

寅二、破外部：

下面讲第二个方面就破除外部所许，它主要的观察对境是什么呢？这个时候就主要是观察胜论外道的观点。在破斥他们的观点之前，首先要了解他们是怎么承认的，了解好之后再行破斥就比较方便了。

那他们是怎么样承认他们的观点的呢？他说像瓶子等等这样的色法是实有，是实实在在存在的。首先他们是安立实有，他们肯定不会认为瓶子等是空性的，所以说他们就说是瓶子等粗大的色法是实有的。既然是实有的，但是他们在承许实有的时候，是怎么样承认的呢？他们说实实在在的瓶子的自相没办法看得到。那么平时众生见到这个瓶子是白色的或者圆形的，到底是看到什么呢？他说这个时候看到的并不是瓶子的自相，没看到。那么看到是什么呢？看到就是它的总相。

这个总相，他们自己认为，你见到这个瓶子总相的时候，实际上是见到的瓶子的所见身而已，“所见”是单独的名词就是“所见身”，并不是颂词当中的所见生。这个“所见身”是身体的“身”。说得再清楚一

点的话，他说瓶子是由两部分组成的，一个是所见身，一个是它的自性。所见的这个部分是它的所见的身体，而它真正的自性是看不到的。比如说我们看一个人的时候呢，看到他的身体看不到他的心，他是想从这个方面了解。

那么他从这个方面怎么样去安立它实有的呢？他就是说因为可以看到这个瓶子的总相“所见身”的缘故，所以说从这个推理可以了解瓶子的自性是实实在在存在的。他想从这个方面进行安立。他们自己的观点就认为瓶子有两部分，就是平时众生所见到的瓶子的显现，瓶子的形象并不是瓶子的自性，并不是瓶子的本体，这个瓶子的自性是看不到的，但是瓶子有一个所见的身，瓶子的所见身可以被眼识所取，可以被它缘取，可以被它缘取的缘故，所以说通过我们的眼识见到这个所见身，然后再推知这个瓶子的自性是存在的。他想从这个方面成立瓶子有自性，这是他们自己的观点。下面进行破斥。

由所见生故，此瓶无少德，

故如所见生，其有性非有。

“有所见生故，此瓶无少德”，就是说有这个所见身体，所见的总相，就是“有所见”。我们必须分开断句才可了解它的意思，就是说“有所见”的瓶子的总相，“生故”就是生起瓶子的自相的感觉，或者产生瓶子实有的见。如果是这样的话，“此瓶无少德”，这样的瓶子的自相就完全没有少许的功德的，完全没有少许利益。

怎么样了解它没有少许利益呢？就是说这个瓶子它要起作用，比如说要盛水，要盛水的时候是它总相去起作用吗？还是它的自相去起作用呢？它的总相是没办法起作用的，必须是它的自相起作用。但是这个时候你的瓶子的自相没办法安立它起作用的方面，就是没有少功德，没有少许的利益了。就是因为这样的瓶子它的自相是没办法见到的，单单见到了总相，通过它的总相来引起瓶子的自相是实有的。那么这个时候我们观察，除了我们自己眼前所见到这个瓶子之外，哪里还有它的自相呢？就没办法安立，确确实实就安立不上，没办法安立它总相和自相之间的差别了。

那么要成立这个观点必须再进一步分析，讲记当中讲接着观察你所见的身和自相二者是一个本体还是两个本体。从这个方面一观察的时候就很清楚这个观点。如果说所见身和瓶子的自性是一个本

体的没办法分别的，那么见到他的所见身的时候，见到它的总相的时候就同时应该见到它的自相，就因为它是一体的，没办法分别的。

那么这个时候他敢不敢承认？不敢承认。因为他一承认就违背他的自宗了，他自宗是怎么讲的呢？他说瓶子的自相是不可见的。那么瓶子的自相既然不可见，怎么成立它实有的呢？就通过所见身来推知它是实有的。如果你承许所见身和瓶子是一个本体，那么就违反你自己的观点，因为见到了总相的同时就能够见到它的自相，他自己不敢这样承认。

既然不敢这样承认的话，那么就从另外一个方面承认的。另外方面承认的是什么呢？从他体方面去承认的。他体方面承认的时候也有过失，也没办法安立。怎么没办法安立呢？既然是他体法的缘故，所以说你见到这个瓶子的总相的时候，实际上根本就没办法见到它的自相。它们二者就完全没有联系的两个他体法，就好像说见到柱子的时候，不能同时见到瓶子，或者我们说见到柱子的时候再推知瓶子是实实在在存在的。这个没办法去推知，就没办法是一个相续。所以说你想要通过你所见的总相是成立的缘故，就推知它的自相是成立，它完全就是不同的他体法，所你怎么能够由所见身而

了知瓶子的自相是真真实实存在呢？就好像见到柱子的时候你根本没办法推知这个瓶子是实实在在存在的，没办法推知。这个方面没有必然的联系。

既然如此的话，你的总相和自相就分开了，既然分开的时候，前面说瓶子要起作用，不可能从它的总相方面起作用，必须是它瓶子的自相才能起作用的，所以这样的话瓶子就没有功德了，你想成立瓶子就完全没有利益，或者你想要从这个方面去安立瓶子是自性有的，这方面就是没有办法安立了。

所以说后两句就讲到的“故如所见身，其有性非有”，就是他的结论。从前面的观察的方法下来的时候，中观宗就可以下一个结论了，“故如所见身”就如同你自己认为这个瓶子实有是通过所见总相而产生的，所以说瓶子的自性是实有的“其有性”，“其”就是瓶子或一切色法，“有性”就是实实在在的，它的自性是存在的，“非有”。实际上就是说瓶子自性是实实在在的这方面就没办法安立，绝对没办法。通过前面推理的过程就可以很清楚地了解了。

这个颂词稍微有点复杂，就必须要多看，然后再讲义当中所提到这些推理的过程，了解之后再去观察，实际上就没办法安立了。尤其是通过中观宗所发的一体和他体的太过一观察的时候，瓶子的总相和瓶子的自相就没办法安立。想要从所见瓶子的总相而推理了解知道瓶子自相是实有的，是没办法安立的，安立不上。就是因为二者没有必然的联系缘故，你想要通过所见身去成立瓶子的自性实有是绝对不可能的事情的。

以上主要是破胜论外道的观点。

下面讲第二个科判，上面第一个科判就讲到的破外境实有，第二个科判就讲到破有境实有。

丑二、(破有境实有)分五：一、破眼能见色有自性；二、破识是作者；三、破眼是作者；四、眼应观待自身为能见；五、破三缘和合是能见色者。

寅一、破眼能见色有自性：

有些人就这样承认，他说所见的色法是实有的，真真实实存在的，存在的原因是什么呢？因为有眼根可以取它，想要从这个角度来进行安立的。在很多没有学习中观的一般的世间人来讲，他就认为外境是肯定存在的，因为我的眼根可以看到，所以就认为是实实在在存在的。很多世间上的很多愚笨的人，就认为现量见到的东西就是肯定靠得住的，完全靠得住。

