



般若文库系列 19

中观纲要

智圆法师 讲述

免费结缘，非卖品，
禁止用作任何商业用途。

目录

认定所破·····	1
认定理所破·····	11
离一多因·····	33
物质的悖论·····	59
有无生因·····	69
大缘起因·····	82

中观纲要

智圆法师 讲述

认定所破

此即认定所破的对象。很多人并未发现自己的观念基本上都是错的。其实，我们要破除的是自心中的错误观念和虚妄执著。

一、道所破摄为二障

《菩提道次第广论》云：“总所破等略有二种，谓道所破及理所破。初如《辨中边论颂》云：‘已说诸烦恼，及诸所知障，许此二尽故，一切障解脱。’此所破事于所知有，此若无者，应一切有情不加功用等，得解脱故。”

总体而言，所破分道所破和理所破两种。道所破即是智慧的所破，指执著。理所破则是正理的所破，为戏论。二者是因果关系，即由戏论而生执著。所以破执著就须要釜底抽薪，先破戏论。

举例来说，常是理所破，常执是道所破，即执著有

为法常住的心。如果不能以理否认常，则终究动摇不了常执。所以应当首先依正理否认有为法常住，之后才能破除常执。

又比如，人我是理所破，人我执是道所破，即计执自相续五蕴为我的心；法我是理所破，法我执是道所破，即计执诸法有自性的心。

《辨中边论》里把道所破归摄在烦恼障和所知障两类当中。“此所破事于所知有”是立宗。“此若无者，应一切有情不加功用等，得解脱故”是理由，即反面证成：若二障在所知法中无有，则应成一切有情不必用功，自然解脱。但这无法成立。

比如我们长劫在轮回中得不到解脱，就是因为有障碍。如果没有障碍，那就自然解脱。但我们没解脱。我们只有精进修行，才能压伏烦恼。在加行道忍位之前，处在五根地位，还不能胜伏障碍。到了五力阶段，就像大力士压住婴儿那样，违品无法得胜。见道后才开始断障。这些都证明在凡夫身上具有障碍。

总的来说，所破有道所破和理所破两种，道所破是证果的障碍，摄尽在烦恼障和所知障中，这是所知法中存在的法，理由：若所知法中无有二障，则应成一切有情不加功用自然解脱。

譬如石女儿在所知法中无有，诸如他的相貌如何、

能起何种作用等，都是没有的。而障碍并非如此，我们很容易了解自己身上存在障碍。比如贪欲炽盛时，茶饭不思，夜难成眠；嗔恚发动时，心跳加速、脸色发青、肌肉紧张……诸如此类，证明在所知法中有烦恼的相状和作用。如果障碍是如石女儿般在现相也无有，那么修行除障就成了多此一举。

实际上，二障在众生身心上有特别具体的表现。比如十种根本烦恼、二十种随烦恼，都能在众生的现相中明显地观察到。如果烦恼障是像石女儿那样毕竟无有，怎么会有这么多的种类差别呢？试问：石女儿有很多种吗？有相貌、性格、力量等方面的差别吗？显然没有。而烦恼却有无量种类。所知障也是如此。可见在现相中肯定是有障碍。

以下从体性、作用、数量决定三方面阐述二障的涵义：

如果能对烦恼障和所知障的体性、作用、数量决定这三个方面，都认识得非常清楚，就会对道所破生起确定的认识，会明了修道到底要破除什么。

（一）二障的体性

《宝性论》云：“三轮之分别，许为所知障，悭吝等分别，许为烦恼障。”施者、受者、施等三轮的分别，

承许为所知障；六度的违品——悭吝、毁戒等分别，承许为烦恼障。二者都是对于有境心安立的。

这里“分别”是指虚妄分别。因为是无者计有、有者计无，并非如实的认知，所以叫做“虚妄”。包括所知障和烦恼障。

一、所知障，即认为有能作、所作、造作这三轮的虚妄分别。比如安忍时有能忍、所忍、安忍这三轮的分别。“二取”则说得少一点。指心前立了一个对象，“那是他，我的心取他”就成能、所二取了。

总之，三轮和二取说的是同一件事，只是说的方式有详略。

二、烦恼障，烦恼是烦动恼乱之义，表达内心不寂静的状况。如果我们内在有什么心生起时，是不寂静的状态，那就是烦恼现行。在《宝性论》里，承许六度的违品——悭吝等的分别为烦恼障。

比如布施是舍心的体性，它的障碍是内心存在悭吝；安忍是心不恼动的体性，它的障碍是心里有嗔恚。诸如此类，就是以违品障碍了六度修行。

（二）二障的作用

二障的作用有障碍道与果两方面。障碍道即是：以烦恼障障碍清净波罗蜜多，例如心中有嗔恚杂染，则障碍安忍波罗蜜多，令其不得清净；以所知障障碍圆满波

罗蜜多，即行持波罗蜜多时有三轮分别，致使波罗蜜多不能圆满。

二障障碍的是道与果。“道”是指波罗蜜多。烦恼障碍清净波罗蜜多，所知障碍圆满波罗蜜多。

比如布施时，心里悭吝难舍，没有办法只好给出去。这样的布施就不清净，因为内心有悭吝的杂染，这样以悭吝就障碍了清净的布施度。另一种情况：布施时心里没有悭吝，但有三轮的分别，计执有能施的我、所施的他、布施的行为，这样以三轮的分别障碍了圆满的布施度。也就是虽然布施达到了清净，但还没达到圆满。“清净”和“圆满”要按这样来区分。

或者在修持安忍时，遇到别人恶骂，由于自己没有通达无我，就只能按捺住心。这样按捺时，心里不停地在分别、执著，这种心当然不清净！这时候，心里潜存的嗔心种子已经现行，虽然是在克制，不使他表现出来，但里面念头动得很厉害，身心各方面的杂染都有，所以以嗔恚就障碍了清净的安忍度。

另一种情况，也是听到别人的恶骂声，但因为自己了达无我，没认为有个“我”受到侮辱，这样心里并不在意他的骂。也就是听到他骂的时候，不起任何嗔恚的反应，这种安忍度可以说是“清净”，因为里面没有嗔恚的活动。

但如果自己只证到人无我，还没证到法无我。听到骂虽然不起嗔恚，但还有能取的耳识、所取的声音等二取分别，那就还没修到圆满。如果安忍时，不起嗔恚，又没有能忍、所忍，则是圆满安忍度。

就障果而言，烦恼障主要障碍解脱生死，所知障主要障碍一切种智。如《小乘俱舍论》云：“主要障碍获得暂时解脱的同类恶心，都是烦恼障。”《大乘俱舍论》云：“障碍获得一切种智究竟解脱的同类执著习气，皆为所知障。”

出世间的果总的分为解脱和成佛两种。烦恼障主要障碍解脱，即障碍脱离分段生死。所知障障碍成佛，即障碍现前一切种智。

“主要”二字的意思是：一、虽然所知障也障碍解脱，烦恼障也障碍现前一切种智，但是从“主要”的角度来说，所知障在感召生死方面并非主因，主因为烦恼障，所以只要断除烦恼障，就不再感召生死。举例来说，种子和水、土都是生果的因缘，但两者相比，种子是主因，只要烧焦种子，即使有水、土存在，也决定不生果。

二、虽然烦恼障也障碍一切种智，但是以所知障为主。即仅仅依靠断除烦恼障，仍然不能现前一切种智，只有断尽了所知障才能现前，所以从主要的角度就说“以所知障障碍一切种智”。

（三）二障数量决定

即一切障碍都摄尽在烦恼障和所知障当中，不多也不少。

《辨中边论颂》中说：“已说诸烦恼，及诸所知障，许此二尽故，一切障解脱。”即断言二障中摄尽了一切障碍。

根据《辨中边论》所说，断尽了烦恼障和所知障，就从一切障碍中解脱。如果在二障中没有摄尽一切障碍，那么纵然二障全部解脱，也还有余留的障碍，不能说“一切障解脱”。如此反证，就能断定二障中摄尽了一切障碍。

对此，全知麦彭仁波切解释说：“其合理者：实际所求除解脱和一切种智之外更无第三种果，对此二者从主要作障碍的角度，安立烦恼障和所知障；其次，二障的起因是人我执与法我执，二我执的对治则是现证二无我，以所证二无我之外，无有其他胜义所证，因此二障数量决定，不多不少。”

这段文说明了二障中摄尽一切障碍的理由。具体包括以下两点：

第一、因为我们所希求的果只有解脱和成佛两种，对于解脱而言，主要的障碍是烦恼障；对于成佛来说，

主要的障碍是所知障。因此二障数量决定。

对此再作如下观察：

要知道，生死唯一是由自己的心造作有漏业而感召。有漏业又是以自心起了贪、嗔等烦恼而造作。所以，主要是烦恼障碍从生死中解脱。

其次，法界本来不二，却起了能所二现的分别，致使遍照万法的一切种智不得现前。这个二取分别，就是所知障。所以主要是所知障障碍一切种智。

因为所求只有解脱和一切种智两种果，对其作障碍的主要因素分别是烦恼障和所知障，因此障碍决定为两种。

第二、因为烦恼是由执著人我而发起，三轮分别是由执著法我而引生，所以二障的起因是人我执和法我执；对治这两种我执的道分别是通达人无我和通达法无我。因为能对治只有这两种，所以可以断定所对治的障碍只有两种。

也就是说，一切万法都无自性或者无我，由“无”的对象分成两类，无有补特伽罗我，叫做“人无我”；补特伽罗之外的一切法都无有自性，叫做“法无我”，所以能对治的道只有两种：通达人无我和通达法无我。所对治的妄执也就决定为两种：人我执和法我执。其中由人我执起烦恼障，以法我执起所知障。

这样就断定了：道所破唯一是烦恼障和所知障。只
要以正道破除了这两种障碍，就能实现解脱和成佛。

果仁巴大师在《入中论释》当中，认定一切虚妄的
迷乱为道所破，义无不同，因为在上述二障的体性——
湄等与三轮的分别中，实际上已含摄了一切虚妄分别。
如《四百论》所云：“虚妄分别缚，证空见能除。”

相比于上文将道所破分为烦恼障和所知障两类，这
里果仁巴大师说：道所破指一切虚妄的迷乱。两种说法
在意义上并无不同。因为一切虚妄的迷乱可以摄尽在二
障当中。或者总的体性都是虚妄的迷乱，从这总体上可
以分为二障。

也就是说，不仅烦恼障是虚妄的分别，所知障也是
虚妄的分别，只不过在分别的对象上有所差别。如果心
在分别能、所或三轮，就属于所知障。在分别（人）我
与我所，则属于烦恼障。其实都是虚妄的迷乱。或者转
过来说，一切虚妄的迷乱都包括在湄等和三轮的分别
中，因此就只有烦恼障和所知障这两类障碍。

正如《四百论》所说：“虚妄分别缚，证空见能除。”
众生就是被虚妄分别所缚，只有证见空性才能寂灭虚妄
分别。所以道的主体唯一是空慧，道所破则是虚妄分别。

二、道所破摄为二我执

如《楞伽经》所说：“以人我执引生的烦恼心，为烦恼障；以三轮法我执引生的分别心及其习气，为所知障。”二我执是二障的起因，若能予以断除，二障则随之消灭。因此，道所破更直接地认定为二我执。修学显密八万四千法门，目的唯一是破除二我执。

以上讲到，一切障碍摄尽在烦恼障和所知障当中，这里则进一步追究二障的起因，见到是人我执和法我执。由此就更加明确，修道的所破唯一是人我执和法我执。

问：二我执是如何生起的呢？

答：以无明妄计人、法实有而耽著不休，由此便串习成人法二我执。

比如，人我执是怎样生起的呢？譬如日暮黄昏，因为眼识不明，将面前的花绳错认为蛇，心里一直在计执：“那是蛇”，这是起了蛇执心。随后感觉很可怕，心也乱跳，赶紧跑，这好比起了烦恼和造业。只是由于眼识不明，错认为是一条蛇，这叫“妄计”。心里一直在执著“有蛇”而没有放下，这叫“耽著”。有了执著有蛇的心致使心里恐惧、慌张，这好比“烦恼”。之后赶紧跑开，这好比发起“行业”。后来开灯，亲自见到只是绳子、没有蛇，这叫见到“无我”。心里肯定了“是没有蛇”，也就放下心来，没什么可怕的，不必为了“蛇”

而做什么，这好比见到“无我”，就开始停歇执著我而起种种烦恼，烦恼停止了，烦恼驱使的行业也就止息了，即再不会为了“我”而做那些行为为了。这个比喻很好地描述了由我执如何起惑、造业的情形。

本来，什么是人（补特伽罗）呢？不过是色、受、想、行、识一堆现相而已，根本没有独一、常住的“我”。而我们偏偏把因缘生的蕴相计执是实有的补特伽罗，这就是起了妄执有人我的心。

其次对于法，例如眼前的一张桌子，运用离一多因等观察它时，什么也得不到，而我们心前偏偏显现一张桌子的相，这叫做“错乱”。

那么，原本无有，为什么还显现呢？其实，这是由坚固的习气力所致。以错乱的习气成熟，实际无有，仍然会变现出妄相，而且有它的作用。

到这里要明确地认识到：我们根识前的一切显现，总的归在补特伽罗（人）和法这两类当中。补特伽罗（人）和法只是我们主观的一种错觉，我们误以为有真实的人（人我），和真实的法（法我），之后耽著不舍，由此就串习成深重的人法二我执。

认定理所破

我们做观察，是为了在自心中引生无我正见。因为

只有生起无我正见，才能依止正见修习空性，由此断除我执。为了达成这一点，我们首先要懂得观察的方法。也就是要掌握所破、能破和如何破这三个方面。所破是破的对象，如同靶子。如果所破不能明确认定，那破就成了无的放矢，不可能达到破后引生正见的目的，所以首先要确定所破。确定了所破，接着就要掌握能破的工具——中观正理。掌握了工具，就开始破了。

凡是自己认为什么人或法是实有的这种观念，都要统统破除。只有完全破尽了，才会醒悟自己的观念全是错的，才明白妄识中的一切显现都是妄相，由此才能引生“诸法无我”的正见。

修道的目的是破除我执。而我执的境是我，破除了我才肯放下我执。比如一个小孩手里抓着一个气球，如果打破了这个气球，他手上就没有可抓的。同样，我执的境是我，如果能以正理否认掉“我”，就会发现原来无我，抓了半天都是妄执，也就肯放下。所以为了破除执著，先要否认执著的境，也就是要依据正理破除境。而破除之前，必须确定所破。所以第一步做的就是确定理所破。

所以一定要搞清道所破和理所破的关系。道所破是二我执，理所破是二我或戏论，它是我执的境。

譬如说“某人决定无有”，必须首先认识所无的对

象。同样的，若想断定诸法无我或者无自性，也必须首先认定所无的“我”或“自性”。如果尚未现出所破的总相，则所谓的“破彼”也难以决定是无颠倒的。如同《入行论》所说：“未触所观事，不取彼事无。”

比如，如果能抉择到没有闹钟，肯定会引起这样的认识：噢！原本没有闹钟，显现的闹钟只是假相，在心里会生起“闹钟无自性”的认识。

所以，首先必须确认自己所计执的“我”是什么，其次要用正理去观察这样的“我”是否成立。观察到量时，会确认这样的“我”是没有的，即会对于“无我”引生定解。不然，如果对于“我”是什么都不明确，那破除什么呢？连所破的对象都不清楚，怎么可能由破除“它”而引起“它不存在”的定解呢？所以说，如果没有现出所破法的总相，则所谓的“破彼”也难以决定是无颠倒。

对此，《入行论》说：“未触所观事，不取彼事无。”譬如不依杯子，则无法立出“无杯子”。像这样，没有依赖所观的事物，心识无法取彼事物的无有。因此，先要依赖所观察的事物，去观察到它本来无有，才会引起“无我”定解。

一、所破摄为二我

所破可作三种归摄：一、我，指二我；二、边，指

四边；三、显现，指分别识前的现相，这三者是一个意思。首先讲解二我：

《入中论》云：“由人法分二。”

凡是有自性的法都叫做我，种种人、事、物都是我。现在在总体的“我”上按照补特伽罗（人）和法分为两类。补特伽罗（人）有自性，叫做“人我”；法有自性，叫做“法我”。

又云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”

这一颂的意思是：由于智慧明见了烦恼和生老病死等的无边过患，都是由同一根源——萨迦耶见（我见）所生。那么，如何破除萨迦耶见（我见）呢？应当观察此见的境是否存在。如果不存在，就证明只是一种妄见，也就会开始止息。因此，最初的关键是依据正理观察是否有萨迦耶见的境——“我”，能依据正理否认掉我，我见才会被破除。

所以，破除我执的前方便是以理否认我，如果能否认“我”，就会随之引生无我正见，随顺此正见修习，才能破除我执。

总之，这一颂前两句指明了道所破是惑业苦的总根源——萨迦耶见。因为我见耽著的境是我，故首先依据

正理破我。

《众论难题释》云：“理所破总摄为人我与法我。”

此处，将理所破总的归摄为人我和法我两类。

首先认定我和无我的意义：

（一）认定我与无我

月称菩萨《四百论释》中云：“所谓我者，谓诸法体性，不依仗他，由此无故，名为无我。此由法与补特伽罗之差别，分别二种，谓法无我与补特伽罗无我。”

“我”，即是不观待他而有独立自成的体性。“无我”，即无有此不观待他而自成的体性，换言之，虽在不以胜义理审察时，名言中有缘起假立的人和法，但是人我和法我纵在名言谛中也不存在。

此处的“我”，应作广义理解。

比如新兵集合，连长说：“你们全部报名。”只听到一个个说：“我是赵常、我是李住、我是孙独、我是王一、我是张自在等等。”报名时所认为有的“我”，叫“人我”。当他说这个“我”的时候，认为确实有一个独立自成的“我”，不必怀疑。

不但执著人有“我”，对于世间的一切显现，凡夫也都认为有“我”。以拟人的手法来说明，假如有一个全世界的总司令说：“世界上的万物，你们都报名吧！”

只听到无数的声音：“我是山、我是河、我是天、我是地、我是桌子、我是椅子、我是花、我是草、我是原子、我是分子、我是过去、我是现在、我是未来、我是贪心、我是嗔心、我是有、我是无、我是一、我是多、我是来、我是去、我是不可思议……”像这样，全世界响起了无量无边的称呼“我”的声音，这就是我们内心的“喧闹”。

由于一念无明，将一切器情世间的显现，错误看成了一个“我”，即一个个实体。但是，如果你从现在开始成为一名优秀的“中观战士”，只需要使用正理的“机关枪”一顿扫射，顿时就会天地寂然。这一颗颗“子弹”无论射中哪一法，都见那一法销声匿迹、一无所有。原来心前显现的所有相都是幻影，根本没有什么“我”。不仅一个个补特伽罗没有自体，无量无边的显现也都没有自体。原来只是一场迷梦，虽然梦里显现各种各样的器情世间万法，但在实相中本来无有。这才发现本来清净，本来离一切相。

