

第七十五课

发了菩提心之后，一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》分十品，现在我们学习的是第六品——安忍。不管是修行菩萨道、坚持大悲菩提心，还是在日常的生活、学习当中，安忍对我们都有很大的帮助。如果我们在世间日常生活中不安忍，就会导致很多的争论、斗争，也会导致自己不快乐，乃至引发很多不好的行为。

从世间角度讲，也很需要修安忍。如果掌握了安忍的功德，或者我们能够很善巧地安忍，可以在世间当中过得非常顺利，不会因此产生很多烦恼和不如法的行为。在修行上面，如果有了安忍的功德，我们可以让心保持在平静的状态中，缘菩萨道做各种修行。修行安忍也可以令我们在后世获得很多功德：比如相貌庄严、头脑冷静、具有智慧等等，还具有灭除罪业、灭除恶趣很多功德。所以，不管是对自己他人，对于今生来世，对于世间和出世间，安忍的修法对每个修行人都非常重要。

现在讲解的内容是在遣除作害者的科判中。这个科判包括作害者身不由己，故不应思维嗔境；遮破自

主是作害者；摄义三个科判。第一个科判已经讲完，现在学习第二遮破自主之作害者。

前面通过分析作害者无有自主，无心的情况，宣讲了其实作害者是也是身不由己，对于身不由己的作害者，不应该把他作为一种生嗔的对境。学习这个科判的目的，是要遮破一种自主的作害者的观点。其实这个科判的内容和上一科判的内容是有紧密联系的。前面是就一般的情况而言，针对一般世间人的普通思维模式观察分析，结论是：其实一切都是因缘所生，没有自主，生嗔的人也没有一个刻意想要产生作害你的念头。

在第二个科判当中，就针对一些特殊情况做分析，观察一些来自外道的观点。在一些外道的宗义中，承许有常有的作者，如果有常有的作者，就应该有一种自主的作害者。他可以独立自主，不是因缘合和而生，而是非因缘的、常有的。如果有这种作者的话，（前面讲过一切都是因缘而生，生嗔者没有自主，也没有心，所以我们不应该嗔恚）有些人就想：既然外道宗派中有常有的作者，是不是就不能适用这个结论了？

我们就来观察这个科判。首先外道承许有一种自

主的作害者，然后我们去破斥这种所谓的自主作害者是不存在、不成立的。把这个所谓自主的作害者、常我或者常有的作者破掉之后，其实一切万法还是依缘而生。所谓自主的作害者只是一种说法而已，真正分析观察下来，并没有真正切实可靠的、或令人信服的、所谓常有存在的一种依据。遮破了自主的作害者之后，回归到一切万法依缘而生的不变的万法本性上。

寅二(遮破自主之作害者)分二：一、共破神我与主物；二、别破常我。

第一个科判共同破斥神我和主物。有些外道承许作者是神我，有些外道承许作者是主物，对于神我和主物这个作者共同破斥；第二别破常我，就是把常我单独拿出来进行破斥，没有一种常我本体的存在，这是两个科判之间的联系。

首先我们看第一个科判，共破神我与主物。颂词当中讲到：

**纵许有主物，施設所谓我，
主我不故思，将生而生起，
不生故无果。**

字面上的意思：纵然有些外道承许有一个主物，（“施設”就是假立，就是假设了一个所谓的我的存在，实有我的存在。）但是这个所谓的主物和常我，“不故思将生”：它们不会故意思维我要生起，生起什么呢？我要生起嗔心、生起伤害其他有情的意乐。如果没有这种作意，也不可能因为这个思维而生起真正作害的思想观念。“不生故无果”：因为不生的缘故，所以也不会有真实的作害等果的显现。

下面再进一步进行分析。这里主要破神我和主物，要真正了知外道的观点和其错误之处，有必要对神我和主物首先做一个简单的介绍。（详细的介绍和破斥在《入菩萨行论》第九品。）此处并不是以胜义理论去破斥外道的主物、神我的不存在，而是针对嗔心到底是不是自主进行分析观察。（因为前面都在分析生嗔的人不自主，嗔心也不自主，所以我们应该安忍。）破斥或者观察的重点还是围绕在有没有一个自主的嗔心上。前面我们分析过，一个人有刻意伤害别人的想法，因为出于自主，我们就很容易对他生嗔；如果认为他是无意的、没有自主的，我们就容易息灭嗔心。所以观察的重点是在息灭嗔心这个主题上，即便在此处破

