

中觀綱要

智圓法師 講述

認定所破

此即認定所破的對象。很多人並未發現自己的觀念基本上都是錯的。其實，我們要破除的是自心中的錯誤觀念和虛妄執著。

一、道所破攝為二障

《菩提道次第廣論》雲：“總所破等略有二種，謂道所破及理所破。初如《辨中邊論頌》雲：‘已說諸煩惱，及諸所知障，許此二盡故，一切障解脫。’此所破事於所知有，此若無者，應一切有情不加功用等，得解脫故。”

總體而言，所破分道所破和理所破兩種。道所破即是智慧的所破，指執著。理所破則是正理的所破，為戲論。二者是因果關係，即由戲論而生執著。所以破執著就須要釜底抽薪，先破戲論。

舉例來說，常是理所破，常執是道所破，即執著有為法常住的心。如果不能以理否認常，則終究動搖不了常執。所以應當首先依正理否認有為法常住，之後才能破除常執。

又比如，人我是理所破，人我執是道所破，即計執自相續五蘊為我的心；法我是理所破，法我執是道所破，即計執諸法有自性的心。

《辨中邊論》裡把道所破歸攝在煩惱障和所知障兩類當中。“此所破事於所知有”是立宗。“此若無者，應一切有情不加功用等，得解脫故”是理由，即反面證成：若二障在所知法中無有，則應成一切有情不必用功，自然解脫。但這無法成立。

比如我們長劫在輪迴中得不到解脫，就是因為有障礙。如果沒有障礙，那就自然解脫。但我們沒解脫。我們只有精進修行，才能壓伏煩惱。在加行道忍位之前，處在五根地位，還不能勝伏障礙。到了五力階段，就像大力士壓住嬰兒那樣，違品無法得勝。見道後才開始斷障。這些都證明在凡夫身上具有障礙。

總的來說，所破有道所破和理所破兩種，道所破是證果的障礙，攝盡在煩惱障和所知障中，這是所知法中存在的法，理由：若所知法中無有二障，則應成一切有情不加功用自然解脫。

譬如石女兒在所知法中無有，諸如他的相貌如何、能起何種作用等，都是沒有的。而障礙並非如此，我們很容易瞭解自己身上存在障礙。比如貪慾熾盛時，茶飯不思，夜難成眠；嗔恚發動時，心跳加速、臉色發青、肌肉緊張……諸如此類，證明在所知法中有煩惱的相狀和作用。如果障礙是如石女兒般在現相也無有，那麼修行除障就成了多此一舉。

實際上，二障在眾生身心上有特別具體的表現。比如十種根本煩惱、二十種隨煩惱，都能在眾生的現相中明顯地觀察到。如果煩惱障是像石女兒那樣畢竟無有，怎麼會有這麼多的種類差別呢？試問：石女兒有很多種嗎？有相貌、性格、力量等方面的差別嗎？顯然沒有。而煩惱卻有無量種類。所知障也是如此。可見在現相中肯定是有障礙。

以下從體性、作用、數量決定三方面闡述二障的涵義：

如果能對煩惱障和所知障的體性、作用、數量決定這三個方面，都認識得非常清楚，就會對道所破生起確定的認識，會明了修道到底要破除什麼。

(一) 二障的體性

《寶性論》雲：“三輪之分別，許為所知障，慳吝等分別，許為煩惱障。”施者、受者、施等三輪的分別，承許為所知障；六度的違品——慳吝、毀戒等分別，承許為煩惱障。二者都是對於有境心安立的。

這裡“分別”是指虛妄分別。因為是無者計有、有者計無，並非如實的認知，所以叫做“虛妄”。包括所知障和煩惱障。

一、所知障，即認為有能作、所作、造作這三輪的虛妄分別。比如安忍時有能忍、所忍、安忍這三輪的分別。“二取”則說得少一點。指心前立了一個對象，“那是他，我的心取他”就成能、所二取了。

總之，三輪和二取說的是同一件事，只是說的方式有詳略。

二、煩惱障，煩惱是煩動惱亂之義，表達內心不寂靜的狀況。如果我們內在有什麼心生起時，是不寂靜的狀態，那就是煩惱現行。在《寶性論》裡，承許六度的違品——慳吝等的分別為煩惱障。

比如佈施是舍心的體性，它的障礙是內心存在慳吝；安忍是心不惱動的體性，它的障礙是心裡有嗔恚。諸如此類，就是以違品障礙了六度修行。

(二) 二障的作用

二障的作用有障礙道與果兩方面。障礙道即是：以煩惱障障礙清淨波羅蜜多，例如心中有嗔恚雜染，則障礙安忍波羅蜜多，令其不得清淨；以所知障障礙圓滿波羅蜜多，即行持波羅蜜多時有三輪分別，致使波羅蜜多不能圓滿。

二障障礙的是道與果。“道”是指波羅蜜多。煩惱障障礙清淨波羅蜜多，所知障障礙圓滿波羅蜜多。

比如佈施時，心裡慳吝難捨，沒有辦法只好給出去。這樣的佈施就不清淨，因為內心有慳吝的雜染，這樣以慳吝就障礙了清淨的佈施度。另一種情況：佈施時心裡沒有慳吝，但有三輪的分別，計執有能施的我、所施的他、佈施的行為，這樣以三輪的分別障礙了圓滿的佈施度。也就是雖然佈施達到了清淨，但還沒達到圓滿。“清淨”和“圓滿”要按這樣來區分。

或者在修持安忍時，遇到別人惡罵，由於自己沒有通達無我，就只能按捺住心。這樣按捺

時，心裡不停地在分別、執著，這種心當然不清淨！這時候，心裡潛存的嗔心種子已經現行，雖然是在剋制，不使他表現出來，但裡面念頭動得很厲害，身心各方面的雜染都有，所以以嗔恚就障礙了清淨的安忍度。

另一種情況，也是聽到別人的惡罵聲，但因為自己了達無我，沒認為有個“我”受到侮辱，這樣心裡並不在意他的罵。也就是聽到他罵的時候，不起任何嗔恚的反應，這種安忍度可以說是“清淨”，因為裡面沒有嗔恚的活動。

但如果自己只證到人無我，還沒證到法無我。聽到罵雖然不起嗔恚，但還有能取的耳識、所取的聲音等二取分別，那就還沒修到圓滿。如果安忍時，不起嗔恚，又沒有能忍、所忍，則是圓滿安忍度。

就障果而言，煩惱障主要障礙解脫生死，所知障主要障礙一切種智。如《小乘俱舍論》雲：“主要障礙獲得暫時解脫的同類噁心，都是煩惱障。”《大乘俱舍論》雲：“障礙獲得一切種智究竟解脫的同類執著習氣，皆為所知障。”

出世間的果總的分為解脫和成佛兩種。煩惱障主要障礙解脫，即障礙脫離分段生死。所知障障礙成佛，即障礙現前一切種智。

“主要”二字的意思是：一、雖然所知障也障礙解脫，煩惱障也障礙現前一切種智，但是從“主要”的角度來說，所知障在感召生死方面並非主因，主因為煩惱障，所以只要斷除煩惱障，就不再感召生死。舉例來說，種子和水、土都是生果的因緣，但兩者相比，種子是主因，只要燒焦種子，即使有水、土存在，也決定不生果。

二、雖然煩惱障也障礙一切種智，但是以所知障為主。即僅僅依靠斷除煩惱障，仍然不能現前一切種智，只有斷盡了所知障才能現前，所以從主要的角度就說“以所知障障礙一切種智”。

（三）二障數量決定

即一切障礙都攝盡在煩惱障和所知障當中，不多也不少。

《辨中邊論頌》中說：“已說諸煩惱，及諸所知障，許此二盡故，一切障解脫。”即斷言二障中攝盡了一切障礙。

根據《辨中邊論》所說，斷盡了煩惱障和所知障，就從一切障礙中解脫。如果在二障中沒有攝盡一切障礙，那麼縱然二障全部解脫，也還有餘留的障礙，不能說“一切障解脫”。如此反證，就能斷定二障中攝盡了一切障礙。

對此，全知麥彭仁波切解釋說：“其合理者：實際所求除解脫和一切種智之外更無第三種果，對此二者從主要作障礙的角度，安立煩惱障和所知障；其次，二障的起因是我執與法我執，二我執的對治則是現證二無我，以所證二無我之外，無有其他勝義所證，因此二障數量決定，不多不少。”

這段文說明瞭二障中攝盡一切障礙的理由。具體包括以下兩點：

第一、因為我們所希求的果只有解脫和成佛兩種，對於解脫而言，主要的障礙是煩惱障；對於成佛來說，主要的障礙是所知障。因此二障數量決定。

對此再作如下觀察：

要知道，生死唯一是由自己的心造作有漏業而感召。有漏業又是以自心起了貪、嗔等煩惱而造作。所以，主要是煩惱障障礙從生死中解脫。

其次，法界本來不二，卻起了能所二現的分別，致使遍照萬法的一切種智不得現前。這個二取分別，就是所知障。所以主要是所知障障礙一切種智。

因為所求只有解脫和一切種智兩種果，對其作障礙的主要因素分別是煩惱障和所知障，因此障礙決定為兩種。

第二、因為煩惱是由執著人我而發起，三輪分別是由執著法我而引生，所以二障的起因是人我執和法我執；對治這兩種我執的道分別是通達人無我和通達法無我。因為能對治只有這兩種，所以可以斷定所對治的障礙只有兩種。

也就是說，一切萬法都無自性或者無我，由“無”的對象分成兩類，無有補特伽羅我，叫做“人無我”；補特伽羅之外的一切法都無有自性，叫做“法無我”，所以能對治的道只有兩種：通達人無我和通達法無我。所對治的妄執也就決定為兩種：人我執和法我執。其中由人我執起煩惱障，以法我執起所知障。

這樣就斷定了：道所破唯一是煩惱障和所知障。只要以正道破除了這兩種障礙，就能實現解脫和成佛。

果仁巴大師在《入中論釋》當中，認定一切虛妄的迷亂為道所破，義無不同，因為在上述二障的體性——慳等與三輪的分別中，實際上已含攝了一切虛妄分別。如《四百論》所雲：“虛妄分別縛，證空見能除。”

相比於上文將道所破分為煩惱障和所知障兩類，這裡果仁巴大師說：道所破指一切虛妄的迷亂。兩種說法在意義上並無不同。因為一切虛妄的迷亂可以攝盡在二障當中。或者總的體性都是虛妄的迷亂，從這總體上可以分為二障。

也就是說，不僅煩惱障是虛妄的分別，所知障也是虛妄的分別，只不過在分別的對象上有所差別。如果心在分別能、所或三輪，就屬於所知障。在分別（人）我與我所，則屬於煩惱障。其實都是虛妄的迷亂。或者轉過來說，一切虛妄的迷亂都包括在慳等和三輪的分別中，因此就只有煩惱障和所知障這兩類障礙。

正如《四百論》所說：“虛妄分別縛，證空見能除。”眾生就是被虛妄分別所縛，只有證見空性才能寂滅虛妄分別。所以道的主體唯一是空慧，道所破則是虛妄分別。

二、道所破攝為二我執

如《楞伽經》所說：“以人我執引生的煩惱心，為煩惱障；以三輪法我執引生的分別心及其習氣，為所知障。”二我執是二障的起因，若能予以斷除，二障則隨之消滅。因此，道所破更直接地認定為二我執。修學顯密八萬四千法門，目的唯一是破除二我執。

以上講到，一切障礙攝盡在煩惱障和所知障當中，這裡則進一步追究二障的起因，見到是

人我執和法我執。由此就更加明確，修道的所破唯一是人我執和法我執。

問：二我執是如何生起的呢？

答：以無明妄計人、法實有而耽著不休，由此便串習成人法二我執。

比如，人我執是怎樣生起的呢？譬如日暮黃昏，因為眼識不明，將面前的花繩錯認為蛇，心裡一直在計執：“那是蛇”，這是起了蛇執心。隨後感覺很可怕，心也亂跳，趕緊跑，這好比起了煩惱和造業。只是由於眼識不明，錯認為是一條蛇，這叫“妄計”。心裡一直在執著“有蛇”而沒有放下，這叫“耽著”。有了執著有蛇的心致使心裡恐懼、慌張，這好比“煩惱”。之後趕緊跑開，這好比發起“行業”。後來開燈，親自見到只是繩子、沒有蛇，這叫見到“無我”。心裡肯定了“是沒有蛇”，也就放下心來，沒什麼可怕的，不必為了“蛇”而做什麼，這好比見到“無我”，就開始停歇執著我而起種種煩惱，煩惱停止了，煩惱驅使的行業也就止息了，即不再會為了“我”而做那些行為了。這個比喻很好地描述了由我執如何起惑、造業的情形。

本來，什麼是人（補特伽羅）呢？不過是色、受、想、行、識一堆現相而已，根本沒有獨一、常住的“我”。而我們偏偏把因緣生的蘊相計執是實有的補特伽羅，這就是起了妄執有人我的心。

其次對於法，例如眼前的一張桌子，運用離一多因等觀察它時，什麼也得不到，而我們心前偏偏顯現一張桌子的相，這叫做“錯亂”。

那麼，原本無有，為什麼還顯現呢？其實，這是由堅固的習氣力所致。以錯亂的習氣成熟，實際無有，仍然會變現出妄相，而且有它的作用。

到這裡要明確地認識到：我們根識前的一切顯現，總的歸在補特伽羅（人）和法這兩類當中。補特伽羅（人）和法只是我們主觀的一種錯覺，我們誤以為有真實的人（人我），和真實的法（法我），之後耽著不捨，由此就串習成深重的人法二我執。

認定理所破

我們做觀察，是為了在自心中引生無我正見。因為只有生起無我正見，才能依止正見修習空性，由此斷除我執。為了達成這一點，我們首先要懂得觀察的方法。也就是要掌握所破、能破和如何破這三個方面。所破是破的對象，如同靶子。如果所破不能明確認定，那破就成了無的放矢，不可能達到破後引生正見的目的，所以首先要確定所破。確定了所破，接著就要掌握能破的工具——中觀正理。掌握了工具，就開始破了。

凡是自己認為什麼人或法是實有的這種觀念，都要統統破除。只有完全破盡了，才會醒悟自己的觀念全是錯的，才明白妄識中的一切顯現都是妄相，由此才能引生“諸法無我”的正見。

修道的目的是破除我執。而我執的境是我，破除了我才肯放下我執。比如一個小孩手裡抓著一個氣球，如果打破了這個氣球，他手上就沒有可抓的。同樣，我執的境是我，如果能以正理否認掉“我”，就會發現原來無我，抓了半天都是妄執，也就肯放下。所以為了破除執著，先要否認執著的境，也就是要依據正理破除境。而破除之前，必須確定所破。所以第一步做的就是確定理所破。

所以一定要搞清道所破和理所破的關係。道所破是二我執，理所破是二我或戲論，它是我執的境。

譬如說“某人決定無有”，必須首先認識所無的對象。同樣的，若想斷定諸法無我或者無自性，也必須首先認定所無的“我”或“自性”。如果尚未現出所破的總相，則所謂的“破彼”也難以決定是無顛倒的。如同《入行論》所說：“未觸所觀事，不取彼事無。”

比如，如果能抉擇到沒有鬧鐘，肯定會引起這樣的認識：噢！原本沒有鬧鐘，顯現的鬧鐘只是假相，在心裡會生起“鬧鐘無自性”的認識。

所以，首先必須確認自己所計執的“我”是什麼，其次要用正理去觀察這樣的“我”是否成立。觀察到量時，會確認這樣的“我”是沒有的，即會對於“無我”引生定解。不然，如果對於“我”是什麼都不明確，那破除什麼呢？連所破的對象都不清楚，怎麼可能由破除“它”而引起“它不存在”的定解呢？所以說，如果沒有現出所破法的總相，則所謂的“破彼”也難以決定是無顛倒。

對此，《入行論》說：“未觸所觀事，不取彼事無。”譬如不依杯子，則無法立出“無杯子”。像這樣，沒有依賴所觀的事物，心識無法取彼事物的無有。因此，先要依賴所觀察的事物，去觀察到它本來無有，才會引起“無我”定解。

一、所破攝為二我

所破可作三種歸攝：一、我，指二我；二、邊，指四邊；三、顯現，指分別識前的現相，這三者是一個意思。首先講解二我：

《入中論》雲：“由人法分二。”

凡是有自性的法都叫做我，種種人、事、物都是我。現在在總體的“我”上按照補特伽羅（人）和法分為兩類。補特伽羅（人）有自性，叫做“人我”；法有自性，叫做“法我”。

又云：“慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生，由了知我是彼境，故瑜伽師先破我。”

這一頌的意思是：由於智慧明見了煩惱和生老病死等的無邊過患，都是由同一根源——薩迦耶見（我見）所生。那麼，如何破除薩迦耶見（我見）呢？應當觀察此見的境是否存在。如果不存在，就證明只是一種妄見，也就會開始止息。因此，最初的關鍵是依據正理觀察是否有薩迦耶見的境——“我”，能依據正理否認掉我，我見才會被破除。

所以，破除我執的前方便是以理否認我，如果能否認“我”，就會隨之引生無我正見，隨順此正見修習，才能破除我執。

總之，這一頌前兩句指明瞭道所破是惑業苦的總根源——薩迦耶見。因為我見耽著的境是我，故首先依據正理破我。

《眾論難題釋》雲：“理所破總攝為人我與法我。”

此處，將理所破總的歸攝為人我和法我兩類。

首先認定我和無我的意義：

（一）認定我與無我

月稱菩薩《四百論釋》中雲：“所謂我者，謂諸法體性，不依仗他，由此無故，名為無我。此由法與補特伽羅之差別，分別二種，謂法無我與補特伽羅無我。”“我”，即是不觀待他而有獨立自成的體性。“無我”，即無有此不觀待他而自成的體性，換言之，雖在不以勝義理審察時，名言中有緣起假立的人和法，但是人我和法我縱在名言諦中也不存在。

此處的“我”，應作廣義理解。

比如新兵集合，連長說：“你們全部報名。”只聽到一個個說：“我是趙常、我是李住、我是孫獨、我是王一、我是張自在等等。”報名時所認為有的“我”，叫“人我”。當他說這個“我”的時候，認為確實有一個獨立自成的“我”，不必懷疑。

不但執著人有“我”，對於世間的一切顯現，凡夫也都認為有“我”。以擬人的手法來說明，假如有一個全世界的總司令說：“世界上的萬物，你們都報名吧！”只聽到無數的聲音：“我是山、我是河、我是天、我是地、我是桌子、我是椅子、我是花、我是草、我是原子、我是分子、我是過去、我是現在、我是未來、我是貪心、我是嗔心、我是有、我是無、我是一、我是多、我是來、我是去、我是不可思議……”像這樣，全世界響起了無量無邊的稱呼“我”的聲音，這就是我們內心的“喧鬧”。

由於一念無明，將一切器情世間的顯現，錯誤看成了一個個“我”，即一個個實體。但是，如果你從現在開始成為一名優秀的“中觀戰士”，只需要使用正理的“機關槍”一頓掃射，頓時就會天地寂然。這一顆顆“子彈”無論射中哪一法，都見那一法銷聲匿跡、一無所有。原來心前顯現的所有相都是幻影，根本沒有什麼“我”。不僅一個個補特伽羅沒有自體，無量無邊的顯現也都沒有自體。原來只是一場迷夢，雖然夢裡顯現各種各樣的器情世間萬法，但在實相中本來無有。這才發現本來清淨，本來離一切相。

不必依仗其他而獨立自成的體性，叫做“我”（或自性）。這只是眾生妄執出來的，真實中並不存在。無有此種不依仗他而獨立自成的體性，叫做“無我”（或無自性）。

“依仗他”三字很關鍵。如果能了知萬法都是依他而成，就會很快懂得諸法無我。

“依仗他”有兩種方式：一、依他立；二、依他生。先解釋“依他立”。

例如，開學時幾十個學生集聚在教室裡，組成新班級。試想，“班”是自己成立的，還是僅僅依他假立，而為分別心所取的假名？要觀察到：沒有假立時，誰都不會認為有這個班，也不會說這個班；而一經假立，大家就執取這個假名，其實也沒有什麼班，只是幾十個人而已。在學生身上能找到“班”嗎？各人身上找不到，合在一起也找不到。在那間教室裡能找到“班”嗎？等到幾十個人紛紛散去，教室裡空空蕩蕩，哪來的班呢！並不是人散去才沒有班，人聚在一起時也沒有班。因此，並沒有真實成立的“班”，只是將這幾十個人的積聚，假立為“班”。假立久了，就會產生“班”真實存在的堅固錯覺。