不必依仗其他而独立自成的体性，叫做“我”（或自性）。这只是众生妄执出来的，真实中并不存在。无有此种不依仗他而独立自成的体性，叫做“无我”（或无自性）。

“依仗他”三字很关键。如果能了知万法都是依他而成，就会很快懂得诸法无我。

“依仗他”有两种方式：一、依他立；二、依他生。先解释“依他立”。

例如，开学时几十个学生集聚在教室里，组成新班级。试想，“班”是自己成立的，还是仅仅依他假立，而为分别心所取的假名？要观察到：没有假立时，谁都不会认为有这个班，也不会说这个班；而一经假立，大家就执取这个假名，其实也没有什么班，只是几十个人而已。在学生身上能找到“班”吗？各人身上找不到，合在一起也找不到。在那间教室里能找到“班”吗？等到几十个人纷纷散去，教室里空空荡荡，哪来的班呢！并不是人散去才没有班，人聚在一起时也没有班。因此，并没有真实成立的“班”，只是将这几十个人的积聚，假立为“班”。假立久了，就会产生“班”真实存在的坚固错觉。

这样的法叫做“依他假立”，即依于各部分的积聚，假立一个总体的名称。一切凡夫心识前的现相都是依他假立，但凡夫误认为是实有。

例如，身体实际没有，这只是眼、耳、手、脚等一大堆零散支分而已。但由于这些支分连接得太紧密，眼识没有足够的分辨能力，故而错误认为有总体的身体。所谓的“身体”只是对一堆支分的积聚，假立的一个总体名称。

又如一间房子只是对门、窗、墙壁、地板等支分的积聚假立的总体名字。实际上，房子的实体得不到，因为：由于这是将多个支分的积聚安立为总体的“房子”，而支分不是总体，所以在门、窗等的支分上得不到总体的房子；在每个支分上都得不到“房子”，故合起来也得不到“房子”。

可以将此原理推广到一切法上观察。山、河、大地、房屋、车辆、电脑、一棵树、一朵花……这一切心前的现相都不是独立自成的，而是依于多个支分的积聚显现总体的假相；脱开支分，则根本找不到单独的总体，所以是“依他假立”。

以下解释“依他生”（即依仗因缘而生起）。

比如观察电影：银幕上的影像原本没有，他不是自己成立的。而银幕、放映机、胶片等因缘集聚，就立即在银幕上现出影像。它是被投射出来的，哪里有自性呢？

又如水月，前一刹那没有它，这一刹那因缘集聚，现出水月，后一刹那又灭尽了。所以水月并非自己成立，而是因缘所幻化，哪里有自性呢？既然没有自体，哪里能得到呢？只是错觉中显现了水月的假相，正现的当下其实丝毫不可得，这叫空性。

像这样，若能观察到万法都是依因缘而生起，就会

通达无自性。假设自己遍知一切，知道电脑由什么因缘合成，桌子由什么因缘合成，知道屋子里的每种物品，城市中的任何设施，乃至万事万物，各自由什么因缘合成。这样知道万法都是因缘所幻现，也就明白万法都无有自性，如同银幕上的影像。但是凡夫都不懂得万法是依他而生、依他而立，在面对心前的种种现相时，分别心总是傻楞楞地认为真实有这些法存在，这就是在执著“我”。

总之，不观待他而自己成立的体性，叫做“我”；无有此种不依仗他而自己成立的体性，叫做“无我”。这无量无边的我——从人我到法我、从粗到细、从凡到圣、从色到心等等——统统无有，所以说诸法无我。

（二）认定人我与法我

《抉择二无我》中解释：“缘于自相续五蕴计我之识，即是我执。其耽执之境称为补特伽罗或人我。”“排除所谓的‘人’或‘我’后，其余的有为无为诸法都叫做法……因此，所破补特伽罗或瓶等诸法由自性成立或谛实，称为人¹我或法我。”

首先认定人我。这又要认清蕴、我和我执这三者。为了帮助理解，以下通过鬼的比喻来说明。

¹ 人：补特伽罗的简称，包括六道凡夫以及声闻、缘觉、菩萨、佛四圣，即十法界一切有情。

在荒郊野外，用一块块石头堆积成人的形状。一天夜晚，天很黑，没有月亮，一个人把车开到野外，一看，那是一个鬼！

这一块块石头堆积起来的石堆，叫做“蕴”；缘着石堆错误认为那是一个鬼，这“鬼”就叫“我”；内心执著那里有鬼，叫做“我执”。鬼不同于石堆，比喻“我”不同于蕴。内心执著的是鬼，而不是石堆，比喻我执的境是我，而不是蕴。鬼并非自己独立出现，而是缘石堆错执出来的，比喻“我”并非独立自成，而是缘自相续五蕴妄计出来的。

像这样，清楚了鬼的比喻，对于蕴和“我”的差别，执著蕴和执著“我”的差别，“我”和蕴的关系，也就辨明了。

打开车灯，定睛一看，原来只是一块块的石头，根本没有鬼。同样，如果对自己的身心逐步分析，就会见到只是一大堆零零散散的法（蕴），并没有“我”。

具体地说，身体方面，有眼、耳、手、脚、心、肝、脾、肺等各种支分；心法方面，有贪、嗔、慢、疑等心所以及眼识、耳识等心王，或者有依于所缘境分成的各种缘此、缘彼的心，如此分成很多体相不同的法。这样一观察，就发现只是一大堆色法和心法的积聚，其中并没有“我”。

由上可知，人我执的境是人我。

法我执的境是法我，即认为人我之外的一切有为法、无为法有独立的自性，这所认为的一个个无情的“我”，则叫做“法我”。

我，即是自性、自体，或实体、实法。将“我”拟人化来说，满屋子的东西，桌子、椅子、电脑、水瓶、杯子、架子、花盆等等，认为它们一个个都有自体，都是“我”（此处指法我）。

“因此，所破补特伽罗及瓶等诸法，以自性成立或者谛实，称为人我或法我。”从这段引文可知，补特伽罗（人）也好，瓶子等法也好，只要是以自性成立，就是二我。补特伽罗以自性成立，称为人我；瓶子等诸法以自性成立，称为法我。

“谛实”和“自性成立”、“我”含义相同，意思是：人或者法不必依仗其他法，以自己的体性就能成立。实际上，人或者瓶子等法无一能以自己的体性成立，都必须依仗其他法而成立，所以都是虚假的，没有一者谛实。

此处的“谛实”是真实的意思，包括有、无、亦有亦无、非有非无四边的真实。若只理解为实有（有边的真实），则未免范围过于狭窄。

凡夫由于实执习气特别深重，所以认为见闻觉知的一切都有自性。对此深入观察会发现，我们内心攀缘的

相非常微细，时时都处于这种错乱中。说有，内心就会执著那是有；说无，又会执著那是无；说亦有亦无，说非有非无，又会生起相应的执著。像这样，四边都是“谛实”。这就偏离了法界中道义，所以要一概破尽。

（三）我所与法我的区别

先认清我执和我所执：

如前所说，我执即缘自相续五蕴的现相而妄计为“我”的心。比如，内心执著这个美丽潇洒的我、地位身份高贵的我、才能出众的我、富有亿万的我、穿着高档有品位的我，或者难看的我、贫穷的我、低人一等的我等等，这些心念都是我执。

修行人同样有种种自我：夜不倒单的我，精通三藏的我，能说会道的我，持戒精严的我，禅定功夫深厚的我等等。凡夫不论何时何处都是“我”字当头，心心念念都在执我。

我所执，即内心执著是“我的”。我所执的境是我所。比如，认为我的财富、我的地位、我的名誉、我的爱人等的心，是我所执；所认为的“我的地位”等，是我所。

扎雅阿楞达在《入中论释》中解释：“次念云：此是我所。谓除我执境外，贪著余一切事。”除开我执之境，对此外的任何一种事物贪著，心里想：这是我所有

的房屋等，即是我所。

内心想“这是我的”，这样的心叫做我所执。比如，有人霸占自己三尺地盘，会马上说：“这是我的地盘，你为什么侵占？”假如自己有辆车，别人用小刀在车上划了条横线，又会说：“我的车子，你怎么能划？”这些都是我所执的心态。

“谓除我执境外，贪著余一切事。”譬如大海，其中的一个泡沫比喻我执的境——我，其余的无量水泡比喻法。在执著有“我”的基础上，把这些法联系在“我”上，计执为我所有。“余一切事”指我执之境——我以外的一切法，这些法都可以成为我所执的境——我所。

这样，我所便可以归摄为两类：一、自相续五蕴的部分，如我的手、我的脚、我的眼睛、我的思想、我的感觉等；二、自相续五蕴以外的补特伽罗（人）或法，如我的家人、我的道友、我的房子、我的衣服、我的祖国、我的宗派等。

总之，排除我执的境，对此外的任何人事物生起执著为“我所有”的心，都是我所执。

问：前面说，人我执的境是我，法我执的境是除“我”以外的一切法，而此处又说我所执的境也是除我以外的一切法，二者如何区分呢？

我所执之境与法我的差别：譬如一个茶杯，执著是

属于我的茶杯，这是在“人我”观念下引生的我所执；执著是自性有的茶杯，这是在“法我”观念下引生的法我执。因此，我所执的境是我所，法我执的境是法我，“我所”应归在“人我”中。

对于同一个茶杯，会生起两种不同的执著状态。一种是心里认为“那是个茶杯”，执著茶杯实有，这是法我执，执著的境是法我。另一种是跟“我”联系在一起，执著“这是我的茶杯”，这是我所执，执著的境是我所。

又如，橱窗里的衣服，还没有购买时，只是认为“真实有那件衣服”，这样的心叫法我执。执著的境——实有的这件衣服，是法我。等到付款买下衣服，马上生起“这是我的衣服”的心，这是我所执。执著的境——我的这件衣服，是我所。

总之，对任何一个现相，只是执著“这是实法”的心，是法我执，它的境叫做法我；执著“这是我的”这样的心，是我所执，它的境即是我所。我所归在人我当中。

以上讲解了所破归摄为二我。

二、所破摄于四边

四边：有边、无边、双亦边（亦有亦无边）、双非边（非有非无边）。

无量无边的戏论，摄尽在四边当中。不论我们如何言说、思维，决定都落于四边中。因此，如果能破除四边，就会明白万法本来不住一切边，离一切戏论。

所谓的“边”是指落在有、无、来、去、一、多等的一边上。总的可以归纳为四边：说有，就认为一定是有（有边）；说无，就认为一定是无（无边）；或者，认为既是有又是无（双亦边）；或者，认为既不是有也不是无（双非边）。总认为一定有一种实法。其实四边本来无有，都是凡夫妄计出来的。轮回、涅槃所摄的一切法本来离戏。

学习中观，须重新认识世间的真相。自己心里怎么想，口中如何说，通通是错误的。法性完全超越了世间的观念。

所破为：人我——有边；法我——有边、无边、双亦边、双非边。

二我和四边都是对所破的归摄，只是开阖有所不同。

人我是有边；人我以外的有边以及无边、双亦边、双非边，都属于法我。

胜义理的所破都无余归摄在四边中。

由于所破摄为二我，而二我开立为四边，所以所破

都无余归摄在四边中。

或者只要有思维、言说，就决定落在四边中，因此胜义理的所破摄于四边中。分别心缘任何事物，认为“有”，就著在有边上；认为“没有”，又著在无边上；“既是有又是无”，又著在双亦边上；“既不是有也不是无，不可思议”，又著在双非边上。

愚笨的分别心总是攀缘，就像狗一定会扑扔来的石头。但是离四边的法性怎么能攀缘到呢？因此，所谓的攀缘都只是内心妄动而已。

全知麦彭仁波切在《开显真如论》中说：“所谓‘无有彼事者’，即能了知无有名言的任何戏论，因为对于破立的名言，在这四者中含摄了安立一切破立的名言之相。”

虽然遮破和建立的名言很多，但是在有、无、双亦、双非四边中含摄了安立一切破立的名言之相。不论遮破什么，建立什么，一定落在这四边中。既然四边中含摄了一切破立的名言，那么只要破除四边，就会知道无有一切戏论。

以上解释了“所破摄为二我”和“所破摄于四边”。那么，二我、四边到底是什么呢？这就须要作一个直接的指示，点明所谓的二我、四边就是凡夫心识前的显现。

这一点特别重要，下面具体解释。

三、认定所破为显现

上述所破的人我与法我，究竟是指什么呢？直接说，就是众生迷乱识前如是显现的人与瓶等。

“迷乱识前”很关键，简别并非无分别智前。“如是”就是按照这样，即：这样显现的人、法的相，就是所谓的二我。比如，自己的迷乱识前，一个个有情的显现，是人我；房子、墙壁、手、脚等一个个法的显现，是法我。

迷乱识前显现的相，是否能得到呢？如果是按心识前显现的那样真实存在，那么迷乱识的所见就成了实相，应成凡夫都是圣者。实际上，凡夫是迷乱者、梦中人，而不是朗然大觉的圣者。因此，迷乱识前显现的相，山河大地、男女老少等，无一真实，全是虚妄。因而这一切显现都是胜义理的所破。

例如，在自己心前显现的房间，是否可得呢？以离一多因等分析，根本得不到房屋。这只不过是自己的妄识现了房间的相而已，所现的相即是法我。

又如，心前显现张三这个人，认为真有一个张三，但是以中观正理审察的时候，会醒悟到：并没有张三。所现的张三即是法我。

圣者阿罗汉在定中不见任何粗大的法，只显现一个个的刹那和微尘，这也是法我。

总之，人我和法我就是众生迷乱识前的显现，因此所破唯一是显现。

譬如梦见青山巍巍，山间有人。梦心前显现的山、人，比喻迷乱识前显现的人、法，即人我和法我；梦中的山、人了不可得，比喻显现在真实中不可得，显现即是所破。

上述所破的人我与法我，究竟是指什么呢？直接说，就是众生迷乱识前如是显现的人与瓶等。在尚未通达空性的众生识前，所谓的“真实有”也只是这些而已，不必再去寻觅一种其它的法。所谓的“实执”，也只是认为这是我、那是瓶的念头而已。所以，对于所破和攀缘²所破的执著，没有什么确定不了的。

追根究底地问：所破的人我和法我究竟是指什么呢？凡夫众生的心识是迷乱识。迷乱识前如是显现的人（补特伽罗），叫做人我；迷乱识前如是显现的瓶子等法，叫做法我。在未通达空性的众生心识前，认为真实有，也只不过是这些而已。

所谓的实执，就只是“这是我”、“那是瓶子”等的念头。直接地说，念头即是执著。

比如，一向执持这就是我，虽然我的相貌、身份等在不断改变，但始终认为有一个常住不变的我。

² 攀缘：心缘在境上妄计，如猴子左攀右缘般。

又如，听法时点头称是“确实没有人、没有法”，但出门后，见到什么都认为是真实的。见到人，是真实的人；见到房子、车子，是真实的房子、车子……东逛西走，很快就迷失了，根本不知心前的一切全是假相。

执著定中放光的境界，或执著现身的佛菩萨等，都是实执。小乘认为真实中有微尘和刹那，唯识师认为有依他起识，也都落在微细的实执中。

念头一起，就决定在执著这是我、那是瓶等，此即是实执，不必在其他地方寻找。修道要减戏论执著，直至永尽，内心空空净净、一尘不染。如果依然妄增戏论执著，真性会永远被埋没。而减戏论执著须依无二慧，故说无二慧是解脱的根本。

所以，所破和攀缘所破的执著，就是指自心前显现的妄相和对这些相的妄执，没有什么确定不了的。你的心如是显现的男女、山河等相，即是所破；在这些相上攀缘、执著的念头，即是攀缘所破的执著。

凡夫未修习中观时，瓶子等如何显现，即是二我；对其如何执著，即是二我执。因此，所谓的“瓶等真实有”，也只是当下鼓腹、盛水的瓦瓶等，不必要在这之外寻觅一种其它的所破。

凡夫在学习中观之前，心前瓶子、柱子等怎么显现，就是法我；有情怎么显现，就是人我。对于人和法怎样

执著，即是二我执。

因此，认为“瓶子等真实有”，也只是指当下自心前显现的鼓腹、盛水的瓦瓶等。若针对瓶子以离一多因等分析，最后会明白瓶子的相真实中无有。这就破掉了瓶子这个法我。因此，不必在瓶子外寻找什么东西来空，只需对当下怎么现的这个瓶子作观察。观察到现而无有，就破了这个显现，证实了它是空性。

举例来说，显现的电脑就是所破，不必回避。针对电脑，以中观正理分析，就会很快破除。之后心里会清醒地认识到这只是假相，缘假相起贪、起嗔，全是凡夫颠倒的心态。

又如，贪爱某人，要破除的是所贪爱的这个人的显现，因为自己的心只是对这个显现起执著，而不是对之外的法起执著。现在直接破显现：针对她的身体以离一多因分析，不见总体的身体；继续分下去，连身体的支分乃至一个微尘都得不到。这样破尽就知道正现的这个身体是空性，不必在这之外寻找所破。

或者自己喜欢一块瑞士表，运用中观正理观察是否真有这块表。观察到最后，发现根本没有表，就会知道只是自己的心前现了一块表的假相，实际上得不到，和梦里现的表一样。如是了知正现的表是空性，就会放下对它的实执。

心前种种显现，即是二我。直接破除了显现，缘显现的执著也就立不起来。

总结：

中观的所破分为理所破和道所破。道所破归摄为二障、二我执、虚妄分别；理所破归摄为二我、四边、显现。道所破和理所破的三种归摄方式其实是指同一件事，只是开阖不同。理所破是道所破的境。

其中，“所破认定为显现”，是作直接的指示。所谓的人我和法我即是指迷乱识前如是显现的补特伽罗（人）和瓶子、柱子等的法。必须是“迷乱识”，因为迷乱识前显现的相并非真实，都是无而现。所以说现相不同于实相。

既然显现的相不是实相，那是什么呢？只是自己心里执著的人我和法我。换句话说，未证悟空性时，迷乱识前一有现相，不必刻意就已经在执著这是什么人、那是什么法了。

如此，则迷乱识前显现的佛也是法我。因为这是迷乱识前现的假相，而不是实相本身。只有破除它是实有，才会明白当下现的相完全是空性，如影像般。

迷乱识前如是显现的如来藏，也要破。如是显现的种种功德，如是显现的我相、人相、众生相、寿者相，如是显现的轮回法、涅槃法……统统要破。所以这里一

概破尽，不保留任何相。

为什么要一概破尽呢？因为迷乱识前就是这么显现的，破尽才能悟入空性，如果不破就不能趣入。本来从色法到一切智智之间都是空性的，但是在自心前却如是显现色法乃至一切智智，比如你认为是这样一个天堂、地狱，这样一个众生、佛陀，这都是自心的妄相。只是自己认为是这样，所以都成了法我。为什么如来藏、涅槃、佛也要破呢？因为迷乱心前一有显现，就起执著，连如来藏等大无为法，都成了妄识的所取境，所以要破除。如果内心没有迷乱，此即名佛，即名涅槃，有什么可破的呢？本来如是。

因此，《金刚经》说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”妄识在执取、耽著时，必定落在二取当中，其所取的相当然不是真正的佛，因为如来法身要离分别而见，不可妄执。如果你的心单纯，道理也很简单：万法归摄在识上，当下唯识无它，识生起的时候有见、相二分。在不通达空性的众生的迷乱识前，只是现这么一个相，再也没有其他的了，到哪里去寻找呢？