这个时候没有从其他的方面去破斥，就是从眼睛它到底能不能见色法这个方面进行观察的。

眼等皆大造，何眼见非余。

故业果难思，牟尼真实说。

“眼等皆大造”就是说眼根，耳根、鼻根，舌根、身根，五根都是四大所造的，“皆大造”全部都是四大的本体，都是四大所造性。“何眼见非愚”，可以两种方面进行理解，一个是讲义当中讲到的，“何眼”的“何”字就是任何色法的意思，任何一种色法都是眼根能见到的，“非余”呢？不是其他的根能够见到，“何”就是任何色法的意思，一个“何”字包括了这么多意思。

从另一个方面比较容易了解的意思就是，既然就是说“眼等皆大造”眼根、耳根等都是四大所造的，“何”就是为什么的意思，这个时候直接说是为什么眼睛能够见到，而其他的耳根等不能见到呢？“非余”就是这个方面去了解。不可能的事情，就是说眼根的体性，构造它的四大，耳根所构造的四大全部都是相同的，没有什么不同的，既然他的因都是相同的，为什么就单单眼根能够见到这些色法、耳根不能见到色法呢？这是什么原因所在呢？

如果说真正实实在在的眼根它能够见到这个体性的话，就是眼根实实在在成立一个能够见色法的体性，如果这个能够成立的话，下面我们推知，耳根也可以这样。你什么道理说不能？眼根也是四大组成的，耳根也是四大组成的，它们组成的部分的没有任何差别，既然没有任何差别，眼根也是色法，耳根也是色法，这两者都是色法，眼根如果实实在在能够见到色法，我们说耳根也实实在在能够见到色法，你有什么道理推翻这个问题？怎么样去安立这个问题呢？

这个时候我们一观察，确确实实是这样的，都是这样的体性，眼根就是四大的体性，色法的体性，耳根也是一个色法的体性，为什么

就单单眼根能够见而耳根不能见呢？这个时候就没办法回答，确实这个问题就非常的甚深了。

但是这个时候我们不是来分析为什么能见，不去观察为什么能够见的问题了。实际上这个颂词所要安立的意思是什么？眼根上面没有一个实实在在能够见色法的体性，没有。所以说既然这样分析了之后，得到什么结论呢？前面他们自己讲了，说色法是实实在在存在的，因为眼根能见故。这个时候我们就说眼根不能见，眼根上面没有实实在在能够见色法的体性。

既然眼根没有这样的功能，那么它的能立没有了，它的原因，它的根据被打破之后，他想成立的结果就没办法安立。前面他们说的，因为眼根能见故，所以色法是实有的，这个时候通过观察，通过推理了解了，眼根实实在在讲的话是一种色法的体性，眼根上面没有一个不变的、真实成立的能见色法的功用。没有的缘故，所以说通过眼根的理论，通过眼根的根据想要成立所见色法是实有的观点就安立不上。如果说你一定要成立眼等有这样的功能。那么就是说前面所讲的一样，那耳根、鼻根、舌根、身根都应该能够见到色法，这个时

候就是有太过，因为它的本体完全是相同的。这个颂词的真实义就是讲这个，我们应该知道。

那么后面两句是什么呢？后面两句可以说是解释这样的原因，真实的原因这个时候没讲，只是讲到“故业果难思，牟尼真实说”，眼根和耳根等都是四大的体性，都是色法的体性，为什么眼根就能见色法而耳根不能见？这个地方讲“故业果难思”。这是一种有情的异熟果，有情的业果，像这样的业果是难以思议的，完全难以思议的。“牟尼”就是释迦牟尼佛在经典当中通过他实实在在的智慧和照见之后真实了解的。

眼根和耳根它们的功用佛陀是了解的一清二楚，因缘的体性，或者业果成熟的时候，通过业力如是成立的果报，通过像这样的果报，就如是成立一种法性力，通过因缘力，通过缘起力或者通过业力，就在眼根上面就可以见到色法，而其他耳根，通过因缘、业果不同所显现的根的作用也不同。

从这方面是不是就解释了前面因为眼根能见所以就是实有的，绝对不可能成立的。为什么这样讲的？那么后两句他所成立的意思

，眼根能见色法并不是有实实在在的一个的能见的体性，而是通过有情的业力，既然是通过有情的业力产生，那么绝对没有一个实有的体性在里面了，所以说“故业果难思，牟尼真实说”。

很多经典当中佛陀就讲过了：凡夫人不要去思维业果的体性，思维业果的体性就会产生邪见。为什么呢？他就想像这样的善法为什么就能产生悦意的果报，像这样的恶法为什么产生痛苦的果报，百思不得其解的时候就会产生邪见，他又找不到它的原因，这个时候就产生邪见了。所以佛陀说你不要去思维，跟随教量，跟随佛陀所宣讲的善因产生善果这方面去取舍就可以了，所以就根本没有开许凡夫人去思维业果的体性。这方面就没办法安立的，所以说“故业果难思，牟尼真实说”。

在讲义当中讲到了有情界和器世界都是众生的异熟果所产生的，好像器世界是风所造的，《俱舍论》当中讲的很清楚的。起风然后起风当中的时候就不断地显现出山河大地、须弥山等等都是从风不断地吹的时候开始形成的。那么我们说是不是真正器情世界的因单单就是风呢？并不是这样的。那么真实原因是什么呢？《俱舍论》当中讲得很清楚，这就是众生的业力，通过众生的业力成熟的时候呢，

实际上这是一种业风，业风显现在外面不断地吹，之后就显现器世界的。所以我们可以知道众生的眼根，耳根等等它自己的形成，它自己的种种的作用也是通过众生的业力所造的。既然是众生的业力所造从这个方面就绝对不可能产生一个实有的。

因此从第一句和第二句的意思，第三句第四句的意思分别可以了解这样殊胜的内容，所以说就没办法安立通过眼根能见故，所以说是外色是实有的。实际上眼根等它不是一种真正实实在在能见的功能，这个方面主要是通过众生的业力在里面作为一个因，而业力完全不是实有的。从这个方面可以了解的。

寅二、破识是作者：

识是什么呢？就是果识，顾名思义，就是通过像这样一种眼根取境之后相续当中产生一个了解外境的识了。比如说我们看到一个杯子的时候，我们在内心当中分别这是一个茶杯，这个叫做果识。这个果识通过眼根、分别作意、外境三因合和而产生。

那么这个果识是不是一种真实的作者呢？观察这个果识不是一种真实的作者。为什么不是作者呢？这个时候就观察。还是通过他们自己的问题吧，必须要了解。首先他们认为这个色法是存在的。为什么呢？因为有这个果识，如果这个外面的色法根本没有，那么这个果识是谁的果识呢？没办法产生果识的。杯子在外面根本没有，那么我们怎么可能在我们相续当中产生一个杯子的果识呢？产生不了的，所以说他就因为有果识的缘故，从它作为因就可以了解推知到外面的色法是实实在在存在的。

