中观总义第11课

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，今天我们继续学习《中观总义》。《中观总义》现在我们学习到了通过能破来破所破，那么所破的这个所破，破掉了破斥了这个所破法，其实把这个重点放在我们的心上面。虽然有瓶子、柱子等等很多的法需要进行观察，需要进行抉择，但是其中的原因之一，可以说是一切外面的显现法都是心而显现的，都是心而造的。如果一切万法是心而造，如果把心抉择为空性，通过心为因，而显现的外面的法，就能够知道这个是无自性的。还有就是心是根本缘故，心的本性就是空性，心的本性就是光明如来藏，所以说，我们如果能够通过窍诀的方式来抉择心性无生，如果能安住这个心性无生，也能够安住这样一种心性光明的自性当中。

还有前面我们在讲粗中观和细中观的时候，从修法窍诀的侧面来看的话，细中观在名言当中抉择这个唯识，抉择唯识就已经把一切外面的显现法抉择为心识的自性，然后再把心识抉择为空性的话，那么一切万法能够了知是无自性的。所以说，此处是通过这个五大因来进行观察这个心性无生，心性本空的这样一种状态。

前面我们也通过金刚屑因、破有无生因、破四句生因的方式抉择了心它是没有生处的。今天要讲第二：

（二）以观察体的离一多因，直指心无住处

因为离一多因是观察本体，此处是观察心的本体来了知，心没有住处，即没有能住也没有所住，是这样的。

先抉择所住，再抉择能住：

所住就是心所安住的地方，心所安住的地方我们叫所住。能住就是能够安住所住的心识，所住就是心安住的身体、外面的外境等等，可能性的一种实有的住处。因为能住和所住就是观待的，就是一对。如果有了能住，就会有所住；有了所住，就会有能住。如果没有所住，能住安住在哪里呢？能住就没有办法真实的安立。如果只有所住，没有能住，这个所住是谁在所住呢？也没办法安立。所以从这方面抉择的时候，我们执著这个心是实有的，既然心是实有的，那么就应该有一个住处，有一个所安住的地方，我们就抉择这个心其实没有一个真实的所安住的本体，那么首先抉择这个所住。

心如果有实体，应当有住处，所住是外境的色法，或者内的身体。

首先的前提，如果我们认为这个心是实有的，那么一个实有的法，它存在，一定应该有一个所安住的地方，所住的地方，所以我们

应该去寻找它的住处。所住要不然是外境的色法，要不然是内的身体，所安住实有的心识，所安住的地方，要不然安住在外境上面，要不然安住在内的身体上面。

如果心安住在外境的色法上，应当能在上面找到，但对色法再怎么分析，一直分到无分微尘，也不见心的踪影。

如果心安住在外境的色法上，我们可以从两个方面进行观察，第一个是我们在外境上面去寻找，把这些所谓的所住的色法，一个一个去分析，去观察心识安住的这些迹象，因为心识就是一种能够分别的，能够安住、能明了的这样一种自性。我们在这些柱子、瓶子上面能不能找到能明了、能觉知的这种法相呢？这样具有法相的本体的心识呢？其实我们是找不到，从粗大的色法乃至于分析到无分微尘之间，上面都找不到心识的一点踪影，这个就是一种观察的方式。

第二种观察方式，既然它是所住，那么它做为实有心识的所住，所住色法的本体应该是实有的，但是我们观察这个色法，从粗大的色法乃至于分到无分微尘之间，这个色法的本身都不见踪迹，它怎么有可能成为一个实有的心识的实有的所住呢？它自己都找不到本体，就不可能做为一个实有的所住来成为能住心识的安住之处，这个是第二种观察的方式。下面我们再观察内在的身体上面存不存在所住的自性。

如果心安住于内的身体，身和心要么一体而住，要么他体而住。

我们心如果安住于内的身体上面呢？我们说如果心和身体有这样一种能住、所住的关系，那么身和心二者之间，要不然就是一体，要不然就是他体的方式而安住的。

如果是前者，身体和心是一体的方式而住：

如果是前者，应当有身时决定有心，这样尸体也成了有心。

因为身体和心就是一体的，乃至于有身体的时候，一定要有心。如果说乃至有身体一定要有心，那么尸体是不是身体呢？尸体当然是身体了。乃至于存在尸体的时候，也应该在尸体上面存在心。但是反过来讲，如果尸体存在心，就不是尸体了。因为他没有心识的缘故，我们说心识离开了身体，这个剩下来的身体取名字叫尸体。所以如果尸体存在心，就不叫尸体，就是这样的，但是我们知道尸体上面绝对不存在心识的。

如果心以他体的方式安住在身上，要么遍满全身而住，要么住在身体的某个部位。

如果心识和身体是他体的，如果是他体的话，那么就是说也只有这两种存在的方式，要不然心遍满全身而住，就是说这个心充满了从头顶乃至于脚底的所有的全身，遍满了全身而住，要不然心不

遍满全身，它只住在身体的某个部位，比如说我们认为住在大脑当中，或者我们认为住在心脏当中，它就住在身体的某个部位当中，是这样的，只有这两种方式，一个是心遍满全身，一个是心存在于身体的某个部位。第一种情况：

如果遍身安住，应成全身的一切处都有心，砍断一节手指，应当砍断了心的一分；

如果说心遍满于身体而住的，身体也是实有的，心也是实有的，而且这个心也是存在在身体的每一个部分上面。如果是这样一种情况，当我们砍断一节手指的时候，应该就成了这个心就缺少一分了，这个心就不完整了。因为就是说身体是实有的，能住的心识也是实有的，而且二者存在的关系是心遍满在身体上面。如果是这样的话，那么当我们缺少了一个分支的时候，那么应该成了心识少一分，或者说某些众生有特殊的因缘，他的分支比一般人多一些，比方说手指要多一些，其他的脚趾或者说这些脚等等比正常人多一些，应该成为这个人的心要比其他正常人的心要多，多一分或多几分，那么这个也是不可能存在的，是这样的。所以说如果这样遍满的话，那么就说有这样的过失。那么第二种情况：

如果心住在身体的一方，比如住在上方，那在截断下肢时，应成毫无痛苦的感受。

那么如果不是心遍满于整个身体，因为心遍满于整个身体也有他安立的地方，比如说因为我的心识遍满身体的缘故，所以说你殴打、击打身体的任何一个部位，他都会疼痛，是这样的。但是如果是心遍满于身体，前面上述的这样一种不可避免的过失，所以就转移另一种观察的方式，就心住在身体的某一方。心住在身体的某一方，固然可以远离上述的某一类过失，但是也不可避免的出现其他的没办法解释的问题。

比如说我们说心住在身体的某一方，比如说住在上方，住在大脑当中，或住在心脏当中。如果是心住在上方，心就不住在下方么？所以说在砍断下肢的时候，应变成了所砍断的地方没有痛苦的感受，为什么呢？因为心不住在这儿，心识不住在这个地方了。所以说这个就是第一种观察的方式，就是说心是固定的住在身体的某个地方。比如说心固定的住在身体的上半部分，那么如果已经固定在这儿了，那么你砍断下部分的时候，就不会有痛苦。那么下面是第二种观点，就是说心识是住在某一个地方，但是可以移动的那种。

有人想：截断下肢时，上方的心识迅速移到下方，因此具有苦受。

这个不成问题，虽然就是说身体住在某一部分，但是当下方遭受打击的时候，上方的心识马上就移到下方，就具有苦受，是这样

的。

遮破：如果对上、下方同时砍截，应成有一方不痛苦，

如果是这样的话，如果说一个人，他遭到群殴的时候，他被很多人殴打的时候，他的四肢，他的头，他的脚，他的很多方向都被殴打的时候，他的上下方同时被砍截的时候，因为他的心识只能够移到一个地方去，所以说应该变成只有一个地方有痛苦，其他地方没有痛苦，有这样的过失。