比如，现在大家都有心识，心前现这样的相：有说话的声音，有各种各样的人、电脑、桌子、椅子等。在这里所谓的真实有，也就这么点东西。我们的迷乱识前

无论显现什么样的现相都是法我，因为我们都还在梦中。看一个家，看一个城市，看所有的这一切，都认为这是真实有的，从来没有对这一切作过审察、遮破。

所谓的实执就是指心里认为这是我、那是瓶子等的念头。我、瓶子等，是境，这个境就是二我；认为这是我、瓶子等的念头，是执著。所以对所破和攀缘所破的执著，没有什么确定不了的。

总之，认定所破：迷乱识前的显现是理所破，执著显现为实法的心是道所破，此二都不离当下的心，没有什么确定不了的。

离一多因

并非观察因和果，而是观察诸法自体的正理。

比如以离一多因分析一个碗，不是对它的因或果作观察，而是对当下显现的碗的体性作观察。

出处：在《楞伽经》《中观庄严论》《入中论》《入般若波罗蜜多论》中都运用了这一正理。如《楞伽经》云：“大慧！直至微尘之间观察，亦不得实有，以无有故。圣者智慧之外，颠倒有牛角，不应妄执为有。”又云：“大慧！如是兔角者，是由看待牛角。牛角析为微尘，诸尘继续分析，则无有极微的自相，彼看待何者而成无有。”

《楞伽经》中佛说：大慧，这个碗你一直观察到微尘，也得不到丝毫实法。为何得不到呢？因为本来没有。如果它有，为什么得不到呢？从粗观察到细，什么也得不到。因为实相中本来没有它。圣者的智慧没见到牛角，而在圣智之外，凡夫的心识颠倒地认为真的有牛角。这只是凡夫心识的错乱。真实中并没有牛角。

一般人认为牛角存在，兔角不存在。真实有的牛角，是这样的形状、硬度、颜色等。看待牛角，兔角只是一个假名而已，并没有兔角这个东西。其实在真实中，牛角同样是没有的。牛角分析到极微，会发现根本没有牛角，所以不是看待有的牛角而安立无的兔角，实相中牛角跟兔角一样一无所有。

《中观庄严论颂》云：“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。”

“自他所说法”，指佛教和外道所说的种种法。比如外道说有神我、有微尘、有自在天、有四大种等。内道实事宗说有微尘、有刹那、有依他起识等等。他们所说的这些事物，在真实中是无自性的。理由：以理观察时，任何一、多都不成立的缘故。

一个法若有自性，则要么是一体（实一），要么是自体（实多），必须承许其一。但是观察时得不到一和多，所以无自性。

比如，如果承认碗是真实的法，那么或者是一体，或者是多体。但是，以理观察时，一成立不了，多也成立不了，所以碗不是真实有的。

释词：何谓“一、多”？若诸法有实体，则仅有一体和多体两种情况，破除诸法一体或多体的正理，称为“离一多因”。

比如这里有人吗？假如有人，一定属于男、女、黄门这三类中的一种。如果不成立是男、女或黄门，那就没有人。同样的道理，诸法有实体吗？假如有实体，那决定要么是一体，要么是多体。但以理观察，一得不到，多也得不到，所以只是假相，不是实法。

以执为实有的一件毛衣为例来说明：

在不以胜义理观察的情况下，所谓毛衣能起到遮体、保暖等的作用，是现量显现的有事自相，但是以胜义理审察，则连极微尘许也不可得。具体而言，将毛衣分解后，只见到一根根毛线，毛衣消失无迹；再分解毛线，除了一大堆的毛尘，也找不到毛线的踪迹；对毛尘继续分析至最细量的极微，再将极微分析而消尽，成了只有一个虚空。

现在，我们重新审察世间中的一切现相。以毛衣为例，一般人都这样想：怎么能说毛衣没有呢？毛衣明明穿在我身上。它是纯羊毛、还是百分之八十的羊毛，是

紧身的、还是宽身的，是保暖的、还是不保暖的，是什么颜色、款式等，诸如此类的相状、作用都是有的。所以确实有一件真实的毛衣。我是以眼识现量见到，以身识现量触到的。但是一作观察只会让你彻底失望，因为一个微尘也得不到。

具体来说，把毛衣分解之后，只剩下一根根毛线，毛衣消失无迹；再分解毛线，除了一大堆毛尘，也找不到毛线的踪迹；对于毛尘继续分析到最小的微尘——极微，再把极微分析而消尽，成了只有一个虚空。这就说明，根本不能以凡夫心识前如是显现而成立实有，因为显现的只是一个假相。

比如一件毛衣分解成五百根毛线，看到只有这五百根毛线时，毛衣的相就消失了。那么这一根根毛线是不是实有的呢？每一根毛线又是由很多根丝组成，再把毛线分成一根根丝，见到只有一根根丝的时候，毛线的相也不见了。所以毛线只是假相，本来没有毛线。一般人会以错觉认为真的有一根浑然一体、没有间隙的丝。但是在显微镜下观察，只见到一堆零零散散的毛尘。此时，所谓的丝当下也不见了。这证明丝还是假相，根本没有丝。像这样只要可分，就不是实体。

如此，分至后后阶段，前前的法都不可得，就在当处彼将消失而不显现，如同分析幻化的城市。器情万法

无不如此，若对形形色色的世间，观察再观察，一切都成了如芭蕉般丝毫无实；分析内在的诸识聚，心王、心所，即此等从所缘上分析，也变成多类，最终得不到丝毫实有分。由此将了知万法皆空的真谛。

只要去分，分到后后阶段，就知道前前阶段的法只是假相，实际得不到。“就在当处”，比如将一个轮胎分成很多部分时，总体轮胎的相当下就没有了。所以，就在当处它将消失。

“如同分析幻化的城市”，比如我们恍惚之间进入了一座幻化的城市，这里有一座一百多层、高耸入云的帝国大厦，很透亮的，有很多的男男女女，下面的街道上车水马龙。这座幻化的城市有这样的特点：不观察时似乎实有，真正审察的时候，什么都得不到。比如旁边是玻璃窗，不去触它的时候，好像真实存在，可是手指一触过去，什么都碰不到，这叫做幻化的城市。

其实，现实中的城市就是幻化的城市。但是我们的实执习气太重，表现出的作用非常强大，所以处处都感觉非常真实。如果我们身在大都市，有林林总总无量无数的显现。不必怕，运用离一多因都能一概破尽。人来了破人，车来了破车，看到商厦就破商厦，全部破光。破到最后会发现，确实是一个幻化的城市。这才知道眼前是一个虚幻不实的世界。

我们有必要对世界重新作审察，一审察就会发现得不到任何东西，只是如幻化的城市一般。《辨法法性论》中说，轮回法都是无而显现。如果是有而现，凡夫的心识就成了见胜义的正量，那应成凡夫不必费任何功力，就自然成就。如果是本无而不现或有而不现呢？也不对，因为没有任何现相，就无法安立轮回，无法成立起执、造业和感苦。正确的认识是“无而现”，所以叫做“虚妄”。这就是世间法的本来面目。

举例来说，假如面前出现了一个凶神恶煞，开始观察：从他的头一直分到脚，发现根本没有一体的凶神。那有没有一体的器官呢？再更细地分解，比如把心脏分成很多部分，只看到心房、心室，里面有很多血管、肌肉、黏膜等，此时总体心脏的相就不见了。再深入地分解，只见到无数个细胞悬浮在虚空中，其他粗大的相荡然无存，不但心脏没影子，连血管、肌肉等也没影子了！所以凶神恶煞只是一个假相而已。

器情万法都是如此。对世间形形色色的法，只要不断地观察，一切都成了如芭蕉一样得不到丝毫实法。南方有一种芭蕉树，看起来很臃肿、结实。人们看到时都认为里面一定有东西，但是把芭蕉叶子一片一片地剥开，里面什么都没有。同样，对此广大辽阔的世界，凡夫都认为是实实在在的，实际上若把这广大的世界一

层一层地分解，大到分一个地球，分一个星系，分十方世界；小到分一个家，分一间房，分一个碗，最终都得不到丝毫实法！

以上是分析外在的色法，下面分析内在的心法。

分析内在的眼耳鼻舌身意六识或心所，可以从时间、所缘境上分。若从时间上分，就会发现只是一个个前后不同的心，就像林荫道上从前到后排列的一棵棵树那样，这些体性不同的法不会成为一体，所以只是对很多个刹那识的积聚安立心王、心所总体的假名。按照这样愈分愈细，最终分到无分刹那时仍然无法成立，这样就将内在心法彻底抉择成空性了。由此会了知万法都是空性。

破诸法实有一体、多体的步骤：

在破一和破多当中，先破一，再破多。由于“多”是由“一”组成，离“一”则无“多”，因此只需破“一”。

破“一”时，先破粗，再破细。粗的色心二法，从方位和时间上分解，若可分，则不是一体；若不可分，则到了无分的微尘和刹那的层面。因此，重点是破除胜义中实有无分微尘和刹那。

作观察时要按照这样的次序进行，首先破“一”，破除了“一”、“多”就立不住脚。因为“多”是由“一”组成的，连“一”都没有，哪来的“多”呢？比如草坪

里有千千万万根草，因为连一根草都没有，而多根又是由一根组成的，因此就说：什么草都没有。所以，重点是破“一”，而且须从粗到细地破除，粗大的“一”都确信不存在，最后就落到无分微尘和无分刹那上。如果破除了无分微尘和无分刹那，那就必须承许万法无自性。

破“一”时有一句口诀：“实一则无分，有分则非一。”一个事物只要分成多个部分，当见到一个个分散的部分时，这个事物总体的假相当下就消失，可见只是一个错觉。因此可以断定，任何实法都决定是以不可分的状态存在，所以只需要观察无分的微尘和刹那是否实有，如果破除了这二者，那就抉择出没有任何实法，一切显现都是空性。

下面破除无分微尘和无分刹那（简称“极微”和“刹那”）实有。

在破无分微尘之前，须了解两点：一、凡是粗显的物体都决定有方位上的部分（简称“方分”）；二、物体彼此之间的相对是由缘起决定，丝毫不杂乱。

第一点、凡是粗显的物体都决定有方位上的部分。

我们眼前呈现的这个世界里大大小小的事物，每一个上面都有各个方位的部分。只有这些部分互相配合，才能合成三角形、长方形等的形状。如果它上面没有各

个方位上的部分，那是绝不可能有什么形状的。

比如，你能想象出一只没有任何左、右、内、外等部分的手吗？由于有各方位的部分、差别，才出现总体的一只手。如果没有任何部分，绝不可能现出一只手的形象。再观察五根手指，也是各自不同，有各个方位上的显现。继续观察一根手指、一节手指，亦复如是。

所以凡是眼识前显现的事物都一定有方位上的部分。比如一间房子，因为有方分，才能固定地前边开门，右边开窗等，秩序丝毫不乱。无论多少高楼、多少房间、多少角落，都有各自所处的方位，各自又有上下、左右等方位上的部分，如此才形成了空间上无紊乱的秩序、差别和规则。

我们的身体也是各部分无紊乱地安住在自己的位置上，这也是个小世界，内、外、上、下等空间上的规则井然有序。比如头在上、脚在下、皮在外、肉在里、五脏在内部，心、肝、脾、胃等也各就各位。单是一张脸，上面长的五官都各有方位。如果没有左眼和右眼的区别，怎么安立两只眼睛呢？没有上额、两眼、鼻子、嘴巴、下巴等各住各位共同合成，又怎么安立脸部？脸部无非是上面两只眼睛，中间一个鼻子，下面一个口等组成，各在各自的位置上。如果没有这些方位上的部分，那就无法组成一张脸。因为如果承许这张脸是无分的

一，那么所有的差别相都顿时消失，只有一个单独的“一”，分不出上、下、左、右等，两眼、鼻子、下巴、脸颊等全部合在一起。这样无面目的“一”，什么形状也看不到，那就等于没有。

因此，凡是世间能见到的一切法，无论是人、是动物、是山河大地等，决定都有各方位的部分，否则就不会有显现。如果承许万物上没有方分，就等于承许眼识前没有任何显现，顿时成为漆黑无形的世界。所以凡是显现在眼识前的色法，都一定有各方位的部分。

第二点、物体彼此之间的相对是由缘起决定，丝毫不杂乱。

比如现在，我是以脸这个面对着前方，以后脑这个面对着后方。我能不能做到脸既对着前方，又对着后方呢？显然不能。我转过脸来对着左边时，能不能又对着右边呢？也不可能。或者我斜过来四十五度对着东北方，能不能同时又对着西北方呢？同样不能。

这里要观察到：空间上由缘起形成的彼此相对丝毫不会紊乱，比如我的脸和前方构成缘起，这时就成了脸这一面对着前方；我的后脑和后方构成缘起，又成了后脑这一面对着后方，其它左、右等也是如此。这样的相对不会错乱。也就是说，正对着东方不会成为又对着西方。反证：如果一个面正对着东方，又成为对着西方，

那应成对着一切方，导致一切方都成了东方；进一步，没有了其它方，东方也不能独立存在，所以东方也要消失，成了没有方；更进一步，若没有方，中间的也无法独自成立，由此成了空无。

懂得以上两点，破无分微尘就很容易。以下正式破无分微尘：

我们对这个世界分析之后，会认为这个世界是由无分微尘组成的。这样真实中只有无数个无分微尘安住在虚空中。这些无分微尘各有其所在的方位。比如一张纸，有四个角、中间等各方位的部分，因此就可以在各个方位上取到极微。比如在西边的角上分解，分出的极微当然是住在西边，又在其他方位取极微，就有住在东边、南边、北边和中间的极微共五个极微取出来了。

中间的极微对着西边的面，能不能同时又对着东边、北边或者南边呢？不可能！

现在出现了无法解决的矛盾：一方面要承许中间是无分微尘，另一方面又要承许它有分别对着东南西北四个极微的四个面。这四个面是一个，还是多个？如果是一个，就必须承许东南西北是同一个方向，但这无法成立。如果是多个，那就可分，和无分的承许相违。

这样一观察，就会发现根本没有实有的色法，任何物质都只是假相而已。否则就会面临无法解决的矛盾：

一方面要承认由不可分(无方分)的极微组成物质世界;另一方面又不能违背现量前有东南西北等方位,要承许中间的极微有对着不同方位极微的不同的面,也就成了可分。

总结:一、以宏观上物质有不同的方位和方分,推出有处在不同方位的极微;二、如果是有实体的物质存在,必定没有任何方分。这样汇集在一起,就成了自许相违。这就证明一切色法都是空性,而不是实有。凡是承许实有的宗派,都会面临无法克服的困难,所以都不能成立。

一、破无分微尘实有

在一个无分微尘的东、西、南、北、上、下六方,各放置一个无分微尘,若中尘与六尘相对,则中尘可以分成六个面,而成为有分;若不相对,则成为一体,而无法堆成粗大的色法。如此可断定无分微尘为空性。如《唯识二十颂》云:“极微与六合,一应成六分,若与六同处,聚应如极微。”

现在不必考虑粗法,直接落在无分微尘上观察。这个物质世界在自己面前只是无数个无分微尘,这些无分微尘一个个安住在各自的位置上,这样只要在中间取一个极微,然后在东、西、南、北、上、下六方各取一个极微,对着中间的极微,就构成了矛盾。

中间这个尘跟六方的六个尘，要么相对，要么不相对。如果相对，中尘就有分别对着东、西、南、北、上、下六方尘的六个面。这时，能否承许对着东边的面等于对着西边的面呢？比如伸出左手，掌心向上，不能承许这只手对着上方的面就是对着下方的面。如果承许是一个，这样同一个面既对着上方又对着下方，显然不成立；或者应成上方等于下方。同样，如果对着东方的面等于对着西方的面，那么这二个面就成了同一个面，应当既对着东方又对着西方，显然不成立。或者须承许同一个面所对的西方就是所对的东方，这也不成立。所以只能承许这两个面不同。因此，须承许中尘对六尘的六面各不相同。这样中尘就可以分成六个部分，和无分的承许相违。

如果有人说：中尘跟六方的六尘，根本不相对。那就这样观察，空间里只要有二个物体，即成相对；单一物体，则没有相对。比如我住在一间房子里，“我”以外其他任何东西都和我相对，只有我跟自己不相对。所以，如果承许六尘跟中尘不相对，那就成为一体，所有的微尘都应当处在中尘的位置，融成一个极微，而不可能超过一个极微的量。这样浩瀚太空里的无数天体就缩小成一个极微，此外没有任何法。

如前所说，分析粗大的世界，会发现宏观物体彼此

之间都是相对的。由于宏观上彼此相对，分到微观上的极微也彼此相对。这样只要在各个方位上各取一个极微，它们彼此相对就不是无分，而不相对又成了全世界只有一个极微。

比如房间里十几个人，彼此之间都是相对的，这是由空间上的缘起而自然显现的。如果根本没有相对，那就成了只有一个人，这当然不可能。同样，中尘面对无数的极微，它们跟中尘是否相对？如果承许相对，则中尘和不同方位极微对着的面就不同，由此就成了可分。如果不相对，那就成了全世界只有一个极微，而没有任何其他的法。

总之，在一个无分微尘的上、下、左、右、前、后六方各取一个极微，如果中尘与六尘相对，它就可以分成六个面，而成为有分；如果不相对，那就融成了一个极微，而无法堆成粗大的物体。这样就以理破除了无分微尘。

当我们由分解而见到粗法只是多个支分的积聚时，总体的假相就会消失。因此证明可分的法都不是实法，而只是假相。最后就落在观察无分的微尘上，这也以理推出不成立。因而得出结论：一切从粗到细的色法都是空性，而无实法。

二、破无分刹那实有

观察相邻的两刹那的关系：

(一) 两刹那接触

若二者只是部分接触，则在一个刹那上具有接触和不接触的两部分，应成有分。若全分接触，则两刹那融合为一，无法形成心识相续。

(二) 两刹那不接触

取一个刹那，它和前一刹那不接触，中间有空白段；和后一刹那不接触，中间也有空白段。观察前一空白段的末位和后一空白段的初位，若两者接触，中间的刹那应成空白；若不接触，两者成为不同的两分，如此，中间的刹那和前者接触的部分，必定不同于它和后者接触的部分，应成可分。

因此，不成立无分刹那。

我们拿把剪刀来剪时间，一个世纪是一百年，按照第一年、第二年、第三年……一年一年剪开来，完全是各自不同的法。一年十二个月，也一月一月剪开来，是前前后后不同的十二个法。一月三十天，又一天一天剪开来，是前前后后不同的三十个法。一天二十四小时，再一小时、一小时剪开来，是前前后后不同的二十四个法。像这样不断地剪下去，最后就成了前前后后有序排列的无数个不同的刹那。

有人说：在我的现量前，过去就是未来。破斥：不能说过去是未来，或未来是现在、现在是过去，如果说现在是过去，为什么你不变成婴儿？时间有一个箭头，从过去到现在、到未来，在我们的心前就是如此，不能错乱。

像这样，逐渐去剪，只要能剪开就不是实体。如果是实体，会有什么妨难呢？如果承许一天是实体，则须承许：晨光初露时，已经日落西山了，因为是一体；十二点钟吃午饭时，早饭和晚饭也都吃完了，因为是一体；心脏在跳第一千次时，就等于跳第一次时，因为是一体。这样，时间上的秩序就乱了！一切世俗事件的次序就全乱了！所以，一天不能承许为一体。

