

《中观根本慧论颂》第五课

《中观根本慧论》是以二十七品内容如实抉择一切万法的本体、实相。抉择万法无自性，就是抉择万法的本性、实相、法界。不同根机的众生对于无自性的认知不同：中观自续派抉择为单空，有一个不生不灭的空性；应成派抉择为离戏大空性的本体。

我们生活在轮回当中，我们认为万法的生灭、有无是非乃至一切的相状是存在的。但是龙树菩萨以圣者的眼光，在中论中对这一切现象的本质做了终极的观察：抉择《般若经》中佛陀所讲的“诸法究竟的本性”时，指出一切万法没有自性，只是显而空、空而显的本体——这已经完全超越了我们分别念所认定的有无是非的虚假本性。中论所要颠覆的就是我们的分别念以及由分别念所认定的一切万法实有的观念。通过空性剖析世俗的因缘、去来，把一切邪见推翻之后，我们就能了知一切万法正在显现时，的确是没有真实的相状、远离一切戏论，这就是一切万法的实相。如果我们能够安住所抉择的空性的见解，就能安住一切万法的实相。

安住空性的时候，是否还会存在任何的分别念？根本不可能。如果我们处在分别念的状态，有无是非的戏论之中，则无法和空性相应，这时就会产生实执、成为流转轮回的因缘。如果能够安住在《中论》或者《入中论》等论典当中所讲的空性境界，就完全泯灭了分别念，安住于实相中，有无是非的分别念不再生起。

弥勒菩萨的《辨法法性论》中讲：如果安住在分别念当中，安住有法，法性就隐没了；如果安住法性，有法就隐没。所以我们在最初修行时，第一步要抉择现量所看到的这一切万法到底是什么，这只是大概认知了总的相状；第二步必须通过无间断的时间、精力去契合这个实相，实际上也就是泯灭分别念的过程。我们了知了空性的相状之后，安住于它并开始当下行住坐卧的修行，其间可能会经过跌宕起伏的挫折过程，最后终于泯灭分别念，这时实相才会现前。所以，必须先抉择空性正见，进而修行才能现前万法的实相。中论中所诠释的一切所诠义，如因缘无自性、去来无自性等等，在我们安住空性时，这一切的实相都会现前，那时我们就会深深了知，这就是无自性，就是所谓的空性实相。

观因缘品科判分三：破四边生、别破他生、破缘之能立。现在宣讲的是第三个科判：破缘之能立。

破缘之能立中，对略的因缘和广的因缘作分析时，通过胜义理论的观察，了知缘的本体不可得，也无法从因缘中获得果法的自性。前面两个颂词已经宣讲详尽，下面在最后两个颂词上作进一步的宣讲：

若果是缘性，诸缘非自性， 从无自性生，岂得缘自性？

前面的颂词中他宗一再强调缘和果之间是有他生、有他性的。自宗以他宗的观点为基础来作观察，如果二者是他性的，这个果法的自性是否存在于缘中？不存在。他宗失坏了自己的宗义，于是就换了一种说法，实际上缘和果之间并不是的他性，而是一体的。如果是他性的，果法的自性在缘上是否具备？是有还是无？如此观察则会没完没了。他宗认为他性到底是怎样的法呢？缘和果之间不是他性的法，比如苗芽和种子之间，种子是因，苗芽是果，种子生芽的时候，种子和芽是否像张三和李四这两个人的他性呢？不是。种子生芽时，这个长型的绿色的芽是从这个圆圆的种子当中演变、生长出来的，所以果和缘是一体的，不是他性的，不是他体的果从他性的缘当中出生。再如毛线和氍毹之间的关系，氍毹是果，毛线是因，所谓的氍毹是不是离开毛线之外有单独的一个果法？毛线通过不断地编织，最后在毛线慢慢变成了布或氍毹，由此可见氍毹的这个果是没有离开毛线之外而单独有的。所以果性就是缘性，就是因的自性。

