《中论》第六十课笔录

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！

为度化一切众生,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》。本论分二十七品，现在我们继续观察《观颠倒品》。本品主要是针对我们相续中对万法颠倒的无明认知，也就是由于非理作意对于外境产生的清净、不清净等等很多的颠倒分别，因为颠倒分别引发了很多烦恼，障碍我们从轮回中获得解脱，所以要对颠倒的本体、自性进行观察。

前面已经总破了烦恼（颠倒），现在是分别而破，有“遮破贪嗔”和“别破愚痴”。“遮破贪嗔”是针对贪和嗔心的本体进行观察遮破，今天要讲的是“别破愚痴”，针对平时我们所讲的常乐我净这四种颠倒进行观察和破斥。

常乐我净这四种法实际上是源于对外境错误的认知而产生的颠倒分别：对外境的无常执著为常有的自性；对于外境的痛苦执著为快乐的自性；对于外境的无我认为是有我的自性；对于外境的不净认为是清净的自性，这样就产生了愚痴性、颠倒性。在名言谛中一切万法都是无常、痛苦、无我和不净的自性，我们对外境产生和它的本体相反的执著，实际上就是一种愚痴。这种愚痴并不是对于外境不了知，而是对外境完全颠倒的错误认知，有时候愚痴是属于烦恼自性，有时候就是无明的自性。不管是烦恼也好，无明也好，都是对本体空性的一种错误认知，是颠倒分别念。

此处破愚痴有两层意思。从名言谛的角度来讲，破掉常和清净等的执著之后，要了知是无常的、不净的自性，在空性中所谓的常等自性是一丝一毫都不存在的；从胜义的角度观察，常的自性也好，不净的自性也好，全都是本体空性的，没有一点点自性存在。《中论》此处的侧重点是放在胜义中观察，常有的自性不存在，无常的自性也不存在，不单单是对常有的颠倒进行观察，究竟来讲如果执著无常，认为外境是无常的认知实际上还是属于一种愚痴。

此处的愚痴是广义的，不单单是常等颠倒，究竟来讲安立无常也是一种颠倒。为什么呢？一、如果把无常的法执著为常有的法，就没法入道，因为执著常法怎么去修行呢？只有了知无常才能够鞭策我们去好好修行，如果把无常的法执著为常有，就会偏离修行的方向。因此，我们在名言中修行一定要了知一切万法无常的道理，这样我们就不会对外境、自己的身体、寿命等等产生强烈的执著，而会产生一种紧迫感；或者了知一切万法无常的缘故就不会去贪著，就会对

整个轮回产生厌离心，引发修道的意乐；了知万法无常，也不会偏离修行的轨道，有殊胜的密意、殊胜的意乐在里面。

二、在名言中通过无常等打破常等的执著，当无常修行到量时，也不能够耽著在无常上面，因为从胜义谛的角度观察，一切万法都是本体空性的，在这个阶段如果还认为有无常的法可以耽著，那么也不是万法的实相，所以在这个层次上对于无常的执著也必须要放弃，也是需要打破的。

“别破愚痴”当中包含了这些内容。下面我们按照颂词一个一个去分析其中的意义。

辛二（别破愚痴）分二：一、破颠倒外境；二、以破成立之果。

“破颠倒外境”，前面分析了，并不是外境中有所谓的常、无常等的执著，外境的法在显现的时候本身就是远离四边戏论的，认为它常是我们分别心的一种认定，认为它无常仍然是分别心的一种认定，分别心没法了知法界的自相。

我们认为外境的常和无常实际上并不是外境法本身，而是在颠倒外境，也就是说我们的非理作意对外境有了错误的认知，这时候的外境叫作颠倒外境，不是外境本身有颠倒的自性。我们要破斥这种颠倒外境，还原外境本身的空性状态。

壬一（破颠倒外境）分二：一、破颠倒与非颠倒之差别；二、破执著者补特伽罗。

癸一（破颠倒与非颠倒之差别）分三：一、外境之成与不成相同；二、外境之有无相同；三、仅此执著亦不可成立。

从名言谛角度来讲，外境有颠倒非颠倒的差别，如果认为外境是无常等就是非颠倒，如果认为外境是常等就是颠倒。但是在胜义谛，一切万法本性中颠倒与非颠倒没有差别，都是空性的，执著颠倒固然不对，执著非颠倒无常等也不是万法的自性。所以科判叫作“破颠倒与非颠倒之差别”，不单单要破常等执著，也要破无常等执著，把常和无常等都破掉之后才能了知万法本身离戏的状态。

