

《中论》第四十三课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度过一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲龙树菩萨所造的《中观根本慧论》。如今宣讲的是第十八品——观我法品，本品对于众生执著的人和法进行彻底地观察，最后得到结论：所谓的我和法只是名言的幻现，众生的执著而已。除了众生的执著能够勉强安立我和法存在之外，没有任何可以安立其存在的理由，随顺实相观察抉择，就知道人和法都是完全离戏的空性。如果能够安住在人法的离戏空性当中，就能够获得殊胜的解脱，灭除烦恼障和所知障而究竟成佛。所以，对于小乘者来讲，需要修持圆满的人无我和部分的法无法；对于大乘行者来讲，必须要圆满地修持证悟二无我空性。

前面已经讲了“破我和我所”，实际上，我不存在，我所也是不存在的。

庚二、以穷尽执著而获解脱之理：

这个科判当中有三部分内容，第一颂讲灭尽我执者不存在；第二颂讲如何灭尽我执；第三颂讲如何获得解脱。后面两颂是如何灭尽我执而解脱，分了两个问题：一是如何灭尽我执；二是如何获得解脱的道理。

第一颂主要是讲灭尽我执者不存在，修行真正灭尽我执时，就会了知灭尽我执者实际上也是不存在的。但是对于还没有真正获得如是果位的修习无我空性的众生，他们的相续中会有各种执著：首先认为我和我所应该是存在的；当学习了我和我所不存在之后，他会执著我和我所不存在，那么见无我和无我所的见者应该是存在的，或者说证悟空性之后，享受证悟空性的安乐者应该是存在的，有这样的实执。

对方说：我和我所是应该存在的。为什么应该存在？因为有无我空性可以证悟，就一定有证悟者，证悟者是谁？就是我、我所，或者说我应该是作为证悟者。

我们分析一下，似乎觉得有点可笑。为什么可笑？因为我和我所已经证悟空性了，但是还有一个证悟者，证悟者就是我，也就是说我来证悟无我和无我所。怎么可能呢？一方面证悟了无我和无我所；另一方面又有一个见者或者说证悟者。证悟者是谁？除了我和我

所之外也没办法安立其他的法，所以我和我所应该是存在的，因为我和我所证悟了无我和无我所的缘故。

我们觉得很矛盾，抵触，但实际上如果我们自己不注意，也会落入这样一种逻辑。为什么？我们觉得我要修空性，修无我，然后当我证悟了空性之后，我就获得了殊胜的解脱，我就和佛菩萨一样了。如果没有认真分析，就会觉得很自然：我要证悟空性，我是证悟空性的享受者。他宗认为证悟者、见者是存在的，因为无我存在的缘故，见者是存在的。见者是谁？见者就是我，我证悟了无我空性。

实际上对方和我们的观点、执著的方式是一样的。为什么在此处要提出这样的问题？一方面可能是有我宗的人这样执著，从另一角度讲，也是专门通过提问和问答的方式来让我们知道，如果不注意，修行到某个层次，在抉择见的时候，有可能也落入到这种逻辑当中。实际上，不单单是所证的我和我所不存在，能证者也是不存在的，能证所证都不存在，就能够趋入于究竟实相空性。这个颂词要表达的意思：穷尽我执者实际上是不存在的。

得无我智者，彼等不可得。

无我我所执，见者亦未见。

“得无我智者，彼等不可得。”“彼等”就是指穷尽我执者，得到无我智慧的瑜伽士。已经得到了无我智慧的人——瑜伽士或者说见者、证悟者也是不可得的。为什么不可得？“无我我所执，见者亦未见。”因为我和我所执不存在。我执、我所执是属于内心的状态，是属于能取的心，如果我和我所都已经不存在了，就已经灭尽了我和我所执。“见者亦未见”，第二个“见”是获得、得到的意思，所谓的见者也是没办法真正安立的。

为什么说没有我和我所执，就一定没有见者？我们分析，如果真正有一个所谓的见者，在哪上面安立？只能安立在我和我所上面。对方的意思也是这样的，因为有无我、无我所的智慧可以证悟的缘故，所以就应该有我的存在，我来证悟无我、无我所。观察时，如果真正有见者，肯定只有在我和我所上面安立。但是，如果我和我所执已经灭尽了，谁来作为见者？我能不能作为见者？当然不能作为见者，我所也没办法作为见者。

按照对方或者说按照我们的执著方式，我们进一步分析“我证悟了无我”这句话，如果有两个“我”，这句话可以安立。为什么？一个“我”作为见者，一个“我”作为不存在者，也就是说无我的“我”作为第二个我，这个“我”已经没有了——无我，但是还存在一个“我”的缘故，“我”来证悟无我。犹如一个人有两个头，砍掉一个之后，还有一个头作为他的基础，如果是这样就可以安立“我证悟了无我”。