“若果是缘性”，他宗认为果是缘的自性，这个果就是从缘的自性当中显露出来的，离开了因缘之外没有一个果性，所以说果就是缘性。如果他宗的观点能够成立，那么果是实有的，缘也应该是实有的。我们首先观察是否能够获得缘的本体，如果能获得缘的自性，就能获得果的实有的自性，因为果性就是缘性的缘故。

“诸缘非自性”，这句颂词是分析缘有没有自性。以毛线为例，毛线通过编织成为氍毹，毛线是否有实有的自性？从一根毛线来分析，这根较粗的毛线是由若干细毛线组成，细毛线由许多细毛组成，每一根细毛又由众多微尘聚合，微尘又是更小的极微聚合，极微也没有一个本体可得。既然如此，依极微、微尘、细毛而成立的毛线也只能是空性，而不会有自性。没有缘的自性，通过缘的和合而成的氍毹怎么可能有自性？看待其他因缘而成的每一根毛线没有自性，氍毹看待众多毛线而组成，就更不可能是实有的。如果果的自性是缘的自性，缘都没有自性，果怎么可能有自性？从因缘生果的角度而言，果是因缘和合的缘故，这个果没有自性。如果再进一步分析缘本身是否由因缘和合而成？如果缘是因缘组成的，那么这个缘本身也像果一样，也是没有自性的。所以此处说“诸缘非自性”。了知了诸缘非自性，就了知缘无自性，与缘无二的果也无自性。

“从无自性生，岂得缘自性”，如前分析“缘无自性”缘故，从无自性的缘所产生或所显现的这个果，怎么可能有自性？因为前

面第二个颂词已经讲到“诸缘非自性”，果和缘一体，“从无自性生”——从本来并非实体无有自性的缘中，“岂得缘自性”，对于彼缘而言，如何能成立缘的自性呢？最后一句观察的重点还是在破缘，这是第三个科判“破缘之能立”所宣讲的宗义，在整个观因缘品当中虽然牵扯到了果，但是其重点是破缘，因为一切万法都是通过因缘而显现的，如果通过胜义观察因缘的本身无自性，就可以了知一切万法都是无有自性的。

下面的颂词是宣讲：

**故缘非自性，非缘性成果，
非有中无果，非缘岂成缘？**

这句颂词提到了缘和非缘，缘无自性，非缘也是无自性，从缘当中无法产生一个实有的果，非缘当中更加不能产生实有的果。

“故缘非自性”，这句可以承接上文，因为前面的颂词已经抉择了缘是无自性的，即“岂得缘自性”，没有缘的自性，“故缘非自性”，所以缘完全没有自性可得，是空性的。

如果把第二句颂词“非缘性成果”和第三句颂词“非有中无果”当中的“非有”连在一起，就是“非缘性成果，非有”，从这句里面表明两层含义：第一、“非缘性成果”，并不是缘的本性变成了果，他宗认为缘和果是一个本性，分析之后这是不能成立的。因为缘的本性本来不存在的缘故，所以不是缘的本性变成了果的本性。第二、“非有”是说明另外一个意思，因为是通过因缘来生果，现在因缘本身无法安立，所以怎么可能从因缘当中生果？上师注释中也是观察实有的因缘和合而生果是不能安立的。所以“非有”。

缘的本性是果，以及通过因缘和合生果，是一般众生或他宗所安立的宗义。这两个立宗实际上都不成立。此颂承接前文的诸缘没有自性，因此缘变成果也无法安立；既然缘没有自性，从缘生果也无法安立。如是阐述了“非缘性成果，非有”的含义。