实际上是从三时来进行观察。像这样的果识绝对不实有。

智缘未有故，智非在见先，

居后智唐捐，同时见无用。

从哪三时进行观察的呢？这个地方“智”就是果识的意思。我们内心当中所产生的一个外法的识，认识外法的识或者杯子的识或者看到人，就产生一个人的识，就是这个地方讲的“智”，就是果识。

那么“缘未有故，智非在见先”呢？就是首先观察这个果识在所见的后面产生是不对的，为什么不对呢？“智缘未有故，智非在见先”是因为产生这个果识的所缘境，它所缘的外境还“未有故”，既然就是说外境都没有，那么你这个果识是谁的果识呢？就没办法了。所以说在世间名言观察的时候肯定首先要有一个色法，然后自己的眼睛去看它，然后传到自己的识去分别。一般的世间上的规律就是这样的，不可能是自己果识首先生起，首先生起一个杯子的果识，然后杯子的外境才在自己的面前显现，然后自己的眼根去取它，就违背世间的规律，是完全不可能的事情。

所以第二句所讲的“智缘未有故”这个“缘”就是所缘，就是因为这个果识的所缘境还没有产生，那么你的这个果识绝对没办法先产生，所以说“智非在见先”，果识不可能是在所见的后面产生。这个是大家都比较容易了解的，就是如果是识在前面生起，那么就不可能成立。

那么“居后智唐捐”，如果说首先有外境自己看到了，自己的眼根看到了去见到了这个外境，然后产生这样一种识。这是不是对的呢？我们前面讲过了，如果是在世间的名言当中讲是可以安立的，一般

的人都是这样认为的，但实际上真正观察这个果识是不是有自性方面，这个时候就必须破斥，也不可能。“居后智唐捐”，这个果识就没有用了，为什么没有用呢？因为产生果识的作用就是为了见境的，那么这个时候眼根已经见到境了。已经见到境之后，果识再去产生就没有什么必要。所以说“居后”的话，就是“智唐捐”像这样的果识就唐捐了，就没什么必要了，因为果识产生就是为了了知外境，而现在已经见到了，已经见到的缘故，所以你再去产生一个识就完全没有必要。这是一个方面观察的。

或者从另外一个中观方面进行观察的时候，首先外境第一刹那存在，然后眼根第二刹那去见、第三刹那才产生一个眼识。这样对不对呢？就完全不对了，你的眼识产生的时候，你前面的识早就灭掉了，那么你这个眼识就成了无因。所以从中观的理论来观察的话也不可能的。如果你的所见在前面，那么首先第一个刹那，因为它本身就是刹那刹那变化的，那么第一刹那的时候你生起了所见，你的眼根见到了外境，那个时候还没产生，因为你承许识在后面产生的。那么第二刹那你的识一产生的时候，你的所见早就灭掉了，所以你的识就完全成了无因生。这是不对的，完全就没办法安立，所以说“居后智唐捐”从这个方面也可以了解。

讲记当中没有讲，但是为了进一步了解它推理的过程，或者进一步能够破斥的缘故，加一个理论。在《中论》、《入行论·智慧品》当中，这样的理论、观察都是有的。这是第二个方面也不可能识在后面产生。

除了这两种之外还有一种可能性，就是同时见，就是所见和自己的识同时产生。同时产生的话，这个地方讲“同时见无用”，同时见的话就没有什么用处了。那么什么没用了？就是果识没有用，这个果识就没办法发生它的利用了。

为什么这样讲呢？如果所见和它的识同时产生，它们之间就没有因果的关系，没办法发生因和果的关系。但是在这个过程当中就明显有一种因果关系了，就是所见在前面，然后自己的识就产生，或者他想要通过果识来安立所见的外境是实有的，这个必定是有因果关系的，那么因果关系必定是前后的，没有任何因果关系同时可以安立，只要是因果关系必定是先后的。

如果说是同时的话，那么我们可以分别，所见、所见境，实际上就是已经见到外境了，这个识还没有产生。如果眼根见外境和它的识同时在一个时间当中产生了，我们就分析，在所见还没有的时候，这个识也没有，或者这个识没有的时候，所见还没有，因为它们是一时的。或者所见有的时候，识已经产生了，所以说识是谁的识呢？它的因是什么呢？就没有，绝对没有它的因了。如果一个在前一个在后，我们可以知道通过这个前面的因产生后面的果，但这个时候是同时缘故，这个识没有的时候它的因还没有，识有的时候它的因已经有了，或者它的因有的时候他的识已经有了，同时的缘故，这个识就不需要因了，它的因就没用的，所以这个时候就是“同时见无用”。如果所见和它的识同时产生的时候，这个识就没有办法产生作用，没办法去分别了，这就是很殊胜的观察方法。

中观当中讲到的这个三时的观察方法：如果在前面也不对，在后面也不对，同时也不对。既然三时都没办法安立你实有本体，那么第四时更没办法安立的。破除三时之后的状态就叫第四时，这个时候也没办法安立。所以你认为识是作者就没办法安立。从这个方面破斥的。

最后一个颂词所讲到的问题，以前没接触中观的话推理起来就比较困难的，但是它有一个特色、特性就从方面安立的。如果是智在前面它没有所缘，如果智在后面的话，那么这个智就没有用了，因为果识产生的原因是什么？它存在的必要性就是为了了知外境，但是外境已经了知了，了知之后你智在后面产生就没有用了。同时的时候就没办法产生作用。从这方面慢慢慢慢推理肯定可以了解吧，今天讲到这个地方。

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！

为度化一切众生请大家发无上殊胜的菩提心！

昨天第五品背诵已经结束了，二十七号的时候就背第六品。大家应该从现在开始精进、抓起来。这个时候就会背的很熟悉。

发了菩提心之后，现在我们再继续讲圣天菩萨所讲的《中观四百论》。

甲一、初义；甲二、正释论义；甲三、末义。

甲二、(正释论义)分二：一、总义；二、别义。

乙二、(别义)分二：一、明依世俗谛的道次第；二、释胜义谛的道次第。

丙二、(释胜义谛的道次第)分二：一、广释胜义谛；二、造论宗旨和断除敌论余诤。

丁一、(广释胜义谛)分三：一、由破有为法为常之门而总破实有；二、别破有为法实有；三、破生住灭三有为法相有自性。

戊二、(别破有为法实有)分五:一、破我;二、破时实有;三、破所见实有;四、破根境实有;五、破边执。

第十三品 破根境品

己四、(破根境实有)分二:一、广释破境实有的正理;二、明实有空与如幻相同。

庚一、(广释破境实有的正理)分三:一、破所取的根境实有;二、破能取的有境(心心所)实有;三、明无实体如幻是极为稀有的原因。

辛一、(破所取的根境实有)分二:一、总破;二、别破。

壬二、(别破)分二:一、破境有自性由根所取;二、破意识取境有自性。首先就是破除外境实有由根所取。第二是由意识能取境能安立能取境。

癸一、(破境有自性由根所取)分二：一、破所见实有；二、破所闻实有。

子一、(破所见实有)分二：一、破境实有；二、破有境实有。

丑二、(破有境实有)分五：一、破眼能见色有自性；二、破识是作者；三、破眼是作者；四、眼应观待自身为能见；五、破三缘和合是能见色者。

寅三、(破眼是作者)分三：一、眼有见色的功能则有大过；二、见色后为见行法则无用；三、眼若不至境而能自性见色则眼应见一切境。

通过三个科判抉择眼识实际上并不是真正见色法的作者。

卯一、眼有见色的功能则有大过：

眼若行至境，色远见应迟，
何不亦分明，照极远近色。

如果承许眼睛自己的眼睛能够见到这色法，所以这个色法是实有的话，如果有这样的执着，这个时候观察，你承许自己的眼睛有见色法的功能，这个是有很大的太过的。这个地方主要是从两个方面发的太过，首先第一个太过是第一句第二句发出来的，第二层就是从第三句第四句进行观察的。