同样，一小时也不能承许为一体。如果一小时是一体，那么刚上课时就已经下课了，因为是一体的缘故，上课即是下课，但这谁也不会承认。

上课的这一小时是可分的，课堂里法师一直在说法，每分钟说的话必定不同。如果是一体，那法师所说的都成一样了，甚至连嘴巴都张不开。因为嘴巴张一下就已经不同于前面而不是一体了。如果承许一体，就不会有动作，也就成了植物人。

所以可以不断地分时间，分到最终，只剩无分刹那，这时要观察：有没有实有的无分刹那？

有人说：无分刹那是真实中存在的法，以多个无分刹那组成长长短短的虚妄时间。无分刹那的数量多，组成长时间；无分刹那的数量少，形成短时间。

对方认为，就像屋檐的水一滴滴地往下流，一个个的刹那密密麻麻地排下去，就组成了一段段的时间。如果破除了无分刹那，就没有任何实有的时间。

下面再来观察相邻的两个刹那，所谓的相邻只有接触和不接触二种方式。

首先观察两刹那接触：要么是部分接触，要么是全分接触。所谓部分接触，比如合掌时正面接触，背面不接触，这叫部分接触。假如只是部分接触，那在一个刹那上就有接触的部分和不接触的部分，这样就可分为二分，和承许是无分的刹那相违。如果是全分接触，那两个刹那融成了一个，不可能跑出来一点。这样就没有相邻，因此所有的刹那都融成一个刹那。因为如果不融成一个，就决定有相邻。就像有很多人坐在同一排就有相邻；如果没有相邻，那决定只有一个人。

以上总的以理遮破了相邻的两个刹那的接触。

对方说：那相邻的刹那应当是不接触的。破斥：以三个相邻的刹那为例来作观察。不接触的意思就是两个刹那中间有间隔，即空白段，这样就有两个空白段。观察左边空白段的右端点和右边空白段的左端点。此二端

点是一个，还是两个？如果是一个，那这两个端点之间就成了空白，不能承许中间有一个实有的刹那。如果不是一个，而是不同的两个，这样，中间这个刹那跟这两个端点接触的点必定是不同的两个点，也就成了可分。这样就破除了无分刹那实有。

另外，还有两种破斥方法。

方法一（破两刹那不接触）：凡是有心识都叫做有情，凡是无心识都叫做无情。第一刹那是有情，中间空白变成无情，第二刹那又变成有情，之后又变成无情……这样就成了有情可以变成无情，无情可以变成有情，也就要承许有情可以变成石头，石头可以生出心识等等，这无法成立。

方法二：如果前一刹那实有不灭，则决定不可能生起后后的刹那，所以必然是前一刹那灭了，后后的刹那才起来。这样，胜义中刹那既是实有，又有灭，自相矛盾，无法成立。

以上抉择了极微和刹那都是空性，由此，一切色心二法从粗大至极微、刹那之间，本来远离一、多，空无自性。《如意宝藏论释》云：“此显现（有法）有事无事何者亦不成立，远离一体、多体之故，犹如水月。”

以上抉择了极微和刹那都是空性，断定了色法和心法从粗大到极微、刹那之间，都没有实有的一体。既然

没有一体，也就没有多体，因为多体是由一体组成。就像如果得不到一个人，也就没有很多人。

以胜义理观察时，确实可以说世界上没有楼房，没有人，没有车，没有米饭，没有衣服……既然没有一，也就没有多，当体远离一、多。所以本来远离一、多，自性本空。

《如意宝藏论释》云：此显现本来是何者亦不成立。意思是，总得要有个事物，才能说它是有或是无；现在没有“它”，还说有、说无、说这、说那，完全是废话，叫做戏论。比如有一件毛衣，可以说毛衣多长、多宽、是什么毛、什么质地，毛衣被损坏了，可以烧掉了等等。但对于龟毛就没有什么可谈的了。

这些显现本来不成立，有事、无事亦不成立，所以是远离四边。原来我们认为一切法都是实有。现在通过观察，反过来断定正显现的这些法就根本无有。所以说，此显现有事、无事何者也不成立，远离一体、多体，犹如水月。

一体得不到，多体也得不到，那到底是个什么呢？一个事物，要么是一体，要么是多种，只有这两种存在方式，没有第三种。如果一体不成立，多种也不成立，那就什么都不成立。

我们没观察的时候，糊里糊涂，想当然地认为是实

有，毋庸置疑。实际上，恰恰是自己最深信不疑之处，完全不成立。如果已经直接破除了一体、多体，那这个世间还有什么真实的呢？

当然，虽无一、多，然可假立一、多，但假立的法没有任何自性。

比如伸出拳头，这是几？是“一”，因为是一个拳头；是“五”，因为有五根手指。怎么说都可以，按照各支分的手指来说，这是“五”，针对五个手指的积聚又说成“一”。还可以说是“十五”，因为一个手指有三节，按指节来说，就是十五。如果再按细胞的数量来说，那又是“无数”。“一”是假立的一，“多”也是假立的多。既可以从“一”上根据它的差别分出五个、六个乃至无数个，又可以把多个的积聚假立为“一”。

我们这个房间里有“几”个？因为都是假立的，就可以任意说。可以说这是“一”，整个房间连同房里的人叫做“一”。也可以说是“二”，里面的有情是一份，无情是一份。又可以说是“三”，因为有前面、中间和后面。还可以说四、说五、说二十，乃至说无量，就看你怎么安立。

可以把多个法（或支分）的积聚及多个刹那的相续都安立成“一”，也可以对于“一”按照它的差别分成“多”，这叫做假立。如果是实有的一和多，那就不能

改变，它不观待其他而为“一”，不观待其他而为“多”。其实，所谓的“一”和“多”都是观待而有，全是假立，而不是实有。

以上抉择了色法和心法远离一体、多体。诸法当中，还剩下不相应行法和无为法。其中，不相应行法，只是观待色法和心法的分位而安立，既然色法和心法远离一体、多体，观待其分位安立的不相应行法，更不会有一体、多体；无为法只是对有为法的否认，除此之外别无自性。

万法可以归类为色法、心法、不相应行法、无为法这几种，后两种法离色法和心法外并无独立自体，所以主要须破前二：色法和心法。

不相应行法是观待色法和心法的分位安立的。它是事物上的分位，连事物本身都不成立，哪里有事物的分位独自成立呢？比如一朵花有开放、安住、凋谢等不同的阶段。如果这朵花本身没有，怎么会有它的阶段存在呢？所以，不相应行法不成立。

无为法只是对有为法的否认，因为它是观待有为法而安立的，离开有为法不会独自成立，所以没有自性。

由此，有为法、无为法都不成立实有一体。一体不成立，多体也就不成，诸法若有自性，决定只有一体、多体两种方式。由于诸法远离一体、多体的缘故，就了

知诸法是空性，无有自体。补特伽罗（人）无有自体，叫做人无我；法无有自体，叫做法无我。

只有认识到胜义中“一”和“多”都是空性，无有自体，才容易理解圣者不可思议的境界，根本不是凡夫实执的境界。凡夫的实执习气很重，由此变现出来的事物也都看起来特别坚固，所以一不是多，多不是一。这样坚固执著，在凡夫心识前就处处不能融通了。一不能融通多，多不能融通一，大不能融通小，小不能融通大，都是由实执习气导致的。但是，到了地上菩萨的境界，这些都要变，出现的是超越世间的境界。比如一尘中有尘数刹，以常识看来，微尘是小、是一，佛刹是大、是无量，小不能包容大，一不能包含多。但是在佛菩萨的境界里，凡夫认为对的，其实都是错的；认为有矛盾的，其实一点不矛盾；执为是正量的，其实百分之百是非量。

凡夫执著诸法实有自性，自然一不是多，小不是大，长不是短，彼此矛盾。诸佛安住于无分别智的境界，万法一味，现前了事事无碍法界，一多相即、延促同时、广狭无碍。以大成就者不可思议的显现可以证明这一点，比如，阿底峡尊者把身体融入泥像的模子中，米拉日巴曾经融入牛角，牛角并未变大，尊者的身体也未缩小。这些都是证悟空性的表现。须知，实相中本来无有一、多、大、小等自性，于一法不成的空性中可以无碍

显现一切。《中观庄严论释》中云：“万法若有一成实，诸所知成永不见。万法无一成实故，无边所知了分明。”

凡夫执著诸法有自性，认为有实有的一多、小大、长短等，为实执所拘，自然不能圆融。一不是多，小不是大，长不是短，彼此矛盾。其实，一、多、延、促、广、狭等，本来无有，万法是一味的真如。在证入事事无碍的法界时，随拈一法都是真如。“一多相即”，一可以含容多，多可以摄入一。“延促同时”，一刹那即无量劫，无量劫即一刹那。所谓“十世古今不离当念，十方刹海不隔毫端”，这些就不是凡夫心所能测度了。

以大成就者的示现也可以证明这一点。比如阿底峡尊者把身体融入造小泥像的模子中。以我们的想法，在尊者面前模子很小，尊者身体很大。他把身体硬挤进模子里，然后我们说：尊者您请当心！别钻不出来。或者恶作剧般地在模子上安一把锁，尊者就出不来了。不可能是这样。实际上在阿底峡尊者面前，身体和泥像的模子平等是空性的。

米拉日巴曾经融入牛角，牛角没有变大，尊者的身体也没有缩小。这根本不是我们所认为的，开始是很大的身体，慢慢缩小，缩到牛角里去了。这都是现证空性的表现。

所以，须知实相中本来没有一、多、大、小等的自

性，在一法不成的空性中可以无碍地显现一切。这些在登地之后就开始了，到了一地本事就大了，一刹那当中了知前后各一百劫，不动本处就能分身去一百个佛刹，一刹那中为一百个人说法。一地以上，功德地地增胜。

为什么说佛的境界最不可思议呢？比如佛是圆音说法，一个音声里含有无量音声海，而且以一个音声说法，无量有情都随类而得解，这是不可思议的境界。到了佛地已经登峰造极，在一法不成的空性中可以最极自在地显现。

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

一年以十二个月来分，一个月以三十天来分，一天以二十四个小时来分，一小时以六十分钟分，这样分下去，最终会到达不可再分的时间终极状态，称它为无分刹那。这就是时间的边际，构成时间的基元。

名言中分析到最终的究竟量就到此为止，不能再分下去了，一过去你就会失望。分到无分的微尘、无分的刹那为止。

对于无分刹那，不分析，仅仅安住时间的最短边际；

再分析，就成为虚空，得不到任何事物。因此，凡是承认时间方面的安立，到无分刹那为止，就不能继续再分，一经分析，就像盗贼步入米拉日巴的山洞那样，除了失望之外，不会有任何所得。如果想进一步探求，这无分刹那一分析，就到了自性本来空寂之中，这时便触到了诸法本源的究竟处。所以，经中“万法如芭蕉”，是针对“逐步观察最终成为空性”而宣说的。

对无分刹那，若不分析，就安住在时间最小量的终极上；若再分析，则成为虚空，得不到任何事物。

为什么说万法在胜义中是空性，就是这个道理。最终都成了空性，并不像内外道的实事宗认为的那样，胜义中还有无分微尘、依他起识或者外道说的神我、自性等。他们心里一直执著最终有不空的事物存在，或者要有实有的显现之源才能显现万法。他们都还落在实有的观念里，因此都叫实事宗。中观派对此一概破尽，否则就无法信解万法皆是一味的空性。

因此，凡是承认时间方面的安立，到无分刹那为止，就不能继续再分。一经分析，就像盗贼进入米拉日巴的山洞一样，除了失望之外，不会有任何所获。譬如，盗贼看到一个修行人住的山洞，晚上就去偷，他想：好一点，可以得到半两金子；差一点，如果是个穷喇嘛，起码可以得到一斤酥油、一张羊毛毯。这样抱着有所得的

心理，进了米拉日巴的山洞，左摸一下，右摸一下，摸了半个小时，什么都没得到。不甘心地想：是不是在墙洞里或老鼠洞里面藏着？又到处去摸。摸到天亮，依然什么也没得到。

比喻意为，器情世界若分析再分析，除了失望之外，不会得到一丁点儿的东西，所以叫“不可得”。如果想进一步探求，这个无分刹那一分析，就不存在了，那触到什么？就触到自性本来空寂之中了，这时便触到了诸法本源的究竟处。

这是往甚深的方面探求，最终要触证空性，到达诸法本来空寂当中。这里面没有丝毫可得。用分别心在虚空里抓，什么都抓不到！

所以，佛说：万法如芭蕉。是空心的芭蕉！开始误以为那么大的芭蕉树，里面肯定能得到一点东西，但是一片一片的叶子剥开来，最后“空空如也”，什么也没得到。现在，用智慧逐步地观察山河大地、男女老少等器情世间，最终都成为空性。

物质的悖论

此处所说的“物质的悖论”，是指我们以佛教的真理作观察，会发现一件惊人的事，就是：如果在根本上承许物质实有，则物质世界的一切现象和规律都无法成

立。从这里会深刻地信解一切只是梦中色法般的影像，并无真实的法。

下面开演物质十大悖论：

第一、体积上的悖论

首先记住一条规律：凡是可分的法，就不是实体的一。也就是说，如果一个法有很多的部分，那么这个法就只是对这多个部分的积聚安立总体的假名，此外不会有实体存在。这样观察一切物体，如果它有上、下、左、右等方位的部分，那就仅仅是对这多个部分的积聚安立总体的假名，而不是实有的法。由此便认识到，若承许有实体的物质存在，则一定是以无方分的形态存在，对此称为“无分微尘”或“极微”。

接下来观察：极微的体积只有两种情况，或者体积为零，或者体积不为零。如果体积不为零，也就是有数量，无论它多么微小，也必定在各个维数上有一定的数量。比如一维上如果是一条有长度的线段，那就有两个端点，而成了可分。二维上如果有面积，那就有内部、边缘和上下左右等的部分，因而可分。如果是三维上有体积的物体，也肯定在长、宽、高等的维数上有数量，由此也成了可分。

大家想一下，一个物体处在三维空间中有体积的话，就有长、宽、高等上的数量，由此在它上面一定有

不同的点，也就成了可分。如果体积为零，那就不占据空间，在虚空中也就没有它的存在，怎么能说是实有呢？这是第一个悖论。

有人问：空间中的一个点不是既没有体积，又占据空间吗？

答：这只是想象，而不是事实。因为第六意识可以做种种不符合事实的想象，比如可以想象兔子头上有角、乌龟身上长出了毛等等，也可以想象没有体积的点占据了空间的一个位置，事实上谁能找到这样的点呢？以平面上的情况来说，你能用铅笔画出面积为零的点吗？凡是能画出的东西，哪怕再小，都有面积。没有面积是绝对画不出的，既然画不出，也就找不到它。但书本和老师告诉你画的那一点就叫做点，没有面积。你也不假思索地接受了，但这不是事实。

第二、形状上的悖论

宏观上的物体都是可见的，有长、短、方、圆等的种种形状，由此就能辨认出这是山、那是河，或者是人、是桥、是猫、是狗、是电脑、是杯子等等。任何物体呈现在我们眼前时，都是可见的、可触摸的，必定有它的形状。也就是说，由于眼睛所取的物体的相有上、下、左、右等各种不同的部分，才组合成可以见到的形象。

而现在落到微观上观察，发现无法成立形体。因为

实有的物体只能是没有方分的微尘。既然没有上、下、左、右等各方位的部分，那就不可能显现出任何形状，因此成了没“面目”的东西，根本看不到。

比如看到一张脸，一定是看到了眉毛、眼睛、鼻子等，有脸部的各部分才组成总体脸的形象。如果这张脸没有上、下、左、右等的部分，怎么会呈现眉毛、眼睛、鼻子等的支分以及总体的面相呢？决定成了没有任何形状而无法见到的东西。这样就知道，凡是不可分的物体，就没有形状，绝对见不到。

而且不可分的物体也绝对触摸不到。比如盲人摸一本书，能摸出这本书是长方体，因为它有上、下、左、右等的部分，手摸上去有不同的面，可以判断这是长方体。但如果在物体上没有任何方位的部分，怎么能接触到呢？凡是能接触到的东西，都有接触面；有一个面出现，就有多个面，因为不可能孤立地出现一个面，比如出现了上面，就有下面等；有多个面就成了可分，而不是实法。

从这里可以推出，只要是以人眼借助仪器观察到的物质，一定都有形状而成为可分。所以所观察到的都是虚假的相，而不是真实。有人说：这是放大了千万倍之后看到的形象，并不是原有的形象。回答：无论放大多少倍，和原有的物质相比，只有大小的差别，而没有有

形和无形的差别。如果原有的物质没有形状，那就见不到，这样无论放大多少倍仍然见不到，因为无形的东西是不可被放大的，或者仪器不可能使无形成为有形。

总之，凡是被实验观察到的现相，都决定有形状；而有形状就成了可分；由于可分，就不是真实的法。所以，以人眼借助仪器永远见不到万法的实相。

第三、运动上的悖论

在宏观世界里，能看到各种各样的运动，比如直线运动、圆周运动、曲线运动等等，且运动的形式、速度、轨迹等是多样的。所以在宏观上确实存在运动的现象。

这里要把握一个关键：必须“取前舍后”才有运动。比如一辆车向前开进，一定是车头取到了跟它相邻的点，而车尾舍离了跟它相邻的点，这样才有向前的运动。就像我们走路，脚的前端取前一点、后端舍后一点，才有身体的前进。

微观上，一辆车的运行实际是一堆极微的运行。如果极微没有向前运行，则不可能在宏观上看到一辆车的前进。现在观察在一个极微上能否成立运动。如果极微向前运动，则必定在取它的前点、舍它的后点。这个前点和后点要么是一个，要么是两个。如果是一个，这不成立，因为前点是所取，后点是所舍，取和舍不同。如果是两点，那这两点之间就有距离，证明中间的极微有

长度，因而可分。所以，极微不成立是实法。

第四、位移上的悖论

宏观上确实存在着物体的位移。譬如一辆长 10 米的车，向着东方行驶，很快它经过了 105 米，这就表明这辆车经过了 10 米、10 米、再 10 米……10 个 10 米过后，再经过 5 米，宏观上能看到是这样一段一段累加起来的。

但是落在微观上，如果承许实有物质，那决定只能以无方分的极微形态存在，而且要承许极微在一段时间后发生了一段位移。极微只能承许长度是零，因为若承许它有一定的长度，那就有两个端点而成为可分。但是零长度的东西再怎么累加，也不可能出现有数量的位移。所以极微不成立是实法。

第五、方向上的悖论

我们看到虚空中有无数的物体，它们彼此间形成各种方向。比如以城市中的一座高楼作为原点建立参照系，就可以建立这个城市中所有建筑物所在的方位（如处在东方、南方等，及更精确的东偏南多少度、北偏西多少度等）。这样，这些建筑物和中间的高楼形成了各种方向。

微观上也应当是如此。只要取三个极微来作观察，

就会发现这不成立。比如，在一条线上存在左、中、右三个极微。现在做两个观察：

第一、中间的极微对着左右两极微各有一个面，这两个面是一还是二？如果是二，就成了可分，与无分相违。如果是一，又成了左边等同右边，因为同一个面只面向同一个方向，而不会是两个方向，就像当脸朝向前方时，不会又朝向后方。

第二、从左右两个极微向中间的极微各发一条射线，而和它接触。左边发出的射线和中间的极微有接触点 A，右边发出的射线和中间的极微有接触点 B，现在问这两点之间有没有距离？如果没距离，那 A 点就成了 B 点，因此没有中间的极微；如果有距离，那中间的极微就有长度，因此成了可分。所以极微不成立是实法。