這樣的法叫做“依他假立”，即依於各部分的積聚，假立一個總體的名稱。一切凡夫心識前的現相都是依他假立，但凡夫誤認為是實有。

例如，身體實際沒有，這只是眼、耳、手、腳等一大堆零散支分而已。但由於這些支分連

接得太緊密，眼識沒有足夠的分辨能力，故而錯誤認為有總體的身體。所謂的“身體”只是對一堆支分的積聚，假立的一個總體名稱。

又如一間房子只是對門、窗、牆壁、地板等支分的積聚假立的總體名字。實際上，房子的實體得不到，因為：由於這是將多個支分的積聚安立為總體的“房子”，而支分不是總體，所以在門、窗等的支分上得不到總體的房子；在每個支分上都得不到“房子”，故合起來也得不到“房子”。

可以將此原理推廣到一切法上觀察。山、河、大地、房屋、車輛、電腦、一棵樹、一朵花……這一切心前的現相都不是獨立自成的，而是依於多個支分的積聚顯現總體的假相；脫開支分，則根本找不到單獨的總體，所以是“依他假立”。

以下解釋“依他生”（即依仗因緣而生起）。

比如觀察電影：銀幕上的影像原本沒有，他不是自己成立的。而銀幕、放映機、膠片等因緣集聚，就立即在銀幕上現出影像。它是被投射出來的，哪裡有自性呢？

又如水月，前一剎那沒有它，這一剎那因緣集聚，現出水月，後一剎那又滅盡了。所以水月並非自己成立，而是因緣所幻化，哪裡有自性呢？既然沒有自體，哪裡能得到呢？只是錯覺中顯現了水月的假相，正現的當下其實絲毫不可得，這叫空性。

像這樣，若能觀察到萬法都是依因緣而生起，就會通達無自性。假設自己遍知一切，知道電腦由什麼因緣合成，桌子由什麼因緣合成，知道屋子裡的每種物品，城市中的任何設施，乃至萬事萬物，各自由什麼因緣合成。這樣知道萬法都是因緣所幻現，也就明白萬法都無有自性，如同銀幕上的影像。但是凡夫都不懂得萬法是依他而生、依他而立，在面對心前的種種現相時，分別心總是傻楞楞地認為真實有這些法存在，這就是在執著“我”。

總之，不觀待他而自己成立的體性，叫做“我”；無有此種不依仗他而自己成立的體性，叫做“無我”。這無量無邊的我——從人我到法我、從粗到細、從凡到聖、從色到心等等——統統無有，所以說諸法無我。

（二）認定人我與法我

《抉擇二無我》中解釋：“緣於自相續五蘊計我之識，即是我執。其耽執之境稱為補特伽羅或人我。”“排除所謂的‘人’或‘我’後，其餘的有為無為諸法都叫做法……因此，所破補特伽羅或瓶等諸法由自性成立或諦實，稱為人‘我’或法我。”

首先認定人我。這又要認清蘊、我和我執這三者。為了幫助理解，以下通過鬼的比喻來說明。

在荒郊野外，用一塊塊石頭堆積成人的形狀。一天夜晚，天很黑，沒有月亮，一個人把車開到野外，一看，那是一個鬼！

這一塊塊石頭堆積起來的石堆，叫做“蘊”；緣著石堆錯誤認為那是一個鬼，這“鬼”就叫“我”；內心執著那裡有鬼，叫做“我執”。鬼不同於石堆，比喻“我”不同於蘊。內心執著的是鬼，而不是石堆，比喻我執的境是我，而不是蘊。鬼並非自己獨立出現，而是緣石堆錯執出來的，比喻“我”並非獨立自成，而是緣自相續五蘊妄計出來的。

像這樣，清楚了鬼的比喻，對於蘊和“我”的差別，執著蘊和執著“我”的差別，“我”和

¹ 人：補特伽羅的簡稱，包括六道凡夫以及聲聞、緣覺、菩薩、佛四聖，即十法界一切有情。

蘊的關係，也就辨明瞭。

打開車燈，定睛一看，原來只是一塊塊的石頭，根本沒有鬼。同樣，如果對自己的身心逐步分析，就會見到只是一大堆零零散散的法（蘊），並沒有“我”。

具體地說，身體方面，有眼、耳、手、腳、心、肝、脾、肺等各種支分；心法方面，有貪、瞋、慢、疑等心所以及眼識、耳識等心王，或者有依於所緣境分成的各種緣此、緣彼的心，如此分成很多體相不同的法。這樣一觀察，就發現只是一大堆色法和心法的積聚，其中並沒有“我”。

由上可知，人我執的境是人我。

法我執的境是法我，即認為人我之外的一切有為法、無為法有獨立的自性，這所認為的一個個無情的“我”，則叫做“法我”。

我，即是自性、自體，或實體、實法。將“我”擬人化來說，滿屋子的東西，桌子、椅子、電腦、水瓶、杯子、架子、花盆等等，認為它們一個個都有自體，都是“我”（此處指法我）。

“因此，所破補特伽羅及瓶等諸法，以自性成立或者諦實，稱為人我或法我。”從這段引文可知，補特伽羅（人）也好，瓶子等法也好，只要是以自性成立，就是二我。補特伽羅以自性成立，稱為人我；瓶子等諸法以自性成立，稱為法我。

“諦實”和“自性成立”、“我”含義相同，意思是：人或者法不必依仗其他法，以自己的體性就能成立。實際上，人或者瓶子等法無一能以自己的體性成立，都必須依仗其他法而成立，所以都是虛假的，沒有一者諦實。

此處的“諦實”是真實的意思，包括有、無、亦有亦無、非有非無四邊的真實。若只理解為實有（有邊的真實），則未免範圍過於狹窄。

凡夫由於實執習氣特別深重，所以認為見聞覺知的一切都有自性。對此深入觀察會發現，我們內心攀緣的相非常微細，時時都處於這種錯亂中。說有，內心就會執著那是有；說無，又會執著那是無；說亦有亦無，說非有非無，又會生起相應的執著。像這樣，四邊都是“諦實”。這就偏離了法界中道義，所以要一概破盡。

（三）我所與法我的區別

先認清我執和我所執：

如前所說，我執即緣自相續五蘊的現相而妄計為“我”的心。比如，內心執著這個美麗瀟灑的我、地位身份高貴的我、才能出眾的我、富有億萬的我、穿著高檔有品位的我，或者難看的我、貧窮的我、低人一等的我等等，這些心念都是我執。

修行人同樣有種種自我：夜不倒單的我，精通三藏的我，能說會道的我，持戒精嚴的我，禪定功夫深厚的我等等。凡夫不論何時何處都是“我”字當頭，心心念念都在執我。

我所執，即內心執著是“我的”。我所執的境是我所。比如，認為我的財富、我的地位、我的名譽、我的愛人等的心，是我所執；所認為的“我的地位”等，是我所。

扎雅阿楞達在《入中論釋》中解釋：“次念雲：此是我所。謂除我執境外，貪著餘一切事。”除開我執之境，對此外的任何一種事物貪著，心裡想：這是我所有的房屋等，即是我所。

內心想“這是我的”，這樣的心叫做我所執。比如，有人霸佔自己三尺地盤，會馬上說：“這是我的地盤，你為什麼侵佔？”假如自己有輛車，別人用小刀在車上劃了條橫線，又會說：“我

的車子，你怎麼能劃？”這些都是我所執的心態。

“謂除我執境外，貪著餘一切事。”譬如大海，其中的一個泡沫比喻我執的境——我，其餘的無量水泡比喻法。在執著有“我”的基礎上，把這些法聯繫在“我”上，計執為我所有。“餘一切事”指我執之境——我以外的一切法，這些法都可以成為我所執的境——我所。

這樣，我所便可以歸攝為兩類：一、自相續五蘊的部分，如我的手、我的腳、我的眼睛、我的思想、我的感覺等；二、自相續五蘊以外的補特伽羅（人）或法，如我的家人、我的道友、我的房子、我的衣服、我的祖國、我的宗派等。

總之，排除我執的境，對此外的任何人事物生起執著為“我所有”的心，都是我所執。

問：前面說，人我執的境是我，法我執的境是除“我”以外的一切法，而此處又說我所執的境也是除我以外的一切法，二者如何區分呢？

我所執之境與法我的差別：譬如一個茶杯，執著是屬於我的茶杯，這是在“人我”觀念下引生的我所執；執著是自性有的茶杯，這是在“法我”觀念下引生的法我執。因此，我所執的境是我所，法我執的境是法我，“我所”應歸在“人我”中。

對於同一個茶杯，會生起兩種不同的執著狀態。一種是心裡認為“那是個茶杯”，執著茶杯實有，這是法我執，執著的境是法我。另一種是跟“我”聯繫在一起，執著“這是我的茶杯”，這是我所執，執著的境是我所。

又如，櫥窗裡的衣服，還沒有購買時，只是認為“真實有那件衣服”，這樣的心叫法我執。執著的境——實有的這件衣服，是法我。等到付款買下衣服，馬上生起“這是我的衣服”的心，這是我所執。執著的境——我的這件衣服，是我所。

總之，對任何一個現相，只是執著“這是實法”的心，是法我執，它的境叫做法我；執著“這是我的”這樣的心，是我所執，它的境即是我所。我所歸在人我當中。

以上講解了所破歸攝為二我。

二、所破攝於四邊

四邊：有邊、無邊、雙亦邊（亦有亦無邊）、雙非邊（非有非無邊）。

無量無邊的戲論，攝盡在四邊當中。不論我們如何言說、思維，決定都落於四邊中。因此，如果能破除四邊，就會明白萬法本來不住一切邊，離一切戲論。

所謂的“邊”是指落在有、無、來、去、一、多等的一邊上。總的可以歸納為四邊：說有，就認為一定是有（有邊）；說無，就認為一定是無（無邊）；或者，認為既是有又是無（雙亦邊）；或者，認為既不是有也不是無（雙非邊）。總認為一定有一種實法。其實四邊本來無有，都是凡夫妄計出來的。輪迴、涅槃所攝的一切法本來離戲。

學習中觀，須重新認識世間的真相。自己心裡怎麼想，口中如何說，通通是錯誤的。法性完全超越了世間的觀念。

所破為：人我——有邊；法我——有邊、無邊、雙亦邊、雙非邊。

二我和四邊都是對所破的歸攝，只是開闢有所不同。

人我是有邊；人我以外的有邊以及無邊、雙亦邊、雙非邊，都屬於法我。

勝義理的所破都無餘歸攝在四邊中。

由於所破攝為二我，而二我開立為四邊，所以所破都無餘歸攝在四邊中。

或者只要有思維、言說，就決定落在四邊中，因此勝義理的所破攝於四邊中。分別心緣任何事物，認為“有”，就著在有邊上；認為“沒有”，又著在無邊上；“既是有又是無”，又著在雙亦邊上；“既不是有也不是無，不可思議”，又著在雙非邊上。

愚笨的分別心總是攀緣，就像狗一定會撲扔來的石頭。但是離四邊的法性怎麼能攀緣到呢？因此，所謂的攀緣都只是內心妄動而已。

全知麥彭仁波切在《開顯真如論》中說：“所謂‘無有彼事者’，即能了知無有名言的任何戲論，因為對於破立的名言，在這四者中含攝了安立一切破立的名言之相。”

雖然遮破和建立的名言很多，但是在有、無、雙亦、雙非四邊中含攝了安立一切破立的名言之相。不論遮破什麼，建立什麼，一定落在這四邊中。既然四邊中含攝了一切破立的名言，那麼只要破除四邊，就會知道無有一切戲論。

以上解釋了“所破攝為二我”和“所破攝於四邊”。那麼，二我、四邊到底是什麼呢？這就須要作一個直接的指示，點明所謂的二我、四邊就是凡夫心識前的顯現。

這一點特別重要，下面具體解釋。

三、認定所破為顯現

上述所破的人我與法我，究竟是指什麼呢？直接說，就是眾生迷亂識前如是顯現的人與瓶等。

“迷亂識前”很關鍵，簡別並非無分別智前。“如是”就是按照這樣，即：這樣顯現的人、法的相，就是所謂的二我。比如，自己的迷亂識前，一個個有情的顯現，是人我；房子、牆壁、手、腳等一個個法的顯現，是法我。

迷亂識前顯現的相，是否能得到呢？如果是按心識前顯現的那樣真實存在，那麼迷亂識的所見就成了實相，應成凡夫都是聖者。實際上，凡夫是迷亂者、夢中人，而不是朗然大覺的聖者。因此，迷亂識前顯現的相，山河大地、男女老少等，無一真實，全是虛妄。因而這一切顯現都是勝義理的所破。

例如，在自己心前顯現的房間，是否可得呢？以離一多因等分析，根本得不到房屋。這只不過是自己的妄識現了房間的相而已，所現的相即是法我。

又如，心前顯現張三這個人，認為真有一個張三，但是以中觀正理審察的時候，會醒悟到：並沒有張三。所現的張三即是法我。

聖者阿羅漢在定中不見任何粗大的法，只顯現一個個的剎那和微塵，這也是法我。

總之，人我和法我就是眾生迷亂識前的顯現，因此所破唯一是顯現。

譬如夢見青山巍巍，山間有人。夢心前顯現的山、人，比喻迷亂識前顯現的人、法，即人我和法我；夢中的山、人了不可得，比喻顯現在真實中不可得，顯現即是所破。

上述所破的人我與法我，究竟是指什麼呢？直接說，就是眾生迷亂識前如是顯現的人與瓶等。在尚未通達空性的眾生識前，所謂的“真實有”也只是這些而已，不必再去尋覓一種其它的法。所謂的“實執”，也只是認為這是我、那是瓶的念頭而已。所以，對於所破和攀緣²所破的執著，沒有什麼確定不了的。

追根究底地問：所破的人我和法我究竟是指什麼呢？凡夫眾生的心識是迷亂識。迷亂識前如是顯現的人（補特伽羅），叫做人我；迷亂識前如是顯現的瓶子等法，叫做法我。在未通達空性的眾生心識前，認為真實有，也只不過是這些而已。

所謂的實執，就只是“這是我”、“那是瓶子”等的念頭。直接地說，念頭即是執著。

比如，一向執持這就是我，雖然我的相貌、身份等在不斷改變，但始終認為有一個常住不變的我。

又如，聽法時點頭稱是“確實沒有人、沒有法”，但出門後，見到什麼都認為是真實的。見到人，是真實的人；見到房子、車子，是真實的房子、車子……東逛西走，很快就迷失了，根本不知心前的一切全是假相。

執著定中放光的境界，或執著現身的佛菩薩等，都是實執。小乘認為真實中有微塵和剎那，唯識師認為有依他起識，也都落在微細的實執中。

念頭一起，就決定在執著這是我、那是瓶等，此即是實執，不必在其他地方尋找。修道要減戲論執著，直至永盡，內心空空淨淨、一塵不染。如果依然妄增戲論執著，真性會永遠被埋沒。而減戲論執著須依無二慧，故說無二慧是解脫的根本。

所以，所破和攀緣所破的執著，就是指自心前顯現的妄相和對這些相的妄執，沒有什麼確定不了的。你的心如是顯現的男女、山河等相，即是所破；在這些相上攀緣、執著的念頭，即是攀緣所破的執著。

凡夫未修習中觀時，瓶子等如何顯現，即是二我；對其如何執著，即是二我執。因此，所謂的“瓶等真實有”，也只是當下鼓腹、盛水的瓦瓶等，不必要在這之外尋覓一種其它的所破。

凡夫在學習中觀之前，心前瓶子、柱子等怎麼顯現，就是法我；有情怎麼顯現，就是人我。對於人和法怎樣執著，即是二我執。

因此，認為“瓶子等真實有”，也只是指當下自心前顯現的鼓腹、盛水的瓦瓶等。若針對瓶子以離一多因等分析，最後會明白瓶子的相真實中無有。這就破掉了瓶子這個法我。因此，不必在瓶子外尋找什麼東西來空，只需對當下怎麼現的這個瓶子作觀察。觀察到現而無有，就破了這個顯現，證實了它是空性。

舉例來說，顯現的電腦就是所破，不必回避。針對電腦，以中觀正理分析，就會很快破除。之後心裡會清醒地認識到這只是假相，緣假相起貪、起瞋，全是凡夫顛倒的心態。

又如，貪愛某人，要破除的是所貪愛的這個人的顯現，因為自己的心只是對這個顯現起執著，而不是對之外的法起執著。現在直接破顯現：針對她的身體以離一多因分析，不見總體的身體；繼續分下去，連身體的支分乃至一個微塵都得不到。這樣破盡就知道正現的這個身體是空性，不必在這之外尋找所破。

² 攀緣：心緣在境上妄計，如猴子左攀右緣般。

或者自己喜歡一塊瑞士表，運用中觀正理觀察是否真有這塊表。觀察到最後，發現根本沒有表，就會知道只是自己的心前現了一塊表的假相，實際上得不到，和夢裡現的表一樣。如是了知正現的表是空性，就會放下對它的實執。

心前種種顯現，即是二我。直接破除了顯現，緣顯現的執著也就立不起來。

總結：

中觀的所破分為理所破和道所破。道所破歸攝為二障、二我執、虛妄分別；理所破歸攝為二我、四邊、顯現。道所破和理所破的三種歸攝方式其實是指同一件事，只是開闡不同。理所破是道所破的境。

其中，“所破認定為顯現”，是作直接的指示。所謂的人我和法我即是指迷亂識前如是顯現的補特伽羅（人）和瓶子、柱子等的法。必須是“迷亂識”，因為迷亂識前顯現的相並非真實，都是無而現。所以說現相不同於實相。

既然顯現的相不是實相，那是什麼呢？只是自己心裡執著的人我和法我。換句話說，未證悟空性時，迷亂識前一有現相，不必刻意就已經在執著這是什麼人、那是什麼法了。

如此，則迷亂識前顯現的佛也是法我。因為這是迷亂識前現的假相，而不是實相本身。只有破除它是實有，才會明白當下現的相完全是空性，如影像般。

迷亂識前如是顯現的如來藏，也要破。如是顯現的種種功德，如是顯現的我相、人相、眾生相、壽者相，如是顯現的輪迴法、涅槃法……統統要破。所以這裡一概破盡，不保留任何相。

為什麼要一概破盡呢？因為迷亂識前就是這麼顯現的，破盡才能悟入空性，如果不破就不能趣入。本來從色法到一切智智之間都是空性的，但是在自心前卻如是顯現色法乃至一切智智，比如你認為是這樣一個天堂、地獄，這樣一個眾生、佛陀，這都是自心的妄相。只是自己認為是這樣，所以都成了法我。為什麼如來藏、涅槃、佛也要破呢？因為迷亂心前一有顯現，就起執著，連如來藏等大無為法，都成了妄識的所取境，所以要破除。如果內心沒有迷亂，此即名佛，即名涅槃，有什麼可破的呢？本來如是。

因此，《金剛經》說：“若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。”妄識在執取、耽著時，必定落在二取當中，其所取的相當然不是真正的佛，因為如來法身要離分別而見，不可妄執。如果你的心單純，道理也很簡單：萬法歸攝在識上，當下唯識無它，識生起的時候有見、相二分。在不通達空性的眾生的迷亂識前，只是現這麼一個相，再也沒有其他的了，到哪裡去尋找呢？

比如，現在大家都有心識，心前現這樣的相：有說話的聲音，有各種各樣的人、電腦、桌子、椅子等。在這裡所謂的真實有，也就這麼點東西。我們的迷亂識前無論顯現什麼樣的現相都是法我，因為我們都還在夢中。看一個家，看一個城市，看所有的這一切，都認為這是真實有的，從來沒有對這一切作過審察、遮破。

所謂的實執就是指心裡認為這是我、那是瓶子等的念頭。我、瓶子等，是境，這個境就是二我；認為這是我、瓶子等的念頭，是執著。所以對所破和攀緣所破的執著，沒有什麼確定不了的。