因为截下方时，如果上方的心识移到下方，则上方无苦受；

如果截下肢的时候，上方的心识移到下面了，那么上面的地方没有心识安住了，这个时候这个地方就应该没有痛苦的感受，

如果不移动，应成下方无苦受。

如果不移动，上方虽然有苦受，但是下方没有苦受的这样的过失。

这和现量明显相违。

所以如果你认为这样可移动的这样一种心识，也有过失，这个方面是一种安立。还有一种安立，如果认为心识住在心脏当中：

如果心安住在心脏中，心脏成为它的住处，但是把粗大的心脏，一直分解到无分微尘，再抉择，连无分微尘也不成立，这样终究不见有一个实有的住处。

以前的这些人，就认为这个心识安住在心脏当中，现在很多人认为这个心识是在大脑当中。不管怎么样，大脑当中也好，心识当中也好，观察的方式是一样的。不管是安住在大脑还是安住在心脏，观察的方式是一样的。那么我们观察这些色法自性的大脑，或者色法自性的红红的这个心脏。那么这个心脏成为他的住处，但是我们把粗大的大脑也好，粗大的心脏也好，一直通过离一多因的方式进行分析，从粗观察到细，从细到极细，一直分解到无分微尘之间，再抉择连无分微尘也不成立。那么对于这样一种毫不成立的地方，怎么可能成为一个实有的住处呢？怎么可能成为一个实有心识的实有住处呢？这是不可能的事情，是这样的。

这个以上观察了所住不成立，所住不成立，能住就无法成立了。如果所住是无自性的，能住一定是无自性的。因为不可能有一个实有的所住上面住了一个无实有的能住。或者一个实有的能住，住在一个无实有的所住上面。因为一个无实有，一个实有，二者之间是没有办法有任何的联系的，没办法有任何的联系，就像昨天我们打比喻。比如说兔角是无实有的法，我们的手是存在的法，我们可不可以用存在的手，去抓这个兔角？用这个兔角去挖地，这个不可能。所以一个无实的法和一个有实法之间没办法有任何的联系，如果之间要成联系，要不然都是实有的，要不然都是无实有的。无实有的意思

就是说如梦如幻的方式起作用。要不然两者都是实有的，是这样的，一者实有，另一者无实有，这个是在《入行论》智慧品前面部分观察唯识观点的时候，提到过这个问题。下面再抉择能住心识是不是实有？

再来抉择能住心识的自性，

这个就是我们直接要观察的心识的本性，这个地方观待的所住把它安立为能住的心识。

它有三种安住的情况：以色法的体性存在；以不相应行法的体性存在；以心法的体性存在。

心识它只有这三种：第一种，心识是一种色法；第二种，心识是一种不相应行法；第三种，心识是一种心法的自性，就是心识的本体，是这样的。

首先是第一种情况，如果以色法的体性存在，也就是说心识它是实有的，而且这个心识它是一种色法的自性。

如果以色法的体性存在，应当有颜色、形状、声香味触，

如果它是色法，所有的色法它都是有颜色的，它都是有形状的，这个颜色叫做显色，在《俱舍论》当中，颜色叫做显色。形状就叫形色，就是这样的。比如说它是圆形的、方形的。这个色法是圆形、方形这种叫做形色。这个色法是红的、黄的这个叫显色。颜色、形色，还有它的声、香、味、触。声、香、味、触，其实都是色法的一种自性。

但观察时，不见心有青、黄、赤、白，

这个就是显色方面，我们观察心识，找它的心，这个心识是不是青的，是不是黄色的、是不是赤的、是不是白的，这个红色的心，我们说心脏是红的。但心脏其实并不是讲心脏的本身，心脏前面讲过了，身体已经观察完了，所以这个地方我们说，平时心识它是什么颜色呢？我们找这个心识的颜色，找不到，那么这个是显色方面找不到。

长、短、方、圆，听不到声音，嗅不到气味，触不到软、硬等。

长、短、方、圆这个是形色，这个是长的、短的，方的、圆的，心识即不是长也不是短，也不是方也不是圆。也听不到心识的这种声音，嗅不到心识的气味，触不到心识的软硬等，是这样的。

因此，心不是以色法的体性存在。

而且它的法相也相违，法相也相违。因为这些色法的自性都是有质碍的，就是有阻碍的，有阻碍性的这些，它称之为色法。心法它是无阻碍的，它是没有阻碍，所以从它的法相的角度来讲，二者之间也是矛盾的。比如说我们的身体不能够穿越墙壁，但是我们的心识就可以想:这个墙壁后面是什么，就可以很轻松的穿越，所以二者之间不是这样一种体性的。

那么第二种情况，是不相应行法。

如果心以不相应行法的体性存在，但不相应行法只是宗派的假立，此外没有一种真实的体性。

不相应行昨天已经观察了，不相应行它是观待色和观待心安立的假立法，它只是一种宗派的假立，它是依附于色和心而假立的一种所谓的自性，它的本体是没有的，找不到这个不相应行法的本体而存在的，不像心法一样，不像色法一样，它有他们自己的自相，不相应行是假立的，所以说没有自相可得。既然它没自相可得，它是假立的法，所以说心识也不可能是一种这样一种自性。所以也不可能这个实有的心识它是一种不相应行法假立的自性，不存在的自性，它又是实有的心识，二者之间不可能是可以合理安立的。第三类情况是名言当中符合心识当中他以心法的体性存在。

如果承许是以心法的体性存在，

就是说它能够了知的，它是无质碍，是能够了知的，它的非色法的体性等等。那么这个在名言谛当中我们在观察心识的时候，就是符合名言的体性，名言的自性。

如果承许是以心法的体性存在

则只能是一体存在或多体存在，

因为所有实有的自性，要不然就是一体的，要不然就是多体的，是这样的。

可以以离一多因把粗大的心识逐步分析，最后分到无分刹那，无分刹那也抉择为空性。因此，心根本没有实有的一体或多体。

前面我们在学习离一多因的时候，分别对于色法和对于心法进行了观察。对于心法，对于心识法，他就把粗大的心识逐渐分析，抉择到无分刹那，无分刹那它也是无实有的，所以说这个无分刹那最后它也是空性。所以说如果我们认为心法的这个体性它是实有的，应该经得起对这个实有心法它是一体还是多体的这种观察方式的认证、观察。但是通过这样一种胜义理论去认证它的时候，最后它没有经受住考验，它即不是一体也不是多体。最后通过胜义理论去观察的时候，它就已经瓦解了，它自己就慢慢消失了，就没有了。所以说它没有经得起考验的缘故，所以说这样一种这个心识它不是一体不是多体。那么即然心识不是一体也不是多体，它就不符合于实有的这样一种概念，实有的体性就不具足了。所以说心识不可能是实有的，是这样的。

通过上面以离一多因观察心的住处和能住的心，可以发现：心正显现时，内外周遍推求，也找不到它的住处，

通过前面我们使用离一多因去观察心的所住和能住的这个自性的时候，就可以发现，不是说心已经灭了，心已经不存在了，我们再去寻找它的空性，不是这样的。在观察空性的时候，永远都是心正在

显现的时候无自性，正在显现的时候无自性。所以说我们在抉择空性的时候，一定要抓住这个问题，因为我们执著的是正显现的心，而不是说执著这个已经消失不见的这个心。我们说这个心消失不见了，空了，它不存在了，是空了，这个不叫空性，它只是说它没有，不存在了。或者说第一刹那的法，第二刹那没有了，这个不是空性。空性的意思是正显现的时候，没有自性，正显现的时候，没有实有，这个就是空性。所以说这里面也强调这个问题，心正显现时，心是正在显现的时候，内外周遍推求，从它这个所住，从它的能住，从里里外外都去周遍、普遍的推求的时候，连一个角落都没有放过，就是说周遍推求寻找，也找不到它的住处，没有安立它的住处。

而且，能住的心也无实体存在。

所住没有，能住也没有。

这样抉择心的本性无住，本来是空解脱。

这个就是第二个解脱门就是空解脱门，它的本性是不住的，所以说叫做空解脱门。如果我们要是通过中观的方式修空性，那么就是这里面所介绍的方法，那么当然是不是唯一只能依中观的方式修空性呢？这个也不一定。前面我们介绍过一些密宗的生圆次第，还有些大圆满的方式，其实都有很多证悟空性的方法。但是，如果是以显宗的方式来修空性的话，那么只有通过这样方式去观察心性无生、心性无住、心性无灭，就是这样的。那么下面我们讲第三：