第六、发射上的悖论

宏观上能看到物质发射的现象。比如一间屋子有东、南、西、北四个窗口，从房屋中心的发射源放射光线，由四个窗口而发出，就是不同方向的发射。

落在微观上，这个现象成了发射源所在之处的一组极微在发射出不同方向的光线。这样只要观察：在一个极微上能不能成立发射？如果极微有体积，占据了一定空间，可以安立从它上面不同的方位发出不同的光线，但这样又成了可分。所以只能承许极微无体积。但在无

体积的法上，怎么也分不出东、南、西、北四个面，因此成立不了四个方向的发射。

有人说：我在纸上画两条交叉的直线，有一个交点。这样不是从一个点发出了四条不同的射线吗？回答：你的心太粗，你画的直线宽度是零吗？如果宽度是零，能画出来吗？能看到吗？宽度不是零，交成的点不是有面积吗？怎么能说是没有面积的点呢？

总之，宏观上有种种的发射，比如电波的发射、光线的发射等，都是明显的现象。但如果承许物质实有，就无法成立这一切。

第七、定向堆积上的悖论

宏观上，显然可见物体有堆积的现象。大家可以做一个简单的实验，首先在桌子上放一本书，然后在这本书上叠放第二本，又在第二本上叠放第三本，这样一本一本地上堆。最后看到，以这个定向的堆积，堆成了特定的向上堆积的形状。如果是倾斜地堆积，也会堆成倾斜的形状；如果是横着堆积，又会出现横排的现象。所以，随着堆积的方向不同，造成了不同的形状。

现在看到宏观上是特定的向上堆积，就是在每一本书向上的面上叠放，而没有在其它面叠放（比如没有向左边堆积、右边堆积、前边堆积等）。

而落在微观上，这个堆积的现象，其实就是极微在

一组一组地往上叠。再落到两个极微上，就成了在第一个极微朝上的这个面上堆上第二个极微。现在问：第一个极微是有多个面，还是只有一个面？如果有多个面，那就成了可分，而不是无分。如果只有一个面，那就问：存在孤立的向上的一个面吗？没有下面会有上面吗？显然不成立。只要把手掌朝上做一下观察，没有手背会有手心吗？绝对不可能！

或者观察：在第一个极微上一定有被堆积的面和未被堆积的面，否则为什么只出现往上堆的形状，而不出现向左、向右等堆积的形状呢？所以一定有被堆积的面和未被堆积的面，这样就成了可分，与无分相违。

这就是堆积上的悖论。

第八、大小上的悖论

一般人认为：真实中一定是以实体的极微（或基本粒子）作为组成宏观物体的元素。而且，由于极微的数量有多少的差别，导致合成的物体就有大小的差别。也就是组成物体的极微由于数量不等，导致堆成一小坨泥巴、一个小土丘、一座高山、一座喜马拉雅山、一座须弥山等等。所以，宏观上物体大小的差别，取决于组成元素数量的多少。

这样又有了悖论，如果极微有一定的体积，那么按照极微数量的多少，可以安立宏观物体体积上的种种大

小的差别。但是极微有体积又成了可分，和承许无分相违。如果极微没有体积，也就是体积为零，那么再多的零相加仍然是零，无法成立宏观上物体体积种种大小的差别。

第九、质碍上的悖论

凡是物质都有形体的质碍，朝着它运行就一定会被它挡住。所以，从前、后、左、右等不同的方向向同一个极微运动而产生撞击，这个极微被撞击到的面应当承许是多个，而不是一个，否则应成东方来的撞击等于西方来的撞击。而有多个被撞击的面又成了可分，与无分相违。由此证明极微不是实法。

第十、多属性的悖论

宏观上一个物体上有色、声、香、味等各种不同的属性，这表明物质有多种属性。落在微观上，就应当是一个极微上具有多种属性；由于有不同的属性，也就成了可分。

比如，一个极微的实体上有地水火风的属性，也就是有坚固性、动转性等，这样就成了相违。因为：这些属性要么是实法，要么不是实法。如果这些属性是分开的不同的实法，那就成了地大是一个极微，水大是一个极微，火大是一个极微……极微也就成了多个而不是一

个。如果这些属性都不是实法，又怎么能在一个实法上存在呢？因为所谓的实法是独一的体性，要么是它，要么不是它。如果虚假的属性是它，那它也成了虚假。如果不是它，又成了它以外的法，与它无关，怎么能叫做是它的属性呢？

或者一个物体既有色，又有光、有震动的声波，这样，光不等于声、声不等于色，也就有多种不同的属性。和上面一样推理，如果一个极微上有多种不同的属性，请问这些属性是实法，还是假立？如果是实法，那有几种属性，就成了几个不同的法，应当不是一个。如果是假立，它们与极微是一，还是二？如果是一，极微也成了假立；如果是二，又成了极微之外的法，不能说是极微的属性。

诸如此类，都证明实体的物质是不存在的，一切物质都只是心变现的假相。

有无生因

即观察果的正理。

出处：诸多经论中都说到这一因，譬如，《中论》中云：“有法不应生，无亦不能生。”《十二门论》云：“先有则不生，先无亦不生，有无亦不生，谁当有生者。”《四百论·第十一品》云：“若执果先有，造宫舍严具，

柱等则唐捐，果先无亦尔。”（如果执著果法先已存在，则建造宫室、房舍、庄严柱子等，都成了徒劳无义。如果执著果法先前无有，也是如此。）《入智者门》云：“有果无须任何因，无者以因不可生，二俱非二亦无有，是故观察不成生。”

《中论》中说：若一个果原先是有的，生起它不应理；若原先是没有的，生起它也不应理。《十二门论》说：先前有不成立生，先前没有亦不成立生，先前既是有又是没有也不可能生，那么哪里有生呢？《四百论》中说：如果执著果法先前已有，那么建造宫殿，以宫殿原先已有的缘故，搬运木石、雕塑庄严等，都成毫无意义，因此已有不成立。如果执著果法先前无有、后来才生出（一般都这么认为），也不合理。

《入智者门论》说：果若先前已有，即不需要观待任何因，本来就已经有，还须集聚什么因缘、创造什么呢？毫无必要。所以说，无须任何因，已有故。

无者：果先前没有，如龟毛兔角，则以因不可生，即无论集聚多少因缘，也不可能生起龟毛兔角般的果法。

二俱：果先前既是有，又是没有，这也不成立。因为说有就不是没有，说没有就不是有。

非二：果先前既不是有，也不是无，这种情况根本

不存在。

因此，通过以上观察不成立生。

释词：何谓“有无生”？果已有而生，称为有而生；先无后生，称为无而生。对此“有而生”和“无而生”的二种情况，一一遮破的正理，称为“破有无生因”。

首先定好靶子——观察果法，比如已烘烤好的面包。如果它是实有的法，那只有两种情况：一是原先已有而生，二是原先无有而生。破除有而生和无而生这二种情况，则不成立生。既不成立生，那就证明面包不是实法。

以下具体分析：

虽然实事师和世间凡夫都承许果是由因而生，但是以胜义正理善加观察时，会了知“生不成立”，其根据如下：

一个果法或者最初有而生，或者从“无”而生。若是果已有而生，则如遮自生时所说，不能成立；若果前无后生，比如认为“现在除了种子没有其它，到秋季时会长出过去没有的庄稼”，这一想法也不成立，因为：要以因产生果，必定要对果作一种作业，如果对果什么也没有作，那“以因生果”的名称和意义都不可能存在。因对果作业，只有“因果同时”和“因先果后”两种情况，以下逐一破除：

一般都认为果是由因产生，但是以胜义正理观察时会认识到“生不成立”。

比如生了一朵花，如果花是真实的法，那是怎么生出这朵花来的呢？只有两种情况：要么花是先前已有而生，要么花是先前无有而生。

如果花是已有而生，那就成了自生，即生起的还是原来的花，没增加一丝一毫。因此，只是这朵花生这朵花，永远不可能有这朵花形体大小的变化和初开、盛开、枯萎等的变易。这当然不符合事实。因为明明见到最初含苞欲放，中间娇艳盛开，随之渐渐枯萎，最后凋谢消尽，确有如是次第变化。

一般认为，生出了新的东西，才叫做“生”，如果什么都没有新生起，怎么能叫做生呢？或者，如果果已经有了，那就不必再集聚因缘来生起。比如庄稼已经存在，就没有必要再做耕耘等的事了，应成农民耕作等毫无意义。所以“果已有而生”不成立。

如果像一般所认为的果先前无有、后来才生起，比如春天时只有种子，到了夏季才长出过去没有的花。这种想法也不成立。因为：要安立“生”，一定要因对果做了作业；如果因对果什么都没做，那就不能说“以这个因生了那个果”，“生”的名称和意义都不可能存在。

比如，如果说“种子生了花”，那么种子一定要对

花做一个能生的作业。如果什么都没有做，还说“种子生了花”，显然不合理。

正当种子位的时候，种子对花一丁点儿事都没做，说：我生了花。花说：不承认，你跟我从来没碰过面，还说你生了我。有种子的时候没花，有花的时候没种子，种子从没见过花，跟花没发生过任何接触，对花没做过任何事，还说它生了花。花不承认：你对我连一根毫毛的事都没做过，怎么生了我？如果什么生的事都没做过，还说生了我，那所有的人都要说生我了，因为不必做任何生的事都可以安立“生”的缘故。

所以，因对果要有作业，才能安立生；因对果任何作业都没做，所谓的“因生果”连名称都无法安立，何况有其事实。

那么因对果作业只有两种情况：要么因果同时存在，要么因在前果在后，但这两种情况都不成立因对果作业，因此不成立生。以下分别解释：

一、因果同时不合理

因为：未成立果的期间，因也不成立，故无任何作能生的作者；而因成立时，果已经成立，不必要对果作任何产生的作业。

因和果同时，成立不了作业。也就是说，当果没有的时候，因也根本没有，当然是什么都没有做。当因有

的时候，果已经有了，不必要因对果做什么。就像没馒头的时候，厨师还没出现，当然没做过任何生馒头的事；而厨师出现的时候，馒头已经有了，也不必要对馒头做任何能生的作业。因此“因果同时”不成立。

二、因先果后不合理

在因具有自性时，果尚未成立的缘故，何处也无有，对这样的无者，因也作不到任何能生的作业，因为“无”的法不会成为任何利益和损害的依处，“因”、“果”彼此也没有接触，毕竟只是无关系而已。

在因具有自性时，果尚未成立的缘故，不可能发生任何因对果的作业。比如一个种子有自性时，花根本没有，对这样的无者，种子也做不到任何作业，因为无的法不会成为任何利、害的依处，因、果彼此也没接触，毕竟只是无关系而已。

在种子位的时候，花确实是无的法，如龟毛兔角。当时只有一粒孤独的种子，没有花作陪伴！种子说：我曾经对花做过事。花不承认：你说对无的法做过事，同理可以说你在虚空中种了田，这可能吗？在因位时，果的花根本没有，只是一个孤零零的种子，怎么能对“无”的法做作业呢？因为“无”的法不会成为任何作业的对境。所以种子对花任何作业都没有作。

总之，“因先果后”成立不了作业，即：当因存在

时，果跟石女儿一样无有，因怎么能对它作能生的作业呢？观察因：它任何能生的事情都没有做，并没有跟果发生过关系，就像一个木偶坐在那里纹丝不动。因此，说“因生了果”，完全不合理。

如是善加观察，虽然因对果没作到任何作业，但有如是因的显现，就生起如是果的显现，除了这一点之外，以其它根据再怎么观察也不可得，只是对此安立一个“缘起生”的名字而已。

不观察的时候，我们可以说：因缘聚合，果就出现了。虽然因和果彼此之间并没有接触，但虚幻的因缘一旦集聚就现起虚幻的果相，缘起法尔如是。比如种下虚幻的种子，和虚幻的水、土等一聚合，就出现一朵朵虚幻的花。这只是假立的缘起生，并没有任何真实的因、缘和果法。

又如划一根火柴，火柴、手和当时的动作，都是空性。但是，当时因缘一聚合，火就生起了。火的生起，不是自生，不是他生，不是共同生，不是无因生，而是假立的缘起生。除了这一点之外，以其他根据再怎么观察也不可得，只是对此安立一个缘起生的假名而已。

另外，《四百论》云：“有不生有法，有不生无法；无不生有法，无不生无法。有不成有法，有不成无法；无不成有法，无不成无法。”与此相同，我们认为现在

没有果，但未来会产生有事或者成为有事，实际上这是不可能成立的。现在是“无”者，必定无法把它变成有事，因为一个“无”者，不论以何种因缘也不成为作业的对境，如同《入行论》所说：“纵以亿万因，无不变成有。”

一般人的见识，认为春天时只有种子，而没有果，但到了秋天会产生果。不观察时可以这样假立，实际上不可能成立。

现在是一个“无”者，体性固定是无，如龟毛兔角。体性固定是有的法叫做有者，即是实有。

现在观察：一个体性空无的法能否变成一个有的法？不可能。因为一个“无”者，无论以什么样的因缘都不会成为作业的对境。比如手敲一下碗，碗是手作业的对境，有对境才能敲，不然敲什么呢？现在是无的法，当下什么都没有，就安立不上作业，即使无数个因缘集聚在一起，也对它做不到任何作业。比如射击一个空无的石女儿，即便集中全国一亿个射手来射击，也没有用，因为“无”的法不成为射击的对象。既然对一个“无”者没有任何作业，它怎么会无因变成一个实有的东西呢？

果不是已有而生，也不是前无而新生，那么，这些明明显现的果法又是怎样出生的呢？答：如《宝鬘论》

所说：“譬如幻化象，无来亦无去，唯心愚痴尔，实则无所住；世间如幻化，无来亦无去，唯心愚痴尔，实则无所住。”

问：既然果不是先前已有而自生，也不是先前无有而忽然产生，而我们面前明明显现了具有各自相状和作用的器情万法，那么这些明明显现的果法，你说是从哪里来的？

答：就像幻化一样，只是因缘聚合时忽然显现了假相，对此假立为“生”；其实，并没有真实的法生起。

幻化的比喻：一个精通咒术的幻师开始念咒，加持眼前的一盘石子，忽然虚空中现出了一只大象。这只象有来处吗？到底是从哪里来的？是从象篷里牵出来的吗？是从东方、南方等某处走过来的吗？稍作观察就知道，这虚幻的象并没有来处，只是因缘和合时现出了象的假相。等到幻师的咒力消失，虚空中的象隐没了，也没有去处！幻师正持咒加持的时候，大象清楚地显现。正现的时候，它有住处吗？同样没有！因为真实的法才有住处，而正现的象丝毫不可得。世间的事物都是如此。

比如一个杯子，不观察时认为它安住在桌子上，但观察时杯子并不存在，只是一个假相，哪里有它的安住呢？观察时，能住的杯子和所住的桌子都不成立，因此本来就没有“住”，如同幻化的大象。

只是人们因为有愚痴心，才认为幻化的法有住处。比如当时观众看到了幻化的象，真的认为有一头大象站在虚空中，但这只是内心愚痴的表现。

人们都承认幻化的象马完全是虚妄，这是以什么根据说的呢？幻化的象马最初没有从任何地方产生，根本不见来处；最终也没有去任何地方，不见有去处；现在也只是除了对一堆石块念咒等之外，并没有其它的法。因此，仅仅是忽尔显现，对此安立为幻化的象马。

人们都承认幻化的象马完全是虚妄的。一般人都会说，那是虚假的幻术，而不会承认是真实的事物。为什么会这样承认呢？如果寻找到这头象的来处、住处或去处，即能得到实有的大象，那就不会认为是幻化。

但是，幻化的象马最初并没有从哪里来，所以没有来处；最终消失的时候也没有到哪里去，所以没有去处；而且正现的时候，也只是一大堆的石块加上念咒，别无他法，所以也没有住处。这是本来无有的假相，哪有来处、住处和去处呢？

人们的愚痴心很重，偏偏喜欢痴迷观看。幻化师觉得可笑，心想：其实我每天的工作只是对着一堆石块念念咒，正当显现象马的时候，什么也没有。因此，仅仅是忽尔显现，对此安立为幻化的象马（“忽尔”意为不是原先有所准备、中间怎样出场、后来如何隐退，而是

忽然显现，纯属虚妄)。

比如，镜子里现了影象，用手去抓，抓不到任何东西，这就是幻化。或者水里显现了月亮，想用双手把月亮捞出来，但得不到，也是幻化。

又如，在一个幻化的餐厅里，摆了很多水果，来了一位幻化的人请你享用，你拿起来一吃，没有！又有北京烤鸭，拿起来一咬，也没有！想拉门出去，手一拉，没有门！真正观察这些事物，什么也得不到，所以人们说这是幻化。

又如，人们都承认银幕上的影像全是幻化，理由是：来，找不到来处；去，找不到去处。正现的时候，在那张幕布上寻找，哪里找得到呢？一个微尘也得不到！所以说银幕上显现的都是幻化的光影。

梦境也是如此。睡在一张不到两米的小床上，梦见老虎来了。那么，这梦中的老虎有来处吗？在屋里、屋外、房顶、地下到处寻找，连老虎的一根毛也找不到，并没有一只老虎从外进来；而观察做梦者身上的每一个微尘和每一个心念，也是一丝一毫的老虎都找不到，因此没有来处。正显现老虎的时候，这个人非常恐怖，这只老虎还张着血盆大嘴要来吃他。此时也是一无所有。根本没有住处。做梦的人惊醒了，心脏“咚、咚、咚”地跳，一看时间：凌晨一点。这时老虎完全无影无踪了，

也没有去处。

阳焰、海市蜃楼等的比喻也都是这样，无来、无去、无住。其实，器情万法都是如此，无来、无住、无去。只是我们由于实执心太重，一直执著有真实的法，有它的产生、安住和灭去。

对芽果等法来说，生、住、灭的相也是如此。

“芽果等法”，指见闻觉知的一切法。此句是说，这一切法都是空花幻影。

比如一朵花，如果是实有的事物，应当：来，有来的路径；去，有去的踪迹；住，有住的地方。但花只是一个虚幻的相，哪里有它一步步地走来呢？所以没有来处。又哪里有它一步步地离去呢？所以也没有去处。正现的时候，只是一刹那的假相，哪里有它的住处呢？所以也没有住处。

比如一个皮球通过门滚进来了，我们看到它是从门外的某个地方滚进来的，但梦中的球怎么有“来”呢？既然只是假相就不是有个东西过来、安住和离开，所以说无生、无住、无灭。

无始劫以来以无明不认识这一点，也只是自己不认识而已，事实上，芽果和幻事没有什么不同。只要对此深入思维，肯定会对无生和缘起义产生定解。

“不认识”只是自己愚痴糊涂，而万法的真相本来如此，亘古不变。事实上，芽果和幻事没有任何不同。如果你能对此深入地思维，肯定会对无生和缘起义产生定解。

这个道理再推广到林林总总的内外显现法上，无一不是如此。换言之，乃至存在能、所二现分别的习气之间，将会显现种种的有事。这一切有事，最初产生时，并没有从任何地方新的产生；当下显现时，也只是以习气力变现，故没有任何自性存在；最终消尽能所二取的习气而不再显现时，也没有到任何地方去，仅仅是在远离二取的无分别智的境界中不显现而已。所以说，一切诸法皆如幻化。

