

接下来，圣天菩萨进一步指出，我如果是常的话，那么说我受苦的逼迫，因此要发心修行，求得解脱，这都是不应理的。

**我常非所害，岂烦修护因，
谁恐食金刚，执仗防众蠹。**

难词释义

护因：防护我的因。

仗：兵器。

蠹：蛀虫。

颂文直解

我是常性，所以不会变易，就像太虚空一样，其体常住。这样一切的灾害都不能加以损害，为什么还要修防护的因呢？就像金刚不会被损坏，又有谁会害怕金刚被蛀虫侵蚀，而拿了兵器前去防护呢？

释义

这一颂的前两句指出我的常性，与我需要修行、解脱相违，后两句是举譬喻说明。

“我常非所害，岂烦修护因”，就是说，如果内我是常的话，就不会变动，不会减少什么，也不会增加什么。这样它就不是所害的境，不需要担心受到什么损害，那胜论师你还要修道干什么呢？只有无常的东西，才需要保护。譬如说冰棍，夏天里要放到冰箱里去冻起来。这是因为冰棍是无常的，很脆弱，放在外面，一会儿就化了，所以需要专门保护起来。如果我是常的，那就不须要保护，不须要修行。如果修行是必要的，那就恰恰说明没有这样一个常我。而胜论外道，也都很讲究修行的，又要念经，又要修那苦行，又要打那样的坐！为什么要讲究修行呢？就是害怕这个我会变易，会堕入到地狱里去、饿鬼等恶趣里去。所以胜论师的见解，是自相矛盾的，是愚痴的。

这种矛盾和愚痴，在后面两句中，就很形象地看出来了。“谁恐食金刚，执仗防众蠹”，就是说，金刚那么坚硬，根本不会像木头那样被虫蛀掉。那又有谁会那样笨，担心金刚会被虫蛀了，而去拿枪守护在金刚周围呢？世界上都不会

有这么笨的人。那么胜论师既执著常我，又因为害怕我堕恶趣而修行，实际上就是和这种人是一样愚痴的。

所以如果我是常的，那就不会受到任何伤害，这就使得修行、解脱都是多此一举的事情了，这和众生遭受苦难折磨的现实是相违背的。而如果没有我，有的只是无常、相续、假立的五蕴身的话，才需要通过修行，灭除苦与集，而获得灭谛的解脱，这才符合事实。

大家经过这样如理分析后，可以知道胜论师这种常执确实非常愚痴。但是，这种愚痴的常执，不仅仅是胜论师才有，在座的各位，只要还没有见道，心里也都同样有着这种愚痴的常执。所以大家不要掉以轻心，要深入理解这种常执的荒谬，进行对治。

胜论师又说，可以用宿命通回忆起自己的前世，这说明我是一直常住的。圣天菩萨对此回答说：

**若有宿生念，便谓我为常，
既见昔时痕，身亦应常住。**

难词释义

宿生念：即宿命通。

颂文直解

这个能立有不定的过失。如果以宿命通，见到过去的某一世，与现在世相似，就说那一世也是我，所以我是一体、是常性的。那么既然在身上也可以见到和前世相似的疤痕，是否也可以说前后世的身体是一体、是常性的了？

释义

这一颂前两句是引述胜论师的观点，后两句是以身体为例，同理破除。

胜论师也修禅定，能修出有漏的宿命通。他能够看到在过去的轮回中，有众生在做猪、做马或者做人等等的景象，然后他感觉有些猪、马、人等众生，和自己的现世有一些相似的地方，他就凭这些相似之处，认定这些是自己的前世，因此就觉得必然有一个前后恒常不变的、一体的我。这就是他的理由。

那圣天菩萨以同等理破：如果认为某一世与现在世有相

似之处，就认为有一个不变的常我的话，那么无论哪个法上面有过去法的痕迹，就都变成常法了。比如以宿命通回忆起了某一世，身上有个疤痕，而现在这一世，恰好在同一个部位也有个疤痕，按胜论师的理论，那这身体也应该是常的了。或者说，去年摔了一跤，现在手上还留了一个疤。因为现在这个伤疤和去年的疤非常相似，胜论师就应该说这个身体没有变易，一直是常住的。这是同等理。但是谁会那么愚痴，承许身体是常法呢？身体是常法那还得了，那根本就不变动了。

又譬如说我现在拿一支毛笔，在墙上画一个圈，只要因缘集聚，过两天、过一百天都还有这个圈，不过就暗淡了一些、模糊了一些而已。它每一天都是相似的，但都是在无常迁变的，根本不必要有一个常法的墙壁作为载托圈圈的载体。所以一切都是在缘起的，在无常迁变的，不必要，也不会有什么常我等的载体。

