

《入菩萨行论》生西法师辅导第 153-201 课

第九品 智慧.....	2
《入菩萨行论》第 153 课笔录.....	2
《入菩萨行论》第 154 课笔录.....	21
《入菩萨行论》第 155 课笔录.....	32
《入菩萨行论》第 156 课笔录.....	48
《入菩萨行论》第 157 课笔录.....	63
《入菩萨行论》第 158 课笔录.....	78
《入菩萨行论》第 159 课笔录.....	89
《入菩萨行论》第 160 课笔录.....	103
《入菩萨行论》第 161 课笔录.....	118
《入菩萨行论》第 162 课笔录.....	132
《入菩萨行论》第 163 课笔录.....	143
《入菩萨行论》第 164 课笔录.....	157
《入菩萨行论》第 165 课笔录.....	170
《入菩萨行论》第 166 课笔录.....	186
《入菩萨行论》第 167 课笔录.....	201
《入菩萨行论》第 168 课笔录.....	216
《入菩萨行论》第 169 课笔录.....	226
《入菩萨行论》第 170 课笔录.....	241
《入菩萨行论》第 171 课笔录.....	256
《入菩萨行论》第 172 课笔录.....	271
《入菩萨行论》第 173 课笔录.....	284
《入菩萨行论》第 174 课笔录.....	299
《入菩萨行论》第 175 课笔录.....	310
《入菩萨行论》第 176 课笔录.....	324
《入菩萨行论》第 177 课笔录.....	339
《入菩萨行论》第 178 课笔录.....	353
《入菩萨行论》第 179 课笔录.....	361
《入菩萨行论》第 180 课笔录.....	371
《入菩萨行论》第 181 课笔录.....	378
《入菩萨行论》第 182 课笔录.....	390
《入菩萨行论》第 183 课笔录.....	401
《入菩萨行论》第 184 课笔录.....	415
《入菩萨行论》第 185 课笔录.....	428
《入菩萨行论》第 186 课笔录.....	439
《入菩萨行论》第 186 课笔录.....	455
《入菩萨行论》第 187 课笔录.....	470
《入菩萨行论》第 188 课笔录.....	485
《入菩萨行论》第 189 课笔录.....	496
《入菩萨行论》第 190 课笔录.....	510

第十品 回向.....	525
《入菩萨行论》第 191 课.....	525
《入菩萨行论》第 192 课.....	540
《入菩萨行论》第 193 课.....	551
《入菩萨行论》第 194 课.....	565
《入菩萨行论》第 195 课.....	575
《入菩萨行论》第 196 课.....	590
《入菩萨行论》第 197 课.....	602
《入菩萨行论》第 198 课.....	616
《入菩萨行论》第 199 课.....	632
《入菩萨行论》第 200 课.....	647
《入菩萨行论》第 201 课.....	657

第九品 智慧

《入菩萨行论》第 153 课笔录

发了菩提心之后，今天我们再一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。按照华智仁波切的讲法，前面的九品是分三个部分或者阶段：第一、二、三品是未生令生起，第四、五、六品是已生令不退，第七、八、九品，是不退而增上。现在我们学习的是第三部分——不退而增上。

前面我们提到过，第七品是世俗菩提心和胜义菩提心都能够增上的共同方便，就是精进。第八品是世俗菩提心能增上的方便，第九品是胜义菩提心能增上的方便。

在经典和论典当中，提到菩提心分两大类，第一是世俗菩提心，第二叫胜义菩提心。其中世俗菩提心，有愿菩提心和行菩提心，这部分前面我们已经学习过了。当然，要生起来的话，也必须自己要不断地修学，不断地积累资粮，不断地清净罪障，不断地向上师三宝祈祷，用很多方法才能使相续当中产生愿菩提心和行菩提心。

今天要学习的是胜义菩提心的部分。胜义菩提心，主要是讲到了圣者相续当中远离四边八戏的、能够了悟法界实相的智慧，就叫做胜义菩提心。在胜义菩提心当中，它其实并没有缘众生拔苦和缘佛果自己想要获得的心态。因为按照究竟的观点来讲，度化众生的拔苦的心，追求佛果的心，都是属于分别心。虽然它是善分别心，但是属于分别心。分别心是帮助我们趋入究竟实相的方便。但是一切万法究竟的自性，的确确实是远离一切四边八戏的，是一切万法的究竟实相，空性和光明无二无别的境界，所以它不是分别心的境界。

胜义菩提心就本体来讲，是一种智慧。了悟远离四边八戏的法界的智慧，叫胜义菩提心。世俗菩提心是可以通过仪轨来发、来生起、来获得的，而胜义菩提心没有通过仪轨来受的方法。只有证悟一切万法的实相，才能够获得胜义菩提心。但是现在我们所学习到的胜义菩提心，现在我们所学习到的智慧，是随顺获得远离四边八戏智慧的一种正因。

如果最初的时候，凡夫相续当中没有这种总相，没有这种随顺胜义菩提心的智慧的话，那么我们修行胜义菩提心，就没有目标，无从下手，也没办法有个总的方向。所以在本品当中，学习到了这个智慧，或者无分别智，或者说是胜义菩提心的体相，其实都是总相，都是一种总的引导。

生起这种见解之后，还要缘这种见解不断地修习，通过不断地修习，逐渐地来了悟分别心的本性。当分别心越来越少，分别心能力越来越弱，当分别心的本性逐渐现前的时候，这个时候就获得了胜义菩提心。胜义菩提心主要是从这个角度来讲的。

现在我们要学习第九品智慧。《智慧品》可以成为《入行论》当中其中的一品，也可以单独地成为一部论典，也就是宣讲空性的论典。很多时候，在宣讲空性的时候说，抉择空性，中观当中有自续派、应成派。应成派的论典当中，有月称菩萨的《入中论》《显句论》，佛护论师的《佛护论》，这些是抉择《中论》的，还有就是寂天菩萨的《智慧品》，这也是应成派的论典。所以有的时候是把《智慧品》单独地作为一部论典来安立、来学习。

(我自己学习《入行论》也学习了很多遍，也讲过几遍。单独的《智慧品》也是学习过，以前在堪布慈诚罗珠面前也听过，索达吉上师面前也听过很多次，益西彭措堪布面前也听过两三次《智慧品》。自己也讲过两三次《智慧品》，有的时候讲颂词，有的时候讲全知麦彭仁波切的注释《澄清宝珠论》。我的意思是说，把《智慧品》单独地来作为一部抉择空性的论典，也是有这个传统的。)

《智慧品》的智慧，上师在讲记当中提到，这种智慧并不是世间的智慧，世间的智慧最多叫做聪慧、聪明或者说小聪明。它可以抉择世俗当中这些物质的本体，或者说怎么赚钱，怎么管理一个公司，等等。这些方面在世间人的眼中叫智慧，但是放在佛法当中，这就不是真正的智慧。真正的智慧，是相应于一切万法本体的，这种状态称之为智慧。

所以，《智慧品》它不是教我们怎么赚钱，也不是怎么样去经营公司之类的。这里的智慧让我们了悟法界的真性。有的时候，我们说法界真性、究竟实相，似乎离我们很远，和我们没有什么关系。这是一个错误的知见。真正的智慧，它是我们的本性，每一个众生都具有这样的本性。现在我们所看到的山河大地也好，我们自己的身体，我们自己的心的状态也好，其实这一切都没有离开智慧的本性，都是空性。而了悟空性，这种能知称之为智慧。所以，这种智慧和我们的息息相关，它就是我们的一部分，或者说，是我们身心的究竟状态。

而且获得这种智慧，远远地超胜获得世俗的智慧。因为世俗的智慧，只能给我们带来一些暂时的利益。有些时候，世俗的智慧只能够带来负面的，比如生起傲慢等等。而佛法当中的般若智慧，它是一切所得当中最殊胜的所得，因为它是帮助我们来现前自己相续当中最殊胜的宝藏的殊胜方便。每个人都有一个宝藏，叫佛性、如来藏、空性的本体。如果我们了悟了，获得了这种智慧，我们从今往后，就不会再受到轮回当中一切痛苦烦恼的折磨，我们也会永远地超脱轮回，永远地安住在圆满的证悟状态当中。有了智慧的观照的缘故，不可能再产生丝毫的烦恼，不可能再产生丝毫的痛苦。这个就是智慧的最大妙用，也就是为什么我们要学习《智慧品》。

很多地方都把《智慧品》安立成《入行论》最精华的、最核心的部分。《入行论》的世俗菩提心，第八品当中讲了自他平等、自他相换，对我们来讲很重要。而《智慧品》讲一切万法的究竟实相、空性，对我们也很重要。所以，从某些角度来讲，《智慧品》能够作为《入行论》全论的核心精华。就好像《入中论》的核心精华是第六品一样，《入行论》的核心、精华是第九品——智慧。

现在我们有福报、有幸学习到了这个智慧，一方面也是我们以前曾经发过善愿、积累过资粮的后果，一方面也是上师诸佛慈悲的加持，让我们能够遇到如此殊胜的教法。

当然，《智慧品》的词句和它所诠的意义，针对一般人来讲，不是特别地好懂。它比较抽象，有些词句比较难，不像前面第一到第八品，最后第十品，词句上相对比较容易理解。第九品的词句，它的推理方法，以及它的空性的意义，对我们来讲，有的时候稍显陌生。有的时候，它因为很深的缘故，所以说是比较难以通达的。

还有一个问题，有些道友觉得《智慧品》或者中观的论典好学。我也遇到过这种情况，以前我也生起过这种想法。好学的意思是说词句上面，有些时候是比较容易。当然是就一部

分的修学者而言，他觉得只要我们稍微懂一点空性的意义，学中观的论典相对容易。但是，在佛法当中有一种讲法，像《因明论》《俱舍论》这种论典，很难学，它的词句很难以通达。这些宣讲《因明》《俱舍论》的论典，词句很难，但是一旦懂了之后，它就彻底懂了，没有更深的东西可以挖的，因为毕竟它是讲世俗谛的本体。

智慧或者中观的这些论典，词句上似乎容易理解，但是意义很深。我们看词句的时候，觉得理解了，好像懂了，没有什么难的，但是它的所诠意思非常深。为什么所诠义很深？因为智慧品或者中观所讲到的是佛相续当中所证悟的空性状态，菩萨入定慧所安住的证悟状态。我们的分别心离这种无分别智的证悟，差了很远很远。所以对我们而言，空性是很深的。我们刚开始的时候觉得理解了，只是词句上的表皮上的理解，其实它的意义非常深。

想像看，菩萨无分别智慧，他所证悟的状态通过文字呈现出来，我们觉得很容易吗？除非我们真正证悟了，这个有可能；不证悟，对我们来讲，意义应该说还是非常深邃的。

我们现在学习智慧品，上师在讲记当中讲比较难。有些时候，道友学习的时候就听不懂，或者说兴趣不大，容易退失。但不管怎么样，听得懂也好，听不懂也好，反正如果我们有机会听闻中观、般若，有机会听闻智慧品，这种类似的教言，其实是很大福报的显现。

因为佛陀曾经在经典当中讲，他说，我宣讲这么多的正法，讲了这么多的经典，其他的经典全部隐没了，我没有心痛，但是讲般若空性的经典，一个字隐没的话，我都非常地悲痛。佛陀显现上是这样讲的，让手下的大弟子们无论如何要保护好般若经典，般若教法，连一个字都不要让它隐没。佛陀曾经很郑重地做过这个交付，就说明般若的经典、讲空性的经典的确非常重要。为什么重要？因为它直接抉择到万法的本性，直接抉择到众生的心性。

在佛法当中，有这样一个原则或者缘起，讲得越深的教法，与它结缘，功德就越大。什么叫越深？越接近我们心性的，越接近实相的经典、论典、修法，如果我们和它结缘，不管说是听闻也好，思维也好，修行也好，讲解也好，讨论也好，考试也好，不管怎么样，只要和它结缘了，我们就可以获得很大的功德，很巨大的福报。原因就是这种经典、论典接近实相，越接近实相，它的文字般若功德就越大。

现在我们有幸手里捧着这本书，耳朵在听它的语句，眼睛在看它的文字，这都是很大福报的显现。即便我们听不懂，如果我们能够圆满听闻，其实相续当中就种下了很大的福报善根，第二因为和空性的教法结缘的缘故，我们很快就可以证悟空性。

以前大德们打个比喻，就好像渔夫钓鱼的时候，河里面的鱼已经把钩吞进去了，已经被渔夫的铁钩钩住了，这个时候虽然鱼还在水里，但是他已经上岸了。因为已经上钩的缘故，马上就可以被渔夫从水里捞起来。

同样道理，有幸听闻、接触到中观般若教法的人，虽然现在还在轮回中，但是已经解脱了。就好像鱼虽然还在水里面，但马上就可以从水里到岸上一样。所以，听闻中观教法的有缘者，虽然现在还是凡夫，但是很快就可以解脱了。为什么呢？就因为般若空性无比的加持，无比的威力导致。

既然有了这样的因缘，相信真正有智慧的人，绝对不会听不懂就放弃了。听得懂，当然对我们修行起很关键的作用；即便听不懂，其实也是能够累积巨大善根的，也是能够和解脱结下最近因缘的这样殊胜的法门。这个方面，想想这个比喻就知道了。

还有《四百论》当中，圣天论师也是这样讲：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”薄福者——没有福报的人对空性的教法，一点疑惑都没有。如果是谁略略地生起怀疑：“一切万法可能是空性的吧？”也能够毁坏三有，从轮回中获得解脱。所以我们就知道空性教法的殊胜加持。

我们在听智慧品的过程中，连这一点怀疑都生不起来吗？不可能的。只要我们认真听，这么多的教法、侧面、比喻、推理、教证、窍诀，一定能够让我们产生：“诸法可能是空性的吧？”有时候用一个比喻，梦喻、幻化喻，就能知道一切万法是空性的。如果我们通过这种比

喻了知：“一切万法可能是空性的吧？”如果产生这一念的合理的怀疑，其实也可以圣天菩萨所讲一样：“亦能坏三有”。我们就可以，拥有毁坏三有、摧毁轮回的武器了。所以它的功德利益不可思议，非常巨大。

它比一般的法门遣除障碍的力量要大。在前行当中讲到塔波尊者的一个弟子，以前贩卖经典造了罪业，后来他就想忏罪，上师让印这些贩卖过的经典。印一段时间之后，他说：“有点困难，很累。对于忏罪而言，安住万法实相，可能没有比这更殊胜的。”上师就很高兴说：“的确如此。如果安住一切万法空性，能够了知万法本性，即便像须弥山王那样大的罪业，刹那之间就可以摧毁。”所以，如果我们要清净罪业、忏悔罪业的话，安住罪性本空是一个非常殊胜的窍诀。

怎么样观察罪性本空？其实在智慧品当中，在中观论典当中，把这个问题讲得非常地清楚。在金刚萨埵忏悔当中，四对治力当中的所依对治力也有空性，现行对治力当中菩提心力量很大，空性慧、空正见的力量是非常巨大的。

所以我们怎么样来生起空正见，而且我们在修持密宗的生起次第、圆满次第的时候，其实都要用到空性。很多修法，刚开始就是“阿”字，而“阿”字就是一切万法的空性。很多仪轨开始的时候，“一切诸法空性中……”它为什么是空性的？空性的状态是什么？如果我们总相上不了知什么是空性，修持生起次第很困难，修持圆满次第很困难。

所以，空性的的确是佛教的根本，佛教的最根本、最根本。虽然我们说出离心是根本，的确也是根本，菩提心也是根本，但是空性慧也是根本。空性慧的根本是核心的核心，是精华的精华，它是一切万法本性的缘故。就好像一个人一样，他之所以能够活着，就是因为他有命根，他生命存在，假如这个人命根没有了，他就是一具尸体。同样道理，佛陀也是讲，我的空性教义，就像人的命根一样，如果佛教、佛法当中没有空性，整个佛法就会变成一具尸体，没有任何的生命力。

为什么呢？因为很多教法的核心，比如小乘教法，它之所以能够超胜外道，能够超胜世间的一切学问，最根本的原因（当然其他的原因还有），是因为在小乘教法当中有人无我空性，有了人无我空性就可以摧毁根本我执。摧毁了我执，就可以摧毁烦恼障，就可以从轮回中获得解脱。所以，小乘教义能够获得解脱的原因，是因为人无我空性。

而大乘的教义当中，不管是唯识宗也好，中观宗也好，都讲二无我，在人无我的基础上讲法无我，有了人法二无我的空性才能够登初地。如果没有证悟空性的话，就无法打破俱生执着。如果无法打破遍计和俱生的执着，我们就还是凡夫人，没有办法冲破轮回。所以，烦恼障和所知障，不管是俱生还是遍计，都需要空性来对治。有了空性，大乘教法才有活力，修行者才可以冲破障碍，不是压制而是彻底地根除障碍而获得解脱。佛也是因为圆满证悟空性的缘故，把一切烦恼障所知障最微细的种子完完全全摧毁，然后现起遍知佛果的。

密乘的教法一样的。一方面它是以中观的空性基础上安立的，进一步地深化的法门、窍诀。它是以空性为基础，生起次第当中一切万法空性的，如果我们修生起次第的时候，没有安住一切万法空性的话，这种有实执的修法绝对不是密乘。圆满次第当中修气脉明点也是以空性为基础的，如果没有以空性为基础的话，它这种修法，如果是实有的气、实有的脉，这绝对不符合密乘。大圆满更不用讲了。

所以说，一切佛法如果是没有空性，没有一点夸张，佛法就死了，就是尸体一样。佛陀说其他的教义隐没了，我不会觉得很痛惜，空性的教法一个字都不能够隐没。这么重视的。至于为什么，前面我们分析了。要真正从轮回当中解脱，没有空性是不行的。

往生极乐世界可以没有空性，它因为是通过殊胜的方便，通过阿弥陀佛的愿力，通过自己的发愿力、自己的善根等等，往生到极乐世界去。但是往生到了极乐世界去之后，他只是暂时的在轮回当中不流转了，但是他的心还是凡夫的心。我的意思不是说所有往生极乐世界的都是凡夫。就一部份没有证悟空性的人来讲，他的心还是凡夫。他如果要获得圣者的果位，

他必须要证悟空性，因为只有证悟空性，他相续当中的俱生和遍计的人执和法执才能够对治，除了这个之外，没有对治的方法。

所以，往生极乐世界是一个方便。从地域、环境的角度来讲，他已经离开了娑婆世界了，从这个角度讲，我们说他已经不再流转轮回。从地域、环境的角度来讲，到了极乐世界绝对不退转，但是从相续的角度来讲，从他内心当中的状态来讲，他必须要证悟空性才能够登地，成为圣者。

所以，我们要理解，即便到了极乐世界，还是要学空性的，因为这是唯一的道。如果没有这个唯一的道，绝对无法证悟一切万法的本性，没办法破除烦恼障、所知障。所以，空性的教义的的确确是没有任何教义可以替代。我们现在不学，以后也必须要学，无论如何也必须要学。

而且，空性对我们在现世修行、现世生活当中来看破妄相、缓解压力方面，也是有很明显的效果。了知了空性，我们的执著就放松了，执著一放松，很多的痛苦、烦恼自然而然就放松了。所以，这也是很殊胜的内容。

当然，我们追求的不是这个，我们追求的是要了知、要现前我们相续当中本来的一切万法的空性。而且空性的教义，不是说一切万法本来有，现在我们要让它变成空。这个不是空性，这是断灭见。而是一切万法本来就是空性的，只不过我们自己的分别念，以为一切万法不空。我们是要把它还原，学习空性是要还原一切万法的本来状态。

一切万法本来是空的，中间我们产生了它实有的一种错误颠倒的分别，现在再通过教义、理论来观察一切万法：“一切万法原来正在显现的时候，它就是空的。从本以来它就是空的。”这才能够了知一切万法的本来状态是这样的。

当然这个方面，我们还可以讲很多，但没必要，因为还有很多颂词要讲。其他很多关于空性的理念，关于空性的功德、必要，我们在整个第九品当中，都可以慢慢讲，哪个地方合适，我们就插在哪个地方讲。但今天我们不能讲太多，因为还有颂词需要分析，所以下面我们进入它的论文。

丁五（智慧度）

论文讲到了第五个科判是“智慧”。“智慧”也是六度当中的第六度——智慧度”。前面讲了布施度、持戒度、安忍度、精进度、禅定度，现在我们要讲智慧度，六度当中的第六度。

分三：一、连接文教诫生起智慧；二、生智慧之方法；三、以智慧所得之事。

戊一、连接文教诫生起智慧：

这是上下品的连接。前面讲了禅定品，现在讲智慧品，这个颂词是连接文，教诫我们生起智慧。

颂词当中讲：

此等一切支，佛为智慧说。

故欲息苦者，当启空性慧。

此等一切的分支，佛陀都是为了生起智慧而说的。所以，想要息灭一切痛苦的修行者，应该想方设法的开启或者生起空性的智慧。

下面进一步分析。在很多经典当中，比如《般若摄颂》《般若十万颂》，都讲到一个观点：“五度如盲，慧度如眼”。有的时候说“慧度如导”，引导的意思。前五度就像盲人一样，没有方向，没有目标，找不到方向；智慧度就像眼睛一样，就像明眼人一样，明眼人就可以把这些盲人引导到目的地。

我们修持布施、持戒、安忍、禅定，修持一切其他的法，这些善根如果没有智慧度的引导的话，它是没有方向的。我们可以布施，可以持戒，可以安忍，乃至可以修禅定，但是如果如果没有智慧的眼睛的话，我们就看不到方向，没办法把我们引导到我们最想去的地方。所以说，智慧度犹如眼一样。

智慧度犹如眼睛一样怎么理解呢？两个方面可以理解。第一个方面，智慧有取舍的能力。比如我们在布施的时候，布施的功德是什么？如果不布施你吝啬的过失是什么？布施的方法是什么？怎么样去布施？什么态度去布施？这些都是智慧去引导的。如果没有这种智慧的话，怎么布施都不知道。持戒安忍都是一样的。这是从能够做布施本身的意义去抉择，智慧有一个引导的作用。

但还有另外第二层的意思。在布施的时候，要知道三轮体空，虽然在布施，但一切万法是空性的。这样的话，可以把布施的功德引向到趣入于证悟空性、一切无执著、一切无所执当中去。这种正在布施的时候，了知一切万法没有实有的本体，一切万法空性的自性，谁去引导？智慧去引导。

而且还有比喻讲到了，犹如所有的恒河支流，都汇入到恒河，然后恒河支流的一切水最后和恒河一起流入大海。同样道理，其余五度的支流汇入智慧，然后智慧一起进入到佛陀大海当中去。所以，智慧是主流，其余的是支流，其他支流的水，汇入到智慧的主流当中，最后智慧主流的水引导它们一起流入到究竟的佛智。所以我们要成为佛智，必须要智慧地了知一切万法的无自性。

这是简单地讲。相信很多初学的人，第一次听，可能有很多的疑惑。但是不要紧，后面还会再讲。学智慧品的时候，很多问题都可以一层一层展开，而且这里所讲到的很多问题，到后面寂天菩萨还会宣讲。所以“此等一切支，佛为智慧说”。

那么“一切支”是什么？有些论师解释“一切支”，是讲第八品静虑的一切支，佛是为智慧而说的。有些论师的解释，前面所有的一切支，布施支、持戒支、安忍支、精进支、静虑支，这一切的五度分支，佛都是为了生起般若而说。还有一些说，从最初的第一品发心功德开始，到第八品的这一切分支，都是为了生起智慧而说。

有些论师解释的时候，也使用了弥勒菩萨在《经庄严论》当中的教言，就是说次第次第地生起，六度是前前生后后的次第，比如布施可以生持戒，持戒可以生安忍，安忍可以生精进，精进可以生静虑，静虑而生智慧。所以说，“此等一切支，佛为智慧说。”无论如何，说明智慧是重要的。

还有，还有全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中讲，“此等一切支”的“支”字，还有“佛为智慧说”的“为”字，都是表明智慧是主要的，其他五度是次要的。就像国王和国王手下的这些大臣和士兵的关系一样，国王是主要，其他是次要。麦彭仁波切打比喻讲，比如说国王出行的时候，国王发动战争的时候，四军随行。国王一走动，其他的很多人就跟着走动。所以这里面，国王是主要。而且这些士兵，他自己是没能力发起战争的。他是为了谁打呢？他是为了国王而战，是为了国王而打。所以，国王是主要。也就是说，麦彭仁波切的观点，“此等一切支，佛为智慧说”，“为”字就说明智慧是主要的意思，在所有六度当中，智慧度是主要的。这里就讲到了智慧的重要性。

“故欲息苦者”——所以，想要息苦的人。作为众生来讲，所有众生都想离苦得乐。息苦的方法有很多，有暂时性的息苦，有究竟的息苦。暂时性的息苦分了很多层次。如果肚子饿了，要熄灭肚子饿的苦，有些人就吃饭，通过吃饭来息苦。有些人再深一点，为了找到吃饭的钱，我必须要去工作，为了工作我要好好上学，等等。这些其实都是息苦的方便，但这种息苦的方便只能暂时地解决问题，而且如果在息苦的时候运用了错误的方法，那么表面上在息苦，其实为后世更大的痛苦埋下了祸根，这个是一种息苦。还有一种息苦是从因果上，今生当中断恶行善，这个也可以息苦，但这种息苦还是暂时性地息苦。

究竟的息苦必须要斩断它的苦根，才能够息苦。怎么样息苦呢？这个地方讲，“故欲息苦者，当启空性慧。”在智慧品当中所讲的息苦的方法，不是暂时的息苦的方法。当然也可以暂时，前面我们讲了，如果在今生当中，我们的压力很大，因为烦恼、执著产生很多痛苦的话，如果我们能够看清楚一切万法是幻现的，一切万法都是假立的，没有真实的，我们在生活、

工作、修行过程当中，就可以避免很多不必要的痛苦和麻烦。这种痛苦当然可以通过修空性的智慧而息灭，但还不是在本品当中讲到的息苦。这里面的息苦指究竟的息苦，完完全全把痛苦的苦根连根拔掉。

“当启空性慧”，就是生起空性的智慧。为什么？因为一切痛苦的来源是恶业，恶业的来源是烦恼，烦恼的来源是实执。执著万法是实有的，执著我是实有的，执著我的身体是实有的，执著这一切的，我的房子，用具、钱财、官位、名誉都是实有的。因为把这些执为实有的缘故，就产生了烦恼，有了烦恼就造恶业，有恶业就产生了痛苦。

所以，世间人息苦只是在很粗大的层次，他没有深入到更细的层次，他只是在最表面上的层次去息苦。现在我们肚子饿，现在我们因为没有钱而痛苦，这都是因为恶业而显现的痛苦。很多人息苦只是在这个层次上去做一些息苦的动作、努力。有些时候，他相续当中有深层次的因或者福报的缘故，他可以息灭一点。有些人没有这个福报，怎么样也息不了苦。他没有知道苦根的来历。

有一部分人就知道，痛苦来源于业，所以他从业方面去调整，是从这个方面息苦，他层次深一点了。有些人就知道业从烦恼上来，他就开始调伏烦恼，有些外道他就修禅定，禅定生起来了，烦恼不生，烦恼不生就没有恶业，没有恶业就不会有痛苦。

但是，烦恼还不算最深层次的，烦恼的来源是实执，不管是人执还是法执，这就是无明了。所以，如果要真正地把实执找到了，通过反方面的对治，把它息灭掉，一切的根本就解决了。而空性慧的这种解决方案，它是到所有痛苦的最底层，它的发源地在哪里，它的根本在哪里，找到它，然后对治它。

实执的反方面是什么？就是没有实有，不实执。不实执是什么呢？我们怎么样去不实执呢？就是了知这一切实有的本体是空性的。如果我们了知了自己是空性的，一切外面的显现诸法是空性的，了知之后，我们就不会有实有的执着。我们就知道外境没有实有，我们的心就不会有实执。因为没有实执，了知了如梦如幻，了知了空性，安住空性当中，他就不会有烦恼了，不会有烦恼不会造业，不会造业就不会有痛苦。所以，从根本上息灭，才是真正地息灭。

这个方法是什么？佛证悟了，佛告诉我们了，寂天菩萨在论典当中阐释了佛经当中讲空性的正义，所以在这个论典当中给我们宣讲“当启空性慧”，一定要开启空性的智慧。这是一劳永逸的，连根拔除痛苦根本的殊胜的方便。

如果对这个教法没有兴趣的话，我们只能说对自己不太负责任，只是想在某种浅层次的阶段去灭除痛苦。想想看，前面我们分析的这个过程，我们都可以对应我们处在哪个层次。如果我们没有把对治痛苦放在去调伏苦根、灭掉苦根的话，我们以后还会源源不断地产生痛苦。现在我们不管是从表面上调整也好，还是从业因果的层次去调整也好，都只是相当于吃止痛药，暂时没有痛，但是病根还在。

所以，真正有智慧的人，他就知道一定要把病根拔除，病根拔除是什么？就是空性慧、空正见。必须要去学习，必须要内心当中去串修，去证悟它。所以说，“故欲息苦者，当启空性慧。”

当然，能够对空性产生信心的人，他也应该在前世有一定的善根、福缘，他才可能对空性有感觉、有兴趣，非常有兴趣学，听也听得懂，或者现在我们虽然听不懂，但慢慢地就可以听得懂。

其实我自己最早的时候，在佛学院听上师讲空性，记得是讲《入中论》，当时完全听不懂。而且不但听不懂，更可笑的是，上师在讲《入中论》的时候，连讲到哪个颂词、哪个地方都找不到，就是这么笨的一种状态。但是后来慢慢学习，通过上师的护持，有的时候上师骂，有的时候上师给压力、有的时候加持、有的时候安慰、有的时候鼓励，反正用很多很多方便，最后慢慢对空性的词句有点了解了，对空性的意义突然有点了解了，慢慢有兴趣再学

下来。像这样，现在对空性总的一些概念，或者它的推理方法，有一点点了知，就觉得没那么困难。

不管怎么样，刚开始的时候你们也许不懂，但是如果学下去的话，肯定会对自己的修学佛法，尤其是长期的修学佛法，它有很殊胜的作用。后面我们了知空性我们就知道，如果有了空正见的话，我们怎么样在磕头的时候安住空性，忏悔的时候来用空性，在转绕的时候用空性，在正行无缘殊胜，或者修法修到最后的时候一切不执著当中安住，这些都可以用得上。如果不学习不了知，我们永远对这种修行方法陌生的。

戊二（生智慧之方法）

前面是讲教诫生起智慧，这里讲怎么样生起智慧。生起智慧的方法，如果佛告诉我们，空性的功德很大，它有很大的能力，但是不告诉我们怎么样生智慧的话，我们也只有干着急。但是，佛陀有智慧、有大悲，还有善巧方便，告诉我们怎么样生起智慧。所以，生智慧的方法很重要。

分三：一、认识智慧之自性；二、深入对境无我；三、破除所断实执。

首先我们要认识智慧之自性是什么。第二要深入对境无我，对境是无我。看待对境，就有能境，能境就是我们的心，对境就是无我。无我是它的对境，我们要认知对境无我，能认知当然就是智慧了。第三破除所断实执，必须要破除所断的实执，通过智慧来破除实执。实执是我们内心的状态，现在我们内心当中有实执，我们执著外境是实有。我们通过修智慧就把内心当中的实执断除掉，生起空正见，生起空性的智慧。

己一（认识智慧之自性）分二：一、抉择对境二谛；二、修行有境正道。

这里也是对境和有境。有境是我们的心，对境就是我们所观察、抉择的对象。抉择对境就是胜义谛和世俗谛，这个我们必须抉择。因为一切万法的空性都是由对境的二谛引发的。第二是修行有境正道，我们内心当中的空性正道，我们怎么修持？

庚一（抉择对境二谛）分二：一、安立二谛之自性；二、遣除争论。

第一我们要安立二谛的本体；第二遣除源于二谛的一些争论。因为我们讲了之后，有些人不服或者我们内心当中还有分别念，大家提出问题要争论。再遣除这个争论，我们对安立二谛就有一个很圆满的非常正确清晰的认知了。所以遣除争论也是非常关键。

辛一（安立二谛之自性）分三：一、分类；二、本体；三、能量彼之慧差别。

首先是二谛怎么分类的，第二二谛的本体是怎么的，第三是能量——能够衡量，彼就是二谛——能够衡量二谛的智慧的差别。主要是讲这些差别者，谁相续当中具足什么样的了知二谛的智慧，要了知能衡量的智慧的差别，有高有低，有正确有错误。

壬一、分类：

世俗与胜义，许之为二谛。

世俗谛和胜义谛，被承许为此处所讲到的二谛。

在龙树菩萨《中论》当中也有一个很著名的颂词：“诸佛以二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”第一义谛就是讲胜义，因为胜是第一、殊胜的意思，所以第一义也就叫做胜义，第一义谛就是胜义谛。诸佛是以二谛为众生说法的。

如果我们不了知二谛的观点，我们在学习佛法的过程当中，在看经典的过程当中，在学习论典的过程当中，会产生很多的疑惑。有些时候，佛说这些都是有的，有功德。有些时候，说这些都没有，没有功德、没有利益。有些时候说有因果，有果报，有些时候说没有因果、没有果报。这个时候我们就会很迷惑，就觉得佛经怎么前后矛盾。有的时候不敢说佛经前后矛盾，不敢说佛经有错误，不敢说佛有错误，他就是内心很难受，很难过，然后又解不开这个结，到底是怎么回事？

其实这里面就是以二谛来说法。佛说一切是有的，说因果有、众生有、佛有、解脱道有、烦恼有、灭除烦恼有，这一切只要说存在，只要说有的，都是世俗谛，都是在表象或者有法

的层次上面。只要说一切是空性的，不存在的，比如《心经》当中讲，无眼、无耳、无鼻、无舌、无身、无意，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，什么都没有，这一切说无的，都是从究竟的层面，从胜义谛的角度来讲。

如果我们内心当中有了世俗谛和胜义谛分辨的智慧，我们就可以以自己的智慧把这些分开。这个部分是讲世俗谛的，那个部分是讲胜义谛的，而且世俗谛和胜义谛，它并不矛盾，它是不同的层次，不同的侧面。我们有了这个智慧的时候，我们看佛经，就对佛陀的智慧不但不会产生怀疑，而且会产生更加深厚的信心，对一切万法的本性也分辨得清清楚楚。

自己修行的时候，怎么样在世俗当中修行善法的过程当中不执著，不去执实有，修习正法就会得心应手。自己不会迷惑，就觉得修行佛法很清楚，什么时候在世俗谛当中需要做的，而且在世俗谛中做的同时，怎么样去安住它无自性，怎么样不执著它，这个方面就会很清楚。

诸佛以二谛来为众生说法，这个我们一定要了知。佛陀讲法是以二谛来讲法的，我们不要混淆了。混淆了二谛之后，就会出现很多的疑惑。有些人在讲的时候，也是根本没办法讲清楚，也分不清楚。他自己没有分辨清楚的缘故，他也讲不清楚。所以，有些学的时候，如果是没讲清楚，他也不懂，不知道怎么样去分析。但的确确实诸佛以二谛为众生说法。

所以，分辨世俗谛和胜义谛，对初学者来讲非常重要，非常关键。

讲这么多，到底什么是世俗谛，什么是胜义谛呢？所谓的世俗谛，它是有法的显现部分。有法的显现部分，这也是很术语化的。用大白话来讲，就是我们能够看到的、能够听到的、能够想到的所有的一切，都叫做世俗谛，这也叫表相、有法、显现、心的本体，这一切都是世俗谛。

凡夫人在他的境界当中，能够浮现的一切迷乱显现、迷乱分别，都是属于世俗谛。凡夫人的境界就是现在我们睁开眼睛能够看到的東西，我们用耳朵能够听到接收到的一些东西，包括没有听到的一些东西，还有我们能够闻到的，舌头能够尝的，身体能够感触的，我们的心、分别念可以想的，这一切都是属于世俗谛。凡夫人的境界就是世俗谛。

胜义谛是什么呢？胜义谛就是圣者的殊胜智慧，了知一切万法实相的、表相之下真实义的，这叫做胜义谛。胜是殊胜的意思，圣者所证悟的境界是殊胜的境界，所以它叫胜义，也是前面讲的第一义，第一义叫做胜义。

“胜”是殊胜的意思，什么是殊胜的意义呢？看待凡夫人的所思所想所见，圣者安住的是它们的本性，它们的究竟实相，这就叫做胜义。

“谛”是真实的意思。我们前面讲，世俗是假的，是凡夫人的，是虚幻的，为什么世俗叫谛呢？这有两个意思。第一个意思是说，在凡夫人的分别念当中，把这些都认定为真实，所以也可以叫谛、世俗谛。第二个意思，暂时的层面来讲，这些显现的法，房子有房子的作用，车有车的作用，杯子有杯子的作用，暂时在世俗谛的层面来讲，它们的作用是可以成立的，可以起作用的。可以起作用的东西相对来讲是真实的，所以也叫谛、世俗谛。

胜义谛是真谛的意思，一切万法的真实义，最究竟的真实义，当然这绝对是谛了。所以说，世俗谛和胜义谛，许之为二谛。把它们承许为二谛。

在讲二谛的时候，我们有的时候还会有一些模糊，所以要再附带讲一下二者之间的关系。如果我们把关系搞清楚了，大概就能分明白世俗和胜义。

世俗和胜义是一本体、异反体。世俗谛和胜义谛，它是一个本体上的两个不同侧面。比如说，一个水杯，世俗谛和胜义谛是同属于这个杯子，所以它叫一本体。异就是不同的意思，异反体是说一个本体上的两个不同的反体，两个不同的侧面。

世俗谛的侧面是什么？世俗谛就是这个杯子显现的侧面，能够被我们看到、摸到，这个部分就叫做世俗谛，是这个杯子的其中一个侧面。

这个杯子的另外一个侧面、反体是什么呢？就是它的空性部分。杯子它虽然有显现，但是杯子也是空性的。打个比喻讲，就像做梦，（当然，我们都知道梦是假的）我们在做梦的

时候，梦中的显现这一部分是世俗谛，它可以显现，有作用，能够看到，能够听到，还能够摸到，可以想，这一部分就叫梦的世俗部分。梦的另外部分，就是梦是假的，是空性的。它怎么显现也是没有自性，怎么显现也虚妄。这种虚妄的、假的部分也是梦的一部分，叫胜义谛。

所以，世俗和胜义是一个法的两个侧面，术语就叫做一本体异反体。我们由梦，再放在现在我们能够看到的、听到的，我们所执著的东西上面，任何一个法都有这两个侧面。不管是什么，包括我们的心，包括我们心所能够了知的，眼睛能看到的，所有的东西，它都有这两个侧面。一个是它显现的这部分，叫世俗，一个是它的究竟的本体，它的究竟的侧面，就是它的空性。一切万法显现的时候都是空性的。它的空性部分就是它的胜义。

任何一个法都离不开，只要有这个法显现，就会有世俗和胜义。如果没有这个法，就没有这个法的世俗谛，也没有这个法的胜义。所以，有这个法，就会有它的世俗和胜义，没有这个法就没有它的世俗和胜义。所以，它的关系，按照比较容易理解的方法来讲，就是一本体异反体，这叫做二谛。可能这样就比较容易理解，我们首先有这个概念。

现在我们活在世俗当中，但是胜义谛我们要知道。一切万法在显现的时候没有离开它的胜义谛。梦正在做的时候，有没有离开它的不存在的空性的部分？没有离开，只不过不知道而已。一切的房子，一切我们所看到的杯子，或者我们能够听到的音乐，我们能执著的分别念正在看到、正在执著，杯子正在显现的时候，也永远没有离开过它的空性，永远没有离开它的胜义谛，只不过我们没有看到。

那怎么办？我们就去观察，把它找出来，通过中观的理论观察之后，它正在显现的时候，空性被我发现了。这是一种见解。我们要去找它，空性不是说刚开始没有，后面有的。它正在显现的时候就有，只不过我们没有发现而已。现在我们要去发现它，去找它，就通过中观的理论，下面我们要讲很多的理论，去找它，发现它。以上是胜义和世俗的关系，许之为二谛。

壬二、本体：

什么是二谛的本体呢？前面是分类，世俗和胜义就是它的分类，这里讲它的本体，什么是世俗谛，什么是胜义谛。

胜义非心境，说心是世俗。

胜义谛不是心的境界，只要是心的境界，一定是世俗。

胜义到底是什么？非心境。通过非心境来安立的，为什么要用非心境来安立？佛教当中有两种表诠，社会上有没有不知道，应该有。但是佛教当中有两种宣讲方式，一个叫做表诠，一个叫做遮诠。表诠就是从正面上去描绘它。第二叫遮诠，通过否认的方式，否定、否定、否定，最后否定完了之后没有否定了，它的本体就是这个。

胜义谛，这里讲非心境。这里它没有用表诠，用的是遮诠，把其他的排除掉，最后剩下的叫胜义谛。为什么这样讲？因为胜义谛是没办法用心、语言去表达的。如果能够用心想到的，绝对不是胜义谛，能够用语言表达的绝对不是胜义谛。

凡夫人也从来没有见过胜义谛，只是圣者见到了，那圣者怎样给我们宣讲这个问题呢？对我们这些从来不知道胜义谛的人来讲，怎么让我们知道呢？用遮诠的方式是最合适的。为什么最合适呢？因为心的境界我们是经历过的，我们有经验，所以圣者就说，所有心的境界都不是，排除掉，就是胜义谛。这种表达方式离真正的胜义谛是最近的。

我们也看《金刚经》当中是怎么讲的。《金刚经》当中也没有从正面上去描绘空性，根本描绘不了，所以只有排除，只有否定。而且在讲空性的时候，在讲胜义谛的时候，从正面安立一个所诠，让我们去了知，我们就会把这个又执著，它是实有的，它是存在的。所以只有否定掉一切，给它安立一个名称叫胜义谛。所以叫胜义非心境。《金刚经》当中讲，“无我相、无人相、无众生相”“×××即非×××，是名×××”……讲了很多。

还有《心经》当中也是很多，从开篇到后面都是在否定。首先否定五蕴，“色即是空，空即是色”，“受想行识，亦复如是”。再否定眼耳鼻舌身意，再“无眼界乃至无意识界”。先否定五蕴，然后否定六根六境，“无色声香味触法”，像这样，否定十二处。再否定十八界，“无眼界乃至无意识界”。再否定十二缘起，正的十二缘起否定，反的十二缘起也否定，“无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽”。再否定四谛，“无苦集灭道”。再否定智得，“无智亦无得”，智是菩萨的境界，得是最后的佛果。

它从五蕴乃至佛果之间，只要我们能想到的，只要是我们心中能想到的，这一切都是世俗谛，全部否定完，胜义非心境。连佛果也是无自性的、空性的。说这些就有些吓人了。但这的确是佛讲的，的确是万法的真实性。我们要慢慢去接受另外一种概念。

以前我们接受的都是佛的功德，佛很殊胜，我们要发心得到佛果，要通过佛果去度化众生。这在世俗谛的层面绝对有，尤其对我们修行来讲，都是需要依靠的。虽然究竟来讲它是不存在，但是暂时来讲，在世俗的层面，它的确有而且起作用，而且必须要这样走。但是如果我们执着于佛存在的话，就永远得不到佛果；如果我们执着众生可度，就永远度不了众生。因为我们还有实执。这个实执打破不了，我们就没有办法现前佛果。所以，既要求佛果，也要知道它无自性，知道它无所得，才能够得。《心经》这二百多个字当中，从色法乃至一切智智的所有法，全部抉择为空性。

“胜义非心境，说心是世俗”。要讲胜义的时候，首先要讲什么是心。知道了心，再讲非心境就知道什么是胜义了。“说心是世俗”，只要是说心的，心的境界安立的，都是世俗谛。

我们看什么是心。心可以从识的角度来讲。有些地方讲六识，包括唯识宗在内的讲八识，所以我们用最宽的范围，从八识来讲。所谓的心就是八识和八识的对境，都是属于世俗。眼识和眼识生起的根——眼根，眼识的对境是色法，耳识、耳根和耳根的对境——声音，然后是鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。整个八识，还有和八识一起生起的心所——四十六种也好，五十一一种也好。这就是我们的内心状态。还有它的对境，当然前面讲到了五根，五识都是有外面的色法作为它了知的对境，眼耳鼻舌身的对境就是色声香味触。

除了有色根之外，意识的对境是我们的分别念面前显现的，比如我们闭上眼睛，脑海当中浮现一个房子、一个地方、一座山，这些是我们意根和意识的对境——法。然后是我执末那识，以及阿赖耶识和它的对境。所有的法都包括在八识和八识的对境当中了。

这一切都是世俗的。比如我们想佛，脑海当中的佛是属于心识的法，我们脑海当中想度众生，这些都是属于意识的对境。我们眼根看到的佛像，耳根听到的佛音，这些都是属于我们心的境界。这些都是世俗。只要是我们凡夫人能看到、能想到的，都是世俗了。

了知什么是世俗之后，再看“胜义非心境”。胜义谛非心境，不是世俗当中的这些心的境界。是什么呢？是无可缘，无可执的，一切万法远离四边的空性，这就叫做胜义谛。所以，胜义谛表示的时候是遮诠、否定、破斥的方式，来让我们知道本体胜义谛的境界。

现在只是讲它的本体，具体的推理方式还没有讲，后面我们要慢慢学习。如果有机会学《中论》《入中论》《四百论》，这些方面如果能学的话，它能够对抉择空性的方方面面，它能够抉择的非常清楚，非常的明了。

这个地方讲它的本体，“胜义非心境”。当然，这里还有很多要讲的，讲这句话根本讲不了所有的内容，但就像前面讲的，把该讲的放到后面，再找地方把这些该讲的都要讲，尽量交代清楚，尽量让大家在学空性的时候，有比较全面的认知，就非常好，但是时间问题，没办法讲。二谛就是这样的。还有显空二谛，现相实相二谛，有空的时候再讲。

壬三（能量彼之慧差别）

能够衡量二谛的智慧差别。

分三：一、补特伽罗之分类；二、妨害之次第；三、能害之理。

讲能量智慧的时候，主要是讲谁具有这种智慧，谁具有了知二谛的分别或者智慧。能量的智慧差别就是补特伽罗。补特伽罗是梵语，翻译成汉语就是数取趣——数数的取六趣（六道），类似众生、异生、凡夫。当然补特伽罗、数取趣，不是完全的凡夫和异生的意思。数取趣就是数数的取出去。也有讲佛也是数取趣，因为虽然佛超越轮回了，但还是会在轮回当中度化众生。所以，有的讲补特伽罗的时候，佛、菩萨、声闻罗汉都叫数取趣。但这个地方讲的数取趣解释成凡夫众生，主要是从凡夫业力投生的角度讲。补特伽罗翻译过来应该是数取趣。数取趣的分类是什么，怎么样上面妨害下面的，怎么样能害的道理，分三个方面来讲。

癸一、补特伽罗之分类：

世间见二种，瑜伽及平凡。

世间分为两种世间——瑜伽世间和平凡世间。这是讲补特伽罗的分类。

进一步讲，什么是平凡世间，什么是瑜伽世间？整个世间分两种，平凡世间和瑜伽世间。平凡世间分两类，第一类是没有入宗教的，没有入宗派的。现在的很多无神论者，不信宗教也不学宗教，不入宗派，就是很普通的世间人，第一种平凡世间就是这一种。第二种平凡世间是没有入佛法的外道，他有宗教信仰，入了宗派，但他不是内道，而是入了外道。印度的360种外道也好，现在世间的各种外道也好，这是第二种入宗派的平凡世间。

除这两种平凡世间之外，叫做瑜伽世间。首先要知道什么是瑜伽。瑜伽这里指瑜伽士。什么叫瑜伽行者呢？具有寂止和胜观能力的修行者，就叫瑜伽行者或者瑜伽士。当然现在，一提瑜伽士大家就想到，长头发、戴耳环、披白披单的在家活佛或在家修行者。这是某种意义上的瑜伽士。但真正来讲，不管在家出家，只要具有止观的能力都叫瑜伽士。

还有一种解释方法，通过闻慧、思慧、修慧能够如理抉择无我之义的就叫瑜伽士。这个意思就更加容易理解一点。通过听闻、思维、修行了知了空性，都叫瑜伽士。这样的范围就可以涵盖很多。比如我们也可以叫做瑜伽世间，因为我们通过听闻抉择了无我，通过思维抉择了无我，虽然还没有生起止观的境界，但是通过修行抉择了无我，这个叫做瑜伽世间。如果这样理解，就可以把中间这一部分涵摄了。

否则，如果说具有止观等持的瑜伽士，叫做瑜伽世间，那我们是属于什么？我们也不属于平凡世间，我们是入了宗教的，入了宗派，第一肯定不是普通世间者。第二没入外道，肯定不是平凡世间了。那么瑜伽世间算不算呢？按前面标准来讲，有止观等持、止观功德叫瑜伽士或者瑜伽行者。而我们学了佛，但是没有生起寂止，没有生起胜观，我们到底属于哪个？所以，如果把具有听闻、思维、修行智慧来抉择无我的人叫瑜伽世间，我们就可以算到里面去。我们皈依了，能抉择无我，可以算到里面去。有些虽然没有完完全全的抉择无我，但是他有准备抉择的，他已经入了内道，随顺于无我的，这也算是更广义上的瑜伽行者。

这里“世间见二种，瑜伽及平凡”，是从分类来讲的。

癸二、妨害之次第：

既然分了类之后，就有妨害之差别，意思是讲，层次越高的世间能够妨害层次低的世间，因为他的见解越来越高，对二谛的认知越来越高。最下层的人对二谛的认知是最差的，越往上走，他对二谛的认知就越明了。

前边只讲到瑜伽世间，之后瑜伽世间还有分类。瑜伽世间有四个分类，刚才没讲，漏掉了。四个分类分别是有部派、经部派、唯识派、中观派。瑜伽世间分了四种，又分两类：一类是小乘的，一类是大乘的。小乘的是有部和经部，大乘是唯识和中观。这样分了之后，我们知道，最下层是平凡世间当中未入宗派者，第二层次是已入外道宗派者；第三个层次是小乘有部，第四个层次是小乘经部，第五个层次是大乘唯识；第六个层次是大乘中观宗。这是讲到它的次第、分类，下边讲妨害的次第。

妨害的次第是说，上上的次第可以妨害下下的次第。妨害不是说去伤害它，而是说下边的观点不究竟，不圆满，越是往上走，观点越接近二谛，越接近实相。

在智慧品当中讲般若空性的时候，有很多辩论、遮破，但它们都是围绕一个重点——抉择实相空性。我们在抉择实相空性的时候，必须要放弃宗派的偏执。有人说：“我是学唯识宗的，为什么这里边没把我们唯识宗定那么高？”这不是说通过感情来分的，而是通过正理来抉择。越接近二谛双运的，越接近究竟真相的，它的层次就越高。我们可以观察自己处在哪个层次，如果我们恰好处在那种层次，就可以通过这种方式帮助自己提升。所以，这是随顺于正理，而不是随顺于感情、执著。这里边很多辩论都是这样的。后边还专门有中观宗和唯识宗的辩论，到时候我们也可以分析这样的必要性。

颂词讲：

**瑜伽世间破，平凡世间者，
复因慧差别，层层更超胜。**

“瑜伽世间”——前边讲有四种瑜伽世间，瑜伽世间能够破斥平凡世间的观点，因为平凡世间的观点不究竟，不了义。瑜伽世间的四种世间当中，也是因为对二谛的认知智慧差别的缘故，一层比一层更超胜。

我们简单分析一下瑜伽世间怎么破平凡世间的。

首先是最差的平凡世间，平凡世间没有学过任何的宗派，他只是想当然的认为我存在，想当然的认为这一切都是实有存在的，他没有任何分析任何观点。

这种观点，学了宗派的人可以破它。因为学了宗派的人，不管是外道也好，他入了宗派之后，会对现象做一些分析、观察，也会有些禅修，他通过禅修得了一些智慧。入了外道的人，他会对我、身体，还有一些现象，做一些分析。尤其是在古代，他会分析观察得很深。他观察的时候，对于心灵精神方面的认知，就会更深一层次。他就超胜世间种田的、放羊的一般老百姓。所以，外道的世间者，他可以破斥掉最下面的社会人士、不入宗教的人。

然后是瑜伽世间能够破平凡世间。有部能够抉择一切万法刹那生灭的无常，能够抉择心识刹那生灭的无常，也可以抉择无我空性。它有无我空性的缘故，就能破掉外道的观点。因为外道是认为有我的，而且这个我是具足常有特性的、有五种特点或者九种特点的我。这在无我宗的内道面前，完全可以破斥掉。所以有部派可以破外道。

经部派的观点可以破有部的观点。因为有部派虽然抉择无我，但是它承许过去现在未来三世是实有的，也承许眼根见色法，看到的是色法是真实的，可以直接看到色法。这些观点就比经部派的观点要稍逊一筹。所以经部派，虽然也同属于小乘，但它抉择三世不是实有的，也知道眼根不能直接见色法，而是眼识见色法，见到的都是影像，真正的色法见不到，等等。这些观点可以超胜有部派。

经部派之上是唯识宗，唯识宗可以观察有部和经部抉择的，色法是最小的微尘组成，胜义当中存在微尘的观点，唯识宗可以破斥。但是心识的刹那部分，唯识宗并没有破，因为它自己也承认，胜义当中心识实有。所以，针对有部经部承许色法最细微的微尘、胜义谛中存在微尘，唯识宗可以用六尘绕中尘来破斥。当然，破斥的方式后边还要讲，这里只是介绍一下。

有部、经部的心识刹那实有，唯识宗认为胜义中阿赖耶识存在，这个中观宗可以破掉。中观宗通过共同五大因、不共四大因，可以破掉唯识宗承许的心识是实有的观点。因为心识实有，并不符合最究竟的实相，究竟的实相当中，心识不可能是实有存在的。所以，中观宗抉择一切万法空性的理论，可以对唯识宗的观点有所妨害。

其实妨害并不是通过仇恨心、嗔恨心去打压对方，而是通过公正的理论抉择一切万法的空性。一切万法的净法界，到底怎么样？一切万法的实相，到底怎么样？你认为胜义当中有实有的心识，我们就通过理论观察，胜义当中心识的实有，是不是成立。如果不能成立，就只能成立空性。从这个角度来讲，中观宗的观点对唯识宗的观点有妨害，不是出自于情感方面、执著方面，而是出自于正理方面。这是妨害次第的简单介绍。

癸三、能害之理：

以二同许喻。

前边有一个问题：虽然你这样抉择，说这些平凡世间者，以及唯识宗以下的瑜伽世间者，他们的执着都是假立的，对境都是不实有的，但是用什么方法来理论建立众生分别心面前的显现都是假立的？他们认为是实有的，你认为是假立的，那么有什么样的能害之理能妨害它？

这里用一句话：“以二同许喻”。有很多理论可以抉择一切万法是虚妄的，这里告诉我们一个方法——有没有一个二者同时承认的比喻。你认为，分别念前的诸法是实有的，那你能不能找到实有的比喻，你也承许是实有的比喻，我中观宗也承许是实有的比喻，能不能找到二者同许的比喻。二是讲自己和对方，双方共同承许的比喻，你能不能找得到？根本找不到一个实有的比喻。

而中观宗认为的一切万法是无实有、虚幻的，可以找到同许的比喻。我也承认是这样的，对方也承认，这个能找到。在《般若经》等经典当中，使用的梦喻、幻喻、水月喻、回声喻、幻术喻、阳焰喻、海市蜃楼——乾达婆城喻，等等。很多比喻都能够说明，正在显现的时候，其实无实有的。

可以找到同许的比喻，来说明一切万法都是无实有的，一切万法在显现的时候，是假立的。比如做梦，做梦正在显现的时候，它没有任何的实有。对于梦喻和幻喻，自宗承认，对方也承认。所以我们在安立一切万法是虚假、无实有的时候，我们能够找到比喻——如梦如幻。对方说一切万法是实有的，就找不到双方都能够承认的，能够证明一切万法是实有的比喻。像这样，用同许喻就可以说明。

通过同许喻的说明，它是从比较直接的角度安立的，也告诉我们一切万法是假立的，是有比喻的。当然，理论上讲的就更清楚，一切万法为什么显现的时候是虚妄的，为什么不成立实有，讲的非常清楚，下面慢慢可以学习。

辛二（遣除净论）

对于前面的二谛观点有些净论，我们要遣除这些净论。

分二：一、遣除世俗之净论；二、遣除胜义之净论。

壬一（遣除世俗之净论）分五：一、遣除不行道之净辩；二、遣除于境无净之辩；三、遣除以量有害之净；四、遣除与教相违之净；五、遣除太过。

首先是不行道——如果一切万法是假立的，那么行持六度万行之佛道，也就没有什么作用了。所以要遣除不能行道之净辩。第二遣除于境无净——既然你也承许是假立的，我也承许是假立的，那么对于外境存不存在，就不需要争论了。我们说，还是有争论的必要。什么必要下面讲。第三遣除以量有害——世间人看到的東西是现量见到的，你是通过理证、推理得出来的。所以，以量有害。别人是现量看到的，真正看到了，你是推理的，所以他看到的就比你推理出来的更有说服力。他认为我们推理的是不对的，有害的。要遣除它。第四与教相违，教证当中讲无常是实有，你说是无实有的，教证有相违的地方。第五是有太过。

癸一、遣除不行道之净辩：

颂词讲：

为果不观察。

这句话也有一个对方的提问，必须要知道对方是怎么想的。

对方说：“如果按你们中观宗的说法，一切万法都是假立的、空性的，那么我们行持布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧六度，它就得不到果。因为道是假的，通过假的道也得不到佛果。既然这样的话，行持六度不就虚耗了吗？就不必要去做这些，因为它本来就不存在，它是假立的。”

问题就出来了。很多时候，为什么会出现争辩？他没把世俗和胜义分清楚。

我们回答说：“为果不观察”。在胜义当中，在一切万法究竟的状态当中，虽然它不存在，虽然没有，但是在不观察的情况下，却是存在的。不观察不是说一点不观察，而是没有以胜义谛空性理论观察的时候，六度、六度的果以及行持六度的众生，在世俗谛当中，都是存在的。它有它的显现的因，有它显现的自体，它的自体也有能够修道的所依，所行持的六度，最后他通过六度，调服自己的心成佛。在世俗的层面当中，这些都是可以有的，都是存在的。

我们说它不存在，主要是它没有实有的存在。它是假立的，但是假立并不是说完全没有，它是一种假有，不是真实有的。所以，不以胜义理观察的时候，也有，它是存在的。

“为果不观察”，“果”是说，在不经观察的时候，它世俗当中有，而且也有通过行持布施获得菩提果，为了得到如梦如幻的菩提果，在不观察的情况之下，六度万行的这些修法可以存在。这是不相违的。所以，他说空性不需要行道，这方面的争辩，我们说不存在。因为在世俗的层面当中，它是可以有的。大概是这样介绍。

这一堂课就讲到这里。

《入菩萨行论》第 154 课笔录

下面继续学习《智慧品》的空性。

前面讲了“为果不观察”，我们再对此补充一下。前面说在抉择世俗的时候不观察，在抉择胜义的时候要观察，是什么原因呢？其实，一切万法的显现，我们眼睛能看到、耳朵能听到的所有的显现，我们不观察的时候，它就如是的存在。对于这些存在的法，会有不同的一种认知。它该生灭就生灭，该生就生，该灭就灭了，就是这样一种状态。众生执着它或者使用它，像这样，这一切是纯世俗的。

如果我们对法稍加观察的话，就得出不同的结论，比如无常。当然，无常有粗无常、细无常。粗无常的法，很多世间人也能够大概知道，春夏秋冬的更替，东西用坏了，或人死了，这些粗大的无常，比较容易了知。稍微观察得到的无常，主要是指刹那生灭的无常，也就是一切粗大的法，它正在安住的时候，实际上它的内部正在刹那刹那地生灭。这种刹那生灭的无常，它是通过稍加观察就可以了知的。

如果我们对于法，作详细的、终极的观察，法正在显现的当下，其实就是空性的。它没有任何的自体，没有任何的自性，它是非实有的法。我们在不观察的时候，我们看到的东、西，它是完整的、起作用的，或者认为它是实有的。但是我们详细观察的时候，我们就会得到它是空性的结论——正显现的当下就是空性的，没有抛弃显现的时候，它就是空性的。这种空性的观点是通过详细和究竟的观察之后，得到的结论。所以说，“为果不观察”。

在不观察的情况之下，五蕴、十二处、十八界，这些法是存在的，有它的显现，也有它显现的作用。十二缘起也存在，这是众生流转的次第；反观的十二缘起，众生获得解脱，这个也存在。四谛的苦集灭道，也是存在的。发菩提心、修菩萨道、得佛果，这些也是存在的。所以，在没有胜义理论观察的情况之下，这些显现、显现的作用、显现的这些法可以改变等等，这一切都可以有。

但是我们一观察的时候，不管是凡夫位的显现也好，或者菩萨位的显现也好，其实这一切万法，都是在现的时候是空性的，是无自性的。

在讲中观的时候，得到的一切都是空性的观点都叫做胜义理论。胜义理论观察一切万法都是空性的结论，是通过最严格的观察所得出的。我们认为，我是存在的，我的心是存在的，这一切万法我都看得到，为什么都不存在呢？其实这是没有用最严格的方式来观察。

在中观体系的论典当中，所用的观察方式都是最严格的、最详细的、最终极的观察。如果这个法真的存在，那么在这么严格的观察的体系之下，它可以安立，最后就可以得到。比

如这个话筒的确是有的，的确是实有存在的，这种情况就叫做经得起胜义观察。经得起胜义观察所留下来的，那就是真实有。

如果说通过胜义理论，通过中观的理论观察之后，这个话筒它正在显现的时候，的确是没办法保持它的所谓的实有状态，在胜义理论观察之下，全部变成空性，都是无实、假立。得到这个结论，就说明这一切万法，没有一个法是实有的。我们现在能够执着的，这一切的万法，通过胜义理论观察，没有一个能够挺得下去，最后都变成了无自性，都变成了空性。在我的眼前显现的时候、在我们摸它的时候，都是空性的、假立的。

我们可以摸到它，这个难道是假的吗？可以摸到也不一定是真实的。下面还要讲很多很多，详细的理证在后面，现在我们只是把应该交待的一些原理和常识，尽量地多交待。如果我们学习的时候能够记得住，而且能够真正地通达它里面的含义，那随着我们每一次的课，一次又一次地讲课，学下去之后，我们在这个过程中很有可能就产生了对空性的正见。

这里面的观察方式和以前是不一样的。这里面有个最严格的审查制度，一切万法实有的观点，能不能经得起这么严格的审查制度，我们要看。其实按照诸佛菩萨的经验，所有的法，没有哪个法能够经得起审查，一切万法其实都是空性的。

下面开始讲正课内容。

癸二、遣除于境不净之辩：

于境不净，是说中观师也好，世间人也好，他们都承许外境。按理来讲，没有什么可以净辩的。其实这里面是有净辩的，净辩的地方在哪里？颂词当中讲：

**世人见实法，分别为真实，
而非如幻化，故净瑜伽师。**

世间人所看到的实法，他把它分别为真实有的，而并不是像中观师所讲的那样，它是幻化的。所以，他就和中观师为代表的瑜伽师开始净辩了。

“实法”是指显现的法。在我们眼前能够显现的法叫做实法，因为它能够起作用，所以叫实法。世人见到实法的时候，把它分别（“分别”是讲第六意识）或者执着为它是真实有的、有自性的、实有存在的，而不是犹如幻化一样的法。所以他就和瑜伽师净辩。

众生执为实有，但若我们抓住一个众生问：“你内心当中有没有实有的执着？”其实真正来讲，他没有这个概念的，没有像我们所认为的这样——他认为是实有的。他的观念是什么呢？他认为这个东西存在，房子是存在的，我是存在的。这种观念本身就是实有的，这就是实执。而不是他另外有一个概念，“我在执着它是实有”。一般的老百姓或众生根本不会有这样的想法，这种想法是我们学了宗派之后，我们的一个术语，叫做实执。

实执从字面上看，就是他执着这个实有的，他一定有一个实有的概念。但是一般人根本没有这个实有的概念，他就认为这个东西是有、存在。其实他认为这个有、这个存在，这种想法就叫实执。因为他认为这个真实存在的，不是假立的，不是幻化的。如果你告诉他，这个话筒是幻化的、假的，他说：“怎么是假的，明明是存在！”他认为这个东西明明存在，这种观点就叫做实执。反正众生认为所看到的，这些都是实有的。

“世人见实法，分别为真实”，他们把这些执着为真实有，而不是幻化的，“故净瑜伽师”，所以和瑜伽师争论。

为什么要争论？前面我们讲“为果不观察”。他这个问题就是跟随前面来的。

我们说，一切万法是空性的。

对方说，如果是空性，那修道也没有用了。

我们回答说，“为果不观察”——在世俗当中这些显现是有的，不观察的情况下是有的，得果这些是有的。

然后他又回来。他说，既然你也承许这个话筒是有的，我也承许这个话筒是有的，我们就没有必要辩论了嘛！你也认为它有，我也认为它有，那就不用辩论了！

其实问题就在这儿。通过这种不断的问答，才把这个问题的核心显出来。话筒在这儿，都认为它有，那为什么还辩论呢？其实这里面的“有”，一个是实有，一个是假有，一个只是承许它有的这种显现，一个是承许它有的这个真实。

这就是第三句中讲的：“而非如幻化”。瑜伽师说，这个东西有是有，但是假有，这种显现是虚幻的显现，不是真实的显现。就像梦中的话筒，有没有？有。有没有显现？显现。起不起作用？起作用。是不是真实有？不是真实有，它是虚假有。

虚假有可以有显现，这是我们学中观过程当中一个重要的概念。中观讲虚假的有，并不是虚无缥缈叫虚假、虚幻，只不过是万法没有实有的本体，我们给它取个名字叫做虚假、假有。

其实现在我们所看到的这个东西，现在我面前的这个话筒，现在你面前的这个电脑，你现在正在听到这个声音，中观师说，这些东西是假有的。假有并不是离我们很远的地方，就是我们面前能摸到的、能看到的。中观师说，这个东西正在显现时就是假有的。假有的东西就在你面前，它就是假有。

我和不学中观的人，我们摸的同样一个东西，我说这个是假有的，对方说这个是真有的。这就有辩论。不是辩论这个东西有没有，而是这个东西是真的有，还是假的有，它是真实的，还是虚妄的。

中观师安住它的本性的角度出发，来看它的本体，看它的显现，说：这个东西在现的同时是假的，犹如做梦的时候。我们在梦中看到这个话筒，它能起显现，能够起作用，能够传声。但是这整个过程，包括我们看到话筒，摸到话筒，用话筒讲话，话筒的作用，话筒传声，对方听到话筒传过来的声音，这一系列的都是假的。

假的东西并不妨碍它显现，假的东西并不妨害人和人之间的交流，假的东西并不妨害它有因有果，它有生有住有灭，不妨害。它是怎么样还是怎么样，我们现在所看到的，我们现在的生活方式，还是照常运行。但是在正常运行的过程当中，都是假的。

就像有的时候我们做梦，这个梦境好完整、好真实，很有次第。当然，大多数梦都是乱的，没有什么层次，也没有什么次第。但有些梦就很真实。比如说，昨天晚上这个梦太真实了，太有次第感了，太像真的了。但其实它再像真的，它也是假的。

现在我们假的东西不一定没有真实。现在所经历的一切，我们看到的白天的一切，其实观察之后这些都是假立的。但是，假立并不是说不存在，并不是说不起作用，它该存在还存在，该显现还显现，只不过它存在的本体是虚假的，无实有的，它的作用显现的时候，也是虚假的。别人搨了我耳光，痛也是假的，但还是有痛感。别人给你赞叹，这也是假的，但还是起作用。

所以，虚假是说显现的时候没有实有的部分，显现的这一部分该怎么显现还怎么显现。因为它是缘起法。下面我们还要讲这些问题。这些问题其实很深的，把这些问题一个个了解清楚之后才知道，就是因为假的、无自性的，才有显现，如果是真实的，就什么都显现不出来。

这些问题慢慢通达之后，我们就知道了，世俗当中显现有，我们要修道，有众生，有佛。但是在真正观察的时候，在胜义当中，这些都是如梦如幻的。所以，假有和真有就不一样了。中观师说有，是有显现、假有的意思。而世间人认为有，是真实有，它不是虚幻的。所以，在这个地方有争辩。

当然，因为中观师通过智慧观察完的，他的结论绝对是经得起观察。而一般的凡夫人，他想当然的认为这个是真的，是经不起观察的。所以，中观师针对某些有根基的人、能够接受空性教义的人，通过给他宣讲观察次第、观察的方法，逐渐逐渐地引导他，了知一切万法正在显现的时候是假立的，没有实有的。

既然没有实有，那么你把它当成实有，去执著它，得到之后就高兴得不得了，失去之后要死要活的。其实就没必要了。它本来就是假立的，就像你做梦一样。当我们从梦中醒来的时候，谁会执著梦中的得失。昨天晚上做梦的时候，你梦到中了五百万大奖，当时高兴不得了。但醒来之后，虽然有点可惜，但还是觉得假的，假的放过去了，因为是假的，就不会再认真了。如果是昨天晚上梦中的时候，自己的亲人被杀死了，自己非常的痛苦，也非常的嗔恨，但是当你醒来的时候，松口气，原来是做梦。因为它是梦，既然知道是假的，它就不会再去认真，他很快就淡忘。

所以，我们在生活当中，在现实社会当中，当我们知道这一切是假立的时候，真正安住它是假立的状态中（不是说我们内心认为它是真实的，只不过词句或者说法上面是假的，这起不到任何作用），我们再不会对这些法有这么深的执著了。因为我们可以放的下，我们的心能够容忍一切，因为是幻化的没有真实的。对没有真实的东西，我们不会再去认真。了知了空性之后，我们对在修行、生活过程当中遇到的问题，就可以很从容的面对。

其实，争论的焦点不是在有没有，而是在真实有，还是幻化有。真实有和幻化有是不一样的。凡夫人就落在真实有的执著当中，引发了一系列的烦恼、恶业，痛苦、流转。而修行者安住在一切万法幻化有当中，就息灭一切烦恼、恶业，修持一切善法，最后终止轮回，并且像佛一样度化众生。

这个地方讲了，“而非如幻化，故净瑜伽师”。也是通过这样的问答，突显了中观师的思想。全知麦彭仁波切他老人家在《澄清宝珠论》中讲，没有任何破显现的中观派。对这个因缘和合的显现，本身我们不需要破它，而是破它的实执。

以前，帝洛巴尊者对他的弟子那若巴尊者讲：“显现不破实执破，断除实执那若巴。”显现你不用破，它该怎么显现该怎么起作用，我们就去合理的使用它，生菩提心、慈悲心，这些不能破，你破实执，断除实执就是最殊胜的窍诀。我们要断除实执，必须要知道它不是实有的，必须要知道它是假立的，才能断除实执。

“而非如幻化，故净瑜伽师”，通过这样的方式知道了假有和真有之间的差别。

癸三、遣除以量有害之诤：

量就是世间人认为的现量。以现量有害，断除这个诤论。颂词讲：

**色等现量境，共称非智量，
彼等诚虚妄，如垢谓净等。**

对方反驳说：你讲这些理论，没什么用，说服不了我们。因为这些色声香味触等一切法，是众生现量见到的，亲眼看到的，亲耳听到的，亲手摸到的，这还有假的？这还不是实有的？你讲的无实有的理论没有用，这是我们现量见到的。所以，这些万法不是虚妄的，是实有存在的。

现量见这一点，我们为什么要拿出来观察，拿出来破斥。因为现量见是针对凡夫人来讲，最有利的一个证据。他觉得你讲这么多道理没有用。这些东西我都看到了、摸到了、听到了，你还说不存在。这难道是假的嘛，这不是真实的是什么？

很多人，不单单是论典当中所谓的对方，其实所谓的对方就是我们的分别心，我们就认为这些都是真实有的。为什么？因为我现量见到了。很多人都是把现量见到，作为最有力的说服根据。我们不接受空性，因为我看到了、听到了、摸到了，怎么是假的呢？尤其是当我们的手有质感的方式摸到桌子，摸到自己身体的时候，这种感觉难道是假的？就会产生这样的分别念。

这时候我们就必须要说明了，“色等现量境，共称非智量”。这种色等现量所见的这种根据，我们也不否认，看到了，也见到了。但是，它是共称的。共称是说在世间共同承认，这是可以现量见到的。但是非智量，它不是在正量面前，不是在有智慧的教言或者有智慧的分析方法分析完之后还能存在的。

量，学习过因明就知道，量其实是正确的心识，不错的心识。现量，就是直接的能够见到的、不错乱的正确的心识。智量，是通过智慧观察的正确的心识。

它是共称的非智量，“彼等诚虚妄”。其实“彼等”——众生的这些观点是虚伪的，不真实的。“如垢谓净等”，就像他们把不清净的身体，认为是清静的一样。

这里我们要观察分析。我们首先说，现量看到我承认，是共称的。但是又说“彼等诚虚妄”，是什么意思？是说我们现在看到这个是假的呢？还是说怎么？

其实这里分两个层次。第一个层次，我们在学《俱舍论》的时候，要分析诸识之间不同的分类和功用。“色等现量境”，是说我的眼根、眼识现量见到了色法，这个绝对不否认，只要有正常的眼根都看得到。

但是，眼识作用是什么？大家学过《因明》《俱舍论》就知道，眼识的本体是无分别的，它没有分别念，眼识本身不去分析我看到的是真的，还是假的，是真实的还是不真实的。眼识本身只管看，只管取境，反正境我取到了，房子里面的所有东西，眼识取到了，这时眼识的任务就完成了。它只管取境。

就像照相机或者手机照相的时候，照相机的显示屏，它只管显现，显现完，它就没事了。谁来操控呢？后面在按按钮的手或者人，他在操控，该按不该按，这个好还是不好，好看的我拍下来，不好看的我不拍。

所以，眼识所看到的東西，看没看到呢？看到了。但是，只是凭眼识看到了，就认为它是实有的，这是错误。因为认为它是实有或者不实有，不是眼识的事情，而是意识的事情。眼识去取境，意识去分别。眼识看到的東西，它就是真实的吗？眼识没有这个功能，眼识只是负责取相。当眼识取相的时候，它并不能分别所取的相，到底是真的还是假的。当眼识取了相之后，第六意识分别念再去分别：“这个东西是我看到的，肯定是真实有的。”

这个东西我摸到了，摸到了是什么？按照《俱舍论》来讲，这是身识。身识也是无分别的，前五识都是无分别的。眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这五种识都是无分别识。当我们手摸到东西的时候，它只呈现出它的质感——硬的还是软的、热的还是凉的、轻还是重。这些它的身识可以感觉的到。

但是，这个东西是真实的有，还是假立的有，它不负责。所以，我已经摸到了，怎么还是假的？这就是错误了。就算你摸到了，也只说明它的显现存在，而不能说它是真实的存在还是假的存在。我们说：“我都摸到了，它肯定是真实有的。”认为它是真实有的，又是意识的分别了。

我们就这个混在一起了。我们把存在的東西，作为一个根据：“我都看到了，怎么可能是假的呢？我都听到了，怎么是假的呢？我的嘴巴都吃到了，我都闻到了，我手都摸到了，怎么是假的呢？……”其实眼识乃至身识，它只能够判断有还是没有。但是，它是真的还是假的，是实有还是不实有，绝对不是它的功能。

但众生就把这个作为根据，说这个是真实有的。中观宗说：这些東西显现的时候，只是一个显现而已。虚假的也可以显现，并不是说只有真实的才可以显现，无实有的照样可以显现。

所以，只能说明显现是存在的，不能说它真实有的。既然它不是真实有的，那只是显现而已。如果不能这样确定它真实有，那没办法确定它是真实有。因此这里讲，“非智量”“共称”。共称就是，看是看到了，但是不能把看到作为实有的根据。必须要经过分析：看到的東西是不是真的，为什么它是真的？你不能说我看到了。看到了不行，看到的是眼识，它只能取相而已。眼识并不能判断真假，你必须要额外拿出它是真实有的根据。

所以，现量看到的，就是真的吗？其实这样分析下来，它没有办法安立是真实有的。你必须要额外找一个实有的根据，你才能判定它是真实有。所以，这里讲“非智量”。但中观宗

有很多根据。下面还要分析很多的根据说，虽然它显现，但它是无实有的。它只是显现而已，没有任何实有的成份。

“彼等诚虚妄”。他们都是很虚妄的，认为看到的東西就是实有的，摸到的東西是实有的，这些是很虚妄的。

“如垢谓净等”，打个比喻，就像一般的世间人，把不净的身体认为是清净的。本来身体是很不干净的，但是没智慧的人认为身体是很干净的。自己的身体很干净，别人的身体也很干净，所以对自己的身体贪著，对他人的身体也贪著，爱护自己的身体，贪著他人的身体。

他为什么会去贪著？耽著它是清净的。前面在讲第八品的时候，他认为对方是可贪著的，身体是清净的。贪心和清净、功德，会建立关系，贪心和污垢不会建立关系，没有人喜欢肮脏的东西。贪心一定是喜欢悦意的、有功德的、干净的。

为什么他会认为身体干净而去贪著呢？其实他颠倒了，他没有发现身体的本质。佛陀在经典当中讲，身体由36种不净物组成，从皮肤一直到骨髓，头发、指甲、内脏、血液、屎尿等等，这些东西没一个是干净的。本来不干净，但众生很虚妄，颠倒执著。众生有常乐我净四颠倒，把本来无常的东西执著为常，把本来痛苦的轮回认为是安乐，没有我认为有我，不干净认为是干净。所以，众生的现量是共称的，不是智量，它是虚伪的观点。

这里我们还是颂词和科判对照——“以量有害”，因为众生现量看到了，它就和空性的观点有害，这个并不能成立。所以，和现量有害的观点是不成立的，“共称非智量”。

癸四、遣除与教相违之诤：

对方说，如果你认为一切万法无自性，不单单和世间人的现量有害（世间人的妨害刚才已经遣除了），还和佛陀的教义矛盾。所以，你认为诸法无实有，是错误的。

这里可能会出现两个问题。一种可能的问题，他只是执着佛教当中一部份的经典。比如一部分的小乘者，他认为小乘的经典是正确的，包括现在有一种观点叫原始佛教，他认为这部分才是最原始的、最正确的，而空性而不是佛说的。下面还要辩论大小乘，大乘非佛的观点还要遮破。有些人只是执着小乘万法无常的教义才是对的，而一切万法无自性、空性的观点不正确。所以，他把佛教的这部分观点拿出来：你说空性的话，违背了佛教。这是一种可能性。

第二种可能性，他把这两种观点摆出来之后，有时会引发一些人的疑惑：佛教内部自相矛盾，有些地方说是无常的、有的，有的地方说是空性的，无常不存在。他认为这个是矛盾的。

所以，为了把这个问题讲清楚，也为了让大家知道，这其实是不同层次的不同讲法，这样就不矛盾。也有必要讲这个问题，所以“遣除与教相违之诤”。有前后两部分，首先我们看：

为导世间人，佛说无常法，

真实非刹那。

对方提一个问题：“按照你们的观点来讲，一切万法都是空性的、无自性的，那么佛陀为什么宣讲一切的有实法是刹那无常的自性，为什么佛会讲一切万法皆是无常的呢？你这种一切万法空性和佛说无常法的观点就矛盾了。”

“那为什么矛盾呢？假如法不存在，是空的，那这个法怎么会无常呢？无常的基础就是刹那生灭、不断地生灭。有东西才会生灭，没有东西就无法生灭。不管它再大再小，只有法存在，它才有生灭的可能性。按照中观宗的观点来讲，法都不存在，哪来的生灭。你说万法是空性的，而佛说万法无常的，无常的基础就是有法存在，它只不过是刹那生灭的，而不是说没有。这是两个不同的概念。”

中观师彻底否认说：“这个法根本不存在。”

对方说：“那如果不存在的话，哪个法在生灭？”

中观师说：“没有生灭。”

对方说：“没有生灭，就和佛陀讲得一切万法是生灭无常的自性，这个说法不就矛盾了吗？你作为一个佛弟子，你难道敢推翻佛陀的教义吗？”

对方是从这个角度提的问。而中观师是完全通达佛的密意的，不会有任何害怕的心理，就如理如实地讲解什么原因：“为导世间人，佛说无常法，真实非刹那。”为了引导世间人，佛陀才宣讲一切万法无常。但是在真实义，也就是胜义谛当中，真实不是刹那，或者刹那不是安立为真实的，或者真实义当中没有刹那。

这三句话也是有两个问题。第一个问题，在世俗谛的层面上，为了引导世间人，绝对是承认无常。第二，在胜义谛的层次上，无常也不存在。就像你说的一样，胜义当中没有法存在，就不会有无常法；世俗当中有法存在，就可以有无常法。

所以，如果我们通达了二谛，知道了二谛不同层次的讲法，不会有丝毫的矛盾。不但不会有矛盾，而且二谛两个方面，都是完全讲得通的，二谛的观点完全是圆融无碍的。这点我们必须要知道的很清楚。

下面回到颂词。为什么佛会讲无常法？因为为了引导世间人。为什么引导世间人？因为世间人执着万法实有存在，执着万法恒常不变。为了引导世间人知道一切万法无常生灭的缘故，佛陀在他们面前宣讲了无常法。佛说无常法的教义是不了义的。这个地方出现了义与不了义的观点。

了义不了义不能随便说的，必须要有一种理由。所以，上师在讲义里也讲了分别了义与不了义的方式。如果是不了义，它应该有三个条件。

第一个条件，说法有密意。佛虽然这样讲了，但佛心中想的是另外一种法，叫意趣。所讲出来的法叫密意。佛陀讲一切万法是无常，其实佛真正的观点，只是说在世俗谛当中法是无常的，而不是在胜义谛当中法也是无常的。所以，佛是有密意的。佛陀的密意是在讲在世俗当中无常，不是讲一切状态当中都是无常。这是不了义法的第一个条件，它有密意。

再打个比喻，佛说有我、我所。这也是佛陀有密意的不了义讲法。因为所谓的我和我所，是指假我，把心假立为我。我们知道，所谓的我，胜义谛及世俗谛当中都不存在，但是假我可以有，假立的我可以有。

佛说，我、我的弟子、我修了三无数劫的法，我的弟子是目犍连、舍利弗。其实在讲我和我所的时候，佛都是安住在密意当中讲的。佛有密意——世俗当中假我可以有，而不是说真我是存在的。

所以，不了义的法，它都有一种有密意的讲法。

第二就是有必要。什么必要呢？前面讲，为了引导世间人。因为世间人的心很粗大，而佛陀证悟的法界实相非常的微细。一个很粗大的心没办法与微细的法界相应，所以佛陀就要引导他们，逐渐地趋向空性。

怎么引导他们呢？首先，因为在我们眼前显现的都是整体的，一座房子是整体的，一个人是整体的，那么把整体的概念，知道它是无常的，它是很多部分，刹那刹那生灭的。他从所谓常一的观点，逐渐就知道它是无常生灭的。

如果他心相续当中，有刹那微细的无常，智慧已经达到这个标准了，你再给他讲：其实刹那无常生灭就是空性的。它有了中间这个跳板，他有了一个从实有到细微无常的跳板，他就可以从无常的智慧，过渡到空性状态当中去。

所以，佛有这样的必要。为了引导世间人，佛说无常法。因为一般人根本接受不了，一下子就说，一切万法是空性的。也有佛教史说，佛当年在鹿野苑转法轮的时候，刚开始时，给五比丘讲了他自己的证悟。有的佛教史观点不一样，有种观点讲，他直接给五比丘讲了他自己的证悟，听不懂、没办法接受。佛陀就退而求其次，讲了无常，一下子就听懂了，而且通过无常趋入到了阿罗汉的证悟当中。

五比丘这样的利根者，尚且还听不懂佛陀直接讲的他自己证悟的空性，更何况一般的人，怎么能听得懂呢？所以为了引导他们，佛陀的悲心不放弃任何一个人，他们本来有这种根基，通过循序渐进的方法可以证悟，佛陀就不会放弃这种方法。

为了引导这一部分世间人，佛陀讲了无常的修法、讲了一切万法是无常的。好像是说，无常应该有个基础，基础就是这个法存在。这个法实有存在，才可以生灭。如果这个法不存在，就没有生灭。在世俗当中为了引导世间人，佛说无常法，这是必要。这是不了义教法的第二个条件——必要。

第三个条件，不了义的一定有胜义理论的妨害。无常的教法只能在世俗谛当中存在。如果你要把它放在胜义谛当中，用胜义理论观察，它一定是有妨害的，胜义理论一定可以破斥掉它。这种说法就叫做有胜义谛的妨害、有胜义理论的妨害。所以，是不是了义的，还是要看最后一个条件——有没有胜义谛的妨害、有没有胜义理论的妨害。

我通过中观的空性，通过最究竟的观察方法去观察它，如果它是实有的，它在胜义当中也是能够经得起观察。如果我以胜义理论去筛、过滤一遍，我用胜义理论去观察它，它如果经不起观察，它就是不了义的。比如无常，比如假我，以及其他的不了义讲法，这些都经不起胜义观察。所以，第三个条件就是有胜义妨害。

这三个条件都具足的话，佛所讲的无常法，其实是不了义的。在世俗中可以这样讲，胜义当中不是这样的。

胜义当中怎么样呢？“真实非刹那”。在胜义谛、真实义当中，可以说因为没有法存在的缘故，就不会有无常。所以，真实当中没有刹那、没有无常，这是说的过去的。你刚才讲，没有这个法存在，它就不会有无常。的确，在胜义当中这个说法完全正确。胜义当中，就是没有法存在，所以没有无常存在。

我们就把这个分成胜义谛、世俗谛来观察讲解，就很清楚，“真实非刹那”是从胜义谛角度讲的。

下面是第二个层次的颂词：

**岂不违世俗？瑜伽量无过，
待世谓见真，否则观不净，
将违世间见。**

对方又开始提出问题了：“按照你的讲法，无常法不是胜义谛，（当然不是胜义谛了，前面讲了“真实非刹那”，在胜义谛中没有无常法）那它应该是世俗谛了。但是，是不是世俗谛呢？肯定不是。因为众生安住在世俗当中，众生的眼睛、耳朵、分别识，根本感觉不到刹那生灭，一般的世间人，谁能感觉到法的刹那生灭呢？感觉不到。既然感觉不到它的生灭，它就不是世俗。如果是世俗的话，众生的眼根、耳根等诸根应该能够感觉到它、能够看到它。所以，刹那无常的法，不应该是世俗谛。

“无常法既不是胜义，也不是世俗，那么它到底属于哪一个？因为一切诸法，要么包括在胜义谛当中，要么包括在世俗谛当中。但现在，胜义谛也不是，世俗谛也不是，它就成了第三品了。但这不可能啊。‘诸佛以二谛，为众生说法。一以世俗谛，二第一义谛。’如果它不是世俗谛，也不胜义谛，那出现第三品物质了？绝对不可能，中观宗也不会承认出现第三品物质的情况。

“‘岂不违世俗’，难道不违背世俗吗？刹那无常的法就不是世俗谛了，这就有问题。”

中观宗回答说：“瑜伽量无过。”这不会有过失，可以把它放在世俗谛当中。瑜伽量就是瑜伽现量。有些圣者，比如小乘的圣者，他在安住无我空性的时候，他能够现量见到一切万法刹那生灭。因为见到一切万法刹那生灭，所以说见到了无我，没有见到我的存在。在瑜伽师的现量面前，能够看到刹那生灭的无常，所以无过——没有成为第三品物质。

因为这种瑜伽现量，不是见万法空性的究竟智慧。看待菩萨入根本慧定、佛的究竟智慧来讲，小乘的圣者瑜伽师看到的刹那生灭，其实是属于世俗的，看到的无常也是属于世俗。他的这种智慧也可以属于世俗谛，世俗的智慧。所以，可以把无常放在世俗谛当中，不会有它既不是胜义谛、也不是世俗谛的严重过患。因此，我们回答“瑜伽量无过”，没有过失。

下面讲“待世谓见真”。

对方也是有一个问题，他说：“其实你如果不把无常放在胜义当中的话，还要违背佛的教言。佛陀在经典中讲‘见无常即见真如’‘见无常即见真实义’。”

(瑜伽师见到无常了，前面说“瑜伽量无过”，我们把无常放在世俗谛当中。)

他说：“你把瑜伽量放在世俗谛当中不对，应该把它放在胜义当中。假如把无常放在胜义当中的话，那就说明胜义当中不是空性的，它应该有法存在。

(他在打这个算盘，他认为在胜义当中应该有无常。他引用了一个佛的教证“见无常即见真如”“见无常即见真实”。真如真实是什么意思？就是真谛、实相。)

“佛都讲了见无常即真如，所以，在胜义谛当中无常存在、有法存在，不是虚妄无实有的，应该是实有存在的。”

针对这个问题，怎么回答呢？“见真”是对方的观点，“待世谓见真”是我们的回答。待世就是，看待世间人的所见，见到无常即是见到了真如。在世间当中，也可以分真实的和虚假的。整个万法，可分成世俗和胜义两部分。世俗谛是属于无自性虚假的，胜义谛可以说是真实的。在世俗谛当中，也可以分成两部分。一个是真实的，一个是虚假的。

在世俗谛当中分两部分，就是讲“待世谓见真”。看待世间见到的一切万法非无常，因为他见不到无常，他认为是常有的，不是刹那生灭的，一般的世间人看到它是整体，不是无常的。而瑜伽士看到这些法是刹那生灭的无常。所以，在世俗谛当中分两部分。一部分就是世间人见到的非无常、常有的自性，一部分就是瑜伽士见到的刹那生灭的自性。瑜伽士见到的刹那生灭的自性，看待世间人见到的实有不变的自性来讲，“待世谓见真”。

佛陀说见无常即见真如、见无常即见真实。这里的真如、真实，是看待世间人没有见到无常来讲，见到了无常就是见到真如了，见到了无常就见到了真实了。真实有世间真实和胜义真实两部分，世间的真实就是讲无常。从看待世间来讲，它的暂时的胜义谛、真如就是无常自性。世间当中一定有见真实和不见真实的差别。

下面就讲，“否则观不净，将违世间见”。这方面的推理，一层一层的，非常的清楚。如果我们认为在世间当中，没有见不见真实的差别，那么瑜伽士观不净的时候，瑜伽士现量见到人身体不净的时候，将违世间见——世间见身体清净的观点就会妨害瑜伽士观不净的观点。

为什么呢？因为整个世间当中，根本没有见不见真实的差别。而一切世间人都见了身体是清净的、都认为身体是清净的。而瑜伽士通过观不净观，他现量见到身体是不净。所以，如果在世间当中没有真实与否的差别的话，那么世间见到清净的观点就会妨害到世间观身不净的观点。它就不是颠倒，而是真实了，而不净反而成颠倒了。因为如果世间人见到就是真实，那瑜伽士见到的就不真实，而世间人见到的是身体清净，瑜伽士见到的是身体不清净。所以，见到身体清净的见解就变成了真实见，而见到身体不清净的瑜伽士见解就变成了颠倒见，但是绝对不是这样的。人身不净是世俗的真实相、人身的真实相。

所以，在世间当中一定有见不见真实的差别。而见到无常就是世间的真实，所以佛说见无常即见真实义，它是看待世俗讲的。在世俗当中，这个教理完全能成立，否则观不净就会被世间见伤害到，观不净就会成颠倒见了。

因此，与教相违的过失、诤论，完全是可以通过中观宗的观察予以遣除的。这一堂课的内容就学习到这个地方。

《入菩萨行论》第 155 课笔录

发了菩提心之后，我们继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》主要是通过菩提心，趣入到菩萨的行为。菩提心分为两种，世俗菩提心和胜义菩提心。世俗菩提心分为愿菩提心和行菩提心。世俗菩提心的部分，在前八品以及第十品中讲到。胜义菩提心的部分，主要是在第九品——智慧品。智慧是对于胜义实相、胜义空性的了知。首先是对于空性的听闻，得到闻所生慧；然后思维空性，得到思所生慧；修持空性，得到修所生慧；最后是证悟空性。

前面我们提到了，空性是一切万法的本性。当我们行住坐卧、起心动念，生起烦恼、痛苦的时候，并没有离开空性的自性。只不过我们虽然生活在空性当中，但并没有发现空性的存在。像我们虽然生活在空气当中，每天呼吸着空气，但是我们并没有感觉到它的存在，因为这个很自然。鱼每天生活在水里面，并没有真正地感觉到水在它的附近流动。

我们每天生活在空性当中，自己本身也是空性的。但是因为我们自己的分别念，认为一切万法实有的缘故，导致我们没有认知空性。虽然自己是空性，但是我们并没有认知。觉悟了一切万法实相、觉悟空性的诸佛菩萨，通过讲经说法、著论典的方式告诉我们，一切万法是空性的。

要了知一切万法的空性，首先要对我们所执著的一切法进行观察。因为我们所执著的就是对于一切法的执著。我们执著山河大地，执著自己的身体、思想，执著能感觉到的一切，认为这些都是实有的。

要让我们了知万法空性，也只有通过对我们所执著的一切法进行观察之后，认知这些法到底是什么样的自性。通过佛菩萨告诉我们的方法去观察，就会知道一切万法正在显现的时候，它的本体就是空性、无自性、无实有的，而无实有、空性，是一切万法永远不变的自性。

因缘和合，会显现万法，但是因缘和合的法，按理来说，依靠因缘产生的缘故，不可能实有。众生无知的缘故，把这一切因缘显现的法执为实有，执著实有就开始生烦恼，开始造业，开始流转。我们现在的整个轮回，现在的一切痛苦，相续当中的一切烦恼，所执著的一切，以及执著这一切的思想，其实从本以来，都是无自性的、无生的。现在要还原它的本性，不是去发明一个东西叫空性，而是我们去还原它本来的自性。

众生从迷惑开始，流转到现在，已经离实相非常远了。所以我们为什么要修行，要生起出离心、菩提心，要积累资粮、忏悔、祈祷上师三宝，这一切的修行为了什么？其实是为了让我们回归本来的最平常的自性。最平常的自性就是我们自己真正拥有的空性，一切万法的究竟实相。

除了空性之外的一切法，都不是我们真正拥有的。我们的身体、我们的思想、我们的一切，其实都是虚幻的。从现实的角度来讲，我们死了之后，这些都要抛弃；从深层次角度来讲，这一切都不是我们的东西。我们现在执著这是自己的东西，执著有个我，其实连我在内，包括我所执著的一切法，都不是我们的。为什么呢？因为这一切都不存在，都是假的、虚幻的，从本以来就没有出生过的。而我们真正拥有的是什么呢？我们真正拥有的是永远不变的实相空性，和空性无二无别的光明如来藏自性。

所以，我们要通过一系列的修法，来回归自性。首先出离心的修法，是我们回归自性的第一步；然后发起菩提心，让我们的心胸进一步地扩展；最后通过学习、修行空性的方式，让我们一切的执著，完全消失于法界当中，回归到一切万法不存在的、不执一切的实相、究竟的自体当中。这就是修行的次第、流程或者原理。

听闻空性和修行空性，它的意义在于什么？在于它不是一个让我们暂时获得利益、暂时离开痛苦的方便，而是究竟契合于我们真正具足的实相的最殊胜方法。

如前所说，布施、持戒、安忍、精进、禅定，这一切都是为了生起智慧而说。而智慧就是我们要学习、要悟入的，自己本来拥有的自性。如果了悟了空性，我们就是圣者、就是佛；如果不了悟，我们就是凡夫，由痛苦继续流转。

佛菩萨告诉我们，凡夫和圣者之间仅隔了一层纸，这边叫迷，那边叫悟。没有证悟空性，就是凡夫人，我们就会流转；但是一旦证悟了空性，我们就是圣者。迷就是现在我们的状态，不了知空性的本体；悟，我们知道了本来的空性，就叫悟。所以凡夫和圣者有迷和悟、觉和不觉的差别。

我们要学习觉悟、打破迷惑之道，而最究竟的方法就是了悟空性，学习空性。因为它无限接近实相的缘故，所以宣讲空性的经典、论典或者窍诀，如果我们去听闻、思维、抄写、讲解、修行，功德非常巨大。因为它接近实相，是实相的等流，其他的经典、论典、修法，功德也非常大，但都是间接地悟入空性的助缘，而不是直接的因缘。

相比之下，佛陀更加重视空性的经论，空性的思想和空性的意义。也是想了很多方法，让我们悟入空性。佛陀也是因为一个大事因缘，出现于世间，什么大事因缘呢？就是一切众生本具如来藏，一切众生本来就是空性。

学习佛法，真正来讲，并不是要让我们变得更好。我们认为我是存在的，只不过我不够完美，所以我要通过学习佛法来充实它，来升华它，来让这个我完美。其实真正的佛法不是去改良我，让他变得更好、更完美。而是我本来就不存在，要证悟无我的自性，这才是佛法的精华所在。

一切围绕我而进行的所有修法，严格来讲，不是真正的佛法。因为佛法之所以和外道法不一样，也就是因为有无我空性。在佛教四宗当中，前面我们分析了，瑜伽世间的四种世间

当中最低的是有部。有部之所以超胜外道，因为它有无我空性，了悟了一切万法是无我的，我是不存在的，所以它有解脱道，可以超胜外道。佛法和世间法、外道法不一样，就是因为宣讲无我空性的缘故。所以真正的佛法之道，应该是趣入无我的。

我们学习佛法，有时候说，如果修习布施、持戒，我们会在后世越来越好，这是一种善巧说法。为了让有情进入佛门学习，我们必须这样讲。慢慢地有情的根基成熟之后，佛陀肯定会宣讲一切万法无我的道理，一切万法究竟空性的道理，一切万法光明空性无二无别实相的道理。我们要去学习，要去证悟，必须要去了知。

对《智慧品》，讲闻的功德非常大，我们既然有因缘听受或者讲解空性的教法，应该有欢喜心。听得懂也好，听不懂也好，或者听懂多少也好，这都不重要。其实听闻这个法本身，就具有很大的殊胜功德和资粮。

当然，也需要一定的智慧，才能了悟《智慧品》当中所讲的内容。我们平时要多祈祷上师三宝，多做供养，多修福报，多忏悔，让我们可以对空性的教法有所悟入。

我们所学习的是“遣除争论”内容，有遣除世俗之争论和遣除胜义之争论。现在在讲遣除世俗之争论，有五个方面，前面四个问题讲过了。

癸五、（遣除太过）

“太过”就是很大的过失。有些人认为如果是空性的话，就会出现很多大的过失，有这方面的太过。中观宗为了让众生了悟万法空性的道理，所以遣除太过，安立空性的正义。

分四：一、破除不得福德之诤；二、破除不能结生之诤；三、破除无有善恶之诤；四、破除奉行无义之诤。

四个科判针对四种众生的疑惑，或者针对四种辩论，分别的予以遣除。

第一、如果是空性的，我们供佛也得不到福德。第二、如果是空性的，有情死了之后，就不会再转生。第三、如果是空性的，就不存在善恶。你杀众生，或者布施众生，就不存在善恶，因为是空性的缘故。第四、如果是空性的，我们奉行菩萨道，就没有意义。

很多众生都有这样的想法，我们刚开始学习空性的时候，也有如此。因为一切万法都是空性对我们来讲，实在太陌生了。突然接触到一切万法是空性的，和我们平时所认为的很多信息、知识，都不一样，自然而然就产生了很多的怀疑，很多的矛盾。所以必须要遣除怀疑，安立空性的正见。

寂天菩萨把这些有代表性、针对性的疑惑，专门通过颂词的方式，来予以遣除，对我们进一步了知空性的正义，有很大的帮助。

子一、破除不得福德之诤：

供幻佛生德，如供实有佛。

供养幻化的佛产生福德，犹如供养实有的佛产生福德，是一样的。

我们进一步要回答这个问题。对方的问题和疑惑，是间接地隐藏的，没有直接在颂词当中表现出来。我们要遣除对方的疑惑，必须要知道对方和我们对这个问题是怎样想的。

我们都在讲，一切万法如梦如幻、无实有、虚幻的、空性的、不存在的。讲到了这些，有些人心中会疑惑，既然万法不存在，佛陀也是不存在的，我们平时供佛，不就得不到福德吗？进一步讲，佛陀是不存在的、空性的，供品也是空性的，供养的人也是空性的，供养的方式也是空性的，最后什么都得不到，什么都不存在，什么都是空性的。所以我们没办法得到福德。

如果得不到福德，很多经典当中让我们去供佛，也承诺供养佛之后有巨大的福德善根，我们前面讲愿菩提心、行菩提心的时候讲过，如果以菩提心摄持供佛，可以成为成佛的资粮，这一切岂不是成了妄语、空言吗？所以，有些人认为大乘不是佛说的，因为如果大乘是佛说的，相当于诽谤了佛，诽谤了供佛的功德，就产生了很大的疑惑。

其实，这是没有了知空性的正义。第九品智慧品，全都在讲空性的正义到底是什么。空性并不是像平时我们所讲的，犹如什么都不存在的虚空一样，什么都没有，否定一切，抹杀一切，比断灭见还要断灭见。外道的断灭见，至少说现在是存在的，人死之后是不存在的。但空性宗不是这样，空性宗连我们眼睛见到的、耳朵听到的，乃至佛陀在经典当中讲到的一切，都已经否定了，统统抹杀了。在他们看来，中观宗是断见中的断见。

其实，这不是空性真实义。中观宗或者说空性宗，对于显现和显现的作用，都没有否定。否定的是实有性，它的相还在，相的显现作用还在，但它的实有性是要否定的。为什么要否定呢？因为一切万法是远离一切四边戏论，远离一切有无是非的，它只是显现和显现的作用而已。

所以，中观宗并不是真正在否定显现。有些时候我们说，一切都不存在，一切都是空性的，众生就很难理解。这也就是为什么中观宗或者讲空性的宗派，在讲空性的时候，会用很多不同的词句来进行表现。

比如空性，这是表达万法实相空性的词句，还有是虚幻、不存在、无有、无实有、现而无自性。其实这都是空性不同的异名，可以通过不同的侧面，来让我们了知空性的正确含义。

有些人理解空性，他认为杯子里面没有水叫空。有时候说不存在、没有，他就认为这个东西首先存在，突然就拿走了，自己的钱突然被人拿走，钱没有了，他觉得这是空性。所以他对空性就很恐怖。

佛陀很慈悲，很善巧，所以又用了其他的名字来说明空性。比如，如果他认为空性是什么都没有的，像杯子里面没有水，房子里面没有人，或者空房子的这种空，佛陀就用现而无自性。虽然有显现，但是显现是无自性的，这就是空性的正确含义。针对没有，佛陀又讲不是真正的没有，是无实有。无实有和没有、空性、现而无自性、虚幻，其实都是一个意义。

当我们思维空性，有点钻入死胡同，没有办法钻出来的时候，就觉得空性怎么可能没有，怎么可能什么都不存在？换一个佛陀用的词语，也许我们就了解了。比如换一个现而无自性，它不是没有的，它有显现，但是没有实有的自性。

打个比喻讲，如梦如幻，梦幻是有，它有显现，但是没有真实的自性。我们就知道了，空性是这么回事。没有是什么？是没有实有。如果我们用无实有，可能比较容易理解“无有”的准确涵义。有是有，但是没有实有。

无实有、无有、空性、现而无自性、虚幻，其实都是在讲空性。从不同的侧面，用不同的词句来介绍，因为每个词句有不一样的表达含义。它表达的意义虽然一样，但是它的侧面可以有很有趣入的角度。

这里也是一样。中观宗否不否认众生、佛陀、供品、供养佛陀以及供养佛陀产生的功德？老实说，这一切在世俗当中都不否认。否认的是它们的实有性。众生认为众生、佛陀、供养的苹果、供养的方式、供养之后产生的功德是实有的，这一切都是实有的。

中观宗说其实这一切都不实有，才有了颂词当中讲的“供幻佛生德，如供实有佛”。中观宗说，一切万法无实有、无自性。就说供养，我们承许佛是幻化的佛。当然，幻化很容易让没有学习过空性的人，认为这是虚无飘渺的，幻化是不起作用的，其实并不是这样的。供养幻化的佛，可以产生幻化的功德。就像你们有实宗或者一般的老百姓，认为佛是实有的，供养实有的佛，产生实有的功德。有没有佛，有没有功德，这是没什么争论的。只不过是，佛是幻化的佛，还是实有的佛，供养之后是实有的功德，还是幻化的功德，这一点就有差别。其实中观宗并没有否认名言当中的供幻佛生幻德，只是否认了供实有的佛，产生实有的功德。

无垢光尊者在《大圆满心性休息》当中提到，我们是幻化的众生，以幻化的供品，在幻化的时间当中，供养幻化的佛，产生幻化的功德，圆满幻化的资粮，通过修行幻化的道，而成就幻化的佛功德。这一切都不否认，否认的是实有。

这个地方是讲，得不得福德呢？科判当中讲，“破除不得福德之争”，对方认为我们不得福德，但我们说，不是不得福德，而是不得实有的福德。

众生觉得东西是实有的，抓在手上才放心，如果东西是虚幻的，他就不放心。这只不过是理解的概念不一样，在众生的字典当中，虚幻的意思，和中观宗所讲的虚幻，不是一回事情。

众生认为虚幻就是没有，不存在，对这个东西就觉得不安全，觉得我辛辛苦苦地把钱挣到了，我去供佛，供佛之后，得到的功德是虚幻的，而且所供的佛也是虚幻的。他总觉得虚幻是不存在的，是没有的意思。但是中观宗所说的虚幻，不是众生所理解的“没有”“不存在”或者“虚无飘渺”，而是实有性没有。

中观宗讲的虚幻的佛、虚幻的众生、虚幻的供品，和平常不修空性的人，所认为实有的佛、实有的众生、实有的我，这是一个还是两套东西呢？

其实中观宗所讲的一切，虚幻的众生、虚幻的佛、虚幻的功德，并没有离开我们所接触的东西之外，单独去安立。虚幻的人还是我，虚幻的供品就是我面前的苹果、灯，佛也是我们认识的、看到的、想到的佛。供养的方式，也没有离开恭恭敬敬地把香点着去供养之外，单独成立。得到的功德，也没有离开佛经讲的供佛得到的功德。

只不过中观师说这一套程序是虚幻的，普通人把这套程序认为是实有。这是对一套程序、一套显现，不同的两种认知。

我们就会想两种认知，有没有一个真假？还是都是一样的？或者针对中观师来讲，我没有办法破斥你，你就虚幻嘛。针对一般人来讲，这一切是实有的。他得他实有的功德，你得你的虚幻功德，你供你虚幻的佛，他供他实有的佛。会不会出现这两种情况？暂时来讲可以这样安立，究竟来讲只有一个答案，不可能有两种。

实际来讲是什么？实际来讲只有幻化的，没有实有的。但是我们暂时安立的时候，可以随顺众生。因为众生不了知，所以暂时说这一切是存在的，不跟他说佛是幻化的、空性的、现而无自性的，说太多众生就晕，听不懂，反而障碍他修持福报。

对于初学的众生来讲，根本不提这些，就直接说佛在这里，你去供养就得到功德了，你修行就可以成佛。他开始趣入佛门修行，当他的善根资粮逐渐圆满的时候，再慢慢告诉他，其实这一切是无自性的、空性的。这样他就可以接受了。

中观师所讲的幻化和一般的人认为的实有，没有两套东西，不是各行各的，而是都在做一个供佛的事情。只不过中观师在供佛的时候，安住在空性的境界，不学空性的人，就安住在实有的境界。除了这个认知之外，没有两套不一样的。

供养幻化的佛，还有所产生的幻化的功德，我们很担心功德如果是幻化的，会不会不起作用。其实我们现在所得到的、享受的福报，按因果规律来讲，也是我们上一世供佛、布施众生的福德显现。我们正在享用这个福德的时候，正在快乐的时候，中观师就讲，这种快乐和福德本身就是幻化的。我们所享用的这些、感受的快乐，如果不是以空性来分析，它就是实实在在存在的，这种感觉是很真实的。但是在感觉真实的时候，它的本质实际上是虚幻的。

所以，我们不用担心：“虚幻的东西会不会影响它的质量啊？如果是幻化的福德，那以后在它成熟的时候，它的质量会不会下降？会不会我们享用的时候，就虚无飘渺，根本抓不住，福德越飘越远？”不会出现这样事情。

其实这个如幻的福德，就是现在我们所感受到的这些快乐、这些福德。只不过它的本质是空性而已，众生不了知，认为是实有的。最后圆满成就的幻化的佛果，也就是和释迦牟尼佛、阿弥陀佛一模一样的佛果，没有丝毫差别。

但是，为什么要这样讲？中观师讲这些的时候，如果没有很深的必要，他为什么要推翻一般人的认知？里面一定有很深的用意。

一切万法的本性，包括佛果，是远离四边八戏的。那么，道也必须要相应它所现前的果，相应一切万法的本性去修持。而众生的道是安住在实有的，众生认为一切万法实有的执著和一切万法无自性的道，还有佛菩萨所证悟的万法空性的智慧，它不是在一条道上面。所以，按照凡夫的实执修下去，虽然他也发心要成佛，但是实执不符合成佛之道。

它的果是这样，道也是这样。在抉择道的时候，我们必须要相应它，要打破实执，真正找到正道。而找到成佛的正道，其实就是抉择空性。相应于万法的究竟实相去抉择，就是真实的道。

生不生福德？中观师不否认。如果执著实有，也可以生福德。但是在实有的状态，你想要成佛、成就菩萨果位，是永远不可能。因为获得福报和成佛还不一样。必须要超越实执，才能安住在一切万法空性的境界中。而以实有的执著供佛，可以获得暂时的利益。它的要求没那么高，标准没这么严。而要成佛，成就菩萨，执著实有就绝对不对了，不是正道。

针对这些发了菩提心，想要成佛的修行者，佛陀告诉我们，如果你真想成佛、登初地的话，不打破相续中实有的执著是绝对不行的。哪怕只是在修世俗菩提心的时候，我们发愿要成佛，要度化众生，如果我们认为佛是实有的，有实有的众生可度化，那我们永远也度不了众生，永远也成不了佛。

《金刚经》中也讲，菩萨发了阿耨多罗三藐三菩提心，要度化一切众生，实无众生可度。原因是什么？没有实有的众生让你度。如果我们还安住于众生实有，我要度化实有的众生，我要成就实有的佛。佛陀就会说：“对不起，你这种想法不符合真正的佛道。”

在《心经》当中，也讲“无苦集灭道”“无智亦无得”。上上节课，《心经》的内容也大概回顾了一次。首先讲五蕴、十二处、十八界，再讲十二缘起、苦集灭道四谛、智和得。五蕴、十二处、十八界、顺势的十二缘起，这都是属于众生的。否认了众生的一切，否认众生流转的次第，十二缘起也否认了。

逆观十二缘起，可以成就解脱轮回。然后是四谛，小乘修行者主要修行四谛十六行相，众生轮回的因，众生解脱的因，这是空的。“无苦集灭道”，四谛是不存在的。“无智亦无得”，“智”是菩萨智慧，我们所讲到的智慧，也是空性的；最究竟的“得”，是一切智智的佛果。

其实《心经》《金刚经》《般若经》中，都讲了一切万法无自性的道理。我们如果想要远离一切的挂碍、恐怖，究竟获得三藐三菩提果位的话，必须要了悟一切万法无自性，才相应于正道。因为佛如是现前了，菩萨也如是现前了，道也必须相应于无自性的道。所以，我们发了世俗菩提心之后，马上要讲一切万法无所得，打破这种执著。

道虽然是有的，但它的本性是空的。但是在世俗当中，我们还要去做，通过空性打破它的实有，但是并不是什么都不做了，而是你正在做的时候，要了悟它是空性的。菩萨不住相布施，也是讲了，你要布施，但是要不住相布施，这相应于佛道。即做了布施，也无所得，这才是相合于究竟殊胜的道。

此处《智慧品》当中所讲的，也是和《金刚经》《心经》中所讲的密意完全一致。不是不能供佛，不是供佛没有功德，而是你不要生起实执去供佛。这里讲，供养幻化的佛产生幻化的功德，圆满幻化的资粮，最后成就幻化的佛果，这些都是存在的。

“如供实有佛”一样，可以得福德，只不过区别在福德是真实的，还是虚幻的、无实有的。“供幻佛生德，如供实有佛”，“如”——就像你们有实宗所认为的，供养实有的佛可以产生实有的福德一样，我们供养幻化的佛，也可以产生幻化的功德。表面上是大家各承认各的，我不说服你，你不用说服我，反正你供你的幻化佛，我供我的实有佛。其实不是这个意思。

打个比喻讲，就像你们所认为的供养实有的佛，能够产生实有的功德一样；我们供养幻化的佛，也能可以产生幻化的功德。其实就是直接回答了，对方说空性不得福德的争论。我们说，其实可以得，只不过得幻化的福德。

进一步深究的时候，真正能够站得住脚，经得住观察的，只有供幻佛生德，符合究竟实相的意义。而供养实有的佛，在《般若经》《中论》中，通过胜义理论来分析观察的时候，找不到实有的众生，也找不到实有的众生成就的佛。它经不起胜义观察，供实有的佛，只能安立成暂时性的。在为了引导众生趣入佛道的时候，可以暂时安立。究竟来讲，安立佛是实有的，供养实有佛，得到实有的功德，有很多的过患、过失，没办法安立。而“供幻佛生德”，是完全可以安立的。

下边还可以一个个分析，这里是简单宣说而已。

子二、破除不能结生之诤：

有情若如幻，死已云何生？
众缘聚合已，虽幻亦当生，
云何因久住，有情成实有？

对方认为，有情如果犹如幻化一样，死了之后怎么结生呢？

中观师回答：“众缘聚合已，虽幻亦当生。”投生的众多因缘如果聚合了，虽然他是幻化的，但是还是可以继续投生。为什么因为有情久住，他就会变成实有呢？这不可能。

想要详细理解这个科判所摄内容的时候，我们要首先明了对方的疑惑、对方提的问题。还是和前边的问题差不多，如果一切众生是空性的、虚幻的，那幻化一样的众生死了之后，怎么可能再投生呢？

幻术出现过很多，在佛陀的经典之中，很多论师的论典之中，讲解空性都要用幻化的比喻——如梦如幻。“幻”是什么？“幻”和现在的魔术还不一样。在古印度有，现在的印度估计没有，没看到过，也没听说过。

在古印度有些幻化师，他有特殊的本领，在广场上要以此维持生活，相当于以前打把式、卖艺那种人，通过这个来赚钱。他在场地中央放一块石头，或者放一块木块，当观众聚集的

时候，幻术师就对着这块石头或者木块，开始念咒语。通过咒语的力量，石头或者木块慢慢就不现了，变成了大象、牛、马、人的形象。如果幻术师一直念，那幻化的象马就会一直存在。幻术师停止念咒，幻化的象马就会逐渐消失，原来的木块就会慢慢重新显现出来。这就是幻术的过程。

从这个方面看，幻术和魔术不一样。象马是大家看到了，看到了有幻化的象马，有幻化的人。幻化的人不是真正的人，没有生命，没有心识，是幻化的。当咒术师在场地当中让它死掉了，它是幻化的缘故，没有心识，不能再投生了。还有就是，幻术师一停止念咒，幻化的象马就没了，它去哪去了？没有去的地方。所以，幻化的象马，幻化的有情，死了之后不会有投生的情况。

这就是在颂文中所出现的，对方要和我们争论的背景。如果对这个背景不了知，我们要学习这个颂词，就很困难。

这种幻化的象马，幻化的有情，幻化的人，它不会投生。对方说：“如果按照你们中观师的观点，一切有情犹如幻化，都是虚幻的。如果这些幻化，就像幻术师变化的象马、有情，死了之后不投生一样，那和这些幻术一样的众生，死了之后也不可能投生。”

如果你承认幻化，就会陷入两难的境地。如果你承许没有投生，那现在的众生是在投生，大家都相信因果前后世的。如果你觉得有投生，那就不是幻化了。对方从这个方面告诉我们，其实有情是实有的，不是幻化的、虚幻的。正因为有情是实有的，才和幻化的象马不一样，实有的众生死了之后，才会有投生。科判当中讲不能“结生”，就是投生的意思，再次地投生。不会投生，他觉得这是很大的过失。

所以就出现了颂词的第一、二句“有情若如幻，死已云何生？”，如果有情也是幻化的，那死了之后，云何投生呢？对方觉得这是很难解决的一个大的问题，很大的矛盾，中观师没办法解决。

所以他说：“要不然你就承许有情没有投生，但是违背了现量，也违背了佛的教义。或者你就承许有投生，但是有投生，你就不能再承许这是幻化的，必须要承许这是实有的，不是空性。”

中观师怎么回答呢？“众缘聚合已，虽幻亦当生”。中观师说：“众多的因缘如果聚合了，虽然是幻化的众生，也会有投生的情况。幻化的象马为什么没有投生的现象？因为它的因缘，是来源于咒语，严格来讲是幻术师念的咒，念了之后，咒力把观众的眼根暂时性的某种程度的损坏了。”

当然损坏不是说把它戳瞎，然后它失明了，是说通过幻术，让众生看不清楚，出现幻觉，幻化的象马就开始出来了。好像是石头、木头，变成了幻化象马。其实不是，石头木头在这个地方动都没动，它也没有任何的变化。但是他的咒力，把众生的眼根暂时性的迷惑了，看不到木块和石块，只看到幻化的象马。这些众生所看到的这些幻化的象马，实际的来源是咒师的咒力。如果咒师一直在念咒，幻象就一直会出现。当然幻术师也不可能一直念，他要一场一场地卖钱，这一场完了，观众出去了，他就卖第二场的钱。所以他不可能一直念，幻术是比较短暂的，他的咒语停止，幻象就隐没了。

从这个角度来讲，它不会再有有情投生的，没有那么多时间。

理论上讲，假如咒师一直念咒的话，或者他在念咒的时候，加一些观想，比如加一些他自己的技巧，这个有情死了，死了之后，显现上它重新再投生。在他的幻术当中，可以这样表现出来。他也可以有这种幻化的象马，死了之后，再显现投生、生活，然后再投生。这样的情况是可以显现的。关键是说，这在理论上可以实行。因为这些来源于咒师，咒师要吃饭，也要睡觉，也是一个一般的人，不可能一直不停地念咒，但是理论上可以。

就像上师在讲记当中讲了，电视上面的人，都是没有心识的。（我们不是说这个演员，有时候看到电视里面这些人的时候，就想这是某某位很熟悉的明星。）其实我们不是说演员

本身，而是说电视里面出现的影像，他其实是幻化的人，不是真人，不可能有真人的演员在电视里面打，在电视里面说话。电视里面幻化的人，他被打死了，会不会有投生呢？其实不会有。但是如果因缘聚集的话，那个导演拍连续剧，如果先拍他的前世、今生，再拍他的后世。其实可以在屏幕上表现出来，虽然是幻化的，但是如果这些因缘显现，也有投生的现象可以出现。

如果众缘聚合的话，“虽幻亦当生”，从这个方面也可以解释。

从另一个方面解释，有情众生是不是幻化的？是幻化的。那么，会不会像幻化的象马一样，不存在投生呢？不会。因为它的因具足了，不是像幻术师那种因。他一停止念咒，幻像就消失，也没有投生，它不是这样的。

众生的因缘是什么呢？十二缘起当中，爱和取是最主要的，今生当中我们有感受，有了苦乐的感受之后，就开始有爱。对于好的乐受，就产生贪执爱、不离爱，对于不好的苦受，就产生乖离爱。乖离爱就是很想把它远离、摆脱的爱。有了爱就会有取，有了取就会有有，有了有就会有生，就会老死。

这些因缘聚合了，虽然众生是幻化的，但是幻化的众生也会有投生，因为因缘聚合的缘故。而这种因缘，众生依靠自力，在短暂的时间当中，是不可能斩断的。因为他内心当中的无明、我、爱取，没有对治、修道的話，这些因缘不可能自动地消退、远离。

我们把幻术幻化的象马，它的过程和众生流转的过程做对比的话，二者高度相似。木块和石块相当于众生有情相续当中的如来藏、空性、一切万法的本性，幻化的象马其实是什么？其实就是木块和石块。咒术师要幻化，也必须需要一个缘起物、基础，基础就是木块和石块。所以木块和石块，就相当于有情的本性如来藏。

咒术师念咒，通过咒力把有情的眼根迷惑了，看不到木块和石块的真相。就好像众生他有了无明，看不清楚。不知道自己的相续有无明，有如来藏，有空性。

咒术师的咒相当于什么？咒术师的咒语不断地念，幻术就不断地显现、不断地存在。幻术师的咒语，其实就是一切有情的业风。一切有情通过无明不断地造业。他的业存在，也没有对治，有无明，他的流转投生就不断地显现。他的业风一直吹、一直鼓动，就好像咒术师的咒一直念，他的咒力不停止，幻象也不会停止。

一切众生通过我执烦恼不断地造业的话，它的因缘就一直在具足，造业的过程，它不会自动停止的。假如众生造业的过程停止了，不造新业了，他就会慢慢从轮回当中，开始要解脱了。但是一般的众生，这个过程不会停止的，要不然是造善业，要不然是造恶业，要不然是无记的业。反正他不造业，是绝对不可能的。这就像一个很长寿、不需要吃饭、不需要睡觉的咒师，他的咒不停地念，幻象就不停地显现。

每个众生，看起来好像我们在吃饭睡觉，有感情，有苦乐。其实这一切都是我们相续当中咒师的咒力，念的咒语的业风，它在不断地鼓动，它的因缘是源源不断地聚集的。

所以，上师诸佛告诉我们修道，告诉我们修对治。首先让我们知道这一切都是痛苦和痛苦的因，要出离，然后告诉我们怎么样持戒、修菩提心、修空性。这一切过程，就是让我们彻底中断念咒的过程。如果咒语停念了，一切的幻相消失了，木块石块就显现了。当我们停止造业了，现在的山河大地这些幻相，慢慢就会隐退，隐没之后，空性如来藏就会显现，这叫做成佛或者成就菩萨果位。

其实这一切，都是因缘和合聚集的，众生和幻术，原理都是一模一样的。因缘一聚集，它就会显现，因缘一中断，它就不会再显现。众生也是一样，如果因缘聚集了，“虽幻亦当生”。如果因缘不聚集，它慢慢就会隐没。

谁因缘聚集，谁的因缘不聚集？因为众生还在不停地创造投生因缘，所以众生的因缘是在聚集的。佛的所有因缘已经消失殆尽了，他完全全的已经显现了木块和石块的如来藏。菩萨显现了一部分。而修道的闻思者，他通过学习，在明了这个道理，明了道理之后，他就逐渐停止“念咒”。这是一个过程。佛菩萨已经不具因缘了，所以他不投生。众生因缘具足，所以“虽幻亦当生”。这个问题我们一定要搞清楚！

投不投生要看他的因缘具不具足，幻术的幻化师幻化的象马，不具有因缘，所以也不可能再投生。而众生，他因缘聚集了，他就会投生，所以“虽幻亦当生”。

投生并不说明他是实有的，而是让它投生的因缘具足了，所以虽然是幻化的，还是有投生的。并不是你幻化的就不投生，实有的就可以投生。

对方的理论是相似的理论，不是真实的理论。寂天菩萨回答之后，我们知道了这种道理，一切万法是因缘。但是因缘聚集，它也是空性的，虽然是空性，聚集了因缘也可以产生。其实在中观体系当中所讲的，一切万法的胜义当中是空性的，就是因为是空性的，所以在世俗当中才可以因缘聚集，显现万法、苦乐、轮回、出离轮回。空性当中可以因缘可以聚，空性当中因缘可以散。

下面对方又说了另外一个问题。

他说：“显现的角度来讲，幻化的象马显现的时间短，众生在轮回当中，显现的时间长。众生显现的时间长的缘故，他应该是实有的，而时间短的，应该是虚幻的。”

寂天论师就回答了：“云何因久住，有情成实有？”有情是不是实有，是不是幻化，并不是看它住的时间久、时间短。住得久的就是实有的，住的短的就是虚幻的，不是这样的。不是说谁的久，谁就是实有的，没办法这样安立。

打个比喻讲，同样是幻术，如果幻术师幻变一头大象，让大象安住一个小时。而上师在讲记中讲，幻术师幻化一个孩子，叫巴雷，存活的时间是几十年。一个时间长，一个时间短。

那我们会不会说：“巴雷活的时间这么长，他应该是实有的，因为他时间长的缘故。”虽然没办法和流转轮回的有情比较，但是幻术师幻化的巴雷和所幻化的象二者比较起来，当然幻化的巴雷时间就长了。

按照同等理推下来，时间长的是实有的，巴雷应该是实有的，幻化的象是虚幻的。而同样道理，如果幻术师幻化的一头象存活了一个小时，他又幻化了一匹马，存活了一分钟，那这头大象它的时间长，就成了实有了。不能这样安立。或者世间当中有些婴儿，生了就死了，他在世间呆了几分钟就死掉了。幻术师幻化的大象，还存在了一个小时。如果按照这个理论来讲，大象应该是实有的，小孩子因为时间短的缘故，应该是幻化的。但这肯定说不过去的。

所以，我们也不能因为谁的时间久，就成了实有了。应该按照前面的理论，“众缘聚合已，虽幻亦当生”，如果众缘聚合了，他可以存在很长的时间。而有的因缘不聚合，所以他早早就

终止投生了。就像释迦牟尼佛，他在三无数劫之前，就开始准备终止投生的因缘。然后三无数劫之后成佛。当然，真正的不再以业力投生，在初地的时候就达到了，这里我们按佛来讲。佛陀已经不再具足因缘，不会再投生了。而我们还在具足因缘，还在投生。劝说释迦牟尼佛发心，让他苏醒菩提心的佛，在三个无数劫前，他投生的因缘就已经不具足了。还有更早的佛，按密宗来讲，普贤王如来一刹那就认知了自性，解脱成佛了，根本没有具足因缘。

因缘具足了，虽然是幻化的，也会投生，因缘不具足，就不会再投生。这不是实不实有的问题，而是因缘具不具足的问题。

也是从另外一个角度来告诉我们，我们要修道，想要从轮回当中获得解脱，必须要看你的因缘是否正确，是否具足。如果我们大多数时间，都在用于累积流转的因缘，那么“众缘聚合已，虽幻亦当生”。虽然是假立的，但是下辈子我们还要投生，因为我们因缘就是这些。我们具足成佛的因缘、解脱的因缘，少之又少，能不能阻挡你下一世投生呢？如果阻挡不了的话，还会投生的。

如果这辈子我们修积的因缘够大、够强烈，比如我们发菩提心、修空正见，或修持往生极乐世界的因缘，如果这个不投生的因缘具足了，投生的因缘已经被破坏了。我们是幻化的，不会投生，我们投生到极乐世界，获得解脱。

这里面也是告诉我们，虽然是空性的，但是要解脱的话，要看我们具不具足投生的因缘。反观我们自己的修行，如果都是轮回因缘的话，那自己都可以给自己打卦、授记，可能是没办法解脱的。这个方面告诉的也是有关修行的道理。

子三、破除无有善恶之争：

**幻人行杀施，无心无罪福，
于有幻心者，则生幻罪福。**

幻化的人行杀害或者布施，因为没有心的缘故，所以没有罪也没有福。那么，对于有幻心的人，就可以安立幻化的罪和幻化的福德。

下面看它深层次的意思。这里面也有一个问题，针对这个问题，遣除它的争论。前面我们讲了，一切万法在胜义当中是空性的，在世俗当中，因缘具足就可以投生。

对方换一个角度讲：“如果是这样的话，众生伤害众生、布施众生和幻化人伤害众生、布施众生，按照你们的观点来讲，幻人和真人是一样的，都是无自性的，都是空性的。如果是这样的话，犹如幻化的人他行杀施，不会有罪福。真人去杀生，也应该没有罪福。”

“如果有罪，二者都有罪。如果无罪，二者都无罪。为什么呢？因为你们中观师承认，幻化的人和真人都是无自性、假立的。那就是一样的了。如果是一样的话，佛陀告诉我们，如果去杀人、杀生有很多的过失。如果我们去供佛、布施众生，有很大的福德。幻化的人不会安立这样的。如果都是一样的，要不然就是幻化的人进行杀施，也会有罪福。或者真人去杀施，也不会有罪福。二者是一样的缘故。”

针对这样的问题，寂天论师回答“幻人行杀施，无心无罪福”。“幻人行杀施”可以从两个方面去解读。一个是说，幻化的人去做杀生和去做布施的话，有没有罪，有没有福德？

我们说“无心无罪福”。因为幻化的人本身，没有心的缘故，他也不会作意，他没有发善心，只是有行为。比如幻术师幻变的幻人，他捧着盘子给别人布施水果，或者幻变的幻人拿刀子去杀人，幻人本身会不会有罪福？因为无心的缘故，他没有起心动念，所以从他自己来讲，不会有罪，也不会有福。因为罪福是安立在心上面的。如果你有了杀人的心，有了布施的心，这时候就会产生罪或者福。因为幻人无心的缘故，在上面安立不了罪福。这是一种解读。

第二种解读就是，我们对于幻化的人行杀施，那也是“无心无罪福”。比如我不知道这是幻化的人，我去拿刀把他杀了，会不会有杀生的罪业呢？圆满的杀生罪业不会有。因为圆满的杀生的罪业要具足的话，必须要有四个条件。第一个必须要有动机、发心，发心去杀人。第二我知道对境是人，不能杀错了，所以我要了知对境。第三个要有加行，我拿刀去杀他。第四要究竟，是我把他命根断绝。

我们看这个过程当中，第一对境不是真人，是假的。第二就是发心，我杀他的心可以有。第三加行可以有。第四究竟没有，他没有命根可以断，所以没有究竟。

在这个事件当中，我们去杀幻人有没有罪过？有罪过。为什么？有发心的罪过，我们要杀人的心，这就是罪过。只是产生这种罪过，而真正圆满的杀人罪过不会有。会不会犯根本戒？不会犯根本戒。因为他不是生命。

布施也是一样的，我要布施一个幻化的人，那我有没有福德呢？不会有圆满的福德。但是你想要布施他的心，支分的福德可以有。前面是支分的罪业。

“于有幻心者，则生幻罪福”，如果他有有心，可以感受到痛苦，他的生命可以终结。他的性命，在非自然的状态下，被我们终结了，那我们就会有很大的过失。因为他有心可以感受到痛苦，不想死。你终止了他的性命的缘故，就会有罪过。布施也是一样的，其实是在延长一个人的性命。我们布施给他食物，他吃了食物之后，可以感受到吃饱了，生命延续了。如果是这样，做布施也有很大的福德。因为他有心的缘故，所以可以安立。自己也有心，对方也有心。自己有布施的心，对方有接受的心。行持杀或者施，都有罪或者福。

如果是幻人杀幻人，无心无罪福，幻人杀真人，幻人不会有罪福。而被杀的人，可以理解成是以前造过罪业的果报。比如，天空中下大雹子，把路人砸死了，其实相当于被幻人杀了一样。雹子会不会有过失呢？冰雹不会有过失的。我们说这是一种偶然事件，这不是蓄意谋杀。所以幻人杀幻人，幻人杀真人，幻人本身不会有过失。

那真人杀幻人，真人杀真人呢？真人杀幻人，得到一个支分罪，因为自己有不好的发心。真人杀真人，这也有发心，对方能够感受苦乐，我把对方的命根终结了，我就有罪过。布施也是一样安立的。

因此，不是说幻人和真人完全一致。从幻化、无自性、空性的角度来讲，没有差别，但是有一个有心无心的差别。如果他有有心，就可以产生幻化的罪福；如果他无心，就不会产生幻化的罪福。这方面我们必须分辨。

所以对于幻人行杀施，因为他没心的缘故，不会有罪福。对于真人，“于有幻心者”，对于有幻化心识的人，我们去杀或者施，会产生幻化的罪，或者幻化的福德。这个方面，必须要看清楚二者不一样的地方。下面进一步看，

**咒等无功能，不生如幻心，
种种因缘生，种种如幻物，
一缘生一切，毕竟此非有。**

咒语等没有功能，不会产生如幻一样的心识。种种的因缘，产生种种如幻的事物。一个因缘产生一切事物的事情，毕竟是不存在的。

这里面既有问题，也有回答。这里的问题是什么呢？前面的颂词讲了，“无心无罪福，于有幻心者，则生幻罪福。”对方抓住这一点，他说：“你说如果有心识，就会产生罪福。有心识的众生，可以产生罪福的缘故，所以有心识的众生，就是实有的。没有心识的这些人，就是虚幻的。众生有心识、能感觉到罪福的缘故，这就是真实有的。”

很多学佛者，如果不了知空性的正义，也非常可能在相续中产生这样的怀疑。有些人产生疑惑之后，就说出来了，有些人产生疑惑不敢说，害怕说出来之后，整个佛法就因为自己点出了佛法的巨大破绽，然后就毁坏了一样，不敢提这个问题。

并不是这样的，只不过是自己不了知空性的正义。其实佛菩萨在讲空性的时候，早就把这个问题讲得清清楚楚了。只要我们愿意学习，这里面空性的道理，完全是可以通达的。通达之后就不会产生这样的疑惑了。

这个地方是说，因为有心的缘故，有罪福，他就是实有的吧？假人没有心，没有苦乐，是假立的。而人有心识，有苦乐，应该是真实的。其实很多时候，我们都是这样去认为的。但是这也是不正确的。为什么呢？

“咒等无功能，不生如幻心”，我们说：“生不生幻心，不是因为它实不实有，而是它的因缘当中，具不具足让它产生幻心的功能。”“咒等”是什么？就是幻术师在念咒，幻化出象马的时候，他所念的咒语，没有让幻化的象马，产生心识的功能。上师在讲记中也讲，心识不是谁能够创造出来的，创造不出心识、生命。

咒术师再厉害，他可以把一个人变得再像，他可以走路，可以活动，可以像人一模一样，别人看不出来是真人还是假人。但是他的咒语当中没有这个功能，可以让幻化的象马、幻化的人，产生能够感知苦乐的幻化的心识。

所以，“咒等无功能”，咒语等其他因缘，没有功能，不能产生像人、有情一样幻化的心识。

而众生，他在流转的时候，幻化当中他就有这种功能，他的因缘当中，就有“前心生后心”，前面的心识产生后面的心识，这种连续不断的功能。在每个有情的自相续当中，存在这种前幻心生后幻心的功能。而且幻心，它也不会自动停止流转。只要因缘不出现，它一直会这样产生下去。

“咒等无功能，不生如幻心。”只不过产生幻化象马的因缘当中，没有功能产生如幻的心而已。“种种因缘生，种种如幻物”，不同的因缘，产生不同的事物。虽然一切都是幻化的，但是幻术师念不同的咒语，他想显现大象念的咒语，和他想变幻马、幻人念的咒语，都不一样。种种不同的咒语，会显现种种不同的幻物。

世间当中也是种种的因缘，产生种种的事物。比如西瓜的种子生西瓜，稻谷的种子生稻谷，人的因缘产生人，动物的因缘产生动物。种种的因缘，产生种种不同的事物。所以，因缘是有一定局限的。

“一缘生一切，毕竟此非有”，一个因缘可以产生一切万物的事情，必定不存在。虽然“咒等”可以产生幻化的象马，但是“咒等”没有功能产生如幻的心。一个因缘产生一切的事情是没有的。所以，我们就不能因为某种因缘产生了幻心，它就是实有的。没有幻心的，它就不实有。

寂天菩萨在把这个问题讲的非常清楚，非常深刻。这一切都是来自因缘。世间当中就是这样的，种种不同的因缘，产生种种不同的事物。每一个事物，都有自己不同的因缘。我们面前的这些东西，书、话筒、杯子、电脑、钟，外面的树、人、车，每个人的想法……每个不同的事物，都有它自己的因缘。所以，一个因缘产生一切的情况，必定不会存在。

不能因为哪个事物多了一样东西，就成实有了。幻化的人、有情，它多了一样幻心，和其他幻化的相没有幻心，只不过是因缘不一样。而不是它多了一个幻心的缘故，它就成实有

了；那个少了一个幻心的缘故，就不是实有了。我们不能这样安立。从无实有的角度来讲是一样的，但是幻化的因缘当中，有些可以产生某种事物，有些不能产生某种事物。

全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中也是讲过一个比喻，很能说明问题。比如牛头上有角，马头上没有角。我们不能说，牛头上多了一对角，牛就比马实有，因为马没有角。我们只是说，牛有产生头上这对角的基因或者因缘，而马它没有产生这对角的因缘。我们不能说，因为它多了一对角，它就是实有的，没有长那对角，它就是虚幻的。只不过是它的因缘不一样而已。

蜈蚣的腿有很多只，蛇没有腿。我们不能说：“因为腿很多，蜈蚣就是实有的；蛇没有腿，它就是虚幻的。为什么呢？你看它多了这么多条腿。”其实，蜈蚣这么多条腿，是它产生腿的因缘具足了。而蛇没有具足这种腿的因缘。只不过它因缘当中不具足，不能说多一个就是实有，少一个就是虚幻。

寂天论师通过这种方式告诉我们，虽然我们多了一颗心，能了知苦乐，也可以安立罪福，可以通过心来修道，但是不能因为多了这颗心的缘故，我们就变成实有了。只不过其他的因缘当中，没有产生幻心的功能。而我们的因缘当中，有产生幻心的功能。仅此而已。不能因为有这个就变成实有了，其他的没有就变成虚幻。

其实我们有这个心，也是虚幻的因缘，产生的虚幻显现。心的本质，也是无实有的。后面我们讲到推理，讲人无我、法无我的时候，对这个问题会非常深刻地去辨析。这个地方只是遣除怀疑，从比较笼统的结论方面做了些辨析。为什么说，我们明明有眼耳鼻舌身意，有心识还是虚假的，真正的推理在后面要讲。现在只是总述，以结论的方式讲一下。他虽然有心，但也是幻化的、空性的。这个方面，稍微提一下而已，后面还要详细地讲。

这节课学习到这个地方。

《入菩萨行论》第 156 课笔录

下面继续学习《智慧品》。

《智慧品》当中讲的智慧，并不是世俗当中的小聪明、小智慧，是了悟一切万法的究竟实相。说到了悟万法究竟实相，有时候我们会容易理解成和自己没有关系，其实它是了悟自己本体的心性、无我的殊胜智慧。

现在宣讲的是遣除争论中的遣除太过，分了四个问题。前面的三个问题已经讲完了，现在讲第四。

子四、破除奉行无义之争：

“奉行”什么“无义”？对方的观点说：“如果是空性的话，那奉行菩提行就没有什么意义了。修菩提行，或者修菩提行之后成就佛果，如果是空性的话，都没有意义。”

现在要破除他认为的“如果是空性修道无用”的争论。虽然是空性，但是修道有作用；虽然修道有作用，但是它的本性，仍然是空性的。它的本性空和修道有用，二者不矛盾。不但不矛盾，而且二者相辅相成，成为成佛的因缘。如果我们要成佛，世俗的缘起和胜义的缘起，是缺一不可的。

如果只有世俗的缘起，或者只有世俗当中的布施、持戒、安忍等等，因为没有智慧的牵引，没有了知一切万法空性的缘故，落入实有当中，也就没有办法成佛。如果只有空性的缘起，没有世俗的善根辅助，也没有办法单独地成就佛果。

虽然一切万法的本性就是无自性、大空性的，但是我们在菩提道上面，要趣入于佛道的修行，不管是世俗善法的缘起，还是胜义的空性，二者不能脱离。因为它本来就是不能脱离的，如果我们把本来不能够脱离的空性和显现，或者空性和菩提道的善行，把它脱离了，道当然就不圆满了，不是完整的道。我们走一条不是完整的道，也走不下去，走不到尽头。

佛陀所证悟的如所有智和尽所有智，所显现的光明空性的智慧，其实和它的道完全是相应的。所以，道也一定是空性和显现、空性和福德双运的道。我们在抉择的时候，见解上面了知空性的同时，要修菩萨道；修菩萨道的同时，菩萨道本身是无自性的。所以我们要破斥奉行无义之争论。

颂词当中这样讲，

**胜义若涅槃，世俗悉轮回，
则佛亦轮回，菩提行何用？
诸缘若未绝，纵幻亦不灭，
诸缘若断绝，俗中亦不生。**

胜义当中如果是涅槃的，而世俗当中都是轮回的，那佛也会轮回，如果是这样的话，修菩提行、修菩萨道有什么用呢？中观宗回答说：“一切的因缘，如果没有断绝的话，虽然是幻化的，在显现当中也不会灭；一切诸缘如果断绝了，世俗当中也不会生。”

我们详细分析的时候，把两个颂词分为两部分，第一部分是第一个颂词，是对方的观点；第二部分是第二个颂词，是中观宗的回答，破除对方的争论。

下面首先看对方的提问，“胜义若涅槃，世俗悉轮回”。对方提问的前提，还是从空性的方面提的问题。因为中观师说，一切万法是无自性的、空性的，这一点是永远不会变化的。所以，一切众生在胜义当中，都是空性的。众生是空性，佛也是空性，众生和佛没有丝毫的差别。有这样的词句，也有这样的抉择。

一般的人不了解这里面究竟的意义，不知这句话的究竟内容，所以他没有从意义上思维，从文字上去看的时候，就提出一些争论。

“如果在胜义、究竟法界当中，众生也不存在，佛也不存在，众生和佛都是空性，再进一步讲，众生就是佛，世俗就是胜义，轮回就是涅槃，二者无二无别、一体的。如果这个观点成立的话，”对方就开始提问题了：

“胜义若涅槃,世俗悉轮回，按照你们中观师的观点，所谓的胜义就安立成涅槃，世俗就安立成轮回。轮回和涅槃、众生和佛是无二无别的，如果二者是相同的、一体的——则佛亦

轮回。虽然佛证悟了胜义，获得了涅槃，但是因为胜义和世俗、涅槃和轮回、佛和众生是一体的，没有差别的缘故，那不是说佛也成了轮回的吗？反过来讲，如果众生和佛是一体的，没有差别的，那众生不用修道，也是佛了。

“不管从哪个角度来讲，菩提行何用？都是没有用的。从佛的角度来讲，菩提行是白修的，没有什么用，为什么呢？虽然佛修菩提行，圆满了菩提行，成了佛，但是佛还是在轮回当中，原因是胜义的涅槃和世俗的轮回是一样的，没有丝毫差别。即便你获得了胜义当中的涅槃果位，还是在轮回当中。”

我们要知道对方是从哪个地方发的问题，才能知道他是哪个方面出了问题。对方的问题在于，轮回和涅槃无二，众生和佛无二，烦恼即是菩提等等，这些方面对方不理解，因此提的问题。

虽然佛通过修菩提道，得到了佛果，但是因为佛就是众生、涅槃就是轮回、胜义就是世俗的缘故，所以虽然得到了佛果，但和涅槃无二无别的轮回也是得到了，没有离开过。所以佛亦轮回，菩提行是没有用的，修了菩提行还是轮回，有什么用。

再从另外一个角度讲，因为众生和佛一味的、轮回就是涅槃、世俗就是胜义的缘故，所以众生也不需要修菩提行了。虽然正在轮回，他就是正在涅槃；虽然是众生，他就是佛；虽然在生烦恼，他就是菩提。所以不需要修菩提行，修菩提行有什么用呢？

他就从这两个角度，否认菩提行。

这个颂词的重点、核心，一方面我们要成立空性，另一方面我们要成立菩提行，奉行菩提行一定是有用的，不可能没用。

下面我们开始回答：“诸缘若未绝，纵幻亦不灭。”上师在讲记当中，是从本净涅槃和离垢涅槃或者说本来清净和离垢清净，两方面进行的安立。

一切众生是佛，这是从实相来讲的。从一切万法的究竟实相、胜义谛、空性的角度来讲，佛众生是一样的，没有什么差别。从究竟实相的角度来讲，众生就是佛，烦恼就是菩提，轮回就是涅槃，这方面中观师不会做任何改变。从究竟的实相、一切万法本来清净的角度来讲，的确如此。

虽然是本来清净，但是众生没有认知，已经迷惑了。有这样的原则，当众生迷惑的时候，他就不会再显现清净的涅槃了。和前面我们打的比喻一样，就像绳子和蛇，当众生已经看到蛇的时候，他绝对看不到绳子，在他眼前只显现蛇，显现不了绳子。虽然本来是佛，但是当众生迷惑的时候，佛的自性已经隐藏了。他所显现的佛就是众生。佛性隐藏起来了，显现就是众生、轮回的境界。必须要通过修道的方式，把垢染一分一分地减掉、隐没，最后把所有的障碍彻底消尽之后，本来清净的佛性才会显现出来。

从胜义谛、实相的角度，烦恼就是菩提，众生就是佛，轮回就是涅槃，世俗就是胜义，没有任何差别。但是从现相角度来讲，众生就是众生，佛就是佛。显现佛果的时候，一切众生的相是隐没的。比如我们已经看到的是绳子了，绳子的相已经显现了，就绝对不会再见到蛇相，蛇相隐没了，完全没有了。当本来清净的涅槃，通过离垢清净、修道，已经把障碍、违缘、污垢全部隐没之后，轮回的相、众生的相不会再有了。一旦通过离垢涅槃，现前大菩提果位，佛就永远不会再轮回。这是从两个角度来讲的。

烦恼是菩提，是从实相的角度来讲，世俗就是胜义、轮回就是涅槃也是如此，要么从究竟实相，要么从胜义空性的角度，来进行安立的，从来没有混淆在一起。但是众生没有了解哪个是在实相、胜义、空性的角度讲，哪个是在现相、世俗、显现的角度讲，没有分清楚。把这些全部混为一谈，就提出这样或者那样的问题。

在中观师的智慧当中，因为他的概念从来没有迷惑过，没有混淆过，所以对提出问题的人，一眼就看出来问题在哪里。也就是上师讲的，把世俗谛和胜义谛，现相和实相混在一起了，没有分清楚。究竟的实相中，没有佛，没有众生，没有涅槃，没有世俗，什么都没有，没有任何差别，究竟实相当中都是一味的。

但是毕竟究竟的实相是一回事，见不见究竟的实相是另外一回事。就像黄昏的绳子，它本来是一条绳，它从来不变的。但是两个人就会有两种看法，一种人眼神好，他就把绳子看成绳子了；另外一个人眼神不好，是近视眼，看到绳子怀疑是一条蛇，他一看真的是蛇，越看越像蛇，这个时候就把绳子看成蛇了。虽然本性、实相上来讲，就是一条绳子，没有变化过。但是一个人了知为本性，把绳子了知为绳子，他没有错乱；另外一个人把绳子看成蛇了，他就错乱了。

在实相当中，一切众生都是佛，一切轮回都是涅槃，但是现相当中，佛陀把实相了知为实相，现前了实相；众生没把实相现前，现前了现相。在佛面前，永远看到实相，而众生看不到实相，只是看到现相。二者之间，有很大差别。问题就出在这个地方，混淆了二谛，混淆了实相、现相。

颂词当中讲“诸缘若未绝，纵幻亦不灭”，如果因缘没有断绝的话，虽然是幻象，也是不会灭的。也可以从幻化的角度来讲，但是这里主要是从众生的显现、轮回的显现而言。如果众生轮回显现的缘，没有断绝的话，虽然这是幻化的，但是众生幻化的相是不会灭的。虽然究竟本性、实相上面，烦恼就是菩提，轮回就是涅槃，众生就是佛。但是现相上面，众生流转的因缘还没有断绝的话，虽然众生的显现是幻化的，但是幻化的相一直不会灭的。

而“诸缘若断绝”，如果流转轮回的因缘已经断绝了，不要说在胜义谛当中，就是在世俗当中也不会生。佛陀证悟了实相之后，胜义当中不会生烦恼，世俗当中也不会生烦恼，因为他的世俗和胜义，实相和现相已经成一致了。如果因缘断绝之后，世俗当中也不会产生，永

远不会出现佛还会轮回，众生不修道就成佛，这方面问题是不会有，菩提行没有作用的问题，也不会有。

菩提行有作用，为什么？放在后面两句来看，“诸缘若未绝”，众生没有用菩提行来对治流转的因缘，所以众生虽然是幻变的，但还是不会灭轮回的现象。“诸缘若断绝”，如果修持菩提心、菩萨行，把众生流转的因缘断绝了，那世俗当中也不会再产生轮回，所以菩提行是有用的。

就看你修没修菩提行，如果你修了菩提行，就会现前两种涅槃、两种清净，本来清净和离垢清净；如果你没有修菩提行，你只具足一种清净。众生只具足本来清净，而不具足离垢清净；佛具足两种清净，他本来具足本来清净，通过修道又现前离垢清净，所以他永远不会再迷惑、轮回。他没有再产生迷惑的因缘了，因为迷惑的因缘已经证悟了是空性、光明的，他不会再迷惑。从这个角度来讲，永远解脱了。而众生虽然本性是涅槃，本来清净具足，但是他有垢染没有离开，所以他不具足离垢清净，他还是众生，还会漂泊、流转。这时候奉行菩提道，就很有作用。

而且针对众生来讲，次第的、循序渐进的奉行菩萨道，更有作用。首先应该修什么，第二步修什么，第三步修什么，从浅至深，慢慢、逐渐去修持，菩提道、菩提心在我们相续当中，越修越纯熟，越修越圆满。最后，菩提行也生起了。轮回的因缘就会逐渐断绝，一断绝之后，就不会再显现轮回的幻象。所以菩提行是非常有作用的。

壬二、遣除胜义之争论：

前面的侧重点是在世俗的显现、作用，有一些争论。下面是胜义空性方面有一些争论，重点不一样，内容有相似的地方，侧重点一个在世俗，一个在胜义。

分二：一、破除若无迷识则无执著之过失；二、破除若迷基不成则无轮回之过失。

这两个科判，都和唯识的观点有关系。首先看“若无迷识则无执著”，这是唯识宗典型的观点。唯识宗认为应该有迷乱的心识存在，外境可以没有，但是心识应该有。按照中观宗的说法，若外境没有，连迷乱的心识也没有了。迷乱的心识没有，就不会有执著外境了，谁去执著外境呢？就没有执著外境的心识。唯识宗说“唯识无境”，可以有识，但是不能有外境，迷乱的心识不能够空，心识应该存在。

再看第二个科判的意思。迷基就是心识。对方认为，胜义当中的心识是存在的，成为一切众生迷乱的基础。如果一切众生迷乱的基础不存在，怎么可能有轮回呢？轮回一切的显现，就是因为有迷乱的基，心识是有的，才可以有轮回。如果连迷基都是空的，就没有轮回了，没有轮回的话，不成了众生都是佛了？他这样发了过失。所以认为胜义当中，心识应该是实有的。

癸一（破除若无迷识则无执著之过失）分二：一、辩净；二、答辩。

子一、辩证：

乱识若亦无，以何缘幻境？

如果连迷乱的心识都没有了，那用什么来缘幻化的外境呢？

意思很明显，幻化的外境当然不存在，是虚幻的，“乱识”应该有。“乱识”就是迷乱的识，比如我们的眼识、耳识。这些迷乱的识，应该存在的。如果连迷乱的识都不存在了，在名言当中，用什么来缘虚幻的外境呢？这就是很明显的唯识无境，只有心识的存在，外境是没有的。

我们要破唯识宗的观点，必须要介绍一下唯识宗。首先我们要知道唯识的来源、出处。唯识宗的出处是佛经，首先是佛陀在诸多经典当中，讲了唯识的观点。但是，那个时候还没有唯识宗，就像佛陀在《般若经》当中讲了空性，但是那个时候还没有中观宗。佛陀在经典当中，首先讲了唯识的观点，像《楞伽经》《密严经》等，讲了很多唯识的观点。

后来，弥勒菩萨在《弥勒五论》当中讲了唯识的观点，这个时候还没有唯识宗。然后，弥勒菩萨把《弥勒五论》，这种唯识的观点传给了无著菩萨。无著菩萨在鸡足山修苦行十二年，见到弥勒菩萨之后，被带到兜率天，用一个午时的时间，给无著菩萨讲《弥勒五论》，在兜率天停留一个午时，他回来之后已经过了五十三年，这是传记当中讲到的。

无著菩萨回到人间之后，传讲唯识，这时候有了唯识宗。所以唯识宗的创始者是无著菩萨，就像中观宗的创始者是龙树菩萨一样。佛陀讲了中观，但是没有安立中观宗，然后龙树菩萨发现了《般若经》当中空性的甚深含义，就开始着重宣讲中观的思想，那个时候就开始了中观宗。

无著菩萨又把唯识的观点，传给了他的弟弟世亲论师，世亲论师开始广大弘扬唯识，后面是陈那菩萨、护法论师、安慧论师等等，开始广大的讲解唯识的观点，这个时候已经有了唯识宗了。当然在无著菩萨的论著当中，还没有讲唯识的心识是实有的，他只是创立了唯识宗。他在讲唯识的时候，还没有把唯识解释成实有。

从世亲论师开始，为了引导实执心重的众生，开始介绍唯识宗，安立唯识宗实有等等，后面这些陈那论师等等都有。包括《释量论》当中，法称论师有时候也是没有抉择心识是空性的，认为心识是实有存在。后面唯识宗的很多论师，也是为了引导众生。当然无著菩萨、世亲论师，从证悟心识空性的角度来讲是一样的，没什么差别。陈那论师这些唯识宗的论师，都是证悟空性的。虽然证悟空性，但针对不同的众生讲解的时候，又安立不了义观点，说心识在胜义当中，也是实有存在的。中观师在安立的时候，就抉择一切万法无自性、空性，心识本身也是空性的。

我们学习中观宗，并不是在破这些论师的观点，而是说哪些是了义的，哪些是不了义的。究竟的实相当中，心识是不是存在。其实是就事论事的，没有针对任何人。这个方面我们一定要知道。

唯识的观点，它的起源、它的流传过程，我们以上大概讲了一下。它的主要思想，就是“三界唯心，万法唯识”。最显著的就是唯识无境，只有心识是存在的，外境不存在。

为什么要安立心识存在，而没有外境的观点呢？原因就在于一切的众生，生起烦恼的最根本要素，就是针对外境、耽著外境。我们生贪心、嗔心、愚痴、嫉妒、傲慢，都是对外境的执著很严重，对外境的色法执著特别严重，这个东西好看，想方设法得到，那个很讨厌，想法设法去打击。所以，众生生起很严重烦恼的来源，就是执著外境。如果我们把外境打破了，告诉众生说，这一切所执著的外境，都是我们心识的幻变，众生就可以通过这种方式，来减弱对外境的执著。

我们在学唯识之前，认为心外有一个单独的东西很好，我一定要得到它。但如果学了唯识，把唯识的观念真正的掌握，我们就弱化了对外境的执著。为什么？我们再怎么执著，它

也只是我们心识的变化而已。实有的外境是不存在的，它只是我心识的变化。如果我们安住在这是我心识变化的状态，就不会再执著外境。我们不执著外境，相当于能取所取当中的所取——对外境的执著，就被打破了。

就好像我们做梦的时候，梦见可怕的外境或者好的东西，如果我们在梦中突然知道：“这些东西都是我的梦，都是我的心识变出来的，其实是假的、不存在的。”那个时候，他就不会再去执著了。外面恐惧的境，他知道这是心显现的，外面的好东西，这也是心显现的，其实并不存在实有。没有单独的外境，如果安住于这个状态，他就能从贪爱和恐惧当中解脱出来。

在修道的过程中，严重干扰众生修道的就是执著外境，如果能够通过唯识的观点，打破了对外境的执著，那样的加持力、作用，绝对是非常巨大的。有了不执著外境的功夫，下一步，他只需要对治内心就够了。其实就是搬掉了修道过程当中，很大一块绊脚石。严重的障碍，通过修唯识的观点，完全可以遣除。

所以，针对那些没有办法直接了知万法空性的人来讲，唯识的观点，是进入胜义谛的一步。因为能取和所取，也就是内心和外境之间，有一种特殊的联系，我们执著外境，内心当中就会产生贪、嗔或者痴。这两块障碍，内心是能取，外面是所取，通过唯识的观点，把所取那块严重的障碍打掉了，就只剩下内心的执著。

这种内心的执着，针对外境来讲，它的干扰力、影响的能力已经很弱了。这时候就可以相当一段时间平稳地修持佛法，当频繁地修持佛法，根基成熟之后，再学习中观的教言。既然没有外面的所取，能取也是假立，因为能取与所取是看待的，就像上和下、左和右一样，如果一个没有，第二个也没有，如果所取不存在，那能取怎么会是实有的呢？有了这个基础之后，他就很容易悟入到能取的心也是空性的境界当中。外面的所取是空性的，了知了，心识是空性的也了知了，就可以证悟空性、解脱了。

但是如果一开始就告诉他，你所执著的外面也是假的，你的内心也是假的，一切都是不存在的，他接受不了。所以这个方法是循序渐进的，让他先打破所取，再打破能取，通过次第性引导，众生就容易趣入空性。唯识无境的原理是这样的。

安立唯识的理论，当然有很多。理论有两个理论，主要是明知因与俱缘定因，在讲《量理宝藏论》《中观庄严论》的时候，很多地方都讲到了两种因，来成立唯识无境——只有心识，一切都是我们心识的幻变。

我们讲唯识的时候，还有两个宗派我们要讲——真相唯识宗和假相唯识宗。华智仁波切的科判、全知麦彭仁波切的智慧品注释当中，都讲到了真相唯识和假相唯识。真相唯识与假相唯识的共同点，都是承许外境是心显现的，心作为一切外面显现的因。

不一样的地方，真相唯识宗认为一切外境，比如我们看到的房子、山河大地，这些都是从心显现的。不但是从心显现，而且就是我们的心识，无二无别，这叫真相唯识宗。我们认为色法的、实有的心外的东西，唯识宗绝对不承认。这些东西是从我们的心中显现的，它的因是心，而且这一切显现本身，也是心识。就好像做梦一样的，梦境的来源就是做梦的心。它是从梦心显现的，梦境也是心识，离开心识没有梦境，所以梦既是心显现的，也是心本身，这是真相唯识的观点。它认为心和外境是一体的，心显现的外境是有的。这就是真相唯识。

假相唯识说一切的万法是心显现的，但是不是心，是什么呢？它像空中的毛发一样，眼睛不好的人看到空中飘毛发、空中有飞蚊、二月。其实这个外境是心显现的，但是不是心的本身。它连心外面的相，这种外境也打破了。

所以，对真相唯识和假相唯识，全知麦彭仁波切讲，假相唯识宗更靠近实相。它不单单打破了外面色法的外境，连心中显现的外境，它也打破了。因为它不是自己的心，是虚假的、无根而显现，就像空中毛发一样，它连这种境也打破了，只保留了心的执著，它又进了一步。但是在安立名言的时候，它就不太方便，真相唯识宗的观点比较方便。它是心显现的，也是心本身，在安立某些名言因果上，比较容易一点。这是两种唯识的异同之处。

我们平时讲的唯识，基本上都在讲真相唯识的观点。因为真相唯识比较容易理解。我们说这一切看到的、摸到的，都是由心识的变现，和心识本身没有什么差别。

再看明知因。除了我们的心之外，没有外境，外境和我们的心是一体的，为什么呢？用明知的推理可以确定。明知就是心识的法相，明明清清的知。我们眼识看到的色法，耳识听到的声音，手摸到的东西，这一切都和我们的无二。为什么呢？因为它具有明知的法相。如果在我们眼识面前显现的东西，不具有明知的法相，就不能被我们看到。就是因为它有明知的法相，我们才可以感知到它。从这个角度来讲，外境具有心识的法相，所以外境就是心识，它没有色法的自性，就是心识的自性。这叫做明知因。通过色法具足心明知的法相的推理，来安立外境其实是心识。这是第一个因——明知因。

第二叫做俱缘定因，因是推理的意思，也是安立唯识无境、外境和心识一体的观点。“具缘”——一个时间当中可以缘，“定”——一定是一体的，只要是一个时间当中同时出现的东西，它一定是一体的。这是一个推理。所以，心识及心识所看到的外境，都是心识的自性，都是一体的。因为只有一体的东西，才可以具缘，才可以同时存在。

如果不是一体的东西，有的时候可以同时存在，有的时候就不是，比如说两个人，张三和李四，张三是张三，李四是李四，两个是不同的物体。有的时候能碰到一起，有的时候不能碰到一起，为什么？因为是他体的，所以有的时候会在一起，有的时候不在一起。

但是一体的东西，出现的时候是同时出现的，不可能一个出现，另一个不出现。所以，眼识和眼识所看到的东西，绝对是一体的，因为它是具缘的缘故。这个东西单独存在，但是我们的眼识不存在，或者眼识存在，东西不存在，在我们眼识看到的范围内，这绝对不会有。所以它是具缘的，绝对是一者有，另一者也有。比如我们面前的这些东西，当我们眼识看到它们的时候，这是同时的。书从我面前拿走了，还存在看到书的眼识吗？没了。脑海当中浮现了，也是脑海中浮现的心，和脑海中浮现书的影子是一体的，还是离开了二者之间没有他体的情况。

那么，我们没看到外面汽车在跑，通过什么因缘判定外面的车在跑？有的就说因为李四看到了。李四看到了正好说明，他的心和境是一体的。在我们面前，没有任何的理论，能证明外面有车在跑。如果说是听到声音了，但只是声音我们听到了，我们并不能确定，外面是不是有汽车在跑。外面的汽车在跑，是我们的眼识看到的，耳朵并不能证明汽车在跑，你只能听到声音。所以耳识和它的声音是俱缘的，它们两个是一体的，不可能一个存在一个不存在。

只有声音存在，耳识不存在，这个情况会出现吗？如果会出现，以什么理论证明声音存在，所有人的耳识都没有听到，但声音还有？根本没有任何的理论、根据，可以证明声音是存在的，同时却没有任何人听到。没有任何人听到，你怎么知道声音存在？山后面有一朵小花，任何人都没看到，但它就是在那儿。那有什么根据说它存在呢？这是没有根据的。

如果存在，两者就同时存在，一者存在，另外一者不存在的情况是没有的，这叫俱缘定。通过俱缘，一个时间当中存在的东西一定是一体的。如果不是一体的，它就有的时候同时存在，有的时候不同时存在。这是两大推理之一的俱缘定因。

讲了这个问题之后，唯识宗的观点，我们要破。前面讲过不是针对某个人，不是通过烦恼心，因为你不是中观宗，我就一定要破你。而是我们要帮助众生成就佛道，而和佛道相应的修法，其实就是空性，所以要了知空性。

而唯识宗认为，胜义谛当中心识也是存在的。唯识无境，心识是实有的，外面的境是虚幻的、不存在的。胜义当中心识存在，如果执著它，我们怎么能证悟空性呢？所以要想方设

法的把心识抉择为空性。但把心识抉择为空性，也不是说心识的作用就没有了。其实和其他的东西是一样的，虽然空性的，作用仍然有。它的显现仍然有，作用仍然有，只不过是自性的而已。

但是有些学唯识宗的人，没有了知心是空性的观点。所以中观宗的修行者，针对根基成熟、可以接受空性的人，给他分析心识是空性的道理。

这就是为什么要和他们辩论。不是要打的你死我活，其实这是抉择万法的空性，佛菩萨要证悟的空性是什么样的。我们要证悟空性，必须要打破一切的执著。如果执著胜义当中有心识存在，就没办法证悟空性。所以必须要打破。所谓的打破，换一个角度来讲，就是抉择的心识的本性也是空性的。如果你认为不空，我们打破这种观点而已，不是真的要消灭唯识。

其实唯识对我们的作用，前面已经讲了，它作用非常大的。月称论师在讲空性的时候，在名言谛当中，他也是承许心识的。清辩论师也是讲了，修中观有两种，有粗中观、细中观。粗中观是承许心和境都存在的。细中观从修行的角度来讲，首先是通过承许唯识的观点，把外境的执著打破，然后再修心识的无自性，就可以了知一切万法的空性。

《中观庄严论》《中观庄严论注释》也是这样的，胜义当中都是空性，名言当中承许唯识。或者说首先名言当中，通过承许唯识的观点，打破一切外面色法的显现，然后再抉择心识的空性，了知一切万法的究竟实相。

这是都在使用的方法，并不是中观师一定不承许唯识，要看在什么场合承许。如果在世俗当中，唯识的观点很合适，而且唯识的确是世俗的究竟实相。比承许万法无常的实相，还要深一步，唯识是名言当中的究竟实相。过了这个实相，就到了中观的空性。一切万法是唯识所现，在世俗当中对我们修行有很大的帮助，但是在胜义当中，必须要承认空性。

如果我们对心识是空性有疑惑，那我们就公正的通过推理、分析的方式，来抉择心识是不是实有的，如果它是实有的，那就不怕观察。如果通过胜义理论观察，得不到它实有的观点，就必须要承许它是空性的。所以是随顺真理，而不是说哪个人这样承许，不针对任何人。

分析了这些之后，大概对唯识宗的观点有一些了知，了知之后，我们看“乱识若亦无”。

对方认为，中观师说一切都是空性的，连迷乱的心识都不存在，如果连迷乱的心识都没有了，那用什么缘虚幻的外境呢？如幻的显现用什么心去缘呢？因为外面的外境，是虚幻的、不存在的，它只是一个虚幻的外境。如果连心识，也是迷乱的、不存在，那用什么作为能取，去缘所取外境呢？

唯识宗认为这是很合适的一个争辩，他说应该有个心识，如果连心识都没有了，就没有缘幻境的能取。其实它有问题，这个观点本身有矛盾。

子二（答辩）分三：一、同等辩论；二、遮破辩答；三、结合时义。

丑一、同等辩论：

若许无幻境，心识何所缘？

如果没有幻化的外境，那你的心识缘什么呢？即便承许有心识，但是没有外境的缘故，你的心识缘什么？这是同等的。

对方说：“如果没有心识，它就缘不了幻境。”

中观宗反过来讲：“如果没有幻境，你的心识能够缘什么呢？”

这就都缘不了。虽然你有心，但是没有外境，那你说你的心缘什么？对方承许没有幻境，唯识无境就是外面的境是没有的，但是心识存在。如果外面的境没有的话，那你心识缘什么？没有所缘，那就安立不了心识了。这叫同等理，通过同等的推理，把它反过去。

对方说，如果没有迷乱的心识，就缘不了虚幻的外境，所以他承许心识应该有。

中观师同等辩论说：“如果没有幻化的外境，你的心识缘什么呢？”面前空荡荡的，你什么都缘不了。如果有幻化的心识，就可以缘幻化外境。如果幻化的外境没有，那幻化的心识也找不到安立的根据。

对方说：“我有幻化的心识、迷乱的心识。”可以这样讲。但是我们说：“你安立迷乱实有的心识，根据在哪里？”

对方说，“因为我缘到了东西。”

“但是你所缘的东西不存在，那你怎么安立幻化的心识呢？”

这里面分了两步：第一步，对方承许心识变幻的外境可以有；第二步，心识变幻的外境和了知变幻外境的心识，是假立的，胜义当中就是纯粹一颗明亮亮的心，什么都不缘，这种心是胜义实相。

但是不管怎么承许，都没办法安立了义的，都是暂时的观点而已。首先我们说迷乱的心识，去缘一个虚幻的外境，如果没有虚幻的外境，你的心识就缘不了什么东西，安立不了心识的自体。这是第一个同等理。

丑二、（遮破辩答）分二：一、遮破承许显现为心；二、遮破境心非二之有实。

对方说：“并不是完全没有显现，显现是我的心而已。”第二个是境心非二，境和心不是两个，是一个的有实法，这也必须遮破。

寅一（遮破承许显现为心）分二：一、立宗，二、破彼。

卯一、立宗：

所缘异实境，境相即心体。

我们的所缘，虽然不是异心之外的实有外境，但是境是有的，境相是我们心本身。

这是对方给我们的回答，也是他们的立宗。什么意思呢？

我们说，如果你没有外境的话，你的心怎么了知外境，怎么缘它呢？

对方说：“中观师没有搞清楚我们的观点。并不是说没有外境，我们说的是，有所缘的外境，但是所缘的外境是异实境。（实境就是实有的外境）我们的所缘，是和实有的外境不一样。但是没有实有的外境，不等于没有所缘境，心面前还是有所缘境。什么所缘境呢？就是‘境相即心体’，和我们的心识无二的、心识变幻的境相，这是可以有的。”所以，相分是可以有的。

讲来讲去搞迷糊了，唯识宗到底有几个境？其实唯识宗没有几个境，就一个境，就是我们面前的东西。只不过没学唯识之前，我们认为眼睛看到的東西是心外的、实有的外境，是色法的心外境。

学了唯识宗之后，还是这个东西。但是以唯识的观点来观察，这个东西，其实是我们心识的变现。它是心识的自体，不是心外的色法。不是心识之外的，是与心识一体的，就是一个心识本体的外境。外境是我心识的自体，和我的心无二无别。没有心外的东西，和我的心识是一样的。我们（唯识宗）有外境、有所缘境，迷乱的心识所缘的外境，就是和心体一体的外境。我们是有外境的，用唯识宗的术语来讲，它叫做相分。

但不管是相分也好，还是什么也好，就是有外境的意思。外境是有的，只不过它变成了心的自体，就像做梦一样。其实在梦中，不知道这是梦境的时候，我们会认为梦中所看到的東西，是我们心外真实的一座山，真实的一辆车，它是我心外的东西。但是我在梦中突然发现不对，当知道我是在做梦的时候，刚才那辆车虽然没变，但是我们知道，它其实不是我心外的车，而是我心识自体的车。唯识观点就是这样的。

我们所看到的東西，看到的这本书，其实是心的变现。它也是和我们的自心一体的。“境相即心体”的意思就是这样。“所缘异实境”，所缘的是异实境，和真实的外境不一样，但和心识一体的境相，是可以有的。

卯二（破彼）分三：一、破除妨害胜义自证；二、无有根据；三、破除妨害遮破。

第一是破除妨害胜义自证，所谓的自证，就是自己证明自己，自己了知自己。因为他说是外境是我们的自心，那么我知了外境，相当于心知了自心。心知了自心，在胜义当中是有妨害的，胜义当中不可能有自己证明自己的情况出现，这是破除妨害胜义自证。第二是无有根据，没有什么根据可以成立这个观点。第三是破除妨害遮破，他们要反过来，我们进一步遮破。

辰一（破除妨害胜义自证）分二：一、真实破除；二、遣除迷乱。

巳一、真实破除：

自证，字面上的意思就是自己了知自己，自己证明自己。自证简别于他证。名言当中，杯子的存在需用我的心证明它，这叫他证、境证。自证是自己证明自己就可以了，比如我的眼识看到了东西，那需不需要其他的证明？不需要。它显现的很清明，就知道了、看到了。耳识听到的声音，也不需要其他证明，我们心知肚明。我们的自心很清楚地知道我们的想法，不需要其他东西来证明，叫自证。

自证就是自己证明自己，在世俗谛当中是存在的。《中观庄严论》当中在讲自证的时候，所有心识，比如眼识、耳识、鼻识，都是自证的。自己了知自己，自己的感觉自证，不需要其他东西来证明，这些都叫自证。在名言当中、世俗谛当中完全存在，不需要破斥。

但是为什么这地方要破自证呢？对方认为实有的心识存在的。我们说，没有外境，心知了什么呢？对方说，有外境，我的心识变现的，和我的心识一体的。我们说，如果是这样的，就是自己证明自己了，自己看到自己了。对方说，是自己看到自己。

那我们问，“在世俗当中有自证，还是在胜义当中有自证？如果是世俗当中有，那就不做任何争辩；胜义当中有，我们要仔细观察，你说自证是在胜义当中，它不是假立的。”（因为在世俗当中，几乎都是假立的、暂时安立的；胜义当中才是真实存在、究竟存在的。）

对方认为心识实有，不是世俗当中存在，而是胜义当中存在、究竟存在。一定要搞清楚这个问题，我们后面很多方面都要用。为什么中观师问“是在世俗当中存在，还是胜义当中存在，如果是世俗当中存在，不做辩论；如果是胜义当中存在，一定要仔细辩论”？为什么世俗当中可以有，而胜义当中不能有？

因为世俗当中的法，不能用胜义理论去仔细观察，世俗谛当中，观察的尺度比较松。比如一个杯子或者一个人，在世俗当中我们说，“一个人，这个一存不存在？”回答说：“一存在，就是一个人。”观察到这个地方就可以了，不能再观察一是不是实有的一，再观察就不行了，安立不了了。

因为一个人已经分了这么多部分，有前面、后面、上、中、下，这么多部分，这个“一”是实有的吗？如果是实有的，就不可能有上中下了，也不可有前后了。有前后就不是一。像这样，就不是世俗观察了。我们一定要知道，世俗的观察是比较宽泛的、不严格的，只要说的过去，大家认同这是“一”就可以了，不能再观察了。

如果自证是名言当中，自己证知自己，可以不用再观察了。但是如果你说，“不是假立的一，是实有的、严格意义上的一。”我们说，“如果一个杯子、一个人的一，是严格意义上的一，那你这个人、这个杯子，有没有上中下三部分？”对方说，有上中下三部分。我们说，有三部分就不是一了，这个一假立的。

再讲个更容易理解的例子。比如一个团队，这个一是假立的吗？是世俗当中的一？还是胜义当中的一？如果是世俗当中的一，一个团队就是一个团队，不观察了。大家都承认。

但如果说不是假立的，是胜义当中的究竟的一，那么，一个团队有这么多人，这个一是真的，还是假的？一安立在团队的哪个人上？所以，真正来讲，一是假立的，是很多东西、很多人组织在一起，安立一的名称。一的名称，安立是很宽泛的，绝对不是严格意义上的一。

所以，胜义的观察，都是究竟的，都是严格的分析。一到底能不能成立为一，如果通过胜义理论观察，一还能存在，那这个一是存在的。如果这个一是假立的，就安立不了。

比如这个杯子有没有上中下？不可能说这个杯子没有上中下，没有上中下，把水倒了三分之一，水就满了，因为没有上中下的缘故，是一体的。说有上中下的时候，肯定一就是假的了。一个人也是这样的，很多部分组成的，所以这是假立的。实有的东西，必须要做严格观察。

回到颂词，一体的东西要自己证明自己，里面有矛盾，安立不了胜义当中有自证。下面我们就观察，为什么妨碍胜义自证。

巳一、真实破除：

幻境若即心，何者见何者？
世间主亦言，心不自见心，
犹如刀剑锋，不能自割自。

如果幻化的境就是自己的心，那谁见谁呢？世间估主佛陀也曾在经典中讲，心没办法见到自己，好像刀剑的剑锋，不能自己砍自己一样。

首先看“幻境若即心”，对方是承许的，说：“我的心识和看到的外境是一体的。”看到幻化的外境就是自己的心的话，那“何者见何者”？对方说，“这还要问嘛？心见到幻化的境。虽然是一体的，但是我的心可以见到它。就像做梦的时候，梦境当中的东西和我见到它的心是一体的，但我还是可以见到它。”

我们说：“不要忘了，你是胜义的最严格意义上的承许一体、自己证明自己。既然是一，何者见何者？心见幻境，心是能见，幻境是所见，已经有了两个法了。

“按照严格意义讲，心见到外境，一个是能见，一个是所见。你安立有能见、所见，就不是实有的一体。如果安立实有的一体，那就没有能见所见，安立不了两个。你这个一体是实有的、胜义的、严格意义上的一，那安立不了自己见自己。

“那么，你到底何者见何者？一体的东西、一个法，是不能自己见自己的。眼睛见到了外境，一定有两个——能见所见。但是有两个，就不是一。如果是一，就没有能见所见，所以何者见何者呢？这不是自相矛盾吗？”

这个地方有个非常重要的，我们学中观、智慧品都要用到的信息，那就是世俗的观察方法和胜义的观察方法。世俗谛的观察方法很宽泛，不严格；胜义谛的观察方法是很较真，很严格。

你这个“一”，是不是真实成立的“一”？如果是一体，自己又可以见自己，怎么可能呢？自己又见到自己，一个能见一个所见，这是绝对不可能的事情。如果是严格意义上的一，不可能有能见和所见，如果有能见所见，不可能是一。你选择哪一个？哪一个都不能选，自相矛盾，安立不了。

下面引用教证，世间估主佛陀在经典中讲，“心不自见心”。《楞伽经》《宝髻经》都有讲，心不能自见心，这是从胜义的角度来讲的。怎么安立自见心呢？安立不了，心没办法见到自己。

打个比喻，“犹如刀剑锋，不能自割自”，就好像锋利宝剑的剑锋，它可以摧毁其他的钢铁，摧毁其他的东西，但是它能不能自己割自己呢？割不了自己。

还有一个比喻，自己的手指不能接触到自己的指尖。手指可以接触其他东西，但不能接触自己的指尖。它就是一个法，没办法再接触自己了。

学中观的有些道友，不明白这里面的比喻，他说：“为什么刀剑锋不能自砍自呢？可以砍，我把宝剑掰成两截，用上面的来砍下面的，不就是自己砍自己吗？”这不是自己砍自己，这已经成两个了。从大的角度、世俗的角度来讲，它还是一把剑，断成两截而已。但是真正观察，断成两截怎么还是一个呢？就不是自己砍自己。

还有些人说，有些电视里的软剑，可以捆在腰上的，可以把它掰过来砍自己。这个也不是。你掰过来，用剑尖去砍把手前面的剑锋，一个是剑尖一个是剑锋，这是两个东西呀！剑尖在砍剑锋了，不是自己砍自己。自己砍自己，是剑锋不能自己砍自己，因为没办法起作用。

手指不能自触也是一样的。我的指尖不能自触，我用左手指尖触右手指尖，这是两个东西。虽然世俗当中讲，自己的手指去触自己的手指，但是真正讲的时候，自己的右手食指的指尖，去触自己右手食指的指尖，完全触不到的。

不管怎么样，是实有的“一”，就不能起两个法的作用。但如果不这样严格，再宽泛一点，世俗当中自己可以证明自己。但是胜义当中，绝对没有实有的一。

这个问题辩论来辩论去，有时候我们想，到底辩论什么？其实我们就是证明心识是假立的。究竟来讲心识是空性的，我们就是证明这个而已。

证明这个要干什么呢？证明了这个，就可以相合于一切万法的空性。因为我们的心只要还执著一个东西，不管执著什么，就会发生实执，就相应不了究竟的实相。只要还有一个东西执著，我们就没办法证悟究竟的空性，也没办法超凡入圣，获得菩萨果、佛果。

所以必须要打破实执，用方方面面的理论，打破对心识实有的执著，对外面色法的执著。尤其是对外面色法的执著要打破，对我们身体的执著要打破，对心识的执著要打破，对要成佛的执著也要打破。因为执著成佛也是所知障，如果执著这个，也没办法现前究竟的实相法性。

所以，中观宗是一切都不承认的，但不是说完全断灭、什么都不承认，世俗当中该承认的都会承认，但是胜义谛当中，没有一个法是真正实有存在的。所以就通过各种各样的理论，打破我们对任何法的实执，安住在一切万法无所执、无所缘的境界当中。

讲三殊胜的时候，正行无缘殊胜，就是安住在一切无所缘的空性境界。如果没学智慧品，到底什么是正行无缘、没有任何执著，到底怎么样安住，我们就没办法了知了。我们说三轮体空，到底什么是三轮体空？没有能取所取，到底是什么？安住于万法空性，到底怎么样安住？修上师瑜伽的时候，最后安住在无所缘、无所执的境界中，到底是什么意思？其实学了空性教言之后，大概总的方向就知道了。

如果不了知的话，永远只是一个很抽象的概念，或者按照我们自己的思想所理解的空性。我们思想上理解的空，是错误的，不是正确的空。那么，怎么样才能理解正确的空？要跟随像智慧品这种非常准确的经论学习，而且这些经论，通过传承上师一代一代的正确讲解，把正确的含义讲给我们。我们理解之后，再去抉择、修持就很可靠了。

这里讲了心不可以见自己，下面还要通过很多方面，来说明心不能见自己。总而言之，对方为了承许心识是实有，他就用了自证，自己证明自己。我们说自己证明自己不成立，那么他的理论、根据就不成立，那他的心识实有的观点也不成立。

不管你用什么理论想要成立，反正安立一个，就破一个，你想不出来任何理论了，就只有承许心识是空性的。这也针对了我们的邪见，我们认为这方面不成立，再想另外一个理由。中观师不管这些，只要有理由，就全部给你破掉，因为究竟的实相当中，没有一个法是实有的。想出来的任何理由，能够讲的任何不空的理由，在中观师那里，没有一个站住脚的，全部要破，全部要抉择为空性，没有哪一个法是实有。

从这方面观察的话，心识也是抉择成空性。心识是空性的，那么我们在起心动念的时候，就知道心识本来就是无自性的，心识本身是空性的、如来藏光明的自性，了知之后就可以相合于实相。

智慧品稍微有点深，但是如果我们多听几次，多理解一下，就可以逐渐的悟入到里面空性的含义。今天的课就讲到这里。

《入菩萨行论》第 157 课笔录

发了菩提心之后，下面一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》是凡夫众生趣入菩萨行的修法，里面讲了很多菩萨的作意、行为以及修行的窍诀。针对初学菩萨道的人来讲，可能很多的理念、修行的方法，相对来讲比较陌生。但是寂天菩萨应用了相合于我们分别念、相合于我们相续当中如来藏善性的内容，作了一些教诫。如果有一定的福报善根，再加上有殊胜上师的引导，其实我们也会发现，我们逐渐在适应菩萨道的理念，逐渐也可以修行菩萨道。

《入菩萨行论》这部趣入菩萨行的窍诀，有十品的内容。前面三品，是菩提心未生令生起；中间三品，是生起不退失；第七、八、九三品，是不退的基础上再再增上。第十品是所有善根善加回向的殊胜窍诀。

现在学习到第九品，是胜义菩提心能够增上的殊胜窍诀。能够现前或者了知远离四边八戏的究竟空性的智慧，就叫胜义菩提心。不能把法界本身称为胜义菩提心，而是了知胜义法界的智慧。当然，究竟来讲，法界和智慧是无二无别的。离开了智慧，没有法界，离开了法界，没有智慧。但是在宣讲的时候，智慧作为能境，法界作为所境。证悟所境本体的智慧，称之为胜义菩提心。

胜义菩提心不是心所的范畴，所以不是发的，不是通过仪轨来受的，而是要在内心当中证悟、现前无分别智，这才叫胜义菩提心。既然它不是用心可以思维的，那我们学习又是为什么呢？我们学习，主要是借助寂天菩萨告诉我们的观察方式，在我们相续当中引发胜义菩提心的总相，作为指引我们趣向胜义菩提心的指南、引导。作为修行者，如果没有总的引导，

我们就找不到方向，而有了通过文字、思维得到的空正见之后，我们就可以缘着这样的目标、方向，逐渐去观修，逐渐相应胜义菩提心。

《智慧品》宣讲的胜义菩提心，因为是相应法界实相的缘故，所以对修行者的修行来讲，非常重要。《智慧品》前面也讲了，其他的五度都是为了生起胜义菩提心，或者说是胜义菩提心的智慧为主、其余为辅的关系。如果我们想要成佛，获得大乘的圣果，或者要证悟初地，乃至小乘的修行者想要获得圣者果位，都离不开殊胜的智慧。当然，这里的智慧，无外乎两方面——人无我空性的智慧、法无我空性的智慧。

现在我们还在总说了知二谛的有境的科判。具体分析人无我空性、法无我空性，如何修持的方法，在《智慧品》的后面部分还要详细地提到。

现在我们看关于二谛的辩答——针对胜义谛的争论，讲到了唯识的观点。唯识宗的观点，它的来源是佛经，并由弥勒菩萨、无著菩萨次第传下来，因着重弘扬唯识理念的缘故，称为唯识宗。唯识宗本身没有任何的问题，因为它能够引导大乘行者生起菩提心、修持空性，并获得大乘道果。当然，是逐渐、间接地获得大乘道果。因为这里面根本的问题，主要是有没有抉择万法的空性。唯识宗的一部分观点，为了引导部分实执心较重的众生，间接地趣入佛道，所以宣讲了在胜义谛中心识实有的观点。

什么是实有的概念呢？也就是，究竟观察的时候，不能够变化的，如是按究竟的方式存在的物体、本质，叫做实有。当然，外道的实有和内道所承许的实有，观点不一样。外道的实有，几乎等同于常有了，外道的很多实有的观点既是实有的，也是常有的。所以我们在破外道观点的时候，基本上在破常有，只要把恒常的、常有的观点打破，它的实有观点就破了。内道的实有观点，和外道的实有不一样。因为内道当中，基本上所有的实有，它都是无常的。

无常也可以是实有的，实有和无常之间没有矛盾吗？其实在安立的时候，比如小乘的观点安立了究竟的实有，一个是无方微尘，一个是无分刹那。心识的最细部分是刹那，色法最小的单位就叫微尘。小乘观点认为，胜义当中微尘究竟存在，但它是刹那生灭的法。因此就出现了无常的实有概念。所以，实有分两种，一种是恒常的实有，这是外道的专属；第二是无常的实有，它是无常的，但是在胜义当中存在的缘故，它也是实有的。

还有就是唯识宗的观点，认为胜义当中心识存在。它认为胜义当中，阿赖耶识、依他起必定存在，因为它作为一切轮回和涅槃的法显现的基的缘故，所以这种心识，应该是实有的。但是心识本身，不是外道所讲的恒常不变的，而是刹那生灭。所以就得到刹那实有的观点。

这也是内外道不同的地方。因为几乎所有的内道，都不承许恒常不变。在四法印当中就有诸行无常，四法印是区别内外道最关键的不同的地方。内外道以皈依别，阿底峡尊者这样承许。还有的观点，就是讲有没有承许四法印。承许四法印就是内道，不承许四法印就是外道。既然内道承许无常，所以不可能在内道的观点当中，安立恒常不变的观点，这也是内外道的一种差别。

所以，我们要知道，内道的实有也是无常的实有。因为在讲实有的时候，我们经常给对方发太过，如果是实有的话，就不能够移动它的自性，如果移动它的自性就不是实有的。在分析这个问题的时候，如果我们不了知内部的差别，很容易就认为实有是恒常不变的意思。但是，在内外道各自的宗义当中，比如小乘、唯识的观点，它从来没有说过心识和微尘是恒常不变的，它可以是实有的，但不是恒常的。

而中观宗在观察对方观点的时候：“如果你承许实有，那么就应该是究竟的、不变化的，如果变化就成了非实有”，又是从哪个角度安立的呢？层次不一样，前面无常的实有，在世俗当中也可以将就安立。如果不认真的情况之下，就没有作深究。但是胜义观察不是这样的。前面再再讲过，胜义谛的观察是最究竟的观察。你既然承许在胜义当中实有，我们就用最严格的标准来定义实有。既然在胜义当中，最究竟的层次上，它是实有的，那怎么样才能符合

实有的概念?不能够变化的、绝对存在、已经定性了，这就是最究竟的观察。如果一会儿是这样，一会儿是那样，就不是实有的。

中观宗在观察微尘、心识的时候，观察的方式近乎于破恒常。其实在究竟的胜义谛当中，如果还有一个法存在，它一定是最究竟、最了义的，一定是不能够变化的。如果一变化，就说明不是最究竟的本性，在胜义谛当中承许其实有，就没有办法安立。因为如果是最究竟的，通过中观宗胜义理论分析的时候，它也不能够变化。如果有变化，舍弃它的自性，绝不会是实有的。

因此，内外道的差别，中观宗在破的时候是从哪个层次破，都要搞清楚。如果没有把层次分清楚，什么地方安立，什么地方破，没有把这些问题搞清楚的话，那么我们虽然是学智慧品，但是有可能越学越糊涂。

一切万法的本性，要分世俗谛和胜义谛。了知佛法不共观点的窍诀，就是必须要了知世俗谛是什么，胜义谛是什么。世俗谛就是我们凡夫人所有的、所安立的，正在使用的一切法，八识以及八识的所境，我们的分别念等等，一切凡夫的境界就是世俗谛。在这个当中，有我们的思想，有思想的对错，也有转变我们思想的修法，也可以有通过思想抉择的见解、观点，都是可以有的。而且，也有烦恼，有烦恼的消失，也有智慧，有智慧的生起，也有通过智慧灭烦恼一系列的观点、方法。这些都可以安立。

胜义，是讲到一切万法的究竟本性，都是空性的。一切世俗当中显现的法，都是如梦如幻，都是阶段性、暂时性的存在，而不是究竟的存在。

前面提到过，空性是调伏烦恼最究竟、最了义的方法。要让我们相续当中贪欲、嗔恚、无明完全断根的话，必须要通过空性的修法，进行对治。而一旦证悟了空性，所有的烦恼就无法生起了。

有些人就想：“我已经学了空性，知道空性了，为什么我还有烦恼呢？”其实这是一种误区。因为证悟了空性才会如此。证悟已经是闻思修之后的第四个阶段了，修了空性之后，证悟了空性。证悟空性的力量才可以让烦恼彻底不生。

现在我们只是在听闻，或者思维产生的见解而已。见解是见修行果的第一步，也是基本处于闻思的阶段。这个时候，空性的见解在我们的相续当中，只是一种总相、概念而已。它的力量还非常弱。因此，一方面有空性的见解，一方面没有办法对治烦恼的可能性，在这个阶段当中绝对是存在的。

随着我们不断地闻思空性，它的理念越深入，观修空性越纯熟，它的力量越强大的话，我们就会发现，可以执着的东西是越来越少了，执着的强度越来越弱了。而空性的智慧，对治烦恼、压制烦恼的能力也是越来越强大。这个时候，我们在空性方面，已经逐渐地强势起来。因此，必须要经过不同的阶段。我们千万不要把见解当成证悟或者果，也不要修当成果，我们不要搞混淆了。

针对唯识宗的观点，前面我们提，唯识宗不是说有什么很大的错误，只不过是在抉择究竟法界的时候，它是不了义的。而且有些修行者是把不了义的观点，误认为了义的、究竟的观点。其实这还不是最了义的观点，因为内心当中有丝毫执着的话，都没有办法相应法界。最圆满、最殊胜的法界，是远离一切戏论。不执着任何一个法，才能现前这样殊胜的法界。而如果内心当中有执着，不管是执着好的还是不好的，还是执着什么法，都没办法现前最真实的实相。