總之，認定所破：迷亂識前的顯現是理所破，執著顯現為實法的心是道所破，此二都不離當下的心，沒有什麼確定不了的。

離一多因

並非觀察因和果，而是觀察諸法自體的正理。

比如以離一多因分析一個碗，不是對它的因或果作觀察，而是對當下顯現的碗的體性作觀察。

出處：在《楞伽經》《中觀莊嚴論》《入中論》《入般若波羅蜜多論》中都運用了這一正理。如《楞伽經》雲：“大慧！直至微塵之間觀察，亦不得實有，以無有故。聖者智慧之外，顛倒有牛角，不應妄執為有。”又云：“大慧！如是兔角者，是由觀待牛角。牛角析為微塵，諸塵繼續分析，則無有極微的自相，彼觀待何者而成無有。”

《楞伽經》中佛說：大慧，這個碗你一直觀察到微塵，也得不到絲毫實法。為何得不到呢？因為本來沒有。如果它有，為什麼得不到呢？從粗觀察到細，什麼也得不到。因為實相中本來沒有它。聖者的智慧沒見到牛角，而在聖智之外，凡夫的心識顛倒地認為真的有牛角。這只是凡夫心識的錯亂。真實中並沒有牛角。

一般人認為牛角存在，兔角不存在。真實有的牛角，是這樣的形狀、硬度、顏色等。觀待牛角，兔角只是一個假名而已，並沒有兔角這個東西。其實在真實中，牛角同樣是沒有的。牛角分析到極微，會發現根本沒有牛角，所以不是觀待有的牛角而安立無的兔角，實相中牛角跟兔角一樣一無所有。

《中觀莊嚴論頌》雲：“自他所說法，此等真實中，離一及多故，無性如影像。”

“自他所說法”，指佛教和外道所說的種種法。比如外道說有神我、有微塵、有自在天、有四大種等。內道實事宗說有微塵、有剎那、有依他起識等等。他們所說的這些事物，在真實中是無自性的。理由：以理觀察時，任何一、多都不成立的緣故。

一個法若有自性，則要麼是一體（實一），要麼是多體（實多），必須承許其一。但是觀察時得不到一和多，所以無自性。

比如，如果承認碗是真實的法，那麼或者是一體，或者是多體。但是，以理觀察時，一成立不了，多也成立不了，所以碗不是真實有的。

釋詞：何謂“一、多”？若諸法有實體，則僅有一體和多體兩種情況，破除諸法一體或多體的正理，稱為“離一多因”。

比如這裡有人嗎？假如有人，一定屬於男、女、黃門這三類中的一種。如果不成立是男、女或黃門，那就沒有人。同樣的道理，諸法有實體嗎？假如有實體，那決定要麼是一體，要麼是多體。但以理觀察，一得不到，多也得不到，所以只是假相，不是實法。

以執為實有的一件毛衣為例來說明：

在不以勝義理觀察的情況下，所謂毛衣能起到遮體、保暖等的作用，是現量顯現的有事自

相，但是以勝義理審察，則連極微塵許也不可得。具體而言，將毛衣分解後，只見到一根根毛線，毛衣消失無跡；再分解毛線，除了一大堆的毛塵，也找不到毛線的蹤跡；對毛塵繼續分析至最細量的極微，再將極微分析而消盡，成了只有一個虛空。

現在，我們重新審察世間中的一切現相。以毛衣為例，一般人都這樣想：怎麼能說毛衣沒有呢？毛衣明明穿在我身上。它是純羊毛、還是百分之八十的羊毛，是緊身的、還是寬身的，是保暖的、還是不保暖的，是什麼顏色、款式等，諸如此類的相狀、作用都是有的。所以確實有一件真實的毛衣。我是以眼識現量見到，以身識現量觸到的。但是一作觀察只會讓你徹底失望，因為一個微塵也得不到。

具體來說，把毛衣分解之後，只剩下一根根毛線，毛衣消失無跡；再分解毛線，除了一大堆毛塵，也找不到毛線的蹤跡；對於毛塵繼續分析到最小的微塵——極微，再把極微分析而消盡，成了只有一個虛空。這就說明，根本不能以凡夫心識前如是顯現而成立實有，因為顯現的只是一個假相。

比如一件毛衣分解成五百根毛線，看到只有這五百根毛線時，毛衣的相就消失了。那麼這一根根毛線是不是實有的呢？每一根毛線又是由很多根絲組成，再把毛線分成一根根絲，見到只有一根根絲的時候，毛線的相也不見了。所以毛線只是假相，本來沒有毛線。一般人會以錯覺認為真的有一根渾然一體、沒有間隙的絲。但是在顯微鏡下觀察，只見到一堆零零散散的毛塵。此時，所謂的絲當下也不見了。這證明絲還是假相，根本沒有絲。像這樣只要可分，就不是實體。

如此，分至後後階段，前前的法都不可得，就在當處彼將消失而不顯現，如同分析幻化的城市。器情萬法無不如此，若對形形色色的世間，觀察再觀察，一切都成了如芭蕉般絲毫無實；分析內在的諸識聚，心王、心所，即此等從所緣上分析，也變成多類，最終得不到絲毫實有分。由此將了知萬法皆空的真諦。

只要去分，分到後後階段，就知道前前階段的法只是假相，實際得不到。“就在當處”，比如將一個輪胎分成很多部分時，總體輪胎的相當下就沒有了。所以，就在當處它將消失。

“如同分析幻化的城市”，比如我們恍惚之間進入了一座幻化的城市，這裡有一座一百多層、高聳入雲的帝國大廈，很透亮的，有很多的男男女女，下面的街道上車水馬龍。這座幻化的城市有這樣的特點：不觀察時似乎實有，真正審察的時候，什麼都得不到。比如旁邊是玻璃窗，不去觸它的時候，好像真實存在，可是手指一觸過去，什麼都碰不到，這叫做幻化的城市。

其實，現實中的城市就是幻化的城市。但是我們的實執習氣太重，表現出的作用非常強大，所以處處都感覺非常真實。如果我們身在大都市，有林林總總無量無數的顯現。不必怕，運用離一多因都能一概破盡。人來了破人，車來了破車，看到商廈就破商廈，全部破光。破到最後會發現，確實是一個幻化的城市。這才知道眼前是一個虛幻不實的世界。

我們有必要對世界重新作審察，一審察就會發現得不到任何東西，只是如幻化的城市一般。《辨法法性論》中說，輪迴法都是無而顯現。如果是有而現，凡夫的心識就成了見勝義的正量，那應成凡夫不必費任何功力，就自然成就。如果是本無而不現或有而不現呢？也不對，因為沒有任何現相，就無法安立輪迴，無法成立起執、造業和感苦。正確的認識是“無而現”，所以叫做“虛妄”。這就是世間法的本來面目。

舉例來說，假如面前出現了一個凶神惡煞，開始觀察：從他的頭一直分到腳，發現根本沒有一體的凶神。那有沒有一體的器官呢？再更細地分解，比如把心臟分成很多部分，只看到心房、心室，裡面有很多血管、肌肉、黏膜等，此時總體心臟的相就不見了。再深入地分解，只見無數個細胞懸浮在虛空中，其他粗大的相蕩然無存，不但心臟沒影子，連血管、肌肉等也沒影子了！所以凶神惡煞只是一個假相而已。

器情萬法都是如此。對世間形形色色的法，只要不斷地觀察，一切都成了如芭蕉一樣得不到絲毫實法。南方有一種芭蕉樹，看起來很臃腫、結實。人們看到時都認為裡面一定有東西，但是把芭蕉葉子一片一片地剝開，裡面什麼都沒有。同樣，對此廣大遼闊的世界，凡夫都認為是實實在在有的，實際上若把這廣大的世界一層一層地分解，大到分一個地球，分一個星系，分十方世界；小到分一個家，分一間房，分一個碗，最終都得不到絲毫實法！

以上是分析外在的色法，下面分析內在的心法。

分析內在的眼耳鼻舌身意六識或心所，可以從時間、所緣境上分。若從時間上分，就會發現只是一個個前後不同的心，就像林蔭道上從前到後排列的一棵棵樹那樣，這些體性不同的法不會成為一體，所以只是對很多個剎那識的積聚安立心王、心所總體的假名。按照這樣愈分愈細，最終分到無分剎那時仍然無法成立，這樣就將內在心法徹底抉擇成空性了。由此會了知萬法都是空性。

破諸法實有一體、多體的步驟：

在破一和破多當中，先破一，再破多。由於“多”是由“一”組成，離“一”則無“多”，因此只需破“一”。

破“一”時，先破粗，再破細。粗的色心二法，從方位和時間上分解，若可分，則不是一體；若不可分，則到了無分的微塵和剎那的層面。因此，重點是破除勝義中實有無分微塵和剎那。

作觀察時要按照這樣的次序進行，首先破“一”，破除了“一”、“多”就立不住腳。因為“多”是由“一”組成的，連“一”都沒有，哪來的“多”呢？比如草坪裡有千千萬萬根草，因為連一根草都沒有，而多根又是由一根組成的，因此就說：什麼草都沒有。所以，重點是破“一”，而且須從粗到細地破除，粗大的“一”都確信不存在，最後就落到無分微塵和無分剎那上。如果破除了無分微塵和無分剎那，那就必須承許萬法無自性。

破“一”時有一句口訣：“實一則無分，有分則非一。”一個事物只要分成多個部分，當見到一個個分散的部分時，這個事物總體的假相當下就消失，可見只是一個錯覺。因此可以斷定，任何實法都決定是以不可分的狀態存在，所以只需要觀察無分的微塵和剎那是否實有，如果破除了這二者，那就抉擇出沒有任何實法，一切顯現都是空性。

下面破除無分微塵和無分剎那（簡稱“極微”和“剎那”）實有。

在破無分微塵之前，須瞭解兩點：一、凡是粗顯的物體都決定有方位上的部分（簡稱“方分”）；二、物體彼此之間的相對是由緣起決定，絲毫不雜亂。

第一點、凡是粗顯的物體都決定有方位上的部分。

我們眼前呈現的這個世界裡大大小小的事物，每一個上面都有各個方位的部分。只有這些部分互相配合，才能合成三角形、長方形等的形狀。如果它上面沒有各個方位上的部分，那是絕不可能有什麼形狀的。

比如，你能想象出一隻沒有任何左、右、內、外等部分的手嗎？由於有各方位的部分、差別，才出現總體的一隻手。如果沒有任何部分，絕不可能現出一隻手的形象。再觀察五根手指，也是各自不同，有各個方位上的顯現。繼續觀察一根手指、一節手指，亦復如是。

所以凡是眼識前顯現的事物都一定有方位上的部分。比如一間房子，因為有方分，才能固定地前邊開門，右邊開窗等，秩序絲毫不亂。無論多少高樓、多少房間、多少角落，都有各自所處的方位，各自又有上下、左右等方位上的部分，如此才形成了空間上無紊亂的秩序、差別和規則。

我們的身體也是各部分無紊亂地安住在自己的位置上，這也是個小世界，內、外、上、下等空間上的規則井然有序。比如頭在上、腳在下、皮在外、肉在裡、五臟在內部，心、肝、脾、胃等也各就各位。單是一張臉，上面長的五官都各有方位。如果沒有左眼和右眼的區別，怎麼安立兩隻眼睛呢？沒有上額、兩眼、鼻子、嘴巴、下巴等各住各位共同合成，又怎麼安立臉部？臉部無非是上面兩隻眼睛，中間一個鼻子，下面一個口等組成，各在各的位置上。如果沒有這些方位上的部分，那就無法組成一張臉。因為如果承許這張臉是無分的一，那麼所有的差別相都頓時消失，只有一個單獨的“一”，分不出上、下、左、右等，兩眼、鼻子、下巴、臉頰等全部合在一起。這樣無面目的“一”，什麼形狀也看不到，那就等於沒有。

因此，凡是世間能見到的一切法，無論是人、是動物、是山河大地等，決定都有各方位的部分，否則就不會有顯現。如果承許萬物上沒有方分，就等於承許眼識前沒有任何顯現，頓時成為漆黑無形的世界。所以凡是顯現在眼識前的色法，都一定有各方位的部分。

第二點、物體彼此之間的相對是由緣起決定，絲毫不雜亂。

比如現在，我是以臉這個面對著前方，以後腦這個面對著後方。我能不能做到臉既對著前方，又對著後方呢？顯然不能。我轉過臉來對著左邊時，能不能又對著右邊呢？也不可能。或者我斜過來四十五度對著東北方，能不能同時又對著西北方呢？同樣不能。

這裡要觀察到：空間上由緣起形成的彼此相對絲毫不會紊亂，比如我的臉和前方構成緣起，這時就成了臉這一面對著前方；我的後腦和後方構成緣起，又成了後腦這一面對著後方，其它左、右等也是如此。這樣的相對不會錯亂。也就是說，正對著東方不會成為又對著西方。反證：如果一個面正對著東方，又成為對著西方，那應成對著一切方，導致一切方都成了東方；進一步，沒有了其它方，東方也不能獨立存在，所以東方也要消失，成了沒有方；更進一步，若沒有方，中間的也無法獨自成立，由此成了空無。

懂得以上兩點，破無分微塵就很容易。以下正式破無分微塵：

我們對這個世界分析之後，會認為這個世界是由無分微塵組成的。這樣真實中只有無數個無分微塵安住在虛空裡。這些無分微塵各有其所在的方位。比如一張紙，有四個角、中間等各方位的部分，因此就可以在各個方位上取到極微。比如在西邊的角上分解，分出的極微當然是住在西邊，又在其他方位取極微，就有住在東邊、南邊、北邊和中間的極微共五個極微取出來了。

中間的極微對著西邊的面，能不能同時又對著東邊、北邊或者南邊呢？不可能！

現在出現了無法解決的矛盾：一方面要承許中間是無分微塵，另一方面又要承許它有分別對著東南西北四個極微的四個面。這四個面是一個，還是多個？如果是一個，就必須承許東南西北是同一個方向，但這無法成立。如果是多個，那就可分，和無分的承許相違。

這樣一觀察，就會發現根本沒有實有的色法，任何物質都只是假相而已。否則就會面臨無

法解決的矛盾：一方面要承認由不可分（無方分）的極微組成物質世界；另一方面又不能違背現量前有東南西北等方位，要承許中間的極微有對著不同方位極微的不同的面，也就成了可分。

總結：一、以宏觀上物質有不同的方位和方分，推出有處在不同方位的極微；二、如果有實體的物質存在，必定沒有任何方分。這樣彙集在一起，就成了自許相違。這就證明一切色法都是空性，而不是實有。凡是承許實有的宗派，都會面臨無法克服的困難，所以都不能成立。

一、破無分微塵實有

在一個無分微塵的東、西、南、北、上、下六方，各放置一個無分微塵，若中塵與六塵相對，則中塵可以分成六個面，而成為有分；若不相對，則成為一體，而無法堆成粗大的色法。如此可斷定無分微塵為空性。如《唯識二十頌》雲：“極微與六合，一應成六分，若與六同處，聚應如極微。”

現在不必考慮粗法，直接落在無分微塵上觀察。這個物質世界在自己面前只是無數個無分微塵，這些無分微塵一個個安住在各自的位置上，這樣只要在中間取一個極微，然後在東、西、南、北、上、下六方各取一個極微，對著中間的極微，就構成了矛盾。

中間這個塵跟六方的六個塵，要麼相對，要麼不相對。如果相對，中塵就有分別對著東、西、南、北、上、下六方塵的六個面。這時，能否承許對著東邊的面等於對著西邊的面呢？比如伸出左手，掌心向上，不能承許這隻手對著上方的面就是對著下方的面。如果承許是一個，這樣同一個面既對著上方又對著下方，顯然不成立；或者應成上方等於下方。同樣，如果對著東方的面等於對著西方的面，那麼這二個面就成了同一個面，應當既對著東方又對著西方，顯然不成立。或者須承許同一個面所對的西方就是所對的東方，這也不成立。所以只能承許這兩個面不同。因此，須承許中塵對六塵的六面各不相同。這樣中塵就可以分成六個部分，和無分的承許相違。

如果有人說：中塵跟六方的六塵，根本不相對。那就這樣觀察，空間裡只要有兩個物體，即成相對；單一物體，則沒有相對。比如我住在一間房子裡，“我”以外其他任何東西都和我相對，只有我跟自己不相對。所以，如果承許六塵跟中塵不相對，那就成為一體，所有的微塵都應當處在中塵的位置，融成一個極微，而不可能超過一個極微的量。這樣浩瀚太空裡的無數天體就縮小成一個極微，此外沒有任何法。

如前所說，分析粗大的世界，會發現宏觀物體彼此之間都是相對的。由於宏觀上彼此相對，分到微觀上的極微也彼此相對。這樣只要在各個方位上各取一個極微，它們彼此相對就不是無分，而不相對又成了全世界只有一個極微。

比如房間裡十幾個人，彼此之間都是相對的，這是由空間上的緣起而自然顯現的。如果根本沒有相對，那就成了只有一個人，這當然不可能。同樣，中塵面對無數的極微，它們跟中塵是否相對？如果承許相對，則中塵和不同方位極微對著的面就不同，由此就成了可分。如果不相對，那就成了全世界只有一個極微，而沒有任何其他的法。

總之，在一個無分微塵的上、下、左、右、前、後六方各取一個極微，如果中塵與六塵相對，它就可以分成六個面，而成為有分；如果不相對，那就融成了一個極微，而無法堆成粗大的物體。這樣就以理破除了無分微塵。

當我們由分解而見到粗法只是多個支分的積聚時，總體的假相就會消失。因此證明可分的

法都不是實法，而只是假相。最後就落在觀察無分的微塵上，這也以理推出不成立。因而得出結論：一切從粗到細的色法都是空性，而無實法。

二、破無分剎那實有

觀察相鄰的兩剎那的關係：

(一) 兩剎那接觸

若二者只是部分接觸，則在一個剎那上具有接觸和不接觸的兩部分，應成有分。若全分接觸，則兩剎那融合為一，無法形成心識相續。

(二) 兩剎那不接觸

取一個剎那，它和前一剎那不接觸，中間有空白段；和後一剎那不接觸，中間也有空白段。觀察前一空白段的末位和後一空白段的初位，若兩者接觸，中間的剎那應成空白；若不接觸，兩者成為不同的兩分，如此，中間的剎那和前者接觸的部分，必定不同於它和後者接觸的部分，應成可分。

因此，不成立無分剎那。

我們拿把剪刀來剪時間，一個世紀是一百年，按照第一年、第二年、第三年……一年一年剪開來，完全是各自不同的法。一年十二個月，也一月一月剪開來，是前前後後不同的十二個法。一月三十天，又一天一天剪開來，是前前後後不同的三十個法。一天二十四小時，再一小時、一小時剪開來，是前前後後不同的二十四個法。像這樣不斷地剪下去，最後就成了前前後後有序排列的無數個不同的剎那。

有人說：在我的現量前，過去就是未來。破斥：不能說過去是未來，或未來是現在、現在是過去，如果說現在是過去，為什麼你不變成嬰兒？時間有一個箭頭，從過去到現在、到未來，在我們的心前就是如此，不能錯亂。

像這樣，逐漸去剪，只要能剪開就不是實體。如果是實體，會有什麼妨難呢？如果承許一天是實體，則須承許：晨光初露時，已經日落西山了，因為是一體；十二點鐘吃午飯時，早飯和晚飯也都吃完了，因為是一體；心臟在跳第一千次時，就等於跳第一次時，因為是一體。這樣，時間上的秩序就亂了！一切世俗事件的次序就全亂了！所以，一天不能承許為一體。

同樣，一小時也不能承許為一體。如果一小時是一體，那麼剛上課時就已經下課了，因為是一體的緣故，上課即是下課，但這誰也不會承認。

上課的這一小時是可分的，課堂裡法師一直在說法，每分鐘說的話必定不同。如果是一體，那法師所說的都成一樣了，甚至連嘴巴都張不開。因為嘴巴張一下就已經不同於前面而不是一體了。如果承許一體，就不會有動作，也就成了植物人。