但实际上众生有没有两个我？没有两个我，众生只有一个我。如果把“我”已经见为空了，已经无我，无我所了，那么谁能作为见者？没办法说：我来证悟空性，我来证悟无我，实际上根本无可得的，没办法安立我来证悟无我。这是一种分析，实际上没有两个我的缘故，就没有我来证悟无我。

还有一个问题，所谓的我和我所，除了五蕴之外没办法安立。证悟了我和我所不存在，也就是了知了五蕴不存在，粗大的色蕴不存在，心识也不存在，身体没办法作为见者，受想行识粗大的四蕴也没办法作为见者，因为已经跟随我和我所的空而空了，完全都不存在了。既然这样粗大的心识也不可得，谁来作为见者？难道是把无分微尘、无分刹那作为见者吗？实际上也没办法把无分微尘和无分刹那作为见者。如果要作为见者，可能只有心识上面某一个识或者意识，或者其中某个方面作为见者，但是，在证悟我和我所空时，粗大的五蕴肯定是不存在的，因为已经证悟了空性。所以这样分析时，就没有任何一个法能作为所谓的见者，没有见者。

当安住在空性时，能不能得到证空性者？当真正安住在无我和无我所的境界当中，是没有办法安立所谓的见者，所以说见者亦未见。所谓的见者是没办法安立的。如果真正要安立见者，就在我和我所上面，不管是众生执著的我和我所存在的状态，还是从实际意义上来讲我和我所不存在，但是心识存在，五蕴存在，但是从五蕴上面去分析见者也不可得，因为已经处在见无我的空性当中，五蕴也不能作为见者，因为它不可得的缘故。

众生执著的我和我所已经空掉了，没办法作为见者，五蕴本身也没办法作为见者。那么所谓的见者在哪里存在呢？所谓的见者根本无法存在，找不到的。所以说“无我我所执，见者亦未见。”没有一个穷尽我执的见者，这是实际情况

进一步分析：佛陀也说“我证悟了涅槃”，阿罗汉说，我证悟了无生智，我证悟了尽智，“我生已尽，梵行已立”等等，这又如何安立呢？在后得时只能够通过假立的方式来安立所谓的见者。因为阿罗汉在入定时，现前无漏智，安住在刹那生灭的相、空性相当中，不得见者，无我也不可得。出定之后，粗大的五蕴还是现前的，他可以把五蕴假立为见者。所以要分入定、出定两位。

入定时安住在无我当中，泯灭了我执、我所执，泯灭了五蕴粗大的执著，这时找不到所谓的见者；出定之后，粗大的五蕴还是现前的，他既有心识，也有身体，所以可以说，这个阿罗汉证悟了无我智，穷尽了我执，或者他可以安立自己穷尽了我执。因为他有心识可得的缘故，把粗大的五蕴六界假立为证悟无我者、见者，这是可以

的。菩萨出定位现前分别，身体也有，也可以假立为见者。佛陀完全随顺于众生，佛陀在众生面前示现了色身的缘故，以此作为基，说：我证悟了大菩提。

在名言当中可以假立见者，但是真正分析时，不管从小乘的境界还是从大乘的佛的境界来分析，实际上所谓见者都是不可得的，没办法安立一个真正的见者。所以说见者不可得。尤其针对大乘的行者，要趋入究竟的实相，就要提前知道所谓的修者不存在，所谓的见者不存在，如果还保留修者不可破，或者证悟者不可破，就说明相续当中还存在戏论实执，那么这种戏论实执就成为趋入大空性的障碍。如果老是保留这种状态，永远没办法登地，没办法真正获得究竟见地的解脱。所以我们要提前了知，不单单所谓的我和我所是不存在的，见无我和无我所的所谓见者也是不存在的，只有泯灭一切戏论之后，才能够现前究竟的实相。中观是一破到底，没有哪一个法最后被保留下来的，哪怕是认为有修空性者、证悟空性者、享受涅槃者，这方面的执著也全部要打破的。

以上所述是第一个问题，灭尽我执者是不存在的。

下面讲第二个问题，灭尽我执获得解脱。分了两个部分：一是如何灭尽我执，二是如何获得解脱。

首先讲如何灭尽我执：

内外我我所，若尽灭无有，
诸取即为灭，取灭则生灭。

内外的法安立成我和我所。如果把内外的我和我所全部灭尽，无所有时，四取就灭掉了；四取灭掉之后，轮回的生就不存在了（“生”就是投生轮回），没有轮回的生，就不可能有轮回当中的种种痛苦，所以说取灭则生灭。这就是灭尽我执之道。

下面进一步分析。

“内外我我所”。什么叫内外我我所？一种安立方式：把内的五蕴安立成我，把外面的蕴安立成我所，所以叫内外我我所。所谓的内外，有时讲自相续所摄的法叫内，没有被自相续所摄的法叫外。比如说外面的瓶子、房子等等，外面的法叫作我所；我的身体、心等等就叫内。从这个角度来讲，内相续所摄的法安立成我的设施处，外面的瓶柱等等安立成我所。