前面在修世俗菩提心、出离心的时候，是在引导我们入门。引导我们入门和让我们证悟究竟的实相，次第是完全不一样的。要引导我们入门，就不能说一切都是空性的，因为我们刚入门，什么都不懂，福报也浅，智慧也没有。那个时候告诉我们什么都是空性的，我们根本就理解不了，接受不了，消化不了。刚开始的时候要让我们知道，心识有善与恶，执着有

善有恶，我们要通过善心、善执着去对治恶心、恶执着。当我们把心调整到一定状态，再告诉我们万事万物都是空性的，就比较容易接受。它有这样一种次第在里面。

针对唯识的观点，也是针对一些人把不了义当成了义，我们要观察分析，其实在胜义当中，所谓不变的、实有的心识是不存在的。唯识宗有真相唯识和假相唯识。现在是讲真相唯识，真相唯识是说万法既是心的显现，也是心的本体，和心的自性无二无别的。针对这个问题，我们进行了分析。

前面我们讲到，心识存在是怎么样了知的呢？对方说自己证知自己的。又说心识和外境是一体的，一体的可以自证自己吗？我们说这不符合佛言，不符合教证——“世间主亦言，心不自见心，犹如刀剑锋，不能自割自。”所以，心识自己对自己起作用，是不合理的。

对方说，我们的心识和外境，都是一体的，其实都是心识。那么，我们的心能够看见外境、了别外境吗？他说可以。我们说：究竟来讲不可以。因为你们自己承认，心和外境是一体的，既然是一体的，如果要起作用的话，必须是自己对自己起作用。而自己对自己起作用是不行的，比如说，“心不自见心”，还有刀剑锋不能自割一样，我们告诉他这是不行的。对方就说可以，他就开始回答。

己一（遣除迷乱）分二：一、比喻不成立；二、意义不成立。

迷乱就是对于究竟的观点不了知，使用一些比喻想要证成他们认为的心能证明自己，在胜义当中心是实有、一体的观点。我们要遣除这样的说法。

午一（比喻不成立）分二：一、破灯火之比喻；二、破蓝色之比喻。

对方使用了两个比喻，想要证明自己的自证，或者自明、自知。心和外境虽然是一体的，但可以自己知道自己，通过比喻来说明。

未一、破灯火之比喻：

若谓如灯火，如实明自身。

灯火非所明，其无暗蔽故。

如果对方说，心自己了知自己，就像灯火一样，它在照亮其他物体的时候，也照亮自己。心识也是这样的，既能够了知其他法，也能够了知自己。犹如灯能够自照一样，心也能够自明自知。

中观师回答说“灯火非所明，其无暗蔽故”。比喻不对，灯火自己并不是所照明的对像，因为在灯火上面没有黑暗在荫蔽它的缘故，所以灯火自己不是所明。

我们进一步看它深层的意思。对方想要证明心识能够自明自知，他就打了一个灯火喻。（当然古代是油灯，现在是电灯，但都是一样的）“灯火可以照亮其他法吧？”

我们说：“是，可以照亮。”

对方说：“可以照亮自己吗？当我们把电灯一拉开的时候，电灯把自己照亮了，同时也能照亮其他东西。所以，灯不是可以自明吗？就像灯可以自明一样，心识也可以了知自己。”

他就通过灯的比喻，来说明心识可以自明自知，可以成立有自证。因为通过比喻证成了心识能够了知自己的话，那么就相当于证成了，心识和外境虽然是一体的，但也可以起作用，对自己宗派的观点可以圆融起来。外面的一切法，都是自己的心，虽然是自己的心，但是也可以了知外境，就好像灯火可以自己照明自己一样，这是不矛盾的。他想通过灯火喻，来证明心识可以自己了知自己，像灯可以自照一样。

表面上看很有道理，但是真正分析的时候，这里面也有破绽，有矛盾的地方。“灯火非所明”，其实要证成是不是照亮自己，这里分析的时候，关键有两个——能明和所明。能明就是能够照明的来源，所明就是所照的对像。打个比喻讲，灯是能够照亮其他东西的主体，我们起一个术语叫能明。

在佛教当中，经常有能和所——能知和所知，能境和所境，能明和所明，能依和所依。比如能境和所境，眼睛是能境，它是能够看见物体的、属于心识方面的能境；所境就是所看

到的对方。能照和所照，能明和所明，也是这样的。它所照亮的物体叫所明，能够照亮这个物体的来源叫做能明。

我们首先要知道灯和照之间，有能明和所明，能照和所照的关系。你说灯火可以自己照亮自己，那么在这个例子当中也应该存在能明和所明，才能够安立这个观点。但是，灯火是不是所明呢？不是所明，因为它没有暗蔽的缘故。我们说把一个东西照亮了，是因为它以前被黑暗遮蔽，所以它可以成为所照明的基础。这个东西存在是存在，但是有黑暗遮蔽的缘故，它不显现。比如晚上我们回到家里面，一片漆黑，家里面有很多家具，当我们把灯打开的时候，遮障在这些物体上的黑暗被灯光遣除掉了。这些家具就叫做所明，能明就是灯火。这里有能明和所明的关系。

那么，灯火本身是不是所明？不是，“其无暗蔽故”，因为灯火本来就是光明的，它上面没有黑暗遮蔽。既然没有黑暗遮蔽，就不是所明，那么就不存在能明所明的关系，就不存在自己照明自己了。所以“灯火非所明，其无暗蔽故”。

可能听到这个地方，我们有疑惑：“灯火可以成为所明啊！为什么没有黑暗呢？我在没有开灯之前，灯泡不是黑的吗？灯一通电，灯把自己上面的黑暗遣除了，也遣除了家具上面的黑暗。灯是可以作为所明的。”这里我们有一个误区，泛泛看好像是电灯在打开之前是黑的，但是一开灯之后，灯火把自己上面的黑暗遣除了，也把其他东西遣除了。

看起来是这样的，但是真正分析的时候，不是这样理解的。我们要分清楚灯和灯火，灯只是一个载体，是显现灯火光明的器具。灯不通电的话，本身是黑暗的，但是我们并没有说灯器，而是灯火。灯火就是光明，电灯没打开之前，它就不叫灯火，因为没有灯火。

那么，具有光明特质的灯火本身，是不是所明？这个地方说的灯火，而不是灯具。如果是灯具，刚开始它是黑的，一打开之后它就亮了。而灯火本身是光明的自性，光明的自性上面不可能有黑暗。所以灯火不是所明。因为上面没有黑暗障蔽的缘故，灯火非所明。

既然灯火不是所明，它也就没有能明，没有能明所明，怎么可能自己照亮自己呢？因为自己照亮自己，一定有能明所明。但是灯火不是所明，也不是能明，没有能明所明，也就不可能有灯火自己照亮自己的比喻了。

还有一些论师进一步说，如果没有照亮所明也叫做能明的话，比如，灯火不是所明，我可以安立它为能明。如果是这样的话，地球上的灯，它没有照亮太阳，但是太阳也是地球上的灯照亮的，为什么呢？因为要说太阳是地球上这盏灯照亮的，必须是灯的光明遣除了太阳上面的黑暗，太阳就成为所明。但实际上，地球上的灯根本照不到太阳。如果没有所明也可以安立成能明，那么同等的理推知，地球上的这盏小灯，或者我们的手电就可以照明太阳了。

或者中国的这盏灯，也能够照亮美国的土地了。其实这是不可能的，你要证成美国的土地是中国的这盏灯照明的话，必须要安立能明所明的关系。但是关键这个地方说，灯火非所明，它不是所明，如果你也要把它安立成能明，它也是能够照亮自己的话，那么没有照亮美国的中国这盏灯，也可以叫做照亮美国土地的能明了，也可以称之为能明了，但是这个绝对不可能的事情。

所以能明和所明是相互关待，没有所明就没有能明，没有能明就没有所明。

还有一种过失就说，如果灯火可以自己照亮自己，那么黑暗也可以自己暗蔽自己。因为灯火上没有所明，但是也可以照亮自己。那么我们可以说黑暗也是这样的，既然灯火可以照亮自己，那么黑暗也可以暗蔽自己，那就不应该有黑暗了。平时没有黑暗，是因为灯打开之后把黑暗遣除掉了，但是如果黑暗可以遮蔽自己的话，那么黑暗就永远不会存在了，永远都是光明了。

这个方面的过失，我们要好好思考。其实灯火不能够自己照明自己，如果灯火可以照明自己，那么黑暗可以暗蔽黑暗。如果黑暗自己把黑暗遣除了，就没有黑暗了，既然没有黑暗

就不需要电灯，一直都是光明的境界了。这在地球上是不可能出现的事情。我们就通过对比喻的观察，就知道灯火这个比喻是不成立的。

我们为什么要破灯火呢？因为对方想要通过灯火比喻，来证成心识能够了知自己，而要证成心识自己了知自己，主要是为了证成心识是实有的，没有外境心识也可以实有存在。关键是为了破心识实有、唯识无境的观点。没有真实的外境，心识也可以运作，我们就通过一系列的观察，这其实不成立。

有的时候看这些颂词，我们会认为观察这些干什么，好像没有什么实际意义。但是我们要从前面的一些思想开始，对方是怎么讲的，我们怎么破，对方又怎么回答，我们又怎么破，一层一层的关系缕下来，我们就知道这个比喻到底在干什么。为什么对方讲一个比喻，为什么我们要破这个比喻，破完之后达到什么样的目标，得出什么的结论。

这里就得出一个结论：对方想要通过灯火喻来证成心识能自己证成自己。我们破掉灯火喻，对方的心识能自己证明自己的论点就不成立了。如果这个不成立，那么他建立的胜义当中心识实有、唯识无境的观点，也就没办法安立。这是帮助我们趣向于心识无实有，帮助我们抉择心识是空性的一个步骤。

中观派自己并没有正面建立空性，我们看它都是破斥的。破什么呢？破斥认为诸法不是空性的观点。这里面有世间人的、不学佛法人的观点，很多是很浅的。也有经过思维之后得出来的观点，比如，外道的宗派也有它们的体系，也有通过观察研究得出来的结论。他们认为这个东西是实有的，为什么是实有的？外道的很多观点是通过一定的思辨、观察，很长时间的研习，不断累积下来成型的。所以这些观点相对来讲有一定深度了。

为什么要破这些外道的观点，要去观察小乘、唯识的观点？因为从外道的观点开始（当然这里的外道是广义的外道，他只要通过一些系统的思维、论证，有些外道还通过禅修，通过相似的修证，达到某种境界），这些得出来的观点，相对来讲就比较理性。按照现在的话来讲，不是想想而说的，有一定的思辨、逻辑。如果把这些观点破斥掉，因为这些观点是经过一定观察得到的，有一定深度，破斥完之后，它在这种深度得出的所谓实有的、不是空性的观点就破掉了。

比外道观点更深的就是小乘的观点。小乘认为的无分微尘、无分刹那，中观宗也通过理论去观察：你认为是实有的这个过失，那个过失……小乘安立的实有观点，也不成立。

小乘上面是唯识的观点，比小乘的观点更究竟，它已经深入到胜义谛心识是实有的层次了。它已经深入胜义谛的缘故，所以我们再去观察心识是不实有的。

最后，凡夫认为的实有也不存在，外道通过观察或修行得到的实有也不存在，小乘修行观察的实有也不存在，唯识宗的实有观点也不存在。那还能找到什么实有的观点，来证明一切万法不是空性的呢？

当然，外道无量无边，每个众生的观点也是无量无边，把所有人的观点召集起来，你认为的实有是什么，你的实有是什么，一个个破斥是没有必要的。佛教就把这些归成几类来进行分析。

第一类是色法，从最粗大的色法到最细微的色法，是不是实有的？不实有。第二类是心识类，把最粗大的心识和最细微的心识，观察是不是实有的，也是没有实有。有些不是色法，又不是心法的，比如方向、时间，分析观察是不是实有的，找不到一个真正实有的。

所有这些有代表性的世间人观点，外道的观点，小乘的、唯识的、乃至自续派的观点，把这些观点放在一起观察，到底有没有一个实有的，到最后没有一个实有的。那么，只有安立一切万法都是空性的。因为所有承许实有的理论，都没办法真正的成立。

通过这种打破实执的方式来建立空性。我们就知道了，这个不是实有的，那个不是实有的，反过来讲这个也是空的，那个也是空的。这个是无自性的，那个也是无自性的。通过打

破实有的自性，来安立一切万法无有自性，是通过遮诠的方式来安立空性，就比较适合凡夫人趋入空性的次第。如果跟凡夫人不是从破斥的方式讲，而是正面讲，他就又会执着起来。

中观宗说，色受想行识是空的，十二处、十八界是空的，四谛、十二缘起是空的，智慧是空的，一切所得是空的，胜义谛、世俗谛也是空的，色法是空，空也是空。把我们能够执着的東西全部打破之后，凡夫人心前就没有任何可以执着的東西了，本来他的心是缘外境而转的，如果执着的一切東西都远离了四边八戏，心识自然而然就就息灭了执着，就可以安住在一切万法空性当中。此处也是通过遮破实有的方式，来告诉我们一切万法是空性的。

学中观论典的时候，有很多辩论，几乎每一个论题都在针对某个宗派在辩，好像中观宗特别喜欢找茬，特别喜欢找人辩论一样。其实中观不是辩论术，也不是对哪个宗派比如唯识宗有什么矛盾。有些人不太清楚背后真实的意思，就觉得中观宗和唯识宗几千年以来一直在争斗。

其实中观宗和唯识宗没什么矛盾，主要是讲哪一个更了义，哪个更符合法界的实相，仅此而已。你说你的观点最了义，那么通过正理来分析观察是不是了义，如果了义就承认，如果不了义就安立不了义。主要是引导修学人相续当中产生最为清净的、相合于法界实相的究竟见解。

绝不是中观宗高傲自大，看不起任何宗派，所有的宗派都要被它打倒，被它踩在脚下才舒服。中观宗是通过了知万法的空性来息灭贪嗔痴的，如果它想打倒别人，它只有增长高傲自大、傲慢、烦恼，就绝不是一个追求解脱的宗派。

寂天论师在写这部论的时候，他是很清楚的，上师仁波切给我们讲这部论的时候也是讲的很清楚的。关键是我们在学习的时候，不要误解了——好像我们是中观派，是最高的，所有的宗派都要打倒、都要臣服我们，你是学唯识宗的，我是学中观宗的，你就比我低，我就比你高……这就完全误解了中观破唯识、破小乘的初衷。

中观抉择这些是为了打破我们的实执，如果在学完之后，增加了我们对宗派的执著，看不起其他的宗派，认为自己的中观宗怎么不得了，学空性不就适得其反了吗？不但没有打破执著，反而又产生了其他的傲慢执著。如果我们学了几年之后，发现内心当中这种观念增长了，那绝对是走偏了，马上要调整自己的方向。

我们学完之后，应该尊重宗派，尤其是佛法当中的宗派，每个宗派都是往解脱道的。只不过在众生修持佛法，趣向究竟实相的过程当中，因为众生的根基千差万别，有些人适合低一点的讲法，有些就适合中层次的讲法，有些就可以直接给他宣讲比较高层次、了义究竟的法。所以，并不是看不起任何人。

佛陀都是三转法轮，针对小乘者讲了小乘法，然后也讲了菩萨道。佛陀都是这样的。所以我们去分析去安立，这是了义的，这是不了义的，绝对不是执著自己的宗派，想把谁打倒，自己想高高在上，不是这样的，而是为了打破自己对万法的实执。

有时候，我们的方向为什么错误呢？我们总认为这里面的观点是针对某个宗派，其实不是针对宗派，而是针对这个宗派的实执，这和我们内心当中的实执是一样的。但是我们在讲的时候，不把某个宗派的背景、观点提出来的话，就没办法了解到底怎么回事。每个宗派都有它建立的体系、它的次第，如果我们不把这些次第、宗派的来源讲清楚的活，我们就没有办法详细了解，我们所破的、所观察的到底是宗派当中哪一类，哪些是不需要破的，哪些是需要破的，问题在哪个地方。

基本上很多比较大的、比较广的中观论典当中，破外道时，它的来源要介绍，它的创始人是谁，大概是哪一年创始了这个宗派，他的弟子是怎么弘扬的，他主要的观点怎么样，都要介绍的。我们在学的时候就认为，好像在对宗派怎么样。其实不是这样的，我们的目标稍微错了一点点，宗派本身并不是怎么样的，而是它的观点当中，哪些观点不符合究竟实相。我们学中观主要是为了抉择一切万法的空性，而在它们的宗义当中，有某一部分的观点或者

究竟的观点是讲实有的、不空的、恒常的。我们就说这种恒常的观点有什么过失，这和宗派本身没有什么关系。

为什么要这样破呢？其实我们和这些宗派也没见到，而且很多宗派都是以前古印度的宗派，很多现在都没有了。他们在抉择万法的过程当中，通过他们的思辨得出了这种观点，这种观点具有一定的代表性。而我们的执著、邪见，可能相应于这个层次的邪见。所以，把这种层次的邪见打破之后，和它层次平齐的我们的邪见也就打破了。

这种具有代表性的邪见打破之后，我们再换一种。另外一种宗派是从另外一种角度来安立的常有，我们再破掉。比如外道当中数论外道、胜论外道，一个是承许神我有心识的，一个是承许神我是无情的。这是两种不同的观点，它们都是经过深思熟虑之后安立的我存在。我们就把这两个观点破掉，这个我其实是没有。我们是破了和我们自己相续当中可能对应的邪见，而不是针对宗派本身。

其实这些外道宗派，它也有值得尊敬的地方，它是想解脱，它也在苦行，有些也修了很多善法。怎么能一笔都抹杀掉呢？是不可能的事情。所以，主要是针对自己相续当中差不多的邪见。

小乘宗派也是一样的。我们观察到某一层次的时候，比如房子等粗大的色法，如果不知它是空性的，我们会执著它。而对色法的分析，小乘的宗派基本上达到了究竟，它已经分析到最小的单位无分微尘。我们把它的结果拿来用就行了，它已经分析到这个位置了。它说最小的东西无分微尘是实有的。

在观察粗大色法过程当中，我们对色法到底是不是实有，也在逐渐剖析，逐渐在打破内心当中的实执，最后我们可能也认为最小的微尘是实有的。我们就观察小乘宗派所承许的微尘实有的观点，分析、观察、破斥，破斥完之后，我们相续当中认为微尘实有的邪见就没有了。我们就认为微尘是空性的，解决了我们内心当中这个层次的实执。

再换心识，我们很强烈的贪欲心，是不是实有的？小乘宗派把贪欲心分析到很小，粗大的贪欲心是没有的，最小的刹那可以有。我们可能也认为，粗大的法是没有自性的，但是最小的、最细微的刹那应该存在。我们再把这个问题来观察分析，这也是空性的。像这样，从色法和心法的角度来讲，小乘已经帮我们抉择到很深很细的层次了，我们只要打破这个，就可以进入到空性当中。

唯识宗也是这样，它首先把外面的所取破掉了，它说外面的色法、山河大地，都是心识的显现，只不过心识胜义当中实有。我们把这个破掉之后，就进入到空性当中，一切外面的色法是空的，内心也是空的，色和心都是空的，还有什么可执著的呢？

自续派就分了二谛，世俗当中显现，胜义当中空性。我们再把胜义当中分二谛的执著打破，就真正的悟入到一切万法最了义的空性。

所以，我们并不是在针对某一宗派。当然讲的时候说，这是哪个哪个宗派。但是我们在学的时候一定要非常注意，我们的重点、矛头不是指向某宗派、某一个祖师。有时我们破的时候，宗喀巴大师有什么过失，某某有什么过失。其实这是很危险的。这些大德祖师都是文殊菩萨化现、很多是证悟者，他们的境界比我们高无数倍。我们还说他们的观点不合理，不是很可笑吗？

我们相续当中可能有邪见，也可能有不了义的观点，所以我们要学习观察，然后进行分析。其实这不是针对任何宗派、任何人，而是我们内心当中的这个观点需要打破，主要是调伏自己的观点。而不是为了争强好胜，自己的宗派超胜一切、有优越感，其它的宗派都不如自己，那肯定不是佛教的本怀。如果引起无谓的争论，那绝对不是中观师的本意。我们在学的过程当中，不注意的话容易误解，容易误入歧途，所以我们在学的过程，也必须要了解。因此我们强调一下这些问题。

以上就讲到破灯火喻。

未二、破蓝色之比喻：

如晶青依他，物青不依他，
如是亦得见，识依不依他。
非于非青性，而自成青性。

前面一个颂词是对方观点，后面两句是中观师的观点。

对方说：“就好像水晶的青色是依靠其它的物体才显现的，而物质——蓝宝石，它的青色是自然而有的，不依靠其它法的因缘，自己就存在的。通过这两种青色的比喻，如是亦得见，心识也有依他和不依他两种，五根识是依他才有的，而自知自明的心识或自证识不依他，不依靠其它法就可以生成，自己了知自己的自性。”

中观师回答说：“‘非于非青性，而自成青性’，并不是本来不是青色的物体不依靠其它的因缘，自己变成青色的物体。”

字面上比较难懂，但解释一下，应该不是特别难懂。首先看对方的观点——晶青依他，物青不依他。

晶叫水晶或者玻璃，古代没有玻璃，经常用水晶，现在可以用玻璃。我们要让白色的玻璃或者水晶变成青色，在玻璃下面放一块蓝布，玻璃就显成蓝色的样子，或者在水晶下面垫一块蓝布，水晶就显成青色或蓝色。玻璃和水晶显现的蓝色或者青色，其实是依靠其它的因缘暂时显现的。晶青依他，白色的水晶要显现成青色、蓝色，需要蓝布放在下面，反射蓝色的光，水晶就变成青色或蓝色了。依靠其它因缘而有的，以上知道了晶青依他的意思。

物青就是蓝宝石，比如从山里面挖出来的蓝宝石，就叫物青。物青是天然的、自然的，本来就是蓝色的，所以不依他，不需要在蓝宝石下面再垫一块蓝色布，让它显成是蓝色。

这是两个比喻。对方说，如是亦得见，如是通过这两个比喻也可以得见，心识也有识依他和识不依他两种情况。依他的识，比如眼识，眼识必须要依靠外面的对境，比如要依靠柱子等对境才能显现眼识。这种依靠他法才能够显现的眼识、心识叫做依他的识，依靠他才能够生起的、了知的、安立的心识。还有一种识不依他，比如这里讲到的阿赖耶识或者说自证识，自证识不依靠其它的因缘，自己就可以了知自己、证明自己，不需要其它的法，自己就成立了。这叫做不依他。

他就想通过这个蓝色的比喻来说明：“你们没分清楚情况，其实心识当中有一些是依靠其他的，有一些是不依靠其他的，有些自明自知，有些不一定自明自知。自证识就是自明自知，不依靠其他的因缘，自己可以了知自己的本体。通过这方面可以了知自证识。”

如果这个比喻成立的话，他的论式、观点就可以成立了——心识和外境虽然是一体的，但是自己可以了知自己，然后进一步成立胜义当中唯识无境，只有心识实有存在而没有外境的观点。讲了对方的观点之后，下面看中观师怎么破蓝色比喻。因为把蓝色比喻破掉，他这个观点就没办法安立了。

“非于非青性，而自成青性”，“非”就是不是的意思。晶青就不需要观察了，因为对方也承认这个不是自证识，主要是观察物青、天然的蓝宝石。“非于非青性”——并不是对于非青性，不是说蓝宝石首先不是青性，但也不依靠其它因缘，自己变成了青性。是不是蓝宝石不需要依靠其它的因缘呢？

虽然蓝宝石是天然的，自然就是这样，但是，是不是蓝宝石是自己就变成这样，不依靠其它因缘呢？不是。所以说“非于非青性，而自成青性”。蓝宝石不是自己变成青性的，不是不依靠其它的因缘，首先不是青性，后来自己变成青性。

词句的“非于”——并不是，“非青性”就是蓝宝石首先不是青性。不是它首先不是青性，也不依靠其它的因缘，自己变成青性的。字面上的意思就这样理解。几个地方的注释讲的很清楚，但是如果我们不熟悉讲解的方法，就不一定能了知“非于”是什么，“非青性”是什么，“自成青性”是什么。

其实蓝宝石也是要依靠因缘的，依靠其它因缘，不是依靠自己的因缘，不是自己本来就是这样。虽然我们说从山里面挖出来的时候，它就是这样的，是天然的，它自己本来就是这样。而实际上，天然的意思是不经过人为加工。但是天然的东西是不是依靠因缘的？肯定要依靠因缘。

宝石在形成的过程当中，什么样的温度，显现什么样的不同的自性。水晶也需要相应的温度，融化之后再凝结成晶的。宝石、钻石都需要不同的温度。显现蓝宝石的地质构造是什么样的，多长时间能够形成宝石的自性，总之，温度、地质特点、时间，都是影响蓝宝石形成的关键因素。

这些因素不是来自于它自己的，并不是说蓝宝石以前在不是青性的时候，不依靠其它的因缘，自己变成青性。绝对不是自己变成青性，它肯定依靠其它因缘。如果蓝宝石不依靠任何因缘，自己可以变成青性，那为什么只有在某些地方才有蓝宝石，而其他地方没有呢？如果真的不需要依靠因缘，那应该遍地都是，或者任何地方都没有。但是有些地方有，有些地方没有，原因就是这个地方有形成宝石的因缘，那个地方没有。所以，没有的地方就形不成蓝宝石，有的地方就形成蓝宝石。有些地方形成蓝宝石，因为有它的条件、因缘存在，而因缘不是来自于它自己，来自于其它影响它的成分。

所以，所谓蓝宝石不依靠其它的因缘自己变成青性，安立不了。前面把蓝色分成两类，依他的和不依他的，不依他的是自己本身就是蓝色的。但是分析下来，晶青依他，物青也依他，只不过依靠的方式不一样。水晶的青色依他，是依靠人工影响它，桌子下面铺一块蓝布，把透明玻璃放上去，像是蓝色玻璃一样。而蓝宝石没有经过人为变成蓝色。但是都依他，一个依靠人工，一个依靠大自然的因缘。

所以，对方说物青或者蓝宝石完全不依靠他，而且还把物青不依靠他作为自证的比喻，不成立。因为“非于非青性，而自成青性”，并不是蓝宝石首先不是青性的，也不依靠其他大自然的因缘而自己变成青性。找不到这样的蓝宝石。所以，这个比喻安立不了。那么，想通过这个比喻成立心识是实有，自然就没办法安立了。

午二、意义不相同：

前面是比喻，下面是意义，意义也是不相同的。

若谓识了知，故说灯能明。

自心本自明，由何识知耶？

退一步说，因为是识了知的缘故，所以说灯能自明。但是自己的心本来自明，用什么样的心识能了知呢？

当然，前面灯火喻已经破掉了。但退一步说，灯能自明，也能明他，但是灯毕竟是外物，灯能自明是谁知道的？就说心识。心识是不是独立于灯之外呢？是独立于心之外。所以，灯能自明，是通过和灯不一样的他物来观察，灯照明了自己又照明了他人。所以我们说，心识了知灯能明，才能说灯能明。灯自明，它自己是没办法了知的，必须要通过不同于灯的心识来观察它：你看灯他自己照明自己，也能够照明他人。所以，灯的自明是通过不同于灯的其他心识来了知，对方也承许是这样的。

我们说：你的比喻和意义不一样。灯的自明是通过第三方的心识来认知的。但即便你的比喻成立了，也证明不了心识是自明自知的。因为灯自明是心识了知的，而心识自明自知，“由何识知耶”？就像心识认证灯自明一样，心识能不能通过灯来证明呢？灯是无情的，不能做证明。所以，心是自明自知的，又何识知耶？通过什么心识来证明心是自明自知呢？

对方说，不需要证明，自证。但是自证还在观察。正在观察、还没有确定的观点，不能充当证明自己的论式。比如说心识是自明自知的，因为他是自证的。那当然不成立了，因为我们现在正观察自证到底成不成立。自证都还在观察，你就不能说：“我就是自证自明，我不需要其他东西来证明我，我不需要其他心识。”但是在逻辑、因明当中，一个东西还没有证成

的时候，不能用它来证明其他，尤其是用它来证明自己。你说心识自证，我们说自证是没有安立的，因为还正在观察。如果它成立了，可以把它当成根据。但是正在被观察时，它成不成，还没有结论。所以，不能用自证的方式来做证明。

自证之外的其他心识呢？就像心识证明灯能明一样，通过第三方的心识证明心是自明自知的。那么，心自明自知虽然成立了，证明它的心识是自知，还是他知呢？自证是没办法安立的，但是通过其他的心识，又要找第三个心识来证明第二个心识。即便第三个心识证明了第二个心识，第三个心识又谁来证明呢？就成了无穷无尽，永远没办法安立第一个心识是正确的。

我们要证明第一个心识是正确的，必须要证明他的第二个心识是正确的。证明第二个心识是正确的，必须第三个心识来证明他。第三个心识，必须第四个心识来证明他……这样下去就无穷无尽了，导致自明自知的第一个心识，永远没办法得到认证。这是一种观察的方式。

还有第二种观察的方式。我的第二念心识要证明第一念心识是自明的，或者其他的心识要证明自证的心识是自明自知的，必须二者同时存在才可以去证明。但是心识没办法同时存在。如果是他体的两个心识，又是同时的，二者之间就没办法起作用。

如果是前后刹那，第二念心识来证明第一念心识，也是没办法证明。因为当第一念心识产生的时候，第二念心识还没有生起，你证明不了。当第二念心识产生的时候，第一念心识已经灭了，你也证明不了。所以，没办法证明第一念心识是自明自知。所以意义是不一样的。

名言当中可以假立，灯照亮了自己照亮了他人，但是在究竟观察的时候，是没办法安立的，没有所明的缘故。即便能够成立灯的能明所明，也是心识来证明的。但心识本身的自证谁来证明？自己没有办法证明自己，其他的心识也没办法证明自己。所以，自明自知只能在名言、世俗谛当中，在不认真观察的情况下，可以安立自证。但是安立自证的范围仅此而已，只能够在世俗当中安立。

如果你不满足在世俗当中，你要在胜义当中安立，前面我们讲的一个原则就是，如果你的观点要在胜义当中安立，因为胜义中的观点也就是最顶尖、最究竟、不变的观点，所以观察的体系就很严格。到底能不能安立自明自知，我们要启动最严格的程序进行审查。胜义理论是最严格的审查程序。世俗理论不那么严格，只要大家认同的，没有世俗妨害的，就可以安立了。

自证就是心识自己证明自己，在世俗谛当中，观点安立不是那么严格，你说心识可以证明自己，就可以了。就不观察：“自己要证明自己，是两个。而自证是一个，心和境是一个……”这些统统不能观察，因为它就是世俗的。世俗的标准本来就很宽泛。

前面我们讲了一个比喻，一个人，世俗当中说一可以。我们就不能说：你是一个人，那么你的手和脚是一体还是他体的。如果是一体的，一只脚断了，所有的身体就没了……我们不能这样观察。世俗当中，这么多部分组成的就是一个人，就可以成立了。标准很松。

但是胜义当中标准就很严格。如果究竟当中还成立，中观宗一定要启动最严格的审查程序。胜义理论就是很严格的审查程序，世俗理论就没那么严格。世俗当中，因果是成立的，众生修成佛也是成立的。一个人也是成立的。但是胜义当中，就要很严格地观察：到底这个人存不存在，人的构造部分是身体和心，身体存不存在，心是不是存在，最后说没有。如果众生没有，众生成佛怎么安立？

所以，严格来讲，胜义当中无众生无佛，很多般若经当中讲无我无众生，心经讲无智亦无得。智就是菩萨智慧，得就是最究竟的所得——佛果。最究竟来讲，无智亦无得，没有所得的佛果，为什么呢？因为众生才能成佛，但是众生的五蕴、十二处、十八界都不存在，十二缘起的流转也不存在，众生都没有流转过，谁去还灭呢？

所以，胜义当中，无缚亦无解。胜义当中没有束缚，也没有解脱，没有众生也没有佛。当然我们真正安住在无众生无佛的境界，就已经解脱世俗的束缚了。因为轮回当中的所有束

缚都来自于分别心，来自于种种执著，包括众生、佛的执著，贪嗔痴的执著。打破这些心的执著之后，安住在最了义的境界，超越佛和众生的概念，实际上是得到了最究竟的所得。它有一种殊胜的智慧，超越分别心的佛果可以获得。总之，世俗和胜义是完全不一样的两个概念。

我们要反复讲这些。因为世俗和胜义，是不同层次的安立。虽然不同层次，但也不完全分离的，二者之间有一定关系的。一个是比较粗浅的层次，一个是比较深刻的层次；一个是表相，一个是实相；一个是世俗，一个是胜义。

不观察的时候，因果、烦恼、苦乐，这些都是世俗，这些都有。究竟当中，一切都是空性。我们要安住在究竟的实相当中，证悟最了义的。因为了知一切万法空性的缘故，心无挂碍。心经讲没有挂碍，就能够远离一切痛苦。因为所有痛苦来自于挂碍，来自于执著。能解脱挂碍，当然能解脱痛苦。要解脱心中的一切挂碍，唯一的方法就是了知万法空性。

现在告诉我们这一切是不存在的，一个一个讲，一个一个把我们执著的东西打破，色法打破，心识也打破，执著的一切观念慢慢地打破，让我们的心远离一切的执著。当然，这是很高很高的境界了。

我们说，意义不相同，心识没法安立。

辰二（无有根据）分二：一、无有现量根据；二、无有比量根据。

现量根据就是现量看到，不需要推理的。我们眼睛看到了柱子，这叫做现量见。现量见就是直接见的意义，根本不需要推理。我看到柱子，因为什么缘故，根本不需要。你直接就看到了。

没有直接看到，但可以通过推理了知，这叫比量。比如，我们正在房子里面烧火，（我们以前在藏地生活的时候，经常用火和烟的比喻，大家可能也知道，虽然现在很多地方都不用烟囱了，但是大概也想得到这个意思），柴火轰轰轰正在烧的时候，你现量见到火，不用推理。看到火的时候，不用再跑到房顶上看烟，因为有烟之故，下面一定有火。因为烟是从火来的，我们通过烟就可以推理下面有火。当我们现量看到火的时候，还需不需要跑去看到烟后，再推理说，因为有烟之故，下面在烧火？不需要。这就是现量的。

但是当我们没有在房间里面，没有现量看到火，就可以推理。用什么推理？我们说，山后面或者这栋楼房的后面有火，为什么呢？因为浓烟滚滚。没看到火，但是通过烟来推知火，这叫比量。我们都知道，火和烟有一定的关系，烟是从火来的，所以看到浓烟滚滚的时候，我们就说那个地方着火了。当然，如果在面前，火灾已经发生了，我们还跑去观察：“下面一定有火，浓烟有的缘故。”就不需要了。现量根据和比量根据是这样的。

巳一、无有现量根据：

**若识皆不见，则明或不明，
如石女女媚，说彼亦无义。**

如果我们的识，不管通过何种方式都没办法证明，都见不到识的实有存在。识都不存在，那么明或不明就没有办法安立了。就好像石女的女儿很娇媚，说她也没有什么意义了。

通过现量观察的时候，根本没办法了知。胜义当中，圣者现量也见不到实有的识，名言当中，我们也没有办法见到或者安立实有的识，通过自己没办法了知，通过其他也没有办法了知。所以，识没办法证成。

如果连识的本体都证明不了，你说识是自明自知或者不是自明自知，有什么意义呢？你必须要在实有的识安立的前提下，才能安立识是不是自明自知。但是识本身都安立不了，那你安立识自明自知的一体见、他体见，就没有意义了。

下面打比喻讲，“石女女”，天生就没有生育能力的女人叫石女。她既然没有生育能力，就不可能有女儿、儿子。平时讲石女儿，这里是石女女，一样的，就是不存在的东西。因为

石女本身没有生育能力，不可能有女儿或者儿子。石女的女儿本身就不存在，还说石女的女儿长得很漂亮，她的肤色怎么白，她的头发怎么样，穿着、身材怎么样，她的语气怎么好听，其实就没有意义了。

为什么？说这一切好的基础，是石女的女儿要存在。她存在了，你才能说，这个石女女怎么样，多大年龄，哪个省的人……分析才有意义。但是石女的女儿从来没有存在过，你去分析她是哪个省的，她多大年龄，那就没有意义了。

“说彼亦无义”，所以，你的心识首先存在，你才能说是自明还是他明。心识皆不见，不管通过什么方式，自证识就是没办法安立，通过自证他证都安立不了，任何识也没有办法来抉择它。再说识是自明还是他明，那就没有意义了。没有现量根据，是这样。

这节课讲到这里。

《入菩萨行论》第 158 课笔录

下面继续学习《入菩萨行论》。

智慧品当中，我们在分析唯识在胜义当中实不实有的观点。在世俗当中，一切万法唯识，的确有很多的功德、利益，而且前面我们提到，在世俗当中，唯识是名言的实相。但在胜义当中，因为要了知一切万法的究竟实相，所以我们要通过胜义理论，观察是否存在哪怕微细如芝麻许的实有法。

如果通过观察没有办法安立，那么公正的人都会随顺于这种正理。中观师跟随佛陀二转、三转法轮的究竟教言，了知一切万法都是空性、无自性的。那么所空的是什么？所空的是众生的妄想、分别念。这些妄想，执著万法是有是无。我们认为万法是有，是错误的，认为万法是空，也是错误的。其实万法超越了有，也超越了无；超越了显现，也超越了空性，这一切都超越了。因为显现也好、空性也好，有也好、无也好，这些都是分别念的境界，是在分别念中出现的概念而已。这种分别念，不符合究竟实相。

寂天菩萨、月称论师等菩萨，相合佛的究竟密意，告诉我们一切万法，超离有无是非，远离一切戏论，世俗和胜义、显现和空性，都是无自性的。所以，认为“有”的观点要破斥，“无”的观点也要破斥，但是在破斥有、无的时候，重点不一样，主要是破有边。因为最障碍众生获得究竟实相的，就是有边的思想，认为诸法是实有或者是常有的，这种观点是对众生最大的障碍。

当我们通过很多的正理、例子、教证，说明一切万法不存在实有，把有边破掉之后，剩下的无边，就比较容易破了。因为所谓的无，观待于有才可以安立。比如说这个地方没有柱子、没有人，它要观待首先有人存在的概念，才能从这个概念当中，进一步地说，这个地方没有人，没有柱子、没有瓶子。通过很多的理论，遮破了众生执著实有、认为存在、有的观点，把有打破之后，依靠有安立的无就没有了。如果柱子没有，那么没有柱子的思想，就更容易破掉一点。众生执著的大多都是有的方面，对无的方面，执著不是很强烈，也不是很多。所以我们只要把有边打破，无边就顺势而破，很容易就破掉无边了。

虽然抉择万法空性，要打破有无二边，或者有无是非四边，但最着重的是要打破有边，有边一打破，观待有边的无边，也就没法安立了。因为无边，是观待有才假立的。

有些地方这样讲，有的法是依靠因缘显现的，内缘起或者外缘起。无的法是依靠“有”而显现的，如果“有”没有了，那依靠“有”显现的“无”，也不会实有存在，很容易就会破掉。因此《智慧品》当中，既破有，也破无，但是重点破有，《入中论》《中论》《般若经》也是这样的。这方面的原因我们要了知。

前面讲到“无有现量根据”，下面我们看第二。

已二、无有比量根据：

在颂词当中，讲到了对方的比量，他要通过什么推出心识实有。第二要破掉比量的根据，它没有比量根据，进一步是使对方没有办法安立心识实有的观点。颂词当中讲，

若无自证分，心识怎忆念？

心境相连故，能知如鼠毒。

第一二句是对方的观点，第三四句是中观师的观点。

对方是这样讲的：“如果没有自证分，心识怎么可能有忆念功能呢？”我们说：“没有自证分，也可以有忆念。因为‘心境相连故’，能够了知，犹如鼠毒一样。”中观师破除对方的理证，是使用一个例子来说明，没有自证也可以忆念。当然这里的自证，是唯识宗认为的实有自证。

下面看对方是以怎样的比量，来推知自证是存在的。他讲：“自证分应该存在，否则我们的心识就没法忆念了。”忆念主要是回忆，我们回忆昨天、前天的事情，因为有自证，才会有忆念。打个比喻讲：“前天我看到一朵花，当我看花的时候，花也在，我的心识也存在。今天我突然想起了前天看的这朵花，这就是忆念。这个忆念的过程，就是自证分。

“为什么呢？因为当我忆念的时候，也许前天的那朵花早已经凋零了。或者我前天看到那朵花，是在另外一个城市，现在我回到自己的城市，我在回忆的时候，这个对境并没有现前。忆念有一个特点，真实的对境不需要现前，它只要在自己脑海中，想一想就可以了。所以在忆念的时候，没有真实的外境，只有我们的心。这个忆念不就是自证吗？自己证知自己。

“自证不需要实有的外境，自己可以证明自己。我们现在这种忆念，它根本不需要外境，只有心识就可以回忆。如果没有自证，怎么可以回忆呢？有回忆说明有自证，而且回忆本身，就是自证。”对方通过回忆来说明自证。

对方的重点是讲，回忆的时候没有外境。前天看到的真实的花，在回忆的时候，它根本不会出现，也不需要出现，我就回忆起来了。这个时候，没有外境，只有自明自知的心识，怎么没有自证呢？如果没有自证，就没有忆念了。因为有忆念，通过忆念，推理出自证是存在的。这叫做比量。他没有直接说自证成立，是通过忆念来比量，自证是存在的。因为有忆念的缘故，自证是可以安立的。

看似比较正确，但是这里面也是有漏洞。中观师回答说：“‘心境相连故’，前天看到花的时候，心和境也是相连的，境就是这朵蓝色的花，心是当时取这朵花的眼识，这是心境相连。当我们产生眼识的时候，眼识和外境的花有能看所看的联系。”

再针对回忆来看，按照对方的观点，只有心识没有外境。中观师怎么解决这个问题呢？关键是如何定义境。前天那朵花的境，现在百分之百是没有的。但是所谓的境，不只是真实的外境，在心前显现的影像也是境。我在回忆前天那朵花的时候，是不是因为回忆起花的形象，才能生起看到花的心识呢？肯定是这样的。

如果在我们脑海当中，花的形象没有浮现出来，我们是没办法回忆的。哪有回忆的时候，根本没有像的呢？我们哪个回忆没有境？我们想一想看，能不能找到一种回忆，这种回忆是空白的。这就不是回忆。当我脑海当中，浮现出这朵花，这就是境。当境出现的时候，我脑海当中了知境的识，也就生起来了，这是回忆的过程。回忆的体是什么？脑海当中，有了知花的识，也有识了知花的形象，这是心境相连。有没有单独只有心，没有境的回忆？没有的。

不仅是眼识和色法之间，是心境相连，其实意识和意识面前的形象，也是心境相连，永远不会出现没有境的心。任何心都是带境的，没有例外。当我们在忆念的时候，心和境是相连的，只不过这时的境，不是外在的、自相的境，而是脑海当中浮现的境。所以，这时心和境也是相连的。而且也是因为想到这个境，我才回忆起当时的心识，或者说我脑海中才产生缘这个境的心识，回忆才出现的。所以，境和心是相连的，不可能出现唯识无境的情况。只不过这个境是心识面前的境，境一定有，自证仍然没办法证成。

中观师说，如果有，二者都有，无论是眼识、意识，有境才有识，有识才有境。没有境，就没有识。比如，前天我没看到这朵蓝色的花，当时也不会产生缘蓝色花的识。我在回忆的时候，如果我没有回忆起这朵花的境，也不会产生对应的意识。

所以，有的话二者都有，没有的话二者都没有，没有特殊情况。所以，唯识宗说唯识无境，严格意义上来讲，没办法安立的。当然，如果不是太严格的话，在世俗谛的层次可以说唯识无境，因为境毕竟不是心识之外的境。但究竟当中，唯识无境就安立不了。而且安立自证，心和境是一体的，自己证明自己，更加安立不了。

所以究竟意义上来讲，没有境也就没有心，境不现前，回忆的心也显现不了。他说，如果没有自证分，心识怎忆念？我们说“心境相连故，能知如鼠毒”，即便没有实有的自证也可以忆念。

“能知如鼠毒”，这个地方讲到了比喻。“鼠毒”在讲记当中讲的很清楚，在印度有一种毒鼠，其他地方不一定有。冬天的时候，人被毒鼠咬了，但是毒性不发作，而是潜伏在自己的血液当中。春天开始打雷的时候，雷声激活了自己血液当中的毒素，毒就开始发作，就痛。“为什么这么痛呢？”他想起来了，“因为我在冬天的时候被老鼠咬过，虽然没有发作，但当时已经中毒了，现在通过雷声激发之后，就开始发作起来。”这就是它的比喻。

这个比喻里面也有一层层对应的。冬天的时候，他不知道中毒，但是毒鼠咬他的感觉是有的，毒鼠咬他，他就很痛，这种境和疼痛的心识，或者被咬的心识是存在的。当时毒没有发，他不知道中毒了，这时自己被毒鼠咬了的心和境，是相连的。到了春天，毒发作了，他回忆起来，被咬的时候已经中毒了。他的脑海中，浮现出当时被鼠咬，毒素进去了。他回忆起这个境，当时被咬中毒的心思就产生了。

他即便回忆中毒的过程，首先也要回忆鼠咬当时的境，有了毒鼠这个境，他才能够了知自己，当时已经中毒了。当时中毒，现在才了知，但现在生起了中毒的心，是缘回忆起老鼠咬他的过程，所以他能够知道自己当时中毒，他也是想起了当时的情景。这也是心境相连的缘故，自己可以了知。心识的产生，一定是因为有境的缘故才产生。

这里讲的是没有比量的根据，如鼠毒的例子。当我们看花的时候，有时只是眼睛扫到了，而没有去分别这是蓝色的花，还是什么花。眼睛扫到了，但是没去管。这时，自己的眼识和对境的花是相连的，因为眼识是无分别的，意识不去分别的话，并没有去进一步了知：这是蓝色的花还是什么，就是扫了一眼，这个时候心境相连，但是并没有分别。今天我回忆的时候，就想起来，当时看到的是蓝色花。当我想起的时候，肯定是先显现蓝色花的境，然后当时缘蓝色花的眼识，也想起来了。

犹如忆念已经中毒的比喻一样，当我在看蓝色花的时候，其实已经产生了看蓝色花的识，不过当时我没有注意，现在通过回忆，首先回忆起蓝色的花，然后再回忆起缘蓝色花的心识。所以，只有心识没有境的自证是没有的。要有心识，又要有境，心境相连才能发生作用，一定是两个。

有心有境，就不是自己证明自己了。自己证明自己是一体的法。前面讲如果要成立是一体的，就没办法安立自己证明自己。如果说心境相连，那就是两个。尤其在胜义当中有心也有境，更不是一个了。因为胜义是究竟的安立，终极安立当中有心也有境，就不像世俗当中这么宽泛，心和境可以说是一体的。已经有两个，怎么会是一个呢？究竟胜义当中，一就是究竟的一，不可能有心又有境。如果有心有境就是二，绝对不可能只有一个。所以，胜义当中的自证，通过忆念，也是安立不了的。“能知如鼠毒”，通过这样的方式来没法安立。

辰三、破除妨害遮破：

对方针对这些观点提出一些妨害，我们破除这种妨害的遮破，就是破除对方的观点，继续安立对方的观点不成立。

心通远见他，近故心自明。

然涂炼就药，见瓶不见药。

前两句是对方的观点，后两句是中观师的遮破。

对方说：犹如成就了他心通的人，可以了知很远人的心。对于很远人的心都能了知，那么自己这么近的心当然是可以了知的。由此证明，心识能够了知外面的法，一定能够了知自己的心，可以自明自知。

中观师说：“这个不一定。有些人通过一些世间的修炼，成就了眼药悉地。把眼药涂在眼睛上，能看到地下的物品、伏藏、瓶子等等。但是他只能看到瓶子，而看不到抹在眼睛上的药。所以你说的，见远一定能见近，见他法一定见自己的例子，是不成立的。”

下面进一步分析。对方说，比如成就了他心通。成就他心通有很多方法，有些是通过念咒，慢慢有了他心通的能力。有些是前世修某种特殊的业，成就了他心通。有些鬼神、中阴身，自然具足了知别人心的神通。有些通过禅定和作意：我要知道他心……最后出定的时候，自然有了他心通。还有佛菩萨的无漏神通，证悟空性之后，具有无漏的他心神通。

他心通的人，他知道自己的心，也能够知道很远的他人的心。反过来讲，这些具有他心通的人，可以了知很远地方的人的心，对于这么近的自己的心，也能够了知的。所以就说明，见远一定能见近，见细一定能见粗。比如他能看到一百米之外的很细的毛发，在他眼前近处的一个很粗的绳子，他怎么可能看不到呢？这些具有他心通的人，既然可以看到很远地方他人很隐蔽的心，对于自己明显的这么近的心，一定能够了知。所以心自明自知是合理的。

这个比喻，在某个层次上合理。的确从世俗名言来讲，这些瑜伽士能够了知他人的心，同样能够了知自己的心。但是，这是不一定的。对方所说的见远一定能见近，见细一定能见粗的理论，不一定。这个比喻不是周遍的，不是决定的。

我们也打个比喻，在古代印度有很多人修炼世间悉地，其中一种是眼药悉地，修炼成一种眼药。这个眼药，当然不是我们看电脑时间长了抹的药，不是降火的，也不是让你湿润眼睛的眼药。这种眼药涂在眼睛上，就相当于获得某种超能力。因为药力的缘故，他可以清清楚楚的看到埋在地下的宝藏、金矿、宝瓶，但是他看不到涂在自己眼睛上的药。眼睛上的药就涂在眼睛上面，这么近，按照你的观点，见远一定见近，那眼药离眼睛这么近，他怎么见不到呢？我们可以见到外面的色法，但是见不到我们自己的眼睛，也是这个原因。

能够见到他法，也能够见到自己吗？不一定。眼睛能够看到他法，但看不到眼睛自己。所以这个观点不周遍。虽然在某些地方可以用，但是它不周遍。要用这个来成立自明自知、自明自证，是没办法真实安立的。这是通过比喻，破除妨害遮破。

上次道友提问题也提到过他心通。我们心识面前显现的这些房子、人、色法，都是我们心识的显现。他心通的人，能够了知别人的心。别人的心，是不是我的心显现的？这个问题在弥勒菩萨的《辨法法性论》中讲过的。通过修神通，或者禅定，或者从咒药，来得到他心通的时候，我们缘到别人的心，并没有缘它的自相，自相是缘不到的。我们只是显现了心识的影像，并没有缘到心的本身。比如修禅定，通过某种能力，我的分别念能大概了知他的起心动念。好像我心里有镜子一样，在镜子当中浮现，近似于他的心的想法。

所以，虽然了知他心，但是别人的心识并不是自己的业显现，显现的影像是自己业力的一部分，并不是真正的显现，别人的心不是我们的心显现的，只不过能够了知他的心的影像而已，他的起心动念大概我们能够了知。

能够了知他心，只是某种意义上的讲法，而不是显现在我们心面前的就都是自己的创造。对方的心识不是自己的心识、习气所显的。有些是我们二者都有的习气，比如我的眼睛能够看到我身体的一部分，对方也看到我身体的一部分。我看到的这部分，是我习气的显现，对方能够看到，是对方的习气，我们两个都有这样共同的习气，所以我能够看到自己、他人，他人也能够看到自己、他人。而他人的心识显现在我们心识面前，只是显现了影像，不是他真正的心识在心中显现。从这个角度来讲，心识的他相续是不同的。

我们看下面的颂词：

**见闻与觉知，于此不遮除。
此处所遮者，苦因执谛实。**

对方说：“你既然把自证也观察了，他证其实也不成立。你们刚才不是讲了，心识自己证实自己不行，通过其他心识了知心识也不行，不就是说心识不存在了吗？心识不能自己证明自己的存在，通过其他心识，也不能证明自己的存在。如果是这样，心识就不存在，如此我们的见闻觉知就不存在。”

对方首先提出了这个问题，他说有过失。我们回答说：“见闻与觉知，于此不遮除——对于世俗的见闻觉知，在观察胜义谛的时候，实际上是不遮除的。这里遮除的是一切痛苦的因——执万法谛实、实有的观点，这是需要破的，显现本身不需要破。”

这也是很多人的疑惑。我们要破的也是自己对空性的疑惑。很多人想：“如果是空性的，眼耳鼻舌身意都是空性的，那我为什么能看到？这眼睛是谁的眼睛？”

禅宗中有一个公案，以前有个祖师，他刚刚入佛门的时候，和大众一起念《心经》，念无眼、无耳、无鼻、无舌、无身、无意，刚开始念的时候没有任何问题，有一天他就产生了很大的疑惑，想不通就去问师父：“心经讲无眼耳鼻舌身意，我明明有眼耳鼻舌身意，这里为什么说没有？”师父说：“我也回答不了。”他就开始去参访其他善知识，参访了很多次以后，他就证悟了。他知道了的的确确没有眼耳鼻舌身意，从哪个方面没有眼耳鼻舌身意。当然是从他修行的方面、修证的角度，最后证悟了无眼耳鼻舌身意，彻底搞清楚了这个观点。

我们没有修证，也可以通过学习《心经》的注释，学习中观、般若经等经论，了知为什么我们明明有眼耳鼻舌身意，经典中说没有。很多人会疑惑，明明我们都看到了柱子，却说柱子不存在；明明我们有眼睛，说没有眼睛；明明我们人存在，说没有人，这就有很大的矛盾。很多人想不通这个问题。

还有很多人乱解释——佛教当中四大皆空，酒色财气就是四大皆空，其实根本就不是如此。还有色即是空空即是色——色就是美色，长得好看的女孩子、男孩子。色即是空，就是没有，他是这样认为的。其实色即是空空即是色，无眼耳鼻舌身意，四大皆空，都有很深的内涵。

如果没有学习过任何佛法的人，这么简单地就了解它的内涵，那佛陀何必为了证悟空性、寻找般若教法，辛辛苦苦地舍身、苦行。还有很多智者为了搞清楚无眼耳鼻舌身意、四大皆空等道理，还要去辩论，还要反复去听闻、学习，也没有必要了。佛教徒也没有笨到这个程度。大家也相信，佛陀也好，佛的这些传承弟子，大祖师们也好，不可能笨到那种程度。这么简单的问题，明明有还说没有，一定有个密意，但是不学习就搞不清楚，到底有什么密意。

无眼耳鼻舌身意的道理，后面抉择人无我、法无我时要讲。这里是从世俗、胜义的总体方面告诉我们，在世俗谛的层次，一切都不遮破。见是眼识见色法，闻是听声音，觉知就是身体能觉知外境、心识可以觉知外境，于此不遮除——这一切在世俗谛当中是不遮破的。此处所遮者——我们要遮破的，是认为在胜义当中有实有法存在。而这些实有的法是苦因——一切痛苦的因。这是很重要的。

为什么前面讲“故欲息苦者，当启空性慧”。想要息苦的人，应该开启空性智慧。一切的苦因就是执谛实，执著眼耳鼻舌身意以及对境的色声香味触法，认为这一切都是实有存在的。把我们的眼识、感受、身心，认为是实有的，谁要动我们的身体，诽谤我们，我们会产生很大的嗔心。我们认为身体是实有的，对身体产生很大的贪执。眼睛看到美色、景色，我们也想要得到。因为实执产生了烦恼，因为烦恼产生了业，因为业产生了痛苦。一切痛苦的因，来源于执著万法实有。

我们要遮破的，是遮破一切痛苦的因——执著万法实有的观点，而不遮破显现本身。显现本身不是痛苦的因，只是单纯的显现而已。你不执著它，它对你无利无害。钱好还是不好？

其实钱本身不存在好与不好，它是中性的法。你可以用它做善事，也可以用它做非法的事情，就看你怎么用它，以什么样的心态用它。刀子也是一样的，用好了可以利益众生，用坏了可以自杀、可以杀他，造作罪业。刀子本身不存在好与坏。它是好是坏，是要观待了当时的情景、发心，才能说它好还是不好。

所以，显现万法的心识也好，见闻觉知的一切世俗法也好，单纯的显现，本身并不存在好还是不好，是苦因还是乐因，都不存在。它是业显现的一种果法，中性的法而已。如果执著，它就变成苦因，如果不执著，它就是单纯的显现，无利无害。你如果发善心观察显现法，获得空性的见解，你执著它就变成谛实了。

所以“见闻与觉知，于此不遮除。”它本身是离四边的。任何法你观察也好，不观察也好，你证悟也好，不证悟也好，一切万法，不管是我们的烦恼，还有我们实执的心本身，都是空性的。一切万法都是因缘而生，一切因缘而生的法，都是离四边空性，没有一个例外。我们说善心很好，应该是实有的，其实也是空性的。我们的烦恼这么严重，嗔心这么重，它该是实有的，这个烦恼心也是空性的。

任何一个显现法，本体都是空性的、离四边的。但关键是我们的心识在执著它，把它认为是谛实的。所以我们要破的是谛实本身，不是破显现。

有人问：“到底破不破显现？不破显现我怎么抉择空性呢？如果抉择空性一定要破显现。”那这个地方破显现是什么？其实这个时候的谛实，它没有离开显现，我们要破谛实，就是破显现的谛实。而要破显现的谛实，一定要从显现本身开始观察。从这个角度分析，就要破显现了。因为这时，显现和谛实成了无二无别。我们执著话筒是实有的，书架、杯子、面前的电脑是实有的，我们已经把东西执为实有了，去不去缘这个显现本身破？如果你不观察显现法本身，怎么能了知它是空性的呢？从这个角度来讲我们破显现，其实在破谛实。

从另外一个角度来讲，破显现是为了破谛实。把谛实破完之后，显现还在不在呢？显现同样存在。当我们观察缘显现法破斥，它是因缘和合的，所以说无自性。没有实有的显现，那空性也不存在。了知电脑本身是离有、离无、离实、离非，离四边空性之后，显现法本身还在这儿。这个时候它就还原了我们贴在显现法上面的标签。我们认为显现法是实有的，这个标签被我们揭掉了。然后我们在显现法上面贴个标签，它是空性的。再通过观察，空性是假立的，因为没有实有就没有空性，所以把贴在显现法上面空性的标签也去掉了。那它是二具，还是双非？全部去掉。

当我们把一切贴在显现法上面的，我们认为实有、不实有的概念去掉之后，那显现是什么？显现法本身就是离四边的。你观察它也是离四边的，不观察它还是离四边的。只不过众生不知道的时候，以为它是实有的。圣者了知显现法的空性，安住它的无实有。它本来就是无实有、离四边，圣者了知之后，就相应它的本性安住，仅此而已。

从这个角度来讲，显现需不需要破？不破显现可以，破显现也可以。关键在于，从哪个层次破，哪个层次不破。了知这个问题之后，破显现也行，不破显现，破谛实也行。关键是我们所执著的谛实在哪里？我们所执著的谛实，就是我们附在显现法上的东西，所以要缘显现法去破斥、去观察。

其实破的是什么？破的是我们强行加在显现法上面的执著，我们的概念、我们的观念，认为它实有的、常有的、无常的、空性的，这些所有的概念、所有的标签我们都要把它破掉。其实破的还是谛实，还是实有。显现本身就是空性的。只不过我们认为它是实有的，所以要破掉的是实有。总之，破显现也行，破实执也行，关键是要把真实意义搞清，就没有任何问题。

中观的思想是这样的。世俗当中这些可以有，究竟来讲，显现的法本身也是空性的。但是众生不了知的缘故，执著它实有，所以我们要破实有。现在对方把心识执为实有，把自证执为实有，我们要破他认为心识实有的观点，而不是破心识见闻觉知的功能。

心识见闻觉知的功能，世俗当中是有的，而且我们不需要破。反正你了知它的空性就够了，它本身就是空性的。但是我们不知道，我们认为心识是实有，而且在胜义当中实有，我们要破这个观点。所以我们并不是破见闻觉知，是破认为它实有的观点。

中观破的都是这样的。我们有的时候破如来藏、破空性、破显现、破众生、乃至破佛。并不是说佛需要破掉，佛的智慧是不应理的，谁有能力去破佛智啊？而是出现在我们脑海当中的佛智，已经被我们贴上了实有的标签了。其实我们是要破对佛智的错误看法，而不是破佛智。尤其是佛菩萨的智，已经现前了最究竟的法界，说佛智怎么样，这是很可笑的事情。根本没办法观察，没办法破斥。关键是我们内心有实执，都被我们当成实执法，我们要破的是这个问题。破也行，不破也行，就是这个意思。

寅二、遮破境心非二之有实：

“非二”，不是两个法，境和心不是两个法，是一个法的有实宗。按照华智仁波切、全知麦彭仁波切的科判，这是在破斥假相唯识的观点。

颂词当中讲：

幻境非心外，亦非全无异。

若实怎非异？非异则非实。

前两句是对方的观点，后面两句是我们的观察。

对方说：“幻化的外境不是心之外的，也不是完全和心一体的。”我们说：“外境如果是实有的话，怎么可能和心不是他体的呢？一体的法怎么不可能是实有的呢？”（注：此处法师是用印藏大德的解释，若实怎非异的主语采用了外境。而华智仁波切、麦彭仁波切的解释则是用心识。因此下面的辩论会部分有差异，读者察之。）

对方说，不是一体，也不是他体。“幻境非心外”，这是假相唯识的观点。真相唯识认为外面这些山河大地，既是心显现的，也是心的本体。假相唯识认为这些山河大地房子，是心显现的，但不是心，就像空中毛发一样无根显现的。

讲到“非心外”，他认为，心和境如果是一体的，就有前面中观宗破的过失，因为前面中观宗已经把心和境一体的观点遮破了，自证安立不了。他就想如果这样还有过失，怎么安立呢？外境当然不能是心之外的，要安立外境是心显现的。这就遮除了外境单独存在，它是心识显现的外境，并不是心外单独成立的。如果心和境是一体的呢？又有前面的过失了。“亦非全无异”，也不是完全的无异，无异就是一体。不是心之外的，也不是和心一体的，就这个观点。

打比喻，就像空中毛发。比如有眼翳的人，看到虚空当中有很多毛发、蚊子飞来飞去。有眼病的人，看到空中的毛发、二月、飞蚊，这些显现在眼前的东西是心外的吗？是外面实实在在有蚊子在飞吗？不是。有眼病的时候，是从自己的眼识显现的。那这也是和心、和自己的眼识无二无别吗？也不是。它就是无根显现的，虽然是心显现的，但是和心不是一体的，不是我们的心，这是假相唯识的观点。

他认为如果这样承许，就没有任何过失了。既安立心实有，也避免了外境和心一体的关系。如果心之外，当然也不是唯识宗了。这种幻境，不是心之外，也不是完全没有差别，就是这样的一种观点。

“若实怎非异？非异则非实。”我们观察，其实“幻境非心外”，这个观点有矛盾。非心外就是安立一体了。“亦非全无异”，也不是完全的一体，那当然是他体。

从这方面讲，你这个心到底是什么？要么是一体，要么是他体。既非心外、也不是他体的观点，根本安立不了。尤其胜义的观察，是最严格的观察方式。你说“非心外”又“非全无异”，这是有过失的。

“若实怎非异”？如果它（外境）是实有的话，怎么不可能是他体呢？如果心识是存在的，幻境是真正的心外的法或者和心是一体的法，而如果是实有的法，要么一体、要么他体（注：

无实法谈不上一体、他体，不可得故）。如果是实有的，不能既不是心，又不是他体，要么是心，要么是心之外的其他法。如果是他法的话，境也是存在的，应该成立是实有的法。因为境是心之外的法，可以单独存在的，如果心之外的法，它是实有的，它要么是非异——不是他体的法，要么是一体的法。如果是心之外的法，境就可以是实有的。

（注：此段较理解，关键之点在于实体的法才有一体他体，而假相唯识宗认为心境不是一体，也不是他体，因此自宗只要确立实有的法必然一体或者他体，对方观点就破了。）

反过来讲，如果境和心是一体的，心也变成非实有了。从你们的观点来讲，外面的法是虚幻的、不存在的，而它和心识是一体的、非异的。“非异则非实”——心识和外境是一体的缘故，那心识也变成了非实有，它也变成假立的。如果心识是实有的，外在的法是虚幻的，怎么不可能是他体的呢？应该是他体的。

所以，要么是他体，要么是一体。对方说既不是一体也不是他体，我们说要么一体，要么他体。

如果是心之外存在，心识是实有的法，外面的法是他体的法，外面的法和心识是不一样的，是虚幻的。如果是这样的话，一定是他体的法。如果是非异，一体的话，要么是心识变为非实，要么是外境变成实有。

不能说是非心外的，又是非全无异的。这个地方讲有过失。这里稍微难懂一点，要多看几次。这里是讲到幻境和心识之间的关系。他自己认为非心外，不是心之外的，但也不是完全一体的。但是我们真正观察的时候，非心外肯定就是一体的，非无异肯定是他体的，到底是承许他体，还是承许一体，必须要选一个，不可能两个观点都承许。

如果说是一体的，外境就变成了实有。或者说如果是一体的，就有两种不同的结论，要么你的心识是虚幻的，要么是虚幻的外境变成实有。

如果是他体的，心识是实有的，就无法安立外境非实有，因为他体的就和心识没关系。心识可以实有，境也可以实有。所以如果是实有的，就是他体的，是这样一个观点。

“若实怎非异？非异则非实”，如果是一体有什么过失？如果是他体有什么过失？如果是一体的，要么心识变成幻化，要么就是幻化的外境，变成了实有，“非异则非实”可以从两个方面来了知。

以上我们就学完了今天的课程。

（附：最后一个颂词，法师在 159 课又解释了一番，在此录上。供大家参考。）

唯识有实相唯识和假相唯识，而《善说海》当中没有这样分。而在华智仁波切、全知麦彭仁波切的科判当中，都分了真相唯识和假相唯识的观点。我们在讲的时候，两种观点都使用了。

上堂课，我们讲到了第二个科判“遮破境心非二之有实”，这个问题我们再讲一下，因为感觉上堂课在这个地方没有讲得很清楚。所以，在今天讲课之前，再把前面这个科判和颂词再简单讲一下。

寅二、遮破境心非二之有实：

境心非二之有实的观点，对方说境是实有的法。

幻境非心外，亦非全无异。

若实怎非异？非异则非实。

对方承许幻化的外境，按照《善说海》，这并不是说假相唯识，所以我们抛开假相唯识的观点，直接观察颂词。对方说，幻化的外境不是心之外的。否则，相当于承许心外有境了，不符合唯识的观点，根本的宗义就失坏了，所以对方不可能承许幻境是心之外的法。

“亦非全无异”，如果幻化的外境和心一体，无二无别，又和真相唯识宗的观点一样，所以对方就选择了幻化的外境不是心之外，成立唯识的根本教义。“亦非全无异”简别了真相唯识宗。

“幻境非心外，亦非全无异”，幻境不是心之外的，但也不是和心完全一体的，但是幻境是有实法。他承许不是和心一体，也不是和心他体的幻境，又是有实法。

我们观察这种所谓的有实法，能不能安立。“若实”——安立有实法有一个标准，也就是法如果是存在的，要么是一体，要么是他体。如果这个法存在，要么和它的本体，是一体的；要么和另外一个法他体。比如柱子是有实，柱子的红色和柱子本身，是一体的，没办法分的。柱子是有实法，它和瓶子是他体的。所有的有实法，要么是一，要么是异。

“若实”——如果幻化的外境是实有，绝对离不开一和异的两种方式，“怎非异”呢？如果幻化的外境是有实法，要么和心识是一体的，要么是心之外的他法。因为幻境如果实有，它绝对离不开一和异。所以如果幻境是实有，要么和心一体，但不可能一体；如果不是一体，一定是他体。“若实怎非异”，如果幻境是真正实有的，怎么不可能是一异两种情况之一呢？“异”包括一和异。怎么不可能是心识一体，或者心识之外的他体呢？肯定是一或异两种情况。

但是对方承许“幻境非心外，亦非全无异”，又不是一体，也不是他体。“非心外”否定了他体，“亦非全无异”也否定了一体。但是你承许心识实有，而实有在一异当中一定可以安立。但是实有的外境，和心也不是一体，也不是他体。那是什么样的实有法？

所以，“若实怎非异”，怎么不可能是一或异呢？“异”包括了一和异、一体和他体。如果幻境不是心本身，也不是心外的法，“非异”“则非实”，你安立的幻境，一定不实有。如果是实有的，一和异之间可以找到它的答案。比如柱子是实有的，要么和瓶子是他体，要么和自己的颜色一体，肯定是一或异两种情况。但是有实法“幻境非心外，亦非全无异”，不是和心识一体的，也不是心之外的。你有安立是实有的，怎么可能呢？不可能。

情况分析下来，“若实怎非异？”如果是实有，一定是一或异，怎么不可能是一和异呢？“非异则非实”，如果不是一又不是异，不是心，也不是心外之物，则“非实”，只能说幻化的外境非实有。因为只有是非实有的，才离开一和异。因为无实有，那它和任何法没有一体的关系，也没有他体的关系。如果是实有，要不然就一，要不然就异。你又承许“非异”，既不是心，也不是心外的东西，只能说这是非实有的。对方认为境心非二之有实，这是对他的遮破。按照《善说海》，解释是这样的。

如果按照假相唯识的观点，华智仁波切的科判和全知麦彭仁波切的科判解释的时候，“幻境非心外，亦非全无异”是一样的。再看另外一种解释。“若实怎非异”，如果心识是实有的，而外境是虚假的，心识和外境怎么不可能是他体呢？心识是实有，外境是虚幻的，一个实有，一个虚幻，它们肯定是两个不同的法。如果心识是实有，而外境非实有，一定是两个法，不是一体。

“非异则非实”，如果心和外境是一体（非异就是一），外境是非实有、幻化的缘故，心识也变成非实有。但是你认为心有实。反过来讲，因为幻化的境和心识是一体的缘故，心识实有的缘故，外境也变成实有的。所以不管从哪个方面观察，它都有过失。

以上是讲解前面最后一个颂词的内容，因为上堂课觉得讲得不是很清楚，所以再补充一点。

《入菩萨行论》第 159 课笔录

发了菩提心之后，我们一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》是趣入菩萨行殊胜的窍诀、修法。趣入菩萨行有两个方面，第一是通过方便大悲趣入菩萨行，这是世俗菩提心的内容，愿菩提心、行菩提心，这些都和大悲心、方便相一致；第二是通过空性智慧趣入菩萨行，也就是现在我们学习到的第九品——智慧品。前面我们提到智慧有很多种，比如，了知布施、持戒的取舍、功过等等，这些都是以智慧来抉择的。但是，第九品当中所讲的智慧，主要是将相应于一切万法究竟实相的空性安立为智慧。

除了方便、智慧双运的道之外，没有其他的大乘道，或者说大悲和智慧、方便和智慧、空性和大悲，这些都是大乘道的精要。第九品智慧品讲到了二谛，以此对诸法进行判断。我们所看到的、凡夫人所经验到的所有的法，都属于世俗谛。佛菩萨经验到的，我们没有办法了知的，更深的更究竟的实相，这些叫做胜义谛。或者说显现部分是世俗谛，空性部分是胜义谛。

前面二谛的分类，能量二谛的种种补特伽罗，也讲过了。讲完之后，是遣除对世俗法、胜义法的争论。现在是对胜义法的争论，唯识宗把外面的万法，抉择为无实有的心识显现，而心识的自体是实有存在的，不只是能起作用的实有，而是胜义当中实有。

所谓的实有，有两种不同的安立方式。一种是，能够起作用的法，叫有实法；没办法起作用的法，叫无实法。这主要是世俗谛、名言谛安立的标准。比如，柱子、瓶子、车等，这些法有显现，也能起作用，叫做有实法。而无实法不能起作用，比如石女儿、二月、空中的毛发，这些都是不存在的，这些法叫做无实法。

还有一种安立有实法和无实法的方法。通过观察之后，胜义谛当中也有它的本体、自性，比如柱子或者心识，在名言当中显现，也能起作用，如果胜义观察的时候，还存在，那这个法就叫做实有。而观察的时候，一切万法显现而无自性，叫做无实。这种观察方法是相对于胜义谛安立有实法、无实法的概念。

而我们破实有，不是针对世俗当中，能够起作用的有实法进行观察的。中观宗自己也承认，能够起作用的法叫做有实法，在《中观庄严论》的颂词以及注释当中，也是如此承认的。在《智慧品》当中所提到的实有，则是不管哪个宗派认定的究竟的结论，在胜义谛当中不空的，针对这些法，中观师进行观察，并破斥。

胜义当中，一切万法都是无实有、空性的。唯识认为心识在胜义谛当中实有存在的观点，不符合究竟的实相。心识实有，也不是心识本身的特质，心识本身是离四边的，没有实有的

本体。但是有些唯识宗的人，不了解究竟的必要，认为心识是实有的。这相当于人为的对本来无实的心识，贴上实有的标签，而并不是心识的本质。

相应于究竟实相，中观师通过正理观察，所谓的心识实有，到底能不能够经得起胜义观察，是不是实有？如果是实有的，我们就承许，这个法在世俗中有，在胜义当中也存在，就可以安立是实有的。但是如果以胜义理观察，无法安立为实有，就只能承许它无实有。

我们反反复复地讲，并不是对唯识宗整个宗派全盘否认，也不是说中观宗和唯识宗之间，有一番生死存亡的大战，也不针对任何人。实际上，作为修菩萨道的人，如果想要趣入究竟实相，那在我们的心前，不能有任何的法。因为有任何一个法存在，就会成为挂碍，有了挂碍，就会引发痛苦。只有把一切能够引起我们挂碍的东西，都抉择为空性，打破对它们的执著，没有挂碍了，就像《心经》讲的“无挂碍故……远离颠倒梦想，究竟涅槃”，这才是修持佛道的修法标准。

基于这样的考虑，必须要对唯识实有的心识进行观察，如果无实有，就安立成无实有。否则，不符合心的本性。应该把它去掉，还原心识本身的状态。

心识本身的状态是什么呢？它和色法、其他的法一样，正在显现的时候，没有丝毫的有无是非，没有丝毫的本体，本来是离四边的空性。但是世间人、外道、小乘、唯识宗，很多的修学者，在一些宗义当中，认为心识恒常不变，或者胜义中存在，或者是粗大心识的基础等等不同的观点。这些观点并不符合心识本身的状态，因此要通过中观的观察理论，一一地把这些强加在心识上面的戏论、执著、观点，从心识当中剥离开，还原心识的本身状态。

唯识有实相唯识和假相唯识，而《善说海》当中没有这样分。而在华智仁波切、全知麦彭仁波切的科判当中，都分了真相唯识和假相唯识的观点。我们在讲的时候，两种观点都使用了。

上堂课，我们讲到了第二个科判“遮破境心非二之有实”，这个问题我们再讲一下，因为感觉上堂课在这个地方没有讲得很清楚。所以，在今天讲课之前，再把前面这个科判和颂词再简单讲一下。

寅二、遮破境心非二之有实：

境心非二之有实的观点，对方说境是实有的法。

幻境非心外，亦非全无异。

若实怎非异？非异则非实。

对方承许幻化的外境，按照《善说海》，这并不是说假相唯识，所以我们抛开假相唯识的观点，直接观察颂词。对方说，幻化的外境不是心之外的。否则，相当于承许心外有境了，不符合唯识的观点，根本的宗义就失坏了，所以对方不可能承许幻境是心之外的法。

“亦非全无异”，如果幻化的外境和心一体，无二无别，又和真相唯识宗的观点一样，所以对方就选择了幻化的外境不是心之外，成立唯识的根本教义。“亦非全无异”简别了真相唯识宗。

“幻境非心外，亦非全无异”，幻境不是心之外的，但也不是和心完全一体的，但是幻境是有实法。他承许不是和心一体，也不是和心他体的幻境，又是有实法。

我们观察这种所谓的有实法，能不能安立。“若实”——安立有实法有一个标准，也就是法如果是存在的，要么是一体，要么是他体。如果这个法存在，要么和它的本体，是一体的；要么和另外一个法他体。比如柱子是有实，柱子的红色和柱子本身，是一体的，没办法分的。柱子是有实法，它和瓶子是他体的。所有的有实法，要么是一，要么是异。

“若实”——如果幻化的外境是实有，绝对离不开一和异的两种方式，“怎非异”呢？如果幻化的外境是有实法，要么和心识是一体的，要么是心之外的他法。因为幻境如果实有，它绝对离不开一和异。所以如果幻境是实有，要么和心一体，但不可能一体；如果不是一体，一定是他体。“若实怎非异”，如果幻境是真正实有的，怎么不可能是一异两种情况之一呢？“异”包括一和异。怎么不可能是心识一体，或者心识之外的他体呢？肯定是一或异两种情况。

但是对方承许“幻境非心外，亦非全无异”，又不是一体，也不是他体。“非心外”否定了他体，“亦非全无异”也否定了一体。但是你承许心识实有，而实有在一异当中一定可以安立。但是实有的外境，和心也不是一体，也不是他体。那是什么样的实有法？

所以，“若实怎非异”，怎么不可能是一或异呢？“异”包括了一和异、一体和他体。如果幻境不是心本身，也不是心外的法，“非异”“则非实”，你安立的幻境，一定不实有。如果是实有的，一和异之间可以找到它的答案。比如柱子是实有的，要么和瓶子是他体，要么和自己的颜色一体，肯定是一或异两种情况。但是有实法“幻境非心外，亦非全无异”，不是和心识一体的，也不是心之外的。你有安立是实有的，怎么可能呢？不可能。

情况分析下来，“若实怎非异？”如果是实有，一定是一或异，怎么不可能是一和异呢？“非异则非实”，如果不是一又不是异，不是心，也不是心外之物，则“非实”，只能说幻化的外境非实有。因为只有是非实有的，才离开一和异。因为无实有，那它和任何法没有一体的关系，也没有他体的关系。如果是实有，要不然就一，要不然就异。你又承许“非异”，既不是心，也不是心外的东西，只能说这是非实有的。对方认为境心非二之有实，这是对他的遮破。按照《善说海》，解释是这样的。

如果按照假相唯识的观点，华智仁波切的科判和全知麦彭仁波切的科判解释的时候，“幻境非心外，亦非全无异”是一样的。再看另外一种解释。“若实怎非异”，如果心识是实有的，而外境是虚假的，心识和外境怎么不可能是他体呢？心识是实有，外境是虚幻的，一个实有，一个虚幻，它们肯定是两个不同的法。如果心识是实有，而外境非实有，一定是两个法，不是一体。

“非异则非实”，如果心和外境是一体（非异就是一），外境是非实有、幻化的缘故，心识也变成非实有。但是你认为心有实。反过来讲，因为幻化的境和心识是一体的缘故，心识实有的缘故，外境也变成实有的。所以不管从哪个方面观察，它都有过失。

以上是讲解前面最后一个颂词的内容，因为上堂课觉得讲得不是很清楚，所以再补充一点。现在我们看今天的课。

丑三、结合时义：

时义不是非常的明确。在注释当中，“时义”不很明确，上师的讲记当中也不明确，其他注释当中，也没有“时义”科判的出现。但是我们结合前后文来看，这个科判从哪里来的？前面讲到了，大科判当中，遣除胜义之争论分二，一、破除若无迷实则无执著之过失，下面分二，第一、辩诤；第二、答辩。辩诤的科判中提到，唯识宗讲“乱识若亦无，以何缘幻境”，这是对方的争辩。

我们在答辩的时候，分了三个科判，一是同等辩论，二是遮破辩答，三是结合时义。所以丑三“结合时义”的科判，是从这个大科判下来的，要结合时义，那一定是放在答辩当中。答辩分了三个方面，第一是通过同等辩论的方式答辩，第二是遮破他们的比喻，以现量比量的方式进行答辩，第三是结合时义的的答辩。

结合时义的答辩，和前面辩诤当中“乱识若亦无，以何缘幻境”的意思结合起来。“时义”，大概这样理解——它当时的意义，当时是指第一个科判辩诤，“乱识若亦无，以何缘幻境”。因为同等答辩，并不是从正面给对方回答，它是同等理。如果你是认为心识不存在，就没办法缘幻境，反过来我们用同等理回答，如果没有虚幻外境，你的心识怎么缘呢？我们首先是这样回答对方的。然后对方再说出现量比量，我们再反过去把他的这些比喻破掉。但是第三个科判结合时义，直接结合他当时的本义。“乱识若亦无，以何缘幻境”，直接结合这个意义来进行答辩。

结合时义，大概可以从这方面理解。但是也不很肯定，因为很多注释当中，没有提到这个意思。前后文我们也看不到，直接有时间的意思，所以我们就理解成，当时他的真实义。对方的“乱识若亦无”，是一个疑惑，如果没有迷乱的识，怎么缘幻化的外境呢？他觉得迷乱的心识，也是虚妄的、无实有、空性的，它就应该不起作用。我们就针对当时他所提出的意义所进行回答。所以就这样去连接。

颂词这样讲：

幻境非实有，能见心亦然。

结合当时它的意义，进行回答：“幻化的外境，虽然不是实有的，但是可以作为如幻的所取境，和这一样，能见的心虽然是幻化的，但也可以作为幻化的能取识，没有什么不能安立的。”

对方有点担心，认为心识应该存在，如果心识不存在了，怎么去缘幻化的外境，所以他觉得心识应该有。

我们回答的时候，是正面回答的：“就像你们认为，幻化的外境虽然不是实有的，但是也可以成为实有心识缘取的对象一样。它不实有，不是也起作用了吗？也能够帮助我们产生眼识，产生耳识。它虽然不实有，但是没有影响它成为所取法的功能。所以就像幻化的境，虽然不实有，但是也可以作为所取境一样，能见的心识也不是实有的。”

中观师讲，心识可以不实有。要遣除对方的疑惑，他担心如果心识是幻化的怎么起作用？我们说，就像外境虽然是幻化的，可以起作用一样，“能见心亦然”。按照中观师的观点，心识也是幻化的——幻识。幻化的心识，虽然非实有，但是也可以作为为了知外境的能取识。只不过在胜义当中不能安立，但在名言当中，完全可以胜任作为能见的身份，或者成为能见的功能。

在《入中论》《般若经》中也讲，在世俗谛当中，幻化的心识和外境都是同时存在的，互相观待的存在。在名言当中，都是如梦如幻的存在，在胜义当中，幻化的外境不存在，幻化的心识也同样不存在。《入中论》中讲：“般若经中佛俱遮，彼等对法俱说有。”在《俱舍论》《对法论》当中心和境都是有的，中观师在安立名言的时候，幻化的外境和幻化的心识这一对，观待有的，也是存在的。在胜义谛当中，“般若经中佛俱遮”，俱遮是遮止了幻化的外境，说是无实有的，同时也遮破了心识实有，境和心都同时遮破了，名言当中同时可以安立。

中观师说，在世俗谛当中，二者如梦如幻是一样的，而且如梦如幻的起作用也是一样的，互相观待安立。所以我们结合对方当时的意义观察的时候，对方认为幻化的外境可以起作用。我们针对这个，同样道理，能见的心识虽然是幻化的，也同样起作用。

一方面我们在破唯识宗的观点，一方面其实也打消了我们很多的疑虑。一个东西是幻化的、无实有的，在我们的概念当中，幻化的东西就是虚无飘渺，不起任何作用才叫幻化。但

是，这个颂词打破了我们不正确的观点。幻化只是说明它的本体不存在实有，但是它仍然可以起作用。在修菩萨道的时候，幻化的我们，缘幻化的其它众生幻化的痛苦，产生幻化的大悲心，修持幻化的道，成就幻化的佛果，度化幻化的众生。这一切虽然都是幻化的，但是都可以安立。

我们也不要认为，中观师所认为的幻化境，离开了现在我们这些法之外，另外还有一套东西。其实中观师所讲的幻化的外境，和现在我们眼睛看到的、手摸到的这些所谓真实的东西，就是一个法。只不过是从世间人的角度来观察的时候，认为这是实有的。对同样的东西，中观师说，这个东西虽然显现，但是它是空性、幻化的。

它是幻化的，并不影响它在我们眼识面前的存在，也不影响它起作用，它该摔坏还是摔坏，该生产出来还是生产出来，没有任何影响。只不过，正在显现这一切的时候，它的本体是空性的。积聚了因缘，它就显现，所有积聚因缘的东西，不可能是有自性的、实有的法。这是结合时义宣讲了这个问题。

癸二、（破除若迷基不成则无轮回之过失）

这里的重点，是若迷基不成则无轮回。对方给中观师发了一个过失：“按照你们的观点，如果没有迷乱的基，那就不会有轮回了，但是有没有轮回呢？轮回当然是存在的，反过来推理，轮回存在的缘故，一定有一个显现轮回迷乱的基础，而这个迷乱的基础，就是实有的心识。”对方认为胜义当中实有的心识，它是一切迷乱法显现的基础。

如果没有迷乱法显现的基础，基础都没有了，当然不会有轮回。比如没有大地，那就不可能在大地上生长这些庄稼，所以大地就是庄稼显现的基础。迷乱的法是指轮回，迷乱法的基础，就像实有的心识，它是一切迷乱轮回的所依、基础。

我们在大地上面撒种子，撒种子之后，它才可以生长、开花、结果。我们每个人的阿赖耶识或实有的心识，它是不能空的，应该是实有的，而且有了实有的心识，众生轮回当中很多的习气种子，就储藏在实有的心识或者说依他起阿赖耶识当中，后来再依靠储存在阿赖耶识或依他起心识的种子，显现成迷乱的轮回法。

我们现在所经历的种种不清净的轮回显现，按照唯识的观点来讲，是从心识产生的。这是佛教不共于外道的殊胜观点。而小乘《俱舍论》讲，有情世间器世间都是由业而生，而业由心而生。所以在小乘当中，也间接的承许了轮回由心识而显现，心识是作者。《入中论》也讲，“有情世间器世间，种种差别由心立”。所以，一切迷乱的轮回法，其实都是以心作为显现的根本。

不同的是，唯识把显现万法的心识，安立成实有的。他认为只有实有的法，才能作为显现一切万法的基础。如果连它都无实有、空性了，谁来作为轮回万法显现的种子所依呢？它的种子储存在哪里？没有迷乱的基础，又怎么可能以它作为基础，而显现广大的轮回？所以，如果迷基不成的话就没有轮回了，对方是这样给中观师说。意思是说心识是实有的，必须要成立。

但是我们要破除若迷基不成则无轮回之过失，我们不承许这个观点。虽然不安立实有的心识，还是可以有轮回的显现，这是没有任何过失的。

分二：一、辩论；二、破彼。

子一、辩论：

轮回依实法，否则如虚空。

一切的迷乱的轮回，依靠有实法的心识作为基础，如果没有实有的心识作为基础，一切的轮回法犹如虚空一样，根本无法显现。这是对方的观点。

学习这些问题的时候，我们也要了知，为什么唯识、小乘，还有世间、外道，没办法接受空性。有些是由于他对空性的概念，没有非常准确的认知，或者有偏见、有邪见，没有正

确认知空性的定义所导致的。很多人包括世间人、唯识师，他们在安立空的时候，就是无实有、不显现的、不起作用的法，就叫空性；实有的法，就是真正存在可以起作用的。

中观师说一切万法是空性，本意并不是说像石女儿、兔角一样，根本不起作用。中观师所说的空性，显是显现，作用是起，但是没有实质的本体。而很多有实宗，他没办法了知这个问题，就按照自己的思想去理解空性，就是不存在、没有。

比如中观师说，因果是空性的。他就理解成因果不存在、断灭的。所以对空性的认知，要么自己有很大的福德，可以准确认知空性，不会起邪见，要么要依靠有传承的讲解，逐渐理解空性的正确含义，必须要广闻、深思，只有这样才能了知空性的正确含义。

很多中观的窍诀当中讲，或者有的颂词中说，菩萨戒当中也有一条，不能随便给没有修行的人讲空性。因为一般没有福报的人，或者智慧不成熟的人，听到空性教法之后，他可能会出现两种极端反应，这两种反应对他的伤害都是很大的。

第一种反应是，一切万法是空性的，无佛、无众生、无因果，他一下子就对空性的教法产生邪见：“这绝对不是佛说的，绝对是邪法。你看佛在经典当中明明讲了，因果是存在的，众生发菩提心，修道可以成佛。而大乘的般若经典讲，无佛无众生，因果是空性。”

他就认为般若经不是佛说的，是邪说，非大乘。就产生了很深的邪见，开始诽谤般若的经典，诽谤宣讲般若的祖师，造下了谤法和谤菩萨的重大罪过。如果产生了这样的过失，自己当然要在地狱当中去偿还，去感受很严重的痛苦。所以，对于根基不成熟的人，如果冒失的给他们讲空性，导致他们产生很严重的邪见，这些人就会受到很大的损失。所以，一种极端的反应，是诽谤空性教法，完全不承认，虽然他没有学习过，但是就是抵制，产生很强烈的嗔恨，诽谤、舍弃。

第二种，听到空性，因果都是假立的、无实有的。他觉得那正好，正合我意，我就不取舍因果了，也不用做善法了。虽然不做善法，但是恶法照样做。因为他觉得，既然善法是空性的，就不需要畏惧业因果了，他就错解空性的含义。空性的含义，不是让我们不要取舍业因果，而是说在取舍业因果的时候，它的本体是无自性的。但是很多人不了解，就产生另外一种极端的错误的邪见。既然是空性的，就什么都不用做了，不用积资、取舍因果、守戒、念佛，什么都不用做了。但是恶法照样做。从这个方面看的时候，这是不了知空性产生的第二种不好的现象。

空性毫无疑问是佛讲的，但作为佛弟子来讲，我们怎么样才能正确理解空性呢？只有认真真的学习空性。在我们还没有了解、没有认知空性的真实义之前，先不要妄加诽谤。在《经庄严论》当中，弥勒菩萨讲，如果不懂的话，你放在一边，不是舍法过，没有过失。虽然不懂，但是我不观察，也不做什么，不说什么，把它放下来。这不成谤法过失。就怕自己也不懂，就开始诽谤，这可能不合理，绝对是邪见。像这样很容易造成谤法罪，所以不懂的时候，把它放下来，没有什么过失。还有虽然不懂，我要发愿：现在我还没办法了解空性，但是我发愿随着我福报智慧的增长，总有一天我一定要通达空性的真实教义。

有些时候作为众生来讲，我们太过于相信自己的分别念了，认为我们所想的一切都是对的，认为空性不合理。既然我认为不合理，那就一定不合理。其实我们太过于相信自己的分别念了，想想看，当我们没有进入高等学府学习之前，我们思想是什么样的，进去学习之后，我们思想是怎么转变的。学习佛法也是这样的，以前没有学习佛法之前，佛法当中很多的思想、观念，我们都接受不了，但是随着我们福报智慧的增长，以前很难接受的，现在就接受了。

空性的道理也是一样的，现在我接受不了，不等于它是错的，可能是自己的智慧，还没有上升到那个层次。所以我要发愿，总有一天我要通达这个殊胜的教言。这样，对自己不但没有过失，反而是进一步的接触空性、通达空性的善妙缘起。这样的话，是保护自己的最好方法。

话又说回来，对方对于空性的教义，没有正确的认知，他认为空性是不存在的意思。他是有这种观念的，他认为心识不存在。中观师说心识也是空性的，他认为如果心识也不存在了，就出大问题了。他觉得心识，或者依他起识、阿赖耶识，是显现一切万法的基础。尤其在唯识的教义当中，认为我们造的业的种子，善业、恶业，生贪心、嗔心，这些生了之后，业果要成熟。造了这个业之后，业存在哪个地方？怎么保存下来？因为我们造完这个业就没有了，种子保留在什么地方？唯识宗说保留在阿赖耶识当中，或者叫依他起识。

阿赖耶识或者依他起识有个功能，能够把我们以前所造的善业、恶业的种子，像仓库一样保存起来。后来遇到因缘、时机成熟的时候，果报就从阿赖耶识当中的种子习气成熟，显现成外面好的或不好的景象，然后自己深陷其中，感受快乐或者痛苦。他就觉得，阿赖耶识作为存储一切种子功能的仓库，不能够消失，不能够是空性的，不能是无实有的。如果它也变成无实有，怎么可能显现轮回呢？

他们认为的外境无实有，就像石女儿一样不存在，按照他们理解的轮回，其实在胜义当中，一切轮回的法，都是虚假的、无实有的。究竟胜义当中，只有心识存在，心识当然不能空。心识一空，谁来作为迷乱轮回显现的基础呢？谁来受苦呢？就没有了。他认为轮回应该依靠一个实有法，“否则如虚空”，否则像虚空一样无法显现了。

对方认为，因为能取所取，显现轮回。在究竟胜义当中，轮回是不存在的，是假的，它只是心识当中轮回的习气，显现出轮回的样子，就像做梦一样，梦境显现种种痛苦、种种快乐，在梦境当中，所显现的一切法都是假的，你一醒来都是没有的。但是，心识是胜义存在的法，而轮回的二取法是迷乱的，究竟来讲是不存在的。

对方认为，心识犹如水晶球一样，是清净、透明的。究竟来讲，胜义谛当中只有一个像清净水晶球一样的本体。但是，清净水晶球分两个阶段，第一个阶段，在它上面储存了很多染污的种子、轮回的习气种子，都存在在清净的犹如水晶球一样的心识上面，然后就显现了染污性的轮回。

后面我们通过修道，皈依、发菩提心、修持二我空，修持这些的时候，修习佛法、发菩提心、善法的习气，逐渐在心识上面，慢慢累积，在累积善法习气过程当中，通过善法的功能，也可以逐渐地消灭在阿赖耶识上面轮回的习气。这是第一阶段、第二阶段的过渡。

然后，涅槃法的习气越来越多、越来越深厚，轮回法的习气越来越少，我们的心逐渐转变成修行者了。然后登地了，最后的时候，把在阿赖耶识上面，所有轮回的习气都消尽了，擦得干干净净的。上面布满了涅槃法的种子，佛陀十力、四无畏、十八不共法的种子，这些全部布满在阿赖耶识上面。这个时候，一切都是清净的，一切都是佛的境界，开始度化众生。

前面的阶段叫做不净依他起。在论典当中经常出现依他起，那什么叫依他起呢？从字面上看，就是依他而起，这个“他”，有些地方解释就是因缘，叫依靠因缘而起的，或者“他”就是心识上面的习气。为什么叫不净依他起呢？就是一切不清净的法，都是依靠心识上面不净的习气而起的，这叫不净依他起。清净依他起是什么呢？清净的法，比如说，佛的刹土、佛的智慧等等，也是依他而起，依靠心识上面的种种清净法的种子而起的，这是清净依他起。

凡夫众生是处于不净依他起的状态，因为我们的心识上面，全都是不净法的种子。我们通过修空性、修大悲，慢慢把轮回的种子越变越少，而且不断地观修善法，熏习进去的善法种子越来越多，不净的种子越来越少，最后清净依他起的种子越来越多，就开始显现清净的法，神通、智慧、大悲等等就开始显现了。这是不净依他起和清净依他起。

依他起在中观当中，就是缘起法。依缘而起，一切万法都依他，依靠因缘而起的，没有一个法是有自性的。只不过，在唯识当中的“他”，有一个实有的基础，这个实有的基础是光明的，犹如水晶球一样，上面可以贮存习气，是最圆满的、最根本的实相。它认为心识应该是实有的，不是空性的。如果心识和轮回一样也是幻化、空性，那怎么起作用？无法起作用。像虚空一样无法显现了，什么都没有了。

它还打比喻，如果没有泥土，就不会有通过泥土做成的陶瓶；如果没有毛线，就没有毛线做成的毯子，没有毛线打成的毛衣。这些毛衣的根本必须要有，否则无法显现粗大的东西。如果没有实有的心识，作为依他起的话，那就不可能在上面积聚不净轮回的种子，就不会有轮回的显现，就像虚空一样，什么都没有了。所以对方认为心识一定是要有的，而且是实有的。

子二、破彼：

其实这样的观点，看起来好像是对的。因为对方的很多观点，都有个原则——无实依实，无实法依靠一个实有的法。比如小乘，小乘自宗的观点，所有粗大的法，房子、水杯、柱子，这一切粗大的法，观察的时候都是假相，是很多的不同的微细的法组成的。分析到最后，它就是无分微尘，那这是实有的，不能再破了，这是显现一切粗大法的基础。很多的最细小的无分微尘，累积就变成粗大的法。这些粗大的法，看着是一个整体，其实它是很多微尘组成的。但是，这些粗大的法，它必须要有最小的微尘作为基础，如果没有，它就显现不了外面这些粗大的法。所以说，假必依实。假立法必须要依靠实有的法作基础才能显现，小乘宗是这样，唯识宗也是这样的。

只不过，唯识宗的假是轮回二取，实是实有的心识。假必依实，它有这样的原则。但是在中观师看来，大可不必这样，不用假必依实，无自性、空性当中可以显现一切万法，只要因缘聚集了，不是实有照样可以显现。

下面看颂词：

无实若依实，云何有作用？

汝心无助伴，应成独一体。

对方讲的，好像是顺理成章的。对方承许轮回的法属于二取，能取、所取的二取迷乱，就是轮回的显现。除了二取之外，没有轮回。对方认为，二取、轮回是无实有的，是假相。但是无实有的轮回，要依靠实有的心识，才能够显现。对方是这样承许的。

看似顺理成章的观点，其实是经不起分析的。“无实若依实，云何有作用”，无实法依靠有实法，怎么能起作用呢？不能起作用。然后“汝心无助伴，应成独一体”，你实有的心识，没有所取的助伴，应该独自存在，有这样的过失。对方认为不是过失，但是我们分析，有很大的过失。

“无实若依实，云何有作用？”关键是不能起作用，对方认为，可以起作用。无实的轮回，依靠实有的心识，显现无实有的法。比如，我们做梦的时候，做梦的心应该是一直存在的。以梦心为基础，显现虚妄的梦境。虚妄的梦境就像轮回一样，是无实的。但是必须要有做梦的梦心，才可以显现。所以他认为，无实法依靠有实法可以成立。

对方认为可以起作用，我们说不能起作用。因为无实法是不存在的，而有实法是存在的。无实法和有实法，第一不可能在一起，第二不可能相互起作用，不在一个频道上面，不是一个层次上面的东西，它怎能相互起作用呢？完全不可能。

上师在讲记当中打比喻，无实法就像兔角，是不存在的东西，而我们的手是有实法，那兔角和手能不能起作用？我要用我的手抓兔角去耕地，根本不起作用的。有实和无实没法相互起作用的。如果能起作用的话，就能够用手去抓兔角，用兔角去刨地了，因为相互之间起作用的缘故。但是不可能。无实法是不存在的东西，它是像石女儿一样。

对方也说了，外面幻化的外境，就像虚空的毛发、梦境，它就是不存在的、幻化的。一个是实有的法，一个是没有的法，一个没有的法，怎么依靠实有的法起作用呢？根本不可能起作用。所以，“无实若依实，云何有作用？”不观察的时候，似乎可以成立。真正观察的时候，不成立的。

“汝心无助伴”，你认为是实有的心识，其实是没有助伴的。轮回是二取，二取法是不存在的，最后只剩下一个心识了。而心识没办法和二取的轮回之间，有助伴的作用，互相起作

用的功用。“应成独一体”，汝心只能独自存在。对方认为可以起作用，我们观察了之后，二者之间没办法起作用。

我们首先安立“心识无助伴，应成独一体”的观点，再进行下面一个颂词的观察，过失就出来了。颂词当中讲，

若心离所取，众皆成如来。

施設唯识义，究竟有何德？

你的心是独一体的，心是能取，但是所取的轮回是不存在的。当你的心独自存在的时候，心离开所取。如此一来，一切众生都变成如来了。

如来是什么？一切轮回的显现、习气、种子都不存在，这叫佛。离开了能取，离开了所取，没有二取就是佛。佛要通过修持才能得到，通过不断的修持，灭掉二取之后，就显现了佛的功德。

但是按照对方的观点来讲，根本不需要修道，“若心离所取，众皆成如来”。这个过失怎么样安立上去的？前面讲，佛是离二取的，菩萨都还有微细的二取，所以不能叫佛。如果离开了二取，就一定可以成佛。为什么“若心离所取，众皆成如来”？因为按照你的观点来讲，你的心是实有的，而二取的轮回是不存在的，二者没办法相互起作用。所以你的心识恒时没有助伴，不管你修不修道。按照你的观点来观察，就变成这种情况。

当然中观宗并不承认，一切众生天生就是佛，不需要修道就是佛。而是对方的观点成立的话，不可避免地会出现这种情况。

“汝心无助伴，应成独一体”可以从两个角度来讲，第一是心上没有二取，因为二取就是轮回，而轮回是无实法，心是实有法。所以，心本来是离开二取的。

还有一种解释，心和轮回之间是能取所取的关系。如果是这样安立，轮回法作为所取，它和心是不起作用的，不在一个频道上面。而轮回的法也是无实有的，不存在的，那么心就没有所取了，因此能取就没有了。没有能取所取，心就是佛的心了。你不修道，本来也是离开二取的。

不管是说心上面显现能取所取的轮回，还是说心离开了轮回的所取，其实都是没有能所二取的。如果没有能取和所取，这就是佛。

这里有几个重点，第一个是佛的状态，没有二取的状态，就叫佛。第二是对方的观点，二取的轮回本来是没有的，心识是有的。按照中观师的观点，有实的心识和无实的轮回之间，没办法起作用，就是“汝心无助伴”。换个角度讲，心上面就没有轮回。如此“应成独一体”，没有轮回的心单独存在。而心离开了二取的法，刚好符合佛的境界。如果一切众生没有所取，也没有能取，心不就是成佛的心吗？一切众生应该无始以来就是佛了。

“施設唯识义”，你再安立一个唯识意义，要去观察、次第修行、发菩提心，“究竟有何德？”德是必要的意思，究竟有什么必要呢？虽然我们说有必要，因为迷乱需要遣除，但是按照对方的观点观察下来，就不是如此了。

如果我们不认真观察唯识的观点，它的体系是成立的。迷乱轮回依靠心识而显现，然后我们开始修道，慢慢清净轮回的习气，最后轮回的习气，二取的习气灭尽之后，心识离开了二取就成佛了。他觉得这一套修道很有作用，而且需要三无数劫长的时间。

但是，如果认真观察，心识是实有，而轮回是无实有，如果这个观点成立，我们就分析，无实有的轮回和有实的心识是不起作用的，那你的心识只能恒时独自存在，独自存在的心识上面没有二取，没有二取就符合成佛的标准。所以，按照你的观点，无始以来，一切众生的心都是独自存在的，他的心识上面恒时没有二取，不就是说一切众生早就已经成佛了吗？没有二取不成佛的道理，根本找不到。一切众生的心离开了二取，如此众生无始以来都变成佛陀了，就根本没有轮回了，没有轮回又何谈修道呢？

所以反问对方，“施設唯識義，究竟有何德？”施設就是安立的意思，你安立唯識的意義，究竟有什麼必要呢？沒有必要。一切眾生本來就是佛，不修道也是佛。他永遠不可能有二取，如果你們的觀點成立的話。

這是用對方成立的觀點，让对方知道自相矛盾，這並不是中觀師自己承許的，而是說如果你的觀點是成立的，你把這個矛盾給我解釋一下。其實根本無法解釋，如果他不放棄心識實有的觀點，最後就會變成這個結局，不需要修道就是佛。安立唯識教義沒有必要的過失，就一定有。

為了避免這個過失，必須要放棄承許心識實有。如果心識不是實有的，無實有的阿賴耶識、依他起，中觀師也承許。無實有的心識和無實有的輪回之間，可以起作用。無實有的習氣，存在在無實有的阿賴耶識上面，有的時候，二者都有，消盡二者都消盡，空性二者都是空性。這就非常合理。

但是唯識師承許心識勝義中實有，而輪回二取無實有。我們就說，無實有的法和實有的法之間不能起作用。像前面打的比喻一樣，用手抓兔角，這是不可能的。用手去抓虛空，能抓到虛空嗎？好像抓到了，其實什麼都沒抓到。虛空是無實法，不起作用，你的手是有實法，起作用，你能用手抓住虛空嗎？根本抓不住。用手抓住石女兒也抓不住，也抓不住兔角。你可以用手去扇石女兒的耳光嗎？根本扇不了。前面講過了，二者不是一個層次、頻道上面的。我的手是有實法，去扇石女兒的耳光，我踹了他屁股一脚。這根本就安立不了。

因此，對方心是實有，而輪回無實有，二者可以起作用的觀點，根本就不成立。只能說什麼？心識是無實有的，但是可以起到儲存無實有種子的功用。有的時候二者都有，虛幻都是虛幻的，空性都是空性的。不可能一個有，一個沒有，否則不起作用。

我們再看科判，對方說若迷基不成則無輪回，我們反過來講，你的心識實有則無輪回。前面講了，“若心離所取，眾皆成如來”，根本不會輪回。只有迷基是無實有的，才可以在無實有當中顯現輪回。如果是實有的，那就沒辦法顯現輪回。以上破除淨論，就講完了。

庚二、（修持有境正道）

修空性的智慧叫有境。有境和對境是一組，能取和所取是一組，二者是相互觀待的。有境是了知對境的智慧、心識，對境是所修的法。能取外境的法叫能取，所取就是所取的对象。

能取、所取，有境、對境，這些是佛法的一些術語。我們刚开始听可能不太熟悉，但听得多了就能知道有境和對境、能取和所取的关系。能知所知，能了所了，還有能依所依，都是兩個法互相觀待而成立的。

分二：一、了知世俗如幻而修道；二、了知勝義空性而修道。

修道的時候，對世俗法如夢如幻、因果如夢如幻，在如夢如幻當中，嚴格的取舍因果，嚴格的修持成佛資糧。像這樣要修，但是沒有實有。了知世俗如幻，是放在顯現上面，但是它的本体是空性的。

眾生的分別心，沒辦法同時緣兩種法，緣的重點不一樣。比如把重點放在顯現上面，是用如幻如夢。它有顯現，但是顯現是假的。如果把重點放在顯現無自性、空性上面，我們的心就不是主要緣顯現了，而是緣一切不存在的空性。所以講如夢如幻的時候，重點放在顯現上面，講空性的時候，重點放在空性上面。

但其實顯現和空性是不分離的，不是兩個東西。只不過是我們一句話沒辦法同時表達兩種法，一個思想同時思維兩個東西。凡夫人的思維是不行。而聖者的智慧，因為他是無二的、無分別的，所以同時兩個法都可以了知。

而凡夫人的分別心，它有局限。當我們了知顯現的時候，空性的意義就現不出來。當我們想空性的時候，顯現的意義就現不出來。所以我們只有輪番的去顯，想顯現的時候，它是如幻的，想空性的時候，就什麼都不執著，本体無自性。比如夢境，它的沒有部分就相當於空性勝義諦，有的顯現部分相當於世俗諦。但是所謂的有的部分，它也是假立的，也是空性

的。所谓没有的部分，只能说显现的本身没有，并不是离开显现的空。显现就叫空性，空性就叫显现，后面慢慢讲。

辛一、（了知世俗如幻而修道）分三：一、真实宣说；二、所修道之自性；三、修道之果。

壬一、真实宣说：

虽知法如幻，岂能除烦恼？
如彼幻变师，亦贪所变女。

这是对方的观点，对方的争辩。因为我们说，通达一切万法如梦如幻，就能从根本上灭除烦恼。最有力的对治烦恼的利器，就是证悟空性、空正见的修法。其他的我们要灭除烦恼，比如说贪欲心很重，你修不净观；嗔恨心很重，你修慈悲观；愚痴心很重，你就修十二缘起。其实这些只是压制烦恼，暂时的缓解执著。

比如修持不净观，所贪的对象其实是种种不净法组成的，我了知了之后就不贪了。他是从反方面观察，因为是不净的缘故，没什么贪的。因为众生的心，对清净的去贪，不清净的不贪。我缘它的不净部分，所以就不贪了。但只是暂时性的不贪，种子还在。如果一段时间不修，因为不净观的习气弱，又开始贪了。

但是空性教义不是。空性可以从根本上灭除贪心的种子。因为它不是净，还是不净，而是它本来就不存在。本体都没有了，净与不净就安立不了了。所以可以从根本上解决问题。

所以中观师说：“了知空性，可以从根本上调伏烦恼。”对方说：“其实是不行的，虽然你知道了空性，也不起作用。”这就是对方的观点。“虽知法如幻，岂能除烦恼”。虽然知道了万法如幻，但是怎么样能调伏烦恼？根本对调伏烦恼不起作用。

他打个比喻，“如彼幻变师”，幻变师前面讲过了，印度的一种职业。幻变师通过自己的幻术，变出了美女，他知道美女是他变的，是假的，但是幻变师对他自己变出的美女，也生贪心。他都知道是假的了，还生贪心，说明他虽然知道是幻化的、假的，还是没办法制止烦恼。

同样的道理。中观师了知了万法如幻，又怎么样？就像幻变师知道所变的美女是假的、幻变的、空性的，但是还要生烦恼一样。所以学习中观，了知了万法如幻、万法空性，“岂能除烦恼”？对方提出了质疑，下面我们再对这个问题来解答。

这节课我们学习到这里。

《入菩萨行论》第 160 课笔录

下面继续学习《智慧品》。

现在讲到“修持有境正道”，首先是“了知世俗如幻而修道”，在“真实宣说”前面，讲到了对方的观点。其实对方的观点也代表我们心中的邪见、分别念，尤其是对于空性的正道，还没有了知的非常熟悉的时候，经常会产生“如果是空性的，那又怎么修道啊？”或者“是空性的，怎么能对治烦恼啊”等等很多不同的想法。我们内心当中如果有了这些不同的想法，就没有办法一心一意地去修持空性，因为内心当中有疑惑的缘故。虽然我们也修空性，但是内心当中的疑惑不解决，修空性的时候，力量也不会很强。

寂天论师在《入行论》当中，首先把我们的这些分别念，通过问题的方式问出来，然后再通过他老人家的智慧去回答，遣除我们内心当中曾经出现过的、现在正在出现的、以后有可能出现的种种疑惑。

前面的颂词讲到，对方认为，了知了万法如幻，又能怎样呢？不一定能起作用。他说：“幻变师自己幻变出美女，他还是自然而然的对她产生贪执。通过这个比喻了知，修持幻化也

没有什么用。”当然这是一个邪见，是哪方面的邪见，哪个地方出了问题呢？在下面的颂词当中就会提到。

**幻师于所知，未断烦恼习，
空性习气弱，故见犹生贪。**

这里回答了对方的疑问，也宣讲了幻师为什么看到幻变的美女，还是会产生贪欲。

字面的意思讲，幻师对于一切万法所知，还没有断除烦恼的习气，而且内心当中了知万法空性的习气很弱，所以见到了幻化的美女，也自然而然的产生贪欲。

幻术师看到幻化的美女，其实这是一种例子。当然，我们现在也没办法了知幻变师幻变美女的情况。但是生活当中，还有很多类似的情况。比如我们知道画片上的男人或者女人，它都是假的，但是我们看到这些画片、图案的时候，还是会产生贪欲心。电视、电影上面的影像，我们也知道这是假的，但是不自觉的，就被里面的情节、人物所吸引，产生贪欲、嗔恨、嫉妒等等很多烦恼。其实这些都是假的，但我们还是跟随它而转。所以了知它是假的，能起作用吗？

比如了知这个图片是假的，它能起作用吗？很多时候我们也在怀疑。还有一部分道友，学完空性之后，我都遇到过不止一两个这种道友，他就给我说：“学空性没有用。”我就吃了一惊。我说：“怎么学空性没有用呢？佛陀讲了，上师们都这样讲了，为什么说没有用呢？”他说：“学了空性，我用不上。当生贪心、生嗔心的时候，我想空性，一点都没有办法调伏我自己的烦恼，不起任何作用。”其实，我们说这不是法有什么问题，而是在自己的心相续当中，对空性的认知程度不够，有的是错误认知，还有的是没有修行。

有些道友认为学了空性不起作用，乃至至于延伸出去，学了佛法不起作用，学了这么长时间佛法，我的贪心还存在，我的嗔心还存在，等等。这个问题我们提到过，他是把学习、认知当成了证悟，当然出现问题了。他认为学习了空性，就相当于我们修学空性，修了很长时间一样，马上能够起作用、调伏烦恼，但不是这样的。学习空性只是认知、了知了万法是空性的。但是我们心中的实执，还没有通过修持空性去对治。我们内心当中，现在安住的是什么呢？内心中实际安住的是根深蒂固的实执。

而现在我们学习空性，只是在实执上面大概的了知了，一切万法是空性的总的概念而已。它的力量非常弱，要让空性的力量强大起来，那就只有一个方法——不断地串习，经过很长时间地观修，很多上座观修，慢慢它的习气开始强大，相续当中实执的力量才会弱。

因为二者是对立的关系，就像火和水之间一样。当火非常的猛烈，烧得很大，你想用一滴水去把火灭掉，可能吗？不可能。如果说：“你不是说水可以灭火吗？我都用了一滴水去灭火，为什么灭不了？”知道情况的人，都会说：“这怎么可能呢？这么一滴水。虽然水火势不两立，但是你的水太少了，力量太弱了，火太大了，你灭不了的。”

同样的道理，我们相续当中实执的习气很重，而空性的习气很弱。虽然二者之间是矛盾的，但是因为我们空性的力量不够强大的缘故，还难以撼动相续当中实执霸主的地位。所以必须要积累资粮、忏罪，再通过长时间地依止上师善知识，长时间地观修空性，让它的力量越来越强大。就像我们要灭火，就要准备比火还要强大的水源，然后逐渐地去灭它。水越来越多，不间断地往火上面去浇、去灭，时间长了之后，慢慢火开始弱，没有力量，最后就彻底的灭掉，它是有一定过程的。

但是我们对于初步的学习、了知，把它当成果位的东西，当成已经修了很长时间空性的力量一样，所以就会有这些抱怨。但是证悟的人、学习过的人就会知道，肯定是哪个地方不对。

对方提出来的幻变师，他知道幻变的美女是假的，但是对她还是生起贪心。我们知道电视里面的人物是假的，还是生起贪心；图片里这些男男女女是假的，我们还是产生贪心；看到几十年前的，比如中日战争时候的一些图片，我们还是产生嗔心，感觉好像日本人还在给

中国人做伤害一样，其实它就是一个图片，事情早已过去很长时间了。但是我们看到了相片，仍然产生贪嗔心，原因何在？

这个地方就讲了，“幻师于所知，未断烦恼习”，他对于所知法，比如外境、男女、美好的事物、不好的事物，没有断除烦恼的习气，缘这些事物的贪欲、愚痴、嗔恨的习气，他的烦恼习气一点没有受损害，没有断烦恼习，烦恼的习气还非常稳固、圆满地在幻化师的相续当中存在着。而他了知美女是幻化的，虽然不是真实的空性，但也算是空性的一部分，但是这一部分很少、很弱。他了知幻化的美女是假的，这一点空性的习气太弱了，烦恼的习气很强，所以一看到美女的时候，他虽然知道这是假的，但还是控制不住。因为内心的习气过于强大，他早就习惯了见到美女生贪心，所以看到美女之后，他第一反应就是生贪心，觉得她很美。

这说明，第一对所知的烦恼习气未断，第二空性习气很弱。要断烦恼习气，必须空性的力量很强大。他没有断烦恼习，说明他的空性习气弱，空性习气弱反过来也断不了烦恼的习气。所以就出现了幻变师看到幻化的美女，自然产生贪心的结果。

但是不是说明一点都没有用呢？不是的。对方说：“你看到幻化的美女，虽然你知道不可能和美女一起结婚、生活，但是你还是生贪，说明空性没用。”其实，虽然幻变师了知幻化美女的空性习气很弱，但还是起作用。为什么？反过来理解就很容易了，虽然幻变师对幻化的美女生贪，但是他不会有把幻化的美女娶来，和她结婚、和她一起生活的想法，为什么不会有？因为他知道是假的。这难道不正说明，他了知一点点空性的功用吗？所以，了知一点点空性，就会有一点点作用。他了知美女是幻化的，所以他不会产生：“我一定要把这个美女得到手”，不会有这种想法。如果是实有的美女，他会有这种想法。

所以你了知一点点空性，就会产生一点点作用。如果你的空性习气是十分，断除烦恼的功能也是十分，完全了知所谓的外境、美女，全都是空性、无自性的、假立的，就不会生贪。

话又说回来，我们学空性、如梦如幻，要到了什么样程度，才能够对治相续当中的习气烦恼？必须要上升到我们自己的心识真正地安住如梦如幻的境界当中，才可以起作用。因为现在我们的内心当中，虽然了知了万法是空性的，但是我们心的状态，本身还没有上升到如梦如幻的程度，还没有和如梦如幻的法相应。只不过在非常强大的实执上面，有一点点空性的影子，虽然空性会起作用，但还是实执在起作用。就像我们虽然知道了菩提心，但是看到人的时候，仍然生不起真正的利他心。我们虽然知道菩提心，也在修菩提心，但是内心当中起主要作用的，还是自私心。所以对于空性，道理上是知道了，但是内心当中起主导作用的还是实执，关键时刻肯定是它发挥作用，毫无疑问。

只有等我们的心真正的安住到了如梦如幻——而不是我的心是实有，只是去想一想如梦如幻——通过不断的串习，当我们的心已成如梦如幻的时候，看任何法都是假的，那个时候就不会产生实有执著了。这是不断的闻思修的步骤，或者它要达到的效果。

法入于心，什么法入于什么样的心？空性的法，如梦如幻的法，要入于我们的心中去，变成我们心的一部分，我们的心要变成如梦如幻的状态。当我们的心变成如梦如幻了，看什么都是如梦如幻的。当我们戴了墨镜，看什么都是黑的，当我们把墨镜换成红色的时候，看什么都是红的。当我们的心是实执的时候，看什么都是实有的；当我们的心是菩提心的时候，看一切众生没有一个敌人，都是我们度化的对象；当我们心是出离心心的时候，任何东西都不会引起我们的贪著；当我们的心是空性的时候，一切的实执都不会有，所有能看到的法都是空性的。

什么时候修幻化能够起作用呢？什么时候我们的心不是观想，不是总相，真正安住在如梦如幻，换句话讲，我们的心变成了如梦如幻的时候，这就是法融入于心了，心和我们的法不分离了。不是心是心，法是法，而是心就是法，法就是心。

如果我们的的心就是法，就是空性，一起心动念，都是相合于空性产生的，本来就是空性的心。这时候真正会起作用。没有了知这个情况，随随便便说“虽知法如幻，岂能除烦恼”，这是不对的，没分析实际情况。

其实对我们来讲也是一样的。我们既不能说只要一了知空性就能断烦恼，也不能说我虽然证悟了空性，也不能断烦恼，而是说空性智慧，的确是能够彻底根除烦恼种子最有利的修法利器。但是如果我们的的心，没有通过不断地串习，安住在空性的状态，老实说它起到调伏烦恼的作用有限。当前来讲，它的作用是有限的。所以我们既要去了知空性，也要在了知空性的基础上反复去串习，观修空性，通过不断地观修，加强它的力量，熟能生巧。世间上也是这样，任何事情做得很多了，做得很熟了，它就生巧了，会出现刚开始根本想不到的力量，这就是熟能生巧。

我们观修空性也是这样的，不断地观，观无数次就会非常熟悉。最后你的心通过不断地观修，法就融入于心当中，心就变成了法，这时候就可以安住如梦如幻，一安住如梦如幻就不会有烦恼了。烦恼的来源是实执，而空性直接是和实执相反的，是对治的。当我们的心是空性的时候，怎么可能有实执呢？没有实执怎么可能生烦恼呢？是不可能的。

从这个方面来讲，因为修空性直接断掉了烦恼来源的实有心，所以是从根本上断除烦恼的方法。从这个角度才可以分析，为什么空性是根本断烦恼的，而不净观等是暂时断烦恼的，不净观是改变注意力的方向，让我们断除烦恼，不是从根本上解决问题。而空性是从根本上解决问题，因为它断掉了烦恼来源的实执，实执一断，不可能生烦恼，所以它是一劳永逸的。

菩萨证悟空性之后，内心当中永远生不起现行烦恼，虽然有习气，但是不会产生实有烦恼，因为他已经证悟空性的缘故。为什么幻师生贪，是这样的原因。学到了空性，为什么暂时不起作用？也是因为我们没有修的缘故，空性习气弱，对所知烦恼没有断习气的缘故，所

以我们要学习，学习完要反复地实修，反复地实践，安住空性，这时候空性的力量才越来越强大，实执力量越来越弱，慢慢它的作用就开始显现出来了。

空性的作用，不显现则已，一显现就是惊人的，完全是颠覆性的，可以产生不可思议的巨大妙用。所以佛陀在经典当中，菩萨在论典当中，再再高度赞叹空性，再再宣讲空性、解释空性，鼓励我们修空性的原因就是这样的。

现在对我们来讲，可能空性的观念、修行，不是特别的熟悉。不管怎么样，通过不断地学习，会越来越对它的术语、推理方法、理念意义，会越来越熟，就可以很自然地接受，很愿意去修持，最后不知不觉，在行住坐卧当中，安住空性就可以修持了。

再看下一个颂词：

**若久修空性，必断实有习，
由修无所有，后亦断空执。**

前一个颂词讲到要修空性才起作用，对方又开始提另外一个问题：“修空性其实是不可能修成功的，为什么呢？我们有实有的执著，为了断除实有的执著我们修空性，修了空性之后，开始对空性生执著；要断除对空性的执著，又开始通过实有去断空性，要断实有又通过空性去断实有，不是成了反反复复，永无止境了吗？”

就像大象洗澡一样，在夏天天气热的时候，它跑到池水里面洗澡，洗了之后舒服了。它跑到岸上去打滚，身上滚满泥巴，觉得很热，又跑到水去洗澡，洗了以后，又上去滚，滚了一身泥巴，又开始洗，反反复复，永远没有止境。

他说：“你们修空性不是这样的吗？内心当中有实执，修空性，有空性的执著，又修实执。通过实执断空性，通过空性断实执，就没有穷尽的时候了。”他觉得这也没有什么用，其实这也是个大误解。

寂天论师在颂词当中讲：“如果我们久修空性，一定能够断除实有的习气。后面再通过修持空性也是无所有的，最后也可以断除对空性的执著。”

这就是说，对于实有和空性两种执著，都是要断的。这其实也是最究竟空性的安立方式。最究竟的空性就是有也不执著，无也不执著，因为有是一种边，认为法无有也是一种边，都是分别念的执著。我们修空性是为了断除实有的执著，所以空性是一种方便、手段，但不是一个目的。

当我们通过空性断除了实有执著之后，还要反过头来把空性的执著也要断掉。因为断掉了有，断掉了无，断掉了实执，断掉了空性的执著，才可以契合什么都不执著的究竟法界。只要我们的心还执著一样东西，它就是戏论，只要是戏论，就没办法真正获得解脱。我们的心还有执著，就没办法让它究竟寂灭，而现前最为清净的空性涅槃的自体。

是不是像对方所讲的一样，就像大象洗澡一样，没有结束的时候，永远也证不了空性？不是这样的。首先“若久修空性”，因为我们相续当中的实执很严重，所以必须要久修空性，花很长的时间观空性。

虽然究竟观察的时候，有和无、实有和空性都是执著，都不能执著，究竟来讲是这样的。但是在第一阶段的时候，我们首先要断除实有的执著，因为众生对实有的执著，程度是非常严重的。而且实有的执著，对我们修道的障碍也是最大的。所以首先断实有执著，而断实有执著，必须要用空性来断；用空性来断，必须要久修空性才行。

当然，前提是要准确地认知万法的空性。如果认错了，比如我们认为的空性，是房子里面没人，杯子里面没有水。其实，我们说杯子是空性的意思，并不是杯子里面没有水，水是

空的。你知道杯子里面没有水，水是空的，对你了知杯子是空的有什么作用？没有作用。你了知房间里面没有人，对你打破对房间的执著是没有作用的。我们说房子是空的，并不是说里面没有人是空的，而是说房子的本体是空性的；杯子是空的，并不是说杯子里面没有水，它是空的，而是杯子本身是空性的。

首先要了知杯子空，是指杯子本身正在显现的时候，我们正在对它执著的时候，它的本体就是无自性，无实有的。所以首先对空性要有准确的认知。

中观宗当中的五大因，金刚屑因、大缘起因、离一多因、破四句生因、破有无生因。这五大因都是在观察万法正在显现的时候，为什么是空性的？因就是理论的意思，五个理论。我们运用理论，一步步的推理观察，最后就可以得知，一切万法在显现的时候，的确是无自性的、是空性的。而且空性和显现二者是双运的、一味的，现就是空，空就是现。《心经》当中讲，色即是空，空即是色。知其然，也知其所以然。

所以首先，我们必须要知道空性的准确定义。什么是准确的空性，了知之后，才能提得上修空性，修空性的基础上，才能提得到久修空性。如果第一步对于空性都没有认知，你久修空性，修的是什么？修的是错误认知的空性、颠倒的空性，修的时间再长也不起作用。所以第一步，准确认知空性的确是太重要了。准确认知空性来自于对于中观思想、中观理论的闻思，最后了知了空性的真正意义。

然后再对它进行修持，久修空性之后，前面我们提到了，空性和实有二者是矛盾的，如果我们没有空性，实有的习气很重；如果我们久修空性的力量越强的时候，实有的习气，就越来越弱。所以久修空性，必断实有习。修了空性，最后我们知道一切万法都是无实有的、空性的。

我们就安住在空性的执著当中，那空性的执著对吗？空性的执著，是灭除认为诸法实有的手段，也是一种分别心。它是以一种分别心，去灭掉另外一种分别心。所以空性的见解，本身是一种分别念，并不是最究竟的实相。当我们通过修空性，断掉了实有的习气之后，反过头来要修无所有，修什么无所有呢？要修持空性也是无所有的，空性也是空性的，空空。在《般若经》当中讲，有为空、无为空、诸法空、空空、胜义空等等有很多空，二十种空、十六种空。所以我们要修持空性本身也是空性的。我们修空性是为了从实有当中出离，修空性的空性，要从空性的执著当中出离。

后面提到了“由修无所有，后亦断空执”，再修持空性是无所有的，就可以断除对空性的执著。会不会像对方所讲的那样反回去呢？如果不修空性的话，我们以为它会反回去。但是真正去修空性，我们会发现绝对反不回去，为什么反不回去呢？我们修空性的时候，通过空性去断除实有执著，到了这一步的时候，我们相续当中实有的习气已经很弱了，几乎没有了，这时候想让你生实有的观点都生不起来。

为什么？因为你通过长时间修空性之后，内心当中就是空性的习气、空性的执著。实有的习气已经被你空性的修法，已经完全消灭了，不可能再生起来了。这是通过修行，不是通过思想，如果只是我们坐在桌子上谈一下：如果你用空性修实有，修了之后，你再用实有修空性……讲的时候是这样，但是实际上修的时候不是这样。

当通过实际的修持，到达了某个阶段，比如通过修空性，断除了实有的习气，这个时候内心的状态不一样了，已经没有实有的执著了，安住在单空的时候，内心当中空性的习气很深厚，所以根本生不起来实有的习气。

第二步，虽然有用显现去断空执的方法，但这个显现绝对不是实有的显现，因为这时候只有单纯的显现，没有实有的显现。虽然也有通过空性去断除对显现的执著，用显现去断除空性的执著这种说法，但是绝对不可能说，当我们安住空性之后，还要用实有的显现，对治空性的执著，实有的显现、实有的执著已经没有了。

换种角度讲，怎样断除对空性的执著，有种观点讲一切的有实法，一切显现的法，它是由因缘而产生的，比如柱子、众生、心识或者话筒等等，这些能够显现的法，是由各种各样因缘和合而产生的有实法。这些是有，有柱子、有瓶子、有房子，有的法是由缘起而显现的。

而无的概念是从什么来的呢？无的概念是看待有而有的。我们认为的有，诸法的显现是依缘而产生。而我们内心当中无的概念，是依有而有的。首先存在有，再看待有而安立无。我们说房子里有人，这个人走了，这个房子里没有人了，说房子里没有人的概念，一定是看待前面有人的概念安立的。

所以无看待有而有的。首先这个法存在，我们再说这个法无，它不存在；首先这个法是有，我们再说这个法是没有的，现在没有了；柱子和无柱，柱子不存在，这是看待的。这个无是看待有才有的，它不依缘而产生，是依有而存在的无。

我们看，如果有有就会有无，对不对？那如果没有有，当然无就没有了，因为无本身是依有而有，而现在这个有存不存在呢？通过空性的观点，已经把有破掉了。有破掉之后，那么看待有而产生的无，不就没有依靠处了吗？没有依靠处，无自然而然就不存在了，就消失了。

所以我们说无的概念比较容易打破，关键难打破的是实有的概念。因为无是看待有才有的，当它的有不存在的时候，它的无也没有了，只要我们稍微观想，就知道这个无是看待有才存在的。

如果我们的房间里面，从来没有大象的话，我们不会有房间里面大象无的概念？我们首先没有大象的概念，就不会有大象没有的概念。如果首先有了大象的概念，就会有这个大象走了、无的概念。所以有不存在了，那看待有才能安立的无，也自然而然没办法再安立下去。

所以修无所有，相对于修破斥实有来讲，它要容易的多。这也就是为什么在《般若经》《中论》《入中论》《智慧品》《四百论》里面，很多篇幅都在破有，破无的几乎一带而过。因为无是看待有才有的，一旦没有有了，就不会再有无的概念，它是假立的东西，更容易破斥。

所以当我们断掉实有执著之后，再反过头来观察所谓的空性。就会断空执。空性是什么呢？是谁的空性？是万法的空性。我们落在例子上面，话筒是空性，这个空性是谁的空性？空性是话筒的空性。我们把话筒观察完之后，得到话筒的空性。我们有空性的概念，话筒是空的。当话筒的本身不存在了，那话筒的空性又怎么存在呢？如果有话筒，就可以有话筒的空性；如果没有话筒，就不会有话筒的空性。现在话筒的存在，话筒的执著，话筒的有，已经被我们打破了，话筒已经没有了。既然没有话筒了，那怎么还会继续存在话筒的空性呢？在我们的执著、脑海、概念当中，可以存在话筒空性的概念，这是暂时也可以有的概念。但究竟来讲，它再存在下去，没有任何的理论基础。

话筒的空性，是看待话筒才安立的，因为它是话筒的空性，如果有话筒，可以有话筒的空性；如果没有话筒，就没有话筒的空性。所以有了世俗谛，就可以有胜义谛；如果没有世俗谛，就没有胜义谛。胜义是世俗的胜义，世俗是胜义的世俗。这有点饶口令。但其实就是这样。空性是谁的空性？空性是显现法的空性。显现是谁的显现？显现是空性的显现。

二者之间有一种看待的关系，只不过我们在知万法空性的时候，我们说这个法，在我们脑海当中，就有这个法是实有的概念。我们说，这个法是世俗谛，它的本体是胜义谛。所以通过胜义理论，去观察这个法的时候，应该得到这个法的空性。一个法上面，它的显现部分是世俗，空性部分是胜义。其实也说明了，一个法如果有它的显现，就一定有显现的空性，如果没有显现，就不会有显现的空性。如果没有柱子，就不会有柱子的空性。没有万法，就没有万法的空性。

空性不是独自存在的，显现也不是独自存在的。如果空性是独自存在的，我们把话筒破掉了，把所有万法破掉了，空性还可以存在，因为空性是单独存在的，它不是万法显现的空性，而是单独的空性。如果是单独的空性，我们把这些法破掉了，也不起作用。但是关键的问题就在这里，空性永远离不开显现。

空性的概念、思想，它从哪里来的？首先有了万法，才有万法的空性。存在柱子，就会有柱子的空性；有了瓶子，就会有瓶子的空性；把柱子、瓶子，扩大到一切显现法，有了这些山河大地，有了一切众生，有了我们的心识，就有了一切万法的空性。假设一切万法都不存在，那这个空性是谁的空性？就不会有空性的概念。

现在我们通过中观的理论，把这一切万法的显现，都抉择为空性、不存在。既然它们的有不在了，那一切万法的空性，一切万法的无，怎么可能存在？因为空性不可能单独存在，一定是观待有，才有它的无，观待它的显现，才有它的胜义、空性，观待它的世俗，才有它的胜义。世俗谛与胜义谛，是相互观待的，有世俗就有胜义，有显现就会有空性，有空性才会有显现，如果没有空性，就不会有显现，没有显现也不会有空性，一定是这样的。

“由修无所有，后亦断空执”，我们修持无所有的缘故，最后一定可以断除空性的执著。如果没有实有的执著，也没有空性的执著，两种执著都没有了，那一切的烦恼、戏论全部隐没，对于显现、空性的执著，都隐没了之后，这就是一切万法的本性。

我们修法，要相合于一切万法的本性而安住。一切万法本来是空性的，但是我们的心认为或者是有，或者是无，都安住在有或无的两边当中。但不管是安住哪一边，你安住有边，不是诸法的本性，不是法界实相；安立于无边，你认为是空性的，也不是法界的实相。因为法界既不是有，也不是无。我们说既不是有，也不是无，那是什么？什么也不是。你要找一个东西来执著，这是所有凡夫人的通病。

凡夫人的心，总要执著一个东西，他才放心，如果不是有，就把无抓住；如果不是无，就把有抓住；不是有，又不是无，就要抓住一个既不是有又不是无的东西。这就大错特错了。其实龙树菩萨、寂天论师或者佛，并不是让我们抓住一个什么东西，而是要我们放掉我们想要抓住东西的这种心，没有什么可抓的。一切万法本性就是空性，没有什么可抓的。

但是我们就想去抓，现在就告诉我们一切万法，没有什么可抓的。我们知道之后，我们的心就慢慢寂灭了，从一种想抓一个东西，到最后真正放弃去抓东西。执著于一种东西的思想慢慢地息灭，之后我们的心就会相应于一切万法的本性了。因为一切万法的本性，它就是既不是有，也不是无。

当了知了一切万法，既不是有，也不是无，我们的心就和万法的实相，完全是对等、一味了。这时候可以说我的心可以相应于万法空性。我的心安住在万法空性的状态，叫做证悟万法的空性。否则，万法的本体是空性的，我们的心或者执著有，或者执著无的，二者之间是不对等的。我们以一个执著有、执著无的心，去面对一个既不是有，也不是无的法界，当然不是相应的。

法界是离开有无是非的，而我们的心或者安住有或者安住无，这种心怎么可能和法界相应呢？相应不了。那怎么办呢？这个法界是永远改变不了的。你不管证悟不证悟，反正它就是这样子，永远没有任何戏论，只有把我们执著法界是有是无的心息灭下来，才可以和它相应。

怎么办呢？通过修空性的方式，首先打破认为一切万法实有的思想。实有的思想打破掉了，相当于我们对证悟法界迈出了一步。前面我们再再的讲了，法界是离有离无的，而我们心要么是有，要么是无。现在我们首先通过空性的观点、空性的修法、空性的执著，首先把认为诸法存在的实有这一部分打掉，把实有的执著打掉。这个时候就只剩下空执了，但是空执也不是法界实相，因为法界实相既不是有，也不是无，你认为一切万法的实相是无，那也不是诸法实相。

第二步必须要把认为诸法是空性的这一部分执著也要打掉。怎么打掉呢？就是前面所讲两种方法。要么通过显现来破掉空执，要么就通过无所有，因为无是观待有才有的。如果有没有了，无自然就熄灭了。通过这种方式，有的执著熄灭了，无的执著也熄灭了，和法界正好相应，相应了我们就安立叫证悟。因为一切万法本性就是这样，你也安住这样，没有任何差别、任何差错，肯定是证悟万法实相。“由修无所有，后亦断空执”的意思就是这样。

壬二（所修道之自性）分二：一、一切对境均不成立；二、心不缘一切。

我们说修空性道，所修的道有基、有道、有果。前面是有境，现在是所修的道。有境当中，我们学了真实宣说，这里讲所修道的自性。

“一切对境均不成立”，首先是对境都不存在，然后我们再观心也不缘一切。为什么要分两个科判、分两个颂词？是和我们心的特性有关，我们的心和外境之间，永远是相辅相成的，有一种很密切的关系，我们的心叫能取，外面的法叫所取，或者心叫有境，外面的法叫对境。当我们认为外面的法是实有的时候，我们的心就产生实执；当我们认为外面的法是幻化的时候，我们的心就安住幻化；当我们认为一切万法外面的法是空性的时候，我们的心也安住空性，它们之间是对等的关系。

修中观、修空性的时候，观察、学习中观理论的时候，为什么把瓶子、柱子这些对境拿来破？因为我们的执著这些东西是真实的、实有的。我们认为它是实有的，我们的心就安住在实执状态。当我们通过中观理论，得到瓶子、柱子是空性的，以这些为例，再推知一切万法，都是空性的。我们所执著的一切对境均不成立，那我们的心又怎么可能再去执著任何法呢？

所以中观宗在观察的时候，一定是要缘一个对境，哪怕是我们观心，也是把心作为对境。我们认为对境是实有的，柱子、瓶子是实有的，这时候色法自性的瓶子、柱子，就成了我们心的对境了。我们就观察这个对境到底怎么样的，知道了柱子、瓶子、一切色法是空性的。然后，我们认为心是实有的，我们再把心作为对境来观察，我们就开始以心观心：这个心到底是不是实有的，这个时候心就变成对境了。我们说心也不是实有的。色受想行识——五蕴当中第一个是色法，后面四个都是心法，受就是我们的苦乐受，想是种种想；行就是造作的心所；识就是眼识、耳识等六识或者八识。

我们心观察的时候，这一切也是空性的，即不执著色法，也不执著心识，我们所能执著的对境都是假立的，都是空性的。既然这一切都是空性的，我们的心就没有任何执著了，自然就熄灭了。这就是心和对境之间的特殊关系造成的。所以我们就破外境，把对境一破，心就自然熄灭了。它没有什么可执著的了，肯定就熄灭了，这两个科判就是这样。

首先是一切对境均不成立，然后是心不缘一切，对境不成立，心也缘不了了。所以，从修道的角度，这两个颂词把修法的关系讲的很清楚。

癸一、一切对境均不成立：

观法无谛实，不得谛实法。

无实离所依，彼岂依心前？

颂词的重点是前三句，是讲对境，“彼岂依心前”是附带讲，和下面的颂词连接的。

字面上的意思，我们观一切法无谛实，没有一个实有的自性，找不到一个谛实法，如此不是无实有了吗？但无实法离开了所依，所以一切万法的有实、谛实不存在，无实也不存在。

“彼岂依心前”——既然它不得谛实，也不得无实，它怎么可以存在在心前？心前就没办法再存在有实无实了。尤其不会存在无实。“彼”字可以理解成无实，无实怎么可能在心前安住？也不存在。

首先“观法无谛实”，前面讲到了，我们执著的一切万法，都要抉择为空性，只要有一个法，我们认为它不空，我们的心就会缘它去执著。所以《般若经》当中，再再的讲从色法乃

至一切智智之间，都是空性的，没有一个法是实有的。从色法乃至一切智智，《般若经》中经常这样提。

前面我们引用《心经》就是这样的，从色法乃至一切智智。首先《心经》当中讲色、受、想、行、识，五蕴讲完之后；再讲十二处，眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法；再讲十八界，“无眼界，乃至无意识界”，就是眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、识界，对境是色界、声界、香界、味界、触界、法界，然后是眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界，十八界都观察为空性。

然后是十二缘起，无明乃至老死，“无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽”。这是讲了十二缘起的空性。然后是苦集灭道，“无苦集灭道”，苦集灭道也是空性的。

“无智亦无得”，智是菩萨智，得是一切智智、佛智，所以从色法乃至一切智智之间都是空性的。因为远离一切执著，一切万法都是空性的缘故，“心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃”。乃至我们对一个法有执著，都不能究竟涅槃。

《般若经》、中观当中都是这样讲的，乃至一切智智都要抉择为空性，何况前面所讲的心识，我们还认为胜义当中，还有个心识不破，哪里有？从这方面观察的时候，一切万法观法无谛实。前面提到过的，整个的八识和八识所能了知的所有对境，包括我们眼睛看到的色法，耳朵听到的声音，我们心相续当中想到的法或者时间、方向，心中现前的所了知的佛的自性，佛果、菩萨道，其实这些都是我们分别心面前的东西。分别心面前的东西要么是落于有，要么落于无。

这些东西本身需不需要去破？从色法乃至一切智智之间，其实本身显现的时候，我们不管观察不观察，它显现的时候，就是空性的。按理来讲它就是单纯的显现，没有有，也不是无。但是我们认为这些东西是有的或是无的，所以并不是在破万法，万法其实并不需要我们去破，破的是我们对万法的执著，破的是我们加在万法上的标签，我们贴在上面有的或者无的这些东西，需要把它去掉，还原一切万法的本性。最后就知道从色法乃至一切智智，本来就是离四边的，没有任何可执著的东西。

从这个角度，没有任何的可执著的东西。我们只要心里息灭执著，该隐没的就隐没了，该保留的就保留了。隐没的是什么？隐没的是我们通过习气显现出来的轮回，到最后，因为万法的显现的习气就没有了，最终就息灭了，然后和空性无二无别的佛的智慧，最后的所得就得到了。

这一切的该隐没的隐没，该得到的得到，它来自于什么？来自于了知万法空性的智慧，还原一切万法的本体，安住在一切万法本来的离四边戏论的自性当中，所以显现就是空性，这一切的显现本来就是空性的。我们现在还原它，也是空性的；当我们没有了知它的时候，它是空性的；当我们执著它是实有的，它还是空性的；当我们证悟空性的时候，它还是空性的，一切显现就是空性，一切世俗就是胜义，一切众生就是佛，一切烦恼就是菩提。从这一切观察的时候，它本来的状态是这样的。我们没有安住在这个状态，必须要通过这些理论来观察，去掉我们这些妄想执著。

佛陀在《华严经》中讲：奇哉奇哉，一切众生悉皆有如来智慧德相，但是以分别妄想不能证得。若离妄想，无师智、自然智则得现前”。一切万法本来是这样的，就是这么简单，本来没有任何的有无是非。但是我们不知道，还认为它有它无，拼命在里面乐死不疲的追求。其实从中观来讲，这一切的本体，在显现的当下都是空性的。我们现在要通过最有力的中观思想去还原它们。有时我们讲破当然我们了知了意义会知道破的意思，有些初学者总是以为，破的意思是把东西砸碎了，把东西破掉了，破不是这种意思。

我们可以换一个词还原，它本来就是这样的。我们还原它的本性就是了，它的本性就是这样的，只是我们以前没有认识它，我们还原它的真实性，一切万法的真实性就是空性的。我们要还原它，把不属于它的东西拿走就行了，有无是非这些执著就不是它的东西。前面讲

过，我们正在执著它是实有的心，也是空性的。没有一个东西，真正会变成实有。一切的烦恼，不会变成实有，哪怕我们执著万法实有最厉害的实执心，本身也是空性的。不会说我们执著这么严重了，它就变成实有，绝对不可能。佛陀的智慧是空性的，我们最严重的实执心也是空性的，没有一个不是空性的。我们要去发现它的本性。

“观法”的法字如何理解？一切万法——从色法到一切智智，一切有为法、无为法，有漏无漏法，一切空性在内的法，哪怕是离四边的空性也包括在内，没有一个法是谛实的。不管你执著任何法，“观法无谛实”。没有一个法是实有、谛实的。

“观法无谛实，不得谛实法”。得不到一个谛实法，哪有谛实法可得呢？这时就知道了一切万法是空性的。万法空性的观点我们叫单空。单空的意思是单的空，还有一种意思是暂时的空。得到了空的概念，得到无谛实的概念，无谛实的概念到底是不是本性呢？前面讲过，无谛实也不是法的本性，还是我们加上上去的一个执著，但是它有作用，无谛实可以破谛实，可以打掉谛实的妄执。

后面再看“无实离所依”，前面讲了无实是依靠有实才有的，无是依靠有才存在的。那它的所依是什么？无实法的所依是有实法、谛实法。但是前面已经讲了，“观法无谛实，不得谛实法”，无实法是依靠谛实法才有的，谛实法没有了，无实法就离开了所依了，“彼岂依心前”，无实法怎么能在心前显现呢？怎么可以依心而出现呢？没办法出现的。

这是很强有力的理论体系。我们现在想当然认为存在的一切有无是非，在中观正理面前没有一个是真实存在的，没有一个是存在的法，有实法是没有的，无实法也是没有的。我们认为的有也是没有，无也是没有，显现没有，空性也没有，这就是真正的双运，真正的一味。

我们要知道自空中观的特点，讲空性的中观派，永远都是遮的方式，就是破，永远不正面立。破谛实、再破无谛实，一破到底。破完之后，没有什么让你可立的，安住在这样的状态就行了，“彼岂依心前”，没有一个法可依的。

为什么不观察心呢？心也观察完了，因为心是属于法当中的一部分，观法无谛实的法。前面讲过，五蕴中有心，十二处当中有心，十八界中也有心，早就观察完了。我们在修的时候，这些都不会在我们心前中出现。我们的心没办法执著任何一个东西，一切对境均不成立。观察完了，观察究竟了，一切万法都是这样的，没有一个法真实存在。

在胜义谛当中，究竟的本体当中，没有一个法是真正实有存在的。前面我们讲了，显现法可以有，但是我们千万不要认为显现法是实有的，显现法的作用可以有，它仍然起作用，但正在起作用的时候，它是离四边空性的。没有任何谛实，没有任何无实，无实不是显现法的本性，有实也不是它的本性。我们看到的这些东西，认为的东西，看到的只是它的样子而已，认为它是实有的，这是我们的意识加上去的，我们要了解这些。

为什么说，当我们越了知空性、越证悟空性，对因果的显现、对显现法的本身越去取舍，越去尊重，原因就是这样的。因为二者并不是真正严重对立的。如果我了知空性了，什么都不做了，什么也不能做了，如果做了就是实有的，不是这样。可以做，但你不要认为是实有去做，就行了。

前面我们引用了《金刚经》里面的“应无所住而生其心”，无所住而行于布施，你要做布施，但是要无所住，安住在空性当中去做布施。你要做，但不是实有的方式去做。无所住而生其心，你要生其心，但是要以无所住的方式，住就是执著。当然从它的本相来讲，我们正在生心的时候，正在布施的时候，它本体是空性的。只不过你执著它实有，布施的功德就大打折扣了。它本来是空性的，你认为它是空性的去做，布施的功德就清净，而且就无限广大，有很大的差别。

下面我们还会讲因果和空性之间的关系，到底怎么样相辅相成，到底怎么样没有任何矛盾。现在我们讲的主题，不是在这个地方，下面我们还要讲一下，为什么在空性当中，因果会存在，虽然是空性的，但是我们一定要做善法，不能做恶业。这也是完全通过观察可以了

知的。但是现在我们没有时间讲，在以后有时间的时候，还是要把这个问题讲一下。虽然是空性，但是我们还是要取善法而舍恶业。这方面有一定的因缘、一定的缘起。后面我们会分析这个问题。

癸二、心不缘一切：

前面讲了对境，现在讲有境。“心不缘一切”，没什么缘的。为什么呢？前面的颂词一讲完，没什么可缘的。谛实法没有了，无谛实法也没有了。那你还缘啥？所以心不缘一切。

**若实无实法，悉不住心前，
彼时无余相，无缘最寂灭。**

如果谛实的法和无谛实的法都不住心前，没什么可住的。不住心前的时候，这个时候，就没有其他的相了，“无缘最寂灭”。既然没有其他的相可以在心前显现，那心就无任何所缘。“无缘”就是没有任何所缘了，“最寂灭”达到了最为寂灭的状态。

“缘”，我们不要理解为缘分的缘，这是个有缘弟子，不是这个意思。这个“缘”是执著的意思，缘取、缘执、执著。这个时候无缘取、无执著，最为寂灭。

此处讲实和无实，基本上实和无实，包括了一切万法我们能够执著的所有戏论。如果实和无实都不住心前呢？就没有其他相了。有的人想，不是讲有无是非四边戏论吗？为什么这个地方只讲两边呢？平时我们讲远离四边戏论，四边戏论是四边，这个地方讲有实无实，只是讲两边。那两边和四边之间什么样的关系？

首先看“有”，就是前面讲的谛实，万法存在。无就是没有，也包括无实空性。有无是非的“是”，是说亦有亦无。比如这个法，我们认为是有的，就落到有边；这个法是无的，就落入无边。认为这个法上面既存在有的特点，也存在无的特点，有和无同时在一个法上存在，也是有也是没有，就叫亦有亦无。第四个叫非有非无，也不是有，也不是无。我们要注意，也不是有，也不是无，绝对不是中观宗所讲的一切万法也不是有，也不是无。这不一样，一定要了知！

四边当中的非有非无，就是有无是非的“非”，“非”是什么呢？就是非有，有也不是；非无，无也不是，非有非无。但是四边当中的非有非无，它是指这个法存在本体，首先这个法是有，但是这个法是怎么有的？什么方式有的？非有非无的方式有的。

重点是放在这个法是存在的前提下，只不过它的属性是什么呢？前面我们讲四边，它有四个属性，四种执著方式。认为话筒是有的，我们认为话筒它的属性是有；认为话筒是无的，当然前提是有话筒，只不过话筒是无的，就到无上面去了，这是话筒无；话筒亦有亦无的，话筒也存在有，也存在无；话筒是非有非无的，话筒首先是存在的，再是它非有非无的自性。

这和中观宗说的话筒是非有非无的观点，在词句上相似，意义上完全是天渊之别，中观宗不存在话筒，没有认为话筒存在，所以这个话筒也不是有，也不是无。它的重点是落在无自性上面。

而四边当中的非有非无，是落在这个东西是有的。在存在的前提下，不过它存在的方式是非有非无。所以我们说这叫四边戏论，戏论是把本来不存在的东西认为是存在，叫做戏论。

四边戏论为什么讲有实和无实，为什么不讲亦有亦无、非有非无呢？这里有道理在里面，因为按照中观宗讲的时候，一切万法有四边，四边的前面两个法，有和无是单独别别安立的。亦有亦无和非有非无这两个法，是把前面两个法合起来观察。所以前面两个是单独的，后面两个法是合起来的。亦有亦无，把前面的第一个有，第二个无放到一起了，亦有亦无；非有非无，把第一个有排除，把第二个无排除，非有非无。所以后面的亦有亦无、非有非无，第三边和第四边，一定是在前面两边的基础上安立的。

当我们把前面的有边无边破掉了，有也不存在，无也不存在，那亦有亦无是什么意思？首先存在有，存在无，才能亦有亦无。但现在第一边、第二边的有和无都没有了，第三边亦有亦无，当然就无法安立了。没有有，也没有无，非有非无在哪里安立呢？

所以第一和第二是别别观察，第三和第四是合起来观察。既然把别别观察分析完了，那后面合起来的内容，不用观察也可以了，很容易破。所以在很多地方，虽然说破四边，但是主要放在破有边和破无边。只要有边和无边一破掉了，其他的法跟着就破了。而在有无当中，着重破有边，有边一破掉，无边就很容易破。

“彼时无余相”，“无余相”是说除了有实和无实，没有其他的相了，没有其他可以再执著的了。因为所有能够执著的东西，就在有无当中。我们的分别心，我们想一想，我们能够执著的，要么存在，要么是不存在，除了存在和不存在之外，再没有其他的第三种可以执著的方式。当我们有实和无实都不住心前的时候，“彼时”——这个时候没有其他的相可以被我们执著，没有任何一个相再去执著了。

“无缘最寂灭”，这时候“无缘”，我们的心就没有任何可执著的了，达到了最寂灭的状态。最寂灭的状态是什么呢？有的地方说是佛智。当然佛智是最寂灭的，没有任何执著。有些说是菩萨智。其实从了知空性的角度来讲，都可以安立。从安住空性的角度来讲，菩萨是安住在不执著有无的状态当中，佛也是安住在不执著有无的状态中。所以说佛智、菩萨智，从空性的角度来讲都可以的。

这个时候就“无缘最寂灭”了。这是中观当中最究竟的思想。既不执著有，也不执著无。心识在不执著有，也不执著无的时候，自然就熄灭。为什么我们要去破有边？为什么要去打破无边？因为当通过修行，打破了有边无边之后，心就自然寂灭了。安住在最为寂灭的状态当中，相合于究竟的实相。然后这时就会现前很多的无分别智，显现很多证悟空性的智慧、菩萨智、无分别智，这些都可以现前。

整个《入行论》的核心，就是这个颂词。当然这里面，为什么有实无实，后面还要讲。但是真正来讲，这是很了义、很殊胜的颂词，也是很著名的颂词。很多讲中观的论师，造论都要引用这个颂词。

在显现上面，寂天论师他老人家在那烂陀寺，被僧众邀请传法的时候，当时寂天论师问：“你们要听以前讲过的？还是没讲过的法呢？”僧众开始说：“我们要听没讲过的。”他就开始背诵《入行论》，这是他自己写的，以前没有公开过。背《入行论》，背到第九品这个颂词的时候，他的身体开始离开法座了，慢慢地腾空，然后逐渐地消失在天空当中，也相合于颂词的意境，无缘最寂灭。慢慢开始显现，一切不执著的时候，最圆满的功德、最圆满的证悟之相，就消失在虚空当中了。也喻意一切都不执著，没有什么可以执著的，一切是寂灭的。

虽然身体消失在虚空当中了，他声音还是在虚空中，源源不断地传下来，到第十品的最后一个颂词为止。很多获得了不忘智的班智达，就记住了寂天菩萨当时在法会当中所背诵的《入行论》，他们写成了颂词，就是现在我们学习的《入行论》。当时是很殊胜的缘起，他老人家也是在背这个颂词的时候，身体腾空，消失不见了，这个颂词的加持力也是非常巨大的。

我们以上讲了修持之道，第一是对境不成立，然后是心不缘一切，也就是所取是空性，能取也是空性。《现观庄严论》当中一部分也讲了，所取是空性的，能取也是空性的。所取空性智，能取空性智，从这方面可以了解。心不缘一切的道，我们就学习完了。

今天的课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第 161 课笔录

《入菩萨行论》分了三大内容：首先菩提心胜宝未生令生起，这是第一、二、三品；然后菩提心生起之后，不能退失的是第四、五、六品；最后在不退失的基础上，要让它辗转增上，这是第七、八、九品。

其中第七品，在世俗菩提心和胜义菩提心不退失的基础上，都能增上的方便就是精进，不管是修世俗菩提心，还是修胜义菩提心，缺少了精进，是绝对无法让菩提心增上的；第八品主要是讲世俗菩提心，让世俗菩提心增上的窍诀就是静虑品。因为前面已经讲到了世俗菩提心的内容，但是要让它再再地增长，就是第八品——静虑；胜义菩提心是讲远离四边八戏的空性智慧，这种智慧增上就是第九品——智慧品。

《智慧品》是让胜义菩提心能够再再增上的殊胜窍诀。胜义菩提心，前面讲到了二谛，认知二谛不同的补特伽罗，以及对二谛的一些辩论。现在我们讲的是修道部分，“了知世俗如幻而修道”和“了知胜义空性而修道”。“了知世俗如幻而修道”中，有“真实宣说”“所修道之自性”和“修道之果”。前面两个科判我们已经讲完了。

壬三、修道之果：

安住如幻而进行修道，它的果是怎么样的呢？

分三：一、虽无发心然能成利；二、作者虽灭然有作用；三、虽无心然能生福。

通过了知这种道，然后修持这种道，那一定有它的果，果是依缘而起的。前面了知空性之道，然后修持空性之道，这是它的因缘。因缘一旦缘聚之后，就会产生果，所以修道之果也是必然的。

了知修道之果，对我们来讲，也许现在还没有开始修道，所以修道之果还没有现前。虽然没有现前，但是我们必须要了解。因为在世间当中，有些人会想，把我的时间和精力、人身投入到修持空性当中，或者投入到某个事业当中，那它到底有什么结果？这个结果是不是我预期的、我想要的？如果我们通过分析、观察，或者别人介绍，这个果其实不值得去追求。我们会提早放弃追求这个果之道，它的因缘我们就不会想要去累积。如果这个果非常有必要获得，比如此处的修道之果，如果提前知道了修道之果，我们就愿意把时间、精力投入到修持空性之道去，所以这个果对我们而言，虽然遥远，但是必须要了知。

就像我们也要知道，佛果的功德是什么？事业是什么？菩萨的境界是什么？了知了这些，现在我正准备投入菩萨道、佛道的修持当中，如果提前知道了，它有这么善妙的结果，我们就可以下定决心真正把自己的身心投入到修道之中。所以，我们要了知修道之果。

这里是讲空性之道，空性之道关系到空性之果。这里的科判、颂词，其实和总的科判、颂词意义，是相连接的。因为这个地方讲的是修持空性之道，获得了空性之果，而中观宗的意思讲，如果修持如幻的因缘、如幻的空性，可以获得如幻的佛果。佛果其实也是空性的，是无自性的。

这里别人有些想不通的地方，针对空性之果，也会有一些疑惑。因此，我们从三个方面来遣除疑惑，安立修道之果。第一，虽然没有发心，但是也可以成利，这也是我们相续当中经常有的邪见。第二，作者虽然灭了，但还是有作用。第三，虽然没有心，但也能够产生福德。

癸一、虽无发心然能成利：

摩尼如意树，无心能满愿，
因福与宿愿，诸佛亦现身。

摩尼宝和如意树，虽然没有心，但是也能满足一切众生的心愿。同样的道理，因为众生的福德，和佛陀在以前修菩萨道的时候，所发的宿愿，二者结合，佛陀也可以显现在众生面前，宣讲教言等等。虽然它无心，仍然可以成办利他的事业。

下面我们展开来宣讲，“虽无发心然能成利”，怎么理解呢？这来自于某些人内心当中的疑惑或者邪见。前面颂词当中，讲到了心不修一切的内容，“观法无谛实，不得谛实法。无实离所依，彼岂依心前？”这是“对境不成立”的颂词。“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”这是“心不缘一切”的颂词。

紧接前面的内容，“若实无实法，悉不住心前”，在我们的心面前，有实法和无实法的相，全部已经无缘，不现前了。这时候我们的心，也达到了最寂灭的阶段，“无缘最寂灭”。这是佛或者菩萨的境界，所获得现前的果。

讲到这个地方，我们内心的分别念或者有些人的疑惑，紧接着开始提问，如果已经是“无缘最寂灭”了，这时候心已经没有了，有实法和无实法也不现前了，心也不执著一切，已经寂灭了。既然如此，那佛陀就没有心了，如果佛陀没有心，他怎么想：“这是众生，我要去利益众生。”这不就是没有利他的想法了吗？

而一切的行为都来自于想法，如果佛陀没有利他的想法，当然不可能有利他的行为，也就不会有利他的事业。所以这种佛果、空性之果，到底有什么用呢？虽然大乘当中讲，修空性是为了利益一切众生，但是现在看来，修空性获得的佛果没有心，没有利他的想法，也没有办法利生。从这个角度，很多人就开始产生疑惑。

为了遣除疑惑，我们说：“佛陀虽然无心，但是也能够成办利他的事业。”“虽无发心然能成利”，我们要了知佛陀没有分别念。其实前面的问题，都是按照自己的想法来提的，因为我们是有一颗心的，尤其是现在我们要利益众生，“众生很可怜，需要佛的救度，佛陀知道他们的想法之后，佛陀会显现化身，然后相合他们的想法去利他。”佛陀在讲法之前也会思考，“这个众生是怎么样的根机，我怎么样跟他宣讲正法。”如果这样想，似乎是合情合理的。我们的这些疑惑，几乎都是跟随众生惯有的思维而来的。

当然对这个问题，也可以从不同的方面进行阐释、回答。因为这毕竟是众生的想法，众生永远不知道佛的想法，所以我们不能把我们的想法强加于佛。这是另外一种回答的方式，和这个地方不是直接相连的。

这里主要是讲空性，“佛陀的心已经最寂灭，证悟空性了，不现前心了，还能不能利他？”我们说：“虽然是空性的，虽然没有分别心，但是仍然可以利他。”

为了回答这个问题，寂天菩萨用了一些比喻，因为颂词意义比较抽象，通过比较容易理解的比喻来进行说明。摩尼宝和如意树是这里出现的比喻。针对刚刚学习佛法的人，或者在一般中国人的思想当中，摩尼宝、如意树是什么？现在的人很难知道。但是当时寂天菩萨住世的时候，印度人民普遍对摩尼宝、如意树的概念非常熟悉。

摩尼宝、如意树针对汉地来讲，按照我们的思维习惯，或者在我们的观念，能够理解的是聚宝盆、摇钱树，相当于这些东西。聚宝盆、摇钱树，它们也是无心的。但是如果你有心愿，它就可以现身，满足众生的愿望。

回到颂词来讲，首先是摩尼宝，在劫初的时候出现于人间，天界有摩尼宝，龙宫龙王头上也有摩尼宝，极乐世界等很多净土都是以摩尼宝作为装饰。在佛本生传当中，佛做菩萨的时候，也是为了利益众生，经常到大海里面去取摩尼宝，这方面的公案很多。

摩尼宝的功能非常强大，是众生的福报现前。有很大福报的众生可以获得摩尼宝，摩尼宝其实就是如意宝的意思。如意宝的功用是什么样呢？有些地方讲它可以发光，发出很强烈的光明。摩尼宝在的地方，相当于小太阳一样，光明可以照亮很大的地方。这是摩尼宝可以发光遣除黑暗。摩尼宝可以消除传染病等很多疾病，祈祷摩尼宝能遣除疾病；还有你心中所想，你想要有财富、房屋、衣服，想要有很多的财宝、珍宝等等，都可以祈祷如意宝。祈祷如意宝之后，如意宝就可以如意——如我们的心意，降下所需，所以叫做摩尼宝、如意宝。

当然如意宝很难得，一旦得到之后，要让如意宝显示巨大的功能，还需要一定的程序。在很多佛传当中，菩萨在使用摩尼宝的时候，都有这种讲法。取到摩尼宝之后，选择吉祥的日子，然后菩萨或者使用摩尼宝的祈祷者，首先斋戒一天、三天，然后沐浴、焚香。把摩尼宝供在高床的顶上，有些地方讲一根很高的竹杆上面，像这样很高的柱子或者棍子上面。把它置于高处，显得尊贵，然后下面焚香，认认真真的祈祷。祈祷之后，摩尼宝首先吹微风，把地上的不干净的东西吹掉，然后下一点小雨，滋润土地，不起灰尘，就开始如意降下珍宝、

黄金、白银、衣服、食品。如意宝就是这样，可以满足世间人的一切愿望。所以说如意宝的功能很强大。

如意树其实也是一样的，在北俱芦洲就有如意树，劫初的时候也有如意树，三十三天、极乐世界都有如意树。尤其是三十三天，我们平时讲过，如意树也是天人和阿修罗发生战争的导火索，因为如意树的根在阿修罗界，但是树在天界，所以阿修罗认为这个树是我们的，因为树根在我们的地盘上面。但是长着就长到三十三天，天人就从如意树上面取自己所需求的一切饮食、受用、乐器……什么东西都从树上面取。所以阿修罗非常的嫉妒，就开始为了争夺如意树和天人发动战争。天人认为这是我们自己的，为了保护如意树，就开始抵御，就这样发生了战争。如意树在三十三天，主要是天人所受用的宝树，能够如意赐予天人、赐予众生财富的如意树。

那么，能够成办如是利他事业的如意宝和如意树，有没有心识？其实是无心的。摩尼宝其实就是一个珠子，有些地方说，不认识的人以为是一般的一块石珠。有些地方描述它光滑、闪亮。不管怎么样，它就是一个珠子，没有心识的。但没有心识，能不能满愿呢？可以满愿。虽然没有心识，但是有这种因缘，是福报所形成的，所以也可以满愿。

还有一种说法，上师讲记当中讲到，现在佛陀的舍利，到正法灭的时候，所有瞻部洲的舍利，全部进入到大海中，变成如意宝，被龙王所收藏。如意宝可以佛不在的时候，通过满足众生愿的方式，来给众生继续谋福利。佛陀在世的时候，当然他的教言、身像，都利益众生。佛陀涅槃之后，他的教法、弟子，还在世间利益众生。即便最后教法隐没了，佛陀的舍利还要变成摩尼宝，以这种方式利益众生。

其实摩尼宝也是无心识，没有想过这些众生在向我祈祷，我要满足他的心愿。这种想法是没有的，但是“无心能满愿”。如意树也是一样，显现上是一颗树，无心，也是无情的。但是它可以满足众生，也没有想过要满足众生的愿，然后赐予众生一切的所欲，并没有这样。摩尼宝和如意树在当时的环境当中，是大家都认同的比喻，所以此处也是用这个比喻来说明。这就是“无心能满愿”的例子，这个例子大家能接受。

例子讲完之后，话锋一转，转到意义上面，同样的道理“因福与宿愿，诸佛亦现身”。因为众生的福德和宿愿的和合——宿愿是佛陀以前在当菩萨的时候，他所发的善愿——所以一切诸佛在众生面前，也会现身。

佛陀的心识已经证入空性，已经寂灭。他没有说：“这些众生可怜，需要救度。我一定要去救度他。”然后起一个心，动一个念之后，把自己的化身，显现在众生面前，度化众生。其实没有这种想法。虽然没有这样的想法，但是因为众生的福德和佛的宿愿和合的缘故，虽然无心，也能够显现利他的化身，这是完完全全可以做到的。

宿愿是什么？宿愿是佛陀在因地的时候，发了菩提心之后，为了利益众生而修六度。我们现在发了菩提心，发了菩提心之后，以后要利益众生，所以我要布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，修四摄等等。

现在我们所修的一切，都是以菩提心摄受，我成佛之后，要利益众生，这就是发了菩提心之后，要利益众生的宿愿。因为有了这个愿，而且愿望很强大，愿力在因地的时候，再再的发，每天都发，不间断地发，而且把力量越发越强大，越发越威猛。最后的时候，愿力就非常强势、非常威猛。

佛陀以前的宿愿在这个地方，还有众生的福德在某个时间段成熟了，那么众生的福德相应于菩萨发的宿愿，二者因缘和合，佛陀现身了。佛陀现身于世，度化众生，一定要观待两个因缘，一个是佛陀自己的功德，一个是众生的福德，二者之中，缺一绝对不可成办利益众生的事业。如果只有佛陀的宿愿，众生的福德没有成熟，就没有办法感召佛陀显现化身去利益他们。所以只有佛陀的功德，只有宿愿，而没有众生的福德成熟，佛陀也无法利益众生；那么如果众生的福德有了，但是没有佛陀以前发的愿，也没有办法显现。

所以度化众生一定是两方面的事情。如果众生的福德强盛，这个时候佛陀就现身。2500多年前，释迦牟尼佛现身在印度金刚座成佛，其实也是这样。第一是释迦牟尼佛，以前发过利益浊世众生的大愿，这个愿力成熟了；第二是当时众生的福报，非常的强盛。众生的福报成熟了，再加上佛发愿在五浊恶世的时候，利益瞻部洲的众生，二者因缘和合之后，佛就现身了。

宿愿还有一种理解方式，佛陀当时直接所度化的这些众生，他和菩萨在因地的的时候，都有这样或者那样的因缘。比如佛陀在做国王的时候，以身布施，为法舍身，对着他的国民，王妃、王子，还有很多臣民等等，说：“我成佛之后，一定度化你们。”还有被歌利王割截身体的时候，佛陀也是说：“你现在用利刀来割截我的身体，以后我要用智慧利刀，来割截你的烦恼。”也是发了愿。后来歌利王成为憍陈如尊者，成为佛陀的首批所化。

佛陀在因地是慈力王的时候，有五个罗刹去吸国王身上的血、吃他的肉，当时佛陀也发了愿：“现在我用血肉来满足你，以后用正法来满足你。”佛陀针对这些都弟子都发了愿。还有菩萨在因地的的时候，有一世转成很大的乌龟，当时有五百个商人船翻落海，落海之后，大龟把五百商人载在身上，把他们运到了海岸，五百个商人就得救了。海龟非常疲劳，趴在海岸上休息，来了八万四千蚊子、苍蝇，趴在乌龟身上吸血。这时候乌龟想：“如果我回到大海，会很轻易地摆脱它们，但是如果一进去的话，这些虫子就要死。”所以他发了大悲心，趴在海滩上不动。因此就去世了，当时也发愿了，他说：“现在我以血肉满足你们，以后我要用正法来满足你们。”佛陀证道的时候，五比丘首先证道，世间出现了三宝，还有八万四千天子那个时候见谛，得到了初果，这也是以前有发愿的。

现在我们开始对接触的众生，身边的宠物，看到的人，所看到的旁生，蚊子、苍蝇等等，我们对它发愿：“以后我成佛的时候，要利益你们。”这真的很有必要，对自他都有很大的利益。自己发愿是自己在圆满善心，修持菩萨道，对方接触自己就不会成了无意义，否则以烦恼心、无记心接触众生，接触就接触了，不会成为以后自他利益的因。但是发了善愿，自己积累资粮，对方也因为自己所发这一念善愿的影响，也会成为以后进入佛门的因缘，成为自己的所化对象。

以上是说“宿愿”。而“因福”，是在因地的的时候，这些众生也是和菩萨结过缘，供养过，或者赞叹过，反正结过这样或那样的缘，有一定的福德。像这样，因为众生有福德，菩萨有宿愿，要救度他们的缘故，所以就在他的面前，直接显现具有非常善妙身体的三十二相、八十随形好的佛身，通过十二相成道的方式，直接显现化身。

这是佛陀出世的因缘，通过福德和宿愿，这是直接所化，这批众生能直接见佛、闻法、发菩提心、证悟菩萨道，这些众生的福报是最大的，他们是直接的所化。后来有因缘、有福德的这些众生，逐渐获得了解脱，或者已经做了利益他们的事情，众生的福业越来越少，有因缘的众生越来越少，慢慢佛陀显现衰老，然后趣入涅槃。所以佛现不现身，一方面佛陀的愿是永远不尽的，但是，众生的福德也是佛陀是否出现的直接因缘。佛陀虽然是遍智，远离一切障碍，随时可以现身，但是所化的众生没有福报了，显现身体也没有任何的必要，没有任何的作用。

所以我们一再强调，利益众生是两方面的事情，不是一方面的事情。有的时候我们说：“佛陀的能力这么大，观世音菩萨的加持力这么大，为什么这个事情管不了？那个事情管不了？”其实佛很想救度众生，他有这个能力，但是如果所化、所救度的众生，缺少善根因缘，也不起作用。虽然你是众生，但是你没成为所救、所度化，没有福报，也没有善根、因缘，不会成为所救，能救所救的关系，就没办法安立了。众生福报越来越消减，然后佛陀入灭。

我们现在还有一些福报，佛入灭之后，后面的众生慢慢也积累了一点福报，所以佛陀的菩萨、弟子，或者佛陀显现的化身，也会在众生面前示现。但是佛陀显现的化身，或者大菩萨显现的善知识形象，和真正具有三十二相、八十随形好的佛陀，从显现上来讲没法相比。

佛陀显现上相貌圆满、种性圆满、智慧圆满，神通、神变圆满。既有这样的能力，也能够这样显现，这是众生的福报之大，可以直接感召这么圆满殊胜的善知识。我们现在的说法叫上师，当时他们的上师是指佛陀。

后来众生的福报，逐渐不是那么圆满了，但是因为他也有一定的佛缘，所以能够得到度化。这个时候，佛陀可能在他面前示现善知识，他也是佛，但是因为众生的福报不够，所以在他面前所显现的上师，可能有某种缺陷。不是说佛有缺陷，而是说众生的福报有缺陷，所以在他面前显示的上师，也有缺陷。

现在来讲，其实也是这种道理。我们的上师和真正的佛无二无别。但是因为自己的福报没有那么强盛，所以在我们面前示现的上师也是这样的。我们不能说，他和我们一样是凡夫人。因为我们的善根、因缘，只能感召和我们的善根福德，相等同的善知识形象出现，所以相貌等很多方面，和佛相比是有差别，但在相续当中，和佛功德无二无别，只是显现在我们面前的善知识的形象就有差别。这也是福德和宿愿之间的关系。

为什么有时候说，上师虽然是凡夫人形象，但是他的心识安住在佛的智慧当中，显现上是凡人，但是他的境界超越凡人，也是这个道理。所以众生有福德，佛有宿愿，诸佛就会现身，如果缺少了众生的福德，佛陀也没办法现身。

我们平时也会疑惑，佛陀能够长久住世，为什么没有长久住世，其实就是福德和宿愿两方面的问题。上师救度我们，我们也要配合才行。虽然上师很想救度我们，但是我们不配合，自己不去闻思修行，上师也没办法直接把你的头发抓住，然后带到极乐世界去，这是没有的。如果可以的话，肯定会做。因为佛的悲心，没有任何人能超过。如果真正能够做得到，以他的悲心不可能不做，把我们的头发直接抓住带到极乐世界，把你安住在解脱地就够了。但是他也没有办法，做不到。

“因福与宿愿，诸佛亦现身”，这也说明佛陀虽然没有心，但是因为以前的宿愿和众生的福德相应，所以佛陀现身。他没有发心，没有起心动念，今天我要度化张三，明天我要度化李四，后天度化王五等等。有没有这样呢？没有这样的想法，没有像我们这样的分别心。也没有思考今天应该度化中国的弟子，明天应该度化美国的弟子，没有这样的分别。反正他有宿愿，和他有因缘的众生福德成熟了，他会自然而然显现在他面前。他虽然没有起心动念，但是仍然可以成办利他的事业。

《入中论》中也有一个比喻：“如具强力诸陶师，经久极力转机轮，现前虽无功用力，旋转仍为瓶等因。”犹如一个强力的陶师——做陶瓶的陶师，刚发动机器的时候，他很勤作地转动机器。现在印度还有很原始的做陶器的泥巴，然后机器自己转动，泥巴只要扶着，就能造成各种各样的形象，现在电视上还在演这种古老的工艺。他刚开始的时候发动它，恒时去转动机器，最后“现前虽无功用力”，转到一定时间之后就停了，不用转了。虽然那个时候没有使劲了，但是因为以前勤做的缘故，所以机轮一直依然自动旋转，“旋转仍为瓶等因”。

对照意义说，“如是佛住法性身，现前虽然无功用力，由众生善与愿力，事业恒转不思议。”同样的道理，佛住在最微细的法性身中，现在虽然没有功用，没有起心动念，没有想着要去利益的众生。但是因为众生的福报和自己的愿力，佛陀也会现身。这是月称菩萨《入中论》的颂词。

从这方面我们可以知道，虽然没有心，仍然可以成办利益。通过修空性，你的心已经寂灭了，没有能缘所缘，没有能执所执，也没有众生，没有想度化众生的心，能不能够利益众生？仍然可以。通过这种比喻和意义对照的方式就可以理解，虽然无发心，但能成利。

癸二、作者虽灭然有作用：

如人修鹏塔，塔成彼人逝。
虽逝经久远，灭毒用犹存。

就像一个人发心修大鹏的塔，塔修成之后，这个人随着年龄的增长就去世了。虽然已经去世了很长时间，但是塔灭除毒的功用，仍然存在。

这句话是比喻，后边还有意义。首先讲比喻，它是从哪里来的呢？我们前边讲了宿愿，佛是没有心的，凭着以前的宿愿和众生当前的福报成熟结合之后，佛陀就现身，前边是这样的理论。

紧跟前边的理论，对方说：“也许你说的有道理，但是有一个问题你忽略了，菩萨的愿力是他在有心识的时候不断发愿，圆满六度万行，但他一旦成佛，愿力就泯灭了，泯灭了还能起作用吗？泯灭之后，还能起利益众生的作用，是不应理的。前边讲宿愿，如果菩萨有愿，我们可以讲，但是菩萨最后也要成佛。成佛之后，心已经灭了，以前的愿力现在已经没有了，还能利益众生，就不合理。”

针对这个问题，我们回答说：“作者虽灭，然有作用”。这也是比喻和意义对照，首先讲比喻，再讲意义。

这个比喻是“如人修鹏塔”。以前印度，现在的地盘在尼泊尔，有个婆罗门叫桑吉，当时有很多众生被龙病困扰。龙病是一种病，这种病的起因是得罪了龙。龙属于旁生道，嗔心很大，而且非常爱干净。

我们在用水的时候，不注意染污了水源之后，虽然我们看不到，但是水源和龙宫是相通的。如果我们在湖里，或者在泉水泉眼里边用水不慎，通过水源把染污传到龙宫之后，很多龙子龙女龙孙，由于染污就会生病，有些地方讲皮肤溃烂，很痛苦。龙本来嗔心就很大，现在让它痛苦的话，它会对水源造成染污的人进行惩罚，让他们得龙病。麻风病就是龙病的一种，还有比如严重的风湿。当然风湿不一定是龙病，但是很多严重的风湿，就是由龙病所引起的，龙的能力导致生病。

以前在佛学院也是这样的，佛学院有一口龙泉井，去过佛学院的人都知道。有些道友在龙泉井洗衣服，不注意把水弄脏了，法王有时候就在课上讲：“你们把水弄脏了，这些龙不会来找你们，都是来找我。”意思是法王承担了很多弟子，因为龙发怒之后，降下的很多疾病。由于这个缘起，即便是成就者在显现上也是这样的。

平时我们在用水的时候，当然现在自来水不一定存在这个问题，如果在清静地方的泉眼、泉水，用水要很小心，如果不注意，染污了水，会让龙生病，如果龙生病，它就会让我们生病。

在藏地或者其他的地方，洗东西的时候，比如洗内衣、内裤，要尽量离泉眼、水源远一点，像这样就要好一些。这也是世间当中的一种缘起。虽然我们是学佛法的，但是因果或者世间的规律就是这样的，如果我们不小心伤害了别人，别人也会对我们不客气，对我们的修行来讲，也会成为一定的障碍。所以尊重别人的习惯、想法，作为一个佛弟子来讲，是应该做的。

当时有很多人患了龙病，非常痛苦。这个时候，婆罗门桑吉发愿，他要修一座鹏塔，大鹏鸟是龙的天敌，虽然龙可以兴风，可以降雨，它的能力非常大。有四种不可思议，咒力不可思议，佛力不可思议，业力不可思议，龙力不可思议。龙的力量不可思议，是很大很大的。

虽然龙的力量很大，但是它也有天敌。天敌就是大鹏金翅鸟，所以很多人得龙病的时候，上师会让他修大鹏鸟，念大鹏鸟的心咒。还有一种说法，如果你在念修大鹏鸟心咒的话，在念咒期间，最好不要向河里、江里吐口水，因为你的口水是通过念大鹏咒加持的，所以你把口水吐在水里，就会伤害龙，以前也听过这样的说法。虽然现在我们很多人没有修大鹏，没有念大鹏的心咒，但是这方面也要注意。

他开始准备修鹏塔，首先是加持材料，他对每块石头、每块砖、每个修塔的原料，全部通过修大鹏金翅鸟、念大鹏心咒的方式，加持之后，修成一座鹏塔。修完之后发愿，愿能够供养这座塔、转绕这座塔、顶礼这座塔的人，都能消除龙导致的病痛。不久他就去世了。虽

然他已经去世，过了很久，但是塔修成的时候，他发了愿，对塔转绕能够去掉龙病，即使他去世之后，人们去转绕，还是可以消除龙病。上师在讲记当中提到，现在尼泊尔这个塔还在，据说还是非常灵验。

所以发愿的人，科判讲“作者虽灭”，作者已经去世很久了，但是他的愿力还在这儿，所发的愿力，还是在起作用，所以作者灭了，它的力量就没有了吗？作者虽灭，依然有作用。就像这座鹏塔一样，鹏塔经过这么长时间，“灭毒用犹存”，它灭除龙毒的功用仍然还存在，这是它的比喻。

下面我们再看它的意义：

**随修菩提行，圆成正觉塔，
菩萨虽入灭，能成众利益。**

菩萨随着菩萨道，修持菩提行，最后圆满成就了正觉宝塔，菩萨圆满成就了正觉宝塔之后，虽然已经趣入涅槃、寂灭当中，但是他仍然可以成办众多的利生事业，就像鹏塔一样。

“随修菩提行”，众生发愿跟随佛的足迹，跟随大乘之道，就是“随”的意思，修持大菩提行，发菩提心，修持布施、持戒六度，积累资粮、忏悔罪障，慢慢扩展自己的心量，修了一定时间，有的地方说三个无数劫，有些就说不需要这么长时间。像这样，所有的因缘都已经成熟、圆满了，所以成就了佛果。

这里把佛果正觉比喻成塔，和前面的鹏塔是相对应的。“圆成正觉塔”，已经圆满地成就了佛果宝塔。“菩萨虽入灭”，成佛之后，菩萨就入灭了。

入灭有两种含义，有时说菩萨入灭，就是去世了，涅槃或者圆寂意思。还有一种翻译就是圆寂，圆是圆满，寂是寂灭，圆满了功德法，寂灭了一切的烦恼、过患，圆寂本身是非常好的意思。但是现在很多人说圆寂、涅槃了，就是死了，好像觉得不吉祥。其实它本身的意义是圆满和寂灭，圆满了功德，寂灭了烦恼，意义非常殊胜。

菩萨入灭的意思，我们不要理解成菩萨死了，而是他舍弃了这种身份，进入了佛果，佛果就是大涅槃，大涅槃就是大圆寂，彻底究竟的圆满和寂灭，这叫菩萨入灭。菩萨在十地之前还有一种分别心识，但是一旦入灭，证入佛果，获得寂灭的果位，他的分别念就寂灭了，现前了佛功德。

所以，“菩萨虽入灭”，菩萨对应前面的作者，菩萨是发愿的作者；入灭的意思，就是菩萨从菩萨位进入了佛位，心识已经彻底灭掉了，对应科判“作者已灭”。但是作者已灭之后，起不起作用呢？“菩萨虽入灭，能成众利益”。他虽然入灭，但还是照样成就圆满众生的利益，这没有任何矛盾。

菩萨这个作者虽然已经不存在了，但是他的愿力还存在，并不是说作者一灭，他的愿力也跟着灭了。就好像前面的鹏塔一样，修鹏塔的人，虽然已经去世很长时间了，但是到现在为止，这个塔，他所发的愿力还存在。所以很多时候说，乃至这个塔存在期间，都有灭除龙毒的作用，哪怕是还有一批砖在，这批砖就能够成就它的作用。

因此，“菩萨虽入灭”，虽然他已经没有分别心了，但是他的愿力不会随着菩萨心识的寂灭而寂灭。菩萨发了什么愿？乃至于轮回未空之间，乃至于还有众生在流转的时候，我都要利益众生，就是说永远不会灭、不可能灭的意思。

菩萨虽然已经成佛了，他这个心没有了，但是他的发愿力会一直存在下去，因为他所发的愿就是利益一切众生。如果他当时发愿度化十个众生，那这十个众生度完之后，他的愿力就没了。但是他发的愿是一切众生，无量无边乃至有一个众生存在。因此，他的愿力不会消失。为什么现在让我们发大愿？也是这样的意思。

虽然已经入灭，但是他的愿力永远都会存在，还是仍然能够成就利益众生的殊胜事业。以上就是它的含义。我们在讲它意义的时候，也许有些众生或者道友听完之后，也会有疑惑。以前我们在学的时候，也产生了疑惑。

这个问题虽然通过比喻解决了，但是我们也会想，前面用的是摩尼宝、如意树的比喻，后面又用了一个鹏塔比喻，后面还要说无心的比喻，难道佛智就成了无情吗？什么心都没有，是不是变成石头一样呢？这就是佛智啊？全都靠宿愿，成佛之后就不起作用了？佛智难道就是像如意树、摩尼宝一样，属于无情的东西，是不是这样的？

以前我也问过上师们这个问题，上师们讲这就是二转法轮当中的一个特点，这个比喻所对照的意义是不了义。只是说明无心能够起作用，只是说明作者灭了能够起作用，只要把这个问题讲清楚，在这个地方就够了。

但是如果我们要深入地理解它，佛智是不是像无情一样？什么都没有想的，就是这种状态，而且单单靠吃以前的老本，以前发了愿，所以我现在可以这样。是不是这样呢？其实这是不了义的。佛智永远不会像无情物一样，不会像摩尼宝、如意树一样，绝对不是，它只是相似的。比如“无心能满愿”的地方相似，作者灭了起作用这方面相似，就能打消对方说的，不是无心就不能起作用吗？我们说无心能起作用；你不是说作者灭了不起作用吗？作者灭了还是起作用，问题在讲这个。

但是我们说，是不是完全这样呢？其实比喻所对照的意义是不了义的，这是二转法轮的特色。我们现在通过发愿，成佛之后，就靠以前的功德。如果按照三转法轮的讲法，佛陀的心灭了，佛智现前，有一种佛的智慧。佛的智慧是什么？佛的智慧就是如来藏的本体，能够遍知一切的智慧，恒常不变的智慧。无心不等于没有佛智，我们这里只是说没有心了，没有什么心？没有凡夫人的分别心。

但是二转法轮讲到这里为止，不讲如来藏了。因为要讲如来藏，一定要讲它的恒常，常乐我净。如果讲般若的时候，我们破完这些分别心，又从正面承许一个如来藏，而且是恒常不变的、实有的，众生就会非常迷惑。所以二转法轮基本上所有的经典论典，不从正面介绍如来藏，都是破，破掉我们的执著，哪怕我们执著如来藏，也要破。因为你有执著，就进入不了空性的境界。

当二转法轮结束了，三转法轮来了，三转法轮就给你正面讲如来藏。为什么三转法轮可以正面讲如来藏？因为在二转法轮当中，把该破的执著已经破完了，你的分别心，凡夫人能够执著的东西全部打破了。所以三转法轮讲的如来藏，就告诉你们，这不是凡夫分别心面前如来藏的概念，它不是我们现代的心认为的如来藏，而是佛智的如来藏。佛智面前的常乐我净，不是现在我们概念理解的常乐我净。所以二转法轮一概不留，全部破尽。所有众生的分别念，都是错误的。

在讲二转法轮，讲般若的时候不讲这些。但是讲《宝性论》《涅槃经》这些三转法轮了义经典的时候，就会讲什么时候众生的分别心息灭，比如这个地方讲，菩萨十地末尾的时候，他的最细的分别心，一旦到十地末尾，通过金刚喻定对治之后，心的相续断了，相续一断，究竟的佛智就现前了，哪怕你还有一点点的心识存在，佛智就现前不了。所有的心识全部泯灭，佛智就现前了，佛智就是大清净的，如所有智、尽所有智，是非常殊胜的智慧。佛这种智慧不需要起心动念，不需要像我们凡夫人一样有功用，我要去度化众生，我要发愿，他不需要，没有这些照样可以起作用。

这就是从另外一个侧面。《智慧品》是相顺于二转法轮的体系在讲，不可能给我们讲如来藏的思想。但不讲不等于没有，只不过因为它的体系，在讲解的时候不能讲。因为讲了众生就迷惑了：你说一切都空了，又来了个常乐我净。所以在二转法轮当中，统统破掉。破掉之后要建立佛功德。这里用众生的善、福德和佛的发愿力就够了，无心也可以起作用。

佛智在中观当中，也是辩论很大的。成佛到底有没有智慧？这也是格鲁派的八大难题之一。到底有没有智慧？在二转法轮里讲了，如梦如幻的智慧可以承许，心泯灭了可以，或者在空性当中，分别心前的智慧是没有的。而这在三转法轮当中讲了，因为三转法轮不是在讲自空的体性，是讲他空体系的，所以就可以正面讲。

三转法轮一定是在二转法轮的基础上讲，一定是完全通达了空性意义，再给你讲如来藏的实相，这时众生就能理解了：它不是分别心的如来藏。从分别心去思考如来藏，永远都是错的，如果以分别心来思考如来藏，就是二转法轮所破斥的。什么时候你不以分别心理解如来藏，才会知道这不是我们所理解的如来藏、常乐我净。

佛陀在三转法轮当中，弥勒菩萨《宝性论》当中的如来藏，不是以分别心认知的如来藏，而是佛智的如来藏。而佛的智慧是没有戏论的，没有戏论的前提下，怎么讲常乐我净，都不会落入戏论当中，永远不会成为所破。所以，我们这样讲的时候，了义的就是佛智。全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中，带出来一点点这样的观点，但毕竟是讲空性的论典，所以他没有详讲，但是这个思想带出来了。我们也是附带讲一下。

其实讲这个问题的时候，没有发心能够成利益，作者虽灭可以起作用，这已经足够了，这三个比喻，完全可以把问题解决掉，把疑惑打消掉。但是，我们附带再提一下，没有分别心不等于没有智慧，这里佛智没有提，但是没有分别心，一定有佛智。以上是“菩萨虽入灭，能成众利益。”

癸三、虽无心然能生福：

虽然没有心，但是供养还是可以产生福德。

供养无心物，云何能得果？

供奉今昔佛，经说福等故。

对方认为：“供养一个无心的物体，怎么能够得到功德呢？”我们回答说：“可以得到。供奉以前真正的佛和现在的佛舍利，佛经当中讲了，福德是相等的。”

这也是无心，前面也讲了，菩萨入灭就没有心了，佛陀没有心。“如果佛陀没有心的话，我们供佛怎么可以生福德呢？供一个无心的佛，应该不会生福德。”他是这样讲的。

我们讲无心就不生福德吗？这是用了个反问：“难道无心就不生福德吗？”无心也可以生福德。我们引用经典当中的教证，“供奉今昔佛，经说福等故”。佛陀在经典当中，比如《造塔功德经》《层花经》等等当中讲，“供奉今昔佛”，今佛、昔佛有不同的理解。比如，今就是讲现在，现在佛已经涅槃了，在我们面前的就是佛像，或者佛塔舍利，这就是今佛的意思。

因为佛陀身语意当中，身体所依是佛像；语的所依是经典；佛陀的意——智慧的所依，就是佛塔，佛塔是代表佛的智慧。那么供养佛塔，就是供养现在的佛的代表。昔是以前佛在世的时候，佛在世的时候真正的佛。或者另外一种理解，今，就是现在住世的佛；昔，就是以前涅槃的佛，现在的佛塔。意思是一样的。

无论是供养真实存在的、现在住世的佛，还是供养已经入灭的佛像、佛塔，“经说福等故”。佛经当中讲了，如果你以清净心供养正在住世的佛，或以清净心供养灭后的佛塔，佛陀说，功德没有什么差别。