“中无果，非缘岂成缘？”，这句观察的重点是缘和非缘。虽然和前面颂词所宣讲的意义没有大的出入，也都没有离开前面的意义，但是此处是就缘和非缘之间进行分析的。有人认为缘和非缘应该是存在的，有两种说法：第一、名言谛认为通过缘可以产生果，非缘就无法产生果，所以存在缘和非缘。既然存在缘和非缘，就可以安立通过缘生果和非缘不生果的差别。第二、在上师注释当中也提到，有人认为，在缘生果时，首先是非缘，即没有生果之前是非缘，后面变成了缘，那么缘就可以生果。

中无果是讲缘当中没有果。如果缘当中没有果，“非缘岂成缘”，非缘也不可能变成缘。缘当中无果，缘也就无法生果，非缘

当中更加无法生果。

“非缘岂成缘”，既然非缘当中无法生果，那么非缘也无法变成缘，所以“非缘岂成缘”是回答了前面第二个问题：非缘刚开始不是缘，在后来生果时可以变成缘。无论是缘还是非缘，这二者都无法生果，所以缘无法真正成为缘，非缘就更无法成为缘。正如毛线都无法产生氍毹，从茅草等非缘当中就更无法显现氍毹。

这句颂词看似复杂，但是把前面颂词中的意义一层一层的厘清之后，并不是特别复杂。上师在注释当中提到，如果明了对方的观点，进行观察分析之后是很容易理解的。从“故缘非自性”开始，然后“非缘性成果，非有”，这是它的第一层结果。“故缘非自性”，在没有缘的自性的基础上，“非缘性成果，非有”，并不是缘的本性变成了果，“非有”，也不是缘当中可以生果。这里阐述的是两层意思：一个是缘变成果，果没有离开缘的本性，第二个是缘无法生果。“中无果，非缘岂成缘”，重点是观察缘和非缘，缘不成立，非缘也不成立。此处对于缘和非缘做了如是详尽的分析和结论。

观因缘品对他宗的观点做了破斥，分析并总结了缘和非缘之间的关系，无论是缘还是非缘，都是没有自性的。从缘起的观待理而言，缘和非缘是互相观待的，有缘就有非缘，如果缘不存在，非缘也就不存在。在我们的相续当中存在种种执着，但是经过如是地仔细分析缘非缘之后，这一切实执的法都无法安立真实的本体。

以上是对因缘进行的胜义观察和分析。

一般世间人对因缘知之甚少，佛陀在圣教当中对进入内道修行的众生广宣因缘。其实佛法的核心就是因缘。如果想要轮回，就造轮回的因缘，它的果一定是轮回；如果想要解脱，就必须具备解脱的因缘，诸如修出离心、乃至修持无我空性等，如是的解脱因便得如是的解脱果。如果想要成佛，必须修持菩提心，必须具有大乘的空观正见以及六度万行等因缘。如果想要即身成佛，必须具备对上师信心以及密宗的殊胜正见。如果不具备因缘，就无法得到果。假如你沉溺于世间庸俗的一种执着当中，你发愿“我要即身成佛”，但由于是流转恶趣的因缘，完全不具备成圣的因缘，想要成圣是不现实的，为什么不现实？你的因和果之间完全是错位的关系，怎么可能成佛呢？我们想要得到即身成佛的果，或者想要往生极乐世界，我们应该观察每一个当下的起心动念，如果大部分都是随顺生灭轮回的因缘，那么想

要解脱、想要往生就如泡影聚沫一般无法实现。如果每天的心念都是造如是的因缘，诸如祈祷上师、或往生极乐世界、或修持出世间道，则有希望获得解脱。所以如果我们仅仅口说“我一定能够

解脱，一定能够往生”，却不真正趣入实修，是无法得到解脱之果的。说“我出家了”或“我遇到了上师”，这不一定是成就的因缘，你今生皈依三宝，也许是无数个劫之后你解脱的因缘；如果你想今生成就，就必须具备今生成就的因缘，这都是从世俗的角度而言的。

