

《中论》第四十一课笔录

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》。本论如实宣讲一些万法的究竟真如实相，帮助众生打破相续当中的种种执著、束缚，趋向于本来涅槃的境界。

龙树菩萨在二十七品当中针对不同的执著分别的予以观察和破斥。现在讲的是第十七品——观业品。前面已经分析了，业可以说是世间当中的法则，自然的规律，如果我们随顺业果而进行抉择取舍，暂时可以让我们获得人天的善果，究竟可以获得解脱果，这方面在名言谛当中如是的安立；在胜义谛当中一切业果都是无自性的，全都是离戏的本体。但是在离戏本体当中可以积聚因缘，可以幻化出一切，一切业果因为是离戏的缘故，名言当中可以显现，显现的当下一切都是离戏的。

了知了世俗和胜义当中如是安立业因果，了知了二谛无二的观点，实际上对我们修道有很大的帮助。抉择了业因果无自性，抉择了业因果在名言当中的幻化，可以帮助我们抉择非常清净的正见，有了清净的正见去修行，就可以在名言当中修持方便和智慧双运的殊胜修法，通过这种修法就可以获得色身、法身的果位，度化一切众生。因此，要从世俗谛和胜义谛两个方面来了知业的本体，如是了知清楚之后就可以理清修行当中的很多疑惑，如是没有疑惑地修道，就可以顺利到达目的地。

本品前面宣讲了经部和有部的观点。后面中观宗通过无自性来

建立一切的业果，也就是说因缘和合产生的缘故，业的生起不是实有的生；业造了之后灭，因为它无自性的缘故，灭也不是自性灭，不会成为实有的断灭，虽然说是灭了，但是后面因缘和合，还会生起果报；业成熟的时候也绝对在自己的相续当中成熟，不会成熟在其他有情的相续当中，不会成熟在山河大地上面，也是因为缘起，法而如是缘故，所以不会错乱地生果，而且生了之后它就会灭掉，也不可能重复生果等等。前面对此已经作了观察。

中观宗对于承许业自性有，发了很多过失。现在是讲第三个问题——破谛实存在之能立，对对方三个能立进行次第地遮破。对方的三个能立：第一个，因法烦恼存在的缘故，业是有自性的；第二个，异熟果法身体存在的缘故，业是有自性的；第三个，承受者存在的缘故，业有自性。前面“破因法烦恼”和“破异熟果法”两个科判已讲完了，今天讲第三个科判。

辛三、破承受者：

以下三个颂词次第遮破三种受者的安立：第一个，通过观察一异体而破受者；第二个，没有不可言说的受者；第三个，没有业果的受者。从三个不同的侧面来进行分析和观察，最后总结，一切的受者实际上是不存在的。

为什么对方要安立受者，或者说中观宗为什么要破斥受者？对方说自性的业是存在的，因为存在受者的缘故。比如说造了善业之后，后面生天成为天子或者天王，天子、天王正在感受种种快乐的时候，受者就成立了；那么因为有受者的缘故，当然就必须存在他的业。对方想通过成立享受者或者说承受果报者的现象，以此来推知业的存在。

和前面所分析的问题一样，实际上单单通过现象没办法推出业

是实有的。现象都有，但是通过分析，只是幻化的、假立的现象，通过现象来推知某种法成立实有自性，无论如何没办法推出来的。因为二者之间本身就是缘起法，因果法，因观待果才能成为因，果观待因才能成为果，二者都是没有自性的。现在想通过承受者的存在，来推知它的因——业存在，实际上二者是观待的，根本不存在实有。

第一个问题是通过观察一异来破斥承受者：

无明之所蔽， 爱结之所缚。

而于本作者， 不异亦不一。

对方说，因为有受者，所以说业是存在的，下面就分析所谓的承受者。那么到底有没有实有的受者？没有实有的受者。

为什么没有实有的受者？“无明之所蔽，爱结之所缚。”所谓的承受者就是指众生，那么众生是怎么一回事？就是无明之所蔽和爱结之所缚产生的众生的现象。无明之所蔽：就是众生没有了知一切万法的本体，所以产生了无明，无明所障蔽的缘故，造下了很多业；爱结之所缚：通过爱结等烦恼束缚流转在轮回当中。所以说整个现象是因缘和合的，无明之所蔽，爱结之所缚就是因。