我们现在没有福报见到真正的佛，只有佛塔还存在于世间，但众生福报还没有尽，所以还有很多佛舍利塔，比如五台山的大白塔，是装佛舍利的，还有阿育王寺的阿育王塔，成都的龙兴舍利塔，宝光寺的佛塔，北京的佛牙舍利塔，西安法门寺的佛指舍利塔，这些都是真正和佛无二无别的，如果去转绕、顶礼、发愿、供养，和真正的供佛没有什么差别，“经说福等故”。

现在有福报的时候，机缘成熟的话，就应该去朝拜、转绕、顶礼，多发愿、供养，这样和佛住世的时候供养，经典当中讲是无二无别，没有任何差别。

没有心，难道就没有福报、福德吗？首先引用经典教证说，“供奉今昔佛，经说福等故”。

后面的颂词接着讲：

供以真俗心，经说皆获福，

如供实有佛，能得果报然。

“供以真俗心”是说，我们认为它是真实的，以这种心去供养，或者我们认为它是世俗、假立的，以这种心去供佛。经典当中讲，都是同样能获得福德。打个比喻说，就像你们以实有的心去供养实有的佛，你们认为能够得到实有的果报，这是一样的。

“供以真俗心”，什么是真心？什么是俗心？真心，是认为佛是胜义当中存在的，或者我们认为他是真实实有的，我们认的对境，它是真实存在的。我们的心也是执著它是实有的心，这叫真心。供以真心，就是说以真心供养。我们认为它是真实的，不是虚幻的，不是假立的，而是真真实实的一个佛。我们供养他的心也是真真实实的一个心，这种心叫供以真心。

供以俗心，就是以俗心来供养。俗心的意思是，在世俗当中，它是如梦如幻的。当然，胜义当中一切无所缘，一切能供、所供都不存在。在世俗当中，所供的佛是如梦如幻的佛，供佛的心也是如梦如幻的心，叫做供以俗心。

以真心供、以俗心供，“经说皆获福”。经典当中讲，都可以获得福德，不管你以实执心执著它去供养，或你以如梦如幻的心去供养，都获得福德。

“如供实有佛”，就好像，你们以实有的心去供养认为的实有的佛，你认为能够得到实有的果报。和这个一样，“能得果报然”——“然”就是和这个相同——我们以如梦如幻的心，供养如梦如幻的佛，得到如梦如幻的果报。果报一个是真的，一个是如梦如幻的，这是一样的。

前面我们再再讲过，如梦如幻很容易被我们理解成虚无缥缈，空的啥都没有，这叫如梦如幻，不是这样的。其实现在我们的身体，就是如梦如幻的；堕地狱时候的痛苦就是如梦如幻的。其实在感觉上是很真实的，痛还是非常痛的，快乐是非常快乐，和现在的感觉一样。只不过没有学空性的时候，认为是实实在在的痛苦、实实在在的快乐。学了空性之后，这种感觉虽然似乎很真实，但是它的本体是如梦如幻的。如梦如幻就是这样的。

我们供佛的时候，知道这是无实有的，所供的佛无实有，但是可以起作用，可以产生如梦如幻的果报，该得什么还得什么，只不过它的本体是空性而已。该成佛还成佛，所成的佛和释迦牟尼佛一样的。不是说刚成佛就虚无缥缈了，好像烟散掉一样，你的佛果到哪里去了？没了。不是这种如梦如幻。其实仍然可以长久住世，和我们认为的释迦牟尼佛一模一样。这是“如供实有佛，能得果报然”。

虽然是这样讲，“供以真俗心，经说皆获福，如供实有佛，能得果报然”，我们是不是这样认为：你那一套也是对的，我这一套也是对的？颂词“经说皆获福”有这个意思，“能得果报然”的“然”字也是这个意思。

但是里面真正的含义不一样。从能得福的角度来讲是一样的，但是哪个所获得的福德，更深、更究竟、更清净，这绝对不一样。虽然你以实有的心，去供养你认为实有的佛，得到了实有的功德，但是你的心，被实有的执著所局限。即便得到福德，果报也是非常有限的。如果你以空性的心摄受，供养空性无实有的佛，所获得的福报就是无量无边的。

《金刚经》也是这样讲。比如须弥山大不大？须弥山很大，但是如果你执著能得到须弥山这么大的功德，就只能得到须弥山那么大。它虽然大，也是有边际的。当然，须弥山对我们来说，是一个概念。当我们走到很高的山脚下，比如峨眉山或者喜马拉雅山、珠穆朗玛峰，我们觉得这个山这么高，其实这些山和须弥山比，都不算高大。

在《俱舍论》当中讲，须弥山分水上、水下两部分，入水是八万由旬，水面上是八万由旬。有些地方讲，一由旬是四十里，有些地方讲是十八里。但不管哪个，八万由旬是非常高。供养佛的功德，像须弥山那样大，我们感觉很大。但是和虚空比起来有多大？东南西北的虚空有没有边际？没有边际。把须弥山放到无量无边的虚空当中，根本就不值一提。太阳系、银河系放到无量无边的宇宙当中，只是一点点大。虽然地球很大，但是放在浩瀚的宇宙当中，根本看都看不到。

所以，你如果有实执的心去供养，福德很大，但是再大，福德也有一个边际。因为你是以实执心去摄受的，所以再大也有边际。但是以空性去摄受就没有边际，因为虚空是无尽的，

所以以空性的心，去摄受供养佛所得的功德，就非常的清静，它没有实执心，很清净。和空性相契合就非常广大，无边广大，没有局限。如果没有局限，就可以累积无量无边的资粮，只要你的心有局限了，它就局限在这个范围当中了，再大也到不了哪去。

“经说皆获福”，这是从都能得到福德来讲的。但是为什么佛陀教诫大乘的行者，必须以如梦如幻的见解摄受，回向的时候以三轮体空去摄受？如果不以三轮体空摄受，我们学过《前行》，这个回向叫杂毒回向。所杂的毒是什么毒？实执。实执的毒染污了善根。如果你三轮体空了，就是清净的。

佛果是清净的，因此能够得到佛果的因缘，必须是清净的。得到佛果的因缘怎么清净？实执就是让它不清净的因。当你三轮体空了，安住空性当中，通过空性让自己实执心的毒清净。如果自己的毒清净了，发心一清净，所做的善根清净，它的因缘就清净。因缘一清净，它的果就清净，就获得佛果。

所以如果我们以实执心去修佛，它的因缘是有实执的。因缘有染污，绝对不可能产生一个清净的果。它有功德是一回事，能不能成为成佛的因是另外一回事。

如果我们要真正的成为成佛清净的因，佛讲到的菩提心，老老实实、认认真真的要生起来，空正见老老实实要生起来，必须要达到无有执著、三轮体空的状态。因为只有这样才是菩萨正道，才是成佛的正因，它是清净的资粮。因为佛果是清净的，它的因一定是清净的；如果因是染污的，怎么可能出现清净的佛果呢？

按照佛经来讲，有实执的心就是有染污的，因为实执本身就是染污。以有实执的心，想要得到佛果，非因不可能得正果。在佛陀的十力当中，有个处非处之力，正因得正果就是处，非因得正果是非处。如果想要通过不正确的因获得佛果，绝对不正确，没办法安立。

为什么一再强调，你以实有心供养不行？对方和我们说，你这样不行，那样不行。我们就一个一个回答，就可以。通过空性的心，修持空性的道，果也可以安立。它的基可以、道可以、果也可以。基是空性，道是空性的，果也是空性的，完全可以。

这个方面的疑惑就遣除了，遣除以后，我们就可以修空性了。所以这一段，主要是打破我们很多的执著，打破执著、遣除疑惑之后，对于空性的正道就可以真正地修行了。不单单是打破，其实我们在这个过程中，也是附带学习了很多关于空性的一些常识，慢慢累积，当我们认认真真学习到后面的时候，会对空性有一个完全不同于现在的认识。

《入菩萨行论》第 162 课笔录

下面继续学习智慧品。

辛二（了知胜义空性而修道）分二：一、辩净；二、答辩。

前面讲的是了世俗如梦如幻，下面讲了知胜义谛空性而修道。

壬一、辩净：

见谛则解脱，何需见空性？

如果见到了四谛十六行相，就可以获得解脱，怎么需要见到空性呢？

这以下主要是在胜义谛空性方面与修道有关的。辩净是来自有些声闻派的观点。在上师的讲记当中，提到四类声闻。第一类是幻化声闻，虽然显现是阿罗汉声闻弟子，其实是佛菩萨的化身，并不是真正的声闻。第二类是大菩提声闻，获得授记的声闻，像舍利弗、目犍连等等。

第三类是一边寂灭的声闻，只是寂灭了两边当中的一边。两边中一是三有的边，另一个是寂灭涅槃的边。声闻阿罗汉寂灭了轮回边，但是涅槃的边还没有寂灭，他安住在涅槃，没有超离涅槃的这一边。而大乘菩萨以大悲和智慧，既不住于轮回，也不住于涅槃。这是一边寂灭的意思。

第四类是增上慢声闻，他本来没有获得阿罗汉果，以为自己获得阿罗汉果，这叫做增上慢的声闻。这里提出辩论的就是第四种增上慢声闻。他本来没有获得阿罗汉，以为自己获得阿罗汉，这叫做增上慢。

比如，有一个比丘在山里修法，修到初禅的时候，以为自己获得了初果，修到二禅的时候以为获得二果，修到三禅的时候以为获得三果，当他获得第四禅的时候，就认为自己获得阿罗汉果。其实四禅的四种禅定，外道也是可以产生的，而阿罗汉果是超于三界的。他把四禅认为是四果，其实他并没有证悟阿罗汉果，没有证悟无我空性，以为自己已经获得了阿罗汉果，所以叫做增上慢。

他自己是这样认为的，对别人也是这样宣称的。和上人法妄语不一样，上人法妄语是未证言证。这里虽然也是未证言证，但是上人法妄语，明明知道自己不是，说自己是，这叫做上人法的妄语。增上慢是以为自己是，也说自己是，其实不是，这叫做增上慢。

这个增上慢比丘以为自己获得了阿罗汉果，到了城市里面，发现自己又产生烦恼、贪心了，他很害怕，就跑到佛那儿去忏悔。他说，我可能没有获得阿罗汉果，但是，我对别人说已经获得阿罗汉果，是不是已经犯了根本罪？佛说，这是增上慢，没有犯根本罪。

这里提出辩论的就是第四类增上慢声闻。增上慢声闻有一个特点，就是没有证悟阿罗汉，以为自己证悟了阿罗汉。所以，他们提出一个观点，“见谛则解脱，何需见空性”。“谛”就是四谛，每一谛有四个行相，叫四谛十六行相。他认为只需要见到四谛就可以了，而四谛当中根本没有什么空性，只要见到谛就可以获得解脱，何需见空性呢？

我们分析一下四谛十六行相，四谛分为苦集灭道。苦和集是轮回的因果；灭和道是获得涅槃的因果。苦集灭道四谛中，苦和集是众生流转轮回的因和轮回的果；灭和道是众生解脱的因和解脱的果。四谛每一谛下面有四种行相，合起来就是四谛十六行相。

首先讲苦谛，苦谛下面有四个行相，无常、苦、空、无我。第一、无常的行相，一切万法是因缘而产生的，它没有一个恒常不变的自性，也就是平时讲的无常。第二、苦的行相，以逼迫为性，种种的痛苦逼迫众生的身心。

最后是空和无我，在苦谛之下有无我和空相。无我和空看起来差不多。它们有没有差别呢？空和无我是从两个不同的侧面来讲的。在小乘的四谛当中，空的行相是没有我所。而无我就是没有我的意思。所以，无常、苦、空、无我当中的无我，就是平时讲的没有人我；空是讲没有我所。一个是没有我，一个是没有我所。所以，空对应的是无我所，无我对应的是没有人我。这是苦谛的四个行相。

苦谛是轮回的果，众生正在处于轮回当中，一切都是无常的、苦的、无我的、无我所的，这就是苦谛。现在我们所存在的状态，所显现的轮回的苦果就是这种自性。它没有自在性、没有自主性、没有快乐的自性，也不是恒常的自性，没有我、也没有我所。

第二是集谛，下面有四个行相。轮回的苦谛、苦果，它的因就是集。通过集谛的因而显现轮回的苦，集谛的自性就是轮回的因。集谛有因、集、生、缘四个行相。

首先是因，集谛当中第一个行相。因的行相是业惑，尤其是烦恼，我执烦恼作为生苦的因。第二个集，能够招集苦果、招引苦果、积聚苦果。集就是积聚、召集的意思。集谛的集字，就是能够集聚、招集种种的苦果。拿什么来招集呢？以业惑来招集。第三个生，生是连续不断，可以连续不断地产生苦果，就是产生的意思。第四个缘是助缘，能够帮助产生苦果。因集生缘是集谛的四个行相。我们要了解集谛，从这四个行相了解。具足了这四个条件，就是集谛。

第三个是灭谛四个行相，灭、静、妙、离。从灭谛到道谛，讲到了还灭，灭谛就是解脱的果，道谛就是解脱的因。

首先我们知道苦谛，就是无常、苦、空、无我，它的本体就是这种自性。苦谛的因是什么呢？就是集谛、业惑，它能够召集连续不断地产生，这是应该生起厌离的。苦和业惑有没

有息灭的时候呢？有，这就是灭谛。灭谛可以把苦谛和集谛彻底地消灭或者解脱，灭谛是存在的。既然灭谛是存在的，可以把苦和集都能够消灭，有涅槃的境界，那它的因是什么？我们自然而然就对它的因产生兴趣，所以后面就宣讲了道谛。苦集灭道就是这样的。

先介绍灭谛当中的灭静妙离。灭的行相就是灭尽五蕴。因为五蕴是苦因苦果，把五蕴灭尽的状态叫做灭的行相。静是寂静、安静，是从哪个侧面来讲呢？就是没有三毒。三毒是集谛所摄的，没有三毒称之为寂静，没有三毒的热恼、躁动、烦乱，所以是寂静。妙的行相是没有过患，远离了种种的过患，称之为妙。离是什么呢？远离一切厄难、灾难叫做离。

这是灭谛的四个行相。总而言之，灭谛的行相就是很寂静、解脱的状态，没有五蕴，没有三毒，没有过患，没有灾祸。这就是理想的解脱涅槃境界，这是可以获得的，存在灭谛的解脱果。

第四是道谛，有道、如、行、出四个行相。道是趣向的意思，可以趣向于涅槃。我们所修的空性、出离心这些法，它可以帮助我们趣向于涅槃。道有趣向的意义，有道路的意思，从这个道路可以走向目的地，道有能帮助我们趣向于解脱涅槃的功能。

如是真如。为什么称之为真如呢？道相合于真理，相合于真实义的。比如无我、无常等等，它是相合于真实义的。如就是讲到契合于真实义，真如也称之为如。

行是趣向的意思，趣向于涅槃。前面的道，也是趣向于涅槃，但是侧重在道上面；而第三个行也是趣向于涅槃，侧重点是在行上面。出是出离，出离生死，道可以出离生死。这就是道谛的四个行相。总共加起来就是四谛十六行相。

见到四谛十六行相就获得解脱，我们大乘也承认。小乘初果的时候，见到了四谛十六行相，所以可以获得解脱。见到了四谛一定可以获得解脱，完全可以承许。为什么此处把它作为辩论的主题呢？好像“见谛则解脱”我们不承认。不是我们不承许见谛则解脱，你见到了四谛一定解脱。为什么众生会迷惑，因为他对四谛的道理没有清楚地认知，对四谛道理有迷惑，所以他造业、轮转，没法获得解脱道，发不起出离心，无法修道。如果你见到了四谛的真理，当然就可以获得解脱。

在道谛当中，它就有空性，在苦谛之下，它也有空无我。无我就是没有人我，空就是没有我所。修解脱道的时候，如果要见无我，必须要见到粗大五蕴的空性，你才能真正地证悟到人无我空性，才能获得解脱。

所有修持获得阿罗汉果位的声闻，都是这样承许的。所以，一边寂灭的声闻，绝对可以获得解脱，因为他见到了空性，也不排斥大乘的空性，他见到了空性的一部分，虽然只是一部分，他必然知道要证悟空性才获得解脱。所以这个观点我们承许。

但关键是，前面讲的增上慢，他没有证悟四谛十六行相。如果真正证悟了四谛十六行相，就可以获得圣果。关键他是增上慢声闻，没有证悟四谛十六行相，认为自己证悟了。他没有见空性，认为根本不需要空性，而且认为自己已经见到了四谛十六行相，所以他提出了一个论式：“见谛则解脱，何须见空性”。我见到了四谛十六行相就可以获得解脱了，这里没有你们所说的空性，所以不需要见空性。

真正获得阿罗汉果位，见到四谛十六行相的人，他一定是承许空性的。本来证悟了粗大五蕴的空性，才能够证悟人无我空性。问题是增上慢声闻他没有见到，以为自己见到了，以为不需要见空性，他就说何需见空性。

至于四谛十六行相，他是怎么理解苦谛之下的空和无我呢？他认为这个无我，本来就没有我。而空性是什么意思呢？空性是把一个有的、本来存在的东西，通过修行之后，让它消失了、断灭了。

增上慢声闻认为，我都已经证悟了，见谛解脱了，我也没有见空性，根本没有破五蕴。其实这是他没有证悟空性才导致的。他以为的无我，我本来不存在。而对空性，他错解空性，

认为把本来是有的五蕴，全部都要没有。认为不需要见空性，见谛就可以了，这就是他出现问题的关键所在。所以，“见谛则解脱，何需见空性”，他认为根本不需要见空性。

小乘真正的声闻，虽然他不会真正的、广大的修持大乘空性，但是对空性本身不会排斥。以前上师讲空性的时候也讲，有些声闻、获得解脱的罗汉，也在佛的座下听《般若经》。但是他听了《般若经》不会起邪见，他把所有讲空的部分，全部按照他的境界，理解成小乘的空性。他证悟了空性，承许空性，也不会生邪见。但是增上慢声闻没有证悟，他以为自己证悟，所以就生起了邪见。他说不需要见空性。

而我们是空性作为修道的根本，所以必须要把这个问题辩清楚。如果你没有见空性，到底有没有解脱？对方认为，不证悟空性也可以解脱。但是我们则说，你不见空性，绝对无法解脱，所以开始辩论了。

壬二（答辩）分三：一、以教略说；二、以辩答广说；三、摄共同之义。

癸一、以教略说：

般若经中说：无慧无菩提。

大乘同他答辩的时候，直接引用《般若经》。《般若经》当中讲：没有般若空性智慧，是绝对没有菩提的。菩提有三种，声闻菩提、缘觉菩提、佛菩提。不管哪一种菩提，都需要证悟空性，没有无我空性，绝对没有三菩提的解脱。

空性是整个佛法的命根，如果整个佛法当中，没有空性的教义，就像一个人没有命根一样，变成尸体了，其他的根也不起作用。所有的佛法宗派，如果里面没有空正见，没有无我空性，就绝对不可能获得解脱。

因为要获得解脱必须要断烦恼障，烦恼障的因就是人我执。而人我执的直接对治是人无我空性。如果不修人无我空性，就断不了人我执，也就息灭不了烦恼障。所以，小乘要获得解脱，必须要修人无我，大乘必须要断所知障。所知障的因是什么？是法我执，对治是法无我空性。所以菩萨修二无我，而声闻修人无我。

所以这里讲，《般若经》中说无慧无菩提。我们直接引用佛在般若经当中讲的，没有智慧就没有菩提果。直接通过以教略说的方式，答辩对方说的“何需见空性”。我们说《般若经》讲，如果没有智慧，就没有菩提，所以必须要见空性。

癸二（以辩答广说）分三：一、不成立之诤辩；二、大乘教典成立佛说；三、修持胜义正道。

子一、不成立之诤辩：

首先讲“不成立之诤辩”，这里没有颂词，只有科判。“不成立诤辩”是什么意思呢？他说引用《般若经》没用，你虽然引用了，但是不成教证，因为《般若经》不是佛说的。

有一部分增上慢的比丘和声闻有这样的论调，他们说，其实所谓的大乘，尤其是以空性《般若经》为代表的大乘，根本不是佛亲口宣讲的。是佛涅槃之后，被魔加持的龙树、无著等比丘，以分别念造的。现在还有很多这样的论师，认为大乘非佛说。在那时候这些观点比较多，所以寂天论师有必要在这里安立大乘是佛说。因为《般若经》是大乘的，如果整个大乘都不是佛说，对一部分众生的影响还是很大的。

所以此处要辩驳。不成立之诤辩是对方讲的，他认为不成立。什么不成立呢？你的教证不成立，《般若经》不成立。因为整个大乘都不是佛说的，所以《般若经》不能成为可信的圣教。你不能引用教证来说无慧无菩提。他不承认大乘是佛说。既然如此，在他面前引用《般若经》就没有用了。

明明知道对方不承认大乘是佛说，为什么我们还要引用“般若经中说，无慧无菩提”呢？这是有必要的。他说，“见谛则解脱，何需见空性？”我们直接说《般若经》当中怎么讲。其实寂天菩萨很明确的知道，对方不承认大乘是佛说的，但他为什么还要引用？就是要把这个话题引出来。因为当时一部分众生持这种观点，所以要通过辩论的方式，来成立大乘是佛说。

有一部分大乘根基的人，他不会不承认大乘是佛说的。还有一部分决定小乘根基的人，或者增上慢，他不承认大乘是佛说。中间有一部分不定种性的人，分两种：大乘不定种性和小乘不定种性。大乘的不定种性，虽然现在可能学大乘，但是他的种性没有确定下来，如果遇到小乘的善知识，给他宣讲小乘法，他可能去学小乘了，这是不定的，这部分人是可以争取的。还有小乘的不定种性，现在虽然在学小乘，但是如果有大乘的善知识摄受，给他讲大乘的道理，他可以学大乘。

为了把大乘的不定种性确定下来，把小乘的不定种性学大乘，须要通过这样的方式来宣讲大乘是佛说，《般若经》讲的空性决定正确无误。同时也是为了遣除后人的疑惑。

当年寂天菩萨在《入行论》当中，讲了大乘是佛说的道理；龙树菩萨在《宝鬘论》当中，也有一段讲大乘是佛说的道理；弥勒菩萨在《大乘经庄严论》第二品成宗品当中，通过很多的教理，来成立大乘是佛说。我们试想，如果当时没有这几位大菩萨的智慧，现在出现大乘不是佛说的论调，我们有没有智慧去反驳，有些时候还是有点危险的。

尤其是善根不是很深厚的，种性没有完全确定的人，非常有可能因此退失大乘道。所以有必要了知大乘是佛说，《般若经》是佛讲的，无慧无菩提是正确无误。我们要证悟，获得解脱，先不说成佛，即便获得声闻阿罗汉，也必须要证悟空性，所以有必要在这里辩论。

对方说，大乘是魔加持的士夫，他们以分别念臆造的，不是佛亲口宣讲的。下面就通过广大的方式，辩驳它不成立的辩论。

子二（大乘教典成立佛说）分二：一、反诘。二、破彼回答。

丑一、反诘：

大乘若不成，汝教云何成？

如果按照你的观点，大乘不是佛说的，那小乘教又如何成立是佛说的呢？

他认为，大乘不是佛说的。我们没有直接去安立（大乘是佛说）。要成立大乘是佛说的的方式很多，反诘的方式就是其中一种。你认为大乘不是佛说的，那么小乘是佛说又是怎么安立的呢？我们引用他安立小乘是佛说的道理，来安立大乘是佛说的。这是一种安立的方式。

安立的方式有很多，《宝鬘论》当中安立的方式和这里不一样，《大乘经庄严论》当中，弥勒菩萨安立大乘是佛说的方式和这里也不一样。我们可以从三个大的侧面，来成立大乘是佛说。

我们看这里是怎么安立的。“大乘若不成，汝教云何成？”你们小乘教是佛说的，有什么根据？你不能说我没有根据，那不行。你要成立小乘教是佛说的，必须要有根据。这也是一种善巧方便。

丑二（破彼回答）分二：一、破教之理由；二、破佛说之理由。

破教之理由，首先是在教上面安立的理由，我们对他所讲的理由进行破斥，然后安立大乘是佛说。其次如果他是佛讲的三藏，这些都是佛说，就可以安立。要把他所讲的理由进行观察，进行分析，该破斥的就破斥掉。

寅一（破教之理由）分二：一、破是教之理由；二、破非教之理由。

针对教方面安立理由分二，是教之理由和非教之理由。什么叫是教、非教？是教就是讲，你通过什么样的理论安立小乘是佛的教言，我们也可以以同样的道理安立大乘是佛教。“是”是肯定。你以什么道理肯定小乘是佛的教言，我们也可以通过同样的道理，肯定大乘是佛的教言。这是是教的理由。

第二，非教，你以什么道理安立大乘非教，大乘不是佛说，我们也通过同样的道理，安立小乘不是佛说。

这是通过破的方式，并不是说小乘不是佛教。你要安立你的小乘是教，同样的道理，就要安立大乘是教；你认为大乘不是佛教，我们可以通过同样的道理，安立你的小乘也不是佛

教。破是破对方的观点，并不是破小乘教、大乘教，不是鱼死网破，我不成你也不成，不是这个意思，要破的是对方错误的观点。

卯一、破是教之理由：

我们反问，“汝教云何成？”他就要成立，我的教是怎么样成立的，小乘教是佛说，它有什么样的理由。我们要破是教之理由，通过破是教的理由，安立大乘也是同样的道理。他是怎么回答的呢？

二皆许此故。汝初亦不许。

对方说，小乘的教义是阿含等等，它是佛说的，因为辩论双方都承认。“二皆”是辩论双方都承许，我们俩都承认是佛说的，那就没有什么可辩论的。

这从表面上看没什么漏洞。但我们要看“二皆许此故”到底能不能安立？我们说，“二”字到底怎么样安立？是你们内部的二个人承许就可以吗？比如你的师父和你，你们达成共识：这是小乘圣教。是这种二者，还是说随便两个人就可以？你的“二”字是怎么样安立的？如果是第一种，内部两个人，你也承认，我也承认，两个人以上承认这是佛说的，那就可以了。

如果是你们内部两个人承许是佛说就可以的话，这对你来讲不成立。为什么？“汝初亦不许”，你刚生下来的时候，没办法成立是佛说。因为那时候，你还在玩泥巴、玩游戏、打水枪，什么也不懂，没有入佛门。你怎么知道这是佛说，你不承认这个。如果只是你们内部两个人承许，那你最初没有承认佛教，那是不是通过这个道理，那时候小乘不是佛说的了。因为你不承认，只是你师父承认。当时你还没有入佛门，你不承认的缘故，这时候小乘教是不是就不是佛说的了？

“汝初亦不许”就是这样的。他说，当时我是没有承认，但是长大以后，我进入了佛门，上师传给我传承，给我讲我们的教义，是当年释迦牟尼佛，在鹿野苑初转法轮，然后目键连、舍利子、阿难尊者、迦叶尊者，一代一代传下来。传下来就有传承，经典就摆在这儿。所以，我们通过这样的传承传下来，现在我和他不是都承许了吗？他说，当时虽然不成立，但是现在有理由成立。

何缘信彼典，大乘亦复然，

这两句是中观师的回答。你通过什么样的因缘，能够信任你们小乘的教义是符合佛说的经典，同样的道理，大乘也有传承。佛当年在灵鹫山、广严城、龙宫、天界等很多地方讲大乘法，然后文殊师利菩萨、弥勒菩萨、金刚手菩萨集结大乘的教义，在什么地方集结的，有什么人参加，集结了什么样的经典，然后是怎样弘扬的，龙树菩萨、寂天菩萨、无著菩萨、世亲菩萨，这样一代一代传下来。我们也有起源，也有传承，也有可靠的经典，所以“大乘亦复然”。

如果你说两个人承许，虽然当时不承许，后面的因缘承许了，我们这个道理也是一样的。我们大乘难道没有传承，没有一代一代的传下来吗？没有善知识告诉我们起信的因缘吗？我们也有。

二许若成真，吠陀亦成真。

“二许若成真”，这是第二个设问。前面我们说，这个“二”，是你们内部的自他，还是随便两个人，两个人承许就成了佛说，成了圣教，成了真理了。如果所谓的“二”，不是内部的自他，而是随便的两个人就可以，那随便两个人承许就成真实义的话，“吠陀亦成真”。吠陀就是外道，婆罗门教有四种吠陀的论典。外道徒有千千万万，随便两个人承许，有两个人一举手说：“我们承认这是真理，超过一切”，那不是成了真实了吗？

如果是随随便便的两个人，我们大乘的人也多得很。两个人以上承许，这是大乘的，举个手表个态，那就成了真理。你是这个根据，还是什么根据？

这里是从“二皆许”的角度，自他双双都承许。当然这是从承许的角度来讲。后面对方还要说：“这不一样。因为我们两个人（小乘自己）没有辩论，但是针对大乘，我对你有辩论”。这是反方面的第二个科判“破非教之理由”。

第一个科判是从“是教”的角度来讲，我们说你的两方承许，是你自己的两方，还是说随便两个人？不管哪种情况，小乘“是教”的理由，都可以承许。通过这个理由，比如说“何缘信彼典，大乘亦复然”，我们也可以。

“二许若成真”，第一过失是“吠陀亦成真”；第二个过失是“二许若成真”，随便两个人的话，那我们在大乘里，两个大乘人说这是佛说，那就成了佛说的。你通过什么样的道理来反驳我们呢？我们从是教的理由来讲这是一样的。

卯二、破非教之理由：

假如对方是小乘的增上慢比丘，我们是大乘的行者。那我问对方，你的小乘怎样承许是佛说的？他说，不是你也承认吗？我说承认，我没有辩论，所以可以承认。

反过来对方给我说，但是你们大乘不一样。大乘只是你自己承认的，我不承认，它有诤论的缘故，所以大乘不是佛说的。

前面对于小乘，我们两方面都没有诤论，大乘行者承认四阿含，小乘也承认，没有诤论。但是大乘有诤论。所以第二个科判就是从非教的理由，如果有诤论就不是圣教。同样的道理，小乘也不例外。

小净大乘故。外道于阿含， 自他于他教，有诤悉应舍。

“小净大乘故”，小乘者对大乘的教义有诤论。现在也有部分小乘行者不承认大乘。现在有些人，说自己是大乘人，也不承认大乘是佛说的。

小乘认为有诤论，小乘是辩论双方都承许，但是因为大乘有诤论的缘故，所以安立不了。这个颂词、科判的关键在哪里？是具有诤论的缘故，就不是佛说的，就应该舍弃。

我们把重点放在诤论上。如果有诤论的缘故就应该舍弃，外道于阿含有诤论——悉应舍，自他于他教有诤论——悉应舍。

什么是阿含？我们平时讲四阿含，阿含是梵语。有些翻译为教；还有翻译阿含是无比法，无与伦比的法，阿字是否定意；有些是流转，辗转传承的意思是阿含。其实是讲内道的经典，它有教的意思，无比法的意思，辗转流传的意思。小乘有《增一阿含》《长阿含》，还有《杂阿含》《中阿含》。通过四部阿含来安立整个小乘的教义，所以阿含就代表小乘的教法。当然由于这里是在辩论，因此阿含是代表小乘。

我们说如果有诤论，就要舍弃的话，那么外道对于《阿含经》，也可以说整个佛教，有没有诤论？肯定有诤论，外道对佛教的很多教义根本不承认。而且现在这么多不信佛的人，他都对佛法有诤论。按照你的观点推下去，有诤论就不是佛说的。那外道对你这个不是有诤论吗？那是不是“有诤悉应舍”呢？外道与阿含有诤论，是不是该舍弃小乘是佛说的观点？这当然是不成立的。

数论外道对佛法有诤论。因为他没有系统学习过，善根没有成熟，他不了知佛法的殊胜，当然就认为这不是真理。对方说，外道和内道的诤论，我们可以不管它。但是我们内道，内部没有诤论。

那是不是说小乘内部没诤论？第三句讲“自他于他教”。在小乘内部分为十八派，有自派就有他派。所以自他就是自宗和他宗之间，都把对方执为他教。“自他于他教”的意思，就是这样理解。字面上有点不好理解，就是小乘内部十八派，“自他”——自宗和他部之间，“于他教”——都把对方执著为他教。因为只要有自宗，其他的十七宗派就是他教。十八派当中，任何一派都有自宗，都有他教。所以，自宗和他派都把对方的教派执为他教。

但是声闻十八部内部都有争论。按照你的观点来讲，有争论就应该舍弃。刚才你说外道与阿含不一样，毕竟是内道与外道之间的争论，不能成为根据。我们说，既然外道不能成为根据，那你小乘的内部十八派怎么能安立呢？

有一个典故，讲小乘分成十八部。以前有个国王做了一个梦，十八个人拿着一块布互相撕扯，最后分成了十八块。梦醒了之后，国王就问佛，这个梦是什么意思啊？佛说，这块白布相当于佛教，十八块布就相当于在我涅槃后，我的教义要分成十八个教派。十八个人每人手里拿一块布，说明每一个教派都是佛法。

它是这样分开的。虽然都是佛法，但是内部的观点是不一样的。我们学《俱舍论》时，里面好多种宗派。比如说戒律的安立，对一个戒条的理解，有些宗派对这个戒条，安立的就松一点，那个宗派安立的就紧一点。对法衣的长度，有些说这个长度，有些说那个长度，有些说这么宽，有些说那么宽，有些说颜色应该这样，有些说颜色那样。不是都有争论吗？按照你的意思，有争就应该舍弃了。

科判中讲“非教”——你什么理由安立大乘是非佛说？对方说：通过争论的理由，来安立大乘非说。我们破非教之理由：如果你把争论安立成大乘非佛说的理由，那么同样我以争论的理由安立小乘“有净悉应舍”。你同样有争论的缘故，小乘也应不是佛说了。

这个道理我们再分析，对方到底以什么理由安立小乘是佛说的，大乘不是佛说的。当然大乘很清楚小乘是佛说，我们再怎么辩论，也不可能安立小乘不是佛说。只是说你的观点如果正确的话，那么小乘就不成佛说了。是以这样的方式，让对方认识错误，而不是真正要推翻小乘，我们以后就不承认小乘是佛说了，没有这个意思。

我们要成立大乘是佛说，而把对方认为大乘非佛说的观点一概推翻。所以这里不是针对小乘的教义，而是针对认为大乘非佛说的增上慢人的邪见。或者我们自己，虽然现在可能认为大乘的的确是佛说，但是如果哪一天，突然我们看到某些文章……现在都有，真的要找，找得到很多，我以前看过很多。

有很多似是而非的理由说大乘不是佛说的。他们认为净土宗，类似于印度的拜太阳神教，说是拜太阳神的，净土往西方拜太阳。很多人觉得大乘不是佛讲的，所以有些地方提倡原始佛教。其实原始佛教不原始佛教这些词，如果意义上没有错，倒没有什么。但如果你把原始佛教的词，用于简别大乘非佛说的话，那就全盘错误了。

如果原始佛教，没有诋毁大乘的意思，只是随便安立个名称无所谓。名称想怎么安立都可以，只要意义没有错就行。但是如果安立原始佛教的意思，是想要推翻大乘是佛说的这一点，就绝对不行。这里有很多道理，下面还要讲很多。

不管怎么样，对于大乘非佛说，如果我们以后遇到了这种观点，应该去坚定大乘是佛说。假设我们对大乘是佛说的观点动摇了，还怎么可能修菩提心、修空性见，怎么可能去行践菩萨道呢？有怀疑就绝对不愿意走。有怀疑了你还走啥呀？走也走不坚定，你走一下，退一下，走一步，退三步，这样的话，永远走不到终点。所以必须要通过方方面面确定大乘是佛说。

《般若经》是大乘佛说的一部分，所以《般若经》当中所讲的无慧无菩提是绝对正确无误的。如果你想要获得三菩提解脱，绝对要证悟空性。如果你只想在佛教当中，积累一点善根；只想在佛教当中，种下了一个解脱的种子；或者只想在佛教当中，种下一个间接解脱的因，你不学空性也可以。但如果你要真正想要证悟空性，真正解脱，获得声闻、独觉、菩萨解脱的果位，必须要学习空性、证悟空性，因为只有这样才能真正的获得解脱。所以空性是最接近实相的。

宣讲空性的经典，前面我们提到过，《金刚经》里说，什么地方有《金刚经》，什么地方就是佛塔。因为法的所诠义殊胜，能诠的经典也显殊胜。讲《般若经》的法师也尊贵，并不是法师本人有什么尊贵，而是所讲的法尊贵。所以本人就尊贵。

如果我们学空性，上师再再讲过，我们也讲过，听得懂，听不懂，要跟随自己的智慧、善根而定，但是如果你听了，它是缘讲空性的经典或者论典，你听完了或者哪怕听一堂课，它的功德和善根，和听其他的东西完全不一样。因为它是最接近心性，最接近实相的，所以抄写《心经》《金刚经》，听闻《金刚经》，念《金刚经》《心经》，听闻《智慧品》，去思维、去讨论、去观修，最接近心性的缘故，它功德非常非常大。

所以不管怎么样，就算听不懂，我们也要以一种获得巨大殊胜加持和获得巨大功德的心态，一定要把它听完。听完以后，它对我们的加持力和帮助非常重要，而且种下了以后证悟空性很殊胜的种子。有了这个种子，以后种子才会生根，开花结果，如果没有这个种子，我们可能获得解脱的路途就非常遥远，可能就比较漫长了。但是如果种下了这个种子，就会很快。

经典当中也讲过，当年文殊菩萨讲空性的时候，五百个人对空性生了邪见，在显现上也堕落了。但在后面佛授记这些人，很快可以从地狱解脱，之后很快就可以缘空性生起正见而成佛。所以空性有很殊胜的利益，虽然他暂时生邪见堕入地狱，但是因为缘的是空性法，所以解脱的时候，他的速度、力度也和其他的法完全不一样。

当然，如果我们听到之后，对佛说的般若经生起了信心，这个非常好。还有很稀奇的一点，汉地是菩萨所化，有大乘气象。当年达摩祖师的师父观察达摩祖师的因缘在哪里，他就观察汉地，在印度的东方，当时说震旦，也就是中国，有大乘气象。你去那里，肯定可以度化很多众生。后来达摩祖师来到中国，开始弘扬禅法，直到现在禅宗也是非常兴盛。

我们想说明的是，整个汉地就是有大乘根基的地方。虽然很多人不信佛，很多人不知道《金刚经》的意思，但他就喜欢抄写《金刚经》，喜欢读诵《金刚经》。尤其《心经》是最受欢迎的，基本上大部分书法家的作品中，都是要么抄《金刚经》，要么抄《心经》。不管信不信佛，反正就是这样的。很多影视剧当中，也说念诵“般若波罗蜜”，威力无穷，它也在宣传这些。所以，对于佛法，他多多少少有些信仰，从骨子里其实是很接近大乘空性的。如果说懂得，很多人都不懂，但是他就觉得好，《金刚经》好，《心经》也好。有些人说，送给你一本金刚经，他觉得得到宝贝一样。当然不是百分之百，但是很多人是这样。他觉得太好了，《金刚经》好像是很玄妙的，威力很大的。

其实汉地的很多人，他对大乘般若的体系空性方面，有一定的因缘。只不过，慢慢通过善知识的摄受，学一点点空性的道理，然后慢慢深入。禅宗顿悟成佛和空性有关系，净土宗实相念佛，法相宗是二无我空性，中观宗等宗派，其实都和空性有着直接间接的关系，密宗更不用说了。

般若空性就是一切万法的实相。如果我们能够接触它，比如抄写、读诵、讲解，哪怕仅仅给别人讲解《金刚经》中的四句偈，功德也是无量无边。如果你用七宝周遍大千世界，供养三世诸佛的功德，也不如讲一遍四句偈的功德大。所以，如果懂得的话，给别人讲一讲里面的意思，这种功德没办法衡量，非常非常大。

为什么这么大？因为它本身的所诠义很深，接近实相的缘故，所以功德巨大。有些人说，我现在没办法讲怎么办？没办法讲，你可以听，听闻的功德也很大。佛陀曾经讲过，一人讲法，另一人闻法，这是凡夫在有为法当中，所能做到的最大功德。如果有能力，你可以讲法，如果没有能力，你就听闻。即便在听法当中，也可以积累很大的功德。

一些道友认为听法是浪费时间，还不如直接去实修。但是我们有时过于相信自己的分别念，而不相信佛语。佛陀是遍知，佛是怎么讲的？没有说你一个人实修的功德有多大，而是说一个人讲法，一个人听法，这是最大的功德。

如果我们不相信佛语就另当别论，你相信自己的分别念，认为你的智慧比佛陀还厉害，那就没办法了。但是如果你承许佛的智慧，这些佛语就是以佛智观察所讲的。所以，我们千万不要认为听课就是在浪费时间。如果我们诚信因果、诚信佛语，其实闻法的功德非常巨大，

尤其是听闻般若体系的法，如果以后我们有因缘，就去听闻如来藏体系的法，这种功德非常大，不可思议。此处讲的是，如果我们听不懂，也要以清净心、欢喜心把法听完，这对自己的利益功德是不可限量的。

《入菩萨行论》第 163 课笔录

发了菩提心之后，我们一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》是改造凡夫自私自利的作意，令其生起大乘菩提心，并由菩提心趣向于菩萨行，最后获得佛果的窍诀关要，是趣入菩萨行为、修道的殊胜论典。所以，里面很多思想和平常人的思想完全不一样。如果按照凡夫人的思维看《入菩萨行论》，有很多地方是不可思议、难以理解的。

所以我们应该把思想提升到和《入行论》的思想一样的高度来看问题。这样的话，我们才能真正理解，菩萨是这样思维、这样对待众生的，我们的想法也逐渐地趣入菩萨行。如果按照自己的想法来理解《入行论》，就相当于把《入行论》的高度拉下来，而去和自己的分别心相应，这是错误的。如果通过这样的方式来学习《入行论》，可能学一百年、一千年，也无法让我们打破自私自利的作意。只有开放我们的分别念，往上提升到《入行论》的高度，我们的修行才可以真正进步。

论里的思想、颂词、科判，还有上师《入行论讲记》里面很多殊胜的窍诀，都是在宣讲菩萨如何思维的方法。首先需要改变的是我们的思想，因为《入菩萨行论》虽然是行，但是最开始的时候，它就是发心，首先从我们的心开始调整，心一旦调整，身语的行为绝对会跟随调整。如果刚开始的时候，只是着重我们的行为，而不重视我们的心，那我们的行为也坚持不了多久。原因在于没有一个更深、更核心、更根本的东西，作为我们转变基础的缘故。

因此，《入行论》最初一定是调心，心一调伏了，我们身语跟随就调伏了；如果我们的不调伏，身语虽然暂时调伏了，但是也没有办法长期地持续，或者虽然在身语上面有所转变，但因为我们的调心没有调伏的缘故，所以这种身语行为，也不一定真正是菩萨行，可能只是一种善行，或者表面上如理如法的行为而已。

《入菩萨行论》除了调伏我们的心从自私自利的状态，上升到开放我们的心，利益一切众生的心态之外，还有心的空性本质，这都要通过学习《入行论》来予以调整。

前面八品和最后第十品，主要是相应于世俗的层面，第九品智慧品，主要是讲到了胜义菩提心。或者说，前八品主要侧重讲世俗菩提心，第九品侧重讲胜义菩提心，第十品是把前面我们学习世俗菩提心和胜义菩提心的所有善根，回向成佛、利益众生，回向在修道的过程当中，没有任何的障碍，回向一切清净的教法常住世间。

前八品已经学完了世俗菩提心，第八品讲到了世俗菩提心增上的方便。现在我们正在学习第九品智慧品，是宣讲一切万法究竟的本性，或者在窍诀的修法中，指我们分别心的究竟本性，或是讲心性。平时我们讲观心性本空，因为一切万法都是心显现的，都是心的自性，如果能知道心的本性是空，当然也能了知一切万法是空性的。

或者按照修学的体系，首先了知一切万法是唯心所造，就像唯识宗的观点一样，一切外境是我们心识的自体，通过了知唯识，把外境破掉之后，只剩下心的自体。中观直接观心性本空，就能够了知一切的外境和自己的心识，其实都是空性。这样就相合了一切万法的本相。

法界的究竟自性是远离四边八戏的状态。现在我们的分别心，想这个，想那个，执著有，执著无，都不是心的本性。因此要通过中观的思想、道理、修法，来让我们知道一切万法的本性是如何的，再通过不断地修持空性，我们的心逐渐减少执著，最后就可以相应于远离四边八戏的空性，这就叫亲证空性、证悟空性。一旦证悟空性，就可以从凡夫成为圣者，乃至从圣者果位成就佛的果位。这是我们学习第九品的必要。

讲完这些，我们再看今天要学习的内容，主要还是在和小乘辩论。当然并不是针对小乘本身的辩论，而是有些学习小乘的人，或者有些不定种性的人，包括大乘的不定种性和小乘的不定种性。前面提到过，小乘的不定种性，如果受了大乘善知识的影响，他有可能发菩提心；大乘的不定种性，如果受了小乘思想的影响，有可能舍弃菩提心，趣入于小乘道。

针对不定种性者，或者针对安立空性的依据——《般若经》来讲，必须针对大乘非佛说的观点，予以观察、驳斥。并不是真正和小乘宗派的辩论，而是对不了知大乘密意的分别念来进行辩论。这些必须要了知，否则我们学了半天，最后就认为小乘不好，这样就错误了。并不是小乘不好，其实所有的大乘修行者，修学都是以小乘的修法作为基础。

宗喀巴大师在《菩提道次第广论》当中也提到了，所有的佛法都是成佛的方便，只不过有些是成佛的本体，有些是成佛的支分。成佛的本体就是大乘的菩提心和空正见，这是成佛的主要支干。但是除此之外，还有大乘道或者说成佛的支分。这些支分就是小乘的修法，小乘的修法也是成佛的法，只不过它是支分的，最终也可以成佛。比如修学小乘的人，通过小乘证悟了阿罗汉果，在阿罗汉境界中安住一万个大劫之后，最后佛放光、弹指让他出定。他从定中出来，发菩提心，趣向于大乘成佛之道。

阿罗汉成佛之前修的小乘道，表面看起来和成佛没有什么直接的关系，但是分别心很重的凡夫人，假如他没有经过小乘道的修持获得阿罗汉果的话，就不可能通过阿罗汉果，作为跳板，趣入到大乘道当中。有一些根机，他如果不经由小乘道，不趣向小乘道的修法，他是没有办法的。他直接进入大乘也不行，通过其他方法进入大乘也不行。如果舍弃了小乘道，他就没有办法真正趣入大乘道。我们拉长来看，他最终能够趣入大乘道，还是得益于他最初的时候修持的小乘道。

从这个角度来讲，小乘道也是成佛的方便，只不过不是直接的，它是间接的；不是主体，是分支。因此，整个佛法都是成佛的方法，只不过有直接和间接、主要和次要、主体和分支的差别而已。

我们最终要趣向于大乘，在这个过程中，也许我们对大乘的一些修法，感觉大乘发长远的菩提心，大乘不能自私自利，必须要一心一意为众生奋发，为众生服务，他觉得这样很累。他就想先趣入小乘。

佛陀在很多经典中讲，首先发了菩提心的人，舍弃菩提心趣向于小乘，其实是走了一条弯路。他不是走了一个直接成佛之道，本来大乘道是可以直接成佛的，但是他走了一条弯路。以前上师们在讲小乘和大乘差别的时候，也是这样讲的。比如我们要去一个地方，如果我们的目标是西边，那往西走就对了。但是有些人想走一条近路，他坐了一辆很快的车，或者坐上了飞机，用很快的速度到了东边一个城市。如果这样的话，虽然速度很快，但是目标是不正确的，是一条迂回之路。

有些人认为，我首先趣向于小乘，获得阿罗汉果之后，能够使相续当中没有我执，烦恼障也没有了。那时我再修菩萨道不是很近吗？很多人是这样想的。但是这恰恰走了弯路，虽然他很快。有些地方讲，小乘利根者三生就可以证阿罗汉，钝根者七生。如果三生、七生就可以得到阿罗汉果位，这个是更快了吧？快是快，就像我们坐飞机，以很快的速度从成都到上海，但是走的方向是错的，你是去拉萨、印度朝圣的，必须要往西方走。你说我速度很快，我一下子到某个地方，到是到了，也有利益，但是总的趣向是错的，走了条迂回之路。如果以后发现这不是最究竟的目标，你必须还要从东边重新回到起点，再往最终目的进发。

小乘道表面上看起来，没有我执，也是阿罗汉，有智慧，没有烦恼，好像是离成佛很近，但是很多地方分析过，这种道路是迂回之道，恰恰走了一条弯路。

在修持的过程中，有些道友想不通，就想应该首先取一个阿罗汉，然后在没有我执、没有烦恼的时候，这样成佛就快了。但为什么说是一条弯路呢？因为首先他苏醒的是小乘种性，

这在三种性当中是最低的。三种种性是小乘种姓、缘觉或者独觉种性、成佛的种性。在三个种性当中，菩萨种性是第一，缘觉种性是第二，声闻种性是第三。

如果我们要趣向于小乘果，首先苏醒的是最下等的种性，发心很小，在不断串习的过程中，他一直串习的是利益自己的心，然后不断的修练。而且小乘证道的根本，是要对整个轮回生起极大的厌离，若对轮回没有生起极大的厌离，没有很想脱离轮回的话，那他趣向获证小乘圣果的推动力是不够的，所以必须要有强力的厌世之心。

因此他在趣证小乘圣果的时候，他就反复串习厌世、轮回的过患，串习的非常深厚。当这些特别深厚，加上人无我空性配合之后，他就可以获得小乘的见道。从见道到无学道阿罗汉果之间，要通过见道预流向，到一果预流果。然后是第二果、第三果、第四果，这时候才到无学道。这个时候，他串习的力量是非常强的。得到阿罗汉果之后，还要趣入他认为的无余涅槃。在这个状态安住一万大劫。

最后通过佛菩萨的加持，他从定中出来，开始入大乘。入大乘的时候，是不是很轻松呢？在我们的想法中，他已经没有我执，没有粗大的烦恼，应该发菩提心很快才对。但是恰恰因为他追求小乘道的过程，把自我解脱的心熏习得可以说已经到了骨髓中，他极度厌世的心，还有自己解脱的心，他已经串习的非常强烈。

所以一进入大乘之后，反而就是这种习气，让他一发菩提心，就想到这个众生很麻烦，那个众生非常难度，他动不动就退。他这种反复进、反复退的过程，非常浪费时间，他的这种习气要花很长时间来对治。

以前上师讲《定解宝灯论》的时候，经常引用一个教证，有一个大乘的菩萨，如果从凡夫位直接入大乘，是从小资粮道开始；另一个已经获得无学道圣者的阿罗汉，他也开始入大乘，按照一般的说法，是从大乘的小资粮道趣入大乘。他们站在同样的起跑线上，一个阿罗汉，和一个凡夫的菩萨，都站在大乘的小资粮道，同时开始修菩提道。一个是无学道的圣者，一个是凡夫大乘种性的菩萨，同时开始修持，最后阿罗汉要比凡夫菩萨成佛的时间要慢四十九大劫。

这么多时间他在干什么？其实很长时间，他都在对治自己以前相续当中熏习的根深蒂固的自私自利作意，极度厌离轮回、极度厌离救度众生的心，他要反复去发大悲心。当他把这种习气丢掉了，把菩提心修起来之后，大乘凡夫菩萨已经往前走了很长时间。佛语就是这样讲的。

因此我们认为的很多观点，其实只是我们自己的想法。通过佛智慧观察的时候，直接入大乘，不退失大乘的菩提心，不要生起想要去趣入小乘的心，这是最快的捷径。而想要趣入小乘的修法，其实是一条缓慢之道。

在《大乘经庄严论》中，也有这样的教义。大乘菩萨生起大悲有十种对境，其中第九种就是小乘的行者，包括阿罗汉在内。（第十种是初学菩萨，第九种是二乘，以后我们有机会，可以介绍一下这十种大悲对境。）按照大乘佛菩萨的眼光来看，他是入了歧途的，另一方面是入了劣道。但是劣道和歧途并不是那种狭义的歧途，比如某某人失足了、犯罪了，不是这个意思，不是那种坑蒙拐骗的劣道。这种劣道相对于直接修持大乘道来讲是歧途，是迂回之道。菩萨发悲心的对境是这样的。

还有一种说法，如果是一个大乘的行者，舍弃了大乘菩提心趣入小乘，也是相当于入了魔道。有些公案也是说明了这个问题。比如一个菩萨发菩提心修菩萨道，发了菩提心之后，他最终会成佛，利益无量无边的众生。魔王就非常恐怖，就想给他做障碍。做什么障碍呢？让他不学佛法，退失佛法，对某些人来讲很困难，是不可能的。魔王怎么样让他退失呢？就让他去发小乘心，赞叹小乘的功德，赞叹小乘解脱的利益，赞叹寂灭涅槃的快乐，像这样，如果菩萨舍弃了大乘心，趣入小乘乃至获得阿罗汉果位，其实这也是着了魔道。

从这个角度来讲，速度就慢了，他本来是在高速的菩萨道上面修持，他的发心这么广大，哪怕发一念的心，做一个布施，他都能够直接间接利益很多众生。但是他一退失菩提心，这个利益就消失了。他如果不退菩提心，一刹一刹往前走，一天一天往前走，这个利益是不可限量的，利益的众生也是不可限量的。而且他可以很快成佛，但是这个利益也消失了。

发了小乘心，当然不是说一点不利益众生，但主要是针对自己的解脱而奋发，所以他的心是有局限性的，得到阿罗汉果位之后，最后他就入灭，入灭后也无法利益众生。所以当他再开始发菩提心的时候，实际上对自他尤其是众生的利益已经损失了很多。从这方面来讲，也可以说是波旬的一种伎俩。

以前的公案也是讲到，曾经有一个世友尊者，当时佛教要进行第三次结集，他想要参加，但是当时集结佛经的人，都是圣者阿罗汉。他当时还是个凡夫人。其他人就说：“如果你想要参加集结也可以，必须要证圣果。”他说：“证圣果很容易。”他就在地上捡了一块白土。“我把这个白土抛到天上，掉下来时我就可证圣果。”他就把这个土抛上去，抛上去之后，一直没掉下来，天人把这个土接到了，他说：“其实你不用这样的，如果不证圣果的话，在大乘道当中修行，可以利益无量无边众生，而且可以很快成佛。但是如果你发了想趣证小乘圣果的心，会损失很多自他的功德利益。”所以当时就没有许他证悟阿罗汉果。

虽然都是圣果，但是大乘和小乘比较起来，差别还是非常之大。从很多的公案、教证和比喻，都能说明这个问题。

在这个地方，为什么我们要竭力成立大乘是佛说？因为有些人就因为一些相似的论调，退失了对大乘的信心。以前我也看过当代的一些记载，本身有些修道者，对大乘还是有信心的，他发菩提心、大悲心，想要往生极乐世界。但是过一段时间，就听到一些大乘非佛说的论调。听说之后，刚开始他不以为然，但是听多之后，慢慢他就动摇了，最后他对于大乘非佛说，完完全全地相信了。他就认为大乘一定不是佛说的，是后面的人杜撰的。这就是活生生的例子，很快就可以看到退失的情况。从这个角度来看，非常可惜。

所以，针对那些大乘非佛说的论调，必须也要通过有力的教证、理证来进行辨别，来成立大乘的的确是佛说之语，有很大的必要性。

而这个地方，我们为什么要成立大乘是佛说？一切万法空性的根据是《般若经》。有些人说《般若经》不是佛说的，是龙树等被魔加持的这些比丘，他们杜撰、臆造的，是毁坏佛法的魔说。如果我们不把《般若经》安立成佛说的话，很多人就会通过这种语言，退失对空性的信心。如果退失了对空性的信心，甚至诽谤空性，那诽谤空性、诽谤正法的过失也是非常大，所以也有必要建立大乘是佛说。

《入菩萨行论》从造论到现在，相信无量无边的人都已经听过《入菩萨行论》的教言，也遣除了很多内心对于这方面的疑惑。还有比如弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》当中，也曾经专门有一品成立大乘是佛说。在《宝鬘论》当中，龙猛菩萨也用了许多颂词来成立大乘是佛说。这些教言流存在世间当中，可以帮助很多人遣除怀疑。现在我们也是有幸来学习，成立大乘是佛说的殊胜根据。我们知道之后，也可以把这种思想传递给其他人，帮助其他人对大乘建立信心，有很大的必要性。

前面讲到了“破非教之理由”，今天看第二个科判。

寅二、破佛说之理由：

并不是“破佛说”的根据，而是（只有小乘是）佛说之理由是什么，破除它。小乘认为，小乘三藏是佛说的，安立第一、第二、第三等很多理由。因为有三个理由的缘故，我们的教义是佛说的，这叫做佛说的理由。然后他说：“因为你们的大乘，没有这些一、二、三根据的缘故，大乘非佛说。”这叫佛说之理由，并不是“破佛陀讲”的理由，而是成立教义是佛说的根据，到底从什么方面成立是佛说。小乘说，我们三个根据，成立小乘是佛说。理由就是这个一、二、三，你们大乘没有这个理由，所以大乘不是佛说。

但是我们说：“我们理由也是一样。”所以破掉对方所承许的所谓小乘是佛说、大乘非佛说的理由。如果小乘是佛说的理由成立，那大乘的理由也是相同的；你们说大乘非佛说的理由成立，那么你们的理由也是一样，小乘也应该不是佛说的，理由是相同的缘故。

佛说之理由是对方的观点，成立是佛说的根据。小乘安立了是佛说的理由，我们要破掉它所说的理由。因为他要通过佛说的理由，来安立大乘非佛说，我们对这个理由是不接受的。因此我们要破掉对方所承许的佛说之理由，把理由破掉之后，大乘是佛说的理由，就可以真实的建立。科判的意思可以这样理解。

围绕科判的颂词有三颂。

若语入经藏，即许为佛语， 三藏大乘教，云何汝不许？

如果宣讲定学的语言，入于经藏，就是佛语；宣讲戒学的语言，出现在律藏当中，就是佛语；宣讲慧学的语言，入于论藏当中，这就是佛语。戒定慧分别对应经律论。我们的小乘很完备，所以这就是佛语。你们大乘没有这些，所以就不是佛语。

后面两句是大乘的回答，“三藏大乘教，云何汝不许？”在大乘当中也有戒定慧，对应经律论三藏，理由是相同的。既然你说因为小乘戒定慧可以对应经律论，所以是佛语的话，那么大乘的戒定慧也可以对应经律论，也应该是佛语。理由是相同的，你找不到不是相同理由的根据。

下面进一步分析。“若语入经藏”，这是小乘安立的是佛说的理由。“即许为佛语”是结论安立的理由是什么？“若语入经藏”。用这一句来包括其他的两句。

佛法的修持当中，是以戒定慧作为主要修学的学处。戒定慧叫三学，“学”是学习之处、修学之处。我们首先要学习戒，或者守戒，因为戒律可以止恶、修善，可以遮止掉很多我们的恶心和恶行。我们修持清净的佛法，如果相续当中一大堆罪业、恶业，修行是难有进步的。所以首先要以戒律来止恶防非，止恶防非是戒律戒学的很大功用。在这个过程中，制止了恶习，修持善法，就成了修习佛法的基础。

守了戒之后，还要有定，要有禅定、专注。如果你的心散乱，那没有办法修学佛法、闻思修行。为什么首先是戒，然后是定呢？因为我们通过戒律，防止了杀生、偷盗、邪淫等等很多恶行，我们的心就会安静、清净。想想看，如果我们一边疯狂的贪嗔痴，做很多恶业，一边我们要打坐入定，这是很困难的。所以就由戒而生定。

如果我们的心的散乱，老是入不了定，其实可以检讨一下我们的行为、戒律，要么可能就是哪个地方没有守持完全，或者哪个地方戒律取舍方面有问题，没有有效的遮止住很多的恶行。由戒而生定，如果你的戒守清净了，制止了很多的恶心和恶行，自己的心自然清净，恶业自然轻微，在这个状态当中，就可以产生禅定。禅定在前边第八品的时候我们也提到过。

然后由定而发慧。在你的心清净的基础上，才可以发起智慧。有基础的禅定，在听法的时候不能散乱，在思维的时候你要专注，修行的时候要专注，所以定有浅层次，有深层次的。深层次的定是当我们有了胜观，有了无我空性见，你要让它发挥作用，那必须要安定长时间，它的作用才大。怎样才能让无我空性胜观能够稳定，能够长时间安住呢？就是这个定。定可以让自己的心安住在胜观当中不散乱，作用就慢慢发挥出来了。由定而发慧，有了智慧就可以照破无明，就可以取证圣果。

修行者通过戒定慧三学趣入于圣果。宣讲戒学的是律藏，当然在家的居士，从别解脱戒讲，好像戒律无外乎就是五戒，觉得戒律很少。其实在整个三藏当中，律藏是一个很大的系统。佛陀专门有《毗奈耶经》等戒经，有很多的注释，相关很多的戒律，很大的一部分。宣讲戒学就是律藏所摄，宣讲定学的是经藏所摄，经藏主要是宣讲定学的。宣讲慧学主要是论藏所摄。

经律论也有不同的分法。比如，经藏就是佛讲的，这毫无疑问；律有的是佛讲的，有一部分是注释，是圣者造的；论藏我们认为是后面的菩萨或者弟子造的，这不是佛说的。但论藏是弟子造的，也不一定。为什么是不一定呢？其实佛陀所讲的一切经典当中，都有经律论，只不过阐释的不一样。比如佛陀阐释定学的就是经藏，阐释戒学的就是律藏。经典当中有没有阐释慧学的？当然有，那么阐释慧学的就包含在论藏当中。佛讲的也是有三藏的。

但是我们就按照一般传统讲下来，上师在讲记当中也是其中一种讲法。举例子的時候，把《俱舍论》《毗婆沙论》划在论藏当中，这是一种划法。弥勒菩萨在《经庄严论》中划分三藏时，说佛陀阐释慧学的部分，比如讲一切万法的自性、自相、共相，都是论藏。所以，佛经、佛语当中也有三藏。还有些是从属于三藏的。还有我们前边讲的，后面弟子所造的论典，属于论藏所摄，这也可以。两种不同的观点，都可以。

我们看“即许为佛语”，小乘的教典为什么是佛说的？因为小乘教典当中的定学，归入于经藏，戒学归入于律藏，慧学归入论藏，所以小乘肯定是佛语。这就是佛说的理由。

我们要破佛说之理由，也就是对方所说我们是佛语的三条理由——前边讲的戒定慧对应于经律论，一定是完整的佛语，而你们大乘没有。不过他只是不了知大乘而已。

下面我们回答：“三藏大乘教，云何汝不许？”，其实在大乘当中，也有戒定慧对应经律论的。比如宣讲定学的经典，这些有很多。宣讲戒学的也有很多，菩萨戒当中有禁止恶行戒、摄善法戒、饶益有情戒。这些戒学都放在律藏当中。而宣讲万法的自相共相，这一部分就放在论藏当中。经藏也有，大乘的经典比如《华严经》《法华经》都是佛说的；律藏，《菩萨戒》《梵网经》这些都是；还有论藏，比如《中论》《大智度论》这些都是论藏。

所以戒定慧对应经律论，这完完全全和你们小乘是一样的。定学收录于经藏当中，戒学出现在律藏当中，宣讲人无我空性、法无我空性的甚深广大法性，全部不相违于大乘论藏。

所以这也是一样的，“云何汝不许？”同样的理由，你为什么不许大乘是佛说的？应该承许。就像你们小乘承许佛语的三个理由一样，大乘也有这三个理由，完全一样，也应该承许。

回答完之后，对方认为有不同的地方。对方怎么讲呢？

**若因一不摄，一切皆有过，
则当以一同，一切成佛语。**

如果因为一个不摄于小乘的教义当中，整个大乘都有过失，反过来讲，如果有一个地方和小乘的教义相同，那一切都成佛语了。这也是一种同等的道理。

首先我们看对方在哪个地方不承许，他说：“从整体的角度来讲，似乎是说得过去。前边我们讲，戒定慧入于经律论，所以是佛语。你们大乘，也是戒定慧入于经律论，好像是对得上。这个我们就不深究，可以说得过去。但是细分还有问题。大乘里边和小乘有很多矛盾，有完全不一样的地方，所以大乘不是佛说的。

“为什么这样讲呢？小乘当中讲，你造了五无间罪，绝对要堕地狱；而且没有中阴无间堕地狱，要受报的。但是大乘说，五无间罪有的时候不用受报，可以忏悔清净。所以这完完全全不是佛说的。因为佛陀在小乘的经典中讲，五无间罪是最重的罪业，没办法忏悔的，肯定是要受报的。但是大乘的教典当中说，五无间罪不需要受报的，这样的也有。所以这个肯定不是佛语。

“还有，比如佛陀在小乘经典当中讲，一切万法都是无常的。但是大乘讲，报身是常住的，它不是无常的。三转法轮当中，如来藏也是恒常不变、常乐我净。本来小乘讲一切无常、苦空无我。现在大乘讲如来藏常乐我净。像这样，完完全全就是颠倒了，所以也不是佛语。小乘的经典中，五蕴是存在的，但是大乘的《般若经》当中，讲五蕴皆空。五蕴都没有了，把本来存在的法说成没有，那肯定不是佛语了。”

其他的还可以忍受，最不能忍受的就是万法空性这一点，众生是空的，佛是空的，苦集灭道也是空的，阿罗汉、有学无学的圣果是空的，烦恼是空的，智慧也是空的，什么都没有，什么都是空的。很多人就非常恐怖。其实他真正要反对的，还是主要反对空性，他对空性很难以理解。所以就认为大乘不是佛说的。

我们看“若因一不摄”，“一不摄”是说有一类不一样。虽然大乘和小乘有相似的，比如在禁恶行戒当中，大乘也承许要断恶业，也承许相同于小乘别解脱戒而实行。这方面取舍因果是一样的，但是有些地方是不一样的。因为有些地方不一样的缘故，大乘就不是佛说。

大乘就反过来观察，如果你的说法成立，因为大乘有一类观点，不摄于小乘的教义当中，所以“一切皆有过”，“一切”就是一切大乘，“有过”就是都不是佛语。

因为有很少的地方和小乘不一样，不摄于小乘当中，那就把所有的大乘全盘否认。如果是这样的话，大乘就回驳说，“则当以一同，一切成佛语”，那也应该因为有一个地方相同，所有都成佛语了。

一个地方相同的地方太多了，小乘自己也承许的，比如承许因果、皈依佛陀、修道。一个地方相同的话，那把你的论式反过来。相同的道理，如果一个有过失，全部都有过失；那么有一个正确，所有都正确了。有一个如果摄于小乘的教言，比如我们都承许释迦牟尼佛是我们的本师，因为这一点相同，所有的大乘全成佛语。是不是这样呢？肯定不是这样的。不是按照你们所讲的，一个有过全部否认，一个相同所有相同。

上师讲记中提到，我们在思维、观察的时候，这是一个很好的理论。因为不单单在以前，现在小乘对大乘也有辩论；从以前到现在，显宗对密宗也有辩论。上师在讲记当中也提到了，有些人说密宗当中的火供，和现在的婆罗门教的仪轨非常相似，他们也有，你们也有，所以你就是婆罗门教。通过这种道理，来承许密宗不是佛说的。

但是我们说，如果有一个相同，所有都是的话，那很多外道也承许行善，不杀生、不偷盗。比如伊斯兰教的教规，非常严格，不准邪淫，也不准喝酒。如果按照这样的方法，一个相同全部都相同，那佛法也成了伊斯兰教。

其实有些地方是相似，它的本质不相同。比如人，外表上看起来一样的，但是里面的发心，是安住什么状态？其实脖子上挂念珠的人，他不一定是佛教徒。平时手上不拿念珠，不经常拜佛的人，不一定不是佛教徒。所以，我们从表面上是看不出来的。他有皈依佛的心、有菩提心，他就是佛弟子，就是大乘的佛教徒。所以，我们不能因为有相同的地方，就非常武断地把佛法或密宗划在外道之中，这是非常不应理的。

以前小乘和大乘的辩论比较多，现在当然也有小乘和大乘的辩论，还有显宗和密宗之间的辩论，也是不少的。我们就发现一个规律，越往上见解越高，它的包容心就越大。如果我们站在大乘显宗的角度来看小乘，小乘的所有经律论，我们都承许是佛说。在承许大乘是佛说的时候，我们也承许小乘是佛说的。因为它的出发点更高，站得更高，它的包容心就越大。小乘没有学习过大乘，他对很多大乘的教义不理解。他就开始说：“只有我们是对的，你们的这些因为不符合我们的，所以你们都是错的。”

再往上走，密宗的见解、修行，它又更深、更全面，所以，它站得更高了。我们看真正学习密宗、对于密宗的教义接受的人，他对小乘的整个修法绝对是接纳的，承许是佛说，对显宗全都是承许的。发菩提心、如来藏、唯识宗，全都承许这些是佛讲的。所以站得越高，包容性就越大。密宗的修行者，如果真正学习到了密宗的教义，他对显宗大乘小乘所有的教法都不会诽谤。

但如果没有学习过这些，因为他很陌生、没学习过，从下面往上看，当然就觉得，这也和我们不一样，那个也不一样。他就有很多想不通，很多诽谤就出来了。

所以，我们应该多学一些比较高深的教法。其实这些大经大论对我们来讲，可以增长智慧，让我们学习到很多不同的深广观点，这很重要。如果自己的佛法智慧很深很广，他的包

容心实际上是非常非常大的。稍微一想，他就能想通这是什么道理。他就不太容易造一些诽谤正法的罪业。

宗喀巴大师他老人家也是在《菩提道次第广论》中说，听闻正法可以遮止无义，遮止罪业。这个罪业就是谤法罪。如果你听了很多，很深广的听闻了，智慧增长，你就可以了知正法和正法之间不相违的道理。如果你知道佛法与佛法不相违，互相圆融，你就不会诽谤，相当于没有造很严重的罪业。所以，通过闻法，可以遮止重大的罪业。

这里是通过同等理，来遮止对方所说的大乘非佛说的理由，这里是进一步讲的。下面是第三个颂词：

**诸圣大迦叶，佛语未尽测，
谁因汝不解，废持大乘教？**

“诸圣”是说一切的小乘圣者，以大迦叶为例的圣者，对佛语都没有完全的尽测，他们都没有完完全全地了知佛语的密意。怎么能因为你不了解，就说大乘非佛说，就可以废持掉大乘教呢？这是不可能的事情。

再进一步分析。对方有一个问题，他说：“即便前面你讲的这些都是对的。第一层意思是对的，第二层意思也对，但是如果《般若经》是佛说的，作为佛陀接班人的迦叶尊者，怎么没有讲这个？他怎么没有把《般若经》传下来？他怎么没有证悟空性的道理，把空性道理传下来呢？如果般若经真正是佛说的话，那他应该证悟，传下来才对。

“但是，迦叶尊者从佛陀那里接到传承，把教接下来之后，他入灭之前，传给阿难尊者，阿难尊者又传给优波鞠多、商那和修，这些圣者慢慢就传下来了，一直传到现在。传到现在之后，你看在我们的整个小乘教，根本找不到一点点《般若经》的影子。在我们的印象当中，也没有迦叶尊者证悟空性的记载。因为迦叶尊者没有证悟的缘故，所以大乘非佛说”。

针对这样的理由，怎么样观察、解释呢？“诸圣大迦叶，佛语未尽测”，有两种解释。第一种解释，虽然迦叶尊者是佛陀的接班人，他的智慧也是非常高深。但是他作为声闻弟子，对佛陀所宣讲的大乘圣教，也没有办法完全测尽，所以声闻弟子证悟不了广大的大乘空性，这也很正常。如果连迦叶尊者都没有尽测佛语，像你这样的，解释不了，没有办法想通大乘的空性，那更正常了。怎么能通过这个根据来废持大乘教，大乘非佛说呢？这是不可能的事情。

这里是第一层意思，连迦叶尊者都没有证悟，说明大乘非常的甚深，你说这不是大乘，怎么可能呢？如果你说它不是大乘，你必须了知它，才能说它不是大乘。但你是不是了知空性呢？你根本没有了知空性。

其实很多人在诽谤空性的时候，都是误解空性，不知道空性的真实涵义。如果真正知道了，它是怎样讲空性的，空性的空到底如何正确理解，了知完之后，不会有任何人诽谤空性，说空性不是真理。不可能因为你不解，就废持大乘。连迦叶尊者都不知道，那你更没办法了知，更没有资格去废持大乘教。这是第一个解释。

第二种解释，“诸圣大迦叶，佛语未尽测”，你怎么知道迦叶尊者没有证悟《般若经》所讲的空性？禅宗公案记载，迦叶尊者是禅宗的第一代祖师，他把禅宗传下来。在灵山的时候，佛陀拈花，迦叶尊者微笑，拈花微笑就是从这来的。佛陀拈花的时候，迦叶尊者完全通达了佛陀的密意，然后佛陀就把位置交给他，把正法眼藏、如来妙心传给了迦叶尊者。禅宗才一代代把佛陀最殊胜的密意，传承到现在。

按照小乘的观点，既然迦叶尊者证悟了，为什么不讲呢？证悟了不一定要讲，因为根基是不一样的。尤其是证悟了空性的圣者，智慧更为深邃。他知道在什么人面前可以讲空性，什么人面前不能讲空性。迦叶尊者对于具有根基的人，他就把空性的教义传下来了，对于一些小乘根基的人，就不传空性，也不提空性的名字。因为有时一提空性的名字，很多人都会

口吐鲜血而亡，根本接受不了这些。所以，对有些人不讲空性很正常。所以，证悟了不传下来，这也是完全可以理解的。

这个地方意思就是讲到，你怎么知道迦叶尊者没有证悟空性呢？非常有可能他已经证悟了空性，只不过你不知道而已。所以，对方的这个根据也是不能成立的。

子三（修持胜义正道）：

胜义谛的正道要开始修持了。

分三：一、未修胜义之过失；二、修胜义之功德；三、摄义。

没有修持胜义会有什么过失，如果修持胜义谛有什么功德。

丑一（未修胜义之过失）分三：一、未断烦恼不得涅槃；二、断烦恼亦不得涅槃；三、心灭亦再现。

未断烦恼不得涅槃，断了烦恼还不得涅槃，这是从不同的侧面讲的，不是自相矛盾。第一个科判不得涅槃，是说你不断烦恼，连暂时的涅槃——小乘的涅槃，你都得不到。第二个科判断烦恼亦不得涅槃，是说小乘的圣者，即便是断了烦恼，因为没有证悟圆满空性的缘故，不得究竟涅槃。第二个涅槃是究竟涅槃的意思，指佛的涅槃，他是得不到的。这里是说，如果不承许空性，就没有小乘的圣者可以安立了。

从另外一个角度来讲，小乘圣者虽然获得了暂时的解脱，但是因为没有修持大乘甚深空性的缘故，他没办法证悟最甚深的佛涅槃，所以“断烦恼亦不得涅槃”，就说明小乘的道不究竟。

第三个科判“心灭亦再现”，我们要讲它的背景，不讲背景的话，这个科判很难理解，后面再讲。虽然心暂时灭了，但是还会重新出现，因为它的因缘没断的缘故。

寅一、未断烦恼不得涅槃：

比丘为教本，彼亦难安立，
心有所缘者，亦难住涅槃。

按照小乘角度来讲，比丘是一切佛教的根本，但是这个比丘也难以安立。心有所缘的修行者，难以安住在涅槃境界当中。

再分析“比丘为教本”。按照小乘的教义来讲，比丘才是佛教的根本，因为佛教根本的戒律，他可以守持、传承下去。比丘是专门研修佛学的，一般来讲，比丘住在寺庙当中，长时间闻思修佛法，他对佛法的理解、修证，非常的甚深。讲解佛法、弘扬佛法、传授戒律，都是比丘来做。而居士，除了个别出类拔萃的居士之外，大多数都忙于世务，没有很多时间和精力参透佛教的根本。所以从这个方面来讲，真正住持佛法、弘扬佛法的任务是在比丘身上。所以，这个地方讲“比丘为教本”，是为佛教的根本。

但是按照你们的观点，小乘不需要证悟空性，“彼亦难安立”，比丘也很难以安立。为什么呢？上师在讲记当中也提到过，比丘有五种，名相或名称比丘，还有自称比丘、乞食比丘、近圆比丘、破惑比丘。第一个名相比丘，名字叫比丘，是不是比丘呢？比如我们把一个人取名叫狮子，藏区取名桑给（狮子），那是不是狮子呢？其实他只是名字叫狮子。印度起名字，有很多名字可以起，把比丘作为他的名字。这就叫名相比丘，他虽然名字叫比丘，其实不是比丘，是相似的比丘。

第二是自称比丘，自己说自己是比丘，但是根本没有受戒的假比丘，这叫自称比丘，虽然说自己比丘，但根本就不是比丘。第三是乞食比丘，因为比丘的意义有很多种，杀贼、破惑、乞食，里面有乞食的意思。外面的乞食者，他都有比丘名字的一分。乞丐、乞讨者、乞食者，他叫比丘因为他乞食，他有比丘名字其中的一个意义。乞食比丘是不是比丘呢？也是比丘，他是乞食者。但不是真比丘。

前面三者都是假比丘，后面两个是真比丘。近圆比丘是什么呢？他通过如理如法的羯磨仪轨，受了比丘戒，相续中有比丘戒的戒体，这就叫近圆比丘，他是有近圆戒的。近是接近，

圆是圆满、圆寂、涅槃，他受了比丘戒就接近于圆寂，接近于圆满。如果你不受比丘戒，不是接近圆满。

第五种破惑比丘，破掉了烦恼就叫胜义比丘，是真正的比丘。他相续中把所有的障碍都破掉了。当然，破惑比丘不一定是比丘的身份。比如有些沙弥，他也证得阿罗汉果，他已经破了惑，但他是沙弥的身份。这里也可以解释成，他既是近圆比丘，受了比丘戒，也是破惑的。真正能够住持佛教的，是第四种和第五种，最根本的还是第五种破惑比丘。因为他有修证，破了惑才能真正了知佛的密意。所以，第五种比丘安立成佛教的根本。

但是按照你们的观点，不需要证悟空性，那么绝对没有第五种比丘可得。“彼亦难安立”就是这个意思。为什么呢？“心有所缘者，亦难住涅槃。”如果一个修行人的心有所缘，有所执著，尤其是对我有执著，对五蕴有执著，就没法安住在涅槃状态。增上慢声闻讲：“有。我们承许证悟无我，我的心不住于我当中。”说是这样说，但如果没有证悟大乘所讲的空性，绝对得不到涅槃。

我们要观察，所谓的我，它的设施处是什么，依靠什么安立的我？其实是依靠五蕴安立的我。我是安立在五蕴上的，其实五蕴上并没有我，但是把五蕴的总集误认为有我，认为这个五蕴就是我。我安立在五蕴上面，那么要破掉我的话，需不需要去破五蕴？对方的观点是不需要破五蕴。因为我本来就没有，你只要把我破掉就行了，五蕴根本就不用动。完整的保存五蕴，但是我可以破掉。他是这样想的，很多人也是这样想的。

其实仔细观察，这是不可能的事情。不可能你的我破完之后，证悟无我的时候，你的五蕴还完整无缺的保存着，或者你对它的执著还完全的保存着。为什么呢？我们是依靠五蕴产生的我。虽然五蕴上没有我，但是怎样观察五蕴上无我呢？当我们把五蕴分开的时候，色、受、想、行、识，组在一起叫五蕴。只要把它分开就行了。

但是分开的时候，有时会把身体执著为我，这时必须还要分。因为完整的身体存在，他就可能把身体执著为我，他就有一个所缘，把我安住在身体上面，他认为身体就是我。所以我们还要观察，整体的身体还不够，因为我执还可以把身体安立成我的缘故。所以粗大的身体不破是不行的。

但一破身体，这就是大乘空性的一部分。到底哪个是我呢？是头？是手？还是脚是我呢？你说心脏是我，心脏的整体在这儿，我们把其他的破掉了，其他都不是我了，全部破掉了。那心脏是我。因为执著心脏是我的缘故，只要还有心脏，你就可以把我放在心脏上面，认为心脏就是我。

所以到了心脏还不行，因为还可以缘心脏执著为我，还要再破，再破一半还可能执著于我，还要破，破到最后无分微尘了，无分微尘上面不可能再执著我了。只要有一个最粗、最大的执著，他的心就能安住上面把这个执著为我。所以必须要破到最后，破到无分微尘为止。

小乘罗汉证悟的境界，一方面是证悟无我，一方面证悟微尘，胜义谛就是见微尘。因为他在微尘上面，没办法安立我了，它是最小的单位了，最小、无分、独立的单位上面是安立不了我的，我已经没有基础了。这个时候真正的干干净净的破掉了我。

色法是这样破掉，那心法呢？有时，我们把心执著为我，有时把意识执著为我，有时把感觉执著为我，我很痛。当粗大的感觉存在的时候，你还可以把他执为我，必须要把这个粗大的感觉破掉。破到什么程度？色法是无分微尘，心法就无分刹那，必须破到最细的心识刹那，在最细的刹那上面，才没办法安立我。所以必须要分分分，把粗大的心识分到最小。这就是中观所讲的空性，正在显现的时候，不存在实有。

受想行识都是这样的。有时我们执著意识是我，所以必须要把意识破掉。只要我们的心能够执著、比较粗大的时候，都可能执著为我，所以要一直破破破，观察到最细。观察到色法方面只剩无分微尘，心法方面只剩无分刹那，就没办法在最细的上面安立我了，这时你怎么找也找不到我安立的地方。没有我的设施处、安立处，我就再也找不到了。

真正要安住涅槃，要证悟空性，有所缘是不行的。有所缘是什么？就是比较粗大的，要是我们能想到的能摸到的，能够执著到的，比较粗大的东西，都可能成为我的所依、设施处。只要你还有所缘，我就能找到一个地方立脚。只有把它破到无分微尘、无分刹那，它就再也安立不了了。

如果你的心对五蕴还有所缘，绝对没办法证悟无我。没证悟无我怎么得涅槃呢？没得涅槃怎么破惑？怎么成立破惑比丘？怎么成立佛教的根本？所以“心有所缘者，亦难住涅槃”。只要你的心有所缘，你就无法住于涅槃。

对方说，我的心不缘我。这是不可能的事情。只要你不动五蕴的执著，我虽然在理论上破掉了，但是你的感觉就在这儿，五蕴的整体就在这儿。只要五蕴整体存在，我就能找到一个立脚的地方，它能够执著这个。只有把它立脚的地方破掉了，才能破掉我。因为我是依靠五蕴假立的，离开五蕴没有我，有五蕴就会有我，因此我们要是破我，必须要破五蕴。

破五蕴是对方不敢承认的，他认为五蕴是有，你不能破。我们说这就是中观所讲的空性，你不破掉五蕴，永远得不到涅槃，你的心永远有所缘。所以“心有所缘者，亦难住涅槃”。

为什么心有所缘者不能住涅槃？因为你的心一直执著在五蕴上面，就没办法证悟无我空性。只要有身体存在，只要有粗大的五蕴存在，就一定会在上面安立一个我执。

所以，我们必须观察分析，分析到最后，的的确确不存在安立我的根本，把根本完全破掉了，再找不到根本了，你再在上面修无我，就可以证悟无我，证悟无我不会再返回来。否则，虽然你在思想上知道了我不存在，我和五蕴是分开的，不是一体的，知道五蕴上无我，但只要五蕴还存在聚合体，我们的执著就打不破，还可以在五蕴上面重新生起我。所以，要破我必须破五蕴，把五蕴破到无分微尘、无分刹那，这时叫做没有所缘。

那时，无分刹那几乎缘不到了，那我怎么安立呢？我们这个我，相对来讲还是比较粗大的。只要我比较粗大，它的基础比较粗大，就一定能够找到执著、攀缘的地方。但是在无分微尘、无分刹那上面，为什么安立不了我？它们太细了，我们的心已经缘不了它了，上面安立不了我了。所以只有把法分到无分微尘无分刹那，才真正完成了对我的观察。证悟了无分微尘无分刹那，才能够真正证悟无我空性。

如果你的心不破掉五蕴，就绝对住不了涅槃，而破五蕴就是中观的空性。所以，未断烦恼也不得涅槃。断烦恼必须要空性来破对五蕴的执著，如果你不破五蕴，就不证悟空性，就不断烦恼，就不得涅槃。所以这里讲未断烦恼，不入涅槃。

这节课就讲到这里。

《入菩萨行论》第 164 课笔录

前面讲了未断烦恼不得涅槃。

寅二、断烦恼亦不得涅槃：

不得涅槃，是不得究竟涅槃的意思。虽然断了烦恼障，证悟了阿罗汉果，但是得不到大乘涅槃。单独依靠小乘道本身，没办法得到大乘佛果。

断惑若即脱，彼无间应尔，
彼等虽无惑，犹见业功能。

如果断除了烦恼，可以马上得到究竟解脱，那彼无间应尔。彼是指阿罗汉。得到阿罗汉果位的无间——同时，就得到了究竟解脱。彼等阿罗汉虽然已经没有烦恼，但还是见到他们显现业力功能。还要受报的缘故，说明他没有得到究竟解脱。

得不到究竟解脱，分好几个层次。第一个层次是从他们还有业功能的角度来观察的，当然这只是一种根据，最根本的根据还在下面。

对方的意思讲，虽然没有证悟大乘的空性，不学习大乘空性，也可以得到解脱。我们问，你的解脱是不是究竟解脱？如果是暂时解脱，相当于还是要承认大乘的空性。对方回答说，不是暂时解脱，这是究竟解脱。

这里辩驳的对方，基本上就不是傲慢声闻了，可以是傲慢声闻的观点，但是这里观察的是真实阿罗汉。前面说的增上慢阿罗汉是没有证得阿罗汉，以为自己证得阿罗汉，所以他觉得不需要证悟空性。但这里主要是说断烦恼不得涅槃，我们承许阿罗汉得到了解脱，但它不是究竟道。

究竟来讲只有一乘，没有三乘。在《入中论》最后，成立究竟一乘。但有些经论安立究竟三乘，声闻乘也是究竟的，只是得到声闻罗汉，他再没办法转入大乘了。还有究竟的缘觉乘、菩萨乘。究竟三乘，说一乘是有密意的。

但按照最了义的观点来讲，三乘的观点是不了义的，究竟一乘的观点是了义的。《法华经》等经典里面讲的是究竟一乘，究竟来讲只有一乘。暂时得到阿罗汉果位的圣者，都没有得到究竟的解脱，还需要入大乘，最后都成佛。这就是暂时三乘、究竟一乘的观点。

对方认为，我们得到了究竟解脱。当然，此处的究竟解脱是从小乘的道来讲。小乘的道有凡夫位，资粮道、加行道都是凡夫位。从见道开始到了圣者位，首先是预流向、预流果，下面第二果向、第二果，第三果向、第三果，第四果向、第四果，从有学道到最后阿罗汉道——无学果。无学果是小乘所承许的究竟果，走到这个地方再没办法走了。

他们认为阿罗汉就是无学果、最究竟的果。要得到这样的阿罗汉果，只要断除一切烦恼障就可以了，粗大的烦恼没了，烦恼障的种子也要断尽。如果把烦恼和烦恼障种子全部断尽了，断惑就解脱，他就可以获得最究竟的解脱。

我们说，如果断惑若即脱，彼无间应尔。

我们还要再讲一下对方的观点。对方说阿罗汉有两种，有余涅槃和无余涅槃。余是剩下的意思。他得到阿罗汉果位的时候，是得到的有余涅槃，然后再得到无余涅槃。余是剩下，剩下什么呢？他的烦恼已经断尽了，但是还剩下五蕴的身体，叫做有余涅槃。

按照他的观点，阿罗汉得到圣果之后，不可能马上入灭，在世间当中，还要度化众生一段时间。在生命结束的时候，他就抛弃五蕴，之后进入到无余涅槃当中。烦恼也没有了，通过以前的业产生的五蕴身体也没有了。所有的业功能、受报全部都没有了。这种纯纯粹粹、干干净净的涅槃，叫做无余涅槃，什么都不剩下。

彼无间应尔是什么意思？如果断了烦恼就已经是最究竟的解脱，“彼无间应尔”——阿罗汉得到有余涅槃的时候，因为他已经没有烦恼、烦恼障断尽的缘故，他得到有余涅槃的无间，或者第二刹那，他就应该获得最究竟的解脱。断惑如果就是解脱，当他已经断惑的第二刹那，他就应该显现最究竟的果位才对。

对方说，是啊，当他断尽烦恼障种子的时候，就已经获得最究竟的解脱了。我们说，他虽然已经破掉了烦恼，但是还没有获得最究竟的解脱。

怎么观察呢？就是“彼等虽无惑，犹见业功能”。这就是根据。彼等虽无惑，这些得到有余涅槃的阿罗汉——有余涅槃是说他获得了阿罗汉果位，还再用他的身份，在世间弘扬佛法、度化众生，还要住世一段时间。当他的寿命结束了，抛弃身体入到最究竟的寂灭境界当中，叫无余涅槃。有余涅槃和无余涅槃是这个意思。都是阿罗汉，都是圣者，但是有差别，一个还有身体、五蕴的存在，一个已经没有了，什么都不剩下叫无余涅槃。无余涅槃是对方所承许的最高境界。

如果断惑就解脱的话，应该在他获得有余涅槃的同时，就获得究竟解脱果位。他说，承许。

我们说，如果这样，彼等虽无惑，获得有余涅槃的阿罗汉，虽然已经没有烦恼了，大乘也承认他已经没有烦恼，贪、嗔、痴、嫉妒、骄傲，五毒、根本烦恼、随烦恼，三界的烦恼

都已经没有了，也没有烦恼障的种子，彻底断尽了。但是“犹见业功能”，还是见到他们有业力功能成熟的缘故，说明他还没有得到究竟解脱。如果他真正获得究竟解脱，应该没有业力功能成熟。但是我们看阿罗汉还有受报的。

上师在讲记当中，引用了两个例子，一个例子是讲目犍连尊者，目犍连尊者是阿罗汉，但是他属于有余涅槃位，还没有入灭。他由于以前的业力成熟，被遍行外道殴打，把身体打烂了。之后，舍利弗尊者把他的身体用袈裟包起来。舍利弗很悲伤，他说，这是我最好的朋友，连听到他死亡的消息，我都受不了，何况即将看到他入灭。所以舍利弗尊者提前入灭了。有些地方讲，他带着好几万阿罗汉一起入灭。舍利弗尊者入灭之后，目犍连尊者也入灭了。

他被外道殴打是以前的业。很多经论讲，在很多世之前，他还是凡夫的时候，有一次他的父亲和母亲坐在一起，当时他是一个很不孝的儿子，看到父亲和母亲坐在一起，生了很大的嗔心。他骂母亲，真该用棍子把你的身体打的像芦苇一样。他因为这句话堕入地狱，然后在五百世被人殴打，打成芦苇一样。这是最后一次。

为什么是最后一次呢？在很多经论，比如《俱舍论》中讲，得到阿罗汉果位之后，要从整个三界当中脱离，不再回三界了。所有以前欠的债，所有的业都要成熟，你不成熟是走不了的。在《俱舍论》中比喻，就像一个人，在成都借了别人三十万。但是要移民了，以后再不回来了，债主听说你要走了，不再回来了。那不行，必须要把债还完才能走。因为不还完，一旦走了之后，你再也不回来，向谁讨债去。

类似的，当阿罗汉获得了最究竟的果，在他入灭之前，整个以前在三界当中，他所欠下的债，都必须还要还。有很多阿罗汉受报的例子。因为永远不再回来了，所以所有的业都要成熟，这就是法尔力。没有谁在管这个事，操纵这个事，没有办法逃脱，法界因缘就是这样。如果你的业还不了，就没办法入灭。阿罗汉乐于受报，他没有什么烦恼，虽然承受业报会有些痛苦，但是他不像凡夫一样难以忍受。他们也想尽快把债还清，然后就可以入灭了。

目犍连是以前说了一句话，话说得很重。以前讲《贤愚经》，我们会对这些案例进行分析，里面的案例说明了很多道理。平时我们很不注意自己的行为，比如对自己的父母，本来父母对我们的恩德很大，但如果内心对他生嗔心，或者顶撞、辱骂、殴打，乃至杀死，杀死就是无间罪了，简直就是罪业滔天了。

目犍连曾经因为嗔心，骂了一句父母，真该用棍子把你打成像芦苇一样，就承受了连续成熟的罪业。这次是最后一次成熟，即便已经获得了阿罗汉果位，而且作为释迦牟尼佛教下神通第一的弟子。业力成熟的时候，前行中讲连神都想不起来，何况是通。没有一点神通，就像平凡的人一样挨打。

从这方面来看，阿罗汉已经没有烦恼，但还要显现业功能。上师讲记中有小驼背的公案，其他还有优陀夷的公案，莲花色比丘尼的公案，还有很多其他有记载的公案。

因此我们说，如果真正获得究竟解脱，为什么还要显现业功能？他不能再显现业功能了。如果他显现业功能，说明还没有获得究竟解脱。虽然断了烦恼，还不一定获得究竟解脱。因为真正获得究竟解脱，就不可能再有业果成熟。所以说彼等虽无惑，犹见业功能。这是我们对他讲的问题。

我们要知道这里的辩论焦点，这里已经不是大乘是不是佛说的问题了，那个已经辩论完了，这里讲的是小乘阿罗汉是不是究竟解脱。我们如果追求小乘阿罗汉果，最终得到阿罗汉果位之后，又怎么样？其实还不是究竟解脱，仍然还要重新入大乘。所以，不需要再走迂回之道，现在就确立修持大乘的决心，把大乘之道走到底。

这里讲暂时三乘，究竟一乘，而且要获得究竟一乘，你必须要修空性，不修空性就达不到这个目的，还是围绕着这个问题——修持胜义正道。辩论大小乘的问题已经结束了，已经在讲小乘的解脱道，是不是究竟解脱。

我们分析这个道理有什么用？其实用处很大。讲小乘道不是究竟解脱道，而且必须要修空性，才能获得究竟解脱，不仅和《智慧品》本身相关，还有我们自己相关。如果我们的心摇摆不定，有点想修小乘，比如现在汉地的寺庙当中，有些出家人、居士说，大乘道太注重说了，做得少。所以很多人就修学小乘的禅定、它的调心方法，很多人在学、在修。修一修、学一学不要紧，学点禅定的技巧没什么问题。但是如果在这个过程中，退失大乘的道心，是非常危险、非常可惜的事情。我们要知道小乘道绝对不是究竟解脱，究竟解脱必须要通过修持最究竟的空性才能够获得。

对这个问题，第一是因为有业功能的缘故，说明小乘不是究竟解脱。有些人就会想：如果是显现业功能，按照佛经当中的记载，佛陀不也是受报吗？佛陀有金枪马麦之难。佛陀有一次在化缘的时候，看到路上有一根檀香木刺，有一肘长。这根刺像有生命一样，挡在路上，怎么也不放佛走，显得怒气冲冲的样子。佛陀是遍知，知道这个情况，用神通离开地面，这根刺也跟着追过来了。

佛陀首先到了四大天王天，木刺也跟着追了过来，佛陀在四大天王天给众生宣讲业果不虚的道理；然后到了三十三天，木刺追到三十三天，佛陀在三十三天给天人宣讲业果不虚的道理；再往上走，到了夜摩天、兜率天、自在天、他化自在天，木刺一直跟着走。佛陀化现石头，木刺会把石头顶穿。这样一直不放。佛陀走了一圈，把业因果的道理讲完之后，下到地面，坐在一块石头上，把脚伸出来，木刺一下子就扎到佛的脚上。这是金枪之难。佛陀也是被刺扎了。

为什么会这样呢？佛陀以前当菩萨的时候，杀了短矛黑者。我们在《前行》当中学过，短矛黑者要杀五百菩萨，大悲商主用大悲心把他杀死了。佛陀说，这是我以前所受的报。

为什么要佛这样示现呢？当时有二十个人，想要去杀人，但是还没有动手。这时，佛陀显现了这个公案。示现完之后，他们看到了，感到很恐怖，像佛陀这样已经断尽烦恼的金刚之身，以前通过悲心杀了一个人，现在还要受这个果报。我们这样的凡夫人，如果恶心去杀人，果报简直是太大了。他们想，绝对不能杀。佛陀通过这样的方式，息灭了他们的杀心。示现金枪之难的原因是这样的。这是有必要的一种示现。

还有马麦之难。佛陀在夏安居的时候，一个国王承诺供养佛三个月的饮食，当时还有阿难尊者。然后国王下令，这三个月的饮食我包了，其他的老百姓不能供养。他下了命令之后，开始安居的时候，就忘掉了，老百姓不敢供养，他也不送饭。所以佛陀化不了缘，也没有吃的。当时有一个养马的，他把给马吃的麦子供养佛，佛陀便在三个月当中吃马麦。

当时阿难尊者特别伤心，他说佛陀这样的圣者，居然在三个月当中吃这个，他非常难过。佛陀说，阿难，你不用伤心难过。我早已经获得了佛功德，所有的饮食进入我的口中全部是美味，你不信可以尝一下。阿难尝了一颗佛陀钵里的马麦，的确具足百味，这样他才好受一点。但显现上，在一般人的面前，佛陀三个月当中以马麦为食。

三个月之后，佛陀和阿难尊者安居结束，要回去了，和国王告别，国王突然想起来，我曾经曾诺给佛陀供养三个月的饮食。他问佛陀三个月吃的什么，他知道自己曾经下了命令，不准其他人供养。阿难当时很生气，他说，因为你的愚蠢，佛陀三月当中以马麦为食。当时国王特别害怕，感到后悔而忏悔。佛陀说，这是我以前的业报，要不然不会这样。

这是佛陀示现因果不虚，有必要示现的。因为佛陀是把烦恼障、所知障的种子习气，断得干干净净才成佛的。虽然佛也有显现的受报，但纯粹是显现，没有真正业报。阿罗汉也承许佛陀是究竟解脱。佛陀这样显现，纯粹是为了利益众生。但阿罗汉不是示现，而是业报显现。“犹见业功能”，说明他没有获得究竟解脱。

佛陀还受过诽谤。曾经有个婆罗门女，诽谤佛陀怀了佛陀的儿子。她受到外道的指使，把洗脚的盆子绑在肚子上，外面用衣服挡住，到佛的法会当中。她没有称呼佛陀，而是说：“乔达摩，你倒是很自在啊，你不管我了吗？我怀了你的孩子，现在要生产了。你要给我提供

酥油和生活费。”当时很多弟子听了很难过，自己敬仰的佛陀有这样的事情。当时也是说的言之凿凿，好像真的一样。一些没有证悟、信心不坚定的人，感到非常难过，是不是真有这样的事情。

当时帝释天在佛后面，给佛打扇子，看到这个情况非常不高兴。他想，佛陀怎能受你这样的诽谤？他用天眼观察之后，用神通变成一只老鼠，钻到外道女的衣服里面，用牙齿咬断了捆盆子的绳子，然后盆子掉下来了。大家才知道这是个阴谋。佛陀讲受到诽谤的原因是在因地的时候，曾经诽谤过一个清净的比丘，所以今生当中也受到诽谤。

在共同根基者面前，佛陀也是会显现因果。因为这些事情以前曾经做过，虽然业已消尽了，但是他毕竟做过。在讲法的时候，为了让众生起诚信，佛陀用自己的例子来说明，以前造了这样的业因，即便是成了佛，也会受报。这纯粹是调伏众生的必要，是获得究竟解脱的功德显现。

谓无近取爱，故定无后有，
此非染污爱，如痴云何无？
因受缘生爱，彼等仍有受。

对方说，阿罗汉对近取五蕴没有爱的缘故，所以一定没有后有，不会再转生轮回，也就是获得了究竟解脱。

我们说，虽然没有染污的爱，但是非染污的爱，比如愚痴，为什么阿罗汉没有呢？十二缘起中，因受的因缘会产生爱，有爱就有取，有取会有有，有有会有生和老死。阿罗汉还有受，由受缘生爱的缘故，有爱就会有后面的缘起。说明他没有获得究竟解脱。

这里是究竟解脱，我们要知道。十二缘起是讲众生轮回的过程，轮回的前因后果，从无明到最后的生老死，有很多流转轮回的因缘缘起。

前面我们说犹见业功能，他说，这不要紧，虽然业报还没有完全消尽，但是在阿罗汉的相续当中，他没有近取的爱。

近取的爱是什么？在十二缘起当中，第八支是爱支、第九支是取支、第十支是有、第十一支是生、第十二支是老死。爱是今生当中的烦恼，今生当中我们有受，乐受、苦受、舍受，因为受就有爱。爱不是单纯的喜爱，对喜欢的东西有不离爱，一定要得到；对讨厌的东西有乖离爱，我不想要，讨厌、嗔心。

所以近取，我们可以理解成，它是投生后世最近的因、近取的因。今生当中，如果我们有爱，一定有取，有了取就会有有。能够投生后世有力的业，叫做有。就像一个孕妇，孩子快要生出来了的时候，很多因缘已经挡不住了。十二缘起当中的有，在图画当中，是用一个要生产的孕妇表示。所以这不是一般的业，是很强势的业，一定要投生后世的业，所以叫做有。

有了有之后，一定有后世的生，有了生，就会老死。所以，在今生当中，爱是很关键的，是一种烦恼、染污爱。不离爱和乖离爱，就是我对某个东西生了贪心，或者生起了嗔心，都是烦恼。

对方说，引生后有的根本因，在今生当中爱是最关键的，受不一定关键。十二缘起前面的几支，无明缘行，行缘识，无明和行是前世的因。识是今世投胎的心识，然后识缘名色，名色是在母胎当中，心识已经入胎了，名色就是受精卵。名色在母胎当中发育成六触，六触是他的诸根已经圆满，六触出来之后，就有了受。

圣者也有受，但是他没有爱，不会有不离爱和乖离爱，他虽然有受，但是不会产生烦恼。凡夫人因为有受的缘故，就有爱，爱可以引发取，因为有了爱，他就会取，会追求，追求就会造业。有了取之后，就会有有，有了有会有生，有生会有老死，开始流转。所以今生当中对我们来讲，最关键的是爱，虽然是爱、取，但是爱是最关键的。

对方的意思是说，虽然有业，但是他没有引发后世近取五蕴的因——爱。阿罗汉已经断尽了烦恼，不会有爱，也不会有取，不会有取，也不会有有，没有有，就不会有生，没有生，就不会老死，他永远不会再有生老死了。

为什么他不说受呢？他有受。“犹见业功能”，在被外道殴打，受报被杀的时候，阿罗汉也有疼痛的感觉，但是业功能有受不要紧。在十二因缘当中讲，今生引发后世的因，最关键的是爱。因为阿罗汉没有爱，所以定无后有，不会投生后世了。这一世入无余涅槃之后，他就解脱了。所以不会再有后有。

这个我们承认，三界当中的爱取有没有了，不会再投生三界。但是我们说“此非染污爱，如痴云何无？”染污爱是有烦恼染污的爱，非染污爱是没有染污的爱。犹如愚痴，阿罗汉为什么没有呢？对于愚痴，在注释当中讲到，阿罗汉虽然证得小乘无学道，但是他还不像佛一样，佛是遍智，阿罗汉会有一些愚痴。

比如在讲记当中讲的境不知因、时不知因、多不知因、细不知因，他还有一些不知，不知就是痴。比如境不知因，上师在讲记当中讲过，目键连尊者的母亲已经转生到某个佛刹土，但是他通过神通观察不到，为什么？因为境太远了，已经超过了阿罗汉的智慧，这种境不知因是一种痴。

还有一个公案，目键连尊者有一次在法会当中，听法的时候，受到佛的加持，他想观察佛陀的声音到底能传多远，突然生起这个想法。目键连尊者是阿罗汉神通第一。他运用神足通，顺着佛的声音飞，飞到铁围山，还有声音；然后飞到三十三天，声音还有；运用神通飞过无量世界之后，停在一个佛刹，他听的时候佛的声音还在耳边，清清楚楚。

当时在这个佛刹中，有一尊佛为很多眷属正在讲法，他们的身形很高大。当时目键连尊者在这个佛刹看到一座很大的圆形山，他在山上面用神足通奔跑、飞行。佛陀弟子看到，对佛说，有一只小虫现比丘相，在您的钵盂上面跑。佛陀说，你们不要轻慢他，他不是显现比丘相的小虫，他是很远的东方世界释迦牟尼佛的上首弟子目键连尊者。佛陀说，请尊者示现神通，我的眷属有点轻慢你了。目键连尊者马上显现大神变，现出很高很高的身体。

当时他观察到，佛陀的声音还能听到。能够到这么远的地方来，其实是佛的加持，通过他自己的能力，没有办法到这里。最后在显现上，他没办法回去了。因为来的时候，不是靠他的能力来的，而是通过佛陀的加持而来。佛陀知道他想观察佛陀的声轮到底有多远，也想给后学弟子一个很好的教育素材，就用神通加持他，飞到这么远的地方，依靠他的自力根本回不去。

他只好顶礼此佛刹的佛陀，说，怎么办？我现在回不去。佛陀说，你应该忆念你的本师。其实是告诉我们不要忘本，这里的佛陀虽然也能加持他回去，但是告诉他，忆念本师你就可以回去。他就开始对着来的方向，念本师释迦牟尼佛的名号，念了之后，通过佛神通加持他回到了原处。

所以，神通第一的阿罗汉，也没办法以自己的神通观察，他听佛陀的声音都听不到边际。我们觉得佛陀就在一个经堂里面讲法，其实佛的声轮无边无际、周遍法界。但是不要说阿罗汉有这种能力，即便观察佛陀声音的边际，也要通过佛陀的神通帮助，才能到达某个地方，也要通过佛陀的帮助，才能回得来。这就是境太远了不知因。

还有时不知因，如果时间太长，阿罗汉的神通也观察不到。我们讲过一个公案，佛陀和舍利弗尊者经行的时候，看到老鹰追一只鸽子，鸽子跑到他们的衣服下面躲避。躲避的时候，当佛陀的身影覆盖鸽子的时候，它便不害怕，停止了颤抖。当佛陀的影子过去，舍利弗尊者的身影盖过去，它又开始发抖。舍利弗尊者觉得奇怪，他问佛陀：我们相续当中都没有三毒，但您的身影一过去，鸽子就不怕，我的身影一盖过去，鸽子就害怕了。这是什么原因？佛说，虽然我们都没有三毒，但是从功德来讲，你还没有圆满。

佛陀让他观察一下，这只鸽子转为鸽子有多少生世了，以后又会怎么样。舍利弗用他的神通观察之后，告诉佛陀，八万大劫之间它一直是鸽子，再往前我观察不到。佛陀说，前面观察不到，你再往后看。舍利弗再往后看，八万大劫之后还是鸽身，再往后看不到。佛陀就告诉他，这是什么因缘，它是什么时候开始做鸽子；八万大劫之后，通过什么因缘发起求解脱心；再过多少年，发菩提心，怎样修道怎样成佛，把这些看得清清楚楚。所以时间太长了，阿罗汉因为无明的缘故看不到。

还有多不知因，种类太多。讲记当中讲，孔雀的羽毛上面有很多种颜色，罗睺罗尊者不能分析每种颜色的因，来源是什么。太多了，一个时间看不到。佛陀在一个时间就可以知道，所有颜色不同的起因是什么，各自的前因，一刹那当中完全可以了知。

还有细不知因。佛陀相续当中的戒蕴，无漏的戒体，舍利弗尊者等阿罗汉观察不到，这就是愚痴、无明。

说明阿罗汉没有像佛一样获得究竟解脱，内心当中还有某种染污。这种染污不是烦恼的染污爱，是非染污爱，在大乘当中叫做所知障。因为他对所知还有障碍，虽然烦恼已经灭尽了，但是所知障还没有灭尽。在小乘经典当中，没有所知障一词，而叫非染污爱。非染污爱与愚痴一样，肯定是存在的。从这个角度来讲，阿罗汉没有获得究竟解脱。

由受缘生爱，这是轮回的因果。一个凡夫众生，他在流转轮回的时候，首先是有受，比如我们有苦受、乐受。有受的缘故，再生爱，对苦受生起乖离爱，对乐受生起不离爱，对舍受是愚痴的爱。由受的因缘产生爱，由爱的因缘会产生取，然后就会有生老死，就开始轮回。

首先寂天论师讲由受缘生爱，讲到了十二缘起，然后再把话锋一转，转到阿罗汉上面——彼等仍有受，既然由受缘可以生爱，就会有取、有、生、老死。其实还是没有获得究竟解脱的意思。但是这里不要误会了，前面不是已经承许阿罗汉没有烦恼，难道还会像凡夫人一样流转吗？绝对不会。“谓无近取爱”，对方说没有近取爱、染污爱，但是我们说“此非染污爱”应该是有的。阿罗汉具有苦受和乐受的缘故，一定会有爱，但是他不会有烦恼，所以染污的爱不会存在，像凡夫一样流转生死是不会有。但是另外一种生死一定有。他还会有细微的生死。这方面是讲他有受，就会有爱，只不过这个爱叫非染污爱。

上师在讲记当中，提到了阿罗汉有无明习气地、无漏业、意生身、不可思议生死。我们要讲一下，因为这是很关键的问题。

我们首先看凡夫人是怎么流转的。什么叫无明习气地？无明习气可以理解成所知障，烦恼障的习气和所知障，都叫无明习气地，“地”是所依的意思，愚痴所依靠的地方叫无明习气地。首先有无明习气地，无明、所知障作为因；然后是无漏业，也就是在没有烦恼情况下，以圣者的身份所造的善法，叫做无漏业。这个业作为缘，因是无明习气地，因和缘具足了，就会有果，所以有了意生身。

意生身是无明习气地和无漏业因缘和合产生的果。意生身是一种身体，有些地方解释它是像意识一样的身体，也有解释它像意识一样，我们的意识可以随便转换，这个身体就像意识一样，它想有就有，想灭就灭，所以叫意生身。意生身是无明习气地和无漏业产生的果，从某个角度来讲，它是功德法的显现，但是从另一个角度来讲，它仍然是没有获得解脱的显现，因为它还有因缘，无明习气地为因，无漏业为缘，产生意生身。

意生身有生，身体产生，然后有不可思议的死亡。凡夫人的死亡是可思可议的，生老病死。但是圣者阿罗汉，他的死亡是不可思议的，虽然是不可思议的死亡，毕竟是死亡。所以意生身是生，不可思议的死亡是死。有因、有缘、有生、有死，说明他还没有获得究竟解脱。

无明习气地讲了圣者很微细的生死。对照圣者这四种，凡夫全部可以对应的。无明习气地是圣者相续当中生死的主因。无明习气地对应凡夫的是什么？凡夫投生的主因，不是无明习气地，是以烦恼作为主因。对应圣者的无漏业，凡夫是有漏业，有漏业作为缘，或者业作为因，烦恼作为缘，这种也有。有漏业作为缘，有了烦恼，因缘和合会生，会有果出现。

果的出现是什么呢？针对圣者的意生身，凡夫人通过因缘产生的果，就是我们的五蕴身体、血肉之躯，由烦恼和有漏业产生的。所以有了前面的因缘，一定有现在的身体。有了这个身体之后，就会有死亡。针对圣者不可思议的死亡，凡夫人的死亡就是可思议的死亡。

凡夫人流转轮回就是因、缘、生、死，有了因缘生死，他就在流转。圣者不一样，圣者没有烦恼、有漏业，没有五蕴的身体，也没有可思议的死亡。但是因为有所知障，以无明习气地作为因，无漏业作为缘，因缘和合，意生身作为他的生，不可思议的死亡作为他的死，这一套因果就是因、缘、生、死。

汉传佛教当中，把凡夫人粗大的生死，叫分段生死。一段一段分得很清楚。你这段时间是人，然后转成旁生，这叫分段生死，它是通过业惑控制的。圣者微细的生死，不是分段生死，叫变易生死。变易生死很微细，刹那刹那生灭，是变易的生死，不是凡夫粗大的分段生死。而且从某个角度来讲，无漏业、意生身都是功德。但是它毕竟是生死，很微细的生死。

这种生死在什么身份上有呢？圣者没有成佛之前都会有，阿罗汉、菩萨都会有无明习气地、无漏业、意生身，还有不可思议的死亡。这样的话，阿罗汉其实还是在流转，他的因没有灭掉。无明习气地没灭，无漏业就会有，因缘和合当然有果，意生身有了，肯定有不可思议的死，所以他还是在生死当中。

怎么样才能灭掉呢？其实他还没有获得究竟解脱，“彼等仍有受”，通过受产生的非染污爱还存在，非染污爱就是无明习气地，有了非染污爱、无明习气的因，加上无漏业的缘，就会有意生身的生，然后有意生身不可思议的死。

所以阿罗汉是不是究竟解脱，已经观察得很清楚了，并不是究竟解脱。对方说，我们不会再轮回了；我们说，分段生死是没有了，但是变易生死一定有，因此说明还没有获得究竟解脱。所以阿罗汉不是究竟解脱。

但是，菩萨不是一样吗？我们要知道，菩萨是有学道，菩萨的无学道是在佛位，已经断尽不可思议的死亡，没有变易生死。而且菩萨走的道路，是走在正确灭除无明习气地、无漏业、意生身、不可思议死亡、变易生死的道路上，菩萨正在修，而阿罗汉还没有开始，还要入大乘，接受大乘的教育、发菩提心。最重要的是要修空性见，只有修持大乘所讲的空性，才能获得究竟解脱。否则无明、非染污爱、愚痴，怎么灭掉？无法灭。

“因受缘生爱”这句话很深，而且讲的也很殊胜，如果我们看懂了，小乘不是究竟解脱的最根本根据就在这儿，有受就推出有非染污爱，有非染污爱，说明有无明习气地、无漏业、意生身、不可思议的死亡。

而凡夫人的爱、取、有、生、老死，凡夫人的爱取，相当于是烦恼，有相当于业，生是可思议的出生，老死是可思议的死亡。对照圣者，圣者有无明习气地，这是由受缘所产生的非染污爱，相当于爱取一样，虽然不是烦恼，但它是主因；无漏业相当于有；通过爱取有，产生了生——意生身，老死是不可思议的死亡。十二缘起从这方面可以对的上，原因主要是阿罗汉不是究竟解脱，还有变易生死，还有很细微的生死。只要还有细微的生死，就不是究竟解脱。这里一定要好好思考，它的内容还是很深很殊胜的。

寅三、心灭亦再现：

虽然它暂时灭了，但还是可以重新出现。

心识有所缘，彼仍住其中。

若无空性心，灭已复当生，

犹如无想定，故应修空性。

我们的心识有任何的所缘，它就会安住在这个所缘当中。如果没有空性的心，虽然暂时灭了，但是还会重新产生，就像外道修的无想定一样，最后还会出来，重新产生思想。因为空性是根本的对治法，所以要修大乘空性。

前面讲，有了无明习气地、无漏业，意生身和不可思议的死亡一定会存在。对方说，你说的有一定道理，但是忽略了一点。阿罗汉度过有余涅槃位之后，他就趣入无余涅槃。灭尽了所有的五蕴，身体灭尽了，心识也灭尽了。有些地方讲这是灭尽定，有的地方讲是无余涅槃。

这是什么概念？我们要知道，小乘所讲的概念是终极的解脱果，终极的涅槃。比如张三这个众生，他以前在轮回中流转了无数世，开始修道灭烦恼，首先是获得有余涅槃，然后是无余涅槃，在无余涅槃之后，相续当中所有烦恼、业消尽，他的身体消尽，受想行识消尽，什么都没有了，像虚空一样不存在了。张三这个众生，从今之后在三界当中彻底灭亡了，找不到他了，哪个地方也找不到他了。他就入灭了，究竟涅槃了。这里就讲了终极涅槃的境界，而且这个状态永远不会走出来。摆脱了一切痛苦，永远不会出来，张三已经没有了，这个众生就永远的消失掉了。

他说，前面你们说的无明习气地、无漏业、意生身，是在重新出生的情况下才有。现在这个人已经灭掉了，安住在虚空中，什么都没有了。那你说的无明习气地是谁的无明习气地，无漏业是谁的无漏业，怎么可能会有意生身、不可思议的死亡？这是和前面相关的问题，也需要解决。

按照大乘来讲，真正的无余涅槃，在小乘是绝对没有的，只有佛位才有。佛灭掉了所有烦恼障、所知障的种子和习气，灭尽之后现前佛智，凡夫人的东西都没有了，这叫做无余涅槃。小乘并没有无余涅槃，但是小乘持这种观点。

大乘说，小乘入灭尽定或者说无余涅槃，他能安住一万个大劫，可以说是一种休眠状态。因为小乘在抉择无我的时候，还留了色法上面的无分微尘没有破，心识上面的无分刹那没有破，他们自己也是知道的。他就是在这个状态如是安住。

当他安住一万大劫之后，时间到了，佛菩萨通过弹指放光的方式，让他出定，出定之后就重新出来、发菩提心。他所谓的永远安住无余涅槃，以佛的智慧观察，他最多安住一万个大劫，一万个大劫之后由于法性力一定会起定。佛陀会弹指放光让他出定，告诉他还没有获得究竟解脱，重新发大乘菩提心，修空正见等等，慢慢开始修大乘，这是大乘的观点。

小乘的观点就是讲不需要，入于无余涅槃当中，什么都没有了。我们说大乘观点，他们说小乘观点，各说各的，难以说服对方。所以这里用了一个理证来说明，“心识有所缘，彼仍住其中”。虽然他说这是无余涅槃，全部消尽了。有的地方说阿罗汉入灭的时候，他会跳入虚空当中，用三昧火把自己的整个身体烧尽，然后自己的心识完全灭尽，入于无余涅槃当中。他入灭的次第，有这样讲的。

在描绘佛涅槃的时候也是这样，首先进入初禅，初禅出来进入二禅，二禅出来入三禅，三禅出来入四禅，四禅出来入四无色界定——空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，从非想非非想出来之后，入灭尽定，然后从灭尽定出来，入无余涅槃。因为灭尽定是很微细微细的行为，几乎没有心的状态，他要入无余涅槃，一定要以灭尽定为基础，有这样的说法。

他说最后入无余涅槃，虽然是这样讲，但是我们说“心识有所缘”，只要你的心识还是有所缘，就仍然还住在这个所缘当中。所缘的意思就是执著。是不是还有执著呢？当然，他对无分微尘、无分刹那还没有破掉。从这个角度来讲他还是有所缘，而且他执著无分刹那、无分微尘的所知障没有破。所知障没有破，心识就有所缘，有所缘就是“彼仍住其中”。“仍住其中”就是安住于执著当中。

“若无空性心，灭已复当生”，如果没有通过修空性，把所缘和能缘寂灭掉——所缘就是无分微尘、无分刹那，能缘就是执著的心识，“灭已复当生”，虽然心识暂时灭了，但因为它的根没有断的缘故，一段时间之后，还是会重新产生，犹如无想定一样。

我们看无想定和这里讲的灭尽定，在《俱舍论》当中也讲了灭尽定、无想定。无想定是什么呢？人在欲界当中修无想定，无想定的状态是泯灭一切的心心所，他入到禅定当中，一切的心王、心所全部寂灭，没有一点点心的状态，叫做无想。不是我有一个心现在不想，而是连心识也寂灭掉。通过在欲界当中修无想定，他的果是生到无想天，无想天是一个无暇之处。

对于无想定，他入定之前有心识，出定之后有心识，中间这段时间没有心识，灭尽心、心所的状态。没有想了，在无想定的本体当中，没有心和心所，已经灭掉了。但是“灭已复当生”，虽然已经灭了，但是还是会产生。因为根本还没有灭掉，只是通过禅定，暂时性的把心灭掉而已，让它不再现形，不再起心动念。但是却没有断掉根本，所以“复当生”。当他起定的时候，心识又出现了。

他在欲界的时候修无想定，后来生到无想天，觉得我获得了究竟涅槃、解脱。在入定之前，他有一个作意，我要入到这个状态当中，然后入定之后，八万大劫之中不动，心不起灭掉了。八万劫之后，他的引业用尽。因为修无想定，算是一种善业。引业用尽之后，没办法再安住在寂灭的状态当中，所以他的心重新出现。为什么会重新出现呢？因为心的根本没有灭掉，只不过是压住了，或者通过某种技巧，让它不显现而已，不显现不等于已经消灭了根本。

所以就像无想定一样，“灭已复当生”。无想定不是内道的禅定，是外道修的禅定。这里用“犹如无想定”为例，因为小乘也知道外道无想定的前行、正行和后行是什么状态。无想定前后都有心，虽然中间没有心，因为根本没有断掉，还会重新产生分别念。这个比喻是清清楚楚的。小乘的修行者对于无想定，太清楚了。所以寂天菩萨用无想定做例子，犹如无想定一样，灭已复当生。

同样的道理，灭尽定也是一样的。灭尽定不是外道禅定，是内道的禅定。而且入于灭尽定，按照《俱舍论》的观点，必须要得三果以上。得到三果之后，是不来果位。得到了三果，才有能力入灭尽定。灭尽定的全称叫做灭尽受想定。是不是只灭受想？不是。是以灭尽受想来表示灭尽一切的心、心所，一切粗大和微细的心，心王、心所全部灭尽。灭尽定是当他入于禅定的时候，一切的心都不现行的。

有些地方讲，有些圣者在世间度化众生很累，他想要休息一下，会入灭尽定去休息。因为他的受想没有了，一切的心、心所都没有了，他的心不再现行，没有心了。而究竟入灭，到无余涅槃的时候，他通过灭尽定入无余涅槃。在这种状态中的确没有心，至少在他自己的状态当中感觉不到心，心王、心所都不存在。

但这是究竟涅槃吗？“若无空性心，灭已复当生，犹如无想定”，这里告诉他，为什么无想定的人会出定，因为他还有缘取，没有灭掉根本。它的种子在这儿，肯定会起定的。所以，中观师告诉小乘行者，阿罗汉的解脱不是究竟解脱。他虽然暂时入一万大劫灭尽定的时候，或入无余涅槃的时候，他的心的确不起现行，不会有受、爱取，什么都不会有。但这只是中间的状态，当他的状态过了之后，“心识有所缘，彼仍住其中”，还是住在有所缘的状态当中。

而他的灭尽定，不可能永远住下去。因为毕竟有所缘，是通过他的功德力方能安住一万大劫。但是一万大劫之后，佛陀通过放光、弹指让他起定。他一起定，心识就恢复。以前有受有取，无明习气地、无漏业还存在。有无明习气地的因、无漏业的缘，那起定之后，心识又恢复了，意生身也有了，意生身有了之后，不可思议的死亡也有了。所以还是处在微细的生死当中。

阿罗汉两种生死仅灭掉一种，很微细的变易生死没有灭掉。那如何灭掉变易生死？唯一的方法是修空性。“若无空性，心”，若无空性，如果你的心识没有空性的话，灭已复当生。就像无想定的心，没有空性摄受，虽然暂时灭了，但是还会产生一样。所以阿罗汉的心，因为没有空性摄受心识，虽然暂时灭了，还会重新产生。

而让心彻底不再产生的因是什么？就是空性。因为无明习气地的主因是所知障，要通过法无我空性来对治。人无我空性对治的是烦恼障，法无我空性对治的是所知障，是无明习气地的正对治。如果无明习气地的因没有了，无漏业也绝对不会有。或者无明习气地灭掉了，空性也能够灭掉无漏业。无明习气地和无漏业灭掉了，就不可能有意生身，没有意生身，就不会有不可思议的死亡。

所以只有佛才真正地灭掉了变易生死，连菩萨也有变易生死。但是前面已经讲到了，菩萨是走在正确的道路上，他正在灭。当他到了十地末尾，通过金刚喻定灭完之后，无间就会显现佛果，就是真正的大无余涅槃、究竟涅槃。这一切绝对是要空性才能圆满。

如果没有空性，心识有所缘，这个心暂时灭了，它还会重新出现。是不是究竟解脱呢？一定不是。如果想要获得究竟解脱，一定要修空性。这里讲，小乘解脱不是究竟解脱，用了很深的推理、很深的根据讲出来的。前面“犹见业功能”还是次要的，真正一步步下来，最后到这儿了。

我们说，你们最微细的执著用什么对治？最微细的执著只要还在，心识就不可能不缘，一定会有所执取。如果执著存在，一定会重新产生。还会有意生身，不可思议的死亡出现。而真正让它不出现的只有空性，完全对治掉无明习气地，把无分微尘、无分刹那、无我的执著破掉，把能够缘取的东西都破掉，把心识本身抉择为离四边八戏的空性，这时候没有任何所缘了。没有任何所缘，安住在空性当中。灭掉法我执之后，不会有所知障。所知障一灭，所有的无明习气地、无漏业、意生身，不可思议的死亡跟着灭，之后真正到达究竟解脱。

能够完成这一系列的只有大乘道的空性，空性是《般若经》讲的，所以《般若经》是佛说，而且《般若经》一定是获得究竟解脱的根本。阿罗汉修持了大乘空性的一部分。前面说过，粗大的五蕴是必须要破掉的，这是空性的一部分。破掉一部分，就得到这么大的利益，可以获得阿罗汉果位。虽然能得到阿罗汉果位，但还剩下部分的执著没破的缘故，他没有得到究竟果位。用空性把最微细的障碍破掉之后，才可以获得最究竟的果位。这时候佛陀智慧现前，心识就不会再产生，真正获得大涅槃的果位。“心灭亦再现”的意思，可以从这方面理解。

这节课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第 165 课笔录

发了菩提心之后，我们再一次一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》分为世俗菩提心和胜义菩提心两部分，前八品是菩提心没有生起令生起、生起之后不退失，在不退的基础上再再增上的内容，第九品智慧品是胜义菩提心如何增上的内容。

胜义菩提心是远离四边八戏、证悟空性的智慧。初地菩萨以上根本慧定的境界中，远离四边八戏、证悟法界的智慧，是真实的胜义菩提心。相似的胜义菩提心，是随顺菩萨入根本慧定的境界，抉择相顺的空性见解。这个空正见就是我们要学习的胜义菩提心。

胜义菩提心是讲一切万法的空性。而空性在不同的教义中有不同的理解。小乘理解的空性是以人无我空性为主，自续派理解的空性是以单空为主，唯识宗理解的空性，是在实有的心识上面远离二取的空性为主。而在《入行论》的智慧品中，不是讲一般凡夫人所认为什么都没有的空，也不是讲小乘的空，不是讲唯识、自续派的空，讲的是远离四边八戏的应成派空性。

因为应成派的空性，才真正抉择了万法的究竟空性。我们要修行、了知空性，首先要清楚空性的所缘，什么是对于空性正确的认知，怎么样准确地定位空性。如果我们错误地修持

了空性，我们以为的空可能是瓶子里面没有水的空，或者天空的空，房子里面空荡荡的空，如果缘这个空去修持，永远证悟不了空性，也不可能成为智慧资粮，成为成佛的智慧助伴。

我们要修空性，首先要准确地了知，到底什么是空性。只有首先认定了准确的空性涵义，才可以缘它产生定解，缘定解不断地串习，灭除相续中的烦恼。所以刚开始的时候，认定空性是非常重要的。现在我们学习，是要逐渐地在相续中树立对空性非常准确的认知。

针对凡夫人来讲，通过自己的分别念，难以真正地了知空性。无始以来在轮回当中，对于空，我们有着凡夫人自己的理解，或者受某些哲学家、外道的影响，都是在无始以来定义过、修行过这样那样的空。现在有很多人，在唱歌的时候，也是唱一切都是如梦如幻，一切都是空的。但这些不是真正的空性，真正的空性是远离分别念的。如果用分别念去定义空性，永远不是真正的空性。所以我们要知道空性，一定是远离分别念的状态。

既然是远离分别念，我们要去认知它，应该怎样做呢？真正的空性的确没法通过分别念认定，通过文字、言辞也没办法宣说，但是它大概的总相，可以通过比喻、教证、推理、例子，给我们指引一个大概的方向。如果缘空性的总相不断去串习，那空性的总相会慢慢变成空性的自相，最后真实的空性会被相似的空性引出来。

现在我们所抉择的是佛在《般若经》当中所宣讲的空性意义。龙树菩萨在《中论》当中，直接讲到了空性的含义，诠释了真实空性的标准定义，后来月称菩萨、寂天论师在各自的论典中，对于空性的认知都做了非常详尽的宣讲。虽然宣讲的方式、方法和侧面不一样，但是所诠的意义完全一致。

有时候我们觉得学习空性很困难、很抽象，为什么用这么多的颂词来宣讲空性的意思。因为我们相续当中的执著很多，对于空性有很多错误的知见。这么多的颂词、文字、推理，其实都是在打破我们相续中的种种实执。如果我们内心中没有实执，空性是非常简单的，不需要这些颂词，也不需要任何的推理，它本来就远离四边八戏，是非常简单的实相。但是因为我们的分别心过于复杂，所以必须要有一个复杂的过程，来打破复杂的分别念。

我们通过很多的学习、推理，知道空性之后，一看空性的文字，或者上师一讲空性，自己马上就知道了。这是非常简单的，不需要很多推理。现在我们用很多推理、例子，主要是针对我们相续中复杂的分别念，要灭除复杂的分别念，也要用比较复杂的过程。虽然空性本来很简单，但是我们现在的思想太复杂，根本没办法认知。因此只有通过这样的颂词和推理，把我们相续中的概念、错误的认知，慢慢都否定掉。

否定掉之后，最后这也不是，那也不是，所有都不是。这就是一种相似空性的境界。因为我们分别心没有办法再缘了，没有办法再执著了。能够被执著的法，以及执著的分别心本身，通过观察都是没办法安立的。前面颂词讲的“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭”，最后就可以达到那样的标准。

空性并不是在建立一个什么，所有的中观、般若体系，有一个共同的特点就是否定。它不从正面安立一个什么概念，而是把我们有的概念都否定掉，否定掉之后，就无限接近圣者的远离分别、远离四边八戏的境界。

因为真正来讲，空性不是分别念能够执著的，所以只要是我们执著的，都不是真正的空性。这里只有用减法，不是用加法，加这个、再加那个，最后得到一个什么。它是在减掉你的执著，这种执著减掉，那种执著减掉。

修习佛法的过程，其实就是去除染污、实执的过程。而染污和实执，有粗、中、细三大类。最初的执著，是耽著轮回的世间八法，对于这种最粗大的执著，可以用出离心的方式去掉。我们要趣入远离四边八戏的空性，这个最初的执著怎么办？要入门的话，可以通过出离心来看破轮回，生起出离，不执著轮回中今生和后世所谓的快乐，这用出离心就可以解决了。中等的执著是我们的自私自利的作意、我爱执，可以通过前面的世俗菩提心打破。

把这两个消除掉之后，内心中就剩下了我要解脱、我要成佛、我要为了利益一切众生而成佛，这种微细的执著。很微细的执著用空正见来消除，众生是无可度的，佛果也是无自性的。在《金刚经》开头说，我要发心度化无量无边的众生，但其实没有一个众生可度。这里讲到，哪怕是度众生的执著、想要成佛的执著，都是很微细的执著。

当然，微细的执著和粗大的执著，虽然都是执著，但是作用不一样。很粗大的执著轮回的执著，直接可以让我们轮回、堕入恶趣，感受无量无边的痛苦，这种执著是一种恶执著，无论如何是不能保留的。所以我们为了打破它，就要生起出离心。出离心是不是执著呢？出离心、想要解脱的心是执著，但是这种想要解脱的执著，可以对治贪著轮回的执著，所以这是以善执著对治恶执著。

然后是我为了众生而解脱。一个人解脱是不行的，因为你的量太狭隘了，所以我们说要利他，把自己的心胸展开。利他要通过修菩提心。菩提心是不是执著？我要为了利益众生愿成佛，“发心为利他，求正等菩提”，这是不是执著？利益众生是一种执著，求佛果也是一种执著，但是这种执著可以打破自己一个人解脱的执著。所以这也是以更高层次的善执著对治恶执著。

最后就是空性，空性比较相合于最究竟的实相，无限靠近实相本体，其实众生无所度、佛果也无所成，就是在这种众生无所度、佛果无所成的状态中，要度众生，要求佛果，这就是空性中的世俗谛、胜义谛的见解。这样把粗大的、中等的、微细的执著都剪掉了，当我们的不执著任何法的时候，就是远离四边八戏、没有一切可执著的状态。菩萨入根本慧定，就是安住于这种状态。

现在我们是随顺于菩萨入根本慧定的境界来决择空性正见，一切万法的法性到底是如何的？我们现在的分别念太粗大了，直接安住是不可能的事情。所以用我们的思想可以接受的方式慢慢去了知。虽然是用我们的分别心，去决择远离四边八戏的空性，好像是很矛盾，但这也是一种过程、方便。我们可以用分别心，去决择类似于菩萨根本慧定的境界。再通过观察得到的空正见，缘自己的心，去观修心性的本空，我们越观得多，执著就越弱。最后当观空性的力量很强大的时候，就可以冲破分别念，过渡到圣者无分别念的智慧当中。就是通过这样的方式来打破执著。

我们前面讲二转法轮、中观的体系当中，它几乎没有建立，全是遮破。我们在学空性的时候，后面还要遇到很多类似的情况。反正我们要记住一点，中观所讲的都是遮破，它用的方式方法就是遮破。当然最终来讲，在胜义谛的本性中，无破也无立。但这里是通过观察进入空性。在中观自空的体系当中，就是通过遮诠的方式，来表示空性。执著这个，这个也不是，执著那个，那个也不是。最后所有能够被我们执著的东西，全部否定完了，这个本体就是空性。没有任何执著的境界，就是空性，要证悟这种自性。以上是讲了修持胜义菩提心总的一些内容。

之前讲了不修胜义谛的过失，下面讲修胜义之功德。

丑二（修胜义之功德）分二：一、成办二利；二、断除二障。

功德分为两类，第一成办二利——证德；第二断除二障——断德。在佛法当中，就是断和证的体系。要断除障碍，用什么去断？用证悟空性，证悟功德。当然证和断，它是同时的。如果生起了某种证悟，肯定有某种断；断除了某种障碍，肯定是证悟了某种功德。所以这是两个侧面，一个是得到成办二利的功德，第二是可以断除烦恼障、所知障。这是从两个方面归摄修持胜义谛的功德。

寅一、成办二利：

为度愚苦众，菩萨离贪惧，
悲智住轮回，此即悟空果。

为了度化愚苦的众生，修空性的菩萨离开对轮回的贪欲，也离开对轮回畏惧，通过他的大悲和证悟空性的智慧，住在轮回当中利益有情。这是证悟空性的殊胜结果。

为什么会出现这个颂词？因为有些人担心，如果一切都是空性的，如果菩萨证悟了空性，由于很多人对于空性认知错误的缘故，认为空性就是什么都没有。他认为即便菩萨证悟了空性，其实什么都得不到，什么都没有，那你安住在什么都没有的状态，怎么去利益众生呢？没有办法利益众生。如果是这种观点，我们应该怎么样去打破呢？

其实包括我们自己，对于空性的理解如果不是非常深刻的话，也会产生类似的分别念。所以寂天菩萨在这里，针对这个问题做出了回答，证悟空性有没有结果，结果是什么。这个颂词完全符合大乘的思想，大乘的思想无外乎是大悲和智慧，或者方便和智慧。大悲心和智慧是整个大乘的精髓，所以智悲就代表整个大乘，在这个颂词当中，就体现了大乘核心的根本精神。

“为度愚苦众”，大乘是度化众生的，以利益众生为终极目标。以前我们分析过，菩萨也是利益众生才成佛，如果对众生没有利益，他不会选择成佛，自己成佛没有任何意思。菩萨发誓成佛，修持菩萨道，也是为了利益众生而服务。

“为度愚苦众”——他为了度化愚苦的众生。愚是愚痴，是指不了知一切万法的空性。在《广论》当中讲，众生的愚痴不外乎是两类，业果愚和真实义愚。业果愚是对于业因果不了知。对造善法和造恶业的果，对业果规律本身有一种愚痴，所以叫业果愚。现在很多众生都安住在业果愚中。对于业果不了知，他就会造罪，也不会摄善法，这叫做业果愚。

还有一种是真实义愚，对真实义的愚痴，不了知无我，也不了知空性。真实义愚是根本的愚，是一种深层次的愚。业果愚是在真实义愚的基础上产生的。众生有真实意愚，没有办法解脱轮回；有业果愚，他就会在轮回当中频频造罪，频频受苦，所以叫做愚。通过愚痴一定会引发苦苦、变苦、行苦三大苦，人道当中的生老病死、爱别离、求不得等等一系列的痛苦，都会引发。

众生处在愚痴、痛苦的状态，菩萨知道了众生的状态，开始发心，修菩萨道，然后菩萨观察，怎么样才能利益众生。如果自己是个凡夫，是利益不了众生的，所以必须要成为圣者，最好是成佛，以佛的身份，才能够最好的利益众生。所以菩萨发誓成佛。但是成佛需要什么？像下面的颂词讲的，必须要断除障碍，断除自己的分别念，安住空性。断除障碍的根本就是修空性。想要度化众生，必须要以修空性作为自己的根本修法。他就开始修空性，然后证悟了空性，就是“菩萨离贪惧”。

贪和惧其实是分别针对两类不同的补特伽罗。贪主要是贪著轮回，谁贪著轮回呢？一般的世俗之人、凡夫之人贪著轮回，因为他看不破轮回，不知道轮回的本性是无自性的，是空性的、无常的。他认为轮回是实有的，是可以得到的，得到后可以遣除痛苦、获得快乐。所以凡夫人非常贪著轮回。

惧主要是指小乘的修行者，小乘修行者不贪著轮回，但是他害怕轮回。因为非常害怕轮回，所以拼命精进的修法，想迅速地、彻底地从轮回当中获得解脱。他对佛陀制定的戒律非常的爱护，因为他知道一旦失坏了戒律，基本上丧失了出离轮回的机会。所以他对佛陀的教言是非常尊重的。为了自己迅速离开轮回，他不能造业，而且守持各种各样的戒律。通过非常强大的对轮回的恐怖之心，他就精进修道，一旦入道，最后获得证悟之后，因为内心中对轮回的恐怖心，他像菩萨一样发愿长久住在轮回中，不断的投生到轮回中度化众生，他是没有这个愿的。在入无余涅槃之前，他还可以做少量度化众生的事业，但一旦入于无余涅槃，他的意思就是永远和轮回告别了。不管轮回当中，再出现什么事情，和我无关了。张三李四这个有情从轮回当中消失了，彻底没有了，他对轮回是非常恐怖的。

但是“菩萨离贪惧”，主要是悲智来进行安立的。菩萨对于轮回没有贪欲心，为什么没有贪欲心呢？因为他通过智慧完全照破了轮回的本体。轮回的本体在世俗来讲，就是不清净无常

苦空无我，胜义谛来讲，是无自性、空性的。它没有什么可贪著的。它本来就是假的，本来就是不存在的。所以对于轮回的状态，他不会贪著，但是他也不会畏惧。从一个角度来讲，他悲心很大、很强烈的缘故，所以虽然知道轮回的自性，但他不会舍弃众生。

通常讲的是，因为他有智慧的缘故，不耽著轮回；因为他有悲心的缘故，也不畏惧轮回，他会转生在轮回当中，不舍弃有情。但是根本来讲，就是智慧。如果有了空正见，有了证悟空性的智慧，他对轮回当然不贪著，因为前面已经讲了，已经完全了知了万法的究竟本体空性，他不会贪著；也不会畏惧，有什么好畏惧的呢？这个轮回就是空性的，无自性的。

对于无自性的轮回，所谓的痛苦都是假相。尤其菩萨安住在空性当中，他在看这些让我们畏惧的东西的时候，他没有什么畏惧的。其实畏惧是来源于不了知，不了知就会畏惧。我们进入一个陌生的环境，自然而然就产生一种畏惧心，有点害怕。或者进入一个黑山洞，这个里面有什么东西啊？自己就有点恐怖。或者进入个没开灯的房子，就有点害怕。为什么害怕？因为不知道里面有什么，所以就会害怕。但如果知道这里面有什么东西，我就不怕了。

菩萨也是这样，他知道轮回是怎么回事，知道这一切都是假相，对于轮回的根根底底了知的清清楚楚，没有什么可以害怕的了。他住在轮回当中也不会害怕，因为有证悟的智慧，轮回当中所有的痛苦也不会伤害到他。因为证悟了空性的缘故，一切的愚痴不会存在，非常安乐。通过修空性的缘故，了知痛苦无自性，痛苦是业引发的，他可以通过空性的力量，消很重的业。所以，当证悟空性的时候，须弥山王一样的罪业立刻消失了。他证悟空性了，没有什么可以怕的。他可以常住轮回当中，没有一点点的恐怖。这完全来自于胜义空性。

当然有些地方说，悲心住于轮回，这是一样的。我们只不过是从不同的侧面来讲，智慧出于轮回，大悲住于轮回，大悲和智慧好像是两个法，但其实不是两个法。在菩萨相续当中的大悲和智慧是无二无别的，一味一体的。尤其是因为他证悟了胜义菩提心、空性的缘故，他的无缘大悲就生起来了，这种无缘大悲和证悟空性是同时的。

在菩萨的境界当中，大悲就是智慧，智慧就是大悲，二者之间没有任何差别。现在对于我们来讲，修大悲是缘众生，修空性就是一切无自性，这是从我们分别念的角度来讲，二者之间的体性是有差别的。但是菩萨相续当中，他的大悲和智慧无二无别，一味一体的。因此，菩萨的大悲离不开智慧，智慧离不开大悲。因此说“悲智住轮回”，大悲离开轮回也好，大悲离开畏惧也好，或者说智慧离开贪欲，智慧离开畏惧，都是一样。

但是因为《智慧品》主要是宣讲空性的功德，尤其是此处讲修胜义之功德。修胜义之功德是讲，如果菩萨证悟了空性，他就可以住在轮回当中。不但不会像对方有实宗所讲的那样，证悟了空性了，你什么都不管了。众生是空的，救度众生的事业也是空的，既然是空的，我什么都不做了。这是因为不了知空性，他会这样想。真正了知了空性的，尤其是证悟空性的菩萨，不会像有实宗所担忧的那样，一旦证悟空性，就会中断菩萨的事业，不但不会这样，反而因为证悟了空性，利益众生的能力就更大了。

因为现在对我们来讲，对于初发心的菩萨而言，我们现在很多时候，都是心有余而力不足。通过自己的苦来推知众生的苦，很想救度众生，但是心有余而力不足，没有能力去救度众生。是什么局限了我们救度众生的能力呢？就是分别心、实执。这个堵在我们心口的大石头不搬开，永远没办法获得开放的心胸，没办法了知一切万法的本体。空性恰恰是把实执的石头搬开的最好方式，因为一切万法都是空性的，实执不存在。当修空性把实执心灭掉了，我们本具的很多空性、大悲、智慧，没有障碍，就无限爆发了。爆发之后，心的力量随之就增强了。

平时我们在生活当中，虽然很多人没有修空性，没有空性的觉受，也没有证悟空性，但是我们会发现，当自己对某个东西特别执著的时候，这个东西的其他方面是看不到的。比如当我们盛怒的时候，执著非常强烈的时候，虽然这个问题有很多解决的方案，但是我们就是看不到。太过于执著某一点的时候，会忽略其他的很多面。其实一个法有很多侧面，但是这

些侧面怎么才看得到呢？当你放松下来的时候，就会发现这个问题有很多解决的办法。但是当你执著很强烈的时候，就没有办法发现。

贪欲心也是这样的，当我们的贪欲心很强烈的时候，眼中就只有一点，其他的过患什么都看不到。当他后来清醒的时候，这个不该做，那个不该做，为什么一下子就反省过来了？因为他的执著放松了，执著一放松，智慧相当于清醒了，就可以看到很多。

平时我们也是一样的，为什么说遇到事情的时候，你不要发怒，先清醒一下脑袋。其实清醒一下，你马上可以找到很多解决的方法。为什么说当局者迷，旁观者清？当局者和这个有利益关系，他把执著放在这一点上面，看不到其他的可能性。旁观者因为不关自己的利害，所以他可以看到很多。为什么呢？他当时的心态是放松的，作为旁观者来讲，可以看到很多当局者看不到的东西。

其实这就是众生和圣者之间的差别，圣者内心当中没有任何的执著，他的心态完全放松，把事物看的清清楚楚，任何的可能性和方面都看的很清楚。因此救度众生的时候，他的方便善巧、能力，可以完全释放出来。如果我们有实执，虽然有想要帮助众生的心，但是能力没办法开放。证悟了空性之后，就打掉了让我们无法广大利益众生的巨大障碍。

当我们把障碍搬开之后，心量完全开放了，就相合于实相，神通、证悟、禅定等种种的功德，在这时候完全显现。因为很多功德在你执著的心里没办法显现，只要放松了，它才显现出来。这个道理和前面我们讲的世间当中，头脑清醒的人和头脑不清醒的人，执著的比喻相互对照，会比较容易理解这方面所表达的涵义。

“悲智住轮回，此即悟空果。”这是证悟空性的结果。菩萨可以完完全全地做到，既不贪著轮回，也不畏惧轮回，出离轮回但是又住于轮回当中，不被轮回的种种过患所染污。他不会生烦恼，不会生痛苦，不会被任何轮回中的事情障碍，而没办法度化众生。

所以真正想要发心利益众生，尤其是特别想要利益众生的菩萨，不修空性是不行的。第一个方面你自己的利益可以成办，第二个方面可以成办利益众生的巨大殊胜事业。以上讲到了成办二利。

寅二、断除二障：

前面是讲证的功德，下面要讲断的功德，断除二障。二障是烦恼障和所知障。

**空性能对治，烦恼所知障，
欲速成佛者，何不修空性？**

空性能够对治烦恼障，也能够对治所知障。想要快速成佛的修行者，为什么不修空性呢？应该修空性。

修空性的原因，主要是因为空性能够对治烦恼障、所知障，能够帮助我们迅速成佛，应该修持空性。要断二障，我们要先了知烦恼障、所知障。

上师在讲记当中，从三个方面来讲，首先烦恼障、所知障的因。人我执是产生烦恼障的因，法我执是产生所知障的因。这就是二障的因，分别是人我执和法我执。

然后是二障的自体。所谓的烦恼障，它是六度的违品。第一，布施的违品是悭吝心，为什么不能布施，因为我很悭吝，所以这个舍不得，那个舍不得，这是一种烦恼障。通过这种烦恼为障，所以没有办法做布施。第二，持戒的违品是破戒，因为破戒就没有办法持戒，所以破戒这种烦恼会障碍持戒。第三，安忍的违品就是嗔恚，如果你安住在嗔恚中，怎么修安忍。所谓的安忍就是不要生嗔心，息灭嗔心，如果你有很大的嗔恚心，绝对没办法修安忍。所以，嗔恚这种烦恼障碍修安忍。

第四，精进的违品是懈怠，前面在精进品中讲过三种懈怠。如果你很懈怠，就肯定不精进，所以懈怠这种烦恼障碍修持精进；第五，禅定的违品是散乱，因为自心一缘专注的状态是禅定，不能专注就是散乱状态，所以散乱这种烦恼可以障碍禅定。第六，智慧的违品是邪

慧，因为智慧是完完全全了知世俗谛和胜义谛本体的正确心识，而邪慧是颠倒的，邪慧这种烦恼可以障碍生起智慧。六度的违品承许为烦恼障。

菩萨在初地出定位的时候，断除了烦恼障，悭吝心已经断掉了。因为初地菩萨布施度已经圆满了，他没有丝毫的悭吝。入定位的时候，断烦恼障的种子。二地菩萨的出定位的时候，断除破戒，乃至做梦也不会犯戒，入定位断破戒的烦恼障种子。其他的几度可以以此类推。这就是烦恼障。

所知障是什么？所知障承许是三轮分别心、三轮执著，能作、所作和作业，能作是作者，我们就是作者；所作是所作的事情或者所作的对象；作业是你正在作什么事情。以布施为例，施者、受者、施物就是三轮，我是施者，受者是乞者，或者需要这个东西的人，施物是所布施的东西，这就是三轮。如果认为三者是实有存在的，叫作所知障。菩萨在出定位的时候，也可以断所知障，证悟三轮体空。在入定位的时候，断除所知障的种子。三轮的执著心，就是一种所知障。前面讲的六度的违品的分别心就是烦恼障。这就是烦恼障和所知障。

最后二障的作用。烦恼障的作用主要是，这里的主要很重要，主要障碍解脱。障不障碍成佛呢？也障碍成佛。但是烦恼障主要障碍我们解脱。所知障主要是障碍我们成佛，它会不会障碍我们获得解脱，当然会障碍，但这是次要的。如果相续中有烦恼障，我们就是凡夫，没办法解脱轮回；如果相续中有所知障，就没有办法成佛。

下面看怎么样去对治。为什么空性能够对治二障？空性分两类，《入中论》中讲，“无我为度生，由人法分二。”无我就是空性，为了利益众生的缘故，通过人和法分了两种，人无我空性和法无我空性，所有的空性归纳起来就分为这两种。当然如果再分有四类空性、十六空、二十空等等，乃至无量无边空的。但是归纳起来，所有的空性不外乎都可以归纳在人无我和法无我中。

为什么人无我空性和法无我空性可以断除障碍呢？我们前面讲二障的因是什么？一个是人我执，一个是法我执。人我执的对立面是无我空性，法我执的对立面是法无我空性。所以修持人无我空性，能够对治人我执。人我执认为我是存在的、实有的。对治它的法，恰好就是人无我空性。修持人无我空性就可以把人我执消除，证悟无我就不会有我执了。当我们证悟人无我空性的时候，烦恼障的因就没有了，烦恼障的根本、起因断掉了，烦恼障的自体也不会存在的。

因为悭吝等等这些烦恼障都是有人我，因为我想要享受，所以不愿意布施等等。它都是以认为我是存在的为基础。现在人无我空性，恰恰就是讲我不存在。烦恼障的根本的人我，已经证悟空性了。如果它的根本没有了，它的果怎么会有呢？万事万物的存在都是依靠因缘的，烦恼障也需要因缘，如果它的因一旦消失，果绝对会消亡。因此，主要是从对治因方面去对治烦恼障。

如果证悟空性了，人我不存在，他根本就不会担忧：因为把东西布施出去了，我就没办法享用。如果证悟了无我之后，他的烦恼障不会有，而入根本慧定的时候，通过无分别智慧，把烦恼障的种子连根拔掉。这是讲到出定、入定，分别对治烦恼障和烦恼障种子习气的功用。

再看所知障。前面讲三轮分别心就是所知障。上师在讲记当中，也提到了所知障的正确认知方式。因为弥勒菩萨在《宝性论》中，认定了烦恼障和所知障各自不同的体性。在其他的一些经典当中，也提到过这个问题。有些人讲所知障，不知道是哪里的根据，上师也讲到了，有些人认为不能学太多了，学太多就是所知，学的东西太多了，就成了障碍。其实所知障，并不是这样去理解的。

所知障是所知的障碍，因为佛是遍智，佛对一切所知通达无碍。获得遍智的障碍，叫做所知障。对于所知不认知，叫做障碍。因为有障碍，所以导致他没办法获得遍智的果位，这种障碍是三轮执著。认为我存在、他存在，众生存在、佛存在、为了成佛利益众生的心也

存在。如果你有这种心，这种三轮执著就会障碍你通达一切所知的本体，这就称作所知障，对于了知一切所知本体的一种障碍。

因为有了这种障碍、执著，你没办法了知一切万法的本体。我们看到面前的东西，看到这个杯子、这朵花，虽然我们看到了，但是我们对它的本体是不了知的。这个花的因是什么？它从哪个地方来？它的种子从哪个地方来？它具有什么样的特质？我们对这一切所知，都是不了知的。因为我们有这些障碍的缘故，障碍我们获得对这个法最根本的了知。而佛在一刹那之间，可以完全照见这个法的究竟本体。佛遍知一切的智慧，是通过完全打破三轮分别心的执著而获得的。

有三轮分别心，就会障碍我们了知一切万法的本体，就没办法获得遍智，获得佛陀的果位。对于一切所知不了知的障碍，叫做所知障。

我们看凡夫人有没有所知障？当然有。不单单是凡夫人，声闻缘觉也有。前边安立大乘是佛说的时候，我们讲小乘圣者没有获得究竟解脱，为什么这么讲？因为他有无明习气地。其实这就是一种所知障，他没有办法像佛一样。他有境不知因、时不知因、细不知因、多不知因，他为什么不了知？因为对所知有障碍、不了知，障碍他没办法了知一切万法，所以这就是所知障。

菩萨也有所知障，乃至没成佛之前都有所知障。但是菩萨和声闻缘觉、凡夫不一样，菩萨正走在对治所知障的道路上，已经掌握正确的方法，并且正在修持，只不过还没有修到圆满而已。声闻缘觉还没有开始修，凡夫人就更不用讲了。这是所知障的定义。为什么所知障会障碍成佛，原因就是这样的。

那为什么空性能够对治所知障呢？因为所知障的来源是法执，就是法我执。法执的对治，它的对立面是法无我。当我们了知法无我的时候，比如施者、受者、施物空，这是三轮体空、出世波罗蜜。我是施者，对方是受者，了知施者和受者无自性，所施的东西也无自性，那么通过推理整个布施的过程也是无自性的、空性的。当他了知了空性之后，再去修持布施，就可以达到布施非常清净的状态。

有些地方讲，修持布施等，断除烦恼障，可以趣入六度，而修持法无我空性可以清净六度。你打破悭吝心，可以修布施，但是布施的本体，也有清净和不清净，有到不到彼岸，是不是波罗蜜多。怎么样让它到彼岸呢？虽然在布施，但如果你执著布施存在，布施的本体会不清净，善根不清净，有杂染。实执染污它了，布施的本体就不清净。这时如果修法空，虽然我们在做布施，但是施者、受者、施物都是空性，我在做，但是根本不执著它。这个过程就没有被实执染污，它的本体就很清净，成为非常清净的菩萨道修行，而且也能够成为到彼岸的波罗蜜多修行。

布施持戒等等，其实凡夫人也有，二乘也有。但是凡夫人的布施，他只是布施，就是一种善法，不能叫布施度、布施波罗蜜，为什么呢？它没办法到彼岸，只能说是一种善法而已。布施、持戒就是一种善法，不能叫度。安立度有一定的标准。怎么样成为度呢？前面提到过，只有被空性摄受了，五度的名称才能够安立。否则只能叫修法，布施的善法、持戒的善法、安忍的善法、精进的善法，不能叫布施度、持戒度、安忍度。

所以通过修持三轮体空，能够对治法我执，就会不执著三轮了。不执著三轮，他的所知障就会消灭，所知障一旦消灭，他就可以逐渐现前遍智。

菩萨从初地开始，就现见圆满的人无我和法无我，虽然现见，但是还没有通过修持而圆满。从断的角度讲，按照全知麦彭仁波切为主的自宗观点来看，当初地菩萨证悟初地的时候，证悟了人无我、法无我空性。这时候，因为刚刚见到人无我和法无我，所以他能够断掉相续当中存在的，由外道习气引发的遍计烦恼障和所知障，遍计的障碍是在初地见法性的时候断除的。俱生的烦恼障和所知障，他要通过二地开始修道，逐渐断除。到了七地的时候，俱生

的烦恼障就断尽了。八地以后，开始断除烦恼障的习气、所知障以及所知障的习气，到十地末尾的时候，一切所知障、所知障的习气、烦恼障的习气都断尽了，这时候就成佛了。

这个过程是随着证悟空性力度的不断加深，所断的障碍越来越细。不是首先断最细的，然后断最粗的。而是首先断粗的，再断细的，就像我们洗衣服一样，当衣服很脏的时候，用手搓或者用洗衣机洗，最先洗掉的肯定是最脏的部分。最粗大的部分最好洗，领口、袖口就不好洗了。针对比较细的部分，搓的时候长，洗出来才干净。断障也是这样的，首先断的是最粗大的障碍，越细的障碍越往后断，就是智慧越深，断的障碍越细，智慧越浅，断的障碍越粗。

见道位的时候，所断的障碍是由外道引起的遍计烦恼障和遍计所知障，这个后面还要讲，这里只是大概提一下概念。当到了修道位，空性智慧越来越深入的时候，他对空性证悟的越深，断的障碍越细，开始断俱生的障碍。首先是烦恼障，然后是所知障，烦恼障的种子、烦恼障的习气，所知障的种子、所知障的习气，次第次第断。所以断除二障，也是由空性而得到的。

所以菩萨修持菩萨道，“欲速成佛者”，一定要修空性。其他的法都断不了二障，只有通过空性才能够断二障。因为其他的修法，可以和烦恼障、所知障、人我执、法我执平行，可以和我执同时存在。比如慈悲心，一个人既可以有我执，也可以发悲心。这时候，悲心和我执可以同时存在，所以慈悲心不是断除烦恼障和所知障的正对治。真正的正对治，与人我执相反的就是人我空，与法我执相反的就是法我空。认为实有的，我们就通过无自性、空性来对治，这才是它的根本对治。

所以只要是想解脱的人，必须要修空性，想要成佛的人，必须要修空性。声闻缘觉和阿罗汉就是因为修了人无我空性，断掉了人我执，从轮回当中获得解脱了。因为他没有修持法无我空性，没有办法断除法我执，所以没有办法获得遍智果位。菩萨既修了人无我空性，也修了法无我空性，二者圆满的时候他就成佛了，这是必然的因果关系。

我们如果想要成佛，而且想欲速成佛，何不修空性呢？为什么叫欲速成佛？因为这是直接的对治之道。还有一种间接的，现在不修空性，你可以先修其他的法，这样也可以。

比如我发菩提心，现在去放生，放生是为了利益一切众生，这是成佛的因，但是是一个间接的或者缓慢的因。间接缓慢是什么意思？是针对能直接对治障碍的空性而言，它是一个间接的道。我发了菩提心摄受，以这种善根会不会成佛？这个善根会成佛，但是速度很慢。内心当中烦恼障、所知障的种子，不会因为你发世俗菩提心的缘故就把它消尽了，它是消不尽的。它会不成为成佛的因呢？会成为成佛的因，但是是一个比较缓慢的道。因为根本还不具足，它只是一个支分、辅助的因缘，不是主要的因缘。主要的因缘是当我们修菩萨道的时候，修到一定程度必须要修空性。不修空性基本上就走不下去了。不管怎么样，修到最后都要修空性。

唯识宗的修行者，刚开始执著心识是实有的，当他修持唯识的观点，修到一定时间之后，必须要转入空性。一方面是因为他的根基成熟了，一方面是因为佛菩萨也会加持他，佛菩萨显现出令他生起信心的善知识，给他宣讲空性的道理。所以到了一定的阶段，他也要转到修心识空性。如果不转，不要说成佛，永远也成不了菩萨。

现在我们所修的一切善法，到了某个阶段的时候，必须要趣入空性阶段，因为只有空性的修法，才能够直接让我们断除烦恼障、所知障。而其他的善法，可以和人我执、法我执同时存在，所以不是断障的根本，要断障必须要修空性。

为什么佛陀讲，空性是佛法的命根？前面我们刚讲智慧的时候讲过，如果空性的教法没有了，整个佛法就像尸体一样，没有生命力了。因为没有任何一个修行者，能够通过没有空性的佛法解脱轮回而成佛。因为根本找不到对治人我执的方法。

有人说，我现在不修空性，往生极乐世界。往生极乐世界也一样，反正你要证悟空性才能登地。往生极乐世界，你也可以是凡夫，如果你要登地，必须证悟空性。不是说你到了极乐世界，就可以不证悟空性。你可以不通过修空性往生，但是不可以通过没有空性而证悟初地，这是绝对不可能的事情。不可能没有空性，获得小乘的见道，也不可能没有空性，就获得了大乘的初地，这是绝对不可能的事情。

通过修持极乐世界的修法，你可以往生到极乐世界去，只是从环境、地域的角度来讲，你脱离了轮回，但是从修证的角度来讲，你还是一个凡夫人，是极乐世界的凡夫人。如果你要抛弃凡夫人的身份，只有一个方法，那就是修空性，断除人我执之后，才可以真正从凡夫的身份解脱，获得圣者的身份。

所以欲速解脱者，要修空性，欲速成佛者，也要修空性。这个地方讲，“何不修空性”呢？其实是引导我们一定要修持空性的意思。因为把空性的力量讲得很清楚了，而且说“欲速成佛者”，或者我们换一个词来讲，想要成佛者，必须修空性。欲速成佛者，其实是一样的。想要快速成佛，需要修空性，想要成佛，想慢成佛，都必须修空性。反正这是唯一的道，永远绕不开。

只不过可能现在我们的资粮、福慧，还不圆满。暂时理解不了空性。这个不要紧，暂时理解不了空性，我们就发愿，积累资粮、福报，等我的福报圆满了，一定要通达空性的涵义。

如果经常性这样发愿回向，比如索甲仁波切讲过，如果把中观六论、智慧品这些论典放在佛堂上，天天供养、顶礼、发愿，总有一天会通达里面的涵义。这是通过欢喜心，去集聚它的因缘。所以我们千万不要听不懂就放弃了，不要放弃，只不过是因缘不具足而已。任何法都是因缘法，只要你具足了因缘，它的果不显现是不可能的事情。

所以现在理解不了，我就把它供在佛堂上，天天发愿、天天回向，佛陀讲的这么稀有、甚深，能够断除烦恼障、所知障，能够帮助我们解脱的这么了义、稀奇的法教，虽然我现在通达不了，但是我发愿总有一天一定要通达它。经常产生这样的信心，去祈祷、回向、发愿，福德等因缘一旦具足，绝对会通达。缘起法丝毫不欺惑，而且这样发愿，佛菩萨上师也会加持我们，逐渐我们就会通达空性。

其实我们刚开始学空性的时候，真是一点都不懂。上师给我们讲《入中论》的时候，不要说听懂它的意义，当时我们拿到书，在上师讲的时候，连颂词在哪里都找不到，不知道上师讲哪个地方了，一个字都听不懂，非常地可怜。后来慢慢听的多了，通过上师加持和道友帮助，逐渐对某些词句，听的多了，熟悉了，观察的方式熟悉了。过了一段时间，突然有一点点感觉，空性大概是这样的意思。从第一次有一点点感觉开始，慢慢了知得越来越多，现在能辅导一点点空性的含义，也是经过了二十多年的学修。当然我是一个很笨的人，通过了二十年。有些道友在很短的时间，几年的时间，有的人甚至一两年，就可以学习得非常好，这绝对是前世有宿缘的人，前世有宿缘，他就学得很快。如果像我这样笨一点的人，就多花一点时间，精进一点点，像这样逐渐可以通达。但是完全像论师那么通达，还是需要努力，现在大概对于空性的词句、所表达的含义等等，稍微熟悉一点。如果精进的话，经常累积这种因缘就可以做到断除二障。

丑三、摄义：

摄义是修持胜义正道的摄义。我们看一下前面的科判，第一是未修胜义之过失，第二是修胜义之功德，是这两个科判的摄义。首先讲不修胜义谛有什么过患，其次是修胜义谛有什么功德，然后是二者的摄义。

**不应妄破除，如上空性理，
切莫心生疑，如理修空性。**

前面讲，因为对空性不了知，他不想修，不想修有过患。然后讲修空性有什么功德。

我们不应该妄加破除以上所讲的空性正理，千万不要对空性的正理心生怀疑，应该如理的心生信心地去修持空性的正道。

为什么叫妄破除呢？因为谁也破不了空性的。有时我们觉得，我和某个修空性的人辩论，辩赢了，我把空性驳倒了。其实并不是你把空性驳倒了，而是对方对空性的理解还没有深入，你只是把他驳倒而已，没有任何人能够驳倒空性。因为空性是万法的实相，你驳倒了空性，相当于把整个万法实相推翻了，这是绝对不可能的事情。

“妄破除”是自认为他能够破除空性，一切万法不是空性的。比如很多世俗人认为，这是实有的，那是实有的；小乘人认为无分刹、无分刹那是实有的；唯识宗的修行者，认为心识是实有的；或者讲单空是实有的。不管如何，他都认为有一种实有的状态，通过各种各样所谓的理论，想要破除空性的道理。他其实根本没办法破除，不管任何理论，都破除不了一切万法是空性的道理。

只不过我们不理解而已，不理解就会有很多疑惑。我们就问：如果是空性，就会是那样，如果是空性，会是这样。像前面所讲的，如果是空性的，那就没办法度众生了；如果是空性的，供养佛就没有功德了等等。其实这一切，如果寂天论师、圣天菩萨、龙猛菩萨想“陪你玩”的话，你的任何一个根据，全部都会被打破，但是寂天菩萨只是挑重要的。因为法称论师讲“邪道无边故，一一难破尽”，邪见是无量无边的，每一个都要去破是破不尽的。但是把所有这些邪见归纳起来，总破就可以了，告诉你方法去类推。所有的东西都没办法是实有的。所以我们想破空性，只是妄加破除而已。只是自己的妄执而已，破不了空性的。

全知麦彭仁波切在一些注释中是这样讲的，空性的正理好像是燃烧木柴的火焰一样，火焰可以把木柴烧尽，如果你认为不是空性的，把这根柴扔到火里面，你再加一根柴，这也不是空性的。这样一根一根的加，你认为不是空性的理由之一、之二，所有的这些所谓实有的理论，最后都会成为空性火焰燃烧的助缘而已，只能让空性的智慧火焰越烧越旺。想要通过加柴的方式，灭掉空性的火是灭不掉的。

众生认为不是空性的理由，因为什么什么。空性理证的火就把它烧掉了。你再说不是空性的理由，又把你烧掉了。就像前面讲的，整个空性就像火焰，实有的观点犹如柴。认为不是空性，你加一根柴，会不会把火灭掉呢？只能成为让火越烧越旺的因，你的柴越多，它的火越旺。永远没办法否认掉空性的观点，因为这是一切万法的实相。佛陀是发现了这个实相，告诉我们这个实相而已。其实我们自己正在认为不空的时候，这种想法本身也是空的。当我们实执的时候，实执本身也是空的。没有一个法是真正实有的，哪怕我们认为是实有的想法本身，也是离四边空性。

所以“不应妄破除，如上空性理”。前面讲了不修胜义谛有什么过患，修胜义谛有什么功德，你不能妄加破除。因为它对众生摆脱轮回，获得二利有很大的必要。如果想要解脱，就要修空性。当然也是间接针对前面的小乘者，因为他不承许空性，害怕空性。也是告诉对修空性有疑惑的人，不要妄加破除空性的道理。

“切莫心生疑”，想方设法对空性产生定解，千万不要对空性的正理心生疑惑。“如理修空性”，要如理如法的修空性。如理如法就是说，你不要妄想一个空性来修。妄想空性，只是一个妄念而已，不是真正的空性。所以首先应该如理抉择。

佛陀讲《般若经》的时候，因为当时所化众生很多都是上根利智，所以佛陀在讲的时候，直接提及一切万法都是空性的，因为缘起的缘故，很多众生就通达了。但是后面的弟子，逐渐离开了佛住世的时代，众生的根器就越来越钝，对空性越来越模糊，没办法正确了知。这时候龙树菩萨出世了，造了《中论》为主的《中观六论》。

《中论》主要是抉择《般若经》所讲的空性是什么意思，通过什么样的途径，来达到一切万法是空性的见解，就开出了很多因，像我们下面要学习到的金刚屑因、离一多因、大缘起因、破有无生因、破四句生因——中观的四大因或者五大因。因是什么？不是因果的因，

是根据、理论。通过缘起的根据，来抉择空性；通过离一多的根据，来抉择空性；通过金刚屑的根据，来抉择空性。分别从它的因、本体、果、因果和合等等，来抉择它的空性。

现在是总说，还没到推理的阶段。后面慢慢接触到这些的时候，为什么是空性的，一步一步给你讲。如果是实有的，有什么过患，把我们认为实有的观点一一打破，打破之后，实有的观点不存在，只剩下空性了。

下面讲“如理”，我们要掌握《中论》《入中论》《智慧品》当中的推理方法，通过这样的方式去推理，以打破我们内心当中的执著。最后就可以如理的通达空性，才可以如理的修持空性，才能真实的证悟空性。这是一条正确的道路。如果自己想象了一个空性，这是观点、见解的错误，修的越精进，离正道越远，最后没办法得到真正的空性。这就是“如理修空性”的意思。

癸三、摄共同之义：

这也是一个大的课判。前面是答辩，对方说“见谛则解脱，何需见空性”，然后是“般若经中说：无慧无菩提”。从那个地方就开始答辩。这里相当于摄共同之义的意思。颂词是这样讲的：

**执实能生苦，于彼应生惧，
悟空能息苦，云何畏空性？**

执著实有的法能够产生痛苦，对于执实应该产生畏惧，而证悟空性能息苦，为什么反而对空性产生畏惧呢？

这就点出了我们凡夫众生的一种颠倒。颠倒有两方面。首先看执为实有，执著万法实有是生起一切痛苦的根源。每一个众生都是畏惧痛苦的，按理来讲，应该对实有的法产生恐惧才对。但是众生颠倒了，认为应该执著实有。

生畏惧要从几种层次来理解。最粗的层次，一般的老百姓是对苦本身的畏惧，粗大的苦果已经显现了，他对这个苦很畏惧：“我千万不要受苦啊”，修佛法、供护法的时候，祈祷护法神、三宝加持，一定要让我离开痛苦。不信佛的人到了过年的时候，都要到庙里上香，跪在佛面前，求佛保佑一年没有痛苦。这说明一般人最粗大的畏惧，是对痛苦的畏惧。

痛苦来源于什么呢？痛苦来源于恶业。这就是第二种层次的畏惧，是对恶业的畏惧。有业果正见的人，他会对业果畏惧。我造这个业，肯定会受痛苦，他对业本身很畏惧。第三种畏惧，业的因是贪嗔痴等烦恼。修行人觉的我今天又生起了贪心、嗔心，完了完了，他对烦恼生起畏惧。最细的层次是执实有。执实有才是最根本的因，因为烦恼是从实执来的。不管是执著实有的人，还是执著实有的法，最根本的就是执为实有。

我们看这四个次第，苦的因是业，业的因是烦恼，烦恼的因是实执。所以“执实能生苦，于彼应生惧”。所以应该了知执著万法实有，是产生所有痛苦、业、烦恼的根本因，应该对执实有生起畏惧才应理。现在没有对执实有生畏惧，这是一种颠倒。

“悟空能息苦，云何畏空性”。证悟空性能够息灭痛苦，你为什么畏惧空性呢？这是第二种颠倒，把不应该生畏惧的，生起畏惧了。

空性是能够息苦的，一切的痛苦的因都是实执，前面四个层次下来，痛苦、业、烦恼、最后是实执。我们灭苦，就是从根本上灭。一切烦恼的根本是实执，为什么会生烦恼？因为认为我是实有的，我贪著这种实有的我，有贪著就生起了贪心，或者我觉得自己有功德生贪心了。谁要打我，谁想给我做障碍，谁要让我受苦，觉得我受威胁了，就开始生嗔了。

贪和嗔本身是一种愚痴。他认为这是实有的，比如这是我的车，车是实有的。我觉得特别喜欢，天天生贪心。如果哪一天玻璃被人砸了，一下子就生起很大的嗔心。我这么好的车，这么实有的车你给砸了。因为执著车是实有的，他会生起嗔心。执著东西是实有的，就会产生贪嗔，有了贪嗔就会造业。我要找他怎么样，开始造恶业了。造恶业之后，肯定会受痛苦，这是毫无疑问的。

最终我们要灭除痛苦的根源。当然，首先你不要造业，造善业可以暂时性的息灭痛苦，但是你的烦恼还有的话，不可避免要造业的。虽然阶段性的不会造恶业，但是内心中贪嗔痴的种子还在，作为一个凡夫人来讲，你不可能永远控制了自己。因为你的贪嗔痴种子就在这儿，所以不造恶业是不可能的。

要不造业，必须要把烦恼息灭才对，就开始调伏烦恼。烦恼可以压制，但是压制也不是根本的解决。你可以压制一段时间，但是它的根本还在，最深的病灶还没有找到。最后找到了，就是实执。

只要实执存在，你的贪嗔痴肯定会有。所以回头来灭实执。那通过什么来灭实执？通过了悟空性来灭实执，这就是根本的。实执下边还有什么？没有了。通过修人无我、法无我空性，就能把实执灭掉。这就是根本的对治。

只要我对这个东西看破了，证悟了它是空性的，既然是空性，没有实有的，你得到有什么好欢喜的？失去了之后，又有什么悲伤的呢？他不会缘空性的东西，产生贪欲、嗔恨。如果没有贪欲、嗔恨，就不会造恶业，不会造恶业，就不会有痛苦。

“悟空能息苦”，这是很清楚的一个次第。我们只要把根本上的实执——人我执、法我执打破了，绝对是永远息灭痛苦的根本。所以“云何畏空性”？这么好的东西，听到空性教义高兴还都来不及，怎么可能会产生畏惧心，或者反而去诽谤这么殊胜的空性？这就是不合理。

如果我们做出这样的事情，肯定是我们的业力现前，是业障深重的表现。世间上不正常的人，他对于对自己作害的人和自己作利的人分不清楚。有些精神不正常的人，有时别人去挑逗他，或做坏事了，高兴得不得了，反而觉得他好。但是对于帮助他、关心他的人，他反而去伤害。这根本是一种颠倒，对伤害你的人不厌离，对帮助你的人，不知道去报恩。

空性也是一样的。执为实有是一切痛苦的根源，这个你不畏惧，反而天天像宝贝一样，去培养它、爱护它，不让它受到伤害。空性是能够息灭一切痛苦根本的最殊胜良药，反而把它抛弃了，诽谤它，劝别人不要学。其实这是对自他最大的伤害。这是共同的摄义。

前边讲了，小乘或者有实宗觉得空性不应理，有这个过失，那个过失。这个地方讲了，你“云何畏空性”？他们觉得实有的，供佛才有利益，才能得到实有的功德等等。前面讲了很多内容，所以“摄共同之义”，是把前边对空性不理解的做个摄义，对讲空性功德的做个摄义，把这两个意义摄在一起。

“执实能生苦，于彼应生惧”。有实宗，你不要再讲空性的不对了，因为一切的痛苦来源是实执，你对它应该生起畏惧心。而空性有这么大功德、利益，你应该欢喜，应该珍惜，应该精进的学习，对它不应该产生畏惧。

对我们来讲也一样，我们听不懂，有时就会产生畏惧，这个听不懂，干脆就不学了。这也是一种畏惧，虽然不是那种意义上的畏惧。但是因为它太深了，产生畏惧，想要退出学习，这其实也是一种畏惧。

不管怎么样，听得懂听不懂，它的利益功德特别大，可以在相续当中，种下深厚的解脱的种子。我应该用欢喜心去听闻，争取得到听闻空性的功德。听闻空性有功德，思维空性有功德，修行空性有功德。如果修行空性、思维空性的功德我得不到，那听闻空性的功德，我总会得到吧。空性的三个功德当中，我总要占一样。如果听不懂，我赞成别人去听：“听空性特别好，应该如何缘空性发愿”。这对我们也可以种下一个比较好的因缘。

共同的摄义就是讲，不要破除空性，应该去恭敬空性，去珍惜空性的教言。这节课我们学习到这个地方。

《入菩萨行论》第 166 课笔录

己二（深入对境无我）

通过了知对境的有境，深入对境。对境指无我空性。

分二：一、深入人无我；二、深入法无我。

首先要了知人无我和法无我。前面讲过，所有的空性都包括在人无我和法无我中。

人无我和法无我当中的我，不是你我他的我，不是我要怎么怎么样的我。虽然名字叫我，但这里的我是实有的意思。人我是讲人是实有的，法我是讲法是实有的。我们在月称菩萨的注释中看到过这个意思，上师也在讲抉择无我时讲过。我们不学习很容易误解，到底我是什么意思。

人我和法我是讲实有的人和实有的法，对应的人无我和法无我就是讲，没有实有的人我，也没有实有的法我，实有的人不存在，实有的法不存在。世俗显现当中，只有如梦如幻的人和法存在。

法是观待于人。所谓的人我是什么？色受想行识等五蕴的整体和合起来，我们把它误认为有实有的我存在。这是人我。法是除了人我之外的，都可以叫做法。执著这些东西实有，就叫做法我。比如外在的山河、大地、瓶子，都可以叫法。

还有一个问题是我所和法我的关系。我的身体、我的手、我的脚是我所，而除了这些在自己五蕴上面的我所之外，还有其他的我所，比如我的杯子、我的房子、我的车子。其实是把人我之外的法执著为实有，但它是一个我所。

我所和法我之间的关系是什么？和自己有关的东西，观待自己来讲叫做我所。同样一个杯子，如果这个杯子是我花钱买的，或者别人送给我的，这个杯子归我了，像这样这个杯子属于我所。我所法的范围是划在人我当中的，因为是以我为主导的，这是我的东西。从这方面看，虽然杯子是一个法，但是如果和我有关，就变成了我所。这个杯子如果不是你的，在你的眼中，它就是一个法。如果你执著它实有，对你就是法我，执著就是法我执。

如果说所有的外在东西都是法执，这种说法对不对呢？大致讲是对的。但这里面有一个问题，就是它属于谁。如果属于我，就是我所了，不能划在法执当中，要划在我执当中。如果和我没关系，比如商店里有很多商品，我不花钱，它们不属于我的，这时候这些东西都属于法，执著它实有属于法我执。我花钱买了下来，就属于我了。这个东西从法我的身份，变成了我所的身份。它就归在人我执当中，不是划在法我执当中了。

总之，人无我就是人没有实有，法无我是法没有实有。或者说，人是空性叫人无我，法是空性叫法无我。下面会抉择，我们所执著的人是空性的，法也是空性的。世俗当中可以有人、法的显现，但是不可以有人我和法我。

人我和法我，与人我执、法我执，是不一样的。科判中的深入对境，人我和法我是对境，是所执著的对象。从有境的角度来讲，就是执著。人我执是属于我自己的心理状态，我执著这个人实有的。人我就是人我执执著的对象，而我的状态叫做执。只有心才能执著，心执著人我，所以叫人我执。如果执著法我，这个心叫法我执。所以人我执和法我执，都是属于我们自心的能境。而人我和法我，是属于人我执和法我执执著的对境。它们就是这种关系。

我们要破掉人我执和法我执，必须要从它的对境去破。《入中论》中破人我的时候讲，“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”。修持智慧波罗蜜多的瑜伽师，他通过智慧见到，一切的烦恼、痛苦过患，都是从萨迦耶见而产生。萨迦耶见就是我执。再观察就了知，我执是缘对境的我产生的。为什么我会产生痛苦？因为有我执。为什么有我执？因为执著对境有一个我。因为我执执著我，才产生我执。“由了知我是彼境”，我就是彼——我执的境。所以，瑜伽师先破对境的我。如果对境无我了，我执就没有所依，自然就息灭了。

所以中观当中都是在破所执著的对境。比如人我执执著的对境是人我，所以破人我，法我执执著的对境是法我，所以就破对境的法我。“由了知我是彼境，故瑜伽师先破我”的原因就是这样。

因为心和境之间有一种关系。当你认为对境是空性的时候，心也安住在空性的境界；当你认为对境是实有的时候，心就安住在实有的境界，它是有这种特殊的关系。当外面的对境是一根柱子的时候，我们就产生了柱子的眼识；对境是一朵花，就产生花的眼识。我出现花和柱子的眼识，是缘对境的花和柱子产生的。

当我的意识执著外境是实有的时候，我的内心中就产生实执。通过观察这朵花，发现它虽然显现，但它是空性的、如梦如幻的。当了知花是空性的时候，我们的心是安住空性的境界。要深入对境无我，就是因为心和对境之间有特殊的联系。只要把心的对境抉择为无我空性，我们的心逐渐就能安住在无我空性当中。这是深入人无我、法无我的原因所在。

以上我们讲到了几个概念。第一是人无我、法无我的我如何理解。第二是我所和法我之间的差别。第三是人我和法我、人我执和法我执、人无我和人无我的见解。人无我对境是无我的，人无我的见解是打破我执的内心当中能境的见解、智慧。这里都有能和所的关系，一个是心的境界、状态，一个是所执著的对境的境界。这在中观中会出现很多，整个佛法当中也都有能和所的关系。

庚一（深入人无我）分二：一、承上启下而略说；二、广说。

辛一、承上启下而略说：

“承上启下”是对上面“摄共同之义”的内容，和下面详细抉择人无我之间的一个过渡。此颂词和前面的颂词有关系，和下面的颂词也有关系，颂词讲：

**实我若稍存，于物则有惧，
既无少分我，谁复生畏惧？**

如果稍稍存在实有的我，我们对于外境就会有恐惧。既然没有少分的我存在，那谁来生畏惧？

这是略说。为什么我们会对对境或外境生起恐怖呢？因为有实我执著的缘故。哪怕有一点点实有的执著，我们都会以此微少的实有执著为基础，引发无量无边的痛苦。上师在讲记当中，也是引用了萨绕哈尊者的观点，“实有纵有芝麻许，竟引痛苦无边际”，你哪怕只有芝麻许的实执，都会逐渐引来无量无边的痛苦。

从实相的角度来讲，本性中实有的法一点都不存在，纯粹是我们自己的妄执而已。本来没有实有，我们产生了实执，因为实执慢慢引发无量无边的痛苦。这种痛苦大到什么程度？只要我们内心中还没有打破实执，没有消尽转生轮回的业之前，不管是转生到无色界的非想非非想天，还是转生到人间或者金刚地狱，业、烦恼、痛苦都会跟随自己，所以“竟引痛苦无边际”。

无边际一方面是从它的范围之大来讲，遍满了整个六道，另一方面是从时间之长来讲，流转于轮回多长时间，是没办法计算的，如果不解脱，以后的时间也是看不到边际。这都是本来没有实有，而由一点实执引发的横遍三界、竖通三时的痛苦，无量无边。

如果不打破实有的执著，我们继续保留它，对对境就会产生畏惧心。如果我执相对弱，执著少痛苦就少。一个人的我执特别强大，什么都是以自我为中心，他的执著就很多，引发他痛苦的因素就多。这个也执著，那个也执著，这个也不能碰，那个也不能碰，这个碰掉了我要发脾气，那个碰掉了我也要发脾气。这个东西会引发我的贪欲，那个东西也会引发我的贪欲。如果一个人的我执强大，执著就大，生起痛苦的因素就会多得多。

如果他的我执减弱了一点，有些东西执著，有些东西不执著了，这时候痛苦就相应减弱了。他执著的程度有所降低，不会像以前那样，动不动就发脾气，动不动就会痛苦。他的执著程度降低的缘故，有的时候就可以忍得住了，为什么？因为他的我执没有那么强烈。

如果到了阿罗汉的程度，已经证悟了无我空性，别人伤害他，虽然他会有疼痛感，但是他不会有嗔心。别人供养他好东西，他也不会会有贪欲心。为什么呢？他没有我执，就没有执著，就不会缘这些东西产生我喜欢或者不喜欢。菩萨已经证悟了二无我，证悟的境界更高。因此，我执越大越多，他对对境产生的恐惧就越多越深，也越难摆脱；如果我执越少越薄，他对对境执著越弱，产生的恐怖也越少。

佛陀有个特点，无论走到哪个地方都没有畏惧——四无所畏。佛陀有十力、十八不共法、四无所畏，没有什么可畏惧的。因为他所有的我执、烦恼、烦恼习气已经消尽了，所以哪个地方也不会畏惧。我们这个地方畏惧，那个地方也畏惧，就是因为有我的存在。

实我从根本上来讲一点都没有，“实我若稍存”是我们内心执著的状态，如果执著一点点我是实有的，对这种对境就会产生相应的畏惧。

“既无少分我，谁复生畏惧”，按理来说，实相当中连少分的我都不存在，理当不产生畏惧。或者从证悟的角度来讲，如果证悟了少分的我都不存在，那更加不会畏惧。因为有我，才会有畏惧，无我就不会畏惧，也不会因为畏惧产生种种的痛苦和烦恼。

通过修空性，虽然没有证悟，如果有空性的正见，在修行、生活中，他的抗打击能力就会比一般人强，他知道都是无自性的。当然，证悟的力量更不用讲了，是非常巨大的。虽然没有证悟，但他在观念上有了这种见解，面对痛苦的时候，一般的痛苦不会轻易把他打倒，他的抗击打能力比一般人要强得多。他的定解越深，力量也就越大，如果有修证的功德，会更大了。

这个地方讲到，如果没有少分的我，或者证悟本来没有少分我的状态，就没有生畏惧的因缘。生畏惧的因缘就是我，我不存在了，就没有生畏惧的因缘，就不可能再产生畏惧。

这是佛陀带给我们一个非常鼓舞人心的好消息。如果我们自己去分析，永远都没办法发现无我空性正道。因为佛陀发菩提心，修六度，三无数劫圆满之后，成就了佛果，发现了最究竟的空性，一切众生都是无我的。他把这个消息通过法的方式传递给我们。如果我们去学习、修行、证悟，我们也可以摆脱我执，获得无所畏惧的殊胜境界，再把这种空性正理给别人宣讲，让别人也获得证悟。

辛二（广说）分三：一、分析蕴而总破；二、别破所许之我；三、遣除无我之争论。

首先分析蕴来总破。我们知道，我执可以分两类，俱生我执、遍计我执。俱生我执的意思是，不管你学不学宗派，入不入外道，反正一个人生下来，或者某个旁生，天生就有的对我的执著，叫做俱生我执。它不受外道思想的影响，是俱生的执著，或者说天生的，和他的出生同时存在。俱生的我执是每个众生都有的。

另一个是遍计我执。遍计我执是受外道的影响，把我执加工了，通过详细分析观察，他说我具有什么体性，有很多种功德，常有的、实实在在、一体的。他把我做了很详细的分析，最后得出结论，不仅我是存在的，而且还是常有，我具有什么功德，最后解脱的时候，会现前我的自性。这叫遍计我执，周遍或者普遍的妄计。

通过遍计我执产生的叫做遍计烦恼障和遍计所知障。通过俱生的我执产生的障碍，叫俱生烦恼障和俱生所知障。遍计的障碍是因为串习了外道的观点。由于我们在整个轮回的过程中，串习外道观点的时间不如串习俱生深厚，所以相续中的俱生我执更深一点。阿罗汉证悟空性、菩萨证悟二无我空性的时候，首先断除的是相对较浅、较粗大的遍计人我执、遍计法我执，遍计烦恼障、遍计所知障，再断众生无始以来就存在的俱生执著，俱生的人我执、俱生的法我执、俱生的烦恼障、俱生的所知障。

对于这三个科判，我们可以从另外一个角度来解读。第一个分析蕴而总破，是在破俱生我；第二个别破所许之我，主要是在破斥遍计我；第三个遣除无我之争论，对方认为如果是无我，就没有利益，没有功德，类似于前面的争论。所以破完俱生我、遍计我之后，再对无我的一些争论，予以遣除。这是科判要讲的内容。

壬一、分析蕴而总破：

上师讲蕴是指身体，我们可以理解成主要是讲身体。大部分都是缘我们的身体来观察的。首先分析一下蕴的意思。平时讲五蕴，色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。蕴的意思就是积聚，很多种东西积聚在一起叫做蕴。比如色蕴，很多种色法、微尘，积聚在一起叫做色蕴。我们身体就是由很多种微细的色法，比如头、手脚、躯干，还有很多内脏组成的。这些手脚，由更细的分支组成。更细的手指，由还要细的微尘组成。所以整个身体叫色蕴，是很多细小色法的组合体。粗大的东西就叫蕴，它是很多东西组成的。

受蕴也是一样。受蕴是很多细微的心法，组成一种比较粗大的受，比如苦受，今天好痛苦；乐受，今天很快乐。苦受和乐受叫做受蕴。这里蕴也是积聚的意思。识也是一样，很多无分刹那组成一个比较粗大的心念，叫做识蕴。五蕴是五个法的总集。色蕴是很多色法的总集；受蕴，是很多受的总集。乃自于想蕴、行蕴、识蕴都是这样。积聚叫做蕴。

在破人我的时候，主要是分析蕴而总破。下面是以身体为主要观察的对境。上师在讲记当中讲五蕴是观察身体，是从主要讲的。下面还讲到其他的蕴。

齿发甲非我，我非骨及血，
非涎非鼻涕，非脓非黄水，
非脂亦非汗，非肺亦非肝，
我非余内脏，亦非尿与尿，
肉与皮非我，脉气热非我，
百窍亦复然，六识皆非我。

这里讲到我不存在。牙齿不是我，指甲不是我，骨头不是我，血不是我，口水不是我，鼻涕不是我，脓不是我，黄水不是我，脂肪不是我，流的汗不是我，肺脏不是我，肝脏不是我，我不是其余的内脏，也不是尿不是尿，肉不是我，皮肤也不是我，脉络不是我，呼吸的气也不是我，身体的热量不是我，身体当中很多的空隙也不是我，六识也不是我。

下面我们分析一下颂词。破俱生我的方式特别多，此处主要是从六界的侧面，分析蕴或者积聚。《宝鬘论》中也是从六界来分析，《入中论》《中论》是从五蕴和我的关系进行分析的，有很多不同的分析方式。

首先，牙齿是不是我呢？平时讲我存在的时候，有时候我们是整体思维的，认为身体是我。就像点名时间问某某来了没有，他说我来了，身体往前走一步，说我在。我在这是说身体是我的意思。有时候认为思想是我，我在想什么，这时候想就变成了我。有时候，他是执著身体是我；有时候执著感受是我，我很痛；有时候是我想，我好像是思想、行蕴。有时候是我看见，眼识就变成我；有时候是意识。

所以无外乎是执著，要么是身体执著，要么是心识执著，或者是身和心的集聚体执著，除此之外，没有其他的法存在。下面我们分析，到底是不是这样。

“齿发甲非我”，首先讲牙齿不是我。有些人牙齿是 26 颗，有些是 30 颗，有些是 32 颗。不管怎么样，牙齿不是我。小孩子刚生下来没有牙齿，年老之后牙齿掉光了。像这样，有些人牙齿多，有些人牙齿少。如果牙齿就是我，有 32 颗牙齿，就应该有 32 个我。牙齿少的人，我执就少；牙齿多，我执就多，肯定是不应理的。随着牙齿掉光了，我执就没有了吗？这是不可能的，所以牙齿并不是我。