进入内道之后，必须明了名言的缘起教法，再上升到中观正见，了知这一切的因缘显现时无有自性。对于修持中观道而言，了知因缘无自性的空性教义，并不是说因缘本身完全消亡了，但对于修持解脱道者而言最直截了当。因为这是一个更殊胜的因缘——你了知了因缘无自性、一切万法无自性，恰恰就是更加快速地趋入实相的因缘。所以，了知“因缘无自性”仍然是一种因缘，它在世俗当中通过另外一种因缘的方式呈现出来。所以你既要了知因缘的缘起，也要了知缘起的无自性，了知了缘起无自性又是证悟的直接因缘，由此我们更加清晰了知，无论是对于空性还是因缘，都不会互相排斥，它是相辅相成的关系。

《中观根本慧论》之第一观因缘品宣讲圆满。

下面我们宣讲第二品：观去来品

在顶礼句当中有“不来亦不去”，本品就是要观去来。

观去来品所宣讲的内容以及范围和观因缘品一样，都是相当广泛的。观因缘品当中的因缘包括了一切万法，一切世间和出世间的法。

去来品的范围也非常广。这个所谓的去来，并不仅仅是走过去、走过来。我们说从家里走到经堂，又从经堂走回去，这就是一个去来的过程。但实际上这种去来不仅仅是你的脚、你的身体走来走去，还有你心的来来去去：平时我们每天这个分别念来了、又去了，或者我们的信心来了、又去了，烦恼来了、又去了，起心动念有很多去来的过程。还有有情世间和器世间，器世间有成、住、坏、空，也存在一个个去来的过程。以及有情的投生轮回，从天界来到人间，从人间去往极乐世界，也有很多来去的方式。以上可以了知去来有很多种，它的范围相当广泛。

在世间名言当中有来有去，但实际上它的本质是无来无去的本性。从前常啼菩萨寻求智慧波罗蜜多法门时，来到一片旷野，虚空中一位如来的身相出现在他面前，如来先赞叹了他求法的功德，给他指路之后就消失了。在路上他一直在想：这尊佛从哪里来的？到哪里去了？见了法胜菩萨之后他询问了这个问题。法胜菩萨为他宣说了《诸佛无来无去品》。实际上一切诸佛无来无去，没有来、也没有去，但是显现的时候，似乎释迦佛在印度金刚座降生成佛，后来趣入于涅槃，来了又去了。然而佛的法身无来无去。在显现上佛

有来去，但是法性无来无去。在轮回当中显现了如此多的来来去去的现象，即便是在显现，它的本质也是无来无去的。这个无来无去就是一切万法的实相，也是一切万法的本性。所以我们必须要通达、证悟无来无去的本性。

我们要证悟法性就必须要修行，修行就要了知一切万法为什么是无来无去的道理。所以我们学习观去来品，意义重大。

丁二、（观去来品）分二：一、经部关联，二、品关联。

戊一、经部关联

关于不来不去的道理，佛经中言：“妙力伏，色法无来亦无去。”不仅仅色法，心法受、想、行、识亦无来无去，一切万法无来无去。万法于显现上来了去了，比如声音，来了、又去了，或者有时生活中显现我们的亲友来了又去了，有时我们的财产来了又去了。但是如果不了知这些去来的本质，我们就总会被来来去去的幻相所迷惑：当好的东西来了之后，就非常执着，去了之后，又非常悲伤；坏的东西、违缘、坏人来了，就非常恐惧、担忧，去了之后，就很高兴。我们总是被这些现象折腾得亦喜亦忧，产生很多的情绪、烦恼。为什么我们会产生如此多的负面或正面的情绪呢？就是因为我们对于这种来去的现象太过于执着，有深重的实执，我们对它太认真了，把它当作实有。

