？”既然认为喜乐、忧、暗有强弱粗细的变化，正说明这些是无常、无自性的，和苦乐恒常的观点相违。所以寂天菩萨反问说：承认喜乐有粗细变化，就应该承认三德不是恒常的。既然三德不是恒常的，为什么不承认一切法非恒常呢？前面从自性的角度观察，三德了不可得。此处从现实的角度观察，三德同样不能成立。

“粗既不异乐，显然乐非常。”既然喜乐会有粗细变化，显然说明，喜乐并不是恒常的，三德也不是恒常的。

“因位须许有，无终不生故。”接着破斥数论派的另一个重要观点——因中有果。也就是说，我们看到的一切现象（果），在因中已经具足，只是尚未开显而已。所以数论派认为它是自己生自己，并不是依赖条件，但要经历从因到果的自我转化过程。就像这个房间本来就有很多东西，但没开灯，一片漆黑，什么都看不到。现在灯一照，种种现象（果）就显现了。

“显果虽不许，隐果仍许存。”按数论派的观点，苦乐现象虽然无常变化，但它作为潜在的因是恒常不变的。世间一切现

象在自性三德中本来具足，如果没有的话，它是不会产生的。区别只是在于显和隐的关系，显是显现出来，隐是隐藏其中，尚未开显。虽然我们看不到，但隐果是因中本来存在的。

中观所破的两个观点，一是胜论，一是数论。胜论师认为因中无果，数论师认为因中有果，差别只是显现与否。在中观看来，这两个观点都不成立。如果因中无果，为什么必须麦种才能长出麦子，必须桃树种子才能长出桃树，必须人的遗传基因才能长成一个人？这都说明因和果是密切相关的，认为因中无果显然是错误的。但按数论师的观点，认为果就在因中，只是没有开显出来，这个说法也是不能成立的。

“因时若有果，食成啖不净。”寂天菩萨反驳说：如果主张因中有果，这就麻烦了。就像吃饭是因，经过消化拉出来的大小便是果。如果因中有果的话，意味着饭里已经隐含了大小便，吃饭就变成吃大小便了。这个道理当然不能成立，谁也不会觉得吃饭是在吃大小便，这是两个概念。

“复应以布值，购穿棉花种。”这里又举了另一个比喻。就像有人花钱去买布，如果认为因中有果，那么棉花种子里就有布了，而且更便宜，不妨直接买种子就行了。为什么大家不买棉花种子而要买布呢？这两个例子都是针对因中有果的反驳，生动而有说服力。

“谓愚不见此，然智所立言，世间亦应知，何故不见果？”因中有果属于数论派的哲学思想，他们认为普通人是看不到这个道理的。寂天菩萨回应说：即使普通人一时看不到其中深意，但通过数论派祖师的开示，他们也应该能理解。事实上，大家在现实中根本看不到这一点，也不会这么去做。即使是数论派的信徒，也不会在需要买布时直接买棉花种子。可见，因中有果的思想是不被大家认同的。

“世见若非量，所见应失真。”数论派认为，世人的认识本来就有问题，不能作为判断真理的标准，不能因为世人看不到就不成立。这个说法似乎也有道理，但这样的话，世人认可的道理不都失真了吗？那就没法交流了。

前面主要批判了数论派的观点，他们认为有恒常不变的喜乐、忧、暗三德，并由三德失衡演化出世界和人生的一切。但寂天菩萨指出，单一的自性是不能成立的，恒常的三德也是不能成立的。同时还批判了他们的另一个观点——因中有果，认为同样是不能成立的。接着，数论派反过来质疑中观家的思想。

“若量皆非量，量果岂非假？”从中观角度看，我们能量的心，能认识世界、探讨真理的心，主要指认知和理性，也是无自性的，并不足以认识真理。“智慧品”开头就讲到“胜义非心境”，空性不是理性所能认识的。数论派提出：如果这个心不足以认识并通达真理，现在你们说修习空性、体认无

自性空，本身也是有问题的。因为这些都离不开心的作用。

“故汝修空性，亦应成错谬。”也就是说，因为心的认知有问题，依此认知、修习的空性也是有问题的。寂天菩萨如何回答这个问题？

“未辨假立实，不识彼无实。”中观认为：凡夫的认知充满自性见，不知一切都是缘起的，是条件关系的假相。因为不知道，所以对缘起假相产生实有的执著。用唯识宗的话说，就是产生遍计所执，不知一切有为法本质是空。在这个意义上建立的世俗谛，也是扭曲颠倒的，充满迷妄。

“所破实既假，无实定亦假。”我们学习中观智慧，获得相关正见，就会对世界真相建立如实的认知，看到原以为实有的一切只是因缘假相，从而破除自性见，破除对现象实有的执著。一旦破除执著，就知道无自性空也是假的，只是世俗谛意义上的施設。空和无自性的思想，主要是为了纠正凡夫的错误认知。这一认知既有它的作用，可以帮助我们遣除自性见，破除对一切法实有的执著。但也有它的局限性，因为这只是理性认知，无法让我们直接通达空性。所以在佛法修行中，认知又有世俗和究竟之分。前者是建立在世俗谛的层面，比如执著有会产生有见，讲空是为了破除有。但也不可以执著空，否则会落入顽空。

真正的空性超越空有，所以胜义谛是不二的，非有非空，既不可以执著有，也不可以执著空。我们说有说空都是世俗

谛，但讲到非有非空时，也会落入相对。在讲述“智慧品”的开头，我们就引用三论宗的四重二谛。第一重，针对自性有，然后说空，所以有为俗谛，空为胜义谛，说空是为了遣除对有的执著。第二重，当我们讨论空和有的时候，其实空和有都是世俗谛，非有非空才是胜义谛，这是需要去体证的。第三重，如果把非有非空作为讨论对象时，其实非有非空也成了世俗谛，说有和空是二，非有非空是不二，二与不二都是俗谛，超越二和不二，非二非不二才是胜义谛，必须超越理性去体证。第四重，如果把非二非不二作为讨论对象，那么二和不二乃至非二非不二都成了世俗谛。胜义谛是言语道断的，不仅不能用语言去说，还要超越我们的思维和理性。所以理性是有局限的，只是我们通达空性的拐杖和工具，并不代表空性的存在是有是空，是二是不二。我们学习佛法，既要看到依理性建立正见的重要性，如果没有正见，就无法走出迷妄的世俗心，但也要看到它的局限性，不要把理性和概念作为究竟。

“如人梦子死，梦中知无子，能遮有子想，彼遮亦是假。”寂天菩萨继续以比喻说明这个道理。就像有人做梦生了孩子，然后又梦到孩子死了，哭得很难过，因为他在梦中把这一切当作真实。如果他在梦中知道，这只是做梦，从孩子的生到死都是假的，事实上根本不存在，也就不会难过了。