（三）以观察一切的大缘起因抉择心无去处

我们说这个心在名言谛当中这个心，它有生，有来处，有住，然后有去或者叫做有灭，名言当中这个心识是有为法，它肯定是有生、住、灭。但是在胜义当中，心识正在显现的时候，它的生找不到，它的住找不到，它的灭同样也找不到。所以说这个法，即不存在生，也不存在住，也不存在灭。那么，它又能够起作用，起显现，怎么样才能理解呢？只能有一种合理的解释，在名言谛当中这种心识是幻有的，是虚幻的，这种心识不是实有，是幻有。在胜义当中，这个心性无生、无住、无灭，它是当体即空的大空性的本体，大空性的实相。所以说我们可以说这个心性，胜义当中完全大空性，名言当中它是如梦如幻。当我们通过胜义理论去观察这个心的本性，当我们用所有的胜义理论把这个心识观察完一圈，回来之后，回到现实的心识当中，我们就会发现，这个心识，以前我们认为这个实有的心识，用胜义理论观察完之后，再来回头一看这个心识，它是假的，它没有一个实有的东西，它都是假的。或者我们通过在上座打座的时候，观修心性本空，观察完一起座之后，就发现，现在正在活跃的，正在移动的这颗心，其实它就是幻有，它即是无实有的。

这个就通过观察完得到的，或者起定后得到的，就自然而然能

够了知它的无自性。因为在胜义观察，或者说入座观察的时候，是直探它的本源，去找它的根，找它的根底，它到底是不是实有，所以说因为这个心识法本身究竟观察之后，它的确不是实有，它的确是空性的。它就找到了根是空性的，所以说通过这样一种观察完它的空性之后，再回到现在的心识当中，就知道这个心在显现的时候本空离根，它是没有实有的自性，它是没有这样一种有自性的法的，所以这个法正在显现的这个心识，确实是幻有。确实是无实有，但其实我们观察其他的任何法，也是一样的。我们观察这些杯子、花这些，如果我们长时间用胜义理论去观察花的自性是空性、空性，一直这样观察，当我们观察完之后，再来看这个花，我们就知道了，就在这个时候它虽然显现，但的确是假的。虽然显现它的确是无实有的，这个就可以引发一个很强的定解，是这样的。

1、观察去者：

这一念生起时，它不去其他处，因为这一念只有“去”和“不去”，

当我们这一念生起的时候，最后要灭，要“去”。这一念生起的时候，它其实是“无去”的。也就是说所谓的“去”、所谓的“灭”它只是一种假相，真实来讲，没有一个实有的心识趋向于，趋向于哪个地方？如果它是实有的法，假如它是个实有的法，这个法来了，这个法住了，这个法也会有“去”，也会有“去处”，也会有“去”者， 也会有“去”的方式，是这样的。但是这个法因为它是假立的缘故，所以根本找不到一个实有的“去”，因为找不到一个实有的“去”的缘故，所以说我们说这个“去”只是一个假 “去”，只是一个假立的“去”。在名言谛当中说它有“去”，在名言谛当中不能说它没有“去”，不能说这个心没有灭。名言当中有“去”，但是这个“去”实际上是虚幻的“去”。它是无实有的“去”，安立一个概念的“去”，安立一个名言的“去”，其实没有一个实有的“去”，这个必须要了解的，因为这一念只有或者“去”或者“不去”这两种情况。如果是第一种

如果是“去”，也不可得一个去，因为已经去了的法，不可能有“去了的有去”和“还没有去可以去”的两种作业。

首先我们来观察这个心识是“去”，我们已经确定它这一念要不然是“去”，要不然是“不去”。现在我们首先确定是“去”，它自己是有去的，但是即便有“去”，也得不到一个实有的“去”，为什么呢？因为它已经去了的法可以分两种。这个“去”所谓已经安立的“去”，它是已经去完了呢？还是没有去可以去呢？是这样的。如果这个“去”已经“去”完了，已经“去”完了，就不可能说“去”了的法还有“去”。那么去了的法怎么还有“去”呢？已经去完了，不可能再也重新“去”一次，它不可能已经去了还要去，如果去了还要去，他就成了无穷无尽了。所以说如果这个法已经是去了，已经消失了，已经去了，它就不可能说这个已经

去了的法还要去。所以说第一种“去了的有去”这个是不存在的。

如果这个“去”已经“去”了，已经成了过去了，那么已经过去的法怎么还再一次过去呢？这不可能。所以说如果已经去了的法，是不可能再有去了。这种观察方式都叫做胜义观察，都是严格观察，是这样的。我们千万不要用名言当中这些思维的方式来套这里面的这种观察方式，所以有些时候，我们老是觉得想不通的地方，主要是把我们名言当中这些思想，放在了胜义理论当中去观察：这个不可能，这个好像是有相违的地方，所以说我们说胜义观察的方式是很细致的，很严格的，所以说，我们说这个“去”已经去了么？还是说没有“去”可以去，如果已经去了，已经去完了，已经去完的法，不可能再去了。不可能两种去。一个是已经去完了的法，一个还要再去一次，所以不可能再出现两次。这个地方是从同一个“去”，不可能去两次，不是说名言谛当中我去了外面，我再去一次，我回来再去，不是说这种反复去。某个地方我反复去很多次，这个是名言当中假立的去，我可以去很多次，这个地方的去就是一个刹那当中，你这个去已经安立了，而且是实有的，实有的只能已经去完了，这个法已经“去”完了，去完之后，已经去的法可不可能再去呢？它是实有的一体的缘故，去了的法不可能再去，就是这样的。所以说如果已经去了的法，就叫做去了的有去，就不可能存在，不可能有“去了的有去”。

如果这个不是已经去完的法，它是说可以去，看第二种，和还没有去，但是说可以去，那么它不是说已经去了，他是说我可以去，存在可去的这种可能性，还可以去，那么如果说可以去，就说明它还没有去，就是还没有去，可以去。其实它重点就是说它其实还没有去，但是只能说可以去，那么如果说还没有去可以去，它的本质就是还没有去，本质和不去是一样的，和没有去是一样的。所以说这个已经去了的法，不可能有去。就是说还没有去可以去的法，也没有去。所以说这两种情况，这两种作业都是不可能有的。下面观察第二种，前面不是说因为这一念，只有去和不去两种，去的情况已经观察了，去的情况要不然已去，要不然还没有去，但是这两种情况都不能安立叫去。下面安立第二种，就是直接安立不去。

如果“不去”和“去”相违，则不能说“去”。

你既然已经确定它是不去了，当然就不是“去”。因为不去和去是矛盾的，不去和去是相违的，所以说不能说去。所以说这个去者不能安立。

2、观察去处：

我趋向于哪个地方？首先第一个直接观察去本身，观察去本身这个叫做观察去者，那么第二就观察去的地方，比如说我要去某个地方，我要去超市，我要去公园，这个时候他的去处到底有没有？就

是这样的。那么这个所去的地方我们就观察。

这一念如果去，必定有个去处。

去处是从时间上分析。我们从时间上分析这个去处，他的重点是放在时间上观察，去分析这个所去的处。

从时间上分析去处，或是过去境，或是现在境，或是未来境。

只有这三种时间安立的去的处。首先如果是过去的境，过去境灭了，不可能去。因为任何法都是刹那不住的，任何法都是刹那生灭的，所以说昨天的这个境，今天已经不存在了。就乃至于前一刹那的境，在第二刹那都不存在，是这样的。

过去境灭了，不可能去；

如果是过去的境，过去的镜已经灭了，已经不存在了，对一个已经不存在的法你怎么可能去呢？所以说这个过去的境不可能成为去处。

未来境还没产生，如石女儿，也不可能去；

未来的境还没有产生，犹如石女儿一样，也不可能去。

现在境也不能去，因为现在这一刹那，如果是“正显现时”，就不能说是“去时”。

现在的法，现在的境，正在显现，这个境正在显现的时候，这个去也是处于正在现在时的，也是正在现在。如果说是“正显现时”就不是说“去时”，正在显现的时候就不是去时，就不是说已经去了，或者说去的时。所以说，过去的境去不了，未来的境也去不了，现在的境也没办法去。因为现在这个正在显现的刹那，它正是显现的时候，还不是去。如果说我们安立一个和它相对的名称，就是住，现在正显现的时候，正在住的时候，还没有去的时候。所以从这个方面讲的时候，也没有去的时间，正在去，或者说我们从另外一个角度讲，我这个去是已经去了么，还是未来去呢？还是正去呢？和这个观察的方式也可以连起来看。其实已经去了的法，不能再去了，已经去完了。还没有去的法还没有产生，那么我们说正在去，正在去可以说，如果说不仔细分析的时候，有一个正去，我正在走，不是说已经走完了，也不是还没有走。我正在走的时候，正在去的时候，这个是不是去呢？其实正在去，详细分析的时候，也只能分为两个部分，一个是已经去完了，一个是没有去，所谓的正在去，我们说比如说走路。走路的时候，在《中论》当中分析的时候，比如说走路，正在走，正在去的这个脚为例，我的脚踩在地上的时候，如果是中间划条线的话，这个脚放下去的部分，前面的部分还没有去的地方，如果这个脚尖放下去的时候，前面部分还没有去的，后面这部分是已经去完的，所谓的这个中间正在去的怎么样找也找不到，除了已经去和未去之外，他没有一个真正正在去的中间的这个时间，仔细分析的时候，完全找不到。

