



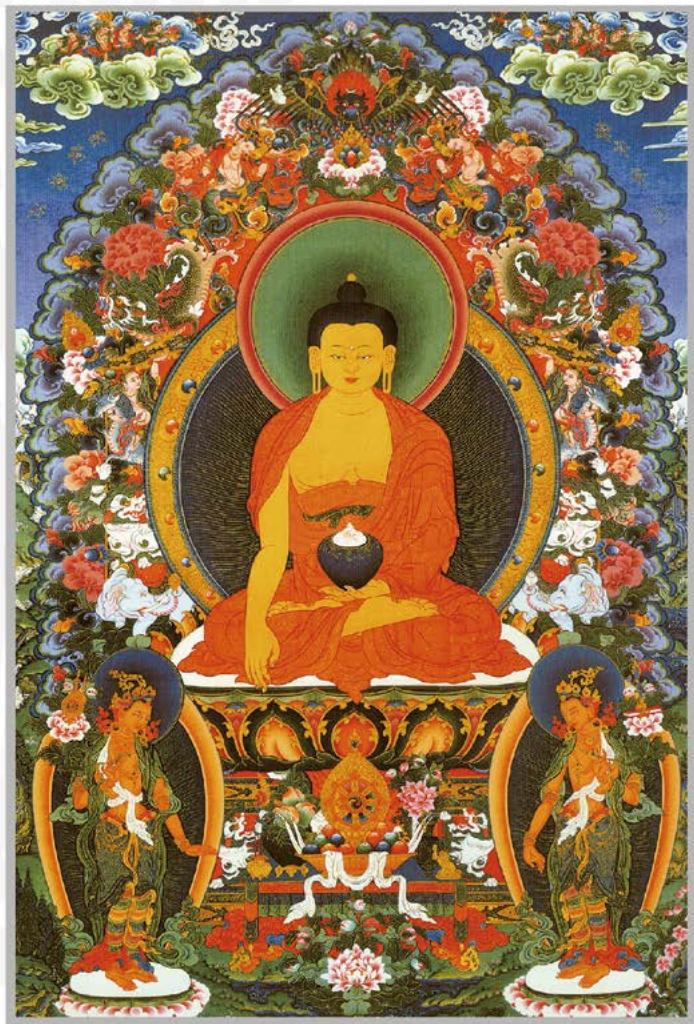
释量论

成量品讲解

法称论师·造论

索达吉堪布·译讲

课程
9



南无本师释迦牟尼佛

THE SECOND CHAPTER OF
THE COMMENTARY ON
VALID COGNITION

释量论 · 成量品讲解

法称论师 · 造论

索达吉堪布 · 译讲

传讲日期：2011.8.31–2012.12.5

版本：2024年12月

目 录

第1课	0003
第2课	0035
第3课	0067
第4课	0104
第5课	0133
第6课	0165
第7课	0205
第8课	0242
第9课	0267
第10课	0298
第11课	0320
第12课	0346
第13课	0377

第14课	0402
第15课	0431
第16课	0459
第17课	0480
第18课	0498
第19课	0518
第20课	0535
第21课	0561
第22课	0578
第23课	0599
第24课	0622
第25课	0641
第26课	0659
第27课	0682
第28课	0700

第29课	0721
第30课	0736
第31课	0755
第32课	0776
第33课	0798
第34课	0822
第35课	0845
第36课	0867
第37课	0886
第38课	0908
第39课	0926
第40课	0944
第41课	0964
第42课	0987
第43课	1008

释量论·成量品讲解

法称论师·造论

索达吉堪布·译讲

顶礼本师释迦牟尼佛：

酿杰钦布作丹涅美样

荣内门兰钦波阿嘉达

巴嘎达阿灿图协么多

敦巴特杰坚拉香擦洛

大悲摄受具诤浊世刹

尔后发下五百广大愿

赞如白莲闻名不退转

恭敬顶礼本师大悲尊

顶礼全知麦彭仁波切：

玛沃桑给钦Ra酿拉夏

语狮子智现心中

根德让布门兰南巴样	修行普贤诸大愿
这具嘉沃陈类怎匝巴	持佛菩萨事业者
蒋扬喇美雅拉索瓦得	文殊上师足下礼

顶礼法王如意宝：

内钦热沃贼诶样堪色	自大圣境五台山
蒋华特杰辛拉耶拉门	文殊加持融入心
晋美彭措雅拉索瓦得	祈祷晋美彭措尊
贡觉多巴破瓦辛吉洛	意传加持得证悟

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

第 1 课

2011 年 8 月 31 日

今天开始讲法称论师所著的因明七论中的《释量论》。《释量论》共分四品，即自利比量品、成量品、现量品、他利比量品。这次讲第二品——《成量品》。因为，讲整个《释量论》要花很长时间，而且我也没有全部翻译，只翻译了这一品。

在宣说正文之前，我先讲三个相关的问题：

一、重译《成量品》的原因。

可能有人会问：为什么不讲法尊法师翻译的《成量品》颂词，却要重新翻译呢？其原因是，法尊法师翻译的颂词跟麦彭仁波切的注释不好对应，因为当时法尊法

师是以僧成大师的解说作为依据翻译的，而麦彭仁波切的解释方法跟格鲁派僧成大师、甲曹杰等的解释方式稍微有所不同，故用麦彭仁波切的《释量论大疏》来解释法尊法师翻译的颂词就有一定困难。

再加上，法尊法师是在1980年完成翻译的，所以有些法相名词与我翻译的《量理宝藏论》《释量论·成量品》中的法相名词差别比较大，因为这两部论中的法相名词参考了《藏汉大辞典》。而法尊法师翻译完毕时，这部由杨化群等著名大师编辑的辞典还没有出版，故里面的法相名词跟法尊法师所用的法相名词就有一些出入。

还有一个原因是，我感觉法尊法师的译本有点难懂。本身《释量论》就特别难懂，再加上法尊法师的译风比较古，所以不太好理解。以前，印光大师、蕅益大师等高僧大德都喜欢用古文写作，看过《印光法师文钞》《蕅益大师全集》的人都知道。虽然当时的语言不

是古文，但实际上文字却很难懂，可能是比较着重文笔的缘故。

鉴于以上种种原因，我才对《释量论·成量品》作了重新翻译。

二、学习本品的重大意义和正确态度。

翻译完后，学院里面个别道友再三劝请我讲，但在因缘没有成熟时，怎么劝请也不可能成功。前一段时间去香港，有种种因缘促使我讲，再加上自己对本师释迦牟尼佛产生不退转的信心，对佛教产生坚固的定解，其来源大多是建立世尊为量士夫的《成量品》。所以，前几天我说：“虽然没有人与非人的劝请，但我的分别念一直劝请自己要讲一遍。”

当然，这之前我的分别念以自问自答的方式也有过斗争：“我讲了有没有人听得懂啊？可能很多人都会打瞌睡吧！”“即使极少数人打瞌睡、‘坐飞机’‘坐

火车’，他们也种下了善根。而且，如果这次没有讲，以后不知什么时候才能讲。”以前也有人说：“万一您离开世间，万一您跑到别的地方去了……”确实，人身无常，一定要讲。

这次讲《成量品》，就像以前讲《般若摄颂》一样，一个礼拜讲一次，只要心不退转，慢慢就会完成，我想在座的各位都有这个经验。我个人认为，不管是哪一部经论，只要有开端，除了特殊情况以外，都会圆满。在我的印象当中，这么多年以来，一部法已经开讲了，中间半途而废是没有的。故我相信，没有出现其他特殊情况就会圆满，也希望白方护法神随时随地都要加持、护念。

此次讲《释量论·成量品》，每次讲的内容不一定多，我也没有时间多多准备，也不引用现代各种理论，只着重解释意义。我希望在座的，尤其是自认为比较聪明的，有一定智慧的，一定要去分析。因为，若没有好

好利用自己的智慧，很多人的聪明才智很容易变成邪见。如果在这样的量论面前，自己的智慧用得上，或者说有很敏锐、很尖锐的智慧，就可以算是有智慧的人。虽然与密法等高深法要相比，《释量论》并不是特别深邃，但凡夫分别念要去了解，也有一定的困难。所以，大家一定要认真学习！

通过学习因明，对知识分子来讲，能起到摧毁傲慢的作用。因为，以前自己认为这也不合理，那也不合理，但在学习因明后，却深深觉得：原来自己并不是最有智慧的人，因为对很多推理都糊里糊涂。

另外，听《释量论·成量品》，一定要有因明的基础，否则很难通达里面的个别内容。比如，我经常讲一些专用名词，如现量、比量、已决识、伺察意等。如果这些不明白，（在讲《量理宝藏论》时，基本上每个名词都给大家解说过。）就像在学世间学问时，不懂里面的专用名词一样，只能望文生义，理解起来是很困难的。不管怎么样，

这是对佛陀生起欢喜心和信心的因，听闻有很大的功德。如果实在听不懂，在我讲课时，也可多多念诵超越轮回的心咒——观音心咒。

以前，麦彭仁波切给绕沙格西的辩论书中说：如果你对辩论的甚深道理实在听不懂，就多多念诵超越轮回的心咒。意思是，如果你在辩论中，自己的智慧实在没办法用，对更甚深的闻思修行的意义一点都听不懂，经常糊里糊涂，那就悄悄地念观音心咒。故在座的道友，若实在听不懂，听了半个小时一句话都不明白，那就不要出声地默默念诵。六种念诵当中，有一种连嘴唇都不能动，可以这种方式念诵超越轮回的心咒。因为实在听不懂，只有这样了。

但我想，只要大家认真去看应该没有问题。1987年，上师率众去五台山回来后，开讲《文殊大圆满》和《释量论大疏》，并亲自主持讲考因明，学院里面有很多法师参加。在我的印象里，我每次去上课时，所有词、

义、科判，都在心里非常清楚地浮现，虽然我只轮到讲考两次。否则，在上师面前讲考是非常困难的。

记得上师讲《释量论大疏》，从头到尾花了五个月左右的时间，当时上师每天下午两点钟上课。虽然过了二十多年，但现在有些颂词和科判，印象是非常深刻的。比如：这一点特别难；这个颂词要注意；这个颂词的内容，在甲曹杰的注疏里面比较清楚，在麦彭仁波切的注释当中比较深刻……

因此，真正想对本师释迦牟尼佛生起理性的信心和智慧的人，一定要用出自己最高的智慧。我们对世间一些乱七八糟的东西，经常有一些分别念，不断去探索、研究，那现在对自己的本师释迦牟尼佛，就应该生起不可退转、不可摧毁的信心。生起这种信心有两种途径，一要学习大慈大悲的佛陀救度众生的发心与行为，二要通过理论观察真正知道佛陀是量士夫。当然，后者也是本次学习的目的。

此次宣讲，无论是通过网络、光盘还是现场听受，可能很多老菩萨，刚刚皈依的人，不一定听得懂，只能种下善根。而有些人与此法有前世的缘分，再加上自己有特别好的智慧、善根，我想部分内容应该会明白。因此，此次共同学习也很有必要！

这次学习没有什么要求，你们也不要有什么特别大的压力。我昨天一说，明天讲《释量论·成量品》，还必须讲考，大多数人都特别失望，好像明天就要判死刑了一样。其实，也不用那么害怕！

三、简略介绍因明的历史渊源。

大家都知道，因明的创始者是世亲论师四大弟子之一的陈那论师。在对世尊生起极大的恭敬心和欢喜心后，他意识到以理证的方式对佛陀生起信心很重要，于是准备造一部论典，并在石板上（或说土粉里）写下这样一个偈颂：“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者，为成

量故从自论，集诸散说汇为一。”然后就到城市里面化缘去了。

回来时，一位外道婆罗门已经把它擦掉了。然后他又第二次写，写完了以后又去化缘，但又被这位外道婆罗门擦掉。最后他申明：如果是嬉戏，或者开玩笑，最好不要擦，我有一定的意义；如果你觉得不合理，希望现身辩论。后来这位婆罗门就出现了，于是他们开始用理论来进行辩论。婆罗门屡辩屡败后，显示神变烧毁陈那论师的资具，逃之夭夭。

当时陈那论师生起厌离心，他想：连一个众生都度不了，那么多众生就更不用说了。于是他把写偈子的石板扔到空中，想等它落下时，就舍弃身体趣入涅槃。但等了半天，这个扔到空中的石板始终没有掉下来。抬头一看，文殊菩萨抓住石板安坐在空中。他抱怨说：您为什么不早显现？我现在对轮回生起厌离心，连一个众生都度化不了，更何况说度化无量无边的众生；再说我准

备用这部论典来利益众生，看来这部论典也利益不了众生。文殊菩萨告诉他：你要利益众生，只要写出来，它就会变成世间的眼目，而且我也会生生世世观照、保护你。从此之后，他有任何问题，只要一忆念，文殊菩萨就会现前。后来他就造了《集量论》。

对世尊成立为量士夫来讲，这个偈颂的前两句“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”非常重要！若要对其详细解说，可能需要以后面整个论体来进行论证。简而言之，陈那论师顶礼的真正成为正量或定量的士夫佛陀，具有因圆满和果圆满。所谓因圆满，即“欲利生”和“大师”。“欲利生”是意乐圆满，指佛陀于无量劫前发大悲菩提心利益无量无边众生；“大师”是加行圆满，指佛陀行持六度万行。所谓果圆满，即“善逝”和“救护者”。“善逝”是自利圆满，指佛陀具有断除一切障碍、圆满一切证悟的断证功德。“救护者”是利他圆满，指佛陀以种种佛法甘露饶益无量无边众生，将众生从轮

回大海中救度出来，引入涅槃城。总之，陈那论师以两种圆满建立佛尊是量士夫。

当时他也说：为了成立佛陀是量士夫，我从自己所著的《理门论》等论典中，将零散的理论全部汇集起来，造了这部《集量论》。因此，后学者要真正对佛陀生起信心，一定要学《集量论》。其实，陈那论师有108个论著，但后来真正被世人留下来的并不是很多。

后来法称论师看到《集量论》，就生起了极大的信心。当他打听到陈那论师的主要弟子是自在军论师后，就在自在军论师前听闻《集量论》。第一次听的时候，就跟自在军论师差不多；第二次听时，就已经超越了自在军论师；后来完全通达了陈那论师的究竟密意。尔后就造了《释量论》等因明论典。

陈那论师和法称论师，都包括在印度二胜六庄严中，陈那论师是量论的创始者，法称论师是量论的弘扬

者。在二胜六庄严期间，印度佛教是最辉煌、最灿烂的时期。当时外道虽然非常兴盛，但以那烂陀寺为主的很多寺院的班智达都能通过正理辩伏外道。所以，在整个历史上，要通过辩论来了解佛法，还是需要学习这样的量论或因明论。在这个时代，人们都看重金钱，真正与佛教辩论的人并不是很多。万一有，若佛教徒对佛陀成立为正量的理论都没有，那就非常可惜！

藏传佛教中，在萨迦班智达期间，印度的因明，尤其世尊成立为量士夫的理论非常兴盛。后来宗喀巴大师看到《释量论·成量品》，就泪流满面，对世尊生起了不可思议的信心。他说：虽然藏地雪域有这么好的论典，但现在很多人对世尊成为量士夫的真理了解得并不多。于是进行广弘。麦彭仁波切及其弟子也特别重视因明，上师如意宝在讲因明时经常说：因明的核心就是《成量品》，如果《成量品》懂了，就会知道既然佛法是佛陀说的，那就绝对是正确的。当然，这是通过理证来论证

的，并不是说，因为佛陀是我的导师，所以他是正确的。

现在末法时代，人们的分别念特别多，尤其是一些所谓的大学生、研究生、博士生，经常生起各种各样的邪知邪见，此时就需要以这种理论来摧毁。当然，在听闻过程中，有些道理不一定非常懂。因为在印度，法称论师将《释量论》造完后，很多寺院都去学习，但谁都看不懂、听不懂。很多人纷纷说：这是一部邪论，不知里面到底说了什么。听说有些人还按印度的传统，把这部论当作不合格论，拴在狗尾巴上。

不过法称论师早就在《释量论》后面的颂词当中，以很悲哀的语气说过：“如众河流归大海，吾论隐没于自身。”意思是，就像所有河流都归于大海一样，虽然我以论典的方式宣说了这样的理论、智慧，但谁都不能懂得，最终只有融入自己。当然，后来的智者们也完全懂得了它的意义！

下面正式宣讲《释量论·成量品》的正文。

《成量品》主要讲三个方面的内容：一、宣说佛为量士夫；二、广说彼为量能立；三、如是宣说之必要。

甲一（宣说佛为量士夫¹）分二：宣说量之总法相；是故说佛为正量。

乙一（宣说量之总法相）分三：宣说正量之法相；其中否定成立理；遣除于此之辩诤。

丙一、宣说正量之法相：

说世尊是量士夫，首先要明白量的法相。所谓量，以世间语言来讲，就是正确的意思，也叫真理，法称论师则云：

量即无欺识。

所谓量，就是无有欺惑的心识，简而言之，即无欺

1 即佛陀具备量的法相，永远不欺惑众生，堪为众生的依怙。

之识。

当然，量也有在外境上不欺惑的法。但是，外境上的法要不欺惑，也需要以识来判断。如果识没有进行判断，就不会知道到底是欺惑还是不欺惑。比如，我的眼睛看见了外面蓝色的东西，产生了一个蓝色的识，这种蓝识所决定的外境，具有蓝色方面的不欺惑。所以，所谓的量最终还是归于识。

对这里所谓的量，如果有些人刚开始学不太懂，就叫正量，（其实，量子力学里面的量，与此也有接近之处，但完全不一样。）可理解为正确的心识。当然，除了识的正确以外，还有很多是正确的，比如火的热性，柱子刹那刹那无常，水不断向下流淌等。在自然界有很多规律都是正确的，但全部是用识来决定的。故大家要知道，真正的真理是用识来决定的，最后都归于识。我们可以看看，世间上任何一个正确的东西，没有以识来决定的有没有？没有。所以，这里量的法相确定为无欺之识，即根

本不会欺惑或欺骗的识叫量。

后面说世尊为量士夫，就是因为世尊具足无欺识这一量的法相，永远不欺惑众生。而且，如果世尊成立为量，那他所说的话就不会欺惑我们。比如世尊说因果不虚，这个因果不虚的道理就不会欺惑我们；说人有前世后世，这也不会有欺惑。为什么呢？因为世尊是量士夫。拿世间的比喻来讲，我是一个大家非常信任的真正的好人，那我所说的话大家百分之百都会信任。

因此，在这里有一个非常关键的问题，就是我们要知道什么是量，这非常重要！而且，因明学也叫量学，即有关量的学问。故五部大论²里面，所谓因明论就是量的论典，因为量就是因明的意思。

丙二、其中否定成立理³：

2 五部大论：戒律、俱舍、因明、中观、现观。

3 其中宣说，以非有否定、别有否定、非可能否定三种否定，远离不遍、过遍、相违三种法相的过失，而成立“量即无欺识”这个量的法相是正确无误的道理。

起功用不欺。名起亦如是，
显示所欲故；说者能为境，
何义心中明，彼名乃量性。

下面通过辩论来否定一些不合理的说法。

有些人问：你们说量的法相或定义是无欺的识，所谓的无欺指的是在心前显现吗？即对有境心识来讲，是不是只要有境相显现就算无欺呢？如果境相存在就成立为无欺，那这是说不过去的。因为，在眼睛面前的二月显现，这是无分别识的错乱；把花色的绳子看作毒蛇，这是分别识的颠倒现象……这样量和非量根本无法安立，因为颠倒识也成为量了。如果单单执著为获得对境才算无欺，则现量⁴和比量⁵都成了取境而未获得、获得而未取境⁶的结局，即现比二量都不成其为量了，因为

4 现量：感觉，乃尚未加入概念活动，毫无分别思惟、筹度推求等作用，仅以直觉去量知色等外境诸法之自相。如五根之眼见色、耳闻声等是。

5 比量：用已知之因（理由）比证未知之宗（命题），以生决定之正智（正确心识）。

6 现量方面，比如：眼识看到远方有水，但还没有得到水，这叫取境而未获得；

境与有境⁷都是刹那无常的缘故。这样的话，所谓量的法相就无法建立。

驳：并非心前显现的全部成为无欺，一定要起功用。而且，分成刹那来观察也没有必要。因为，不欺惑有三个方面：一是作者不欺，二是对境不欺，三是方式不欺。所谓作者不欺，指现量和比量这两种识不欺惑；所谓对境无欺，指自相的对境无有欺惑，最后真正得到能起功用的自相；所谓方式无欺，指心识决定为有就必定无欺存在，决定为无也决定不存在。若具足这三种条件，就成为真正的不欺惑。所以，量是无欺之识的法相是可以成立的。

有人又说：如果不欺惑之识是量的法相，那就有不遍的过失，因为依靠名言（包括声音、文字）而起的名起量

后来走到水边得到水，但前面眼识所取的水已经灭了，这叫获得而未取境。比量方面，比如：看见屋顶的烟囱冒黑烟，比量推断屋里有火，但此时并未得到火，这叫取境而未获得；后来走进屋子得到火，但已不是前面推断时的火，这叫获得而未取境。

7 境与有境：对境及缘取对境的心识。

也能得到对境，但与心识并没有关系。

驳：并没有不遍于名起量的过失。因为，名起量可理解为三种：第一种是由声音生起的耳识，第二种是缘声音心里产生“它是柱子”“它是瓶子”等分别念，第三种是与心识没有关系的名（文字）声（声音）之相。

如果指的是第一种——五种根识当中的耳识，那它就包括在现量当中，因为五种根识都是现量，都属于心识，因此没有不遍的过失。

如果是第二种，也可以包括在比量当中。颂云：“名起亦如是（名起量亦不欺惑），显示所欲故。”因为，缘声音生起的分别心，显示了说者想要表达的意义。比如，我口里说“瓶子”，作为说者来讲，这是他所表达的内涵，作为听者来讲，听到这个声音之后，心里自然而然会产生瓶子的总相概念，故这个总相就是一种比量。它是什么比量呢？因果关系的比量。因为，这种概念

（所谓的名起量）是依靠声音产生的。

那它怎么会是比量呢？颂云：“说者能为境（说者以语言能够表达欲说之境义），何义心中明，彼名乃量性。”意思是，说者说“柱子”的时候，语言表达的就是自相⁸的柱子，即自相的柱子是说者的对境，作为听者来讲，心面前就明现这个语言的意义，故对于听者心前显现的意义来讲，彼名言即语言就是正量（以是成立彼之三相故，即因三相具足是正因）。也就是说，依靠说者的声音，听者生起了真正了解说者心意的概念，这种分别念的显现归根结底还是心，故属于比量当中。包括心识前显现的闪电、图案、共相等，虽然没有获得外境，但从显现的侧面来讲，也可归为无欺的识。

可能有人会讲：如果是这样，那梦中的迷乱显现和二月也会成为正量。

8 自相：现量之缘取对境有实法，分为心识自相与物质自相两种。

驳：不管是二月还是梦境，从显现的侧面来讲，就是自己的心识（学《量理宝藏论》第一品时讲过），因为除了心识以外，并没有二月，也没有梦中的对境，所以可以成立为正量。当然，心外的自相在名言中一点都不成立，从这个层面来讲，就是非量。而从显现上讲，显现归根结底属于心，故这种显现的自相分就可以称为量，而且没有任何过失（自证⁹成立之故）。

如果是第三种，认为是语言文字的自相，那这并不是正量。颂云：

非具境性因。

对方认为：这样的名起量能证知对境，诸如通过圣教（指佛陀的经教）了达隐蔽事，故单单的名称、单单的名言也是正量。比如佛陀说：“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。”依靠这个偈颂，就会

9 自证：自即自体，证即证知，指自体上证知见分之作用，或者说自体能证知自己之认识活动（见分缘相分之作用）。

知道因果不虚的道理。但它既不是现量也不是比量，只是圣教量。所以，不是心识的语言文字也是正量。

驳：“非具境性因”，即单单的名称根本不是量，因为它根本不具足了解对境真相或真理的理由。比如你们引用的佛陀的四句话，它根本没有了解真理的理由。为什么呢？因为这些名言跟因果不虚的真理之间没有彼彼所生的关系，也就是说，并非有了这样的名言，就必定会产生这个真理；而且，它们之间同体的关系也没有，即这四句话与因果不虚的真理没有不可分割的关系。如果不需要心识，依靠这个偈颂自然而然就会懂得这个道理，但并没有这样的情况。因此，这种名起量并不能成为真实的量。

有些人问：佛陀的言教也是量，依靠它能推测最隐蔽的法，但它既不是比量也不是现量，那它是什么量呢？

答：我们将佛陀的言教称为第三量——圣教量，但它也需要心识的配合，如果现量和比量的心识都不存在，即使佛陀所讲的真理完全是无欺的，任何人也没办法证实它，因为需要以三观察¹⁰清浄的圣言来比量¹¹之故。所以，只有将佛陀的真实语言，跟我们的相续结合起来，才能知道是无欺的。《释量论》当中还讲，圣教量和比量的根本是现量，这在因明当中是非常关键的。如果与现量的心识没有任何关系，那就找不到任何一个正确的东西。

这不仅是因明的说法，我觉得任何科学家都不得不承许。因为任何科学的发明或发现，都与心识有一定的关系，如果心识没有来抉择，真理就无法显现，所以真理与发现者的心识有不可分割的关系。这一点，学因

10 即用现量、比量、圣教量来观察。以现量观察没有任何不符合事实之处，以比量观察没有任何不成、不定、相违的过失，以圣教量观察没有前后、直接、间接相违，没有任何损害众生之处，完全是利益众生的方便。

11 依靠这样的佛语作正确推理，这个比量对所量来说就没有欺惑，即所推出的结论完全符合事实。

明的人一定要懂得。否则，《释量论》的核心道理就没有明白。因此，所谓的圣教量跟我们的心识是有关系的。

有些人还说：我怀疑在紫青山沟（四川色达喇荣五明佛学院右面的山沟）里面有水，去取的话也能得到，诸如此类的都是量。

驳：这种想法是不对的。虽然有时通过怀疑也能得到，但并非永远都是这样。而所谓的量，永远都是如此，不会有时候对，有时候不对。就像世间人，有时说实话，有时说假话，那是不是量士夫呢？不是。在世间当中，农民种地收割庄稼，也是偶尔得到、偶尔得不到，他们犹豫不决的心也不叫量。而成为量士夫的世尊完全不是这样。所以在名言中，只要是正量，时时刻刻都不会欺惑。

另外，有些人说：若无欺之识是量的法相，那就有

过遍的过失，因为已决识¹²也不欺惑外境。但大家都知道，已决识是非量，不是正量。

颂云：

取已所取故，世俗不承许。

作者反驳说：这根本不叫量。因为，已决识是在第一刹那断定对境后，第二刹那、第三刹那……再去缘取已经缘取的对境之故。所以，在这个场合中，世俗识或定解或已决识不被承许为正量。因为，前面的正量早就已将无欺之事做完了，已决识只是依靠它的力量了知而已。

故大家要了知，虽然已决识是心识，在寻找时对境也不欺惑而存在：比如第一刹那认为对境是蓝色，过三四个刹那再去认识，还是原来认识的对境；但它并不

12 已决识：先前已经了解的作用尚未失去，而与反方面的增益相违来取境，即不失先前取境的定解而取已取之对境之识。

是正量，因为并不是依靠自力来了知的。如果是第一刹那的识，就是无欺的识。如果是第二刹那的识，它的对境早就认识完了，只不过依靠前面量的力量后来了知罢了。因此，已决识不是量，量的法相也没有过遍的过失。

当然表面上看来，这些辩论与世尊成立为量士夫，不一定有直接的关系，但我们要知道什么是量的时候，一定要离开不容有、不遍、过遍三种过失。如果我们知道量是正确的心识，就能在现量和比量的范围中，建立世尊为量士夫。（在讲因明时，暂时不用讲世尊的如所有智和尽所有智。）其实，世尊成立为量士夫非常容易，无论是科学家等高级知识分子，还是普通世间人，在他们面前，我们完全能成立释迦牟尼佛为量士夫。现在我们正在通过正理的途径成立佛陀是正量，这对很多人来讲，尤其现在社会当中，是特别重要的！不过以前没有学过因明的人，稍微有一点陌生。但看大家的表情还很不错，听得津津有味。

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 因明七论：古印度因明家法称发扬陈那所著《集量论》的七部注释，即《释量论》、《定量论》、《理滴论》、《因滴论》、《关系论》、《悟他论》及《诤理论》。前三论释因明之本体，后四论释因明之组成部分，故有三本四支之称。

2. 《理门论》：《因明正理门论》之略名，陈那造，唐玄奘于贞观二十三年（649）在弘福寺译出。

3. 二胜六庄严：二胜，即弘扬戒律的功德光和释迦光；六庄严，即弘扬中观的龙树菩萨和圣天论师，弘扬因明的陈那论师和法称论师，弘扬唯识的无著菩萨和世亲论师。

4. 释迦牟尼佛：印度迦毗罗城主净饭王之子，母曰摩耶，名呼悉多太子。诞生于城东岚毗尼园。生后七日母歿，姨母波闍波提养育之，跋陀罗尼教养之。幼对于人生诸现象，既有思惟之处，或于阎浮树下思耕农之苦，或见诸兽相食而厌人生之斗争。又于四门出游之途上，观生老病死之相，有遁世之志。遂乘月夜令侍者车匿为伴，跨白马犍陟出家。寻跋伽婆而闻苦行出离之道，更访阿蓝迦蓝于摩揭陀国王舍城北弥楼山闻僧伽派之法，转而历问郁陀罗仙，皆不得所求之大法。去而入优娄频罗村苦行林，严苦六年，形容削瘦，极酷烈之苦。继以为苦行非解脱涅槃之道，断然改前日之行，浴于尼连禅河，以去身垢，受村女所捧之乳糜，坐正觉山菩提树下思惟曰：不得等正觉，不起此坐。思惟七七日，观四谛十二因缘之法，于是成觉者，世尊，为人天之师。时年三十五。自是以后四十余年游历四方，化导群类。西历纪元前四百八十七年，于拘尸城外娑罗双树，包于白花之香，而遂大般涅槃。

二、法相名词：

1. 因明：为五明之一，梵名醯都费陀，属于论理之学科。因，指推理的根据、理由、原因；明，即显明、知识、学问。因明，意指举出理由而行论证之论理学。立宗因喻三支作法而为言论之法。例如“声无常（宗），为所作性故（因），如瓶等（喻）。”此三支中，以因支为最要，故云因明。《因明大疏·上本》曰：“明此因义，故曰因明。”释尊以前，足目仙人创之。至佛灭后，大乘论师陈那完成之，其书名《因明正理门论》（此乃彼由梵译汉之现存因明著作）。吾人思索事物时，天生具有一种推演能力，即根据已知事件以比较推演出未知事件。然此种比较推演之过程，若因思路混乱，界说不清，每易导致结论之偏差、颠倒，故须将此类比较推演方法，加以整理归纳，方可论究语言之过失、思索之正偏，从而导入正确之推论，此即为因明之根本要义。

2. 量：有广狭二义。狭义而言，指认识事物之标

准、根据；广义言之，则指认识作用之形式、过程、结果，及判断知识真伪之标准等。又印度自古以来，在认知范畴中，一般皆将量知对象加以认识论证，泛称为量。此量知之主体，称为能量，或量者；被量知之事物，称为所量；量知之结果，或了知其结果，称为量知或量果。量之种类有三，即现量、比量、圣教量。

3. 法相三过：即不遍、过遍、不容有。所谓不遍，即确定为某类事物的法相或特点，不周遍于该类事物；诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），具有花色垂胡之故（因）。所谓过遍，即确定为某类事物的法相或特点，在其他事物上也具足；诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），有头之故（因）。所谓不容有，即确定为某类事物的法相或特点，不容在此类事物上存在；诸如，这个动物（有法），是黄牛（立宗），是黄牛之故（因）；或者，这匹马（有法），是黄牛（立宗），具有垂胡之故（因）。

三、重点、难点、疑点：

1. 无欺需具备三个方面的条件，即作者不欺、对境不欺、方式不欺。作者不欺指现量和比量，对境不欺指获得自相，方式不欺指按有境心识的判断能无误获得对境。除此之外，都属于有欺。

2. 三种否定远离法相三过：以非有否定（即否定非有）远离不遍名起量等之过，以别有否定（即否定别有）远离过遍已决识之过，以非可能否定（即否定不可能）远离不容有无欺之识之过。

四、思维与辩论：

1. 学习因明，尤其是《成量品》，其时代意义是什么？在了解《成量品》的历史渊源与翻译等情况后，我们应以什么样的态度来学习才是正确的？

2. 为什么“量即无欺识”能远离三种过失，具足

三种否定，而成为正确的法相？

第2课

2011年9月7日

这一品主要抉择释迦牟尼佛为量士夫。前面量的法相已经确定了，下面讲在量的法相上的一些辩论。

丙三（遣除于此之辩诤）分三：唯识是量合理性；量论并非无意义；依法相说此一义。

丁一、唯识是量合理性：

识是正量性，缘所取舍事，
彼者为主故；以有境相异，
识证有别故；彼有此有故。

《释量论》的颂词，藏地很多高僧大德，以及闻思修行的群体，都共同承认非常难懂。本来因明就难懂，

再加上《释量论》更加难懂，故讲的人并不是很多。

这次宣讲，大家可以参考两种不同译本，这是非常好的，因为有些地方可能有不同解释。虽然相比之下，法尊法师的译风比较古，但有些地方可能我翻译的更难懂，或不太合理，而法尊法师翻译的却很好懂，并能说出真正的意义，因为他是公认的大译师。就像学《无量寿经》很有必要参考不同译本一样，你们也可以看一看其他译本。

虽然直接看颂词比较难，但每个颂词在《成量品释》中都标有记号——正文下面有下划线，这是按藏文原释来标注的；有些可能没有标，但注释里也找得到，自己可以去找。这样理解颂词的意义，就不会有太大的难度。

前面已经确定了，量的法相是无欺的识，并以辩论的方式遣除了不容有、不遍是量非识的名起量等、过遍

是识非量的已决识三种过失。以前讲因明时都学过，法相一定要远离不容有、不遍、过遍三种过失，才算是真正的法相，相信大家都清楚。

这里对方说：你们认为量的法相是无欺的识，这种说法是不合理的。为什么呢？因为除了识以外，还有很多法是无欺的。比如我们的眼耳鼻舌等根，它们也可以无误缘取对境；秤对于它上面的轻重物品也不欺惑，能称出一斤、两斤等；柱子的红色、火的热性、水往下流等也无欺而存在。既然世间上有诸如此类的很多无欺现象，都不依靠心识，那你们为什么偏要把心识安立为正量呢？

答：“识是正量性，缘所取舍事，彼者为主故。”我们并不否认根等衡量外境所存在的合理性，但无欺的识安立为正量非常合理，因为你刚才说的火的热性、根取外境等，全部都是心识来决定的。如果心识没有加入，所取所舍就不能确定，（所谓所取，比如柱子是无常的，柱子是

红色的，瓶子是有为法，所有肯定方面的都是所取；而所舍，比如这里没有人、没有蓝色的东西、没有红色的柱子，所有否定方面的都是所舍。）因为缘所取舍的事物主要是识。比如，这里有金子无欺存在，但它是真金是由谁来辨别的呢？当然是我们的心识。如果心识没有加入，就无法辨别。所以，只有识是正量的体性！

可见，这里有很深的意义！为什么两大理自在——法称论师和陈那论师确定量的法相后，一直到目前为止，所有理自在（指因明大师）都认为量的法相是无欺的识，就是因为它是无懈可击的。故我们要知道，诸如科学家发现外在的真理，这些全部是由心识来决定的。如果心识没有决定，外在的规律就无法判断。因此，归根结底还是心。如果心无欺，它所判断下来的一切对境全部都是无欺的。

而且，“以有境相异”——因为缘取蓝色、白色、红色等不同对境而产生不同的识相，“识证有别故”——

才有以识证知的种种差别的缘故。也就是说，因为外境和识相不同的原因，而对外境有不同的辨别；或者说，因为具有境相的识或有境的相各不相同，才有认知上的种种不同。比如：这是柱子、这是瓶子等。“彼有此有故”：因为有了辨别、判断外境的心识，才有对外境的取舍的缘故。虽然有人认为：真金和假金、好人和坏人、人和动物，这些是从对境上讲的；但是，若我们的心识没有辨别、判断，这些差别就没办法分开。因为，没有主观心识的加入，就不能分析客观的事物。所以，真假等最终还是归于心。因此，唯有识是正量性！

麦彭仁波切在前面的注释里面，还讲了一组辩论。问：唯识宗认为唯识无境，正量怎么安立呢？答：因为由稳固习气所生的识现似外境，对此如何判断也无欺存在，故在观现世识¹³的对境中，能起作用的显现无欺这一点也不可否认而成立，依此即能做名言之事（取舍等），

13 观现世识：观现世量，乃凡夫所具之心识，分为现量和比量两种。

因此承不承认外境没有任何差别。概而言之，不管承不承许唯识，都存在识的境相或者相分，只要按照识的判断能得到境义，就承许这样的识是量。所以，不管是经部宗还是唯识宗，都承认量最终归于心识。

总之，在释迦牟尼佛成立为量士夫之前，大家一定要了知量的定义，及量建立在心上的道理。若了知这个道理，就会知道人的价值观特别重要。如果价值观是正确的，那所确定的生活方向和目标也是正确的。如果心识出了问题，那意识所判断的外在事物的本性，以及由此而决定的生活方向、目标等都会搞错。因此，现代社会特别需要正确的教育。在《展望 21 世纪》一书中，池田大作和汤恩比（或汤因比）博士在讲教育时，非常关心道德问题，认为在学校里面若没有道德教育，仅仅传授社会上谋生所需的知识，对树立正确的价值观是无有用处的。

正因如此，我们在求学的过程中，一定要树立正确

的见解。如果见解正，所判断的就是正量，也不会有欺惑。如果见解不正，比如前世后世本来存在，而我的主观意识不承认，认为前世后世存在是非量，那实际上就是自己出问题了，只不过自己不知道而已。就好像一个人发疯了，但他还认为自己精神正常一样。所以，在这里还是有一些非常关键的问题，需要大家关注！

丁二、量论并非无意义：

由自知自体，依名言为量，
论能遣愚痴。

我们讲量是无欺的识，对方辩论道：你们所谓的量到底是什么样的？它是自本体就成立对对境不欺惑呢，还是需要依靠他缘成立无欺？如果是第一种情况，那所有的因明——量论就没有用了，因为依靠自己就不需要外面的法本。如果依靠他缘，他缘的成立还要依靠他缘，那就变成无穷无尽了，最终一直找不到结论。

还有，你们说量是无欺的心识，那识自身无欺是自力来决定的，还是依靠他因来决定的？如果依靠自力来决定，那就不需要量或因明的论典，因为自力而决定的缘故。如果依靠他因来决定，则自己不具备无欺性，他者也绝对办不到这一点。

再者，如果以刹那、粗细等来详细观察，心识和外境都得不到，那造量论就无有价值了，因为不存在量。如果不加观察，量和非量之间的差别就不成立。

既然如此，那学因明还有什么用呢？还是安住自心，修持大圆满或明心见性的禅宗法门吧！因为量根本不成立，学也没有必要。

下面对这三种辩论进行答复：其实，你们并不了知自决定和他决定之间的关系。有些现量依靠自己的力量可以成立，比如我现量见到母亲，一下子就能生起决定，这是真实无欺的，并不需要依靠他力来了知。因为这是

从小到现在长期串习所致，故不需要依靠推理——这个老太太是我的母亲，她是某某的缘故，犹如什么什么。其次，因为心特别专注，依靠自力也能决定。比如我心对前面的柱子特别专注，那就能无误了知。最后，没有距离太远、境界太乱、太相似、显现速度太快等内外错乱因缘，依靠自力也能生起决定。

但有些现量要依靠他力才能生起决定，比如我今天看见那边有红色的东西，但不知是红色的宝珠还是红色的花，就去摸一摸，之后才了知：这肯定不是宝珠，宝珠并没这么软，最后就能生起肯定是红花的决定。这种无欺的量，是依靠他力——接触得到的。还有，我今天看到天空中灰蒙蒙的，但不知是烟还是乌云，后来通过观察，才知不是烟是乌云。因为，这里火都没有，哪里会有烟啊！这也是依靠他力而生起的决定。

而比量的无欺识，完全是自决定。（其实，自决定和他决定的道理，在讲《量理宝藏论》时已经讲过，不知大家有没有印象？

在因明当中，这两个法相比较重要。若能参考《量理宝藏论》，理解这个辩论就比较容易。)

再者，按世间名言来讲，根本不需要像对方所说那样，以刹那、粗细来观察境与有境，如果这样观察，那就已经破坏名言了。而且，以名言量¹⁴成立的法，中观的胜义观察也遮破不了¹⁵，故根本不需要那么细致地观察。因为针对世间心识来讲，就是这样显现、这样见闻觉知。

因此，所有正量就是由能量自身符合所量自身实情而证知其本体的识。所以，在名言中，将与事实相符的识安立为正量即可（“由自知自体，依名言为量”）。

另外，“由自知自体，依名言为量”也可这样解

14 名言量：分为凡夫所具之观现世量和圣者所具之净见量两种，此处指前者，亦即现量和比量。

15 因为是讲名言，故需随顺名言、不能遮破，而且也遮破不了，否则就破坏了名言。

释¹⁶：先通过自证现量¹⁷知道自己的本体，（这不需要依靠他力，自己完全明白。）再依后起之名言量决定所量对境，这就是正量。比如：缘柱子红色的根现量，先由自证现量证知自体，再由后起之名言量证知是红色。

可见，量的论典（即因明论典）还是有必要。因为，有些人根本不知量与非量，在这些人面前，依靠量的理论就可以对他们进行说明。而对方学了因明以后，也会知道“原来是这个道理”。比如释迦牟尼佛是量士夫，对有些人来讲，他已深信不疑，那不学因明也可以。而有些人的见解已经出了问题，他根本不信这一套，那学也没有用。但有一部分人，没学因明时怀疑重重，学习以后就能遣除相续中的愚痴黑暗（“论能遣愚痴”）。所以，学习因明论典并非没有意义，应该说有非常大的利益。因为，以前不知正量的人，通过学习就能知道量即

16 与法尊法师译本中的观点一致。

17 自证现量：生起证知自本体的不错乱识，但并非所证与能证分开而自我证知，而是自本体排除无情法的自明自知的领受。

无欺识等。故在座的人，一定要明白学习《成量品》及因明的意义。

以前大多数人认为：释迦牟尼佛是传说中的神，或《西游记》里面所讲到的如来佛祖，即把佛当作神话故事中的人物，根本不知他是特别伟大的断证功德圆满的量士夫。如果这些人能用自己所有的智慧来进行学习，并跟我们进行探讨、辩论，最终就会像从云中出现阳光一样，不但能遣除自相续的痴暗，还能照亮整个世界。因此，量论没有必要的过失绝对没有，而且非常有必要。

丁三（依法相说此一义）分二：真实说及断疑虑。

戊一、真实说：

明未知义尔。

陈那论师阿闍黎在其他因明论典中，确定量的法相时，并没有用无欺的识，用的是明（指明了、明确）未知义。但要知道，他认为的量的法相是明确未知义的心

识，并非指外境。也就是说，以前不了知，而新生符合真理的识，就叫量的法相。

但对方说：陈那论师说量的法相是明未知义，法称论师说是无欺之识，一个量具有两种法相，难道不矛盾吗？是否两位大师——陈那论师和法称论师的思想有冲突？但法称论师解释陈那论师因明的究竟密意，应该不会有矛盾。那是两者都承认、两者都不承认，还是只承认其中之一呢？

驳：并不矛盾，明未知义也是（“明未知义尔”）量的法相。对此尽管出现了三种观点：一、印度坚堪布等认为：观察名言量的法相是无欺的识，观察胜义量¹⁸的法相是明未知义。二、格鲁派甲曹杰等认为：量的法相既是无欺的识又是明未知义，即这两个定义的聚合才是量的法相。他在因明注疏中，还驳斥了其他所有观点，并

18 观察胜义量有两种，一是无生无灭单单否定生灭之类的相似胜义或随同胜义，二是现空双运远离四边或八边戏论的实相，称为真实胜义。

以很多理由建立了自己的观点。三、萨迦派的果仁巴、萨迦班智达等认为：无欺的识和明未知义只不过词语不同，意义完全是一样的。但麦彭仁波切在《释量论大疏》里面讲，最后这种观点是非常合理的。

如果认为：既然你们承认最后这种观点，那就会出现量有两种法相的过失。

驳：并没有这样的过失。因为这两种法相只是词句稍有不同，意义没有任何差别。为什么呢？因为你对任何一个事物判断时，无欺的识实际上已经明白了未知义。比如，我的心识决定这里有蓝色的花，这是无欺的识；而我以前并不知道，刚刚通过现量发现，这就是明未知义。所以，没有任何过失。

虽然甲曹杰说：如果承认两个法相，就存在两个法，但实际上也是没有的。如果真正存在具有独立特点的两个法相，那就存在两个法，但这两个法相只是不同

词而已，所表达的意义完全是一样的。比如，汉语叫茶杯，藏文叫“加破”，两个词虽然不相同，但实际上表达的就是一个意思。所以，不会有这个过失。

戊二、断疑虑：

证知自体已，知总相得之。

意谓于自相，不知而知故。

观察自相故。

刚才我们讲，量的法相是无欺的识和明未知义两者。对方说：“证知自体已，知总相得之。”比如，以现量的心识证知蓝色对境的自体以后，又生起“我看见了蓝色的花（或蓝色的茶瓶或蓝色的茶杯），它的形状是什么样”之类的认知，即第一刹那现量见，第二刹那生起总相概念。而这个总相也具足“明未知义”这一法相，或者说也应该算是量，因为以前在分别念中不知道这个蓝色的东西，后来已经现前了。那这样，量的法相“明未

知义”，就已经过遍于先知道自相、后知道总相的已决识。

驳：（在因明当中，很多时候都是以与对方观点互相辩论的方式进行论证的。）这种过失绝对没有。因为，“意谓于自相，不知而知故。”即：所谓“义”，指对境自相，而“明未知义”，意图是指对境自相先前不知而重新了知，因此没有这种过失。也就是说，你们所讲的用无欺的现量识来知道自相是明未知义，因为以前不知道是蓝色的东西，后来已经知道了，而后来才知总相的已决识并不是明未知义，因为对外境自相并没有任何新的认知。

有人问：怎么知道“义”指自相呢？

答：“观察自相故”，即这里的观察全部是以自相作为主体来说的。在因明当中，自相很重要，特别是在分析量时，并不是以总相为主，因为总相有欺惑性。故《释量论》中说：判断不起功用的法是没有用的，就像

有贪欲的人不会谈论石女儿一样，因为对满足欲望不起任何作用。因此，这里所讲的无欺识和明未知义，也与自相有直接的关系，也就是说，得到自相就叫无欺，如果得不到自相，光有总相也没有用。

前面已经讲了量，这很重要！为什么《成量品》当中先讲量的法相呢？因为下面要证成释迦牟尼佛是量士夫。如果对所谓的量一点都不知道，那说释迦牟尼佛是量士夫，也不会有很深的认识。通过学习量的概念，即使对细节的辩论，以及自决定、他决定等不太懂，如果了知量在自相上无有欺惑，那对量士夫佛陀就会生起信心。

当然，自相有物质的自相和心识的自相两种。但物质存在与否，与心识有密切的关系，所以量归根结底还是心识，即最后归于自相存在的心识。以前给大家讲过，所谓自相，就是现量了知的对境。比如火的本性是热性的，树木是刹那无常的，这些都是法的自相。在学因明

时，如果不懂自相、总相等专业术语，而把自相理解成相貌端严等，那就很困难！

乙二（是故说佛为正量）分二：一、安立成量之自宗；二、破许自生量他宗。

丙一、安立成量之自宗：

具彼佛为量。

这句话的字面意思是：因为佛陀具足前面所说的量的法相，所以佛陀是正量或量士夫。

这很关键！通过这次闻思，若能认真学习，每一个人都能生起释迦牟尼佛是量士夫的定解，从此就会摆脱迷信。现在南方有些人，只要看见天尊像，根本不管是观音菩萨，还是释迦牟尼佛，或黄财神，或道教为主的其他宗教的天尊，就开始合掌礼拜，这就是迷信。而在本品，释迦牟尼佛成为量士夫，确实有特别深的理论。依靠这样的论证，就会知道释迦牟尼佛真正是世间的明

目，他所留下来的八万四千法门全部是正确的。

那这是怎么成立的呢？概而言之，就是《集量论》的顶礼句：“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者。”而其含义以《成量品》来阐述。

如果有人问：为什么释迦牟尼佛为主的三世诸佛成为量士夫呢？

答：因为佛陀具足上面刚讲的正量的法相。大家都知道，前面讲正量是无欺的心识，而佛陀完全具足这样的法相，所以佛陀是正量或量士夫。

有人还问：佛陀怎么具足正量的法相呢？

答：在世间中，正量就是根据如何判断能无欺获得外境的识，从这个角度来讲，释迦牟尼佛为主的三世诸佛完全与正量相同。比如，我的识决定这里有蓝白红三种东西，去寻找时也无欺存在，因为这个原因，我们就

把这个识称为正量；同样，按照释迦牟尼佛的决定，众生获得人天果位的增上生和阿罗汉、菩萨、佛陀果位的决定胜，也真实无欺，故佛陀是正量。到底是怎样的呢？因为佛陀具足最殊胜的不欺，即佛陀所宣说的苦集灭道四谛等法理真实存在，没有任何欺惑，所以才说佛陀是正量。

可见，这里佛陀成立为量，是以与量相同的理论来进行论述的。概而言之，就像识所决定的外境无有欺惑一样，释迦牟尼佛决定的增上生和决定胜也无有欺惑。对这样的理论，大家以后与人辩论时，一定要会说。若对此有疑惑，下面还要以逆式和顺式两种方法，来成立释迦牟尼佛为量，故不用怀疑。

为遣非生者，而说成量性。

故待彼能立，是量实合理。

按照麦彭仁波切的注释，我先接着前面的论题讲，

颂词放在后面解释，之后大家看讲义就比较易懂。

刚才我们说：因为心识决定的蓝白红三种东西无欺存在，所以心识是正量；同样，释迦牟尼佛决定的四谛等真理无欺存在，所以佛陀是量士夫或者正量。

对方反驳道：那释迦牟尼佛成为正量就是假立的，并非真正成立，因为你们说是相同的缘故。比如，识决定蓝色是量，与此相同，应该无欺的识是量，而释迦牟尼佛并不一定是量。

驳：他是最顶峰、最合理的正量。为什么这么讲呢？因为，释迦牟尼佛修行达至究竟消除一切迷乱而现前的无分别智慧，没有任何欺惑。与此相较，其余正量只是相似的有境。比如，我们认为现量心识决定的蓝色是真实存在的，虽然暂时可以这么说，但究竟来讲，并非真实存在，因为根本经不起观察。而释迦牟尼佛的无分别智慧抉择的，根本不会有任何欺惑，所以佛陀是最

高的正量。

对方反驳说：《量理宝藏论》云：“部分相似普皆有，一切相同悉不具。”就像说我跟某人相同，但我毕竟不是此人一样，所以佛陀也不是正量。

驳：不会有这个过失。虽然从世间共称的角度来讲，现量和比量是量，但与已达最高层次的佛陀智慧比较起来，这只算是一种非量。因为，释迦牟尼佛的智慧恒时没有任何欺惑，比如：释迦牟尼佛说有决定会有，说没有决定没有。而一般人的相续中，只能偶尔具足无欺的识，故不能将之称为正量。否则，就会有具足现量和比量的一切人和动物都是量士夫的过失。

有人问：那为什么要说释迦牟尼佛与无欺之识——正量一模一样呢？

答：这是看待世间人们都知道的现量和比量安立的，因为在世间名言中，现量和比量是最可靠的，人们

也以此判断、取舍真假的事物，但与佛陀永不分离的无分别智慧——最究竟的无欺识或真现量比较起来，还是具有欺惑性，所以要唯一安立佛陀是正量或量士夫。

在因明当中，佛陀成为正量有两层含义：第一，因为释迦牟尼佛具足量的法相，所以佛陀是正量；第二，因为佛陀具足最究竟的无欺识——无分别智，（从究竟角度来讲，佛陀的无分别智慧是远离能取所取的不可思议智慧，不能称为识；但从外境和有境来分析时，它毕竟属于有境，所以在名称上也可以这样称呼。）所以佛陀是正量。概而言之，因为佛陀具足最高深、最精确、最圆满的智慧，所以他是量士夫。

其实，对佛陀产生信心有两种情况：第一，依靠前世的福报和善根力，与生俱来就知道佛陀是真正的量士夫，从来不会产生疑惑、邪见。第二，依靠正理——法称论师等的理论反反复复作观察，或者学习佛陀的传记和佛陀所说的经典，从而认识佛陀的智慧是最精确、最无谬的。当然，要认识这样的道理，肯定需要一定的过

程，但最终就不会退转。

在“文化大革命”期间，也有出家人诽谤佛法，这是因为他们只是表面了解佛法，并没有学得特别深入、特别精通的原因。如果真正对佛陀是量士夫生起不退转的信心，那么即使身体被砍成一块一块的，也不会对佛法产生邪见或者毁谤。而通过因明，就能让佛陀是量士夫的定解深入骨髓，故一定要认真学习。

在所有量当中，世尊至高无上，他所说的语言百分之百正确。就像眼睛没有任何损害，眼识抉择的花就无欺存在一样。同样，佛陀以无垢智慧抉择的善有善报、恶有恶报的因果关系，和前世后世存在的理论，以及诸法空性的道理等都无有欺惑。既然佛陀对特别细微的法都无有欺惑，那粗大的东西就更不用说了。比如，很远地方的毛发都能见得到，身边的绳索肯定能见到。同样，最小的微尘、远离一切戏论的法性都能见到，那世间人所想的这些东西肯定能了知。

但现在世间有些人，在特别粗大的分别念支配下，却以极粗鲁的语言乱说，比如：释迦牟尼佛这里说的不对，前后有矛盾，法称论师说的也有问题，等等。其实，这些野蛮人连基本的逻辑推理都不懂，如果真的能用细微的推理来进行观察，他们绝对不会这样说。如果真能说得出，我们也会在不同场合中让大家说，因为佛教最开放，言论最自由。释迦牟尼佛早就说过：你们不要因为我是佛陀，就一味以恭敬心来接受我的教言，一定要像提炼纯金般再三观察后再作决定。

实际上，在这个世界中，佛陀是最早主张民主和言论自由的人。所以，不管是知识分子还是其他人，如果真能说出佛法的瑕疵，我们也会以开放、包容的心态来接受。根本不会神神秘秘地说：佛陀始终看不到、摸不着，语言也没有、相也没有。相反，我们会把所有经论全部摆在你前面，让你明白佛陀完全是正确的。

下面解释颂词：“为遣非生者，而说成量性。”意

谓：为了遣除外道所说，“自在天等本师不是由能成立的因产生，而自然是量”，才说佛陀成为正量。在世间中，也有人认为佛陀是无有产生的实法，所以说释迦牟尼佛成为正量，并非以前一直是量。即：佛陀原来是一个凡夫人，经过三大阿僧祇劫修炼后，变成了拥有最高无欺识的量士夫。总之，为了遣除外道所许自己的本师自然是量，以及世间人们认为的释迦牟尼佛无有产生等非议和邪见，陈那论师等说“成量性”。

按照小乘的观点，释迦牟尼佛的智慧也是无常的，这完全可以成立，在因明论典当中也是这样讲的。按照《宝性论》等大乘论典的观点，佛陀的智慧是无为法，这也可以成立。所以，在有实宗等所化面前，我们就可以说：以前佛陀有分别念，到了加行道以后，就变成无分别了。

“故待彼能立，是量实合理。”因此，看待佛为正量的能立——因圆满和果圆满，而说佛陀是正量或量士

夫，实际上是非常合理的。

我相信在座的各位，在学了《成量品》以后，在任何人面前讲佛陀最值得依赖，不会光以不可思议、佛陀很伟大等词来搪塞；也不会以“阿弥陀佛，不要这样说”等来劝阻别人诽谤佛法，甚至无可奈何地捂着耳朵跑了。而会与他们辩论，并在这些分别念很重的世间人面前，成立释迦牟尼佛的智慧是最高、最无欺的识。正因如此，陈那论师和法称论师才建立这样的理论。

《成量品》只有两百多个颂词，语言并不多，但智者所说的语言非常精确，依此完全可以成立佛为量士夫。而愚者说得再多，也没有什么用。东汉《说苑》讲得很好，云：“君子之言寡而实，小人之言多而虚。”意思是，君子所说的语言虽然不多，但里面有实质性，而小人虽然说得特别多，但全是空虚的。就像这样，法称论师以简短本品，从顺逆两方面证成了释迦牟尼佛为量士夫，并破斥了各种邪说谬论。因此，其意义非常深远！

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 三世诸佛：过去世、现在世、未来世，称为三世。在佛教成立的当时，释迦牟尼佛称为现在佛，在释迦牟尼佛以前的一切佛称为过去佛，在释迦牟尼佛以后成佛的称为未来佛。三世诸佛，即指出现于三世的一切佛。

2. 三大阿僧祇劫：为菩萨修行成满至于佛果所须经历之时间。又作三阿僧祇劫、三无数大劫、三无数劫、三劫。阿僧祇，意为无量数、无央数；劫，为极长远之时间名称，有大、中、小三劫之别。三度之阿僧祇大劫，即称三大阿僧祇劫。于三大劫中，释迦佛值遇无数佛。据《大毗婆沙论·卷一·七八》载：于初劫之时，逢事

七万五千佛；第二劫之时，逢事七万六千佛；第三劫之时，逢事七万七千佛。

3. 八万四千法藏：指佛所说之全部教法。又作八万四千度门、八万四千法聚、八万四千法蕴。举其大数，又称八万法藏、八万藏。藏者，包藏之义。就能诠之教谓法藏，就所诠之义谓法门，故又称为八万四千法门、八万法门。众生有八万四千烦恼之病，佛为对治其病而说八万四千法门。所谓八万四千度门，据慧远之《维摩义记·卷七》所载：乃佛之三百五十功德门中各具布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等六度，共成二千一百度门。于诸贪淫嗔恚愚痴等分四种众生，各以此二千一百度门教化而开觉之，合成八千四百度门，一变为十，总成八万四千度门。

4. 陈那论师：西元五六世纪时人。印度佛教因明论集大成者。一说陈那为南印度香至国人，属婆罗门种姓。初习外道教旨，又入小乘犊子部；后师事世亲，研

究大小乘佛教；曾自一阿闍梨受明咒，深得秘法；至乌荼国修习禅定。能言善道，折服诸多外道，因与尼夜耶学派辩论而著称于世，于那烂陀寺讲说俱舍论、唯识、因明学说。后受文殊菩萨之劝诫撰述《集量论》。未久，历游南印度降伏外道诸论师，复兴已荒废之道场，常行十二头陀行，示寂于乌荼国森林中之洞窟。有关陈那生平，另一说以其为南印度案达罗国人，受国王供养，证阿罗汉果，依文殊菩萨之启示遂起兼济之志。师讲说因明论，宣畅《瑜伽师地论》。

二、法相名词：

1. 总相：亦名共相，乃分别念所取之对境，分为义总相或义共相与声总相或名言共相两种。所谓声总相，就是脑海或分别心中浮现的名称、语言；而义总相，则指脑海或分别心中出现的对境形相，如颜色、形状、性质等。

2. 已决识：亦名回忆，乃了解已了解之了别，分为随现量已决识与随比量已决识两种，比如：现量见柱子后，依之产生这是柱子的认识；比量知柱子无常后，依之生起柱子是无常的认知。

3. 伺察意：即认定前所未知的隐蔽分与事实相符，可理解为相合实际的估计、怀疑、犹豫。分为无理由伺察意、颠倒理由伺察意、不定理由伺察意三种，比如：平白无故地认为祖辈古老的井中有水；依靠不定因、不成因而一口咬定所立真实；虽然不懂三相推理，却由所作因而了达无常性。

三、重点、难点、疑点：

1. 为什么两大理自在确定的量的法相说法不一而实质无别呢？

这是因为，明未知之义的识也是对某自相不欺惑，凡是不欺之识也都是明未知义。

2. 唯佛是量：因佛具足量的法相，故佛为正量。具体而言，因为佛陀具备最殊胜不欺的特点，即佛陀开示的四谛等法理，能让一切众生获得暂时究竟之利——增上生、决定胜的果位，丝毫无有欺惑，故佛陀是正量。或者说，相对世间众所周知的现量和比量而言，佛陀为了利益一切众生历经三大阿僧祇劫修持六度万行，现前断除一切障垢的智慧最高、最深、最广、最圆满、最究竟、最无欺，所以唯有佛陀是量士夫。

四、思维与辩论：

1. 详细分析“唯识是量合理性、量论并非无意义、依法相说此一义”三种观点的合理性。

2. 以辩论的方式，安立佛陀成立为量士夫的自宗观点。

第3课

2011年9月14日

对利根者来讲，《成量品》比较好懂；对根机还没有成熟的人来说，可能比较费力，但并不是不懂。

有些人要讲考必须看书，觉得压力很大，有点伤心。其实这样很好，人有多大压力就有多大动力，依靠这样的助缘，自己的智慧就能生起来，因为要产生智慧必须依靠外缘。虽然有些人从小自然而然流露出智慧，但我们并非自然流露者，故应依靠其他因缘，比如学因明、唯识、中观、密法等。对年轻人来讲，除了学习简单的法理以外，还应学习深而难懂之法，这很有必要！

有些人前世有殊胜因缘，即生稍微接触个别法门，

智慧就可以成熟。就像苹果已经成熟了，但没有因缘，也不可能掉下来；如果有因缘，如棍棒接触、风吹动等，马上就会落下。智慧也是这样，如果以前发愿成熟，遇到个别法门，马上就会猛增，同时获得解脱，就像昨天在《无量寿经》里面讲的一样。

龙猛菩萨在《无量寿经》中说过：“众生福德熟，智慧根亦利，若为现度缘，即时得解脱。”意谓：众生福报成熟时，智慧和根机都很利，如果为他显现度化的因缘，即时就能获得解脱。学因明也是这样，有些人前世学过很多遍，即生当中稍微接触这方面的知识，智慧马上就能成熟。

个别法师刚来学院时，不要说当法师，连做辅导员都很困难，但后来不知不觉智慧一直增长。而有些人福报浅薄、因缘不好，虽然刚开始比较聪明，具有一定的智慧，但后来出现种种违缘，坚持不下来，智慧也用不上。

这次学因明，除了让大家对前世后世、业因果生起正信以外，最关键的，是成立本师释迦牟尼佛为主的三世诸佛是量士夫，从而了知他们是众生的皈依处，并对他们所说的语言产生千真万确的诚信。

对世间人来讲，不受欺惑很重要！比如我买一个东西，如果它是假冒伪劣产品，那就欺惑我了，虽然给了钱，但很快就不好用了。又比如，我接触一位朋友，刚开始认为他很好，交往一段时间后，才知他是骗子，时时都在欺骗我。这是因为不是量，而是非量的原因。

因此，在学法、做事时，千万不要相信欺惑我们的人，否则所作所为都会成为后悔之因。大家都知道，在漫长的人生旅途中，有些人从来没有受过欺惑，遇到了特别好的老师等，而有些人刚开始把某某当作非常好的人，后来他的真相显露出来，才知并不是想象那么美好，这就是所谓的欺惑。

作为佛教徒，应把自己的身口意全部交付于三宝，特别是佛宝，他永远不会欺惑我们。当然，要了知佛陀的甚深功德，成佛后于千百万劫当中观察也观察不尽，但至少要坚持释迦牟尼佛是个好人。这一点，以我们的分别念，依靠法称论师和陈那论师的正量，也能真正知道。

在《大乘理趣六波罗蜜多经》里面说：“唯佛薄伽梵，慧日大圣尊，能破我等疑，真实归依处。”意谓：佛尊是真正的大圣者、大觉悟者，他的智慧日光能破坏众生的我执（本来无我而执著有我）、实执（本来无实而执著实有）、怀疑、贪嗔痴等一切烦恼，故在这个世界当中，他才是真实的皈依处，除此之外再无其他。

但我们要对真正的皈依处生起坚定不移的信心，也要懂得他是远离一切过患、具足一切功德的量士夫。而成立量士夫，必须通过推理来证成。当然，要了知推理方法，至少以前要有因明的基础，否则有些推理方式

和名词也很难懂。

下面讲正文：

丙二（破许自生量他宗¹⁹）分二：一、遮破正量为常有；二、遮破具量自在天。

丁一、遮破正量为常有：

前面介绍量时，自宗认为它是识，也是无常的。而外道认为它是常有的，这种观点需要遮破。

常性量非有，证知有实量，
所知无常性，彼无常性故。

诸外道徒声称：先前不是正量，后来通过修行变成量士夫是不可能的，故而佛陀不可能了知万事万物。而具有八种功德，如虚空般周遍一切的不可思议圣尊——

¹⁹ 遮破他宗所许，大自在天自然是量、俱生是量的观点。

常有大自在天²⁰才是正量，所有器情世界都是他创造的。

驳：恒常性的量不可能有，即：如果他是常有的，就无法成立为量。因为，只有一五一十衡量或证知有实法自相的心识才是正量，而虚空等他法并不是真正的量，这在前面已经作过详细阐述。再者，由于柱、瓶等所知万法都是无常的，若要正确了知每一个所知，那有境也必定是无常的。也就是说，所知无常的缘故，缘取它的心识也需要是无常的。

为什么这么讲呢？因为，如果所缘缘²¹的对境是常

20 大自在天：音译作摩醯首罗、莫醯伊湿伐罗。又作自在天、自在天王、天主。传说为噜捺罗天之忿怒身，因其居住地之不同，又有商羯罗、伊舍那等之异名。此天原为婆罗门教之主神湿婆，信奉此天者被称为大自在天外道。此派以天为世界之本体，谓此天乃一切万物之主宰者，又司暴风雷电，凡人间所受之苦乐悲喜，悉与此天之苦乐悲喜相一致。故此天喜时，一切众生均得安乐；此天嗔时，则众魔现，国土荒乱，一切众生均随其受苦；若世界毁灭时，一切万物将归入大自在天中。此盖为大自在天神格之表现。然除杀伤、暴恶等性格之外，此天亦具有救护、治疗之性格，而以吉祥神之面貌出现。初时，此天与那罗延天同列于梵天之下，其后，其神位渐次升高，而成为最高神格，于婆罗门教中，被视为‘其体常住，遍满宇宙’，而有‘以虚空为头，以地为身’之泛神论之神格。然湿婆神进入佛教后，即成为佛教之守护神，称为大自在天，住在第四禅天。其像为三目、八臂，骑白牛，执白拂之天人形，有大威力，能知大千世界雨滴之数，独尊于色界。

21 云何所缘缘？谓五识身，以色等五境，如其次第，为所缘缘。若意识，以一切内外十二处，为所缘缘。

有的，就没办法缘它。如果所缘缘无常，能缘心识常有，也不可能缘取。所以，能境和所境一定是无常的。否则，一切万法没有白色、蓝色、红色，或粗细、高下、长短等差别，那我们怎么去辨别呢？若不能辨别，就不可能用心识来决定，也不可能获得无欺的自相²²。同理，唯有无常的心识才能衡量所知万法。

在因明当中，包括释迦牟尼佛的遍知智慧也承认为刹那无常。虽然有些了义经典里面说：宁可让舌根接触熊熊烈火，也不能说佛陀的无分别智是无常的，但这是中观应成派以上的观点，而随理唯识宗（唯识宗包括随教唯识宗和随理唯识宗两派，随教唯识宗主要依据《瑜伽师地论》，随理唯识宗主要依据《集量论》和因明七论）、经部宗、有部宗，佛陀的智慧都通过推理成立为无常。

其实，在世间人面前，我们也应该这么说。如果

22 在《中观庄严论释》中有相似的说法，如：“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。”因此，可以参阅生起诚信。

说：佛陀的智慧不可思议、无法言说，他们就不会承认。因此，在与世间人交流时，最好介绍以量成立的因明观点：佛陀原来是一个凡夫人，慢慢修行以后，获得了最高的智慧；但这种智慧是刹那性的，它可以了知刹那无常的万事万物。或许他们就会接受佛陀。

但佛陀的遍知智慧并不成为苦谛²³。虽然《中观四百论》《亲友书》里面讲过²⁴：只要是无常，决定是行苦。但这是中观宗的观点。按随理唯识宗、经部宗、有部宗的观点来讲，无常性并不一定是行苦。在无常里面，有些是有漏的，有些是无漏的²⁵，无漏的无常不会引造后面的痛苦，也不会成为流转轮回的业。所以，按照小乘和随理唯识宗的观点，一定要成立佛的智慧是无

23 三界（欲界、色界、无色界）生死之果报，毕竟苦患，无有安乐之性，此理决定真实，谓之苦谛。

24 《中观四百论》：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”
《亲友书》：“当知人本无安乐，无常无我不清静，未忆念此之众生，四颠倒见即祸根。”

25 漏者烦恼之异名，漏泄之义，贪嗔等之烦恼，日夜由眼耳等六根门漏泄流注而不止，谓之漏。又漏为漏落之义，烦恼能令人漏落于三恶道谓之漏。因之谓有烦恼之法云有漏，离烦恼之法云无漏。

常的。

关于这个问题，格鲁派的克主杰等，与萨迦派的高僧大德有许许多多辩论。但这些辩论在这里并不是特别需要，故不宣讲。总而言之，大家一定要知道量是无常的心识。

在二十多年前，对这个偈颂，我与很多金刚道友在很长时间当中互相辩论过。当时学院虽然没有现在那么多人参加辩论，但刚开始接触这种学问时，又好奇，感觉又好，所以就从不同角度来反复辩论。但有些道友，包括一些法师，现在都离开了人间。

作为佛教徒，佛教到底是怎么说的，这些理论必须要了知。不然，有些外道或其他宗教说：我们的造物主或大自在天有如是如是理由，而你们佛教哪些地方不对，那就比较麻烦。现在我们有麦彭仁波切的智慧，如果用得上，效果就会很不错。其实，胜义量、名言量（包

括净见量和观现世量) 衡量对境万法所得到的结论都不相同，如果是曾经闻思过的人，运用起来就非常方便，否则好多问题都迷迷糊糊，这是很可惜的！

一般来讲，听课时应如如不动，若一直动来动去，我的心就会受干扰，不过新来的人坐不住也很理解。还有，听课时要看书，不然讲到哪里了都不清楚，还要边听边思维，否则一节课都没有听过，理解起来也很困难。若实在不懂，就闭着眼念观音心咒或阿弥陀佛，一个小时也能念一万遍，但不要出声。

丁二（遮破具量自在天）分二：观察彼常无常破；破是一切之作者。

戊一、观察彼常无常破：

外道说：具有正量的大自在天，虽然是器情万物的作者，但他并非一次性而是次第性造作。

次第产生者，由常生非理，

不容观待故，缘非能利故。

无常亦无量。

驳：大自在天是一切万物的造作者的说法并不合理。因为你们承认大自在天的本体是常有的。如果因是常有，而季节、房屋、坦克、装载机等无情，和人、牛、马等有情的果，却在世间次第现前，就明显不合理。为什么呢？因为常法远离造和不造，即它不可能有造和不造两个不同的阶段。造的话，永远都要造作；不造的话，永远都不造作。否则，就是无常法。（在《释量论》第一品当中，对常法有广泛破斥。）

对方说：虽然自在天是常法，但这个常法观待俱有缘（即同时配合的助缘）才可以造作万物。

驳：这更不合理。如果他是常法，就不容观待任何因缘。比如虚空是常有的，它就不需要观待地水火风、春夏秋冬等。所以，常有的法观待他法是不可能的。还

有，其他因缘对常有的法也不可能有益，就像地水火风等有为法，不可能对无为法的常有虚空起任何作用一样。所以，其他因缘让他产生、开发、造作等，是不可能的。否则，就成了无常法。因此，你们所谓的常有自在天能产生万物是不合理的。

这个问题，不仅古代大自在派有，现在世间有些观点也是这样的，即这里直接遮破大自在派，间接破斥现在世间某些观点。因此，承认这个世界有一个常有的造物主，从理论上是说不过去的。以前，西方国家的科学工作者和宗教徒之间，因为思想分歧，发生过激烈的冲突和斗争。包括地心说和日心说，也发生过暴力焚烧等特别不好的历史。但这只是以权势来镇压，并非以理服人。故我认为，任何宗教、团体都服从真理很重要！

我等大师释迦牟尼佛的教法，从来都不以暴力、强权来镇压异己，这在整个人类历史上是找不到的。就像根登群培所说那样：佛教的精神理念是不杀害虫类的比

丘，以和平的精神，弘扬到全球各个地方。所以，这并非自赞毁他。相信当你真正领会佛教教义时，一定能认识到佛教的精神完全是非暴力的和平主义。同时，本师释迦牟尼佛是量士夫等教理，无论以历史考证，还是以正理分析，都经得起观察。

如果说我等大师释迦牟尼佛，在久远以前来到这个世界转法轮，而无任何历史记载，可能人们也不一定承认。但在两千五百多年前，佛陀确实来到这个世界三转法轮²⁶，只要讲历史的人，谁都无法否认这个事实。虽然从了义经典来讲，这是一种显现，但也不可缺少。否则，迷乱特别严重的众生，根本不会相信佛教的真理。

言归正传，如果对方为了成立大自在天产生万物，而承许他是无常的，那也不合理。因为他们承认他是自生量，即无生、常有、自然的量。也就是说，自生量就没有作为量的能立了。或者说，常有的自生量无法以无

26 即初转四谛法轮、中转般若无相法轮、后转光明如来藏法轮。

常的因来成立。因此，由他造作万物绝对不可能。

戊二（破是一切之作者）分二：无能立及有能害。

己一（无能立）分二：说非真实之能立；详细说明彼之理。

庚一、说非真实之能立：

住行形差异，能起作用等，

许成喻不成，抑是怀疑处。

众外道徒宣称：世间当中，所有众生的身体、处所——器世界、能作——眼根等，全部都是有能力策划、具远见卓识的大自在天——造物主造作的。理由如下：

因为，身体、处所、根等一切万法时而停住、时而运行，是智慧士夫大自在天在进行设计、规划、加持；就像用斧头砍柴，时而砍、时而不砍，是士夫在支配一样。

还有，具有四方形、圆形、三角形等各种各样的形状差异，也是士夫大自在天造作的；就像柱子、瓶子、桌子、美宅等具有不同形状，是士夫造作的一样。

再者，能起作用的缘故，是士夫大自在天造作；就像火、斧子、武器等能起燃烧、砍柴等作用，是士夫造作的一样。

“等”指具数、具量等（比如身体具足多少骨骼、手指等，身体有多高、多重等），因此是士夫大自在天造作；就像经堂有多少梁柱皆为设计师设计的一样。

其实，他们的推理因三相根本不成立，麦彭仁波切在《释量论大疏》当中也讲了。现在很多人也是这样的，经常举一个相似的比喻说：这一类都不合理，就像它一样。若要成为正确的推理，必须具足因三相²⁷：首先因在宗法上要成立，其次要具有同品遍，即因成立所立就

27 见《量理宝藏论释·观自利比量品》和《因类学》。

成立，最后要具有异品遍，即所立退转因也退转。但是，现在很多人都不会推理，非常可惜！

驳：“许成喻不成”。所谓“许成”，指对方的比喻我们承许，如时而用斧子砍柴、时而休息等个别停住、运行的现象是士夫所做，个别形状是士夫所造，火燃烧等部分起作用的现象依靠士夫的作用等。不仅如此，若承许不是由士夫所造的高山、河流等，由士夫的心集业形成，我们也承许成立。因为，依靠有情各种各样的心行，才形成了各不相同的根身世界。如《俱舍论》云：“形形色色世间界，皆由众生业所生。”

所谓“喻不成”，指对方所运用的比喻不能证成所表达的意义。因为，停住等是无常的士夫在背后控制，而大自在天却是常有的，即无常的事不能由常有的大自在天来造作。若大自在天是常有的，他要么永远拿着斧子砍柴，要么永远不拿斧子砍柴，等等有许多过失。如果用因来推，则云：大自在天创造万物无法以士夫住行

等来比喻，因为常与无常相违故。也就是说，没有常有士夫作无常事的同喻。而无常的士夫，却可以一会儿挖地，一会儿吃饼干、喝百事可乐，或昨天挖地、今天休息、明天又开始挖地等。

“抑是怀疑处”，指对方的异品遍值得怀疑（同品遍不成立故）。为什么呢？因为对方说：器情万物由士夫大自在天造作，有住行等之故。如果住行等全部由大自在天所造，异品遍（不是大自在天所造，就无有住行等）就可以成立，但并非如此，因为大自在天也时而停住、时而运行等，但他并非自己所造等。或者说，他也应该成了士夫所造，因为彼宗承许有住行等就是士夫所造故。因此，大自在天创造万物，以及大自在天非士夫所造的立宗根本不成立。

若有人问：他们说因为有大自在天在背后默默操作，才有万物的形成，而你们说一切都是业力造作的，这两者是否相同呢？

答：并不相同（这在下文会广说）。常有的自在天不可能造作万物，否则万物就没有差别，因为因相同故。而众生的业力创造器情万物非常合理，因为众生的业力千差万别故。讲《俱舍论》时也说过：因为欲界众生的心特别粗暴，外界也如此粗糙；而色界众生的心比较清静，故他们的世界就极为庄严、美丽；而无色界众生的心非常细微，恒时入于禅定当中，所以几乎没有物质显现。（到底无色界有没有色法，在《如意宝藏论》中辩论比较多。）

其实，这里并没有直接讲释迦牟尼佛是正量，因为法称论师在路上遇到了外道的观点，故先要遮破，再建立佛是量士夫。

庚二（详细说明彼之理）分三：真实及破他宗理；宣说彼之成立义。

辛一（真实）分二：形义不能堪当因²⁸；唯独形名

28 指以“器情万物有形状或形义”这个因，不能成立大自在天是作者。

非是因²⁹。

壬一（形义不能堪当因）分二：具特点形无宗法；
唯形是因不决定。

癸一、具特点形无宗法³⁰：

随有无所造，形等极成立，
由彼比量者，其是合理性。

对方认为：加持者或造作者存在，形状、住行、起作用等就存在，造作者不存在，形状、住行、起作用等就不存在，即这些特点跟作者具有此有彼有、此灭彼灭这样一种关系，就像瓶子和瓶子的造作者——陶师一样，陶师在时，他就会做瓶子，如果没有陶师，就不可能造，两者之间有随存随灭的关系。因为这些所造者特点在宗法（即一切万法，或器情万物、世间万物等）上完全成立，由此来比量推出一切万法由士夫所造就合情合理，就像

29 指仅以“器情万物有形状的名称或形声”这个因，不能成立大自在天是作者。

30 以某类事物的形状等有随人工所造而产生的特点为因，来成立器情万物是士夫所造，宗法不成。

瓶子和斧子一样。（对方的论式为：一切万法作为有法，是士夫所造，皆具士夫所造的形状、住行、起作用等特征故，就像瓶子的形状和斧头的使用等是士夫在支配一样。）

驳：并非如此。虽然有些形状会是士夫所造，如桌子的四方形，篮球的圆形等，但贡嘎山、喜马拉雅山、冈底斯山等山脉和河流等的形状，跟士夫的造作并没有随存随灭的关系。同样，停顿、运行等也是如此。比如，在冬天的时候，我们山沟里面的水全部都停了，而夏天时，又不断哗哗地流淌。这是气候的原因，并非士夫在山沟上面掌控开关。而起作用方面，有些会是士夫的造作，比如点火、开车、摇发动机等，但宇宙大爆炸、夏威夷火山爆发等，并非士夫在操纵。可见，世间万物具有士夫所造特点的观点是错误的，因此你们的宗法不成立。

现在很多人都犯以偏概全的毛病，故很有必要学习因明。最近新闻上说：郭美美事件发生后，全国乃至

世界上的很多人，对慈善组织都产生怀疑。以前后三个月相比，中国慈善捐款下降了86.6%。其实，即使慈善组织内真的有个别人干了坏事，也不代表所有慈善人都在做坏事。但人们往往不知一个人好不一定所有人都好，一个人坏不一定所有人都坏的道理。所以，不学因明，连对慈善的评价也非常可笑！如果多学一点因明，就会分析宗法、同品遍、异品遍成不成立，否则就会犯一概而论的大错误。因此，什么事情都应一分为二地对待，这非常重要！

但我也不敢说全都非常好，也许慈善界、政界、企业界等有很多黑暗，因为有史以来到现在这是不断发生的。尤其在末法时代，人类的道德水准越来越下降，很多人的行为都会处于黑暗当中，这一点毋庸置疑。但因一个人的行为，对百分之八九十的人的看法、行为全都改变，可能也需要观察。

比如，一个穿藏传佛教僧服的人，在街上做了一些

不好的行为，从此之后大家都认为：穿这种衣服的人都不好，以前有一个穿这种衣服的人在街上干了很多坏事之故。这种推理明显不成立，因为一锅饭里面有一块不熟，并不代表全部都不熟，这个道理在《释量论》第一品里面有讲。如果因为一个明星非常好，就说所有明星都很好，这种推理也犯这种错误。当然，这主要是从意义上分析，并没有严格以论式来辨别。

癸二（唯形是因不决定³¹）分三：不定若定极过分；遣成果同似能破。

子一、不定：

证实异事等，名同无别故，

比量非应理，如灰物推火。

外道徒说：虽然你们说，天人依靠自己的福报，不需要刻意造作，美宅自然而然就会出现，就像极乐世界

³¹ 仅以具有形为因，来成立万物是士夫所造，犯不定过。

的宫殿一样；而人间的美宅要依靠勤作，比如找工人，买木板、砖头等，或谈单包、双包³²等。但实际上，从形状的角度来讲，天人的美宅和人间的美宅是统一的。也就是说，天人的美宅也有形状，人间的美宅也有形状，在形状方面并没有差别。因此，所有形状都是士夫所造的特殊形状。

驳：同理，万物皆非士夫所造，因为与我们所许非由士夫所造的人天宫殿的形状无有差别故。

对方说：万物由士夫所造，现量成立。

驳：何时也没有这样的现量。如果坚持先前的比量，那绝对不合理，因为以瓶子等具有士夫所造的形状，来证实全然不同的事物——山河大地、悬崖峭壁等也具有这一形状，只不过是“形状”的名称相同，就认为它们无二无别，并以之推断而已。其实，这样的比量推断

32 单包工程指单纯只包人工费用，材料均由客户方自己购买；双包工程指既包工又包材料。

非常可笑，根本不合理。就像还没有分清是烟是雾，看见一个灰色的东西，就以之推断某个地方有火一样。当然，灰色是烟若已确定，就可以成立火的存在。若没有确定，灰色的东西很有可能是云、雾等，那怎么成立火的存在呢？根本不能成立。因此，以有“形状”的名称，来成立万法是大自在天所造，是不合理的。

可见，在《释量论》的理论观察下，只有士夫所造的个别事物具备士夫所造的特点，而荆棘的尖锐、苹果的圆形、河流的长形等，并没有任何理由成立为士夫所造，也不具备士夫所造的特点。因此，世界有万物造作者的观点只是说法而已，根本不可能成立。

子二、若定极过分：

非尔则陶师，造瓶等泥形，
故蚁穴亦成，由彼所造作。

若不随我宗承许，仍以先前所讲的理论，确定所有

形状是造物主大自在天所造，还有这样的过失：因为陶师用泥做瓶等形状之故，所有泥做的形状全都成了陶师所做，甚至蚁穴和在洞口周围堆积起来的浮土，也应该是陶师所做。为什么呢？因为你们承许，一个形状由士夫所造，其他形状全部由士夫造作故。因此，在世间当中，一定要承许佛陀的观点——万法都是在各自因缘具足后现前的。

但外道认为：在世界毁灭时，常有的微尘全部存在于虚空当中，后来大自在天想：现在应该造世界了，就把这些微尘全部聚集在一起，然后在这里造一座山，那里造一个人……而佛教说：世界遭受火水风三灾而毁灭时，原来的微尘要么被火烧毁，要么像盐溶入水一样与水融为一体，最后荡然无存。当世界形成时，在因缘聚合后，万物都在空性中自然而然显现，这就是正确的观点——所谓的因缘生。

为什么大自在天以常有的微尘造作万物不合理

呢？因为，常有的微尘在会合前后是一模一样的，这样的话，所起作用就不会有差别，即不可能由它产生万物，否则常有的观点就失去了。而且，大自在天有聚集微尘造作和不聚集微尘不造作两个时间段，故常有的微尘也不可能成立。因此，万物由业显现、由心变造的观点非常合理。

有人会问：他们说万法由大自在天造，佛教说万法唯心造，这有什么差别呢？所以，作为佛教徒，在这方面要能区分、要会说明。当然，这些问题并不简单，应该说是很难懂的，希望大家不要轻视。如果我们真能把佛理搞清楚，就不会有任何困难。佛陀在《月灯三昧经》里面讲：“佛语最第一，佛语无过上，微细事悉无，是为语最上。”意谓：佛陀的语言最高第一，没有能超过它的，因为它连最细微的事物都洞彻无碍，宣说得清清楚楚。

因此大家要了知，佛陀的语言就像《中观根本慧

论》里面所讲的一样——“诸说中第一”。但这并非空口无凭，相信大家认真观察他的智慧和真实语后，就会明白！

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 佛：佛陀之略，又作休屠、佛陀、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部陀、母陀、没驮。译言觉者，或智者。觉有觉察觉悟之二义，觉察烦恼，使不为害，如世人之觉知为贼者，故云觉察，是名一切智；觉知诸法之事理，而了了分明，如睡梦之寤，谓之觉悟，是名一切种智。自觉复能觉他，自他之觉行穷满，名为佛。自觉者简于凡夫，觉他者简于二乘，觉行穷满简异于菩萨。何则？以凡夫不能自觉，二乘虽自觉而无觉他之行，菩萨自觉觉他而觉行未为圆满故也。又以知者，既具足二智而觉知一切诸法了了分明故也。《南山戒本疏》一曰：“佛，梵云佛陀。或云浮陀、佛驮步他、浮图、浮头，盖传者之讹耳。此无其人，以义翻之为觉。”《宗

轮论述》记曰：“佛陀梵音，此云觉者，随旧略语，但称曰佛。”《佛地论》一曰：“于一切法，一切种相，能自开觉，亦开觉一切有情。如睡梦觉醒，如莲华开，故名佛。”《智度论》二曰：“佛陀秦言知者，有常无常等一切诸法，菩提树下了了觉知，故名佛陀。”同七十曰：“佛名为觉，于一切无明睡眠中最初觉故，名为觉。”《法华文句》一曰：“西竺言佛陀，此言觉者、知者，对迷名知，对愚名觉。”《大乘义章》二十末曰：“佛者就德以立其名，佛是觉知，就斯立称。觉有两义：一觉察，名觉，如人觉贼。二觉悟，名觉，如人睡寤。觉察之觉对烦恼障，烦恼侵害事等如贼，唯圣觉知不为其害，故名为觉。《涅槃》云：‘如人觉贼，贼无能为，佛亦如是。’觉悟之觉对其知障，无明昏寝事等如睡，圣慧一起，朗然大悟，如睡得寤，故名为觉。既能自觉，复能觉他，觉行穷满，故名为佛。言其自觉简异凡夫，云觉他者明异二乘，觉行穷满彰异菩萨。”

《善见律》四曰：“佛者名自觉亦能觉他，又言知，何

谓为知？知谛故，故名为佛。”《仁王经》上曰：“一切众生，断三界烦恼果报尽者名为佛。”

2. 薄伽梵：为佛陀十号之一，诸佛通号之一。又作婆伽婆、婆伽梵、婆哦缚帝。意译有德、能破、世尊、尊贵。即有德而为世所尊重者之意。在印度用于有德之神或圣者之敬称，具有自在、正义、离欲、吉祥、名称、解脱等六义。在佛教中则为佛之尊称，又因佛陀具有德、能分别、受众人尊敬、能破除烦恼等众德，故薄伽梵亦具有有德、巧分别、有名声、能破等四种意义。另据《佛地经论·卷一》载：薄伽梵具有自在、炽盛、端严、名称、吉祥、尊贵等六种意义。此外，亦有将佛与薄伽梵并称为“佛薄伽梵”者。

3. 佛诞生地——蓝毗尼园：意译为花果等胜妙事具足、乐胜圆光、解脱处、可爱、花香、断、灭、盐。位于中印度之林苑，地处古印度拘利与迦毗罗卫之间，乃善觉王为其夫人蓝毗尼建造之花园，亦即佛陀诞生之

圣地。又作岚毗尼园、流弥尼园、林微尼园、龙弥你园、留弥尼园、腊伐尼园、论民园、楼毗园、隆频园、邻鞞³³园、临儿园。据经典记载：迦毗罗卫国净饭王娶拘利国天臂城主之女摩耶为妻，摩耶夫人年四十五有孕，临产前依时俗返回娘家待产，途中于其父天臂城主须菩提之别宫蓝毗尼园休息时，于无忧树下，自右胁产悉达多太子。该园曾荒废一时，直至阿育王石柱被发现后，始知其为佛陀之故迹，乃悉心加以保护管理。蓝毗尼位于今尼泊尔境内。今园址（东西约三十公尺、南北二十公尺）内有方形之浴池、塔址数个及赤砖之堂宇。堂宇称为鲁穆米迭祠堂，其内部正面之壁有摩耶夫人之石雕，为笈多王朝时代或其后之作品。

二、法相名词：

1. 正因与似因：《释量论》云：“宗法彼分遍，是因彼唯三，无不生定故。似因谓所余。”其意是说，三

33 鞞：pí。

相就是正因的自相，如“所作性”，即是成立“声无常”之正因，以是成立彼之宗法，及是彼宗一分、所立法遍于因之三相故。三相者：一是遍是宗法性或宗法，即前陈宗之属性，如声音是所作；二是同品定有性或同品遍，即后陈法之同品事物定有因义，如凡所作之法皆无常；三是异品遍无性或异品遍，即后陈法之异品事物必全无因义也，如非无常之法皆非所作。此后二相在颂文中只云“彼分遍”便已包括。因为后陈法的范围既遍包因义，则凡具因义者必皆具后陈法义，即第二相；凡无后陈法义者亦必不具因义，即第三相。奘师译的因明论中说“乱因宗必随，宗无因不有”，即是此义。又汉文论中之“宗”字，有时单指前陈有法，如“遍是宗法性”之宗字；有时单指后陈法，如“说因宗必随”之宗字；有时指总宗，如“宗因喻”三支之宗字。如是差别，初学实难了解。在藏文论中，诸字各异，故无此弊。

如是正因，唯有果性、自性、不可得三种因。以

宗法与无则不生之关系，于唯果性、自性、不可得因上决定故。除彼三种之外，其余诸因皆是似因，以彼诸因皆不完具三相故。汉文之因字，有时是因果之因，即能生义；有时是宗因喻之因，即能立义或能了义。亦难分辨。藏文中二字各别，无此混乱之弊。又似因总有三种过，谓不成、不定、相违。若所举因缺第一“宗法”相，则犯不成过；若所举因缺后二相，则犯相违过；若缺后二中随一相，则犯不定过。

因与后陈法之关系，若因于同品上定有，于异品上全无，则是正因。若因于同品上无，于异品上有，不论全有或一分有，则是相违因。若因于同品异品上，或皆有（不论全有或一分有），或皆无，则是不定因。如是四句——同品有异品有、同品有异品无、同品无异品有、同品无异品无已足，不须用九句检查。但九句因另有作用，不述。

2. 名言量与胜义量：观现世的名言有两种，一是

实相现相不一致而显现，二是实相现相一致而显现；因此也就存在，依于不清净观现世的名言量，和依于清净圣者所见的名言量两种。这二者就像仅见自境的人眼，与自境与人眼之对境俱见的天眼一样。这两种量互不错乱而决定的差别，也是以体、因、果、作用四种形式而分为不同的两种。

首先世间的名言量：本体：仅对成为现量、比量对境的所知相似意义无欺的一种心。因：根等各自的任何对境依靠现量等而无倒如理缘取有实法的实相，诸如无分别眼识如理缘取自境蓝色，有分别意识由烟的因中生起有火的执著。作用：对观现世的对境遣除怀疑的增益，诸如缘取蓝色与黄色等不相错乱，由烟而生起有火的定解。果：不误认为他法而完全受持相应场合的意义。

其次是净见名言量：本体：对广大所知对境无欺的有境智慧。因：这是后得时的有境，因此继缘如所法性之后而产生。也就是说，是在诸位圣者的入定中现量照

见如所法性以后得到的。凡夫依靠闻慧思慧以总相的方式缘真如之义的定解作为前提,从而对诸法住于大清净中,一尘中有尘数佛,刹那示现三世一切事业等所有不可思议的行境生起诚信。作用:对于观现世心不可思议的对境遣除怀疑的增益。果:具有彻知一切所知的果。

观察胜义的量也有两种:一是无生无灭单单否定生灭之类的相似胜义或者随同胜义,二是现空双运远离四边或八边戏论的实相,称为真实胜义。所量胜义,有相似与圆满两种理,因此它的能量观察胜义的量也就成了两种。这里的相似胜义不是究竟胜义,而是与究竟胜义随同的假胜义,真实的胜义才是真胜义,因此是名副其实的胜义。《中观庄严论》中云:“切合胜义故,此称为胜义,真实中彼离,一切戏论聚。”

三、重点、难点、疑点:

1. 为何大自在天不是正量,而佛陀是正量呢?

这是因为，大自在天是常有的，其所具有的自然量也是无生、常有、自然而有的。也就是说，要成立为正量，必须具备正量的法相，即无欺的心识，但这必须是因缘生的、无常的。而大自在天与之恰恰相反，佛陀则反之。

2. 常有何不能改变？

这是因为，所谓常有，即恒常、实有。而要成为恒常，则必须始终保持同一状态而无有变化，否则就不是恒常，而是可迁变的无常。而要成为实有，则必须具备不观待他缘而成立的真实自性，否则就是假有，比如“我”等万法，都是观待蕴假立的，故可变迁。但很多人智慧不深、概念不明，想当然地认为常有也可以改变，这就是所谓的自相矛盾。

四、思维与辩论：

1. 如何遮破常有的正量？

2. 以观察常无常怎样遮破具量大自在天？

3. 解释颂词：“住行形差异，能起作用等，许成喻不成，抑是怀疑处。”并详细阐述非真实能立之理由。

4. 请以因明论式分析，“具特点形无宗法”和“唯形是因不决定”。

第 4 课

2011 年 9 月 21 日

现在主要遮破外道的观点，对当前来讲这非常重要！

可能有人会问：在佛教徒里面，有一部分人从小都对佛陀、佛教有坚定不移的信心，对他们来讲有没有必要学习《成量品》呢？

答：从自己修持的角度来讲，不学也没有大的问题。但是，若遇到一些外道和不信宗教的人，提出问题反驳我们的观点时，如果自己什么都不会、什么都不懂，那就没办法说服他们，这也是很不光荣的事。再者，如果对方的智慧很尖锐，多次说佛教的过失、缺点，虽然佛

教并没有这方面的过失，但因自己不懂正理，后来却信以为真，那就会对佛教产生邪见，甚至背弃三宝。所以，学习这样的论典很有必要！

本身传法也要契机，即应适合现代修行人的根机。如果是在古代，也需相应古时修行人的根机。当然，现在完全按古代的传统也不一定适应，必须适合城市里面的修行人为主的现状。我常想：每天的传法一定要对听众有帮助、有利益，若有利益，这就是佛法的价值；若没有利益，虽然在理论上讲得滔滔不绝，或自己背诵千经万论，或在研究、治学领域作出一些贡献，其意义也不大。

所以，不管是弘扬佛法的法师，还是广大信徒，在与世人交往时，一定要相应对方的心态或根机。若相应，他们在生活中就用得上。现代人的生活压力太大了，在感情、家庭、身体、心理、工作等方面都有许许多多烦恼。若这些没有解开，想接受更深奥的法要，也是不可

能的。

以前，各个国家对精神财富都非常重视，故印度的佛教思想无论传至藏地、汉地还是其他国家和地区，包括国王在内的人，都会以最热烈、最隆重的仪式来接纳。而现在各个国家，在思想等高层次方面交往的却寥寥无几，故现在社会与以往世界相比，各方面都不相同。现在的人，无论男女老少，从早到晚都希求财富，可以说百分之七八十的人，都把思想聚焦于轿车、洋房等财产上，真正的真理即使摆在面前，也没有兴趣接受。

因此，在讲名言中甚深的因明推理时，社会世人也不一定有兴趣和精力来思维。而对真正闻思修行的学佛人来讲，他对每一个推理都会反复思维、观察，以生起定解、遣除怀疑，并且愿意跟外道或世间人辩论，以推翻对方的不善之处。我相信，只要精通佛教胜义、世俗的理论，与世人辩论就会立于不败之地。当然，最好也通达世间学问。

下面讲法称论师对外道宗派的驳斥。前面外道承许有一个大自在天——常有的士夫创造万物，因为世间所有看不看得见的形体都具有士夫所造的特点之故。作者驳斥道：如果真正是他所造，那非陶师所造的蚁穴等泥形也成了陶师所造，因为都有一个泥形之故。下面继续遮破对方的观点：

子三、遣成果同似能破：

随行所立故，果总亦能证，
而说相属者，异故他体过，
许是果等同。

先介绍一下，陈那论师驳斥的果等同的相似能破³⁴。比如：“声音无常，所作之故，如同瓶子。”这里的因本来是真因，但对方说：这并不是真正的推理，因为瓶子的所作声音上并不成立，声音的所作瓶子上也不

34 可参阅《量理宝藏论释》“六、果相似”，和法尊法师所译之《集量论》（颂云：“果由他性分，显不成所立，彼果同如是，说者欲三种。”）。

成立。陈那论师认为，这种将瓶子和声音的所作区分开来的遮破，是一种果等同的似能破。（所谓“果”，即声音，因为声音是由勤作所发或是所作之法，而此处又是在声音这样的果方面作观察，故称“果同”。）

对方外道说：你们将形状分为士夫所造与非士夫所造两种，来遮破我们所许士夫创造万法的观点，是不合理的。因为这与陈那论师遮破的，外道二十四种相似能破中果等同的似能破完全相同。

驳：实际上并不相同。比如：“声音是无常，所作之故，犹如瓶子。”因为声音随从所立无常，即声音与所立无常两者完全相应、没有相违，其果声音运用因缘所作作为因，并不需要分开所作的差别，只是以总的所作也能证明是无常。

然而外道却说：由于与所作之因相属（即相连、系属）的声音与比喻瓶子是他体的缘故，作为因的所作也成了

截然不同的他体，这就有以下过失：因为瓶子的所作声音上不成立，所以有宗法不成立的过失；而声音的所作瓶子上也不成立，那就有同品喻没有同品遍的过失，即比喻不成；既不是声音也不是瓶子的“所作”此处找不到可理解的，或者说对任何法都不决定，因此这样的因（理由）不是正因。

但实际上，分别的瓶子的所作和声音的所作完全包括在总的所作之因当中，根本不会成为相似推理。或者说，声音以所作之因完全能成立为无常，因为除了所作之外，非所作的声音、瓶子等有为法，在世间上根本找不到，即有为法皆所作故。因此，按照陈那论师的观点，承许他们这种遮破是果等同的似能破。

由此可见，把形状一分为二来遮破万物是士夫所造是千真万确的，根本不会成为果等同的似能破；而你们仅仅以一个形状来证明万物是士夫所造，是绝对不能成立的。因为，不分形差别的总“形”和“士夫所造”

之间没有无错谬的相属（即关系），而不分开有为法的差别，总的所作和无常之间有无错谬的相属。

所以，以后在任何一个场合都应注意，千万不能因为某一个地方或某一方面有某件事情，就认为全部都是这样。比如，某物是士夫所造，就认为所有物体全部是士夫所造。又如，一个穿藏传或汉传佛教僧服的人，在某地干了一件不如法的事，后来看见穿这种衣服的人就认为是不如法的。还有，看见一位穿着某基金会衣服的人在吃火锅，就认为所有穿着这种衣服的人都是吃火锅的。

壬二（唯独形名非是因）分二：唯独形名非因喻；若是因则极过分。

癸一、唯独形名非因喻：

唯见于种别，成立之名总，
证成非应理，犹如语言等，

是够故为牛。

世间当中各式各样的法非常多，如果见到在某一种类上成立某一总的名称，就以之证成使用这一名称的其他法在这一种类上成立，即具有这一种类的特性，那就不合理。比如，这类事物也叫瓶子，那类事物也叫瓶子，然后就以名字相同为因来成立这两类法相同，或这两类法是同一来源，则不合理。因为，同有瓶子之名的两类事物，在材料、来源等方面并不相同。又如，有三个人都叫扎西，因为名字相同的原因，他们的父母、民族等完全一致，是不成立的。

在世间当中，意义和名称共有四种情况³⁵：一、意义相同、名称不同；二、名称相同、意义不同；三、意义和名称都不相同；四、意义和名称都相同。因此，以山、瓶等个别法具有士夫所造的形状特征，来成立其他

35 《量理宝藏论》：“名称释词及说词，彼者释说有四类，相违以及不相违，时而相违时不违。”

具有形状的法都是士夫所造，完全不合理，因为共同具有形状的名称并不是真因。

前面讲了意义，下面讲比喻：如同“语言、方向等作为有法，是所谓的牛，因为都是‘够’（“够”是印度梵语，它有语言、方向、土地、光线、善趣、眼睛、金刚、牛、水等九种意义）之故。”当然这是很荒唐的，因为有时“够”指牛，有时“够”指方向等。但实际上，若名称相同是真正的理由，那就会有这样的过失。因此，以山河大地等万法具有形名为因，成立是士夫所造，是不合理的。

如果我们懂得这个道理，在生活中就不会有类似的错误判断，比如：看见一个穿某类衣服的人偷东西，就认为所有穿这类衣服的人都偷东西。2008年，拉萨一带出现一些事情，当时新闻上说，藏地有些出家人不合理，后来很多出租车司机看到穿藏传佛教僧服的人都不运载。抛开很多复杂问题不讲，单单分析此类行为背后的思维方式，很明显是一种相似推理。同样，看见在

新闻上报道个别穿某类衣服的人的成功事例后，也没有必要看见穿这种衣服的人，大家都欢喜若狂。

因此，为了思维合乎真理，很有必要学习因明。以前，我们很多想法以及对世间万事万物的判断都很粗糙，因为很多推断方法完全是相似推理，而学了因明之后，在对诸法的判断和分析上，就不会以相似因作为理由。所以，为了自己的思维细致入微、准确无误，一定要好好学习因明。

癸二、若是因则极过分：

欲说依他故，诸名于何者，
并非悉皆无，有彼若成义，
一切成一切。

所谓的名称全凭人们想表达的依他起而产生，即名称没有自主，完全依赖他人想怎么叫就怎么定。其他因明当中也讲，名字、称呼全部跟分别念有关系。比如，

我可以给一个男僧起名叫圆刚，也可以给一个女僧起名叫圆刚，甚至把牦牛也可以叫圆刚，这完全是凭我的欲说来决定的。因为，在男女僧等人和牦牛等动物的头或身上，并没有这样的标记，完全是依靠我的意愿和表达而产生的。

因此，一切名称在任何对境上没有不可以使用的。《量理宝藏论》中也讲，名称全部随顺欲说，即想怎么表达就怎么说。故于名言当中，火可以叫水，水可以叫天空，天空可以叫上帝……只不过在世间并没有形成这样的习惯而已。若形成习惯，就可以这样称呼，因为在事物的本体上并没有特定的名称。

“有彼若成义”，若名称成立，名称代表的意义就成立；那这是特别过分的事情——世间当中一切皆应成一切了，即有所有世间名言混为一体的过失。因此，若承许“一切万法是士夫所造，皆具形名之故”，那世间中瓶子等事物皆应成瓊瓊等其他事物了。比如，一个人

叫太阳，他就应该遣除黑暗；一个人叫财富，他不用赚钱也变成了富翁；一个人叫布施，他就会布施所有众生。

以前，有个老堪布叫班玛陈雷，他对因明特别深的问题不是特别懂，只懂一些比较简单的道理，故学《释量论大疏》时，经常问我一些问题。记得他常说：“我们不能承认自相与名称一体，否则口中说火的时候，口里就会冒出火来。”他特别喜欢因明，对闻思修行很有兴趣，但早就已经圆寂了。有一次我提水路过他家，听到他在草坯房里大声辩论，就进院子去看，只见三个小孩子在下面玩，他在上面大声跟果仁巴大师和宗喀巴大师的观点进行辩论。当时他正在给几个小孩子讲《三主要道论》，因为找不到其他眷属。

辛二、破他宗理：

依此而分析，淡黄派等许，
无常等之故，亦成无心等，

剥皮则死故，承许为具心。

以前面的推理分析之后，得出了名称相同不能成立意义相同的结论，以此也能驳斥淡黄派（数论外道），和“等”字所指的裸体外道的相似观点。

淡黄派的推理是：从主物所生的像两面镜一样的“识”及苦、乐、舍三德不平衡时的一切现象作为有法，都不是心识及“等”字所指的不是内在明知神我的法而是外在的色法，因为它们都是无常及“等”字所指的有产生之故。

裸体外道的推理是：树作为有法，是具有心识的有情，因为剥皮之后就会死亡的缘故。现在世间部分大学生和老师等也认为，植物是具有生命的众生；甚至有些佛教徒，包括一些出名的法师也认为，砍树有杀生一样的罪过。其实，这跟裸体外道的说法一模一样，是不合

理的。在《楞严经》³⁶《大般涅槃经》³⁷当中也有分析，大家可以参考，以前我在课堂上讲过。

淡黄派的观点是这样的：主物自性所生的“识（即大或心或觉）”相当于两面镜，一面呈现享受外境的常有神我，一面出现外境种种形象。当种种世俗法从主物中出生（苦乐舍三德平衡的状态即主物，三德不平衡时就从主物中变化出世俗二十三谛——大、慢、五唯、五大种、十一根），并隐没其中，就是所谓的无常；而所有世俗法从隐到显的全过程，就是所谓的有产生。并不承认前面没有后来新生，前面存在后来彻底毁灭。这样的话，因为无常成立，无常及有产生的意义即自己所怀的意图——一切世俗法（只有主物和神我是胜义法，即胜义二谛）都没有心识，甚至主物也

36 《楞严经》：“又善男子穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。若于所知，知遍圆故，因知立解。十方草木皆称有情，与人无异。草木为人，人死还成十方草树。无择遍知，生胜解者，是人则堕知无知执。婆吒霰尼，执一切觉，成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。是名第四计圆知心，成虚谬果。违远圆通，背涅槃城，生倒知种。”

37 《大般涅槃经》：“除是之外，若有说言：听着摩诃楞伽，一切种子悉听贮畜，草木之属皆有寿命，佛说是已便入涅槃。若有经律作是说者，当知即是魔之所说。”

没有心识就能成立。（当然，我们不可能这样承认，因为苦、乐、等舍全部是心的感受、状态、执著。）

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲过：数论外道³⁸的自性（或主物）和神我，很接近于唯识宗的阿赖耶和第六意识，在外道当中，其层次还是比较高的。

但他们并不懂得常法不能做任何事情，或不能起功用的道理。而且，他们想用乐（苦、乐、等舍三德之一）、识等既有无常又有产生作为因，来成立这些法都是无心者，也不能成立。因为，他们所谓的无常（有产生是无常的部分，故不提）只是从主物中出现，又隐没于主物当中

38 数论外道：数论，音译为僧佉，又作僧企耶；意译又作数术、制数论。数论外道为印度六派哲学中成立最早者。相传初祖为迦毗罗仙人。此派以分别智慧而计度诸法，并以此数为基础，从而立名论说，故称数论派。其早期学说主张精神、物质二者统一为“最高我”，即采取有神论与一元论之立场，至晚期则否认最高我，成为无神论之二元论。神我为纯粹意识，不具作用，仅观照自性而已。自性依序开展为觉、我慢、五大、十六变异。此一原理与神我、自性合称二十五谛。所谓自性，即可供开展之唯一因子，其构成之要素有纯质、激质、翳质等三德；神我即由开展后所产生之物质结果中脱离出来，独自存在，其时即称为解脱。此宗派最古之经典为四五世纪顷伊湿伐罗论哩史拏（自在黑）之《僧佉颂》。其注释书有《金七十论》、高达帕达与摩达罗之注释书等，均问世于六世纪左右。其后复有《僧佉经》，亦为此派重要论书之一。于诸外道中，数论派乃最有力之学派；佛典中有甚多破斥此派学说之记载。今于印度之瓦拉那西附近，成为独立学派而存在。

（即仅仅成立名词，并不能证明任何意图的意义——主物及其所生的世俗法无心）；而且，以此为因也不能证明是无心者，因为任何众生的心都是无常的、有产生的。鉴于此，不是内在明知神我的法而是外在的色法也不成立。因此，他们的推断实际上是一种相似推理。

而裸体外道或尼干子外道³⁹的观点——“树木是有情，因为剥完皮后会死亡”也不成立。当然，在名称上佛教把这种现象也叫死亡，比如我们常说“这棵树已经死了”等；而且，佛教徒在内的许多人都认为，当命树（一棵观察自己命运的树）死亡时，本人的生命或命运也会受影响。（我在读中学时种的命树，现在长得很不错。）但是，从真正意义上讲，这并不成立。因此，也不可能以死亡的名称来建立树是有情或众生。

39 尼干子外道：印度古代六师外道之一，外道四执之一，外道十六宗之一，二十种外道之一。又作尼乾陀子外道、尼犍子外道、尼犍陀弗咀罗外道、尼干弗陀怛罗外道、尼犍陀子外道，或称尼犍子论师。此外道因以修苦行，离世间之衣食束缚，而期远离烦恼之结与三界之系缚，故有离系、不系、无继、无结等译名。又此外道不以露形为耻，故世人贬称为无惭外道、裸形外道。开祖为勒沙婆，至尼乾陀若提子为中兴之祖。后世则称之为耆那教。其出家修习苦行、实行教理者，通称为尼犍陀。

在《俱舍论》中，所谓有情，要具足命⁴⁰暖（体温）识（心识）三法。以前我还引用《大般涅槃经》⁴¹等大乘经典的教证说过：五蕴具足的生物才叫众生，若杀害众生过失特别大。而砍伐树木，虽然佛说比丘砍树犯轻罪，但因它不具足五蕴，也不是有生命的有情，故没有杀生的过失。但佛教并没有否认所有树木都没有生命，因为众生的业感是不可思议的，比如有些经典中说：有些众生变成了孤独地狱的有情，依靠树木、石头、岩石、门槛等形式而感受痛苦。怎么感受呢？如果变成火灶，当灶中燃起火时，就会感受肚子里面燃起熊熊烈火的痛苦。

虽然佛教并没有说所有植物都没有生命，但也要把植物和动物分开，不能说植物跟动物一模一样。现在有些人说：“如果不能吃肉，那吃蔬菜也不行，因为蔬

40 命即寿也！然据小乘有部之义，则别有无色非心之体，由过去之业而生，因而一期之间维持暖与识，名之为命。命能持暖与识，故名为根。据大乘唯识之义，则第八识之种子有住识之功能，因而一期之间使色心相续，是假名为命根，非别有命之实体也。《俱舍颂疏》五曰：“论云：命体即寿，既将寿释命，故命即寿。此复未了何法为寿？谓有别法持暖与识，说名为寿。”《唯识述记》二本曰：“命谓色心不断，是命之根也。”