在认为有我的时候，凡夫众生只是很笼统地认为我是存在的。其实很多时候，凡夫众生根本没有观察，都是想当然的认为，我是存在的，我就在这。为什么说有呢？他没有根据，也从来不分析。这时候佛菩萨就帮助我们分析，平时我们所认为的我，到底是假立的存在，还是真实的存在。

众生认为这不是假立的，如果他真正认为我是假立的，那就好办了。他认为我是存在的，而且真正分析，实实在在存在实有的我。我们说，你可以认为是实有的，我们分析观察

之后，如果找得到我的存在，可以承许我是实有的。但是如果通过详细分析，没有实我的存在，那就必须承许我不存在，或者我是空性的。

我们笼统地观察，这就是我吗？整个身心就是我吗？详细分析的时候，你说整个身体是我。那我们分析身体，它其实有很多的组成部分、分支，就像一辆汽车，它有这么多零件。哪一个能找到我呢？所以从牙齿开始找，牙齿是不是我。前面说，如果牙齿是我，那么牙齿多的人我执多；牙齿少的人，或者小孩子生下来的时候，没有我执，长牙的时候，我执开始出来了。最后到老年牙齿掉完了，我执又没有了。随着牙齿掉了，我执就跟着跑了，这是不可能的事情，所以牙齿绝对不是我。我们想认为这是我，但是仔细分析找不到我的存在。

甲就是指甲，一般的人两只手、两只脚，合起来是二十个指甲，有些人少一点，有些人多一点。我以前也看到过长六根手指的人，有些缺少手指的也有，但不管怎么样，一般人是二十个。这些到底是不是我呢？这些也不是。如果是，应该有二十个我。因为指甲就是我，指甲和我是一体，指甲有二十个，那我相应也是二十个。而我们执著的我有几个？无始以来执著的就是一个我，没有很多。所以，也不是我。

还有我们所认为的我是常有的，是实有存在的。尤其是相信轮回的人，前世的我轮回到现在，现在的我又轮回到后世，以前的我从无始以来流转到现在，我以后还要继续流转。我们认为是小时候的我、现在的我、老年时候的我就是一个我，他是恒常存在的，不会时有时无。

一般人认为俱生的我，有一个特点——常有、一体的、不变化的自性，有实有存在的本体。而牙齿是无常的，它有多的自性，有 30 多颗。牙齿是变化的，有时候会长起来，有时候会掉。所以牙齿的本性是无常的，而我们认为的我是恒常的；我们认为的我是一体的，但是牙齿是多体的、无常的。

从这个方面来看，牙齿就不符合你说的我的体性。我存在的标准就是常有、一体，这是它最主要的标准。如果是这个，我们就把这个标准放在牙齿上去看，牙齿符不符合标准。不符合，因为牙齿是无常的、多体的。32 颗牙齿，每一颗编一个号，1 号、2 号乃至 32 号，哪一号是我？如果说一号是我，其他就不是，肯定不是这样的。所以牙齿不是我，总的观察的方式是这样的。

它是无常，是多体，而我们认为的我是常有、一体、自在的，这些都不自在，我管不住的，我想牙齿永远不掉，但是到一定的时间就掉了。所以这肯定没有自在的，没有一体，也不是恒常的。它是多体、无常、无自在，牙齿不符合我的自性，所以把牙齿排除掉。

指甲不是我？指甲也是无常，它不断增长，剪了又长。指甲是多体的，二十个，或者多一点少一点。有些人没有手脚，如果指甲是我，那手和脚都没有了，那是不是没有我？虽然没有手脚，没有指甲，还是认为有我的存在，所以把指甲排除掉，不是我。

骨头是不是我？骨节有 360 个，一样是多体的、变化的。我们在受精卵当中的时候，那时还没有骨头，后来慢慢地在母胎中发育，骨头开始长起来了，刚开始很小很短，慢慢发育，生下来之后，慢慢就长到 1.8 米，长到 2 米，骨头就很大，这是无常的。到了老的时候，还会慢慢往回缩。这样的话，骨头是无常的，不断在变化。它是多体的，而且是无由自主的。骨头也要排除掉，不符合我的体性。

血液也是多体、无常的。有时候会流出去，会再生，它会新陈代谢。血液是多体的，由很多微细的血细胞、水分子组成，所以血是多体、无常，不符合我的体性，排除掉。血不是我。

涎就是口水，口水是不是我？我们不断生口水，不断地往外流，控制不住。有时口干没有口水，有时口水多一点；有时闻到好吃的，口水就流出来很多；有时没有口水，在沙漠里走了很久，怎么也找不到水，想要吞一口口水，也找不到口水。口水也是无常的、多体的、

不自在的。口水排除掉，不符合我的体性，都要排除掉。我们要找到一个符合我体性的法，继续找，到底哪里找得到。

鼻涕也是一样，和前面观察口水的自性一样。身上的脓，身体生疮，伤口化脓了，这是不是我？它是无常的，有时候有，有时候没有；它也是多体。

黄水也是一样。

脂肪，胖的人脂肪多一点，瘦的人脂肪少一点。比如这段时间我很瘦，东西吃的好不锻炼，又开始长胖了，脂肪多起来，也在无常变化，也是多体的。所以脂肪不符合我的本体，把它排除掉。

汗水，夏天时不开空调，或者锻炼的时候，出汗很多。冬天的时候就不出汗。这也是无常的，是多体的，不具足我的体性。

肺肝是内脏，还有其他内脏，心、肾脏等等，这些是不是我？这也是一样的。我们有两个肺叶，左肺右肺，有时候有病，有时候没有病，它是无常的，不是恒常的，也不是一体的，不符合我的自性。

肝也是一样，有的人生病了，把肝换掉，换的是别人的肝。这是别人的我，跑到我身体上来了吗，以前的我到哪儿去了？以前的我做手术的时候已经割掉了，换的是别人的肝。如果肝是我的，我就没了，现在变成别人了。但是我们也不会有这样的执著，换了肝之后，认为还是我。肝明显不符合我的标准，也要排除掉，肝不是我。

其他的内脏也是一样，现在心脏手术也可以换。这些内脏、肠子，一个个排除，一个个观察的时候，都是多体、无常。而我们认为的我是恒常的，是一体的。所以内脏不是。

屎和尿也是一样，我们不会执著屎和尿。如果是我，在马桶里面把这些排除掉，我执顺着水，流进了下水道，然后消失了。所以屎和尿也不是我，它也是无常、多体的。

肉和皮是不是我呢？我们认为肉体是我，实际上真正观察，肉不是单独的，它是由很多骨架、皮肤撑起来的。肉也是多体的，也是无常的，也不符合我的体性。皮肤只不过是外表遮挡灰尘的皮肤组织而已。它也不符合我的体性。

从中医的角度来讲，脉就是脉络，这些脉络是不是我？脉络也是一样，有很多脉络，也是变化无常的。有时候脉络阻塞了，有时候脉络通畅了，脉络也不是我。

气有呼气、吸气，上行气、下行气、屏住气，气也是经常变化，经常排出、吸入，因此气也不符合我的体性。

热是热量，只要人存在，都有他身体的温度，温度是不是我？温度也不是我。有时候温度比较高一点，发高烧的时候，38度、39度，有时候温度低一点。这也是变化无常的、多体的。热量也不符合我的体性。

百窍，窍是空隙，比如鼻孔里的空隙、嘴巴里的空隙、身体里内脏与内脏之间的空隙，叫做百窍，我们身体里面有很多的空隙。这些空隙，当然也不符合我的体性。

六识皆非我，识是不是我？我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，六识是不是我？我们最容易执著的是意识是我：我在想什么，我在观察什么。有时我们认为意识是我。其实意识也是无常的，眼识、耳识、鼻识、色识、身识、意识等六识，都是多体的自性，它是无常的。

眼识这会儿看花，再把眼识一转，看到的是杯子，再转就看到其他人了。眼识的自性也是在不同的变化，是无常的，不符合我的自性，也不是一体的，而是多体的。眼识看到花的时候，有这么多种；看到这么多人的时候，有这么多的眼识。每天都换不同的眼识。

耳识听到不同的声音，每个字产生的耳识都不一样。所以耳识也是变化的。舌识也是一样，品尝的酸、甜、苦、辣等等，都是无常的；鼻识，闻到香气、闻到臭气、闻到一般的气，这也是无常。意识也是不同的变化，今天心情好，明天心情不好，今天执著这个，明天

执著那个，这也是在变化。这也是刹那刹那生灭、刹那刹那无常而已，意识也是多体的自性，绝对不是我。所以六识皆非我，一切都不是我。

学到这个问题的时候，有些观察得比较深的人，他可能会有一个小小的疑问。这也需要提前分析观察一下。我们要讲无我，但这里讲非我。非我和无我，从使用的方式来讲，稍微有一点点差别。非我是说不是，但不是不等于没有。只不过不是而已，这个不是杯子，但它可能是柱子。这个不是我，那个不是我，这是在讲不是我。但为什么从不是我，最后又变成了无我了呢？这里面有一个小小的衔接。问题的关键在于，我们要通过观察不是我，而得到没有我。

这就有个转变。我们执著的我是哪些分支，哪些东西可以被我们执著为我的设施处。什么东西可以被我们执著为我，我们就在上面观察。而我们能够执著为我的，就是上述从牙齿到六识之间的东西。就是在这上面执著为我的，你要执著我就是这些东西，除了这些东西，你不会再执著我了。

当我们把这些东西全部否认掉了，这个也不是，那个也不是。比如我们有三十二个东西，我们要执著我，就在这三十二项物体上面去执著，只能在它上面安立我。第一号不是我，第二号不是我，排除掉，最后三十一号不是我，三十二号不是我。我们执著我的只有这三十二个，从一号到三十二号都不是我，也没有其他东西可以安立我了。那就是无我。

我们没有直接说无我，而是说非我。为什么讲非？从非我到无我之间的过渡，就是我们执著的就是这些。我们只是把我安立在这些法上面。除了这些东西，安立不了。你说汽车是我、太阳是我，如果你执著，我们就把这个拿进来观察，但是我们不会这样执著，我们只执著和我们的身心有关的这些东西。

当我们把牙齿、头发、皮肤、内脏、空隙、识、热气、脉全部观察完了，你除了这些还有什么？我们把这些一堆一堆的去观察，你要安立我，就在这上面安立，除了这些上面，再也沒辦法安立。不是我们强制性不能安立，而是众生安立我的时候，都是在这个上面安立的。牙齿、皮肤、身体、肉、血，和自己有关的，在这上面安立的。我们把这些一个个否定掉，没有一个符合我的条件。那还有没有我呢？没有一个符合就没有我，因为除了这些之外，再也找不到可以安立为我的基础了。

从非我到无我之间的转变，要从这方面去理解。否则有些人会想，明明不是我，为什么最后变成了无我，而且是破俱生我。其实安立我，一定有个基础。它的基础就是这些东西，所以把这些东西都否定掉。

既然有一个我的概念，那我的概念安立在什么地方？你没有根据、没有理由，说我还存在，是凭什么？如果说牙齿，牙齿早都破掉了，这些你能执著的东西全破掉了。没有地方可以安立了，所以我根本不存在。

这里是观察六界不是我。地、水、火、风、空、识叫做六界，我们在六界上观察无我。六界和五蕴，只不过是不同的开合，我们看哪些六界。

首先是地大，有坚固自性叫做地大。牙齿、指甲、头发、骨头、脂肪、肺、肝，其他的内脏、屎、肉、皮，有时候脉可以算，因为脉络是通道。这些比较有地大自性。地大不是我，地界不是我。然后水大，血液、口水、鼻涕、脓、黄水、汗、尿。火大是热量。风是气，就是呼吸。百窍就是空。识就是六识。

这里是通过六界来观察我，而六界和蕴都是积聚的自性。这里观察的方式和《宝鬘论》一样，也是从六界的观察入手。因为要安立我，就是在六界当中。

另外一种观察方式，在《入中论》《中论》当中，通过我和五蕴的关系来抉择无我。五蕴是色、受、想、行、识，分为两类——色法、心法。色蕴属于色法，属于身心当中的身。心就是后四蕴，受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。这四蕴分为心王和心所，识蕴是心王，受蕴、想

蕴、行蕴属于心所，不管心王、心所，都是心识。所以五蕴可以分为身心，或者色法和心法两类。其实五蕴是我们的身心，就是我们所执著的身体和感受、心所，眼耳鼻舌身意的心识。

众生将五蕴执著为我。对此有另外一种观察方式，即观察我和五蕴的关系。首先看，众生执著的俱生我，是在哪个上面安立的？佛教术语叫做设施处，我们可以称之为基础。我们认为我是存在的，那我是依靠什么安立的呢？

它是依靠五蕴安立的，把五蕴执著为我，所以设施处是五蕴。这里出现了两个概念，五蕴和我。而我又是安立在五蕴上面，除了五蕴之外没有我，只是安立五蕴为我，不会把其他安立为我。其他的可以是我所有的东西，但不是我。把自身的五蕴安立为我，众生都是这样执著的。我们按照众生的执著，来观察我和五蕴之间的关系。

分析两者关系的时候，可以通过五个或者七个方面来分析，主要是五个方面。我和五蕴是一体？是他体？我是能依，五蕴是所依？还是五蕴是能依，我是所依？这是能依和所依的关系。还有具有，我具有五蕴，五蕴具有我？从这五个方面来观察。

首先看一体和他体。一体和他体是根本的观察，其他是分支的观察。首先是一体的观察，其实众生很多时候，执著五蕴就是我，认为五蕴和我是一体。那看五蕴和我是不是一体。

我是常有的、不变的、一体的。只有一个我，而且我们认为是恒常的。五蕴是我，而五蕴有五个。如果五蕴和我是一体，就会出现两种情况。如果以五蕴做主导，五蕴和我又是一体的，肯定是五个我；如果以我做主导，因为我只有一个的原因，五蕴就不成五个，只有一个，因为是一体的。

而色蕴再分下去，有很多。蕴就是集聚的意思。色法有很多，颂词的牙齿、指甲都是色法的自性。比如我们由 100 个色法组成身体，你分下去，我就有 100 个了。手臂再分下去，有大臂、小臂、手掌、手心和手背，还有很多骨节。如果我和色蕴一体，我就变成这么多了。再分的话更多了，这样分下去，无量无边。我绝对不可能这么多。

受蕴也是一样。苦受有很多，被人扇耳光的苦受，被别人骂的苦受，被别人踹的苦受，生病的苦受，肚子痛；还有很多乐受，这么多的乐受，到底哪一个是我？如果和这些是一体的，那我就变成这么多了。受蕴多体的缘故，不符合我的自性。

我们认为我和五蕴是一体的，其实分析下来，根本对不上号。因此说众生的分别念很粗大，没有观察过我为什么存在，想当然的认为我就是有的。从来没观察过，为什么有我，以什么方式有。于是中观宗就教诫我们，无始以来都认为有我，那我到底存不存在？其实分析下来，我不符合五蕴的自性，因为五蕴多体的缘故。

还有一个问题，五蕴是无常的。前一世五蕴没有了，色蕴早就没有了，烧掉了、天葬掉了，或者埋在土里，正在腐烂。现在的色蕴是新的。受蕴都是在变化的，尤其是心识，前一刹那的心识，这一刹那全都变了。或者从现代医学的角度，前一阶段的身体，过几天全部新陈代谢掉了，重新换了一套，现在的身体是新的。思想更不用说了，刹那刹那都在变化。

从佛教角度来讲，你前一刹那的身体刹那生灭，第二刹那是重新产生的。无常的自性这么明显，根本不符合我是一体、常有的观点。如果我和五蕴是一体的，这些过失没办法避免。所以五蕴和我一体，没办法安立。

如果不是一体，只有是他体的，五蕴是五蕴，我是我。这就有一个问题，当我离开五蕴的时候，会有单独的我存在。当年陈那论师最开始修行佛法，进入了小乘犍子部，犍子部虽然是佛教，但是见解认为有我。他出家以后，上师让他修法，去观察离开五蕴之外不可言说的我。他就去观察，知道我不存在。毕竟他是依靠上师出家的，所以不敢直接破斥上师的观点。

他想了个办法，在晚上时，把衣服脱光了，四周点个火堆，自己坐在那里东看西看。上师看见了说，你在干什么？他说，我在找离开五蕴之外不可言说的我，到底在哪里？我找

了半天找不到。可能因为我的无明愚痴，看不到，我就点了火照明，找离开五蕴的我到底在哪里。

意思是说，如果我和五蕴是他体，那离开五蕴之外的我一定能找到，但是无论怎么找，都找不到。而且，没有众生执著离开五蕴之外，还有我。离开五蕴、身体、思想的我在哪里？没有人是这样的。这样一讲，上师就知道他在破自宗的观点，上师说，你这个破坏自宗的家伙，马上给我滚蛋。他就想离开，但是不想和上师发生冲突，就用了这个方法离开。离开了之后，到其他地方去了，依止世亲论师。

离开五蕴的我是没有的，众生也不会这样执著。前面的观点主要遍计我，但这里讲的是俱生我。俱生我关键的地方，是为什么不是他体的。众生不会执著离开五蕴之外，还有我存在。我们随便抓一个众生，问我在哪里。他会指着自己的身体，我就在这，不会执著五蕴之外有我。所以，我和五蕴他体的观点成立不了。一体也没有，他体也没有，根本的两个问题就破掉了。

这两个问题解决之后，再看所依和能依。比如，桌子上放了一个杯子，桌子是所依，杯子就是能依。不管五蕴是所依，我是能依，还是我是所依，五蕴是能依，如果安立二者能依所依的关系，前提必须是两个法，一个桌子、一个杯子，或者一个五蕴、一个我。安立两个法的前提下，才能分析所依能依。因为所有的所依能依都是两个法。比如小鸟站在树上，树是所依，小鸟是能依。必须要有树枝、小鸟，两个法同时存在，才有能依所依的关系。盘子里放了水果，盘子是所依，水果是能依，必须要盘子和水果两个法同时存在，才能叫能依所依的关系。

但是五蕴和我，在第二类观察的时候，没有离开五蕴的我单独存在，没有两个法同时存在。所以不可能有能依所依。不管我是能依，还是五蕴是能依，都不能安立。因为第二种观察中，五蕴和我是他体的关系已经排除掉了，所以能依所依就没办法安立了，能依所依是第三、第四。

第五种方式是我具有五蕴。有两种具有，一体具有、他体具有，还是离不开一体和他体。一体具有，就是具有身体，杯子具有红色，杯子和红色是一体的。杯子具有红色，具有形状，具有装水的能力，这种具有是一体具有，在一个法上面安立具有。如果我和五蕴是一体的具有，必须在安立一体的前提下，才能安立具有，但是第一类已经观察过我和五蕴不是一体。所以，一体具有没有。

第二是他体的具有，我具有这个杯子，其前提是我和杯子都存在，我才能拥有它，这属于第二类，我和五蕴是他体的情况下安立的。前面分析过，他体也没有。

这五类观察主要是一和异，重点是放在一上面。因为众生不会执著五蕴之外的我，所以观察重点是我和五蕴是不是一体。如果无法成立我和五蕴是一体，基本上我就没法安立。

我和五蕴不是一体、他体，也不是能依、所依，不是具有，到底我是怎么存在的？这样观察不是说我到底是什么，而是根本就没有我。不是找一个关系才合理，如果有我，肯定有个关系可以安立的。要不然一体，要不然他体。但是什么关系都安立不了，说明这个东西没有。只有一种情况，这个东西不存在的情况下，它既不是一，也不是他，不是能依、所依，也不是具有，这才最合理。

论师告诉我们，不是让我们去找一个合理的東西。以前在学中观的时候，讲了很多。下面有道友说，什么都破完了，到底我们怎么执著我啊？其实就是让我们不要执著我。为什么不要执著？因为它根本就没有。如果它存在，一定能找得到存在的根据。

这里面最有力的，是一体、他体的观察方式。首先我肯定是依靠五蕴存在的，这毫无疑问。那么到底是一体，还是他体呢？五蕴是无常的体性。我们认为的我，是常有、一体的体性。如果是一体的，我们看两者能不能符合一体的标准。真正观察的时候，根本不符合。

所以众生认为有我，只是想当然的，没有通过智慧去分析，就认为有我。无始以来，我们流转到现在为止，还是认为我是存在的。从来就没有考虑过，我的存在有没有合理的根据。一般的老百姓只顾过生活，根本不去分析哲学的问题，对于这些很高的思想、抽象的东西不分析，只把生活过好就可以了。

有些外道有些思想，他就分析，我到底是否存在？从他的观点开始派生出：我是常有的、恒常的，为什么是常有、恒常。他讲了很多根据，这种是比较有思想的。虽然他是从俱生我执上面，派生出更粗大的思想，但他是通过分析得到的，所以他的深度要比一般老百姓的要高。

有时我们会觉得，俱生我的确没有，但是其他我存在，就把外道的观点拿过来。我们就破外道的观点。其实把外道的观点破掉之后，就是在破俱生我。因为老百姓的俱生我，是没有经过观察的。而外道的遍计我经过观察，是有深度的。你把有深度的我破掉了，没有深度的俱生我更容易破，同时就破完了。破完遍计我执，俱生我还存在的现象，是完全不存在的。

我和五蕴之间的关系，在《中论》等论典讲过五破车因，就是车和零件之间的关系。零件就是五蕴，我就和车对应。车是实有的，这是一辆车。但车是不是存在呢？我们不观察的时候，都认为车存在，我开车过来的，怎么不存在呢？车就摆在这，看得到，摸得到，能开动。

但这是假立的概念。假立的车可以有，但它不实有。如果是实有的，车和零件是一体还是他体？如果是一体，轮子就是车了。或者说，零件有这么多，车有这么多辆；车是一辆，那零件也是一个。这根本不可能。如果说车和零件是他体，那离开了零件的车在哪里找？

如果认为我和五蕴是他体的，很抽象。我们就观察一下平时所看到的车。离开五蕴的我没有，我和五蕴没有他体。如果说车和零件是他体的，应该在零件之外，还能找到一辆车。但是你离开零件之外，根本就没有车。所以绝对不是他体，也不是一体的。没有能依，所依，也没有具有。所以，车是一个整体的、假立的概念。假立的概念可以有，假立的我可以有，但是实有的我永远找不到。

为什么讲实有的我不存在，假立的我可以有？平时我们在生活当中，就把五蕴当成我。如果把五蕴取个名字叫我，这没什么不可以。比如佛陀说，我在因地的时候发菩提心，我的弟子舍利子，等等。都可以这样讲，但只不过是有一个名称来表示。

但是如果有人认为是真实的，不是名称，不是假立的。那我们就用比较严格的理论来分析，我到底在哪里。我和五蕴、六界是一体，还是他体，一个个分析就找不到了。虽然找不到了，但是假立的我破掉了吗？假立的我暂时可以不破，但这是假立的。实有的我是没有的，假我可以有，假我没有实有的概念。

假立的我是什么呢？五蕴安立成假我，在名言中，只存在五蕴的自性，不存在我的自性。实有的我的自性，胜义当中没有，名言当中也没有。假立的我，在胜义当中没有，在名言当中可以有。因为名言当中，假我就是心识、身体、手脚。但它只是有五蕴的自性，而没有我的自性，没有实有的自性。

所以我们平时所认为的，在五蕴上安立一个我，通过这样的分析观察，根本得不到真实的我的存在。这叫分析蕴而总破，主要是破俱生我。

无始以来，无论是哪一类众生，一生下来就有这个我。不管转生到什么地方，它转生为一条虫，也有我执。看到好吃的东西，也是照样吃得摇头摆尾的；如果谁要去猎它，照样惊恐万分，拼命逃命。这就是我执的表现。它要保护我，害怕我受到伤害。这些都有我执，这叫俱生的我。

众生流转轮回，主要是因为俱生我。“有我执有业，有业而有生”，这是《宝鬘论》中讲的。有了我执之后，就有烦恼，就有业，有业就受生了。反过来讲，想要不受生，就要灭除业，灭除业就灭烦恼，灭除烦恼就灭除我执。

我执根本就没有实有的，从这开始修持，证悟了无我的时候，一切的烦恼就跟随灭了。小乘要获得解脱，从无我下手。当他证悟了无我空性之后，就灭掉了人我执，再通过修道，把烦恼障的种子灭掉，最后现证灭除三界烦恼的阿罗汉果位。他也是因为证悟无我而解脱的。大乘虽然不会专门去修人无我的空性获得解脱，但他可以通过人无我空性，来作为入手的方便，或者作为一种减弱我执的辅助修法。

如果要观察，所谓的我真实存在是不成立的。有些人以前听过会好些。如果是第一次听，可能会有点难以接受，转不过弯来。这不要紧，多听几次，多思考几次，慢慢地就会接受，虽然这个我，我们无始以来都以为有，但其实是并不存在的。

月称论师、全知麦彭仁波切，他们在论典当中用比喻讲过，比如在黄昏的时候，看到一根绳子，因为看不清楚它，他认为这是一条蛇，开始对这条蛇生起恐惧了。其实这条蛇没有，他把这条绳子错认为蛇。同样的道理，因为我们有无明，把五蕴认为是我，五蕴相当于绳子一样，开始生恐惧、生烦恼。

后来听别人说，其实蛇是不存在的。他听说蛇不存在，他去观察为什么不存在。他通过理论分析，蛇不存在的道理。分析了之后，虽然觉得应该不存在，但是因为他没有证悟的缘故，他还是有我执。

麦彭仁波切讲，房子里有蛇，在没开灯的情况下，他用手在自己房子里去摸蛇，摸一圈没摸到。虽然没找到，但他还是害怕。为什么害怕呢？没有现量见到没有蛇。虽然找了一圈没有找到，但是还是生起害怕。同样，我们通过道理观察，指甲不是我，头发不是我，牙齿不是我，骨头不是我，血也不是我，所有都不是我，找完了也没有我，但还是有我执。

这是因为两个原因，一是定解还没有加深，二是还要通过串习，辅以积累资粮、忏悔业障，最后当你把灯打开了，每个角落一看，的确找不到蛇。这时候，对蛇的恐怖就彻底消失了，这是确定的证悟。

当我们分析观察的时候，因为我本来不存在，所以你怎么找也找不到我，这很正常。虽然找不到我，但是觉得我怎么还存在。这要么是因为第一，定解不够，还要加深对无我的观察；要不就是第二，串习力不够，还要不断的串习，让它形成一种势力。

当你证悟的时候，一下子发现只是五蕴而已，而且这些粗大的五蕴，都是微尘组成的，根本没有我的自性。这时就知道：我的确不存在，就证悟了，就像灯拉开了，看到的确没有蛇。不是通过观察去了知，而是现量见到没有蛇，这时他的恐惧才能彻底消失。

不是蛇怎么样，而是蛇从来没有过。现在破我，我们会产生一个错觉。比如观察蛇不存在的时候，首先有一个蛇的概念，然后把蛇一个个观察，好像我们在破蛇一样。现在我们破我，是在假定有个我的情况下，去破我。

当我们证悟的时候，会发现所观察的我，从来就没有过。我们缘蛇的观察，其实最后一看，从来就没有过。不是先有蛇，然后你缘蛇去观察，再把蛇消灭掉。当然也可以这样理解，但实际情况是，刚开始的时候没有蛇，中间观察的时候也没有蛇，最后也没有蛇。

我们认为先有我，然后通过理论把我灭掉。很多时候是这个感觉。这个感觉不是不对，我们毕竟有我执。但实际情况是，我从来就没有过，从来只是一个妄执，就像这条蛇。从我们认为有蛇开始，到我们认为这条蛇消失了，这条蛇从来就没有出生过。我也是一样的，其实从来就没有过，只不过我们把五蕴执著为我。

我们要去破我，其实破我和不破我，看我们如何去理解。其实我们要理解的真实的意思，就是我从没有存在过。并不是把实有的我消灭了，而是它从来没有我，我们以为有我。我们观察无我，只不过是还原它的实相。它本来是什么样，就是什么样。本来无我，就是无

我的。不是把实有的我破掉了，让它没有了，这是错误的观点。正确理解空性，就是本来就没有，现在我们要还原它没有的自性，仅此而已。

以上我们讲的是破俱生我，如果有些需要补充的内容，以后还可以再讲。今天的课就讲到这里。

《入菩萨行论》第 167 课笔录

发了菩提心之后，我们再一次学习寂天菩萨造的《入菩萨行论》。这部论是让初学的凡夫人从自私自利的作意解脱出来，发起殊胜的利他菩提心。进一步要让菩提心得以清净，则要通过空正见进行对治。

众生是处于利益自己的心态。利益自己分两种，一种是纯粹的按照世间追求世间八法的方式，来给自己创造利益，比如挣钱、花钱，但这种利自不是解脱的因，只是暂时的利自。还有一种是，发起出离心，想从轮回获得解脱的自利。有些众生看破了轮回，觉得轮回的一切没有任何利益，想要解脱。但发起这种心时，并不考虑其他众生的利益，佛陀在大乘经教当中对此予以破斥。这种心态，可以说太过于狭隘。

一切众生曾经做过自己父母的缘故，对自己有非常重的恩德，所以要发起利他的菩提心。为了利他，自己发誓要成佛。有了这种心态，就是世俗菩提心。

世俗菩提心有两种所缘，第一是以大悲缘众生，第二以智慧缘佛果。这两种所缘属于两种分别念。认为众生存在，应该度化的分别念；认为佛果存在，我们要获得佛果的分别念。暂时来讲，这两种分别念对我们趣入大乘道，有着非常重大的意义。所以在此阶段，必须要用分别念，来强烈地发起利他和求佛果的殊胜心所。

从究竟的角度来讲，若有缘众生、佛果的执著，自己的心态就有染污。因为有实执的缘故，照这样修下去，无法彻底地摆脱障碍，所以要了知，所度化的众生虽然显现，但是无自性，所求的佛果显现而无自性。既要发菩提心，度化众生，发誓成佛，也要了知其本体皆空。

通过空正见来禁制实执，并不是说我修了空性，不度众生，也不成佛了。这不是真正的空性。房子里没有人，杯子里没有水，不是真正的空。这种空一般的凡夫人都知道。菩萨为了证悟空性，要累积很长时间的资粮，还要拼命地学习。如果真是这么简单，那只要给大家说，你了知杯子里没有水的空就可以了。这些凡夫人都看得到，绝不是真实的空性。

我们并不想把空性说得多么玄妙，虽然从圣者的角度，空性很简单，但是对凡夫的分别念来讲，空性太过于抽象。不是杯子里没有水的空，也不是法灭了之后，不存在的空。到底是什么呢？就是一切万法正在显现的时候，它的本体没有丝毫实有的自性。这是我们最初认知空性的一种表达方式。对于圣者来讲，一切分别念融入法界，远离四边八戏的智慧现前，这时真实的空性，就如理如是的现前了。

并不是要我们重新创造一个空性，通过学习、积资净罪，把本来不是空性的法灭掉，重新创造一个空性。这是错误的认知。为什么说空性简单呢？因为我们本身也是空性，所看的、所想的、所思维的、所做的一切，都是空性。我们就是活在空性当中，从来没有离开过空性，空性是一切万法的实相。但是我们的分别心太复杂了，反而在空性当中，没办法认知空性。就像鱼在水里，发现不了水；身在庐山，不见庐山真面目。

实际上我们本来就是空性，也活在空性当中，周围的一切都是空性，但是因为我们的分别念太复杂，所以没办法看到非常简单、平常的、本来如是的空性。

我们通过学习，要了知我们所认知的一切都是错误的、颠倒的，通过学习空性，还原一切万法本来的自性。一切万法本来是远离有无是非、远离一切分别执著，所以在抉择空性时，原则就是我们能够看到的、能够思想到的、心识和心识的一切对境，都要了知是空性。因为只要是分别心去缘，都是错误的。因为一切万法不是缘有缘无。

为什么要破分别念和分别念的一切对境？因为分别心不是执著有，就是执著无。看到的，我们认为有；杯子里没有水，这是无。除了执著有、执著无之外，没有其他方式来进行执著了。众生的分别心总是执著有、执著无，或者加上是非——有、无、是、非。

中观讲，一切万法既不是有，也不是无。如此了知，就把我们加在诸法上面的错误知见，通过中观的空性灭掉了。杯子不是有，也不是无，离开了有无，杯子本身离开四边八戏。一切万法正在显现的时候，本来就是远离四边八戏的，如是认知，如是安住，叫做契合空性、相应空性或者亲证空性。

现在我们所学习的一切，都是为了还原万法本来的状态。当圣者证悟了诸法之后，诸法虽然在他面前显现，但他不会有任何实执，不会执著这个法是有、是无的。它就是远离有无、纯显现而已。

我们跟随菩萨们证悟空性之后流露出来的文字进行学习，来认知空性大概是什么本体。了知之后，再通过空性的修法去修行。修行不是我们有了空正见之后，不断地累积。从某些角度讲我们在累积资粮，但实际上修空性就是去除、去除、再去除。一切万法是远离有无是非的，而我们的思想非常复杂，复杂的思想反而了知不了最简单的空性。要让我们的思想，逐渐熄灭、禁止，一切有无是非的戏论、执著都要去除掉。

上堂课我们也讲了，通过修持出离心，去除掉最初的执著；通过修菩提心，去除中等的执著；通过空正见，去除最细微的执著。当所有分别心的执著都消灭之后，一切万法的本来状态就是这样，就能和本来远离四边八戏的法界相应。

因为对境万法的本体是离开有无是非的，是最清净的，离开一切实执的状态。而我们的心是处于有无的状态，法界是没有有无的状态。因此我们的分别念，怎能相应法界呢？相应不了。二者不在一个频道上。

通过我们的分别心，去创造一个存在有无的法界，来和我们分别心相应，这是错误的。法界是永远不变的，是一切万法的究竟实相。要和法界相应，只有减少自己的分别心。因为我们的分别心，本来就是假立的，本来就是不存在的。只有通过修法把我们内心当中的执著，慢慢去掉，从很厚重到很微薄，比较多到比较少，最后分别念完全消灭。法界是离有无是非的，我们的分别心也离开了有无是非。这时我们的心和法界就相应了，就是证悟了实相，还原了一切万法的本体。

心的本性是非常广阔的，按照三转法轮，在心的本体当中，存在着佛的智慧和功德。当我们证悟空性时，也是如来藏光明现前的时候。我们担心，如果证悟了空性，什么都没有了，离开有无是非，那我会不会像晕倒或者死去一样，什么都不知道呢？绝对不可能。

其实我们去掉的只是错误的知见，当把错误知见去掉之后，一切万法的本来实相，本来具足的神通、智慧，本来具足的清净刹土功德，会如理如实地现前，而且永远不会退转，不会变化。要通过破除的方式了知空性，原因也是这样的。

我们学习到空性的教义，不是随随便便能听到的，要有比较深厚的福报和善根，才能接触到空性，比如接触到《金刚经》等空性的法本。我们能听到对《金刚经》《入行论·智慧品》的讲解，则需要更深的福报。听了之后，能够生起兴趣，在此基础上还能够听懂，能够去思维，能够生起定解，能够修行，乃至最后证悟，其实需要很深的善根、福报。我们能够听到空性，已经是多生累世积累了善根的结果，绝对不是运气好，随随便便能听到的。

遇到这种殊胜、甚深的法的时候，如果能够听得懂，尽量去思维产生定解；即便听不懂，也要发起大愿：现在虽然听不懂，但还是要认认真真地听，在心中种下空性的习气。以后我的福德增长了，罪障浅薄了，一定要通达、证悟空性。

因为空性是证悟菩萨道、佛果唯一的路，没有其他的路。我们想绕是绕不开的。如果想要成菩萨、成佛，必须要经由证悟空性这条路，否则是没有办法的。所以我们要经常发愿通达空性、证悟空性。

《智慧品》已经讲到了深入对境无我。深入对境无我分为两个科判，前面已经把俱生我的破斥——分析蕴而总破讲完了。

壬二（别破所许之我）

别破所许之我，在其他的注释当中，就是破外道的遍计我。前面是总破，总的分析蕴而破。这里是分别针对对我安立的观点和思想进行破斥，也就是外道的遍计我。

外道的遍计我是什么呢？我们学不学外道，内心都有俱生我执。乃至旁生、蚂蚁，都有俱生我执。而外道在俱生我执的基础上，有很多的定义，有很多详细的观察。一般不学宗派的世间老百姓，他认为有我，我是绝对存在的，但是他认知的我很模糊。我们在街上随便问一个人，有没有我？他说，当然有我了。我们再问，这个我是什么样的？很多人说不出我的准确定义、准确概念。他说，反正就是有我，我就在这，我是存在的。这种模模糊糊的我，是一般人执著的俱生我。

外道对于模模糊糊的这个我，通过观察、思考，他觉得我很苦，我要解脱。到底我是什么状态呢？他通过很长时间的观察、分析，有些外道通过修禅定，得到某些神通，他就内观，发现了某种层次上的状态。他就认为我是这样的，恒常不变的，一切万法的作者、能够感受等等。

外道的我，是对于凡夫人很模糊认知的俱生我，进一步深化分析，最后得出的结论：我就是这样的。如果没认知到最恒常的、究竟的我，我们会流转轮回；或者他认为我本身是解脱的，但是上面有很多烦恼、业，把我束缚住了，我们就很不自在，流转轮回。如果把业、烦恼去掉，那我就解脱了。

其实很多学佛的人，都有这种思想。我无始以来在轮回当中流转，有很多业、烦恼把我们束缚住，解脱不了。我们修法，就是要解脱。其实解脱也是相对束缚来讲的。对于束缚很容易联想到，一根绳子把我们五花大绑地捆起来，我们很痛苦，很不自在。通过修法把这些束缚解脱之后，我就自在了。

这种思想，或多或少和外道的思想有点相近。外道认为最初的时候，我没有认知万法实相而流转，现在要通过修法，当我认知万法的实相之后，就解脱了。我们也是这样分析的。无始以来我流转，我要发菩提心，最后可以成佛。

但细致分析下就知道，内道所说的我成佛、我解脱、我束缚，和外道所讲的我束缚、我解脱的观念不一样。内外道最大的差别，除了有没有皈依之外，承不承许无我是最大的差别。佛法讲的我束缚、我解脱，是一个假立的我，为了表示的缘故，说我们无始以来在轮回，最后我可以成佛。

真正来讲，所谓的解脱、成佛，必须要把我灭掉，我不灭掉是无法解脱、成佛的。基本上来讲，修持佛法的过程，就是灭除我的过程。小乘获得见道的标准，是现证无我，获得阿罗汉的标准，必须要彻底地灭尽俱生我执，才能获得解脱。大乘在灭掉俱生人我的基础上，还要灭掉俱生的法我。整个佛法的修行过程，就是灭除我的过程，而成佛就是我终极死亡的状态。

有些人不敢修法，他害怕我没有，害怕我一旦入涅槃，把我灭了之后，那我怎么办呢？现在积累了这么多的资粮，最后我不存在了，那这些资粮、解脱果，由谁来享受。很多人不愿意真修，也是因为恐怖。他怕修无我、修空性，我就没了。而且大乘的教义当中，直接说我不存在，没有众生、没有成佛，很多人就更恐怖了。对大乘的空性诽谤，不是佛说等等，都是由此派生出来的。

通过小乘、大乘的经论，对我分析之后，能够知道无始以来的我是一个假我，没有实有我的存在。这里破的俱生我、遍计我，都是破的实有我。假立的我，名言当中的你我他，我要去哪里，我要听法，我要修法，这是假立的我。假立的我可以暂时不破，因为它只是一个名称而已，没有一个实质的本体。现在破斥的是实质的我，我是实有存在的。

以上介绍了外道的我。为什么要破外道的我呢？在注释当中也讲了，虽然现在我们没有入外道，没有去熏习外道的神我、常我，但是在无始的轮回中，我们很多次的入过外道的宗派。以前学习过外道的观点，内心有神我存在的种子、习气。从大乘来讲，这些种子、习气乃至登初地之前，都会存在。

既然种子还存在，假如我们在几世、几百世当中，无法获得解脱，还要在轮回当中流转的话，第一，内心当中有学习外道的种子和习气；第二，如果我们在转生当中，没有遇到佛法，而是遇到了外道，通过接受外道的思想，听闻他们的说教，内心中本来有这个种子，再听到外面的邪知识一讲，内心中外道的种子、习气就很容易复发。种子复发之后，我们就会对外道生信，背弃解脱道了。

乃至种子没有消尽之前，我们都要想方设法的对治，因为它非常可能复发。就像我们烧柴火、烧炭，看着火已经灭掉了，但是所烧的柴火、所烧的炭里面，可能还有一点点的火星存在。火星只要还存在，一遇到缘，它就会重新着起来。

至少这一世，我们没有学外道，或者在前几世没有学外道，但是内心中外道的种子还像火星一样，存在在我们相续当中，所以不知道哪一世复发，也有可能是这一世。我们现在在学佛，但是哪一天遇到外道非常会说的，或者显现一点神通的外道邪师，我们可能就生起信心，内心的种子一下就被点燃了。这种情况也有。我们也看到过，有些人最初学佛，后来入外道的情况也不少。如果是这样，我们就会在关键时刻，背弃了佛法，背弃了殊胜的解脱道，非常可惜地入于外道。

为了让我们不入外道，提前学习外道的观点，破斥外道的思想，相当于打了预防针。虽然现在我们还没有入外道，或者还没有遇到外道的因缘，但是我们提前学习了外道的一些思想，知道了它不究竟，观点有什么过患。即便以后遇到了外道，虽然不敢保证百分之百不会入外道，但至少不会那么容易舍弃佛法，进入外道。因为他毕竟学习过，懂得观察，这是学习外道观点的一个必要。

还有一种必要。前面我们讲过，外道的遍计我，是在凡夫人的俱生我的基础上，进一步观察、细化，是深入观察我的状态，所以他对我的观察比较细致。经由观察、破斥外道所谓的神我，能够帮助我们打破俱生我。

以前我在学习《入中论》《定解宝灯论》的过程中，总是觉得有些疑惑，就是破遍计我的时候，用的方法是破一、破异，觉得是在破俱生我。但科判是在破遍计我。有点想不通，就问上师们。上师们讲，破遍计我时，也能破俱生我。这样一讲就很清楚。

所以，我们不要认为破遍计我，只是在和外道战斗，和我执没有关系。前面讲了，外道的遍计我观察的很细，我们在破斥外道遍计我的过程中，如果能够通过中观的思想、理论，从它的一体他体进行观察，能把遍计我推翻的话，那凡夫人很模糊的、想当然存在的俱生我，破除掉就很简单。所以，能把更深层安立的遍计我破掉的话，那么平时我们认为的俱生我就更容易破。

因为俱生我，几乎是没有什么根据的，想当然地认为我存在而已。为什么存在呢？他讲不出什么。而外道帮助我们做了一件事情，把我细化、归类，给它定义，把这些讲得很清楚。所以如果能把更深层次的我破掉，那浅层次的俱生我可以轻而易举地破除。

但这是在分析观察时，若能破掉遍计我，俱生我一定破掉。在《善说海》的科判中，没有分遍计我、俱生我，科判是分析蕴而总破、别破所许之我，没有说这是俱生我，那是遍计我。为什么不这样分呢？因为通过这样的方式，不管是遍计我、俱生我，都能破掉。通过破遍计我的方式破下去，一定可以把俱生我破掉。

在分析抉择我不存在的时候是这样，而在证悟的时候是反过来的。因为串习外道观点的时间，和俱生我串习的时间，两者比较起来，是俱生我长。因为在无始轮回中，堕地狱、饿鬼、旁生，这时根本熏习不了外道的观点。猪入了外道，狗是外道，这是没有的，也没有外

道的地狱。在堕三恶趣的时候，串习的都是俱生我执。而真正的外道，在天界、阿修罗道很少，他们不串习。基本上是在人道中，串习外道的观点。而在流转人道的过程中，我们遇到外道的机率也不是很多。因此，相比串习外道的种子，串习俱生的时间长。

在证悟的时候，虽然遍计我是在俱生我的基础上安立的，深度很深，但它的习气不是特别深厚，所以菩萨登初地、小乘圣者获得小乘见道，一见无我的时候，首先灭掉的是遍计我执；当然菩萨是灭除遍计的人我执和法我执。因为这是比较粗大的，比较容易破。一见无我，当下就破了。

但是俱生的我，从小乘来讲，要从修道开始；从菩萨来讲，从二地开始断除俱生的执著。前面我们讲过，因为他熏习的时间太长了，所以他一登初地的时候，首先灭掉的是遍计我，再从见道的空性反复观修、串习，通过更深入的修道，来灭除俱生我执。

在抉择见的时候，如果能破掉遍计我，俱生我就容易破。但是在证悟无我空性的时候，首先灭掉的是遍计我，再灭掉俱生我。这里，我们讲到了一些外道的“我”，为什么要破外道遍计我的观点。

分二：一、破数论外道所假立之我；二、破胜论外道所假立之我。

虽然对我的承许非常多，但是无外乎两大类。第一是数论外道所假立的我。俱生我是假立的，当然遍计我也是假立，在胜义和世俗当中，实有的我是没有的，所以我是假立的。

数论外道和胜论外道是古印度的两大外道宗派。无垢光尊者在《七宝藏》当中讲，在古印度有三百六十种外道。为什么在这些外道中，把数论外道和胜论外道拿出来破？因为代表两种，第一类数论外道所代表的常我，它是心识的本体，可以感知。第二类胜论外道的我是无情的，没有心识。我无外乎两类，不管如何承认，要不承认我有心识，要不承认我没有心识。有心识的我，能够感受外境；没有心识的我没办法感受，因为它是无情的缘故。

癸一（破数论外道所假立之我）分二：一、宣说遮破；二、破遣过之答复。

子一、宣说遮破：

声识若是常，一切时应闻，
若无所知声，何理谓识声？
无识若能知，则树亦应知，
是故定应解：无境则无知。

了知声音的识，如果是恒常的话，那一切时间当中，都应该听闻到声音。如果没有了知、所听闻的声音，以什么道理来安立这样的识，是能够辨别听闻声音的识呢？如果没有识别，也叫能知的话，那树也能叫能知了。所以应该了知，没有境就没有知。

简单过颂词，很多道友可能不明白。所以按照上师讲记的传统，我们要把数论外道大概的思想介绍一下，如果不介绍它是怎样承许的，我们是从什么角度破的，就会非常难以了知。

数论外道的“数”是数字的意思，通过数字安立自己的论典。在他们的宗派当中，安立了二十五类法，二十五就是数字。通过二十五谛安立他们的论典，所以叫数论。

二十五谛就是二十五种法，分为两类，一类是胜义谛所摄的，一类是世俗谛所摄的。有两个是胜义所摄，二十三个是世俗所摄。胜义谛所摄的法是恒常的，实有不变的；世俗中所摄法是无常、变化的自性。

再进一步地讲，属于胜义谛的两个法，叫做神我和自性。这里我们要破神我。这两种法，在胜义中是恒常的、唯一的，但是二者的分工不同。神我是意识，可以感受、了知，是心识的自性。另一个叫主物或者自性。自性属于无情法，本身没有心识。但是两者都是胜义的。所以我们在破的时候，这里要破一次，到后面还要破一次。这里主要是破神我，后面主要破自性。

这一段主要和人我有关，因此主要破神我。神我主要的本体，就是恒常、唯一。它不是作者（很多外道说，一切都是主造的），而神我不参与造万物，是享受者，只负责享受。

造万法的是自性，自性是所有其他二十三法的因。通过自性，显现他们所讲的大，通过大显现五唯，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，地、水、火、风、空，都通过自性显现出来。换一句话说，我们的身体、声音、思想，其他的房子、杯子，这一切法都是自性造出来的。

有时单纯讲外道观点，好像难以理解，其实这一切外面的法，都是自性显现出来的。每个人都有神我，都有自性，神我只是负责享受，眼耳鼻身、色声香味触的法，是自性显现出来的。这有点像唯识宗所讲的阿赖耶识，阿赖耶识当中存在着很多种子习气，种子习气显现的时候，就显现了我们的身体、心识、外面的山河大地。

数论外道认为，二十三谛法都是自性显现的。神我不负责造，而自性没有分别念，它怎么样造万法呢？数论外道讲，需要二者配合起来，神我一动分别念，我想要享受万法，把观点传递给了自性，自性从它的本体中开始显现万法。

《入中论》在破自生的时候，数论外道是代表自生的观点，一切的法，其实在心中早就原原本本地存在。只不过在显现之前，它是隐藏的。在显现之后，就打开了。打比喻讲，房子晚上关了灯，其实家具等东西都有，但是你把灯关了，它就隐蔽了。虽然看不到，它其实是存在的，原原本本都在这个地方。当你把灯一开，它就显现出来了，他们说这叫生。其实一切万法本来存在，从不明显到明显，叫生而已。

这是数论外道的两个比较主要的观点。

神我一动念，我要享受，自性给它显现房子、杯子，显现出来之后，神我开始享受这些东西，吃东西、拿东西或者听歌。过了很长时间之后，突然有一天，神我有点觉醒了，它觉得这样太累了，我经常执著、追求外面的东西非常辛苦。这时候外道也想要修道，开始厌烦了，相当于我们讲的生起了厌离心。

神我厌烦了，追求寂静，想要修道，就修禅定，最后获得很深禅定的时候，一内观，发现它所执著的这些东西，全都是自性显现出来的，这些二十三谛法都是虚假的，如梦如幻。在他们论典当中讲，因为知道这一切都是自性显现出来的，它一照见的时候，自性感到不好意思，把所有的二十三谛虚假的法收摄回自性当中，不显现了。这时神我就离开了执著的对境，获得了解脱。

有时外道的一些观点，比如生厌离心的方式，显现万法和收摄万法的方式，和内道当中的某些观点有点相似，但只是相似而已，根本上的东西完全不相同。这就是他们所讲的轮回次第和还灭解脱次第。

他们认为神我一直存在，以前神我和自性都存在，都在胜义当中，胜义当中不变的就是神我和自性，一个是有情，一个是无情。那时候没有众生，什么都没有。当神我一起心动念的时候，从自性当中显现了万法，它就开始享受，流转轮回。后来终于厌烦了，开始修道，修道之后，通过禅定照见自性的本性，都是虚假的，然后一切万法收摄回到自性当中，又返回到以前的状态了。这时候就获得解脱了。

麦彭仁波切和上师在讲记当中都讲过，从这些方面看，数论外道在外道中有比较殊胜的地方，有些地方和内道有点相似，尤其和唯识的观点有点相似。

但神我一直都是实有存在的，是恒常不变的、唯一的自性。所以束缚的时候，是神我被束缚掉了，它享受外境的时候被束缚了；解脱的时候，也是一切万法收摄回自性之后，它就解脱了。解脱之后，就安住在了解脱的果位，不再轮回了。

我们要观察所谓的神我。前面我们大概地讲了一下数论外道的思想和观点，现在我们要破它的神我，因为这和我有关。关于神我，我们抓住几点：恒常的，唯一的，是享受者，能够执著声音、执著色法。把这几点抓住，在颂词当中，基本上就够用了。

神我能够享受外境，此处我们就用声识。和一般我们讲的声识不一样，此处的声识，就是当神我在听到声音的时候，这种识就叫做声识。因为神我是享受者，在享受声音的时候，就叫作声识。这里的声识就是神我的意思。

第一、它是恒常不变的；第二、它和声音相结合了，和声音相结合的声识，一定和恒常不变的本体无法分开，所以这时的声识，就变成了恒常的声识。因为了知声音的神我的识，本身是恒常的，所以当它在执著声音的时候，声识应该是恒常的。

所以中观师讲“声识若是常”，你的声识如果是恒常不变的，就开始发过失了，“一切时应闻”。因为所谓恒常，是永远不会变化的，第一刹那在听，第二刹那没有听，就叫无常，没有恒常不变。真正的恒常是，你最初是什么样，中间是什么样，最后还是什么样，永远不会变化，这叫做恒常不变。

当然，世间所讲的恒常不变，和外道所讲的恒常不变，还有一点不一样。一般老百姓所讲的恒常，就是时间稍微长一点。中观师为什么不破这些世间人呢？不必要破，因为就是假立的，只是世间中大家的一种说法而已。但是外道的恒常，不是随随便便讲一讲，而是通过很多的理论、推理，最后确定建立下来的，就是永远不会变化的法。不是老百姓讲的恒常，而是永远不会变的恒常。

如果对于恒常定义，中观师和对方达成了共识——恒常不是老百姓所讲的那种恒常，是通过观察之后，确定下来的最究竟的观点。（中观师说，）如果这是恒常的，当你恒常的心识和你的声音结合在一起的时候，这叫声识，当然你的声识也是恒常的。既然是恒常的，那在一切时间当中，都应该听到声音。

通过理论分析，肯定是这样的，因为是恒常不变的缘故，所以“一切时应闻”。现在我听到声音了，等一会我听不到了；或者我白天听得到，睡觉时候就听不到了；或者我在外面听到声音，进到房子里面，我听不到声音了。这不行，这是很明显的无常。

这里有“一切时应闻”。比如刚开始听到第一个字，你永远只能听这一个字，如果有第二个字、第三个字，你所听的声音就在变化，这已经不符合于恒常的定义了。虽然我们说了很多话、很多字，但如果声识是恒常的话，你只能听到这一个字，永远不会变，不会停息，这是真正的恒常。所以“声识若是常，一切时应闻”。

我们要抓住问题的关键。所谓最究竟的恒常，不是我们平常所假立的恒常，最究竟的恒常一定是一点不会变的。如果它已经听到了，耳识已经产生了，所听到的第一个字，永远只能听到这个字。但是我们听到的声音是不是这样的？绝对不是。

按照外道的观点，我们都有神我，神我都是恒常的，神我和所听到的声音结合起来，就是声识。但是我们听声音是不是在变化？绝对在变化。如果按照数论外道的观点，这个就不能变，“一切时应闻”。

我们给对方讲了这个过失之后，对方怎么回答？他当然不能这样承认，如果承认他会失坏自己的宗义。他开始回辩。虽然声识是恒常的，但为什么有时听得到，有时听不到呢？因为有的时候有声音，有的时候没声音。心识本身是恒常的，但是，有声音的时候就听到了，没有声音的时候就听不到，这和心识的恒常有什么关系？只不过是外面在变化，心识本身是不变的。他觉得中观师讲的不一定，没有声音听不到，并不影响心识本身是恒常的观点。

对方的观点就是这样的：我的心识是恒常的，但是为什么有时听得到，有时听不到呢？因为对境的声音有时有，有时没有，有时我听得到，没有时听不到。这和心识恒常有什么关系？没有关系，他是这样回辩的。

中观师是这样回答的，“若无所知声，何理谓识声？”以你们的观点来看，你听不到声音时，这时没有神我所了知的声音。如果没有所了知的声音，你通过什么安立“识声”？声识是能听闻、识别声音的，既然都没有听到声音，识还是声识吗？肯定不是。

因为能知和所知是观待的。要安立所听的声音，必须是声音耳朵听到了。安立能听的声识，也必须听到声音。听到声音了，接受了，这是我的耳识，就变成了能知，声音就变成了所知。能知和所知，一定是相互观待的。

但是，现在已经没有了所知。他说有的时候声音没有了，如果没有声音，你还凭什么安立是声识呢？没办法安立的。虽然事实如此，但是对方不能承认，为什么对方不能承认？因为声识是恒常的，他如果说，没有所知的缘故，识就不是能知了。相当于推翻了自己的观点。当没有声音的时候，恒常的声识就失坏了，就不是能知了。所以当我们跟他说“何理谓识声”，你凭什么说这是能够识别声音、了知声音的声识呢？没办法。

下面进一步讲，“无识若能知”，如果没有识别、听到声音，也能叫能知，“则树亦应知”那树也应该变成能知了。因为能知所知本来是相互观待的，有所知才有能知。但是你的神我有了例外。没有所知，识还是恒常的声识，没有所知的声音，还是能知。

我们就按照你的观点，通过同等理来推理，大树是不是能知呢？绝对不是。因为它是无情，不能听声音。大树没耳识，不能叫做能知。但如果你的观点成立，树也应该变成能知了。为什么呢？因为根本不需要安立所知，不需要说树听到了声音，所以树是能知。这个理论是不决定的，不这样安立就可以有能知，就像你的神我没有听到声音也叫声识。那我的树没有听到声音，不也可以叫声识吗？你凭什么说两个有差别呢？其实从道理上来讲是一样的。中观师用的比较多的是同等理，如果你的神我的识，离开了所知的声音，还能叫声识，那我这个树，虽然没听声音，也可以叫能知的声识。

“是故定应解：无境则无知。”我们一定要了解，没有外境就没有能知的识，因为二者是观待的。我们这里附带破掉了对方所认为的声识是恒常的。因为他认为神我是恒常不变的。我们说，既然你的识是恒常不变的，当你了知声音的时候，声识应该恒常不变，但是你这个识是不是恒常不变的？

“无境则无知”，如果没有了知声音的境，就不能够安立成能知，你就没办法安立成声识，神我就不是声识了。当听到声音的时候叫声识，没听到声音的时候，就不是声识。你的神我有是声识和不是声识的差别，所以你的神我不是恒常的。对方要安立恒常的神我，我们要破恒常的神我。

这里面破的核心在哪里？核心是在破恒常。只要我们把恒常的观点抓住了，破掉了恒常的观点——因为这里面都是说，这样不是恒常了，那样不是恒常了。核心就是破常，只不过常和我连起来就叫常我，破掉常和破掉常我是一个意思。只不过它的特点是心识，能够享受外境，是恒常的。

把这几个因素加起来，就是这个颂词、科判当中所破掉的常我。我们把这些类分开，再看里面破的是什么，破的是恒常。恒常和我连在一起的时候，是破除常我。怎么破的常我呢？因为他认为常我可以享受外境，了知声音时，和他的识变成无二无别，所以变成了恒常的声识。为什么不是恒常的声识呢？因为有的时候听得到，有时候听不到，能够听到就是识，不能听到就不是识，神我的识就变成了无常的，一会有，一会没有。这时就破掉了他的所谓恒常的声识、恒常的神我的观点。这就是宣说遮破。

在第一轮破完之后，对方没有完全的服气，后面就答复。

子二（破遣过之答复）分二：一、作答，二、破彼。

我们给他宣讲了过失，对方想要遣除中观师给他所讲的过失，叫做遣过，他对遣过做了一个答复，我们要破掉他遣过的答复。

丑一、作答：

若谓彼知色。

对方说，虽然有时候没有外境，它就不是声识了，但是也不影响神我心识本身的恒常，因为在不听声音的时候，心识也在运作，在了知色法。神我在享受色法，仍然还是恒常的心识。

我们承接前面的意思，看对方怎么回答。前面我们是以神我执著声音为例，为什么有时听得到，有时听不到，那心识不就成了无常的吗？他说，不会变成无常。对方的核心是要维护恒常的神我不变，恒常的神我一旦成了无常，他的根本宗义就丢掉了，其他的建立没有任何意义。他要维护恒常的神我，虽然没有听到声音，但是“彼（神我）知色”，它在了知色法。所以前后的识还是一体的、恒常的。

我们说，如果没听声音，心识就无常了。他说不是无常，虽然没有听声音，但是我在看色法；没看色法的时候，我的手在摸东西，反正神我一直恒常，前后是一个，都在起作用。虽然有的时候不听声音，在看色法，但是心识本身还是一体的，是恒常不变的，这是对方的回答。

丑二（破彼）分三：一、以前一太过存在之推理而破；二、以行相相违之推理而破；三、以相互不缘之推理而破。

“太过”就是大的过失，给对方发这些过失，通过前面破声音恒常的太过，继续破他所讲的“若谓彼知色”的观点。第二是以行相相违之推理而破，闻声的行相和见色法的行相是相违的，两种是不一样的，通过这两种相违的推理而破。

第三是相互不缘之推理而破，缘声音的识是不能缘色法的，缘声音的是耳识，耳识听不到色法。看色法是眼识在看。二者之间相互不缘，眼睛能够看色法，但是看不到声音，耳识能够听到声音，但是听不到色法，所以相互不缘，说明它不是一体的。对方说这是一体的，我们说这不是一体的。通过这三个推理进行观察。

寅一、以前一太过存在之推理而破：

**彼时何不闻？若谓声不近，
则知识亦无。**

在见到色法的时候，对方说“彼知色”，心识还是恒常的。如果是恒常的，前后是一个心识，当他在见色法的时候，为什么听不到声音呢？

中观师为什么这样讲呢？对方一直认为前面的识和后边的识是一个识，是恒常的。前面的识是听声音的识，后边的识是见色法的识，这两个识是不一样的。但是对方一直认为是一个识。为什么一定要承许是一个识？因为他们的根本宗义当中，最核心的观点是常有、唯一，他绝对不能放弃这两个观点，一旦承许无常，自己的观点破了。承许前后不是一个，也等于推翻了自己的观点。所以他一直要维护，前识和后识是一个识。

我们说既然是一个识，当你后面一个识在见色法时，为什么听不到声音呢？

“若谓声不近”，他回答说，这时声音不近，声音离得很远，所以听不到。既然听不到，“则知识亦无”。如果听不到，听声音的识就没有了。这叫“以前一太过”，是通过前面的太过而破的，承接前面的破法破下来。如果说声音不近，那就没有声识了。声识不存在，如果对方承认，那就出大问题了。

因为如果承许，第二刹那时，声识已经没有了。当神我见色法，生起色识，在第二刹那的时候，声识是没有的。我们假定第一刹那是声识，第二刹那是见色法的识。第二刹那为什么听不到声音呢？他说，声音太远了听不到。既然如此，没有声音，就没有了知声音的心识。他如果说对，在第二刹那的时候，第一刹那的声识就没有了，变成无常了。已经变成无常，对方的恒常观点就不对。

这时我们就破掉对方的观点了，破斥的方式是通过前面的，如果没有外境，就没有声识，以这种方式破掉。以前一太过存在之推理而破，意思就是这样的。

这里的核心是说，对方认为心识是一体的、恒常的，见色法的心识也就是听声音的心识。为什么不听声音呢？因为声音远了，或者是没听声音的时候见色法，但还是一个。我们就抓住前后识是一个心识，而且是恒常的心识。当你在见色法的时候，如果是一个心识，也应该听声音才对。因为前面听声音的识和第二刹那见色法的识，是一个识，所以当你第二刹那见色法的识，应该听到声音。他说，听不到的原因，是因为声音不近。声音不近的缘故，没有声音，就没有识。说明第二刹那的时候，第一刹那的声识，已经没有了，变成无常了。

寅二（以行相相违之推理而破）分二：一、安立推理；二、比喻不成立。

“行相相违”，声识、色识的行相是不一样的。

卯一、安立推理：

闻声自性者，云何成眼识？

这是对对方回答的“若谓彼知色”，进行的第二种破斥方式。听声音心识的自性，怎么变成了见色法的心识的自性呢？

我们都很清楚，我们见色法，前面放一个杯子、一本书，这时生起的是眼识。传法的声音传到耳朵里面，就知道第一个字是什么，第二个字是什么。从声音的角度，它是声识。一个是见色法的自性，一个是听声音的自性，眼识、耳识的自性，两者行相是相违的。

为什么闻声的自性变成了见色法的自性？肯定不是一个，但是对方说是一个。他出问题就出在这个地方。前面说过，你在第一刹那听声音，第二刹那见色法，听声音的识和见色法的识是一个识，我们说这就怪了。听声音的自性和见色法的自性，识怎么会是一个呢？

如果不是假立的一个，而是究竟的一个，眼识就是耳识，耳识就是眼识，用耳识就可以看到杯子，看到其他的人了，闭上眼睛用耳朵就可以见到色法。因为是一个的缘故，所以你用眼睛可以看到声音，声音在空间飞来飞去，声音从我嘴里出来，到道友的耳朵里面，看的清清楚楚。但是是看不到的，所以不是一个识。眼识是眼识，耳识是耳识。这里讲的是，听声音和见色法的识不是一个识，两者形相是相违的。对方说是一个识，他不能说是两个识，否则他等于推翻自己的观点了。

一个错误的观点越辩越错，为什么会有这么多问题呢？因为安立的不是究竟的观点，也不符合世俗谛、胜义谛。本来万法不是实有，没有恒常不变的法，他一定要安立恒常不变的法。就像世间的说法一样，为了维护一个谎言，需要增加十句另外的谎言，谎言就越来越多了。想要保护本来错误的观点，要用更多错误的观点来安立，但是所有的观点堆在一起，只能出现越来越多的过失。

“闻声自性者”，怎么变成见色法的自性呢？这是绝对不一样的。按照众生认知对境的方式，也可以完全了知。我们见色法和听声音的识绝对不是一个识，“云何成眼识”？这里是安立和形相相违的推理。

卯二、比喻不成立：

一人成父子，假名非真实。

忧喜暗三德，非子亦非父。

对方说，就像一个人，他既可以成为父亲，也可以成为儿子。神我既可以见色法，也可以听声音。

中观师回答，这是观待的假名，不是真实有的。对方承许的忧喜暗三德，不是子，也不是父。

这里稍微有一些难懂，要分开讲。首先来看对方所说的“一人成父子”比喻。“一人成父子”是遣除前面我们发的过失。一个心识怎么能既可以了知色法，又可以听到声音呢？这是不能成立的。对方说可以。虽然是一个，但是它可以变成两个。比如，一个人观待自己的父亲，他就是儿子的身份；他观待自己的儿子，就变成了父亲的身份。所以，他既可以是父亲，又

可以是儿子。意义是，神我虽然是一个，但看待声音是声识，看待色法就成了色识。可以成立的。

我们觉得他分析的很有道理，但是这里面有个混淆。其实一个人在世间当中，看待成为不同的身份是假立的，“假名非真实”。但是外道要承许的是胜义谛观点，究竟恒常的观点。一个是名言当中假立的观点，不用通过详细观察可以安立的；一个是必须通过详细观察安立的。

为什么我们认为他说的有道理呢？是我们没有分清楚场合。外道的很多问题，或者我们出现问题，就是把究竟的东西和缘起的东西混在一起。我们要把它分开。现在外道是在讲什么？神我。神我就是你的胜义谛，究竟观察得到的东西。但是你现在用的是世俗比喻。用一个不需要详细观察的比喻，来证明究竟胜义当中的本体，怎么可以呢？

所以，“一人成父子，假名非真实”，这是一种假名，是假立的。所有的看待没有一个真实的。因为所谓的真实具有一个特点，根本不需要看待任何东西，就可以独自成立，这样的法是可以真实安立的。

但是世间中任何一个法，不看待任何因，也不看待任何缘，自己可以独立存在的，绝对没有。不管是左和右、男和女、一和二、上和下、此岸和彼岸，这些东西，哪个不是通过看待的。有些是相互看待，有些是看待因缘。比如苗芽生长，必须看待种子的因。左右的概念，这是左，因为那边是右。左和右、上和下、长和短，都是看待的。

如果真实存在的东西，就不需要看待。要么不需要看待因也可以独自存在。要么长就是长，不需要看待任何法就是长。比如一米的东西是长，为什么是长呢？没有什么根据，大家都不知道为什么。如果说一米长，因为有个五十厘米的东西短，你看待这个短，那个就长。但是真的长吗？看待两米的东西，一米就成了短了。

真正不需要看待任何因缘，可以独自存在的东西称为真实。所有看待的东西，都是假立的。这里的“一人成父子”，必须是假立的。一个人既是父，又是子，这个身份是不是真实？他说是真实的。如果和它的意义对照，真实的、实有的，就要出很大问题。

我们来观察，看待我的父亲，我是儿子，这个儿子到底是不是实有的儿子？假设说，不需要看待，是实有的，因为看待的不是实有。他说，这是真实存在的。

如果你这个儿子的身份是真实存在的，把你的身份和你儿子去比。因为你的身份不能变化，是真实的儿子。如果这样，你和你儿子比的时候，你成了你儿子的儿子了。为什么呢？因为你是儿子的身份不能变。本来看待的话，你是儿子，但如果你是儿子的身份不是假立的，是真实的，那么和你的儿子比较，由于你这个儿子的身份是不会变的，所以你会变成你儿子的儿子。

你说我是我儿子的父亲，父亲的身份是不是假立的？按理来讲是假立的，因为只能看待你的儿子，你才会成父亲。但是如果说，我这个父亲的身份不是假立的，是真实的。那么和你的父亲比较起来，因为你的身份是真实不变的，你会变成你父亲的父亲。为什么会这样？因为你这个父亲的身份不能变，不是假的。

你真实的父亲身份和你父亲放在一起，你就变成父亲的父亲；如果你儿子的身份不变，和你儿子比，你会变成你儿子的儿子。所以只有是假立的可以。假立的是什么？不认真的，不太严格的。我这个儿子的身份，只看待我的父亲；我看待我儿子，就变成父亲了。

“一人成父子”，一定是看待假立的。如果是真实的，我就是父亲，永远不变，就会变成父亲的父亲，因为看待你父亲，你还是父亲；你看待你儿子，你还是儿子。所以这绝对是假立的，不是真实的。这是破他的比喻。

破他的意义是，“忧喜暗三德，非子亦非父”。首先来看“忧喜暗”。在数论外道当中，就是说喜忧暗三德。如果以佛教的术语来解释，相当于贪嗔痴，喜就是贪，忧就是嗔，暗就是愚痴。

自性是造一切万法的，显现一切万法的。在胜义谛当中，自性具有喜忧暗三德。平衡的时候，喜忧暗这三个法没有哪一个多，哪一个少，都是平等存在，这时候就叫自性。如果不平等的时候，喜忧暗三德就开始显现了，就变成轮回、地球、众生等等。有一个颂词讲，“喜乐忧与暗，三德平衡状，说彼为主体，失衡变众生”，三德不平衡的时候，就变成众生。

所以父和子，是喜忧暗三德变化出来的，不平的时候就变成轮回中的法。父和子，也是轮回当中的法了。它其实是三德不平衡的时候，所变现出来的。我们说，既然如此，它就是世俗谛，是假立的。

这里还是说，父子是假立的比喻，不能当做真实的比喻。如果你一定要较真，说父子的比喻是真实的，那么我们把父和子的意义，放到真实的层面去观察。真实的层面，就是喜忧暗三德平衡的状态，只是在自性当中才有。但是自性当中，只有喜忧暗三德，没有父子。

如果以前我们没有学过，这些比较难懂。其实自性就是喜忧暗三德。喜忧暗三德在真实义当中，它是平衡的，不显现万法；不平衡的时候，就变成众生了。按照数论派的观点，我们现在在轮回当中，有父有子的关系，已经不平衡了，是喜忧暗变化出来的，已经是世俗谛了。

在世俗谛当中，存在父子这些观待。这是世俗谛，不是认真的。如果你要认真，我们必须把父子，还原到真实义当中，这只有还原到自性当中。在二十五谛当中，有两个法是究竟的，一个是神我，一个是主物喜忧暗三德平衡的自性。但是在真实义中，非子非父。在喜忧暗三德还没有显现万法、众生的时候，哪里有父亲，哪里有儿子？都没有。“非子亦非父”，在真实当中没有父子，也没有这个比喻。如果你有父子，只有在世俗当中，已经成了二十三谛法的假立了。这是假立的比喻，不能作为真实义中的神我。

神我能够了知声音，能了知色法，是没办法安立的。神我了知声音，或者了知色法，就是父和子之间的关系，观待父亲成儿子，观待儿子成父亲，对方觉得可以这样。但是我们说，子和父在喜忧暗三德平衡中是不存在的，“非子亦非父”。因此想要成立为真实义当中的比喻，是无法安立的。

“忧喜暗三德，非子亦非父”，这两句话的重点在哪里？重点在于，按照数论派的思想，子和父一定属于二十三谛法所摄，而二十三谛法一定是世俗的法。按照对方的观点，世俗的法统统是假立的法。而他要用假立的父子，成立真实义当中的神我。在真实义当中，神我观待声音变成声识，观待色法变成色识，他想要成立胜义当中，有一个不变的神我的识存在，怎么可以成立呢？根本成立不了，比喻不成。

我们看前边的科判，第一个是安立推理，第二个是比喻不成立。你这个比喻是不成立的，一个是“一人成父子，假名非真实”，我们直接给他点出来，假名不是真实的；另一个是“忧喜暗三德，非子亦非父”，进一步说明，按照你的观点来讲，这是假立的。子和父是二十三谛法，是世俗谛，是虚幻的。而你要用虚幻的法去成立真实，真实当中只有喜忧暗三德，在喜忧暗三德的状态没有子，没有父。所以在真实义当中，就没有父子，比喻也就不成立。如果你要成立这个比喻，只有在世俗当中成立，成立不了胜义当中存在的道理。所以无论从哪个角度来讲，都成立不了。

这节课就讲到这个地方

《入菩萨行论》第 168 课笔录

寅三（以相互不缘之推理而破）分二：一、安立推理；二、遣除不成立。

卯一、安立推理：

“安立推理”，是对于“相互不缘”破斥方式的推理过程。其实还是在对前面“若谓彼知色”进行观察和破斥。

彼无闻声性，不见彼性故。

取色的眼识没有听闻声音的自性，是因为没看到“彼性”，或者找不到“彼性”的缘故。

下面分析颂词。取色的眼识叫做“彼”，不具有闻声的自性。因为没有见到听闻声音自性的缘故。这就是它的推理。此处所用的推理是“不见彼性故”，没有看到、根本没有发现的缘故。取色的自性可以见，但是在取色的眼识本体当中，不具有听声的自性。安立推理时，如果有就应该看到，但是没有看到的缘故，就安立不存在。

上师在讲记中也提到这个推理。有些人不承许前后世、因果，因为没有看到。其实在因明当中，没有看到不等于没有。因为有些东西能够看到，有些东西看不到。对于隐蔽的东西，比如前世后世、很远的事物，超过了眼根的功能。我们的眼根见近不能见很远，有遮障看不到，时间很远也看不到，有很多局限性。所以看不到不等于不存在，可以通过其他方式来证明它的存在，比如推理、教量。在佛经中提到，对于超越了现量比量的隐秘法，必须要用第三量——教量。教量是以佛为正量。首先要成立佛是量士夫，那么佛陀所讲的一切可以安立为正量。

既然没有看到不等于不存在，为什么这里说我没有看到的缘故，就可以确定它没有呢？因为对于可以看到的東西，比如同样都是色法，首先我们的眼根是正常的，其次，它就现在我们面前，在这些前提之下，没有看到就可以确定没有。如果在我们面前显现非人或鬼的形象，由于人眼看不到鬼，看不到不等于面前没有鬼。没有看到就一定没有，如果存在则一定看得到，只是限于能够看到的東西。能够看到的東西没有被看到，肯定是不存在的。比如在这个房间当中，色法能被正常的眼根所取，如果没看到就可以确定没有。房间里没有大象，如果有的话，肯定可以被我们看到，但是没有看到的缘故就不存在，是用这种推理的方式。

“彼无闻声性，不见彼性故”，对方认为见色法的识和听声音的识是同一个识。既然是同一个识，如果声音存在，应该可以被发现，但是当我们见色的时候，根本没有见到声音，或者我们的眼识根本看不到声音的缘故，说明声识是不存在的。可以发现声识的自性，但是没有发现声识的缘故，就可以说明它是不存在。

通过几个方面，如可以看到的没看到，还有对方所承许的色识、声识是一个本体，既然如此，如果声识存在，肯定可以被我们看到。按照数论外道的观点，在我们的相续当中，神我既具有色识，也具有声识，如同色识能被安立看到色法一样，声识为什么不能安立听到声音呢？当我们见色法的时候，假设在声音不近、没有声音的前提下，也能够有声识的存在，但是如何分析，在我们脑海当中浮现了知声音的心识，根本找不到。

所以，在可以找到的前提之下，没有找到就说明它没有。相互不缘的缘故，对方所谓的“若谓彼知色”，在见到色法的时候没有听到声音，因为声音不近，而且二者是一体的，知色的识和知声音的识是一个识，对方的回答是不成立的。这就是“安立推理”的过程。

卯二（遣除不成立）分二：一、真实遣除；二、遣除不定之理。

如果对方认为我们这种推理不成立，我们就要遣除不成立，安立为成立的。

第一是真实遣除对方所回答的问题，第二是要遣除他认为不确定的。我们讲某种观点，对方说不一定，在某些情况下可以安立，某些情况下不能安立，不能够周遍。要遣除不定，安立我们的观点是确定的，是决定可以安立的。

辰一、真实遣除：

如见伎异状。是识即非常。

“如见伎异状”可以安立成对方的观点。“伎”是艺伎，跳舞的人。对方说，就像跳舞的人早上下午有不同形状，但是她本身是一个人。同样的道理，取声音的识和取色法的识，虽然在显现上是一个取声音，一个取色法，但本体是一个。中观师回答说，“是识即非常”，这个心识就安立是无常的了。

对方通过比喻意义对照的方式，想成立神我的识是一体的观点，就用舞蹈演员打了个比喻。舞蹈演员在跳不同舞的时候，要着不同的装，演不同的角色。早上她演一个天女，下午演一个魔王。早上演天女的时候，穿的是天人的衣服，容貌姿态比较调柔；到了下午演魔王，她的着装、形态、声音、种种的动作都是很粗暴的。上午和下午她分演不同身份的两个人，但是她是一个人。显现上天人和魔王是不同的，但其实是一个人在跳两种舞蹈。

对方认为神我就是这样的。虽然是一个神我，在取声音的时候，显现成了声识；见色法的时候，显现成了色识。神我的自性是不变的，对方就用这种方式来做比喻。这个比喻表面上看起来是对的。早上演一个角色，下午演一个角色，表面上看是不一样的，但其实就是一个人。张三一个人跳了两个不同形象的舞而已。比喻好像是很正确，其实这也是一个似是而非的比喻。

“是识即非常”，通过这种观点，直接可以安立你的心识是无常的。是不是表演的形状在转变，人的本性一点都没变？如果人一点都没有变，只是饰演在变化，可以成立。实际是不是这样呢？如果不仔细观察，是这样的。如果稍微加以分析，人是不是在变呢？人的确在变，上午的人和下午的人已经不是一个人了。

从假立的相续来看，好像是一个人，但从无常的角度来看，其实每分钟、每一秒、每一刹那，这个人都在不停的变化。从刹那生灭的角度来讲，上一刹那的身体和下一刹那的身体，早就不是一个身体了。从现代医学、物理学来看，身体也是在变化的。细胞、身体、心识都在变化，上午的五蕴到了下午还是一成不变的吗？

如果上午这个人的五蕴，和下午的五蕴一成不变，都完全是一个人，就可以推出，今天和明天是完完全全一个人，今年和明年是完完全全一个人，婴儿到老年也是完完全全一个人，从来不会变化。婴儿时期只有几斤重，长大到三四十岁的时候，不会变成一百多斤、两百斤。最后从壮年到老年的时候，也不会稍微减一点点体重、身高。不会有这么强烈的变化，因为五蕴不变。人从小长大，再衰老，就是五蕴在变化，身体在变化，思想也在变化。小时候、成年、老年喜欢的东西都不一样，他的思想在变，身体也在变。所以上午和下午绝对不是一个人。

对方使用这个比喻和意义，如果比喻成立，恰恰说明心识是无常的。没有办法通过这个比喻来安立心识恒常，比喻不成立。有人会觉得这个比喻好像很能说明问题，其实是没有详细分析。身体本身在变化，不可能是恒常不变的。

只不过在名言当中，不特别认真观察的时候，我们说这是一个人，他演两个不同身份的人，这可以安立。世俗当中这些推理，只要大家知道是什么意思就可以了。而在观察胜义谛，观察究竟有没有我的时候，就不能随随便便使用世间的理论、世间共称的名言来安立，必须要用很严格的思想来进行观察。

真正观察的时候，当心识显现取声音，到第二刹那取色法的时候，声音没有了，说明声识已经不存在了。如果你用这个比喻，恰恰成立“是识即非常”，心识明显变成无常的自性了。

以前我们在学智慧品的时候，班里面讨论。道友用镜子做比喻。比如一面镜子是不变的，张三过来照镜子的时候，显现张三的影像。张三走了，李四过来照镜子的时候，就显现李四的影像。里面的影像在不断的变化，但是镜子从来不变。这个比喻相当于神我，神我和声识、色识一样。声音来的时候显现声识，色法来的时候显现色识，但是神我不变。同样道理，镜子里面的影像，张三来了，显现张三，李四来了，显现李四。但是张三走的时候，镜子有没有跟着走呢？没有。李四走的时候，镜子也没跟着走。说明镜子是不变的，变的是里面的影像。所以神我是不变的，变的只是它上面的这些声音和色法，见声和见色的状态。

这个比喻看起来破不了，似乎很正确。真正来讲，首先我们来安立镜子是不是真正的恒常不变。其实只是观待于变化更快的张三李四这些人来讲，它是没有动的。真正观察镜子的成份，是不是不变的呢？绝对在变，它是刹那生灭的法。比如镜子存在十年，慢慢变旧了，

最后坏掉了。这个变旧和变坏的过程，是不是刚开始一直不变，突然间就变掉了？不是这样的。它每天都在变，每一刹那都在变，只不过变化很微细，我们的肉眼看不到。所以我们认为镜子是稳固的，是不变的，变得只是里面的影像。

真正分析的时候，镜子本身没办法成立恒常。只不过是观待来讲，看不出来变化而已。镜子其实也在变，它本来刹那刹那的生灭，里面的影像也在变。镜子不变，里面的影像在变，是成立不了的。真正分析镜子，也是在刹那生灭，只不过它相续更稳固、时间长一点，而里面的影像更短一点而已。但是不管长和短，都是无常的。不是时间长一点，就是稳固的、恒常的，短一点就变成无常了。前面我们也安立过这样的问题。类似于这样的比喻，如果我们想得到，都可以通过这样的方式来进行观察，其实都是相似的比喻而已。这是真实遣除（对方的问题），“是识即非常”。

辰二、（遣除不定之理）分二：一、辩诤；二、破彼等之理。

对方确定地认为不一定，我们要把不一定的道理遣除掉，安立成决定，决定是无常、变化的。

巳一、辩诤：

谓异样一体。

对方还是把重点放在一体上。怎么成立一体呢？异样一体。虽然变成了不同的行相，比如前面显现声识的行相，后面显现色识的行相，声识和色识的行相是异样。虽然表面上显现的是异样，但是心识本身是一体的，即显现的异样和它的本性是一体的。像前面讲的演员，显现不一样，但本体是一体。

通过这样的方式，前面理解成比喻，现在可以理解成意义。意义就是，神我也是一样，虽然有见色法和见声音不同的异样识，但是它的本体还是一成不变、恒常唯一的能够取受对境的神我本体。对方的辩诤是这样的。

巳二、（破彼等之理）分二：一、形象相违故自性一体不应理；二、别相虚妄故总相真实不应理。

第一，形象相违的缘故，所以自性唯一、一体是不合理的。第二，别相虚妄故总相真实不应理，对方认为别相是虚妄的，但是根本的总相是真实的。下面要分析，这也是不应理的。

午一、形象相违故自性一体不应理：

**彼一未曾有，异样若非真，
自性复为何？若谓即是识，
众生将成一。**

不一样的一体是哪里都找不到的。对方说：我这个异样不是真实的，我们说：异样若非真，那真实的自性到底是什么？如果对方说，这是唯一的神我识。那一切众生将变成一体了。这里主要在破对方的一体，如果是一体，就围绕着一体延伸出很多的问题。

我们详细看一下里面的含义。对方说，虽然形象不同，这是声识，这是色识，但是它的自性是一体的。“彼一未曾有”，我们首先做出了回答。你所承许的这种一体，从古到今，每个众生相续当中，都不会有这样一体的执著。明明是很多种不同的法，还说是一体，那你这种一体安立简直太稀有了。太稀有其实是讽刺。任何人没有安立一体，但是你安立为一体。明明完全不一样，取声音的时候，取声音的识是恒常不变的；取色法的时候，取色法的本体也是恒常不变的，取声音和取色法的识完全不一样，你还说这是一体。这就非常可笑。

上师在讲记当中也提到了，明明你面前站了六个人，你说这六个人就是一个人。六个人怎么会变成一个人呢？绝对不可能。而且还是恒常的一，更加不应该安立了。所以这是没办法安立的错谬观点。

对方说，虽然形象是变化的，但是本体是一个。我们可以观察，神我在取声识时就是恒常的，是唯一的个体。如果在唯一的识上面，再安立一个取色法的识，那它就不是唯一了。

如果安立色法唯一，必须没有声音，才能够安立。既安立了取声识、取色识，又安立了取香的识、取触的识，安立了很多识，明明有这么多种识，还说无量无边种的识是一体的。我们说，彼一未曾有，这种安立其实是很稀奇的，绝对没办法安立，没办法执著的。

对方说，你其实没有了解我的意思，我们并不是说不一样的声识和色识是真实的。

中观师回答说：“异样若非真，自性复为何？”既然不相同的声识、色识都不是真实的，那你们安立的所谓真实自性到底是什么？

“若谓即是识”，如果对方说就是神我识，神我识虽然显现各种各样不同的异样识，但是它们本体的唯一心识是真实的，就是所有的色识、声识、香识、触识都有唯一的心识作为它们的本体。其他变化的东西，都是假的不真实的。真实的东西就是这个心识而已。对方这样讲。

如果这样安立，各种各样不同的东西，因为有一个共同点的缘故，就变成一体了。那我们通过这个推理，进一步安立“众生将成一”。所有的众生都变成一个心识，变成一体了，就像你安立的推理一样。因为色识、声识等等这么多不同的识安立成一体，是因为有一个共同的心识的缘故。同样的道理，张三有心，李四有心，每一个众生都有心，本来都是不同的，但是按照你的观点，这么多不同的异样，有一个共同点就安立成一体，就像声识和色识有一个共同点都是心识，可以安立一体，我们说众生也可以安立成一体了，因为每个众生都有心识，这是一样的。

对方说：“张三的心和李四的心完全是不同的，怎么可能因为有心的缘故变成一体呢？不会变成一体。而我们的神识可以。因为它是一个心的本体，一个整体的心识上面安立很多不同的异体。”其实就像我们前面分析的一样，只是一种说法而已。安立声识的时候，它是唯一的，就像张三；安立色识的时候，它是唯一的，就像李四。其实，每一个都有唯一的心识。虽然说它们是一体的，但声识和色识不是一体的，肯定不是唯一的。

既然你因为都有心识的缘故，可以把声识和色识安立成一，那我们也可以把张三、李四这些看起来不一样，但是因为都有心的缘故，所有的众生都变成一个了。这就是同等理。如果以你的观点，可以安立成一，我们众生将成一的观点就可以安立；如果众生很多种不同的心识，安立不了一个众生，同样道理，声识、色识所有的识也安立不了一体。

这是在究竟胜义中观察的，恒常不变的心识，而不是假立的、笼统的。如果没有安立究竟的观点，单独说一切众生都是平等、一体的，这是并没有用胜义理论去观察，只是通过世俗的修法来安立。我们在修菩提心的时候，把众生观成一体，这个可以，修法方便的缘故。而不是胜义当中，绝对是一体的，从来不会这样讲。

对方说胜义当中一切的声识和色识都是一体的，这个问题就非常大。如果这个观点能够成立，那众生就变成一体了。这个过失这么大，对方没办法承许，也不敢承许。如果承许这些众生变成一体，他的过失非常大。

下面进一步给对方发过失。

心无心亦一，同为实有故。

不单单是众生将成一了，有心和无心也变成一体了。因为都是实有的缘故。

有心就是神我，无心就是主物。一个是有情，一个是无情。虽然体相不同，但是因为本质一样，就可以安立为一体，那神我和自性也安立成一体了。为什么？因为有共同点，同是实有的缘故。

对方认为神我是实有恒常的，自性也是实有恒常的，虽然不一样，神我是有心识的，自性是无心识的，但是因为共同点的缘故，可以安立一体。同样的道理，两者都是实有的，从实有的角度是一样的，那神我和自性就可以安立为一个了。无法在胜义中说，这个是神我，恒常唯一，那个是自性，恒常唯一。没办法这样安立，“同为实有故”。

而且，所有虚幻或者真实的法，世俗谛和胜义谛的法完全变成一体。其他的所谓二十三谛法也是一样，都是幻化的缘故，全变成一体了。或者说，都是自性和神我变化的，所以神我也变成作者了等等，有很多过失。对方所承许的虽然不一样，但是有相同点的缘故变成一体，中观师就通过这些方面，安立了很多没办法摆脱的过患。这是“心无心亦一，同为实有故”的观点。

安立的时候主要把重点放在它的同等推理。同等推理如果你的观点可以成立，在相同的条件之下，其他的法也同样可以如是安立。基本上，这些同等推理对方是不承认的。但是因为推理的原理相同的缘故，他不想承认，也必须承认。要不然他就承认这种推理，要不然就放弃自己的观点。这是在给对方讲过失的过程中，所使用的一种善巧方便，让对方认识到自己的错误。对方认为自己的观点是正确的，如果你说的是正确的，另外一种你不想承认的情况，也应该是正确的。但是那种所谓的正确情况，对方和大家都知道这是不可能的。

比如说“众生将成一”，怎么可能呢？中观师不承认，对方也不承认，但是如果你的观点可以安立，那众生将成一的这种荒谬的观点也可以安立。如果认为众生将成一的观点很荒谬，反过去看你的观点其实同样的荒谬，只不过你现在没办法认识到。这是通过更深的推理，让对方知道这是不成立的。

午二、别相虚妄故总相真实不应理：

差殊成妄时，何为共同依？

差别的法、不一样的法就叫“差殊”，“成”是成立。这些不同差别的法，成立为虚妄的时候，哪里有一个共同所依的实有真实的法？

对方认为差殊成妄，就是声识、色识这些差别的法，都是虚妄的。前面也是讲了“异样若非真”，他说，这些差别的法不是真实的，是虚妄的。这些很多有差别的声识和色识的法，如果都变成虚妄，在这些别法之外，哪里还单独有一个共同所依的总相，会是真实的？

因为对方认为有一个差别法或者虚妄法的总相是神我，神我是真实的，在神我上面的取声识、色识这些是虚妄的，对方已安立了。其他的别法是虚妄的，但是总相、总体法是真实的。我们观察“差殊成妄”，当所有的差别法都变成虚妄的时候，会不会还有一个总的法是真实的呢？对方说可以。其实不行。

我们要了知什么是别相和总相。总相的法，就是遣除不同类而安立的法。比如我们要安立人，人是总相，所有人的总相叫做人。安立人的时候，要遣除所有非人的东西，遣除不同类，安立同类叫做总相。不管是中国人、美国人，还是黑人、白人，所有的人都安立成人，人就是一切人的总相。

别相是什么呢？别相首先要遣除不同类，在不同类当中，还要遣除其他不同类的法。比如我们安立中国人，中国人就是别相，除了要排除非人类的法，把杯子、瓶子、猪、狗等等，这些排除完之后，安立人。在安立人的时候，要排除中国人之外的所有人。中国人是别相，必须遣除掉除了中国人之外所有的人，只能是中国人的法，这叫做别相。

对于别相和总相，所有的总相是由别相来安立的。就像森林和树木一样，或者说整个树和别别的树，所有树的总相叫做树。别相就是松树、柏树、檀香树、桉树、杨树等等，每一个不同的种类就叫别相的树。所谓的总相是什么呢？有没有单独的法叫总相？没有。

除了一棵棵单独的树之外，没有一个法叫总相，整个地球上都没有树，别别的树都不存在的时候，会不会有一个总的树存在？这是绝对没有的。假如到了空劫的时候，地球上所有的人都死了，已经转到其他的地方。所有别相的人都没有了，还会有一个总相的人存在吗？而且这个人还是真实的。怎么可能呢？绝对不可能。

对方的观点就是说当所有的差别法，成为虚假的时候，排除了这些别相的差别法、虚假的法之后，还能找到一个真实的总相的法存在。实际上这是根本无法安立的。

当你把声识、色识这些别相排除掉之后，还有一个真实不变总相的神我存在。根本找不到。因为对方没有了解别相和总相的真实含义，无法安立如上名言。所以对方认为差殊成妄，差别法变成虚妄的时候，还会有一个真实的神我成为共同的所依靠处，这是无法安立的。

癸二（破胜论外道所假立之我）分三：一、安立推理；二、破除周遍迷乱；三、摄义。

胜论外道也是一个大的外道宗派。胜论外道所安立的我，也是常有、唯一的，但是和前面数论外道不同的是，我是一种无情法，不具有心识。胜论外道的传承在其他的论典中有，可以参考一下，但是它的来源不是很重要。它的思想当中有六种句义，其中最关键与这个颂词有关的，就是安立神我。胜论外道所安立的我，虽然是恒常的、唯一的，但是和数论外道不一样，它是无情，没有心识，不像神我一样，它虽然可以享受，但不能了知。这个我是无情法，我们抓住这一点就够了。

子一、安立推理：

无心亦非我，无心则如瓶。

“无心亦非我”，除了前面安立的有心的不是我之外，其实无心的也不是我，或者说无心实有的法，也不是能够享用对境常有的我。为什么呢？因为如果是无心的话，就像瓶子、柱子、这些家具一样，是没有办法享受外境的。安立无情的法是我，相当于你把瓶子柱子安立为我的本体一样，它没有感知，怎么样去享受？

对方说，我是恒常的、唯一的，而且它能够受用，是受者。我们说，像瓶子一样的法，你怎么安立成一个受者？前面数论外道所讲的神我，虽然不正确，但是毕竟有心识，能受用。现在你这个我，恒常、唯一，而且能够受用，最关键还是无情的。没有了知的心识，怎么受用？所以“无心则如瓶”。

子二、破除周遍迷乱：

把它周遍迷乱的法破掉，彻底安立它的观点不合理。

**谓合有心故，知成无知灭，
若我无变异，心于彼何用？**

虽然自己不了知，但是因为有心，和心识和合的缘故，他就可以了知外境、受用外境。如果说我和心识相合之后了知了，无知恒常的本体就灭掉了。如果我不变化，心对它起什么作用呢？

我们进一步观察，首先看对方的回答。他说，我虽然是无情的，本身无法了知，但它可以安立成受者。六句义当中有一个和合，心识虽然不是胜义谛，是无常的，但是当我要受用外境的时候，心识就和我合起来，我就具有了能够受用、能够了别外境的作用。

他认为这样的话，就把这个问题解决了，既避免了前面中观师对数论外道所发的，如果神我是意识的话，存在什么过失。他安立无情，避免过失。而且也解决了，如果我是无情的，怎么受用外境的问题。他说，要受用的时候，有一种单独的法叫做心识，它和无情的我和合起来之后，或者说心识附在我上面，我就具有了能够感知外境的能力。它就可以受用外境了，对方的回答是这样的。

其实这种回答也是稍微一观察，就不合理了。第一，我是恒常不变的，这是首先的前提。第二，心识是变化的，心识要和我和合起来起作用。那我们分析，当你的心识和我合的时候，我变不变化，改不改变？如果改变，因为它刚开始是无情，是无知的，当它和心识和合的时候，变成了能感觉、能了知。如果是这样，它改变了，已经了知了，“知成无知灭”。它虽然成立了知，但是无知的体性就灭掉了。无知的体性一旦灭掉了，恒常的法不就变化了吗？

刚开始说，我是恒常的，而且是无知的、无情。既然恒常，和心一和合的时候，变成了知。既然一下子变成了知，不就舍弃了先前无知的状态吗？所以这时很明显，我就变成了无常。要让我了知，就要舍弃你们根本的宗义，舍弃恒常的自性。

如果你不敢舍弃恒常，就是第二种情况。“若我无变异”，心和我和合的时候，其实我还是不变。不变意味着，它还是无法了知。心和它和合也好，不和合也好，对它有什么作用呢——“心于彼何用”？你认为心和我和合起来的时候，我就可以了知了，可以起作用。但是如果你选择第二种，保留根本的我恒常的自性，它不会变化。我不变化倒是保留了，它的确还是恒常的，但它还是无知。这样，心没有对它起到任何作用。你所谓的心和我和合起来，让我可以起作用的观点又怎么安立呢？就是徒劳的一种意义。六句义当中的和合，在这里根本无法安立。

这是破除对方的周遍迷乱。心识和我和合的时候，如果我舍弃了无知，而变得了知，那就变成了无常，舍弃了根本恒常不变的宗义；如果不变化，还是无知的。心和我和合的说法其实就没有任何意义。

子三、摄义：

无知复无用，虚空亦成我。

破胜论外道比较容易一点，因为它是无情法，更容易破，所以此处只有一点点颂词。

是这样摄义：它既是无知的，也没有作用。虚空也具足这个条件，你为什么要辛辛苦苦把所谓的法安立成我呢？你把虚空安立成我就够了，不用在有情的身体当中，安立一个恒常不变的我。

归纳一下，“无知”——对方的我是无情的、无觉知的。“用”就是作用、功用，“无用”——不起作用，不起功用。为什么不起功用呢？只要是恒常的法，周遍不起作用的，绝对不起作用。能够起作用的法，都是变化的。比如种子生苗芽，生芽之后要长茎，长枝叶，最后慢慢开花结果。它有生根发芽，最后开花结果的过程，就是在变化，它一定是无常的。种子是无常的，才会变化。如果恒常不变的法，是没有任何作用的。如果种子是恒常的，永远是种子状态。怎么生根？怎么发芽呢？所以恒常的法周遍是无用的，没有作用。

它是无情的缘故，我无知；是恒常的法的缘故，我是无用的，没有任何作用。如果这样，虚空亦成我了，它也是无情的，没有感知的，虚空法也是没有任何作用的。所以我们说，虚空安立成我可以，这其实也是一种讽刺。你这样安立还不如把虚空安立成我。其实把虚空安立成我，和没有我是一个意思。你费心费力地安立很多种特点所谓的我，这个我根本就没有，就像虚空一样，根本就不存在。

以上对数论外道和胜论外道的遍计我做了观察。不管怎么样，在分析观察的时候，所谓的恒常遍计的我，是没办法安立的。如果真正把它安立成无常的，只有变成假立的我。在名言当中说，我要发心，我要修道，这种假立的我是以五蕴来假立的。它本来是无常的，也是变化的，没有一个实实在在的不变的我。了知了假我，其实假我和无我，只不过说法上不一样而已，意义是一样的。

我们说这是个假人，和说不是人，或者这里没有人，其实是一个涵义。当我们说假我的时候，有时说不破假我，是不是意味着有一个我呢？其实我们就理解一下，假我真正来讲就是没有我，就不是我，它是假的，无法起到我的作用。只不过给它起个名字叫假我。

而且众生在轮回当中，已经习惯了说你我他，我要怎么样。所以佛陀为了引导众生修道，也是套用了我这个名词而已。就说我以前修道的时候怎么样，我的弟子是舍利弗、目犍连等等。实际上佛讲我和我所，其实他根本没有一点我执，只是引导众生的方便。所以，佛陀在名言当中安立有假我，和真实义当中没有我是一样的。这个真实义，我们一定要了解，不是胜义谛当中才没有真我，而是真实的我在胜义谛当中没有，在名言当中也没有一个所谓真实的我，名言谛当中有假我，胜义当中连假我都没有。以上就讲完了对遍计我的破斥。

今天的课就讲到这里。

《入菩萨行论》第 169 课笔录

发了菩提心之后，我们一起学习寂天菩萨造的《入菩萨行论》。此论是引导凡夫趣向菩萨道和究竟成佛之道最为殊胜的窍诀指南，对生起菩提心的次第做了非常清晰、深广的宣说。

在前三品中，讲到了没有生起菩提心，怎么样令它生起；第四到六品，是生起菩提心之后，如何不退失的窍诀；第七到九品，是在不退失的基础上，如何再再地增长。第七品是对于世俗和胜义菩提心，都能增上的共同顺缘；第八品是讲世俗菩提心如何增长的窍诀；第九品是讲胜义菩提心如何增长的窍诀；最后第十品是把前面修持世俗菩提心和胜义菩提心的一切功德，通过殊胜的发愿摄受，回向利益一切有情、成就佛道、教法长住世间等，做了很殊胜的回向。本论的十品内容是这样的。

现在学习的第九品，是增长胜义菩提心的内容。胜义菩提心是内心的一种状态，证悟远离四边八戏法界空性的智慧，称之为胜义菩提心。我们现在学习的是随顺胜义菩提心的空正见。真正证悟胜义菩提心的人，一定是初地以上的菩萨，因为这是远离四边八戏的智慧。凡夫人不管怎么样分别、作意，肯定是分别心在缘这种对境。这种分别心虽然不是远离四边八戏的智慧，但是我们可以随顺胜义菩提心和菩萨入定的境界，去做总相的抉择和了知，这是绝对可以做到的。而且凡夫人也必须经由首先抉择空性总相，然后再修持空性总相，最后亲证空性自相的次第，才能够获得解脱。

我们抉择的是一切万法的空性。有的认为，好像离我们非常远的地方，有一种状态叫做空性。上堂课我们也提到过，空性是一切万法的实相。平时的眼根、耳根等六根，六识、八识，我们经历的所有境界，一切能看、所看，其实它的本性都是空性，空性就在一切万法当中。万法是指什么？万法就是我们看到的所有东西，我们的心识、身体，这一切本身就是空性的。空性不是一个离我们非常遥远、非常玄妙的东西。空性是一切万法的本性，我们的本性就是空性。我们安住在实相空性当中，只是因为分别念过重，偏离了空性的轨道，产生了很多虚妄分别念。比如执著自己的身体是实有的，或者执著死了之后是断无的，执著看到的一切东西实有的、存在的，产生执著一切万法是有、是无、是是、是非的种种分别念。

一切万法的本性，有没有有无是非的自性呢？其实都没有。一切万法的本性是离开四边的，本来就什么都不是。但是我们以为它是，比如看到眼前的花朵，或者听到这些声音，觉得这是存在的。把花拿走之后，我们又觉得它没有了。其实花上面的有也好，没有也好，都不是花本来的状态。本来的自性是什么？它就是因缘和合的一种显现法，本身没有实有，不是有，也不是无，不是是，也不是非，本性是离开四边八戏的。

因为我们不了知，认为它是存在的，或者认为它是空性的。我们认为是实有也好，空性也好，都不是它的本来状态。通过学习佛陀、寂天菩萨等圣者传授的观察方式，通过中观的理论观察，我们可以得出眼前的花朵，其实正在显现的时候，本性不是有，也不是无。离开了有无，就是它本来的状态。

我们的心性也是这样，平时说远离分别念，证悟心的本性。如果我们不认真学习，学完之后不去思维观修（，是无法证悟的）。虽然它什么都不是，没有任何的分别念附加在上面，是最简单的，但是因为过于简单了，我们的分别念习惯于复杂的东西，要么是有，要么是无。总是把一切万法的状态，界定在有和无两个法之间。这个法是什么？我们说是有。当有人说并不是有的时候，我们马上就会想，既然不是有，那一定是无。因为我们只能想到有和无，除此之外，想不到任何存在的方式。

中观告诉我们，一切万法离有也离无。我们要通过抉择了知，它为什么离开有、离开无？离开有无的状态，是一切万法的本性，到底如何去了知？我们想要非常准确地认知空性，必须要学习抉择空性的论典，要去思维、观修。只有了知了之后，用正确的方法串习，最后才

可以真正悟入《般若经》、龙树菩萨的《中论》、寂天菩萨的《智慧品》中所讲到的空性，其实就是我们的本性。这是本身具有的东西，永远不可能变化，谁也夺不走，不可能丢失。在相续中，无始以来跟随着我们。轮回的时候，它也跟随我们轮回，只不过我们没有发现这个如意宝。现在通过学习，来发现我们本具的如意宝。

寻找空性，最后要落到寻找心的空性上面。虽然我们可以抉择，这朵花、这个杯子、房子是空性的，但是最关键的要抉择心的空性。心本身的空性才是最关键的，因为一切万法显现的因是心。心的本性到底是什么？空性。当我们证悟了心性本空，就证悟了一切万法的空性。在修行的时候，也只是坐下来观心性本空就可以了。

推理的方法都是相通的。了知一个法的空性，就可以推知一切万法。以前上师们讲《中论》的时候提到过，《中论》有二十七品，只要通达了任何一品，其他所有品也就通达了。因为空性是一样的，并不是每一品所讲的空性不一样。只不过针对不同的空基来抉择。比如这一品抉择的是因缘，那一品抉择的是来去，其他品抉择的是众生或者烦恼等等。如果我们知道一根芦苇里面是空的，就可以推理所有的芦苇里面都是空的；如果知道一个山洞是空的，我们就知道所有的山洞都是空的；所以我们能知道一个法是空的，就可以通过这个理论，推知一切万法是空性。

因为众生的喜好、根基、意乐不一样，有些是对这种推理相应，有些是对那种推理相应。所以对不同的根基，显现出各种各样观察的方法。有些侧重于观察，比如在藏地讲中观的时候，最喜欢用的就是柱子。因为经堂里面有很多柱子，大家都能看到柱子是什么样，它为什么是空性的。这是以柱子为例，来了知推理空性的方法。在讲空性的时候，这些都是必须要了知、掌握的道理。

一切万法的空性到底是什么？它并不是离我们很远，永远用不上的哲学思想。空性就是一切万法的本性，我们本来就是这样的状态。如果证悟了它，就可以回归本性，寂灭一切的分别念和烦恼。如果没有认知它，不回归空性，肯定是安住妄念，并不断地派生很多烦恼、业，不断地轮回。对众生获得解脱来讲，了知空性、修行空性，是最为殊胜的窍诀方便。

《智慧品》现在讲的是人无我。前面讲了“我”，是自性实有的意思。“人无我”是讲所谓的人没有一个实有的我存在。虽然显现，但是无自性的状态。前面破了俱生我和遍计我，两种我都已经观察，实际上都不存在。

壬三、遣除无我之争论：

前面讲到了无我，不管任何人，对于众生无我的道理都没办法破斥。对方说：“即便是空性，是没有我的。但是，下面的这些问题怎么解决？解决不了争论，虽然安立了无我，但是宗派的意义还不是无垢的宗义，因为你还有很多问题解决不掉。”讲完无我的正义之后，现在讲遣除无我的争论，如果是无我的话，对于这些难点、争论，要如何去遣除？

分二：一、遣除业果不合理；二、遣除悲心不合理。

为什么此处要遣除业果、悲心不合理呢？我们来看它的组成次第，第一，业果是相应于共同乘，因为世间正见就是业果见。龙树菩萨在《宝鬘论》中讲，如果你有了业果见，就有了世间正见。如果一个人有了世间正见，他就不会堕恶趣，因此业果见相当于所有佛法的基础。为什么称之为共同乘？人天乘、小乘、大乘都需要业果来做基础。首先遣除业果不合理，如果无我的话，共同乘的业果就没办法合理地安立了。

第二悲心，因为大乘道不单单要取舍业果，还要悲心缘众生。所以业果都有，但是大悲心只是大乘的不共。普通的悲心，世间老百姓也有，乃至老虎、毒蛇，它们对自己的子女、亲友，都有悲心，这叫做普通悲心，不是真正的大悲心。大悲心的“大”字，有很多的意思，简别了小乘、外道的悲心，以及母亲对儿女的悲心。对于大悲心的所缘等等，以后有空我们可以专门分析一下大悲心的体性。

悲心一定是大乘的不共。为什么不讲无我？因为对于真正的解脱道来讲，小乘肯定要安立无我，大乘来讲也是无我，这是共通的。此处就是讲无我。如果是无我，业果怎么合理；如果是无我，大乘根本的悲心如何合理。主要从这两个方面来辩论的。

癸一（遣除业果不合理）分二：一、辩诤；二、作答。

子一、辩诤：

**若我非实有，业果系非理，
已作我既灭，谁复受业报？**

如果我不是实有存在，那业和果的联系就不合理了。为什么呢？因为“已作我既灭”，已经作了业之后，因为我是无常的，作完这个业之后，我就灭了。既然我灭了，以后谁来受业报？觉得没有联系，这是对方的观点。

这个辩诤是对方给中观师提出来的，不单是给中观师，也是给无我宗提出的问题。因为一切世间的宗派，无外乎分为两个：一个是有我宗，一个是无我宗。从另外的角度来讲，分为有实宗和无实宗。

有我宗和无我宗，怎么样安立呢？有我宗无论如何都是承认有我的，就是以我为核心。比如一般的世间人，一切都是以我为中心，无论是工作，做什么事情肯定是有我。还有前面我们学习到的数论外道的神我，胜论外道的胜我等等，这些都是安立有我，而且我是恒常不变，这些叫做有我宗。

在佛教小乘当中有几个特殊的宗派，比如经常提到的犍子部、正量部，以前他们是学外道的，后来皈依了佛门。皈依之后，他们内心当中有我的思想，没有办法遣除，慢慢地形成了声闻十八部其中的几部。在他们的宗义当中，承许我是实有存在的。以前讲《入中论》的时候，提到过这个问题。这是比较奇特的宗派，因为从行为来看，他们是佛弟子。为什么呢？如果以皈依来区别内外道，他们是皈依佛陀的，小乘的戒律等很多佛法的行为，他们都在守持。

但是从见解的角度来讲，它是承许有我的。所以是见解上的外道，行为上的内道，属于比较特殊的宗派。还是属于内道，因为皈依了佛陀，诚信佛是导师，只不过不承许无我的宗义。他们能不能解脱呢？因为承许有我的缘故，虽然直接不能解脱，但是间接可以。毕竟他们在守持戒律，修持佛法的善业，更主要是皈依的缘故。总的来讲，他们进入了佛门。不摆脱有我见，今生是不可能解脱的。但是毕竟和其他的外道不一样，其他的外道有我，也不皈依佛；这种小乘虽然有我，但皈依佛，这是比较特殊的。这些都称之为有我宗。

还有一种叫做无我宗，就是小乘有部、小乘经部、大乘唯识、大乘中观等等，他们都承许我不存在。小乘有部以上，通过修持《俱舍论》等论典，可以获得阿罗汉果。因为真正把众生系缚于轮回中的，就是认为我存在的观点。能够打破我的缘故，所以具有解脱道。这是有我宗和无我宗。

还有有实宗和无实宗。中观自续派和应成派，都是承许空性的宗派，叫做无实有宗或者空性宗。此外的宗派叫有实宗，承许有一个实有的法。比如唯识宗承许实有的阿赖耶识；小乘的有部、经部承许存在实有的微尘、心识刹那；外道和世间人更不用讲了，他们承许很多实有的法。

讲有实宗的时候，可以把小乘的有部、经部，唯识宗都包括进去。因为承许某一种法是实有的。但是讲有我宗，只是外道徒、世间人，还有小乘部分的人。无我宗是有部、经部等，都是承许无我的。

此处讲的就是关于无我的问题，前面讲了颂词的意思。对方说，如果我不是常有的存在，业果联系就非理了。“系”是联系的意思。业果系是什么呢？业就是因，业的果就是它的果报。业因和业果之间成熟的时候，会间隔一定的时间。就是说造了业之后，不会马上受报。要等很长的时间，有时要等几生几世、几百劫，甚至在无数劫之后，才感受果报。

既然所造的业和感受果报之间，相差的时间特别长。有些人认为中间一定有什么东西互相联系，如果没有实有的法作为联系，那造了业之后，业存在哪个地方？造业之后，业没有了，最后受报的是谁呢？“系”就是联系的意思。在业因和业果之间应该有一个东西做连接，就是联系。

有我宗说，以我们宗派来讲，这个问题很好解决。有一个实有的我在中间做联系。你造了业之后，业存在于实有的我上面，不管在轮回中漂流了多长时间，反正我一直存在，业因就存在实有的我上面。后来在我上面业因成熟，我就开始受报。业是我以前造的，果是我以后去受，中间也是实有的我做联系。业因果之间的联系，就是实有的我。他们觉得如果有一个实有的我，业因果之间的关系就合理了。

按照无我派的观点，尤其是中观师，他们讲无我讲得很彻底。“已作我既灭”，你们无我派没办法处理这个问题，因为你承许我是无实有的，没有常有的我。如果没有常有的我，我就是无常的；没有实有的我，我就是无实有的。乃至中观师说，我是不存在的。

当然造业和受报，中观师肯定会承许。按照中观师的思想来讲，这些众生都是空性的，都是无我的。如果张三今天造了业，因为我不是实有的、常有的，所以“已作我既灭”，他造了业之后，我就灭了。第一刹那造了业，第二刹那我就灭了，就不存在了。我不存在，谁来做业因的承接处呢？最后“谁复受业报”。

第一个，业因没办法做联系，存储在某个地方，坚持到他受报的时间，再成熟。因为业因没有载体，没办法延续。第二个就是受报的问题，如果我不存在的话，谁去受报呢？连我都没有了，虽然你说，以前我造了业了，但是造完业之后，我都无实有了，不存在了，最后谁去受报呢？他就觉得不会受果报了。

我们知道业因果的安立问题，不单单在整个佛法中很关键，其实只要承许轮回和三世因果，包括外道在内，都非常重视业因的储存问题。业因和业果之间的作者和受者，还有中间的联系者，只要是一个比较系统的宗派，他们都会想办法来解决这个问题。当然外道就不用讲了，他们说有实有的法、神我等等存在。

上师在讲义中也提到了，内道有部宗没有我，不承许我来作为业果之间的联系，也安立我是假立的。那他们用什么来做联系呢？有一种叫做不失坏法，有些地方叫得、得绳。《中论》当中讲不失坏。它属于不相应行当中的一种实有的法。不失坏法相当于什么呢？相当于借据一样，就是世间当中的借条，我借了你的东西，给你打个借条。三年之后还，到时候你就拿着这个借条：“好了，时间到了，你该还我钱了，我这有借条。”有部派承许有一个法，这种法是实有，但不是我，不是心识，也不是色法。它就是一种实有的东西，叫做不失坏法。相当于借据一样，反正时间到了之后，它的业因就存储在这上面。后来就开始成熟，因为“借据”的缘故，你以前造了业，借了债，现在要还债，要成熟果报。每个众生相续当中都有一种实有的东西，叫做不失坏法。

经部派没有不失坏法，他们安立实有的相续，在心识相续上面安立业因，到了一定时间就受报。

大家很熟悉的唯识宗，虽然阿赖耶识是无常的，但它是实有的法，在胜义当中也存在。我们造了业之后，所有的业因都存储在阿赖耶识上面。阿赖耶识本身是无记的，不是善，不是恶。如果阿赖耶识是善的本性，它就没办法存储恶的种子；如果阿赖耶识是恶的本性，它就没有办法存储善的种子。因为阿赖耶识是无记性的，它非善非恶，既可以存储善种子，也可以存储恶种子。所以就承许有一个阿赖耶识，作为一切业因的仓库。阿赖耶识有些地方翻译成普基，就是一切万法的基础。它的种子在里面，显现的时候也是从里面显现出来的。有时我们也用阿赖耶识，造了业之后，业因就存在阿赖耶识当中，可以一直保存下去，只要没遇到对治，没遇到违品，一直会存在下去。

有部、经部、唯识都承许有一种法，中观师安立业因果的方式，我们在后面还要讲到。有实宗或者有我宗，他们怎么样安立的呢？他们给中观师指出，如果没有我存在，那“业果系非理”了，它就没有一个安立的基础。

按照一般人的思想来讲，的确很难理解。因为造了业之后，你说有业报，很长时间之后，业因要成熟果报，到底业因存在哪个地方？当然一般的人，他不一定想这个问题，一般的世俗人、不学宗派的人，也不会思考，他只要是能够挣钱，能够生活下去就够了，这些问题他从来不想。但是想解脱的人，或者承许前后世因果的人，他会思考这些问题。造了业之后，到底怎么样安立才合适呢？

所以不管是有我宗也好，还是有实宗也好，反正有实宗以上的宗派，都安立一个观点，必须有一个实有的载体来存储业，如果没有实有的载体，业怎么安立都不合适。不失坏法是一个实有的载体，阿赖耶识也是实有的载体，还有其他东西都像一个实有的载体。就像我们现在的硬盘一样，硬盘可以存储很多东西。他们认为应该有一个东西，把很多其他的资料，存储在硬盘或软件上面，到时候一打开就可以用了，都有这种观点。

此处最明显的是承许有我，以我来作为业因和业果之间的联系。如果没有实有的我，我是无常、无实有的。那么我造业之后，我灭了，中间的联系也没有了。按照你们无我宗的观点，我是无实有的。比如张三造了业了，肯定业就灭了，不会说永远造业。因为你造完业之后，就做其他的事情去了，业相当于就灭了，灭了之后，我也是无实有的。最后受报的时候，并不是以前造业的我在受果报。为什么？因为你们承许我是无实有的，造业的我早就灭了，所以受报的不是我了。

最后一句是“谁复受业报？”有两个问题，第一个是“业果系非理”当中的“系”，是说载体、联系不合理；第二个问题是“谁复受业报”，谁来受业报？按照我们的观点很好解释，第一实有的我作为载体，第二就是实有的我在受报。我以前造业，实有的我来受报，有我的话很好解释。但是你说我是不存在的、是假立的，它是无常的，当你造完业之后，我就灭了，后来要受报的时候，谁来受报呢？

以前在讲业果特性的时候，我们经常提到业果有一种特性是“未作不遇，已作不失”，没有作的话，你不会遇到这个果；如果作了之后，果也不会失去的。但是现在矛盾了，因为造业的人早就灭了，肯定不是造业的人在受报了。业因果的关系不就颠倒混乱了吗？他觉得这个问题特别大，就提出这个问题。

我们一方面是要解决这个问题，另一方面也是我们必须要知道的一种观点。在抉择业因果的过程当中，我们早晚会遇到这个问题，会想到业因果到底怎么样存储才合适。当然我们并不是说小乘的不失坏法不对，也不是说阿赖耶识的安立方法不对，而是说在无我的情况下，怎样安立业因果合适。

比如小乘不失坏法是实有的，按照中观的思想来观察，实有的法绝对找不到，没办法安立。但是小乘的修行者就是以不失坏法，建立了业因果绝对不失坏的正见。他们知道业因果不会失坏，知道在自己相续当中，有一个不失坏法，所有的业因都在上面。所以就很小心地取舍，该忏悔的忏悔，该取舍的取舍，把这个正见维护住，还不是重要的。只要业因果正见具足了，最关键的是在这个基础上，要去修无我。虽然他承许不失坏法是实有，但是它对证悟无我没有障碍。小乘安立业因果的方法，虽然不是非常准确，但是我们不需要去颠覆它。只要它能维护业因果不失坏的道理，也就够了。

相续是这样，阿赖耶识也是这样。反正我们所有的人，只要相续当中有一个阿赖耶识，所有的业因就存在里面，能够维护自己相续当中的业因果正见，暂时来讲用什么方法都可以。关键是，想要究竟解脱的时候，要灭掉人我执、烦恼障，你有没有无我正见。如果你要证悟人无我空性，那你安立相续可以，安立不失坏法也可以，关键是要证悟无我。

但是如果我们要证悟大乘的话就不行，为什么我们说按照唯识宗的阿赖耶识实有的观点修下去，不要说成佛，根本没办法登初地。因为大乘并不是要证悟人无我就可以了，而是必须要证悟二无我，任何一个法都不能安立为实有，阿赖耶识也不例外。如果无法超越阿赖耶识实有，那是没办法登地的。按照弥勒菩萨《大乘经庄严论》当中的观点，通过修持唯识的观点，最后可以达到大乘加行道的忍位。因为世第一法的时候，必须要修能取所取空。他最高可以达到忍位，这个时候必须要转变他的思想、见解，转变到一切万法空性的状态，继续修持就可以登初地。因为初地菩萨是证悟二无我的，证悟一切能取所取，证悟一切万法空性。

所以，从这个方面来看，小乘的观点虽然有实有的法作为业因果的所依，但是不障碍他获得阿罗汉果，这是我们要了知的。这个颂词讲到的问题是，对方认为如果没有实有的我，就没法受业报。

子二（作答）分三：一、相同辩论；二、遮破辩答；三、遣除违教。

在三个科判当中，第一相同辩论，是我们经常使用的同等理；第二遮破辩答，是对于对方的回答，我们再做遮破；第三是遣除违教。对方认为造者、作者和受者不是实有我的观点违背了佛经，中观师要遣除违教，安立正确的观点。

丑一、相同辩论：

作者受者异，报时作者亡。

汝我若共许，诤此有何义？

中观师怎么回答呢？中观师用同等理回答，其实你们自宗也是承许“作者受者异”，作者和受报者实际上是不一样的，就时间来讲，造业的时间和受报的时间也是不一样的。在受报的时候，作者早就已经死亡了。那你们的宗派和我们的宗派，如果都是共同承许“报时作者亡”“作者受者异”，对此进行争论就没有意义了。

如果只是我们有这个问题，你们没有的话，可以跟我们争论。但是你们给我们说的问题，你们自己也有，因此你们争论这个问题就没有意义。这是一种回辩的方式，很多地方中观师都会这样去给对方作回辩。

下面再进一步分析。中观师针对对方的问题，“业果系非理”、作者和受者不相同等等问题，开始做回答。

对方宗派认为有实有、常有我的观点，我们分析，作者和受者是不是不一样的？比如上一世他是作者，造了放生的善业，下一世生到天界了。那我们说，作者和受者是不是一样的？肯定不一样。作者是人间的一个，受者是天人的身份，作者的五蕴和受者的五蕴绝对是不一样的。因为作者的我和受者的我肯定是不相同的，所以“作者受者异”，这是从作者和受者不一样讲的。

“报时作者亡”，是从时间的角度来讲的。时间也不一样。放生的时候可能是在几十年前，受报的时候是在几十年后，时间不一样。而且果报成熟的时候，当这个人在天界去享受放生善业的时候，作者死没死呢？作者早就死亡了。从这方面看，这不是一样的吗？作业的作者和受报的受者，当作者作完业之后，他已经没有了，所作的业已经不存在了，那后来受报是谁在受报？也没有任何人去受报。

从这方面看，就是“汝我若共许”，你们的宗派和我们的宗派其实是一样的，共同承许“作者受者异”，“报时作者亡”。所以你们抱持这种观点，指责我们的观点是错误的，没有意义。

表面上看起来，好像是大家都有过失。但其实不是，这只是中观师给对方回答的一种方式。后面我们可以知道，其实中观师安立业因果的道理，是完全可以解释的，而对方的这种问题就很严重，没办法解释。下面我们还要去看。

这里的相同辩论，只是一种辩论的方式。让对方知道，在指出我们问题的时候，你们自己也有这个问题。如果是常有、实有的话，那就不可能存在作者和受者不一样，不可能有“报时作者亡”的情况出现。因为它既然是常有的、实有的，那么在受报的时候，作者也应该存在

才对。但是很明显，所有的作者在受报的时候，都已经灭亡了。从他前世和后世这么粗大的五蕴来看，肯定也不一样，今生是人的五蕴，下一世堕地狱，是地狱的五蕴。这两种五蕴很明显不一样。

我们可以分析观察，从刹那生灭的角度来讲，小时候造业，成年后受报，他的五蕴、身体、年龄都不一样，没有办法安立所谓的造业者和受报者有一个通过常有的我作联系的观点。对方的问题也是存在的，既然作者和受者不一样，那么谁来作这个联系？“业果系非理”，业和果的联系也就不合理。“报时作者亡”也是一样，那么“已作我既灭，谁复受业报”，在受报的时候，作者已经死亡了，那么谁来受业报呢？受果报的人不是以前造业的这个人。就像你们刚才给我们讲的过失一样，业因果就错乱了，没有造业受了报，造业的人反而不受报，这也是有错乱的问题。

如果对方说，五蕴和我不一样，我们所说的我是常有的。这又回到前面的问题了，到底是五蕴是我，还是离开五蕴的我？离开五蕴的我，任何众生都不会执著的，就是执著五蕴是我。既然执著五蕴是我，我们就分析，前世的五蕴和后世的五蕴是不是一个五蕴？按照你的我常有的观点，如果认为我是常有，那五蕴应该是常有的，前世的五蕴在受报的时候，他的五蕴永远不会变，作者和受者不会变，报时作者也不会变，这才符合我常有。

我们在回答的时候，好像觉得他认为的我是常有，没有说五蕴常有。其实只是一种观点而已，你常有的我和五蕴的关系到底是怎么样？到底五蕴是我呢？还是离开五蕴的我？前面在讲遍计我和俱生我的时候，提到过这个问题。一般的老百姓都承许五蕴是我，既然认为我是常有的、实有的，那五蕴是不能变的。因为五蕴一变，肯定就没办法安立一个常有、实有的我，所以“业果系非理”，还有“谁复受业报”的问题，其实对方也存在，根本没有资格指出中观师的观点有什么错误。

通过后面的分析观察，恰恰可以知道，对方指出中观师的业果不合理，最后证明他自己的问题不合理，而不是中观师安立业果不合理。后面我们通过观察可以了知。

丑二、遮破辩答：

因时见有果，此见不可能。

在造业的时候就能够见到有果，这种见到是不可能的，没办法看到因时就有果。

这是颂词的字面意思。里面还隐藏了一些问答。因为前面的颂词当中，我们指出对方的“作者受者异”“报时作者亡”的问题，对方想要回辩。对方必定想要安立一个常我，以常我作为业果的联系者，作为业因、业果的造者和受者。他当然不能直接承许作者受者异，报时作者亡，这样肯定是把自己根本的宗义推翻了，所以他不能这样，还要辩答。

他辩答说，虽然有些前世造了业，后世受报，五蕴不一样的也存在，但是有一种业叫顺现法受业。顺现法受业是几种业因果安立的方式之一。在《俱舍论》等很多经论当中，安立业因果的关系，有顺现法受业、顺次生受业、顺后受业，几乎只有这三种方式。

第一种顺现法受，就是平时讲的现世报，今生造业，今生受果，这种业就叫顺现法受业。第二种顺次生受，就是今生造业，第二世受果。次就是第二世，顺是随顺，在第二世时他会受业。第三种受业方式叫做顺后世受业。后世就是第二世以后，时间就很长了，有可能是第三世、第四世或者隔了无数世。只有这三种方式。当然第二种和第三种对方安立不了，因为第二种顺次生受，是今生造业，后世受果，前后世的五蕴肯定不一样的。顺后受业更不能安立了，只能安立顺现法受，今生造业，今生受果，就是一个五蕴，当然可以安立造业和受业是一个。

其实这也是不可能的。从比较粗大的角度来讲，好像我们今生当中的五蕴是一个五蕴，如果详细观察的时候，造业和受业是一个本体，永远也安立不了。就像颂词所提到的“因时见有果”，“因”是造业的时候，“果”是受报的时候，即便是顺现法受业的情况，在因的时候也没办法见到果。

比如顺现法受，上师在讲记当中讲了一个例子。比如十八岁的时候，你杀了一个人，六十岁被抓住了，这就是在今生当中的顺现法受。今生造业，今生被抓住、枪毙。如果是这样，那他就是顺现法受了。按照对方的观点来讲，因和果应该是一个，但这是不行的，安立不了。如果因和果是一体，当他在杀人的时候，就会被枪毙，不会中间相隔很长时间。如果是一体的，“因时见有果”，因当中就有果。如果业果在因位当中没什么不同的，果在因位当中就已经存在了，因和业果是一体的。因为前面在颂词当中我们讲到了作者、受者是异的，“作者受者异，报时作者亡”，对方不能承认，他必须要换一个方式承许是一体。如果是一体的，我们怎么样也安立不了“因时见有果”的情况。就像农民春天播种，秋天收获，这是因和果的过程。“因时见有果”就相当于你把种子一播下去，马上就有果实起来，种子和果实在一个时间当中成熟，这是不可能的事情。

还有注释当中讲，就像父亲和儿子不可能同时出生一样。父亲是因，儿子是果，父亲是儿子果的因。如果按照对方的观点，因时就有果的话，当父亲出生的时候，儿子就应该出生了，因为有因就有果，因和果是一体的缘故，但是“因时见有果，此见不可能”。永远没有办法安立因时见有果，无论如何，再怎么安立，也必须安立“作者受者异，报时作者亡”。当然，“亡”不一定是死亡的亡，不存在也叫做亡。比如我造了业，不再造业了，我所造的业灭掉了，就叫做亡，灭亡了。

比如顺现法受当中，他造了业之后，业就没有了，它不可能一直存在这个地方，一直造。在一种解释当中，业就是行为的意思。当这个行为做完之后，你不再做了，我们就说这个行为、业没有了。而后面的果报要成熟的，业因和业果之间是这样的。从这方面看，当他造完业之后，业肯定不存在了，不可能在造业的同时就有果报出现，那么“此见不可能”。这是遮破对方辩答。

丑三、遣除违教：

对方说，如果你们不承许作者和受者是一体的话，那就会和佛经当中的教言违背。

依一相续故，佛说作者受。

这是中观师的回答，因为依靠一相续的缘故，佛陀假立作者要受报。

既然是违教，到底哪里违背了佛教呢？经典中讲了，造业的人造了业之后，在成熟果报的时候，业不会成熟在山河大地、其他人的相续当中，谁造了业就成熟在自己的相续上面。这不是自作自受吗？造业者自己感受果报，说明造业和受报的人是一个。如果按照你们说法，我不存在，作者和受者不是一个，不是违背了这里的经教了吗？既然要建立你的观点，那就必须面临和佛陀的教典相违的风险。如果你相信佛陀的经教，就必须舍弃你们的作者和受者不一样的观点。因为经典当中讲，作者就是受者，以前造业的人就是现在的受者，所以佛陀在经典当中讲了自作自受。谁造了业，最后果报就会在这个人的相续中成熟，作者和受者就是一个。而你们说作者和受者是不一样的，违背了经典里所讲的意义，对方就提出违教的问题。

那么我们是怎么回答的呢？“依一相续故，佛说作者受”。佛陀讲的自作自受，造业者和受果者是一个的说法，其实是从一个相续来讲的。我们在前面第八品当中，也学习过一些相续的问题。相续可以是假立的相续，比如说相续像念珠一样，虽然是很多颗不同的念珠，但是用一条绳子穿起来，我们叫它一串念珠。前面讲了“相续如鬘军”。

还有军队的比喻，很多人聚集在一起，叫做集聚。其实一相续当中，真正来讲，不管从哪个地方分析，虽然实有不变的作者和受者是没有的，但是我们可以假立以前的造业者和后来的受报者，是一个相续。每一次五蕴都不一样，但是它每一次的五蕴有种连接的因，有一种串习力，会把前世五蕴的力量串习到下一世的五蕴上面。我们这一世的五蕴其实是承接上一世的五蕴而来的。我前世的五蕴身造了业，在这一世五蕴上受报。

五蕴的相续只是一个很粗大的观点，安立一个相续，就像河流，河流其实就是一个相续。我们看起来，好像是一条河流在不断的流淌，这是一条河，其实里面的每一滴水都不一样。如果我们在某一地方划一个界限的话，当水流过这个线了，我们就知道它不断在变化，每一刹那、每一秒钟河水流过这条线。我们如果在河上面建一座桥作为界限，每一刹那流过这个界限的水流都不一样，都不是一个水。由此就可以知道，其实它每一滴水、每一刹那的水都不一样，但是我们可以假立这是一条河，是由无数滴水珠组成了一个整体，这叫相续。

一条河可不可以安立？大家都可以安立这是一条河。同样的道理，我们说一相续也是一样的，虽然每一世我们的五蕴都不一样，但是这个五蕴和我们自己有一种特殊的联系，今生的相续、心识，或者我们执著有我也好，执著心识也好，心识和心识之间有一个心相续，前面的因产生后面的果。这样不断下去，只要它前面的因上面的能力具足了，它一定会产生第二刹那的果，第二刹那的果的因缘具足的话，一定会产生第三刹那的果，它就通过这样不断地延续下去。从无始以来延续到现在，再从现在延续到以后，这整个叫做一相续。

在我们不仔细分析的时候，相续是可以有的。就像是一条河，如果不仔细分析，没有任何人会说它不是一条河；但是我们仔细分析，这一条河是假立的，没有实实在在一条河的安立。所谓造业和受报的关系，按照一相续安立。如果不通过中观的正理来观察分析，完全可以安立以前在这个相续上面造了业，然后它就不断的延续到现在。虽然受报者早就不是以前的造业者了，但是可以安立为一个人。安立一个假立的我，我在受报，这是从哪个方面安立呢？一相续，这是很关键的。中观宗的安立，受报的时候就是一相续，它不是实有的，但是它也不是不同的，只是一种假立的相续。

所有的业因果安立的方式，都是在名言当中假立的。如果要用一种很认真、非常严格的观察方式去观察，永远得不到业因果。在《入中论》或者在其他经典当中讲，观察因果的时候，如果用很严格的方式去观察因和果的联系，比如在安立因果的时候，就用种子生苗芽。我们知道稻芽是从稻种产生的。首先有稻种，然后稻种当中芽破种而出，开始长出芽。芽是果，种子是因，因和果之间的关系是怎么样的？我们只能说果是从因来的，苗芽是从种子里面来的。

如果你认真观察的话，就得不到因果的关系了。因为关系不外乎就是两种，一体和他体。如果你说种子和芽是他体的，安立不了；那如果是一体的话，在种子位的时候应该有芽了，或者在芽上面还是能找得到种子。但是当它长成芽的时候，种子的形状就被破坏掉了。芽是青色的，种子是黄色、灰色的，反正它们的颜色、形状不一样，味道也不一样。所以一体安立不了。他体的更安立不了，那么除了一体和他体的，还有什么可以安立的？或者我们说种子和苗芽之间是一体的吗？它的本体怎么样安立？是接触生吗？还是不接触生？因和果之间有没有接触，不接触不行，接触也不行。像这样仔细分析就会找不到业因果。

为什么在胜义当中安立不了业因果，只能在名言当中安立？因为名言当中安立没有那么严格，没有那么认真，所以说一相续安立。我们不能说第一刹那的相续和第二刹那的相续到底是接触还是不接触？这个不能观察，一观察就找不到，绝对得不到一个因果安立的方式，所以说“依一相续故”，中观师在名言中安立因果的时候，按照一相续就可以了，以比较粗大的方式，不严格、不按照胜义理论的观察。前世的我，今生的我，后世的我，这个可以说，但是不是实有的，不是常有的。我们只是把五蕴安立成假我，前面有一个产生的方式。这方面通过一相续进行安立。

“佛说作者受”，依靠一相续的缘故，佛说受报的人就是作者。作者自作自受，你自己作了业，自己要受报，佛陀就在经典当中这样讲。自作自受的密意安立的时候，是通过一相续来安立的。不是实实在在的一体，而是一个相续。说一相续，我们就可以理解，业因果是一相续，中间既不能说是一体连续不断，也不能说是分开的，完全没有联系，都不能讲。反正就是依靠一个相续下来，就可以安立作者受。

中观师在安立业因果的时候，《中论》和《入中论》安立的方式，还有其他的方法。上师在讲义当中，也提到了这样的问题。《中论》当中主要是通过不生的方式来安立业因果不灭。《入中论》当中讲了，业非以自性灭，不是以自性灭来安立不失坏的因果。《中论》安立业因果无生无灭，说“诸业本不生，以无定性故”，“诸业亦不灭，以其不生故”。讲到一切诸业不生，为什么一切诸业不生呢？因为没有定性的缘故，没有定性就是没有实有的自性，一切诸业是没有实有的生的。“诸业亦不灭”为什么呢？“以其不生故”，因为它不生的缘故。

这个颂词，既可以从业因果的胜义谛不生不灭来讲，也可以安立名言当中的业因果不失坏。怎样安立业因果不失坏呢？如果你认为业因果是实有常有的，就会堕入常断当中，我们说诸业本不生，以无定性故。没有定性的缘故，说明它无实有。如果认为业是实有的，它肯定是常。如果业是常有自性，有定性的话，一定是恒常。但是如果说所有的业是恒常的话，比如种子是恒常的，永远是种子，永远不能生果。如果业是恒常的话，业有自性，永远生不了果了。因为恒常的东西是不变化的，永远不变的东西叫恒常。如果业不是无有定性的，是有定性的，是恒常不变的，就落入常边。如果业因落入常边了，那么业因永远不会生果。

如果它后来又灭了，就成为断灭。常断的标准就是这样的，一个法生起来之后，永远不变就叫常。法灭了之后，不再显现了叫断。先有而后无，叫断灭。如果安立万法有实有的生，而最后它灭掉了，那一定是断灭、实有的灭。断灭的法永远不会再有了，它不会有果。

比如说造了业了，前面我们讲过，造了业之后，造业者肯定要灭，如果灭是实有的灭，就成断灭，永远不会再生果了。为什么中观师的业因果符合道理呢？因为安立业因果无自性。因为生是无定性的，灭也是无定性的，生的时候无定性故，生是假立的生。既然是假立的生，就是没有实有的生，就可以有变化，就可以有灭的时候，业因灭了，就成果了。就像种子灭了，就生了苗芽。所以业因灭了，就会生果。如果种子永远不灭，就永远没有苗芽。如果业因永远不灭了，就永远不会生果。因为诸业本不生，以无定性故，中观宗名言当中的业是无实有的，无实有的业虽然生起来了，但是没有定性，所以可以变化。种子可以变化，就可以生芽；业因可以变化，就可以生果。所以“以无定性故”就讲到了业因的生，没有自性生，这个生是很合理的。

然后“诸业亦不灭”。对方认为业造了就灭了，灭了谁来受果？中观师说，诸业亦不灭，以其不生故。通过不生安立它的不灭，好像很奇怪，其实一点不奇怪。不生就是它没有实有的生，灭也不是实有的灭。不实有灭这是非常关键的。如果是实有的灭，灭了之后就永远不会再有了。因为灭是实实在在的灭，而中观师的灭是假立的灭，是暂时的灭，不是真实的灭。所以遇缘又生。就像一切诸业无自性，遇缘可以生一样，已经灭的法不是决定的灭、实有的灭的缘故，所以诸业亦不灭，以其不生故。

因为是无生自性的缘故，不会有实有的灭，一遇缘就会生。因为灭不是实有灭，这里我们一定要了知。如果是实有的灭，灭了之后就永远不会再有了，因为灭是实实在在的，是真正实有的灭，但是中观的灭不是实有的灭。既然不是实有的灭，就可以遇缘再生起。

中观师在安立业因果的时候，也是通过缘起、因缘，生不是实有的生，是依缘而生。我们看这些法生起来了，到底有没有实有的法产生呢？没有。只要因缘一具足了，就生起来了，就像彩虹一样。大家看过彩虹，知道彩虹升起的过程。彩虹升起的过程有几个因缘，第一是要下雨，虽然不下雨，但是必须要有水雾，比如大瀑布的后面，也有虹的显现。我们说的就是平时天空中看到的彩虹，首先要在雨后，还有一点水汽。第二背后要有阴影，第三个对面要有阳光，三个因缘和合，虽然阳光、水雾、阴影上面没有彩虹，但是三个因缘和合的时候，彩虹自然出现。彩虹出现的时候有没有自性呢？没有自性。因缘聚集就有了，三个因缘其中任何一个散掉，彩虹就没有了。我在佛学院观察了很多次彩虹，每次一下雨我就要看彩虹。我并不是很喜欢彩虹，而是要观察缘起的自性。

因为讲缘起自性的时候，的确是这样。有时候虽然下了雨，但没有出太阳，比如西边没有太阳，虽然东边有雨，但是不会有彩虹。因为没有阳光照过去的因缘。有时候虽然有雨，也有太阳，但是后面没有阴影也不行。如果有阴影有阳光，但是没有水汽也不行。三个因缘一和合，彩虹自然显现，我就知道肯定要出来了，因为观察因缘已经具足了。阳光有了，下了雨水汽有了，后面东山的阴影也有了。出去一看，绝对有彩虹，有时候有一条，有时候是两条、三条。有时候很浓，有时候很淡。因缘没有的时候，就不用出去看，肯定不会有彩虹。

所以因缘一和合的时候，自然就显现。没有任何一个法是实有的，但是在无实有、无定性当中，它就产生了。业也是一样的，业的灭不是实有灭，因缘一聚合，因为有因，以前造过的业因种子，没有任何的因缘去损坏这个种子，所以后面遇缘的时候，肯定会产生。虽然当时灭了，但不是实有灭，遇缘就再生起。所以中观师安立业因果不用不失坏法，不用阿赖耶识。

《入中论》当中讲：“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生。”没有阿赖耶识也可以生起。只不过很多人比较接受阿赖耶识，中观师讲的时候，也可以说只要能安立业因果，暂时安立一个假立的阿赖耶识也没有什么不行的。但是中观宗自己的因果体系有缘起就够了，就是通过缘起，无自性的业因果。因为无自性的缘故，它可以生；灭是因为“以其不生故”。“诸法亦不灭，以其不生故”，它没有一个自性生，绝对不会自性灭，没有一个实有的生灭。如果是实有的生，生起之后，就不会再灭；如果是实有的灭，灭了之后，就绝对不会再生。

由于无实有的缘故，没有实有的生，没有实有的灭。就是因为无实有，所以非常合理。安立业因果是实有的，看似很合理。如果没有不失坏法，没有阿赖耶识，业果怎么办，看似合理，但是真正观察的时候不合理。中观师说的很难懂，一旦懂了之后，缘起就够了，不生不灭就可以了，不生不灭就是安立缘起的合理性。

看似不合理，但是经过分析，越来越合理。就是因为无自性，它才可以显现，因为是无自性的显现，灭不是自性灭，是无自性灭。既然是无自性的灭，就不是决定灭，就会遇缘再生。所以一切万法如果是无实有的，所有都是合理的，连安立业因果都是合理的。好像在讲相同辩论的时候，大家都承许不了，我有过失，你也有过失，你和我的过失一样。但是后边分析中观宗的安立，对方没办法遣除自己的过失，但中观师可以。前边我们通过一相续，通过不生不灭就可以安立业因果的合理性。当然这有点难懂，比较深。但是我们一旦接受了中观宗缘起安立业因果，其实就非常合理。

看下一个颂词：

过去未来心，俱无故非我。

今心若是我，彼灭则我亡。

前边我们说没有实有的作者、受者，“依一相续故，佛说作者受。”没有一个实有常有我的存在。对方说，既然没有实有的我，到底是什么状态呢？没有实有的受者、作者，本体是什么样的，颂词就讲了这个问题。为什么没有实有常有的我？因为我主要安立在心上边，所以此颂词是以心来代替我。

过去的心和未来的心都没有的缘故，不是我。现在的心如果是我，现在的心灭掉之后，我就灭亡了。

安立我的时候，有时依靠五蕴安立，有时安立六界，都可以。不管怎么样，很多人观察到最后，觉得身体这些东西好像是要抛弃。前世身体死了之后，肯定烧掉或者天葬。尤其在天葬的时候，几分钟就被吃得精光，一下子就没有了。像这样觉得身体不是我，所以很多人以为心是我，心好像是从前世可以带到后世的。因为我们入胎的时候，是心识去入胎，所以心识应该是我。很多人进一步执著的时候，容易把心执著于我，此处的颂词就是观察心。

如果我存在，肯定在心上安立的，所以我们就以心作为观察我存在不存在的基础。如果我是存在的，肯定是在过去、未来、现在的心上安立。除了这三种心之外，没有第四种，也不能安立二种。两种太少了，四种又太多了，三种正合适。

过去的心有没有我？颂词讲过去心无，故非我。为什么过去的心没有呢？过去的心已经灭了，所有的过去法都已经找不到了。哪怕是前一刹那的法，已经没有了，已经消亡了，再也没有了。

现在的声音、人、桌子，都是现在的法，所有过去前一刹那的东西全部都灭了。过去的心已经灭了，就好像虚空一样，再也找不到了。由于过去的心已经灭的缘故，绝对不是我。因为已经灭了，找不到它的自性了，我们不可能回头找到过去。过去的心已经完全灭掉了，一点痕迹都找不到，犹如虚空一样的缘故，过去的心绝对不是我，因为它已经没有了。

未来的心还没有产生，就像石女儿一样，石女儿是不可能产生的，所以未来的心还没有产生，也不是我。我们不可能说没有产生的心是我。还没有产生的未来心还没有本体，怎么可能是我呢？未来的心不是我。所以“过去未来心，俱无故非我”，过去的心不是我，未来的心也不是我，都不是我。

过去的心不是我，未来的心也不是我，现在的心总是我吧？所以第三句讲“今心若是我”，“今心”就是现在的心。现在的心正在思维，正在想，这应该是我。“彼灭则我亡”，但是我们不要忘记了，现在的心是刹那生灭的，之所以会有过去、未来，之所以现在的心会成为过去，未来的法会成为现在，是因为心有刹那生灭，才会有过去现在未来的观念。如果现在的心是实有的，那就不会有过去，也不会有未来，现在就永远不会变化，但这是不可能的事情，所以现在也是刹那生灭的，永远不住。

如果现在的心是我，这一刹那的心一灭掉，“彼灭则我亡”，我就死了。那是绝对不可能的。所以，过去的心也不是我，未来的心也不是我，现在的心也不是我。到底我在哪里呢？这也是一个窍诀性的观察。如果认为有我的话，我们看一下三世心，其实三世心在《中论》当中，或者在修习心性的时候，我们说过去的法已经没有了，未来的法还没有生起，现在的心也是刹那不住的。

到底哪里可以找到实有的法？心本身是无实有的，依靠心安立的我也不可能实有。到底在哪里安立一个实有的我？三种心上都无法安立，过去心不可得我，未来心不可得我，现在心也不可得我，这虽然看似简单，但是我们无始以来从来都想不到。因为这不是我们分别心能够想到的，而是证悟空性之后，相合于一切万法的实相，安立的究竟实相意义。

到底为什么说没有实有的作者受者呢？因为过去不是，未来不是，现在也不是，只不过我们可以把现在假立，或者稍微粗大一点的安立一个相续，说这就是我的过去，我的未来，我的现在。假立可以，如果一严格，就找不到了。如果我们严格观察三刹那，过去法已经过去，未来的法还没产生，现在的法也会灭。从这个方面讲，绝对是过去未来现在的心都找不到我，没有一个实有的法。

这节课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第 170 课笔录

下面继续学习智慧品。

“遣除违教”这个科判，前面讲了一部分，下面还有一部分内容，通过比喻来说明：

**犹如芭蕉树，剥析无所有，
如是以慧观，觅我见非实。**

犹如芭蕉树，如果我们去剥析它，最后就一无所有。同样，如是通过智慧来观察，寻找我，也见不到我的实有、我的真实义。

以比喻和意义对照来分析观察，我们就知道犹如芭蕉树一样。前面在讲第一品菩提心利益的时候，提到过芭蕉树。尤其是抉择空性的时候，以芭蕉树来作为看似坚实，但是没有实质本质的意义来比喻，也出现过不少。通过一层一层去剥析，对于芭蕉树的观察过程，也是非常适合的。

芭蕉树看起来是湿润、挺拔，非常高的本体，但是如果真正去看，把芭蕉树一层一层的剥开，除了一层一层湿漉漉的皮之外，想要找到一个精华、坚实的本性，是根本找不到的。如果我们想要找到一个坚实的本性，最后就只有失望，没有办法达成我们的所欲。

所以就像剥析芭蕉树一样，如是以智慧来观察，来寻找我，最后也找不到真实的我的存在。我的存在也是这样，如果没有认真去观察分析，看似我的的确确、实实在在存在。我们可以通过所谓的很多根据、理由来认为坚实的我是真实存在的。

比如我们会说，如果没有我，谁来造业，谁受果报？如果没有我，谁获得解脱？如果没有我，谁在说话？谁在走路？谁在吃饭？谁在交流？谁在想问题？疼痛的时候，谁在疼痛？我们都认为是我在疼痛、我在思考、我在做一切的事情、我在流转，最后我得到了解脱。在不分析的时候，都觉得这些是我存在的非常好的根据和理由，但是就好像剥析芭蕉树一样，通过无我智慧的宝剑，一层一层分析，我们就知道找不到一个实实在在的我。

前面在观察蕴聚非我的时候，也已经观察过了。首先可以从五蕴的整体来观察，五蕴分为五个蕴，蕴就是积聚的意思。从身体的积聚，乃至受、想、行、识的积聚，一个一个分析，粗大的色法最后分析到微尘，粗大的心识分析到最细的无分刹那。到底哪一个是我呢？从外面的头发、皮肤，分析到里面的脂肪、骨头、骨髓，乃至每一个骨节、骨头的微尘、骨头缝，都没有办法找到我的存在。越寻找，越发现我不存在。

我实有存在的观点，以及一切方法真实存在的观点，就是在不分析、不观察的时候，由于无明，我们认为这些万法是实有的，的确确实存在的。但是越观察、越分析，越找不到它的真实有。对于万法的分析、我的分析，没有一个不是这样。所以最后说“觅我见非实”。真正寻找我，找不到一个实有的我存在。

前面我们也提到，如果没有我，有一个解脱的问题。我从来就没有产生过，但是因为众生执著五蕴为我，有一个错误的假立我，乃至执著我存在的期间，这就是束缚。执著我存在的观念本身就是束缚，而不是有一个我存在，外面通过业把他束缚住，不自在了，不解脱了。最后把一个五花大绑的人的绳子去掉了，他就舒服了、自在了、解脱了。其实并不是这样。我们认为好像是我被束缚了，最后解脱了。其实认为我存在，这就是束缚；最后证悟无我，这就是解脱。因为本来就没有我，所以在很多了义的经典中讲“无缚亦无解”，没有束缚，也没有解脱。

如果说束缚，谁是被束缚的人？是身体吗？是心识吗？还是我呢？束缚在六道中、产生了烦恼，束缚的方式是什么？怎么样束缚的？真正一个一个分析观察，如果找不到我，也不可能有什么束缚我的方式。如果没有束缚，谁来解脱？怎么解脱？如果有束缚，就有解脱；如果没有束缚，就没有解脱。因为束缚的本性是不存在的，所以解脱也不存在。

所谓的解脱，《大乘庄严经论》里讲到，“解脱唯迷尽”，消尽迷乱就是解脱。什么是迷乱？没有我，认为有我，这就是迷乱。当消尽迷乱，就是证悟本来没有我；当证悟了本来没有我，就消除了迷乱。消除了迷乱，这就是解脱。在名言谛中安立解脱，只有安立证悟无我。证悟无我，就是解脱。还原无我的本性，这就是解脱。所以获得解脱和没有获得解脱其实是一个意义。从从来没有束缚的角度讲，可以说没有解脱；但是，如果从假立的解脱唯迷尽的角度讲，可以说我们获得了解脱。

平时我们又讲，如果没有我的话，那谁在发心呢？谁来求解脱道呢？这就有一个假我。假我安立在哪个地方？什么是假我？就是把五蕴安立成假我。众生不也是把五蕴安立为我吗？这有不一样的地方。把五蕴假立为我和众生把五蕴执著为实有的我，执著的方式不一样。众

生以我作为主体，虽然他把五蕴假立为我，但是并没有认知到我是依靠五蕴而假立的，他认为五蕴就是我。我的观念远远比五蕴的观念要重得多，所以他是以我作为主导，认为五蕴就是我。另一个是把五蕴假立为我，这里面五蕴的成分重，凸显了五蕴的成分，而我只是依靠五蕴而假立的，所以全是五蕴，没有我的存在。

以前打比喻讲，黄昏的时候，把一条花绳看成了蛇。虽然这条蛇的的确确是依靠绳子而安立的，就像众生肯定是依靠五蕴安立一样。但是当我们不知道实际情况的时候，对蛇的执著就很重，在他的意识中，只是想到这条蛇怎么样。虽然也是依靠这样一个长形的、在动的东西去安立的蛇，但是他没有想到这是绳子，不知蛇是不存在，它只是绳子，在他眼中只是显现了蛇的形象。

虽然没有完全证悟无我，如果知道我不存在的，是依靠五蕴而假立的，我们可以依靠五蕴做很多事业，就好像人虽然还没有现量见到无蛇，但是大概知道这条蛇是依靠绳子而安立的，这时候绳子的观念比蛇的观念，要重得多了，就凸显了绳子的作用。

对我们而言，还没有真实证悟无我的时候，怎么样安立发心等。虽然我的观念还没有去掉，但是我们说这是假我，假我到底是什么？假我的本质就是五蕴。就好像我们知道这条蛇是假的，但是我们对蛇的执著还没有完全打破。这是假蛇，但这条假蛇的真实是什么呢？按理来说应该是绳子。绳子的成份就比蛇的成份要重。如果是这样，位置就颠倒了。

从这个方面观察，当我们知道是五蕴的时候，对我的执著逐渐就会消弱，就会消弱我的作用，他就知道这是五蕴，是谁起作用呢？我们安立这种观念的时候，就很清楚了，并不是实有的我在起作用，而是五蕴本身在起作用。

上师们在解释无我的时候，也是专门提到这个问题。我们学习的时候，对这个问题认识很深刻。以前我们也老是纠结，若无我的话，走路谁在走？以前是我在走，我在吃饭。如果没有我了，这要怎么安立呢？上师一句话就点破了，其实走路不是我在走路，是脚在走路，如果没有我，脚照样走路。脚是属于色蕴之一。那么吃饭呢？我没有吃饭，是嘴巴在吃饭。那如果没有我了，谁在痛呢？受在痛，或者说你的身体、你的心在痛苦。谁在想问题呢？不是我，我没有想问题，其实是心识在想问题。

其实我们把这些作用一个个分开的时候，都能够找得到，如果没有我，这些东西如何安立，它们都可以安立。完全就是五蕴，没有我，五蕴照样在运作。真实在名言谛当中，所谓实有的我，胜义谛当中没有，名言谛当中也没有。假立的我胜义当中没有，但是名言当中，可以有假立的我。

假立的我和无我的关系是很近的，两者很相似。我是假的和我是没有的，进一步分析到底有什么差别呢？几乎没有差别。只不过我们内心当中，保留了一点点我的习气，或者为了方便交流的缘故，要使用我这个名称。我要发心，其实发心也是意识在发心。发菩提心是善的心识的心所，这一切都可以是五蕴的作业，而不是我的作业。虽然没有我，这一切照样可以安立。我们说一切万法是假立的和一切万法是没有的，假我和没有我，意义上没什么差别。

有时说有假我，我们就觉得终于找到一个假我了。其实龙树菩萨、大德的意思，并不是让我们放掉对实有的我的执著之后，再去重新树立一个对假我的执著。告诉我们假我的意思，就是没有我。因为无我和假我是很相近的一个观点。当我们了知我是假立的，只是有五蕴，名言当中有五蕴，而没有我的时候，离真正的无我就非常接近了。

我们通过智慧的观察，就可以知道实有的我不存在。只是在名言当中大概的确立一个假我，除此之外，没有办法找到一个真实的我。前面讲过，不管到哪个地方去找，在色蕴、心上面找也好，或者通过过去现在未来找也好，都找不到一个所谓我的存在。怎么找也找不到，最后只有安立一个最终的答案，我是没有的，我是假立的。

有时候我们一遇到紧急情况，一下子感觉我完了。这是俱生的我执，在这里非常的恐怖。为什么有些人不愿意修法，不愿意真正的趣入修道，因为他害怕一旦入了涅槃之后，我就没有了，他非常害怕我消亡。所以他就不敢真心实意投入到修持解脱道。

修解脱道的障碍，第一个是不趣入道，第二个是入错道，第三个就是犹豫。第一，如果要前往一个目的地，你根本不想去，当然也去不了目的地。第二，你虽然想走，但是不知道哪条路是对的，哪条路是错的，这也没办法到达目的地。第三，虽然知道哪条路是对的，但是你犹犹豫豫，到底走呢，还是不走呢；去呢，还是不去呢。

我们修道也是一样，有些人根本不想修道，只是追求吃喝玩乐，想要世间的的生活过得好一点，这一部分人得不到涅槃，得不到解脱。他们根本就不想得解脱，不想修道。第二种人想修道，但是走错了道，比如说很多外道，他虽然想解脱，知道轮回很苦，但是他的路走错了，走上了歧途、邪道。第三种人虽然也想修道，也没有找错道，但是他在修道方面很犹豫。有时我们自己也是很犹豫，需不需要花更多的时间去闻思，去修法，去打坐啊……如果我把时间花在这上面，那么我其他的时间怎么办，或者我担心这个，担心那个。如果这样犹犹豫豫，也是入道的一个障碍。

我们前面讲了，有些人害怕我灭亡，他就不敢修道。有些外道的修法，为什么竭力要保持我的存在，他说我绝对要有，绝对不能空，很害怕我的灭亡。他无始以来都是努力的保护我。我们修道，这方面也是需要注意。我们有时候发菩提心、成佛，也是为了让这个我更好。现在的我还不完美，有缺陷，怎么样才能让它完美呢？让它升华。怎么样升华呢？发菩提心，心一伟大了，我就伟大了。最后让我最究竟，就是成佛。我一旦成佛了，就达到最究竟的境界。但这是完全错误的，佛道不是让我们怎么去改良我，而是要认知无我。所以修持佛道，并不是说怎么样把我改变得更好。

刚刚学佛的时候，当然这并不是完全错误，我们会有一种想法，认为我很痛苦，如果学了佛之后，我就会好一点，改良一点，把不好的我改良成好的我，最后我就变得很伟大、很清净、很究竟，我具足了佛功德，就成佛了。这就是安住在有我的状态修持佛法。最初的时候可以作为一个入门的方法。我们不能对一个刚入门的人说，其实你来学佛，是根本就没有我的。怎么能跟他这样说呢？他接受不了。我们只能说你学佛，会对你很好，他也认为如果学佛，会对我很好。第一阶段就是这样。

到第二阶段就不是这样，必须要认知我是不存在的。学习佛法，修行佛法，基本上就是灭除我的过程，就是怎么样灭除我。成佛了就代表我终极灭亡、死亡。我们一定要接受这种观念。

刚开始没有这个观念不要紧，到了第二阶段的时候，一定要知道。为什么我们一直在讲无我，其实我就没有，并不是说有个实有的我最后灭亡了。前面讲“解脱唯迷尽”，我们认为有我存在的思想，最后完全的消灭了，可以叫我灭亡，也可以说认为我存在的思想永远消失了。但不管怎么样，有些大德就是讲，佛道就是让我灭亡的道。

所以我们要认识无我，不是改良我。改良我在初级阶段可以用，但是到了第二阶段就不能再改良了，必须要认知它的实相，不是有个东西可以改变的，而是说本来就不存在。并不是通过积累资粮来让它变的更好，而是我们要积累资粮认识到本来它就是不存在的，罪魁祸首不存在。这是让我们知道寻找无我的真实义。这以上是讲第一个辩论。

癸二（遣除悲心不合理）分三：一、遣除无对境故修悲心不合理；二、遣除无果故修悲心不合理；三、遣除是所断故修悲心不合理。

首先讲到“无对境故”，如果说没有我，那么对谁发慈悲心呢？没有对境的缘故，就没有修悲心的对象，不合理。第二，“遣除无果故”，如果无我的话，谁得果呢？没有人得果，也没有果可得。第三“遣除是所断故”，第二个问题辩论完之后，会认为求果的心是一种暂时的

愚痴。它应该是成了所断，不是应该所修。它是所断的缘故，修悲心是不合理的。当学到第三个科判的时候，这个就清楚了。

子一、遣除无对境故修悲心不合理：

有情若非有，于谁起悲愍？

立誓成佛者，因痴虚设有。

如果有情众生不存在的话，那我们对谁起悲愍心呢？而发誓成佛的人，因为愚痴而假立虚设有生悲心的对象。

中观宗在讲究究竟自宗观点的时候，绝对不安立有一个发悲心的对象。因为悲心就是拔苦为性的，慈心就予乐心，要拔除众生痛苦的心就是悲心。要拔除痛苦，当然要有生痛苦者，谁是生痛苦者？究竟来讲，众生不存在，没有众生就没办法安立众生的苦，也就没有苦可拔，也就没有悲心的对境了，就没有安立悲心的本体。

从究竟的胜义谛来讲，没有众生，也没有众生的苦可以救度。但是在世俗谛当中，有虚妄的众生存在，所以就有虚妄的悲心可以发。从这方面讲，中观师在胜义谛当中没有悲心，也没有所救度的众生，但名言当中是存在的。《金刚经》当中，有很多地方都是从这个方面讲的。为了救度四生的缘故，我们要发起阿耨多罗三藐三菩提心。发了心之后，也没有一个众生可以救度。首先要救度一切众生而发心，第二说没有什么众生可以救度的，就是从这两方面讲的。

如果从世俗当中，菩萨为了救度一切胎生、卵生、湿生、化生的众生，要发起成佛的心。虽然发起了这样的心，最后没有一个众生真实得度。因为究竟胜义当中，没有众生可得，当然也没有一个众生可以得度，所以它是从胜义谛的角度来讲。《心经》当中都是这样观察的。

对方因为不知道一切万法在究竟胜义谛当中的观点，“有情若非有”，按照前面的观点来讲，我是不存在的，当然有情也不存在了。那菩萨对谁产生悲愍心呢？如果没有产生悲心的对象，悲心就安立不了了。安立不了悲心，大乘道就失坏了。大乘道是成佛之道，成佛之道是菩提心为根本的，菩提心的因是悲心，悲心的对境是众生。现在没有众生，就没有悲心，没有悲心就没有菩提心，就没有大乘道，没有成佛。所以他觉得如果没有我，连悲心的安立都不合理。如果有我，就可以安立悲心，也可以安立成佛。他觉得应该安立有我，所以他说“有情若非有，于谁起悲愍？”

中观师回答说：“立誓成佛者，因痴虚设有。”胜义当中的确是不存在的，但是在名言谛当中可以有。“立誓成佛者”，菩萨发誓成佛，是什么样一种动力让菩萨发誓成佛呢？上师仁波切在讲《入行论》《现观庄严论》的时候再再讲，整个大乘的核心就是救度众生，究竟来讲就是为了救度众生才发誓成佛。如果不是为了救度众生，那发誓成佛是没有意义的。

因为成佛是救度众生的最好方便，菩萨为了更好的利益众生才发誓要成佛的。“立誓成佛者”，为了利益众生立誓成佛。“因痴虚设有”，是从两个角度来讲的。第一个从对境，第二个从菩萨自己立誓成佛，是“因痴虚设有”。怎么样“因痴虚设有”呢？“痴”有不同的解释。首先胜义谛当中，众生虽然不存在，但是众生有无明愚痴的缘故，已经执著自己存在了。被这种有我的执著所束缚，产生了烦恼，产生了业和轮回的痛苦。

众生因为无明虚设而有，在胜义当中的确不存在，但是在世俗谛当中，因为众生有无明愚痴不了知无我真实义的缘故，所以在名言当中，有虚幻的众生存在。有了虚幻的众生存在，就有了对于众生生悲心的对境。从这个角度来讲，可以虚设安立有。

第二个是从菩萨的角度来讲，因为反过来讲，菩萨在修道的时候也是众生。所以修悲心不是单单对一个人的事情，也不单单是对境。修悲心要有一个能修者，还要有所修对象。所修的对象就是众生，众生的问题解决了，“因痴虚设有”。能修的菩萨虽然很多，名字叫菩萨，但其实还是凡夫众生。如果没有众生的话，哪来的菩萨呢？能修者的菩萨，如果说有我，就有我发菩提心成为菩萨。如果无我的话，谁来立誓成佛，谁来修悲心，这也是一个问题。

所以，“痴”也可以看待修悲心者。修悲心者为什么叫痴呢？发菩提心救度众生还叫愚痴吗？愚痴有不同的层次。第一种是无我认为有我，叫做很高层次的愚痴。第二种虽然菩萨觉悟到一定程度，但是他为利益众生，发誓成佛，这种心本身是一种很细微愚痴的本性。为什么呢？因为究竟来讲，执著佛存在、众生可度的想法本身，属于所知障，不属于烦恼障。他认为众生存在，自己能度、所度和度化的作业存在，叫“三轮”，前面讲过三轮的分别心就是所知障。菩萨认为有所度的众生，有能度的自己，有度化的方式，认为有佛可成，这些都是属于所知障。

究竟来讲，所知障属于一种很微细的无明。如果你要成佛，必须要证悟法我空，打破所知障。当菩萨立誓成佛，而对众生产生悲愍心的时候，这也是“因痴虚设有”。因为他有所知障的缘故，以这种比较细微的愚痴，在名言当中可以假立有所度化的众生。能发菩提心的自己，还有发悲心对象的众生，还有度化的方式，这一切通过迷乱、如梦如幻或者愚痴的方式可以虚设为有。所以痴的层次不一样，有些愚痴，就是众生无我执我的痴，还有一种比较细微的愚痴，就是我要发誓成佛等这些所知障。看待究竟空性，看待究竟的佛果来讲，这的确是一种愚痴的心。因为没有证悟三轮体空，是愚痴的心，所以也可以叫痴。因此说“立誓成佛者，因痴虚设有。”

在胜义当中，它是没有的，但在名言当中有。全知麦彭仁波切讲过，胜义当中不存在，不一定名言当中也不存在；名言当中存在的，不一定胜义当中也存在。这方面我们一定要了知，这是很关键的问题。我们平时所谓的疑惑，都是因为对二谛的自性不了知，认为既然胜义当中不存在，那世俗当中也不存在，安立也不合理。

比如一切万法都是空性的、无有业果，其实只是胜义当中，业果是无实有的、不存在的。但是很多众生都不知道它的含义，既然业果不存在，那我现在用不着取舍，一切都空了，什么都不用做了，为什么我们还要去修法呢？其实全知麦彭仁波切讲得很清楚，胜义当中不存在，不等于名言当中也不存在；名言当中存在的法，不一定胜义当中也存在。这方面我们一定要了知的很清楚。

有些法是胜义当中讲它的本性，的确怎么找也找不到，所以它是空性的。但在名言当中，有它的因缘，有它的显现。有它的显现，就有它的作用。前面讲到的业果问题也是这样的，曾经提过，有时间我们要分析业果与空性之间的关系。平时讲到一切万法都是空性的，为什么还要守持业果？善业和恶业都是平等空性的，为什么我们一定要去造善业，而不能造恶业？在胜义本性当中，不管是善业，还是恶业，本性都是空性、平等性。但是在名言谛当中，善业的因缘和恶业的因缘不一样，所以显现了善业和恶业。虽然本性都是平等空性，但是显现的时候，善业的作用和恶业的作用不一样。

首先看善业的作用，第一、让我们得到善趣，善趣的因肯定是善业。得善趣的必要是什么？因为按照整个菩萨道、波罗蜜多乘显宗道来讲，成佛需要三个无数劫，是很长的时间。所以想要三个无数劫修法成佛，也必须要不间断地得到人身、善趣。如果你失去了人身，堕到恶趣了，以恶趣的身份很难修持佛法，所以你修空性、修菩萨道就中断了。因此你必须要通过名言当中的善业缘起规律，首先保证你得到善趣，尤其是善趣中的人身，这是非常关键的。第二在名言谛当中的规律，善业可以得到安乐，从这个角度来讲，一定要取舍善业。第三善业是助道的因缘。我们想要证悟空性，想要修法成就，就要积累资粮。比如顶礼、转绕、放生、供水等善业，多做善业，善业本身可以成为证道的助缘。虽然是空性的，但是我们要去做善法。

然后来看恶业。第一它是恶趣的因，前面我们讲了一旦堕恶趣，基本上是到了无暇处，就无法修持佛法，修持佛法就会中断。第二恶业是痛苦的因，没有人愿意受痛苦。虽然胜义当中恶业是空性的，名言当中恶业是如梦如幻的，但是它的作用仍然给我们带来巨大的痛苦。为了避免痛苦，我们要断除恶业。第三是恶业是障道的因缘。不单单会给我们带来痛苦，而

且可以障道。如果我们杀生、偷盗、邪淫、说妄语，做了很多恶业，那障碍就会很重，就没办法修法。比如在听法的时候容易打磕睡，或者闻法的时候容易出障碍、修法的时候总是没有办法相应，这些都是障碍。这些障碍来自于哪里？都来自于恶业。

想要自己修习佛法顺缘多，而逆缘少，必须要在名言中取舍因果。有些大德越学空性，对于业因果的取舍他的认知就越细致。因为他知道任何一个因缘，任何一个小的善缘，都会成为他证悟空性的助缘。因为他对证悟空性、发誓成佛的兴趣太大了，因为他兴趣太大，太渴望获得证悟空性果位的缘故，所以不会放过任何一个能够帮助他证悟空性的因。哪怕是微小的善因他都会去做。而反过来讲，他也会非常认真地去考虑，我要快速证悟空性，什么是我的障碍？大的恶业不用说了，小的恶业肯定是障碍。为了证悟空性的缘故，连一个很小的罪业，他都不会去做。

上师在讲义当中讲，很多大德对空性了悟的越高，他对因果的取舍越细致，而往往对空性只是似是而非认知的凡夫人，他对因果的取舍就很粗大，觉得善业可以不做，恶业也可以不舍。甚至有些人觉得一切都是空性的，什么也不执著了。既然什么都是空性的，什么都不用执著。但是很奇怪，我们以前也讲过，往往说什么都不执著的人，只是不执著善业，恶业什么都执著。

以前在一个地方，我们谈到抽烟的问题。有一个居士说，抽烟也是执著，不抽烟也是执著，那还是抽吧。这里就很矛盾，抽烟是执著，不抽烟也是执著，但是最后还是选择抽。善业也是执著，恶业也是执著，最后还是选择恶业。按理来讲，如果真正都不执著，那什么都不做就可以。但是往往说不执著善业的人，就是执著恶业。肯定最后落到恶业当中去，很多时候他说不执著就是为自己造恶业找借口而已，这个我们一定要看清楚。

对于空性，如果没有了知，没有认真学习，容易似是而非。但是这种似是而非的话，其实在论典当中，上师仁波切早就已经戳穿了这些把戏，这是很蹩脚的小把戏。真正观察起来，的确不是这样的。真正一切都不执著的人，他对善法特别执著，对不造恶业也特别的执著。而说对一切都不执著的人，对恶业非常执著，但对善法不愿意去做。修善法意味着什么？修善法意味着受苦，意味着与我们平常的习气相反，意味着很难受。因为我们无始以来习惯了贪心、嗔心、愚痴心、嫉妒，只要到了造恶业的地方，觉得会很安全，大家都是这样的。我生起贪欲心，觉得很舒服、安全，已经习惯了。但是对治烦恼就不一样了，对治烦恼就意味着与以前的我过不去。

修善法我们老是觉得非常的困难，如果我们去喝茶聊天，在茶馆里坐一下午，打麻将一天一夜，觉得没有什么，就像入禅定，一下子就过去了。但是如果坐下来听法的话，就摇来摇去，想这个，想那个，很不适应。这不一个人、两个人的问题，基本上所有的众生都有这种毛病。这究竟是什么原因？其实闻法就是和自己以前的习气，和轮回的习气对着干。轮回的习气是往一个方向走，而现在的解脱是往另一个方向走，对着干。以前是顺流而下，现在是逆流而上，自己肯定不舒服。所以修善法意味着痛苦、挣扎、难受，意味着很多的问题。有时候还没打坐的时候，就开始磕睡，心里想，算了，不坐了，然后马上就精神了。很多时候，原因就是在这里。

我们不能不执著，很多时候就是要执著。在最初期的时候，善法的执著一定要非常强烈，而且对善法的耽执，也可以对治对恶业的耽执。当然最终来讲，不管我们耽执不耽执，它的本性是空性的，这没有任何的差别。即便空性的，我们要对善业非常的认真，对恶业不能做。原因我们前面分析过，大概有那么几点。可以把这些作为一个基础，进一步观察分析，为什么一切万法是空性的，但是我们还是要认认真真地取舍因果，就是这个缘故。

空性还要取舍。而且越是空性，越要取舍得细致。一切的业因果，善因和恶因，都是从无自性当中来的，就是因为无自性，才会有善和恶。在无自性、空性当中，才会集聚善和恶的因缘。一个学习中观或者对空性稍微有所认知的人，他知道一切万法是无自性、空性的，

空性当中会集聚因缘、累积缘起、会显现善恶，所以在空性当中，我不能做恶业，如果一做恶业，这个恶业一定会成熟的。成熟在我身上，我要受痛苦，我要堕恶趣。尤为可怕的是会成为我修空性最大的违缘和障碍。从这方面讲，他一点点的恶业都不愿意造，一造了之后，马上就要忏悔，绝对不过夜。

对空性越了达的人，他对于业因果越细致，原理就是这样的。反而对空性似是而非的人，好像了知了一切都是空性，什么都是空性的术语，作为自己口头禅的人，在取舍因果方面很可能是马马虎虎的。反正也不执著，今天放生，不执著；一切都是空性的，不执著；说什么，也不执著。反正什么都是不执著。其实什么都不执著，见解有问题，行为上也有很多的问题。一方面来讲，真正的空性也没有修到，还有世俗当中的缘起、福报、忏悔，这也丢失了。两边都没有抓到，导致死的时候就会堕落。

我们以前讲过，学习空性两个极端都要避免。第一个极端，学习空性的时候，由于听不懂空性，导致诽谤空性。这是一个大极端，必须要舍弃。龙树菩萨在《宝鬘论》当中讲到，如果对空性生起了邪见，认为空性的教典不是真正的正教，那么诽谤空性的人死亡之后会倒首堕无间，头朝下堕到无间地狱当中去。所以诽谤空性过失很大。第二虽然相信空性，但是他对空性过分的相信了。他说，一切都是无自性的，都是空性的。业果不存在，什么都不存在了。他就开始乱来，开始不取舍。这也是堕地狱的因。这两种都要避免。

有些地方讲了，听空性者的基础条件，就是首先他必须要诚信业因果。诚信业因果是听空性的前提。只有对业因果非常诚信，才能给他讲业因果是无自性的。如果他刚开始对业因果不太相信，你给他讲业因果不存在。正合我意，业因果不存在。如果已经诚信业因果了，再给他讲虽然业因果在名言当中存在，但是在胜义当中是无自性的。这时候就可以。这个方面要非常慎重。

当然我们已经开始学习了，学习的时候，第一，不要认为这是不合理的，这不是空性的，不要诽谤讲空性的经论。第二个，听了空性之后，也不要想一切都是空的，都是假立的。我不用修善法了，也不用断恶业了，也不能这样。名言当中有缘起，有善恶，必须要认认真真地犹如面粉一样细致地去做取舍。正在做的时候，胜义当中一切无自性。忏悔的时候，安住一切万法无自性。做善法的时候，安住于三轮体空当中。这时候能让忏悔的效能达到最强大的状态，让善业达到最清净的状态。这时候，就成为真正的成佛因缘。

大悲心也是这样的。这个地方我们所讲的大悲心，“立誓成佛者”也是在名言谛当中，有众生可度，有佛道可成，所以说可以安立。

子二、遣除无果故修悲心不合理：

无人谁得果？许由痴心得。

如果没有众生的话，谁得到修悲心的果呢？回答说，也是承许由痴心而得，和前面的回答差不多。

对方说，如果没有众生，虽然现在安立了悲心，但是谁去获得修悲心的果？也就是说，如果有众生存在，我修悲心，最后获得了修悲心的果。但是如果众生不存在，谁去获得修悲心的果，“无人谁得果”？

“许由痴心得”。胜义谛当中的的确确没有所修的悲心，也没有修悲心之后，修布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧六度四摄，最后你成佛了，成佛之后，你就可以享受修悲心的果。在胜义当中的确没有。没有众生，当然就没有佛可成；没有众生，也就没有度化众生的悲心。在胜义当中，的确是没有办法安立。有些地方在安立胜义当中，为了相合于有些众生的思想，就说没有实有的佛可成，没有实有的众生可度。这和没有佛可成，没有众生可度意义是一样的。

关键是我们要去抓住这个意义。有些时候众生听到没有实有的佛可成，他就觉得舒服一点。没有佛可成，他就觉得有点不舒服。其实意义是一样的。但是为什么要讲没有实有呢？

因为考虑到众生的根基意乐不一样。所以在讲空性的时候，有很多种词汇，来表达同一个意义。有的众生理解不了空性，他就理解什么都没有了。给他换一个词，叫做无实有。他说，你说空性我不懂，你说无实有我懂。无实有其实和空性是一样的，是没有实有的。没有实有，就是表示空性的意思。

我们也是一样，当我们理解空性，觉得太抽象了，太难以理解了。我们换一个词，换成无自性。无自性也是它的本体。或者换成无实有、假立、如梦如幻，或者换成实相、如来藏。这些是一样的，都是指一个法。只不过众生的根基不一样，他的理解能力不同。虽然意义一样，但是词句所表达的侧面不一样。

比如无实有，表达的是没有实有。众生认为有实有，破掉之后，实有是不存在的，没有实有。但是可能会引发两种可能性，第一种可能性就是空性，第二种就是这个法有是有，但是没有实有。针对有些众生来讲，可能还没办法一下子到达那么深的程度，他只能接受这个法可以有显现，但是没有实有的显现。其实意义是一样的。

在学习的时候，曾经有一个阶段，我也是觉得好像一想到空性，就想到这些什么都不存在，落到一个空当中。直到有一天看到一个无实有的词，也是表现空性的词。看到以后，一下子就明白了，无实有其实和空性、假立、无自性，意义是一样的，只不过表达的方式不一样。不管怎么样，我们通过各种各样的方式，来了知空性的含义。

我们在世俗当中行持的资粮，其实没有实有的自性。没有实有的自性，不等于没有显现。有显现，但是没有实有的本体。我们一方面知道胜义当中是空性的，没有业果、没有佛可得，和没有实有的佛可得，没有实有的众生可度，表达的是一样的。总而言之，都是讲名言当中有无明。首先我们说无明是假立的，然后无明显现的众生，众生所显现的痛苦和业，根源都是错的。

就像我们比喻的这条蛇，所有的一切痛苦，首先缘这条蛇产生恐怖，然后缘恐怖而引发心脏病发作，种种都是源于这条蛇。这条蛇有没有呢？从开始就没有，这一切的显现都是没有的。这条蛇的显现，通过蛇引发的恐怖显现，通过恐怖引发心脏病发作的显现，通过心脏病的显现，再引发的连锁效应，这一切都是没有的。同样的道理，现在一切轮回的显现法，轮回显现的业，还有业的因烦恼，烦恼的因我执，这一系列的东西，真正来看，哪一个是有？最究竟的层面来讲，的确没有。众生没有办法了知一切不存在的道理。从本以来就不存在，我们只能说这些东西是如梦如幻的、假立的，有显现，但是没有实有。

其实这也是它的本意，但是我们在表达的时候，让众生大概有一个过渡。因为众生总是习惯于执著东西，不给他一个东西让他抓住的话，他就觉得要掉下去。必须要给他个东西抓一下，抓到一个放心一点了。虽然是假立的，但还是有显现，他会踏实一点。但是最终来讲，一定要了知这一切的的确是假立的。

我们如果要了知这个情况，再学习第三转法轮就会非常清楚。在第三转法轮，这一切都是客尘，整个都是不存在的，只有如来藏光明是我们真正的本性。如来藏光明之外，所有轮回的法都不存在，都是他空。以后我们有机缘的话，讲一下自空、他空，真正了知之后，把自空和他空观点结合起来，再看轮回的法，就不是如梦如幻了，的的确确从来就没有过。但是现在有些人接受不了，我们就说这些东西暂时有，有因缘的缘故，因缘只要存在，它就会显现。有显现它就会有作用，但是它的作用，显现的时候是空性的，是无自性的，我们首先可以这样安立。

这里讲“许由痴心得”，发菩提心，最后成佛的果，是谁得到了？这也是通过痴心。前面是以愚痴心发悲心，在世俗当中，了悟了万法实相，最后就获得了殊胜的佛果。所以，在世俗谛当中承认这些是存在的。如果不知道万法真实相，在迷乱心面前，众生的显现的确存在。众生的显现存在了，修悲心一定有果报。只要有悲心的显现，就一定会有悲心的果报显现，

肯定是毫无疑问的。修悲心的果报是什么？果报是成佛。所以说“许由痴心得”，名言当中有悲心，就一定有修行悲心的果，这是可以安立的。

子三、遣除是所断故修悲心不合理：

为息众生苦，不应除果痴。

我慢痛苦因，惑我得增长。

谓慢不能除，修无我最胜。

这里有几组问答。为了息灭众生的痛苦，不应该遣除前面讲的为了得果的愚痴。而我慢是一切痛苦的因，因为有了我慢我执，有迷惑的我会得以增长，所以必须要遣除。如果说我慢的时间太长，已经不能遣除，我们说，通过修无我可以遣除。

直接通过字面的意思，难以了知全部涵义，所以下面我们还要继续分析。前面我们说，修悲心也是“因痴虚设有”。那么“无人谁得果”呢？“许由痴心得”。前后两次出现“痴”字，出现两次愚痴的缘故，对方就开始抓住这一点。他说，既然悲心的显现也是虚妄的，对所知来讲，是一种愚痴。对我的执著也是一种愚痴。既然你们认为对我的愚痴应该遣除，那么对于悲心的愚痴，是不是也应该遣除？对方就提出这个问题。前面讲了“许由痴心得”，他说，悲心是愚痴，认为我存在也是愚痴，既然都是愚痴，如果我的愚痴需要遣除，那么修悲的愚痴，同样也应该遣除。

对方是这样认为的，有时候我们自己的分别心，也会认为修悲心的愚痴，难道不需要遣除吗？下面就回答，“为息众生苦，不应除果痴。”究竟来讲，如果我们要证悟空性，最终要成佛，这样的愚痴肯定要遣除。因为要证悟三轮体空，最重要的是要证悟没有佛可成、没有众生可度，这种最高的境界。但是在名言当中，在我们趣入佛道的时候，为了息灭众生的痛苦，这种果痴——缘得到佛果的愚痴，缘度化众生的愚痴，这些不应该遣除。

这也是讲到了我们在修道过程中，比较常见的一个问题。总会有很多人提问这个问题，同样都是执著，有善的执著、恶的执著，那么修善法的执著是不是也要遣除？和这里是一样的。虽然同样都是执著，但是最开始的时候，一定要培养善的执著。因为善的执著和恶的执著，它是对治法，是相矛盾的。众生的相续当中，恶的执著太重了，相反没有善的执著，所以众生就产生了强烈的烦恼、痛苦。

通过善的执著，可以对治恶的执著。比如杀生和不杀生，其实两个都是执著。但是通过杀生，就会感受非常猛烈的痛苦，而不杀生放生，就会感召很殊胜的快乐。不杀生可以对治杀生。当我们发誓不杀生的时候，在这一世当中不会杀生，就会中断杀生的罪业。虽然看上去两个都是执著，但是不杀生的执著可以对治杀生的执著，而杀生和不杀生的因缘、果报和本体都不一样。

我们现在还是众生，众生肯定还要受因果的束缚。这时就必须取舍因果。真正在空性当中，或者成了佛之后，已经不再受因缘法的束缚了。因缘法是从哪里安立的呢？所有因缘法都是从心上安立的，只要有心的时候，一定有因缘。佛陀证悟了无心的智慧，心的本体已经证悟了殊胜智慧的缘故，所以佛陀不会再受因缘法的束缚。

除了佛陀之外，在菩萨出定位的时候，他还要随顺因果。在禅宗的公案当中，讲到以前有一个禅师回答别人的问题。别人问，大修行人落不落因果？他回答说，大修行人不落因果。因为回答错误的缘故，所以他五百世当中堕入野狐身，变成了狐狸。后来又有一位禅师出世讲禅，他就变成一个老头的形象，去向这位禅师提问，也是问同样的问题。他说，大修行人落不落因果？那位禅师就回答说，大修行人不昧因果。不昧就是不错乱，还是要随顺的。因为有心，所以还会落因果。

大修行人的标准是什么？他是不是佛？还有没有心？哪怕是菩萨出定位，还有心存在，有心存在，他还会有因缘。只不过菩萨任运的不会再造恶业了。虽然是大修行者，但是他不

一定是圣者，连圣者出定位都要去随顺因果，大修行者还是凡夫人的话，出定的时候肯定还是凡夫心。如果他不落因果的话，那就错了。他肯定是不昧，昧是错乱的意思，不错乱因果。

我们现在是什么人，要清楚自己的身份，有时候觉得我学了空性，好像自己就证悟空性了一样，其实不是这样的。虽然我们可以抉择无自性，可以抉择远离四边八戏，可以抉择无佛、无众生、无因果，但是我们不要忘记自己还是凡夫。虽然可以抉择胜义当中的一切境界，但是不要忘了，我们在世俗当中。无论怎么讲也是在世俗谛，我们是世俗谛当中的众生，我们有心，还在受心的束缚，还在受缘起规律的束缚。

不管从哪个角度来讲，我们都是属于需要取舍因果的层次。只不过我们可以在见解上面，去随顺空性无自性。在取舍因果的时候，尽量以空性慧来摄受，这是可以的。所以“为息众生苦”，为了息灭众生的痛苦，不应该遣除为了获得佛果的暂时愚痴心。这是一种暂时的愚痴心，有些人认为究竟上不执著，所以暂时也不用执著，这是错误。究竟上不执著，不等于现在不执著；胜义当中不执著，不等于世俗当中不执著；圣者可以不执著，不等于凡夫不执著。

我们以后是圣者，但是现在还是凡夫。不管怎么样，对善法应该培养执著。尤其是我们现在，对善法的执著不是太多了，并不是多得溢出来了，而是远远不够。对于修善法的习气，修善法的意乐，这些方面还远远不够。从我们自己安排修善法的时间，还有修善法的意乐，修善法的质量上，都可以看出来，其实我们对善法的兴趣还差得远，还远远没有到可以放下来的程度。

以前的大德讲过，觉得自己已经不用修了，就是还需要修的标志。觉得我已经修得差不多了，可以不学了，什么时候有这种心态，说明你还是要学，而且是还要继续学。以前的大德早就已经把这个问题给看穿了。有时我们自己认为不需要学了，但是其实有这个心态，恰恰是说明还是要继续学的标志。这种现象上师也遇到很多，经常教诲弟子。但是教诲的时候，有些人听，有些人不听，这是肯定有的。不管怎么样，大德们是有这种教诫的。

我以前看过一个传记，当时看的时候受到很大的启发，那是第三世多智钦活佛的传记。第三世多智钦活佛非常勤奋，一天到晚都在看书，都在学习。他有一个弟弟叫白玛多吉，也是活佛。有一天他问哥哥，他说：“你这样学，学到什么时候，才结束你的学习啊？”他说：“到成佛的时候。”他弟弟说，“那么长时间啊！”

其实就是这样的，乃至没有成佛之前，都要不断地学习。那我们现在离成佛还差多远？不要说成佛，即使初地菩萨都没有达到，初地菩萨不要说，加行道我们都没有达到，资粮道可能都还没有进。刚刚开始学，就觉得差不多了。如果是这样的话，毫无疑问肯定是需要学习的标志。我们学习了一两年、三四年之后，觉得“可以了吧？学得差不多了吧？”其实还差得远，还有很多我们需要学习的东西。这方面我们要了知。

刚开始的时候，善法的习气必须要培养。不管怎么样，要非常执著，我要去培养它，把修善法的习气培养得非常浓烈。只有在这种状态当中，我们才有动力学习殊胜的佛法。所以这里讲“不应除果痴”。

再看“我慢痛苦因，惑我得增长”。如果是这样的话，对方说：“既然对于成佛，对于度化众生悲心的愚痴不需要遣除，那么执我的愚痴是不是也不需要遣除呢？”

中观师回答说：“我慢痛苦因，惑我得增长。”这是不同的。虽然都是愚痴，但是我慢的愚痴是一切痛苦的根本，是一切痛苦的因。如果对于我的愚痴不遣除，“惑我”——对我的迷惑如果不遣除，它就会越来越增长。如果我执越来越增长，不可能给我们带来任何的好消息。

前面我们讲了，一切的报应皆归一，所有的报应都来源于我执，什么增长都可以，就是它不能增长。如果我执一旦增长了，而且还不断增长，只有给我们带来无穷无尽的痛苦，无量无边的麻烦。所以虽然同样都是愚痴，但是我慢的愚痴、我执的愚痴必须要遣除，因为它是痛苦的因，是障道的因缘，是无明的状态。惑我得到增长的缘故，必须要遣除掉。

下面说，“谓慢不能除，修无我最胜。”这是第三组问答。对方说，虽然要遣除我，但是恐怕不能遣除吧？因为时间太长了。我们自从开始轮回，成为众生起，就已经就有我了。我已经变成自己的一部分了，就是我的本体，已经变成我的自性了。即便想遣除它，可能都没有办法遣除吧？

这里有两个问题。首先第一个问题，一定是可以遣除的。时间再长也可以遣除。为什么再长也可以遣除呢？因为它从开始就是假的。不可能因为时间长了，就变成真的了，永远不可能假变成真。刚开始就是迷惑、无明、客尘，不是自性。因为它本性是无明、客尘的缘故，所以刚开始的时候就是虚假的。一个虚假的东西，即便存在的时间再长，它也不可能变得真实，不可能变成自性。什么时候你认识了无我，证悟了无我，就从这儿开始断除。

以前我们也讲过一个比喻，“千年暗室，一灯照破”，一个千年暗室，或者我们假设有一个山洞，从地球开始形成，造山运动完成以后，这个山洞就存在了。山洞里黑黢黢的黑暗，从来没有打破过。我们说，黑暗的时间太长了，存在的时间已经几亿年了。我们可能把这个黑暗遣除吗？即便黑暗已经存在了几亿年了，但是“一灯照破”。只要是一个灯进去，马上千年的黑暗就在一刹那的时间就照破了。

黑暗不可能说：“我在山洞里面已经呆了几亿年了，你不可能把我赶走。”不会这样的。只要光明一进去，黑暗马上就没有了，刹那之间就消失了。无明和我执也是一样的。虽然在我们相续当中，从成为众生开始到现在，时间已经没办法计算了，到底有多长呢？都已经不是用无数劫来计算，无数的无数劫都没办法计算这个时间。即便它存在这么长时间，还是假的，还是迷乱的，是一个虚假的东西。什么时候你认识了它的自性，当下就遣除，当下就消散了。

释迦牟尼佛的事例，还有好多阿罗汉的事例，都是一样的。在证悟无我的时候，无始以来的我执就遣除掉了。这不可能因为它时间太长了，就遣除不掉。这是第一个问题的回答。

第二个问题的回答。对方说，即便是可以遣除，但是恐怕也找不到遣除的方法吧？我们回答，有方法。什么方法呢？就是“修无我最胜”。修无我就是遣除我的最好方法。像光明和黑暗矛盾一样，我和无我也是矛盾的。我们以前一直在串习“有我、有我、有我……”，串习到现在，如果我们要遣除它，反过去修无我就行了，我是不存在的。我不存在本身就是万法的实相。一切万法的本性就是无我的自性。