这里说明什么道理？他在梦中的理智，虽然是做梦，还是能解除有了孩子的妄想。就像世人也属于梦中的状态，由自性见和颠倒认知带来无尽烦恼。一旦具备缘起的、如梦如幻的正确认知，就会看淡世间一切，不再由此引发烦恼和痛苦。这种认识虽然不是究竟证悟空性，但确实能起到作用。所以从世俗谛的意义说，我们学习“智慧品”，对自身和世界建立正见，是摆脱烦恼、通达空性的重要基础。然后根据这一正见禅修，开显空性智慧，证悟实相般若，就能彻底解除我法二执和由此产生的种种烦恼。从胜义谛的角度看，说有空虽然是假的、不究竟的，但同样是有作用的，而且是通达空性道路上必不可少的阶段。

以上是对数论的批判，同时也回答了中观批判自性见的意义，即无自性对解除迷妄、通达空性的作用。

4. 结破四边生

141. 如是究诸法，则知非无因，

亦非住各别、合集诸因缘；

142. 亦非由他生，非住非趋行。

对以上内容，即神造、极微有自性和数论派自性说的批判，目的是探讨万法产生的因。

“如是究诸法，则知非无因。”通过对诸法生起之因，即本源和第一因的观察，得出的结论是——诸法并不是无因生，一切现象都有它的因缘因果，缘聚则生，缘散则灭。无因论属于错误观点。

“亦非住各别、合集诸因缘。”也不像数论派所说的自生、有自性或因中有果。他们认为自性住在各个因缘中，其实在这些因缘中根本找不到自性。我们看到的一切现象都是因缘和合而生，无论在什么因缘中，根本找不到自性。

“亦非由他生。”我们看到的现象，也不是由高高在上、超然于世界之外的力量所创造。比如其他宗教认为的大自在天或上帝，就是超然世外的造物主。我们通过分析发现，根本不存在这种力量。

“非住非趋行。”一切现象都是缘起而非自性的存在，是由条件决定的，不是它决定自己的存在。如果有自性，就是自己决定自己的存在，不受条件影响，且恒常不变。整个“智慧品”中，寂天菩萨对存在的本质，从它的因到果反复探究。在探究中发现，除了条件、关系以外，根本找不到单一、不变的实体。我们看到的一切都是因缘决定的，随着条件、关系迁流变化。这个过程刹那生灭，没有什么固定不变的东西停在那里，也找不到任何东西从现在走向未来。

《中论》有一品叫“观去来品”。凡夫针对来和去有自性见，认为有来有去，有自性的人从这里到那里，从那里到那里。其实用缘起的智慧解构，会发现来去都是由众多条件构成的。一个人产生去的动作，包含去的想法、去的时间、去的动作及大地等因素。在这些因素中，根本找不到自性的去者。所谓的去，只是条件的变化和显现，是无自性的。可见，无自性就是对缘起观察的究竟结果。如果认为有自性，就是对缘起的观察不透彻。

5. 开显缘起正因

142. 愚痴所执谛，何异幻化物？

143. 幻物及众因，所变诸事物，
应详审观彼，何来何所之？

144. 缘合见诸物，无因则不见。
虚伪如影像，彼中岂有真？

破除其他宗教、哲学的错误观点后，寂天菩萨接着为我们开显佛法正见。从缘起的角度看，世界到底是怎么回事，它的正因是什么？

“愚痴所执谛。”身处无明中的众生，最大的特点就是愚痴。痴是根本无明、无始无明，也是轮回的源头。它使我们

看不清生命和世界的真相，佛法称为所知障，即障碍对生命和世界真相的认识。其中最大的误区就是自性见，表现在自身，是我执；表现在世界，是法执。前面所有的批判，比如唯心论者对心产生自性见，唯物论者对物产生自性见，唯神论者对神产生自性见，这一切都是无明的表现，会成为贪著的对象、轮回的支撑。

“何异幻化物？”以缘起智慧观察，我们执著的一切，从自身到世界都是条件关系的假相，其存在是无自性的，找不到固定不变的实质。印度人喜欢用幻化为喻，就像魔术师变化的种种事物，本质上是不存在的。《金刚经》说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”梦，我们知道是不实的；幻是幻术，是变化出的影像，并非实际存在；泡是水泡，水流动时冒起水泡，时起时灭；影是影子，在光线投射下才会出现；露是露水，电是闪电，都是极为短暂的存在，也是有为法的特点。《般若经》中还比喻为水中月，就像水中月影；如乾闥婆城，就像海市蜃楼。总之，缘起的一切都是假相而已，是无自性的。

“幻物及众因，所变诸事物。”幻物是魔术师变现的一切现象，众因是众多因缘。世间万物都是众多因缘和合变现的，这一切到底是什么？究竟什么代表它的存在？其本质是什

么？事实上，并没有固定不变的实体，缘聚则生，缘散则灭。其中包括内因和外缘，包括业力、心念和外在条件，共同决定了生命的相续，现象的存在。除了条件、关系、变化之外，究竟什么代表它的本质？有没有一个东西从哪里产生？有没有一个东西从哪里来，到哪里去？当桌子产生时，桌子是什么？什么代表桌子的存在？我们通过理性分析，发现桌子无非是木头、油漆等因缘的和合，再加上假名安立。离开这些条件，并没有所谓的“桌子”。

“应详审观彼，何来何所之？”当桌子被制造出来时，没有一个自性的桌子进入这里；当因缘败坏时，也没有自性的桌子离开这里。不是天生有个东西叫桌子，更不是固定不变的，而是条件决定它的存在。我们深入审视可以发现，桌子本身并没有自性，只是缘起的存在。当我们学会用缘起的智慧观察，会发现不仅桌子是这样，任何现象都是如此。

“缘合见诸物，无因则不见。”一切法都是因缘所生的。如果没有因缘，根本看不到有什么现象生起，一切都不存在。

“虚伪如影像，彼中岂有真？”我们看到的所有存在都是因缘因果的相续，是缘起而非自性的存在，是条件关系的假相，其中哪有什么真实不变的自性？就像我们学《心经》，“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界，无无

明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽，无苦集灭道，无智亦无得”，所有这一系列的“无”，要“无”的是什么？无眼耳鼻舌身意，无的是自性的眼、自性的耳、自性的鼻、自性的舌、自性的身、自性的意；无色声香味触法，无的是自性的色、自性的声、自性的香、自性的味、自性的触、自性的法；此外，无的是自性的十八界、自性的十二因缘、自性的四谛。

中观师以智慧观察，发现根本不存在这些自性，所以说“色即是空，空即是色”。色的自性是空的，十二因缘的自性是空的，十八界的自性是空的，四谛的自性也是空的。同时告诉我们，虽然否定自性，但从世俗谛的层面说，并不否定缘起的存在，所以说“色不异空，空不异色”，自性空并不否定缘起的存在。《金刚经》的“所谓，即非，是名”也是同样道理。“即非”说明它是空的、无自性的，“是名”说明不否定缘起假相。所以在世俗谛讲空讲有，在胜义谛则非空非有，超越空有。整个般若经典，包括所有中观论典，都是帮助我们正确认识缘起现象，从而扫除自性见。不管是佛教的有部，还是佛教以外的数论、胜论，包括其他宗教所说的自性，统统了不可得。