41 《大般涅槃经》：“众生佛性住五阴中，若坏五阴名曰杀生。”

菜也有生命。”其实，这种观点法称论师早在一千多年前就已经遮破过，大家以后也要会运用、会破斥。

当然，植物也具有生命的名称，有些植物学就是这样讲的。但是，这种生命跟有情的生命还是有很大差别。比如我砍一棵树，它并没有痛苦的感受，因为非五蕴聚合，也没有我执。所以，佛陀说杀害动物要赔偿五百次生命，而砍一棵树并没有说有如此严重的果报。

另外，如果有名称意义就成立，那泥土等也应该有生命了，但彼外道并不这样承许。因此，他们的观点是自相矛盾的。

在此，我要呼吁大家不要重复这样说，否则跟裸体外道没有差别。同时还要了解佛教的思想包容极广，含摄很多意义。以现代话语来讲，它鞭策人们行为要如理如法，不能损害其他众生，还应注意环保，不能损害大自然，包括花草树木等都不能损害。

辛三、宣说彼之成立义：

事体若不成，此理若成立，
纵彼不成立，差别非能害，
如声依虚空。

通过以上分析，可得出这样一个结论：若意义成立，在说法上不符合个别宗派的观点，也是真正的推理。若意义不成立，只是名称成立，也是相似推理。

颂词则云：不管用什么样的名言来表示，若因的事物本体在有法上不成立，这就是前面所说的宗法不成的推理（一旦宗法不成，就不需继续观察同品遍和异品遍）。若因的意义成立，纵使别人认为那一名称（指因）不成立，实际上也不会有过失，因为对方假立、臆想、遍计的其他意图差别，对因成立所立来讲并没有任何危害。

比如我们说：“声音是无常的，所作之故。”本来这是真正的推理，但个别外道认为：是所作不成立

为因，因为声音是无为法虚空的功德（即声音依于虚空，因为他们认为声音从虚空中发出，又隐藏在虚空当中），所以并不是所作。但实际上，因所作的事体就是依靠因缘而产生或造作，对外道来讲，这也是成立的。因为，他们也不可能否认声音是依靠舌、颚等因缘发出来的这样一种内涵，而这就是所谓的声是所作性。不过，这需要心静下来给他们解释，或运用推理与之进行辩论。

以前，有些汉传佛教的人说：因为婆罗门教等外道教派里面也有密咒，藏传佛教里面也有密咒，故藏传佛教很多内容都源于《吠陀》⁴²《奥义书》⁴³等外道典籍。

42 吠陀：又作吠驮、韦陀、围陀、毗陀、薜陀、鞞陀、比陀、皮陀。意译智、明、明智、明解、分。又称围陀论、毗陀论经、薜陀咒、智论、明论。古印度婆罗门教根本圣典之总称。原义为知识，即婆罗门教基本文献之神圣知识宝库。为与祭祀仪式有密切关联之宗教文献。关于其成书年代，有诸异说，一般推断，应始于雅利安人自西北入侵，定居印度河流域之五河地方（即今旁遮普），完成于其后移居恒河流域时。原有三种，即梨俱吠陀、沙摩吠陀、夜柔吠陀，此三者称为三明、三吠陀、三韦陀论、三部旧典。加上阿闍婆吠陀，即成四吠陀。

43 奥义书：音译作优波尼沙土。为古印度之哲学书。系以梵文书写，为师徒对坐密传教义之书籍，故称奥义书。为记述印度哲学之原本思想。盖印度之宗教始于对吠陀之赞颂，其后以说明用法与仪式为目的之梵书兴起，其中有一章名之为阿兰若迦，奥义书即为说明此章而编述。阿兰若迦之说幽微，取森林遁世者所读诵之义而名之为森林书，特重形式与神学方面，而奥义书则与之相反，属于纯正哲学。其以阐释吠陀终极意义为旨，继续吠陀末期之哲学思想，发挥新

如果以有咒语为因，那不要说藏传佛教，汉传佛教也有楞严咒、大悲咒等咒语。对于这些相似推理，就像无垢光尊者所说那样，我们只是笑笑而已，根本没有必要与之辩论，因为他们根本不懂真正的推理，甚至不讲道理，否则只是浪费时间。因此，要辩论也应找智者，至少对方要明白基本的推理。

名虽不成立，事成则成立，
如鸱梟派前，佛教徒宣说，
体等作能立。

可见，名称由不同意图驱使，似乎因不成立，但意义如果符合因，名称也不能作障碍。因此，虽然名称不

见地，此部分又称吠檀多。原意或为吠陀之最后部分，后转解为吠陀之究竟意义，其后之发展特受重视，成为后代各派哲学之根源。今之传本多达二百余种，主要者有十数种，总称古代奥义书，完成于纪元前八百年至纪元前六百年。此后十数世纪，仍有陆续增添之作，称为新奥义书。以文体为别，可分古散文、散文、新散文三种。自古被视为天启文学，为印度正统婆罗门思想之渊源，亦为后世哲学、宗教思想之典据、根干。书中各篇并非由同一作者将统一之思想以一定之形式叙述，而系历经悠长年月編集完成者，故掺杂各种新旧思想，且缺乏中心主体与统一性。其实际编纂者无疑为历代之婆罗门。此外，亦可说奥义书之出，乃象征吠陀祭祀万能主义之反动思想，亦为促成佛教兴起之契机。

成立，但并不能代表宗法等三相推理不成立，因为“事成则成立”，即意义成立就是正确的推理。或者说，虽然从名称上看不成立，但若因的事体在有法上成立，那不管如何从名称上破斥也无妨害，因为只要在有法上成就了因的内涵，和因相属的所立就能得以成立。

比如，佛教徒在承许微尘是常有的鸱梟派⁴⁴前宣说推理：“极微或无分微尘是无常，有形体之故，犹如瓶子。”在他们面前这是不能成立的，因为他们承许非随一切的实体之量有形体（他们认为，不周遍的实体——四大物质体积有限，不能周遍到一切空间，是有量的法，也具有形体），而没有量的意和极微（即心法和极微都没办法计算量，但意为不周遍之法）并没有形体。可能与我们粗大的世间概念一样，他们认为具备大小长短四种相之一种，就称为有形体。其

44 鸱梟派：推崇食米斋仙人作为本师的宗派，共称为胜论派或鸱梟派、明智派等的诸教徒主张六种句义，即地等九“实”，色等二十四“德”，伸屈等五“业”，存在于此三者中的能遍大“总”与小“总”，总中的“别”或者内部的“别”，诸如头上之角的异体“合”与诸如海螺白色圆形的同体“合”。他们认为以如是六句义涵盖万法。因为实为本体，德为属性，业为作用，总或同为共通性，别或异和合为物物间之固有性。

实，他们所谓功德的差别或功德之一种的量，佛教徒并不承认其是实体，也不将之叫做有形体。哪什么才有形体呢？具有所触者才有形体，即必须拥有自己的空间和位置的法才有形体，如水桶、转经轮、饼干、巧克力、蛋糕等。这一点对方也承许，而极微恰好具有这种特点（虽然普通眼看不见其具有大小长短四种相），故无常成立。

或者说：“极微或无分微尘是无常的，有碍之故，犹如柱子。”虽然对方认为有分才有碍，而极微尘无分故无碍，但这个推理也是成立的，因为对其余极微有障碍、有阻碍是真因，而且对方也承许，否则它就不能组成万物。

或者：“极微或无分微尘是无常的，有过去、现在、未来三种时段故，犹如房子。”这也是正确的推理。

总之，意义比名称关键，意义成立名称就成立。因此，想证成万物是士夫所作，必须要有正确的依据，若

只在名词上建立，就没有意义。希望大家在这方面进一步思考！

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 三宝：系指为佛教徒所尊敬供养之佛宝、法宝、僧宝等三宝。又作三尊。佛，乃指觉悟人生之真象，而能教导他人之佛教教主，或泛指一切诸佛；法，为根据佛陀所悟而向人宣说之教法；僧，指修学教法之圣者，或佛弟子集团。以上三者，威德至高无上，永不变移，如世间之宝，故称三宝。依诸论所说，三宝之类别有多种，通常有三种之别，即：别相三宝、一体三宝、住持三宝。此外尚有四种三宝——一体三宝、缘理三宝、化相三宝、住持三宝，六种三宝——同体、别体、一乘、三乘、真实、住持等说。三宝系世人免苦之根源，故有归依三宝之举，称为三归，又作三归依，乃入信佛教之第一要件。

2. 佛父——净饭王：净饭，音译首图驮那、输头檀那、闍头檀、悦头檀。又作白净王、真净王。中印度迦毗罗之城主，佛陀之生父。其子难陀、孙罗侯罗皆为佛陀之弟子。据《起世经·卷十》载：净饭王为师子颊王之长子。《巴利文大史》及《梵文大事》，以摩耶及摩诃波闍波提为王之妃。佛陀即摩耶所生。王晚年孤寂，后亦虔诚归依佛陀，成为佛陀及其弟子之外护者。七十六岁（一说九十七岁）逝世。《净饭王般涅槃经》载：佛于王临终之际，归迦毗罗城，厚表孝意。又，《杂宝藏经·卷一·王子以肉济父母缘》《大方便佛报恩经·卷一·孝养品》等，均载有王之过去本生。

二、法相名词：

1. 似能破：指对于过失不说为过失。总的种类归为不说过与说非过两种。《因明入正理门论直解》云：若其语言，不能实显能立之过，名似能破。谓于圆满真能立者，而反妄言显示其缺减性。或于无过宗，而反言

其有过。或于成就四，因反言其不成。或于决定因，而反言其不定。或于不相违因，而反言其相违。或于无过喻，而反言其有过。如是言说，皆名为似能破，以不能显他宗过失。彼既无过，不应妄破。

2. 同品遍与异品遍：同品遍：因法立量中之第二支。惟在立量之同品中确定为有。如云：“若是所作性，则遍是无常；以有烟故，知其有火。”皆存在于同品之中，或所立者与因从同。异品遍：因法立量之第三支。与立量所立事物反义相属，故于立量异品之中决定是无。如云：“若其是常，则遍是非所作性。”异品中无，与所立反，即与因反。

三、重点、难点、疑点：

1. 为什么说无分、无碍的极微尘不能组成粗大的色法呢？

这是因为，若极微无分、无碍，则无论聚集多少

极微尘，都必然融为一个；否则就成了有分、有碍之法，因为可分为与另一极微尘接触、不接触两个部分。比如两个极微尘，其接触方式只有三种：要么融为一体；要么一部分融入、一部分不融入；要么根本不融入。若融为一体，两个就成了一个，这样聚集再多极微也不能组成粗大的色法。若部分融入，极微尘就可以分为融入和不融入两部分，而失坏极微是组成万物最小单位的立宗。因此，极微尘只能以不融入的方式而存在，才能组成粗大的色法，自然无分、无碍就不成立。

2. 以极微有过去、现在、未来三个时间段，怎么能证成其是无常呢？

因为，极微有三个不同的分位，即过去未生、现在未灭、未来已灭，或过去新生、现在停住、未来毁灭，或过去生已灭、现在生未灭、未来未生未灭，等等。否则，其本体就不可了知或不存在，因为其三时不可得，或在三时中不可得故。因此，极微常有的观点是不合

理的。

四、思维与辩论：

1. 学习因明特别是《成量品》的必要性是什么？怎样“遣成果同似能破”？
2. 请以理成立“唯独形名非是因”，并以之破除他宗之理。
3. 详细分析“宣说彼之成立义”这一科判的内容。

第 5 课

2011 年 9 月 28 日

现在正在讲破斥极个别外道所承许的，由常有具量大自在天创造万事万物这个大科判。为什么要破斥呢？因为，要成立量士夫和一切之作者，只有从无常的角度才可安立，若是常有，则不合理。

上一节课讲，鸱梟派不承认极微有形体，故不能以之成立无常。自宗破曰：极微尘有形体，具有所触之故。因为外道也承认具有所触的法有形体且可分割，所以，虽然从名言上看不成立，但实际上这种推理是成立的。同样，以有碍来成立极微尘无常也可成立（虽然极微有碍这一点在鸱梟派前不成立，因为彼承认有分的法才有碍）。因为，一个极微能阻挡另一极微占据它的位置，这一点对方也

承许。

下面讲，虽然从名称上看推理成立，但实际上是错误的。

当知彼错等，纵唯名无谬，
能立亦有咎，由事证事故。
如行故证牛，具手故证象，
此名之所诠，共称非欲说。

我们应当知道，在推理的时候，倘若因的意义本身在所立上有错误（指不定），以及“等”字所包括的不成与相违，则纵然表达因的单单名称在那一有法上使用，众所共称无有错谬，可是这样的能立也是有咎（有过失）的，因为要由所运用为因的事物证实所立的事物，而仅仅以名言（即声音、语言）不能证明的缘故。

比如所作叫常有，但声音并不是常有，故“声音是常有的，所作之故”的推理就是相似推理。又比如：

“某人是学密的，某密宗上师的弟子之故。”虽然这个推理在名称上成立，因为他是某上师的弟子，但实际上他并没有学密，甚至对密法的概念都不懂，所以只是一种相似推理。因此，关键要看事势理成不成立，名称成立与否并不关键。如“柱子是无常的，所作之故”，虽然所作并非无常的异名，但所作的意义在柱子无常上却是成立的，故为正确推理。

作者于颂词所举声不错误、义错误的例子是：“这个众生是牦牛，因为行走之故。”“这个众生是大象，因为具手之故。”虽然印度人把牛共称（从别名或假名的角度讲）为具行或能行，把大象共称为具手（象的鼻子很巧，像有手一样），即在印度具行和具手这两个名言的所诠指的是牛和象，但这并非欲说（从真名或最初命名的角度讲），若随顺欲说就不是这两者（一般用在人上），或者说因为“具行”和“具手”者多之又多，则应该在包括牛和象的一切众生上安立这两个名称，甚至在一切所知法上安立。

正因如此，虽然这两个推理在名称或声音上成立，因为牛和象的别名是具行和具手，但在意义上，因为人、马、羊等生命也有具手和具行的特点，就不成立。否则，人等生命全部都成为牛和大象了，因为他们也具有这样的特点之故。

因此，不能以名称成立作为理由来成立在事物上也成立，而应该依靠意义。比如一个人叫火焰，人们这样称呼是没有任何错误的，因为他完全可以叫这个名字。但假名成立，在真实的意义上成不成立呢？并不成立。否则，谁都会见到他是火焰，或谁接触他时，都会被燃烧。所以，在推理时一定要依靠意义，而不能依靠名称。

若懂得因明，面对任何称呼或名称，都会观察它是否名副其实。正因为现在很多人没有懂得这样的道理，当别人说“这是一位上师”时，就不会观察这个人到底具不具备上师的法相，即使观察也不如理如法。因此，当一个人说某人是一位禅师时，就应观察他到底是

不是学禅宗的，而且还要看他有没有禅宗的境界。若光是名称，包括街上扫地的人也可以叫禅师。又比如，某人说这个人是一位堪布或活佛，虽然名称上可以这样称呼，但他到底具不具备堪布的学识或活佛的修为，还是需要观察的。

因此，若一个人真正懂得因明，就会变得聪明，因为他能以三相推理正确抉择。但若因明没有学究竟，只是稍微听了一些，很有可能不断增长寻思分别念，认为这个也是假的，那个也不合理，最终对真正具有不可思议境界者都生不起信心。其实，彼并不能以教证、理证进行正确推导，只是增长不相信的恶习。这一点，大家务必要引起重视！

正因如此，有些上师怕弟子增加分别念、产生邪见，宁可让他们不懂因明，也不让学习。也有上师特别排斥辩论，也是怕弟子增加分别念、产生邪见。当然，也有可能是他们传承的修学方式不相同所致。但我觉得，不

一定所有人都需要这样，有些人没有经过辩论和观察，分别念反而难以消除，通过辩论、观察，却有助于明白或显现清净的智慧，故需量体裁衣。

总之，以上以事势理讲了“不依词而需要依义”，若认真学习，对此理则能断疑生信。而本科判所说的彼之成立义，也就是以理成立依义不依语这一要义。

己二（有能害）分三：因与非因成相同；应成无关因之喻；宣说彼宗极过分。

庚一、因与非因成相同：

若何事是因，彼何时非因，
何故许彼因，不许非为因。

因为对方承认由恒常不变的常有大自在天创造万物，所以我们可以这样提出一个问题：既然你们承认瓶子、柱子等一切万法全部由大自在天所造，那他有没有正在造的阶段和不造的阶段呢？如果他有不造的时候，

所有造作的状态全都会化为乌有。为什么呢？因为他是常有的缘故。也就是说，因为他是常有的，不造的相续就不会间断，否则就有不是常有的过失。如果他没有不造的时候，那万物都会不断地产生，因为因永远具足的缘故。为什么呢？因为他是常有的。即只要承许常有，因就会一直具足，瓶子等果也会永远现前。

“若何事是因”：如果某事物存在，大自在天是它的因（就像青菜存在，田地是它的因一样）；“彼何时非因”：那么在该事物尚未出现之前以及毁灭之后不复存在的某时，大自在天就不是它的因（就像青菜不存在，田地就不是它的因一样）。比如，这个柱子是大自在天所造，那它还没有出现在世间时，可不可以说是大自在天所造呢？不是大自在天所造。一旦柱子已经灭尽，是不是他所造呢？也不是他所造。为什么呢？因为，若真是他所造，在这两个时候柱子一定能在世间存在。因为不存在的缘故，就不是他所造。这样的话，大自在天就存在不是因

的一个阶段。

“何故许彼因，不许非为因。”既然看待一切万法是否存在，大自在天有是因、非因两个完全不同甚至相违的阶段，那你们为什么说大自在天是一切万法的因，而不说他是非因呢？也就是说，你们可以看待大自在天造作的阶段说他是因，我们也可以看待大自在天不造作的阶段说他不是因，其推理方法完全是一样的。

如果对方说：常有大自在天绝对是一切万法的因，因为他提前思考后，某时某地让瓶、柱等万法产生，某时某地让其不产生，这根本不会相违。其实，这种说法也是不合理的。下面讲他不是产生、不产生的因的理由及比喻。

庚二、应成无关因之喻⁴⁵：

⁴⁵ 以比喻说明，大自在天应成无关因，因为彼对万物产生与否来说没有任何利害关系。

与刃药等联，黑者伤及愈，
无关之木块，何不执为因？

驳：一切万法产生的因，和一切万法不产生的非因这两者是大自在天的说法并不合理，因为常有大自在天不存在时间前后和本体或体性的差别。否则，产生和不产生、先前生和后来生等的因则成了同一，甚至考虑和不考虑等的差别也泯灭不现。因此，世界上的万事万物都是在因缘聚合时产生，在因缘不聚合时不产生。若仍顽固地将对万物产生无利无害的大自在天执为因，则极其过分。

比如，与兵刃相联黑者受伤，与药等相联黑者痊愈，即黑者（指某一个叫黑者名字的人，也可用白者、黄者、胖胖、瘦瘦、大大、小小、快快、乐乐、圆圆等）被刀砍伤了身体，在医生敷药等后就慢慢痊愈了。实际上，黑者的伤口是刀砍的，依靠药物等才得以恢复。若计执受伤和愈合的因，是与之毫无关系的木块、铁块、瓶子、桌子、照相机、手机

等，那谁都会笑话。因为，受伤和愈合的因明明是刀和药物等，他却偏偏认为是木块或其他东西。总之，内有情众生依靠无明等因缘产生，外器世界的无情法依靠种子、水分等因缘产生，若谁说由大自在天所造，那就与将黑者受伤和痊愈的因，说成是木块一样荒唐可笑！

基督教也承认上帝创造万物，他们说：上帝是永恒不变的，人们不可了知，也没有必要了知，而且他创造万物的情况，人们也无法预测；但上帝能了知我们，可以通过众生的梦境或境界来点化众生，也可示现种种形象到世间来完成他的使命。其实，若与大自在派所承许的，由常有不变的大自在天创造万事万物的观点相同，也不可能以正量成立。也许他们的观点不一样吧！但如果承认有一个常有的造物主，那除了承许超离常和无常的不可思议法界之外，都会有过失。

庚三（宣说彼宗极过分）分二：真说及破彼答复。

辛一（真说）分二：随存随灭不成理；是故宣说极

过分。

壬一、随存随灭不成理：

自性无差异，造作亦非理，

常无消逝故，功能亦难悟。

对方承认：作为常有、唯一自性的大自在天，前后及功能都没有差别。所以，在制造万物方面也不应该有差别。但这与实际情况不符，因为自然界有春夏秋冬四季的变化，各种各样的事物都不相同。也就是说，造物主没有变化的缘故，次第造作千差万别的果则不合理。

打个比方，在世间当中，要做大小不同的两个瓶子，在人工、材料等方面都会不相同，若在这些方面没有差别，所制造的瓶子也不可能有差别。人也是这样，若因没有变化，都是常有的大自在天所造，也不可能有胖瘦的差别，也没有人吃营养药和减肥药了。因此，形形色色的世间界不可能由恒常、独一的大自在天所造。

“常无消逝故”：因为大自在天是常有的，所以永远都不可能消失；“功能亦难悟”：而他有造作果的功能，也实在令人难以理解。为什么呢？因为大自在天永远都是存在的。如果因永远存在，那么果就不可能时而灭、时而现，而会一直存在。为此人们也会认为，大自在天不可能是万物之因。

大家都知道，因和果是“此有则彼有、此无则彼无”的关系。也就是说，有因则有果，无因果亦灭。如火与烟，有火则有烟，无火则无烟。通过火灭烟不存，便可推断火是烟的因。但是，造作万事万物的因——大自在天，永远都是常有的、年轻的，而果却有生老病死、繁荣昌盛、悲哀痛苦等变化。所以，大自在天绝对不可能是万物之因，因为两者没有随存随灭的关系。

昨天有一位老师问我：“在我一生当中，以前出现了很多不愉快的事情，你能不能告诉我，我将来的命运如何？还不会出现很多不愉快的事？”如果常有的大

自在天是造物主的话，那现在快乐将来也会快乐，现在痛苦将来也会痛苦。但是，因为前世造了很多业，将来苦乐的现象就比较复杂。

不仅他一个人是这样，自然界中任何一法都不是恒常不变的。从小到现在，相信我们都没有看到过任何一法是永恒不变的。拿学院汉僧上课的地方来讲，也充分显示了无常的道理：刚开始在桑耶塔一个小小的佛堂里上课，然后在土木结构的汉僧显密经堂上课，之后在三层楼的国际学经堂上课，后来在金刚萨埵殿堂上课，再后在喇嘛经堂上课，再后在女众教学楼一层上课，现在在大经堂上课，再过几年变成什么样谁都说很难说。从我们自身的快乐、痛苦以及所穿衣服等方面来观察，也是无常的。因此，佛陀说诸行都是无常的。

上师如意宝在《显示寿命无常的悦耳道歌》里面讲⁴⁶：若能仔细观察，万事万物都是显示无常的善知识

46 《显示寿命无常的悦耳道歌》：“茂密林中杜鹃之欢唱，婉转悦耳优美如献歌，

和经函。因为，从春夏秋冬四季，人的心态、行为等方面观察，无常都显现得特别快。有些人本来修行特别好，突然就像得了一种特别奇怪的病一样，马上身心都变了，甚至完全变成坏人。有些人刚开始特别坏，大家都认为这个人将来肯定会损害佛教，但不知不觉就变成了好人，甚至成为特别了不起的大法师。总之，因缘无常之故，所显现的果也全部是无常的。

因此，万事万物的因不可能是大自在天，就像前面所讲木块不是受伤和痊愈的因一样。否则，由大自在天所造的果就会永恒存在。或者说，若大自在天很累，一切众生都会很累；若大自在天笑，一切众生都会笑个不停。但我们的笑声、疲劳等，却一会儿就消失了。

壬二、是故宣说极过分：

何有则何有，此外若执因，

寒秋来临情景又如何，细想即是无常之善师。”

“若能观想一切内外法，乃为指示寿命无常书，自然道歌虽然无边际，仅以此歌奉献忠心友。”

一切因无尽。

一般来讲，世间规律就是如此，只要有因，它的果则会存在，也就是说，因和果有随存随灭的关系。若没有这样的关系，因和果之间的关系就不可能确立。如果我们把非因当作真因，那任何一个法的因就变成无穷无尽了。比如，因为青稞苗芽和青稞种子之间有因和果的关系，所以任何一位农民在秋天的时候都会准备好下一年的青稞种子，而不会等到大自在天来造作，如果非因大自在天也成为因，那世间当中石女的儿子、龟毛、兔角、桌子、凳子、手电筒等非因之法也都变成了它的因，因为承许非因为因之故。

《俱舍论》中讲六种因⁴⁷时有一个能作因，所谓能

47 1. 能作因：又作所作因、随造因。即某物生时，凡一切不对其发生阻碍作用之事物，皆为某物之能作因，其范围至广。又分两种：（1）自法生时，给与胜力而助长者，称为与力，如眼根生眼识，或如大地之生草木，乃有力之能作因，然仅限于有为法。（2）自法生时，无所障碍，令之自在而生者，称为不障，如虚空之于万物，乃无力之能作因，通于一切无为法。此因所得之果称增上果。

2. 俱有因：又作共有因、共生因。为俱有果之因，亦分二种：（1）辗转同时互为因果者，称为互为果俱有因，如三杖之互相依持而立。（2）多法同时为

作因，就是除了自身以外，对它的产生不起任何障碍之法。其实，这种因只不过是名相而已，根本不能成为真正的因。那大自在派承认的因是不是这样呢？我想他们也不可能承认，否则任何一法要产生，它的因都会变成无穷无尽。

若某法的因变成无穷无尽，此法则不可能产生。因为，它的因不具足就不可能产生，而要具足所有的因，永远也不可能有机会。这样就有所有农民从来没有种过

因而得同一果者，称为同一果俱有因，如三杖互相依持以支持一物。此因所得之果称士用果。

3. 同类因：又作自分因、自种因。谓过去与现在之一切有漏法，以同类相似之法为因，故称同类因。如善法为善法之因，乃至无记法为无记法之因。此同类之名，就善恶之性而立，非就色心等之事相。此因所得之果称等流果。

4. 相应因：谓认识发生时，心及心所必同时相应而起，相互依存，二者同时具足同所依、同所缘、同行相、同时、同事等五义，故称相应因。此因所得之果称士用果。

5. 遍行因：又作一切遍行因。特指能遍行于一切染污法之烦恼而言。与上记之同类因为前后异时之因果法，然同类因通于一切诸法，而遍行因则由心所中之十一遍行遍生一切之惑，故称遍行因。所谓十一遍行，即逆于四谛之理的诸烦恼中，苦谛下之身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、疑、无明等七者，与集谛下之邪见、见取见、疑、无明等四者，此十一烦恼即一切烦恼生起之因。此因所得之果称等类果。

6. 异熟因：又作报因。特指能招致三世苦乐果报之善恶业因。如以五逆之恶法感地狱之报，以十善之有漏善招天上之果。彼天上与地狱之果皆非善非恶，而系无记性。如此以善因恶因皆感无记之果，因果异类而熟，故其因称为异熟因，所得之果称异熟果。

庄稼的过失，因为即使一代一代的农民付出整个生命，也没办法将无穷无尽的因全部聚集起来。若一一因都能生果，则有余因无用、一生一切的太过（即大过失）。因此，大自在天绝对不是万物之因。

辛二（破彼答复）分二：分破不定之二喻；归摄共同之意义。

壬一、分破不定之二喻：

生芽土水等，自性尽变已，
是因善作彼，见其差异故。

对方说：你们所说的，大自在天有是因非因两个迥然不同的阶段，他不可能是万事万物的因，这种说法是不一定的。（即他们认为我们的推理是不定因。）以外法比喻而言：土、水、肥料、种子等，在聚合未聚合时，虽然没有差别，但却能生出芽、叶、花、果等。比如青稞种子，在没有种下去之前和种下去之后，从种子这个反体来讲，

并没有差别。水也是这样，在浇在种子上和没有浇在种子上两个阶段，其本体都是湿性的，根本没有差别。同理，土等也是如此。虽然前后有能否起到产生芽果等作用的差别，但本体却是一样的，所以并没有你们所说的过失。

驳：这就像认为昨天与今天的河流一模一样荒唐可笑。对没有学过任何佛教宗派的世间迷惑人来讲，他们会认为读小学、中学、大学，以及大学毕业的这个人就是我。虽然在名称上可以这样假立，但实际上并不是一体，因为万事万物都是刹那无常变化的；否则，有6岁是20岁、20岁是6岁等过失，学过《中观庄严论释》的人都懂得这个道理。因此，只不过人们将同一相续的法耽著为一体而已，实际上并非一体，因为阶段不相同之故。同样的道理，虽然青稞种子没有种在地里与种在地里之后，其相续是一个，但实际上并不一样。因为，土、水、种子等，原来不能产生苗芽后来却能产生，

前后完全是两个不同的阶段，即自性已经全部变了。

因此，舍弃从前阶段变成后面阶段的土、水、种子等才是真正的因。若不将此承认为因，则有为产生果造作了众多因缘，也起不到任何作用的过失。比如，有些农民种庄稼非常敬业，施肥、浇水、拔草等都做得非常细致，那收获就会很丰稔。如果善加造作因，而没有相应的结果，那好的农民所作的任何行为，全都没有任何实义。但这是谁也不敢承认的，因为在造作因缘方面下的功夫越多，最后得到的成果也会越丰富，这一点以现量成立。

因此，认为大自在天经历了前后两个阶段，但却是常有的想法，完全是不合理的。

谓如境根聚，无别是识因，
如是此是非，彼亦有别故。
各自皆无力，自性无别故，

聚亦无能力，是故差异成。

前面对方举了一个外在事物的比喻，但不成立。接着对方又用内法（跟众生内在相续有关系的法）比喻说：大自在天是万事万物的因，因为他虽然有两个阶段，但并没有两样。比如，在眼根没有缘取红色柱子之前，眼根是胡麻花形，外境是红色的柱子，当缘取或聚合之后，眼根和外境跟以前并没有两样，只不过后者能产生眼识，前者不能产生眼识。（谓如境根聚，无别是识因。）同样的道理，常有不变的大自在天也可以作为产生果的因。（如是此是。）

驳：“非”，即这种说法是不合理的。“彼亦有别故”：如果真正用智慧观察，只不过你们将同一相续的法执为常有而已，其实不管是对境还是根，产生眼识前后肯定有很大的差别。《中观四百论》亦云：“于相续假法，恶见谓真常，积集假法中，邪执言实有。”意谓：对同一相续的假法，愚痴之人以恶见说它是真常之

法；对众多因缘积集的假法，愚昧无知的众生以邪执说它是实有的。因此，所谓的我、柱子等世间各种各样的法，全部都是虚假的，只不过众生以无明邪执为因，把它当作真实而已。

“各自皆无力，自性无别故，聚亦无能力”：如果没有差别，在眼根、对境没有聚合之前，各自都没有生果的能力，聚合之后，也不会有生果的能力，因为与前面法的自性无二无别之故。这样的话，到了最后的时候也不会产生。“是故差异成”：所以，前者和后者之间有差异完全是成立的，因为聚合前不能生识聚合后却能生识。

若没有学习过因明和中观，对一个相续的法就会有错觉，比如我们经常认为：这个地方或这条河我以前来过。实际上，以前的这条河流或这个地方完全已经变了，只不过它的相续存在而已。就是现在我们手中拿着的东西，它的本体也是一刹那一刹那在改变。故真正去

观察，任何世俗法都得不到。若通达了这个无所得的道理，就是最殊胜的获得，《般若经》中也这样说。

因此，只要用胜义理证进行分析，就会知道器情万法没有一个经得起观察，从而了达不可得的本来面目。但是，没有作胜义观察，按世俗量来衡量，暂时也可以成立。比如，我们依靠眼睛，可以看见在这个经堂里面存在着红色的柱子。若进一步作胜义观察，用方分的方法来观察柱子、眼睛（从大到小分至无分微尘，再分则成为空性），用刹那的方法来观察眼识（从长到短分至无分刹那，再分则成为空性），最后都会变成虚空，甚至虚空也不存在。不过在此基础上还要进一步修行，就像《定解宝灯论》里面所讲的一样：先通过观察引生定解，再安住定解而修行。

壬二、归摄共同之意义：

故各无何力，聚有德彼等，

是因非自在，此等无别故。

从前面的观察可以了知，根、境或者土、水、肥料、种子等各自分开时，不具足产生任何果的能力，它们聚合后才有产生果的功德或能力，故这一阶段的法就是所谓的因。如《量理宝藏论》中讲：在眼根、作意⁴⁸、对境三种因缘具足时，眼识方可产生；在地、水、种子、肥料等因缘具足时，苗芽才可产生。故万法因缘生，其因并非大自在天，因为常有的大自在天等，与以往无有不同差别之故。否则，地、水、种子等刹那无常之法都成了大自在天，这样大自在天就无穷无尽了，也失坏了常有的立宗。因此，对方的观点是不合理的。

相信大家都清楚，在因缘各自分开时，是不能产生果的，而在因缘具足后，即使你不想让它产生，果也会出现。比如，没有造恶业，将来的痛苦就不会出现，一

48 作意：相应于一切之心而起者，具使心惊觉而趣所缘之境之作用。《俱舍论·四》曰：“作意，谓能令心惊觉。”《成唯识论·三》曰：“作意，谓能惊心为性，于所缘境引心为业。”

且造了恶业，苦果必定会现前。若精进造善业，心相续就会与以前不一样。农民种下庄稼也是如此，只要如法播种，必定会有收获。这是因果关系决定的，并不是大自在天在起作用。

总之，希望大家通过因明的推理，能明白万事万物非由常有、唯一的造物主大自在天所造，并在适当时机破斥这种观点。

虽然自宗也承认如来藏常有、独一，但其常有和独一是离开常和无常以及一体和多体两种执著后的真常、真一，这在麦彭仁波切的《中观庄严论释》《如来藏大纲狮吼论》《三本性论》，全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》，月称论师的《入中论自释》等论典，以及《楞伽经》等经典当中有明显说明，所以跟外道的说法（如常有自在的我、常有的大自在天）有天渊之别，绝对不会有任有过失。

但大家一定要懂得这些道理，特别是年轻人应该认真学习。否则，在以后弘扬佛法时，光是说“世间承认的我都不承认”，可能也不能面对。若遇到知识分子时，只好低着头跑了，或装作生病了。实际上，佛教的真理在任何宗派面前都不用害怕，只怕我们不能领会佛教的教义，这一点是比较担心的。因此，学习这样的论典非常有必要！

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 《量理宝藏论》：萨迦班智达根嘎嘉村撰著，索达吉堪布译讲。因为此论相当于是无余收集《因明七论》与《集量论》正理珍宝的宝藏，故而得名。全论共分十一品，分别为观境、观识、观总别、观建立遣余、观所诠能诠、观相属、观相违、观法相、观现量、观自利比量、观他利比量。

2. 法称论师：西元六七世纪之瑜伽行派论师，亦为著名之因明学者。生于南印度睹梨摩罗耶国，婆罗门种姓出身。少有才俊，早年修习婆罗门教及外道诸学，达十八年之久，后学佛法始皈佛教为优婆塞。至摩揭陀国从陈那之弟子护法出家修学，未久又依止陈那之另一

弟子自在军，钻研陈那之《集量论》，为之作注，即因明名著《释量论》，学识堪匹陈那。又就金刚阿闍梨受灌顶，游历诸方，弘法宣化。晚年入羯陵伽国建立伽蓝，入寂于该地。师生于印度佛教渐衰之时，力挽教势，特以因明著称，影响后世甚钜。

二、法相名词：

1. 宗法：于因明论式中，称宗（命题）之“有法”（主词）所具之法为宗法。即前陈（主词）之异称；与之相对者，“法”则为宗中后陈（宾词）之异称。前陈与后陈二者对于整个宗之命题而言，有法是体，法是义。一种体可具备数种义，如“声”于“无常”之性质外，亦具有“所闻”之义、“所作”之义。故推而广之，凡属此体之义，皆可称之为法。立论者取以为因（理由）者，必须为宗法。如立“声是无常”之宗，以“所作性故”为因。“所作”原为有法“声”所具之义，是宗法，故有藉以证明之能力。若以“眼所见故”为因，“声”非

眼所能见，“声”不具有眼之所见义，故“眼所见”非宗法。眼所见虽皆为无常，然声音既非眼所见，故亦不能以之断定其亦为无常。此种因，既不能证明声之为无常，亦不能证明声之为常住，故非宗法，不得作为因。宗中之后陈“无常”亦是包含有法“声”之法，亦可称为宗法。为区别之，通常多将宗中所说之宗法称为所立法，而称因中所说之宗法为能立法。若从因与宗之关系上言之，因即为能立，而宗为所立。故就一般所习用之“声无常，所作性故”之实例而言，“无常”为所立法，“所作”为能立法。

2. 遍是宗法性：为因（理由）支三相之一。乃因明三支作法中，就因与宗（命题）之关系而检查论式是否正确之关键者。盖因必包含宗之前陈名词（主词）所有之事件；亦即因对于宗之前陈而言，其范围必相等或较大始可成立，故称为遍是宗法性。例如举“声为无常（宗），所作性故（因）”之立论时，为因之“所作性”，于宗

之前陈名词“声”中含有遍有之性质；即声是所作性之一部分，所作性必具一切声，又所作性之范围较声为大，“所作性”三字于一切“声”决定遍有。故知依此遍是宗法性之规定所立之因，其范围必定大于宗之前陈。

3. 同品定有性：因（理由）三相之一，用以表示因与宗（命题）后陈（述词）之关系。例如“甲是乙（宗），丙故（因），诸丙皆是乙（喻，譬喻）”中，乙之同品一定须有丙之因存在，乙必须附随于丙，然丙并不必遍通于乙，故称定有；亦即“一定要有，不可全无”之意。故有因必有其后陈之宗依追随，如“人必将死，动物故”，“死”中必有“动物”即可，而会死之物不一定仅限于动物（植物亦然），此即同品定有性。以因之义成立宗之义故，因之义不必与宗之义全部相同，即与宗义同类之宗同品有部分关系即可。

4. 异品遍无性：因明三支作法中，因（理由）三相（三特质）之第三。与“异品非有”意义相同。异，别之

意；异品，即指除宗（命题）之后陈（宾词）范围以外之其余一切法。遍无性，乃全无关系之意。即因与宗异品之间全无关系，如是则宗异品全部皆不具有“能立法”，自然亦无法确立“因”支以证成“宗”支。

三、重点、难点、疑点：

1. 为什么万法皆刹那无常呢？

答：举例说明：一个瓶子从形成时起至一百刹那之间未曾遇到毁灭之因，之后遇到灭因而毁灭，必然有第一刹那刚刚形成的阶段以及依次的第二刹那等阶段。假设这些刹那阶段的瓶子均是一个，那么刚刚形成之刹那与即将灭尽之刹那的两个瓶子也需要是一个。如此一来，那个瓶子刹那便会毁灭而不会住留一百刹那。同样，如果中间的某一刹那不是各自分开的，则成了不具备那一刹那，因为所谓的刹那不可能是与瓶子他体存在，也就是说不会有“瓶子常有、刹那单独计算而存在”的情况。

否则，若第一刹那的瓶子与第二刹那的瓶子成了一体，则只会像第一刹那一样，而第二刹那已成无义。若瓶子在第一刹那中纹丝不动、并不毁灭，那最终也不可能有变化，这样就无法以之盛水等，彼也永远不会毁灭。若是如此，则会出现万法第一刹那缘什么法，再也不可能缘除此之外的其他法，也不可能有新与旧、前与后、作与不作、成为与未成为谁的根境等差别。但事实并非如此，因此万法前刹那灭亡才使后刹那产生这一点是决定的。

2. 怎样理解佛教所说不可思议法界乃万法之作者的观点呢？

答：在佛教中，不可思议法界指泯灭有无、是非、轮涅、能取所取等二边执著的诸法法性或者实相，亦称为空性、光明、圆觉、般若、涅槃、佛性、如来藏等。那它怎么成为万法之源呢？以如来藏为例，证悟其本体则解脱，未证悟其本体则轮回，或认识其本面则称为明

心见性，未认识其本面则称为阿赖耶识，或通达其本性则显现出世间胜法功德，未通达其本性则显现世间染污诸法，因此说它是万法之始，染污清净、轮回涅槃诸法之源。以此也可了解万法唯心造，以及业产生世间的观点。

四、思维与辩论：

1. 大自在天是一切万法的作者，有什么样的能害？为什么？

2. 怎样破除对方所说“大自在天虽然是常有的，但不一定不能生果”的观点？

第6课

2011年10月5日

不管讲什么课，希望大家在时间长了以后，不要产生“经常能听到，没有什么难得”的心。虽然我不是很难得的人，但法确实很难得，故不要有无所谓的态度，对法应该珍惜！

今天我在算自己的时间，总觉得到别的学校去作一节课的演讲很困难。为什么呢？因为我对学院里面的讲课很重视。因此，一些从来没有去过的大学，他们要求我讲两堂课，我就尽量把它缩成一堂课，他们让我讲四堂课，我就尽量把它缩成两堂课。但有时看来，在外面讲课大家都有新鲜感，而学院里面很多课堆在一起，而且一讲就是几十堂、几百堂，故很多人没有难得心。

但对法没有珍惜心，就不会有大的收获，故大家要引起重视！

学院很多道友都舍弃了自己的家庭、单位等，来到这个人生地不熟、气候极恶劣的地方听法，这是特别不容易的！所以，我也将绝大部分时间、精力用在讲课上。但时间长了之后，极个别人不但不把它看作一件重要的事情，反而当作压力、包袱、负担，那佛法对相续就不会有真正的利益，这是很可惜的！

对我而言，连梦中也没有想过你们要对我尊重、恭敬，因为这些假相没有任何意义。但我很希望，每一个人都要对佛法生起难得、珍惜之心。若具备了这至关重要的一点，佛法对相续就会有帮助，即能调伏自心、获得解脱。通过看其他高僧大德的传记，和自己多年闻思修行的体会，这确实是真实不虚的。因此，不管讲哪一堂课，都应该以欢喜之心谛听，这样就会获得利益！

前面第一个大科判——宣说佛为量士夫已经宣讲完毕，下面讲《释量论·成量品》第二个大科判——广说世尊为量士夫之能立。

甲二（广说彼为量能立）分二：安立能立之理证；摄集彼之一切义。

乙一（安立能立之理证）分二：遮破承许无能立；宣说真实之能立。

丙一（遮破承许无能立）分二：说对方许及破彼。

丁一、说对方许：

有者则声称：量即知隐事，
彼能立亦无，勤行者非有。

顺世外道⁴⁹、密行派⁵⁰、伺察派⁵¹等外道声称：你们

- 49 顺世外道：音译路伽耶派、卢迦耶陀派、路歌夜多派、路迦也底迦派。又作顺世派。为古印度婆罗门教之支派，主张随顺世俗，倡导唯物论之快乐主义。此派与阿耆毗伽派同为古印度自由思想之代表学派。此派以唯物论之立场，主张地、水、火、风等四元素合成吾人身心，人若命终，四大亦随之离散，五官之能力亦还归虚空，故吾人死后一切归无，灵魂亦不存在。因此，此派否认轮回、业，复否认祭祀、供仪、布施之意义。于认识论上主张感觉论，于实践生活上主张快乐论。并反对婆罗门所主张之祭祀万能主义，而倾向于诡辩之思想。除“吾人身心系由四大和合而成”之主张，此派复认为世间一切之生物、无生物亦皆由四大所构成；四大可分析至“极微”（即物质之最小单位），而于极微之外，世间即无任何余物。并进而论定：人虽有精神作用，然所谓精神作用亦不过物质之结合所产生之状态而已，故人生之目的乃在于追求快乐。
- 50 密行派：作为吠陀派的边缘派系的此密行派，通常而言，虽然可归属在前面所说的吠陀派的范畴内，但他们声称吠陀深奥的究竟是胜密，因而本身也有许多独具特色的观点。此宗认为：如同广大虚空般周遍一切并且是心识自性、独一无二之胜我即为胜义谛；多种多样的显现都是不真实的，实际上与明知的我一味一体，因而所显现的器情等形态各异的万事万物则为世俗谛。瑜伽行者通过如理修持胜我而使本性与非本性的无明脱离开来，如同瓶子破碎后其中的虚空回归大虚空一般融入大我之中。
- 51 伺察派：这一派将胜量婆罗门认定为本师，承许遍入天为本尊，遵循《饶益分别枝叶秘语论》等而奉行，被人们普遍称为吠陀派、遍入派等，声论派也是这其中的一个派别。这些吠陀派的观点虽然不乏其数，但归纳而言，他们所追求的果位就是当见到、证悟吠陀中共称的那一士夫时，就已荣获了无死的果位，也就是说，居于完全超越地轮的黑暗世界（坛城）中，宛如日光般，持有白蓝红、石黄、姜黄、鸽茜草、嘎布匝拉的颜色。它的别名也叫梵天、我、自在、周遍、常有。
- 再者，他们分别着重鼓吹梵天、帝释天、遍入天等，自以为他们是万物的作者，也有供施、寂猛、观风、禅修等为数不少的道法。最主要的观点就是承认由十种誓愿中修成解脱。（一）一致认同具有鱼等十法入世的遍入天为本尊；（二）将不是由士夫所造的《吠陀》作为正量；（三）用恒河水进行沐浴可以净除罪恶；（四）女人如果有子则上生善趣，因此需要生儿产子；（五）奔赴沙场是福报广大的表现，捐躯战场，投生善趣，因此尤为重视武力，依守卫军事而得清静；（六）保护生命，譬如，在遭遇灾荒、面临末日之时如果偷盗行窃，依此可清净罪业、获得收益，这是因为对生死攸关的性命加以保护的缘故；（七）承许无实法无因而生；（八）如果杀了陷害婆罗门、吠陀与上师者，则可清净罪业，这是以护持教法而得清静的；（九）转生到革日地方等或者说甚至只是接触到该地的尘土也能投生善趣；（十）识不能证知自己。共有以上这十种主张。（可见，这是一个极邪恶的宗派。）

在前面说，大自在天是万物的创造者不成立，其原因有二：一、没有能了知他是量士夫的理由（即不具备正量的法相，或者说因为大自天常有，故不可能遍知万法）；二、不具备能建立这样正量的因或依据（即不具足成为正量的因缘，或者说自然量不观待因缘不可能成立）。其实，这两种过失你们也存在。因为，要真正成立释迦牟尼佛是量士夫，就必须成立佛陀是遍知。既然佛陀对一切事物堪为正量，那他就应该知道世间当中不为一般人所了知的隐蔽事，诸如昆虫、树木、树叶、微尘等的数目等。但他并不知道，故佛陀不是遍知，也不是量士夫。也就是说，佛陀并不具备了知隐蔽事这一正量的法相，故亦不是量士夫。而且，了知隐蔽事之量的能立也没有人知道就是“这个最好的方便方法”（即否认四谛法理是息苦之方便），精勤行持此法者也不存在（即否认佛陀以三大阿僧祇劫行持六度万行圆满现证四谛法理），因此正量的能立也是子虚乌有。

现在有些人也说：如果佛陀是遍知，那他怎么不

在经典里面讲，制造大炮、飞机、电脑、手机等的方法呢？既然这些都没有说，那他就不是遍知。这样的话，按照佛陀所讲的苦集灭道四谛进行修持，也不可能有什么利益。诸如此类的错误分别念，下面将予以遮破。

我觉得，在一辈子当中，对佛陀或佛教有坚定不移的信心，永远也不会退转的人来讲，不知道这些因明的道理也可以。但很多人受唯物论、无神论等学说影响，相续当中怀疑重重：前世后世到底存不存在？到底佛陀来过这个世界没有？即使来过，他是不是与一般人一模一样？他所说的语言真的是千真万确吗？对有这些分别念的人来讲，特别需要学习。

包括有些出家人，虽然身上披着释迦牟尼佛的袈裟，剃着光头，手里拿着念珠一边念“嗡玛呢巴美吽……”，或“南无阿弥陀佛……”，一边转绕寺院里面的释迦牟尼佛像，同时也产生邪见：这只是一尊塑像，跟孔子的像没有差别。若是这样的状态，就必须学习。

通过学习，对释迦牟尼佛就能生起正信。

信心有正信和迷信两种，迷信非常盲目。现在世间有些人听说来了一位上师，就崇拜得不得了，还没见面就哭成了泪人；但过一段时间，不但没有了信心的泪水，还以各种方式进行诽谤，这就是迷信。若是正信，在任何时候都经得起考验，因为自己对所信仰的对境反反复复观察过，故永远不会退转。

从我自身来讲，我对释迦牟尼佛生起不可退转的信心有两种途径：一是在上师如意宝面前听完《释量论大疏》，尤其是世尊成立为量士夫的《释量论·成量品释》；二是翻译完《释迦牟尼佛广传·白莲花论》。从此之后，我对佛陀的信心就超越了闻思阶段的相似信心。故我想，只要如理如法地闻思修行，每个人都可以生起这样的信心。

丁二、破彼：

不知于所说，疑虑有误者，
为令勤彼说，寻觅有智者，
故察堪当彼，所修之智慧。

驳：建立释迦牟尼佛为量士夫，并非不具足这两个条件。但首先要了知建立遍知的界限，也就是说应该了知最关键之处——解脱道。因为，众生沉溺在三界轮回当中，每天都被业和烦恼煎熬，极其痛苦。故一定要了知解除痛苦的方法，这是有智慧的人最应该关心的问题。而诸如昆虫、树叶等的数目之类的问题，知道也可以，不知道也无所谓。

以前自己对止息痛苦的方法一无所知，对仙人等所宣说的也心存怀疑，唯恐有误，因为不知他们到底能不能真正引导众生入解脱道，永离痛苦。所以，作为欲求灭尽一切痛苦的有智慧的人，为了让众生策励修行真正了知解脱道的导师所宣说的灭苦方便，并以此为核心，首先应苦苦寻觅具有了知永久根除所有痛苦方法的某

位智者，就像为重病所逼的患者不关心其他事情，而一心一意寻找具有丰富临床经验的名医一样。因此，有智者就是要观察皈依或依止之境，具不具有了知堪当他所求或所修方法的智慧。

所以，看释迦牟尼佛在内的诸佛，到底是不是全知或遍知，最关键的就是看他是否有让众生脱离苦海的智慧。而佛陀宣说的苦集灭道四谛法门，能让众生彻底离苦得乐，故彼为遍知。（也就是说，就像能见到远处的毛端，则能见到近处的绳索一样，佛能了达微细的因果、甚深的法性，则必定能了知粗浅的树叶数量等知识。）的确，对众生来讲，四谛法门最为重要！因为，每一个众生都有痛苦，而解除痛苦的唯一方法就是四谛法门，故求取、闻思修行四谛法门才是当务之急！

《佛说法王经》中说：当一个人身中毒箭时，根本没有必要分析射箭者是谁，箭所用竹子采自何山，箭上毛羽为何鸟之翼，而应想尽一切办法把箭拔出来，让伤

口早日愈合。否则，遭受毒箭痛苦的人，很有可能断命而死。同样，三界众生都中了无明的箭，若没有以智慧破除无明，将永远沉溺在三界轮回中感受痛苦，故佛陀才宣说了苦集灭道四谛的解脱道。

当然，其余知识并非佛陀不知道，我们才故意回避。相信读过《大藏经》的人，都了知佛陀的智慧能知晓三世一切万法。但最关键的问题是什么呢？就是要解除众生的痛苦。现在世间也经常说：最应该关心的是民生问题，因为这最重要！其实，三界轮回中的众生没有一个不想彻底离苦得乐，这才是最应该关心的。

因此，首先应该观察谁有离苦得乐的方法，并想方设法获取这种智慧。通过无数智者观察，释迦牟尼佛宣说的四谛法门，是堪当拔除众生所有痛苦的所修智慧，故我们一定要寻觅、获取。就像一个学校需要一位老师，校方最关心的不是老师是否具备教学以外的知识，最重要的是看他所具的道德、学识，能否遣除学生的愚痴

黑暗。

拿现在社会或当今世界来讲，这样那样的知识有也可以，没有也无所谓，最关键的，众生正在遭受各种各样的痛苦，过去、未来都是如此，故真正解除痛苦的妙药，对每个三界众生来讲最为重要！因此，真正让心获得自由的解脱道，才堪当为所修之法或所修的智慧，对每个众生来讲这是最重要的！正因如此，法称论师才为当时的疑问者和后来的人，宣说了佛陀是量士夫的理由，即佛陀为众生宣说了息灭痛苦的方法和智慧——四谛法门。

此晓昆虫数，我等无所需，
 彻知取舍性，及其方法者，
 许彼为正量，而非知一切。

这位佛陀知晓世界上或我们身上昆虫的数目，以及世界上有多少棵树，每一棵树上有多少片叶子，诸

如此类的问题对希求解脱的我们来讲，并不是很需要的。当然，并不是所有人都不需要，对专门研究植物、动物的人来讲，他们很关心世界上有多少只虫，有多少种植物。但是，对希求解脱而渴望远离痛苦的人来讲，昆虫的数目等并不重要。

最重要的是什么呢？就是了知解脱的方法，即彻底了知取和舍。取什么呢？灭尽痛苦、永远快乐的灭谛，以及现前灭谛的道谛。舍什么呢？三界轮回当中的种种痛苦（苦谛），以及苦因集谛。也就是说，要获得究竟快乐的灭谛，必须修道；要远离各种痛苦，必须断除业和烦恼。这个道理对我们来讲最重要，因为每个众生都需要获得快乐、远离痛苦。

现在世间人，想获得快乐、去除痛苦，就马上采用赚钱、吃安眠药等方式，其实这些并不是很可靠的。佛教里面讲：要想获得快乐，其途径唯有修行，即通过修行道谛才能现前究竟快乐的灭谛；要想遣除痛苦（苦谛），

必须断除它的因——集谛。就像中医看病一样，应致力于去除病因，否则意义也不大。

因此，若我们了知所取所舍，从此之后再不造业，就不会感受痛苦。而昆虫的数目等，知道也可以，不知道也无所谓，因为最关键的就是要解除痛苦、获得快乐，所以首先要了知解除所舍痛苦、获得所取快乐的方法。在这个世界上，唯有世尊彻知这样的真理——四谛，故唯一承许佛陀才是真正的量士夫。除此之外，知晓无有必要的昆虫数目等一切者，并非量士夫。

但佛陀能遍知一切！有些人说：佛陀肯定是遍知，因为在两千五百多年前，人类根本没有显微镜之类的科学仪器时，佛陀就能在《心地观经》里面讲：“亦如大肠，八万四千虫所住故。”而医学发展到今天，很多生物学家和医学家，通过十万、百万、亿万倍的显微镜，才发现人身上有许多细菌和虫类。

佛陀在有些经典里面，教诫弟子对身体观无常和厌离心时说：我们这个身体完全是各种各样虫类的乐园。现在科学家发现：人的身体实际上就是一个动物园，因为通过仪器观察，里面有特别多的细菌和虫类。比如没有刷牙时，在一颗牙齿上就有一亿到十亿细菌，可能大家都看到过一些特别可怕的镜头。而刷牙后，还有十万多个细菌没有遣除。

麦彭仁波切在《随念三宝经释》里面，也引用过很多佛经的教证，比如：有一个叫释迦大名的人，为了观察释迦牟尼佛的智慧，在劫毗罗城挨家挨户索要一把大米，并一一记下处所、姓名，同米放入袋中，令象驮至佛前，让释迦牟尼佛辨别，佛陀完全清楚米源于何人何处。有一次，提婆达多在东南西北各处收集炭灰，打上记号，装在口袋里，让世尊辨别，佛陀一一回答，没有一点差错。

所以，世界上有多少树木，每一棵树上有多少树

叶，佛陀完全清楚。不说获得佛果时，就是在因地，也完全明白。《释迦牟尼佛广传·白莲花论》和其他佛传中讲：久远之前，有一鲜明仙人住在一特别高大（枝叶覆盖五六里地）的尼枸卢树下，用自己的神通和智慧，花了十二年零七天时间，才算出这棵大树有多少树叶。当时有一位碧蓝仙人，鲜明仙人想侮辱他，问：这棵树有多少树叶？碧蓝仙人不假思索脱口而出，所说与所算无二无别，鲜明仙人特别惊讶。当时之鲜明仙人即为后来的舍利子，碧蓝仙人即释迦牟尼佛因地。

以前，我在厦门翻译《释迦牟尼佛广传·白莲花论》这部法时，医院里面有棵特别大的榕树。有时我在树下乘凉，看到树叶，偶尔会打这样的妄想：若这是尼枸卢树，会有多少叶子呀？去年我去厦门时，因对这棵树有一种不同的感情，还特意到医院去看了一下。

对佛陀的公案，若现在人没有把它看作为传说，而真正了解、懂得其意义，当下很多疑惑分别念都会遣除。

故希望研究佛教的人，一定要有一个客观、公正的态度，这样现在世间的邪说就可以遮止。虽然佛经中有时会讲虫类以及树木、树叶的多少等，但这些并非释迦牟尼佛成为量士夫的理由，因为外道仙人等有神通的人对此也清清楚楚。若我们说佛陀是量士夫，因为他知道众生肠中有八万四千虫，其实这是不一定的。因为不仅是佛陀，其他有业障烦恼的外道祖师也明白。那真正的理由是什么呢？就是对众生宣说了解除痛苦的四谛法门，这才是佛陀的唯一特点。

但现在农民只关心怎么种庄稼，养猪的人只关心怎么把猪养肥……虽然一部分众生会关心这些问题，但对总的众生来讲并不是很需要，更需要的是离苦得乐的真理。当然，佛陀在经典当中，对工巧明、因明、医方明等五明都有不同程度的宣说，也就是说，佛陀对包括牧民所作的事情在内的一切，都非常清楚。为什么呢？因为佛陀的智慧无穷。

如《抛石经》云：“譬如有一大海，深达八万由旬，广阔无量，以等量墨块投入，令海水悉成墨汁。复以山王置于海中，海面上下各八万由旬，山王四面悉以金银珠宝合成，四方复有四大部洲，如是尽成纸张。大地所有树木草干，作成笔管，四洲众生皆共书写，直至墨干笔枯，如是于长老舍利子点滴智慧亦难描述。若有智慧如舍利子者，遍满三千大千世界，其智总和，亦不能比如来智慧，百分千分不及其一，算数譬喻所不能及。”

鸠摩罗什翻译的《大庄严论经》里面讲：有一次，波斯匿王要求放牧的人在佛陀面前听法，以种下善根。但他们信心不足，共同商议说：听说佛陀无所不知，但他毕竟是净饭王的王子，一直在王宫里面生活，从来没有学过放牧的知识和窍诀，那我们今天就要以放牧的道理来问他，若他知道放牧的道理，就是真正的智人。于是他们向佛陀请教牧牛的方法，佛陀便给他们讲了牧牛的十一种方法，令他们自愧不如，从而才对佛陀具一切

智生起真实的信心。

若我们在爱因斯坦和牛顿等大科学家面前问放牧的事，他们会不会知道啊？去年有一位藏族知识分子说：“爱因斯坦会不会揉糌粑？如果他不学，可能旁人看起来也非常可怜。因为他根本不会揉，也不知道怎么吃。”

但佛陀的智慧并非佛教徒吹嘘，若能深入经藏，则能非常清楚地了知。不过，刚开始翻阅时，因为不懂，可能会有怀疑。但慢慢懂得以后，就会认为自己的智慧跟不上，从而对佛陀产生信心。现在很多人都没有了解、学习过佛教，还敢批判佛教，这是一种很不负责任的态度。不要说千经万论，所有三藏十二部，就是部分经典，若能学习，也会心服口服。因为，在漫长历史长河中，还没有发现任何一个人能真正驳斥佛陀的经义。不要说佛陀，就是佛陀的追随者龙猛菩萨、月称菩萨、法称论师等的理论，也没有人能推翻。

当然，佛陀也知道什么该说什么不该说。《四百论》中讲：“佛知作不作，应说不应说。”意谓：佛陀完全知道什么该做，什么不该做，也知道哪些众生面前应该说什么，哪些众生面前不应该说什么。所以，对众生解脱有关的问题，诸如胜义谛的万法空性，对治常乐我净的苦、空、无常、无我等，在经典里面讲得特别清楚。而每一个人的家庭状况，每一家装修需要的材料，什么时候流行喇叭裤，喇叭裤怎么做，什么时候普遍使用自行车，自行车应该怎么造等，这些是没有必要说的。因为，虽然当时的人特别重视这些问题，但过一段时间就没有那么重要了，而真理永远都不会过时。

总之，希望广大佛教徒为主的人，在这方面要再三思维，越思维，对佛陀无与伦比的智慧越能生起不共的信心！

见远否皆可，见求真理是。

设见远为量，当来依鸢鹰。

大家都知道，有因距离远而不见，比如我们现在的眼识不可能知道美国的情况；有因时间远而不见，比如十几年前的事情，我们都看不到；有因障碍物阻隔而不见，比如我们的眼睛看不见墙外的东西，耳朵听不到墙外的声音等。若谁能知道这些遥远的事情，大家都会感到特别稀有。其实这并不是什么稀有的事，因为跟了知解脱道相比相差太远！

有人会问：若佛陀是真正的量士夫，为什么不在每位众生面前示现神通呢？若示现神通，所有人都会学佛。其实，这种说法特别孤陋寡闻。《百业经》中讲：凡夫人都喜欢神通神变，若出乎意料的事情在他面前出现，就会生起很大的信心。因此，很多人都对气功师、魔术师有信心。若佛陀也做这些事情，变成一位魔术师或气功师，那就没有人宣说出苦的妙道了，这是很可怕的！因此，对远方的东西见也可以，不见也可以，只要能让我们见到从轮回中获得解脱的所求真理，他就是量士夫，

而这正是佛陀唯一的特点。

假设仅仅见到远处即为量士夫，那想获得解脱的密行派等，当来就不用依止佛陀等宣说四谛法门的智者了，而应去依止鸢鹰（又称秃鸢），因为它们能见到非常遥远的东西。比如，当尸体运往尸陀林时，秃鸢在几十公里以外的地方都能看得到。若以在海里自由生活为量士夫，那就应该皈依鱼类。若以听到遥远的声音为量士夫，就应该依止野猪。假设以有他心通者为量士夫，那就应该依止能知晓他人起心动念的鬼女、仙人等。如果以导航者为量士夫，就应该依止鸽子。若以发出超声波者为量士夫，就应该依止蝙蝠。（虽然蝙蝠视力很弱，但它发出的超声波却能引导飞行。据说雷达的发明，科学家也从蝙蝠身上得到了很多启示，所以现在飞机在晚上飞行也不用担忧。）总之，不能以拥有诸如此类特点者为量士夫，否则就需要依止具有超越人类五根功能的非人了；而应该皈依宣说远超世间真理的四谛法门的佛陀，因为他才是真正让众生离苦得

乐的量士夫。

正因如此，大家以后也不要以佛陀有神通、懂魔术等来建立彼量士夫，而应以佛陀与众生的解脱有无则不生的关系，来成立彼为量士夫。虽然《楼炭经》等佛经中讲，佛陀有神通，能知晓与地球等星球有关的天文知识等，当然这些也是世尊成为量士夫的证明，但最关键的，就是他宣说了解除所有众生痛苦的唯一妙药——四谛法门。否则，若佛陀仅仅宣说工程、农业等世间知识，当然个别人也很关心这些问题，但对大多数众生来讲，并没什么利益。而佛法却能普利群生——解除所有众生的身心痛苦，这是佛法与其他知识不同之处。各位都明白，在交通大学所学的知识，在人文和电子方面就不一定用得上，这是世间知识的局限性。而苦集灭道的四谛法门，这是所有众生都需要的，因为凡是生命都需要解除痛苦、获得快乐。因此，佛陀出现于世，对众生来讲意义非常重大！

若不懂得以上道理，则极易迷信神通，或自己想获得天眼，以看见他人不能见的东西，或自己想开天耳，以偷听很多东西……若懂得谁能以自力开示解脱道，对此没有欺诳，则承许彼为量士夫这一真理，则能破除自他各种邪执。或者说，佛陀彻底了达解脱道的缘故，决定圆满修行了各种方便，以此也能回答对方所提的两个辩难，即佛陀了知解脱道，故有成为量的能立，佛陀已经殷重修圆满了这样的方便，故有成就量的因。

丙二（宣说真实之能立）分二：欲等顺式依道说；救等逆式说能知。

在遮破承许佛是量无能立后，宣说佛陀是量士夫的真实能立，这分顺逆两种方式，也分别回答对方所提的两个问题，但都源于陈那论师的教证——“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”。所谓顺式，即欲利生→大师→善逝→救护者，以此宣说能成就量士夫的正道；所谓逆式，即救护者→善逝→大师→欲利生，以此宣说

佛是量的能立。若懂得这两种推理方式，以后就可以拍着胸脯在别人面前成立世尊为量士夫。

丁一（欲等顺式依道说）分二：因圆满及果圆满。

戊一（因圆满）分二：各自宣说及结尾。

己一（各自宣说）分二：意乐圆满说欲利；加行圆满说导师。

庚一（意乐圆满说欲利）分二：真实宣说及遣诤。

辛一、真实宣说：

能立修悲中。

释迦牟尼佛成为量士夫，最主要的依据是什么呢？就是佛陀在三大阿僧祇劫当中，为了利益天边无际的一切众生修持大慈大悲心已达究竟。所谓大悲心，并非世间母亲对孩子的悲心，它还掺杂着很多自私自利的成分，即母亲关心孩子，还希望孩子长大之后自己能依靠；而佛陀的大慈大悲心不杂任何私欲，无条件地利益

一切众生，即大悲心已达究竟，故佛陀才是量士夫。

其实，大悲心达到究竟，利益众生的事业才会圆满。若大悲心没有究竟，到了中间的时候，很有可能会像声闻、缘觉一样趋入涅槃。我经常在想：若弘扬佛法、利益众生的发心人员的悲心不具足，因为自私自利心作祟，所作事情很有可能不圆满。因此，月称论师在造论之初就顶礼大悲心，《入中论》云：“悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心。”可见，只有悲性圆满者才可以成佛，也只有圆满悲心的佛陀才堪为量士夫。

有些人会想：建立佛陀是遍知或量士夫，为什么不说法智慧达到究竟，偏要说他的悲心达到究竟呢？大家一定要清楚，如果大悲心没有达到究竟，智慧也不可能究竟；若大悲心达到究竟，他就是全知，这是很关键的！这些推理方法，对很多年轻人和知识分子来讲，只要稍微指点一下，就应该会推，不会有任何困难。

辛二（遣诤）分二：遣除修习不容诤⁵²；遣修无边不容有⁵³。

壬一（遣除修习不容诤）分二：略说以及广宣说。

癸一、略说：

谓心依身故，修习不成立。

非理破依故。

对方认为：佛陀通过多生累世修行，大悲心已达究竟并不成立，因为不存在前世后世的延续，即使存在，悲心也不可能无边增长。所以，在世尊成立为量士夫之前，必须以相当长的篇幅来建立前世后世，以及悲心能无边增长至究竟的观点。对很多学者来讲，这些问题都非常关键，希望能登堂入室、纵览精彩！

顺世外道徒（顺世外道与唯物论的观点很接近）说：心识

52 即遣除没有前生后世，故不成立多生修习悲心的诤论。

53 即遣除纵然能多生累世修习悲心，也不能无边增长而达至究竟（就像水最多能烧到一百度，再烧温度也不可能增长一样，即使能在无量劫中修悲，悲心也是有限的）的诤论。

依靠身体，怎么依靠呢？有三种方式：第一，就像灯和灯光有因果关系一样，身体与心也有因果关系（即心识之果依靠身体之因）；第二，就像酒与迷醉的功能一样，心是身体的功能或功德（即心识功德依靠本体身体）；第三，就像墙壁与墙上的花纹一样，身体与心以自性的方式依靠（就像墙壁砌成时自然会有纹理，身体形成时也自然会有心）。机械唯物主义也认为：身体是一台机器，当很多零件聚合时，心就自然而然出现。有些唯物主义认为：心识从大脑中产生，因为在大脑出现损害时，心会出现癫狂等现象。因此，一旦身体毁灭，心相续也随之中断，故多生累世修习慈悲等心法并不成立。

其实，这些道理非常可笑！为什么呢？因为，虽然身体对心的产生起俱有缘（指次因）的作用，但真正心依靠身体而产生是不成立的。其他论典里面也讲：身体不可能是心的近取因（指主因）。故云：“非理破依故。”即：累世修行不成立的说法是不合理的，因为以正量可

以遮破你们所许身体是心之殊胜所依（从主因或近取因讲）的缘故。

比如，心识依靠大脑产生，但现在世界上有许许多多的人没有大脑却存在心识⁵⁴。《仓央嘉措密传》也讲：我（六世达赖喇嘛）亲自看见一个人，头已经断了三年还没死。他要吃饭时就拍自己的胸，其他人就为他灌糌粑汤。吃饱了以后，他又拍胸，其他人就停止给他喂食。仓央嘉措说：“佛经中还说，头乃身体一切行为举止之根本，断后不可能再复生，人亦不可能再复活。现在对照着眼前这个无头人，我想佛经中的这种说法可能只是总说概

54 比如在美国弗吉尼亚州，有一位名叫安德鲁的男孩，他从生下来起就没有大脑。医生通过观察后确认他在有生之年中将永远不会微笑，更可怕的是，他们还断定安德鲁活不过几个星期就会死掉。不过，这个孩子如今已安全地生存了五年，而且当他看电视节目时还会发出咯咯的笑声。医生及专家再次对他进行会诊，结果发现安德鲁的所谓颅脑只是一个囊肿，支配人的思维、协调肌肉运动的大脑部分根本就未发育形成，颅腔内全是积水，的确可算是一个地地道道的无脑儿童。其后，安德鲁就被医疗专家们诊断为“有头无脑者”。而在一九八零年，神经病学家洛博教授也在塞非尔德大学发现了一个无有大脑之学生。正常人在大脑皮质与脑室之间有4.5厘米厚的脑组织，而此位高材生却只有一毫米厚的薄层，且颅腔里几乎全被脑脊液充满，并且他的整个脑重只有150克，只相当于常人的十分之一。但他的行为却与普通人没有两样，而且他还特别精通数学，曾得过数学竞赛优胜奖。类似这样的无脑者，目前已发现有数十位之多。（摘自慈诚罗珠堪布所著之《前世今生论》。）

论而已，个别众生所具体感受的个别业果，实难以衡量、判定，这些特殊现象根本不是我们言谈思议的对境。”

再说，要成立身体跟心有无则不生或此有彼有的因果关系，必须要有充分的依据，但这个依据对方根本找不出来。这在下面会广说。

很多人受唯物论影响，根本不承认前世后世，其实他们并没有依据。而前世后世存在的道理完全是正确的（即心的近取因是心），不过这需要特别细微的智慧来建立。建立以后，自然而然就会相信因果不虚等佛法甚深道理。故我觉得，对很多分别念很重的年轻人来讲，《释量论》不得不学，若认真学习，肯定会得到很大的好处！

若你们当中有人认为：前世后世肯定不存在，释迦牟尼佛肯定不是量士夫，那就请你直接对我说出来。如果在很多人面前特别不好意思，你对这个问题有特别充分依据的话，就给我写个纸条，我可以单独跟你在谁也

看不到、听不到的地方辩论。总之，希望大家遣除怀疑、生起正见，这极其重要！

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 三藏十二部：三藏者，谓经律论，各各含藏一切文理，故皆名藏。一、修多罗藏：梵语修多罗，华言契经。契，合也。谓上契诸佛之理，下契众生之机，故名契经也。二、毗柰耶藏：梵语毗柰耶，华言律，又云善治。谓能治众生之恶，如世法律则能断决重轻之罪，故名律也。三、阿毗达磨藏：梵语阿毗达磨，亦名阿毗昙，华言论。论者，论议也。瑜伽论云：问答决择诸法性相，故名论也。

十二部者，谓一切经分为十二种。据《智度论·三十三》之说：一、修多罗，此云契经。经典中直说法义之长行文也。契经者，犹言契于理契于机之经典。

二、祇夜，译作应颂，又作重颂。应于前长行之文重宣其义者，即颂也。凡定字句之文体，谓为颂。三、伽陀，译作讽颂又作孤起颂。不依长行，直作偈颂之句者。如法句经是也。四、尼陀那，此译因缘。经中说见佛闻法因缘，及佛说法教化因缘之处。如诸经之序品，即因缘经也。五、伊帝目多，此译本事。佛说弟子过去世因缘之经文。如法华经中药王菩萨本事品是也。六、阇多伽，此译本生。佛说自身过去世因缘之经文也。七、阿浮达摩，新云阿毗达磨。此译未曾有。记佛现种种神力不思議事之经文也。八、阿波陀那，此译譬喻。经中说譬喻之处也。九、优婆提舍，此译论义。以法理论义问答之经文也。十、优陀那，此译自说。无问者，佛自说之经文。如阿弥陀经是也。十一、毗佛略，此译方广。说方正广大之真理之经文也。十二、和伽罗，译授记。于菩萨授成佛之记之经文也。此十二部中，修多罗与祇夜及伽陀三者为经文上之体裁，余九部从其经文所载之别事而立名。

2. 佛成道地——菩提伽耶：又称菩提道场、佛陀伽耶、摩诃菩提、菩提场。为佛陀成正觉之地。位于印度比哈尔南部伽耶市近郊七公里处之布达葛雅，面临恒河支流尼连禅河（今法尔古河），其地原为古印度摩揭陀国伽耶城南方之优楼频螺聚落。据经典记载：佛陀经历六年苦行之后，行至此地，于毕钵罗树下之金刚座上结跏趺坐，证悟十二因缘、四谛法等，而得正觉。故毕钵罗树又称菩提树，即“觉树”之意。佛陀入灭后，历代纷纷在此起塔供养，建造精舍伽蓝，虽屡遭毁坏，然迄今尚存多处遗迹：

大塔：又称大觉塔、大觉寺、大菩提寺、摩诃菩提僧伽耶。即位于菩提树北之精舍。其始建年代有二说，或谓二世纪，或谓四世纪。五世纪初，法显入天竺巡礼此地时已有此塔，附近另有三座伽蓝，其时之住僧以持律严峻著称。六世纪中叶，唯识大论师护法离开那烂陀寺后，一度栖隐于此，撰述《唯识三十颂》之释文。玄

奘西游印度时，对此塔及塔附近之其他遗迹皆详加记载。另据《法苑珠林·卷二十九》载：于唐贞观十九年（645），黄水县令王玄策曾至此，并于塔西立碑。现存之大塔系十二、三世纪间之缅甸国王所修造者，塔高五十二公尺，外观九层，内部实仅两层，四面刻有佛像佛龕，雕镂精致庄严。十三世纪时，因避回教徒之摧残，佛教徒遂将大塔掩埋，形成一土丘，湮没数百年，直至一八八一年始由考古学者康林罕重新掘出，举世震惊，每年朝圣之佛教徒不计其数，然今主权仍归印度教徒所有。

菩提树：位于大塔外侧接基台处，高达十二公尺。为传法之故，阿育王之女僧伽蜜多尝以此树分枝移植锡兰（今斯里兰卡），后其本树遭异教徒摧毁，遂又从锡兰移枝回菩提道场，即今之菩提树。

金刚座：位于菩提树下，佛陀在此座证得无上正等正觉，其处现置一石刻高座，长二点三公尺，宽一点

二公尺，高零点九公尺，其上安置佛陀之石像。唐代时，我国高僧玄照、道希、智光、悟空等十余人先后至此礼拜金刚座，其中，玄照曾驻锡四年，研学俱舍、律仪等，智光亦留止两年，研学俱舍、因明等。至五代及两宋之际，志义、归宝、蕴述等亦陆续至此，于附近建碑、塔等。

石栏：围绕于大塔之处，为阿育王所造。阿育王为佛陀入灭后二百年左右君临摩揭陀国之王，初时崇信外道，不信佛法，故恶意砍伐佛陀成道处之菩提树；然枝干虽被砍伐殆尽，未久仍新芽繁茂，阿育王乃悔悟而令匠人筑十余尺高之石栏，环绕严护之。或谓从石柱之刻文推之，此石栏应造于阿育王之后。又七世纪初，羯罗拏苏伐剌那国之设赏迦王毁嫉佛法，破坏大塔，砍伐菩提树，焚烧其根，数月之后，阿育王之后裔摩揭陀国之补剌拏伐摩王兴复之，为防后人再度滥伐，乃筑二丈四尺之石垣以保护之。

此外，菩提伽耶另有许愿场、佛陀经行处、观树之处、成道后沐浴处等圣迹。

二、法相名词：

1. 三支作法：依宗（命题）、因（理由）、喻（譬喻）等三支成立之因明论式。又作三分作法。略称三支、三分。乃陈那及其弟子商羯罗主等新因明论师所立，唯设宗、因、喻三段之推论式。

（1）宗，又称所立，为议论之主题，乃即将被论证之命题。如言“声是无常”是。宗由主词与宾词组成，主词又称有法、所别、前陈；宾词又称法、能别、有相、后陈。凡因明之规则，主词与宾词须立（立论者）、敌（问难者）共同认可。联结此两语以立一论式时，始生两者间之议论，借因、喻之力以图成立其主义。

（2）因，即能立，为论证之根据。如云“所作性故”是。因具有遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性

三相，此为因必备之条件，新因明之根柢。①遍是宗法性，规定宗之主词与因之关系，即后者之范围必包摄（大于）或等于前者。②同品定有性，规定宗之宾词与因之关系，后者包摄前者，或与其“外延”全体相等。外延，此处指适用于某一概念相同属性之全部范围。故知“因”须包含宗之宾词，或与宾词相同属性之全部范围相等，始构成因之条件。③异品遍无性，系与同品定有性相反之规定，即与宗之主词及宾词相违之异品应全无关系。故知同品系从正面推断以证成所立之宗，而异品则从反面证成所立之宗。

（3）喻，为议论根柢之一般原理，表示立、敌公认之真理，相当于论理学之大前提，由喻体及喻依组成。喻体为一般之真理，喻依为其实例。喻又分同喻、异喻。同喻为宗论证之积极基础，异喻为其消极基础。

今举具备三支作法之论式如下：声是无常（宗，第一支），所作性故（因，第二支），见诸所作皆无常，譬如

瓶等（同喻），诸常住皆非所作，譬如虚空（异喻，以上第三支）。

2. 四谛：又云四圣谛，四真谛。圣者所见之真理也。一苦谛，三界六趣之苦报也。是为迷之果。二集谛，贪嗔等烦恼，及善恶之诸业也。此二者能集起三界六趣之苦报，故名集谛。三灭谛，涅槃也。涅槃灭惑业而离生死之苦，真空寂灭，故名灭。是为悟之果。四道谛，八正道也，此能通于涅槃故名道。是为悟之因。其中前二者流转之因果也，故又曰世间因果。后二者还灭之因果也，又曰出世间因果。此四者皆云谛者，言其真理实为至极也。而二者皆先果后因者，果易见，因难知，故先示苦果令其厌，然后使断其因，又举涅槃之妙果使乐之，然后使修其道，是乃诱引最劣小机之善巧也。佛起菩提树下至鹿野苑，为五比丘始说此法。是为佛转法轮之初。依之而修道证灭者，称为声闻人。

三、重点、难点、疑点：

1. 众生是怎样流转三界轮回的？

答：《俱舍论》云：“由我执力，诸烦恼生，三有轮回，无容解脱。”意思是说，由于将自身心五蕴执为我的串习力，则会产生诸多烦恼，比如缘悦意境生贪，缘违逆境生嗔，缘不苦不乐境生痴，这样就不可能从三有轮回中获得解脱。具体说，以我执造作大品贪嗔痴三毒罪业则转生地狱，造作中品三毒罪业则转生恶鬼，造作下品三毒罪业则转生旁生，以我执造作相应我慢之善业则转生人间天界，造作相应嫉妒之善业则转生非天。

2. 三界轮回为什么苦？

答：《四百论》云：“无常定有损，有损则非乐，故说凡无常，一切皆是苦。”意思是说，无常法一定有坏灭损害，有坏灭损害则非真正的安乐，故说凡属无常的一切法，皆是痛苦。可能有人会想：虽然诸法皆无常，但身体等在刹那变灭中也有安乐存在。其实，所谓的安

乐虽然不是由寒热饥渴等苦缘所生之苦苦,但也不离乐境坏时所生之变苦,及无常迁动之行苦,因此也是苦。而三界轮回中的法皆是无常法,故三界轮回全都是苦。

四、思维与辩论:

1. 请以事势理详细遮破佛为正量无能立的观点。
2. 意乐圆满指的是什么? 对方认为累世修行不成立的病根何在?

第7课

2011年10月12日

建立世尊是量士夫时，自宗说大悲心究竟是最主要的依据。顺世外道为主的外道说：通过一世一世地修行，最后达至究竟不可能，因为人的身心一世就灭了。现在个别宗派也说：人只有一世，只要即生过得快乐就可以。所以，若有钱，就在临死之前拼命花；若没有钱，一辈子就拼命挣钱，很多人都是如此。

在所有外道中，顺世外道的见解最低劣，但这种思想对人类影响非常大。现在社会有人经常说：无神论已经把人类带入禽兽之境，因为人们除了动物的本能以外，再也没有更高的理想了。反之，若人们知道前世后世存在，不仅会关心这一世，还会关心来世，自然也会考虑

当前心行对长远未来的影响。但是，因为没有这样的见解和教育，很多人都变成了鼠目寸光。

因此，在世尊成立为量士夫之前，很有必要专门以一段文字来建立前世后世。对很多人来讲，这个道理都非常重要！《大智度论》云：“佛法大海，信为能入，智为能度。”意谓：以信心能入于佛教，以智慧能度越轮回、获得解脱。所以，没有信心不行，不可能入于佛教；有了信心还不够，一定要有智慧，否则也不可能超越轮回。再者，若没有智慧，因为我们的生存环境和所受教育很低劣，心里始终会存在着众多怀疑。因此，这次讲《成量品》意义极其重大！

当然，极个别前世因缘特别殊胜的人，生下来就不会怀疑前世后世不存在。也有人在多年闻思修行之后，才坚信人存在前世后世。还有人从小就生长在有信仰的家庭，就像藏地绝大多数人一样，长大之后自然会有前世后世存在的理念。除此之外，即使已经皈依佛门很长

时间，甚至已经出家很多年，但实际上却经常产生种种怀疑。

即使自己没有怀疑，在与外道或不信佛教的人接触时，很有可能有人会针锋相对地与你辩论。作为佛教徒，特别是其中的知识分子，也应该用自己的智慧予以答复。若不懂佛教的教义，则不会回答；若懂得，则没有任何问题。因此，大家一定要会运用佛教的理论，这是最关键的问题。虽然在座的极个别人，对本论的颂词和推理方法不一定特别懂，但也有必要学习。

前面略说当中，外道说：身体和心的关系，就像灯与灯光、酒与迷醉性、墙与墙上的花纹一样，是能依所依的关系，即心是依靠身体产生的，或身体是心产生的主因。机械唯物主义者认为：人的身体及其功能产生之后，心识就会产生；身体灭亡或其功能消失之后，心识就会烟消云散、灰飞烟灭。现在很多人认为：身体也是突然出现的，心也是突然出现的，灭的时候也是同时灭

的。所以根本不考虑来世存在。我到大城市中，发现很多人都是这样，其原因就是没有受过佛教的教育。

其实，这种观点非常不合理，下面就以广大的理论来进行遮破。若我们懂得这些道理并能运用，自相续的怀疑、邪见就能铲除，而成为一位名副其实的佛教徒。当然，这是法称论师智慧的恩德。

癸二（广宣说）分二：许心依身无能立；宣说彼者有能害。

子一（许心依身无能立）分二：破他宗及立自宗。

丑一（破他宗）分二：破许非同时所依⁵⁵；遮破同时之所依⁵⁶。

寅一（破许非同时所依）分二：宣说彼者无随存⁵⁷；

55 即遮破他宗所许，身体乃心识非同时之所依的观点。

56 即遮破他宗所许，身体乃心识同时所依之观点。

57 即宣说承许身体乃心识非同时之所依的观点，不能建立因果之随存。

宣说彼者无随灭⁵⁸。

卯一（宣说彼者无随存）分二：遮破相似之随存；
成义自宗立随存。

辰一（遮破相似之随存）分二：建立自同类随存；
广说彼之合理性。

巳一、建立自同类随存：

有情受生时，呼吸根及识，
非不待自类，唯由身体生，
极其过分故。见具结生力，
彼何具何无，何后无结生？

实际上，从无始以来到现在，众生的心识都是存在的；过了这一世，乃至没有获得阿罗汉果或菩提果之前，心识或灵魂或意识，在轮回中还要一直不断地流转，下面就以理证建立这个道理。

58 即宣说承许身体乃心识同时之所依的观点，不能建立因果之随灭。

法称论师说：不管是胎生、卵生，还是湿生、化生，所有有情受生时，呼吸、眼耳鼻舌身五根以及识三者，并非不观待自己前世的同类，也就是说，呼吸、五根、心识各自有其前世的同类因，并非仅依身体产生。如果呼吸、五根、识三者仅仅依靠身体产生，那就非常过分。为什么呢？因为，若不观待自己的因——前面的同类，单单依靠身体，那四大种就成了一切众生的因，因为身体是由地水火风四大组成的，也就是说，身体若有这个能力，其因四大种必定有这个能力。这样的话，地水火风聚合的石头、土粉、柱子等都可以产生众生，因为与身体一样同是四大聚合故。

虽然佛教承认，父母的不净种子以及依之形成的身体是因（指俱有缘），但没有前世的呼吸、五根、识，也是不可能产生新生命的。因为，这相当于农民不需要下种，直接从田地中长出苗芽。为什么呢？不需要自己的种子——前世之心等近取因，只需要大种的聚合故。所

以，承许依靠地水火风聚合的身体产生心识，就有这样的过失。

颂词说，此以理成立，即见到前世最后的心识具有结生后世的能力。为什么呢？因为，即生当中前前的心是后后心的因，比如：今天的心产生明天的心，明天的心产生后天的心……此生倒数第二天的心产生临死那天的心。可能有人会想：身体也是心的因。其实，很多意识的产生都不需要依靠身体，即或依靠也是助缘，因为没有先前的心也不可能产生；虽然根识的产生需要依靠身，但没有先前的作意也不可能产生，故唯说前心是后心的主因。正因为是前面的心产生后面的心，临死的心产生中阴⁵⁹第一刹那的心，中阴最后一刹那的心产生后世第一刹那的心就合情合理，因为前因圆满集聚，后果必定会产生。颂词还说：“彼何具何无，何后无结

59 中阴：又云中有。死此生彼，中间所受之阴形也。阴者五阴之阴（新译云五蕴）。俱舍宗以为有一定之中阴，成实宗以为无之，大乘宗以为有无不定，谓极善极恶之人无中阴直至所至，余皆有之。大乘义章八曰：“命报终谢，名为无有。生后死前，名为本有。两身之间，所受阴形，名为中有。”文句四曰：“中阴倒悬诸根皆毁坏。”

生？”意思是，既然前世末尾的心有能力产生后世第一刹那心，那为何后来不结生？是需要什么新的因呢？还是缺少了什么因缘？但这是不可能的，故绝对结生。

我们可以反问自己：既然现在的心依靠前面的心而产生，那为什么到了最后，心就不能延续下去？或刚刚受生之心，为什么就不是从前世末尾之心而生？这个问题很重要，大家一定要好好观察。当然有人会说：因为身体灭了，所以心也灭。若是如此，那必须要成立身与心有因和果的关系。但这并不成立，下面将以很多理论来进行分析。

此处和后面都说，前世五根是今世五根的因，今世五根是后世五根的因。为什么这么讲呢？因为眼、身等根会延续到后世。很多因明论师都认为：在死亡时，心识会不断延续下去，就像梦中的心识不断延续下去一样。那五根怎么跟心一起延续下去呢？在临死时，无情法

的五根变成种子⁶⁰或习气⁶¹，以现在的话来说就是能量。

60 种子：如同谷类等之由其种子所生，色法（物质）与心法（精神）等一切现象亦有其产生之因种，称为种子。谷类之种子称为外种；对外之种子而言，唯识宗将种子摄于阿赖耶识中，称为内种。内种子系指其生果功能而言（生果作用），乃为现行诸法（现在所显现之诸现象）薰习于阿赖耶识中而形成一特殊之习性者，故又称习气或余习。

据《成唯识论·卷二》之说，于阿赖耶识中，能同时生起七转诸法现行之果，又具有令自类之种子前后相续不断之功能；即能生一切有漏、无漏、有为等诸法之功能者，皆称为种子。如同植物之种子，具有产生一切现象之可能性。种子藏于阿赖耶识中，前者（种子）为因、作用，后者（阿赖耶识）为果、本体。然种子自身并非一客体，而系一纯粹之精神作用。

自类别而言，种子可分两种：（一）能产生诸现象（众生之迷界）者，称为有漏种子。（二）能生菩提之因者，称为无漏种子。有漏种子复可分为二类：（1）能产生与种子同种类之现象者，称为名言种子、等流种子、等流习气。（2）可帮助名言种子，以善恶业而产生异熟作用者（即具有产生当来有漏果之功能），称为业种子、异熟种子、有支习气、异熟习气。上述之中，名言种子系一切诸法之“亲因缘”种子，乃以名言为缘所薰成之种子，又分成表义名言与显境名言两种。表义名言种子，指于名言（名、句、文等）中詮表诸法之义者；第六识即缘此名言，随其语言音声而变现一切诸法之相状，由之所薰成之种子。显境名言种子，指缘前七识之见分（认识诸法相状之作用）为境，随缘所薰成之种子。若就现行所受用之情形而言，名言种子又有共相与不共相二种名言种子。共相名言种子，如日月、星辰、山河、大地等，举凡可供自他共同受用者，是为共相；能生起此类共相境界之种子，皆称为共相名言种子。自相名言种子，例如各人之身体，仅能供一己受用；能变现此等自相之种子，称为自相名言种子。又就作用而言，共相与不共相之名言种子均由共业与不共业之业种子为之资助，始能招感其相，即共业种子资助共相种子，始能招感共相；不共业种子资助不共相种子，始能招感不共相。准此可知，大乘唯识之宗义，乃谓无论依报、正报等一切万法皆由种子所变现者。

61 习气：又作烦恼习、余习、残气，略称习。由于吾人之思想及行为（尤以烦恼）经常生起，其薰习于吾人心中之习惯、气分、习性、余习、残气等，称为习气。如由纳香之篋中取出香，篋内犹存香气；用以比喻虽灭除烦恼之正体（称为正使），尚存习惯气分。佛典中所记载，如难陀之淫习、舍利弗及摩诃迦叶之嗔习、卑陵伽婆跋之慢习、摩头婆私吒之跳戏习、憍梵钵提之牛业习等，均为习气之例；唯有佛乃能永断正使及其习气。

唯识宗以习气为种子之异名，乃现行熏习之气分，具有产生思想、行为及其他一切有为法之能力，含藏于阿赖耶识中。又将习气分为三种，称为三种习气、三种熏习，即：（一）名言习气，指依名言（言语之表象）而熏成之种子（即名言种子），系使一切有为法各自产生之直接原因。亦即由名相概念熏于阿赖耶识形成之种子；此类种子反转过来即成为现实各种事物之原因。若就引生等流

虽然眼睛看不见，但这种特殊能量的的确确存在。《俱舍论》和中阴救度窍诀当中讲，中阴身具足眼耳鼻等一切根；当然，这时的五根并非《俱舍论》所讲的色法，即并非以特别粗大的方式而存在。麦彭仁波切在《释量论大疏》中讲：众所周知，无色界没有色法，但无色界的众生是有根的，只不过以隐蔽的方式，以习气或种子而存在；转生欲界时，原来隐蔽的根就依靠外缘而成熟。

此理以事实成立，《中观四百论》云：“若有宿生念……既见昔时痕……”现在世界上，很多人都能回忆自己的前世，比如前世自己胳膊上有痕迹，而且在即生

果（与因同种类之果）之观点而言，名言习气又称为等流习气。其中又可分依表义名言（以音声表义）与显境“我见”熏习阿赖耶识而成之种子；此类种子即是吾人于现实生活中分别你、我及其他种种差别之原因。（三）有支习气，由有支，即三有（于三界之生存）之因（支即因之意）所熏成之善恶业种子。亦即吾人自身所作善恶诸业熏于阿赖耶识而成之种子；此类种子即是后世获得各种不同果报之原因。若就其招感异熟果（果报）之观点而言，有支习气又称为异熟习气。此外，诸善根积习之气分，亦称习气。如《旧华严经·卷四十离世间品》所载：第十地之菩萨有菩提心习气（又称本气）、善根习气（成行气）、教化众生习气（下化）、见佛习气（上见）、于清净土受生气（受生）、菩萨行习气（大行）、大愿习气（十愿）、波罗蜜习气（十度）、出生平等法习气（理智）、种种分别境界习气（量知）等，凡十种，皆由厌伏烦恼之故，于诸行积累熏习气分，方能究竟断伏烦恼，称为习气。除上记之外，另有等流习气与异熟习气，或名言种子与业种子等之分别。

当中，也在自己身上显现。这充分说明，前世的五根跟着这个众生。为什么前世身上的疤痕在后世身体上还存在呢？月称论师在《中观四百论释》中说，这是一种无欺的缘起显现，就像茅蓬上的鸽子，其脚印会在茅蓬中的乳汁上显现一样，虽然它并没有到房中踩酸奶。

在座的有个别在英美等国求过学，希望发心把西方有关前生后世存在的大量真实事例翻译成中文，现在很多人都需要看。这些年中国改革开放，经济上还不错，但思想却很落后。前段时间，李连杰在一公开场合讲：现在中国的慈善事业相当于美国上世纪八十年代的水平，大家都在讨论做什么、不做什么，谁能做什么、谁不能做什么，若要跟上美国的慈善理念，至少还需要三十年。我觉得他讲得很好。其实不仅是慈善，在前世后世等思想方面，也需要进一步地开放、学习、升华。

但现在世间人，从早到晚所有精力都用在物质发展上，虽然很多高层领导在开会时会提及精神发展，但

在正式操作上还很不够。所以，不管是佛教徒还是非佛教徒，都应重视这个问题。现在世界不像以前，信息流通非常快，比如今天在北美洲发生了什么事情，全世界所有国家的人都看得清清楚楚。故希望大家，一定要选择有价值的东西认真学习。

西方在前世后世研究方面比较成熟，比如利用催眠术、建立专门研究机构等。当然，跟东方藏传佛教相比，距离还比较遥远。一些西方哲学家和心理学家，跟藏传佛教个别高僧大德对话一个礼拜后，都感觉在无边无垠的大海中找到了宝洲，心里非常欣慰。因此，我们在思想上还要进一步地发展。

言归正传，呼吸怎样才能延续到后世呢？当然这是比较深奥的，打个比方：在做梦时，自己非常累地跑到山顶，这时呼吸很急促；若突然从梦中醒来，还会保持梦时的呼吸频率。为什么会出现这样的状态呢？因为心有这样一种特别奇妙的能力。可能有人会问：那中阴

时有没有呼吸呢？虽然不一定有像前世那样的呼吸，但肯定有呼吸。这一点大家一定要清楚。

另外，按照医学来讲，婴儿从母胎出生后，才开始第一次呼吸，而且悉皆伴随哭声。为什么佛陀说轮回皆苦呢？因为我们来到这个世界都会哇哇地哭。若轮回是快乐的，那小孩出生后就应该哈哈大笑。而在死亡时，医学和中阴典籍都讲，会流出最后一滴泪，虽然有些不明显。既然刚开始来到人间会哭，最后离开人间会流泪，那就证明轮回是痛苦的。当然这是以人类为例来讲的。

总之，前世的呼吸、五根、心识会延续到后世。在这方面，希望大家反复思考，里面有甚深的道理。

已二（广说彼之合理性）分二：生之前际续随存；后际相续随存理。⁶²

午一（生之前际续随存）分二：总说分别破常法。

⁶² 即宣说前世后世存在的道理。

未一（总说）分二：宣说遮破除违教。

申一（宣说遮破）分二：一切皆应成产生；因果应成颠倒矣。

酉一、一切皆应成产生：

这里反驳的推理非常尖锐，希望大家不要停留在文字上，一定要熟记于心。其好处有二：一、遣除自相续当中的怀疑和邪见；二、有能力保护自己的正见，有武器推翻前世后世不存在的观点。故对佛教徒来讲，懂得这样的道理非常重要！

当然，个别实修者长年在山中修行，什么都不管，甚至连毛泽东的名字都不清楚，也不一定需要懂。有些人常年足不出户，一直在自己家中念阿弥陀佛，不知道很多理论也可以。但若自己要面对社会、弘扬佛法，不懂佛法及世理，则容易缘外缘产生邪见；而度化众生需以理说服，若只说“念阿弥陀佛，不要说话”，“不要

动分别念，多念阿弥陀佛”，“不要搞这些，相信佛就可以了”……也不一定能成功。

虽然对少部分人来讲是可以的，但对大多数人来说还是需要讲道理，故还是要了知世出世间的学问，这是非常有必要的！而佛教也要求，先应打好五部大论等显宗密宗的基础，之后为了度化外道的教徒，也可以学一些外道的理论。但刚开始不能学外道的论典，因为没有打好内明的基础，很有可能进入他们的宗派。

有些人给我说：“我现在暂时在某某教中待一段时间，发心做义工，过几年再好好闻思佛法。”但我认为，过几年他肯定爬不出来，故先应打好佛教的基础，达到千佛现身指示他道而自己的见解不变时，才可学习他宗的见解与行为，否则容易被他所转，而舍弃自己的信仰。

最近听说有个慈善机构叫“东莞市千分一公益服务中心”，他们在长期助学实践中，总结出了“千分

一”的公益理念，呼吁每一千元收入拿出一元钱做慈善。对每个人来讲，实践这种理念并不困难，但现在很多人没有这样的观念，故他们的呼吁很有意义！有时佛教徒也需要睁开双眼，不能小看他人。虽然我们口口声声都说：我学的是大乘佛教，修持的是《金刚经》等空性法门，但实际上值得学习的地方还非常多。因此，在打好基础之后，还是应该学习其他宗派的观点，以及世间的善妙行为。

何处不产生，湿生等众生，
地等分毫无，故悉种子性。
故根等不待，自类是大种，
如一者尽成，皆无别成故。

在经论里面，《释量论》的颂词最拗口、最难懂，藏地很多大法师、大堪布都不敢讲，因为解释不下去，但对我来讲没有任何问题。

你们说仅从身体当中产生心，这是非常不合理的。因为，东南西北任何一个世界的任何一个环境、任何一个地方，不产生胎生、卵生、湿生、化生四生的地等大种的部分毫不存在。为此，一切大种都变成了心识种子的本性，即一切大种都变成了心识的种子。而且，若承许呼吸、五根、心识等一切法，不观待自类的因，其近取因为地水火风四大种，那就像地等大种的一分完全变成含生一样，所有大种也无有差别而变成含生。但这与现量和自宗承许相违，故极不应理！

为什么承许仅从身体中产生心识，就有从任何处所都可以产生心识的过失呢？因为，身体除了四大以外没有任何其他东西，即由四大组成，所以作为因的四大，也必定具有产生心识的功能，否则聚合众多四大也不可能产生心识。而地水火风四大何处都有，所以何处都可以产生心识。因为因已经具足，果必定会现前。而且，组成身体的四大与组成其他物体的四大并没有差别。

假设对方说：之所以说从身体当中产生心识，是因为身体中有心的种子，只不过不明显而已，而其他柱子、瓶子等并没有心识的种子。

驳：如果身体中有心的近取，虽然当时不明显，但心的相续在前面已经成立，就像睡眠与昏迷等时的心一样。这样的话，就自相矛盾了。因为，你们刚才说从四大当中产生心识，而现在除了四大以外还有心识。

如果对方说：尽管身体没有心的近取，但具有心的能力。

驳：这种能力跟四大是一体还是他体？如果说是一体，那地水火风都应该有心识。如果说是他体，地水火风就不能产生心识。

可见，只要会运用这些推理，任何一个学者都不得不承认心识的近取因是心识，这样无尽轮回的相续也就成立了。

唯物论说，心识是依靠大脑产生的。有些医学认为，心识是从心脏产生的。其实，以上面的理证也可破斥。而且，很多心理学家和神经学家通过观察发现，现实生活中有很多没有大脑的人依然活得很好。所以，大脑只不过对心的产生能起到一定作用。当然，身体对心的产生也能起到一定作用。比如身体生病了，或身体残缺，心情自然而然会受影响。但是，这只是一种外缘，并非近取因（即主因）。这一点现在很多人都不懂，认为就像从草地里面突然长出蘑菇一样，心识也是突然出现的。这种观点非常可怜，毁坏了人类的光明前途，因为导致很多人不相信前生后世的真理，故千万不能如此承许。

酉二、因果应成颠倒矣：

诸根一一损，意识非有损。

见此若改变，彼等亦变异，

故识住所依，即识依于彼，

是诸根之因，故根由识起。

具如此能引，后亦成如是。

一般来讲，如果是真正的因果关系，因遭到损害，果也会受损害，这是世间的必然规律。如果承许仅依身体产生心识，那当身体受到损害时，意识也会受到损害，即会减弱或缺少一部分。但是，“诸根一一损，意识非有损。”意谓：身体上眼耳鼻等有色根⁶³遭到损害，比如眼睛受伤甚至瞎盲，腿生病甚至截肢，但意识并没有随着身体损伤的比例而受损伤。而且，有些人没有腿、没有眼睛，心反而更加开朗、更加具有智慧。但是，却能见到根随着心转变的现象，即当意识改变时，根也会随之改变。比如，产生恐惧、贪欲、疯狂、恐慌等意识时，要么全身没有力气，要么眼睛变红、发黄、发黑，等等。

63 有色根：共七种，即眼耳鼻舌身五根与男女二根。而根，有能生、增上之义。如草木之根，有增上之力，能生干枝。比如眼之眼根，有强力，能生眼识，则名为眼根；信有生他善法之力，则名为信根；又人性有生善恶作业之力，则名为根性。

因此，意识存在的所依，就是自己前面同类的识，并非身体。而业（或指思⁶⁴心所，或指身口意善恶无记⁶⁵之所作）是诸根之因，业又依靠意识而起；所以，下一世的眼耳鼻舌身等根，就是由前世的善心和恶心产生的。当然，并非近取因，而是俱有缘。也就是说，意识造业，业对根起一定作用。

既然前世的意识具有那样的能引，后世也将以能引因的方式如是受生，即前世的意识一定能引出后世的意识和根。

通过以上推理，得出了这样一个结论——意识并非仅仅依靠身体产生，即果意识的近取因并不是身体。否则，当意识改变时，身体的根则不应该改变。但事实

64 思：心所之名，造作之义。为俱舍七十五法之一，唯识百法之一。即对境审虑而引起心、心所造作之精神作用。近于现代语所谓之“思想”“意志”等。思，在俱舍宗为十大地法之一，恒与一切之心相应；在唯识宗为五遍行之一，当心起时，必有思之作用。盖思乃令心、心所造作之法，为身语意三业之原动力。

65 无记：事物之性体中容，不可记为善，亦不可记为恶，或感善果不可记，感恶果亦不可记。

并非如此，因为意识改变根也随之改变。所以，意识的前因就是意识。而且，意识也是产生身体的俱有缘。

总之，承许身体产生心，其过失有二：一、一切皆应成产生，即任何地点都应产生心，甚至一切大种都应变成心识种子的本性，或者说所有大种都应变成含生。二、因果应成颠倒，即应该承许心是心的近取因，心是身体的俱有缘，否则就颠倒了因果。因为，根有损而意识并没有损，而意识有损根却有损。

申二、除违教：

彼之识利故，说意依于身。

设若根无有，非识彼亦无。

如此互为因，是故互为果。

如果对方说：如此一来，显然与佛陀在《阿毗达磨经》中所说“身与心相互作用，如同三角架一般依存”相违。

驳：其密意是说，身体对心识的产生能起到一定作用，比如：身体不好导致心情沮丧，身体受伤导致心烦意乱，身体残疾导致痛苦悲伤，吃得好、穿得好导致骄傲，家庭不幸导致心情低落。也就是说，依靠身体的所有根而产生的识对意识有利益的缘故，经中才说意依赖于身体。但并非近取因，而是俱有缘。

当然，这也是修行人要调整好身体的原因。因为，身体调整好了，心就很清静；心很清静，修行就很顺利。

《大圆满前行》当中也说：“身正脉就会直，脉正风就会正，风正心就会正。”

假设对方说：具有根的身体不存在，就不能产生心识，因为未曾见过这种情况。

驳：根也是如此，没有以心作为因的根也不存在，因为同样未曾见过的缘故。这样一来，相互为因，其中之一不存在另一者不会产生，故而相互是果，由此前际

后际无边相续持续。比如：第一刹那同时有心与身，第二刹那时也同样有身与心，但第二刹那心的近取因是第一刹那心，其俱有缘为第一刹那身；第二刹那身的近取因是第一刹那身，其俱有缘为第一刹那心。以此类推，身心相互为因，又相互为果，而无尽延续。

也就是说，这是从俱有缘而非近取因的角度来讲的。就像身体保养得特别好，故心情很不错；认真修行禅定（心一缘专注），故气色极佳一样。以前，很多人都很羡慕宋氏三姊妹，因为她们无论从福报、智慧、长相、财产、身体、心理等哪方面来看都非常出色。其实，这与她们前世共同积福、发愿有关，也与今世身心的关系分不开。

总之，我们以后千万不能承许，“唯一从身体当中产生心识”这种特别低劣的观点。若有这样的想法、说法，就要立即运用所学的推理进行遮破。比如，若唯一从身体当中产生心识，那尸体也应该产生心识，因为都

是具有产生心识功能的四大组成的缘故。而心的近取因是心，身为俱有缘的观点合情合理。所以，当心识离开身体后，就变成了死人。否则，有尸体便有心识的太过就逃不掉。

因此，大家对无情法和有情法一定要认识清楚。以前，我在《佛教科学论》中讲过，很多西方科学家和哲学家通过长期研究得出结论：有一种非物质的心识可以离开身体单独存在⁶⁶。所以，只要我们真正懂得《阿含经》《毗奈耶经》等佛教典籍，面对现在人们所谓的克

66 比如：1963年诺贝尔生理和医学奖获得者，伟大的神经生理学家，79岁的约翰·艾克斯爵士，对300年来“关于人的本质”的框框提出了宣战，他强烈地捍卫古老的信仰：人是有形的物质和无形的精神构成的奇妙化合物。

艾克斯认为：我们都有一种在胚胎期或婴儿期就进入大脑的“非物质思想”，这个“机器中的精灵”，使我们得天独厚地成为人，拥有自由意志、个性以及象爱、恨的感情。我们的“非物质自我”，像司机驾驶汽车或程序员指导计算机那样控制着大脑。

他说：“人的幽灵似的精神只要对大脑施加一种暗语，就足以使一些神经产生兴奋，另一些神经保持平静。”他不仅大胆地提出了大多数科学家看来最离经叛道的观点，而且宣称：“我们的非物质自我，在物理脑死亡后能继续生存。”

“非常保守地估计：假定人有3万个基因，遗传密码就有产生十的万次方个遗传密码不同的‘自我’的潜力。”艾氏惊讶地说：“产生这种唯一的‘自我’的概率是十的万次方分之一！”他不信“自我”会系在一根未必可信的细线上，很可能是“非物质的自我”会进入任何一个身体。他说：“我常说，我可以降生成和现在不同的男性或女性，而我仍将是我（非物质自我）”。

隆绵羊等，就能保持非常清晰的头脑。因为，现在人们所谓的发现或发明，在佛经公案中都能找到它的注脚，比如人有胎生、卵生、化生等。而《十万个为什么》《十万个科学之谜》，依靠佛教的道理也能迎刃而解。

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 佛生母——摩诃摩耶：译曰大术、大幻。天臂城释种善觉长者之长女，净饭王之夫人；生悉多太子，七日而没，生于忉利天。《西域记》六曰：“摩诃摩耶，唐言大术。”《慧苑音义》上曰：“摩耶，此云幻也。”《众许摩诃帝经》二曰：“尔时酥钵罗没驮王，忽于后时妃乃有娠怀。九月诞生一女，颜貌端正，诸相具足，福德智慧，于其世间最为殊胜。如是众人睹福相，俱言希有。应是毗首羯摩天所作，或是幻化之所作。女生之后一日二日至三七日，王为此女集诸戚里及群臣等庆贺为乐，即为立名名摩耶。其女身相而有八乳，相师占：‘此女后时当生贵子，绍灌顶王位。’”《佛本行集经》五曰：“迦毗罗相去不远，复有一城，名曰天臂。

彼天臂城有一释种豪贵长者，名为善觉。大富多财，积诸珍宝……彼释长者生于八女：一名为意，二名无比意，三名大意，四名无边意，五名髻意，六名黑牛，七名瘦牛，八名摩诃波闍跋提……即纳二女为妃，其二女者第一名为意，及以第八名大慧者，自余六女分与三弟。”为意即摩耶夫人也。

二、法相名词：

1. 四大：为四大种之略称，又称四界。佛教之元素说，谓物质（色法）系由地、水、火、风等四大要素所构成。即：（1）本质为坚性，而有保持作用者，称为地大。（2）本质为湿性，而有摄集作用者，称为水大。（3）本质为暖性，而有成熟作用者，称为火大。（4）本质为动性，而有生长作用者，称为风大。积聚四大即可生成物质，故四大又称能造之色、能造之大种；被造作之诸色法，则称四大所造。又四大种之“大”，意即广大，具有下列三义：（1）四大种之体性广大，遍于

一切色法，故有“体大”之义。（2）四大种之形相广大，如大山、大海、大火、大风等，故有“相大”之义。（3）四大种之事用广大，如水、火、风三灾及任持大地之地大等，故有“用大”之义。而四大种之“种”，则以此四大为一切色法所依之性，具有能生、因等义，如父母为子女所依，然父母亦具有能生之因，故称为种；而由四大所产生（造）之物质（如五根、五境等），与四大之关系，如同亲子，而各自独立存在。元素之四大，因为具有生因、依因、立因、持因、养因，故称能造之色。

若依《俱舍论》之说，此四大具有假实之分别：即上述之坚、湿、暖、动之四大，为实四大、性四大；而世间人所谓的地、水、火、风，则为假四大、事四大。前者属于身根之所触，为触处所摄，后者则属于眼之所见，为显色、形色所摄。

盖佛教主张世界万物及人之身体，均由四大所组成，即四大相倚，乃有极微，而极微相聚则成色法。此

能造之四大种与所造之色、香、味、触四尘（又作四微）必处于一处，此即“八事俱生”。又四大种虽通于一切色法，然于不同色法之中，其中之一较为增长，如山岳等坚物之中，地大较增长；河海等湿物之中，水大较增长。此增长又可从四大之体性及势力方面分为二种增长。另外未显之三大，乃潜在其中，静待“缘会”而显现，恰如打石而生火，水寒时则结冰等。