我们随顺本性而修，不需要时间成正比。我们无始以来流转到现在，我执串习了这么长时间，是不是要用相同的时间去遣除我执？不需要。因为无我是相合于真实义的，有我不相合于真实义，它时间再长也是假的。而无我本身，长期以来无我的实相就是存在的，所以只要认知我不存在，真正地证悟无我就可以。

因此修无我的时间不需要太长。利根的阿罗汉三生就可以证阿罗汉。无始以来流转六道，他修三生就可以从轮回当中解脱，证悟无我空性。即便是大乘的菩萨，按照常规来讲，一个无数劫就可以登初地，可以现证无我。密乘等很多方面讲，三个无数劫的讲法是不了义的，菩萨根本就不需要三个无数劫。有些分析，可能是没有一个菩萨真正修够三个无数劫才成佛的。

按照刚开始入道时候的速度，他要修三个无数劫。但是他入道之后，累积的资粮越来越多，修道的速度越来越快，所以不可能永远那么慢，不可能真正到了三个无数劫之后才成佛。也就是说，他其实修无我的速度很快。即便一个无数劫登初地，这和无始以来的我存在的时间，相比较也不成比例。相对于无始的轮回有我的状态，三个无数劫只是一个刹那。就像我们漫长的一生当中一眨眼的时间，就是这么短。所以我们说，这是可以遣除的，而且遣除的方法就是修无我，只有修无我是最胜的，而其他的方法可以和我执并存。

比如上师在讲记当中讲，修慈心、修悲心，慈心和悲心都可以和我共存，单从拔苦和予乐的心态来讲，可以和我共存，不是无我的对治。而无我的修法是真正的对治，就像水灭火、光明遣除黑暗一样，我和无我就是矛盾、相反的一对。

我们要真正地遣除我执，修无我就是最超胜的方法。观察的时候，通过修无我就可以遣除我执。科判讲“遣除是所断故修悲心不合理”，对方认为修悲心也是一种愚痴，也需要成为所断。但是我们说，虽然究竟来讲它是一种所断，但是暂时来讲不是所断，它是应该生起的、培养的。

还是一个主题，还是胜义谛和世俗谛当中的观点。胜义谛当中一切万法都是空性，但是名言谛世俗谛当中，该修的悲心都要去生，该遣除的愚痴都要去遣除，这是永远不变的真理。

《入菩萨行论》第 171 课笔录

发了菩提心之后，我们再一次一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》是指导一个具有自私自利心念的具惑凡夫，趣向于菩提心、菩萨道，经由菩萨道而成佛的殊胜窍诀论典。

前八品学习的主要是世俗菩提心的内容，我们再再地提到过，它有两个体性，一是为利生，一是发誓成佛。《现观庄严论》当中讲，发心为利他，求正等菩提。在菩提心当中，关键是要利他。为了利他的缘故，我们发誓成佛。所以是以悲心来缘众生，用智慧来缘佛果。

关于世俗菩提心，尤其是怎样打击我爱执，生起利他的意乐等，很多殊胜的理念和修法，在前八品都已经学习过了。虽然学完了，至于能不能生起来，一方面要看我们对这些理念的接受能力，另一方面就是接受之后，有没有去串习。如果是很正确地接受了，也精进地串习了，内心一定会生起殊胜的利他菩提心。因为一切法都是因缘法，具足了因缘，它的果法一定会产生。利他菩提心也是一个果法，如果具足了前面所讲的一系列因缘，相续当中的利他菩提心一定会产生。

现在我们学习的第九品，主要宣讲胜义菩提心。胜义菩提心本身是初地以上菩萨相续中的境界，对于远离四边八戏的法界空性，证悟现前的智慧，称之为胜义菩提心，这算是我们的一种目标。我们现在虽然还不是初地菩萨，但是要学习胜义菩提心，主要是相应于远离四边八戏智慧总相的认知，给我们指点出一个方向。有了总的目标、总的方向，我们可以沿着这条轨道去串习，最终我们在登地的时候，就可以现前第九品中的所诠义——胜义菩提心。

在胜义菩提心的内容中，现在宣讲的是修道的过程当中，要抉择二无我，深入二无我。在《入中论》中也讲，“无我为利生，由人法分二。”佛陀为了利益众生的缘故，对于无我空性分了人无我和法无我。也就是说人无我和法无我空性，可以包括所有的空性。前面我们已经学习了人无我的内容，对于怎样抉择俱生人我和遍计人我的空性，还有无我的话，遣除一些争论，都已经学习过了。

庚二（深入法无我）分四：一、身念住；二、受念住；三、心念住；四、法念住。

前面我们讲了，“无我为度生，由人法分二”。第一部分的人无我讲完了，现在要讲法无我，而且要深入法无我。不单单是表面上要理解，知道一个法无我的名称，大概知道万法空性。我们还要去抉择，一切万法为什么是无我的？通过什么根据知道是无我的？怎样在我们内心当中，产生无我的殊胜定解？这些必须要认认真真地学习。寂天菩萨在本论当中，讲得非常清楚。我们也要跟随寂天菩萨的智慧，以及透过智慧流露出来的颂词，通过法无我的词句，来深入法无我的意义。

在全知麦彭仁波切等很多大德的论典当中，都说一切万法都可以称之为法。如果对一切法执著为实有，就叫法我，所以法是整体的。有些地方讲，人我也包括在法我当中。因为人

也是法的一部分，法是很广的，包括一切的有为法和无为法。既包括有边所摄的法、无边所摄的法，也包括亦有亦无边所摄的法和非有非无边所摄的法，所以法的范围是最广的。从这种出发点观察，前面我们学习到的人我和人我空，也可以包括在法我和法无我当中。但是众生执著的程度不一样，要么障碍解脱，要么障碍成佛。因此在整个法当中，分了一个是人，一个是法。

前面我们讲了，众生缘自身五蕴整体产生的执著，叫做人；执著实有，就叫做人我。前面主要针对这部分的内容，说明人我是不存在的，其实它也是属于法我的一部分。也就是为什么在《定解宝灯论》第二品当中，声闻、缘觉、阿罗汉证悟了人无我空性，一定会证悟部分的法无我空性。因为人无我本身就包括在法无我当中，所以当你证悟了人无我空性的时候，部分的法无我自然是要证悟的。这是从整个法的空性安立成法无我，下面再分成两块，就可以分成人无我空性和法无我空性。后面所分出来的法无我，是和人无我相对的。与人我相对的有一个法我，和人无我相对的有一个法无我。所以这里的深入法无我，是和人无我空性相对的那部分。

人和法可以分为两部分，一是整体来讲就是一个法，有为法、无为法，这些全都是法，其中可以包括人我和法我。也可以将所有的法分成两块，一是众生对自身五蕴产生的人我执，除此之外剩下的部分都叫法，执著都叫法我，抉择了空性就叫法无我空性。

现在我们学习到的深入法无我这一块，主要是针对分别出来的人无我而安立的法无我空。前面我们讲到五蕴上面是无我的，在世俗谛当中，可以有五蕴，但是没有我，也就是五蕴是存在的，但五蕴上面的我是不存在的。

下面我们进一步来抉择剩下的五蕴本身，是不是实有的呢？按照小乘的观点，把粗大的五蕴抉择到无分微尘的时候，在这上面再也没有办法安立我的概念。因为我的概念是不变的、一体的，一定要在集聚的法、比较粗大的法上面安立。比如五蕴或者识蕴上面，可以安立我。如果把五蕴分成微尘、刹那等很小的个体，在这上面就安立不了我。一般来讲，在修小乘人无我空性的时候，要抉择到无分微尘、无分刹那为止，原因就是这样的。

现在我们要抉择剩下来的这部分。当然在抉择法无我的时候，里面也有比较粗大的身体，还有在抉择完人无我之后，剩下的微尘、无分刹那，还有对无我本身的执著。我是一种执著，但是认为无我是存在的，这是另外一种执著。因为菩萨要修证的是远离四边八戏的究竟圆满空性，所以不可能在心相续中，保留对任何法的执著。对于我的执著固然要打破，对于无我的执著也需要打破。认为诸法有的执著要打破，认为诸法是空性的执著还要打破。不能有任何的执著，有丝毫的执著都没有办法趣入到最究竟的空性当中。

所以下面就要抉择剩余的法，微尘、刹那，还有无我空性等等一系列的法，都要进一步地去抉择，所以深入法无我。抉择法无我，在《入行论》第九品当中，是通过抉择四念住来抉择一切诸法无我的。平时我们在讲的时候，经常提到入小资粮道的标准。比较普遍的说法，小乘的小资粮道必须要发起出离心，如果有了无伪的出离心，就进入了小乘的资粮道。大乘的小资粮道必须要发起无造作的世俗菩提心。发起无造作世俗菩提心的时候，就进入了大乘的小资粮道。但这是普遍的讲法，其实仔细讲的话，除了发起无伪的出离心、无伪的菩提心之外，还需要修一个法，普遍来讲就是修四念住。

对于小乘的修道来讲，当你生起无伪的出离心之后，要修一个四念住。如果有了出离心，再修四念住，就是标准的小资粮道。大乘的小资粮道也是一样的，除了生起无造作的菩提心之外，还要修一个法，就是四念住。

平时我们讲三十七道品，把三十七道品分了几个阶段，在小资粮道的时候修四念处；中资粮道修四正断，大资粮道是四如意足或叫四神足，在暖位和顶位的时候修五根，忍位、世第一法位修五力，在大乘的见道修七菩提分，在修道修八正道分，三十七道品是这样排下来的。

我们要入大乘的小资粮道，除了发起菩提心以外，还要修一个法，就是四念住。正是在小资粮道的时候修四念住，所以如果我们要趣入到大乘的小资粮道，前面世俗菩提心已经讲完了，另外一个条件就是要修四念住。因为是趣入到大乘资粮道，所以标准和小乘不一样，这是我们必须要了知的。

菩提心是一种利他心，是缘众生的大悲。四念处就是一种智慧，了知一切万法的本性。因为大乘道永远都是双运的，佛果是色身和法身的双运，道是方便和智慧的双运，它的因肯定也是双运的。此处发起了世俗菩提心后，再修空性的智慧。从这开始一直双运下去，世俗和胜义的资粮，方便和智慧资粮，都要具足。二种资粮相辅相承，以互相支撑的方式存在下去。我们内心当中的修法，既不会偏于有实执的悲心部分，也不会偏于没有大悲的单空部分。既具足了大悲，也具足了智慧，具有菩提心，也具有空正见，这就是圆满的道。

下面讲四念住，以前旧译翻译成四念处，这里新翻译成住。四念住有身、受、心、法四个法。为什么叫“念”和“住”？我们首先要解释一下名词。念就是正念，正念不是回忆，当然也可以回忆，但是这里的正念主要是观照，是在当下的一种觉知，就是安住当下。我们当下对身体是怎样安住明知的智慧，对受、对心、对法，你当时怎么安住。住于对身体的正念当中，叫做身念住。住于对受的正念，叫做受念住。心念住和法念住，以此类推。念是正念的意思，它不是回忆，是对身体当下的觉照、觉知。住就是安住的意思，安住在身体的正念当中，安住对受、心、法的正念。

以前的翻译是身念处，“处”就是处所。你安住在什么样的处所？安住在身体的空，或者身体不净的处所当中。安住在对身体的正念之处，以前翻译叫做身念处。身念处和身念住，意义是一样的。

我们再简单地介绍一下，小乘的四念住和大乘的四念住的不同。平时讲四念住，基本上佛学词典里四念住的解释，几乎都是按照小乘的观点在讲解。小乘也叫共同乘，共同乘的四念住怎么理解？不共大乘的四念住怎么理解？肯定是不一样的。不单单有共同乘的四念住，还有大乘的四念住，密乘的四念住。通过清净见见解的提升，对四念住的认知不同。《大幻化网》第一品中，对密宗的三十七道品、四念住也有更深的讲解。

但是在《智慧品》当中，我们没必要讲密宗很高的四念住，只讲一下小乘的四念住和大乘不共的四念住。小乘的四念住，是身、受、心、法。身念住是观身不净，安住自己的身体、他人的身体的不净观上面，这就叫身念住。受念住是观受是苦，观察一切苦受乐受，其实是苦的自性。即便是乐受，也是苦的自性。心念住是观心无常，心不是恒常的。法念住是观法无我。

这四种法是对治一般凡夫众生的四颠倒常乐我净，对于常乐我净都有对治。观心无常是对治常执的。众生认为我们的心是恒常的。我们认为快乐的，认为轮回、受有快乐的自性，那观受是苦，就可以对治认为一切是乐的自性。常乐我净的我，众生认为有我。观法无我，通过观法上无我，就可以对治我们认为存在我的自性。最后是净，我们认为身体是清净的，通过观身不净来对治认为身体是清净的颠倒分别念。因为众生有四种颠倒分别念的缘故，就生起实执、烦恼，造恶业，流转轮回。

共同乘当中，通过四念住让我们安住身体本身的状态，在世俗当中身体的状态，它就是不净的。世俗当中受的实相，就是苦的自性。世俗当中，心就是无常。世俗当中的五蕴上面，就是无我的。小乘有解脱道，主要是有无我见。前三个观身不净、观受是苦、观心无常，可以帮助我们趣入证悟的正道，帮助我们入道。第四个法念住，可以了知无我道理。这是小乘共同乘的观点。对我们来讲也需要，因为我们的相续当中，虽然对大乘有兴趣，说自己是上乘的随学者，但是四颠倒还是存在的。因为大乘的四念住境界很高，比较微细，对我们来讲，分别念很难缘到。而共同乘的四念处相对来讲没那么细、那么深，正好是我们分别心能够缘

的，能够修的，能够安住的。对治四颠倒来讲，共同乘的四念住非常有用，也可以缘，也可以修持，在很快的时间当中可以产生比较明显的效果。

虽然如此，我们仔细观察一下，四念住其实都是有所缘的。观身不净只是把身体观为不净，但是对身体本身没有打破所有的执著。观身不净只是了知身体不净，是不是整个身体就无自性呢？没有。它不提这个，只是让我们知道身体是不净的。

观受是苦，只是说受是苦的自性。一切的苦受、乐受、舍受都是苦的自性。为什么是苦的自性呢？我们也讲过，要么是苦苦，要么是变苦，要么是行苦，苦苦、变苦、行苦遍一切苦。所有的受无外乎就是苦受、乐受和舍受，观受是苦其实是对受的本身了知是苦的自性，不要对受产生贪执。所以还是有所缘，有所执，有所住的。

观心无常，安住在无常上面，只需要了知心是无常就可以了。它不是恒常的，只需要打破对恒常的执著，安住在无常当中就够了。所以它对心相续本身的体是没有遮破的，只需要了知它是无常的，不是恒常的。

观法无我，是不是应该和大乘一样了。法就是五蕴，法上面没有我，它就是法，凡夫众生以为五蕴就是我。在共同乘小乘当中，法不是我，法就是五蕴，五蕴就是五蕴，五蕴不是我。前段时间在讲无我空性的时候，这个问题提到了。它保留了对法的执著，只不过说在法上面没有我而已，并不是说法不存在。在讲小乘空性的时候，相当于是他空，五蕴以我而空，法本身不空，五蕴本身不是真正的空性，只不过上面没有我，以我而空的。

阿罗汉入定的时候，现量见到微尘和刹那。当然没有我，也没有粗大的五蕴。但是出定位的时候，他没办法现量见刹那和无分微尘，还是见到粗大的东西，只不过上面没有我了。虽然粗大的五蕴在出定位还是显现，但是他可以知道上面没有我的存在。总之对小乘分析，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，其实都有所保留，有所缘，可以作为大乘入门的修法。

大乘的四念住有不一样的地方。大乘的四念住不是观身不净，它是观身空性，观受空性，观心空性，观法空性，什么都不保留。因为小乘四念住可以打破四颠倒，但是住于不净、苦、无常、人无我当中，没有彻底的断根。要彻底地断除一切轮回最细的根本，必须要了知一切万法、一切所执法的究竟本性。可以这样讲，共同乘的四念住是世俗的实相。身体的确是不净的，在名言当中就是实相了。诸受是苦、心无常、五蕴上无我也是实相，但这些是世俗实相，还不是究竟的法界实相。究竟的法界实相是一切无所缘，一切无所执的状态。

身体是空性的，超越了净与不净的概念，直接安住在身体空性当中。受也是超越了凡夫人认为的乐和小乘认为的苦，超越了苦和乐受，安住在受的空性当中。观心空性，无论是凡夫人认为的恒常，还是小乘认为的无常，常和无常两边都超离了。凡夫人认为五蕴是我，小乘认为五蕴不是我，观法空性也是超离了凡夫人认为的有我和小乘认为的有法的自性。

大乘和小乘四念处不一样的地方，是都要抉择彻底的空性。虽然在名言当中，有身体存在的概念，但这是假相，实际在胜义谛和世俗谛当中都不可能存在一个真正实有的身体，受、心、法也是一样。所以我们把身体观为空性，把受、心、一切万法都观为空性。身受心法可以囊括一切法。把身受心法抉择为空性了，就可以抉择一切万法的空性。首先是身体，受代表心所，心有心想，也有诸心王，空性、一切概念，所有剩下的东西，都可以包括在法上面。身受心法四念住是这样的，了知身受心法，就可以了知一切无我。

这样分了四念住，下面要讲的第一个是身念住，来抉择身体是空性的。只有把身体本身彻底抉择为空性，对身体才能够彻底地打破执著，对身体粗大的执著或者细微的执著；认为身体清净或者不清净的执著，都要打破。只有彻底打破之后，才能安住在一切身体的空性当中，对身体执著就彻底断尽了。

辛一（身念住）分三：一、具支分之身不成立；二、支分不成立；三、摄义。

所谓的身体，一定是以支分作为它的设施处，来安立了整个身体，所以说具有支分。支分也就是头、手脚等，这些是身体的支分。在佛法当中有些术语，比如整个身体叫做有支，这在《入行论》当中没有出现，在《入中论》中经常出现。有是具有的意思，支就是分支的意思。什么具有分支呢？整体具有分支。所以在讲有支的时候，一定是在讲它的整体；当讲分支的时候，就是在讲它的部分。身体的概念就是整体了，我们认为我有身体。整个一辆车就是它的整体了，车叫有支。为什么叫有支呢？具有车的零件、支分，所以车的本身叫做有支。它所具有的分支，就是轮胎等零件，叫做支分。身体也是一样的，整个身体的概念叫做有支，其他的叫支分，支分是部分的意思，有支就是整体的意思。

“具支分之身不成立”，具有支分的整体身体是不成立的。第一个科判，我们把重点放在观察整体的身体上。第二个科判是“支分不成立”，整体的身体破完之后，再破它的组成部分，相当于把车观察完，抉择为是空性的，再观察它的零件是不是空性的。观察身念住，没有任何的保留。不管是整个身体，还是身体的分支也好，都要观察抉择得干干净净，完全都是空性的。没有一点保留，因为保留一点点，我们的心就会执著，只要一执著就没办法相应离二取的空性。它有所取，就有能取，有了能取和所取，就不是真正圆满的实相。所以必须要把整个支分彻底地观察了知为空性。第三个科判是摄义。

壬一（具支分之身不成立）分二：一、对境身体不成立；二、身执说为迷乱。

这里重点观察整体身体。对境和身执，一个是对境，一个是能境。心所执著的对境是身体。当然对境的意思，并不是外面的东西叫对境。只要我们能够心面前所执著的东西都叫对境。比如现在我认为身体存在、实有。这时候身体就变成心执著的对境、对象。这是对境身体不成立。

第二是身执，就是能境。我执著身体存在的这种心叫做身执，对身体的执著。这当然是从我们内在的角度来讲。第一个是我们所执著的对境，第二个是能执著的心识。“身执说为迷乱”，执著身体存在的心态，是一种迷乱的心态。因为我们执著的对境身体实有是迷乱的境，我们对迷乱的境，生起了迷乱的心识，当然也是迷乱的。这就是“身执说为迷乱”的意思。

癸一（对境身体不成立）分二：一、破与分支相联之身；二、破与分支不相联之身。

认为身体实有，无外乎就是两类观点：第一类观点是认为我们的身体和分支是有紧密联系的。我们的身体只是在分支上安立，就是在头、手脚、内脏等身体的分支上面安立，所以首先对这一类进行观察，破与分支相联之身。第二，是破与分支不相联，这是一种妄执，如果我们认为身体是在分支之外，要把这个执著破掉。其实一般来讲，很少有人这样执著。不管怎么样，这也是把我们可能执著的妄念全部打破。如果安立执著身体，只有两类，一个是在分支上面安立身，一个是分支之外安立身。我们说分支上面没有身，分支之外也没有身。除了这两种之外，找不到第三种情况，这两个科判就把这个问题解决完了。

子一（破与分支相联之身）分三：一、破各自分支为身；二、破身住于每一部分中；三、摄义。

第一就是破斥“各自分支”，就是手、身体、头等等，每一个上面是不是身体，各自的分支都不是身体。第二是破身住于每一部分中，如果每一部分都不是身体，还有另外一种情况，就是有一个实有的身体，住在我们分支的每一部分当中，这个得去观察。第三就是摄义。

丑一、破各自分支为身：

身非足小腿，腿腰亦非身，
腹背及胸臂，彼等复非身，
侧肋手非身，腋窝肩非身，
内脏头与颈，彼等皆非身，
此中孰为身？

这把我们认为分支是身体全部抉择完了。这和前面抉择俱生我空的方法是一样的。这里说，小腿不是身体、腰腿不是身体、腹背不是身体，都不是，都在否认。但是我们要抉择的是身体为空，它的原理和前面讲的一样。其实我们所谓安立的身体，除了安立在这些分支上面，再没办法安立其他的地方，当我们把这些可能安立成身体的部分全部否认掉之后，没有其他可以安立为身的可能性了。当我们把这些都否认掉，这个不是身，那个也不是身，所有的支分都不是身。那还有什么身呢？就没有什么是身，其实就是无身了，没有身体的存在。

当我们讲身念住，抉择身体是空性的时候，必须要了解一个问题。我们在说没有身体的时候，那这个不是我的身体吗？我们认为，我就坐在这儿，我在听法，我在讲课，我在走路，我的身体好、我的身体不好。前面讲了分为世俗谛和胜义谛，在世俗谛当中，我们用一个假立的身体，把所有身体分支的整体假立成，安立一个名字叫身体。只不过众生把假立的身体执著为是实有的身体了，我们都认为身体是存在的，其实我们把身体执为实有了。

第一，在究竟的实相当中，并没有一个实有的身体，这是一种错误的观念。第二，如果我们把身体执为实有，实实在在存在的，是我的身体，是他的身体。因为实执，而对自己和他人的身体产生贪爱、愤恨。有了贪嗔痴，就会造恶业。因为我们很多的恶业都是源于身，我们觉得身体要好，怎么办呢？必须要吃好的。我们认为动物的肉有营养，或者海鲜很有营养，为了身体的缘故，就会去造杀生的罪业，就会不顾惜其他众生的生命。为了保护自己的身体缘故，我们可以伤害别人的身体，会打击别人的身体，所以我们缘这个身体，就造了很多罪业。为了让我们的身体显得漂亮，在身体上花费了很多，给它穿漂亮的衣服，给它买很多漂亮首饰，花很多时间去打扮，花很多时间去做头发等等。其实这些全都是认为我们的身体是实有的，需要实有的保护，因此从中就衍生出了很多的问题。有些是有罪业的，有些是无罪业的，虽然无罪业，它也是浪费时间。

因为按照佛法的观点来讲，我们的生命是有限的，暇满的人身很难得，而且它是无常的，很快就会失去。怎么样在最短的时间当中，把身体用在最应该用的地方，其实就是修持佛法。但是如果我们对自己的身体过度地执著，过度地分心，就没有精力再去想佛法的東西了，没有时间再去修佛法了。我们总是说，我没有空啊。因为我要去购物，我要去赴宴，我要去干什么。因为身体的执著，就把修行佛法的机会浪费掉了。虽然我们自己浪费掉，但是业因果不会让我们浪费的。到真正的业因果成熟的时候，每一个都要在我们自己身上去成熟。这样因为身体就产生了很多的麻烦、问题。我们如果把身体执为实有，就会出现这种问题。

如果了知身体是幻化的，虽然也可以有身体的概念，但除了它是一个身体的概念之外，有没有一个实实在在的身体呢？没有的。当然在这里，寂天菩萨告诉我们分析的方法，其实并不复杂，就是我们认为的身体到底在哪个地方？我们寻找有没有一个实实在在的身体，如果有一个实有的身体，那我们在分支当中寻找的时候，一定能够找到。如果找不到，只能说明身体是不实有的。有身体的概念，但身体不实有。

观察身体不存在的问题，比较容易理解。但是内心当中的执著，固有的观念很难转移，关键就在这个地方。很多人说观察完之后，好像是这个道理，但为什么观察完了，我对身体的执著还在呢？所以我们认为身体实实在在存在，认为身体实有的观念根深蒂固。虽然道理上讲得很清楚，根本找不到实有身体的存在，但是我们要转移掉内心当中长久以来养成的实执，必须要下很大的功夫，要反复去观察，反复观察之后，产生一个定解：的的确确，没有一个实有的身体存在，现在我们认为身体存在只是一个概念。真正来讲，最后观察就是一个概念。

所以要花很多时间去观修都不是身体的道理，反复去串习，在内心当中引生这个觉受非常重要。我们要转移对身体的固有观念，要把对身体实有的观念弱化掉，或者要让它彻底消失，也不是随随便便能做到的。因此我们首先要知道怎么去观察，知道身体不存在的道理，然后还要去反反复复去看。把它变成我们内心当中的东西，的的确确是需要一定的时间。

世俗当中可以有身体的概念，但这是假立的。就像前面我们讲车，到底存不存在呢？不观察的时候是存在的，我们在坐，我们在用，对它来讲有所缘。但是真正分析，实有的车是没有的，它只是一个概念而已，是把很多零件组成起来之后，取个名字叫车。其实我们的身体也是一样，很多部分组成起来，取个名字叫身体。但是我们后来执著的时候，就把取名字的身体概念执著为实有的东西，认为身体是实实在在存在的。

所以在深入法无我的时候，就了知身体，它是一个虚假的概念。分析的时候，不是实有存在的。如果是实有存在的，在我们所执著的有身体的分支上面去寻找，一定可以寻到。因为它是实有的东西，肯定会在某个地方。实有的东西就是这样，要么是一体，要么是他体。要不然和所执著的法是一体，要不然就是之外的他体，除了一和异之外，再没有安立实有的方法。

所以，首先在身体存在的支分上面去安立，到底有没有实有身体？我们就此展开寻找实有身体之旅，到底有没有办法找到实有身体。下面就看身，我们坐在这的身体，平时执著的身体，因为身体一定是安立在分支上面，就是我们的头、手脚、内脏、血液等等，平时我们执著也是在这上面。我们就去寻找，身体到底是什么？

“身非足小腿”，足是不是身体？我们只执著一个身体，不会执著很多身体。一般来讲，正常人有两个足，当然就是踝骨以下的脚掌。足是不是身体呢？真正来看，它单单是一个足而已，上面不具足我们所认为的身体条件，所以足很明显不是真正的身体。

那么小腿呢？就是踝骨以上到膝盖部分。分析观察的时候，小腿也不符合身体的条件，因为身体我们执著一个，但是我们的小腿也是两个，也是多体的自性，不符合一个身体的概念。

再看大腿或者腰是不是身体呢？分析下来，也不符合，因为它只是一个部分而已，部分上不具足我们所执著的实有身体。真正单独把腰拿出来观察，是不是身体呢？观察的时候也不是。腿呢？也不是。

然后每一个分析，小腹、背也不符合身体的条件。前胸、手臂这些也不是身体。因为我们执著的身体，就是一个整体，我们看这些部分，不具足所谓的整体身体的概念，条件都不具足。所以说“彼等复非身”。

我们的两个侧肋不是身体。“手非身”，两只手也不是身体。腋窝不是身体，双肩也不是身体，此外的心脏、肺脏等等内脏也不符合整个身体的条件。头不是身体，颈不是身体，“彼等皆非身”。其实一个个分析，把每一个分支都拿来观察，都不符合所谓完整身体的概念。“此中孰为身”？观察完之后，到底哪一个部分是我们的身体呢？其实分支的每一个部分都不是我们的身体，都没办法满足我们身体的条件，或者我们对身体的安立方法都没办法具足。

我们用车打比喻也是一样的。我们说这个车是存在的，这是一辆汽车。平时不观察的时候，有这是车的概念。我们认为车是实有存在的。要安立这辆车，一定是在这些零件上面安立的。如果是实有的，我们就看部分，把这辆车拆开之后，一部分一部分去观察，到底实有的车在哪里。轮子是车吗？轮子肯定不是车。单独的方向盘是车吗？也不是。座位是不是呢？也不是。引擎是不是呢？也不是。再拆开，螺丝，这些东西哪一个是车呢？真正一个个分开的时候，哪一个上面都找不到车。

就像我们把头、手脚这些部分，每一个都去看，哪个是身体？其实哪个都不是。分开的时候什么都不是，当它按照特定的形状组合起来之后，一辆车的概念就出来了。这说明什么问题呢？所谓的车的概念是看待各自的部分、因缘，看待各自的因缘的缘故，车就不是独立的，不是实有的。平时我们说实有的意思就是真正独立存在的。

《中论》当中讲过，所有因缘和合的法都不是实有的法。因为必须要看待它的因缘，有因缘就会有这个法；如果没有因缘，就不会有这个法。如果零件都具足了，而且零件按照有序的方式组装。第一是要具有零件，零件是它的因；第二因缘是必须要有序组装。如果你不

是有序组装，乱七八糟地堆在一起，谁也不会执著这是一辆车。把零件有序组装之后，这时候就突然冒出一个车的概念。我们说车有了，生产出来了。所以，车概念的形成，它观待了因缘。如果它观待了因缘，说明有这些因缘的时候，它就有这辆车的概念；如果不具足这些因缘，它就没有这辆车的概念。

这个车很明显，它就是随着因缘的有无而有无的。如果这个因缘有它就有，如果因缘没有它就没有。它其实随着因缘的变化而变化，所有随着因缘的变化而变化的东西，都是假立的。有此就有彼，有这个因缘，就会有这个果法；如果没有因缘，就没有果法。而实有的东西是什么？实有的东西就是有因缘我也有，没有因缘我还有，这个东西不随因缘的变化而变化。这就是平时我们讲的真实实有。

在观察的时候，这个法是不是实有的，有些地方讲是不是因缘和合的。如果是因缘和合的，没有一个法是真实有，没办法是真实有的。因为它没有自己的自性，是随着别人的因缘法的存在而存在的，因缘法有它就有，因缘法没有它就没有，因缘法缺少它也缺少，因缘强它也强，因缘弱它也弱，全部都是跟随因缘的变化而变化。果法随着因缘变化而变化，怎么可能是实实在在存在呢？不可能是实有的。

观察车是一样，观察身体也是一样的。如果有这些分支，就会有身体的概念。虽然这些分支具足，乱七八糟地把这些头、手脚堆成一堆，能说这是身体吗？不会有人认为这是身体的。但当组合起来之后，上师讲记当中讲，放在我们熟悉的位置，头在正中，然后手在两边，身体在中间，这样组合起来，马上就出现一个身体的概念。当我们把这个全部分开的时候，是没有身体的概念的，但是把它组合起来，一下子身体的概念就出来了。

所以我们就知道，所谓身体的概念、执著，它就是随着分支的有无而有无的，随着分支的变化而变化的。既然如此，实有的身体是绝对没有的。但是可以有这个概念，假立的身体可以有，就像我们说假立的车可以有，我们可以说买车、坐车，这辆车在路上跑，这种说法可以说，这种概念可以有。但是毕竟只是一个概念，只是很多零件组成的，我们把这个东西取名叫车而已。它就是一个概念，的确不是实有存在的。

身体也是一样。看起来，每个人都有身体，好像有些身体好，有些身体不好，有些人身体是男相，有些人身体是女相。我们稍微认真分析一下，所谓实有的身体到底在哪里？真正稍微分析就找不到一个实有的身体了，除了这些手、脚、头分支之外就没有身体了，很多法都是这样。

我们不观察不分析的时候，楼房就是存在的，但是我们仔细分析之后，除了这些砖块、木头等很多东西组成，把它堆起来之后，取个名字叫楼房。真正分析，全都是一块一块砖累积起来的。所以并没有实实在在的房子存在，不然我们把这些砖块全部卸下来，去观察到底哪一个是楼房？每一块砖上都没有楼房的观念，但是把它组合起来就有了。这就说明楼房是假立的概念，其实不是实有的。

这个地方破的就是实有的执著。我们很多的烦恼都是来自于实有的执著，因为我们把它执为实有了，我们就缘它产生了很多的烦恼。如果我们认为这些不实有，执著就会放松，很多问题就看破了，就放得下。当然此处并不是为了减轻烦恼的缘故，我们要把它看破放下。要抉择一切万法的本性，获得彻底的解脱，我们必须分析这个问题。

其实假立的身体，我们是不用破的，就在这儿。就像这个车的概念，车就在路上跑，我们不用破。破的是什么呢？破的是我们执著这个东西实有存在。如果它是实有存在的，就像前面所讲的一样，我们就在分支中去找，实有的身体到底在哪里？实有的车到底在哪里？把它拆成零件的时候，根本没有车的概念。但是组装起来的时候，车的概念一下就形成了。这是很明显的。这就是一个假立的东西，一个概念。我们要把概念还原成概念，它就是一个概念，不是一个实有的东西。这时候我们是分析整个身体、整个车，知道车的概念是假立的。

还剩下零件，后面还要分析，零件也是概念，所有法都是概念，最后没有一个是真实的，全是我们的心的执著，没有一个真正存在的法，可以被我们执著的。

下面一步步分析下去就可以了知，利根者在这个过程中可以真正知道，的确确实整体的身体不存在，分支也不存在，最后一无所所有，完完全全都是无自性的，都是空性的自性，一步一步可以了知。

丑二、破身住于每一部分中：

前面观察了每个分支都不是身体，但我们还是执著有一个实有的身体，住在每一部分当中。前面是每个分支都不是身体。这里是我们有个身体的概念，它是住在每一部分当中的。这有没有身体呢？

下面分成两个颂词，两个部分。第一个颂词的部分，它主要说整个身体覆盖在所有分支当中。上师在讲记中打了一个比喻，就像一块布把桌子包起来了，整个身体把分支包起来了，身体完完全全就是住在每个分支当中。把它罩住了，就像用一块布把东西包起来，包起来的东西叫做身体。整个身体就以这样的方式住在分支当中。

第二个颂词，实有的身体住在每一部分当中，每一个部分都有一个实有的身体。

这两种方式，哪种是真正能够找到身体的？首先看第一种方式：

若身遍散住，一切诸支分， 分复住自分，身应住何处？

像我们前面所介绍的，两种执著之一，是认为有一个实有的身体“遍散住”，普遍地散住在一切分支当中，就像一块布把整个分支包起来一样。是不是这样呢？如果说有一个实有的身体，而且还住在分支当中，这两个关键的东西我们要记住。观点就是这样的，要寻找一个身体实有存在在分支当中的合理依据。

如果是身体遍散住一切分支当中，我们就分析，“分复住自分”，其实我们身体的每一个支分，它都住在自己的位置上，比如头住在头的位置上，双手是在双手的位置，躯干住在躯干的位置，脚住在脚的位置，内脏住在内脏的位置，每个身体的分支都住在各自的位置上。因为头、手、脚肯定要占一个地方，所以头把头的位置占了，手把手的位置占了，躯干把躯干的位置占了，每一个分支都有自己的部分安住。“分复住自分”，这些分支都已经住在自己的位置上了，“身应住何处”，你认为是整体的实有身体住在哪里？

按照我们的分别念来讲，有一个实有的身体住在分支当中，这种观点如果不仔细观察，似乎是这样的。好像有一个身体住在整个部分当中，但是我们稍微仔细观察一下，这个说法安立不了。为什么？因为分支各自安住在自己的部分，头要安住一个位置，手脚要安住一个位置。除了这些位置之外，实有的身体安住在哪个地方？身体的部分都把自己的位置占完了，另外实有的身体住在哪里呢？没办法住。

前面的比喻，最适合于这个概念的就是皮肤，好像是整个身体遍满了一样。但是我们不要忘了，整个一张人皮，皮肤是身体的部分，它不符合整个身体的概念。我们找的话，最接近这个比喻的就是皮肤了。但是很不幸的是，皮肤自己也住在自己的部分上面。皮肤不是身体，好像一块布蒙起来，一看起来不是身体吗？皮肤从头到脚，周遍安住。我们也容易把外面的皮肤执著为身体，但是皮肤不是身体，是身体的组成部分。所以皮肤也住在皮肤的位置上，实有的身体到底住在哪里？

你说实有的身体住在分支当中，但是这些空间都被分支各自占满了，你的实有身体在哪里？观察根本找不到。所以我们认为有一个实有身体住在分支当中的观念，也没办法安立。在分析的时候，没有办法安立实有的身体。稍微仔细分析一下，根本就找不到。这是第一种观察。

第二种观察，颂词是这样讲的：

若谓吾一身，分住手等分，

则尽手等数，应成等数身。

如果前面的观点不合理，我的身体是分别住在手脚等支分当中，这样的话，“则尽手等数”，像我们手脚等有多个数量，“应成等数身”，应该变成这么多等数的身体。

第二种观点，不是整个身体像一块布一样，把分支包起来，遍散住在支分当中。他说这个不行。反正实有的身体还要安立，那就换一种方法安立。实有的身体分别住在手脚等每一个分支当中，手上面有身体，头上面也有身体，就是一个身体住在每一个分支当中。

这样也有问题。“若谓吾一身，分住手等分”，他说，我一个身体分别住于手脚等分支当中，不是一个身体普遍住于部分当中。如果是这样，我们说，一个人有多少分支啊？两只手，有很多手指，有很多脚趾，还有很多内脏，再细分的话，还有骨节。如果在每一个分支上面都有一个身体，“则尽手等数，应成等数身”，身体有多少个分支，就应该有这么多和它等量的身体存在。

因为每一个分支上面都有一个身体，你们说我的身体住在每一个分支上面，所以应该变成每一个分支上面都有一个完整的身体安住。我们到底有多少身体呢？其实我们只执著一个身体。我们会出现这种感觉，一分析下来，好像没有身体。但是总觉得身体是存在的。其实我们认为存在的是个假立的身体，我们认为身体在这儿，是假立的。假立的身体可以有，实有的身体是没有的。

为什么这样讲？前面再再讲了，如果在名言谛当中，很宽泛，没有做那么仔细的观察。大家认为身体在这儿，所有的部分组成身体，就可以了。这么多零件组成一辆车，就可以了。车是假立的车，身体是假立的身体。如果不满足于假立的，必须安立一个实有的。那必须要启动实有的观察程序，这个程序就很严格。到底你的实有身体在哪里？实有的车在哪里？我们要观察实有的车到底存不存在，最后观察下来，就没有办法安立了，什么都没有。现在还不算最惨的，把零件都观察成空性的时候，才是最惨的。

一般来讲，假立的可以有。零件假立的可以有，车假立的可以有，身体假立的可以有，手脚假立的部分可以有，都没问题。只要满足世俗谛当中就可以了，但是我们要知道，在胜义谛当中是空性的。就是因为胜义上是空性的，世俗上是假立的，我们安住了胜义空性，世俗显现法假立的时候，我们对身体的执著一下子就会减轻很多。我们就认为虽然显现，但它是不实在的。

就像做梦一样，梦中的身体有没有呢？有身体，但梦中的身体毕竟是假立的身体，如果我们知道是梦中的身体，执著就不会这么严重，我们知道这是假立的。梦中的车被撞了，反正是虚假的，不是真实的。如果在梦中知道是我的车被撞了，是假立的，就不会那么痛苦。

当我们在醒觉位的时候，知道身体是假立的，一切都是假立的。知道这些之后，我们的执著就放松下来了，就不会那么执著。如果不那么执著，第一在生活修行当中，就不会有那么多的贪执，不会有那么多斤斤计较的东西，不会什么东西都和别人较真，必须要分出是非对错，必须要拼个你死我活。因为他对假立的东西不会那么严格，那么认真了。但如果执著，就认为一定是实有的。这样心态不一样，态度和处理事情的方式就会比较极端。

第一了知了空性，会放松世俗当中的执著。其实很多时候只要一放松下来了，自己的智慧就会增长。当我们精神紧绷的时候，我们是很难全面思考问题的。因为很紧张、很执著的时候，我们的思维基本是不活跃的，执著一点，就被这个东西束缚住了。因为心情不放松的缘故，看不到很多可能性。但是当我们放松下来，很多可能性就看到了。

就像前面我们再再讲的，为什么当局者迷旁观者清呢？旁观者觉得反正没有我的事情，没有利益冲突，他可以把事情看的很清楚。为什么他可以看得很清楚？因为他的心是很放松的。其实很多事情并不复杂，只要放松下来，自然而然看到很多答案、很多可能性。为什么当局者迷呢？当局者的神经是紧绷的，他是很执著一点的。当执著一点的时候，其他的可能性看不到。

当发怒的时候，或者悲惨的事情出现了，那个地方杀人了，因为什么事情进监狱了。我们分析这个过程，就是因为很愤怒的时候，他是没有理智的。为什么没有理智？他的心执著得很紧，根本想不到其他的可能性，想不到后果，也想不到其他的解决方案。只有一种最极端的方法，想把这个问题解决掉。但清醒过来后，他就后悔了，其实还有很多很多的可能性。

除了嗔恨心，贪欲心也是一样的。世间贪欲、男女的感情很执著的时候，脑袋也是很蠢的状态，很多可能性根本看不到，他已经被冲昏头脑了。为什么冲昏头脑了？其实就是执著，看不到其他的可能性了。当他清醒过来的时候，才想到当初应该怎么怎么样。为什么大家都是事后诸葛亮呢？其实事后，就是比较清醒、比较放松的状态了，所以学空性之后，就是让我们主动的去放松。如果我们内心当中彻底放松了，当我们遇到什么情况之后，都是以一种放松的状态去面对。遇到平时很容易发脾气的对境，因为他内心早已经处在放松状态了，所以很容易看到很多可能性，不会去认真的。他就不会为了几毛钱、几块钱大打出手，甚至杀人，根本不可能。

他在面对感情的时候，也有这种智慧。可以看到很多可能性，不会陷那么深。如果有了空正见，有了放松的智慧，在生活和修行的过程当中，对我们启发智慧非常有利。为什么说我们要用佛的智慧去生活？如果有了这些佛告诉我们的智慧，再去面对一切事情的时候，就不会特别困难，不会感觉到特别痛苦。因为他的心处在智慧的状态，处在放松的状态。并不是通过做瑜伽去放松，而是通过了知一切万法的本性无可执著，没有什么可执著的。了知了这个，他的心自然而然处在智慧的状态而放松，这是很深层的放松，是来自于圆满究竟的智慧引导下的放松。

如果是这样的话，平时我们修行的时候，不会执著很多东西，以前很容易生起贪执的，我们就可以看破了、放下了。因为我们毕竟是凡夫人，内心当中特别严重的执著也可以减轻。不会像以前那样反应强烈。随着我们对空性进一步的认知，进一步的深入，对于一切万法的认知，就更加容易安住在实相。

为什么很多高僧大德证悟空性之后，我们看佛在因地修行的时候，佛陀的安忍修的这么圆满，持戒、布施修得这么圆满，原因何在？就是没有什么执著。如果他对身体不执著，对财富不执著，就可以做到我们一般人做不到的大布施；他因为对自己、对亲人没有执著，就可以做到我们做不到的大安忍、大精进。为什么？他有这种智慧去面对一切的状况。

作为佛弟子，我们在学佛，按照佛这么高的要求，现在还做不到，但是我们要随学佛。首先要知道，了知了空性对我们修行的帮助到底在哪里。如果是空性的，那又怎么样？其实我们了知了空性之后，还有很多利益。一切万法的实相就是这样，随着对空性的深入，我们对万法的执著越来越少，最后证悟一切万法犹如虚空一样的空性。这个时候就获得了彻底的证悟，彻底获得解脱了，这就是相应于实相，现前正常的心智。

丑三、摄义：

内外若无身，云何手有身？

内就是内脏等，外就是皮肤等，在里里外外都找不到一个身体，“云何手有身”呢？怎么能认为在手脚等部分上面，可以存在一个真实的身体呢？其实是根本没有的。找不到一个实有的身体存在。

上师在讲记当中也讲到，有些大德对执著和显现三种情况的教言，这是非常好的，我们简单介绍一下。

就像魔术师，他念咒术幻变出幻化的象马。第一种情况，有一部分观众被咒术所迷惑，当看到幻化象马的时候，执著是真实的。一是显现象马，二是他认为真实。第二种情况是魔术师本人。幻变出的象马，他也看到了，但是虽然显现象马，他不会执著实有，他知道这是

我变化的，它是假的。第三种情况是没有被咒术加持的其他众生，他既看不到象马的显现，也不会对它执著。

这三类分别有所对应，第一类是既有显现，又有实执的一般凡夫众生。比如说我们的身体，身体的显现出现了。我们既能感觉到身体的存在，又执著它是实有的。就像第一类被咒术迷惑得很厉害的人，他既看到幻化象马的显现，又执著象马是实有的，这是第一类最可怜的众生。

第二比如幻术师，他可以看到显现，但是不会执为实有。相当于菩萨，菩萨在入定位的时候，了知万法的空性，出定位的时候，一切万法、身体等等的显现还有，但是他不会执为实有。虽然知道显现存在，但是绝对不会执为实有，这就是菩萨的境界。

第三类既看不到显现，又不实执的，这是佛的境界。佛一切的无明，一切的障碍都已经消尽。在佛的境界前，既没有不清净万法的显现，也更不会有对显现的执著。

其实我们每个众生的身体，都和幻术一样，只要我们的咒术还在不断念下去的时候，身体的显现和执著就会一直存在下去。我们通过各种各样的因缘，在心相续上有我执，带了很多执著身体的习气。在心相续、我执和对身体执著的习气没有消失之前，它的因缘具足，果法就会现前。前世刚死的时候，这些因缘全都具足了，所以后世的时候，他又通过习气再投生，显现成另一个身体。对这个身体又执著，又种下一个习气，又有我执，又开始投生。

这就相当于咒术师念的咒语一样，咒语不间断，幻术就会不间断的显现。所以当众生的我执和执著身体的习气不中断的话，他还会在六道当中不断的投生，不断的显现不同的身体。这一世是人的身体，下一世是马的身体，鬼的身体，天人的身体等等。通过业力的变化，会有不同身体的显现。

到了菩萨位的时候，证悟了空性。在《经庄严论》中说：菩萨在消灭执著的时候，首先消灭的是实执，也就是消灭内心当中的状态，然后才是显现。山河大地的显现和身体的显现，这些习气是属于比较深的习气，而执著它们实有的习气，相对比较浅一点。

所以首先打破是对身体、山河大地的实执，打破之后，如梦如幻的显现还会保留一段时间。按照一般的讲法，到八地的时候就会清净了，一切显现为清净的刹土。在八地之前，他都会显现身体，不清净的山河大地。这些不清净的显现，在八地的时候才会泯灭，这是第二位。

佛位的时候，所有的习气都消尽了，既不会有身体、山河大地一切不净的显现，也不会有对它的执著。所以对法的空性基本就属于三个状态。

我们属于哪个状态呢？基本上属于第一个状态，但还和第一个状态不一样，也不是第二个状态，第二个状态已经断掉了实执。我们属于第一，靠近第二。虽然我们有身体的显现，也有实执，但是毕竟我们在学习教法，已经接触到了空性教法，已经学到身念住了，当我们学习完，生起定解，再进一步观修的话，内心当中的实执就会渐渐消灭。这就是趣向于寂灭实执的过程，所以是安住于第一个境界，随顺于第二个境界，和纯粹的第一、纯粹的第二都不一样。现在我们基本属于这个状态。不管怎么样，现在对这个问题认认真真的抉择，然后进一步地去观修，对我们打破身体的执著有很大作用。

这节课我们就讲到这里。

《入菩萨行论》第 172 课笔录

我们继续学习《入行论》。前面观察了分支具有身体和分支相联之身，这些已经讲完了。
子二、破与支分不相联之身：

手等外无他，云何有彼身？

在手脚等之外，并没有其他的身体可以得到的缘故。为什么说在分支之外，会存在一个实有的身体呢？

观察的方式有两个。第一个是和分支相联，前面已经观察了，和分支相联的各种各样的可能性都讲完了。第二个是和分支不相联，会不会有身体的存在呢？

前面我们讲过，有些人也许会有这种执著。另外，我们在学习的时候，提前就把各种各样的可能性堵死了。这种不可能存在实有的身体，那种也不存在实有的身体。在心中把所有产生实有执著身体的可能性破掉之后，我们就可以彻底地决定实有的身体的确实是不存在的。

这里讲了和分支不相联的身体，就是“手等外无他”。众生除了在分支中安立身体，在分支之外，不可能安立所谓实有身体的存在。打个比喻讲，就像我们安立车的概念。在零件上面安立车，还是和零件无关，在零件之外安立车呢？我们说，必须是在零件上安立车的概念。这堆零件在这里，说这不是车，那除了零件之外，哪里还有我们执著的实有车存在？根本不可能有。

如果手脚、头等上面没有身体，那在“手等外”也绝对不可能有其他身体的存在，所以“云何有彼身”。怎么可能在身体之外，还有实有身体的存在呢？这是绝对不可能的事情。一般的众生不会在这上面执著有一个实有身体存在，所以也不用过多地分析。这个问题比较简单。

癸二、身执说为迷乱：

前面我们讲科判意思的时候讲到，一个是对境，一个是能境。“身执”的“执”，是从心的角度来讲。因为只有心才有执著的能力，所以“身执”就是讲我们对身体执著的心态。

把身体执为实有，实际上是一种迷乱的心态。我们认为存在实有的身体，寂天菩萨说，这种心的状态就是一种迷乱的状态。本来没有的，本来不是的，我们认为有认为是，这就是颠倒的迷乱。所以我们要知道，执著有身体存在的心态是一种迷乱。

如果不是迷乱，执著和对境应该相合，对境怎么样，我的心也如是认知，这是正常的心。虽然我们的心这样执著，但是对境并没有我们所执著的状态，这就是一种迷乱。比如说，前面有一朵蓝色的花。这朵蓝色的花存在，我的眼识也取到了蓝色的花，蓝色的花和取蓝色花的眼识，两者是对等的，这是正常的心态。如果外面的花是蓝色的，而我看到它是黄色的，这样所看到的和对境不相合，这叫迷乱。本来没有实有的身体，我执著有一个实有的身体存在，这就叫迷乱。很多时候，众生都处在迷乱的状态。像执著有身体存在、执著有我存在等等，都是一种迷乱的状态。

真正来讲，一切万法的本性是无自性的、空性，以及进一步一切万法光明的智慧，就是如理如实存在的状态。我们的内心如果和它相应，就是正常的心识；如果不相应，就是迷乱的心识。对于佛陀，一切的法界如是如是的存在，佛陀如是如是的照见，这是最正常的心智。菩萨入定、出定位的时候，虽然有一部分稍微有一点迷乱，但是一部分是正常的。凡夫人恒时处在迷乱的状态。

现在我们要知道，如果想遣除迷乱，首先认识到我们自己处在迷乱当中是很重要的。以前有一个比喻，一个老太太总是怀疑儿媳给她做的饭里有很多毛发。她觉得：“我儿子出去了，儿媳给我做饭的时候，老是在饭里放脏东西，放很多毛发。”所以她对儿媳特别不好，觉得儿媳在害她。其实并不是儿媳在她的碗里放毛发，而是她的眼睛病了。我们说她有眼翳（现在来讲是飞蚊症，或者看到很多毛发）。

眼睛有病的时候，看哪个地方都有这些东西。有眼翳的人看一个碗：这里怎么装了这么多的毛发？正常眼根的人看了说，哪有毛发？干干净净的，啥都没有。他所看到的状态，实际上是处于眼睛有病状态，这就是迷乱的。因此，如果要让他去治病，首先要让他知道这是没有的，只是自己的眼睛出问题了。首先要认识到自己的问题，他才愿意去对治。通过很

多次的验证之后，他知道的的确确是自己的眼睛出了问题，然后才愿意配合医生吃药，去治疗。这才有可能恢复到正常的状态。

所以我们要从迷乱的状态当中出离，也是佛菩萨首先告诉我们，我们现在所看到的、感觉到的，认为正确的这一切，都是处于迷乱的状态。我们认为身体是清净的，一切都是实有存在的，不是空性的，这些都是迷乱。通过很多的理证、比喻、观察，以及前面所讲的这么多理证，都是为了让我们知道，我们认为实有的这一切都是错误的，我们的执著是迷乱的执著。

当我们深切地认识到这个问题之后，才愿意去分析为什么会这样。其实是内心中有执著。怎样去对治呢？就是观察对境。观察我们所执著的实有的身体，其实并不实有。因为对境和自己的心识之间，有一种特殊的联系。我们的心为什么会执著身体是实有的？我们认为这个身体是实实在在存在的，我们的心才会这样安立，才会这样执著。

要打破这样的状态，需要怎么做呢？我们就去观察所谓实有的身体到底是不是实有的？通过很多理论观察，身体其实不是实有的，是虚幻的，没有实有的身体。当知道对境无实有的时候，我们执著它实有的心态也就放松了，不会再执著它是实有了。

就像前面打的比喻，黄昏的时候把一条绳子看成蛇，我们对这条所谓的蛇产生了很大的恐怖。因为这时候心中认为它是蛇，我看到的对境也是一条蛇，心和对境是相联的。那怎样才能把蛇的恐怖消灭呢？我们用一盏灯去照，看清楚的时候，这其实是一条花绳，根本不是蛇，是我看错了。所以当对境蛇的影像隐没了，对境绳子的像显现了，心识了知这是一条绳子的时候，就可以去掉对蛇的执著。

现在我们虽然还没有现量见到一切万法的空性，但是要通过观察分析，来知道我们所执著的身体、万法都不是实有的，是虚假的、如梦如幻的。知道之后，对一切万法空性、心识无自性的法，我们就愿意去修。

就像我们服药一样，按照医生的嘱咐怎么吃药，怎样注意，每天吃几次药，什么东西不能吃，必须要避免什么行为。他按照医嘱服药，这一切都做了之后，眼睛的病就慢慢趋于好转，过段时间就趋于正常。

我们也是一样的。首先告诉我们这是药方，比如一切万法的空性这个药方。然后上师说拿到药方之后，你要去服药。要去观修，每天几座。就像医生说，这个药每天吃三次，吃四次。上师说你每天要打坐，要打坐观三次、观四次，去实修。在起座之后，你还要注意，有些事情不能做。比如你不能去做犯戒的事情，其他伤害众生的事情都要避免。平时你要多发善心。就像医生告诉你，你要保暖等等。把该吃的药吃了，该避免的避免了，该做的顺缘做了，这时候你的病就会好。上师告诉我们，法要这样修。修的过程中，你必须要避免这些不能做的事情，必须要做那些有益的事情。

当我们按照每天几座去实修，修完之后，内心当中实执的病就相应的越来越轻。当修到一定的时候，就像如果药的力量很大，病的力量很小，一下子就可以让病痊愈了，我们一下子就可以证悟一切万法的空性，这和治病是一个道理。

医生告诉我们，你的病是怎样的，药方是什么，要怎样去服药，怎样避免它的违缘，怎样创造它的顺缘，需要多长的时间。你的病比较严重，可能吃几副药还不行，要吃三、四个月的药，慢慢才有效果。这就相当于上师、寂天菩萨告诉我们，现在你的实执很严重，你修三、四年可能不行，就像慢性病，必须要长时间的修行，修到一定的量。

告诉我们的病很严重，要吃很长时间的药，是要给我们树立耐心。有时候吃了一两副药，没有用，干脆就换医生了，换药了，这样对自己毫无用处。所以我们在修法的时候，这个法搞一两天，不行，又换另外一个法；那个法再搞一两天，又换另外一个法。并不是法没有效果，而是我们没有足够的信心和耐心经常性地修持。

除了佛陀的八万四千法门，再也没有可以对治我们烦恼的方法。所以法没有问题，上师也没有问题，关键是我们修行的时候，缺少耐性，修了几天觉得没有效果，马上就想换。我们治病都没有那么简单，更何况是要对治相续当中这么严重、稳固的习气。如果没有一点耐心和信心，实际上是没有办法修成的。

不仅空性的教法是这样的，其他比如四加行，修无常好像修行一段时间，并没有产生什么作用。要产生感受，要产生作用，除了所缘的法要正确，时间或者精进也是很关键的。以前堪布慈诚罗珠也讲过，如果我们所修的法是正确的，修了很长时间没有相应，可能是因为缺少福德资粮，缺少忏罪。所以我们要积累资粮，必须要忏罪。如果在这段时间当中，刻意地经常性忏悔，去积累资粮，再辅以观修，这时候我们的修法就会有所改观。这里面有很多因缘，如果缺少一两种，修法要得到感应，就比较困难。

因此我们要观察，我们到底这些因缘具不具足，该遣除的违缘有没有遣除。有时候我们在修法的时候，觉得还可以。好像也在学，但为什么就生不起觉受呢？其实要看我们在修法过程当中，要不然是修法有错误，没有安住在正确的修道当中；要不然可能是我们没有斩断某些违缘，比如我们的戒律是不是没守圆满，或者平时我们在行为方面有所欠缺等等。

如果违缘没有遣除，就像在服药期间，医生让你不要吃的东西，你偷偷吃了，你感觉别人不知道，但是吃了医生不让吃的东西，对你的病肯定不好。所以，严格要求的方面，比如佛陀为什么要求我们守戒律，上师为什么要求我们要团结和合，或者必须要发慈心等等。其实对我们修道来讲，这些都是必要的因缘。

我们有时候就想，上师要求的这块怎么绕过去，搞一个投机取巧。但可能是投了机了，取了巧了，但是你的修法就不能修成了。为什么呢？因为这些都是必要的因缘，如果你觉得可以绕过去的话，最后其实是把你自己的成就绕过去了，也没办法获得必要的成功。

有很多东西，我们觉得是不是很麻烦，是不是不要做。既想避免这些，又想获得成就，有时候也是很困难。既想治病，又想去吃不让吃的东西，痊愈是很困难的。为什么要依教奉行呢？依靠佛陀，遵照上师的教言奉行，对我们修道来讲，都是有作用的。

如果我们学习佛法，只是耍一耍；或者只是赶个时髦，大家都在学，我也去学一学。现在流行学佛法，我也去皈依，我也去学佛，只是想种个善根而已，如果只是满足于这些就另当别论。如果想在佛法当中，尤其是在这一生当中，真正想要受益的话，那么很多东西是没办法绕开的。如果要绕开，只是把自己的成功绕开了，绝对没办法欺骗到佛陀，上师和道友都欺骗不了。

学习佛法想要受益的话，只有脚踏实地，认认真真地去做。只有认认真真去做了，你自己才能得到最大的收益。在别人面前做得很好，私下自己根本就不想，没有精进学习。这样还想得到解脱，就成了因缘不具足还想得果，这是外道的观点。外道说，没有因就可以得果。但是佛法当中从来都不讲，无因可以得果。

所以都是因缘相关的，什么样的因缘，就得什么样的果。如果你的因缘认认真真地去做；该落实的，认认真真地去落实了，这时候你的果就可以得到。如果你在这个过程中，想减掉一两个因缘，这样的话，就没办法得到果。

在修行佛法的时候，也是如此。我们要遣除迷乱，对于该做的事情都要认认真真去做，这时候对自己修行佛法才能够产生真实的受用。当然每个众生根机、意乐不一样，有些人的确确在这一生当中，很想认认真真地学习，而且他也这样去做了。但是有些人不一定有这样的想法。不管怎么样，如果真正想修行的话，就像上师引导我们的那样，认认真真尽量配合去做，改正自己不足的地方，会令我们的修行真正有所收获。

无身因愚迷，于手生身觉，
如因石状殊，误彼为真人，
众缘聚合时，见石状似人，

如是于手等，亦见实有身。

实际上没有真实的身体，但是因为愚痴、迷惑的缘故，于手脚等上面产生了实有身体的感觉。打个比喻讲，就像因为特殊石块的形状，把它误认为是一个真人一样。因此在众缘聚合时，看到人状的石头，把它当成是人。同样道理，对于手脚等聚合，我们也看到好像有实有的身体。

这也是一种错觉、迷乱。一方面我们的身执是迷乱，一方面既然无身，为什么我们会产生身体的感觉，也是解释这种疑惑。无身是真实的状态，我们通过各种各样的分析也好，通过具有证悟的佛陀他的智慧照见的状态所宣讲的法要，或者瑜伽士真实地安住在无身的空性当中也好，通过这些各种各样教证和理证、比喻和例子，说明没有实有的身体是真实的状态。

但是“因愚迷，于手生身觉”。为什么众生会产生认为我有身体的感觉？因就是愚和迷。愚就是愚痴无明，迷就是迷乱、迷惑。认为有身，是来源于迷惑。迷惑什么呢？于手等分支上面，认为有真实身体，产生这种感觉和想法，而且执为身体是实有的。首先产生身体，然后认为身体是实有的，这就是迷惑。把没有身体认为有身体，这是很严重的迷惑。

为了配合这个意义，宣讲了一个比喻。“如因石状殊”，比如在黄昏，或者隔得很远的时候，有一堆石头堆在那儿。从远处看的时候，好像是一个人一样。或者晚上走夜路的时候，看到树桩、堆在一起的材料，好像是一个真人。自己很害怕，前面是不是有一个强盗在那儿蹲着，或者怎么怎么样。

在众缘聚合的时候，比如石头的形状有点像人的样子，下面身体大，上面头小，这是第一个因缘；第二个因缘是我们自己见过人；第三个因缘，当时距离太远，或者光线的问题，看不清楚。通过这几个因缘，在众缘聚合的时候，看到石头的形状，我们认为它是真人，有时候产生恐惧。

比如我们在森林当中，迷路了很长时间，突然看到了前面好像有一个人，高兴得不得了，跑过去之后，结果是一个假人；有的时候，我们在走夜路的时候，看到前面有一个像是人，恐惧得不得了，小心翼翼走过去的时候，松一口气，原来是一块木桩子。所以有时候产生贪欲、高兴，有的时候产生悲伤、恐惧，都是来源于错觉，错觉把似人的物体看成是真人。上师在讲记当中讲到，有些人会把商店里的模特看成是人。现在的技术可以把蜡像做得特别逼真，有些人认为这些蜡像到底是真人还是假人？把蜡像看成人情况有很多。

我们所认为的真人，实际上是不是真人呢？其实并不是真正的人。因为迷乱的缘故，所以会认为它是真实的人，这就是比喻。

下面就是意义了，“如是于手等，亦见实有身”，同样的道理，众生现在也是因为迷乱，对于手等上面，见到有实有身。其实手等上面根本没有实有的身体，就像前面所讲的一样，它只不过是众多分支的整体和合。

前面讲了两个原则。第一，只要是很多分支组成的整体，都是假立的，是没有实有的。比如，车是很多分支的积聚，房子是很多建筑材料的积聚。我们的身体，也是很多分支的积聚。只要是很多分支积聚才有的概念，这些法都是假立的。前面我们也分析过，只要是分支积聚的整体安立的名称，它就是概念，就是假立的法。这是第一个。

第二个，只要是因缘和合的法，它一定是假立的。哪个因缘和合的法是真实的？都是假立的。哪一个分支和合的法是真实的？都是假立的。虽然是假立的，但是可以有作用，并不是什么作用都不起。假立的法可以有显现，显现有它的作用，但是没有真实性。前面我们讲过，真实性是产生烦恼的根源。

如果我们知道虽然有显现，但是是幻化的。对我们来讲，就不会那么执著，不会去怎么样。手等上面本来没有一个实实在在的身体，但是我们会在手脚头等上面，见到有实有的身体。真正通过分析，根本没办法安立一个所谓实有身体的存在。我们由此了知，身体的

执著就是一种迷乱。因为它是迷乱的缘故，我们要知道，执著身体是不合理的，而打破身体的执著就是合理的。

当然也不能过于极端。当我们没有修习正法的时候，对身体执著得不得了，一旦说不能执著身体，马上就开始虐待它，这是没有必要的。我们应该像佛陀讲的一样，安住于中道。佛陀的任何行为都是中道的。佛陀的见解是中道的见，不堕于常，不堕于断；所讲的生活方式也是中道的。得不到的东西，如果你过于追求，这就是一种颠倒。或者你刻意地让自己过得特别贫困，这也是一种执著。因为本来自己没有能力，却想要过高品质的生活，这就意味着自己要奔波，或者劳累，自己会产生很多攀缘心。这样就让自己的心不自在，没办法平静下来修法。让自己过度的贫困，衣食不济，这也影响自己的修行。所以过一种中道的生活是最好的。

有些地方讲中道的生活，不是过于的富裕，也不是过于的贫穷。但是真正中道的生活，并不是按照富裕和贫穷来划分的。佛陀、上师们讲了，如果自己的财富，不需要很大的勤奋就可以得到，即便你是亿万富翁也不要紧。因为你得到财富比较容易，并不是得不到，拼命去追求。每天脑袋都在高速运转，想着怎样去发更大的财。如果是这样，自己的心就在不断攀缘，不能安立在平静的状态。如果以正常的勤奋，就得到很多财富的话，可以尽管享用。佛陀说，这是你的福报显现的东西，没有过失，没有罪过。你不要过度去追求就行了。

佛陀在世的时候，有很多弟子、施主，给孤独等长者，非常非常富裕，他们无勤就可以获得财富。现在学佛的很多道友也是这样的。上师甚至也讲了，不要说在家的居士，即便有些出家人，如果他没有想刻意去追求，只是通过自己前世的福报，自然而然得到的，享受也没有什么过失。出家人这样，在家居士也是一样的。

很多居士觉得学佛之后，我是不是一定要过贫穷的生活，或者因为我很富裕的缘故，在别人面前觉得不好意思。其实并不需要这样，如果是自己福报的显现，这没有问题，这就是中道。因为我们并没有刻意地去追求什么，自己的心能够保持在相对比较平静的状态，可以修学佛法，这就可以了。所以，生活的方式也是中道。

佛陀要求出家人也是这样。合理的饮食，合理的衣服，这是佛陀开许的。不像裸体外道一样，不能穿衣服，穿一件衣服就是执著。也不像一般的世间人那样，辛辛苦苦地去追求，放几百套衣服在家里，每天都去耽执，也不是这样。反正就是比较平等、比较中庸的态度，以中道的方式生活就好了。

佛陀讲的见解是这样，生活的方式是这样，修道也是这样的。修道的时候既不能过于紧张，也不能过于放松。反正佛陀的任何教授，都是让我们的心保持在最合适的状态，在这样的状态我们去追求正道，正道才容易显现。否则你过于堕两边，正道是很难显现的。

这里也是一样的。当我们认为对身体的执著是迷乱的时候，不一定要用刀子去扎它，用香去烧它，这就没有必要了。反正你要知道身体是假立的，不要去耽执它。该磕头就磕头，该放生就放生，该听法就听法，用身体去修道就可以了。不要执著它，但是不执著它，不等于要去摧残它。有时候我们的态度很容易堕两边，以前不学的时候就特别执著，学了以后就特别去虐待，都是没必要的。

壬二、支分不成立：

前面讲到身体的整体不成立，身体的概念不成立，相当于前面讲的车的概念，整体的车子是没有的。整体没有，支分是存在的吧？支分其实也是不成立的。

下面讲手脚的分支、车的零件不成立的道理。

手复指聚故，理当成何物？
指亦指节聚，指节犹可分。
分复析为尘，尘析为方分，
方分离部分，如空无微尘。

所谓身体的分支，以手为例，所谓的手也是手指的集聚，五根手指组成一只手。手怎么才能实有呢？再看手指，所谓的手指由指节组成，比如食指，三节组成一根手指。实际一根手指也是假立的。“指节犹可分”，三节中的一节还可以分为更小。“分复析为尘”，最后分下去就可以把所谓的指节分为微尘。微尘分析为无方分的微尘。最后方分也是离开它可分的部分，最后就像虚空一样，微尘也是不存在的。

我们现在根深蒂固执著的身体，最后就像虚空一样，连微尘都不存在。道理是怎么安立的呢？首先来看身体，整个身体除了部分之外是不存在的。我们就会耽著身体不存在了，支分应该存在，比如手脚是存在的。但是手脚其实是支分，我们以手为例，手也是指聚故，包括手掌、手背和五根手指。一个手掌就是五根手指的集聚，所谓的手掌是假立的。

把手掌分开的时候，只看到五个手指这些。一个个分开观察时，拇指上面有没有手？食指上面有没有手？小指上面有没有手？手掌、手背上面有没有整个手？其实和前面分析的方式是一样的。每个手指上面都没有手，手掌也不是覆盖在整个分支上面，每一个分支上面也不是一个整体的手掌存在。

我们认为手掌存在，认为手是实有的，这也是一种迷乱。第一、它也是因缘和合的法，因缘和合的任何法都是假立的。第二、它是分支组成的整体，所有分支组成的整体都是假立的。这两个原则仍然可用在手掌上面。

我们认为手掌是实有的，是存在的，但是这样分析之后就明白，它是由很多分支组成的缘故，手掌本身也是假立的。我们认为有手掌，当分析的时候，手掌就消失了。把所有的这些部分，如拇指、食指等手指聚集在一起的时候，手掌的概念就出来了。手掌的概念其实是一种假立的，没有一个真实的。

既然手掌是假的，但是一根手指是真的吧？分析的方法是一样的，“指亦指节聚”。手也是指聚故，“理当成何物”？通过正理分析，应当成为什么实有的东西呢，怎么安立成一个实有的手掌呢？没办法安立。手掌已经观察了。再观察手指，手指是手掌的支分。

这里我们就发现了一个规律，当有整个车、整个身体的时候，身体本身或车就成了整体，其他的東西，如轮子就成了分支。但是当我们观察轮子的时候，轮子就变成整体了，轮子里面的组成部分，比如钢套、橡胶轮胎、螺栓、里面的气，就变成了组成轮胎的分支了，这时轮胎就变成整体。

我们的手掌也是一样的。当把整个身体作为整体的时候，手掌变成了一个分支。当我们把手掌拿出来单独观察，手掌就变成了有支、整体了，里面更小的部分就变成了分支。手掌也是分支组成的缘故，手掌是假立的，没有真实性。

轮胎也是一样的，当把它取下来观察，轮胎就是一个整体了。假如一个很偏远地方的人，从来没有见过汽车，你把轮胎放在面前，问他这是什么，他绝对不可能有这是汽车轮胎的概念。他就是把它作为一个整体的东西在观察：这就是一个从来没有见过的实实在在的东西放在这儿，它由哪些东西组成。他可以给它取一个名字，比如石头。

观察的时候，规律就是这样的。当手变成整体的时候，这些手指就变成分支了。再进一步分析，“指亦指节聚”，之前作为分支的手指现在变成整体了。手指到底有没有？手指就变成我们观察的对象，变成了整体。它是三节组成的，有指甲、皮肤、骨头、肉、血管、脂肪、骨髓，还有很多分支组成。一根手指就变成了整体，这个整体是由很多分支组成的。所有因缘组成的法是假立的，所有分支组成的整体法是假立的，手指概念就消失了。

再看“指节犹可分”。单独把一个指节拿出来观察，指节就变成了整体，它里面的就变成分支了。指节有没有呢？不认真观察的时候，指节当然存在。我们可以摸到，而且可以看到，可以说它，指节不观察的时候可以。但是一分析，指节也是由很多分支组成的。由很多分支组成的东西是假立的。再分这个指甲，道理是一样的。指节的概念就消失了。

以上以手为例，这个方法可以观察脚、头、身体、内脏，每一个都适合用这种方法来观察。这是比较粗大的观察方法。下面的颂词就比较细了，“分复析为尘”。我们再把指节的部分进行分析，就可以逐渐分析到很小的微尘上面。首先是肉眼能看到的小肉块，很多小肉块组成一节。每个小肉块变成了整体。再观察小肉块的时候，它由很多更小的肉沫组成的，小肉沫也是由更小的微尘组成。

这样分下去的时候，由粗到细，由大到小，实有的概念就一层一层消失了。先对整个身体都很执著，然后变成一只手的执著，后面就是一根手指，再后来就一个指节，然后指节的组成部分，逐渐逐渐肉眼就看不到了。当然古代没有显微境，肉眼看不到的东西就用智慧去分析，用我们的心识去分析。

原则上来讲，每一个整体都是这样，只要我们还可以缘的时候，它都是由很多法组成的。按照小乘的观点，色法分到最后最小的单位，一切粗大的法组成的基础叫做无方分微尘，有些叫邻虚尘。邻就是邻近，虚就是虚空，邻近虚空的尘叫邻虚尘。这是最小的，再不能分，再分就没了。

按照小乘的观点来讲，我们的房子、身体，一定要有最小的单位。如果没有，就无法通过很多小微尘组成大的微尘。一般来讲，七个最小的无方微尘组成一个微尘，七个微尘组成再大一号的微尘，以七倍递增。阳光照进房间里面的时候，我们一抖毯子，灰尘就起来了，这是我们肉眼可以看到的微尘。再以七倍增大，就可以看到这些微尘组成的房子、茶杯、我们的手指等等。

阿罗汉在观察的时候，直接安住在微尘上面。最小微尘没有可分的部分了，所以在这上面怎么安立“我”都安立不了，因为我是集聚。阿罗汉入定就直接见这个，就相当于见无我。出定的时候，还是显现粗大法，但他不会认为是实有的。所以最小的微尘，对小乘宗来讲就不能再分了，再分下去就没了，一切的色法就显现不了了。

但是大乘不这样认为。小乘认为微尘是实有的，绝对不能再分，它是无方分的。为什么无方分？它没有方向。任何一个东西都有方向，东南西北上下左右中，至少有四个或者五个方向。而这种无方分微尘已经没有方向可分了。已经最小了，达到没有方向的程度了。这个是实有的，不能再破了，再破就成虚空了。一般来讲，有实执的有实宗要保留那么一点点东西。小乘宗就保留了最小的微尘，心识方面保留了最细的心识刹那，再不破了。

但是此处我们要抉择的是法无我，而不是人无我。对于究竟的法无我，就不能留任何执著。所以下面要分析微尘，“方分离部分”，怎样破最小的微尘？麦彭仁波切的《中观庄严论注释》当中，有一个很好的方法来破微尘，非常殊胜，叫做文殊菩萨手中宝剑，它是通过这个方法破斥的。但是在本论当中，是以唯识宗为例子的观察方式。

既然七个最小的无方分组成一个微尘。我们分析，比如把最小的无方分微尘放在中间，六方——东南西北上下的六个微尘夹住这个微尘。就是说中间的微尘有六个方面，六个小微尘把它积聚在一起，术语叫“六尘绕中尘”，即六个微尘围绕中间的微尘。我们就观察，中间这个最小的微尘有没有靠近东边、南边、西边、北边、上下这六部分？他们的意思是根本没有，无方分了。

分析的时候，有两个可能性。一个可能性是，当六尘绕中尘的时候，中间的微尘仍然有朝着六个方向的部分。如果有的话，就说明还可以分，它不是无方分，而是有方分，因为它还有朝六个方向的部分。当然他是不承认的。我们就换另外一种可能性，没有朝六个方向，不能接触，就没有方分了。比如以东边的微尘和中间的微尘接触一下，首先是它的边缘和边缘有没有靠近？他说没有，不可能有。中间和中间有没有靠近呢？他说没有。那么两个微尘全部融入了靠不靠近？也不靠近。那么东边的微尘和中间的微尘就成了一个微尘了。同理，西边的微尘和中间的微尘有没有接触的方向，也成了一个微尘，这样所有的六个微尘就成了一个微尘。它就不可能长大了，因为六个微尘成为一体了。

再把整个须弥山的微尘拿过来，有很多的微尘，每一个都这样观察，最后一个微尘里面就可以装一个须弥山。永远不可能接触的，永远没有办法积聚的自性，所以最后一个微尘里面就可以容纳一个须弥山。这不是如来藏观点，也不是第三转法轮当中的“一尘中有尘数刹”的境界，这是名言其中的一个微尘上面就有一个须弥山。

为什么？它根本没有办法接触。两个微尘不接触。边缘和边缘接不接触？没有，因为一接触就会有方向。一半对一半呢？它也不接触。所有两个微尘进到一起了，还是没法接触，本来是两个位置的微尘，就成了一个位置了。再将其他的五号微尘和中间的微尘，以同样的方式来观察，最后六个微尘就在一个微尘里面。这就是六尘绕中尘。如果不接触的话，中间的微尘就会容纳六个微尘的体积，而中间的微尘也不会长大，长大就意味着有接触。

再把另外六个微尘拿过来，也是一样的。拿进来永远都是一个，最后把须弥山的微尘拿进来，全部到一个微尘里面去，因为根本没有方向可分了，没有办法接触了。按照中观宗观察的方式，若可分，则没有无分微尘了，若不可分，则六尘就成一尘了，这是怎么回事呢？对于中观宗来讲，没有很严重的问题。因为只有承许微尘实有，我们才可以通过这个方式观察。

如果不承许微尘实有，前面讲了一个原则，如果是名言当中存在的法，有一个最小的微尘存在，我们不安立实不实有，这就是最小的单位，我们不用胜义的理论观察，它就可以组成粗大的法。如果仅此而已，中观宗不会理睬，可以这样承许。因为毕竟有部分的众生接受这个观点。比如修房子，也是一块砖一块砖垒起来，建成了高楼大厦。

在某种情况之下，有些众生只能接受有一个最小的微尘为单位，以这个最小的单位做累积，逐渐形成大的法。如果在名言当中，可以这样承许，这就是中观宗的名言观察。有一个最小的单位就可以了，不用涉及实不实有的问题。如果一定要说这是实有，而且不可分，中观宗就要给你分。看你所谓的无分微尘到底是不是既是实有，又是无方分的。结果分析下去就是这个结果，最小微尘没办法安立。无方微尘没有了，中观宗不会感到尴尬。而安立实有微尘的一方很尴尬。如果有方向就变成可分；如果不可分没有方向，最后六尘成一尘，须弥山王在一尘中安住了。

问题的关键在于，如果承许假立的话，这就可以了。因为前面讲了，对假立的法是不需要认真观察的。前面的那种观察方式已经非常非常严格了，观察微尘是否有，相当于以胜义理论观察。胜义理论观察是非常严格的。但是世俗理论不严格，最小的微尘做单位可以，就停在这儿不观察了。再观察绝对没有，绝对不可能找到一个最小的不可分的微尘，绝对没有。再分下去就没有了，无分微尘是无法安立的。如果无法安立无分微尘，那么实有的法在哪里？所以无方微尘本身也是假立的。

如果实有的微尘安立不了，中观师自己对于粗大的法是如何安立的呢？中观师需不需一个最细微的色法来作为基础呢？这要看中观师在名言当中，随顺哪个宗派。有些是随顺经部宗，有些是随顺唯识宗，有些是随顺世间名言。如果随顺经部派，可以安立一个微尘。虽然随顺经部派，但他不可能认为这是实有微尘。也可以说这一切粗大的法是微尘组成的，他就观察到这为止。世俗谛就是如此，不观察了。在胜义当中观察，把微尘一破，就到了空性。

如果名言当中，承许经部的中观宗，叫做随经部中观，如果这样可以承许微尘。但是如果承许唯识宗，以唯识宗为名言谛的中观师，根本不需要承许微尘。比如梦中的房子，有没有一个微尘作为基础呢？根本不需要。一切都是业力显现，因缘和合之后，没有微尘照样可以显现。就像我们做梦，梦中的山河大地，在梦境当中需不需要有微尘来作为粗大色法显现的基础？根本不需要。完全是心识，心识有这个习气，就显现出来了。只不过我们的心识去执著，这个东西是色法，色法又可以析为微尘。虽然你可以去执著，但是显现过程中，根本不需要。

中观宗认为，什么时候因缘和合，什么时候法就显现，根本不需要什么实有的无分微尘作为基础。

从这方面观察的时候，“方分离部分，如空无微尘。”观察到这一步的时候，从刚开始强烈执著的身体，然后到身体的某一个分支手掌，然后到手掌的手指，手指到指节，从指节到一个微尘，最后如虚空一样，连微尘都不存在。观察到最后，我们现在看起来活生生的身体，摸起来感觉到的身体，在究竟胜义谛实相当中，连微尘许都不存在。最后全部变成了一种概念而已，没有一个实实在在的身体可得。

但是在名言理论中，不需要胜义理论。前面观察的方式是胜义理论——究竟观察胜义谛的理论。胜义理论基本上都是观察空性的，以得到空性为目标。以胜义理论观察的时候，的确一切都是空性的，什么都不存在。但是在名言当中，不需要胜义理论，名言当中有名言理论。名言理论观察的时候，身体可以存在，可以起作用，可以跑、跳，身体有出生、衰老、死亡这些现象。但是正在有这些现象的同时，它的本质是空性的。并不是身体灭完之后才是空性，而是身体显现有的时候，本身连微尘都不存在。只不过我们不观察的时候认为有，缘身体一观察，其实正在显现有的时候，就是假立的、没有的，完完全全是空性的，所以支分也不成立。

我们在讲身念住的时候，并没有说身体不净等等，只是把整个身体完全观察为空性，这叫连根拔除的方式。观察身体不净是转移方向，把你的注意力转移了。以前是关注到它的清净，而产生贪欲，现在是转移到它不清净的一面，让你把以前的执著放下。但是对身体本身还是有一种执著。而身念住的方式不是转移，是从根本上解决问题。身体到底存不存在？观察到最后，身体本身就不存在。

胜义当中，虚假的身体、真实的身体都没有。名言谛当中有虚假的身体，但是没有真实的身体。我们应该从这方面来理解。所以这就叫做“如空无微尘”。可以经常性去观修。

前面我们讲了观察的方式，这样一步步观察下来，观察方式也是很敏锐的，力量很大。但是要转变我们认为有身体的观念还不太容易，需要很长时间的串习才能转变过来。道理上接受起来容易，但是要转变观念就很难。比如有时候我们在世间中办事，经常会说，这个道理我知道，但是就是做不到呀。做不到的原因是什么呢？是没有真正的转变过来。当我们把观念彻底扭转过来，就做到了。

佛法也是这样的。道理就在这，观察的方式也在这，并不是太难懂。但是要转变我们内心中根深蒂固的观念，需要一定的精进，也需要很多资粮的辅助。因为佛法毕竟不是搞学术，它是真正要让我们安住在这个状态。所以首先我们要把这个问题搞清楚，还要辅以很多积累资粮、禅修、祈祷、忏悔，灵修方面的很多因缘都要具足。如果只是搞学术，听懂了，可以给别人宣讲，就可以了。但是这里讲的是要深入法无我，我们的心要深入法无我，安住在这个状态当中，所以我们不能以听懂了做为目标。

听懂了仅仅是第一步，还要进一步去实践、修证，最后现前这个状态。很多佛菩萨、圣者上师都已经现证了这个状态，现在把这个方法告诉我们，让我们去实践，让我们去现证。现在我们是第一步学习，然后是认证、了知，了知以后去串习、实修，最后现前这个状态。

壬三、摄义：

是故聪智者，谁贪如梦身？

如是身若无，岂有男女相？

有聪明智慧的人，谁会贪执如梦如幻的身体呢？整体身体如果都没有的话，怎么可能有男女之相呢？

“聪智者”并不是世间的聪明，而是真正具有福德、甚深智慧的人。这种人首先愿意修持，其次对于无生空性能够契入。有些人世间上面很聪明，有些人做坏事很聪明，或者办世间的事情很聪明，但是在修佛法上面，他不一定很聪明。他虽然在世间当中有某种功德，但是在

佛法上面，有聪明的人不一定有智慧。这里的聪智主要是指智慧，是一种正智。我们必须有一个正确的智慧，有能力来了知万法的空性，有能力接受身体的无自性、身念处等等。

有智慧的人，谁会贪执如梦如幻的身体呢？有智慧的人知道了身体的本性，知道了身体的状态，他就对如梦一样的身体不会再贪著了。我们贪著身体，主要是以为身体是实有的。如果我们已经知道它是假立的，我们还去贪著它做什么。所以就不会去贪著如梦的身体。

“如是身若无”，如果整个身体的概念都不存在，“岂有男女相”？身体属于一种差别的事，男女相属于差别的法。首先有身体，在身体上面来显现男相、女相。如果身体都没有，身体上面显现的男相、女相怎么可能有呢？

我们作为欲界凡夫，贪著男女，有的很厌恶自己是男人，或者很厌恶自己是女身等等，其实没有必要过度厌离。虽然从佛经的角度来讲，女身有很多障碍、过患等等。但是从实相的角度来讲，一切万法都是空性的。身体本身是空性的，既然身体是空性的，男女相怎么可得呢？没有什么男女相可得。所以了知空性之后，也可以在空性上面安住。不是说只有男身才可以修空性，而女身不可以修空性；或者只有男身是空性的，而女身是实有的，并没有这样的说法。

一切的身体，道理都是一样的，全都是无自性、空性的。整个身体不存在，男相和女相就无法存在。一般来讲，男人对女人很贪著，或者女人对男人很贪著，现在有些颠倒，男人对男人执著也有，女人对女人执著也有。但不管怎么执著，反正身体是没有的，是不存在的，是如梦如幻的。

既然身体本身是如梦如幻的，所谓的男相、女相这些差别法又怎么可能存在？如果我们真正去了知这个问题，能够真正的安住在身念住——念就是正念，就是当下观察身体本身，安住于身体空性当中——谁还去管男女相呀？谁还去执著，我没有身体，但是我是男的；我没有身体，我是女的。绝对不可能。所以当我们安住在身念住的时候，就不可能有身体的执著，不可能有男相有女相的执著了。

所以男相和女相的本体是空性平等的。在世俗显现当中，不同的业显现不同的身体，显现男女。在世俗当中有差别，在胜义当中完全平等。男人和女人是平等的，身体和身体是平等的，没有好坏、高低、矮胖、黑白等等，什么都没有。

在名言当中，缘身体有很多执著。比如白人看不起黑人，男人看不起女人，女人看不起男人，个高的看不起个矮的，胖的看不起瘦的。缘这方面产生很多的贪心、痴心、嫉妒、傲慢、骄傲。有些长得漂亮的，看不起长得丑的，长得丑的好像很自卑。但是真正来讲，如果能安住在身念住当中，这一切的麻烦都不会有，这一切的执著都不会有。

这样的境界，它没有主人。就像《前行》当中讲的一样，正法无主人，谁勤谁得大。这种境界是没有主人的，谁精进谁就能得到这种状态。如果我们安住在身念住当中，就可以趣入实相，成为解脱。即便没有真实证悟，但是我们对于身体的执著会减到最低。不会对自己的身体执著，不会对他人的身体执著，我们就安住在身念住当中。这是最靠近实相的状态，因为安住身念住的缘故，趣入证悟空性的可能性也是非常大的。这里讲了四念住当中身念住的内容。

这节课就讲到这里。

《入菩萨行论》第 173 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再一次一起学习寂天菩萨所造的《入行论》。

《入行论》分了十品，前八品主要宣讲世俗菩提心，第九品主要宣讲胜义菩提心。而第十品，则对世俗菩提心、胜义菩提心、寂天菩萨造论以及我们学习、修持，通过第十品摄受的方式予以回向。回向一切众生，愿他们能够离苦得乐，究竟成佛；回向一切修行者，都能无碍地成就所愿；回向高僧大德，愿他们长久住世；回向佛法，愿清净的教法常住世间。

现在我们学习的是第九品，主要宣讲胜义菩提心这种远离四边八戏的智慧，或者胜义菩提心所证的法界本体。不管一切众生了知不了知，一切诸法的本性本来如是安住，所以我们要抉择这种殊胜的法界。抉择法界之后，相应于法界进行修持。殊胜的法界远离四边的缘故，我们在修持殊胜法界的时候，就要把自己相续当中的各式各样粗中细的执著，逐渐通过修空性的方式予以减弱，最后予以消除。

其实并没有实有的分别心可以被消除，因为分别心的本身也是无自性的，所以我们消除分别心，只是一种方便的说法。分别心的本性是空性的缘故，只需要我们安住在分别心的本来无生的空性当中，就已经足够了。

我们要知道为什么一切万法是空性的，尤其是我们自己的分别心是空性的道理，这些在第九品当中宣讲得很清楚。《智慧品》中宣讲的空性，不是着重抉择单空的相似胜义谛，抉择的是远离一切戏论的殊胜空性。

在究竟的胜义谛当中，既不存在实有的法，也不存在没有的法，显现也好，空性也好，都是远离四边八戏的。只不过一般的众生，对于有的法执著非常严重，所以在《智慧品》当中，着重地引用胜义的理论，来打破一切众生对于显现的实有执著。打破了显现的实有执著之后，再告诉我们因为所谓的空、无有、无实有，是观待了实有才假立的缘故，所以打破了实有，无有、空性也是假立的。通过这样的方式，就把我们的心引入到了既不执著有、也不执著无的殊胜状态当中。如果能够恒常安住，我们暂时可以压伏自己的我执、烦恼、种种实执，当我们修持的时间足够长，一切资粮圆满之后，就可以真正亲证无有任何执著的殊胜法界。

我们继续学习《智慧品》中所宣讲的空性，空性分了人无我和法无我空性。现在宣讲的是法无我空性，分为身念住、受念住、心念住和法念住，就是身、受、心、法四个法。以如是了知它的本性，观照它的本性的方式而住，叫做念住。念是正念的意思。身念住的自性已经学习过了。

下面学习受念住。所谓的受其实是一种心所法，它是心王和心所当中的心所。所有的心所法，不是离开了心王之后单独存在的心所，这是绝不可能的事情。因为它是心所有法，心所的产生肯定是伴随了心王的自性。

现在抉择受念住。受是感受，就是心所。在五蕴当中，身体属于色法，受想行识四名蕴属于心法。在四名蕴中，我们观察受蕴无自性，或者观察受念住也好，其实差别不大。一般来讲，受就是感受，受为领纳性。我们要领受、领纳，是一种亲感觉，自己的感受、感觉。受一定要领受到痛苦、快乐或者不苦不乐的舍受，是以领纳为自性的。针对没有学习解脱道，也没有学习空性教法的普通人，除了执著身体之外，对于受的执著非常严重。

前面已经抉择了身体无自性，是空性的。除了身体之外的受，本性又是如何安立呢？在世俗谛当中，有苦受、乐受、非苦非乐的舍受三种受。三种受当中，普通人对于乐受，非常想得到；对于苦受，想方设法地排斥；对于不苦不乐的舍受，是无所谓的态度。一般人感觉不到舍受，对于舍受的态度也就没有特别地耽执，或特别地排斥，基本上处于愚痴、无明的状态。

普通人对乐受过于执著的缘故，就会想方设法追求，想要得到乐受。有些人因为自己前世造了一些福报，所以今生当中通过正当的手段，或者不需要过多地勤作，就可以拥有获得乐受的资源、因素，自然而然比较容易获得。比如衣食、住处，有时间到世界各地去享受美景等等。这是因为他前世造了福报、善根的缘故，这些条件比较容易具足。有些人前世可能

福报少一点，当他追求乐受的时候，虽然内心当中对于乐受的执著非常强烈，非常想要得到乐受，但是他自己内心当中的因缘不太具足的缘故，想要获得乐受非常困难。为了获得乐受的缘故，在这种情况下，通过正常的手段得不到快乐，他就会使用非正常或者非法的手段，通过造罪的方式来获得钱财等等。

得到乐受之后，就会产生贪欲，而且想方设法地保持这种乐受。没有得到之前拼命追求，得到之后，让它不要退失，经常要保护它。一旦谁对自己的乐受造违缘，让自己失去乐受，让自己感受的乐受打了折扣，他自然而然就会对这件事情、这个人产生嗔恚。如果自己在这个过程中过程当中直接产生痛苦的话，他也会因此产生忧虑、恐怖、很多的嗔恨心等等。

一般的人因为对受非常执著的缘故，在有意和无意之间造了很多很多的罪业。很多众生的追求，也是因为缘受开始起心，开始行动，造罪业。如果对受的执著很大，在这个过程中不可避免地就会造很多自性罪。如果自己已经趣入佛法的修持，受了居士的戒律，或者受了出家的戒律，对受的执著过于强大的缘故，在这个过程中也比较容易犯佛制罪。

从受本身来讲，我们并不是说受就是一切祸根。这种说法是从它能够引发我们烦恼的角度来讲的。客观来讲，受的本身是不是罪魁祸首？受的本身并不是。受的本身是一种因缘所产生的显现而已，可以说是非善非恶的无记法。但是我们对于受的本性没有认知的缘故，缘它产生了很多的非法，所以我们必须要了知这种情况。并不是说所谓的受是什么。

以受为例，在很多佛典、修法中讲，一切妙欲是痛苦的根源。有些地方讲，金钱属于一切堕落的根源。世间上讲，女人是堕落的根源，红颜祸水等。主要是因为一般众生的分别念驾驭不了这样的外境，缘这些法产生了贪欲、恶业，才说是受引发的。

一般来讲，古往今来，从中国到外国，一般欲界的众生习性都差不多。支分方面有一些差别，喜好的对境不一样，但是总的来讲，习性是差不多的。在整个历史当中，由于受的缘故产生烦恼、产生罪业的情况非常普遍。因为很普遍的缘故，一般的众生都难以真正驾驭受等法的缘故，所以直接从这个现象来说，耽执受就是一切烦恼、罪业、痛苦的来源。

一般不学习佛法的人对于苦受和乐受非常的耽执。尤其是对于想要追求的乐受，执著非常大，而且为了得到乐受，他会想方设法舍弃苦受，因此造了很大的罪业。

进一步来看，追求解脱道的人，比如小乘道或者平时讲的共同乘，他们对于受的态度是什么样的？前面我们讲过，在小乘当中也要修四念处。在四念处当中，他们对于受是怎么样认定的呢？当然普通众生对于受的本身，是没有所谓念住可言，没有正念可言。小乘当中就出现了受念住的词语，小乘的受念住修法当中，相合于世俗谛的角度来讲，对于受有一个比较正确的认知。

佛陀首先了知受在世俗谛当中的本性，相应于小乘的根基，在小乘经典的教言当中，佛陀就讲到诸受是苦，一切的受都是苦的自性。因为所有的苦分了三类，苦苦、变苦、行苦。所有的感受离不开这三种法，其实它是三种不同的苦法。在三种苦当中，只有苦苦是平时我们讲到的普通人愿意远离的苦受。比如头痛、心情很忧伤，一般来讲，苦苦是这样。

而变苦是我们平常所讲的快乐。在共同乘当中，它把我们执著、想方设法想要获得的快乐，抉择为变苦或者坏苦。因为这种快乐是无常的、会变坏的缘故，有些地方就把变坏的本身安立成一种苦。因为你没办法驾驭它，虽然想一直拥有快乐，但是快乐必定会变坏。快乐先有后无，我们没有自在，没办法驾驭，所以把这个变化的过程安立为苦。虽然是快乐，但它是短暂、变化的缘故，也是一种苦。这种苦的方法不一样。

在理解佛说苦谛、诸受是苦的时候，千万不要非常狭隘的将诸受是苦理解成苦苦，认为所谓的安乐不属于苦的范围。或者想，快乐怎么会是苦呢？就像我们下面要观察的一样，既然是快乐，就不会是苦。但是这种所谓的快乐是表面上的，是短暂的快乐，它会变坏，从变坏的角度安立为苦。

苦苦相应于苦受，变苦相应于乐受，对于不苦不乐的舍受安立为行苦。行苦既不是苦，也不是乐，但是行苦是苦和乐的根本，是苦和乐的因缘。如果有了这种舍受，在舍受的基础上，就会安立快乐、痛苦，或者可以安立变苦、苦苦。行苦本身是痛苦的因，从它是一切痛苦的因的角度，安立成苦。

在共同乘当中讲诸受是苦，就是让我们远离对于乐受的追求，远离为了刻意避免苦受而造罪业。在这当中，对苦就有了一种正念，就知道实际上三界中，没有一个真正的快乐可得，整个三界都是痛苦的自性，都是罗刹洲、火坑，都像充满不净粪便的粪坑一样，没有丝毫快乐可言。了知了受念住，能够让我们把注意力从追求世间的享受，转移到追求从受当中解脱的状态中来。因为了知了一切受是苦的缘故，让我们不再耽著苦受和乐受，要从这里超离出去。如果你一直在轮回中，一直不解脱，永远会有这种受的存在。

一般来讲，地狱等恶趣的苦苦非常明显。在欲界天、色界天的一部分，快乐变苦方面比较明显。人道有苦苦，也有变苦。地狱基本上没有什么乐受，也没有什么舍受。但是在饿鬼界，有时会有舍受；人道、旁生道当中会有舍受，天界也会有些舍受。主要在色界、无色界，安住在很甚深的禅定当中，主要是非苦非乐的舍受。他们知道，苦当然会超离了，快乐是耽执的状态，也是生厌离的对境，对快乐也不追求，只追求禅定的舍受。主要是在第四禅、无色定当中，觉得不苦不乐的舍受状态，是最适合的。他安住在舍受当中。其实舍受是一种行苦。我们只要在轮回当中，绝对离不开诸受是苦。缘受观察，产生强烈的厌离心的缘故，开始修持正道，最后获得解脱。所以小乘道是把诸受观为苦，以诸受是苦的方式，让我们进入佛道。

大乘道对于受，当然超越了普通人。世间的普通人追求乐受，强烈地抵制苦受。也超离了小乘道当中，把一切受观为苦的状态。因为世间普通人观为实有的快乐、痛苦也好，小乘行者把一切诸受观成苦也好，必定都有所缘、有所执。在大乘道当中，观察受念住的时候，观诸受空性。诸受本性是空的，看到所谓的受的本源、根本实相，既不是像一般的人所认为的有实有的痛苦、安乐，也不像小乘者认为诸受是苦，都没有这样讲，不管怎么讲都有实执。

大乘道当中讲诸受就是空性，没有任何所缘。苦受本性也是空，乐受的本性也是空，舍受的本性也是空。宗萨仁波切在讲一些修法的时候提到，一般的普通人耽著于受；小乘者从受当中出离，从一切耽著当中出离；大乘道要修持从出离当中出离，必须要超离你所耽著的出离。比如刚才我们说，观诸受是苦的时候，他肯定是从拼命追求乐受的状态当中出离。但是这种出离的状态，本身还是一种比较细微的束缚，所以你必须要从出离当中出离。怎么样从出离当中出离呢？就是观察它的本性空、无自性，就可以从出离当中出离。

所以说诸受，不是一般普通人认为实有的快乐等等，也不是小乘者所认为实有的诸受是苦。它讲到一切的受，不管是苦受、乐受，都是无自性、空性的。在胜义当中，完全没有本体可得；在名言当中，只有如梦如幻的苦、如梦如幻的乐而已，它是假立的妄执。

如果了知了胜义当中受无自性，名言当中受是如梦如幻的，其实对于所谓的受，从它的本性来讲已经了知了。在名言谛当中，虽然遇到了苦受，有了乐受，也不会受这些感受的干扰。他就会了知所谓的受，其实是如梦如幻的。了知受如梦如幻，相应于世俗谛的受念住。虽然正在显现苦受，他知道这是如梦如幻的，了知如梦如幻就是受念住。如果正在感受乐受的时候，他也不会因为有乐受的缘故飘飘然了，知道乐受也是如梦如幻。在世俗当中，了知受如梦如幻是相应于世俗谛的受念住。相应于胜义谛的受念住，一切的受正在显现的当下，完全是无自性的，既不是有也不是无的本体。

我们知道了普通人、共同乘，还有大乘者对受的认知。如果还要往上，就要讲到密乘修行者对受是怎么样认知的。当然，在这个场合中不适合讲密乘中对受的认知方式，我们讲到大乘显宗为止就可以了。

受念住是这样的，前面介绍了这个问题。所谓的受，前面讲了有苦受、乐受和舍受。苦受、乐受和舍受又分了两类，一个是身体方面引发的，一个是从心方面引发的。身体方面有身乐受、身苦受和身舍受；心识方面也有心乐受、心苦受和心舍受。

有时候我们的安乐、痛苦是从身体引发的，比如肚子很饿，这是身苦受；肚子很饿的时候，吃了一顿很好的饮食吃饱了，这时候感觉很舒服，这是身乐受；过段时间之后，既没有特别苦的感觉，也没有特别乐的感觉，这是身体的舍受。被别人殴打、自己头痛、生病的时候，这是身苦受。然后是心苦受和心乐受，比如今天心情很愉悦，叫做心乐受；今天心情很差、很郁闷，这是心苦受。受分为身体方面和心方面。

平时我们在观察的时候，无外乎就是这些。要么是出现在身体方面的苦和乐，要么是出现在心方面的苦和乐。不管怎么样，都是一种受的自性，我们要了知受的本体，而安住修持受念住。

辛二（受念住）分四：一、受之自性；二、受之因触；三、受之对境；四、执著不成立。

首先，我们观察受的自性到底是什么，它到底有没有实有的自性。第二，我们要观察受的因——触，接触就是受的因。比如别人扇你耳光，这就是接触。因为别人的手以很快、很猛烈的方式，接触到了你的脸，这时候你感到非常疼痛，这种苦受的因就来自于触。我们要观察接触到底是不是实有的，如果接触是实有的，通过接触而产生的受也应该是实有存在的。如果接触的因是无自性，我们就知道接触了之后，所谓的苦受、乐受的果也绝对是无自性的。第三，受之对境。我们所感受的对境，苦和乐也是如梦如幻的。第四，既然是这样，我们所谓的执著是不成立的。

壬一（受之自性）分二：一、胜义中受不成立之理；二、修分别彼之对治。

首先，我们知道在胜义谛空性当中，实际上受完全不成立。第二，修分别彼之对治。“彼”是什么？彼就是受的意思。我们分别受，执著受有自性，就修持分别或者执著受的对治法。我们必须要进行修持。

癸一（胜义中受不成立之理）分二：一、遮破之理证；二、破彼之回答。

子一、遮破之理证：

苦性若实有，何不损极乐？

乐实则甘等，何不解忧苦？

如果所谓痛苦的自性是实有的，为什么它不会损坏极大的快乐呢？如果在外境上有一个实有的快乐存在，很甜或者很快乐的外境出现的时候，为什么不会解除人们心中的忧苦呢？

我们再进一步详细分析，这个颂词分为两段。“苦性若实有，何不损极乐”这是一段；后面两句“乐实则甘等，何不解忧苦”是第二段。两段的意义和观察的侧面稍有不同。

首先看第一段，“苦性若实有，何不损极乐？”一般的普通人，都是执著快乐是实有的。我们前面也讲过，没有学习过《智慧品》等空性理论之前，我们内心当中有没有出现过快乐是实有的、痛苦是实有的概念？其实所谓实有不实有的词语，在我们学习空性之前，在一般人的相续当中没有出现过。我们学习佛法之后，就说这些都是实有的，实有的状态到底怎么样体现呢？就是我们没有学习佛法之前，或者一般的人认为快乐是有的，痛苦是有的。这就是我们所讲的实有，只不过为了辨别无实有和实有关系的缘故，我们这里把它叫做实有法。

因为观待实有，还有一个无实有，要抉择它的空性需要抉择无实有的缘故。一般的人没有产生我的苦、快乐是实有的，没有出现过这个名词，是不是就代表这些人没有实有的执著呢？绝对不是。虽然他们在脑海中从来没有出现我的苦是实有的苦，我的乐是实有的乐，但是他们内心中的执著状态、执著方式，认为这是存在的、实有的。他从来没有分析过，就认为这样的苦、这样的乐是存在的。

我们现在就要告诉他，这一切的苦、乐，其实是一种妄执，它的本性是如梦如幻的。他就接受不了。我们告诉他，苦和乐是空性的，他接受不了这是空性的。他说，这不是空性的，

它就是存在的。为了告诉他，一切法是空性的缘故，我们就要分析，你所谓的苦如果不是空性的，那么应该是实实在在存在的，真正具有它的本性。但是我们分析的时候，你所执著的东西到底是不是实有存在的，所谓的痛苦和快乐是不是实有存在的？如果真正实有，它应该是什么状态，应该是不变化，不可能转变才符合它实有的状态。如果是先有，后面转变了，这就是典型的无实有。因为变化的缘故，它就不是实有的。

这样告诉他之后，他就知道，一切万法正在显现的时候，它是如梦如幻的，是假立的。告诉对方苦和乐是假立的，对于所谓的受我们并不需要那么认真，牢牢抓住不放，我们应该对它有看破和放下的态度。但是仅仅告诉他看破放下，却没有告诉他这不是实有的，它是假立的、如梦如幻的，他怎么可能放得下呢？所以一般的人，虽然没有明显的实有概念，但是内心当中仍然是认为它存在。这就叫做实有的法。

只不过我们在观察破斥的时候，使用了一些胜义的理论，如果它是实有的，应该不会变化，怎么怎么样。是不是真实的有一个明确的执著呢？当然，有些外道很明确地告诉我们，这些都是实有存在的。一般的普通人相续当中的执著，没有非常的学术化、知识化，他们几乎没有做过详细的观察，只是想当然地认为它就是有的。你告诉他是空性的，他就不承认，仅此而已。

他并没有经过很多观察而得到结论，这时候必须要给他详细观察，如果这个法是真正存在的，它应该是怎么样的。通过观察之后：所有的认为它实有存在的理论观察，都是不合理的。最后就可以得出，这一切苦乐正在显现的时候，其实就是假的。我们告诉他是假的，如梦如幻的，如果他知道这一切是假的，而且对于一切的受是假立的，认知很深的时候，当他内心当中产生一切是假的，真正从内心当中生起这种感觉的时候，他的执著就已经放松了，已经看破了，自然就放下了。

这个过程当中有三类情况。有一种是还没有开始观察；有一种情况是已经彻底放下了；还有一种情况，还没有放下，正在通过这种道路继续观察，准备慢慢慢慢放下。很多人属于第一类或第三类，更多人是属于第二类。有些是有怀疑，有些是正在观察，产生了一点点定解。

一般的凡夫人认为受是存在的，如果不打破对受的实执，就很难从受当中出离。进一步观察，当学完这个颂词的时候，我们就知道受是无自性的，但是当我们知道受无自性的时候，能不能马上就打破呢？这还不行，它的力量非常地弱。我们只是知道假立的，必须要把认知上升到真实确信不疑的高度，我们才可以真正在内心当中有一种放下的感觉。

举个例子来讲，某一天我们走在路上，突然看见前面有一个暴徒拿着刀在追着人砍杀，而且地上躺着几个人，还流着鲜血。我们当时就非常恐怖，在这时候，这个人朝我们过来了，我们很害怕。突然我们看到了一些提示，知道这是在拍戏、演戏。当我们完全接受了在演戏的时候，我们就会松一口气，恐怖的感觉马上就不会有了。

为什么是这样呢？我们知道它就是假的，而且非常确定地知道。因为如果是在拍电视剧、拍电影，我们就知道全都是假的，地上躺的人也是假的死人，鲜血是颜料，刀子估计也是木头做的。所以这都是在拍戏。我们知道之后，马上就放松了，马上感觉就没有了。因为我们确信它是假的，所以这时候，我们就放下了。如果你没有确信，别人告诉你这是假的，是在拍戏。你东看西看，如果是拍戏，摄像机在哪里？没有看到摄像机，那肯定是真的。如果是这样的话，你内心当中还不确定。这时候内心当中的恐怖，还是不会消除的。当你完全确定了，安住在那种假的状态，肯定不会有执著。那时候已经看破了，也就放下了。

这里也是这样的，当佛陀告诉我们这是假的，我们通过观察，好像不是真的。为什么我们还放不下呢？因为我们的心还没有真正达到那种高度。如果我们就像刚才讲的例子那样，完全接受的确实就是假的，我们绝对会看破，绝对会放下。我们就知道受是假的，绝对没有真实的。

有时我们在学习佛法的过程中，会出现一些所谓的矛盾。为什么这些理论学完之后，我的执著还存在。为什么不起作用？为什么放不下呢？按理说应该放得下。道理是这样的，你初步接受它的道理，或者说还有一点怀疑，疑惑还没有遣除，你的心还是处在高度实执的状态，这时候认为受无自性、是假立的状态，还很弱很弱。

这时候就要提升我们对于受念住、空性的认知，当我们的心的提高到和假立的完全平齐的高度，绝对不可能放不下，不可能看不破。因为你的心已经达到如梦如幻标准的时候，你再来看的确都是假的，没有一个法是真实的。既然没有一个法是真实的，那你还有什么东西看不破呢？有什么东西放不下呢？不是说没有理由让你看不破，放不下，而是你的心已经达到那种标准了，你的心已经达到那种高度了，你就知道没有什么真正可以担忧的了，没有什么可以追求的了，你的心自然而然地已经缘这个法，完全相应了。这时候我们说，佛法中讲的空性的力量很大。

如果你真正了知受无自性，暂时的时候，你对一切的法、一切的受的实执，会有很放松很看淡的感觉，追求的心、相续当中产生烦恼的状态，慢慢都会很弱，可以压制住粗大的烦恼。原因就是这样的。我们必须要通过观察受无自性的理论，反复去观察，内心中产生与之相应高度的定解，就知道一切万法的确就这样的。

“苦性若实有”，因为这时候我们执著苦乐，执著受实有。这里以苦为例，如果痛苦是真正存在的、实有存在的，何不损极乐？第一，痛苦存在；第二，痛苦是实有存在。什么样的法才是实有存在？《中论》是这样讲的，“若法实有性，后则不应无，性若有异相，是事终不然。”如果法是实有的，“后则不应无”。如果这个法存在，也是有实有的存在，法后面就不应该没有。如果这个法先有而后无，说明它的本性在变化，如果它的本性变化了，这是怎样实有呢？就不是一个真正的实有，就是无实有。因为没有实有的本性，才会舍弃前面的状态而变成没有。如果这个法是实有的，它绝对不可能变化，后面就不可能无。“性若有异相”，实有的自性如果有异、有变化的相。“是事终不然”，这样的事情是绝对不可能合理的。如果自性有变化，就不可能是有自性的法，不可能是实有存在的法。如果有变化，就说明它无自性，如果是实有，就不可能变化。

真正通过详细的理论观察，我们所认为实有的苦，它是不可能有任何的变动。如果苦存在，又是实有的，何不损极乐？为什么它不会损坏快乐，尤其是为什么不会损坏很大的快乐呢？因为痛苦是实有存在的，它不可能舍弃痛苦的本性而存在。如果痛苦的本性一直存在，内心当中就没有产生快乐的机会了。因为如果你要产生快乐，必须要舍弃前面的状态。把痛苦的状态舍弃了，你才能感受到非常大的快乐。如果在你很痛苦的时候，不舍弃痛苦，你说我很快乐，这是不可能的事情。所以，如果痛苦的自性实有，它就绝对不可能在我们相续当中，不舍弃痛苦的同时，又产生很大的快乐，这绝对不可能。大的快乐不要说，小的快乐都没办法产生。因为它是实有存在的缘故，痛苦永远不变化，永远存在在我们相续当中。所以，如果痛苦是实有的话，就一定会损坏其他的快乐。

反过来讲，如果快乐是实有的，快乐就会一直存在在我们相续当中。只要最初有一个因，乃至无因也可以产生。如果最初有一个因，让我们相续中产生了快乐，我们会一直这样快乐下去，永远不会有产生痛苦的机会了。因为快乐是实有存在的缘故，所有实有存在的法，都不应该有变化的缘故。既然有了快乐，快乐也不可能舍弃这种快乐的自性而变化。这样在我们相续当中，就会永远快乐。所谓的快乐实有应该这样理解。

如果说有变化，就不是实有的。如果不是实有的法，就会随着因缘的变化而变化，随因缘的有无而有。这样的法依缘而起的缘故，就不是实有的自性，而是如梦如幻的、假立的。所有依缘而起的法都是假立的。我们平时所认为的，痛苦是存在的，很苦很苦的，永远没办法离开痛苦了。这是我们不知道它的本性，如果真正有了一点点空性的正见，当我们遇到痛

苦的时候，就不会有那么大的感觉，不会认为痛苦永远不会离开我了，永远没办法摆脱痛苦了。

对一般的人来讲，时间是治愈痛苦最好的良药。也就是讲，你只要熬下去、坚持下去，痛苦不可能永远不变。痛苦过一段时间就会转变，慢慢就会变淡，最后就会消失。

但是佛法当中讲，正在痛苦的时候，如果知道痛苦是空性的，或者内心中有了受是无自性的境界，虽然产生了苦，但是他知道苦是无自性的，是假立的法，观察它的本性而安住，这时虽然有痛苦，但是不会对痛苦产生很强的执著。很多人把痛苦看做实有，耽著实有状态的缘故，他们在面对痛苦的时候，根本没办法承受。当太痛苦的时候，他就想办法解决痛苦，以自杀等方式来解决。

如果我们了知苦无自性、乐无自性，暂时可以帮助我们解决很多的麻烦、烦恼。究竟来讲，从根本上可以解决执著、痛苦，安住在无自性的状态中。这是从一般普通人的状态来讲。

后面两句是从第二个侧面，观察的方式不一样。承许这种观点的是数论外道，前面我们也接触过他们的观点，此处数论外道的观点有一种很特殊的认知，认为所谓的痛苦和快乐，不是在心识上安立的，在对境上安立的。在对境上面，在物体上面，存在快乐和痛苦的自性。

比如在衣服上面，就有乐受；在饮食上面，就有乐受。如果你很冷的时候，穿衣服会很快乐。这种快乐是不是在心识上呢？不是在心识上面。因为心识是神我，神我是胜义谛，只是感受者，本身没有苦乐。所有的苦乐都是从自性变化的，都是在外境上面存在的，认为在棉衣上面会有快乐的存在。如果冷的时候，披上棉衣，你会很快乐。

当然这种观点是很粗大的。如果真正在棉衣上面有快乐的话，大热天披上棉衣也会很快乐。不管你什么时候披上棉衣，因为快乐就是在衣服上面本性存在的，如果是这样的话，就会一直很快乐，但实际情况根本不是这样的。

对方认为在外境上存在安乐和痛苦的自性。如果是这样，“乐实则甘等，何不解忧苦”，如果在外境上，有一个实有的快乐安住，“甘等”就是饮食方面好吃的食物。如果饮食上面，有一个快乐存在，当一个人非常痛苦的时候，他只要去吃食物就可以解决问题了。如果是这样的话，那就好办了。所有的富翁、有钱人，都有物质的基础，反正所有的快乐都在物质上面，只要拥有了物质，就永远有快乐的源泉。其实不是这样的。理论分析也是这样的。

现在世界上，从很多观察研究的结果来看，幸福不幸福、快乐不快乐，和物质有一些关系，但是没有必然的联系。如果有必然的联系，越拥有资具的人应该越快乐、幸福，但实际情况并不是这样的。从很多事例和我们自己的亲身感受，也可以了知这一点。如果外境的物质上面存在快乐和痛苦，比如在很多注释当中讲，一个母亲的独子，她最喜欢的儿子去世了，这时候她处在极大的悲痛当中，如果外境具有快乐的话，她去吃好的食物，穿好的衣服，就可以解除忧苦。如果是这样的话，为什么不解忧苦呢？

从自己的体会看起来的时候，当大灾难来临的时候，比如 5.12 大地震，或者当战争出现的时候，当这些人失去亲人，非常痛苦的时候，他虽然在吃着食品，但是感觉不到任何的快乐。虽然穿衣服，也感觉不到任何的快乐可言。

从这方面我们就知道，所谓的快乐不是在外境当中。寂天菩萨此处直接破斥的是数论外道的观点，数论外道本身也是这样承许的。其实对于现在的我们来讲，意义还要重大一些。为什么呢？因为我们认为如果拥有了物质，有了好房子、好汽车，有了很多钱，就会很快乐，很幸福。所以人们都拼命去追求物质。虽然很多人说，方向可能有一点偏差，有一点错误，但是他们并没有真实认识到这一点。

如果我们通过这种理论去学习，去分析，观察完之后，的的确确知道，如果这些快乐都在外境上面，我们拥有这些东西就会很快乐，但绝对不是这样的。虽然拥有了这些物质，当我们非常痛苦的时候，这些东西解决不了我们的问题。

还有一种说法，当我们非常痛苦的时候，以前所拥有的东西，能够引发我们美好回忆的东西，都会成为痛苦的增益，增上我们痛苦的因。以前有一句诗，“感时花溅泪，恨别鸟惊心”。当然，这句诗有两种解释方式。有一种是，一般来讲鸟语花香，在心情好的时候，会让我们的的心情很愉悦。但是，“感时”——当我们很伤感的时候，看到花自己会很忧伤；听到鸟叫，自己的心情也会很不好。尤其当自己喜欢的人去世了，离开了自己，再去看他以前留下的东西，再到自己曾经和他去过的地方，看到这些就会更加的伤心、难过。

所以，从这些方面观察，在外境上确实不存在所谓的快乐。如果我们能够把这些问题通过分析观察，了知得很清楚，我们就会知道，物质有时候会有一些帮助。如果说所有的资具都不能产生快乐、幸福，这也太过分了。资具有一定作用，但是作用有限。所有的资具都不要，只要你的心情快乐就可以了，但是饭也不吃，衣服也不穿，当你非常饿、非常冷的时候，你的心情可能也快乐不起来。当你肚子很饿的时候，或者非常穷困的时候，虽然你平时的性格是很乐天的，但是连基本的东西都不能保证，也快乐不起来。除了圣者以外，一般老百姓如果说，我的境界很高，所有的物质都不需要，确实太夸张了。

这些东西有没有帮助呢？肯定有帮助。但是对于它让我们产生快乐的作用也不能夸大。如实如实地去观察，如实如实地去了知，它有一定的作用，但作用不是很大。在这个过程中，一方面要保证基本的生存物资。如果你本身有福报，这些显现的东西不用刻意遮止，如果你是这样的因缘，以知足少欲的心态生活，能够提升我们的幸福感。有一定的物质基础，并且内心当中有比较高的境界，这时候的状态是非常好的。

这是从两个方面，第一方面从普通人认为受实有的角度进行破斥，第二方面是针对数论外道认为外境上面存在苦乐的状态进行破斥。两个方面都是不合理的。

子二、破彼之回答：

若谓苦强故，不觉彼乐受。

既非领纳性，云何可谓受？

辩论的时候，对方所有的回答都没有离开一个基础。我们在学习的时候，永远不要忘记，不要偏离，对方一直坚持受是实有的。苦受也好，乐受也好，都是坚持实有。对方所有的回答都是围绕着这个核心进行的，所有的理由都要证成受是实有的观点。

“若谓苦强故”，如果对方说，痛苦太过于强大了，所以感觉不到乐受。中观师回答说，“既非领纳性”，既然你感觉不到乐受了，“云何可谓受”，怎么可以说它是受呢？”

前面我们讲过，乐也好，苦也好，所有的受都没有实有。对方当然不能接受受无实有的观点，他要维护自己的观点。他说受还是实有的。比如说乐受，还是实有存在的。为什么我们有时候感觉不到乐受存在呢？因为苦太强了。生起非常强烈苦受的时候，我们就感觉不到乐受的存在。

打个比喻说，白天的时候，星星存不存在？按理来说，白天的时候，星星肯定还是在天上。我们不可能说，白天的时候星星回家睡觉去了。一般小时候，父母喜欢给我们这样讲。但是我们长大以后，知道了白天的时候，星星还是在天上。为什么看不到呢？因为太阳光过于强烈，星光很微弱，就被映蔽了。所以看不到星星的存在。所以星星还是存在的，但是感受不到星星的存在，因为太阳光太强烈了。

我们认为这个比喻很合理。他说，乐受是实有的，它是存在的。既然实有存在，为什么感受不了呢？因为产生了更强烈的痛苦，就映蔽了乐受，所以感觉不到乐受。感觉不到不一定没有，乐受还是实有存在的。

中观师说，“既非领纳性”，这时你是不是承许感觉不到乐受了？对方说，感觉不到乐受了。我们说，如果你感觉不到乐受了，就没有领受乐受。“既非领纳性”，如果没有领受乐受，怎么还可以说它是乐受呢？因为所有的受，都有法相。

所谓法相，因明中讲，是指这个法绝对不共同于其他法的特征。每个法都有一个法相，这个法区别于任何其他法的不一样的特征。比如人的法相就是知言解意；柱子的法相是可以撑梁。所谓的受一定有一个不共于其他法的特征，一定有一个不共于其他法的法相，我们才能把它安立成受。所谓的受是什么呢？前面我们讲到了，受为领纳性。

月称菩萨在《入中论》中，讲到“色相谓变碍，受是领纳性。想谓能取像，行即能造作。各别了知境，是为识自相。”在五蕴的法相中，色蕴的法相就是变碍，变化和阻碍。受蕴是领纳，能够领受。想蕴就是能取像。行蕴以造作为自性。别别了知不同的外境就是心识。这些法相都是自宗和对方都承许的。

尤其在当时的印度，对于因明的辩论，基本上都是共同的认知。并不是说这是《入中论》的观点，“受是领纳性”只是佛教中的观点，不是我们的观点。其实《智慧品》《入中论》中破外道观点，所引用的都是自他共许的基础。这个地方讲的是印度的论典，至少在当时的印度，对于“受是领纳”是承许的。

即便在中国等其他对方，没有出现那么明显的定义，但是观察的时候，的确确实苦受和乐受自己能够亲感觉。上师翻译的《俱舍论》中讲“受蕴即是亲感觉”，就是亲自的感觉。你的痛苦、快乐是你亲自的感受，的确是领纳性。领纳性就是受的法相。既然是“不觉彼乐受。既非领纳性，云何可谓受”呢？既然都没有领受到受蕴，怎么还可以叫做乐受呢？怎么还可以安立成受呢？

刚才说了，对方的比喻也很恰当。对于这些比喻和意义，前面我们讲过这个问题，对方往往使用假立的现象，来证成实有的观点。真正分析的时候，都是缘起的假相。在讲这些缘起现象的时候，当然很合理。不合理的地方，在于他要用这些现象来解释实有的观点。

白天太阳出来的时候，星星不显现，但星星是有的。从世俗谛的角度来讲，如果不仔细观察，这是可以存在的。但在讲实有的时候，在严格观察的时候，既说乐受是实有存在不变的，又说苦强的缘故感觉不到乐受了。既然感觉不到了，还能叫受吗？如果受是实有存在的，永远不会变化。苦强不变化，苦弱还不变化，这才是真正实有的状态。实有自性的状态，应该是这样理解的。

所谓苦没有的时候，感受到了乐，乐就是实有的；当苦强的时候，感受不到乐了。可见乐的有无，是跟随有没有痛苦安立的，这就是很明显的假立。根本不是实有存在的状态。如果真正认为实有存在，必须要用实有存在的理论来分析。如果是名言假立，就要用名言假立的规则来分析，这就很合理了。所以说“既非领纳性，云何可谓受”。

若谓有微苦，岂非已除粗？

谓彼即余乐，微苦岂非乐？

前面的回辩行不通，对方又要从另外一个方面回答。“若谓有微苦”，对方说，其实这时候还是有很微小的痛苦，只不过感觉不到。如果是这样，“岂非已除粗”。中观师回答说：“难道你不是承许已经遣除了很粗大的痛苦吗？”“谓彼即余乐”，对方又开始转变话题，所谓“微苦”，其实已经变成了其余快乐的自性了。我们说，“微苦岂非乐”？微苦已经变成快乐的微苦了，那不是快乐吗？

简单讲这个颂词的时候，我们会觉得有点绕，听了有点糊涂。下面详细分析一下颂词的意思。其实颂词的层次非常清楚，而且理论也非常尖锐。我们也是分两段来解释，第一句、第二句是第一段；第三句、第四句是第二段。

首先看第一段“若谓有微苦，岂非已除粗”。前面我们说了，只要不领受，就不叫受。对方就说，若谓有微苦。苦还是有的。

这里有时候是讲乐受，有时候讲苦受，反正都是在讲受。寂天菩萨前面一个颂词，是用乐受来做例子，就像“不觉彼乐受”，现在“若谓有微苦”是以苦受作为例子的。

不管怎么样，对方说，所谓苦受的自性是实有的，他的根本观点不可能变化。但是苦受很微细，就感觉不到，没办法分辨。对方打了个比喻，在一碗糖水里面加一点点盐，（以前小时候最喜欢喝白糖水了，现在肯定没有人喝白糖水的，有其他饮料。）盐加进去了，盐存不存在呢？盐存在。但你喝的时候，能不能喝出来盐的味道呢？喝不出来。虽然喝不出来，但是有没有盐呢？有盐。当产生粗大快乐的时候，苦还是有的。“若谓有微苦”这是对方的观点，还是有很微细的痛苦。但是因为快乐很强大，所以就感觉不到苦。

我们在破斥的时候，是从另外一个角度破斥的。中观师说，“岂非已除粗”，难道不是已经遣除了粗大的痛苦吗？好像没有破除对方的观点，其实已经破斥了。当很强大快乐出现的时候，是不是没有粗大的痛苦了？对方回答，是没有粗大的痛苦，只有微细的痛苦。中观师说，不是承许已经遣除粗大的痛苦了吗？对方说是，保留了微细的痛苦。中观师说，连粗大的痛苦都能遣除，那你保留的微细痛苦难道不能遣除吗？既然快乐的力量这么强大，连粗大的痛苦都遣除掉了，很微细的痛苦没被遣除，原因何在？这是根本不可能出现的事情。

比如一个地方的火很大，把所有的水都烤干了，就是还有一点水蒸汽，没有烤干。这是不可能的事情。当反方面的力量特别大的时候，能将正面力量粗大的部分都遣除了，还有一点微细的痛苦没被遣除掉，那是不可能的。所以如果还有微苦的话，是不可能的。

“谓彼即余乐”，是第二个层次。对方说，微苦还是存在的，只是变得越来越细了。前面我们说有微苦的时候，粗大的遣除掉了，细微的肯定不会保留。他说，感觉不到微细痛苦的原因是什么呢？“谓彼”的“彼”，就是第一句中所讲的“微苦”。微苦感觉不到，因为它已经转变成了余乐。苦用一种快乐的方式呈现，它的本性是痛苦，只不过显现成了一种快乐的样子。

对方还是在挣扎，为了保留受是实有存在的观点，他用尽了一切办法。这时候已经不得不承认，苦还是实有的。但是它变成了快乐的方式出现了。对方还打了个比喻，就像桌子上有块黄布，上面放一块玻璃，玻璃是白色的，放在黄布上显成了黄色。或者玻璃杯是白色的，但是我把玻璃杯刷成红色，显成了红色。虽然玻璃本来是白色，但是在黄布的映衬之下，显成了黄色。在显现上面，还是挺有道理的。

“谓彼即余乐”，就是说本性是痛苦，但是通过快乐的方式出现。你感觉不到很正常，因为它变成了快乐的方式出现的。中观师说，“微苦岂非乐？”你这样承许，难道所谓的微苦已经不是快乐了吗？你所体会到的就是快乐了呀。如果是苦，应该以苦受的方式来呈现。要是痛苦变成快乐了，还能叫苦吗？所以你这个变成，你给我解释一下。本身的快乐也好，苦显现成了快乐也好，这两种快乐差别在哪里？或者说，一种是快乐，一种是微苦变成的快乐，两者的差别在那里？根本没办法指出来。

这就是快乐，和本身是痛苦显成了快乐，有什么差别？本身是快乐，它是乐；微苦变成了快乐，它还是乐。一个是微苦变成的乐，一个不是苦变成的乐、本身是快乐，有什么差别？当苦变成快乐的时候，它已经变成乐了。变成乐的时候，就说明已经舍弃了痛苦的自性。

当我们看到白色的杯子，涂上红色的时候，我们说这就是红杯子。当它们显现在面前的时候，只有这样认定，它就是红色的杯子。当我们看到这个玻璃的时候，我们说这是黄色的玻璃。不管是我们的错觉也好，它显在我们面前是什么颜色，就说它是什么颜色。这个比喻和前面一样，是个假立的比喻。如果想用假立的比喻去成立实有的观点，比喻和意义没办法对应。通过这样的方式来安立，也出现了这种错误，中观师也把它观察掉了。

**倘因逆缘故，苦受不得生，
此岂非成立，分别受是执？**

最后对方已经没有什么反抗的力气了，但是还在苦苦的坚持。他说，受还是实有的，因为逆缘的缘故——苦的违缘就是快乐，“苦受不得生”。“此岂非成立，分别受是执？”我们说，这难道不是成立“分别受是执”吗？分别受就是一种执著。

对方说，苦受还是实有的。为什么我们感受不到呢？因为出现一些逆缘，出现了一些乐受。快乐产生了，即逆缘产生了，苦受就产生不了了。苦受本身虽然是实有的，但是出现了逆缘的缘故，苦受就没办法安立了。中观师说，这个理论岂非很明显成立了“分别受是执。”所谓的分别受，它是一种执著。分别苦受，分别乐受，就是一种实执、妄执而已。

为什么是妄执呢？“倘因逆缘故，苦受不得生”。用佛教中观宗的观点来解释这个意思。如果有因缘，苦受就产生，如果因缘没有，苦受就不产生。中观师说，佛教把这叫“缘起”。所有的缘起都是假立的，有因缘就生，没有因缘就不生。只不过你不敢说这是缘起而已，你说“倘因逆缘故，苦受不得生”。中观师直接就说，这是一种缘起，是依靠因缘产生的。所有依靠因缘产生的法，都不可能是实有的。因为所有有自性的法，所有实有的法，必定是不依靠因缘的。有因缘产生，没有因缘还产生，这才是真正有自性、真正的实有。

不跟随别人的变化而变化，世间上叫有性格的人。我是一个有性格的人，不管你们怎么说，我也坚持我的观点。在佛法当中讲有自性，是说无论因缘怎么样，我都不变化的。因缘是这样，我也这样，因缘是那样，我还是这样，这就叫有自性。这个法因缘具足就产生了，因缘不具足就不产生了，这绝对不是实有的，绝对不是有自性。这就成立了苦受乐受，是通过因缘的有无而有。分别苦受是实有的，分别乐受是实有的，这是一种妄执而已。所有的受就是妄执，所以“此岂非成立，分别受是执”。

“分别受实执”有两种解释，一种是在上师的注释当中的解释，直接说明所有的乐受苦受都是众生的妄执，都是执著，实际上本身是不存在的。还有一种解释是跟随前面这个问题解释的。对方所认为的微苦，是因为违缘不产生的缘故，苦受不生，难道不是已经成立你把没有产生的痛苦分别为“受”，这难道不是一种妄执吗？

前面说“微苦”虽然有，变成“余乐”，或者“倘因逆缘故，苦受不得生”。如果苦受不生，你所分别的是什么？你所分别的所谓不生起的苦受，根本就不是受。你所分别的苦受是一种执著。其实苦受不生起的话，不是受。你还要分别说，苦受没有生起，但还是受。你分别这种受就是一种妄执、一种实执，是不合理的。

这节课就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《入菩萨行论》第 174 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

下面继续学习《智慧品》。

前面的科判对于受的自性胜义中不成立，理论的观察已经讲完了。

癸二、修分别彼之对治：

也就是修持对治。修持什么对治呢？就是“分别彼”，“彼”就是“受”。认为受实有的分别，我们可以通过修持来进行对治。通过修什么来对治执实有的受呢？就是修空性。通过修持受无自性、受的空性来对治受实有的分别念。

故应修空性，对治实有执，
观慧良田中，能长瑜伽食。

所以我们应该修持空性，来对治认为受实有的执著。在观察受无自性的智慧良田当中，能够生长修持一切万法空性的瑜伽士食物的缘故。

下面再详细地分析。前面我们认为受存在，受是实有的。一般的普通人对受的执著都非常大。在《俱舍论》当中，把受蕴和想蕴从心所法当中单独地列出来，作为一个蕴。前面我们讲过，有色、受、想、行、识五蕴，受蕴和想蕴属于心所法，而行蕴全都是心所和不相应行。那为什么把受蕴和想蕴从五十一类心所当中，单独提出来，安立成一个蕴聚呢？因为受、想有单独安立为蕴的必要。

一般的在家人，对于受的执著是非常强烈的；如果是出家者，对想蕴的执著很强烈。想蕴是什么呢？主要是宗派的观点，你这个宗派是怎么样，我的宗派是怎么样，缘宗派产生很多的思想、观点，互相辩论。在家者对于苦受、乐受，怎样得到更好的享受，特别执著。针对出家和在家两类强烈执著的缘故，在所有的心所当中，把受蕴和想蕴单独列出来，作为一个蕴聚的安立。受对于凡夫人的影响非常大。

当然以上讲的是主要而言，并不是说在家人对于宗派的观点没有执著，也不是说出家者对于受没有执著。尤其是以前，出家人都是婆罗门，他们基本上对于世间的事物是不管不问的，而且以前印度的出家人对于资具等受用，对简单的生活特别注意。所以从印度的角度来观察，出家人对想方面非常的执著，在家人对受方面非常执著。当然到了末法时期，越来越往后的时候，可能出家人对于受的执著也很严重，学习佛法的在家人当中，也有些对想的执著很重。当然还有很多人，既对受执著，也对想执著。主要对于受执著的是在家人，主要对于想执著的是出家人，有这种必要的缘故，把两者单独安立。

我们的执著是非常强烈的，在强烈执著受的过程中，我们想要解脱也好，想要安住一切万法的本性也好，都是不太可能的。所以我们必须要修持它的对治。其他的对治法只是暂时的对治，比如通过苦受的方式来对治乐受，通过其他世间的方法来对治受蕴，这些只是暂时的方法。要从根本上解决问题，必须要修持正确的最究竟的方式。

在这个颂词当中，体现的就是空性。应该修持空性，来对治实有的执著。因为实有和无实有是一对，执著实有最直接的反方面就是无实有。我们认为受是实有的，是对受的本身产生一种执著，要打破对它的执著，就要修受是无实有的。对受本身去观察，了知所谓的受在显现的时候，是无自性、无实有的。所以应该修持空性，来对治实有的执著。这不是压制的方法，而是断根的方法，可以从根本上断除对受的执著。

因为缘受可以产生贪欲心、嗔恚心，我们改变对受的看法，只能从转移我们注意力的方式，来泯灭一下对它的执著。比如把对受的注意力，从乐受转变成苦受这部分，我们对于乐受的关注就少了。关注少了之后，自然而然对它的执著也就少了，这是从转移的方式进行安立的。这种转移的方式对不对呢？也可以。这也是让我们压制粗大烦恼的非常殊胜的方法。但是从根本上来讲，转移的方法只是权宜之计，不是断根之计。怎样断它的根本呢？如果你对法本身的实执没断，就没办法彻底解决问题。

只有从根本上了知，所谓的受是无自性的、空性的，不是转移它，而是了知它本身不存在，这是从根本上对治它的方法。所以我们应该修持空性。

“观慧”，就是观察一切诸法无自性。在观察受无自性的良田当中，观察受无自性的智慧比喻成良田，不断地观察，在这个良田当中可以长出很好的庄稼。庄稼作为人们饮食的来源，用饮食维持色身的生命。

作为一个瑜伽士、修行者来讲，让他修行的生命、法身慧命得以延续的方法，就是观修一切万法无自性。在观察的智慧良田当中，不断地观察，就可以长出滋生证悟实相的身体。修持佛法的身通过观察受无自性，不断地食用这种食物，法身慧命就不断地延续，证悟实相的身体就会茁壮成长。就像世间人需要饮食来滋长身体一样，修行者也需要空正见的殊胜智慧，来增长自己修行证悟的殊胜身体。所以说“观慧良田中，能长瑜伽食”。

在佛法当中，尤其是对于一般的初学者来讲，通过不断地观察引生智慧是特别重要的。因为我们的相续当中，本身存在着很多虚妄分别念，想要断除的话，必须依靠殊胜的定解。

定解的来源是什么呢？观察。全知麦彭仁波切他老人家在《定解宝灯论》第四品当中，也曾经有这种教诲，我们必须要通过善妙的观察，不断地观察，我们内心当中就可以产生定解。这个观察是观察万法空性的理论。如果我们经常性使用观察万法空性的理论去观察，以妙观察来引发，就可以产生定解。

如果没有观察，就没办法产生定解；如果没有产生定解，就没办法断除恶劣的争议。比如认为诸法实有、诸法存在的恶劣争议就无法断除。如果没办法断除恶劣的争议，就没办法静止恶业的风。如果不断除恶业，那就没办法断除轮回，因为所有的轮回是从恶业而来的。这里恶业是广义的恶业，不是对立善业的恶业，恶业风是指一切都能够引发轮回的，包括有漏善法在内的，都称之为恶业。这是从究竟的观点来讲的。如果没有断除恶业风，就没有办法断除恶劣的轮回，如果没办法断除恶劣的轮回，就没办法断除恶劣的痛苦。

我们通过胜妙的观点不断地观察，会引发定解；如果引发定解，就可以断除恶争议；如果断除了恶争议，就可以静止恶业风；如果静止了恶业风，就可以断除恶轮回；如果断除了恶轮回，就可以灭除恶痛苦。

现在一般的众生，都是站在所有缘起链的顶端，正在感受各式各样的痛苦。我们很关心怎样断除这些痛苦。到底怎么样才能断除痛苦呢？要断除它的因。因是什么呢？痛苦的存在完全是因为轮回的存在，我们要断痛苦，必须要断轮回。轮回的存在也有因，因是种种的业——有漏的善业和有漏的恶业。如果要断轮回，必须要断业。业也有它的因，种种的争议分别念。认为一切万法实有存在，就是业的因。

要断除争议，必须要产生定解，认为一切万法无实有的定解要产生。如果要产生一切诸法无实有的定解，必须要观察。通过这里面所讲的理论，反复去观察，观察很长时间之后，内心当中慢慢产生一切万法是无实有的、是空性的正见。再观察之后，定解就产生了，当定解越来越深的时候，恶劣的争议慢慢就遣除了，缘定解逐渐修行，就可以生起证悟，断除轮回，断除轮回的痛苦。

所以这里讲，“观慧良田中，能长瑜伽食。”对我们来讲，这个方面是非常重要的。下面再进一步观察。

壬二、（受之因触）

受是一种现象，是一种果。任何一种现象，任何一种果，都有它的因，此处说受的因是触，就是接触。你的苦受需要接触，乐受也需要接触，所以受的因就是触。

我们要观察触到底是不是实有。如果触是空性的，因不存在，果也不会存在；因是假的，果也是假的，是如梦如幻的。只不过在世俗当中，具足了某种缘起，就有了某种显现，仅此而已，没有丝毫执著的根据。

但是众生不知道一切是假立的，认为这些都是实实在在存在的。既然实实在在存在，他就想方设法去追求。在这个过程中，引生了很多的烦恼、痛苦、恶业。我们要让包括自己在内的所有众生，了知所谓的根境接触产生的识——受也是一种识，绝对是假立的、无自性的。我们必须要有习惯触是无自性的观点。

分三：一、破根境相遇；二、破与识相遇；三、摄义。

根境识三者合，会产生受、识。所接触的无外乎是两种，因为我们自己的相续只有两种，一个是我们的诸根，色法的根；另一个是我们的心识。要么是根和外境接触，要么是心识和外境接触。根和境接触作为因，就会产生受——果法。接触的时候，到底是我们身体中色法的根和外境的色法接触，还是心识和外境的色法接触？只有这两种情况，没有第三种情况。所以分了两个方面，第三是摄义。

癸一、（破根境相遇）

“相遇”就是接触的意思，因为只有相遇了才能接触。接触是不是实有的，相遇是不是实有的？

分二：一、总破相遇；二、破微尘相遇。

第一是总破，从比较粗大的方式来破斥相遇。第二是比较微细的地方来破斥相遇。

子一、总破相遇：

根境若间隔，彼二怎会遇？

无隔皆成一，谁复遇于谁？

根和境如果有间隔，根和境怎么会相遇呢？如果完全没有间隔，根和境就变成一体了。变成一体，谁接触谁呢？两个方面都不对。

下面详细解释，也是分为两段。第一段是根境如果不接触，没有相遇，有间隔，它是什么情况；第二段第三和第四句，如果根和境完全没有间隔，它会出现怎样的情况。归纳来讲，不管间隔也好，不间隔也好，都没办法真正的相遇。

此处所讲也是和前面一样，我们永远不要忘记，这里讲的是破实有的观点。是破实有的相遇，而不是名言谛当中假立的相遇。名言谛中假立的相遇，怎么都可以安立。因为名言谛当中安立相遇的标准非常宽泛，大概就可以安立，根境相遇之后，就产生了心识，产生了受，仅此而已。

此处破的是实有的触。因为触是实有的，所以我们观察所谓的相遇时，使用非常严格的审查程序来观察。根和境是真实相遇吗？还是不相遇？它产生受，是在真实的有间隔的情况下相遇，还是在真实的没有间隔的情况下相遇，到底是怎样的相遇？在假立当中，肯定是有相遇的。到底是什么情况下相遇呢？

首先看第一种，“根境若间隔”。首先选择根和境之间有间隔，中间有一段距离，有间隔产生了触，“彼二怎会遇”呢？既然二者是有间隔的，就没有相遇；如果中间有间隔，还可以相遇，中国和美国隔了大洋，也可以相遇了。为什么呢？承许有间隔就相遇的缘故。

我们说，隔了个太平洋，太远了！当然没法相遇，隔近一点还行。其实这里破的是实有的观点。只要有间隔，即使间隔一毫米，它也是间隔；间隔一万海里，它还是间隔。因为根据是相同的，有间隔也可以相遇，这样的话，如果你这个可以相遇，它这个也可以相遇；那个没办法相遇，这个也没办法相遇。

还有一种情况，根和境如果有间隔，就没办法会遇。打个比喻讲，我们的手被带刺的树枝扎了，如果根本没有相遇就扎了，中间还隔了半米，这是不可能的事情。如果有间隔，根和境之间没有接触，刺就扎不了我的手。这种情况没办法真正的相遇。

我们说根境产生识，受有很多种。比方眼识有一种受，看到强光的时候，就会难受，这也是一种受。看到好看的景色，觉得很舒服。对于眼识，看这个很舒服，看那个就很不舒服，会自然抵触、排斥，你会把目光移开，因为很不喜欢看那个东西。虽然它没有分别，眼识没有去想，我不想看，但是它自然而然有这种反映。这里也是有很微细的受在里面，眼识的本身也有一种受，打到眼睛是受，看到强光、景色还是受。

到底接不接触？好像和光可以接触，或者我的眼识看对面的墙壁，中间是有间隔的，也是产生受。只有这两种，要不然是间隔，要么是不间隔。如果不间隔，二者怎么会遇？你的眼根根本没有贴到墙壁，没有接触，有间隔，怎么可能有相遇呢？没相遇怎么会有触的产生呢？没有触就不可能有受产生。如果二者有间隔也会遇的话，前面我们讲了，东山和西山虽然有间隔，也是相遇。这明显是不可能的事情。有间隔就会出现这样的问题。

如果是无间隔，“无隔皆成一”，如果中间完全没有间隔，二者会变成一，“谁复遇于谁”呢？能遇和所遇、能接触和所接触，都没办法安立了。

没有会遇的原因，是没有接触；如果要会遇，就中间没有间隔，完全接触。但到底是很宽泛的接触，还是很严格的接触呢？比较宽泛的接触可以。我的手接触到这个杯子、这根刺，这是很宽泛的接触。我的眼睛看到对面的东西，也可以说我的根和境接触了。这都是很宽泛的观察方式。如果是满足于世俗谛假立的如梦如幻，就没什么观察的，仅此而已了。

如果这是实有的，要会遇的话，必须是严格意义上的接触。但是，只是我的手碰到了这个杯子，那根和境是不是接触，到底有没有间隔？好像没有间隔，完全碰到了。实际上来讲，不是严格意义上的无间隔，中间还是有间隔的。下面还要观察，此处也可以观察。

杯子作为境，我的手作为根，根和境接触之后产生受，摸到这个东西它是硬的，或者它是热的。这是不是真实的接触呢？如果严格的观察，杯子的境和手的根不是真实的接触。不观察的时候，手就是根，杯子就是境，只要手摸到它了，拿起来用，就已经接触了。但是，是不是只是接触杯子的地方叫手呢？当然不是，整个手都叫做根。杯子也是所有的方位都叫做境。根和境只是一部分接触，还是有间隔的，某些部分还没接触，这不叫真实的接触，只是假立的接触，因为这时候还没办法安立根和境接触。这不是整个根、实有的根，接触了实有的境，也不是严格意义上的接触，它只是部分接触，其他地方没有接触。如果没有接触，不行。这不能叫做真正接触，真正接触是对境的所有微尘全部接触。

比如杯子有一千个微尘，我的手也有一千个微尘，两者全方位接触，才叫做完全接触，没有一个地方没有接触。而且还不是说一千个微尘和一千个微尘全部挤在一起，挤在一起也不叫接触。因为真正分析的话，比如，我的手上有一个一号微尘，杯子上有一个一号微尘，这两个微尘碰到一起了，是不是接触？它只是边缘相碰，不是接触。因为微尘还有反面没有接触到，还不叫真实的接触。

真正的接触是什么？我的一号微尘和对方的一号微尘，全部成为一体了，真正的全方位接触。真实的接触就是这样的。边缘和边缘接触只是假立的接触，不是真实的接触。真实的接触，不是世俗谛当中的很宽松的观察。

边缘接触，我们认为手抓到了，这就是接触。在世俗中没有任何人提出反对的意见，他就是接触到了。但是严格意义上来讲，你这是根，那是境，根和境到底有没有接触？如果只是一部分接触不是真实接触。微尘和微尘之间也是这样的。如果只是边缘和边缘碰到一起，这不叫接触，因为还有很多其他部分没有接触到。只有两个完全融成一体了，才叫接触。同样的道理，我的手和境接触到之后，也必须要全部融为一体才叫真实的接触。

当然这也有问题，下面还要观察。假如接触的问题解决了，真实的全方位接触了。接触是接触了，其他问题又有了：“无隔皆成一”。如果中间没有任何的阻隔，那根和境全方位真实的接触了。前面说了，只有两个法完全融为一体，才叫真实接触，如果皆成一是，“谁复遇于谁”呢？谁是能遇，谁是所遇？谁是能接触，谁是所接触？它们两个已经变成一个了，自己接触自己是不可能的，眼睛看自己是不可能的。像这样，如果变成了一个，虽然接触的问题解决了，但是相遇的问题解决不了。

如果是两个法，它不是接触的，所以存在过失。要么没办法全方位接触；如果全方位接触，又没办法相遇。如果是分开的，没办法相遇；如果二成一，也没办法相遇。这两方面都不行。只是边缘和边缘接触，不是真实的相遇，这是假立的相遇，因为还有很多地方没有相遇的缘故。所以“无隔皆成一，谁复遇于谁”。这是从总体方面进行观察，总破相遇。

上师在注释当中讲了，如果是真正无间隔，根和境会成为一体。如果成为一体，就没办法相遇了，有这样的过失。下面详细的再观察一下。

子二、破微尘相遇：

前面是总破，下面是从微尘方面讲。微尘就已经比较细了，这是以比较细的方式来观察。

尘尘不相入，无间等大故。

不入则无合，无合则不遇。

微尘和微尘之间，或者根尘和境尘之间不相入，没办法融合。为什么呢？“无间等大故”因为它是无有空间的，二者是同体积的，所以没办法相入。“不入则无合”，如果不入，它就没办法相合。“无合则不遇”，如果没有相合，也不会相遇。不相遇怎么接触呢？没有接触的因，怎么可能有受呢？

此处讲，受到底是真的还是假的，还是众生想当然认为有一个受？观察到后面，发现众生想当然认为受存在。真正观察的时候，受是假立的，没有真实意义上的受。

下面看，“尘尘不相入”。尘和尘之间，是没办法相入的。我们前面说没办法相遇，能触和所触没办法安立。

对方讲，怎么不可以呢？比如，手抓着杯子。很多传统的讲义，就说双手合掌，我的两只手已经接触了。是不是接触了？我们自己感觉也有受，觉得接触了。

真正来讲的话，它只是假立的接触，没有真实的接触。原因也和前面所分析的一样。双手合掌，我们说已经接触了，但是双手只是表面这一层皮吗？其实不是的。掌心、掌背、骨头、血肉，都是手掌的一部分。左掌与右掌的组成部分，有很多很多，不只是表面的。

平时我们所讲的接触，也是一个很粗大的概念。两只手合在一起，是不是两只手已经接触了？双手合掌是虚幻的、假立的接触，还是真实的接触？如果是假立的接触，我们就承许这是接触了。如果是真实的左掌和右掌接触，我们说，手背与手背还没有接触，没有完全接触。

假设两只手分别有三百个微尘，在表面、中间、手背各有一百个微尘。双手合掌的时候，三百个微尘接触没有？最多来讲的话，左手掌心的一百个微尘与右手掌心的一百个微尘有接触，那中间的一百个和手背的一百个，都还没有接触到，不是真实接触。

我们再分析表面的一百个微尘之间有没有接触？其实也只是在一百个微尘的边缘有接触。假如把表面上的一百个微尘又分三份，前面、后面和中间。左手一百个微尘和右手一百个微尘，只是三分之一表面上有接触而已，其他并没有接触。所以这是假立的接触。

我们不观察的时候，觉得双手合掌就接触到了。但真正分析的时候，它们都没有接触，只是非常表面的接触。真正来讲，微尘与微尘之间都还没有真正的接触，只是很少很少的接触。但是我们自己认为，接触是真实的，是实有的。其实并不是实有的。

为什么没办法接触？我们说微尘与微尘之间，“尘尘不相入”。因为没办法真实接触，最多只能在微尘与微尘的表面，有一点点所谓的接触而已。为什么没办法真正的接触？这地方讲得很清楚，“尘尘不相入，无间等大故。”根上面有微尘，境也有微尘，根尘和境尘都是微尘的自性，尘尘不相入。为什么？因为所有的色法都有质碍性，有互相阻隔的自性。当甲号的色法处在这个位置的时候，乙号色法就没有办法同时处于一个位置。

比如座位，这个位置被你坐了，其他人就坐不了；别人坐了你的位置，你就没有办法坐在这里，只能换一个空位置。因为这个地方已经有色法了，两个色法不可能在一个位置同时存在，它们互相之间有抵触，有阻碍的自性。我们堆放东西也是一样的。这个房间堆满了，因为空间有限，这些东西堆满之后，其他东西再也进不来，已经把空间占完了。微尘与微尘之间，色法与色法之间，有一种阻碍的自性。

“无间等大”，“无间”是说甲号微尘与乙号微尘，没有空间可以容纳其他微尘存在，里面是满的。“等大”，不仅里面的空间没有余地，体积也相等。这样一种微尘，怎么可能相入呢？“尘尘不相入，无间等大故。”讲得很清楚。

“不入则无合”，“不入”就是没有办法入，如果不入则“无合”，没有办法结合。“无合则不遇”，不结合在一起，就没有办法相遇。我们这里要讲相遇，必须要合，才能相遇。只是表面与表面之间，不叫真正的合。尘和尘的体性决定了没办法入，没办法合，就没办法相遇。真实的接触的确是没的，只有假立的接触，不观察的接触可以有。但是真实意义上，微尘与微尘之间接不接触？如果微尘之间都搞不定的话，粗大法的两只手还有接触，是绝对不可能的事情。

我们觉得把水倒在牛奶里面，就融合了，或者把一杯水倒在另一杯水里面就融合了，这也是很粗大的融合。我们感觉是已经融合了，是不是融合了呢？其实水里面有很多水尘，水尘分析到最后，也是微尘和微尘之间没办法相入。只不过是很多东西挤在一起，如果杯子容

量够，倒下去之后，水位会上升，把这些空间占用了，体积就增大了。所以即便是一杯水倒在另一杯水里面，也没有真正的融合。我们说倒在一起，融在一起，变成一体了，其实是很粗大的观察。如果真正变为一体，它的水位不可能增长。为什么水位会增长呢？说明有一个挤压，互相都有自己的位置，倒进去之后，没办法占用其他的位置，水位就只有抬升。水位抬升说明里面没有融合，尘尘不相入。水与水之间的融合，其实都是没有的。

“不入则无合”，没有真正的接触。我们平时所说的是假立的接触，真正的接触到底哪里有呢？没有。当我们了知了没有真正接触之后，会对我们修行有帮助。

当然有些人会想，我了知这些又能怎么样，即便理论讲了这么多，在接触的时候，我还是有感觉呀。比如男女之间的接触，或被人扇耳光的接触，你再说不接触，反正我还有感觉。我对这样的执著，还是打不破。这说明，我们还是处在妄执当中，没有走出以前错误的思想模式。我们的妄执还没有遇到真正强烈的对治。

此处告诉我们着手观察的方法，当我们观察接触是假的，在胜义谛当中，接触是空的，受是不存在的。当我们对受不存在产生很强的认知，就像前面举的例子一样，如果我们的真心真正安住在这种状态，或者反反复复观察，知道胜义当中的的确确是空性的、它的本体就是空性的，如果我们能看穿它的本质，我们对它的现象的看法就会改变，这是一种规律。如果我们只是看表面，没办法透视到本质，就会受到表面的显相迷惑，当我们透过它的本质，了知了本源，对它的根根底底知道的很清楚，再来看它的表象，我们就很清楚。

比如一个人在外面装得像模像样，大家如果不知道他的根底，觉得这个人不得了。另一个人说，你们不知他的本性，我对他的根根底底知道得清清楚楚，他外表显现的东西根本诱惑不了我。知道他的本性之后，他的外表再怎么样显现，都不会有什么欺惑性。

受的本性也是一样的。当我们不了知它的根本，会受到它表面的乐或者苦的状态，受它的诱惑。当我们真正了知它的本性，而且了知的很清楚，非常确信的了知，有了这种能力，再回到表象上来看受的时候，对它的看法一定会改变。

只不过在我们观察的时候，方式正不正确，力度够不够，时间够不够长？如果观察方式正确，观察的时间也很长，观察生起定解的力度也很深，这些因缘都具足，比如我们上座的时候，观想受无自性、空性，在定中把受空性修的很有感应，能够和它相应，当我们起座的时候，再遇到受的时候，自然而然会引发受是无实有、无自性的。因为看破了，所以就会放下，就像前面我们所讲的一样。

并不是这些没什么用，而是我们还没有体会到它的妙用而已。没有体会到它的妙用，不等于它没有用。很多东西都是这样的，刚开始接触的时候，我们不了知，会说这到底有什么作用啊？当我们真正体会到妙用的时候，内心当中就不会有丝毫的怀疑。但是一般而言，往往是刚开始学习的时候，还不知道它的用处。一旦体会到的时候，就会很自然很主动的学习、修行。

以上是“无合则不遇”，讲到了微尘。下面讲更细微的无分微尘。微尘没办法融合可以理解，毕竟微尘有质碍。但是无分微尘应该可以吧？下面讲无分微尘。

无分而能遇，云何此有理？

若见请示我，无分相遇尘。

既是无分，又能相遇，哪里有这样的道理呢？如果你见到无分又能够相遇的微尘，请你指给我看。

根本不可能指示。所以寂天菩萨让他指示一下，既是无分微尘，又能够相遇的情况。前面我们讲到了“尘尘不相入”，是指微尘。下面是无分微尘。

无分微尘就是没有方向可分的微尘。一方面解释的时候，因为实有的无分微尘不存在。世界上没有实有的无分微尘，又怎么可能有相遇的情况呢？没有办法的。因为实有的无分微尘不存在，所以也没办法指示出既是无分微尘，又可以相遇的情况。上师注释当中是这样讲

的。

还有另外一种方法，可以进一步分析。为什么他是这样理解的？这里有一个矛盾的地方，我们认为无分微尘可以相遇，其实它的本性已经决定是无分了，它本身是一个无方向的，又能够相遇，怎么可能呢？如果可以相遇，说明它肯定是有方向的。能够相遇，就不是无方分，是有方分。它又是无方分，本来已经确定没有方向了，你又说它可以相遇。如果要相遇，它肯定要接触。如果接触，这不是一个方向吗？接触的地方和不接触的地方是不是一样的？如果没有不一样的地方，两个微尘肯定会成为一体。

比如两个微尘接触了，只是边缘和边缘接触，还是全方位接触？如果是边缘和边缘接触，就说明还有很多部分，接触的部分和不接触的部分当然不一样，说明不是无分微尘。如果是全方位接触，两个微尘成一体了。前面讲了，无分微尘成一体，有须弥山王也可以容纳在一个无分微尘的过失。

这里讲了，一个微尘既是无分的，又能够相遇。寂天菩萨说，云何有此理？怎么可能有这样的情况呢？既然是无分的，就不可能相遇。如果相遇，就不可能无分。又是无分，又能相遇，两个矛盾的法处在一起，绝对不可能存在。所以“若见请示我”，如果你看到了，请给我指一下，又是无分又能相遇的情况。到底哪里有？根本没有“无分相遇尘”。这里的无分和相遇本身就是矛盾的。如果是无分的不可能相遇，如果相遇了就不可能是无分。又是无分，又能相遇的，寂天菩萨就说，我是没有这个能力，你如果看到给我指一下。根本就没有办法指示。是这样的涵义。

前面已经讲了破微尘相遇，下面是破根和境都是色法的方式相遇。

癸二、破与识相遇：

外面的境和自己的心识之间有相遇。

意识无色身，遇境不应理。

聚亦无实故，如前应观察。

意识没有色法自性的身体，所以意识遇境是不合理的。所谓根境识三者的积聚，也是无实有的，如前应观察。

这也是分为两段。第一段直接讲意识和境之间的关系，第二段是讲积聚之间的关系。

首先讲第一个。前面分析了，色法的根和色法的境没办法接触，因为有过失的缘故。如果根和境没办法接触，识和境有没有办法接触？也是没有办法接触的。为什么呢？其实眼识是以根取境，再产生意识。而意识、眼识、耳识等识的自性都是心法，不是色法，它的体性是无质碍的。它没有色法自性的身。身有时候是身体的意思，有时候是聚合的意思。比如法身，法身是不是身体？不是身体，法身的“身”是聚集的意思。很多功德法的聚集叫做法身。“无色身”的身，可以理解成身体，或者聚集。“意识无色身”，意识根本没有色法的聚集。

如果不是色法的集聚，那就“遇境不应理”了。心识和外境怎么相遇呢？一个是有质碍的一个是无质碍的，不是一类法，没办法相遇。如果这样也可以相遇的话，我们可以用手去扇石女儿的耳光，感觉很解气。但这可不可能呢？石女儿是像虚空一样不存在的。我们的手是存在的，是有质碍的。我们能不能扇石女儿耳光呢？根本不可能的事情。意识和境没办法接触。一个是色法，一个是心法。一个是质碍的，一个是无质碍的。它们不是一个分类的法，根本就没办法接触。心识没有色身的自性，遇境不应理。这直接就破掉了。

对方说，虽然接触是不合理的，但是聚合理。“聚”是什么？聚就是根境识。根境识集聚的时候，就有接触了。聚合之后，产生果法，产生接触，然后产生受，这是存在的。

“聚亦无识故，如前应观察”，我们可以从两个角度观察。第一个方面，如果承许在根境识和合之后，产生触或者产生受，说明它是无自性的。它是因缘和合的法的缘故，就没办法安立实有。

还有一个问题，所谓的聚本身也无实。聚是什么？要不然是色法和色法之间的聚，要不

就是心识和色法之间的聚。根境识三聚和合而产生果法。这里有两类法，一类是色法，一类是心法。识是心法，根基本上是色根，虽然意根也有，但是色根占得多一点。境也不一定完全是色法，也可以是心法。比如意识面前的境，也可以是心法的自性，它是总相。不管怎么样，反正是色法和心法两类。

“聚亦无实故，如前应观察”，就像观察身念处的颂词，“手复指聚故，理当成何物？指亦指节聚，指节犹可分。分复析为尘，尘析为方分，方分离部分，如空无微尘。”前面已经分析了。根境识三聚合，可以接触。集聚是色法的集聚，微尘的集聚，还是根境识三者的集聚？其实不管哪个，都是不合理的。

粗大的色法有集聚吗？把粗大的色法分析下去，到了分支，分支再分下去，到了微尘，微尘再分下去，就到了无方分，无方分再下去，就是“方分离部分，如空无微尘”了。所以色根和色境都是空性的。

再来看心识。心识后面还要分析，方式也是一样的。把粗大的心识分析成无分刹那，无分刹那本身也是无自性的空性。所以心识接触外境也是无自性的、无实有的。因此说“如前应观察”。

前面已经观察了，所谓的集聚是假立的。如果你承许集聚能够产生识，产生果法，我们说因为集聚是假立的，所以通过集聚的本体产生的受，产生接触的果法，绝对是假立的，没办法安立为真实。

这里就分析了它的因，接触是不存在的。这里面观察的是，实有的接触的确是有的，根本不存在。没有实有的接触的缘故，我们就说所谓的受是假立的。当然在名言当中，假立的苦受、乐受存在，就在存在的时候，它没有自性，它是假立的。

所以我们要通过理论反复观察，引发定解，知道所谓的受是假立的。刚开始知道是假立的，再通过不断地熏习、不断地观察，把假立的感觉进一步的加深，最后成为自己心识的一部分。

刚开始的时候，我们认为受是实有的、存在的，是必须要追求，必须要舍弃的。中间开始怀疑，虽然说受是假的，但是自己感觉又是真的，在互相斗争一样。最后越来越观察，自己在空性方面的见解就逐渐逐渐加深了，受实有的见解逐渐减弱了。空性观点越来越增长的缘故，就可以压制住名言谛当中我们认为受实有的观点，实有的观点慢慢就会弱化。我们对受的追求，不会那么强烈；对于苦受的逃避，也不会那么强烈。既不过度的追求乐受，也不过度的避免苦受，我们在生活、学习、修法过程当中出现的很多问题，都可以得到合理的解决方案。

这是从根本上，从比较深的佛法的方式，找到了解决问题的方案。如果掌握了这个武器，当我们遇到苦的外境，所见、所触对境的时候，就有了足够的智慧去应对，就不会被外境牵着鼻子走，主动权就掌握在我们这里了。现在主动权不在我们这儿，主动权在分别念那里，只要是外境一出现，我们马上就会被这些苦、乐、所见、所触带走了。现在我们就要通过不断地学习，把主动权慢慢地掌握到自己的手上，看到这些所见、所触对境的时候，遇到苦受、乐受的时候，我们就有空性的智慧去面对、去安住，这时候就相应于佛陀所讲的修法，从不产生强大分别心的角度，逐渐趣入于菩萨道的修行。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 175 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

发了菩提心之后，我们今天再一次一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》宣讲殊胜的菩提心、菩萨行，对于修菩萨行的菩萨来讲，最初通过菩提心来调伏我们的心是最为关键的，而在刚开始学习的初级阶段，我们怎样做到利益众生，或者要做到什么程度的利益众生，并不是特别的重要。刚开始的时候虽然有行为，但是没有发心，那行为不是菩提心摄受的真正的菩萨行，它可以算是一种善行，但不能叫菩萨行。如果我们的心的心不转变，只是在行为上做一些善法，这样的行为也不一定会持久。反过来讲，首先把我们的心的心调伏到利他的状态，那我们做的所有行为都可以变成菩萨行，我们的菩萨行也可以持久。因为我们的心的心已经调伏了，一直安住在利他的层次的缘故。

刚开始的时候，我们不需要太去关注自己到底能够怎样利益众生。我们在学习佛法的时候，总是有点感叹说，作为一个大乘的佛教徒，还不如世间的人。当然，我们能不能做一些比较大的利他事业，一方面要看自己前世的因缘，有些世间的慈善家的确可以做很多大规模的利他行为，我们自己做不到，和前世的因缘有关，如果前世我们没有积累这么多的福德，今生要一下子做到菩萨那样利他，或者像大慈善家一样利他，有点困难。

不管怎么样，我们刚开始的时候，主要是调伏自己的心。把自私自利的我爱执，首先调伏到利他。这个过程相对来讲，时间也是要长一点。刚开始的时候，我们不一定有那么大的能力去做利他的事情，但是我们要把重点放在利他的心上去调伏。可以说，做外在的事情和调伏自己的心，二者比较起来，调伏自己的心要简单、容易得多，而且从长期的利益来看，从轻重缓急、主次的角度来看，刚开始主要是从我们的心上去入手，行为上随自己的能力。

就像上师经常讲的一样，大人就做大事情，小人就做小事情。大人就是有能力的人，比如已经修行有素、非常到位的人，上师等等，他们的能力很大，可以做很大的事情。小人就是能力小的人，像我们刚刚发菩提心、修菩萨道，可以称为小人，小人就做小事。根据自己的能力和情况去做事情，非常重要。

在这个过程中，我们要努力地通过《入行论》的教言调伏自己的心相续，当我们的心的心相续成熟了，完全调整到利他的时候，再有因缘的话，我们就可以去做很大的事业。佛也没有规定说，一个初发心的菩萨发了菩提心，就必须要做和他一样的事情，或者说刚开始发心就要做初地菩萨的事情，没有这样要求。我们学习菩萨道，刚开始的时候是着重于调心的。当然，我们现在学习的《入菩萨行论》，主要也是要调伏我们的心的心和行为的殊胜论典。

这里面讲了世俗菩提心和胜义菩提心两大内容，世俗菩提心的内容已经讲完了，现在宣讲的是胜义菩提心。胜义菩提心主要是相合于菩萨证悟的境界，来进行抉择，生起相似的定解。智慧品宣讲的是胜义菩提心，是让胜义菩提心能够再再增长的殊胜关要。前面学习了人无我，现在学习法无我。法无我空性是通过抉择身受心法四类进行观察，也就是所有一切万法包括在身体、受、心、法四类当中，如果能够抉择这四类是空性，就可以抉择一切万法无我空性。

前面对于身体已经做了观察，现在正在抉择受无自性。大乘、小乘的四念住不同，前面讲了小乘的受念住，主要是观受是苦，从抉择一切的受是苦，生起出离心，对整个轮回不再爱恋，产生非常强烈的出离心。它是证道的一种必要条件。

为什么小乘修持这么精进呢？就是由于他对于轮回的痛苦认知得非常深刻。因为太想出离了，所以他把所有的精力、时间全部放在修持解脱道上。因为一心专注，尤其是经常观想

诸受是苦，他知道所有的轮回、所有的受没有一个不是痛苦的自性，所以他就生起了非常勇猛精进想要出离的意乐。最终决定他从轮回中出离的根本因，就是了知无常、痛苦等等自性。

而大乘一方面要出离轮回，一方面也要安住在轮回当中度化众生。这是大乘的不共窍诀、特色，既不贪恋世间，也不被世间所有显现所束缚。这必须要了知一切万法的本体，了知诸受空性。了知了受是空性，他不会像一般人一样，对于受非常耽著，也不会像小乘的行人一样，对于受那么恐怖。小乘行者知道，如果一天不离开受，他就一天不离开痛苦，而整个轮回是非常恐怖的，他想方设法要摆脱受，所以他要修持出离道。这是两种态度。一个是普通人，他对受特别耽著；小乘者对受很恐怖。

大乘的修行者对受不是这种态度，既不像普通人耽著于受，因为他了知了受的空性，也不像小乘者那么恐怖受，因为他也了知了受的空性。了知了受是现而无自性，他已经完全了知了所有受的自性，对于受的显现、本体都非常了知，完全通达。他也不会迷惑，因为他了知它的本性。他也不会恐怖。为什么恐怖呢？因为不知道它的本体。所以，了知它的本性，就不会产生迷惑，也不会产生恐怖心。大乘的行者对于受的态度就是这样的，他了知所有的受是如梦如幻的，无自性的，他既不需要像小乘那样获得无余涅槃、彻底地抛弃受，也不会像普通人那样耽著于受，被受所控制。

我们作为大乘菩萨道的追随者（我们只能称为追随者，因为真正大乘的修行还没有生起来），要了知受无自性。怎样了知受无自性，就是没有真实，它是如梦如幻的自性。了知之后，有它的功德、利益。前面我们从几个方面宣讲了受无自性。

癸三、摄义：

若触非真有，则受从何生？

何故逐尘劳，何苦伤何人？

如果触不是真实存在的，不是自性有的，受从哪里来呢？“何故逐尘劳”，一般的世间人通过什么原因，为了得到乐受而拼命追求，感受追求乐受的辛苦劳顿呢？“何苦伤何人”，又有什么样的苦在伤害什么样的众生呢？其实这一切都是不存在的。

“若触非真有”，上师在讲记中讲到，“触”不是所谓色声香味触的“触”，此处是接触的意思。因为所有的受都是由接触而产生的，有了接触，才会有受。比如我们接触一个自己喜爱的物体，产生了乐受；如果我们接触到一个很不悦意的东西，比如我们的手碰到了荆棘处、刀子、针等等，手就会产生苦受，所以触是接触的意思，是受的因。

前面我们抉择了所谓的触，它是一种假立、幻觉，不是真实的。因为根和境相遇也好，不相遇也好，都没有办法真正的接触。前一课中已经学习了。如果所谓的接触是假立的，那通过接触而产生的感受又从何而生呢？不可能有真实的感受。我们一般人认为，感受是实有的、真实存在的，但是通过理论观察、分析之后，就知道所谓的受从何生？其实是不生的。

“触非真有”和“受从何生”，我们可以从两方面进行观察。如果从胜义谛空性的角度来讲，触完全没有。如果没有触，胜义中也不会有受。真正从空性的角度来讲，可以说触不存在，受也不存在。

为什么这里讲非真有，或者说受是幻化的呢？了知了胜义中一切万法是空性的，在名言谛中我们说有幻化的接触。比如我们很高兴，因为今天有人夸奖了我，别人夸我的语言和我的耳根接触了之后，自己感觉非常悦意；今天很痛苦，因为别人骂了我，别人骂我的语言和我的耳根有接触。这样的接触是不是真实有呢？虽然表面上有接触的现象，有通过接触产生的感受，但是这种接触也是假有的，通过假有的接触产生的苦受和乐受也是假有的。所以我们在名言谛中就认为它是假有，不是真实有，是如梦如幻的。因为我们了知了接触的本性是完全的空性，所以表面的显相怎么可能是真实的呢？

为什么要分二谛呢？分二谛是为了帮助没有真正了知空性的普通人，让我们了知一切万法的本性，解脱一切痛苦和实执。平时我们所看到的就是现相，当我们看到的时候，很容易

认为现相是真实存在的，对我有伤害、有利益，我们就对现相产生了实有的执著。现在我们去观察面前显现的所谓现相到底是怎么一回事？到底是真实的，还是不存在的？我们就对现相进行观察、分析，通过前面对受的自性、受的因接触，一个一个分析、观察，就知道所谓的感受、接触，它的本体是空性的，完全是不存在的。本性是究竟的层面，不是表面的现象，究竟的层面是空性的。如果从空性的状态，带着空性的见解来看现相，我们就发现现相并不是真实有的。现相的本性是空，它的显现如梦如幻，是假有的。

所以说接触非真有。名言中虽然有接触，也有通过接触产生的苦和乐，但这一切都是依缘而起的，都是因缘而有的。一切因缘而起、因缘而有的法都不可能是真实有的。它只是一个现相而已。除了单纯的苦和单纯的乐之外，并没有实有的自体可得。我们就知道，触不是真实有，所以受也没有办法产生。

“何故逐尘劳”和“何苦伤何人”两句，分别代表乐受和苦受对我们的影响。“逐”是追逐的意思。我们对什么追逐呢？一般人对乐受是追逐的，拼命想要追逐，想要获得乐受，挣钱、买食物、买好衣服，一切都是为了得到快乐的感受。我们为了得到快乐的感受，拼命去追逐，有时候是追逐快乐感受的本体，有时候是追逐快乐的因——资具、钱财、物体等。我们去追逐，最后得到什么呢？

通过前面观察分析下来，可以知道乐受的本体是不存在的，它的本体是空性的。如果知道了乐受的本体空，安住在本体空当中，又有什么可以去追逐的？所以说“何故逐尘劳”。

“尘劳”的意思是说，为了得到乐受，我们肯定要感受很多的辛苦劳动。除了少数人，前世有特殊的福报，所以今生得到钱财比较容易，不用像很多人那样辛辛苦苦去工作、赚钱。就像现在的富二代，有些人比较仇视他们，但是从因果来讲，所有的快乐、福报都不可能说是谁的运气好，不可能是无因无缘而产生的，这些人一定是前世造了殊胜的福报。当然这一世中，这些人有了钱以后，他去做什么事情，那是另外一回事，这是后世的因果。单单从无勤显现财富的侧面来讲，一定是因为前世的善根。

除了这些人以外，一般人为了得到快乐都要去辛苦的劳动，因为他对快乐非常执著的缘故。现在寂天菩萨等圣者告诉我们，所谓的乐受是现而无自性。它显现，但是没有自性，是假立的。对于假立的快乐，有没有必要用我们的身心，花很多的时间，再付出很多后世痛苦的代价，或者说不从轮回中获得解脱的代价，去追求如梦如幻的快乐，这样到底值得吗？不值得。我们付出的辛苦劳累，到底有没有必要？有没有意义？

我们虽然辛苦去追求，但是也只有一部分能够得到财富、快乐，一部分也得不到。即便得到的这一部分又怎么样？到死的时候，也还是要放弃的。即便没有死，财富、快乐拥有一段时期之后，也是逐渐会销毁的。但是我们为了得到这一点点非常短暂、有限的快乐，付出了太多的代价。这不值得。

如果只是告诉我们这些不值得，没有从根本上让我们了知，所谓快乐的本体是无自性的，是如梦如幻、是虚假的，（也不行）。如果我们不了知它是虚假的，还会一如既往地追求。因为在我们的境界、观念中，总是以为快乐存在，有自性，是值得我们追求的。我们如果一直不了知它的本性，就会一直这样追求下去。一直追求下去又有什么用呢？没有什么用。

我们以前在无始的轮回中，每一世都在追求快乐，没有哪一世不在追求快乐，但是真正得到了什么呢？得到了又放弃，放弃了又得到，这样周而复始。到了现在，我们还在延续以前的模式，再这样下去的话，以后仍然在这样的怪圈中永远出不来。所以现在让我们走另外一条路，来看穿我们现在所追求的快乐，乐受到底是怎么样一种本体？

我们追求了这么多世，追求了这么长的时间，从来没有分析过，我们所追求的东西到底存在，还是不存在，或者说我们追求的东西到底值不值得去追求？我们从来没有这样分析过。现在我们就有了这样一种机缘来观察分析，我们现在所追求的东西的确是假立的，在胜义当中的确是不存在的。

所以“何故逐尘劳”，对于无自性的东西、假立的东西，为什么用这么多身心的精力去追求它呢？实际上根本不需要。如果我们用这么多的时间精力去追求解脱，应该早就获得解脱了。但是我们把过多的时间、精力，放在了追求没有意义的事情上，放在了追求如梦如幻的东西上，导致现在还在轮回当中苦苦挣扎。寂天菩萨的教言实际上是让我们惊醒、醒悟的最为殊胜的窍诀。

有些人说，你所说的这些快乐，从本体上来讲的确是不值得追求，但是快乐短暂地拥有不也是可以的吗？那么不管它的代价如何，不管它值不值得我们追求，只是说短暂拥有就足够了，如果只是满足于短暂的快乐，我们看世间的比如吸毒品的人，他们在吸毒的时候，也会获得短暂的快乐，当他们沉迷在毒品当中的时候，何尝不认为自己非常的快乐呢？他也是觉得很快乐，但是他的后果怎么样？从毒品的状态当中出来之后又怎么样？其实他的痛苦远远大于所谓的快乐。众生很多时候和这种状态差不多。虽然我们明白一点道理，知道没必要为了短暂的快乐去付出这么多，但是我们对快乐的执著心太强烈了，所以还是放不下这么一点点的蝇头小利。

佛陀在经典当中告诉我们，就像一把非常锋利的宝剑刃上面有一点点的蜂蜜，贪欲心大的人为了追求这一点点蜂蜜，用舌头去舔蜂蜜，他的舌头就会被割断。得到的是一点点的快乐，付出的是很大的代价。很多时候我们也是这样的。在其他的教言当中，像龙树菩萨《宝鬘论》中，也提到过这样的比喻，有些人就是耽著这样一种快乐，他觉得虽然付出代价很大，但是我要追求这个快乐。因为当我们得到快乐的时候，是非常舒适的。

龙树菩萨比喻这种快乐说，就像一个病人得了皮肤病，像以前的麻风病，皮肤非常痒，很难受。当他去搔痒的时候，是不是觉得很快乐呢？平时我们皮肤痒，我们去搔痒，都觉得很快乐，但是这个快乐是短暂的。一般来讲，得了皮肤病的人搔痒的时候，他暂时得到一定的舒缓，但是它有一种自性就是越搔越痒，搔痒的频率就会越来越高，越来越频繁，最后他的皮肤就溃烂了，但是他不搔还不行，就一直要搔。当他在搔痒的时候，虽然已经非常痛苦了，但是他满足于这一点点搔痒得到的快乐当中。这就是龙树菩萨讲的，搔痒得快乐，但是无痒不是更快乐吗？观察的时候的确如此。

愚者认为搔痒很快乐，皮肤已经溃烂了，他还在沉醉在所谓的快乐中，但是有智慧的人一看这个快乐的状态，就生起恐怖了，你的皮肤都烂成这样了，你还沉迷在所谓的快乐当中。有智慧的人是羡慕你的快乐呢？还是对你所谓的快乐产生恐怖呢？这个比喻我们思考一下，肯定是产生恐怖的因缘。但是沉溺于其中的人，他也许并不这样认为。龙树菩萨告诉我们说，搔痒固然能得到一点点快乐，但是如果这个人从来没有皮肤病，皮肤不痒，他虽然得不到搔痒的快乐，但是无痒不是更快乐吗？的确是这样的。

平时我们讲，通过贪欲追求快乐，得到一点点的快乐，但是如果我没有贪欲，那不是更快乐吗？圣者所追求的就是这种无贪的境界，无痒的快乐，无贪的快乐。我们总是放不下我们所谓的快乐，认为如果有一天我们成为圣者了，（会没有乐趣）。在以前学法的时候，很多道友也谈论了这个问题。他说：我不存在，快乐也不存在，证悟空性的时候，快乐也没有了，什么也没有了，我活在世间还有什么意义呢？他就觉得，成就了圣者，应该比现在还要快乐才对，但是这里说快乐都是需要舍弃的，他就觉得没有意义了。觉得一旦成佛，就没有任何的乐趣可言了。普通人都会有这样的想法，所以有些人觉得现在还是不要证悟好一点，应该延迟证悟，以后享受得差不多了，我才去证悟，他是这么想的。

这是没有真正明白龙树菩萨所讲的意义。普通人认为这是很快乐的，永远放不下，但实际上圣者那种无贪的快乐、无痒的快乐才是我们应该追求的。圣者看我们凡夫人在轮回当中所追求的快乐，就像是搔痒得到的快乐一样，其实痒本身是一种痛苦，搔痒只是让这种痛苦缓解，但是我们把这种痛苦缓解当成快乐去追求。圣者完全看破了这一点，他觉得这不是真正的快乐，这是假的快乐，不是应该追求的快乐。应该制止痛苦的根，让它不要痒。如果无

痒，就没有所谓庸俗的快乐，但是无痒其实是更快乐的，无贪更快乐。没有贪欲，没有世俗有漏的快乐就更快乐，所以就告诉我们说“何故逐尘劳”，没必要逐尘劳。

“何苦伤何人”，众生都是非常恐怖痛苦，所以对痛苦想要远离。这是众生之常情，所有的众生都想离苦得乐。但是我们想离开的痛苦，痛苦的自性又在哪里呢？痛苦的因来自于接触，接触在哪里呢？接触是不存在的。既然接触不存在，通过接触产生的痛苦在哪里呢？痛苦也是不存在的。那没有痛苦，痛苦又能伤害谁呢？“何苦伤何人”，所伤害的相续在哪里，所伤害的众生在哪里？其实都是不存在的，因此摄义就讲得很清楚了。

众生处在迷惑当中，不了知一切万法的本体，所以就在非常迷惑的状态当中去追求快乐、舍弃痛苦。在这个过程中，因为没有智慧摄受的缘故，一味地想要追求快乐，一味地想要放弃痛苦，就把快乐执为实有，把痛苦执为实有。在执为实有的过程中，也是生了很多烦恼，通过烦恼也造了很多有漏的善业恶业，通过有漏的善业和恶业显现广大的轮回。但是我们要知道，不管是有漏的善业显现的人天道的快乐，还是恶业显现的善恶趣的痛苦，只要是轮回状态，就没有丝毫的留恋性可言，没有真正值得贪著的地方。

虽然菩萨不刻意舍弃轮回，但是他们绝对不贪著轮回，菩萨安住在轮回中，不是因为轮回有什么值得他留恋的。佛陀、菩萨再再地投生，上师们再再地转生到轮回当中，并不是因为轮回当中的一个好东西，牵引他们不断回头。因为他了知轮回无自性，而且轮回当中有很多像我们这样执迷不悟的众生，所以不得不一而再、再而三地投生轮回当中，来帮助我们觉醒。

有些地方在赞叹上师、菩萨的时候，说佛菩萨都是不自在的。佛为什么不自在呢？因为他不忍心看到众生在轮回当中漂流，他不可能自由自在地去一个地方安住。只要有众生在，他就不自在，一定会投生轮回当中来。这是赞叹吗？当然是一种赞叹，是对于他了知轮回一切万法如梦如幻的悲心和智慧的高度赞叹。

现在我们要学习这样的因。首先要通过智慧来了知受无自性，因为整个轮回是苦受，不管我们追求的快乐也好，还是想要刻意放弃的痛苦也好，其实都是无自性可言的。既然无自性，那有什么可以贪恋的呢？没有什么可以迷恋的；既然是无自性，有什么可以恐怖的呢？也没有什么可以恐怖的。

菩萨了悟了一切痛苦无自性，他就可以发誓：地狱不空誓不成佛，可以一直安住在地狱当中，去救度众生。因为他知道了苦是无自性的，整个轮回是无自性的，没有一个真实的苦存在。当了知了苦无自性的时候，就没有什么恐怖了，我们也可以像菩萨一样，发愿常住轮回救度一切众生。当我们住在轮回当中时，也不会被轮回的幻相所迷惑，有什么可以被迷惑的呢？

弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中讲“惑苦皆无怖”，菩萨在轮回当中的时候不会迷惑，不会产生贪欲，不会认为这一切轮回的现相是真实的，不会认为快乐是真实的，他不会因为有快乐、得到了什么而迷惑，也不会有恐怖，不会因为轮回这么苦、众生这么难度而退缩。因为这些是无自性的，他遇到好事情的时候，不会贪著；遇到痛苦、刚强难化众生的时候，也不会畏惧、退缩，因为知道这一切都是无自性的，他安住在无自性当中，所以菩萨可以住在轮回当中很自在，没有一点点的挂碍。

我们要随学这样的境界。怎么样随学呢？就是通过现在我们所接触到的教法，所学习的受无自性诸如此类的教义，都是帮助我们的心成熟，帮助我们的心跟上菩萨的思维、菩萨的状态的最初学习。这是摄义当中第一颂。

**若见无受者，亦无实领受，
见此实性已，云何爱不灭？**

如果没有看到受苦的人，也没有真实的领受，那见到真实性之后，为什么不息灭贪爱呢？一定会息灭。

上师在讲义当中讲，在一些注释当中，解释为受的果。受的果是什么？因为有受就有爱，此处的“爱”就是受的果。从十二缘起的次第来看，受接下来就是爱，爱之后就是取，然后是有、生和老死。如果有受，一定有爱。受的果也是空性的，爱本身是空性的。爱和取都是一种烦恼，今生当中有爱取，肯定会积累下世流转轮回的业，这叫有。有了有，一定会有生和老死，一定会有投生，就形成了轮回。所以今生当中，我们首要的任务是要息灭爱。

当然这个爱并不是我们平时所讲的慈爱。我们不是在提倡爱吗？上师也在提倡爱。这里要息灭的爱，是贪爱的意思，对轮回的贪爱。我们要息灭它，因为它是轮回的因。

“若见无受者”的“受者”是谁，可以从几个层次来解释。第一，我是受者。作为受者，我存不存在呢？前面讲人无我空性的时候，知道我是假立的。并不是我在受苦，我在感受快乐，这是一个假名的安立而已。真正观察的时候，所谓的人我在胜义谛当中不存在，在名言谛当中也不存在。所谓感受快乐和痛苦的受者，如果是我，我也不存在。

除了我之外，我们还会想：我固然是不存在的，但是五蕴应该是存在的。一般来讲，在名言谛当中“无我而有蕴”，我不存在，但蕴是存在的。蕴是一种受者，比如身体。身体难道不能感受痛苦吗？它可以成为苦受和乐受的受者。如果认为身体可以，前面讲身念住的时候，已经抉择了所谓的实有身体也是假立的。通过七相车因的推理，我们知道身体也是一个概念。身体和我一样只是一个概念而已，并没有一个实实在在的身体。没有实有的身体，身体就不能成为受者。

身体不能成为受者，心总可以成为受者吧？我们说：今天我的心很痛苦，我很难受。心可以作为受者吗？也不能。下面我们要讲心念住，会抉择心也是假立的，心识是不存在的，只是一个概念。分析到最后，我们所执著、所认为的一切存在的东西，按照上师们的讲法，都只是一个概念而已。我们认为实实在在存在的东西经不起观察，一观察一分析就只是一个名称、一个概念，除此之外，找不到实在的存在，哪怕微尘许的法都没有，所以心识也不能成为受者。

我不会成为受者，身体、心识也没办法成为受者，除此之外，还能找到一个受者吗？没有了，所以“无受者”。没有受者，有没有领受呢？“领受”可以理解成所领受和领受的过程。所领受的是什么？苦和乐。所领受的苦和乐存不存在呢？前面刚刚分析了，受是空性的。苦受和乐受的因——接触是没有的，因此苦受、乐受的自性是没有的，所领受的苦和乐在哪里呢？也不存在。

除了把“领受”理解成所领受的苦乐之外，还可以理解成领受本身。我的身体去领受苦，这种领受的作业有没有呢？当然也不会有。比如我用手抓住斧头去劈柴，这个一上一下的正在劈的过程就叫作业。有没有我的心或者身体去感受苦的方式呢？感受本身没有。因为要作业，必须要有手、斧头和柴，你才能挥动斧头去劈柴，才有作业的过程。如果没有柴、没有手，也没有斧头，那谁在作业？如果没有受者，没有所领受的苦乐，怎么有一个领受的作业呢？这是不可能的。因此，“亦无实领受”，没有真实的领受。

现在一般人执著有实有的领受。这里告诉我们没有实领受，和没有领受，意义上没有丝毫差别。这里说没有真实的领受，因为我们执著领受是真实的。当我们在破实有的领受时，是不是连显现一起破呢？肯定是一起破。总之，没有真实的领受和没有领受意思是一样。

有时针对不同的根基，也可以这样解读：在胜义当中，没有领受，但是在名言当中，没有实有的领受。我们可以这样讲解，也可以这样理解。寂天菩萨作为应成派的一个论师，在他讲空性的论典当中，并不会真正地分开二谛去抉择相似胜义。真正的意趣是，无实领受就是没有领受可得。

“见此实性已，云何爱不灭？”实性就是真实义的意思。我们认为受是存在的，这是假立的表象。其真实的本性是什么？就是空性。受的本性是不可能存在的。真正已经见到并领悟

到这样的状态，为什么贪爱不灭除呢？从十二缘起的次序来讲，爱和取的前面就是受。有了受，一定会有爱。如果了知受无自性，贪爱为什么不灭呢？一定会灭的。

“爱”可以直接解读成贪爱。而详细观察，爱可以分两类，有些地方也分三类。对于乐受的爱，叫做不离爱。我们对于快乐的想法，是永远不要离开。对苦也有爱，叫乖离爱，乖离就是希望它离开。对于痛苦，每个人都不愿意拥有，都愿意苦离我们非常远，这种爱叫做乖离爱。对于舍受，不苦不乐，叫不坏爱，是一种愚痴的状态。有些地方对于舍受产生的爱叫愚痴爱，或痴爱。它不是不离，也不是乖离，就是一种愚痴的状态，认为舍受实有存在，这种状态产生的爱叫做痴爱。

不离爱也好，乖离爱、痴爱也好，都是引发后有的因。只不过有些因强烈一点，不离爱、乖离爱的因强烈，痴爱的力量微细一点。如果了知了无苦无乐，为什么不灭除对快乐和痛苦的贪爱呢？肯定会离开的。因为知道它无自性。为什么我们会贪著？因为执著实有存在，我们才会贪著，缘它产生很多分别。当了知它的本性之后，就没有理由再去安住在不离爱和乖离爱的状态当中。

如果爱取当中的爱没有了，就不会有取。取是产生贪爱之后进一步的行动。比如我们对某个东西、某件事情或某个人非常贪著，有了贪爱之后，就会付诸行动追求它，追求的过程就叫做取。有了贪爱，又有了取的行动，就会产生业，业绝对会引发后有。能够产生很强的势力，引发后世轮回，这个业叫有。有存在了，生和老、死是无法避免的，后世的生和老、死就有了。

这里“见此实性已，云何爱不灭”，就是在讲息灭轮回的过程。见此实性，见到无受，是第一个环节，灭除轮回的第一步。了知了受无自性，对于乐受和苦受并不产生执著，就不会有爱——不离爱、乖离爱等等。如果没有爱，知道它是无自性的，就不会有取，没有取，就不会有有，没有有，就不会有生老死。所以，这是灭除轮回一个主要的环节，我们千万不要小看受无自性。

我们平时在学习的过程中，也觉得自己对于苦受、乐受过于耽著，自己也在恨自己，但是到底怎么样才能息灭呢？让它息灭的方法有很多种。一般人容易操作的就是诸受是苦，转移注意力的方式。如果我们贪著了，就转移成专注另外一个方面，把贪爱就转移掉了，但这只是一种转移的方式而已，是暂时的方法。真正要从根本上断除轮回，就是观察受无自性。观察受无自性是一种非常实用、非常直接的殊胜窍诀。“见此实性已，云何爱不灭”，了知了受之后，后面的爱就会息灭了。