神我、主物，破斥的侧面也主要是针对神我和主物不是生起嗔心的自主者。

神我主要是胜论外道的观点，数论外道也有神我。在这个科判中，神我主要是指作者。胜论外道的观点认为：神我是一切万法的作者，相当于就是一个造物主，它创造了一切万法。它的第一个特点是：它是一切万法的创造者。第二：它是一个无情物。它不是一种有情的心识，而是一个无情物，虽然是作者，但是本身非有情，是无情的一种自性。第三个特点是常有不变，它不随着因缘的变化而变化，此外还有唯一等很多特点，主要就是这几个。在颂词中能够用得上的，就是作者和常有不变，抓住了这些特点就可以进行破斥。

主物的观点是数论外道所承许的。数论外道的教义有二十五谛法，他们认为神我和主物是胜义谛、常有的，其余二十三谛是世俗法，无常的。主物是一切万法的作者，它是无情法，本身没有心识，但它是一切万法的作者，通过主物生起其余的二十三谛法。在数论外道当中，神我并不负责创造万法，只负责享受，比如神我想要享受万法，就把这个信息传递给主物，主物就开始变现出山河大地、物质、身体等等，然后神我

就开始享受这些变现的法。数论外道的神我和胜论外道的神我不一样，数论外道当中的神我是有情，本身具有心识，不负责创造万法。胜论外道的神我是无情，负责创造万法，两个宗派对神我的描述不同。

在古印度，数论外道和胜论外道其实就是一切外道的根源，其他外道的宗义都可以包括在数论和胜论两大派的教义中，所以中观宗在破外道的观点时，都是以数论外道和胜论外道为例，进而破斥一切外道，这两种外道的观点破掉之后，其他外道的观点也就不攻自破了。

前面我们介绍了数论外道的主物和胜论外道的神我，按照古印度的观点，胜论外道的神我和数论外道的主物都是作为创造者，二者之间的共同点是：都是无情法，都是常有的，都是创造者。

下面我们就开始分析颂词：“纵许有主物，施設所谓我”：“纵许”就是中观宗说：你们数论外道和胜论外道，即便承认有一个主物，（这个主物是数论外道认为的万法的创造者。）然后“施設所谓我”，（这个就是胜论外道认为的万法的创造者——所谓的神我）。“施設”就是安立基础的意思，有的地方讲施設处，施設处就是假

立的基，或者安立的基础，就说他安立了或假立了一个所谓的“我”的存在。

这个神我和主物都是常有的，为什么这么强调常有的呢？因为前面我们讲一切的生嗔者都是因缘而生，所生的嗔心是因缘而生，没有自主，找不到可嗔的主体，那么数论外道就反驳说：按照我们的教义来看，这个分析不正确。其实有一些法是自主的，比如主物是自主的、常有的法；神我也是常有的法，也是自主的。既然它是一个自主的作者，就可以自主地生起嗔心，生起贪欲心等等烦恼。以这种宗义安立，当然就可以嗔恨对方了。因为每个有情都有所谓主物或者神我的存在（数论外道的观点说自主体属于神我，数论外道的观点就是主物）。但不管怎么说，每个有情相续中或者存在主物，或者存在神我，那么它们是可以自主的，既然可以自主生起，有个自主的作者，可以自主地生起嗔心，那么当然找得到一个可嗔的对境，既然找到可嗔的对境，那么就找到一个可以生嗔心的理由。