那么如何首先安立第一个太过呢，这个时候就讲到了“眼若行至境，色远见应迟”。在正式破他的观点之前还有一个前提，也就是说一般的人都认为自己的眼睛能够见色法是天经地义的事情，不需要观察的，只要自己眼根正常的话就能见到外面的色法，他们就认为这个是肯定能够成立的。但是怎么样能够见、见的方式，他们就没做观察，所以说为了打破众生相续当中的实执，为了使众生了解实际上众生见到的色法，见的方式、见的过程，真正一观察都不成立，所以说应该了解都是一种虚幻的现象，这个地方主要是从眼睛见色

法的这种过程实际上是不成立真实见的这种功用，从这个方面进行破斥的，从这个方面角度安立无自性的。

观察的时候，我们说眼睛能够见色法，那么到底是怎么样见的呢？我们可以从两个方面进行分析。第一，见色法的时候，是不是所见的外境跑到自己眼睛来了呢？这个肯定是不能成立的。我们在见色法的时候，我们所见的东西没有跑到自己的眼睛当中来，和自己的眼睛接触之后，然后产生一种所见的眼识，这个是不可能的事情，首先把这个排除了。

排除在这个之后，在这个颂词当中首先讲第二种见色法的方式。既然色法不可能跑到自己眼睛当中来，那么是不是自己的眼根行至外境呢？自己的眼根跑到外面去和所见境接触之后，产生一种所见的色法，从这个方面进行安立的。如果是这样的话，那么这里就讲了“眼若行至境，色远见应迟”如果说自己的眼根行至外境当中，自己的眼睛离开自己的身体，行至自己所见的外境，如果是这样的一种方式见的话，那么“色远见应迟”，如果说见一个很远的色法的时候，因为自己的眼根要出去和这个色法接触，所以所见的色法距离越

远，自己所产生的这种所见境的识就应该越迟。但实际情况是什么呢？像这样一种情况就不能成立了。

我们说见很远的东西，比如说我们见天上的星星，天上的星星是很远很远的，用科学来讲是用光年来计算的，这个距离非常远。如果说按照这种观点，我们的眼根要见天上的星星的时候，应该过很长很长时间之后才能够见到星星，才能够产生星星的眼识，但实际情况是自己抬头马上就可以看到天上的星星，所以说不可能是自己的眼根去行至外境，和外境接触之后见，这个是绝对不可能的事情。这个方面是前面所讲的一个太过了。

下面就讲第二种太过，分析的时候还有过失。“何不亦分明，照极远近色”，这个地方讲的时候把第一句掉过来，“眼若行至境”如果说自己的眼根是行至外境而见的话，那么下面就讲“何不亦分明”？为什么不同时也见到很分明的呢？见到什么很分明的呢？就是这个地方讲“照即远近色”这个第四句怎么了解？就是照见极远的色、和照见极近的色，见到像这两种色的时候，也应该很分明见得到，可以说见得很清楚，为什么应该见得很清楚呢？就是第三句讲的“何不亦分明”的意思。如果说是眼根趋近于所见的外境的时候，产生一种所

见，那么这个时候，就应该对极远和极近的色也应该见得特别分明，应该见得特别清楚。应该有这样的过失。

他的推理过程是什么，为什么有这样的过失呢？就必须要了解，因为这个时候承许的是自己的眼根“行至境”，行到所见境的色法上面，和它接触之后产生所见，如果是这样的话，那么就是很远很远的法，非常远的色法，按照一般的正常的情况来抉择的时候，可以说很远的法自己是看不清楚的，所以说如果有这样的情况的话，肯定就不是眼根行至极远的色去见它了，如果是这样的话，因为自己的眼根能够到它的附近，到它的跟前，和它接触之后，才产生一个眼识，就应该看得很清楚，就像我们看到面前的色法一样，就应该看得清清楚楚的，就因为自己眼根能够趋近于所见的很远的色的缘故，所以说应该产生一个非常清晰的眼识。这个是第一个方面。

第二个方面是“照极近色”，极近色也应该看得很清楚。这个“极近色”并不是说离我们很近的，几十公尺的色法了。“极近色”比如讲记当中讲，涂在自己眼睛上面的眼药，和自己的眼根已经接触了，如果说真正是像前面对方所承许的观点，眼根和对境接触之后能够产

生这样很分明的眼识的话，那么这个眼药和眼根已经完全接触的时候，为什么看不到呢？这个眼药涂在我们眼睛上的时候根本看不到的，那么就不能出现这样的情况，所以这个地方讲的“何不亦分明，照极远近色”照见极远的色和极近的色都应该清清楚楚地看到。按照这个观点承许的话那么就是有这样的一种过失，所以说这样了解的时候，那么就不敢承许眼根以行至外境的方式来见色的，这是绝对不行的。

既然不行，前面讲到了又不可能是柱子跑到自己的眼根当中来，又不可能是自己的眼根跑到外境当中和外境接触之后才产生眼识，那么到底是一种什么样的现象呢？在讲记当中提到一些现代人的说法，就是认为是一种折射吧，认为外境投射到自己的眼睛当中，通过这样的反射自己就可以了解了，如果是这样承许的话，我们就不破，通过这样的一种承许我们可以知道，自己所见的色法绝对不是实有的，只是一种光影的投射而已，所以说这个时候所见的外境没办法安立实有。

世间的现代人一方面安立所见色是一种投影，一方面在见色的时候他又执著是实有的，这就是完全矛盾的法。就是因为自己见到的时候，根本没有见到一个实实在在的东西，只是见到光影的投射，那么怎么可能见到这个色法的时候就产生一种贪欲心？产生一种实执？产生一种嗔恨心呢？这样种种的分别念是如何产生的呢？这样一观察就绝对不应理的，从这个方面就可以进行破斥。

这样安立的时候，到底是柱子或者所见境跑到自己眼睛，还是给自己眼根跑到外面去和外境接触？——都不是。

中观宗他自己安立名言的时候，它是一种缘起的显现而已。既不是外境到自己的眼根，也不是自己的眼根到了外境，只是一种因缘和合的一种显现。比如说做梦的时候，在显现梦境的时候，梦在看色法的时候，实际上都是一种虚幻的，在所有的过程当中，也没有眼根到外面，外面的色法也没有到眼睛当中，但是就是通过种种的习气，或者因缘聚合的时候就可以见到。所以说在这一切见的时候，都是一种迷乱的习气而显现出来的，绝对没有一个自己的眼根作为一个作者，然后见到一个实有的色法，通过自己的眼根能见色