但在佛的眼中，这些来来去去的现象不过是一个幻相而已，就是一个幻影。实际上佛的意思是这些所显现的并不值得我们如此认真去对待，但是因为无始以来实执的串习非常严重，因此必须通过甚深的智慧来看破这些假相，一旦看破之后，我们对于这个来去的现象就不会这么执着了。就好像我们在黄昏时看到一堆石头，如果我们内心当中把它当作怨敌，或是魔鬼，我们就非常恐怖。后来由于一个因缘显现，突然发现这只是一堆石头、一堆虚假的东西，心情立刻就释然了、放松了：“哦，原来是一个纸老虎”、“原来是假相”。

我们对于一件东西太认真时，就会产生各种各样的或恐怖或欢喜的心态；如果一旦发现不是这么一回事、是虚假的东西时，我们的心就一下子放松了。正如上述一样，我们在轮回中会产生又喜又忧的感情，认为对境都是实实在在的，当有一天突然发现这些显现都是假的，就不会对它太过认真，也不会通过它产生很多实执、以及罪业烦恼。

本品通过理证可以了知一切万法无来无去，来时没有真正的来，去时没有真正的去，没有真正来去的本质。了知这个本质之后在我们的修行和生活中，就可以避免很多麻烦、痛苦，就可以获得自在。从实质上而言，去来的现象触及到一切万法的本质，了知它能

完全的消除我们相续中的一切妄执，具有非常大的意义。

经部关联当中说“色法无来亦无去”，其中通过色法而引出的众多的法都和我们心识的生灭是息息相关的。比如我们的身体就是一个色法，我们对这个身体很执着，如身体慢慢变老、（开始）生疾病，这都是来去的过程。当然色法包括房子、财物等。如果了知色法无来无去，就能够帮助我们了知万法的实相。受想行识也是无来无去的。我们了知了五蕴无来无去等万法的实相，对我们控制烦恼而言其作用极为殊胜。（注：受即心的领纳、感受，包括苦受、乐受、舍受；想就是各种取相想法；行即造作；识即八识聚）。

由上述而知，经部关联讲的“色法无来亦无去”所含摄的意思是：一切万法无去无来。

二、（品关联）分二 一、广说理证 二、以理摄义

己一、（广说理证），分三：一、遮破所立；二、遮破能立；三、以观察之理遮破。

第一遮破所立中，对方认为有去时去，有一个真正的去，把所立遮破；第二遮破能立，对方认为去是有的，为什么呢？因为有出发的缘故等等，通过出发来安立，把去的能立遮破；第三以观察之理遮破，就是行者和行是一是异等等，以观察一异的方式进行遮破。

首先第一个科判，

庚一、（遮破所立）分二：一、观察作业而破；二、观察作者而破。

首先讲第一个：观察作业而破。在走路时，正在走动的时候到底有没有一个真正在路上行走的作业，通过观察作业进行破斥。

在这个过程中当中有“作者”或者“去者”，“去者”就是指某补特伽罗，在注释当中提到天授或提婆达多，某个有情或者自己就叫作“去者”或者“作者”。还有“去法”，就是自己不断抬腿的这样一个动作叫做“去法”。还有去的业或者叫“作业”，前面已有一个“去者”就是自己，还有一个“去法”，自己抬腿行走在路上就叫做“作业”或去的业。如此而言就有三个所立。此处观察作业就是观察有没有正在走的本体，通过观察作业而破去，实际上这个去无法安立。下面将逐渐地展开分析：