还有另外一种方式安立：不单单是外面的法有所，内的法也有我所。比如说，我的思想，我的手，我的脚，我的眼睛，实际上这些也是属于我所的范围当中。内作为我，外作为我所是比较容易分清的划分方式。如果细分的话，即便在五蕴当中，在内相续的法上面，仍然可安立我所，我所执著的、我所拥有的。也可以这样安立。

“若尽灭无有”。如果把内外的我我所完全灭尽，已经没有我和我所时，“诸取即为灭”，四取就会灭亡。四取在注释当中讲得很清楚，前面第三品当中也讲了诸取，虽然安立的方式上不一样，但大体上是一样的。

四取：第一个是欲取。欲就是欲界的烦恼，执著欲界烦恼的就叫作欲取。

第二个是见取。所谓见取是除了戒禁取见之外的三种见或者四种见。1、以萨迦耶见的恶见为主，萨迦耶见是属于我执。2、邪见，在佛法术语当中，邪见有比较清楚的定义，平时我们讲，“对谁又生邪见了”，也算是一种邪见，但严格意义上来讲，邪见主要是指没有因果，没有前后世的见解。3、边执见，即平时所讲的常和断或有和无，认为法是常的、断的，或者有的、无的，执常、执断、执有、执无，这些都是属于边执见。4、见取见，主要是讲执著外道的见解是殊胜的见。（戒禁取见后面还要讲）

第三个是我语取。有些地方讲，三界的我就称之为我语取；有时候讲，口中说有我、有所，叫我语，从这方面讲，说有我和我所存在就称之为我语取。

第四个叫作戒禁取。戒有时是讲外道的见，有时是讲外道的戒律。比如说，外道执著他的戒律是很殊胜的，这叫作戒禁取，比如说牛戒，狗戒等等，他们认为这是非常殊胜的一种苦行、戒律或者说一种行为，如果这样行持就可以生天，获得解脱果位。执著外道邪的戒律是殊胜的，叫作戒禁取见。

这些就叫作四取。

“诸取即为灭”，如果我和我所灭掉了，诸取就会灭了。诸取实际上也是产生轮回的因缘，如果有了外道的见，外道的行为，有了俱生的烦恼等等，产生很多的业，当然就会投生轮回。如果诸取灭亡，取灭则生灭，生就是指投生轮回。如果不存在取，轮回的生就没了，那么轮回当中的老死这些现象都会逐渐逐渐隐灭，不会再存在。

此处我们要分析四取和我我所之间的关系，实际上也没有离开我我所之外单独安立四取，离开四取之外也没单独的我我所。怎么样灭尽我执？我和我所灭尽之后，诸取就灭亡了，诸取可以说是直接导致轮回的因，如果取不存在，轮回就不存在了，而取和我我所之间的关系是很密切的。

我们分析四取：第一、欲取主要是欲界的烦恼，耽著欲界的欲妙，称之为欲取，它包括在轮回当中，是轮回当中的烦恼。有了我和我所就会产生烦恼障，产生烦恼障也没有离开我和我所的范畴。这方面是一个。

第二、见取实际上有邪见，还有萨迦耶见，见取见，边执见。萨迦耶见当然是直接对照我我所的；邪见是认为没有解脱道，是遍计所摄；见取见：外道认为的殊胜见是属于遍计的我执，是遍计的我我所所摄；边执见：常断也是外道的遍计所摄。所以见取也没有离开我和我所执，不过有些是俱生的，有些是遍计的，有这样安立的方式。

第三、我语取，我和我所存在也没有离开前面所讲的我我所的范畴。

第四、戒禁取，外道执著自己的戒律为殊胜，是属于遍计的我我所所摄的。

可见，四取当中实际上没有离开我我所，有一部分是遍计的我我所，有一部分是俱生的我我所，有一部分是我我所的本体，有一部分是我我所引发出来的，比如说欲界的烦恼，贪欲等等，都没有离开过我和我所的。所以，如果内外的我我所灭尽了，不可能有四取，四取不存在，当然就不会有轮回。因此，四取和我我所的关系不是别别分开的，而是相互涵摄的。所以说四取灭掉，我我所灭掉，我我所灭掉之后四取也就灭掉了。

这方面是讲如何灭掉我执。

下面讲第二个问题，如何获得解脱。

业烦恼灭故，名之为解脱。

业烦恼非实，入空戏论灭。

“业烦恼灭故，名之为解脱。”前面已经讲过了，可以灭尽我我所，我我所灭尽之后业和烦恼就会灭掉，业和烦恼一旦灭掉之后，安立一个名字就叫作解脱。“业烦恼非实，入空戏论灭。”业和烦恼实际上是非实有的，因缘和合时可以存在业和烦恼，但毕竟是一种非理作意。怎么样把它灭掉呢？趋入空性当中，一切戏论就会灭掉了。