【五十六课】

6. 破自性生灭

缘起代表佛教看世界的方法，让我们获得智慧认识，最重要是破除自性见，看到一切现象及存在本质究竟是怎么回事。佛法讲缘起性空，这四个字说起来很简单，很多学佛人都会说，其实蕴含着甚深的智慧，要真正认识清楚，认识透彻，认识它对改善生命蕴含的重大意义，并不容易。整个“智慧品”都在讲这些内容，此外，般若系的《中论》《百论》《十二门论》《大智度论》等论典也是围绕这个问题展开说明。前面讲到缘起正因，是让我们审视，原本执著的一切事物都是因缘假相，而不是自性的存在。

第六个问题是破除自性的生灭，或是说破除自性的有无。从缘起的智慧观察，怎么看待有无生灭——不是自性的有，也不是自性的无；没有自性的生，也没有自性的灭。也就是《心经》所说的“不生不灭，不垢不净，不增不减”，没有自

性的生，没有自性的灭；没有自性的垢，没有自性的净；没有自性的增，也没有自性的减。此外，经中从头到尾贯穿着不、无、空——“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界，无无明乃至无无明尽，无老死亦无老死尽”。所无的是什么？其实也是自性，即不存在单一、不变的实体。

《中论》开头的八不也是对缘起的观察，告诉我们：没有自性的生，没有自性的灭；没有自性的常，没有自性的断；没有自性的一，没有自性的异；没有自性的来，也没有自性的去，所谓“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”。所有这一切法义，都是引导我们破除自性见。

（1）破生有自性

145. 若法已成有，其因何所需？

若法本来无，云何需彼因？

146. 纵以亿万因，无不变成有。

无时怎成有？成有者为何？

147. 无时若无有，何时方成有？

于有未生时，是犹未离无。

148. 倘若未离无，则无生有时。

有亦不成无，应成二性故。

这4个偈颂引导我们认识：自性的有和无是不成立的。什么叫自性的有？即恒常不变的有，不受条件的影响和改变。同样，自性的无也是恒常不变的，不能变成有。如果会变成有，就说明它不是自性的无。反过来说，如果属于自性的有，永远都不会变成无。因为它是自性的、恒常不变的有，永远都是有，不会变成无。

所以说，缘起的有和自性的有是不一样的。缘起的有和无可以互相转化，缘具备就是有，缘散去就是无。哪天缘再聚就又有，缘再散就又没了。如果是自性的有无，那么有就是有，无就是无，有不能变成无，无也不能变成有。因为自性就意味着它是恒常的，不会随着外境而变化。另一方面，自性的有和无是对立的——有就不是无，无就不是有，二者非此即彼。而缘起的有无可以是一体不二的，有的当下就是无自性，无自性空的当下也不妨碍缘起有的存在，这也就是《心经》所说的“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”。从中观的角度看，自性的有无是不能成立的。

“若法已成有，其因何所需？”如果这个法属于自性有，已成为真实、固定不变的存在，因缘对它是不起作用的。因为它本来是恒常的存在，不需要因缘的成就。

“若法本来无，云何需彼因？”如果说这个法本质上就不

存在，是自性的、恒常不变的无，因缘对它同样是不起作用的。也就是说，如果是自性的有，就不需要因缘。如果是自性的无，因缘就对它毫无用处。如果可以改变，恰恰说明没有自性的无。在部派佛教有部的思想中，会把缘起和自性统一起来，认为缘起和自性是并存的。但以般若中观的思想看，缘起和自性是不能并存的——缘起必然无自性。因为自性是本来如此，而且恒常不变，条件变化对它来说有什么意义呢？

“纵以亿万因，无不变成有。”这个偈颂进一步说明，如果我们认为无是自性的、恒常不变的，即使再多的因缘，哪怕亿万个因缘，也不能让无变成有。

“无时怎成有？成有者为何？”因为自性就意味着固定不变，意味着它永远保持无的状态，怎么可能变成有？究竟什么变成有？如果我们确定无是恒常不变的，就不可能从无变成有，也没东西可以变成有。

“无时若无有，何时方成有？”本颂继续说明这个道理。如果我们认为无是恒常不变的，就会一直保持在无的状态，根本不会改变，什么时候才会成为有？改变的时间点在哪里？

“于有未生时，是犹未离无。”只要有不曾出现，它都没有脱离无的状态。也就是说，只要无保持原有状态，有就无法产生。除非你相信有和无是缘起的存在，是可以改变的，

那么无才可能变成有。如果你认定的无是恒常不变的，那么无永远都是无，是不可能变成有的。这是说明，自性的有和无是不会相互转化的。

“倘若未离无，则无生有时。有亦不成无。”只要没有离开无，没有改变无的状态，就不可能产生有。同样的，如果你认为有是自性的、恒常不变的存在，它就不可能成为无。如果变成无，这个有就不是自性的存在。

“应成二性故。”如果你认为有可以变成无，就意味着事物本身要具备两种属性，一是有的属性，一是无的属性。也就是说，当有变成无的时候，有其实没有变，只是呈现出无的状态，意味着它既是有的存在，又是无的存在。这个说法是不能成立的。因为当有变成无的时候，就说明有中找不到恒常不变的存在。所以说，自性的有和无是不能成立的，一切都是缘起的。因为条件的改变，有才能变成无，无才能变成有。

自性的有和无，其实隐含着常见和断见。自性的有是常见，其存在是恒常不变的；自性的无是断见，即彻底没有。事实上，自性的有和无是不能成立的，自性的生和灭也是不能成立的。所以《中论》让我们远离断常二边——不常亦不断。以缘起的智慧观察，自性的有和无完全取决于因缘——

因缘决定它的有，因缘决定它的无，所以叫“缘聚则生，缘散则灭”。有和无不是自性决定其存在，而是由因缘决定的。

既然由因缘决定，就不是自性的存在。所以从缘起的角度看，有和无、生和灭有这样三个特点：第一，它们是相对的。我们相对无讲有，相对有讲无。如果有自性，就不是相对的，而是绝对的。第二，它们可以相互转化，因缘消散了，有就会变成无；因缘聚会了，无就会变成有。第三，它们是不二的，不是对立的。有的本质就是无自性，无自性也不妨碍有的显现。

用缘起的见地看待世界，比如《心经》讲的生灭、垢净、增减，世人熟悉的美丑、善恶、长短等，这些现象都是相对而非自性的存在。垢净有没有绝对性？垢和净可以随因缘改变。就像我们身体很脏，这是垢，洗个澡就变干净了。衣服也是一样，脏了洗一洗，因缘改变了，垢就变成净。反之，再清净的环境，如果加上很多垃圾，就变成垢了。善和恶也是同样，如果本身是善的行为，却增加很多不善的因素，善行就可能变成恶行。如果恶人去除恶念，代之以善念，恶人就变成善人了。