所以可以不斷地分時間，分到最終，只剩無分剎那，這時要觀察：有沒有實有的無分剎那？

有人說：無分剎那是真實中存在的法，以多個無分剎那組成長長短短的虛妄時間。無分剎那的數量多，組成長時間；無分剎那的數量少，形成短時間。

對方認為，就像屋簷的水一滴滴地往下流，一個個的剎那密密麻麻地排下去，就組成了一段段的時間。如果破除了無分剎那，就沒有任何實有的時間。

下面再來觀察相鄰的兩個剎那，所謂的相鄰只有接觸和不接觸二種方式。

首先觀察兩刹那接觸：要麼是部分接觸，要麼是全分接觸。所謂部分接觸，比如合掌時正面接觸，背面不接觸，這叫部分接觸。假如只是部分接觸，那在一個刹那上就有接觸的部分和不接觸的部分，這樣就可分為二分，和承許是無分的刹那相違。如果是全分接觸，那兩個刹那融成了一個，不可能跑出來一點。這樣就沒有相鄰，因此所有的刹那都融成一個刹那。因為如果不融成一個，就決定有相鄰。就像有很多人坐在同一排就有相鄰；如果沒有相鄰，那決定只有一個人。

以上總的以理遮破了相鄰的兩個刹那的接觸。

對方說：那相鄰的刹那應當是不接觸的。破斥：以三個相鄰的刹那為例來作觀察。不接觸的意思就是兩個刹那中間有間隔，即空白段，這樣就有兩個空白段。觀察左邊空白段的右端點和右邊空白段的左端點。此二端點是一個，還是兩個？如果是一個，那這兩個端點之間就成了空白，不能承許中間有一個實有的刹那。如果不是一個，而是不同的兩個，這樣，中間這個刹那跟這兩個端點接觸的點必定是不同的兩個點，也就成了可分。這樣就破除了無分刹那實有。

另外，還有兩種破斥方法。

方法一（破兩刹那不接觸）：凡是有心識都叫做有情，凡是無心識都叫做無情。第一刹那是有情，中間空白變成無情，第二刹那又變成有情，之後又變成無情……這樣就成了有情可以變成無情，無情可以變成有情，也就要承許有情可以變成石頭，石頭可以生出心識等等，這無法成立。

方法二：如果前一刹那實有不滅，則決定不可能生起後後的刹那，所以必然是前一刹那滅了，後後的刹那才起來。這樣，勝義中刹那既是實有，又有滅，自相矛盾，無法成立。

以上抉擇了極微和刹那都是空性，由此，一切色心二法從粗大至極微、刹那之間，本來遠離一、多，空無自性。《如意寶藏論釋》雲：“此顯現（有法）有事無事何者亦不成立，遠離一體、多體之故，猶如水月。”

以上抉擇了極微和刹那都是空性，斷定了色法和心法從粗大到極微、刹那之間，都沒有實有的一體。既然沒有一體，也就沒有多體，因為多體是由一體組成。就像如果得不到一個人，也就沒有很多人。

以勝義理觀察時，確實可以說世界上沒有樓房，沒有人，沒有車，沒有米飯，沒有衣服……既然沒有一，也就沒有多，當體遠離一、多。所以本來遠離一、多，自性本空。

《如意寶藏論釋》雲：此顯現本來是何者亦不成立。意思是，總得要有個事物，才能說它是有或是無；現在沒有“它”，還說有、說無、說這、說那，完全是廢話，叫做戲論。比如有一件毛衣，可以說毛衣多長、多寬、是什麼毛、什麼質地，毛衣被損壞了，可以燒掉了等等。但對於龜毛就沒有什麼可談的了。

這些顯現本來不成立，有事、無事亦不成立，所以是遠離四邊。原來我們認為一切法都是實有。現在通過觀察，反過來斷定正顯現的這些法就根本無有。所以說，此顯現有事、無事何者也不成立，遠離一體、多體，猶如水月。

一體得不到，多體也得不到，那到底是個什麼呢？一個事物，要麼是一體，要麼是多體，只有這兩種存在方式，沒有第三種。如果一體不成立，多體也不成立，那就什麼都不成立。

我們沒觀察的時候，糊里糊塗，想當然地認為是實有，毋庸置疑。實際上，恰恰是自己最

深信不疑之處，完全不成立。如果已經直接破除了一體、多體，那這個世間還有什麼是真實的呢？

當然，雖無一、多，然可假立一、多，但假立的法沒有任何自性。

比如伸出拳頭，這是幾？是“一”，因為是一個拳頭；是“五”，因為有五根手指。怎麼說都可以，按照各支分的手指來說，這是“五”，針對五個手指的積聚又說成“一”。還可以說是“十五”，因為一個手指有三節，按指節來說，就是十五。如果再按細胞的數量來說，那又是“無數”。“一”是假立的一，“多”也是假立的多。既可以從“一”上根據它的差別分出五個、六個乃至無數個，又可以把多個的積聚假立為“一”。

我們這個房間裡有“幾”個？因為都是假立的，就可以任意說。可以說這是“一”，整個房間連同房裡的人叫做“一”。也可以說是“二”，裡面的有情是一份，無情是一份。又可以說是“三”，因為有前面、中間和後面。還可以說四、說五、說二十，乃至說無量，就看你怎麼安立。

可以把多個法（或支分）的積聚及多個刹那的相續都安立成“一”，也可以對於“一”按照它的差別分成“多”，這叫做假立。如果是實有的一和多，那就不能改變，它不觀待其他而為“一”，不觀待其他而為“多”。其實，所謂的“一”和“多”都是觀待而有，全是假立，而不是實有。

以上抉擇了色法和心法遠離一體、多體。諸法當中，還剩下不相應行法和無為法。其中，不相應行法，只是觀待色法和心法的分位而安立，既然色法和心法遠離一體、多體，觀待其分位安立的不相應行法，更不會有一體、多體；無為法只是對有為法的否認，除此之外別無自性。

萬法可以歸類為色法、心法、不相應行法、無為法這幾種，後兩種法離色法和心法外並無獨立自體，所以主要須破前二：色法和心法。

不相應行法是觀待色法和心法的分位安立的。它是事物上的分位，連事物本身都不成立，哪裡有事物的分位獨自成立呢？比如一朵花有開放、安住、凋謝等不同的階段。如果這朵花本身沒有，怎麼會有它的階段存在呢？所以，不相應行法不成立。

無為法只是對有為法的否認，因為它是觀待有為法而安立的，離開有為法不會獨自成立，所以沒有自性。

由此，有為法、無為法都不成立實有一體。一體不成立，多體也就不成，諸法若有自性，決定只有一體、多體兩種方式。由於諸法遠離一體、多體的緣故，就了知諸法是空性，無有自體。補特伽羅（人）無有自體，叫做人無我；法無有自體，叫做法無我。

只有認識到勝義中“一”和“多”都是空性，無有自體，才容易理解聖者不可思議的境界，根本不是凡夫實執的境界。凡夫的實執習氣很重，由此變現出來的事物也都看起來特別堅固，所以一不是多，多不是一。這樣堅固執著，在凡夫心識前就處處不能融通了。一不能融通多，多不能融通一，大不能融通小，小不能融通大，都是由實執習氣導致的。但是，到了地上菩薩的境界，這些都要變，出現的是超越世間的境界。比如一塵中有塵數刹，以常識看來，微塵是小、是一，佛刹是大、是無量，小不能包容大，一不能包含多。但是在佛菩薩的境界裡，凡夫認為對的，其實都是錯的；認為有矛盾的，其實一點不矛盾；執為是正量的，其實百分之百是非量。

凡夫執著諸法實有自性，自然一不是多，小不是大，長不是短，彼此矛盾。諸佛安住於無

分別智的境界，萬法一味，現前了事事無礙法界，一多相即、延促同時、廣狹無礙。以大成就者不可思議的顯現可以證明這一點，比如，阿底峽尊者把身體融入泥像的模子中，米拉日巴曾經融入牛角，牛角並未變大，尊者的身體也未縮小。這些都是證悟空性的表現。須知，實相中本來無有一、多、大、小等自性，於一法不成的空性中可以無礙顯現一切。《中觀莊嚴論釋》中雲：“萬法若有一成實，諸所知成永不見。萬法無一成實故，無邊所知了分明。”

凡夫執著諸法有自性，認為有實有的一多、小大、長短等，為實執所拘，自然不能圓融。一不是多，小不是大，長不是短，彼此矛盾。其實，一、多、延、促、廣、狹等，本來無有，萬法是一味的真如。在證入事事無礙的法界時，隨拈一法都是真如。“一多相即”，一可以含容多，多可以攝入一。“延促同時”，一剎那即無量劫，無量劫即一剎那。所謂“十世古今不離當念，十方刹海不隔毫端”，這些就不是凡夫心所能測度了。

以大成就者的示現也可以證明這一點。比如阿底峽尊者把身體融入造小泥像的模子中。以我們的想法，在尊者面前模子很小，尊者身體很大。他把身體硬擠進模子裡，然後我們說：尊者您請當心！別鑽不出來。或者惡作劇般地在模子上安一把鎖，尊者就出不來了。不可能是這樣。實際上在阿底峽尊者面前，身體和泥像的模子平等是空性的。

米拉日巴曾經融入牛角，牛角沒有變大，尊者的身體也沒有縮小。這根本不是我們所認為的，開始是很大的身體，慢慢縮小，縮到牛角里去了。這都是現證空性的表現。

所以，須知實相中本來沒有一、多、大、小等的自性，在一法不成的空性中可以無礙地顯現一切。這些在登地之後就開始出現了，到了一地本事就大了，一剎那當中了知前後各一百劫，不動本處就能分身去一百個佛刹，一剎那中為一百個人說法。一地以上，功德地地增勝。

為什麼說佛的境界最不可思議呢？比如佛是圓音說法，一個音聲裡含有無量音聲海，而且以一個音聲說法，無量有情都隨類而得解，這是不可思議的境界。到了佛地已經登峰造極，在一法不成的空性中可以最極自在地顯現。

因此，一年以十二個月分，一個月以三十天分，一天以二十四小時分，一小時以六十分鐘分，這樣分析下去，最終將到達不可再分的最短剎那，稱之為無分剎那。此即是時間的邊際，構成時間的基元。

一年以十二個月來分，一個月以三十天來分，一天以二十四個小時來分，一小時以六十分鐘分，這樣分下去，最終會到達不可再分的時間終極狀態，稱它為無分剎那。這就是時間的邊際，構成時間的基元。

名言中分析到最終的究竟量就到此為止，不能再分下去了，一過去你就會失望。分到無分的微塵、無分的剎那為止。

對於無分剎那，不分析，僅僅安住時間的最短邊際；再分析，就成為虛空，得不到任何事物。因此，凡是承認時間方面的安立，到無分剎那為止，就不能繼續再分，一經分析，就像盜賊步入米拉日巴的山洞那樣，除了失望之外，不會有任何所得。如果想進一步探求，這無分剎那分析，就到了自性本來空寂之中，這時便觸到了諸法本源的究竟處。所以，經中“萬法如芭蕉”，是針對“逐步觀察最終成為空性”而宣說的。

對無分剎那，若不分析，就安住在時間最小量的終極上；若再分析，則成為虛空，得不到

任何事物。

為什麼說萬法在勝義中是空性，就是這個道理。最終都成了空性，並不像內外道的實事宗認為的那樣，勝義中還有無分微塵、依他起識或者外道說的神我、自性等。他們心裡一直執著最終有不空的事物存在，或者要有實有的顯現之源才能顯現萬法。他們都還落在實有的觀念裡，因此都叫實事宗。中觀派對此一概破盡，否則就無法信解萬法皆是一味的空性。

因此，凡是承認時間方面的安立，到無分剎那為止，就不能繼續再分。一經分析，就像盜賊進入米拉日巴的山洞一樣，除了失望之外，不會有任何所獲。譬如，盜賊看到一個修行人住的山洞，晚上就去偷，他想：好一點，可以得到半兩金子；差一點，如果是個窮喇嘛，起碼可以得到一斤酥油、一張羊毛毯。這樣抱著有所得的心理，進了米拉日巴的山洞，左摸一下，右摸一下，摸了半個小時，什麼都沒得到。不甘心地想：是不是在牆洞裡或老鼠洞裡面藏著？又到處去摸。摸到天亮，依然什麼也沒得到。

比喻意為，器情世界若分析再分析，除了失望之外，不會得到一丁點兒的東西，所以叫“不可得”。如果想進一步探求，這個無分剎那一分析，就不存在了，那觸到什麼？就觸到自性本來空寂之中了，這時便觸到了諸法本源的究竟處。

這是往甚深的方面探求，最終要觸證空性，到達諸法本來空寂當中。這裡面沒有絲毫可得。用分別心在虛空裡抓，什麼都抓不到！

所以，佛說：萬法如芭蕉。是空心的芭蕉！開始誤以為那麼大的芭蕉樹，裡面肯定能得到一點東西，但是一片一片的葉子剝開來，最後“空空如也”，什麼也沒得到。現在，用智慧逐步地觀察山河大地、男女老少等器情世間，最終都成為空性。

物質的悖論

此處所說的“物質的悖論”，是指我們以佛教的正理作觀察，會發現一件驚人的事，就是：如果在根本上承許物質實有，則物質世界的一切現象和規律都無法成立。從這裡會深刻地信解一切只是夢中色法般的影像，並無真實的法。

下面開演物質十大悖論：

第一、體積上的悖論

首先記住一條規律：凡是可分的法，就不是實體的一。也就是說，如果一個法有很多的部分，那麼這個法就只是對這多個部分的積聚安立總體的假名，此外不會有實體存在。這樣觀察一切物體，如果它有上、下、左、右等方位的部分，那就僅僅是對這多個部分的積聚安立總體的假名，而不是實有的法。由此便認識到，若承許有實體的物質存在，則一定是以無方分的形態存在，對此稱為“無分微塵”或“極微”。

接下來觀察：極微的體積只有兩種情況，或者體積為零，或者體積不為零。如果體積不為零，也就是有數量，無論它多麼微小，也必定在各個維數上有一定的數量。比如一維上如果是一條有長度的線段，那就有兩個端點，而成了可分。二維上如果有面積，那就有內部、邊緣和上下左右等的部分，因而可分。如果是三維上有體積的物體，也肯定在長、寬、高等的維數上

有數量，由此也成了可分。

大家想一下，一個物體處在三維空間中有體積的話，就有長、寬、高等上的數量，由此在它上面一定有不同的點，也就成了可分。如果體積為零，那就不佔據空間，在虛空中也就沒有它的存在，怎麼能說是實有呢？這是第一個悖論。

有人問：空間中的一個點不是既沒有體積，又佔據空間嗎？

答：這只是想象，而不是事實。因為第六意識可以做種種不符合事實的想象，比如可以想象兔子頭上有角、烏龜身上長出了毛等等，也可以想象沒有體積的點佔據了空間的一個位置，事實上誰能找到這樣的點呢？以平面上的情況來說，你能用鉛筆畫出面積為零的點嗎？凡是能畫出的東西，哪怕再小，都有面積。沒有面積是絕對畫不出的，既然畫不出，也就找不到它。但書本和老師告訴你畫的那一點就叫做點，沒有面積。你也不假思索地接受了，但這不是事實。

第二、形狀上的悖論

宏觀上的物體都是可見的，有長、短、方、圓等的種種形狀，由此就能辨認出這是山、那是河，或者是人、是橋、是貓、是狗、是電腦、是杯子等等。任何物體呈現在我們眼前時，都是可見的、可觸摸的，必定有它的形狀。也就是說，由於眼睛所取的物體的相有上、下、左、右等各種不同的部分，才組合成可以見到的形象。

而現在落到微觀上觀察，發現無法成立形體。因為實有的物體只能是沒有方分的微塵。既然沒有上、下、左、右等各方位的部分，那就不可能顯現出任何形狀，因此成了沒“面目”的東西，根本看不到。

比如看到一張臉，一定是看到了眉毛、眼睛、鼻子等，有臉部的各部分才組成總體臉的形象。如果這張臉沒有上、下、左、右等的部分，怎麼會呈現眉毛、眼睛、鼻子等的支分以及總體的面相呢？決定成了沒有任何形狀而無法見到的東西。這樣就知道，凡是不可分的物體，就沒有形狀，絕對見不到。

而且不可分的物體也絕對觸摸不到。比如盲人摸一本書，能摸出這本書是長方體，因為它有上、下、左、右等的部分，手摸上去有不同的面，可以判斷這是長方體。但如果一個物體上沒有任何方位的部分，怎麼能接觸到呢？凡是能接觸到的東西，都有接觸面；有一個面出現，就有多個面，因為不可能孤立地出現一個面，比如出現了上面，就有下面等；有多個面就成了可分，而不是實法。

從這裡可以推出，只要是以人眼藉助儀器觀察到的物質，一定都有形狀而成為可分。所以所觀察到的都是虛假的相，而不是真實。有人說：這是放大了千萬倍之後看到的形象，並不是原有的形象。回答：無論放大多少倍，和原有的物質相比，只有大小的差別，而沒有有形和無形的差別。如果原有的物質沒有形狀，那就見不到，這樣無論放大多少倍仍然見不到，因為無形的東西是不可被放大的，或者儀器不可能使無形成為有形。

總之，凡是被實驗觀察到的現相，都決定有形狀；而有形狀就成了可分；由於可分，就不是真實的法。所以，以人眼藉助儀器永遠見不到萬法的實相。

第三、運動上的悖論

在宏觀世界裡，能看到各種各樣的運動，比如直線運動、圓周運動、曲線運動等等，且運

動的形式、速度、軌跡等是多樣的。所以在宏觀上確實存在運動的現象。

這裡要把握一個關鍵：必須“取前舍後”才有運動。比如一輛車向前開進，一定是車頭取到了跟它相鄰的點，而車尾舍離了跟它相鄰的點，這樣才有向前的運動。就像我們走路，腳的前端取前一點、後端舍後一點，才有身體的前進。

微觀上，一輛車的運行實際是一堆極微的運行。如果極微沒有向前運行，則不可能在宏觀上看到一輛車的前進。現在觀察在一個極微上能否成立運動。如果極微向前運動，則必定在取它的前點、舍它的後點。這個前點和後點要麼是一個，要麼是兩個。如果是一個，這不成立，因為前點是所取，後點是所舍，取和舍不同。如果是兩點，那這兩點之間就有距離，證明中間的極微有長度，因而可分。所以，極微不成立是實法。

第四、位移上的悖論

宏觀上確實存在著物體的位移。譬如一輛長 10 米的車，向著東方行駛，很快它經過了 105 米，這就表明這輛車經過了 10 米、10 米、再 10 米……10 個 10 米過後，再經過 5 米，宏觀上能看到是這樣一段一段累加起來的。

但是落在微觀上，如果承許實有物質，那決定只能以無方分的極微形態存在，而且要承許極微在一段時間後發生了一段位移。極微只能承許長度是零，因為若承許它有一定的長度，那就有兩個端點而成為可分。但是零長度的東西再怎麼累加，也不可能出現有數量的位移。所以極微不成立是實法。

第五、方向上的悖論

我們看到虛空中有無數的物體，它們彼此間形成各種方向。比如以城市中的一座高樓作為原點建立參照系，就可以建立這個城市中所有建築物所在的方位（如處在東方、南方等，及更精確的東偏南多少度、北偏西多少度等）。這樣，這些建築物和中間的高樓形成了各種方向。

微觀上也應當是如此。只要取三個極微來作觀察，就會發現這不成立。比如，在一條線上存在左、中、右三個極微。現在做兩個觀察：

第一、中間的極微對著左右兩極微各有一個面，這兩個面是一還是二？如果是二，就成了可分，與無分相違。如果是一，又成了左邊等同右邊，因為同一個面只面向同一個方向，而不會是兩個方向，就像當臉朝向前方時，不會又朝向後方。

第二、從左右兩個極微向中間的極微各發一條射線，而和它接觸。左邊發出的射線和中間的極微有接觸點 A，右邊發出的射線和中間的極微有接觸點 B，現在問這兩點之間有沒有距離？如果沒距離，那 A 點就成了 B 點，因此沒有中間的極微；如果有距離，那中間的極微就有長度，因此成了可分。所以極微不成立是實法。