又说一切有部主张能造之四大各别，故产生所造之色法有十一种差别。即眼根所依之大种唯造眼根，而耳、鼻、舌、身等根乃至色、声、香、味、触、法（无表色）等处，皆各由其所依之大种而造，合为十一种色法。并主张八事俱生，且于八事外加上身根，称为九事俱生，再加上眼根，称为十事俱生。

2. 四生：即胎生、卵生、湿生、化生。一胎生（《十二因缘经》作腹生），如人类在母胎成体而后出生者；二卵生，如鸟在卵壳成体而后出生者；三湿生（《十二因

缘经》作寒热和合生），如虫依湿而受形者；四化生，无所依托唯依业力而忽起者，如诸天与地狱及劫初众生皆是也。此有五道分别。人趣与畜生趣各具四种：人之胎生如今世人；人之卵生如世罗与邬波世罗由鹤卵而生（婆沙论云：昔有商人，入海得一雌鹤，遂生二卵，卵渐湿熟，生二童子，端正聪明，年长出家，得阿罗汉。大名世罗，小名邬波世罗是也），又如鹿母（毗舍佉夫人，弥伽长者之女）所生之三十二子与般遮罗王之五百子等是也；人之湿生如曼驮多（顶生王之名）、遮卢、邬波遮卢（俱舍光记八曰：“遮卢唐言髀，邬波遮卢唐言小髀。于我养王两髀上各生一疱，疱生一子，颜貌端正。从所生处为名，以小标别。”）、鸽鬘（俱舍光记八曰：“鸽鬘者，昔有一王，名跋罗哈摩达多，唐言净授。于王臍下有疱，生一女子，名为鸽鬘。从腋下出，如鸽飞出。王重如鬘，故以名焉。”）、庵罗卫（俱舍光记八曰：“庵罗卫者，有庵罗卫女，从庵罗树湿气而生。或从子生，或从枝生。”）等是也；人之化生，唯为劫初之人。畜生之胎卵湿，皆得现见，其化生如龙与揭路荼鸟（即金翅鸟）。次鬼趣有胎化二种，胎生者如饿鬼母日夜食所生之五子。

其次一切之地狱与天人及中有皆唯化生。见俱舍论八。

3. 意识：六识（或八识、九识）中之第六识。在西洋哲学中视之为“能把握客观对象之心机能”。广义言之，即吾人所有诸种经验，从原始之感觉至高度之思考均包括在内。凡能统摄多种经验内容之作用，皆称为意识。至于意识与物质之关系，乃哲学上之核心问题，观念论（唯心论）否定物质之独立性，视意识（思考、精神）为一切之根源；反之，唯物论视意识为物质（存在、自然）之产物。佛教则将精神分为三：（1）心（集起），即精神之主体。（2）意（思量）。（3）识（了别），即精神之作用。意识所附带微细之精神作用（心所），虽有各种类别，但与心（指第八识）、意（指第七识）、识（指余六识）能完全把握对象之综合性精神作用（心王）仍有其区别。狭义而言，意识即指六识或八识中之第六识。意识与物质界、现象界之关系，在大乘佛教，以唯识宗为典型代表，特别强调物质界为意识所现，此即佛教所谓之

唯心论，而非存在论立场所谓之唯心论，乃系自实践论立场来强调心之整体性，不主张心和意识为唯一之存在。故知佛教所谓之心，并无实体可得（无自性），此为佛教教义之根本原理。

盖依唯识宗之说，眼、耳、鼻、舌、身等前五识各缘色、声、香、味、触等五种对境，然此五识仅由单纯的感觉作用来攀缘外境，而不具有认识、分别对境之作用；第六意识始具有认识、分别现象界所有事物之作用，故又称分别事识；乃前五识共同所依据者，故又称意地。五识即须与此第六识共同俱起，方能了别对境。又以五识仅能各缘自境，故又称各别境识；意识则能遍缘一切境，举凡对内对外之境，不论有形无形，皆可广缘，或过去、现在、未来三世，皆可亘及，具有比知、推测之作用，故又称一切境识、广缘识。

唯识宗又将意识分为五俱意识与不俱意识两种。

（一）五俱意识，与前五识并生，明了所缘之境，故又

称明了意识。复可分为：（1）五同缘意识，系与前五识俱起，且缘同一对境之意识。（2）不同缘意识，虽与前五识俱起，然缘其他之异境。（二）不俱意识，不与前五识俱起，而系单独发生作用之意识。亦分二种：（1）五后意识，虽不与前五识俱起并生，然亦不相离而续起。（2）独头意识，有定中、独散、梦中等三种之别。1. 定中意识，又称定中独头意识。系与色界、无色界等一切定心俱起之意识，乃禅定中发生之意识活动。2. 独散意识，又称散位独头意识。系指脱离前五识而单独现起，追忆过去、预卜未来，或加以种种想像、思虑等计度分别之意识。3. 梦中意识，又称梦中独头意识。乃于睡梦中朦胧现起之意识作用。又上記之外，亦有将意识概分为明了意识、定中意识、独散意识、梦中意识等四种，并称为四种意识。

要言之，第六意识乃八识中最猛利、最敏捷者，具有自由自在之能力，三界九地，一切迷悟升沉之业，无

一不由此意识所作。

又第七识为末那识，末那意译为“意”，思量之义，若采取意译，则易与第六意识混同。然此二识于梵语原文中皆有“意识”之意，此因第六识乃以末那识为所依，故知第六识之所以称为“意”者，即由“依意之识”而来；第七之末那识，则表示“意即是识”，其识之本身即名为“意”。此乃两者名义接近、所依与作用迥别，而一用音译、一用意译之缘故。

三、重点、难点、疑点：

1. 有人辩难说：豆种虽然能产生豆芽，但并没有一切处产生豆芽的过失；同样，心识虽然依靠身体产生，但并没有一切处产生心识的过失。

驳：心识和身体的关系并不等同豆种和豆芽的关系，因为心识的根本因是心识，若心识仅依俱有缘身体产生，则应从一切四大产生心识，因为不需要根本因心

识，只需要俱有缘四大的聚合故，就像承许豆芽从泥土等产生，而不从豆种产生，则有从一切四大或一切处产生豆芽的过失一样。

对方辩难说：你们怎么能确定心识的根本因是心识呢？

驳：下面我们还将以正理成立心识的根本因是心识的正确观点，并破斥掉心识的根本因是身体的错误理论，故请继续学习《成量品》。

2. 为什么说无神论或唯物论已将人类带入禽兽之境呢？

这是因为，信仰彼者不承许前生后世和善恶升沉（即随所造善恶业而感受苦乐，及相应流转善道和恶道）的真理，故只会考虑短暂今生的利益，甚至会为了满足自己的欲望而无技不施、无恶不作。与动物唯一满足自己的本能或欲望相比，可以说有过之而无不及。而且，现在社会这

样的人非常多，故这样的论点非常合理。反之，若人人具足前生后世和善恶升沉的观念，则会为了长远的利益，而最大限度地压制自己的欲望，这样的话，人们就生活在有礼、有节、和睦、友善的社会氛围中了。因此，传统文化才越来越受到包括国家领导在内的诸多仁人智士的重视。

四、思维与辩论：

1. 怎样遮破相似之随存，而建立自同类随存？

2. 在学习“总说”这一科判后，你是否产生了振聋发聩的认识？如果有，那就请写下心得体会，并尽量与他人分享。

第8课

2011年10月19日

下面继续建立前世后世存在的观点。

如果承许仅仅依靠身体产生心，那特别聪明的人死亡之后，其身体则会无比珍贵，因为最多把它修复一下就能再度产生心识。

很多地方都有这样的说法：头大的人聪明，头小的人愚笨。其实这种观点并不成立。从历史来看，有些个子特别矮、头特别小的人，对人类社会作出了非常大的贡献，而有些个子和头都特别大的人却出奇的笨，也没有做出什么大的事情。

因此，仅仅依靠身体产生心识的说法，完全是邪说、

谬论，因为身体并非心识的近取因。

这个问题，我希望在座的知识分子一定要认真剖析。最近我发现，很多道友讲《成量品》的颂词，思路都很清晰，但不知以后能不能记在心中。如果以后经常生起这样的忆念，不但能在相续中种下特别好的习气、种子，还能弘扬佛法、利益众生。

有些人说：我以前听过《入中论》和《中观根本慧论》等论典，现在一点印象都没有，同样，学《成量品》恐怕也差不多。这种观点我是不承认的。虽然你对当时的听法场景等不一定记得清楚，但听不听法还是有很大差别，比如：没听《入中论》前，连胜义谛和世俗谛⁶⁷都分不清楚，而慢慢听闻后，直到现在二谛的关系还是很清晰。这是日积月累、潜移默化的结果。

67 “谛”，谓真实不虚之理。所谓胜义谛，又叫真谛、第一义谛，即出世间之真理，乃以出世无漏智慧所见大空离戏的真境；所谓世俗谛，又叫俗谛、世谛，即世间之真理，乃以观现世量与净见量所见无有堪忍自体的虚妄现法。

正因如此，想获得佛教的知识、打开自己的智慧，也不要妄想有一天从天上掉下一块大石头就恍然大悟，当然个别禅师会有这样的境界。但要以次第修学的方式获得佛法的智慧，一天两天、一年两年，是不可能有很明显的效果的。就像读书，从小学一年级到大学毕业，都是通过老师不断传授知识，自己不断勤奋学习，才使知识越来越丰富。学习佛法也是如此，长期闻思之后，内心才会逐渐相应佛教的真理。对每个人来讲，这一点都不可缺少！

未二、分别破常法：

由非次第者，不生次第者，
 无别待亦无。身次第成识，
 彼亦显次第。前前刹那者，
 一一刹那中，是前无彼因。
 是故一切时，可见或有因。

此科判分别遮破，个别宗派所承许的，由非刹那性常有身体中，产生无常心识的观点。虽然现在大多数环境当中，不一定有这种观点，但了解这样的理论还是非常有必要的！

由非次第的常法身体中，不能产生有前后不同次第的心，即不可能产生前后刹那完全不同的次第性的无常心，因为常法不可能起作用。或者说，因没有任何次第或变化，从中产生的果有次第或有变化，是绝对不可能的。因为，因常有，果也是常有的。其实，常法有因果关系并不合理。即使有这种情况，因常有，果也应该常有，不可能有变化。

如果对方说：虽然因是非次第的常法，但观待缘也可产生无常或次第性的心识。

驳：因是常法的缘故，不可能有前后不同的差别，即不可能有观待和不观待的阶段。而且，常法的因也不

可能看待其他任何因缘，否则就失去了常法之因的本质，因为缘可使之改变故。如果有一个缘跟常法之因起作用，那缘跟常法之因到底是什么关系呢？无论是一体还是他体皆不成立。

再说，常法非次第性，产生次第性的各种各样的心识也不合理。如果果是次第产生，因也应该变成次第性或无常性。因为，因是常有，果一定会是常有或非次第性的；因无常，果也会是无常的。

如此一来，心识、根、呼吸、身体都是前前刹那作为因，后后刹那作为果，也就是说，这些法的前前刹那，在每一刹那中，是所产生前所未有后刹那的因。正由于这种原因，如此因的刹那在生死的所有时刻，是可见或存在的。比如：今世前前刹那的心产生后后刹那的心，这是可见的；前世中阴末尾的心产生今世第一刹那的心，今世末尾的心产生中阴或下世第一刹那的心，这些虽然不一定能见到，但是存在的。而果的刹那，如果

前所未有因的刹那，是不可能产生的。因此，无有障碍、因齐合的刹那中，决定产生后面的同类。

在《释量论》中，这个推理方法或理论非常重要，也极其有力，依靠它，完全能成立身心的前际有无数身心的近取；如果没有以无我智慧来了达身心的本质，身心的后际也无量无边，一直会在轮回中不断流转。当然，心识与身体的本质完全不相同，而且无情法和有情法的延续方式也迥然有异。若能产生这样的定解，获得人身也具有大义！

午二（后际相续随存理）分二：简略宣说无能立；详细宣说彼意义。

未一、简略宣说无能立：

也就是简略宣说，后际相续不断存在的观点，对方没有任何理由驳斥。

末心与他心，结生有何违？

在世间，前世生命最后的心识，跟下一世第一刹那心，应该有结生。比如我这一辈子是人，下一辈子变成牛，人的心识跟牛的心识之间，应该有结生。为什么呢？因为不能结生的理由根本找不到。或者说，如果这一世的心跟下一世的心，存在如光明和黑暗一样的不并存相违，或无实法和有实法一样的互绝相违，那说不能结生也是可以的，但这种情况根本没有，故一定结生。

在这里，我要劝所有人不要轻易否认前世后世，因为，心的奥秘并非我们眼睛所能看见，也非我们随随便便能了解，而且也没有任何否定的理论和依据。

在“文革”期间，藏汉等地有很多人受唯物论影响，口口声声都说：人不存在前世后世，因果不虚的说法完全是迷信，等等。其实，这只不过是一群愚痴人随波逐流、人云亦云而已，他们根本找不到任何可信甚至让我们生起稍许怀疑的依据，那更不要说成为颠扑不破的真理了。因此，依靠《成量品》的理证，一定要在心中生

起真实的定解。

当然，并非由于我们是佛教徒，所以一定要承认前世后世。在真理面前一律平等，如果你有可靠的理由说前世后世不存在，那也可以，但两千五百多年以来，还没有出现过这种情况。现在科学特别发达，很多科学家在探索心的奥秘时，都不得不承认前生后世存在，并没找到任何可靠的依据来否认。

不过，要产生定解，一方面要学习这样的理论，一方面要多了解一些真实的案例。下面就讲几则不容否认的实例：以前，印度有一位小女孩叫萨娜提，当她开始说话时，就爱谈论前世的丈夫和孩子，以及吃穿等生活方式，甚至还能讲出前世的死因等。后来她与前世的丈夫及孩子会面，前世的丈夫通过各种方式考查，肯定了她就是自己的妻子。因为她的故事被宣传得举国皆知，很多知识分子都产生了浓厚的兴趣，圣雄甘地便组织一个十五人委员会对她进行研究，并进一步证实，还作了

报告，比如：能准确陈述前世死亡的时间及原因，能认清前世的丈夫等亲人，能辨别自己前世的物品等。后来委员会的报告引起了全世界的关注，许多圣徒、超心理学专家、哲学家等饱学之士前往研究后，都确证属实。

在《科学时代的轮回录》一书中，有这样一则案例：有一位叫阿莉丝的十五岁匈牙利小女孩，因流行性感感冒停止呼吸，但她突然还阳，复活后竟能讲一口流利的西班牙语。家人找一位懂西班牙语的人翻译，她说：“我叫莎拉维奥，是马德里一个西班牙工人的妻子，今年四十岁，有十四个小孩。我病了，自忖必死，现在却在这陌生的地方复生。”后来人们到西班牙去调查真相。在马德里，他们打听到有个叫莎拉维奥的女人在一个月前去世，她四十岁，有十四个孩子。用附体还魂的说法，这是死去的妇人灵魂利用阿莉丝的躯壳而复生。但过一段时间，她又会讲流利的匈牙利语，死去还阳那一时期所懂得的奇怪西班牙语和马德里旧事，已忘得一干二净。

英国灵魂学权威菲尔丁·荷尔写了一本叫《人的灵魂》的书，这是他有名的著作之一，里面叙述了他在缅甸调查的几则实例，其中一则是这样的：有一位七岁的女孩子，说她前世是一个男子，开设过傀儡戏院，结过四次婚。他第三个太太性情非常暴躁，曾用刀子刺伤过他的肩膀。现在她的肩膀上还留有一个疤痕。最有意思的是，她虽然只有七岁，在没人教导的情况下，竟然可以巧妙地操纵一个傀儡，并能唱出有关傀儡戏的戏词。

据《东周列国志》记载：在春秋战国时期，赵国的大将赵括不懂用兵之道，只会纸上谈兵，结果被善于用兵的秦国大将白起大败，赵国四十万军队都被白起活埋。到了唐朝末年，某日天上突然打了个晴天霹雳，这个大雷劈死了一头牛，牛的肚子上有“白起”两个字，就像印出来的一样，字特别清晰。这是白起杀业太重，生生世世变成畜生，遭受雷击的实证。

前一段时间，我在南大博士论坛上，也尽自己的智

力，讲了一些古今中外的真实案例，和有关前世后世存在的理由，因为当时很多博士对这个问题很关注。这本书我已发给大家，不知道看了没有。

《毗奈耶经》中讲：在世间，身体和灵魂就像虚空中弥漫的灰尘一样多，在因缘具足时，什么事情都可以发生。比如，一个身体出现两个灵魂，一个身体出现两个头等。对这些现象，很多人都觉得奇怪。其实，众生的业力千差万别，什么样的事情都可能出现。

所以，谁不承认前世后世，谁就必须将历史上有关前生后世存在的理论和事实推翻。但要完成这项史无前例的大工程，不要说是普通人，即使是文学家、科学家等特别有智慧的人，也是不可能的。到最后，只要承认真理，就会首肯前生后世存在。

清辩论师⁶⁸认为，存在前世后世最有力的依据就

68 清辩论师（约490-570）：印度佛教中期大乘的主要代表人物之一，著有《般若灯论》解释龙树菩萨的《中观论》，立自续因之理，主张不论是破是立，都应

是回忆。前一段时间我跟大家讲过，史蒂文森教授⁶⁹通过40多年潜心研究，有将近三千则案例。心理学家海伦·瓦默巴赫⁷⁰研究了十年，有一千多则案例。在藏地，六七岁的小孩能回忆前世的特别多，但长大后很多都隐没了这种功能，就像中阴身，前后期的记忆力有很大差别一样，这在中阴法门里面有讲。虽然藏地有很多人能回忆前世，但以前大家都认为，人有前后世是特别正常的事，故皆不重视收集这方面的资料。

该自己立量，即用因明格式建立适当的比量以积极地表述空，反对中观派另一学者佛护只破不立的归谬论证法，故后世把清辨倡导的这一派称作“自立量派”或“自续派”。其传世著作还有《中观心论》《大乘掌珍论》《异部宗精释》等。

69 伊恩·史蒂文森 (Ian Stevenson, 1918-2007)：美国人，弗吉尼亚大学生物化学和精神病学教授，研究主题涉及濒死经验、轮回现象与超自然现象等。他于1960年发表的文章《往世回忆的证据》，被誉为现代西方轮回研究的序幕。从那以后的四十多年间，他奔波于世界各地，收集到2600多个案例，发表了十本专著和几十篇学术论文，其中许多被研究者引为经典，特别是《二十案例示轮回》(Twenty Cases Suggestive of Reincarnation)和《记得前世的儿童》(Children Who Remember Previous Lives)两本书，被后来的研究者经常引用。虽然史蒂文森并非是西方第一个从事轮回研究的人，但是他以严肃的态度、严谨的作风赢得了学术界对轮回研究的接受与尊重。

70 海伦·瓦默巴赫 (Helen Wambach, 1932-1985)：美国心理学家，早在1960年代就开始借助催眠进行一系列的前世回忆与人口数据吻合度的研究，结果发现，其研究对象对前世的性别、社会地位、经济地位的回忆和人类学家以及社会学家已知的信息惊人地相符。《重温往世——催眠下的证据》(Reliving past lives - The evidence under hypnosis)一书详细描述了她的研究成果。

可能有人认为，这与宗教信仰有关。其实，一点宗教信仰都没有的地方，回忆或相信前后世的人也相当多。因为，对有智慧的人来讲，依靠推理就能相信前生后世；而没有智慧的人，依靠真实的案例，对前后世的存在也会坚信不疑。当然，否认这些理论和公案的智慧是不会有。

在讲《成量品》时，我特别希望完成两件事：第一建立前生后世，第二建立佛陀是量士夫。故希望大家多看这方面的书，因为我们对很多甚深奥秘的事和法，都不太了解。若认真学习，对自己的见解和修行都会有所帮助。

前面公案说，一个女人有十四个孩子，在中国，这会分属于十四个家庭，因为家家都是独生子。一位专家曾经说过：现在中国很多都是独生子，全家所有希望都寄托在孩子身上，因为孩子的压力过大，很多孩子还没有长大之前，精神就已经崩溃了。如果孩子多一点，就

不会有这种情况。而且还有很多好处，比如孝养不难，出家容易等。在汉地，很多人特别重视家庭的传承。其实，家庭并没什么可传承的，断了也没什么。而且，若不承认前世后世，人死了就是一堆土，家庭有没有传承也无所谓。

未二（详细宣说彼意义）分二：遮破以及除诤论。

申一（遮破）分二：比喻不成无推理。

酉一、比喻不成⁷¹：

何故许罗汉，彼心无结生？

岂非已跟随，量不成义宗？

顺世外道说：心连续不断存在的说法不合理，因为，此生最后的心跟下一世第一刹那心不可能结生。为什么呢？它是死心的缘故。相当于你们所承认的阿罗汉的死心。也就是说，我们以阿罗汉的死心作为比喻，以

71 为什么比喻不成呢？因为喻需具备“立敌共许”之条件，而此喻不具备该条件，故喻不成。

是死心的缘故作为因，成立即生当中最后的心不产生自果——后世之识的立宗。

驳：你们所运用的比喻没有意义，你们凭什么理由认为阿罗汉临入灭的心没有结生呢？

如果对方说：你们不是说，阿罗汉已经离爱、没有人我执了吗？你们不是承认，阿罗汉涅槃时，所有五蕴全部灭尽了吗？

驳：要建立一个观点，必须要有自己的依据。如果用“你们承认”作为理由，则不合理。为什么呢？难道你们自己已经跟随具有以正量不成之义的其他宗派了吗？也就是说，你们认为佛教的观点不可能以正量成立，甚至不承认有阿罗汉，而现在却引用佛教的观点，这明显相违。如果放弃自己的观点跟随佛教，那倒可以。所以，以此并不能证明后世不存在。

酉二（无推理）分二：许不成立及破彼。

戌一、许不成立：

若彼离因故，何故不说彼？

假设对方说：我们并不是单单跟随你们宗派而建立比喻的，因为在死时远离产生彼心的因——呼吸、根等之故。也就是说，因不存在，果也不会存在。

驳：那一开始你们为什么不说出“远离因”的那一因（理由）啊？也就是说，应该直接说：因不存在，心不可能再继续下去。而不应该举出“是死心之故”的不定因。而且，后世之心并非远离因。前面已经讲了，产生后世之心的因是存在的，并非不具有因。故《成量品释》云：“为什么没有说出后世之心非远离因的这一道理？”因此，“彼离因”并不是能立。

这个道理大家一定要明白！并非人死了以后，心就不存在了，因为身体并非心的近取因，它（包括呼吸、根）只是俱有缘，这在前面已经讲过。正因为心的近取

因是心，未来的心就会不断存在，因为因永远具足之故。

戌二（破彼）分二：破由具根身所生；破由无根身所生。

亥一、破由具根身所生：

如识成取故，具根非生心。

生识用异故，亦非一切生。

其实，本颂的观察方法，相当于胜义谛的观察方法，但这样观察也是可以的。对方说具有根的身体是意识的因，那请问每一个根是因还是所有根聚合是因？如果说每一根是因，比如单独的眼根是意识的因，那么就像眼识一样，意识也成了只是明了缘取眼根对境的色法，但实际上并不是这样，因为意识能够判断所有对境，即便眼根不存在，但分别色法的意识依然存在的缘故。同样，耳等其余所有根也可依此类推。因此，无论具有其中任何一根也不可能产生意识，否则与现量相违，因为意识

并不像根识一样缘取对境，所有对境皆可辨别。

如果对方说五根合起来产生意识，这也不合理。为什么呢？因为这些根产生各自识的功用不同的缘故。比如，眼根产生缘取色法的眼识，耳根产生缘取声音的耳识，皆各不相同。因此，也并不是由所有根产生一个意识。否则，意识要见到所有对境，一根不缘对境意识便不存在，但这与意识执著共相、不观待根识而存在相违。

这样观察之后，我们就会知道，身体并不是意识的近取因，或者说从具有根的身体中，并不能产生意识。前面讲过，意识有它自己独特的近取因，即由前面的同类相续产生，并不观待根。

虽然机械唯物主义等认为，在眼耳鼻舌身聚合后会出现意识，或不同感官会产生不同的识，但这些识并非从整个身体或身体的各个部位产生。那心识是怎么产生的呢？是自己明清的心识不断产生的。当然，与不同

根配合，其取境能力会不相同。如《俱舍论》云：依靠眼根能取色法，依靠耳根能听声音等。

亥二、破由无根身所生：

无心故非他。

假设对方说：是由无根的身体中产生意识的。

驳：既然从具有能缘取对境的眼耳鼻舌身五根的身体中都不能产生意识，那从不能缘取对境的无根的头发、指甲等中更不可能产生意识。为什么呢？无有根的头发、指甲等没有心的缘故，所以并不是由无根的他者中产生意识的。否则，从尸体、石头、木头等无情法中也可产生意识。因此，你们的观点没有任何能立。

如果没有能立还要坚持自己的观点，那你们顺世外道也要承认前世后世、业因果、阿罗汉和佛菩萨了。为什么呢？因为你们没有依据也要承认故。但你们是不

会这样承许的，所以应该放弃自己的观点，而随顺有正理的他宗。

可见，在因明的正理面前，只要通过智慧进行观察，最后就会承认心识不断延续流转。因为，若不承认，世间很多问题都解释不清楚。若承认，则有百般利益，无任何损害。比如：能树立正确的人生观、价值观和世界观，没有人死之后什么都不存在的恐惧，不会因不畏惧业果而发动毁坏世界的战争，不会因损人利己心作祟而生产假冒伪劣产品等。总之，承认前世后世，对人类向善发展，有不可磨灭的作用！

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 阿罗汉：小乘极悟之位名。一译杀贼，杀烦恼贼之意；二译应供，当受人天供养之意；三译不生，永入涅槃不再受生死果报之意。智度论三曰：“阿罗名贼，汉名破。一切烦恼破，是名阿罗汉。复次，阿罗汉一切漏尽，故应得一切世间诸天人供养。复次，阿名不，罗汉名生，后世中更不生，是名阿罗汉。”又译曰应真，真人。法华文句一上曰：“阿毘经云应真，瑞应云真人。”四果之一。

2. 全知麦彭仁波切（1846-1912）：文殊菩萨真实化身，前译宁玛派大绍胜者。其对共同佛法与不共旧译密教，具有使其慧命得以延续之殊胜恩德，如同让垂死之

人，得到续命之方便一般。虽然他并没有真正开取地下伏藏，但为了特别需要，便从意藏中流出，著论加以弘扬，如生起、圆满、窍诀、事业等甚深法要，皆为以前所无，因此成为一切伏藏法要之王。且于甚深、广大之意藏，能得自在，故尊称为伏藏导师之王。在因明方面，其有解释《释量论》之《释量论大疏》等重要著作，影响极其深远。法王如意宝晋美彭措上师曾说：“全知上师麦彭仁波切所著之显密诸论，在七世之内，其无比善说之加持，一世比一世殊胜增上。”又说：“凡是我之传承弟子，乃至得到点滴之成就，如于三宝生起刹那信心，皆来自于全知上师麦彭尊者的加持与恩赐，所以皆应于全知上师生起不共不退之信心，昼夜精勤祈求加持。”

二、法相名词：

1.同性相属、彼生相属：相属也即通常所说的关系，其总的定义是：一个法不舍弃另一个法。所有的相属都

可以包括在同性相属和彼生相属之中。相属在外境上并不存在，只是分别念的增益假立。比如，外境上瓶子的所作和无常是一体，分别念观待此而安立二者是同性相属。又比如外境上，火和烟又一种无则不生的现象或者所缘起，观待此而于分别心前安立二者是彼生相属。

2. 不并存相违：指有实法与它的违品有实法之间，存在着不能同时并存的能害所害或矛盾。比如，水与火、光明与黑暗，蛇与鼯，了解声音为无常之推理论证与执声音为常之增益遍计等。因为，彼矛盾双方不能成为同时之友伴故。

3. 互绝相违：指有实法与它的违品无实法之间，存在着相互断绝的能害所害或矛盾。比如，常与无常、瓶子与非瓶、柱子与非柱，常有与所作等。因为，彼矛盾双方要么本体完全相反，要么以自身（如常有）来遮破非自身（无常）的能遍法（所作）。

三、重点、难点、疑点：

1. 为什么常法之因——身体观待一体他体的缘，皆不可能产生次第之心呢？

答：若缘跟常法之因是一体，则要么是常法之因，要么是缘。若缘是常法之因，说观待缘则没有意义，因为仍是常法之因产生故；若常法之因是缘，则有不需因只需要缘即可产生次第之心的过失。若缘跟常法之因是他体，要么失坏身体产生心识的立宗，因为还需要身体之外的他缘；要么缘是不起任何作用的有实法或无实法，因为任何法皆不可能使常法之因改变，常法之因也不可能观待他法。

2. 怎样正确理解阿罗汉的涅槃呢？

答：阿罗汉的涅槃，分有余涅槃和无余涅槃两种。断一切之烦恼而绝未来生死之因者，尚余今生之果报身体，谓之有余涅槃；其人今生之果报尽而归于寂灭，谓

之无余涅槃。即证得阿罗汉其身存生之间，为有余涅槃，其身死时，乃无余涅槃。故有余涅槃无生死之因，唯有生死之果（此前生所招之果报），无余涅槃无生死之因，亦无生死之果。又云有余依涅槃、无余依涅槃，依者依身，身为人之所依，故名依身。于无余涅槃后，彼者处于单空无为之境，而非断灭。虽然小乘以无余涅槃为真涅槃，大乘则视之作为一种方便施設，因为须经八千六百四十二万十千劫，而后于他方净土蒙佛度化。

四、思维与辩论：

1. 从常法的身体中，为什么不能产生次第性的心？遮破这一观点后，怎样才能建立前世后世？
2. 说后际相续不存在，其比喻为何不成？
3. 承许从具根身和无根身中产生心识，各有什么样的过失？为什么？

第9课

2011年10月24日

“后际相续随存理”这一科判分二，现在讲第二部分“详细宣说彼意义”中的除诤论：

申二（除诤论）分二：遣除并存不容有；除依能依变非理。

酉一、遣除并存不容有⁷²：

一因故并存，如根如色味。

前面已经通过理证抉择，依靠身体产生心识是不可能的。因为，从身体中产生，要么是从具有根的身体

⁷² 遣除对方所说，若身体不是心识的近取因，身心并存则不容有，这一错误观点。

当中产生，要么是从无根的身体中产生，而单独的根和所有根的聚合都不可能产生，无根的指甲、牙齿等也不可能产生，故并非从身体产生。

对方反驳说：若真的是这样，那身体和心并存的决定性就不存在了，因为身体和心不是近取因和近取果的缘故，就像瓊瓊和瓶子、鸟居于树上一样，只会偶尔聚在一起，不一定始终不离开而存在，而心不住于身体中这一点从未见过，即有身体时才有心，心不可能离开身体单独存在。

外道认为，身体产生心识的缘故，身心可以搭配在一起，若像你们所说身心是别别的二个系统，彼此之间就会分道扬镳，但身心一直是搭配着的，故身体是心识的近取因。这种观点，很多宗教和非宗教人士都承许，故在世尊成立为量士夫之前，要先建立前世后世存在。在《成量品》中，破除前世后世不存在的理论非常丰富，从正面建立的理论并不是特别多，其实破除了前后世不

存在，也就建立了前后世存在。

驳：身体和心识并存，并不是近取因和近取果的关系，而是一因——引业引生的缘故，比如我这个人的身体一直有人的心，这是前世所造的善业所致，乃至这种引业尚未穷尽之间身心一直并存，如同一个人的五根一般（当然，由前世所造业不同，五根也良莠不齐），又如糖的色与味并存一样。

如果一直并存的事物之间，一定要有近取因和近取果的关系，那眼根和耳根等也需要有近取因和近取果的关系了，因为在一个人的相续当中同时存在的缘故。还有，糖的味道和颜色也同时并存，这两者也应该是近取因和近取果的关系。其实，并存的事物不可能有这种关系，因为因和果是次第性的，这一点顺世外道也承许。因此，同时存在的身心不可能是近取因和近取果。

《成量品》中处处都讲，心的近取因是心，并非

身体，更不是其他物质。对当前来讲，这个道理非常重要！因为，现在很多人都认为：心识从大脑当中产生（此观点也属于从身体产生心识，因为大脑是身体的一部分），当大脑活动时，心识就不断产生，生命也不断延续；当大脑停止活动时，心识就停止了，生命也从此终结。

表面看来这种说法很有道理，人们又从来没有学习过相关正理，也没有思考、辨别的能力和智慧，故皆人云亦云、随波逐流，甚至坚信不疑。当然，这也是很多国家变成禽兽之国的原因。因为，人不相信前世后世，除了满足动物的本能以外，再不会有高尚的追求，虽然人类的智商高于动物。其实，这种社会和群体是非常可怜的！

因此，大家都需要懂得这些道理。对佛教徒来讲，若没有通过闻思树立正见，也容易被各种相似理由所转，而放弃自己的信仰。虽然口口声声说空性、明心见性，在某些场合当中也用得上，但当外道或不信佛教的人举

出相似理由反驳时，我们能不能应对呢？恐怕很困难！
麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说过：即使我们现在没有产生这样的邪见，但以后依靠恶知识和恶劣环境的影响，自相续很有可能产生前生后世不存在的邪知邪念。所以，通过闻思来培养这样的理念，是极其重要的！

现在很多佛教徒，都特别排斥除了自己宗派以外的其他佛教宗派，实际上这毫无必要，因为无论是藏传佛教的宁玛派、格鲁派、噶举派、萨迦派，还是汉传佛教的禅宗、净土宗、天台宗、华严宗，都是释迦牟尼佛的教法。而且，各个宗派的高僧大德，特别是开宗立派的祖师，皆是诸佛菩萨的化现，或获大成就的修行人。所以没有必要互相排斥，因为悉皆宣说了成就或解脱之道。

但是，对依人不依法的人来讲，这也是很困难的。前段时间我讲了《无量寿经》，希望净土宗的行人能好好闻思修行，但有些人说不是汇集本就不学，然后就纷

纷退了。其实，这是很可怜的！

以前，根登群培在一位印度班智达的帮助下，终于启程前往印度。在经过萨迦寺时，他遇到了一位出家人说宗喀巴大师的智慧很低劣，无论他怎么以理相劝，对方都不承认。后来他说：若宗喀巴大师的智慧低劣，那第13世达赖喇嘛的智慧也应该低劣，因为他是宗喀巴大师的追随者。当时第13世达赖喇嘛的威望很高，对方很害怕，马上就哑口无言。而宗喀巴大师对他来讲很遥远，所以一直诽谤。后来他感慨地说：现在这个社会，依人不依法的现象很严重，因为很多人都膺服有名声的人，而不相信真正的佛法。

正是因为这个原因，在处理佛教内部宗派与佛法的关系上，很多人所做的事情都特别可笑。但也没办法，众生共业现前的时候，佛陀的妙手也无法救护。但我希望，显宗与密宗、禅宗与净土，不要互相排斥。为什么我们要开净土班呢？因为有很多学净土的人很顽固，他

们害怕密宗的程度远远大于老虎与2012。但到现在，有些人还没有取舍的智慧，心里一直排斥。

其实不应该这样，宗派之间一定要互相尊重，这是佛法兴盛的标志。前几天，有几位法师一直祈请我讲《六祖坛经》，我看了一下应该没问题，过一段时间我就准备为佛友们宣讲。个别学净土的人可能不会听，甚至会排斥，但这并不是我的错。因为，学净土的人了解、借鉴禅宗和密宗，不但不会妨碍往生，还有助于提高往生的把握与品位。因此，佛教内部千万不要互相排斥和争论。

最重要的，我们要了知在名言中，释迦牟尼佛为什么是这个世界上最完美的人，他所宣说的前世后世、业因果以及轮回痛苦等道理，为什么是正确无误的。当然，不仅要在口头上能重复，还要通过闻思真正生起定解，并且告诉他人。如果我们有内在的智慧和境界，告诉别人也很容易，如果自己对前世后世还怀疑重重，那也不

可能告诉别人。所以，一定要懂得法称论师的推理方法。

酉二、除依能依变非理⁷³：

由境而改变。

如果对方说：身体和心识非近取因和近取果的方式依存，是不合理的。因为，见到服毒、吃安眠药、受伤、锻炼、放松等使身体变化时，心也随之改变。否则，就不应该出现发疯、快乐等现象了。因此，身心是因果这一点成立。

驳：表面看来身体改变是心变化的主因，其实并不是这样，因为身体是心的所取境，所取境改变才使心发生改变，就像慈母见到儿子的尸体而昏厥，血晕病人看到他人血流不止而昏倒一样。如果认为身体改变是心改变的近取因，那母亲心改变的近取因也应该是儿子的身体，血晕病人心改变的近取因也应该是他人的血，实

73 遣除对方所说，心识依靠能依的心识而改变是不合理的，这一错误观点。

际上这是说不过去的，因为母亲的心从儿子身体中产生，血晕病人的心从他人血中产生，其因果关系是不成立的。

其实，这是将自己的身体执为我所而以疾病等改变作为所取境，才使意识发生变化的。比如，我极其耽著自己的身体，当身体稍微生病时，就特别痛苦。如果无始以来执我的我执没有，也就是没有把病体当作所取境，那自己的心就不会有变化，也不会有痛苦。这就像一个与自己没有情感执著的人生病或死亡时，自己的心态不会改变一样。

大家都清楚，世间人当爱人病重或死亡时，自己会痛不欲生。但是一旦离婚，即使对方得再重的病甚至死亡，自己不但不会哭，而且很有可能会哈哈大笑。其原因就是我执在作怪。所以，内心的执著是心改变的主因，外境的变化只是助缘。

可见，这里面有甚深的窍诀。如《入行论》中说：

手脚等组成的身体并不是所谓的我，但因执著作怪，也可以把它执为我；同样，修菩提心的人也可把他人乃至民族、国家执著为我，甚至一切众生都执为我。之后就会像爱护自我一样，爱护一切众生，这就是菩提心的力量。当然，了知无我真相后，也可修持无我空性而灭除一切烦恼。

刚开始听的时候，有些人会认为：由我执怎么能产生心呢？实际上，真正闻思修行佛法后就会了解：所有众生都把一个根本不是我的东西执著为我，因为有了我的执著，就会产生我所的执著，比如我的苦乐、我的民族、我的国家等。如果以自我为中心，家庭矛盾等各种矛盾就会出现。

所以，没有学过中观法门为主的大乘佛法的世间人，天天都有可能吵架。前一段时间，我听说一对夫妻闹离婚，孩子等家人特别痛苦。我分析了一下他们的情况，并没任何理由，可以说是小题大做。以前我看过一

本卡耐基的书，他说：不要动不动就闹离婚，这是没有必要的。因为，不但自己痛苦，他人也痛苦。而一切痛苦的来源就是我执。因为我执作怪，即使自己没有任何理由，也始终站在自己的立场，不原谅他人，不接受对方，最后关系越闹越僵。所以，对大乘佛法一点都不理解的人，所做的很多事情都没有意义。饱受如此生活的煎熬，可能也与地狱的痛苦差不多。

如果没有执著，就不会有苦乐的感受，比如阿罗汉，《毗奈耶经》和《阿含经》里面讲，无论他的身体遭到什么样的损害，都不会有任何苦受；而菩萨，即使有人用刀一块一块地砍下他的身体，也不会有痛苦。若我们通过修炼，达到没有执著的境界，也不会痛苦；就像不是自己的东西损坏，不会心痛一样。所以，我们要向阿罗汉和菩萨看齐，努力淡化对自己的身体、家人、民族、国家等的执著。若对所取境没有我执和我所执，自心就不会动摇，否则就会因耽著而感受痛苦。

但现在很多人都认为，依靠能依的心而改变是不合理的。甚至一些心理学家和科学家也认为：身是心的近取因。因为，身体应有的条件具备了，心就产生了；一旦身体的某些因缘不具足，心就不存在了。其实，这并没有充分的理由。而佛教说心的近取因是心，不但理证充分，还有很多回忆前生后世的真实案例可资佐证。那他们为什么会认为从身体当中产生心呢？这是因为，所谓的心无形无体，眼睛也看不到，手也摸不着。而当人死的时候，他们又没有能力观察心的前后际，所以就认为断灭了。其实在世间，眼睛看不到、手摸不着的东西无量无边。

“文革”期间，一个女人批斗一位老出家人时说：“你不是说有前生后世吗，给我指出来！”老出家人回答说：“到你堕地狱时，我再给你指出来。”她狠狠地打他。老出家人说：“你打我也不承认，释迦牟尼佛是量士夫，祈祷弥勒菩萨。”她说：“弥勒菩萨在哪

里？”老出家人说：“弥勒菩萨是未来佛，不要说像你这样的愚痴人，像我这样的智者也看不到，但看不到不等于没有。”在那样的时代，能保持如此气节，是何等的定解啊！

当然，身心都会互相起作用，如身体不舒服心情不爽，心情快乐疾病自然消失等，但它们之间并非近取因和近取果的关系。其实，就像水的近取因是水，青稞萌芽的近取因是青稞种子一样，心的近取因就是心，身体的近取因就是身体。对这个问题，大家一定要会辨别。

世间很多人都说：老子英雄儿好汉，老子窝囊儿蠢蛋。即很多人认为，种族、种姓与人息息相关。医学界也认为，很多疾病都与遗传有关。以前我得强直性脊柱炎时，很多医生都问：是不是你父母也得过强直性脊柱炎？虽然某些是这样，但不一定都是这样，而且也不能以之说明身是心的近取因。

辰二、成义自宗立随存：

恒随彼因故，何益彼为因，

是故说此依，生故称为因。

也就是具有以正量成立之义的自宗建立因果的随存。那因果的随存到底是什么样的呢？某果恒常随着其因而存在或者依赖因而转（指随着因而增减等）的缘故，它们之间决定是无则不生（因果关系可以说是无则不生的关系，但无则不生的关系并不仅指因果关系）的关系。某因存在能利益或产生果，它就称之为彼果之随存或因。所以，佛经中说：“此依于此”（果依靠因而产生）、“此有此生”（因具足果就会产生）的缘故，称为因。也就是，此法能产生此法的缘故，称之为因。故大家一定要了知何为近取因，即要具备无则不生这个决定性的条件，学过《量理宝藏论》的道友应该清楚。

总之，心识的近取因或殊胜所依是心识，而非身体。

虽然它们互相依靠，但并非没有身体绝对不产生心；而且它们还同时并存。否则，尸陀林的尸体全部应该活过来，无数濒死的案例全是虚构，有这个过失。故大家千万不要再认为，身体和心识是近取因和近取果的关系。

卯二（宣说彼者无随灭）分二：总破别破身常有。

辰一（总破）分二：说无随灭之立宗；广立彼之合理性。

巳一、说无随灭之立宗⁷⁴：

有时于心续，能利亦容有，
如火于瓶等，非唯此即灭。

已转生在欲界、色界的某个阶段时，对心相续而言，身体还是能起到利益的作用，即能成为俱有缘，比如服毒药后心识狂乱等。然而，就像陶师做瓶子、砖头等一样，虽然刚开始火等能以烧烤利益它们，但撤掉火

⁷⁴ 即宣说因为身体是心识的俱有缘，故当身体消亡时心识不会随之消亡的立宗。

并不会使之退回原位——变成泥土、河沙等。所以，并不能仅以是能饶益这一点就承许，当能饶益消失时所饶益的相续也消失。也就是说，身非心的近取因，身灭时心并不会灭（如无色界无身有心等）。否则，身灭后心就会灭。实际上它们就像火与瓶子一样，瓶子烧成了就不需要火了，或火退了瓶子的相续依然存在，所以身灭了心并不会断灭。

以前我们去印度朝圣，在那烂陀寺的遗迹中，有一些破烂的小屋，可能是班智达的宿舍，我用手挖里面的坑，也挖出了几个瓶子。也许是印度的瓶子比较多的原因，法称论师、月称论师、静命论师等经常用陶瓶做比喻。如果是现在的法师，很有可能会用麦克风。

至于身灭心不灭的观点，古今中外有很多实例可以证明，比如印藏汉三地都有的夺舍。麦彭仁波切在其他教言中讲，夺舍的修法不仅佛教有，外道也有。下面就讲一则玛尔巴罗扎的儿子达玛多德修夺舍的真实案

例，当然他不是用外道修法，而是用佛教噶举派的修法。

据《玛尔巴传记》中讲：他（玛尔巴罗扎的儿子达玛多德）要接近死亡时，很想找一具无伤痕的儿童尸体修夺舍，但没有找到，只找到了一个老太太的尸体。他觉得以老太太的身份不能做弘扬佛法、利益众生的事业，就放弃了。后来找到一个鸽子的尸体，他本不愿迁识，但怕大家诽谤父亲所传的密法，就把自己的心识转入到鸽子体内。他的气断了以后，鸽子就复活过来了。但依靠鸽子的身体也没办法受持传承、弘扬佛法，后来在玛尔巴的指引下，飞到印度清凉尸陀林时，刚好碰到人们送来一对婆罗门夫妻早夭儿子的尸体，他就当即舍弃鸽身而迁识。这个男孩活过来后，父母（婆罗门夫妻）非常欢喜，虽然已经有了很大变化。后来他回到藏地，成为惹琼巴的弟子，这在《红史》中有记载。

其实，类似的事例在印度、英国、瑞士等国家都出现过。比如一个人死了，过一段时间又活过来了，因为

另外一个心识占用了他的身体，所以语言、行为等方面与前完全不相同，有的一直这样，有的又会恢复到原来的状态。

以前我在上海时，有一个做心脏手术的医生，每天都讲一些灵魂存在的事。因为他在做心脏移植手术时，明显感觉到灵魂存在，而且有些病人的心理变化非常大，就像鸟窝换掉后，鸟也换来换去一样。可能心脏是人体最关键的部位，故感觉很明显。这一点，现在很多医学家和心理学家都清楚，但因没有接受过佛教的教育，很多都认为是身体产生心，以致邪论遍于世界。因此，学习《成量品》意义无比深远！

已二（广立彼之合理性）分二：说过失及破遣过。

午一、说过失：

身若安住时，心应无消失。

因身体消失而使心消失的说法不合理，理由是：作

为因的身体存在时，由于因齐全的缘故，心应成不消失。如此一来，人死之后尸体存在期间，以及昏迷不醒等时，心都不应该消失；这样的话，就有死而不死、昏而不昏等过失。因此，身体与心并没有无则不生的关系。

午二（破遣过）分二：顺缘不全答非理⁷⁵；具有违缘非答复。

未一（顺缘不全答非理）分二：遮破及自不同理。

申一、遮破：

彼有方有之，驾馭故彼生，
非呼吸生彼，风排及引生，
无勤何因致？彼等盛衰中，
当得增与减，彼等亦应同。

外道徒说：死亡之后身体不再产生心，是因为不具足气息的缘故。也就是身体本来可以产生心，但因死亡

⁷⁵ 顺缘呼吸不齐全的回答，并不符合道理。

之后没有心识的因——气息，故不再产生。

驳：事实并非如此。如果心识存在，才会有呼气吸气，这些都是由心驾驭、控制的，为此是由心识中产生气息，而并不是由呼吸的气息产生心识。可能有人问：“彼有方有”怎么成立呢？我们可以反问：风向外排及向内引，没有具心之士夫的勤作或心的勤作，是由什么原因导致的呢？而石头等其他事物上根本不具有这一点，所以是先有心识后有呼吸，或者说由心产生气息。否则，在呼吸增盛和衰退时，心也应该增多和减少了，因为果不可能不随从因。再者，对于那些气息而言，由于作为气息之因的身体存在的缘故，死尸中也应该同样有气息了。也就是说，这与身体是心识的近取因则有尸体具心的过失相同，因为彼承许身体是气息的近取因之故。

当然，因呼吸阻塞致使心识离体的现象也是有的，因为呼吸是心识产生的俱有缘。但不能以之成立呼吸是

产生心识的亲因，因为心识并不会随着呼吸终止而断灭，前面已经讲过很多理论和案例。

申二、自不同理：

心是因不同，住引业余者，
亦许是因故。

如果对方又说：就算心是呼吸的因，但是乃至心在身体中不消失而存在期间，也就会产生呼吸，故而气息同样应成在身体中永不消失。

驳：这两者并不相同，原因是：如果承认身心恒常并存，就会导致这种过失。可是，我们并不承认这两者恒常并存。为什么呢？因为，心存住于身体中的引业等其余法，我们也承许是因的缘故。也就是，身心是否并存与能引的那些业是否穷尽有关，当然它们也是呼吸等的因，因为没有呼吸则不具备维持生命的条件。而没有心就没有生命，所以心也决定是气息的因。

因此，我们不能承许身体产生呼吸，呼吸产生心。当然，呼吸对心识和身体都可起到一定作用，比如密法和瑜伽功中都有通过调整呼吸来调养身心的方法。但是，心的近取因并非呼吸，呼吸的近取因也不是身体。而业存在于心识当中，所以心识支配着身体和呼吸等。

现在很多人都把生命和心并列，其实这是不合理的。我以前讲过，生命有广义和狭义两种。狭义的生命，指自生至死的持续阶段，而有体温与意识者。《俱舍论》云：“命根体即寿，能持暖及识。”⁷⁶ 比如，我的寿命存在期间，会有体温与心识，这个寿命就是我的生命。我死之后，心识并没有断，这个永不断灭的心识，就是广义的生命。所以，如果有人问你：心和生命是什么关系？就应该问他：你说的是现在同类的生命（狭义的生命），还是永远的生命（广义的生命）？

总之，在心识不断延续这个问题上，大家一定要

76 此乃唐玄奘所译，索达吉堪布译为：“所谓命不相应行，即寿温识之所依。”

详细分析。尤其希望受无神论影响很深的知识分子，不要停留在字面上，而应长期观察、思维。国外有很多研究人员，花几十年时间研究动物，对自他二利来讲，意义并不是很大。若能引用佛教的因明理论，对心的真相进行研究，最后一定能让自他对佛陀的金刚语生起诚信，其利益就无量无边。

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 正见：如实了知世间与出世间之因果，审虑诸法性相等之有漏、无漏慧，称为正见。系八正道之一，十善之一。为“邪见”之对称。即远离或有或无之邪见，而采取持平正中之见解，如远离身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见等“五不正见”之见解皆属正见。故广泛言之，凡为佛教所认可之道理，皆属正见。据《大毗婆沙论·卷九十七》载：正见可分为二类，即：

（1）有漏正见，又作世俗正见。即与意识相应之有漏善慧，系有漏有取者，故转向善趣，招未来可喜所欲之果。（2）无漏正见，又作出世间正见。即尽无生智所不摄之意识相应善慧，如八种无漏忍、有学八智、无学正见等。

2. 邪见：指不正之执见，主要指拨无四谛因果之道理者。系八邪行之一，十恶之一，十随眠之一，五见之一。以为世间无可招结果之原因，亦无由原因而生之结果，而谓恶不足畏、善亦不足喜等之谬见，即是邪见。盖俱舍家谓拨无因果为邪见；唯识家则主张拨无因果及四见（常乐我净）以外之所有邪执，均称为邪见。另据《大毗婆沙论·卷四十九》载：五见虽同为邪推度，但因邪见之“无行相”过患特重，故特称之为邪见。又谓邪见坏事，谤因果及三宝，坏法恩、生恩，起法怨、生怨，并破坏现量，为暴恶之见，故别立此名。

3. 佛初转法轮地——鹿野苑：乃释尊成道后初转法轮之地，即今之沙尔那斯（意即鹿主），位于今北印度瓦拉那西市以北约六公里处。又译作仙人鹿野苑、鹿野园、鹿野、鹿苑、仙苑、仙人园。关于地名之由来，诸说纷异，《出曜经·卷十四》以此地乃诸神仙及得道五通之学者游止之所，非凡夫所居，故称之为“仙人住

处”；又谓昔有婆罗奈国王游猎至此，网鹿千头，经鹿王哀求以日送一鹿供王食用，王始放群鹿，故地名“鹿野苑”。《大毗婆沙论·卷一八三》博采众说：以佛过去世为最胜仙人，尝于此地初转法轮，故称“仙人论处”；以佛未出世或出世时，恒有诸神仙住此不绝，故称“仙人住处”；以昔有五百仙人飞行空中，至此处见王之姝女，发欲心而失神通，堕坠于此，故称“仙人堕处”。此外，《大唐西域记·卷七》以鹿王为代有孕之母鹿舍身就死，因而感动梵达多国王，使王释放鹿群，并布施树林，而称之为“施鹿林”。

鹿野苑自阿育王起，即备受景仰崇拜。八世纪初，玄奘西游时，此地层轩重阁，连垣周堵，垣中有高二百尺之精舍，其西南有阿育王所建高七十余尺之石柱，石舍玉润，鉴照映彻，僧徒千余众，为最隆盛之时代。逮至十三世纪顷，先后遭回教徒与印度教徒之蹂躏，尽成废墟，今仅存周壁镂刻右旋卐字之二层圆塔一座，及以

铁栏围护之半截阿育王石柱等，供人凭吊。

二、法相名词：

1. 随存随灭：要成立因果随存随灭的关系，各自需要具备三个条件。首先是随存的三个条件：最初因果二者均未见到，其后看见因（如火），随即又看到因中产生果（烟）；其次是随灭的三个条件：首先看见果（如烟）正在从因（火）中产生，之后看不见因（火），随后果（烟）也不见了。在成立因有果存、因灭果亡的随存随灭关系后，也可由果存在反推因存在，比如有烟故必定有火，也可由果不存在反推因不存在，比如无烟则无火。因此，所谓随存有由因推果的随存，也有由果推因的随存；所谓随灭有由因推果的随灭，也有由果推因的随灭。

2. 引业：对满业之语。牵引众生五趣四生之业也。又名引因，索引业，或总报业。但大小乘解其名义，其

说少异。毗婆娑论十九及俱舍论十七等，谓业能引众同分（略称同分，指众生的共性或共因，即众多有情具有同类之性，或使有情众生得同等类似果报之因）等，为引业；圆满庄严其同分，谓之满业。是盖引业约因而解，满业约果而解之故，业果相对也。唯识论述记二等，则别有业业相对，果果相对之二解。总报业，感总报之果，同时扶其余劣弱之业，使彼亦能感别报，谓之引业，别报业圆满庄严第八总报之果体谓之满业，是业业相对也。又总报之果起时，其果能为增上缘，引生其余别报之果，故谓之引业，又此别报之果，能使总报之果圆满，故谓之满业，是即果果相对也。

然此引业限于一业耶？抑于多业亦通耶？引一生耶？抑于多生亦通耶？此问题大小乘说之亦不同。小乘之说，引业限于一业，又唯引一生。俱舍论十七曰：“一业引一生，多业能圆满。”光记十七曰：“非多业引一生，又非一业引多生，唯一业引一生，多业引多

生。”即其意也。是盖以一业若引多生，则当于熟时生先后之别，多业若引一生，则有于众同分生差别之难故也。然大乘之说，则一多互为不定。《杂集论》所谓：“或一业力牵一身，乃至一业力牵多生，多业力得一身”是也。小乘中经部，亦如大乘，许一业引多生之义。

三、重点、难点、疑点：

1. 怎样破斥心识从大脑产生呢？

若认为心识是大脑的产物，则有一切四大均应产生心识的过失，因为大脑是四大的聚合体，所以作为因的四大必定会成为心识之因，或变成有情，其原因：因不具备这个能力，果也不可能具备这个能力。他宗反驳说：树虽从树种产生，却没有发生一切四大产生树的现象。自宗破斥说：如果承许从泥土产生树，此过失无论如何也无法避免。他宗反驳：你们说大脑非心识的近取因有何依据？自宗回答：有众多无大脑而存活、濒死体

验、回忆前世等真实案例可以证明，而且属于物质的大脑与属于精神的心识，一者明知一者非明知，体性不同甚至完全相反，故不可能成为近取因与近取果，否则有光明产生黑暗、一切生一切等诸多过失。

2. 有人说：人有呼吸时，意识也存在；呼吸停止后，意识也消失了。所以，心识是呼吸所生？

对此我们应该如此遮破：若呼吸是心识的近取因，在呼吸增减时，心识也应该随之增减，就像种子的质量会影响芽果的品质一样，但是并没有这种随存随灭的现象，所以心识的近取因不是呼吸。而且，在呼吸一样时，心识也应该一样，因为因同果也应该相同，但呼吸相同心识迥然有别的现象却屡见不鲜，故心识的近取因绝对不是呼吸。再者，若心识的直接因是呼吸，一切气流都应该成为心识的种子，或变成有情，因为所谓呼吸实际上就是气体的流动，因此心识的近因是呼吸的观点完全是错误的。

四、思维与辩论：

1. 怎样遣除并存不容有和依能依变非理的观点？

2. 成义自宗是如何建立随存的？

3. 何为无随灭之立宗？不承许此立宗有何过失？

顺缘不全的回答为何不合理？

第 10 课

2012 年 4 月 4 日

以前我们都发过愿，讲者要把《成量品》讲完，听者要把《成量品》听完，希望我们的发愿都能圆满。从去年十月底停讲到现在已接近四个月，从今天开始，希望大家一如既往地学习。

在听课时，不管是我的课还是其他法师的课，都要聚精会神地听，这是听课的基本要求。今天早上，我到个别男众和女众的班级门口偷偷看了一下，大多还可以，法师讲得也不错，下面的人听得也不错。但是，有个别人不太懂闻法的规矩，没有认真听，只不过人坐在听法的行列中。实际上，我们讲法的时间并不长，只有一个小时，不像到外面一讲就是三四个小时，所以不应该有

精神不集中的现象。还有，不管法师讲什么法，他提前肯定有备课，也有自己的窍诀，因此重要的地方，或与自己相应之处，最好用笔记下来，否则很快就忘了。今天我在这里提醒大家，特别是新来的，闻法时一定要专注！

请大家翻开《释量论·成量品释》。对方认为，身体不能继续产生心，是遭到了违缘，但这种说法并非正确的答复。

未二（具有违缘非答复）分二：前答复及后答复。

申一（前答复）分二：宣说他宗及破彼。

酉一、宣说他宗：

若如灯芯等，患违身非因。

顺世外道认为，人的身体和心有不可分割的关系，即心依靠身体而产生。无神论也持这种观点。所以，世间很多人都不知道人有来世，非常可怜！有些人虽然承

认后世存在，但理解并不深，包括个别佛教徒也半信半疑。因此，现在社会的人特别需要闻思这样的论典，尤其是年轻人，因为他们所受的教育就是因果不存在、人死如灯灭之类的断见。如果没有认真学习，无论是自己产生定解，还是驳斥他人的观点，都非常困难！

但有些人给我说：“最好不要讲《释量论·成量品》，它是安眠药，一听就打瞌睡。”实际上，《成量品》是保健药和聪明剂，越闻思精气神越充足、智力越健全。因为，通过学习能让我们了知身心的关系，以及前生后世存在等真理，从而明白取舍，超越追求动物本能的尴尬与狼狈。

下面讲颂词：假设对方说：就像灯芯被水湿透，没办法点燃，芝麻油所涂抹的种子，没办法生芽一样，癌症等无法救治的疾患，也能对产生心制造违缘，或造成身体无有能力，因此死亡的身体并不是产生心的因。

表面看来，对方的观点似乎很有道理，因为人病死身体就没有用了，故心也不存在了。现在也有很多人认为，因为从大脑当中产生心，大脑损坏后人就死了，故心识也不存在了。其实，这些说法并不成立。

酉二、破彼：

死致诸患退，彼时复成活。

大家都知道，染上疾病实际上是指身体的地水火风四大种灭尽增长（即不再增长）、发生紊乱而导致不平衡，也就是身体四大不调，除此之外，再别无任何其他情况。而单单的身体四大不调，并不是心消失殆尽的因，因为染上非常严重疾病的人，其心识也是存在的。我们经常看到，很多人染上沉痾多年也没有死，甚至有些人身体关键部位已经坏死，还一直活着。如果四大不平衡不可能产生心识，那世界上任何一个众生产生心识都非常困难，因为四大完全平衡是很难的。或者说，倘若一

切大种微尘由于存在着不平等的差异而不能堪当因，那由大种中产生含生⁷⁷也难以立足（遮破对方所许，由四大产生心识的观点），因为地等其他大种也难得平衡。再者，如果四大平衡就能产生心识，那处于平衡状态的地水火风也能产生心识。但心识只有有情才有，无情并没有心识。

假设是由使心不能产生的一个违缘致死，在死亡之后，那样的违缘理应消失，因为没有不消失的依据。如果这个毁坏生命的因，还在身体上存在，那在尸体当中绝对不可能产生昆虫等其他生命。但这一点与现量相违，因为人死了放两三天，身体就会产生各种昆虫，尤其在夏天的时候。所以，不平衡的差别瘟疫等疾患（即四大不平衡有瘟疫等不同疾患的差别）只见在含生中有，在有无生命的尸体等中存在绝不合理。按照佛教的观点，产生这些昆虫是因为有心识到了身体当中，即在因缘具足后，以湿生的方式出现。因此，使心不能产生的违缘，在死

77 含生：含有生命者，与含灵同。《西域记》十二曰：“舍金轮而临制法界，摘玉毫而光抚含生。”

亡后不会仍然存在。

由于死亡使所有疾患退失，那所有大种相互之间不存在违缘，各自微尘平等处于自己的位置，当时会再度一如既往具有心而变成生存。因为对方承许，让心不能产生的疾患是身体四大不平衡，没有这些违缘即身体四大平衡时就会产生心识。这样的话，就有死而不死或尸体复活的过失。

因此，一定要承认心识的延续不断存在。按佛教的生命观来讲，心与身的关系，就像旅客和客店的关系一样，比如：我这一辈子是人，下一辈子是菩萨，再下一辈子是佛陀。但要相信有后世，首先要弄懂这些逻辑推理，尤其是初学者，或对佛教的生命观有疑惑的人，一定要尽自己的智力来进行观察，之后就会坚信心识是不断延续的，而身体只是暂时、偶尔的依靠，它不可能跟着心识到后世。否则，在生活环境、所受教育、恶劣习气等影响下，很有可能会随波逐流，而放弃为后世做准

备，这就非常遗憾！

申二（后答复）分二：宣说他宗及破彼。

酉一、宣说他宗：

设谓火灭时，薪变不复还，
彼即无复返。

假设对方说：你们认为重病身亡后应该复活，其实这是不可能的，就像火灭时木柴变成的木炭不会再度复还到木柴一样，疾患虽然已经消失，但心不会再度复返，因此并没有尸体重新产生心识的过失。

酉二（破彼）分三：略说广解及说摄义。

戌一、略说：

非尔有疗法。

你们所用的比喻并不合理。虽然木头被火烧成木炭后不能恢复，种子毁坏后生芽功能不能复原……但疾

病的变化并非不再复返，因为它不会造成作为因的身体化为乌有，虽然医院已经诊断必须动手术，或已判了“死刑”，病人也痛苦呻吟、绝望哀嚎，甚至已经死了，但因身体依然如故存在，所以病患有着可行的治疗措施。

戌二、广解：

不复生有者，致有者变化，
有者复返故，如火于薪金。
初微亦非返，造可复返变，
彼亦复出现，如金之硬性。

“不复生有者，致有者变化，有者复返故，如火于薪金”：依靠有实法的规律不再复生，是指有些因对于有些对境能造成根本性的变化，而有些因造成的某些变化，是会再度恢复的，因此就像火对木柴和金子形成的改变一样。“初微亦非返”：首先，火对木柴形成的改变，即便微不足道也不会复返，比如火将木柴烧坏了

一块，无论如何也无法复原。“造可复返变，彼亦复出现，如金之硬性”：其次，病患造作了可以使身体再度复返的变化，尽管改变极其显著，也会再度出现对境自身的性质一如既往的结局，如同被火极度熔化的金子的液体再度形成坚硬性的固体一样，这在大工厂里面经常能发现。

总之，病患对身体造成的损害，不会像火对木柴造成的结果一样，使身体不复存在，或者变成其他行相，因而并不是无法医治，而是可以再度生存的。也就是说，生病或死亡后身体还完全存在，应该能恢复。

如果按照佛教所许，人死是业力所感的寿命已尽，或暂时的病缘等离开世间，就不会有过失。若不承认福报穷尽而离开世间，不承认心识不断延续，只要身体存在，人就不应该死。但对生命的真相，现在很多科学家都不懂，那就不要说普通人了，这就是众生的可悲！

为什么说人有业力支配呢？拿双胞胎来讲，条件完全是相同的，但一个多病、一个健康，一个外向、一个内向……若没有前世的因缘，他们的区别则不应该存在。若懂得佛教的因果关系，就会知道：虽然是同一父母生养，但因前世业力不同，故在心态、事业等方面皆存在着差异。所以，现在世人迫切需要懂得佛教的因果观，只有这样才能明白各种社会现象。否则，很多现象都不能解释，很多真理都会当面错过。

说毫不可医，能转难得故，
抑寿已尽故，唯患无不治。

如果对方认为：虽然身体存在，但并不一定能活，因为在《医疗手术》等论典中说，不可救药的疾病确实是存在的。

驳：佛教经论和世间医典里面说，有些疾病丝毫也无法医治，是指能扭转的药物和医生等在当时当地难

以得到的缘故，或者由业力所感患者的寿命已尽的缘故，因此说是无药可救的。如果身体是心识的亲因，身体还存在，那为什么不能再继续活着呢？而且，单单就疾患而言，也没有任何疾病绝对不可医治。因为疾病本身是有增有减的，由此依靠对治它的医药等足能消除，就像再炽盛的火依靠更胜一筹的水也能熄灭一样。但在现实生活中，这往往难以实现。所以，一定要承许前世业力导致生命延续的福德穷尽。否则，在医药等顺缘具备的情况下，生命完全可以维持下去。而且，世界上又有那么多好药、好医生、好治疗方案，这些并非完全得不到。

当然，我们并非像有些外道那样承许：所有事情都是命中注定的，一切都是前世的业决定的。否则，农民种庄稼、牧民放牧、工人做工等努力都不需要了，因为命中有什么就会自然出现。佛教讲，人生的际遇与前世的业力、今生的作为等因缘密切相关，所以才有色彩斑斓的人生画卷。

我本人每当遇到医药不能治疗的病患，就会再度对佛陀所宣讲的业因果等道理生起极大的信心。如果人们也懂得这些道理，正确的人生观和价值观就有希望诞生。前一段时间，我们寺院有一位老和尚圆寂了。他曾在佛学院待过十几年，个性很怪，但修行非常好。听他们讲，他知道在今年会圆寂，他给很多人都说过：“在今年我肯定会离开世间！”但很多人都不相信，认为他胡言乱语。后来他结着手印安详圆寂，在事实面前人们才生起了信心。其实，这就是正确的人生观和价值观产生的功德。

若没有正确的人生观和价值观，即使自己在名声、地位、钱财、知识等方面远超他人，在死的时候也会手忙脚乱，非常痛苦，甚至在惊慌、恐惧的状态中离开人间。因此，要尽早对佛教的因果观等真理生起定解。如果有定解，即使自己在知识、钱财等方面远逊他人，面对死亡也会很坦然、很淡定！

但有些人还认为，心识是大脑产生的。其实，在科学仪器检测下，人身上的昆虫，以及很多微细生命，都没有大脑。但它们却有恐惧、自我逃避、苦乐等心理。所以，一定要承认非物质的心识独立存在。当然，佛教也承认，大脑、心脏等对心识的产生起重要作用。

现在心脏移植手术成功率很高，大脑却没有做移植手术的。很多科学家，尤其是神经科学家一直研究，大脑移植后，到底是谁的心识做主？实际上，这跟心脏移植是一样的，并不会因为用了他人身上一个器官，就完全变成他人的心识。我曾经遇到过一位做过心脏移植手术的人，他说：“我术后已经存活五年，刚开始一年左右经常会有对方的性格（可能是还没有完全适应对方器官的原因），后来就没有了。”所以，每个众生都有独一无二、不容混杂的心识，这一点一定要深信不疑！

戌三、说摄义：

死毒等返故，或彼咬已除，
亦离变因故，彼何不复活？

所以说，在死亡的身体上，因为毒等不存在，而会自然恢复的缘故，（即在尸体上有生命存在，故没有致使心识不再产生的违缘毒等伤害身体，因此身体应该已经恢复。）或者被毒蛇等所咬的毒等，依靠念咒、医疗等方便，只要已经去除它，身体也就离开了改变的因——病患的缘故，（印藏有些医学承许，被毒蛇等所咬的毒，在临终时就像刚开始咬的时候一样积聚在伤口部位，所以只要已经切除它，身体也就离开了改变的因。）那他们为什么不会再度如前一样存活呢？因为存活的因已经齐全。也就是说，在去除从身体产生心识的毒等违缘后，尸体或身体应该产生心识。但并没有这种现象发生，所以不能承许身灭心亦灭，虽然人活着时身体对心有很大影响。

如果承许身灭心也灭，那人死以后，身心都灰飞烟灭了，既然什么都没有，那为什么还要为死去的人烧纸

呢？很多人就是这样奇怪，一边说没有灵魂存在，一边还要在清明节等时节，为死去的亲人烧纸。如果死后没有心识存在，那烧纸又有什么用呢？显然很矛盾。

其实，仅仅烧纸不一定对亡者有利，如果一边念观音心咒、阿弥陀佛名号，一边烧纸，亡者就会得到利益。因此，为了表达对亡者的怀念和敬意，最好多念经、多做善事。在藏地，如果家人比较好，一般会为死去的亲人念经三年，因为有些众生在四十九天当中还不一定能投生，而三年以后再怎么样也会投生。

但到目前为止，很多人都认为身灭心亦灭，这是非常愚痴的！虽然表面看来，有些现象能说明身体产生心识，但身体并非心识的近取因。否则，依靠科学技术也应该能造出心识，但这是不可能的，过去、现在、未来都是如此。如果能造出，人都不会死了，特别是有权有势的人。但是，即便他们钱财堆如山王，想长生不老也是不可能的。

当然，寿命是可以延长的，特别是依靠佛教显宗密宗的方法。前段时间，学院开长寿法会，很多人念长寿咒都很认真，因为都喜欢长寿。确实，密宗的窍诀不可思议，修长寿法、吃长寿丸、供戴长寿佛像等都能长寿。但也不是每个人都能做到，因为前世的业各不相同。

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 《释量论》：本论乃法称论师为解释陈那菩萨之《集量论》而造之义疏。内容分为四品：第一，自义比量品，解释立论者自身引生比量智之必要条件（正因等）；第二，成量品，解释《集量论》的归敬颂义，成立如来为世间之定量；第三，现量品，现量乃比量所依止之基础，本品广释现量之定义、差别及似现量等；第四，他义比量品，广释能立因等之得失，阐明使他人引生比量智之方便。《释量论》总集因明理论之大成，为世间各国研习因明学之范本。在我国藏族佛教中已宏传数百年，为学习教理之必读书，汉传佛教及其信徒也很有必要修学、弘传！

2. 佛养母——摩诃波闍波提：又译作摩诃钵剌闍钵底、摩诃卑耶和题，或略称波闍波提。意译作大爱道、大胜生主、大生主、大世主。又称波提夫人。或称摩诃簸逻闍钵提瞿昙弥，译作大爱道瞿昙弥、瞿昙弥大爱，或略称瞿昙弥。摩诃波闍波提为古印度天臂城善觉王之女，即佛母摩诃摩耶之妹，释迦牟尼佛之姨母。

释尊出生七日，母摩耶夫人即谢世，由姨母代为养育。释尊成道后第五年，净饭王命终，大爱道率耶输陀罗及五百释迦族女，请求随释尊出家，为佛门有比丘尼之始。彼出家后亲自统理比丘尼，住于精舍附近之尼院，为请求出家之女众授具足戒，助佛陀化导甚多。后于佛陀入灭之前三月，由于不忍见佛陀灭度，乃于毗舍离城结跏趺坐，由初禅天渐次入于四禅天而舍命，其时欲界之诸天皆悲泣涕零。

二、法相名词：

1. 四大不调：生病之意。人体由四大（地大、水大、火大、风大）所成，如有不调，必令人体感到不适。据《南海寄归内法传·卷三》载：若地大增加，则身体沉重；水大积聚过多，则常有涕唾；火大旺盛，则头胸壮热；风大窜动，则气息冲击。实际上，地水火风四大就像四条毒蛇一样，极难调和、平衡，故生四百四病。（《最胜王经》云：“地水火风共成身，随彼因缘招异果，同在一处相违害，如四毒蛇居一筐……于此四种毒蛇中，地水二蛇多沉下，风火二蛇性轻举，由此乖违众病生。”）比如：身体苦重、坚结疼痛、枯痹痿瘠，属地大之病相；全身肿胀、肤肉浮满，属水大之病相；全身烘热、骨节酸楚、呼吸乏力，属火大之病相；心神恍惚、懊闷忘失，属风大之病相。又如：地大增故，肿结沉重、身体枯瘠等诸患生；水大增故，痰癰胀满、饮食不消等诸患生；火大增故，煎寒壮热、支节皆疼等诸患生；风大增故，虚悬战掉、呕吐气急等诸患生。

2. 有情：旧译作众生，即生存者的意思。《唯识

述记》中说：“梵言萨埵，此言有情，有情识故……又情者爱也，能有爱生故……言众生者，不善理也，草木众生。”关于“有情”与“众生”两语的关系，说法不一，或谓有情指人类、诸生物。依此则草木金石、山河大地等为非情、无情。而众生则包括有情及非情二者。然另一说法认为“有情”即是“众生”的异名，皆包括有情的生物和无情的草木山川等。后常指有感情、有交情。如《世说新语·赏誉》：“王恭始与王建武甚有情，后遇袁悦之间，遂致疑隙。”亦指男女之间互相有爱恋之情。如元·王实甫《西厢记》第五本第四折：“愿普天下有情的都成了眷属。”也泛指所有众生。如许地山《愿》中：“我愿你作无边宝华盖，能普荫世间诸有情；愿你为如意净明珠，能普照一切世间诸有情。”

三、重点、难点、疑点：

1. 应怎样理解“唯患无不治”呢？

答：这是排除业力的左右，仅仅从有为法相生相克的规律来讲的，即只要具足顺缘——能对治的医药则能遣除相应的疾患，就像再炽盛的火依靠更胜一筹的水也能熄灭一样。若对方问：那不违背生老病死的法则了吗？答：生老病死是业力在支配，但你们并不承许业力，也就是说，若清净了业力，则不会有真实的生老病死，或者说，若没有业力的控制，在具备相应缘起的前提下，生老病死是可以消除的，因为缘起的规律本来如是。

2. 依靠科学技术为何不能造出心识？

答：依靠科学技术来造心识，其实就是用物质来产生心识，若物质能产生心识，一切四大均应产生心识，其理由前面已经作过详细阐述，兹不赘述。若问：那克隆现象如何解释呢？答：若没有心识（指中阴身）的加入，动物的克隆无论如何也不可能成功，否则根本无法解释，同等条件下的克隆为何有些成功有些不成功。

四、思维与辩论：

1. “前答复”为何不正确？
2. “后答复”为何也不正确？

第 11 课

2012 年 4 月 11 日

前面讲过，这次讲《释量论·成量品》有两个目的：第一证成释迦牟尼佛是量士夫。所谓量士夫，就是整个世间唯一十全十美、千真万确的人，具体讲就是佛陀的智慧、悲心、能力在世间无与伦比。当然，这并非佛教徒以偏执心赞扬，而是以正理成立的，其论证方法在《成量品》中有具体宣说。现在世间很多人都不知道佛陀到底是什么样的，故很有必要学习这样的论典。

第二建立前生后世存在。地球上有非常多的人不知道生命的真相，他们认为：人来到这个世界，就像春天的花和秋天的云一样，是突然出现的，离开后一切都销声匿迹了，再也没有所谓的后世。这是特别大的邪见，

观念是极其错误的。作为佛教徒，以及其他少数宗教的信徒，虽然认为前世后世存在，但存在的道理并不清楚。所以，都有必要学习这部论典。

持任何一种观点，尤其有关生命真相的问题，一定要有可靠的依据。如果你不承许前世后世，就要举出可靠的理由；若你所举出的理由没有说服力，则应放弃自己的观点。当然，和佛教徒探讨、辩论是最好的途径。在世界上，有关前生后世存在的证据特别多，很多案例、理证都颠扑不破，但很多人都以偏执心不接受，其实这就是自己的愚昧，并非智者的表现。

正因如此，很多人都盲目地忽略了最关键的问题，只有佛教徒和其他少数宗教的信徒比较明智。当然这并非自赞毁他，若大家能平心静气地坐在一起共同探讨，就能发现人的心识是不断延续的。有些人因为受环境和教育影响，从小到大都坚信前后世存在，这是非常好的！若对这个道理没有产生定解，即使已经出家，也听

过很多讲座，看过很多书，意义也不是很大。因此，每一个人都要扪心自问，看自己到底承不承许前后世？

下面继续论证前后世存在，讲“宣说彼者无随灭”的第二个科判。

辰二（别破身常有）分二：真实说及除彼疑。

巳一、真实说：

近取无变异，不变近取果，
如泥无变异，不变瓶子等。
何事无变异，转变何事彼，
彼近取非理，如黄野黄牛。
身心亦如是。

极个别外道认为，心的近取因或主因是身体，而且身体是常有的。当然，他们所认为的常有，并非人永远不死，而是说身体一直是恒常不变的，就像没有受过教育的人所认为那样：从小到大、从生到死都是这个身

体；昨天的身体就是今天的身体，今天的身体就是明天的身体，明天的身体就是后天的身体……这种观点肯定不合理，下面进行遮破。

既然身体是恒常不变的，那就不可能产生心识的果，因为恒常不变的法产生任何一法都不合理，为什么呢？近取因无有变化之故。由于近取因身体没有变异，就不可能移位到或转变为近取果的自体，如同泥土，在泥土自性没有改变而存在的同时，不可能转变成瓶子等。任何一个事物没有改变，转变或产生其他某一事物，即它作为另一事物的近取因，是不合理的。就像黄牛与野黄牛、水与火、柱子与瓶子等一样毫无瓜葛。大家都清楚，在世间当中，瓶子产生柱子、柱子产生黄牛、黄牛产生山羊等是不合理的。同样的道理，身体和心识之间的关系也是如此，即它们之间不可能有随存随灭的近取因和近取果的关系。

我们可以发现，虽然身心集聚在一起，但有些人

因为心态比较好，或修行境界比较高，故当身体有特别大的改变时，比如身体受伤、切断肢体等，心一点都不会动摇；而有些人身体一点都没有受伤等变化，心却特别烦乱、浮躁、痛苦，这样的现象特别多。因此，身体和心识之间的关系，并非近取因和近取果的关系。否则，在身体健康、吃穿等具足的条件下，心就应该快快乐乐、无忧无虑，但往往不是这样，故不能如此承许。

当然，在某些情况下，身体对心确实会起一些作用，比如身体受伤后，心情特别痛苦等。但是，不能以此成立身心是近取因和近取果的关系。其实，心和身的关系，就像苗芽和土壤、肥料的关系一样。也就是说，就像种子是苗芽或果实的近取因，土壤、肥料等是俱有缘一样，心的近取因是心，身体只是俱有缘。

在心识与身体关系的问题上，极个别人觉得这是特别简单的，其实并不是这样，应该说是极其深奥的。在佛教当中，显宗和密宗的不同派别，对身心的描述都

不相同。但上上对下下是有违害的，也就是说上乘观点更为究竟。因此，在智慧没有成熟之前，想下一个最终的结论也是不可能的。虽然心理学家等智者都在研究、分析心识，但与佛教相比并不透彻、究竟，这一点我们敢大胆地说，因为有可靠的理由。

但顺世外道为主的很多人都认为，心是从身体当中产生的。其实这并没有可靠的依据，因为心从身体当中产生，要么从父母的身体当中产生，要么从自己的身体当中产生。如果是从父母的身体当中产生，那么自己的心识就与父母的身体有随存随灭的关系，父母的身体随时随地存在的时候都应当产生心识，但实际情况并不是这样。如果是从自己的身体当中产生，即便成为尸体，也应该产生，但事实也不是如此。因此，心识不可能从身体当中产生，它的延续依靠心识。

但很多人从小接受的教育，就是人死以后没有后世，包括电影、电视等传媒当中，都是这样宣传的。其

实，人死以后有下一世，就像今天过后有明天一样，是不容置疑的。但人类的智慧都用在发展外在的物质上，其成果也让人惊讶，而探讨内心的真相方面，连有后世都不清楚，这不得不让智者扼腕叹息。因此，大家对这些问题还是应该关注！

已二、除彼疑：

彼因俱有缘，生果即并存，
如火红铜液。

假设对方说：如果身体和心识不是近取因和近取果的关系，那它们两者为什么有并存的决定性呢？

他们认为，身体和心识肯定有因果关系，否则不可能有心的时候有身，有身的时候有心。当然，他们并不认为，有尸体时也有心，梦中的识到什么地方身体也到什么地方。现在也有很多人认为，心识就是身体或大脑的复制品。其实这是不合理的，下面进行答复。

答：由众生业力牵引，在父母交合之际，心识投生于红白明点融合之中而昏厥；而其身体的近取因则存在于凝酪等⁷⁸心识的俱有缘中，从而完成投生。

所以，虽然很多回忆前世的人知道前世是谁，以及前世在何处死亡等，但死后投胎接受另一个身体的过程却不清楚。实际上，这就像自己知道睡着以前，而不清楚怎样睡着一样。以前，我很想了知自己是如何被麻醉的，多次努力都没有成功，醒来后只记得医生的脸模模糊糊，之后就记不得了。就像这样，只能记得入胎之前，而不可能记得入胎之后。中阴法门讲，中阴身在进入一个类似房屋的东西后，或到自己起贪心的男人或女人处就昏厥了。若欲详细了解这方面的道理，可参阅《闻解脱》等中阴法门。

正因为身心聚合之果，是宿业或引业之因引生的，

78 住胎五位：凝酥、膜疱、血肉、坚肉、支节；住胎七位：凝酪、膜疱、血肉、坚肉、支节、鱼形、龟形。

故乃至业的引力尚未完结之前一直并存，就像由红铜自己前面的同类近取因中产生的铜，依靠火的俱有缘熔化以后成为熔液，当时火与红铜的液体并存一样。在此期间，前一刹那心是后一刹那心的近取因、是后一刹那身的俱有缘，前一刹那身是后一刹那身的近取因、是后一刹那心的俱有缘。而一旦宿业穷尽，心就以另外的形式投生，身就变成尸体；就像红铜的液体与火分离之后，火要么熄灭、要么作为他用，红铜的液体要么恢复到固体的状态、要么以其他火继续熬炼一样。

这以上，“破许非同时所依”这一科判已宣讲完毕，也遮破了对方所承许的，非同时的身心有能依所依之近取因果关系的观点。

另外，尽管五根识需要以根为缘的时而出现、时而不出现，但单单的意识并没有不存在的阶段，它不看待五根每一个以及五根聚合也会出现，因此心的相续与身体随存随灭没有依据。而心相续不以自己前面同类作为

前提不会产生是成立的，后来持续产生也是成立的，依此则能推翻顺世外道等认为前世后世不存在的邪念。

再者，若深入细致地分析，按照经教中所说认真观察：处于睡眠等时刻，次第粗大的心虽然已经消失，但细微的心并不会消失；即使通过修行使细心消失，在没有得到很高成就之前，阿赖耶识也不会消失；就算阿赖耶识消失（在成佛时，阿赖耶识上不清净的法全部会灭尽），可是光明的心——如来藏的本来面目（在密宗当中，依靠上师的窍诀认识它，就获得了证悟觉性的见解）永不会消失。因此心绝不可能中断，为此智慧连续不断也是成立的，因为从无始时来就存在的界性或心的种子若荡然无存，则不可能出现解脱和迷惑。关于这些道理，其余乘中以越来越明显的方式予以阐述，即上上乘较下下乘宣说得更详细、更具体。

《经庄严论》中也说：“心性恒光明，是以客尘染，法性心外心，非光明自性。”意谓：心的自性恒时具足

光明，但彼已被客尘过患所染，故除了心的法性之外的他心都不是所谓的光明，因而说自性光明。正因为众生的明心已被客尘所染，故皆不能如实照见。但我们一定要明白，自相续的贪嗔痴只是偶尔的客尘（故可遣除），而真心并非如此。若进一步学习密宗的教言，则会了知我们心的本体丝毫也未被染污过。这方面的道理，无垢光尊者和麦彭仁波切在相关大圆满教言中，引用《宝性论》和《大幻化网》的教证进行过详细论述。

至于前世心与后世心的对接，我们可以用种子和豆芽的关系来了知，虽然心识并非有形物，但在缘起上基本一致。当然，心识比较难以了达，这也是《俱舍论》讲五蕴时，把色蕴放在前面，心识放在后面的原因。那众生的苦乐显现为什么有很大差别呢？这是由阿赖耶识上的习气决定的。至于阿赖耶识，若认识它的本体，则成为涅槃的根本；若没有认识它的本体，则成为轮回的根本。因此，我有时将阿赖耶识直译为普基，是说它

是一切万法的基础。唐玄奘将阿赖耶识译为藏识，是说它藏有出生一切万法的种子。在心识当中，阿赖耶识最微妙、最难懂。故麦彭仁波切说，上述这所有正理归根到底必须要证成此义——心的自性是光明，而以分别流转三界。

若真正证悟了心性，就会像很多禅宗和密宗的大德一样，高高兴兴地唱起金刚歌或悟道歌。对没有证悟的人来讲，虽然光明的心一直陪伴着他，也不可能认识其本来面目，因此痛苦无量无边。当然，证悟心性的层次不相同，有的证悟无上大圆满，有的证悟无分刹那。但要获得证悟，必须首先树立前世后世的正见。而要懂得心识的前后际一直不断存在的道理，也要有特别细微的智慧。否则，以很粗浅的分别念来进行推断，也很难以搞清楚。确实心极其深奥，要认识它的本来面目，要了知它的来龙去脉，并不那么容易，唯有依靠佛法才能懂得它的真相。若人们能依靠佛法，明白前世后世存在

等道理则不会很困难！

现在很多智者通过科学研究，也找到了很多前世后世存在的依据。我以前说过，美国弗吉尼亚大学的史蒂文森博士研究了四十多年，找到了二千多个前后世存在的真实案例。离开世间后，他的研究事业由塔克尔博士⁷⁹继承，后来塔克尔博士写了一本特别出名的书，叫《当你的小孩想起前世》（此书汉译本，由林群华翻译，台湾人本自然出版社出版）。书中记载了大量前世后世存在的真实案例，涉及五大洲的众多国家。对这些案例他并没有以宗教徒的身份，或片面的观点来进行分析。若不承认事实就另当别论，若承认事实，就不得不承认前世后世存在。

在全世界，此类案例非常多。对有信仰的人来讲，并不会觉得稀奇，而没有信仰的人往往认为，这是宗教

79 即吉姆·塔克（Jim Tucker），弗吉尼亚大学儿童精神病学家，于1996年加入伊昂·史蒂文森（Ian Stevenson）博士前世今生的研究团队，目前主导人格研究部门儿童前世记忆的研究，也是儿童及家庭精神科的门诊主任。

的说教或与宗教有关。其实，很多案例所涉及的人员都没有宗教信仰，甚至有些家长还因自己的孩子能回忆前世深感不安，并再三叮嘱新闻记者和研究者们，不要将之公布于众，否则在众人面前抬不起头来。如果是有信仰的人，不但不会以之为耻，反而会以之为荣。

但无论如何，事实是不容否认的。原北大副校长、国宝级大学者季羨林先生，在《忆往述怀》一书中，有一篇《我的母亲》的散文，文中讲：他在清华大学读书时，母亲突然去世。赶回家后，只看到一具黑棺材，没有见到母亲的面容。当时他特别伤心。有一天夜里，宁叔叔告诉他，宁大婶被他母亲的灵魂附体了，希望他去看看。到宁大叔家后，看见宁大婶闭着眼睛坐着，但她以他母亲的声音说：儿啊！娘苦苦等了你八年，你一直不回来，娘心里是什么滋味啊？！他“母亲”一直喋喋不休地讲了很多。当时季羨林半信半疑，心里很不是滋味。后来季羨林说：娘！你不应该找宁大婶！你不该麻

烦她！他“母亲”说：是啊！我要走了。之后宁大婶睁开眼睛，木然、愕然地坐在那里。他回到家里，一直哭到天明。

如果我用龙猛菩萨、寂天菩萨的教证，可能很多人会认为，这是佛教徒的说法。但是，作为一位著名的科学工作者，他亲笔写下来的亲身经历，是否也要受到同等待遇呢？这是很多人都需要思考的。另外，清华大学的教授，著名翻译家、文学研究家和作家，钱钟书的夫人杨绛先生，在《走到人生边上》也记述了一些自己见闻觉知的“怪、力、乱、神”现象⁸⁰。

80 比如：我认识一个二十多岁农村出生的女孩子，她曾读过我记的《遇仙记》（见《杨绛文集》散文卷〈上〉），问我那是怎么回事。我说：“不知道，但都是实事。全宿舍的同学、老师都知道。我活到如今，从没有像那夜睡得像死人一样。”她说：“真的，有些事，说来很奇怪，我要不是亲眼看见，我决不相信。我见过鬼附在人身。这鬼死了两三年了，死的时候四十岁。他的女儿和我同岁，也是同学。那年，挨着我家院墙北面住的女人刚做完绝育手术，身子很弱。这个男鬼就附在这女人身上，自己说：‘我是谁谁谁，我要见见我的家人，和他说说话。’有人就去传话了。他家的老婆、孩子都赶来了。这鬼流着眼泪和家里人说话，声音全不像女人，很粗壮。我妈是村上的卫生员，当时还要为这女人打消炎针。我妈过来了，就掐那女人的上嘴唇——叫什么‘人中’吧，可是没用。我妈硬着胆子给她打了消炎针。这鬼说：‘我没让你掐着，我溜了。嫂子，我今儿晚上要来吓唬你！’我家晚上就听得‘哗啦啦’的响，像大把沙子撒在墙上的响。响了两次，我爹就骂了：‘深更半夜，闹得人不得安宁，你王八蛋！’那鬼就不闹了。我那时十几岁，记得那鬼闹了好几天，不时地附在那女人身上。等她身子健朗了，鬼才给赶走。”

一般来讲，在尸体没有处理之前，或在死亡七天之内，亡者会经常去看生前的亲朋好友。若懂得这个道理，为他念观音心咒和阿弥陀佛名号，自己就不会受干扰。我每当关系特别好的人死后，都会在几天当中，为他们念一百遍或一千遍观音心咒。对亡者来讲这是无上之宝，因为生时积累的财富等已无济于事，而以善心为他念观音心咒，却能得到非常大的加持。藏地有一种说法，为亡者念一句观音心咒有一匹马的价值。以前一匹马相当现在一辆轿车，故价值极大！

按佛教讲，世间各种奇怪现象，如附体、还魂等，都有各自的原因，也可以相应对治法对治。但很多人都不了知，这是非常可惜的！

在“饿死人的年代”……听到村里人说：“那时候饿死了不知多少人，村村都是死人多，活人少，阳气压不住阴气。快要饿死的人往往夜里附上了鬼，又哭又说。其实他们只剩一口气了，没力气说话了。可是附上了鬼，就又哭又说，都是新饿死的人，哭着诉苦。到天亮，附上鬼的人也多半死了。”

鬼附人身的传说，我听得多了，总不大相信。但仔细想想，我们常说：“又做师娘（巫婆）又做鬼”，如果从来没有鬼附人身的事，就不会有冒充驱鬼的巫婆。所以我也相信莎士比亚的话：“这个世界上，莫名其妙的事多着呢。”

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 三界：指众生所居之欲界、色界、无色界。此乃迷妄之有情在生灭变化中流转，依其境界所分之三阶级；系迷于生死轮回等生存界（即有）之分类，故称作三有生死，或单称三有。又三界迷苦之领域如大海之无边际，故又称苦界、苦海。（一）欲界，即具有淫欲、情欲、色欲、食欲等有情所居之世界。上自第六他化自在天，中包括人界之四大洲，下至无间地狱等二十处；因男女参居，多诸染欲，故称欲界。（二）色界，色为变碍之义或示现之义，乃远离欲界淫、食二欲而仍具有清净色质等有情所居之世界。此界在欲界之上，无有欲染，亦无女形，其众生皆由化生；其宫殿高大，系由色之化生，一切均殊妙精好。以其尚有色质，故称色界。此

界依禅定之深浅粗妙而分四级，从初禅梵天，终至阿迦膩吒天，凡有十八天。（三）无色界，唯有受、想、行、识四心而无物质之有情所住之世界。此界无一物质之物，亦无身体、宫殿、国土，唯以心识住于深妙之禅定，故称无色界。此界在色界之上，共有四天（空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天），又称四无色、四空处。三界可细分为二十五有（界），若将色界之那含天（即净居天）析而为五（即五那含天），则共为“二十九有”。

此三界之果报虽有优劣、苦乐等差别，但属迷界，系众生生死轮回之趣，故为圣者所厌弃。故《法华经》云：“三界无安，犹如火宅；众苦充满，甚可怖畏……能于三界狱，勉出诸众生。”即劝三界诸有情莫以三界为安，当勤求解脱。

2. 法王如意宝晋美彭措（1932～2003）：本论译讲者——索达吉堪布的根本上师。当今世界最大的佛学院——四川色达喇荣五明佛学院的创立者，及首任院长。

莲花生大士与文殊菩萨无二无别的真实化身，曾示现为我等大师释迦牟尼佛的姨母——众生主母。藏传佛教再弘期的发起者和领军人物。毕生致力于讲经说法、培育僧才、广弘佛法。对佛法重兴于藏汉两地，乃至兴盛于全世界，厥功甚伟！其提出的著名院训为：“团结和合、清净戒律、闻思修行、弘法利生。”其最大的心愿是：“将凡与之结下仇缘或亲缘的所有众生都引到极乐世界。”

二、法相名词：

1. 阿赖耶识：为八识（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶等识）之一，九识（八识及阿摩罗识）之一。又作阿罗耶识、阿黎耶识、阿剌耶识、阿梨耶识。略称赖耶、梨耶。旧译作无没识，新译作藏识。或作第八识、本识、宅识。无没识意谓执持诸法而不迷失心性；以其为诸法之根本，故亦称本识；以其为诸识作用之最强者，故亦称识主。此识为宇宙万有之本，含藏万有，使之存而不

失，故称藏识。又因其能含藏生长万有之种子，故亦称种子识。

此外，阿赖耶识亦称初刹那识、初能变、第一识。因宇宙万物生成之最初一刹那，唯有此第八识而已，故称初刹那识。而此识亦为能变现诸境之心识，故亦称初能变。由本向末数为第一，故称第一识。由于有阿赖耶识才能变现万有，故唯识学主张一切万有皆缘起于阿赖耶识，此亦为唯心论之一种。至于阿赖耶识为清净之真识，或染污之妄识，乃佛学界所争论之一大问题。

据成《成识论·卷二》所举，阿赖耶识具有能藏、所藏、执藏三义。即：（一）能藏，谓第八识善于自体中含藏一切万法之种子。（二）所藏，指现行熏种子义而说，亦即此识为七转识熏习诸法种子之场所。（三）执藏，谓第八识恒被第七末那识妄执为实我、实法，故又称我爱执藏。

此外，窥基根据《成唯识论》所述，于所著成《唯识论述记》卷二末，就自相、因相、果相三相，举出阿赖耶识体之三位，即：（一）我爱执藏现行位，指第八识之自相而言。因第八识自无始以来，恒被第七识爱执为我，故称我爱执藏现行位。下自凡夫，上至七地以前之菩萨，或二乘中之有学圣者皆属此位。（二）善恶业果位，指第八识之果相而言。因第八识系由无始以来之善恶业所招感之异熟果，故称善恶业果位。此位通至十地菩萨之金刚心，或二乘之无学圣者。（三）相续执持位，指第八识之因相而言。此位通至佛果以及尽未来际。因第八识执持色心之万法种子，令五根不断失，故称相续执持位。依此，从凡夫以至佛之转迷开悟，第八识为众生所依止，故阿赖耶识又称所知依。护法之唯识思想，由其弟子戒贤论师传予玄奘，而盛行于我国。

我国各宗派对阿赖耶识亦有多种说法，如：（一）地论宗，以世亲之十地经论为主要根据。主张阿赖耶识

为真常净识，视同于佛性如来藏。（二）摄论宗，以无著之摄大乘论为主要根据，乃由真谛所译。主张如来藏缘起，阿赖耶识则为无常有漏法，乃一切烦恼之根本，并于前八识外加上阿摩罗识成为第九识，而以前八识为虚妄，九识为真实。然真谛亦参酌大乘起信论，而以阿赖耶识为无记无明随眠之识，乃真妄和合之识，以第八识具有解性义为真，具有果报义为妄，故真谛之思想，乃融合真、妄二说而成。（三）法相唯识宗，以成唯识论为主要根据。玄奘为新译唯识之代表，排斥如来藏缘起，主张阿赖耶缘起，并立五种种姓，说人、法二空。此种新论说，不仅使我国之唯识思想发生新的大转变，亦影响日本之唯识思想。

2. 近取因与俱有缘：主要能生物自身之质流，为物近取之性相（即定义）；非是物自身之流而主要能生质者，为俱生助缘（即俱有缘）之性相。前者如出生豆芽之豆种、做成陶器之泥土、产生心识之心识等，后者如生

芽需具备的水、肥、暖、湿，做成陶器因素的人工，成为心识增上缘的根身等。

三、重点、难点、疑点：

1. 辨析阿赖耶识、如来藏与法身：在诸多经论中，阿赖耶识的所指并不相同，有的指染净之源的如来藏，有的指染法或轮回的根本，有的指真如法身，故应具体情况具体分析，不能死执一义。而如来藏，一般指真如在烦恼中，也即未认识真如法身，这相当于染法或轮回根本的阿赖耶识。而真如出烦恼，也即现见了如来藏的本来面目（有时如来藏也从法身的角度讲），则谓之法身，这相当于阿赖耶识清净后的第九无垢识。

2. 中阴身是如何入胎的？

答：《大宝积经·佛为阿难说处胎会》云：“尔时世尊告阿难言：‘若有众生欲入胎时，因缘具足便得受身，若不具足则不受身。云何名为缘不具足？所谓父母

起爱染心，中阴现前求受生处，然此父母赤白和合或前或后而不俱时，复于身中各有诸患，若如是者则不入胎。其母胎藏，或患风黄血气闭塞，或胎闭塞，或肉增结；或有碱病，或麦腹病，或蚁腰病；或如驼口，或车辕曲木，或如车轴，或车毂口，或如树叶，或曲绕旋转状如藤笋，或胎藏内犹如麦芒；或精血多泄不暂停住，或滞下流水，或胎藏路涩；或上尖下尖，或曲或浅，或复穿漏，或高或下，或复短小，及诸杂病。若如是者，不得入胎。若父母尊贵，有大福德，中阴卑贱；或中阴尊贵，有大福德，父母卑贱；或俱福德，无相感业。若如是者，亦不受胎。如是中阴欲受胎时，先起二种颠倒之心。云何为二？所谓父母和合之时，若是男者，于母生爱，于父生瞋，父流胤时谓是己有；若是女者，于父生爱，于母生瞋，母流胤时亦谓己有。若不起此瞋爱心者，则不受胎。

复次阿难：云何得入母胎？所谓父母起爱染心，月

期调顺，中阴现前，无有如上众多过患，业缘具足便得入胎。如是中阴欲入胎时，复有二种。云何为二？一者无有福德，二者有大福德。其无福者，觉观心起，所见境界便作是念：我今值遇风寒阴雨，大众愤闹，众威来逼；便生恐怖：我今应当入于草室及以叶室，或隐墙根，或入山泽、丛林、窟穴。复更生于种种诸想，随其所见便入母胎。大福德者亦生是念：我今值遇风寒阴雨，大众愤闹，众威来逼；亦生恐怖，即上高楼，或登大阁，或入殿堂及以床座，亦生诸余种种之想，随其所见便入母胎。’ ”

四、思维与辩论：

1. 为什么常有的身体与无常的心识并非近取因和近取果的关系？以此如何破除心识随着身体消亡而消失的观点？

2. 通过学习“破许非同时所依”这一科判，请以

总结的方式阐述非同时的身心为何没有近取因与近取果的关系。

第 12 课

2012 年 4 月 18 日

下面继续宣讲身体和心识之间的关系，其中讲“破他宗”的第二个科判。

寅二（遮破同时之所依）分二：破不合理之他宗；安立自宗合理性。

卯一（破不合理之他宗）分二：观察能依有无破；观察能依生灭破。

辰一（观察能依有无破）分二：观察能依有无破；依彼理破其余理。

巳一（观察能依有无破）分二：遮破以及破彼答。

午一、遮破：

很多人认为，在同一时间中，心识依靠身体而存在，身体是所依，心识是能依。这种观点并不正确，以理观察即可遮破，如颂云：

有无依无故，非是若谓有，
所住即所依。于此所依无，
住者外非他；是他彼之因，
彼于事作何？应成无毁灭。

讲因明时，听者有几种根基：有些听得懂，完全明白法称论师的所有密意，智慧精华全部融入自己的心，而豁然大悟；有些似懂非懂，一会儿好像听得懂一点，一会儿又好像听不懂；有些一点也听不懂，不知到底在说什么，连能依所依、是非、有无等都分不清楚。不管怎么样，依教证、理证来看，有利益一切众生的初发心，中间专注听受，最后回向善根，绝对有功德！因此，大家在听受因明、逻辑的过程中，一定要有欢喜心！

实际上，听不懂也很好！因为以前有些人认为，所谓佛教，就是烧香、磕头、拜佛等形式，尤其个别知识分子特别傲慢，觉得佛教的理论太简单。在遇到中观和因明的推理后，却发现：原来佛教的思想和智慧如此深细，并不像我们所说那样。虽然有的名气很大，有博士、副教授、教授、博士生导师等头衔，但在遇到佛教的甚深问题时，也一直转不过弯来。有大学教授对我这样说过：我听《量理宝藏论》的光盘，好多地方都不懂。其实这也很好，因为能断除相续中的傲慢，深深认识佛教的教义极其深奥，法师们从小通过辩论磨炼出的智慧特别锐利。

这次讲《成量品》，虽然极个别人听不太懂，但也能留下深刻的印象，认识到佛教当中还有自己不懂的地方，很多神秘的东西都不可否认，更不能推翻。这样的话，对经过千锤百炼的因明等佛教真理，就能生起极大的恭敬心！

在学习世尊成立为量士夫、前生后世存在等理论时，若大家觉得不合理，自己有能力驳斥佛教的观点，则应该提出来。若觉得没有时间、机会，也可以写纸条放在我的讲桌上，专门预约，就像通过网络或其他途径挂专家门诊一样。当然更欢迎与我辩论，虽然我辩论不是很厉害，但在五部大论当中，《量理宝藏论》的法本我是最熟的。通过对话、交流，很多疑惑都可以遣除。

在这里，我也希望法师和辅导员经常学习，通过各种方式磨炼自己的智慧，否则到外面去弘扬佛法，就会困难重重。因为，现在外面很多佛教徒都不像以前，佛教的综合水平特别低，因明、中观、现观很外行，当然也有一部分水平很差。作为法师，若佛法方面的基础不扎实，可能就不敢外出弘法利生。为什么极个别法师不敢出门呢？就是害怕在遇到一些佛教团体时下不了台。即或外出讲课，讲完课就走了，很害怕别人提出问题。要讲的话，这方面有很多故事，但今天不讲，我们都应

把心思放在甚深的因明上。

外道等认为：身体和心识同时存在，心识依靠身体。现在很多人也认为，物质第一性，意识第二性，物质对意识起决定作用，意识是对客观存在的主观反映。在某种层面上，我觉得马克思主义这种说法也没有什么不合理的，因为从某个角度来讲，精神和物质确实可以这样认识。但其真理性是受时空限制的，彼承许没有绝对真理故。所以，我们不能因为这样一种说法，就坚信人死如灯灭。否则，若一口咬定说前生后世不存在，将来肯定会自食苦果。但是，包括老师和学者在内的很多人都没有刨根问底，而轻信了这样的说法，这实在可怕！

前面也讲过，我们心的本性是光明，它有自明自知等功用。相信无论科学再如何发达，也不可能证明、发现它从无情法的身体当中产生，因为本性相违（即明知与非明知相违）之故。在这个问题上，大家应该站在非常公正的立场来进行分析，不能一味赞叹自宗如何好，他宗

如何不好，谁的宗派具有真理，就应该把它当做真正有价值的学问来接受。

每个人的思想都不尽相同，因为各自学习和成长的历程迥然有别。当然，人都有保留自己思想的自由，自己信仰哪一个宗教，接受哪一个传承，都是完全自由的，佛教绝对不会以强迫等手段让你接受。佛陀也说过，随缘传法。若没有缘分，即使你正在听课，但心很苦恼，不愿意听下去，佛陀也开许你当下站起来离开，而且不会有过失。

我们学院，来自各个地方的佛教徒都有，但完全是自由，因为大家皆自愿接受这样的学问。可能有人会问：为什么学院不发招生通知，而人自然聚集呢？实际上，这就像有花蕊的地方，蜜蜂自然而然聚集一样。因为，在这里能获得对今生来世真正有价值的学问。所以，很多人都需要以公平、正直的心来观察、分析佛教。

对方认为，身体和心识同时存在，心安住于身体当中。表面看来，这种观点也是对的，因为我们的身体上确实有心。佛教论典当中也说⁸¹：身体应恒时安住在修行的床榻上，在身体中应恒时有心，保持正知正念，不能心不在焉！但实际上，这种观点并不成立，因为同时存在的身心不可能有能依所依的关系。

具体而言，同时安住不外乎两种：一种互不饶益，就像瓶子、氍毹、茶杯、鲜花等聚合在一起一样，虽然同时共聚，但彼此之间互不干涉，不起任何作用。这是对方所不承许的。如果说是互相饶益，同一时间当中身体对心识起作用，那就要观察能依和所依到底如何起作用？就像科判所讲那样，能依的心到底是存在的法依靠所依的身体，还是不存在的法依靠身体？如果说是存在的法依靠身体，那已经形成了，也没有必要再依靠了；如果说是像石女儿一样不存在的法依靠身体，那不存在

81 华智仁波切《自我教言》云：“恒时应具有三种：身体恒时应有心，床榻恒时应身，心中恒时应放松。”

的法也无所依靠，因为自己的本体都不存在。通过观察就可了知，无论是有的心还是无的心，依靠身体都无有是处，或者说身体绝不可能作为有无之心的所依，因此能依也不存在。

如果对方说：虽然无有的法不能依靠所依，就像石女的儿子不可能依靠桌子一样，但心是存在的，存在的法依靠身体，并没什么不合理。也就是说，存在的心作为能依，令其安住的身体作为所依，完全是合理的。

我们可以观察，存在的心依靠身体是否合理。颂云：“于此所依无。”即：对存在的法来讲，由所依使其安住无有必要。因为存在的法已经安住。也就是说，所谓安住，除了安住者心识自身已经形成以外并非其他，即心识的安住与心识是一体；由于两者无有他体，所依并没有做任何安住之事，而不能称其为所依。“是他彼之因，彼于事作何？”如果对方说，所谓安住是心识以外的他法，那么即使与安住者他体的安住之因是所

依，可是那个所依对能依事物的安住又做了什么呢？应成一无所作。也就是说，身体并非心识的依靠处，或者说身体对心识的存在或形成并没起到任何作用。就像陶师只做了瓶子，对瓴瓴的产生并没起到任何作用一样。同理，身体只对除了心识以外的物质的存在起到了作用，对同一时间的心并没有起到任何作用。

假设对方说：若身体没有起到作用，或所依身体不存在，那能依的心将不可能存在，因为身体是心不毁灭或存在下去的因。

我们可以这样反驳：如果身体的威力这般强大，那依靠身体的力量，刹那生灭的心就会一直存在下去，而不会毁灭。这样的话，心就像外道所承许的常有自在的我，成了永远都不毁灭的常法了。不但心不毁灭，所依身体也不会毁灭，有这样的过失。

这些观察、推理很深细，若大家的思路跟得上，就

会坚信身不可能成为同时心的所依。但现在很多人都认为，心识依靠身体。虽然在未经观察的情况下，可以这样运用名言；但若详细观察，就会了知同时存在的身心，不可能成为能依所依。

表面看来，身心同时，心安住于身体的说法很有道理。但若观察：心到底是有的法还是无的法？若有则不需要依靠，因为已经形成；若无则没办法依靠。若执有的心依靠身体，因为已经存在，所依身体对能依心的安住并没起到任何作用，否则就有共聚的瓶子、璚璚也成为能依所依的过失。而且在同一刹那⁸²当中，心识和身体并不存在能生所生和同一体的关系，所以不可能成为能依所依。

82 刹那：译言一念，时之最少者。《胜鬘宝窟》中末曰：“外国称刹那，此云念也。”《探玄记》十八曰：“刹那者，此云念顷，于弹指顷有六十刹那。”《俱舍论》十二曰：“极微字刹那，色名时极少。”《西域记》二曰：“时极短者，谓刹那也。”《大藏法数》曰：“一念中有九十刹那，一刹那中有九百生灭。”《楞严经》二曰：“沉思谛观，刹那刹那。念念之间不得停住，故知我身终从变灭。”梵语杂名曰：“刹那揭沙曩。”

可能有人会问：这不成了破有无生因⁸³那样的胜义观察了吗？实际上，这并不是胜义观察，而是名言当中的观察。若转而认为，不同时间的身心互相成为能依所依，也不成立！其理由，前面已充分叙述。

在佛教当中，不要说以中观、密法的理论来观察，就是以因明的理论（相当于佛教小乘经部的思想）来进行分析，也能得出万法是假立的结论。比如能依所依，只是在未经详细观察时，依靠相续而运用名言，如人们常说心识依靠身体、茶杯放在桌子上等，其实从物质的实相上（指刹那）讲，这是绝对不能成立的！

许彼灭因致，彼亦同过失。

住因亦作何？

刚才我们不承认对方的观点，说：如果你们承许所依身体让心识不毁灭，那心识永远也不会毁灭，因为

83 何为“有无生”？即果已有而生和先无后生。对此一一遮破的正理，称为“破有无生因”。

依靠身体心识可以安住。对方说：我们并不承许心识永远都不毁灭，只不过承许心识可以暂时存在，在灭因出现之前，依靠身体心识可以维持。比如人还没有死之前，心暂时存在，在死因或灭因出现后，就消亡了。（现在也有很多人认为：心不可能永远不毁灭，只是在灭因出现之前暂时维持。）

其实这也有前面的过失，理由是：灭因是使与自己同时有的灭法毁灭，还是无的灭法毁灭？如果是有的法，则无法毁灭，因为其本体一直存在的缘故；如果是无的法，则无所毁灭，因为其本体根本就不存在。或者，依靠身体的心识（指灭法）与灭因是一体还是他体？若是一体，则不需要灭因，心产生时已经灭尽之故；若是他体，具足多少灭因对心识也无所损害，两者刹那共存、刹那共亡故。如果依靠灭因毁灭，那身体这个安住的因又对心的安住起到了什么样的作用呢？因为，在心没有遇到灭因时，也不需要身体让其安住，它自己可以存在下

去；倘若遇到灭因，身体也没办法让其安住。

虽然很多人认为，依靠身体能让心识维持下去，但这只是名言假立，或者说人们的分别念，实际上其关系并不可能真实存在。否则，在理论和实践面前，就会一败涂地。

午二、破彼答：

设遇灭因前，所依令安住。

灭即法尔有，于此无害故，

住因起何用？

假设对方说：在遇到灭因之前，依靠身体可以让心安住。比如：人在没有遇到特别严重的疾病等时，身体功能正常，依靠身体心就会一直存在。所以，心是能依、身是所依，它们之间有能依所依的关系。