总之，缘起的一切都不是绝对的。如果善恶有自性的话，恶人永远是恶人，善人永远是善人，就没有修行和提升的必

要了。事实上，善恶会随因缘的变化而改变。在二元对立的世界中，没有什么是自性的存在。如果以缘起智慧对事物作本质观察，美丑、善恶、垢净、增减都是无自性的，从本质上都是空性。所以，我们可以由任何现象契入空性。因为一切现象的最高本质都是空性，包括在修行上，生死与涅槃、烦恼与菩提、世间与出世间，本质都是不二的。我们说生死，说涅槃，说烦恼，说菩提，说世间，说出世间，都是从世俗谛层面建立的。在胜义谛的层面，这一切都是无自性的。

通过对无自性的认识，才能体认空性。反过来说，如果我们有自性见，那么世间的有无、常断、一异、垢净、美丑、善恶、增减、生死涅槃、烦恼菩提、世间出世间，这一切都是恒常不变的，势必会形成对立，使我们陷入二元的世界，进而产生贪著，成为轮回的支撑点。如此，我们就会被二元对立的世界困住。只有认识到这一切是无自性的，我们才能摆脱贪著，超越对立，从中解脱。

在般若系统的修行中，除了空和无相，有个非常重要的概念是无住。《金刚经》处处讲无相，比如经中反复出现的无我相、无人相、无众生相、无寿者相。讲到如来身相，“不可以身相见如来”“若见诸相非相，即见如来”，要超越对身相的执著。讲到如来说法，“不应取法，不应取非法。以是义故，

如来常说，汝等比丘知我说法如筏喻者”，不可执著空，不可执著有，也不可执著法或非法。对如来所证的果位不可执著，“阿耨多罗三藐三菩提，实无所得”。燃灯佛给释迦牟尼传法、授记时，释迦佛有没有得到什么？“实无所得”。包括菩萨庄严国土，发阿耨多罗三藐三菩提心，都要认识到这一切的本质是空的、无所得的。在无所得的基础上，《金刚经》建立了无相，是通达实相的关键。因为我们对佛果功德的执著，同样会成为契入空性的障碍。所以《金刚经》说：“实相者即是非相，是故如来说名实相。”什么意思呢？非相并不是空相，而是要超越对一切相的执著。

认识到无相的道理后，《金刚经》特别强调无住生心的修行。布施不可住于布施的相，说法不可住于说法的相，如果菩萨住相修行，“如人入暗，则无所见”“若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色”。心无所住时，即心不染著；心有所住，就意味着住在有无、生灭、常断、一异、垢净、美丑、善恶、增减，或是生死涅槃、烦恼菩提、世间出世间。总之，是住在二元对立的世界。当心有所住的时候，必然会有执著，心就不清静，不解脱，不能和空性相应。

空性超越一切差别，所以“实相者即是非相”。实相的本

身就是空性，是超越一切相的，不以任何相的方式存在，没有所谓的生灭、有无、常断、一异、垢净、美丑、善恶、增减，包括生死涅槃或烦恼菩提，这些都属于二边。讲空、讲无相，正是引导我们超越对二边的执著，入不二法门。所以说，通达无相是菩萨无住修行、利益一切众生的关键。

（2）破灭有自性

149. 自性不成灭，有法性亦无。

是故诸众生，毕竟不生灭。

有和无，和生灭关系密切。在凡夫的认识中，因为生而有，因为灭而无。

“自性不成灭，有法性亦无。”如果是自性的生，就是恒常不变的存在，是不会灭的。前面说到，自性的有不会变成无，自性的无也不会变成有。这里说“自性不成灭”，即不存在自性的灭，就像不存在自性的生一样。我们认为有自性的法，其实是不存在的。

“是故诸众生，毕竟不生灭。”所以从自性的角度说，众生是不生不灭的。因为没有自性的生，也没有自性的灭，所谓生灭只是缘起假相。就像《中观》所说，缘起的生本身就是无生，生灭就是不生不灭。因为它没有生出固定不变的东西。

西，有的只是条件和合，所谓缘聚则生。离开条件，它自己是不存在的。就像我们说桌子，离开条件，桌子是什么？我们造一栋房子，给它安立房子的名称，离开组成房子的所有条件，房子是什么？这个音响也是由各种条件组成的，离开这些条件，音响是什么东西？有没有实实在在、固定不变的音响？没有。离开条件，任何东西都找不到自己的存在。从这个意义上说，生灭就是不生不灭。

（3）结成轮涅不二

150. 众生如梦幻，究时同芭蕉。

涅槃不涅槃，其性悉无别。

“众生如梦幻。”从缘起的角度观察，众生的存在有如梦幻。过去的一切，我们现在想起来时，无非是一些影像，只不过有的印象深一点，有的印象浅一点。这些影像和我们做过的梦差别不大。除了留下的影像外，根本找不到实实在在的东西。

“究时同芭蕉。”当我们对一切现象加以解构，探究存在的本质是什么，就像对芭蕉树，一层层往里剥，剥到后来会怎样？什么都没有，剩下的只是被解构的一大堆条件。这些条件还可以无限解构，我们会发现，其中根本找不到不可分

割的实体。任何存在的现象都是如此，不论从精神还是物质，从结果还是原因解构，都是无自性的。

“涅槃不涅槃，其性悉无别。”从现象上说，涅槃和不涅槃差别很大。涅槃意味着迷惑烦恼的止息，反之则意味着内心充满迷惑和烦恼，意味着生死轮回。但从空性层面来说，涅槃不涅槃的本质都是空性。就像我们说一切众生都有佛性，道理是同样的。在佛性上，佛和众生没有差别，涅槃不涅槃也没有差别。但在现象上，众生代表迷惑，佛陀代表觉醒，一是迷，一是悟，二者截然不同。所以我们不要看到“其性悉无别”，以为自己和佛一样，那就不必修行，也不必追求解脱了。其实不然，这是从胜义谛来说，涅槃不涅槃的本质并没有差别。

八、劝修空性利自他

讲“智慧品”时，我做了一个现代目录，将这一部分概括为八个问题。第一是讲二谛，第二是和实有宗交流无自性，第三是和唯识宗交流无自性，第四是显空性能断惑、成就佛果，第五是成立大乘为佛说，第六是广说人无我，第七是广说法无我。前面七个问题，主要引导我们建立正见，成就空性慧，这也是本品的重点所在。

第八个问题是劝修空性利自他，阐明空性慧的作用，主要从自利和利他两方面说明。第一是从自利而言，修习空性智慧可以净化内心，从根本上解决迷惑烦恼，相关内容在第四个问题中已经讲得很清楚，此处只是简单说明。第二是从利他而言，空性慧可以使世俗菩提心升级为胜义菩提心，让我们成就无缘大慈，同体大悲。此处的关键在于，只有在通达空性的前提下，才能生起胜义菩提心。

（一）悟空能净自心田

寂天菩萨在此告诉我们：如何以空性慧认识世间的差别现象。其中对我们影响较大的有八种风，即利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐八种境界。这一部分不仅讲到八风，还包括一切能对人产生影响、让人生起贪嗔之心的境界。我们要以空性慧观察这些境界，不再执著，进而超越它们。这样内心就不会被染污，从而保有清净。