已去无有去，未去亦无去，

离已去未去，去时亦无去。

颂词中观察三个问题：到底已去有没有去、未去有没有去、去时有没有去。

“已去无有去”：在注释当中按照月称论师《显句论》的观点，已去、未去、去时这三个名词术语都有其特殊的意义，它们不是

从时间的角度而言的。所谓已去就是已经去过的道路，它一定是指道路而言；未去是还没有走过的道路；去时是正在去的道路。如此而言已去、未去、去时都是从道路上来作分析的。既然都是从道路上分析，那么已去有没有去呢？在已经去过的道路上是没有去的。为什么？因为已经去过的道路已经去过了，按照世间无常的原则来看，去过的东西已经毁坏了，已经不复存在了。当然并不是说在你经过之后的道路就轰塌了、完全没有了，不是说道路毁坏了，而是说已经去过的道路从无常的角度来看，第一刹那已经过去之后，第二刹那它的本质已经没有了，所以从这方面而言它已经再也不是当时的这个道路了。任何一个法都是这样，第一刹那过去之后，第二刹那就已经不是第一刹那的法。所以颂词说，已经去过的道路不可能再去，因已毁坏的缘故就无法再去，所以“已去无有去”。

“未去亦无去”：对未去、还没有走的道路而言也没有去。没有走的道路实际上还在未来，未来的法不可能有实质，未显现故。对没有显现的法你怎么去？你怎么去走未来的道路？无法走未来的还没有显现的道路。所以“未去亦无去”

人们认为：已去的道路已经去完了，没有去；未去的道路还没有产生，也没有去，这两点可以成立。但在正在去的道路上人正在走，此时肯定有去，他们执着去时是应该有的，去时就是正在走的道路，正在走的道路当然有，因为正在走的缘故。第三、四句颂词“离已去未去，去时亦无去”，宣讲的重点放在“去时亦无去”。如前所言，去时是指正在走的道路。“你看我们在这道路上正在行走，当然有去”，这是对方的观点。但是“去时亦无去”。为什么？第三句“离已去未去”是破斥的根据，因为离已去、未去之外没有去时，所以叫作去时亦无去。为什么离已去未去没有去时呢？因为正在走是显现在较粗大的分别念面前的，但我们经过分析，除了已去和未去之外没有正去（即去时），我们走的道路不是已经走过的路，就是没有走过的路，除了已经走过的路和没有走的路之外，没有一个正在走的路。

我们将走路的过程细化，把重点放在一只脚上来分析。一只脚在地面上踩下去之后，再以脚趾为观察的界限，大脚趾是处在最前面的位置，整个脚踩下去之后还没有提起来时，大脚趾处后方的微尘应为己去的范围，即已经走过的路；脚趾的前面是尚未走的路，即正踩下去还没有提起的这一刹那，脚趾前面还没有走的路就是未去的，脚趾的后方已经走过了就是已去。也就是说从这个脚趾将离未离时就是已去和未去，那么在这个过程中哪儿有一个正在去呢？没有！如果对方认为这个脚趾作界限分析还是很粗大，正在行走的脚趾正踩踏粘着地面的那一块才是正去时，那我们再把脚趾分成微

尘，微尘也是极微尘组成的，在这最细微尘的前面就是未去，后面就是已去的。如此分析再分析，实际上除了已去未去平分秋色外，正在去找不到！没有一个正在去的法。所以，一切万法除了已去和未去之外，所谓正在去始终不可能存在。

名言谛有个总的原则，就是：“稍微可以得到”，《四百论》里解释“稍微可以得到”的意思是不认真观察，比如正在走，我们的脚一步一步走下去，这都是很粗的观察，脚这样不停地在地上走使路程缩短，这在名言中是承认的，为什么呢？原则就是名言谛的观察都是粗大的，只要脚在下面走就是“去时”，反正不是认真的观察。但是正在走的时候到底有没有实质？对方认为这个走一定实有。中论以胜义理论观察的时非常认真、严格，严格到什么程度？严格到微尘、以及微尘是否存在，这个前刹那与后刹那之间到底有无连接。所以，胜义理论就是一个严格观察的过程，对于法的存在与否、两者之间的关系作最终极的观察，名言谛中可以合理建立的，在真正分析完之后会发现没有一个法可以真实存在。所以一切万法都不成立的缘故我们称之为空，也叫做没有，没有一个法可以建立。

在胜义理论面前一切法都没有实质，去时也是这样，所以离已去未去之外，哪里有正在去呢？去时亦无去，正在走的道路上也没有所谓的去。以上就是对整个去——已去、未去、去时所做的详尽分析。