他们认为我们可以生嗔心，因为有一个自主的作者缘故。他们很强调这个常有法，这个主物、神我是常有的法，有了常有的法，他就找到了一个自主者。

颂词前两句相当于是观察、重复了一下对方的观点，下面三句就要破斥这种观点：“主我不故思，将生而生起”。“主我”就是主物和神我，汇集在一起的时候就叫做主我，不管是主物，还是神我，它们都不会故意去想：我为了伤害众生而生起。它会不会有这样一种想法呢？按照对方的观点来讲，它们可以自主地生起。真正分析这个主物、神我，它们其实都不是有情，没有心识。但在他们宗义当中，就认为有一种自主，比如数论外道的主物接收到神我想要享受万法的信息之后，就开始生起万法。没有着重去分析，就假设说它们有一种自主，有想要生起嗔心等等的想法，但是其实这个主我也不可能故意想要生起害心而生起，它不会有这种想生的心，然后因为这个想法而生起害心。为什么他不能够生起呢？主要的根据是什么？我们经常说因为它是“不生故”。为什么不生故呢？不生故就是：第一、主物或者神我本身无法生；第二、主物和神我不会生起嗔心等烦恼，“故无果”——所以它不会有果。

为什么主我不会生起？它不会生，无生的原因是什么？就是因为它是常有不变的法，这个常有不变的

法是他们自己承许的。他们的第一个观点就是主我是自主的、能生的，可以生起嗔恨心等等；第二他们承认主我是常有的。他们在描述自己观点的时候，并没有发现存在非常严重的自相矛盾。内道中观宗在分析的时候，就把两种矛盾集在一起，指出其错误的地方。他们认为主我可以想生嗔心而生起嗔心，就有生的一种意义。第二，主我在他们自己的根本宗义中又有常有的意义，二者就是自相矛盾。内道说这种观点是无法成立的，为什么呢？因为“不生故”。什么不生故呢？第一、主我本身是常有的，本身就不具足生的意义，他自己本身就没有生。就如上师在讲义中举的例子：比如说石女儿创造了一切万法，那么就说一切万法是所生，石女儿是能生。我们观察这个石女儿本身存不存在，通过分析之后，发现石女儿是个不存在的法，本来就没有，石女不会有孩子，实际上就是说石女儿本来不存在，本身就不存在，怎么可能生起其他法呢？

第一种观察方式，就相当于说如果主和我本身是常有的法，就是不起作用的法。所以你这个主和我，不生的缘故，它本身就没有办法生其他法。对方说我们承许它是常有的法，如果是常有的法，一个常有的法

有没有生起的一种因缘呢？我们观察任何一个法，如果要作为一个作者，那么你是通过什么样的因缘产生的？有没有本身？有没有生？如果它自己本身都没有生的话，就不可能有本体，没有本体，就不可能有其他的所生。因为它无生、不生的缘故。他自己承许，我这个法是常有的法，常有的法就绝对没有生。如果有生，怎么可能常有。再进一步观察：假如说它不是无生，它是有生的，有生的法刚开始没有，后来有了，就有一个从没有到有的过程，有这样一种显现，它就具足了从无到有的生，如果从无到有，它就不是恒常的，它怎么是恒常的呢？因为这个所谓的“恒常”法以前没有现在有，从有的这一刹那开始，就已经不恒常了，转变了。所以如果它是常有法，绝对不可能有从无到有的一种生起过程，如果没有从无到有的生起的过程，这个法的本身，就不可能存在，它自己不存在，就不会有果，“不生故无果”，这方面是从主我本身无生的角度来进行观察的。它本身不是任何法产生的，如果不是任何法产生的，就不可能存在它的本体，不可能存在显现的自性，所以它是无生。

没有任何因缘，它就不会产生。我们观察世间当

中任何一个法，任何法的出现都不可能无因无缘，无因无缘的法，就说因为它是无因无缘的缘故，就不可能存在。我们可以观察一下，世间中哪个法既是无因无缘又存在它的显现、它的作用？根本一个都没有。所以我们说它无有因缘的缘故它无生。如果有因缘它生是可以的，但不可能是恒常的，如果是恒常的，就不可能有生，所以说“不生故无果”。因为它自己的本体都没有的缘故，“无果”——它就不可能有说我要生起害心的果不会出现，这是从第一种观察的方式。