法而成立外境实有，从这个角度来讲是绝对没办法安立的。所以从这个角度打破了种种实执。

卯二、见色后为见行法则无用：

下面再讲第二个科判内容，如果是见色后自己为了见色而行法就成了无有作用了。那么这样的话怎么讲的呢？

若见色眼行，其行则无德，

或名所欲见，言定则成妄。

这个颂词从两个地方进行破斥。首先讲“若见色眼行”就是说首先已经见到色法了，见到了色法之后自己的眼根再出去和对境去接触，或者见到色法之后才产生一种眼识，如果是这样的话，“其行则无德”，这样的眼识或眼根行到外境去见色法就没有任何的必要了，“无德”就没有任何必要性。

为什么没有这种必要性呢？因为眼识要行动眼识要去造作的话，它是为了见到色法而如是行动的，但是现在首先已经见到色法了，已经见到色法之后自己眼识再去行动的就没有任何必要，确实就无用了。就是科判当中所讲的内容：如果是已经见色之后，为见色而行法就成了无用，成了无意义了。它的前提就是说首先已经见到色法了，见到色法之后眼识再行动，这个时候就完全没有必要了，因为自己的眼识行动主要是为了见到色法。那么这个时候首先色法已经见到了，自己眼识就没有必要再去行动去再重新见色法，这完全就是没有必要性的。

“或名所欲见，言定则成妄”，“或名所欲见”，对方如果从另外一个角度的进行承许的时候，他说首先没有见到色法，然后自己内心当中产生一个想要见色法的作意，有了作意之后，自己的眼识再去见色法，这就是“言定”，他们说从这个方面去做的时候，一定可以见到色法。“则成妄”从这个方面想去见色法就完全成了一种虚妄，没办法真实安立。

那有些人就这样想了，内心当中产生这样的分别，实际上就是这样的，首先我们内心当中产生一个想要见色法的作意，首先有这个

念头之后，通过念头推动，然后自己的眼根再去寻找见外境的色法，这难道不是很应理的吗？实际上根本就不应理，完全不应理。为什么不应理呢？“或名所欲见”，就是你自己首先没有见到色法，然后想要去见的时候就能见到，是根本不应理的。为什么这样讲呢？因为所见的法在哪里你都不知道。这个时候就好像一个盲人一样，盲人在他自己的根识面前，因为他的眼根已经损坏了，在他面前就不知道色法是什么样子，色法在哪里？他的相续当中就算是产生一种作意，实际上也没办法看得到的。这方面从比喻可以首先了解的。

比喻和意义有什么样的相同之处呢？相同之处我们可以知道，首先色法在哪里，自己不知道，就是没见嘛，通过上面两个句子下来的时候，他们对方就承许首先不见色法，没见到色法的缘故根本就不知道色法在哪里，所以说你相续当中虽然产生了一个想要见色法的念头，但是没有目标，你自己产生念头之后你的目标在哪里呢？根本不知道。所以这个时候产生作意你想要见色法，实际上就跟盲人一样，根本就找不到他的所缘境。既然找不到的话，你自己的眼识怎么样趋向外境？怎么去寻找它呢？就没办法成立了。所以说“或名所欲见，言定则成妄”。

这个颂词从两个角度进行的破斥，首先是如果见到色法之后自己眼识再行，成了没有意义；或者首先是没有见，想要见的话，找不到目标的缘故也见不到，“则成妄”就是从这个方面进行了解的。

卯三、眼若不至境而能自性见色则眼应见一切境：

如果说眼睛不行至境而它自己有一种自性能见的功能，如果是这样的话，眼睛能够见一切色法，应该成为这样的过失了。

那么针对有些人的观点，他说实际上自己的眼睛有一种自性，就是能够见色法，所以说不应该观察眼睛行不行至外境去见外境，所以说没有前面的过失。前面第一个颂词、第二个颂词所讲的种种的过失都不会存在，为什么不存在？就是因为眼睛它自己的功用，它自己的自性，就是能见色法的，所以说他想要从眼睛自性方面成立。如果说从这方面想要成立的话，他也有很大的过失，下面就是就观察他的过失而破斥他的观点，从这个方面抉择诸法的空性的。

若不往而观，应见一切色

眼既无行动，无碍亦无障。

如果说不往而观，如果说自己的眼睛不去往对境而观，那么“应见一切色”这时发的太过，应该见到一切色法。为什么见到一切色法呢？下面进行观察，就是说这个时候你的眼睛不去往对境当中，前面讲过他不敢承认；而从另外一个角度来讲这个色法也不可能到自己眼睛当中来，这个方面前面也是不承认的。这两种情况排除之后，现在你承许眼睛的一种自性，自性能够见色。既然是自性能够见色，就不需要观待因缘了。

如果不是自性见色，按照中观宗的名言来讲的话，就需要承许因缘和合、因缘具足了就可以见，如果缺少了因缘就不能见。比如说盲人就缺少因缘，缺少眼根，他的眼根损坏了，所以他就不能见到色法，虽然外境的色法也存在，自己的识也有、作意也有，但是缺少了眼根就不能见到。或者在具足正常眼根的人面前，没有一个色法的对境的话，缺了对境也不行，就生不成眼识。或者有的时候有眼根也有对境，但是缺少作意也不行的，那么是什么情况？比如说死

人、尸体，他的眼根也有的，他的对境也可以现，但是他的作意没有的，这样就不可能产生色法。这个是在无自性的时候，必须观待因缘才行。

如果说承许你的眼睛自性能见，那么它就不需要观待任何因缘，如果说不需要观待任何因缘的话，那么它可以见一切色法，“应见一切色”，这个地方就讲到这样的问题了。

“眼既无行故，无碍亦无障”眼睛它自己没有行动，外面的色法也没有跑过来和自己的眼根接触，这个时候单单是通过眼睛能见的自性，从这个方面想要安立成能见色的话，那么这里讲“无障”，应该是自己眼睛见一切色法都没有障碍。为什么这样讲？那么这个障也好，碍也好，比如说自己在房子里面坐着的时候，就隔了一堵墙，外面的东西就见不到了，这个叫做障碍。如果说你的眼睛自性能见，它不需要观待因缘，那么障碍也不能成为你不能见色法的因缘，就不能成为一种障碍了，因为它自性能见。

既然是自性的话，有阻隔也好，没有阻隔也好，远也好，近也好，全部通通能够见到，就是因为眼睛自性能够见，就像火自性就能烧

一样，水自性就是潮湿一样等等。如果它有这样的自性，完全不可能改变的，所以你的眼睛有自性能够见色法，它就一直能见，如果说有的时候能见、有时候不能见，出现这种情况的时候，我们就说它不是一种有自性的能见，它就观待因缘了。如果是真正的自性能见，那么不管是远不管是近，不管有障碍，无障碍等等全部能够见到。这方面中从有自性方面安立的，那从这方面能不能成立呢？绝对不能成立的，就是因为在世间人，或者他自己提出这个观点的人，在没有障碍的情况下他可以看到色法，有障碍的情况下就看不到。从这个方面可以打破他们自己的观点。