对方再三坚持自己的观点，我们也反复以理辩驳：

在遇到灭因之前，身体也不可能让心安住，因为心在生起来时就灭掉了。如果它能安住一刹那、二刹那、三刹那……那就变成了常有不变之法，永远也不会毁灭。不仅心是如此，万法都是这样。这种刹那生灭，或生灭同时⁸⁴的法尔、规律，以一切有为法的法性而存在，对此作障碍或损害实在无能为力之故。这样的话，住因身体又能起到什么样的不让心识毁灭的作用呢？无法起到任何作用。如果能起作用，那在遇到灭因时，为什么不能做到令它不毁灭呢？因为这比阻止刹那灭要简单得多。

关于无常，外道等认为：瓶子没有遇到铁锤摧毁之前是存在的，遇到铁锤摧毁就毁灭了，所以铁锤是瓶子

84 一刹那之极短时间内有生起与消灭。谓万法刹那生，刹那灭，转转相续也。

毁坏的因⁸⁵。讲《量理宝藏论》时也讲过⁸⁶，万法并不需要其他灭因，自己生起来就灭了（从刹那而非相续的角度讲），这是一种自然规律，是无法违背的。对任何一种有为法，若想让它延续一刹那，包括爱因斯坦和牛顿等科学界的巨擘，也没有这个能力，因为万法的规律本来就是刹那无常⁸⁷的。

在这里，对方就像世间人所讲那样，认为所谓灭，就是粗大的相续已经毁灭。但是，在探索真理时，不能仅从粗大的现象来进行剖析，而应说到本质。从本质上讲，无论是心还是物，其本体一刹那就灭了，不可能再

85 其实，所谓“瓶子是用铁锤毁坏的”，只不过是说瓶子在未来刹那持续产生这一点说成是毁坏瓶子而已，实际上铁锤并不是真正毁灭瓶子的因。如果观察铁锤到底能毁灭铁锤本身、碎片还是除此之外的他物？则铁锤自我毁灭终究不现实。尽管瓶子的近取因加上铁锤作为俱有缘，结果导致碎片的产生，但是身为造出碎片者又怎么会毁坏瓶子呢？如果认为：一个铁锤将瓶子毁成无实法，同时又产生碎片的有实法。则可破斥：有实法与无实法二者不可能成为铁锤所作的对境，作碎片的其他事不至于使瓶子毁灭，就像造柱子不会摧毁瓶子一样。如果有人认为：用铁锤打破瓶子，而碎片就像烧火的灰尘一样自然产生。则可破斥：倘若如此，那么陶师也成了摧毁泥土者而不会成为造瓦罐者，具有诸如此类的过失，因而对方的观点未免有些过分。

86 《量理宝藏论·第六品观相属》云：“已生之法决定灭，无需其余之灭因。”

87 谓刹那之间，具生住异灭四相。此乃转变无常，相对一期无常而言。

保持前刹那的状态。比如河流，前后一个小时、半个小时、一分钟、一秒钟，也不可能完全相同，否则就违背了自然法则。而心，其本体刹那就毁灭了，我们还能说它存在吗？否则，人死之后，还可以说没有死。

很多人都爱说，让他自掘坟墓、自生自灭吧！其实，不仅仅是这些人，每个人、每个众生，乃至他们的心相续，以及一切万法，都是自生自灭的。而且自生自灭的时间非常短暂，是以刹那为单位。并非我是 1962 年出生，某年去世，这样一个粗大的时间段。因此，心境所摄的一切万法都是刹那生灭，从本质上讲，这完全是正确的。这样的话，心识依靠身体而安住，就是一种特别粗大的概念，即从相续的延续讲可以成立。

已二、依彼理破其余理：

若谓如水等，所依此亦同。

诸事一刹那，灭故事相续，

如此生之因，故彼是所依。

否则不合理。

如果对方说：在世间，经常能现量见到能依所依的现象，比如：桶中装水，水是能依，桶是所依；总法柱子与别法白色柱子、红色柱子等，别法是所依，总法是能依；茶杯与茶水，茶水是能依，茶杯是所依……若所依不存在，能依也不会存在。因此，心识依靠身体合情合理。

驳：你们说就像水依靠器皿，总法依靠别法一样，心识依靠身体，其实水等的这一能依也与前面所讲的道理相同，也就是说，同一时间的器皿与水，不管水是存在之法还是不存在之法，器皿都不能作为它安住的所依。因为，如果水是不存在之法，依靠器皿也没有任何必要，自本体不存在之故；如果它是存在的法，就不需要依靠，已经形成之故。

如果对方说：现量见到水依靠器皿，不需要观察水存不存在。因为水装在桶里或杯子当中，不会流走，所以水是能依，桶等是所依。

驳：“诸事一刹那，灭故事相续，如此生之因，故彼是所依。”虽然我们也承认，我靠着你，瓶子放在桌子上等有能依所依的关系，但绝不承认所依与能依同时。因为，水等一切万法都是刹那毁灭的缘故，所依对与自己同时的那一刹那能依之安住不能起到任何作用。也就是说，同一刹那之法同时形成、同时存在，不可能也不需要成为能依所依；而下一刹那两者俱灭，则不具备成为能依所依的基础。然而不可否认，杯等器皿的相续是其中的水在同样的处所刹那不断、相续产生之因（指俱有缘，非近取因），因此器皿是水的所依。否则，若认为是同时饶益，所依能依的关系丝毫也不合理。也就是说，后后刹那的水不断产生，其近取因是前前刹那的水，杯等器皿使水不流失，故是俱有缘。从让水保持现前状态

的角度来讲，杯等器皿是所依，水是能依，但在同一时间当中并没有这种关系，否则就有前面所讲的过失。

心识与身体的关系也是同样。从身体让刹那生灭的心不断延续下去，而不失现前状态的角度来讲，可以说心是能依、身是所依。但同时的能依所依，这样的关系永远也不可能成立。在未经详细观察时（从相续而非刹那的角度讲），好像心识依靠身体，但这种依靠绝对不能真实成立，因为身心皆刹那不断地生灭。对同时会合的身心来讲，虽然内部相互没有能令安住，但心依靠和俱有缘（指身体）聚合的差别，而产生后面同类特殊的行境，从这个角度来讲，可以安立为能依所依；但若认为，心识是身体产生的，并是同时的能依所依，就有诸多过失。

在世间，人们都认为：种子与田地、车辆与公路、大米与粮仓、水与杯、心识与身体等有能依所依的关系，从未经详细观察的层面来讲（从相续而非刹那的角度讲），我们也可以这样承许。但若认为，在同一时间当中，身心

是能依所依，或从身体当中产生心，那就特别可笑！虽然这样的观点可以糊弄一些愚昧无知的人，但对真正有智慧的人来讲，他们绝对不会承认，因为根本经不起理论观察。

总之，大家一定要会区分主因与助缘！以大脑和心识之间的关系来讲，大脑对心识的产生起助缘或外缘的作用，而内因或主因却是心识。但很多人都不懂得这个道理，一直认为：心识从身体当中产生，没有身体心识就不会产生，因此心识产生的内因就是身体。这种观点非常愚痴，因为身心是截然不同的两种事物，它们之间不可能有能生所生的关系。当然，助缘的作用是有的，就像田地的好坏之于青稞果实的质量一样。

在现实生活中，有些种族或家族身体、财富等都很出众，这与他们的血统、遗传有关，但最关键的，还是内心与业力，学过《俱舍论》的人都清楚。所以一定要承认前世，否则从短暂今生来观察，是不可能得出正确

结论的。就像不分析青稞种子的好坏，只分析田地等对庄稼的影响一样。因此，大家对这个问题一定要仔细观察，务必生起真实的定解！

障碍流失故，水等之所依，
 无行德总业，如何需所依？
 依此破会合，会合者之因，
 种类等亦住，所依无故遮。

刚才也讲了，杯、瓶、碗等器皿，对水能起到障碍流失的作用，故它们之间有能依所依的关系。同样，口袋、米桶等能让粮食不外流，它们之间也有能依所依的关系；现在我坐在法座上，我是能依，法座是所依……从未经详细观察的层面来讲，这完全是成立的。就像在世间，人们经常说“我去年看见了黄河，今年也看见了黄河”一样。若详细观察，去年看见的黄河，今年根本不可能有，只不过相续存在而已。同理，表面看来能依所依好像同时并存，实际上在同一时间当中（从刹那讲），

绝对不会有这种关系。因为，同时并存的事物不可能互相饶益、互相起作用。不过从相续的角度来讲，这完全是成立的。

而外道所承认的，自本体没有行于其他地点者——功德、总法、业，这一切又如何需要所依呢？也就是说，外道承许这三种法是无有迁变的常法，故不可能有所依。因此，承许这三者的所依是实体没有实义。若承许无常，则可安立，因为能起到互相饶益的作用，就像上述能依所依一样。

以上推理方法非常尖锐，通过学习，相信大家都能了知：能依所依在什么情况下成立，在什么情况下不成立。若懂得因明的所有推理方法有一定的难度，至少也要懂得一两个推理，以后在与人辩论时，就可以之获得胜利。

凭借前面所讲，同时并存的事物不可能有能依所

依的关系这一观察方法，也能遮破心在身体中会合、身也是心——会合者之因的观点。再者，承许种类、功德等也是以如此会合的牵引，所依才使能依安住的观点，也可依靠观察能依有无的这一理证，证成同时的所依不存在，而予以遮破。具体而言，外道徒承许：对于毛线和羴羴、黄牛和牛角、我和我的心、实体和种类等之间有会合关系，心能认为是“此依于此”的原因就是会合，会合的因是实体等，并且由如此会合所控制而承许是所依能依的观点，也能依靠上面的理证一并遮破。也就是说，同时并存的事物不可能有能依所依的关系，因为互相根本不能起任何真实的作用。再说，若承许常法、实法，起任何作用都不合理。

而佛教认为万法无常、无实，故从相续的层面来讲，事物之间互相会合，互相起能依所依的作用，也是成立的；但从同一刹那来讲，会合和能依所依皆不成立。

因此，以后遇到有人认为心识依靠身体时，则可以

问：是同一时间依靠呢，还是不同时间依靠？若对方认为是同一时间依靠，则可运用前面所讲的这一理证予以遮破。若对方说，身体和心识并非同一时间依靠，则可运用“破许非同时所依”这一科判所讲的理证进行破斥。总之，若能正确运用因明的观察方法，很多外道的理论和现在人们的分别念都可破除！

学习参考资料

一、佛教常识：

1. 轮回：谓众生由惑业之因（贪、嗔、痴三毒）而招感三界、六道之生死轮转，恰如车轮之回转，永无止尽，故称轮回。又作生死、生死轮回、生死相续、轮回转生、轮回、流转、轮转。本为古印度婆罗门教主要教义之一，佛教沿袭之并加以发展，注入自己之教义。婆罗门教认为四大种姓及贱民于轮回中生生世世永袭不变。佛教则主张业报之前，众生平等，下等种姓今生若修善德，来世可生为上等种姓，甚至可生至天界；而上等种姓今生若有恶行，来世则将生于下等种姓，乃至下地狱，并由此说明人间不平等之原因。

盖欲灭六道轮回之苦，则必先断其苦因（三毒），谓

三毒犹如种子之能生芽，故众生流转三有（即欲界、色界、无色界）不得出离，若断灭我执及贪、嗔、痴，则诸苦亦断。

2. 佛涅槃地——拘尸那揭罗：中印度之都城或国名，乃佛陀入灭之地。又作拘尸那伽罗、拘夷那竭、俱尸那、拘尸那、瞿师罗、劬师罗、拘尸城。意为吉祥草之都城。古称拘舍婆提。意译上茅城、香茅城、茅宫城、少茅城、栗草城、茅城、草城、角城。此城位于佛世时十六大国中之末罗国，系末罗种族之领土。

据《高僧法显传》载：自佛生处之迦毗罗城东行五由延，入蓝莫国，自此东行七由延而至灰炭塔，更东行十二由延至拘夷那竭城。城北希连河边之双树间，即佛陀涅槃处。又据《大唐西域记》卷六载：此城周围十余里，城郭颓毁，邑里萧条，居人稀旷。城东北有无忧王（阿育王）所建之佛塔，西岸建有大砖精舍，内有如来涅槃像。

拘尸那揭罗附近尚有准陀之故宅，如来修菩萨行时之救火处、救鹿处、贤善得道处、金刚力士斃地放杵处，及诸天停金棺七日供养处、佛母哭佛处、佛陀荼毗处、八王分佛舍利处等遗址。此外，据新罗慧超之《往五天竺国传》载：常有禅师洒扫佛塔，每年八月八日僧尼道俗皆诣该处，大设供养，为印度八大灵处之一。我国法显、玄奘西游时，皆尝至其地巡礼圣迹。其后，回教徒入侵及印度教复兴，佛教遂渐趋式微。

关于拘尸那揭罗之现今位置，有多种异说：1. 英国考古学者康林罕、印度学学者威尔森等，以萨汉喀特古址为灰炭塔之遗址，距此东北约五十公里之迦斯阿，即拘尸那揭罗故地。2. 英国印度学学者史密斯、学者穆卡基等，于蓝毗尼园被发现后，重新定佛涅槃处，以尼泊尔塔莱地方之森林为拘尸那揭罗旧址。

然于迦斯阿之西南方发现一堂宇，称为涅槃堂，堂中供奉巨大之佛陀涅槃像，其上之铭文刻于五世纪时。

又于涅槃堂附近发现古泥印、铜板等，泥印上刻有“大涅槃寺”等字。故一般多主张迦斯阿为拘尸那揭罗故地。

二、法相名词：

1. 总法与别法：在将异体执为一体的遣余识前，遣除其他不同种类的事物，即为“总”。在遣余识面前，不仅是去除了别类，而且自己的同类中，不同地点、不同时间的所有事物也一并排除在外，即是“别”。由此可见，只具有排除不同种类的一个反体是总的法相；具有不同种类、同类内部的他法一概排除在外的两个反体是“别”的法相。

2. 外道：又作外教、外法、外学。指佛教以外之一切宗教。与儒家所谓“异端”一语相当。梵语之原义系指神圣而应受尊敬之隐遁者，初为佛教称其他教派之语，意为正说者、苦行者；对此而自称内道，称佛教经典为内典，称佛教以外之经典为外典。至后世，渐附加

异见、邪说之义，外道遂成为侮蔑排斥之贬称，意为真理以外之邪法者。《三论玄义》卷上载：“至妙虚通，目之为道。心游道外，故名外道。”

诸经论所举外道之种类甚多，一般指富兰那迦叶、末迦利瞿舍梨子、删闍耶毗罗胝子、阿耆多积舍钦婆罗、迦罗拘陀迦梅延、尼乾陀若提子等六师外道及数论、瑜伽、胜论、正理、声论、吠檀多等六派哲学。此外，尚有六苦行外道、十六外道、二十外道、三十外道、九十六外道等分类。

此外，诸经论中，将各种外道大别为两大类，一为外外道，一为内外道。外外道泛指佛教以外之各种教法、学派，与广义之“外道”同义。内外道则指附于佛法或佛教内之妄执一见者，或不如法修行者。又密教中之外外道与广义之外道同义。内外道则有二种，一指佛教内之声闻、缘觉二乘，另一指显教诸宗派。

三、重点、难点、疑点：

1. 存在的心识为何不需要依靠身体？

答：无论是哪种能依所依，比如：就像灯和灯光有因果关系一样，心识之果依靠身体之因；就像酒与迷醉功能一样，心识功德或功能依靠本体身体；就像墙壁砌成时自然会有纹理一样，心识以自性的方式依靠身体。因为能依的心识已经存在、具有、产生，所以再不需要依靠所依身体而产生、而具有、而存在，否则就有重复生、无义生、错误生、无穷生等诸多过失。也就是说，此处所讲的能依所依，并非指诸如两个人背靠背之类的互相依靠，而是说同时存在的能依心识从所依身体产生或形成，是从这一层面而言的。

2. 为什么身让心安住，心和身都成了永不毁灭的常法了呢？

答：若同时存在的身心，身能让心安住一刹那，心

就成了非刹那毁灭的常法了，因为其第二刹那还存在故；也就是说，若前刹那的法在后刹那还存在，则违背了无常法刹那毁灭的法则，而成了永不毁灭的常法。既然能依的心如此，所依的身也不例外。因此，两者都有成为常法的过失。

四、思维与辩论：

1. 请以辩论的方式，遮破身心同时，心安住于身体中的观点。
2. 以观察能依有无这一理证，怎样遮破其他能依所依同时并存的立宗？

第 13 课

2012 年 4 月 25 日

现在讲身体和心识之间的关系，下面继续遮破对方的观点。

辰二（观察能依生灭破）分二：观察灭式而遮破；观察增式而遮破。

巳一、观察灭式而遮破：

对方承许：心存在于身体当中，在同一时间，身体和心识有能依所依的关系，并且心从身体产生。对此观点，我们观察能依的心识是有的法还是没有的法进行了遮破，现在再从能依心识的生和灭两方面来进行观察，以彻底破除。

若事依他灭，彼住因作何？
纵彼无他灭，住因皆无力。
有依悉具住，诸生皆有依，
是故一切事，有时亦不灭。

有人认为：心存在于身体当中，因为依靠身体有心的存在，没有身体心就不存在。其实这是不合理的！我们可以这样观察：依靠身体的心识是自己毁灭呢，还是依靠他法来毁灭？简而言之，能依是自灭还是他灭？

“若事依他灭，彼住因作何？”如果能依的心等事物，依靠其他因缘使自己毁灭，那它的安住因——所依身体等，对它的安住又起到了什么作用呢？根本没有起到任何作用。因为，若灭因没有与之接触，则不需要身体等让其安住；若灭因与之接触，遭遇了灭顶之灾，身体等则无法让其安住。

“纵彼无他灭，住因皆无力。”即使心等事物，在

没有其他灭因的情况下自己毁灭，那让它安住的所依身体等因，都根本不具备让它安住的能力，因为无法令它安住。也就是说，心等自生自灭故，身体等让其不灭亡无能为力。

“有依悉具住，诸生皆有依，是故一切事，有时亦不灭。”假设身等能够令心等事物安住，那一切有所依的法都具有安住性，因为所依令其安住的缘故；而凡是产生的法都有所依。

外道承许：功德等所有法依赖于实体，实体依赖于常有的极微尘。这是什么意思呢？比如，瓶子能起到装水的作用，这是所谓的功德，但这一功德也依赖于瓶子这一实体，而瓶子这一实体归根结底还是由极微尘组成的，所以最终依赖于常有的极微。外道还承许：心等也依赖于常有的我。正因为他们承许，无论是外器世间还是内情世间，一切万法都依赖常法而存在，那所依就能令一切万法安住。因为所依常有，能依的内心外物等一

切法，就应该在任何时候都不毁灭，而变成了常有不变之法。这是对方所不敢承许的。

通过以上观察，我们可以了知：无论心识是自灭还是他灭，所依都不成立。若所依能令能依安住，那一切法永远也不会毁灭，而成为常有，因为凡是产生的法都具有所依，故皆具安住性。因此，外道的观点根本不合理！

现在世间人们认为：心从身体中产生，但身体暂时不改变，最后才改变。这种说法也不合理。因为，暂时不改变的身体也不能产生心。为什么呢？不改变故，不改变则不能产生果法。若转计改变以后能产生心，那改变的时间到底是多少？是一天、一月还是一年后？所以，这种观点也不成立。

总之，在同一时间当中，不可能有能生所生的关系，因为任何逻辑推理都不承许因果同时存在。否则，有种

子没有毁灭却会产生苗芽等诸多过失。在世间，连愚笨的农民也不会如此承许。因此，依靠身体产生心的说法，只是世间愚人的论调，或不了义之说，实际上根本不能成立。

若是自灭性，令彼住他何？

设非自灭性，令其住他何？

此颂跟前面两颂的推理方式有相同之处，但侧重点不相同。如果能依心自己的本体刹那刹那毁灭，是自灭的本性，那令它安住的他法到底是什么呢？因为根本无法让它安住。或者说，它从来没有安住过，即生即灭，所以所依身体根本起不到任何安住的作用。假设不具有自己毁灭特征的本性，那么让它安住的他法是什么呢？因为它的本体不灭，从形成那一刹那开始就有了永恒的自性，所以根本不需要任何他法让它安住。

通过以上理证，能遮破身体和心识在同一时间当

中，有能依所依或能生所生关系的观点，也可破除一切同时的能依所依。

现在世间，很多人认为：依靠身体产生心，身体是心的因。因为生命诞生时，先有胚胎后有心识；生命终结时，先身体出现问题后心识毁灭。所以，只要这一辈子过得快乐就可以了！其实，这是非常可怜的！因为连人存在后世的道理都不明白。为什么很多正信佛教徒，在这个多元文化的社会当中，都觉得幸运呢？因为，他们依靠颠扑不破的正理，找到了真正有价值的人生方向，树立了崇高的人生理想。

现在社会，有人有地位、有财富、有端严的相貌，表面看来过得很风光，人们也撒下羡慕、赞叹的花雨。可是，从他们的见解、所作所为来看，目光却很短浅。因为，始终为了短暂几十年的一生而奋斗。到底这种生活方式有无实义呢？相信当他们静下心来反思时，也会觉得索然无味。

已二（观察增式而遮破）分二：真破以及破他理。

午一（真破）分二、真实及破彼答复。

未一、真实：

身体无增减，以心行差别，
慧等增及减，此非灯光等，
存诸所依中。

身体的四大没有增长或损减。即身体不是特别好，几天就长好几斤肉；也不是身体特别差，几天就变得特别憔悴，就像人们平常说的，还过得去，老样子。但在此时，以内心之行的差别，信心、悲心、智慧，出离心、菩提心、无二慧，贪心、嗔心、痴心等，却时而增上、时而减退。也就是说，在所依没有差别的时候，能依却有很大改变。因此，身体和心识之间的关系，与酥油灯和灯光、身体和身体的影子、种子和苗芽之间的关系并不相同，这三对之间有随存随灭的因果关系，若所依种子等毁坏，能依苗芽等就不可能存在。如果身体

和心识之间，有随存随灭的因果关系，那身体平平淡淡时，心也会平平淡淡，一旦身体有什么变化，心也会随之而变。但是，身在没有差异的情况下，心却有很大差别。所以，依靠身体产生心的说法是不一定的。以因明术语来讲，对方的推理属于三种似因中的不定因。

在这方面，大家应该经常思考，因为现在很多人都怀疑：在死亡后，我的心真的会延续下去吗？在生活中，人们也经常说：若来世真的存在，我就可以报答你的恩德……一听就知道，在原则上他根本不承认来世，只是假设。若能认真学习本论，怀疑就可遣除。可惜的是，在讲因明时，很少有人听得懂。

现在社会，绝大多数人都无视来世，经常以不知生、焉知死来搪塞。甚至一谈到死，就觉得讨厌，认为很不吉祥，而不愿意听。其实，天天说吉祥也没有用，因为谁也逃不掉生老死病。若在开刀、死亡等不幸降临时，在你耳边说：“愿您吉祥！”可能还会火上加油，让心

情一落千丈。虽然很多事情并不一定吉祥，但我们也不得不面对，所以提前就要从多方面思维，以做好准备，不然到时就会手忙脚乱。

未二、破彼答复：

由彼此亦胜，非无利于心。

有时贪欲等，依强等而增，

乃由苦乐生。彼亦调适等，

内义近中生。

如果对方说：通过摄生术等让身体强壮时，智慧等也会大大增加，所以心识是从身体当中产生的。

驳：“由彼此亦胜。”由身体强壮与四大调和这一点，的确也会使此心与以前相比有所超胜，比如经常吃营养药，吃穿住都很舒适，因为调理得当，身体慢慢就会强壮起来，而身对心有一定的影响，之后智慧也开始变得敏锐，信心等也大大增长。在生活中，很多人在衣

食无忧，没有担心、忧虑时，都聪明伶俐；而在生活条件差、遭遇坎坷时，却糊里糊涂。其实，这并不能说明心由身体产生。因为，这是心识将四大调和的身体作为所取境导致的。而其根源，则是每位凡夫众生都特别执著自己四大组合的身体，比如认为这是我的身体等。

因明论典中讲，在身体当中，意识就像放在中间的玻璃球，五根识就像安在五方的五道门或五个窗户，它们之间互相影响。因为身体四大调和，身识产生乐受，意识也变得有条不紊，此时无论是学习还是运用工巧学、因明学、内明学以及语文、数学等学问，都得心应手。

“非无利于心。”但并非身体对心没有饶益，而仅由身体强壮使心有所不同，因为，若身体没有作为心的所取境，即便它强壮、衰弱，意识也不会由此而产生功德、过失，就像他人的身体一样。因此，身体并不是心的近取因，而是能饶益的俱有缘。

虽然在现实生活中，经常见到身心有一定的关系，比如：在大脑受损时，会造成心识迷惑；在身体安然无恙时，心识极其清晰。但这并不能说明心识从身体当中产生，只不过起到外缘的作用而已，就像种子和土壤之间的关系一样。

下面讲理由：有些时候，依靠可爱的对境或自己身体强壮会增长贪心，依靠丑恶的对境或自己身体衰弱会增长嗔恨，其实这是心将身体的苦受、乐受作为所取境而产生的。对一般人来讲，在身体健康时，会有快乐的感受，缘此会产生非理作意的贪心；在身体生病时，会产生痛苦的感受，缘此会产生非理作意的嗔恨。但是，若认为身体健康、强壮，就会产生贪心，那就有阿罗汉等圣者也会产生贪心的过失。如果身体衰弱就会产生嗔恨，那安忍沙门也应该有嗔恨心。但事实并非如此！

我讲《俱舍论》时讲过：获得阿罗汉果位的释迦桑摩比丘尼被未生怨王强奸，没有产生任何乐受，佛陀说

她没有犯根本戒。有一个人特别喜欢莲花色比丘尼，这个人藏在床榻底下，后来突然起来与她作不净行。那个时候，莲花色比丘尼已经获得了阿罗汉果位，在空中示现各种各样的神通、神变，后来这个人特别害怕，然后大地裂开活活堕到地狱当中，《毗奈耶经》里面有这些公案。

以前讲《金刚经》时，也讲过《贤愚经》中记载的安忍故事。在无数劫前，歌利王（即迦梨王）带着大臣、王妃、宫女在山中游玩。当时歌利王觉得疲劳，便躺下休息。宫女们仍到处游玩、观赏。后来她们看见一位端坐思维的仙人，生起了极大的信心，就向他顶礼、供养、求法。仙人觉得宫女们很可怜，便为她们说法。国王醒来四处寻找，见到宫女坐在仙人面前听法，生起了极大的嗔恨心。他一一寻问仙人是否获得四空定、四无量心、四禅，仙人都回答说“未得”。国王说：既然你是一位凡夫，那在这样的环境当中，怎能让我相信你没有染污

心呢！并问：你到底在这里做什么？仙人说：我在这里修行安忍。国王拔出剑凶狠地说，我要看你到底能不能忍得了，便削掉了仙人的手、脚、耳、鼻。仙人的五百弟子飞于虚空问：您受如是苦，是否忘失了忍辱？仙人回答：心丝毫也没有变异。国王惊讶地问：以何为证？仙人即说谛实语：若忍辱不虚，身当复还。说完身体就恢复如初。国王非常害怕，便在仙人前忏悔。仙人发愿说：我成佛后，先度化你。当时山中的龙王鬼神非常不满歌利王的恶行，纷纷驾驭大云雾、雷电霹雳来伤害他，但都被仙人遮止了。从此之后，歌利王就经常供养仙人。在讲完这个公案后，佛陀告诉大家：仙人就是我的前生，国王就是憍陈如。（可见，有时干坏事，遇到好的对境，也变成好事。）

以前，有人对我说：“慈诚罗珠堪布的智慧很高，他写的《前世今生论》有一些非常尖锐的推理。”我说：“因为他有很高的智慧，所以才能善巧运用、包装

法称论师的盖世才华。”其实，他所说的尖锐推理，就是指证成身体是心识的俱有缘而非近取因的理证。可惜的是，现在很多人都不懂这个道理，甚至不愿学习因明，所以邪见也不能妥善解决。若能放下成见，认真学习《释量论·成量品》，心理学等学科所谓的疑难问题都会迎刃而解。

“彼亦调适等，内义近中生。”身体调适、四大和合，以及“等”字所包括的身体不调、四大不和，即是内在的意义（即“内义”）。这样的内在之义接近自心的境而存在，即心执著身体，把内在的所触——身体调适或不调适当作所取境，从中苦受、乐受、贪欲、嗔恨等心的差别（即“彼”）才如此产生。若对内义没有执著，就像阿罗汉、菩萨、佛陀一样，对自己的身体毫无耽执，那也不可能产生这些心识。

所以，若没有把身体当做我或我所，很多烦恼都不会有。比如，世间的人彼此执著时，在爱妻生病或痛苦

时，自己经常会产生烦恼，甚至愿为之而死；若两人离婚，再也没有感情可言，对方是死是活都不会挂碍。因此，想消灭贪嗔等烦恼，务必向圣者学习，放下对身体的执著。当然，身体对心识的产生只起外缘的作用，这在前面再三讲过。

午二、破他理：

依此即是说，身等失念等，
内义别中生，识致改变故。
如心别有者，闻虎见血等，
而现昏迷等。

前面也讲了，因为将身体执著为所取境，缘内在所触差别，才形成了贪心、嗔恨等各种各样心的差别。若对身体没有执著，如执为我所等，那依靠它就不会产生贪心、嗔恨等。依靠这一正理也能说明，身体遭受的瘟疫、麻风病、肿瘤、溃烂、脊椎病、眼病、耳病、鼻病、

醉酒、中毒等，导致丧失忆念、迷惑、疯狂以及散乱等，都是由内义——所触的差别作为所取境中产生的身识和意识，造成不同以往的改变的缘故。

表面看来，身体与心识的关系非常密切，因为是身体出现多喝酒的因缘以后导致心迷醉的……但是，身体并非心识的近取因。刚才也讲了，身体作为心的所取境，当内义呈现不同差别，即身体有变异时，执著它的能取心也会产生改变。

有人会想：不可能吧！身体和心识一定有因果关系，不然身体喝多了酒，心怎么会迷乱呢？

其实这是不一定的，法称论师举例说：因为心相续的差别，有些胆子比较小的人，听说来了老虎、盗贼，或者看见别人身体受伤流血等，也会出现昏迷等情况。在战场上，有些士兵看见别人打枪，自己根本没有中子弹，也吓得昏倒在地。有些人看到尸体，心马上会出现

反应，而昏厥过去。实际上，老虎等来了的声音以及尸体、鲜血等，根本不是心识的近取因，而是俱有缘。

今年四月，浙江有一位上小学三年级的孩子，在自家阳台上玩过年时买的玩具——一副可怕的鬼脸。一不小心，面具掉了下去，刚好落在一位正在散步的老太太的身边。她一看到，吓得昏了过去。别人赶忙把她送到医院，将近一个礼拜身体才恢复。孩子的母亲还专程到医院向老太太道歉，孩子也非常后悔，从此再也不玩这种玩具了。听说，今年有一位美国年轻人，带着女朋友在一个地方看恐怖片，当场吓得昏厥过去，很长时间才清醒过来。其实，鬼脸面具和恐怖的情景只是俱有缘，缘此产生了极为恐惧的心，才吓得昏倒过去，所以心的近取因还是心。

以前，学院有个别人经常担心小偷，看见路上的牦牛也大声说小偷来了。大家一看，根本没有小偷，唯有一头在津津有味吃着草的牦牛。她特别不好意思。所以，

心的近取因是心，而不是身体等物质。

在平时生活中，有时我们的身体什么疾病都没有，吃穿住也很不错，但心情却特别糟糕，比如烦躁不安、想发脾气、谁都看不惯等，以饮咖啡、喝普洱茶等方式调节也不能排遣。有时虽然压力重重，频频发生不顺之事，但心却特别自在，想得很开。有些人病得非常严重，但心却很快乐，还能做修行等诸多善事。有些人生活条件无比优越，却烦恼重重，过得很不开心。因此，心识与身体等物质并没有随存随灭的关系，就像水不能让油灯燃烧一样，身体对心识只能起到外缘的作用。

通过仔细观察，就会发现：每一个众生从无始以来，其心一直在不断地流转。今世我们为人，心识依靠人的身体而住。几十年后，心就会离开身体，随着善恶业而投生善趣、恶趣，或往生清净刹土。如果明白这样的道理，自然而然会对佛教的因果规律生起正信，进而对科学无法解释的诸多现象，得出圆满的答案。

实在说，佛教的教法——中观、因明等理论和证法——自心出生佛法的境界，现在人们都很需要。若拥有，人心就会有着落，人生就会有归宿；反之，则会一味为金钱、感情等而奔波，最终一无所得，就像现在很多世间人一样。因此，希望大家利用自己的智慧，挖掘佛教矿山中的无价之宝，以遣除生活的贫瘠！

总之，对心识来讲，所取境身体并非近取因，而是俱有缘。同理，看见美丽的色法心里产生贪心等所缘缘导致心的种种差别也应该这样来理解。在了知物质与心识虽然会互相影响，但并非无则不生的关系后，我们就会刨根问底，寻找心的来源，而这恰恰是最应该得到的东西！

学习参考资料

一、法相名词：

1. 界：音译为驮都，含有层、根基、要素、基础、种族诸义。界为各种分类范畴之称呼，如：眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，对色、声、香、味、触、法等六境，而产生眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识，合称为十八界。又如地、水、火、风、空、识称为六界。此外，欲界、色界、无色界称为三界；此‘界’有接近于‘境界’之意。唯识宗即将一切法之种子称为‘界’，有要素、因之意。

2. 沙门：又作沙门那、沙闍那、娑门、桑门、丧门。意译勤劳、功劳、劬劳、勤恳、静志、净志、息止、息心、息恶、勤息、修道、贫道、乏道。为出家者之总

称，通于内、外二道。亦即指剃除须发，止息诸恶，善调身心，勤行诸善，期以行趣涅槃之出家修道者。据长阿含卷三游行经、大毗婆沙论卷六十六载，沙门可分类为下列四种：（一）胜道沙门，又作行道殊胜，如佛或独觉；以能自觉之故。（二）示道沙门，又作说道沙门、善说道义，指说道无误者，如舍利弗等；以能常随佛转大法轮之故。（三）命道沙门，又作活道沙门、依道生活，指依道而生者，如阿难等；以虽居‘学位’然同于‘无学’，多闻善持，具净戒禁，传法身慧命于世之故。（四）污道沙门，又作坏道沙门、为道作秽，指污染圣道而伪善者，如莫喝落迦比丘；以盗他财物之故。瑜伽师地论卷二十九亦举出四种沙门，谓胜道沙门即‘诸善逝’，说道沙门即‘说诸正法’者，活道沙门即‘修诸善法’者，坏道沙门即‘行诸邪行’者。此外，大宝积经卷一一二普明菩萨会亦列举形服沙门、威仪欺诳沙门、贪求名闻沙门、实行沙门等四种沙门。

3. 触：心所法之一。俱舍之十大地法，唯识之五遍行摄之。使根境识三者和合之心作用也。俱舍论四曰：‘触者，谓根境识和合生，能有触对。’大乘义章二曰：‘令根尘识和合名触。’十二支中之触支是也。显扬一卷三页云：触者：谓三事和合，分别为体，受依为业。如经说：有六触身。又说：眼色为缘，能起眼识。如是三法，聚集合故，能有所触。又说：触为受缘。

又，五境之一，身根所触有坚湿暖动等十一种。俱舍论一曰：‘触者有十一：谓四大种、滑性、涩性、重性、轻性、及冷、饥、渴。’

4. 受：谓出胎之后，诸根领纳前境好恶等事，故名为受，是为出胎现在果也。瑜伽三卷七页云：受云何？谓领纳。又云：受作何业？谓爱生所依为业。五事毗婆沙论下二十页云：受云何？谓领纳性。有领纳用，名领纳性。即是领受所缘境义。此有三种。谓乐受、苦受、不苦不乐受者：若能长养诸根大种，平等受性；名

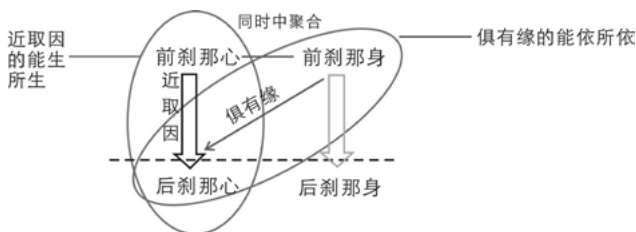
为乐受。若能损减诸根大种，不平等受性；名为苦受。与二相违，非平等非不平等受性；名不苦不乐受。复次若于此受，令贪随眠，二缘随增；谓所缘故，或相应故。是名乐受。若于此受，令嗔随眠，二缘随增；谓所缘故，或相应故。是名苦受。若于此受，令痴随眠，二缘随增；谓所缘故，或相应故。名不苦不乐受。虽痴随眠，于一切受，二缘随增；而不共痴，自依而起，自力而转；多与不苦不乐受俱。余明了故，不作是说。由可意、不可意、顺舍、境有差别故；建立如是三领纳性。是故但说有三种受；而实受性，有无量种。

二、重点、难点、疑点：

1. 同时并存的身心并无能依所依或能生所生关系，那么是否二者无丝毫关系？

同时存在的身和心不可能有任何关系，如果身产生同时的心，则成因果同时，会有种子未灭而有苗芽产

生的过失。如果是前后刹那的身和心，则可以安立有俱有缘的饶益关系。以前刹那的心作为近取因、前刹那的身作为俱有缘，产而后刹那的心。饶益有两种：近取因的根本性饶益和俱有缘的间接性饶益。身体并不是产生心之同类相续的近取因，而是间接性饶益的俱有缘。



2. 如何以观察三层随存随灭的方式破斥“心的近取因是身体”的观点？

因果关系需要以三层随存随灭来加以确定。随存的三个条件：在一个清净的地点，最初（火与烟）二者均未见到，其后看见火，随即又看到烟，果随从而因存在即是确定同品。随灭的三个条件：首先看见烟正在产生，之后看不见火，随后烟也不见了，由因消失而导致果灭亡。以上两种三个步骤的任意一种都可以确定因果关系。

一些外道不了知确定因果关系须具备此条件，所以认为心识依靠身体或父母不净种子而生，但这是不合理的。如果他们能够见到首先身心二者都不存在，之后见到有身体，之后身体中产生心识，那么就可以确定身心之间的因果关系。但是对方无法见到心识，故而无法断定二者首先都不存在，之后产生身体，之后才产生心识，并且心识是从身体中产生。所以随存的三层关系无法确定，同理随灭也无法确定，实际无法建立身心间的因果关系。对方只是见到身体对心会产生一些影响，就认为心的近取因是身体，但这是不足以成立的。

三、思维与辩论：

1. 以观察灭的方式，如何遮破身心同时、身是心之所依的观点？
2. 以观察增的方式，如何遮破身心同时、身是心之所依的观点？

第 14 课

2012 年 5 月 2 日

在学院里面，很多道友都在学习五部大论。有些学因明，有些学戒律，有些学俱舍，有些学中观，有些学现观。有些学实修法，有些学无上大圆满。根据各自的根基和意乐，大家都在学习相应的法要。其他地方的道友，也应通过各种手段来学习。

学习是压力，也是享受、获得，当然每个人的看待方式并不相同。在学习过程中，遇到困难和违缘是正常现象，前辈大德们在求法过程中都有这样的示现。如何面对，就看自己的勇气了。

这几天，很多发心人员一直在弘法利生方面商量，

比如：如何做法本，如何发送法本，如何管理资料 and 人员等。因为，没有健全的规章制度和管理模式，在社会中是很难立足的。在这方面，相当一部分发心人员，奉献了自己的思想、精力、财富，包括青春。

若没有聚集大量人力、物力、财力，如今这样的学习因缘是很难维持下去的。可能很多佛教徒都觉得，这是很自然、很容易的，其实这种想法很幼稚，于五浊恶世，无论在学院内外，这样的机缘都很难得，在国内外这是大家有目共睹的事实。只不过常年学习后，大家都没有了新鲜感，也丧失了难得心。

对每个人来讲，在许多生世中，若没有依止善知识、供养诸佛、积累广大资粮，此生则不可能遇到这样的大乘佛法。虽然这与各自的因缘有关，但若没有很多人共同发心，这样的机缘很有可能擦肩而过、失之交臂。因此，在拥有这样的机会时，大家务必珍惜！在人生或生活中，有些因缘非常难得，若自己没有珍惜，不知其

珍贵，时过境迁，很有可能生起后悔心，但那时已悔之莫及！

虽然各个部门的发心人员都很累，但我觉得弘扬佛法、利益众生是最有意义的。因为，为了自己吃好、穿好、长好、有财富、有地位、有发展，甚至为了自己获得神通、神变和解脱，都没有很大的功德。而为了佛法和众生，哪怕是一个非常简单的行为，其功德也不可思议，因为有菩提心的力量在内。因此，在因缘没有灭尽之前，希望大家共同努力，特别是骨干、精英、才子等，一定要珍惜机缘，在自己修行的同时，还应弘法利生！

现在大多数人特别喜欢在没有任何意义的世间事情上散乱；有少部分人为了自己的解脱而将时间花在闻思修行上；但将自己的时间全部用在为众生发清净心上，即使出世间的闻思修也暂时放弃，这样的人却少之又少！现在末法时代，光靠个别人的力量，不一定能把佛

法在全世界弘扬开来。若每个人都有无私利他的奉献精神，佛教的理念即可传播到千家万户，在相当程度上恢复、弘扬佛法，对众生带来不可估量的利益！

但现在，学院内外的很多道友，都不关心这方面的问题。有可能是这几年，法本、光盘发得太多的原因。若有一天，这些都没有了，那时才如梦初醒，就来不及了。就像有吃有穿什么都不缺时，而不觉得幸福，一旦挨饿受冻，才想起原来丰衣足食非常快乐一样，不过那时已为时已晚。因此，大家都要反观自己是如何对待佛法和众生的。我认为，只要能弘扬佛法、利益众生，哪怕自己默默无闻付出，也应该按《普贤行愿品》的意义行持，长时发心。

今天讲因明，不知刚才的话从何而来？可能就像空中的云一样，无来、无去、无住吧！相对而言，学因明的人比较少，因为现在佛教徒的综合素质并不是特别高，大家都喜欢简单、实用之法。所以，在网络、微博

上面，我们都不敢发布特别深的道理，害怕大多数人
不感兴趣。在学院里面，听因明和净土的人是相等的，而
外面却不是这样。但我认为，只要有时间、有信心，还
是应该深入学习佛法，否则佛教很有可能世俗化。

虽然个别汉传佛教的前辈大德，弘扬人间佛教很
成功，但我认为佛教的本质也不能舍弃，否则若太低俗、
太简单，佛教本自具有的甚深、超越、难测的境界和本
性，就难以体现出来。这样的话，很多人都会认为，佛
法与世法差不多，所谓佛教仅此而已。因此，学习因明
非常有必要！因为，因明有特别甚深、尖锐的逻辑法则，
多年学习的知识分子也有可能糊里糊涂。

不过，学习佛法的人，尤其是年轻人，一定要通
达这些理论。最近很多道友讲考因明，我都很认真地听
了，以观察他们的思维方式跟前辈大德所讲的内容是否
相合，自己的心到底与佛法融合没有？有些讲得很不错，
自己应该懂了，有些只能从字面上过……在闻思的过程

中，每天所讲的颂词都应融汇于心，就像以前读书时对课文的中心思想、段落大意、写作背景等都要了然于心一样。长期这样学习，我们就能成为佛教专业人才，而远远超越只是信佛或表面学佛者的境界。因此，在学习的过程中，对佛教方方面面的知识都要有信心、有兴趣，尤其要通达五部大论，特别是因明。《定解宝灯论》中讲过，对本师释迦牟尼佛及其教法，生起信心的唯一之门就是因明。

当然，在学习因明之后，若停留在口头上的辩论、吵架、应付，也没有多大的意义，因为这只是字面上的因明，并不是因明的真正内涵。前段时间，一位讲因明的法师对我讲：“唉哟！因明里面好多比喻都是柱子、瓶子，我们天天都分析这些。”其实，柱子、瓶子只是代表，应以此类推。就像上物理课时，老师常用教室中的柱子或他的茶杯来说明一样。若能举一反三，则能通达万法的实相。

卯二（安立自宗合理性）分二：真实以及他非理。

辰一、真实：

由此可决定，随从何行心，

无彼则不生，故心依于心。

前面已经以大量文字驳斥了，身体和心识同时存在，心识依靠身体，心识从身体当中产生的不合理观点。由此完全可以决定，现在人们起心动念的这一颗心，它的近取因就是前面的心，而不是身，或其他的大脑、心脏等。若心的因不是前面的心，就绝对不可能产生，因为随从前面心的串习之行故。

我们可以这样观察：现在这一颗心有没有前因？肯定有。若没有因，就是无因生，这样的话，过失就无量无边。因此，包括不承认前生后世的人在内，都认为心有因。那因是常有还是无常呢？若是常有，则有永远不能产生、永远产生等过失。若是无常，则可追问：是

物质还是心识？若认为是物质，则可问：是身体还是柱子、瓶子等其他物质？若认为是身体，则问：是整个身体还是部分身体？若认为是整个身体，那身体不全者就不能产生心，或心也应该有残缺，但事实并非如此。若认为是部分身体，如大脑、心脏、神经系统，那就不能正确解释无脑儿、心脏移植后的心态等现象，而且它们根本不具备心识的功德和成分。

在 17 世纪，著名物理学家笛卡尔持心物二元论，认为宇宙有心和物两种能量，分别产生精神世界与物质世界，精神和物质的因是分开的。当时很多物理学家都持反对意见。但是从 19 世纪开始，世界很多科学家都认为，心是一个很抽象的东西，不能认为完全从物质产生，否则世间很多现象都解释不清楚。而佛教，对心的近取因是心，物质只是俱有缘有特别多的依据。在这里，我只象征性地提一下，希望大家多分析，以通达真理。

我以前讲过，当时很多人认为爱因斯坦的大脑很

有研究价值，后来通过观察，在物质层面上也没发现有多大特殊。那爱因斯坦为什么如是聪明呢？这跟他的前世有密切的关系。但现在很多人都不知道这个道理，认为他是天才，是基因导致的等，而无法逼近事实真相。其实，从本颂所讲“心依于心”，也可得出圆满的答案。在这方面，希望大家多观察，因为以前并没接受过这种教育。

辰二、他非理：

犹如依于心，听闻等功用，
心中尔时明，无有相异故，
身亦应具德。

若不承认现在的心随从前面的心在前世今生熏染的习气而有不同现行，认为仅仅依靠身体产生，就有这样的过失：前世听闻过的论典、思维过的法理、修行过的法要，即生无法显现；今生用心学习过的电脑、唱歌、

武术、工巧明等，在搁置很长时间后，于因缘具足时，也不应该很快现前。但生活中却经常见到这样的现象：十多年前用心学习过的东西，现在学习特别容易；前世学过某种知识和技术，即生听闻、读诵等特别轻松。正因为以前所作听闻等功用，在时隔很久后，能于心中明显，那就证明心的近取因是心而不是身。

我看见过一位小孩，他根本不会说话，但在听到迪斯科的录音后，却一直在动。当时我很惊讶：他对其他都没有反应，听到这种音乐，身体居然开始动了！按常理来讲，这是不应该的，肯定他的前世是在舞厅等地唱歌的人，不然怎么动作都特别像呢？以佛教术语来讲，则是心上熏染的习气、种子复苏了，就像后后种子具足前前种子的能力和能量一样。因此，不能认为心的近取因是身非心。

我在《佛教科学论》中讲过：藏地荣索班智达因前世能背诵《般若经》，即生从小就能背诵此经；武汉大

学少年科技预备班，曾有一位不满五岁的小学员，名叫津津，不到两岁时，就能背诵岳飞的《满江红》，三岁时，又会背《岳阳楼记》《蜀道难》。2007 年，四川德阳有一个五岁的小孩，从来没人教他识过字，但他却能认识一千多字。今年，美国有一位十一岁的小孩读完了大学的课程。因为他的年龄太小，任何大学都不接受，母亲只好辞职教他，但他显得特别熟悉，很快时间就把大学课程全部学完。为什么会出现诸如此类的现象呢？这跟前世有很大关系。

一些研究前生后世的人分析认为，有人能想得起前世，有人想不起，这跟死时的因缘有关。若人死亡的时间比较长，如被水溺死等，就比较容易回忆。而发生车祸、被枪打死等，因为很快时间就死了，回忆前世的比例就比较少。中阴法门中讲，前世跟今生的关系非常密切，有些甚至在身体上也明显呈现前世的特征，有些虽然身体不明显，但在心上却保有前世的习气。当然，

主要从心上安立，因为死时身体就与心识分离了，不可能延续到后世。

其实，今生与前世的关系非常紧密。我以前讲过，塔克尔博士继承了史蒂文森博士研究前生后世的事业，他在书中说：通过很长时间研究，我发现了很多前生后世的真实案例，其中 1100 个孩童能跟前世家庭对上号，而且只有三十四个人的习气与前世不同，比如前世爱喝酒即生不爱喝酒等，除此之外，其他人明显带有前世的习气。比如，在二次世界大战期间，一些死在缅甸的日本、美国、德国、英国士兵，转生在缅甸。后来发现日本军人转世的“小活佛”，特别爱吃活的小鱼，接近日本人的生活习惯；德国军人转世的孩子，对天鹅捕食的德国军事动作特别熟悉；英国士兵转世的小孩，喜欢吃英式食品。在生活中，为什么人的口味不同？有的喜欢吃甜的，有的喜欢吃辣的，有的喜欢吃酸的，有的喜欢吃咸的……这与前世的习气也有关系。

为什么以前特别熟悉的知识，中间放了很长时间，后来稍微一回忆，就能显现呢？这是心相续中熏染的习气在因缘成熟时复苏了。比如，有些道友背诵过《中观四百论》，中间放了五六年，后来稍微背一背，就能很快记住。虽然严格观察，在胜义中身心都不存在，但在名言中，像河流一样刹那生灭的相续却无欺存在，即或在舍弃肉身后心相续也不灭而有。因此，在因缘具足时，前前熏染的习气就能现前，或者说后面的心是前心串习的相续。

如果心的近取因不是心而是身，则近取因与近取果在当时无有不同，是一个本性，就像灯与灯光一样，这样的话，身体也应该具有心识拥有的每一个特殊功德。比如，心能回忆前世，以前背诵过的文章现在可以熟练背诵等，在身体上也应具有这些功德。麦彭仁波切举了一个例子：就像瓶子的影子是四方形，瓶子也应该是四方形一样。因此，若心的近取因是身，则身也应具有心

的功德，如习气复苏现前所学知识等，但在任何一个人身上，这都不可能出现，所以不能如此承许。

这个观察方法特别有意义，希望大家经常分析！否则很多人都会认为：心是大脑的副产品，或从大脑当中产生，一旦人死了、大脑坏了，心也就灭了。若懂得这个道理，就会了知这种观点根本不可能成立。

丑二（立自宗）分二：真实自宗除诤论。

寅一、真实自宗：

于我具贪故。有情非他引，
欲得乐离苦，受生于劣处。

顺世外道等派系承许：众生不是由前世迁转到此世，而是由身体中重新产生心。这种观点，我们前面已经运用很多推理遮破完毕。那佛教自宗对众生在轮回中流转，是如何承许的呢？众生流转轮回的根本因是无明或我执（有时无明指我执，有时无明并不仅指我执）。如《入中

论》云：“最初说我而执我，次言我所则著法，如水车转无自在。”所有众生先有我执，然后有所执，之后就像水车一样，无有自由地流转在轮回当中。

因此，三界轮回的所有众生，并不是其他宗派所谓的上帝、大自在天、遍入天、大梵天等在支配、安排。有些宗派说，众生是大自在天在心情好时，一个一个派下来的；有些说所有众生都是某某的孩子……实际上，有情并不是他者所派，也不是他者牵引或引领，而是每个众生的欲望——离开痛苦、获得快乐的耽著心，让众生流转劣处，即能形成有漏身体的胎等处所。就像十二缘起所讲的一样，每个众生先有我执，之后因为贪爱自我，而排斥丑恶之境、接受悦意之境，缘此就会不断流转轮回。

总之，若有我执、我所执和我爱执，就会流转在痛苦的轮回当中。

痛苦颠倒心，生爱而束缚，
生因若彼无，其即不投生。

对方说：如果自己选择胎处，那为什么要选择转生猪狗、穷人等恶劣的胎处呢？因此，应该有上帝、大自在天等在支配。否则，若自己有自由，就不会选择投生到痛苦的地方了。

驳：若能真正了知下劣是下劣而不贪爱，那的确不会受生到恶劣的胎处或轮回当中。但众生因为无明愚痴，并没有认识到轮回中的一切，其因、果、本体都是痛苦的，在我执、我所执、我爱执等颠倒心态的蒙蔽下，反而生起贪爱，趋入其中。就像贪欲强烈的人步入妓院、猪入淤泥、狗吃不净粪等一样。因此，有了愚痴和贪爱，众生就会束缚在轮回中不断流转。若通过修行断除转生轮回的因，远离了愚痴和贪爱，从此再也不会流转轮回。

对中阴身来讲，本来他不愿意投生到猪狗、穷人

等劣胎当中，但因愚痴和贪爱，缘不可爱的对境生起贪执，就会投生其中。如果真的有自由，他就会转生到清净的地方，但那时根本没有办法。中阴法门和《闻解脱经》中讲：若中阴身要转生善趣，就会在他面前显现无量殿、花园等；若要转生恶趣，在他面前就会显现黑暗的地方，或山洞、茅蓬等不悦意之处。若有智慧，并远离贪爱，则可选择投生之处，否则就会随着业力投生。

现在个别回忆前世的人说：“我想进入某家，就直接去了。”可能也没那么自由吧！按照《俱舍论》、《阿毗达磨》和中阴法门的观点，处在漂泊不定的中阴阶段，看见男女行淫，若要转生为男，则对女身生起贪心并投入其中，在产生这样的无明烦恼时，自己就昏厥了（相当于睡着了一样，没有感觉），而醒来时已经入胎（或住胎或出生）了。从很多回忆前世的案例也可看出，入胎时自己根本没有发现，否则绝对不会进入旁生的胎中，即使人的胎也是不干净的。

不要说中阴，就是此生，自己明明知道贪心的对境不好，但在无明烦恼驱使下，自己还是不得不趋入。比如一些夫妻，刚开始都认为对方很美、很好，一定会给自己带来快乐、幸福，不会带来痛苦、不幸，就像中阴身入胎一样，不知不觉就生活在一起了，但后来却发现并不是这样。

在这方面，我想很多人的体会非常深！前段时间，一位女士打电话问我：“我跟丈夫不说话已经两个月了，一直处在冷战当中，我跟他要不要说话？”我先给她开玩笑：“应该再过一个月，至少要一个季度。”后来告诉他：“我不管这些，你们自己看。”她说：“刚开始没想到他那么坏，现在他的所作所为都看不惯。”我从她的话语判断，她的丈夫也看不惯她。所以他们互不联系，互不通电话。

世间很多事情都是这样，在贪欲和烦恼驱使下，刚开始觉得快乐，后来却痛苦不堪。不过，就像众生已经

转生到轮回当中，虽然不愿意在业和烦恼束缚中生活，也不得不承受一样。因此，希望大家深深思维这些道理，并以此类推、举一反三！

寅二、除诤论：

若未见去来。根不明不见，
如目不明者，不见轻微烟。

对方说：若心不断延续，我们应该能看见前世从什么地方来，后世到什么地方去，但谁都没有见过中阴身前世从哪里来，后世到何处去，因此这种观点并不合理。

驳：“根不明不见，如目不明者，不见轻微烟。”对眼根不明的众生来讲，是不可能见得到前生后世的，就像眼目不明的人，比如老人、眼病患者等，连书中的文字、轻微的烟等明显的色法都看不见一样。若眼根明了，比如天人，则能见到一般人类众生根本看不见的中阴身等；就是人类中，有成就的瑜伽士也能见到众生的

前生后世，还有人通过观察、推理等也能了知。因此，不能以看不见来否认其存在，而应承认自己的眼根不好。

纵有体微故，有于有无碍，
如水如金汞，非未见故无。

对方说：即便中阴身的身体因为澄清透澈而见不到也有可能性，但他毕竟有形体，那怎么入胎，怎么进入石头、木头等处呢？因为有形体就有阻碍。

《大圆满前行》中讲：“大成就者唐东加波在一块大石头上修气脉瑜伽时，结果石头裂开成两瓣，里面有一只大青蛙，身体上粘附了无数微小生灵在蚀食，只见它张着黑洞洞的口，苦不堪言。”“大堪布具德护法在德格期间，有一天对弟子们说：‘今天俄达河里出现什么都不要放掉。’许多僧人去河边守候，一直到午后时分，才看到有一段树干随波漂来，于是他们打捞上来，禀告上师说：除了这一截树干以外，其他什么也没有发

现。具德护法让弟子劈开这段圆木，众人惊奇地看到一分为二的圆木中有一只大青蛙，身上有许多含生在吃着它。”

驳：尽管他有形体，但由于极其澄清细微而不像有碍物一样，因此在业风吹动下，他就可以进入母胎、石头等处，而无有任何阻碍。就像水能穿透陶师所做的新瓦罐（即未经烧炼的土罐），水银能穿透金器，阳光能穿透玻璃一样。因此，中阴身、前生后世等隐蔽事，并非因为我们这些平庸的人眼睛看不见的缘故而不存在。

“非未见故无。”这句话很重要！在“文革”期间，很多人说：若有极乐世界，你就要让我看到；若有地狱，那你马上给我指出来！他们认为：眼睛看不到的缘故，肯定不存在。因为学过因明，很多修行人都用这句话来反驳他们。以前有一位老修行人，批斗时让他指出地狱和天堂，他引用《释量论》的教证说：“非未见故无。”批斗他的女领导说：“什么叫‘非未见故

无’ ”？他说：“并不是因为你这样愚痴的人没有见到，就没有啊！”当即他就被痛打一顿，中间他还宣讲因果道理：“今天你们打我，以后你们会受报！”

其实，认为前生后世存在，应该看见，而没有看见的原因，肯定不存在；若三宝有功德，应该看见，而没有看见的缘故，肯定没有……这些推理都是极端错误的，因为没有见到并不一定没有，比如自己的内脏自己从来没有见过，明天的一切景象也看不到，祖辈也并非全都见过，但他们却存在。而很多愚痴人都把错误的推理当作正理，这是非常遗憾的！

学习参考资料

一、法相名词：

1. 无明：《广论》对其含义，介绍有两类观点。法称论师承许，能对治的明，唯一是指真实明了人无我的涵义。与之相违的法，是补特伽罗我执萨迦耶见，也就是缘着多体无常的五蕴计为常、一、自在我的恶见。无著、世亲兄弟及多数小乘有部论师，则依据《稻秆经》《辨别经》等教典，承许无明是倒执实义与蒙昧实义二者中的蒙昧实义。总之，是指邪解与未解二心中的未解心。故而，法称论师等承许无明是与证无我慧相违的颠倒邪解，无著兄弟等则承许无明是愚蒙不解无我义的未解之心。虽然二派认定的无明体性不同，但都承许无明的对治是了达无我的智慧。

2. 中阴身：又译作中有、中蕴、中阴有。据俱舍论卷十载，‘中有’，即前世死之瞬间（死有）至次世受生之刹那（生有）的中间时期。此‘中有身’即‘识身’之存在，乃由意所生之化生身，非由精血等外缘所成，故又称为意生身；且专食香以资养其身，故称健达缚（又作乾闥婆，意译为食香、寻香）；又常希求、寻察次世当生之处，故称为求生；又因其为本有坏后，于次生之间暂时而起，故又称为起。

又据俱舍论卷九载，中有身由极微细之物质所构成，其当生之趣由业所引，故其形量与所趣之本有的形状相似。另中有之业力强盛，具得最疾之业通，于投胎所在处一旦决定后，即使以不可思议之定力、通力、借识力、大愿力、法威德力等五力（唯识宗之教义，视为判断决定之五种力），亦不能改变之，此称为五力不可到。

瑜伽一卷十六页云：中有眼、犹如天眼，无有障碍；唯至生处。所趣无碍，如得神通，亦唯至生处。又

由此眼、见已同类中有有情，及见自身当所生处。又造恶业者、眼视下净，伏面而行。往天趣者、上。往人趣者、傍。又此中有、若未得生缘；极七日住。有得生缘；即不决定。若极七日、未得生缘；死而复生。极七日住。如是展转，未得生缘，乃至七七日住。自此已后，决得生缘。

3. 熏习：所谓熏习，是众生身、口的善恶行为（身行、语行），或意识的善恶思想，其‘气分’留于阿赖耶识中，如香之熏衣，即谓之熏习。而身口意三者所表现之行为，就名之为现行。也即，第八阿赖耶识，能将身口意造作的痕迹保下来，这就是气分或种子。一个人习于为善，这善行是一种熏习，一个人惯于为恶，这恶行也是一种熏习。熏习不是刻意造成的，而是不知不觉任运进行。如人行雾中，他无意使衣服受湿，也不觉得衣服受湿，而事实上他的衣服已布满了湿气。《大乘起信论》曰：“熏习义者，如世间衣服实无于香，若人以香

熏习故，则有香气。”

二、重点、难点、疑点：

1. 有人说“人不存在前后世，我没有见到之故”。
这种观点为什么合理吗？如何用因明的理论破斥？

这种观点不合理。对方试图以不可得因证成观点，
但是以“不现见”作为因而推出某法不存在，一定是在此法可见的情形下才可运用，若是不可见的情形，以
“不现见”只能推出不确定的结论。

因类学中将不可得因分为两种：不现不可得与可见不可得两种。

(1) 不现不可得：例如，前面的这个地方（有法），
看不见食肉鬼的补特伽罗不能确定食肉鬼到底存不存在（立宗），因为其不现不可得之故（因）。也即“虽遮破存在然不能建立决定不存在之不现不可得因”。

(2) 可现不可得：分为所缘可现不可得与相违可得两种。

故而，对方推理中的因属于相似因。若详加分析，则摄于不定因之中，属于正不定因中的同品遍异品遍不遍。因为同品方面不存在的法比如石女儿等不现见，故可由因摄及；异品存在之法如瓶等可见故而不被因所摄及，而如鬼神等不被凡夫眼识所见，故可由因所摄及。

2. 众生如何以迷乱颠倒想而入胎？

对于众生如何迷乱颠倒而入胎，《楞严经》中云：“见明色发，明见想成。异见成憎，同想成爱，流爱为种，纳想为胎，交遘发生，吸引同业，故有因缘，生羯罗蓝，遏蒲昙等。胎、卵、湿、化，随其所应。卵惟想生，胎因情有，湿以合感，化以离应。”

见明色发，（中阴身投胎时，其无缘处，大地如墨，惟于父母有缘处，见有一点明色发现，以妄心见妄境，）明见想成。（中阴

身乘光趋赴，明见妄境，遂起妄惑，而欲想便成，故‘明见想成’。）

异见成憎，同想成爱，（男见父，女见母，皆为异见，则成憎：男见母，女见父，皆是同想，则成爱。）流爱为种，纳想为胎，（流注此想爱，于父精母血之中，为受生种子，纳受此想爱，于赤白二滞之内，得成为胎，上属亲因。）交遘发生，（父母交合，乃为助缘，因缘和合，所以发生。）吸引同业，（以父母之缘，吸引过去同业而入胎，如磁吸铁相似。）故有因缘，生羯罗蓝，遏蒲昙等。胎、卵、湿、化，随其所应。卵惟想生，胎因情有，湿以合感，化以离应。（卵生惟以乱思不定之想，感而有生；胎生乃因亲爱迷恋之情，所以成有；湿生乃以闻香贪味，附合不离而感；化生即以厌故喜新，离此托彼而应。）

三、思维与辩论：

1. 在遮破他宗所许，身心有同时所依能依关系的观点后，应如何安立自宗合理性，为什么？
2. 从同时和非同时两方面，遮破心识依靠身体，心

识从身体当中产生的观点后，应如何建立自宗？

第 15 课

2012 年 5 月 9 日

下面继续讲身体与心识之间的关系。前面已经讲了，心识依靠身体，从身体产生心识的观点没有任何能立的理由。现在开始讲，对方观点不但没有理由，若如此承许，还会有理证的妨害。

子二（宣说彼者有能害）分二：非由有支所产生；破由分支而产生。

丑一（非由有支所产生）分二：宣说有支有妨害；遣除破彼非理诤。

寅一、宣说有支有妨害：

所谓有支，即总体、整体；所谓分支，即局部、部

分。若承许心识从身体产生，要么从有支的身体产生，要么从身体的分支产生，但心不可能从有支的身体产生，也不可能从手、脚、大脑、心脏等分支产生，因此从身体产生心识的观点并不合理。下面先讲，心识为什么不能从有支当中产生？

手等动皆动，相违之二事，
一中不容故，应成余异体。
一覆一切覆，抑或未覆时，
覆者亦应见。一由染料变，
皆变或不变，知故一聚无。

现在，藏传佛教、汉传佛教、南传佛教，以及各自内部宗派之间，经常有一些辩论。其实，大家都是学的释迦牟尼佛的教法，都承认前生后世，都承许通过修行获得佛果，所以最根本的，还是应该与不承认佛教观点的外道等辩论，以遮破他们的观点。

若对方认为心从身体产生，则问：是从有支的身体产生，还是从身体的分支产生？因为，除了这两种产生方式以外，并没有其他途径。如果是从有支的实体当中产生，那就要观察整体的有支是怎样的，它是否遍于组成身体的地水火风四大？遍则失坏所谓的“一”，不遍则非身，因此一个所谓的身体绝对不成立。

或者观察，它与身体的手、脚等分支是一体还是他体？若是他体，以不可得因即可遮破。也就是说，若他体存在应该可以见到，但得不到的原因绝对不成立。若是一体，则有众多身体的过失。详细地说，如果除了手、脚等支体以外，还有另外一个身体，那它是被支体拖着、背着、牵着，还是锁在仓库里面呢？无论如何观察，任何一种方式都不成立。因此，除了人们所执著的肢体聚合以外，根本得不到另外一个身体。既然不可得，那他体的身体就不成立。若与手、脚等支分是一体，身体则成了无穷无尽，比如：人有四肢，则有四个身体；手有

十个手指，则有十个身体；每一手指有众多微尘，则有众多身体。这是对方不敢承许的，因为他们只承认一个身体，而且与支体是一体。

对方认为身体和支分一体，若是一体，按照法称论师的观点，在事、具、功德方面都有大的过失。第一，“手等动皆动。”即：在一只手、一只脚等动的时候，整个身体都应该动，比如嘴巴正在说话时，眼睛等身体各个支分也应该说话，因为是一体之故。但实际上，嘴正在说话时，心脏并没有说话；右手正在动时，左手并没有动。因此，佛教认为所谓的一个身体只是假立，并非实体或者实有，这可以合理安立。否则，按照对方的观点，身体是实有的，那么若同时存在两种相违之事，则失坏实有一体的立宗；或者说，在一个事物上不容存在两种相违之事的缘故，除了动、不动所有分支以外，还应成立他体的身体存在。

若对方承许，有支的实体与分支有会合的关系。实

际上，若是他体，则无法以会合连结成一个，这样的话，手等一切分支都成了不是身体。再者，对方的观点以分析实体不存在这一点也能够否定，即：所谓有支不可能存在实体，因此也不存在有支的实体与分支的会合；而且按《量理宝藏论》的观点，相属和相违都是假立，在物体的本质上并不成立，因此不需要结合会合相属进行分析。

另外，若总的身体跟身体的支分是一体，那一部分身体用衣服或被盖覆盖，所有身体都应该被覆盖，或者头、面等部分身体没有被覆盖，其他用衣物覆盖的身体也应该现见。

再者，若有支跟分支是一体，一部分身体被染上颜色，如美女涂指甲、抹口红等，其余身体也应该被染上颜色，或者如部分身体没有被染上颜色一样，其余身体也应该无有改变。

通过以上观察，了知在事、具、功德等方面存在相违，就能知道一个整体的聚合或有支或所谓的身体，并不存在实体，唯是分别念假立。在佛教当中，总和别分得很清楚，别是自相法，总没有自相。因为总法⁸⁸无有实体或自相，它才可以遍于一切法，而且不会有常有、断灭等过失。否则，若承许身体具有实体，则经不起任何观察，比如：若不遍于身体的支分，则成了身外之物；若遍，则失坏实有一体的立宗。

在未经详细观察时，当他人说心从身体产生，大多数人都会觉得很有道理。但以理观察：是从有支的身体产生，还是从身体的支分产生？若从有支产生，有支只是分别念，根本不存在实体，所以就像承许石女儿生子一样荒唐可笑……最后对方也不得不放弃自己的观

88 遣余识将许许多多不同时间、行相、地点等的异体事物执为一体，并遣除其他不同类的事物，这种遣余识所执著的法就叫做总法或总相。比如说，我们将一切时空所摄的所有瓶子统统执著为瓶子，而且遣除了瓶子以外的牦牛、柱子等事物，只留下瓶子它自己的本体，这样的一种分别概念就叫做总法。所谓别法或别相，则是在遣余识前不仅遣除了异类，还遣除了同类中的他体法，单独建立自己类别当中的某一法，这叫别相，比如说东方人，它首先遣除了所有人类以外不同类别的事物，然后又遣除了人类当中除了东方以外的其他的人类。

点，而承许心的近取因是心。若真正懂得佛教因明的观察方法，对物理学等科学的研究也很有帮助。因为，很多学者都认为时间、空间、方向是实有的，以前讲《俱舍论》时我就引用过他们的观点。因此，了解佛教的学问是很有必要的。

在学习的过程中，每个人都会有一些感悟，若将之记录下来，若干年后也许还用得上。因为从年龄来讲，大多数道友都处在精力最旺盛、智力最敏锐的阶段。以前我经常想，在眼睛还没有完全模糊之前，应多翻译几部书，在模糊之后，除了一天吃三顿饭外，就一边晒太阳一边念超越轮回的心咒——嗡玛呢巴美吽。现在很多道友身体和智慧都很不错，特别是讲考班的道友，希望大家认真学习戒律、俱舍、因明、中观、现观，以及修学加行和密法。

寅二（遣除破彼非理诤）分二：彼无然见等合理；有支虽无宜用词。

卯一（彼无然见等合理）分二：遣除见等非理诤；
以喻说他许非理。

辰一（遣除见等非理诤）分二：真实依彼破他理。

巳一、真实：

谓多则如前，无有差异故，
极微故非知。不成无差异，
有别是根境，是故非微尘。

未经观察，外道所许有支似乎真实存在，因为：
身体的支分并非身体，聚合后就成了身体；轮子、螺丝、
车厢等所有零件分散时，都不是车子，组装后就成了车子；
一个一个微尘未聚合时不成其为任何事物，聚合后
就变成了瓶子等千差万别的事物。实际上，若懂得前面的
推理，就能了知实有的整体有支并不成立。

但能明派、数论外道等回辩说：这是不合理的。若
没有一个实有的总法有支身体，只是若干微尘聚合在一

起，则如同先前微尘不是眼等根的对境，聚合时的微尘也与先前一模一样，因为前后无有差异；再者，身体等的本体也是极微尘的缘故，如同先前极微不是以根执受一样，聚合时的微尘也不能成为根的对境。这样的话，在聚合时，眼等根识也不应该了知，这是瓶子、这是柱子、这是身体、这是牦牛等。概而言之，他们认为：若不存在有自相的总法有支，则与先前无有差别，而破坏了世间所有名言。

下面遮破他们的观点：

“不成无差异”——瓶子、身体等虽然是微尘组成的，但聚合前后的微尘并非没有差别。因为，以前是没有聚合成身体的微尘，后来是已经聚合成身体的微尘。虽然从本质或本体上讲，并没有什么差别，但聚合后在功用等方面却迥然不同，因此并不能成立无有差别。比如：一个微尘眼睛看不见，集聚成瓶子、手脚、身体等后，却能看见。讲《量理宝藏论·观现量》时讲过：一

滴水不可能从容器中溢出来，集聚到一定量时就会溢出；同样，一粒微尘眼睛看不到，集聚到一定量时就能看到。

“有别是根境，是故非微尘”：正因如此，成为眼等根之对境的微尘，在功用等方面与没有成为根之对境的微尘还是有很大差别。因此，后面并非先前没有聚合、超离根之对境的微尘，因为具有能产生根识的特征。所以，分散时只叫微尘，聚合后不叫微尘而称为身体、瓶子等，这与砖瓦等原材料并非房子，砌成房屋后却叫房子，一根根毛线并非氍毹，织成氍毹后却叫氍毹不叫毛线相同。

虽然成为根之对境前后的微尘有差别，但也不是外道所许实有有支导致的，因为所谓有支只是假合，当然这种假合在名言中也能起到一定的作用。但是，若其本体实有存在，则不可能遮破。不过，众生分别念执取的对境皆非真实，故对瓶柱等万法的实执皆可以理破除。

当然，这并不是佛教特别极端，将本来有的东西毁谤为没有。有人经常说：“你们不是说四大皆空，本来有的东西也不承认吗？那还要说什么呀！”其实，不管你有什么学问，在中观和因明的智慧前，都不得不向佛教或佛陀心悦诚服地合掌、礼拜。

以前，我在一所学校演讲，有人说：佛教所说的“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”不合理，因为色法和空性并不能完全等同。否则，若色法与空性无二无别，那怎么能看得见呢？我回答说：从物理学的角度来讲，瓶子等法实际上是微尘组成的，所以可以说瓶子等是夸克、亚夸克等。但没有详细观察的人，却会认为：瓶子怎么会是夸克？夸克是那么小的东西，瓶子是这么大的东西。而学过量子力学等物理学的人，却会坚信瓶子等是由原子、分子、夸克等微尘组成的，所以从组成单位来讲，完全可以说除了它们以外是没有的。同样的道理，《心经》的四句偈也可这样来理解。

实际上，内外道很多论师都没有懂得总法和别法之间的差别，若懂得，很多问题都会迎刃而解。

已二、依彼破他理：

依此亦遮破，无有能障等。

在这里，法称论师说：依靠前面所宣说的，前后微尘并非没有差别的这一正理，可以一并遮破，若粗大的有支实体不存在，则瓶柱等万法互相之间不会有能障、质碍等说法。

外道等认为：有支粗大实体若不存在，瓶柱等万法就如同分散时的微尘一样，互相之间没有能障、阻碍。其实，根本不会有这种过失，分散时的微尘无有质碍，聚合成的柱子等有质碍，分散时的微尘跟聚合时的微尘还是有一定的差别。在生活中，这是显而易见的，比如：积聚众多微尘形成柱瓶等后，相互之间就会有障碍；现在我坐在法座上，经堂柱子后面的道友等我也看

不见……否则，我就应该看见柱子后面的人和物，瓶子、柱子等也应该无有质碍等。因此，对方的说法实在荒谬之极，因为微尘聚集后已经形成了特殊形状，当然这种特殊形状并没有一个实有的整体存在。

佛教认为，一切万法都不存在实有的本体。讲《俱舍论》时我也讲过，以细微的智慧来观察万事万物，微尘与微尘之间并没有粘连在一起，全部是分散的，只不过在聚合后，已经形成了一种特殊形象，人们也认为它们是身体、瓶子等。若懂得这个道理，对打破我们的实执就会有很大的帮助。

辰二（以喻说他许非理）分二：真实及破彼答复。

巳一、真实：

汞与金混合，热石等何见？

根等各无力，如何能证知？

谓由具法生，此过亦等同。

外道认为：瓶子、柱子等不同类的法，都是由众多同类微尘组成自己的有支实体，而不可能由他类微尘组成，否则就不可能形成自己独立的个体，认为实体应该由同类微尘组成。在未经观察时，我们也会觉得：瓶子、柱子、鲜花等，都是由众多同类微尘组成的，不同类的微尘不可能组成不同的个体。

实际上，这种观点并不合理，因为所谓总法，完全是一种假立的法，并没有实体存在。

下面我们用外道也承许的比喻来说明：如此一来，水银与金子混合一体的混合物，石头放在火中燃烧后所产生的热石，又怎么能见到呢？因为你们说，同类的法才可以组成实体，而水银和金子、石头和火完全是不同类别的法，其本性根本不相同。还有，奶也由乳和水组成，可口可乐、豆奶粉等饮品也由众多物质组成，那这些实体也不应该存在了，因为不同类的那些微尘相互中断以后先前构成的实体也将坏灭，重新依靠它也不可能

组成新的有支实体，并且，如果有支不存在则不能见到这一点你们是承许的，如此以“水银与金子混合等现量可见”有妨害。

另外，增上缘眼根和所缘缘色法等各自分开时，都不具备产生眼识的能力，聚合后才能产生眼识，那所谓的眼识难道不是由不同法聚合后才产生的吗？那这个有支法到底成不成立呢？因为，按照你们的观点，色法和眼根等不同类的法，是不可能产生新的有支法的。再说，按照你们的观点，根色等各自分开时不具备产生眼识的能力，聚合后也与先前无有差别，那聚合后又如何能够证知呢？

如果对方说：根等那一切虽然不具备有支的实体，但是由存在的具法中产生的。（外道认为：根等虽然没有能力产生眼识，但聚合后会产生具法，由它产生。）

驳：“此过亦等同”，即承认具法也有同等的过失，

因为你们承认，就像先前分开时无有具法一样，聚合后也与先前无有差别，因此存在具法不合理。

对本课的辩论，希望大家认真观察，通过反复思维就能了知：身体等有支法仅是分别念。若懂得这个佛教当中异常关键的道理，对很多分别念前的法，就不会认为其自相实有存在，对万法唯心造的观点，也容易生起定解。

已二、破彼答复：

若谓金与汞，由具方得见。

依无见何知？味具色等违。

若近命名许。识成各相异。

现在我们三天讲的，以前法王只讲一天。虽然当时讲的速度很快，但讲考特别严格，比如一个人要讲完所有颂词等，所以每天讲考时，《释量论释》我们基本上能背得下来，而且意义也全部浮现在心中，因此直到现

在印象还很深刻。

假设对方说：金子与水银等，虽然不存在整体的有支，因为金子与水银等不同类的法，不可能共同组成一个有支实体，但由不同类微尘聚合当中存在具法（其实，这种观点不但外道承许，我想个别道友在辩论过程中说不赢时，也有可能这样承认，并找出很多相似理由），比如金子与水银有一种互相具有（金子具有水银，水银具有金子）的东西存在，奶与水有一种互相具足（奶具足水，水具足奶）的法，所以才得以见到。

前面也讲过，对方所许同类微尘组成一个实体的观点并不合理，因为药、食品、糖等很多东西都是由不同物质组成的。虽然从名称上看来，很多东西都是由同一类别的法组成的，但实际上都是由众多法组成，比如糖，不但由多种物质组成，而且也有石头、金子、草、牛尾巴等不同形状。否则，若他们的观点成立，人类也就不需要担心食品的安全了。

破曰：“依无见何知？”即：所依具法从来都没有见到过，凭什么理由能了知它是产生根识的因呢？为什么说具法本身无所见呢？因为，无论是在眼根、色法、作意上，还是在金子、水银上，或它们之间，所谓的具法都见不到。这就像相属，外道承认在物质上存在，而佛教承许唯是心的假立。

“味具色等违”：如果承许不同类的法不可能在一个物质上存在，那显然与糖的这个味道具足这个色相及这种香气等说法相违。再者，你们承许味是功德，颜色、形状等也是功德，具法也是功德，若功德具备功德，则成了无穷无尽。而且，你们也认为实体具足功德，比如糖具备颜色、味道、形状等功德，而承认功德不具备功德。

如果对方说：说味具足色等，只是从他体（因为不同类的法不能组成一个有支实体）和他体的部分近似命名，才如此承许。（也就是说，味道、颜色、香气等都是从他体的角度来

讲的，但因它们有相似之处，才说味道具足色等。）

驳：佛教承许，名称在物质的本体上不存在，所以，虽然把愚笨的人叫黄牛却得不到黄牛本身，将与瓶子接近的黄牛取名为具瓶黄牛却得不到瓶子；否则，在物质的本体上就应该得到它们。与此相同，缘取（有境无分别）酸奶之类的味和色等的识成为各自他体，而不会执著（有境分别心）所谓酸奶为甜味、酸奶是黄色等，否则以现量可破。虽然味道、颜色、香气等，是不同根识的所取境，在无分别识前分别接受，而分别念前综合执为一体。而外道不知道这样的道理，就产生了许多邪分别念。

譬如谓长串，具彼自体说，
与其异体者，具数及业等，
体不现识前。

此外，比如飞禽、军队、石子、念珠等排列成行，

就取名谓长串，那些个体是各自一一排列，而没有成为共同的一个实体。在《入中论》⁸⁹《入行论·智慧品》⁹⁰等论典中讲过，军队、念珠、森林等都是假立的，并没有实有的自性可得。而功德——所谓长的名称，是共同的（表示众多事物聚集后的形色），并不是对一个事物叫做长。那些不同类个体（表面看来，一群飞禽、一支军队、一串念珠等，都是同类法组成的，实际上并不是这样。比如一支有五百人的某国军队，虽然大家穿得一模一样，但每个人的长相、基因等都不相同）组成的一个实体并不存在，因此功德——所谓的长又岂能具足实体？另外，“串”也是布置的功德，长也是形色，所以这两者都是量的功德。为此，数量等这些并不是由于与实体不同的他体在外界事物上存在才使用某某名词的，因为只是显现具足数量等“瓶子”之类的自本体以及借助其中“一”等名称来表达，而与它们异体的具数

89 《入中论》：“瓶衣帐军林鬘树，舍宅小车旅舍等，应知皆如众生说，由佛不与世诤故。功德支贫相薪等，有德支贫所相火，如观察车七相无，由余世间共许有。”

90 《入行论·智慧品》：“相续与蕴聚，假名如军鬘，本无受苦者，谁复感彼苦？既无受苦者，诸苦无分别。”

以及业、分类、他体、自体、总等的本体——也即除瓶子以外他体存在的什么自相也不能浮现在心识前，由此可见，仅仅是分别念增益假立罢了。

以前讲《中观庄严论》时，也分析过外道的观点，对我们来讲，知道一些还是很有必要，否则在学习时就会迷迷糊糊。学过因明的人都清楚，在分别念前总法可以成立，但它并没有自相或实体。而一二三四五六等数目，全部都是心中的概念，虽然它可以代表事物，但却没有独立的实体。而外道因为智慧有限，经常弄不清楚实体、功德、具数、业、总等的真相。

总之，大家要清楚，所谓的有支身体并没有实体，否则军队、牛群、长、短等都应该有实体。既然一个整体的聚合——所谓的有支身体不存在实体或自相，那心就不可能从有支身体产生，因为谁也不会执著心从假立的身体产生。可能有人 would 认为：心识可以从身体的支分——心脏、大脑等中产生。这种观点下面会遮破，希

望大家关注后面的精彩辩论！因此，若认真学习本论，我们根深蒂固的错误认识——心识从身体产生的观点就可以彻底破除！

学习参考资料

一、法相名词：

1. 色法：所谓的“色”即指可插入、可转变毁灭的法。即占有一定之空间，具有自他互相障碍，及会变坏之性质者。从意义上讲，带有阻碍之义，因此与心识截然不同。《俱舍论颂疏》中云：变碍为性，能持此性，故名色法。粗大色法具说词、释词二者，微尘具说词而无释词。

2. 形色：有形之色也，对于显色而言。即色法中，质碍粗着，因触而忆知长短等者。瑜伽一卷六页云：形色者，谓长、短、方、圆、粗、细、正、不正、高、下色。又云：形色者，谓若色积集长短等分别相。又云：形色者，谓长短等积集差别。

成业论二页云：即于合和诸众色中，见一面多，便起长觉。见一面少，便起短觉。见四面等，便起方觉。见诸面满，便起圆觉。见中凸出，便起高觉。见中坳凹，便起下觉，见面齐平，起于正觉，见面参差，起不正觉。如旋转轮、观锦绣时，便生种种异形类觉。不应实有异类形色，同在一处，如诸显色。若许尔者；应于一切处，起一切形觉。然无是事。是故形色，无别有体。即诸显色，于诸方面，安布不同，起长等觉。如树蚁等行列无过。

3. 增上缘：四缘之一。乃一切有为法生起或结果之间接原因，凡有强胜之势用，能成为他法生起、结果之助力者，皆称为增上缘。如六根能照境发识，有增上之力用，于诸法生时，不生障碍；又如田、粪、水等，于诸苗稼等，皆有成办之助力，故称为增上缘。大乘义章卷三（大四四·五一六下）：‘增上缘者，起法功强，故曰增上。’增上缘可分为二：（一）与力增上缘，指能

促成‘法’之生起者。（二）不障增上缘，指不妨碍法之生起者。

4. 所缘缘：又作缘缘。即所缘之缘。四缘之一。所谓‘所缘’，即指心及心作用之对象（认识作用之对象）；若心、心作用之对象成为原因，而令心、心作用产生结果之时，心及心作用之对象即称为‘所缘缘’，心及心作用则称为‘增上果’。又历来多解释为心、心所法由托缘而生起，乃自心之所缘虑。故亦可谓所缘缘即一切法。俱舍论卷七：“所缘缘性即一切法，望心、心所随其所应。谓如眼识及相应法，以一切色为所缘缘。如是耳识及相应法以一切声，鼻识相应以一切香，舌识相应以一切味，身识相应以一切触，意识相应以一切法为所缘缘。”又成唯识论于所缘缘立有亲疏二类，据成唯识论卷七载：“此体有二，一亲二疏。若与能缘体不相离，是见分等内所虑托，应知彼是亲所缘缘；若与能缘体虽相离，为质能起内所虑托，应知彼是疏所缘缘。”

二、重点、难点、疑点：

1. 在“宣说有支有妨害”一科中，如何理解“手等动皆动”？

对方承许有支和支分一体，且有支是实有的一体。那么，如《量理宝藏论》中所说“境时形象相违别，若与一总相关联，生灭本体皆成一，非尔一体二分违。”如果东方与西方等对境、过去未来现在之时间、粗细等形象相违、不同、众多的一切“别”与一个“总”本体无二无别紧密相联，所有“别”的生灭本体都需要变成一体。否则一个本体存在生未生、灭未灭等两个部分是完全矛盾的。对此，全知果仁巴解释：别法毁灭时，总法毁灭与否？如果说总法不毁灭，如此则与你们所承认的观点自相矛盾，因为你们承认别法与总法一体的缘故；如果说总法毁灭，那么与这个毁灭的总法无二无别的其他别法也应该毁灭，因为一切别法与总法一体之故。

2. 凡夫的现量如何安立？

有者问：现量是见自相，而自相是刹那性的，凡夫的粗大心识无法见刹那，那么对于凡夫是否有现量？

答：凡夫现量并不涉及无分微尘与无分刹那，当境、根的极微聚合的刹那达到能生起识的程度时，它的自相才作为所取境而生起领受它的识。比如，尽管一滴水不会装满瓶子向外溢出，但当水滴积累到瓶内已满满盈盈后便会向外溢出。因此，当微尘聚合到可见的时候，对本身的所取境未错乱了别的这个识就是异生的现量，例如见瓶子的现量。

三、思维与辩论：

1. 为什么有支身体乃假立之法而没有实体？懂得此理后，你对心从身体产生的观点持何态度？

2. 外道认为，若没有有支身体，则不能现见，事物之间也没有能障等。请以理破除！

3. 请详细分析，“以喻说他许非理”这一科判的所讲内容，并归纳要点！

第 16 课

2012 年 5 月 16 日

下面继续讲心识和身体之间的关系。前面驳斥了从整体的有支身体产生心识的观点，同时也说明了，珠串等名称与事物的本体并非他体，否则在现量识面前就应该得到，但没有得到的原因，这些缘事物安立的不同名称，就是遣余识的分别念总相。也就是说，按照佛教的说法，外道所承许的具数，以及自体、业、功德等都是假立的。从今天开始讲，虽然没有有支实体，但以遣余的方式可以运用名称。

卯二（有支虽无宜用词）分二：破许真名之有境；说是反体有境理。

辰一（破许真名之有境）分二：说无实境运用理；

破分真假他答复。

已一、说无实境运用理：

名识随异事，分别假立义，

犹如功德等，已灭及未生。

前面讲了，外道承许：所谓功德，包括一二三四等数目，以及手脚伸出去、缩回来等业，等等。而且他们认为，只有实体具足功德，而功德不具足功德。若没有懂得这些外道的观点，学习这两天所讲的辩论，就有一定的难度。在懂得之后，用佛教的理论来进行分析，就会发现他们的说法，有很多自相矛盾的地方。

颂词说：数目（如一二三四等）等语言名称，以及内心浮现的概念（依靠名言共相，内心可以浮现义共相），这些名识都是随着不同的所诠事物，即各不相同的反体形象，以分别念假立意义，比如这是瓶子、这是柱子等，而在外境自相或实相当中并不存在，即名言共相、义共相在

事物的本体当中不存在，唯是分别念假立。

比如：外道自己声称的功德虽然不具备功德，但可以说出二十四功德、大功德等名称。（此处引用外道的说法，除了证成自宗的观点以外，还指出了外道自相矛盾的地方，也就是说，“二十四”与“大”分属于功德中的数和量，二十四功德、大功德之类的说法，说明功德还可以具足二十四或大等功德，即功德可以具足功德。）

而且，已经灭亡以及尚未产生不存在实体的事物也是同样，就如同使用“以前出现过一百个瓶子，未来会有一百个瓶子”之类的词句一样。即：外道认为只有实体具足功德，但他们的说法却与自己的承许相违。为什么相违呢？因为，已经灭亡、尚未产生分属于过去、未来的法都没有实体，但他们却在这子虚乌有的法上运用“一百”，这样的话，没有实体的法也可以具足数量等功德了，因此他们的观点自相矛盾。

外道认为，实体具足功德，而功德不具足功德。因为功德在事物的本体上存在，所以，若物质实体不存在，则功德也不可能存在。比如说我是好人、我是坏人，若实体我不存在，功德好坏也不可能存在。为什么功德不具足功德呢？一有功德变成实体的过失，二有不同类的法组成一个实体的过失。虽然他们这样承认，但在运用时也出现了许多自相矛盾的地方，比如说未来的一百瓶子等。而佛教承许，口中所说、心中所想，全部是众生的分别念假立，所以在事物的本体上并不存在。

表面看来，名称以及爱恨等执著等，好像在物体的自相上存在，实际上，若能系统学习佛教的教义，就能了知万法都是分别心假立。学过因明和俱舍的道友都清楚，外道和有实宗承许实有等，而世亲论师等却将之破斥得体无完肤。因此，若能系统学习佛法，心中的疑惑就能遣除。因为，其对自相与总相、心识与物质等过去、现在、未来许多人难以区分的问题，都分析得非常

清楚！

已二、破分真假他答复：

若许此假立，何故而承许？

彼于一切事，何不依彼许？

假设对方承许说：尽管刚刚讲的此功德等（即二十四、大、一百等）实际不可能存在，但以心也可以假立，因此并没有功德具足功德的过失。

驳：实际上不存在，又凭什么理由如此假立而承许这一点？如果本来没有二十四等功德，却可以用分别心假立，那对器情世界一切事物来讲，本来数目等名称不存在于其上，又为什么不承许一切都是假立而命名呢？因为道理完全相同故。也就是说，应随顺佛教承许，柱子、瓶子等名称在事物的本体上不存在，仅仅是遣除其他非同类和同类之法而命名。

若非皆假立，异别故谓主。

何外他体无，互异即无义。

假设对方说：并非万事万物都是假立命名，如果具有数目等异体存在的差别，则可以取真名，比如将现在的瓶子称为一个瓶子之类，因此称为主要，就像将具有项峰、垂胡的动物叫黄牛一样。否则，若真名不成立，假名也无有容身之地，如同没有在具有项峰、垂胡的动物身上使用黄牛的真名，则不可能有在愚笨者身上使用黄牛的假名一样。对真名，分别念可以假立；假名，分别念假立也是不合理的。某法不存在一体，不同的名词“一个”等只是无有意义的名称，是假名，例如尽管不具备黄牛的法相，却将特别愚笨的人或笨蛋叫黄牛。又如，说未来一百个瓶子，未来的瓶子不存在，故而“一百个”是假名。

对方认为，有些功德在实体的基础上存在，属于真名，二十四功德只是假名。其实，这是外道不懂真世俗和假世俗、自相和总相、显现和遣余等的原因所致，若

懂得这些因明的根本问题，就不需要如此劳心费神。

对此我们可以这样回答：你们这样分开真假不合理，因为此处是辩论“如果所诠的意义本身不存在，则不该运用名称”的场合。但是，尽管不具备意义，却有以假立运用的情况，由此你们心里的观点显现已经失毁（指功德应该在实体的基础上存在）。

这样一来，不同意义的名言共相之因不存在，则瓶子和“一个”等名言共相成了异名的说法也就无有实义。

非具余义因，白等具数等，
名称非异名。若彼亦他义，
德实成无别。

对方认为：名称（表示功德等的名称）一定要在实体的基础上才可应用，若实体上不存在运用名称的因，不同的名词（异名）则无有意义；或者说，若在一个事物上用不同名称（异名），则毫无意义。比如一个瓶子，只应有

一种名称；若有两个实体，就应有两种名称。若一个实体有两种名称，不同的名称就是异名。

驳：如果按照对方的观点，承许不同的名称不具备其余意义的理由（非具余义因），但是说白红等功德具有一个等数目、分类及自体等的名称并不是异名，那么同样万事万物也将变成如此（指非异名）。

外道认为，在实体的基础之上才可以具足功德，而功德不具足功德。实际上，这种说法并不合理。因为，不但瓶子有白色、蓝色、红色、大小等功德或特点，而且功德还具足功德，比如颜色好看不好看（在功德颜色上有好看不好看等功德）等。这些就变成异名了，因为是在一个物质上有很多名称。其实，蓝色与白色、长与短完全是相违的，怎么会是异名呢？所谓异名，是指表示某个事物的不同名称，比如喇荣和色达佛学院，而不同事物的名称则不能叫异名。因此颂云：“白等具数等，名称非异名。”

“若彼亦他义，德实成无别。”如果功德上还有其他功德的意义，如白色的功德上存在好看、长短等他体的功德，那功德和实体就成了无二无别。因为，他们自己所许的实体法相就是成为功德与所作等的依处，或者作为它们会合的因。这样一来，白色等也成了实体，因为它作为数量等的功德与下坠之所为的依处。

这些外道心里的想法就是，两个以上常有的极微等组成的实体就是瓶子等，它上面的功德、业、总法是以会合相属而存在着。关于二十四功德，如云：“色香味触数量六，各自具足分类三，他体自体诸心识，苦乐贪嗔及勤奋，重湿油腻与有为，法及非法一切声。”而按佛教的观点，瓶子等只是假合，颜色、形状等也是不同根识对同一事物的所缘差别。因此，虽然外道承许，颜色、形状等在事物的本体之上他体存在，但这只是分别念假立而已，实际上根本不可能成立。

今天所讲的内容，完全是破外道的观点，在实际生

活中并不一定用得上，因为很多人从来没有承许过这些观点。但是，通过学习因明等佛教经论，自然而然会给我们带来利益，因为大大完善了自己的思维。有些人则具有与外道相似的分别念，通过学习自相续的邪见就能遣除。因为，以前对总相与自相、名相与事相、分别与无分别等之间的关系非常模糊，而现在完全梳理清楚了。

辰二（说是反体有境理）分三：数等用词之原因；宣说彼名之必要；依彼说理及说喻。

巳一、数等用词之原因：

虽非他事物，以反体分异，
如非业实体。

自宗认为，数目、量的大小或长短等，在同一事物的本体上，虽然不是以他体的方式而存在，但以反体的分类可以运用不同名言共相。比如针对一个白色的瓶子，以分别念可以如此假立：从不是柱子等法的反体叫瓶子，

从不是常有的反体称无常，从不是无为法的反体说有为法，等等。（因明前派认为，事物的反体在物质的自相上存在，就像蘑菇的菌褶一样。但因明后派并不这样承认。）而且，对方也说排除了非业、非实体、非白色等。

通过学习因明，我们才能正确了知名称所表示的意义，比如说某人的名称时，非此名称的人全都排除了，虽然该名称并非以自相的方式存在于某人的身体之上，但以分别念假立的名称却能起到如此作用。而且，这样承许没有任何过失，说“未来的一百个瓶子，过去的一百个瓶子”等皆合情合理。否则，若按外道的观点，这样讲就有很大的过失。

已二、宣说彼名之必要：

说事之诸名，具足数目等，
相异而宣说，他法作特指。

如果对方说：倘若所诠不是以他体而存在，那说

瓶子的白红等颜色，五百、二百等数量，以及黄牛的数目多少等就没有意义了，因为所说的话全都不符合实际。若所诠义与事物他体存在，那所说的话语就有意义，因为相合实际情况。其实并非如此，因为这是以遣余的方式来趋入名言，正如颂词所说：凭借说出事物之反体的所有名称（如数目、量等）来说明具足数目等的瓶子，具法——数目等似乎是以不同他体而宣说，这样的语言并非无有意义，诸如瓶子上面的一个数目等反体能够确定下来（对说者听者来说都是如此），因为排除了非其本身的他法而能理解是特指的特殊所诠。当然，命名老人的初衷也已达成。

《量理宝藏论》讲得很清楚：说者说瓶子的时候，是把总相和自相混为一体而宣说的，虽然根本没有说出自相，但耽著自相而说；同样，听者也认为在说瓶子，因为他也是把自相和总相混为一体而听受的。所以，两者才能达成共识。否则，若自相和总相一体，说者的口

和舌头以及听者的耳朵等，都应该被“火”这个词燃烧了。我以前讲过，有一位老堪布经常说：如果自相和总相一体，说火时就有火在口中燃烧的过失。

其实，在学习因明的时候，也能了达众生的所作所为都是幻觉，即幻化的众生于幻化的世界过着虚幻的生活，因为吃饭、走路、睡觉等皆非真实，就像梦中一样。可能有人会想：我正在说话，我正在听课，我正在吃饭，怎么会是梦呢？但真正观察的时候，没有任何一法经得起观察。因此，不仅唯识、中观、密法对修行有利，因明对修行也有帮助，这一点只要大家去思考就能了达。

我特别希望在座的道友，在学习佛法的过程中，能依靠正理将人生观建立在修行上。否则，在生活中就会随缘而转，比如说别人的过失，看他人的缺点等。如果学习因明就是为了跟别人吵架，学习俱舍就是为了跟别人算账，学习戒律就是为了找他人的毛病，学习中观就是为了给他人发太过，那闻思也太没有意义了。若刚开

始就将学习戒律等佛法的目的，放在调伏自相续烦恼的内观上，慢慢就会成为一位好修行人。所以，有些人在学佛后，于发心、闻思等时，都能生起信心、清净心，很多功德自然而然获得。否则，即使表面看来有智慧、有能力，在佛教圈子里也有地位，也没有什么意义。

当然，释迦牟尼佛传下来的任何一个法门，都是趋入佛陀智慧与悲心的途径。在这方面，我们应向前辈高僧大德学习，他们对五部大论等显密佛法以及世间学问无所不求、无所不通，而获得殊胜成就。根本不像现在个别人，以自私自利心执著门户、看他宗的过失等。如果这样，不但闻思不成功，修行也不会成功。因此，哪怕学到一点一滴佛法，也要用在调伏自心上。

在学因明的时候，我们不能像所谓的研究员、学者一样，不注重信心的培养，而应通过学习，成立释迦牟尼佛是这个世界唯一的量士夫。当然，在此之前，必须以大量教理建立前世后世，推翻反方的观点。如果没

有铲除过去、现在、未来各种邪知邪见，在修行的过程当中，就会遇到大的障碍。以前上师如意宝再三强调：“不要一进入佛门就开始盲修，因为没有闻思，内心全部是怀疑。”在菩提学会，很多学员通过长期闻思，相续当中的怀疑和邪见都遣除了。但若不注重修行，也容易变成法油子。因此，修行才是根本！

虽然在学习的过程中，应与自己的修行相结合，但也需要辩论、研讨，不能用高压政策，将之定性为反抗、起义！若思想比较开放，就不会记恨别人的一两句话。我以前讲过，上师和弟子都没有必要患得患失，每天都生活在担忧、恐惧、伤心、悲观当中，应该勇敢地面对。但现在很多佛教徒都很自卑、悲观，一直自己念一点、修一点，不敢接触他人，因为担心别人说自己，实在承受不了，而损坏修行。其实，这完全是自私导致的。

真正学习大乘佛法的人，对包括怨敌在内的众生，都应具有鹅王趋入大海一样的欢喜心，若我们面对金刚

道友，都没有胆量与之说话，那就极其惭愧！个别道友给我说过：我现在不想见人，害怕说话，有恐惧感。在这方面，大家一定要注意，不然会得自闭症！我以前讲过，若与人接触、讲话有痛苦、恐惧的心态，而把自己约束起来，慢慢就会得自闭症。作为大乘佛教徒，若不敢面对众生，那就不是名副其实的修行人！

法王如意宝曾经说过：“作为修行人，即使外在有天灾人祸、四大不调等痛苦显现，内心的法乐也不可间断。”我认为，若恒时处于无我、利他的状态，做到这一点就不是很困难。因此，大家应调伏自心，不要害怕与众生甚至金刚道友接触，更不能以此为目的而闭关修行，否则就有违成佛度生的大愿！因为，在因地时，必须缘众生行持六波罗蜜多。

在轮回当中，苦和乐是交替、轮番显现的，比如今天心情好，明天心情差；今天身体健康，明天身体不健康；今天工作顺利，明天工作不顺利……当然，若前

世恶业造得多，苦就会多；若前世善业造得多，乐就会多。若我们有闻思修行佛法的境界，面对这些苦乐显现心就会如如不动，而不再造转生轮回的业。不过，要获得佛法的境界，除了极个别人以外，时间太短是不可能的，因此大家一定要长期熏习佛法，慢慢相续就会由量变到质变。

总之，我们应先通过闻思因明等佛法，对本师释迦牟尼佛及其教法生起信心和定解，之后趋入修行，发心、讲考都可以是一种修行。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 名言共相与义共相。名言共相：简称“名总”，即心中所现事物名称的影像。如见瓶之分别心中由瓶名所现之影像，及心中所现“有为法是无常”之名言影像。义共相：简称“义总”，概念共相之一种，但存在于思维过程中之增益部分，即心中现起的外境形象，如思维中所现抽象之瓶。它是不同的地方、时间、形相的事物，全部以分别念综合起来执著，也就是思维结构当中出现一种总的概念。

2. 真名与假名：不观待任何其他理由或必要，最初命名大师看见一个事物随自心之意愿而给它立下的名称。如，最初古人看见具有项峰垂胡的动物，命名

为黄牛。之后，人们即依靠此名称来理解、判断、分析，此为真名。观待某些相似或相关的原因，而将另外一个事物的名称取在此事物之上，比如：最初具垂胡的动物称之为黄牛，因为黄牛很笨，后见某人也很笨，遂把此人称为黄牛，此为假名。

二、重点、难点、疑点：

1. 如何理解“破分真假他答复”中对方安立的真名和假名，自宗如何破斥？

对方观点是：真名，安立于自相法上。如一个白色瓶子，瓶子自相存在故，为真名。假名，安立于没有实体的法上。如对过去未来法安立的名称、把不具备黄牛法相的人称为黄牛，二十四个功德也是假名。并且对方认为，如果真名不存在就没有假名，比如没有在具垂胡的黄牛上使用真名，那对愚笨者也不存在使用黄牛假名的情况。

自宗破斥如下：

破斥一：你们这样分开真假不合理，此处是辩论物体自相存在或不存在的条件下能否安立名称。

破斥二：如果自相不存在可以运用名称，则对方之前承许的观点全部失毁。

破斥三：不同意义的名言共相之因不存在，则瓶子和“一个”等名言共相成了异名的说法也就无有实义。（异名的说法都是从事物的反体差别义进行安立的，不需自相异体的存在。）

2. “非具余义因”等五句是如何破斥对方观点的？

是从功德和所具的功德一体他体角度破斥。若一体，功德等不具备其余意义的理由，则不是异名（非具余义因，白等具数等，名称非异名）；若他体，功德意义另行存在，则功德成了实体（若彼亦他义，德实成无别）。或者

这样分析，（1）一体不成立：如二十四德，二十四是功德、德也是功德，两者如果是一体，一个功德等于二十四个功德，二十四个功德就等于一个功德。（2）异体不成立：否则，二十四就成了功德之外的单独存在。但二十四除了功德集聚的量数外，再无其他。

三、思维与辩论：

1. 请从“说无实境运用理”和“破分真假他答复”两方面，阐述“破许真名之有境”。

2. 请详细分析，“说是反体有境理”这一科判当中前两部分——“数等用词的原因”和“宣说彼名之必要”所阐述的道理。

第 17 课

2012 年 5 月 23 日

下面我们继续宣讲身体非心识的近取因。前面已经讲了“非由有支所产生”，现在讲“有支虽无宜用词”，这一科判分“破许真名之有境”和“说是反体有境理”两部分，第一部分已经宣讲完备，现在讲第二部分中的“依彼说理及说喻”。

在因明中，有支和支分是很重要的法相，很多因明论典都将其归纳在总相和别相里面。在这里，作者法称论师为了让大家明白它们之间的关系，也叙述了一些其他知识。当然，跟破斥从身体产生心识的观点，并没有直接的关系。

已三（依彼说理及说喻）分三：诠法有法之名称；
 诠聚聚支之名称；依彼教他亦通达。

午一、诠法有法之名称：

欲知唯彼者，不引诸其余，
 有谓指之具，能诠似异法，
 诠一义一切，引故谓指具，
 即诠有法名。

在这里，作者特别宣讲了两种名称——诠法的名称和诠有法的名称。在平时生活中，这是我们经常用到的，只不过没有特别留意而已。

“欲知唯彼者，不引诸其余”：某个事物有很多反体，比如无常的反体、有为法的反体、所作的反体、世界部分的反体等，但若只想了解其中的一个反体或特点，在表达的方式上，就会只引出这一个反体，其他反体都不会引出。“有谓指之具，能诠似异法”：所谓指之具，

就是指所指法上所具有的特征。虽然从本体上讲，就像手指和手指所具足的法并不分开一样，但在有些场合当中，所谓“指之具”，似乎“指”与“具”存在着他体法的能诠，比如牦牛的具足、瓶子的具足、柱子的具足、手指的具足（指手指所具有的颜色、有为法等任一特点，如说手指的白色）等，这就是诠法之名称。因为，只是想了解差别事“指”上面的差别法“具”，而单独特指它本身，遣除所有其他反体。

在因明中，差别法存在于差别事上，比如：瓶子是差别事，瓶口、瓶尾、瓶腹、瓶子的颜色等是差别法。虽然从本体上讲，离开了差别法就没有差别事，离开了差别事就没有差别法，但在表示的时候，所表达的内容就是差别事上的某一个特点，其他特点并没有引出，对说者听者来讲都是如此，这就是诠法之名称。

“诠一义一切，引故谓指具，即诠有法名”：在表达的时候，尽管也只诠说了个意义，但差别事上所有

特点全都引出来了，或者说没有排除的缘故，这就是所谓的“指具”，即诠有法之名称。因为指和具中间没有连接词“的”或“之”（藏文文法“格”，相当于中文“的”与“之”等），所谓“指具”就是差别事，就像说瓶子、柱子、牦牛一样。比如说牦牛，牦牛所有特点全都具足，一个也没有排除。而说牦牛之角或牦牛之身体，只引出了牦牛的部分特点（此乃诠法之名称）。

大家应该清楚，有法和法与有支和分支接近，一个是整体，一个是部分。所以诠有法的名称，就是能诠表、诠释某个法及其整体特点的言词。比如说某个人，其性格、爱好等全都引出来了，因为这些与此人是一体。在《量理宝藏论》中，也讲过这方面的内容，但说得不是很清楚。而《释量论》，特别是第四品，讲得比较多，不过很难懂。但若没有懂得这方面的道理，在辩论的过程中，就容易被别人找到毛病、抓住把柄，因为诠法的名称与诠有法的名称容易混淆。若精通因明、懂得这些

道理，在说话、演讲、辩论、写文章、分析问题等方面，都会很严谨，不容易出现过失。

午二、詮聚聚支之名称：

聚和聚支，与有支和支分、总相和别相有相似之处，但也有一些差别，学过因明的人应该清楚。

除色等力别，彼等相同果，
非因予遣除，即用瓶之名，
故瓶非谓色，一体之名称，
是詮类聚别。

当将八种微尘聚合的事物命名为瓶子时，已经排除了瓶子的聚支色等的分别能力和各自差别，比如色产生视觉，香产生嗅觉，触产生触觉等，而要表达的就是彼等相同果，即色香味触、地水火风所有微尘所起到的共同作用——盛水等，而不能装东西的非因——柱子等则予以遣除，因此才将那些聚支的聚合——所谓的聚法

称为瓶子。

按照《俱舍论》的观点，瓶子、柱子等任何一种事物，其组成元素就是地水火风、色香味触八种微尘（若加声音，则有九种），这些组成某个事物的不同元素就是该事物的聚支，而该事物则是聚法。因此，所谓聚或聚法就是总相或整体，所谓聚支就是别相或部分。当然，聚支并非同类之法，比如组成瓶子的八种微尘，其功能和作用都不相同。而所谓的“人”，则是一个种类。其中的男、女、石女、具眼、不具眼等，则属于人类当中的类别。同理，瓶子、柱子等也可依此类推。

可见，通过学习因明，能使我们的思维更加灵敏、细微。比如茶杯，不但眼可以见，手也可以触……所以它并不是一种元素组成的。（若在八种微尘之上加上声尘和法尘，则有十种，不过法尘并非组成物质的基本微尘，因为它唯是第六意识的所缘境。）

下面讲颂词：所以，诠聚之名——瓶子并不是与聚支中的色一体或同体的名称，因为没有把单单的色命名为瓶子。同理，其他香味触等也是如此。在其他因明论典中，有聚总和聚别的说法，所谓聚总就是所有聚支的聚合，所谓聚别就是分别的聚支，但是聚总并不是聚别，聚别也不是聚总。所以，瓶子不能叫色（瓶子可以叫色法），也不能叫其他微尘，它们的总和才叫瓶子。

为此，有着诠聚之名断除聚支（但不排除所指聚法）为所诠，与诠类之名不排除类别⁹¹（但要排除其他非类）为所诠的差别，这一点就是诠类与诠聚的差异。因为，所谓瓶子的类别金瓶、银瓶、铜瓶、木瓶等也使用瓶子的名称，所以瓶子是同体的名称。也就是说，类有总类和别类，一说总类瓶子，不同类别的瓶子都包括在内。前面也讲过，人是人类的总称，一说总类人，别类黑人、白人或东方人、西方人等全都说完了。又如说降魔胜利洲，

91 类别：同一类法中的不同分类。所谓类，即不同类别的总称。

其中的任何一个类别，如出家人和在家人等都包括在内。又如说汉僧，总括所有汉族大僧和二僧。因此，所谓瓶子的名称看待自己的法——色等是诠聚名；从看待聚的差别如此他法的角度（即看待不同类别）也是诠类之名。同样，也能了解森林与军队等其余名称。