为什么会出现这样的众生？因为具备了流转因素的缘故。所谓的流转因素，第一个是无明之所蔽，因为不知道一切万法的真实相。

打比喻讲，就像众生有了眼翳之后就看不到白海螺的实相，乃至一直存在眼病期间，他所看到的海螺都是黄色的海螺，没办法见到白色的海螺。所以黄色海螺的相续对他来讲是存在的，或者对他来讲，有一个见到黄色海螺的见者。但实际上所谓的这个见者到底是怎么回事呢？他没有见到白海螺（万法真如）的缘故，因而产生见黄海螺的现象。

众生的相续被无明所蔽，无明实际上就是对一切万法真实义的

愚昧，不了知一切万法的真义。一切万法的真义就是本空离戏的状态，但是众生无始以来俱生无明的缘故，见不到一切万法的真如，把本来空性的万法见为有无是非等等的戏论法，对一切万法真实义产生了有无是非的颠倒执著的缘故，依此就产生了爱结。

众生流转的第二个因素就是爱结。爱结是烦恼的总称，一切的烦恼都可称之为爱结。爱有时候直接理解成贪爱，欲界的贪爱可以以爱的方式来宣说；还有色界的爱，虽然色界已经比较清净，但是相续当中仍然是有执著的，欲界的执著是没有的，但是对于色界本地的身体、境界、宫殿等等还是有执著的；无色界虽然不存在色法，但是他对自相续的种种心识仍然是贪执的。爱结实际上是周遍三界的烦恼。

有了无明的所蔽，再加上有爱结的所缚，如是就产生了众生，乃至对于法没有真正的断除实执之前就会一世一世流转下去。流转的相续假立为承受果报者，相续不可能是真实的，因为所谓的众生每一世都是通过不同的烦恼，不同的差别业引发，投生在六趣当中的各趣，承受各种各样的苦乐等等的果报。

那么承受者到底是不是真实的？承受者是无明之所蔽，爱结之所缚的缘故，所以不可能是真实有，只是安立相续而已。在《智慧品》当中就是以假立的一相续，来安立业因果不失坏的问题。为什么说相续是假立的？很多地方打比喻，比如说珠鬘或者念珠。我们分析一串念珠，实际上没有实实在在所谓一串念珠的真实性，除了每颗念珠和绳子作为连接之外其他都是假立的，每一颗珠子上面没办法安立一串念珠，在绳子上面也没办法安立念珠，所以说念珠是假立的。再比如军队也是一样的，一个连或者是一个团的军队，实际上除了每一个人之外，没有所谓整体的概念。同样道理，所谓的相续是假

立的法，如果说众生是承受者，他除了每一刹那身心的积聚之后，那里存在实实在在众生的本体？既然不存在众生的本体，当然不可能有一个所谓实有的受者。

以上是从无明之所蔽，爱结之所缚这个侧面讲到承受者众生不存在实有。后面两句颂词是从一异的两方面进行观察。对方不承认承受者是假立的，而认为承受者是真实的，那么中观宗就详尽地分析承受者是不是成立真实有。

“而于本作者，不异亦不一。”那么谁和本作者不异亦不一？受者和本作者不异亦不一。本作者就是本来原先的作者，此处观察的是受者。受者和原本的作者二者之间到底是一体还是他体的关系？如果承许实有的话，就可以在这个基础上来分析一和异。

首先，作者和受者如果是异体，有什么过失？如果是异体的话就会失坏业果的连接，作者和受者之间的因果关系就会完全被摧毁掉。为什么这样讲？因为作者是作者，受者是受者，二者是不相同的，就像张三的相续和李四的相续完全是不相同的。如果有他体的作者和受者而又能成立因果的话，那么一切就会完全错乱：本来张三造了业，因为他和李四完全不同的缘故，他的业不可能在李四身上感受，但是如果二者是一体可以感受的话，张三造了杀生的罪业，李四就应该去感受，或者李四从来没有修过善法最后就成佛了。会有这样因果错乱的过失。

作者虽然作了，但是受者是另外一个相续，和他完全不同的一个他体法，就会成立作者造业之后不必要感受果报，而异者没有造任何的因，但是承受这个果报，那么业果已作不亡、未作不遇的原则就会完全失毁。所以不能说二者是他体的。

不是他体就只有是一体了，因为所有有自性、实有的法只有两

种方式：一个是一体，一个是他体。那么一体到底存不存在？实际上一体也不存在。如果说作者和受者是真正的一体，作者就是受者，受者就是作者，当作者在作业的时候他就已经是受者了，因为二者之间没办法分成他体的法，二者就是一体，而且是实有的一，如果是实有的一，当他正在造业的当下就应该感受苦乐的果。