壬三、受之对境：

所见或所触，性皆如梦幻。

不管是所见的，还是所接触的五境，它的本性都是如梦如幻的。

要注意这里的触，和第一个颂词“若触非真有”不一样。前面的触是接触的意思，后面“所见或所触”的触是五境色声香味触当中的触，不是接触的触。二者一个是总的接触，包括眼根和色法的接触，耳根和声音的接触，鼻根和香味的接触，舌根和酸甜苦辣味道的接触，身体和外境的接触，它是接触的意思。这里的所触单单是身根的对境，五境其中的一个。在佛法基础知识当中有五根和五境，眼耳鼻舌身叫五根，其对境就是色声香味触。眼根取色法，耳根取声音，鼻根取香，舌根取味，身根取触。这里的触是身根的对境。

身根的对境的触是什么？比如硬软、热冷、轻重等等，这些都是我们身根的对境。我们的眼睛看不到轻重、暖热。耳朵也听不到暖热。只有身根才能感受触。我们身体的一部分去接触，手也好，脚也好，感受这个东西是坚硬的，那个铁块是冰冰凉凉的，这是被子，很暖和、很柔软，这是轻重等等，这些都是身根的对境。身根的对境叫做触，是专用的术语。这里所见、所触就是从第一个色到第五个触。所见就是眼根见到的色法，从所见到所触，就是色、声、香、味和触。

所见到所触都是我们能够接触的，比如眼根接触色，耳根接触声音，身体接触所触的对境。所受的对境应该存在吧？如果连所受的对境都没有了，就彻底诽谤名言了。我们所看到的色法没有了，接触的坚硬的桌子都不存在了，这就是完完全全不存在了嘛。

是不是完完全全不存在了呢？从抉择胜义谛的角度来讲，的确不存在。那我们平时感觉到的是什么呢？所感觉到的这些不是真实有的，就好像梦境一样，梦到的色法。做梦看没看到汽车、楼房、山河大地呢？做梦的时候看到了，有眼根，也有眼根所见到的色法。那做梦的时候，身体有没有接触这些东西呢？身体也接触过了，但是所接触到的是真实吗？不是真实的，因为是在做梦。梦中虽然是见到了，接触到了，但都没有真实性，所以虽然有显现，但是不真实。

同样道理，在醒觉位的时候所看到的色法，非常喜欢的也好，非常不喜欢的也好，粗糙的东西也好，细腻的东西也好，虽然也在接触，但是它的本性和梦境当中的感觉一样，也是假立的。虽然我们感觉这么真实，但是它的的确确没有本体，就是梦幻，这叫如梦如幻的显现。

我们了知如梦如幻的显现的时候，千万不要认为所谓的梦幻显现就是虚无缥缈的，想摸也摸不到，想抓也抓不到，这样的东西是不是就是梦幻一样呢。很多人理解的梦幻都是这样的，他就去提问：如果是虚无缥缈的色法，我怎么看得到呢？怎么抓得到呢？怎么摸得到，接触到呢？其实我们所看到的，就像在梦中看到的，觉得是真实的，但它是假的。在梦中接触到，手摸到的东西是假的，但我们感觉是真实的。现在我们坐在地板上的感觉，手拿到书、拿到笔的感觉，听到声音的感觉，现在眼识看到的的感觉，一切都显得那么真实，但是正在显现的所谓真实，它的本体不存在，这就叫做如梦如幻。

显现并没有变化，没有因为我们抉择空性就变的不真实了，变得虚无缥缈了。并不是看到色法像烟雾一样，逐渐散在虚空当中，看也看不到了。其实能够看的很清楚，也能够产生感受，但这一切都是假的，没有真实性。这叫世俗当中的如梦如幻。我们没有学中观之前看到的的东西，和学完中观之后看到的这个东西，是一个东西，但是对它产生了两种不同的认知。如同我们在梦中一样，遇到大洪水就在身后，马上就要追上来了，非常恐怖，突然发现在做梦，这些都是假的，不是真实的。当我们知道不是真实的，再回头看洪水，还是这个洪水，但是感觉完全不同了。

现在也是这样，学习中观之前，认为这些东西是真实的，比如显现在我们面前明明显显的房子、人物、声音，学中观之前的显现和生起了中观见之后的显现没有变化，变化的只是我们的认知。以前认为真实存在的，学了中观之后，虽然显现，但是它的本体是无自性的，是假立的自体。

两种认知就会引发两种不同的见解。以前安住在实有的状态，就会认为这些都是实有的，心态就向实有的方面发展。开始追求，要死要活、斤斤计较，按照众生的套路去发展。如果认知了如梦如幻，发展的方向就不像以前那样了，知道这一切是假立的，既然是假立的，何必为了这些假立的、暂时的东西付出这么多，花这么多时间去追求呢？应该了知、安住在它的本性当中，走的道路就开始放松，对以前的这一切就开始放松了。

以前拼命想要得到的东西，如果得不到就要怎么样，这种想法不会有了。以前别人骂自己一句觉得很痛苦，必须要回骂过去；别人伤害了我，我一定要报仇，诸如此类的感觉没有了。为什么？因为放下了，放下之后，就不会再有感觉了。朝这个方向继续发展下去，心境会越来越自在。这一切会在他面前显现，但不会再放到心中去，这就是凡夫和圣者不一样的地方。

圣者也可以看到这些，但是会不会装在心中去，会不会执著？根本不会。经历也会显现，在显现的当下已经解脱了，我们朝着这个方向慢慢走，会越来越自在，一切显现的本身就像

秋天的云一样，在虚空当中消散，最后安住在非常明清的状态当中，称之为证悟真正的清静空性。“所见或所触，性皆如梦幻”，从这方面了解受之对境。

壬四、执著不成立：

上师在讲记中主要从心的角度来讲。心去执著受，执著本身成不成立呢？我们去观察，执著本身也是不成立的。

与心俱生故，受非心能见。
后念唯能忆，非能受前心，
不能自领纳，亦非他能受。

如果受和心是同时的——“俱生”就是同时的意思，受就不是心能够领悟的，不能够知道它的。如果是次第的呢？受在前面，心在后面，后面产生的心只能回忆前面的受，不能真实地感受前面的受，所以“后念非能忆，非能受前心。”所谓的受能否自己领受自己呢？受不能自己领受自己。其他的物体能不能领受受呢？这是不行的。

下面分两段具体解释。前面一个颂词是第一段，后面两句是第二段，有两层意义。首先看第一层意义，也分了两部分。我们观察的是心和受的关系。既然心去感受受，感受苦和乐，心和受是同时的吗？还是前后次第的？只有这两种情况。第一个颂词分为这两部分。第一、二句是心和受同时。如果是同时的，会怎么样。第三、四句，心和受是次第的，次第是怎么样。这是第一层意思。

首先看同时的情况。“与心俱生故”，如果心和受是同时产生的，受就不是心能够见到的。为什么呢？因为心是具有心的自性的法，受是具有受的自性的法，这两个法是异体的，也就是他体，根据因明的观点，两个同时、他体的法没有任何关系。

因为所有的关系分析起来，归纳起来只有两种，一种是一体的关系——自体相属；一种是他体的关系——彼生相属，前因后果，因果关系。所有他体的相属就是彼生相属，前因产生后果。另外一种就是自体相属。一个本体上面，柱子具有无常、所作，这是属于自体相属。第二种叫做彼生相属，是他体的。

但既是他体，又是同时，不会有。他体的，不会是自体相属；同时的，不会彼生相属。所以，既不是自体相属，又不是彼生相属。所有的相属就放在这两种——自体相属、彼生相属。如果是他体的法，又是同时，二者就没有任何关系了。所以“与心俱生故，受非心能见。”受就不是心能见了。二者没有能生所生的关系，没有任何关系可以得到的。要么是他体的，要么是自体的、一个本体，而一个本体不能成立，下面还要讲。从这方面观察，“与生俱生故，受非心能见”。

如果是受产生心，或者心去领受受，（它是因果关系吗？）如果是前因后果的关系，二者又同时，也不可能因果的关系。因为它是同时的，当领受受的心识，它的因（受）没有产生的时候，果也没有产生；它的因（受）产生的时候，心识同时也就有了。所以心识，并不是受因产生的。从这方面也可以观察。

但是上师的讲义当中并没有这样观察，主要是说两个他体的法同时存在，不可能有联系。既然不可能有任何关系可得，不可能有受成为心照见的对境，“受非心能见”。如果是同时“俱生”，二者之间没有任何联系。

第二层意思是说不是同时，有前后的差别。有两种情况，受在前面，心在后面；心在前面，受在后面。

首先看受在前面，心在后面。受在前面产生了，心在后面产生了。如果心的确是感受的受，那么后面的心也只能是回忆。因为当受第一刹那产生的时候，能感受的心还没有产生。当心第二刹那产生的时候，前面的受已经灭了。所以，第二刹那产生的感受，一定是忆念前面的受，并不是真正和前面的因受之间有实有的关系，没有实有的关系。所以“后念唯能忆，非能受前心”。它不能真实地感受到前心。

所以我们的要执著感受，去执著苦乐，这种实有的、有自性的执著是无法存在的。这些观察的方式，都是在胜义理论观察。当然从名言的角度来讲，可以说我的心感受到痛苦和安乐。你分析到这点就可以了，不能再观察。如果再分析下去，必须要出现这个情况，你的心和受是同时的，还是次第的。同时的就有前面的过失。次第的，受在前面，心在后面，当你的受产生的时候，能够体会它的心没有产生，那么受是谁的受？你说“我有苦乐，但是我的心没有感受到”，那你的受存在，谁证明呢？当你的心产生的时候，你的受都灭了，你感受到了什么？认真起来的话，领受不到。

第二种情况，心在前面，受在后面。一样的道理，当你的心产生的时候，受没有产生；当你的受产生的时候，心都灭了。二者之间永远不可能相遇。没有相遇的时候，就没有办法认定执著受的心。

这些观察方式都是很细致、很严格的观察方法。我们认为有一个实有的执著，心在执著受。一般来讲，受是心所法，苦受乐受。心所法就是心的状态。在名言当中说产生了苦，产生了乐，这是如梦如幻、假立的。观察的时候，没有那么严格、认真。只能这样如梦如幻的方式存在，因缘具足果就产生了。但是，不是实有的，如果自性是实有的，就必须启动实有的观察程序。真正观察你的执著是不是实有的执著的时候，一经观察就无法成立了。这是第一层意思。

下面看第二层意思。“不能自领纳，亦非他能受”，观察受是自己领受自己，还是从他法来领受自己。观察的方式是不一样的。前面观察的时候，心和受是同时，还是次第的。后面这一层是说，所谓的苦受、乐受本身，是受自己领受自己呢，还是通过其他法来领受受。

首先看“不能自领纳”，受不能够领受自己。就像前面观察唯识的自证，心识不能够领受心识自己，刀不能自割，指尖不能自触。像这样，受领受自己怎么可能呢？我自己领受我自己，这里面有了能受和所受，就一定有两个法。如果有两个法就不是自己领受自己，就不是自受。严格意义上来讲，真正是自受的话，只能有一个法。如果把重点放在一个法上面，就无法安立能受、所受两个不同的状态。如果把重点放在能受和所受可以安立，那就失坏一体了。

自己领受自己，重点放在一体上面，就没办法安立能受所受两个法。如果你说有能受所受，就没办法安立一。无论如何，在观察实有的时候，这么安立是没办法的。当然，观察假立的时候是可以的，因为可以把多体假立为一，一当中又可以分出很多不同的差别法，这是可以的。

全知麦彭仁波切在很多地方讲，名言当中可以有自证，自己领受自己，因为它是假立的，不是实有的自己领受自己。如果是实有的自己，又能领受自己，要么承认两个，要么承认一个。到底是一个，还是两个。如果是实有的一，不可能有能领受和所领受；如果是实有的二，绝对不是实有的一，就不是自己了。

如果是假立的就可以，因为假立的时候没有那么严格。我们说这是一个人，这是一个团队，一个团队里面分了很多，这可以。当我们说一个人，他有很多的分支，也可以。一个人有很多名字，这可不可以有？可以有，但这是假立的。它是虚幻的，无有真实。但如果你说是真实的，（我们就要破，）破的就是实有，虚幻的不需要破。

话又说回来了，如果一切众生安住在虚幻当中，寂天菩萨也不需要出世，也不需要造《入行论》，因为大家已经安住在这个状态了。就是因为大家没有证悟，所以宣讲这个法：如果是实有的话，它有什么过失。告诉我们所执著的这些是错误的。不能自领受。那么，其他法能不能领受自己呢？“亦非他领受”。

他领受，可以从两个方面来分析。第一，上师在讲义当中讲，需要其他法来领受自己，其他法又怎么认定它能领受呢？它又需要其他法领受。如果自己不能领受，必须要他法领受，

我们要认证第二个能够领受的法，是不是真实成立。第二个法需要第三个法来证成它具有合法性，可以领受。那第三个是怎么证成的？这样下去就永远找不到一个头。

第二种观察的方式，如果是不是自领受，而是他领受。通过前面颂词的观察方式，“与心俱生故”，所谓的受不能领受自己，是不是其他一个心识在领受？如果是，是与心识俱生的方式来领受，还是通过前后次第的方式来领受？这是前边第一个颂词所提到的。第一个颂词就是受和心的关系，心和受是他体的，心能领受。前边讲“与心俱生故”，如果心和受是他体的，通过受之外的心识来领受的话，通过前边的观察方式，“与心俱生故”，不可能，因为“受非心能见”。

如果次第的话，“后念唯能忆，非能受前心”。通过前边的观察，受之外的比如心识来领受，也不对。

对方说：虽然前边一个颂词说，心识来领受是有错误的，但是心识之外还有领受的。

我们说：那心之外的什么法？一样的，和你的心是俱生的，还是次第的？反正公式在这里，你不管换什么法来套，都是一样的结果。比方说是身体来领受，受和身俱生的吗？还是身和受是次第的？一样的。所以，自己领受自己是不对的；换一个法来领受，和受是同时的吗，还是次第的？观察的方式一模一样。所以，执著不成立。

**毕竟无受者，故受非真有，
谁言此幻受，能害无我聚？**

毕竟来讲，是没有受者的，所以受非真有。谁能肯定说，这样如梦如幻的感受能够伤害无我的五蕴集聚呢？没办法的。

“毕竟无受者”，根本上来讲，受者不存在。不管受者是我也好，是身体、心也好，还是说受者是身体、心识的某一部分，受者都无法安立。因为前面抉择了，从根本上分析，我不存在，身体不存在，心识也不存在。所以怎么寻找，也找不到真实的受者。

“故受非真有”，所以受是不可能真实有的。没有受者，就不可能有真实的受。而我们平时执著所谓的受，真实的快乐要去得到、去追求，快乐能够利益我们，苦受能够伤害我们。

“谁言此幻受，能害无我聚”，谁能够肯定的说，这种如梦如幻的感受能够伤害无我的集聚。蕴聚本来是无我的，蕴本身也不存在的。聚就是多体。所以观察的时候，能害也没有，所害也没有。能害就是苦，能利就是乐，所害和所利就是我或者五蕴。不管是能害、能利，所害、所利，都是没有办法安立的。

这样通过观察得到定解，通过定解不断实修，最后真正了知、安住在受是如梦如幻的。当我们能够了知受是如梦如幻的时候，同时肯定知道我是如梦如幻的，蕴是如梦如幻的。因为当你的心识安住在这个状态的时候，那一个层次上所有的法都能够了知，不需要刻意去观察。当你的心能够产生受是如梦如幻的时候，同样的道理，我是如梦如幻的，五蕴是如梦如幻的，也完全能够了知。所以当我们内心当中真正产生那种状态的时候，什么样虚幻的苦受能够加害无我的蕴聚呢？受是虚幻的，所害的我也是无我虚幻的蕴聚，害也是假立的害，这一切都是虚幻的。当遇到伤害的时候，就能够完全放下，能安住虚空一样的状态。

当我们用手去打虚空，用语言去骂虚空，虚空不会有嗔恨心。当我们用语言去赞叹虚空，用鲜花抛在虚空去供养虚空，虚空也不会有快乐的心。当我们心安住在虚空一样的状态时候，别人用语言骂我们，就好像语言骂虚空一样；当别人用语言来赞美我们，也好像用语言来赞美虚空一样。对于我们自己来讲，不会有丝毫的波动。如果没有丝毫的波动，就不会因为这个产生任何的情绪。不会自己快乐的不得了，或者痛苦得不得了，他不会受外在因素的变化而变化。外面的因素再怎么变，他也不变。因为他已经了知了一切万法如梦如幻和究竟的本体，所以这些幻化的语言、幻化的受、幻化的接触，只能伤害愚痴的众生，只能伤害分别心、实执心严重的，比如像我们一样的凡夫众生。

对圣者来讲，佛陀也讲过：提婆达多用斧头来砍我的左边，我的亲生儿子罗睺罗用檀香来涂抹我右边的手臂，我不会有丝毫的分别。不会认为左边的提婆达多非常可恶，右边的罗睺罗既是我的亲儿子，又用檀香来在供养我，就觉得他非常可爱。佛陀不会产生任何的分别念，因为他安住在虚空一样的状态，他既不受快乐的影响，也不受痛苦的影响。

快乐可能给我们带来一些负面的情绪，比如贪欲、得意忘形、飘飘然，失去自己的本心。痛苦也会让我们产生嗔恚等轮回的因。当我们不受痛苦，也不受快乐的影响而安住的时候，就是最殊胜的状态。菩萨在入定位的时候，佛陀在究竟证悟的时候，就安住这个状态。菩萨在出定位的时候，虽然有如梦如幻的显现，但是证悟受无自性的缘故，所以这一切的受对他来讲，也是无利无害的。我们要认知这样的境界，也为了这样的境界而奋发、去修行。

这节课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 176 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

下面我们继续学习《入行论·智慧品》。

现在学习的是观察身、受、心、法四念住的本性。前面对于身念住抉择身无自性，受念住抉择受无自性，都已经抉择完了。

辛三（心念住）

在共同乘中，小乘行者抉择的时候，或者佛为小乘行者抉择的时候，把心抉择为无常，观心无常是共同乘当中的心念住。普通人认为心识是实有的，也是缘实有的执著分别念，生烦恼、造业，显现轮回。

小乘者趣入佛法修持时，佛陀教导小乘行者观察心识、抉择认知为无常。因为心识刹那生灭的缘故，绝对不是恒常不变的实有法。这是抉择心识是无常的、生灭的。所有的无常法都具有生住灭的自性，而且观察到很细微的层次，只是观察到生灭的状态。

以前益西上师讲无常的时候说，并不是说第一刹那生、第二刹那灭、第三刹那生、第四刹那灭，而是每一刹那生了就灭，第一刹那生灭、第二刹那生灭……观察的时候，所有无常法的都是有生灭的。在比较粗大的无常当中，就有生住异灭。因为时间足够长，可以有住和变化的过程。当抉择到很微细的时候，住就不明显了，生了之后不住，马上趣向于灭，中间的住和异在细微的刹那中不明显，只是抉择了生灭的过程，而且生了就灭，没有真正安住的。并不是生的状态就是灭，而是它根本不住的缘故，所以生就是灭。

从这方面观察，只要说这个法有生灭，就可以有一个所缘，这个法还是存在的。我们认为这个法有生灭，所以法的本体是存在的。如果法的本体存在，它是恒常的吗？不是恒常的，这个法是生灭的。所以，在讲生灭的时候，重点还是偏向于法的存在。因为法的本体存在，所以才有生灭的现象，有生灭的基础——法本身。

为什么观心无常的抉择方式不究竟？原因是当我们了知它无常的时候，内心当中还是认为这个法是存在的。只不过这个法的存在方式，是以刹那生灭的方式存在的，虽然已经达到非常细微的程度，但是还没有抉择到无自性，没有到达空性的层次。

当观心是空的时候，就没有说生灭的现象怎么样，直接抉择到心的本性就是无生的空性。观察生灭、观无常是不是空性呢？无常本身不是空性，但比较接近于空性，已经到了生灭而

且不住的状态，生就是灭的状态，所以离空性很近，是趣向空性很好的基础、最近的步骤，已经观察到细无常的状态。但是细无常绝对不是空性，我们必须要了解这一点。我们的心已经能够接受细无常的时候，一般来讲，离接受空性就非常近了。如果我们能从执著诸法实有到抉择心识无常，就可以抉择空性。

在宗喀巴大师的《入中论善显密意疏》讲到，接受空性有很多根基。比如要抉择空性的时候，非常激动、流眼泪，这是一种根基。有一种根基不显现这种相，但是他相信上师的教言。对上师的教言有信心的人，也可以接受空性。还有一种方式就是逐渐修持佛法，比如修持暇满难得、寿命无常等四加行，让自己的心愿意趣向于解脱，然后抉择四念住，能够抉择一切万法是无常的，知道一切万法会变化，从粗无常到细无常。明白生就是灭，达到那种程度。如果他的心能够安住到那种状态，再跟他讲空性，就能接受了。所以也可以通过次第修行的方式，让心达到能够接受空性的状态。在很多注释当中是这样讲的。不管怎么样，现在我们抉择的是大乘不共的心念住，抉择心识本来就是空性的。

分二：一、意识不成立；二、五根识不成立。

抉择心念住的时候，是以抉择心王为主。前面我们提到过心王、心所的概念。前面的“受”，基本上是包括在心所当中的。可以说受念住代表一切的心所法是空性的。心念住抉择了心王——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，有些地方加了末那识、阿赖耶识。唯识讲心王的时候，有以八识为心王的观点。在《入中论》《俱舍论》当中，只是讲六识——眼识乃至意识，把六识抉择为空性，就可以抉择一切心识为空性。第七识有些地方叫染污意识，从某种程度来讲，可以包括在意识当中。如果抉择到意识无自性，也可以抉择末那识无自性。

然后阿赖耶识，把六识抉择完了，还剩下阿赖耶识没有抉择，阿赖耶识空不了，也没有办法抉择万法无自性。其实说第七识、第八识，好像离开七识之外，还有一个第八识单独存在。但在很多窍诀当中，比如无垢光尊者的《心性休息大车疏》中，抉择的时候，没有安立一个单独的第八识。第八识是每个识明清的部分，显现的色法方面是眼识的影像，它是眼识的一个方面。看东西的时候很明清，不是说你眼睛好就明清，近视眼就不明清。能够取相的时候，里面有一个明清的部分，这就是阿赖耶识。然后耳识，当你听声音的时候，有听声音的部分，明清部分就是阿赖耶识。在你的鼻识、舌识、身识当中，都有明清部分，这就是阿赖耶识。抉择完六识无自性，阿赖耶识无自性也可以抉择。

很多人学习《入中论》都有疑惑，破阿赖耶识的时候，怎么总是在破眼识耳识，好像和破阿赖耶识没有关系，刚开始时候是这样，后面知道了这个道理之后，其实把耳识破完了以后，阿赖耶识也就破完了。因为阿赖耶识就在这里面，属于眼识的一部分，整个眼识破完了，阿赖耶识还有，明清部分还存在，这是不可能的事情。六识宗也好，八识宗也好，只不过安立的方法开合不同而已。比如《俱舍论》、经部宗，都是典型的六识宗，里面只安立六识，到意识为止，第七、八识不安立。《入中论》当中也是六识为标准，阿赖耶识不破不立，主要是安立六识宗来抉择。此处也是从意识无自性，抉择到五根识无自性，加起来就是六识都无自性。

壬一、意识不成立：

意不住诸根，不住色与中，
不住内或外，余处亦不得。

意识不住在诸根当中，不住在色法当中，也不住在诸根和色法的中间，不住在身内，不住在身外，身内和身外的其他地方也得不到，所以意识是不成立的。

在抉择意识不成立的时候，可以用很多方法，比如用金刚屑因，来抉择意识的产生是自生、他生、共生，还是无因生；通过破有无生因的方式来抉择也可以，意识的果是在因中已经有产生的，还是在因中没有产生的；或者用离一多因，通过意识是一体、他体的方式抉择；

用缘起因也可以，意识怎么产生的，是依缘而生的还是不是依缘而生的，如果依缘而生，就是无自性的法。

颂词是通过抉择住，如果意识是实有的，一定有一个所住的处，实有的缘故就有安住的地方；如果没有安住的地方，说明它本身是无自性的；如果无住，不可能有生和灭。所有有为法都有生住灭，我们把中间的住破掉了，如果没有住，哪里有生、灭呢？所以把中间的住破掉，生和灭也没有了。有些地方主要是破生的，如果把生破掉，不可能有住和灭；有些地方是破灭，没有灭，哪有生和住。

在中观当中，虽然它从某个侧面来破，但是只要把某个环节破掉了，所有的环节都破掉了。比如有的时候是破能境、破所境，有的时候破生、破住、破它的本体、破它的因、破它的果。不管怎么样，因为一切都是互相观待成立的，其中一个不成立，其他的法也没办法安立。这个地方是破住的，如果意识是实有的，它住在哪个地方。

首先我们看意识是不是住在眼根、耳根诸根当中。普通人认为眼根是眼睛，耳根是耳朵，但是在《俱舍论》安立根的时候，这还不算是真正的根。比如内地的唯识宗，把根安立成两种：扶尘根、净色根。平时我们外在的眼睛、耳朵叫扶尘根，只是根的一种所依而已，并不是真正的根，真正的根是里面很细的法，叫做净色根。净色就是清净的色，它是一种很清净的色法，很微细、很清净。

《俱舍论》当中对根的形状都是有描述的。鼻根像是两根铜针一样，眼根像是胡麻花一样（胡麻花什么样，我没看到过），不是眼珠，里面还有一个很微细的东西是净色法。不管是浮尘根也好，眼睛、耳朵也好，还是眼睛里面的胡麻花一样的眼根，还是鼻孔里面两个铜针一样的鼻根，都是色法自性。扶尘根是色法，净色根也是色法，这些都是佛教的术语。

“诸根”都是指色根而言，根是色法的自性，从眼根到身根都是色根。意识是不是住在色根当中？如果是住在色根当中，而且是实有的安住，我们通过两种方式观察。如果真正是实有的安住，在眼根当中就有眼识。上师在注释当中讲，如果有眼根就有眼识的话，那么尸体有眼根，也应该有眼识，但这是不可能的。

还有一种观察的方式，意识住在眼根当中，但是眼根是不是真正的所住呢？通过观察色法的方式分析，从粗大的色法分析到微细的色法，再通过前面的方式观察到无方微尘，其实色法连无方微尘许都不存在。色法本身无自性，不可能作为实有的所住之处，所以意不会住在诸根当中。因为所住的诸根本身不存在，能住的眼识没办法成为实有，没办法安立眼识的本质，这是一种观察方式。

我们说：你观察所住，把所住破掉了，对能住意识本身并没有破啊？但这里说，如果你的意识是实有的，那它所住的住处应该是实有的。前面我们讲过，一个实有的意识不可能住在一个虚幻的所住当中。你的能住是实有的，所住也应该是实有的，二者有对等的关系。如果你的能住是实有，所住是不存在的，不可能安立能住所住的关系。如果把所住抉择为无自性，能住也没有办法安立为实有。

然后是“不住色”，色就是诸境、对境。前面是诸根，眼根到身根不可能住。然后是诸根的对境色身香味触，是不是住在外面的色法、声音、香、味和触当中呢？在色法、声音当中，也应该有识，因为识住在里面的缘故。还有一个问题，如果成为所住，它本身要实有。观察所住的色法是不是实有的。其实所住的色法、声音，也是和前面所观察的色法无自性一样，一步步从粗到细到极微，这样观察之后，外面对境的色法也是空性的。所以不可能住在色法当中，没有一个真实的能住所住。

“中”是什么意思呢？根和色法中间的虚空。既不住于诸根，也不住于外面的色法，是不是住在中间的虚空当中呢？虚空也不可能作为真实的所住之处。因为所谓的虚空只是个概念而已，为什么是概念呢？虚空是假立的。有两种虚空，一种叫做庄严虚空，蓝天就是庄严虚空，其实是一种色法，有些地方说是大海反射的，有些说是须弥山反射的，须弥山靠近南瞻

部洲这边是蓝宝石的，所以反射过来的颜色映在虚空当中，我们看成蓝色，其实这个蓝色的虚空是假的。

龙树菩萨在《大智度论》中抉择虚空的时候，说我们所看到的蓝色虚空到底存不存在呢？有些有神通的人，估计是他老人家自己，用神通飞到极远之处，没有看到蓝色的虚空，就是看到漆黑一片。可能和现在的宇航员在外太空看到的一样。其实我们看到的蓝色虚空是假的，飞到虚空当中的时候，你去看，没有一个蓝色的法存在，所以所看到的蓝色虚空是不存在的，其实是一个色法的反射而已，根本不是虚空。

另外一种虚空，就是平常讲到的房间里面的虚空，这个地方到那个地方，中间是空的。这也是假立的。我们认为，这个地方的虚空是方的，那个地方的虚空是圆的，所谓方的虚空、圆的虚空，只是说这个房间形状是方的，你感觉虚空是方的，那个房间是圆的，你就感觉是圆的。

中间没有色法阻碍的状态，没有色法存在的地方，取个名字叫虚空，其实虚空的本体是不存在的。我在看虚空，你看没看到虚空呢？其实眼睛的对境是色法，虚空不是色法，根本不是所见。我摸到了虚空，手的对境应该是触——冷热、轻重，或者粗糙、细腻的感觉，但是你的手摸到了什么？什么都没有。我们认为摸到了虚空，看到了虚空，都是假立而已。虚空本身是不存在的。如果虚空本身是假立的，你怎么能说实有的心识住在一个假立的地方？虚空是心识的所住根本不可能。

“不住内或外”，内也不住，外也不住。上师在注释中讲，“内”可以理解为身体里面的内脏，比如心脏、大脑。观察的方式也是一样的。它是色法的自性，一层层观察下去，从粗到细，心脏本身虽然显现，但它是无自性的，通过离一多因观察分析到微尘，也是不存在的。所以不管脑花，还是心脏，这些都是没有的，既然不存在，也不可能安住。“外”是外面的皮肤、手脚，也不会安住。内和外是针对身体的内外，实际上也不存在。前面着重于根，这里着重于身体的内外。侧面上稍有不一样的地方。

“余处亦不得”，除了身体的内外，其他地方有没有呢？余处就是其他认为存在的地方，其实也都不存在。余处也可以包括在色等当中。

所以，真正安立的时候，不管是身体的内外和其他处，根和外境、根和外境的中间，分析的时候，都找不到一个真正的住处，意识不住于任何地方。既然意识不住于任何地方，还说意识是真实存在的，就没办法真实安立它的根据。

我们要掌握它的观察方式。它在安立：如果意识是实有的，应该有生住灭，如果它有住，也应该有所住之处，如果没有所住，就没办法安立能住。所住不存在的缘故，能住意识也不可能是实有的、有自性的。这里主要是破斥认为意识存在的实有根据。意识是实有的，应该有所住之处，把实有意识的所住之处破掉了，对于实有的意识本身，虽然没有直接作观察，但实际上有智慧的利根者也可以知道，意识其实是假立的、不存在的。

非身非异身，非合亦非离。

无少实性故，有情性涅槃。

意识不是身体，也不是完全离开身体之外的法，不是和身体的混合体，也不是先合再分离的自性。意识没有稍许实性的缘故，一切有情心的本性就是涅槃。

下面进一步分析。一切有情很容易执著意识就在身体里面，但是我们认为的意识是不是身体呢？观察的时候，意识不是身体。因为身体有身体的法相，意识有意识的法相，身体的法相就是色法的自性，色法的自性是阻碍的，有它的形状、颜色。意识是阻碍性的吗？意识肯定不是阻碍性的，它不受身体的限制。我们的身体如果被关在一个房间里面，就出不去了，只能在房间里面转来转去，但是我们的意识可以跑到太空，一刹那到月球、美国，再去地狱逛一圈回来，所以意识不受这些限制。

意识有没有形状、颜色？谁也没办法找到意识的形状和颜色。有些大圆满的前行中，观察心有什么形状、颜色，类似于中观的观察方法。心识本身不是色法，《定解宝灯论》中讲，如果你说：我观察心，没有找到形状、颜色，已经了知心的无自性，证悟了心的本性。麦彭仁波切说，心本来就不是色法。你找不到形状、颜色，有什么稀奇的。

既然心本来不是色法，为什么还要这样讲呢？其实这是一种观察的方式，如果心识是实有的，我们就可以用很多假设实有的方式观察，如果是实有的，有没有形状，有没有颜色？因为我们平时所执著的实有东西，都是看到、听到、接触到的。如果是实有，它应该有形状、颜色。如果没有形状、颜色，说明它不符合实有的条件。这只是一种观察方式。如果我们观察完之后，觉得还有疑惑，还有很多其他观察心无自性的方法，来抉择心是假立的。

所以心不是身体。因为身体和心的差别太大了，所以说“非身”，心绝对不是身体。当我们身体消亡的时候，心识也会消亡。还有“非异身”，是不是完完全全的离开身体？也不是。

从字面上看，身体是不是心？从名言的角度来讲，当敲击身体的时候，你会有疼痛的感觉，好像身和心是一体的。有些时身和心是分离的——“异身”，离开了身体之外有个心。比如说，当你死了，心就离开身体了，在身体之外心还存在。有濒死经验的人，当他发生了车祸，在医院里面抢救，心识离开了身体，浮在虚空当中，看到自己的身体躺在病床上面，我们觉得身体和心识分离了，从假立的角度来讲，可以这样安立。如果离开身体之外有一个实有心识，抛开我们的身体，再去找心识，其实找不到。除了你的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，还有前五根产生的意识，除了五根识之外，识在哪里？从这方面来讲没有。

如果有的话，身体在这边，心识在那边，这样就可以离开身体，单独再找到一个心识。但是，一方面是前面观察的，除了眼识、耳识之外，再找不到识。不管是末耶识、阿赖耶识，除了诸根识之外，你在哪里去找实实在在和身体分开的识，完全没有。

按照很多观点，中阴身的时候，心识离开了身体，处于心识的状态，在入胎的时候，也处于心识的状态。但实际上，中阴身也有身体，只不过我们的身体是粗大的五蕴，中阴身是非常微细的五蕴，所以墙壁挡不住它。中阴身有某种神通，但两个地方中阴身穿越不了，一个金刚座，一个是母胎。金刚座是成佛的地方，它穿越不了，还有母胎穿越不了，因为它穿过去就入胎了。除了这些之外，墙壁等挡不住，可以随便穿越。微细的五蕴就有色蕴在里面，也是有身体的。完完全全离开身体的心识没有。

还有，无色界是无色安住的地方，只有心识，而无垢光尊者在有些窍诀当中讲，真正没有色法是找不到的，只不过它的色法太细了，所以用了一个否定词叫无色，并不是完全没有色的意思，而是说有很细的色。从这个角度来讲，纯粹离开身体的心识，严格意义上找不到。

还有“非合”，合是混合，是不是首先把身和心分开，再合到一起？有两种观察的方式，如果是混合体，前提必须是身体和心要分开，成为他体的法才能混合，如果没有分开，怎么混合。前面观察了非异身，身和心不是真正分开的法，那么就不存在两个法的混合体。“合”就像水倒在牛奶中一样，水和牛奶混合在一起了。前提要有水，要有牛奶，才能混合。身和心的混合体，先有身和心分开，然后两个混合在一起。但是没有实有身体和心分开的情况，也就不可能有实实在在身和心混合的情况。

上师在讲记当中讲，如果心真的混合在身体当中，当你的身体断掉一块的时候，心识也断了，因为心识遍体的与身体实实在在混合在一起，所以当你的手断掉一块的时候，心识也会缺一块，有这样的过失。

“非离”就是没有离开，为什么呢？首先有合才有离，没有合就没有离。首先结婚了，才能离婚，从来没结婚，就不可能离婚。所以无离，因为没有合的缘故。如果它有结合，就有离，没有结合，就没有离，其实离和合都是无明看待。

真正分析，不存在身和心的合与离。在假立的时候可以，我们说心识入胎，身体是色法，心识是心法，现在我们的状态是身和心混合在一起安住，这个可以。离也可以，我们死

了，心识离开身体。不太严格的时候，名言假立当中可以这样安立，但是实有的合、离，实有的身和心一体、他体，都是无法安立的。

因为“非身非异身，非合亦非离”的缘故，“无少实性故”，所以找不到一个实有的意识存在的自性。没有少许实性的缘故，“有情性涅槃。”情就是心识的意思，有心的众生就叫有情。有情的本性就是涅槃，或者心识的本性就是涅槃，意义是一样的。

前面再再讲了，涅槃有两种，自性涅槃和离垢涅槃。自性涅槃是一切有情不管有没有证悟，本性都是本来空性，本来寂灭。涅槃的意思就是圆寂，圆满寂灭，圆就是圆满功德，寂就是寂灭一切过患。某些地方讲小乘获得了有余涅槃，该圆满的功德圆满了，该寂灭的烦恼寂灭了，叫做涅槃。在本性当中，也是圆满的寂灭，一切有情本来具足佛功德叫圆，寂是本来寂灭一切过患，一切的过患本来不存在。一切的我执、贪嗔痴、罪业、五蕴，一切轮回的痛苦本体在哪里？在本性当中没有，一切有情本来都是寂灭的。

但是我们没有了知自己的状态，没有认知自己本性如意宝的缘故，在轮回当中飘流了很长时间。经典中讲，有一个乞丐，破衣服的衣角里面有一颗如意宝、价值连城，但他不知道，一直在流浪、乞讨，讨饭的时候经常遭到打骂。他不知道自己的衣服里面有一颗价值连城的如意宝，如果把如意宝取出来，他不需要流浪，不需要受这么多苦。还有一个比喻，转轮王的王子流浪的时候，他也不知道自己是转轮王的种性，带着转轮王的自性在受苦。

其实众生也是一样的，每个众生的痛苦、烦恼本来是不存在的，但是我们不知道，迷惑了，就像带着宝贝流浪的乞丐一样，他是亿万富翁，却在流浪、讨饭，有时候觉得很矛盾。我们本来是佛，没有烦恼，但是受到严重的烦恼折磨，好像是很矛盾。就是我们不了知本性的缘故，产生了很多的困惑、情绪。

现在让我们来认知它。就像告诉他，你就是转轮王的王子，到什么地方去就能登上转轮王的宝位。或者有人说，你的衣角就有如意宝，把破衣服解开之后，就能找到如意宝。寂天菩萨、大恩上师在指点我们，你的心本来就是空性的，寂灭一切烦恼的，你应该知道这个。上师在给我们指点，就看我们做何反应了。如果我们有福报善根，现在开始慢慢信受，慢慢实修，现前这样的自性。

一切有情本来就是涅槃的，现在流转真的很冤枉。我们自己也是很冤枉地在受苦，其他的众生也是很冤枉地流转，所以首先我们自己了知这样的情况，再去看其他的众生，就会油然而生悲心。因为一切众生都是不需要受苦的，但是为什么要受这么强烈的痛苦呢？仅仅是他不了知而已。

很多地方讲了，迷是众生，悟就是佛。佛没有认知心性就迷了，众生认知了心性就是佛，这就是迷和悟的差别。迷的状态，就是众生，证悟之后，就是佛。我们要了知这样的状态，趣向觉悟。很多大德讲的就是这样的。实际上，我们学习佛法就是为了觉悟自己的本性，得到快乐不是究竟的目的，真正来讲就是为了觉悟。觉悟什么？觉悟本性、佛性，觉悟心的本性是空性，觉悟心性本身无自性。不管怎么样，都是一个意思。当我们证悟了空性，也就现前了佛性，得到了殊胜圆满的快乐。这些名言的名词，怎么用都可以。我们一定要了知“无少实性故”。

现在我们学习的这些教义，有时候看起来不是特别难以抉择，觉得很简单；有时候听这些法，觉得好像很辛苦。不管怎么样，从价值的角度来讲，的确是如意宝一样，能够指点我们心的本性，让我们了知我们的心性就是处在本来涅槃、本来寂灭的状态，这样的教义非常稀有。

我们知道之后怎么做呢？是听完之后放下，还是听完之后，进一步的思维、观修，为了证悟空性而积累资粮、忏罪，或者根本不把证悟空性当回事。在这方面，每个人的善根和相续当中苏醒的习气有很大差别，连佛陀在世也没有办法。

听到这个教义的人和没听到的人，还是有很大差别的。上课堂上师引用了一个《般若摄颂》的比喻。有一群商主在原始森林中，迷路了很长时间，有些雨林特别大，几十天、几个月走不出来很正常。当他们在里面走了很长时间，如果哪一天突然看到放牛的人就放心了。因为有放牛人的地方，一定靠近边缘了，所以他们就高兴了，觉得肯定有希望。同样的道理，什么时候我们接触到了《般若经》《智慧品》，虽然我们还没有真正证悟，但是就像一群商主看到了放牛的人，知道离森林的边缘已经很近了一样。接触到空性，就说明我们离轮回的边缘已经非常近了，听闻空性就是一个标志。

我们不要认为自己现在很笨，还没有理解空性的意思，但是毕竟接触到了，已经听闻了。佛不会有虚妄的语言，佛在经典当中再再以很多比喻宣讲了，所以当我们接触到空性教法的时候，的确应该产生欢喜心，这绝不是偶然的因缘，或者说我运气好，这是有前因的。以这个因缘，我们很快就可以从轮回当中获得解脱。

还有在《中观四百论》注释当中，讲过一个比喻，渔夫钓鱼的时候，鱼在河里已经咬了鱼钩，虽然鱼还在水里，但和它已经上岸没什么差别。因为鱼已经咬钩了，渔夫只要一甩鱼杆，它就会从水里到岸上，听闻空性的人也是一样。虽然现在还在轮回当中，但是因为听闻了空性的缘故，和已经解脱了没什么差别，暂时还要受一定的痛苦，但是很快就会解脱。听和不听还是有很大差别，所以能够听闻空性，我们应该产生欢喜心。当然，听懂的人更加应该在此基础上进一步的精进，这是非常关键的因缘。非常稀有的时间节点，就在这地方。

壬二、五根识不成立：

离境先有识，缘何而生识？

识境若同时，已生何待缘？

识若后境起，缘何而得生？

如果离开了外境，先有心识，心识缘何产生呢？如果心识和外境同时，心识已经产生了，为什么要观待因缘呢？如果心识在境之后产生，那心识缘什么境而产生呢？

下面我们进一步的观察，这六句颂词观察的是五根识，前面对于意识观察完了。如果说意识无自性，五根识应该是实有存在的，因为五根识有它的对境，根存在、境也存在，产生的识也存在，那么五根识应该存在的吧？其实五根识也是不存在的。

从三个方向观察，每两句是一层意思。“离境先有识”是第一层，“识境若同时”是第二层“识若后境起”是第三层。也可以归摄为两部分，一是识境同时，二是识和境是差别的、次第性的。第一、二句和第五、六句，是讲前后，第三、四句是讲同时。

首先来看识和境是前后次第的，又分两种，一种是识在前面，境在后面，另一种是境在前面，识在后面。

首先我们看“离境先有识”，识在前面，境在后面，首先有眼识，再有色法。识在前面，这时候还没有外境叫离境。“先有识”，第一刹那产生识，第二刹那显现识缘取的对境，是不是这种情况呢？如果是这样，“缘何而生识”？心识在前面，境在后面，比如花就是境，我产生了一个看到鲜花的境的眼识。如果我看到鲜花的眼识先生起，外境再显现，那么第一刹那缘鲜花的眼识，是缘何而产生的？这时没有境，花都没有，你说你看到了，产生了缘花的眼识，怎么可能呢？

根识可以说是无分别的，从某种角度来讲，差别不是特别大，不像意识，可以缘昨天、明天或者很长的时间，而根识不可能有这种作用，根识缘的基本都是当下。从名言上讲，根和境差别不大，几乎是同时的关系。

如果产生的五根识是实有的，我们就问：“根识在前面，还是境在前面？”比如眼识在前面已经产生了，前面并没有一个外境，你缘鲜花的眼识是缘什么而产生的？没有对境就产生了缘对境的眼识，这是不可能的事情。就像我今天看到了明天的鲜花，鲜花的境明天中午才会开，但是今天我就看到了，已经显现了一个能够看到明天开鲜花的眼识，这是不可能的事

情。这朵花开开了，眼识去缘它可以，但是你说“离境先有识”，眼识首先产生。我们说，你这个识是怎么产生的？如果没有境也可以产生识，识就是无因产生。如果是无因生，就不需要观待因缘了。任何情况下都可以有眼识出现，眼识在任何情况下都可以看到任何东西，这是绝对不可能成立的。所以“离境先有识”，识在前面，境在后面，“缘何而生识”？这就有很大的过失了。

第二种情况就是同时了。“识境若同时，已生何待缘”，如果眼识和眼识所看到的对境是同时的，并没有一先一后的次第，同时产生的话，也是“已生何待缘”。为什么呢？它已经产生了眼识，怎么还需要因缘呢？也是无因产生。为什么是无因产生呢？这个理论我们前面讲过很多次，如果识和境、因和果是有次第的，境存在，缘这个境产生了眼识。如果识和境是同时的，境不存在的时候，眼识也不存在，当境存在的时候，眼识当下也存在了，所以你的眼识并不是缘境产生的，它是同时的缘故。

当境形成的当下，你的眼识也产生了，那么你的眼识是缘什么产生的？产生眼识之前，并没有一个引发眼识生起的因。你的眼识没有产生的时候，外境也没有；或者外境没有时，眼识也没有；眼识产生的时候，当下外境才出现，或者当你的外境出现的时候，你的眼识已经出现了。所以，“识境若同时，已生何待缘”。已经产生了眼识，又何需观待对境的因缘？不需要，这和前面的观察方式一样。

识和境如果是他体的法，又是同时的法，不可能有任何的关系。你说，虽然不是前后的关系，但是有种关系，可以产生眼识。但是我们前面讲了，关系只有两类，一个是自体相属，自体相属不可能有，因为识和境是他体的；彼生相属也不会有，因为是同时的，所有的彼生相属是前因后果，“彼生”——由彼生彼的因果关系。而现在你的识境是他体，又是同时，两个条件同时具足，注定两个法没有任何关系，所以眼识绝对不是缘外境产生的，而是自己产生的。如果是自己产生的，“已生何待缘”，又何必观待你的外境呢？根本不需要看到鲜花，缘鲜花的眼识也会产生。这是不可能的事情。

下面是第三种观察方法，“识若后境起，缘何而得生”。先有境后有识，这在名言当中可以安立。先有识后有境，在名言当中安立不了。而先有鲜花，我再产生缘鲜花的眼识，这可以。如果观察真实义，实有的先有境后有识，也没办法安立，有什么过失呢？“缘何而得生”，如果先有境后有识，“识若后境起”，心识如果是后于境产生，那后面的心识是缘什么而产生的？如果说缘前面外境而产生的，所以就有眼识，但是境也是刹那生灭的，不可能一直存在，第一刹那的境、第二刹那的境、第三刹那不可能完全不变的。

外境也是刹那生灭，比如第一刹那的时候，外境是存在的，我的眼识还没有生。第一刹那首先有境，第二刹那有了眼识，当第一刹那有境的时候，第二刹那还没到，眼识还没有产生。当第二刹那我的眼识产生的时候，第一刹那的境已经灭了。当你的第二刹那产生眼识的时候，你的眼识是缘何而产生的呢？并不是缘前面的境产生的，你的眼识产生的时候，第一刹那的境不存在了，所以怎么可能说缘前面的刹那境而产生的呢？因为我们现在设定的前后次第是先境后识，当境产生的时候，你的心识还没有，当第二刹那心识产生的时候，第一刹那境已经灭了，你是缘什么产生的呢？没办法产生，所以缘何而得生呢？

五根识如果要成立的话，就通过这样的次第，以三层方法检验五根识到底是不是实有存在的，如果是实有存在的，在这三种方法当中一定能找到一种对应的。这是检验实有的方法。如果这个法是实有的，要么是先有识后有境，来合理安立五根识；要不就是境和识同时存在；要不就是先有境后有识。但是这三种方法都没办法解释。

根识肯定是观待境，没有第四种可以检验的方法，如果三种的检验方法都不合格的话，只能说五根识是没办法安立成一个合格实有的产品。从这个方面观察的时候，五根只能是假立的，在名言当中不严格观察的时候可以存在，有眼根、有对境、有作意、有根境识和合产

生的眼识，这是可以有的。但是在胜义当中，不可能找到实实在在存在的。我们就从没有实有的五根识，反复观察以后，了知五根识如梦如幻的，意识也是如梦如幻的。

在佛法当中，真正修行到最后的时候，重点一定要转移到观察心性的空性上面。心的本性是如来藏，一切执著是心而产生的，心的本性是空性的，也是如来藏的本性，迷惑的时候叫做心识，它是无明，在证悟的时候，心识就是智慧。智慧和心识有密切的关系，而不是外面的石头和你的智慧有密切的关系，你自己的心和你的智慧有密切关系。我们走到哪里，都是随身带着如意宝，正在显现、起心动念的心本身就是殊胜的智慧，就是空性。我们迷惑的时候，也是它在迷惑，解脱的时候，也是它解脱。了知它的本性是空性的、无自性，这时候就获得了解脱。

我们坐下去观心就好了，正在起心动念的心到底是不是存在的，是不是实有的？观它的本性，它也跑不出去，就在你的身体里面，你观它就可以了，这也是比较方便的。如果真正证悟心性本空，你了知心性本空的当下，就在这个时间，你的智慧就在这产生，它不是重新加入的智慧，它本来就在这个地方。为什么它本来在这个地方，你却不认知呢？因为你执为实有，我们认为有一个可以抓到的、实有的东西是好事，其实并不是什么好事。

全知麦彭仁波切在《定解宝性论》当中讲：我们观心、找心，什么都找不到，如果说世间上的人钱包掉了，返回去找，什么也没有找到，他就会很沮丧；但是在找心性的时候，最后什么都找不到，瑜伽士就会非常欢喜，未见为见嘛。什么也找不到，就是真正的找到，什么都没见到，就是最殊胜的见。你见到了什么，真正来讲就是没有找到什么，没有找到心的任何实质，这就是我们要找的。我们就在这个座位上，现前了心性的空性，现前了殊胜的智慧。所以，观察心的本性空，对我们来讲是最关键的。

辛四（法念住）

在共同乘当中是观法无我，观察五蕴的法上面不存在我的自性。在大乘当中观法无我，一切的法都是空性、无自性的。不管是有为法，还是无为法，所有的法都是空性的。这个法和前面所观察过的这些有什么关系呢？

前面观察的第一类是身体，然后是受、心识，都观察完了。如果还有剩下的，可以包括到法当中观察，比如外在的色法，身体是色法的一部分，我们把身念处观察完了，身体是空性的，外面的山河大地、我们所执著的汽车是包括在法当中，这些要观察为空性的。受当中是受心所，剩下的心所法也可以包含在法当中。

前面说用受心所代表一切心所也可以。或者前面只是观察受，剩下的心所放在法念住当中观察。心念处是把心王观察完了，剩下的像虚空、石女，这些无为法可以观察。还有空性的概念也可以观察，空性本身也是空性的，可以放到法当中，你执著空性实有也是法执，还是要破、要观察，所以可以把空性放到这里观察，它也是空的——空空，空性本来也是空的。这样讲，任何法都可以包括在里边。圣者的法也可以包括在里面。我们认为凡夫的法如五蕴都是假立的，但是圣者的法、智慧应该是实有的。如果你执著圣者的智慧是实有的，还是法执，也可以放在里面。

不管怎么样，所有的有为法、无为法，只要是法就是空性的，任何我们所想到的，只要可以缘，根识、意识乃至八识和八识的对境，只要能想到的都可以观察，都是本性空的，没有一个法是实有的。能够出现在我们脑海当中，眼睛能看到，耳朵能听到，心识能想到，意识能缘、能够假立的，不管是色法，还是如来藏、佛性，都可以拿来观察。其实没有一个法是实有存在的，只有我们认为的实有，而没有真实的实有。我们认为的实有是实有吗？不是实有，所以要打掉内心认为实有的妄执。没有一个是实有的，要观察法念住。

分二：一、诸法成立无生之理；二、遣除于彼之争论。

壬一、诸法成立无生之理：

首先讲诸法成立无生，无生就是空性的异名，很多地方讲诸法无生。一切万法分为有为法和无为法，无为法是观待有为法而安立的，本身没有什么本体，而所有的有为法都具有生、住、灭的法相。万法是无生的，它没有产生。其实观察一切万法无生，已经观察它的空性了。因为没有生的缘故，哪里有住呢？没有住的缘故，哪里有灭呢？所以无生无住无灭，有为法的本体绝对不可能是实有的。很多时候以无生代表一切万法的空性。一切诸法是无生的，就是讲诸法是空性、无实有、无自性。

故应不能知，诸法实有生。

通过前面的道理可以知道，不能够了知、不能够证明一切诸法是实有产生的。一切诸法并没有实有的产生，绝对不可能有实有的住和灭。

在《入中论》当中，观察的因主要是金刚屑因，金刚屑因就是破实有生的。我们说产生是实有的，因为一切万法有生的因，才有生的果。按照佛菩萨的智慧观察，一切实有的产生无外乎四种方式。第一种方式叫自生，第二种方式叫他生，第三种方式叫共生，第四种方式叫无因生，前三个自生、他生和共生是有因生，有因而产生。第四种是无因生，是没有因的，无因而能生。

前面的三种生，第一种是自生，是以数论外道为代表的观点，他们认为所有的果法在因中已经圆满具足了。自己产生自己，叫自生。或者说因中已经有果的产生叫自生。自己不能对自己产生作用，自生是不成立的。又是自己，又要生，这是不行的。通过前面严格的审查程序观察，自己产生自己是不可能的事情。还有，如果果法在因中已经有了，就没有必要生了，成了无义生。因为所谓的生是前无后有，果没有，让它显现出来就叫生，这是生的意义，但是果法在因中已经有了，再生它就无义了。还有无穷生，如果生了还要生，就无有穷尽了，它的因永远存在，这样它就会一直生下去。自生有无穷生、无义生的过失。

然后是他生，果在因中没有，是先无而后生的。因和果是他性的法，他性的法还能作为能生，火焰应该生黑暗，因为火焰和黑暗也是他性的法。如果你说，因果是他性的，比如稻种和稻芽是他性，又能生，那么火焰和黑暗是不是他性的？也是他性的，如果你这个他性能生，那这个他性也能生。“又应一切生一切”，又应该一切生一切，一切似因和非因都应该产生。如果是他生，有这样的过失。

如果是共生，不单独承许自生，也不单独承许他生，而是承许自他共生。共生同时具足自生和他生的过失，当然也是有很大的过失。单独分开的时候，实有的自生不能生，实有的他生不能生，把实有的自生和他生和合起来也不可能生，所以实有的共生不存在。

无因生是最下劣的一种认为生的方式。如果一切诸法无因产生，所有的人不需要去做工作的因，就可以拿到钱；农民不需要春天播种，秋天也可以收获。也就是说，没有因的地方都有果，因为无因就可以生的缘故。无因生是最下劣的，很多大德懒得破。怎么可能无因生呢？一切事情都是有因有缘，有因才有果，只不过有些人认为的因是非因，是不正确的因。比如自生、他生、共生承许有前因、有后果，只不过他的因是非因，不正确的。虽然不正确，再怎么说是承许有因的。无因可以生，是最下劣的。这样，无因生也不可能。

这里我们简单讲一下无自生、无他生、无共生、无因生。《入中论》用了很多颂词介绍打破四边生的观点。我们用几句话解释完，大家不一定能听明白。以后若大恩上师再讲《入中论》，我们可以详细的了解广破四边生的殊胜理论。

不管怎么样，我们应该知道，没有“诸法实有生”，一切诸法都是无生的空性。当我们正在执著有、正在分别的时候，万法的本性就安住在无生的寂灭、无生的空性当中。我们其实每天都在接触空性，自己也是空性的，正在分别实有的时候，分别念本身也是空性的，但是我们就是没办法了解。

我以前看传承上师的传记，有一位大德对于一个教法修了很长时间。突然有一天，他就证悟了，证悟之后发出感慨。他说：“这种空性实相就在这里，为什么以前我没看到呢？”虽

然我们自己也没有证悟空性，但是从这些大德的教言来看，空性实相绝对没有离开我们，不是在离我们很远、没有关系的地方。

想到法界的时候，好像在很远的地方，有一片蓝蓝的天空，那个地方就是法界，现在离我们太远了。有时候我们是这样认为的。不是离我们很远的地方有一个法界，也不是离我们很远的地方有一尊佛，佛坐在高高的云彩当中俯视着我们，我们向他顶礼膜拜，祈求加持。

当然刚开始可以这样，但真正来讲，所谓的佛就在我们的本性当中，一切的自性都可以说是觉悟的自性，一切万法的实相就在这个地方。当然我们要认知这种实相，既需要福德，也需要如理的依止上师，要积累很多的资粮，清净该清净的罪障。对于所修空性的正所缘，我们要正确的认知，这是很关键的。这些因缘都具足的时候，我们总有一天会证悟空性。

一切万法的本性就在这，当我们证悟的时候，可能也会发出同样的感慨：实相就在我们眼前，以前没有发现。空性实相绝对不是在很远的地方，不是没有关系的状态，而是和我们紧密相连，从来没有离开过我们的状态，等着我们去认知而已。

了知了这个之后，还要更加精进，该取舍的因果，要去取舍；该学习的教法，一定要去学习；该念咒语、该做的善法，都要去认认真真做。通过大恩上师的教导，一步一步去做。

大恩上师的教言就是引导我们趣向那个目标，只不过在这个过程中，我们有很多自以为是的观点，这些自以为是的观点对我们的伤害是很大的。上师让我们走这边，我们认为要走那边；上师认为这样做好，我们认为要那样做好。你说的这个可能适合张三李四，但是不适合我。我们很多时候被这些自以为是的观点，拖了自己的后腿，不肯依教奉行，怀疑上师的教言是不是骗我。如果我们能够真正抛弃很多自以为是的观点，把依教奉行的思想贯彻到底，就是最快的途径。

上师具有殊胜的大悲心，不可能把我们往火坑里推，明明有一条好路，却让我们去走弯路，这不可能的。上师有殊胜的智慧，不可能说他的智慧不圆满，没看到最正确的路。上师有善巧方便，不可能没有能力把我们引导到解脱道，就是我们不相信而已，就是无始以来养成的自以为是的观点在伤害我们。

在学习教法的时候，很多依止法当中说：所有依止法的窍诀归纳起来就是依教奉行，再没有其他。依教奉行就是打击我们自以为是观点的最好对治。如果我们能够依教，依靠佛的教言，或者依靠一位我们信赖的殊胜上师的教言，真正去实行，看起来现在和解脱道没有什么关系，但上师属于成熟的商主，在取宝的路上已经走了无数趟，他知道什么时候遇到什么东西，什么时候该怎么样回避，什么时候该做什么准备。古代很多人要去取宝，必须要委托一位商主带路，这个向导在取宝路上走了很多次，对于路太熟悉了，所以就告诉这些商人，这个地方要注意。他是很有经验的，慢慢引导。

现在大恩上师就为我们充当这样的角色，引导我们往前走，当然我们是从来没有走过的，怀疑上师让我们修这个法，是不是这样的。但上师不会，因为走了很多次，他知道应该怎么做，一步步给我们安排，这个时候应该认认真真的好好依止，不要产生很多自以为是的观点，这个我觉得非常好。

有些时候，聪明的人固然好，但是有些比较愚笨、对上师信心坚定的人，对他来讲证悟更快一点，因为他从来不怀疑。有时候我们说他迷信，但这种是比较幸福的迷信，我觉得他是有善根的迷信，第一个，他有福报，依止了一位真正的上师；第二个，他对上师的信心是不改变的，没有很多自己的想法。很多传承上师的传记里面，有很多我们看起来非常愚笨的人，不通达经论，也没有很多小思想，反而就是很快证悟了。因为他对上师所说的话完全的信任，而且上师说什么，他就做什么。从这个角度来讲，他内心的分别念并不多，通过指引慢慢就开悟了。

很多自以为是的聪明人，觉得上师安排的事是不是有其他的想法，可能不是针对我讲的。有这个想法的时候，就是对自己的障碍。我们并不是说不能有自己的想法，也不是说每个人

都要做一个很愚笨的人。每个人因缘不一样，你已经显现了什么情况，就按照这种情况修行，但是总的原则，依教奉行可能是最为殊胜的。

如果凡夫人的智慧可靠，我们早就找到解脱的道路了，但是在轮回当中挣扎了这么久，还没有找到解脱的道路，早就说明问题了，就是我们自己的分别念绝对不可靠。既然我们相信上师，就是相信上师的教言，上师告诉我们怎么学习、听闻、修行，该怎么做，就认认真真去做。这对我们的证悟是非常好的方便。但是按照我的经验来讲，超越自己的想法、不自以为是，很困难。所以不自以为是的人，真的是有很大的福报。反而自己的想法很多，认为具有聪明才智的人，是没有福报或者福报浅薄的表现。

不管怎么样，在这个过程中，尽量多依止、多忏悔，多观察教义，内心中产生殊胜的智慧，做正确的分别，这是非常需要的。

今天我们课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 177 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续学习寂天菩萨造的《入菩萨行论》。全论有十品，前面九品的次第是菩提心胜宝未生令生起、已生令不退、辗转令增长。第一、二、三品，是没有生起菩提心让它生起的窍诀；第四、五、六品，是生起之后，怎么样不退失；第七、八、九品，不退失的基础上，怎么样让它再再地增长。

我们学习到第三个部分再再地增上。对于世俗菩提心、胜义菩提心能增上的方便，分别是第八、九品；第七品是精进，对于世俗菩提心、胜义菩提心都能做助伴。

要修持世俗菩提心，如果缺少了精进没办法达成。因为我们的心无始以来安住在自私自利的作意，这种作意的本性是非常狭隘的，所以我们要让这个很狭隘的心胸扩展，扩展到为了利益一切众生。这是从大悲的方面，把利他心通过利益众生扩展到极至。因为这里讲的是利益一切众生，并不是只利益自己、家人，只利益一部分、同一个民族的人，或者同一个国家的人、同一个人类，而是所有的众生。它是没有边际的，所以这种心态是扩张到极至的一种心态。第二个就是对于智慧的所求扩展到极至。这是以智慧缘佛果，为了利益众生而发誓要成佛。

这是世俗菩提心能够达到的最高标准。我们的心要缘的话，那么利益众生是最殊胜的所缘；一切所求当中，殊胜的佛果是最殊胜的所求。除了这两种之外，世俗菩提心的范围再也没有办法去安立了。

世俗菩提心要通过精进而达成。为什么呢？前面讲了，我们无始以来的分别念都是相合于自私自利的心，非常狭隘。让它逐渐逐渐扩展，达到无量的程度，必须要修持。第一个要有殊胜的正所缘，正确的方法；第二个必须要有精进。如果不精进，想要随随便便改变我们无始以来已经养成的这么严重的自私心态，听一两次课、观修一两次、修几年，根本不可能改变的。我们现在修菩提心，觉得很困难，很难以生起，这个很正常。如果这么容易的话，我们早就成佛了。就是因为它不太容易，难以扭转，我们也可以看到它扭转过来之后的殊胜利益。所以必须要精进，生起世俗菩提心。

第九品讲的是胜义菩提心，胜义菩提心是一切心的本性，一切万法都是心所造的。心的本性是远离四边八戏的殊胜空性。我们的心要安住在这样的状态当中，并不是以世俗的分别念去安住一个所谓的空性。分别念前造作的空性不是真正的空性，最多是一种方便。以手指月，我们要知道月亮在哪里。必须要经过手指去指，月亮就在这个地方，刚刚升起来。我们分别心面前认知的空性，它就是一个手指的作用。没有这个手指，没办法看到月亮，但是手指本身并不是月亮，所以我们要依靠分别念抉择出来的空性，进一步去观修、实践，慢慢才能够了达、证悟空性。不是以分别心去安住一个空性，而是分别心的本性是空性。我们要现前这样的实相。

第九品是讲空性。第一，空性是什么状态？第二，怎么抉择空性？因为空性是远离分别念的，而我们的分别心太粗大了，没办法经由自己的能力去了知空性。必须要依靠已经现证空性的佛陀、寂天菩萨等大菩萨，他们在经论当中给我们宣讲何谓空性，怎么来抉择空性，让我们的分别心逐渐逐渐了知空性，找到一个趋入的方便。

现在在抉择空性——深入对境无我，这又分为人无我空性和法无我空性。人无我空性已经学习完了，现在学习的是抉择法无我，对于身受心法来抉择万法无我。因为身受心法包括了所有的法，只要把身受心法抉择为空性，就能够知道一切万法都是空性的。我们在抉择的时候，如果能够掌握一个理论，对一个法能够通过理论抉择为空性，就可以类推其它所有的万法，都是空性的。如果我们还没有达到这种高度，就可以通过各种各样的方式来进行抉择，对不同的法、不同的情况进行观察、抉择。通过一系列周遍的观察之后，没有一个法是真正实有的，一切万法都是空性的自性。

当然，空性的本体太过于甚深了。甚深的意思，并不是平时我们讲的这个山谷很深，水很深。很深的意思是分别心缘不到，不是分别心的境界，从这个角度叫做很深。我们对于甚深的空性需要不断地去观察、抉择，最后才可以真实地生起定解，真实地去观修、实践。

这里是以身受心法无自性来抉择一切万法的甚深空性。前面的身念住、受念住、心念住，已经学习了，法念住正在学习。前面真实抉择法念住，“故应不能知，诸法实有生。”两句话就已经抉择了诸法成立无生之理，上堂课已经学习完了。

壬二（遣除于彼之争论）分二：一、遣除无有世俗之过失；二、遣除分析不合理。

前面讲空性非常甚深，我们学习的时候，可能比较难以接受、通达它的观察方式。我们一方面要不断地学习，对这些术语、词句、观察的方法非常熟悉，熟能生巧，在不断地观察、学习过程当中，我们就接受了，慢慢习惯了里面观察的方式。再进一步去观察、学习，就比较容易了知空性到底是怎么回事，怎么样抉择出来空性。

第二，平时还需要多积累资粮。佛法不像世间的纯学术，当然，搞学术的人也可以从学术方面去深入，但佛法主要是让我们修证。一方面要靠自己动脑筋去想；另一方面，我们要修证它，也是需要依靠其他的因缘。积累资粮就是一个很好的因缘。如果我们通达不了空性，可能说明我们的福德资粮不够，我们相续当中的罪业还比较深重。在这样的前提之下，励力积累福报是非常重要的。世俗的很多善业都需要去做，念经、听课，当我们的资粮不断地累积的时候，智慧也可以跟随福德的支撑，逐渐建立起来。还有忏罪，要多念忏悔。不管是经典、论典当中所讲的忏悔，还是心咒也好，都需要励力去忏悔，这也是很关键的。

还有一个，平时我们要多祈祷上师三宝加持。我们在上课之前念《文殊礼赞》，也是祈祷文殊师利菩萨为主的上师三宝给我们加持。因为单单靠自力要去通达、证悟甚深的空性，非常困难。所以，一方面自己要精进，一方面也要靠诸佛菩萨的加持力，多念文殊菩萨的祈祷文，把文殊菩萨和自己的上师观成无二无别的方式多做祈祷，逐渐也可以了知空性的含义。

还有一种方式。学习的时候，有些道友在抉择空性或者抉择其他法的时候就想不通，接受不了里面的道理。我们可以尝试一下这个方法。我以前也是用这样的方法来抉择的：“我相信这个里面，佛菩萨讲的空性完全正确”，这是一个前提。首先把所讲的内容设定为完全正确，

在这个基础上，让我的分别心去靠近正确的答案。而不是首先我没办法确定它正确还是不正确。

从某些众生的根基来讲，他如果没有把这个道理想通，他很难确定这个道理是不是正确。但是作为学习佛法的人，也不是纯粹要靠理证。纯粹靠逻辑证明的东西，我才能够相信；逻辑暂时证明不了的东西，我就不相信。作为修学佛法的人来讲，对佛菩萨智慧的信任、信心是必不可少的，这也是一种基础和前提。

我们在接受不了、通达不了的时候，就想：空性是完全正确的，只不过我通达不了而已。怎么样才能够了知它呢？通过我的分别心去靠近这个空性，想方设法，首先设定一个前提，一切万法就是空性的，怎么样去证实它是空性的呢？用很多佛菩萨告诉我的方法，从这条路能不能证明它是空性的？从那个理证能不能证明它是空性的？从这个颂词、那个颂词能不能证明它是空性的？我知道它是空性的，只不过我没有找到门而入，我现在在找。在找的过程当中，也许一下子就找到一个途径进去了，进去之后的的确确是空性的，再反过头来看其他理证，都能证成空性。

当然，佛陀也告诉我们，即便是佛讲的，也不能够因为是佛讲的缘故，就完全接受。但是我们作为佛弟子，也需要一定的信心、福德、善根。以信心来趋入，是一个比较好的方法。首先，它是正确的，一切万法的确是空性的，只是我理解不了而已。我要想方设法来理解这个空性，而不是把空性的教义拉到我的分别念面前。我接受不了，它就是错误的，不是这样的。它是正确的，我接受不了，只是我的理解能力不够而已。

在学习佛法的过程当中，不单单是这个，其他很多问题都是这样。以前我看过宗萨仁波切的一本书，里面也写过这方面的教言。他说很多事情不一定都能够用逻辑来证明。有些事情可以用逻辑来证明，但有些事情不一定。而中观是可以利用一些推理来证成的。但是在某些情况之下，如果我们怎么样也找不到它进入的方法，我们也可以利用信根的方式来做一个方便，这也是可以考虑的。毕竟学习中观的人根基有很多差别，有些可能前世学习过这种推理、教证，所以一听，马上就能够了知，它怎么样不断地推理，怎么样进到空性当中，他很容易。有些道友不太容易，这也是暂时的。总之，我们在学习的过程当中，可以尝试很多不同的方便来趋入到空性当中。

癸一（遣除无有世俗之过失）分二：一、辩净；二、答辩。

子一、辩净：

若无世俗谛，云何有二谛？

世俗若因他，有情岂涅槃？

这个辩净从哪里来的呢？是从前面的科判和两句颂词而来的，“故应不能知，诸法实有生”，讲了一切万法没有实有的生，都是空性的。既然一切万法无生无住无灭，都是空性的，有些人就会提出疑问：如果一切万法都是空性的，就没有世俗谛了，没有世俗谛，“云何有二谛”呢？也不会有胜义谛。

“世俗若因他，有情岂涅槃”，如果一切的世俗都是因为他——众生的分别念而形成的，那么有情是无量无边的缘故，有情怎么可能让一切的世俗谛消失不见，最后证悟涅槃呢？他觉得这是不可能的事情。这个颂词是对方的观点，科判也是辩净。对方提出了两个问题。一二句是第一个问题，三四句是第二个问题。我们来仔细看一下这两个问题。

首先第一个问题，“若无世俗谛，云何有二谛？”他提的问题就是二谛不可能成立。为什么呢？因为前面你们讲了，一切万法是无生的。一切万法无外乎就是世间当中有显现的这些柱子、瓶子、山河大地等等，按照你们的观点都是无生无住无灭的，都是空性的。如果说这些法是空性的，世俗谛当然就不存在了。世俗谛的显现没有了，因为它是无生的缘故。

如果没有世俗谛，“云何有二谛”，又怎么可能有胜义谛呢？如果没有二谛，就和你们的教证以及佛的观点相违了。龙树菩萨在《中论》中也是讲“诸佛依二谛，为众生说法，一以世

俗谛，二第一义谛。”现在没有世俗谛，也就没有胜义谛。所以，（万法无生）这个观点违背了自己的教证。应该有二谛，他是这样的观点。

上师在讲记当中，也引用《入中论》“由名言谛为方便，胜义谛是方便生”。以世俗谛趋入胜义谛，如果没有世俗谛，怎么趋入胜义谛呢？也是无法安立的。所以，如果没有世俗谛，就不可能有二谛。但是二谛存不存在呢？存在。既然二谛存在，世俗谛应该是有的。如果世俗谛是有的，应该是实有，就不应该无生无住不灭。

他提出这个问题，主要是为了证成诸法是实有的。所以他讲：如果没有世俗谛，就没有二谛了。但是二谛有没有呢？二谛是有的，佛经当中讲二谛，《中论》《入中论》也讲二谛，乃至寂天菩萨在智慧品前面也是讲二谛，所以应该有二谛。如果有二谛，当然有胜义谛；有了胜义谛，当然就有世俗谛。他就觉得世俗谛应该有，既然有世俗谛，那就不是无生无住无灭。你的无生无住无灭是讲没有世俗谛的，如果有世俗谛，当然就有生有住有灭了。有生有住有灭就不应该是空性的，应该是实有的。他要反过来证明一切万法是实有的，不是空性的。“若无世俗谛，云何有二谛？”他是从这个方面来发的过失。

这个过失到底有没有呢？没有。上师在讲记当中，首先回答了这个问题。就说有些大德在注释当中，对这个问题已经回答了。没有直接、明显的回，但是以隐藏、间接的方式已经回答了，也就是没有世俗谛，没有胜义谛。怎么理解呢？从中观应成派以及寂天菩萨在《智慧品》当中所讲的道理来看，的确没有世俗谛就没有胜义谛。

我们应该知道一个原则，在有世俗谛的时候，一定有胜义谛；如果要承许胜义谛，一定要承许世俗谛。什么时候说没有世俗谛，那肯定没有胜义谛。为什么是这样呢？世俗和胜义到底是什么关系？显现法是世俗谛，世俗谛是谁的显现？是胜义谛空性的显现。世俗是胜义谛的世俗，并不是离开胜义谛之外的单独一个法，和胜义谛毫无关系的世俗。反过来讲，胜义谛是谁的胜义谛呢？空性是谁的空性？胜义谛是世俗的胜义谛，一切世俗的究竟实相安立成胜义。

再用其他的观察方式，换一个词句。空性就是胜义，显现就是世俗。那么显现是谁的显现？是空性的显现。空性是谁的空性呢？世俗的空性。比如说柱子是空性的，这个空性是谁的空性呢？是柱子的空性。柱子是谁的柱子呢？是空性显现出来的柱子。二者有这种联系。

所以，当承许胜义谛的时候，一定要承许世俗谛；说有世俗谛的时候，一定有它的胜义谛。在空性的论典当中，说没有世俗谛的时候，肯定就没有胜义谛；如果没有胜义谛的时候，肯定也没有世俗谛。因为二者是相互观待而成立的，一者有，另外一者就有；一者没有，另外一者也没有。我们应该知道这样的道理，从究竟的胜义谛来讲，没有世俗，没有胜义，没有什么可怕的，这不是问题，而且这就是万法的实相。没有世俗，也没有胜义，是究竟的空性。

在名言谛当中，如果不是在抉择最究竟的空性，不是从空性的角度去安立，而是看待众生的分别念、出定位或者名言理论的时候，这个时候有显现。什么时候有显现，就有显现的空；什么时候有显现的世俗谛，就有世俗谛的胜义。我们可以这样回答。

当然在《善说海》当中，这只是提问，回答在下面，也可以。这是第一个问题，对方说如果没有世俗谛，就会有失坏二谛的过失。

第二个问题“世俗若因他，有情岂涅槃？”他就是众生。因为一切世俗——众生的眼识、耳识、意识面前通过不清净的业力显现出来的世俗，这一切世俗从什么来呢？以什么为因缘？是以众生的迷乱分别念。对方就说：“如果所有的世俗都是因为众生的分别念而显现的，一切有情怎么能到涅槃呢？”

按照中观宗的思想来讲，如果寂灭了生住灭，把世俗谛的显现完全消失、寂灭了，打破对它的执著也好，或入定位不显现也好，不管怎么样，反正如果一切世俗的显现隐没了，这个有情就可以得到涅槃、解脱。

但是如果说世俗谛是因为众生的分别念而有，那么一切有情就得不到涅槃了，包括释迦牟尼佛在内。因为释迦牟尼佛在以前也是众生，这个有情通过修行，到达十地末尾，最后一生他显现成悉达多太子，他经过六年苦行，在印度金刚座下面证悟了大涅槃，成佛了，也就是这个有情获得了涅槃。但是按照中观宗的思想来看，世俗谛是因为众生的迷乱而产生的，而有情消除了迷乱之后也可以成佛，他们说这个是不可能实现的。

为什么不能实现呢？一切的世俗谛是因为众生的分别念而显现的，而众生的数量是无边无际的，在很多经典当中也有“一切众生是度不尽的”。如果说一切众生都度不尽，众生只要还存在，众生就有分别念，分别念就会显现世俗。如果这个世俗还存在，其他众生怎么样去泯灭这个世俗谛呢？比如释迦牟尼佛成佛了，但是世俗谛还有没有呢？世俗谛还存在，因为这个世俗谛是众生分别念才有的。

他的意思是说，如果没有达到所有的众生都成佛，那么所有的世俗显现就不可能泯灭。如果世俗的显现不泯灭，谁又能够泯灭世俗谛而得到涅槃呢？因为所谓的涅槃是世俗谛不显现的时候，但是世俗谛的显现是泯灭不了的，因为世俗谛是所有众生的分别念显现的，而一切众生是无量无边的。

或者即便不是无量无边，假设众生可以度尽，但是也没有一个众生可以成佛，所以还是成立一切众生度不尽。为什么呢？因为即便是有十个众生，一个众生的分别念没有消尽，他的世俗还存在，其他的九个众生能不能看到这个世俗谛呢？他们没办法泯灭这个世俗谛，因为世俗谛还存在，其他九个众生也没办法消尽这个世俗谛的显现而成佛，他的观点是这样的。所以“世俗若因他，有情岂涅槃？”

这个有点绕，我们稍微分析一下，比较清楚的意思就是一切的世俗泯灭了才能够涅槃，但是一切的世俗是以众生的分别念、习气而显现的。而众生的习气一直存在，所以没有一个人能够真正泯灭广大的世俗，趣入涅槃。对方提出这个问题，当然这个问题本身也有问题，下面我们要分析。这个有可能是我们在学习佛法过程当中，自己相续也会浮现的一种分别念，后面寂天菩萨要进行答辩，我们首先介绍了他的问题是什么样的。

子二、答辩：

**此由他分别，彼非自世俗，
后决定则有，非故无世俗。**

“此由他分别”，“此”就是世俗谛，世俗谛是由其他众生的分别念而形成的，这个世俗谛的显现不是证悟者他自己的世俗谛。“后决定则有”，当这个圣者入了涅槃之后，决定还有世俗谛显现的话，那么就可以成立世俗谛。“非故无世俗”，非故——并不是这样的，真正的圣者入涅槃之后，他面前的世俗已经消亡了，在他面前是没有世俗谛的。

按照无著菩萨的注释，“此由他分别，”是解释前面颂词的第一个问题——“若无世俗谛，云何有二谛”？在无著菩萨的注释当中这两句是纯提问，没有回答。他的回答是在答辩当中。“此由他分别”这一句回答了“若无世俗谛，云何有二谛”。“彼非自世俗，后决定则有，非故无世俗”，这三句回答了“世俗若因他，有情岂涅槃”。他的回答是这样分配的，我们一定要知道。

怎么样理解“此由他分别”？对方提出了一个问题，“若无世俗谛，云何有二谛？”寂天菩萨回答说“此由他分别”，世俗谛是由众生的分别念而有。什么时候有众生的分别念存在，什么时候在他面前就有世俗谛的显现；有世俗谛的显现，就有看待世俗谛的实相空性。所以，在看待有分别心的众生面前，可以显现二谛。世俗谛也有，胜义谛也有。

没有世俗谛、胜义谛，这种理趣是一切万法的实相，在佛陀证悟的智慧面前，的确不存在这个。但是在众生分别念还没有消尽的时候，在他面前就有分别念显现的粗大显现，看待显现的本性空性也可以存在。

此处讲了“此由他分别”，看待众生的分别念，二谛完全可以安立，没有失坏二谛的过失。全知麦彭仁波切在讲《入中论》的时候，他也有这种很明确的讲法。按照《入中论》的自宗

来观察——因为《入中论》抉择了究竟自宗，抉择的是菩萨入根本慧定的境界，没有一切的显现，世俗谛胜义谛连名称都没有，没有一切所缘，没有一切所执著的。抉择应成派自宗的时候，完全不分二谛抉择。

如果是看待世俗显现、看待众生，麦彭仁切在解释《入中论》安立科判的时候，“随顺安立二谛”，随顺众生的分别念来安立二谛。众生说，如果一切万法皆空了，怎么办？这关系到众生他面前的显现，如果说什么都没有了，这些显现法怎么安立？看待这个众生，随顺他们的分别念而安立了二谛的说法。

如果对菩萨来讲，菩萨在入根本慧定的智慧当中不需要安立二谛。随顺菩萨的境界抉择的时候，也不需要安立二谛。为什么在根本慧定当中还要安立二谛呢？根本就不需要了。但是随顺众生的话就可以安立二谛。说得很清楚了，“随顺安立二谛”——随顺众生的根机安立二谛。

“此由他分别”，“他”就是众生。并不是菩萨入根本慧定的境界，也不是一切万法的究竟实相，只是看待有分别念的众生，在他面前安立了世俗，同时世俗是空性的，看待他的世俗而安立了胜义谛。“此由他分别”这一句讲得很清楚了，回答了“云何有二谛”的提问。究竟胜义当中没有二谛，在看待众生分别念的时候，可以有二谛。

下面是“彼非自世俗，后决定则有，非故无世俗。”按照无著菩萨的观点来讲，这三句是回答第二个问题。如果按照其他祖师的观点，第二个颂词全部是回答第二个问题“世俗若因他，有情岂涅槃”的，因为第一个问题已经以间接的方式回答了。“此由他分别，彼非自世俗。”这两个连接不连接都可以，上师在讲记当中把这两种解释的方式都讲得非常清楚了。

对方说，如果要证悟涅槃，必须要泯灭一切世俗的显现，那么这么乃至存在众生期间，众生的分别念就会显现出广大的世俗，谁能够从这里面得到涅槃？对方没有分清楚自相续显现的世俗和他相续显现的世俗。按照相续的角度来讲，每一个众生有自己的心相续，每一个心相续前有自己的显现。当这个众生修持佛法，内心证悟了空性的时候，他面前的世俗谛就已经泯灭了，对他来讲就没有世俗谛了。至于其他的世俗谛，和其他没有证悟人的心识有关，和已经证悟的圣者相续是无关的。

如果按照唯识的观点，也是一样可以解释。平时我们看到所谓的一间房子，大家坐在房间里面听法；这是一个杯子，大家都看到了同样一个杯子，好像觉得在外境当中有一个实实在在的杯子存在，是不是这样呢？按照唯识的观点来讲，没有一个真正的、单独的外境存在。一个杯子、一间房子，这是没有的。每一个众生相续当中，都有一个他自己的业。从他自己的业显现一个杯子出来，这个杯子只是在自己的相续面前才能出现。为什么我们都看到了呢？是因为这么多人相续当中都有相同的共业，在这个共业当中显现了一个杯子。

当我们不知道的时候，以为外面有一个实实在在的杯子，乃至杯子没有打碎，我们都没办法证悟这个杯子的空性，都会缘杯子的显现。这个情况就符合“世俗若因他，有情岂涅槃”，他认为有一个实实在在的世俗谛，而且世俗谛是众生的分别念显现的，乃至有分别念的时候，世俗谛的显现泯灭不了，所以，谁能够证悟世俗谛的空性呢？

但是按照唯识观点来观察，外境是由每个众生相续当中的业而显现的。当你通过修持，把你内心当中显现杯子的习气泯灭的时候，你的面前就不会再显现杯子的法了。虽然其他众生还显现这个杯子，但是在你面前已经没有世俗谛的显现了，因为已经泯灭了杯子的显现法的自性。

假如说，我们所有的人在做梦的时候，进入到同样一个梦境当中，梦到同样一个事情，这个时候梦境是共同的。我们互相都进入这个梦境当中，我在梦中也可以看到你们，你们在梦中也可以看到我。突然我醒过来，从梦境退出来了。其他人还在梦中，还认为我在梦中和大家一起聊天，但实际上我已经醒了，还有没有我的梦呢？不是我的梦了，是他人的梦，我已经从梦境退出来了。梦境中好的显现也好，不好的显现也好，恐惧的显现也好，已经不是

我的显现了，因为我已经清醒过来了。这个时候我有他心通的话，还可以看到其他众生还在梦中，还在迷乱分别，追逐梦境当中的快乐、痛苦等等。

就是这样的道理，如果我们不知道，把世俗谛执为实有，认为有一个总的世俗谛，如果总的世俗谛不打破，就没有一个众生能够得到涅槃。其实这里讲得很清楚，“彼非自世俗”，众生面前所显现的世俗谛，并不是圣者获得涅槃之后的世俗谛，所以“彼非自世俗”。

“后决定则有”，怎么才能说真正存在世俗谛呢？或者获得涅槃的佛陀，怎么样说他还有世俗谛的显现呢？“后”是说他已经获得涅槃之后，假如还有这些山河大地的显现，那么就决定有了，因为他获得涅槃，已经是究竟智慧了。凡夫人的智慧是分别念、习气，是业障显现的，所以不能作为定量。真正能够作为定量的是佛智。因为佛智已经遣除了所有的迷乱，获得了最圆满的证悟。因此，佛智作为标准。假如成佛之后，广大山河大地的显现还存在，我们就说世俗谛决定有，决定是存在的。“后决定则有”，是这个意思。

“非故”的意思是，佛成佛之后，在他的境界当中不再有山河大地的显现。“非故无世俗”，所以，世俗谛在究竟当中不存在，或者说已经获得涅槃的圣者相续当中是没有世俗谛的。佛没有世俗谛了，等不等于众生没有世俗谛呢？虽然佛证悟了，但是在没有证悟空性、证悟涅槃的其他平凡众生面前，仍然会有不清净的显现、世俗谛的显现。所以我们要分清楚自己业力显现的世俗谛和其他众生心相续显现的世俗谛的差别。他混在一起，就提出这个问题。

当然从这个地方，还可以派生出一个分别念。有些人就讲，你说佛陀没有世俗显现，但是佛陀成佛的时候不是坐在金刚座上吗？他度化众生的时候，不也是走到人群当中，众生给佛供养食物，把食物倒在佛陀的钵盂里面，这不是世俗吗？佛陀走在山间、村庄里面，不是世俗谛是什么？为什么说佛成佛之后没有世俗谛？今天佛陀来了之后，我们给佛陀供养法座，佛陀还是会坐在供养的法座上，这不是世俗谛是什么？不是和我们一样的世俗谛吗？

这个问题我们应该这样了解。从佛陀的智慧来讲，他已经没有一切世俗的显现，因为一切的世俗是通过众生的业、习气而显现的。佛陀要成佛，一方面保留了习气，一方面成佛，这是矛盾的。一方面他还有显现不清净分别念的习气，一方面说他彻底觉悟了，远离了这些习气，本身就矛盾。所以，佛陀要成佛，必须要消尽一切习气。通过习气而呈现出来的广大山河大地，以及不清净的显现绝对没有了，这是决定的，从佛自己的境界来讲，没有了。

佛陀虽然没有，他可不可以去度化众生呢？可以的，因为佛陀没有烦恼，没有通过烦恼习气显现的世俗谛。但是佛陀有超胜的智慧，或者讲佛陀有神通，他可以了知众生分别心面前显现的情况。佛陀的智慧清清楚楚地可以照见，这个众生习气显现的是这个房子的样子，这里面摆设的是什么。他完全可以照见众生相续当中的习气所显现出来的世界是什么样子的。佛陀可以走进这个世界，借用我们的分别念。我们就用一句话作大概的表示。佛陀自己没有这些世俗，但是佛陀可以借用我们的世俗谛来度化我们。

我们如果给佛陀供养一个法座，佛陀看到这个法座他就会坐上去，这个法座不是佛陀自己相续当中显现的，而是他的智慧、能力、神通看到了我们境界当中的环境之后，来帮助我们。就好像前面讲的做梦的比喻，这个人从梦里醒了，而且他有他心通和一定的智慧，他看到其他众生还在梦中挣扎，这个时候他有没有自己梦中的境界？没有了。他从梦中清醒过来了，或者说他已经彻底证悟了。他有能力的话，可以借用众生梦境当中的显现去帮助他，把他摇醒。他能够看到，能够用，不等于他有。这是两个概念。

众生是既有自己的显现，也在用这样的显现。佛陀没有自己的显现，但是他可以借用我们的显现来度化我们，帮助我们觉醒，这是两个不同的概念。佛陀没有世俗分别念，但是也可以到世俗当中帮助我们，这是佛陀不共的慈悲、智慧和能力使然的。

“非故无世俗”是讲什么？是讲佛陀自己相续当中证悟的状况是什么，而不是说怎么走近我们、利益我们的情况。获得涅槃的佛陀证悟一切万法无自性的时候，他不会再有世俗显现。不是说他有而不执著，有而不执著是菩萨的境界，菩萨在八地以前出定位也有和我们一样的

显现，但是对显现不会有丝毫的执著。佛陀没有这样的显现，当然也谈不上执著。众生是有显现有执著，菩萨是有显现无执著，佛陀是无显现无执著。我们要分清楚。

但是，佛陀无显现无执著，能不能够度化我们？可以，可以的原因是佛陀有大悲心、殊胜的智慧、神通神变，一般人没有的。所以他可以借助这种能力，进入并借用我们的世界来帮助我们，让我们觉醒。这方面我们附带了知一下。总之，“非故无世俗”。

癸二（遣除分析不合理）

这个科判是讲，你通过智慧分析一切万法的显现，了达一切万法的空性，对方认为分析不合理。我们要遣除对方所认为的分析不合理的邪见。

分二：一、辩净；二、答辩。

子一、辩净：

分别所分别，二者相依存。

这两句是对方的观点。能观察能分别的心和所分别的对境，二者是相互依存的。对方的观点是说，能分别——也就是心、智慧，我们用心掌握理论去分析观察一切万法的空性。所分别是所观察的对境，柱子、瓶子、山河大地、人、法等等。能分别和所分别是相互依存的。

他讲相互依存，表面上没什么问题，但其实对方的隐藏意思是说：按照你们的观点一切法都是无自性的。但如果没有山河大地、柱子、瓶子等所观察的对境，能分别的心也就不存在了。能分别的心不存在，谁来抉择万法的空性？

他说，如果能分别的心可以有，所分别的外境为什么不可以有呢？他相当于使用了同等理。前面分析的时候，一切所观察的法都是空性的，不存在。他说，分别和能分别是相依存的，如果有能分别的心，就有所观察的对境，反之亦然。

现在对方说：中观宗，你们把所分别的对境抉择为空性了，能分别的心怎么会有呢？能分别的心没有了，谁来观察空性呢？他给中观宗发难：如果你们认为能分别的心是有，所分别的对境一定有。如果所分别的对境一定有，你们所说的一切法无生、对境空性，就安立不了。他想依此证成中观宗能分别的智慧心不合理，并证成一切所依能依都存在。

分别所分别二者相依存，对不对呢？对的。但是在使用这些理论的时候，有时是成立它有，有时是成立它没有，成立它有只是暂时的，成立它没有是究竟的。分别所分别二者相依存，如果把重点放在它存在的角度，有了能境就有所境，有了所境就有能境，都是有。但是再转个弯，能境和所境是相互观待的缘故，有能境才有所境，有所境才有能境，所以能境离开了所境，能境没办法单独安立，所境离开了能境，所境没办法单独安立。就把重点放在了空性上面。通过能分别和所分别二者相依存来成立它有，是暂时的安立。通过能分别和所分别二者相依存，安立它无是究竟的无。一切万法因为观待的缘故，是无自性，这是更深一层的观察了。

下面这两种体系都要使用。它成立有是暂时的观察，相互依存的观察可以说它有，人和自然相互依存而存在，暂时来讲可以安立。左和右、上和下相互依存，都可以安立，但只是暂时的安立。究竟的安立再进一步观察，只要是相互观待、相互依存的法，一切周遍无自性。

寂天菩萨在这里很善巧，提出了对方的观点，也说出了我们相续当中的分别念，还要使用对方提出的问题再进一步观察，来了解一切观待的法无自性的道理。通过这个问题，让我们进一步了知，只要是相互观待的法，没有一个是真正有自性的。我们可以借助这种辩论引出空性的所诠义。以上讲到了对方的观点。

子二（答辩）分三：一、能分析不需要实有；二、若需要则有太过；三、未分析亦成立空性。

这是答辩的三个侧面。第一个侧面，能分析的理智不需要实有的。第二，若需要实有的话，就有太过，无穷无尽的过失。第三，没有分析能分别也可以成立空性。这三个问题是有

连续性的，我们要记住它的连续性。在讲后面三个科判时，如果分开理解，稍微难懂一点，但是从连续性的角度去理解的话，就比较容易。它有一定的连贯性。

丑一、能分析不需要实有：

能分析就是前面所讲的观察诸法空性的理论，或者这个心。用心去分析，能够分析万法空性的心识就叫做能分析。能分析不需要实有。对方提出来的辩诤是说：“分别所分别对待而有的，能分析所分析都应该安立。如果所分析没有，能分析的心识又怎么安立呢？”针对这个问题来进行回答，能分析不需要实有。

是故诸观察，皆依世共称。

一切的观察，能分析、所分析等等，都是依靠世间共称而安立的。

世间怎么安立，我们就怎样安立。世间是看待众生的分别念。在胜义谛当中，不看待世间共称，胜义谛是看待佛菩萨殊胜的智慧，在佛菩萨殊胜智慧当中，所分析、能分析都是不存在的。但是看待世间众生的分别念，可以安立这个所观察的对境，那个是能分析的心。

能分析的心和所观察的对境，不需要实有。体现在颂词的哪个位置呢？“皆依世共称”，不需要实有。因为是世间共称，不是胜义谛当中有。如果在胜义谛当中还存在，还是有一个所破、能破，观察的时候就可以安立了。胜义谛中还有一个能破，就有问题。但是我们说，能分析的、带理证的心识，只是依靠世间共称，因为众生有分别念，就可以用众生的分别念，去观察众生分别念执著的外境。因为在众生的分别念面前，对境也是有的，能分析的心也是有的。既然如此，就可以用已经有的分别心去观察他认为的显现的法。所以在世俗共称当中，它是可以有。世俗当中所有安立的法，都不可能是详细观察的，也不是胜义观察的。在名言当中，使用能观察、能分析，不需要实有。

这是中观宗一贯的观点，不是在这里被逼无奈，才说不需要观察。中观宗一直都是这样的思想，在名言当中一切的能观察、所观察，能破、所破这些假立的法都可以安立。胜义当中一法不立。以上是讲能分析不需要实有。

丑二、若需要则有太过：

如果需要实有的能分析来破所破，“则有太过”，这种分析空性的智慧就会有很大的过失。

以析空性慧，究彼空性时， 若复究空智，应成无穷过。

通过分析空性的智慧——“彼”是世俗、显现、一切的所知——来推究、分析一切显现法是空性的时候，用空性的智慧把实有的显现破掉了。如果我们说，你的空性是不是空性的呢？我们如果再来分析、探究空性的智慧，这个时候就会有无穷无尽的过失。

首先，通过分析空性的智慧来分析所知，分析之后，我们说一切万法是空性的，因为什么缘故。用我们的心识当中掌握到的分析空性的智慧，去推究空性，然后说，对境是空性的。

对境了知之后，对方问：“你的能分析空性的智慧是怎么样的？它本身是需要谁来证成它？如果这个智慧是实有的话，就应该变成无穷无尽。因为第一念观察万法空性的智慧，需要第二个空性的智慧证明它。你要证明它，你自己是怎么空的呢？第二念空性的智慧，你到底是实有的还是无实有的？要证明它是无实有的，必须要通过第三种分别念来观察第二个分别念。把第二个分别念抉择为空性了，第三个呢？第三个你自己是不是空性的？当然是空性的。怎么证明你是空性的呢？需要其他的一个智慧来证明它，这样下去无穷无尽。乃至没有达到穷尽之前，它的第一个结论就成了不一定。

第一个结论是说，通过我们的分别心去抉择对境的空性，或者分别念本身的空性是第一个结论也可以。能够分析空性的智慧是空性的，这个是最初的结论。这个最初的结论认证不了，因为下面还有无穷无尽的推理、辩论。只要是找不到一个穷尽的时候，最初的这一个就成了不一定。有可能是空的，也可能是不空的，就看最后辩论的结果是怎么样，但是辩论是

没办法穷尽的。如果能分析的空性智慧是实有的话，肯定需要观察再观察，一直观察下去，最后没办法找到一个结果。这是“若需要则有太过”的意思。

所以中观宗也不承许在胜义谛当中能分析的智慧是实有的。因为真正的实有，肯定是胜义观察。如果是胜义观察，就要用很严格的承许，必须要打破砂锅问到底的方式，一探它的究竟。如果中观宗承许能分析实有，肯定和对方一样有很大的过失，没有办法成立能分析的智慧本身也是空性的。但是中观宗没有安立实有的观点，没有这个过失。

丑三、未分析亦成立空性：

“未分析”是对什么未分析？一方面来讲，只要能够了知观待的道理，就可以知道万法是空性的。还有就是，承接前面的第一、二个科判，“未分析亦成立空性”，也是讲能分析。因为第一个科判，能分析不需要实有；第二个，能分析如果需要实有则有太过；第三个，所以，没有分析能分析的智慧，没有去观察它到底是不是空性的，也能够成立空性。

我们没有去分析能分析的智慧，实际上也是空性。只要能知道它的所依是空性的，它的能依一定是空性的。如果知道所分别是空性的，能分别一定是空性的。所以，不单独对能分析去分析也可以。

**悟明所析空，理智无所依，
无依故不生，说此即涅槃。**

“悟明所析空”，如果我们真正地明了了所分析的法是空性的。“理智无所依”，“理智”就是能分析的心智，能分析的心就没有所依了。没有所依的缘故，就没有实有的产生，说此即涅槃。没有分析能分析，只是分析了所分别就够了。

对方提出的问题是能分别和所分别的关系。（对方说：）你们的能分析到底是实有的，还是无实有的？我们说，能分别本身是无实有的。（对方说：）那么，需不需要对能分别观察呢？就像第二个科判的颂词所讲的，如果对能分别的智慧去观察，就成为无穷无尽。

我们说：不需要观察，不分析也可以了知能分析是空性的。怎么样了知呢？就用你们所讲到的观待理，“分别所分别，二者相依存”，用“二者相依存”的道理，就直接可以了知能分析是空性的。

怎么样呢？“悟明所析空”，首先我们要悟明所分析的空性。“所析”就是前面讲的所分别所分析的对境柱子、瓶子。用什么分析呢？用理智，用我们掌握的观察万法空性的心对所分析的对境了别、观察，最后悟明——了知了所分析的是空性。

“理智无所依”，当我们把所分别、所观察的法破掉，了知它的空性的时候，“理智”就是能够分析外境空性的理智，理智就无所依了，没有依靠，为什么呢？它是能分别和所分别的关系。如果有了所分别，你才有能分别，如果没有所分别，能分别就没有安立的根据。所境、能境都是一样的道理。有了所观察，你才能安立能观察。如果说我的心在这，没观察，就不能叫能观察，只能叫心。你要成为能分析、能观察的心识，必须要有所观察的对境。什么时候有了所观察的对境，你才是能观察的心识。

这个时候所观察的对境没有了，“理智无所依”，没有依靠的对境，没有所观察了，能观察是谁的能观察？没有的话，“无依故不生”，没有依靠的缘故，你的能观察自动熄灭了，它的概念自然消失了。因为二者是相互依存的，一者有，另一者才有；一者消失的时候，另外一者也自动消失，所以“未分析亦成立空性”。没有去直接分析能观察，也是可以安立成空性，“无依故不生”这句话就够了。它没有所依的缘故，它就完全不生了。

“说此即涅槃”，把这个安立成真正的涅槃，“无缘最寂灭”。很多都是互相观待的，上和下、左和右、你和我。如果一者有，另外一者有，这就是能依所依之间的关系。前面不是说了，你要安立它有，也是可以通过所依，“此有故彼有”，这个可以安立它存在。但是这种有是假有，能依所依可以成立有，它是“有此故有彼”，不是实有。

我们把“有此故有彼”的道理再进一步分析、观察，因为“有此故有彼”，所以此和彼都是假立的，因为它必须要依靠对方才能够安立，一旦失去对方的支持，它就没办法独自安立了。能依和所依、能分别和所分别、能破和所破都是这样的。如果所分别没有了，已经被观察为空性，能分别能不能有呢？也没有。所分别要成为所分别，必须要有能分别来分别你，你才能叫所分别。如果没有分别，你可以叫柱子、瓶子，但是不能叫所分别。一定是能分别去分别的时候，你才能安立叫所分别。这个时候所分别是看待能分别安立的，能分别也是看待所分别安立的，只要其中一个没有，另外一个就自动没有。所以所分别一旦不存在了，能分别肯定没有。这是讲“无依故不生，说此即涅槃”，这就是所谓的涅槃。

所分别不存在了，能分别的心不观察、不抉择，也可以抉择为空性。当然，有些人学到这里自然而然就通达了：的确是这样的，因为一切所看待的法都是无自性的。

但是，心识本身能不能够观察呢？是不是只有这个方式呢？还有很多方式。前面讲心念住，比如理智是不是一种心？是。那依据前面第三个科判讲的心念住，它是意识吗？还是眼识？意识无生、眼识无生已经抉择完了。只不过这里换一个侧面，让我们通达能依所依相互看待的法是空性的道理，从这个角度来悟入空性。

从这个角度来悟入空性的道理，叫做缘起因。缘起因就是，依靠因缘而产生的法都是无自性的。这里的看待也是一种缘起。看待对方的因缘，自己才能够安立。如果没有所看待的对方因缘，自己也没法安立。它是假立的，有是有，但是假有，不是真实有。真实有的法是不需要看待因缘的，才是真实成立的。但是没有任何法不看待因缘的缘故，没一个法是真实成立的。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 178 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

下面继续学习《入行论·智慧品》。

己三（破除所断实执）分三：一、总说；二、遮破能立；三、宣说能害。

能断是断除所断的智慧，所断是需要断除的实执、分别念。

庚一、总说：

心境实有宗，理极难安立。

安立内心和外境实有的宗派，从道理上来讲非常难以安立。

众生认为心和境都是实有的，但从理论上分析，心和境要安立实有非常困难。反过来可以证明，众生所认为的心境实有，不是正理观察之后安立的实有，而是众生的实执安立为实有而已。通过虚妄分别念安立的实有，不是真正的实有，只是众生想当然地认为是实有而已。如果我们理解了万法空性，就能还原一切心境无实有的实相。

对于“心境实有宗，理极难安立”，从佛菩萨证悟的境界来看，一切内心和外境都是无实有的。前面通过人无我空性和法无我空性观察抉择之后，心和外境都是无实有的。要在无实有的法界当中，安立实有的心境，怎样才能找到一个合理的理论呢？想要安立心和外境实有，没办法找到一个合理的安立。

这也是为什么中观宗通过胜义的理论对其他宗派的观点进行分析观察的时候，总能找得到这些宗派的漏洞和相违的观点。因为万法的究竟实相是空性的，想要通过一些理论来安立实有、不空，是安立不了的，没办法把空性的法界抉择为实有。这是总的原则。

从根本的理论上观察，万法是空性的缘故，没办法安立心境实有。安立心境无实有的理论就叫做事势理。在学习《解义慧剑》时，有一个理论叫事势理。顺着万法的究竟本性抉择，万法怎么样，就如是抉择，叫做事势理。

在安立、观察的时候，中观的理论没有出现时，都可以自圆其说，但中观的理论一旦出现，就没办法了。因为中观理论抉择的是万法实相，而其他理论抉择的是暂时的现象，或者一些不正确的观点，将这些暂时的现象安立成究竟，把不了义安立成了义，都是没办法做到的。不要说普通人及外道，即便是佛，把不了义的法安立成了义，也是做不到的，没办法把空性的法界安立成实有的状态。

所以，“心境实有宗，理极难安立”。一方面我们通过很多前后的理论可以证明这一点。另一方面通过其他的论典，比如《中论》《入中论》，很多破实有的理论来分析观察时，真正要安立心和外境实有，从道理上安立非常困难。

如果通过自己的权力，谁不承认万法实有就会杀头，这另当别论。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲，如果没有遇到棍棒的伤害，这个道理是没办法改变的。什么意思？如果你不承认我的观点，我就用棍棒揍你，在这种情况下，就另当别论了。如果没有遇到这种情况，从道理上来讲，没有任何一个宗派、任何一个人能够安立实有。

上师讲记当中，也引用全知麦彭仁波切《中观庄严论释》中的一个颂词，这个颂词在《中观庄严论释》中讲得非常殊胜，“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。”如果有一个法是实有的，一切的所知都没办法显现。我们能想到的、看到的、接触到的一切叫做所知法。所知法当中有一个是实有的，一切法都安立不了。万法没有一个成实的缘故，一切所知就显现出来了。这是什么道理呢？就是缘起性空和性空缘起的道理。

为什么“万法若有一成实，诸所知成永不现”呢？如果法是实有的，一定是不观待因缘的。只有不观待因缘的法才是实有的法。世间哪一个法不需要观待因缘呢？都需要观待因缘。如果这个法不需要观待因缘，这个法就显现不了。如果有一个法是实有的，一切法都显现不了。不观待因缘的法怎么可以显现呢？单独的一个因缘都没办法显现，没有因缘怎么能显现？很多因缘和合，法才可以显现。从这方面观察可知，万法当中有一个法是成实的，万法都显现不了。这是很稀有的。

按照我们的分别念来讲，万法的因是实有的，果是实有的，如果没有实有的因，就没有实有的果。实际上，有因有果，却是不实有的。没有实有，就说明它无自性，没有自性的缘故，“仗缘可生”，即依靠因缘就可以产生。因为它没有本性，没有守持自己的自性，它不是实有的自性，无自性的东西可以随着因缘而改变。这个法没有自性，遇到因缘就会改变；那个法没有自性，遇到法也可以改变。不存在也是无实有的，是假立的“无”，也没有“无”的自性。“无”遇到因缘的时候，就可以从无到有，法可以从没有显现成有。而“有”也不是实有的，当它的因缘灭的时候，它就跟着灭了。

世间的任何一个法，如果是实有的，所有都显现不了。钟是实有的，钟就显现不了，它实有，就不可能依靠因缘，不依靠因缘的钟怎么能显现呢？不可能的事情。万法没有一个是成实的缘故，所以遇到什么因缘就显现什么样的法，因缘一改变它就改变，因缘一灭它就灭。因为性空的缘故，它可以缘起。自己没有本性，是空性的，它就可以“依缘而起”。如果它不是空性的，就没办法“依缘而起”。因为它本性不空，因缘有它也有，因缘没有它也有，不需要观待因缘。

反过来讲，世界上的法哪一个是不观待因缘的？根本找不到。说万法实有，相当于根本没有的意思。这是很大的矛盾，也是个很大的讽刺，一般的众生根本不了知这个道理，认为只有实有才能显现。佛陀观察之后说，无实有才可以显现，只有在无实有当中，在究竟的空性当中，才可以积聚因缘。不空的法守持了自己的自性，因缘也改变不了它。“有”的法改变不了有的状态，“无”的法也改变不了无的状态。

一切形形色色的世间万法，它是生灭、生灭、生住灭，不断的显现，不断的灭。一切的显现就是生生灭灭的现象。为什么是这样的？因为它被因缘改变。没有自己实有自性的缘故，才可以被因缘改变。可以被因缘改变的法都是无自性的。因此，心境实有宗，理极难安立。真正把中观的体系和万法因缘和合的道理了解完之后，再来看“心境实有宗，理极难安立”，就会有比较深刻的认识。

佛法都是讲缘起的，某些宗派为了观待一些众生的必要，就说缘起是实有的，但缘起和实有本身就是矛盾的。在抉择究竟了义时所讲的中观空性、般若，不是在引导众生入佛门，而是让众生了知万法的究竟状态，已经是很高的层次了。如果要引导众生入门，就不需要用这些方法，这些方法也没办法让一个实执心很重的众生入门。

引导众生入门时，讲一切都是有的，怎么去修行，累积资粮，慢慢获得一些功德利益，逐渐可以得到解脱。当他的心态逐渐成熟之后，才能讲一些空性。因此，刚开始要对众生讲因果不虚，一切善因得善果，一切恶因得恶果，完完全全不虚耗。必须要这样讲，不然没办法趣入到修行当中，没办法做取舍。为了让心一步步成熟，弃恶修善，所以，刚开始一定要教诲众生因果不虚的道理。

当众生对因果不虚的道理产生了坚不可摧的定解，才能讲空性。如果因果不虚的正见还不稳固，就给他讲空性，由于本身就怀疑因果有没有，再跟他说因果空性，他就抉择为不存在，这样会误入歧途。误入歧途有两种方式，一种是没有理解空性而诽谤，这要堕恶趣的。还有一种是错误的理解空性，认为因果不存在，开始不取舍，也是要堕恶趣的。两种堕无间的因，一个是不相信空性，一个是没正确相信空性，我们都要避免。

庚二（遮破能立）分二：一、相互依存故不成立；二、破彼遣过之回答。

辛一、相互依存故不成立：

若境由识成，依何立识有？

若识由境成，依何立所知？

如果对境是依靠心识证成的，又依靠什么来安立心识是存在的呢？如果心识是由对境而证成，又依什么来安立所知呢？

对方安立能立，即安立一个诸法是实有的根据。根据是什么呢？一切的外境都是存在的，我的眼睛看得到、耳朵听得到、手摸得到，这一切的外境都能够被我的心识所认知，所以外境是存在的。

这也是大多数普通人安立外境实有的根据。如果没有，为什么能看得到、摸得到呢？而且摸起来感觉这么真实？如果真正是空的，应该摸不到也看不到。存在的根据就是看得到、听得到、感觉得到，由此认为这些是实有的。我们就问，外境实有有什么根据吗？对方说外境实有的根据“由识成”，即“若境由识成”。通过眼识、耳识、心识，可以证明外境是存在的。

那“依何立识有”呢？如果外境实有是以心识来证明，既然这样，我们问心识是不是实有？如果心识本身是假立的，怎么能够通过假立的法来证成实有的法呢？心识是怎么样实有的呢？“若识由境成”，对方说心识实有由境来证成就行了。

对境是存在的，我的眼识可以看得到。眼识怎么成立呢？因为我的眼识里面显现外境，由境而成立心识实有。如果心识不实有，怎么在心识当中显现境呢？有境的缘故，可以安立眼识、心识、耳识是实有的。

第四句继续问“依何立所知”，凭什么来安立所知呢？心识的所知就是对境。对境由什么安立，有什么根据呢？外境的成立用心识证成，心识的成立用对境证成，对境的成立又用心识来证成……这样反复循环证成就行了。你证明我，我证明你。好像两个小偷被抓住了之后，我来证明他没偷，他来证明我没偷。相互证明也不是纯粹不对，但这里是安立实有，单单相互证明是不行的。

前面我们讲了，相互依赖的关系可以证明有。这个的心，那个是境，心和境是能知所知的关系。心为什么能知，因为有所知的缘故。境为什么是所知，因为有所知的缘故。能知和所知这样相互证明，只能证明有，但证明不了实有。有和实有是两回事。有是一种现象，而要证明实有，单单凭互相观待还不行。互相观待的理论本身只能证明它无自性，根本证明不了实有。

我们说，有上而有下，有下而有上，有长而有短，有短而有长等等。为什么我们可以运用互相观待，而对方就不行呢？我们在破的时候，说对方不能这样互相证明，而我们在安立无自性的时候，就说可以，互相观待。为什么一旦把这个问题落到对方的时候，就不能相互证明，而落到空性的时候就可以？没有所知就没有能知，没有能知就没有所知，一下就成立了空性，连能依都不需要观察了。这是前面讲的“未分析亦成立空性”。

其实，证明有和证明实有，一定要区别分析。如果证明有显现，就只是世俗的分析，不需要那么深刻和严格的分析方式，只需跟随大家的习惯，有此故有彼，互相观待即可成立。像这样很浅层次的安立方式，并没有牵扯到实有。如果牵扯到实有，前面我们讲了，任何实有的法没办法通过观待成立的。为什么呢？因为实有的法怎么可能观待呢？既实有，又是观待，本来就矛盾了。已经实有了，还怎么要通过对方来证明自己？

有对境的缘故有心识，有心识的缘故有对境，没办法安立。如果观待了其他因缘，说明你这个安立的本身不是实有的。如果是实有的，有自性的，独立存在了，怎么可以说有此故有彼，有对境故有心识？这是无法安立。

我们要理解中观宗的观察方式。最早学习空性的时候，也是这样的，刚开始不懂很多，听一些老道友分析空性，就感觉《入中论》讲的一些道理，中观师太霸道了。当他说到空性的时候，什么都可以，当说对方的时候，啥都不行。我们好像有这样的感觉，但真正学到后面知道道理的时候，就不是这样的。其实里面是有不同的情况，为什么中观宗说观待就可以成立空性？为什么观待就没办法成立实有？我们要理解它的原理。实有的分析和世俗的分析是通过不同的层次安立的。

对方要借用世俗的观待来成立实有，就很难安立了。一方面，实有的法肯定是不观待的。要用观待的道理来证明实有，怎么可能安立呢？这是一个显而易见的矛盾。所以我们说“依何立所知”，没办法找到一个真实的根据。上师在讲记当中讲这种承许很可笑，原因就在这里。

**心境相待有，二者皆无实，
无子则无父，无父谁生子？
无子也无父，如是无心境。**

实际上内心和对境是相待而有的，二者都没办法安立成实。就像父子的关系，如果儿子没有出生，也没有办法安立父亲；如果没办法安立父亲，又怎么安立实有的儿子呢？最后安立的时候，没有实有的儿子，也没有实有的父亲。通过这个比喻我们可以知道，如是心和境的关系也就是这样的。

科判是相互依存故不成立，只要相互依存的都没办法安立实有。首先进一步观察这里的含义，“心境相待有，二者皆无实”，心和对境是一对特殊的组合，众生在世间当中，没有一个离开心的境，也没有一个真正离开境的心。

你说这个境是离开心的境，谁能证明这个对境是存在的呢？我们说这个境是存在的，但是你听到了声音吗？你看到了它的显现吗？还是你的手触摸到了坚硬或者柔软了？我们说这

个境是有的，但是没有任何一个心识缘到它，这是安立不了。只是一个说法而已，真正来讲，这个境没有任何心识可以了知。任何心识都没有缘到，但是这个境是存在的。山后有一朵花，这个花一定存在，为什么呢？它一直在这里。凭什么知道呢？没有任何的心识缘到。我们说它是存在的，就没有根据。

心也是一样的，不带境的心也找不到。任何的心都要带境，如果不带境就没有眼识。耳识带不带境？你的耳识有没有听声音？你说没有声音，但是我的耳识还有，那你怎么安立耳识？没听到任何声音还叫耳识吗？没听到任何声音也叫耳识，那么眼识也叫耳识。因为眼识也没有听到任何声音。意识存在也是这样，意识面前显现的总相，如果没有这样的境也不叫意识，没办法安立。阿赖耶识也是这样的，虽然所缘境不明显，也一样有境的。所以任何心都要带境的。只不过是有些明显有些不明显，有些粗有些细而已。只要是心，肯定有对境的，这叫做二取——能取和所取。

为什么总是把心和境放在一起呢？因为众生就是缘境产生的分别念，所以心和境都是放在一起观察的，对打破我们的烦恼、实执，观察心境还是有非常大的必要性。心和境是相待而有的。前面我们讲了，没有心识缘不到的境，也没有不带境的心识。心和境是相待而有，“二者皆无实”。从表象来看，“心境相待有”，“有”不是实有的意思，是一种假有，只是有它的显现，观待境而有心，观待心而有境。“二者皆无实”是讲它的本性，如果是观待而有就没有自性。

还有很多法都是这样的。前面我们讲过此岸、彼岸，上和下，长和短等等。乃至佛和众生，轮回和涅槃，世俗和胜义，有为和无为，都是观待的，有此故有彼。有众生就有佛，有佛就有众生，如果没有众生就没有佛；显现和空性也是一样，有显现就有空性，没有显现就没有空性。如果有的话都是有的，观待有的东西都是假有，众生也是假有的众生，度化众生也是假立的度化众生，成佛也是一样的。因为佛是观待众生的佛，如果没有众生哪里有佛呢？不会有。《金刚经》也讲了，发誓救度一切众生，而实无一众生可以救度者。如果没有一个众生可救度，就没有办法安立一个实有的佛。轮回涅槃、束缚解脱、显现空性，所有观待的法都是无自性的。能知和所知，心和境，能取和所取，所有的法都是一样的，完全无自性。

不单单是心境相待有，二者皆无实。所有的法，轮回涅槃相待有，二者皆无实；众生和佛相待有，二者皆无实；有为无为相待有，二者皆无实；长短相待有，二者皆无实……只要找到相观待的法，都是没有实有的。因为它必须要观待对方才能安立，本身是没有实有的。比如迷和悟，为什么有悟，因为已经遣除了迷，为什么迷，因为他没有悟。迷、悟，束缚、解脱，众生、佛，都是一样的。在空性当中没有什么不敢讲，但是在名言当中，这些都是了了分明的。因为它的本性空，所以依缘而显现，本性是空性的缘故，你修了众生的法，就成为众生。众生修了成佛的法，逐渐就可以成佛，众生的本性也是无实有的，所以可以从众生到佛。

在观待的时候，“二者皆无实”。在中观当中，这些观待的道理比较容易抉择无自性。如果是实有的，一定不观待，如果观待的法一定是无实有的。如果它不观待因缘，独自可以存在，但是不观待另外一个法，没办法独自存在。

“无子则无父”，父和子，一般人认为是实有存在的，但是父子有和实有，也是两回事。在世俗当中有父子，而在究竟的法性当中，父子也是假立的。

为什么呢？当子女没有出生的时候，没办法安立父亲的名字。“无父谁生子？”父亲是因，儿子是果。如果没有父亲的话，又怎么有儿子呢？当儿子降生的一刹那，他就很高兴，“我当爸爸啦！”所以父亲的安立是观待了儿子的出生，没有儿子他就不是父亲。父亲是观待儿子才有的父亲，因此父亲本身是假立的。儿子也是一样，观待父亲才有儿子的。

暂时来讲二者都有，父亲看待儿子可以成立父亲，儿子看待父亲可以成立儿子，父和子都存在的，但究竟来讲，父亲的有是看待儿子才变成有，“有”是假有。儿子的有也是看待父亲的有才成为有的，所以儿子的“有”也是假有。胜义当中，儿子和父亲没有办法真实成立。

“如是无心境”，通过如是看待的道理，也知道了心和境都是这样的。有心就有境，有境也有心。没有境就没有心，没有心也就没有境。暂时来讲心和境都有，究竟而言心和境都是假有、空性无自性的。通过这种观察的方式，了知万法都是空性的。

辛二、破彼遣过之回答：

我们讲了前面的道理之后，对方反过来观察，遣除过失作出了回答，我们要破彼遣过之回答。

如芽从种生，因芽知有种，
由境所生识，何不知有境？
由彼异芽识，虽知有芽种，
然心了境时，凭何知有识？

这是两个颂词，第一个颂词是对方的观点，即对方的回答。第二个颂词是我们破彼遣过之回答。

对方说，就如同芽是从种子产生的，因为看到芽就可以推知有种子的存在。同样的道理，心识、眼识等是由境而产生的，当我们了知境的时候，就知道有心识的存在，或者说当我们有了心识就能够知道境的存在。

我们回答，通过和芽不一样的心识，我们可以看到芽是由种子而产生的，了知“芽从种生”这种现象的心识是有别于芽和种子之外的。当我们的心了知对境的时候，凭什么知道有心识存在？这是我们对对方的回答。

首先分析对方的提问和回答是怎样的。对方使用了进一步的看待的，从因生果的方式进行回答。他说，芽是从种子而产生的，如豆芽是从豆子中产生的。春天的时候，我们看到稻子开始发芽，知道下面肯定有种子。芽是从种子生的，这是因与果的关系，是很明显的。

同样的道理，眼识从哪里产生？眼识有很多种因，其中一种因叫做所缘缘，所缘缘就是外境。比如我产生了一个看柱子的眼识，看柱子的眼识从哪里产生？所看到的柱子是产生眼识的因。“由境所生识”，识是从境的因产生的。既然如此，就像看到芽的果就知道芽的因一样，通过境产生的识，也能知道境的存在。这是完全可以证知的。因为有境的缘故，可以安立心识。二者通过这样的方式是可以安立的。

下面是我们进行观察做出回答：“由彼异芽识，虽知有芽种”，前面的比喻和后面的意义不一样，为什么呢？因为芽从种子而产生，是由我们的眼识来认定的，这没有错。我们看到地上长出了嫩芽，推知芽下面肯定有种子。芽从种生的现象是第三方眼识来认知的。眼识认知芽从种生是可以安立的，名言当中也可以有。

但是问题在于什么呢？对方认为“由境所生识，何不知有境”，通过这个道理来推知眼识由境而产生，为什么没有识呢？为什么没有对境呢？应该有的。他使用了比喻证成意义。芽从种生的比喻是我们的眼识来认知，芽的确从种生，但是我们的心了知境，凭什么了知心是实有的？看起来没有什么值得观察，但是真正分析，的确有问题。因为芽从种生，是从第三方眼识来证成的。但是眼识了知境，眼识是实有的，谁来证成？这里只有心和境。

前面的比喻是种和芽，两个法有能生所生的关系。这种关系是第三方的眼识证成的。三个法加进去之后，芽由种生。但是心了境时，心和境只有两个法。心识是有的，为什么？因为境由心而生。心相当于前面的芽，境相当于前面的种子，芽从种生。我们问对方凭什么知道？前面比喻当中有第三方识的眼识来认知，第二个比喻当中只有心和境，也就是只有芽和种，那谁来证明芽由种生？谁来证明眼识是实有的，眼识可以从对境产生？没有谁能证明。

可能有人会说：可以自证呀！前面已经分析了，胜义当中是没有自证的。心识不能证明心识自己。名言谛的世俗当中，假立的自证是可以的。比如眼识的产生不用其他证明，我的眼识就可以证明自己。我的疼痛也可以证明自己，就是痛，不需要其他人证明。在名言谛当中自证可以安立，但是对于实有的法，自己要么安立成能证，要么就是所证，这是不能安立的。

前面在破唯识的时候，我们已经讲了，真正实有的自证是安立的不了的。自己证明自己，一方面究竟胜义当中没办法安立；另一方面，自己的身份还没有搞清，就无法证明别人，就像前面小偷互相证明，自己还没证明自己不是小偷，怎么证明别人不是小偷呢？所以，心识本身还没有证明的时候，证明自己，拍着胸脯说我就是好人，那谁来证明你是好人？没办法证明。

你是用心识来证明你自己吗？心识没办法证明自己，因为没办法安立自证的缘故。能不能通过对方来证明呢？对方也证明不了。为什么？因为对方是对境。对境怎么来证明你？它又不是心识，只是一个对境而已，没办法证明你的存在。

心识没办法证明自己，对境是无情法，也无法证明自己。那用什么来证明心识实有呢？只有第三方，再加上一个心识——第二念的心识。通过第二念的心识来证明第一念心识是实有的。第二念的心识是不是实有的，凭什么来证明呢？用第三念心识。又导致用第四个心识来证明第三个心识。这样就没有办法找到一个真正的认知方式。

如果我们要用后面的法证明前面的法，实际也证明不了。因为第二念法产生的时候，第一念的心识已经灭掉了，所以没办法证明。怎样去证明一个不存在的法呢？第二念心识产生的时候，情况和第一念心识是一样的，没办法自证，也没办法通过其他法来证明。

对方想要从“芽从种生”的方式来安立他的观点，是没办法的。真正要安立万法实有，无论从观待的道理，从因果的角度，都是没有办法的。而证明万法无实有就有很多理论，如中观论著所讲的一样。前面我们在讲“以二同许喻”的时候也讲过，万法实有的同喻没有办法找到，而万法无自性的比喻则有很多，如大家都承许的，如梦如幻、如阳焰、如空谷回声、如乾达婆城。虽然显现但是无自性的比喻非常多，而显现的时候有自性的比喻，就没有办法安立，找不到二者同许的比喻。

所以从比喻的角度，从能立的根据、因的角度、果的方面、从本体的角度、观待的角度，不管从哪方面来观察，都知道法没有自性。中观的五大因也好，应成派的不共四大因也好，都是从不同的侧面来了知法无自性的。如果离一多因抉择不了，可以换缘起因，用观待的道理比较容易接受。有的时候和其他道友交流，他就说依缘而起的法是假立的，他可以接受，从这个方面可以趣入。有时可以从金刚屑因破四边生的方式。总之，有很多方便去观察、趣入万法无自性。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《入菩萨行论》第 179 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《入菩萨行论·智慧品》。智慧品抉择万法究竟的本性。平时我们眼睛看到的、耳朵听到的、心识感觉到的一切显现，是像眼识看到的那样真实存在，还是有其他存在的方式？按照一般世间人的见闻觉知，认为看到了一定就存在，所以就把看到的执为实有，好的就拼命追求，不悦意的就要排斥。如果谁在这个过程中制造违缘，我们很自然就会产生嗔恨心。

通过佛菩萨的智慧来观察，见闻觉知的一切法正在显现的时候是空性的。万法空性并不是说，这个法灭了之后变成了没有，而是法正在显现的当下，就是无自性的。

为了让后学的弟子了解，佛陀以二谛的方式进行宣讲。显现的部分叫做世俗谛，眼识、耳识面前有显现，而且有它的作用，一切都是通过因缘和合而产生的。显现的实相是空性、无自性的，这是法的另外一面，也就是胜义谛。显现的这些法是通过业力、因缘显现的，本性是本来安住的，不是谁用因缘造作的，也不是佛陀发明创造的，万法的本质本来如是。一般的众生没有智慧，没办法了知，由于自己的无明、愚痴，以为它是存在而已。

我们跟随佛陀的智慧了知了，万法显现的当下就是空性。我们现在要抉择万法正在显现的时候它的无自性的本体。了知这个本体，可以帮助我们去掉各种各样的实执分别心。认为万法显现是有的也好，或者法灭了之后是无的也好，都不是万法的本性。我们要了知万法的本性，相应安住于万法的本性当中，才可以让我们的心回归本来的自性。这样就可以从各种各样的束缚、烦恼和业力当中获得解脱，最终获得佛的果位。

智慧品的前面部分通过智慧抉择二谛，并以智慧来趋入二无我的科判已经讲完了，现在讲遣除一切实执的科判。

庚三（宣说能害）

能害就是能够伤害实执、能够伤害实有观点的理论。一般的世间人和外道，都认为万法有实有本体，要抉择万法是非实有的，必须要遣除实有的观点。能够妨害、破除对方的观点，叫做能害。

分三：一、由因建立空性；二、由果建立空性；三、成立之摄义。

第一是因建立空性。在其他大德的注释、科判当中，通过观察因的金刚屑因、观察果的破有无生因、观察本体的大缘起因等来建立、宣说空性。此处由因来建立空性，这里的因不是理论的意思，而是指万法产生的因，因为在讲金刚屑因的时候，主要是观察万法产生的因缘，如果万法生的因缘无实有，它的本体、果绝对是无实有的。这里由因建立空性，主要是观察万法的生因来建立空性的意思。

第二是由果来建立空性。观察它的果到底是先有的，还是先无的。果是先存在的，不可以产生；果之先不存在，也不可以产生。这是通过破有无生因的方式来建立空性。

第三就是摄义。

辛一（由因建立空性）分二：一、真实无生建立空性；二、名言中由因生建立空性。

第一，真实无生建立空性。上师在讲记当中也提到了，万法是空性，为什么要通过无生来建立呢？因为一切有为法的法相，都是有生住灭，或者生住异灭。如果万法没有生，不可能有住，没有住不可能有灭。首先破了生，住和灭也更容易类推，从而建立空性。在《中论》等中观的论典中，也通过很多颂词来建立万法无生的空性。在胜义当中，可以通过无生的方式建立空性。

第二，名言中由因建立空性。名言谛中缘起而产生的缘故，万法是绝对无自性的。在名言中由因生，既然是因生，就应该是实有的，但是在中观的体系当中，万法如果由因缘而生，法的本体一定是空性的。这是一个很特殊的抉择方式。有些地方叫做缘起因，万法依缘而起的缘故，绝对是空性。在名言谛当中的显现是由因而产生的缘故，绝对是空性，从这方面建立空性。

壬一（真实无生建立空性）分三：一、破无因生；二、破常因生；三、摄义。

这里分了三个问题。万法的生因无外乎两种方式，一种方式是无因而产生，安立无因生。另一种叫有因生，有因生当中有正因和非因两种差别。万法无自性依缘而起，叫做万法的正因。而万法的非因产生，不是果法真实的因。比如此处所讲的常因生，可以包括有些宗派认为的自生，以及有些宗派安立的常有的他生以及共生。这里破斥了常因而产生。此处的常因生主要是大自在天派、微尘、主物等，包括在他生、共生、自生当中，后面都会介绍。

这些都是破非因产生，不是这个因，它不可能产生果法，但是有些外道和世间人，没有正确地认知万法的生因，把这个因作为果法的生因。比如这里的常因，如果因是常有的，不可能产生无常的果法，如果因是常有的，绝对不可能产生作用。因此常因生有很多的过失。下面讲，常因绝对不是产生一切缘起诸法的真实因。

癸一、破无因生：

**世人亦能见，一切能生因，
如莲根茎等，差别前因生。**

世间人能见到一切果法有能产生的因。比如莲花的根、茎等，在种子上面也差别存在产生根、茎等的前因。如果在种子上没有产生莲花根、茎的前因，莲花的根、茎就无法产生。

下面进一步观察。有一个宗派称为无因生派，认为万法是无因而产生的，都是自然形成的，没有前面的生因。比如他认为太阳从东边生起，从西边落下去了，就是无因的。他没有看到谁在后面推着太阳走，没有谁用绳子把太阳拴住，从东边拽起来，往西边沉下去。水从高处往低处流，这也是自然的，没有什么因；豌豆是圆形的，有些植物上的刺是尖的、长的，也没有看到谁去用刀子把豌豆修圆、把刺削尖；孔雀的羽毛很鲜艳，也没看到谁用彩笔描颜色。他觉得万法都是无因产生。

无因产生的根据各种各样，而在有些论典当中，从印度无因生的起源来讲，有一段时间中天人和阿修罗作战，因为天人是修善法生到天界，性情比较善良。发生战争的时候，很多天人不愿意作战。当时其中一个天尊就想，这样下去天人会失败，他就想办法鼓励天人去作战，造了没有果报的论典。在天人当中宣扬，有没有起作用就不知道了。后来这个论典逐渐从天界流落到人间，这就是一种无因生的起源。

除了印度以外，世界上很多种族当中都有无因生的论调，也不敢肯定所有的无因生都是从印度起源的。我们可以分析，有一种无因生的宗派起源是从天尊造了这部论典之后，逐渐弘扬开来，一部分人就开始秉持无因生的观点。从整个印度来讲，宗教是很发达的，在佛教诞生之前，已经有很多宗派，大多数的宗派都相信轮回、因果报应、万法有前因后果。承许无因生的宗派，在印度不是占主流的，只是很少一部分承许无因生。在其他地方也有承许无因生，只不过无因生当中，有些是承许万法都是无因的，有一些承许某些法有因，有些法无因。比如有些地方承许，人到底有没有因呢？人有因，但是他不是前生的因产生后世的果。这个地方所驳斥的，主要是万法都没有生因的观点，包括庄稼生长、太阳的东升西落、水从高处往下流，他承许这一切都没有因。承许一切无因的宗派里面，漏洞非常明显，很多人不会秉持这种观点。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释当中也说，无因生派顺世外道是最低劣的观点。如果是不承许前生后世这种因果，也会导致自己不惧怕后世、因果，为了得到当前的利益，不择手段。不信因果的人都是坏人，绝对会干坏事，我们不敢这样讲，但是机率比较高。如果他相信因果，内心当中有一种畏惧感。他虽然没有见到因果报应，但是有这种观念的话他就会想，如果真正有因果，我造恶业以后会感受果报，所以他不会随随便便造很多恶业。在中国也是这样，不相信前后世的人占了很大一部分，但这些人当中，我们也承认有很多秉性善良，不愿意伤害别人，不愿意做坏事的人。不能一概说，只要不相信因果，肯定是要做坏事，但是机率比较高。有些人没有受过高等教育，或者他的心性不是很善良，觉得反正没有

因果，只要今生做坏事不要被人逮住，能够溜掉，就非常好。他觉得就这一辈子，没有后世，为了现在的享受，他可以不择手段。

这里主要是讲总的没有因果的观点，破斥的时候说，“世人亦能见，一切能生因”。这种观点是很下劣的，不要说在佛菩萨或者现量见到因果存在的慧眼面前，这种观点不成立；即便在世间人面前，也不能成立，世间人没有很多文化修养的，也能看到果法前有它的因。比如农民，当然并不是所有种田的人都是没有文化的。在印度有智慧的人都是去学宗教，比如婆罗门、王族，种田的人种性比较下劣。在很多论典当中讲放牛、种田的人好像都是没有智慧，现在也不一定。在中国有些种田的人知识很高，还有外国的农场主文凭、智慧特别高的也有。连世间这些人也能知道一切果法前面有因。

比如在秋天收获的时候，庄稼是果，果的前面有没有因呢？当然有因，种子就是因，把种子种下去之后，还要浇水，这些都是它的因缘。有了前面的因，就会有后面的果。如果你告诉农民，庄稼是无因生的，他就会反驳你，明明我在春天的时候，把种子播在这个地方，为什么是无因生的？这是绝对不可能成立的。

除了这些之外，现在工作的人也是一样的。在月底领薪水的时候，你说这个钱是无因生的，没有什么因就可以拿钱。如果没有什么因可以拿钱，大家都不用工作了。领薪水是个果法，因是什么？肯定是要工作。世间人都不可能承许，万法的果法产生是没有因的。任何一个法都有前因，这些很粗大的因果是现量见到的。

为什么这样的宗派很低劣呢？不知道当时他们一切不需要因缘的无因生观点是怎么弘扬的，有点难以思议。

前后世比较深奥，一般人接受不了还说得过去，但是说所有的果法都没有因，就很难建立了。观察前面他们所使用的几个例子也是这样的。如果太阳东升西落不需要因，为什么它不从西边起来，从东边下去呢？或者不从南边升起来，从北面下去呢？为什么一定是要从东边起来，从西边下去，这是什么原因？

水从上面往下流，这是自然的。如果没有因，为什么不从下面往上流呢？这样形成一定有它的因缘。水流从上往下也有它的因，陡坡的因缘就是它的因，从下面就是非因了。没有人去造作，不等于它自己没有因。

前面说豌豆是圆形的，没有看到谁用刀子去修。是没有人用刀子去修过豌豆，让它变成圆形，但是人工没有去修，不等于它自己没有因。否则所有东西都可以变成圆的，都可以变成豌豆，根本不需要豌豆因的缘故。豌豆的圆形也不需要因，可以长成方形、三角形等任何形状。因为它根本不需要因缘，所以什么形状都可以长。为什么有些果是长形的，有些果就是圆形的，一定有它不同的因，所以“世人亦能见，一切能生因”。因此说万法无因而产生的宗派的的确是漏洞非常大。

“如莲根茎等，差别前因生”，这也是在证明一切的果法有它的前因。对方说，如果一切的果法都是由因中而产生，我们把莲花的种子——莲子抛在水池的淤泥中，过了几个月或者几年，就会长出莲花。他就说，如果这些莲花根茎的果法是由因中产生的话，应该在种子里面找得到莲花的根茎，在种子里看不到的缘故，我们没办法相信莲花的根茎果是由莲花的种子而产生的。这也是很粗大的观点。

如果在种子里面已经看到了莲花的根茎，它肯定不是种子。我们虽然在种子里现量看不到莲花的根、茎或者花，但是在莲花的种子上有产生莲花根、茎等的因，因的力量在莲花种子里面有的。当我们把莲子投在水里的淤泥中，如果有合适的温度、生长的条件、时间等，这些因缘和合之后，莲花的根茎就会从莲花的种子里慢慢长出来了。莲花的根茎不同的差别法，也是由前因而生，能产生莲花根茎的因在哪里呢？也是在莲花的种子里，本来就是具足的。

虽然是具足的，但是如果没有具备其他的条件，这个种子也只能成为种子而已，没办法真正长出莲花的根茎。一旦具有因缘就可以产生，这也可以进一步说明，一切都是前因才能引发后果。所以万法无因生没办法安立。

谁作因差别？由昔诸异因。

何故因生果？从昔因力故。

对方问，到底谁造作了因的差别？回答说：“由昔诸异因。”由于以前不同的因形成了现在不同因的差别。“何故因生果？”为什么不同的因就产生不同的果呢？也是“从昔因力故”。以前因的力量不一样，所以因的力量所产生的果法也就不一样。

下面进一步看。谁作因差别？既然种子当中有产生果法因的差别，不同的果法比如莲花的根茎叶花等等，在因当中都是有的。到底是谁造作了因生果法能力的差别呢？种子产生不同果法的能力是谁造作的呢？是无因生的，还是有因生？当然对方不能承许有因。上师在讲记当中讲，有些宗派承许有一个常因，比如后面要破斥的大自在天，有些认为是上帝。造这些种子的因是一些常有的因，如果没有这些人造作，没有办法安立它的因。

但是这里讲，谁作因差别？由昔诸异因。莲子里能够产生果法的能力叫因。因从哪里来的？从前面它的因产生的。观待于它自己前面的因，种子里能产生果法的因的力量，就是一个果。这种果是前面自己的因产生的果法，这个因又可以产生它自己的果法。现在的果是前面的因产生的，前面的因是从它前面的因产生的，每一个法都有自己因的差别产生。

从某一个阶段来讲，比如我们能够看到或得到的一个果实，比如稻谷，是前面的稻种产生的。一方面它可以作为种子，一方面是以前或者去年秋天的果实，它是今年秋天的果实的因，春天的时候作为种子播下去，可以一直地往前推。

为什么说在一个阶段当中呢？因为按照佛法的观点，世界有成住坏空，一直推，推到那个时候呢？推到空劫，或者推到世界形成的时候，没办法再找到一个种子。在一个比较长的时间当中，稻种产生了稻芽、稻谷，只要相续不间断，它会一直这样生果。

但是推到前面空劫的时候，整个世界什么都没有，没有山河大地，没有土壤，没有稻子，也没有什么稻种。按照《俱舍论》的观点，首先众生的福业显现了一些地味，大家开始吃，吃了之后贪心增长了，地味开始隐没。然后出现自然稻，随吃随长，永远也吃不完，众生贪心又大了之后，福报越来越浅薄，稻子白天吃完之后，晚上再长起来。贪心越来越大了，有些人开始把稻子拿到家里去，他就不想每天出来去劳动了，后来必须要一段时间生长，就逐渐开始有了种子，由种子开始播种。

按照佛法当中的观点，最前面还是有因。最前面的因就是众生的业力，通过业力作为显现稻种、粮食的起因。在某个阶段当中，果实由它的种子产生，但是一直往前走到空劫，没有显现种子之前，它的生因不是和现在一样的。在佛法的《起世经》《俱舍论》当中，讲了不同的观点。不管怎么样，我们现在所看到的都是有前面的因。通过不同的业力，显现了不同的因。

现在的稻种等种子也和众生的业力有关，有直接我们能看到的因，还有众生业力影响的因。比如现在争议很大的转基因的东西，有些人说很安全的，有些人说有很大的危害，这些问题在以前根本不会存在。现在好像众生的福报越来越大，但是以前对于稻子能吃还是不能吃，大米到底是怎么样，有没有问题，这种争论以前不会有的。为什么以前不会有？从另外一个角度来讲，以前福报还是比较大，业力还是相对清净的，所以食品不会有这些争论——这些食品到底怎么样？吃了之后会不会致癌？它不会有。说明以前的业力还是相对清净，福报相对大一点。可能越往后，这些有争议的东西会越来越多。

种子的成因以及显现什么样的果法，和众生的业力还是有一种关系。众生的业力会影响到这些，比如现在的环境、食品的问题，和众生内心中的业是有关联的。只不过有些人看不到隐藏的比较深的因，有些能够看得到。

如果所有人不一起修持善法，想要改变这样的情况还是比较困难。这一切还是有它的因，只不过有些因从物质上可以看到，有些因从物质上看不见，必须要从比较隐蔽的佛陀智慧和业因果的道理，把现在养成的心态和显现了不同果法的显而易见的因和合起来，我们就知道，为什么越往后走越是五浊恶世呢？现在的确有这方面的表现，而且趋势也是越来越不容乐观。

“何故因生果”，既然因可以产生果，为什么一个因不产生一切果？为什么不同的因产生不同的果？回答就是“从昔因力故”。这也是由于以前不同因的力量，才产生了这样的差别。以前因的差别、力量，可以显现不同的果法。当然，因也不一定是一成不变，它也会受到一些影响，逐渐改变原有的属性，但是一般来讲，万法的自然法则是一个因不可能产生一切果，不同的因产生不同的果。这么多的食物、蔬菜、鲜花的差别，都是有不同的因而显现的，所以“何故因生果？从昔因力故，”从前面不同的因产生了不同的果法。

按照《中观庄严论》《入中论》等论典来破无因生的时候，有一个比较明显的过失，就是万法是常有常无。如果万法无因就可以产生，万法的显现不是恒常有，就是恒常无。站在万法无因的角度，从这个重点观察的时候，如果万法无因，绝对不会有果，得到一个恒常无的观点。如果从没有因也可以生的角度，把重点放在有果生，产生也不需要因，万法就会恒常产生。

为什么现在这些法有的时候有，有的时候没有，它是偶然性地产生。有些法有的时候，说明有它的因具足，有些法不存在的时候，说明它的因不具足。南方的水果在北方没有办法生长；有些在北方的特产，在南方没办法生长。如果不需要因缘，为什么会有这样的差别呢？如果没有不同差别的因，为什么有这样差别的果呢？为什么在冰天雪地的时候不长庄稼呢？因为它不具足因缘，没有办法有果。我们从不同的果的差别，从果法有的时候有、有的时候没有的现象，就可以推知，这一切都是观待因的有无，因变化不变化。如果它的因力比较强，果就强；如果它的因弱，果就弱。比如种子不是良种，种出来的东西就不好；如果是优良的品种，种出来的东西就好，也是有很大的差别。

如果无因就可以产生，万法何时何地都可以产生果法，这叫做恒常有。如果万法无因生，要么有恒常有的过失，要么有恒常无的过失。这样万法也不可能有的时候存在，有的时候不存在，这样一切的显现都不会有了，过失非常严重。所以，无因生的观点是无法成立的。

癸二、（破常因生）

这就是有因生，比无因生要好。尤其是常因生，基本上都承许前后世，承许因果报应的，这个观点相对来讲要贤善一些。但是从观待能否解脱的角度来讲，还是下劣的宗派，因为没办法引导众生趣向于佛果。而且有些修持外道的人，虽然承许有因有果，但是他们有些是邪因、非因，比如他们认为屠杀大量的牲畜来供养圣尊，就可以得到梵天的果，得到天尊的垂爱，死后可以得到永久的解脱。这种观点对所杀的众生没有利益，对能杀的人也没有利益。虽然承许有前后世，或者有解脱等，稍微好一点，但是以愚痴的方式进行修持，还是应该遮止的。

分三：一、破由大自在所生；二、破由微尘所生；三、破由主物所生。

常因分了三大类，第一大类，大自在天作为一个常因，大自在天是常有的法，作为万法的生因；第二类就是恒常的微尘作为常因；第三就是主物作为常因，就是前面我们接触到的数论派二十五谛当中的主物，主物和神我平起平坐，在胜义谛存在的。

子一（破由大自在所生）分三：一、大自在不成立；二、由彼所生不存在；三、大自在不能作为能生。

丑一、大自在不成立：

所谓的大自在是不成立的。对方承许大自在作为万法的生因，但是真正观察大自在的法相，除了外道想当然认为大自在天是能生万法的恒常因这个观念之外，真实的大自在天是无法安立的。

自在天是因，何为自在天？ 若谓许大种，何必唯执名？

对方说，大自在天是万法的生因。既然如此，我们就问：“何为自在天？”所谓的自在天到底是什么呢？对方说自在天就是四大种。中观师回答：“何必唯执名？”为什么要把自在天取个四大种呢？你说万法是四大种产生的不就得嘛，为什么一定要把万法的生因安立成一个自在天的名称呢？你安立的自在天和四大种也不相符，还有很多过失，所以我们说，大自在天是不成立的。

大自在天在印度是很兴盛的宗派，上师在讲记当中讲了，现在的大自在天派和古代的大自在天派可能有点不一样，就像一个宗派当中有很多不同的支派，在不断地发展、弘扬的过程中，有些宗派消失了，有些宗派延续下来了；或者有些宗派吸收了其他宗派的教义。现在在尼泊尔、印度，信奉大自在天的还是比较多，但是不是以前那种大自在天，这不一定。

此处我们要观察的大自在天，作为万法的生因，有些胜论外道、吠陀外道，把大自在天作为他们主要的圣尊。大自在天具有五种特点，第一个是具有清净的特点；第二，大自在天是应供，它是一切众生的供养之处；第三，大自在天是常有的；第四，也是很多外道共同承许的，也就是唯一的，前面学神我的时候就有一个常有、唯一；第五个它是万法的作者。具有这样五种特点。它是万法、一切众生产生的因。

大自在天在不同的地方有不同的描述。大自在天有时候作为一种欲界的天神，他有一定的神通、能力、功德、福报，他是住在欲界宫殿当中的天神。大自在天本身是无常的，他是通过以前修持某种善法，果报就生在欲界的某一天当中，得到了大自在天神的果位，相当于三十三天帝释、或者梵天一样。这种大自在天修持善法，可以有的，所以他的本性就是一个众生，他有功德，有某种能力，不是恒常的，也不是万法的生因。这种大自在天可以有。

以前上师翻译的《密宗大成就者奇传》当中，里面也有一些大自在天，有些成就者在他面前听法，获得成就。虽然他的名称叫大自在天，或者显现上可能是大自在天的天神，但是这种大自在天属于佛菩萨的化现。显现的形象有一定的相似，但是他的本性是安住究竟解脱的自性当中。就像四大天王，有些说是世间的护法，有的说是菩萨的化现，有的说是佛的化现，有的说是住于八地的菩萨等等。还有一些帝释天、梵天本身是凡夫众生，但是他修了梵天的因，生到梵天，成了梵天王；他在人间修了帝释天的因，因缘成熟的时候，转变成了帝释天。而有些帝释天和梵天，直接是佛菩萨化现的。比如《宝鬘论》当中讲初地菩萨、二地菩萨等等，异熟果可以做四大天王、帝释天王、梵天王、化乐天的天王等等。菩萨也可以化现成这些天神，大自在天等等。佛为了度化众生也可以化现，所以有些大自在天也是佛菩萨化现的。

但是还有一种大自在天就是一种概念，比如这个地方的，这种大自在天是绝对不可能存在的，既是恒常不变的，又可以作为万法的生因，按照正理来观察的时候，无论如何会出现很多的矛盾。如果他作为万法的生因，就不可能恒常；如果恒常，就不可能作为万法的生因。

所以，有可能是印度当地的外道，把本来无常的、具有某种能力的天神，通过他们自己的分别念，加入了很多恒常、唯一的元素进去，成了一个混合体。他是一个大自在天的天神，又加入了很多恒常的概念在里面，出现在他们的论典当中，说我们的大自在天就具有这些特点，但是这种特点是不存在的。

尤其是要把大自在天作为万法产生的因，也是不正确的。第一，这种自在天的本体不存在；第二，万法的生因不是自在天等天神显现的。《入中论》当中讲了，六地菩萨通达万法唯识，了知万法是唯识所造，根本不是自在天等天神这些非因所造，不是通过佛的智慧或者通过教言而了知，而是通过自己的慧力完全通达这个问题，很甚深的缘起可以通达。

我们有的时候说自在天、大天或者大自在天，以前的持明法会当中也有一个大天的心咒，咒语、明妃的名号，就和传记当中讲大自在天和他的明妃的名号乌摩天女是一样的。所以有

可能他也是观世音菩萨化现的大天。大天和大自在天到底是不是一样也不好讲，形象方面有点相似。有些时候，菩萨化现赐予悉地的也是可以有的，有时候纯粹是外道，我们要把这个问题分清楚。

上师在讲记当中讲，我们念的《大自在祈祷文》并不是大自在天的祈祷文，而是心境能够获得自在。里面也有一个欲乐尊，也和大自在天有一点相似。如果是的话，也不是这里所讲的大自在天，而是观世音菩萨的化现，也有不同的化身。

对方说，自在天是因。我们说，何为自在天？自在天很抽象，到底什么是自在天呢？他想按照大家能懂的方式，“若谓许大种”，所谓的自在天就是地水火风。四大种就是万法的生因，我们说，“何必唯执名？”你为什么唯一执著一个名字呢？四大种可以产生很多法，我们也承许，但不是产生万法。四大种作为因，可以产生物质方面的法；而心识方面的法，四大种没办法产生。四大种本身是微尘、物质的自性，不可能产生心识。物质方面显现的法，我们也承许这是四大种。

地水火风作为产生一切粗大色法的微细元素，如果这些法具足了地水火风，逐渐可以显现比较粗大的色法。平常我们讲，坚湿暖动摇。地大就是坚固；水就是潮湿；火是暖，就是热量；风就是动摇。这是地水火风的本性。地大种可以支持，成为一个依靠处的。水大可以摄收万法不外散，如果没有水大，万法就散掉了，水大可以让万法聚集在一起。我们身体上有很多微尘，不会向空中散去，也是有水大把这些法摄收在一起，让它不散坏；杯子能够聚集在一起，都是水大的摄持作用。火大能够让万法成熟，比如花可以成熟，饭可以成熟，里面都有火大的自性。风大是能够移动，身体的移动，把东西从这个地方移到另一个地方，里面都有风大的自性才可以移动，没有风大不能移动。像这样，都有它的本体法相，有不同的作用，这些就是地水火风。

外面的物质色法上面，里面都有地水火风的四大种摄持。周遍一切色法叫作大，能够成为万法的生因叫种，所以大种的意思就是周遍。种就是它可以作为粗大法的成因。有些法是大而不是种，有些法是种而不是大，只有地水火风既是大又是种，称为四大种。四大种就是粗大物质的生因。

我们说，你辛辛苦苦地安立一个自在天有什么用呢？你直接说四大种就可以了，何必唯执名呢？这是不需要的。此外还有过失，下面我们继续看。

**无心大种众，非常亦非天，
不净众所践，定非自在天。**

“无心大种众”，四大种是无心的、众多的、非常的、不净的，不是天神，而且是众人所践踏的地方。从这方面来看，四大种一定不是自在天。

前面讲了自在天有五种特点，清净、应供、常有、唯一、一切的作者。他所承许的自在天就是四大种，四大种和自在天的法相是不是完全相同的？你说自在天就是四大种，但是分析起来，不是这么一回事。

第一个就是无心，自在天要创造一切万物，所以是有心识自性的。但是四大种地大水大火大风大都没有心识，而自在天是有心的，二者完全不相同。“大种众”，众就是众多，本来四大种已经是四个了，而且还有很多四大种。四大种具有众多的法相，而大自在天是唯一的，一个是众多，一个是唯一，二者不是一个法，大种众和自在天的法相也不相同。

还有“非常”，自在天恒常，而四大种是不是常有的呢？不是的，它是不断变化的，所以也不相同。还有“亦非天”，你们认为的大自在天是一个天神，四大种是不是天神？随随便便找一个人，即便是印度信奉大自在天的人，你问他四大种是不是天神？四大种当然不是天神。因为瓦罐、泥巴、粪便里也是四大种，他怎么可能说四大种是天神呢？没有人把四大种当成天神的。

而且“不净”，大自在天五种特法里面有个清净的，但是四大种是不清净的，很多污秽的东西里面都有四大种的自性，二者不一样。“众所践”，自在天是供养处，大家恭敬供养的地方。而四大种是谁在供养它呢？四大种是“众所践”，大家践踏之处，比如大家踩在地上。如果四大种就是自在天，相当于这些人都踩在大自在天的头顶一样。四大种是众所践踏的缘故，所以“定非自在天”。通过这些条件观察，四大种一定不是自在天。

**彼天非虚空，非我前已破，
若谓非思议，说彼有何义？**

“彼天非虚空”，而且自在天不是虚空，也不是我。因为我前面已经破了，如果自在天是不可思议的，宣讲自在天有什么用呢？就没什么用了。

进一步看一下，自在天“非虚空”，是不是虚空呢？也不是虚空。如果自在天是虚空，虚空是不动摇的，不会有变化，如果不变化，怎么造万法呢？自在天要造万法，必须要有动摇的自性，而虚空不是自在天，因为没有动摇的缘故。或者前面我们分析，虚空就是一个概念而已，是一个假立的法。没有色法存在的就叫虚空，如果你认为虚空和自在天是相同的，相当于认为自在天和虚空一样，只是一个概念而已，根本不存在。但是对方认为自在天是实实在在的万法造物主，而虚空并不是这样的，从这方面也可以观察。

“非我”，自在天不是神我，神我也不是自在天。不管是胜论外道的神我也好，还是数论外道的神我也好，前面在抉择人我的时候已经遮破完毕了，神我的确不存在，也不可能是自在天。

观察到这里的时候，对方说不能这样观察，你们认为的都是分别念的思维，我们的主尊自在天是不可思议的。既然他本体是不可思议的，你用言辞来分析观察，不适合观察自在天，可以用这样的方式去观察山河大地，但是用分别念、语言观察自在天是不合适的，所以对方说“若谓非思议”。那“说彼有何义”。如果他是不可思议的，你说自在天具有五种特色，是万法的作者，那有什么用呢？既然它是不能说的，不可思议的，你们又在这里说自在天，不是自相矛盾吗？

还有一种观察的方式，真正来讲，一个不可思议的法不能说它是一体的，也不可以说是异体的。万法的空性可以说是不可思议。不可说是一，也不可以说是多；不可说是有，也不可以说是非；不是此，也不是彼。在空性当中所有的法都已经遮止了，分别念能够分别的，和分别念本身也遮止了，从这个角度来讲是不可思议的。

在《入中论》中有一个理论，遮破不是一也不是异的不可思议的我。如果是实有的法，要么是一体的，要么是多个体的。如果是一、是多，绝对可以思议；如果是实有的法，肯定是可以思议的。如果是不可思议的，肯定不存在。因为它既不是一，也不是多。那它到底是什么？它既然存在，又不是一，又不是多，又是实有的，怎么可能呢？完全不可能的。所以说不可思议，需要安立绝对无所缘，就像空性一样。

空性是不可思议，就可以讲。佛法当中也可以说如来藏不可思议，但是这一切都是安立在空性当中，要息灭分别念的自性，在这个状态当中的确不是实有的，直接就承许不是实有的法，它是空性的法。空性的法不安立一，不安立多。

如果自在天是实有的，不可思议的，什么情况下是不可思议呢？在不是一，也不是多的情况下是不可思议的。但是所有实有的法要么是一，要么是多，如果是不可思议的，也有理论上的矛盾，“说彼有何义”。

这节课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《入菩萨行论》第 180 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

下面继续学习“破常因生”，前面针对大自在天作为万法生因的观点进行了分析。

丑二、由彼所生不存在：

“彼”就是自在天，由自在天所生的法是不存在的。

云何此彼生？我及自在天，
大种岂非常？识从所知生，
苦乐无始业？何为彼所生？

什么是自在天所产生的果法呢？我和自在天、大种，如果是自在天所生，这些岂不是变成恒常的自性了吗？如果是无常的法，心识等是从所知而产生的，苦乐的果是从无始的业而产生的。“何为彼所生”，除了这些法之外，什么是自在天所产生的法？

“云何此彼生”，什么法是大自在天所生的？或者大自在天是生了常有的法，还是无常的法？一切法不是常有，就是无常，除此之外没有第三个本体，所产生的果法到底是恒常的、还是无常的？我们观察到自在天产生了什么果法。

首先看“我及自在天、大种”，如果大自在天作为因，而且是恒常的因。第一，大自在天作为常因产生了我；第二，自在天是自在天所生的。前面的自在天产生后面自在天的同类相续，前面自在天作为因产生了第二刹那的自在天，第二刹那的自在天又产生了第三刹那的自在天，如果后面的自在天是从前面的自在天所生，那自在天也是自在天所生；第三个是大种，即地水火风等微尘。这里哪一个是自在天产生的？

我难道是自在天所产生的吗？有些注释当中讲，这里的我是神我或者常有的我，它是不是自在天所生的？常有的法不能作为所生，既是常有，又是所生，二者之间是相违的。如果果法以前没有，又是常有的，那永远不可能从没有变成存在。第一，果法是恒常的；第二，果法是没有的。既要具足没有的特点，也要具足恒常的特点，所以这个果法恒常不能产生。

如果这个果法恒常的，既是果法，又是有的，已经有了绝对不可能再生，一个恒常的法不可能作为所生。因具足之后，果会慢慢从无到有的形成。但如果它是恒常不变的，以前没有永远不可能再有；如果它以前已经有了、恒常了，生不生都没什么关系，我是恒常的话就不可能作为所生。

自在天也是一样的。如果前面刹那的自在天产生后面刹那的自在天，后面刹那的自在天也是恒常的法，就不符合所生的自性。所生作为果法，前面没有，后面有了，如果自在天是恒常的，前面没有的话永远产生不了；有的话，不需要再产生，恒常存在的缘故。恒常存在了，又怎么可能生出来呢？前面没有，现在有了，怎么可能出现先无后有的果生的状态呢？不可能的。

还有大种，如果大种指的是恒常的微尘，也和前面的观察一样。如果我是无常的，或者大种是无常的，也和这个地方所讲的相违。大自在天作为生因，产生我、大种，如果作为生因的大自在天是恒常的，因已经恒常具足了，果法为什么不产生呢？它一定会产生，这是在后面的颂词要观察的。

我们还可以从因的角度来讲，如果因是恒常的，就不能作为能生的因。如果它是能生的，不可能恒常。作为因，要变化、要动摇，才能产生果。如果没有丝毫的功用，怎么去产生后面的果呢，因为它作为因法，保持自己的状态不变。比如稻种要产生果法，它必须要变化，慢慢失坏种子的自性，才能长出芽，因要生果必须有一定的变动无常，才可以有生果的作用。假如稻种恒常不变，永远保持这种自性，它没有功用，怎么可能产生后面的果呢？只能永远

保持因的状态，而不可能从因显现出果法来。如果能生的因是恒常的，绝对不能作为能生因；如果所生的果法是恒常的，也不可能作为所生的法。而因和果又都是恒常的，更矛盾了，都保持自己的自性，怎么可能有一个因生果的关系呢？

其实能生的自在天作为因也是不可能的，常有的法是不可能作为能生因的。因明中也是讲过：常有的法是绝对不存在的，一切存在的法都是周遍无常。只有无常的法才可以显现、有功用、从无到有、从有到无。如果它是恒常不变的，就没有任何的显现，也没有任何的功用，所以恒常的法都是不存在的，比如假立的虚空、石女儿等无为法，这些是恒常的，但这些法在世间都是没有的。因此恒常的法不可能作为能生因了。恒常的法作为能生因，本身就是一个矛盾，它没有办法起功用，没有办法变化的缘故，不能作为能生因。如果一个恒常的大自在天能生因，生了常有的我、自在天、恒常的微尘，是不合理的。“大种岂非常”，这三句话讲到产生了恒常的果。

识从所知生，苦乐无始业——如果产生的是无常的法。无常的法是什么？比如产生了心识，心识就是变化无常的。如果心识是大自在天产生的，心识是从什么样的条件下产生的呢？比如我们产生了一个看柱子的眼识，这个眼识是从哪里来的？它是由前面的柱子而产生的，“识从所知生”。眼识作为能知，所看到的柱子作为所知，眼识是从柱子而产生的，而且眼识的产生，有眼识前面心识的同类因，必须要有前面的因；再有增上缘的眼根，还要有所缘缘的对境——柱子，这些具足之后就产生了眼识。这些无常的法——识是从所知而产生的，和大自在天没什么关系，没有大自在天也可以生。

“苦乐无始业”，我们的痛苦、快乐是由无始的业力产生的。现在的痛苦是从以前的恶业产生的，现在的快乐是从以前的善业产生的，苦乐有各自的前因，不是大自在天所造的。苦乐这些都有各自产生的因缘。

“何为彼所生”，到底哪一个是大自在天产生的呢？恒常的法不可能作为所生，无常的法都有各自的因缘，“何为彼所生”？大自在天作为恒常不变、唯一作者的能生因，到底产生了什么？其实什么都没有产生。

丑三（大自在不能作为能生）分二：一、宣说过失；二、遣除周遍之谬论。

前面讲所生是不存在的，下面讲大自在作为能生的因，这是不合理的。

寅一、宣说过失：

若谓因无始。彼果岂有始？

如果说因是无始以来恒时存在的，它所产生的果怎么可能是有始的呢？这样因和果的关系就完全不相顺了。

因和果之间有一种特殊的联系，《入中论》也是讲：“因能生果乃为因，若不生果则非因，果若有因乃得生，当说何先谁从谁。”“当说何先谁从谁”我们不观察，“因能生果乃为因”，为什么能叫做因呢？因有自己的法相，如果没有它的法相，那什么都叫因了，就会混乱。什么样的法才能叫因？“能生果乃为因”，能产生果才能叫因。“若不生果则非因”，如果不生果不是因，就是非因，果必须要有因乃能生。因和果之间有这种看待，能作为因一定要产生果，果必须要有因才能产生。因和果的法相就是这样的。我们不能随随便便安立，这个是因，那个是因。能够产生果能成为因，不能够产生果叫非因。

大自在天也是一样的。大自在天要作为万法果法的生因，必须要起到能生的作用，如果没有起到作用，就不能叫做因。就像稻种作为稻芽的因，它必须要生芽，我们才能说它是种子。如果种子放在箱子里，不能叫种子，它可以叫稻谷，稻谷没变，但是它不能做种子，为什么呢？因为没有生果，它生果的时候才能叫种子，没生果之前不能叫种子，这是严格定义它的法相。自在天也是一样的，它必须要生果，才能叫因。

对方说：“是，大自在天就是一切万法的生因，我们承许，而且一切万法的果都是它产生的。”对方的说法有问题。“因——大自在天是恒常的。”他们说：“是恒常的。”“无始以来就

有的？”“的确是无始以来就有。”如果大自在天无始以来已经具足了，而且又是因——前面我们讲，因能生果乃为因——为什么果法有始呢？我们可以看到有些法是重新产生出来的，它不是无始以来一直安住的吗？按照对方的观点来讲，一切的果法无始以来就应该存在，因为它的因早就有了，而且是不变的，因是恒常的，生果的作用永远在这里。

假如我们是大自在天所产生的果，大自在天这个因早就有了，那为什么我们是现在才有，而不是无始以来就有？而且我们还不能死，因为产生我们果的因不会死，它永远存在的缘故，我们怎么可能会死呢？所以“若谓因无始。彼果岂有始？”作为因要产生果，而且因是恒常的，果法怎么可能是无常、有始的呢？如果有时候做因，有时候不做因，就不能叫因了，没有生果法不能叫因。因是无始存在的，果法也应该无始存在；因是恒常的，果也应该是恒常的。

前面讲了，我们的果法安住一段时间就坏掉了，因为它的因没有了，它的果自然就灭了。假如因一直存在，果法怎么可能坏灭呢？如果我们是自在天所产生的，它的因一直不坏灭，无始以来就有、恒常不变的，一直在发挥作用，果法不可能突然就消失了。这里的因和果之间就没有办法对上。“若谓因无始，彼果岂有始”讲得非常清楚。

科判“宣说过失”，就是对方宣讲的恒常的因和现在我们看到、感受的现象是直接矛盾的。既然是矛盾的，要不然这个果不是自在天产生的，要不然自在天就不是万法产生的因，因为它的因是恒常的，产生的果在其他地方。或者这个果法另有其因，它的因不是自在天。无从哪个方面讲，都是和它的观点矛盾的，所以大自在天不符合能生的条件，不能作为能生。

寅二、遣除周遍之谬论：

“周遍之谬论”，我们必须遣除掉自在天作为一个常因，应该能够经常造作的谬论。或者谬论指周遍的妄计，遣除认为自在天作为能生因的妄计。

彼既不依他，何故不常作？

若皆彼所造，彼需观待何？

自在天如果不依靠其他的助缘，为何它不经常造作一切万法呢？如果一切都是它所造的，那还需要观待什么因缘呢？

下面再看颂词深层的意思。对方有一个问题，如果大自在天是因，它应该恒常造作。对方说：“这可以解释。虽然大自在天是恒常的，但是大自在天生果，观待他缘的时候可以产生，不观待他缘的时候不可以产生。自在天本身是恒常的，生果的时候需要观待其他因缘，因此不一定恒常生果。虽然因是恒常的，但生不生果要看有没有因缘。有因缘就生，没有因缘就不生。”

观待因缘，对方回答了一个主要的问题。我们也从这个地方去观察。第一、自在天的恒常，第二、它要观待因缘，这二者是一个矛盾。中观应成派中，这个理论叫做汇集相违因。

对方说要观待因缘，自在天就不一定恒常生果。

我们说：“彼既不依他，何故不常作？”自在天既然不需要依靠他法，前面讲了它是清净、唯一、恒常的，一切万法的作者、一切众生的生因等等，在它的几个体相中已经讲了，自在天可以作为生因。如果它不需要依靠其他法，为什么不常作呢？你所说的依靠其他外缘的说法也是不合理的，这是从直接的方面讲。

从另外一个方面讲，“若皆彼所造，彼需观待何？”你们说大自在天是恒常的，但是有外缘来帮助的时候它可以生；没有外缘的时候不生，所以大自在天不一定恒常生果。这个观点也不正确，为什么呢？大自在天不是什么都可以变化吗？这个因缘为什么不能变化出来，难道不是它产生的吗？如果大自在天作为主因，还要观待外缘，它这时能不能产生外缘？其实也能产生因缘，随时可以产生，那么就可以随时造。

为什么它不能随时造呢？难道有些时候它能够产生因缘，有些时候不能产生因缘吗？如果一切万法都是它造的，因缘本身也可以造。它是因缘果法的因，应该恒时具足因缘才对。

既然它一切都可以造，“若皆彼所造”，“皆”包含了外缘，对方所谓的观待他缘，自在天能不能造？如果他缘不是自在天造的，万法当中有一类法就不是自在天造的了。

如果自在天可以造这个他缘，需要观待什么其他的他缘呢？这个因缘任何时候都可以聚，它是自在的，任何时候都可以具足的缘故。所以“若皆彼所造，彼需观待何？”它到底需要观待什么因缘呢？没什么因缘不能具足，不能创造的。从这方面观察，它也是必须要恒时造，因此周遍的谬论必须打破。应该是恒时造的，但是没办法恒时造，这也是难以自圆其说。

若依缘聚生，生因则非彼。

缘聚则定生，不聚无生力。

如果依靠因缘聚合可以产生，所产生的因就不是自在天了。如果因缘聚合一定可以生，因缘不聚合，它也没有产生的能力，说明大自在天不是一切万法的生因。

就像前面讲的一样，对方说需要观待外缘和合。我们再继续观察，前面一个颂词说，它不可能不具足外缘。“若依缘聚生”，如果需要因缘和合，其实已经形成缘起生了，依靠缘聚而生，自在天本身是没有力量生的，自在天有一定的能力，但是它没办法自在生，必须要观待其他因缘。我们平常讲因缘聚生，虽然种子有产生果法的能力，但是它不靠其他的因缘也不行。比如把稻谷放在箱子里，没有土壤、阳光、水份等因缘，它没办法生芽。虽然它有生芽的能力，但是必须要其他的因缘和合，把种子放在土壤里，给它浇水，阳光、温度具足了，就会生芽了。

自在天和种子差不多，它可以像种子一样有生果的能力，但是它独自生不了，必须要观待外缘。如果它真的需要观待外缘，它自己就没办法产生，必须要观待因缘。所有观待因缘产生的法，绝对是无自性的法。或者如果是观待因缘所产生的法，就不是自在天作为因，它就是缘聚生，不是常因生，彻头彻尾违反了常因生果的规律。

如果是缘聚生，“生因则非彼”，所产生一切万法的生因，“非彼”，就不是自在天所产生的。

“缘聚则定生，不聚无生力”，如果一切的因缘聚合了，一定会产生，自在天想要这个法不产生也不行。因为因缘聚合了，一定产生的缘故。如果因缘聚合一定产生，自在天想要阻止果法的产生也是做不到的。“不聚”，如果这些因缘不聚合，“无生力”，自在天想生它也没有办法生。

从正面和反面看，说明一切万法的生因就是因缘和合，没有自在天什么关系，缘聚定当生。把自在天抛开，现实当中的一切事情，善因和善果、恶因和恶果、种子和稻芽之间的生法，如果种子具足了，土壤、水分、温度、阳光、时间、空间、空气等因缘全部具足了，“缘聚则定生”，这时没有自在天，它也产生了。

如果不聚呢？如果这些因缘当中，缺少了土壤，或者水、阳光，因缘不聚，自在天来也没有生的能力。因缘具足了一定生，因缘不具足也没有产生的能力，所以有自在天怎么样？没有自在天又怎么样？如果没有自在天，因缘具足照样生；如果有自在天，不具因缘，它也没办法产生。

人的产生，也是因缘具足之后，就会产生出来；工厂的产品，只要生产线、工具、技术、人工、电力等等所有的因缘具足了，没有自在天，照样可以把产品生产出来。如果因缘不具足，果法产生不了，“不聚无生力”，植物是这样，人是这样，我们解脱是这样，不解脱也是这样的，这一切都是因缘具足就会产生，不聚合没办法产生。这就否认了自在天是一切万法的生因，而且进一步让我们知道，一切万法都是依缘产生的。

若非自在欲，缘生依它力，

若因欲乃作，何名自在天？

进一步观察，自在天造万法的时候，“若非自在欲”，如果不是它有一个想要产生万法的欲望，就是缘起生。“依它力”，不是自在天产生的。如果自在天是依靠自己想要产生果法的欲望来作，它又怎么能叫自在天呢？

这个颂词主要是从自在天产生万法的时候，它有没有造万法的欲望？“若非自在欲”，如果它不想造，没有这个想法，万法也显现出来了。假如现在万法的显现，自在天没有想过我要造万法，这些万法却显现了。

这是什么原因呢？我们看“缘生依它力”，因为自在天根本没有想过我要造这些法，而这些法已经显现出来了，只能说明这些万法依依靠它自己的因缘产生的。依它力就是依靠自在天之外的力量，而不是依靠自在天本身，因为自在天根本没有想要造这些法的欲望。

如果没有这个欲望，又会和他们的宗义矛盾。他们的观点说：自在天通过自己的思考，把一切万法造出来。对方不敢说一切万法不是自在天通过思考之后造出来的。假如自在天根本没有想过造万法，一切万法却显现的话，只能说这一切万法是缘生的，依靠自己的因缘、自在天之外的它力而产生，不是自在天产生的。如果是这种情况就会有过失。

还有另外一种情况，如果自在天造万法时想过，我一定要把万法造出来，它有想要造万法的欲望，“若因欲乃作，何名自在天”，怎么能叫做自在天呢？因为它受欲望的控制，不是真正的自在。因为造不造万法，它自己做不了主，欲望控制它，生起欲望时，它就造了，没有欲望时它就不造。

如果是“若因欲乃作”，就是受到欲望、意愿的控制。欲望、意愿受无常控制，意愿是无常的，不是恒常不变的。虽然叫自在天，但是它不自在，因为它受到欲望控制的缘故，欲望有了它才造，欲望没有它就不造。所谓的自在天，何名自在天？怎么能叫作自在天呢？没办法安立为自在天。

虽然对方说一切万法的生因是自在天，但如果是恒常的作者，肯定没办法安立既是恒常，又是能生。恒常和能生、所生之间的关系，都没有办法安立合理的能生和所生。如果安立因果，因必须是无常的，果也必须无常的，无常的因果才是相顺的。

能生的因是恒常的，所生的果是无常的；所生的果是恒常的，能生的因是无常的；就会没有办法安立。恒常的能生因和恒常所生法也无法安立，只有无常的因和无常的果才是最合适的。

在这个前提下分析正因与非因的差别，就会慢慢接近世俗中因缘产生的实相。如果生因是恒常的，都有这些过失，恒常法不会变化，不能变化的法始终保持一个恒常的状态。恒常的法既然不能改变自己的自性，又怎么可以作为能生万法的因？这是绝对不可能的。佛法当中讲一切万法是依靠缘起而生，一切因缘都是无常的。如果要真正承许一切万法的因缘，必须要进一步观察，因缘一定是无常，无常的本性一定要是空性，才可以真正安立一系列合理的产生，推到最后，必须是空性的。

空性也不能是单空，必须是离四边的空。如果决定是单空，单空也没办法改变，只有离开一切戏论的状态才能够依缘而起，才可以无常，在无常的状态中才可以有能生、所生，一切的因果才会合理。一切的果法和因法都是无常才能安立，无常的本体必须是空性，而且必须是离四边的空性。

不管把显现安立成实有，还是把空性安立成实有，都没有办法真正安立缘起生，只有远离四边八戏的应成派空性才最合适。在胜义谛中一切万法就是这样，这种状态中才可以缘起。即便是自续派的单空也没有办法在这个状态中，产生一切万法的缘起，因为还没有远离一切戏论，它没有办法作为显现一切万法的基础。真正安立二谛，应成派的胜义谛远离四边的空性，名言中依靠缘起而有，也只有远离一切戏论，什么都不是的基础上，才可以什么都显现。在可以显现的基础上，才什么都能转变。

转变是依靠因来转变的，显现是依靠因来显现的，一切万法什么都不是，依靠无明显现一切轮回的法。我们去转变也可以，因为它的本性是无自性的，我们修佛法转变它们，忏罪、积累资粮，全部都可以做，因为它的本性完全是无自性的，只要你具足了因，把菩提心、空性的力量加进去之后，因转变了，果法就转变了。

为什么众生可以通过不断地修持而成佛？因为它的本性是空性的。如果众生的本性已经是实有的，实有的东西怎么去转变呢？修再多的因，也没办法转变，因为无自性的缘故才可以转变。恒常的因绝对没办法作为一切万法果法产生的因缘，这样会有很多的过失。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《入菩萨行论》第 181 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

第九品主要是抉择诸法的空性，打破众生对万法的实执。在打破实执的过程中，对于人我和法我的执著作了抉择，无论执著人我，还是执著法我，都是错误的颠倒分别念。

分别念有粗大、中等和微细等很多种。最粗大的分别念是执著轮回、世间八法、世间快乐等等，如果不打破这种分别念生不起想要解脱的心；中等的分别念，就是执著自己想要解脱成佛的心，如果没有打破这种分别念，我们的心态就会被局限在很狭隘的状态中，必须要由修持世俗菩提心的方式来打破我爱执。修持世俗菩提心的重点主要是利他，虽然世俗菩提心有发心利他和发心成佛两部分，但利他是主要的源动力，为了利他而发誓成佛，修持世俗菩提心主要是为了打破我爱执。

最细的分别念就是执著胜义中存在显现、有所得的佛果等等，这些也必须打破，因为万法的本性是远离四边八戏的，如果自己的心没有相应于本性而安住，心还在攀缘执著戏论，这种执著戏论的心和真正的法界本性不相合，没办法现证空性。所以必须要通过修持万法无自性的方式来让我们和究竟的法界相应。

第九品智慧品就是通过学习空性的方式，让我们打破最微细的分别念。从三主要道的角度来讲，最细微的分别念通过空性来打破。而众生执著实有、恒常，众生的状态和外道执著的常我等等不一定到了第三个阶段。从修行的侧面，通过空性来打破最微细的执著，主要是指耽著有众生可度，有佛道可成。而一般众生的执著没有细微到这种状态，所以我们所要观察破斥的，包括众生执实有的人我、法我在内，乃至外道执著的主物、神我等等都需要观察，因为万法都是无自性、空性的。

子二、破由微尘所生：

科判“破由微尘所生”可以理解为破无情的他生。前面讲的是破有情的他生，比如大自在天是一个有情，大自在天为因，创造其他的万法是果，这是以大自在天为例。还有一些说法，在《俱舍论》中也提到过这个问题，梵天执著自己是产生一切众生的因，众生也执著自己是由梵天所产生的。比如高贵的婆罗门是从梵天口中产生的，有些人从梵天肩上产生的，有些人是从梵天下身产生的，他们认为种姓有着高贵与否的差别。还有上帝所生等很多的观点。

上帝、梵天、大自在天都是属于有情，通过这些有情产生其他的众生、万法，因为具有有情和他生的特征，合起来就是有情的他生。

“破由微尘所生”的科判是无情的他生，虽然他生，但是他生属于无情法，从无情为因而产生其余的众生、山河大地。

微尘万法因，于前已破讫。

有些外道认为，常有的微尘作为一切有情界和器世界的生因。这里不广破了，因为前面破微尘时已经观察完毕，把微尘存在的道理破完了。既然微尘都不存在，微尘作为生因的观点更加不会存在。

下面进一步地介绍。在《入行论》的颂词中，常有的微尘产生万法是胜论外道的观点。学习《中观庄严论》注释时，也提到印度的外道分了很多支派，观点有很多不同之处。有些是密行外道，有些是自在天派，有些是胜论外道等等，总的来讲是外道，但是分了很多不同的观点。我们学习的外道观点不一样的地方，这是他们的总派还有很多支派导致的。

胜论外道承许胜义谛中有常有的微尘，首先是最小的微尘，它的自性是常有的。虽然小乘宗所承许的微尘是实有的，但是无常的。所有承许解脱道的佛教宗派，没有一个承许分别念面前的法是恒常不变的，诸行无常是四法印之一，都要承许万法无常，小乘派虽然承许在究竟胜义中有实有的微尘，但它是刹那生灭的。

外道把微尘承许为恒常的，而且常有的微尘作为有情世界和器世界山河大地等万法的生因。这种承许是不合理的，为什么呢？因为所谓微尘常有的观点，前面分析身念住的时候，讲过“尘析为方分，方分离部分，如空无微尘”，对于微尘的本性已经做了最为详尽的观察，把微尘组成的粗大色法逐渐剖析到微尘，微尘再分析到极微，无方分微尘的本性也是绝对不存在。

前面通过六尘绕中尘的方式观察，即六个微尘围绕中间最小的极微，最小的极微有没有朝向六个方向的部分呢？如果有，说明最小的微尘还是分为至少六份；如果没有，两个微尘没办法接触，必须要融为一体。这样的话整个山王最后也会消失不见，没办法组成粗大的色法了。

除了六尘绕中尘的观察方式之外，在《中观庄严论》注释中，全知麦彭仁波切也讲过通过离一多因的方式来抉择所谓唯一的微尘、刹那等具有一体法的本性不存在。我们学习这个问题的时候，有些道友说他承许常有，不一定承许唯一。因为麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中，以文殊菩萨手中的宝剑来观察微尘时，前提是唯一的微尘，没有很多支分法，所以有些道友说，可以承许很多法，也是常有的，他们认为常有和多体不矛盾，如果用离一多因破唯一的方法，不一定能破常。

比如虽然本来具有很多法，但是具有很多法的部分是不变、常有的，他们觉得常有和唯一不矛盾，可以既是多体，又是唯一，因此他们觉得用破唯一的理论来破常有，好像不是那么相应。这是属于没有仔细观察的结论，常有是实有的一部分，只不过有些承许实有的法是属于无常的实有，有些是常有的实有，所以恒常的实有也是实有。

如果这个法是实有存在的，无外乎是两种情况，一种情况是多体的，另一种是一体的。哪里会有离开了多体、一体之外的实有法？绝对没有。恒常的实有包括在实有之中，可以用一体多体的方式来进行观察。破常有也完全可以用破唯一的理论进行观察，如果它是常有，到底是多体还是一体？多体的显现方式是以一体为基础才出现的，如果有一就会有多，如果没有一就不可能有多。

我们在破斥的时候，也可以著重观察唯一，微尘是不是实有的唯一、一体的自性到底存不存在？所谓的唯一没有了，即便到了最小的微尘上面，已经没有部分，是最小的唯一了，这种唯一仍然是假立的。这时候我们可以不用六尘绕中尘方式观察，直接从微尘的本体上去抉择，是不是真实符合最严格的唯一定义？是不符合的。为什么呢？因为微尘本身从不同的

反体方面也具足了多体的部分，比如微尘是微细的色法自性，色法是有质碍的法相。有色是一种支分，有质碍是另外一个支分，以及最小、不可分的支分，还有不是心法，一切粗大的法的因等等，以及微尘作为能取心识的所取法。这个微尘是谁知道、能够观察的？观待心识而言它变成了所取的身份。

在微尘上具有这么多的反体、部分，怎么可能是唯一的呢？如果是唯一的，决定只有一个，其他的部分都不会存在。在这么多的分支中都具有它的特色，到底选哪一个？如果选所知，它就不是微尘，这样就会违背它是微尘的自性。如果你选择它是微尘，必须要抛弃色法的本体；如果选择它是所知，必须要选抛弃它是所知的本体，那么谁来了知微尘的存在呢？

真正来讲，唯一的一绝对没有。唯一只不过是一种分别念面前世俗的假立而已，通过最为深细的理论来观察，绝对找不到真正唯一的一。这是全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中，破实有法时使用的一个最为尖锐、有力的理证。我们可以用这样的理证破斥所有实有的法。不管是承许心识、微尘，还是承许胜义谛、空性，乃至承许佛果、如来藏，如果它是实有的，不是多体，就是一体。多体的基础是一体，我们只要把实实在在的胜义谛中不可变的一破掉之后，就会知道其实是没办法安立的。

也是很容易破的，一方面所谓的唯一，从肯定、是的角度讲，它有很多自己的法相。比如前面我们以微尘为例，它是极微、色法，又是所知等有很多肯定的角度；从不是的角度，它具有很多否定它的角度。比如它不是心、粗大的法、胜义谛，或者不是众生的分别念可思议的。

整个世间存在着无量无边的所知法，我们面前林林总总的东西数量很多。所有存在于世间中的，比如七十亿人口、无量无边的飞虫等等，这些都不是微尘的反体。从肯定的角度来讲，上面具足了很多人自己的本体；从否定的角度来讲，上面也具有很多无量无边的反体，所以怎么可能是唯一呢？如果是唯一，不可能有这么多否定的部分，也不可能有多肯定的一部分。真正分析时，没有办法安立所谓实有、唯一的微尘。如果我们真正懂得直接观察破实有的理论，在我们分别心前绝对不可能找到任何一个所谓实有不可破的法。

包括如来藏在内也可以使用这样方式进行观察。如果我们认为如来藏是实有的、恒常不变，也可以观察它是胜义谛、常乐我净，不是世俗谛，不是众生分别念的行境等等，从这些方面分析时，在如来藏上同样也具足是和不是的很多侧面。我们就会知道所谓的实有法绝对不可能存在。

我们学习空性的时候，主要是抓住真正实有存在的法只有多体和一体两个可能。多体可以忽略不用观察，因为一体是组成多体的基础，所以重点放在破一。真正的一不是假立的一，平时说我有一座房子或者一个人具有很多器官，这些是假立的，很多法组成一个一。但是这里是实有、恒常的一、真实的一，上面不可能有多，既是一，又是多，就是矛盾。

我们从这方面观察，“微尘万法因，于前已破讫”，恒常的微尘是完全不存在的，通过前面的分析已经破完了。既然恒常的微尘不存在，它作为万法生因的立论、观察的方式、安立的方法也绝对不可能承许了，所以说“于前已破讫”。我们可以再温习一下前面所讲的内容。

子三（破由主物而生）分二：一、安立观点；二、破彼观点。

首先是大自在天派，然后是胜论外道，现在是数论外道。胜论外道、数论外道是印度两大主要的外道、势力最大。下面对数论外道进行观察。在第八品中，数论外道也认为万法不是因缘所生的，修安忍的时候，我们说一切生嗔的对境都是因缘和合的，有些外道说这不是因缘，是由自主的，前面也接触过一部分数论外道的观点。抉择人无我空性破遍计我的时候，对于数论的神我部分也作了破斥。当然我们知道，数论外道主要的观点胜义谛中是恒常不变的，一个是神我，一个是主物，神我部分前面已经破完了，下面主要是针对他们的另外一个胜义谛恒常不变的主物来进行观察破斥。

丑一、安立观点：

安立观点就是对方所承许的观点。

**常主众生因，数论师所许。
喜乐忧与暗，三德平衡状，
说彼为主体，失衡变众生。**

“常主”即恒常的主物。科判中的主物也叫自性。恒常的主物是显现一切众生的因，这是数论师所承许的。所谓的自性是什么呢？“喜乐忧与暗，三德平衡状，说彼为主体”是讲他的主体。所谓的主物是什么状态？喜乐是喜，还有忧和暗，对方承许为三德，喜乐暗三德平衡的状态叫做主物。“失衡变众生”，当主物不平衡的时候就会显现众生了。

上师在讲记中也介绍了数论外道，数论外道的创始人是淡黄仙人，有些地方也把数论派称为淡黄派。淡不是鸡蛋的蛋，我们听到淡黄派会认为是一种蛋糕，这是淡黄色的淡。有些地方讲淡黄仙人是在人寿两万岁时出世的，他具有一定的禅定功德，通过禅定引发一些神通，他在禅定中观察万法起源时，相应于自己禅定的功德发现了二十五谛。

创立外道有些时候是恶心所造的，比如顺世外道，一位天神为了鼓动天人作战，而造了没有前后世、没有因果的论典；有些外道通过自己的智慧观察一切万法的生因是什么？或者通过一些有限的根据进行推测，就像现在认为的万物起源很多都是通过考古的岩石、化石等推测的。有些人通过禅定智慧来观察，因为能够入禅定，他的智慧比一般人纯粹依靠意识要来得深广稳固，所以有些人有了禅定之后智慧很深，开始观察。

当然，禅定有深有浅，佛陀的禅定智慧是最深的。一般的外道也有一些有漏的世间禅定，比如通过禅修引发天眼通、宿命通等神通，可以看到一般人看不到前世等隐密的情况。当禅定功德达到极限的时候，观察万法的生因，他会写下万法是怎么产生的。有些外道师的禅定只能看到一两世，比如观察天人为什么生天界。观察到这个天人的前世是一只白鹤，观察白鹤主要的习性是什么呢？发现白鹤主要的习性就是喜欢用一只脚站着，把另一只脚提起来，他以为模仿白鹤一只脚站立就可以生天，所以在有些外道的修法中就有金鸡独立，他们觉得这样修持可以生天。

有时观察到这个天人的前世是一头牛，他们以为如果模仿牛吃草就可以生天，所以也出现了一些食草外道。还有通过其他的因缘，模仿猪、狗行为的外道也有很多。他们的神通有限，只能看到一世，误认为行持狗、猪、鹤、牛的行为就可以生天，觉得这样模仿，自己也会生天，他不知道还有更细的生天因缘，再往前的善业他看不到，这样就出现很古怪的一些外道苦行方式。显现外道的因缘各种各样，他们禅定有深有浅，神通也有观察得远近等很多差别，因此出现外道的类别也非常多。

数论外道是淡黄仙人开创的，淡黄仙人的神通虽然比一般的人强，但比佛、菩萨还差得很远。他通过禅定观察之后发现了万物所谓的起源和生因，由此创立了二十五谛，即有二十五种法，包括一切的所知，因为是以二十五的数字来立论的，叫做数论。数论外道的二十五谛法前面我们大概介绍了，其中有两个法是胜义谛的法，一个叫神我，一个叫自性——主物。

神我是具有心识的，它是享受者不是创造者，前面我们已经观察了。主物是什么呢？主物是一切众生、万法真正的生因——“常主众生因”。主物具有五种特点，第一个是唯一（很多是共同的，比如大自在天也是唯一）；第二个是恒常；第三，神我是有情，主物的本性是无情，没有思考能力；第四，主物是众生的分别念没办法观察的，谁也看不到；第五个它是万法的作者，众生的生因。

前面我们介绍过，神我起心动念享受万法时，自性就会了知，开始幻变出其他二十三谛法让神我享受，刚开始神我在享受万法的时候，他没有觉得自己的心在外散，按照数论外道的观点，当他轮回了很长时间，突然种性苏醒、善根成熟，有一天发现自己很累，为什么自己这么累，有这么多的痛苦呢？他观察到就是因为自己太耽著于外境的色声香味触，所以生起了厌离心，想修道。通过师父传授或者自己寻找的修道方法，他就开始禅修，得到一定的

禅定，获得某种神通、智慧，观察的时候，发觉自己所耽著的二十三谛法是假的，都是自性的幻变。当他这样了知之后，自性觉得不好意思了，就把二十三谛法收回到了自性中，这时面前的大地、我们的身体等法都消失不见了，只有神我独自安住，没有执著的法，以及显现的外境了，就获得了解脱。他们也承许轮回、修道、解脱等等。

全知麦彭仁波切他老人家在《中观庄严论》注释中也提到了，数论外道的神我相当于内道中所讲到的意识，因为它可以分别，能够观修，我们修道也是这样。显现万法的主物相当于佛法中的阿赖耶识，数论外道承许的二十三谛法，即外在所有的世俗谛都是在自性中本来存在，从自性中来显现的。内道当中讲，我们看到的一切山河大地都是阿赖耶识上面的种子习气显于外面，这两点比较相似。数论外道也承许修习善法、禅修、解脱，和唯识宗也有相似之处，因此麦彭仁波切说，相对而言数论外道虽然不能和佛教比，但是在外道中，从教义的角度来讲还是比较善妙的。

不管怎么样，他们毕竟没有发现真正的解脱道，误导了很多众生，按照这种修法修下去没有办法获得解脱。针对一个想要真正修解脱道的人来讲，这种道没有办法作为依止处。这里讲到的胜义当中存在的神我、自性，通过空性的理论观察也没有办法真实安立，我们要对它的观点进行破斥和观察。