子一、外境之成与不成相同：

外境的成和不成相同，你认为外境中法成立也好，不成立也好，或者说常有存在也好，常有不存在是无常也好，实际上都没办法安立。

于无常著常，是则名颠倒。
空中无无常，何处有常倒？

首先解释是怎样产生颠倒的，也就是说颠倒从哪个方面来安立。此处讲“于无常著常，是则名颠倒”，对无常的法耽著为常有，在佛经论典中把它安立成颠倒的法，因为在名言的状态中一切万法都是刹那生灭的，没有哪一个法不是刹那生灭的自性，不管是色法还

是心法，一切万法全都是迁流的本体。如果把迁流的本体执著为非迁灭，执著为非刹那，就不符合于法迁灭的自性。法本来是无常的却执著为常，也不符合法的本体，所以把它安立成颠倒的自性，这是很明显的。

在名言中当然可以这样成立，但是在胜义中这种颠倒法是不是真实成立呢？在胜义中观察，“空中无无常，何处有常倒？”空就是指胜义空，在胜义谛的空性中是没有无常的，既然没有无常，那么何来颠倒的常法呢？无法安立颠倒的常法。

空性中到底存不存在无常？在胜义空性中如果真实存在一个无常法，就可以在真实中成立颠倒的常有的法，但是在空性中一切万法都是不存在的，不单单是常有的法不存在，无常的法也是不存在的。既然在空性中没有无常法，那么就不会有常等法。

为什么说在空性中没有无常法？因为无常法是刹那生灭的法，什么法才会刹那生灭呢？当然虚空、石女儿这些法是不会刹那生灭的，刹那生灭的法要么是色法要么是心法，自己的身体、外面的山河大地等等这些色法是刹那生灭的法，还有心法也是刹那生灭的法。既然无常的所依、基础就是色法和心法，那么在空性中观察，到底有没有安立无常法的基础，也就是观察色法、心法到底存不存在。实际上前面已经观察了很多次，色法是微尘组成的法，或是因缘和合的法，因缘和合、微尘和合的法都是假法——假立虚幻的法，在空性中根本连一丝一毫的微尘自性都不存在，所以就不可能有真正安立无常基础的色法存在。心法自性也是刹那生灭的，要么是通过前面的因产生后面的心识，要么安立由最小的刹那组成，但通过破刹那的理论或者通过缘起观察，心识的本体也是一丝一毫都不存在。

既然空性中没有色法心法的本体，那么又何来色法和心法的刹那生灭呢？如果有色法心法才可以说色法心法是刹那生灭，如果连色法心法都不存在，就不可能有色法心法刹那生灭的无常，这就叫作“空中无无常”。在胜义空性中不存在无常的法，就不可能有缘无常而产生的颠倒，就像空性中没有色法和心法，就不会安立色法和心法的刹那生灭。

无常是安立常等颠倒的所依、基础，有了无常法才有基础。因为前面第一、二句讲得很清楚，“于无常著常，是则名颠倒”，对于无常执著为常有，故安立成颠倒，也就是说颠倒的安立一定要在无常法首先成立的基础上，缘无常法产生一种错误的认知，这个时候才能有常等的颠倒法。第三句观察“空中无无常”，但是在空性中无常法是不存在的，安立的基础已经没有了。“何处有常倒”，就无法缘无常而安立常的颠倒法。

以上是以常法为例进行观察，清净的法、乐的法、我的法都可以

类推。

在空性中根本就没有苦，在名言中可以安立一切万法是痛苦的，而且佛陀在经典中也宣讲了三界为苦性，安立苦苦、变苦、行苦三种苦的自性，只要是众生就无法远离这三种苦(所有的或者其中之一)。但是三界为苦性也必须要安立在某种基础上面，什么基础呢？色和心这两种法。身体的苦或心的苦必须要以身体和心作为安立的基础，但是通过离一多因、缘起因等分析时，色和心也不存在。既然色和心不存在，那么就无法缘色和心产生痛苦，既然没有痛苦，那么又怎样缘这种痛苦的自性产生颠倒，产生和它相反的安乐执著呢？分析下来，实际上也无法安立。我们破掉常和乐，无常和苦也已经被破掉了，因为已经安立了空中无无常、空中无痛苦。

然后“我”也是一样，如果首先有一个无我的自性，那么就会缘无我产生我的自性，但在空性中没有所谓无我的自性。前面《观我法品》已经观察得很清楚，我和无我在空性中都无法安立。