在因明中，法和有法、类（总类）和类别、聚和聚支分得很清楚，大家应该懂得其中的意义。在注释中，麦彭仁波切对相关内容分析得很透彻，希望道友们仔细阅读，在翻译的过程中，我也尽量做到了通俗，并不像法尊法师翻译得那么难懂。虽然因明比较难学，但学习也很有必要，我最近观察，外面有些居士辅导员因为从来没有学过因明，讲课时总能找到很多毛病，比如分不清楚聚和聚支等，当然学院内辅导或讲考时也能发现一些问题。所以我想，以后辅导和讲考应该换一种方式，不然闻思很难迅速提高。当然，传统的讲经说法风格还是应该保持。

现在有些法师和居士，内在的智慧虽然很不错，但都缺乏训练，所以表达非常困难。所谓训，即老师给予教训；所谓练，即自己再三练习。以前著名的思想家苏格拉底，也经过了很长时间的训练。后来教育学生，也长期训练他们，其中柏拉图表现最为出色。作为修行人，在修行、讲考、讲经说法等方面，一定要再三训练。若没有训练，即使内心充满智慧，因为胆量不够、经验不足等原因，临场表现就会很差，让人不起信心。

对我来讲，因为已经到了这种年龄，就像西山的太阳一样，很快就会离开世间，所以无论讲得好也好，不好也好，也没有什么特别的要求，只是随意发挥。但我们这里有很多年轻的知识分子，如果没有及时在演讲的表情等方面进行训练，以后在需要用时，就会捉襟见肘。比如：有人虽然语言组织得很不错，但一直看着虚空或地下，表情、手势等都很呆板。

当然，讲经说法并非世间演讲，不一定需要浓厚的

掌声和笑声。听说以前俞敏洪回北大演讲，不到四十分钟掌声就擂动了二十多次。当然，有些是故意安排，有些确实讲得很精彩。而讲经说法越精彩下面越鸦雀无声，因为大家都害怕听漏掉了内容，只不过从表情上看更加专注而已。

据西方国家研究表明，在接受知识的过程中，听觉占百分之二十，视觉占百分之四十，所以演讲者的表情、状态等非常重要。作为出家人，严肃是可以理解的，但若一直放不开、紧张、喘不过气来，甚至坐不住、痛苦、叹息、脑海一片空白，想发挥得很好也很困难。虽然没有必要做到跟世间名人一模一样，但也需要培训。

金刚萨埵法会开完以后，高级班要好好培训。我有两个想法：一是开展问答，二是组再化小，以便大家有更多机会锻炼。当然，法师还是要继续打分，但应认真负责，不能听都不听、看都不看。道友之间，也应互相学习、取长补短。时间非常珍贵，希望大家认真对待！

在学会，有些辅导员在辅导的过程中，虽然讲得很好听，但全是自己的分别念，跟法义一点都不挂钩，这种讲法我们就不欢迎。前段时间我讲过，法师怎么讲辅导员就怎么重复。以前上师如意宝讲完课后，由究旺堪布和嘎多堪布进行大辅导，他们也基本上重复法王所讲。其原因就是需要再次串习。因此大家一定要认真准备，做到能完整复述法师所讲。

所以，无论是法师讲法还是辅导员辅导或者学员讲考，都应先明白内容，然后再讲。否则，若自己迷迷糊糊、表达不清，他人也不可能听清楚。在佛教团体当中，很多人都有潜力可挖，若自己默默训练，比如讲《入菩萨行论》，慢慢就会成功。在世间，很多人为了获得成功，都经过了长期培训。比如闻名西方的球星科比，在训练时有些动作就要训练十万次。作为佛教徒，为了拥有弘扬佛法的智慧和能力，也需要进行强制训练。否则，若讲都讲不清楚，很有可能误导他人。

听说以前蒋介石训一个姓王的手下，这个人不服，一直辩解。后来蒋介石生气地说：你强词夺理，强辩。但这个姓王的人听成了枪毙，心中非常伤心。过了一段时间，他问卫士：为什么现在一点消息都没有，到底怎么回事？手下人告诉他：不是说要枪毙你，而是说你强词夺理，强辩。可能当时蒋介石也没有说清，他也没有听清。同理，若我们在讲法时，把涅槃说成涅槃等，就容易误导他人。

不过，仅有口才，也不一定是讲经说法的材料，就像瓶子需要八种微尘组成一样。但在评选法师、辅导员时，往往有人说：这个人口才很不错，没问题！实际上，人有四类：会说不会做，会做不会说，既不会说也不会做，既会说也会做。若只会说不会做，天天都夸夸其谈，也没有大的意义。以前有位居士辅导员，因为只会讲不会做，不久就退失了信心。所以，要成为弘扬佛法的人才，一定要具足口才、智慧、悲心、人格、道德修

养、利他的发心等功德。否则，若只看重相貌庄严、口齿伶俐、相似利他心等个别特征，往往会事与愿违！当然，十全十美的人，不要说末法时代，释迦牟尼佛在世时也很难找。所以应像华智仁波切所说那样，功德多于过失。

在世间，人们非常重视口才、分数、长相等外在特征，其实内在的道德修养更为重要，尤其是法师。所以，在寻找弘法利生的人才时，大家都应对佛法、众生负责，不能得过且过。前面讲的新东方的总裁俞敏洪，他之所以获得成功，也与其人格修养有很大关系，因为他博得了大家的信任和帮助。但现在很多人在依止上师之前，都没有经过详细观察，因为相貌庄严等个别功德就生起了信心，实际上这些并不一定是上师最重要的功德，就像只具足一种微尘，其他七种微尘都不具足，也不可能组成瓶子一样。

总之，在日常生活中，希望大家活学活用所学到的
因明知识！

学习参考资料

一、法相名词：

1. 八微：有部宗认为欲界无根无声的最小微聚由八尘一起产生：四大、色、香、味、触。《俱舍论颂疏》云：“此在欲界，无声无根，八事俱生随一不减。言八事者，谓四大种及色香味触。有身根九事者，有身根聚，九事俱生。八事如前，身为第九。十事有余根者，眼耳鼻舌，名有余根。此眼耳鼻舌各，十事俱生。于前诸聚，若有声生，如次数增。九十十一谓前八上，加声成九，前九上加声成十，前十上加声成十一。”

色界无香、味，在欲界的基础上除去此二种物质即可。无色界无有色法微尘现行。

2. 法尘：六尘之一，意根所缘的境界。意根对前

五根所缘的境界，分别好丑，而起善恶诸法，是名“法尘”。吾人日常动作，虽已过去，但前尘往事，忆念不忘，这就是法尘的作用。在十二处中，谓之法处，在十八界中谓之法界，于根境相对之语，则曰法境。楞严经一曰：“纵灭一切见闻觉知，内守幽闭，犹为分别影事。”行宗记二下曰：“法尘一界，兼通色心。”

二、重点、难点、疑点：

1. 如何理解詮聚和詮类名称的差别

詮聚之名是表詮所有支分共同作用之果的名称，比如瓶子，是具盛水功用者的名称。此时它本体中所有的聚支就好像抛开了一样，地大、水大等每一个都不叫瓶子。詮类之名，是詮表类总的名称。比如一说总类的瓶子，东南西北不同地方的瓶子，金瓶银瓶铜瓶等不同质地的瓶子全部囊括了，此时并没有把类别抛开。

2. 如何以四句方式分析詮聚和詮类的名称？

(1) 是詮聚也是詮类

如瓶子的名称，观待自己的法——色等是詮聚名；从观待聚的差别如此他法的角度也是詮类之名。以及森林与军队的名称等。

(2) 是詮聚而不是詮类

例如所谓的木雪山和提婆达多，依靠欲说对某时某地的独一无二事物取上的名称，只是共称为它而不随从执著为其余类别的名称。

(3) 是詮类而不是詮聚

如瓶子的色，是詮聚支之名，因此尽管不是詮聚，但却是詮说随从其余瓶子所有色的种类，而不是詮聚。所知、有实无实等也唯是詮类的名称。

(4) 不是詮聚也不是詮类

有的论师认为这种情形不存在。有的论师说：所谓恒常、有实二者并不是类和聚，因为常法、实法的类别不存在，也不存在这两者聚合的缘故。对此破斥：尽管这么说，但只是词句而已。所詮对境不存在的缘故，等同于不存在。

三、思维与辩论：

1. 请详细分析“詮法有法之名称”和“詮聚聚支之名称”这两个科判所讲的内容。
2. “瓶子”是詮聚、詮法、詮有法还是詮类的名称，为什么？这几类有何差别？
3. 上师为什么要强调培训或训练演讲？你抱什么态度，为什么？

第 18 课

2012 年 6 月 13 日

下面继续讲前生后世这个非常关键的问题。在有时间的时候，大家也应该看看《阿难入胎经》《宝积经》等佛教经论，因为作为佛教徒，对前生后世不但不能有怀疑，还应深信不疑。但现在很多佛教徒，表面上已经受戒了，内心却对前生后世、业因果、轮回过患等非常重要的基础法门一无所知，这是非常遗憾的！所以，应该根据自己的智慧和能力，在上师面前接受一些佛教的知识。

我经常讲，现在整个佛教徒的综合素质并不高，甚至不具足世间正见。若连世间正见都没有，即使身披袈裟、怀揣皈依证也没有任何用处，因此一定要想方设法

树立正见。但要拥有非常稳固的见解，最好在佛教道场当中长期闻思修行。所以，若欲树立佛幢，则一定要建立一个非常好的道场。当然，所谓好道场并不是指建筑金碧辉煌、牢不可摧，价值几千万、几亿人民币。因为，无数修学圆满的藏汉佛教高僧大德，都不是在特别精致的佛堂、僧舍里面，而是在山洞、茅棚或简陋的寺院、精舍当中，圆满一切地道功德的。

我认为，现在修行人最大的违缘有二：一是自相续的贪欲、嗔恨等不良心态，二是外在一浪高过一浪的物质生活享受浪潮。所以，在当今藏汉佛教界中，真正有道心的修行人非常难找。其实，一位真正的修行人，应该发愿终生闻思修行、弘法利生，若有这样一种坚定的心态，菩提道就会圆满成功。但现在很多佛教徒，虽然刚开始皈依佛门、出家修道的发心是做一位好修行人，但后来因为没有调伏自己的分别心，外境的诱惑力又极其强大，最后不但未能圆满初衷，还对佛教带来极大危

害，这是值得深思的！

我经常想，现在汉地很多佛学院，文化课多、佛教课少，这是培养不出僧才的重要原因。我建议，汉传佛教的佛学院，不但要开设戒律（可因地制宜学四分律或五分律）、俱舍、因明、中观、般若五部大论，还应开设密宗的课程。现在汉传佛教很多佛学院对密法一无所知，而外面的居士或出家人的团体修学密法的人相当多。这样的话，即使是佛学院毕业的人，也不可能回答他们在修学过程中所遇到的问题。其实，不管是显宗、密宗，还是南传、北传，都是佛陀的教法。所以，从小乘直至金刚乘之间的一切佛陀甚深法要，都应该圆融无违地受持，宗派之间也应和睦相处。

在藏地求过学的人都知道，藏传佛教并没有一个只学密宗不学显宗的寺院，所有寺院皆显密圆融，所以汉传佛教也可修学密法。我相信，随着时代越来越开放，很多法师也不可能故步自封，一直保持上世纪七八十年

代的状态。在藏地，刚开始佛法并不圆满，后来在国王赤松德赞大力护持下，才建立了显密圆融的佛法体系。当然，我并没有说汉传佛教不圆融，只不过希望佛学院等修学道场能圆满修学一切佛法。这一点，希望有识之士以智慧进行观察。

上面提到了前世今生，这个问题我在不同场合中都提及过，这次学习法称论师的颂词，大家应该以自己的智力作进一步的观察、分析、探讨、辩论。比如：为什么心识不能从身体产生呢？（上一节课讲到了，聚和聚支、类和类别、詮聚和詮类等之间的差别。在学因明时，一定要会分析这些概念。）因为身体由四大组成，所以心识要么从四大聚合的整体中产生，要么从分别的四大中产生，但一一观察，无论是整体的身体还是身体的部分，都不能产生心识。因为一个所谓的整体并不存在，而支分众多则会产生众多心识。若我们在法称论师所讲因明道理的基础上，以自己的智慧从不同角度反反复复这样观察，不但

可以打破自己的邪见，还可遮破他人的非理观点。

我经常想，在如今这个社会当中，尤其是比较年轻的佛教徒，一定要学习戒律、俱舍、因明、中观、般若五部大论，因为我们从小所受教育的原因，所见所闻、所思所想全都不符合真理，比如以前我们认为外境真实存在，但以佛法的正理进行观察，则会了知六根所缘境不但在胜义中不存在，连名言中也不真实或者实有。但若不懂佛理，则会一直处于邪见当中，这是极其可怕的！

下面讲颂词：

彼总或分支，谓瓶之色等，
能表彼力异。

前面讲过，瓶子是诠聚之名称，而瓶子的八微，如瓶子之色等则是诠聚支的名称，而诠聚的名称瓶子，有时也可指诠类的名称。

本颂讲，诠聚支的名称是表达聚支的总或者聚合之名称如瓶子一类的分支或差别法。因为，以遣余的方式来领受名称时，“瓶子之色、瓶子之所触、瓶子之声等”，能表明聚支色等的不同能力，即产生眼识等的差异，而其他作用则予以遣除。详细地说，当我们说瓶子之色的时候，已表明特指组成瓶子八种微尘当中的色，而不是其他，而且眼睛能看到色，也说明它能产生眼识，而产生耳识、鼻识、身识等则予以遣除。同理，说瓶子之所触等也是如此。

所以，若通达名称，一说瓶子则会了知，特指鼓腹平底具盛水功能之法，而瓶子以外的柱子、汽车、电筒等全都遣除了。而说瓶子之色则会了知，特指组成瓶子的八种聚支当中的色，而其他七种微尘——地水火风香味触则予以遣除；当然，也能表明色的不同能力，而其他七种聚支所具备的能力则予以遣除。而说房子则会了知，特指由柱子、屋梁、地板等组成的，供人居住或做

其他用途的建筑物。而说房梁则会了知，特指房屋的横梁，柱子、地板、天花板等则予以遣除……

可能有人会问：这里主要讲心识是否从身体产生，讲这些道理有什么意义呢？答：虽然没有直接的关系，但也起到间接的作用。也就是说，若懂得这个道理则会了知，若承许心从身体产生，则要么从整体的身体产生，要么从身体的部分产生，但一一观察，两者都不可能产生，所以对方的观点不合理。若不懂得这个道理，则难深入观察，这样的话，不但不能产生正见，反而易被邪见所转。因此，在这里学习这样的道理非常有必要！而且还能拓宽知识面，进一步了解名言真理，而这正是因明所应起到的作用。

在《释量论》第四品当中，诠聚的名称和诠聚支的名称分析得很详细，大家可以作进一步研习。

午三、依彼教他亦通达：

此说余亦尔。

前面讲了詮法与有法和詮聚与聚支的意义，实际上不管是法和有法还是聚和聚支，它们并不是他体，在一个物体的本质上皆可安立，只不过反体不同而已，即以遣余分别念可以将瓶子和瓶子的所作，以及瓶子和瓶子的色等分开。凭借这种正确的观点，也能说明其余情况，即瓶子无常（詮法）与无常之瓶子（詮有法）一类的詮法有法，旃檀（詮聚）与旃檀之芳香（詮聚支）等詮聚聚支之名，也与其相同。

可能有人会想：学习这些到底有什么用啊？其实，若我们真的懂得这些道理，无论是在思维方面还是语言方面都会有很大的提高，即使是开玩笑、挑毛病、与丈夫辩论等，也能获得胜利！

丑二（破由分支而产生）分二：非由一切分支生；非由一一分支生。

寅一、非由一切分支生：

一切若是因，离一支亦非。

如果对方认为：有支虽然不成立实体，但是手等分支成立，因此心是由分支中产生。

驳：那么请问是从一切分支具足中产生，还是从手、脚等任意一个分支中产生？倘若是第一种情况，从一切分支具足的因当中产生心识，也是不合理的。因为，若一切分支是心的因，则有离开了身体的一个分支，比如没有鼻子、耳朵、手、脚等，心识也不可能产生的过失。因为，因不齐全则果不产生是不可变更的因果规律。但这并不符合现量，因为我们经常发现肢体残缺的人，心智明清、聪明无比。因此，从圆满支分的身体当中产生心识的说法绝对不成立。

寅二（非由一一分支生）分二：真实及破彼遣过。

卯一、真实：

纵各具能力，同时生多体。

如果对方说：并非从一切分支具足中产生心识，而是从一一分支中产生的。

驳：即使各个分支都具有产生意识的能力，可是因为分支众多，比如人有四肢、五官、五脏、二十个指头、几十颗牙齿等，而且都由无数微尘组成，这样的话，同时之中将产生众多心识，因为因齐全果必定会产生，就像有若干种子则会产生若干苗芽一样。因此对方的观点并不合理，因为一个众生只有一个心相续。

若我们能正确使用这些观察方法，就能破除从心脏、大脑等物质产生心识的邪见，进而坚信心识从心识产生，因为只有这样承许才符合因果规律。

卯二（破彼遣过）分二：遮破及自不相同。

辰一（遮破）分二：略说以及广宣说。

已一、略说：

相同多体故，呼吸非决定。

如果对方声称：并没有众多意识在同一时间当中产生的过失，因为意识的因不仅仅是身体，气息也是它的因，而气息只有一个，由此产生一个意识。（现在有些人包括心理学家也认为，呼吸中断了人就死了，所以心识是从呼吸当中产生的。其实，这只是一种表面现象，实际道理并非如此。）

驳：这种答复并不合理，因为气息就像分支一样，并非一个不可分割的整体，比如存在于不同的器官当中，在方向、时间、粗细等方面存在着很大的差异。正因为呼吸是多体，所以那些呼吸并不是决定作为一个心识的因，即应该产生众多心识。

已二（广宣说）分二：无分一类息非因；有分他类非是因。⁹²

⁹² 即：不管呼吸是无可分割的一个整体，还是可以分割的多个本体，都不是心识的因。

午一、无分一类息非因：

纵一然多明，彼因恒存故。

若非多之因，渐非无别故。

对方坚持自己的观点说：气息与身体的分支不同，没有众多，唯有一个，因为一个呼吸是无分的一个整体。

（其实，这就像不懂总和别的普通老百姓所想象那样：一个人是一个独立的整体，一根柱子是一个独立的整体，人的气息也是一个独立的整体，等等。）

驳：虽然凭借事势理可证明事实并非如此，然而暂且不作其他观察而根据你们的承许来反驳，即：“纵一然多明，彼因恒存故。”意思是说：即使气息是一体，但分别心有众多也是很明显的，因为彼因恒常存在之故。也就是说，不变实有的因——无分一体的呼吸恒常存在的缘故，众多心识之果应该顿时生起。

虽然呼吸有众多时间刹那，比如第一刹那的呼吸、

第二刹那的呼吸等，但对方却认为这些呼吸是一个无分的整体，即使它们是一个整体，但无数分别心却是存在的，这样的话，因为因恒常不变，所有果就应该顿时生起。本来一个因不能产生前后不同的果，但因对方认为这一个因恒常存在，而且是众多心识之因，那就要承担这样的过失。

“若非多之因，渐非无别故。”如果外道说，呼吸虽然是常因，但不会同时变成很多意识的因，只能是一个意识的因。那我们就可以这样反驳：呼吸也不会渐次产生意识，因为它是常法，前后无有差别故。即或能产生，前后的心识也无有差别，因为因无有次第，恒常不变故，但这与心有贪、嗔、悲、喜等状态相违。而且你们也承许气息由身体所生，身体和气息不是前后他类，而无有差别的缘故。

在日常生活中，很多人都认为依靠呼吸而产生心识。其实，真正用智慧来观察，这只不过是一种说法而

已，因为它根本不能产生心识。否则，人就不会死，即使死了，也应该能产生后世的心识，因为呼吸是有惯性的。但有些人包括部分科学家都认为，人死时先断气，慢慢心识就没有了，所以心识是从呼吸或身体当中产生的。虽然佛教也承认，呼吸与心识并非一点关系都没有，如佛经中讲，人的心识依靠气息；在密法当中，也经常把呼吸比喻成马，心识比喻成人，心识驾驭呼吸就像人驾驭马一样，而且在修破瓦法等时，心也需要气息的配合。但这只是说明心识为主、呼吸为辅，如中阴法门中讲：在心识完全离开身体后，呼吸才完全停止。

一息取多境，故彼生不定。

若一识知多，彼成同时性，

无违故次第，缘取亦不成，

无有差别故。

此外，“一个气息是一个心的因”的说法与现量相违。如何相违呢？因为，一个呼吸的气息能产生缘取众

多外境的心，比如缘取色法的心，缘取声音的心，缘取味道的心，等等。所以，由一个气息产生一个心的说法并不决定。简而言之，这种说法并不完全符合自然的因果规律，故不合理！

如果对方说：这没有任何过失，因为，尽管是一个心识，但一个心识可以了知众多外境。（因明中讲：在同一时间当中，意识只能产生一个，而五种根识则可同时产生，就像在有五个门的玻璃房中央放着宝珠，在门上放上五色绸缎，结果这所有影像都会现在宝珠上一样，但这并没有众多心相续同时并存的过失。）

驳：这样一来，心识就成为在同时认知过去、未来的一切外境，因为它了知多法并无相违之处的缘故，无法限量。意思是说，能取存在所取也应该存在，就像在不同时间认知多种外境一样，在同一时间也应该认知前后的一切对境，因为心识是无分实有的缘故。

如果对方说：它并不是同时缘取前后的一切外境，

而是在不同时间当中次第缘取的。

驳：次第缘取也不成立，因为它的因无有前后差别之故。也就是说，如果它的因气息是一个无分的整体，前后没有不同的差别，那它就不可能次第缘取。或者说，因存在之故，果应该同时产生，而不应该有次第。这样的话，就有违不同时间产生善恶等不同心态的事实，而且还必须背上一生只能产生一种分别念的太过。所以，若想承许今天痛苦、明天快乐等，就不能承许因是一个，而应承许其因有多种。

因此，若我们真正懂得因明当中所讲的尖锐推理，就能以之破除自他的邪见，让佛法广弘于世！

学习参考资料

一、法相名词：

1. 事势理：与真实的正理完全相符，也即符合实际的道理，对此根本说不出与之相反的任何道理，称为以事势理成立。比如用《如意宝藏论》所讲的八种推理观察时，一切万法的本体远离一切戏论，这就是以事势理成立，对此何人亦无法推翻。按麦彭仁波切的观点，四种理最后都包括在事势理当中，事势理就是法尔理，也即一切万法的客观规律。法尔包含世俗法尔和胜义法尔，诸如火是热性的是世俗法尔；一切诸法皆无自性是胜义法尔。二者分别随同名言量的作用理、观待理、法尔理以及胜义量的金刚屑因、有无生因、离一多因等进行观察。

二、重点、难点、疑点：

1. 按照自宗观点，一个补特伽罗相续中能不能同时生起多个心识？

自宗承许一个众生相续中不能同时生起几个分别念，否则会有成多相续之过失，但同时生起几个不同类的无分别识则是容许的。《中观庄严论解说》中云：“一个众生的相续中，可以同时存在很多不同类的无分别识，而同一类的无分别识只能有一种；分别念也只能有一个，同一相续中不可能同时出现两种分别念。如此承许不会出现任何过失。”比如在花园中可以眼见色、耳闻声、鼻嗅香，舌识品尝口中的糖味，同时身识感受迎面微风的触感，五种根识同时生起。继此刹那五根识之后，五种意现量也会同时产生，无论五根识或意现量生起时都伴随自证识，因为任何识内观都是自证的本性，自证识也是无分别识。

2. 总结自宗如何“破由分支而产生”？

针对对方承许心识从身体分支中产生的观点，自宗从两个方面破斥：

（1）非由一切分支生

如果认为所有分支全部圆满才能产生心识，则不合理。因不齐全果不产生：若离开了身体的一种分支，比如说手脚等身体的部分残缺，则心识无法产生。而现量见残疾人也有心，故与现量相违。

（2）非由一一分支生

如果认为一一分支可产生心识也不合理：因齐全果必定产生：一个人的肢体有手、脚等多种。其中的手又有十指，每个手指都由无数微尘组成，如果说身体中的每一支分都能产生心识，因有多少，果就同数。就像若干种子产生若干苗芽一样，因为因齐全的缘故，那么一个人就有无数心识。

三、思维与辩论：

1. 你认为，上师开示以闻思树立正见，显密圆融，圆满修学一切佛法有何时代意义？

2. 请详细分析本课所讲，破由身体的分支产生意识的观点，并从正反两方面反复进行辩论。

第 19 课

2012 年 8 月 17 日

本品主要建立世尊为量士夫，在这之前需要证成前生后世，即人的意识并非从常有的我、身体、四大中产生，而是从前一刹那心识中产生，而且在圆满菩提之间永恒存在。

虽然这个问题在佛教当中有非常多的理论和窍诀，但很多人都说“佛教承认前生后世”，而没有把它当作真理。其实，不管是谁，只要他所讲的是真理，我们都应该承认，如果他所讲的不是真理，即使是佛陀所说，我们也不应该人云亦云，而这就是智者的行为。因此作为智者，在这个问题上一定要站稳脚跟。记得在一些学术研讨会上，很多学者都说“佛教承认前生后世”，每

听到这句话我就想：佛教承不承认不要紧，但你自己呢？若自己不承认或不懂，光是说佛教承认也没有什么用，因为对自己并没有好处。所以，对前世今生，所有人都要关心，都应扪心自问。

前面讲了，承许心识依靠身体产生没有能立的根据，现在讲承许心识依靠身体产生有能害，这一科判分心识非由整体的身体产生和心识非由身体的分支产生两部分，其中讲第二部分当中的有分的呼吸也不是产生心识的因。

午二（有分他类非是因）分二：多是多因不合理；多是一因不合理。

未一、多是多因⁹³不合理：

若执非自类，时息多刹那，
即是心之因。则无次第因，

93 众多气息是众多心识之因。

彼岂具次第？

“若执非自类，时息多刹那，即是心之因。”对方说：无论如何心识是从呼吸当中产生的，因为人死时先停止呼吸后结束生命，比如医生在检查病人的生命是否完结时，总是拿着仪器在病人的胸口等处检查。所以，心识并非从自类产生，而是很多刹那的呼吸堆积起来产生心，这样的话，就不会一下子生出很多识来。比如爬山气喘得利害，很多刹那呼吸才产生一个分别心。

“则无次第因，彼岂具次第？”我们可以这样反问：刹那的呼吸是从气息本身前面的同类产生，还是从身体当中产生？若认为是后者，则不可能有次第，因为你们认为身体常有故。也就是说，呼吸不可能刹那次第产生，因为并没有次第产生的因，因为身体前后无有差别。如果所有呼吸同时产生，就应该同时产生众多意识，但这与现量是相违的。

在学因明时，从一个颂词也不一定马上找到感觉，因为因明的推理极其深细、微妙。但是，若我们的心真正能趣入，很多怀疑、邪见自然而然会断除。因此，学因明虽然比较费劲，但利益却不可估量。所以希望大家放下学因明无用的想法，而精进努力。如果没有学过因明，当对方以最简单的方式向你发出邪见，比如：前生后世肯定不存在，因为心识依靠呼吸，呼吸停止心识就灭了……你很有可能会随波逐流、人云亦云。

现在很多人经常说：佛教认为前生后世存在，我觉得并不合理。其实这特别可笑，因为他们的智慧不要说比佛陀，连龙猛菩萨、月称论师、法称论师等高僧大德的万分之一都不如。如果不信，那就去学习、背诵、讲解俱舍、因明、中观等论典吧，不要说懂得里面的甚深道理，可能从字面上也很难顺过去。既然我们在佛教的甚深智慧面前，表现得如此愚笨，那就应该低下高贵的头，否则就不是智者的选择。

前自类是因，则初应不生，
彼之因非有。出息异有境，
有亦定多性，故心同时生。

因为我们发出的太过极其尖锐，对方实在无法应对，只好说那些气息的刹那前面自己的同类是因，即气息的因是前面刹那的同类气息。（可能就像有些人在辩论时找借口改变自己的承许一样，比如：我刚才头痛，注意力分散，没有想清楚；昨天晚上没有睡好，今天迷迷糊糊；刚才想起了一件重要的事情，心不太专注……）

驳：这种观点并不合理，因为若气息看待自己前面的同类，入胎时最初的气息就不应该产生，因为它的因——自己的同类这样的前提在你们宗派中并不具备。若随顺佛教承许前生后世，就不会有这样的过失，因为生命的前际无始无终。当然，生命状态不相同，气息的表现方式也不一样，比如气息非常细微，呈现习气性等。

再说，气息也并非与身体同体，因为气息是刹那迁变的，而气息的刹那也不是无分，因为如此排出气息是身体不同部位的有境之故，即气息遍布身体的众多器官，比如口、鼻、喉、肺等，就像牛群等一样，是他体的对境并非一个。比如一群牛，虽然说是一个整体，但每一头牛的位置、行为、动作等都不相同，是别别不同的他体；同样的道理，处于不同部位的气息也是如此。由于刹那存在的气息也决定是多体性，既然因有多种，故当时的心识也将同时产生众多。但是，一个众生只有一个心相续。所以，多个气息是多个心识之因的观点并不合理。

作为佛教徒，只怕不会运用因明的推理，根本不用担心以之驳不倒对方的邪说。但很多道友在听时似乎明白，回到家中就忘得一干二净，这样的话，是不可能以之破除他人的邪见的，因此要再三串习。即使第一次听《释量论·成量品》和《量理宝藏论》等因明论典，完

全是坐飞机，第二次部分内容还是会有一些印象，第三次就会恍然大悟而明白其中的意义。就像读世间书：第一次觉得难，第二次感觉中等，第三次认为特别简单。但是，有些人第一遍听不懂就放弃，或表面懂得就心生满足，甚至认为听过的法再听无益，实修者不用听法等，这些都是自欺欺人的说法，因为其见解并非不可动摇。

未二、多是一因⁹⁴不合理：

气息行弱等，缺一则不生。

如何有即因。识亦应有别。

何非依何别，而别非其果。

的确，《释量论》的颂词很不好懂！但若依靠注释来理解，也不是特别难。

如果对方认为：虽然很多气息不能产生众多心识，但很多气息产生一个心识并没有什么不合理，因为在世

94 众多呼吸是一个心识的因。

间多因生一果的现象比比皆是，比如种子、水分、阳光、土壤等因缘具足时，就会产生苗芽。

驳：“气息行弱等，缺一则不生。”意思是，在气息运行微弱、闭气后不出气、做部分器官切除手术等阶段，气息会不完整或部分不全，这样的话，就不应该产生心识。比如喉咙如果开刀，那么这里的气息就缺少了，因为气息之因部分不全，所以心识之果也不会产生。如同纵然具备种子等，但如果离开了水分、氧气等个别因缘，则不会产生苗芽一样。但这与现量相违，比如在做相关手术时，心识并非不存在。因此，众多气息产生一个心识的说法也不合理。

如果对方说：“如何有即因。”即：不管气息如何运行，比如强弱等，只要有气息就是心识的因，心识也一定会产生，就像灯无论大小都会发出光芒一样。

驳：“识亦应有别。”即：就像灯火大小不等，光

也有差别一样，从强弱等气息当中所生的心识之果，也应该有明显不明显、大小、强弱、好坏等差别。如果某果没有随着某因的增减、好坏等不同中而形成它的差异，那就说明不是他的果，因为此有彼有、此无彼无是不可变更的因果规律，所以心识并非从气息当中产生。

另外，现在很多人认为，心识是从大脑产生的。若真是如此，没有大脑就不应该有心识，但世界上却存在着很多无脑众生。比如：在 2007 年，法国有一位 44 岁的公务员，智商极高。有一次他身体有点不舒服，去医院做 B 超时发现，大脑里除了积液以外什么脑组织都没有。上世纪四十年代，有一只鸡被断头后不但不死，还能与其他鸡站在一起，主人觉得它可怜，就用输液管往它喉咙里灌奶汁，这样存活了 18 个月，死时体重还增长了。当时很多人认为这是谎言，后来犹他大学的研究人员专门去调查，经查证属实。所以，心识从大脑产生的观点也是不合理的。

还有，科学家认为：大脑是总指挥部，所有信息都要通过脑神经来过滤，然后由大脑进行分析、处理。虽然佛教承认，眼耳鼻等六根与脑部有一定的关系，比如脑神经受损，六根的功能会受到不同程度的损害，但却不会认为分析、处理是大脑的功能，因为大脑是无情法，它根本不可能有“这是白色、红色、蓝色”等分别，唯有心识具备这种能力。如果大脑真的有这种功能，那死人的大脑又为什么不具备呢？但现在大多科学家都没有懂得心识和物质之间的关系，所以总在一些关键的问题上犯错误。

前段时间，我看到一则新闻：英国有一只驴可以用嘴含着笔画画，同人一模一样，画得特别好。它的画作积成了一大本书，价值 100 英镑，其中有山水、人物、房屋、建筑等不同画类。为什么这只驴没有经过训练，却能画画呢？若是科学家，则只能把它当作未解之谜，因为动物的智商与人的智商有很大差别。而佛教的

解释则合情合理：这只驴前世是画师，此生变成了旁生，但在阿赖耶识或心识上，以前的潜能或智慧还以习气的方式存留着，在因缘具足时就显发出来了。

但是，无数人都没有懂得这些道理，认为心识是从气息等物质当中产生的，进而坚信前生后世不存在，而无恶不作。如《涅槃经》云：“不见后世，无恶不造。”所以，很有必要学习这样的佛法。若真正懂得心识的主因是心，大脑等物质只起辅助作用，就能深信心识的无尽延续性，很多所谓的谜也不攻自破。否则，若认为心识从大脑等无情法中突然产生、突然消亡，就无法正确解释为什么有人聪明、有人愚笨，以及回忆前生后世等诸多现象。

面对这些现象，其实科学并不能给出正确答案，但因人们从小深受其影响，现在想改变思想也有一定的困难。因此大家，尤其是年轻的知识分子，一定要用自己的智慧来进行观察，看佛教所许心识从前生不断延续到

后世的观点是否合理。如果没有这方面的智慧，在面对生活中出现的许多事情时，就会仅从今世找原因，甚至仅仅考虑短暂今世的快乐，而不顾虑永恒的生死大事。这样的话，人就会变得鼠目寸光、目光短浅！

辰二（自不相同⁹⁵）分二：真实⁹⁶及他（他宗）不同此（自宗）。

巳一、真实：

识功能定故，一是一之因，
以识著他境，无力不取余。

如果对方说：即便按照你们佛教所承许的那样，心识由自己的同类产生，但由于心识是种种对境之有境的缘故，同时产生多种的那一过失，你们自己也同样难以避免。

95 自宗不会有相同的过失。

96 真实宣说自宗无有相同过失。

驳：我们绝对不会有相同的过失，因为这是由前一识生后一识的功能决定的缘故。也就是说，任何一个心识都是依靠自己前一刹那心识（等无间缘）为因而产生，中间没有被他法中断，所以决定是次第缘取对境。比如：虽然若干对境已经存在，但以心识耽著“蓝色”之类的对境时，就没有能力再缘取其他对境了。就像我现在心里想我要讲因明，则不可能同时想我明天要吃什么东西，今晚什么时候睡觉等；或者，我执著这是绿色的瓶子的同时，则不可能想其他红色、黄色的瓶子一样。因为，同一时间第六分别识只能有一个，否则就有一个众生有多个相续的过失。当然，无分别的根识可以同时产生多种，因为这只是接受对境的信息，并没有进行分别。由此可知，分别识是次第产生，无分别识则按照三缘⁹⁷聚合的次第产生。所以，根本不会有同时产生多种意识的过失。

97 所缘缘对境色法，等无间缘心识，增上缘根。

学习参考资料

一、法相名词：

等无间缘：亦名次第缘，按小乘有部宗在《俱舍论》中所述的观点而言，真实无间趣入无余涅槃的前一刹那心与心所不产生后一刹那心与心所，非等无间缘，此外的一切心与心所都是等无间缘。如《俱舍论》云：“等无间非后，已生心心所。”

等者等同之义，前念后念其心心所之数，虽有增减，而各自之体，皆为一个，无一法而二体并起者，前念后念各为一个而相等者，谓之等。无间缘者，于前心与后心之间，无他间隔之物体，纵经若干时前念之心法，直与后念之心法为生缘也。此缘唯局于心法，于余法不通。犹如渡野中独木桥，前人避开以渡后人。唯识论

七曰：‘等无间缘，谓八现识及彼心所，前聚于后。自类无间，等而开导，令彼定生。’

二、重点、难点、疑点：

1. 如何理解无分别根识产生的因缘？

按照经部观点，无分别根识以三缘和合而生，也即增上缘（根）、所缘缘（对境）、等无间缘（作意），第一刹那三缘和合，第二刹那产生根识。按照唯识观点，诸如眼识需九缘聚合而起。《成唯识论讲记》中讲：依照唯识学的理论，色心诸法生起，要因缘具足。唯识学上有一个名词“九缘生识”，意谓心识生起，要具足九种缘，以眼识为例，其生起的九缘是：

（1）空缘：空即空间，眼识取境，须保持距离，否则不能取境，此谓空缘。

（2）明缘：明即光明，眼识取境，须要光明，否

则不能取境，此谓明缘。

(3) 根缘：眼识依于眼根而生起，谓之根缘。

(4) 境缘：眼根触对色境，生起眼识，境为识之所缘缘，此谓境缘。

(5) 作意缘：作意即是注意，若不注意，则视而不见，此谓作意缘。

(6) 种子缘：阿赖耶识含藏的眼识种子，为生起眼识的亲因缘，此谓种子缘。

(7) 分别依缘：分别指第六识，眼识生起，依第六识分别外境，此谓分别依缘。

(8) 染净依缘：染净指第七识，此识是意识之根，亦影响前五识，此谓染净依。

(9) 根本依缘：根本指第八识，第八识为诸识根

本，此谓根本依。

以上九种缘，为生起眼识缺一不可的条件。其他诸识，耳识生起须具八种缘，鼻识、舌识、身识各自须要七缘，意识要具五缘，末那识只须四缘，阿赖耶识也要四缘。

三、思维与辩论：

1. 请从多是多因不合理和多是一因不合理两方面，详细分析有分他类非是因的道理？

2. 为什么自宗没有同时产生多种心识的过失？请以理说明。

第 20 课

2012 年 8 月 21 日

大家在学习的时候，可能从字面上理解也不是特别容易。但作为真正的佛教徒，也不能天天都听简单的法，只要智慧跟得上，还是应该听一些难懂的。虽然刚开始听比较费劲，但长期闻思，法义自然而然会在心中浮现。此时，学简单的法就很容易。比如，若《量理宝藏论》和《释量论》你讲得特别好，讲其他论典就很轻松。如果整天都学一些简单的法，在遇到甚深道理时就会觉得很难。因此，应学习这样的论典来提升自己的智慧。

《释量论·成量品》非常重要。为什么这么讲呢？因为大多数人对前生后世都有疑惑。作为佛教徒，若满

腹怀疑：前生后世有没有啊？佛陀存不存在哪？因果报应是不是事实啊？那就非常惭愧。所以，应该以尖锐的智慧来进行剖析，直至真正通达甚深的意义。那时，心相续中的邪见等非理作意，就自然而然遣除了，因为已被真理折服。最近很多道友讲考，听了以后，我觉得他们都在认真看书，进步非常大。即或不能完全通达，对心相续的利益也是不可估量的。

对现代教育中成长起来的大多数人来讲，心中都充满不良意识，所以一定要以因明的尖锐智慧来进行破斥。于我本人而言，虽然从小对三宝有信心，但在没有大量闻思前生后世、宇宙的形成等方面的经论之前，尤其在学校当中，怀疑还是很重的，比如：佛陀和科学家所讲的到底谁正确啊？等等。后来通过闻思佛理，才彻底遣除了内心的疑惑，否则我也没办法给大家一直讲法。但我发现，现在很多大学教授、博士等非常有学问的人，因为没有系统闻思过因明等佛教道理，在回答别人提出

的问题时经常只能应付，而无法遣除他人的疑惑。所以，大家闻思佛教真理时，应尽可能多地投入时间和精力！

我特别希望，无论是学院内还是学院外的道友，不管听谁讲法都要专注。若人坐在听法的行列，心已越过千山万水，就像《前行》里面所讲的一样，那就是浪费时间，对自己不负责任。如果听有些法师的课很认真，听有些法师的课很不认真，那就说明缺乏信心和正直。即使他们在讲法的水平上有差异，也应同等生起恭敬心。当然，讲不好也可找出原因以警醒自己，讲得好则应随喜、赞叹、随学。这样不但能体现你对时间和生命的珍爱，还能体现你的崇高道德修养。

已二（他不同此）分二：不同之理及除疑。

午一、不同之理：

若身顿生识，后定同类生。

身体之能力，何故而消失？

前面讲，分别识和无分别识都是次第产生（五种根识可以同时产生），并不会同时产生多种。如果对方说，我们也同样承许：首先身体形成时，从中同时产生心识，从此之后，心识并不依靠身体而产生，决定由自己前前同类心识产生，因此心识并不是同时产生。以人为例：在母胎中形成凝酪时，心也在那时产生，之后乃至死亡之前一直由心次第产生心，而不会同时产生，只不过心依身而存住。这一点，与你们的承许是一致的。

驳：这种说法也不合理。如果初心不从同类因中产生，而从凝酪产生，那到了第二刹那乃至后后诸刹那，身体产生心识的能力为何消失？

详细说：如果由母胎中的凝酪产生第一刹那心后，无论是第二刹那还是两月、三月乃至死亡之前，心都由心产生，那请问：是什么原因导致身体产生心识的能力消失的？是因为身体逐渐全部形成了呢？还是身体有从小到大、从弱到强等的变化呢？无论从哪方面找理由，

都不能成为可靠的依据。

而且，如果心识是从身体产生，那尸体也应该有心识，因为它也是身体之故。再说，同时产生众多心识之过也无法避免。

希望大家，尤其是自认为有智慧的人，一定要好好分析这些问题。以前我在闻思时，刚开始也不太懂，后来自己真正懂得这些推理时，就产生了无比的欢喜心，比如：在拥有这种尖锐的智慧后，不管遇到任何不承认前生后世的人，我都毫不畏惧。所以，现在我去大学一点都不害怕。我经常想：如果我没有忘记这些推理，能灵活运用，在任何人面前都会立于不败之地。但是，很多人在别人提出前生后世这个非常关键的问题时，唯有应付，不敢面对，因为他不懂得《成量品》，没有存在和不存在的确凿理由。

再说，我们自己对前生后世的怀疑也需要遣除，即

使有信心，理性的智慧也不可缺少。所以，大家在这方面一定要引起重视，应好好闻思该论。

大家都清楚，《成量品》讲前生后世存在，着重讲两方面的问题，一是遮破心识从身体当中产生，二是成立心识的主因是同类的前前心识。为了让大家彻底懂得这两个问题，真正趋入法称论师的智慧海洋，我希望多举行专题讲座、专题辩论，更希望诸多佛教专业人士将前生后世作为课题研究，多撰写专业论文和相关书籍，以让更多人懂得法称论师的究竟密意。

在西方哲学中，有一门古老的学科叫灵魂学，后来才由它衍生出心理学，着重研究人的情绪、烦恼等心理。比如，最初西方哲学界，亚里士多德等哲学家都认为灵魂存在，但他们对灵魂的观点并不一致：有人认为心脏是灵魂的住处，有些认为大脑是灵魂的住处，等等。虽然西方很多智者都认为前生后世存在，但具体怎么存在及其存在的理由，唯有佛教有详细阐述。这也是荣格给

爱因斯坦、弗洛伊德等推荐《西藏度亡经》的原因。正因如此，如果我们对西藏或东方神秘学中所阐述的甚深哲学思想，能以理证、信心等方式趋入，就能够找到许许多多宝贵的人生道理。所以，在学习这样的论典时，对每一组辩论都应反复听闻、思维、辩论、研讨，以真正通达其玄奥。

午二（除疑）分二：略说及证彼合理。

未一、略说：

谓身灭非依，故心独自住。

为彼因得转，心续安住因，

不成其分支。

假设对方说：如果按照你们的观点，心识同类相续不断产生，那么现在的这个身体灭亡时，那颗心不是以身体为依处的缘故，从此之后就成了一种独立的实体，无依无靠地独自漂泊而存住于世，因为身体不是所依，

也不一定与后世的身体并存。

驳：“为彼因得转，心续安住因，不成其分支。”意思是说，众生死后，心为了后世身体的因得以不中断，而不断在轮回中流转，在此过程中，心之相续安住于身体中的因虽然存在，但若心不成为身体形成的分支或俱有缘，就不会形成后世的身体，而独自漂泊。因此，心与身能否互相成为助缘，关键看心上是否有此习气。若心上有将来转生色界或欲界的习气，就会转生在色界或欲界当中。比如某人死后，心仍执著色法，就会转生这两界。若在流转时，心没有对色法的爱执，则会转生到无有色法的无色界。

以前，我在《佛教科学论》中引用过许多西方科学家的观点，他们都认为人死以后还有一种非物质的东西存在。实际上，这就是所谓的灵魂。不过，其以什么方式存在，唯有佛教描述得最详细。

前段时间在香港，一位佛友问一位大学教授：是其他宗教好，还是佛教好？教授回答得很善巧，他说：我之所以选择佛教，是因为不但佛教的智慧经得起智慧观察，而且其大悲包容、周遍所有生命。我觉得他回答得很圆满，因为既没有说其他宗教不好，又说出了佛教的核心。在此我也希望大家有生之年中，一定要用智慧和信心来趋入佛教。若获得了佛教的智慧和悲心，就拥有了远超世间财富的出世间财富，成为真正富有之人。那时在任何地方，都可以唱出美妙动听的道歌，而利益他人。

此生之五处，生余身之因。

这句话非常重要。很多高僧大德在成立前生后世时都要引用，因为它宣说了后世身体的因究竟是什么。其意是说，即生的五处（五根）接近泯灭的最后刹那，是产生后世五根的近取因。可能有人会想：按照《俱舍论》的观点，五根都是色法，那今世的五根怎么会成为

下世五根的因呢？其实，这是从唯识宗的观点来讲的。也就是说，任何众生在此世离去时，其眼耳鼻舌身五根都会以习气的方式存在，如果这种习气复苏，以此作为近取因或主因，再加上对色法或身体贪著的俱有缘，就会显现后世的身体。

对很多人来讲，这是一种新鲜知识，容易产生怀疑：今世的五根怎么可能由前世的五根产生呢？虽然刚开始接受这种观点并不容易，但逐渐思维、慢慢通达以后，就会深信不疑。举个例子：从同一母胎出生的双胞胎，一个眼根好，一个眼根不好，这是什么原因呢？如果不从他们前面的因上找，从父母等因缘是找不出依据的，因为这些因缘完全一样。那前世的根怎么会来到今世呢？其实，这就像这个印章上的花纹在另一个印章上出现，老师心中的智慧在学生心中显现一样。所以，很多回忆前生后世的人都说：前生被刀捅有特别大的伤痕，今生身体上也有；前生脖子上有某种伤痕，今生脖子上

也有……因此，前世五根就是后世五根的因。

确实，佛法微妙无比。因为，科学无法解释的众多现象，它都能给出圆满无瑕的回答。比如回忆前生后世的人常说：我前世耳根不好，今世耳根也不好，等等。若懂得这个道理就会了知，这是前世根对后世根的影响所致。否则，唯有以不相信、不承认来拒绝事实和真理。虽然表面看来这似乎不可能，因为前世的身体只剩下骨骼或灰烬，但缘起就是这样不可思议！

对此观点，麦彭仁波切在注释中以三个比喻作了说明：以前世五根的习气复苏显现前世身体的五处作为近取因，以意识贪执身体作为俱有缘，而使身心连续不断显现，如同梦中的身体一样。如果离开了对身体的爱恋，那个心识不作为显现身体的俱有缘，暂时就不会显现身体而转生无色界，如同酣睡阶段一样。即便是在无色界，因和缘也可出现，只不过暂时以随眠的方式存在，一旦现前就会显现身体，而转生色界和欲界，如同从酣

睡中再度显现梦中的身体一样。

在这里，大家一定要懂得，不仅心上的习气可以在后世显现，五根的习气也可在后世显现。可能有人会问：五根的习气到底是心法还是色法？按照大乘唯识和中观的讲法，它是心法。正因为它是心法，所以才可以在后世显现五根。否则，若是有阻碍的色法，则没有这个机会。当然，在后世的身体上也能表现出前世身体的习气。若懂得这个道理，前生后世的很多问题都可迎刃而解。

因此我特别希望，以前一直在无神论影响或教育下成长的道友，一定要认真闻思此论，因为在从小到大几十年时间当中，我们脑海里唯有前生后世不存在的道理，而没有任何前生后世存在的理由。作为佛教徒，虽然我们会点头承许前生后世存在，但内心却充满怀疑、邪见，这是很可怕的！所以，需以本论所讲的颠扑不破的理证来净化内心，否则也不算是名副其实的佛教徒。

在西方，为数不少的科学家都被佛教折服，如科学巨匠爱因斯坦曾说：在佛教中，有很多科学发现不了的奥秘，而科学每前进一步，只能证明佛教说法的正确性。既然爱因斯坦都这样赞叹佛教，那其他人没有任何遮破前生后世的理由，又为什么不承认呢？况且，前生后世存在的确凿依据已摆在你面前。

我认为，在遇到这些甚深问题时，一定要有一种细微的智慧，否则若像牧童、农民等一样，智慧非常粗劣，也不可能建立前生后世，或认识生命的真相。有些人虽然有世间学问，比如上过电子科大等大学，读过金融等专业，但因其专业从来不涉及众生生命的本质，以这种智慧想通达生命的奥秘也有一定的困难。所以希望大家放下傲慢，细心研究真理。

未二（证彼合理）分二：他宗破彼无能害；说他能立无意义。

申一、他宗破彼无能害：

破彼分支事，是因不可得，
非定已详说。

为了遮破我们刚刚讲述的道理，对方列举出了下列相似理由：承许意识是身体之分支的事物或俱有缘，前世五根是后世五根的近取因并不合理，因为根本见不到。

现在很多人经常讲：佛教所说前生后世，五根产生五根，心识产生心识的说法并不合理，因为我们从来没有见到过。全部以“不可得”作为因，而且是以自己没有发现、没有见到、没有感觉到作为理由。其实，本来存在而我们没有发现、没有见到、没有听到的事物和真理比比皆是，所以根本不能以此作为根据。

而且，凡夫的根识很多都是错误的，比如我们认为瓶子长年累月没有变化，实际上万事万物每一刹那都在改变；即使有一些是正确的，也不能相比佛陀等圣者。

故《三摩地王经》云：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”现代科学也认为，人的感官并不可靠，所以在检查疾病等时，要借助各种科学仪器；而佛教则相当于一台万能仪，众生的生老死病等各种病症都能准确诊断、治疗。但是，很少有凡夫有这种自觉——不相信自己的意识，而信任佛陀的言教。

因此作者说“非定”，即“不可得”是不定因，并非确凿的依据。其理由，在前文中已详细宣说完毕。

申二、说他能立无意义：

根等亦有余。可见前前根，
自类之能力。

认为前世的五根产生后世的五根不合理，因为根是色法之故，以及“等”字所包括的，意识不是身体的缘，是心识之故，还有是有实法之故，具有手之故等，也是有余不定因，因为是根等并不具备不结生后世的理

由。比如说“根是色法之故”，但这里所谓的根并不指色法而指习气，若是习气，前世眼耳鼻等五根是后世五根的因就合情合理，所以对方观点是不定因。

而且，前世五根的习气还能延续到后世，我以前讲过：日本军人死后在缅甸投生为人，还特别喜欢日本风味的食物等等。对此，有人可能会产生怀疑，其实这以今世根的习气也可说明，比如：喜欢吃辣椒的人无论到哪里都喜欢吃辣椒，口味清淡的人无论到哪里都喜欢吃清淡的食物等。也就是说，因为现见今生的前前根具备产生或者饶益自己之后后同类的能力，所以这种观点并非不合理。当然，今世根的习气的形成，与地理环境等也有一定的关系。如果我们懂得这些道理，对依靠自类因前世根的力量而形成后世根的观点就会深信不疑。

因此我认为，不要说从理论上真正懂得前生后世存在，就是每个人的习气不同也是非常有力的证据，比如：有人从小喜欢音乐，有人从小喜欢佛法，有人从小

喜欢造作杀生等恶业等，而且学习这些得心应手、驾轻就熟，若不是前世习气使然，仅从今生来解释则无法获得满意的答案，因为很多双胞胎或兄弟姊妹，在爱好、习气、特长等方面完全不相同。又比如刚才讲的会画画的英国驴子，若它前世不是一位著名画家，今生变成旁生怎么可能会画画呢？又如《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中讲，在生生世世当中，佛陀即使变成旁生，也会利益众生。所以有些道友经常说：我前世可能是藏族人，不然怎么那么喜欢藏地的蓝天、白云和草原呢？

正因为习气的力量非常强大，所以在即生当中，我们一边要好好发愿，一边要在自己的根识上种下善的习气、种子。作为凡夫人，肯定会产生痛苦、烦恼，但也应尽力忏悔，净化自相续。以前我这样发过愿：即使今生不能获得解脱，后世成为旁生，也不要杀害其他众生，吃其他众生的血肉。也就是，宁愿变成素食动物，也不要变成肉食动物。

见变故生他，亦皆得成立。

若彼由身生，如前过亦同。

谓由心中生，余身成此生。

如果对方认为：前前根具备产生或者饶益后后根的能力这一点并没有见过，因为身体与根并不存在次第灭尽的情况，到死时它们一同灭尽。

驳：“见变故生他，亦皆得成立。”意思是说，这种说法并不合理，因为在日常生活中完全可以见到根有明不明显等阶段的变化，因此身体与根并非一体。若是一体，身体常有的缘故，根就不会有明不明、锐利不锐利等差别。这样的话，所有人都应该变成一样，但这并不符合事实，比如我家乡就有一位学生读了十三年小学。因此，由前面的根产生其他后面的根也都能得以成立。

如果对方说：根明显、减退等并不观待自类的相续，而是由身体当中产生。

驳：“如前过亦同”，即：如同前面所说，身体没有消失心也不会消失，以及同时产生众多心识等过失一样，根也应该变成如此。比如：身体在第一刹那产生根以后，在第二刹那乃至后后一切时段都应该产生。而且，身体有众多有支的缘故，根也应该同时产生众多，而不止五根。

如果对方说：根并非从身体当中产生，而是从心中产生的。

此时法称论师满意地说，这就是我们的观点，因为根从心中产生，心不断延续下去，即生末尾的心就会产生来世第一刹那的根。对此唯识宗则说，习气归根结底还是心，心上的习气成熟时，就会显现万事万物，如《入中论》云：“有情世间器世间，种种差别由心立。”总之，若承许当下的根从心中产生，下世身体从前世心产生就完全成立。

下面讲“遣除修习不容诤”这个大科判当中的“广宣说”的结尾：

由离因之故，末心有结生。

许能立有余。

如果通达身体不是心识的近取因，就会明白：离开身体，死时最后的心并非不结生后世的心，而一定会结生。如果身体是心的近取因，那离开了身体心就会消亡，而不可能结生来世，就像唯物论所说那样。但是，前面我们已经分析过，常有的身体不可能产生心，无常的身体也不可能产生心，身体的有支不可能产生心，身体的分支也不可能产生心……因此，前世末尾的心一定能结生来世，因为心识的近取因是心识。而他宗所许离开身体之因等理由或能立，则是有余不定因。既然是不定，就是非量，而非正量。所以当别人说：“人死以后，心肯定会灭尽，因为心依靠身体而产生。”那我们就可以说“不定”，从而否定对方的观点。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 随眠

瑜伽八十四卷十三页云：又烦恼品粗重种子之所随逐，说名随眠。成唯识论九卷三页云：随逐有情，眠伏藏识，或随增过，故名随眠。即是所知烦恼障种。瑜伽八十四卷十一页云：于过去世所有六处，有顾恋故，名随眠。又，俱舍论光记十九曰：随逐有情名随，行相微细名眠，如人睡眠，行相难了。俱舍颂疏十九曰：贪等烦恼，名曰随眠，随逐有情增昏滞故名随眠。

2. 真正有余不定因

指在同品中见其有，在异品中虽然没有见到，但并

未确定它在异品中无有。比如，此人不是遍知，因为他能发言之故。《量理宝藏论》云：真正有余见同品，而于异品未现见。

二、重点、难点、疑点：

1. 如何理解此生的五根是后世五根之因？

《中观庄严论释》中讲，如颂云：“唯有空性诸法中，起现空性万法已，经忏明灯镜印章，火晶种子酸与声，蕴结生亦不迁移，智者理当通达此。”这其中的意思是说，某人朗朗诵读经文，当其他人记在心里时，对方（指诵经者）意中所拥有的经典等并未迁移到另一人的心中，自方的相续了知经忏的心是依靠对方的经忏声而呈现的，并非无因。同样，前面的蕴没有迁移到后面，否则有恒常的过失；后面的蕴也并非不依赖前者，否则有无因生的过失。又如油灯传递油灯、明镜中映现影像、印章中浮现出凹凸不平的行相、火晶中出现火、种子生

芽、依酸味而分泌津液、声音出现回响的一切比喻，均不是由因迁移到果中而成为一体的，果也不是不依赖于前因而生，这完全是若无因则不可能生果、倘若因齐全则不可能制止果之产生的缘起生。如理如实、毫无错谬地宣说如是有实法之正相唯是大沙门佛陀出有坏至高无上的特法。

《中观四百论》中讲到，一间茅草房顶上有一只灰白色的鸽子，茅草房中如果放上一碗酸奶，鸽子的足印即会在酸奶中显现。虽然鸽子并没有到房中踩酸奶，然而因缘聚合时，这种事件仍会显现。同样，因缘具足后，能现往世肉身痕迹，宿世我的忆念等也是如此，唯是因缘假合而有，并非今世我与宿世我有直接一体的关系。诸法皆是从空性之中依缘而起的幻现，种种因果现象虽然存在，但是并不能依此等宿生念之类的现象，推断出有常我等有自性的法存在。

2. 如何理解“分别念的习气久经串习连续不断呈

现身体、住处、苦乐”？

《心性休息大车疏》中云：“本来具有如虚空般的无始心性法界中，因为解脱依于它而称为本性真实义阿赖耶；因为轮回依于它而称为种种习气阿赖耶，并产生轮涅不同显现中的苦乐与功过。”

“人们将一切如梦般似乎显现的外界事物认定为‘他’，由此便形成了境之习气，从而显现出形形色色的清净和不清净相，并且成为迷乱之处；”

“尽管身体是由四大产生的，但由于未了知真如本性而形成了身之习气，由于执著从蕴、界、处等染污法以及由此所生的苦果部分而成为迷乱之所依；”

“自然光明智慧本体空、自性明、显现种种现相之门不灭，由于耽著为自相能取所取而形成心之习气，以致出现三毒、五毒，并且成为具有我执与我所执之迷乱的根本，从而产生如影像、梦境、毛发飘落般无而显现、

似乎真真切切的轮回迷乱相。也就是说，将能取执为我、所取执为我所，诸如将住宅执著为我所之心。”

“轮回与涅槃的一切业均以种子的形式依存于阿赖耶。《文殊净智经》中云：‘阿赖耶乃一切基，轮回涅槃清净基。’也就是说，在真如法界中所谓阿赖耶作为分基是指于何者也不分析的无记法。从依于其上或其本性中觉性本是无为法自性任运自成的角度而言，称为本性真实义阿赖耶；从无明作为基，轮回之法六识聚及习气依于它的角度而称为种种习气阿赖耶。一切善不善自性有为法皆依靠它，因此显现各种苦乐。”

三、思维与辩论：

1. 若许“此生第一刹那心由身生，之后同类次第而生后心”，此观点是否合理？为什么？与自宗“心由心生”的观点是否一致？有哪些不同处？

2. 后世身体的因究竟是什么？

3. 请结合比喻说明为何前世身体上有伤患，后世身体上也会出现类似的伤痕？

第 21 课

2012 年 8 月 23 日

本论通过理证成立佛教为正量、释迦牟尼佛为量士夫。这些理证非常重要，希望大家，尤其是年轻的佛教徒，千万不要轻视、忽略，而应懂得这些正理。之后我们就会坚信，佛是量士夫与前生后世存在等教理绝对是真理。有了这样的基础，接受因果不虚、轮回痛苦、皈依、发菩提心等佛法就比较容易。否则，一切内道的修法都没有希望。

以前，我翻译并传讲过慈诚罗珠堪布所造的《前世今生论》，在不同场合我也经常提及并竭力向大家推荐，因为这部论典在佛教正理指导下，引用了大量现代科学知识和古今转世案例来证明前生后世存在，极具说服力。

而我们现在所学的《释量论·成量品》，法称论师完全是以理证的方式来建立前生后世，对有志于探究佛教真理者，这是不可不知、不可不晓的。以前唐玄奘等高僧大德为了求取正法，经历了何等苦行？而我们现在轻轻松松就遇到了这样的真理，若不珍惜，这是非常可惜的。

念观音心咒、用转经轮、磕大头等简单善行功德也很大，但是，现在国内外佛教徒最缺乏的就是系统闻思，而这关系到整个佛教的命运，所以闻思因明、中观、俱舍等非常有必要。以前我也讲过，目前国内外很多佛教道场的弘法情况，我通过网络等途径也都有所了解，从总体上说，队伍和力度，尤其专业性非常欠缺。

另外，大家在学习的时候一定要积极性。若没有积极性，那什么事情也不可能成功。特别是出家人，是不是天天坐着念观音心咒，等着往生极乐世界就可以了呢？对于绝大多数年轻僧人来讲，这是不可取的，应该以积极、勇敢、坚强的精神不断学习，法师每天所讲的

内容都要让它在心中扎根，达到再过十年二十年也能引用自如的程度。年轻时若学得扎实，不要说这一生，生生世世都能得到大的利益。

总之，大家皆应牢记，闻思修行《成量品》等佛法，是人生旅途当中最有意义的大事！

有关前生后世的辩论，前面已经以大量语言讲述完毕，下面谈修行的问题。

壬二（遣修无边不容有）分二：辩论以及答复彼。

癸一、辩论：

谓修纵超胜，如跳及水温。

并非越自性。

对方辩论说：你们前面用了大量文字来证明前生后世存在，即使心的无尽延续成立，但“任何一个众生都有成佛的机会，包括佛陀，也是从一个普通凡夫一步

一步功德越来越增上，到最后大悲心和智慧变成无量无边而成就佛果”这种说法也不成立。因为，修习慈悲等纵然较前有所超胜，也不可能增长到无边。就像跳高运动员，无论经过如何漫长、艰苦的训练，他的成绩也有一定的限度。拿现在室外跳高世界纪录来说，也就是两米四左右，不可能无限度地跳到几千米的高空。又比如用火烧水，水温最高可达一百度，超过这个限度就会变成气体，不可能无限度地一直升温。因此，大悲心和智慧是不可能增长到无边的，因为并不存在超越有限度自性的情况。

癸二（答复彼）分二：差别改变及无量。

子一（差别改变）分二：略说以及广宣说。

丑一、略说：

已修若反复，亦将待勤作，
所依不稳固，超胜不能增。
自性非同彼。

驳：跳跃不能到达无限量之处，水温不能增长到无边，其原因如下：虽然已经过修炼、串习，但若想再反复继续，还需要观待勤作，而不会连续不断运行。也就是说，每跳跃一次都需要身体用尽全力，前前的跳跃没办法帮助后后的跳跃。而且，四大组成的身体其能力也有限。而水，烧开后再继续烧，到一定的时候就会灭尽，就谈不上一直增温了，因为水是无常之法，所依不稳固，并不像众生的如来藏心，永不毁灭。因此，所谓的超胜也不可能无止境地增长。

如同有些道友在辩论过程中，经常采用跟所说意义毫不相干的比喻来说明一样，对方所举水和跳跃的比喻也不成立，因为世尊通过累劫修行，大悲心达至无量无边而成为量士夫，与此完全不相同。也就是说，修习慈悲等的自性并不同于这些比喻的自性，具体而言则为：修心到一定时候不观待勤作，所依极其稳固。对很多人来讲，这两个原因都很重要，因为会产生怀疑：到

底有没有一个从凡夫到一地菩萨，再到十地菩萨，最后现前无学地，从而成就无量无边智慧和大悲的这么一位补特伽罗啊？若懂得这两个道理，疑惑就会消除，正信就会生起。

丑二（广宣说）分二：改变不变说差别；彼等结合差别基。

寅一、改变不变说差别：

益彼诸功用，于后之超胜，
 成办力无故。非恒所依住。
 别增非性故。何时已造作，
 复不观待勤，他勤将胜进。

前面略说中讲，水和跳跃的比喻并不能证成修习慈悲等不能增长到无边，因为心与水、修心与跳跃有天壤之别，广说则对此问题进行详细阐述。

“益彼诸功用，于后之超胜，成办力无故。”即：

修心与跳跃不同，因为饶益前前跳跃的所有功用勤奋努力，并不具备成办后后跳跃超胜性的能力。比如：两天前奋力一跳取得了优异成绩，两天后再跳仍需用尽全力，重新发起勤作，而不能以两天前的勤作来跳跃，因此并不具有增至无边的自性。而且，身体本身的能力有限，也不可能跳至无边。比如：国际上最优秀的跳高运动员，无论经过如何漫长、艰苦的训练，其跳跃的高度也非常有限。在动物界中，有很多善跳的动物，但也没有跳至无边的。

“非恒所依住。”即：水与心不同，因为水烧开后持续加热就会干涸，即使在没有干涸的时候，也不是恒常作为热性的所依而住，因为离开火，水马上就会变冷。而心，则是永恒的，而且前前功德之因，会产生后后功德之果，而辗转增上直至无边，比如佛陀从初发菩提心起，经过三大阿僧祇劫修炼而成就佛果。若懂得这些道理，就会对行持善法充满信心：这辈子要好好积

累善根，下一辈子在此基础上更要好好行善，这样下去，要不了多久就会获得成就。就像有些商人所想那样，今天赚一千、明天赚两千……慢慢就会成为富翁。

“别增非性故。”不管是串习跳跃还是烧水，虽然在一定范围中会不断增长，但并不能永远增长，因为它们并不具备无限增长的自性。为什么呢？因为它们以有实法的自然规律具有不会增到无边的理由而存在着。而我们的心则与之不同，比如雨果曾说：“世界上最广阔的是海洋，比海洋更广阔的是天空，比天空更广阔的是人的心灵。”

“何时已造作，复不观待勤，他勤将胜进。”何时，先前已经串习过的没有间断而出现，不再观待刻意发起勤奋，那么依靠所有其他勤奋力或者串习，后后将会更加增进，因此无法限定它的量。比如发菩提心，刚开始虽然需要勤作，到最后不观待勤作菩提心也会生起，在此基础上，若精进观修，菩提心就会越来越增上，乃至

究竟圆满。所以，有些人在年轻时生起了无伪的菩提心，在年老时菩提心不但没有减弱反而越来越强烈。而跳跃、水温等则与之不相同，相信大家都已清楚。

但是，很多人都不明白自心所具有的无限力量，甚至不关心，反而沉迷于电影、电视等没有任何价值、意义的外境事物，这是非常可惜的。而佛教中的高僧大德绝对不会在这些方面浪费时间，而是所有精力都用在寻找心灵的奥秘上，所以每天、每月、每年境界越来越增上，直至圆满证悟宇宙人生的真谛。因此，无数前辈大德都说：“外观百法，不如内观一心！”

寅二、彼等结合差别基：

心修悲等生，自然得进展，
如火等燃柴，水银及金等。
是故彼等生，体性生功德。
勤作令后后，愈来愈超胜。

佛陀最大的特点是智慧和悲心，每个人的心通过长期训练，都可以生起这两种功德。但若不修行，光是懂得理论，也不可能在相续当中生起来。如果不断串习智悲所摄的每一个道理，慢慢空性的智慧和利他的大悲就会无二无别现前。因为，心修习慈悲、智慧等而生起时，如果依然继续修行，则与跳跃截然不同，会连续自然得以进展，如同以火等燃烧木柴、净化水银以及精心冶炼金铜等一样。

比如：将火放在干柴里面，若无有阻碍，木柴自然而然会被烧尽无余，因为这是火的本性和能力决定的（因火会灭，故不作所依稳固的比喻）。同样，心修习慈悲等也是这样自然进展的。再者，朱砂通过加热形成水银后，性质就固定了，所以在净化水银积垢时，前面清净的功德不会退转而后后功德会越来越增长。另外，金子提炼到完全纯净时，不需要观待熔炼等，超胜性会越来越增上。后两个比喻主要说明，我们的心经过不断修炼，一

定会现前大悲智慧双运之果，因为在心性当中圆满具足一切功德。

虽然大悲、智慧等功德是众生的心性本自具有的，但就像含金矿石一样，需要反复提炼才能得到纯金。在《宝性论》中，以九种比喻充分说明，每一众生的心都与佛心无二无别，但是众生的佛性已被无明烦恼掩盖了，如同含金矿石需专业人员开采、提炼成黄金一样，众生的佛性要显发，也需要依靠具相的善知识和自己的精进实修，来去除烦恼障和所知障。当然，在成就的时间上，也有顿渐之别。一旦自性本来面目全体呈现，就像纯金一样，永远也不会退转。

因此，修行慈悲等，并不像水温一样，而是由自己的所依——那些心中产生，即心自身体性所生的功德。如此同类的相续产生并且所依稳固，因此心修习悲悯等的勤作使后后越来越增进，越来越超胜。

但现在有些不信佛教的学者等认为：天天修行徒劳无益，因为这一辈子过后，即使有来世，也要从零开始。其实，人的悲心、智慧等功德，不仅与今世有关，与前世的关系也非常密切。比如：我们接触到的个别高僧大德，他们的智慧就是无数生世的累积。我经常想：法王如意宝的悲心、智慧，以及弘法利生的能力，一般人积累无数生世，恐怕连他的百分之一都不具足。虽然有人不承认这样的观点，但事实是不可抹杀的。可惜的是，在这个异常烦躁、复杂的社会当中，人们都被各种世间“魔术”迷惑了，而不知真正有价值的真理，甚至对不可思议的功德视而不见。因此，很有必要了知以上道理。

其实，学习因明，不仅可以知道前生后世存在，还可以了知修行大悲和智慧需要勤作和精进，当然到八地时就不需要勤作了，就像净化水银、提炼黄金一样，到后来无勤而自然增上。若懂得这个道理，就会坚信：只

有长期不断修学，才能成就佛果。而且，当别人说一些相似理由时，我们也会用诸如所依不稳固、看待勤作等道理来否定，从而建立自己的无垢观点。因此，希望大家从长远着想，对行持善法充满信心，即使即生不能获得成就，行善也不会虚耗，就像萨迦班智达所说那样，前世今生所学知识、所做功德，对今生来世有非常大的利益，因为这就像把钱存在银行里面一样。

《成量品》最关键的有两个内容，一是成立佛陀为量士夫，二是通过理证成立前生后世。但现在很多人，不要说相信佛陀是完美无瑕之人，连前生后世是否存在都不去考虑。若问他：“人死了以后会变成什么？”他就会转移话题，甚至以孔夫子的“未知生，焉知死”来搪塞，其实他跟孔夫子的境界差很远。这类人是非常愚痴的，对未来不负责任，就会变得鼠目寸光、无恶不作。而要通晓这个问题，我认为一定要学习藏传因明学，尤其是《成量品》；若想让下一世远离各种各样的恐惧，

则应学习藏传佛教密法中的殊胜教言。

在我们学院，有部分僧人在两三年中，专门研究世尊成立为量士夫和前生后世，对此我非常赞叹！去年，一位法师跟我商量，说想专门学《成量品》，要去各个地方参学，我也同意了。我认为，这两个课题穷一生之力来研究，也是值得的。仅就前生后世而言，现在国内外有非常多的案例可资研究。去年学院开学术研讨会，个别大学生也讲述过自己的亲身经历，比如回忆前世、灵魂出窍等。可能是环境的原因，当今社会上很多人都不重视这些现象，以此导致与真理擦肩而过，留下无尽遗憾。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 阿僧祇劫

阿僧祇，为印度数目之一，无量数或极大数之意。又作阿僧伽、阿僧企耶、阿僧、僧只。意译不可算计，或无量数、无央数。据称一阿僧祇有一千万万万万万万万兆（万万为亿，万亿为兆），于印度六十种数目单位中，阿僧祇为第五十二数。阿僧祇劫常释为无数劫。

2. 佛性

佛性、如来藏、如、法性、实际，皆同一性，只是就能知与所知诸法的不同分位，立不同的名称。在众

生数上称佛性、如来藏，在非众生数上称法性、如、实际，但此通内外。《大智度论》卷二十七中解释如、法性、实际时说“是三皆是诸法实相异名”，又指内外诸法自性本空皆同一性。如《涅槃经》中说，性有不断、不改、不变之义，如麦因果麦性不改变，如矿中金银与出矿时的金银体无增减，所以佛性、法性虽无增减，但有隐显净染之分，隐、染即生死，显、净则涅槃，众生因无明所覆而不能见佛性、法性，若修行则能见性获得解脱涅槃。

二、重点、难点、疑点：

1. “遣修无边不容有”中自宗的答复“差别改变”，如何理解？

“差别改变”也即改变的差别。具体而言，对方所运用的比喻——跳跃和水，都无法改变至无限。跳跃比喻中，身体是有限的，而且跳跃观待勤作；水的比喻中，

所依不稳固，所以二者不可增至无限。而在心上串习慈悲和智慧则不同，可改变至无限。由于心的增长是无限的，后来也不观待勤作，并且所依稳固，所以可以增至无限。

三、思维与辩论：

1. 外道以何喻证明心的修行是有限的？能成立吗？理由是什么？

2. 因明自宗以何比喻说明修习慈悲等可至自然进展、无需勤作？

第 22 课

2012 年 8 月 28 日

对很多人来讲，世尊成立为量士夫，是一种新的逻辑、新的哲学。通过学习这样的知识，若懂得其理证，不管是什么身份的人，都可以生起真实的定解。

前辈大德对世尊及其教法生起坚定的信心，其途径主要有两种：一是通过反复修持包括密法窍诀在内的一切法门，自己完全开悟，从而对佛法和世尊产生极大的信心；二是通过系统、次第地闻思，最终于自相续产生不可退转的信心。在佛教历史当中，诸如此类的精彩现象非常多，若我们遵循他们的足迹，也可以获得相应的功德。

有些人想以灌顶、神通等途径，来对佛陀及其教法产生不可动摇的信心，但这是比较困难的。而闻思修行因明等佛法，只要自己肯下功夫，多多少少都会有所领悟。当然，如果前世做牛做马，即生特别笨，也很难趋入。

对于学习《成量品》，虽然我的汉语讲得不是很好，但也可以与人沟通，再者我的翻译也不像法尊法师的译本那样不太好懂，因为他保有民国的用语习惯。如果在听闻我的宣讲后，自己反反复复阅读法称论师和麦彭仁波切的金刚语，懂得其中的道理也不是很困难。当然，听闻不专注也是不行的，因为甚深的佛法道理心专注也很难通达，更何況说心散乱呢！

希望大家通过闻思因明，能生起世尊和佛法是正量的信心。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说过：“依靠名言观察量，无有错谬行取舍，尤其于教与本师，获得诚信唯一门，即是因明之论典。”不过，所谓正量，

也不仅是口头上说：释迦牟尼佛很了不起！若没有从心坎深处生起定解，当外道大肆诽谤释迦牟尼佛时，信心就容易改变。

“文革”期间，藏汉两地有很多人被要求去诽谤三宝，以前深入闻思过的人宁可粉身碎骨也不愿意这样做；而没有闻思或闻思肤浅的人就造下了严重的恶业。以后我们会遇到什么情况，谁也不好说，所以为了在复杂情况下保有独立自主的见解，现在就要抓紧时间闻思。但也有种种情况，比如：若自己有福报，见解就会越来越稳固；若以前曾经造过诽谤佛法及说法师过等罪业，不但不能接受法义，反而会产生排斥之心。

有些学佛多年的佛教徒，遇到一两件小事，心情就变得特别糟糕，甚至对学佛产生后悔心。这样的人徒有学佛的形象，并没有将法融入心，没有树立稳固的见解。要获得稳固的见解，一定要学习因明，尤其是《成量品》，在懂得其思路和推理后，就会对佛陀及其教法

产生坚定的信心。

子二（无量）分二：真实以及除诤论。

丑一、真实：

若由前同类，种子得增长，
悲心等串习，其量住何处？

如果对方说：虽然智慧、悲心等可以有所进步，但也不可能无限量地增长，就像冶炼金银铜铁等，最后不会再增长，而变为固体一样，应该成为固定的量。

驳：你们的比喻不能证成意义。因为，修炼内心的智慧、悲心等功德法，与冶炼金银铜铁等外在的事物完全不同，前者无量（生生世世延续不断），故可以无限度地增长，而后者有量（时间等有限量），所以不能无限量地增长。为什么内心的功德可以无限增长呢？因为，如果由心中的大悲、智慧等前面同类的近取因或种子中得以增长的慈悲、智慧等，无有嗔恨、后悔等违缘，并生

生世世不断串习，那它们的量到底住在哪儿，是怎样存在的呢？也就是说，通过一世又一世的积累，地道不断升进而获得佛陀无量无边的功德，故不可限量。

丑二（除诤论）分二：遣除他亦成无量；遣由种子生之诤。

寅一、遣除他亦成无量：

跳跃非如是，其因力勤习，
功能确定故，跳跃决定性。

假设对方说：如果心通过不断训练，就能增长到无边无际，那一直不断地训练跳跃，也应该跳得越来越高，这样的话，猴子也可与大鹏平齐，跳至无限高度的虚空，因此跳到无边之处也是存在的。

驳：跳跃并非与修心一样。前面也讲过，跳跃不能连续不断运行，即后后跳跃不能在前前跳跃勤作的基础上进行，每次跳跃都需要重新发起勤作。而修心，通过

一段时间修行后，自然而然会安住所缘。比如：长期住在寂静地的修行人，根本不用想“我要远离红尘”，因为他的心已经安住在寂静地。修大悲心也是如此，通过一段时间勤作后，看到可怜众生，大悲心就会油然而生，不需要像刚开始一样重新发起勤作。

再者，跳跃的因——身体的力量以及勤奋练习等，都需要依靠身体，而身体的功能本身就有限，如同藏族俗语说“木头怎么也拉不长”一样，所以再怎么练习跳跃也决定有局限性。比如：到下一世，这一世的身体就要舍弃，而不可能依靠它继续跳跃。而心，前后世相续不断，不断修炼就能增至无边。正因为身体的功能有限，所以无论怎么锻炼，也无法飞越到无量世界之外。否则，无论是跳高还是跳远，世界纪录也不可能仅这么一点。而心，本来就具有悲心、智慧、信心等无量功德，若持续开发，本来面目就会显露。就像不断擦拭水晶球，在清除尘埃等染污后，清澈、透明的真相就会显现出来。

表面看来，这里只讲了因明的道理，其实对于《宝性论》以九种比喻所讲的光明心性如来藏，以及每个众生皆可成佛的道理，都可以此获得定解。所以我想，很多佛教徒都需要学习因明，否则身处各种谬论蒙蔽真理的恶世，本自具有的如来藏光明智慧是很难开发的。前段时间我在新龙讲：“不管是出家人还是官员、商人等在家人，积累外在的财富都不重要，最重要的是培养内在的信心、悲心和智慧，因为这能让我们今生乃至生生世世快乐、富裕。”但现在全世界，几乎所有人都聚焦于对今生来世意义不大的金钱、地位、名声等上，而放弃挖掘内心的宝藏，这是非常可惜的。

初非如后跳，身有违品故。

力渐除违品，自力现前住。

假设对方又说：如果真像你们所说那样，身体通过练习也不会有所长进，那就应该像后来练习之时一样，一开始就该能跳跃，但事实并非如此，而且现量见到训

练后有所增长，甚至老年人通过训练，也不比年轻人差。这样的话，为何不能增长到无边呢？

驳：身体练习跳跃，一开始并非像后来那样善跳，比如运动员，通过漫长而艰苦的训练，其比赛成绩才会有所增长。其原因，前前身体存在着与跳跃能力相违的涎等沉重界的障碍，当通过训练渐渐消除那些违品时，才会相应地跳得越来越高、越来越远。到最后完全消除障碍时，身体的所有力量就会现前，但跳跃也不可能无限度地增长，因为力量是以有限的方式安住的，就像树木不可能变得像绳子那样柔软，水温不可能无限度地增长一样。

修心并非如此，因为在世间万法当中，心是主宰，最为殊胜。所以，若通过观修，认识了自心的本来面目，生生世世的大事就解决了；若没有内观，对心一点都没有认识，即使拥有财富等外在功德，也不能解决长远的生死大事。因此，大家对自己的闻思修行不要有满足感，

应像全知无垢光尊者在《心性休息》里面所讲的一样：乃至获得佛果之前，不能停止积累福慧二种资粮。只要不断福慧双修，我们的心就会有所进步，乃至现前本自具有的无尽功德。

但有人说：“不知是业力深重，还是法不殊胜，我越修越差劲，不修还好一点。”这是绝对不可能的，也许是你修错了，也许是通过认真修行刚发现自己烦恼深重，或以重报轻受的方式消除后世堕地狱、饿鬼、旁生的业力。因为自然规律决定：只要认真修行，心相续是会越来越进步的。

寅二、遣由种子生之诤：

悲由自种生。设自种子果，

违品妨害无，心即成彼性。

假设对方说：如果像你们佛教徒所说那样，悲心、智慧等善法由自己前前种子产生，那每个众生无始以来

就具备悲心、智慧等种子，而且也增长或串习了这么长时间，为什么现在智慧、悲心等还没有变成无量呢？若现在还没有成为如此，那再经过三大阿僧祇劫等时间修炼，悲心、智慧等也不一定能够成为无量。

驳：悲心、智慧等功德属于心的本质，故而是以前前悲心、智慧等作为因或种子。那所有众生为什么不能像佛陀一样，显现无量悲心、智慧等呢？这是因为众生经常出现嗔恨、邪见等毁坏善根的障碍，假设没有由自己的嗔恨等种子产生的嗔恨等果这些违品的妨害，众生的心就会完全变成慈悲等的本性。也就是说，通过不断修行，众生都可以证悟心的本来面目，显现无量悲心等功德。可是，无量众生都没有认识如宝藏一样的心性，成就佛菩萨的果位也就成了白日梦。有些虽然能够认识，其功德善根也经常被嗔恨、邪见等违品摧毁，故悲心等功德也没有显现得特别明显。这就好比没有被充分提炼的金矿石，虽然经历了无数时日，也不可能显现出金子

的形象一样。

讲到这里，我要再次劝请大家对轮回无始无终、宇宙无边无际等佛教理论有所了解。最近我看到一则消息：2011 年，诺贝尔奖获得者布莱恩·施密特通过很长时间分析、研究后，在第 28 届国际天文学联合会上发言说：除了人类居住的地球和银河系之外，其他所有星系将在一千亿年之后变成空无一物。大家都认为这是一个惊人的发现，非常了不起。其实，佛陀早就说过：世间有成住坏空四个阶段，各二十小劫。

所以，若物理学家、天文学家、哲学家等科学人士能够懂得佛教的理念，对他们的专业研究就会有莫大的帮助。现在为什么有这么多智者对佛教的理论体系很感兴趣呢？就是因为他们从中找到了解开宇宙奥秘的钥匙，否则单凭自己的智慧也是办不到的。而佛教徒，我想最好既懂佛教理论，又懂自然科学等世间知识。因为在弘法利生时，需要与人接触、交流，若没有相应的知

识储备，就会捉襟见肘，特别是在这个特殊的时代。当然，若像米拉日巴一样，终身在寂静地修行，了解出世间的解脱道就足够了。

若是有很多机会与人接触，懂得世出世间的知识，就能更好地随顺众生。当然，所谓随顺众生，既不能脱离佛教的四法印——“诸行无常，诸受是苦，诸法无我，涅槃寂静”，也不能改变佛教专业闻思的传统模式，只不过在方式上需要与时俱进。我很了解世间人的心态，他们的追求与山中修行人的追求完全相反，他们每天只关心自己的生活，若你所说对他们的感情、财富、生活等方面有所帮助，他们就会接受，否则即使讲得天花乱坠也没用。

如是修前前，心法之慈悲，
离贪智慧等，即余明之本。
依修成悲性，如离贪贪厌。

正因为心是由前前的因产生后后的果，所以前世修行所得到的悲心、智慧等功德，到后世还会存在。比如传记中讲：有些高僧大德从小就具有悲心，还没有接受大乘佛教教育时，看到可怜众生也会泪流满面；即或有的变成妓女等特别低贱的形象，也会对周围的众生产生慈悲心。因此颂词说：如此这般修习前前的心法慈悲、离贪、智慧等，即是其余后后心法功德明显现前的根本或因。这样的话，依靠长期不断地修行，总有一天我们的心会完全变成慈悲的本性。就像修习离贪而获得阿罗汉果，串习贪欲而成为具贪者（此喻旨在说明，不断串习心的功德，其力量不可思议，而非表达心的本性本来如是），修习不净观（虽然不净观可以对治贪欲，但从最究竟的角度来讲，也是一种非理作意，如《入中论》云：“诸瑜伽师依师教，所见大地骨充满，见彼三法亦无生，说是颠倒作意故。”）而对贪心的对境产生厌离一样。

如果对方说：既然通过不断修行悲心、智慧等，心

可以变成这样的本性，那不断串习贪心、嗔心等，心也应该变成这样的本性，为什么单单说变成慈悲、智慧等呢？

答：人性本善，心是本来清淨的。贪心、嗔心、嫉妒、傲慢等烦恼是客尘，并非本性，就像天空中的云一样，缘聚则生、缘散则灭，若长期修行对治法，无云般湛蓝的心性虚空就会完全裸露，从而获得佛果，远离一切烦恼。

总之，修行就是修心，若今生乃至生生世世不断修炼，悲心和智慧就不会退转而辗转增上。这一点，在平时修行过程中，相信大家都有所体会。比如：二十五岁生起了无伪的菩提心，不断观修，到三十岁乃至临终，不但不会退失，反而越来越增上。

很多人都知道德巴堪布，他八十多岁时在为《集密意续》撰写完三十四万字的注释后，又在为众多高僧大

德灌顶、传授。他觉得，在晚年应留下一部重要的法宝，经过深思熟虑，就选择为宁玛派三大部⁹⁸中的《集密意续》作注。而一般人到这个年龄，连说话、行动都很困难，即或能造论，智慧也大不如以前。但高僧大德越到晚年，智慧反而越来越增上，甚至是无勤的。

所以，大家一定要勤修众善，即或做不到这一点，也不能像一般世间人一样身常造作杀盗淫、口不离妄语等、心整天产生贪嗔痴，而应尽量守护自己的三门。虽然有人已经通达经论，懂得诸佛菩萨的最高智慧境界，但在修行上也应从点滴做起，力争做一位老老实实的修行人，并尽心尽力利益他众。

若想做一位实实在在、表里如一的修行人，我认为既要长期学习理论，还应不断修行。因此希望法师们多在修行上进行引导，不要总是照本宣科。否则，若没有

98 宁玛派三大部：《经》《幻》《心》，分别为《集密意续》、《大幻化网》和《大圆满》。

实修，全都会变成寻伺或研究者，这样在离开世间时则一无所获。当然，听闻佛法、看书学习也有功德，但最关键的还是要减少乃至断除自相续的烦恼。所以，在学习因明时应以之对照相续，断除烦恼。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 成住坏空

于佛教之宇宙观中，一个世界之成立、持续、破坏，又转变为另一世界之成立、持续、破坏，其过程可分为成、住、坏、空四时期，称为四劫。据俱舍论卷十二、瑜伽师地论卷二、立世阿毗昙论卷九等载，即：（一）成劫，为器世间与众生世间成立之时期。即由有情之业增上力，于空间生起微细之风，次第生成风轮、水轮、金轮，渐成山河、大地等器世间，其时，诸有情渐次下生，最终之时一切有情生于无间地狱。（二）住劫，又称续成劫。为器世间与众生世间安稳、持续之时期。此一时期，世界已成，人寿由无量岁渐次递减，至人寿十

岁，称为住劫中之第一中劫，此后之十八中劫亦皆一增一减，人寿从十岁增至八万四千岁，复由八万四千岁减至十岁。最后一中劫（第二十中劫）为增劫，即由十岁增至八万四千岁。又据立世阿毗昙论载，诸佛之出现，多在减劫之时，其时人寿由八万四千岁减至百岁之间。

（三）坏劫，火、水、风三灾毁坏世界之时期。众生世间首先破坏，称为趣坏、有情坏；其后，器世间亦随而破坏，称为界坏、外器坏。即于此劫之初，地狱之有情命终之后，不复更生，其后其余傍生、鬼趣及人、天等之众生亦渐次坏灭；有情破坏后，世界出现七个日轮，故起火灾，色界初禅天以下皆成灰烬，次起水灾，第二禅天以下漂荡殆尽，最后起风灾，第三禅天以下全部吹落。（四）空劫，世界已坏灭，于欲、色二界之中，唯色界之第四禅天尚存，其他则全入于长期之空虚中。此成、住、坏、空四劫之期间，各有二十中劫，总合为八十中劫，称为一大劫。

2. 小劫

依俱舍论卷十二载，人寿自八万岁，每百年减一岁而至十岁，或自十岁每百年增一岁而至八万岁，一切劫之增，不超过八万年；一切劫之减，最短减至十年，如是之增、减劫，一一皆称为一小劫。然大智度论则合此一增一减为一小劫。又据立世阿毗昙论卷九载，一小劫又称一中劫，二十小劫即住一劫，为梵众天之寿量；四十小劫即成、住二劫，为梵辅天之寿量；六十小劫即成、住、坏三劫，为大梵天之寿量；八十小劫即成、住、坏、空四劫，又称一大劫，为天地之一始终。另据菩萨瓔珞本业经卷下之说，有四十里立方之大石，有一长寿天人每隔三年飞来，以轻仅三铢之天衣拂之，至此大石磨灭殆尽，称为一小劫。

二、重点、难点、疑点：

1. 为什么内心的功德可以无限增长？

自宗从近取因和俱有缘两个方面加以说明。也即：
心的同类的近取因 + 无有阻碍自然串习 = 无限增长。首先，心法不同于色法，色法不能无限量地增长，而心法可以无限度地增长，可以从凡夫达到佛陀无量的智慧和慈悲的境界，具备这种自性。而且，通过一世又一世的积累和串习，以及远离种种障碍最终必定可以现前究竟的果位。

2. 如何理解客尘性？

心的自性本来清净，而贪心、嗔心、嫉妒、傲慢等烦恼只是客尘，完全可以断除。“客尘”是说明烦恼障碍如客如尘。《宝性论》云：“心自性光明，无变如虚空，邪念生贪等，客尘不染彼。”按《楞严经》的解释，“客”就是不住之义，即“不常住”的意思，“尘”就是“动摇”义，是暂时性的，这样刹那不住有动摇性的就是客尘的法相。

三、思维与辩论：

1. 请以辩论的方式详细阐述，修心能增长到无量的原因。

2. 心串习智悲与贪嗔均会累计留存后世，一切心法的成熟又是先前无始存在的种子而生，如此为何说心单单变成智悲等功德的本性？

第 23 课

2012 年 8 月 30 日

从总体上看，这次讲《释量论·成量品》，很多道友对颂词和注释的理解都比较到位。我希望，以后有更多人重视学习《成量品》，因为我本人在法王座下学习《释量论》后，真正对世尊和佛法生起了坚定不移的信心，相续改变非常大。所以，通过这次传讲，希望越来越多的人都能学习本论，我相信只要认真研习，人人内心都会对世尊和佛法产生正信。

在汉传佛教历史上，以前《释量论·成量品》弘扬得并不是很广。“文革”结束后，大翻译家法尊法师着手翻译陈那论师的《集量论》和法称法师的《释量论》，并编译《集量论略解》和《释量论略解》，到 1980 年

底即告完成。本来法尊法师想通过传讲，在汉地广弘因明，但未及敷演，就示现圆寂。所以，《成量品》在知识分子群体中广泛弘传的盛况并没有出现，当然小范围内的研习是有的。

这次传讲，虽然受众范围也不是很广，但通过网络等专播途径，相信相当一部分学者、修行人，都能因听闻思维本品，而对世尊及其教法产生真实的信心。若生起这样的定解，学习因明的核心价值就得到了。

当然，学习因明也“有利有弊”。利者，能遣除怀疑、增长智慧；弊者，若根机不成熟，智慧不相应，也容易加重分别念，产生负面影响。

这次共同学习《成量品》，希望大家生起难得心和欢喜心，并力争在自相续中对世尊是量士夫生起真实的定解，因为再讲的机率很小。我昨天回想了一下，法王如意宝一辈子讲经说法，除了极个别法以外，一般只讲

一次。当然，不仅是听我讲法，听任何法师讲课都要当作是自己一生中最快乐、最重要、最有意义的事。现在极个别人对我很恭敬，各方面如理如法，但对其他法师，却当作一般的世间老师，这完全是错误的。哪怕只听了一个偈颂，也应视其为上师。但在汉族四众弟子中，有不少人缺少这方面的理念。而藏族人，只要听过某位法师一节课，都会尊重他，一辈子也不会把他当作一般人对待，甚至对辅导员也恭敬有加。

现在有人认为，所谓上师就是皈依师，其他都不算。其实，这是不懂佛法的表现。佛经中早就讲过，所谓上师，有皈依师、传法师、传戒师、忏悔师、灌顶师等诸多分类。为什么传法师等也算上师呢？因为，若没有依止心，在他面前听法等也是不可能的。我遇到过一个人，他在我面前听了五六年课，但他却说：“我虽然听你的课，但我不想依止你。”若是世间知识，则无可厚非，但就出世间佛法来说，这就是观念上一个非常大

的错误。因为佛教讲，任何一位传授佛法精要的人都是上师。因此，对一切具有法恩的上师都要恭敬，哪怕只依止了一日，或只听闻了一个偈颂。

在这方面，上师如意宝给我们留下了最好的示范。以前在写上师如意宝传记时，我曾问过老人家去石渠求学的经历，上师老人家怀着感恩之情，如数家珍般地道出了他学习因明、中观、戒律等所依止的传承上师。1994 年，上师如意宝去石渠。在显现上，以前给他传讲戒律的上师已经成了在家人，而上师如意宝的名声和威望在整个藏地无人可比，但他老人家依然找到这位上师，并在他面前恭敬顶礼。为什么上师要这样做呢？因为从他那里得到了甚深、难得的佛法。

因此，我希望汉族四众弟子，对任何一位法师都要恭敬，尤其是汉族法师。现在很多汉族人，只要见到藏族活佛，就生起信心恭敬礼拜，求摸顶、加持。而见到汉族法师，则显露出无所谓的姿态。这是对佛法一点都

不懂的标志，因为佛法并没有民族、国家的界限。看过释迦牟尼佛、阿底峡尊者等佛菩萨传记的人都清楚，他们所依止的上师有不同种族、不同形象。所以，只要是智者，就应恭敬依止，如同《圣行集萃》中所记载的印度八十四位大成就者一样，不注重外在的相。

另外，藏地对传承特别重视，比如今天听法，有一个四句的偈颂没有听到，后来一定会在法师面前补上。而汉地，人们都不太重视传承，所以今天听一节课也可以，明天不听也无所谓。不过也情有可原，因为很长时间以来，汉传佛教的闻思修行并不是很兴盛，信众只重视积累造佛像等功德。故而我希望在座的道友，将来自己主持佛教道场时，一定要重视讲经说法。若自己的智慧跟得上，对分别念重的众生则应宣讲因明、中观，摧毁他们的傲慢、我执等分别念，这样佛法的精髓才能真正弘扬于世。

庚二（加行圆满说导师）分三：由悲修习方便生；

如何证悟方便理；修习方便说导师。

辛一、由悲修习方便生⁹⁹：

具悲为灭苦，勤修诸方便。

方便生彼因，不现讲彼难。

前面以理证成立，悲心等与跳跃、烧水不同，可以变成无量无边。对方又说：虽然悲心可以越来越增上，但这和世尊成立为人天导师——真正无误的量士夫，又有什么关系呢？

答：在因地时，心怀大悲的菩萨，为了灭除一切众生的痛苦，日日夜夜精进修持消除痛苦的所有方便。或者说，佛陀在因位生起大悲心后，看到众生特别可怜，不但不会置之不理，反而会为了遣除众生的所有痛苦，修习各种灭苦的方便方法。这一点，我们在修行过程中也能亲身感受得到：若自相续真正生起了大悲心，就会

⁹⁹ 由悲修习方便而证悟灭谛。

放下自私自利精进利他。

对方又问：自己勤修方便，怎么能遣除众生的痛苦呢？

答：如果自己没有通达和现前“方便生”——息灭痛苦的灭谛，和彼因道谛，那要为众生宣说灭除痛苦（苦谛）及其因业和烦恼（集谛）的道理，就有一定的困难。不但佛陀如此，讲经说法的法师也不例外：若自己不懂，则没办法为他人宣讲；若自己胸有成竹，则能引导他人。

总之，世尊成立为量士夫，并不是因为他宣讲了科学技术等世间学问，而是因为他为众生阐明了四谛。所谓四谛，一般属于佛陀初转法轮的教义，具体则为：三界轮回的所有众生皆为三苦、八苦等苦所逼迫，即为苦谛；苦谛的根源业和烦恼，或者我执，即是集谛；了知苦及苦因后，通过修行六度万行等显密之道来断除，即

为道谛；真实现前灭除苦及苦因的境界，即是灭谛。在这个世界上，唯有佛陀宣示了这样的真理，所以只有佛陀是量士夫。

正因为四谛法门是佛教的特色，所以如今无论在藏地还是汉地，很多法师宣讲佛法，都主要讲四谛。甚至藏传佛教很多了不起的高僧大德，到哈佛大学等西方高等学府去演讲，也经常讲四谛。若我们真正懂得四谛，就会知道佛陀跟世间智者完全不相同，因为虽然所有众生都希望离苦得乐，但却不知道获得快乐的因，及避开痛苦的方法，而佛陀完整、圆满地揭示了苦及苦因、乐及乐因的两重因果，这是谁也不能比拟的。

因此希望大家不要把四谛的道理留在文字上，而应在听闻后反复进行思维和观修。现在很多知识分子都使用 PPT，若电脑出问题或停电，人脑就会发呆。所以，知识不应放在电脑或书本当中，而应完整无缺地保留于心。因为在离开世间时，电脑等身外之物根本无法带走，

所以务必扎根于心。当然，我并没有反对大家使用电脑，相反我也在提倡法师、辅导员使用，否则就跟不上时代，合理使用电脑对闻思修行、弘法利生也有帮助。

辛二、如何证悟方便（道谛无我）理：

依教理观察，痛苦之特性，
了知痛苦因，无常等自性。

后学者要认识痛苦及痛苦的因，一定要依靠教证和理证，不然仅凭自己的分别念，根本无法了知苦及苦因，以及前生后世、业因果等非常甚深的道理。当然，自己的智慧也要跟得上，否则也不可能产生定解。若没有定解，在讲课、演讲等时，就只能照搬经论，而不能随顺众生的意乐，以自己的语言灵活表达。

若我们依靠教理进行观察，从痛苦偶尔产生、有增有减、有轻有重、有大有小等特性中，就会了知痛苦有因（有果故），而且因也是无常的（果无常故），以及

“等”字所包括的自体（分别心）、法相（执自身五蕴为我）等自性。

其实，苦因唯是自己的心，并非大自在天、微尘、时间等共同的一法，因为有着千差万别不同感受的一切众生心相续皆存在着差别。具体地说，当心有了我执集谛后，所有痛苦就被召集起来了，如同有吸铁石存在，周围的铁屑就会被吸引过来一样。而所谓我执，即执自身五蕴为“我”的分别心，并非无情法，也不是不相应行，更不像石女儿那样不存在。这种执著“我”的分别心是错误的执著，是一切痛苦的根源，故须断除。

若我们能运用自己的智慧，以及龙树菩萨、月称论师、陈那论师、法称论师等的理证作如理观察，就会了知佛陀留下来的教言千真万确，无论是谁都无法遮破，更不需要以其他理论补充。以前我也学过一些世间知识，学时心里总有意见、想法，总觉得这也不对、那也不对，但学因明、中观等佛教理论，不但找不到任何缺陷，反

而生起了坚定不移的定解——身心一切痛苦的因是我执萨迦耶见，而非其他。若有这样的认识，修行就会有放的放矢、事半功倍。

现在很多人都懂得了本品所讲的道理，但若没有再再串习，几年后就会忘得一干二净。我本人虽然也不能完全记住词句，但在意义上，印象一直比较深刻，因为以前下过苦功。我希望大家不但要记住词句，还要通达意义，达到再过二十年也能运用自如的程度。

何故成如此？因住果不灭。

为除彼之因，观察其违品。

了悟因体故，彼对治亦定。

如果对方问：想摧毁自相续痛苦的人，为什么不直接断除痛苦，而兢兢业业观察、分析苦因呢？

答：因若一直存在，果就会不断产生，故高明的医生治病，首先会查明、去除病因。如《宝性论》云：

“当知疾病当断因，当得乐住当依药，苦因灭彼如是道，当知当断当证依。”若不懂得这个道理，就会产生“我明明头痛，为什么治脚”之类的疑惑。实际上，欲除病果，必先去病因，所以先要知因。否则，就会像外道一样，以五火、沐浴等方式来获得解脱。但这样的修行对解脱根本不起作用，因为心上的业和烦恼没有灭，是不可能获得解脱的。

因此，智者为了灭除苦因，就会观察其违品。在此过程中，必定会无误了达、精通因的自体，故而彼因的对治也将决定下来。也就是说，苦因集谛的违品是实修、现证无我智慧的道谛，因为苦因的自体就是我执。如《入行论》云：“世间诸灾害，怖畏及众苦，悉由我执生。”《修心七要》亦云：“罪满情器时，恶缘成觉道，报应皆归一（我执）。”所以，所有希求快乐的人士，皆应以无我智慧拔出如眼中钉、肉中刺般的我执。

对此处所讲的道理，只要大家多观察，都能产生

定解。因为，它并不像大圆满和大中观的智慧那样难以获得。有了这样的定解，若再再实修，就会明白佛陀所讲的解脱和解脱之道是真实不虚的。若获得相应的道相功德，自相续的集谛就得到了压伏、断除。若有菩提心，则是真正的大乘行者。

下面具体宣讲苦因及其对治法到底是什么。

我执我所执，有为行境者，
 贪执即是因，能害见无我，
 彼二是相违。

苦因是什么呢？就是我执和我所执。所谓我执，即执自相续五蕴为我的分别心；所谓我所执，即执五蕴为我所有，比如：我的手、我的脚、我的瓶子、我的帽子、我的念珠、我的钢笔等。所以，所谓苦因，就是对于依业和烦恼聚合而形成的五蕴之有境耽著或贪执的这颗心。为什么它会成为苦因呢？因为，有了我执和我所执，

就会产生业和烦恼，依靠业和烦恼，就会形成内外五蕴等有漏法，从而流转轮回，感受各种痛苦。

前面也讲过，痛苦有因，而且因不是常法和无情法，而是心法。这种心法就是我执和我所执，又名萨迦耶见、坏聚见等。显宗密宗都讲，它是一切痛苦的根源，必须对治、根除。其方法，就是《入中论》等中观论典当中所讲的人无我和法无我两种智慧。为什么无我的智慧能遣除我执和我所执呢？因为，从行相¹⁰⁰、所缘来看，它们完全相违，就像水与火、光明与黑暗一样。通过修行，当无我的智慧获得胜利，我执和我所执就断除了。

那又怎样获得无我的智慧呢？按照显宗的方法，则应修学因明、中观等法门。按照密宗的方法，当上师的加持和自己的信心，或上师的窍诀和自己的心相融时，无我的智慧就会生起，此时则认识了觉性，不断护持这

100 指心及心所所具有的认识作用。心、心所以各自的性能，游履于所缘境相上，此称为行相。

样的见解，所有无明我执都会断尽。对此甚深的缘起，大家务必了知。

为了让大家证悟无我，下面对一切痛苦的根源我执和我所执稍作分析：归根结底，我执和我所执就是对蕴的贪执。本来自相续五蕴的聚合和相续没有我（因为五蕴包括色受想行识五个部分，而且是刹那无常迁变的，所以跟常一的我相违），但因分别心错误判断，反而贪执为我，这就是所谓的我执。有了我执，紧接着就会贪执眼睛、房子等，而认为是我所有，从而产生我所执。若能证悟五蕴的聚合和相续本来无我，法也不存在实有，就断除了人我执和法我执两种执著，从此三界轮回就无有立足之地。正因如此，《成量品释》中才讲：五蕴或耽著五蕴乃转生三有轮回的根本，它们一旦消失，在这个世界上生活就不会有任何痛苦。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中，讲了观察修和安住修两种修法。对初学者来讲，因为分别念重、智慧愚

暗等原因，先应通过闻思因明、中观等理证，对人无我和法无我产生定解。有了定解，再安住修。或在入定位安住修，出定位观察修，两者轮番进行。这样的话，所有烦恼都会逐渐消灭。

因此，首先应尽己所能地进行观察，了知所谓的“我”根本不存在，就像昏暗时将花绳看作毒蛇，而明亮时发现无蛇唯绳一样，千万不能因为经论当中这样讲了，而放弃观察。世间论典会有与实际情况不合的错谬，虽然出世间经论不像这种论典，但自己没有下苦功夫反复观察和思维，真正的定解也不可能生起来，那就更谈不上修行转变心态了。这样的话，麦彭仁波切所说“依靠教证和理证的智慧光芒揭开心灵的深秘面纱”也成了一句空话。

可能有人会问：这里说因是我执，前文说因是爱，这两种说法难道不相违吗？并不相违，因为前文讲的是受生的因。然而，与爱有着无则不生关系的就是我执，

若我执没有断除，就无法断除爱；如果消除了爱，就不会产生有。所以，“我执我所执，有为行境者，贪执即是因”也可这样解释：由我执和我所执的牵引，贪执有为法之行境的爱是因。

通过学习，我们现在已经完全明白，痛苦归根结底是由我执造成的。而摧毁我执的方法，世间各种论著都没有宣讲，唯一佛教经论有宣说。所以，很多道友抛弃一切而出家修行是非常明智的。虽然你的家人、同事、亲朋好友不理解，认为你的大脑出了问题，甚至将你划入“黑名单”，但我认为你的选择完全是正确的。因为，你在无数学问中，选择了唯一能断除自他痛苦的无我智慧。虽然我不排斥其他宗教，但我认为佛教的空性和大悲，所有宗教和非宗教人士都应该学习，因为它不仅是信仰，而且完全禁得起理证的观察。正因如此，佛教才受到了众多科学家异口同声的赞叹，当然佛教经藏海洋中的珍宝，他们获得的并不多。

这次学习《成量品》，我希望大家要对佛陀和教法生起诚信，不应仅停留在口头上说释迦牟尼佛很了不起，因为任何一位宗教徒对自己的宗教或导师都会赞叹有加，这并不稀奇。我经常想：2500 多年前，东方古文明诞生了这么成熟的思想，真是不可思议！为什么这么说呢？因为，虽然人类社会在科学技术等物质层面上还有发展的余地，但在内心的探索上，却没有超越佛法的可能。这并非无知者的邪说，而是众多智者的心声——他们在众多思想的碰撞中，深深认识到唯有佛法能遣除众生的暂时究竟之苦。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 人我与法我

缘自相续的五蕴妄计为我的识，即是我执。其耽执之境，称为补特伽罗或人我。排除所谓的人或我后，其余一切有为、无为诸法，称之为法。因此，所破补特伽罗及瓶等诸法，以自性成立或者谛实，称为人我或法我。

2. 萨迦耶见

迦耶，聚集之义，意译作身。萨是有之义，又含虚伪、移转之义。故萨迦耶见总译作有身见，或译作虚伪身见、移转身见。为五见之一，亦为十随眠之一。即于五蕴和合之体，执着我及我所等妄见。

（一）有身见，为说一切有部所立。此部以‘萨’为有之义，谓身为五蕴之集合，此五蕴之法体为实有，故称有身；而缘此实有之身，执着我、我所等之妄见，称为有身见。（二）虚伪身见，又作坏身见、伪身见，为经量部所立。此部以‘萨’为坏、无常之义，谓身为五蕴之假合，生灭无常，无有实体，故称坏身、虚伪身；而缘此虚伪之身，生起我、我所等之执着妄见，称为虚伪身见、坏身见。（三）移转身见，为大乘唯识宗所立。此宗以‘萨’为移转之义，亦即有无不定，或非有似有之义；以‘身’为因缘和合依他起性，故谓身为非有非无，称为移转身；而于此移转身上，推度我、我所等之妄见，称为移转身见。

3. 三有

欲有、色有、无色有。义同三界。（一）欲有，欲界天、人、修罗、畜生、饿鬼、地狱，各随其业因而受果报，称为欲有。（二）色有，色界四禅诸天，虽离欲

界粗染之身，而有清净之色，称为色有。（三）无色有，无色界四空诸天，虽无色质为碍，亦随所作之因，受其果报，称为无色有。

二、重点、难点、疑点：

1. 佛陀为何要宣讲四谛法轮？

因为众生依靠四谛法门才能出离轮回，四谛是必要之义。具体而言四谛摄尽了一切轮涅的因果法，苦、集二谛属于轮回有漏的因果法，其中集谛是因，苦谛是果；道、灭二谛属于涅槃的因果法，其中道谛是因，灭谛是果。众生要出离轮回，就要知苦、断集、修道、证灭。认识苦谛（所知：知道病患）：知道三界轮回犹如火坑一样，器世界和有情世界一切的能依所依都是苦谛所摄；断除集谛（所断：查知病因）：苦谛的根源就是业和烦恼，先认识苦谛的本性，知道他的根源就是集谛，之后要断除根源；证悟灭谛（所获：药到病除）：修道之后最

后现前灭谛；修行道谛（所修：治疗）：依靠无我的智慧，经由五道的修行摧灭集谛。

2. 为什么以二无我的智慧能遣除我执？

因为我执和无我智慧的行相和所缘完全相违。行相：一者是实执；一者是智慧。所缘：一者是执多分无常为常有、实一；一者是了达缘起性空之体性。二者如同冷热、水火般，是不并存相违。当相续中产生无我智慧时，与之相违的我执的相续就会中断，可以安立遣除的名言。