前面的三个科判观察的时候，主要是破斥眼睛是有作者，眼睛能够见色法，所以色法是真实成立的，从这个方面彻底做了打破，没办法安立。

寅四、眼应观待自身为能见：

如果说眼睛是真正能见色法的自性，就应该能见一切色法，见到一切色法的时候。自己的眼根是什么？眼根即是色法，那么自己的眼根就能见到自己的眼根。这个时候能够见到吗？见不到，完全

就见不到的。所以说既然这样的话，就是不成立，认为眼睛是一种自性的能见色法的立论根本成立不了的。这是总的意思。

下面从颂词上面进行解释：

一切法本性，先应自能见，

何故此眼根，不见于眼性

“一切法本性”，如果说一切法有一个它自己的本性的话，就不应该改变，就像前面打得比喻，火的自性也好、檀香的自性也好，它可以熏别人，它自己从头至尾不改变自己的香的本性，它是不改变的。通过比喻可以了解他们的观点就是：眼根自己能见，它有一种自性能见的功能，既然是自性能见的功能，“一切法本性”，眼根见一切色法就是它自己的本性。

如果说能见一切色法是它自己的本性的话，“先应自能见”，没见其他法的时候，首先应该自己见到自己的眼根，就是前面所分析一样。眼睛所到的对境是色法，而自己的眼根也是色法的体性，如果

按照前面这个定义，跟他们自己的观点分析下来的时候，眼根它自己是一种能见的体性，它的本性是能见，能见一切色法，那么这个时候我们可以说自己的眼根也是一种色法，所以说自己的眼根就能够见到自己的眼根。

但是下面讲“何故此眼根，不见于眼性”，为什么自己的眼根见不到自己眼的本性呢？按照你们的观点来讲就应该见得到，但是这个时候就根本见不到，佛经当中讲到的眼睛不能见自己，还有指尖不能自触自己的指尖等等，讲了很多像这样的比喻，都是没办法安立的。

在世间名言当中也是同样的，或者就是说我们不需要问别人了，自己现在观察一下能不能见到自己的眼根呢？就是见不到，确实确实见不到自己眼根的。有些人就说为什么见不到？比如照照镜子不是见到自己眼睛的吗？照镜子不是说自己见到自己的眼根了，为什么这样讲呢？因为我们可以分析这个镜子和自己的眼根不是一个本体，一个是外面的法，一个是自己身体所摄的法，所以说通过镜子看到自己的眼睛，是通过他法而成立的，这个方面根本就没办法自己见自己，完全没办法成立它是一个本体的。如果说镜子里面的眼

根和自己身体是一个本体的话，那么镜子打破的时候，自己的眼根就没办法成立了，因为它是一个本体。所以说从这个方面安立的时候，通过外缘而显现的，见到自己的眼根，这个不叫见到自己的眼根。

或者说自己的心观察自己的心的时候，第二刹那的心缘第一刹那的心，这个也不是当时自己的心见自己的心了，因为它毕竟成了两个刹那的法了，前面一个刹那法和现在这个刹那的法已经成了两个他体的东西了，完全不可能成立一个本体，一个相续。所以说想要从这个方面安立能够见的话，是绝对不能安立的。

既然就样不能安立的话，自己的眼根就见不到自己的眼根。所以说怎么可就安立眼根是一种自性能见的特质呢？它的功能如何安立呢？就安立不了。

像这样的这些道理一般的人通过自力就没办法抉择，没办法观察，他就认为眼睛就是能见，但是通过圣天菩萨的智慧，通过佛陀在经典当中所讲的种种分析的方法，这个时候我们知道，眼根不是一种自性能见的色法，绝对不是。只不过通过众生的异熟，通过众生的

业力，显现这样的习气的时候，显现马眼根能见色法的，实际上它没有一个真正的自性，缺少像这样一种习气，或者中断这样的习气的时候，眼根就根本发挥不了它自己的作用，所以说这一切取决于众生相续当中习气的成熟，而不是在眼根上面真正有一个能见的功能。从这个方面就破斥眼根能见的功能。

既然眼根它没有一个能见的功能，那么平时我们说：“我们见到了这个色法，这个是实有的，因为是我眼睛能见的缘故。”如果你自己的眼根都没有这样的功能的话，那么你所得到的结论，认为眼根能见到色法，所以说色法是实有的，这样的结论就是不能够安立的。

这里从两个方面破斥的：一个是破斥外境方面有自性；一个是破斥眼根能见色法有自性，这两个法都破斥了。既然眼根和外境都已经破斥掉之后，那么自己产生的眼识是不是真实的呢？绝对不是了，是一种虚妄的眼识。虚妄的根见到虚妄的外境，肯定得到虚妄的眼识，这个是很明显的。比如说在梦中的时候，自己好像是活生生的在大地上行走，然后自己的眼睛到处看，到处看的时候就看到牦牛，看到山河大地，这个时候好像自己的内心当中产生这个是牛，这个是山河大地的识，但真正观察的时候，梦中的外境也好、梦中的根也

好、梦中的识也好，这三种完全都是虚妄的，没有一个是真实的，就和这个一模一样。虽然有的时候是白天位，有的时候是梦中位，实际上从产生识的因缘，产生识的这种过程，或者通过这个地方所讲的推理的根据一个个进行分析的时候，绝对没有一个真实的识可以产生的。既然没有一个真实的识产生，那么我们平时在内心当中认为一切诸法是实有的、真正可以贪执的、真正可以生起嗔心的等等，这样的一种虚妄分别肯定就不是真实的。不是真实的就可以知道是虚假的，就是一种虚假的本性。

既然是虚假的本性，那么它自己的真实性是什么？它的真实性就是一种无生的空性。正在显现的同时，虽然它在显现，但是不成立真实的缘故，它就是一种显而无自性的法，这个时候当时可以破除实执，然后缘这样的一种正见再修行的时候，最后就可以现量见到一切外境，一切根、一切识都是从来没有产生过的，都是无生无灭的一种空性，这个时候就达到这样的一种境界了。

寅五、破三缘和合是能见色者：

有些人就会这样想，他说虽然自己的眼根单独是没办法真正产生眼识，或者说自己的眼根没有单独见色的功能，但是眼根和外境，然后自己的作意，作意就是我们的识，作意的本性实际上是自己识的体性，就是说根、境、识三缘合和的时候，就应该有一个见色法的产生，所以说这个根、境、三缘合和他是一种能见色法的作者，想从这方面去安立。

实际上不从颂词上讲，就是承认三缘合和产生一种眼识，才有能见者，就已经说明它是无有自性的法了。因为它已经通过因缘聚合才产生的。如果说是一个有自性的法，它是不需要观待因缘的。像这样的三缘合和是根本不需要观待的，但是这个时候观待了各种因缘，所以说它所得到的果就没办法成为一个实性。就是从总的方面是这样的。