接下来就来进一步破除我具有分别等的功能。

庚三、破具思等特相

前面胜论师说通过宿命通，可以证明有我，但是稍微深入一点观察，发现我其实是根本不可能有宿命通的。因为承许有常我的宗派有两类，一类承许这个我是一种心识的法，另一类说我是一个无情的法。胜论外道就属于后面这一类。那既然我是无心的，无心的东西还能回忆吗？根本做不到的。

胜论师为了避免这个过失，就接着提出：我跟心识相合后，就能忆念。就是说无心的我跟思结合之后就转成了思念者，这个时候它就能忆念了。但这里面又有矛盾，圣天菩萨下面继续进行驳斥。

**若我与思合，转成思念者，
思亦应非思，故我非常住。**

难词释义

思：这里是指分别。

颂文直解

如果不能分别的我，在与分别心相合后，就舍弃了无分

别的自性，转变成了能分别，那么同样地，分别心也应与我相合后，转变了自性，变成了不能分别，是故我也应成非常住。

释义

胜论师提出了我与分别心相合，试图以此使我具有分别的功能。但是这种想法非常不合理，具有下面两个过失：一、既然我与分别心相合之后，就具有了分别的功能的话，那么同样地，分别心通过与我相合，也会失去分别的功能了，但这是连胜论师都不会承认的；二、我能够与其他东西相合，能去分别，这说明我是无常的，这反而把胜论师自己的立宗给推翻了。

圣天菩萨接下来进一步指出，如果我能与分别心相合，那我也可以和苦、乐相合，变成苦者、乐者，而变为无常了。

**我与乐等合，种种如乐等，
故应如乐等，理不应是常。**

（唐译：

**我与乐等合，种种如乐等，
我如乐等故，非一亦非常。）**

难词释义

乐等：指苦、乐、舍。

颂文直解

另外，具有苦、乐、舍的我，也应该像种种不同的苦、乐、舍一样，显现为种种不同的我。因为苦、乐、舍是无常的，所以这个我也应该是无常的。（另外，具有乐等的我，也应该像苦、乐、舍一样，应该显现为种种不同的我。因为我与苦、乐、舍是相等的缘故，所以我也应该各不相同，而不应该是一体，也不应该是常性。）

释义

我们应看到，胜论师说的这个我是个不动的东西，而它受用的苦乐等境是不断地变动的，这样不动的常我，和不断变动的受用境，就变得格格不入了，完全是矛盾的。

用两个刹那，可以很清楚地看到这个矛盾。譬如夏天太阳火热，人就觉得很难受，按胜论师的观点，这个时候我跟

这个苦受去结合，变成了受苦的我，这是第一个刹那时间。这个人接着吃了冰淇淋，就觉得很凉爽，生起了乐受，于是这个我又去和乐受相合，变成了受乐的我了，这是第二个刹那。

那现在大家来看：前面太阳晒着的这个受苦的我，与后面吃了冰淇淋后受乐的我，是同一个我还是不同的两个我？你要说是两个，那我就变了，不是常的。你要说是一个的话，那就说明我没有与受相结合，或者说我变成虚空一样了。大家知道，虚空之中不管是着火，还是下雨，虚空都一点没有感受，一点不受影响的，因为虚空仅仅是一个假立的名言，没有实质存在。如果我没有与受结合，那也就和虚空一样，只是一种假立的名言，而没有一点点的存在了。

而一个人感受到的苦、乐、舍，是一直在变易的，这样我为了与苦、乐、舍相结合，也不得不跟着变易了。有多少个不同的受，就有多少个不同的我，这个我要与时俱进，变得很辛苦了啊。那这个一直不断在变异的我，还有常性吗？还会是一体吗？都没有了！所以说“我应如乐等，理不应是常”。

接下来破数论师所许的我。

己二、破数论派所许之我

前面已经介绍了数论师的神我。为什么我前面要加一个神呢？这个神，就是很神秘、很神妙的意思，数论师说这个我是胜义谛，是常法，是不可思议、神秘难测的，所以就称为神我。

神我的体是受，或者说是知。数论派的有个论典，叫《金七十论》，南北朝时期陈朝的真谛三藏把它翻译成了汉文。里面对我是这样解释的：“‘知者’者，此中名我，知为体故。”就是说，我的本体，是能知者。窥基大师在《因明入正理论疏》中说：“我知者，谓神我，能受用境，有妙用故。”就是说，这个知，是能受用尘境的意思。又说：“神我本性解脱，我思胜境，三德转变，我乃受用，为境缠缚，不得涅槃。后厌修道，我既不思，自性不变，我离境缚，便得解脱。”意思是说：神我的本性是解脱的，但是当我开始思维境，想去受用的时候