既然二十三谛法是主物的变现，到底它是怎么样变现的呢？前面我们讲，神我首先发动，神我想要享受万法，自性是众生因，神我不参与造万物，只管享受。造万物的因是什么呢？就是主物或者平时我们讲的自性。

自性是“三德平衡状，说彼为主体”，主体就是主物的意思。在主体中存在三德——喜忧暗，喜乐是喜。有些地方讲，喜是快乐，忧是痛苦，暗就是舍，即不苦不乐的状态，就像佛教中所讲的苦受、乐受和舍受。或者喜是贪欲，忧是嗔恨，暗就是愚痴，相当于三毒，也有这种讲法。

不管怎么样，在主物当中喜忧暗三德是平衡的，喜忧暗哪个都不多一点，也不少一点，它们的力量均衡。就像平时我们讲的四大一样，当我们身体里四大处于比较均衡的状态，身体是健康的。如果四大中火大一点，打乱了平衡，人就开始生病了。在主体中喜忧暗三德处于平衡的时候，相当于没有众生的状态。不平衡的时候就是失衡了，最后一句有“失衡”两个字，即三德失去平衡了，不管是喜多一点，还是忧或者暗多一点，只要它一失衡，就从自性中开始显现其他的万法，所以叫做“失衡变众生”。

怎样失衡变众生的呢？首先在自性中具有喜忧暗三德，神我一发动之后，从主物中首先显现一个法，他们的术语叫大。大是什么呢？神我和外界的法联系必须要有一个连接的东西，因为外面的法属于无情，神我虽然是有情，但是它没办法直接创造万法来享受，需要一个桥梁。神我和它所执著、享受的外境有一个联系，就是自性首先变现一个法，名字叫大。大相当于透明的水晶，或者双面镜子一样，一面显现神我，另一面显现外面的五唯——色声香味触，外面的五唯和里面的神我就通过大连接，通过大可以执著、感受痛苦、快乐等等。

然后从大中显现慢。慢有三种，第一种叫做现象慢，第二种叫做思维慢，第三种叫做明暗慢。从第一个现象慢中显现五唯，五唯是什么呢？就是佛教中所讲的色声香味触。前面我们说了，大里面现神我，外面现五唯，因为神我要去执著色法、声音、触等等，所以现象慢变现成什么呢？慢又显现色声香味触，从五唯中开始显现五大——地水火风空，很多术语和佛教中都是相同的，从现象慢中产生十类法，即五唯和五大。五唯我们很熟悉，就是色声香味触，只不过它们的次第不一样，我们说的是色声香味触，他们的次第稍微颠倒，声音在前面——声唯、触唯、色唯、味唯、香唯。首先显现五唯，五唯又可以显现五大地水火风空，从现象开始显现，这是现象慢。

第二个慢叫做思维慢，思维慢当中显现十一类法。首先显现的法是什么呢？首先显现的是五知根——眼耳鼻舌身。能够了知色、声音等等，所以叫做五知根。然后显现五业根，业

就是作业的意思。五业根是什么呢？第一个是口，口可以说话、吃东西，它是一种作业的方式。第二和第三是手、脚，一个能抓东西，一个能走路，都是可以作业的。第四个是大便道，第五个是小便道。五种业根都可以起作用。五知根和五业根是十种，还有一个意根，有些地方说它能分别一切，也有些地方说意根就是平时我们讲的意识，能够分别了知，叫做意根，这里有十一种法。

第三种慢叫做暗慢，不显现其他法，作为二者的助伴，帮助现象慢、思维慢产生万法，虽然它不产生万法，但是作为前面两种慢的助伴。

我们再看二十三谛是怎么算出来的呢？大是一个，慢是一个，还有五根五大是十个，也就是十二。思维慢中显现了十一根，即五知根、五业根、意根。十二加十一就是二十三谛，二十三谛法就是自性显现出来的，加上前面的神我、自性就是二十五谛。二十五谛中神我和自性是胜义谛，恒常不变的，神我和自性不是任何法产生的，所产生的是其他的法。

以他们的观点来讲，果法一定是无常的，不是恒常的，自性显现大，大是一种果，大再显现慢，慢也是一种果，这些都是无常的。三种慢当中，从现象慢产生五唯和五大，从思维慢再产生五知根、五业根和意根。这些法是显现的果法，都是其他法产生的，它们叫做世俗谛，是无常法，不是万法的本性，真正实有恒常的是神我和自性。这是他们的观点，二十五谛法是通过这方面安立的。

我们要知道这个地方所破的就是自性和其他法之间的作用，基本上没牵扯到神我。因为神我前面已经观察完了，所以此处观察分析的都是所谓的主物，通过“破有主物而生”来进行观察安立。

我们前面讲到了什么是三德平衡状，以及失衡变众生，安立了对方的观点，我们大概就知道了。对于外道的观点如果我们学的少，看起来比较复杂。有一个外道的论典叫《金七十论》，以前真谛三藏把这部论典翻译成了汉文，在大藏经中也有，为了方便后人观察破斥。很多内地的中观论师，造论时也会讲到数论外道的观点，藏地很多讲中观的论典中也会提到数论外道的观点。

数论外道两个胜义谛的法恒常不变，其他二十三谛法是无常的，虽然无常，但是在二十三谛法的每个法中都有自性，因为它们是自性幻变出来的。打个比喻，泥土相当于自性一样，用这个泥土捏成各种各样的形状，捏成小人、杯子等等，不管做成什么东西，都是泥土的成份。自性无论幻变成二十三谛的任何一个法，都有自性的成份在里面，没有离开自性，这就是它所谓的幻变。

二十三谛法幻变的意思就是说，虽然幻变出来了，它不是恒常，但是里面都有自性的本性。这样宣讲的时候，和我们所讲的现相、空性某些地方好像有点相似，但是根本的教义绝对是不相同的。我们讲到的万法胜义是远离四边戏论的，没有丝毫的实执，而他们在世俗谛中存在的所谓胜义谛恒常不变，不是空性的。我们抉择空性教义的时候，如果进行观察，这些方面都要知道。就像泥土和它的因，或者黄金和黄金的首饰，不管首饰显现什么形状，都离不开黄金的本体，所以二十三谛法不管是显现成什么法，它都没有离开过自性的本体。

丑二（破彼观点）分四：一、破自性是一体；二、破乐等是境；三、破实法常有；四、破生前有者。

寅一、破自性是一体：

所谓的自性，前面我们讲过，它是恒常、唯一、无勤的等等，有五种自性，自性是不是唯一的呢？其实有很大的矛盾。

一体有三性，非理故彼无。

如是德非有，彼复各三故。

“一体有三性”本身就是非理的。“故彼无”，所以所谓的自性具三德是不存在的。“如是德非有”，如是所谓三德也是没有的。“彼复各三故”，为什么呢？虽然说是三德，但真正通过理

证分析下来，所谓的三德不存在，因为三德当中的每一德又可以分为三个法的缘故，这样一分下去，三德就失坏了，没办法安立真正的三德。

到底是怎么样观察、分析的呢？首先看第一二句，主要是破一和三。他们的论典中自性是唯一的，而且在自性中又有三德，前面讲“三德平衡状”，首先他们承许自性的五个特点中有一个唯一，在唯一的自性中，又具有喜忧暗三德，其他的二十三谛法是从喜忧暗三德显现出来的。

“一体有三性”，一体的自性又具有三个法，“非理故”，这是不合理的。为什么呢？因为所谓的自性是唯一的，三是三个法，一就不是三，三就不是一，当你在说一的时候绝对不是三。我们说这来了一个人，不能说来了三个人；当我们看到三个人的时候，不能说来了一个人，一和三绝对是矛盾的。一体本身是唯一的自性，又有三德，这是绝对不合理。

平时我们说，一个人有三个名字，是不是也是非理呢？前面讲了很多次，观察胜义谛和假立的法是不一样的。当我们观察假立的法，多体可以假立为一。比如说三个班一个排，三个排一个连，一个连和三个排是不是有什么矛盾呢？这是假立的，一是假立的，三也是假立的，既然是假立的，我们也可以这样承许，不必仔细观察。

此处是讲真正的实有，就要用很严格的方法进行审定。你这个实有的一，实有的三，到底是不是一、三？我们直接把对方观点中的所承许的唯一和三放在一起，这是汇集相违，把对方观点中矛盾的地方放在一起去看，“一体有三性”。他们承许唯一的自性，还有喜忧暗三德，我们说既是实有的一，又是实有的三，实有的一不是三，是三就不是一，“一体有三性，非理故”——“彼无”，没有这样的自性。没有自性，也不可能有三德了，主要是从一和三的角度来观察破斥的。

“如是德非有”，三德也是没有的，“彼复各三故”。退一步说，如果这样的三德可以存在，一、三都不讲了。即便三德可以有，但是也不可以真实安立，为什么呢？“彼复各三故”，三德中的每一个德又可以分为三个法。比如三德中第一个叫喜，第二个叫忧，第三个叫暗。第一个喜又可以分为三个法，为什么？喜是不是属于自性？如果不属于自性，虽然不可以具有其他的法，三德就不是自性的法了，三德和自性是他体的。如果喜是自性的本体，自性有没有三德？自性应该有三德的，喜是自性，也应该有三德。

三德中喜的德本身是不是自性？他们只能回答是自性，不可能不是自性。如果是自性，自性中有没有喜忧暗？如果是自性，就一定有喜忧暗。喜中有喜忧暗，又可以分为喜的喜、喜的忧、喜的暗，喜就分了三个了，彼复各三。我们再观察，忧是不是自性？他说忧是自性。如果忧是自性，自性中有没有喜忧暗？自性中有喜忧暗。忧是自性，又具有喜忧暗，忧必须要具有忧的喜、忧的忧、忧的暗，这样就具有三个法了。再观察暗是不是自性法，或者有没有自性？具有自性，是自性就具有三德，所以有暗的喜、暗的忧和暗的暗，这就分了九个了。

我们再去观察，喜的喜是不是自性？如果是自性，又具有三德，喜喜的喜、喜喜的忧和喜喜的暗；再看喜喜喜是不是自性？是自性，具有三德，喜喜喜喜、喜喜喜忧、喜喜喜暗，这样分下去就会无穷无尽了。所谓的三德这样观察，“彼复各三故”只是第一组观察，还有很多组可以观察下去，无穷无尽。

主要因为三德和自性是一体的，他们讲的自性具有三德，这时没人提出异议就过去了。中观师观察，你的自性具有三德，把三德的其中一个，比如喜的功德拿出来观察，喜的功德到底是不是自性？如果是自性就会有三德，不可能说是自性不具有其他两个德，如果是自性肯定具有喜忧暗。喜是自性的缘故，必须要具有喜忧暗三德，变成了喜喜、喜忧、喜暗，观察的思路就是这样的。

“如是德非有，彼复各三故”，一和三是矛盾的，而且三德本身也是没办法安立的。因为每个德同样都有三种自性的缘故，所以分下去至少是九种，再分下去就会无量无边。

若无此三德，杳然不闻声。

前面讲了“如是德非有”，三德是不存在的，如果不存在，就没办法听到声音了。

听不到声音的意思是什么？这个地方的声音主要是讲五唯。对方把声音排到第一位了，“杳然不闻声”。因为色声香味触是三德变化的，喜忧暗显现大，大再显现慢，慢显现五唯、五大。如果三德根本的因都没有了，又怎么可能有色声香味触的五唯呢？也不可能有五大。杳然不闻声，谁来闻声呢？是神我。不是说神我在执著这些吗？比如我们现在也在听声音，如果按照数论外道的观点，我们能够听到声音、看到色法，也是喜忧暗三德变现出来的，但是现在喜忧暗三德根本的因已经不存在了。

因为主物是众生因，既然三德都没有了，没有因当然不可能有因所显现的果法。闻声、见色、嗅香或者感受触等一切都失坏了，不可能再有这些显现。所以“若无此三德，杳然不闻声”，这一切没办法显现，又开始出现连带过失了。

寅二、破乐等是境：

快乐是我们心里的感受，属于心所的一种。数论外道以为快乐等等是在外境上面存在的，通过自性显现外面色声香味触，比如衣服的红色、形状属于色法，衣服很暖和属于触。显现的房子、衣服、食物，都包括在五唯中。他们认为快乐存在于食物中，肚子饿了吃东西就可以得到快乐。他们认为乐等是境，境就是外境的意思，不是心识。因为心识只有神我。自性是无情，从自性所变现出来的其他法是境，也是一个无情法。他们认为快乐、痛苦等法应该在外境上存在，所以我们下面就破乐等是境。

衣等无心故，亦无苦乐受。

谓此即因性，岂非已究讫？

衣服、食物等等没有心的缘故，在这些法上安立不了苦受和乐受。如果这一切是产生苦乐的因，“岂非已究讫”，前面观察法无我已经把这个问题观察了，衣服等都是空性、不存在。如果作为因的衣服等都是空性的，怎么可能作为一个苦受乐受的起因呢？这是绝对不可能的。

“衣等无心故”，对方认为衣服、食物上面有快乐这是不可能的，因为石头、树木、坐垫、汽车、房屋等都是属于没有心识的自性，都是无情物，没办法安立真正的快乐，不可能具有乐的自性。乐是可以感受的，只有在心识才可以真正安立乐受。外境的无情法本身就是无心的缘故，在衣服上面怎么安立乐受呢？没办法安立。如果在衣服上面安立了乐受，衣服就可以感受了。衣服很快乐或者很痛苦，这是不可能的事情。

“亦无苦乐受”，没办法在无心上安立苦受乐受。前面所讲的受是什么呢？受就是一种亲感觉。受为领纳性，可以领纳才叫受。既然无心，就没办法领纳。“衣等无心故，亦无苦乐受”，没办法在上面安立苦受和乐受的差别。

“谓此即因性”，对方说，其实衣服、食物、房屋等一切有实法上面存在乐受和苦受因的自性，它属于因法，如果具有因法，就可以产生或者具有快乐等。我们说，“岂非已究讫”，这个问题不是已经分析过了吗？如果确实存在衣服、饮食、房屋等法显现，就可以在上面讨论，这些衣服、房屋是不是乐受的因、具不具有乐受？真正观察分析的时候，所谓的衣服在哪里？我们都知道，衣服是一条条的线纺织而成的。观察的时候，除了一根根线之外没办法安立衣服，当我们把重点放在一根根线上时，衣服的概念、形状就没有了。当我们把一根根的线再分析得很小成为尘以后，线就没有了。最后分析为极微，观察发现，衣服连微尘许都不存在。既然衣服、食物、房屋的本体都不存在，怎么可能作为因呢？作为因、具有乐等一切都无法安立。

“岂非已究讫”，这样的问题前面已经分析观察了，它不可能作为一个实有的法产生实有快乐的因，这是无法安立的。“破乐等是境”从两方面观察，“衣等无心故，亦无苦乐受”；还有作为因自性的衣服、房屋等等本体都无法安立，更加没办法作为其他法的生因。

汝因具三德，从彼不生布。

若布生乐等，无布则无乐。

“汝因具三德”，你们的宗派因的主物当中，或者衣服等上面也具有喜忧暗三德，但是从三德中不生布，没办法产生布。“若布生乐等”，如果布可以产生快乐，“无布则无乐”，没有布就不可能有快乐了。

我们进一步分析，“汝因具三德”可以从几个方面来观察，上师在讲记中也讲得很清楚。第一个观察的方式，喜忧暗三德中的乐，既作为布的因，因为喜忧暗的喜是乐的意思，所以喜和乐是一个意思。喜忧暗当中的喜或者乐可以产生布，又从布可以产生乐。前面说了，衣服上面有快乐的因，就像一个法既是因又是果。

上师讲记当中讲了，就像一个人既是儿子的父亲，又是儿子的儿子一样，儿子是父亲生的，同时儿子也生了父亲，这是不可能的。喜忧暗的喜生了布，从乐生布的角度来讲，乐是因，布是果。反过来说，布上面又有产生乐的因。所谓的乐既作为产生布的因，返回来布又成了产生快乐的果。一个乐既是因又是果，这是非常可笑的事情，这就是矛盾。

还有一个观察的方式，从颂词上直接理解，“汝因具三德，从彼不生布”，虽然你的自性或者布上具有喜忧暗三德，但是从三德不能生布。从哪个地方讲不能生布？第一，所谓的三德是不存在的，既然三德不存在，因没有了，它就不可能生布。没有三德，不可能有从三德产生的布。

第二，“彼”字就是三德的意思，三德不可能产生布。为什么呢？谁也没有看到所谓三德的因，谁见过三德的因？因为三德的因谁也见不到，前面讲了主物有五种特点，唯一、恒常、无情、谁也见不到，又是一切万法的作者。谁见到从三德产生布了？一般的众生所见到的布从哪里来的？从棉花做成线，纺线织成的。棉花从哪里来呢？是从棉花的种子播种浇水长成的。棉花的种子是从它自己的因来的。

产生布的因是棉花等因产生的，谁也没有看到真正从快乐产生布，谁看到过、承许过？一个人很快乐，是不是就产生布了？这是从来没看到过的。“汝因具三德，从彼不生布。”从快乐中产生布是没办法安立的，谁也没办法承认，但是你们就这样承认了，从乐产生布了，这是不行的，没办法安立。

“若布生乐等，无布则无乐”。退一万步讲，假如我们承许布可以产生快乐，有布可以产生快乐，无布就无乐。布能不能安立呢？也没办法安立，就像前面我们所讲的一样，“谓此即因性，岂非已究讫。”同样的道理，我们也可以把这个理论放在观察布上面。如果有一个实有的布，就可以从布产生一个所谓的快乐，但是如果没有布，哪里有快乐呢？在真正对布的观察过程中，布本身也是空性的，正在显现的当下没有丝毫的自性可得。既然不存在布，也不可能从布产生快乐。

这节课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《入菩萨行论》第 182 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

下面继续学习《智慧品》。《智慧品》抉择了一切万法的空性。万法的本体是远离四边八戏的，这种本体不是任何人创造的，而是万法本来如是安住于这样的状态中。只不过众生因为自己的无明、执著、分别念错解了，对这种状态不了知，产生了很多烦恼、业惑。

观察和学习万法的空性，就要了知我们所执著的都是错误的。平时众生的状态不是执著实有，就是执著没有，不是是就是非。不管有无是非，我们所有的执著分别念都不符合万法的自性。不符合一切万法自性的缘故，我们朝着一条错误的路上行走，产生了很多不必要的痛苦和习气，今生的因产生后世的痛苦，后世的痛苦又产生再一世的痛苦，这样开始轮回相续。

轮回相续最根本的因来自于无明。《俱舍论》中讲，无明是一种烦恼。并不是没有明，叫做无明，而是执实有的心识叫做无明。光明智慧和无明是相悖的。我们要打破无明，必须要真正地了知一切万法的究竟本体到底是怎样的。了知一切万法的究竟本体就是一种智慧。这种智慧在佛的相续中圆满具足，菩萨相续中部分具足，凡夫相续中不具足。不具足的状态也有两种，第一种是完全不了知，第二种是虽然了知但是没有现证。

对于我们而言，已经从完全不了知到至少接触到了宣讲万法空性的经论、抉择万法空性的推理，已经在破斥我们相续中明显、不明显的实有执著。这个过程对我们而言是非常关键的。如果不经由这个过程，我们很难直接了知万法的空性，因为现在我们的状态是极度无明，完全是颠倒愚痴，不要说证悟空性，连常乐我净四颠倒都没有认知，也没有想方设法去打破。

因此学习空性的时候，第一要了知抉择空性的方法，第二平时对于累积资粮、忏悔罪障的修法也必须要高度重视。有些道友学习空性时只对福德的法有兴趣，比如对于放生、供灯、供水、顶礼、转绕等等非常有兴趣，也愿意去做，但是对听闻空性、中观方面的教言就没有兴趣，或者感觉很费劲。而有些道友觉得只要学习中观空性就够了，其他的世俗善根都不需要做。

按照法王如意宝的传统，以及诸佛菩萨的教诲，福德资粮和智慧资粮对我们来讲都必不可少，缺少一个，我们就没办法趣入一切万法究竟实相的状态中。月称菩萨在《入中论》中讲到：“世俗真实广白翼，鹅王引导众生鹅，复承善力风云势，飞度诸佛德海岸。”世俗谛和胜义谛像鹅王的两只翅膀一样。世俗谛的翅膀是指福德，如积累资粮、顶礼、放生等；胜义谛的翅膀就是抉择万法空性、修持寂止和胜观。如果要成佛，两种因都要具足。

只是培一点随福德分的善根，暂时没有考虑怎么成佛、度化众生，以及解脱，这样修持也可以。而很多修学佛法的道友都是想成佛利益众生，让自己从根本上从轮回中获得解脱，那么，一方面要重视世俗谛的善根，一方面也必须要高度重视胜义谛的修法。对于抉择空性的经论、词句、观察的方式，要产生一种强烈的希求心，只有这样的修法才能够真实带领我们趣向于圆满六度的德海岸（——飞度诸佛德海岸）。

到目前为止，听懂了也好，没有听懂也好，我们一定要产生这样的希求心。有些道友能听懂，听了之后就知道在讲什么，但是他对证悟空性的希求心不是很大；有些道友虽然有希求心，也知道必须经由空性之道才能趣向于圆满成佛，但是不管怎么样，就是听不懂。

对于听得懂、没有希求心的道友，必须要了知空性的殊胜必要，产生高度的希求心。有希求心却听不懂的道友，平时要多祈祷上师三宝，多做福德，尽量一遍遍地观察思维，和道友一起讨论，到底怎么样抉择空性，为什么是空性的。付出了很多精进和努力，逐渐可以得到佛菩萨的加持，通过不断的学习，可能有一天突然就懂了一点点，从这里开始突破，慢慢就明白了。

我以前学习空性的时候也是这样的。刚开始根本不知道上师在讲什么，也不知道什么是空性，甚至都不知道有空性这个词，上师讲的时候我们都把空性听成了空心。上师讲一切万法都是空性的，比如说柱子是空性的，我们听成竹子是空心的。心想：竹子里肯定是空的，不像树一样是实心的。刚开始词句都听不清楚，后来才明白说的是柱子，经堂里的柱子是空性的。

通过上师不断的教诲、加持，以及自己的学习，慢慢能懂一点。在一次学习《中论》时，稍微听懂了一点点，开始掌握它的推理方法，对空性的道理有所了解，当然这只是词句的了解。只有证悟了空性，才是意义上的通达。

学习佛法的道友宿世的善根是有差别的。有些人前世学习空性的善根强一点；有些人空性的善根不是很强，在福德方面强一些；有些人智慧方面差、福德方面也差。不管怎么样，差也好，强也好，从现在开始，我们发起意乐，坚持不懈地修学下去，总有一天绝对会通达空性、证悟空性。诸佛菩萨教诲我们说，我们不可能永远处在不懂、不证悟空性的状态，只要不间断地修持，有一天一定会证悟，超越如今的凡夫心识，达到和佛菩萨无二无别的状态。

这种超越来自什么呢？不断地学习。也许现在我们的付出和努力，还看不到成果，好像今天没有进步，明天没有进步，后天也没有进步，明年还没有进步。但只要我们在做，不断地学习、积累资粮和忏罪，内心当中的福德在慢慢增长广大，资粮累积到一定程度，一旦成熟了、爆发了，以前我们不懂的很多法，一下子就开悟、通达了。这种情况非常多。

因为不知道自己到底是什么根基、状态，所以我们必须要付出更大的精进来学习佛法。正如萨迦班智达所言，前世没有学习的缘故，今生才这么愚笨；今生再不学习，后世将会更加愚笨。任何一种果法、现象都不可能是无因无缘的，自己付出多少，就能收获多少。

今生当中听不懂，也没必要特别沮丧，也许是前世没有串习，或者前世虽然串习了，但是善根还没有苏醒，现在就要更加精进学习。前面也讲了，我们不可能永远是这样，当我们的福德、善根成熟之后，决定会超越当前的状态。针对很多学习者来讲，现在属于最困难的阶段。如果把最困难的阶段熬过去，当修行有了一定的能力，上道了之后，不管是学法，还是修行、打坐，都会趣向于一个让诸佛满意、自己满意的状态。

有些道友认为，我们现在修学空性，是在观察理论，没什么作用，还不如去实修，或者做一些其他的修法，比如修曼扎、磕大头才觉得自己在修行，没有浪费时间，这也没什么必要，其实这是一种观念上的错误。

我记得大恩上师曾经讲过，不间断地学习、听闻《中论》《入中论》《智慧品》等等般若空性经论的过程中，当我们看、听、讲、思维、讨论的时候，我们的每一念都在和佛菩萨的般若智慧相应，因为我们的所听、所讲、思维、观修、讨论的一切都是般若的本体。《中论》《入中论》《智慧品》都在讲怎么达到空性，一切万法是怎么无实有的。我们念念都在和般若智慧相应，虽然这些是分别念，但是这种分别念和佛菩萨证悟的般若智慧，以及一切万法本性的般若智慧在慢慢相应。我们每观察一次，习气就会种进相续一次；每讲一字一句，每多听一个颂词、一句，空性的习气就在不断熏习着我们相续。当我们相续中的般若习气越来越厚，一旦成熟，绝对可以通达空性。修行就是这样一种循序渐进的过程。

已经听懂的道友也不要过于傲慢，听懂了是不是不用学了？上师也讲过，虽然对有些道友来讲，空性的词句很好懂，因明、俱舍难懂，但是毕竟空性讲的是菩萨的入定智，讲的是一切万法的究竟实相，它的意义很深，超越了分别心。我们觉得好懂，只是通达了词句表示的总相而已。

很多道友学了多年之后，终于对二谛有了较深的认知。刚开始学懂词句的时候，觉得世俗谛是显现，胜义谛是空性，好像懂了，但在很多年之后有些道友才发出感叹：“今天有了新的认知，原来二谛应该是这样理解的。”因此，对空性的认知需要不断地深入，千万不要满足词句上懂了一点，就觉得懂了空性、般若，不是这样的。

现在学习般若论典感到吃力的道友，也不用过于沮丧，诸佛菩萨显现上也走过这条路，他们在因地修行时，也曾经彷徨、苦恼、挣扎过，因为他们没有放弃的缘故，随着不断累积资粮、祈祷诸佛菩萨，供养、顶礼、祈愿《般若经》《入行论·智慧品》等经论，内心的习气越来越深厚，开始慢慢通达，最后现证《般若经》中所讲的一切万法空性的意义。因此，我们对于般若的文字首先要有很大的希求心，然后慢慢去学习，总有一天内心会通达空性。

现在我们学习的是破外道观点，有些外道的思想本身就比较难懂，一些道友觉得，我们学习佛法，学外道的观点有什么用呢？上师在讲记当中反反复复教诲我们，千万不要认为我们现在没有学外道，和外道的观点没什么关系。虽然我们今生没有学外道，但是前世可能学过外道，没有解脱的话，以后还有可能遇到外道的观点。如果心中没有抉择万法空性、打破实执的智慧，或者没有储备打破实执的善习气，后世遇到外道观点也无法破斥，没办法从实有的观点中解脱出来。

不管是消除我们以前曾经学习的外道观点，还是现在有可能被外道思想迷惑，还是未来没有解脱，有可能在轮回中遇到这样的观点，不管从哪个方面来讲，我们现在都有必要学习外道的承许，以及如何破斥外道的观点。

当然，法称论师讲过，“邪见无边故，一一难破尽”。外道的邪执和众生的分别念无穷无尽，要一个个破斥很困难，但是要抓住他们主要的思想，比如这里所讲的唯一、恒常等等。因为唯一、恒常是外道立论的根本，如果把这些打倒了，其他的支分问题不用破，他们的观点也站不住脚。总结分析一下我们破斥的，无外乎是实有、恒常、唯一，把这些破掉之后，只剩下无常、空性的概念。在此基础上学习，能够帮助我们在修习空性的过程中打破实执，确立空性正见。

我们学习空性的时候，不要认为太枯燥，也不要认为太简单，这两个极端都要抛弃。有些人比较傲慢，觉得没什么不好懂的；有些人很沮丧。但不管怎么样，空性也称为中道。佛陀当年在尼连禅河苦行六年，最后于金刚座下证悟了中道。在行为上也是走中道，舍弃了奢侈的生活和极端的苦行，生活中接受饮食、沐浴，穿衣服等等，见解上抛弃了恒常、断灭、有边、无边的执著。行于中道是非常重要的。现在我们学习的态度也要行于中道。

每个凡夫众生都有自己的痛苦和烦恼，因为每个众生的业力习气不一样，你遇到问题我没有，我遇到问题你没有，作为道友来讲，应该彼此鼓励提携、相互遣除障碍。上师不在的时候，作为善道友来讲，应该相互鼓励帮助。上师加持帮助我们，道友和学习教法的善根也扶着我们一起走，多管齐下，我们可以慢慢地走下去。只要中间没有出现退失的重大因缘，善根每天都在增长，就像我们的指甲一样，剪完之后，我们感觉不到指甲在长，但是过了十几天，指甲又长起来了。头发也是一样的，过一断时间又长长了。也像庄稼一样，慢慢增长。也像爬山一样，只要我们往上走一步，离山顶就近一步。只要我们付出，绝对不会没有果，只不过有时候果明显，有时候不明显。不管怎么样，只要有因，一定会有果的。

果还没有显现的时候，只能说明它的因还不具足。现在多在因上下工夫，对于学习空性教言要有兴趣和意乐，一定要把这些词句、意义搞清楚，就能抉择万法空性。

抉择万法的空性，也可以用其他的方法。对于外道的实执，我们也必须要学习观察。用常规的方法，比如自宗的离一多因、缘起因观察一切万法，空性了知了。如果突然出现一个外道观点，我们就会显得手足无措，没办法破斥，就会对我们抉择的空性结论产生怀疑，这样我们在修空性的时候，可能就有所障碍。因此，不管是直接抉择空性，还是通过破外道来抉择空性，都能帮助我们对一切万法无自性的意义产生绝对的信解，这也是我们修空性时必须了知的问题。

寅三、破实法常有：

这里破斥实法常有，主要是以乐为例进行观察分析的。

故乐等常性，毕竟不可得。

乐等若恒存，苦时怎无乐？

所以，承认所谓的快乐是恒常性的，必定是没办法获得的。如果快乐恒时存在，在极端痛苦的时候怎么会没有快乐呢？

这里和前面破神我的时候，意义有相似的地方。我们可能看到颂词的时候觉得似曾相识。虽然相似，但是有不同：前面的重点是破神我的感受方面，这里是破乐自性方面。虽然也有

感受，但这里的重点只是破主物或者自性所显现出来的快乐，即从显现出来的快乐方面来进行安立的。安立的侧面不一样。

我们在学习论典的时候，遇到前面讲的和后面讲的差不多，这时要看所观察的重点、场合到底是什么？在破神我的时候，主要的侧重点在破神我。这里破乐的时候，主要是从它的自性，以及自性当中的喜和所显现的快乐的自性进行破斥的。观察的侧重点是不相同的。

对方从喜忧暗的喜，承许乐是恒常的。从自性的角度来讲，处于平衡状态的时候，所谓的快乐也不明显。当喜忧暗三德不平衡，显现成五唯，外境上存在快乐的时候，就开始明显了。对方没有真正承许快乐是恒常的，在他们的二十五谛法中，恒常的法只有两个——神我自性，从自性当中显现出来的五唯、布匹当中的快乐，他们并没有直接承许。尽管如此，每一个五唯都没有离开自性，因此可以做进一步推理，间接上也不得不承认快乐恒常的自性——可以从自性当中喜忧暗的喜来观察，也可以从显现出来的法来观察。

不管从哪个方面观察，“乐等常性，毕竟不可得。”如果快乐是恒时存在的，“苦时怎无乐？”恒时存在的法有一个特点：永远不变化。如果第一刹那是这个，第二刹那变成另外一个，就不是恒常的。恒常的法就是刚开始是怎样，中间是怎样，最后还是怎样，永远不会有丝毫的变化。如果有丝毫的变化，就说明不是恒常的。

对方承许自性当中“乐等若恒存”，那么痛苦的时候为什么没有快乐呢？痛苦的时候应该有快乐，因为快乐是永远不变的缘故。比如一个人在非常痛苦的时候，同时也存在非常大的安乐；一个人安住在很大快乐的时候，同时也有很大的痛苦。但是，按照众生的经验来看，当一个人非常痛苦的时候，是没有快乐可言的，内心当中唯一充满了种种的苦闷、痛苦。如果按照你们的观点，乐等恒存的话，痛苦的时候也应该有快乐，而没有快乐的缘故，就只能说明快乐是无常的。

**若谓乐衰减，彼岂有强弱？
舍粗而变细，彼乐应非常。**

对方说，虽然快乐是恒常的，但是遇缘的时候会衰减，衰减的时候感受不到快乐，只能感受痛苦。中观师说：“彼岂有强弱？”既然乐是恒常的，为什么会存在强和弱两种不同的状态呢？既然恒常的，就不可能有任何变化。“舍粗而变细”，对方认为快乐刚开始很粗大，后来逐渐变得细微而感受不到。如果有“舍粗而变细”的过程，就知道“彼乐应非常”，快乐应该不是恒常的。

对方的观点认为，虽然乐是恒常的，但是在生起痛苦的时候，快乐衰减而变得微细，由于变得微弱就感受不到了。在破神我的时候也用到几个比喻：对方说太阳升起来的时候，星星看不到；在糖水里面加一点盐。前面也讲过，这里主要是破乐的自性，与前面的场合不一样。

对方认为乐衰减，中观师直接破斥：既然你这个法是恒常不变的，怎么可能有强弱呢？

我们在破斥的时候，必须有一种自他共许的观点。什么是恒常？恒常的概念到底是什么？人和人在交流、辩论观点的时候，若对方认为的恒常和自方认为的恒常不是一个标准，他说他的，你说你的，永远达不成共识。因此在讨论之前，首先要确认这个概念到底是什么样，必须把概念达成共识。

比如什么是恒常，有些状态叫相续恒常，本体是刹那生灭的，但是从总的状态来讲是不变化的。比如佛菩萨的事业，佛陀化身的事业是无有边际的，恒常不变的。这个恒常不变是什么意思？释迦牟尼佛在 2500 多年前降生，修道、传法，传完法之后，与众生的因缘尽了，佛陀入灭。这不是无常的吗？但是在很多经典，如《大乘庄严经论》中讲到，此处佛入灭，彼处佛就降生了；有些地方佛正在降生，其他地方佛正在修道；此处佛正在修道，彼处佛正在度化众生。从这个角度来讲，佛的化身无量无边，事业也是不间断的。虽然从某一个点上

面，都不是恒常的，但是佛的事业是相续不断的。永远不会断的，恒时不断。这里面有恒常，但这里是从总的相续不断安立恒常，和颂词中所讲的恒常含义不是一回事。

还有一些恒常的意思指时间比较长。还有一些恒常，是指在很多同类法当中，这个法最稳固，而其他的法有很明显的变化。

所以，恒常的概念很多。你的恒常到底是什么？他的恒常到底是什么？我讲的恒常是永远不变的意思，你讲的恒常是相续恒常的意思。如果没有达成共识，我们就没办法说到一起。最开始的时候要达成共识，再开始观察，你的观点是否符合共识的标准。

道友和道友之间讨论的时候也遇到过这个问题，所以在讨论前，要说明你的定义怎么定，标准是什么？达成共识之后，我们就围绕这个共识展开讨论。否则，你讲你的，我讲我的，最后谁也没办法说服谁，也没有办法得到一个正确的观点，增长自己的智慧。

此处我们和对方恒常的观点是一样，就是不变。永远不变就是恒常。如果对方承许的是相续恒常，其实就是无常，和我们的意思是一样的，只不过取了一个名字叫恒常，它是变化的。从这个角度来讲，我们也承许相续恒常。这时，对方和自宗的观点是一样的。而这里我们要破斥的恒常，和对方恒常的意思是一致的，就是不变化，刚开始是什么后面还是什么。如果承许前后不一样，后面舍弃前面，马上就变成无常的自性了。

因此，在自他双方达成共识的前提之下，如果衰减了由粗变细了，那就不是恒常。如果是恒常，“彼岂有强弱？”比如第一刹那它的强烈指数达到 100，后来衰减到 20、10……，有逐渐减弱的状态。如果是恒常的法，第一刹那是 100，最后怎么会变成 20 呢？明显是从强到弱的过程，不可能是恒常的。已经明显看到变化了。

“舍粗而变细”，如果承许众生在受苦的时候没有感觉到安乐，必须承许乐的确在变，由粗变细，那么“彼乐应非常”，快乐就应该非常了。

这个时候，对方遇到了两难境地：如果要坚持恒常的观点，就不可能有强弱；如果要承许众生面前由强变弱的现象，就必须舍弃恒常的观点。所以，所谓的实法是不成立的。

**如是何不许，一切法非常，
粗既不异乐，显然乐非常。**

那么，为什么不承许一切法都是无常的呢？“粗既不异乐”，既然粗和快乐不是他体的，显然乐就不是恒常的。

“如是何不许”是紧跟前面颂词的意义下来，因为前面已经讲了“彼乐应非常”，如是观察这种状态之后，为什么你还不承许一切法，包括神我、自性不是恒常的呢？

这个地方观察的是乐，以喜忧暗中的乐为例，从现象推知自性当中的快乐，如果是恒常会怎么样。“一切法非常”，一切的神我、自性也应该是无常的。前面观察了神我无常的道理。当你在感受快乐的时候，（如果快乐恒常），神我感受的快乐永远不会变化。如果这些法是有变化的，那么神我在执著它的时候也应该是无常的，所以一切法是非常的。

我们在说一切法不是恒常的时候，可能得到几种结论。第一个就是，破掉恒常的时候，我们就想，既然不是恒常，就一定无常的。我们可能觉得这个地方在讲无常。当然，得到这个结论也有可能。比如《释量论》中讲世俗谛法的时候，承许一切法都是无常的，在因明的体系当中，甚至连佛智也是无常的。因为佛智要起作用，所以佛智也是无常的，连佛的智慧都属于无常的自性，那么其他一切万法肯定是无常的。在《释量论》破完恒常之后，肯定要落在无常上面。因为它讲的重点就是世俗谛的法，当然就是无常、不净等方面。

从这方面看的时候，破完恒常，必须落在无常上面，因为它要打破恒常而抉择无常。

《量理宝藏论》当中很多这方面的道理也比较明显：比如因果，只要是起作用的法都是无常的；因果的法都是无常的；实有的法都是无常的。无实的法就是恒常的法。破完恒常，落在无常上面，要承许无常，因为必须要安立无常，帮我们了知万法无常。

但是中观的论典中，破完恒常，会不会抉择无常？从不是恒常的方面而言，也可以说它是无常的，这两种都可以有。而中观破完恒常，直接把恒常抉择为空性就可以了，不再引出无常。因为对方承许的恒常是实有法，我们来打破实执。外道把恒常作为一种实有，中观把恒常作为抉择空性的基，当把恒常打破了，说明恒常是空的，是不存在的。恒常本身就被抉择为空性了。

因此打破常之后，不再承许无常，只是说恒常不存在，是空的，无实有的，这是我们观察的重点。我们所破的唯一就是实执。比如小乘把微尘抉择为胜义谛，认为微尘是真正的实有。我们把微尘破掉，抉择无实有。唯识宗讲的依他起心识，认为心识是实有的，我们把它破掉，抉择为无实有、空性的；外道认为神我是实有的，我们把神我破掉，抉择为无实有；自性是实有的，我们把它破掉，自性也没有了；把恒常破掉，恒常就没有了。只要是认为实有存在的、不空的法，都可以一个一个抉择为空性。

在学习论典的过程中，我们讲了抉择一切万法非常的观察方式：一个是破掉恒常之后，必须要抉择无常；一个是破完恒常之后，不再抉择无常，而是把恒常抉择为空性。恒常法本性空，柱子本性空，瓶子本性空，破掉恒常之后，直接安住在空性当中，没有任何可承许的地方。

“粗既不异乐，显然乐非常。”对方说，快乐有粗的阶段和细的阶段。快乐的粗细阶段虽然是无常的，但是快乐的自性、本体应该是恒常不变的。

这时我们分析，你所谓的粗细的阶段和快乐到底是一体还是他体？如果是他体的，虽然有粗细在变化，但快乐本身不会变化的。有没有这样的道理呢？对方也不敢这样承认。他已经感受到了快乐是有粗细的，所以不敢承许粗细的状态和快乐是分开的。如果粗细与快乐无关，快乐本身不存在粗细，粗细的显现和快乐也没有什么关系。

如果是一体的，粗既不异乐，这里的粗只是粗细的代表而已，粗也代表粗细的过程。粗细的过程既然和快乐不是他体，就是一体的，“显然乐非常”。快乐在从粗到细，乃至有时还消失，显然说明快乐不是恒常的。从这两个方面来观察的时候，我们就可以知道快乐不是恒常的。

以上是破实法常有。

寅四（破生前有者）

生前有者是什么意思呢？因就叫生前，因的时候果没有显现，果出生之前叫生前，果出生之前果就已经有了，叫生前有。果在因当中没有就叫生前没有。果法产生之前，在因中已经有了就叫生前有。生前有就是典型的自生。前面这些观点虽然都是破自生的，但在无著菩萨的注释当中，是在“破生前有”这个科判比较明显的破自生。

前面也提到过自生的观点，数论外道在四边生中，不承许他生，也不承许共生和无因生，只承许诸法自生，自己生自己。自生最显著的特点就是，果法不是新生的，所有的果在因中早就有了，只不过在因中的时候，因缘不具足，时间不到，它没有明显出来而已。现在我们所看到的一切果法，在自性当中完整无缺的存在，这叫“生前有”，典型的自生。

分四：一、他宗之观点；二、发太过；三、破彼之回答；四、遣除妨害自宗。

他宗之观点就是承许他宗；发太过就是给对方的观点发一些过失；破彼之回答是我们发了太过之后，对方把回答返过来，我们破彼的回答；遣除妨害自宗，是当我们破斥对方的理论时，对方说你们中观宗也有这样或那样的过失，我们需要遣除对自宗的妨害。

卯一、他宗之观点：

因位须许有，无终不生故。
显果虽不许，隐果仍许存。

对方说，“因位须许有”。什么在因位须许有？果法在因位必须承许它是存在的。“无终不生故”，如果果法在因位中无的话，它始终不可能产生。“显果虽不许，隐果仍许存”，明显的果在因中虽然不承许，但是不明显的果还是必须承许它的存在。

对方的观点直接讲出了自生宗的重要思想，不存在的法始终也没办法产生的，要生的法都是有的法，已有的法才能生。如果在因当中本来就没有，怎么生呢？因当中没有，就生不出来。

按照佛法的缘起生，果在因当中有没有？果在因当中没有。按照对方的观点，果法在因中没有，永远生不了。为什么会这样呢？对方的出发点主要是承许实有。他认为，如果果在因当中怎么也找不到，它就没办法产生了。对方已经把实有的观点放进来，当然他自己要这样承许。

但中观宗为什么没有这样？因为佛法所讲因中无果的“无”，是无自性的无，不是实有存在的。既然不是实有存在的，“无”就可以舍弃，从而显现有的状态，所以佛法缘起生的观点中，当然不承许果法在因中已经有了。虽然果法在因中没有，但是遇缘就可以生。这二者之间有着巨大的差别。但是对方认为，果法若在因中不是早就存在的话，无论如何也是不能产生的，“无终不生故”。

果法是什么呢？就是二十三谛。二十三谛的果法在因——自性当中始终是存在的。为什么不显现呢？前面还讲到三德：三德平衡的时候是自性，不平衡时变众生。为什么不显现？因缘不到，时间不到。如果因缘、时间到了，果法就会显现出来。果法灭的时候也不是真实灭，只是暂时回到自性当中而已，隐藏起来了。

比如春天的时候有鲜花，高寒地区冬天的时候就没有鲜花了。那么鲜花到哪里去了？鲜花不是真正没有了，而是暂时因缘不具足隐藏起来，回到自性当中。到了夏天的时候，因缘具足，鲜花又重新显现出来。虽然鲜花不断的隐和现，其实在因当中一直都有，只不过某些时间因缘不具，暂时隐没回自性。就像星星一样，星星在天空当中恒时有，只不过太阳大的时候，或者有云彩的时候就看不到了。看不到不等于没有，它只是暂时隐藏，当因缘一具足的时候又显现出来了。

对方认为这些东西是一样的，包括众生，比如 2013 年降生的众生，2014 年降生的众生，在自性当中都有的，只不过因缘不具足不显现出来，因缘具足就显现了。还有工厂生产的产品，其实在自性当中都有，只不过因缘不具足它就不明显。这些产品毁坏之后，也不是真的毁坏。按照佛法的观点，这些法一旦灭了就永远灭，不可能还有什么暂时隐藏，灭了之后永远不会再回到过去，就像虚空一样不会再存在了。但是对方的观点认为灭了之后，不是真实灭，只是隐没回自性，遇缘之后重新从自性中又显现出来，生命的死亡也是这样的。这就是他们的观点——“因位终须有，无终不生故”。

中观师讲，如果果法在因中已经有了，如《入中论》当中所讲，就有无义生的过失，没有产生的功德和意义；有无穷生的过失，如果已经有了还要生，就会不间断地生下去。

对方说，这个问题我们早就考虑到了，不可能无义生、无穷生，后面两句就是他的进一步说明。果分为显果和隐果。显果就是明显的果，比如我们眼前所看到的鲜花、房子。隐果就是不明显的果。“显果虽不许”，不承许在因当中已经有了明显的果。如果在因当中已经有了明显的果，当然就有无义生、无穷生的过失，所以因当中不可能有显果。

“隐果仍许存”，不明显的果还是承许存在的。什么是不明显的果呢？上师在讲记当中讲，一个房间里有很多家具，如果停电了，从外面进来一个陌生人，不知道里面有什么东西，啥都看不到，但是不是真的没有呢？不是，只是隐果而已。把灯打开之后，这些家具就全部显现了。这些法是不是以前没有现在有的？不是。如果房间里面以前没有家具，你打开了灯它也不可能显现，就是因为它已经有了，所以打开灯才能显现，这叫做隐果。

生的过程也就是从不明显到明显的过程，这就是自生的意思。而不是先无而后生，刚开始没有，后面才产生，他们认为这是不可能存在的。所以就有显果和不明显果的差别。

显果不承认，如果承认显果，这个过失太明显了，因为你必须在黄豆上面看到豆芽，但这是任何人也看不到的。他就像，明显的果在因的种子当中是没有的，但是不明显的果还是存在的，只不过遇缘之后就显现出来而已。对方认为这就是自生。

如果果法在因中没有的话，就永远生不了。这是对方第一个考虑的地方。第二个考虑的地方，如果是明显的果就有很大的漏洞，为了避免漏洞，他就分了明显果和不明显果——隐果。他认为两方面综合之后，就把所有漏洞补完了。既可以承许果在因早就有了，也不会存在果不必要生或者无穷生的问题。因此就承许明显的果和不明显的果，明显的果是没有的，不明显的果是有的。

针对这个问题，下面没有直接回答。我们按照《入中论》的观点来回答，观察一下显果和不明显果。

显果和不明显果，在自性上面有没有真正的差别呢？不应该有差别的。如同明显的果在因中具足，有无义生、无穷生的过失一样，不明显的果也有无义生、无穷生的过失。虽然对方说可以避免，但仍然有过失。

我们就观察明显的果在自性当中到底是有还是没有。他分了一个明显果和不明显果，我们就要问：你这个明显的果，在你的因当中到底有，还是没有？如果有了，当然就会存在过失，他不承认。他只能说明显的果在因当中是没有的。如果没有，当它出生的时候，肯定是产生新的法，明显的果即为新生的法。为什么呢？因为明显的果在因中是不具足的，是没有的，现在显现产生了一个明显的果。所谓的明显的果，其实在因中没有，后面才有的。

我们看问答，中观宗问明显的果在因中有没有，他说没有。那么，按照你们的观点，果在因中没有，是不能生的。如果产生了，果一定不是从因中产生的，而一定是新生的果。如果明显的果是新生的果，不明显的果没有产生出来。明显的果在因中没有，它是新生的，根本不符合自生的观点。

其实明显的果和不明显的果，没有任何差别，不具足生的含义。上师在讲记当中讲了，这其实是一个能显的因，能显和所显而已，只是显现出来，并不是什么产生的方式。如果要破明显果和不明显果，应该按《入中论》的方法，直接观察明显的果在因中到底有没有？如果有，已经出现过，一切过失都存在。如果说没有，最后所显现出来的明显的果肯定是新生的。明显的果在因中根本就没有，在因中没有的法现在有了，那就是新生的。这样的过失还是非常明显的。

无论显果还是不明显果，都是没办法安立一个无有过失的自宗。

卯二、发太过：

就是按照寂天菩萨破斥的方式给对方发太过。

**因时若有果，食成啖不净，
复应以布值，购穿棉花种。**

如果因中就有果，吃米饭等食物就像吃不净物一样。而且，如果因中有果，那么就应该以买布的钱去买棉花种子穿在身上就可以了。这是用两个例子来说明因中有果的过失。

第一，“因中若有果，食成啖不净”。食物和不净物二者之间是因果关系，比如吃饭是因，果就是不净物粪便。我们吃下去饭之后，最后变成粪便了。如果因中就有果，在食物上就已经有了不净粪。因中有果的缘故，所以在饭上面就应该有不净物粪便。因此“食成啖不净”，这就有很大过失了，对方不敢这样承许，一般的众生也不敢这样承许。从这个方面讲，因中是没有果的。如果因中有果，这么明显的过失是没办法避免的，不管明显的果也好，不明显的果也好，都是一样的。

第二，“复应以布值，购穿棉花种”。前面是食物，现在是衣服。如果穿了衣服就可以保暖，可以得到安乐，对方的观点是这样的。当然买布的钱很贵，如果真的因中有果，你不需要去买布了，你用买布的钱去购买棉花种穿在身上即可。布的因是棉花，棉花的因是棉花种，棉花种是因，布是果。其实在古印度，衣服也就是一块大布缠在身上而已。如果因中有果，布在棉花种子上就已经具足了。棉花种子多便宜啊，一颗也没多少钱。而且一颗棉花种播下去，它可以生很多棉花，织很多布。所以，你只需用买布的钱，去买一两颗棉花种子就可以了。因的种子已经已经有果了，你穿的时候，把棉花种子在身上挂一颗，就已经有布了。但这是谁都没办法承许的。“复应以布值，购穿棉花种”，也有这样的过失。

这就是中观师给对方发的太过，主要就是因中有果，一定有这样的过患，没办法避免。对方还要回答这个问题，下堂课我们继续学习中观师怎么样再破斥对方的答复。

今天我们的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度如海诸有情

《入菩萨行论》第 183 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们一起来学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》是教导凡夫趣向菩萨修行的殊胜窍诀，因为宣讲的是菩萨行为的缘故，所以意义非常深。我们在修学《入行论》的时候，也许觉得《入行论》很简单，其实只是文字上比较容易理解而已。寂天菩萨刚开始造论的时候，也说自己舍弃了一些很难懂的修辞、词藻，通过简单易懂的方式来宣讲趣入菩萨的行为，所以词句不会特别难懂，但是它的意义难以安住，前面也讲了这是菩萨行。

众生受到习气控制，他的思想、行为总是相应于轮回中凡夫的种种思维方式，所以把我们现在的行为和《入行论》讲的菩萨行为一对比，就知道差得非常远。因此，我们在学《入行论》的时候，不要认为非常简单，只是词句容易而已，它的意义非常深。

我们要经常思维这些词句所表达出的意义，比如菩萨在这个问题上怎么思维、修行，菩萨的慈悲、智慧是怎样的。我们必须通过不断地学习来了知，把我们的凡夫心逐渐地调整为菩萨的发心、行为，最后我们就可以真正地趣入菩萨行，这时入菩萨行的意义就可以完全地表达出来。

本论讲了两大内容，第一是宣讲世俗菩提心，第二是宣讲胜义菩提心。对于胜义菩提心的宣讲，虽然从整个论典的篇幅来讲不是特别多，但是里面讲到了非常重要的抉择一切万法究竟实相的意义。一切万法的究竟实相并不是谁发明创造的，一切万法本体如是的安住，而众生以无明愚痴无法发现。佛和菩萨证悟了究竟的意义，通过经典、论典的文字给我们进行了宣讲。对于殊胜的胜义菩提心，我们也必须要去认真地学习、了知，因为里面所讲到的就是一切万法的究竟实相。

在世俗菩提心当中，要让我们生起利他的意乐，打击相续当中根深蒂固的我爱执。在宣讲胜义空性的部分，也是让我们了知一切万法的究竟实相，菩萨入根本慧定时如何安住。这是《入菩萨行论》的两部分内容。

世俗菩提心和胜义菩提心也可以和大乘的教法精要进行对照，世俗菩提心是大乘核心中的慈悲，胜义菩提心是大乘核心中的智慧。大恩上师也经常提到，整个大乘除了慈悲和智慧之外，绝对再没有第三种修法。作为想要趣入菩萨行的后学弟子，怎样让我们相续中产生利他的慈悲心，在内心中产生了知万法究竟实相的智慧？在《入行论》当中也是宣讲得非常清楚。因此我们必须长时间地去学习，通过闻思的方式断除增益。有了定解之后，再一步一步地去改变自己相应轮回的心相续，这是我们学习《入行论》的殊胜必要性。

我们已经学习过了世俗菩提心，至于有没有生起来，当然和每个人的根机、意乐、精进、信心等等有很大的关系。有些上根利智者或者前世曾经修学过慈悲心、菩提心的道友，通过学习前八品的内容，内心中以前没有的世俗菩提心，现在已经发起了，不管是造作的也好，不造作的也好。不管怎么样，内心当中已经有了为利众生愿成佛的誓愿力，这可以说具足了世俗菩提心。

而胜义菩提心远离分别念，究竟的意义非常深，我们要真正相应于胜义菩提心，必须要知道现在我们的种种所思所想都是错误的，都是相应于凡夫分别念的想法。如果要学习胜义菩提心和菩萨入定的殊胜智慧，我们必须掌握《智慧品》中宣讲的究竟含义。

前面我们讲过，二转法轮的宣讲方式不是直接地给你指出来这是什么，那是什么，空性应该是这样的。它不是表诠，二转法轮讲空性的时候是遮诠，通过遮止的方式来诠释空性。遮止什么呢？遮止凡夫人的种种戏论、分别心。

把众生的分别心归纳起来，无外乎就是有无或者常断二边。破斥众生相续中有的执著，也破除众生相续中无的执著，既不是有，也不是无。众生只能执著有无的缘故，把有无遮破掉之后，不是有不是无的状态就是空性。

在《入行论》当中，前面遮破了很多有边执著。比如世间凡夫人执著有的方式；外道执著有的方式，神我、自性、大自在天等等；还有小乘所执著的微尘、刹那；唯识宗所执著的阿赖耶识、自续派所安立的分二谛的观点等等。这些认为存在的都要一一遮破。

本论对于很多法进行了遮破。为什么要遮破呢？并不是中观论师特别喜欢争论，一定要争个你死我活，把对方打倒。因为只有通过遮诠的方式，才能以比较接近空性的方式来抉择、认定空性，把不是空性的法一个个排除掉，最后认定这是空性法。

这里排除了很多法。比如《心经》中从色法、五蕴开始，乃至无智——智是菩萨的智慧，亦无得——得就是佛果，从色法到一切智智之间，我们的分别心、眼识、耳识能够执著的，不管是有分别的识和对境，还是无分别的识和对境，一个个都要进行观察，无眼无耳无鼻无舌无身无意，乃至无四谛、无十二因缘、无智亦无得。只要是我們能够执著的都不是真正的空性，把这些全部否定之后就是空性。先破有边，之后我们就会执著空的状态，而有不有，无就没有，没有显现就没有空性，把无也破掉。既没有有，也没有无，显示了究竟的空性。

虽然《智慧品》的词句不是很多，不到两百颂，但是讲到了最究竟、圆满的空性。既不是按照小乘的观点来讲空性，也不是按照世间人认为的方法来讲空性，乃至不是按照唯识宗、中观自续派的方式来讲空性，而是按照应成派的观点讲了离有离无、一切无所执、无所缘的究竟大空性。密法大圆满中所讲的空分，大手印中所讲的空性，还有禅宗讲到的法身，这些都是大空性。从无执著的角度来讲，大中观、大手印、大圆满、明心见性完完全全一模一样。

在宣讲空性的时候，有些大德归摄龙树菩萨和弥勒菩萨所讲的究竟法界，两者讲解的方式不一样，龙树菩萨着重宣讲二转法轮，弥勒菩萨主要宣讲三转法轮如来藏。就像核桃等果实，龙树菩萨说，外面的皮是不好的，必须要把核桃壳、桔子皮去掉。弥勒菩萨说，里面核桃、桔子的果肉是很好的。讲的方式不一样，一个说皮不好，需要扔掉。把皮扔掉之后剩下的是什么？剩下的是如来藏光明的显现。弥勒菩萨讲里面的内容，众生本具的如来藏是常乐

我净的、是光明显现，他主要是讲核心，即存在的部分。一个是把不属于它的部分去掉，一个是说它存在的部分，其实讲的是一个意义。

当中观应成派论师证悟空性的时候，如来藏会不会显现呢？毫无疑问，如来藏光明是同时显现的。在抉择三转法轮如来藏的时候，必须要在空性的基础上进行观察安立。二转法轮、三转法轮讲的都是一个法界，只不过解释的方式不一样。在讲二转般若的时候，必须要按照龙树菩萨的系统来进行宣讲，如果不按照遮诠的方法，绝对无法抉择远离四边八戏的大空性。弥勒菩萨相应于二转般若法轮宣讲《现观庄严论》时，也是按照打破一切万法执著的方式进行宣讲的。如果要讲如来藏的常乐我净、显现的光明，必须要按照弥勒菩萨第三转法轮的思想进行抉择，否则永远抉择不了如来藏。如果要抉择如来藏的光明，按照二转法轮的方式无法抉择；如果要抉择般若大空性，按照三转法轮的方式也无法抉择。

在抉择的方式上，二转法轮和三转法轮不同，但是我们要了解，不管二转法轮所抉择的空性，还是三转法轮所抉择的如来藏光明，就是一个本性，只不过是两个不同的侧面。一个说这些戏论必须要遣除，二转法轮当中所讲到的都是遣除戏论的，破有的执著、破无的执著、破色法的执著，乃至破对成佛的执著，都是破执。当我们把执著破掉之后，法性不显现不可能。三转法轮是二转法轮基础上宣讲的。二转法轮已经把凡夫分别心的执著打破了，再在这个基础上宣讲光明如来藏，众生就不会再去执著如来藏是不是凡夫面前的实有法，是不是空性等等。

有些修行者没有在先学二转法轮的基础上再学三转法轮，当他看到常乐我净、如来藏光明实有的时候，就产生很多疑惑。而如果通过初转法轮、二转法轮、三转法轮的次第学上去，当我们学习到二转法轮时，知道一切分别心和分别心面前的所有执著、戏论都不存在，不要说它的本体，连名称都没有。如果这样的话，再在这个基础上抉择三转法轮如来藏，我们就知道执著戏论的分别心在第二转法轮当中已经破掉了，所以三转法轮再怎么讲常乐我净的名词，也绝对不可能落到戏论当中。世尊在《楞伽经》中对大慧菩萨说，“我说如来藏，不同外道所说之我”。他是通过三解脱等等方式来进行宣讲的，它的本性是空性。

现在颂词当中所宣讲的是破数论外道。数论外道的观点是因中有果论，因中有果在某些地方和内道的思想比较相近，但绝对不是相同。从三转法轮来看，佛的一切光明、法身智慧，乃至《楞伽经》当中讲三十二相、八十随行好，都在如来藏当中本来具足。如来藏相当于因一样，果就是如来藏的光明，和因中有果一模一样。如果如来藏在众生本性当中没有，也没有办法重新显现出来，从这个角度来讲，和数论外道的观点也比较相似。密乘当中灌顶的时候也是这样讲。如果众生的心中本来没有佛性，上师在灌顶的时候，再怎么给你直指心性也无法直指，就是因为本来具足才可以直指。这和数论外道的因中有果比较相近。但只是相似而已，绝对没有办法相同。

前面我们讲到了，外道的神我、自性，宣讲的时候是恒常不变的，它是实有的，不是空性的法。通过中观理论观察，就会出现很多的矛盾。而如来藏的本性在词句上，虽然也是宣讲恒常不变，但它的意义是在二转般若法轮的基础上抉择，本性是本来空的，没有丝毫戏论。这样抉择的时候，虽然词句一样，但是意义有天渊之别。密乘中的众生本来是佛等等，是在显宗二转法轮、三转法轮的基础上进一步地安立，所以更加不可能有丝毫的矛盾，和外道相同的地方也是绝对没有的。

如果我们没有把空性的观点理解好，后面学习到他空如来藏、密乘观点的时候，非常容易产生邪见。我也看到过，有些居士把外道的《薄伽梵书》、《奥义书》拿来，认为里面讲到的思想和佛教相同，因此这些也是正法。也有些人说佛法不是正法，因为在外道的这些书当中，也出现了类似的词句。其实只是相似而已，绝对不是相同。

在《中观庄严论》的注释当中，全知麦彭仁波切也从很多方面对照了内道和外道，两者词句相似的非常多。仅仅是词句相似，意义完全不同。作为内道的修行者，如果不把这些分

析清楚，第一容易对佛法生起邪见，第二容易认为外道的邪法是正法，而去依止学习。如果没有经过长期地依止上师、闻思佛法，非常容易产生邪见、怀疑。

为了让我们不要产生邪见的缘故，必须要非常认真地来学习佛菩萨的论典当中对于空性、如来藏到底是怎么宣讲安立的，而且在听的时候，最好也是跟随具有传承的系统来进行学习。因为有传承的讲解方式和一个凡夫人自己看书之后悟出来的道理，有很多不一样的地方。如果有传承，就有很多窍诀，比如微细的地方怎么辨别，相似不相同的差别点在哪里，都会讲得很清楚。我们在这个过程中就可以清晰地辨别。

我在佛学院学习的过程中，依止大恩上师、益西彭措堪布学习了很多自空中观、他空中观的观点，通过这些大恩上师们的窍诀和讲解，也了知了很多词句相似但是不相同的地方。虽然不敢说分析得很清楚，但是比较普遍、容易出错的地方，还是可以辨别一二的。如果我们长时间去依止、学习，对于我们抉择清净的正见非常重要。

前面我们宣讲了外道所认为的因中有果的观点，我们给他发了一个太过，如果因中有果，那么“食成啖不净，复应以布直，购穿棉花种”，这方面已经讲完了。

卯三、破彼之回答：

我们给对方发了太过之后，对方要回答我们的太过。如果承认了“吃食物犹如吃不净粪，或者应该以买布的钱去买种子穿在身上”，就相当于自己抽自己耳光一样，他们绝对不可能就这样轻易服输，所以对方要对他的观点进行救护的回答。我们要破彼之回答。

**谓愚不见此，然智所立言，
世间亦应知。何故不见果？**

“谓愚不见此”，对方说，虽然食物上有不净粪、棉花的种子上的的确确有果，但是因为众生愚痴的缘故见不到，所以对我们的宗义还是没有过失的。中观师回答说，智者安立的言词应该是让众生了解的，所以说“然智所立言，世间亦应知”。真正的世间人也应该看到才行。“何故不见果”，为什么他们看不到这个果呢？应该看到。

下面进一步来看。前面给对方发了太过，在食物上面应该有不净粪，但是众生没有觉得在吃饭的时候有吃不净粪的感觉，而且根本没有看到用买布的钱去买棉花种穿在身上。对方要保护自己的观点，他说“谓愚不见此”，把过失推到了凡夫人身上。他说：“我们的宗义是淡黄仙人通过禅定看到的一切万法本性，这个观点不会有错。”为什么众生不了解呢？因为众生愚痴没有智慧的缘故，看不到因中有果的观点。他觉得就没什么过失了，虽然这样回答了，但是还有其他的问题。

中观师进一步地给他宣讲这个过失，“然智所立言，世间亦应知。何故不见果”。这个颂词包含了两种解释，第一种是“谓愚不见此”。虽然世间凡夫愚痴的人看不到这个，但是创立你们宗派的智者——淡黄仙人还有他的亲传弟子们，应该了知了因中有果论吧？他们说，当然了。既然你们的祖师了知因中有果论，凡夫人因为愚痴看不到，所以他们没有实行，但是你们创立宗派的祖师应该了知，为什么他们不实行呢？他们也没有说吃饭相当于吃不净物一样，他们也没有用买布的钱去买棉花的种子穿在身上。凡夫人没有实行，也不了知；你们祖师有了知，也没有去实行。这样一来，对你们的观点仍然是有很大的危害，这是一种回答方式。

第二种是“然智所立言，世间亦应知”。从它的词句上怎么样了知呢？“谓愚不见此”，他们说凡夫人看不到因中有果，但是淡黄仙人这个论式是对谁安立的呢？当然是对世间人安立的，他是对世界的现象做了分析观察。“然智所立言”，“智”是智者，可以理解成淡黄仙人或者他的传承弟子们。他们所安立的语言，比如因中有果，他的语言和表达出的意义就是“然智所立言”。

“世间亦应知”，因为他们说的五唯、五大、五业根、五知根都是世间的果法，世俗谛的二十三谛法是世间的法。他安立的当然是世间能够看到的果，所以果在因中存在这一点，世

间也应该知道。他宣讲的就是世间的一切现象到底是怎么回事。既然如此，我们就可以在果上去观察分析，果在因上面到底存在不存在。不存在凡愚看不到的情况，因为他宣讲的是世俗现象，“世间亦应知”。你们的智者安立的名词和意义——因中有果，是针对世间现象安立的，应该是世间人能够看到的。“何故不见果”，为什么我们看不到果呢？应该看得到果。因中有果这个问题应该可以被凡夫人看到，也应该可以被凡夫人去实行的。

我们学习这个问题的时候也许会有一个疑问。前面看到的“因时若有果，食成啖不净，复应以布值，购穿棉花种”。安立因中有果是在世俗现象当中，“不净”就是不净粪，“食”就是米饭或者面条等等，食物和不净粪是因果关系。如果因中有果，在食物上就应该有不净粪，吃食物就相当于吃不净粪。还有棉花种是因，布是果，也是因和果的关系。如果因中有果，把棉花种子穿上就可以了。

而数论外道的因是自性，自性当中的显现二十三谛果法虽然是众生能够看到的，但是它的因是胜义谛，我们看不到。我们就会想，中观师所用的“食成啖不净”和“购穿棉花种”的比喻，能不能真实和数论外道的观点对应？因为他们真正的因是自性，一切的果法都隐藏在自性当中，这是不明显的果。我们现在看到的是显现出来的明显的果，按照对方的观点来讲，我们永远只能看到果，而看不到果在因中存在的事实。

如果这样分析，也是没有仔细观察的过失。在二十三谛法或者二十五谛法当中有一个主因，通过这个因产生果，它的果又作为因。最早的因是自性，三德平衡就是自性。然后开始变现，自性变成大，大是自性所产生的果。大本来是果，大作为因又可以产生慢——三种慢，即现象慢、思维慢和冥暗慢。慢是大产生的。

从这方面而言，大既是果又是因，从这里就开始了。不单单所有的果都是自性产生的，有一部分果法再产生后面的法。大产生慢，现象慢显现成五唯——色声香味触，从五唯再产生五大——地水火风空。从思维慢又产生了五知根、五业根、意根。它的因果并不是直接从自性产生了二十三谛法，还是有次第的，自性产生大，大产生慢，慢产生五唯，五唯又产生五大，五大是纯粹的果法。五唯属于现象慢，现象慢变成了五唯，既是果法也是因法。

我们观察的时候，你的果法在因中存在应该可以看到。单单二十三谛法当中也可以是因中有果。我们所提到的食物和不净物就是在二十三谛法当中存在。二十三谛法当中，也可以有因中有果的思想。棉花和布也可以这样安立。所以，我们所安立的例子是很正确的，没有任何过失。

如果真正是因中有果的，那我们也可以在五唯当中看到五大，在思维慢中可以看到五知根、五业根的显现，会有种种的过失。“何故不见果”，应该可以见。

对方的问题，我们就从两方面来进行观察。一个方面是，你们自己的祖师——证悟实相的智者安立了名言，但是他们也没有去实行，否则世间亦应知，世间人也会看到。但我们从来没有看到传记中有淡黄仙人把棉花种挂在身上当布取暖的记载，也没有看到安立食物中有不净粪的观点。所以“然智所立言，世间亦应知”的第一个解释是，虽然他们的祖师安立了因中有果的言论，但是他自己也没有实行。如果实行了，世间也可以知道。

另一个方面，“然智所立言，世间亦应知”，智者所安立的名言应该让世间人知道因中有果，但是世间人没办法知道的缘故，所以你们的论点和众生没有任何关系。你们宣讲的一切万法实相，“何故不见果”呢？应该见到果，没有见到的缘故，你们的回答是不正确的，是很牵强的回答而已，没办法真实地遣除前面所发的太过。

下面对方继续争辩。

世见若非量，所见应失真。

对方说，虽然因中的确是有果的，但是世间人所见并不是正量。

前面我们提到过，正量就是一种不错乱、不颠倒的正确心识。世间人有业惑、修行不到量的缘故，看不到因中有果。世间人的能见是错误的，世见非量——世间人不是正量。没有

修道的缘故，所见所闻都是错误颠倒，看不到万法的实相。对方从世见是非量的方面进行回辩。

我们回答，如果世间人所见的是非量，它是错误的心识的话，那么“所见应失真”。通过世间人所见到的果法也应该不是真实的。

世间人所见到的到底是什么果法呢？世间人看到的就是二十三谛法。比如身体的五知根、五业根——口、手、脚、大便道、小便道，还有色声香味触的五唯、地水火风空的五大，都是二十三谛法中所包括的，这些也是众生现量见到的。

如果众生的能见是错误的，那么众生的所见也绝对是错误的。就像你的眼睛有问题，看到的是不是真实呢？绝对不是真实的。如果得了黄疸病或者肝炎，有眼翳的时候，你看到白色的东西都会变成黄色。如果你的眼根有毛病，看到的一切都是错误的。上师在讲记中也提到过，如果你使用的工具，比如望远镜不是标准的，看到的东西当然也是错误的，这方面比较容易理解。如果世间看到的是非量，那么所见应失真，他们看到的绝对是错误的。

而你们安立二十五谛的时候，二十三谛到底是什么？是众生能看到的，还是众生所见范围之外的二十三谛呢？按照数论外道二十五谛的观点来看，所谓世俗谛的二十三谛法就是众生的眼见耳闻、经历的一切等等。

“世见若非量”，如果众生的能见心识错误，所看到这一切也是错误的。那么你们安立的二十三谛法、因中有果有什么意义呢？这是把他的问题反过去，对他的根本的意思做一个颠覆。

此处的核心在哪里？因为对方想要避免前面中观师所发的过失，所以提出了一个世间人无明的缘故看不到真实，或者世间人的智慧有误，不是正量。如果世间人不是正量，他的所见怎么能够变成真实呢？如果能见出了问题，所见一定是错误的，所见的错误就会引发另外一个问题。这些所见恰恰就是数论外道安立的二十五谛法当中的二十三谛，恰恰就是众生经验到的。如果众生看到的二十三谛法失真了，是假的，却因中有果，因中有二十三谛，二十三谛全都是假，你安立因中有果有什么意义呢？彻底地颠覆了因中有果的思想。

中观师只是回答了一句，“所见应失真”。我们了知了所见应失真，就可以彻底颠覆因中有果。自性当中具有的二十三谛到底是什么果，是众生现在看到一切山河大地，还是其他的法？你们没有说其他的法，只是说五唯、五大、五知根和五业根。这些就是众生身上的眼耳鼻舌身，能起作用的手足、大便道、小便道，除了这些没有其他的法了。五唯是什么？色声香味触。五大是什么？地水火风空。如果众生看到的这些不是真的，二十三谛法就失坏了。如果二十三谛失坏，你的果在因中出现怎么安立，除了众生所看到的，还有其他的二十三谛法吗？根本就没有了。对于他们说的“世见若非量”，中观师回答“所见应失真”，彻底失坏了因中有果论。

我们一定要知道这里是怎么推的，给对方从哪个地方发的过失。把这些准确地掌握了之后，我们就可以理解这个颂词讲的，寂天论师的的确确点到了对方的死穴，他们就没办法动弹了。一步一步地辩论下来，一问一答之后，“所见应失真”的确确把对方死死地抓住了，根本没有反抗的余地。彻底地把他们核心的思想完全驳倒了，对方顾此失彼、自相矛盾，没办法自圆其说。

卯四、遣除妨害自宗：

承接上面的意义。我们给对方发了很多的过失，到了这一步，对方已经没办法真正地回答了，企图用我们发的过失反过来妨害中观师的自宗，叫做“妨害自宗”。数论外道对于中观师的能量、所量作了一个妨害，我们要把妨害遣除掉。

若量皆非量，量果岂非假？

真实修空性，亦应成错谬。

这个颂词主要是对方的观点。“若量皆非量”，按照中观师的说法，如果一切的能量都不是正量的话，那么非量的果难道不是假的吗？如果是假的，“真实修空性，亦应成错谬”。一切万法真实当中是空性的，或者真实的空性意义，也应该变成错误了。

为什么对方会提出这样的问题呢？第一，前面我们讲到了，无论是能衡量的心或者理论，如果能量是假的，是非量，那么通过它所衡量的东西一定也是假的。比如我们能量的尺子刻度是错的，所量出来的东西肯定也是错的。尺子标的是五米，但是它只有四米，我们用这个错误的尺子量出来的东西当然就是错的了。对方说，前面你给我们讲，如果能量是错误的，所量绝对是错误。按照这个观点来讲，“若量皆非量，量果岂非假”，难道不是假的吗？应该是假的。

这个观点从哪个地方妨害中观自宗呢？中观宗讲了，观待于智慧、胜义谛来讲，一切能分别、所分别，尤其是能分别的分别念，都不是正量。《三摩地王经》中说：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根为量，圣道复益谁？”他们知道佛法当中讲了一切的分别心是非量。现在我们能够推理的，用意识去观察的为什么一切万法是空性，中观师说，这个分别心本身也是错误的，不是真正的正量。因为这是分别念，而真正的正量必须是佛菩萨的智慧。

从这方面观察，如果中观宗说能量是错的，那所量就是错误的，那么中观宗承不承认在名言当中分析空性的能量是非量？这其实是他们没有分清楚世俗和胜义。在讲世俗谛的时候，有一个正量的标准，如果对一切万法衡量无错误、无颠倒，就可以安立成一个正量，比如因明当中的正量，虽然是分别念，但是因明当中也有观待世俗谛的现量、比量、教量，有一个量和非量的标准。如果按照名言谛的角度来讲，有能量就有所量。如果不是观待究竟的胜义谛、观待佛菩萨的智慧，有正确的能量，所衡量的东西也是正确的。

第二，进一步从胜义谛的角度来讲，能量和所量是观待的，观待所量才安立了能量，所以能量是假立的，不是真实的安立。另一方面，能量是分别心本体的缘故，也不是真正的正量。如果你承许抉择空性的分别念不是正量，它测量出来的是什么？量果就是空性。我们用分别心掌握了五大因、四大因，然后去观察柱子离一多故，它是空性的。我们用能量的分别心去衡量万法的时候，最后得到一个量果——衡量之后得到的果是空性。如果能量是假的，所衡量的空性果难道是真的吗？它就是假的。如果它是假的，“真实修空性，亦应成错谬”。你们所测量出来的结果是空性，如果空性是假的，那么你修持、证悟空性完全是错误的。抉择空性有什么用呢？因为抉择出来的空性不是正量，修空性也是假的，没有任何作用。对方就把这个问题反过来。

前面我们说，如果你的能量是错误的，所量也是错误的。对方说，中观师也是一样的，因为你们自己也承认，能量的心是观待所量的，所以观待所量的能量不是真正实有的本体，或者它是分别念的缘故，也是非量。如果它不是正量，通过抉择空性的意识所抉择出来的空性，这个结果难道是真的吗？它就是假的。如果空性是假的，那么你们抉择的空性破我们的观点说，自性实有是错误的，应该是空性的；神我不存在，应该是空性的；乃至一切的法都破掉，是空性的。空性的结果就是假的。如果你的假的，我的就是真的，大不了就是同归于尽，反正我们的观点成立不了，你们的观点也成立不了。你们修持、证悟空性，这一切都成为了错误，没有任何利益。对方从这方面给我们发了一个妨害。

对自宗有没有妨害呢？没有妨害的。从世俗谛的角度来讲，可以安立正量和非量的差别。在世俗当中有量，抉择无常苦空无我，一切万法名言当中的正理都可以通过分别心去抉择、衡量。如果所衡量的对境都能够得到它的本体，就是一个正确的量，能量和所量都是正确的。如果衡量的东西，最后观察的时候得不到，比如神我、自性，就是非量了。虽然观待胜义来讲是分别念，但是分别念当中也有正确与否的差别。从胜义谛的角度观察，能量和所量不存在。从世俗谛的角度来讲没有问题，从胜义谛的角度来讲也没有问题。也就是说从胜义空性的角度，我们可以直接承认能量的分别心和所量的空性，都是假的，没有什么不敢讲的。

虽然是假的，但是暂时来讲有一定的必要，还是可以依靠的。这个地方的假到底是什么意思？从世俗的角度来讲是没有什么作用的假，还是看待究竟的角度来讲它不是真实的？下面中观师要给他们分析。所谓的假是看待最究竟的意义来讲，能量、所量是假的，最后都要抛弃，中观师讲一切都不执著，连能衡量的心识和所量的空性都要抛弃，没有什么大不了的。下面开始观察。

**不依所察实，不取彼无实，
所破实既假，无实定亦假。**

如果不依靠所观察的实有，也得不到它的无实有。“所破实”，“实”就是实有的意思。既然所破的实有是假的，破完之后得到了量果——无实。“无实定亦假”，无实的空性绝对是假的，既然是假的就要舍弃。

这恰恰符合中观应成派的究竟思想，实有的法不存在，要破掉；无实有的空性也是假的，需要抛弃，也不能执著。通过回辩的方式，既回答了对方的妨难，也彰显了自宗应成派的观点，这是一举两得。

大菩萨造论的时候就是这样，一方面遣除对方提出的问题，另一方面也进一步地给我们阐释中观应成派的究竟实相。我们在观察的时候，得到空性、无实的观点，暂时来讲，一切万法无实有；究竟来讲，无实有也是无实有。最初要通过无实来打破有实，因为众生对实有法执著的缘故，产生了很多的戏论、烦恼、分别念、业障，然后开始流转轮回，所以必须要把最初障碍我们的法破掉，破掉的就是实有。

如果我们要抉择无实有，必须要有一个所依，依靠的就是实有法。实有的法到底存在还是不存在，也会引出一个问题。我们有时会想，如果本来实有的法就不存在，安立实有法就没有什么意义了；如果实有法存在，就不符合佛教中观的思想。其实，实有的法在二谛当中都不存在，胜义、名言中都不存在。实有法本身是不存在的，既然不存在，为什么要破呢？虽然实有法不存在，但是众生把无实有的法错误颠倒地执著为实有法，我们是对这个问题进行破斥的。

其实一切万法的显现，你观察也好，不观察也好，本性就安住在离戏当中，没有丝毫的戏论。只是众生依靠自己的分别念认定显现的法是实有或者无实有的。其实一切万法没有实有，也没有无实有，既离开了有实，也离开了无实。众生就是把既离有实、也离无实状态的法，执著为有实或者无实。

我们现在要破掉有实，就是把众生所执著的实有法作为依靠的基，要依靠所察的实有。如果“不依所察实”，“所察”就是所观察的实有法，如果不依靠所察的实有法，“不取彼无实”。如果没有众生所认为的实有，我们怎么做观察——实有是不存在的，如果实有存在，有这样那样的很多过失。如果没有所依靠的实有法，就得不到无实的结论。我们一定是破掉了有实之后，得到一个无实的结论。

为什么“所破实既假”呢？因为它可以被破掉，说明它不是真实有的，而是假立的。如果真实有就破不掉了。所破的实有既然是假立的，无实有怎么可能是真实的呢？“无实定亦假”。无实是依靠有实而得到的，如果有了有实就会有无实，但是真正的有实不存在，有实已经被破掉了。所破的实有既然是假的，依靠有实安立的无实绝对不可能是真实的，“所破实既假，无实定亦假”，无实法也一定是假立的。

对方说的也对，“若量皆非量，量果岂非假？”真正观察，能依所依、能观察所观察、能量所量，都是互相看待的。一个是假的，另外一个也是假的。恰恰说明了，现在我们能够分析观察的分别念的确就是假的。我们观察无实有的分别念是假立的，所观察出来的空性结论也是假立的。虽然这是假立的，但是暂时来讲必须要通过无实去打破有实，再返回头来把无实破掉。

《圆觉经》中讲到了“两木相因，火出木尽”。上师在讲记中也提到，两块木头不断摩擦之后，就会发热，木头开始烧起来了，最后会把两块木头烧掉。暂时来讲，没有两块木头的摩擦，没办法发热，也没办法起火，最后也不会把木头烧掉。能察的无实有和所察的实有，二者之间是相互观待而安立的。

我们要通过观察和空性之间的关系，去轮番地观察、修习，通过无实破掉有实，因为没有有实，就没有无实的缘故，也把无实破掉，最后得到了什么都没有的实相境界。这个时候在我们脑海当中，就浮现出空性的总相，一切万法的的确确是无自性、无实有的空性总相。

有了空性的总相之后，我们不管产生了任何的执著，反正已经安住了空性的定解，产生一个分别念，你知道这是空的；再产生一个分别念，又知道这是空的。你执著一个法的时候，知道是空的；显现任何一个法的时候，也知道是空的。只要我们内心当中有了空性的见解之后，我们就可以用空性见解去面对一切，这就是修空性。我们在打坐的时候，如果有了空性的见解，不会惧怕任何的执著、分别念。因为找到了让所谓的分别念、执著彻底消失的方法，这就是空性。

但是空性的法很深的缘故，一般的众生很难驾驭。我们修的时候好像很难相应，这方面的感觉也会有。应该一步步地来，平时要积累资粮、忏悔业障，多祈祷上师三宝的加持。在打坐的时候对于万法空性的理论反复去观想，缘一个法从粗到细观察到没有，或者通过缘起因的方式去观察、破斥，一次又一次地去观察、破斥，如果对于这个过程很熟悉，很快就可以得到一切法显现的时候就是空性的。当我们再产生任何执著、分别念的时候，马上就会知道虽然显现，但是空性的。

比如我们内心的念头，佛法中有一套对于念头本身的观察。它到底是怎么样的？念头是心的本性。对于心的本体，从细到最细乃至到刹那之间观察，专门有破无分刹那的方法。我们最初观察的时候，这个过程可能比较慢、比较长，我们还很生疏。比如我们产生了一个念头——这是一个念头，它是由很多的刹那组成，刹那本身是不存在的。我们经常观察，最后很熟悉了，当念头产生的时候，我们就会知道，这个念头是假的，无实有的。不管产生了什么样的念头，当心里一浮现，马上就会知道它是空性的。

修得很深的时候，空性的见解已经融入我们心中了，当我们一起心动念，定解自然而然就会被带起来。为什么呢？因为空性的定解已经深入内心，一起心动念，空性见解就在这里。修到纯熟的时候，起心动念就会安住空性，马上能够认知。修持一定时间之后，就会达到这样一种境界。最后会彻彻底底安住在离开一切戏论的大空性当中。

刚开始是单空，分别念产生的时候，知道它是无自性的、无实有的，修单空的时间会比较长。因为我们实有的执著很强烈，刚开始必须要通过执著无实的方式来打破有实，所以要修单空，它就是空的、无实有、无自性的。当我们无实的定解开始占上风的时候，再返回去修无实也是空性的。

抉择见解的时候可以很快，一句话就抉择完了，“不依所察实，不取彼无实，所破实既假，无实定亦假。”实有没有，无实有也没有，就破完了。见解方面的破斥很快，但是修的时候要用很长时间，以无实去对治实有，内心产生无实有的感受，一切万法的的确确就是假立的。当我们内心能够安住无实有的时候，单空的力量就很强。不管看到什么东西产生了执著，不管是感情，还是钱物，当你一产生了执著，无实的力量就在这里，可以把实有的分别念压住。不管什么东西，都是无实有了，就安住在无实有的状态当中，当它很纯熟、很稳定的时候，再去把无实对治掉，然后就可以安住在离开一切戏论的空性当中。

修的时候，第一步通过无实去修，灭掉有实。中观抉择的时候，用无实一下就抉择完了，但是在修的时候，中观的四步境界不是抉择的，主要是修的，让我们内心安住在四步境界当中。第一步是空性，通过空性去破实有；第二步是双运，当空性修完之后，去修现空双运；第三步修离戏；第四步修等性。

四个境界要逐步地从内心当中生起来，第一步境界是空性，必须要生起空性的见解，内心有空执，安住单空的时候，由单空的执著可以把实有的执著灭掉，这时候内心是空性的。

如果要灭除空性怎么办呢？要修双运、显现，把空灭掉。一切万法的本性不单单是一个空，显是空的，空也是空的。这样修现空双运，内心当中对显不执著，对空也不执著，安住于这样的状态。

第三步境界要修离戏。有个法叫双运的法，我们内心还有一个微细的双运执著，这时候就要通过离戏的修法来断掉所谓的双运执著。离戏就是对一个法开始修，比如柱子或者心。我们的心也是离开了一切戏论，空的执著、显现的执著、双运的执著都没有，这就是离戏，一个法的法性已经达到了极致。

第四步境界是修等性。不单单一个法是离戏的，所有的法都是离戏的，是平等的、离戏的。一切万法都能了知是等性。

这个不是抉择，而是内心当中生起，这叫做中观的四步境界。当我们说四步境界的时候，不是抉择见解，而是内心当中通过四种安住法，一步一步安住在这样的状态当中。当我们能够安住空性的时候，实执就很少了；当我们安住双运的时候，空执就很少了；当我们安住离戏的时候，双运的执著就很少了；当我们安住等性的时候，过去认为一个法是离戏的，其他的法不离戏，这是柱子的离戏，那是瓶子的离戏，这是张三的离戏，那是李四的离戏，似乎每个法上都有离戏一样，其实并不是这样的，所有的离戏是一味的，柱子的离戏是瓶子的离戏，张三的离戏也是李四的离戏，所有的离戏没有任何差别，内心当中安住这样的状态当中，很快就可以登初地了，真正现证空性。

在“所破实既假，无实定亦假”中，讲到了很多对我们修持空性很有用的方式。

**如人梦子死，梦中知无子，
能遮有子想，彼遮也是假。**

这里寂天论师使用了一个非常好的比喻来帮助我们了解。好像一个人做梦，梦到生了儿子，很高兴，然后又梦到儿子死了，非常忧伤。如果在梦中能够了知，这个儿子是没有的，就能遮除有子的想法。其实这种遮除有子的想法也是假立的。通过这个比喻，彻底地让我们知道一切万法究竟的实相。

《三摩地王经》也有这样的例子，譬如说有一个少女，她在做梦的时候，首先梦到生了一个很可爱的儿子，她在梦中非常高兴。突然儿子就死了，她一下子从高兴变成了忧伤，在梦中感到特别忧伤。这时候就出现了苦乐，开始很乐，然后很苦，当她苦了一段时间之后，突然想起来了我是在做梦，其实我没有儿子。“梦中知无子，能遮有子想”，能够遮除我有儿子的想法。既遮除了她生儿子的快乐，也遣除了儿子死了的忧伤。我刚才这么痛苦、高兴的想法都是假的。当她知道一切都不存在的时候，就能遮除有子的想法，知道这一切都是假的，不存在。

我们觉得这应该是空性。但“能遮有子想”还不是究竟的空性。因为“梦中知无子”，她已经知道儿子不存在，一切的苦和乐都不存在，应该是空性了吧？还不是。

“彼遮也是假”，她在梦中遮除了有子的想法，她想到：现在是在做梦，我没有儿子。她这种没有儿子的想法是不是真的？也是假的，因为这个没有儿子是看待她刚开始有儿子的想法，最后她在“梦中知无子”，我是没有儿子的，这看待了前面有儿子的想法，无子想遮除了有子想，有子想是假的。开始是我有儿子了，然后儿子死了。生了儿子高兴，儿子死了悲伤，认为有儿子的想法固然是假的，因为在梦中。后来在梦中知无子，我是没有儿子的，通过无子的想法能够遮除有子的想法。第二种无子的想法针对前面有子的想法，所以无子的想法也是假的，“彼遮也是假”。

对照这样的意义来看，众生在轮回当中，发财了或者自己感受到了快乐，他特别高兴，然后他突然破产了，财富一下子蒸发了。他发财的时候很高兴，破产的时候很忧伤。最后他

想到一切都是空性，我这个人空的，得到财富是空的，失去财富也是空的，快乐是空的，痛苦也是空的，他认为一切都是空的、不存在。

但是在想这一切都是空的想法本身，也是空的。为什么呢？刚开始认为我存在，我发财，没有财富，都是假的，后来你认为一切都不存在的想法是看待前面的有我、有发财、有破产的想法而遮止的。所以后面的认为我不存在、空性的想法也是假的，“彼遮也是假”。

当这个少女从梦中醒来的时候，她会发现昨天晚上我梦到有子，后来我在梦中又知道无子，不管是有子无子，醒来的时候，都不存在，全是假的。

少女做梦相当于众生在轮回中得到的快乐和痛苦。然后她在梦中知道，一切都是假的。相当于她修了空性，知道一切都是假的。然后从梦中醒来，相当于佛菩萨证悟了一切万法的本性。在证悟了一切万法的本性之后，她就会知道，在凡夫位的时候你执著这些财富，执著自己存在；后面修法的时候，遮除实有、认为是空性的想法，其实都是假的，没有真实的。只有醒来之后，佛菩萨的境界才是真实的。最高的标准就是佛的智慧。

在这个例子当中，如果将醒觉位作为最高标准，梦中的有子和无子都是假的，因为梦中的子本来不存在，无子当然也不存在了。所以如果以佛菩萨的智慧为标准，众生在六道当中执著一切的世间显现，还是我们修道的人观空性，认为这一切都是假的修法，按照最高标准来讲，都是假的。

虽然是假的，我们再分析一下这个梦，就会知道了。首先生了儿子，很快乐，儿子死了之后，很痛苦。后来知无子，虽然梦中知无子也是假立的，但是当她知道无子的时候，能不能对治她前面儿子死了的忧伤呢？虽然是假的，但是有对治的作用，能够遮除众生的痛苦。

修单空的时候，我们说这是假的，是假的。它有没有作用呢？当然有作用，通过一切万法空性的错误观点，对治更错误的认为一切万法实有的观点，可以作为一个过渡。虽然看待佛菩萨来讲，我们这样缘空性是颠倒错误的思想，但是这种思想可以破掉认为我们存在、实有的观点，仍然是有用的。虽然是假的，但是在阶段性的修道过程当中，仍然可以起到很大的作用。

佛菩萨引导我们，首先要了知一切万法空性，然后去修持、安住空性。最后修到一定量的时候，把实有的执著破得差不多了，或者破完之后，你就可以修无实，知道无实也是假的——从梦中醒来的方法，“彼遮也是假”。

通过比喻和意义我们就知道了，寂天论师告诉我们，一方面破掉了数论外道的回辩，一方面也安立了应成派究竟的观点。在安立过程当中，也顺便安立了暂时的空性，对于我们修道的作用非常大，这种意义必须要了解。

这节课我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 184 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《入行论·智慧品》。

我们现在学习的是抉择胜义谛的空性，对于一切万法的空性，必须要通过正确的根据才能抉择出来。按照全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》《智慧品注释》中的观点，如果缺少了

前世的福报，或者没有比较深的空性习气，有些空性的术语即便思维一百年也没办法通达它的意义。

我们抉择空性的时候，要非常认真，也必须很精进，还有前面也再再提到了，祈祷传承上师的加持也是很重要的。虽然我们也许具有一定的善根，但是单凭自己的力量来观察，要真正通达也有一定的困难，所以就要经常祈祷传承上师的加持。如果有了多方面的因缘，我们可以逐渐通达一切万法的本性。

对于一切万法的本性，在观察抉择的时候，好像和我们没有任何关系，胜义谛就是讲空性、佛菩萨的境界，离我们非常远。在逐渐学习的过程中就会知道，我们自己看到、听到的，身心安住的同时，心的本性就是胜义谛。如果我们迷惑就是众生，如果我们证悟就是圣者，只不过是一个迷和一个悟的差别而已。

怎样去了解它的本性呢？就要抉择我们的身体五蕴是空性的。我们说照见五蕴皆空，色蕴怎么空，受想行识是怎么空，应该怎样观察、抉择？了知了正确的方式，再辅以精进等其他的助缘，逐渐就可以了解。当我们熟悉了空性之后，就会知道我们的本身就安住在胜义当中，只不过没有了解而已，应该通过各种方式来通达、证悟。

癸三、摄义：

如是究诸法，则知非无因，
亦非住各别，合集诸因缘，
亦非从他来，非住非趋行。
愚痴所执谛，何异幻化物？

“如是”，我们观察分析诸法，能够了解一切诸法并不是无因生，果法不是住于个别的因缘当中，不是住于合集的一切因缘当中，也不是从其他地方来到这里，也不是安住此处，灭掉的时候也不趋行于其他处。“愚痴所执谛”，既然都不是，为什么还会有显现呢？其实就是众生的无明愚痴，执著谛实而已，把这些法执著有它的实有法。其实我们所执著的谛实法“何异幻化物”？和幻化的物品没有任何差别，这就是摄义的意思。就是要告诉我们，一切诸法没有实有，我们执著实有的一切诸法就是无自性的、假立的、空性的。

“如是”，和前面的意义相连，因为前面破了无因生、常因生等等，所以在观察诸法的过程中，“则知非无因”，我们知道一切万法的出现并不是无因生的。一切万法的果法通过分析它的因，也可以了知它的本体，真正了解它作为果法到底是什么自性。其实一切万法的显现，或者一切的果法出现的方式，前面讲了，无外乎是无因生和有因生。

“则知非无因”，我们知道果法绝对不是无因的。如果是无因的话，一切万法不可能偶尔显现，比如此处显现、彼处不显现。如果无因就可以产生，那根本不需要观待任何因缘，一切地方、一切时间，都会恒常地显现一切万法，众生的生老病死以及春夏秋冬不同植物生长的差别等等，这些都不可能存在。通过一切法有生有灭的现象，我们也可以推知，导致这一切现象出现的根本，就是因为有因，而且在因上面有各种各样不同的差别，所以就可以破掉无因生。

有时为了引导外道，破掉无因生之后安立了有因生。因为了知了无因生有很大的过失，所以他就会放弃无因生。在放弃无因生之后，还要看他自己的根基，如果根基比较敏锐，他会直接进入佛法，或者通达空性；如果他的根基不是很敏锐，破掉了无因，可能会转而执著有因。虽然他执著有因比执著无因要强，但是转而执著有因，他还有可能执著自生、他生、共生等产生的方式。如果又跟他说自生是不存在的，自生不存在，他可能转而执他生；他生不存在，有可能转成其他的方面。当把这些一个一个破掉之后，他最后就可以靠近佛法中讲的缘起而生。因为对外道、众生引导的次第是一步一步的，所以破掉无因生之后，有些人不一定马上了知空性，会转而执著有因。

中观应成派的弟子，此处抉择的时候，并不是让我们破掉无因之后转而承许有因。因为这个地方的无因生是一种实有生，它是四边生之一，所以《入中论》《智慧品》中破掉无因之后，直接说无因是空性的，无因生不存在，就把四边生中的实有生破掉了，破掉之后，无因也是空性的，不可能存在。再转而破自生，自生也是自生空。然后他生也是空的。然后共生，共生也是空性。像这样把四边生破掉之后，就抉择了一切万法的离戏空性。

破掉无因生要观待，如果在因明等论典中破掉无因生，肯定要抉择这是有因的，一切的果法都由其正因而产生，所以就开始抉择什么是它的正因和非因。首先打破无因就是抉择有因，有因当中也有正因和非因的差别，进一步要破掉非因而抉择正因。在因明的世俗论典当中就会讲到这些。

在讲空性的时候，破掉无因之后不会去抉择有因。虽然我们可以附带讲，破掉无因之后一切都是因产生的，但是在抉择空性的场合当中，破掉无因之后，就是讲无因的戏论——无因实有产生，把四种实有产生方式之一的无因生这个边破掉了。然后剩下的其他三边，再次第破掉之后，一切万法因的产生方式就离戏了。如果因离戏了，果也就离戏了。通过这种方式来抉择的，首先破掉了无因。

然后“亦非住各别”，破掉无因生之后，就是有因生。有因生当中也有常有的因和无常的因。前面也观察了大自在天派，如果是常有的，也不可能作为因；如果可以作为因，它的果不可能是无常的等等。前面讲到了大自在天派的微尘、主物的产生，也讲了其他的产生方式，不管怎么样，常有的因是不可能产生的，这就否定了常有的因。

那就剩下了无常的因产生果法。这个无常的因是不是实有的呢？一切万法是因缘产生的。因缘分成两类，第一种情况叫做“住各别”，第二种情况叫做“合集诸因缘”，因缘产生果法，无外乎就这两种。第一，每个因都有产生果法的能力；第二，虽然每个因没有产生果法的能力，但是合集起来就可以产生诸法。这里分了两句来观察。

首先是亦非住各别。既然是因生果，那产生果法的因是不是别别的因可以产生呢？在注释当中也提到，比如苗芽的产生，首先有近取因的种子，还有其他的俱有缘，比如土壤、阳光、水、粪、温度等等，各种因缘和合，产生了果法。这种产生果法的能力，或者因，是不是住于各别当中呢？每个方面观察，别别当中都没办法独立来产生果法。比如说种子，如果只有种子，而没有其他的阳光、水、土等等，能不能够产生呢？不能产生。比如把种子放在房间的箱子里，即使放上一百年，它也不可能发芽。如果没有这些因缘，单单靠种子本身没办法发芽。那土壤能不能产生呢？也没有办法。然后阳光、时间，还有温度等别别的因缘都没办法产生。因此这样的诸法也不是住于各别的因缘当中，这比较容易了解。我们就知道，一切诸法的产生都是靠因缘的和合，所以别别的因缘当中没办法产生果。

既然各别的因缘没办法产生果，诸法不住于别别当中，那会不会住于合集因缘当中呢？这个我们必须要了解。佛法中讲“法不孤起，仗缘方生”，法是不孤起的，依仗很多因缘才会产生。有些人想，“合集诸因缘”应该可以产生。这个地方讲，合集因缘也没办法产生。

合集因缘没办法产生，分了两方面来进行观察。第一种观察方式是，此处讲到了实有的合集因缘，这是没办法产生的；第二种观察方法就是假立的因缘和合产生，这不是实有的产生，只是假立的产生，究竟来讲是无生的，只是名言当中合集因缘而产生了一个现象而已。

第一种情况是实有的合集因缘。在别别当中，比如种子、土壤等每个别别的因缘中都没办法产生诸法。如果分别的法没办法产生，把这些因缘合起来，当然也没办法产生，因为它是已经定性了，就是说，在各别因缘中已经确定种子、土壤中没办法产生果，各种因已经是决定的没办法产生了，所以说把已经决定无法产生的因缘再集合在一起，也没办法改变。因为单个的法中已经确定了，是绝对没办法产生果的，所以即便把这些因缘再合集起来，也没办法产生。

前面我们使用了一个比喻。每一颗沙子里面决定没有油，它是决定的，既然如此，把所有没有油的沙子聚集在一起，可不可能说它分开的时候没有油，合集起来就会产生油呢？这也绝对不可能。因为它是实有的因决定的，各个因缘当中都没有产生果法的因缘，所以即便把这些单个的法再合在一起，也决定没办法产生。

平时在佛法当中讲因缘生、缘起和合生，就是说一个没办法产生，合起来就产生了。我们还是通过种子和水土产生苗芽的比喻说明，的确我们在种子上面分析，或者在其他的阳光、水土上分析，都没有果法产生。如果这些因缘和合了，把种子埋在土壤里，浇水、施肥，加之阳光、温度、时间等因缘具足之后，慢慢就会发芽了。

是不是分开的时候没办法产生，合起来之后产生呢？这是一种现象，但它有个前提，只能有一种合理的解释，即这种因缘和合是假立的，不是实有的。如果是实有的，确定在每个因中没办法产生果，即便再和合也没办法产生果，就是因为万法是假立的，所以种子、阳光水土中没办法产生果也是假立的。虽然是假立的，但在正因正缘和合之后，就可以舍弃无果的状态。这是从种子这个亲因缘，即近取因中生长出苗芽，苗芽直接的因在种子当中，但是种子单个是没办法产生苗芽，必须要通过其他因缘的辅助，所以虽然分开的时候，每一个都没办法单独生果，但是和合起来就可以产生果。因为一切都是因缘和合假立法的缘故，假立的法不是真实确定的，所以只要它的因缘和合就可以产生。

虽然石头也是假立的法，没办法产生苗芽，其他的阳光、水、土都是一样，但是我们把石头埋在土里，能不能够发芽呢？分开的时候没有，然后因缘和合的时候也不会产生。石头中没有产生苗芽的近取因，虽然都是假立的，但是假立当中，有些法可以具足产生果法的能力，有些法没办法具足，假的当中也有是因和非因的差别。

如果是实有的产生，不管分开还是和合，就不可能改变；如果是无实有，就可以改变。以前法王如意宝讲解《定解宝灯论》的时候，曾经讲过一个加持力非常大的教言，即一切万法何者都不是。首先一切万法什么都不是，没有任何有无是非的戏论。虽然什么都不存在，但是因缘具足之后，什么都可以显现，比如现在的山河大地，张三李四等众生，在什么都不是当中，什么都可以显现；什么都可以显现当中，什么都可以转变。在显现过程当中，因缘转变了，果法也转变了。

从这方面观察的时候，一切万法的本性既不是有，也不是无，但在不是有，也不是无当中，因缘聚集了，显现了山河大地和轮回中的喜怒哀乐；因缘一变，喜怒哀乐也就变了，苦变成乐乐变成苦，众生变成菩萨等等，这一切都是无自性，没有本体的缘故才可以依缘而起、依缘而转变。如果是实有，就没有办法了。因为因缘对它不起作用，所以分开没办法产生果，和合起来也没有任何转变。这就是合集诸因缘也没办法的原因，主要是从实有的生当中抉择。

第二种情况是合集因缘也没有生，这是从胜义的角度而言。因为胜义中一切万法是空性的，所以合集因缘产生的果法是无生的，没有实有生和无生的意思没有任何差别。合集诸因缘，真正观察的时候，也没办法寻找到最合理的产生方式，所以合集诸因缘在胜义当中不生，当然实有因缘在名言当中是不生的。合集诸因缘的两种意思我们要理解。佛法当中讲一切因缘和合生果主要是在名言当中。一切无自性的名言当中，可以合集因缘，产生不同的果法。

下面两句是从来住去三方面观察没有实有的。“亦非从他来，非住非趋行”，果法是不是首先存在，然后从其他的地方来的呢？换一个角度讲，如果诸法无实有，首先没有它的本体，然后显现；如果果法是实有存在的，我们就要观察实有存在的果法到底是从哪个地方来的。实在存在的法一定会有一个来处，如果众生是存在的，到底是从哪个地方来到这个地方的呢？必须要寻找一个来处，所以要观察一切诸法的来和去。《中论》的第二品是《观来去品》也有这样观察的方式。

真正来讲，有没有办法来呢？我们的心显现了，它是实有的吗？比如贪心，虽然以前没有这个本体，但是现在因缘和合了，看到了喜欢的对境，内心有烦恼的种子，再加上非理作

意，以前没有的贪欲，第二刹那就产生了。如果贪欲心是实有的，不是幻化中显现的，无自性的，而是有本体的。我们就观察：贪心既然是有实有的本体，那它到底从哪里来的，是从前面刹那的心识来的吗？前面是正常的心识，我们没有产生贪心或者其他烦恼心，也没产生信心等清净心。如果贪心是实有的，会不会是从前面那一刹那的心中来的？前面一刹那还没有产生贪心。如果这个心是实有的，应该在前面一个刹那中已经有了，才能从前一刹那到这个刹那来，然后再从这个刹那到下个刹那去。如果是实有的本体，应该在前一刹那的心识当中存在，但是我们观察前一刹那的心是正常的状态，没有产生贪心，它不可能从前面一个心识当中存在而来，这样从第一刹那到第二刹那。

那是不是从外境当中来呢？也不是从外境当中来的。外境当中有没有一个实有的贪欲心呢？外境并没有一个实有的贪欲心。我们对于一个认为自己的悦意的人或者物品，其他众生看起来不一定会悦意，在对境上面，不决定有一个生贪的对境。众生看一个对境会有各种不同的看法，前面刚开始讲《智慧品》时也提到过这个问题。不同的对境前有不同的法，比如说粪便，狗、猪看起来是美食，正常人看起来会感到非常恶心。男人、女人也是一样的，如果是贪心大的人，面对自己喜欢的人，觉得这个人很好看，是生起贪心的对境；如果是一般的对他不生贪不生嗔的人，觉得这是一个人而已，既不觉得特别好看，也不觉得特别难看，没有特别喜欢或者特别不喜欢；如果是修不净观的瑜伽士看到这个人，就觉得全都是白骨、脓血等不净物的自性，他就生起厌恶之心。三种不同的众生看到同样一个人，产生了三种不同的心识。

我们知道对境上不可能有产生贪心的本体，贪心不可能在外境上面存在，或者说我们看到一朵花产生了贪心，这个贪心是不是从花里走出后到我们的心中来的呢？绝对不可能。否则花里就应该有贪心了，这是不可能安住的。是不是在非理作意上面呢？它只是一个颠倒的想法而已，非理作意当中也不会有贪欲。

从这方面观察时，根境识三和合产生心识，或者贪欲心等烦恼，也不是从其他地方而来的。即便是贪欲的种子中也不会有贪欲的现行，它只不过是贪欲的种子而已，否则就会承许数论外道的因中有果。现在存在的果法是从因中来的，这个因如果是贪欲心的话，前一刹那的贪欲心是因，第二刹那的果法在第一刹那的因当中已经原原本本的具足了，这样就变成了明显果和不明显果的差别，和数论外道的观点没有什么差别。不可能从其他地方来到现在，只能说它以前根本没有存在，只不过有种子习气，再加上对境和非理作意三者和合之后，第一刹那还没有贪心，第二刹那贪心就产生了，信心和嗔心也是一样的。

我们现在不管产生任何的烦恼、心识，真正懂得观察，我们就会了知每个产生的心都是无来的，没有一个真正来的地方。如果有一个来的地方就表明这个法的确有一个本体，这样才可以从一个地方来到这里，比如一个人存在，他可以出发，从家里来到这里，如果他是假立的，不可能有一个来的地方；如果是实有的，一定能找到来处。现在我们的烦恼是从哪里来的？不可能从前一刹那正常的心识，也不可能从烦恼当中，或者外境上面产生也是不可能的，所以不可能有一个真实的来。

然后是住，有没有住呢？如果烦恼心是实有的，一定有个住，也有能住和所住，所住不是身体，就是外境。前面也分析过了，心识不可能安住在外境当中。如果心识安住在外境，我们现在的身体应该没有心，外面的石头也应该有心了，会有这个过失，它不是在身体和外境的虚空当中飘来飘去，也不是存在于我们身体的任何一部分。不管是头、心脏、手脚等等，心在身体的哪个部分也不会住。所住没有，能住也没有。

能住的心到底存不存在呢？对于能住的心从粗大观察到细微，再从细微分析到刹那，从刹那抉择时，能住的心识也是空性的。如果心识是实有的，一定有一个住的地方，没有所住，没有能住，也没有住的作业，像这样不可能有一个真实的住。

如果真正了知我们的心性无来无住或者空性的道理，我们观空性的时候就不再惧怕产生分别念。我们特别害怕生起分别心、贪欲心等等，如果了解了观空的方法，而且能够把观心性本空的教授修得比较熟练，非常相应之后，我们就不再惧怕。阿底峡尊者也讲过，一百个分别心就是一百个法身智慧。如果我们懂得观察，产生一念的分别念，观察它的本性就产生了一念的法身，这个法身就是空性智慧；产生一念的烦恼，观察它的本性是空性的，显现了法身的本体；再产生一个嗔心，再观察它的本性，又是法身的本体。你的分别念产生得越多，内心的法身智慧就产生得越多。如果它是帮助你产生法身智慧的因，我们何必去害怕它，有什么害怕的呢？

小乘的修法中认为烦恼实有，他们把它当成实有的怨敌一样来对待，所以很害怕，想方设法地遮止这样的心识产生。一些外道的修行者也是这样，他们知道分别心产生之后会伤害自己，所以想方设法地遮止分别念的产生。我们最初修菩萨道，没有接触空性教义之前，因为知道分别念会对我们的修法产生一些影响，所以想方设法地把它转变成善念。

在空性的教义当中，还有一种更直接的对治。当分别念产生之后，不用害怕，就观察它的本性，一观察它的本性，其实就是无生、无住、无灭，它就成了空性。这时分别念就会变成了你修空性的素材，来一个分别念就观一个空性，又来一个分别念再观一个空性。这样的话再多的分别念也不怕，每一个都可以转变成空性的修行。如果到了密乘，修行方式就更加殊胜了。

掌握了观空性，我们打坐的时候，就观察这个分别念产生。其实它的本性正在显现的时候，它是如梦如幻、空性的，显现的时候就没有本体。第一个念头来了，你看到它来了，看到它变成空性；第二个念头来了，你看到它来，看到它变成空性。这样根本就不用害怕，而且这样的修行时间越长，自己修空性的能力就越大。当你修空性的能力越大，把分别念观成空性的力量也会越大，通过这样的观修方式，产生的分别念会越来越少，而且力量也不会大，强烈的恶念产生的几率越来越少。一方面，空性正观是一种胜义修法，从另外一个角度来讲，空性的观察方式是一个很强的善法。当你法内心当中产生这么强烈的善法时，其他的恶分别念、恶业产生的机会就会越来越少。

真正来讲，很多大德都赞叹了在了义当中修行非常重要，其他的不净观压制贪欲、慈悲观压制嗔恨、缘起观压制愚痴，这些只是压制，不是连根拔除。最彻底的修法是观空性，即分别念的本体是空性的，根本不存在。修得更深的时候，分别念的有、无、显现、空性，都可以了知是完完全全不存在的，安住在离戏的状态当中，所以我们要掌握一切万法的本性，尤其是心性无生的道理。这是非住，它没有住。

“非趋行”，分别念灭掉之后也不是真正的去往他处。如果分别念是实有的，灭了之后，它是实有的，就会有一个去处，也不可能像空性的一样，生了之后就灭了，再也不找到它的痕迹。因为它是实有的，所以灭掉之后应该有个去处。那我们就寻找它趋向于哪里了，从我们的身体出去了吗？还是安住在其他的地方？真正这样观察的时候，根本找不到一个真正的去处。

诸法本身没有来，没有住和去。既然没有来住去，也不住于各别因缘、合集的因缘，不是无因，也不是常因生，现在显现的我们执著的这些法到底是什么呢？

“愚痴所执谛，何异幻化物”，归根结底来讲，这一切法都是众生无明愚痴的产物，是颠倒产生的所执。“谛”就是谛实，谛实是认为它是实有的。这是我们的分别心把它执为实有而已，就像我们把一条花绳执著为蛇，同样把一切的显现、因缘产生的法，或者进一步讲，对于根本不存在的实相法界执著为有，认为存在显现，再把这个显现执著为实有的。

真正来讲，按照佛菩萨入定的智慧，我们现在所执著的一切万法，在胜义当中根本就不存在，没有任何不清净的显现法存在。我们通过无明愚痴，虽然根本没有我，但是众生执著有我存在，然后进一步认为我是实有的。除了我之外，其他任何显现，包括我们的色蕴、受

想行识四明蕴、其他的山河大地，也是连微尘许都不存在的，就是这样最寂灭的状态。所执著的这些法、能执著的分别念，这一切都没有丝毫的自体存在。我们一定要了知这是因无明愚痴而执著的，所以有时我们的所思所行，在佛菩萨、成就者的眼中显得特别可笑。这个原因就是这样的。我们现在牢牢抓住不放所执著的任何东西，就是无明愚痴的产物而已，把不存在的法执著存在，把无实有的法执著为实有，这一切就是愚痴所执谛。

“何异幻化物”，我们所执著的一切实有的东西和幻化的自体到底有什么差别呢？有时我们听中观时，很容易引发这一切的确没有什么意义，都是假的的心态产生。一方面这个法很殊胜，一方面我们随文入观的时候，跟着这个法义进去思维的时候，大概就能产生这些法的确都是不存在的思想或感受，当我们一旦放下，不讲不听不思考，把法本也放下不看了，内心的实执分别念又产生了，觉得还是应该执著，执著这些还是有它的好处。因为我们无始以来已经习惯了，所以再把它捡起来会觉得很安全，自然而然就会这样。

那怎么办呢？听了之后，就要了知一切法的确和幻化的物体没有什么差别，执著它们没有任何实义，然后要进一步去观修。观修的目的是什么？观修就是为了让空性的觉受更深、见解更稳固地延续下去，而且要把分别念面前的觉受最后逐渐变成对空性的证悟。如果真正证悟了空性，就像初地菩萨一样永远不会退失，这样永远不会产生非理作意等粗重的烦恼，所以我们就了知，这一切的万法和幻化的物体没有什么差别。

幻化的物体在《智慧品》中出现了很多次。比如幻化师幻化的象马等法，除了木头、石块，咒术师念的咒语等等，除了显现的幻化不存在的自体之外，没有任何实有的。幻化的象马本来就没有，众生就是把没有见为有之后，再把见到的显现法执为实有，开始产生了各种各样的喜怒哀乐。

我们这些情绪、显现的烦恼、痛苦，真正从它的自体来讲，根本就是没有的。换一个角度来讲，它可以不出现的，可以没有的。为什么我们觉得一定有呢？还是因为不了知，有了愚痴之后，不了解一切万法的本性和显现的状态，就开始把没有看成有，把有看成实有，而且在实有当中让它不断地转变，还要不断发展、控制它，失去之后还会很痛苦，开始衍生了整个轮回当中一系列的纷繁万象的显现，而且我们深陷其中，不可自拔。这一切我们归根到底，还原还原再还原，到了最后就是空性，什么都不存在。我们不用去执著它有，也不用执著它无，一切万法原始的本性就是这样，佛菩萨就安住在这样的状态当中。我们现在开始学习如是安住之道，所以说何异幻化物。

这些幻化的象、马正在显现的当下，有它的自体吗？根本没有。我们把幻化物再放到前几句去看一下，就会了解它的含义，如是究诸法，像这样的话，何异幻化物？我们去观察幻化物，则知非无因。这样的幻化物是不是无因的呢？它也不是无因的，不可能无因出现，因为有木块、石块，咒术师念咒，还有咒术暂时会伤害众生的眼根，让众生处于迷惑当中，这是有因的。有因的幻化物的出现是不是一个恒常的因呢？它也不是恒常的因。

“亦非住各别”，幻化物是不是住于各别呢？比如说在因缘当中，木块、石块、咒术师本身是因，他所念的咒语、伤害众生的眼根也是因。这些幻化的象马是从哪个单独的因出现的呢？如果咒术师不念咒，它们也不会出现；如果咒术师念了咒，没有了木块、石块，也没有办法出现；如果念了咒语之后，有木块、石块，但众生的眼根没有被迷惑，它也不会出现。因此众生的眼根当中看到幻化的象马，单独在木块石块、咒术师的咒语中都不会出现，这方面没有各自的因缘，合集的因缘也不会有。如果幻化的象马是实有的，单独没有，合起来也不会有。

幻化的象马如果是实有的，它是不是从哪个地方来的？如果幻化的象马是真的，实有的大象应该有一个来处。它是从观众外面、石头里面，还是从幻术师念咒的嘴巴里冒出来的呢？寻找的时候都没有。在他念咒的时候，场地中央就是木头和石头，一念咒的时候，慢慢地木头和石头不显现了，幻化的象马逐渐地显现出来，所以幻化的象马并没有一个来处。

“住”，住在哪里呢？是住在咒语上，还是住在木头、石头上？也没有住处。所住不存在，能住也不存在。

“趋行”，当幻术师停止念咒的时候，幻化的象马要逐渐消失，消失的时候，它去哪里了？如果是实有的，它是不是要拨开人群到其他地方去，回到它的动物园老家，或者钻到石头木块里去呢？都没有。就像天上的彩虹一样。天上彩虹的因缘一散，彩虹慢慢地越来越淡，最后就没有了。幻化的象马也是一样，幻术师一停止念咒，众生面前显现的活鲜鲜的一头大象，逐渐地越来越淡，最后就消失了。幻化象马一消失，就显现了木块石块的本性，本来就是木头、石块而已，什么都没有。如果是实有的应该有个去处，但是也没有去处。

因此我们说幻化的象马来自愚痴。众生的眼根被迷惑了，把没有的执著为有，本来不是的执著为是。没有就是说没有象马，不是的就是说石头、木头本来不是象马，看成了象马，而且把它执为实有的。这一切都是来自于众生的愚痴，他们不了知真相，不了知本来就不存在象马的自性，他开始执著，从无执著于有，从有执著实有。众生的执著和这样幻化象马的执著其实是无二无别的。何异幻化物？我们必须要通过再再的分析观察，了知这一切显现都和幻化的象马没有任何差别。

我们可能难以了解幻化的象马，其实电视电影中的人物、城市，单单是在荧幕上面，到底会不会有这些城市，人物的出生死亡呢？真正来讲，以前的荧幕是一张布，现在的电视就是一些光点而已，电视机里面怎么可能出现高楼大厦呢？我们看的时候，入了情节之后，我们会身临其境，觉得这一切都是存在的，像这样就开始分别执著。我们在房外看到了山河大地，进到房内打开电视机，再看到电视机里播放的世界，好像就变成了真实的世界，我们一下子就从外面的大世界融入到电视的世界当中去了。真正来看，外面的世界，电视机里面的世界，其实都是幻化的，没有任何差别，何异幻化物呢？我们要了知一切的实有不在于一切万法是无自性、无而显现的。

壬二、名言中由因生建立空性：

前面讲了金刚屑因，金刚屑因就是破除他生，然后破除自生、破无因生，像这样共生很简单就可以破除，就以金刚屑因破了四边生。

“名言中由因生建立空性”的科判，在其他注释当中就是大缘起因，通过缘起的因来建立一切万法依缘而起的缘故，就是空性的。“因生”是缘起生，就是通过因生或者缘起生来建立空性。由因而产生的任何法都是无自性、空性的。

幻物及众因，所变诸事物， 应详审观彼，何来何所去？

幻化的象马等等和众因缘所变化的事物，“应详审观彼”，应该详详细细地审观彼，“何来何所去”，有什么来、去的呢？因为实有的法就会有来去，无实有的法就没有来去，所以我们就观察一切幻物和众因产生的法何来何所去？

“幻物及众因”，就是把幻物和众因来作比较。我们可以理解为幻物所变诸事物和众因所变诸事物应该观察。

首先看幻物所变诸事物，前面讲了幻术师的比喻，幻术师通过念咒、木块石块等方式变现出的幻化象马，没有生或者没有来，也没有住、去，因为幻化象马的本体本来不存在，怎么可能有生住灭呢？不可能有来，也不可能住、去。如果是实有的就可以安立有来住去，如果它是假立的，本性是空性，就不可以有生住去，因为本体不存在的缘故，安立来住去就没有什么必要，不安立也没有过失。这方面就是对幻物所变的诸事物，“应详审观彼”，没有来住去。

然后再观察幻物及众因，所变诸事物，众因缘所变的诸事物，就是指我们现世看到的山河大地、自己的身心、拥有的财物等等我们现在执著的万法，都是众因缘所变的。上师在讲记当中提到，有情是十二缘起变现出来的，从欲界胎生的角度来讲十二缘起都是圆满的，十

二支都可以有；有些不一定十二支圆满，可能只有其中几支。不管怎么讲，反正这一切都是通过无明的烦恼，还有行的业，产生了识、名色等等，都是因缘产生的。因为外在的法是通过种子生苗芽等方式产生的，所以这一切也是因缘所变的诸事物。

观察魔术师通过众多因缘所变化的事物和现世一切因缘所变的诸事物，二者之间没什么差别，都没有来住去。幻物无来无住无去，因缘所变现的一切，众生的身体、山河大地等等，也都是无来无住和无去的。

我们说：“这不一样啊，幻化的事物是假的，现在的世界是真的，二者之间怎么可能一样呢？”我们认为幻化物是假的，世界是真的，其实这只是我们的认为而已，到底有什么根据说明一个是真、一个是假呢？刚刚讲《智慧品》时，也提到了到底怎样安立真假差距的问题。

从因缘变现而无自性的角度来讲，二者都是一样的，没有什么差别，只不过我们感觉幻化的东西时间短暂，或者说因为毕竟我们看到只是一个魔术师造作出的因缘，所以我们觉得它是假的。我们可以安立幻物是一个更假的东西，虽然现在的众生也是假的，但是看待于短暂的幻物来讲，稍微显得时间长一点、稳固一点而已。有时可以这样讲，现在这些法是幻变的法，其他的幻物就是幻化法，即更加幻化、假立的法。

不管怎么样，它们都是假的。就像我们首先做了一个梦，知道这是假的。然后我们在梦中又做了另外一层梦，这是梦中做梦。我们觉得第二层梦中梦到的是假的，其实第一层梦也是假的，二者没什么差别，都是做梦的因缘显现的，没什么差别。既然都是做梦的因缘显现的，那第一层梦、第二层梦、第三层梦、第四层梦，不管哪一层梦都是假的，没有真的，只要是因缘和合显现的法都是假的。不管是因缘和合显现的幻化象马，还是因缘和合显现了现在我们的身心感受、种种的知觉等等，只要是因缘变现的法都是假的，所以说应详审观彼，何来何所去。如果现在的身体是真实的，那它从那个地方来、住在什么地方、去到那里？真正仔细观察时，也和前面一样，没有来的地方、安住的地方，死了之后也没有去的地方，所以说幻物和众因都是一样的，没什么差别。

大恩上师在讲记中也提到，全知无垢光尊者有一部《大圆满虚幻休息》的著作，其中用梦喻、幻术喻、空谷回声喻、阳焰喻、乾达婆城喻等幻化八喻对照一切万法的显现，都和梦幻没有任何差别。无来无去、无常无断、不来不去，不一不异，这样抉择一切万法和幻化八喻所表现的意义一模一样，没有任何差别。

我们牢牢执著的这些法就像梦一样，以前全知麦彭仁波切有一个道歌叫做《醒梦辩论歌》。其中讲了很多梦和醒觉位的辩论。因为醒觉位的心识认为自己是真的，就和梦辩论：“你是梦，是假的。”梦也和醒觉位辩论：“我虽然是假的，但是你也是假的。”醒觉位不承认自己是假的，二者之间就开始辩论。醒觉位的心识讲了很多自己是真实有的比喻、事例和理论，然后梦者也一个个地对他进行回辩，最后说这些其实都和梦是一样的。

在我们的感觉当中，绝对会认为梦是假的。平时讲的时候也是这样的，比如梦到一件不好的事情，就说，不要紧，反正梦是假的。像这样，我们都是认为梦是假的，言外之意也就是梦是假的，梦中醒来是真的。会有这样的执著。虽然暂时来讲，这样分析也没有什么不对，但是从究竟的角度来讲，二者之间的本性没有任何差别，只不过显现的因缘不一样。

做梦也有因缘，即睡眠作为因，必须要睡着了才能做梦，然后还有白天或者以前的习气，六根关闭，然后在意识当中显现，就是这些因缘显现了梦境。所谓白天醒觉位的这些人，难道不是因缘和合的吗？所有的山河大地，我们现在共同安住在娑婆世界或者地球上所有众生，这是共业，也是一大因缘。再看人道的众生，所有投生人道的业都是共同的。现在我们必须也是前世造了投生人身的业之后，投生为现在的和其他人不一样的这个人，从这方面来讲，也必须要有心识、我执和善业等因缘。

做梦需要很多因缘，因为很多因缘显现的缘故，所以梦是假的。我们投生到这个世界，也需要很多的因缘，因缘和合的东西还是假的，和梦没有什么差别，所以不管是所谓真实的

世界，还是幻化的世界；无论我们现在的醒觉位和梦中的世界，或者现实世界和现在人执著的网络游戏中的虚幻世界，这些都是假的。

现在很多人沉迷在网络游戏当中，活在虚拟的世界。虽然我们说的虚拟世界是从醒觉位而言的，但是沉浸在虚拟世界中的这个人，他没有认为自己是在虚拟世界当中。完完全全陷进去之后，他觉得这个真实的世界，老是在真实世界和虚拟世界当中来来去去，最后也分不清楚，自己到底是在网络当中，还是在现实生活当中。

因此所谓的我们认为的虚假世界，当有些人习气很深时，就会当成是真的世界了，就像他们从网络世界出来以后，认为我们现在的世界是虚假的世界。那到底哪个是真的世界，哪个是假的世界呢？还要看自己的习气，并没有一个真正的真假。在佛菩萨的境界当中，我们认为的真实世界和虚拟的网络世界没有任何差别，就像前面讲的梦中梦一样，所以我们应详审观彼，何来何所去。其实都是一样的，关键是要打破我们认为的一切是真实的观点，所以用了很多理论、比喻、事例来告诉我们，其实一切万法的显现都是虚幻、无实有的。

**缘合见诸物，无因则不见，
虚伪如影像，彼中岂有真？**

“缘合见诸物”，因缘和合之后，可以见到一切诸法，如果是无因，就没办法见到；有因就可以见，无因则不见。“虚伪如影像”，“虚伪如影像，彼中岂有真”，我们知道一切都是虚伪的，在犹如影像一样的法中，怎么可能有真实呢？不可能有真实。这句话就把缘起因讲得很清楚。

缘起因当中讲，一切万法依缘而起的缘故无自性。只要是依缘而生的法，绝对周遍无自性的。因为“缘合”是缘起和合，才可以见到一切诸法，没有因就不见，所以说明诸物没有自己的本体。

如果这个法是实有的，有自己的本体，就不需要观待因缘和合，也就是说你有因缘，我也显现；你没有因缘，我还显现。有因无因、有缘无缘和它没有任何关系。真正实有的法就是这样的，不需要观待因缘。

所有观待因缘的法，绝对无自性。如果有因缘，它就显现；如果没有因缘，它就不显现，或者因缘一坏，它也跟着就坏了，这就说明它没有自性。必须要观待因缘，因缘有它就有，因缘无它就无。如果这个法是随着因缘的有无而有无的，怎么可能是实有的呢？如果是实有的法，因缘有无和它没关系；如果是没有的，因缘有它也不会有。缘合见诸物，无因则不见说明了它是一个虚伪的自性，不是真实的，犹如影像一样。

影像也是这样的，比如我们照镜子的时候，当所有的因缘和合以后，镜面干净、光线具足，中间没有遮挡物，我们的身体或者脸现在镜子前面时，镜中就可以出现影像。这个影像真真切切的，每根头发、睫毛在镜中显现得清清楚楚；脸上有污点，镜中就有污点，即便显现得这么清楚，它也只是因缘和合的显现而已。镜中的影像显得很清晰，它是不是就是真实的呢？还是一个影像而已，只是各种各样因缘和合的显现。

同样的道理，现在我们所谓这些黑头发、黑眼睛、毛孔、脸上的汗毛等等，它们这么清楚，难道还是假的吗？显得再清楚，还是影像而已。我们能够真真切切地抓住自己的手，或者摸到其他的東西，我们说都已经抓住、摸到了，还是假的吗？它们犹如影像一样，虽然显得很真切，但还是假的，彼中没有真实，这个地方讲的就是缘起和合的缘故没有任何实有。

《中论》中最初讲到了，“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”龙树菩萨刚开始就顶礼佛陀，因为佛陀宣讲了缘起，不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去，这一切都是依缘而起空性的缘故。“能说是因缘”，佛陀能够宣讲因缘法，说明他能够了知，因为见到一切诸法的缘起，才能够宣说一切万法的缘起，像这样赞叹佛陀能说因缘。“善灭诸戏论”，因为佛陀能够善巧地灭除

一切常断、有无的戏论，所以龙树菩萨说“我稽首礼佛”，即我在佛陀的足下恭恭敬敬地顶礼。“诸说中第一”，在所有的言教、善说当中，最为殊胜的就是佛陀的缘起教法。

宗喀巴大师造的《缘起赞》，就是通过赞叹佛陀宣讲缘起的方式，来宣讲佛陀具有的最不共功德。佛陀所有功德中最为不共的，就是见到、宣讲了缘起。不单单是佛陀见到了缘起，而且也把缘起的教法留在了经典当中，让后学的弟子们学习缘起教法，了知了万法的本性，能够善灭诸戏论，远离有无常断之边，这是对众生最大的恩惠，所以我们就知道，菩萨们也是在论典当中高度地赞叹缘起的教法。

《中论》当中，很多都是宣讲了缘起因，龙树菩萨还有一个非常著名的颂词是宣讲缘起因的，即“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”我们观察现世当中能够看到、听到、经验到、想到的所有法中，“未曾有一法，不从因缘生”，可以非常肯定地说，没有一个法不是从因缘产生的，所以“是故一切法，无不是空者”。一切万法没有一个不是空的，缘起显现的法没有一个是具有自性的。前面已经我们对这个关系论证过了，因为因缘产生的法随着因缘的有无而有，所以它的本体是无自性。如果有自性，绝对不可能跟随因缘，有因缘它生，没因缘它也生。像这样所有因缘产生的法绝对是无自性的，所以未曾有一法，不从因缘生。我们首先观察，是不是有一个法不从因缘生的呢？没有一个法不从因缘生。“是故一切法，无不是空者”，所以说一切法没有一个不是空的。

龙树菩萨还讲，“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”“我”有时指龙树菩萨，有时指佛陀，因缘所生法就是空性的。“亦为是假名”，因缘所产生的法也是假名，只有一个假立的名称，只是一个概念而已。“亦是中道义”，因缘所生的法也是中道义。中道义离常离断、离有离无，它是依缘而生的缘故，不是无，因为它已经依因缘而产生了，所以离开了无边、断边。然后依缘而产生的法，缘起的缘故也没有自性，没有自性就离开了有边、常边，所以说“亦是中道义”。

如果能够善巧地通达缘起，清辩论师在《般若灯论》中引用了很多教证讲过，见缘起即见佛。为什么见缘起即见佛呢？其实缘起代表了缘起的显现和空性，有时我们说缘起，只是说依缘而起，是它显现的这一部分，其实我们对显现的部分也了解得不深。从整个缘起来讲，除了缘起的显现之外，还有缘起的空性。如果你见到了缘起，也就灭掉了常断边、有无边，这就是佛性、中道义。

《金刚经》中说，“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”已经把这个问题讲得清清楚楚。如果以色法求我、以音声见我，就没办法见到如来。如果能够见到一切万法的本性，就见到了一切万法的真实义，所以说见缘起即见佛。因为佛的法身就是离常离断、无生无灭的自性，能够善巧地见到缘起，绝对能够见到一切诸法的法性。而且我们修学佛法所要见到或者证悟的，也就是一切诸法的法性，所以应该知道缘起。

“缘合见诸物，无因则不见”，这里把缘起因讲得非常清楚。我们一定要知道，现在经验到、看到的一切法，都“虚伪如影像”，里面绝对没有一丝一毫的真实性可言。如果了知一切万法是假立的，就在逐渐靠近它的空性。我们真正了知了之后，在生活、工作、修行的过程中，把安住中道义的空性智慧运用熟练之后，暂时的作用，是可以应对一切对境；究竟的作用，是通过空性的修行逐渐完全可以息灭一切分别念，安住一切万法的本性当中，暂时成就菩萨果，究竟可以成就无上佛果。

在很多大德的论典中，比如全知麦彭仁波切他老人家在《中观庄严论释》《智者入门论》等很多地方，将缘起因赞为因王，说它是一切的因中之王，是推理当中最殊胜的。一切因缘和合的法，绝对是无自性的。他说，其实离一多因也是和缘起有关的，因为缘起的缘故，所以才会离一离多。而金刚屑因、破四句生因、破有无生因都和缘起有关。

缘起因既可以观察因，也可以观察果，同样可以观察本性。因缘和合因无自性，果无自性，本体无自性。金刚屑因偏重于观察诸法产生的方式，这是观察因的。破有无生因着重观

察它的果，离一多因著重观察它的本体，破四句生因主要是因果和合起来观察，缘起因是总观一切。任何一个法的因、果、本体，都可以用缘起因来观察。前面我们讲到未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者，没有一个法不是因缘生，所以一切万法没有一个不是空性的，这样就可以了知一切万法的空性。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 185 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

我们通过《入菩萨行论》前八品的内容，学习到了世俗菩提心的方方面面。首先是作为一个没有发菩提心、自私自利心很重的凡夫人，怎样对菩提心产生欢喜心，所以宣讲了菩提心的利益。懂得菩提心的利益之后，我们想要发菩提心的话，必须要忏悔罪业，所以讲了忏悔品。然后宣讲了怎样通过仪轨受持世俗菩提心，发愿菩提心和行菩提心，所以第三品讲了受菩萨戒的方法。然后是不放逸和正知正念品，可以让我们生起菩提心之后不退失。

作为一个修持大乘菩提心的人，虽然贪欲心也是一个障碍，但是菩提心、大悲心最严重的障碍莫过于嗔恨。那怎样息灭嗔心呢？就宣讲了安忍品。如果我们相续中有嗔心，会直接舍弃众生。贪欲心是烦恼，在生贪的时候，必定还是愿意和众生或者对境接触的一种心态。虽然有过失，但是对发了菩提心的菩萨来讲不是致命的过失，而嗔恨心就是一种背弃的状态。如果我们对某人产生了嗔恨，就会不愿意看到、接触他，或者利益他。当然我们这里不是在弘扬贪心的功德，只是说产生了贪欲心，它是想一种想要接近、利益对方的状态。虽然都是烦恼、有自私自利的心，但是贪心和嗔心二者之间有不同的地方。因为嗔心对于修大乘菩提心是一个很大的违缘和障碍，在大乘的经论窍诀当中也宣讲了，作为大乘的菩萨生一百次贪心不如生一次嗔心的过失大，我们必须通过窍诀来息灭自己的嗔心，所以寂天菩萨专门宣讲了安忍品。

讲了安忍品之后，怎样让世俗菩提心增长？精进是一种窍诀。精进就是喜于善法，这是对菩提心、利益有情成佛的欢喜。因为要遣除懈怠而生起欢喜心，所以宣讲了精进。在静虑品当中，世俗菩提心进一步增上，宣讲了自他平等、自他相换、自轻他重的殊胜窍诀。

以上八品中，我们主要是学习了世俗菩提心。在学习的过程当中，有些道友已经通过窍诀知道了我爱执、自私自利心的过失，所以生起了世俗菩提心。这样我们还要继续增上、不断学习。想要成就佛果，除了以大悲心、菩提心缘众生要发誓成佛之外，内心当中的种种妄念分别必须要断除，所以就要学习空性，即学习胜义菩提心。当然真正的胜义菩提心是一地菩萨的境界，属于佛陀相续当中的证悟功德。作为凡夫人，我们只是随学胜义菩提心的总相，就是怎样生起胜义菩提心的方法、胜义菩提心的状态如何。了知了菩提心的总相，我们才可以去修持菩提心。

菩提心分为世俗菩提心和胜义菩提心两种，我们学习到了胜义菩提心。前面宣讲了二谛的分类，以及怎样趣入人无我空性和法无我空性的智慧、断除实执。现在是通过种种中观的理论来抉择一切万法的空性。

一方面是通过理论来抉择，另一方面也是修行的方法和窍诀。犹如宗喀巴大师在《广论》中宣讲的一样，闻思和修行绝对是不脱离的。并不是说我们闻思的东西到了实修时完全用不上了，其实我们实修的就是在闻思过程中所获得的定解。对于正见反复安住、串习就是修行。《广论》中宗大师还引用了莲花戒论师《修次中篇》的窍诀做了抉择，比如说要赛马，从这里跑到那里，首先我们要观察场地，然后真正开始赛马的时候，所有的骑手必须跟随观察到的地形从此处跑到彼处。如果观察的是从此处跑到彼处，但是真正赛马的时候，是往另外一个地方跑，那么观察就没有意义了。

我们闻思修行也是一样的，闻思相当于观察，对于我们到底怎样去观察、修行、安住宣讲了很多，比如对治嗔心、实执的窍诀，就是我们现在闻思的世俗菩提心和胜义菩提心。实修的时候就是缘这种窍诀进行安住。如果闻思和修行完全脱离，我们的闻思就没有意义，修行也变成了空耗。

第九品宣讲了很多抉择胜义谛空性的理论，当我们把这些理论完全消化转变成定解时，这些就会变成修行的基础和前方便。修行的时候，我们缘闻思得到的正见修行。关于怎么修空性、空性是怎么得到的，通过寂天菩萨在《智慧品》中讲的很多窍诀反复去观察安住，在一次又一次观察、安住的过程中，我们相续当中的实执就会逐渐减少，这是不断修持空性获得的成果。

前面通过金刚屑因观察了一切万法无有实有的生，然后通过观察本性的方式抉择了离一多因，最后抉择了金刚屑因，用到了缘起因。今天学习的是另一种建立空性的方法，即在四大因或者五大因当中主要是通过观察果来建立空性。

辛二（由果建立空性）分三：一、破二边生；二、破二边灭；三、故成立空性。

“由果建立空性”已经定性了，科判把这个问题讲得很清楚。它是由果来建立空性的，建立空性是最终目标，它的过程或者方法是什么呢？“由果”就是说由观察果来建立空性。

前面抉择中观的几大因时，反复提到了几个因的不同作用。金刚屑因主要侧重于观察诸法的生因，由观察生而抉择空性；离一多因是观察万法的本体来抉择空性；缘起因是由观察缘起而生来抉择空性，因为一切万法都是依缘而生的缘故，所以无自性。

此处是通过观察果来建立空性，这在中观的因当中，叫做破有无生因。就是观察这个果是已有而生，还是没有而生。换句话说来讲，这个果法是因中先有后面再生出来的，还是这个果法起初在因中没有，后面生出来的？从实有产生的角度来讲，果法在因中先有先无都不合理。如果果法是实有的生，先有先无都不合理。除了有无之外，亦有亦无、非有非无也不可能存在。因此破的时候就通过观察果法在因中是先有而生还是先无而生，由此来建立空性。

对于某些根机的人来讲，虽然没有学习过其他的推理方法，但是他通过由果建立空性或者破有无生因，就可以抉择一切万法的空性。一切万法的果是什么呢？从果方面来讲，任何果的产生如果是无自性的，它的因也绝对无自性。就像前面的金刚屑因主要是观察万法的生因，如果一切万法没有实有的生，就不会有实有的住和灭。如果一切万法的因是无实有的，它的果也不可能是实有的，因为因和果是观待的缘故。现在我们在由果建立空性的时候，如果果法是无实有的，果和因又是相互观待的，它的因就不可能实有，通过果法也同样可以建立一切万法的空性。

或者换一个侧面来分析，现在我们看到、经由的一切现相和苦乐都是以前的因缘而产生的果法，所以观察果和对现在经历到事物本体作观察一样，只不过是观察的侧面不一样。观察的侧面有因、体、果，前面观察了因是无相的，本体是空性的，果是无愿。无愿是什么？三解脱门中讲了解脱、空性、无愿。“愿”是希愿、希求的意思，因为我们对因所产生的果有一种希求心，即想要得到或者不想得到。果法是无愿的，没有什么可希求的。为什么没有什么希求的？因为它的本性不存在，是空性的，所以此处是由果而建立空性。

学完这个理论之后，我们就学完了四大因。还有第五因破四句生因，破四句生因有时会归摄到金刚屑当中。学完了四个因，我们也就是接触到了中观的殊胜理论。

由果建立空性分了三个科判，第一个“破二边生”，主要是从生的方面破；第二个“破二边灭”是放在灭上面破，这样生和灭就都没有；第三个“故成立空性”，为什么成立空性，这个“故”字是什么呢？因为一切万法无生无灭的缘故，所以就是空性的。如果这个法不是空性而是实有的，就一定有生有灭。第一个科判破了生，第二个科判破了灭，无生无灭的缘故。因为这个故，所以成立了一切万法的空性。

壬一（破二边生）分二：一、破有生；二、破无生。

在“破有生”和“破无生”中，二边生的有生、无生怎么理解？“二边生”是从两方面来生，第一是有生，第二是无生。有生是这个果先有而生，破有生是如果果法已经先有了，就不可能再生了。无生是先无而生，这个果法最初是不存在的。破无生就是说没有的法也不可能生。

如果完全按照破有无生因的理论来分析，这个果法如果在因中已经存在了是已有而生，类似于前面学习到的数论外道所安立的自生，就是说果法在因中已经存在了。如果果法在因中已经存在了，已有而生是有过失的，这是第一个破有生。第二个是破无生，如果果法在因中没有，这个果法也不可能产生。

果存在或者出生的方式无外乎就是两种，果法已有或者先无。除此之外没有其他的法。如果把已有而生、先无而生破掉了，不会存在第三种。所谓的亦有亦有、非有非无是分别念的假立，其实并不存在。因为有无二者可以包括所有果出生的方式，所以这里把先有而生和先无而生破掉之后，果就安立为空性，如果果是没有的，它的因也不可能是存在。

癸一、破有生：

若法已成有，其因何所需？

如果果法已经存在了，“其因何所需”。产生果法的因有什么必要呢？存在的必要性就没有了，不需要再有因了，从这方面来破有生。

下面进一步进行观察。“若法已成有”，如果这个法已经存在了，它的因就不需要了。因存在的必要就是为了产生果，如果果在因中已经具备了，或者有实法的本体已经存在了，它的因就完全不需要了。

前面也引用过这样的教证，《入中论》中对因和果之间的关系也是做了描绘。安立因的必要性是什么呢？“因能生果乃为因，若不生果则非因，果若有因乃得生，当说何先谁从谁。”前三句讲到了因和果。首先我们看因存在的必要。因是什么呢？因能生果乃为因，因有因的法相，能够产生果的称之为因。若不生果则非因，如果这个法不生果，不是因，就是非因了。

就像稻谷一样，稻谷绝对是种子吗？这不一定。稻谷收割完之后，如果放在仓库、箱子里，它只是一颗稻谷而已；如果把稻谷放在田里，最后发芽了，这个稻谷可以叫稻种。什么叫稻种呢？因为它已经产生了稻芽的缘故。如果它没有产生稻芽不能叫稻种，只能叫稻谷。同样的道理，要称之为因一定要产生果。如果它不产生果，就不就能叫因，所以说因能生果乃为因，若不生果则非因。同理“果若有因乃得生”，果法也是一样的，如果有因，这个果才能够产生，没有因的果是绝对没有的。

为什么要讲因和果之间的关系呢？我们必须明了因和果之间有一定的联系，并不是随随便便安立的，如果按照我们的分别念随随便便安立会有很多矛盾和漏洞。在世俗名言当中，因和果绝对有自己的本性不能随便安立。

我们把因和果之间的关系搞清楚以后，再来看若法已成有，其因何所需。如果这个果法早就存在了，那因就不需要了。为了让果产生才有安立因的必要。如果这个果法已经存在，因就没有任何必要了。若法已成有，其因何所需就是观察到，如果果法已经有了，它和因之间的关系就成了错乱。

另外也可以和破自生的观点合在一起分析，如果这个果法已经有了，还要生的话，就成了无穷生，或者如果这个果法已经有了，就是无义生，没有任何功德。当然前面的观察方式主要是在破自生的时候使用，此处主要是这个果法已经存在了，就没有任何安立因的必要。

反过来讲，如果没有这个因，怎么可能生果呢？前面讲了果若有因乃得生，这样的安立方法只会不断地出现漏洞，所以这种抉择方法是错误的。既然有错误，就不能安立成一个正确的理论。如果要安立一个观点，安立的过程、结论、因都必须正确。如果不正确，这就不是一个正确的理论。如果不是正确的理论，也就说明不了结论是正确的。

如果果在因中已经存在了，或者这个有实法是存在的，就会有过失。什么过失呢？就会变成存在因没有必要的过失。反过来讲，如果因没有了，那果怎么产生呢？没办法产生。因为因和果是观待的缘故。这样二边生中的第一边有边生就破完了。

癸二（破无生）分二：一、无有非为所生；二、彼不能转成有实法。

这是破二边生当中的第二边。第一个是“无有非为所生”。“无有”是什么意思？无有是不存在的意思。一个没有的东西并不能作为所生，怎么可能产生一个没有的东西呢？从世俗的角度来讲，一个法的生起是从无到有的。这个法本来没有，后来它出现了就是产生。如果产生的是一个没有的法，这个没有当然不能作为所生了。它生了什么呢？什么都没有产生，就不是所生。破无生就是说这个果法在因中不存在，会不会在因具足之后产生一个没有的法？因为这个没有不可能真正作为所生的，所以说无有非为所生。

第二个是“彼不能转成有实法”。这个无实会不会转成有实，先无而后有可不可能呢？先无而后有不可能。这个果前面没有而在后面出现，开始没有的本体在后面转变成有也是不可能出现的。

下面我们还要进一步分析，否则有些道友内心会有疑问，在解释过程中可能会慢慢消失。

子一、无有非为所生：

若法本来无，云何需彼因？

如果这个法本来没有，或者果法在因中不存在，那“云何需彼因”呢？如果这个法本来不存在，它的因也就不需要了。一个因没办法产生一个没有的法，如果这个法本来没有，也不可能产生，如此一来这个因也不需要。

前面说过这个果法如果已经存在了，那是不可能产生的，因就不需要了。同样的理论，如果这个法本来没有，因也不需要了。如果没有因，当然也没有果。主要的观察方式仍然是这样安立的，即若法本来无，云何需彼因。

有时我们会想，世俗中因生果的方式就是果法先不存在而后存在，这种从无到有的转变就是一种生的过程，或者安立了生的意义。为什么此处又说若法本来无，云何需彼因呢？这里主要是讲到，一切诸法是实有的关系还是幻有的关系。此处所破二边生的破有生、破无生，破这个果已有而产生，或者先无而产生，都是从实有的角度观察破斥的。如果说果法是无实的，在因中是没有的，而且这个没有是决定实有的没有。如果是实有的无，这种虚无的状态已经完全被确定了，它是一个实实在在的无。这样无论如何也没办法把它转变成有法。

世俗中从无到有的过程是无自性、虚假的，果法不存在、无实有，就有转变的余地。如果这个无是实有的无，实有的无怎么可能转变呢？如果转变了，它就是非实有。所以说，如果承许实有的法，它就不能转变；如果不能转变，这个无永远也没办法变成有。如果它转变了，舍弃了以前无的状态，说明这个无的状态不是实有的无，它是假立的无。通过这方面观察让众生知道自己的很多执著都是荒谬的。不管是执著一个实有的法，还是执著一个实无的法，通过正理观察的时候都不合理，没办法安立正确无误的理论。如果这个法本来没有，云何需彼因呢？

第一，如果这个法已经有了，一方面不需要再产生了；另一个方面，这个因就不需要了。如果这个法是真正确定的无实有，这个法也没办法显现出来。怎样能让本来没有的法显现呢？永远无法让一个本来无的法变成有。第二，如果这个法本来是没有，因就不需要了。因为所谓的因和果之间根本建立不了任何关系。前面讲“因若生果乃为因”，因要生果才能叫因。如果这个果是没有的法，那无有非为所生。既然果是永远产生不了的，也不可能有没法产生的果法的因，绝对会成为非因了，所以说云何需彼因呢！如果这个法是本来无，云何需彼因？也没办法安立了。这就是破无生当中的真实义，无有非为所生”

子二、彼不能转成有实法：

前面也提到，果在因中没有是很正常的。我们去寻找一个法的种子，比如稻谷、豆子，在种子当中无论如何也找不到稻芽、豆芽的存在，如果假以因缘种子的形象就会逐渐变化，成为稻芽或者豆芽，这样芽果就会产生。有些人认为为什么不能从无转变成有呢？无实法应该可以转变成有实法。在“彼不能转成有实法”中就会宣讲它的原因。

纵以亿万因，无不变成有。

无时怎成有？成有者为何？

“纵以亿万”就是即便通过无量无边的因缘，没有的法也不可能变成有的法。“无时怎成有？”如果还是没有舍弃无的状态，正在无的时候怎么可能有呢？“无时”，正无的时候不可能是有，二者是相违的缘故。“成有者为何”，如果无转变，怎么可能舍弃无的状态而变成有的状态呢？已经定性的没有和有完全是互为相违的。没有舍弃了自己的状态也不可能变成有，所以说成有者为何。

下面我们进一步地观察，纵以亿万因，无不变成有。前面我们讲了，可以舍弃无的状态变成有的状态。比如工厂里面开发了一个新产品，这个产品刚开始是没有的，后来生产出来了，这个产品就从无到有了。或者一个婴儿从母胎来到人间，张三这个婴儿刚开始在世界上是没有的，生出来之后就有的，这不是一个从无到有的过程吗？我们的分别念也是这样的，前一刹那这个念头还没有产生，第二刹那就产生了，这不是从无到有吗？有很多从无到有、无实转为有实的过程，不要说亿万因，好像一两个因缘就可以把没有的法转成存在的法。

纵以亿万因，无不变成有，到底是从哪个方面讲的？前面我们提到了总的原则，主要还是看这个法有实还是无实。如果这个法的的确确实有存在，就不可能转变；如果是无实法，就可以转变。无不变成有，真正不存在的无实法，在世间也有很多。比如虚空、石女儿、兔角、龟毛等等，都是无实法，属于不存在的法。这些不存在的法怎么可能变成有的法呢？纵然是亿万各种各样的因缘全部积聚，也不可能把一个完全没有的法彻头彻尾地变成一个存在的法，将无有的属性转变成实有，这是完全不可能做到的。

比如石女儿是没有的，根本不存在。那用什么因缘才能让石女儿存在于世间呢？绝对不可能。不管是亿万因缘中的任何一种，或者所有的因缘都用上，也不可能让本来不存在的石女儿存在，让它变成实有。石女儿在佛经当中讲了很多，石女和石女的儿子是两个概念。石女在世间是存在的，即不能生育的女人；或者有些地方讲，没有产道的女人就是石女。因为没有产道，她没有办法生儿育女，所以石女儿也不存在。

有些人会想，石女虽然无法生育，但是不要说亿万因缘，仅仅具足几个因缘就可以生育了。比如现在的医学技术很发达，可以给石女做手术，然后让她变得有生育能力。如果石女在手术之后，具有了生育能力，后来生下了一个儿子，他不是石女儿吗？通过几个因缘就可以让石女儿转变，这样从无到有的转变就可以承许了。

为什么说纵以亿万因，无不变成有呢？我们要注意观察，前面所讲的事例中，有混淆概念的过失。为什么呢？因为石女是不能生育的，所以石女儿是绝对不可能出现的。假如石女去动了手术，之后生了儿子，那这个儿子能不能叫石女儿？其实这时她生下的儿子已经不能

叫石女儿了。为什么不能叫石女儿呢？当她动完手术就舍弃了石女的身份，已经不是石女了。如果她不是石女了，生下的儿子当然就不是石女儿，因此石女儿永远不可能出现。

我们之所以认为这个女人手术之后，有了生育能力生下的儿子还是石女儿，只是取了她手术之前石女的身份，继而认为石女做完手术之后生的儿子叫石女儿，这个石女儿就是具足了因缘从无到有的转变。并不是这样的，当她改变了，舍弃石女的身份之后，她已经不是石女了，石女儿是永远不能产生的。当这个女人生了儿子之后，她绝对不是石女了。从这方面来看，不管以怎样的因缘，无都没有办法变成有，石女儿永远也不可能舍弃无而变成有的状态。

兔角、龟毛这样的法也是不存在的。以前大恩上师讲中观时提到了，个别的时候，兔角是存在的。以前在萨迦寺的大门上面曾经放了一个兔角。虽然个别的因缘下有兔角，但是从普遍的角度来讲，兔角是不存在的。关于龟毛以前上师讲《中论》时提到，皇帝告诉萨迦班智达：“虽然你说没有龟毛，但是在我的皇宫里收藏有一个龟壳，上面有很多毛。”拿出来看时，这个乌龟壳上面的确有很长的毛。萨迦班智达说，这个乌龟不是一般的，它可能是一个化身。因为龟壳上有很多佛像和菩萨像，给皇帝指出来了。皇帝这时就知道，这个乌龟不是一般的因缘显现的。除了这些很特殊的因缘之外，一般都是把兔角、龟毛作为不存在的比喻，从总的方面来讲是可以安立的，还有虚空也是不存在的，前面也提到过，它只是一个概念。

因此纵以亿万因，一个实有的无实有也是不会转变的。比如世间的这个芽从无到有只是一种因缘法。为什么世间的因缘法会有从有到无、从无到有的转变呢？就是因为有和无是假立的、不是实有的，如果是假立的无就可以转变，会舍弃掉无的状态而变成有。如果是实有的无已经定性了，完全安立成一个实有的无，已经无法转变了，它的本质已经被固定成一个无有了。如果是一个实有的无，怎么可能抛弃掉实有的身份，然后变成无实有呢？或者说抛弃无实有而变成实有呢？二者都是不可能的。

学习中观时这个概念还是很重要的，我们要看它是名言中假立的，还是真实存在的？中观宗破掉的有无都是实有的，打破的也是众生实有的观念。如果我们认为实实在在无的法可以变成有，就是把名言谛中的概念和内心的执著混为一谈了。就像前面讲的一样，很多外道也是把世间的缘起法和自己的观点混在一起，借用世间的缘起变化来安立他实有的观点，这本来就是矛盾的。世间的缘起法，因为依缘而生的缘故，绝对是无自性的。有的自性、无的自性都没有。既然有的自性不存在，可以舍弃有；既然无的自性不存在，也可以舍弃无。从无到有都是因缘产生的，因为依缘而生依缘而灭的法都是假立的，所以我们不能用世间当中假立的现象来说明，胜义当中这个法既存在，又可以变化，可以是从无到有的。

为什么中观理论中讲无不能变成有呢？因为实有的无是无法转变的，它是胜义当中存在的无，如果是一个究竟、实有的无，怎么让它转变呢？只有在世俗假立的层面，可以有不同的差别。如果是胜义当中实有的有无，就没办法再转变了。因为它的本性已经是实有的了，怎么可能再变化呢？变化的是无实有，无实有的法在世俗当中才能安立。在真正的胜义当中，已经是最究竟、最终极，或者最了义的安立，没办法再转变了。一个实有的无是无法转变的，这是第一二句的内容。

下面我们再看第三四句，“无时怎成有？成有者为何”，进一步地说无不能转成有。无变成有只有两种方式，第一是这个无没有舍弃无的状态而转变成了有；第二是这个无舍弃了自己的状态而变成有。此外没有第三种情况，后两句颂词就是根据这两种情况进行宣讲。

第一种情况，“无时怎成有”。这个无没有舍弃无的状态而变成有，怎么可能呢？如果这个法的本体还没有舍弃没有的状态，这时就不可能是有，因为有和无二者之间互绝相违。因明中的互绝相违主要就是讲有和无的关系，比如有我无我、有住无住等等，都是从这方面来安立互绝相违的关系。如果是有就不是无，如果是无就不是有，就是说一个法的本体是有绝对不是无，是无绝对不是有，这就是互绝相违的法。既然一个法的本体是有，那就绝对不可

能是无；如果是无，绝对不可能是有，有和无是互绝相违的。如果不舍弃自己无的状态，怎么可能在不舍弃自己无的状态时，同时又变成了有呢？有和无的两种状态不可能在同一个法上并存。要不然是有，要不然就是无，亦有亦无的状态不可能存在。如果这个法没有舍弃无的状态，“怎成有”？无时怎成有？不可能转成有。

第二种情况，如果舍弃了无的状态，也不可能变成有，这有点难以理解。如果不舍弃无的状态不能转成有，还比较容易理解。它已经舍弃掉自己无的状态了，还没办法变成有是怎么回事呢？“成有者为何”，如果这个无的法舍弃了无的状态变成了有，舍弃了无而变成的有到底是什么？什么法可以把自己无的状态舍弃之后变成有的状态？这是不可能存在的。

大恩上师在讲记中也讲了一个比喻。前边讲过石女儿是一个不存在的法，石女儿本来是没有的。它是一个不存在的法，我们说石女儿舍弃了无的状态，它能变成有吗？石女儿舍弃了无的状态，也不能变成有。因为石女儿的相状本来就是没有，所以它舍弃掉无实的状态，也不可能变成有实的状态。不管是什么样的状态，本身无实有，或者后面舍弃了无实有，石女儿会显现成有实吗？石女儿不可能变成存在的，突然显现出来了。成有者为何？到底是一个怎样没有的法，舍弃掉自己的状态之后可以变成有实呢？就像石女儿一样。

石女儿是一个确定没有的法，不舍弃石女儿无实的状态，也不可能变成有实；即便舍弃了石女儿的无实，也不可能变成有实。因为不管石女儿是否舍弃自己的状态，它本来就是不存在的，所以怎么可能石女儿舍弃了无实的状态，就会变成一个有实法，从而出现了石女儿呢？这样一种舍弃了无实法之后，存在于世间的石女儿有谁见过？谁都没有见过，因为石女儿根本就没有，所以我们不能说，这个石女儿没有了，舍弃掉了无实的状态，然后石女儿就从没有的状态变成实有了，开始在我们的眼识、身识面前出现了。我们可以摸它的脸、搥它耳光，或者眼睛可以看到它，耳朵可以听到它说话。这怎么可能呢？因为石女儿的无和有是互绝相违的，石女儿的状态本来已经确定是不存在的，所以不舍弃无实的状态没有办法变成有实的状态，即使舍弃了无实的状态，也没办法从无实变成有实。因为我们根本见不到所谓的舍弃了无实法显现在我们面前有实的石女儿，谁见过有实的石女儿？没办法见到。从这些方面来看，“成有者为何”，它是没有办法安立的。

这里一个关键问题就是，当说这个法是无实法的时候，已经和有的状态彻底矛盾。当我们说这个法是没有的，它和有就是互绝相违的。当它的性质定为无有的时候，就意味着它和有实法是互绝相违，绝对不可能有实。既然这个法的性质已经定成无实了，舍弃也好，不舍弃也好，都是无实的，永远和有实是矛盾的。因此不舍弃无实，不可能变成有实；舍弃了无实，还是没办法变成有实，因为无实法的性质已经定成了和有实法的状态是互绝相违的，所以不管是否转变永远是不存在的无实法，不会变成有实。

我们认为这个法舍弃了无变成了有，舍弃了有就变成了无。这在分别念中可以安立，起初有这个法，现在舍弃掉有变成了无的状态，或者刚开始没有这个法，舍弃了无的状态，就变成了有。这样的安立都是世俗中依缘而生、依缘而灭的假立法，虽然在不是很认真的情况下也可以这样安立，但此处是从严格的角度来讲的。当它是无的时候，已经和有彻底划清界线了，也就意味着它的无永远不可能是有，即便这个没有舍弃了它的没有，也不可能变成有。因为它和有是互绝相违的关系，所以成有者为何，这个舍弃无实而变成有实的法到底是什么？根本不可能存在，也找不到。

前面提到，如果不舍弃无的状态，不可能变成有实；舍弃了无的状态，也不可能变成有实。下面六句颂词对这个问题进一步安立。

无时若无有，何时方成有？
于有未生时，是犹未离无。
倘若未离无，则无生有时。

“无时若无有”，是还没有舍弃无的状态，如果它的本体是没有的，什么时候才能变成有呢？“于有未生时”，如果舍弃了无实法，在有实法没有产生的时候，还是没有离开无的状态，倘若没有离开无的状态，什么时候这个无才能变成有呢？如果以前没有学习过中观教言的道友，会感觉这里会有点绕，如果在分析时抓住几个核心问题，这里的理论是非常尖锐的，可以直接破掉我们对有和无的执著。

我们进一步分析，首先观察无，“彼不能转成有实法”，就是说无实不能转成有实。为什么呢？这个无实的法是不舍弃自己的状态变成了有实，还是舍弃了自己的状态变成有实？

第一，不舍弃自己的状态而变成有实的情况是不会出现的，“无时若无有，何时方成有”，就是讲这个问题。如果这个无实法没有舍弃无实法的状态，“无时若无有”。“时”是阶段，“无”是正在没有的阶段。当然它的本体是没有的，所以说无时若无有。如果没有本体，“何时方成有”，乃至它保持无有的状态期间，有的状态永远出现不了。当我们在说这个法无的时候，已经和有互绝相违，乃至一直保持无实有状态之前，它永远没办法变成有。“何时方成有”，因为二者之间互绝相违，是矛盾的，一个法既然是无，就绝对不是有，所以如果这个无不舍弃无的阶段，何时也没办法变成有，何时方成有，这一点相对来讲比较容易理解。

第二，如果是舍弃了无实法的本体，也没办法变成有实。“于有未生时，是犹未离无”，如果它舍弃了无实法阶段的变化，也没有办法变成有实。为什么呢？虽然它舍弃了无实的状态，但是它的本体还是没有的，所以说乃至有实法没有产生之前，其实在这个状态下也是不可能产生的，因为它是无有的本体，所以舍弃无实只是一种说法而已。“于有未生时，是犹未离无”，乃至有实法在无有的状态中没有出生的时候，还是没有离开无。如果有实法在无实法的状态中出现了，这时它就离开了无变成了有的状态。这个有实法会不会出现呢？有实法永远不会从这个没有的状态当中出现。因为它就是一个没有的状态，没有和有的性质是矛盾的，所以它永远只能保留自己没有的状态，在这个状态当中没有永远没办法变成有。“于有未生时”，乃至有实法在这个无的状态当中没有出现的时候，“是犹未离无”，还是没有离开无的状态。“倘若未离无，则无生有时”，倘若这个无没有离开无的状态，哪里会产生有实的阶段呢？不可能产生。

这里关键的问题在于，这个所谓的无有是已经决定的。当我们说它是无有的时候，已经和有实矛盾了，在这个无的状态当中，就是彻底什么都不存在，它和有互绝相违，就是矛盾的。即便它舍弃了无实，本性还是一个没有的状态，不可能在有中出有。我们说这个有到底是以什么因缘出现的？从哪个方面来的呢？这个存在的法不可能是从一个没有的状态中一下子冒出来的，这是完全不可能的事情。

有的法产生需要存在它有的因缘，但是这个因缘绝对不是无。虽然法的产生有它显现的缘起，但是这个缘起绝对不是空无。空无不是产生有实的因，因为无不是产生有的因，所以说当这个无隐没了还是无，没有离开无的状态。既然没有离开无的状态，怎么可以产生有呢？无和有是互绝相违的，如果这个无不舍弃无的状态，没办法变成有；这个无即便是舍弃了无实的状态，乃至没有产生有之前，还是无的状态，既然没有离开无的状态，也没办法产生有。

这个有到底是从哪个地方出现的？没办法从无中出现，所以无不可能转变成有，就像前面讲的石女儿的比喻。石女儿就是不存在的法，它不舍弃无实的状态，也没办法变成有。即便它舍弃了无实，难道石女儿就会出现吗？永远不可能出现石女儿。虽然根本舍不掉，但是在没有舍弃无的状态之前永远变成不了有，所以于有未生之前，它就是犹未离无，还没有离开无的状态。

从这方面讲，如果是实有的法，没办法转变成无；如果是无的法，也没办法变成有。有和无二者之间是不可能并存的，这个无永远是无，没办法转变成有。

壬二、破二边灭：

前面是破二边的生，此处是破斥二边的灭。生没有，其实灭也是不存在的。

有亦不成无，应成二性故。

不单单是无不能变成有，有也不能变成无，如果有变成无，就应该变成了“二性”，即在一个法上既有有的本性，也有无的本性了。

“有亦不成无”，我们进一步分析，其实有的法不可能舍弃有的状态而变成无，为什么会这样？因为有变成无只有两种方式，第一，不舍弃自己有的状态而变成无；第二，舍弃有的状态变成无。

第一，如果是不舍弃，正在有的时候不可能是无，因为二者是互绝相违的。如果不舍弃有也可以变成无的话，就是“应成二性”，一个法变成了既有有的自性，又有无的自性。如果有和无的自性在一个法上同时存在，这个法就变成了“二性”，同时具有有实和无实了，这个法如果不舍弃有是不可能变成无的。

第二，如果这个有舍弃了有，会不会变成了无呢？它舍弃了有，也不可能变成无，因为有和无互绝相违，所以有永远不可能变成无的状态，就是有的状态。教证中也讲了，倘若自性有，则彼不变无，如果有的自性是存在的，怎么可能变成无呢？它不可能舍弃自己有的自性而变成无，永远舍弃不了自己有的自性。

我们说这个有法灭掉了，它不是实有的灭，因为它的有不是实有的有，所以它的灭也不是实有的灭。如果既不是无实有的有，也不是无实有的灭，就应该是实有的有和无，如果它是实有的有，也不可能转变有的状态；如果是实有的无，也不可能转变无的状态，所以说如果是自性的有，不可能变成无。没有二边灭就是两个方面也不灭。

前面分析了什么叫二边灭，就是有的法不可能灭，无的法也不可能灭。第一，有不舍弃自己的状态，无法变成灭；第二，舍弃掉了有的状态，也没办法变成灭。

或者我们换一种角度来分析，有的法不可能变成灭，这就是破一边的灭。第一个，正在有的时候怎么可能变成灭呢？有的时候不是灭，就像正有时不是无一样，存在的法不可能是灭的。第二个，已经灭掉的法会不会灭呢？已经灭的法也不会灭。因为灭的法已经不存在了，怎么可能再灭呢？不可能再灭，所以说二边灭都不存在。

二边的生没有，二边的灭也没有，就是讲到生和灭都是不存在的。主要是不存在生灭的自性，实有的生灭都不存在。前面提到，不管是已有而生或者先无而生，果法都是不存在的。那是有而灭还是无而灭呢？灭也是不存在的。因此有和无、生和灭，本体都是无自性的。

这节课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 186 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《智慧品》。下面也是继续抉择诸法的空性，前面讲到了一切诸法的生不成立，灭也不成立，二边生、二边灭都没有。

前面我们讲了无不可能转变成有，其他大德解释的时候有一种观点，即所谓的转变只能在有的法上转变，这个有从这样的状态转变成那样的状态。如果这个法存在，就可以转变；如果这个法不存在，也不可以转变。就像虚空一样不可能转变，这个法的状态不存在。石女

儿也不可能转变，因为石女儿本身是没有的缘故，所以它也无法转变。如果要转变，比如从无转变成有，如果它的本性存在，就可以转变；如果它的本性不存在，就无法转变。

不管怎么样，前面我们通过颂词的意思和大恩上师的讲记，已经抉择了二边生、二边灭不存在。

壬三、故成立空性：

因为没有二边生、二边灭，所以一切万法是空性的。

自性不成灭，有法性亦无。

是故诸众生，毕竟不生灭。

一切诸法的本性是不成立灭的，反过来讲，灭的自性是不存在的。“有法性亦无”，一切有法也没有本性。“有法性亦无”，就是说明它没有生的意思。“是故诸众生，毕竟不生灭”，一切众生所经历的种种现象毕竟不生不灭。

颂词中的第一二句其实是归纳前两个科判中的二边生、二边灭。“自性不成灭”讲到了破二边灭，“有法性亦无”是破二边生。为什么要把“自性不成灭”放在前面呢？因为跟随上面的颂词“有亦不成无，应成二性故”，它是不成灭的，所以自性不成灭，灭的自性不存在，或者没有自性的灭。在自性实有中，它是不成立灭的。《入中论》中也是讲到了，一切诸法没有实有的生，也不可能实有的灭，或者说一切诸法没有实有的灭。因为没有实有的生的缘故，所以不成立一个实有存在的灭，这个灭法是不成立。

有法性亦无主要是讲一切万法没有实有的生，一切有实法没有自性生的。因为一切有法的自性不存在，所以绝对不可能有一个实有的生。既没有实有的生，也没有实有的灭，当然也不可能存在住。我们知道一切有为法的法相有生住灭，这种有生住灭的法叫做有为法。如果这些法既没有实有的生，也没有实有的住，也没有实有的灭。这个法到底存不存在自性呢？它是怎样一个实有的呢？其实就是无实有。

我们学习中观并不是说要把我们眼前的一切法，在当下完全了别为不存在，或者一切都是没有的。首先我们认为自己所执著的一切法的自性是实有存在的。那它到底是不是实有存在的呢？一切万法的自性并不是实有存在。如果实有存在，我们在寻找它的本性时，就可以找到它实有的生住灭。从金刚屑因找不到它的生因，离一多因也找不到本体的住，从破有无生因也找不到它的果产生，或者也找不到它的灭法，即去也不存在。从这方面来安立时，一切诸法的生住灭都不存在，而且这个法还是实有的，绝对没有安立的基础。

我们平时所看到的一切法在面前实实在在地显现，因为我们真正听到、摸到或者接触到的缘故，所以觉得这是真实存在的，后面的灭又是真实的灭。我们认为有实有的生灭是错误的观点，或者是一种错觉。我们首先要知道一切万法的显现，实际上没有实实在在的生、住、灭，也就是说虽然名言谛当中有生、住、灭的现象，但是没有实有的生、住、灭。

了知了这一点之后，我们再来看幻化的生住灭，也就是世俗中我们看到的色法、听到的声音，乃至接触的外境、幻化的色法是怎样存在的呢？它的本性不存在，只是一个幻化的自性。真正把它的本体观察到究竟的时候，一切都不存在，这就接触到了菩萨入根本慧定的境界，即一切万法都是无所执、无所缘的空性状态，现在的一切就是缘起而生的。

我们敢不敢破缘起而生的法？平时讲中观的时候说，一切万法有如梦如幻的显现，在名言存在一切因果，这种说法只是观待于没有真正趣入大乘的甚深之道之前。因为现在我们必定是在名言当中，要受因果的束缚，所以在讲的时候说一切万法在胜义当中不存在，其实在名言当中还是存在的。进一步分析，因为应成派讲菩萨的根本慧定时，直接说一切万法不存在，根本不加二谛的简别，不是说世俗有而胜义无，一概说一切万法不存在。在这种讲法中根本没有二谛的分法，既然没有二谛的分法，可以直接说一切万法就是不存在的。

如果一切万法不存在，那我们眼前的东西又怎么样去观察取舍呢？从菩萨的境界来讲，他只是安住在一切万法的空性，或者光明的如来藏状态而已，在这种清净的法性当中，一切的世俗法都没有显现。

我们通过理论进一步分析观察的时候，一切的世俗缘起，比如我们看到的山河大地、居住的房子、手上数的钱，这些东西到底是不是存在的呢？我们说一切都是存在的，因为它是依缘而起的，这个缘安立在哪里呢？真正观察的时候，一切都是由业果而产生的。因为相续中有这种业果，所以就会有缘起的显现法。业果从何而来的呢？业果就是从我执、烦恼而来，或者进一步讲，一切的业果都是从心而产生的。心的状态到底是怎样的呢？观待胜义谛的角度来讲，心是一种无明的状态，不是法性。一切万法、因果或者现象的产生来源于无明的心识。那无明的心识本身是怎么样的呢？无明的心识本身就是假立的。

当我们观察到最后了悟心的本性和一切万法的空性时，我们就知道一切的产生都是以心为基础而显现，一切显现都是自己的心。用比喻来讲，一切就像做梦一样，有了梦心，就会有梦心的显现。当我们醒觉的时候，梦心还存不存在呢？梦心不存在。

现在还在世俗的时候，我们可以说一切世俗的显现是有的，只不过是如梦如幻的，还是存在因果取舍。这只是一种暂时的讲法，究竟来讲，一切的山河大地是不存在的。因为一切都是依缘而生、依缘而起的，所以这个缘是通过众生的业力，众生有心识、业力的时候才会依缘而起。

假如说菩萨证悟了万法的空性，了悟了心本来不存在的话，对他来讲，哪里还有业和山河大地的存在呢？只不过菩萨内心中以前在凡夫位时所累积的烦恼障或所知障的习气没有消尽，所以在一地到七地的阶段，还会显现不清净的万法，一切山河大地在出定位的时候还会存在，到了八地、九地、十地的三清净地，在后得位的时候，一切不清净的显现也隐没了。虽然他修善法的善习气显现还存在，以清净的习气显现了净土、无量殿，但是这些清净的显现必定还是习气显现的，只不过是善的习气，对他来讲，还是没有完全摆脱心识的状态，或者说心识中的习气还没消尽。

只有到了佛的状态，凡夫以前修持的一切不善习气，或者菩萨修道位时的清净习气，这些清净、不清净的习气全部消尽了，这时候业习显现的所有清净和不清净的客尘、显现全部隐没，只是显现最清净的如来藏当中所安住的状态。

现在我们经历的一切山河大地等显现，以及业果等等，如果配合三转法轮的思想来看一切法都是客尘，在如来藏究竟的本性当中一个都不存在，的的确确是没有的。三转法轮只存在清净的显现，而现在我们面前的所有山河大地都是客尘，要隐没的，如果通过三转法轮的思想，再返回头来看二转法轮中所抉择的名言谛中一切法如梦如幻，我们就会知道，这些只是观待于众生。在众生阶段，因为心、业缘、缘起的显现没有隐没，所以在众生的眼识、耳识等诸识面前，一切显现真实不虚地呈现出来，虽然是无自性的，但是还有显现，因为这时候如果告诉众生如来藏思想，还有什么都不存在，他们接受不了，所以这时可以分二谛，在世俗谛当中有显现，胜义当中是空性的。

暂时来讲，一切万法如梦如幻地显现；究竟来讲，一切如梦如幻的显现也是根本不存在的。从空性的角度来讲，菩萨入根本慧定时可以说一切万法连名称都不存在，何况是名称所表达的真实义显现呢？也是没有的。

之所以说有生住灭的存在，只是根据众生的境界观待于世间宣讲的。龙树菩萨在《七十空性论》中，第一个颂词就讲：“生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。”生住灭是一组，佛陀依世间而说有生、有住、有灭，“非是依真实”，“真实”就是胜义谛，不是以胜义谛的角度说有生住灭。然后是有无，即有的法、无的法，比如这个法是有的、那个法是无的，你做这个法有功德、你做这个法没有功德，有无也是佛依世间说，非是依真实。“以及劣等胜”，“劣”是下劣，“等”是平等，“胜”就是超胜的意思。在世间显现中有下劣的显现，比如

我们下劣的心态，或者从果报的角度来讲，地狱、饿鬼的显现很下劣。“等”是平等的法，不是很超胜，也不是很低劣，比如人道的境界就是比较中等的状态，比恶趣好，比天界要差。胜是超胜，比如我们相续中生起了殊胜的菩提心、中观正见，还有天人、佛菩萨、极乐世界的显现很殊胜，这些殊胜的显现佛依世间说。下劣的地狱，中等的人道，上等的天人、佛菩萨的境界，以及劣等胜，佛依世间说，这些都是佛在世间当中宣讲的，非是依真实，在真实义、空性中一切都不存在，所以说有法性亦无。

是故诸众生，毕竟不生灭，因为了知了一切诸法没有生、没有灭，所以说一切众生毕竟无生灭。无生、无灭是什么？无生无灭就是一切万法的空性。我们也可以解读成一切万法没有实有的生，所以一切万法也没有实有的灭。一切万法的生是无自性的，灭也是无自性的，所以生不是实有的生，灭也不是断灭。因为一切万法的生是无实有的，所以它的生不是实有的。一切万法是空性的缘故，它的灭不是断灭，不是灭了之后完全没有了，只是一种暂时的灭而已，依缘还可以生。如果因缘具足了，还可以产生。

在名言谛当中解读一切的万法无生无灭时，可以说因为它没有实有的生，所以可以灭；没有实有的灭，所以它可以依缘而生，名言当中可以解读无生无灭。胜义当中就是说生灭的现象是空性的，生没有，灭也没有，这是表达空性的见地。

毕竟不生灭，是一种本性寂灭、本性涅槃。后面还要讲涅槃，前面也提到过，涅槃有本寂涅槃、离垢涅槃。在《俱舍论》等大乘教义中讲过有两种灭，一个叫做抉择灭，一个叫做非抉择灭。

“抉择灭”是什么？“灭”是不存在，或者已经灭掉、没有了。抉择灭中的“抉择”如何理解呢？以后我们还要遇到这些名词，应该把这些记住。“抉择”就是智慧的意思，通过智慧去抉择，然后把这种法灭掉了，让它不显现，叫做抉择灭。比如通过修道把见断、修断等烦恼灭掉，一个修行者通过修空性等等灭掉贪嗔痴，这些用什么灭掉的呢？因为是用智慧灭的，所以把智慧叫做抉择。通过智慧而灭掉的空无的状态叫做抉择灭。佛果从离垢涅槃的角度来讲，也是一种抉择灭，因为佛智、初地菩萨见道都是一种抉择，所以通过某种智慧让这个法灭掉了都是抉择灭。

还有一种灭叫做非抉择灭，这不是通过智慧抉择之后把这个法灭掉。非抉择灭有两种，一种是暂时的非抉择灭，一种是究竟的非抉择灭。《俱舍论》中讲的诸法缺缘不生的这个灭叫做抉择灭，比如雪山上不生鲜花，没有鲜花就是一种灭，这是非抉择灭，因为缺少了因缘没有产生，没产生就是寂灭的状态，所以叫做非抉择灭。任何缺缘不生的灭都是非抉择灭。还有一种非抉择灭是究竟的非抉择灭，讲到了诸法的法性，也就是毕竟不生灭、本来清净、本寂涅槃，诸法的实相本不生灭、一切万法的空性都是非抉择灭。这不是通过什么造作得到的灭，并不是经由抉择让它安住在空性当中，而是一切万法本来如是，这些叫做非抉择灭。如来藏上没有烦恼是非抉择灭，一切万法的空性也是非抉择灭，所以说是故诸众生，毕竟不生灭。

一切众生显现上有生有灭，在流转的过程中一个阶段、一个阶段地生，然后再灭，这方面的生灭是有的；而且在我们一生当中，自己的身体、分别念也有生灭，虽然名言中的生灭是存在的，但是在胜义谛当中，因为自性不成灭，有法性亦无的缘故，众生表面上安住在生灭当中，其实他的本性是毕竟涅槃、究竟不生灭的，这是非抉择灭，一切众生本来安住在无生无灭的状态当中。

一切众生安住在不生不灭的状态中，就是我们现在通过学习中观论典或者《般若经》所了解的。我们不要认为此处的“诸众生”和自己没关系，如果学习论典时，出现了众生、无生灭，觉得好像离我们很远，其实我们也属于众生的一部分，这就是讲我们的本体是无生无灭的。我们学法的时候，要把颂词或论典中所提到的意义返过来观察自己，我们正在起心动念的时候，这个分别念在生灭，我们正在走来走去的时候，有生灭来去，其实现在我这个众生

正在起分别念时，分别念正在有生灭的时候，它的本性就是无生灭的。我们要了解自己的心性本来就是无生无灭的空性。

了解了无生无灭的空性，我们是无生无灭的，怎么寻找也找不到自己的生灭，也找不到自己生灭的心识、身体。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第一品结束的时候，也讲出了问题，他说，世间上的人如果东西丢了，他去找而没找到，就会非常沮丧，但是抉择般若空性的人，如果通过中观的理论去寻找自己身心的实相，身心都找不到，最后他得到一个什么都没有，找不到任何法的理论，非但不会沮丧，而且还会非常欢喜。为什么这样呢？如果众生有生灭，就会带来分别念，有分别念就会有实执，有实执就会有业，就会产生痛苦。所有轮回当中的痛苦、不如意都是因为安住在世俗生灭法状态的缘故，所以就会了很多生灭。生灭代表的是轮回的状态，菩萨入根本慧定，安住在无生无灭；佛陀安住在究竟的无生无灭，这些都是代表涅槃的状态。六道众生因为有粗大生灭的缘故，所以就会有分段生死；菩萨出定位的时候，微细的无常迁变没有证悟本性空的缘故，或者没有完全寂灭微细生灭的缘故，所以他还有变异生死。

生灭代表一种流转生死的状态，如果我们进行分析观察，了知了我们的本性就是无生无灭的，根本找不到身体的存在、身体的生灭，应该非常欢喜。

佛法中有很多宝贵的教义，了知了自己的身心无生无灭，是我们在学习佛法的过程当中得到的最大珍宝，而且这个宝物不是在别处，不需要我们跋山涉水地经历很多苦行去寻找一个外在的宝物。如果这个宝物在外面，我们也许找得到、也许找不到，这方面不好讲，这个最大的宝物不在其他地方，就是我们的心性、自己的本体，我们的本体是无生无灭的。

在《宝性论》中讲了，如果自己修成了天眼或者一个有天眼的人告诉我们，在房子下面十米深的地方就有一个大宝藏。如果我们知道了位置，再去勤奋地挖，多挖一寸，我们离它就近一寸；多挖一米，我们离它就近一米。得到了宝藏以后，我们就会彻底地舍弃贫穷。

因为我们知道这个地方的确有宝藏，挖的时候就会很精进，同样的道理，现在我们通过学习空性知道了这个无生无灭的一切万法实相宝物存在者，而且无始以来也没有离开过我们，我们一直拥有它，只不过我们不知道而已。现在知道了在我们的心相续中，这个起心动念的分别心本性隐藏的就是一切诸法无生无灭的自性。如果我们知道了自己本身具有这个宝物，再通过不断地修行，我们就会离这个目标越来越近，因为我们首先确定了自己的本性是无生无灭的。

有时无生无灭就是代表离开一切苦和集的状态，这种离开苦谛和集谛的状态就是涅槃，这个道也不在别处，就在我们的起心动念当中。那我们怎样把起心动念作为一种道呢？必须要学习。学习完之后，我们就可以使我们的身体、起心动念去修道，通过分别念去抉择万法的空性。抉择了万法的空性之后，我们再安住这种分别念当中抉择空性的总相，然后通过安住总相的方式，把我们的分别念逐渐由粗变细、由细变无，最后当一切客尘完全远离了分别念的时候，我们本具的空性宝物就会显现出来。

我们看苦谛、集谛都是在自己的身上，众生迷惑时最明显的就是具有苦和集，隐藏得很深的苦和集的本性就是灭谛，即这个地方讲的是故诸众生，毕竟不生灭。一切众生必定是无生无灭的，而且这个无生无灭不需要重新去创造，就是天成的。每个众生法性力天然就拥有无生无灭的空性实相。

现在我们需要做的就是将不了知变成了知而已，怎样将不了知变成了知呢？就是通过不断的听闻、思维和修行。了知有很多不同的层次，听闻之后听懂了是一种了知，听闻之后不断地去看书、思考、讨论，这是一种定解的了知，然后通过修行而得的修所生慧也是一种了知，最后的亲证还是一种了知，这就是由迷而转悟、从不了知变成了知的状态，其实就是这样简单。我们在学习佛法过程的当中，一定要树立起信心，佛法就是这样的，了知以后对于自己修行佛法绝对可以成佛、远离轮回，就会产生一种信心。

越了义的教法带给我们的自信越大，学了空性以后知道自己就是空性的，空性的实相本来就在我的起心动念中，每个念头当中都隐藏了无生无灭的法性，只要我每个念头去认识它。我们不怕念头多，念头越多认识的机会也越多。学了般若空性之后，认识到空性从来没有离开过我们的念头，自己的每个念头都是空性的，每次呼吸也是空性的，看到的任何东西都是空性的。如果不知道就会错过很多认知空性的机会。我们知道之后，就可以通过正见去观察一切万法的空性，把它使用得越来越纯熟，我们离认识空性就会越近。

以前上师打了一个比喻，就像我们要去飞机场、火车站接人。我们从来没见过所接的人，不知道他长什么样，只有一张他的近照，我们经常去看，去接他的时候，虽然从来没有见过面，但是因为对他的相片看得很熟悉，所以当他一下飞机或火车，从里面走出来，我们一下子就会认出来：“你是不是某某某？”像这样一下子就可以认识。

空性也是一样的，我们虽然迷失了这么久，从来没有真正认知过空性，但是现在我们通过闻思修行，对一切万法无自性的状态逐渐去串习、不断去观修，它变得越来越熟悉之后，当我们的念头一产生，在这么多纷繁的念头中，空性就在里面。如果我们空性的见解很深，起心动念的时候就会知道它本性是空性的，再起心动念的时候，又看到它是空性的。当我们看到生贪、生嗔，或者不嗔不贪的任何东西时，都知道这是空性的，就是在不断地串习、不断地训练。

我们学了般若空性，有助于信心的提升、增长。如果再进一步学习到如来藏法门，知道了和空性无二无别的光明佛智，也和我们是无二无别的，三十二相、八十随行好也是本具的，这时对我们信心的提升会更大。假如再学习幻化网、大圆满等更深的教言，就会知道更深层次的实相，我们的信心就会更加不一般。我们提升自己能够解脱、度化众生的信心，主要来自于学习大乘了义、究竟的佛法，学得越究竟了义，自信心越深，誓言越来越稳固，这是非常殊胜的。

毕竟不生灭，非抉择灭或者本寂涅槃就是我们的状态，我们本身就是这样子，只不过我们在轮回中迷失得太久了，反而不认识自己本来的状态，就像世间说的认贼作父一样，把盗贼当做自己的父亲，自己的父亲反而当成了盗贼。我们在轮回当中迷失得太久了，就把我执、烦恼认为是自己的，不断生起烦恼、贪心和嗔心，产生了我执的时候觉得很安全，这是自己的，反而听到空性、如来藏的时候觉得很恐怖，有些人听到密法的大清净、大平等、降伏、双运时感到非常恐怖，这些都是我们自己的。这些甚深的窍诀、观点是我们真正拥有的，空性、光明、本来清净都是我们自己的，而我执、烦恼、分别念通通都不是我们的。

现在我们颠倒了，是我们的东西现在抛弃掉了、没有认知；对于客尘等不是我们的东西，每天都在使用、增长它，我们现在学习了佛法必须要彻头彻尾的颠倒过来，像全知麦知仁波切等很多大德在教言当中说，我们学习佛法、学习空性就是一个翻天覆地的转变。为什么像翻天覆地一样地转变呢？前面我们讲过，我们熟悉的东西彻底抛弃掉了，现在我们感到很恐怖、很陌生的菩提心、空性、如来藏、本来清净，都要重新在我们相续中生起来，这个时候就会离实相越来越近。这个转变的确是翻天覆地、彻头彻尾的改变。

世俗菩提心中提到，菩萨的思维与凡夫的思维完全不一样，凡夫人的思维方式在《入行论》当中是全部要抛弃的，我们平时接受不了的这些，比如要为众生考虑、放弃自己的我爱执，必须要慢慢地生起来。这种转变是翻天覆地的，空性的转变也是翻天覆地的。如果没有经过翻天覆地的转变，我们想要从凡夫成圣者极其困难，这是根本不可能的事情。如果还由着我们自己的性子走，任凭凡夫人的心和习气去修道，永远不可能修成。

不管是快慢、直接间接，反正都要经过这个转变才行。有些人根性比较利，殊胜的上师就通过猛厉的方式直接加持，让他做苦行，然后一下子就产生了很大的改变；有些人的根基稍微钝一点，上师、佛陀使用的调伏方法就比较柔和，比如佛陀调伏小乘行者时，就用了比较温和的方式，像守戒律等等，慢慢地通过温和的方式让他逐渐入道。对于大乘来讲，就会

使用一些比较粗暴的方式方法。对密乘的根基来讲，也可以使用很多方法。不同的教法在调伏不同的众生时，所采用的方式方法也是不一样的，主要是和所调化的众生有很大关系。如果我们的根基还没有成熟，上师调化我们时也是通过比较共同的温和方式，逐渐让我们闻思修行，在根基成熟之后再宣讲比较甚深的法，这方面也是逐渐调伏的过程。

我们要知道不生不灭是我们自己的东西，想抛弃也抛弃不掉的，永远跟随着我们，我们就是不认知。现在通过般若空性、《智慧品》的学习，我们必须要了解一切众生是不生不灭的，这是个大珍宝，这个珍宝并不是重新得到，而是重新认知它，为此必须要通过闻思修的次第，经过一番精进、努力。

辛三、成立之摄义：

这个科判就是归摄前面的含义。

**众生如梦幻，究时同芭蕉，
涅槃不涅槃，其性悉无别。**

一切众生是如梦如幻的，我们在分析、探究的时候犹如分析、探究芭蕉树一样，最后一无所获。当我们观察完之后，涅槃者和不涅槃者、涅槃的自性和不涅槃的自性，本性没有任何差别，都是平等的空性。

我们看“涅槃不涅槃，其性悉无别”或“众生如梦幻，悉同如芭蕉”这里面讲到一个平等的意义。在密乘的大幻化网当中有一个大平等和大清净，等净无二。在讲平等的时候，就是以空性的观点进行宣讲，涅槃不涅槃，其性悉无别就是讲一个平等性。从表面上看当然不一样，涅槃和不涅槃怎么可能没有差别呢？完全有差别。这只是世俗中的差别，本性当中没有丝毫差别。哪个地方没有差别？就是空性的本性上没有丝毫差别，这就是其性悉无别。

我们再看“众生如梦幻”，从学《入行论》到现在，已经接触了很多梦幻的观点和思想。做梦的时候，虽然显现一切的山河大地，但梦中的一切景象都是无实有的，魔术师的幻变显现的象马也是无实有的，一切众生依靠迷惑的因缘而起，显现了广大无边的世界，这一切都是由自己的一颗心显现的，我们迷惑的心显现了这么广大的轮回。就像做梦的时候，我们在梦中看到这么广阔的天地、很多的人、纷繁的万象，这一切的来源是什么：起因就是一颗梦心而已。你睡着了，以睡眠为因缘，梦心显现了这一切，其实这么多都是由一颗梦心显现。即便现在广大的六道轮回显现，也是由一念无明而产生的，所以说一切众生犹如梦幻，虽然显现但没有任何实有。