第二种观察的方式的重点是：主我不会生起其他的嗔恨心，害心等等。为什么呢？观察重点是把主我作为能生。前面观察的重点是分析主我本身存不存在生，那么第二种观察的方式，就是假设这个主我是存在的，即便这个主我是存在的，它也没有办法生起其他的法，为什么呢？这个地方讲“不生故”，它也没办法产生其他法，因为它是常有的，常有的法就不可能作为能生的因。如果要生起其他的法，他自己本身必须要有变化才能生起其他的法，这样一来，它就不可能是恒常的。或者说有生的话，它必须是一种因缘法。所以要生，它就必须是无常的，必须随因缘而改变。就

像种子生苗芽一样，种子本身必须要变化，逐渐变成苗芽的样子。变化就说明它是无常的，如果说它恒常不变，从来不变，像这样它自己就没办法起作用。所以如果要起作用的法，肯定是无常法。它为什么起作用？是受到了因缘的作用而转变的。

所以说，如果主物和神我是恒常的，那就没办法动，一动本体就无常了。所谓的恒常，就是以前是什么样，现在还是什么样，未来还是什么样，永远不会有丝毫变化。我们想想看，一个法没有丝毫的变化，它又怎么能成为能生的因呢？怎么去生起其他的法呢？因为它从来不变嘛。以前没生的时候，它是这样子，这个样子不变的话，也没办法生起其他法，所以一个恒常的法，就绝对不可能有变化，不可能是无常的。如果是恒常的法，任何的作用都不会有，所以也不可能生起其他的法，没有自然生其他法的功能。从这方面观察的时候，“无生则无果”，不可能产生果。

我们通过学习颂词要了知，其实这个恒常的东西，就是在我们的脑海当中，或者我们的概念当中的一种假立。有些时候，好像有一个所谓恒常不变的东西，这个东西相对来讲比较坚固，去年和今年看不出什么

外在的、明显的变化，我们就假定说它是一种坚固恒常的法。其实真正严格意义上来讲，不变的法是没有的。哪怕是一幢大楼，我们看起来，去年前年都没什么变化，其实真正分析的时候，不说从佛法的观点来看，即便运用科学理论观察，它内部的这些构造，每一刹那，每一分钟都在不停地变化，所以真正一种恒常不变的东西是找不到的。有一些恒常的观念，就是把那些外表看不出明显变化的东西，相对而言定义成恒常的，是一种假的定义、概念。还有一种恒常，就是虽然这个法本身不是恒常的，但是我们在思想上认为它是恒常的，出现了所谓的妄执，如有些外道的观点，就是把一些东西误认为是恒常的。其实我们真正严格观察的时候，所谓的恒常是不存在的，又要恒常又要起作用，本身就是一个矛盾。如果法要起作用，决定无常才能起作用，如果恒常就不可能起作用，不可能做任何事情，也不可能显现为能生的因，也不可能是所生的果。不管什么法，要作为能生的因，它必须要具足从无到有的因缘，有很多变化。

或者说，以前没有生果的时候，它是一种没有看待果法的自性，但一个所生的法生了之后，它自己变成

了能生，以前不是能生，而现在是能生，这个方面也不符合恒常法的特点。真正严格意义上的恒常不变的法，前前后后绝对不可能有丝毫的变化，如果有丝毫的变化，这个恒常法就是假立的，不是真实意义上的恒常法。只不过我们认为它是恒常的，这种误认为并没有实际的意义。

我们观察外道的观点，又是恒常又能够产生其他法，绝对没办法成立。能生的法、所生的法，都是无常法、都是因缘法。而所有恒常的法是非因缘法，不是因缘产生的，它自己不可能起任何作用。我们知道常有的法不可能起作用，这方面我们就共破了神我和主物的这种观点。

下面我们看第二个科判：

别破常我分二，一破享用者，二破能生果。

第一个是破享用者，这个享用者是数论外道的神我。数论外道的神我自己并不负责生起万法，但是可以享受万法。打个不一定合适的比喻：就好像一个富翁坐拥很多财富，不需要劳动也不需要做事，他只需指使其他人：“你去把这个事情给我办了”或者“给我做饭”等等，他并不负责创造这些，其他的事情也不用做

，但是他可以享受，只是享受，就相似于这个道理吧。所以神我实际上并不参与创作万法的过程，创作万法是主物完成的，神我只是享受。这个科判主要是破享用者——数论外道的神我。