三、思维与辩论：

1. 通过学习“由悲修习方便生”这一科判，你是否认识到佛陀和佛教具有两个最主要特点——智慧和悲心的原因？请详细说明。

2. 学习“如何证悟方便理”这一科判之后，你觉

得应如何修学四谛法门？为什么？

第 24 课

2012 年 9 月 4 日

辛三、修习方便说导师：

众相多方便，长时修习中，
彼过及功德，亦成极明性。
心亦明显故，因习已断除。
佛陀行他利，胜麟角喻等。
为彼故修法，承许是导师。

对方提出疑问：即使佛陀远离贪执，怎么能成为遍知呢？因为声缘阿罗汉也证悟了无我。

驳：佛陀经过多生累劫修行，现前悲智圆满的果位，成为遍知，是有依据的。概而言之，以真理或智慧断除

所有轮回痛苦，这一点依靠教证和理证，以事势理可以成立。具体则为：在三大阿僧祇劫等漫长时日中，佛陀为了趋入众多道位或众多所知相，修习了无垢智慧等持等多之又多的方便，或者说，佛陀在因地探索万事万物的本质，无数次通达空性无我，并修持了布施、持戒等众多方便。就像长期串习开车、造房、设计等工巧明，必定会远离过失、生起功德一样，菩萨相续的最细微的过失以及其对治的功德变得极其鲜明，并依靠对治的智慧自然灭除那些所断。因为心越来越明显、智慧越来越锐利，轮回之因我执无明的最细微习气也已断尽，而获得最无上的智慧。就像杲日当空，黑暗无机可乘一样，烦恼障及其习气消失得无影无踪。所以，佛陀行持利益他众，麟角喻独觉、声闻阿罗汉都无法与之相比。正因为如此修习方便是为了给众生指明正道，所以才因取果名，将宣说之因——修习方便承许为导师。

本科判是“加行圆满说导师”，概而言之，即以

加行圆满作为能立，成立佛陀是正量。所谓“加行圆满”，就是为了获得给众生宣说正道的无垢智慧，而勤修方便（无我空性），并使之圆满。导师是指已经成就圆满正等觉果位、无余断除一切障碍、圆满一切功德的觉悟者。他在因地修行时，修持智慧和利他的加行，将来加行圆满、可成就圆满正等觉果位，因立果名，因位时亦可称之为导师。就像读师范学校可以成为老师，因取果名，读书时也可以称为老师。

通过学习本颂，我们皆应深信：在此世界曾出现过一位佛陀，他在多生累劫当中积累资粮、修学智慧和大悲，终于断除所有障碍，现前一切智慧。因此，我们也不要将对佛陀的信心简单化，就像学术界的人所说那样：“释迦牟尼佛是净饭王子，生活在两千五百多年前，他和我们一样都是人。”虽然佛陀在人道众生面前显现人的形象，但他并不是“人”那么简单，这从佛陀的传记——全知麦彭仁波切所造的《释迦牟尼佛广传·白莲

花论》中可以了知。最近我在看汉文《大藏经》中马鸣菩萨所造的《佛所行赞》，共二十八品，以诗歌的形式赞述佛陀的一生。读后就会知道，甘地等名人根本无法与佛陀相比。现在很多人把佛当作一般的人、把法当作一般的知识，作为长期随学佛陀的人，实在看不过去，希望他们先从正面了解，再下结论。

己二、结尾：

证成初生故，此二说为因。

如果有人说：陈那论师以“加行示众说导师”说明，直接对众生宣说遣除痛苦方法者叫导师，这很明显是从果方面安立的，而你们说导师从因方面安立，这两种说法难道不相违吗？

答：虽然从表面上看，陈那论师似乎是在说果位，但这并不是他的本意，其意是说，获得佛果后可以引导众生，但这必须依赖加行圆满，所以因立果名，将因位

修习方便取名为导师。而且，麦彭仁波切在本品注释前说，法称论师造本品，是根据陈那论师《集量论》的皈敬颂“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”的意义。因此，为了证成正量之果的自体善逝和救护，先应宣说善逝和救护的能立——欲利和导师，因为在所立或果成就之前这两种能立决定要产生的缘故，才说它们是产生量士夫的因或依据。所以，这里的说法与陈那论师的观点不但不相违，而且非常吻合。

至此，“因圆满”通过“意乐圆满”和“加行圆满”已经宣讲完毕。其中，意乐圆满主要讲悲心究竟，加行圆满主要讲由悲心引发修习无我，直至彻底证悟空性。因为因是圆满的，果也会圆满，下面就从果圆满方面进一步建立佛陀是量士夫。

戊二（果圆满）分二：自利圆满说善逝；他利圆满说救护。

己一（自利圆满说善逝）分二：略说以及广宣说。

庚一、略说：

断因具三德，即是善逝性。

如果有人问：由这两种能立又怎么能证明佛陀是量士夫呢？

答：佛陀能无有任何颠倒地如实照见万事万物的真相，并恒时如如不动安住于二利圆满的果位中，所以说他是量士夫。

下面先讲两种能立产生的善逝之果，也就是说，量士夫佛陀所具备的自利圆满。所谓自利圆满，是指从根本上断除痛苦的因——无明烦恼等一切障碍和习气，并具足三种功德，而这就是善逝的体性。在梵语中，善逝叫“色嘎达”，引申出来则具备三种特征：善妙而逝、不退而逝、无余而逝。下面一一宣说，希望大家都能了达佛陀十种名号当中的“善逝”的意义。

庚二（广宣说）分三：善妙不退无余逝。

辛一、善妙而逝：

非苦所依故，即善彼由见，

无我或修行。

获得佛果时，再不会成为痛苦的所依，或者说五蕴、集谛等痛苦的所依已经永远断尽，所以称为善妙而逝、庄严而逝、可赞而逝，或善妙而断、庄严而断、可赞而断。因为，先以理决定，再不断修持，进而是见道现见能断除一切痛苦之根本的无我，或在修道位修行所见之义，从而无余断除我执烦恼习气等所有障碍，而任运自成获得最高、最究竟的智慧境界。所以所谓善逝，就是所获得或所前往的果位，没有痛苦、非常善妙，因为已经以无漏智慧断除了相续中最细微的习气。就像一个世间人，若其身材、长相、穿着、打扮等方面没有缺陷、极其出众，人们就会以最庄严、最漂亮等词语来赞叹一样。

通过学习《释量论》，我相信很多人都会对佛陀的真正面目有所认识。现在尤其在南方，很多人将佛和神混为一谈，这是没有学习所致。因此，很有必要了解佛陀通过多生累劫积资净障所获得的圆满功德。若真正了解，我想没有一个人会不赞叹、不称其为善逝的。

从正面了解佛陀后，不但会赞叹佛像、佛经、佛陀的事迹，对佛陀的追随者也会由衷地赞叹，因为他们是趋向无我大道的行者，与前往轮回苦海的流浪者迥然有别。这也是供养、赞叹僧众有很大功德，诽谤、损害僧众有很大过失的原因。不过，现在很多人都不懂得这样的道理，认为出家人和在家人除了衣服不同外，并没有什么差别。这种误解，归根结底是由不了解佛法所致。

辛二、不退而逝：

生过即兴起，称为复退转，
已断我见种，是不退转性。

彼谛异体性。

在这里，法称论师通过宣说退转和不退转，以及佛陀所获得的智慧本性，来阐明善逝的第二种特征——不退而逝。

凡夫人因为不间断产生贪嗔痴等烦恼，而不断在轮回中投生，接连兴起轮回，比如时而转生人间、天界、阿修罗，时而转生旁生、饿鬼、地狱，这样反复起伏，就叫做复退转。而佛陀完全证悟了无我智慧，已经断除了所有轮回的种子和习气，不再转生轮回，就像种子被火烧坏，不能产生苗芽一样，所以是不复退转性。为什么佛陀连苦集的细微过患也无有再度产生的机会呢？因为，佛陀已经证悟最究竟的境界，完全与万事万物的实相真谛融为一体，与之相违或异体的境界再也不会产生。就像染料不能涂抹虚空，阳光所在之处不存在黑暗一样，佛陀证悟这样的本性之故，完全超越预流圣者等。其实，不仅佛陀，大乘一地以上的菩萨也不会退转，所

以也超越这两天聪明伶俐、过两天糊里糊涂的凡夫人，以及某些小乘圣者。如《入中论》云：“如有翳眼所缘事，不能害于无翳识，如是诸离净智识，非能害于无垢慧。”

在这里，我特别希望大家，能把自己的智慧、精力真正用在佛法上，随着时间的推延，就会产生不退转的信心：佛陀是量士夫并非一句空话，因为其宣讲世俗、胜义二谛，以及万事万物的真相，无人能及。

辛三（无余而逝）分二：真实以及除彼诤。

壬一、真实：

身语意之染，无恼及无病，

说道不明余，修故无余断。

声缘阿罗汉没有断尽而剩余下来的染法，它的本体并不存在轮回因的烦恼，即非烦恼性，并不是生等痛苦疾病的所依，因此为无病，这样的染法，还有对究竟

宣说三乘之道心不明了。而佛陀在三大阿僧祇劫当中极度修习无我的缘故，这些染法等所断已经无余断除，所以两者有很大的差别。

一般来讲，染法指轮回的因，但声缘阿罗汉的染法并非轮回之因，因为其来源于所知障所属的无明习气地。具体而言：身的染法指时而跳跃、时而撞到猛象等，因为以前当猴子等的习气还没有完全断除；语的染法指与娼妓交谈，时而发笑，以及以“贱女”“贱种”等词来说别人的过失；意的染法指不是恒常入定在无记的心态中于莽林中迷路等，即使入定也有不知道的情况，比如舍利弗不知华杰施主有出家的善根，目犍连不知母亲转生在聚光佛的刹土等。

另外，声闻缘觉阿罗汉对大乘无我等甚深教义也不明确。这些都是他们没有断尽，而剩余下来的习气。

而佛陀已经完全断除人法的执著，连最细微的习

气都已清静，所以是这个世界上唯一的大彻大悟者，自然其所抉择的真理也不会有任何不合理之处。

作为随学者，皆应以理证之道坚信佛陀是量士夫。有些人吹毛求疵，总在别人讲话中寻找毛病，我认为这些方面运用智慧完全没有必要，应该运用在因明方面，以对世尊和佛法产生正信。

禅宗讲：“大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。”在学习因明阶段，肯定会有疑惑，但若依靠思维、观察、交谈、探讨、辩论等方式来遣除，就能产生定解，之后对佛陀、佛法以及文殊菩萨等追随者，就会产生不退转信。有了这样的信心，修持皈依等佛法就非常真切。

先要懂得理论，因为信心需要智慧的长养，否则容易褪色变质。比如，今天对某位上师信心特别大，身口意及房子等一切的一切都供养了，但过一段时间却产生后悔心，甚至诽谤。若信心依靠智慧而生起，就会深入

骨髓，达至不退转的境界。因此，希望更多人都能依靠《成量品》产生理性的信心。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 善逝

又曰好去。诸佛十号之一。十号之第一曰如来，第五曰善逝。如来者，乘如实之道而善来娑婆界之义，善逝者，如实去彼岸不再退没生死海之义，以此二名显来往自在之德。

智度论二曰：“佛一切智为大车，八正道行入涅槃，是名好去。”

大乘义章二十末曰：“言善逝者，此从德义以立其名。善者名好，逝者名去，如来好去，故名善逝。”

菩萨持地经一曰：“第一上升，永不复还，故名善逝。”

法蕴足论二卷四页云：“言善逝者，谓佛成就极乐安隐，无艰无难，往趣妙法，故名善逝。又贪嗔痴及余烦恼所生种种难往趣法、如来于彼永断遍知，如多罗树、永断根顶，无复遗余；皆得当来永不生法。故名善逝。又如过去诸佛世尊、皆乘如实无虚妄道，趣出世间殊胜功德，一至永至，无复退还；今佛亦然。故名善逝。”

2. 无明习气地

“无明”就是障碍证悟殊胜如来藏的无明。“习气”即无明体，是烦恼微细的习气，“地”是比喻，因为无明是能作障碍的所依，故立名为地。四果罗汉和大乘一到十地的菩萨还有无明习气地、无漏业、意生身和不可思议变易死，他们虽然远离了轮回中的分段生死，但还没有解脱变易生死。

二、重点、难点、疑点：

1. 如何理解佛陀较声缘阿罗汉更为超胜的特点“无余断除习气”？

《大智度论》云：“断一切烦恼习”者，“烦恼”名略说则三毒，广说则三界九十八使，是名“烦恼”。“烦恼习”名烦恼残气，若身业、口业不随智慧，似从烦恼起；不知他心者，见其所起，生不净心，是非实烦恼，久习烦恼故，起如是业。譬如久锁脚人，卒得解脱，行时虽无有锁，犹有习在。如乳母衣，久故垢着，虽以淳灰净浣，虽无有垢，垢气犹在；衣如圣人心，垢如诸烦恼，虽以智慧水浣，烦恼垢气犹在。如是诸余贤圣虽能断烦恼，不能断习。

问曰：诸阿罗汉、辟支佛同用无漏智，断诸烦恼；习，何以有尽、不尽？

答曰：先已说智慧力薄，如世间火；诸佛力大，如

劫尽火。今当更答：声闻、辟支佛集诸功德、智能不久，或一世、二世、三世；佛智慧、功德，于无量阿僧祇劫广修广习，善法久熏故，于烦恼习无复余气。复次，佛于一切诸功德皆已摄尽故，乃至诸烦恼习气永尽无余。何以故？诸善法功德消诸烦恼故。诸阿罗汉于此功德不尽得故，但断世间爱，直入涅槃。复次，佛断结使智慧力甚利，用十力为大刀，以无碍智直过故，断诸结使尽无复遗余。譬如人有重罪，国王大瞋，诛其七世根本，令无遗余；佛亦如是，于烦恼重贼，诛拔根本，令无遗余。以是故说：“欲以一切种智断一切烦恼习，当习行般若波罗蜜。”

2. 如何理解善逝的三种特点，试以比喻说明。

(1) 善妙而逝

《释量论》：喻为士夫庄严的身体；以此与其余外

道等区分开来。《入行论广释》¹⁰¹：喻为相貌庄严之士夫，无有瑕疵；意指此断德圆满庄严非其它外道所能及。

《随念三宝经》：喻为冠如美玉之士夫；以此简别轮回凡夫，以三有众生皆未超出苦因与苦果的缘故。

（2）不退而逝

《释量论》：喻为传染病痊愈；意指佛陀完全胜过预流圣者等，而不再退转。《入行论广释》：喻为已患过天花的病人，病愈后永不再染此病；意指超越了得预流、一来等果的小乘行人境界。《随念三宝经》：喻为解脱麻疹之人，终生不会复发；以此简别未断我见种子的外道之道，彼等纵然修至非想非非想天也不能超出三有藩篱。

（3）无余而逝

¹⁰¹ 入行论讲解（1999 年版）。

《释量论》：喻为满满当当的瓶子；意指无余断除所有染法等所断。《入行论广释》：喻为一个盛满甘露的宝瓶，无一丝空隙；意指超过了声缘罗汉。《随念三宝经》：喻为宝瓶以物质充满，没有任何不充足的地方；以此简别声缘，一切断证功德无余圆满，没有获得的功德丝毫没有。

三、思维与辩论：

1. 佛的功德为何远胜声缘罗汉？
2. 如何从加行方便称“导师”？与陈那论师所说“加行示众说导师”是否相违？取名的必要是什么？
3. 罗汉所剩的三门染法是什么？请举例说明染法的特性及原因，佛为何无有任何染法及习气？

第 25 课

2012 年 9 月 6 日

在本品中，法称论师以无比的智慧成立释迦牟尼佛为主的一切佛陀是真正的量士夫，我们能共同学习、研讨这样的论典，因缘非常殊胜。

在翻译、传讲《成量品》的过程中，我心里经常生起欢喜心，因为总觉得有生之年中，不要说在成百上千人面前，哪怕在十个、五个人面前，证成世尊为量士夫，也是此生最大的福分。虽然每个人所认为的有意义的事不一样，但我认为对世尊成立为量士夫进行交流，意义最为深远。因为哪怕一瞬间观想佛陀，其功德也不可思议，现在我们通过逻辑推理的方式，对佛陀生起坚固的信心，功德就更加无量无边。

作为佛教徒，最重要的是对佛陀的信心，若信心打折扣，就不可能获得解脱。这次听受因明，我相信百分之九十九的人都抱着求解脱和正面了解佛教的目的，那就应该通过学习对佛陀生起不退转信。极少数人可能有其他目的，但他们在阿赖耶的田地上也能播下解脱的种子。所以，在生命中，学习《成量品》的机缘非常难得。虽然，拜佛、烧香等佛事也很有意义，但系统学习因明的甚深道理在当今时代非常罕见。因此，应珍惜机缘，依靠此窍诀而生起正信。

作为佛教徒，既然自己经过反复观察选择了这一条路，就应该坚持走下去。我经常想，学院中的出家人和在家人，为什么能放下家庭、工作等，而专心修学佛法呢？就是因为他们坚信这是生命中最有意义的事。但是，学佛的违缘众多，若中途改变或者放弃自己的信仰，那就失败了。所以，闻思修行这样的论典非常重要。

不过，以后想传授此法确实不容易，因为“市场”

难找。若是藏地，去寺庙讲《释量论》，僧人们欢喜得不得了。而汉地，因为整个社会风气和千百年来的传统的缘故，想让更多人喜欢闻思修行，也是很困难的。虽然如此，我们也要从身边做起，通过潜移默化的影响，很多人的思想、命运都可以改变。

壬二（除彼诤）分二：略说以及广宣说。

癸一、略说：

有谓言说等，故非尽过患。

此逆疑故谬。

伺察派、顺世派等有些外道说：世尊是量士夫的说法不合理，因为他并没有远离贪嗔痴等过患。为什么呢？他会说话、有身体、有心识，还会为了穿衣吃饭等去化缘，而我们也要做这些，因为我们都有烦恼，所以佛陀也应该有烦恼。

驳：这种推理完全错谬，因为其因在逆品（指异品）

方面成立（吃饭等在正量方面具备）值得怀疑故。详细地说，虽然宗法成立，但同品遍并不成立，因为在说话、吃饭等的人当中，有些有烦恼，有些没有烦恼（如阿罗汉等）；再者异品遍也不成立，因为是正量并不一定不吃饭等。所以是不正确的推理，是不定因。因此，佛陀虽然在众生面前显现说话、走路等，但并没有不是正量的过患，这从其教法远离贪嗔等烦恼也可看出。

现在很多人喜欢这样推理：藏传佛教不好，因为藏传佛教的某个出家人不如法故。很明显，这具备上面推理所犯的过失。以一个人不如法，并不能证成所有人都不如法，否则，天下所有人全部是罪犯、强盗等恶人了。

癸二、广宣说：

常性或无法，或法不知故，
何故妄断言，诸过不能灭？

此颂以设问的方式进行宣说：你们认为，所有烦恼

不可能无余断除，是出于什么理由呢？是因为贪等一切过患与心无二无别，是常有的缘故不能断，或者没有断除贪心、嗔心等烦恼的方法而不能断，或者即使有断除贪嗔等过失的方法而不了知而不能断？到底是以其中哪种理由妄下结论，说所有过失不能从根本上断除呢？对此，所有人都需要反复思考，因为我们的相续也有可能产生烦恼不能无余断除的邪见。

有因故依修，因治灭尽故，
由知因自性，知彼亦成立。

这三种说法都不合理。

首先，烦恼常有不成立。因为，一个人不可能从生下来开始产生贪心，至死甚至到来世还存在。比如：我们偶尔会生起极为强烈的贪心，偶尔又好像一点贪心都没有，自己都认为自己修行很不错，快获得阿罗汉果了。又如嗔心：若某段时间很忙、很累，或身体不好，或心

情不佳，就容易生起嗔心；若待在寂静地，远离尘劳琐事，身心状态都不错，就不会生嗔恨心。所以，烦恼非恒常，而是无常的，观待因而偶尔产生故。

其次，烦恼无有方法可断的说法也不成立。因为，依靠修行因的对治能够灭尽所有烦恼的缘故。比如：生起贪心，可以用修无我等来对治；产生嗔恨，可以用修慈悲等来灭除。

最后，即使有断除烦恼的方法也不了知的说法亦不成立。比如，刚开始虽然不知道，但依止善知识精进修学一段时间后，就会懂得如何断除烦恼。这一点，从很多修行者身上也可看出：未修行前，贪嗔痴一天也不能远离；修行后，原来的恶劣品行就慢慢断除或减轻了。所以，只要依止善知识精进闻思修行教理，就不可能不懂得断除烦恼的方法。前辈高僧大德就是如此，由于了知了因的自性，也知道与之相违的对治完全成立。因此，并非不了知方便或方法。

总之，认为烦恼常有无法断除，即或是无常也没有方法断除，即或有断除的方法谁也不知道，都是不合理的。

佛经中讲，所有烦恼的根源就是我执分别念，即坏聚见或萨迦耶见。故依靠大小乘无我空性的修法，或密宗认识本性的修法，就能摧毁它，因为是它的正对治。为什么有些修行人自利心非常薄弱，而利他心却极其强烈呢？就是因为他们通过长期修行无我空性或菩提心，减轻或摧毁了我执。但是，即或是这样的人，在刚遇到大乘佛法时，心也不一定那么切。我们学院有些特别了不起的法师，刚来学院时，境界也跟一般人差不多，有世间八法等不好的心态，但通过一段时间闻思修行后，自相续的烦恼就减少乃至断除了，心中唯一装着众生。所以，我们务必清楚：通过修道，大悲心会越来越增长，智慧会越来越明澈，与其相违的执著、邪见都会慢慢灭尽，到最后真正现前无我智慧时，所作所为唯

一就是利益众生。

这以上“自利圆满说善逝”已经宣讲完毕。

己二、他利圆满说救护：

救者见道说，无果非妄说，

具悲故诸为，行持他利故。

为此是正量。

到本科判为止，陈那论师《集量论》顶礼句中“欲利、导师、善逝、救护”这八个字，已顺式宣说完毕，即依修道的方式证成了世尊为量士夫。其中，“欲利”是利益众生的菩提心，“导师”是修习无我空性，这两种因圆满，就能现前“善逝”和“救护”之果，从而成立世尊为量士夫。

在因明注疏中也讲，与释迦佛一相续的大乘资粮道菩萨（指释迦佛的因位），其相续现前“导师”中所说的

无我智慧，因为“导师”是利益无量无边众生的大悲心所生之果。在见道时，彼就具足善逝的三种功德——善妙而逝、不退而逝、无余而逝，因为其相续已经获得自利圆满的功德，不再产生烦恼。而在无学地，则具足饶益、救护一切众生的无边智慧，因为已圆满利他的一切功德。所以，“欲利”和“导师”主要指资粮道，“善逝”指见道，“救护”指无学道。也就是说，在发起利益一切众生的愿菩提心后，又有行持六度万行的行菩提心，之后现前一地菩萨的境界，再历经二地至十地的修道位，而成就佛果。就像一位名医，先要生起做医生的意乐，这相当于“欲利”；再去医学院等处学习医学知识，相当于“导师”；完成学业，获得医生资格证书，相当于“善逝”；正式行医，为他人治病，相当于“救护”。因此，所谓救护者唯指佛陀，而不包括菩萨和声缘阿罗汉，因为唯佛堪为所有众生的依怙。

下面讲颂词：由前文可知，从大悲心中产生导师，

大悲心达至极点出生善逝，再由具足三功德的善逝中出生救护，所以历经一至十地而获得佛果的佛陀就是真正的救护者，因为他照见一切万法的真实相后，为他众如实宣说故。而众生依照他所宣说的正道，能彻底从所有痛苦中得以救护，所以吠陀等其余本师远逊于佛陀。如

《殊胜赞》中说，愚痴的人们以贪心、嗔心为殊胜对境，赞叹了解世间部分学问的外道本师，佛陀远离一切烦恼和痛苦，并不断救护三界轮回的众生，所以唯其是真正的本师。因此，“救者”唯是佛陀，因为他成道后为众生宣说了八万四千法门，无数众生依靠其指示的道路修行，获得了真正的解脱。

有人会想：为什么佛陀所说的法百分之百正确呢？颂云：“无果非妄说”。在因明当中，证成佛陀是量士夫时，经常会用到这个推理，所以这句话特别重要。意思是说，没有任何说妄语的必要或果，所以佛陀所说的法是真实语。如《金刚经》云：“如来是真语者、实

语者、如语者、不诳语者、不异语者。”若我们懂得这个推理，就会产生即使河水倒流、星辰坠落，佛陀也不会以虚假的语言欺骗众生的定解。

大家都清楚，说妄语有两种情况：一是由自相续的贪、嗔、嫉妒、傲慢等烦恼引发，有目的性——自利或害他。比如，因为特别害怕某件事情而说妄语，因为自私自利而以贪求心说妄语，因为嗔恨心想毁坏他人而以妄语陷害等等。而佛陀经过三大阿僧祇劫修集资粮，已经把烦恼的种子和习气断得一干二净，所以绝对不可能说妄语。二是由无明愚痴引发，比如：本来想好好为他人解说，但因自己不懂而说了妄语。不过佛陀并不具足这方面的过失，因为其对整个三千大千世界的器情万法无所不知、无所不晓，其理由前面已经讲述完毕。

有人会问：佛陀不是也讲不了义的语言吗？这难道不算妄语吗？

答：并不相同，因为这是为了利益众生的权巧之说。比如，“我”不存在，任何大乘了义经论都如此宣说，但若一开始就这样讲，他人并不一定能接受，所以只好根据对方的根器，暂时讲不了义的观点。但不了义的说法并非妄语，在《楞伽经》《解深密意经》等经典当中，讲了它们之间的许多差别，希望大家参阅。总之，佛陀所说的语言是金刚语、谛实语，无有任何欺诳的成分。

有人还想：佛陀在说话之前也有思维，比如他到印度鹿野苑去转法轮时，就有利益众生的想法，这难道不是贪心吗？刚才你们说，有贪心就会说妄语，那佛陀也会说妄语。

答：贪心烦恼是自私自利之心，而佛陀自私自利的心一点一滴都没有，完全是利他心，所以这并不叫贪心，而是大悲心。有些人口头上说想利益他人，实际上却是为了自己，这就是贪心。前面讲过，佛陀因为彻证万法实相，所有自私自利心都已断尽，所以在看到无量无边

众生不懂真理而处于无明黑暗中时，就会对他们生起巨大的悲心。因为生起了大悲心，佛陀的所作所为无一例外都是利他，所以为了自利而欺惑别人的现象在佛陀身上绝不可能发生，因此佛陀是名副其实的救护者。至于救护的方法，则是讲经说法、开阐正道。

以前我看过一篇文章，其中说：“不要说佛陀本人，连佛陀的追随者都非常伟大。”确实，真正有利他菩提心的人，其身份无论是在家、出家，很多人都无法与之相比，因为其三门表现出的无私奉献，会令任何一个世间人黯然失色。我们虽然没有看到过两千多年前的佛陀，但通过他的追随者的言行，也可推断其思想无比高尚。

在座的各位都是佛陀的追随者，所以一定要有一颗利他的心，孜孜不倦地救护众生。而救护众生的最好方法就是开示正道，因为众生以无明愚痴沉溺在轮回当中，若没有懂得无我或菩提心的道理，即使行为再善妙，也无法从轮回中获得解脱。正因如此，佛陀在成道后，

最主要的任务就是为众生三转法轮。作为追随者，在生起救度众生的大悲心时，也要向佛陀学习，多作法布施，因为财布施只能解决暂时问题，虽然布施药物等也有必要，但并不殊胜。当然，以佛法饶益他众，也不一定能让众生马上获得阿罗汉果、现前虹身成就，但闻思修行佛法的功德，生生世世都不会耗尽。

我独自一人时，经常思维：法王如意宝非常伟大。因为他从十几岁到七十多岁圆寂之间，从来没有间断过讲经说法。当然，释迦牟尼佛和前辈大德也是如此。因此，我希望大家不要轻视讲经说法，即使自己没有这个因缘，也要多听闻，因为这样的福分非常难得。

希望大家认真看麦彭仁波切的讲义，若反复阅读，一定能懂得麦彭仁波切金刚语中的甚深意义，即：释迦牟尼佛之所以成为量士夫，是因为他悲心已达究竟，因为有大悲心，就会以佛法饶益众生，以此无量众生才有机会解脱轮回。正因如此，佛陀决定是无有任何欺惑的

量士夫或说正量。

如果没有明眼人指路，很可能迷失方向，分不清真正的佛教，甚至至死也不明白佛教的核心。而依靠传承上师的教言，我们就会发现：在佛教众多功德中，最重要的就是戒定慧三学，因为佛陀救护众生的唯一方法就是以三学开导众生，令其破迷开悟。懂得这个道理后，不管是自己修学还是弘法利生，自始至终都要抓住重点，千万不能舍本逐末。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 八万四千法门

又称八万四千法蕴、八万四千法聚、八万四千法藏、八万四千度门，或八万法蕴、八万法藏。为对治众生八万四千烦恼所设法门。八万四千法是表示法门之多，并非实数。众生有八万四千烦恼之病，佛为对治其病而说八万四千法门。所谓八万四千诸度门，据慧远之维摩义记卷七所载，乃佛之三百五十功德门中各具布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等六度，共成二千一百度门。于诸贪淫嗔恚愚痴等分四种众生，各以此二千一百度门教化而开觉之，合成八千四百度门，一变而为十，总成八万四千度门。《大毗婆沙论》卷七十四

云：“受化有情有八万行，为对治彼八万行故，世尊为说八万法蕴，彼诸有情依佛所说八万法蕴，入佛法中，作所应作各得究竟。”

二、重点、难点、疑点：

1. 佛陀已经断尽烦恼，为什么还会在轮回转生，显现吃饭说话等？

外道认为佛陀并未断尽烦恼，因为能说话吃饭故，此推理并不合理，是真正有余不定因。其实佛示现言说、生老病死等，并不是由集谛之因所产生的苦谛之果，而是一种倒驾慈航、大悲示现、度化众生的方便。《大乘无上续论》中云：“圣者已根除，死病老痛苦，以业惑感生，彼无故无彼。真见真如故，已超越生等，然悲尊示现，生死及老病。”

三、思维与辩论：

1. “佛陀不是善逝，因为有言谈之故。”此论式是否合理？为什么？属于哪种论式的类别？

2. 由“不可断、不能断、不了知”而说“无余断除不成立”的观点正确吗？请分别予以驳斥。

3. 为什么佛陀所说的话百分之百正确？不了义教是否是妄语？

第 26 课

2012 年 9 月 11 日

《成量品》主要有两大部分内容：一是以欲利、导师、善逝、救护的顺式推理来建立世尊为量士夫，二是以救护、善逝、导师、欲利的逆式推理来成立佛陀是正量。就像十二缘起有生灭两种观法一样，世尊成立为量士夫也有两种途径。前一大科判，以悲心、智慧等顺式推理成立佛陀是遍智或量，已经宣讲完毕。下面继续以救护等逆式推理来说明佛陀是量士夫。

丁二（救等逆式说能知）分四：宣说救护自性者；说由救护知善逝；说由善逝知导师；说由导师知具悲。

希望大家多研究这四个科判，从救护开始，一直到

具悲之间的整个逆式推断，是如何证成释迦牟尼佛是量士夫的。

戊一（宣说救护自性者）分二：宣讲四谛说救护；宣说四谛各自性。

己一、宣讲四谛说救护：

或救说四谛。

或以逆式的推断来说明佛陀是量士夫。

所谓救护者，世间也经常说到，比如我今天掉入坑中或水里，别人把我救了起来，这些救我的人就是我的救护者；或者在饥饿近死时，依靠别人递过来的食物重新站立起来，布施者就是救命恩人。但这只是暂时的救护，最究竟的救护唯有佛陀能做到，因为唯有佛陀为众生宣说了四谛法门。正因如此，我们才说真正究竟的救护者唯是佛陀。

前面也讲过，若要帮助众生，最好为众生宣讲佛法。当然做一些建学校、建医院、修桥补路等慈善事业，这些各大宗教都在提倡，也能暂时救护众生。这几年，我也做了一些慈善，但我经常提醒自己：不能将所有精力都放在建学校、让贫困学生学世间知识上，或带着米粮等救灾物资到地震等灾区去等，因为这些只是暂时的救护，与为众生传授佛法比较起来相差太远。正因如此，我经常在周一至周五传讲佛法，在周六和周日做慈善。我也希望大家做事权衡轻重、分清主次。不过，我并没有说自己的选择最善妙，若有人发心一辈子做这些善事，也非常值得称道。

可能有人会问：为什么只将为众生宣讲苦集灭道四谛的佛陀称作救护者呢？因为，只有通过这种方式才能让众生获得解脱，而以五火等并不能令众生解脱。有些外道认为，通过五火（即曝晒于烈日下，于身体四方燃火之苦行）、沐浴（如在恒河中洗澡等）、受持畜生禁行（像畜生一样

吃草、喝水等)等方式可以获得解脱,但这些并不能让众生从三界轮回中获得解脱,因为这些只是身体的苦行,跟心没有任何关系。佛教当中虽然也修持苦行,但若完全是折磨身体,也不能获得解脱。因为,要从三界轮回中获得解脱,首先要知道轮回皆苦,其次要明白苦的根源是集谛——业和烦恼,然后再通过五道十地的修行来远离苦和集,在真正现前灭谛时,就摆脱了轮回的一切痛苦。而这样的道理,唯有佛陀了知,并为众生如实做了宣说,所以唯佛是救护者。

在《成量品释》中,麦彭仁波切引用教证说:身处畏惧、恐怖之地的人,大多数都会依止神山、森林、寺院、树木、灵塔,以及水神等,但这些并非主要的皈依处,依止这些世间神灵或外道天尊并不能让众生摆脱沉溺轮回的大痛苦¹⁰²。什么时候皈依佛法僧,依于八正道,则必定超越三界轮回趋至涅槃的果位。所以,依凭智慧

102 如《佛子行》云:“已尚缚于轮回狱,世间天神能救谁?故知殊胜无欺处,皈依三宝佛子行。”

现见的四圣谛，是众生的主要皈依处，因为皈依此四谛能解脱一切痛苦。而宣说四圣谛的佛陀，自然而然成为真正的救护者。

自古以来，无数众生遇到恐惧和危难时，都会寻找依靠处，有的依靠邪魔外道、山神地神等世间有情，有的依靠山崖、桥梁、房屋等世间无情，虽然这些暂时有利于身心，但也不能让我们永远从恐怖中获得解脱。而依止佛法僧三宝，则能脱离一切痛苦。在这方面，无数仁人智士做过成功示范，若我们踏着他们的足迹，依靠三宝的加持也必定证得一切万法的真相，自然而然现前无有业和烦恼的境界。现在我们都身处三宝无与伦比加持的保护下，应该说非常有福报，否则在无数时日中，将不断感受各种各样巨大痛苦的煎熬。但有的众生，还没有找到最究竟、最殊胜、最微妙的皈依处，甚至连三宝的名号都听不到，这是非常可怜的。

至于四谛法门的重要，可以《佛说法王经》中的

比喻来说明：一个人中了毒箭后，应立即将之拔出，而不应追究箭是谁射的，是用什么材质制造的等，否则毒素会蔓延整个身体，令其丧命。同样，对身处轮回的众生来讲，了解所知万法并不重要，最重要的是获得解脱。正因如此，释迦牟尼佛初转法轮，就以无垢智慧为众生开示了四谛法门。对于想获得解脱的众生来讲，除了四谛法门之外，尽未来际寻找也不可能有其他方法。

去年我在大学里作了一场“佛教的真理观”的专题演讲，先结合《中观四百论》等佛教经论讲了一些空性的道理，最后主要讲了四谛。因为若完全以传统方式来表达苦集灭道，现在人对佛法专用术语比较陌生，难以理解，所以我就结合现实生活和他们关心的问题来解释。并以病人感受病苦，医生确诊病源，病人按方服药而康复为喻，讲了四谛之间的关系。我也希望大家在因缘成熟时，将佛陀宣讲的这个解脱妙法，传递给有缘众生。

对于一般根机的众生来讲，先应传授此法，若一开

始就讲禅法，或密法的自然安住，即或他们当时生起了极大的信心，但因没有打好基础，也不一定得到真正的利益，所以应次第引导。当然在宣讲前，自己最好先对四谛法门有清晰的认识，并获得一定的感悟，再将自相续的智慧境界传递给他人，他人也会不同程度地得益。

可能有人会问：为什么佛陀不讲怎样制造坦克、原子弹、军用飞机等现在科学家特别重视的东西呢？答：虽然部分人对这些特别感兴趣，但依靠它们不但不能让众生获得解脱，反而会带来各种痛苦，因为战争、军备竞赛、军事威胁等会夺走人们的生命，让人们生活在惊恐、贫困之中。因此，佛陀绝不会开示这些损害众生的法。

或问：那开示医药等有利于众生的法，无论如何也是应该的吧。答：这些只是暂时的救护方法，根本无法让众生脱离轮回，所以佛陀主要开示解脱法。

若真正认识到三界轮回的凡夫痛苦无边，获得解脱的圣人快乐无比，就会对闻思修行佛法产生极大兴趣，进而相信佛陀是名副其实的救护者。当然，若没有一定的智慧，接受这些道理也不容易。比如四谛法门，浅讲即是《小乘阿毗达磨》和《大乘阿毗达磨》的观点，深讲即是全知无垢光尊者《如意宝藏论》中的观点。因此，大家皆应珍惜这样的闻思修行机会。

己二（宣说四谛各自性）分四：宣说当知之苦谛；宣说当断之集谛；宣说当得之灭谛；宣说当修之道谛。

庚一（宣说当知之苦谛）分二：宣说痛苦之事相；宣说苦谛之法相。

辛一（宣说痛苦之事相）分二：真实及破邪分别。

壬一、真实：

苦即流转蕴。

所谓苦谛，就是生死相续不断流转的有漏五蕴。按

照《大乘阿毗达磨集论》的观点，由业和烦恼支配而生的器世界和有情世界皆属于苦谛，但这里的苦谛主要指流转者——凡夫有情，或者说五取蕴——色取蕴、受取蕴、想取蕴、行取蕴、识取蕴，当然由流转者的业感所现的外境——器世界也可包括在内。为什么说苦谛就是生死相续不断流转的五蕴呢？因为只要有了有漏五蕴，就会不同程度地在轮回中感受苦苦、变苦、行苦三大苦的逼迫。正因为五取蕴的本身就是痛苦，所以称为“苦谛”。所谓“谛”，就是真实不虚的意思。若把不是苦的硬说成苦，就不叫谛，但在我们这些众生面前，苦苦、变苦、行苦都真实存在，所以叫苦谛。

但很多人都错误地认为：“我过得很快乐，我家庭特别幸福，我长得极其漂亮……”暂时来讲，虽然你长得很好看，但美貌并不长久，慢慢就会满面皱纹，那时就会很痛苦。其他世间幸福、快乐等，也与此相同。因此，我们才说“苦才是人生”。人们自认为很快乐，其

实只是颠倒而已，因为每个人都要面对生老死病等八苦，或苦苦、变苦、行苦等三苦。

当然，每个人的业感并不相同。但对大多数人来讲，大部分感受都是苦，乐只占很少一部分。比如，有人希望财富能带来幸福，但幸福的时间只占百分之十左右，因为积累、经营、守护财富都是苦。又比如，有人想依靠感情获得快乐，但快乐的时间却非常少，因为追求、经营、守护都很苦。若我们以智慧观察，真正懂得蕴是苦、空、无常、无我的道理，就会知道世间任何有漏法的本体皆苦非乐。

不仅人道众生，地狱界、饿鬼界、旁生界、阿修罗界、天界的众生都是不离苦的自性。故佛经云：“三界无安，犹如火宅。”

正因为苦即流转蕴，所以除了依靠五蕴利益众生的圣者之外，真正具有有漏五蕴的众生都很苦。不管是

国家元首，还是联合国秘书长，若其内心没有修行境界，光环的背后都隐藏着众多苦处和烦恼。但很多人并不知道这个道理，而对美好的人生满怀希望。对此，我们应该对他们开示真理：人生之路坎坷不平、痛苦连绵，你不要抱太大希望，不然会失望、绝望乃至自杀的。今天我看到一则新闻说，全世界每年有一百多万人自杀，原因就是对社会和人生绝望，丧失了生存的勇气。其实，若修行有一定的境界，在遇到痛苦时，不但不会倒下去，反而能转为道用、非常勇敢。

壬二（破邪分别）分二：破无轮回之承许；破彼遣过之答复。

癸一、破无轮回之承许：

串习贪等明，见故非自然，
无因生违故。

在以逆式成立佛陀为量士夫时，一定要证成轮回

皆苦，而所谓苦就是生死相续不断流转的有漏五蕴，所以需要成立前生后世，并破斥顺世外道的观点。麦彭仁波切讲，顺世外道有两种，一种一点因果都不承认，一种只承许外界的种子产生苗芽等因果。在《释量论》中，对顺世外道破得比较多，因为他们不承认前生后世、业因果，是特别低劣的宗派。现在地球上，这样的可怜人特别多，因为很多人都不信仰宗教。在西方，人们都相信基督，承认天堂、地狱，情况就好得多。

顺世外道说：“苦即流转蕴”并不合理，因为前生后世或者轮回根本不存在，蕴就像草地上的蘑菇一样，是自然而然、无缘无故出现的。

驳：轮回不成立的说法绝不合理，因为众生的五蕴并非自然而然、随随便便产生。正因为有前世不同的串习，在现实生活中现见到不同人的贪心、嗔心、悲心、智慧等心态明显不同。因此，并非无因随便产生。否则，就不应该随着串习的因不同，而有增长等变异。再

者，无因与生相违。因为，若无因而有生，要么永远产生，要么永远不产生，而不会偶尔产生、偶尔不产生。

若执著身体是心识的因，双胞胎的性格、智慧就不应该有不同，因为父母的身体等因缘并无任何差异。据《百业经》记载¹⁰³：一对双胞胎兄弟出家后都做了法师，一位对僧众非常有信心，经常做供养；一位特别吝啬，还恶口谩骂僧众。后者因为恶业的缘故，先于五百世中转生饿鬼，后来无论转生何道皆饿死。虽然因为前世的善愿，他即生在释迦牟尼佛教法下证得阿罗汉果，但也饥饿而死，身相也很丑陋。

现实生活中，也有很多双胞胎，长相、性格、智商、心态等有很大差异。因此身体并非心识的主因，否则同一因就不应该产生不同的果。若承许心识的主因是心，因为前世心的业力各不相同，就会产生不同的果。

103 详见《百业经·小驼背》。

这里讲到了最关键的问题——前世的习气。对此，我们观察自他的心态就可以明白：同一父母所生的兄弟姊妹或者双胞胎，有的从小对善法很感兴趣，自然而然生起欢喜心，有的却兴趣索然，甚至讨厌、鄙视，这充分说明每个人前世的心或业力不一样，否则在外缘相同的情况下，内心就不应该有不同。因此，除了依靠父母的身体之外，还要有近取因——前世的心识，是它带着不同业力，才导致众生的千差万别。

再者，从动物或人出生不久就知道寻找乳汁吃这一点，也可推断前世的习气存在。当过母亲的都知道，孩子出生不久就会找奶吃；而小牛，出生数小时后就会主动站起来去寻找母牛的乳头吸吮，根本不会找别的部位。从诸如此类的行为可以推断，这是串习已久的，不用教就会。又比如，但凡母亲都会疼爱自己的孩子，自然而然具足母爱，这也是无始以来的串习所致。而所谓聪明或者愚笨，也只不过是前世在某方面串习得多与少

而已。

总之，前世是存在的，因为有回忆前世等诸多无法破斥的证据存在。但现在大多数人，因为错误教育的引导对此都不重视，甚至嗤之以鼻，这会葬送自己的美好前程。

癸二（破彼遣过之答复）分三：破无轮回之依据；立有轮回之依据；说无轮回有妨害。

子一（破无轮回之依据）分二：风等惑因不合理；亦破大种许为因。

丑一（风等惑因不合理）分二：略说以及广宣说。

寅一、略说：

错非风等法。

现在很多唯物论者，都认为风等是烦恼的因，不知佛教徒有没有这样的邪见？我有时感觉，很多佛弟子有

这方面的怀疑，所以需要因明正理将之铲除。

顺世外道说：贪等并非由前面的同类因所产生，因为身体的基本成分是地水火风四大，或风胆涎三界。具体而言，四大是心识的因，从风界中产生痴心及其附属心所，从胆界中产生嗔恨和智慧等（对方认为胆界的成分是火大，故易生嗔），从涎界（对方认为涎界代表地大和水大）中产生贪心、吝啬、慈悲等。也就是说，每个人的贪嗔痴及吝啬、慈悲等之所以不同，是因为身体中地水火风四大的比重不同所致，比如火大多嗔心重，风大多愚痴重等。

驳：若地水火风四大或风胆涎三界是贪嗔痴的因，它们之间就应具备因果间随存随灭的关系，比如一个人火大多，就应嗔心大，或贪心灭时，涎界就应不存在，但在生活中根本见不到这种状况，甚至经常见到，涎界成分多的人不但贪心不重反而愚痴和嗔心极重，或胆界成分少的人不但嗔心不轻反而更加严重，即随存随灭错乱，所以贪等并不是风等过失的法。

不过，涎界成分多的人，有皮肤白、睡眠重、身体强壮等特点；胆界成分多的人，有皮肤黄、身体发臭、体温高等特点；风界成分多的人，有皮肤黑、行动轻便、语言多等特点。藏医《四部医典》也讲，风胆涎对人的身心有一定的影响。但是风胆涎或四大并非心识的近取因，前面也讲过二者并无随存随灭的因果关系，比如某人胆界成分多或火大多，就应脾气大、嗔心重，但也不一定是这样。否则，若将只是并存的二者承许为因果，就像看见水上有水鸟，树上有布谷鸟，便承许它们之间有因果关系一样荒唐可笑。

总之，确立因果，必须要有随存随灭的关系，不能一两次发现某事物上有某种法，比如桌子上有瓶子，就认为它们之间有因果关系，因为它们并不一定是随存随灭的。这个问题，希望大家多用智慧进行观察。

寅二（广宣说）分二：遮破及自不同理。

卯一（遮破）分三：因果应成皆错乱；因果应成颠

倒矣；应成决定唯一果。

辰一、因果应成皆错乱：

谓性合无过。为何亦不见，
彼法外他法？

对方说：风胆涎三者自性混合而住，也就是说，在一个人的身体当中，风胆涎三种成分皆存在，不可能唯有一种，其他都消失，所以不会有你们所说的过失。

驳：在见到嗔恨等时，为什么见不到它们前面的因法以外的臭味和大汗等他法呢？如果这些都没有见到，那又怎么知道嗔恨等的因是胆等成分多呢？这样的话，风胆涎三者的成分又是怎么了知的呢？很明显，都成了未知数。而且，你们说风胆涎三者混合而住，那为什么只说贪心的因是涎，而不说贪心的因是风和胆呢？若一个烦恼有三个因，就不应该单独区分出三种因果关系，这样的话，你们所许“风生痴、胆生嗔、涎生贪”

的说法就不攻自破了。

一般藏医认为，风对呼吸、运动以及食物的运送、分解等起作用，胆对体温、智慧、气息和食物的消化等起作用，涎起吸收营养、制造脂肪等作用。佛教也承认，风胆涎对贪嗔痴起俱生缘的作用，比如胆界成分多容易产生嗔恨心等。而且，心态不仅与身体有关，与父母的遗传也有关。但这只是一种外缘，不能说是心识的近取因，因为光明心的本体无始以来就存在。但现在很多人都分不清楚心识和身体的关系，认为身体产生心识，而以盲导盲。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 八正道

俱舍作八圣道支。圣者正也，其道离偏邪，故曰正道。又圣者之道，故谓之圣道。一、正见。二、正思惟。三、正语。四、正业。五、正命。六、正精进。七、正念。八、正定。

2. 五取蕴

谓有漏之五蕴也。取者取着之义，小乘有部，总为烦恼之异名，大乘唯识，为贪爱之别名。取着于贪爱之烦恼事物，故名为取，五蕴以烦恼为因而生，故云取蕴（第一义），五蕴常从属烦恼，故云取蕴（第二义），五

蕴能生烦恼，故云取蕴（第三义）。俱舍论一曰：“有漏名取蕴。烦恼名取，蕴从取生故名取蕴，如草糖火。或蕴属取故名取蕴，如帝王臣。或蕴生取故名取蕴，如花果树。”大毗婆沙论七十五卷一页云：五取蕴者，谓色取蕴，受取蕴，想取蕴，行取蕴，识取蕴。谓若色有漏有取，彼色在过去、未来与现在，或起欲，或起贪、嗔、痴、怖，或复随起一心所随烦恼，称为色取蕴。其余受、想、行、识等亦如是广分别。论中并分别蕴与取蕴之差异，谓蕴通有漏、无漏，取蕴则唯通有漏。

二、重点、难点、疑点：

1. 如何理解有漏五蕴是痛苦的自性？

《中般若经》中云：“须菩提，近取五蕴乃有漏法故为诸苦之处、诸苦之所依、诸苦之器、诸苦之源也。”意思是说，色蕴现量造成苦害的缘故是苦处；受蕴承受痛苦的缘故是苦器；想蕴能生起分别妄念而成为

最初之门的缘故是苦依；行蕴与识蕴是作者与知者的缘故为苦源。此等之理在《般若八千颂广释》中也有如是宣说。《心性休息大车疏》云：“经说色受想行识，近取五蕴有漏性，是故乃是诸苦处，苦依苦器与苦源。”

2. 为什么四谛决定能彻底救护这一点以事势理成立？

对此，可以以缘起理而证实。具体以两层来分析：第一层是成立痛苦都是缘起生，不是无因生，也不是非因生，唯一是从我执产生。第二层是成立什么是正道，那么什么是正道呢？就是能够对治苦因的道，也就是直接对治我执的道。这样我们就会发现，佛说的无我之道，直接与我执相违，所以决定是正道，但是其它的道与我执并不相违，而是相应，所以都是邪道或者非道。这样一辨别，心里就能断定，唯一佛说的法才是正道。

三、思维与辩论：

1. 为什么说佛陀因为宣讲了四谛而成为众生真正的救护者？

2. 苦谛的事相是什么？懂得这个道理后，你是否认识到轮回皆苦？为什么？

3. 怎样破斥顺世外道的观点——“轮回不存在，因为蕴无因随便而生”？怎样破斥风胆涎分别产生贪嗔痴的立论？

第 27 课

2012 年 9 月 13 日

现在继续讲，以救护等逆式建立释迦牟尼佛为量士夫，其中破斥顺世外道所许“没有轮回，不存在前生后世”的观点。若把《释量论》学好，在跟外道辩论时就有获胜的把握；即或没有通晓全部内容，只懂得《成量品》，在面对不承认前生后世的人的辩难时，也有强有力的依据驳斥对方。因此，学习本品极其重要。

前面对方认为，贪嗔痴由风胆涎或四大所致。而内道认为，贪嗔痴以无始以来自相续中的三毒烦恼为根本因，悦意和不悦意的对境为增上缘而产生。现在世间很多人经常讲，人的情绪和心态依靠大脑、神经等身体组织出现，其实这种说法根本不合理，因为人并非石头等

无情，死后还有来世。有时看来，人们似乎都承认前生后世，否则在清明节等时，就不应该为死人烧纸、设供等，但可能他们内心实际上是迷惑的状态，所以学习这样的论典意义非常重大。

下面继续破斥对方的观点，颂云：

一切贪成同，故非一切法。

谓如色无过，设彼差别者，

诸业增上无，彼辩亦等同。

破斥完“风胆涎分别产生贪嗔痴”的观点后，对方说：贪嗔痴并非决定分开，因为风胆涎三者聚合，贪心等就会产生，比如我们身体中风胆涎三者原本就集聚在一起，所以自然而然会产生贪等烦恼。

驳：若真如此，所有风胆涎平衡者相续中的贪心、嗔心、痴心、傲慢、嫉妒、智慧等一切皆应成为等同，不会存在有人贪心大、有人嗔心大等差别。为什么这么

说呢？因为因完全相同，风胆涎三者原本就集聚在一起，而且是平衡的。但在现实生活中，健康者（风胆涎平衡则健康，不平衡则生病）的心态并不一样，比如，有的贪心重，嗔心和痴心则极其轻微；有的贪嗔皆轻，但很愚笨，尤其喜欢睡觉；有的贪心薄弱，对异性毫无兴趣，而嗔心却很严重，生气时地动山摇。这都是现量可见的，因此贪等并非风胆涎三者的共同法。

如果对方说：这并没有过失，就像因地水火风四大无有差别，而果色香等却各不相同一样。比如，地水火风四大完全相同的人，有的长得极其好看，有的长得特别丑陋。所以，因无差别并不代表果完全相同，因此我们的观点并无过失。

驳：果有差别，因决定有差别。因有两种，一众生相续所摄之因，二非众生相续所摄之因。（麦彭仁波切在《成量品释》中讲，要从相续当中的业和外在的因法两方面来理解。）前一种即所谓的业，它是形成色法等的增长缘；后一种

即种瓜得瓜、种豆得豆之类的因。若舍此取彼，就得出正确的结论，也无法答复“假设造成色等截然不同之差别的所有宿业增上缘不存在，则不应该有差别”的辩难。

若懂得这个道理，就会明白：地水火风四大完全相同的人美丑、高低等有很大差别，生活条件相同的人心态有很大差异的原因，即与前世所造善恶业有关。同时也会明白：外表差不多的两个萝卜，一个很甜、一个很苦，是因为种子等的差异所致；种子相同而开花结果不同，与阳光、水分等因缘有关。当然，外境也会随业力转变，比如以前一位比丘在山中染法衣，因为前世业力显现，自他都看成在锅中煮牛肉，而被关入监狱。若没有业力加入，染法衣就是染法衣，不会变成煮牛肉，不过器世界的一切都与众生的业力有关。但也不能忽略外在的自然规律，比如喝一碗水，虽然与自己的心态有关，但也与水中的化学成分有不可分割的关系。所以，作为

修行人，应观察内外两种因缘来修炼自心。

现在世间，一些学逻辑、哲学的人，经常提出类似顺世外道的观点：“因都相同，为什么果不相同？比如自他都造善业，而他发财，我却很痛苦。”此时我们应给他讲：表面看来，自他都种善因，但前世的业并不一样，所以感受也不一样。然后再讲一些比喻和公案，就能让他信服。所以，作为佛教徒，学习因明、中观、俱舍等论典非常有必要，因为这能让自他的智慧更加深细。

若亦许贪等，自性是诸法，

无不具力性，果别由何致？

诸过纵有别，无有差异故。

若真像你们所认为那样，贪等自性是风胆涎三者之法，那风胆涎平衡的众生，其果法贪嗔痴别别不同，是什么原因导致的呢？因为其身体无不具足产生同等贪嗔痴的能力的自性。也就是说，因相同的缘故，果应

该一模一样，而不应该不相同。麦彭仁波切认为，“若亦许贪等，自性是诸法，无不具力性，果别由何致？”这一颂，是慧源论师《量庄严论》中的颂词，本论中没有。在跟不承认前生后世的外道等辩论时，希望大家用上这个方法，当然语言并不一定完全一样。比如，对方认为身体的四大产生贪嗔痴，那就可以反问：所有四大平衡的众生的贪嗔痴为什么不一样？

另外，即使风胆涎的过患有差别，比如风胆涎过多过少，致使身体消瘦、肤色不正常等，但贪嗔痴并没有随之呈现如是差异，所以贪嗔痴并不是风胆涎的法。否则，就应该如同灯与灯光一样随存。或者，如同果法无有差别一样，因也应该无有任何差异。

非不成立性，一切变变故，
亦非一切生。

若对方说：一个病可以有不同症状，比如头痛、胃

痛等，其疼痛的方式皆有诸多差别。与此相同，风胆涎失去平衡时也有很多差别，比如风病有不同症状，胆病有不同症状，涎病有不同症状，因此并没有过失。

驳：若一法具足若干法，那一切法都变成了同时，或只有一法而别无他法。这样的话，永远不可能单独生一个病，只要生一病，其他病都会出现，比如：生风病时会出现胆病和涎病，生胆病时会出现风病和涎病，生涎病时会出现风病和胆病；或者，永远只会生同样一个病，而不会生其他病。

若对方说：此因不成立，比如胆界增长引发胆病，致使患者心情不好，就会产生嗔恨心。

驳：仅此并不能证明因不成立，因为不单单是胆病，风病、涎病等所有病都会让患者心情不好而产生嗔恨烦恼，甚至视照顾自己的人为怨家。

假设对方说：若承许从风病、胆病、涎病等所有病

中都可以产生嗔恨，有什么不合理呢？

驳：并非从一切中产生，其过失“一切贪成同”已宣说完毕。

学习这个科判，希望大家专注，否则很难听懂，虽然我尽己所能作了详尽解释。以前我们学因明时，上师大多从字面上作简单介绍，很少详细讲。但对我们来讲，若没有详细分析，很多人没有能力懂得其中的推理方式，这从大家讲考的表现也可看出——本来不是讲《修心利刃轮》，却要选讲《修心利刃轮》；本来不该讲前面的颂词，却要选讲前面的颂词。以前，上师每天讲八页，三个多月就把《释量论大疏》讲完。而我们现在每天只讲两页左右，这么少的内容都不能理解，也太不应该了。但个别道友却说：“您讲得太多了，我们压力很大！”不知是身体太小还是其他原因？

辰二（因果应成颠倒矣）分二：一、真实；二、破

彼答复。

已一、真实：

若因已增长，则果不应减，

如热贪等变，是由苦乐生。

若真像你们所说那样，由风胆涎产生贪嗔痴，那因果就颠倒了。因为，当因涎界越来越增上时，果贪心就应越来越增上，而不应该减退，就像胆界增上时，身体的温度会升高，还会出现体臭、皮肤发黄等现象一样。或者说，若涎病与贪心有因果关系，那就应像火与烟一样，只要因越来越增长，果也越来越增长。但事实并不一定如此，因为有些涎病病人贪欲明显减退。再者，你们说风界增长会导致愚痴严重，但有些风病病人一直睡不着，通夜听老鼠唱歌，非常痛苦。还有，你们认为胆界增长智慧也会增长，但有些胆病特别严重的人，反而变得神志不清、糊里糊涂。正因为有诸如此类的很多相违情况，所以贪等烦恼的变化并不是由涎界等所致，而

是由身体调不调和的内在所触作为所取境的苦受乐受中产生。也就是说，当四大平衡、身体调和时，依靠这一所取境就会引发乐受，从而产生贪心；当身体四大不调，依靠此所取境就会感受痛苦，从而产生嗔恨。

因此，贪等烦恼的根源就是我执，因为有了我执，就会缘悦不悦意的对境产生贪嗔。而证悟人无我的阿罗汉，对自他一点执著都没有，就不会有任何烦恼。但是，圣人体内也有风胆涎，所以风胆涎并非三毒之因。而凡夫因为有了达空性，以我执将对境执为所取，缘乐境就会产生贪著，甚至占为己有。若通过修行破除了对“我”的执著，就不会贪执任何境象。即或还有“我”的执著，若常观万事万物如梦幻泡影，也不会生起强烈的贪嗔。否则，若烦恼膨胀，对不好的东西也会产生贪心、执为我所。但在圣人眼中，即或贪执人天最美好的事物，也与猪狗贪执不净粪一模一样。

已二（破彼答复）分二：对方承许及破彼。

午一、对方承许：

若由不等生，痛苦不生贪。

请说由何生？由调和精增，

从中生贪欲。

若对方说：在涎界增长时，本来应该产生贪心，但由于被风胆涎不平衡所产生的痛苦所遮障，即使涎等增上也不会产生贪等。

那么请你们说说，贪心到底是由什么因缘产生的？

对方说：由身体四大调和致使精液增长，从中产生贪心。

对方见从涎界产生贪心的说法靠不住，就转计从精液增长中产生贪心，很多没有学过因明的人都这样承许，并不认为产生贪心是无始以来的串习所致。所以，

现在很多人为了满足自己的贪心，特别注意以营养、环境等来调和自己的身体。

午二（破彼）分二：真破及破除过失。

未一、真破：

见不调亦贪，余调亦非尔，
精尽漏血尔，不定一女精，
非于一尤贪。

驳：这并不一定。我们经常见到，有些身体特别不调的病人，因为相续中的烦恼习气没断，在遇到异性时仍然产生贪心。有些修行特别好的人，如阿罗汉等，身体再怎么调和，生活条件再好，也不会产生贪心。世间有些事业心极强的人，也不愿意在男女感情上投注更多精力。有些在家修行人，也选择终生独身，不愿成家。还有其他一些人，精液穷尽而由彼道中漏血也生起贪欲。因此，你们的观点是错误的，因为并没有因和果随存随

灭的关系。另外，若精液增长即生贪心，那面对任何一位女士都应该产生贪心，而不应该对特别合意的一位女士才生起强烈贪恋，因为不一定对一个女人才有精液增长的现象。但实际上，人们只对自己喜欢的对境产生贪心，而不会贪著不喜欢的对境。

因此，贪心并非以精液增长或涎病等原因而产生，而来源于我执和分别念，即自认为对境如何美好，得到她多么荣幸、快乐等。若没有这样的我执分别念，即使外境再美丽，自己的身体再调和，也不会产生贪心。所以，贪嗔等并非从身体而生。

但现在，唯物论者为主的很多人都认为，产生贪心、嗔心是因为生理或身体的关系。若这种说法成立，它们两者就应该有因果关系，然而它们并不随存随灭，所以这种观点并不正确。相反，贪嗔等从我执分别念中产生，并无任何过失。若懂得这个道理，就会坚信佛法是正确的，并深信佛陀是量士夫。

其实，学习因明最根本的目的，就是对佛陀和佛法生起正信。贡唐丹毕卓美有一篇论证释迦牟尼佛为量士夫的文章，写得非常好。其中引用了《密宗道次第论》中的一个教证，即：学习因明七论，归根结底就是为了对佛陀、佛法产生正信、生起恭敬心。现在我们虽然没有时间学习因明七论，但也学习过因明七论的总结——《量理宝藏论》，现在正在学习法称论师为解释陈那论师《集量论》而造的《释量论》中的核心部分——《成量品》，大家应尽力引发正信。

学习因明，若没有端正态度，只是为了辩论获胜，也没有太大意义，因为口才并不等于人才，获胜并不代表成功。相反，口才好的人说别人过失造的业也严重。在《百业经》中，记载了很多说别人毛病而堕落的公案。虽然学习因明需要口才，但并不仅此而已，最重要的是通过这样的正理，对前生后世和佛陀成为量士夫生起正信。若获得以正理生起的定解，就可以理说服、引

导不信佛教的人，比如：我们宣说释迦牟尼佛、龙猛菩萨、宗喀巴大师、麦彭仁波切、六祖惠能等圣者的语言，对方说：“这并不一定，因为这仅仅是你们佛教徒承许的。”我们就可以给他讲佛语可信、圣语可凭的理由，而让之信服。否则，若自己没有生起正信，要摧邪显正就很困难。

以前，那烂陀寺为了胜伏前来辩论的外道，避免佛教受损，在四座大门都安排有护门班智达守护。现在，我们也不用在门口守护，厉害的外道也很少，即或有，他们也为了人民币和美金，天天忙企业和股票，对佛教并没有损害。但是，还是应为可能出现的邪知邪见者做好充分的准备，尤其《成量品》所讲的道理，应全部装在自心当中，这样不用看书也能运用自如。不然，若像现在很多学者那样，有电脑有智慧，没电脑没智慧，则无法发挥佛法的威力。

当然，科技有利有弊，作为法师要会运用电脑，不

然弘法利生很不方便，但也不应依赖心过强，应尽量存入心中，并与自心相融，哪怕只能熟练运用一个推理，也能以此推翻相应的邪见。比如，我只熟悉这一科判所讲的道理，当他人产生贪嗔痴是四大所生的邪见时，就能以之破除。若没有这样的储备，不但不能破除，还会随之而转，趋入外道……所以，通过闻思树立正见极其重要。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 宿业

过去世所造之善恶业因。又称宿作业。即指于现世感宿业之果报，而现世之行业又成为来世招果报者。惟一般多以宿业指恶业因，另以宿善指善业因。

二、重点、难点、疑点：

1. 自宗观点如何安立贪心的根本因？

贪心并不是依靠身体、精液、或涎病等产生，而是在我执的基础上，有一种增益分别心，以这种分别心把对方假立为非常美好。如《四十二章经》云：“佛言：有人患淫不止，欲自断阴。佛谓之曰：若断其阴，不如

断心，心如功曹，功曹若止，从者都息。邪心不止，断阴何益？佛为说偈：欲生于汝意，意以思想生，二心各寂静，非色亦非行。”大意是：有人淫心不止，想要割断男根以熄灭淫欲心。佛说：不如把你的妄想心割断。心就像工头似的，这个工头若停止了，跟着他做工的那些人也都停止了。又说：淫欲的念头是由你心意生出来的。意又怎么生出来呢？就是由思想生出来的。假如你邪的思想停止了，欲心也就寂静了，这两种心各停止寂静了，这时就没有色欲的行为了。

三、思维与辩论：

1. 自宗如何破斥外道所许“风胆涎聚合产生贪嗔痴”的观点？
2. 产生贪等三毒的因缘是什么？
3. 若承许“贪心是由身体调和与精液增长的因缘中产生”，有何过失？请以理驳斥。

第 28 课

2012 年 9 月 18 日

这次学习《成量品》，大家的态度还算可以，有些虽然听不太懂，但也一直安坐、专注听闻，闻法的精神非常可嘉。当然，跟听《修心利刃轮》的人数相比，听因明的人还是要少一点，包括网络和现场都是如此。就像世间的专业技术，只有专业人士感兴趣，其他人都很难通达一样。因为因明的专业性极强，所以只有因明班或对因明感兴趣的道友，才能懂得其中的道理，而修行班着重实修的道友，以及刚来这里专门求大圆满法的人，就不一定能懂得其中的深义。虽然对部分人来说，因明不是很好懂，但学这个法还是有益处，至少会让傲慢心减少。

从有些道友的讲考中，我本人也得到了很多启发，比如一位道友讲引业和满业的比喻——所谓引业，就像画的框架一样；所谓满业，就像里面填的色彩一样。有时通过比喻，很多道理都能轻松明白。因此，大家只要认真听受不同“专业”人的讲考，还是会有不同收获。

在藏文《大藏经·丹珠尔》中，有很多关于《成量品》，尤其世尊成立为量士夫的论著。其中，有一部匝玛绕论师所著的《成量品注疏》，内容特别好。在汉传佛教当中，这方面的译作和资料非常少。上世纪八十年代，有一位学者叫杨化群，他翻译、编著了一本《藏传因明学》。其中，有第十二世和第十三世达赖喇嘛的经师普觉·强巴（做经师二十多年）所著的《因明学启蒙》，和阿旺洛桑所著的《心理学概述》，里面讲了一些《成量品》的道理，非常符合藏传佛教因明的推理方式。若大家想在这方面专门做一些研究，以生起坚定的信解，最好参考这些论典。

其实，不管是学习藏传佛教，还是汉传佛教，都不要想在短时间中有很大的收获，因为佛法甚深广大，不可能一蹴而就。但我发现很多学习藏传佛教的道友，只想在一两年中试一试，没有感觉就马上离开。最近我们正在学习《修心利刃轮》，我个人最大的感受是：很多人修行不成功的原因，就是分别念散动。比如：不用心做一件弘法利生的事情，不耐烦依止一位具相上师，不专心修学一个法门等等。在这种试探和摸索中，短暂的人生就荒废了。

现在有些道友学得很好，希望不要得少为足，在两三年中学一学，然后就放弃。若真正想学习，至少要花八年十年甚至更多时间。所以学院规定，至少需要闻思十五年显宗，才能学习密法。但学院内外很多道友，学习完一部论就退了。虽然进退、出入是你的自由，但作为过来人，我要提醒大家：在学佛的历程中，在一个位置待的时间最好长一点，不管学南传、藏传、汉传，都

不要变来变去，不要今天在斯里兰卡，明天在美国，后天在藏地。我之所以在讲因明之前这样劝大家，是因为昨前天我从个别发心人员身上发现，现在很多学佛人的心态不稳。短时所学知识非常有限，这一点每个人都清楚。因此，不管通过哪种方式学习，若想学习佛法，都要把目光放远。

下面继续破斥对方在轮回不存在这一问题上的辩解：

未二、破除过失：

色等亦分支，非尔皆不定。

不定皆会生。

驳斥完精液增上产生贪心的观点后，假设对方说：不仅四大调合精液增上能产生贪心，对方相貌美丽可爱、行为庄严诱人等，也是生起贪欲的分支。

驳：实际情况并不是这样，因为对所有人来说并不一定都是如此。也就是说，若身相美妙、行为如法等是产生贪心的因，那所有人都应该产生贪心，但也不全是如此，因为只有执为功德的人才会产生贪心，而不执为功德的人则不会产生贪心。比如，对毒蛇、青蛙等特别丑恶的众生，你不但不会生起贪欲之心，反而会产生厌恶之心，而它们的同类，尤其是同类中对它有贪执的异性，则会认为非常好看，而生起强烈的贪欲。在此世间，六道众生各自的业力并不相同，所以对事物的判断也不一样，若所谓的美丽或好看真实存在，那所有人或众生都应该产生贪心，但事实并不是这样，所以此等唯是自己的分别执著。

再说，若美妙的身相真的是产生贪心的条件，那人们只会对好看的人产生贪心，而不好看的人任谁也不会生起贪爱。虽然对于世间共称相貌庄严的人，大多数人都会生起欢喜心，但如果说“没有一个众生会喜欢相貌

丑陋的人”，那也是不一定的，因为再丑恶的众生都会有其他众生贪爱。在世间，任何一个人和事物都是如此，若仔细观察，懂得这一点并不是很困难。

若对方说：那不正好说明贪心是从外境或地水火风中偶尔产生，而不是无始以来就存在吗？

驳：虽然产生贪心需要依靠外缘，但心的近取因依然是心。如《中观四百论》云：烦恼的产生需要具足内因和外缘，若只有外缘，没有内因种子，也不可能产生。因此，产生贪心的根本因并不是外境或四大，而是前世的习气。当然，外境或四大也会起到一定的作用，比如星相学中讲，人的贪心等烦恼与降生当日的星宿排列等有关；占卜学中也说，人的心态与出生时辰有关；医学中讲，人的心理与遗传、血缘等有关。但是，嗔心的种子不可能产生贪心，贪心的种子不可能产生嗔心，所以外境只是助缘而非决定因素，这一点大家一定要明白。否则，根本无法解释外缘一样，而两个众生心态不一的

现象，这在前面已宣说过。

不执德亦尔。设执德是支，

一切成执德，因无差异故。

另外，若外表庄严是贪心的因，那不将其执为功德的具有精液者也应该产生贪心，比如多年修习不净观者，以禅定压伏贪欲的人，以及阿罗汉等远离贪欲的成就者，都应该对她生起贪心。但实际上，历史上有无数成就者和修行境界很高的出家人，再好看的异性出现在他面前，也不会产生丝毫贪欲之心，因此你们的观点完全是错误的。

假设对方说：将对境执为功德也是生起贪心的分支。

驳：这样一来，只要见到容貌美丽的人，所有精液增长的人都成了执为功德、生起贪心者（汇集对方观点的矛盾之处），因为容貌美丽在外境上存在、身体调和的精

液增长是贪心的因，如果贪恋，则需要执为功德，因此执著这样的功德以后，贪心的因存在这一点，所有人都无有差别之故。但世间屡屡发生，一人喜欢者，其他人都不欢喜，甚至讨厌的现象；有的虽然也心生欢喜，但并不会产生贪心。所以这种观点并不合理，否则就要承受前面所发的太过。

世间人都有贪爱心，真正观察就会知道，它的根本就是我执，是我执基础上产生的一种分别念。无始以来这种习气就潜伏于众生的相续中，变成人时，相续中贪爱人的习气就会复苏；变成旁生时，相续中贪爱旁生的习气就会成熟……而且，在人生的不同阶段，贪爱也不一样，比如在孩童时，对玩具特别耽著，对异性、财物等却不一定有兴趣；中青年时，对感情、事业特别执著；老年时，最执著的是房子、钱财、身体、儿孙……其实，无论是认为对境美或丑，其本身就是一种非理作意，因为美丑、高下、怨亲、远近等皆是错误的分别。

因明虽不像密法那样高深，但它也深刻揭示出众生很多分别念不合实际的事实。若懂得这个道理就会了知：没有佛法的智慧，人是非常可怜的，比如：将本来不净的东西执为清净，将本来无常的东西执为常有，将本来没有的东西执为有，将本来虚幻的东西执为实有等。前段时间，我在香港教育学院用《黑客帝国》的道理讲了人生如梦幻，就是用因明来分析也清楚，21 世纪的很多人没有从梦中醒过来，虚假的万事万物本不值得贪执、嗔恨，人们却乐此不疲。

不过，光了知也不行，还要实修。怎么实修呢？平时产生各种分别念，尤其是恶分别念时，一定要用《修行利刃轮》《入行论》《成量品》等论典中的智慧，以及大圆满的本来清净来对治。若没有坚持不断地修行，在烦恼面前就会一败涂地。在这方面，希望大家深思我在讲《修心利刃轮》时所提及的《百喻经·口诵乘船法

而不解用喻》¹⁰⁴。否则，若只懂理论而不修行，在死亡或逆境出现时就会无力面对。因此，对每一个佛法道理要反复思维、修行，不要停留于只会说不会做的层次，学因明也是如此。

辰三、应成决定唯一果：

何时具贪欲，如是不成嗔，
彼二体异故，不见此固定。

若承认从风胆涎或四大中产生贪嗔痴，那果就应该只有一个。详细地说，什么时候相续中产生了贪欲之心，就应恒常处于贪心的状态，永远不会变成嗔恨，因为这两者是性质完全不同的两种心态。（所谓贪心，即愿

104 《百喻经·口诵乘船法而不解用喻》：“昔有大长者子，共诸商人入海采宝。此长者子善诵入海捉船方法：若入海水漩湊（水盘旋貌）、洄流（回旋的水流）、矾激（冲击上涌，激荡）之处，当如是捉，如是正，如是住。语众人言：‘入海方法，我悉知之。’众人闻已，深信其语。既至海中，未经几时，船师遇病，忽然便死。时长者子即便代处。至洄湊（湍急回旋的流水）驶流（急流，湍急的水流）之中，唱言：‘当如是捉，如是正。’船盘回旋转，不能前进，至于宝所。举船商人没水而死。凡夫之人，亦复如是。少习禅法，安般数息，及不净观，虽诵其文，不解其义。种种方法，实无所晓，自言善解，妄授禅法，使前人迷乱失心，倒错法相，终年累岁，空无所获。如彼愚人使他没海。”

意接受对境的心态；所谓嗔心，即于对境不但不愿接受还要舍弃、避开的心态。）但谁也不敢这样承认，因为在生活中，偶尔会产生贪心，偶尔会产生嗔恨，并不见它们完全固定。因此，对方的观点完全是错误的。

大家应该清楚，若承认产生贪等的因是风胆涎，或身体四大调和精液增上、对境美好等，那只要具足相应的因缘，就一定会产生贪心，而且因缘不退期间永远不会退转。但实际并非如此，比如很多夫妻都具足身体调和精液增上、对境美好等特征，但说话一言不当就会产生嗔恨而争吵。若贪心真的由这些因缘产生，则永远也不应该发生此类情况，更不会出现关系破裂而离婚的现象。因此，贪等并非由身体产生，而来源于内在的分别念和习气。否则，就无法解释众多因（身体的状态）相同而果（心理的状态）不一的现象。当然，这是从近取因的角度来讲的，俱有缘也不可或缺。比如：对方对我好，我就产生贪；对方对我不好，我就产生嗔。不过，根本

因还在于习气成熟。

越学习这些道理，就越发觉得佛教智慧的殊胜。因为，有了这样的理证，很多事情都能解释清楚，而没有这些理证，如何也说不过去。就像《殊胜赞》中所讲：并非因为我是佛教徒才赞叹自己的宗派或本师。其实是佛法的理证智慧让人不得不佩服。

卯二、自不同理：

自许贪心等，依赖于同类，
习气差别转，是故无彼过。

贪嗔痴等烦恼阶段不固定且有不同变化，说明它们并非从风胆涎中产生，因为并没有因与果随存随灭的关系。那自宗怎样承许才没有这些过失呢？自宗承许，贪心等依赖于无始以来连续不断的同类习气的不同差别而转，或者说，因为众生有这些无明习气的近取因，才不断在轮回中流转。当然，如同前面所说，俱有缘也

会对心起到一定的作用。比如：你相续中有贪心的习气，但没有去大城市，或没有看电影、电视等，贪心也不会生起；你相续有嗔心的习气，但没有怨敌以攻击等方式给你制造违缘，也不会产生嗔恨。然而，一旦对境现前，习气就会成熟，贪嗔等烦恼也会产生。

自宗这样的承许，能无误解释贪嗔等烦恼阶段不同、有强有弱、时有时无等现象。具体而言，因为士夫根机不同、内在串习不同、所遇外境不同等原因，烦恼也不一样。比如，十个成年人共住，有人常说贪心方面的话，有人常说嗔心方面的话，有人常说愚痴方面的话；十个孩童一起玩耍，有的孩童喜欢看动画片，有的孩童喜欢看武打片等，这是因为每个人前世今生串习的不同所致。就是阿罗汉，也有各自不同的习气。所以，修行人或出家人有烦恼也是正常的。但不懂的人却经常说：“啊！出家人怎么还有烦恼？”不过，出家人产生烦恼的因缘确实要少得多，因为无论是从心态，还是人

生定位，或与外界的联系等方面来看，都不容易产生烦恼。而在家人，产生贪嗔等烦恼的因缘多之又多。但若有智慧，烦恼也不可怕。

总之，大家要明白最关键的一点，众生的贪心、嗔心并非依靠美丽庄严的外境等而生，也不是从自己身体的四大中产生，其根本因是自己的心，这些只是俱有缘。

丑二（亦破大种许为因）分二：真实破及除诤论。

寅一、真实破：

此破大种法，所依亦遮故。

依靠前一科判的详细分析，已经证明了风胆涎并非产生贪等的因法。用同样的推理方法，也可遮破有些人所承许的“心依靠大种产生”的观点，也就是说，以地水代替涎界，以火代替胆界，以风代替风界，按照前一科判的推理方法进行论证，完全能遮破地水火风是贪嗔痴的因。

虽然它们没有随存随灭的因果关系，但四大种对心识的产生还是会起到俱有缘的作用，就像眼根在眼识生起的过程中所起到的作用一样。但眼识的根本因并不是眼根，而是前面的明清的心识。同样的道理，心的近取因是心而不是大种。在生活中，相信大家都有这样的体会：身体好时，心识敏锐；身体差时，心识迟钝。虽然身体对心会起到外缘的作用，但却不能认为心识的近取因是身体，否则就有失去身体的支分，心的支分也会失去等过患。

另外，若承许大种是心识存住的所依，也不合理，其理由前面“有无依无故……”已宣说完毕；或者说，所依已经遮破的缘故，四大种并非同时安住的贪等的所依。

寅二（除诤论）分二：除教义说之相违；除于彼时之诤论。

卯一、除教义说之相违：

非白等依土。所依名因义。
 或与自所依，无别存是依，
 否则非合理。

假设对方说：如果这些大种不是所依，那不就与《对法论》中所说“色等这些大种所造依于大种”的教证明显相违了吗？

驳：这并不是说，白等色和香味所触等所有大种所造，在同时不饶益的情况下依赖于地等大种。那为什么要说色等依于地等呢？或者说，为何要用所依这一名称呢？其意义是指，以前面这些大种作为因，后面这些大种所造的果会得以产生。当然，这是从非同时的角度来讲的。或者解释为：因为果法大种所造与自己的所依——大种微尘因法无二无别而存在，所以说因法大种是所依，就像一匹白色的布由许多微尘组成，微尘是白布的所依一样，或如糖依于组成糖的各种成分一样。概而言之，因为大种产生大种所造，所以大种是所依；或

大种与大种所造无二无别，所以大种是所依。若不这样来理解则不合理，因为不作任何饶益之事，则不可能有能依所依的关系。正因如此，他体同时的法是不可能有可能依所依的关系的。

世间名言虽讲身心聚合、身心健康等，但不能因此认为，从身体中产生心。对于这个道理，希望大家再三思维，不要仅停留在口头上，一定要有颠扑不破的理由。比如：从身体中产生心，有泯灭性格、个性等方面的差异等诸多过失；从心产生心，有能安立轮回、前生后世、纷繁人生等诸多功德。但是，这些因明的推理很深细，务必要反复认真地学习，否则很难生起定解。而一旦生起定解，对世尊及其教言自然而然会生起正信。当然，这并不是佛教徒自吹自擂，无论谁依之反复思维，都会有这样的共识。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 非理作意

虚妄分别的异名，是与诸法实相的自性不相应的一种执著心。比如凡夫执著无常为常法，执著不净为清净，执著无我为有我，执著痛苦为安乐等等邪思分别妄念。这些虚妄分别心不相应名言诸法实相的本性，就是一种非理作意。小乘声闻缘觉把胜义法界执著为无常、无我、痛苦、不清净，这就是声闻、缘觉的虚妄分别，也是一种不相应胜义实相的非理作意。虽然看待凡夫来讲，声闻、缘觉毕竟都是圣者，但是相比大乘诸佛菩萨的境界或究竟了义的实相来讲，声闻、缘觉把胜义的法界——常乐我净颠倒执著为无常、痛苦、无我、不

净，是不相应究竟实相的。

2. 《对法论》

书名，《阿毗达磨杂集论》之异名。对：能现前胜义法涅槃，故称对。法：不舍本身的为法，如色法不舍变碍之相。对法：对向涅槃之法，即以此对法可以令修学者相续现前涅槃。

二、重点、难点、疑点：

1. 烦恼产生的因缘是什么？

自宗承许烦恼是依赖于自心无始以来连续不断的同类习气而生起，比如你相续中本来有贪心，一旦对境现前，产生非理作意，这些因缘具足时，贪心、嗔心等烦恼自然而然出现。《俱舍论》云：“由具尚未断随眠，境住非理之作意，此三因中生烦恼。”

另外，也可安立能引生烦恼的因有六种，即：①所依：指烦恼种子。平时未缘时，烦恼种子随眠潜伏，一旦随缘则会现起。②所缘：指诱发烦恼的境界现前。如眼见色法、耳闻音声等时，顺我之意引生贪心，违我之意引生嗔心，这贪嗔的烦恼在外因环境的诱发下容易现前。③猥杂：指随学恶友、恶知识。因人与人之间相处即会产生影响，与恶友相处，受其染污，惟有引生烦恼、增长罪恶。古云：“近朱者赤，近墨者黑，……染于苍则苍，染于黄则黄，故染不可不慎也。”④言教：指听闻邪法，受了邪法的染污。⑤串习：指不断增长烦恼之串习力，如再再习贪，则不待贪境现前，贪心自会炽盛生起。⑥作意：指虚妄增益可爱与厌恶之相，及对原本无常的法妄执为常等的非理作意。如遇所爱境，如果作意思维，贪心必定增长；遇可憎境，作意思维，嗔心转更猛烈。所以烦恼初起如火初生，不断作意即是火上浇油，使火势加猛。

以上六因当中，第一所依（随眠）、第二所缘（境界现前）、第六非理作意，这三者是主因，不可缺少。这三因当中，又以非理作意最为主要。在未生起证空智慧之前，无法根除烦恼种子，由于因缘力，也无法避免出现所缘境，因此，遮止非理作意就显得极其重要，修行的进步也体现在能否安住在如理作意上。

三、思维与辩论：

1. 应如何破除“色等和执德是产生贪心分支”的观点？
2. 为什么承许从风胆涎中产生贪嗔痴，会有唯一果的大过失？
3. 以破斥风胆涎非贪嗔痴的因的理论，如何破斥贪嗔痴是大种之法？为何大种不是贪等安住的所依？
4. 大种所造依于大种有哪两种解释方法？

第 29 课

2012 年 9 月 20 日

《成量品》中，现在继续破斥轮回不存在的依据。

卯二（除于彼时之诤论）分二：遣除无别不成诤；
于彼他许不相同。

辰一、遣除无别不成诤：

设谓醉等力，如有差异。

力非事外境，彼亦将毁灭。

所依齐全住，能依非毁灭。

前面自宗不承认同时异体的能依所依存在，对方以白等色和声香味触等大种所造依于大种这一论典的教证来反驳，我们解释说：这有两种理解，一是大种作

为因，大种所造作为果，二是大种所造与大种无二无别存在，否则就有过失。

假设对方辩论说：同时异体的能依所依是合理的，比如所依酒与能依迷醉能力，是同时而非一体，放置时间过长，迷醉能力则会丧失，此时酒虽然存在，但已是平常的液体，而不具备迷醉能力。“等”字包括毒药的能力和火的热性被咒语消除等，也就是说，虽然它们是同时异体的能依所依，但在咒语加持等因缘下，也会失去其功效。同样，大种和贪欲等虽然有差异或非一体，但同时作为能依所依合情合理。

驳：你们把事物和事物的能力分开并不合理，因为酒的迷醉能力、毒药的毒力、火的热性、青稞的生芽能力等，除了酒、毒药、火、青稞等以外，于其他外境上根本不存在。否则，就有种子不能产生苗芽，还需要另外的能力来产生等过失。这样的话，种子等就有不是种子等的过失，因为不具备相应的能力；而能力等也会变

成无穷无尽，因为能力还需要能力。所以，能力并非事物以外的其他外境，否则事物也将毁灭；而所依事物完整无缺地存在的缘故，能依的能力等也不会消失。正因如此，不具备燃烧能力等，就不是所谓的火等事物，也没有必要将之安立为所依，否则就像将虚空命名为水器，碗命名为汽车一样。

在世俗中，抉择到最后，唯有承许万法唯心，因为并没有一个事物的本体禁得起观察。比如一碗水，地狱众生见为沸腾燃烧的铁水，人见为水，天人见为甘露……那是水真还是铁水等真呢？在人面前，它可以饮用，绝对不会燃烧；在地狱众生面前，它只会燃烧，不能解渴……观待各自而言，这些都是真实不虚的。所以必须承许万法唯心，因为各自的业力不同，所见也不一样。又比如火能燃烧，但对于成就咒力者来讲，火并不能灼烧他，所以，其实火的本体并不存在，否则谁都应该被燃烧。因此，万法由心而造，由业而变，并非永

恒常住。唯识宗的万法唯心是名言中无任何理证妨害的最究竟观点。再深入抉择，火、我、心等任何一法皆不成立，而且不成立的单空也不存在，这就是中观的胜义观点。若按照大圆满的窍诀安住自心，就会知道万事万物皆实相妙体，从而远离破立、是非等所有边执。当然，在佛教内，也有承认外境实有的，比如小乘有部和经部。

可能有人会问：为什么宗派之间的差别这样大呢？就像青稞，有生青稞、炒青稞、青稞粉等不同类别。至于自己受持哪个宗派的观点，就看自己的福报和智慧了。若具足因缘，就直接安住在大中观和大圆满的境界当中。当然，先要次第修学，否则很难一蹴而就。比如：先学习小乘有实宗——有部和经部的观点，再学习大乘唯识和中观的观点，再学习密宗的观点。因为观察的感官逐渐精微，所见就会越来越相合实相。

辰二（于彼他许不相同）分二：宣说他许有妨害；于彼自宗不相同。

已一、宣说他许有妨害：

设谓与彼同。非尔知现异，
大种心异故。乃至身变前，
意体成相同。分别随境转，
此是何原由？

假设对方顺世外道说：与你们佛教徒所许，色等四大所造与地水火风四大无二无别，且是同时的能依所依的观点相同，我们也承许身和心是同时无二无别的能依所依，所以一旦身体毁灭，心识也就灭亡了，或身体在母胎中产生时，心也同时产生。

当今很多没有学过佛教理论的“顺世外道”，虽然没有直接说身体跟心识无二无别，但他们认为，心脏或大脑与心以能依所依的方式存在，即心识从大脑或心脏产生，也有认为大脑神经与心无二无别，或者身心一体。就是在座的道友，可能也有极个别人认为：人来到世界，

身体出现时心也产生了，人死时身体坏了心也灭了，所以身跟心差不多。其实，这是一个特别粗大的邪见。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说过，顺世外道的见解极其低劣。

下面以理驳斥：“非尔知现异，大种心异故。”即：身心并非无二无别，因为智慧能毫无错乱地了知大种和心两种显现是截然不同的他体。具体讲：若两者无二无别，身心在本质、功能等方面就应该完全相同，但以无有任何错乱的心完全能了知，身心就像水火一样截然不同，所以不可能没有差别。比如：在以心观心时，会发现自己心并不是地水火风四种微尘的累积，而是具有贪嗔痴等感受。另外，自相续产生的快乐、痛苦等自己一清二楚，他人却无法领受，只能依靠推理了知，比如他在哭心里应该有痛苦，他在笑应该心中很快乐等。而身体不但自己可以看见，他人也一目了然。身体可以触摸，心却不能触摸。彩超可以检测身体，却不能测试

心灵……因此身心并非一体，否则有如同看不见别人的心一样，身体也应该看不见等过失。

“乃至身变前，意体成相同。”若承许身心一体，乃至身体没有改变之前，意识的本体也应该成为相同。虽然从小到老身体会有很多改变，但在短时间当中，比如今天和昨天、明天和后天，身体一般不会发生特别大的变化。当然，这是从一般世间人的眼光来看，而非讲细无常。比如，别人问你身体好不好，只要没有出现大的变化，你就会说“跟昨天差不多”。但是，我们的心并非如此，比如：昨天很开心，今天发生某件事情，心变得特别痛苦；刚开始上课很专注，中间开始散乱，最后打瞌睡……因此，身体和心识并非一体，否则身体没有改变，心也不应该一会儿快乐，一会儿痛苦，或时而生起信心，时而产生欢喜心等。

“分别随境转，此是何原由？”若身心一体，分别念就不应该随着外境而转。比如，身体坐在听课的行列

并没什么变化，而心却一会儿随着好笑的故事哈哈大笑，一会儿随着悲惨的故事呜呜地哭，或时而生贪，时而生嗔，这些都不应该，因为身心一体故。否则，你就要好好解释一下，分别念转变的原因到底是什么？若仔细思维，就会了知身心并非一体。而且心上的习气不同，对外境的态度也不一样。

若没有懂得佛教的这些道理，把肉体 and 心识看成一样，就会形成特别低劣的认知模式。在这种认知下，人跟桌子、茶杯等也没有多大差别，万物之灵的人类有沦落为无情资具的过失。这样的话，杀人也就没有过失了。因此，必须承认异于身体的心识存在。当然，要研究其本体，还需要闻思修行《宝性论》等显密教言。

已二、于彼自宗不相同¹⁰⁵：

何时不待身，有识成有者，

105 自宗没有这样的过失。

习气苏醒因，故有生有者。

假设对方说：若心识是身体以外的法，并从前前同类中产生，那就只应该产生一种心，要么永远生信心，要么永远生悲心，要么永远生贪心，要么永远生邪见……而不可能一会儿生信心，一会儿生贪心，一会儿处于无记状态等，因为一种因只能产生一种果。

答：从近取因的角度来讲，前面心识成为后面心识的因，而不需要观待身体。但在阿赖耶识上，有各种习气或种子，何时苏醒何种习气是不确定的，所以从前前心识产生后后心识是一定的，且不会有生同一果的过失。虽然心的主因是光明的心性，但也需要依靠俱有缘。

《俱舍论》讲，产生心法要依靠四缘，即因缘、境相（所缘缘）、前念心无间灭（等无间缘）、其余增上缘。等无间缘同样是心，所缘缘不同导致前后念的心态不同是完全合理的，比如，前念缘上师三宝产生信心，后一刹那遇到了怨敌，可能产生嗔恨心。就像引业是善而获得

人身，满业却有善有恶，导致一会快乐一会痛苦。因此，习气复苏不同，心也会有相应不同的状态。而心的近取因绝对是心，不是他法。

再深入分析，就像麦彭仁波切在《中观庄严论释》中所强调那样，名言最究竟的观点是唯识，再进一步，则是中观的万法皆空。但汉地有些学者说：藏传佛教认为中观高于唯识，我们是不承认的。其实，中观破斥的唯识是随理唯识，因为其承许心识实有，这种观点根本禁不住中观的理证观察。

对有智慧，且对因明感兴趣的人来讲，通过这样的学习，能发现很多前所未知的人生真理。但我们也有个毛病，学时每个道理都懂，用时尤其辩论却用不上，这是非常可惜的。因此，应像前辈智者一样，把书本上的东西装入肚中，自在演讲、辩论。这样的话，就种下了极其殊胜的善根。

子二（立有轮回之依据）分二：真实及破彼诤论。

丑一、真实：

非识非识因，是故亦成立。

通过以上推理可以了知：除了心识本身以外，外在的山河大地、身体、大脑等物质皆非心识之因。依此，即可成立心识无始以来就在轮回中流转。因为，心识不可能没有产生的因，而且因必须是刹那性，否则就有常有常无等过失。而且外面的无情法不可能产生明清的心识。概而言之，无因不生，非因不生，所以心识唯从前前同类中产生。这个推理，《量理宝藏论》中也有，虽然文字不多，但很尖锐。此生第一刹那心，来源于前世或中阴最末尾的心，今世最末尾的心是中阴或来世初心的因。因此，心识无始以来就存在，而且如果没有断除我执，会一直流转，这就是所谓的轮回。所以，心识的近取因除了心识以外，再也找不到其他的法。

至于众生为何流转轮回，以及如何解脱轮回之理，十二缘起讲得非常详细。麦彭仁波切在《智者入门论》中讲，十二缘起可以于两世或三世圆满，也可以顺逆两种方式来解释。前两天我算了一下，二十多年前我讲过此论，所以现在印象不是很深。不过，对佛法的印象还是比世间法深一点，可能是前世的习气使然。《中论》中虽然也讲到了十二缘起，但侧重点不同，是从胜义空性角度加以破斥。

总之，名言中生死轮回以正理可以成立，而且无任何理证妨害。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 四缘

俱舍论七卷一页颂云：说有四种缘，因缘五因性（六因中，除能作因，余五因总为因缘）。等无间非后，心心所已生。所缘一切法，增上即能作。品类足论七卷五页云：因缘云何？谓一切有为法。等无间缘云何？谓除过去现在阿罗汉命终时心心所法，诸余过去现在心心所法。所缘缘及增上缘云何？谓一切法。《大智度论》云：

一、因缘，谓六根为因，六尘为缘也。如眼根对于色尘时，识即随生；余根亦然，是名因缘。二、次第缘，谓心、心所法，次第无间，相续而起，名次第缘。三、缘缘，谓心、心所法由托缘而生，还是自心之所缘虑，名

为缘缘。四、增上缘，谓六根能照境发识，有增上力用，诸法生时，不生障碍，名增上缘。

二、重点、难点、疑点：

1. 在“于彼自宗不相同”一科中，自宗如何安心产生的因缘？

以前刹那的心为近取因，由习气成熟作为增上缘，由此心识可以变化成各种阶段。比如，以等无间缘的心为近取因，前世所串习的善习气的增上缘成熟、上师三宝的所缘缘现前，从而产生信心；不善习气的增上缘成熟，出现怨敌的所缘缘，产生嗔恨心。近取因与增上缘及所缘缘的差别，可以引业和满业的差别作比喻。引业是牵引有情至今生而为人等之业；满业是生而为人等，直至最后死亡，其中招感种种苦乐之业。比如，人道众生因获得善趣人生，引业是善，但人生中有快乐、痛苦等众多不同的满业成熟。故而心的近取因是心，本体无

有变化，而由于增上缘及所缘缘的差别，而表现出诸多不同的差别法。

三、思维与辩论：

1. 如何破斥对方以酒与酒的迷醉能力是同时异体的能依所依，来证成大种和贪欲等是同时异体的能依所依的观点？

2. 应如何破斥身体与心识无二无别？

3. 心识的根本因是心识本身，是否有永远产生同一心态的过失？为什么？

4. 心识的根本因是同类心识，以此如何成立轮回？

第 30 课

2012 年 9 月 25 日

上一节课讲到，心非无因生，亦非他因生，唯从前前心识产生，故前生后世和轮回成立。下面破除对方在这个问题上的诤辩。

丑二、破彼诤论：

设许一切事，具生识力故。

草等尖百象。先前未曾见，

说有除数论，有惭谁力言？

对于“心识的近取因是前前心识”的观点，对方顺世外道虽然找不到任何反驳的依据，但仍不承认。就像现在很多可怜人一样，没有任何前生后世不存在的理由，

也不相信。假设他们承许说：世间万事万物都有产生心识的能力，所以是心识的近取因。

驳：请问所谓“具备产生心识的能力”到底是指什么？这种能力是心法还是非心法？丝毫也不具备心识的法则不具备能力，这一点已经遮破完毕。没有因而产生心识，应该变成常有常无的过失。其具体理由，前面已经作过详细阐述。

若对方说：虽然具有心识，却以不明显的方式而存在。

驳：若世间万物以不明显的方式具备心识，那请问是所有事物变成一个明显的有情呢？还是大种的每一部分变成一个明显的有情？若是第一种情况，高山、河流、大地、海洋、虚空、房子、柱子等世间万物积聚一起而产生一个有情，不说我们，你们也不会这样承认。若是第二种情况，则有极大的过失——在极其渺小、微

不足道的茅草和毛发等的尖端，也应该有一百头大象了，其包含众多大种微尘故，且现在没有现前但可明显的有情当下就存在的缘故。

这样的话，所有男士每一根胡子上面有一百个大象，喝酸奶的时候也会有好多大象碰撞了。然而，这样的现象前所未见。所以，说它存在，除了如旁生般愚痴的数论外道以外，有惭有愧的人谁会竭力说这种不合理的言辞呢？

《入行论·智慧品》《中观庄严论》等论典中讲，数论外道承认果在因上以不明显的方式而存在的观点，有诸多过失。其实，不仅外道的错误观点有过失，就是佛教内部的不了义观点也有过失。比如入灭尽定，有部宗认为：此时没有心，但没有三根不具全的过失，因为意根与舍受根虽然不存在，但此二根的“得绳”存在。若详细分析，这种说法也不能成立，因为意根与舍受根的本体不存在，其得法也不可能存在。随教经部认为：

灭尽定时虽然没有真正的心，也即意识不存在，但意识的种子存在。其实，所谓种子就是心，否则有从无情法中产生心识的过失。比较合理的，是随理经部以上宗派的观点。随理经部认为，入灭尽定时有细微的意识。那为什么要说灭尽了心识与受想呢？这是因为少而使用否定词。唯识宗认为，入灭尽定时，粗大的心并不存在，但有细微的种子。因为随理经部以上宗派都认为是心，所以没有过失。

若对方问：你们佛教也说“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛”，这难道不相违吗？答：这是从净见量的角度来讲的，并非观现世量。关于这个问题，大乘显宗和密宗有众多教证和理证。

在世间当中，承许无情法产生心识的观点有很多，比如：从心脏产生，从大脑产生，从整个身体产生，从万事万物产生等。所以，很有必要掌握因明的推理。若手握“宝剑”，不管遇到什么样的“敌人”，都可以将

之消灭。若不好好学习，没有掌握这样的“宝剑”，就不能铲除他人的邪见，很多弘法利生的机会都会失去，哪怕拥有再多头衔，也不例外。若对于因明的推理，哪怕只懂一种，也能应对自如，不需要以各种方式来搪塞。比如对方说：从无情法中产生心识。你就可以反问：是所有无情法产生心识，还是每一个元素产生心识？无论对方怎样回答，都会走投无路。不过，现在人只关心钱财、名声、地位等，很少关心前生后世、因果轮回等真理，所以也不必像古印度的那烂陀寺和戒香寺一样，安排护门班智达守护寺院大门，但佛教徒尤其有志于弘法利生者，若没有这方面的准备，想要广弘佛法也困难重重。

百次分析因，何体成显现，
其体先不现，彼果如何存？

前面对方的观点虽然属于顺世外道，但不得不背上与数论外道相同的过失，如吃饭也成了食用不净粪等，

就像《入行论·智慧品》所讲那样。虽然顺世外道自以为是智者的顶饰，他们认为只有现见的才存在，因为见不到所以不存在前后世，他们不承认比量推理，但这恰恰是他们最愚痴的地方。因为以见不到而不承认前生后世、因果轮回等，这恰恰运用了一个比量推理，但属于相似因。再者，他们也没有任何理由可以反驳前生后世存在的无误推断。但是，他们仍恬不知耻地到处宣扬自己的恶劣见解。顺世外道连比量也不承认是正量，可是却偏偏承认根本没有见过的这样事物存在。

因此颂词说：即使用智慧百般分析、观察吉祥草尖或毛发等因，任何果法事物的本体在因位时不会显现，那一百头大象之类的果又如何能在当下的因上存在呢？根本不可能有。懂得因果关系的人都清楚，莲花、向日葵籽、柏树、柳树等植物的果，在种子上根本见不到，尤其一百头大象之类的生命之果，不可能存在于四大微尘上。因此，对方的观点完全是错误的。

现代科学技术迅猛发展，并广泛应用于医学、心理学等领域，但是，以 CT、B 超、核磁共振等仪器设备来观察检测，也不可能找到心识从物质产生的依据。而宗教尤其佛教，对心识如何进入身体、生命如何延续等奥秘，解释得非常清楚。若承许佛教所讲的生命循环流转的理论，则无任何理证妨害；若不承认，则举步维艰、漏洞百出。

所以，我希望道友们好好学习这部论典，对前生后世、生死轮回等真理产生诚信。相比之下，修行过程中出现的暂时验相，如看见光、身体发热、身心舒服、寂静快乐等并不重要，因为这些都不是解脱的因。而对本论产生定解，则会对前生后世、生死轮回、佛是量士夫、苦集灭道等佛法深信不疑，对处于现在这样复杂社会的人来说，这无疑是灭除苦恼的清凉剂。因为，以闻思修行此法能完成自利，以宣讲此法能利益他众，从此自他双方生生世世都不会误入歧途，而远离以盲导盲、自他

俱焚的悲惨境地。

子三（说无轮回有妨害——破无轮回由大种新生有情）分三：略说广说及摄义。

丑一、略说：

在座的人中，老年人要为来世做充分准备，不应花更多的时间和精力去参加辩论，因为身体已经老化，字都吐不清楚。而年轻人，未来的时间还很长，若不懂得这些道理，面对层出不穷的邪见就会不知应对，甚至沉入其中无法自拔，因此应勤奋学习。

前无而生中，贪等成不定。

若有情的心不是无始以来就具足，而是从地水火风四大中重新产生，那众生相续中就不一定绝对会存在贪嗔等五毒烦恼，或智慧、悲心等功德。因为，依靠四大产生的身体千姿百态，比如：独眼、无眼，大眼、小眼，有角、无角，有翅、无翅，大身、小身，多笑、少

笑等，所以，依靠其产生心的情形也会各式各样，比如：有贪、无贪，有嗔、无嗔，有痴、无痴，多慢、少慢，多疑、少疑，多嫉妒、无嫉妒……但是，除了通过修行而远离烦恼的阿罗汉等圣者外，任何众生都有贪嗔等烦恼。因此，对方的观点完全是错误的。

丑二（广说）分二：唯大种因太过分；大种差别不合理。

寅一、唯大种因太过分：

若不离大性，故皆具贪等。

一切贪成同。

若对方说：总体上，众生皆不离开地水火风四大种本性的缘故，每个众生都具有贪嗔等而不可能离开，不可能无有贪嗔等。

表面看来，顺世外道说得蛮有道理，若没有掌握真正的理论，很有可能被其迷惑。

驳：这样的话，一切众生贪欲等皆成了等同，因为都不离开大种本性的缘故。也就是说，因相同果必定相同。但这于现量有害，比如：毒蛇、老虎、狮子等动物贪心很小，嗔心却特别大；麻雀等动物贪心强烈，嗔心却很轻微。在人道中，贪嗔痴三毒也有上中下三等，比如：有人嗔心大得谁都不敢碰，只能让其自生自灭；有人嗔心中等，稍微一观就平息了；有人嗔心极轻，一瞬间就消逝无余。也有人智慧好，也有人悲心好，等等。就是双胞胎，虽然父精母血等因缘并没什么差别，但心识却不同，甚至差距非常大，包括身体也因为前世的业不同而有所不同。

为什么众生的身体与心理存在着极大差距呢？这虽然与四大组合等物质有关，但更重要的是前世业力不同。佛教常讲：前世造善业，今生会感得无病、长寿等；前世造恶业，今生的生存环境等都会很差。

前段时间，我与一位监狱长交谈，他说：“监狱

里的人特别可怜，他们福报浅薄，做任何善事违缘都很大。”当时我想：这些人前世今生造了很多恶业，才聚集在这里；而住在寂静寺院、禅修中心等清净道场的修行人，则是前世今生所积善业的果报。但是，很多人都坚持身体产生心识的见解，以至于无法圆满解释周遭所发生的事。因此，我希望大家多学习、多思维、多观察，这对修行也有促进作用。

寅二（大种差别不合理）分二：真实及破彼答复。

卯一、真实：

若大种别致。诸大无生异，
然此异所依，有增有减性，
有彼成无彼。

假设对方说：在不同地方种下萝卜种，因为阳光、水分等的差异，生长出来的萝卜就会有不同味道，比如有的很甜，有的不甜，有的还有酸等其他味道；同样的

道理，人的贪心、嗔心等依靠四大的身体而来，但是因为人的身体状况不同，贪心等也有大有小，即贪欲等有大有小是由作为因的大种差别所导致。

驳：尽管承认所有大种并没有大众生、小众生等的差别，然而众生贪欲等有不同差异的所依——大种也是有增有减的本性，因为万法无常之故。既然因有增有减，果也应该随着因而有增减，或先前具有生贪的能力，后来也会变成不具备生贪的能力。

比如，若产生贪心的因是地水火风四大种任何一法或它们的总和，那大种增长时贪心也会增长，大种减少时贪心也会减少，甚至在作为因的大种减到没有的时候，果贪心也会不存在，因为因果随存随灭，在四大种增减的过程中会出现各种现象。这样一来，在所见到的众生当中，就应该见到不具足贪嗔痴的众生，但事实与此完全相违，因为凡夫众生都有贪嗔痴。

卯二（破彼答复）分二：遮破意义比喻理。

辰一、遮破意义理：

若贪等虽异，因同性不失。

本性同因故，一切成贪同。

同性生牛识，或于此地等，

众生等差异，有者次第无。

假设对方说：虽然众生贪心的大小，嗔恨心的大小等等都是不同的。但是从总体上讲，众生的因都是大种的本性上都没有什么差别的，因为他有同样一个大种的本性，所以不会有无贪的过失。

驳：由于地水火风四大种的本性相同的缘故，一切众生都成了贪欲相同而无有大小差异，因为因相同果也不会有差异。比如，黄牛是具有项峰法相的动物，只要同样具有项峰等因的本性而产生的黄牛之识，不管是花色还是白色都了知是唯一的黄牛，而不会产生黄牛、大

黄牛、极大黄牛的心。又如，知言解义是人的法相，只要具备知言解义的法相，我们都认为是人，认为是人的心识上不可能有大有小。

在顺世派的这一观点中也是如此，如果地等没有众生、大众生、极大众生等的大小差别，其余的有些次第也不会存在，那么众生或贪欲之果也不会有差异，因为因没有差别果也不会有差别。但是，果有差别之故，因绝非等同。同样，一切有情身体的不同差别也并不是仅仅由大种所致，如果真是这样，那么应成无有差别，可见，随从其他因——宿业也是成立的。因为众生业力不同，外在的条件虽然相同，身心状况也有差异。比如，同一父母所生的孩子甚至双胞胎，有些相貌庄严、傲慢无比，有些长相丑陋、极其自卑，有些乐于行善，有些喜于造恶。所以，一定与前世的业力有关。

关于这一点，反观自己的身心也能明白。比如，今天在一个很好的环境中，没有听到任何不好的消息，没

有吃任何不好的东西，没有发生任何不好的事情，但突然就心情不好。或者，今天与昨天际遇没有差别，但昨天开心、今天痛苦。这说明有前世的业力在左右我们的生活，懂得因果的人都清楚。因此，为了未来漫长的人生路平安吉祥，一定要如理取舍。特别是年轻的道友，思想还不成熟，容易走错路，故应尽量避免开恶知识和恶劣的环境，专心致志闻思修行。不过，若业力涌现，也无可奈何，就像某人病得特别严重，他人无论如何帮助也无济于事一样。在《如意宝藏论》中，也讲过这方面的道理。

若承许业力，世间很多事情都容易解释；若不承认，不但理论上分辨不清，活在世间也很迷茫。我遇到过很多有名望的知识分子，虽然他们自认为通达心理学、医学、营养学等诸多学问，但由于对生命的奥秘尤其前生后世一无所知，在言谈之中，也经常流露出很多不符真理的语言。而现在，我们能遇到这么甚深的佛法，就应

珍惜善缘，尽己所能认真修学。否则，很难遣除自他的疑惑、邪见、偏见，更难以生起信心、悲心、智慧。为什么我要始终如一地赞叹佛教呢？因为多年闻思修行让我获得了真理，也希望佛法的真理明灯能照亮人类前进的方向，尤其在这个文化多元化的时代。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 净见量

名言量中的一种。可以从因、体、作用、果的角度对其分析。因：净见量是如理现见如所有法性的后得，其因便是如理现见法性。体：本体是尽所有能境广大智慧，属于后得位的智慧。作用：对于凡夫、声闻、缘觉相续中观现世量的境界无法衡量的不可思议之行境通过净见量能够衡量并断除增益之疑惑。如在一刹那能够示现多劫的事业，以观现世量决定无法想象，但此境界由净见量便可以断除增益，从而在大乘圣者的净见量前现量成立。果：成就佛陀的尽所有智，佛陀的尽所有智既是果又是净见量究竟的境界，故果亦是净见量。

2. 得绳

得绳是指所得法对于补特伽罗来说能具有之物质。属于不相应行，是有部宗分别假立的一种法，他们认为所谓的“得”应是实有法，如相续中欲获得菩萨戒或别解脱戒，在还未得戒时，未来的得绳现在于其相续中已经具有；或者以前得过别解脱戒，现在已经舍戒，则过去别解脱戒的得绳在相续中仍然具有。

二、重点、难点、疑点：

1. 在“诸大无生异…”一颂中，自宗如何破斥对方观点？

对方认为：虽然人的贪嗔等是依四大而来，有些人贪心大，有些人贪心小，是因为虽然身体中产生心识，但身体的状况不同，导致贪嗔有不同。我宗破斥：尽管承认诸大种并没有出生大众生、小众生等的差异，因无差别——凡是大种都能出生众生的生命。但是大种是有

增有减的自性，既然大种有增有减，则可能减至无有，应成众生当中应该是有的人无贪心，或无嗔心。还应成临终时四大分解：风大不存在，应成痴心消失，变成具有无上智智的佛陀智慧。或大种先前具有生贪的能力，后来变成不具生贪的能力，而导致有的众生无有贪心等。以论式成立则是：无生贪能力的大种所生有情（有法），成为无贪者等（立宗），因不存在之故（能立）。

三、思维与辩论：

1. 随同顺世外道承许万事万物都是心识的近取因，有何过失？

2. 灭尽定中是否有心识？请结合不同宗派观点加以介绍，并抉择如何承许最为合理。

3. 为什么承许“心识由四大中新生”就会出现凡夫也离贪、离嗔的现象？

第 31 课

2012 年 9 月 27 日

希望大家多下功夫学习，尤其是法师。以后因明班在一年时间当中，要尽量学完《解义慧剑》《释量论·成量品》《量理宝藏论》这三部论。前面从意义上已经遮破了对方的观点，现在遮破比喻。