那么，如果是粗大分析，也不是正在去的时候，我的脚正在动，然后正在去，但是真正分析的时候，《中论》当中第二品是观去来品，观去来品当中，把所有去的可能性都观察完了。去的动作，怎么安立去，去是已去么？未去么？还是正在去？等等，他把所有可去的这些所有的方案全部已经否定了。这个地方是简略的方式来观察的，告诉我们怎么样去观察、去修持，真正比较详细了解，还是要学《中论》的观去来品，《中论》观去来品第二品，这里面讲的非常细致。一方面难懂一点，一方面如果懂了之后它就非常殊胜，我们就知道没有丝毫的所谓的实实在在的去可得。

3、观察迁变：

心识如果存在的话，它应该有迁变的，生、住、异、灭。这个异也是包括在这个变化当中，就说生、住，住了之后，住趋向于灭之间，它有一个异，异就是变化，完整来讲就是生、住、异、灭，前面讲了，所有的真正的有为法，它完整的法相，有四个法相，生、住、异、灭，这个异就是变化的意思。但是如果简略的讲，归摄成三个就是生、住、灭，有生、有住、有灭，再简略就是生、灭。我们现在观察第三就是迁变，就是这个异。

这一念心不可能有迁变，

这个变也不存在，把这个变否定了，就说明这个心识作为一个有为法的心识，它如果真正实有存在的话，要不然有生、要不然有住、要不然有异、要不然有灭。异存不存在呢？这个异，这个变异也没有。这一念心不可能有迁变。

因为心只可能是常法或无常法，若是常法，不会迁变；

假定是常法，如果是常法，不会迁变。如果是常有的，当然就已经常有了不会迁变了。

若是无常，也不可能有变异，

本来无常是不可能有变异，但是这个无常的变异，只是名言当中有变异，实际观察的时候，在用胜义理论做最严格的分析的时候，这一刹那的一种心，它也不可能变异的。

因为在一个刹那的时间中，正显现的同时，不会有变异。

要不然是它正在生的时候，它不会有变，它正在住的时候，不会有变；它灭的时候，也不会有变。所以说正显现的时候，你这个变在哪里呢？找不到一个真正存在，一个刹那这个时间段当中，找不到一个真正的变的自性。迁变的自性是没有的，迁变的自性就是从住到灭的过程，他有个转变，但是正在这一刹那，正在显现的这个时候，他正在住的时候就不可能是异，它这一刹那正在住的时候就不可能异，正在灭的时候也不可能是异，是这样的。所以这个异只是从此到彼过程当中逐渐逐渐转变，那么这个逐渐逐渐转变他其实需要一

个比较粗大的时间段，比较多的刹那当中才可以看出来它的变化，否则只是一个刹那当中你是看不出它的变化的。你当下这一刹那，怎么看到它的变呢？你观察不了变，是这样的。所以说，正显现的同时，不会有变异。所以说这个生、住、异、灭当中这个变异也不存在。所以变异是不存在的，既然变异不存在，说明心识本身也是不存在的。

第四个是观察灭了，生、住、异、灭，最后就观察灭了。

4、观察灭心：

如果这一念心有灭，或者心是已灭，或者心是未灭，没有其它情况。

如果心是存在灭的，那么这个灭或者说已经灭了，或者说是没有灭，是这样的，没有其它情况。

但是，已灭的心，连踪影都没有，怎么会有它的灭呢？

那么如果已经灭完了，已经灭完的法，连踪迹都找不到了，所以说怎么会灭呢？已经灭了的法，不可能再灭了，它已经不存在，就不可能有灭。所谓的灭是从有到无的过程叫灭，所以它已经灭完了，不可能再有这样过程。所以说如果已经灭了，没有踪影了不可能再灭。

未灭的心也不可能灭，因为不灭和灭相违，不灭的时候决定不是灭。

如果说是没有灭，未灭的心也不可能灭，因为不灭本来就和灭相违的。不灭的时候，决定不是灭。从这个方面已经观察，这个灭是彻底没有的状态。前面的去和灭有的时候，稍微有点相似。但是去正是趋向于哪个地方，正在迁移的这个从此到彼的去，他是总的方面观察的是去，是这样的。所以灭是彻底已经不存在了的一种空无的状态，这个叫做灭。

5、观察常有：

如果当下一念常有，应成没有变化，这明显和现量相违，

如果这个心是常有的，那就成没有变化了，所以说这个明显和现量相违。我们的心在不断的变化，我们说我们的心好难调伏。为什么说心好难调伏？就是它在不断的变化，不断的变异，是这样的。

因为心识时而欢喜时而忧，刹那迁变，体无恒常。

所以我们说心识它到底怎么样存在的？如果它是有为法，我们就观察生、住、异、灭，观察生、住、异、灭当中存不存在在一个实有的，前面通过生、住、异、灭观察了。要不然你是常有的无为法，如果是无为法，要不然和我们现在的心现量相违，所以说你这个心是无常的。那么我们通过生、住、异、灭观察无常的心是不是实有。如果你的心是常有，我们观察心是常有的观察，如果你认为是常有的，现

量我们明显众生感觉的这个心识不断变化，这个方面也是矛盾的。所以说这个刹那刹那迁变体无恒常。所以名言当中心识绝对不是恒常的，名言当中不可能安立恒常，名言当中可以安立无常。但是这个无常是假立的，它不可能说又是无常又是实有，这个是绝对不可能的，所以无常的心一定是无实有的法。

如果认为一念心从生起到灭尽之间是常有一体，

那么下面再对常有的法通过理论，下面是现量么，通过理论去观察，

那就应成：生起的第一刹那和灭尽的一刹那是一体，

那么如果说一念心从生起到灭尽之间是常有的，不变化的。那就变成以下的过失：因为生起和最后的灭它是常有的一体的话，完全是一体，我们看它有生有灭，它是一念心，有生有灭，而且是常有的一体，它是一个。那么就应该变成这个过失：生起的第一刹那和灭尽的一刹那是一体，生起的一刹那和灭尽的一刹那完全是一体的，是不可分的一体。那么如果一体的话，

灭者恒常安住，

所谓的灭不会有灭了，为什么呢？因为它灭的时候就是生的时候，它灭和生是一体的，所以它灭的时候，虽然它最后要灭了，但是不可能要灭，为什么不可能灭呢？因为你的灭和你的生是一体的，所以说灭就等于生了，你永远灭不了，因为你永远是处在生的状态，所以说怎么可能灭呢？灭者就变成恒常了。或者第二种方式，这个第一种观察方式是把这个灭和它最后这个灭掉的一刹那和生的那一刹那，就是灭的部分和生的部分，把重点放在生的部分。就是说你灭等同于生。如果灭等同于生，那就永远不会灭，是这样的，恒常安住了。那么第二种观察方式，是把这个生和这个灭的部分，主要靠近灭的部分，

以及第一刹那时即相续灭尽，不住第二刹那。

那么如果说是生就是灭，它不会有生。为什么呢？因为生就是灭的缘故，生和灭是一体的，它也不可能有生的，不可能存在，因为生的这一刹那当下生的时候，当下就是灭，这怎么可能呢？所以说这两种观察方式，因为生和灭是一体的，所以说第一种观察是把灭放在生上面，永远不会灭；第二种观察方式是把重点，放在灭的上面，因为生和灭是一体的，所以既然是一体的，那么生的这一刹那就是灭的一刹那，不可能有这种安住了，不可能有它存在的时候，是这样的，不住第二刹那。