下面就是从它们可承许的三缘当中各个去分析，各个去寻找，有没有办法安立能见识，如果没办法安立，他自己的观点就必定会打破的。

眼中无有识，识中亦无见

色中二俱无，彼何能见色？

这个颂词很殊胜的。首先从自己的眼根当中去寻找，首先“眼中无有识”，自己的眼根，我们可以知道就是一种色法的体性，色法体性能不能真正有一种识的体性呢？它是不是通过真正的色法能够见到外境，可以见色呢？这个是根本不可能的事情。色法怎么可能见到色法呢，这个是不可能的。如果色法可以见色法，那么我们可以说这个杯子也可以见桌子，这个方面是不可能成立的。所以说在眼根的色法当中，它是没有识的，眼根它就是一种色法的体性，它就没有识。

如果说真正在这个眼根当中绝对有一个识存在的话，那么可以说尸陀林的尸体，在他的眼根当中也应该有识，你承许真实在眼根当中有一个识存在，那么就可以说没有心识的已经变成尸体的，像这样的眼根当中也应该有识，但是他死去之后，他眼根当中不可能有识的存在，安立不上的，所以说“眼中无有识”。

然后再观察第二个方面，“识中亦不见”，“识”就是作意了，识的本体当中亦不见，怎么不见呢？就是也没有能够见色法的这种功能

，它这个识是没有见色法的功能的。如果说这样的识有一种见色法的功能，不需要观待眼根的话，那么说盲人他有没有识呢？盲人有识，相续当中有识，他很想见到外面的东西，但是就是因为他缺少眼根的助缘，他有识，但是就是在这个识的体性当中他没有能够见色法的功能，他可以作意，可以想很多很多，但是在识的本体当中，没有见到见色法的功能，绝对是没有的。

我们可以说平时产生了很多很多的分别念，看到了什么东西，听到什么东西，实际上必须要借助于五根，才可以真正的产生这个是色法、这个是声音等等等等，像这样的一种分别念才可以产生的。如果说完全缺少根这个助缘的话，他相续当中就绝对没办法，盲人在他自己正在处在盲人的状态的时候，他就没办法见到色法；聋者他自己的耳根没恢复之前，他的耳根正在处于损坏的状态的时候，在他的相续当中绝对没办法产生耳识的，就是这样的道理。

所以我们从这方面分析的时候，在这个识当中它就绝对没有见的功能，“识中亦不见”就是讲识当中没有见到色法的功能。我们可以分别，但是我们分别的时候必须要依靠根取外境，然后自己的才能够生起的。所以说“识中亦不见”。

第三个方面“色中二俱无”，“色中”是什么意思呢？就是对境，因为是从眼识来做比喻的，所以它的对境就是色法。还可以类推其他的声音、味等等都是这样的。从广义方面去理解的话，这个“色”就是对境。对境在色法当中“二俱无”，“二俱无”是哪个没有？就是说眼根也是没有的，识也是没有的。作意的识，和能见色法功能的眼根，这个助缘在这个色法当中都没有，所以说“彼何能见色”呢？那么怎么能够安立一个见色者呢？

眼睛当中没有识，就没有办法去分别，然后识中没有见法的功能，所以说也没有办法产生一种能见，而在对境当中这个根和这个识都没有，那么你说这三个合和起来，就能够产生一个眼识，就能成为一个能见者，那么你的这个观点是从哪个地方得到的，你的推理是怎样得到的呢？这个方面根本就没有办法得到。

就前面我们分析的那样，在讲记当中讲的很清楚的。就是说一百个盲人，每一个盲人单独存在的时候，他是没有眼根的，那么一百个盲人聚集在一起的时候，也不可能有眼根的，也不能见到色法，就是这样的。所以说眼睛当中不能成立一种能见者，识当中也不是能

见者，对境当中也不是能见者，三者都不是能见者，那么和合起来的时候怎么可能成立是能见者呢？就没办法安立了。所以说从这个方面可以说，你认为三缘聚合之后有一个实实在在的识，产生一个实实在在的能见者，这个是完全不可能的事情。

那么有些人就会这样想，比如说我们刚开始来的时候，学中观的时候，就学到分开的时候如果没有自性，和合的时候也没办法有自性。那个时候有些人就提这个问题，他说一个柱子，一个人抬不动，两个人抬不动，十个人还抬不动？这个时候就是这样的，他就认为是这样的，虽然一个人抬不动的，两个人抬不动，但是人多的时候一起抬的时候就抬得动的。一辆车也同样的，一个人拉不动，两个人拉不动，去十几个人马上就把它拉动了。他就说你们这样的推理就不成立。所以他想成立什么？他想成立打破这样的观点，分开的时候如果没有这种功能的话，那么聚集的时候应该产生，这样提出一个问题。

如果提出这样一个问题，我们可以说怎么样去的分析呢？他把两种概念已经混淆了。就前面我们所讲的一样，如果说无有自性，在无有自性当中因缘聚合我们说可以成立你这个观点，一个人抬不动

，两个人抬不动，是因为因缘还没有聚合，那么如果说十个人在的时候它因缘就聚合了，因缘聚合当中，他就可以把这个柱子抬起来，这个完全在无自性当中，这一切都可以成立，因缘合和当中可以成立的，因缘不聚合的时候，就没办法产生它的果，因缘一聚合的时候你没有办法阻挡，它的果就绝对会产生的。

那么这个地方所讲的是什么呢？这个地方通过根、境、识三者，他们不承许是空性的法，他们不承许是无自性的法，他们认为根也是实实在在的，外境也是实实在在的，作意也是实实在在的，都是有自性的法，既然都是有自性的法，每个因缘当中都是一种有自性的没有，所以合起来绝对不会有。就是从这方面了解。

那个时候刚来的时候，就根本没办法回答这个问题的。我们认为他们提出的这个问题非常非常的困难，但是后面越学的时候就知道了，像这样的因缘和合的法和自性成立的法这两个概念就不能混淆！如果把这两个概念混淆起来的时候，就可以说是没办法抉择一切诸法的空性，也就是说世俗谛和胜义谛没办法混淆在一起，你如果把胜义谛的法扯到世俗谛去安立的时候，很多很多时候就没办法安立。

比如说有的时候说胜义谛当中一切都是空性的，那为什么我们现在都见得到呢？一切色法都是空的为什么现在还能够感受呢？就是这样的，既然一切众生都是佛为什么现在我还有烦恼呢？这是完全把二谛混淆了。你把二谛混淆之后这一切就是没办法安立，你就永远没办法抉择到诸法空性的道理了。胜义谛当中一切众生都是佛陀，胜义当中一切因果、一切业果、众生都是空性的，但是在世俗谛当中，因缘聚合的时候它就会有种种显现，这个是没有办法阻挡的。

所以这样的话，讲世俗就讲世俗，讲胜义就讲胜义。如果是讲世俗的时候，中观月称论师也好，龙树菩萨也好，肯定是承许一切因果，一切修道肯定承许的。所以龙树菩萨他也显现要出家，龙树菩萨还显现要修法等等，还有很多很多的事，我们不可能说他是胜义当中完成的，胜义当中连色的名称，连声音的名称都没办法安立的，哪里有出家的体性？哪里有守戒的体性？都没有。但是在处在世俗位的时候，它有种种因缘的时候，就会显现出来。