辰二（遮破比喻理）分二：一、比喻意义不相同；二、若许相同太过分。

不管讲经典还是论典，科判都很重要。最近我看了一下《中论讲解》，里面的科判是我根据藏传佛教格鲁派、萨迦派、宁玛派高僧大德的科判，结合汉译颂词而立，虽然当时讲得不是很细，不像现在每天只讲很少的

篇幅，但科判对法义的归纳确实起到了很大的作用。应该说，在有关《中论》的著作中，算是非常好的了。这次讲《成量品》，不用另立科判，麦彭仁波切的科判非常到位。

已一、比喻意义不相同：

热次第有别，然无无热火，
 如是此亦尔。非尔以热外，
 火已遮破故。何法余有德，
 具差别次第，彼等彼差别，
 有断如白等。

如果对方说：就像檀香火与普通火一样，虽然热量的次第有大小差别（《毗奈耶经》等经典中讲：普通火温度的七倍是檀香火的温度，檀香火温度的七倍是末劫火的温度，末劫火温度的七倍是复活地狱火的温度……），然而并不会存在永无热量的个别火，同样的道理，尽管四大种会产生他体大小不

同的贪嗔痴烦恼，但不会有永远不生贪心的情况。

驳：这种说法不合理，因为除了热性以外，并不存在单独的火，否则就有火不是暖热的，以及同一时间当中，火与暖热有能依所依或能生所生关系等过失，这在前面已经遮破完毕。简而言之，比喻与意义没有共同点，不堪作为意义的比喻。形象地说，这就像有人说“人的头上应该长角，因为牛的头上有角之故”那样荒唐可笑！因为，两者并无任何关系或可比性。因此，以火作为比喻来说明地等意义是不合理的。再者，如果某法（指四大种）以他体的方式具有的功德（指贪欲等）具备增减的差别次第，则那些功德即有法或所依的差别，也有中断的可能性，如同璚璚的白色等由染涂蓝绿等其他颜料而中断一样。因此，大种具有的功德贪欲等与火的热性也不相同，因为火与暖热无二无别。

从另外一个角度来观察，也非常清楚：火与暖热是同一本体的法，两者不能分离；而地水火风与贪嗔

痴，前者是无情法，后者是心法，两者是别别不同的他体。因此，不能以火或水来比喻地等，也不能以暖热或湿性来比喻贪嗔痴。还有，若用火与暖热来说明四大与贪嗔痴之间的关系，就等于说身体或四大与心识无二无别。但是，四大是有阻碍的无情法，而心识是无阻碍的心法，两者绝不相同。

前面讲过，若除四大之外，人的心态没有其他因，双胞胎的性格就应完全相同，但现实往往与之相违，比如：一个愿意成家立业，经营世间事业；一个对感情等世间事兴趣索然，萌生出尘之志。一个贪心极大；一个贪心极轻……若承认四大是心识的唯一因，这种差别就无法解释。因此，必须承认佛教所说，“众生都带着前世的习气和业力”以及“心识的近取因是心”的观点。否则会招致诸多过失，这在前面已经详细宣说。

已二、若许相同太过分：

如色等不定，彼与大无别。
 设谓与之同，非尔贪心等，
 应成俱生故。执相有境故，
 境亦非依据。

若对方说：虽然以火和火的热性不可分割、无二无别来比喻四大与贪心等，是合理的。但你们却声称，不是他体的缘故不能堪当比喻，其实他体也有不可分割的比喻，比如色、所触等虽然与大种是他体，但也是不可分割、无二无别的，大种与它的功德贪心等也与之相同。

驳：你们根本分不清楚本体与反体，一本体异反体。实际上，这个比喻恰恰说明，若大种存在，贪等并不一定（不定）存在，因为色等法与同时的大种本体无二无别（彼与大无别），而贪等与大种并非如此。

假设对方说：与之相同（与之同），贪等和大种也是无二无别而存在，因此并没有这种过失。

驳：实际情况并不是这样，否则贪心、嗔心、我慢等一切心态皆应成了同时产生，甚至与身体形成一起出现，因为你们承认大种与贪心、嗔心、傲慢、智慧、信心等心态无二无别。这样的话，博士毕业时所拥有的智慧，在母胎或出生时就应该圆满具足，因为肉体跟心识一体，但这是谁也不会承认的。因为婴儿刚出生时，不要说具有智慧，连贪心、嗔心都不明显，否则人在童年时代就应像成年人一样，为了满足各种欲望而不断追求，但这与现量是相违的。另外，如果心跟身无二无别，只要身体存在就会有心，那么人死以后也应该具足贪嗔痴等，因为身体还存在。但实际上，此时身体虽然存在，心识已经远离。总之，身心不存在成住同质的关系，身心无二无别的观点完全是错误的。

若对方说：不会有一起产生的过失，因为生起贪心需要的悦意对境，和生起嗔恨需要的不悦意对境等，不会同时并存。

驳：任何对境都不会决定产生贪嗔，否则只要有一个人将其执为美丽或者丑恶，世界上其他人都会缘他产生贪心或者嗔恨。但在日常生活中，再美的人，也不可能所有人都对她产生贪心，也有生起嗔恨等各种心态的。这说明，缘同一对境，若心执著为功德，则会产生贪心，若执著为可恶，则会生起嗔恨。或者说，所谓贪心或者嗔恨，就是将某对境执为可爱相或可恶相的有境。因此，仅仅是色等对境存在，也并不是一定能生起贪嗔等的可靠依据。所以，你们所说“只要贪等的对境现前，就会产生贪嗔等”的说法并不合理。不然，所有众生都应该缘同一对境产生贪嗔了，但是，很多我们看来特别恶心的动物，同类异性却觉得异常好看，而对它生起强烈的贪爱；很多人类执其为可爱者，天人、旁生等他类众生却不会生起一丝一毫的贪执。

其实，今生的分别念不但与今世的执著有关，还与前世的业力有关。比如，对同一异性对境，不同人会

有热情、冷漠等不同状态，这与今生的教育、成长环境有关，也与前世相互之间的因缘有关。在同一环境中成长起来的人，比如双胞胎，一者极其贪爱异性、财物等，一者身心都很清静，是完全相反的两种心态，这不可能没有前世业力的原因，前面已经详细阐述过。

在这些问题上，佛教的分析非常到位。当然佛教并不否认名言共称的美丑，只不过在进一步剖析时，会发现所谓的好恶唯是心的现象，尤其唯识的观点更是如此安立。但在中观自续派看来，这种心的现象也不真实，就像梦幻一样。若用中观应成派的观点来观察，如梦如幻也不成立，万法都是空性的。因此，所有凡夫众生取境的方式，无论是分别还是无分别，都是颠倒的。虽然因明中讲现量和比量是正量，而且比量的根本是现量，但就了义而言，无论是五根识还是意识，都是迷乱的，并不可靠。

为什么说“比量的根本是现量”呢？比如，我今天

看到一张画，感觉很美，在分别念执著这张画很美之前，眼睛一定要先见到，眼识上面有一种细微的习气和执著，有了这个习气，在分别念中也对其有一种好感。但实际上画上并没有好坏，无分别和分别的执著都是迷乱的习气。

若做进一步观察，按因明的究竟观点或说唯识的观点，这些都是心上习气的显现。若按中观宗的观点，这些都是空性的。因此，懂得了因明、唯识、中观的道理，就会坚信：三界所有众生的执著都是迷乱颠倒的。

不论任何人，只要他对轮回皆苦、万法空性等真理生起定解，就会减轻对事物的执著，而生起殷重的修道之心。所以，学佛尤其出家，并非像有些电影、电视所宣传那样——走投无路时迫不得已的选择，学佛人也不是无所事事的消极者，否则佛法就谈不上高深莫测了。当然，有的人虽然趣入了佛法，但是由于法未入心，仍然无法调伏烦恼，所以系统闻思佛法很重要。

丑三、摄义：

同类因离故，贪等不一定，
或因接近故，诸识常时生。

本颂为“说无轮回有妨害”这一科判的摄义。前面以强有力的依据，破斥了顺世外道所许轮回不存在的观点，对很多人包括修行人来说，这特别重要。因为，相当一部分分别念比较重的人，不承认前生后世和六道轮回。若连佛教最根本的观点都不承认，那其他修行就更谈不上，如同没有墙，墙上的花纹始终无法呈现一样。

而比前世今生、六道轮回更难认识的是深细的业果。佛在经中讲的万法皆空、前世今生和六道轮回的道理，依靠理证可以了解，而最深细的业果以推理也无法认识，因此凡夫不能抉择深细的业果。当然，我们可以了解粗大的因果规律，这也很有必要。在藏地，绝大多数人从小信仰佛教，普遍具有前生后世、因果不虚、轮

回痛苦等观念，生长在其他环境中的人就不一定是这样了，因此学习这样的因明论典，非常有必要。

不过，现在藏地的现状也不容乐观。因为受西方和汉地文化的影响，藏地个别年轻人，也在不同场合发表了一些另类说法。

大家最好能做到不依靠书本、道友及善知识，独立地建立前生后世的道理。而且自己具备正见后，于不同场合，还要有把握运用丰富的教理来破斥前生后世不存在的谬论。对很多佛教徒，尤其是年轻的佛弟子，这是以后弘扬佛法、利益众生的重中之重。

颂词说：贪心等若不是由以前串习的因中产生，而仅仅依靠身体产生，就没有自己前面的同类因。（《俱舍论》讲六因、四缘、五果，这些在因明中并不完全承认，因为有些只是假名，没有实质的作用。）由于远离同类因的缘故，贪心、嗔心、信心、智慧等也成了不一定有大有小，因为因是

相同的。或者，由于和作为因的身体恒常接近的缘故，一切众生的贪嗔等心于一切时分皆应连续不断地产生。这样的话，就没有心态上的差异，少年、青年、老年等不同年龄段的心理也不会有变化，但这根本不符合实际。因此对方的观点是错误的。

这个推理很尖锐，大家应该牢牢记住，尤其是发了菩提心的人。因为现在这个社会极其繁杂，需要以简洁有力的语言来遣除他人的邪见，特别是在辩论时。就像上战场，若没有身穿护身的铠甲，则非常危险。

我本人之所以有兴趣到大学里演讲，目的并不是为了炫耀自己，而是因为很多年轻人想寻找真理，却不知道正确的途径。虽然有些高等学校也开设了宗教方面的课，但对于大学生来说，听宗教专业人士讲课的机会并不多，再加上古文化需要与现代文明融合，所以我才在很忙时也尽量空出时间来作交流。我也希望有更多佛教专业方面的智者或学者，能积极与知识分子沟通，因

为知识分子的影响相对而言比较大。我认识一位中学班主任，他热爱政治，不喜欢抓学习，结果从他班毕业的所有学生，不管到哪所学校，口口声声讲的都是政治，一谈到学问上的事就缄默不言了。如果有更多知识分子拥有世出世间的正见，民族、国家、人类的前景就会一片美好。

到此为止，“宣说苦谛的事相”这个科判已经圆满结束，也再次推翻了顺世外道所许前生后世或轮回不存在的观点。下面讲苦谛的法相。

辛二（宣说苦谛之法相）分四：无常苦空及无我。

壬一、无常：

彼者偶尔得，故是无常性。

前面讲，苦谛的事相是生死相续不断流转的有漏五蕴。这个科判讲，苦谛的法相是无常、苦、空、无我。所谓无常，指有漏五蕴在偶尔的地点、时间里可以得到，

而非永恒存在。这一点大家都清楚，因为我们的身体、心识乃至一切的一切，都不是常有的。

正因为无常，所以说是痛苦。今天有人问我：“您为什么要说‘苦才是人生’呢？”我说：“再美好的东西都会毁于一旦，因为无常，所以是苦。”虽然俱舍、因明等论典皆承许快乐存在，但它也是无常的，比如：谁都不会永远哈哈大笑；未成家时轻松自在，成家之后压力重重；一帆风顺时开心，受挫折时烦恼……正因为一切都是不安定、不安稳的，所以不离痛苦的本性。更何况谁都不能逃离生老病死四大剧苦。当然佛教并不否认吃美食、看歌舞、长寿、无病等快乐，但这也包括在变苦和行苦当中。所以快乐只是远离了苦苦，其本质并不离开苦性，人生本苦千真万确。

无常分粗无常和细无常两种。所谓粗无常，比如：在这个经堂里面，听课的人不断变换面孔；在佛学院，汉僧集体上课的地方不断更换，现在有讲经闻法的机会，

以后不一定具足……所谓细无常，指万法刹那生灭。

壬二、苦：

过患所依故，因主故亦苦。

这样刹那性的五取蕴，是所有业、烦恼、痛苦过患的所依，故而是痛苦的。在《心性休息》《四百论》等论典中，就用苦处、苦器、苦聚、苦源、苦依等来称呼五蕴身。再者，有漏五蕴身由以往的业惑之因所生，像仆人一样受它（前世的业）主宰，没有自在，比如：本想开心，但是因业力现前，心情不好；本想在一个地方好好安住，前世业风一刮，就被吹走了……佛经云：“所有随他者皆苦。”因此，的确是“苦才是人生”。

现在越来越多的人知道人生是苦的事实，而从追求有漏幸福、快乐中醒悟过来，认为这些没有多大的意义。虽然《俱舍论》等论典中，都承认暂时的乐受和不苦不乐的舍受，但其本质依然是痛苦，因此说三界轮回

都是苦性。《俱舍论自释》中，对于乐怎么变成苦的道理讲得特别详细，大家可以参阅。

壬三、空：

非我非加持。

这里所讲的空性，并非大乘的空性，而是小乘的我与我所空。人们认为我是常恒、一体、自在的，但这并不符合实际，实际上五取蕴是多体、刹那、无有自在的。在多体、刹那、无有自在的五蕴上，根本不存在独一、常有、自在的我。既然与蕴一体的我不存在，那与蕴异体的我也不会有。如果我不存在，那么眼等也并非受它加持或者被它驾驭，由此我所也就不存在。

壬四（无我）分二：真实及彼合理性。

癸一、真实：

非因非加持。

我并不是产生五蕴的因，因为用智慧来观察，所谓的我根本不成立。既然我不存在，那也不会有我加持或者驾驭之说。

无我和空性稍微有一点差别，分别是从我与我所空的角度来讲的。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 苦苦

从饥饿、疾病、风雨、寒热、鞭打劳役等苦缘而生之苦也。大乘义章三曰：“从彼苦缘逼而生恼，名为苦苦。刀杖等缘能生内恼，说之为苦。从苦生苦，故曰苦苦。”法界次第中之下曰：“苦受从苦缘生，情觉是苦，即苦苦也。又，有情之心身，本来是苦，更加刀杖等之苦，故云苦苦。”大乘义章三曰：“心性 is 苦，依彼苦上。加以事恼，苦上加苦，故云苦苦。”

2. 变苦

对所爱之人或物，因死亡破坏之变化所生起之苦

感。此外，诸可意之乐受法，生时为乐，坏时逼恼身心之苦，亦称坏苦。

3. 行苦

行，迁流之义。因一切有为法迁流三世，而无刹那常住安稳。见诸法无常，而感逼恼，称为行苦。

二、重点、难点、疑点：

1. 行苦的苦性是从哪个角度安立的？

行苦者，一经成为有漏五取蕴之后，无论暂时是苦、是乐、是舍，在这期间的一切刹那都成为后蕴的近取因，以此成为未来诸苦之源，因此如同有毒之食、痈将会成熟以及按照走向刑场的脚步数逐渐趋近死亡。如是，佛陀安住于苦因的意趣后说：“行苦者，生、住、灭时苦相不明显，然而成为痛苦之因。”正如此语，于有漏所作法的一切相续分，以此无不周遍，因此若对这遍行苦

思量的话，如说“虽针尖许乐，轮回恒时无”，轮回的一切如火坑、如罗刹洲，成为内心厌离之处。

2. 如何理解苦谛的四个行相？

(1) 无常。《现观庄严论释》：由于为因缘而生，所以是无常。大毗婆沙论七十九卷九页云：由二缘故，说名非常。一、由所作，二、由属缘。由所作者：诸有为法，一刹那顷，能有所作。第二刹那，不复能作。由属缘者：诸有为法，系属众缘，方有所作。

(2) 苦。《现观庄严论释》：由于被业与烦恼所控制，所以是痛苦。《大毗婆沙论》：伤痛逼迫，如荷重担，违逆圣心，故名为苦。

(3) 空。《现观庄严论释》：由于以他我而空，所以是空性。《大毗婆沙论》：违我所见，故名为空。

(4) 无我。《现观庄严论释》：由于自体之我不

成立，所以是无我。《大毗婆沙论》：违于我见，故名非我。

三、思维与辩论：

1. 以火和暖热来比喻大种与贪等，有什么不合理？
2. 苦谛的法相是什么？
3. “所有随他者皆苦”是什么含义？

第 32 课

2012 年 10 月 2 日

本品主要涉及两大问题：一是众生无始以来不断流转的事实——前生后世；二是成立释迦牟尼佛为主的三世诸佛为最值得信赖的人。对每个人而言，这两个问题都至关重要，值得花时间和精力来学习。

现在一说科学，大家都有信心，觉得合理，而一说宗教，总认为是迷信，这其实是很不公正的。但是大多数在家人和个别出家人，因为教育、环境的影响，脑海中始终存有怀疑，甚至邪见，这些都要一一清理。

最近我一直在想：这部《释量论·成量品》，除了没有文化的人之外，绝大多数人都应该听得懂。懂得因

明的道理后，就会生起正见、遣除邪见。所以，很有必要学习本论。

下面讲四谛中的苦谛。前面已经宣说了无我的道理，紧接着讲彼之合理性。

癸二、彼合理性：

常岂是能生？故一非异时，
产生多体法。他因纵聚合，
却未生果故，比量推他因，
彼非常法有。

前面讲，我是不存在的。如果有人觉得不合理，希望好好研究佛教无我空性的道理，若不了知无论从身体还是他处观察，所谓的我皆不存在，就会生起诚信。若真有本事推翻，则可以站出来与佛教辩论，不过这是谁也办不到的。

对方有我论者声称“能主宰或产生蕴的我不存在”不合理，如果常有、自在、统治我所的我不存在，那作为对境的蕴也不会存在。就像有人才会有他所主宰的住处；没有主人，就不会有主人的房子一样。因此，常有的我能产生蕴并且作为蕴的主人，否则世间一切都无法安立。

驳：常有的我岂能是蕴的能生？常有的法不可能具备起作用的能力。常有的法永恒不变，不可能新生贪嗔痴等。而且，常法唯一，不能以时分和方分进行分割，所以也不会不同时间次第产生多种不同本体的果，比如，昨天欢喜无比，今天情绪低落，明天心情平静，这是不可能有的。

若对方认为：如果我不存在，那享用自相续之蕴和对境的受用者就不会有，因此享用对境的同时作为蕴之因的我存在，这一点以比量推理可以成立。

驳：以推理来成立常有的我存在是不可能的。若是无常法，通过因果随存随灭的关系来推断是可以的（其实，善有善报、恶有恶报，也是一种随存随灭的关系，但它贯通三世，不能局于此生）。比如，根境作意三者具足产生识，如果他因——想见外境的心识作意和眼根具足，而眼识之果却没有产生，依此则可比量推断不具足他因外境色法。又比如，阳光、土壤、水分等外缘皆已具足，而植株却没有产生，则可推断根本因种子不存在。但是，常法远离具不具足、聚不聚合等差别，因为常法常有的缘故，因此常法是因绝不合理。

这样的思维方法，大家要多加琢磨，仅仅听一遍是不够的。在理解的基础上，若能经常以因明的道理来观察日常生活中的各种现象，比如种子与果实、心识与身体等，则能保护自己的正见，乃至生起证悟空性的智慧。可是，现今大多数人都并不关心这些问题，以致错过获得世出世间安乐的机会。通过微博等做交流时，我也感觉

到，很多人对深一点、逻辑性强一点的理论都没有兴趣，而一讲升官发财等，就兴致盎然。但是其实要推翻相续中的很多恶分别念，学习因明这样的佛法是不可缺少的。

庚二（宣说当断之集谛）分二：建立痛苦具有因；认清痛苦彼之因。

辛一、建立痛苦具有因：

乃暂时性故，证实苦具因，
无因不待他，故成恒有无。

这个颂词，前辈高僧大德经常在不同论典中引用。世间众生各种各样的痛苦并非无缘无故，而是有因的，因为不论人、天、阿修罗或地狱、饿鬼、旁生，他们的痛苦都不是永恒的，而是偶然、暂时性的。比如，头一天特别痛苦，感觉没有希望；第二天看见太阳冉冉升起，就觉得昨天不应该那么消极，世界依然美好。正因为所有痛苦都是暂时性的，所以必定具有因，而常法则不可

能有因。但其因并非外道所承认是常有的，因为常法虚无，等于无因。若承许无因而生，就会要么永远产生痛苦，要么永远不产生痛苦，因为不需观待因之故。前面讲过，因分为有情法的因和无情法的因，而痛苦的因是有情法的心识，不是无情法的地水火风，否则就有前述种种过失。

《中观庄严论》中，也有与“不观待他故，应成恒有无”类似的推理。可能有人会问：为什么不能无因？那请问：为什么冬天时藏地没有鲜花，而海南却有？其实是因为前者不具备生长鲜花的因，而后者具备。再比如：为什么穷人没有财富，而富人却有呢？是因为前者没有福德，而后者具备。所以果需要观待因，果是否呈现完全取决于因是否具足。如果果不观待因，就会有永远存在或永远不存在的过失。

辛二（认清痛苦彼之因）分二：遮破非理之他许；建立理成之自宗。

壬一（遮破非理之他许）分二：遮破承许无有因；
破自在天等他因。

癸一（遮破承许无有因）分二：真实以及除诤论。

子一、真实：

有者极声称，犹如荆棘等，
锐等无有因，此等成无因。
此有彼亦生，此变彼亦变，
称此是彼因，此于彼亦有。

有些现世美外道（主要指古代的顺世外道，现在的顺世外道一般不会持这种观点）极度声称：世间万事万物不依靠因缘，自然而然产生，比如荆棘刺的尖锐并不是谁削成的，豌豆的圆形也不是谁造作的，太阳东升西落、水往下流淌等自然现象，也不是谁刻意加工的，与此相同，这些痛苦也成立为无因而生。

驳：你们这种说法极不应理，因为所有万法出现都

需要依靠因缘，并非无因而生。比如，青稞种子与青稞苗芽，前者有后者才会生，前者改变后者也会改变，所以青稞种子是青稞苗芽的因，两者有随存随灭的关系。而这种关系，荆棘、豌豆等法上也存在。荆棘之所以尖锐、豌豆之所以是圆形等，是因为其种子上有特殊的因缘，或者说是由种子的特质决定的。不但自然万物是这样，我们心中的苦乐也受因果法则支配。

顺世外道经常喜欢说：“前生后世不存在，因为我没有看见。”实际上，你没有看见的东西多之又多，但并不能否认其存在。《中观庄严论释》中，曾提及顺世外道的三个比喻：一是无因之喻——草地上长蘑菇；二是无果之喻——风吹灰尘；三是本性而生之喻——太阳升起、水向下流、豌豆圆形、荆棘尖锐等。其实，蘑菇长出肯定有因，否则就会永远产生或永远不产生，以及在石头等非处也应长出蘑菇的过失。而灰尘与风不是因果关系。太阳升起等也有其因。因此，不能以这些证明

前生后世不存在。

很多人会说：人死如灯灭，就像灰尘被风吹走一样，身心都没有了。这是一种非常愚痴的观点。虽然人死以后，身体被火葬、水葬、天葬后，慢慢就消失了，但这并不能证实心识的灭亡。去年，喇荣佛教大学举办了一场“夏令营”，当场演讲的人只占参加人员的极少部分，但这部分人中，就有很多人有心识离体、回忆前世等经历。

昨前天，北京大学几位教授与我交谈，他们也讲了很多高校师生回忆前世的例子。其中一位教授说：“我亲自问过陈兵教授：‘别人都说你是马克思的转世，你本人也这样认为吗？’陈兵教授说：‘我自己也这样认为。’我问：‘作为学者，你有可靠的依据吗？’陈兵教授说：‘我在读初中时，有一次打篮球摔倒而昏厥，醒来后就能回忆自己的前世，还能说一些德语。’陈兵教授还说：‘因为我的前后世不存在等思想害了很多，

所以现在我跟阿修罗道和地狱道也有一些因缘。’ ”我问这位北大教授：“是你亲自问的，还是道听途说？”他说：“是我亲自问的。”

另外，在学院附近，有一位上世纪六七十年代非常伟大的人物以附体的方式出现过。听说降灵后，完全呈现出这个伟大人物的言谈举止，他对现在的腐败现象极其不满。实际上，此类现象比比皆是，只不过很多没有公开罢了。

去年我去北师大讲课，该校教授田松博士送给我他创作并签名的一本书，书中说道：“如果我们只信科学，而不相信自己的亲身经验和历史，那我们就成了后人眼中可笑的造业者。”我觉得他的话很有道理，因为现在很多人喜欢以科学的名义来否定其他，比如“这在科学上是不成立的”等。其实什么事都用科学来成立是很困难的，比如你远道而来转坛城等，这些并不需要以科学来推算。尤其前生后世、中阴身等现象，科学根本

无法企及。罗素、爱因斯坦等都承认：科学只能证实部分真理，还有更多真相等待探索。因此，千万不能认为前生后世是少数宗教徒的愚痴说法。而且从情理上，谁也不愿意接受“我从此之后就消亡了”的说法，这种自害害人的观点，果报极其可怕。所以希望大家，在前生后世这一关键问题上要有正确的态度。

子二、除诤论：

触是色因故，是见之理由。

若对方说：如果真像你们所说那样，因和果是“此有故彼有，此灭故彼灭”的随存随灭关系，那所触也应成了眼识的因，因为无有触则无有色，有触则有色的缘故。或者说，触与色无二无别，触也是眼识产生的因，两者有随存随灭的关系。

驳：直接而言，我们并不承认这一点，因为眼识的直接因是色而非触。间接而言，也可以这样承许，因

为色与触不可分割，只不过缘取它们的根不同而已，或者说，触是色之因的缘故，说触是眼识所见的因理由充分。前面的触是现在色的俱有缘，而现在一个群体中的触（和色）也不可分离而存在，以触对见色法有间接的饶益，说它是因也没有任何相违。可以将触包括在色之中，作为一种间接的所缘缘。

若对方反问：如果它是所缘缘或因，那不就应该被见到了吗？

驳：不一定所有所缘缘或因都要被见到，如同根虽然是因，但不需要被眼识见到。

癸二、破自在天等他因：

诸常法已破，非由自在等，
无有能力故。

如果对方说：痛苦没有因缘不会产生，其真正的因

是常法大自在天、梵天、遍入天等世间创始者。

驳：这种说法不合理，前面已经用很多文字破除了常法为因的观点。痛苦并不是由大自在天、梵天、遍入天等常法产生，因为他们没有次第生果的能力。或者说，若由常法产生，果法痛苦乃至所有万法就有常有常无等过失，但这与我们的感受和经验完全相违，因为每个人的痛苦、快乐都不同，而且一个人在不同年龄、不同环境中的苦乐也千差万别。

壬二（建立理成之自宗）分三：认识生因即是爱；结合教证宣说义；遣除于彼之诤论。

癸一、认识生因即是爱：

故欲有是因，众人境差异，
持受得彼意。

前面讲，所有痛苦既不是无因而生，也不是从常法中产生，那它的因是什么呢？法称论师在前文中说，无

明和萨迦耶见——我和我所执是所有痛苦的因。而此处则讲，痛苦的因是欲求有的爱，即对三界轮回中的人、事物有贪爱、欲望、执著。《涅槃经》云：“因爱生忧，因爱生怖，若离于爱，何忧何怖？”依靠爱而产生忧患，依靠爱而产生恐怖，如果远离了贪爱，忧患、恐怖等痛苦怎么会存在呢？所以此处说，贪执轮回是痛苦之因。而众生的爱各不相同，所拥有的蕴也千差万别。所以，众人持受对境的差异，是因为想得到这一切的意乐所致。

世间人对五蕴都有执著，因为执著的对象、方式等不同，最后拥有的环境、朋友、家庭、受用等也迥然有别。当然，这与前世今生都有关系。比如：前世特别喜欢人，在因缘成熟时就会转生为人；前世喜欢闻思修行密法，今生才有机会修学密法；今生很想拥有一个幸福的家，即生就会为之努力；喜欢电子、文学等专业，后来也会从事相关工作……不过，执著、爱是痛苦之源，

尤其是年轻人，这方面一定要知道。

可能有人会想：这并不一定，因为众生都愿意待在美好的人间、天界，而不愿去地狱、饿鬼、旁生道，既然如此，为什么还有那么多众生处于恶道呢？

答：虽然都不愿意去恶道，但因为喜欢种恶因，比如杀生等，将来也不得不堕入恶道之中。就像在人间，虽然不愿坐牢，但因为犯了法，也不得不进监狱一样。其实，他们还是喜欢去这些不好的地方，不然怎么会从事杀人、偷盗等非法活动呢？

癸二、结合教证宣说义：

彼者即有欲，众生欲离苦，
得乐而流转。彼许欲坏爱。
贪我因中生，非乐作乐想，
流转一切处，故爱是有依。

刚才讲，众生之所以感受无尽的轮回痛苦，是因为爱著三界轮回。有人问：佛经里说爱有三种，一是有爱，二是欲爱，三是坏爱，为什么你们只说有爱是痛苦之因？

答：这并不相违，因为去往胎等生处的爱是爱著三有的欲乐，或者说众生因离苦得乐的意乐而流转三有，而想要得乐叫做欲爱、想要离苦称为坏爱。虽然分别来讲，爱有爱著三界轮回的有爱、追求安乐的欲爱、摆脱痛苦的坏爱三种，但归纳起来，后两种爱可以包括在前一种爱当中，所以此处唯说有爱是转生三界轮回的因。其他论典则讲，欲爱是对欲界的爱，有爱是对上界——色界、无色界的爱，坏爱是想要离苦。

若问：爱的生因是什么？依靠它如何流转三有？

答：爱的生因是贪著“我”，如何流转呢？对本不是安乐的颠倒作安乐想，由此流转胎处等一切生处，故

而爱是形成三有的所依或因。

我去一所大学演讲时，曾说：现在世人常说‘我爱你，你爱我’等，其实这是无明支配下的迷乱，就像痴人再被酒陶醉一样。因为以智慧对“爱”作观察，无论是爱本身还是爱的对境，除了迷惑和痛苦性之外，再无其他。可惜，众生不知这样的道理，而作茧自缚。

虽然从不同侧面，有时说痛苦之因是爱，有时说痛苦之因是无明，有时说痛苦之因是我执，但用智慧进行观察，其本质就是颠倒分别念。

此处，大家要了知痛苦的因是爱。如果能过简单的生活，不追求豪宅、名车、娇妻等，痛苦就会减少。在此基础上，再用智慧观照五蕴皆空，就会知道任何一法都像芭蕉树一样，虚假不实，从而对佛陀所说“万法皆空”的道理生起诚信。但要达到这种境界，需要长期修行，不能只在口上说“一切有为法，如梦幻泡影”，这

是起不到多大作用的。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 触

五境之一，身根所触，有坚湿暖动等十一种。俱舍论一曰：“触者有十一：谓四大种、滑性、涩性、重性、轻性及冷、饥、渴。”

2. 集谛

《俱舍论讲解》：集谛的自体即业惑之因。集谛四行相——因、集、生、缘。乃痛苦之种子，故为因相；依靠它可以无间产生，故为集相；因连续不断而产生，故为生相；由众多因成立，故为缘相。

《现观庄严论》：集谛（的行相包括）：（一）如同爱染之病的因相；（二）如同疮痛的集相；（三）如同毒箭的，能产生剧烈痛苦的（生相）；（四）如同罪恶并成为后有之等无间缘的（缘相）。

二、重点、难点、疑点：

1. 顺世外道否认前后世、业因果的依据是什么？

依一理之方便门、三比喻、四相。

一理之方便门者：是指没有前后世等，因为自己的各个根门前现量不见故。

三比喻：一是无有因的比喻，如草丛中生蘑菇般；二是无有果的比喻，如灰尘被风卷走般不复存在；三是无有自性的比喻，如日东升、水往下流、豆之圆形、荆棘尖锐等一般。

四相：纵然是无有前后世，但外在器情世间的苦乐仍为有相；虽然无有我或自性从前世转到今世、又从今世转至后世的这种事例，但在突然形成身体之时，一切苦乐自然皆具相；地等四大种分别各有能力，此等复又聚合则能生起明知的心识，犹如青稞等物被加工（成酒）后能新生醉力一样，此为心识新生之存在相；顺世外道论典的所诠义是有意义相。亦就是说，虽无修道等苦行来获得解脱，然一旦死亡时，皆归于绝灭之中。若能了达无有因果之理，则为寻求解脱所经受的众多苦行亦不需要。此等依靠顺世派之论义（所诠义之有义相）就能了达而如是承许。

2. 如何认识生因即是爱？

此处的爱可以理解为爱支，十二因缘之一。意为贪恋执着于一切事物。《法句经》中有言：“从爱生忧患，从爱生怖畏。离爱无忧患，何处有怖畏？”又可作爱结，九结之一。又作随顺结，即指于境染着之贪烦恼。就三

界而言，爱有欲爱、色爱与无色爱三种。《本地分》：爱如何呢？从因相而言，欲爱是缘着欲界五欲境界而生起；从自相而言，对欲界五欲染污希求，此希求相就是爱的相；从果相而言，如果不断除欲爱，只要能生欲界的功能成熟，就会生起欲界的苦果。因此，欲爱的作用是引起欲界的后有。色爱、无色爱依此类推而理解。具体而言，爱恋有——执著地点、友伴、受用等→造业→流转三有。不爱恋有——不执著→不造业→不轮回。

三、思维与辩论：

1. 为什么说“常有的我不是蕴之能生，及驾馭或加持蕴者？”

2. 请以理成立“痛苦具有因”？

3. 众生流转于三恶趣中，难道是因为喜爱、贪执恶趣之苦吗？为什么？

第 33 课

2012 年 10 月 4 日

世尊之所以成立为量士夫，是因为他宣说了四谛。在这个世界上，除了佛陀以外，其他任何智者都不能宣说苦集灭道四谛的真理，因此唯有佛陀是真正的实语者，用现在的话来讲，他是世间最权威且无任何瑕疵的大学问家。不应担心佛教中会有世间说谎骗人的情况，它的任何理论都经得起考究。而要了解世尊如何成立为量士夫，则必须首先知晓四谛。紧接着就讲，有关集谛爱执的辩论。

癸三、遣除于彼之争论：

离贪生未见，乃诸论师说。

无身贪未见，故贪由身生。

许因故承许，近取已遮破，
若随此理许，自己害自许。

前面讲，前生后世依靠心识的不断流转而成立，并非离开身体心识就不存在。从因、缘、本体等方面来观察，心识与身体截然不同。比如：人死以后，把身体天葬或者火化，它很快就没有了，但心识是不可能被秃鹫吃掉、被火焰烧毁。听说，这次假期很多游客跑到尸陀林去看，觉得很稀有，一直拍照。其实，这也没有什么，人死以后，将身体布施给秃鹫，古印度和汉地也有这样的传统。当此生因缘不具足时，心识会像梦中的心一样，随着业风前往别的地方，以胎卵湿化等方式再次投生。

在生死问题上，在座个别年轻人可以说是孤陋寡闻，虽然你们读过世间大学，但学不到这种真实理论，反而会听到一些反面之词。前段时间，我与一位著名高校的老师探讨，他说：“我最不愿意讲马克思主义，马克思的理论毁掉很多人，我在讲这门课时，中间会讲很

多自己了解的与之相反的文化知识，如果不这样，对自我他就太不负责任了。”人类历史上，有些学说被宣传得铺天盖地，但是否可靠却很难说。作为知识分子，在这些问题上应多做观察。

藏传佛教中，《释量论》的理论非常重要。我希望，汉传佛教以及汉地的大学，也能宣扬这样的真理。前两天，四川大学一位老师说，她准备把藏传佛教的辩论引入大学。但我想，她自己都不会辩论，怎么能在大学中弘扬呢？不如自己先认认真真地学，之后以各种方便在大学教授等高素质的人群中宣扬。有些佛教徒，很想在念“南无阿弥陀佛”或“嗡嘛呢巴美吽”的老人中讲《量理宝藏论》和《释量论》，这不一定能成功。不过，学院有些老人嘴里一颗牙也没有，背因明还很厉害。

下面讲：离开贪爱的同时投生的现象从来没有见过，因为任何人和动物出生后都会接受乳汁等对境，比如小牛刚刚降生，就会寻找母亲的乳头吸吮，婴儿出生

不久，就会希求饮食和母亲的温暖，这说明他们心中有贪爱，因此贪欲是投生之因，这是诸大论师共同宣说的观点。比如，世亲论师在《阿毗达磨俱舍论》中曾说：离开贪心而投生的众生在世间没有见过，故投生是贪欲之果，即依靠前世对五蕴和六趣的爱执而转生。对此，顺世外道说：同理，无有身体者有贪心也没有见过的缘故（他们不承认未曾见过的饿鬼、无色界众生等生命现象），贪欲由身体产生。

驳：这种说法不合理。请问：你们所谓的“无有身体者有贪心也没有见过”指什么？是身体作为俱有缘而产生贪心？还是身体是贪心的近取因？或是虽未见离贪者投生，但具贪者投生时身体也是贪心的俱有缘？

若是第一种，身体是心识的俱有缘，而非主因，我们也承认。

若是第二种，身体是心识的近取因，前面已经以

理破斥过，比如：是从常有的身体中产生，还是从无常的身体中产生？如果是常有，就会有贪心常有常无的过失；如果是无常，要么从遍于一切有支的身体中产生，要么从分支中产生……这些窍诀，大家不要只是听一听，应牢记于心。因为现在社会到处可遇此类邪见，若没有学好，会无力破斥，甚至人云亦云、随波逐流；而学好了，则不但可以捍卫自己的正见，还能传播给很多人。

若是第三种，离贪同时投生不曾见过，为此受生身体的这些众生没有离贪。如果跟随这一理证（指世亲论师所说：“离贪士夫之投生不见故，投生是贪欲的果。”）而承许，那顺世外道自己这一观点，就会有害于自己所许“心识的主因是身体，故没有前生后世”的见解，因为已经随顺佛教而承许故，而且具贪的心受生身体是成立的。

从表面看，这些辩论与我们不一定有很大关系，但实际上，很多人经常会冒出这类邪见。如果能够学习这样的论典并通达其中部分的道理，很多人对佛教的怀疑

和邪见就会遣除。但是世间很多人不但不学，反而胡言乱语。其实，作为智者应先细心观察对方的观点，懂得之后，若有能力，则可辩驳、推翻。而佛教徒，并不害怕出现这样的危机，因为佛法完整揭示了宇宙人生各个层面的真理。但有些人可能是修行好的缘故，经常说：“不要管这些，这并不重要，好好修行！”其实，所谓修行，也不一定所有人都只念阿弥陀佛，或只修五加行，或只参禅。为什么释迦牟尼佛要传八万四千法门？就是因为每个众生的根机、意乐不相同。遇到有邪见的众生，佛教徒还是需要以各种方式与之辩论，以捍卫正理。

为什么藏传佛教非常强调五部大论？虽然它并不包括所有佛法，但可以以此打牢佛法尤其显宗的基础。《戒律》，是释迦牟尼佛第一转法轮当中所讲的内容，主要讲行为方面如何约束自我。见解方面在《因明》《俱舍》当中讲的比较多。其中《俱舍论》也有将见解进行修炼的指导，及日常生活当中的运作、方式等。第

二转法轮的显义和隐义，分别用《中观》和《现观庄严论》来解释。有了这样的基础，再学习第三转法轮以及密宗的了义经论，就比较容易，否则一些十分珍贵的密续恐怕也看不懂。因此广闻博学很重要。

设谓见贪生，故与生俱起。

同类生前成。

假设对方说：不是以具贪的前世同类心作为前提，也见到贪执产生的缘故，贪心与身体产生同时生起。或者说，因为见到身体出现时也有心识，故贪心与身体同时产生，而非从前世的同类心中产生。

驳：这是未经正理观察的错误认识。因为，若贪心与身体同一时间产生，身体对贪心就根本不起任何作用，如同双胞胎不可能互相成为因一样。而作为因果关系，因对果必须要有帮助或者利益。但同时的身体与心识并没有彼彼所生的关系，所以绝不能说同时的身体是

心识产生的因。

虽然心识的产生并非依靠身体作为近取因，但它的前面肯定有因，否则就有无因生的过失。既然有因，那一定是从前面的同类因中产生，即从明了的心中产生。因为，常法不能作为因，无常法中，也不可能从身体的风胆涎、地水火风等中产生，更不可能是身体以外的法。因此，在身体形成之前，心的同类早已存在，这一点绝对成立。或者说，心产生的主因是前面早已存在的心，而非身体。

无明是有因，未说唯说爱，
能引相续故，等无间缘故，
业亦非业有，不定有彼故。

今年国庆假期到学院度假的游客，对爱是轮回之因这一点，也大概能听懂一些，因为他们从小一直生长在口口声声说爱的环境。所以，一听到“轮回的因是

爱”“爱来自前世的爱”，眼睛都睁得大大的，以为真要讲爱了，但后来却大失所望。因为我们在遮破“爱”。下课时有人单独问我：“我觉得爱很快乐，一点都不痛苦，您今天是不是讲错了？”我说：“我也许会讲错，但法称论师的智慧却不会那么差，你放心。”

如果有人问：你们前面再三说轮回的因是爱，但轮回的因还有无明愚痴（指萨迦耶见）和无始以来众生所造的业，为什么单单说爱是集呢？

答：虽然讲苦集灭道四谛时常说：所谓苦由集生，就是指一切痛苦从业和无明烦恼中产生，但法称论师在此处说集指爱、爱是轮回之因也不相违。

因为，无明就是指不明知无我的愚痴，从总体上讲，这样的愚痴确实是轮回之因，十二缘起中也将它放在最开头，那法称论师为什么不说它是集呢？因为它跟爱比较起来，爱的作用更大。或者说无明是总因，相当于种

子；爱是近因，相当于水。在爱水滋润下，无明种子才能生根发芽。昨前天我讲过，若对地狱特别贪爱，无明种子马上就会变成转生地狱之因；若对人间特别贪爱，无明种子马上就会变成转生人道之因。正因为爱能不间断直接引出后有之相续，而无明却起不到这个作用，我们才说集指爱。

另外，爱是后有之等无间缘的缘故，唯一说爱是因。在我们的相续当中，无明已经存在无数时日，但下一辈子要变成旁生等，还是爱在起等无间缘的作用：若相续中有对旁生道的爱执，在心识离开身体时，就会无有任何阻隔地变成旁生。所以才说爱是轮回之因。

打个比方，裁缝虽然具足做衣服的所有布料，但要让它变成衣服，还需要针、线、缝纫机等，若没有这些，衣服也做不成。同样，虽有无明，但若没有爱在中间连接，也不可能有后世。因此，十二缘起中也讲斩断爱取就出离轮回。

为什么不说业是轮回之因呢？虽然业很重要，造善业转生善趣，造恶业转生恶趣，但单单有业也不一定马上变成某类众生。比如，我有转生天界的业，但要真正转生，还需要爱来滋润，若没有爱，也不一定马上转生。也就是说，有了业这一种子，再加上爱这一近因，就能产生真正的果。

生活中的很多事情也是这样，虽然有业，但若没有爱，最后也不一定实现。比如，我有变成国王的善业或福报，本来可以统治一个国家，但若没有当国王的爱或兴趣，也会将之抛弃。如释迦牟尼佛、阿底峡尊者、静命论师等许多王子，都舍弃国政而出家。若将贝壳看作银子而贪执，虽然是假的，也会攫取；若没有贪执，就会舍弃。当然，这里所谓的爱，并不仅仅是世人常说的爱情，它包括对一切人事物的执著、贪爱。若一个人对动物执著，比如有些军人既拿枪杀害敌人，又对身边的小狗、小猫等有悲悯心，以杀生的恶业和爱的混合作用，

将来也有可能变成旁生，因为杀生本来也是要堕入恶趣的。

正因为爱的作用巨大，才说爱是轮回痛苦之因而不说业，前段时间我也引用的《涅槃经》的教证说明这个问题。因此，集谛的自体就是爱，有了爱就会产生痛苦，而且爱与痛苦是相应的，有什么爱就会产生什么痛苦。

若懂得此理，就会希求解脱，因为只有这样才能获得快乐、出离苦海。克主杰大师曾说：先应按照因明的方法观察苦谛，了知世间一切不离痛苦，从而对轮回生起厌离心。然后观察集谛，了知痛苦的根源是爱。若能如是通达，自相续就能生起解脱的智慧。

对于心清净、无邪见的人来说，也不一定需要大量闻思和观察，只要安住在轮回一切都是痛苦的境界，自然而然就能生起出离心。像《大圆满前行》在宣讲三界

轮回犹如火宅般时，并没有讲很多理论，让你一直观修，慢慢就能生起出离心。但对于分别念重的人，这就不一定有效，他会想：这个世界这么好，怎么会苦呢？你看我面前的花这么美，我长得这么漂亮。这种人就需要反复听闻、思维，在通达道理后，才能生起出离心。

总之，直接而言，轮回的因并非业和无明烦恼，而是爱的执著，所以此处将爱安立为集谛。

前面讲苦谛时，无常、苦、空、无我四个分支都讲到了，但在讲集谛时，因、集、生、缘并没有一个一个地讲，只着重讲了因，原因是：只要了知爱是痛苦之因，就可以了知集谛其他三个分支的所诠义，所以此处并没有特意宣说。

以上已经宣讲完苦集灭道四谛中的苦谛和集谛，这个讲法和《俱舍论》等论典稍有不同，因为法称论师完全是以理证来建立。虽然完全依靠推理来明白一切因

果关系，有一定的困难，但依靠法称论师的智慧，部分道理应该会懂。紧接着讲灭谛，即灭除轮回痛苦的方法。佛教灭苦的方法与外道有别，佛教从因下手，而外道多是从果下手，如摧毁身体等。

庚三（宣说当得之灭谛）分二：建立痛苦有灭尽；遮彼不容之疑虑。

辛一、建立痛苦有灭尽：

彼非永恒性，障因等有故。

佛教认为：三界轮回中三苦为主的所有痛苦，其本性并非永恒，因为有障碍其因的对治，以及等字所包括的无余涅槃时因缘不具足的情况之故。或者说，以两种因可以成立痛苦是无常的，一是苦因可以被遮障、对治，二是阿罗汉获得无余涅槃时，就不再具足产生痛苦的因。

正因为如此，在灭苦方面，佛教与外道不同。外道会说：身体是痛苦之因，用火把身体烧掉就可以；心一

直什么都不想地入定，痛苦就可以熄灭……实际并不那么简单，现在的身心只是前因成熟的果，并不是痛苦的因，若没有断因，就不可能离开痛苦而获得解脱。因此应断恶修善。

另外，有人在生病或烦恼时觉得很苦，就请人念经加持，这虽然很好，但也不敢说一定能达到预期效果，因为众生的业力不可思议。如《百业经》中所讲的驼背阿罗汉，在快要饿死时，神通第一的目犍连、智慧第一的舍利子等阿罗汉想尽各种办法，也不能让其免于饥饿。阿罗汉尚且如此，凡夫人在业力现前时，就可想而知了。有些疾病或烦恼是暂时四大不调，或外魔饿鬼等非人作障，而寿命还没有尽，通过吃药、做佛事，可以奏效；有些则是以前造了严重恶业，必须以生命来偿还，那做再多佛事也不能完全遮止，当然作用还是有，否则就违背了因果法则。

辛二（遮彼不容之疑虑）分二：无我缚解则合理；

有我缚解不合理。

壬一（无我缚解则合理）分二：我非轮回之自性；
我执说为轮回因。

癸一、我非轮回之自性：

轮回故无解。非尔许不成。

有人认为：所谓的有情或我是存在的，而且它是轮回的自性，故无法从轮回中获得解脱。

驳：这种说法不合理。如果我存在，且是轮回的自性，那我们也承许无解脱，而实际上我并不存在，故而不成立是轮回的自性，因此解脱是存在的。或者说，若我常有自性而存在，则无法改变，故永远没有解脱，但我缘起而有，如梦如幻，故而解脱成立。

又有人认为：轮回是常有的，故无有解脱。这种说法不合理，若轮回真正常有，我们也承认无有解脱，但轮回并不常有，无有常有的理由，故解脱成立。还有

人认为：轮回者和轮回同时，故无有解脱。这也不合理，前面已经破斥过同时的关系。有人说：我是刹那性的缘故，没有可解脱者。这种说法也不成立，在刹那性上虽不成立解脱，但从相续的角度，解脱可以成立。还有人说：万法皆空，解脱无有。这种说法也不对，因为名言中可以说有解脱。有人认为：我存在且是轮回的缘故，没有解脱。按照你们外道的观点，确实无法获得解脱，但对于承许“无我”的内道佛教而言，解脱则是成立的。由此，无论对方有什么样的邪说，都可一一遮破。

癸二（我执说为轮回因）分二：真实及除彼诤论。

子一、真实：

执我未灭除，彼将受折磨，
尔时苦增益，不住自性中。
为摧解脱者，纵无增益勤。

若对方说：我应该存在，并非空性、无我，否则谁

在轮回中受苦？谁获得解脱？谁往生极乐世界？现在很多人也认为，佛教的无我空性与因果轮回相违。

驳：如果我真实存在，解脱和束缚就不可能，但无论如何观察，我的本体都不存在，所以并没有解脱和束缚的所依，这一点前文已作过详细阐述。

那众生为什么会流转在轮回当中呢？是因为我执。若对我的耽著没有灭除，就会产生让自己获得快乐的欲爱和让自己脱离痛苦的坏爱，这样将在三有轮回中不断漂泊，感受各种痛苦。此时，众生妄执为痛苦而增益，从而不会安住在无我与无苦自性的本义中。

若我们依靠因明或中观的观察方法去寻找，就会发现所谓的我根本不存在，但是因为有我执，就会像《中观宝鬘论》所讲的“何时蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生”。虽然痛苦如梦如幻，但没有证悟空性的众生，依然会感觉痛苦很真实，因为我执没

有消除。如同黄昏时见绳为蛇的执著没有消除，就会产生真实的恐惧一样。

因此为了摧毁“解脱者的实有我纵然不存在，但作为苦乐之所依的我存在”这种颠倒增益，应精勤修持佛陀所讲的空性无我教义。若不断修持中观空性和大圆满密法中直指本性等法门，就会回到心的本来状态，证悟空性光明无二无别的心性，那时所有烦恼、痛苦都将消逝无余。

若不修行，相续中的爱恨等颠倒分别妄念就不会消除，必然会招致痛苦。因此，务必证悟空性无我的实相，否则以前如何痛苦，以后还会如是痛苦。

大家即生应精进修持清净的解脱道，以求将无始以来的执著彻底断除。现在很多高等学校的老师等知识分子，都不愿意追求世间的荣华富贵，也不愿意在家庭和工作上花费心力，因为他们通过闻思修行生起了真实

无伪的出离心。消除了对世间的爱执，就不会再造转生轮回的业，在此基础上进一步精进修行，就能现前真正的解脱果位。

学习参考资料

一、法相名词：

无余涅槃：

为“有余涅槃”之对称。四种涅槃之一，九谛之一。新译为‘无余依涅槃’。依，指依身，即人之身体。无余依涅槃系指断烦恼障，灭异熟苦果五蕴所成之身，而完全无所依处之涅槃。《大智度论》中云：“一、有余涅槃，谓见、思烦恼已断，尚余现受色身未灭，是名有余涅槃。（见、思烦恼，即见、思惑，于意识起诸分别，曰见惑；于尘境起诸贪爱，曰思惑。）二、无余涅槃，谓见、思二惑与所受五众之身，俱得灭尽，无有遗余，是名无余涅槃。（五众即五阴，谓色受想行识也。）”又或解：小乘的无余涅槃，因尚有惑业苦之残余，故叫做“有余”；至于大乘

的无余涅槃，因究竟而无残余，才是真正的“无余”。

二、重点、难点、疑点：

1. 轮回痛苦的因还有我执，为什么法称论师单单把爱称为集谛？

原因有两个方面——能引相续故，等无间缘故。①无明只是总的因，而爱能不间断直接引出后有相续，是近因和直接因。②爱是引生后世的等无间缘。具体而言，在十二缘起支中，能引支有无明、行、识三支；所引支有名色、六处、触、受四支；能生支有爱、取、有三支；所生支则有生与老死两支。

以比喻的方式对比能引和能生支的差异：就象春天在田地中播下种子，如果及时以水浇灌、施肥等，由此润发，种子自然生发成长。但如果没有及时以浇水、施肥等来润发，就要到来年乃至若干年后才得以结果。如是能引与所引支之间可能要有无量劫的间隔，也可能

在第二世即能生起，中间不隔余世。而能生支与所生支之间必无余世能隔，两生即能圆满二支。比如现在新造天中顺生受业，当时即圆满无明、行、因位识，如在临终之前圆满爱、取、有三支，则在来世就可圆满所引的四支半以及所生二支。如同种子的成熟只经播种、润发、发生果三个阶段一样，业的成熟最迟仅历三生，即能引、能生、所生各须一生（所引支已摄于所生支），因为能引与能生中间，纵然间隔多世，然而这段时间只是其余缘起现前之世而并非此一缘起现前之世，实际在这一缘起实现的过程中，最多仅有三世：因无明起行，以行熏业识为第一世；此因位识再经爱、取的润发是第二世；因有善业、恶业感得果位识乃至受，以及生与老死，这是第三世。

三、思维与辩论：

1. 请以理驳斥外道观点：无有身体者有贪心也没有见过的缘故，贪欲等是由身体中产生的。

2. 为何痛苦有灭尽？为何无我则缚解合理？

第 34 课

2012 年 10 月 9 日

在闻思的过程中，大家需要花一定的时间和精力，把所讲内容弄明白，不要仅停留在文字上，而应牢记于心。我看到有些人讲考，只是照着书本读一读，离开书本，就像没有学过一样，这不是很好。对每个道理，心中都要条理清晰、明记不忘。

法师们讲课，除了法本上的意义之外，一点不结合生活也不太好。因为即使闻思修多年，若不了解世间，没有社会阅历，不懂得《水木格言》《君规教言论》等论典中所讲的做人之道，以后弘法利生也不一定圆满。因此，汉学院培养出来的人，应该德才兼备。若只有才没有德，做人过不了关，弘扬佛法、利益众生时，也会

遇到各方面的障碍。所以希望法师们在讲本品时，也穿插一些做人的教言。作为听众，也不要想：我一直在做人，学这些干吗？虽然你从小到大，上过很多年学，读过世间大学，但也不一定了知做人之道。所以，讲一些做人的格言非常有必要。

子二（除彼诤论）分二：离贪不住轮回中；断除道初无有有。

丑一（离贪不住轮回中）分二：真实及除彼疑虑。

寅一、真实：

许离贪者住，悲或由业感，
引中不退转。

对方说：如果爱是轮回最根本的因，那么一旦离开爱，就应该马上脱离轮回、趣入无余涅槃，因为已经断除了我见，没有一丝一毫对自己的爱或执著。概而言之，有爱才会住在世间，无爱则会趣入涅槃。

答：实际上也并不是这样，我们承许离贪者住于世间有两种原因：一是以大悲心而受生，即诸佛菩萨在菩提心或大悲心的引领下，为了利益众生而住于轮回；二是有余阿罗汉由宿业所感而受生，即往昔所造业还没有消尽，以此而引生，无勤当中自然无有退转，就像火烧木柴，在木柴存在期间火一直燃烧而不退转一样。虽然佛菩萨阿罗汉住于轮回，但跟凡夫完全不同，因为他们没有自私自利的心，不会再造转生轮回的业。对他们来说，死也没有痛苦，活也没有欢喜，一切随缘而行。就像雇工，只要有工资，回去也可以，在单位上也可以。同样，只要有因缘，菩萨、阿罗汉就顺缘而行，死亡或存活都无所谓。

寅二（除彼疑虑）分三：除以业住之诤论；除以悲住之诤论；宣说住亦无过失。

卯一、除以业住之诤论：

超越有爱业，非能引其余，

俱有缘尽故。

对方说：倘若断除轮回之因的有余阿罗汉是以业而安住，因为现在仍旧见到业的能力的缘故，未来也将以业的能力而投生或流转三有。

驳：并非如此，因为这些阿罗汉已经超越了喜爱未来身体或轮回的爱，以这种离贪之业绝不可能引生后世的其余身体，因为俱有缘的爱或对五蕴的贪执已经穷尽的缘故。

在座的人，若通过修行真正断除对五蕴或轮回的爱执，即使相续中还存在一些前世的业，也会成就阿罗汉的果位。现在世间很多成就者，虽然他们已经获得了特别高的境界，但因前世个别业，即生也会感受许多痛苦，比如受到他人诽谤等。但是，他相续中的业并不会让他无休止地转生轮回。这一点，全知无垢光尊者也讲：圣者相续中未尽的业，不会引生地狱、饿鬼、旁生

的身体，除非以悲愿力而投生，因为已经灭尽对三界轮回的爱执之故。

卯二、除以悲住之争论：

知苦无相违，前行趋入者，
实法悲悯生，非与有情系。

如果对方说：所谓大悲心就是救度一切众生的心态，因此菩萨也没有离开众生之见，或者说没有断除对众生的执著。若已断除对众生的执著，当众生被加害、产生痛苦时，就不会救助；若有众生之见，当众生受害感苦时，就会对受害者生起贪执，对损害者生起嗔恨。这样的话，大悲心也并非没有过失。

很多人都有类似的想法，比如：菩萨对众生到底有没有执著？若有执著，则会像世间人对待自己的父母、亲朋好友、房屋等一样，生起贪执，而当他人毁骂、损害彼等时，则会生起嗔恨；若没有执著，则不可能像救

度自己的父母一样，救度所有众生。这样的话，所谓的菩萨或离贪者到底有没有众生相？若有众生相，则不可能离开贪嗔；若没有众生相，则不会救度众生，因为没有对众生的贪执。

对此可以这样作答：菩萨的大悲心跟凡夫自私自利的执著完全不同，就像奉献的爱与占有的爱，性质、目的、定义迥异一样，菩萨现量了知苦谛无常、苦、空、无我四相，与之无有丝毫相违的悲悯众生的大悲菩提心会自然生起，或者说对执著实法的众生（指众生将本来无常、无我的五蕴聚合体执为常有独一的我）自然而然会心生悲悯。正因为空悲二者并存互不相违，证悟空性后自然生起大悲心。所以才说大悲心并不与有情之见连在一起，或者说是一体，因为我见、人见、众生见、寿者见等有情之见是解脱的障碍，而大悲心可使菩萨趋入佛地，显现各种圆满的功德。

前两天讲《修心利刃轮》时，曾引用龙猛菩萨的

教证：“若从内心悟，本无生法性，于溺轮回众，自然生悲心。”其意是，如果真正证悟了一切万法本来无生的法性，对沉溺在轮回中的众生，自然而然会生起悲心，因彼等未通此理而沉溺故。我觉得这个教证用在这里非常适合，因为它阐述了悲心跟空性无违的见解。按密法讲，万法的空性并非断灭，而是与光明无二无别，这就是所谓的大悲周遍。不过这种无缘大悲与有缘大悲不同，凡夫很难真正证悟。佛菩萨的无缘大悲是无私的爱，这种无私的爱与空性智慧并行，虽然其层次千差万别，但也不同于凡夫自私的爱，就像两种表面看来差不多的食物，一个是毒一个是药一样。虽然有缘悲心与众生之见相连，但在性质等方面还是存在差异，因为有缘悲心与菩萨后得相应，慢慢可以变成无缘大悲。

这个问题非常关键，若我们没有好好学习并懂得法称论师等前辈大德的教言，则很难回答。

以下几颂进一步宣说以大悲心住于轮回的合

理性：

非彼本性法，增益自他贪，
 仅知苦相续，即将生悲心。
 痴乃过之本，彼亦执有情，
 彼无则非由，过因中起嗔，
 故许悲无过。

如果对方问：缘有情的见解与缘法的悲心到底有何差别？比如，看见一群牛，都会生起这是一群牛的认知，只不过一者会生起“我拥有这群牛多好”的贪心，一者会生起“这些牛真可怜，它们相续中没有无常苦空无我的境界，我有机会度化它们该有多好”的善心，虽然两者有差别，但都是执著，又怎么可能离开有情之见呢？

驳：通过增益，把本来不是彼本性之法执著为彼本性，就会产生自他分别而生起贪执。什么叫增益呢？

本来没有而认为存在、本来丑陋而认为漂亮、本来假合而认为实有、本来不净而认为清净等。此处则指，事物本来是刹那性或空性的，但我们却认为是恒常或实有的。因为这样的增益，会进一步分判自他，从而贪执自方、嗔恨他方，产生痛苦。若远离增益，仅仅了知所谓有情是将刹那性痛苦之所依蕴的相续假立，或了知有情依缘而生、如梦如幻、无有实质、远离四边八戏，从中就会生起离贪的悲心。《六祖坛经》亦云：“前念著境即烦恼，后念离境即菩提。”意思是，执著对境叫做烦恼，如果对对境没有执著，这叫做菩提。若懂得此理，则会对没有了悟心性的人生起大悲。因此，虽然两者都是执著，但一个是智慧的障碍，一个是智慧的妙用，有这样的差别。

愚痴是贪嗔等一切过患的根本。所谓愚痴，即不能如实了知万法的本来面目，而产生众生和我实有的执著。若有我见和众生相，则会贪著自方、嗔恨他方；若没有

我见和众生相，就不会由害自己或众生的过失之因中生起嗔恨等烦恼。刚才讲过，贪嗔等就是没有认识五蕴假合的自体而产生的取受、乖离等心态。

因此，离贪者的悲心无有丝毫贪嗔痴的过失，比如认为众生很可怜，这有没有愚痴呢？没有愚痴。因为众生不懂真相，确实很可怜。想度化众生，这叫不叫贪心呢？不叫贪心，因为并不想占有对方。那这是不是嗔心呢？也不是，因为并没有伤害对方的意乐。所以，在菩萨的大悲心中，贪嗔痴等烦恼过患确实不存在。表面上看，安住轮回的菩萨救度众生过程中也有分别执著，实际其心态与凡夫有很大差别。

因此，在座的各位千万不要一概而论：“凡是有执著都不行，我要参禅！”虽然入定参禅什么执著都没有最好不过，但在出定时，好人、坏人还是要分清楚，否则连世间普通人都不如。而且，在你的心态当中，贪心等恶心与悲心等善心也要能认知，并远离恶心保有善

心；在行住坐卧等威仪中，要尽量发起大悲心，因为大悲心是菩萨的因，是智慧的助伴，或者说是真心的妙用。而智慧悲心两者相辅相成，才能成就圆满佛果。

卯三、宣说住亦无过失：

并非无解脱，昔行灭尽已，
不结生余故。行力若未尽，
彼住无过患。

假设对方说：无论是依靠业还是大悲，只要住在轮回当中，就没有从轮回获得解脱，那他们也跟凡夫一样，一定会被生老死病、贪嗔痴慢嫉等烦恼过患所染，故其相续也并非纯洁无垢。

驳：虽然最细微的习气要到获得佛果时才能断除，但只要是圣者，如阿罗汉、一地菩萨等，其相续绝不会有粗大的烦恼和障碍，因而即使住于轮回，也不能说没有获得解脱。从很多前辈大德的传记来看，他们虽然已

获大成就，但在生活和弘法利生的过程中，显现上也要感受病痛等众多苦难和违缘，如目犍连、舍利子等大阿罗汉，以及白玛邓灯、乔美仁波切等大成就者。

当然，这些住于轮回的离贪者感受痛苦有两种情况，一是消尽余业，二是代众生受苦。若是第一种，则不会新造转生轮回之业，故在先前之行业消尽后，不会结生他世；若是第二种，完全是菩萨度化众生的悲心和大愿。因此，在大悲愿力和行业能力未尽之前，彼等住于轮回是没有任何过患的，就像莲花不被淤泥所染一样，不被生老死病等苦和爱、业、我执等集所染。

如《经庄严论》云：“悟法皆如幻，生如入乐园，或兴或衰时，悉无惑苦惧。”菩萨了达诸法如幻，视投生如入花园，故而现前人天安乐的自在圆满时，不必惧怕为贪等所缚，现前人天身及受用之衰败时，亦无有由诸痛苦引生之怖畏。

在《宝性论》中，也讲到了菩萨没有痛苦，如魏译¹⁰⁶云：“老病死诸苦，圣人永灭尽，依业烦恼生，诸菩萨无彼。”生老死病等所有痛苦，圣人已经永远灭尽；依靠业和烦恼受生，菩萨是没有的。那为什么他们会示现生病、衰老、痛苦等呢？相关经论中诸大德都讲，这是为了让众生明白寿命无常、轮回痛苦等真理。

前些日子，几位从石渠回来的道友说：“我们这次见到了华智仁波切用过的羊毛垫子，并且每人拿了几根羊毛，非常欢喜。”以前我们去石渠朝拜时，也有这种心情。但是，从华智仁波切的传记来看，当时他身边很多人都不知道他是真正的大菩萨。我经常想，无垢光尊者、华智仁波切、麦彭仁波切、法王如意宝等前辈大德确实是佛的化身，但他们在众生前也显得跟凡夫一模一样，而他们圆寂后，人们却愈发坚信他们是大菩萨。无垢光尊者已圆寂三百多年，华智仁波切圆寂一百多年，

¹⁰⁶ 指元魏或北魏译本《究竟一乘宝性论》。

麦彭仁波切圆寂距今（2012 年）刚好百年，法王如意宝圆寂十多年，其思想、人格和修证，随着时间的推移也愈发散发出光芒。

以前，法王如意宝、阿秋喇嘛等几位藏地高僧同时生病，都在成都住院。有些分别念重的人说：“他们肯定没有得到解脱，要不怎么都住医院呢？”听到这话，就觉得这些人很可怜，因为他们不但不知高僧大德的丰功伟绩，还自以为是地生起邪见，发出诋毁的言论，这种恶业一定要好好忏悔。实际上，这是自己的心眼有问题，所以才看什么都不清净。

悲心微弱故，亦无住大勤。

彼者大悲心，于他前安住。

若对方提出疑问：有些经论中讲，阿罗汉把自己的五蕴当作仇敌，看都不想看，只想很快入灭尽定。既然证悟人无我的阿罗汉住于轮回没有任何过患，那他为何

还要对轮回生起厌离心而不想度化众生呢？

驳：这是声闻缘觉不同于大乘菩萨的发心所致。声闻缘觉主要以五蕴为对象勤修空性，并不像大乘菩萨那样为了度化众生修持大悲心，所以在他们获得离贪的境界后，由于大悲心微弱，就不会长期住于轮回精勤利众。这也是有些小乘行人在证悟后就入于涅槃，而不住于世间度化众生的原因。而佛菩萨，从发菩提心那一天开始，其目的就不是为了自己享受安乐，而是为了将自己所了悟的真谛传递给他人，让芸芸众生摆脱束缚、获得暂时与究竟的安乐。正因为佛菩萨有大悲心，以及远超小乘的智慧、方便、大愿、福德等，他们才会在众生面前长久安住轮回而行利益，即使变成旁生或入于地狱，也不会有丝毫畏惧。

因此，菩萨的形象、住处和利众方式非常难以了知。比如，看到屠夫可怜，就会选择以屠夫身份去度化他们，同样，看到妓女、旁生等众生很可怜，也会发愿变成他

们的形象而去度化。以前，法王如意宝看到心脏病病人很可怜，就说：“我发愿生生世世以各种善巧方便度化心脏病者，因为即使拥有一定的佛法智慧和修行境界，心脏病一发也很难用上。”

正因为菩萨的唯一任务就是度化众生，所以不会在拥有修行境界后为了自利而前往极乐世界。华智仁波切曾说：成就是为了度化众生，而不是自己享受安乐，否则就等同世间平庸之流。当然，相续中没有相应的证悟境界，也是很难办到的。比如，父母看到自己的孩子感受病苦，为了帮助他，不会顾忌自己的痛苦，而旁人往往会视若无睹；与此相同，菩萨因为有大悲心，为了利益众生会奋不顾身，而凡夫则会以自己的利益为重。世间人也有这种说法：若心力足，再苦再累也是享受、快乐。

前两天我在微博上说：我虽然谈不上有菩萨精神，但很想让别人得到佛法的利益。实在说，这并不是违心

话，而是我心中最愿意做的事情。因此，为了讲一堂课，坐十几个小时的车也不觉得累。若我们心中真有这样的想法，身体再苦也能承受，若没有把众生的事放在心上，只是想着“我的身体、我的心情”等，出现小苦也会退失。现在我们有度化众生的机会，就应牢牢把握。千万不要以伤心、劳累等借口而终结，否则缘起破坏，万劫难复。所以，应再再坚固利益众生的誓愿。

丑二（断除道初无有有）分二：略说以及广宣说。

寅一、略说：

离坏聚见故，初道无有有。

俱生未断故，若断岂有有？

若对方说：远离了轮回之因坏聚见的缘故，在获得小乘初果——见道预流果时，就不应该住于世间，那为什么证得预流果、一来果、不来果等圣位者，还要不断返回到轮回当中呢？

答：虽然证得预流果时已断除了遍计我执（按照麦彭仁波切的观点，一地菩萨断遍计我执，八地菩萨断俱生我执。以前讲过，遍计我执是学习邪宗派所生，与缘自相续五蕴所生的俱生我执不同），但其相续中的俱生我执还没有断，所以这些圣者还会不断来到世间。若断除了俱生我执，就不会再转生于轮回，或者说怎么还会有轮回呢？

寅二（广宣说）分二：宣说俱生我见体；彼无无有有之理。

卯一、宣说俱生我见体：

若欲愿安乐，欲求不受苦，

凡是思我心，俱生有情见。

那俱生我执到底是什么呢？若产生这样一种欲求——但愿我何时都快乐、不要受苦，凡是认为这两者的所依是我的俱生心态油然而生，就称为俱生我见或俱生有情见。不管是人或非人，只要是六道众生，都有离

苦得乐的希求或愿望，各种分别念也依此产生。当然，染污意识并非俱生我执，染污意识是非见，俱生我执是众生见，属于萨迦耶见的细微部分。

卯二、彼无无有有之理：

不见所谓我，毫亦不执我。

于我无爱恋，不以求乐转。

怎样才能遣除俱生我执呢？首先要按照《入菩萨行论》和《中观宝鬘论》等中观论典所宣说那样，抉择四大身体不是我，从而生起无我的定解。不见所谓的我，则丝毫也不会执著我。因为我执依靠我而产生，两者有此有彼有的因果关系，就像没有石女的孩子，就不可能有石女儿的面容。若没有我的执著，贪执我、爱恋我、让我快乐、不让我痛苦等分别念也不会有。

当然，不能停留在中观和密法的理论上，应再再修行，若通过修行断除了我执，就会现前阿罗汉、菩萨等

大小乘圣者的果位。若没有修行的境界，有一些中观和密法理论上的通晓，也能减少贪嗔痴烦恼。学院的道友，大多数在理论上都懂得因明、中观和密法，但要断除相续中的俱生我执，在修证上还需要下一番功夫。若断除了我执和我所执，就不可能再有爱等烦恼，那时就彻底从三界轮回中获得了解脱。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 我见

将五蕴假和合之心身，视为常一之义，谓之我见，又云身见。唯识论四曰：我见者，谓我执。于非我法妄计为我，故名我见。大乘义章六曰：言身见者，亦名我见。五阴名身，身中见我，取执分别，从其所迷故，名身见。以见我故，从其所立，亦名我见。起信论曰：一切邪执，皆依我见。若离于我，则无邪执。

2. 人见

固执实有人我之见也。又名人我见，或单云我见。楞伽经三曰：是故我说，宁取人见如须弥山，不起无所

得增上慢空见。

3. 灭尽定

又作灭受想定、灭尽三昧。心不相应行法之一，俱舍七十五法之一，唯识百法之一。即灭尽心、心所而住于无心位之定。与无想定并称二无心定，然无想定为异生凡夫所得，此定则为佛及俱解脱之阿罗汉远离定障所得（或说不还果已上之圣者才能修此定），即以现法涅槃之胜解力而修入者。圣者远离无所有处之烦恼，其定之境地可喻为无余涅槃之寂静；故为入无心寂静之乐者，乃依修此定，即可生无色界之第四有顶天。诸宗派对此定有各种异说，如说一切有部主张此定别有实体；但经量部、唯识宗等不认其为实法，唯于心、心所不转之分位假立此定，唯识宗且以为在此定中未断灭阿赖耶识；分别论者则谓，入此定之圣者，其想与受已灭，然仍有细心未灭。

二、重点、难点、疑点：

1. 初地等大乘菩萨没有断除俱生我执，只是断尽遍计我执，为什么可以超脱三有？

答：①大乘菩萨证悟了胜义菩提心。有菩提心决不会堕落恶趣，再以无我的摄持而修行，升华为胜义菩提心就不会堕轮回。②见道菩萨现量证悟法界实相，断除萨迦耶见、邪见、戒禁取见之三结，已灭轮回之因，不会再有轮回，以二无我的空性智慧超越三有。即便菩萨到七地时才能完全断尽俱生我执，但没有爱执，故会解脱。

三、思维与辩论：

1. 离贪者住于轮回有哪两种方式，为何他们不会有退转？

2. 如何断除预流果圣者不再转生轮回的诤论？

第 35 课

2012 年 10 月 11 日

下面讲遮破不容灭尽痛苦之疑虑的第二个科判。

壬二（有我缚解不合理）分二：常我无缚无解脱；
不可说我无有彼。

癸一、常我无缚无解脱：

生苦因即缚，常法何有彼？

不生苦因解，常法何有彼？

外道认为：因为有我，才有我被烦恼束缚、流转轮回，才有我从束缚中获得解脱、到达彼岸。若束缚和解脱的所依不存在，那谁在恶趣中受苦？谁在善趣中享乐？谁往生极乐世界呢？好比，有了人，才有镣铐和监

狱的拘禁；有了人，才有释放后的自由。所以束缚解脱的所依我绝对存在。

驳：请问你们所谓的我存在，是世俗中承许还是胜义中承许？若是世俗中承许依五蕴假立之我，佛教也认可，承许彼为善有善报、恶有恶报的所依。若是胜义之常我，则不承认，因为万法实相是空性、无我。

颂词说：常有的我作为解脱和束缚的所依不合理，因为这样的常我对解脱和束缚无利无害。人们常讲，“重重镣铐束缚着我”，虽然产生痛苦的因或所依是束缚，但常法以何理由具有束缚呢？与前面分析一样，若常法具有束缚，则永远束缚，不可能有解脱，否则就不是常法而是无常法，这样就失坏了自己的立宗。同样的道理，不再产生痛苦的因或所依是解脱，可常法凭何理由具有不生痛苦的因呢？因为，若常法有解脱，则无始以来就获得了解脱，不可能凡夫位被束缚，佛菩萨位时获得解脱，否则就失坏了常法的立宗。或者说，常法不可能有

解脱和束缚两个阶段，否则就有束缚时获得解脱，解脱时被束缚的过失。因此，常法作为轮涅或解缚的所依是不合理的。

但我们不要认为，只有外道有常见而佛教根本没有。其实佛教中的有些宗派也有深浅不同的常断见，比如：小乘认为无分微尘和无分刹那实有，若没有这样的所依，则万法无基；唯识宗承认心识实有；中观自续派认为，在胜义理论观察下，名言显现是不能遮破的（此观点有中观应成派所发的圣者根本慧定应成毁坏事物之因、名言应成胜义量的堪忍处等三种太过）。当然，佛教的实有观点与外道的实有观点是有本质性差别的，比如，佛教中即使小乘也承许诸法刹那生灭的无常性。

有些人经常说“唯识宗最高”，其实也不是这样。因为，若承许胜义中有自明自知的实有心识，那么常法不可能成为解脱和束缚的所依。也正是因为这个原因，中观宗尤其是中观应成派，才在唯识的基础上，以理证

将心识抉择为空性。

佛教的所有理论，都是以理服人，所以才被世人广泛认可。而其他唯物主义等学说，不但没有可信的理论，还叫嚣：宗教是教条、麻醉品，没有我们的理论好。若自己真好，则可这样宣传，但这样的结论一定要在可靠的基础上得出，否则就是自以为是迷信。而佛教徒在弘扬佛法时，也要把道理讲清楚，比如讲万法皆空，应引用《中观根本慧论》的理证，这样对方就会心悦诚服。而讲诸行无常，也应列举出粗细两大无常的理证。尤其对于知识分子，这样的讲解方式非常符合其根机。

在当今教育体制下，人们的思想观念都被打造成同一模式，就像同一模具中塑造出的小擦擦一样，而自己却不具辨别善恶的智慧。前段时间，川大一位老师说：“老师怎么讲，学生就怎么学，并没有以辩论的方式开拓思想，这是很不好的。”昨前天，我听了一位藏地大学生的演讲，他说：“佛教是经济发展的绊脚石，我们

的民族不能再这样落后了，一定要发展物质，不能再重视精神……”我想，他应该是在重复老师的语言，自己根本没有任何理论依据。禁锢思想的教育模式确实是个严重的问题。

癸二、不可说我无有彼：

不可说无常，彼非任何因，
于不可说者，缚解皆非有。

小乘犊子部认为：需要有我作为业因果与解脱束缚的所依，但这个我不可说常有，因为有上述种种过失，也不可说无常，因为有业断灭之过。

为了避免承认常与无常的过失，他们承许既不可说有、也不可说无的不可思议我存在。

驳：这种说法也不合理，因为“不可说无常”之法并非任何法之因，因为能生的因决定是刹那性。所

以，如果不是无常，又怎么是作者与受者束缚解脱的所依呢？

若对方说：既不是无常也不是常有，故没有你们所说的过失。

驳：对于不可说为任何法者，虽然称为解脱和束缚的所依，但无论如何也不可能存在，只不过以分别念在词句上这样戏说而已，因为相违之法不能成立为一个事物，这就像说根本不存在的石女儿常无常一样荒唐可笑。

全知无垢光尊者在《七宝藏》等论典中说，犍子部的见解跟外道没有差别。很多论师都认为，犍子部的修行者不能证得无我，因为承认实相中存在一个不可思议的我，或者说他们没有抉择无我的理论，故不能证悟无我。那为什么承许他们是佛教徒呢？因为他们相续中有皈依三宝的心。有些论师解释：因声闻十八部中都有解脱，所以犍子部间接可获证人无我，但真正受持其宗派

见解期间，应得不到解脱。以前哲哲国王梦见一块整布为十八人各各执夺，每人手中均完整不破。这象征释迦牟尼佛的小乘教法分为十八部，但他们所宣说的都是如来的真正教法。

有些道友可能会有犍子部的担忧：身心都是刹那性的，前世的业会不会有断灭的过失，是不是需要有个不可思议的我啊？其实这根本没有必要。《修心利刀轮》中，曾以水滴比喻事物的缘起性¹⁰⁷，即：虽然抉择胜义时一切皆空，但在世俗中，只要因缘具足，果自然而然就会出现。其实，镜中影像、无线电波、红外线、传真、电话、磁场等所有现象无不如是，比如：只要对方具足耳根，自己对着电话机说话后，对方就能无有错乱地听到。只要按照传真机的操作方式认真操作，远在异国他乡，也能接收到所发信息。这些都是一种缘起。当然，从接触与否来观察时，一切都了不可得。若懂得

107 《修心利刀轮》：“犹如水滴满瓶器，第一滴水非满瓶，非由末等一一滴，缘起聚合盈瓶器。谁受未受苦乐果，非由第一刹那因，非由最末刹那等，缘起聚合感苦乐，显现许中当取舍。”

此理，类似犍子部的担忧就会荡然无存。

自性无坏灭，智者谓常性，

故舍此惭见，说彼为常有。

假设对方说：若不可思议的我不存在，前世造业的人和后世受果的人是一体则不合理，会失坏因果。而束缚、解脱的阶段是他体的缘故，行持修道等善法则成了毫无意义。

驳：请问你们是就世俗还是胜义的角度而言的？若就世俗，从同一相续而言，造业者和感果者可假立为一体，从轮回不同阶段而言，造业者和感果者也可假立为他体；若就胜义，一体和他体都不成立。名言中缘聚而起现种种幻相，胜义中则一法不得。正因为如此，宗喀巴大师、麦彭仁波切等高僧大德，才在《缘起赞》等论典中，以极大的信心和欢喜心再再赞叹佛陀的无比智慧。

此处颂词说：如果造业者不可言说的我是受报者，束缚时的它是解脱者，则以前的它应成恒常性。若任何法的自性从开始到最后没有一点一滴的变化，而永远无有坏灭，古今所有了知正理的智者都共称其本性为常有，不过本性常有之法其实唯有名称，而犍子部却荒唐地认为它存在，这是非常可笑的。

在因明中，犍子部所许既非常法也非无常法，而作为因果、缚解所依的我，属于三品物体或三聚法，根本不可能有。比如：不是人也不是非人的法根本不可能存在，只是说说而已。“人和非人”或“我和非我”已包括了所有法。故法称论师于此猛利批评：你们还不如舍弃这一相违法摄于一事物的惭愧之见，而随外道承许彼为常有，相比之下可能更好。

或者，反过来说，“自性有坏灭，智者称无常，故舍此惭见，说彼为无常”任何一法的自性有坏灭变异，智者们都称为无常法，犍子部你们应该舍弃“相违体性

摄于一个事物”的惭愧之见，承许“我”是无常的。造业者与受报者不是无二无别的一个五蕴的自体，你们就直接承许无常好了。

以上宣说了灭相，以此也可了解静相、妙相、离相等灭谛的其余相。而要真正远离苦因苦果，现前无我智慧的灭谛，必须通过修道断除集谛——爱的执著。在小乘《俱舍论》中，灭谛被称为离系果，因明也如是承许。而在大乘经论中，灭谛则指灭尽所有业和烦恼的如来藏本面。

庚四（宣说当修之道谛）分二：无我永是解脱道；彼外余道非如是。

辛一（无我永是解脱道）分二：真实及除彼诤论。

壬一、真实：

修已说道转。

所谓道谛，就是先以听闻思维通达无我空性之理，

再以修行现见这样的境界。我们经常讲五道——资粮道、加行道、见道、修道、无学道，只有到达无学道，修行才算圆满。有些大德说：只有见道和修道是真正的道，因为无学道已臻究竟、无有可修，是果而不是道；资粮道和加行道还没有见到真正的路，属于道之前行。但从名称上讲，五道都可算道。修行这样的道，就可以断除苦集，现前究竟寂灭的境界——灭谛，此时就获得了连细微过失也不复存在的转依本体，或者说平庸的八识聚已经转为超凡的智慧。

壬二（除彼诤论）分四：遣除断¹⁰⁸治¹⁰⁹能力同；除烦恼非无余尽；除惑永尽不可能；遣除虽尽复退转。

癸一（遣除断治能力同）分二：略说以及广宣说。

子一、略说：

设谓虽转依，如道过复起。

108 断：所断之障碍。

109 治：能对治之智慧。

非尔无力故。

假设对方说：虽然凡夫有过失的心可以获得最究竟的转依，转化为佛菩萨无过失的清静智慧，但这种清静状态也有可能被凡夫人的贪嗔痴所转，而恢复到原来的状态。比如，凡夫有时也能体会到一点佛菩萨的智慧，那时自己好像已经成就了，但过不了多久，又会被分别念占领，退回地地道道的凡夫。因为智慧和烦恼能力相似，或者说先前没有转依的有过患心，就像获得无有过失的道一样，过失也会再度生起。这样的话，即使暂时获得解脱，到一定时候又会退转。

驳：这是不可能的。不管在任何时候，贪嗔痴等凡夫心，绝无能力损害或摧毁圣者的智慧。因为前者不明真相，而后者彻悟真理。比如，你以前不知一加三等于四，而算成等于七，后来在老师指导下，知道了一加三等于四而不等于七，从此就不会退失，不会再犯以前的错误。虽然凡夫心易被外缘所转，但是垢染褪尽后，就

恢复到本来状态，此后永远不会退失，这才是所谓的究竟转依。

有人会问：为什么说获得阿罗汉果位后还会退失？答：这并非指退回凡夫位，而是犹如勇士失脚滑倒一样，因前世业力而显现的一种现象。阿罗汉的智慧是不可能退回凡夫心的。

子二（广宣说）分二：无有勤奋无退转；纵有勤奋亦不退。

丑一（无有勤奋无退转）分二：现前永久无能力；纵非现前亦不退。

寅一、现前永久无能力：

识取境之法，如何有取彼，
有之本性者，亦是此能生。

如果对方问：为什么无我的心达到究竟就不会退转？

答：心不同于无情法，具有明知的本性，能缘取对境之法。如《量理宝藏论》云：“识之法相即明知。”而无患的无分别根识或意识取境的方式是：对境如何存在，识就如是缘取。对境是白色的，眼识也会如是显现，如同明镜照物一般。而对境，也是自本体如此存在的本性，是有境心识的能生。按照因明的观点，任何对境都有两种作用：一是生起后刹那的同类；二是成为有境识的所缘缘。因此对境有能产生识的本性。总之，以事势理成立境与有境的自性即是如此，谁也无法推翻。不过这还没有直接作答，先讲一下这个道理。

这是名言中的道理，若以中观空性理论来推，则像《入行论》《中观四百论》等中观论典所讲：识、境、取境方式三者都不成立。若证悟这样的境界，就不会退转，因为实执的种子已被烧坏，就再不会产生烦恼的苗芽。

中观将万法抉择为空性，但月称论师也承许“善有

善报、恶有恶报”的因果规律和如梦如幻的显现许，他也会随顺世间而承许，而根本不会说万法全部是石女儿、龟毛兔角，什么都不存在。

但现在有些自称中观应成派者，将一切万法一概当作石女儿、龟毛、兔角般来否认，这根本不是龙猛菩萨、月称论师等的做法。

自性此此中，依他缘误解，
消除看待缘，不稳如蛇识。

虽然境和有境的自性本来如此，但在这样的自性中，心识依靠他缘也会产生误解，也即没有符合事物的实相去缘取，反而颠倒执为常我净乐等，如此误入歧途。也就是说，虽然境是怎样，就应该产生怎样的识，但除了圣者，一般凡夫都会依外缘而迷乱。而要消除迷乱，也需看待外缘。比如黄昏时将绳索看作毒蛇而产生恐惧，想消除误解和恐惧，就需要依靠灯火等助缘。依靠灯火

的照亮而反复观察，产生是绳非蛇的坚固定解后，误解和恐惧就会消失。同样，以无明和爱执对本不存在的我和轮回产生实执，若以正法的灯火了知无我的本性，就能消除这种迷乱，因为迷乱障碍并不稳固。

有人会问：既然心的光明智慧是稳固的，它上面的迷乱障碍不稳固，那众生何时开始迷惑？难道这两者同时产生吗？很多大德认为，可以说是一起的，当我来到这个世间时，有种迷失的因缘，光明的心也是那个时候开始的。若对方说：既然如此，最初同时一起存在，那障碍就不是偶然性，为何称为客尘呢？因为光明的心性是永远不离的，而虚妄分别念是暂时因缘所生，可以遣除。一旦证悟了心性的光明，就再不会退转。智慧能损害颠倒的心，而颠倒的心不能损害智慧，因此弄清量和非量非常重要。

何时契入光明的心性，对迷茫的众生自然就会心生悲悯，因为他们如疯狂者般，始终在追逐虚妄之法，

而对空性的真理迷茫不知。当然，并非因为我们是佛教徒，才承认万法皆空，若依靠正理观察，对这个真理无论是谁都不得不信服。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 灭谛

灭为灭无之义。以择灭无为（即涅槃）为体。涅槃者，生死因果灭无，故曰灭。此理真实，故曰谛。法界次第中之上曰：“灭以灭无为义，结业既尽，则无生死之累，故名为灭。”灭谛之四相，为灭静妙离。旧译曰尽止妙出。俱舍论二十六曰：“诸蕴尽故灭，三火息故静，无众患故妙，脱众灾故离。”

2. 离系果

五果之一。择灭无为，即涅槃也。由智慧远离烦恼之系缚而得之。俱舍论六曰：‘由慧尽法，名离系果，

灭故名尽，择故名慧，即说择灭无为名离系果。

二解，成唯识论八卷四页云：离系，谓无漏道断障所证善无为法。

三解，俱舍论六卷二十页云：由慧尽法，名离系果。灭故，名尽。择故，名慧。即说择灭，名离系果。

四解，入阿毗达磨论下十四页云：择灭无为，名离系果。此由道得，非道所生。果即离系，名离系果。

3. 转依

转所依之意。又作所依已转、变住。转，转舍、转得之义；依，指使染净迷悟等诸法得以成立之所依。转依，即转舍劣法之所依，而证得胜净法之所依。如唯识宗所说，由修圣道，断灭烦恼障、所知障，而证得涅槃、菩提之果，此二果即称为二转依果，或二转依妙果，此乃修习之最殊胜境界。所断除之烦恼、所知二障，即是

所转舍之法；所证得之涅槃、菩提二果，即是所转得之法。

二、重点、难点、疑点：

1. 如何理解内外道的常断见？

常断见约有三种分类：粗大常断见（即外道观点，以内道小乘有部宗的见解能遮破），细微常断见（即有部宗以及唯识宗观点，以自续派相似胜义的见解能遮破），极细微常断见（即自续派的观点，以应成派的究竟正见能遮破）。

分类	宗派	常断见	以何理论破之
粗大	外道	常见：如数论等派许有不可思议我等； 断见：如顺世派许无因果、前后世等。	内道小乘有部宗的见解。
微细	有部宗	无分微尘和无分刹那是胜义实有法。 常见：此无分法是胜义法不可空； 断见：此无分法是刹那生灭法，亦是实有故，前刹那灭成断灭。	自续派相似胜义的见解。
	唯识宗	依他起识是常有的，一切清静、不净的外境显现都是心识的幻现，不灭的心一直存在。	
极微细	自续派	胜义理论前分二谛。 常见：名言有故为常； 断见：胜义无为断。	应成派的究竟正见。

三、思维与辩论：

1. 为什么常我无缚无解脱？怎样破斥不是无常也不是常有的不可言说我作为缚解所依的观点？

2. 何谓道谛？五道中什么分位才是“真正的修道”？

3. 怎样遣除所断障碍与对治智慧能力相同，故解脱道并非永恒存在的观点？

第 36 课

2012 年 10 月 16 日

《成量品》的内容非常丰富，特别值得学习，以后因明班一定要把它当作教材。本论讲完后，若各方面的因缘具足，我想讲《现观庄严论》，因为五部大论里面唯有《现观庄严论》没讲，法师们也都一直请求。这部论主要讲修行次第，涉及很多名相，特别深，若不以易懂的语言传讲，则很难弘扬。不过我不会广讲，只从字面上作简单解释。若大家认真去钻研全知麦彭仁波切和俄巴活佛等所著的《现观庄严论》注释，应该不会有大的问题。

以前，汉地因缺乏闻思传统等原因，五部大论弘扬得并不广，现在大家有学习的机会，应该好好珍惜。

下面讲“现前永久无能力”这一科判最后一颂：

心性为光明，诸垢客尘性，
故前无能力。转依彼本性，
尔后无能力。

此颂非常重要，前辈高僧大德经常引用，大家应熟记于心。因为其意义并不局限于因明，而囊括了整个大乘佛法的要点，甚至密宗中的有些窍诀。其意是说：心的本性是光明，贪嗔痴等烦恼障和所知障是客尘，就像一匹白布沾染了污垢，布是本性，污垢是客尘。或脸上染了污垢，脸是本性，污垢是客尘。所以，光明心性永恒真实的，障垢客尘是暂时而虚假的。

关于光明，有不同说法。唯识宗认为心性光明实有不坏。格鲁派为主的个别论师认为，《般若经》中所讲的“心无有心，心之自性即光明”中远离一切戏论的空性部分是光明。前译等宗派则按《宝性论》和密续来解

释心性光明，即不可思议的心的本性既不是有也不是无，离戏的空性不离光明或大乐，也即现空无二。

虽然各个宗派对此有不同说法，但实际上心并不仅是空性，还有本具的光明，就像《大幻化网》中所讲的那样。否则，成佛时现前的所有功德就无有来源了。这一点，瑜伽士等修行人通过观察都能了知，因此不能说心与石女儿一模一样。释迦牟尼佛之所以第二转法轮讲空性、第三转法轮讲如来藏，就是因为明空双运才是心的本来面目。

心的本质是明空双运，贪嗔痴等分别念无法破除无我和光明的智慧。先前闻思时，一切颠倒都不具备妨害真实性的能力，在心识转依为智慧后，烦恼等连少许损害能力也不会有。就像纯度达到百分之百的金子，再不可能生锈一样。

寅二、纵非现前亦不退：

纵有力有害，能生核心事，
非具长存力，犹如湿地火。

佛地时完成究竟转依，八识转为五智，决定不会退转。而在此之前，比如一地时，按照《释量论》的观点，偶尔也会产生我执和我所执，具有少许能力。但是，因为现量见到无我，依靠这种对迷乱执著有害的量，心相续能生起的核心事物就是空性的智慧。因此，颠倒心态并不具备长期存在的能力。就像潮湿的大地上，虽然有火苗，其“命”也不会长久一样。

有关汉传佛教祖师大德对于一地菩萨是否有我执和我所执的观点，并没有看到很多这方面的记录，而藏传佛教中对这方面则有很多辩论。记得二十年前，我在桑耶塔为少数汉族弟子传讲宗喀巴大师的《入中论善解密意疏》时，也喜欢讲各个宗派的不同见解。《善解密意疏》中明显认为一地菩萨有实有执著。萨迦派全知果仁巴则说一地菩萨虽然有我执，但只是假立的我执。前

译宁玛巴麦彭仁波切和俄巴活佛认为，菩萨的我执不是实执，只是一种相的执著。印度解脱部和狮子贤菩萨在《现观庄严论》注释中说，虽然一地菩萨有执著，但只是名言假立，就像全知果仁巴所说。虽然各个宗派的说法不一，但菩萨绝不可能有凡夫那样的我执或能取所取。包括佛陀也会说“这是我的眷属”，但佛菩萨的具体境界对凡夫而言，就像盲人摸象一样。

但不管怎样，法称论师认为一地菩萨相续中偶尔会出现我执，但是这种执著很轻微，不会像凡夫那样猛烈，如同春天的微风。即使没有登地，在凡夫位仅仅通过闻思生起真正的无我定解，也能压服颠倒的增益。因此，对于现量证悟空性的圣者来讲，我执等不良心态是不可能长期存留的。

丑二、纵有勤奋亦不退：

无害真实义，于自性颠倒，

勤作亦不退，识持彼法故。

前面已讲，一地直至佛果的圣者，其相续中的智慧在颠倒违品无有勤作的情况下，不会退回到有垢状态，就像提纯的金子不会退转为矿石一样。如果勤作“有我”等颠倒之见（比如别人以颠倒言论教唆），无我的见解会不会退转呢？也不会，因为不是任何过失的所依，因此无有损害，以事势理成立是实相真实义的智慧，心受持变成真实义的法而能退转的理由不可能存在之故。

闻思后经由修行，心已经转依为无我智慧的本性，因为这种智慧或心识已完全受持、掌握了真实义的本性，与自然规律完全相合，纵然有我、非空性等颠倒违品的勤作也无法使之退转。对于这一点，我想任何有口才、智慧、势力的人都无法驳倒，因为胜义中空性无我的道理是以事势理成立的。就像纯金，无法以泡沫、钢铁等不合理称呼使之改变一样。

此颂非常重要，大家务必牢记于心。在学习过程中，一些愚痴的人往往认为闻思没有意义，动不动就想退，这样下去，修行是不会成功的。若我们的心不通过闻思修行的方式，与佛法所宣讲的智慧境界相应，着急成就也没有用。所以不应中途辍学，就像学习世间知识也贵在坚持一样。有些上师特别反对闻思，对具足悲心和智慧的弟子，也不愿意系统培养，只让他念观音心咒或阿弥陀佛，好像一旦弟子相续中产生不退转的智慧就等于尖刀插入上师的心脏一样。我认为，无论在家人还是出家人，不懂真理就会出现颠倒的分别念，行为就会出现过失，所以一定要长期闻思。

癸二（除烦恼非无余尽）分二：贪等他法不毁他；认识摧毁之对治。

子一、贪等他法不毁他：

我执同一因，因与果事故，
贪嗔彼此间，他体亦非害。

慈等痴无违，故非尽除过。

前面讲，智慧可以摧毁贪等分别念，因为智慧与执著相违，就像水与火一样。对方反驳：通达无我之理后经过长时间修行可以推翻我执的说法不合理，我执和证悟无我两者的所缘行相相违，就像接受悦意对境的贪欲与离开不悦意对境的嗔恨两者行相虽然相违，但串习贪心却无法推翻嗔恨，串习嗔恨却无法推翻贪心一样。再者，修不净观虽可压服贪心，但贪心仍会再度生起，既然修各自的对治都不能灭尽，那所有过失通过一个对治更无法灭尽。因此无论如何修习无我空性，我执及其附属烦恼也不会消退。（在《量理宝藏论》中，关于定解能否遣除增益，对方也从两者的对境、本体、时间是一是异发出过辩论。）

驳：这种说法不合理，因为贪心和嗔心是从同一因我执中产生，而且彼二事还互为因果，比如：贪执妻子、儿女、财产等，则会对损害的人产生嗔恨；嗔恨某人，则会生起不愿意见他或想让他离开的坏爱。所以，贪嗔

的本质并非完全相违，虽然二者是执著相不同的他体，但一者也无法妨害另一者，或者说不可能有能害所害关系。再者，嗔心的对治慈悲，贪心的对治不净观，痴心的对治数息观等，与无明愚痴我执并不直接相违，所以仅仅修持它们也不能彻底断除贪嗔痴等烦恼过患。而无我和我执完全相违，互相是能害所害，因此一旦相续中拥有无我的智慧，就不可能有我执，而有我执，也不可能存在无我的智慧。

懂得此理意义非常重大。因为很多人都认为，做烧香、磕头、慈善之类的功德就可以成佛。虽然出离心、菩提心等善法是解脱的因，但还只是间接因，而直接的因就是无我智慧。

所有烦恼痛苦的根本就是我执或萨迦耶见，而要去掉它，就一定要修空性，其他的慈悲菩提心等善法并不与之直接相违。《三主要道论》中也说：“不具证悟实相慧，纵修出离菩提心，亦不能断三有根，故当勤证

缘起法。”但很多佛教徒不懂得这个道理，他们经常说：这桩功德很殊胜，那桩功德很殊胜……虽然佛陀针对不同众生的根机宣说的法都很殊胜，但最根本、最殊胜的还是无我空性法门，如果没有以空性慧摄持，积累再多出离心、慈悲心、菩提心、转绕等善法功德，也不可能获得解脱。

若对此有清晰认识，就会重视显宗的中观法门，以及密宗大圆满本来清静等空性的修法，因为这些才是断除我执或明心见性的殊胜方便。在闻思修行、弘扬佛法的过程中，虽然所有殊胜功德皆应随喜，但一定要分清根本与支分，不能混为一谈，否则自他二利都很难成办。因此大家务必通达这一个半偈颂，若实在没有能力，也要牢记最后一句——“慈等痴无违，故非尽除过。”

有的道友经常花很多钱到美国、马来西亚、印度等地去长期闭关禅修，之后性情也变得温和，痛苦也减少了，但其实，若没有以明空无二的见解摄持，只是依靠

气功、禅定等修法让心安住，也只是暂时压制烦恼，不能获得解脱。就像无色界天人，虽然能在八万四千大劫中入定，但因为我执种子未断，最后分别念还会复苏而不断流转。因此，不能为了获得暂时的人天安乐而修行，否则就会像《亲友书》所讲那样¹¹⁰，在天界享受各种快乐后堕入地狱感受痛苦。

所以，希望大家在广结善缘、摄受弟子、弘扬佛法时，一定要让更多人了知无我空性的道理，不要始终宣传不净观、慈悲心等简单修法。但个别法师可能是自己不懂，对无我空性只字不提，天天要求弟子念咒语、念佛号。虽然与诸佛菩萨结上善缘也很好，但若弟子是修行空性的根机，而上师只让他行持人天法门等简单善法，严格来讲这也有过失。因此，若自己有能力，就应像《中观宝鬘论》所讲那样¹¹¹，暂时和究竟的法都要传讲。

110 《亲友书》：“欲天界中大乐者，梵天离贪得安乐，复成无间狱火薪，不断感受痛苦也。”

111 《中观宝鬘论》：“犹如声明师，令先读字母，佛陀为所化，宣说堪忍法。有前为遮止，罪业而说法，有前为造福，有前说依二，有前俱不依，深法疑者

子二（认识摧毁之对治）分二：宣说所毁诸过根；
宣说能毁之对治。

丑一（宣说所毁诸过根）分二：真实及除彼疑虑。

寅一、真实：

诸过之根本，彼即坏聚见。

不同过失并非不能以一个对治来摧毁，因为贪嗔痴烦恼和生老死病等一切过失的根本就是愚痴——坏聚见或说萨迦耶见，是由唯一的它而产生的。如《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生，由了知我是彼境，故瑜伽师先破我。”就像高明的医生，首先要确诊病因，再让病人服用根除疾病的药物，作为真正的善知识，也应用佛法的智慧和自己的修行的经验，让染上贪嗔痴烦恼和生老死病的众生，首先知道我执是一切轮回过患之源，之后运用无我空性的利刃断除它。

畏，空悲藏授予，有修菩提者。”

很多人经常问：“我能不能修中观？”“我能不能修大圆满？”其实任何一位沉溺轮回的众生，都应该修持无我。只不过在修学次第上应量体裁衣，或先修加行成熟相续，再修大圆满，或先修寂止生起禅定，再修胜观。归根结底，我等大师释迦牟尼佛的佛法就是无我空性，这一点显宗和密宗并没有差别。所以在闻思修的过程中，大家一定要从根本下手，否则闻思修行多年，最主要的窍诀都没有得到，那就是最大的遗憾。在得到窍诀后，若精进修持，即生就可获得成就，即或即生不能成就，将来也会得到解脱。

无常何时到来，确实无法肯定，所以一定要精进行持佛法。对每个人来讲，死亡都是平等的，无论年龄大小、身体好坏等，我相信大家都看到了，与我们熟悉的金刚道友、同学等纷纷离开世间，因此务必精进修持空性等佛法，并发愿与之生生世世不分离。若在临死时，有不堕恶趣的把握，或对上师三宝有信心，来世还会有

修行的机会，这也是人生的一大成功。

虽然很多世间人不理解修行人的价值观，但我们自己要好好规划一生，不能像目光短浅者一样，始终为了蝇头小利耗费生命。自己修持的同时，尽力将佛法传递给有缘众生，虽然我们不可能像释迦牟尼佛、龙猛菩萨、法称论师等，无法让所有人都进入佛门，但也不能妄自菲薄，也许在五浊猖獗的今天，因缘集聚时弘法利生也会水到渠成。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 贪心所

心所有法中的根本烦恼心所之一，是欲求五欲、名声、财物等而无厌足的精神作用。即于己所好之物，生起染污之爱著心，引生五取蕴而产生诸苦。又作贪欲、贪爱、贪著。略称欲、爱。《成唯识论》曰：“云何为贪，于有、有具染著为性，能障无贪，生苦为业，谓由爱力取蕴生故。”有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑与业。贪以染著为性，著即执著，执著于我及我所，对于财色权位固持不释，障蔽无贪之心，起惑造业，堕于三有，承受苦报。简单地说，贪即是对世间五欲六尘的追求与执著。小随烦恼中有一个悭心所，

慳是吝嗇，即该舍而不舍；贪是贪婪，即不该取而取。

2. 嗔心所

为心所有法的根本烦恼之一。又作嗔恚、嗔怒，三毒之一，十烦恼之一，指对有情怨恨之精神作用。《成唯识论》曰：“云何为嗔，于苦、苦具，憎恚为性，能障无嗔，不安隐性，恶行所依为业，谓嗔必令身心热恼起诸恶业，不善性故。”苦即三苦——苦苦、坏苦、行苦，苦具是造成三苦之因。嗔是对三苦及造成三苦之因生恚恨心，能令身心恼热，对家人眷属，一切众生，轻则诟骂，重则损害他命，甚至于伐城伐国，喋血千里，莫不由嗔心而起。嗔恚心由我执而起，一切以自我为中心，凡是违逆我意者，即拂然不悦，进而忿恨恼怒，暴跳如雷。

3. 数息观

又作阿那般那观、安那般那念、念安般、安般守

意。意译作念入出息、念无所起、息念观、持息念。简称安般、数息。乃五停心观之一，八念之一，十念之一。即计数入息或出息之次数，以收摄心于一境，使身、心止息。此为除散乱、入正定之修法。又若将数息观细分，则有算数修习、悟入诸蕴修习、悟入缘起修习、悟入圣谛修习、十六胜行修习等五类。

二、重点、难点、疑点：

1. 对心的本体如来藏各宗有何不同承许？

(1) 随理唯识承许是依他起识的实有、堪忍、不空。

(2) 随教唯识持了义他空见，承许如来藏本体是常乐我净的无改自性，超离相对待的无常与常有等一切边戏。

(3) 格鲁派克主杰大师在《续部总说》中讲到：如来藏是指远离实空的这一分。《定解宝灯论讲解》：

以前格鲁派非常著名的大格西多瓦西日，他将“心无有心，心之自性即光明”这种说法判为秕言谬说，（认为）正确的说法应该是“心无有心，心之本性即空性”。据说他已经把《般若经》中所讲到的“光明”全部改成“空性”，从多瓦西日与根登群佩的辩论书来看，确实他对单空的执著非常强，但是不是已经将《般若经》全部做了改动还有待进一步证实。（《定解宝灯论讲解》）

（4）自宗宁玛巴宣讲了义的观点。心的本性非有、非无，为大圆满的本性。遣除了对单空的执著，而宣说大乐，承许心的本性是显空双运、明空双运、觉空双运之自性。《定解宝灯论》：“非有非无大圆满，远离一切四边戏”，“为遣空性之耽著，密宗宣说大乐智，离境有境亲体验，空乐无二之法界”，“现明觉性此三者，即是大乐之异名。”《应成续》云：“法身止于戏，无有执著相，无而明空性。”无垢光尊者在《如意宝藏论》中云：宁玛巴自宗者，即是现空双运的大中观或离

一切戏论的大中观。不是如自续派那样抉择的单空，而是抉择了离边的大空性。

三、思维与辩论：

1. 垢障的“客尘性”如何理解？为何心识转依后，一切颠倒都不具备妨害真实性的能力？

2. 即使是没有现前究竟转依的圣者，我执等颠倒亦不能使之退转的原因是什么？

3. 即便依靠勤作等外缘，受持真实义的智慧仍然不会退失的原因是什么？

4. 我执的直接和间接违品分别是什么？

第 37 课

2012 年 10 月 18 日

下面讲“宣说所毁诸过根”的第二个科判。

寅二、除彼疑虑：

明知违品故，心所缘取故。

倒缘说无明，故余不合理。

相违于此说。

对于把一切过患的根本坏聚见称为无明这一点，佛教个别小乘论师并不同意，他们认为：所谓无明即不明了之心，属于非见，而萨迦耶见或坏聚见是颠倒意识，属于见（《俱舍论》讲，见有正见、非见两种，其中非见有五，即：萨迦耶见、边执见、见取见、戒禁取见和邪见），这两者截然

不同，所以才说“坏聚见与无明相应”，而不说无明与坏聚见是一体。

驳：一般而言，无明并不是单单没有觉知，否则柱子、瓶子等法都可以称为无明。而所谓“不明了”，也并不是仅仅不缘取对境，若只是不缘取对境，则不会有任何所缘境的心识行相，这样的话，任何颠倒缘取都不会有。

所谓无明，即明知之违品的执著相的心所，它在坏聚见就存在，因为是明知真实无我之违品的执著相故。也不是单单无有觉知，心所缘取对境为我称无明故。经中也说，颠倒缘取本身称为无明，而坏聚见属于颠倒缘取，所以，说它是无明以外的他法并不合理。

《月灯经》云：“云何远离无明？即于真实真如之诸法远离增益。”由此可见，无明即是于真实真如之诸法以增益而缘取之心识。萨迦耶见也有这种特点，《十

地经》云：“世间中所有罪行产生即由耽著我中起，若远离耽著我，则不生罪行。”此与十二缘起中无明缘行的道理基本相同，所以不能将萨迦耶见与无明完全分开。这个观点可能与《俱舍论》中的观点有所差异，在《俱舍论》中无明和萨迦耶见是完全分开的。

不过，无明的涵义比萨迦耶见广，因为人法二执统称无明，而萨迦耶见是其中一分。因此，以上的解释和“坏聚见与无明相应”的说法并不相违，因为两者的关系就像具巴拉夏（巴拉夏是树的一部分）之树和具手之身一样，所以在这里解释为既是无明也是坏聚见。

丑二、宣说能毁之对治：

空见相违故，与彼性诸过，
相违极成立。

此颂非常重要，无垢光尊者和麦彭仁波切在讲密宗最关键的问题时都曾引用过。

如果对方问：在此世界，到底有没有摧毁我执和我所执等一切过患的对治法呢？

答：有，即是无我空性，空性见与我执和我所执相违，就像光明与黑暗一样。无我空性与依于我见之自性的贪嗔痴烦恼，以及生老死病苦等一切过失也相违，这一点完全成立。因此，只要修持空性法门，相续中的一切过失都会烟消云散。若没有护持空性见解，即使精进修持不净观、大悲心、菩提心等法门，也只能暂时压制烦恼，不能从根断除。《六祖坛经》有云：“自性若迷，福何可救？”若没有以空性见解摄持，所有善行都是随福德分善根，只能获得人天福报；若以空性见解摄持，所有善业则成为随解脱分善根，以此方能获得解脱。

所以，有生之年很有必要闻思修般若经典。大、中、小般若都能学习固然很好，若没有这个缘分，也要多念《般若摄颂》、《金刚经》和《心经》，并经常思维、修行其中的意义。昨前天我讲过，修行人应抓重

点，否则很难得到佛法精华的实益。当然，做善事也很好，现在有些国家从事慈善的工作人员，有几十万甚至上百万，在五浊黑暗猖獗的今天，有这么多人行善积德，非常值得随喜。但如果不仅仅做善事，还能闻思修学般若，就更为殊胜，依此可以脱离轮回。

很多人现在默默无闻，连同班道友都不知道他的名字，但将来也可能成为高僧大德。上师如意宝在石渠求学的六年中并不出名，有些人还因为上师调皮而讨厌他，但后来老人家的弘法利生和修证何等了不起，也是有目共睹。所以弘法利生的因缘成熟时，做一些事情并不费力，如同水到渠成一般。但那时一定要抓住重点，不要让依赖于自己的人只行持一点普通的善法。虽然一切善事皆应随喜，但能直接断除轮回的就是无我空性，所以务必好好修学。而且人生非常有限，学习佛法的时间也极其短暂，故而务必抓住根本。

我本人很庆幸出家后学习了尤其是《中观根本慧

论》、《入中论》和《四百论》等空性论典，心中也有一个心愿，想翻译月称论师的《显句论》，在印度历史上，这是解释《中观根本慧论》的权威。但不知即生是否有因缘，若能翻译，也是缘般若法门种下了善妙种子，即或即生不能开悟，将来也一定会成熟其果报。