下面是对方的观点：

**动处则有去，此去时之动，
非已去未去，是故去时去。**

这句颂词是他宗在上述观点被破斥之后，又提出的一个问题。

“动处则有去”，所谓动处的“动”是指他的行动，就是脚不断提放的过程。“处”是什么意思？就是在脚不断地提放的地方，也就是正去时，脚不断地在提放的地方就是有去。此去时的动，即正行走在道路上的这种动作，“非已去未去”，不是已去、也不是未去，“是故去时去”，就是正在去的道路上走动的过程，如前所言“去时”是特指正在行走的道路，“去”是正在道路上走，在道路上不停地走动的过程就是作业，即去业。这个“去时去”很关键，下面的颂词都是在对它进行破斥。“去时去”就是正在道路上以不断地升提脚的动作而不断地行走，这就是我们平时所执着的走路的每一个当下状态。所谓“动处则有去”，正在路上行走的时候，应该是有去，“去时去”。

对于所谓的“去时去”，下面的两个颂词是从两个侧面即去时和去法进行观察的，如果我们首先把去时和去法这两个问题搞清楚

了，再分析下面的颂词就比较容易理解。

所谓的去时如前分析是正在行走的道路，要成为一个正在行走的道路必须要观待一个动作，有去的行为，才能使道路成为正在去的道路，否则按照注释当中而言只是一片地面，无法成为正在行走的道路。“去时”的重点是放在道路上，正在行走的道路肯定有一个特征，就是一定要有行动，有行动才能成为正在行走的道路，将这个脚不断提放的动作加进去之后，这条道路就成为一个正在行走的道路。所以这里有一个动词，有一个动作，这叫做“去时”。

但仅仅成立“去时”还不行，为什么呢？因为是去时“去”，第一，我们要安立一个正在行走的道路，就必须有一个行动来让它成为行走的道路，此即“去时”；第二，“去时去”后面的“去”是一个去法，就是在这个道路上必须有去的行为，需要有另外一个“去”。而一个人只有一个去的行为，那么是把这个去安立去时，让它成为走的道路？还是把这种动作安立去法？如果不严格的观察，仅是一个动作而已，只是一个人在路上行走。为什么安立“去时去”要安立两个动作？因为在进行严格观察时，如果要把它安立成一个严格定义上的去时，让它成为一个正在行走的道路，就必须要有个动作让它成为一个去时。如果把这种动作安立成去时，而“去时去”后面这个“去”，还需要一个去法，就是我要在这个道路上行走，那么后面这个去就无法安立。意即仅仅一个动作，既要把它放在去时上，也要把它放在去法上，无法做到！

所以后面两个颂词主要从这个意义去作分析、观察，如果成为去时，则无法安立成去法；如果成立去法，则无法安立去时。上师在注释当中再再提到，如果是实有的动作，只有一个实有的去，只有一个这样的动作。因为去时是正在行走的道路，它需要一个动作成为去时；第二个在去的道路上还要行走的动作。如果要安立去时去，去时有一个动作，去法还有一个动作，所以一个人的一个动作，是成立去时还是成立去法？从严格的实有的角度而言，一个东西是无法成为两个，同时成为去时和去法是不可能的。但如果是假立的，则是在无自性的不严格的前提下，这个动作既可以成为去时，又可以成为去法，名言谛是承许的。但如果认为这个去时去是实有的，那么到底把这个动作安立成去时？还是安立成去法？如此就陷入两难境地了。