首先看“业烦恼灭故，名之为解脱。”为什么业、烦恼灭了就名之为解脱？从四圣谛的原则来看，业、烦恼是属于集谛所摄；如果有了集，就会有苦谛，苦谛就是讲轮回的现象，三苦、八苦等等；灭谛就是苦和集不再存在了，首先是集谛灭了，然后是苦谛灭了，苦谛和集谛灭掉之后，这个状态就叫作涅槃、灭谛，实际上所谓的灭谛就是讲不存在集和苦，集和苦不存在了那就是灭了；道谛是灭掉烦恼和苦的过程。通过修持善法来息灭集谛和苦谛，尤其是息灭集谛，通过修道来息灭集谛，集一灭，苦就灭；苦集一灭，就安立成灭谛了。

为什么说业烦恼灭故，名之为解脱？就很清楚了。因为所谓的轮回是通过业引发的，业是通过烦恼滋润之后成为有势力的业。所以业、烦恼——集谛一灭之后，苦就会灭，苦和集一灭掉之后，就叫作解脱、灭谛，或叫涅槃，名之为解脱。如何获得解脱呢？业和烦恼一

灭，就获得解脱了。修持解脱道也就是息灭业和烦恼的过程。

当然，业不单单是指恶业，严格意义上来讲，有漏的善业也是包括在内，有漏的善业也是引发轮回的因，所以要把有漏的业转变成无漏业。或把业、烦恼彻底寂灭，这时候就称之为解脱。业、烦恼不能够灭掉？业、烦恼可以灭的。为什么呢？业烦恼非实，业、烦恼是因缘和合而显现的，所以不是实有的。

在其他注释当中讲了其中的次第：所谓的轮回是通过业而引发的，业是通过烦恼而引发的，烦恼的因是什么？烦恼的因是非理作意，所以说业、烦恼的因实际上是非理作意。非理作意的因是什么？就是戏论。因为有了戏论的缘故，引发了非理作意，以非理作意而生起烦恼，由烦恼而造业，有业而有轮回，是这样的次第。每一个都必须观待它前面的因的缘故，所以每一个都是无实有的，轮回无实有，业而生的缘故；业无实有，烦恼生的缘故；烦恼无实有，非理作意生的缘故；非理作意无实有，戏论生的缘故。所以一个一个分析下来，都是不存在的。

此处，我们分析一下非理作意和戏论的关系。这里的戏论主要是从所取的角度讲的。在慈诚罗珠堪布的注释当中讲，比如，我们眼识面前显现一个房子，这个房子就是戏论。实际上一切万法本来是空性的，离四边的，此处为什么把外面的所取法安立成戏论？这和平时我们的概念是不是冲突？我们平时说外面的这些法，本来就是安住在离四边的空性当中，它本身不是戏论，只不过是众生执著之后变成戏论。实际上这是不矛盾的。

此处把所取安立成戏论，它已经是所取了，所取一定是观待能取，在我们眼识当中的柱子是戏论，当被我们的眼识所摄受时，它变成一个所取法，这个所取法就叫作戏论，和说它本身安住离戏当中，是从两个侧面来讲的。或者说在我们的意识当中出现了柱子、房子，也是属于所取，也仍然是戏论。所以说见到柱瓶，听到了声音，或我们所思所为的法都是属于戏论，这是从所取的角度安立成戏论。

因为有了戏论，就有了产生非理作意的基。所以柱子，瓶子就变成戏论了，有这样的前提，因为它引发了非理作意。在我们的眼识当中，在凡夫人的境界当中，凡夫人的眼识当中，出现了所取的瓶子、柱子，这就叫作戏论，通过戏论引发了非理作意。比如说，众生看到瓶子柱子，就觉得瓶子柱子是实有的，是我的瓶子，然后我怎样保护它，这样就逐渐逐渐引发了烦恼，通过烦恼就产生业了。

所以，戏论只是从所取的角度来讲，有了所取的戏论之后就引发了内在相续当中的非理作意。在注释当中，非理作意是专门指平时所讲的四颠倒——常乐我净四种法，这四法，在这个地方安立成

引申烦恼的因。

1、常：比如说，看到柱子时，我们认为柱子是常的，这是一种颠倒。为什么？因为柱子本身是无常，而认为它是常的，就是一种颠倒。2、乐：认为是快乐的自性，但实际上不管任何法都是痛苦的自性，苦苦，变苦，行苦都是苦的自性，都是无常、变化的，是苦的自性所摄的。3、净：认为是清净的自性，实际上这些法都是不净的自体所摄，它是众生的业、烦恼所生的缘故，不是所谓清净的。4、我：认为是有我的，实际上根本没有我，没有自主的我的存在。这些就叫作常乐我净四颠倒，也叫作非理作意。