癸三、除惑永尽不可能：

众生法性故，非尽如色等。

非尔不成故。若与对治系，

消除亦见故。

如果对方说：虽然贪嗔痴烦恼能被暂时消除，但要永远灭尽则不可能，因为一切众生的法尔或自性即是如此的缘故，就像白色等是色的自性，以及湿性是水的自性、热性是火的自性等一样。

驳：事实并非如此，因为真正用智慧观察，烦恼是众生的本性并不成立。当然，就凡夫而言，暂时也可承

认心是烦恼的本性，因为在转依之前，心还有二取执著和贪嗔痴。《现观庄严论》等论典中都讲，轮回众生的本性就是有漏。但是，从如来藏本面而言，心的本性就是光明，所有烦恼都不真实，最后八识聚全部要转依为清净的智慧光明。这一点，有实修境界的人完全知道：若有情的心与无我等对治品联系在一起，则现量可以消除心相续的贪嗔痴等一切过失。因此，心的自性是贪嗔痴等过失并不成立。

看过《米拉日巴传》的人都清楚，尊者以前是地地道道的凡夫，后来通过无数苦行而即生成就佛果。据《坛经》等史料记载，六祖刚开始是新州的普通百姓，过着一般世间人的生活，但在明心见性真正现前心性本面后，敌人等任何对境都不能让他再产生染污心。在我们身边，也有很多这样的修行者，以前他们跟普通人一样，烦恼极其深重，但经过一段时间努力修行后，就像《入行论》所讲那样，无论身处多么恶劣的群体或环境

都不会产生烦恼。因此，贪嗔痴等过患并非永远不能灭除。

癸四、遣除虽尽复退转：

过灭如固体。非有复次生，
彼本性无系，如灰不定故。

有人又说：相续中的过失灭尽后，于因缘聚集时会再度生起，就像金子熔化时根本没有固体，而离开火后则会再次凝固。

驳：贪嗔痴等烦恼被灭尽后，绝不可能再度产生，因为对治之心无我本性跟贪嗔痴无有任何关联。任何法的产生与因缘有关，如果能对治的因缘完全具足，就不可能再度产生。对治的无我空性与贪嗔痴无有关系，而完全成为根除它的一种因缘，那它就不可能产生。或者说无余摧毁所断的相续中不可能存在所断障碍，就像已被烈火化为灰烬的木柴不可能恢复原状一样。《入中

论》亦云：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。”再者，从所断自己的角度来讲，也不一定产生，因为远离凡夫相续的温床故。比如，凡夫的相续中很有可能再度萌发产生各种烦恼、痛苦；圣者则不会再度产生烦恼，阿罗汉相续中虽有习气、无漏业、非染污爱，但不可能随业力流转轮回。

辛二（彼外余道非如是）分二：有我执中不解脱；
破许解脱之余道。

壬一（有我执中不解脱）分二：真实及说彼之理。

癸一、真实：

现见有我者，于彼常执我，
由执爱安乐，由爱障诸过，
视德而爱恋，我所取成彼，
是故于我贪，尔时彼流转。

顺世派、密行派、胜论派、数论派等外道，以及普

通世间人常说：佛教“依靠无我而解脱”的说法不合理，没有我，谁解脱呢？其实，这是没有善加分别世俗胜义所致，在暂时世俗中既有我，也有我的解脱和堕落等，但都如梦如幻；而究竟胜义中，既没有我，也没有解脱和堕落，万法全部是空性。若以正理进行剖析则会了知，所谓的我并不成立，因为无论是心识还是物质，承许存在恒常、唯一、实有的法都有众多过失。

颂词回答：之所以说修行无我获得解脱，执著有我不能解脱，原因在于：以颠倒之心见到有我的愚痴者，一定会把那个对境——五蕴的聚合体执著为我，并由执著、贪爱我而渴望我获得安乐，贪爱能遮障我与我所的一切过失，导致不观为过失而视为功德，由此生起爱恋，并进一步为成办我之安乐而取受我所。因此，只要对我有明显贪执，期间就会流转三有。

本论是用因明的推理方式瓦解我执，中观是用胜义空性理论破除我执，《修心利刃轮》是以大威德修法

摧毁我执……所有佛教法门归根结底都是要消灭我执，因为我执是一切痛苦之源。

我认识的一位外籍学者，要求我站在佛教徒和慈慧公益基金会成员的立场谈一下“布施”和“慈善”，同时给很多企业家也提出了同样的问题。我曾想：“这么简单的问题，为什么要让这么多人来回答呢？”后来我了解到，国外很流行这种思想互动，比如我手中的杯子，会请企业家、宗教人士、唯物论者等从不同角度进行分析，最后完全认识杯子的本质。我想，对于“我”，也不妨搜集各种观点一一剖析，最后彻底认识我的本质。对佛教徒来讲，无论何种修行，究竟目的就是要根除我执。这也是我每天辛辛苦苦讲显宗密宗的原因，因此希望大家，努力摆脱假象之“我”的束缚。

佛教与其他宗教相比，有很深厚的理论基础，所以不怕被观察。《胜出天神赞》和《殊胜赞》中说，越对其他宗派的教义进行分析研究，越对释迦牟尼佛的教

法产生信心。我认为，这并不是自赞毁他之辞，而是以非常公正的态度抉择出的。比如当我们以《中观根本慧论》的理论来观察时，胜义中不但没有我，连如来和涅槃也跟石女儿一样，对于这一甚深真理，现代科学和其他宗教都无法企及，所以佛教面对任何世间流派都毫无畏惧。

根本不像世间人以长相、口才等赞叹某个对境，也不像外道将贪嗔痴视为功德的方式来赞叹其本师，佛教中的高僧大德赞叹佛陀，唯一从佛陀宣说了万法真理——缘起性空的角度来赞叹。实在说，有时我觉得自己非常有福报，因为在这么多宗教中我选择了佛教。虽然各个宗教应该和睦相处、求同存异，但在智慧悲心方面，不得不说佛教最为超胜。比如，在对四谛法门有所了解后，翻开浩如烟海的其他文化典籍进行对照，作为智者一定会叹服佛法的甚深。

最近我了解到，很多世间水平比较高的人学习本

品都有很大收获，尤其增上了对佛教的信心。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中¹¹²也说：学习因明，是对世尊及其教法生起信心的唯一门径。

有我则知他，自他中执嗔，
此等尽相系，而生诸过失。

如果有我想，我以外的法会了知为他，在自他分别中，就会因执著而对自方生起贪恋，对他方生起嗔恨，且与这些贪嗔全部或者紧密相联而生起傲慢、嫉妒等一切过失。

因此，只要有我执，就永远不可能获得解脱。就像《入中论》所讲：“最初说我而执我，次言我所则著法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。”。

禅宗讲明心见性，就是要证悟心的光明本体，这跟

112 《定解宝灯论》云：“依靠名言观察量，无有错谬行取舍，尤其于教与本师，获得诚信唯一门，即是因明之论典。”

密法大圆满本来清静、任运自成的修法完全相同。不过，只有利根者才能生起这样的境界。从历史上看，也不是所有参禅修密的人都能通过参话头等方法马上开悟，只有前世善根深厚的人才能做到这一点。

癸二（说彼之理）分三：唯有我中无离贪；虽有解脱我无义；是故教诫断我执。

子一（唯有我中无离贪）分三：略说广说及末义。

丑一、略说：

决定贪我者，不离贪我所，
无过亦非有，离贪我之因。

如果对方说：虽然执著我，但若对我所拥有的一切事物无有贪执，则会获得解脱。

驳：这是不可能的，因为决定贪执我者，不可能远离贪执我所，比如，对自己很执著，就会贪著自己的家人、房屋、手机等，这是谁都体会得到的。若执著我没

有过失（这是所有执我者的通病），也就不可能离开对我的贪执，从而无法解脱轮回。

丑二（广说）分二：遮破见过而除贪；遮破修苦而除贪。

寅一（遮破见过而除贪）分二：唯见过失不能断；应成彼无有过失。

卯一、唯见过失不能断：

设若贪有过，彼中成如何？

对境未摈除，不能断除彼。

断除与功过，相系贪嗔等，

不见彼等境，内非由外相。

假设对方说：我虽然无有过失，但贪执它就有过失。

驳：请问从了知它是有过失中又会变成怎样？

对方回答：了知有过失将断除我执。

驳：心所贪执的对境——我没有被摒除，则不可能断除对我的执著，其原因是：要断除与有功德或过失的任何对境相联的有境贪恋、嗔恨、吝啬、嫉妒等，需要不见那些对境的过失或功德，即内心的流转不可能以驱逐外相的方式推翻。详细说，缘对境之功德会产生贪心，缘对境之过失会产生嗔心，若欲灭除贪嗔，则需首先灭除见功德和过失之心。若内心没有这样的修炼，仅仅依靠劝告、命令等外在的方式来断除，是根本办不到的。

非由德起贪，是由见境德。

无不齐全因，其果何能遮？

此外，并不是由于了知贪心本身有功德才生起贪心，而是以颠倒心见到对境有功德才不可避免地产生贪心。比如，虽然了知烟、酒、毒品等会毒害我们的身体，但因将其味道等执为有功德，则会对它们生起贪心。

所以，生起我执的因无不齐全，它的果又怎么能够

遮止呢？不可能遮止。就像种子等因缘无不具足，苗芽就会产生一样。因此，不但我执不能断除，我所执及贪嗔痴烦恼也不能断除。

通过今天的学习，我们一定要清楚：世间所有贪嗔痴烦恼及生老病死苦都是由我执产生，一旦依靠密宗、禅宗等空性修法断除我执，一切烦恼痛苦都会化为乌有。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 见

思虑推求审详而决择事理也。通于正邪。止观五下曰：“一切凡夫未阶圣道，介尔起计，悉皆是见。”俱舍论二曰：“审虑为先决择名见。”大乘义章五本曰：“推求说之为见。”止观十上曰：“作决定解，名之为见。”

大毗婆沙论卷九十五：“见，有观视、决度、坚执、深入四义，及照瞩、推求二义。”又依俱舍论卷二、卷二十六所载：“‘见’分五染污见、世间正见、有学正见、无学正见等八种。五染污见指身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见；世间正见指生得慧、闻慧、思慧、

修慧等有漏慧；有学正见指有学身中之各种无漏见；无学正见指无学身中之各种无漏见。盖俱舍宗以此等皆为慧之性，先审虑而后决度，故称为见。其中，五染污见为不正见，其余皆属正见；前者系由上举见之四义及二义，故称为见。”

2. 八识聚

瑜伽行派与法相宗五位法中之心法。即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶，共八识。其中眼等六识随所依根而立名；末那识即为意，依其自性而立名；阿赖耶识依摄持诸法因果之义，亦即从自性而立名。或称眼等五识为前五识，意识为第六识，末那识为第七识，阿赖耶识为第八识。又眼至末那乃阿赖耶所生、转易故，总称为转识或七转识；对此，阿赖耶为七转诸法之因，故称根本识、种子识。又有分八识为三能变，阿赖耶识名为初能变，末那识为第二能变，前六识为第三能变。若就其性而言，眼等之前六识以了别为其性，缘色

等六境，通善等三性；末那识以恒审思量为其性，乃有覆无记性，唯缘阿赖耶识之见分为自之内我；阿赖耶识为无覆无记性，以微细之行相缘自所变之器界、种子及有根身。地论家以阿陀那（末那识）为妄识，阿赖耶为真识；摄论家则以阿赖耶为妄识，别立第九无垢净识；唯识家则谓识仅限八种，且此诸识皆为依他起性，即非真常净识。

二、重点、难点、疑点：

1. 对于无明与萨迦耶见的关系，概括而言有哪些观点？

(1) 大小乘共许的无明体性：无明也不是只遮除了能对治的明以及排除明后所剩余的法，而是与明直接相违的所对治品，因此应当这样定义：所谓无明，即明的违品或对立法，而不是明之外的法。明是指了达无我义，在明之外还有一类法，比如布施、了达暇满、粗无

常的智慧等，既不是无明也不是明。因此，“明”是指了达无我义，而“无明”是指不了达或倒执无我义，这二者犹如光明与黑暗般，是无法并存相克的关系。如同“怨敌”，是指亲友的对立法，并不是遮除亲友之后的余法，也不是与亲友不同的法。“虚诳语”也是指真实语的正对治品，而不是真实语之外的语言，因为真实语之外的绮语、柔软语、粗恶语等并不是虚诳语。

(2) 对于无明和萨迦耶见，有承许二者一体和承许二者他体两种观点。

①承许萨迦耶见与无明他体，这是无著菩萨与世亲菩萨的观点，出自《瑜伽师地论》与《俱舍论》。比如盘绳，在夜幕初降时，不能明了绳的实体，因此对盘绳生起是蛇的错觉。“盘绳”比喻五蕴体，“略降黑暗，于绳实体不能明了”比喻无明，“于彼遂起执蛇之觉”比喻由无明生起萨迦耶见。无明，在邪解、未解二心之中，为未解心。《俱舍论》中的观点：无明是根本烦恼、

非见；萨迦耶见或坏聚见是颠倒意识、是见解。

②承许萨迦耶见与无明一体，是中观论师以及法称论师的观点。比如，中观应成派月称菩萨在《入中论》中说：“慧见烦恼诸过患，皆由萨迦耶见生。”此中并未分开萨迦耶见和无明。法称论师在《释量论》也承许二者是一体。

三、思维与辩论：

1. 为什么修行人应摧毁坏聚见或无明？其对治方法是什么？

2. 怎样遣除对方所许不可能永远消除烦恼，以及即使完全消除烦恼也会再次退转的观点？

3. 怎样破斥“解脱者也会有我执，但没有我所执；我存在没有过失，贪执我才有过失”的观点？

第 38 课

2012 年 11 月 13 日

有些道友认为进入讲考班压力很大，很痛苦，其实也没有什么，我进入“讲考班”已经二十多年，到现在还没有退。如果我想退，跟谁都不用请示，但我不但没有这样做，还到处去“讲考”，甚至没有“讲考”机会的地方都不会去，不过医院除外。

这个礼拜天，汉学院要举办一场因明辩论赛，主题是“前生后世”和“佛是量士夫”，旨在通过这两大主题的辩论，让自他得到更广、更深、更多的利益。因为，在当今社会，这两个主题人人都需要关心。

下面讲“遮破见过而除贪”的第二个科判：

卯二、应成彼无有过失：

见贪有何过？若谓苦所依。

于此非离贪，见我所如我。

外道认为：若没有我，则不存在解脱和堕落的所依，因此我应该存在，但对我的贪执不应该有，否则就不可能获得解脱。

我们反问：你们是见到贪执我有什么过失才断除它吗？

假设对方说：贪执我是一切痛苦的所依或根本，因此有过失。

驳：仅仅知道贪执有过失不能断除贪执。因为贪执我所是依我执而来。轮回的根本因“我”没有断除，对我所的贪执就不能断除。比如我的手很痛，但“我”的根本没有解决，仅切除痛的部分不能解决任何问题。

因此，一定要了知：轮回的根本就是我执和我所执，若没有断除，则不可能获得解脱。而断除之方法，有观十二因缘、本来清净等显密修法，欲解脱者务必掌握。

如若彼无有，我非痛苦因。

彼亦与之同。如此二无过，

故二非离贪。

假设对方说：如果对我的贪执不存在，那单单一个平平常常的“我”就不是痛苦的因。比如我的身体今天感受痛苦，不是“我”造成的，而是对我的贪执造成的。

驳：对我的贪执也与之相同，因为我不存在而平平常常的贪执是痛苦的因这一点你们也不承认。其实对我的贪执是在我执的基础上产生，并不存在离开我的另外的贪执。或者按照你们的观点，如果我不存在，则即使有我执，也没有受苦者，因此平平常常的我执也不作为痛苦的所依。或者对境我若没有过失，有境贪执我也不

会有过失，如此境有境二者都无有过失的缘故，对这两者也并非离开了贪执。

实际上，所谓的我只是假立，本体并不存在，但众生偏偏执著有一个实有存在的我，一切痛苦也就产生了。故而一切痛苦的根源在于我见，若断除我见，则不会有任何痛苦。

在“我”的问题上，佛教与其他宗教、学说相比，确实更简单明了、深入究竟。当然，其他宗教、学说也是引导众生的方便，也要尊重。只不过在对比学习中，有智慧的人一定会对三宝生起更大的信敬之心。

寅二（遮破修苦而除贪）分二：唯知痛苦非离贪；
释说观修痛苦义。

卯一（唯知痛苦非离贪）分二：唯知痛苦非离贪；
宣说离贪即如何。

辰一（唯知痛苦非离贪）分二：唯见有境为痛苦；

了知异体非离贪。

已一（唯见有境为痛苦）分二：唯见痛苦亦不除；
依彼不舍我所心。

午一、唯见痛苦亦不除：

此科判讲，光是见到痛苦并不能根除痛苦和贪执。否则，世间就不会有身体不好、心情不佳、没有钱财、修不下去等痛苦了。

颂云：

如蛇所咬肢，观苦而断除。

摧毁我所心，除此相反非。

假设对方说：如同被毒蛇所咬伤的手脚等肢体，虽然是自己的肢体，但因担心蛇毒蔓延，则会想尽办法将之断除。同样，观修我与我所的一切贪执会给自他带来各种各样的痛苦，则会断除贪执。

驳：并非仅仅了知痛苦就能断除苦因和苦果，因为只有摧毁希望我得到利益和担忧我受到伤害之类的我与我所的心，才能去断除手指等，相反，如果对自己有很大损害，而没有利益，也不会愿意断除。

对方的比喻中提到的情形，其实还是因为觉得断除部分的肢体对自己有利益才会这样做。如果是被蛇咬到头部，虽然断除头部会使得毒不蔓延到其他部位，但是会导致自己的死亡，所以仍然不会这样去做。再比如，发现身体里有肿瘤，如果是良性肿瘤就会割掉，如果是恶性肿瘤就不会轻率割掉以免危及性命。

凡是生命，都希望获得安乐、远离痛苦。所以，为了得到大的利益可以承受小的痛苦。

根等执著为，受用之所依，
自心凭何除？彼离贪何有？
如离身发等，意起之心生，

于他生耽著，一切之现量。

将眼耳等五根和金钱、房子、电脑、父母等执著为我获得快乐之受用的因，我所之心将以什么遣除呢？一点都不摧毁我，而单独不贪执快乐，谁也没这个能力，对我和我所范围内的事物必然会贪执。假设是已经离开了身体的头发、牙齿等无情法，虽然曾经是我的，但并没有耽著之心产生，就不会生贪执。如果没有离开，还与自己身体相关的时候，就仍会产生耽著，比如：美女将指甲染成不同颜色，因为执为是自己的东西。当我和我所存在时，就会产生贪执，这种贪执是痛苦的根源。

前段时间，一位幼儿园的老师捏着孩子的耳朵将他提了起来，老师在笑，孩子却疼得极其难忍，这也是每个人的执著不同，感受不同。再比如，离婚前牵挂、爱慕，离婚后就嗔恨、淡忘。他人的东西坏了无所谓，自己的东西坏了心痛难忍……像这样，首先存在我执，之后执著某些对境是我的快乐的所依，就会维护、

贪执，一旦它受到损害，就会陷入痛苦。而并非我所的事物，因为没有贪执，就远离希忧。因此，如果想要远离对我与我所的贪执，唯有破除我。

会合等相属，将生我所心，

相属住性故，已见然不除。

纵无会合等，饶益一切具。

胜论外道认为：因为心识、肢体与我以会合、具足等相属关系相联，我和我的快乐之间有会合的关系，我的身体和支体之间有一种具足，比如说我的身体具足手、脚、耳朵等，所以必将产生我所之贪执。痛苦的来源不是我也不是我的肢体等，而是二者之间的这种会合。

驳：即使已经见到这种会合相属是痛苦之因，但这样的会合相属仍然安住于先前的性质之中，仍然存在，故而会不断产生贪执，而并不能断除。

数论外道等则承许：并不是以单单的相属产生我

所之心，而是由大或心从外面映出对境的影像、由内显出神我的影像，然后由神我享受对境，也就是说，耽著内在的神我与对境似乎融合，则会生起我所之心而享乐。如果认识到士夫与对境是他体，就不会生起我所之心。

驳：纵然不存在会合等相属，但每一个众生都具足我和我所执，执著某事物利益我这一点对一切有情来说都会产生，所以即使是他体，但若没有断除我执，也会生起我所之心，而有了贪执，则会产生痛苦。

现在各种新闻媒体都在拼命寻找“幸福”，很多记者拉住路上的行人就问：“你幸福吗？”有些人虽然口头上说幸福，但也看得出来是口是心非之辞。虽然人人都希求幸福，但在没有断除我执和我所执之前，欲望是不可能泯灭的，痛苦也就不可能根除。而知足少欲的修行人却时时都很快乐。要寻找幸福，在佛教中才能找到真正的途径。

我去大学与知识分子交流，有人问：“在全世界，不丹的国家 GDP 排名靠后，可以说物质条件极不丰富，为什么他们的幸福指数却是全世界最高的呢？”我说：

“最根本的原因，不丹全民信奉大乘佛教，尤其崇奉藏传佛教的宁玛派和噶举派。”以前，我随法王去不丹时，见到不丹的国师、国王、王妃都行持佛法，现在也是如此。通过修行佛法，人就不会有很大的欲望，幸福也就接踵而至。总之，幸福要在内心寻找，不是无有止境地追逐外境。

午二（依彼不舍我所心）分三：并非始终是痛苦；纵然本是不成见；虽见不断我所心。

未一、并非始终是痛苦：

生苦故如指，不起我所心；

彼非始终苦。多如有毒食；

由贪殊胜乐，于违彼离贪，

由爱殊胜乐，方舍些微乐。

如果对方说：因为执著某法就会产生痛苦的缘故，就像被毒蛇所咬的手指，为了防止毒素蔓延，会立即断除一样，那么只要观修世间一切法是痛苦，这样不断串习，就不会对根等产生我所的执著心。

驳：我所执著的那些事物并非始终令我产生痛苦，也会带来快乐，所以也会接受它。另外，比如修行人也会贪执解脱，但是这种执著不是始终带来痛苦。

当然，佛教中讲“轮回皆苦”，其实是暂时的不了义说，究竟意义上，“轮回皆苦”也是一种虚假执著，因为我、我所、苦等一切万法全部是空性。不过空性很甚深，很多人在不懂的情形下断章取义，发出质疑：

“你们佛教不是说四大皆空吗？怎么还行善积德、念经说法呢？”有些人只是读读《心经》，虽然《心经》是佛教的精华，但如果没有广学佛陀三转法轮的教义，也不可能理解其中的甚深意义。因此，孤陋寡闻者最好缄默其口。

假设对方说：我所的那些事物虽然会带来少许快乐，但并不是解脱的方法，大多数都像有毒的食品一样，会逐渐令我们产生痛苦。

驳：没有断除我执而观修痛苦者，放弃低劣的少许贪执而成办殊胜的安乐，这也是一种贪执，并不是真正的离贪者。原因是，爱著殊胜的安乐方才舍弃较之低劣的少许安乐，就像某人获得美食而舍弃粗劣的食物，实际并没有远离对食物的贪执。真正的离贪者，必须远离我执和我所执，比如小乘阿罗汉；在此基础上，若远离法执，则是大乘的菩萨和佛陀，若有这样的境界，就会像萨绕哈巴所说那样，对世间一切万法连芝麻许的执著都没有，甚至对出世间的解脱和佛果也毫无希求，因为也属于所知障。

无思由贪我，随得而运用，
如见未得女，与旁生行淫。

如果没有如理如实地观察和思维一切万法的本体，就会由贪执我，进而希求令我得到安乐，在这种目的驱使下，就会随着所得的事物而受用。就像人在饥饿难耐的时候会不择饮食甚至吃有毒食物一样。在非洲等饥馑之地，包括孩子在内的人，都会吃人肉、泥土、草料，虽然他们知道吃这些不好，但也无可奈何。或者在口干舌燥时，不但会喝凉水，甚至脏水也会喝。或者贪欲极其强烈者，没有得到好的对境，与坏女人甚至旁生都会行持淫欲之事。总之，此颂是说：若没有断除我执和我所执，则会生起各种执著，这就像被迫无奈接受于己有害的事物一样；或者说，在得不到殊胜安乐的情况下，对低劣安乐也会生起极大贪著。

确实，人在顺缘具足时，就会舍弃低劣的受用，而要穿更好的衣服、住更好的房子等；而一旦条件没有了，最不好的东西也愿意接受。但是，条件好时不贪求低劣之物，并不算离贪。因此，欲离贪或离苦者，务必根除

我执和我所执，否则形象上做再多也解决不了根本问题。

因明宣讲四谛时，完全是以理证的方式来分析，面对这样的道理，不仅内道，外道也不得不承认。在此基础上，佛陀是量士夫就很容易被接受，即或以前没有这样的信心，甚至还有邪见，通过如理听闻思维也能产生定解。所以我希望，以后能将《成量品》纳入因明课程。对于这些道理，大家不能学时讲得头头是道，生活中什么都用不上，或打开书本记忆犹新，闭上书本全都忘了。

现在很多人都认为，退休后单独闭关才算修行，在生活、工作中根本没办法修行，这种观点极端错误。在藏地，无论是出家人还是在家的修行人，在吃饭睡觉、运水砍柴等一切时处，都能念咒、观想行持善法，真正做到了在生活中修行、在修行中生活。若我们不会运用这一秘诀，一定要单独空出时间来修行，那么修行永远也不可能成功。因为在分别念没有斩断之前，真正“空下来”的机会并不存在，这样什么时候才能修行呢？

学习参考资料

一、法相名词：

1. 我所

我所有之略，自身为我，自身外之万物谓为我所有。有我之情者，以为自身外之事物，皆我之所有也。注维摩经五：‘肇曰：我为万物主，万物为我所。生曰：有我之情，自外诸法，皆以为我之所有，是对我之法。’

妄执五蕴之法为我所有，称为我所见。《大乘阿毗达磨杂集论》卷一载，此见有三，即：一相应我所，谓我有物质之形；如谓“我有色”，乃至“我有识”，即执著色等五蕴与我身相应，故称相应我所。二、随转我所，谓物质之形属于我；如谓“色属我”，乃至“识属我”，是执著五蕴之法从属于我，由我之自在力而转，

故称随转我所。三、不离我所，谓我在物质之形中；如谓“我在色中”、乃至“我在识中”，即执著实我不离色等，乃处在蕴中，遍体随行，故称不离我所。五蕴之法，一一皆具此三义，故总称十五我所见；此十五我所见再加上五种我见，即成二十种萨迦耶见。见《俱舍论》卷十九。

2. 所知障

二障之一。“烦恼障”之对称。世人由于不知法空，而执著诸法，产生种种错误的知识，障碍菩提的升起，故称为障。经云：“法执不除，生所知障，障碍菩提。”据大毗婆沙论卷一四一、大乘起信论、俱舍论光记卷一等载，不染污无知即所知障。成唯识论卷九、佛地经论卷七等皆谓，所知障是以执着遍计所执诸法之萨迦耶见为上首，谓所有见、疑、无明、爱、恚、慢等诸法，其所发业与所得之果，悉摄于此中，皆以法执及无明为根本，故此障但与不善、无记二心相应，凡烦恼障

中必含摄此障。

另据菩萨地持经卷九谓，染污所知障者有皮、肤、骨等三种，欢喜住能断皮障，无开发无相住能断肤障，如来住能断骨障。若于一切障清净，则断此三住之智障。

二、重点、难点、疑点：

1. 对于对方的观点“如若彼无有，我非痛苦因。”
自宗如何破斥？

对方认为对我的贪执不能有，我的贪执是一切痛苦的根源。对此我方并不否认。但是对方认为我存在并不要紧，我宗则不认可。我们自宗更进一步，更深一层的承认贪执的根源是对我的执著，我执存在，才会引发贪执。所以从三个角度破斥对方。①如果我不存在，就没有源于我产生单独的贪执，因此，凡是对我贪执的所有根源，都是与我执有关系。所以我不存在而单独的我执是痛苦的因，这一点你们也不承认。②或者，我存在，

而贪执并不存在，我和贪执他体，那么就没有受苦者了。此时也无法安立我执是痛苦的所依。③或者，对境、有境是互相观待的，不可能分割而单独存在。我作为对境，对我的贪执作为有境，如果对境无过失，则有境应成无过失，如：二月的境非错乱，见二月的识应成不错乱。最终推出：对境的我与有境的贪我无有过失。如果无过失，也就不可能离贪。对方的承许自许相违。

三、思维与辩论：

1. 为什么依对方观点应成我与贪执都没有过失？
2. 为何唯见痛苦并不能根除痛苦及贪执？
3. “并非始终是痛苦”这一科中，如何破斥对方观点？

第 39 课

2012 年 11 月 20 日

下面讲“依彼不舍我所心”的第二个科判。

未二（纵然本是不成见¹¹³）分二：断除贪因不合理；虽贪亦成无过失。

申一（断除贪因不合理）分二：贪因之我无有断；是故知苦无实义。

酉一、贪因之我无有断：

承许有我者，如何许我灭？

领受及名言，功德所依灭，

何许是耽著？著性非如是。

¹¹³ 其意为，纵然我本是痛苦之所依，但却成了不能现见痛苦。

前面讲，外道认为：所谓的我应该存在，因为我是解脱和束缚的所依，我不存在则解脱和束缚皆不能成立；但我所和对我的贪执是束缚或流转的因，所以要通过修行来断除。

其实，这种说法并不合理。没有遮破或者断除贪执的因——我，有境——对我的贪执则无法断除，因为有了我就必定会产生对我的贪执，两者相互观待成立。因此，在解脱时，也不可能舍弃缘我而产生的贪执等分别念，因为我一如既往存在，就像种下了种子，必定会产生芽果一样。

这样一来，就很难见到我是痛苦之所依，即或见到也无法断除，因为如果我真实存在，耽著境——我不毁灭，能耽著的有境——贪执我就不会毁灭。

按照自宗的观点，世俗中假立的我和我所是存在的，而胜义中两者都不存在，否则解脱和轮回都不能安

立。为什么这么讲呢？因为存在的方式有两种：一是假立存在，二是真实存在。真实存在要么是常有的方式、要么是无常。常有显然不合理，无常就不可能有实质性的存在。

假设承许在解脱时，领受痛苦和快乐等感受，和常有、无常等名言，以及智慧、解脱、大悲等功德所依的我毁灭或灭亡，那又怎么能承许它就是你们产生耽著的那个我呢？应成不是那个我，因为耽著的自性——不能舍弃的我并非如此。也就是说，与你们所许它是解脱安乐的享受者，以及具有常有、唯一等的特征相违。如果感受等一切不存在，则失去了建立我的意义，感受者就像石女儿一样，成了无我。这样的话，佛教所讲空性无我的道理就自然而然成立了。

实际上，无论如何寻找，在本来实相中都得不到一个我，所谓的我只是名言中的假相。如果我们懂得这个道理，并完全消除有我的虚妄执著，其境界或状态就称

为解脱。所以，所谓解脱，并不是像一个人从监狱里释放出来重新获得自由。

在学因明的过程中，有人觉得某些地方很难懂甚至不太合理，这是正常的，因为因明并不简单。但有些道友的智慧或思辨能力非常不错，就是性情不稳定，这也很难成为人才。就像树苗暂时长得很好，若没有长期养护，也不可能长成参天大树一样。所以大家长期闻思，起码也要学完五部大论，尤其年轻人千万不能盲目实修。当然，热衷实修的道友也不全是懒惰，也有人真正想修。

其实社会上，很多人都是在五六十岁或六七十岁开始人生最辉煌的阶段，比如各个国家的元首等。因此，年龄尚轻的道友也不要认为自己已经老了，一定要去老年班或实修班。在公务员中，有人没上几天班就想尽办法退休，作为佛教徒尤其是年轻僧人，若也如此——不参加辅导、不讲考、不辩论，每天只摇转经轮、念咒语，

初发心到底为了什么？可能需要反思。

在长期闻思的同时，还要恭敬传法上师，这一点很重要。有人稍微有一点智慧，就不把对自己有法恩的法师放在眼里；有人只是暂时恭敬，而当自己有势力、有资源时，就目中无人……无论从出世间佛法还是世间道德规范来讲，这些做法都不合适，应该像《萨迦格言》所讲那样，人越有智慧越谦卑，这样自相续的功德、学问才会越来越增上。

学习不应得少为足，因为我们所学的知识，只是沧海一粟。比如《成量品》，只是因明七论中的极少部分；《俱舍论》，在阿毗达磨七部论典中也不足为道；《中论》，也只是整个般若法门中微乎其微的一部分……与佛陀、龙猛菩萨、月称论师等圣者的智慧相比，我们的智慧差得很远，因此没有任何理由傲慢。长期闻思修行很重要。

一切时我执，令我贪坚固，
 彼耽我所种，安住分位时。
 纵勤依德分，取受而能障，
 于我所离贪，亦能障彼过。

就像不抛弃火则无法弃离燃烧一样，若没有舍弃我，对我的贪执及烦恼等就不会消失。任何时候，只要我执存在，对我的贪著就会极其坚固，因为所谓我执就是对我的贪执，就像执著女人与贪执女人并没有不同他体一样，两者不能分开。坚固的我贪成为耽着我所的种子，只要我贪存在，就不可能离开执著我安乐的目的。所以，即使在获得解脱时，我贪也依然安住、存在，不会有一点损耗（因为外道承许解脱时有我故）。

即使是佛教徒，若没有学过中观，也会认为：我是存在的，否则无法安立轮回和解脱。前面分析过，若我真实存在，则无法成立轮回和解脱；若我假立存在，不但轮回和解脱可以成立，佛教世俗和胜义的观点也能

建立。

接着讲：在我执没有断除的情况下，纵然再如何精进观修一切轮回法或我所是痛苦，但依靠见到那些我所是快乐之源的功德存在的部分，对快乐、功德的部分一定产生愿意接受的心。这样的话，就能够障碍对我所远离贪执；再者，由于耽著为功德，也能够障碍见到过失，就像贪欲强烈者在做不净行时，不会见到对方身体不清净而产生厌恶之心，或像嗜酒者不顾酒之危害而开怀畅饮等一样。因此，若欲离贪必须根除我执，否则只能暂时压制烦恼，而不可能连根拔除。

刚开始学佛时，总觉得某些地方不合理，若能以正理进行观察，则会发现佛教所讲的道理极其深奥。宗喀巴大师也说：愚者前很多道理都相违，而在智者前却并不相违。确实，对愚者来讲，四大皆空、往生极乐等都不可能，现空双运——“色即是空，空即是色”等也互相矛盾，但对智者来讲却合情合理。不过，当今时代的

人太过狂妄，只看了一下《心经》、《金刚经》或《妙法莲华经》等，就自以为是佛教的专家、代言人，而在不同场合夸夸其谈。其实，无论是想代表佛教还是驳斥佛教，都需要全面了解佛法，不能断章取义。

若于我离贪，今无离贪者，
彼如舍弃我？修苦成无义。

假设对方说：在解脱时，不仅没有我所的贪执，我也会远离贪执。

驳：如此一来，现在就不会有离贪者存在，为什么这么讲呢？因为要舍弃我故。我是离贪者所舍弃的，如同舍弃粪堆一般。因此所谓我并不是离贪者。假设是这样，那么离贪的那位瑜伽者是怎么舍弃我的？由此他观修痛苦也成了无有意义，原因是，按照你们的观点，修行离贪的一切道都是为了清净我，而如果我不存在，精勤修道不合理，这是对方对内道佛教徒说的主要过失。

对方认为，我是合理的，我所或我贪应该舍弃。其实，我执和我贪不可分割、没有任何差别。若对方懂得这个道理，就不会犯类似错误。另外，在天王慧论师的注释中，对本颂有不同解释，麦彭仁波切引用在了《成量品释》中，大家也应该了解。

不但外道承许我实有存在，很多佛教徒也持这种观点，所以一定要长期循序渐进地闻思佛法。至高无上的中观宗以正理成立：在名言迷乱相中，我假立存在，且是堕地狱、升天堂、往生极乐等的所依；在胜义实相中，这个假立的我一丝一毫也没有。若我们真正懂得这个道理，不但能推翻自己的邪见，还能利益他人。但是，短时闻思修行也不可能有立竿见影的效果，因为像六祖大师那样根机的人少之又少。通过长期闻思修行断除自相续的邪见、烦恼后，修行就会很安全、很稳当。否则，只是暂时的信心、悲心等，可能很快就会荡然无存。

酉二、是故知苦无实义：

彼等观痛苦，唯知是苦性，
彼先已现量，虽尔无离贪。

仅仅了知痛苦是不够的。虽然我们常讲要观轮回痛苦、好好修行，但以此只能产生出离心，故《三主要道论》等论典都讲，一定要断除痛苦的根源——我执，就像病人欲去除病苦，必须根除病因一样。颂词说：世间那些没有远离我贪而观修痛苦的人，也仅仅知道是痛苦性这一点，但是痛苦在以前已是现量所知，无论是否有信仰，多少都知道“苦才是人生”的道理，比如身体生病的痛苦等。虽然如此，但并没有对我、我所及一切轮回法远离贪执，因为：没有断除痛苦的根源，即或知道是痛苦，也会不断趣入、领受。

世间众生非常痛苦，即或权倾一时、富甲天下或貌若天仙者也不例外，时时饱受折磨、煎熬，但却找不到去除痛苦的良方。所以首先要了知轮回是苦，之后要了知痛苦的根源是我执，这一点以正理成立，之后要长

期修习无我，否则苦也不可能灭除，就像病得非常严重的病人不吃药，无论如何也无法痊愈一样。所以无论是密宗还是显宗，都要求长期修行，所以“做才是得到”。这样就能断除我执，现前远离一切烦恼痛苦的究竟安乐。

设若依彼过，刹那除彼心，
然彼非离贪，如欲于余女。

设若对方说：三界所有众生虽然现前痛苦，但不知轮回是痛苦的自性，故不生厌离，而希求解脱者知道这样的道理，所以会对轮回永久性远离贪执。如同一个男人对个别女人产生厌恶，并不代表他厌恶所有女人，但修不净观纯熟者则会对所有异性远离贪欲。因此，瑜伽士依靠圆满的出离心一定能获得解脱。

驳：依靠发现贪执对境的过失，在视为过失的心态没有消失的刹那间，对那一对境暂时会去除贪执心，然而一旦因缘具足，贪执仍会复发，因此并非永久性离贪。

就像贪欲强烈的人虽然会厌恶某个女人，但对其余女人还是会不断产生贪欲，而修不净观者虽然对所有异性都没有贪欲，但因没有生起断除我执的智慧，对衣服、房屋等其他事物还是会产生贪欲心。

现在社会，人们产生贪欲的对境多之又多！虽然没有住处、饮食等资源，人的生活难以为继，但人生不过短短几十年，很多东西都不一定需要，只是欲望作怪。佛陀常在经典中讲，生活不能堕于两边——若过于贫穷，则很难生存；若太过富裕，也难以修行。所以，人的生活水平达到中等时，就应心生满足，并利用空闲时间提升心灵的质量，而不应在欲望的驱使下一味奔波。

如果我们对空性有总相的认识，并经常修持，即使仍会产生我执，但力量已经相当薄弱。前辈高僧大德也讲，只要通达无我空性，一切烦恼都会烟消云散。所以，作为修行人，应当将所有的时间和精力放在断除我执上。

若有取舍别，一者所生贪，
随他生起时，诸贪之种子。

如果对方说：即使没有证悟无我，但若并非仅仅厌恶异性的身体，对轮回一切法都视为过失而产生厌恶之心，那还会贪执什么法呢？

驳：只要相续中有芝麻许的我执，就会对外在的事物产生贪心，而入于轮回。就像无色界的天人，虽然可以在极长时间中入于禅定，不生任何贪心，一旦善业穷尽，也会堕入下界。《毗奈耶经》有一则公案：一位比丘在山中修行，贪嗔痴等烦恼很轻微，他认为自己已经获得圣果，就很有把握地到城市中去，结果对境显现时却无法对治自己的烦恼。有些修行人修到一定境界，就认为自己已经获得解脱，于是开始唱金刚歌，但后来不好的习气又慢慢暴露出来。

如果相续中有取受解脱安乐、舍弃轮回痛苦的分

别心，则不可能断除贪执。如此对于某事物利于我所产生的贪执，随着其他外缘具足时而生起贪心，因为它是诸贪的根本种子。也就是说，因为贪执解脱的安乐，则会贪执对我有利的一切法，就像对以前没有贪执的女人产生贪心，发现粪堆等垃圾对田地等有用而再度取受一样。因为相续中有贪心的种子，在境界退失或因缘聚合时，一切贪执都会生起，甚至贪著以前并不贪执的事物。其根本原因就在于我执未断。

所以，欲解脱者，首先应以中观理证认识我的本来面目。若对我的本体是空性生起定解，就能类推一切万法的空性。之后，就能以空性见解打破于我于法的实执。若对一切万法都远离了实有的执著，相续中的烦恼、业力就荡然无存，从而可以获得究竟的解脱。不过对初学者来说，最重要的还是了解我是空性，并以空性无我的修法打破我执。

当然，佛陀并没有自始至终都讲无我修法，因为众

生的根机千差万别，需要善巧引导。即或是断除我执和法执，也有因明、中观、禅宗、大圆满等不同方便，不同缘分的众生修持有缘的法门，都能达到顶峰，与诸佛菩萨把手并行，那时就真正对佛陀和正法生起了坚定不移的信心。所以，生起不退转信的途径也因人而异，关键是求取与自己最有缘分的妙法。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 不净观

又作不净想。为五停心观之一。即观想自他肉体之肮脏、龌龊，以对治贪欲烦恼之观法。人的尸体随时间而变化为丑恶之形状，故在诸经典中皆举有多种不净之观法，以治贪欲之心。据俱舍论卷二十二载，修不净观可对治显色贪、形色贪、妙触贪、供奉贪等四种贪。即：（1）缘青瘀等之相以修不净观，可对治显色之贪。（2）缘死尸被鸟兽所食等之相以修不净观，可对治形色之贪。（3）缘虫蛆等之相以修不净观，可对治妙触之贪。（4）缘死尸不动等之相以修不净观，可治供奉之贪。此外，若缘骨锁以修不净观，则因骨锁中无四贪

之境，故能对治上述之四贪。据大乘义章卷十二、卷十三，将不净观分为厌他身而观他不净与厌自身而观自己不净二种。

盖不净观与数息观，共称为入道之二甘露门。不净观以无贪之善根为自性，于三界之中，缘欲、色二界，通于欲界、中间静虑、四静虑、四近分等十地，并以此十地为依地，以所依之欲界身而起之不净观，与胜解作意相应，此即是有漏观，相当于四念住中之身念住之位。又于八解脱与八胜处中，以不净观为初禅及二禅之观法。

二、重点、难点、疑点：

1. 结合比喻说明，去除痛苦的正道是什么？

要去除痛苦，首先应了达遣除爱之因——与我执相违的正道，之后依之而修行。比如，病人仅知道生病很痛苦，不吃药也没办法痊愈，同样仅知道痛苦不能断苦，没有明白要断除它的根源的时候，会不断地去趋入

它、接受它；又如，要根除病根需通过医生认识病因，“了知病因”，同样修行人要认识痛苦和痛苦的根源就是我执；病人进一步要依靠吞服良药才能治愈，“良药”比喻无我的智慧，“治疗过程”比喻对于无我的智慧要先听闻，然后修行，最后才能断除我执。

三、思维与辩论：

1. 请从“贪因之我无有断”和“是故知苦无实义”两个方面来论证“断除贪因不合理”。

2. 有人认为：学习本课最大的收获在于，只要贪执一法，哪怕是贪执解脱，也不合理。你是否承许这个观点？请以教证、理证，结合修行详细说明。

第 40 课

2012 年 11 月 27 日

下面讲“纵然本是不成见”的第二个科判。

申二、虽贪亦成无过失：

无过有境贪，能成亦无过，

众生亦仅此，今于何离贪？

外道认为：我存在，但对我和我所的贪执不合理。这有如下太过：假设我真实存在，那贪执我也没有过失，因为心识与对境相符，也就是说，对境我无有过失，有境执我也不会会有过失。为什么这么讲呢？因为将无过的本体视为功德是事势理，就像说有为法的本质是无常无有任何理证妨害一样。这样一来，能成办我之利益的我

所也不会有过失，因为我无有过失，执著饶益、维护、帮助我者也不会有过失。就像大自在天如果真实存在，那么为了保护他的武器也没有过失。

如果它们（指我、我贪、我所）都无有过失，那现在对什么远离贪执呢？所谓众生也只是我与我所的事物而别无其他。

贪彼亦有过。彼于我等同。

如果对方说：贪执我与我所也是有过失的，因为这样就无法从轮回中获得解脱。

驳：那种过失对我来说也等同，因为对我和我所的贪执直接间接缘于我而产生——对我的贪执直接缘于我而生，对我所的贪执间接缘于我而生。也就是说，我也有与有境贪执相同的过失。即会贪执我与我所，因此根本不可能离贪。就像吝啬主人的妻子虽想布施，但因财产主权不在她手，她就没有自由和权力行持这种善

法；同样的道理，因为主人“我”真实存在，任何士夫想远离我和我所的贪执，“我”都不会同意。因此于我和我所远离贪执永远不可能。

依靠以上文字，可以得出这样的结论：若像外道和个别佛教宗派那样承许“我”的自体不空，则无论如何也无法从轮回中获得解脱。没有学过中观的人大多把我和轮回执为实有，认为轮回有过失，抛弃轮回，我就获得了解脱。在这样的见解支配下，虽然可以修习出离心，但要获得解脱则永远不可能，因为只要认为“我”还存在，就像树根和树干还在，就会长出枝叶花果一样。所以，所有希望获得解脱的人，都要重视空性法门的闻思修行。

未三、虽见不断我所心：

见德生耽著，由见过毁灭，
根等非如是，愚等亦见故，

有过亦具故，纵知具功德，
于他无有故，及于过去等。

一般来讲，将对境看作有功德容易产生贪执，比如对珍贵的瓶子、豪华的房子、庄严的男女等，人们会心生爱慕；见到对境的过失容易灭除贪著，比如瓶子破了、人脾气不好、房子太简陋等，贪执就会退去。

这种客观现象，佛教完全承认。比如前面颂词讲，人的心伴随着对境的功过会产生贪嗔。但仅此就断言：见到功德则会生贪，见到过失则会灭除贪执，也是不合理的，因为对自己的根等并非如此。比如：不具观察功德过失能力的愚笨孩童和牛马等畜生，也会执著自己的根等，这种情况是我们可以见到的；有眼翳者、盲人等伤残病员，明明知晓自己的根等有过失，但仍会具足贪心；纵然了知他人的身体、眼睛、牙齿等具有功德，但因为不属于自相续而不会心生耽著；以及对于过去属于自相续的根和肢体等无有贪执。“等”字是指，现在对

于头发、指甲等自身以外的我所（已经离开身体的头发等），也无有贪执。

因此，是否产生耽著，并不仅仅取决于见到功德和过失，而在于相续中是否有我执。若有我的执著，则会执著我所，在此基础上，非理作意、烦恼和痛苦就会层出不穷。

因此，想要从三界轮回解脱者，仅仅是见过失并不足够，一定要有通达无我的智慧。

是故我所心，非由见德致，
故非见非德，而断我所心。

所以，我所之心的产生并不是由见到功德所致。比如：别人相续中拥有很多知识、学问，但因不属于我，也不会产生我所执；修行好的人到花园中去，也不会将花当作我所来执著，虽然他会觉得花很美。也并不是见到不是功德是过失而断除我所心的。比如刚才讲的，即

使经常见到自身的过失，但并没有依此断除贪执。又如父母明明知道孩子品行不端，但是仍会疼爱有加。再如有人的身体、汽车等虽然很差、很坏，但仍然执著，舍不得抛弃。

**本无功德者，增益贪亦见，
修彼因无害，于彼岂有害？**

此外，只要相续中有我执，就不可能想抛弃就抛弃。虽然身体等我所本来不存在功德，但增益为我安乐之能立的贪执，则会见到功德，就像刚才讲的会贪执破车一样。用中观推理等观察身体，这个臭皮囊确实没有什么可贪的，但是因为我执作怪，仍会见到功德生起贪执，而不可能见其过失远离贪执。

所以，串修对贪执我所的因——我见无害的我与痛苦等，对我所的贪执又怎么会有害呢？不可能有害。因为，只有证悟空性才能断除我执；若没有证悟无我，

则不可能远离我所。

修行的目的就是要出离轮回，而轮回的根源就是我执，所以一定要消灭我执。若锁定了这个目标，所有显密修行都非常容易。若没有认识到这一点，就像庸医治病一样，不可能有好的效果。

世间很多宗教都说自己的目的是令人类或众生离苦得乐，但真正做到的又有多少呢？有些宗教听到佛陀说“天上天下，唯我独尊”，就不高兴，但又有谁像佛陀一样断除我执呢？若没有断除我执，无论做再多善事，也无法脱离轮回。所以，修行时一定要抓住重点，全力以赴消灭轮回的种子——我执。

已二、了知异体非离贪：

殊胜求其余，具生灭心故，
凡士亦了知，我与根等异。
故非视一贪，凡是贪我者，

自贪缘内支。

数论外道认为：并不是因为见到功德才对我所贪执而流转轮回的，而是由主物中产生色等所有现象，如同两面的镜子一样的所谓心识或大（从主物中现出，一面显现神我，一面显现外境）将内外连接起来，当神我跟外境融为一体时，就产生迷乱，从中耽著“我快乐、我痛苦”等而贪执，从而流转轮回。当瑜伽士通过窍诀认识主物和外境并非同一本体，而是分开的他体时，外面的一切就像瓶子的虚空入于大虚空一样全部消失，此时神我的本体单独现前，逍遥自在而住，就获得了解脱。

驳：这种说法并不合理，因为，如果了知我和我所是他体就能获得解脱，那世间所有凡夫人都应该获得解脱。为什么呢？因为所有凡夫士夫都了知我与根等是异体之故。其原因是：认为天人的耳根、眼根等更为殊胜，而以将来成为我所的执著去追求这样的其余根的缘故，比如我下一辈子要像天人一样具有天眼通、天耳通

等；具有了知根与肢体等重新生灭的心识的缘故，比如我这辈子因前世的业力获得了现在的根和肢体，下辈子因今世所造善业将获得更好的根与肢体等。

可见，凡夫人都耽著我恒常存在，但是来世会获得其余的眼根、耳根、鼻根等，也就是说，认为我与我所是分开的。如果你方的说法成立，那所有凡夫都应该成了解脱者，但实际上并不是这样，凡夫根本没有获得解脱。

因此，并不是将我和我所视为一体才贪执我所，因为凡是贪执我的凡夫人，自然会贪执我所——色等属于自相续之内的分支眼等（眼等是色等的分支），这样的贪执不需要他因，自然而然就会如此贪执。

前段时间，我看到一个还不会说话的小孩，别人给他一百元钱，他就激动不已，而给他一张白纸，他就无动于衷。我就想：他从来没有用过钱，为什么对钱这么

感兴趣呢？看来只要有了我执，其他贪执就会无勤而生。所以，欲解脱者应用尽全力剿灭我执。

以今苦厌离，此嗔非离贪，
尔时亦有贪，方觅其余故。
嗔具苦因故，彼唯尔时住，
彼灭则复依，本身之自性。

任何士夫以现在的痛苦对眼根等生起厌离，比如：当牙齿对自己带来极大痛苦时，就想将它拔掉，这种厌离属于暂时生起了嗔心，并不是离贪。在对我所心不欢喜的当时，并不是像阿罗汉一样断除了贪心，对它依然有贪执，即希望它变成不要有痛苦，比如：自己讨厌现在不好的牙齿，但对牙齿的贪恋并没有断除，因为很想把它换成新牙。或者比如，车旧了很想将它卖掉，但因为对车的贪执，卖掉后又会买新车。

当然，知道轮回的痛苦也很重要，但是根本没有断

除，暂时遇到逆境而厌离，并不是离贪。有人遇到挫折时就想出家，但在忧愁、苦闷消失后，很有可能会还俗，所以在戒律里，不允许这种情形下的人出家。

可见，这样的嗔心具有痛苦的因，是痛苦之果。故而嗔心只会在自己的因——痛苦未消除期间，一直存住着；一旦痛苦消失，嗔心也会随之消失。此时，对我所的贪执还会再度依赖于自己以往的自性。就像夫妻在矛盾、争吵、打架等过去后，又会相安无事、互相恩爱一样。

以前藏地，牧民离婚只需要分开帐篷，有些夫妻办完这种“手续”后，因为天下大雨、冰雹，又一起把帐篷重新搭起来，从中还不时传出朗朗的笑声。而阿罗汉等真正的离贪者，无论如何也不会对轮回法产生贪执。

总之，在因明推理的严密观察下，“依靠见到他体之法的过失而抛弃贪心”的说法并不成立。虽然有些论

典中讲见到过失就能断除烦恼，但这只是说暂时压伏烦恼，并非指连根拔除。

辰二、宣说离贪即如何：

断应取舍故，一切皆平等，
檀香与斧同，称之为离贪。

真正的离贪是什么样的呢？自宗认为：通过根除我见完全断除了耽著于我有利者为应取、于我不利者为应舍的一切执著，故而住于轮回涅槃一切万法全部平等一味的境界。此时即使身体的一边有人涂抹檀香作供养，另一边有人用斧子砍斫作伤害，也不会对此二者生起贪心和嗔心，这样的人就称为真正的离贪者。

有些经典中讲，在阿罗汉的境界中，虚空与手掌、黄金与牛粪、敌人与亲人完全等同。当年，提婆达多对释迦牟尼佛进行毁谤、伤害，罗睺罗、阿难等则殷勤供养赞叹，但世尊对他们没有任何亲怨执著。所以，只

有获得这种平等境界的佛陀、菩萨、罗汉，才是真正的离贪者。

有些人在未遇违缘时，因为天气、身体、心情等一切皆好，便喜欢说圆满、平等、无为、自在之类的大话，并时常念诵开悟的偈颂，来标榜自己的修行；而一旦遭遇诽谤、危害等，就惊慌失措、痛哭流涕，显露出自己的“证悟”。这是很多凡夫人的通病，大家应引以为戒。而真正的离贪者，怨敌死了也不会笑，亲人死了也不会哭，内心如如不动。所以，一定要以真修实证来现证法性，而不应该自欺欺人。

卯二、释说观修痛苦义：

念及行苦已，方说观修苦，
我之彼缘生，乃无我见依，
依空见解脱，修余即为彼，
说无常知苦，依苦悟无我。

如果对方说：佛教的经典不是讲，对三界轮回应视为像火坑、火宅、罗刹洲等一样观修痛苦而生起出离心吗？那为什么你们反而驳斥我们的观点呢？

驳：我们并没有说观修痛苦对解脱没有利益，而是说单单观修痛苦不能获得解脱，因为解脱依赖于无我的智慧。佛经中虽然宣说了苦苦、变苦、行苦三大苦，但佛陀主要考虑到最根本的行苦，才说观修一切轮回是痛苦的自性。我们承认的“行苦”，是指由业和烦恼之缘产生的，作为后面过失所依的刹那性之蕴。行苦是最细微的无常，并不像苦苦和变苦那样粗大。若了知一切万法周遍此苦，对轮回就不会生起丝毫贪著之心。在此基础上，也容易通达万法无我，因为任何有漏法都是刹那迁变，并不具备恒常、实有的自性。若真正具有空性无我的见解，就能远离我与我所的贪执，而获得解脱。所以，只有依靠现见无我的空性见解才能获得解脱，修行其余法门只是证悟彼之方便。因此，佛陀在相关经典中

说：由无常中了知痛苦，依靠这样的痛苦（指行苦）必定证悟无我。

丑三、末义：

非离贪有爱，依止所为事，
非从惑业解，此称流转者。

前辈大德经常在不同论典中引用这个教证，其意是说：如果对我没有离开贪执，则会缘于我安乐的所依而对我所的事物具有爱恋，由此所依止的一切取舍等所为事情无不是造业。这样一来，就不可能从业惑烦恼中获得解脱，如此之人就称为流转者。

总而言之，外道徒所许“我存在是合理的，但对我和我所的贪执不合理”的说法，根本经不起任何观察。不管是任何人，只要他承认有一个独一无二、不可摧毁的我，就不可能从轮回中获得解脱。因为，所谓束缚，并非指被外在的东西紧捆着，而是指被自身坚固的我执

牵引而不断流转轮回。这样的人，就是诸多经论中所说的轮回者，或流转者、漂泊者、流浪者。所以，欲获解脱的修行人，应像噶当派大德所讲那样，将所有精力集中在摧毁我执上。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 行苦

瑜伽六十六卷一页云：复次如佛世尊说三苦性，此中云何为行苦性？谓后有业烦恼所生诸行，于彼彼自体中，能随顺生一切烦恼及与众苦所有安立一切遍行粗重所摄，亦名粗重，是行苦性。依此行苦，佛世尊说：略五取蕴，皆名为苦。又此行苦，遍行一切若乐受中，若苦受中，若不苦不乐受中。然于不苦不乐受中，此粗重性、分明显现。是故但说不苦不乐受，由行苦故苦。于乐受苦受中，爱恚二法，扰乱心故，此粗重苦，非易可了。譬如热病，若以冷触封之，即生乐想。热灰堕上，便生苦想。若二俱离，于此热病，尔时唯有病自性苦，

分明显现。如是于业烦恼所生诸行所有安立粗重所摄犹如热痛行苦性中所有乐受如冷触封，所有苦受如热灰堕，所有不苦不乐受如离二触痛自性苦。

杂集论五卷九页云：云何行苦性？几是行苦性？为何义故，观行苦性耶？谓不苦不乐受自相故，随顺不苦不乐受法自相故；彼二粗重所摄受故，不离二无常所随不安隐故，是行苦性义。不苦不乐受者：谓阿赖耶识相应受。随顺不苦不乐受法者：谓顺此受诸行。彼二粗重所摄受者：谓苦坏二苦粗重所随故。不离二无常所随不安隐者：谓不解脱二苦故；或于一时，堕在苦位；或于一时，堕在乐位。非一切时唯不苦不乐位。是故无常所随不安隐义，是行苦性。除三界二处诸蕴一分，一切是行苦性。三界者：谓意界、法界、意识界。二处者：谓意处、法处。一分者：谓除无漏相。为舍执著有不苦不乐我故，观察行苦性。

品类足论六卷十七页云：行苦性云何？谓无色界，

由行苦故苦。又云：非可意非不可意诸行，由行苦故苦。
又云：不苦不乐受，由行苦故苦。

二、重点、难点、疑点：

1. 以喻义对应的方式，解释吝啬主人及其妻子的比喻。

比喻	喻义
吝啬的主人	我是真实存在
妻子喜欢布施	想要断除对我、我所的贪执
受吝啬主人的紧紧控制，难以实现	受我的紧紧控制，断除对我和我所的贪执就难以实现。（对我的贪执会直接缘于我而生，对我所的贪执会间接缘于我而生。）

三、思维与辩论：

1. 为什么我真实存在，贪执我与我所就成了毫无过失？

2. 为什么即使见到痛苦，也不能断除我所之心？

3. 怎样破除数论外道所许，了知为异体就能离贪的观点？

4. 真正离贪的境界现前时，是什么样的？

5. 请结合教理解释经论中所说观修痛苦的含义。

第 41 课

2012 年 11 月 28 日

《释量论·成量品》诠释了因明七论的核心意义，大家在学习时，应当将每一个颂词的含义都思维清楚。从道友报名的情况来看，明年学因明的人比较多，希望大家在一年之中，能学完《量理宝藏论》和《释量论·成量品》，此外若有时间，还可以学习《解义慧剑》。这样，就能了解因明的专用名词和推理方法，对佛是量士夫、前生后世、四谛等也能生起坚定的信念，并能遮破外道的观点。

这次传讲《成量品》，我将自己从根本上师那里学到的知识毫无保留地传给了大家。也许你们会认为“密法应该保密，不能随便传给他人；因明是显宗之法，不

存在保密的问题”，其实这种想法很幼稚。在藏传佛教历史上，高僧大德对中观、因明等法门的窍诀极其重视，有些上师愿意把自己所得的关要全部传给他人，有些上师则传一半留一半。而我已经将在上师面前得到的有关《成量品》的窍诀一点不剩地传授了，希望大家珍惜。

通过每天的讲考，我发现很多道友都懂得了本品的意趣，只要以后重视，见解应该不会退转。也有一部分还需下苦功夫，才能了解本品的意义。从个人角度来讲，这次传讲《成量品》，我也有一种相似的悲悯心，很想藉此机会让更多人得到利益，也希望大家能重视因明，尤其是《成量品》。

据传，宗喀巴大师包其他经函只用一层布，包《成量品》要用三层布。因为他认为释迦牟尼佛所有教法的精华都在《成量品》里面。从法称论师的传记来看，他得到这些窍诀极不容易，所以宗大师每次翻看此珍贵宝藏都眼泪汪汪，感恩之心无比真切。学院因明班有一位

堪布叫绕丹，最近我经常和他探讨前生后世的问题，他以前曾去西藏、青海一带向很多格西求《成量品》的窍诀，虽然有些格西都有窍诀，但就是不传，后来向别人打听，才知道他们舍不得。所以，我们对法一定要有难得心，若将法音当作一般的声音，把法本当成普通的书本，将法义当成一般的道理，那就只能得到学世间知识所得到的。

子二、虽有解脱我无义：

若不许我所，亦无享受者，

具造受用相，此我尔时无。

下面讲，即使对我所有离贪的情况，解脱的我也成了毫无意义：若按照你们外道的观点，不承许获得解脱时存在我所，那我就不能存在，因为我和我所互相观待成立。或者说，有所享受的我所才有享受者我，既然所享受不存在，那能享受也不会存在。这样一来，你们

承认的具有造作者和享受者之法相的我，在解脱时就不可能有，故而所谓我是解脱、束缚及业果所依的说法就不攻自破了。因为，若在解脱时，我所享用的一切对境都没有，却还有一个我单独存在，那就像虚空中屹立着不依任何事物的一个柱子一样，是极不合理的。

子三、是故教诫断我执：

故欲解脱者，根除无始来，
同类因种子，所生坏聚见。

法称论师在此教诫我们：若没有修习无我，就不可能从轮回中获得解脱。所以凡是欲求从三界轮回苦海中永久解脱的人，一定要用无我空性的宝剑，根除无始以来将本不成立的假合五蕴耽著为我的同类因种子所产生的坏聚见，之后就能趋至无有任何烦恼痛苦的快乐寂静的解脱城。也就是说，想获得解脱的人必须在无我空性上下功夫，否则不可能泯灭恶业习气感召的器情世间

种种迷乱现象，也就不能到达解脱的宝洲而享受无尽风光，同时利益无边众生。

壬二（破许解脱之余道）分二：破依自在教解脱；破由业身尽解脱。

癸一（破依自在教解脱）分二：唯教非为真能立；遮破其是合理性。

子一、唯教非为真能立：

教是此事因，未见众人前，
说教能解脱，亦非皆能悦。

大自在派等外道（指崇奉大自在天者）说：我存在、解脱存在是以教证成立的，因为圣教中说，依靠灌顶、加持、火供、沐浴等仪轨可得成就。不过，此等甚深道理乃仙人等现量所证，并非普通人六根的境界。因为是正确的，所以即或以比量来分析也不会有违害。他们是这样认为的。如云：“离根非他证，外者现量见，于彼仙

人句，比量非有害。”

驳：其实他们的观点只是在大自在天所说的教中说说而已，并没有以正量成立，这样在众人面前说仅仅依靠灌顶等宗教仪式就能解脱，也不能令所有智者都心生欢悦。因为你们所讲的圣教与事物之间并没有相属，或者说没有确凿的理证，只依靠教不能成立此观点，这在前面已经宣说完毕。

这样的话，会不会有损佛教“依靠灌顶得解脱”的观点呢？不会。因为佛教的灌顶、加持、沐浴、火供以及火施等仪式，以及观坛城、念咒语等修行，都需要以等净无二的密宗见解来摄持，而且依之得解脱也以真比量成立，并非仅以“圣教所说”来证明。不过，学密宗的人也需要具备正见，否则很有可能变成外道的修行，包括灌顶、加持等也不例外。

子二（遮破其是合理性）分二：遮破能立似现量；

宣说比量有妨害。

丑一（遮破能立似现量）分二：种子力失非能立；
重变成轻亦非理。

寅一、种子力失非能立：

种等成立轨，非令士不生，
涂麻油火烧，我亦应解脱。

如果对方说：依靠灌顶等仪式应该能够断除生死轮回的种子，因为我们明明见到以大自在天灌顶的咒语印持的种子不会生出苗芽（现在很多魔术师都懂得这样的法术），既然对种子作加持有这么大的威力，那受灌顶的人也不会再转生轮回。

驳：这种说法并不正确。具备能令种子等不生之功用的仪轨咒语，不能类推到人身上，不成立就能令士夫不再投生轮回。若对种子所作的一切事情在人身上同样成立，那将涂芝麻油、火焚烧和炖煮等使种子不再发芽

的方法运用在士夫身上，“我”也应该获得了解脱，但无论依靠现量还是比量，这都不能成立。因为即使身体毁灭，心也会不断流转。正因为对种子等起作用的咒语等，不能对补特伽罗的相续起到真实作用，所以你们的理由完全是错误的。

寅二、重变成轻亦非理：

先重后轻故。非已灭除罪，
此之重成无，无体罪非重。

对方又说：罪恶者的罪业经上师作烧施仪轨后就会穷尽，因为作烧施前身体很重，烧施后体重就减轻了很多，这是现量可见的缘故。

驳：这并非已经灭除罪业的象征，因为以前身体有水大等成分，通过火供等使其减轻，并非罪业烧光。并且，罪业没有形体，故不存在重量。否则，造五无间罪者、屠夫等业力深重者的身体应无法支撑，但实际上并

没有看到是这样，故业与身体形态并无直接关联。所以，对方的观点完全是错误的。

虽然有些佛教书籍中说，人死后会在阎罗王前称量善业和恶业。但这只是众生的业感所显现，实际上善恶业不可能用秤称量，因为业力无形无相、无有重量。当然，佛菩萨为了让众生取舍因果、行持善法，也会随顺一些较愚笨的众生的习气，说罪业有重量等。

丑二（宣说比量有妨害）分二：生因与彼不相违；立因相违之自宗。

寅一（生因与彼不相违）分二：真实及破彼除过。

卯一、真实：

颠倒识彼生，爱思所牵引，
 投生恶处众，故彼断不往。
 唯由彼生故，彼等能受生。
 彼等思本业，故生思无失。

按照佛教的观点，投生轮回的因是常乐我净四颠倒识，和由它产生的与爱相应的思，在这二者牵引下，众生就会不由自主地投生为胎卵等劣处众生，这个道理前面已经论证完毕。所以，只要作为因的颠倒识之思与爱之思相续中断，众生就不会再趋往轮回，因为因不存在之故，就像种子被火烧毁后不会再产生苗芽一样。唯一由颠倒识和爱中产生轮回这一点以量可见的缘故，这些因具有受生的能力，而大自在天等他因则不具备这种能力。由此也可认识到，流转三界的根本因是萨迦耶见，一旦断除了它，轮回的所有迷乱现象就再也不会显现在我们面前。

若有人问：为什么不承认业力是因，而说唯有思是因呢？

答：那些思本身就称为业，因为不管是善业还是恶业，在无情法上都无法安立，只能安立在心识上。虽然十不善业中，身体的业有三种，语言的业有四种，心识

的业有三种，但身语都需要心识支配，否则离开心识也不可能称为真正的业。过去在思想上产生的嗔恨心、贪心就是恶业。如若不然，尸体、木头等无情物也应该能造转生后世之业了。所以，并不存在思以外他体的任何所谓“业”。所以归根结底，过去的业就是过去的善和不善的思想，现在的业就是现在的善和不善的思想，未来的业也是同样。而过去的善不善思想所形成的宿业，再度以思滋润，则会成熟果。正因为受生之因思没有退失，所以依靠灌顶而不再受生之说就以比量有妨害，因为彼不可能破坏转生轮回的我执和业力。

因此，大自在派等外道仅以教证来立宗是不行的，一定要有比量推理。虽然佛教经常使用“不可思议”等教证，但其教证并没有理证违害，这是不同于外道之处。若明明有理证违害，还坚持说自己的教证正确，那就是愚者的行为。所以，无论是自宗他宗，其圣教都需要以正理来进行观察，若正确则承许，若错误则舍弃。作为

佛教徒，懂得佛教的经论非常重要，否则信心无由生起，也难以遣除他人的怀疑。

现在很多佛教徒都喜欢灌顶，但却不知灌顶的目的和意义，甚至不辨真假、上当受骗，这是很可惜的！以后我们要讲《大幻化网光明藏论》，若认真学习，就会对灌顶有全面而深刻的认识，否则很有可能认为：所谓灌顶，就是喝一点甜的、拿东西往头上放一放等仪式，而不可能认识到它是与密宗甚深见修相结合的行为。这样的话，不但生不起信心，反而会产生各种邪见，而步入愚者之列。

卯二（破彼除过）分二：未见失毁答非理；说与彼许实相违。

辰一、未见失毁答非理：

趋知依即作，彼由不见生。

未见灭不趋，是故行非思。

此颂是外道大自在的观点，大自在派等外道说：在轮回中，趋往胎等他处、证知诸对境的根本所依是能作，即眼耳鼻舌身意六根。这六种能作是由以前所造而现在不能见到的十种善业和十种不善业产生，未来的六种能作也将由这些善不善业产生。这样的业虽然见不到，但依靠大自在天灌顶却可以灭尽，之后就不会再趋往其他生世。因此，投生轮回的因是我的功德行，是我的一种功德，这种行具有业的名称，而非佛教所说的萨迦耶见和思。所以，佛教比量推断灌顶等行为不能断绝投生，是不合理的。

有无随从故，现见成作用，

即由思能力，而非依余者。

具彼之彼等，为何不流转？

驳：这种说法不合理。有与无随从的缘故（有了心识就有业，没有心识就没有这样的业），现见形成六种能作是思的能力，即：有思就有业，无思就无业。所以除了思以

外，没有任何所谓的业。因此，是依靠意识的牵引能力流转轮回的，而非依靠我的功德——行等他法投生轮回。也就是说，有我执就会造业，有业就会流转轮回。这种随存随灭的关系，不但可以推理证实，还能够现量见到，即：有我执的众生都有苦乐感受，为了灭苦得乐就会造业，从而在轮回中不断流转。而认为六种能作是流转轮回的因，就如同认为武器和伤口的因是木棒一样荒唐可笑。既然如此，那具有萨迦耶见和思的那些众生，为什么不流转轮回呢？因为因完整无缺故。

若彼成无用。灌顶等无间，
彼依识执取，散灭皆成无。

如果对方说：能引生未来六根的心识依靠灌顶而成为无有功用，因此再也不会流转轮回。

驳：若灌顶有断除心识流转的力量，那就不需要等到将来，应该灌顶时就得到效果，即在进行灌顶或诵

持咒语的当下，就不会有根依靠意识的牵引而进行的如下作业：对先前已经专注的悦意外境进行执著，对先前没有见到的悦意对境重新缘取，于先前已经见到但不愿意接触的不悦意对境心思外散，于没有见到而不愿接触的不悦意对境灭尽缘取心。然而灌顶根本达不到这种效果，如同棉絮被风吹动般，得受灌顶的士夫仍被外境束缚，意识的功用并未泯灭而继续存在。既然什么都没有摧毁，又凭什么说灌顶能中断形成六种能作的心识，进而中断轮回呢？

现在有些人说，灌顶是印度的做法，不可取。客观来讲，佛教的灌顶并非与印度传统无关，就像佛的报身服饰具有印度风格，白天身处什么环境夜晚就显现什么梦境一样，是极正常的。释迦牟尼佛出生在印度，自然显现印度人的形象，他所传下来的灌顶也会体现印度的风俗习惯，比如有太子降生、国王登基等仪式的影子，这完全可以理解。虽然灌顶有加持，可以在众生相续中

种下善根，但佛教并不承认在灌顶、念咒的当下就能摧毁众生的轮回，因为这还与信心和智慧有关。

彼时无心故，不生诸垢心，
结生能力无。活亦成无能，
对治与自品，若增减增故，
过心自类种，灌顶不能除。

对方又说：虽然现在的心存在，但凭借灌顶的能力，死亡时变成无有心而不再转生。

驳：请问死亡时为什么会由于没有心的缘故而不再投生？

对方说：因为贪执我和爱恋生等所有垢染自性的心结生后世的能力，依靠灌顶而化为乌有的缘故。

驳：若真如此，接受灌顶的人在活着的时候，贪执等垢染心也应该成为不具备能力。但实际上并不是这样，

因为贪执等垢染心的对治法是无我智慧等，自品是爱执等，垢染心就随着二者的增上而分别减退与增上。所有具过失的心相续都有各自的同类种子，仅仅以灌顶并不能消除，因为唯有无我智慧才与之相违故。

可能有人会问：“是不是佛教的灌顶同样不起作用，被否定了？”其实并不是这样，我们否定的是外道徒具形式的灌顶可以中断轮回的观点。不过在佛教中，传授灌顶与接受灌顶的人都需要具备一定的条件。若灌顶上师没有等净无二的见解，对他人也不可能有利益；若接受灌顶的人没有密宗的见解，不知道秘密灌顶、智慧灌顶等的所诠义，也很难得到真正的灌顶。现在很多居士连四加行或五加行都不懂，听到灌顶就去参加，这是很盲目的，当然，你去种下善根也没有什么不合理，但若对密宗的见修行果等理论缺乏基本了解，要得到大的利益也有一定的困难。内道的灌顶要达到如法尚且如此严格，外道没有正理依据的灌顶、火供、火施等仪式就更

与解脱无关了。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 思心所

成唯识论三卷二页云：思、谓令心造作为性。于善品等，役心为业。谓能取境正因等相，驱役自心，令造善等。五蕴论二页云：云何为思？谓于功德过失及俱相违，令心造作，意业为性。《唯识名词白话新解》：为心所有法中的遍行心所之一。思是意志作用，《成唯识论》曰：“谓令心造作为性，于善品等役心为业。”故思的自性，只是造作，以其造作的力用与心相应，使心于种种善恶境，作出种种善恶的业用，这即是身、口、意三业中的意业。心识之生，由作意而至于思，则善恶之念已经形成，而决不能中止了。由此而至于别境，就

是必作之心了。

2. 灌顶

天竺国王即位时，以四大海之水，灌于顶而表祝意。密教效此世法，于其人加行成就，嗣阿闍梨位时，设坛而行灌顶之式。显教虽说等觉菩萨于色界之魔醯首罗天由十方诸佛受灌顶而成佛之事，而无说于学人实行之法则者。

表制集一曰：灌谓灌持，明诸佛护念，顶谓头顶，表大行尊高。秘藏记钞七曰：以水灌顶，是五种中甘露灌顶也。自余四种无洒水义，虽无洒水名灌顶，其故灌者大悲护念义。顶者佛果最顶义，诸佛护念，令至佛顶住。皆名灌顶也。

二、重点、难点、疑点：

1. 自宗否定他宗的灌顶，是否佛教的灌顶作用也

被一并遮破？

并不会这样。佛教的灌顶有别于外道的灌顶，佛教的灌顶都需要以等净无二密宗见解来摄持，而且灌顶过程具足严格的条件，也即具足二因四缘，否则就不是合格的灌顶。

二因指相应因和俱生因。四缘是因缘、增上缘、所缘缘及等无间缘。

相应因：弟子六根具足，并非精神癫狂者。

俱生因：指灌顶所用的法器、法本等，这些都需用不共的等持和仪轨作开光和加持。

因缘：弟子堪为法器——对密法有信心、对上师没有邪见，具足智慧。

增上缘：上师方面的条件，比如要灌文殊菩萨灌顶，

则上师起码需念诵十万遍文殊心咒；获得本尊的摄受，具有一些验相；上师在其他上师面前得过灌顶后，未破誓言，密乘戒律清净。

所缘缘：弟子于灌顶时能够作相应的观想。

等无间缘，灌顶具有一定的次第性，依靠前前产生后后，次第不能乱。

而且自宗认为佛教的灌顶虽然有一定的能力和加持，但对于大多数根基的众生，并不是灌顶当下就能彻底摧毁我执，而只是相续中种下善根。

三、思维与辩论：

1. 为什么即使对我所离贪，但解脱的我无有意义？

2. 怎样破斥大自在派等外道所许，依靠灌顶等仪

轨获得解脱出于圣教故无误、灌顶等能令种子不发芽故
可中断投生、烧施可使沉重消失故可穷尽罪业的观点？

3. 投生轮回的因是什么？什么是业？

第 42 课

2012 年 12 月 3 日

下面讲“破彼除过”中的第二个科判。

辰二、说与彼许实相违：

常不观待故，相违次第生。

作不作同性，作者亦相违。

业果亦成一，彼等与彼异，

失毁作受者，常力亦不成。

如果对方说：因为我存在，颠倒心识与爱才得以产生，所以依赖于我的那些业才是因，即由业产生轮回。若摧毁了业的能力，尽管有心也不可能受生。

驳：若真是这样，那作为因的我没有消失，也不可能避免流转三有，因为我恒常不变故。这样的话，与你们自己所承许的“依靠灌顶摧毁三有”的观点就完全相违了。

而且，常我绝不可能是轮回之因，因为转生轮回是次第受生，比如此生地狱、来生饿鬼等，而常有之法不观待任何因缘的缘故，应当同时产生果法，这与果次第产生相违。再者，常法不可能有作和不作的不同阶段，若一时造业一时不造业，与时刻具有相同本性的造业者或作者也相违。作为常我来讲，要么一直造业，要么永远不造业，比如：若处于吃饭的阶段，则永远不会放弃吃饭，若处于不吃饭的阶段，则永远不会吃饭，因为作者是常有故。

再者，若我常有，则前面造杀生之业的人和后面于地狱感受痛苦的受报者就应该成为一体，这样的话，就有造业的人道众生已经变成地狱众生的过失，或下一世

的地狱众生仍然是人的过失。如果认为这些因果与我是他体，则将失毁我是造业者与受报者的立宗。

假设对方认为：并非由常我直接造业，而是由常我的能力来造作的。

驳：常法的能力也不成立，因为：若常法与能力是一体，那从文字上把它们分开也没有必要；若常法与能力是他体，那无常的能力无论如何造作也跟常有的我无关。

大家务必清楚，业的造作者和领受者决定存在，但他们并非外道所许的实有个体，而是假立的相续。所谓假立的相续，即前后世是同一相续，而非实有，因为前世不是后世，后世由前世产生，就像前面的种子不是后面的萌芽，而没有前面的种子，也不可能产生后面的萌芽一样。若于此深究，则能通达唯有释迦牟尼佛能宣说的缘起性空的甚深奥秘，也能了知其他宗教堕入常断二

边的理论并不究竟。

他忆受等过，皆非能妨害，
有亦无忆故，领受生忆念。

在宣说完常法不可能是轮回之因以后，若对方说：假设我不是常有，而是刹那毁灭之蕴界处的集聚，则有以下过失：自己能回忆以前的领受，则他人也应该能回忆别人的领受；我所造的业，也将由他人感受果报；以及“等”字包括的，对于我所认识的人，别人虽未见过也将认识等。

驳：这些都不能对佛教的观点造成妨害，因为：常有、唯一、自在的有情或补特伽罗也不能回忆的缘故，即常法没有过去现在未来、回忆不回忆、受报不受报、认识不认识等差别，所以不能进行回忆等；而以前领受的心之习气复苏，后来就会产生忆念，因为蕴界处假合之我是无常的、因缘聚合的相续，所以可以回忆、感受、

认识他人等，比如因缘聚合时，以前领受的事物，后来就可以回忆；以前所造的业，将来在假立的相续当中承受果报。也就是说，常有之法无有产生，万法乃缘起生。比如因缘具足镜中浮现影像，但镜子并没有迁移到色法上，色法也没有移到镜子中。又如上课，老师的嘴和学生的耳朵并没有接触，但在因缘具足时，老师心中想表达的东西学生就完全能领受。否则，若不承许因缘假合产生万法，而由常有、自在、唯一的我产生，则忆念、领受、认识他人等皆不合理。

寅二、立因相违之自宗：

于四谛固常，乐我我所等，
非真十六相，增益而爱恋。
与彼相违义，了悟真相者，
善修即正见，能摧爱随行。

此科判建立与外道所许常我是轮回之因相违的自

宗观点：由于对万法空性等四谛实相没有认识，就会产生坚固的颠倒增益，而将无常执著为常有，将痛苦执著为安乐，将本不存在的五蕴聚合执著为我和我所等，如是与四谛十六行相相违的增益也有十六种，依靠这样的颠倒增益就会爱恋染法并积业，从而导致流转轮回。与四谛本性相违的十六种颠倒之义，必须依靠正见来摧毁，即了悟四谛真相者善加修行无常、苦、无我、空等十六行相，亦即十六正见，就能摧毁轮回之因萨迦耶见，或颠倒增益所生的爱执及随行的吝啬等一切轮回过患。

作为修行人，一定要了知：外道所说的种种法只能暂时压制烦恼和痛苦，唯有佛教的无我空性才能将烦恼和痛苦连根拔除。所以，不论大乘还是小乘，最根本的目的都是证悟空性。若我们每天能在空性的境界中安住半个小时，或一刻钟，其功德和威力也不可思议。其他法虽有功德，但直接断除轮回各种迷乱的根本因就是空性，所以前辈大德才再再要求后学者修习空性。学习本

论后，若我们牢牢掌握了这个根本，闻思就现前了极大的利益。

癸二（破由业身尽解脱）分二：真实及破彼答复。

子一、真实：

业身纵安住，然一无有故，

三因生非有，如无种子芽。

裸体外道认为：依靠沐浴、五火焚烧等苦行可使业和身体灭尽，如是便获得了解脱；若业没有穷尽，由于业的力量极其强大，在它牵引下，就无法从轮回中获得解脱。所以，想断除轮回的根本一定要消业，单单断除爱是没有用的。

驳：这种说法不合理，因为业和身体纵然安住，但受生轮回的唯一因爱执无有的缘故，业、身、爱三因齐全的投生也不可能出现。就像没有种子，即使地水火风等因缘具足，豆芽也不可能产生一样。

表面上看，裸体外道行持于恒河沐浴、五火炙烤等苦行，就是为了消业，佛教徒也经常喜欢说“我业力深重，要修苦行”，两者有些相似。但是，佛教苦行的最终目的是为了断除我执，外道苦行是为了常我得到快乐，两者在究竟意义上有很大差别。如果不懂得这里面的关要，在修行忏悔等法时，就有可能变成外道的修行。

非断业及身，无有对治故，
无力故有爱，亦再生起故。

如果对方说：依靠苦行灭尽业和身体就可以中断投生，没有断除爱也不要紧。

驳：这并不能断除业和身体，因为不存在依正量成立的可以对治业和身体再度产生的方法之故，或者说无法确定现在的身体灭尽后不会依靠我执再次投生，因为即使今世身体毁灭，下一世也有可能变成虫、牦牛、大象等的身体。并且这样做也没有必要，因为若断除了爱，

业和身体也不具备投生的能力之故。单独断除业和身体也办不到，因为只要爱存在，业和身体仍会再度生起之故。

《中观宝鬘论》云：“何时蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”一切业都以执五蕴为我而产生，因为有了我，就会为了离苦得乐的目的，而进行取舍。因此，唯有证悟空性、断除我执，才能终止轮回。而外道徒的苦行并非针对我执，所以必定会不断造业，而不可能消业，自然也不可能摆脱轮回。对佛教徒来讲，若只注重形象上的善法，而欠缺胜义空性的修持，也不可能有足够的力量断除轮回。

若为尽二勤。尽业疲无义。

若裸体外道本师佩雪等声称：并非不知晓对治，能使业和爱灭尽的对治就是苦行，因此为了灭尽业和爱，应勤奋努力地苦行。

驳：你们为了灭尽业而百般苦行的疲惫战术无有实义，因为无有无我空性的见解的缘故。虽然很多苦行者（现在东西方有很多修苦行的人，其行为甚至极其残忍）都认为自己在消业，但却没有以无我修法断除爱执，而有爱执就不可能灭尽业，是故这种苦行徒劳无功。

见种种果故，比量推诸业，
能力各相异。依苦行烦恼，
一法不能尽。有者生彼果，
变小非灭异，领受果报者。

若对方说：爱受业控制而产生，一旦业穷尽，爱自然而然会穷尽，就像树根一断树叶便干枯一样。

驳：依靠苦行不可能灭尽所有的业，因为见到世间存在种种不同的果，比如六道中的人，有些身体不好，有些心情不好，有些吃得不好，有些穿得不好，有些住得不好……而且相貌、性格、感受等皆不相同，通过比

量可以推知，产生不同果的业因也具有不同能力，因此依靠拔发、绝食、跳河等苦行烦恼或苦恼事的一种方法，绝不可能灭尽将感受各种果报的所有业。尽管依靠某种苦行可使产生同类果的业减轻或变小（怀着忏悔的动机而苦行有这种可能），但并不能消除将领受与自己的苦行不同类果报的罪业。

对佛教徒来讲，若没有以出离心、菩提心、无二慧摄持，仅仅行持观想、念咒等善法，固然也可消除一些罪业，但也类似外道的做法。当然，不能说二者完全相同，因为皈依的对象不同之故。

子二、破彼答复：

若依苦行力，功能亦合尽。

则成惑分断，无惑断一切。

若对方说：依靠苦行的能力，可以将所有业的功能混合起来一并消除，比如在恒河中沐浴这一种苦行，其

力量可以灭尽转生地狱、饿鬼、人趣等所有不同的业。

驳：若苦行本身可以将所有业混合在一起而灭除，那业到底与受苦混合还是与享乐混合？若与受苦混合，则说明无始以来的一切业合在一起也能以一个苦行来灭尽，这样一来，依靠拔一根毛或砍一根手指等少分痛苦或烦恼，也能断除所有业，但你们并不如是承许。或者，按照后一种观点，所有业与享乐混合，那就不需要苦行了，这样的话，在无有任何痛苦或烦恼的情况下也将断除所有业。

苦行许异惑，或谓烦恼性。

彼即业果故，此非合力等。

若对方说：苦行并非真正的烦恼，而是与烦恼他体，因为苦行乃自己心甘情愿，并非违背自己的意愿而不得不承受。

驳：那苦行就成了没有烦恼或痛苦，而且应成无有

烦恼断除一切，但你们并不如此承许，你们自己说过没有烦恼不算苦行。

假设对方说：苦行本身是烦恼或痛苦的自性。

驳：痛苦乃恶业所感，苦行也是往昔所造恶业的果报，故而苦行不具备混合乃至灭尽不同宿业的能力，就像被痛苦折磨的人无有能力消除他人的痛苦，或像青稞的萌芽、果实等不能混合不同种子的能力一样。

佛教自宗也有苦行，比如《不空羼索续》中所说的八关斋戒，以及其他修法中要求持诵大量咒语、磕许多大头等，那是不是这些苦行同样不合理呢？实际并非如此，因为佛教大小乘任何宗派都承许业力的根源是我执，一切苦行皆为了断除我执，当然也能消除业报。但是，外道认为有我，且非常重视身体的苦行，所以最多有的情况下消除一点业障，不可能断除我执获得解脱。佛教认为我不存在，且非常重视修心，所以能消除我执解脱

轮回。因此，在听说外道的苦行不合理时，也没有必要一并否认内道的苦行，因为以无我空性的见解摄持，不但能积累资粮消除业障，还能证悟空性获得解脱。现在真正懂得佛教的佛教徒很少，甚至某些讲经说法者也没有受过系统的佛教教育，因此极易混淆佛教与外道，这是极其可怕的。

许摧生过故，能灭一切过，
能令业不生，如何失已作？

外道声称：你们说业力不能断除，又说可以通过断除爱执来断除业，两种说法显然相违。

驳：我们并没有说业力不能断除，而是说在断除爱执前要灭尽业力不可能，若断除了爱执业力也就断除了，即我们承许摧毁未来时投生之因的过失爱。所以，若像《入中论》中所讲那样，灭除了我和我所执，则贪嗔痴等一切轮回过患也就灭除了。不过这是指能令依爱产生

的业不产生，又怎么可能失毁以前所造之业呢？不可能失毁。因此，只要断除我执和爱执，转生轮回的根本因就不可能存在，就像墙壁倒塌，墙上的花纹也将一并消失一样。但是，以前由我执所造之业还会有，故很多证悟人无我的有余阿罗汉，仍有前世业力成熟而受报的情况。

由此可知，依靠殊胜见解的摄持，通过诵咒、修定、磕头等方式也能减轻业障和果报。以前上师如意宝曾说：“很想讲《释尊广传》，但又不太敢讲，因为一讲就会流泪。虽然流泪可以消很多业，但在别人面前哭实在不好意思。”老人家的话并非不了义，在想念上师、佛陀时，哪怕流一滴泪也能消很多业。但是，没有断除我执也不可能获得解脱，所以一定要从根本下手。尤其以密宗甚深见解、等持摄持，效果更不可思议，能于今生彻底断人法二执，现前佛果。

密宗以显宗为基础，所以二宗不相违背，这一点受

过密宗教育的人都清楚。但显宗所讲的道理，没有学过密宗的人则很难真正通达，比如显宗经论中也讲“本来清静”，但若不参考《光明藏论》等密宗典籍，想真正了解也很困难。

非由业生过，造过反非尔。

无有邪分别，乐亦不起贪。

如果对方说：那么，如同由爱产生业一样，若业没有灭尽，从中也将再度产生爱。

驳：并非由业中再度产生贪嗔痴等过患，因为有了爱的执著，才会造作具有过患的业；相反，爱不存在，则不可能产生具有过失的业。

对方又说：从以前的业中会不由自主地产生苦和乐，从苦和乐中不可能不产生贪嗔痴，因此，有业者又怎么可能无有爱呢？

驳：有我执邪分别，才会生起贪嗔痴，若没有这样的邪分别，则不管过得如何快乐也不会产生贪心、过得如何痛苦也不会产生嗔恨。

以前，很多高僧大德被关进监狱遭受严刑拷打，却能默默以善念为对方回向。若是普通世间人，不要说无缘无故挨打受骂，即或没有受到任何危害也会大发脾气。所以，断除我执者在任何环境下都不会造业，而我执坚固者，即使暂时具有正知正念，过一段时间也会忘乎所以，造种种恶业。龙猛菩萨在《中观根本慧论》和《中观宝鬘论》等论典中再三讲过，只要有我执就会造业，就像有水源则会流出水来一样。而没有我执，即或语言、行为不如法，也不会染污自己的相续，如阿罗汉。因此，作为修行人，应尽一切努力剿灭轮回之源的我执，否则不可能获得解脱。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 四谛十六行相：

观四谛时，各有四种差别，于其时所产生的之行相共有十六种。据《俱舍论》所载：苦圣谛有四相（苦谛四相）：1. 非常，待缘而成故。2. 苦，逼迫性故。3. 空，违我所见故。4. 非我，违我见故。集圣谛亦有四相（集谛四相）：1. 因，其理如种子。2. 集，同于显现之理。3. 生，能令续起。4. 缘，能令成办；譬如泥团、轮、绳与水等众缘和合而成一瓶。灭圣谛亦有四相（灭谛四相）：1. 灭，诸蕴尽故。2. 静，三火息故。3. 妙，众患无故。4. 离，脱众灾故。

道圣谛亦有四相（道谛四相）：1. 道，通行义故。2

．如，契正理故。3．行，正趣向故。4．出，能永超故。十六行相名虽十六，实事唯七。谓缘苦谛者，名实俱四；缘余三谛者，名四实一。说十六行相之目的，为治常、乐、我所、我见等见，故修非常、苦、空、非我等行相；为治无因、一因、变因、知先因等见，故修因、集、生、缘等行相；为治解脱是无之见，故修灭行相；为治解脱是苦之见，故修静行相；为治静虑及等至之乐为妙之见，故修妙行相；为治解脱是数数退堕而非永恒之见，故修离行相；为治无道、邪道、余道、退道之见，故修道、如、行、出等行相。

2. 有余阿罗汉

一类阿罗汉，虽断却一切生死原因之烦恼而证得涅槃，然因前世惑业所造成之果报身尚存，亦即生死之因已断，尚有生死之果待尽者。

二、重点、难点、疑点：

1. 对方承许：单单的心并不是轮回之因，依赖于常我的那些业才是因。自宗以哪些“相违”而破斥？

自宗以以下六种“相违”而破斥：①业因——我不消失，轮回就不会消失与依靠灌顶中断轮回的观点相违；②常我（因）与次第轮回（果）相违；③造业与不造业的阶段与常我是造业者相违；④若作者、受者与我一体，造业者与受报者成了一体；⑤若作者、受者与我他体，则将失毁我是造业者与受报者的立宗；⑥常法与能力一体他体都不成立。

三、思维与辩论：

1. 怎样破除对方所许由常我造业而流转轮回的观点？以及对方的辩驳？

2. 怎样建立与外道所许常我是轮回之因相违的自宗观点？

3. 如何破除外道所说的由业和身体灭尽而获得解脱的立宗？

第 43 课

2012 年 12 月 5 日

今天讲《成量品》的最后一课。

讲第一堂课时说过，陈那论师《集量论》的顶礼句“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”是赞叹释迦牟尼佛的一个非常重要的偈颂，也是本品的所诠义及科判的所依。“广说彼为量能立”中的“宣说真实之能立”这个大科判，从顺式和逆式两方面来建立世尊为量士夫。“欲等顺式依道说”已宣说完毕，“救等逆式说能知”分为四个科判，第一个科判以宣说四谛成立世尊为救护者，第二个科判宣说由救护推知善逝。

戊二、说由救护知善逝：

救护知真如，稳固及无余，
殊胜智慧成，逝即证义故，
胜外有无学。

前面讲过，世尊成立为救护者，并非开救护车救人、发衣物扶贫等，而是通过为众生宣说四谛来救护。两千五百多年以来，为什么佛法能让无数人得到身心安乐，而且时代越恶劣越发熠熠生辉呢？就是因为佛陀宣说的四谛是究竟的真理。

现在有人说：“若释迦牟尼佛真是全知，那他为什么不造飞机、大炮、火箭呢？”这就像小孩唯知玩具重要，而责怪大人不买玩具一样。在佛陀眼中，众生觉得很重要的飞机等并不重要，因为这并不能让众生离苦得乐，超越生死轮回。

下面宣说由救护了知善逝。所谓善逝，即佛陀所具备的三种功德——善妙而逝、不退而逝、无余而逝。颂

词的意思是：宣说四谛的救护者，以如所有智证知真如、通达一切万法本来平等，即善妙而逝；其智慧具有不被普通凡夫、外道、小乘等所夺的稳固性，永远不会退转，即不退而逝；以尽所有智无余照见所知万法，即无余而逝。因此，佛陀拥有三种殊胜的智慧完全成立。（若能仔细阅读《大藏经》，则能深信佛陀具备这三种功德。）

不过，这里所讲的善逝是从证德的角度来讲的，而不同于前文从断德讲。故本颂云：所谓“逝”，即证悟之缘的缘故。因为救护者就是以这样的智慧宣说四谛之因的，所以由救护中可以了知善逝。而如此证悟的智慧具有如是三种特征故，已经胜过世间所有外道，以及小乘有学圣者和无学阿罗汉。当然，佛陀智慧的三种殊胜性，完全可以用比量成立，即：如宣说四谛一样完全可以依量确定；存留于世间的的所有经论皆前后无有矛盾而宣说一义；凭借无量方便完整究竟宣说了众生所求之利与方法。因此，世尊因具足三种殊胜智慧而称为善逝，

是名副其实的。

戊三、说由善逝知导师：

为他利行智，彼者为导师。

由于佛具有三种殊胜性的智慧的缘故，就能推知佛在因地时为了他利而精勤修行、运用智慧，而且要宣说救护他众的正道，也必须具备了知正道的智慧，若佛陀以往没有实修，这种智慧也不会产生，由此也可知晓因位的导师存在。或者说，并非仅仅自己拥有智慧，而是为了利他去运用智慧，将智慧如是传递于众生，因此我们称佛陀为导师。

世间虽然也有智慧很不错的人，但他们不一定会帮助他人，即使想帮助也往往适得其反，比如许多科学家都曾为自己所做的事感到后悔，因为他们原以为自己的发明对人类有利，后来这些发明却使人们蒙受损害。现在有些大学老师专业学得很好，对学生却不负责

任，唯一经营自己的名利。有些法师课讲得很好，各方面的学问和知识也很不错，但相续中却没有强烈的利他心。这些都不能称为导师。而佛陀因地的所作所为则完全是为了利益众生，并经多生累劫修习利他的智慧而现前佛果，所以唯有佛陀堪称为导师。这一点，翻阅《大藏经》后就能生起定解。

戊四、说由导师知具悲：

由彼即慈悲，他利前利成，
不舍事业故。

由于因位的导师运用所有智慧利益众生，由此证明其相续具有慈悲。再者，佛陀（果位的导师）看待他利，自己的利益虽然早已成就，但却不舍弃以正法利益众生的伟大事业，故而证明其相续具有慈悲。

以世间一名合格的医生为例，他的相续中不但要有帮助他人的利他心，还要有救护患者的能力即智慧，

这两者具足，才能有效救护病患。那导师以什么方法饶益众生呢？宣说正法，因为众生需要离苦得乐，这个目标不可能以改善外部条件而获得，因为即使众生拥有别墅、轿车等，也无法灭除贪心现前快乐；而修行导师所说的诸行无常、诸法无我等法理，则能灭除贪执得到快乐。所以，作为随学佛陀者，无论是出家还是在家的身份，当自己拥有佛法的智慧时，就应该用正法来帮助他人。

以上释迦牟尼佛成立为量士夫，顺逆两种推理方式已经宣讲完毕。依此观想、思维，就能深深认识唯有佛陀与佛法值得依赖，因为唯有他们能为众生带来幸福安乐，这一点放眼世界就会生起定解。因此，大家应尽心尽力闻思修行佛法，并将自己的境界——内心的安详、自在、洒脱分享给他人。不过，要度化芸芸众生，没有前世的殊胜因缘也很难成办，所以也不应过于强求，哪怕度化一两个众生，人生也很有意义，就像释迦佛因地

时有时一生为度一个众生而精勤努力一样。

乙二、摄集彼之一切义：

依悲说善妙，依智说真谛，
具能立说彼，亦具正加行，
是故成量性。

这个偈颂归纳前面所有推理，非常重要。

这位导师能开示真实道，因此作为导师是量士夫的能立，因为能够证知佛陀具有超群绝伦的智慧与慈悲。首先，佛陀具有无量悲心成立，因为无有悲心者会以自私自利心做有害众生的事，而佛陀四十多年所讲的善妙之法全部是利益众生，没有产生一丝一毫危害众生的果（这是世间任何学者或智者都做不到的，比如很多轰动一时的人物都遗祸不浅）；再者，佛陀具有无量智慧成立，因为他以彻见真理的智慧宣说了世俗、胜义一切万法的真谛（这一点古今中外其他任何名人、伟人皆无法企及，因为他们只能在个别领

域有所建树)。因此，宣讲解脱道的导师具有成为量士夫的能立。不仅如此，这样的智悲也不是无因而生，即具足道位时的欲利和导师的能立，因此具有如此功德完全成立。而且，佛陀为了救护一切有情，自始至终为众生宣说真实之道，也具备真实加行的精进且达至究竟，所以佛陀值得芸芸众生恭敬顶戴。概而言之，佛陀以不舍众生的精进宣说正道，不会欺惑任何有情，所以成立佛陀是正量性。

古往今来，以正理成立佛陀为正量都很重要。虽然有些人凭信心就相信佛陀，但学习这样的正理也能增上信心，而对有怀疑、邪见的人来讲，缺乏理性的观察，根本不可能生起信解、遣除邪见。所以，应该大力弘扬正理，让世人了解佛陀的智慧和慈悲。若是智者，则会以公平正直的态度来对待，进而以佛陀和佛法与其他智者和学术作对比，之后就能对佛是正量生起诚信。

为什么随身携带佛经、佛像等，诸魔外道也不能损

害呢？这是因为佛陀的智慧、悲心、精进无与伦比，由此与其相关的圣物也具有不可思议的力量，这一点以法性力成立。

对比佛陀为众生宣说无量无边法门，无数次布施头目脑髓的光辉事迹，我们真的很惭愧，因为自私自利心作祟，做一点点弘扬佛法的事也经常退失信心，不能如理如实地行持。导师如此优秀伟大，学生却成天被烦恼痛苦包围，既没有智慧、悲心、精进等功德，也没有饶益众生的行为，真的非常惭愧。但我们毕竟遇到了上师三宝，也懂得了真理的价值，这也是不幸当中的万幸。若此时再不精进修学，就荒废了宝贵的人身。

甲三、如是宣说之必要：

彼事赞导师，为证依彼经，
成立是正量。未遮比量故，
少生之本性，一切即灭法，

于此等多处，见此论式故。

于此世界，赞颂佛陀功德的人和赞颂词很多，比如：善自在王所造的《如意藤——释迦牟尼百行传》，讲了世尊因地 108 种感人事迹；马鸣菩萨曾诽谤佛教，了知佛陀的功德后非常后悔，为忏悔造了《佛所行赞经》；德雪达波所造的《胜出天神赞》，和脱准珠杰所造的《殊胜赞》，在印度藏地非常有名；摩诃里制吒造，义净三藏译的《一百五十赞佛颂》，也是意蕴深刻、流传极广的赞颂诗……这些论典偏重赞颂佛陀六度万行等的功德。

按照法称论师和麦彭仁波切的观点，这样的赞颂虽然可以打动佛教徒的心，但不一定能赢得具邪见者的认同。而本论以宣说四谛成立正量来赞叹导师佛陀，谁也无法否认，可谓“强势文化”（所谓强势文化，指在众多文化中，主导或影响其他文化的存在和发展，居支配地位、起主导作用的文化）。因为，以逻辑推理的方式成立佛为正量，以及

证成佛经所讲万法空性等道理，谁都不得不承认。而且，正量可说是佛所有功德之首，故以抉择世尊为正量来赞叹，是所有赞叹中最高尚、最善妙的。依靠这种理性的“推土机”，就能推翻众生相续中的邪见大山，建立起正见的花园。

遵循万法真理，陈那论师以“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”等偈颂来赞叹佛陀，其必要就是为了说明，依于量士夫释迦牟尼佛的经典而成立，是无误衡量万法实相之正量的真相。即：正量乃佛经共称，并非陈那论师或法称论师杜撰臆造。

有人会问：若本论所宣是无误真理，那佛陀为什么不专门讲因明经典呢？答：佛陀虽然没有单独讲因明经典，但从意义上讲，佛经已经宣说了因明的所有内容。

《解义慧剑》讲过，因明乃至所有佛法都可以包括在作用理、观待理、法尔理、证成理四种理中，即：因和果之间的关系用作用理和观待理来说明。因和果的关系为

什么可以成立呢？这属于法尔理。而法尔理完全可以通过推理来证成，这叫证成理。这四种理在佛经有宣讲，以此就可以成立因明是佛说。而且，这样的道理除佛典以外其他论典都没有宣说。另外，一些外道宣称名起量也是量，为了遮破这些邪见，佛在经中直截了当地说：“名起量”等纯属虚妄，唯我宣说了万法的真如。

正因为佛陀无误照见万法，所见完全清淨，人们才以黑暗世间中的唯一明灯来赞叹佛陀。比如，被誉为“第二大佛陀”的世亲论师，于《俱舍论》前面立誓赞叹说：“何者尽毁一切暗，引众脱离轮回泥，顶礼如理说法佛，对法藏论此详说。”其意是说：能够摧毁世间一切痴暗，引导无边众生脱离轮回淤泥者，唯是释迦牟尼佛。在此顶礼如理宣说一切佛法深义的佛陀，并立誓详细宣说此对法藏论。

有人会问：佛陀在经中是如何宣说量的呢？答：佛在经中说：眼识认知蓝色而不执著是蓝色……这宣说

了根现量。又说：自己做的事情自己明白。这是在讲自证现量。又说：我能照见十方无量无边世界，以及一切众生的根机……这是在讲瑜伽现量。如是宣说现量于经典中处处可见。而比量并非不承许，比如佛在经中说：只要有少许生的本性，彼等一切即是灭的有法。意思是，一切新生之法，其本性决定为无常、毁灭。如是在自性因等许多处可见到运用比量论式的缘故，“等”字包括果因，如《十地经》云：“如由烟知火，由水鸥知水，具慧菩萨种，由相而了知”，还有不现不可得因，如佛陀说：“除了我与如我者以外的补特伽罗，不能测度别人的心相续……”以及相违可得因等。

总之，佛陀于《解深密经》《华严经》等经典中宣说了有关正量的道理，两位理自在进行了归纳总结，所以因明学的来源纯净无垢。

但是，向非佛教徒证明佛教的正确性，最好不要张口就赞叹佛陀，而要鼓励他们研究佛法。若能认真研

究本论，尤其结合科学和哲学来研究，不管是佛教徒还是非佛教徒，都会对佛陀生起诚信，这一点毋庸置疑！

所以弘扬佛法尤其本论的法要，意义无比巨大！藏传佛教每座寺院都有智慧超群的高僧大德，他们很想传递佛法的精要，但苦于找不到所化众生，比如有法师说：

“我很想通过因明的教证理证，给人们宣讲佛法的真谛，可我每次出去讲法都是老人在听，年轻人一个也找不到。”而汉地的情况则与之相反，很多人需要佛法，但是真正能宣讲佛理的不是很多，所以需要以音频、视频、书本来学习佛法，尤其共同学习，是最适合的。

无不生相因，比量之所依，
说所立遍因，故亦有明说。

无论是在佛陀宣说的经典当中，还是在佛弟子所造的论典里面，推理都占据非常重要的地位。即使是世间智者，如古希腊的柏拉图、亚里士多德等，也十分重视逻辑推理。所以，学习掌握因明，于智者来讲，不可

或缺。

若问：为什么运用推理论式可成立比量呢？

答：如果具备无则不生这一法相之因，即是形成比量的所依。比如：一切有为法必定会毁灭，有生之故。若没有产生之因，所立毁灭则不可能有，即因与所立有无则不生的关系。有这种关系，就可建立比量；没有这种关系，比量就不可能形成。所以，“石头应该说话，牦牛哞哞叫故”等，就不是正确的推理。若是正确的推理，则能说明所立周遍于因。因此，因与所立的相属或周遍或随存随灭，在经中也有明确宣说，所以没有任何与经教不同或相违的所谓量，而且佛陀所有语言都是正量。

想学好因明中的比量，需掌握自性因、果因、不可得因等因明理论，故很有必要全部学习《释量论》，尤其第一品——《自利比量品》。之后就不会出现辩论半

天不知输赢，以及疑窦丛生、模棱两可等状态。但不知以后是否有机缘讲，因为人生很短暂。

至此，《成量品》已传讲圆满！希望大家牢牢记住，世尊之所以成立为量士夫，是因为唯有他能宣说四谛这一真正能够救护众生的妙法。宗喀巴大师、麦彭仁波切则以唯有佛陀宣说缘起性空法理来赞叹佛陀是真正的导师，这与赞叹四谛并无二致。若后学者能够修学这样的法门，对佛陀的信心自然而然会生起、增上、稳固，可以说法尔如是。

我去大学演讲，有人问：“藏传佛教和汉传佛教互相最需要学习的是什么？”我说：“我很希望汉传佛教能够学习藏传佛教的因明辩论，而汉传佛教的素食传统很值得藏传佛教学习。”对于学佛者，若能在辩论场磨炼两三年或五六年，相续中的怀疑和邪见就会烟消云散。

学习参考资料

一、法相名词：

1. 现量和比量

现量的法相：离分别、不错乱。所离的分别是名言共相与义共相混合一起的执著。

比量的法相：由三相齐全的因而觉知所量的意义。这实际是自利比量的法相，但是也可以作为总比量的法相，因为真正的比量就是自利比量。

二、重点、难点、疑点：

1. 如何理解推理中包含的无则不生关系？

自宗认为，宗法成立和相属决定是真因的法相，也

是一个正确推理所要满足的条件。首先宗法肯定要成立，比如“声音是无常，所作之故”，所作声音上应该成立。相属决定就是因和立宗之间必须有一种决定性的关联，比如是所作肯定是无常，不是无常就不是所作，它们之间有随存随灭的关联。这种关系决定了，才算是真实的推理。

三、思维与辩论：

1. 请分别从断德、证德两个角度解释佛智的三种殊胜性：善妙而逝、不退而逝、无余而逝。

2. 如何以逆式推理成立佛陀是量士夫？

3. 陈那论师以“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”等偈颂顶礼赞叹佛陀，其目的是什么？

〇〇 五部大论相关阅读

戒律：

- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 译作 《事师五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 译作 《沙弥五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 22 | 译作 《大乘斋戒功德》
 - 《大乘斋戒功德》
 - 《斋戒功德相关公案》
- ▶ 索达吉堪布全集 23 | 译作 《赞戒论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 24 | 译作 《三戒论释》
 - 《三戒论释》
 - 《建立三戒一体论》
- ▶ 索达吉堪布全集 1 | 课程 《赞戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 2 | 课程 《沙弥五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 3 | 课程 《三戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 课程 《事师五十颂讲解》

俱舍：

- ▶ 索达吉堪布全集 26 | 译作 《俱舍论释》

▶ 索达吉堪布全集 27 译作	《智者入门论》
▶ 索达吉堪布全集 5 课程	《俱舍论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 6 课程	《俱舍问答》

因明：

▶ 索达吉堪布全集 28 译作	《解义慧剑论释》
	○ 《解义慧剑论释》
	○ 《因类学》
▶ 索达吉堪布全集 29 译作	《量理宝藏论释》
▶ 索达吉堪布全集 30 译作	《释量论·成量品释》
▶ 索达吉堪布全集 31 译作	《前世今生论》
▶ 索达吉堪布全集 7 课程	《解义慧剑讲解》
▶ 索达吉堪布全集 8 课程	《量理宝藏论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 9 课程	《释量论·成量品讲解》

中观：

▶ 索达吉堪布全集 4 译作	《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
▶ 索达吉堪布全集 32 译作	《定解宝灯论浅释》
▶ 索达吉堪布全集 33 译作	《中论释》
▶ 索达吉堪布全集 34 译作	《中观庄严论释》

▶ 索达吉堪布全集 35 译作	《中观宝鬘论广释》
▶ 索达吉堪布全集 36 译作	《中论释·显句论》
▶ 索达吉堪布全集 10 课程	《中观四百论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 11 课程	《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
▶ 索达吉堪布全集 12 课程	《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
▶ 索达吉堪布全集 13 课程	《中论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 14 课程	《中观庄严论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 15 课程	《缘起赞讲解》
▶ 索达吉堪布全集 17 课程	《中观零散教言讲解》

般若：

▶ 索达吉堪布全集 39 译作	《现观庄严论释·白莲花之璎珞》
▶ 索达吉堪布全集 40 译作	《现观庄严论疏·弥勒言教》
▶ 索达吉堪布全集 41 译作	《现观庄严论略义》
▶ 索达吉堪布全集 42 译作	《现观庄严论总义》
▶ 索达吉堪布全集 18 课程	《现观略义讲解》
▶ 索达吉堪布全集 19 课程	《现观总义讲解》
▶ 索达吉堪布全集 20 课程	《现观庄严论讲解》