通过以上的观察，可以成立一念心本来无生，并且不灭缘起显现，实际如水中月影一般。

通过以上观察就可以成立这一念心，本来是无生的。在无生空

性的时候，是不灭缘起显现，在名言谛当中它缘起的显现，依缘而生的心识它是存在的。而且起作用，而且可以调伏的，可以成为我们修行的基础，可以被调伏的基础。但是胜义当中它是绝对、完全没有丝毫的自性。所以胜义当中是空性的，名言当中有显现，所以说实际如水中月影一般。水中月影一观察就没有，不观察的时候明晃晃的显现，所以很多时候，很多大德喜欢用月影，喜欢用水中月。因为水中月在显现的时候很明显的显现。但是空的时候彻底没有自性，所以说水中月它可以很清楚的说明现空无二的道理。那么这个以上通过这样一种抉择心性无生，通过运用能破抉择心性的这种空性。

下面讲第二：运用能破来抉择人无我；运用七相理论抉择人无我，运用七相理论就是平时我们讲的七相推理。以前我们讲的是五相推理，龙树菩萨的《中论》等等当中也有，很多大德解释的时候，也把它解释成比喻、意义就是说结合起来，叫做五木车因。因为以前只是木车，现在木车也可以、铁车也可以，汽车也可以，像这样的话五木车因，或者说七相推理就叫七木车因。通过车和它的这个车的整体和车的分支来抉择我和五蕴之间的关系。那么通过这个七顶推理来抉择人我，以前我们主要用的是五相推理，今天我们学习一下七相推理。七相推就是前五项的基础上再加两个，再加两个就成了七相了

二、运用七相理论抉择人无我

《入中论》云："如车不许异支分，亦非不异非有支，不依支分非支依，非唯积聚复非形。"

这里面有七相推理，车就是比喻，通过车的比喻，这个车就是比喻人我；它的零件、支分就是这个五蕴。这个方面进行观察，如车不许，我们不承许车和它的分支是异的，"如车不许异支分。"就说车和分支，车和它的零件，这里面有支分，以前我们讲智慧品的时候讲过，这里面有一个支分，支分是术语。其实支分观待有支，有支和支分这是一对，有支的"有"字就是具有的意思，具有分支的整体，因为这个整体是具有分支的，然后支分它说具有这个部分，支分是部分，有支是整体。车就是有支，就是整体。所以说车和它的支分之间"不许异，"首先不是他体的，"亦非不异"，"不异"就是一，"亦非不异"也不是一体的，这个"亦非不异"是第二支，第二相了。然后非有支这个是第三种观察，非有支就是说不是说这个车，这个"有支"就是具有分支，这个"有"是具有的意思，这个有是具有的意思，不是说"有支"，这个里面"有支"不是一个词，这个"有"就是具有，"支"是分支。并不是整体的有支具有分支，不具有，第一和第三。第四、第五是不依支分非支依。谁不依支分呢？就说"有支"不依支分。

"支分"是所依，"有支"是能依。第四、第五是观察"能依"和"所依"

的关系。所以说“有支”不依支分，这个是第四。“非支依”就是也不是“分支”依于“有支”，不是说“有支”的整体是成为所依。而支分做为“能依”，这二者“能依”“所依”的关系都不存在，这是前五种。后面第六、第七非唯积聚，这个是第六项，积聚就是把所有的分支积聚起来，有没有车，非为积聚，积聚也不是车，这是第六。第七复非形，是不是形状是车呢？单单的形状是不是车呢？单单的形状也不是车。所以说这里面有七支，下面解释的时候有一、二、三、四、五、六、七。

（1） 车与支分异体：

车和支分他体的这个情况存不存在？

应成车的支分之外有车，然而在车轮、引擎、钢板等的支分外，找不到他体的车。

上师在解释的时候，已经没有解释木车了，在解释汽车，是这样的。引擎、钢板这些在木车当中是没有的，所以说解释的时候，这个车和分支是不是他体的，不是他体。如果车和他的分支是他体的，那么应该是在车轮、引擎、钢板这些分支之外还找得到一辆车的存在。但是了除了这些支分之外，还找一个他体的车呢？零件是零件，车是车。零件和车之间是他体的，所以说这里面的车是我们执著的东西，我们知道这个车是存在的，是这实有的。那么我们说既然这辆车是实有的，我们说这辆车它是依靠什么有的？大家分析说，这辆车是依靠它的零件组装起来的，零件组装起来的这个东西就叫车，我们可以开，可以坐，可以买，可以卖，等等，是这样的。

那么这个车是不是实有的呢？按照月称菩萨的观点，按照佛菩萨的观点，这个车是假立的，这个车是个假像，这个车只是一个概念而已，但是，我们把这个概念执为实有了，我们认为这个车是实有的。那么既然这个车是实有的，我们就观察这个车到底是不是实有的？观察的时候，因为这个车他一定是依靠分支，它这个所有的车，所谓的车的这个概念它肯定是依靠这个分支它所有的零件在它上面安立了一个车，是这样的。所以说我们观察的时候，为什么我们要把车上的分支进行观察，因为你这个车安立的基础就是这个零件，除了这零件之外你去哪里安立这个车去？你不可能把这个花安立成车吧。也不可能把这一缸水安立成车，你肯定是把这个零件，这个零件上面安立一辆车。所以，我们观察的时候，一个是我们执著车是实有的，一个车它是依靠零件而有的。所以我们就把车和零件进行分析，如果车是实有的，那么这个车和这个零件之间的关系是不是他体的？如果说是他体的，应该在零件之外还单独有一个车，因为是他体的，是两个不同部分。他体是什么？柱子和瓶子就是他体，张三和李四就是他体的，这个就是他体。如果你认为车和零件是他体的，应该像张三站在左边，李四站在右边，那么零件在左边，车在右边，

这样是他体的。但是离开了零件你哪里去找车呢？离开了零件没有车。所以说，车和零件不是他体的。这个是比喻，那么下面意义。

意义：蕴和我并非异体，如果是异体，应当在蕴外找到我，但找不到蕴外的我。

此处的蕴，五蕴就是零件，就相当于这个车的零件，这个我就相当于这个车，我和五蕴的关系就相当于车和零件之间的关系。因为每个众生认为有我存在，我是存在的，我是有的，是这样的。那么我们说既然你认为这个我是有的，那么这个我是依靠什么来安立的呢？我们说这个我依靠我们的身心来安立的。就我们的身体和我们的心，身心详细分开的时候，身心就分了五蕴。身体叫做色蕴，然后心蕴方面心识方面有受、想、行、识，有四明蕴，是这样的。所以说我们的这个所谓的我它肯定是在身心、在五蕴上面安立的，所以说这个五蕴就是零件，然后依靠这个零件五蕴假立一个我的车，所以说我们再寻找真实的我，当然要在五蕴上去寻找了。因为你的我就是依靠五蕴安立，依靠这个五蕴安立。所以我们要寻找这个我和你这个五蕴之间，如果是实有的，应该找到一种配属的关系，我们观察的时候，到底什么样关系找不到实有的我？那么如果这个我是实有的，他又依靠五蕴安立。那么我们就分析了，那么这个我和五蕴是不是他体的，如果是他体的，就像前面我们说的张三在左边，李四在左边。那么五蕴在左边，我在右边，离开了五蕴之外还有一个我的存在，肯定是这样的，单独可以找到。但是离开了五蕴之外的我在哪里？离开了五蕴之外的我根本找不到。所以说不可能是他体，是这样的。那么第二个问题：

（二）车与支分一体：这方面我们认为，车与零件一体的，离开了车没有零件，离开了零件没有车，是这样的，它是一体的，如果是一体的是什么样？

应成车和支分的数量相等，有多少车的支分，就有多少辆车，这和承许车是一辆相违。

这里面车是一辆，零件有很多，零件可能有几万个，我们知道，可能有几万个零件不止。如果是这样的话，零件有这么多，车只有一个，而二者又是一体的。车和它的支分是一体的，只有一个，是一体的。一体的话，应该变成什么，因为车和它的支分是一体的，所以说有多少个零件就应该有多少辆车。因为我们有一个车的概念，有一个零件的概念。而零件和车又是一体的，所以说，如果是一体的，你有几万个零件，就应该有几万辆车。有多少车的分支，就应该有多少辆车，这和承许车是一辆相违。那么反过来讲，这个是我们把车和零件放在一起的时候，以零件为主观察的时候，因为车和零件是一体的，所以说零件有几万个，车就有几万个。那么，再反过来，以车