所以中观应成派的论师，如果说在承许名言的时候肯定是承许的，像业果、佛陀、众生、或者他自己所造的论都是承许。但是如果

是讲胜义的时候，他说一切无自性，在胜义当中完全不缘，业果、因果这些方面都成立不了的。

关于这个问题，在《中论》当中，在《入中论》当中抉择得很详细很清楚的，我们说现在破业果很可怕的，实际上在名言当中业果破也破不了的，但是在胜义当中业果确实就是没有的。很多劣慧者，很多小根器的人，他就接受不了没有因果的观点，接受不了他就开始诽谤，或者认为既然没有业果就可以随便地行持，一切的恶法都可以造作。胜义当中，业和果之间，它是接触生果还是不接触生果，这方面去观察的时候没办法抉择的。如果它的因和果之间是接触生果，因和果就成一个本体，因就是果，果就是因。如果是不接触，不接触能够生果吗？不接触生果，那果是谁的果？就没有因了，因为它中间断掉了，没有接触。既然接触也不生果，不接触也不生果。那么既然是这样的体性，因果是怎么样成立？就成立不了的，确实实在胜义当中一观察的时候，通过胜义的理论一抉择的时候，因果真真实实就抉择不了。

就是因为在胜义谛当中业果的体性不存在，所以佛陀他真实证悟了佛陀的果位的时候，他已经现证了法界的体性的时候，他绝对不受因果的束缚。我们可以非常肯定地说就是这样的。

那我们说大修行人呢？大修行人不一定，因为他的业缘，因缘没有断尽，他毕竟还有世俗的显现，还有胜义的显现这两种，实相和现相还不相同，他处在世俗的时候，业果在他上面就可以安立了。

在佛陀方面讲，世俗和胜义完全成了一个本体了，完全就是实相和现相成了无二无别了。实相是怎么样的一种状态，佛陀就安住在这样的状态，现证这样的状态，所以说在实相当中哪里有什么因果的存在呢？就像我们通过胜义谛抉择因果的体性的时候，没办法抉择。所以说，佛陀已经彻底灭尽他的业因，显现法已经完全和实相无二的时候，我们可以说绝对在佛陀上面就没有因果。

那么为什么有的地方讲佛陀还要受这些业报呢？他以前行菩萨道时候杀了持短矛者，最后不是脚痛啊？就是还有一些金枪马麦的困难，受这样一种果报？完全是一种示现。佛陀的相续当中受果报的种子彻底灭尽了，不可能在身上再显现一个什么受果报的情况，

但是为了在他弟子面前显示这个业果不虚的道理，就是说连佛陀都要受业果，何况你们这些凡夫人？所以应好好的取舍因果。他主要是密意在这个地方。如果不了解的话，认为佛陀还要受报，实际上根本不可能成立这个观点。

像这样一观察的时候，胜义谛、世俗谛分清楚抉择的时候，就可以把这些问题搞得清清楚楚，很透彻，关键是把这个世俗和胜义这二者怎么样去区别开，这就是关键的问题了。

因此在这个时候，如果说单独都没有的话，根、境、识这三个法当中完全都没有能见者的体相，找不到的话，那么和合起来的时候，也绝对没有它的自性。所以既然是因缘和合的法，我们可以说缘起就是性空的，肯定是缘起性空；如果是性空的话，肯定有它的缘起。这两者是没办法脱离而安立的，绝对没办法脱离而安立。如果说是因缘和合，那么肯定它的本性就是性空；如果说它是空性的，肯定它有它的显现，绝对它有缘起。这二者就没办法分开，在世俗的时候也是这样，在胜义谛也是这样的，完全都是一个本体的。

只不过现基不同，它的空性的角度来讲完全都是没什么改变的。为什么现基不同？就是说在凡夫位的时候，没证得圣果的时候，他的现基就是我们面前种种不清净的显现，正在显现的时候，缘起的时候，它的空性就在这个时候存在的。一切万法是空性的，如果在凡夫位安立的时候，肯定和它空性无二无别的缘起，肯定是有。

那在圣者位怎么安立呢？佛陀位怎么安立呢？佛陀位的时候，佛陀种种的相好、种种的功德，这方面是他的显现，有他的显现的时候，本性肯定是空性，绝对是空性的。那么就在空性的同时，佛陀不可能安住在一个什么都没有的状态，他正在空性的同时，他的如所有智、尽所有智，他的种种的事业绝对没办法跟他分离的。就是因为有这样殊胜的本性的缘故，所以说乃至众生没有穷尽的时候，佛陀绝对不会涅槃，绝对是度化众生。

佛陀在无量无边的示现化身的时候，有的时候是在这个世界正在降生，在另外一个世界正在成佛，再在另外一个世界他正在示现涅槃，所以说佛陀的事业是绝对没有办法穷尽的。他在众生面前显现的进修，通过众生相续当中的业和习气，可以说佛陀有涅槃的显现，有成道的显现，有种种的显现，但是佛陀的事业或者他的法身根

本没有动摇过。就是因为在究竟的法界当中，现空绝对是无二的，所以说佛陀彻底证悟圆满的空性的时候，他的利生的显现，他的如所有智、尽所有智绝对不会穷尽。

从这个方面对佛陀的功德，或者对这样的体性的功德，或者讲近一点，对自己的本性就会产生一个很殊胜的信心。佛陀的功德的自性、显空无二的体性，不在其他地方，就在自己的内心当中。怎么样去认识？认识的方法首先抉择空性的道理，然后再抉择自己具有如来藏的种种道理，第二转法轮、第三转法轮圆满结合起来的时候，这个时候就对究竟的法界可以说有一个最圆满的了解。确确实实就是这样的。

《大车疏》也是这样提到过，第二转法轮抉择的空性可以说是一种暂时了义的。为什么叫暂时了义呢？因为在这个法界当中绝对不是单独的空的。而《般若经》当中所抉择主要的观点，虽然它也抉择现空无二，但是它主要的观点还是要抉择空性，甚深空性。它对显现方面不是着重去安立的，不是着重去抉择的，所以《般若经》当中抉择的是法界的空性这一部分。第三转法轮当中，它不单单是承许究竟的空性，它承许法界的自相是和佛的法身和佛的功德是没办法分

离的。那么这样的状态亦有究竟空，亦有究竟的显现，我们可以说法界圆满的体相就是这个。

所以说我们在学习了般若空性之后，还要进一步再学习第三转了义的法轮当中所抉择的如来藏的观点。把这两者学习好、掌握好之后，我们再看密宗的观点就特别特别殊胜。密宗不给你讲推理的过程，他就跟你讲一切都是清净和大平等的体性。二转轮和三转法轮这个基础有了之后，再去看密宗，再去修密宗，基础就打得非常非常坚实了。

这些方面必须要了解到。这就讲到第五个科判，和合的时候不可能产生能见色者。