为什么是非理作意？因为根本没有符合于实际情况，外面的法都是无常、苦、空、无我的自性，但是众生执著是常乐我净的自性，所以就缘柱瓶这些东西产生了非理作意。因为非理作意的缘故，引发了烦恼，因为烦恼的缘故引发了业。怎么样灭掉呢？“业烦恼灭故，名之为解脱。”把业、烦恼灭掉，就名之为解脱。业烦恼能不能灭？可以灭，因为业烦恼非实的缘故，只要你悟入空性，戏论就灭了。

那么是悟入谁的空性？首先是悟入所谓戏论的空性，我们要抉择离戏。离戏和戏论从暂时的角度来讲是相违的，前面我们讲戏论是所取，所以我们要抉择空性来打破戏论。怎么样通过抉择空性来打破戏论？抉择所谓的柱瓶正在显现时是离有离无、离常离断，抉择外面戏论的法是不存在的，通过观察分析之后得到了离戏的见解——离戏见，所有的所取法都是离戏的。对境所取的戏论法空掉之后，因为戏论是引发非理作意的因，所以戏论一空，非理作意就不会产生了。认为对境存在实有，才引发非理作意，如果对境没有了，对境的有无是非都不存在了，非理作意缘何而生呢？引发它的基础不存在的缘故，非理作意直接就空掉了，就不可能再产生非理作意了。非理作意一旦不产生了，那么烦恼呢？烦恼是依靠非理作意而有的，所以不可能再有烦恼。那烦恼一灭业就灭，业一灭那就解脱了。

此处讲“入空戏论灭”，只要你悟入空性，戏论就灭了。这里面的次第是隐藏在颂词当中的，“业烦恼非实，入空戏论灭。”好像只是讲了戏论灭，但是前面分析了，戏论、非理作意、烦恼、业、轮回，是一环扣一环的。

而所谓的戏论实际上是不存在的，就是众生的分别心当中出现的执著。那么是不是有单独离开心识之外的戏论？没有。因为它是所取，也是在众生的眼识、意识、相续当中出现的所谓的所取法。所以，也不是离开了心识之外单独的外境的法是所谓的所取、所谓的戏论，并不是这样的。

我们要通过这样的次第来一步步抉择。尤其是第一步戏论灭，

怎么样让戏论灭？前面我们讲到了很多推理，离一多因的推理也好，金刚屑因的推理也好，还是缘起因的推理也好，所有的推理都是可以帮助我们打破所执著的对境，所取法是空性的，实际上是本空离根的，通过这样理论可以帮助我们抉择空性。最初把戏论打破了，所取的戏论一打破，后面的这些法跟随就打破了。所以说最初抉择正见很重要，原因就是这样的。

当然，心识本身也可以作为所取，所谓的戏论是包括一切万法的。心识的对境戏论不单单是柱子瓶子，如果单单指柱子瓶子，那你的心识又如何空？所以，不单单柱子瓶子可以作为所取，我们的身体、我们的心都可以作为所取的戏论来观察。比如说在我们的心中，显现出一种想法、思维方式，这些方面也可以作为所取，观察其本身就是本空离根的自性。此处的戏论可以包括一切万法，所取的一切万法戏论打破之后，能取的非理作意就会隐没，逐渐逐渐就会获得解脱了。

这就是如何灭尽我执而获得解脱的次第。

庚三、驳斥与教相违：

下面有三个颂词。第一颂主要是直接驳斥和教相违；第二颂是安立究竟的真如实相是远离言思的；第三颂是讲名言当中如何勉强安立实相的道理。

首先，驳斥与教相违的问题：

诸佛或说我，或说于无我。

诸法实相中，无我无非我。

当宣讲了入空戏论灭，一切我和我所不存在的教义之后，对方就搬出教证。理证方面已经没有办法再说了，加上再多理证，都犹如火上加薪一样全部被烧尽。所以对方说：实际上有说我存在的教证。

不单单对方有怀疑，我们自己在学习时也有可能出现这种怀疑，或者我们通过很多理证抉择了无我，一看经典当中有“我”的字眼，就会产生疑惑。还有在佛经当中，有些地方讲有我，有些地方讲无我，我们也会怀疑：佛陀到底是不是遍智？如果佛陀是遍智，为什么在经典当中出现了这些所谓的前后矛盾的问题？我们相信佛不会出问题的，肯定是正确的，但是这样还是没办法打消我们相续当中的疑惑。因此，就把这样的问题提出来主动解决掉，以后我们再看经典、论典时，就不会出现这样的问题了。因为我们在分析之后就知道佛菩萨的的确确有清净的智慧。世间上的一个比较谨慎的、心思缜密的人，他在写书或者造论时，都会注意论典当中有没有前后矛盾的问题。

他们都会注意的话，作为佛菩萨，他们的智慧远远超出一般的凡夫人，所以，在他们的经论当中是不可能出现这样的问题。

既然表面上似乎有所谓抵触的问题，那又怎么样解决？我们就要进一步了知佛菩萨的密意，他们度化众生的方式方便等等。

对方说，佛经当中讲“我自为依怙，他者何能怙，若善调伏我，智者得升天。”（翻译的方式不一样，这是另外一种译本当中的翻译）意思是，我作为自己的依怙，除了我之外，其他的人怎么可能作为我的依怙呢？如果能够善巧地调伏我的话，有智慧的人能够得到升天（得到善趣），或者得到解脱。