为主，车只有一辆，零件有几万个，二者之间是一体的，以车为主的时候，因为车只有一个的缘故，零件只有一个零件，因为它是一体的。因为车只有一辆车的概念，现在我们把重点放在车上，只有一辆车。零件和车是一体的缘故，那么零件就只有一个了，就不会有几万个零件了。所以说如果是一体的，真实分析观察的时候，肯定有很多过失。但是前面我们在讲离一多因的时候，在讲一和多假立的时候，可以把很多零件，像这样很多零件组成同类，这个叫一辆车。这个就是说把很多同类法放在一起，这个叫一，取名叫一。一辆车，这个在名言当中没有问题，这个假立的。也可以把这一辆车，说这一辆车是很多很多零件组成的，也可以说有很多，一个里面有很多，很多多组成一个一，一个一分了很多多。这个是假立当中不严格观察，世俗分析假立的观察可以有，一可以很多，多也可以组成一。但是这里面是实有观察，是很严格的。如果是很严格的，那么就必须要用最严格的程序来审查。如果是车和零件是一体的，这个一是密不可分的，唯一的一，那么唯一的一就只有出现两个情况，一个是不可分的一体的缘故，那么你的车就变成很多了。或者说唯一的一，车只有一辆的话，零件就只有变成一个了。只有这样问题了，是这样的。

意义:蕴和我非一体(五蕴和我也不是一体的)，如果是一体，应成蕴有色、受、想、行、识五法，我也有五个；

因为我是依靠五蕴而安立的，我和五蕴如果是一体的话，五蕴当然我们就粗分了，粗分五蕴就是五个了，就有五个了。所以说，如果我和五蕴是一体的话，那么这个我就应该有五个我。如果色蕴再分下去，不止几万个，是这样的。

那么我们再比较粗大的分析的时候，我们的骨节、头发、牙齿、血液、内脏这些很多东西分出来，就几十个、上百个，然后再把它分成微尘就多的不可计数。

然后这些受、感受，苦受、乐受。你的苦受有无量多的苦受，很多种苦受，被骂的苦受，骂的时候有各种各样骂你的词句而产生引发不同苦受。乐有各种各样乐的乐受，这些受非常多，如果这样的话，如果是一体的话，自己的我应该变成无数个我了。

进一步色蕴可以分成无数微尘，我也应成无数(这方面不合理)。这和执着我是独一相违。

我们平时执著的我有这么多么？我们平时执著的我就一个我，只有一个我，没有很多我。所以说，如果我们这样执著的时候，我们如果真正分析下来有很多我的话，这和我们自己的感觉、执著就完全相违了。

这个是从我配属于五蕴上面去观察，反过来讲，如果五蕴配属于我的观察，因为我只有一个，我只有一个的缘故，应该变成五蕴只

有一个，也没有五蕴，只有一个蕴了。而且蕴的意思是什么？蕴的意思就是积聚的意思，蕴就是积聚，色蕴就是很多色法的积聚，叫色蕴；受蕴就是很多很多种受积聚，就叫做受蕴。这个蕴字本身就代表多体，蕴字本身就代表很多法的组成，就叫做蕴。所以说你这个蕴变成一个蕴，一个蕴也不符合，一个蕴都没有了，最后就不成蕴了。如果你真的独一个法，哪里是蕴呢？我们说无分微尘不叫蕴，无分刹那也不叫蕴，它因为没有组成部分，所以不叫蕴，是这样的。能叫蕴就很多，至少两个法以上组成的多体才能叫蕴，是这样的。

所以说这个我是独一的，蕴不成立，没办法安立蕴了。

（3） 车具有支分："具有"，是不是车具有分支呢？我是不是具有五蕴呢？平时我们认为我是自主的，我具有五蕴，这是我的身体，它们是属于我的。像这样，车具有分支，车是总体，它是统摄分支法，是这样的。车具有分支，是不是车具有分支，"具有"不成立。

"具有"是指二法的相属，或者一性相属，如柱有红色；或者异性相属，如我有黄牛。

所谓的"具有"是两个法之间的关系，两个法这间关系相属。这个相属有两种情况，或者是一性相属，一性相属如柱有红色。柱子虽然有一个，柱子虽然是一性，但是柱子和柱子上面的红色，柱子具有红色，这根柱子具有红色的，这个叫做一性相属，它不是分开的，它不是柱子和宝瓶的关系。它是柱子和柱子本身的颜色的关系，这个叫一性相属，或者同性相属，因明术语叫同体相属。

或者是异性相属，比如说我有黄牛。我和黄牛是他法，是异性，是他法。这个黄牛是我花钱买的，它是属于我的，我具有这个黄牛。像这样我有黄牛是他性的相属，这方面是他性相属。相属只有这两种，没第三种。所以说这两种要具有、要存在这两种情况，必须有一个前提，要么首先是一性，要不然就是他性。有了一性才有同性相属，有了他性才有异性相属。

两个法是一体或异体，才有相属的关系。

因为相属就这两种，所以它的前提必须要成立一体和他体。

但车和支分，既不是一体，也不是异体，故不成立车有支分。

一体和他体在第一相和第二相已经观察完了，如果是一体有什么过失，如果是他体有什么过失。所以说一体、他体前面已经观察完了。

而相属肯定在一体或者他体的情况下才能相属，所以既然没有一体也没有他体，那就不可能说它有一体相属、有他体相属。都没有了，不存在了，是这个问题。

意义：我具有五蕴，我和蕴非一非异，故不成立。

同样道理，那是不是我具有五蕴呢？如果是我具有五蕴，要不然就是我和五蕴是一体的相属，要不然是我和五蕴是他体的相属，如果是一体相属，首先要成立我和五蕴是一。如果他体相属，必须要成立我和五蕴是异，但是我和五蕴一和异都没有，所以不存在这个具有的关系。我不具有这样一种五蕴。第四和第五是能依和所依的观察方法。

（四）车依于支分；

（五）支分依于车：应成支分和车异体。

因为能依、所依都是他体的方面才能安立的，能依和所依。如果存在第四或者存在第五，应该变成支分和车一体。那么下面还要解释：

意义：我依于五蕴，或五蕴依于我。

都不成立的，下面观察能依和所依。

两个法成立互依，应当是异体的关系，如苹果依于瓷盘。

能依和所依，所依的意思就是所依靠的处，所依靠的地方，比喻说房子是我们的所依，我们就是能依，我依靠房子而住，房子是所依，那么我就是能依，或者我坐在垫子上，我坐在地板上，我坐在垫子上，这个垫子是我能坐的所依靠的地方，所依处。我是能够依靠所依的这个这样一种关系，所以能依和所依是这样观察。所以这里面讲苹果依于盘子，苹果放在盘子当中，盘子是所依，苹果是能依。如果要安立能依、所依，他必定是他体的，必定是两个法，两个法能安立能依、所依。

我依五蕴，

如果说是我依五蕴，那么

我是能依，蕴是所依，我和蕴异体才能成立能依所依，

如果我依止五蕴，或者说车依于支分，支分是所依，车是能依。如果是这样的话，如果我是能依，蕴是所依的话，首先要成立我和五蕴是他体的，是异体的。那么，首先成立了异体的关系，才能成立我依于五蕴，五蕴是我的所依，我是能依。

因为不是异体，故不成立“我依于蕴”。

因为没办法安立他体，因为他体的关系，到第一次就破完了，第一次就已经破了，第一相当中就说我和五蕴不是他体的，这就讲的很清楚了。

同理可知“蕴依于我”不成立。

反过来讲，蕴依于我呢？我成为所依，蕴成为能依。那么这样一种关系也没有。因为这个同样要他体才能成立，只不过他把顺序颠倒了，他把上下颠倒了，他把这个我和五蕴轮流做为能依、所依来进行观察。其实哪个做为能依，哪个做为所依，都必须要承许他体，有

了他体才有观察下一步，如果没有他体，绝不成立，所以能依、所依也不成立。这个以上就叫五木车因，这个以下叫五项推求。

我不存在，没有我，通过五支观察，就已经完全了知这个我是假立的，我是不存在的。因为这里面找，怎么也找不到一个合理的关系。找不到合理关系，其实说明什么问题？这只能说明一个问题就是我是假立的，只有是我在假立的情况之下，我们分析的时候，这一切观察的时候，才不会出现这些问题。