再观察清净和不清净这一组法也无法真实安立。认为一切万法不净，那么什么法不净呢？如果说色法不净或身体不净，那么首先必须要有身体作为所依，有身体才可以说身体不净。名言中身体是业惑所形成的缘故，是有三十六种不净物所充满的，但是真正观察时连一个微尘都不存在，又何来身体呢？没有身体又何来身体的不净呢？没有身体的不净，又何来缘身体的不净而产生清净的执著呢？因此只是虚妄分别念而已，都是分别念安立的。在胜义谛中作殊胜观察时不存在清净的执著，也不存在不净的执著，清净不清净的执著，外境的成与不成都是相同的。从这方面就可以一步一步安立下来。

子二、外境之有无相同：

“外境之有无相同”和“外境之成与不成相同”有相似的地方，既是对常有或常无方面进行观察，也是对常和无常进行观察。前面颂词的重点放在颠倒不存在上面（何处有常倒），这个颂词的重点放在非颠倒不存在上面（何有非颠倒？）。

著无常为常，即是为颠倒。
空中无无常，何有非颠倒？

“著无常为常，即是为颠倒。”所谓的常就是执著无常为常，把无常法执著为常有的法，那么这个法就是所谓的颠倒，和前面意义相似。但是“空中无无常，何有非颠倒？”在空性中没有无常法，那么又何来非颠倒的法呢？颠倒和非颠倒是相对应观待成立的，如果有了非颠倒，那么就有颠倒，但是空中没有无常法，那就不可能有非颠倒法存在，既然没有非颠倒法存在，也不可能有颠倒的法存在，它的意义就是这样。

观察的方式就像前面我们所分析的一样，安立无常也需要一个基——刹那生灭的身心作为基，才可以在它上面安立所谓名言中正确的观点，即刹那生灭的本体叫作无常的法，符合于名言的自性。但是胜义中仔细观察身体和心时，身体安立无常一定是在微尘上面安立的，但是微尘都不存在，又何来微尘上面的无常呢？或者在心上面安立无常法，那么心都不存在，又何来心的无常法呢？

我们用前面掌握的离一多因、缘起因等观察时，很容易就能接受在胜义中身心完全是离戏空性，不单单有的本体不存在，无的本体也不存在，本体离戏空。这样我们也容易理解“空中无无常”这句话的意思，的确在空性中没有刹那生灭的本体，不可能有无常，也不可能有苦、无我、不净的非颠倒法。在名言中常乐我净属于四颠倒，无常、苦、无我和不净属于如理作意，是非颠倒法。没有如理作意，那就不可能缘如理作意安立非理作意，所以外境的有无完全相同，既不存在常的颠倒，也不存在无常等非颠倒。

在《定解宝灯论》中讲了远离三十二种增益，对于四谛法十六行相，常乐我净等的执著是要远离的，因为是连名言中都不存在的法；把十六种增益破掉之后，小乘行者或一般入道的人认为的无常、苦、无我、不净等等所谓的如理作意也要远离，因为在空性中常和无常是互相观待的，常不存在，无常也不可能存在，通过这样修行就可以远离无常等十六种增益。远离了常无常等三十二种增益之后，就能够达到离戏的状态，对一切万法没有任何执著的状态就可以生起来，就可以现见诸法的实相。

我们无法现见诸法的实相，要不然就是常乐我净等颠倒的执著障蔽了我们，把常乐我净颠倒打破之后，又容易执著无常、苦、无我、不净。所谓的非颠倒在名言中是非颠倒，但是在胜义中就不是非颠倒，如果在胜义中还执著有无常等法，那么这就属于颠倒法了。因为前面我们分析了，你对于一个法的本体产生相反的错误认知叫作颠倒，就像你把无常的法认为常有是颠倒一样，在胜义空性中本来不存在所谓无常等的法，你反而认为在空性中有无常等法，和究竟的实相不符当然就是颠倒。只不过颠倒安立的层次不一样，这种颠倒更细微一点，一般入道的人和小乘者对于无常等的执著还很难以打破，只有站在中观胜义空性的高度，才能真正地把一切万法的常和无常完全看破，了知常和无常都是空性，是不存在的，对于常无常都不执著了，自己的心就会寂灭下来，现见诸法的实相。

子三、仅此执著亦不可成立：

可著著者著，及所用著法。
是皆寂灭相，是故无有著。

执著实际上也不可成立。对方认为，中观宗虽然通过理论对颠

倒、非颠倒等都已经作了观察，观察之后似乎都不成立，但是执著还是有的，因为能执著存在，所以所执著、执著者、所用著法等也应该存在，每一个众生相续中现量存在这种执著的自性。

那么我们就要观察，执著本身到底存不存在呢？科判讲“仅此执著也不可安立”，前面两个科判的重点放在外境，对外境之成与不成、外境之有无等方面作了观察，本科判中加进对执著方面的破斥，不单单是外境不存在，实际上我们执著外境的常乐、无常等执著本身也不可以安立。