比如现在正在杀生，在杀生的同时就应该感受地狱的果报，或者说堕地狱的时候正在杀生，他没办法感受果报，有这样的过失。或者以种田的角度来讲，春天的时候播种秋天的时候收获，如果说二者是一体的，那么当他在播种的时候就已经有收获了，如果有收获就不需要去种田了，这是一种过失；或者说在秋天收获的时候他也没办法收获，因为他正在播种，秋天和春天是一体的缘故。

所谓的一体，即两个法没办法别别安立，只有安立成一个，要不然安立成受者，要不然安立成作者，只有这样才能够符合所谓一的概念，实一的概念才能体现出来。否则的话，如果说以前我是一个作者，现在受者，二者是一体的，那么实际上是经不起观察的：一个是在几世之前的作者，一个是在几世之后的受者，几世之前的作者早已灭亡了，现在是另外一个五蕴在承受这个果报，这样严格分析时，怎么可能是一体的？如果说是一相续还可以安立，但是前面分析一相续是假立的，刹那生灭之后安立在自相续当中不中断，自己去感受，这是假立的法，是可以安立的。

如果说承受者是实有的，通过观察一和异两个方面，无法真实安立其实有性。这是通过观察一异遮破了受者。

下面是讲第二个问题，没有不可言说的或者不可思议的受者。前面讲到了“不异亦不一”，通过观察不一不异的缘故遮破了受者，但是犊子部说，在我们的宗义当中有不一不异的受者，既不是一，也不

是异，你虽然遮破了一异，但是没有破掉我们这种非一非异的受者。这个颂词就是观察所谓的非一非异的受者是否真实存在。

业不从缘生，不从非缘生。

是故则无有，能起于业者。

如果说受者存在，那么首先分析所受的业或者说所受的果是不是成立，如果安立了所受的果法，就可以说受者存在，如果所受的果法不存在，也就不存在受者，不管是一体他体的受者，还是非一非异的受者，如果没有受任何果，如何是受者？这个科判的意思就是讲，没有不可思议的或不可言说的受者。但是在破斥时，颂词的重点是放在业上面观察，因为如果有了业，有了果，就可以说是一个受者；如果没有果，那么就不可能说是受者。到底所受的业或者果存不存在呢？实际上是不存在的。

“业不从缘生”。业和果虽然有差别，但是果的因就是业，如果说业不存在，果就不会存在了。所谓的业如果存在的话，那么是从缘生还是非缘生？缘生就是从因而生，非缘生就不是从因而生。业是不是从因缘而生的？在名言当中可以说业是从因缘生的，但是从因缘生的业必定是假立的，因为观待因缘的缘故，自己没有独立自主的本体、自性。名言当中是假立的业，假立的生就是缘起生，就是无生的意思。

但对方安立实有的法，如果业是实有的，那么是从哪个因缘产生的？从因缘观察，因缘当中到底存不存在果法？前面在讲第一品时，破因缘，破所缘缘，破等无间缘等等，都一个一个进行分析了，从真实义上观察，如果真的是由缘而生业，那么缘所生的业本身是已经有的业？是没有的业？是亦有亦无的业？是非有非无的业？是四种业当中的哪种业？

1、如果因缘所产生的业是已经有的业，那么不合理。为什么？因为已经有的话就不需要再生了；或者说如果业在因当中存在，就会成因果同体的过失，这方面是不合理的。2、如果产生的是没有的业呢？没有的业本体是没有的，不存在的，无论如何积聚因缘也没有办法产生一个实有的不存在的物体，不可能产生一个没有的业。3、亦有亦无的业呢？实际上，有和无的两种法在一个法上面是不可能积聚的，因此不可能产生亦有亦无的业。4、非有非无的业？世间的所量要么是有，要么是无，非有非无不是世间的所量。所以也不可能产生一个所谓非有非无的业。

从因缘四个方面观察都没有办法产生业，所以说业不从缘当中产生。

或者说所谓的缘就是它的正因，业从因当中产生。那么业有很多因缘，善业、恶业都有它的因缘，比如烦恼，造作等等，通过这些方面因缘产生了业。如果业存在的话，业就应该在它的因缘当中具备，那么业到底是在哪个地方具备？是在心王当中具备？是心所当中具备？还是在所杀的对境上面具备？还是说在刀子上面具备？哪个方面观察，都没有一个所谓业的存在。如果在因缘当中不存在业，那么和合起来的时候也不可能有业。所以业不从缘而生。