那么我如果是实有的，如果我是实有的，他依靠分支，那么找一个实有的我，怎么安立其实都没有一个合理的安立方法。那么下面是第六支：

（六）车是支分积聚：

那么就说车是零件堆起来的，是零件积聚起来的。

应成支分无序积聚也是车。

如果只是积聚，支分的积聚就是车的话，那么应该成为什么呢？就说支分无序积聚堆在一起，把所有的零件都随便堆在一起，这个就是积聚。那么这个积聚是不是车呢？这个积聚也不是车，是这样的。

意义：我是诸蕴积聚，同样不成立。

我是不是诸蕴的积聚呢？诸蕴积聚起来是不是我呢？那么如果是的话，随随便便堆积也没办法做为我，是这样的。

（七）车是支分形状：

车是支分的形状，形状是车。

如果支分的形状是车，在支分无序堆积时，每个支分的形状并没有改变，故应成无序堆积的支分形状也是车。

这里面可以从下文观察分析这个形状，它有两种观察，一个是支分的形状，一个是支分堆积完之后的形状。比喻我们所看到的这个，在外面所看到这辆车的形状，平常我们觉得这辆车的形状是车。我们观察的时候就说，这个支分的形状是车么？还是整个形状是车？两个方法，如果支分的形状是车，那么我们就说在无序堆积的时候，每一个支分的形状，他并没有改变，轮子的形状没有改变，方向盘的形状没有改变，所以说，如果支分的形状是车的话，在无序堆积的时候，每个支分的形状并没有改变，所以说应该变成无序堆积的形状，也变成车了，这个肯定不存在的，这个是没办法安立的。

那么如果我们换成另外一种方式，这个整体的形状是车

如果支分积聚的形状是车，

我们把这个支分不能随便堆积，对方说你这个是强词夺理，你说无序堆积，那谁都知道无序堆积。无序堆积就是乱堆一起，随随便便把它乱堆到一起，就像破车的拆解车间里面，所有的破车的零件

都拆下来堆在一起了。这谁承认是车？你这样讲，无序堆积是车，我们不承认。我们要说把它组装起来，轮子放到轮子的地方，方向盘应该放在它的地方，把车壳等等全部按照程序慢慢组装，通过这种一定的程序组装起来的才叫车，这种形状才叫车。当然我们就觉得这个才应该合适的。

支分积聚只是一种假立的法，

如果是支分集聚的形状，单单是这个形状，总的形状是车，这个也不成立，为什么呢？因为所谓的这些有序积聚的支分，它只是一种假立的法，然后依假法不会有实有的形状。它因为支分堆起来的时候，形状依靠很多分支组成起来的法，以前我们在分析的时候，也是这样的。因缘和合的法是假立的，很多分支组合起来的法也找不到实有，是这样的。找不到一个实有的东西，所以说从这方面讲，依假法，就是说组装起来的，和合起来的东西，

依假法不会有实有的形状，

他绝对不可能有一个实有的形状可得。所谓的形状它也是假立的，没有一个实有的形状。

这样的假有形状并不是实有的车。

它只是个形状而已，如果形状是车的话，那我们随便画了个形状就可以了，因为它形状是车么，这个形状也是假立的，可以通过组装把它变成不同形状，形状本身只是形状而已。你说形状是车么，还是什么样一种情况。所以形状是假有的形状，不可能变成一个实有的车，是这样的。

因此，车既不是支分的形状，也不是支分积聚的形状。

两种情况都不是

意义:我不是蕴聚的形状。

这个方面就观察了，五蕴不是蕴聚的形状。那么这个以上就是说观察七相，如果我们认为我是存在的，我们就通过这里面介绍的，就是七相推理或者五相推理，反反复复的寻找这个我到底是不是存在，如果找不到，我们只能说这个我是不存在的，我是没有的，是无我的。

那么下面我们就开始在进一步的介绍

自续派与应成派运用五大因的差别

要讲中观，肯定要提到自续派和应成派，是这样的。在汉地，从古代到现代讲解中观的时候，并没有按照自续派和应成派的观点来区分，就是一直按照龙树菩萨的《中论》等等，这样解释下来。有些空性的假立，没有区分自续和应成。区分自续和应成的必要性前面我们大概提到过了，就是为了更详细的，更细致的来辨别空性。否则，我们觉得是空性，应该是空性的，但是这里面很多比较细微的差别

，这些细微的差别如果不了解的话，有可能在很细微的地方，尤其在二谛的方面产生一些疑惑。如果在很细微的地方产生疑惑，解决不了的话，我们对空性的认定还是会有很大的怀疑的。

在藏传佛教当中，在宣讲《中观》的时候，对自续派、应成派的对比非常重视。因为自续派讲解的空性，他是在一般的分别念面前，认定空性到底是怎么回事，应成派它是究竟讲空性，一个是暂时空性，一个是究竟空性；一个相似胜义，一个真实胜义。我们抉择空性是相似胜义还是真实胜义呢？我们只是破了一边？破了四边呢？这个方面其实我们不认定的话，我们以为是抉择的空性到究竟了，其实根本没有。所以如果我们不学习自续派、应成派的差别，对我们抉择大空性，尤其是最后要趋入密宗的修法，那么密宗的修法是大空性的基础上安立的。所以如果我们只是有一个相似胜义，我们以为这个相似胜义就是真实胜义，那么这样的话，会耽误我们的时间。

所以如果我们的根基是足够利的，本来我们的根基是足够利的根基，但是我们学习的过程当中，没有学习到最了义的法，最了义的法再配以最利的根基，他成就的速度就很快。如果说一个最好的法，最究竟的法配一个最钝的根基，这个是不起作用的。一个很低的根基配一个一般的法，对他的根性也是一种浪费，就是这样的。

所以说我们自己学习的时候，什么是了义的？什么是不了义的？然后我们的根基如果够利的话，那么就应该接受最了义、最究竟的法，因为我们可以接受、可以修行，我们可以抉择。在这样基础上我们认定烦恼的时候，也认定了这个空性越究竟，你就越会认定这个烦恼它是无自性的，越会认定这个烦恼就是虚假的。就像慈诚罗珠堪布讲的，痛苦是纸老虎，烦恼是纸老虎，你怎么去认定它是纸老虎？因为它就是假立的，本来就是无自性的，而且完完全全是大空性的基础上再来看这些东西了，的的确确没有丝毫的自性，没有丝毫的本体。而且如果我们给别人介绍的时候，把相似的胜义介绍成真实的胜义，本来是相似的胜义，我们说这个是真实胜义，那也有可能是误导别人的，也有可能误导。因为他的根基有可能能够接受最了义的观点。但是你只是把相似的东西给他介绍成了义，这个也不合适。所以从自利和他利的角度来讲，分析清楚自续、应成这些空性方面这些微细差别其实很重要。

下面我们开始分析第一：

一、略说应成理论和自续理论的差别

五大因是自续派和应成派共同运用的理论，但二者运用五大因进行抉择的方式，却有本质性的差别。

前面我们不是说共同理论么，自续派和应成派共同使用这个五大因。虽然是共同的，但是里面也有不共的。所以说二者之间有差别

，虽然说共同，都在应用，但是在使用的过程当中，怎么样使用的方式、方法上面不一样。我们说这个武器是共同的，但是在使用的时候，你怎么去使用它？力量大、技术好的人，在使用这个武器的时候，你就不一样。其他人使用的时候可能笨拙一点，你使用的时候可能能够把这个武器更加发挥到淋漓尽致，可以把这个武器发挥到最大的作用，是这样的。

所以都在用这个共同理论，但是使用的方法上面、抉择的方式上面的确不一样，本质性的差别是这样的。

自续理论是眼等有法在自他前共同成立的前提下，承许所立，如胜义中无生；

所谓的自续理论，他在抉择五大因的时候，首先有法是眼耳等这些显现法，或者有法。下面要提到一个三相理论，三相理论当中第一相它就说有法安立宗法，是有法。所以首先眼等是有法，比如说眼等是无自性，因为是离一多故，是这样的。

眼等无自性，这个眼、耳这些显现法就成了有法了。因为它是要观察的基，观察的地方，所以它称为有法。这个是自他前共同成立的，我面前的这个花，和你面前的花，这个首先我们要搭成共识，这个花在你和我面前都共同承认，这个就是说这个有法真的花，我们面前的花，这个花是实有的么，这个花是不实有的。所以首先这个花，这个有法的花在自他面前共同承认，是这样的。承认所立。承认所立是什么呢？是承认所安立的花是无自性的，或者这个花在胜义当中是无生的，这个胜义中无生就是所立，所成立、所安立的中，就是说这个花是无自性的。花是有法，然后无自性，胜义中无自性就是它的所立了，所以说所立也承认，如胜义中无生。