第二破能生果，主要是破胜论外道的神我。胜论外道的神我是创造者。颂词把这两种外道的神我放在一起，它们都是所谓的常我。数论外道中享用者神我是恒常的，胜论外道中能生、能创造万法的神我也是恒常的。一个是享受者，一个是能生者，因二者都具有一种恒常的自性，所以把它们放在一起进行破斥。

第一个破享用者的神我，“常我欲享果，于境则恒散，彼执亦不息”。所谓的常我想要享受其他的果法——“欲享果”，那么就会“于境则恒散”，它会恒时地散乱于所享用的果、境上面，就是神我会恒时散乱在自己所享用、所缘起、所执著的境上，它的心会永远散在这上面。第二个“彼执亦不息”，它执著这个境的能执的心也不会息灭。字面意思是：一个是散在境上的心，一个是执著的心永远不会灭。神我享受外境，可以生贪也可以生嗔。神我享受外境之后，觉得好就生起贪欲，觉得不好就生嗔。因为有些人认为神我是恒常，可

以自主地生起贪心嗔心等等，所以讲破享用者，遮止嗔心的生起也有这方面的关联。

下面，我们从两个方面进行观察，详细分析这个颂词的意思。

首先，我们假定常我可以享受外境、可以享受果，然后观察分析其过失之处；再进一步分析证明，事实上常我根本没有办法享受外境。

其实，神我作为恒常不变的自性，是没有办法去缘取和享受外境的。但在分析的时候，我们可以暂时承许“常我可以享果”，从而把观察的重点放在它已经享用果的这个刹那上面，就会发现常我即便是可以享果也有过失，这个过失就是“于境则恒散”。由于作为享用者的神我是常有的，具有不会变化的特性，那么，假如它已经享受到果了，这个所享受、执著的境就不会变。比如它现在已经执著一个杯子了，就不能变了。不能第一刹那执著杯子、第二刹那执著瓶子、第三刹那执著张三、第四刹那执著……为什么呢？因为能够执著者、享受者的主体是恒常的，既然是恒常，就会恒时散乱于最初所执著、所缘取的境，不能够再改变初衷去散乱于其他的法。这是对神我和外境之间关系进行分析，指出神我不能够一再缘取不同的法。然后，从神我内心的角度来讲，“彼执亦不息”，即神我一旦执著某法，它便永远要执著这个法，不会也不能再执著其他的法。这两个方面，前者是从外境的角度来讲，后者从神我自身所执著的状态不能变化来讲。

此外，神我所缘取的对境也不能够发生变化。因为神我是常有不变的，所以，在它缘取、锁定了一个法之后，双方的关系就定格了。永远是这样，再也不能变化。假如变化了会怎么样呢？假如第一刹那心识锁定了杯子，但是第二刹那锁定的东西变成闹钟了，外境一旦变了，心识就变成缘取、执著闹钟，这就不符合常

有的定义了。不能说第二刹那缘取闹钟的心识就是第一刹那缘取杯子的心识，因为所缘境已经不同了，所缘不同，能缘的心识也跟随着发生了变化。从这方面讲，同样不符合于神我常有不变的体性。

一般来讲，我们缘取外境的时候，可以转换所缘法，可以今天缘取一个法、明天缘取另外一个法，所缘境是可以不断变化的。我们能执著的心识也可以变，今天觉得很悦意的法，明天我再看的时候可能觉得很讨厌。在现实生活当中，人们的心理在不停地转变，所缘取也在不停地转变。这是什么原因呢？就是因为我们的的心识不是恒常的，它是无常的法，所以可以有这些转变。

假如说我们的心识、神我是永恒不变的法，那么当我第一刹那缘取到某个东西的时候那就永远不会变化，不能够再变化了。如果变化了，就说明心识本身没办法安立是恒常的。所以说，即便姑且承认神我可以享果，也没有办法避免这个过失。从而说明前面认为的“恒常不变的神我可以享受外境”的观点不成立，因为它与现实情况——心识和外境均可以不停转变是相违的，这种观点在意义方面就没办法真实安立。所以，“神我存在”的观点不合理。这是第一种观察的方式。