这就是说，乃至存在能、所二现分别的习气之间，将会显现种种有事。一切器情的显现，外有山河大地、日月星辰等，内有六道有情，有眼、耳、鼻、舌、身、意六根，有心、肝、脾、胃、毛发、血肉等等。观察这些法到底是从哪里来的？其实都跟梦幻一样，只是因缘会遇时忽尔一现的假相。

一切事物最初产生时，并没有从任何地方新的产生。这不是先前在某处，现在到此处而显现出来。比如说张三来了，从窗户进来的；李四来了，从门口进来的；王五来了，从地下冒出来的。总得有个来处才能说“来”；

如果没有来处，那就不成立“来”。

正当显现时，也只是习气力变现而已，因此毫无自性存在。比如一个眩翳者眼识前显现了海螺的黄色，这只是由他的错乱习气变现的假相，这样的“黄色”怎么会有自性呢？正显现的时候就是无自性。

最终消失呢？比如说白云消失在天空中，这只是一种表达。并不是有一朵云，藏进虚空的宫殿里，其实根本没有去处。同样，最终消尽了二取习气而不再显现时，根本没有到任何地方去，仅仅是在远离二取的无分别智的境界中没有了这种虚妄的显现，所以不必费心思寻找它去了哪里。比如眩翳眼见到空中有花。后来显现的空花没有了，这只是空花的错觉消失了，没必要问空花到哪里去了，所以说“一切诸法皆如幻化”。

摄义：种种有事显现，悉皆无实，以远离自性有无生故。

假如一个果法是真实的，则要么是有而生，要么是无而生，不会有其他情况。但有而生不成立，无而生也不成立，因此任何显现的果法都不是实法。

原先认为实有的城市、实有的人、实有的高楼……观察又观察，最后发现全部是幻化。只是凡夫实执的习气特别坚固，才感觉是很坚固的房子、很坚硬的石头。如果习气完全消除，就没有任何障碍。证悟空性后，就

根本不是世间的境界。凡夫认为的时间、空间、物质等观念通通会被打破，时间上一念即无量劫，空间上一尘中现尘数刹，数量上一多相即，功能上六根互用，像这样无量无边不可思议的转依功德都会现前。

也正因为如此，心转依之后，就开始显现净土，而八地菩萨则获得净土自在。这就是消除实执习气后显现的殊胜功德。

大缘起因

是对诸法的因、体、果都作抉择的正理。

以下分四段详细开演：一、解释缘起；二、解释缘起因；三、以缘起因推断万法无自性；四、指示缘起的究竟义。

一、解释缘起

释词：何谓缘起？《入中论》云：“所有缘起法，以和合为相。”缘起的自相即是因缘和合。譬如以种子为因，水、土等为缘，因缘和合时，便产生果实。果实是一种缘起的法，而不是非缘起的自有自成的法。

什么叫缘起？《入中论》说，缘起以和合为相。因和缘合在一起就会生果法，叫做“和合”。只有孤因没有缘，并不会生果；只有缘没有因，也不会生果。一切

万法的产生，都是因缘和合的结果。比如月亮和水一和合，就出现了水月，只有月亮不出水月，只有水也不显现水月，所以水月是因缘和合的产物。

推广到万事万物，无不如此。比如我们做饭，饭能凭空出现吗？当然不可能。只放米就能做成饭吗？也不可能。必须米、水、火和时间等各方面的因缘都和合到位，才做得出饭。这就是缘起。

比如，人走到一面镜子前，因缘一和合，就显现出影像。万法都符合这样的规律——由因缘和合而来。此外，找不出一朵以自己成立出来的花、一碗以自己成立出来的饭，也找不到一个以自己成立出来的人。

世界上没有任何人、事、物是由自己成立出来的。每个人都有一堆肉体的色法和受、想、行、识的心法，这个五蕴的果并不是自己成立出来的，而是由十二缘起演变而来。为什么是今生这种长相、感受、性格和命运呢？方方面面、点点滴滴都是由因缘显现的。今生自己造业的情况，决定了后世的命运。根本不必在心外去找什么改造命运的办法，只须注重自己当下造作什么缘起。当下造作的缘起很殊胜，将来的果就很殊胜；缘起并不殊胜，将来的果也就不殊胜。所以，命运都是由因缘造就的。

《显句论》云：“是故，一切法的产生观待于因缘，

即是缘起生之义。”

《显句论》中说：一切法都要观待因缘才会生，绝不可能自己成立出来。“观待”，意思是果法没有自主权，完全由因缘决定。既然是观待因缘，就没有任何自在。比如一朵花能要怎么开就怎么开，想多大就长多大，想要多少花瓣就有多少花瓣吗？花没有任何自在，完全由能生的因缘决定它。

从我们自身来观察：我想怎么样就怎么样，可以做到吗？没有这种因缘，能不能现出这种相呢？我们能飞吗？能吃一百碗饭吗？能住世三千年吗？能突然就遍知一切吗？任何事不是凭想象就能办到，必须因缘和合才会显现。

一切法的产生都是缘起。我的头发长多少根，什么颜色、粗细、软硬、排列等，牙齿是怎样的，身心各方面的状况如何，人生一段段的境遇如何……这一切都是由因缘来决定。如果今生不努力，基本上就和立命之前的了凡先生一样，完全受着宿世因缘的支配。这并不是宿命论，其实，自己当下就拥有主动权——现在有新的因缘配合进去，命运就会转变。总之，任何法的出生都是由因缘支配，而不是自己成立出来，这就是缘起的正见。

下面简略解释内外缘起之义：

（一）内缘起

内有情是由从无明到老死间的十二缘起而生，比如今生的识、名色、六入、触、受，是由前世的无明、行这二支而生，而后世的生和老死，则观待着今生的爱、取、有这三支。因此，有情的流转唯是因缘而起，离开缘起，则无一法存在。

一般的人，只看到轮回“连续剧”里很短的一段，并不知道来龙去脉，所以根本没有生命缘起的观念。只有观察十二缘起，才会明白生命的流转都是由心上的缘起决定的。

以下略释十二缘起³：

由于前世以无明造了业，这个业在阿赖耶识（八识田）里熏成了种子（此时的阿赖耶识名为因位识），到种子成熟的时候，阿赖耶识就转成今生入胎时的果位识以及名色、六入、触、受，这五支是现在这一世的果报。这样的果报是怎么来的呢？我们入于今生这位母亲的胎中，随后出现名色、六入等，十个月后出生，出生后又是这样的相貌、环境、感受等，这些从何而来？其实都是前世依于无明所造之业的力量感召而来。

后世自己会如何呢？后世的生和老死取决于今生

³ 十二缘起有多种诠释方式，如“三世二重因果”、“二世一重因果”、“一念十二缘起”等，此处依“三世二重因果”方式解释。

所造的爱、取、有这三支。自己每天是怎么“爱”的、怎么“取”的、又怎么成了“有”，以这些因缘决定自己来世的命运。来世是堕落恶趣，还是生在善道；是沦落娑婆，还是往生净土，这都完全取决于现世自己的心如何造作。

一层一层的缘起观察下来，处处可以看到流转的不自在。如同一朵鲜花，不可能想要丰硕一点，就随意长成；也不可能想要多少花瓣，就如愿长出；不要黄色，想要红色，也不可能自在。如果它有自在，就可以摇身一变，想要如何就能如何，但是没有这样的事。

果位识在入胎前后完全受业力的控制、推动。过去世以无明造业，在八识田里熏入了很多种子，要投生时，其中先须成熟的业种子就现行出来，驱使着心投到相应的那一道里。入胎后，果位识携带着过去世熏习的一切种子，这些种子按照业成熟的次序，一个一个地成熟。这也就是所谓的引业和满业感果的问题。引业即牵引心识投胎的业，决定这一世生在哪一道里；满业是投胎后次第成熟的业，决定这一世的种种差别果报。

所以不要认为，这一生只是运气不好，才造成了这种命运。应该想到，前世所造的无量的业不会不起作用。因此，“一切由业决定”才是正确的见解。

入胎时，前世所熏的种子都携带过来了。因为业识

入胎，就出现了这一世新生命的最初位——名色。“色”指色蕴，是物质的部分；“名”指四种名蕴——受想行识，是心法的部分。为什么叫做“名”呢？在最初入胎的时候，受精卵可见，而心识不可见，因为心识没有红、黄、蓝、绿等的颜色，长、短、方、圆等的形状，无法展示，只能以名言表诠，所以就称为“名”。

这里要看到：如果没有业识投胎，只是精血，并不会成为名色。而一旦有业识加入，顿时就生起名色，这时叫做“受孕”，即有了新生命。

之后，以业识力量的驱使，色蕴会随着业力一层一层地转变。想一想，入胎之后，有什么自主权呢？能坐在子宫里当指挥家，指挥胎胞身上发生的一切生理变化吗？根本不可能，不由自主地七天七天转变。

随着转变，六根就长出来了，叫做“六入”。此时，胎身已经成形，有了人的形象。只有先成就了名色，才会有后面的六入。如果没有识加入，不成为名色，仅有受精卵则不可能出现具有眼睛、耳朵、鼻子等六根之身。

有了六入，才有触，即根、境、识三者和合；有了触，才有苦乐舍受。因此，这都是以前前为因、后后为果的方式，由因缘一支一支地生起。

未来又怎么样呢？在受的时候，只要与无明结合，就有爱。苦受生乖离爱，乐受生不离爱。虽有无数种爱，

但可归摄为这二种。大体上说，想抓取的心叫做不离爱，想排斥的心叫做乖离爱。

有了爱，马上就有取，心不由自主地想去抓取、攀取、夺取。

由爱、取这二支滋润，就成了“有”。“有”是对于因假立果的名字，即虽然现在还没出现果报，但已经有决定感果的势力，所以称为“有”。

我们口中常说“了生死”，可问题是一天升起多少爱取？只要有爱取，就会增长成“有”；而成了“有”，就脱不出生死。虽不想再来轮回，可是由不得自己，已经“有”了。“有”了之后，就不得不投胎，后世也就来了。

十二缘起，就像一个无形的锁链，把众生生生世世锁在轮回里，超脱不了一层又一层的系缚。众生就像是一个无期徒刑的生死囚犯，关在轮回的监狱里，这个围墙还没跳出去，外面又筑起了无数道的围墙。出生死好难啊！为什么从无始以来直到今天还没有解脱呢？见到美食，垂涎“三尺”，这就有“爱”；随手拿来吃下，又有了“取”；不打招呼赶紧吃了，那就有了恶趣的“有”。这就有了一次下恶趣的机会，是这么严重！

所以，我们只是没有觉察，其实每天都会造很多的恶趣因和生死因，怎么可能停止轮回呢？解脱就是这么

困难，众生刹那刹那都毫无自在地受着缘起律的支配。

因此，有情的流转唯是缘起。离开缘起，就不会有任何世间法。没有一个独立存在的人，没有一朵独立存在的花，也没有一座独立存在的建筑，都是因缘所生。

（二）外缘起

外界的无情法，也是依缘而生，譬如植物以七因、六缘而生长，七因是种、芽、叶、茎、精华、花、果，前前生后后，为后后的近取因；六缘即地、水、火、风、空、时，地大任持，水大摄收，火大成熟，风大增上，空大无碍，时节迁变，都是俱有缘。特定的因缘聚合，则生特定的果。因缘转变，果也随之转变。

观察外界的无情法的时候，会发现也确实是依仗因缘而生。

植物是以七因、六缘而产生。因是指近取因，缘是指俱有缘，即主因和助缘的意思。比如以种子为主因，以水、土等为助缘，因和缘要配合起来才能生果。所谓的“俱有缘”，即须同时有的配合的助缘。

七因是种、芽、叶、茎、精华、花、果。这是一个不间断的同类相续，首先是种子，其次生芽，然后生叶、茎、花、果，不断地由前前生起后后，这是近取因。六缘是助缘，植物生长需要同时配合地、水、火、风、空、时这六个方面。比如，地大起任持的作用，水大摄收，

火大成熟，风大增上等等。光有种子等主因，没有地水火风等助缘，则长不出果。没有地大不行，水大缺少、火大过旺也不行，各方面因缘搭配好才能生果。

所以，在地球上，由于有不同的海拔、气压、温差、水土等，就出现了不同的事物。在青藏高原采摘的一朵花和在黄土高坡开放的一朵花决定不一样，因为二者产生的因缘不同。为什么淮河南边的桔子树移到淮河北边，果实味道就全变了呢？虽然种子是一样的，但是水、土、阳光等不同，配合着不同的助缘，结出的果实就不同。特定的因缘聚合，产生特定的果法；因缘一旦转变，果也随着就转变。

（三）总结

内外诸法都是以如是因、如是缘，而显现如是果。

内外诸法都是以如是因、如是缘而显现如是果，这就是缘起律。果法不是自己独自成立的，没有任何自在。因和缘一旦和合就显现果，因缘一转，果就随着转。

比如现在我们聚在一起讲闻佛法，就一定有果产生，不想生果也不可能。如果自己是常法，则另当别论，但自己不是常法。第一刹那踏进讲堂来听，最后下课时的心就不一样了。因为新的因缘不断和合，导致不断生起种种心，即便前刹那的心和后刹那的心也都不一样。

比如，自己的心是主因，说话是助缘，因缘一配合，就产生新的心了。这个心有可能是善心，比如听闻正法产生信心、智慧、欢喜心等等；也有可能是恶心，比如听闻邪师宣讲邪法，生起贪嗔邪见等。所以因缘一和合就产生果。

为什么世间内外万法的规律丝毫不紊乱呢？这是因为一切都受缘起律的支配，如是因、如是缘，就生如是果，没有任何差错和偶然。

二、解释缘起因

以上是解释缘起，下面解释缘起因。二者内涵不同：缘起，是说一切果法由因缘和合而起；缘起因，是指以“缘起”为理由来推断诸法无自性的正理。

理解了缘起的涵义后，再看大缘起因的释词：诸法由缘起生，能成立无自性，缘起是抉择诸法空性的正理，称为缘起因。她同时对于诸法的因、体、果抉择，摄尽了金刚屑因等胜义正理，成为正理之王，故赞为“大”。

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

《如意宝藏论》自释说：显现分是有法，即所要抉择的对象。世间万法有显现和空性两分，此处抉择“显现”这一分。一切显现到底是什么状况？就是无实有。

何以故？以显现是因缘所现起的缘故。比喻：犹如影像。

譬如水月是缘起故，无实有。天月和河水因缘聚合的时候，水中显现月影，以是缘起之故，正显现的水月，没有一个微尘的实质，上、下、左、右何处也找不到水月的自体，不得生处、住处、去处，非一非多，非常非断，无生无灭。所有观待因缘而产生的法，都像月影一样，依仗众缘和合，无而忽尔显现；因缘灭尽，又像幻化的象马，无影无踪地消失；先前无有、后来无有，中间短暂的一段，以因缘力显现，正显现时，得不到微尘许真实自体。如果仔细观察而思惟，一切缘起法都无实有，与幻化无有毫许差别，只是凡夫以无明耽著为实有而已。

举个例子，譬如：水月是缘起故，无实有。月亮和河水的因缘聚合时，水里就显现月影，以缘起的缘故，正显现的水月，没有一个微尘的实法，上、下、左、右何处也找不到水月的自体，不得生处、住处、去处，非一非多、非常非断、无生无灭等。之后将这个比喻类推到一切法上。

为什么要举水月的比喻呢？因为很容易理解水月的空性，所以用它来帮助理解万法的空性。如果在水月上认识了空性，依此类推，就容易认识一切现相的空性。由于对其他事物实执深重，不容易直接信入空性，所以

要通过水月来做一个引导。

首先观察：水月是怎么出现的？天上月亮出来，又有河水面对月亮，这时水月就显现了。当月亮还没出来或者没有河水的时候，水月是不可能有的。比如阴历三十，就没有水月；在高山上，没有水，也不出现水月。它不可能宣布：“我是水月，我独立来到世间，没有爸爸，也没有妈妈。”没有不观待因缘而独自出现的水月，因此必须观待。观待就须看月亮和水的因缘有没有和合，所以这是没有自在的。因缘和合时，水里明晃晃的月亮就出来了。这就是缘起法，因缘和合才现起。

正是由于是因缘所起，所以没有丝毫实法。水月是缘起的法，可以观察：它有自性吗？它到底在哪里？观察上面、下面、左面、右面、前面、后面，到处寻找，不必说找到一个圆圆的水月，连水月的一个微尘也找不到。正显现的当下毫无实体，什么也得不到。所有缘起法都是如此。

因缘现起的法，本来没有来处、住处、去处。为什么没有生处？水月并不是自己出现的，前一刹那月和水聚合，后一刹那忽尔显现，哪里有生处呢？前一刹那有它，可以说有它的“来”。而现在没有来处、没有来的一点痕迹，前一刹那根本没有它，只是这一刹那现了它的相，从哪儿生过来的呢？

水月也没有住处。有能住、所住，才能安立“住”。比如有身体又有座垫，可以安立身体坐在座垫上；如果既没有身体，也没有座垫，怎么成立安住呢？不观察的时候，会认为水月安住在水里。这只是错觉。其实水月丝毫得不到。再分析河水，连水也不可得。既然水和水月都得不到，哪里有安住呢？既然得不到它，哪里有它的住处呢？

有没有去处呢？比如后半夜三点半，有水月；下一刹那月亮隐没，水月便消失了。不观察时认为水月走了。可是，真的有水月走开吗？跨步才叫“走”，水月一步都没跨过，怎么叫“走”？要有走的轨迹才有“走”，但什么轨迹也看不到。一般我们会说“某人走开了”，一定要有走的行相、动作、路线，才能说是“走”。没有丝毫动作，也没有路线，能说是“走”吗？其实，根本没有“去”。因缘现起的事物，本来无生、无灭、无住。

水月这个比喻就是在演说空性的法，在告诉我们因缘所生法的本性。水月正显现的时候，已经悄然宣示：我是离一切戏论的，没有来、去、住。有没有一、多呢？只要稍作分析，就会知道水月既不是实一，也不是实多，实际上一个微尘也得不到。是不是常呢？“常”是始终保持不变。前刹那现了，后刹那消失，所以根本不是常。

是不是断呢？“断”是灭的意思。如果是真实的法，可以安立他灭了，但现在得不到任何实法，你说是什么东西灭了？能说龟毛灭了、石女的儿子死了吗？所以这是本来没有生，也没有灭。

以上解释了水月。由于水月是因缘所起，所以确实是无自性，远离了一、异、来、去、有、无、生、灭等的一切边。不可能承许它是什么，也不必要有什么承许。其实，万法都在演说空性。水月是其中的一例，要举一反三，观察到一切事物都是“水月”。所有因缘生的法，都跟水月一模一样。

此处分三段观察：第一段，最初是怎么现的；第二段，末后是怎么灭的；第三段，中间是怎么住的。由这三段可以观察到，前面没有来，后面没有去，中间没有住。依仗因缘和合，忽尔显现了一个假相。“忽尔而现”这个词很关键，这里并没有一个事物雄赳赳、气昂昂地走过来。因缘一合，忽尔就现了；因缘灭尽，又无影无踪地消失，找不到去处。