第六、發射上的悖論

宏觀上能看到物質發射的現象。比如一間屋子有東、南、西、北四個窗口，從房屋中心的發射源放射光線，由四個窗口而發出，就是不同方向的發射。

落在微觀上，這個現象成了發射源所在之處的一組極微在發射出不同方向的光線。這樣只要觀察：在一個極微上能不能成立發射？如果極微有體積，佔據了一定空間，可以安立從它上

面不同的方位發出不同的光線，但這樣又成了可分。所以只能承許極微無體積。但在無體積的法上，怎麼也分不出東、南、西、北四個面，因此成立不了四個方向的發射。

有人說：我在紙上畫兩條交叉的直線，有一個交點。這樣不是從一個點發出了四條不同的射線嗎？回答：你的心太粗，你畫的直線寬度是零嗎？如果寬度是零，能畫出來嗎？能看到嗎？寬度不是零，交成的點不是有面積嗎？怎麼能說是沒有面積的點呢？

總之，宏觀上有種種的發射，比如電波的發射、光線的發射等，都是明顯的現象。但如果承許物質實有，就無法成立這一切。

第七、定向堆積上的悖論

宏觀上，顯然可見物體有堆積的現象。大家可以做一個簡單的實驗，首先在桌子上放一本書，然後在這本書上疊放第二本，又在第二本上疊放第三本，這樣一本一本地往上堆。最後看到，以這個定向的堆積，堆成了特定的向上堆積的形狀。如果是傾斜地堆積，也會堆成傾斜的形狀；如果是橫著堆積，又會出現橫排的現象。所以，隨著堆積的方向不同，造成了不同的形狀。

現在看到宏觀上是特定的向上堆積，就是在每一本書向上的面上疊放，而沒有在其它面疊放（比如沒有向左邊堆積、右邊堆積、前邊堆積等）。

而落在微觀上，這個堆積的現象，其實就是極微在一組一組地往上疊。再落到兩個極微上，就成了在第一個極微朝上的這個面上堆上第二個極微。現在問：第一個極微是有多個面，還是隻有一個面？如果有多個面，那就成了可分，而不是無分。如果只有一個面，那就問：存在孤立的向上的一個面嗎？沒有下面會有上面嗎？顯然不成立。只要把手掌朝上做一下觀察，沒有手背會有手心嗎？絕對不可能！

或者觀察：在第一個極微上一定有被堆積的面和未被堆積的面，否則為什麼只出現往上堆的形狀，而不出現向左、向右等堆積的形狀呢？所以一定有被堆積的面和未被堆積的面，這樣就成了可分，與無分相違。

這就是堆積上的悖論。

第八、大小上的悖論

一般人認為：真實中一定是以實體的極微（或基本粒子）作為組成宏觀物體的元素。而且，由於極微的數量有多少的差別，導致合成的物體就有大小的差別。也就是組成物體的極微由於數量不等，導致堆成一小坨泥巴、一個小土丘、一座高山、一座喜瑪拉雅山、一座須彌山等等。所以，宏觀上物體大小的差別，取決於組成元素數量的多少。

這樣又有了悖論，如果極微有一定的體積，那麼按照極微數量的多少，可以安立宏觀物體體積上的種種大小的差別。但是極微有體積又成了可分，和承許無分相違。如果極微沒有體積，也就是體積為零，那麼再多的零相加仍然是零，無法成立宏觀上物體體積種種大小的差別。

第九、質礙上的悖論

凡是物質都有形體的質礙，朝著它運行就一定會被它擋住。所以，從前、後、左、右等不同的方向向同一個極微運動而產生撞擊，這個極微被撞擊到的面應當承許是多個，而不是一個，

否則應成東方來的撞擊等於西方來的撞擊。而有多個被撞擊的面又成了可分，與無分相違。由此證明極微不是實法。

第十、多屬性的悖論

宏觀上一個物體上有色、聲、香、味等各種不同的屬性，這表明物質有多種屬性。落在微觀上，就應當是一個極微上具有多種屬性；由於有不同的屬性，也就成了可分。

比如，一個極微的實體上有地水火風的屬性，也就是有堅固性、動轉性等，這樣就成了相違。因為：這些屬性要麼是實法，要麼不是實法。如果這些屬性是分開的不同的實法，那就成了地大是一個極微，水大是一個極微，火大是一個極微……極微也就成了多個而不是一個。如果這些屬性都不是實法，又怎麼能在一個實法上存在呢？因為所謂的實法是獨一的體性，要麼是它，要麼不是它。如果虛假的屬性是它，那它也成了虛假。如果不是它，又成了它以外的法，與它無關，怎麼能叫做是它的屬性呢？

或者一個物體既有色，又有光、有震動的聲波，這樣，光不等於聲、聲不等於色，也就有多種不同的屬性。和上面一樣推理，如果一個極微上有多種不同的屬性，請問這些屬性是實法，還是假立？如果是實法，那有幾種屬性，就成了幾個不同的法，應當不是一個。如果是假立，它們與極微是一，還是二？如果是一，極微也成了假立；如果是二，又成了極微之外的法，不能說是極微的屬性。

諸如此類，都證明實體的物質是不存在的，一切物質都只是心變現的假相。

有無生因

即觀察果的正理。

出處：諸多經論中都說到這一因，譬如，《中論》中雲：“有法不應生，無亦不能生。”《十二門論》雲：“先有則不生，先無亦不生，有無亦不生，誰當有生者。”《四百論·第十一品》雲：“若執果先有，造宮舍嚴具，柱等則唐捐，果先無亦爾。”（如果執著果法先已存在，則建造宮室、房舍、莊嚴柱子等，都成了徒勞無義。如果執著果法先前無有，也是如此。）《入智者門》雲：“有果無須任何因，無者以因不可生，二俱非二亦無有，是故觀察不成生。”

《中論》中說：若一個果原先是有的，生起它不應理；若原先是沒有的，生起它也不應理。《十二門論》說：先前有不成立生，先前沒有亦不成立生，先前既是有又是沒有也不可能生，那麼哪裡有生呢？《四百論》中說：如果執著果法先前已有，那麼建造宮殿，以宮殿原先已有的緣故，搬運木石、雕塑莊嚴等，都成毫無意義，因此已有不成立。如果執著果法先前無有、後來才生出（一般都這麼認為），也不合理。

《入智者門論》說：果若先前已有，即不需要觀待任何因，本來就已經有，還須集聚什麼因緣、創造什麼呢？毫無必要。所以說，無須任何因，已有故。

無者：果先前沒有，如龜毛兔角，則以因不可生，即無論集聚多少因緣，也不可能生起龜毛兔角般的果法。

二俱：果先前既是有，又是沒有，這也不成立。因為說有就不是沒有，說沒有就不是有。

非二：果先前既不是有，也不是無，這種情況根本不存在。

因此，通過以上觀察不成立生。

釋詞：何謂“有無生”？果已有而生，稱為有而生；先無後生，稱為無而生。對此“有而生”和“無而生”的二種情況，一一遮破的正理，稱為“破有無生因”。

首先定好靶子——觀察果法，比如已烘烤好的麵包。如果它是實有的法，那只有兩種情況：一是原先已有而生，二是原先無有而生。破除有而生和無而生這二種情況，則不成立生。既不成立生，那就證明麵包不是實法。

以下具體分析：

雖然實事師和世間凡夫都承許果是由因而生，但是以勝義正理善加觀察時，會了知“生不成立”，其根據如下：

一個果法或者最初有而生，或者從“無”而生。若是果已有而生，則如遮自生時所說，不能成立；若果前無後生，比如認為“現在除了種子沒有其它，到秋季時會長出過去沒有的莊稼”，這一想法也不成立，因為：要以因產生果，必定要對果作一種作業，如果對果什麼也沒有作，那“以因生果”的名稱和意義都不可能存在。因對果作業，只有“因果同時”和“因先果後”兩種情況，以下逐一破除：

一般都認為果是由因產生，但是以勝義正理觀察時會認識到“生不成立”。

比如生了一朵花，如果花是真實的法，那是怎麼生出這朵花來的呢？只有兩種情況：要麼花是先前已有而生，要麼花是先前無有而生。

如果花是已有而生，那就成了自生，即生起的還是原來的花，沒增加一絲一毫。因此，只是這朵花生這朵花，永遠不可能有這朵花形體大小的變化和初開、盛開、枯萎等的變易。這當然不符合事實。因為明明見到最初含苞欲放，中間嬌豔盛開，隨之漸漸枯萎，最後凋謝消盡，確有如是次第變化。

一般認為，生出了新的東西，才叫做“生”，如果什麼都沒有新生起，怎麼能叫做生呢？或者，如果果已經有了，那就不必再集聚因緣來生起。比如莊稼已經存在，就沒有必要再做耕耘等的事了，應成農民耕作等毫無意義。所以“果已有而生”不成立。

如果像一般所認為的果先前無有、後來才生起，比如春天時只有種子，到了夏季才長出過去沒有的花。這種想法也不成立。因為：要安立“生”，一定要因對果做了作業；如果因對果什麼都沒做，那就不能說“以這個因生了那個果”，“生”的名稱和意義都不可能存在。

比如，如果說“種子生了花”，那麼種子一定要對花做一個能生的作業。如果什麼都沒有做，還說“種子生了花”，顯然不合理。

正當種子位的時候，種子對花一丁點兒事都沒做，說：我生了花。花說：不承認，你跟我從來沒碰過面，還說你生了我。有種子的時候沒花，有花的時候沒種子，種子從沒見過花，跟花沒發生過任何接觸，對花沒做過任何事，還說它生了花。花不承認：你對我連一根毫毛的事都沒做過，怎麼生了我？如果什麼生的事都沒做過，還說生了我，那所有的人都要說生我了，因為不必做任何生的事都可以安立“生”的緣故。

所以，因對果要有作業，才能安立生；因對果任何作業都沒做，所謂的“因生果”連名稱

都無法安立，何況有其事實。

那麼因對果作業只有兩種情況：要麼因果同時存在，要麼因在前果在後，但這兩種情況都不成立因對果作業，因此不成立生。以下分別解釋：

一、因果同時不合理

因為：未成立果的期間，因也不成立，故無任何作能生的作者；而因成立時，果已經成立，不必要對果作任何產生的作業。

因和果同時，成立不了作業。也就是說，當果沒有的時候，因也根本沒有，當然是什麼都沒有做。當因有的時候，果已經有了，不必要因對果做什麼。就像沒饅頭的時候，廚師還沒出現，當然沒做過任何生饅頭的事；而廚師出現的時候，饅頭已經有了，也不必要對饅頭做任何能生的作業。因此“因果同時”不成立。

二、因先果後不合理

在因具有自性時，果尚未成立的緣故，何處也無有，對這樣的無者，因也作不到任何能生的作業，因為“無”的法不會成為任何利益和損害的依處，“因”、“果”彼此也沒有接觸，畢竟只是無關係而已。

在因具有自性時，果尚未成立的緣故，不可能發生任何因對果的作業。比如一個種子有自性時，花根本沒有，對這樣的無者，種子也做不到任何作業，因為無的法不會成為任何利、害的依處，因、果彼此也沒接觸，畢竟只是無關係而已。

在種子位的時候，花確實是無的法，如龜毛兔角。當時只有一粒孤獨的種子，沒有花作陪伴！種子說：我曾經對花做過事。花不承認：你說對無的法做過事，同理可以說你在虛空裡種了田，這可能嗎？在因位時，果的花根本沒有，只是一個孤零零的種子，怎麼能對“無”的法做作業呢？因為“無”的法不會成為任何作業的對境。所以種子對花任何作業都沒有作。

總之，“因先果後”成立不了作業，即：當因存在時，果跟石女兒一樣無有，因怎麼能對它作能生的作業呢？觀察因：它任何能生的事情都沒有做，並沒有跟果發生過關係，就像一個木偶坐在那裡紋絲不動。因此，說“因生了果”，完全不合理。

如是善加觀察，雖然因對果沒作到任何作業，但有如是因的顯現，就生起如是果的顯現，除了這一點之外，以其它根據再怎麼觀察也不可得，只是對此安立一個“緣起生”的名字而已。

不觀察的時候，我們可以說：因緣聚合，果就出現了。雖然因和果彼此之間並沒有接觸，但虛幻的因緣一旦集聚就現起虛幻的果相，緣起法爾如是。比如種下虛幻的種子，和虛幻的水、土等一聚合，就出現一朵朵虛幻的花。這只是假立的緣起生，並沒有任何真實的因、緣和果法。

又如劃一根火柴，火柴、手和當時的動作，都是空性。但是，當時因緣一聚合，火就生起了。火的生起，不是自生，不是他生，不是共同生，不是無因生，而是假立的緣起生。除了這一點之外，以其他根據再怎麼觀察也不可得，只是對此安立一個緣起生的假名而已。

另外，《四百論》雲：“有不生有法，有不生無法；無不生有法，無不生無法。有不成就

法，有不成無法；無不成有法，無不成無法。”與此相同，我們認為現在沒有果，但未來會產生有事或者成為有事，實際上這是不可能成立的。現在是“無”者，必定無法把它變成有事，因為一個“無”者，不論以何種因緣也不成為作業的對境，如同《入行論》所說：“縱以億萬因，無不變成有。”

一般人的見識，認為春天時只有種子，而沒有果，但到了秋天會產生果。不觀察時可以這樣假立，實際上不可能成立。

現在是一個“無”者，體性固定是無，如龜毛兔角。體性固定是有的法叫做有者，即是實有。

現在觀察：一個體性空無的法能否變成一個有的法？不可能。因為一個“無”者，無論以什麼樣的因緣都不會成為作業的對境。比如手敲一下碗，碗是手作業的對境，有對境才能敲，不然敲什麼呢？現在是無的法，當下什麼都沒有，就安立不上作業，即使無數個因緣集聚在一起，也對它做不到任何作業。比如射擊一個空無的石女兒，即便集中全國一億個射手來射擊，也沒有用，因為“無”的法不成為射擊的對象。既然對一個“無”者沒有任何作業，它怎麼會無因變成一個實有的東西呢？

果不是已有而生，也不是前無而新生，那麼，這些明明顯現的果法又是怎樣出生的呢？答：如《寶鬘論》所說：“譬如幻化象，無來亦無去，唯心愚痴爾，實則無所住；世間如幻化，無來亦無去，唯心愚痴爾，實則無所住。”

問：既然果不是先前已有而自生，也不是先前無有而忽然產生，而我們面前明明顯現了具有各自相狀和作用的器情萬法，那麼這些明明顯現的果法，你說是從哪裡來的？

答：就像幻化一樣，只是因緣聚合時忽然顯現了假相，對此假立為“生”；其實，並沒有真實的法生起。

幻化的比喻：一個精通咒術的幻師開始唸咒，加持眼前的一盤石子，忽然虛空中現出了一隻大象。這隻象有來處嗎？到底是從哪裡來的？是從象篷裡牽出來的嗎？是從東方、南方等某處走過來的嗎？稍作觀察就知道，這虛幻的象並沒有來處，只是因緣和合時現出了象的假相。等到幻師的咒力消失，虛空中的象隱沒了，也沒有去處！幻師正持咒加持的時候，大象清楚地顯現。正現的時候，它有住處嗎？同樣沒有！因為真實的法才有住處，而正現的象絲毫不可得。世間的事物都是如此。

比如一個杯子，不觀察時認為它安住在桌子上，但觀察時杯子並不存在，只是一個假相，哪裡有它的安住呢？觀察時，能住的杯子和所住的桌子都不成立，因此本來就沒有“住”，如同幻化的大象。

只是人們因為有愚痴心，才認為幻化的法有住處。比如當時觀眾看到了幻化的象，真的認為有一頭大象站在虛空裡，但這只是內心愚痴的表現。

人們都承認幻化的象馬完全是虛妄，這是以什麼根據說的呢？幻化的象馬最初沒有從任何地方產生，根本不見來處；最終也沒有去任何地方，不見有去處；現在也只是除了對一堆石塊唸咒等之外，並沒有其它的法。因此，僅僅是忽爾顯現，對此安立為幻化的象馬。

人們都承認幻化的象馬完全是虛妄的。一般人都會說，那是虛假的幻術，而不會承認是真

實的事物。為什麼會這樣承認呢？如果尋找到這頭象的來處、住處或去處，即能得到實有的大象，那就不會認為是幻化。

但是，幻化的象馬最初並沒有從哪裡來，所以沒有來處；最終消失的時候也沒有到哪裡去，所以沒有去處；而且正現的時候，也只是一大堆的石塊加上唸咒，別無他法，所以也沒有住處。這是本來無有的假相，哪有來處、住處和去處呢？

人們的愚痴心很重，偏偏喜歡痴迷觀看。幻化師覺得可笑，心想：其實我每天的工作只是對著一堆石塊念念咒，正當顯現象馬的時候，什麼也沒有。因此，僅僅是忽爾顯現，對此安立為幻化的象馬（“忽爾”意為不是原先有所準備、中間怎樣出場、後來如何隱退，而是忽然顯現，純屬虛妄）。

比如，鏡子裡現了影象，用手去抓，抓不到任何東西，這就是幻化。或者水裡顯現了月亮，想用雙手把月亮撈出來，但得不到，也是幻化。

又如，在一個幻化的餐廳裡，擺了很多水果，來了一位幻化的人請你享用，你拿起來一吃，沒有！又有北京烤鴨，拿起來一咬，也沒有！想拉門出去，手一拉，沒有門！真正觀察這些事物，什麼也得不到，所以人們說這是幻化。

又如，人們都承認銀幕上的影像全是幻化，理由是：來，找不到來處；去，找不到去處。正現的時候，在那張幕布上尋找，哪裡找得到呢？一個微塵也得不到！所以就說銀幕上顯現的都是幻化的光影。

夢境也是如此。睡在一張不到兩米的小床上，夢見老虎來了。那麼，這夢中的老虎有來處嗎？在屋裡、屋外、房頂、地下到處尋找，連老虎的一根毛也找不到，並沒有一隻老虎從外進來；而觀察做夢者身上的每一個微塵和每一個心念，也是一絲一毫的老虎都找不到，因此沒有來處。正顯現老虎的時候，這個人非常恐怖，這只老虎還張著血盆大嘴要來吃他。此時也是一無所有。根本沒有住處。做夢的人驚醒了，心臟“咚、咚、咚”地跳，一看時間：凌晨一點。這時老虎完全無影無蹤了，也沒有去處。

陽焰、海市蜃樓等的比喻也都是這樣，無來、無去、無住。其實，器情萬法都是如此，無來、無住、無去。只是我們由於實執心太重，一直執著有真實的法，有它的產生、安住和滅去。

對芽果等法來說，生、住、滅的相也是如此。

“芽果等法”，指見聞覺知的一切法。此句是說，這一切法都是空花幻影。

比如一朵花，如果是實有的事物，應當：來，有來的路徑；去，有去的蹤跡；住，有住的地方。但花只是一個虛幻的相，哪裡有它一步步地走來呢？所以沒有來處。又哪裡有它一步步地離去呢？所以也沒有去處。正現的時候，只是一剎那的假相，哪裡有它的住處呢？所以也沒有住處。

比如一個皮球通過門滾進來了，我們看到它是從門外的某個地方滾進來的，但夢中的球怎麼有“來”呢？既然只是假相就不是有個東西過來、安住和離開，所以說無生、無住、無滅。

無始劫以來以無明不認識這一點，也只是自己不認識而已，事實上，芽果和幻事沒有什麼不同。只要對此深入思維，肯定會對無生和緣起義產生定解。

“不認識”只是自己愚痴糊塗，而萬法的真相本來如此，亙古不變。事實上，芽果和幻事

沒有任何不同。如果你能對此深入地思維，肯定會對無生和緣起義產生定解。

這個道理再推廣到林林總總的內外顯現法上，無一不是如此。換言之，乃至存在能、所二現分別的習氣之間，將會顯現種種的有事。這一切有事，最初產生時，並沒有從任何地方新的產生；當下顯現時，也只是以習氣力變現，故沒有任何自性存在；最終消盡能所二取的習氣而不再顯現時，也沒有到任何地方去，僅僅是在遠離二取的無分別智的境界中不顯現而已。所以說，一切諸法皆如幻化。