151. 故于诸空法，何有得与失？

谁人恭敬我？谁复轻蔑我？

152. 苦乐由何生？何足忧与喜？

若于性中觅，孰为爱所爱？

153. 细究此世人，谁将辞此世？

孰生孰当生？孰为亲与友？

154. 何不齐受持：一切似虚空？

生活在这个世间，我们每天会面对种种境界。这些境界能对自己产生什么影响，关键在于我们怎么看待。“智慧品”是引导我们看清：一切境界都是无自性的，是因缘假相。如果真正具备这样的认知，你发自内心地这么看，而不只是说法，这些境界就不会对你产生影响。可见，具备什么样的认知非常重要。

“故于诸空法，何有得与失？”空就是无自性空。从我们的身心到世间现象都是缘起的，其存在只是暂时的影像，找不到不变的本质。包括我们经历的一切，也像做梦一样。如果学会用缘起无自性的智慧观察一切，哪有什么自性的得，自性的失？因为得失并没有不变的本质，只是条件关系的假相，本身是虚幻的，何必在意？

“谁人恭敬我？谁复轻蔑我？”有人恭敬你，有人轻视你，也是暂时的假相，不必执著。如果对他人的恭敬生起贪著，对他人的轻视生起嗔恨，内心就会失去清净。对得失也是同样，如果得到了贪著，失去了难过，心就会在苦乐喜忧间动荡。

“苦乐由何生？何足忧与喜？”苦乐是怎么生起的？有什么值得忧愁和欢喜呢？如果我们看淡外在的八风，认识到得

与失、恭敬与轻视都是条件假相，是暂时的，就能以平常心面对利衰毁誉、称讥苦乐。这样的话，任何境界都不会干扰你，内心始终保持平静，且充满喜悦。但如果我们有自性见，把得看成实实在在的得，把失看成实实在在的失，认为实实在在地被人恭敬，被人轻视，就会陷入苦乐忧喜。苦和忧自不必说，即使是乐和喜，如果是由贪著外境产生的，不仅短暂而且不稳定，还会因为担心失去，使之成为制造忧愁和痛苦的根源。

“若于性中觅，孰为爱所爱？”从本质上看，究竟什么是贪爱者，什么是我们贪爱的对象？凡夫的爱多少夹杂着贪的成分，是一种贪爱。这种贪爱和贪爱对象本身也是因缘假相，贪爱心是暂时的，贪爱对象是无常的。比如你爱一个人的年轻、美貌、性格，但这些很快会产生变化，你的心也会随之变化。因为能爱的你和所爱对象都是无常、无自性的，所以爱的本质也是无常、无自性的。这是对爱恨的观察、思考和认识，是颠扑不破的真理。

“细究此世人，谁将辞此世？”这个偈颂再让我们观察生死和亲疏的问题，现在这些活生生的人，谁将在世上真实地死亡？世间每个人都要死亡，百年前出生的人几乎死光了，今天存在的人不过百年也会死光，再换一批人来到世界。人

类就这样前赴后继地一批批出生，然后陆续离开。

“孰生孰当生？孰为亲与友？”在此过程中，谁是已经出生的人，谁是已经离开的人？生命作为现象来到世界，然后离开，究竟什么代表这个人的存在？名字代表他的存在吗？身份代表他的存在吗？长相代表他的存在吗？这些我们以为能代表的东西，不过是条件的假相。包括六亲眷属的关系，也充满无常，不是恒常不变的。我们现在所说的这些，包括得失、生死、苦乐、忧喜、爱恨、亲疏、恭敬与轻视，有没有什么是自性的存在？是恒常不变的？有没有哪一样能找到固定不变的本质？可以永久存在？显然没有。一切都是暂时的假相，本质都是无自性空的。

“何不齐受持：一切似虚空？”寂天菩萨提醒我们：如果了解到一切都是条件关系的假相，本质是无自性空的，为什么不用空性智慧看待自己和世界？这样就能保有清净心，不再生贪起嗔，所有现象都不会成为轮回的支撑点。

轮回的支撑点是什么？前面说过，就是我们认为身心和万物具有自性，由此生起贪著。如果我们认识到，一切只是条件关系的假相，是幻有的，就不会被我法二执捆绑。中国历史上，《金刚经》《心经》之所以能被人们广为传诵，就是因为其中阐述的空性慧能令心清净、平和、安然。因为儒家

思想相对功利，成功标准就是读书做官，出人头地，成为人上人，这就使人活得很累很辛苦。一方面，追求功名利禄本身就辛苦；另一方面，保有功名利禄更辛苦。生意会失败，官场会失意，如果看不透，就难以接受这样的失败和失意。这种情况下，读读《金刚经》《心经》，了解到“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”，了解到“色即是空，空即是色”，如理思维，知道一切是缘起的，是暂时且虚幻不实的，看淡得失、荣辱、名利、爱恨、生死，就会减少贪著、嗔恨、焦虑、恐惧、没有安全感，使心归于平静。

整个《心经》的思路，从“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”，到“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界乃至无意识界”，认识蕴处界三科的本质是空性，都是因缘假相。“无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽”，认识生死的本质是空性，从而超越生死。再进一步，“无苦集灭道”，认识涅槃的本质也是空性。最后“无智亦无得”，明了一切所缘都是空性，彻底摆脱贪著，保有无所得的心。

如果我们有自性见，即使能放下世间名利，也会执著涅槃，执著修行功德，结果还是和生死相应，成为轮回的支撑

点。只有成就无所得的智慧，认识到一切境界都是空的，无自性的，才能“心无挂碍，无挂碍故无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃”。

贪嗔痴是凡夫人格的三大要素。痴即无明，是轮回的根源所在。因为痴，所以起自性见；因为自性见，所以生贪；因为贪，所以有爱恨情仇。这种认知是错误、扭曲的，会带来烦恼和生死。整个“智慧品”都是在阐明无自性的智慧，使我们了悟真相，对自己和世界不再贪著。《心经》说：“以无所得故，菩提萨埵依般若波罗蜜多故，心无挂碍。”如果有任何贪著，一定会有牵挂，有恐惧。只有依空性慧观照诸法，才能断除贪著，平息内在的牵挂、恐惧，让心进入平静、喜悦的状态，远离颠倒梦想，究竟涅槃。



【五十七课】

（二）观察众生苦，生起同体大悲

前面讲到空性见有两大作用：一是体现在自身修行，可以净化内心；二是体现在利益众生，即关于菩提心的修行。菩萨不仅要自利，走上觉醒之道，离苦得乐；同时要利他，带领众生共同走向觉醒。而且要以后者为重，在利他过程中圆满自身修行。对于以我执为主导的凡夫来说，如何才能生起真切的利他心？是需要方法和善巧的。

本论“静虑品”讲到自他相换的修行，《道次第》讲到七支因果的观修，都是引导我们如理思维，了解发心的意义。观念转变了，发心才能落到实处。“智慧品”中，主要通过对轮回过患的思考，引发菩提心。这一思考非常重要，凡夫正是因为看不到轮回过患，才会贪著于此，觉得世间很有意思，没什么需要出离的。如果生不起改变自身现状的出离心，自然生不起改变众生处境的菩提心。