“不从非缘生”。既然业不从缘而生，那么业会不会从非缘当中产生？更不合理了。假如说业要产生，只有从它的因当中生，如果说业从因当中产生，名言当中还稍微合理。如果在因当中不产生，从非因当中就更加不可能产生了，如果稻芽不可能从稻种当中产生，那么稻芽就更不可能从石头、虚空当中产生，无因和非因都无法产生业。所以说，如果业没有办法从自己的因缘当中产生，就更加不可能从非缘当中产生。

“是故则无有，能起于业者。”缘和非缘都没有办法产生业，那么就没有能起于业者。从哪个方面能生起业？既然业不存在，业又怎么可能产生果报呢？既然果报不存在，那么谁来感受这个果报？所以，所谓的不可思议的人我是一个受者，那是不合适的，他没感受任何的果报，就不可能说是受者，不管你所说的是什么样的受者——常有的受者也好，非一非异的受者也好，反正没有感受任何果就不是受者。因此从这方面就破掉了对方所认为的不可思议、不可言说的人我可以感受果报的说法。

或者从另外角度来分析：对方认为不可思议的人我是一个受者，如果是受者，就不可能是不可言说的、不可思议的。为什么？如果已经确定他是受者，就不可能是不可言说的。在上师注释当中打比喻讲，一个人做了种田的事情，他就是农民，他就是作者，从他是农民、是作者的角度可思可议，因为他做了农活的缘故，就可以安立成农民的名称，就可以说是作者。或者说一个人正在生病，他在生病的缘故，就是病者、受者，是承受病苦的人，这方面可以确定，是可思可议的。

如果说不可思议的人我造作了业，那么人我造作了业的缘故，就不可能是不可思议的，因为你做了事情，你就是可思可议，你就是造业的作者。如果不可思议的人我在承受果报，比如说你在头痛，头痛就是头痛者，可思可议的。如果这个人我的的确确是感受了果报，为什么是不可思议的？一定是可思可议的。因此，如果你既要说人我是不可思议的，又要说他是受者的话，就无法安立了。

如果真正是不可思议的，那么谁去思维？只有想到之后说，有不可思议的人我，或者在嘴里言说有这样不可思议的人我。如果任何人都没办法去思维、去言说的话，谁知道这是不可思议的？谁都

没办法了知。如果已经确定他是一个受者就可以了知，就可思可议，不可能是不可言说的。

综上所述，可以从这两个方面去观察，一个是从所受的果上面分析，毫无所得的缘故，没办法安立受者；还有一个从不可思议的受者内部去分析观察，也有汇集相违的地方，既然已经是受者就不可能是不可思议，如果是不可思议的，那就谁都无法知道，就没办法安立成受者了。所谓作为作者也好，作为流转者也好，作为涅槃者也好，作为受者也好，没有必要加一个所谓不可思议的非一非异的人我，实际上根本就不存在的。这是第二个问题。

下面是第三个问题，没有业果的受者。颂词当中讲：

无业无作者，何有业生果？

若其无有果，何有受果者？

这个颂词既可以承接前面第二个颂词，破不可思议的人我，顺势下来的话，就可以说“无业无作者，何有业生果？”也可以单独的作为没有业果的受者的总结。

首先“无业无作者”。为什么没有业没有作者？因为在前面第八品——观作作者品已经观察过了，“因业有作者，因作者有业”。业和作者是互相看待才可以成立的，业必须要看待作者才能成为业，作者没有去作就不能成为业，所以说因为业看待作者才成为业的缘故，所以说业是不存在的；作者也是一样的，如果你没有做任何事情就不是作者，看待所作的业，你才能成为作者的缘故，作者也是不存在的。所以说名言谛当中，作者和作业只能是假立的，都需要互相看待，看待了其他因缘就不可能是真实的；胜义谛当中是离戏的，业也不存在，作者也不存在。

如果没有作者，也没有业，“何有业生果？”哪里有一个所谓的业

来产生一个实有的果报呢？如果有一个实有的作者产生一个实有的业，就可以说实有的业产生一个实有的果。前面讲作者和作业在名言当中是假立的，所以它所生的果也是假立的，胜义当中，果是完全无生的自性。