這就是說，乃至存在能、所二現分別的習氣之間，將會顯現種種有事。一切器情的顯現，外有山河大地、日月星辰等，內有六道有情，有眼、耳、鼻、舌、身、意六根，有心、肝、脾、胃、毛髮、血肉等等。觀察這些法到底是從哪裡來的？其實都跟夢幻一樣，只是因緣會遇時忽爾一現的假相。

一切事物最初產生時，並沒有從任何地方新的產生。這不是先前在某處，現在到此處而顯現出來。比如說張三來了，從窗戶進來的；李四來了，從門口進來的；王五來了，從地下冒出來的。總得有個來處才能說“來”；如果沒有來處，那就不成立“來”。

正當顯現時，也只是習氣力變現而已，因此毫無自性存在。比如一個眩翳者眼識前顯現了海螺的黃色，這只是由他的錯亂習氣變現的假相，這樣的“黃色”怎麼會有自性呢？正顯現的時候就是無自性。

最終消失呢？比如說白雲消失在天空中，這只是一種表達。並不是有一朵雲，藏進虛空的宮殿裡，其實根本沒有去處。同樣，最終消盡了二取習氣而不再顯現時，根本沒有到任何地方去，僅僅是在遠離二取的無分別智的境界中沒有了這種虛妄的顯現，所以不必費心思尋找它去了哪裡。比如眩翳眼見到空中有花。後來顯現的空花沒有了，這只是空花的錯覺消失了，沒必要問空花到哪裡去了，所以說“一切諸法皆如幻化”。

攝義：種種有事顯現，悉皆無實，以遠離自性有無生故。

假如一個果法是真實的，則要麼是有而生，要麼是無而生，不會有其他情況。但有而生不成立，無而生也不成立，因此任何顯現的果法都不是實法。

原先認為實有的城市、實有的人、實有的高樓……觀察又觀察，最後發現全部是幻化。只是凡夫實執的習氣特別堅固，才感覺是很堅固的房子、很堅硬的石頭。如果習氣完全消除，就沒有任何障礙。證悟空性後，就根本不是世間的境界。凡夫認為的時間、空間、物質等觀念通通會被打破，時間上一念即無量劫，空間上一塵中現塵數刹，數量上一多相即，功能上六根互用，像這樣無量無邊不可思議的轉依功德都會現前。

也正因為如此，心轉依之後，就開始顯現淨土，而八地菩薩則獲得淨土自在。這就是消除實執習氣後顯現的殊勝功德。

大緣起因

是對諸法的因、體、果都作抉擇的真理。

以下分四段詳細開演：一、解釋緣起；二、解釋緣起因；三、以緣起因推斷萬法無自性；四、指示緣起的究竟義。

一、解釋緣起

釋詞：何謂緣起？《入中論》雲：“所有緣起法，以和合為相。”緣起的自相即是因緣和合。譬如以種子為因，水、土等為緣，因緣和合時，便產生果實。果實是一種緣起的法，而不是非緣起的自有自成的法。

什麼叫緣起？《入中論》說，緣起以和合為相。因和緣合在一起就會生果法，叫做“和合”。只有孤因沒有緣，並不會生果；只有緣沒有因，也不會生果。一切萬法的產生，都是因緣和合的結果。比如月亮和水一和合，就出現了水月，只有月亮不出水月，只有水也不顯現水月，所以水月是因緣和合的產物。

推廣到萬事萬物，無不如此。比如我們做飯，飯能憑空出現嗎？當然不可能。只放米就能做成飯嗎？也不可能。必須米、水、火和時間等各方面的因緣都和合到位，才做得出飯。這就是緣起。

比如，人走到一面鏡子前，因緣一和合，就顯現出影像。萬法都符合這樣的規律——由因緣和合而來。此外，找不出一朵以自己成立出來的花、一碗以自己成立出來的飯，也找不到一個以自己成立出來的人。

世界上沒有任何人、事、物是由自己成立出來的。每個人都有一堆肉體的色法和受、想、行、識的心法，這個五蘊的果並不是自己成立出來的，而是由十二緣起演變而來。為什麼是今生這種長相、感受、性格和命運呢？方方面面、點點滴滴都是由因緣顯現的。今生自己造業的情況，決定了後世的命運。根本不必在心外去找什麼改造命運的辦法，只須注重自己當下造作什麼緣起。當下造作的緣起很殊勝，將來的果就很殊勝；緣起並不殊勝，將來的果也就不殊勝。所以，命運都是由因緣造就的。

《顯句論》雲：“是故，一切法的產生觀待於因緣，即是緣起生之義。”

《顯句論》中說：一切法都要觀待因緣才會生，絕不可能自己成立出來。“觀待”，意思是果法沒有自主權，完全由因緣決定。既然是觀待因緣，就沒有任何自在。比如一朵花能要怎麼開就怎麼開，想多大就長多大，想要多少花瓣就有多少花瓣嗎？花沒有任何自在，完全由能生的因緣決定它。

從我們自身來觀察：我想怎麼樣就怎麼樣，可以做到嗎？沒有這種因緣，能不能現出這種相呢？我們能飛嗎？能吃一百碗飯嗎？能住世三千年嗎？能突然就遍知一切嗎？任何事不是憑想象就能辦到，必須因緣和合才會顯現。

一切法的產生都是緣起。我的頭髮長多少根，什麼顏色、粗細、軟硬、排列等，牙齒是怎樣的，身心各方面的狀況如何，人生一段段的境遇如何……這一切都是由因緣來決定。如果今生不努力，基本上就和立命之前的了凡先生一樣，完全受著宿世因緣的支配。這並不是宿命論，其實，自己當下就擁有主動權——現在有新的因緣配合進去，命運就會轉變。總之，任何法的出生都是由因緣支配，而不是自己成立出來，這就是緣起的正見。

下面簡略解釋內外緣起之義：

（一）內緣起

內有情是由從無明到老死間的十二緣起而生，比如今生的識、名色、六入、觸、受，是由前世的無明、行這二支而生，而後世的生和老死，則觀待著今生的愛、取、有這三支。因此，有情的流轉唯是因緣而起，離開緣起，則無一法存在。

一般的人，只看到輪迴“連續劇”裡很短的一段，並不知道來龍去脈，所以根本沒有生命緣起的觀念。只有觀察十二緣起，才會明白生命的流轉都是由心上的緣起決定的。

以下略釋十二緣起³：

由於前世以無明造了業，這個業在阿賴耶識（八識田）裡燻成了種子（此時的阿賴耶識名為因位識），到種子成熟的時候，阿賴耶識就轉成今生入胎時的果位識以及名色、六入、觸、受，這五支是現在這一世的果報。這樣的果報是怎麼來的呢？我們入於今生這位母親的胎中，隨後出現名色、六入等，十個月後出生，出生後又是這樣的相貌、環境、感受等，這些從何而來？其實都是前世依於無明所造之業的力量感召而來。

後世自己會如何呢？後世的生和老死取決於今生所造的愛、取、有這三支。自己每天是什麼“愛”的、怎麼“取”的、又怎麼成了“有”，以這些因緣決定自己來世的命運。來世是墮落惡趣，還是生在善道；是淪落娑婆，還是往生淨土，這都完全取決於現世自己的心如何造作。

一層一層的緣起觀察下來，處處可以看到流轉的不自在。如同一朵鮮花，不可能想要豐碩一點，就隨意長成；也不可能想要多少花瓣，就如願長出；不要黃色，想要紅色，也不可能自在。如果它有自在，就可以搖身一變，想要如何就能如何，但是沒有這樣的事。

果位識在入胎前後完全受業力的控制、推動。過去世以無明造業，在八識田裡燻入了很多種子，要投生時，其中先須成熟的業種子就現行出來，驅使著心投到相應的那一道里。入胎後，果位識攜帶著過去世熏習的一切種子，這些種子按照業成熟的次序，一個一個地成熟。這也就是所謂的引業和滿業感果的問題。引業即牽引心識投胎的業，決定這一世生在哪一道里；滿業是投胎後次第成熟的業，決定這一世的種種差別果報。

所以不要認為，這一生只是運氣不好，才造成了這種命運。應該想到，前世所造的無量的業不會不起作用。因此，“一切由業決定”才是正確的見解。

入胎時，前世所燻的種子都攜帶過來了。因為業識入胎，就出現了這一世新生命的最初位——名色。“色”指色蘊，是物質的部分；“名”指四種名蘊——受想行識，是心法的部分。為什麼叫做“名”呢？在最初入胎的時候，受精卵可見，而心識不可見，因為心識沒有紅、黃、藍、綠等的顏色，長、短、方、圓等的形狀，無法展示，只能以名言表詮，所以就稱為“名”。

這裡要看到：如果沒有業識投胎，只是精血，並不會成為名色。而一旦有業識加入，頓時就生起名色，這時叫做“受孕”，即有了新生命。

之後，以業識力量的驅使，色蘊會隨著業力一層一層地轉變。想一想，入胎之後，有什麼自主權呢？能坐在子宮裡當指揮家，指揮胎胞身上發生的一切生理變化嗎？根本不可能，不由自主地七天七天轉變。

隨著轉變，六根就長出來了，叫做“六入”。此時，胎身已經成形，有了人的形象。只有先成就了名色，才會有後面的六入。如果沒有識加入，不成為名色，僅有受精卵則不可能出現具

³ 十二緣起有多种诠释方式，如“三世二重因果”、“二世一重因果”、“一念十二缘起”等，此处依“三世二重因果”方式解释。

有眼睛、耳朵、鼻子等六根之身。

有了六入，才有觸，即根、境、識三者和合；有了觸，才有苦樂舍受。因此，這都是以前前為因、後後為果的方式，由因緣一支一支地生起。

未來又怎麼樣呢？在受的時候，只要與無明結合，就有愛。苦受生乖離愛，樂受生不離愛。雖有無數種愛，但可歸攝為這二種。大體上說，想抓取的心叫做不離愛，想排斥的心叫做乖離愛。

有了愛，馬上就有取，心不由自主地想去抓取、攀取、奪取。

由愛、取這二支滋潤，就成了“有”。“有”是對於因假立果的名字，即雖然現在還沒出現果報，但已經有決定感果的勢力，所以稱為“有”。

我們口中常說“了生死”，可問題是一天升起多少愛取？只要有愛取，就會增長成“有”；而成了“有”，就脫不出生死。雖不想再來輪迴，可是由不得自己，已經“有”了。“有”了之後，就不得不投胎，後世也就來了。

十二緣起，就像一個無形的鎖鏈，把眾生生生世世鎖在輪迴裡，超脫不了一層又一層的繫縛。眾生就像是一個無期徒刑的生死囚犯，關在輪迴的監獄裡，這個圍牆還沒跳出去，外面又築起了無數道的圍牆。出生死好難啊！為什麼從無始以來直到今天還沒有解脫呢？見到美食，垂涎“三尺”，這就有“愛”；隨手拿來吃下，又有了“取”；不打招呼趕緊吃了，那就有了惡趣的“有”。這就有了一次下惡趣的機會，是這麼嚴重！

所以，我們只是沒有覺察，其實每天都會造很多的惡趣因和生死因，怎麼可能停止輪迴呢？解脫就是這麼困難，眾生剎那剎那都毫無自在地受著緣起律的支配。

因此，有情的流轉唯是緣起。離開緣起，就不會有任何世間法。沒有一個獨立存在的人，沒有一朵獨立存在的花，也沒有一座獨立存在的建築，都是因緣所生。

（二）外緣起

外界的無情法，也是依緣而生，譬如植物以七因、六緣而生長，七因是種、芽、葉、莖、精華、花、果，前前生後後，為後後的近取因；六緣即地、水、火、風、空、時，地大任持，水大攝收，火大成熟，風大增上，空大無礙，時節遷變，都是俱有緣。特定的因緣聚合，則生特定的果。因緣轉變，果也隨之轉變。

觀察外界的無情法的時候，會發現也確實是依仗因緣而生。

植物是以七因、六緣而產生。因是指近取因，緣是指俱有緣，即主因和助緣的意思。比如以種子為主因，以水、土等為助緣，因和緣要配合起來才能生果。所謂的“俱有緣”，即須同時有的配合的助緣。

七因是種、芽、葉、莖、精華、花、果。這是一個不間斷的同類相續，首先是種子，其次生芽，然後生葉、莖、花、果，不斷地由前前生起後後，這是近取因。六緣是助緣，植物生長需要同時配合地、水、火、風、空、時這六個方面。比如，地大起任持的作用，水大攝收，火大成熟，風大增上等等。光有種子等主因，沒有地水火風等助緣，則長不出果。沒有地大不行，水大缺少、火大過旺也不行，各方面因緣搭配好才能生果。

所以，在地球上，由於有不同的海拔、氣壓、溫差、水土等，就出現了不同的事物。在青藏高原採摘的一朵花和在黃土高坡開放的一朵花決定不一樣，因為二者產生的因緣不同。為什

麼淮河南邊的桔子樹移到淮河北邊，果實味道就全變了呢？雖然種子是一樣的，但是水、土、陽光等不同，配合著不同的助緣，結出的果實就不同。特定的因緣聚合，產生特定的果法；因緣一旦轉變，果也隨著就轉變。

（三）總結

內外諸法都是以如是因、如是緣，而顯現如是果。

內外諸法都是以如是因、如是緣而顯現如是果，這就是緣起律。果法不是自己獨自成立的，沒有任何自在。因和緣一旦和合就顯現果，因緣一轉，果就隨著轉。

比如現在我們聚在一起講聞佛法，就一定有果產生，不想生果也不可能。如果自己是常法，則另當別論，但自己不是常法。第一剎那踏進講堂來聽，最後下課時的心就不一樣了。因為新的因緣不斷和合，導致不斷生起種種心，即便前剎那的心和後剎那的心也都不一樣。比如，自己的心是主因，說話是助緣，因緣一配合，就產生新的心了。這個心有可能是善心，比如聽聞正法產生信心、智慧、歡喜心等等；也有可能是惡心，比如聽聞邪師宣講邪法，生起貪嗔邪見等。所以因緣一和合就產生果。

為什麼世間內外萬法的規律絲毫不紊亂呢？這是因為一切都受緣起律的支配，如是因、如是緣，就生如是果，沒有任何差錯和偶然。

二、解釋緣起因

以上是解釋緣起，下面解釋緣起因。二者內涵不同：緣起，是說一切果法由因緣和合而起；緣起因，是指以“緣起”為理由來推斷諸法無自性的正理。

理解了緣起的涵義後，再看大緣起因的釋詞：諸法由緣起生，能成立無自性，緣起是抉擇諸法空性的正理，稱為緣起因。她同時對於諸法的因、體、果抉擇，攝盡了金剛屑因等勝義正理，成為正理之王，故贊為“大”。

大緣起因：《如意寶藏論》自釋中說：“顯現分（有法）無實有，是緣起故，猶如影像。”

《如意寶藏論》自釋說：顯現分是有法，即所要抉擇的對象。世間萬法有顯現和空性兩分，此處抉擇“顯現”這一分。一切顯現到底是什麼狀況？就是無實有。何以故？以顯現是因緣所現起的緣故。比喻：猶如影像。

譬如水月是緣起故，無實有。天月和河水因緣聚合的時候，水中顯現月影，以是緣起之故，正顯現的水月，沒有一個微塵的實質，上、下、左、右何處也找不到水月的自體，不得生處、住處、去處，非一非多，非常非斷，無生無滅。所有觀待因緣而產生的法，都像月影一樣，依仗眾緣和合，無而忽爾顯現；因緣滅盡，又像幻化的象馬，無影無蹤地消失；先前無有、後來無有，中間短暫的一段，以因緣力顯現，正顯現時，得不到微塵許真實自體。如果仔細觀察而思惟，一切緣起法都無實有，與幻化無有毫許差別，只是凡夫以無明耽著為實有而已。

舉個例子，譬如：水月是緣起故，無實有。月亮和河水的因緣聚合時，水裡就顯現月影，以緣起的緣故，正顯現的水月，沒有一個微塵的實法，上、下、左、右何處也找不到水月的自

體，不得生處、住處、去處，非一非多、非常非斷、無生無滅等。之後將這個比喻類推到一切法上。

為什麼要舉水月的比喻呢？因為很容易理解水月的空性，所以用它來幫助理解萬法的空性。如果在水月上認識了空性，依此類推，就容易認識一切現相的空性。由於對其他事物實執深重，不容易直接信入空性，所以要通過水月來做一個引導。

首先觀察：水月是怎麼出現的？天上月亮出來，又有河水面對著月亮，這時水月就顯現了。當月亮還沒出來或者沒有河水的時候，水月是不可能有的。比如陰曆三十，就沒有水月；在高山，沒有水，也不出現水月。它不可能宣佈：“我是水月，我獨立來到世間，沒有爸爸，也沒有媽媽。”沒有不觀待因緣而獨自出現的水月，因此必須觀待。觀待就須看月亮和水的因緣有沒有和合，所以這是沒有自在的。因緣和合時，水裡明晃晃的月亮就出來了。這就是緣起法，因緣和合才現起。

正是由於是因緣所起，所以沒有絲毫實法。水月是緣起的法，可以觀察：它有自性嗎？它到底在哪裡？觀察上面、下面、左面、右面、前面、後面，到處尋找，不必說找到一個圓圓的水月，連水月的一個微塵也找不到。正顯現的當下毫無實體，什麼也得不到。所有緣起法都是如此。

因緣現起的法，本來沒有來處、住處、去處。為什麼沒有生處？水月並不是自己出現的，前一剎那天月和水聚合，後一剎那忽爾顯現，哪裡有生處呢？前一剎那有它，可以說有它的“來”。而現在沒有來處、沒有來的一點痕跡，前一剎那根本沒有它，只是這一剎那現了它的相，從哪兒生過來的呢？

水月也沒有住處。有能住、所住，才能安立“住”。比如有身體又有座墊，可以安立身體坐在座墊上；如果既沒有身體，也沒有座墊，怎麼成立安住呢？不觀察的時候，會認為水月安住在水裡。這只是錯覺。其實水月絲毫得不到。再分析河水，連水也不可得。既然水和水月都得不到，哪裡有安住呢？既然得不到它，哪裡有它的住處呢？

有沒有去處呢？比如後半夜三點半，有水月；下一剎那月亮隱沒，水月便消失了。不觀察時認為水月走了。可是，真的有水月走開嗎？跨步才叫“走”，水月一步都沒跨過，怎麼叫“走”？要有走的軌跡才有“走”，但什麼軌跡也看不到。一般我們會說“某人走開了”，一定要有走的行相、動作、路線，才能說是“走”。沒有絲毫動作，也沒有路線，能說是“走”嗎？其實，根本沒有“去”。因緣現起的事物，本來無生、無滅、無住。

水月這個比喻就是在演說空性的法，在告訴我們因緣所生法的本性。水月正顯現的時候，已經悄然宣示：我是離一切戲論的，沒有來、去、住。有沒有一、多呢？只要稍作分析，就會知道水月既不是實一，也不是實多，實際上一個微塵也得不到。是不是常呢？“常”是始終保持不變。前剎那現了，後剎那消失，所以根本不是常。是不是斷呢？“斷”是滅的意思。如果是真實的法，可以安立他滅了，但現在得不到任何實法，你說是什麼東西滅了？能說龜毛滅了、石女的兒子死了嗎？所以這是本來沒有生，也沒有滅。

以上解釋了水月。由於水月是因緣所起，所以確實是無自性，遠離了一、異、來、去、有、無、生、滅等的一切邊。不可能承許它是什麼，也不必要有什麼承許。其實，萬法都在演說空性。水月是其中的一例，要舉一反三，觀察到一切事物都是“水月”。所有因緣生的法，都跟水月一模一樣。

此處分三段觀察：第一段，最初是怎麼現的；第二段，末後是怎麼滅的；第三段，中間是

怎麼住的。由這三段可以觀察到，前面沒有來，後面沒有去，中間沒有住。依仗因緣和合，忽爾顯現了一個假相。“忽爾而現”這個詞很關鍵，這裡並沒有一個事物雄赳赳、氣昂昂地走過來。因緣一合，忽爾就現了；因緣滅盡，又無影無蹤地消失，找不到去處。