事实上，世人认为的种种快乐是很辛苦的，只不过我们麻木了，才会以苦为乐。就像佛经常说的：五欲就像刀刃上的一点蜜，虽然有点甜，但很容易割破舌头。如果我们真切认识到轮回的过患，会觉得出离实在太重要了。因为轮回本质是痛苦的，如果不出离，痛苦和烦恼将没有尽头。我们不仅要看到自身的痛苦处境，还要看到六道一切众生都处在这样的状态，且不知不觉。从观察并体会众生的痛苦，生起救度他们的悲心。

思维的所缘很重要，如果我们只想到自己，想到三界不安，犹如火宅，就会一心出离。如果把所缘扩大到无量众生，会觉得自己是微不足道的。就像天平的两头，一头是自己，一头是无量众生，哪边更重？当你不在意自己，而是把重点放在一切众生身上，就会生起广大、平等的慈悲。那么在解决无量众生的问题时，自己的问题也随之解决了。所以，菩萨道修行是在利他中成就自己。

真正生起菩提心，需要对众生的痛苦感同身受。有句话叫作“因为理解，所以慈悲”，有了这样的基础，发菩提心才不是一个说法，而是发自内心的强烈愿望——我应该去做，也必须去做！在此过程中，离不开对众生痛苦的观察。所以寂天菩萨在讲述利他修行时，是从开示轮回的过患开始，包

括四个方面，分别是思维现生过患、思维后世过患、思维暇满难得、生起无缘大悲之心。

1. 思维现生过患

154. 世人欲求乐，然由争爱因，频生烦乱喜。

155. 勤求生忧苦、互诤相杀戮，造罪艰困活。

首先是认识现生的过患。短短2个偈颂，把世人的困扰和问题说得清清楚楚。人人都想幸福快乐，可以说，离苦得乐是五千年文明的核心目标，也是人类乃至所有众生的基本诉求，生生世世都在不断追求。但我们是不是就能因此幸福？现代社会科技发达，生活的富足和方便前所未有，我们今天的不少享受，古人恐怕做梦都想不到，但幸福感是不是比古人多？其实未必。原因在哪里？为什么我们那么努力，却无法得到幸福？如果幸福来自物质，就应该可以量化，比如有多少钱就能幸福，低于这个标准就不幸福。但问题没那么简单，作为人的存在，不仅有物质因素，更有精神因素。我经常说，没有健康的精神、良好的心态，就别想获得幸福。

“世人欲求乐，然由争爱因。”寂天菩萨指出：使人不能幸福、快乐的根本原因，是争和爱。争是争斗，其根源和贪有关，又由贪发展出嗔，然后彼此争斗。小到人和人的争斗、

家庭和家庭的争斗、企业和企业的争斗，大到种族和种族的争斗、国家和国家的争斗。几千年来，人类的争斗从未停止，既给个人带来烦恼痛苦，也给彼此带来巨大的内耗。从家庭来说，这种争斗就是互相折磨；从社会来说，这种争斗就是彼此消耗；从国家来说，这种争斗则是巨大的破坏，最典型的的就是战争。在人类历史上，究竟经历了多少战争？战火又毁掉多少文明，破坏多少人的幸福生活？实在是无法穷尽。

另一种因是贪爱，来自欲望和需求，由此引发杀盗淫妄等种种恶行。贪爱会引发杀业，如谋财害命等，战争也多半是为了掠夺资源。此外，贪爱还会引发偷盗、妄语、邪淫等恶行，让人走上犯罪道路。世人的种种烦恼，有的来自对权力的贪爱，有的来自对财富的贪爱，有的来自对情感的贪爱。虽然每个人的贪爱对象不同，烦恼也不尽相同，但根源就在于贪。

“频生烦乱喜。”争和爱是人类不能幸福的关键。如果世界没有争斗，就能和平安定；如果人类没有贪爱，就能幸福快乐。但因为争和爱，就会频繁地引发烦恼，导致内心的混乱与不和谐，进而导致社会的混乱与不和谐。可能有人会说，满足欲望会给人带来幸福，在争斗中取胜也会带来某种快感。但要知道，这不是健康的幸福和快乐，其中隐含着巨大的副作用。

“勤求生忧苦。”世人的勤求是以欲望和贪婪为基础。这

种贪欲是无止境的，比如对权力、地位、财富的需求，永远没有满足之时。权力越大越好，地位越高越好，财富越多越好，这就必须不断追求。我接触过不少做企业的人，表面看起来风光，其实非常辛苦。首先，追求权力、地位、财富的过程很辛苦；其次，得到之后维护起来很辛苦；第三，拥有后一旦失去，会带来巨大的落差和痛苦。所以说，追逐欲望会使人疲于奔命，引发无尽烦恼。现代人的恐惧、焦虑、没有安全感等负面情绪，都和贪著有关。

“互诤相杀戮。”在追求过程中，每个人都希望占有更多的权力和财富，占有后又会攀比，这也让人特别辛苦。中国人爱面子，喜欢出人头地，通过攀比找到满足感。但要在任何时候成为人上人，多不容易？更何况，很多人不自量力，喜欢把攀比的参照标准设得很高，不愿和不如自己的人比，只看到比上不足，看不到比下有余，结果永远不能满足。攀比之后还要互相竞争，明争暗斗的极致就是引发战争。在“物竞天择，适者生存”的观念下，大家争得两败俱伤，不仅是物质受损，精神也会受到伤害。

“造罪艰困活。”在追求、攀比、竞争的过程中，难免造下种种罪业。这些罪业又会成为心理负担和精神压力，让人担惊受怕。现在很多官员因为贪腐身陷囹圄，有过类似行为

的人同样心惊胆战。一旦果报现前，就苦不堪言了。人们争得如此辛苦，结果却换来那么多罪业。

以上讲述了现生的过患。短短六句话，基本概括了世人的状态。因为无明，众生一方面为了生存造作恶业，一方面为了攀比，为了虚幻的身份、地位，为了自我的重要感、优越感、主宰欲忙来忙去，费尽心思。这样的人生，意义是什么？如果看不清真正的意义，活得开心吗？幸福吗？值得吗？

2. 思维后世过患

156. 虽数至善趣，频享众欢乐，

死已堕恶趣，久历难忍苦。

157. 三有多险地，于此易迷真，

迷悟复相违，生时尽迷真。

158. 将历难忍苦，无边如大海。

苦海善力微，寿命亦短促。

“虽数至善趣，频享众欢乐。”在无尽轮回中，我们除了造作恶业，也会积累一些善业，使自己进入人天等善道，享受人天之乐。但要看到，我们有机会在善道的时间并不长。

“死已堕恶趣，久历难忍苦。”因为凡夫生命是以贪嗔痴为主导，造下的恶业远远超过善业。虽然今生得入善趣，如

果不能听闻佛法，接受智慧文化，树立正确的世界观、人生观、价值观，用好这个难得易失的机会，就会被串习和邪知邪见主导，或是受不良风气的影响，造作不善业，使未来落入恶道的机会更多，遭受痛苦的时间更长。