第二种观察的方式则侧重分析：所谓的神我，实际上是没办法缘取外境的。无著菩萨在注释当中写到【“亦”字的意思是说也不会趋入对境，因为恒常的缘故。】意思就是：实际上神我也根本没有办法缘取外境。为什么没办法缘取外境呢？因为神我是恒常不变的法，不变的法就没有办法起任何的作用，又怎么可以缘取外境？如果缘了外境，就是跟随外境，只能说明它的本体是无常的，是随因缘变化而变化。如果真实承许神我是恒常不变的，这个缘取外境的事情就无法实现了。我们的眼识能够看不同的东西，就说明它本身是无常的，是可以起作用的；如果我们的眼识是

恒常的，就什么作用都起不了。在因明当中有很多地方详细分析：只要是恒常的法，即是没有丝毫作用的，既没有办法去起能生的作用，也没办法作为所生的法。以其不变化的缘故，所以没办法起任何的功用。因此，这个“亦”字的意思就是：神我不会趋入外境，因为它是恒常的缘故。

退一万步说，即使神我可以缘取外境，“常我欲享果，于境则恒散，彼执亦不息”，也有其他的过失。所以，真正严格分析的时候会发现，如果承许神我恒常会有很多过患。但是，外道把常有的神我和能够起作用二者放在了一起。事实上，两者之间是永远没办法放在一起观察的。一个是恒常不变的，一个是无常的，怎么可能在一起并起作用呢？

我们如果想要进一步了解这个问题，也可以借助有为法和无为法来进行对应。比方说兔角，它是非因缘的法，是没有生、住、灭的常有法。其实它也是无为法。常有的法为什么恒常不变呢？因为不受因缘的左右，没有因缘法，所以说所有恒常的法都是无为法。有为、无为的“为”字，其实就是讲它的因缘有所作为。所有因缘有作为的法都有生、住、灭，因缘和合则生、住，最后因缘一坏则灭。一切有生、住、灭的法，一切有所为的法，都是无常的法，肯定是有变化的。一切没有生、住、灭、因缘的法，就是无为法。没有什么“为”呢？没有生、住、灭，没有因缘的作为。所以一切无生、无住、无灭的法是无为法。假立说它是恒常的法，因为不变化、不受因缘的支配。其实不受因缘的支配，就说明它本体不存在。所以，外道承许“神我是常有的而又可以起作用”，怎么可能经得起真实分析而成立呢？

第二个科判是“破能生果”，主要是破胜论外道。胜论外道所承许的无心的常我——神我，它是无情的、无心的，但是可以作为能生的因。数论外道的神我能

享受外境；胜论外道的神我无情无心的，可以产生万法。这二者之间可以区分得很清楚。

颂词当中讲到：“彼我若是常，无作如虚空”。“彼我”就是胜论外道所承许的常我、神我。这个神我如果是恒常的法，那么它“无作”，显然就没办法起到产生害心的作用。虽然对方说神我这个自主者可以产生害心、瞋心，但其实它没有办法产生，因为常有的缘故。神我是常有的，那就不会有任何的变化，就不可能从非作者而变化成作者。比如说，它在产生害心之前不是作者；之后，神我因为产生了害心，所以它变成作者了。这就有一个“从非作者变成作者”的变化，有变化就不能说明它是恒常的法。因此，倘若神我是常有的，它就不能做作，永远不能产生其他的法，必须要保持恒常的状态。如果以前说是非作者，就永远是非作者；一旦产生了其他的法，它就成了作者，就成了无常法了。因为神我是恒常的缘故，所以它不可能产生害心，“无作如虚空”。这里用一个比喻，说神我就犹如虚空一样。

虚空也是常有的。当然，我们通过因明的学习可以了知，这种常有是假立的。即因其不是无常的缘故，所以假名说它是常有的法。其实这个常有的法是没有本体、没有体性的，没有真正的实物存在，只能假立。比如我们说“石女儿”是常有的，为什么呢？因为石女儿没有生、住、灭，不具足无常法的特质，所以假名为常有。又如“兔角”，兔子头上的角没有生、住、灭，不具备无常的特质，假名为常有。“虚空”没有生、住、灭，也不具足无常的特性，假名常有。虚空好像是常有的，但其实它是不存在本体的；虚空也没有办法生任何法，也不会被任何法生出来，因为它是常有的，是没有作用的。