“若其无有果，何有受果者？”如果果不存在的话，何有受果者？如果没有果，当然就不可能有受果的人，必须要有所受的果才能说这是受果者，如果连所受的果都不存在，那么能受者又是什么能受？没办法安立成能受。所以说受果者也不存在。

通过这一系列的分析就知道，业不存在，作者不存在，果不存在，受果者不存在，如是就把一切全部抉择为离戏的空性。如果我们在观察时，能够善巧地使用颂词分析观察，相续当中一定就可以产生一切离戏的空性见。当然在自续派当中，作者破掉之后，作者不存在是有的，作者的空性是存在的，乃至于一切实生实灭的承认，有空性的承认；应成派在分析时，破掉业之后，不安立无业，破掉作者之后，不安立无作者，直接就是抉择为离戏空性。

当我们能够相应于这样见解观察分析，比如说“无业无作者，何有业生果？若其无有果，何有受果者？”就把颂词观察一遍，之后通过前面所掌握的理论，首先观察业不存在，业是没有的；然后作者不存在，作者没有的；果也不存在；受果者也不存在。那么这样作过一轮观察，内心当中产生一切的确不存在的见解，得到见解之后，安住在这个见解当中就是修行，安住就可以了。这个时候不用再多想，因为在观察完之后已经生起了业、作者、果、受者都不存在的空性见，有这种空性见之后安住就够了。

如果又生起实执、妄想就再开始观察，观察完之后又安住在这种见当中。这就是观察和安住轮番修持的方法，麦彭仁波切在《定解

宝灯论》的第四品当中，也曾经给我们开显了这样的窍诀。刚开始要励励地观察，观察完之后得到一个空性见，的确是空性的，没有任何怀疑的，安住就可以了。能够安住多久就安住多久，如果又产生分别的时候又开始观察，观察之后又得到见，又开始安住。这也是培养寂止和胜观双运的修行方式。实际上通过一轮一轮的分析观察、安住，我们内心当中就可以产生空性的觉受，以此为基础，最终就可以趣入到离戏的空性。

实际上这样的观察方式并不是非常复杂，尤其针对已经多次学过中观理论，对于空性的总义有了概念的人，这样观修，绝对不可能落入到断灭空当中，也不可能有坐在那个地方无所适从的感觉。已经有了中观正见就可以这样观修。当然在修行的时候还要有其他的助缘，祈祷上师，集资净障的修法，还要有精进的作用等等，有了这些之后再再励励地去修持空性、无自性，如是去观察抉择。虽然刚开始还是对于空性有执著的方式去修持，但是毕竟是泯灭实执的修法，最初是通过分别心修持是可以的，当我们真正对于空性产生觉受的时候，实执心已很弱了，这时候在返回头把空性的执著打破，就可以趣入到离戏的空性。在《中论》当中有很多总结性的颂词，我们对其作观察和突破，可以说就找到了修行的方式。

以上讲完了破承受者的科判。

庚四、名言中如何安立之理：

前面观察胜义当中完全不存在业果，那么名言当中怎么样安立业果？下面通过比喻的方式来进行安立。有两个比喻：第一个是论典当中共称的比喻；第二个是世间共称的比喻。

论典当中共称的比喻，有两个颂词，第一个颂词讲业无自性的比喻；第二个颂词以喻义对照的方式来进行了知。首先讲业无自性的比喻：

如世尊神通，所作变化人，
如是变化人，复变作化人。

世尊在世间当中显现了很多神通神变，为了引导众生趋向于解脱使用了一切可以使用的方便，显现神通是其中一种。世尊显现神通都是有目的的，比如说在这个颂词当中，世尊显现神通就可以让我们了知一切幻化的道理。

“如世尊神通，所作变化人”，世尊显现神通首先变作一个化人，这个人是幻变的，所以说他是无自性的；这个变化的人又变了另外一个人，“如是变化人，复变作化人”，变了第二个化人。这是什么意思那？所作的变化人自己虽然是变化的，没有本体的，是幻化的，这种幻化无有任何实体可得，但是在没有实体可得的时候他仍然可以起功用。起了什么功用？后面的第二个化人是第一个化人变现出来的，第一个变化的人无自性，但是仍然可以有功用，因为他变化了第二个化人的缘故。

那么从这方面观察，是不是像小乘或者有实宗所讲的一样，如果是无自性的就完全没有功用呢？通过这个比喻就可以知道，无自性仍然是有功用的，比如说幻化人变化第二个幻化人，可以从这个方面进行安立。在藏文译本当中，第二个变化人又变化了第三个幻化人，这样第二个变化人也是有功用的，他虽然是化中化，但还是有变化的功用，仍然起作用。这方面是讲一切都是幻变的道理。