，自性的三德就开始转变，渐次产生出二十三谛，我于是开始受用五尘境。这时我就被境缠绕束缚，不得解脱了。后来我对五尘境产生厌离，开始修道。我既然不再产生对受用境的思维，自性就不再产生变易，这样我就脱离了受用尘境的束缚，获得了解脱。

我是知者、受者，其实也就是识，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：数论外道的实质，是将阿赖耶误认为是自性，将识误认为是神我。

此外，我也被称为是思，对此《因明入正理论疏》中说：“……数论立神我谛，体为受者。由我思用五尘诸境，自性便变二十三谛，故我是思。”就是说：数论师安立的神我谛，以受者为它的体。因为我产生思维，要去受用五尘境，导致自性就变出了二十三谛，所以我就是思。在本论中，玄奘大师就将神我的体，翻译为思。

那么，本论的前面，已经破除了胜论师所许的我。数论师就说：其他教他们因为承许了非思之我，所以就会产生前面的那些过失。而我们承许我之自性是识，所以不会有任何过失。对此圣天菩萨驳斥说：

**若谓我思常，缘助成邪执，
如言火常住，则不缘薪等。**

颂文直解

如果承许自性为思的这个我是常的话，应成思的因缘，也就是眼根等的作用，就变成多余的了，因为有了必要。譬如，火的产生，是要靠柴的燃烧为因，但如果火是常住的话，那么柴就没有意义，毫无必要了。

释义

数论师说我的自性是思，这样倒是避免了胜论师的“是故身作业，非命者能造”的过失。但是数论师和胜论师一样，还是执著这个我是常的，因此还是不可避免地会产生种种过失。

这一颂前两句指出，思我是常法，这与思的生起须要眼根等因缘的扶助，是自相矛盾的。

后两句是比喻，把思我比喻成火，把眼根等比喻成助

缘。数论师说思我是常的，等于是说火可以不依赖柴，自己一直燃烧下去，但这谁都知道是根本不可能的。这个比喻一说，妄计常我的荒谬就明显地暴露出来了。

数论派立了两个常法：一个是自性，另一个是我，这两个是胜义谛。自性是作者，是变现出二十三种世俗谛的因；我正好相反，它不是作者，而是受用者，它的体性是思。

那么，如果这个思是个常法的话，它就一定会以同样的状况永远存在，没有任何的变易的。那这就出问题了，因为永恒存在就是从过去存在到现在，又存在到未来，至于旁边出现了任何别的因缘，对它来说都没有任何关系、不构成任何影响的！但是思是依赖根与境才能生起的，这是数论师自己也承认的。这样，这个常我就既和现量相违，也和他自己的观点冲突了、撞车了。

为什么说与现量相违呢？因为这个思也就是识，它是以根为工具，对于境的一种认知。如果缺了境，没有可以获取的东西，当然就产生不了思；如果缺了根，就没有获取境的工具，也同样不可能有产生思。所以一定要根、境齐全，才可能有这个思。

比如说，你吃糍粑，通过舌根与糍粑，就产生了舌识，也就是数论师所说的思。如果你感冒了，舌根出了问题，这时吃糍粑就没什么味道，产生不了舌识的思。或者吃糍粑后，接着吃了面包，那么缺了糍粑的境，就不可能再产生出糍粑味道的舌识的思了。

如果说这个思是我、是常法，就不必要观待，过去如是、现在如是、未来如是、永远如是了。比如有了糍粑味道的舌识，就成了以后永远不必要再吃糍粑，一直都带着糍粑味了。而且这时候我即便去听音乐，也听不到了，看风景，也看不到了，因为要保持舌识的常性，不能变动。但是这种情况是完全不可能的，是完全违背事实的。

所以，思，也就是识，只有在根和境集聚的时候才生起，根和境不集聚的时候就不生起，根和境变易一点的时候，思也随之在变易。这就是说，思是必须要依仗根、境等因缘的。

这样神我的常性就立不住脚了。但是数论师对神我的执著非常深重，一时很难放下。他们见到常我有这么大的漏洞，于是转而提出：神我依然是常性不变的，但是思不是作为神我的体，而是作为神我的作用。这样就没有前一个偈颂里说的，思我不需要因缘扶助的过失。