“三有多险地，于此易迷真。”轮回的处境非常危险，就像我们去原始森林，会面临迷路、虎狼攻击等险境。轮回也是同样，一方面，内在种种不善心力量强大，会主导生命走向；另一方面，无明使我们根本看不清生命真相，同时又面临五欲六尘等外在诱惑，就像一个人进入险地，既没有地图也不知路线。在这种情况下，很容易被无明蒙蔽，迷失自己，找不到方向。

“迷悟复相违，生时尽迷真。”迷和悟是相违的，非此即彼。寂天菩萨在这里用了迷和悟两个字，很有深意。我最近在南华寺讲《六祖坛经》，中心思想正是这两个字。这不仅是《坛经》的核心，也是佛教所有法门的施設基础。事实上，佛和众生的根本区别就在迷悟之间。虽然每个人内心都有迷和悟两个层面，但对凡夫来说，现有生命是建立在无明、迷惑的基础上。当无明的力量太强，烦恼和业力太多，就会在迷惑系统中一生又一生地轮回，不能通达空性。如果不能有效修学佛法，精进修行，根本没能力走出这个系统。

“将历难忍苦，无边如大海。”我们在轮回中经历着难以忍受的痛苦，其中最痛苦的是地狱道、饿鬼道、畜生道。虽然有些畜生福报不错，但多数都是任人宰割，或是弱肉强食。包括在人天善道，也有这样那样的不如意。即使外在生活环境不错，只要内心充满迷惑和烦恼，同样是过不好的。总之，轮回中的痛苦就像大海般无边无际，因为我们的生命就是以迷惑和烦恼为基础，是制造痛苦的永动机。

“苦海善力微，寿命亦短促。”在轮回大海中，善的力量非常微薄。尤其在当今社会，道德沦丧，世风日下，善的力量微不足道，不善的力量却铺天盖地。这样的大环境下，如果我们没有强大的善心，没有良好的修行氛围，很容易被外境左右。即使有幸生而为人，寿命也很短暂，可以用来修善、改善生命的时间更是稍纵即逝，稍不留神就会失去。

寂天菩萨讲述现生和后世的过患，是让我们在总体上认识轮回的处境，认识轮回是苦的本质，这是生起菩提心的重要基础。知苦，是出离的动力，也是利他的基础。如果看不到苦，就不可能生起真切的出离心，精进修行。

3. 思维暇满难得

159. 汲汲为身命，强忍饥疲苦，

昏眠受他害，伴愚行无义。

160. 无义命速逝，观慧极难得。

此生有何法，除灭散乱习？

161. 今生魔亦勤，诱堕大恶趣。

今生邪道多，难却正法疑。

162. 暇满难再得，佛世难复值，

惑流不易断，呜呼苦相续！

在轮回中，我们偶尔也能得到暇满人身，但这个机会非常难得。即使有幸得到，很多人却不能有效使用。就像人们好不容易有了一笔钱，本来可以改善整个生活，但因为不懂得规划，很快就挥霍一空，结果依然是一穷二白。

“汲汲为身命，强忍饥疲苦。”我们虽然得到暇满人身，却无法有效使用。有些人为了维持生存，终日辛劳，努力赚钱；也有些人虽然生存不成问题，但为了追求事业忙忙碌碌。在工作过程中，需要忍受饥饿、疲累之苦。而且因为不断忙碌，已经成了惯性，身心根本静不下来。总之，工作、生活和内心混乱都让人感到很累。

“昏眠受他害，伴愚行无义。”我们每天有很多时间用来睡觉，如果睡8小时的话，60岁的寿命要睡掉20年。受他害，是在生活和工作过程中遭受他人伤害。这会带来两个问题，一方面，自己内心受伤后要花时间疗伤；另一方面，受

到他人伤害后，你也想着去算计、伤害他人，冤冤相报。这些也要消耗大量时间，对生命却是有害无益，没有丝毫营养和价值。此外，我们还要花时间陪伴没智慧的朋友，说很多无聊的话，用很多无谓的应酬打发时间。

以上种种，基本是普通人的生活常态，他们对人身的使用大体是这些内容。那么，没意义到底怎么界定呢？主要是说对生命的成长和提升没有意义，但暂时的现前意义还是有的。比如你吃得很开心，肚子饱了，这是意义；搓麻将、玩手机、看电视、打发日子，让自己不那么无聊，也是意义；赚钱或做事业，由此改善生活，让自己和家人过得更好，同时满足自己在社会上的重要感、优越感、主宰欲，觉得自己高人一等，过得风光，这些都是意义。但这些意义非常短暂，有和没有是一样的。几十年过去，对生命品质没有丝毫提升。人生的究竟意义是走向觉醒，进而引导众生离苦得乐。事实上，很多人虽然得到暇满人身，但因为无明，并不能用这个机会改善生命。所以看清活着的意义是个大问题，每个人都需要去追问，去探讨——人究竟为什么活着？

“无义命速逝，观慧极难得。”世人每天忙来忙去，日子过得很快，一天一天过去，一月一月过去，一年一年过去，今生很快走到终点，却没能通过修行改善生命品质。生而为

人的意义，就在于有机会、有能力开发生命本具的智慧。这种智慧珍贵难得，只有开发它，我们才能走向觉醒，彻底改善生命，实现究竟的价值。

“此生有何法，除灭散乱习？”除了空性智慧，我们有什么办法解除生命的散乱？我常说，每个人都是一大堆混乱情绪和错误想法的综合体。怎么改变这种没质量的生命？关键是开发空性智慧。我们得到暇满人身，如果不能听闻正法，精进修行，开启智慧，生命的价值又在哪里？仅仅用来活着，用来享乐吗？

“今生魔亦勤，诱堕大恶趣。”人生有很多陷阱。我们虽然得到暇满人身，可走上正道并不容易，其中有内因，也有外缘。这里所说的魔，包括内魔和外魔。内魔为五蕴魔、烦恼魔、生死魔，外魔即天魔，是外在的邪恶力量。这些魔的力量极其强大，早已成为我们的主人。由内在的各种心魔，诱使我们造作恶业，最终堕落恶道。这是凡夫的常规生命模式。在解脱之前，要走出惯性，摆脱魔的控制很不容易。但不战胜魔，就无法走向解脱。佛陀也是降魔后才能圆满佛果，其中最根本的是降伏心魔，而不只是降伏外魔。

“今生邪道多，难却正法疑。”邪道，指社会上的各种学说、思想，还有其他宗教、民间信仰及种种邪门外道。这些

都在影响我们，使我们对佛法智慧产生误解，不能消除疑惑。思想观念和教育有关，但人们在社会上受教育的过程中，接受了太多似是而非甚至错误的观念，很难改变。因为不是谁都有因缘听闻正法，如果没机会受教，即使学佛或是出家了，认识依然一片混乱。我们虽然得到暇满人身，也有心修学佛法，走上觉醒之道，但要面对这么多魔障，面对错误思想的干扰，是很不容易的。

“暇满难再得，佛世难复值。”我们来到这个世界，虽然得到暇满人身，却没能有效使用，或是被生计所困，或是受各种学说误导，迷迷糊糊就走到生命终点。人身难得易失，一旦失去，就不容易再得了。要想值遇诸佛出世，有佛法在世间流传的因缘，更是难上加难。