佛陀所变的幻化人是无自性的，可以起功用，我们大概了知了。那么世尊本人是不是实有的？就是说最初的来源是不是实有的？如

果对此疑惑的话，可以进一步分析，显现神通的世尊也是幻变的。那么世尊又是怎么样幻变的？在经典当中讲，通过如幻的供品来供养如幻的佛陀，然后得到如幻的果报，所以佛陀也是幻变的。

在《幻师请问经》当中还讲了佛陀到底是什么样的幻变，以前我们也引用过这个教证。佛陀讲了几种幻变，第一种是业力的幻变。谁是业力的幻变？六道众生。六道众生是幻变的，那么幻变的因是什么？六道众生幻变的因是业。通过善业也好，恶业也好，杂业也好，通过业幻变为六道众生，所以说六道众生是业力的幻变。第二种是法的幻变。谁是法的幻变？佛陀说：是我周围的比丘，这些比丘也是幻变的，是法的幻变。当然从一个角度来讲，比丘如果是六道众生的身份当然是业力的幻变，但是他毕竟是趋入了修行道，剔除须发也好，或者说相续当中生起了证悟的功德也好，他是通过法幻变的，就是说，经由佛法而变成比丘，不管是从外相还是内心的修证都是法的幻变。第三种，佛陀说我也是幻变的，我是智慧的幻化，在所有的幻化当中最为殊胜。所以说佛陀也是幻变的，只不过他幻变的因是智慧。

这几种幻变的因：一个是业，一个是法，一个是智慧。只不过幻变的因缘不一样，从幻化的本体来讲都是一样的。有些地方讲，众生如梦如幻，涅槃如梦如幻，世尊本人也是如梦如幻的。通过这方面的意义，和佛陀亲口宣讲的教言，或者说我们了知了幻变的因缘之后，就可以了知佛陀也是幻变的，没有自性的。就是因为佛陀是智慧的幻变，打破一切实执之后，他可以显现各式各样的神通神变。当然有些神通神变，是世间人可思可议的，有些是不可思不可议的。不管怎么样，佛陀显示神通，他是通达了幻化，通达了无生空性之后，如是的把相续当中如来藏的这种功能全体显现，示现了这样度化众生

的事业。

这是讲业无自性的比喻。下面第二个问题是喻义对照：

如初变化人，是名为作者，
变化人所作，是则名为业。

最初的变化人就是作者，然后变化人所作，是则名为业，对照作者和作业，然后再加上果报。

“如初变化人，是名为作者”，第一个变化人就叫作作者，作者实际上是变化人，作者对照变化人的缘故，所以说作者是无自性的。但是无自性的作者有没有功用？“变化人所作，是则名为业”，他有功用，变化人他又可以变化其他的人，所以作者可以造业。第二个变化人对照作者所作的业，他也是变化的缘故，业本身也是无自性的，所以说作者是无自性的，作者所作的业仍然是无自性的。无自性是不是就没有了？无自性不是没有，作者和作业都可以有，变化人可以变另外一个变化人，作者是幻变的，他可以造作业，只不过作者是幻化的作者，业也是幻化的业。

藏文译本当中再加上第三个幻化人，第三个幻化人就是业成熟的果报。第二个幻化人又变化了第三个幻化人，所以第三个幻化人也是幻化的。他对照什么？对照幻化的业成熟的幻化的果报。因此说，这一切都是幻化，但是这一切都可以有功用。那么反过来，在有功用的时候，一切完全都是无实有的。

比如说，我是作者，作者也是幻变的；我造的业，业也是幻变的；后面说成熟果报了，果报还是幻变的。所以我们应该知道一切都是幻变的。虽然一切是幻变的，但是显现在世间当中，众生不了知的时候，仍然执为真实。我们反观自己的执著是相当可笑的，把幻变的东西执为真实，然后开始哭，开始笑，产生很多很多烦恼和情绪。我

们了知了自己的状态之后再看众生也很可笑，世间上这么多人，尤其在大城市的路口，看到这么多的车开过去，开过来，这么多人忙忙碌碌，实际上也是幻化的，但是显现上面，每个人都不知道是幻化的，每个人的相续都是抱着实有的概念去追求所谓世间的幸福。