但这也不应理，圣天菩萨继续驳斥说：

**物不如作用，至灭而有动，
故有我无思，其理不成就。**

（唐译：

**如至灭动物，作用彼无有，
故有我无思，其理不成就。）**

难词释义

物：指实体，此处指神我。

作用：此处指思，因为数论师说思是神我的作用。

灭：指二十三谛在自性中灭尽了。

颂文直解

如果数论师说，实有之我是不会变动的，而与它一体、作为作用的思，在二十三谛消失之前是会变动的，但是这样的话，就不应该说，在二十三谛消失之后，也就是思不存在时，我还能存在。（唐译：如果二十三谛灭时，神我就没有了思的作用，这样的话，就不应该说，思不存在时，我还能存在。〔唐译里的动物，是指二十三谛，彼是指神我。〕）

释义

这一颂前两句，是引述数论师的观点，后两句是对其进行遮破。

遮破的关键有两个：一、常我的体，与思的用，是一体的；二、在二十三谛消失后，思的作用也随之而消失，这样常我的体必然也同时消失。

前两句的意思是，数论师说：神我是体，思是用。思是对外境的受用，所以思确实是观待于根境，是有变动的，而神我依然保持不动。数论师就这样，试图使神我不离开因缘的同时，来维护神我的常性。

下面具体来说对方的观点。“物”指的是这个体——神

我。对方说：体是神我，是不变的，用是思，是变的。“不如”就是不象是作用那样。作用是怎么样的呢？“至灭而有动”，灭就是二十三种现象融入自性，这一句是说思这个作用，一直到二十三种现象融入自性为止，都是在变动的。而二十三种现象融入了自性之后，思就没有所缘境了，就不再变动了。这是他的观点。

但是数论师没有考虑到的是，在二十三谛回归自性之后，思已经没有了对象，这样就只得消失了。同时数论师又说神我和思两个是一体的，这样如果思消失，那么一体的我，怎么还可能独自存在呢？必然也就消失了。所以说“故有我无思，其理不成就”，这样神我又立不住脚了。

有人问：那眼根一直都有，但是晚上睡觉时可以不看，这说明体在的时候，用是可以消失的，那神我为什么就不行呢？这是因为，能看的作用不是眼根的自性中具有，所以眼根不看时，眼根不会灭；而思是神我的自性中具有，所以思的作用消失时，神我也就消失了。而且眼根是净色组成的，所以不看的时候也可以存在；而神我没有组成物，自性中只有思，所以思灭的时候，我也就灭了。

还有，思以及能思的神我，是相待而立，也就是互相依靠才能建立起来的，缺一不可。所以只能是有则俱有，灭则俱灭。

数论师见到这个思造成了这么大的麻烦后，就补救说：在二十三谛融入自性后，思并不是消失了，而是以种子的形式存在，没有生起现行而已。但这同样无济于事，圣天菩萨继续驳斥说：

**余方起思界，别处见于思，
如铁铤熔销，我体应变坏。**

难词释义

余方：这里是指未受用境的时候，或地方。

界：这里指种子。

别处：这里是指受用境的时候，或地方。

颂文直解

神我未感受境时，思就是界，也就是处于种子的状况。

在受用境的时候，则处于思的现行状况。这样就像被熔销的铁，冷却之后会重新凝固成铁一样，我也经历了别的变异，而成为变坏的无常。

释义

这一颂前两句是引述数论师的观点，后两句是遮破。

数论师说：在没有尘境时，思不是没有了，而是潜伏了，变成种子了。在尘境出现时，这个思的种子，就变成现行了，去受用种种的尘境。

既然思的界与现行是两个阶段，那么这两个阶段是什么关系呢？

它们是因果关系吗？如果是因果关系的话，那思就是无常的，因为凡是构成因果关系都要无常，常法不可能构成因果关系的。比如，思起现行时，种子必须要灭，如果这边种子不灭，一直是常的，那边还出现一个现行，那就成了因果同时了，这是根本不可能的。这样的话，与思一体的这个神我也就是无常了。

如果他说不构成因果关系的，那么这边思的种子，根本不会出生那边作用的现行，没有了作用，又怎么能叫思呢？一个永远不会开花的东西，怎么能被称作花的种子呢？这样神我也就没有了思，怎么还能说神我的体性是思呢？

这个偈颂的关键，是要观察思的种子状况，与起作用的情况，是否发生了变易。偈颂中用熔化的铁汁为例，很形象地表示了这种变易，指出了思界与思是异体的。

熔化的铁汁，可以凝固成任何形状的铁块，这就像种子，可以长出各式各样的果实。但是熔化的铁汁是液体的、流动的、热的，凝固后的铁是固体的、坚硬的、冷的，它们发生了明显的因果变易。由此可见，种子位的思，与果位的思，也同样发生了变易，这样思就成为无常，因此不可避免地，也使得一体的神我也变成了无常。