对方理解的意思是：“我自为依怙”这句话说明我是存在的，因为我自为依怙，他者焉能怙的缘故。我是存在的这个前提、可信性是不可动摇的。那么又是怎么样安立的？佛陀说，实际上我是存在的，需要做的事情是善加调伏我而已，应该调伏我的相续，只是把“我”改进，把“我”调伏，调伏之后我就成为智者，就可以升天。所以，实际上我是存在，只不过是需调伏我而已。比如说我们现在修法，守持戒律，修无我都是调伏我的过程，我是肯定存在的。如果中观宗说我不存在，如何解决和教相违的问题？下面就讲这个问题。

佛陀调化众生时，他的教义不是一成不变的，原因主要是所调化的众生的根性千差万别。有些众生是初入道，有些众生已经修行一段时间，有些众生是根性全熟的状态，大概是分三类根性，而再细分则无量类。如果只说一种教义，就没有办法调伏所有的众生，所以佛陀宣讲八万四千法门。八万四千法门也只是一个大概的数字，实际上众生的根性无量无边，佛陀调化的法门无量无边。

有些传记当中讲，龙树菩萨去龙宫给龙王传法时，看到整个房子里面全都是经典，有一部分是人间有的，绝大部分是人间没有的。我们想，除了人间的大藏经之外，还有其他的法门吗？实际上众生的根性是无量无边的，佛陀要度化一切众生，使用不可思议的方便来调化众生，所以法门无量无边。还有很多大持明者在其他净土、空行刹土当中也是发现了很多密续，人间根本没有的，连名字都没有见到的密续，非常多。所以说，除了我们人间的这些法门之外，实际上还有很多很多法门，只不过显现在人间的是比较适合于我们这一类众生相续的法门，通过这些法门来调化我们。

众生的根性无量的缘故，佛陀所讲的法不是一成不变的。从这个角度来讲，就凸显了佛陀的大悲心、智慧非常殊胜，只有通过这样的方式才能调化众生。如果没有这样的智慧，就宣讲一个法门，不管是上根者、中根者、下根者就学这一个，除此之外没有其他的教义，你只要把它搞透就可以了，可能就是这样了。但是，就像有些药可以

对治一种病，对其他病就不一定有效了。所以佛陀是针对每一种病给了不同的药，有客观事实的缘故，佛陀讲法是随类度化，就出现了所谓的抵触问题。实际上是针对不同的众生，宣讲不同的法门。

此处分了三类：“诸佛或说我”是第一类；“或说于无我”是第二类；“诸法实相中，无我无非我”是第三类。层次性很强。

第一类“诸佛或说我”。诸佛在有些经典当中说“我”，比如前面我们引用的“我自为依怙……”这个颂词，佛陀讲到了我，为什么佛陀会在这一类经典当中讲有我？我们大概可以归纳为两个理由。

第一个理由。有一类众生在轮回当中漂流得时间非常长（实际上每一类众生都是漂流了很长时间），以前从来没有遇到过佛法，没有和佛法结缘的，相续当中我执相当严重；还有一部分众生趋入外道的时间相当长，熏习了外道的神我、常我等等，相续当中我执相当严重。这些众生入佛门之后，如果佛陀马上给他们讲无我的教义，这一类众生没办法接受的缘故，可能会对佛陀、对教义产生邪见，或者产生嗔恨心，乃至于就根本不愿意入佛门了。如果是这样的话，就失去了调化他们的机缘。如果善巧一点，他们是可以留下来逐渐学习的；如果一下子把路封死了，他们就干脆不学了。佛具有大慈大悲的缘故，不能说，你爱学不学吧！反正实相就是这样的！佛陀不会这样做的。如果有机会调化，佛陀会想尽一切办法来调化。所以针对这一类众生，佛陀就把门槛放低了，说：实际上我是存在的。

“我自为依怙，他者焉能怙，若善调伏我，智者得升天。”这类众生看到这个偈颂，比较相应于他们的想法，相合于其相续当中暂时的实执。虽然是不对的，但是在目前的阶段来讲，只有这样的方式才能够调化，针对这一类众生，表面上宣讲了有我之教，让他们继续学习，有这个必要性。他们进入佛门之后，虽然还保持我见，但是佛陀教他们皈依、持戒、修持各种善法、发愿，他们在守持有我见的同时也学习到了很多很多的善法，这些善法能够对他们的相续起到逐渐调化的作用。佛陀首先对他们宣讲有我之教的原因就是这样的。