能立的因在自他前共同成立，

能立的因就是能够成立这个花无自性的根据，叫能立的因。能成立它无自性的这个理由、根据，也是自他共许的。比如说离一多故，离开一，离开多，我也承认，你也承认。大家共同承认的时候，这个能立就成立了，比喻也是自他共许的。

比喻如宝瓶等，也是自他共许；

比如说宝瓶，比如说彩虹，比如说其他的法。那么这些所打的比喻也是自他共许的，所以他的有法和他的所立、能立、比喻都是自他共许的。

“因和所立一者有则另一者有、一者无则另一者无的关系”也在二者前共同成立。

那么“因和所立一者有则另一者有”这个叫做同品周遍，在因明三相当中这个叫做同品周遍。“一者无则另一者也无”这个叫做异品周遍，这个在观察的时候，在三相观察当中就经常使用因明的观察

的方式，是这样的。那么也在二者前是共同成立的。

总之，承许三相和比喻在自他前共同成立的理论，是自续理论。

那么这个称之为三相推理，三相推理首先要成立中法，然后成立同品周遍，再成立异品周遍。

简单的介绍一下这个问题，比喻说以前最惯用的这些比喻，如柱子是无常，所做性故，这个就是一个三相推理。三相推理我们说这个柱子就是有法，就是所甄释，就是说这个有法柱子是大家都看到了，但是对于它的所立，这个柱子是无常的呢，还是柱子是常有的呢？对这个问题没有达成一致，所以要辩论这个柱子。

自宗认为所立柱子是无常，首先我们说这个柱子是无常，但是这只是一个立宗，这是我们自己的观点，但用什么来证成你这个观点呢？我们所使用的能立的因，就是所做性故，所做性就是它是因缘造作的，柱子是一棵树，树需要种子、养分、时间成长成树，然后变成柱子。伐木工人把树砍下来，木匠要加工，把树皮去掉，刨圆，晒干然后做成柱子的形状，所以这个柱子是所做性。是所做性的缘故，它肯定是无常的。所以这个叫做一种推理，我们要推理柱子是无常的，用所做性故来推理。那么这个里面有三相推理，首先是中法，中法推理就是说，第一个有法是柱子，第一相的观察方式它就要把能立的因，所做性是能立的因，所做性和有法放在一起去观察，首先柱子是无常所做性故，然后第一支就把这个因和它的有法放在一起成不成立？柱子是不是所做的，对方说柱子是所做的，这个就成立了，第一支必须要这样去成立，第一支就成立了，这个叫中法。三相当中第一相叫中法成立了。

就是说我也承许柱子就是木匠所做的，就是因缘所造的，就是木匠造作的，我也承认，他一观察，柱子是所造，这个就是第一支必须要成立的。如果这一支不成立，下面不用观察的。首先要花时间把第一支共同承许了，这个就是第一支。那么第二支就是讲同品相属了，同品周遍。同品周遍就是讲因和所立之间的关系，所立是什么呢？所立就是无常。我们说柱子是无常，这个无常就是我们的所立。我们说这个柱子就是无常的，我们要安立这个宗，所以说这个柱子是所立。因是什么呢？因就是讲它的能立根据就是它是所做性故。

那么第二支，第二相推理就是要把因和所立去观察，因和所立一者有，另一者也有，所以这个叫同品。就是说如果是所做性的，这个因如果是所做性的，周遍是无常的，绝对是无常的。这个时候的因成立，所做成立，因和所立一者有，另一者也有，就是说我的因有，它的所立一定有。这个所做性的因如果是存在的，它的所立的法是无常，一定成立。所做性和无常二者之间是同品周遍的，这个就是第

二相的是因和所立之间的关系。如果是能立成立，能立的因成立，所立就成立。所以说我们说所做性的法，周遍都是无常的。所做性的法周遍是无常，是这样的，这个就是因和所立一者有另外一者有。

第三相是什么呢？一者无另一者也无，这个也是所立和能力的关系，但是反过来讲，所立的这个法己退失，那么就是说一无的话一退失，能立的因肯定跟着就退失了。比喻说我们说反过来讲，异品周遍，异品就是它的相反的方向了。前面我们讲无常，无常的相反是什么？无常相反是常有，所以它反过来之后，它无常一退失，因为无常一退就变成常有的么。所以所有的无常法，周遍是非所做性的。这个成不成立？所有的常有法绝对是非所做的。虚空、石女儿，他是不是非所做，他是不是非因缘所造的？这个成不成立？这个一成立，三相就成立了。这个因就是正确的因，就是这样的。第一个你的因在有法上安没安立，第二相你的因和你的所立之间有没有同品相属？有没有同品周遍？第三相，所立退失，所立他就变成了反方面了。无常变成常有了，它的能立跟不跟着变，他的能立是不是也变成反方向？如果他的所立就是说是无常变成了常有，就变成了反方面了，变成了异品了，那么他的所做性就更要变，也变成了他的异品，所以说他的异品是什么？所做性的异品就是非所做，所以说，如果是常有的法，周遍是非所做的，周遍是非所做性。这样一观察的时候，你的这个因就是正确的了。所以他要通过这样，你说一句话，或者说你要安立一个事情，你必须要通过这个三支来进行观察。如果全部都安立了，你这个就是正确的，如果是其中哪个地方有毛病，你这个逻辑就是有漏洞的。所以说这个三相，这个叫做三相推理，再加一个比喻，如宝瓶，什么什么，像这样的。

那么这种推理的方式叫三相，那么下面还要讲很多很多三相、三相，那么到底是什么三相？有些地方讲因三相，因三相第一相就是有法；第二相就是所立；第三相就是能立。这个叫因三相，就是因的三个项。三相推理就是前面讲的一样，首先是中法，能立在因的上面，能立在有法上面安立。然后是同品周遍，能立和所立之间是不是同品的？然后异品周遍，如果说所立一退失，你的能立会不会跟着退失，他是不是同样是异品，是周遍的？如果说这里面没有，那么就是不成，要么就不定，要么就相违，这方面就出现了，是这样问题。所以说像这样话就成了自续理论。反正有法自他承许；同品周遍自他承许；异品周遍自他承许，比喻也自他承许，这些就叫自续理论。自他都承许的推理的过程，和他推理的这样一种安立的法，这就叫自续理论。应成理论是什么呢？

应成理论是在自己没有任何承许的前提下，仅仅运用他方前成立的三相和比喻，对敌宗发出自许相违等太过的理论。

应成派也使用这三相理论，但是应成派使用三相理论的时候不是说自他共许的。前面的自续派是自他共许，我和对方都要承认，我让对方知道这个法是空性的，我承认这个他也要承认。那么应成派是怎么样的？应成派他根本没有任何承认，他是安住在大空性当中，所以说有法也是对方承认的有法。这些能立、所立都是对方面前能够成立的因。所以他只是使用对方成立的三相来推翻对方的观点，这个方面就叫做应成理论，他自己不承许，他自己没有立宗。他也没有任何承许，只是借用了对方成立了三相。对方因为他对这个三相他是成立的，他是承认的。所以说应成派和对方辩论的时候，虽然也使用，但是使用的时候，这个所使用的有法，比如说花，花其实在这个应成派在抉择空性之前，他没有一个预期这个花是存在的，在他的因缘当中，所有的花都不存在，但是对方面前有花，所以借用对方面前的花的有法来说花是空性的，或者说无四边生故，或者说花空性的离一多故，是这样的。所以说这个花也好，是空性，这个空性也是让对方承认，他自己其实也没有一个对空性的承许，然后离一多故也是对方的这样一种承认的，所以这个叫做他称三相理论，而不是自许的，叫他称三相理论。

所以仅仅运用他方前成立的三相理论的比喻，对敌宗发出你的自许相违等等这样的过失，像这样观察的方式就叫做他称三相理论，这个是应成派的四大不共因当中最后要讲到第四个因就是他称三相理论。就在他的面前才能成立的这样三相理论，就是这样的。那么下面我们还要详细的去分别、详细的去介绍，今天我们课就讲到这个地方。