要注意，不审察的时候就说消失了。所谓的“消失”有两种情况：一种是有影有踪地消失，另一种是无影无踪地消失。比如，有个人从我家门口走出，我一直目送他远去，直到街道的尽头，从我的视野中消失。这是有踪迹、有去向的，有一条从此到彼走过的轨迹。另一种

“消失”并非如此，无影无踪，找不到离去的轨迹。真实来说，“灭”这个字是无法安立的。但为了随顺世俗，世间人们都这样说，也就同样说：那个法灭了。其实灭是安立不上的。所以，后来的消失就像幻化的象马一样，无影无踪地消失。

观察中间的一段，会发现一直在显现。这不是有个东西很坚固地存在了三分钟、五分钟，只是心前刹那刹那的显现非常相似，第六意识无法分辨，以无明错认为它存在了一段时间。其实，正现的时候，一丝毫的自性都找不到。以因缘生的缘故，一切缘起法本来就无生、无灭、无住。

幻化象马的比喻，大多数人没见过，可以换成电影的比喻。比如看电影，一块银幕摆在那儿，放映机开始将很多道光线投射在上面，不断地变化。现在银幕上忽然现出一朵花，要观察到：这是忽然显现的，并不是有人拿了一朵花放在那张布上，而是因缘一合就出来了，所以这朵花没有来处。有人说：不是从放出的光线里来的吗？真的是这样吗？每一根光线里有这朵花吗？如果每一根光线里没有它，合起来有它吗？这样观察就知道此前并没有这朵花。

这些观察方法都很有意味。首先通过这些很好懂比喻去想，再观察自己，观察这个世界，无不如此。这

是先前没有，忽然一刹那现出来的，哪里有什么来呢？对于只是一个刹那的现相能安立来和去吗？当然不能。中间，这一朵花在银幕上持续显现了三分钟，其实也只是一束一束的光刹那刹那不断地合成花的影像。观察时，花找不到，连花的一个微尘也找不到。在银幕的上面、下面、里面、外面以及光束里到处寻找，一丝一毫的花都得不到。这朵花现的时候，感觉似乎它安住在那里，其实根本没有所谓的安住，所以说本来无住。最后，换了画面时，也是无影无踪地消失，“灭”是根本安立不上的。

到这里，我们应当重新审察这个世间一切的显现。我们原先理所当然地认为这一切是真实成立的，实际上这有问题。从现在起一定要以正理认真观察万法的实相。

比如春天来了，花开草长，其实一样是幻化的相，是忽尔显现的。冬天哪里有花呢？看来这花是忽尔现起的，并不是从某处走来。等到时节一过，花也就无影无踪地消失，你说它到哪里去了？

万事万物都是幻化。如果仔细观察而思维，一切缘起法都无实有。凡是因缘起的法都无实有，和幻化没有一点差别。

《入智者门》中说：“观察一切所知法的大缘起因，

即是抉择诸法自性无生，是由因缘集聚后假立而产生，无因则必定不生。而这显现的万法也是当体空寂、毫无自性，因缘所生法本来如影像，远离常、断、来、去、生、灭、一、异自性的诸边戏论之故。”

大缘起因观察的对象是一切所知法。它抉择诸法自性不生，即没有真实的生，“生”只是一种世俗的说法。其实，无论如何观察，都得不到任何生的相状，所以根本无法安立自性的生。但在名言中，诸法是由因缘集聚后假立而生，无因并不会产生，所以有假立的缘起生。既不是自生，也不是他生，不是共生，不是无因生，最后就落在缘起生上。

而显现的万法也是当体空寂，毫无自性。以无自性的缘故，远离常、断、来、去、生、灭、一、异、自、他等诸边的戏论，所以说，一切因缘所生法都如同影像。

三、以缘起因推断万法无自性

以下根据《中论》中的正理阐述大缘起因：

总的要把握两点：（一）万法都是因缘所生，无有一法不观待因缘；（二）万法是缘起故，毫无自性。

（一）一切有为、无为法的自性，都是观待因缘，或者依他而假立，无有一法不观待因缘：

有为法，是指一切由因缘造作的法。“为”是作的

意思，因此有为法也叫所作法。什么叫无为法？即非有为法。

为什么说有为、无为法都是缘起呢？因为有为法是观待因缘而有，无为法是观待有为法而假立，所以都是观待因缘而起。

论云：“非缘起之法，始终皆无有。”一切有为法都是依仗因缘而生，非缘起之法是绝对无有的，如同空中的鲜花般。

无论何种有为法，都是依仗因缘而生起的，不需观待因缘的法绝对没有。就像空中的鲜花，不可能存在。

又云：“未曾有不依，而名为无法。”从不依“有法”而称为“无法”的法，任何“无法”都须观待“有法”而立，这是说：分别心前安立的无为法，决定是观待有为法而假立。

从来没有不依赖“有法”而单独成立的“无法”。因缘造作的法叫做有为法。否认有为法，非有为法，叫做无为法。一定要先依于有为法，才有对有为法的否认，才能安立无为法。

比如说，王老师去世了，首先要有王老师，才能说王老师去世。“王老师的去世”是观待“王老师的存在”而说的。所以，分别心前安立的无为法，决定是观待有为法而假立的，否则我们的心识就活动不了。相对的有

为、无为二边都超越了，叫做大无为法。

又云：“涅槃名无为，有无是有为。”涅槃是大无为法，不属于意识的境界，它超越了相对安立的有为法和无为法的范畴。分别心安立的有为法、无为法，都是观待而安立的。

“涅槃名无为”，加一个“大”字，涅槃是指大无为。为表示区别，不论是有或无，通通是有为，因为：有为法是观待因缘而生，而分别心所计的无为法是否认有为法而安立。

涅槃是大无为法，不属于意识的范畴。凡夫分别心所缘、口中所说等的一切，只是身口意的境界。大无为超越了相对安立的有为法和无为法的范畴，它是绝待的，超出一切相对的二边的范畴。所以，有和无都是观待而假立的缘故，都是缘起法。

（二）若以自性成立，还需观待因缘，则成自许相违。

“自性成立”和“观待因缘”互相违背，即：一个法若自性成立，则决定不需观待因缘；而一个法需观待因缘，也决不是自性成立，因此说“若法是缘生，彼则无自性”。

比如，米饭是依仗米、水等因缘而生，没有丝毫独立的自性；反之，如果米饭有独立的自性，就不必观待

因缘，而以它的自性就会出现。所以，“有自性”和“看待因缘”彼此矛盾。

又如，当身体和镜子和合时，就显现出镜子里的影像。影像看待身体和镜子而显现，并不是以它自己就成立出来，因此身体一旦离开，影像当即消失，可见影像没有自性。所以说：若依因缘起，决定无自性。

论云：“众缘中有性，是事则不然。性从众缘出，即名为作法。性若是作者⁴，云何有此义？性名为无作，不待异法成。”

如果因缘所生法有其自性，这是不成立的。因为：“性从众缘出，即名为作法”，一个有自性的法从众缘和合中现出，那它就是因缘造作出的法；“性若是作者，云何有此义”，如果自性是他法所作，怎么会有自性的涵义呢？“性名为无作，不待异法成”，自性叫做无作，这是本自成就的体性，而不是看待其他法而作成。所以“有自性”和“看待因缘而生起”彼此相违。

在须看待因缘的万法中，绝无一法具有自性，因为：若自性是从众缘中产生，则成为由他法所作的法；若自性是他法所作的法，如何成立为自性呢？所谓有自性，即非他法所作或不看待他缘而自成。

⁴ 作者：同“作法”，指所作的法，即因缘造作出来的法。

在必须观待因缘才显现的万法当中，绝对没有一个法有自性。假如自性是从众缘中产生，那就成了由他法作成，这样“自性”就成了所作的法。然而所作和自性相违。“自性”是指不必观待其他因缘，有自己独立的体性。这样应当一直保持它的体性，而不会消失。

因此说自性“不待异法成”，即不必观待他法而独自成立，才名之为自性。然而万法都是观待因缘而生，故都无自性。此即“由缘起故，无有自性”的道理。

世间任何一个法都是观待因缘而产生的。比如房间里的任何一件家具、电器、用品，乃至自己这个人，都是由因缘和合而生。比如一扇门，决定不是自己成立为一扇门，而是由一粒种子长成树木，再由工人砍伐而成为木材，又经过木匠加工而成这扇门，所以这是众多因缘和合而幻现的，并没有自性。

又如医院妇产科里诞生了一个孩子，这个孩子也决定无自性，因为是十二缘起制造了他，不是他自己成立为这个孩子。正因为这个孩子的五蕴是缘生之法，所以无自性。也就是说，他这一生的五蕴显现只是因缘生起的一幕又一幕的幻相，这上面不仅没有人我，连一个刹那和一个微尘的法我也都得不到，完全是空性。

（三）凡是观待因缘而生者，实际唯是无生。

如果一个果依靠其他因缘而显现，那就没有独立的自性，所以只是因缘幻出的假相。既然是假相，没有它的自体，也就没有它的“生”。

1、第一种观察法

首先观察，以因缘和合而生果。无论在因缘的和合中有果或者无果，都不成立生果。

观察的理路：如果成立有实法之果产生，那只有两种情况，要么在因缘和合中已经有了它而生起它，要么在因缘和合中没有它而生起它。如果这两种情况都不成立，那就证明本来没有实果产生。

论云：“若众缘和合，而有果生者，和合中已有，何须和合生？若众缘和合，是中无果者，云何从众缘，和合而果生？”即：众缘和合中，若已有果，则再生果定不合理，以果已有，不必再生故；若无有果，怎么能从中生果呢？比如每一粒沙子中无饭，多少粒沙子的聚合中无饭般。

如果在众缘和合中已经有果存在，那再生果是不合理的。因为果已经有了，不必再通过因缘和合来生它。如果在因缘和合中没有果，那么怎么可能生果呢？比如每一粒沙子中都没有饭，合在一起怎么能出饭呢？合在一起也只是一堆沙子，而没有饭。

总之，如果是缘起假立的生，即由虚幻的因缘和合，现起虚幻的果，只是把这一点叫做“生”，则不遮破。但如果说有真实的法产生，那就必定会遭到以上的妨碍。

论中又说：“若众缘和合，是中有果者，和合中应有，而实不可得。若众缘和合，是中无果者，是则众因缘，与非因缘同。”若众缘和合中已经有果法以自性存在，则应当以量从中获得，然而不可得。比如，饭若存在于米等当中，则应当得到，然而纵然将米等碎为微尘也得不到饭，若在因缘的每一分中得不到饭，则在其聚合中也得不到。若众缘和合中无有果法，则与非因缘相同。如米、水等中无饭，而又能产生饭，为何以沙、土等不能产生饭呢？二者同样是“众缘中不具果法”，理应产生。

继续分两步观察：

第一、假如在因缘和合中已经有果存在了，那应当能够得到。而实际上得不到。即使把这些因缘碎为微尘也找不到果，因此不成立。

第二、如果在因缘和合中没有某个果，还能够生出这个果，那么同样，从非因缘的法中也应当生出这个果。这是说，如果承许因、缘、果都是实法，那就是像东山和西山那样他体的法。如果在因缘里没有这个果，还能

生出它来，那么同样，从非因缘的法中也应当生出这个果来。

众缘和合中若没有果法，那就和“非因缘”的情况成了一样。就像《入中论》所说，如果以他法能生他法，就应当成立一切生一切，因为同样是别他法的缘故。意思是，既然一个有自性的法能产生另一个有自性的法，那就应成一切可以生一切了。其实，一个实法根本不可能生另一个实法。如果在因缘和合中没有果，那就和“非因缘”相同，其中都没有果法。如果在实有的米、水等中没有饭，还能生实有的饭，那么为什么以沙、土等不能生饭呢？两者同样是“因缘中没有果法”，理应产生。

总之，以理观察时，如果承许果是实法，无论在因缘的和合中有它或者没有它，都无法成立生，所以并没有实有的果产生。因此就说“因缘生即是无生”。

2、第二种观察法

论中又说：“若因与果因，作因已而灭，是因有二体，一与一则灭。若因不与果，作因已而灭，因灭而果生，是果则无因。”

“因与果因”（因给果作了因），就像斧头对着树砍伐那样，因给果做了一份作业。“作因已而灭”，做完了因的工作，因就灭掉了，因灭了就生果。

“是因有二体，一与一则灭”（前“一”指因要给果作因，后“一”指因灭才生果），这样，因上就有常和断两种体性：由于因灭了才生果，所以因是灭（断）的体性；而且，因要延续到果出生时，对果作一份作业，这又成了常的体性。但是一个法上不可能有相违的二种体性，所以不成立“生”。

只有此法对于彼法起作用，才能说此法生了彼法。比如理发师给人理发，一定是头发和他手中的剪刀同时配合才在理发，如果剪刀从来都没碰到过头发，能说理了发吗？当然不能。又如会计师打了一天的算盘，会计师的手和算盘这二法同时存在，才能说打了算盘。但是，有手时没有算盘，有算盘时没有手，怎么能说打了一天的算盘？同理，要说因生了果，则因和果首先须握手相会，因对果作用一下才行，有因时没有果，有果时没有因，怎么能说作呢？又怎么能说生呢？

因此，要安立因生果，则因和果需要同时存在，且因在果显现时给予果一份作业。但是，一定只有因灭了才产生果，凡是因果法都是无常法。如果因常住不灭，怎么会有新的果产生呢？如果果不是新生的法，而是先前已经存在，那又怎么能称为果呢？所以凡是因果法，决定都是刹那灭的无常性。

“因果同时”和“因先果后”相违，这就出现了难

以调和的矛盾。既要成立因对果做了作业，又要成立因灭了才生果，无法两全。

如果因从没有给果做过什么，只是在它灭去之后，果随着生起，那这个果就成了无因，因为前面的法对它什么都没做过，不能承许为它的因。

首先证成：因和果是无常法。

倘若因果是常法，则无丝毫变动，不可能由因转变为果。因此，凡是因、果法，都一定是刹那性。

如果因和果是常法，丝毫都不会变，怎么能由因转为果呢？比如从种子转成苗芽，是种子灭了才生苗芽，如果种子一直不动，怎么会有苗芽呢？所以，凡是因果法，决定都是刹那灭的体性。这是首先要证成的问题。

回到偈颂来解释：

因要对果起作用，必须在果产生的同时，因也存在。然而因坏灭时才能生果。由此一个因上就有二种体性，一来在果存在时，给与果作用，如此则成常法；二来在果产生时，因已灭尽，如此又成断法。一个法上有相违的二种体性，永远无法成立。若因灭时果才出生，由于因没对果起任何作用，应成果是无因生，然而这不可能成立。

因要对果起作用，必须在果产生的同时，因也存在。另一方面，只有因灭了才生果。这样一来，在一个因上

就有两种体性存在：一是在果存在时，给与果作用，这样因就成了常法；二是当果产生时，必须承许因已灭尽，这样因又成了断法。一个法既是常又是断，这是无法成立的。

如果是在因灭之后才产生果，那就不是这个果的因，因为：只有对果发生作业才可以说是因；而因灭果生，因和果不发生任何关系。因此，应成果是无因而生，但这也违背事实。

以上以胜义正理抉择了缘起生即是无生。

内外诸法都是缘起生，以缘起生故，无有自性，正显现时，如同水月，毫无实质。

总之，一切内外诸法都是因缘所生，以缘起生故，无自性，正显现的时候也如同水月，毫无实质。

全知麦彭仁波切在《缘起心要释》中说：“如是观察的话，若不观待因缘，则必定成为如空中莲花一般。因此，凡是有的法，都是观待而生，或仅仅依于因缘而生。如此，凡是因缘所生法，决定不成自性实有，而仅是先前无有、后来以因缘作成，故与影像无有丝毫不同。”

这段引文首先宣说万法都是因缘生。假如有一个不必观待因缘而存在的法，那决定是空中的莲花了。也就是说，绝不可能有不观待因缘的法，在十方世界里都找

不到这样的法。

凡是有的法，决定都是观待因缘而生。我们心前显现的任何一法都是因缘所生。比如观察一幅画：有了画布、颜料，以及画师的思想、动作等，才产生这幅画；不观待这些因缘，则决定不可能自己显现出这幅画。因此，这幅画上的每一部分都完全是观待因缘而出现。万法都是像这样由因缘而生。

其次，以“万法因缘生”成立“万法无实有”。万法都是先前无有，后来因缘和合时就显现出来，因此与影像毫无差别。譬如影像先前无有，物体与镜子和合时当即出现；万法都是如此，缘聚而生，缘散则灭，所以都只是一刹那现起的假相，正显现时得不到丝毫实法。

四、指示缘起的究竟义

即缘起的安立，其义究竟而言，以自心前如是显现为根据：

怎么安立有千差万别的种种缘起呢？这唯一是以自己的心前如是显现作为根据，除此之外再也没有其他的根据。

比如问：怎么安立有六道呢？答：因为在众生各自的心前这样显现了六道。怎么安立有苦乐呢？答：因为自己心里显现了苦乐。怎么安立有贪嗔呢？答：因为在自己心里显现了贪嗔。怎么安立有物质世界的现象和规

律呢？答：因为在自心前是这样显现的。像这样自心造作、自心显现，就是缘起。除此之外再也没有什么，离开自心谈什么缘起呢？这样就更切中要点了，原来，万法都是因缘生；更切要地说，万法都是唯心所造，这就是缘起的究竟义。

当下依自己的心，可以造地狱法界、饿鬼法界、旁生法界，可以造天、人、阿修罗的法界，也可以造声闻、缘觉的法界，或者菩萨、佛的法界。以如是的心而如是地显现。一切法都唯一是依于自心的因缘而显现。

缘起究竟是以何者而安立的呢？譬如照镜子，脸上有哪种表情，镜子里就显现那种影像。脸比喻自心，影像比喻显现。犹如影像依于脸而现，依于脸而假立，如是显现也依于心而现，依于心而假立。比如，同一条河的水，以地狱众生的嗔习，显现为烱铜；以饿鬼的悭习，显现为脓血；以人的习气，显现为水；以天人善业习气，显现为甘露。别别的显现，唯是观待别别的习气而生，依于各自的心而假立，也只在各自的心前显现。

首先举镜子的比喻来说明。镜子前的人有什么表情，镜子里就现什么影像，完全一一对应。现在观察：镜子里的影像是独自成立的吗？当然不是！因为：镜子前的人一离开，就没有了影像，影像完全依人而现。做一个表情，镜子里马上就现这个表情；做一个手式，镜

子里又现这个手式。所以影像是依他而起，无有自性，这就叫缘起。（注意：按照此处的道理思维，很容易体会到缘起的影像无自性。）无自性的反面是独立自成，也就是即使没有镜子前的人，也有镜子中的人像，这显然不成立。

我们的心就像是镜子前那张脸，而镜子里的影像比喻心幻变出的现相。山河大地，花草树木，情与无情，无量无边的显现，就像镜中显现出的影像。那么怎么会显现这些影像呢？这是依于识田中所熏的器情万法的种子成熟而变现的，并不是自己成立出来。

又比如梦中会显现各种境界，有很多善恶苦乐的梦中剧，一幕幕的梦境显现出来，就好像从镜子里显现影像那样。怎么会显现梦境呢？因为心上熏了种种习气，习气成熟就从梦心里显现种种梦境，并非无缘无故地显现。