下面两个颂词就是从去时和去法这两个角度去分析的。

**云何于去时，而当有去法，
若离于去法，去时不可得。**

这句颂词观察的重点是：如果成立去法，去时就不可得。

“云何于去时，而当有去法”，这一句就是对应前面颂词中的去

时去。“云何于去时”是对照“去时去”当中的去时，“而当有去法”的“去法”是对应“去时去”当中的“去”。在讲去时去的时候，只是顺理成章地说正在道路上行走，但是真正分析时不是这样的。“云何于去时”当中，“而当有去法”呢？这是不可能的。首先立宗，即不可能在去时当中有一个去法。如前分析，一个人只能有一个行走的动作，要么把这个提放的动作成立于去时，去时就是正在走的道路；要么把这个动作安立在去法上，即正在走的行为。现在是安立实有的“去时去”，既要安立去时，又要安立去法，这是不可能的。所以“云何于去时，而当有去法”。

如果我们把重点放在：将这种动作安立成去法，则“若离于去法，去时不可得”。因为我的动作已经成立去法，所以去时就没有去法了，也就是去时就没有走动的动作了。去时离开了走的动作，即离开了去法，就不能安立为“去时”。去法实际上就是行走的动作——脚不断地运动的过程就叫做去或者去法，或者叫做动作。去时若离于去法，如果离开行走的动作，去时就不可得，就无法安立正在行走的道路。

从假立的原则而言，一个人的一个动作既可以成为去时，也可以成为去法。但从实有的角度分析：使道路成为正在行走的道路，需要一个动作，在道路成立之后，还要在道路上行走，这又需要一个动作。一个人在同一个时间当中只能有一个行走的动作，所以，如果把动作成立为正在行走的道路（去时），就无法在这个道路上走（成立去法）；如果把这个动作成立在去法上，就无法把这个动作成立为去时——正在走的道路。

“若离于去法，去时不可得”，如果把去的动作成立在去法，就是去时去的“去”，那么去时就没有去法了。虽然成立了去法，道路上的行走已经成立了，但是去时就无法安立了，因为去时当中缺少了去法。

以上颂词是讲：如果有去法，则无去时。下面这个颂词则是反而言之：如果有去时，则无去法。如果了知了上面的颂词，下面的颂词就容易理解了。

**若言去时去，彼者于去时，
应成无去法，去时有去故。**

“若言去时去”，如果正在行走的道路上有去，“彼者于去时”，这个彼者就是正在行走的动作，“于去时”，就是成立在去时上，意即把这个动作放在去时，成立了正在行走的道路，成立之后却出现了另外一个问题：“应成无去法”。为什么？“去时有去故”。虽然成立了去时的道路，但是去法没有了，就无法行走了。去时有去故，因为这个去的动作已经安立在去时当中，成立了行走

的道路，所以就无法安立去法了。

前面的颂词安立的是：虽然有走，但却没有道路，意即虽然有去法，但是没有道路这个去时。这句颂词是虽然安立有道路（去时），但却没有这个去的动作（去法），就无法走，不能安立去法。此处的关键是正在道路上行走的这个过程叫去时去。“去时去”里有个去时，去时是正在行走的道路，它需要有一个行动来安立，那么成立了正在行走的道路之后，在道路上还要有行走才能叫做去时去。我们反复分析这个去时去，它有一个关键的问题，就是一个人在一个时间当中只有一个行走的动作，如果把这个行走的动作成立在去时上，就无法安立去法，如果把动作安立成去法，就无法安立去时。所以如果成立去法，就无法安立去时，“若离于去法，去时不可得”所阐述的就是这个意思。如果安立去时，“若言去时去，彼者于去时”，已经在去时当中安立了动作，成立了去时，“应成无去法”，应该无法成立去法，即没有去的动作，去时和去法这两个是无法兼顾的。

如果是这样，为什么不安立两种去法呢？在下面的颂词里讲如果安立两种去法，会有过失。因为如果有两种去法，就应该有两个去者，就是两个走动的人，一个是去者本身一依靠能作的去法所建立的去者，一个是由所作道路上的去法引出的去者。这样一来，一个人去就成了两个人去。这个问题将在下一堂课进行详细分析。