从这方面讲，神我也犹如虚空一样，仅仅是一个有“常有”虚名的法而已。对方虽然说神我是存在的、具有

什么特点、具有什么功效，其实这个所谓的神我是根本不存在的、不起任何作用，就好像虚空一样，只是有一个常有的名称而没有常有的实物。真正分析观察下来，得不到所谓的“既拥有本体，其本体也是常有的”一个法，这个法是根本不存在的。

下面我们要观察的是“纵遇他缘时，不动无变异”。

神我如果是常有的，就像虚空一样，不变化，不能起作用，没办法显现这些嗔心、害心等果。对此，对方辩解：常我本身虽然不变化，但是如果遇到其他的因缘和合的时候，它就会变化，是可以起作用的。如果没有仔细分析，会觉得对方好像有道理，但其实真正分析，这个观点仍然站不住脚。

“纵遇他缘时”，即使是遇到了其他因缘；“不动”，因为神我是不动的缘故——它不能够抛弃自己恒常不变的、恒常不动的本体，这个常有不动的本体不能变化；“无变异”，即便是遇到了因缘，神我本身也不会变化。不会出现之前是非能生，遇到因缘之后就起作用、产生害心嗔心，变成能生的情况。神我依靠因缘也不可能和以前不一样的变化，因缘对神我本身也不起作用，影响不了它。

神我既然是恒常不变的法，那就意味着，因缘具足它是这样，不具足因缘它还是这样，这才符合其恒常不变的自性。假如说因缘不具足的时候它不动，而因缘具足的时候它动了、变化了，那就说明它本身受因缘的影响而变化，它受因缘的支配，就不是恒常的法。如果因缘不能影响它，那么，是否具足因缘又有什么意义呢？没有意义。所以说，神我如果是一个恒常不变的法，它就不可能受因缘的支配。

“作时亦如前，则作有何用？”我们再换一个角度加以观察：如果在依靠因缘、依靠他缘能够起作用的时候，神我依然如如不动，保持自身恒常的本质、特点，这个常我还是一点都不变化的话，那么，这个“作”（外

缘的作用)对神我究竟起了什么作用呢？

这里通过对外道所承许的常我再再分析，指出其观点中互相矛盾的地方：一方面要承许神我具有恒常的体性，一方面又要承许它具有要作害、要起害心的功用，而事实上，这两种观点只能取其一。如果想要维护神我恒常的观点，就必须放弃它起作用的观点；如果想要维护神我起作用的观点，就必须放弃它是恒常的观点。如果说其他的外缘对神我起作用的时候，神我本身却如如不动的话，那么这个外缘对它能起什么作用？所以说“遇到外缘的时候神我可以产生害心”的观点也不成立。

“谓作用即此，我作何相干？”。“谓”，就是对方的辩解。“作用即此”，这里面隐了一句，完整的讲应该是“神我即彼，作用即此”。意思是说：“神我是彼，是恒常的法；而作用是因缘法、是无常的法。我就是要用这个无常的法去影响恒常的法。”如果是这样的话，我们反驳说：“我作何相干？”这个神我和这个作用到底有什么关联呢？就不会有任何关联了。因为神我是恒常的法，而外缘的作用是无常的法，“何相干？”二者之间有什么关系它可以起作用？它不可能有任何关系。

在因明当中，对所有的关系加以分析之后得到的结论：只有两种关系是真实的关系，一种是一体的关系，一种是他体的关系。一体的关系就是同体相属。他体的关系呢？真正是他体的而有关系的就只能是彼生相属。

那么，常有的法和无常的法二者之间是否具有同体相属的关系啊？没有。为什么呢？因为一个是恒常的，一个是无常的，二者的本体是相悖的。怎么可能一个法上面又是恒常又是无常呢？所以绝对不可能同体，也不可能同体相属这种关系。