实际上这样观察也能够对众生产生悲心，产生度化他们的心，有时候心里就想，如果众生也能够通达《中论》当中所讲的一切幻化的道理那该都好，或者能够让他们了知空性，了知一切无自性幻化的道理，就可以减少很多很多的奔波，减少很多很多的实执烦恼。实际上把很多事情放下之后，反观内心，以这个人身就可以获得解脱，但是众生不知道的缘故，一直想往前发展，认为只有往前发展才是出路。往前发展固然可以，但关键还是要反观内心。

世间人所做的一切事情到底有没有真实的意义？从世间人的眼光来讲，当然有实义了，但是从佛陀的眼光、从修行人的眼光，或者说从实际的状态来看，一切事物在显现的当下就是寂灭的，如果你能够通达这种寂灭，比世间上所谓的追求要好得多。因为在世间上你再怎么追求再怎么发展，反正到死亡的时候，不放下的几乎是没有的，全部都要舍弃掉。这些东西即便得到之后，还是不满足的状态，或者得到之后最终还是会损坏，还要去保护、维护，这方面就会产生无穷无尽的烦恼、无穷无尽的业。而空性的寂灭，你一旦得到了之后，不会有不满足的感觉；不会有刚刚得到财富时的很高兴的心情，最后又变成失落的状态；也不可能是今天得到了，明天就陈旧了，然后就好像财物一样，觉得不喜欢了。得到之后不会欺惑，不会变旧变老，最后变坏，这是不会有的。

所以，与其去追求外面这些东西，不如反观内心，反观自性，这样就会获得名言当中所说的永恒的寂灭，得到安乐。而且自己得到

寂灭之后，也可以帮助其他众生反观自性，让他们获得寂灭。因为所谓的自性是每一个众生本自具有的，众生就带着这种寂灭的自性在奔波、在受苦，所以为了帮助众生开发他们的本具的自性，我们要发菩提心度化众生。如果能够了知空性，了知一切众生本具空性，发菩提心就容易得多，因为毕竟众生是具备这种自性的，只要因缘和合之后，他就可以认知。

如果众生不具备这种自性，要去其他地方寻找、获得自性就非常困难。在密乘、大乘当中，越是了义教法，发菩提心就越容易，尤其讲到如来藏本具，一切众生本来是佛，觉得发菩提心就有希望度化众生，因为每个众生就是佛，他的因缘具备之后，就能够把他度化，就能够让他安住在究竟的实相当中。

我们从这方面观察，自己去觉悟，然后可以去帮助众生。比世间的欲乐还要超胜百倍的安乐、功德，自己本就具备，只不过有无明的妄想障蔽了，显现不出来。现在学《中论》就是让我们把无明的实执勘破，通过修行让虚幻的执著消于法界，本具的光明智慧、佛性就会显现出来，我们就能够完全做自他二利的事业了。

这是讲论典当中的比喻，下面是讲世间共称的比喻。

诸烦恼及业，作者及果报。

皆如梦如幻，如焰亦如响。

为什么说前面的比喻是论典当中的呢？因为佛作变化等等，在经论当中出现很多。即便佛陀不出世，在名言当中也会有梦、幻、阳焰、谷响等等现象，这方面叫世间共称的比喻。这个比喻当中对照的意义就是烦恼、业、作者和果报。

首先讲“烦恼”。前面《观染染者品》当中讲，烦恼包括贪嗔痴等等所有的烦恼；然后从广义的角度来讲，一切的所知障也叫烦恼。因为

大乘的行者，他在修行的时候不单单要调伏贪嗔痴这些狭义的烦恼，也要调伏三轮执著、二取分别念这种所知障的烦恼。广义的烦恼就是所知障的缘故，此处的烦恼包括狭义的烦恼，也可以包括广义的烦恼。所有的烦恼都是假立的。

其次“业”。所谓的业在注释当中讲了三种业，福业、非福业和不动业，除了这三种业之外，还可以加上无漏业。因为你要通达一切万法的真如，不单单是福业、非福业和不动业导致我们投生在三界轮回当中，无漏的业也可以包括进去，因为如果你对无漏业产生实执，也不可能真正趋入究竟的境界，所以说无漏业也可以加进去。或者说虽然不是无漏业，但是菩提心、出离心摄受的业也可以加进去，因为出离心、菩提心摄受的业属于道位所摄，它的本体是有漏，但是随顺出世间道，也可以包括进去。所以我们在忏悔或者在积累资粮时，要知道这种业也是空性的。