“惑流不易断，呜呼苦相续！”即使我们已经听闻佛法，但要断除由无明形成的烦恼相续、惑业相续，也是不容易的。即便能得到正确引导，还要自己精进努力，截断众流，彻底止息轮回、惑业的相续。如果不努力，轮回的痛苦将生生相续，没有止境。

4. 生起无缘大悲之心

163. 轮回虽极苦，痴故不自觉。

众生溺苦流，呜呼堪悲愍！

164. 如人数沐浴，复数入火中，
如是虽极苦，犹自引为乐。

165. 如是诸众生，度日若无死。
今生遭弑杀，后世堕恶趣。

166. 自集福德云，何时方能降，
利生安乐雨，为众息苦火？

167. 何时心无缘，诚敬集福德，
于执有众生，开示空性理？

我们通过修学认识到轮回是苦的本质，众生却浑浑噩噩，一无所知。看到世间众生因为无明而受苦，我们要生起悲悯之心。

“轮回虽极苦，痴故不自觉。”虽然轮回极其痛苦，关于这方面，佛教经论中有很多阐述，但众生无明愚痴，只看到眼前利益，根本看不到痛苦的真相。即使尝到一点痛苦，也是采取回避的心态，不去想它，不去说它，宁愿自我麻痹，也不愿如实观察轮回是苦的本质。

“众生溺苦流，呜呼堪悲愍！”众生沉沦在由迷惑、烦恼制造的痛苦洪流中，不能自拔，也不懂得怎么出离。看到这样的状况，菩萨行者要生起无限的悲心，以救度众生，帮助他们摆脱痛苦为使命。

“如人数沐浴，复数入火中。”有些外道为追求解脱而修

种种苦行，甚至是自虐性的行为。比如印度的苦行僧，有的会不断沐浴，然后站到火边去烤，烤了再沐浴，沐浴了再烤，真是处在水深火热之中。

“如是虽极苦，犹自引为乐。”虽然他们为此承受了很多痛苦，却觉得这是修行，乐此不疲。其实世间人也是一样，为了事业、地位、名利拼命奋斗，苦不堪言，却苦中作乐，以为自己过得很有意义。虽然他们的所作所为和外道的苦行不同，本质却没什么差别。

“如是诸众生，度日若无死。”众生对苦已经习惯了，毫无知觉，这是很可怕的。在这个世间，每个人都要走向死亡，但人们总想着怎么过日子，感觉能永远活着一般，从没考虑过人命无常，总有一天要死，可能还很快。这就是古人说的“生年不满百，常怀千岁忧”。

“今生遭弑杀，后世堕恶趣。”每个人最后都要被死神带走，或者说被死神杀戮，之后去哪里？很可能是堕落恶道。

寂天菩萨之所以在生起大悲心的部分说明现世、后世的过患，以及暇满难得，就是在提醒我们：认识到轮回本质是苦，是追求解脱、生起慈悲的重要前提。如果看不到轮回是苦，就无法生起出离心，也无法对众生具足真正的慈悲。接着说明，如何在认识痛苦的基础上生起菩提心。菩提心说起

来很容易，但要成为发自内心的强大愿望，不仅要轮回苦有真切的感受，还要对众生有深深的同情。除了修学佛法，也离不开对现实人生的观察。

“自集福德云。”我们看到众生在轮回中受苦受难，生起高度的同情和慈悲，希望帮助他们离苦得乐。有了这样的责任心和使命感，必须努力修行，积集福德和智慧资粮，这样才有能力帮助众生。如果没有福德和智慧，即使想要帮助他人，也往往有心无力。所以说，福德和智慧是我们圆满佛果、利益众生的重要前提。

“何时方能降，利生安乐雨，为众息苦火？”我所积集的福慧资粮，什么时候才能成为甘霖，遍洒世间，为众生带去安乐，帮助他们解除轮回痛苦？我们要对众生的痛苦感同身受，生起帮助众生解除痛苦的真切愿望。

“何时心无缘。”单纯讲愿望，还是偏向愿菩提心。“智慧品”是引导我们体认空性，从愿菩提心提升到胜义菩提心。何时才能真正通达空性，具备无所得的智慧，生起胜义菩提心？《金刚经》说：“发阿耨多罗三藐三菩提心……若胎生，若卵生，若湿生，若化生，若有色，若无色，若有想，若无想，若非有想，若非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。”要让所有众生通达无余涅槃，解除迷惑烦恼，是愿菩提心。“如

是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”虽然灭度无量众生，但没有众生可得，没有灭度相可得，没觉得我在度众生，也没有觉得有众生被我所度，具备这样的见地，才是胜义菩提心。世俗菩提心是有我有众生的，但胜义菩提心没有我也没有众生。我们学习“智慧品”，学习空性见，不仅是在学习这种认识，关键要具备这种智慧，依此生起胜义菩提心，帮助众生离苦得乐，走向解脱。

“诚敬集福德。”证悟空性后，并不是什么都不要做了，还要积极、努力、虔诚、恭敬地修习六度，培植福德和智慧资粮。因为“方便与慧，成佛缺一不可”，有了智慧还要具足方便，这样才能悲智圆满，成就佛果，才有能力利益无量众生。所以我们要在通达空性的基础上积集福慧资粮。

“于执有众生，开示空性理？”无明中的众生都有自性见，执著有，并因此受苦。我们学习无自性的正见，不仅让自己具足正见，通达空性，同时要弘扬这一正见，让众生认识到一切法无自性，从迷惑走向觉醒。这才是对众生究竟的帮助，也是菩萨行者的使命所在。

“智慧品”的内容难度较大，我们在中秋把它讲完，意义重大。月圆象征着圆满，而智慧的圆满才是最究竟的。前面一再说明，本品是引导我们获得无自性的认识，涉及内容广

泛，包括对数论、胜论等其他宗教的批判，也包括对佛教中有部、唯识的批判。所有这些批判，都在引导我们获得空性正见，证悟空性智慧。其中也涉及对现象来源的探讨，它的因究竟有没有自性？存在的本质究竟有没有自性？佛教认为，万物的存在都是来自因缘因果，果代表现象，因代表原因。不论从存在的结果还是根源探究，根本找不到自性。

本品有一定难度，大家在课程结束后还要反复学习，多听讲课音像，直到充分理解无自性的见地，把它变成自己的认识，变成自己观察世界的方式。在现实生活中，对每个人、每件事，包括感情、家庭、财富、地位等所有一切，都能以无自性的见地去观察。当然也可以把这个见地落实到两套公式，一是《心经》的公式，一是《金刚经》的公式。《心经》的公式是“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”，《金刚经》的公式是“所谓……即非……是名……”。比如桌子，桌子的存在即非桌子，是无自性空的，只是假名安立为桌子而已。对任何现象，都可以这样观修。当我们了解到一切存在都是无自性的，是因缘假相，就能看淡一切，心才会变得清净。然后还要依空性见指导禅修，超越对二元现象的执著，最终通达空性。这一品的学习，不论对佛法修行，还是对我们的现实人生，都至关重要。