不单单是佛陀故意宣讲了有我教的词句，有时我想，犍子部和正量部的这些祖师，是不是也是因为这种原因故意在他们的宗派当中安立了所谓不可思议的我的存在呢？应该有这种可能性的。因为有一部分众生，通过其他的无我教是没有办法调化的，所以他们就干脆在教义当中直接安立“我”存在，对于这一部分人来讲，就可以心安理得地学习佛法，当他们的机缘逐渐成熟之后，可能在第二生，第三生乃至于后后生当中，再接受无我空性的教义，逐渐获得解脱。所以有时我也怀疑，佛教犍子部的这些祖师是不是为了故意引导这类众生。因为如果不通过这些方法来引导，他们也不可能直接趋入到

无我的教义当中，无我宗的祖师是不会摄受他们的，他们不可能入到无我宗当中，外道也没有解脱道。只有中间的，像犍子部这样的宗派，行为是内道的，见解是外道的，或者说行为是皈依佛，守持戒律，修善法，然后见解是有我的，是这种教义，有一类众生就能够在这里面找到自己的位置，逐渐修学就可以获得解脱。所以从这方面讲，这种可能性还是有的。

为什么佛陀宣讲我存在的教义，这是第一个理由。

第二个理由。所谓的有我只是名言假立的我而已。实际上佛陀说“我自为依怙”，佛陀的意趣是名言中有一个假我存在，因此，可以在佛的经典、菩萨的论典当中找到所谓我和我所的词句。比如，佛陀说：我于什么时候证悟了大菩提，我证悟了佛果，似乎就是讲我存在；然后我的弟子目犍连、舍利弗，似乎又变成我所了。佛陀已经永远离开了我和我所，但是在名言当中为了方便交流，方便引导众生趋入实相的缘故，灭尽了我我所的佛陀也在词句上宣讲我和我所。

佛陀如是，龙树菩萨也许这样讲：我造了《中论》，你们要好好学习。还是有宣讲我的字句，但也是名言假立的，为了便于交流，调化众生的缘故。月称菩萨也是说：我是月称，这是我的寺院等等，也有这样讲法。所以说，名言当中可以有假我，佛陀就使用了名言的假我来弘扬佛法普度众生，来和别人交流，引导众生趋向解脱。这也是佛经当中为什么出现我我所教义的原因之一。

一方面，的确是为了引导众生，一方面也是名言当中有的缘故，佛陀安住在名言假立的意趣，宣讲有我的言教。所以“诸佛或说我”，这是第一个问题。

第二类“或说于无我”。为什么佛陀又在引导众生趋向解脱的经典（比如《般若经》）当中讲一切无我呢？实际上也有很多必要性。

第一个必要。跟随前面的必要，有一些外道的弟子，在外道的团体当中混了很长时间，相续当中的神我等等的实执很重。他们趋入佛门一段时间之后，佛陀为了让他们获得究竟解脱，而不是把他们永远放在“船上”一直漂，不是这样的，到了一定时间之后，让他下船，到彼岸去。所以，当他们根性相对成熟，堪能接受无我教义时，佛陀就给他们宣讲了无我，引导他们的心识趋向于解脱道。这是第一个必要，对于根性成熟的众生一定是要宣讲无我的。

第二个必要。无我是我的对治。因为我就是一切轮回过患的根源，而无我的教义是我的正对治，所以为了灭掉我执，佛陀宣讲了无我的教义。这是第二个必要。

第三个必要。虽然从究竟的角度来讲，是无我和无无我的，但是，众生很难一下子从有我的状态上升到连无我也不存在的状态，所

以，中间要有一个过渡。过渡是什么？过渡就是无我，以无我作为趋向于究竟实相的一个阶梯。有这个阶梯就容易趣入，否则很难以一下子从有我的实执心很强的状态，到达连无我也没有的大离戏空性状态。很多人经由这个过程获得了解脱，比如说，无量无边的声闻阿罗汉，他们就是因为修持中间过渡的无我，获得寂灭三界的果位，然后以这个作为跳板，发菩提心，最后趣入到了离戏空性当中。虽然只是分别心安立的过渡的桥梁，但是如果中间缺少了这一块，没有这个过渡，很多人就完全断绝了趣入究竟实相的方便了。所以针对这一类众生，也必须安立无我来作为一种桥梁。

第一类的“我”和第二类“无我”都是属于不了义的。虽然有时究竟的空性也叫无我，但是此处讲的第二类无我，主要是分别心面前安立的无我，是针对于我而安立的无我。为什么要安立无我？作为一个中介，中间的过渡，让众生的心识从有我到无我，然后连无我的执著也泯灭的究竟离戏的状态，也有这个必要性。所以，对于中根者可以讲无我。