在颂词中安立可著、著、著者、所用著法四种法。可著就是所著，所执著的法就是指常和无常等所执著的对境（或者说我们所执著的常和无常的对境）。著者要么是心，要么就是假立的补特伽罗我。著就是指执著的方式，怎么样去执著它。所用著法是安立所著的基础、所依。

以执著柱子为例来说明。什么是所著？执著柱子是常有就是所著；然后著者是指我们现在的心或补特伽罗；著就是指怎样执著的方式，通过内心中的分别念执著柱子是常有，这就是执著的方式；所用著法是柱子本身。

柱子本身和前面所讲的所著两个法是有差别的。我们在执著柱子常的时候，一定要有一个所依，执著什么法常？执著柱子这个法是常有的，柱子就是所用著法，首先要有一个柱子，才能够说柱子是常有的。所著主要安立成颠倒的常的法、乐的法、有我的法、清净的法，这里安立成愚痴，是颠倒法。可著（所著）就是讲常和无常等安立的本体，我们执著柱子常就是所著，那么所用著法就是讲它的基——柱子本身，它是安立常有和无常的基础，我们缘所用著法产生可著的自性，产生常等执著。这样就可以分清楚了。

“是皆寂灭相，是故无有著”，这四种法一一分析时都是寂灭的自性。当然在不分析的前提下似乎这些法都是有的，所执著的基础柱子也有，然后把它执著为常有无常，执著者我也存在，执著的方式也存在。或者说我首先用眼根去看柱子，然后第六意识马上分别——这就是一个常有的柱子，这种执著的方式也存在。但是通过胜义谛分析安立时全都是寂灭的自性，无法安立执著，仅此执著本身也不存在。

“是皆寂灭相”，到底怎样安立成寂灭相呢？我们一个一个分析，各个击破。

1、所著。所著（可著）到底存不存在呢？实际上不存在，因为所谓的所著一定要安立一个能著，既然是观待能著，那么所著也无自性。在前面观待理、缘起理都已经学习过很多次，所著一定是观待能著才能够安立，如果不观待能著也叫所著的话，那么所有的法都叫

所著了，这是不可以安立的。既然必须要观待能著，那么所著一定不是真实安立，从这方面可以安立是空性。

还有，所著不存在的理由通过前面两个科判也可以了知，因为第一、二个科判是着重破常等颠倒，常等颠倒实际上就是所著的法，前面已经把所著破得干干净净了，所以所著也是寂灭相，本体也不存在。

2、著者。著者要么是指心，要么指“我”。前面已经观察，所谓的心法也是观待了因缘，依缘而起的。比如说，了知柱子存在的这个心，或者了知常等法产生的心，一定要观待柱子这个所缘缘，然后眼根是增上缘，心识是等无间缘，观待了这么多因缘产生的这种心不可能是实有的，一定是假立的，从这方面也可以安立。然后从刹那的法本身来观察时，心是一个一个很小的刹那组成，一个个分析下来，心的本体也是寂灭空性的，不可以安立。所谓的我也是一种假立的法，缘五蕴而产生的一种概念而已。所以，著者不管是心法，还是所谓的我补特伽罗，观察时也是寂灭相。

3、著。著就是执著的方法，首先通过眼识去照见外境，然后第六意识产生一个分别念，所谓的执著方式观待了这么多因缘，所以这种执著方式也是假立的。或者可以这样了知：所谓的执著方式，就是通过能著去缘所著法，前面已经分析了，能著的我或心不存在，所著的法也不存在，既然能著所著都不存在，执著的方式又何来有呢？无法安立。就像砍柴一样，首先有能砍，有所砍，砍柴的方式才可以安立，既然没有能砍者，也没有所砍的柴，那么你如何安立砍柴的方式呢？所以所谓的执著方式也不可以安立，也是寂灭相。

4、所用著法。柱子本身就是所用著法，那么柱子本身是不是安立的实有法，真正存在呢？大家都很清楚，实际上所谓的柱子也是所作性，它观待了很多因缘，柱子本身也完全无法安立。或者通过离一多因把粗大的柱子从大到小慢慢剖析，最后得到微尘，再通过六尘绕中尘的方式观察，微尘的法本身一点都不存在。

对于四个法一个一个分析时“是皆寂灭相”，全都是寂灭相，“是故无有著”，所谓的执著就没法安立了。不仔细分析的时候全都有，稍加分析一个都不存在，因此执著本身无法安立。