那么，常有的法和无常的法二者之间会不会有他体的关系呢？他体而真正有关系的只有彼生相属，即

由此而生彼的因果关系。神我和因缘之间，是这种因果的关系吗？绝对不可能！如果说“神我是能生，因缘是所生”也不可能，因为这个能生法——神我——是不起作用的法，是恒常的，它不能起能生作用。反过来讲，说“因缘是能生法，神我是所生法”也不行，因缘是能生的无常法，它虽然可以有能生的功能，但不可能产生一个没有的法，因为这个所生法——神我——是恒常的，怎么可能产生一个恒常不变的法？这样也不对。所以，神我和作用之间什么关系都找不到。既然没什么关系，就不可能安立“恒常的神我可以依靠外缘而起作用”。

在这个“破能生果”的科判当中，关键就是要抓住“恒常”和“生”关系，即恒常和外缘的接触之间没办法有任何的关系。对方承许所谓的神我可以产生害心，而经过分析就会发现，不管它是自主产生害心，还是说它依靠其他因缘帮助而产生害心，事实上任何一种关系都没办法产生害心。因此，所谓的一种自主地产生害心的主体是完全找不到的。

下面讲第三个科判：

寅三、摄义。

在前面两个科判中，第一个观察分析了作害者身不由己，所以不应该把它视为嗔恨的对境；第二个遮破有一个自主的作害者，即数论外道和胜论外道所承许的神我、主物。这个科判即是对前面两个科判的摄义。

是故一切法，依他非自主， 知已不应嗔，如幻如化事

通过前面的观察、分析我们了知：不管是对普通人的心识还是对外道的一些观点进行分析观察时，最终会发现一切法都是依他而起的，没有一个自主恒常的法。“知已不应嗔”，了知这个道理之后，就不应该生起嗔心，不会再去嗔恨那些犹如幻化一样的事物了。

因为一切的事物都是依缘而起的、都是幻化的，没有一个实体。

幻化的东西也是一样，当因缘具足之后，幻化的事物就会显现，其实它本身并没有自性。在中观当中经常讲“幻化八喻”，以这个“幻”为例，以前有以幻术为生的幻术师，相当于现在在街上打把式卖艺的人，他们会招揽很多观众看表演。表演的时候在场地中央放置木块和石块，以此作为基础，开始念动咒语迷惑观众的眼根，然后大家就看到石块和木块慢慢慢慢就消失了，场地当中开始显现人啊、大象啊、马啊、其他的东西啊，幻人、幻马会动会表演，还会做其他很多事情。幻术师一直在念咒，幻化的事物就不断地演变。他觉得表演的时间差不多了，就停止念咒。停止念咒后观众的眼根慢慢恢复正常了，这些幻化的人、象、马就慢慢地隐没，场地中依然只有木块、石块，没有真正的人或马。其实这些幻人、幻马是依缘而起的，是依靠场地中间的石块木块、幻术师的咒语、周围观众被迷惑的眼根等因缘和合之后，凭空出现的事物，所以它没有实有的自性和本体。

中观宗以幻化为喻，说明一切万法依缘而起，没有自性。我们的房屋、身体、心理状态等等等等，一切万法没有一个不是依缘而起的，它本身没有自性，没有实实在在的主体。某种因缘具足了，某种因缘和合了，它就出现了，所以说是假立的，没有真实的自性。了知了一切都是依缘而起，都是幻化的，就不应该嗔恨这些如幻如化的事物，因为并没有一个操纵的主体可以被我们嗔恨。

前面所讲的任何内容都围绕同一个重点，就是没有自主。为什么要这样观察？因为如果认为有一个主体刻意发心伤害我们，我们容易产生嗔心；如果找不到一个主体，找不到一个负责的对象的话，我们就不太容易生嗔心。现在我们经过分析了知，一切的能嗔、

所嗔，其实都是一种幻化的现象而已，并没有谁在幕后主宰、操纵这些东西，一切只不过是因缘和合之后自然而然地显现，本质上并没有一个所谓实有的对境，也没有一个我们可以去实有嗔恨的对境。以此道理来息灭我们的嗔恨心。