第三类“诸法实相中，无我无非我。”这是最了义的。一切诸法的究竟实相当中，我是不存在的，众生只不过是把五蕴执著为我而已，是一种虚妄分别念。“非我”是什么？就是前面所讲的第二类“无我”，为了对治我而宣讲的无我叫非我。我也不存在，非我也是不存在的，所以说“非我无非我”，我和无我都是同等不存在的。针对于根性完全成熟的众生，比如大乘的修行者、菩萨，对他们而言，我也是一种分别，无我也是一种分别。无我的修法是以分别念来打破分别念，即用善妙的分别念打破恶劣的分别念的一种修行方式，是一种过渡。究竟实相完全离开一切戏论，我也不存在，无我也不存在，超越这一切就获得解脱了，证悟究竟的离戏实相。这方面就讲到了无我无非我究竟的离戏空性的观点。

佛陀在经典当中宣讲无我无非我的原因所在，因为这就是究竟的实相，佛陀所证悟的境界如实地宣讲出来，没有任何保留，没有任何意趣，佛陀所证悟的究竟实相当中，我当然是没有的，无我也是不存在的。对于根性完全成熟的众生，佛陀宣讲了无我无非我的究竟教义，引导这些大性的众生趋向于究竟解脱。

以上阐释了和教义是不相违的，善巧解释了这个问题

对于我、无我和无我、无非我的问题，我们也可以从侧面分析一下。实际上我们修学的过程，几乎也是这三个阶段：第一阶段，“诸佛或说我”。我们最初趣入佛门时，是处在有我状态的。比如说，“我要解脱，我不能堕恶趣，我要升天，我要怎么怎么样。”这种状态几乎就是认为我存在的，是属于把我改良的阶段——现在我很恶劣，要

把我改良了，改良成什么？改良成佛菩萨一样。菩萨也是“我”的改良状态，所以我要调伏我，改良我，或者说我要超越自我。这都是认为我存在，只不过是我不好，我人格不好，我的境界不好，我要改良，把我改良成更高的一种境界而已，升华到佛菩萨的境界，但是我仍然是存在的。我们最初几乎都是这样的。

第二阶段，“或说于无我”。我们发现改良是不对的，改良之后我执还存在。不单单我们自己发现了，也是我们的根性逐渐成熟了，遇到了无我的教义。比如佛菩萨说：如果你老是处在我执当中，这是无法解脱的，如果要获得解脱必须要灭尽我执，而不是把我执改良成更好的东西。所以，我们就知道“我”是轮回的根本，再改良实际上也是没办法的。那怎么办？必须要修无我，修无我就可以获得解脱。这时候我们的观念就变了，觉得不能改良了，就回头把“我”灭掉。这是处在第二个阶段。

现在我们很多人的状态几乎就是处于第二个阶段，在抉择空性，抉择单空也好，或者抉择无我也好，我们已经认识到了，“我”必须要灭掉才能解脱。所以，现在我们把重点放在了抉择无我、修持无我、体会无我。这就是属于第二个阶段的修学，相合于经论当中所讲的无我的修法在精进抉择、修持。

第三阶段，“诸法实相中，无我无非我”。当我们修无我到达一定程度时，心性又一定程度地成熟了，我们就可以接受无我无非我这个概念。首先是在我们内心中接受了，现在我们一部分人已经接受了无我无非我这种说法了，接受之后就开始真正趋入修持，通过修大圆满、大中观，或者修持其他的法，要真正地趣入无我无非我，一切的执著都要泯灭的状态，这时候就开始进入第三个阶段。如果已经靠近第三阶段时，离大乘的解脱就已经很近了。

所以说，佛经当中所讲的有我、无我和无我无非我，这三个层次实际上也是我们修道的历程，我们的心路历程也是通过这三个阶段走过来的。我们现在再看其他学佛的人，很多是处在第一个的改良阶段，认为我存在，只不过怎么样把“我”改良；有一部分众生是处于第二个阶段，开始认识到了必须要“无我”才能解脱；还有一部分人是处在第三个阶段，已经开始修持“无我无非我”，修持离戏空性了。佛陀的确很善巧，不单单是对三类众生，我们自己的三个阶段都是这样修下去的。所以，怎么可能是和教义相违呢？

佛陀大慈大悲，的确他有清净的智慧，给我们安立了这么清净的修行次第。这些教义早就在这儿了，但是如果没有认真学习的话，还是看不出深义所在。我们再再学习，就能够体会到佛经当中的修行次第，还有帮助我们打破内心当中执著的很多很多的教义，

全部已经包括了。不单单此处讲了没有所谓矛盾，我和无我没有矛盾，一转、二转、三转法轮，或者显现和空性，光明如来藏和离戏空性之间的所谓矛盾，全都一概不存在，有些是针对不同的众生，有些是不同的次第阶段如是进行安立的。所有的佛经论典当中都不存在矛盾，只不过是我们在什么样的阶段，处在什么样的实执当中，佛陀就宣讲相应的教法，超越之后就可以趋入到究竟实相当中。暂时有很多说法，究竟的观点就只有一种，究竟的实相就一个，究竟的智慧就只有一个，究竟的乘也就只有一个。这些是《中论》给我们提供的信息。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情