在藏文译本当中还有身体，这里面没有。身当然可以理解成五蕴，有漏的五蕴身体、无漏的五蕴身体，也可以理解成佛的三身。为什么把佛的三身都包进来了？实际上佛的三身也是本体空性的，如果我们对佛的法身、报身、化身产生实执的话，仍然没办法获得究竟的寂灭解脱。所以在抉择一切万法空性时，当然可以包括佛的三身，如果你执著佛的三身是实有的话，就是破斥的对象。并不是说要把佛的三身作为所破，分别念怎么去破佛的智慧？佛的三身本来寂灭，但是我们把佛的三身执为实有这一点作为所破。所以佛的三身可以包进来。

然后“作者”。当然就是造作善恶的作者，或者造作解脱道的作者，造作成佛的业的作者，这样理解都可以。

最后“果报”。有世间轮回的果报，如善恶等等果报，还包括出世

间的果报，乃至包括大涅槃果。因为从色法到一切智智之间全都是空性、无自性的。所以这些方面都可以包括。

“皆如幻如梦，如焰亦如响。”1、如幻：这一切万法全都犹如魔术师的幻变一样，显现的时候没有丝毫的自体；2、如梦：这一切万法都像梦境一样，梦境当中可以显现山河大地，显现喜怒哀乐，显现见佛菩萨、见上师，也可以显现堕地狱等等很多很多梦境。在显现的时候，众生执著产生苦，产生乐，实际上正在感受苦乐的当下，不管你当时醒还是未醒，正在做梦、正在执著的当下就是空性的，不存在的。

梦境对照白天的显现也是一样的。我们对白天的很多事情很执著。但实际上正在执著的当下哪里有自性可言？正在执著的当下就没有自性可言，不管你了知也好，不了知也好，反正它完全是空性的。但是作为修行人来讲，必须要了知这一切都是犹如梦一样，现而无自性的。

3、如阳焰：阳焰就是讲阳焰水。在大沙漠或在大草原上面，太阳很大，天气很干热的时候，行走的人会看到远处好像有河水流动，但是跑过去什么都找不到，一无所有。在远处的时候，看到的是水在流动，实际上是水蒸气的一种现象。阳焰水是一种假象，实际上根本没有水的自性。

4、亦如响：响是谷响，就是空谷回声。我们在空谷当中大喊一声，空谷当中也会有声音会返回来，我们在空谷当中说：“你好，你非常好！”这样赞叹的话语，空谷回声也会传过来“你好，你非常好”；或者你骂人：“你非常糟糕，你是个大坏蛋！”空谷回声也会传过来这样的声音。但实际上你内外去寻找，空谷回声根本没有丝毫的自性可得。它发音的部分在哪里？它的意乐在哪里？它的声音在哪里？正在显

现的当下一切无所得，都是空性的。

实际上观察别人的语言，也是犹如空谷回响一样。别人对你赞叹，你听了之后很舒服，这实际上和空谷回声是一样的，空谷回声传过来的时候，它也在赞叹你，但实际上里外分析全都没有自性，是假立的。赞叹也不过就是对方的意乐、对方的口、气流和合之后传出声音，你听到之后，跟随以前的习气：他在赞叹我！自己就飘飘然，很高兴。或者别人骂自己骂得很厉害，实际上真正分析，也和空谷回声没什么差别。只不过我们内心当中实执很重，没有真正地趣入空谷回声的意义，只是从表面上理解了它的意义而已：空谷回声应该是无自性的。我们的内心如果没有趣入到真实的无自性的意义，没有觉受到这个意义的话，听到赞叹的时候很高兴，听到讥毁乃至于是骂的时候就非常非常痛苦，或者产生嗔心、贪心。如果真正趣入它的意义，安住在谷响的境界当中不可能有丝毫执著的，必须要安住。

幻也好，梦也好，阳焰也好，谷响也好，乾达婆城也好（藏文译本当中有乾达婆城），这些都是现而无自性的比喻，正在显现的时候没有丝毫的自体、自性。通过幻化八喻，我们可以知道一切万法都是幻化的。我们不能够停留在词句上，一定要趣入它的意义，认真思维来打破自己内心当中的种种实执。

通过以上观察，我们知道烦恼、业、作者、果报，这一切在显现的当下没有丝毫的自体。要趣入这个意义当中。

《中观根本慧论》之第十七观业品终

今天讲到这个地方。

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