上师在《中论讲记》中，提醒我们不要滥用“无执著”。虽然观察之后了知执著法不存在，一切无执著，但是我们也要理性地去分析，尤其在使用这些法时一定要注意。在学习《中观》时有一个原则，就是见解和修行要善巧区别。也就是说我们在抉择见时，抉择一切万法都不存在，一切都无所执著，的确是没有一个法可以安立，见解可以抉择得很高、很究竟，但是我们的修行不一定马上能够跟上这种见解，所以在修的时候要稍微低一些，从比较低的修行状态慢慢上

去才可以获得真实的受用。否则，你的见解非常高，你的修行跟随见解而去的话，就会产生很多颠倒取舍。因为我们内心中还存在很多粗大的分别念，单单通过见解是没办法压制的，所以在做取舍时不能够完全跟随见解，善空、恶空等等一切都空，这是非常危险的。因此见和修要分开，抉择的见要很究竟圆满，修的时候毕竟是通过自己的分别念逐渐去相应这种正见，见解可以跑得很快很高，但是修要慢慢去相应，这需要很长一段时间。如果刚开始修就站在很高的位置的话，那就很容易做很多颠倒取舍的行为。

我们要知道所谓不执著的究竟意义，实际上很多时候是讲在实相中（或者说在见解的实相中）所谓的执著一点都不存在，善的执著、恶的执著、因果的执著都不存在，或者说已经完全证悟一切万法实相时也不存在，在入根本慧定的时候的确没有任何执著，善恶的执著都不会有，但是在出定位的时候，因为分别心会现前，有的时候还会有执著，因此还要随顺缘起、因果而行。这是从入定和出定的角度来讲。

从凡夫的角度来讲更应该谨慎使用“不执著”，因为如果不注意的话很容易滥用“不执著”。在遇到善法的时候，自己不想做善法就说不执著，就不做善法了；对于恶法不执著，这时“不执著”的意思就完全不一样了，就是可以做的意思。为什么会出现这样情况呢？因为内心中无始以来的烦恼还非常地炽盛，我们已经习惯随顺烦恼而行，随顺我执而行。而很多时候做善法意味着痛苦，意味着苦行，比如说守戒，这个事情不能做，那个事情也不能做，或者这个食品不能吃，那个食品不能吃。修善法意味着与自己的习惯和我执烦恼背道而驰，很多人不习惯，觉得比较苦，和自己的习惯不相顺，所以很不愿意去做。这个时候终于找到了一个不执著的好借口，今天要去修善法，“不执著吧！”像这样他就不做了。对于恶业呢？如果是小乘行人或刚入道的状态，对于恶业是不敢做的，虽然内心中有想做的想法，非常想做，但毕竟有戒律的约束，他的见解也不是特别高。当他找到一个可以做的挡箭牌——不执著法，这个时候就不一样了，他就想：一切是空性的，不执著！不执著就可以做！因此通过不执著就造了很多恶业，遮止很多善业。

实际上不执著的意思完全不是这样，真实意思是在入定的时候完全照见了法界自相，没什么可执著的。但是我们还没有达到这种状态，分别念这么炽盛，粗大的我执还现行时，往往滥用这种很高的法作为自己不取舍善恶、随顺自己烦恼习气的因。如帕单巴尊者和冈波巴大师所讲：“若不如法而行持，正法反成恶趣因。”就体现在这个方面。

低法虽然很低，但是它非常保险，小乘行者从来不会使用高高

的空性——反正一切万法都是空性的……，小乘行者虽然慢，但是在行为取舍、戒律方面是没有含糊的，佛陀规定的就是这样，没有什么了义不了义的差别，全都是了义。但大乘中分别这个是了义，那个是不了义的，诸法是空性的等等。法越高实际上就越危险，越容易让我们找到诸多借口，小乘中没有这么多借口可找，你该做的就做，反之就是犯戒，就要产生罪业，没有这么多东西让你去分别，所以小乘行者老老实实去做，慢是慢，但是很把稳。

大乘中就出现了身口可以开许的情况，如果你的心贤善，有些身口的恶业可以开许，大乘中有这种教义。但不注意的话，这些教义容易被一些烦恼炽盛的人滥用，认为反正我的心清净可以了。但是心到底清不清净不好说，有的时候自己的心明明不清净，却对外宣称心清净；有时自己的心不清净，以为自己的心清净，像这样就比较难以取舍，所以大乘的难度高得多。再往上密乘就更难了，不注意的话就好像全部开放了一样，不单单是身口开放，连心似乎都开放了——烦恼就是智慧，五毒就是智慧。善根利智者能够完全掌握它的核心，就不会出现什么闪失，但是针对智慧不是很高的人，没有完全理解法，烦恼又很炽盛的话，就很容易使用这些教法来满足自己的欲望，虽然是很高的法，但满足的欲望是很低劣的。这不是说佛法是这样，也不是说大乘、密乘教义是这样，而是使用者本身完全没有了解其精华，没有了解这种修行的关要所在所导致的结果。