比如，同一条河的水，以地狱众生的嗔恚习气，显现为烔铜；以饿鬼的悭贪习气，显现为脓血；以人的习气，显现为水；以天人的善业习气，又显现为甘露。这种种的显现，只是观待种种的习气而现起，全都是习气力而自现的。这样会观察到万法的作者是心。

观察内心的缘起，无非是自己的心如是如是地造作，就如是如是地显现。一切都是由自己的心显现的，

心外别无显现。比如六道众生同时站在恒河边上，各自见到的景象都不同。其实，恒河不是心外的存在，只是众生心前所现的相。这样，不同类的众生由于有不同类的习气，就显现不同类的相。

在地狱众生的心前，显现的是炽热的烱铜水，因为嗔业习气只变现出这样的相，而绝对不会变现出水来。所以不能安立地狱众生心有恒河水，唯一是以他心前如何显现来安立缘起。饿鬼由于有悭贪的业习，心前就变现出脓血的相。他心前缘起的显现如何，唯一是以他心前显现的脓血来安立，此外任何安立都不符合事实。在人的心前显现的是水的相，能够解渴、清洗、灌溉。以天人的福业习气，变现为甘露，而人类没有这样的福报，就不会现甘露的相。总之，每一道的器世界只是这一道众生的同业习气所现，众生的业习气相同，就在各自的心前变现出相同的器世界相。

观察身体时会更明显地见到，身体状况如何，完全是自心缘起的显现。心肝脾胃等五脏六腑是怎么排列的？各是什么状况？又是如何运作的？这些通通是自己的心显现的。身体出现疼痛，也是自己心上的业习气力变现出来的。

如果去修行，也会有转化。自己获得何种修行境界，外在的器界和内在的根身就会发生相应程度的转变。如

果修行得力，转得就快，身体、境缘等各方面状况都会很快变好。如果有禅定的力量，那更加会转变。比如安住四禅的时候，就会显现色界的境界。或者在有漏的禅定中，观想十方都是白骨，就会现白骨；观想十方都是水大，就会现水。这都是以心上习气的力量而精确地显现。除此之外，再也没有其他的作者。

同一个人，伴随着他习气的改变，而有显现的变化，习气净一分，显现亦净一分；习气染一分，显现亦染一分。一切苦、乐都是观待自心而假立的，心不执著，则如木石般毫无感受。譬如，执著梦境，则显现利益和损害；而识得梦境虚妄，心无执著，梦现也无利无害。凡夫身上发生的利、害，都只是自己的心执著而已，观待心才成立，不观待心则无法自成。

苦乐也是观待心假立的。比如一堆粪，在狗的心前是美味，在饿鬼心前是火炭，在人的心前是臭秽的粪便。你说这堆粪到底是苦还是乐？在瑜伽士看来，这堆粪本来清净。狗看了非常喜欢，一群狗来争吃这一堆粪，这是它内心的习气所致。而我们人以自己的习气认为这是不净粪，没有任何乐可言。

一顿饭吃得难受还是舒服，也是以心假立的。这可以从习气转变的现象作观察。比如一个上海人喜欢吃甜食，下放到江西，就得吃辣。起初吃辣是一件苦事，但

是过了一年，吃辣已经成了非常喜欢的事，这就是习气变了。同样吃一顿饭，有人会觉得很难吃；修行很好的人，可以吃得很舒心；身体不好时，吃起来就淡然无味，这都是随着心而变化。

又如，我们会发现，外国人的饮食中国人感觉特别难吃，他们怎么可以吃得那么津津有味？有人喜欢吃臭，而一般人连闻都不愿意，他却吃起来很香，这都是各自的习性所致。全中国东西南北饮食习惯各不相同，所谓的味道好，唯一是随着心假立的。假如心不执著，真的会和石头一样毫无感受。

同样吃饭，不执著的时候，比如一个修行高的人，观为空性，则不会执著是甜是辣。或者当时心执著在其他地方，会“食而不知其味”。原先吃肉很有味道，后来把肉观想成莲花，吃起来就没有肉的味道。或者原先没吃素时，根本不觉得肉有一股难闻的腥味，吃起来香喷喷的。但是吃素的习气一旦加深，别说是吃肉，连见到肉的颜色、闻到那股味道都会恶心难受。习气还可以继续转变，如果变成像济公和尚那样，肉又成甘露了，无利无害。这都是习气不同所导致的。由此说明，苦乐都是看待内心而假立的。

声音的境也是如此，如果有执著，就会很在意，认为这悦耳动听或者粗糙难闻，其实声音的境本身有什么

好听、不好听呢？同样的声音传来，假如能观空，声音就像空谷回音，正现的当下丝毫不可得，为什么要执著它呢？一个赞美的声音，本身只是空谷回声，如果心里执著，立即就有感受；如果不执著，真的如同空谷声。赞叹的声音，毁骂的声音，引生贪心的声音，引生嗔心的声音等等，声音可以有无量种。随着自己的心如何假立，就会生起相应的感受，这都是被声音的假相所转，主人公迷惑颠倒了，七情六欲就都会生起。

此处点明，心才是作者，心如是执著，就会显现如是的境，由此发生利害，不执著就无利无害。梦中现的境界，醒觉时看来，确实连一个微尘都得不到。真正有智慧的人，面对种种梦境时，心里没有任何执取，既不会去攀缘，也不会去逃避，不会在这上面动心。而一般人却时时落在执著中。其实，心里不动念才是正确的，认为好是做梦，认为不好也是做梦，都是梦中事。认为好，会觉得有利益；认为不好，又会觉得受了损害。

本来梦境是无利无害的，只因为自己的心执著才觉得有利有害。比如梦见烈火熊熊，如果执著真的有火，火会烧死自己，那就会生起恐惧，拼命奔跑。等跑到了安全的地方，于是想：终于脱离了火海，我得到利益了。其实，因为执著梦境实有，才认为遭遇灾害，后又获得利益；如果不执著梦境，则不会对自己造成利害。

以上是解释梦境。事实上，面对心前这一切色声香味触的境界，可以观察：如果自己心里有执取，那一定落在利害这两边。比如一个人来了，可以认为他对自己有损害，也可以认为他对自己有利益。而如果不起任何分别，境界只是现一下就过去了，无利无害。

又如，一部拖拉机突突突的声音，如果执著了就觉得它特别讨厌，对自己造成了损害。这样，自己也会觉得非常难受。如果心能放开，认为一切万物都是好朋友，它也不例外，不把它当成敌人，那心态就完全不同，变得安乐自在。

我们身上下产生的利害，都只是自己的心执著而已，观待心才成立的，不依靠心而独立产生的利害是绝对没有的。

总之，善恶、亲怨、高低、多少、自他等无不是由心而立。

亲怨有自性吗？其实只要以稍微宽广的视野观察，就会发现亲怨确实只是分别心假立的。在境上并没有固定的亲人或怨敌的自性，自己的心假立他是亲人或怨敌，就成了亲人或怨敌。

比如一个人向自己脸上吐一口唾液，他到底是亲人还是怨家？以我爱执来维护自己的话，一定认为这是污辱我的敌人。菩萨道的行者，则认为这是成就忍辱的逆

增上缘，是成就自己的善知识。从前世来看，他曾经无数次做过我的母亲，母亲吐一点口水有什么关系呢？今世是亲人，但前世曾一万次杀害过自己，所以哪里有固定不变的亲怨自性呢？从现相上看，他是迷乱的众生；从实相上看，他是万德庄严的佛。“他是谁”完全由心设立，完全取决于心如何看待。

高和低也是相对而假立的。比如在山区，山脚下叫做低，山顶上叫做高，但是山脚下相对于一个沿海城市又非常高。或者，倒过来看，又成了山脚是高、山顶是低。所以高、低是心虚假安立的。

多和少也是以心假立。一堆米，是多还是少？相对一粒米来说，是多；相对一仓库米来说，是少。将这堆米分为微尘，又成了无数。所以，所谓的多和少都是由自己的心来安立。连我们穿衣服也是如此，一个人认为：我衣服不多，就这几套。他这是相对衣服多的人来说的，而另外一个修行人，认为衣服太多了，两三套就足够。所以都是人的心假立的。

自和他也是如此。自他相换，如同此山和彼山：身在此山，那边就成了彼山；到了彼山，彼山又成了此山。同样，我们执著一个五蕴是自己，它以外的就成了他；如果把另一个身体认作自己，原来的身体又成了他，所以自他完全是以心假立的。入胎的时候，父精母血是他，

可是执著那是自己，后来就成了自己的身体。或者本来只是一颗树，树神却可以将它执著成自己的身体。

又比如前世是一个蓝眼睛、黄头发、白皮肤的英国人，后来投胎为一个黑眼睛、黑头发、黄皮肤的中国人。原来执著英国人的身体是自己，认为中国人是外国人。现在做了中国人，执著这是自己，又认为英国人是外国人，而且看到前世那具身体，会认为那是别人。凡夫根深蒂固地认为这是自己，那是他人。如果修自他相换，把执著的对象换过来，又会待人如己。

善恶的观念也是人心假立的。过去认为是一种美德，而到如今会认为很迂腐；过去认为卑鄙下流的事，到了今天却认为很潇洒；过去认为这样的服饰发型、装点打扮像魔鬼，今天却认为很酷，这都是人的心态在变。

人们崇拜的对象也一直在改变。比如过去树立一个劳动模范，大家都去学“劳模”，后来又树“标兵”，之后是科学家，现在是追逐明星、偶像。所以隔了几十年，老祖母和小孙女根本没办法沟通，观念完全不同，其实都是假立的。当然，在假立中还是存在很多差异，有好有坏，有利有弊，需要善加辨别。但此处的要点是：自己的心如何假立，心前就如何显现。

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

的无量差别，并不是无因无缘，而是依着缘起的差别而显现。缘起就在各自的心上，以心的习气不同，而假立种种有情。器世界从风轮至天宫之间的万相，也是由有情的同业习气而假立。经云：“随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。”因此，如何认识缘起呢？应当认识：种种的差别都是由心而成立，万法都是依于自心而现起。

无论有情世间或器世间，其中的种种差别，都是由心造作而成立。经中说，众生都是业力所生，而业唯是自心所造；心一旦灭了，业就不会有。无论善业或恶业，都是以自己的心造作的，没有心就不会造业。否则，应成桌子也会造业，也有下地狱或上天堂等。

以心造业时，依着心上缘起的差别，即内心的动机、状态等差别，可以将所造的业分成福业、非福业、不动业，或者有漏业、无漏业等等。这千差万别的业都是由心造作而来。种种的业，程度上有轻重，时间上有长短，心量上有大小，心态上有是否执著我、是否执著法，动机上有以利他为主、以自利为主，所缘境上有对三个人做、对一万个人做等等，这一切都是由自己的心显现的。由于心上可以区分出无数的差别，所以业就有无数的差别。

由于业有无数的差别，就造成了有情世间的无量差

别。比如仅仅一个杀业，去分析的话，都有很多的差别；正是由于这些差别，就造成了十八地狱、五百地狱、一百地狱等各种各样的地狱。观察旁生：飞禽走兽，各种各样的相貌、形态、生活习性等，这些果报上的差异是因为因地所造的业不同，而造业不同又是由于心态的差别。

一切唯心造，《华严经》说：“心如工画师，能画诸世间”。心虽无形无相，但不可轻忽，认为只是起一个心念，无关紧要。这只是自己看不到缘起微细之处。每天从早到晚，无论说话、办事、待人接物，都会生起各种各样的心念。修行就是要把这个心修好，每一念心都用好、用对，不杂丝毫不善。这样，果报就很殊胜。

所以，有情世界里的差别完全是依着缘起的差别而显现。否则就不平等：为什么他是那样的现相，而我是这样的现相？为什么此方是这种境相，而彼方又是那种境相？诸如此类的问题，一旦认识了缘起就会迎刃而解。因为缘起上有差别，所以显现上就有差别。具足这样的缘起，就这样显现；具足那样的缘起，就那样显现。

再归摄起来，缘起在哪里呢？其实，内外器情无量无边的显现，都是从自心变现出来的，缘起就在各自的心上，这就切中要点了。以心上熏的习气不同，会变现出各种各样的有情相。比如以心上贪嗔、善恶等种种的

习气，会显现虎、狼、狮子、阿修罗、各种饿鬼、六重欲界天以及色界天、无色界天的天人等等，十方世界里无量种类的有情。就连一个身体里也都有很多的细菌和寄生虫。有情的种类，可以归纳为胎、卵、湿、化四生，或三界、六道；展开来说，则无量无数。

心的力量不可思议。比如过去在印度鹿野苑，有个妇女把自己观想成老虎，最后真的现出老虎的相，全城的人都吓得狂奔乱跑。外道观想虚空有阻碍，观想成功时，确实他就走不过去。由此可知：心可以变现出万法。无数有情，无数种的身体差别，都是由各自的心现起的。心如是地造业，如是地熏习，就如是地变现出身体、器界。所以，以心的力量，造成一切有情世间。

器世界从风轮⁵至天宫之间的万相，也是由有情的同业习气而假立。

器世界从风轮到天宫之间各种各样的境相，一一都是随心上的因缘而现起。现在我们生活在人间，由于有同业习气，所以共同见到同样的器世界，日月星辰、山河大地等。这些器界的万相并不是心外的存在。如果是心外的存在，为什么在圣者定中不显现呢？所以只是迷梦般的显现。只要有轮回的迷梦，就还有这样的显现；

⁵ 风轮：指器世界的最下底。器世界最初形成时，先于虚空上生风轮，后于风轮上生水轮，水轮上生金轮，由此渐生须弥四洲。

等轮回的迷梦完全消尽，这些影像会全部消失。所以说：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”

经云：“随有情业力，应时起黑山，如地狱天宫，有剑林宝树。”

随着业力因缘成熟时，当时就会变现出器世界，有地狱、天宫、剑林、宝树。此处，地狱里的剑叶林表示苦境界，天宫中的宝树表示乐境界。总而言之，一切苦乐境界都是由善恶业力所现，而一切善恶业力都是由自心的习气集起。比如，对待同一个人，如果讨厌他而生嗔恚心，以此心态将来就会显现恶趣恐怖的境界。可是心一转，把他观成悦意相而生慈悲心，以此心态将来又会显现很美好的境界。所以，我们的命运就是在这一念心的状态上分判，上升或下堕由当下的一念心态决定。所以在缘起上，决定不能错乱，错乱因果缘起将来会吃尽苦头。因此，时时都要把心往善的方面转。

总之，怎么来认识缘起呢？就是要认识到：种种差别由心建立，万法依心而起。从因上说，当下的这念心就是未来的缘起。

一切内外缘起的安立，按究竟来说，都只是依于众生各自心前如是显现的这一根据，而安立此者彼者，此外无其它道理，因此称为“依心而假立”，即仅仅是依心而假立，没有另外的自性可得。其理由是：以胜义理

审察时，不必说实有，连显现的这一分也不可得；而不作审察时，分别心前只有一个显现。对这样无自性的同时而显现的缘起，观待世间的显现性而言，可以说以名言正量成立。

安立内外缘起的依据唯一是各自心前有这样那样的显现。离开自己一念心的显现，就没有什么可谈的了。

比如，说：“我的命运好苦啊”，是指心前显现的果报非常难以承受，这样的苦相以过去的因缘而现起。又说：“我现在恨死了、爱疯了”，这一念又是造成未来果报的缘起。所谓自身上的缘起就是如此。

我们关注的是生命问题，所谓的缘起不外乎是两方面：一、心前如是的显现叫做果，这是由过去的心造业而来。过去的心如何造作，今生就变现出何种果相。受福，是由过去行善而来；遭祸，是由过去造恶而来。二、当下的心态如何，又决定了未来会变现出何种果相。

离开自己当下这一念心，还有什么缘起呢？这最现实不过了。外太空某个星球上的境界，在自心前丝毫未显现，因而不必考虑。当下在自己的境界里如是如是地显现，这就是自己心上的缘起，只是以“自心前如是显现”这一点作为根据。

比如，自己现在心里很烦恼，就不能说很安乐，心上出现的是未来受苦的业；或者现在心里有信心、慈悲

心，就不能说是恶心，以此将来会得大利益。只是以“心前如是显现”的这个根据，来安立此者彼者。

从因上判断，这是地狱的因、饿鬼的因、旁生的因，还是修罗的因；或者是升天的因，还是做人的因；或者是生净土的因，还是生秽土的因，像这样每一个因都可以有缘起上的安立，这就叫缘起律。

究竟而言，只是根据自己的心是如是显现，而安立此者彼者，这就叫名言中的安立。名言中因果上的无量差别相，以及体性、作用等上的无量差别相，都是在心上安立的。比如，自己能不能往生极乐世界，能不能获得暇满人身，能不能成就修行，全看自己当下内心状况如何。这一天有没有摄取到人生大义，还是看自己的心。可以算一笔账：我今天到底造了多少身口意的恶业，多少生死的业，以及多少解脱的业，多少趣向大乘的业，多少背尘合觉的业。就按内心的显现来给自己打分。自己的业因是什么，内心的状态如何，就决定自己的果报是什么。除此之外，再也没有其他的了，所以说：“唯一以心假立，没有另外的自性可得。”

为什么这一切内外缘起究竟归结在“依心而假立”上，完全以心前的显现为判断的根据呢？心认识万法时有两个层面：不以胜义理观察的时候，有山、有河、有人、有贪、有嗔等，心前的显现就是如此；而如果以胜

义理对这些法一一审察，即是在抉择万法的实相，已经落在胜义中，此时连显现也是没有的，不能承许有山、有河、有人等，名言中的显现无法安立。

不作审察的时候，分别心前只有一个显现，对这样无自性而显现的缘起，观待世间的显现而言，可以说以名言的正量成立。在众生的分别心前，的确是如是相、如是作用，这是以衡量名言的正量可以成立的。

因此，自宗的观点为：既是以心假立，也是名言正量成立，二者根本不相违，名言的究竟真实性就只是这一点而已，不必过分的耽著。

这说到了两方面，一来完全只是依心假立，没有什么实法，二来又是以名言的正量可以成立它，两者根本不相违。

比如做梦，梦见一只老虎，这是以梦心假立的，并不是真有一只老虎跑进梦里。梦中的老虎现了胖乎乎的相，还面带微笑。以衡量名言的正量来看，连佛来观察他的梦境，也确实是出现了一只笑眯眯的胖老虎。刚看到时很害怕，再看老虎在对自己笑，也就放心了。这样的心识状态用名言正量审查，也确实是如此。观察一下他的心脏：最初跳得很厉害，后来缓和下来。梦境里的确有这些相状和作用。

自心前所显现的器情万法，也是以心假立，如同梦

境。一方面是假立的，不是真实成立；另一方面以观察名言的正量来看，成立各自都持有自己的相，二者不会相违。

又比如，那个怨家过来了，“怨家”确实也只是自己的心假立的，因为：对他妈妈来说，那是宝贝儿子，而我认为他是怨家。以观察名言的正量来审查，“怨家”是成立的。当时自己心前的确现了怨家的相。作用呢？当时自己非常恼恨，心跳加速、血液沸腾、呼吸急促，思想念头和全身细胞的状态，都一一落在缘起规律中，落在显现中。是假立，同时又会显现，这并不矛盾。因为名言究竟的真实性就只是“唯识”这一点，不必要过分的耽著，只是心里现的一幕假相而已。

以上总体解释了如何将缘起归摄在自心上来领会。