要注意，不審察的時候就說消失了。所謂的“消失”有兩種情況：一種是有影有蹤地消失，另一種是無影無蹤地消失。比如，有個人從我家門口走出，我一直目送他遠去，直到街道的盡頭，從我的視野中消失。這是有蹤跡、有去向的，有一條從此到彼走過的軌跡。另一種“消失”並非如此，無影無蹤，找不到離去的軌跡。真實來說，“滅”這個字是無法安立的。但為了隨順世俗，世間人們都這樣說，也就同樣說：那個法滅了。其實滅是安立不上的。所以，後來的消失就像幻化的象馬一樣，無影無蹤地消失。

觀察中間的一段，會發現一直在顯現。這不是有個東西很堅固地存在了三分鐘、五分鐘，只是心前刹那刹那的顯現非常相似，第六意識無法分辨，以無明錯認為它存在了一段時間。其實，正現的時候，一絲毫的自性都找不到。以因緣生的緣故，一切緣起法本來就無生、無滅、無住。

幻化象馬的比喻，大多數人都沒見過，可以換成電影的比喻。比如看電影，一塊銀幕擺在那兒，放映機開始將很多道光線投射在上面，不斷地變化。現在銀幕上忽然現出一朵花，要觀察到：這是忽然顯現的，並不是有人拿了一朵花放在那張布上，而是因緣一合就出來了，所以這朵花沒有來處。有人說：不是從放出的光線裡來的嗎？真的是這樣嗎？每一根光線裡有這朵花嗎？如果每一根光線裡沒有它，合起來有它嗎？這樣觀察就知道此前並沒有這朵花。

這些觀察方法都很有意味。首先通過這些很好懂的比喻去想，再觀察自己，觀察這個世界，無不如此。這是先前沒有，忽然一刹那現出來的，哪裡有什麼來呢？對於只是一個刹那的現相能安立來和去嗎？當然不能。中間，這一朵花在銀幕上持續顯現了三分鐘，其實也只是一束一束的光刹那刹那不斷地合成花的影像。觀察時，花找不到，連花的一個微塵也找不到。在銀幕的上面、下面、裡面、外面以及光束裡到處尋找，一絲一毫的花都得不到。這朵花現的時候，感覺似乎它安住在那裡，其實根本沒有所謂的安住，所以說本來無住。最後，換了畫面時，也是無影無蹤地消失，“滅”是根本安立不上的。

到這裡，我們應當重新審察這個世間一切的顯現。我們原先理所當然地認為這一切是真實成立的，實際上這有問題。從現在起一定要以正理認真觀察萬法的實相。

比如春天來了，花開草長，其實一樣是幻化的相，是忽爾顯現的。冬天哪裡有花呢？看來這花是忽爾現起的，並不是從某處走來。等到時節一過，花也就無影無蹤地消失，你說它到哪裡去了？

萬事萬物都是幻化。如果仔細觀察而思維，一切緣起法都無實有。凡是因緣起的法都無實有，和幻化沒有一點差別。

《入智者門》中說：“觀察一切所知法的大緣起因，即是抉擇諸法自性無生，是由因緣集聚後假立而產生，無因則必定不生。而這顯現的萬法也是當體空寂、毫無自性，因緣所生法本來如影像，遠離常、斷、來、去、生、滅、一、異自性的諸邊戲論之故。”

大緣起因觀察的對象是一切所知法。它抉擇諸法自性不生，即沒有真實的生，“生”只是一種世俗的說法。其實，無論如何觀察，都得不到任何生的相狀，所以根本無法安立自性的生。

但在名言中，諸法是由因緣集聚後假立而生，無因並不會產生，所以有假立的緣起生。既不是自生，也不是他生，不是共生，不是無因生，最後就落在緣起生上。

而顯現的萬法也是當體空寂，毫無自性。以無自性的緣故，遠離常、斷、來、去、生、滅、一、異、自、他等諸邊的戲論，所以說，一切因緣所生法都如同影像。

三、以緣起因推斷萬法無自性

以下根據《中論》中的正理闡述大緣起因：

總的要把握兩點：（一）萬法都是因緣所生，無有一法不觀待因緣；（二）萬法是緣起故，毫無自性。

（一）一切有為、無為法的自性，都是觀待因緣，或者依他而假立，無有一法不觀待因緣：

有為法，是指一切由因緣造作的法。“為”是作的意思，因此有為法也叫所作法。什麼叫無為法？即非有為法。

為什麼說有為、無為法都是緣起呢？因為有為法是觀待因緣而有，無為法是觀待有為法而假立，所以都是觀待因緣而起。

論雲：“非緣起之法，始終皆無有。”一切有為法都是依仗因緣而生，非緣起之法是絕對無有的，如同空中的鮮花般。

無論何種有為法，都是依仗因緣而生起的，不需觀待因緣的法絕對沒有。就像空中的鮮花，不可能存在。

又云：“未曾有不依，而名為無法。”從無不依“有法”而稱為“無法”的法，任何“無法”都須觀待“有法”而立，這是說：分別心前安立的無為法，決定是觀待有為法而假立。

從來沒有不依賴“有法”而單獨成立的“無法”。因緣造作的法叫做有為法。否認有為法，非有為法，叫做無為法。一定要先依於有為法，才有對有為法的否認，才能安立無為法。

比如說，王老師去世了，首先要有王老師，才能說王老師去世。“王老師的去世”是觀待“王老師的存在”而說的。所以，分別心前安立的無為法，決定是觀待有為法而假立的，否則我們的心識就活動不了。相對的有為、無為二邊都超越了，叫做大無為法。

又云：“涅槃名無為，有無是有為。”涅槃是大無為法，不屬於意識的境界，它超越了相對安立的有為法和無為法的範疇。分別心安立的有為法、無為法，都是觀待而安立的。

“涅槃名無為”，加一個“大”字，涅槃是指大無為。為表示區別，不論是有或無，通通是有為，因為：有為法是觀待因緣而生，而分別心所計的無為法是否認有為法而安立。

涅槃是大無為法，不屬於意識的範疇。凡夫分別心所緣、口中所說等的一切，只是身口意的境界。大無為超越了相對安立的有為法和無為法的範疇，它是絕待的，超出一切相對的二邊的範疇。所以，有和無都是觀待而假立的緣故，都是緣起法。

（二）若以自性成立，還需觀待因緣，則成自許相違。

“自性成立”和“觀待因緣”互相違背，即：一個法若自性成立，則決定不需觀待因緣；而一個法需觀待因緣，也決不是自性成立，因此說“若法是緣生，彼則無自性”。

比如，米飯是依仗米、水等因緣而生，沒有絲毫獨立的自性；反之，如果米飯有獨立的自性，就不必觀待因緣，而以它的自性就會出現。所以，“有自性”和“觀待因緣”彼此矛盾。

又如，當身體和鏡子和合時，就顯現出鏡子裡的影像。影像觀待身體和鏡子而顯現，並不是以它自己就成立出來，因此身體一旦離開，影像當即消失，可見影像沒有自性。所以說：若依因緣起，決定無自性。

論雲：“眾緣中有性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法。性若是作者⁴，云何有此義？性名為無作，不待異法成。”

如果因緣所生法有其自性，這是不成立的。因為：“性從眾緣出，即名為作法”，一個有自性的法從眾緣和合中現出，那它就是因緣造作出的法；“性若是作者，云何有此義”，如果自性是他法所作，怎麼會有自性的涵義呢？“性名為無作，不待異法成”，自性叫做無作，這是本自成就的體性，而不是觀待其他法而作成。所以“有自性”和“觀待因緣而生起”彼此相違。

在須觀待因緣的萬法中，絕無一法具有自性，因為：若自性是從眾緣中產生，則成為由他法所作的法；若自性是他法所作的法，如何成立為自性呢？所謂有自性，即非他法所作或不觀待他緣而自成。

在必須觀待因緣才顯現的萬法當中，絕對沒有一個法有自性。假如自性是從眾緣中產生，那就成了由他法作成，這樣“自性”就成了所作的法。然而所作和自性相違。“自性”是指不必觀待其他因緣，有自己獨立的體性。這樣應當一直保持它的體性，而不會消失。

因此說自性“不待異法成”，即不必觀待他法而獨自成立，才名之為自性。然而萬法都是觀待因緣而生，故都無自性。此即“由緣起故，無有自性”的道理。

世間任何一個法都是觀待因緣而產生的。比如房間裡的任何一件傢俱、電器、用品，乃至自己這個人，都是由因緣和合而生。比如一扇門，決定不是自己成立為一扇門，而是由一粒種子長成樹木，再由工人砍伐而成為木材，又經過木匠加工而成這扇門，所以這是眾多因緣和合而幻現的，並沒有自性。

又如醫院婦產科裡誕生了一個孩子，這個孩子也決定無自性，因為是十二緣起製造了他，不是他自己成立為這個孩子。正因為這個孩子的五蘊是緣生之法，所以無自性。也就是說，他這一生的五蘊顯現只是因緣生起的一幕又一幕的幻相，這上面不僅沒有人我，連一個刹那和一個微塵的法我也都得不到，完全是空性。

⁴ 作者：同“作法”，指所作的法，即因緣造作出来的法。

（三）凡是觀待因緣而生者，實際唯是無生。

如果一個果依靠其他因緣而顯現，那就沒有獨立的自性，所以只是因緣幻出的假相。既然是假相，沒有它的自體，也就沒有它的“生”。

1、第一種觀察法

首先觀察，以因緣和合而生果。無論在因緣的和合中有果或者無果，都不成立生果。

觀察的理路：如果成立有實法之果產生，那只有兩種情況，要麼在因緣和合中已經有了它而生起它，要麼在因緣和合中沒有它而生起它。如果這兩種情況都不成立，那就證明本來沒有實果產生。

論雲：“若眾緣和合，而有果生者，和合中已有，何須和合生？若眾緣和合，是中無果者，云何從眾緣，和合而果生？”即：眾緣和合中，若已有果，則再生果定不合理，以果已有，不必再生故；若無有果，怎麼能從中生果呢？比如每一粒沙子中無飯，多少粒沙子的聚合中也無飯般。

如果在眾緣和合中已經有果存在，那再生果是不合理的。因為果已經有了，不必再通過因緣和合來生它。如果在因緣和合中沒有果，那麼怎麼可能生果呢？比如每一粒沙子中都沒有飯，合在一起怎麼能出飯呢？合在一起也只是一堆沙子，而沒有飯。

總之，如果是緣起假立的生，即由虛幻的因緣和合，現起虛幻的果，只是把這一點叫做“生”，則不遮破。但如果說有真實的法產生，那就必定會遭到以上的妨難。

論中又說：“若眾緣和合，是有果者，和合中應有，而實不可得。若眾緣和合，是中無果者，是則眾因緣，與非因緣同。”若眾緣和合中已經有果法以自性存在，則應當以量從中獲得，然而不可得。比如，飯若存在於米等當中，則應當得到，然而縱然將米等碎為微塵也得不到飯，若在因緣的每一分中得不到飯，則在其聚合中也得不到。若眾緣和合中無有果法，則與非因緣相同。如米、水等中無飯，而又能產生飯，為何以沙、土等不能產生飯呢？二者同樣是“眾緣中不具果法”，理應產生。

繼續分兩步觀察：

第一、假如在因緣和合中已經有果存在了，那應當能夠得到。而實際上得不到。即使把這些因緣碎為微塵也找不到果，因此不成立。

第二、如果在因緣和合中沒有某個果，還能夠生出這個果，那麼同樣，從非因緣的法中也應當生出這個果。這是說，如果承許因、緣、果都是實法，那就是像東山和西山那樣他體的法。如果在因緣裡沒有這個果，還能生出它來，那麼同樣，從非因緣的法中也應當生出這個果來。

眾緣和合中若沒有果法，那就和“非因緣”的情況成了一樣。就像《入中論》所說，如果以他法能生他法，就應當成立一切生一切，因為同樣是別別他法的緣故。意思是，既然一個有自性的法能產生另一個有自性的法，那就應成一切可以生一切了。其實，一個實法根本不可能生另一個實法。如果在因緣和合中沒有果，那就和“非因緣”相同，其中都沒有果法。如果在實有的米、水等中沒有飯，還能生實有的飯，那麼為什麼以沙、土等不能生飯呢？兩者同樣是

“因緣中沒有果法”，理應產生。

總之，以理觀察時，如果承許果是實法，無論在因緣的和合中有它或者沒有它，都無法成立生，所以並沒有實有的果產生。因此就說“因緣生即是無生”。

2、第二種觀察法

論中又說：“若因與果因，作因已而滅，是因有二體，一與一則滅。若因不與果，作因已而滅，因滅而果生，是果則無因。”

“因與果因”（因給果作了因），就像斧頭對著樹砍伐那樣，因給果做了一份作業。“作因已而滅”，做完了因的工作，因就滅掉了，因滅了就生果。

“是因有二體，一與一則滅”（前“一”指因要給果作因，後“一”指因滅才生果），這樣，因上就有常和斷兩種體性：由於因滅了才生果，所以因是滅（斷）的體性；而且，因要延續到果出生時，對果作一份作業，這又成了常的體性。但是一個法上不可能有相違的二種體性，所以不成立“生”。

只有此法對於彼法起作用，才能說此法生了彼法。比如理髮師給人理髮，一定是頭髮和他手中的剪刀同時配合才在理髮，如果剪刀從來都沒碰到過頭髮，能說理了發嗎？當然不能。又如會計師打了一天的算盤，會計師的手和算盤這二法同時存在，才能說打了算盤。但是，有手時沒有算盤，有算盤時沒有手，怎麼能說打了一天的算盤？同理，要說因生了果，則因和果首先須握手相會，因對果作用一下才行，有因時沒有果，有果時沒有因，怎麼能說作呢？又怎麼能說生呢？

因此，要安立因生果，則因和果需要同時存在，且因在果顯現時給予果一份作業。但是，一定只有因滅了才產生果，凡是因果法都是無常法。如果因常住不滅，怎麼會有新的果產生呢？如果果不是新生的法，而是先前已經存在，那又怎麼能稱為果呢？所以凡是因果法，決定都是剎那滅的無常性。

“因果同時”和“因先果後”相違，這就出現了難以調和的矛盾。既要成立因對果做了作業，又要成立因滅了才生果，無法兩全。

如果因從沒有給果做過什麼，只是在它滅去之後，果隨著生起，那這個果就成了無因，因為前面的法對它什麼都沒做過，不能承許為它的因。

首先證成：因和果是無常法。

倘若因果是常法，則無絲毫變動，不可能由因轉變為果。因此，凡是因、果法，都一定是剎那性。

如果因和果是常法，絲毫都不會變，怎麼能由因轉為果呢？比如從種子轉成苗芽，是種子滅了才生苗芽，如果種子一直不動，怎麼會有苗芽呢？所以，凡是因果法，決定都是剎那滅的體性。這是首先要證成的問題。

回到偈頌來解釋：

因要對果起作用，必須在果產生的同時，因也存在。然而因壞滅時才能生果。由此一個因上就有二種體性，一來在果存在時，給與果作用，如此則成常法；二來在果產生時，因已滅盡，

如此又成斷法。一個法上有相違的二種體性，永遠無法成立。若因滅時果才出生，由於因沒對果起任何作用，應成果是無因生，然而這不可能成立。

因要對果起作用，必須在果產生的同時，因也存在。另一方面，只有因滅了才生果。這樣一來，在一個因上就有兩種體性存在：一是在果存在時，給與果作用，這樣因就成了常法；二是當果產生時，必須承許因已滅盡，這樣因又成了斷法。一個法既是常又是斷，這是無法成立的。

如果是在因滅之後才產生果，那就不是這個果的因，因為：只有對果發生作業才可以說是因；而因滅果生，因和果不發生任何關係。因此，應成果是無因而生，但這也違背事實。

以上以勝義正理抉擇了緣起生即是無生。

內外諸法都是緣起生，以緣起生故，無有自性，正顯現時，如同水月，毫無實質。

總之，一切內外諸法都是因緣所生，以緣起生故，無自性，正顯現的時候也如同水月，毫無實質。

全知麥彭仁波切在《緣起心要釋》中說：“如是觀察的話，若不觀待因緣，則必定成為如空中蓮花一般。因此，凡是有的法，都是觀待而生，或僅僅依於因緣而生。如此，凡是因緣所生法，決定不成自性實有，而僅是先前無有、後來以因緣作成，故與影像無有絲毫不同。”

這段引文首先宣說萬法都是因緣生。假如有一個不必觀待因緣而存在的法，那決定是空中的蓮花了。也就是說，絕不可能有不觀待因緣的法，在十方世界裡都找不到這樣的法。

凡是有的法，決定都是觀待因緣而生。我們心前顯現的任何一法都是因緣所生。比如觀察一幅畫：有了畫布、顏料，以及畫師的思想、動作等，才產生這幅畫；不觀待這些因緣，則決定不可能自己顯現出這幅畫。因此，這幅畫上的每一部分都完全是觀待因緣而出現。萬法都是像這樣由因緣而生。

其次，以“萬法因緣生”成立“萬法無實有”。萬法都是先前無有，後來因緣和合時就顯現出來，因此與影像毫無差別。譬如影像先前無有，物體與鏡子和合時當即出現；萬法都是如此，緣聚而生，緣散則滅，所以都只是一剎那現起的假相，正顯現時得不到絲毫實法。

四、指示緣起的究竟義

即緣起的安立，其義究竟而言，以自心前如是顯現為根據：

怎麼安立有千差萬別的種種緣起呢？這唯一是以自己的心前如是顯現作為根據，除此之外再也沒有其他的根據。

比如問：怎麼安立有六道呢？答：因為在眾生各自的心前這樣顯現了六道。怎麼安立有苦樂呢？答：因為自己心裡顯現了苦樂。怎麼安立有貪嗔呢？答：因為在自己心裡顯現了貪嗔。怎麼安立有物質世界的現象和規律呢？答：因為在自心前是這樣顯現的。像這樣自心造作、自心顯現，就是緣起。除此之外再也沒有什麼，離開自心談什麼緣起呢？這樣就更切中要點了，原來，萬法都是因緣生；更切要地說，萬法都是唯心所造，這就是緣起的究竟義。

當下依自己的心，可以造地獄法界、餓鬼法界、旁生法界，可以造天、人、阿修羅的法界，

也可以造聲聞、緣覺的法界，或者菩薩、佛的法界。以如是的心而如是地顯現。一切法都唯一是依於自心的因緣而顯現。

緣起究竟是以何者而安立的呢？譬如照鏡子，臉上有哪種表情，鏡子裡就顯現那種影像。臉比喻自心，影像比喻顯現。猶如影像依於臉而現，依於臉而假立，如是顯現也依於心而現，依於心而假立。比如，同一條河的水，以地獄眾生的嗔習，顯現為烱銅；以餓鬼的慳習，顯現為膿血；以人的習氣，顯現為水；以天人善業習氣，顯現為甘露。別別的顯現，唯是觀待別別的習氣而生，依於各自的心而假立，也只在各自的心前顯現。

首先舉鏡子的比喻來說明。鏡子前的人有什麼表情，鏡子裡就現什麼影像，完全一一對應。現在觀察：鏡子裡的影像是獨自成立的嗎？當然不是！因為：鏡子前的人一離開，就沒有了影像，影像完全依人而現。做一個表情，鏡子裡馬上就現這個表情；做一個手式，鏡子裡又現這個手式。所以影像是依他而起，無有自性，這就叫緣起。（注意：按照此處的道理思維，很容易體會到緣起的影像無自性。）無自性的反面是獨立自成，也就是即使沒有鏡子前的人，也有鏡子中的人像，這顯然不成立。

我們的心就像是鏡子前那張臉，而鏡子裡的影像比喻心幻變出的現相。山河大地，花草樹木，情與無情，無量無邊的顯現，就像鏡中顯現出的影像。那麼怎麼會顯現這些影像呢？這是依於識田中所燻的器情萬法的種子成熟而變現的，並不是自己成立出來。

又比如夢中會顯現各種境界，有很多善惡苦樂的夢中劇，一幕幕的夢境顯現出來，就好像從鏡子裡顯現影像那樣。怎麼會顯現夢境呢？因為心上燻了種種習氣，習氣成熟就從夢心裡顯現種種夢境，並非無緣無故地顯現。

比如，同一條河的水，以地獄眾生的嗔恚習氣，顯現為烱銅；以餓鬼的慳貪習氣，顯現為膿血；以人的習氣，顯現為水；以天人的善業習氣，又顯現為甘露。這種種的顯現，只是觀待種種的習氣而現起，全都是習氣力而自現的。這樣會觀察到萬法的作者是心。