从这些方面了知，“不执著”法的确很高很殊胜，但如果我们不注意的话就有可能滥用。所以我们一定要注意，在入定的时候和在抉择见的时候不执著，但是在修行时、我们还有很粗重的分别心的时候，还是保险一点为好，该取舍的善法和恶法都要取舍。在出定位或者在凡夫位安立时见和修要分开，见解是见解，修行要跟随自己的实际状态，如果现在处在连出离心还没生起的低劣状态，就去做不执著的行为，这是非常可笑的事情。

我们对于“不执著”法本身要好好去观察分析，在胜义中抉择见时一切不执著，在实际行为中按小乘戒律去取舍，按大乘的利他行为去取舍，这是非常把稳的修行方式。

癸二（破执著者补特伽罗）分二：一、总破；二、别破。

这个科判主要是破斥执著者补特伽罗，对方认为所执著的对境虽然安立不存在，但执著者补特伽罗是存在的，比如，我是执著者，我在执著柱子常无常等等，执著者补特伽罗存在的缘故，所以说所执著的常无常的法也应该是存在的。下面对认为执著者补特伽罗存在的这种非理作意进行观察和破斥，分了总破和别破。

子一、总破：

若于真实中，无有颠倒执，

颠倒不颠倒，谁有如是事？

“真实”就是讲胜义，在胜义谛中没有颠倒的执著。前面我们已经从所境的角度分析了所谓颠倒的执著实际上是不存在的，颠倒的外境既然不存在，那么就不可能有颠倒的执著。颠倒的执著是指内境，是能执的状态，颠倒是从所执的状态讲的。

那么所执到底存不存在呢？前面讲了外境成与不成、外境的有无、执著都不存在，既然没有所执的外境，那么就不可能有能执著的心，既然没有颠倒的外境，也就不可能有颠倒的心，所以说“若于真实中，无有颠倒执”，没有颠倒，也没有颠倒的执著。

“颠倒不颠倒，谁有如是事？”你认为存在颠倒和不颠倒的人，那么“谁有如是事”，不可能具有。认为有一个“我”去执著这种颠倒或不颠倒，不观察分析时似乎是存在的，但是稍加观察分析，谁具有这种颠倒不颠倒呢？实际上颠倒不颠倒不存在，就像谁也没有办法拥有石女儿或者虚空一样，连颠倒不颠倒本身都不存在，说执著者补特伽罗存在是完全不合适的。

颠倒不颠倒不存在，但对方认为还是有执著者，那么以佛陀为例。佛陀已经没有了颠倒不颠倒，按对方的说法佛陀应该变成执著者了，但是佛陀不可能成为执著者，因为在佛陀的境界中所谓颠倒的外境也好，不颠倒的外境也好，已经完全消失在法界中。既然没有颠倒不颠倒，我们就不能把佛陀安立成执著者或不是执著者补特伽罗，所以不可以真实地安立一个执著的补特伽罗，认为有一个执著的补特伽罗不符合实际情况。这是从总破进行安立。

子二、别破：

别破可以从四个角度来进行观察，第一颂是破斥过去未来的颠倒者不存在；第二颂是讲现在的执著者是不存在的；之后六句主要是从颠倒者不生的角度来进行观察；后面两颂是从颠倒非颠倒相同来进行破斥。

首先讲过去未来的颠倒者不存在：

若已成颠倒，则无有颠倒；
若不成颠倒，亦无有颠倒。

“若已成颠倒，则无有颠倒”，主要是讲过去的颠倒者不存在，如果过去已经成立了颠倒者，那么就没有颠倒了，因为颠倒已经存在，如果再有颠倒，就成了没有意义或者无穷等过失。就如上师在注释中讲，比如火灭了之后就不可能再灭。同样，已经变成颠倒就不可能再安立一个颠倒，和《观去来品》中的很多理论是相似的。初看觉得，已成颠倒为什么没有颠倒？似乎非常矛盾，但是学习过《观去来品》中的理论，就知道已经成颠倒就没办法再成为颠倒。

“若不成颠倒，亦无有颠倒”，如果还没有产生颠倒，也无有颠

倒。还没有成颠倒，颠倒的本体还不存在，所以亦无有颠倒，那么也没法安立一个颠倒。我们在名言中分析观察时，已经变成颠倒也可以有颠倒，没有成颠倒的也可以未来有颠倒，这些都是假立的，不严格分析的时候都可以这样安立。反正已经产生颠倒了，可以说你是颠倒者，因为你曾经产生过颠倒，现在还没有把颠倒消灭，自己相续中已经产生颠倒可以安立成颠倒者；相续中烦恼种子、习气、非理作意等等还没有完全消灭的时候，虽然现在没有产生颠倒，但是还可以说是颠倒者，因为你必定还会产生颠倒，未来将产生颠倒的人也可以叫颠倒者。

但是在胜义中观察分析的方式很认真很严格，既然颠倒已经成立，就没法再安立一个颠倒了，不成立颠倒；如果没有成颠倒就不能叫颠倒者，因为不成颠倒和有颠倒二者的法相和体性是完全相违矛盾的，所以还没有成颠倒就不可能有颠倒。已成颠倒没有颠倒、未成颠倒也无有颠倒，这是从过去和未来两个方面进行观察。

第二颂讲，正在生颠倒时也没有颠倒，即现在没颠倒的意思。

若于颠倒时，　亦不生颠倒。
汝可自观察，　谁生于颠倒？

“若于颠倒时，亦不生颠倒。”颠倒时就是正在产生颠倒的时候，正在执著柱子是常等的时候叫颠倒时。那么正在执著的时候也不产生颠倒，为什么？因为通过第二品的观察方式来安立时，所谓的倒时是不存在的，在观察执著时，要么已经产生，要么还没有产生，所谓的正在产生是没有的，因为所谓现在的法是不存在的，是丝毫不住的。如果有一个法正在住，可以说这是一个现在，现在正在执著，但是哪一个法是正在住？没有一个法真正地安住，哪怕最细微的一刹那也不安住，要么已经过去，要么还是未来，所谓现在的法一点都没有。

有人说：“现在我正在安住！”其实这是非常粗大的一种分别执著，如果把时间分析得很细，分析到前后刹那，那么法本身要不然是过去的法已经灭了，要不然是未来的法还没有生，现在的法丝毫不住。哪怕能够稍微安住一点点就可以称之为现在，但是有没有一个法真正安住一刹那？一个法都不安住，所谓的现在只是个概念，假立的法。没有现在的法，哪里有现在正在生颠倒？法要么已经过去，要么还没有产生，真正来讲，这一切都是虚幻迷乱的法。

但是我们生活在世间中，不能够完全按照胜义理论来抉择世俗谛。按照胜义理论，除了过去的法和未来的法之外没有现在的法，过去的法是已经不存在的法，已经过去了；未来的法是还没生的法；现在的法也不存在，像这样就没法安立世俗谛。在这样的前提之下所以假立了过去，假立了未来，也假立了现在。尤其人们经常说“你

要活在当下！”这是一种修行的方式，通过这种方式让你趣入无生而已。

真正在胜义中过去的法、现在的法、未来的法都不存在。除了过去未来之外没有现在，这也是一种说法而已，也不是究竟的观察，我们只能这样去介绍，并不是说过去和未来的法存在，而现在的法不存在，不是这个意思。在名言中过去现在未来都有，胜义中过去现在未来都没有。现在我们抉择胜义谛，有没有所谓的正在生颠倒的现在时？的确是不存在。

我们观察，“若于颠倒时，亦不生颠倒”,所谓正在生颠倒的现在也不生颠倒,因为现在不存在,所以现在没法产生颠倒，我们认为的有是一种虚幻迷乱而已，我们学习中观就是要打破这种迷乱。针对所谓的正在生执著进行观察，正在生执著的时候到底生没生颠倒？不观察时似乎正在生颠倒，但是一经观察，所谓的正在生执著的时候也没有生颠倒，过去没有生，未来没有生，现在没有生。那么什么时候生？除了三时的执著外，没有一个真正的第四个时间让你去安立执著。所以说任何时间都不生，三时都不生执著颠倒这就是实相。

我们通过理论学习认知了实相，那为什么执著还没打破？认知之后需要逐渐去深入，发现真理后还要去实践它，要去安住，这才可以最后证悟。的确颠倒在三时都不生，颠倒是不存在的，颠倒的实相是空性、无自性的，我们慢慢去相应这个状态就可以打破实执。