觀察內心的緣起，無非是自己的心如如是如是地造作，就如如是如是地顯現。一切都是由自己的心顯現的，心外別無顯現。比如六道眾生同時站在恆河邊上，各自見到的景象都不同。其實，恆河不是心外的存在，只是眾生心前所現的相。這樣，不同類的眾生由於有不同類的習氣，就顯現不同類的相。

在地獄眾生的心前，顯現的是熾熱的烱銅水，因為嗔業習氣只變現出這樣的相，而絕對不會變現出水來。所以不能安立地獄眾生心前有恆河水，唯一是以他心前如何顯現來安立緣起。餓鬼由於有慳貪的業習，心前就變現出膿血的相。他心前緣起的顯現如何，唯一是以他心前顯現的膿血來安立，此外任何安立都不符合事實。在人的心前顯現的是水的相，能夠解渴、清洗、灌溉。以天人的福業習氣，變現為甘露，而人類沒有這樣的福報，就不會現甘露的相。總之，每一道的器世界只是這一道眾生的同業習氣所現，眾生的業習氣相同，就在各自的心前變現出相同的器世界相。

觀察身體時會更明顯地見到，身體狀況如何，完全是自心緣起的顯現。心肝脾胃等五臟六腑是怎麼排列的？各是什麼狀況？又是如何運作的？這些通通是自己的心顯現的。身體出現疼痛，也是自己心上的業習氣力變現出來的。

如果去修行，也會有轉化。自己獲得何種修行境界，外在的器界和內在的根身就會發生相

應程度的轉變。如果修行得力，轉得就快，身體、境緣等各方面狀況都會很快變好。如果有禪定的力量，那更加會轉變。比如安住四禪的時候，就會顯現色界的境界。或者在有漏的禪定中，觀想十方都是白骨，就會現白骨；觀想十方都是水大，就會現水。這都是以心上習氣的力量而精確地顯現。除此之外，再也沒有其他的作者。

同一個人，伴隨著他習氣的改變，而有顯現的變化，習氣淨一分，顯現亦淨一分；習氣染一分，顯現亦染一分。一切苦、樂都是觀待自心而假立的，心不執著，則如木石般毫無感受。譬如，執著夢境，則顯現利益和損害；而識得夢境虛妄，心無執著，夢現也無利無害。凡夫身上發生的利、害，都只是自己的心執著而已，觀待心才成立，不觀待心則無法自成。

苦樂也是觀待心假立的。比如一堆糞，在狗的心前是美味，在餓鬼心前是火炭，在人的心前是臭穢的糞便。你說這堆糞到底是苦還是樂？在瑜伽士看來，這堆糞本來清淨。狗看了非常喜歡，一群狗來爭吃這一堆糞，這是它內心的習氣所致。而我們人以自己的習氣認為這是不淨糞，沒有任何樂可言。

一頓飯吃得難受還是舒服，也是以心假立的。這可以從習氣轉變的現象作觀察。比如一個上海人喜歡吃甜食，下放到江西，就得吃辣。起初吃辣是一件苦事，但是過了一年，吃辣已經成了非常喜歡的事，這就是習氣變了。同樣吃一頓飯，有人會覺得很難吃；修行很好的人，可以吃得很舒心；身體不好時，吃起來就淡然無味，這都是隨著心而變化。

又如，我們會發現，外國人的飲食中國人感覺特別難吃，他們怎麼可以吃得那麼津津有味？有人喜歡吃臭，而一般人連聞都不願意，他卻吃起來很香，這都是各自的習性所致。全中國東西南北飲食習慣各不相同，所謂的味道好，唯一是隨著心假立的。假如心不執著，真的會和石頭一樣毫無感受。

同樣吃飯，不執著的時候，比如一個修行高的人，觀為空性，則不會執著是甜是辣。或者當時心執著在其他地方，會“食而不知其味”。原先吃肉很有味道，後來把肉觀想成蓮花，吃起來就沒有肉的味道。或者原先沒吃素時，根本不覺得肉有一股難聞的腥味，吃起來香噴噴的。但是吃素的習氣一旦加深，別說是吃肉，連見到肉的顏色、聞到那股味道都會噁心難受。習氣還可以繼續轉變，如果變成像濟公和尚那樣，肉又成甘露了，無利無害。這都是習氣不同所導致的。由此說明，苦樂都是觀待內心而假立的。

聲音的境也是如此，如果有執著，就會很在意，認為這悅耳動聽或者粗糙難聞，其實聲音的境本身有什麼好聽、不好聽呢？同樣的聲音傳來，假如能觀空，聲音就像空谷迴音，正現的當下絲毫不可得，為什麼要執著它呢？一個讚美的聲音，本身只是空谷回聲，如果心裡執著，立即就有感受；如果不執著，真的如同空谷聲。讚歎的聲音，毀罵的聲音，引生貪心的聲音，引生嗔心的聲音等等，聲音可以有無量種。隨著自己的心如何假立，就會生起相應的感受，這都是被聲音的假相所轉，主人公迷惑顛倒了，七情六慾就都會生起。

此處點明，心才是作者，心如是執著，就會顯現如是的境，由此發生利害，不執著就無利無害。夢中現的境界，醒覺時看來，確實連一個微塵都得不到。真正有智慧的人，面對種種夢境時，心裡沒有任何執取，既不會去攀緣，也不會去逃避，不會在這上面動心。而一般人卻時時落在執著中。其實，心裡不動念才是正確的，認為好是做夢，認為不好也是做夢，都是夢中事。認為好，會覺得有利益；認為不好，又會覺得受了損害。

本來夢境是無利無害的，只因為自己的心執著才覺得有利有害。比如夢見烈火熊熊，如果執著真的有火，火會燒死自己，那就會生起恐懼，拼命奔跑。等跑到了安全的地方，於是想：終於脫離了火海，我得到利益了。其實，因為執著夢境實有，才認為遭遇災害，後又獲得利益；如果不執著夢境，則不會對自己造成利害。

以上是解釋夢境。事實上，面對心前這一切色聲香味觸的境界，可以觀察：如果自己心裡有執取，那一定落在利害這兩邊。比如一個人來了，可以認為他對自己有損害，也可以認為他對自己有利益。而如果不起任何分別，境界只是現一下就過去了，無利無害。

又如，一部拖拉機突突突的聲音，如果執著了就覺得它特別討厭，對自己造成了損害。這樣，自己也會覺得非常難受。如果心能放開，認為一切萬物都是好朋友，它也不例外，不把它當成敵人，那心態就完全不同，變得安樂自在。

我們身上下產生的利害，都只是自己的心執著而已，觀待心才成立的，不依靠心而獨立產生的利害是絕對沒有的。

總之，善惡、親怨、高低、多少、自他等無不是由心而立。

親怨有自性嗎？其實只要以稍微寬廣的視野觀察，就會發現親怨確實只是分別心假立的。在境上並沒有固定的親人或怨敵的自性，自己的心假立他是親人或怨敵，就成了親人或怨敵。

比如一個人向自己臉上吐一口唾液，他到底是親人還是怨家？以我愛執來維護自己的話，一定認為這是汙辱我的敵人。菩薩道的行者，則認為這是成就忍辱的逆增上緣，是成就自己的善知識。從前世來看，他曾經無數次做過我的母親，母親吐一點口水有什麼關係呢？今世是親人，但前世曾一萬次殺害過自己，所以哪裡有固定不變的親怨自性呢？從現相上看，他是迷亂的眾生；從實相上看，他是萬德莊嚴的佛。“他是誰”完全由心設立，完全取決於心如何看待。

高和低也是相對而假立的。比如在山區，山腳下叫做低，山頂上叫做高，但是山腳下相對於一個沿海城市又非常高。或者，倒過來看，又成了山腳是高、山頂是低。所以高、低是心虛假安立的。

多和少也是以心假立。一堆米，是多還是少？相對一粒米來說，是多；相對一倉庫米來說，是少。將這堆米分為微塵，又成了無數。所以，所謂的多和少都是由自己的心來安立。連我們穿衣服也是如此，一個人認為：我衣服不多，就這幾套。他這是相對衣服多的人來說的，而另外一個修行人，認為衣服太多了，兩三套就足夠。所以都是人的心假立的。

自和他也是如此。自他相換，如同此山和彼山：身在此山，那邊就成了彼山；到了彼山，彼山又成了此山。同樣，我們執著一個五蘊是自己，它以外的就成了他；如果把另一個身體認作自己，原來的身體又成了他，所以自他完全是以心假立的。入胎的時候，父精母血是他，可是執著那是自己，後來就成了自己的身體。或者本來只是一顆樹，樹神卻可以將它執著成自己的身體。

又比如前世是一個藍眼睛、黃頭髮、白皮膚的英國人，後來投胎為一個黑眼睛、黑頭髮、黃皮膚的中國人。原來執著英國人的身體是自己，認為中國人是外國人。現在做了中國人，執著這是自己，又認為英國人是外國人，而且看到前世那具身體，會認為那是別人。凡夫根深蒂固地認為這是自己，那是他人。如果修自他相換，把執著的對象換過來，又會待人如己。

善惡的觀念也是人心假立的。過去認為是一種美德，而到如今會認為很迂腐；過去認為卑

鄙下流的事，到了今天卻認為很瀟灑；過去認為這樣的服飾髮型、裝點打扮像魔鬼，今天卻認為很酷，這都是人的心態在變。

人們崇拜的對象也一直在改變。比如過去樹立一個勞動模範，大家都去學“勞模”，後來又樹“標兵”，之後是科學家，現在是追逐明星、偶像。所以隔了幾十年，老祖母和小孫女根本沒辦法溝通，觀念完全不同，其實都是假立的。當然，在假立中還是存在很多差異，有好有壞，有利有弊，需要善加辨別。但此處的要點是：自己的心如何假立，心前就如何顯現。

《入中論》雲：“有情世間器世間，種種差別由心立，經說眾生從業生，心若滅者業非有。”有情世界中的無量差別，並不是無因無緣，而是依著緣起的差別而顯現。緣起就在各自的心上，以心的習氣不同，而假立種種有情。器世界從風輪至天宮之間的萬相，也是由有情的同業習氣而假立。經雲：“隨有情業力，應時起黑山，如地獄天宮，有劍林寶樹。”因此，如何認識緣起呢？應當認識：種種的差別都是由心而成立，萬法都是依於自心而現起。

無論有情世間或器世間，其中的種種差別，都是由心造作而成立。經中說，眾生都是業力所生，而業唯是自心所造；心一旦滅了，業就不會有。無論善業或惡業，都是以自己的心造作的，沒有心就不會造業。否則，應成桌子也會造業，也有下地獄或上天堂等。

以心造業時，依著心上緣起的差別，即內心的動機、狀態等差別，可以將所造的業分成福業、非福業、不動業，或者有漏業、無漏業等等。這千差萬別的業都是由心造作而來。種種的業，程度上有輕重，時間上有長短，心量上有大小，心態上有是否執著我、是否執著法，動機上有以利他為主、以自利為主，所緣境上有對三個人做、對一萬個人做等等，這一切都是由自己的心顯現的。由於心上可以區分出無數的差別，所以業就有無數的差別。

由於業有無數的差別，就造成了有情世間的無量差別。比如僅僅一個殺業，去分析的話，都有很多的差別；正是由於這些差別，就造成了十八地獄、五百地獄、一百地獄等各種各樣的地獄。觀察旁生：飛禽走獸，各種各樣的相貌、形態、生活習性等，這些果報上的差異是因為因地所造的業不同，而造業不同又是由於心態的差別。

一切唯心造，《華嚴經》說：“心如工畫師，能畫諸世間”。心雖無形無相，但不可輕忽，認為只是起一個心念，無關緊要。這只是自己看不到緣起微細之處。每天從早到晚，無論說話、辦事、待人接物，都會生起各種各樣的心念。修行就是要把這個心修好，每一念心都用好、用對，不雜絲毫不善。這樣，果報就很殊勝。

所以，有情世界裡的差別完全是依著緣起的差別而顯現。否則就不平等：為什麼他是那樣的現相，而我是這樣的現相？為什麼此方是這種境相，而彼方又是那種境相？諸如此類的問題，一旦認識了緣起就會迎刃而解。因為緣起上有差別，所以顯現上就有差別。具足這樣的緣起，就這樣顯現；具足那樣的緣起，就那樣顯現。

再歸攝起來，緣起在哪裡呢？其實，內外器情無量無邊的顯現，都是從自心變現出來的，緣起就在各自的心上，這就切中要點了。以心上燠的習氣不同，會變現出各種各樣的有情相。比如以心上貪嗔、善惡等種種的習氣，會顯現虎、狼、獅子、阿修羅、各種餓鬼、六重欲界天以及色界天、無色界天的天人等等，十方世界裡無量種類的有情。就連一個身體裡也都有很多的細菌和寄生蟲。有情的種類，可以歸納為胎、卵、溼、化四生，或三界、六道；展開來說，則無量無數。

心的力量不可思議。比如過去在印度鹿野苑，有個婦女把自己觀想成老虎，最後真的現出老虎的相，全城的人都嚇得狂奔亂跑。外道觀想虛空有阻礙，觀想成功時，確實他就走不過去。由此可知：心可以變現出萬法。無數有情，無數種的身體差別，都是由各自的心現起的。心如是地造業，如是地熏習，就如是地變現出身體、器界。所以，以心的力量，造成一切有情世間。

器世界從風輪⁵至天宮之間的萬相，也是由有情的同業習氣而假立。

器世界從風輪到天宮之間各種各樣的境相，一一都是隨心上的因緣而現起。現在我們生活在人間，由於有同業習氣，所以共同見到同樣的器世界，日月星辰、山河大地等。這些器界的萬相併不是心外的存在。如果是心外的存在，為什麼在聖者定中不顯現呢？所以只是迷夢般的顯現。只要有輪迴的迷夢，就還有這樣的顯現；等輪迴的迷夢完全消盡，這些影像會全部消失。所以說：“夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。”

經雲：“隨有情業力，應時起黑山，如地獄天宮，有劍林寶樹。”

隨著業力因緣成熟時，當時就會變現出器世界，有地獄、天宮、劍林、寶樹。此處，地獄裡的劍葉林表示苦境界，天宮中的寶樹表示樂境界。總而言之，一切苦樂境界都是由善惡業力所現，而一切善惡業力都是由自心的習氣集起。比如，對待同一個人，如果討厭他而生嗔恚心，以此心態將來就會顯現惡趣恐怖的境界。可是心一轉，把他觀成悅意相而生慈悲心，以此心態將來又會顯現很美好的境界。所以，我們的命運就是在這一念心的狀態上分判，上升或下墮由當下的一念心態決定。所以在緣起上，決定不能錯亂，錯亂因果緣起將來會吃盡苦頭。因此，時時都要把心往善的方面轉。

總之，怎麼來認識緣起呢？就是要認識到：種種差別由心建立，萬法依心而起。從因上說，當下的這念心就是未來的緣起。

一切內外緣起的安立，按究竟來說，都只是依於眾生各自心前如是顯現的這一根據，而安立此者彼者，此外無其它道理，因此稱為“依心而假立”，即僅僅是依心而假立，沒有另外的自性可得。其理由是：以勝義理審察時，不必說實有，連顯現的這一分也不可得；而不作審察時，分別心前只有一個顯現。對這樣無自性的同時而顯現的緣起，觀待世間的顯現性而言，可以說以名言正量成立。

安立內外緣起的依據唯一是各自心前有這樣那樣的顯現。離開自己一念心的顯現，就沒有什麼可談的了。

比如，說：“我的命運好苦啊”，是指心前顯現的果報非常難以承受，這樣的苦相以過去的因緣而現起。又說：“我現在恨死了、愛瘋了”，這一念又是造成未來果報的緣起。所謂自身上的緣起就是如此。

我們關注的是生命問題，所謂的緣起不外乎是兩方面：一、心前如是的顯現叫做果，這是由過去的心造業而來。過去的心如何造作，今生就變現出何種果相。受福，是由過去行善而來；遭禍，是由過去造惡而來。二、當下的心態如何，又決定了未來會變現出何種果相。

⁵ 风轮：指器世界的最下底。器世界最初形成时，先于虚空上生风轮，后于风轮上生水轮，水轮上生金轮，由此渐生须弥四洲。

離開自己當下這一念心，還有什麼緣起呢？這最現實不過了。外太空某個星球上的境界，在自心前絲毫未顯現，因而不必考慮。當下在自己的境界裡如是如是地顯現，這就是自己心上的緣起，只是以“自心前如是顯現”這一點作為根據。

比如，自己現在心裡很煩惱，就不能說很安樂，心上出現的是未來受苦的業；或者現在心裡有信心、慈悲心，就不能說是噁心，以此將來會得大利益。只是以“心前如是顯現”的這個根據，來安立此者彼者。

從因上判斷，這是地獄的因、餓鬼的因、旁生的因，還是修羅的因；或者是昇天的因，還是做人的因；或者是生淨土的因，還是生穢土的因，像這樣每一個因都可以有緣起上的安立，這就叫緣起律。

究竟而言，只是根據自己的心是如是顯現，而安立此者彼者，這就叫名言中的安立。名言中因果上的無量差別相，以及體性、作用等上的無量差別相，都是在心上安立的。比如，自己能不能往生極樂世界，能不能獲得暇滿人身，能不能成就修行，全看自己當下內心狀況如何。這一天有沒有攝取到人生大義，還是看自己的心。可以算一筆賬：我今天到底造了多少身口意的惡業，多少生死的業，以及多少解脫的業，多少趣向大乘的業，多少背塵合覺的業。就按內心的顯現來給自己打分。自己的業因是什麼，內心的狀態如何，就決定自己的果報是什麼。除此之外，再也沒有其他的了，所以說：“唯一以心假立，沒有另外的自性可得。”

為什麼這一切內外緣起究竟歸結在“依心而假立”上，完全以心前的顯現為判斷的根據呢？心認識萬法時有兩個層面：不以勝義理觀察的時候，有山、有河、有人、有貪、有嗔等，心前的顯現就是如此；而如果用勝義理對這些法一一審察，即是在抉擇萬法的實相，已經落在勝義中，此時連顯現也是沒有的，不能承許有山、有河、有人等，名言中的顯現無法安立。

不作審察的時候，分別心前只有一個顯現，對這樣無自性而顯現的緣起，觀待世間的顯現而言，可以說以名言的正量成立。在眾生的分別心前，的確是如是相、如是作用，這是以衡量名言的正量可以成立的。

因此，自宗的觀點為：既是以心假立，也是名言正量成立，二者根本不相違，名言的究竟真實性就只是這一點而已，不必過分的耽著。

這說到了兩方面，一來完全只是依心假立，沒有什麼實法，二來又是以名言的正量可以成立它，兩者根本不相違。

比如做夢，夢見一隻老虎，這是以夢心假立的，並不是真有一隻老虎跑進夢裡。夢中的老虎現了胖乎乎的相，還面帶微笑。以衡量名言的正量來看，連佛來觀察他的夢境，也確實是出現了一隻笑咪咪的胖老虎。剛看到時很害怕，再看老虎在對自己笑，也就放心了。這樣的心識狀態用名言正量審查，也確實是如此。觀察一下他的心臟：最初跳得很厲害，後來緩和下來。夢境裡確有這些相狀和作用。

自心前所顯現的器情萬法，也是以心假立，如同夢境。一方面是假立的，不是真實成立；另一方面以觀察名言的正量來看，成立各自都持有自己的相，二者不會相違。

又比如，那個怨家過來了，“怨家”確實也只是自己的心假立的，因為：對他媽媽來說，那是寶貝兒子，而我認為他是怨家。以觀察名言的正量來審查，“怨家”是成立的。當時自己心前的確現了怨家的相。作用呢？當時自己非常惱恨，心跳加速、血液沸騰、呼吸急促，思想念頭

和全身細胞的狀態，都一一落在緣起規律中，落在顯現中。是假立，同時又會顯現，這並不矛盾。因為名言究竟的真實性就只是“唯識”這一點，不必要過分的耽著，只是心裡現的一幕假相而已。

以上總體解釋了如何將緣起歸攝在自心上來領會。