首先我们要做的第一步，内心当中一定要确认三时中都没有颠倒，颠倒法的确是不生的，从理论上已经讲得非常清楚了，过去也不生，未来也不生，现在也不生。三时都不生那么是怎么回事？就是空性的，抉择后空性的状态出来了。但空性的状态还有可能又被其他的分别念覆盖，所以必须要反复去观修空性，为了保持这样的状态，或是让状态再次现前，通过理论反复去观察，变得非常熟悉，这种力量越来越大的时候，我们认为颠倒存在的执著心就会越来越弱，这时对实相的悟入就越来越深，这就是修行的原理。我们平时要反复观察打坐的原因就是这样，并不是通过书本学完之后大概懂了，知道就是没有的，这对我们真正地现证实相没有大的帮助。有了正见之后还必需要去修行，这就是闻思修行的次第。

下面是观察颠倒不生。分了两个方面，第一、二句是观察颠倒无有自性生，三至六句是讲没有三边的生。

首先讲没有自性生：

若颠倒不生，何有颠倒者？

颠倒为什么不生？因为颠倒是没有自性的，既然颠倒没有自性，自性不生，那就不可能缘颠倒而产生执著颠倒者，颠倒者也是不存在的。颠倒不生的理论前面已经分析过很多次，实际上颠倒本身就

是一种虚妄分别，它本性不生。颠倒本性就像幻术一样似乎存在，但是一经观察，它的本体一点也没有产生过。因为颠倒本身就是虚幻的，是非理作意，从空性的角度来讲，非理作意本来就是无中生有的法，不管从他空或自空的角度来观察，所谓颠倒的法都是虚幻的法，虚幻的法都是不产生的法，从这方面可以安立。或者说颠倒是缘非颠倒而产生的，非颠倒不生的缘故，颠倒也不生，从这方面也可以理解。所以颠倒没有自性生，既然没有颠倒的自性生，就不可能有颠倒者。

下面从三边不生进行观察：

诸法不自生，亦不从他生。
不从自他生，何有颠倒者？

“诸法”，当然可以理解成一切诸法，此处是讲颠倒。所谓的诸法（颠倒）不自生，不从他生，不从自他共生，既然没有三边生，那么何有颠倒者？

首先讲诸法不自生，自己生自己是没有的。尤其是此处的自生是相应于数论外道的观点，因为数论外道对自生观察得非常详细、透彻，观察自生没有谁能超过数论外道，很多时候说到自生马上就把数论外道扯进来，数论外道可以说是自生派的专家、权威。数论外道认为的自生是果在因中已经存在，果在因中本身有，后面是让果明显出来。

那么诸法到底自不自生？如果果法在因中已经有就不用生了，因为所谓的生是从无到有的过程，既然果法在因中已经完整无缺地存在，那又何必再生？如果生就有无穷生、无义生等等无穷无尽的过失，所以说诸法不可能自生，颠倒不可能自生。

“亦不从他生”，他生有很多，有胜论外道、有部、经部等的观点，依靠他法的因缘而产生就是他生。他生和因缘生有相似的地方，中观宗讲的因缘生或者佛陀所讲的因缘生是无自性生，因缘和合生所以无自性。很多时候讲他生都是一种自性生，实有的因缘产生一个实有的果，因和果之间是实有的他性。

他生的漏洞很多，因为并不是佛陀真正的究竟密意，对方认为这种他生是因缘生，实际上并不是因缘和合生。如果真正存在他生，那么火焰可以产生黑暗，一切生一切等等，所有的他性会错乱产生的过失。前面在第一品等很多品都讲过，《入中论》中也用很大篇幅破了他生，所以此处也不多讲。

“不从自他生”，自他生就是讲自他共生，裸体外道承许自他共生，他觉得单独的自生有过失，他生也有过失，那么就把自生和他生和合起来安立一个自他共生。但实际上自他共生也不存在，因为它是实有生，对方把自生和他生和合起来，就有自生和他生的前提和特

征，这些特征是对方承认的，不是中观宗强加给他的，第一、共生是实有生；第二、共生是自生和他生的和合。中观宗就抓住这些特征破斥：自生和他生单独不能生，那么把它们和合起来时也不能生。因为单独分开时自生没法生，他生也没法生，都是实有的不产生，把实有不产生和合起来又怎么可能重新安立一个共生？共生也没法安立，自生他生的过失在共生中更加明显了。自生和他生分开的时候不生，和合起来也不生，所以这里讲“不从自他生”。

“何有颠倒者？”既然没有三边生，那么何有颠倒者？无因生这里没讲到，无因生很下劣，此处没有单独讲。从三边来讲是没有产生的，所以没法安立颠倒者，在三边生当中如果能找到一种生，那就可以说有生的缘故，颠倒产生，故有颠倒者，但是颠倒不产生的缘故，就不可能有颠倒者。这是通过观察颠倒不生的方式来破颠倒者。

今天就讲到这里。

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