有些地方讲现而无实犹如梦境，我们是从显现来了知它的无实。还有一种观察方式是从无到有来观察，也就是无而显现。一切的显现都是无而显现的，它的本性是没有的。这个无而显现和前面所说的无不能变成有的观察角度不同，从世俗当中来观察时，虽然一切众生不存在众生的自性，但是在没有众生自性显现时，就显现了一切万法的景象。现而无实可以从这方面可以理解，反过来讲，无而显现也是可以理解的。一切显现都是无而显现、现而无实有的，所以我们多思维这些词句的意义，慢慢就可以了知一切万法的本性，是现而无实、无而显现，就是从没有当中突然显现的，显现的时候也是无实有。这样从正面、反面多去思维，我们就会了知一切万法的本性的确如此，我们对一切万法的执著也会逐渐变弱，逐渐趣入它的实相。

“究时同芭蕉”，探究、分析的时候，就像芭蕉一样。有些地方说一切万法如同芭蕉、梦幻一样。此处众生如梦幻就是从它的本性而言的，究时同芭蕉是分析的过程。我们说一切万法是如梦如幻，都是空性的。怎么样了知呢？就像剖析芭蕉树一样，对芭蕉树从外到内仔细地观察，在这个过程中，分析芭蕉树是不是实有，到底有没有坚实的自性，我们也是通过这种方式观察众生到底是不是实有的，看起来众生是有血有肉的，世间好像也很坚固的，这些到底是不是实有的，有没有看起来坚固、结实的自性呢？这方面必须要去观察，这个过程就像分析芭蕉树一样。

分析芭蕉树的过程，是从芭蕉树的外面开始的。因为芭蕉树看起来很挺拔，那么这么挺拔的芭蕉树会不会是实有的呢？看似实有，但是分析的时候找不到一点实有。我们把芭蕉树从外面一层一层的剥到最后，什么都没有。

大恩上师也讲过，他老人家曾经在杭州的一个公园里面从外到内专门观察了芭蕉到底是怎么样的。我自己没有亲自剥过芭蕉，前段时间因缘巧合看到了几棵被砍掉的芭蕉树，只留了大概一米高的树桩，看得很清楚，它有几十层，都是湿漉漉的水一样的东西，没有实有的。最里面的一层好像是一根白色的管子，摸的时候也是脆脆的，里面是空的，啥都没有。真正从外面到里面观察到它的核心，就是一个白白的柱子一样的东西，像一个空碗一样。因为我看到的是斩断的芭蕉，所以看得更直观，看到最里面的一层就是圆形的白色管子，里面啥都没有，也许在砍断之前有水分，也许本来就是空的，我看到的时候里面就是空的，啥都没有。

这个时候就观察到了，芭蕉树看起来好像高大挺拔，真正一层层剥下去的时候，都是一层层的皮，除了皮之外什么都没有，当分析到它的核心，里面是白色的管子，我不知道它真正的名字是什么，暂时叫它管。最里面这层白色的东西已经是核心部分了，也是一个一碰就碎掉的东西，再里面就是空的，啥都没有。

从我们的身体看起来好像这个人实有的，我们能够思维，烦恼也是很强大等等，真正通过中观正理观察的时候，最后什么都没有办法得到，所以说究时同芭蕉。观察的过程是这样的，一个一个地分析下来，全是空性的。大恩上师也是这样分析过。我们如果有机会时，还是要去探究一下芭蕉树，从外面剥到里面看一下到底是怎么样的，最后就是没有实有。

当然芭蕉树无实有比较容易了知。虽然我是在南方长大的，也经常看到芭蕉树，但是从来没有去观察过。在比较直观的看到芭蕉树样子时，就产生了认识，的确像佛经当中讲一样，犹如芭蕉树一层层的剥开，没有丝毫的实性，没有坚实的本体，同样对一切诸法一层一层观察、分析，从外到内、从粗到细，深入分析的时候，一切万法都是空性、无自性的。意义和比喻结合起来的时候，就能够了知一切万法的确像经论当中所讲的一样，没有丝毫的本体，所以说涅槃不涅槃，其性悉无别。

涅槃者是佛、阿罗汉等等，不涅槃者就是众生。众生是没有获得涅槃、没有证悟空性、没有寂灭烦恼的轮回者，轮回者没有涅槃。已经获得了寂灭果位的叫做涅槃者。从世俗的角度来讲，涅槃者具有证悟空性、寂灭烦恼、息灭习气的功德，而轮回者有很多的过患，高低贤劣的差别很明显。从他的自性来讲，涅槃者的本性是空性的，观察下来的时候，佛的本性也是空性的，不涅槃者众生的本性也是空性、毫无自性的，所以说其性悉无别，本性没有丝毫差别。

上师在讲记中也引用《中论》的教证，“涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。”就是说其实涅槃、不涅槃没有什么差别，佛陀与世间没有丝毫的差别，世间与佛陀也没有丝毫的差别；佛陀和众生没有差别，众生和佛陀也没有差别，即本性空上没有差别的意思。我们修行佛法时，虽然世俗谛中必须要求佛果、度化众生的心，但是我们在发起求佛、救度众生的心时，应该知道它的本性是空性的。即便是空性，我们还要发起这种强烈的想要成佛、度化众生的心，这是世俗谛和胜义谛之间的关系。

越是了知空性的人，他对于众生的悲心越强烈，求佛果的兴趣也是非常高涨的。不了知空性的人，对于救度众生方面也是缺少善巧方便，或者说他的心不如已经了知空性的人强烈。有时候我们会想：“我没学空性之前，对佛果、众生的心很强烈；学了空性之后，好像这个心就淡了。”这是没有正确认知空性的表现。真正来讲，真正证悟空性的菩萨相续当中的悲心、求佛果的信心是怎么样的？越是了知空性，他对佛的希求、救度众生的菩提心，远远超胜于凡夫人的状态。凡夫人求佛果、度化众生的心再怎么强烈，也远远不及已经证悟了空性的圣

者信心和悲心的强烈程度。我们要了知，虽然在胜义当中一切诸法如梦如幻，但在名言谛当中一切的世俗的显现仍然还是存在的，所以说该发心、度化众生的都应该去做。

讲完成立之摄义之后，到此为止比较难懂的内容就没有了。我们说《智慧品》比较难懂，是指从本品的第一个颂词开始到这个颂词之间，观察空性、推理，非常难懂的部分就结束了。后面的部分就是讲证悟空性的功德，即以智慧的所得之事，从词句上来讲不那么复杂了。

以前我学习《智慧品》到了这一段的时候，上师说从这节课开始简单了，自己觉得很高兴，最难的地方终于过去了。以前学《入中论》的时候也是这样的，第一品到第五品没有讲到胜义谛，相对不是那么难懂，到了第六品就复杂了，开始头晕，就不了知在讲什么，过了第六品之后简单了，又开始高兴了。我们遇到了简单的法义，难懂的终于过去了，好像很高兴，真正来讲最难的部分就是精华，我们的高兴都是颠倒的。最能够调服烦恼的精华、对于修行最有利的部分我们没有听懂，而对于简单的我们却觉得很高兴，当然这也是逐渐趣入的。

每个众生的根基有所差别，以前上师给我们讲法的时候说这一段很难懂，大家要注意，我们就很紧张。然后上师说今天的课比较简单，我们就比较放松，也很高兴。我相信很多道友学习《智慧品》也有这个感觉，当我们说今天的课很复杂的时候，大家就有点紧张了；当我们说最复杂的已经过去，下面的内容比较容易理解的时候，大家就比较欢喜。不管怎么样，最难懂的已经过去。

上师在讲记当中也告诉我们，不管《智慧品》听得懂或听不懂，反正要把传承听完，听完之后自己的功德、获得的加持是很大的。很多道友听从上师的教言也是坚持听完了难懂的空性。

戊三（以智慧所得之事）分二：一、平息世间八法；二、于未证悟空性者生悲心。

“以智慧所得之事”，其他的注释当中解释为证悟空性的功德，其实两者的意义是一样的。“以智慧所得”，“智慧”就是空性，如果知道了空性，了知了这个智慧，会得到什么样的功德利益。“分二”，就是从两个方面来分析，第一是“平息四间八法”，第二是“于未证悟空性者生悲心”。

全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中的科判是这样的，第一个，自利平息世间八法；第二个，利他无勤生起仁慈。第一个科判是从自利的角度来讲，如果证悟了空性，可以平息自己相续当中的世间八法。如果平息了自己相续当中的世间八法，那么自己获得了利益。第二个科判是利他，即无勤生起仁慈，就是说于未证悟空性者生悲心，意趣是一致的。只不过全知麦彭仁波切在科判中把自利和他利明显地提出来，我们就知道这一段主要是从自利的角度来讲，能够平息我们世间八法的心，利他方面就是对没有证悟空性者产生慈悲心、大悲心。从两方面可以知道颂词总的方向。

己一、平息世间八法：

故于诸空法，何有得与失？

谁人恭敬我？谁复轻蔑我？

苦乐由何生？何足忧与喜？

“故于诸空法”，对于一切都是空性的法，哪里有什么得到与失去，怎么会有恭敬我、轻蔑我的情况发生呢？苦乐是从什么而产生的？“何足忧与喜”，那会有什么值得喜悦和忧伤的呢？

如果安住在空性的状态当中，我们所耽著的一切，都可以轻松应对，可以说空性当中一切都不存在。对于我们这些没有证悟空性者来讲，如果相续当中有了一定空性的境界，已经看破放下了一部分，虽然还会经历得失、苦乐等等，但是这些不再会成为困扰我们的因素。我们在观察学习的时候，颂词可以分为几方面去理解。

从完全证悟的菩萨境界来讲，一切的得失都不会出现。从他自利证悟空性的角度来讲，安住根本慧定当中时，得失、恭敬、轻蔑、苦乐、忧喜，全部没有，他就是安住在空性当中。

他出定位利他的时候有显现，虽然还能遇到得失、恭敬、轻蔑、苦乐、忧喜，但是他完全没有任何实执，不会受这些的困扰。

作为凡夫人来讲，现在还没有证悟空性，不管怎么样，如果我们学习了空性，内心对空性有了一定的定解，或者说当我们在打坐观修的时候，产生一点点的觉受。有了空性的觉受，安住在空性当中，虽然以前对于得失很在意，对别人的恭敬、轻蔑、是否得到苦乐、忧喜很在意，如果真正了知了空性，我们就会看淡一些；如果能够看淡一些，我们就放下一些，那曾经严重困扰我们世间八法就不会那么严重了，我们可以相对轻松地去应对很多事情。“平息世间八法”从很多层次进行分析，都可以找到不同的对应点。

大恩上师在讲记当中讲到，此处的世间八法和其他论典中所讲的侧面不一样。此处世间八法就是得失、恭敬和轻蔑、苦乐、忧喜，加起来是八个，就是我们在世间当中执著的、会让我们重新进入轮回的八种法，或者是我们在世间当中通过以前的因而显现的八种果法。这三方面就是讲，属于世间的、轮回的，凡夫众生所执著、经由的八种法就是世间八法。其他论典当中的世间八法是利衰、苦乐、称讥、毁誉，此处的世间八法就是前面所讲的得失乃至忧喜。

如果我们了知了空性，就可以平息世间八法。因为世间八法让我们产生很多困扰，可以让我们产生烦恼而造业、进入轮回不自在地漂流，所以也可以讲世间八法是我们轮回的根源。作为一个修行人来讲，如果内心当中由证悟空性而平息了世间八法，就不会再受到这些法的干扰。

出离心也有平息世间八法的作用，比如对得失、恭敬与否。如果修四加行，修持暇满难得乃至业因果，内心如果产生了强烈的出离心，一心一意想要解脱，世间的心态、世间八法，就可以厌离，不再执著。这是一种压制世间八法的方式，还有在世俗菩提心当中主要是修利他，如果一心一意修利他，对自己的得失、恭敬与否，也可以放下、看淡，这是放弃我爱执而平息世间八法的方式。

通过空正见平息世间八法，是从根本上彻底断除的。一切万法是空性的，我是空的、众生也是空的，所有的世间人都是空的，在空性当中哪里有这些八法，连八法的名字都没有。这完全是从根本上断除世间八法的因。虽然三要道当中都有平息世间八法的方法，但是以空性平息世间八法最了义、最究竟。现在我们学习到了空性，下面来看怎么样平息世间八法。

故于诸空法，本来是一切空性的法，包括我自己的身心、其他众生、物质、财富等，一切都是空性的。如果我们了知了一切都是空性的，那么“何有得与失”呢？在空性当中没有得失。得到了什么？又失去了什么？虽然万法是空性的，但是当我们迷惑、不了知空性的时候，得到一个东西时，因为我们认为自己是实有的，很执著；我们也认为对方是实有的，很执著；认为得到的东西也是实有的，很执著。比如得到财富、名声、地位、感情，我们认为自己是实有的，得到的东西是实有的，当我们得到的时候就很高兴，欢喜的时候就会忘乎所以，而且在高兴的时候，我们也会延伸贪欲等很多东西。

作为一个修习空性的修行者，在世间当中也会得到某些名声、地位、财富，但是他的心态不一样，已经完全转变了，他不会认为有一个实有的我得到了一个实有的财富、名声，他会看得很淡，这样得到这个东西的本身对修行者的影响就有限。如果对所得的东西看得很重，当没有得到之前，他会拼命去付出，经常去想怎样才能得到，当得到之后，这个得到的东西本身对他的影响也很大，就会严重左右他的思想、情绪。如果看淡了，在没有得到之前他的心态很平稳，得到之后他的心态还是很平稳。

我们以前也提到过，对一个修行人来讲，平稳的心态很重要。如果一个修行人从早上到晚上心态都比较平稳，他的思想就会比较理智。比较理智，他就比较清醒；比较清醒，应该做什么、不该做什么他就非常清楚。在这个状态中去安住正见、修持佛法，收获就大。如果

情绪经常波动很大，有时很高兴，有时很低落，有时很愤怒，当我们情绪一波动的时候，就很容易忘失自己应该做什么、不该做什么。

如果波动的频率太大了，在这个状态中怎么保持佛法的正念？怎么样忆念我们应该做什么，不该做什么？怎么忆念佛性、菩提心呢？很难忆念。我们早上起来时，如果心情很不好，或者出门的时候堵车了，又迟到了，和别人吵架了，或者得到了、没有得到，从早到晚都处于很大的情绪变化当中，在这个状态中要去忆念佛法是很困难的事情。

如果一个修行人的心态比较平稳，他就有一个应对的方法，如果得到了，心里很平静，不会过多的高兴；失去之后也是这样的。无论别人恭敬自己、轻蔑自己，他都安住在自己本身的状态，波澜不惊是一个很深的境界。如果这些法对他影响有限，他虽然波动一下，但是马上能够恢复到正常的状态。这种人很理智，很清醒。他越理智、越清醒，越能看破。所得所失的东西其本质到底是什么，他能看得清清楚楚。看得很清楚，他的思想就会很平静。假如他是一个修学佛法的人，会更容易忆念自己的佛法；如果他是一个不学佛法的人，也很清楚自己的核心是什么，知道应该做什么、不应该做什么。

如果了知了空性，了知了一切万法得和失的本性，得到了，也能以比较轻松的心情去应对它，他完全有应对的能力，能够驾驭这种事情，所以说“何有得”呢？他觉得这个“得”是假立的，没有什么真实的得可言。了知了空性，并安住在空性当中，他就知道没有什么可得的，得到之后也就这样。

然后失也是这样。如果众生得到之后又失去了，得而复失，这样他就会很悲伤，因为他把这个执为实有了，执为我所，认为这是我的东西。世间上的人，比如被别人偷了一部手机，或者丢失了很多钱、失去了心爱的爱人，他就非常伤心，情绪也很糟糕，他不知道空性当中其实失是不存在的、是无实有的。如果修行者能知道得是假立的，那他也会知道失也是假立的，得到之后不会过度高兴，失去之后也不会过度悲伤。他知道这一切诸法的本身就是如是的，一切诸法的本性就是空性的，没有什么真实的可得，空性当中没有所谓的失。他有这种智慧、境界，当他失去时也没有很强的波动，这个失所带来的伤害很低，或者对菩萨根本就没有伤害。

对于有空性正见、稍微有一点点空性觉受的人，他失去的时候也不会那么伤心难过，这个失去东西本身对他的影响非常有限。如果对他的影响很有限，就不会让他退失佛法、退失菩提心，或者不会让他出现这种情况。比如每天郁郁寡欢，失去了东西非常伤心难过，乃至于磕头也磕不下去了，打坐观修空性也坐不了，听法时也在想这个事情，对他的影响很大。如果真正安住空性，虽然在一生当中会得很多，也会失很多，得失很频繁，但是有智慧和没有智慧就是不一样，如果安住空性，何有失呢？没有失。

“谁人恭敬我？谁复轻蔑我”，恭敬和轻蔑也是众生所执著的八法之一。众生很耽著恭敬，如果谁很恭敬自己，觉得有人看得起我，是不是自己有功德，别人这样恭敬我了。当然恭敬本身不是不好的事情，但是因为众生的心态驾驭不了恭敬，所以很多人在备受恭敬时就会飘飘然，忘乎所以，不知道自己是谁、应该该干什么了。别人越来越恭敬，或者吹捧他，他觉得自己越来越厉害。如果觉得自己越来越厉害，他就离本来的我越来越远，最后不知道自己到底是谁，甚至觉得自己是一个真正的菩萨。

如果不了知一切万法的空性，不知道自己是什么人，丢失了自己的定位，当别人称赞自己是一个好修行者、是一个菩萨，别人越来越恭敬的时候，自己越来越飘飘然，最后觉得我是不是真的是一个菩萨啊，他们都是这样讲的，这时就忘记了自己该怎么观想、怎么做，从而衍生出很多烦恼和罪业。

众生对佛是最恭敬的，对菩萨、上师们都很恭敬，但是佛菩萨和上师们有证悟空性的境界，虽然他们确实是一个恭敬之处，但是他自己不会受到恭敬的影响，早就从负面的状态当

中出离了。我们现在就要学习这样一种状态。如果安住如如不动，遇到别人的恭敬，自己的心澄清、如如不动，也不会受到恭敬带来的伤害。

谁复轻蔑我，众生不喜欢的是受到轻蔑。看不起我呀！现在很多众生，包括我们自己在内都是这样的。走在外面时，如果有很多人恭敬、认可，就觉得脸上有光。如果觉得别人看不起我，对自己的行为、语言、生活方式、穿着、打扮等等看不起，我们就会很忧伤，觉得别人蔑视我了，有时感到自卑，有时产生嗔心。听到别人辱骂、轻蔑自己的语言，自己也会非常忧伤。有些人想不通也有自杀的情况。受到轻蔑时，也会和别人吵架、拼命，做了很多头脑不清醒的人才会做的事情。

这是在很多事情上没有安住本性，如果安住空性的本性，谁复轻蔑我？对方轻蔑我，他是不是存在？轻蔑我的语言是否存在？轻蔑我的方式是否存在？因为我们太执著自己了，所以对别人的语言、眼光非常在乎，很在乎别人怎么看我、怎么说我，很在乎别人对自己的态度。真正来讲，如果安住在自己的本性当中，不管别人怎么看、怎么说，都不放在自己心上的话，对自己的影响是非常有限的。如果很在乎自己，很执著，把这些执为实有。执著越重自己受到的伤害越大，越放开越不会受到伤害。

其实这些轻蔑的语言都像空谷回声一样，从道理上来讲的确如是，我们也要向目标靠近，反复观修串习一切万法是空性的。如果真正在打坐时能够稍微对空性有所感觉，下座时对别人的辱骂、轻蔑也不会太放在心上。一个没有修行的人可能以前心胸很狭隘，别人稍微轻蔑一点自己就忍不了，就开始要和对方要理论，有时候会因为你为什么看我，这样很小一点事情，就和别人争吵。这不能说明什么，只能说明自己的心胸狭隘，连这点小事都容纳不了。

作为一个修行人，如果他的心胸越来越大，对因果、菩提心、空性、利他认知得越来越深，世间八法对他的影响会越来越小。谁不想成为一个好的修行者呢？如果想成为一个好的修行者，就要看淡恭敬、轻蔑等世间八法，要认真地去听闻、思维、修行，尤其是对空性教法深入去思维、修行，逐渐我们也会产生一种应对力，自己的境界就会越来越深。

“苦乐由何生”，众生在轮回当中不可避免地会感受痛苦。众生经常是想方设法地绕开痛苦，当他遇到痛苦的时候，非常难过，觉得难以忍受。同时也会产生其他的情绪，或者把自己的痛苦发泄到其他人身上，这方面的情况很多。如果了知了空性，就会知道所谓的痛苦从何而生呢？从我的身体产生的，还是从我的心产生的？从对方语言产生的，还是从哪里产生的？观察的时候，发现一切万法都是空性、无自性的。当他遇到痛苦的时候，安住痛苦的本性，了知痛苦是空性的，心里就会放下对痛苦的执著。虽然身体上可能还会有痛苦，但是通过执著的方式所累积的痛苦是没有的。

我们自己在痛苦的时候也是这样的，越执著越痛苦，越痛苦就越执著，形成了恶性循环。比如当我们治疗身体的疾病，觉得特别痛，很执著的时候会越来越痛；如果我们想，反正就是这样的，痛就让它痛吧，一旦放松，感觉没有那么痛，好像也能忍受。有些道友在治病的时候可能也有这样的体会。

我们在痛苦的过程中，有一部分是痛苦本身带来的，有一部分痛苦是我们的执著带来的。我们在修空性的时候，虽然没有办法把本身的痛苦消灭掉，但可以把额外的附加在痛苦上面的这部分痛苦去掉。尤其是当我们修空性越来越纯熟的时候，对一切万法都了知为空性，对痛苦本身也了知为空性，第一刹那痛苦，第二刹那知道这是空性无自性的，像这样就可以安住在痛苦的本性当中。能够安住痛苦本性，就是把痛苦本身作为修持空性的素材了。这方面有很多将痛苦转为道用的教言，了知空性的话，痛苦由何生？

“乐由何生”，那快乐又是从哪里来产生的呢？我们追求快乐、获得快乐，前面提到快乐本身没有好坏，它只是一种果报而已。如果我们在遇到或者追求安乐时，安乐的本身可能会给我们带来很多困扰、烦恼，如果了知安乐无自性，以及安乐由何而生，也可以驾驭安乐。

“何足忧与喜”，当我们不顺心的时候，有什么忧愁的呢？当我们顺心的时候，有什么欢喜的呢？忧喜也像前边分析的一样，都是本性空。如果能够了知、安住本性空，当我们产生忧伤的情绪时，观察忧伤的本性；当我们很欢喜时，观察到欢喜的本性，马上就可以恢复到比较正常的状态，这时候我们是平常心了。以平常心去应对，对我们的修行而言必要性非常大。

我们有时候分不清楚苦乐和忧喜，觉得好像差不多一样，其实在《俱舍论》当中，苦乐和忧喜是分开讲的。乐有身乐受和心乐受，苦也有身苦受和心苦受。身体方面的就用苦和乐，比如身苦受、身乐受。身苦受和身乐受就用苦和乐来代表，如果学过《俱舍论》，一看苦乐，我们就会知道这是身体方面的。忧和喜是心方面的，就是心苦受和心乐受，心苦受用忧来代替，心乐受用喜来代替。苦乐主要是身体方面的，忧和喜主要是心方面的。《俱舍论》中对于身苦受和身乐受、心苦受和心乐受分别为苦乐、忧喜，像这样会比较清楚地了知。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 186 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《智慧品》。下面也是继续抉择诸法的空性，前面讲到了一切诸法的生不成立，灭也不成立，二边生、二边灭都没有。

前面我们讲了无不可能转变成有，其他大德解释的时候有一种观点，即所谓的转变只能在有的法上转变，这个有从这样的状态转变成那样的状态。如果这个法存在，就可以转变；如果这个法不存在，也不可以转变。就像虚空一样不可能转变，这个法的状态不存在。石女儿也不可能转变，因为石女儿本身是没有的缘故，所以它也无法转变。如果要转变，比如从无转变成有，如果它的本性存在，就可以转变；如果它的本性不存在，就无法转变。

不管怎么样，前面我们通过颂词的意思和大恩上师的讲记，已经抉择了二边生、二边灭不存在。

壬三、故成立空性：

因为没有二边生、二边灭，所以一切万法是空性的。

自性不成灭，有法性亦无。
是故诸众生，毕竟不生灭。

一切诸法的本性是不成立灭的，反过来讲，灭的自性是不存在的。“有法性亦无”，一切有法也没有本性。“有法性亦无”，就是说明它没有生的意思。“是故诸众生，毕竟不生灭”，一切众生所经历的种种现象毕竟不生不灭。

颂词中的第一二句其实是归纳前两个科判中的二边生、二边灭。“自性不成灭”讲到了破二边灭，“有法性亦无”是破二边生。为什么要把“自性不成灭”放在前面呢？因为跟随上面的颂词“有亦不成无，应成二性故”，它是不成灭的，所以自性不成灭，灭的自性不存在，或者没有自性的灭。在自性实有中，它是不成立灭的。《入中论》中也是讲到了，一切诸法没有实有的生，也不可能实有的灭，或者说一切诸法没有实有的灭。因为没有实有的生的缘故，所以不成立一个实有存在的灭，这个灭法是不成立。

有法性亦无主要是讲一切万法没有实有的生，一切有实法没有自性生的。因为一切有法的自性不存在，所以绝对不可能有一个实有的生。既没有实有的生，也没有实有的灭，当然也不可能存在住。我们知道一切有为法的法相有生住灭，这种有生住灭的法叫做有为法。如果这些法既没有实有的生，也没有实有的住，也没有实有的灭。这个法到底存不存在自性呢？它是怎样一个实有的呢？其实就是无实有。

我们学习中观并不是说要把我们眼前的一切法，在当下完全了别为不存在，或者一切都是没有的。首先我们认为自己所执著的一切法的自性是实有存在的。那它到底是不是实有存在的呢？一切万法的自性并不是实有存在。如果实有存在，我们在寻找它的本性时，就可以找到它实有的生住灭。从金刚屑因找不到它的生因，离一多因也找不到本体的住，从破有无生因也找不到它的果产生，或者也找不到它的灭法，即去也不存在。从这方面来安立时，一切诸法的生住灭都不存在，而且这个法还是实有的，绝对没有安立的基础。

我们平时所看到的一切法在面前实实在在地显现，因为我们真正听到、摸到或者接触到的缘故，所以觉得这是真实存在的，后面的灭又是真实的灭。我们认为有实有的生灭是错误的观点，或者是一种错觉。我们首先要知道一切万法的显现，实际上没有实实在在的生、住、灭，也就是说虽然名言谛当中有生、住、灭的现象，但是没有实有的生、住、灭。

了知了这一点之后，我们再来看幻化的生住灭，也就是世俗中我们看到的色法、听到的声音，乃至接触的外境、幻化的色法是怎样存在的呢？它的本性不存在，只是一个幻化的自性。真正把它的本体观察到究竟的时候，一切都不存在，这就接触到了菩萨入根本慧定的境界，即一切万法都是无所执、无所缘的空性状态，现在的一切就是缘起而生的。

我们敢不敢破缘起而生的法？平时讲中观的时候说，一切万法有如梦如幻的显现，在名言存在一切因果，这种说法只是观待于没有真正趣入大乘的甚深之道之前。因为现在我们必定是在名言当中，要受因果的束缚，所以在讲的时候说一切万法在胜义当中不存在，其实在名言当中还是存在的。进一步分析，因为应成派讲菩萨的根本慧定时，直接说一切万法不存在，根本不加二谛的简别，不是说世俗有而胜义无，一概说一切万法不存在。在这种讲法中根本没有二谛的分法，既然没有二谛的分法，可以直接说一切万法就是不存在的。

如果一切万法不存在，那我们眼前的东西又怎么样去观察取舍呢？从菩萨的境界来讲，他只是安住在一切万法的空性，或者光明的如来藏状态而已，在这种清净的法性当中，一切的世俗法都没有显现。

我们通过理论进一步分析观察的时候，一切的世俗缘起，比如我们看到的山河大地、居住的房子、手上数的钱，这些东西到底是不是存在的呢？我们说一切都是存在的，因为它是依缘而起的，这个缘安立在哪里呢？真正观察的时候，一切都是由业果而产生的。因为相续中有这种业果，所以就会有缘起的显现法。业果从何而来的呢？业果就是从我执、烦恼而来，或者进一步讲，一切的业果都是从心而产生的。心的状态到底是怎样的呢？观待胜义谛的角度来讲，心是一种无明的状态，不是法性。一切万法、因果或者现象的产生来源于无明的心识。那无明的心识本身是怎么样的呢？无明的心识本身就是假立的。

当我们观察到最后了悟心的本性和一切万法的空性时，我们就知道一切的产生都是以心为基础而显现，一切显现都是自己的心。用比喻来讲，一切就像做梦一样，有了梦心，就会有梦心的显现。当我们醒觉的时候，梦心还存不存在呢？梦心不存在。

现在还在世俗的时候，我们可以说一切世俗的显现是有的，只不过是如梦如幻的，还是存在因果取舍。这只是一种暂时的讲法，究竟来讲，一切的山河大地是不存在的。因为一切都是依缘而生、依缘而起的，所以这个缘是通过众生的业力，众生有心识、业力的时候才会依缘而起。

假如说菩萨证悟了万法的空性，了悟了心本来不存在的话，对他来讲，哪里还有业和山河大地的存在呢？只不过菩萨内心中以前在凡夫位时所累积的烦恼障或所知障的习气没有消

尽，所以在一地到七地的阶段，还会显现不清净的万法，一切山河大地在出定位的时候还会存在，到了八地、九地、十地的三清净地，在后得位的时候，一切不清净的显现也隐没了。虽然他修善法的善习气显现还存在，以清净的习气显现了净土、无量殿，但是这些清净的显现必定还是习气显现的，只不过是善的习气，对他来讲，还是没有完全摆脱心识的状态，或者说心识中的习气还没消尽。

只有到了佛的状态，凡夫以前修持的一切不善习气，或者菩萨修道位时的清净习气，这些清净、不清净的习气全部消尽了，这时候业习显现的所有清净和不清净的客尘、显现全部隐没，只是显现最清净的如来藏当中所安住的状态。

现在我们经历的一切山河大地等显现，以及业果等等，如果配合三转法轮的思想来看一切法都是客尘，在如来藏究竟的本性当中一个都不存在，的的确确是没有的。三转法轮只存在清净的显现，而现在我们面前的所有山河大地都是客尘，要隐没的，如果通过三转法轮的思想，再返回头来看二转法轮中所抉择的名言谛中一切法如梦如幻，我们就会知道，这些只是观待于众生。在众生阶段，因为心、业缘、缘起的显现没有隐没，所以在众生的眼识、耳识等诸识面前，一切显现真实不虚地呈现出来，虽然是无自性的，但是还有显现，因为这时候如果告诉众生如来藏思想，还有什么都不存在，他们接受不了，所以这时可以分二谛，在世俗谛当中有显现，胜义当中是空性的。

暂时来讲，一切万法如梦如幻地显现；究竟来讲，一切如梦如幻的显现也是根本不存在的。从空性的角度来讲，菩萨入根本慧定时可以说一切万法连名称都不存在，何况是名称所表达的真实义显现呢？也是没有的。

之所以说有生住灭的存在，只是根据众生的境界观待于世间宣讲的。龙树菩萨在《七十空性论》中，第一个颂词就讲：“生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。”生住灭是一组，佛陀依世间而说有生、有住、有灭，“非是依真实”，“真实”就是胜义谛，不是以胜义谛的角度说有生住灭。然后是有无，即有的法、无的法，比如这个法是有的、那个法是无的，你做这个法有功德、你做这个法没有功德，有无也是佛依世间说，非是依真实。“以及劣等胜”，“劣”是下劣，“等”是平等，“胜”就是超胜的意思。在世间显现中有下劣的显现，比如我们下劣的心态，或者从果报的角度来讲，地狱、饿鬼的显现很下劣。“等”是平等的法，不是很超胜，也不是很低劣，比如人道的境界就是比较中等的状态，比恶趣好，比天界要差。胜是超胜，比如我们相续中生起了殊胜的菩提心、中观正见，还有天人、佛菩萨、极乐世界的显现很殊胜，这些殊胜的显现佛依世间说。下劣的地狱，中等的人道，上等的天人、佛菩萨的境界，以及劣等胜，佛依世间说，这些都是佛在世间当中宣讲的，非是依真实，在真实义、空性中一切都不存在，所以说有法性亦无。

是故诸众生，毕竟不生灭，因为了知了一切诸法没有生、没有灭，所以说一切众生毕竟无生灭。无生、无灭是什么？无生无灭就是一切万法的空性。我们也可以解读成一切万法没有实有的生，所以一切万法也没有实有的灭。一切万法的生是无自性的，灭也是无自性的，所以生不是实有的生，灭也不是断灭。因为一切万法的生是无实有的，所以它的生不是实有的。一切万法是空性的缘故，它的灭不是断灭，不是灭了之后完全没有了，只是一种暂时的灭而已，依缘还可以生。如果因缘具足了，还可以产生。

在名言谛当中解读一切的法无生无灭时，可以说因为它没有实有的生，所以可以灭；没有实有的灭，所以它可以依缘而生，名言当中可以解读无生无灭。胜义当中就是说生灭的现象是空性的，生没有，灭也没有，这是表达空性的见地。

毕竟不生灭，是一种本性寂灭、本性涅槃。后面还要讲涅槃，前面也提到过，涅槃有本寂涅槃、离垢涅槃。在《俱舍论》等大乘教义中讲过有两种灭，一个叫做抉择灭，一个叫做非抉择灭。

“抉择灭”是什么？“灭”是不存在，或者已经灭掉、没有了。抉择灭中的“抉择”如何理解呢？以后我们还要遇到这些名词，应该把这些记住。“抉择”就是智慧的意思，通过智慧去抉择，然后把这种法灭掉了，让它不显现，叫做抉择灭。比如通过修道把见断、修断等烦恼灭掉，一个修行者通过修空性等等灭掉贪嗔痴，这些用什么灭掉的呢？因为是用智慧灭的，所以把智慧叫做抉择。通过智慧而灭掉的空无的状态叫做抉择灭。佛果从离垢涅槃的角度来讲，也是一种抉择灭，因为佛智、初地菩萨见道都是一种抉择，所以通过某种智慧让这个法灭掉了都是抉择灭。

还有一种灭叫做非抉择灭，这不是通过智慧抉择之后把这个法灭掉。非抉择灭有两种，一种是暂时的非抉择灭，一种是究竟的非抉择灭。《俱舍论》中讲的诸法缺缘不生的这个灭叫做抉择灭，比如雪山上不生鲜花，没有鲜花就是一种灭，这是非抉择灭，因为缺少了因缘没有产生，没产生就是寂灭的状态，所以叫做非抉择灭。任何缺缘不生的灭都是非抉择灭。还有一种非抉择灭是究竟的非抉择灭，讲到了诸法的法性，也就是毕竟不生灭、本来清净、本寂涅槃，诸法的实相本不生灭、一切万法的空性都是非抉择灭。这不是通过什么造作得到的灭，并不是经由抉择让它安住在空性当中，而是一切万法本来如是，这些叫做非抉择灭。如来藏上没有烦恼是非抉择灭，一切万法的空性也是非抉择灭，所以说是故诸众生，毕竟不生灭。

一切众生显现上有生有灭，在流转的过程中一个阶段、一个阶段地生，然后再灭，这方面的生灭是有的；而且在我们一生当中，自己的身体、分别念也有生灭，虽然名言中的生灭是存在的，但是在胜义谛当中，因为自性不成灭，有法性亦无的缘故，众生表面上安住在生灭当中，其实他的本性是毕竟涅槃、究竟不生灭的，这是非抉择灭，一切众生本来安住在无生无灭的状态当中。

一切众生安住在不生不灭的状态中，就是我们现在通过学习中观论典或者《般若经》所了解的。我们不要认为此处的“诸众生”和自己没关系，如果学习论典时，出现了众生、无生灭，觉得好像离我们很远，其实我们也属于众生的一部分，这就是讲我们的本体是无生无灭的。我们学法的时候，要把颂词或论典中所提到的意义返过来观察自己，我们正在起心动念的时候，这个分别念在生灭，我们正在走来走去的时候，有生灭来去，其实现在我这个众生正在起分别念时，分别念正在有生灭的时候，它的本性就是无生灭的。我们要了解自己的心性本来就是无生无灭的空性。

了解了无生无灭的空性，我们是无生无灭的，怎么寻找也找不到自己的生灭，也找不到自己生灭的心识、身体。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第一品结束的时候，也讲了这个问题，他说，世间上的人如果东西丢了，他去找而没找到，就会非常沮丧，但是抉择般若空性的人，如果通过中观的理论去寻找自己身心的实相，身心都找不到，最后他得到一个什么都没有，找不到任何法的理论，非但不会沮丧，而且还会非常欢喜。为什么这样呢？如果众生有生灭，就会带来分别念，有分别念就会有实执，有实执就会有业，就会产生痛苦。所有轮回当中的痛苦、不如意都是因为安住在世俗生灭法状态的缘故，所以就会了很多生灭。生灭代表的是轮回的状态，菩萨入根本慧定，安住在无生无灭；佛陀安住在究竟的无生无灭，这些都是代表涅槃的状态。六道众生因为有粗大生灭的缘故，所以就会有分段生死；菩萨出定位的时候，微细的无常迁变没有证悟本性空的缘故，或者没有完全寂灭微细生灭的缘故，所以他还有变异生死。

生灭代表一种流转生死的状态，如果我们进行分析观察，了知了我们的本性就是无生无灭的，根本找不到身体的存在、身体的生灭，应该非常欢喜。

佛法中有很多宝贵的教义，了知了自己的身心无生无灭，是我们在学习佛法的过程当中得到的最大珍宝，而且这个宝物不是在别处，不需要我们跋山涉水地经历很多苦行去寻找一

个外在的宝物。如果这个宝物在外面，我们也许找得到、也许找不到，这方面不好讲，这个最大的宝物不在其他地方，就是我们的心性、自己的本体，我们的本体是无生无灭的。

在《宝性论》中讲了，如果自己修成了天眼或者一个有天眼的人告诉我们，在房子下面十米深的地方就有一个大宝藏。如果我们知道了位置，再去勤奋地挖，多挖一寸，我们离它就近一寸；多挖一米，我们离它就近一米。得到了宝藏以后，我们就会彻底地舍弃贫穷。

因为我们知道这个地方的确有宝藏，挖的时候就会很精进，同样的道理，现在我们通过学习空性知道了这个无生无灭的一切万法实相宝物存在者，而且无始以来也没有离开过我们，我们一直拥有它，只不过我们不知道而已。现在知道了在我们的心相续中，这个起心动念的分别心本性隐藏的就是一切诸法无生无灭的自性。如果我们知道了自己本身具有这个宝物，再通过不断地修行，我们就会离这个目标越来越近，因为我们首先确定了自己的本性是无生无灭的。

有时无生无灭就是代表离开一切苦和集的状态，这种离开苦谛和集谛的状态就是涅槃，这个道也不在别处，就在我们的起心动念当中。那我们怎样把起心动念作为一种道呢？必须要学习。学习完之后，我们就可以使我们的身体、起心动念去修道，通过分别念去抉择万法的空性。抉择了万法的空性之后，我们再安住这种分别念当中抉择空性的总相，然后通过安住总相的方式，把我们的分别念逐渐由粗变细、由细变无，最后当一切客尘完全远离了分别念的时候，我们本具的空性宝物就会显现出来。

我们看苦谛、集谛都是在自己的身上，众生迷惑时最明显的就是具有苦和集，隐藏得很深的苦和集的本性就是灭谛，即这个地方讲的是故诸众生，毕竟不生灭。一切众生必定是无生无灭的，而且这个无生无灭不需要重新去创造，就是天成的。每个众生法性力天然就拥有无生无灭的空性实相。

现在我们需要做的就是将不了知变成了知而已，怎样将不了知变成了知呢？就是通过不断的听闻、思维和修行。了知有很多不同的层次，听闻之后听懂了是一种了知，听闻之后不断地去看书、思考、讨论，这是一种定解的了知，然后通过修行而得的修所生慧也是一种了知，最后的亲证还是一种了知，这就是由迷而转悟、从不了知变成了知的状态，其实就是这样简单。我们在学习佛法过程的当中，一定要树立起信心，佛法就是这样的，了知以后对于自己修行佛法绝对可以成佛、远离轮回，就会产生一种信心。

越了义的教法带给我们的自信越大，学了空性以后知道自己就是空性的，空性的实相本来就在我的起心动念中，每个念头当中都隐藏了无生无灭的法性，只要我每个念头去认识它。我们不怕念头多，念头越多认识的机会也越多。学了般若空性之后，认识到空性从来没有离开过我们的念头，自己的每个念头都是空性的，每次呼吸也是空性的，看到的任何东西都是空性的。如果不知道就会错过很多认知空性的机会。我们知道之后，就可以通过正见去观察一切万法的空性，把它使用得越来越纯熟，我们离认识空性就会越近。

以前上师打了一个比喻，就像我们要去飞机场、火车站接人。我们从来没见过所接的人，不知道他长什么样，只有一张他的近照，我们经常去看，去接他的时候，虽然从来没有见过面，但是因为对他的相片看得很熟悉，所以当他一下飞机或火车，从里面走出来，我们一下子就会认出来：“你是不是某某某？”像这样一下子就可以认识。

空性也是一样的，我们虽然迷失了这么久，从来没有真正认知过空性，但是现在我们通过闻思修行，对一切万法无自性的状态逐渐去串习、不断去观修，它变得越来越熟悉之后，当我们的念头一产生，在这么多纷繁的念头中，空性就在里面。如果我们空性的见解很深，起心动念的时候就会知道它本性是空性的，再起心动念的时候，又看到它是空性的。当我们看到生贪、生嗔，或者不嗔不贪的任何东西时，都知道这是空性的，就是在不断地串习、不断地训练。

我们学了般若空性，有助于信心的提升、增长。如果再进一步学习到如来藏法门，知道了和空性无二无别的光明佛智，也和我们是无二无别的，三十二相、八十随行好也是本具的，这时对我们自信的提升会更大。假如再学习幻化网、大圆满等更深的教言，就会知道更深层次的实相，我们的信心就会更加不一般。我们提升自己能够解脱、度化众生的信心，主要来自于学习大乘了义、究竟的佛法，学得越究竟了义，自信心越深，誓言越来越稳固，这是非常殊胜的。

毕竟不生灭，非抉择灭或者本寂涅槃就是我们的状态，我们本身就是这样子，只不过我们在轮回中迷失得太久了，反而不认识自己本来的状态，就像世间说的认贼作父一样，把盗贼当做自己的父亲，自己的父亲反而当成了盗贼。我们在轮回当中迷失得太久了，就把我执、烦恼认为是自己的，不断生起烦恼、贪心和嗔心，产生了我执的时候觉得很安全，这是自己的，反而听到空性、如来藏的时候觉得很恐怖，有些人听到密法的大清净、大平等、降伏、双运时感到非常恐怖，这些都是我们自己的。这些甚深的窍诀、观点是我们真正拥有的，空性、光明、本来清净都是我们自己的，而我执、烦恼、分别念通通都不是我们的。

现在我们颠倒了，是我们的东西现在抛弃掉了、没有认知；对于客尘等不是我们的东西，每天都在使用、增长它，我们现在学习了佛法必须要彻头彻尾的颠倒过来，像全知麦知仁波切等很多大德在教言当中说，我们学习佛法、学习空性就是一个翻天覆地的转变。为什么像翻天覆地一样地转变呢？前面我们讲过，我们熟悉的东西彻底抛弃掉了，现在我们感到很恐怖、很陌生的菩提心、空性、如来藏、本来清净，都要重新在我们相续中生起来，这个时候就会离实相越来越近。这个转变的确是翻天覆地、彻头彻尾的改变。

世俗菩提心中提到，菩萨的思维与凡夫的思维完全不一样，凡夫人的思维方式在《入行论》当中是全部要抛弃的，我们平时接受不了的这些，比如要为众生考虑、放弃自己的我爱执，必须要慢慢地生起来。这种转变是翻天覆地的，空性的转变也是翻天覆地的。如果没有经过翻天覆地的转变，我们想要从凡夫成圣者极其困难，这是根本不可能的事情。如果还由着我们自己的性子走，任凭凡夫人的心和习气去修道，永远不可能修成。

不管是快慢、直接间接，反正都要经过这个转变才行。有些人根性比较利，殊胜的上师就通过猛厉的方式直接加持，让他做苦行，然后一下子就产生了很大的改变；有些人的根基稍微钝一点，上师、佛陀使用的调伏方法就比较柔和，比如佛陀调伏小乘行者时，就用了比较温和的方式，像守戒律等等，慢慢地通过温和的方式让他逐渐入道。对于大乘来讲，就会使用一些比较粗暴的方式方法。对密乘的根基来讲，也可以使用很多方法。不同的教法在调伏不同的众生时，所采用的方式方法也是不一样的，主要是和所调化的众生有很大关系。如果我们的根基还没有成熟，上师调化我们时也是通过比较共同的温和方式，逐渐让我们闻思修行，在根基成熟之后再宣讲比较甚深的法，这方面也是逐渐调伏的过程。

我们要知道不生不灭是我们自己的东西，想抛弃也抛弃不掉的，永远跟随着我们，我们就是不认知。现在通过般若空性、《智慧品》的学习，我们必须要了解一切众生是不生不灭的，这是个大珍宝，这个珍宝并不是重新得到，而是重新认知它，为此必须要通过闻思修的次第，经过一番精进、努力。

辛三、成立之摄义：

这个科判就是归摄前面的含义。

众生如梦幻，究时同芭蕉，
涅槃不涅槃，其性悉无别。

一切众生是如梦如幻的，我们在分析、探究的时候犹如分析、探究芭蕉树一样，最后一无所获。当我们观察完之后，涅槃者和不涅槃者、涅槃的自性和不涅槃的自性，本性没有任何差别，都是平等的空性。

我们看“涅槃不涅槃，其性悉无别”或“众生如梦幻，悉同如芭蕉”这里面讲到一个平等的意义。在密乘的大幻化网当中有一个大平等和大清净，等净无二。在讲平等的时候，主要就是以空性的观点进行宣讲，涅槃不涅槃，其性悉无别就是讲一个平等性。从表面上看当然不一样，涅槃和不涅槃怎么可能没有差别呢？完全有差别。这只是世俗中的差别，本性当中没有丝毫差别。哪个地方没有差别？就是空性的本性上没有丝毫差别，这就是其性悉无别。

我们再看“众生如梦幻”，从学《入行论》到现在，已经接触了很多梦幻的观点和思想。做梦的时候，虽然显现一切的山河大地，但梦中的一切景象都是无实有的，魔术师的幻变显现的象马也是无实有的，一切众生依靠迷惑的因缘而起，显现了广大无边的世界，这一切都是由自己的一颗心显现的，我们迷惑的心显现了这么广大的轮回。就像做梦的时候，我们在梦中看到这么广阔的天地、很多的人、纷繁的万象，这一切的来源是什么：起因就是一颗梦心而已。你睡着了，以睡眠为因缘，梦心显现了这一切，其实这么多都是由一颗梦心显现。即便现在广大的六道轮回显现，也是由一念无明而产生的，所以说一切众生犹如梦幻，虽然显现但没有任何实有。

有些地方讲现而无实犹如梦境，我们是从显现来了知它的无实。还有一种观察方式是从无到有来观察，也就是无而显现。一切的显现都是无而显现的，它的本性是没有的。这个无而显现和前面所说的无不能变成有的观察角度不同，从世俗当中来观察时，虽然一切众生不存在众生的自性，但是在没有众生自性显现时，就显现了一切万法的景象。现而无实可以从这方面可以理解，反过来讲，无而显现也是可以理解的。一切显现都是无而显现、现而无实有的，所以我们多思维这些词句的意义，慢慢就可以了知一切万法的本性，是现而无实、无而显现，就是从没有当中突然显现的，显现的时候也是无实有。这样从正面、反面多去思维，我们就会了知一切万法的本性的确如此，我们对一切万法的执著也会逐渐变弱，逐渐趣入它的实相。

“究时同芭蕉”，探究、分析的时候，就像芭蕉一样。有些地方说一切万法如同芭蕉、梦幻一样。此处众生如梦幻就是从它的本性而言的，究时同芭蕉是分析的过程。我们说一切万法是如梦如幻，都是空性的。怎么样了知呢？就像剖析芭蕉树一样，对芭蕉树从外到内仔细地观察，在这个过程中，分析芭蕉树是不是实有，到底有没有坚实的自性，我们也是通过这种方式观察众生到底是不是实有的，看起来众生是有血有肉的，世间好像也很坚固的，这些到底是不是实有的，有没有看起来坚固、结实的自性呢？这方面必须要去观察，这个过程就像分析芭蕉树一样。

分析芭蕉树的过程，是从芭蕉树的外面开始的。因为芭蕉树看起来很挺拔，那么这么挺拔的芭蕉树会不会是实有的呢？看似实有，但是分析的时候找不到一点实有。我们把芭蕉树从外面一层一层的剥到最后，什么都没有。

大恩上师也讲过，他老人家曾经在杭州的一个公园里面从外到内专门观察了芭蕉到底是怎样的。我自己没有亲自剥过芭蕉，前段时间因缘巧合看到了几棵被砍掉的芭蕉树，只留了大概一米高的树桩，看得很清楚，它有几十层，都是湿漉漉的水一样的东西，没有实有的。最里面的一层好像是一根白色的管子，摸的时候也是脆脆的，里面是空的，啥都没有。真正从外面到里面观察到它的核心，就是一个白白的柱子一样的东西，像一个空碗一样。因为我看到的是斩断的芭蕉，所以看得更直观，看到最里面的一层就是圆形的白色管子，里面啥都没有，也许在砍断之前有水分，也许本来就是空的，我看到的时候里面就是空的，啥都没有。

这个时候就观察到了，芭蕉树看起来好像高大挺拔，真正一层层剥下去的时候，都是一层层的皮，除了皮之外什么都没有，当分析到它的核心，里面是白色的管子，我不知道它真正的名字是什么，暂时叫它管。最里面这层白色的东西已经是核心部分了，也是一个一碰就碎掉的东西，再里面就是空的，啥都没有。

从我们的身体看起来好像这个人是有实有的，我们能够思维，烦恼也是很强大等等，真正通过中观正理观察的时候，最后什么都没有办法得到，所以说究时同芭蕉。观察的过程就是这样的，一个一个地分析下来，全是空性的。大恩上师也是这样分析过。我们如果有机会时，还是要去探究一下芭蕉树，从外面剥到里面看一下到底是怎么样的，最后就是没有实有。

当然芭蕉树无实有比较容易了知。虽然我是在南方长大的，也经常看到芭蕉树，但是从来没有去观察过。在比较直观的看到芭蕉树样子时，就产生了认识，的确像佛经当中讲一样，犹如芭蕉树一层层的剥开，没有丝毫的实性，没有坚实的本体，同样对一切诸法一层一层观察、分析，从外到内、从粗到细，深入分析的时候，一切万法都是空性、无自性的。意义和比喻结合起来的时候，就能够了知一切万法的确像经论当中所讲的一样，没有丝毫的本体，所以说涅槃不涅槃，其性悉无别。

涅槃者是佛、阿罗汉等等，不涅槃者就是众生。众生是没有获得涅槃、没有证悟空性、没有寂灭烦恼的轮回者，轮回者没有涅槃。已经获得了寂灭果位的叫做涅槃者。从世俗的角度来讲，涅槃者具有证悟空性、寂灭烦恼、息灭习气的功德，而轮回者有很多的过患，高低贤劣的差别很明显。从他的自性来讲，涅槃者的本性是空性的，观察下来的时候，佛的本性也是空性的，不涅槃者众生的本性也是空性、毫无自性的，所以说其性悉无别，本性没有丝毫差别。

上师在讲记中也引用《中论》的教证，“涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，及与世际，如是二际者，无毫厘差别。”就是说其实涅槃、不涅槃没有什么差别，佛陀与世间没有丝毫的差别，世间与佛陀也没有丝毫的差别；佛陀和众生没有差别，众生和佛陀也没有差别，即本性空上没有差别的意思。我们修行佛法时，虽然世俗谛中必须要有求佛果、度化众生的心，但是我们在发起求佛、救度众生的心时，应该知道它的本性是空性的。即便是空性，我们还要发起这种强烈的想要成佛、度化众生的心，这是世俗谛和胜义谛之间的关系。

越是了知空性的人，他对于众生的悲心越强烈，求佛果的兴趣也是非常高涨的。不了知空性的人，对于救度众生方面也是缺少善巧方便，或者说他的心不如已经了知空性的人强烈。有时候我们会想：“我没学空性之前，对佛果、众生的心很强烈；学了空性之后，好像这个心就淡了。”这是没有正确认知空性的表现。真正来讲，真正证悟空性的菩萨相续当中的悲心、求佛果的信心是怎么样的？越是了知空性，他对佛的希求、救度众生的菩提心，远远超胜于凡夫人的状态。凡夫人求佛果、度化众生的心再怎么强烈，也远远不及已经证悟了空性的圣者信心和悲心的强烈程度。我们要了知，虽然在胜义当中一切诸法如梦如幻，但在名言谛当中一切的世俗的显现仍然还是存在的，所以说该发心、度化众生的都应该去做。

讲完成立之摄义之后，到此为止比较难懂的内容就没有了。我们说《智慧品》比较难懂，是指从本品的第一个颂词开始到这个颂词之间，观察空性、推理，非常难懂的部分就结束了。后面的部分就是讲证悟空性的功德，即以智慧的所得之事，从词句上来讲不那么复杂了。

以前我学习《智慧品》到了这一段的时候，上师说从这节课开始简单了，自己觉得很高兴，最难的地方终于过去了。以前学《入中论》的时候也是这样的，第一品到第五品没有讲到胜义谛，相对不是那么难懂，到了第六品就复杂了，开始头晕，就不了知在讲什么，过了第六品之后简单了，又开始高兴了。我们遇到了简单的法义，难懂的终于过去了，好像很高兴，真正来讲最难的部分就是精华，我们的高兴都是颠倒的。最能够调服烦恼的精华、对于修行最有利的部分我们没有听懂，而对于简单的我们却觉得很高兴，当然这也是逐渐趣入的。

每个众生的根基有所差别，以前上师给我们讲法的时候说这一段很难懂，大家要注意，我们就很紧张。然后上师说今天的课比较简单，我们就比较放松，也很高兴。我相信很多道友学习《智慧品》也有这个感觉，当我们说今天的课很复杂的时候，大家就有点紧张了；当

我们说最复杂的已经过去了，下面的内容比较容易理解的时候，大家就比较欢喜。不管怎么样，最难懂的已经过去了。

上师在讲记当中也告诉我们，不管《智慧品》听得懂或听不懂，反正要把传承听完，听完之后自己的功德、获得的加持是很大的。很多道友听从上师的教言也是坚持听完了难懂的空性。

戊三（以智慧所得之事）分二：一、平息世间八法；二、于未证悟空性者生悲心。

“以智慧所得之事”，其他的注释当中解释为证悟空性的功德，其实两者的意义是一样的。“以智慧所得”，“智慧”就是空性，如果知道了空性，了知了这个智慧，会得到什么样的功德利益。“分二”，就是从两个方面来分析，第一是“平息世间八法”，第二是“于未证悟空性者生悲心”。

全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中的科判是这样的，第一个，自利平息世间八法；第二个，利他无勤生起仁慈。第一个科判是从自利的角度来讲，如果证悟了空性，可以平息自己相续当中的世间八法。如果平息了自己相续当中的世间八法，那么自己获得了利益。第二个科判是利他，即无勤生起仁慈，就是说于未证悟空性者生悲心，意趣是一致的。只不过全知麦彭仁波切在科判中把自利和他利明显地提出来，我们就知道这一段主要是从自利的角度来讲，能够平息我们世间八法的心，利他方面就是对没有证悟空性者产生慈悲心、大悲心。从两方面可以知道颂词总的方向。

己一、平息世间八法：

故于诸空法，何有得与失？

谁人恭敬我？谁复轻蔑我？

苦乐由何生？何足忧与喜？

“故于诸空法”，对于一切都是空性的法，哪里有什么得到与失去，怎么会有恭敬我、轻蔑我的情况发生呢？苦乐是从什么而产生的？“何足忧与喜”，那会有什么值得喜悦和忧伤的呢？

如果安住在空性的状态当中，我们所耽著的一切，都可以轻松应对，可以说空性当中一切都不存在。对于我们这些没有证悟空性者来讲，如果相续当中有了一定空性的境界，已经看破放下了一部分，虽然还会经历得失、苦乐等等，但是这些不再会成为困扰我们的因素。我们在观察学习的时候，颂词可以分为几方面去理解。

从完全证悟的菩萨境界来讲，一切的得失都不会出现。从他自利证悟空性的角度来讲，安住根本慧定当中时，得失、恭敬、轻蔑、苦乐、忧喜，全部没有，他就是安住在空性当中。他出定位利他的时候有显现，虽然还能遇到得失、恭敬、轻蔑、苦乐、忧喜，但是他没有任何实执，不会受这些的困扰。

作为凡夫人来讲，现在还没有证悟空性，不管怎么样，如果我们学习了空性，内心对空性有了一定的定解，或者说当我们在打坐观修的时候，产生一点点的觉受。有了空性的觉受，安住在空性当中，虽然以前对于得失很在意，对别人的恭敬、轻蔑、是否得到苦乐、忧喜很在意，如果真正了知了空性，我们就会看淡一些；如果能够看淡一些，我们就放下一些，那曾经严重困扰我们世间八法就不会那么严重了，我们可以相对轻松地去应对很多事情。“平息世间八法”从很多层次进行分析，都可以找到不同的对应点。

大恩上师在讲记当中讲到，此处的世间八法和其他论典中所讲的侧面不一样。此处世间八法就是得失、恭敬和轻蔑、苦乐、忧喜，加起来是八个，就是我们在世间当中执著的、会让我们重新进入轮回的八种法，或者是我们在世间当中通过以前的因而显现的八种果法。这三方面就是讲，属于世间的、轮回的，凡夫众生所执著、经由的八种法就是世间八法。其他论典当中的世间八法是利衰、苦乐、称讥、毁誉，此处的世间八法就是前面所讲的得失乃至忧喜。

如果我们了知了空性，就可以平息世间八法。因为世间八法让我们产生很多困扰，可以让我们产生烦恼而造业、进入轮回不自在地漂流，所以也可以讲世间八法是我们轮回的根源。作为一个修行人来讲，如果内心当中由证悟空性而平息了世间八法，就不会再受到这些法的干扰。

出离心也有平息世间八法的作用，比如对得失、恭敬与否。如果修四加行，修持暇满难得乃至于业因果，内心如果产生了强烈的出离心，一心一意想要解脱，世间的心态、世间八法，就可以厌离，不再执著。这是一种压制世间八法的方式，还有在世俗菩提心当中主要是修利他，如果一心一意修利他，对自己的得失、恭敬与否，也可以放下、看淡，这是放弃我爱执而平息世间八法的方式。

通过空正见平息世间八法，是从根本上彻底断除的。一切万法是空性的，我是空的、众生也是空的，所有的世间人都是空的，在空性当中哪里有这些八法，连八法的名字都没有。这完全是从根本上断除世间八法的因。虽然三要道当中都有平息世间八法的方法，但是以空性平息世间八法最了义、最究竟。现在我们学习到了空性，下面来看怎么样平息世间八法。

故于诸空法，本来是一切空性的法，包括我自己的身心、其他众生、物质、财富等，一切都是空性的。如果我们了知了一切都是空性的，那么“何有得与失”呢？在空性当中没有得失。得到了什么？又失去了什么？虽然万法是空性的，但是当我们迷惑、不了知空性的时候，得到一个东西时，因为我们认为自己是实有的，很执著；我们也认为对方是实有的，很执著；认为得到的东西也是实有的，很执著。比如得到财富、名声、地位、感情，我们认为自己是实有的，得到的东西是实有的，当我们得到的时候就很高兴，欢喜的时候就会忘乎所以，而且在高兴的时候，我们也会延伸贪欲等很多东西。

作为一个修习空性的修行者，在世间当中也会得到某些名声、地位、财富，但是他的心态不一样，已经完全转变了，他不会认为有一个实有的我得到了一个实有的财富、名声，他会看得很淡，这样得到这个东西的本身对修行者的影响就有限。如果对所得的东西看得很重，当没有得到之前，他会拼命去付出，经常去想怎样才能得到，当得到之后，这个得到的东西本身对他的影响也很大，就会严重左右他的思想、情绪。如果看淡了，在没有得到之前他的心态很平稳，得到之后他的心态还是很平稳。

我们以前也提到过，对一个修行人来讲，平稳的心态很重要。如果一个修行人从早上到晚上心态都比较平稳，他的思想就会比较理智。比较理智，他就比较清醒；比较清醒，应该做什么、不该做什么他就非常清楚。在这个状态中去安住正见、修持佛法，收获就大。如果情绪经常波动很大，有时很高兴，有时很低落，有时很愤怒，当我们情绪一波动的时候，就很容易忘失自己应该做什么、不该做什么。

如果波动的频率太大了，在这个状态中怎么保持佛法的正念？怎么样忆念我们应该做什么，不该做什么？怎么忆念佛性、菩提心呢？很难忆念。我们早上起来时，如果心情很不好，或者出门的时候堵车了，又迟到了，和别人吵架了，或者得到了、没有得到，从早到晚都处于很大的情绪变化当中，在这个状态中要去忆念佛法是很困难的事情。

如果一个修行人的心态比较平稳，他就有一个应对的方法，如果得到了，心里很平静，不会过多的高兴；失去之后也是这样的。无论别人恭敬自己、轻蔑自己，他都安住在自己本身的状态，波澜不惊是一个很深的境界。如果这些法对他影响有限，他虽然波动一下，但是马上能够恢复到正常的状态。这种人很理智，很清醒。他越理智、越清醒，越能看破。所得所失的东西其本质到底是什么，他能看得清清楚楚。看得很清楚，他的思想就会很平静。假如他是一个修学佛法的人，会更容易忆念自己的佛法；如果他是一个不学佛法的人，也很清楚自己的核心是什么，知道应该做什么、不应该做什么。

如果了知了空性，了知了一切万法得和失的本性，得到了，也能以比较轻松的心情去应对它，他完全有应对的能力，能够驾驭这种事情，所以说“何有得”呢？他觉得这个“得”是假立

的，没有什么真实的得可言。了知了空性，并安住在空性当中，他就知道没有什么可得的，得到之后也就这样。

然后失也是这样。如果众生得到之后又失去了，得而复失，这样他就会很悲伤，因为他把这个执为实有了，执为我所，认为这是我的东西。世间上的人，比如被别人偷了一部手机，或者丢失了很多钱、失去了心爱的爱人，他就非常伤心，情绪也很糟糕，他不知道空性当中其实失是不存在的、是无实有的。如果修行者能知道得是假立的，那他也会知道失也是假立的，得到之后不会过度高兴，失去之后也不会过度悲伤。他知道这一切诸法的本身就是如是的，一切诸法的本性就是空性的，没有什么真实的可得，空性当中没有所谓的失。他有这种智慧、境界，当他失去时也没有很强的波动，这个失所带来的伤害很低，或者对菩萨根本就没有伤害。

对于有空性正见、稍微有一点点空性觉受的人，他失去的时候也不会那么伤心难过，这个失去东西本身对他的影响非常有限。如果对他的影响很有限，就不会让他退失佛法、退失菩提心，或者不会让他出现这种情况。比如每天郁郁寡欢，失去了东西非常伤心难过，乃至于磕头也磕不下去了，打坐观修空性也坐不了，听法时也在想这个事情，对他的影响很大。如果真正安住空性，虽然在一生当中会得很多，也会失很多，得失很频繁，但是有智慧和没有智慧就是不一样，如果安住空性，何有失呢？没有失。

“谁人恭敬我？谁复轻蔑我”，恭敬和轻蔑也是众生所执著的八法之一。众生很耽著恭敬，如果谁很恭敬自己，觉得有人看得起我，是不是自己有功德，别人这样恭敬我了。当然恭敬本身不是不好的事情，但是因为众生的心态驾驭不了恭敬，所以很多人在备受恭敬时就会飘飘然，忘乎所以，不知道自己是谁、应该该干什么了。别人越来越恭敬，或者吹捧他，他觉得自己越来越厉害。如果觉得自己越来越厉害，他就离本来的我越来越远，最后不知道自己到底是谁，甚至觉得自己是一个真正的菩萨。

如果不了知一切万法的空性，不知道自己是什么人，丢失了自己的定位，当别人称赞自己是一个好修行者、是一个菩萨，别人越来越恭敬的时候，自己越来越飘飘然，最后觉得我是不是真的是一个菩萨啊，他们都是这样讲的，这时就忘记了自己该怎么观想、怎么做，从而衍生出很多烦恼和罪业。

众生对佛是最恭敬的，对菩萨、上师们都很恭敬，但是佛菩萨和上师们有证悟空性的境界，虽然他们确是一个恭敬之处，但是他自己不会受到恭敬的影响，早就从负面的状态当中出离了。我们现在就要学习这样一种状态。如果安住如如不动，遇到别人的恭敬，自己的心澄清、如如不动，也不会受到恭敬带来的伤害。

谁复轻蔑我，众生不喜欢的是受到轻蔑。看不起我呀！现在很多众生，包括我们自己在内都是这样的。走在外面时，如果有很多人恭敬、认可，就觉得脸上有光。如果觉得别人看不起我，对自己的行为、语言、生活方式、穿着、打扮等等看不起，我们就会很忧伤，觉得别人蔑视我了，有时感到自卑，有时产生嗔心。听到别人辱骂、轻蔑自己的语言，自己也会非常忧伤。有些人想不通也有自杀的情况。受到轻蔑时，也会和别人吵架、拼命，做了很多头脑不清醒的人才会做的事情。

这是在很多事情上没有安住本性，如果安住空性的本性，谁复轻蔑我？对方轻蔑我，他是不是存在？轻蔑我的语言是否存在？轻蔑我的方式是否存在？因为我们太执著自己了，所以对别人的语言、眼光非常在乎，很在乎别人怎么看我、怎么说我，很在乎别人对自己的态度。真正来讲，如果安住在自己的本性当中，不管别人怎么看、怎么说，都不放在自己心上的话，对自己的影响是非常有限的。如果很在乎自己，很执著，把这些执为实有。执著越重自己受到的伤害越大，越放开越不会受到伤害。

其实这些轻蔑的语言都像空谷回声一样，从道理上来讲的确如是，我们也要向目标靠近，反复观修串习一切万法是空性的。如果真正在打坐时能够稍微对空性有所感觉，下座时对别

人的辱骂、轻蔑也不会太放在心上。一个没有修行的人可能以前心胸很狭隘，别人稍微轻蔑一点自己就忍不了，就开始要和对方要理论，有时候会因为你为什么看我，这样很小一点事情，就和别人争吵。这不能说明什么，只能说明自己的心胸狭隘，连这点小事都容纳不了。

作为一个修行人，如果他的心胸越来越大，对因果、菩提心、空性、利他认知得越来越深，世间八法对他的影响会越来越小。谁不想成为一个好的修行者呢？如果想成为一个好的修行者，就要看淡恭敬、轻蔑等世间八法，要认真地去听闻、思维、修行，尤其是对空性教法深入去思维、修行，逐渐我们也会产生一种应对力，自己的境界就会越来越深。

“苦乐由何生”，众生在轮回当中不可避免地会感受痛苦。众生经常是想方设法地绕开痛苦，当他遇到痛苦的时候，非常难过，觉得难以忍受。同时也会产生其他的情绪，或者把自己的痛苦发泄到其他人身上，这方面的情况很多。如果了知了空性，就会知道所谓的痛苦从何而生呢？从我的身体产生的，还是从我的心产生的？从对方语言产生的，还是从哪里产生的？观察的时候，发现一切万法都是空性、无自性的。当他遇到痛苦的时候，安住痛苦的本性，了知痛苦是空性的，心里就会放下对痛苦的执著。虽然身体上可能还会有痛苦，但是通过执著的方式所累积的痛苦是没有的。

我们自己在痛苦的时候也是这样的，越执著越痛苦，越痛苦就越执著，形成了恶性循环。比如当我们治疗身体的疾病，觉得特别痛，很执著的时候会越来越痛；如果我们想，反正就是这样的，痛就让它痛吧，一旦放松，感觉没有那么痛，好像也能忍受。有些道友在治病的时候可能也有这样的体会。

我们在痛苦的过程中，有一部分是痛苦本身带来的，有一部分痛苦是我们的执著带来的。我们在修空性的时候，虽然没有办法把本身的痛苦消灭掉，但可以把额外的附加在痛苦上面的这部分痛苦去掉。尤其是当我们修空性越来越纯熟的时候，对一切万法都了知为空性，对痛苦本身也了知为空性，第一刹那痛苦，第二刹那知道这是空性无自性的，像这样就可以安住在痛苦的本性当中。能够安住痛苦本性，就是把痛苦本身作为修持空性的素材了。这方面有很多将痛苦转为道用的教言，了知空性的话，痛苦由何生？

“乐由何生”，那快乐又是从哪里来产生的呢？我们追求快乐、获得快乐，前面提到快乐本身没有好坏，它只是一种果报而已。如果我们在遇到或者追求安乐时，安乐的本身可能会给我们带来很多困扰、烦恼，如果了知安乐无自性，以及安乐由何而生，也可以驾驭安乐。

“何足忧与喜”，当我们不顺心的时候，有什么忧愁的呢？当我们顺心的时候，有什么欢喜的呢？忧喜也像前边分析的一样，都是本性空。如果能够了知、安住本性空，当我们产生忧伤的情绪时，观察忧伤的本性；当我们很欢喜时，观察到欢喜的本性，马上就可以恢复到比较正常的状态，这时候我们是平常心了。以平常心去应对，对我们的修行而言必要性非常大。

我们有时候分不清楚苦乐和忧喜，觉得好像差不多一样，其实在《俱舍论》当中，苦乐和忧喜是分开讲的。乐有身乐受和心乐受，苦也有身苦受和心苦受。身体方面的就用苦和乐，比如身苦受、身乐受。身苦受和身乐受就用苦和乐来代表，如果学过《俱舍论》，一看苦乐，我们就会知道这是身体方面的。忧和喜是心方面的，就是心苦受和心乐受，心苦受用忧来代替，心乐受用喜来代替。苦乐主要是身体方面的，忧和喜主要是心方面的。《俱舍论》中对于身苦受和身乐受、心苦受和心乐受分别为苦乐、忧喜，像这样会比较清楚地了知。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 187 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》对于一个修行者来讲是非常重要的修行指南，这部论典为我们指出了我执的危害性，关于如何舍弃我执，发起菩提心的殊胜方法、正确的心态、行为、殊胜的果，在《入行论》当中都讲得非常清楚。

《入菩萨行论》前面是通过打破我爱执、生起利他菩提心的方式，宣讲了世俗菩提心。当然世俗菩提心方面，不单单是要生起利他心，也要为了利他而成佛，我们要知道，在世俗菩提心修法的本体当中，利他心的成分是非常重要的。

为了自己成佛的话，一般人想到，成佛对自己的利益很大。自己可以从三界轮回当中出离，成佛之后受到很多的恭敬，得到很多的赞叹，获得广大的神通，拥有庄严的相貌。我们对这些都是希求的，我们现在希求名声、财富、恭敬和赞叹，也希求得到很多和别人不一样的殊胜功德，比如佛陀的功德等等，很多都容易和我们自私自利的心相应。“佛果这么好，那么我可以成佛”，我们会很愿意发心去追求佛果。从某些角度来讲，发誓成佛这一点比较容易相合于我们的分别念、自私心和我爱执。

如果成佛不是为了利益众生，那么最初的发誓成佛很容易被我爱执所利用，修行佛法之道就变成了被我支配的自私自利修法。因此菩提心的修法有两个体相，一个是发心为利他，一个是追求佛果。出于这样考量的缘故，在发菩提心时，首先提到了为利众生愿成佛，所以首先要修持利他心。虽然成佛是很重要的，也是非常殊胜的修持方式或者所得的果，但是它的目的是什么，为什么要成佛？这方面必须要搞清楚。按照大乘的思想来讲，是为了利益众生我们要发誓成佛。修世俗菩提心的过程中，打破我爱执修持利他在很多时候已经变成了菩提心的代名词了。

前面提到过虽然菩提心有两个体相，一个是利他，一个是要成佛，但是很多经典、论典、窍诀、修法当中，都强调大悲、利他心，利他心、大悲心就是菩提心，这样宣讲的原因在于对治我们相续当中的我爱执，必须消灭我们无始以来形成的、为自我奋发的习惯。比如《修心八颂》《修心七要》中都是讲怎么修持利他，《入行论》中也讲了很多利他的窍诀。如果以这种精神为核心再去看其他的修心论典，都是在讲怎么样调伏我爱执、生起利他心，所以我们在修持世俗菩提心的过程中，应该把利他作为修持菩提心的重点。当然也需要发誓成佛，但重点应该首先放在修利他上面，有了利他心，我们自然而然就会希求佛果。

反过来讲，如果我们只有希求佛果的心，能否决定一定有利他心呢？有可能引发，有可能不会直接地引发。如果我们修了广大的利他心，既然众生都需要利益，我们就要利益众生，那最好的利益众生是什么？给予众生暂时的财富、安乐，把他们安置在善趣的果位当中，或者在世間做慈善或公益事业，这些也是利他，但都不是究竟的利他，真正究竟的利他是要让众生获得究竟的解脱。解脱分两种，一种是暂时阿罗汉的解脱，一个方面是究竟成佛的解脱。如果自己成就了佛果，就可以把众生安置在阿罗汉果位，也可以把众生安置在成佛的果位。所以要把众生安置在上至佛果的究竟安乐，下至善趣的暂时安乐之间，最殊胜的身份就是成佛，为了利他的缘故发誓成佛，这样就非常相应于世俗菩提心的修法。

虽然现在我们在宣讲空性、胜义菩提心，但是对于前面学习到的世俗菩提心的精神，我们是永远也不能忘记的。虽然我们学习过了，思维过了，也许还讲考过了，但不管怎么样，我们要看一看内心当中是否对于这种观念已经完全接受，也没用真正生起了想要利益他人的

殊胜世俗菩提心？如果没有的话，那应该把利他心、世俗菩提心仍旧作为我们修行的重点和核心，以重视的方式进行修持或探讨。这方面能够作为我们趣入胜义菩提心的殊胜方便。

在广大利他心的基础上，我们以殊胜的发心摄持来修持空性，空性才不会堕入劣乘。因为究竟来讲，小乘也是成佛的道，暂时来讲，小乘的发心、修法、内外的善知识等等，一切的内因外缘决定了小乘行者没有发起广大的利他心。如果只有人无我空性的智慧，而没有世俗菩提心、利他心的摄持，这种空性的修法就变成了自己解脱的方便。在很多大乘的经论中，比如弥勒菩萨的《经庄严论》，或者《法华经》当中，在有必要的情况下，把小乘声闻道抉择为劣道，因为其发心、果位、修法等相比于大乘来讲，没有那么圆满、了义，所以有时为了让大乘行者不要趣入小乘道的缘故，也把这些道暂时列入劣道中，避免我们进入，有这样的必要性。我们必须发利他心，再来修空性，这个空性就会变成真正大乘道的殊胜正因，这个过渡是我们必须要了解的。

现在我们学习抉择的，或者有些道友非常喜欢观修的胜义菩提心，其实前面我们提到过，它真正的境界是菩萨相续当中的智慧，但是对我们而言，胜义菩提心是一种所缘，是抉择的对境。我们相续当中要产生这样的知见，有了这样一种观念，再循着这种方法去观修，我们就可以逐渐产生最殊胜的胜义菩提心。

我们要真正地修持成佛，这些因缘都是缺一不可的，必须要有：最初出离心的因缘；然后利他心的因缘；现在闻思观修空性般若经论的因缘，或者说为了证悟祈祷上师三宝等等的因缘，我们都要去抉择，内心必须要生起。这些因缘圆满了之后，我们的修法才会顺利，也可以顺利地获得果位。开始时没有这些因缘或者不圆满，所做的修持不是说没有利益，但是不会成为迅速、直接地让我们趣入大乘或者证悟大乘果位的殊胜正因。

我们现在抉择胜义菩提心是非常关键的。我们学到了“以智慧所得之事”，从某个角度来讲，它是证悟空性的一种果。修持空性有什么作用，或者有什么果呢？此处讲到，第一，可以“平息世间八法”，这主要是相应于自利；第二，“于未证悟空性者生悲心”，主要是相应于他利，所以说证悟空性也是包含了自他二利。如果只有空性而没有悲心，这样的空性就会成为小乘的因，反过来讲，如果只有悲心而没有空性，这样的法就会成为轮回的因，因为真正要灭尽烦恼障、所知障，必须要有证悟空性的功德，如果只有大悲心，缺少了空性的功德，虽然大悲心很殊胜，但也能成为真正灭除烦恼障和所知障的正对治。我们要获得解脱，对于大悲心和空正见二者必须要同等地重视、修持。

我们可以想想看以前的佛菩萨和很多传承上师们是怎样对待菩提心和空性智慧的。读过佛菩萨、高僧大德的传记就会知道，他们对于修持利他心、世俗菩提心、空正见非常重视，他们知道了要获得解脱，两种菩提心都是非常关键的。因为非常渴望利益众生，也很渴望为了利益众生而追求佛果的缘故，所以他们对于能够利众成佛的两种菩提心非常重视。作为佛法的追随者，我们也是愿意追随佛陀的足迹来修持菩提道的人，同样地我们对于世俗菩提心和胜义菩提心也必须要非常重视。我们只有首先重视了，然后听闻修持了，最后才可以把自己的心调整到和经典、论典完全相顺的状态当中。

如果经典、论典讲的是一种状态，自己的心是另一种状态，我们的分别念和佛菩萨在经论当中所讲到的标准完全相违，我们就没办法获得殊胜的果位。从某些角度来讲，经论相当于说明书，是一种指引的方法。某些时候经典、论典也可以作为一面镜子，我们的修行到底正不正确，有没有走错道，我们必须要拿经论来印证自己的见解、修行。比如今天我处理事情，这个发心对不对；我针对某个众生发了脾气，或者当时产生了不好的心念对不对，就要以佛经、论典当中讲的这些为标准。

经典是佛陀证悟之后宣讲的，即佛陀所证悟的法身的等流而显现成经文，论典也是一样的，有些是对经文的解释，有些是菩萨、高僧大德内心证悟的流露，这些都是堪为正量的。为什么说必须要依靠法而不能依靠人？因为法是佛菩萨智慧的流露，它们完完全全可以作

为正量，所以我们要依靠堪为正量的佛所宣讲的经典，或者公认的大德和菩萨们所造的论典，以此作为我们衡量自己修行是否正确的标准。

为什么这样讲？因为现在的世间当中，以前也是一样的，存在很多似是而非的所谓引导，有些是邪的论典，没办法引导众生获得解脱，比如引发贪、嗔、痴的，有些是误导的，有些是不究竟的，有些是带有错误的观点。不管怎么样，真正堪为正量的只有经典和论典，所以我们必须要依靠经典、论典闻思，把它作为衡量我们修行是否正确的准绳，或者说我们把它当成一面镜子，来对照我们的相续和观点。

以前大德们也讲过，衡量我们的修行是不是准确有几个标准。其中一条是，我们所有的见解、行为，如果符合经论的就是正法，否则就是非法；如果结果是善妙的，能够调伏贪、嗔、痴，就是正法，否则就是非法；如果和世间相顺的就是非法；如果和世间众生的观念、见行不相同的，就是正法等等，有很多衡量的标准。因此我们应该用经典、论典作为衡量自己修行是否正确的标准，这方面也是非常重要的。

我们在学习佛法的过程当中，永远都要以佛经、论典，还有上师的教言作为衡量修行是否正确的标准。其他的，比如自己的分别念，今天想这个，明天想那个；或者张三、李四、世间的名人、某个明星怎么讲，这些都不是很重要的。当然我们不知道他们是不是佛陀的化身，是不是真正的修行者，不管怎么样，从显现上来讲，他们必定没有闻思，也没有证悟真正的法性。在某些阶段或某种形式下，虽然他们宣讲的东西有其正确性或利益，但是从整个修行佛法的角度来讲，如果我们把过多的注意力、精力放在上面，就会没有办法真正学习犹如如意宝一样的殊胜佛法。

我们接触佛经论典和修心教授，如果时间很长或者接触的太多，一部分人会产生一种麻木的状态，觉得每天这样，都是无常、暇满、利他、空性啊，好像没有什么新意，应该追求一个新奇的说法。很多人学习佛法，不是真正为了获得解脱，而是看有没有新奇刺激的东西，如果有，就会转移他的注意力；如果天天都是这些法，这些法义又没有入于心中，有时他就会疲倦。我们必须要注意避免这样的心态。这些法义不是太多了，而是我们学得太少了，不是它很浅显，而是很深，有时我们还没办法真正地接受，无法把这些作为内心正常的状态进行观修。因此我们对于讲无论讲世俗菩提心，还是胜义菩提心的法，都必须要认真去学习。

前面我们提到，空性的教法对于修行的作用是非常大的。我们的罪业很深重，如果我们要忏罪，观修空性是一个力量非常大的善法。观修空性本身就是一种善法，观修罪障、罪性本空是彻底把罪障从根本上瓦解的殊胜修法，它的力量非常强大。如果我们想要忏罪的话，经常安住在空性当中，尤其是安住在罪性本空，这种方法叫做实相忏悔，在汉传佛教当中叫做理忏。这是安住它的本性忏悔，在密宗的荟供、酬忏的修法当中，也是安住它的本性无自性、空性，或者智慧的本性进行忏悔。

不仅放到忏悔当中，它是很殊胜的一种忏悔方法，如果把它放在回向当中，也是属于一种无毒的回向。《般若摄颂》当中讲，回向有两种：一种是有毒的回向，一种是无毒的回向。有毒回向，从比较粗大的层次来讲，就是杂烦恼的回向；从比较细的角度来讲，就是有实执心的回向。完全没有实执，安住在三轮体空当中的回向，称为无毒回向。如果空性放在回向当中，就是无毒回向，也是很究竟的。如果放在善法当中，比如布施、持戒、安忍，乃至精进、禅定和智慧的善法，如果没有空性慧摄受就是从布施、持戒乃至安忍的善法；如果有了空性摄受，它的名称就变成了度。当然这个度也有已经到彼岸、正在到彼岸的，或者成为到彼岸之因的。因为有了空性摄受，布施不是一个普通的善法了，就可以被称为布施度，然后持戒度等等都可以以此类推。如果有了空性、智慧的缘故，就可以成为度；如果没有空性摄受，充其量可以作为善法，不能成为六度。

还有很多其他修法也是这样的。整个小乘的修法，如果有了空性，就成了解脱的因，没有人无我空性，不会成为真正解脱的因，这样修持最多成为人天乘，不能成为真正的声闻乘。

菩萨道也是一样的，如果没有空性，也没有办法对治烦恼障、所知障。因此说空性的修法，在我们忏悔、回向、发愿时，乃至修持净土法当中，念佛的方法有很多，比如观像念佛、持名念佛，还有一种实相念佛，其实也是观想，就是观察或者思维求生者、极乐世界、阿弥陀佛等本性的本空或者安住在究竟实相修持。禅宗中有了空性的缘故，就有了明心见性的修法，密宗中有了空性的缘故，就成为了真正的生圆次第等等。

空性的修法，其实遍满于整个殊胜佛法的修持当中。有了空性的修法，就是佛法和外道不共的地方。如果没有空性的修法，很多就是共同的修法。比如取舍因果、五戒、十善或者发善心等等，其实在世间或者外道的修法中也需要守持戒律的，而且某些外道的戒律比佛教徒还要严格很多。他们也有慈悲心、仪式、咒语、四禅八定等等看起来让人生起信心的地方，这些是内外道共同的，内道有，外道也有的。但是和外道不共的就是空性，人无我空性的见解绝对是佛法当中最为不共的，也因为有了空性，所以佛法可以成为解脱道，其他的外道就没办法成为解脱道。

我们对空性的修法的确要产生兴趣，在修持过程中要高度地重视。已经有了空正见，必须要进一步地加深，经常去观修；没有空正见的话，必须要去寻找，内心一定要有空性正见的生起和决定，这是非常关键的。虽然空性已经讲完了，但我们还是要反反复复去看里面抉择的方式。因为可能无始以来没有接触过这种词句，所以有些道友今生学起来比较困难一点。也有些道友学了之后能够了解里面所讲的内容。不管怎么样，学习一遍是完全不够的，必须要反复地学习，有些时候学《智慧品》，有些时候学《入中论》《中论》《中观庄严论》等等，因为这些论典都是从不同的侧面、不同的窍诀，针对不同的根基做了不同的抉择，所以对我们来讲，有很大的让自己的正见生起和稳固的作用。对于这些宣讲般若空性的经论，我们必须反反复复去观察和学习。

下面我们继续讲平息世间八法的内容。

若于性中觅，孰为爱所爱？

细究此世人，谁将辞此世？

孰生孰当生？谁为亲与友？

如我当受持，一切如虚空？

如果在一切万法的真如本性当中寻找，什么是贪爱，所贪爱的对境又是什么呢？“细究此世人”，我们再详细地观察包括我在内的一切世人，“谁将辞此世”，谁会在此世中死亡，告别此世？谁又会在后世重新出生？谁会生，谁又出生过？“谁为亲与友”，谁是我的亲人朋友？“如我当受持，一切如虚空”，寂天菩萨说，如我一样，愿大家都能够受持一切如虚空一样究竟实相的境界。这是劝诫我们一定要受持或者证悟万法的空性，如果证悟了万法的空性，这一切困扰我们的问题都能从根本上得到解决。

“若于性中觅，孰为爱所爱”，我们宣讲的时候，世间当中有一个爱和所爱。上师在讲记当中也提到，爱和所爱既有狭义的，也有广义的。狭义的就是现在世俗的男欢女爱等等，这就是情爱，此处的爱和所爱也可以这样理解，还有爱和所爱就是所有贪爱的东西，所执著、贪爱的东西都包括在内。

世间人之所以流落在轮回当中，一个很关键的因素就是贪爱这个世间的缘故，而继续地流转。这是我们流转在轮回当中很重要的一个因素。有些是贪著于今生当中的一切，比如自己的身体、财富，如果今生我们对这些的贪心很重，死的时候没有放下，相续当中还是对这些东西恋恋不舍，内心当中对于情爱、财富的爱执很重，这种习气就会牵引他趣向于后世。有些人是追求今生的东西，有些人是追求后世的天人果位或者色界天的禅定等等，因为有了这些爱的缘故，所以他就会继续地投生。

在《贤愚经》当中讲，我们下世继续地投生人道、天道、阿修罗道等等，都是因为贪爱的牵引而投生的，但是谁会喜爱地狱、饿鬼、旁生？旁生有些时候不好讲，因为有些人觉得

转成一些宠物还是很风光，你看它吃穿不愁，得到了很好的待遇，有时可能也有人颠倒了发愿转生旁生的，但是对饿鬼、地狱谁愿意去投生，谁会喜爱这些东西呢？虽然我们今生造了很重的罪业，按理来说就会投生到地狱和饿鬼当中去。在清醒的状态，还没有真正死亡时，地狱和饿鬼他是不愿意投生的，但是最后的一念还是因为贪爱的缘故，所以转生到了地狱、饿鬼中去。

这个情况是怎么样的？《贤愚经》中也提到过这个问题。比如一个人造了罪业，他必堕热地狱。要堕热地狱的时候，他会感觉身上非常寒冷，他就说，愿我转生到很温暖的地方去，远离寒冷。通过贪爱他就会转生到热地狱当中。有些人临死的时候，感觉非常热，他很贪著就发愿，愿我转生到比较凉快的地方，这样他就转生到寒地狱当中去。他在转生的时候，最后会产生一个颠倒的贪爱之心。

其他的旁生、饿鬼都是这样的。比如说转生饿鬼，当某个人快死的时候，他的亲友劝他，你吃点东西啊！吃点饭、喝点汤，吃个苹果、梨。他非常不想吃东西，亲友也许不了知病人内心的痛苦，再再地劝，最后把他劝烦了，他就想：“愿我生到一个永远看不到饮食的地方，也听不到这些饮食的名字”。他产生了这个很强的念头，就转生到了饿鬼道。

转生旁生道，有时候是愚痴为性，这也不是绝对的。《贤愚经》中讲，有时人临死的时候，亲友在他耳边说佛法或者念佛的殊胜，他也是业障现前，听不进去，他说：“愿我转生到一个永远听不到佛号等词句的地方去。”他有了这种念头的缘故，就转到了旁生道，没有听闻佛法的机缘。

我们转生后世很多时候都是因为贪爱。在十二缘起当中，也是爱、取、有。当然我们现在就是有受，有了受之后就会有爱，今生对我们来讲影响最为深重的就是爱和取。其中以爱作为第一支烦恼的因素。

世间当中贪爱对众生的伤害也是非常大的。从世间的观点来看，我们要爱自己的丈夫、妻子、家人，还有其他的人我们也应该爱，大一点就要爱国家、民族、全人类和整个地球。还要博爱，不单单要爱自己的朋友，也要爱自己的怨敌、伤害自己的人等等，有些时候还应该爱野生动物，因为它们是整个地球的一员，整个缘起中的一个链条，如果这些野生动物灭绝了，生态就会遭到破坏，所以我们必须要爱它们。像这样从狭隘的爱到世间当中认为的博爱。佛法当中还有大爱，比如他爱执等等。真正来讲，表象当中这些所谓的爱是有的，有贪爱、狭隘的爱，很多世间的情爱是以占有为本体的。虽然说是爱对方，但终究来讲还是爱自己。像这样有狭隘的爱，也有稍微广大的爱，还有菩萨的广大的爱，这些在世俗当中都有的。

此处说若以性中觅，“性中”不是它的表象，而是从它的本体、实相、真如本性当中去寻找有没有爱和所爱呢？其实没有爱，也没有所爱，就是说能爱者没有，所爱的对境也是没有的。

当然我们从世间的角度来讲，当众生有贪爱的时候，就觉得这些值得去追求，在这个爱的过程当中，他觉得很舒适、快乐。比如陷于热恋中的男女，他们觉得爱着对方就是一种幸福、温暖的感觉，刚开始就是这样追求的，在这个过程中也会付出很多辛劳，如果爱破裂之后，很容易会反目成仇，像这样的爱，或者爱社会、地球等等，还有菩萨的这些爱，这些能爱者是谁呢？能爱者就是我们。所爱是我们所爱的物品，比如房子、财物、地位，还有自己爱的人、众生等等，从现相来讲这些都是有的。虽然有些是烦恼染污的爱，有些是狭隘的爱，有些是没有烦恼，比较广大的爱，但是不管怎样，在本性当中寻找的时候，一切的爱和所爱都是不存在的。

如果是烦恼染污的爱，作为六种根本烦恼之一，后世就会因此而投生轮回，而且因为爱得深，所以嗔恨心会更强。从开始有爱而最后反目成仇的角度来讲，也可以理解为当初爱得多深，最后反目成仇时，你的恨就有多强烈，还有另外一种理解，我们爱亲人有多深，谁伤害了我们的亲人，我们对伤害亲人的仇敌恨就有多深，这也是成正比的。从这个所谓的爱，

会引发贪欲、嗔恨、恐惧，因为我们害怕所爱的东西、人和我们分离，所以里面其实隐藏着恐惧，产生了恐惧也会引发下一世的轮回。从总的引业来讲，它是引投生轮回的；从满业的角度来讲，因为它有染污的缘故，我们也会感受很多的痛苦，所以爱所爱会成为轮回的因。这方面如果我们没有打破，不知道本性上没有爱和所爱的话，就会深受它的困扰。

既然如此，我们也许会问：那菩萨利他心的这个爱呢？从暂时的世俗谛的角度来讲，菩萨爱一切众生，让一切众生能够离苦得乐的大爱是很清净的爱。如果这种很清净的爱当中有执著，他认为有实实在在的我、所利益或者所爱的众生，有这种实执，就没办法真正证悟万法的本性，也就是说，这个菩萨如果不把爱众生的执著打破，他是永远不能真正地利益所爱的众生，没办法对众生做最究竟的利益。

如果真正要利益自己所爱的一切众生，必须要了知这样的爱都是无自性的，并不是说要放弃掉，从今之后不管你了，然后自己就证悟空性了，不是这个意思，而是说他发愿要利益一切众生，如果他在利益众生时有三轮的执著，这个执著本身会障碍他利益一切众生，因为他有执著的缘故，利益众生的能力没办法显现出来，如果他的能力展现不出来，虽然有要利益对方的心，但是他也没有能力。如果真正要利益所爱的众生，必须要知道能爱和所爱都是空性的。

从世间人的角度来讲，如果不了知一切能爱所爱是空性的，我们就会产生烦恼，而引发投生轮回的因；从菩萨利益众生的角度来讲，如果不知道一切能爱所爱、能利益所利益的空性，他虽然有这种想法，但是也利益不了众生。所以说若于性中觅，孰为爱所爱？从空性的侧面就可以解决这个问题。

从众生和修行者的角度，大概可以分为几个方面。第一种情况是完完全全地证悟了空性，像初地菩萨以上在入定慧的过程当中，他已经完全证悟了空性，安住在没有能爱所爱的状态当中，他彻底获得解脱了；第二种情况是一般的凡夫众生，一点空性的正见都没有，完完全全落在了能爱所爱的二取实执当中，就会受到爱和所爱的绳索束缚，没办法解脱；第三种情况是凡夫众生学习或者了悟了一部分的空性，比如现在很多学习空性教法的人，他既是凡夫，又了知了空性，他不是圣者，没有完完全全安住于空性，也不是一般普通的凡夫人，完全没有一点空性的概念。

这类众生对爱和所爱的态度就会有所转变，他知道这一切在本性当中都是空性的，在世俗当中虽然也会因为自己前世的业让他爱上某个人、某个国家或某个东西，但是他知道这个爱的本性是虚幻、空性的。他一方面爱的表象还存在，一方面也知道爱的本性是了无所得的，安住在这样的正念当中，所谓贪爱对他的影响就很有限，他具备了从这个状态当中突围的勇气、能力和智慧。因此说对于爱和所爱，证悟空性的人、没有证证空性的人，以及虽然没有证悟空性但是了悟空性的人，他们的状态是完全不一样的。

对我们来讲，必须要空性的教法当中去寻找什么是我们的能爱、所爱。我们要知道一切能爱所爱的本性空。如果从缘起因的角度来观察，它是一切因缘所产生的缘故，本身都是虚幻、无自性的，或者本来就是空性，不存在的。如果从金刚屑因的角度来讲，爱的因是什么？自生、他生、共生、无因生，这也是了不可得的。如果从离一多因的角度来讲，能爱者我，那我的身心存在吗？像这样通过离一多因分析色身的组成部分，从粗大的色法到微尘之间了不可得。分析我们从粗大的心识到无分刹那之间了不可得，从这方面分析了能爱。

所爱也是一样的，所爱的人，他的身心是怎样的？是空性的。所爱的房屋、地位，一一分析，这些也不可得。从离一多因的角度来讲，一分析之后，能爱和所爱也是了不可得。或者从破有无生因的角度来讲，也是可以了解的。若于性中觅，这个“性中觅”不是从表象当中去寻找。表象当中当然可以得到爱和所爱，但是如果从一切万法的本性当中寻找，爱和所爱都是不存在的。

不了解空性、殊胜佛法的人会觉得：“世间本来有爱，有了爱这个世界才精彩，现在你没有爱，这些爱都是空性的，没有爱了会不会非常消极呢？”并不是这样。不管你对爱的看法是消极还是积极，它的本性就是这样的，谁都改变不了，这不是说在阻止谁或怎么样。没有真正的能爱和所爱就是一切万法的本性。只不过不分析时我们不知道，一分析之后，爱和所爱到底在哪里呢？我们要去本性当中寻找，而不是从表象中去寻觅。如果从表象寻觅，佛承认有这些贪爱，也承认菩萨应该生起大爱，此处讲的是本性当中去寻找，本性中到底能不能找到爱和所爱呢？真正在本性当中爱和所爱连一丝一毫都找不到。既然它是本性当中如是，那我们为什么不承认呢？

真正来讲，不知一切万法的本性是怎么样的，尤其是不知万法的空性，沉溺于爱中就会丧失理智，不知道应该做什么、不应该做什么。因为一个人贪爱上来时，他就完完全全不知道自己应该做什么事情，完全丧失理智，头脑会非常不清楚。空性是一种智慧，如果他真正以空性的智慧了知了一切万法的本性是空性的，就有了全盘地观察爱和所爱本性的基础。他去寻找时，就会知道一切爱和所爱是虚幻的。

他在爱和所爱的过程当中，虽然不可能马上抛弃掉，或者菩萨虽然在世间当中证悟了，但是出定位时也会随顺众生热爱家人等等，其实他们所说的热爱并不是贪爱，菩萨鼓励我们要热爱你的家人，如果不爱家人怎么爱众生？菩萨内心的想法并不是你要去贪爱家人、职位等等，他的意思是，你有这个责任，必须要去热爱他们，但是不能贪执。菩萨在出定位的时候，也要随顺众生这样去宣讲。

作为修空性的人来讲，也是同样的道理。当我们学习了一段时间，了知了空性，是不是我们的爱就没有了呢？学习了一段时间空性，这个爱还存在，学习空性之后，我们会对爱的本质有很深的体会。这样一来我们在爱的过程中就不会那么颠狂、痴迷，也不会出现头脑发热之后做了不好的事情。修行空性对我们来讲，在修习佛法过程当中，避免我们的头脑过于发热看不清楚实际情况，可以对我们做一个很好的保护，让我们在头脑清醒的时候继续往前走，虽然也会因为前世的业力遇到自己所爱的物品或人等等，但是不会深受其累，这就是内心通过学习空性获得的殊胜智慧。

下面讲细究此世人，谁将辞此世？孰生孰当生。谁将辞此世，主要是人的死亡；孰生孰当生，主要是人的生，这就牵涉到了生死的问题。在名言当中，表象上生和死都是存在的。一般世间人没有学习过佛法，很多人认为生命只有一次，现在很多地方都说只有一次生命必须要珍惜等等。很多人就非常地害怕死亡，很喜欢生而不喜欢死，当一个生命降生的时候，大家很欢喜，好像有了希望，当接近死亡的时候，大家都觉得气氛非常凄凉，内心也很痛苦，而且在可能的情况下尽量地避讳提及死亡的话题。一般的世间人对于死是避之唯恐不及，对生很欢喜。如果一个人被判了死刑，最后突然说他不用死了、获得重生了，他就特别高兴。世间人对于生和死有着两种截然不同的态度。

对于修行者来讲，佛陀告诉我们要正确地面对生死，有生就有死，生命不是只有一次，我们无始以来有很多次的生命，以后如果不解脱，还会有很多次的生命，生生死死在整个轮回当中就是正常不过的轮换。因此佛陀告诉修行者要认知死亡的事实，在死亡到来之前，必须要观修死亡。

在《西藏生死书》中，索甲仁波切也是教诲说，平常佛弟子要观修死亡，这样对死亡就不会因为陌生或者避讳的缘故而恐怖，通过逐渐的观修，会越来越接受死亡，最后对死亡本身会很熟悉。知道死亡是要来的，在死亡到来之前我要做什么，死亡到来时我应该做什么，死后应该有什么。他对这一切经常性地观修，观修到了很熟悉，当死亡到来，他能够坦然地接受，我以前观修的死亡今天到来了。索甲仁波切说，经常观修死亡，最后死亡到来的时候就像遇到一个多年不见的老朋友一样，不会那么恐怖，而是很欣喜地去接受死亡。这是佛弟子对死亡的态度。

虽然不是百分之百，但是世间人也会觉得很多佛弟子似乎不畏惧死亡。为什么呢？因为他们有轮回的观念，在死亡来临之前做了大量的观修，投入了大量的时间、精力，听法时也是正面宣讲死亡的本体和状态、来临时做什么准备。大家经常讨论，也经常这样观修，道友去世的时候也是经常去助念等等，不会觉得死亡有那么可怕，就是很正常的，就像人衣服脏了换一件衣服这么简单。虽然他们也有生和死的观念，但这是另一种态度。大乘菩萨们则是超越了死亡，还会投生的状态，佛陀也是这样的。因此在世俗谛表象当中有生有死。

如果在本性当中寻觅，细究此世人，真正观察世人，谁将辞此世，谁会从世间死去呢？谁会辞别此世，面临死亡呢？如果这个众生生过，他就会死亡；如果这个众生从来没有生过，哪里有死亡呢？这就讲到了空性，或者说讲到了实相当中无生无死的状态，没有生就没有死。

这也可以从前面所讲的三个侧面进行分析。如果从佛的角度或者菩萨入根本慧定的状态来讲，完完全全没有生死的概念，连生死的名字都没有。如果是一般的凡夫众生，有生有死，就像前面讲的一样，他们对生和死的态度迥然不同。对于修行者来讲，他一方面经历生死，目前为止还没办法摆脱生死，一方面又学习到了无生无死的教授，处在这种状态当中，他们对于生死的态度完全和一般人不同，可以看淡生死。因为他知道一切的生是因缘和合的，本身是无自性的，所以在名言中是如梦如幻的生，胜义当中是无生的。如果生是没有的，又何来死亡呢？就像前面所分析的一样，如果观察的时候我们的身心都不存在，那谁会降生到这个世间？没有人降生。谁会离开这个世间呢？

这里有两个：第一个，离世者是谁？有没有离世者？比如自己存不存在呢？现在这个所谓的我无外就是身心，再加上一个名称，在家有在家的名字，出家有出家的名字，好像这个名字代表自己一样，真正分析的时候你的身体在哪里？空性的；那你的心呢？空性的。名称也是空性的。既然没有身心，没有本人，谁会死亡呢？没有死亡。

第二个，“辞此世”。这个此世存不存在呢？我们要离开世间，世间的本身存不存在呢？有些人认为，这个人会去世，世间还会留在这里，比如说一家人中，前辈的爷爷、奶奶或者父母死了，离开这个世间了，但这个世间还存在的。好像这个人会不断的投生、离开世间，这个世间是不变的。真正分析时，世间是什么？从一个方面来讲，这个世间就是每个人自己的经验，他们眼识看到的色法，耳识听到的声音，鼻识闻到的东西，除了这些就没有了。如果这个人真正死掉了，对他来讲，此世的一切就消失了。

从另外一个角度来讲，好像人死了之后这个世间还存在，按照这种观点，我们分析这整个世间是不是真的存在呢？通过观察柱子、瓶子的方式，一切色法的组成部分都是一样的，山河大地、须弥山也是空性的，所以没有世间，也没有谁离开这个世间。谁将辞此世？这是没有的。

然后孰生孰当生，没有死，那有没有生呢？生也是不存在的。所谓的在这个世间降生了，或者说以前曾经降生过、现在当生，或者以后当生，不管怎么样，这个所谓的出生不存在的，也是假立的。能生的父母在哪里？他们也是身心的状态，一分析的时候是不存在的。所生婴儿的身心，或者出生的医院等等，真正观察分析的时候，一切都是假立的本性，没有任何实实在在存在的。孰生孰当生，像这样生死也是假立的。

我们所经历的生死本身是一种假象，或者从某个角度来讲，它就是一个很大的骗局，本来不存在，我们认为有生，我们来了；有死，我们又走了；重新来，又走掉了。这是虚假的显现，我们不知道本性的缘故，就在生死当中来来去去。虽然没有我们还会显现，对我们来讲必须要认知这个最大的可悲之处，但是菩萨有大的勇气，知道这一切，他要利益众生，这是从另外一个角度来讲的。

我们要知道，在這一期的生命当中，好生恶死或者恐惧死亡等等，从本性的角度来讲，这一切都不存在。我们现在为了死亡累积资粮做很多的准备，是因为我们还有执著、习气，假如我们证悟了一切本性的空性，也没有死亡，我们又何必为了死亡而准备资粮呢？当我们

还有执著的时候就要为生死作准备。一旦证悟了空性，没有死亡也没有生，我们就不用做任何的准备，就可以远离生死的恐怖。

还有大乘菩萨了知无生无死的一个重要意义是什么？我们知道小乘的行者非常恐怖轮回、害怕生死，因为他们通过观修出离心知道了轮回的巨大过患，对轮回非常恐怖，所以所有的修行都是为了离开轮回的。如果让他们发愿重新入轮回，他绝对不干，会不断摇头：“这是绝对不行的，我所有的修行都要为了早日离开轮回、获得涅槃而奋发的。”作为大乘的菩萨来讲，佛菩萨告诉我们要重新入轮回，在生死当中远离生死，不取生死。对我们来讲，重新取生死也是一个大的考验，是一件很恐怖的事情。如果我们了知了生死本来是如梦如幻的，那经历生死有什么恐怖的呢？没什么值得恐怖的。如果生死的痛苦是实有的，就会考虑到底还来不来受生。佛陀告诉我们一切生死的本性是空性的，幻象都是假立的，而且安住在这个假立的状态不会被它染污，这样菩萨就会有真正重入生死轮回的勇气，他超离了生死，又重新取生死。通过了知无生无死的善巧方便，大乘菩萨的勇气可以确立起来。

谁为亲与友？在轮回当中谁是我们的亲人、朋友？反过来讲，谁又是我们的怨敌呢？在轮回当中，亲怨也是我们难以割舍的。我们对亲人非常贪执，对怨敌非常痛恨。想和亲人永远在一起，不愿碰到怨敌。如果谁伤害了自己的亲友，我们就会对伤害者非常怨恨；谁利益了怨敌，我们也会对利益者产生很大的忿恨。亲友如果安乐，我们也觉得安乐；怨敌如果安乐了，我们就会很痛苦。在轮回当中，我们亲怨的概念也是需要打破的。

在修菩萨道的过程中，或者从修出离心的角度来讲，佛菩萨会告诉我们一切的亲怨都是无常的。这一世的亲人有可能是前世的怨敌，这一世的怨敌后一世也许会转为我们的亲人，所以我们对当前因缘显现的状态，不用过于执著，这样会影响我们修法。从修菩提心的侧面来讲，一切众生都曾经利益过我们，应该从这个角度泯灭我们对亲怨的巨大执著，世俗的修法中有这样的窍诀。

在胜义菩提心当中，一切的亲友其实都是空性的，没有亲友，反过来讲，当然也就不会有怨敌了，中间非亲非怨的普通人也是没有的。这一切都是没有的，我们就在这样的本性当中如是安住。

对于世间人来讲，当我们有困难或痛苦的时候，就会找亲友帮忙，内心苦闷，也会找亲友去倾诉。对世间当中的怨敌，我们要想方设法避开或者打击他。亲友是我们的依靠，怨敌就是伤害我们的对境，有这样不同的显现。从修行者的角度来讲，恰恰相反，有时亲友会成为我们修行的违缘，怨敌会成为我们修行的顺缘。如果经常性地贪执，不愿意离开亲友，时间和精力都会花在亲友身上，我们的心不愿意出离，也没办法真正地修学佛法；如果我们经常受到怨敌的伤害，逐渐会对轮回产生厌离心，从而趣入了修行。因此亲友、怨敌对于世间人和修行者有不同的作用。

从空性的角度来讲，既没有亲友从世俗角度对我们作的利益和从修行角度对我们作的违缘，也没有怨敌从世俗角度对我们做的伤害和修行角度对我们做的利益。一切都是空性的，完全平等。没有任何的障碍，也没有任何所谓的顺缘，安住如是的空性当中。这就是此处提到的，如果我们能够真正安住空性，这一切对亲友的贪执、怨敌的嗔恨等等都平息了。这就是平息世间八法。

在《山法宝鬘论》《开启修心的门扉》中，也讲了很多贪恋亲友、贪恋家乡对修行者造成的伤害。如果我们能安住空性，虽然还处在家乡，还有亲友，但是这些都不会对我们造成伤害。这是一个非常高深的境界，一般人安住不了，也没办法了知。我们要尽量了知它的过患，逐渐出离，在不同的阶段有不同的教法。从世间的名词来讲，空性教法已经到了很高级的阶段，一方面它的境界和下面不一样，思维方式也不一样。虽然这是很高深的了义状态，一般人没办法安住，但是我们也要了知，究竟来讲安住空性是远离对亲友和怨敌执著的最佳方法。

“如我当受持，一切如虚空”，寂天菩萨说，愿一切的修行者像我一样，能够受持一切犹如虚空一样的殊胜空性的境界。如果安住在虚空一样的本性境界当中，这一切的纠结、障碍都不会存在，爱所爱、生死、亲怨……都不会存在了，所以希望一切众生都像寂天菩萨一样，能够安住在实相状态。

寂天菩萨说，我已经安住在犹如虚空一样的实相当中，证悟了空性，愿大家也能像我一样。刚开始寂天菩萨很谦虚说我也没有利他心，辞藻也不行，后面在第九品时显现腾空而去，在这个地方讲如我当受持，一切如虚空。论典当中讲到了寂天菩萨的真实状态是已经证悟了一切万法的空性，所以一切的显现对他无利无害，没有什么利益，也没有什么伤害，就像亲友、怨敌对我们不会有什么利益，也没有什么伤害，所以他说应该像我一样受持犹如虚空一样的境界。

己二（于未证悟空性者生悲心）分二：一、所缘；二、行相。

这里主要是讲利他的，如果证悟了空性，就会产生利他的功德，对没有证悟空性的人产生强烈的悲心。

产生悲心的方式，有些地方讲，观想一切众生的痛苦，在观修轮回痛苦的加行时，既可以帮助自己产生厌离心，也能缘众生而产生大悲心。

此处讲的是没有证悟空性，如果自己证悟了空性，或者了知空性的见解，一切都是空性的，没有任何执著，众生还是处在这样的状态中，比如前边科判中的世间八法。如果自己对于空性境界有某种程度的了达，就会像前边的颂词讲的一样，何有得与失？谁人恭敬我？谁复轻蔑我？苦乐由何生？何足忧与喜，然后孰为爱所爱？细究此世人，谁将辞此世？孰生孰当生？谁为亲与友？对一切的世间八法，他都会平息的。

普通的众生没有了悟空性，有强烈的得失，很在乎谁在恭敬我、谁在轻蔑我，执著我现在快乐、痛苦、忧伤、欢喜；这是我的能爱、那是我的所爱；某某人要死了、某某人出生了；这是我的亲友，那是我的怨敌，他有这些执著。有了这些执著，就会深陷其中，没办法自拔，不断地被这些现象扰乱，然后产生贪心、嗔恚、愚痴、造恶业，杀生、偷盗、邪淫等种种罪业都是从前边的世间八法中逐渐产生出来的。有了这个引业，他就会投生，因为恶业感受痛苦。

当一个人了悟了一切万法无自性，反回头来看众生的状态，就会情不自禁地产生悲心，很想帮助他们。那怎么样帮助他们呢？最好的方法就是让他们从这种迷惑当中解脱出来，给他们宣讲空性。如果了悟了空性，自己可以从世间八法中脱离，也可以帮助众生从世间八法当中得到出离。

“所缘”和“行相”怎么理解呢？所缘就是把我们所缘众生的状态作一个描述，为了让我们了知：“哦，这是我们所缘的众生，是我们要生悲心的对境。”所缘就是我们要生悲心的对境。

行相就是说生悲心时的行相，悲心是以拔苦为相。里面有拔苦的，也有予乐的。虽然慈悲是不分家的，有时我们说慈心是予乐的，悲心是拔苦的，但是在《经庄严论中》讲，有慈就一定有悲，有悲就一定有慈。两者是不分家的，只不过从侧面来讲是不一样。行相的科判中有缘众生得乐的，也有缘众生离苦的，这就是它的行相。

庚一（所缘）分三：一、今世辛苦维生；二、后世感受痛苦；三、三有共同过患。

辛一、今世辛苦维生：

这就是我们所缘众生很痛苦、很悲惨的景象，我们必须要了解，了解之后再去看大悲心。

世人求自乐，然由诤喜因，
频生烦乱喜。勤求生忧苦，
互诤相杀戮，造罪艰困活。

世人为了追求自己的快乐，然后拼命去奋斗，“然由诤喜因”，但是因为诤论的因和欢喜的因，“频生烦乱喜”，因为诤斗的因而频生烦乱，欢喜的因频生欢喜。“勤求生忧苦”，三门奔波去追求快乐，在这个过程中，身语意三门频频地产生忧苦，为了自己得到快乐，互相诤论而导致互相杀戮，通过造罪的方式艰困而存活。这就是众生的状态，根本的原因就是没有了悟空性。

真正来讲，众生痛苦的最直接的因是什么？最直接的因就是业。业是从哪里来的？业来自于烦恼，烦恼来自我执，我执是因为无明，无明就是不了知空性的状态。一切根本的因就是不了悟空性的无明，它的近取因，即导致痛苦的最近、直接的因就是业，一切都是有关联的。

前面我们再再提过众生的两种愚痴，第一个叫做真实义愚，不了悟空性的愚痴；第二个叫做业果愚，即对于业果的愚痴。我们看此处的“世人求自乐”，因为不了悟一切万法空性的缘故，世间人不去追求实相的证悟，反而去追求表象的快乐，所以世人都是追求自乐。不单单是世人，所有的众生都是追求自己的快乐，乃至地上的蚂蚁，房子里的蟑螂、苍蝇、蚊子，哪个众生不是为了追求自己的快乐，到处在飞、爬、走、奔波呢？都是为了自己得到快乐。

在追求快乐的过程当中，“然由诤喜因”，虽然每个人都想得到快乐，但是能不能得到快乐也不是跟随自己的意愿而转移的，要看自己前世到底造了什么业。每个人想要追求快乐的心是永远不变的，从追求快乐的这个心的深层次来讲，是否有得到快乐的因缘就是另外一回事。有得到快乐的意愿是一回事，有没有得到快乐的因缘又是另外一回事，所以说在追求快乐的过程中，有些是诤论的因，有些是欢喜的因。

诤论的因是当你想要追求安乐的时候，其他的人出来障碍，或者说当你在追求快乐的时候，没办法按照自己的意愿达成希望的目标，就会和对方发生诤论，这是很自然的。每个人都有自己的经验，小孩子会为了自乐而诤的，比如小朋友之间诤玩具、糖果、游乐设施；上学之后也有诤论的；到了少年、青年、中年、老年都有自己所诤论的东西。因为每个人都要追求自己的快乐，我想快乐，他也想快乐，两个人碰到一起的时候，有时不可否认的就会发生冲突，这时候就会发生诤论。

因为诤论的缘故，频生烦乱，有哪种诤论是很愉快的诤论呢？诤论都是产生烦乱的因。不仅当时烦乱，在后来的一段时间当中也会非常烦乱，想到这个事情就烦，非常不舒服。本来自己是想追求快乐的，在这个过程中，因为前世业力的导致，所以产生了很多的不愉快。由追求快乐的动机引发，最后的发展并不是自己愿意看到的。当然大家在诤论的过程中还是以为要为自己的快乐而去诤斗，为了保护、争取自己的快乐，必须要和别人诤斗，很多人有这样思维的。因为诤斗的缘故，所以频生烦乱。

有时是利益之因，上师讲记当中也讲到，为了利益自己的家人去奋发；有时是欢喜之因，如果前世自己有一定的善业，遇到的因就是欢喜的因，比如遇到了顺缘，遇到了一个帮助自己、愿意合作的人等，也是频频产生欢喜。

不管我们产生诤论让自己痛苦，还是遇到了欢喜的因让自己产生欢喜，从本性的角度来讲，一切都是假象。在假象当中，我们认为烦乱不好，欢喜的好，但欢喜本身也不是恒常不变的，一段时间欢喜，一段时间又开始烦乱了，也没有永远的保证。这方面我们必须要了解，完完全全是无常的，现实当中都是这种本性。

“勤求生忧苦”，“勤求”是我们追求自乐，必须三门很辛苦地奔波，辛勤地追求，在这个过程中，自己身体会倍感疲惫，然后自己的语言和心也会有忧苦。

在《四百论》中也讲过，“胜者为意苦，劣者从身生”，就是讲世间上的人，大人有大人的痛苦，小人有小人的痛苦。下劣的人痛苦主要由身体而引发，比如找不到吃穿的饥饿、寒冷等痛苦。“胜者”主要是有钱有势的人，他们的痛苦主要不是身的痛苦，并不是说他们没有生

病的状态，也会有，他们不缺衣食方面，主要是心，他们经常操心，这是他们的痛苦。老百姓有老百姓的痛苦，总统有总统的痛苦，政府官员有政府官员的痛苦，一般的草根有草根的痛苦，都是这样的。

在勤求自己快乐的过程中，哪个人不是生忧苦的呢？在整个世间，从降生到去世一直都是很快乐的人，虽然有是有，但是这个比例非常少。我们再把时间拉长，不单单是今生当中，如果把前后世都算上，整个轮回当中都是痛苦大于安乐。虽然这个科判主要是讲今世辛苦维生的勤求生忧苦，我们不要认为现在我赚钱很容易，现在没有什么勤求生忧苦，而是要知道，学者有他的痛苦，学生有他的痛苦，政府官员有他的痛苦，老百姓有他的痛苦，高者有高者的痛苦，低者有低者的痛苦，每个人都有各自的痛苦。今生当中，如果没有证悟空性，都是要面对的，会产生各式各样的忧苦。

“互争相杀戮”，在追求自乐的过程当中，会导致互相诤论，再升级就是相互杀戮。相互杀戮很多时候也是通过这些因缘。我们看电视或者网络上的报道，很多杀人的因是什么？有时是为了抢钱，有时是为了面子、口角，有时是为了争座位，有时是为了地盘，比如国家与国家之间的战争杀戮就是为了地盘，有时是为了资源，比如石油等等，都是为了自己的快乐。发动战争的人也许就是一两个，以前是国王等某个人发动的战争，他有自己的考量。现在的人发动战争，是为了自己多拉一些选票，或者自己在选举当中要落败的时候赶快发动个战争，以提升人气、转移注意力，他都有自己的考虑。下面执行的人考虑的是从战争可以得到什么名声，能不能升官，如果参加战争，工资是多少等等，都是为了自己的利益去杀戮。像屠夫、渔夫等等都是为了自己能够得到更多的钱去杀戮。

“造罪艰困活”，为了自己得到快乐，通过造罪的方式来追求，今生当中造了罪，虽然得到了一点财富，但是后世会因为所造的罪业而感受巨大的果报。“艰困活”，在整个过程中都很操心，饱尝了巨大的艰辛而维持自己的生活。世人没有证悟空性，在轮回当中辛苦维生的状况。

世间人所宣讲的主流方向都是积极地歌颂生活很好，然后有这个那个享受，自己也很快乐。佛经当中讲的很多，都是痛苦，今生痛苦，后世也是痛苦的状态。这个方面来讲，也许有不同的描述方式，但是我们应该知道。众生因为没有证悟空性的缘故，不知道真正的了悟之因的缘故而没有勤修证悟之道，所以在整个轮回当中再怎样挣扎、拼搏，也还是处于一种造罪艰困存活的状态，没有丝毫的自由可言。如果要真正摆脱这种状态，必须要修解脱，尤其是要修持证悟一切万法空性的究竟实相。

我们这节课学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 188 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们一起来学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

辛二、后世感受痛苦：

虽数至善趣，频享众欢乐，
死已堕恶趣，久历难忍苦。

虽然数数投至善趣，也频频享受很多快乐，但是死了之后也是堕入恶趣。“久历难忍苦”，要长久感受非常漫长、难忍的痛苦。在后世的痛苦当中，也包括今生想要获得的后世善趣安乐和不想获得的恶趣痛苦。

“数至善趣”，自己在轮回中多次地投生到善趣当中，频频地享受很多的欢乐。上师的讲记、无垢光尊者的《心性休息》、很多大德的论典，佛陀的经典当中都讲过，我们在轮回过程中也是享受过很多快乐，从帝释天王、四大天王、他化自在天、兜率天乃至无色界、色界的快乐，乃至成为人间的国王、大富豪、貌美如花的人等等，这些快乐我们都是感受过的。因为我们在无始的轮回中流转的时间特别长，在这个过程中，有时生恶心、造恶业，有时生善心、造善业，如果是造了善业，累积到一定量，一定会感受果报，这些果报就是善趣当中的种种快乐。

我们宣讲的时候，在《入行论》前面也讲过，众生今生当中造了恶业，堕入到地狱当中，并不是受了痛苦就算了，在地狱当中还会继续产生嗔恨心、斗争心，通过这种业又会继续堕地狱。堕到旁生道也是一样，自己经常伤害众生或者产生贪嗔痴，也没办法造善业，舍弃了旁生的身份也会再堕恶趣。我们学习暇满难得的时候，佛经中曾经讲过，人和恶趣的众生死之后，生为善趣的情况是很少的。

从这个方面看，好像很容易堕恶趣，生善趣的机会非常少，尤其是在前面提到了，如果一个众生堕入恶趣之后，没办法值遇佛法，不修善法的话，他通过什么因缘重新获得善趣呢？似乎永远没办法从恶趣中获得解脱的机会。上师解释的时候也说，这是需要很长时间或者很难才从恶趣中解脱的意思，并不是完全不能从恶趣解脱，没办法生善趣。在漫长的轮回当中，众生除了造恶业、堕恶趣，也造了很多善业，这些善业中有些是已经成熟的，有些是还未成熟的。众生在恶趣中，比如堕在旁生道，有时也会造一些善法，像对其他众生或者自己的儿女产生善念，所以相续中会有一些转生善趣的因缘。有了这些因缘，一定会转生善趣，不可能永远在恶趣中流转。从整个轮回的趋势、比例来看，堕恶趣的因缘还是多得多，生善趣还是非常困难。

有些窍诀当中打比喻说，如果我们要往善趣走，就像一个人推着一个大铁球，从山脚慢慢往山上推，我们想想就会知道这是非常困难的。一方面是铁球，一方面是推铁球上山，需要很大的勤作才能把铁球一点点地挪到山上去。如果要往下走就非常容易，只要你一放手，铁球不待任何功用，不需要你在后面推它，自然而然地会一下子滚到山下去。同样的道理，堕恶趣很容易，生善趣很困难。在我们的相续当中，贪嗔痴恶业的相续，绝大多数众生是很纯熟的，他们恶业的种子、习气很深厚。

如果要让众生去造恶业，他的发心、对境、加行、究竟很容易具足。如果要修善法，不是缺这个，就是缺那个。修行也是这样，如果让我们造恶业，因缘自然而然都会具足；如果要去修善法，很多因缘很难聚集。比如我们要杀生食肉，随便走到哪个市场当中去买活鱼，很多人就会很高兴，还提供帮你杀鱼、掏出鱼的内脏等服务。如果听说你要放生，很多人都想不通。如果你要买回去吃，和他讨价还价，他还有降价的可能；如果听说你放生，他不但降价，反而要提高价格。很多地方也对打鱼提供了很多顺缘，如果有人要放生，这里不能放，那里不能放，设置很多违缘。不仅我们在世间做善法这样困难，而且要弘扬佛法、利益众生也会有很多违缘。如果要伤害众生，有很多伤害众生和造恶业的方式。从这方面也可以了知。

我们修行佛法的时候也是这样，当我们打坐、闻思修、念咒的时候，身体不好、心情不好，也没有时间、环境和条件。当散乱的时候，到处都是散乱的场所、因缘为我们提供散乱的帮助。我们在世间就是这种情况，如果要生善趣，需要很大的努力；如果要堕恶趣，是不待功用，很自然就会堕到恶趣。因此说从整个频率、整个趋势来看，轮回当中堕恶趣的因缘众多，生善趣的因缘非常稀少。

此处说，虽然我们曾经数数地投生善趣，也享受了这样或那样的众多快乐，但是在死了之后，还会因为以前相续当中的恶业，再度堕到恶趣当中。一旦堕入恶趣当中，久历难忍苦。从感受的角度来讲，众生感受快乐的时候，时间过得很快；感受痛苦的时候，时间非常漫长，这也是苦乐的特性。当我们很愉快的时候，感觉一天一下子过去了，七天的长假一下子没有了；当我们被关到监狱里或者感受痛苦的时候，感觉时间特别漫长，所以说久历难忍苦，除了恶趣本身的时间很长之外，再加上感受痛苦的时间特别难熬。

我们要知道，虽然也有生善趣的机会，但死了之后还是堕恶趣，而且生善趣很困难，堕恶趣很容易，在后世感受种种痛苦，众生就是不自在。我们看整个轮回的趋势，第一个，今生当中我们要生存，有时必须很勤奋，有时必须要造罪，有时必须和别人互相诤论，有时会产生很多烦乱，很少产生欢喜和欢喜的因、欢喜的果，而且得到之后很快又会消失。后世当中，虽然也有偶尔生善趣的机会，但从总的趋势来讲还是堕恶趣占大多数。虽然现在我们在善趣当中，但如果不修行、没有解脱，后世还是会堕到恶趣。虽然我们现在在修行，也造了一些善法，这些善法也会成熟它的果报，但如果不真正通过往生极乐世界的因缘，或者发菩提心、修空正见的善法来摄受，这个善业再多，总有一天也会用尽的。

在《大圆满前行》中我们学习到了，如果如理如法地对佛像或佛塔顶一个礼，从你的身体所覆盖的面积，现在的位置往下一直到金刚地基之间，中间有多少个微尘，就是你多少次投生转轮王的数量，而且比这个还要多，里面讲得很清楚。我们不只顶了一次礼，而是顶了很多次礼。假如我们在没有以出离心摄受的基础上，磕了十万个头，这样的福报可以说是没办法计数的。虽然每一个微尘就是一次投生转轮王的机会，但这种善法再多，当我们感受完后它就会消失。消失完之后的情况是怎样的？没有修解脱道的缘故，我们仍然是在轮回当中，虽然有安乐，但还是伴随着很多痛苦，因为恶业并没有彻底消尽，或者说在享受快乐的过程中，还是在造感受恶趣痛苦的因。

我们看现在世间上的人们，虽然很多人有钱有势，但在享受欢乐的过程中，他们是不是在享受无罪的欢乐呢？没有享受无罪的欢乐，仍然在感受有罪的欢乐，在这个过程中继续造很多罪业。当他们感受的快乐终结的时候，罪业终究会成熟，一旦罪业成熟之后，就会堕入恶趣中去，承受非常难忍的痛苦。这个过程当中没有任何可以确信，有保证、有把握的快乐。虽然我们也修了一定的善业，这个善业也会成熟，但是成熟之后，等着我们的仍然还是恶趣，这就是轮回，

我们考虑痛苦时，不能单单从轮回中抽取一段来观察，观察的数量很少，时间很短，有很大的局限性，无法帮助我们确立整个轮回痛苦的自性，或者真正迫切解脱的见解难以产生。只有当我们对整个轮回的状况数数加以思维，从整体到局部，从局部到整体，反反复复地观察，就会知道，虽然现在得到了善趣，但是后面还是恶趣，然后还会得到善趣，这本身就是一个让人厌烦的过程。我们现在得到了善趣，根本没有任何的把握，总有一天会消失的。

如果考虑到这一点，我们就会考虑到，即便现在我们在轮回当中得到一点点的快乐、名声、财富、安乐，有什么可以留恋的呢？从整个趋势来看，还是一个轮回的状态，仍然是痛苦的，没有任何的保证。众生却不了知，众生目光短浅，只能看到眼前的东西，觉得只要能够得到钱财、一点点的快乐就足够了，其他任何事情都不考虑，这样就导致了后世继续流落轮回的结果。

我们要了知众生的痛苦，了知了众生痛苦之后，第一，我们自己要发起菩提心，第二，真正彻底解决众生痛苦的方法就是让众生真正了悟现在的一切状态、一切世界都是空性、无自性的，了知空性之后，才能真正从轮回当中获得解脱。这个科判是众生将要感受的后世痛苦，了知之后就会知道应该对他们应该产生慈悲心。这也是一种后世感受痛苦的所缘。

辛三（三有共同过患）分三：一、与解脱相违；二、此相违难除；三、颠倒执苦为乐。

“三有共同过患”也是所缘，还是我们缘众生悲心的对境。三有当中，除了苦乐之外，还有一些共同的过患。共同的过患从三点来讲，第一，是和解脱道相违，整个三有是没有解脱的，在三有的状态中是没有解脱的；第二，众生在轮回的过程当中，世间种种身语意的所作所为、所思所想，都是和解脱道相违背的，这些相违的因缘很难以遣除；第三，众生颠倒地把痛苦执为快乐。这是共同的过患。

壬一、与解脱相违：

三有多险地，于此易迷真，
迷悟复相违，生时尽迷真。
将历难忍苦，无边如大海。

整个三有轮回充满了危险的地方，有很多险处，在险地当中，很容易迷失自己的真性，而且迷失和了悟二者是矛盾的，一旦投生就会迷失在轮回当中，“尽迷真”，众生全部迷失了自己的本性。既然迷失了自己的本性，“将历难忍苦”，他会在轮回当中没办法解脱，经历很多难忍的痛苦，这些痛苦无有边际，犹如大海的海水之量，边际没办法了知。

下面我们再进一步宣讲“与解脱相违”。怎么样相违呢？首先说整个三有，三有是欲有、色有、无色有，或者欲界、色界、无色界。三有当中都充满了险地，可以说都是危险的地方，每走一步都有可能堕落的。

处在地狱中当然是已经堕落了，而且也会经常产生痛苦、烦恼，贪嗔痴没有减少。饿鬼也是一样的，饿鬼道的众生经常伤害其他有情，总是找不到吃的，好不容易看到了食物，有很多武士拿着武器，不让它靠近，否则就用武器殴打它，在这个过程中，很容易产生嗔恨心。旁生也是贪嗔痴俱全的。因此三恶趣充满了险地。

人趣也是充满了险地，现在的人们为了追求衣食、享受，为了自己的名誉、地位，也会通过烦恼做很多违背因果的事情，每做一次都是一个陷阱。现在我们做的时候，表面上看没有任何的问题。我们通过这个事情赚了很多钱，正在感受快乐。其实从赚钱本身到感受快乐的过程也是一个陷阱，如果我们在这过程中没有调伏自己的心，或者因为贪欲造罪业，就会从这个地方掉进去，后世直通地狱。很多时候我们每一次抉择、所作所为都很容易和烦恼罪业相应，所以人道当中也有险地。

阿修罗也是不用讲，有嫉妒心，经常和天人发生战争，生起嗔恨心，或者杀死、杀伤天人，也会有一定的过失，这方面也是险地。

天人也是一样的，他们沉迷于享受，本身不思解脱，不修善法，也是险地。再往上的欲界天大同小异，还有色界，虽然他们离开了欲界的贪执，但是他对于自地的禅定和境界生起了贪欲，他对自己禅定的贪执也是险地。无色界也是一样，他把非解脱道当成解脱道，这也是险地。

整个三有中哪个地方不是险地呢？我们在三有当中行走，看起来好像很平坦，到处歌舞升平，都是花花绿绿的享受，我们不知道每个地方都隐藏了很多危险。在这样的环境当中生活，如果我们没有经常提起正知正念，小心翼翼地、通过不放逸的方式取舍因果，很容易堕入到险地中。

“三有多险地”，不单单是说有很多痛苦，而且埋藏了很多陷阱，主要是很多时候会让我们迷失，因此第二句讲到“于此易迷真”。“于此”是在轮回当中，整个轮回就是虚假的，我们认为轮回，所见所闻的一切都是存在的。如果这样认知，本身已经在真性当中迷失了。其实整个轮回就是一场戏一样，属于一个虚假的骗局。我们进来之后还认为这个是真的，我们该得到的得到，该舍弃的要舍弃，在里面产生很多的贪欲、嗔恨、嫉妒等等，轮回本身就是迷惑的，再加上很多以假乱真的东西，我们会更加迷上加迷，认为这些是实有存在的等等。尤其对于修行人来讲，如果修行佛法，就有希望从轮回中获得解脱；如果没有认真按照佛法道理的修持、不知取舍，刚刚要见到真性，又迷惑了。在轮回当中，本身就是很容易迷惑的。

“迷悟复相违”，而且迷失和证悟二者是相违的。上师在讲记当中讲，二者之间就是互绝相违。有迷的时候没有悟，迷就是不悟，悟就是不迷。有和无，是一个存在，一个不存在，叫做互为相违的状态。就像增益和定解一样，有增益的时候没有定解，有定解没有增益，迷和悟也是一样的。每一个众生，按照了义的角度来讲，都是佛的自性，因为有了悟的缘故，我们就迷失了，迷失和了悟是相违的。虽然本具如来藏，但是我们现在的如来藏已经显现成了心识，显现成了广大、不清净的世界。当佛证悟的时候，迷乱的境界消失，完全没有迷乱，就是证悟了。因此迷和悟是相违的。

如果现在我们还是继续在走迷惑的路线，按照凡夫人的惯有思维，该贪的贪、该嗔的嗔、该迷乱就迷乱，这样下去，我们还是没办法真正获得解脱、证悟。反过来讲，如果我们在这个过程中逐渐对于解脱产生兴趣，然后对于解脱的因缘产生了兴趣，尤其是对于空性正法在内心逐渐产生定解而去修持，逐渐就会把粗大的迷惑、中等的迷惑、细微的迷惑全部转变成了悟成智慧。了悟一个就扔掉了一部分的迷惑，了悟得更深你就扔掉了更深的迷惑。当我们的智慧越来越增长，迷惑越来越浅；迷惑越来越多的时候，证悟的智慧几乎没有办法显现了。

“生时尽迷真”，当我们投生在轮回的时候，或者说我们投生轮回本身，足以说明我们已经迷失了真性。虽然迷失了真性，但是幸好现在大恩上师降临在我们的身边，给我们宣讲解脱道，这就是佛菩萨的大愿，他们不忍心看到弟子又开始走向迷惑，所以当我们正在迷惑的时候，在轮回当中沉迷于显现、受用、痛苦的种种状态时，遇到了上师，上师教我们皈依、发菩提心，让我们学习《前行》《入行论》，中观、密法等等，这一切的教法都是让我们扫尽迷惑的解脱之道，逐渐把我们从小迷惑当中带领出来，安置在解脱之道。

一方面上师他老人家的悲心非常强烈，一方面我们自己也必须要配合。如果上师努力，我们自己不配合，也没办法获得解脱，如果可以的话我们早就解脱了，因为佛的悲心无有穷尽的缘故，所以在这种迷惑的过程中，遇到了佛法，就是一个很大的幸运。既然已经看到了一点点光明，我们就应该抓住机会，一旦失去了，不知道什么时候才能遇到佛法。当然佛陀、上师永远不会放弃我们，如果自己的业力导致堕落到恶趣中，虽然上师也不忍看到我们受苦，想要帮我们，但因为我们的业没有消尽的缘故，上师和佛陀也是无能为力，没办法真正地帮助，只有等我们的业消得差不多的时候，再次降生到我们的身边，又开始来让我们发心、修行，就像今世一样。如果遇到时不修行，又会丧失解脱的机会，不知道要等到什么时候才有解脱的机缘。

一方面现在我们投生轮回，说明我们没有证悟真如，另一个方面，我们很幸运的遇到了殊胜的教法，有了解脱的机会，这是非常难得的，所以不管遇到了什么样的违缘，即便环境、心情再怎么不好，遇到什么不开心、不如意的事情，我们修行佛法的意乐千万不要退失，而且在这个过程中，按照上师告诉我们的修行方法尽量去做，逐渐地在内心生起戒定慧，到了能够独立自主修行的时候，和现在比起来就好得多了。

“将历难忍苦”，如果我们迷失了真性、不了知真如，还会继续流转，遭受很多难以忍受的痛苦。今生当中，比如生病、内心忧愁、被别人欺负、别人不理解，或者被人打压等等，有很多痛苦。前行中讲过的，生老病死、爱别离苦、怨憎会苦等很多痛苦，我们还要一遍又一遍地去承受，感受了一遍，还要感受第二遍，再感受第三遍。

像这样这个痛苦是没有穷尽的，不会因为我们感受了很多次痛苦它就烦了，这是轮回的本性，所以只有我们去生厌烦，痛苦本身不会对我们生起厌烦而自动离开。只有我们一而再、再而三地反反复复感受痛苦，对这个过程产生一个厌离心，我们才会真正愿意去修道，而且通过最短的时间，以最快的方式累积最多的资粮，从轮回当中尽快获得解脱，才能真正摆脱轮回难忍的痛苦，获得证悟。这样的痛苦“无边如大海”，犹如大海水一样无有边际，海水是没办法衡量的。因此说与解脱相违，我们在轮回当中流转，本身就是和解脱相违的。

壬二、此相违难除：

前面一个科判是与解脱相违，这种和解脱相违的状态非常难以遣除。难以遣除是从哪些方面表现的呢？下面的颂词表现了与真如相违、难以遣除的方方面面。

苦海善力微，寿命亦短促，
为活及无病，强忍饥疲苦。
睡眠受他害，伴愚行无义，
无义命速逝，观慧极难得。

在整个三有大苦海当中，“善力”，即修善法的力量很微弱，人的寿命短促，为了生存、自己健康无病，也要强忍饥疲的痛苦。我们耽著于睡眠，容易受到他人的伤害，经常喜欢和凡愚者相伴，行持没有意义的事情。在这个过程中，我们的生命迅速消逝，而观慧是非常难以获得的，因此相违是很难以断除的。此处讲到的都是相违难以断除的种种表现，下面我们一一地分析。

“苦海”，我们就不用讲了，整个三有就是痛苦的大海。“海”就是很多，“苦”就是说没有快乐的自性，从苦苦、变苦、行苦的角度来讲，没有丝毫的真正安乐可言。

在苦海当中，“善力微”就是说行善的力量非常微弱。第一，从生起善心的角度来讲，难以生起善心。当然普通的善心，有些人是比较容易产生的，但是在在大环境下，有时候善心也不大容易真实地产生。因为现在很多众生只想着发财、安乐，真正思考生不生善心，怎样利益他人的人，比例还不多，数量比较少。对我们来讲也是一样的，我们要产生善心的力量很弱，比如我们要生起帮助他人的心、想要解脱成佛的心，以及生起想要闻思修、打坐，或者和道友研讨佛法，这样一种善心的生起很微弱。

生起善心之后，行持善法的力量也是很微弱的。我们想要真正地去行持善法，比如每天要完成五千或一万遍的心咒、打坐一小时或半小时、听法、帮助众生等等，这种行持善法的力量也是很微弱的。前面第一品开始讲菩提心的身依和心依时也是讲过，“犹如乌云暗夜中，刹那闪电极明亮，如是因佛威德力，世人暂萌修福意”。众生在轮回当中漂流的善心，犹如黑暗中的闪电一样，非常微弱。我们的善力很微弱，善力强大，才可以帮助我们累积足够的资粮而解脱，如果善力微，怎么可能通过微弱的善力去遣除与解脱相违的轮回呢？相违难除的第一个表现就是善力微弱。

如果善力微弱，我们想要解脱也很困难。为什么佛陀、上师经常要我们多修善法、累积资粮呢？因为善力微弱就没有办法遣除与解脱相违的轮回，所以我们必须要不间断地闻思修行、累积资粮、念诵心咒等等。我们善心力很强大，行持善法的力量也很强大，善果就会很强大，这样我们才会逐渐从轮回中获得解脱。

如果有机会，大家可以看一下《宝鬘论》。《宝鬘论》中讲到了佛陀的资粮。成佛的资粮是非常强大的，具足了不可思议的善法才可以成佛。现在我们离成佛还比较远，要离开轮回获得初地菩萨，也是需要强大、持久的善根。如果我们只是偶然随随便便地修一点点、念一点点，很多时间都在放逸散乱，在这样的状态下想要累积广大的资粮，确实非常困难，所以说善力微弱的缘故，相违难除。

“寿命亦短促”，我们现在的善力虽然很微弱，但是如果我们的寿命很长，那也可以有缓冲的余地。现在人的寿命是非常短促的，我们也很清楚。基本上人类的平均寿命，也就是七十多岁、八十岁左右，有的是六十至七十之间。在这个平均寿命中，我们现在已经过了多少年了？真正是寿命很短促。尤其是很多内地的修行者，今生当中很小就遇到佛法，对佛法产生信心的，虽然有，但是不多。有些是十八九岁，有些是二三十岁、四五十岁才遇到佛法。我们遇到佛法的时间很晚，后面的时间也不长，寿命这么短促，短时间当中想要遣除和解脱相违的种种烦恼、业力，也是很困难的。

我们现在所处的环境，按照佛法来讲，是南赡部洲。一方面，转生到南赡部洲的众生身体的所依是整个四大部洲中最好的，他可以受完整的别解脱戒，也可以发菩提心，能够修持

密法，具有一生证悟的机缘，虽然这个身份是最好的，但是南赡部洲的寿命也是最不定的。在《俱舍论》当中这样讲，“北洲定千年”。北俱卢洲的寿命是决定的，有一千岁，还有“西东半半减”，是讲西牛货洲和东胜身洲，它们是一半、一半，西牛货洲众生寿量为五百岁，东胜身洲为二百五十岁。“此洲寿不定，后十初叵量”，南赡部洲寿不定，从十岁到无量岁之间，最短的是十岁。现在在减劫，减到最后人寿最高只能活十岁，十岁之后就死了，后来逐渐通过修持善法，慢慢往上增。到了劫初寿命增至无量岁。无量岁是很长的意思，真正来讲是八万四千万岁。最长是八万四千万岁，最短是十岁，南赡部洲的寿命是不定的，不像北俱卢洲寿命一定是一千岁。

南赡部洲最短的是十岁，最长的可以达到八万四千万岁，虽然可以达到八万四千万岁，但是也不排除有中间夭折的可能性。北俱卢洲中间没有夭折的情况，《俱舍论》中讲得很清楚，其他三洲都有夭折的情况。虽然南赡部洲理论上可以达到八万四千万岁，但是夭折的也有很多，比如理论上现在平均人寿六七十岁，夭折的情况也非常多，比如刚出生、几岁、十几岁、二十岁、三十岁、四五十岁死了的情况非常多，南赡部洲的寿命是不定。

既然寿命是不定的，那我们没有任何的保障，不知道什么时候就死了。可能我今天皈依，刚刚想要修佛法，突然因缘来了，就去世了，这么短促的时间中想要遣除相违的轮回非常困难。寿命短促也是相违难除的一个因素。一方面寿命短促是这里宣讲的相违难除，从另一方面来讲，对我们也是一种提醒。因为我们的寿命非常短促，所以一定要抓住这个短促的时间，尽量避免散乱，多修持殊胜的佛法。

下面的因素是“为活及无病，强忍饥疲苦”，这也是相违难除的体现。“为活”，为了生存有很多劳作需要去做，我们要强忍饥饿和疲惫的痛苦。我们为了解决饥饿的问题，必须要去劳作，这个时间没办法去修法。当我们劳作了一天很疲惫了，回到家里，全身都没有力气了，在这样的状态中也难以修持遣除轮回迷乱的方法，所以说为了生存我们要强忍饥疲苦。

为了“无病”，有些人为了健康必须要去挣钱，因为有了钱才可以治病，所以为了治病的缘故他必须要去赚钱，这也是相违难除的一种体现。有些人为了“无病”的缘故，去锻炼身体，也会消耗一定的时间。因此为了生存，为了无病，也要强忍饥疲苦。

下一个相违难除就是“睡眠”。作为欲界的众生来讲，让身体得到休息的方法就是睡眠，欲界众生不睡眠是不行的。如果今天不睡眠，第二天就没有精神，连续不睡眠，逐渐就没有任何的力气了，做什么事情都不行，所以说睡眠也是必须的。

在《俱舍论》中讲，欲界众生身体中有比如四大种等很多的大种。让大种长养的方法有很多，有些大种要通过饮食，比如我们要定时地饮食，如早上、中午、晚上通过饮食来滋养大种，身体里的大种得到饮食之后就会有活力，可以使我们的身体有精神；有些大种是必须要沐浴，洗了澡之后，大种得到了滋养；有些大种是通过禅定来滋养的；有些大种必须要通过睡眠来滋养，没有睡眠就不行。

我们白天劳作，晚上休息，在休息过程当中，大种就可以恢复，我们必须要睡眠。如果我们睡眠过度，就是一个相违难除。有些人通过自己的业力或者有些众生的生理情况、身体构造不一样，比较喜欢睡眠、非常容易睡着，如果是过度的睡眠，也会让我们失去遣除相违迷乱的机会。假如一个人每天睡八个小时，可以算是一天的三分之一时间，一辈子三分之一的的时间都用于睡觉了，把我们睡觉的时间除掉，这时候是没办法修行的。其他的时间，要做其他乱七八糟的事情，这样算下来，我们真正修行的时间非常少。

我记得以前学习《菩提道次第广论》的时候，其中有一段话，噶当派的恰卡瓦格西给我们算了修行的时间，睡觉的时间，生病的时间。他说：“在他六十年的生涯中，大部分时间都被饮食、衣食、治病耗光了，如果真正算起来，用于修行的时间连五年都不到。”小时候一岁到十岁之间是没办法修行，老了之后不能修行，中间要追求饮食、睡觉、感受痛苦，把这些时间全部算起来，真正来讲，一辈子真正投入修行的时间还不到五年。我们说：“怎么可能还不

到五年呢！”如果要算的话，有些人一辈子修行的时间完完全全加起来还不到一年，甚至不到一个月。

如果每天我们只以很短的时间修行，加起来时间真的不多。我们从皈依到现在，好像一直以一个修行者的名称在度世，其实真正算下来，修行的时间非常少。在这样的前提之下，我们要尽量地减少自己的睡眠。虽然不睡眠不行，但是睡眠太多了，的确没办法修行，所以尽量要减，有些人睡十个小时、九个小时，慢慢地减到八小时、七小时、六小时，逐渐减下来，我们就可以更加精进地去修行。有些人耽著于睡眠，晚上睡了，白天还要抽空打盹，这样心态没办法修行，再加上睡眠也浪费了时间，没有修持正法，所以睡眠本身也是相违难除的一个体现。

“受他害”，我们在轮回当中，经常要受到其他因缘的伤害。当其他人伤害了我们，我们没办法遣除。当我们受伤害的时候，产生了相违难除的表现。第一个，当我们正在受伤害的时候，没办法修行；第二个，在受伤害的时候，我们很惊恐，或者非常嗔恨，这时的心态没有办法忆念正法。如果在受伤害之前我们得知谁要伤害我，这时候心就开始乱了，被人伤害完之后可能还要经过两三个月或几个星期，心态才会平复下来。我们受一次伤害，如果把前面、中间、后面的时间加起来，像这样是难以修行的，这是从难以修行的时间来讲的。第三个，受伤害的时候，我们产生了种种后续效应，比如受伤害时生起恶心、嗔心，本身就和解脱相违、轮回相顺，当我们受他害时，也是相违难除的一个体现。

“伴愚行无义”，我们平时很喜欢和凡愚者交往，为什么呢？因为凡愚者和我们轮回当中的见解行为非常一致，比如很多人喜欢凑在一起玩麻将、打纸牌、打游戏、结伴旅行、去歌厅、夜总会等地方，或者聚在一起喝酒、聊天、抽烟，像这样经常“伴愚”。一方面我们“伴愚行无义”，做的事情都是没有意义的，所作所为都和解脱无关，时间也被我们这样浪费了。还有一个方面，如果经常性地和凡愚相伴，我们的见解、行为就会越来越下降。佛法当中也这样讲，如果和比我们好的人交往，自己逐渐受到他的影响，见解、行为会朝好的方面发展；如果我们和凡愚在一起，见解、行为就会越来越污浊，会离解脱道越来越远，智慧越来越愚钝，这就是伴愚行无义。

有些修行者认识到这个问题之后，逐渐开始从这样的状态中抽离出来了。有些人没办法马上抽离出来，一边修行，一边还是和凡愚相伴，这些人要注意，会比较危险。如果要保证我们的修行清净，应该经常地和清净的友伴在一起。如果能够和智者在一起，我们的见解、慈悲、智慧、修行都会受影响，朝积极向上的方向去发展。我们要经常亲近上师、道友，去道场当中参加共修，这一点对我们潜移默化的作用是非常大的。

有的时候环境会影响我们，当我们处于一个环境当中，很多道友都去过寺庙，在寺庙当中看到的都是佛像，听到的都是梵音，接触的都是修行者。很多道友去过佛学院，会有这种体会。每天早上一睁开眼睛就是想：“哦，今天上什么课”，然后开始忙上课的事情，听完课之后，有时有讨论，有时回来休息一下，吃了饭之后，下午又开始有辅导，然后背诵、研讨，晚上又去听大恩上师的课。一天都是在佛法当中，看到的都是修行者，听到的都是解脱的声音，内心很容易产生一定要解脱，一定要向上的想法。在这种环境当中，大家都在行持善法，一个人想放逸都会不好意思；大家都在精进，一个人睡的很长也不好意思，所以他说话、思维的方式，慢慢就朝这方面发展了。

为什么大恩上师讲课的时候经常讲，有些修行者在佛学院住了一年半载或两三个月，离开佛学院的时候，在上师面前发愿：“我回到城市里面以后，一定要好好地学习，认认真真地把加行修完。”过了几个月上师打电话问他：“现在怎么样了？”他回答说：“现在不行了，和在佛学院的状态完全不一样。”

为什么会这样呢？因为在下面所看到的一切和解脱道没有直接的关系，虽然从本性的角度来讲，一切都是上师的幻化游舞和如来藏本性的显现，但是在表象上来讲，都是迷乱的显

现。身边都是不修行佛法的人，听到的、看到的，都和解脱没有直接关系，所以两三个月之后，他的状态慢慢地消失，又恢复到了以前的状态。我们要知道，环境对一个人的影响非常大，因此伴愚行无义，越喜欢和凡愚者交往，越容易行持没有意义的事情，这是相违难以消除的表现之一。

“无义命速逝”，在没有意义的事情中，今生的生命很快消失了。我们不知不觉当中，一回首三四十年已经过去了。以前汉地一位大德讲过，我们这些人，从出家到现在，脚跟还没有站稳，三十年都过去了。不经意之间，三十年就过去了，再一眨眼，一生已经消逝了。虽然看起来，一天一天的，有时觉得时间很难打发，真正来讲，时间在飞快地消逝，而且这个消逝是在没有意义当中。在没有意义当中，我们的生命消逝了，拿什么去应对死亡，断除难以断除的迷乱呢？我们在无有意义当中生命消逝了，当然就没办法获得证悟。

“观慧极难得”，“观慧”是什么呢？就是观察一切诸法无实的智慧。观察诸法无实的智慧是迷乱的正对治。即通过观察万法空性的智慧对治一切迷乱的显现法。这个观慧是极难得的，如果没有前世的善习，我们内心当中要产生万法空性的智慧非常困难。虽然我们的内心有这样的种性，但是如果没有值佛出世，今生没有遇到大恩上师给我们宣讲殊胜的空性教法，没有以正确的方式引导我们逐渐趣向空性，这种观慧是非常难以生起的。我们生起这个定解都很难，何况是真正要内心当中生起触证的智慧，就会更难了。如果观慧极难得，那我们拿什么去断除和证悟相违的迷乱呢？这是很困难的。

我们把观慧极难得作为前面提到的所有佛友的迷乱因缘，为什么观慧难得呢？观慧是能够断除迷乱的最殊胜的因，一旦了知一切万法无自性的智慧生起来了，我们就可以断除迷乱，但是这个观慧是很难得的。为什么难得？因为善力微弱，寿命短促，还要为了活命和无病强忍饥疲的缘故，还有睡眠、受他害、伴愚行无义、无义命速逝，所以观慧极难得，我们这样来理解也可以。无论如何，这种相违是难以消除的。

众生处在这样的状态当中，相违是难以消除的，为什么会这样呢？因为不了知空性的缘故。所以我们要安住这样的状态当中，对众生产生悲心，无勤地生起仁慈。一方面，我们观察众生现在的状态生起仁慈心；一方面，主要还是落在科判上面，因为众生不了知空性的缘故，所以安住在轮回当中，与解脱相违，这个相违很难遣除。为了帮助他们解脱，必须要让他们了悟空性。对于一个内心当中已经有了空性定解，正在修持空性之道，或者证悟了空性的人来讲，内心会对迷失真性、不了知空性的众生无勤地产生仁慈心。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 189 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》分了十品，现在我们宣讲的是第九品。前八品宣讲了世俗菩提心，即对于世俗菩提心的功德，如何生起世俗菩提心，生起之后怎样守持菩萨戒、保持菩提心不退失，在不退失的基础上让世俗菩提心再再增长等的内容。在所有的所知、学问当中，《入行论》堪为最珍贵的教言。

虽然我们学习过很多的教言，但有些是没有任何用处的，不单没有用处，而且对自他是有伤害的，也学习了很多类似的知识，比如钓鱼、赌博的技巧，这些对我们没有用，还有很大的伤害。如果大家都这样去做，对整个环境有很大的伤害。在讲业的时候，除了异熟果之外，还有等流果、增上果，增上果就是成熟外境的。如果很多人造罪业，成熟了等流果报之后，就会在外境上成熟，如果学习实践这些知识，对自他、整个环境没有任何利益。有些知识是阶段性有利的，虽然不是造罪业，也可以帮助我们赚钱等等，但是对我们的解脱来讲没有什么帮助。还有一些知识对我们解脱有所帮助，但不能成为最殊胜的让一切众生解脱的因，比如小乘的教法，作为大乘修行人，我们也要了知、实践，到了一定的程度时，必须要转型，转到大乘的作意和教法上去。

只有《入菩萨行论》这样的教法，从第一品到第八品之间讲的教言，对自己修持佛果、出离轮回，或者今生当中怎样对待他人、调伏自私自利的作意，有着很大的作用。不仅对于自己解脱轮回、成就无上的佛果有很大的作用，而且对于利益众生也有很大的作用。

前面学习到的教言，看起来词句上不是很复杂，或者我们觉得已经学了很多次，没有什么新奇感，是不是没有什么好学习的，并不是这样的。里面的教言非常珍贵、很有利益，我们生生世世需要学习，乃至没有成佛菩萨之前都要学习，在内心中不断地思维、串习、实践。我们对这个问题必须要深刻地了解。

学完了前八品世俗菩提心，现在我们学习的是第九品《智慧品》，《智慧品》宣讲的是胜义菩提心。从修行的角度来讲，我们要修行殊胜的佛法、修持菩萨行，前面的世俗菩提心要生起来，在此基础上进一步地修持胜义菩提心。从学习的角度来讲，前面学习世俗菩提心的时候，主要是用我们的第六意识去观想作意，把自己自私自利的分别念改造成利他的分别念。在第九品中我们要学习的是，其实一切的分别念，不管是被改造的恶劣分别念还是能改造的善分别念，它的本性是平等、空性的，主要宣讲了一切万法的平等空性。

现在我们学习到的是修持空性或证悟空性的作用。如果我们了知了或者证悟了空性，是不是像很多人担忧的那样：一旦我们修持证悟了空性，就什么都没有了，自己解脱、利益众生也没有了？其实并不是这样的。恰恰相反，如果我们正确了知、悟入了空性，对自己平息世间八法或者成就佛果的帮助，没有任何一个法可以替代空性，只有空性才有这么大的力量，能够让我们平息世间八法、趣入佛果。

虽然有些暂时性压制的方法可以让自己平息世间八法，也有些可以间接性地让我们成佛，比如世俗菩提心，但是能够直接息灭烦恼障、所知障的教义，非空性莫属。成就自利方面，空性是占主导性的力量，其他的只能作为助缘。在《般若经》《般若十万颂》《般若五千颂》等经论当中都讲到了，而且《智慧品》前面也讲了：“故欲息苦者，当启空性慧”。全知麦彭仁波切在注释当中，以国王和四种军队的比喻做了宣讲，所以说要平息世间八法，息苦得乐，没有比空性更殊胜的了。

证悟空性之后，我们会不会对众生不闻不问，根本不关心众生的福祉？以前没有修空性之前，我们还会去做慈善、关心众生，一旦修行证悟了空性之后，什么都没有了，我们也不用去关心众生了？是不是这样的？不会这样。恰恰相反，如果正确地证悟了空性，内心的慈悲心会更加真实、强烈。通过其他方面，比如缘众生的苦苦、变苦、坏苦，我们可以生起一定的大悲心，趣入菩萨道之前，有十种大悲的所缘，弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中也讲过趣入大悲心的方法，从根本上力量最大的还是了知空性。

一切众生的本质都是空性的，众生本来不是众生，根本不需要轮回，因为这个我不存在，只是众生颠倒地把无我认为有我，这时候开始产生了分别念，有了分别念之后就开始产生实执，有了实执就产生了烦恼，有了烦恼就会产生业，有了业就开始产生苦，我们缘众生的三苦，即苦苦、变苦和行苦产生的大悲心，并不是很高的层次。只是从众生表象的苦谛入手，虽然可以产生救度众生的大悲心，但是没有找到根源，这时的大悲心没有那么的深入、清净。

当我们发现这些苦苦、变苦、行苦是根本没有的，因为导致产生这一切的众生认为的所谓的我，种种的分别念，根本就不存在。众生无明愚痴的缘故，颠倒地把无我的状态认为有我，所以从深层次的意义上知之后，大悲心就会更强烈。

当我们了知了众生流转的状态，整个轮回就像一场戏一样，电影、电视有情节，有开始、中间、结尾，也有喜剧、悲剧。真正来讲，这个屏幕上从头至尾都没有发生过电影情节中所描绘的事情，本来就不存在，众生不了知的缘故，才沉迷其中。众生流转的起因、过程、痛苦的结果等等，从空性的角度来讲，根本是没有的，完全可以不显现、不存在，但是众生不了知的缘故，显现了这么多广大的、众生认为的存在的东西。菩萨了知了这一切之后，他的悲心就更强烈，非常热切地想要让众生恢复到本来的状态，所以通过帮助众生了悟空性的方式来让众生获得安乐，这是真正断根的方法。

如果我们真正地了悟了空性、知道一切无自性，再来看众生，本来一切众生也像佛菩萨证悟的、我们抉择的一样，都是空性的，由于愚痴，才不了知一切万法本来空性。不用说证悟空性的佛菩萨，他们的大悲心是非常清净的，即便是没有证悟，学习了中观，已经了知一切万法皆空的人，比如现在很多学习空性、内心具有空正见的道友，他们在观察众生的时候，内心的悲心也是很深的，不再是看众生苦的情况，而是从根本上看到无我，众生却耽执我。如果对于空性认知得越深，这种悲心就会越强。

打个比喻讲，比如我们缘众生的苦产生悲心，只是局限于对苦苦的众生产生悲心，对行苦的众生产生不了悲心。从苦的角度来讲，如果我们不单单了知苦苦，而且了知快乐也是变苦，也要了知行苦，如果我们对苦的种类了知得很细，不管是缘苦苦的众生，还是缘快乐的众生、不苦不乐的众生，就都会产生悲心。

从这个例子我们可以进一步推知，如果我们了知了众生一切痛苦的根源是不了知空性的缘故，能够安住在这么深的程度，那么缘众生的悲心就会非常深，只要众生没有证悟空性，还认为有我期间，自己的悲心就无法遏制。这个前提是我们必须非常明确地确定一切万法就是空性的，一切众生迷乱显现的种种痛苦，都是空性的。如果内心有了深刻的了知，我们缘众生的悲心绝对会非常深刻的。所以说，不但不会因为证悟了空性而中断对众生的大悲，反而会为了了知了空性，对众生的大悲心更加强烈。

从其他的角度来讲，菩萨在修道、救度众生的过程中，如果众生刚强难化，用了很多的时间、精力都没有办法调化他，有些时候我们就容易产生疲厌，干脆放弃算了：这个众生没办法救度。如果我们了知了一切是空性的，不仅轮回是空性的，所谓众生的刚强难化也是无自性的，我们就不太容易产生疲厌心。因为了知了空性，一切的苦乐、刚强难化等等都是假立的，我们内心当中的慈悲心、大悲心就不太容易退失，所以了悟空性对于众生生起大悲的帮助非常巨大，这方面我们需要考虑。

现在讲到了“此相违难除”的科判，众生迷乱的显现和解脱道是相违的，众生轮回的显现是迷乱的。解脱是什么？前面我们引用了弥勒菩萨的经典教证——解脱唯迷尽，所谓的解脱是迷乱消尽，而轮回是迷乱的状态，有迷乱肯定是在轮回当中的，迷乱和轮回是划等号的。解脱只是把迷乱消尽而已，当众生在流转的时候，他的本性是和解脱相违的。

如果我们要打破相违，必须要修持正法，因为相违难除，所以我们要对众生产生悲心，这是对所缘的众生。此相违难处的科判，上节课我们讲了两颂，现在我们继续讲这个问题。

此生有何法，除灭散乱习？

“此生”，众生在这一期生命当中，有什么方法能够消除实执的散乱或者散乱的习气呢？从众生的角度讲，非常困难。前面讲了很多理由，下面还有一些理由，真正要消除散乱的实执或者习气非常困难。既然相违难除，我们就要缘众生生起大悲心，发起救度的意乐。

大恩上师在讲记中讲，所谓的散乱有外内两种，一个是外散乱、一个是内散乱。外散乱无外乎就是我们耽著于散乱的外境，喜欢喧闹的环境、聊天等等。

懒散有很多种，也有些很紧凑的散乱，比如索甲仁波切在《西藏生死书》中讲到，所谓的懒散有两种，一种是西方式的懒散，一种是东方式的懒散。西方式的懒散，它的节奏很快，从早上起床，很快地吃早餐，然后开始上班，待在公司里面，下班之后再做什么。把时间安排得很紧凑，虽然看起来每天做的事情很多，但这也是一种散乱。还有一种东方式的散乱，索甲仁波切是以印度为例，在印度有些人几乎成天无所事事，就是喝茶、听音乐、走来走去。现在中国有些所谓的休闲城市也是这样的，经常是散乱在打麻将上面，还有晒太阳、聊天等等。这些都是散乱，耽著这些，就是外散乱。

如果我们的散乱于这方面，怎么样通过散乱的状态来遣除轮回与解脱相违的本体呢？所谓的迷乱不可能自然而然消失。我们要让它消失，获得解脱，就要把迷乱消尽，如果我们始终处于散乱的状态中，这是不可能的。很多修行者非常精进地修行，都很难消除散乱，何况很多人根本不修行，始终处在散乱状态中，怎么可能自然而然地把散乱消除呢？这是不可能的事情。沉迷于现在很多所谓的享受当中，或上网、聊天等等，因为外面的诱因，或者环境占了一定的比例，所以把它安立为外散乱。

还有一种就是内散乱，内散乱也不是和外境无关，但主要是指内心的种种分别念。比如有时候自己坐在家或者躺在床上胡思乱想，这种分别心的外散称之为内散乱。

我们都有外内的两种散乱。假如一天、一个月、一年是这样，一辈子都是这样的，里面有没有一点遣除迷乱的修行呢？没有。如果没有遣除迷乱的修行，还有什么办法能够消除散乱的习气呢？这是难以做到的。

虽然我们要消除散乱，但是也没有消除散乱的因，内心中并没有产生禅定，或者佛法的智慧等等，也没有消除散乱的缘，虽然一部分人在学习消除散乱的方法，但是很多人对这个问题根本不关心。现在的人只是对经济、享受比较有兴趣，但是对心灵的修行漠不关心。既然不关心，没有这个缘，他也不会去寻找哪个地方有导师可以告诉我散乱的过患，教我消除散乱的方法”，根本没有这种想法。没有主因，也没有助缘，果是不可能产生的，这种情况下，有什么方法可以遣除这个散乱呢？根本没有办法。

这个颂词从反问的角度给我们宣讲，此生有何法，除灭散乱习？就是说现在的众生沉溺于外内散乱当中，这样是没有办法消除散乱的。既然没办法消除散乱，和解脱道相违的迷乱就非常难以遣除。是不是真的没有办法呢？并不是没办法，消除散乱的方法在佛经论典、上师的窍诀当中讲了非常多。

散乱有很多种，前面我们用教法分析的时候，首先要断除对今生的耽执，或者说要舍弃今生，通过修持暇满难得等四加行生出离心。当我们一心想解脱的时候，比较粗重的散乱就能够遣除，自己的心也不会再耽著在世间八法上，可以比较专注在今生的修行、解脱方面，这是第一步。我们平时还要修持很多《入行论》前面讲到的不放逸、正知正念等等，这些修法必须要经常去观修，还要修持禅定，禅定的违品就是散乱。反过来讲，如果我们要对治散乱，就要修禅定。

当我们的散乱心静下来，一方面，当一个人修禅得到了某种境界，他的欢喜是很细的，这是发自内心的禅悦，对于外在的通过粗大方式引发自己兴趣的娱乐，逐渐就没有兴趣了。另一方面，当心寂止的时候，他的内散乱、分别心也是非常少的。虽然我们不敢说一点都没有，但是已经急剧降低到了很少的标准上。修禅定也可以让我们的心专注，然后消灭散乱。当然最根本的消灭散乱的方式就是通过修持空性、累积福德智慧资粮、忏悔、祈祷等等，越来越能息灭我们的散乱，这时我们的对治力会越来越强，趣向于解脱的把握也会不断地增加。

这个颂词是反问，现在的众生凭什么可以消除散乱？我们观察自己、身边人的身语意，看他们在做什么？如果大多数时间都在做轮回的法，绝对不可能消除散乱。因为整个轮回的法就是以散乱为自性的，所以基本上轮回中的众生都是处于各种各样的散乱中。如果是处于这样的状态，就没办法超越、消除散乱。

一方面这个颂词是对众生悲心的修行方法，一方面是反观自己有什么办法消灭散乱，如果我们根本没有做消灭散乱的修行，凭什么能够消灭散乱呢？没办法消灭散乱的习气。

**此时魔亦勤，诱堕于恶趣，
彼复邪道多，难却正法疑。**

“此时”就是在现在的时间段，或者是末法时代、五浊恶世中，内魔、外魔很勤奋，经常性地通过各种各样的方法把众生诱堕于恶趣当中。“彼复”，在这个过程当中，邪道也是非常多的。“难却正法疑”，在这个邪道当中，我们很难以抛弃对正法的怀疑。

“此时魔亦勤”，“魔”是什么呢？在佛经论典中解释，能够对自己的修行产生障碍，或者让自己趣向于烦恼的，都叫做魔罗。其实魔罗就是障碍自己修行的因素。

天魔也是魔，因为天魔就是障碍我们修行的。为什么我们修行会出现魔障呢？一方面来讲，从表象上来看，道高一尺，魔高一丈。因为魔不愿意看到众生修持正法，然后超越他的控制，所以希望众生行持恶业，成为魔子、魔孙。如果他的子民越来越多，势力也会越来越大，就会障碍修行者修行。这是一种外面的外魔。

一方面来讲，魔干扰当然也算是一种障碍。在大恩上师讲记当中讲了，因为魔担忧修行者守持戒律、生起出离心、发菩提心、修持无我空性等等，所以他每天向众生发五色花箭，即贪、嗔、痴、嫉妒、骄傲，让修行者的内心产生贪欲、愚痴、嫉妒等等，会做很多扰乱修行者修行的事情。

外面的天魔是一种障碍，还有一些魔是直接显现成障碍的，比如有些修行者在闭关的时候，或者一个人在家里打坐，就直接显现成妖魔鬼怪的形象，比如米拉日巴尊者等很多修行者在山洞里遇到的，他们显现出可怕的行为。如果这时候修行者的道心不坚，或者智慧不够深细，就会非常恐怖，心想：我不能再修下去了，再修下去可能生命难保。如果修行者从寂静处退失了，放弃了闭关实修，这时魔就得逞了，他愿意看到这个结果。魔会通过这样的方式来恐吓修行者。有时恐吓不行的话，他会进一步地用其他的伤害，伤害修行者的身体、扰乱修行的顺缘，或者让他得不到衣食。有时修行者闭关，其他的人必须要送干粮，魔会让大雪封山，使护关的人没办法送粮食，然后修行者得不到饮食，就会中断修行，也会有死亡的情况。这方面也是魔的一种干扰。

也有内在的魔，因为所有扰乱自己修行的魔，本体就是分别心，直接来讲分别心就是一种魔，有时很多魔是分别心显现成业的方式，业再显现成外在魔干扰的形式。

我们前面讲了，所有能够扰乱自己修行的因素都可以叫魔，包括亲友也是魔，如果我们耽著亲友，就会成为我们修行的干扰，因为我们有时过于耽著亲友，就会放弃自己的修行，所以亲友也是一种魔障；有时怨敌也是一种魔，因为怨敌总是在身边晃悠，看到他就会产生嗔恨心，他晃一次，就产生一次嗔恨心，所以怨敌是自己修行的障碍；嫉妒心、贪欲心、愚痴心、傲慢心都是自己修行上进的障碍，这些都是魔。我们看，此时是不是这些魔很勤呢？此时魔亦勤，的的确确这个魔很勤奋，就是想要引诱众生，终止众生的修行。

如果我们不注意的话，每天都在着魔，有时对佛法生邪见，有时对上师生邪见，当我们生邪见的时候，心是不清净的，之所以对佛法产生邪见，说明我们对佛法的观念不清净，才会认为：佛法是不是这个地方不对，那个地方不对？我们对上师生邪见，这时候的心也不清净，所以对上师会产生这样那样的想法。有时候也对道友产生想法。此时魔亦勤，我们的身边的的的确确有很多让自己退失修行或者能够干扰修行的因素。

有时讲四十六种魔，有时讲五十阴魔，有很多种魔的划分。有些经典中说魔王波旬住在他化自在天，手下有很多魔子魔孙，他们经常性地干扰修行者修行。我们现在所处的环境，也是群魔乱舞。群魔乱舞的主要是我们的分别心，如果分别念很强烈或者实执心很强，就比较容易遇到魔，也就容易受到魔的干扰。

《般若经》中也讲了，虽然一个人很精进，但是他的智慧不深，会比较容易着魔；如果一个人很精进，了知一切万法无自性的智慧也很深，魔对这种人是没有办法障碍的。

有些人可能会想，我很懈怠，这样不会着魔，前面讲了精进的人才会着魔，不精进的人不会着魔。的确是不精进的人不会着魔，为什么呢？因为不精进本身就是魔的状态了，所以不需要重新着魔。魔不但不会干扰他，而且还会很欢喜地帮助他继续懈怠下去。

我们知道魔是非常多的，真正来讲，魔就是我们内心不愿意修行、上进的干扰因素，比如前面的散乱，外散乱是让我们没办法安住正道的因缘，这可以叫魔；内散乱是我们种种的分别念，这也可以叫魔。

既然魔那么多，我们就想，自己从早到晚生起贪嗔痴、嫉妒、骄傲，处于这样的状态，是不是就没办法从中解脱了呢？我们的分别心都是魔的状态。虽然从一个角度来讲的确如此，但也不是完全没办法超越的。

佛法的修行就是降魔之道。提到降魔我们很容易会想到密宗的金刚橛，大威德显现成一个威猛的事业，可以降魔，尤其在有些故事当中，如果一个修行者遇到了邪魔外道，通过威猛的观修法就能降伏魔障，还有释迦牟尼佛在成佛之前，降伏了魔王波旬、魔军、魔女等等，这些精彩的故事除了降魔之外，还有更深层的意思。从外在的角度观察，金刚橛等降魔方法，可以调伏很多外在的天魔等等；从内在的角度来讲，修持密宗的威猛法，金刚橛的本身就是一种智慧。

大概在一九九七年，佛学院有个道友拿了一根金刚橛去请大恩上师加持，上师对他讲了一句话。当时我不在，回来之后他对我讲的。上师说：“真正的金刚橛在自己的心中。”我当时不太明白这句话这到底是什么意思。像匕首一样的金刚橛，为什么会在自己的心中呢？

真正来讲，金刚橛是非常清净甚深的智慧。外表上显现成这样一种形状，本质是一种无分别智，也就是我们现在在《智慧品》中讲到的空性智慧。如果真正的金刚橛在自己的心中，它对调伏魔障的力量非常大，也说明了我们的分别心要调伏，就要依靠了悟万法的实相。如果能够了悟万法的实相，各种各样的魔完全可以降伏，不仅外在的魔可以降伏，而且内在的魔通过威猛或空性的法也可以降伏。因为再威猛的魔、最强烈的分别念，也抵不过一切万法空性的智慧，所以当我们真正地安住在万法空性的智慧时，没有什么魔障、分别心不能调伏的。因为空性的本体就是分别念的状态，不管实执、邪见再严重、分别心再强烈，本性也是空性的，所以当我们能够安住、了悟它的空性时，什么样的魔障都调伏了。

因此产生分别心的时候，如果能够安住它的本性，就是在修持降魔之道。像金刚橛、大威德等威猛修法，也是安住在空性和如来藏见解的基础上，把内心当中难以调伏的实执、我执彻底予以调伏的一种殊胜方便。

现在的确是魔亦勤，如果我们的修行力量很弱，处处都会受到魔的干扰。我们现在作为初学者，感觉自己很难上进，处处都在碰壁，不仅外在碰壁，修行也在碰壁，听课时打瞌睡，思维时思路散乱，一上座就打瞌睡，产生不了觉受等等，到处碰壁，好像处处都受魔的干扰。因为我们的智慧还很少，信心、智慧、资粮、精进等等都很弱，所以这时候魔可以随心所欲地控制我们。

一方面的魔是显现在外面，一方面的魔就是我们的内心分别念。为什么我们想要修道的时候，魔障这么多呢？原理就是这样的。以前我们在轮回当中流转惯了，自己的思维、分别念、贪嗔痴、嫉妒、骄傲，基本上已经成型了，就像很大的江河一样，势力很强大，就是这样通过惯性的方式推着我们往前走。这时我们会不由自主地跟随着分别念，就像泥石流爆发，我们恰巧正处在泥石流的中心，这时候我们能站住吗？根本站不住，泥石流推着我们往前走，乃至把我们彻底淹没掉。现在我们也是一样的，前面还没有开始，身后就是无始以来形成的贪嗔痴、嫉妒、骄傲等等的分别习气，这些恶分别就推着我们不由自主地往前走，我们没有办法控制它。

它以前已经形成了一种势力，而且势力非常强大，如果我们随顺它，就会觉得很快乐，现在很多世间的众生都在随顺它，随顺轮回的时候没有觉得怎么样。如果现在试图反抗，就像逆水行舟一样，而船顺流而下一点都不费劲。轮回就是这样的，随着凡夫人的习气走，毫无疑问肯定是轮回的。现在自己想要反抗，从这种状态解脱出来，必须要和无始以来养成的习气作战，想想它的力量是多大？我们刚开始学法，力量才有多大？修行相当于是在逆水行舟了，逆水行舟不进则退。本来我们一直是趣向轮回的，现在突然想要从我们习惯的贪嗔痴轮回的享乐中摆脱出来，需要很大的勇气和力量，我们修行的时候遇到很多痛苦那是再正常不过的了。

虽然现在我们要取舍因果，但是赚钱、生活的方式和取舍因果都是相对的，我享受的时间和打坐的时间又是矛盾的。为什么会有这种情况呢？因为我们无始以来养成了这个习性，现在要去彻底推翻它，肯定非常困难。我们觉得遇到这么多魔障是从哪里来的？这个魔障不是从哪里来的，就是我们以前内心存在的状态，我们要一个个地去对付它。

出现了很多状况，并不是说以前没有现在有了，而是以前本来就有，只不过我们没有想过去反抗、顺着它走的时候，它是我们的“朋友”，我们没有觉得怎么样。现在我们突然发现，以前的习气好像每个都和我们的修行不对路，这也成了一个魔障，那也成了一个魔障。其实这些魔障不是重新发现的，而本来就是我们内心当中的东西。这个降魔之道就是和自己本来的习气作战之道，魔障不在外面，就是自己相续当中本来存在的东西，它也不是重新产生的，而是我们相续当中本来就有的。

我们要知道，它来自于内心的习气，这些所谓的魔经常性地在我们相续当中出现。因为它没有被调伏，本来就在这，所以我们不修行的时候发现不了，修行的时候它就出来了，而且感觉它很强。就像大恩上师经常讲的一个比喻一样：在夏天、春天、秋天，我们感觉不到耳朵的存在，到了冬天，我们就会感觉到耳朵存在了。为什么呢？天气很冷，我们老是要去保护耳朵，并不是说以前没有耳朵，现在突然有了，只是以前我们没有重视它而已。

我们所谓的习气，以前不修道的时候不叫魔，当我们修行的时候，它就变成了魔，并不是说它突然变成了魔，而是我们以前的状态就是魔，一直在和魔同流合污，这时候发现不了什么，现在我们突然想要修行、脱离它了，我们就站在了以前念头的对立面，这时它们全部都变成了我们的怨敌，修行的障碍。这就是魔这么多的原因。

前面也讲了，调伏之道，第一个是我们要修持四加行，从耽著世间妙欲的状态中出离，再加上修持世俗菩提心，从耽著于自私自利的状态中出离，然后再修持《智慧品》中所讲的空正见，进一步安住在空正见当中，就可以从微细的执著中解脱出来。魔再勤它的本性也是空性的，如果说魔很勤，本性也是不可调伏的，而是实有存在的，那就会很困难。好在这些魔虽然很勤，但我们了知、安住了它的本性，魔再勤也是没什么办法的。当我们了知了一切万法的空性时，一切的魔都变成佛的自性，就变成了帮助我们的。证悟本性的时候，这些魔变成护法，或者当你证悟空性的时候，这些魔变成化身、法身。

这些魔的本性就是我们的分别心，分别心的本性就是空性，现在我们学习到的《智慧品》当中所讲的空性，它是从根本上调伏魔道的方法，而这样一种方法是可以被我们掌握的。大恩上师在讲空性的时候，讲得很清楚，而且寂天菩萨、龙树菩萨造论，佛陀在经典当中，把空性的道理也讲得很清楚。比如具足空性、修行空性的方法，修行空性的所缘、违缘、助缘是什么，这些方面都讲了很多。如果我们能够认真去学习，虽然魔看起来是很多，极为凶狠、难以调伏，但是当我们真正抓住它的命脉，就会轻而易举降服了。

这个命脉是什么？第一个是菩提心，第二个就是空正见，当我们相续当中真正生起了智慧和悲心，就了知了魔的本性，这时我们就可以真正地踏入调伏魔障之道，所以说它再勤，本性也是空性。不认识的时候，它是魔；认识的时候，它就是如来藏。以前我们虽然有佛性，但是没有了知佛性，错把佛性当成外面的显现法，这时好像佛变成了魔一样，如来藏

显现成众生，法性显现成有法。现在通过修行，并不是说魔又变成了佛，而是我们了悟了魔的本性是空性、如来藏的本性。

在佛法当中，尤其是大乘佛法里面世俗菩提心、空性、如来藏的教法非常殊胜，殊胜在哪里呢？就殊胜在这些地方，可以把现在所有的现相直接指出它们的本质是什么。所有现在我们看到、经历、感受的种种痛苦、分别念，如果没有了知空性的智慧，我们就会经常地受它的控制，被它弄得又哭又笑，今天特别高兴，明天又开始伤心流泪。为什么我们会受它的控制，变得又哭又笑呢？其实我们是着了魔的道，把这些东西执为实有被它牵着鼻子转了。当我们了悟了空性，也就看穿了它的本质，看穿它的本质之后，就不会再受它的控制。只有我控制它，没有它控制我的道理。

我们应该要精进，不是说交二十万块钱，你就能获得一张通知证，可以去享受空性，不是这样的。一切万法的本性就在这里，自己的本性就是空性的，关键是我们有没有精进、意念，有没有取受宝藏、发现我们内心空性的方法。我们要去发现它，也不是一件麻烦的事情，就像《智慧品》中告诉我们的一样，你观察人无我，观察你的五蕴上面有没有我、是不是我？前面的颂词说手、脚、头等等不是我，一个个分析得清清楚楚，这个没有我。然后观察五蕴本身，五蕴本身也不是我。身念住、受念住、心念住、法念住四念住，就把从身法到心法的所有法抉择得干干净净，都是空性的。

当我们了知空性，不断地思维、观修真正产生了觉受的时候，那时魔亦勤有什么用？反正我已经掐住它的咽喉了，知道了它的本性。你这个小丑再怎么跳，我也知道你是什么状态。分别心再怎么显现，反正我都了悟、安住于你的本性当中，你再勤也不会起到什么大的作用。虽然调伏的方法有很多，但是如果不去修行，也没办法调伏。

这个地方我们讲的魔亦勤，不是针对修行人，而是针对社会上不学习佛法的老百姓。想想看，他们怎么可能轻易地逃脱魔爪的控制呢？这是根本不可能的事情，他们没有办法修持降魔之道，不知道自己是魔的状态。

此时魔亦勤，诱堕于恶趣，魔通过很多方法诱惑，让众生堕于恶趣。比如让众生生贪欲，通过贪欲心堕恶趣；让众生生嗔心，通过嗔恨心堕恶趣；让众生沉溺于愚痴，比如睡眠等等，通过这样的方法让众生堕恶趣；让众生产生嫉妒、傲慢，以此堕恶趣；让众生杀生、偷盗、邪淫，通过这些方式堕恶趣。反正众生喜欢什么东西，就以这些喜欢的东西慢慢一步一步地把他们诱堕于恶趣，逐渐引诱众生，最后让众生堕入恶趣中去。一方面是魔亦勤，一方面是通过很多方式让他们走上造恶业、生起烦恼之道，而且现在很多环境都是鼓励产生贪心、嗔恨心等等，有很多颠倒的方法，还有很多培训杀生、钓鱼等等造恶业的培训班，这些都是诱堕于恶趣的因。

“彼复邪道多”，除了这些之外，邪道还有很多。“邪道”，一方面是非正道，这样的邪道是很多的。另一方面直接就是指外道，外道以杀生为解脱，认为如果杀生了，或者把异教徒消灭了，就获得了通往天堂的门票，你杀得越多，越能获得解脱。在这种教导之下，很多人以杀生为解脱之道，这就是邪道，没办法获得解脱。从广义上来讲，非正道的都是邪道，有很多各式各样的邪道。

从整个众生来讲，一部分众生在恶趣，还有一部分众生在善趣中获得了人身，流转到了一定的时间，觉得不能再这样流转下去了，他开始思考什么才是解脱？什么导致了现在的痛苦？思考的人中也分两类，一类就像淡黄仙人等其他的外道仙人，他想，那个方法可不可以解脱？于是开始修禅定，也会守一些戒律，通过修十善法、守戒律、修禅定，获得一些神通，这些只是暂时的方法。有些人认为修无想定可以解脱，他通过无想定生到无想天，最后发现这不是解脱之道，然后生邪见堕恶趣的也有很多。还有一些人修了一辈子邪道，比如有些邪教、附佛外道等等，不仅有很多的邪道，邪知识也有很多，都宣说我的正道，其他的都是

邪道，一心一意信我者就可以升天，不信我者就堕地狱等等，讲了很多很多，很多众生就跟着去了，但最后没办法获得真正的解脱。

有些邪道是真正伤害众生、让众生堕恶趣的邪道；有些暂时可以获得善趣，但究竟来讲没办法获得真正的解脱，这是广义上的邪道。还有一些佛法的修行者，本来法是正确的，后来依止了邪师，把这个修行者引入邪道了，或者上师教给我们的是对的，佛法也是对的，但是自己通过错误的理解，走上了邪道。邪道可以从很多方面来理解，也是很多的。

“难却正法疑”，难以抛弃对正法的怀疑。我们要修持正法，必须要有一个很深的定解，这样就可以在定解的基础上修持正法。如果没有定解，相续当中存有怀疑，也没办法坚定地行持自己学到的法义，所以怀疑也是严重影响众生解脱的一大因素。

有些道友可能学习过《入中论》，在《入中论》中讲解初地菩萨的功德时，有一句话是“断除一切三种结”，“三种结”就是三种障碍众生解脱的因素。第一个是萨迦耶见，也叫我见，就是认为有我；第二个是戒禁取见，即守持外道的戒律、行持外道的行为；第三个是随眠疑，就是怀疑。

世亲菩萨在《俱舍论》中以比喻来说明三种结，比如说一个人要从此处到彼处，有三种因素让他没办法顺利到达目的地。第一个是不想去，如果你不想去，怎么可能到目的地呢？这是不可能的事情。不想去对应三种结当中的我见，因为众生执著有我，而解脱是灭我之道，众生根本不愿意把我灭掉，所以根本不敢趣入。

第二个是想趣入，但是走错了路。比如说想去拉萨，已经动身了，但是上错飞机了，或者拉萨在西边而你往东走，走错了路相当于第二种结戒禁取，就是说世间的某些人不是不想解脱，虽然他想解脱，但是走错了路，走到外道的路上去了，虽然心很切，很想去拉萨，但是走的是相反的路或者走上了岔路，永远到不了目的地。有些外道的修行很苦。宗萨仁波切在书中讲到，现在印度的很多苦行者萨度，对于裸体、苦行等等，该怎样就怎样，他们非常严格地遵守修行方法。他们的确精神可嘉，比有些佛教徒还要精进、认真地落实他的教义。虽然非常认真热切，但是他走的不是真正的解脱之道，没有真正的皈依、空正见。虽然很热切地上了路，但是走错了路。

第三种结就是随眠疑。怀疑是想上路，也走对了路，但是我有怀疑，内心当中犹豫不决的，走两步退两步，走两步又退两步，总是在原地打转，我到底是应该走，还是不应该走呢？这样犹犹豫豫的，虽然走的路是正确的，但是也走不到目的地。修习正法的时候愿意修行，依止的也是大恩上师讲的菩提心、空正见的正道，但我们在走的时候总怀疑，四谛、因果、前后世、修持空性是正确的吗？有怀疑，怎么可能放心大胆地走下去呢？如果老是犹犹豫豫的，就成了严重的障碍。

为什么我们要听闻思维呢？首先在听闻之后就知道了道理，思维主要是产生定解，可以打破对正法的怀疑。有的地方说存在解脱，有的地方说不存在解脱；有时说有因果，有时说没因果，到底是怎么样的？对二谛会产生很多怀疑。如果对二谛有怀疑，想要去做福德时又不做了，是不是空性的？修空性的时候，又想是不是应该去做？其实他是不知道现空无二的道理。如果不遣除正法的怀疑，就不敢昂首挺胸地大踏步往前走。如果已经确定了我的路就是正确的，可以一直往前走。他既想解脱，又走了正确的路，就会有动力直接走下去，他很快就可以解脱，到达目的地了。

这三种结的确很有道理。第一个是你根本不想修，第二个是想修但是修错了，第三个是虽然路没错，但是内心当中的怀疑不遣除，也没办法一直修下去。

正法的怀疑很难遣除。第一个方面，现在很多人缺少闻思，没有闻思就没有正见，没有正见，怎么打破内心的怀疑呢？打破不了。大恩上师看到这一点，不单单针对佛学院的出家弟子、在家弟子经常性地讲法，从法王如意宝开始，大恩上师也是在佛学院从一九八七年管汉人到现在，一直不间断地讲法，培养了很多有正知正见的人。虽然很突出的高僧大德还没

有显现，但是具有正知正见的弟子已经大批大批地涌现出来了，上师早就看到了这一点。又通过网络的方式在世界各地，主要是在内地推广佛法，很多人在内心当中不间断地产生正见、定解。通过这样殊胜的路，我们可以慢慢把内心当中的怀疑逐渐瓦解。没有怀疑，走到了正确的路上面，解脱可以说是指日可待的事情。

如果我们想修法，遇到的所谓善知识不是想让弟子内心产生修行的境界，而是想要得到其他的东西，这样错误引导的话，当然没办法遣除怀疑。有些所谓的上师可能自己学的不多，害怕弟子学多了之后超胜自己，就说：学什么学，不用学，这些都是增加分别念的！也有这样阻止弟子学习佛法的善知识。

不管怎么样，我们不学习，又怎样遣除对正法的怀疑呢？如果不遣除对正法的怀疑，我们凭什么坚定不移地走下去呢？今年还在信佛，明年就开始不学习了，内心法怀疑很重。如果不怀疑，这条路认定了，具有正见，他就可以一直做下去，他的发愿、回向，都是朝这个方面去发展。像这样没有怀疑地走下去，会很容易成就；如果有怀疑，就很难成就。

正法的怀疑其实是“难却”，“难却”就是很难以消除。按照一般众生的状态，很难消除对正法的怀疑。如果我们现在内心当中对正法有怀疑，就还是要依止具相的善知识，还要和道友一道共修，遣除内心当中的疑惑，这一点非常重要，而且必须要不间断地闻思修，只学几年是无法彻底了知的。

今天我看了腾讯佛学网站对大堪布慈诚罗珠前段时间的一个采访。堪布说：“我从开始依止法王如意宝学习佛法，到现在三十年，虽然三十年中我看到了很多，也学习了很多，但我还是一个学生，不敢说完完全全已经通达了所有的佛法。因为有很多经典、藏传佛教论典的名字我都不知道，所以对我自己来讲，还是一个学生，还有很多东西没有学习到。”

慈诚罗珠堪布是大家非常熟悉、了不起的高僧大德，我们对他都非常有信心的，他老人家都说还要不断地学习，像我们这种根基的人，学习两三年、五六年、十几年，根本不算什么。有些人学了几年之后，觉得学得差不多了，如果是这样，我建议他看一看、听一听这些大德、仁波切、大恩上师、藏地公认的第一班智达，他们是怎么样看待这个问题的。我们不要学几年、十几年，就觉得差不多了，这样远远不够，还有很多要学的。

这些善知识倒不是真正还需要学习什么，只是给我们做一个榜样，我们内心当中还有很多怀疑没有遣除掉，就觉得学够了，这是一个严重的颠倒。在这种状态下，怎么打破对正法的怀疑呢？没办法打破。我们内心当中通达的很少，自己生起的定解很弱，有很多的怀疑没有遣除，很多的定解需要去确定的，这方面我们一定要了解。

**暇满难再得，佛世难复值，
惑流不易断，呜呼苦相续！**

暇满的人身难以再获得，佛世难以再值遇，相续当中的烦恼流不容易断除，“呜呼苦相续”，众生处在痛苦的相续当中，难以解除痛苦的相续。

“相续”就是连续不断。有些道友学习的时候，可能对有些术语不太熟悉，什么是相续呢？从字面意思来讲，就是连续不断的意思。身相续、心相续是什么？比如我们经常说愿上师加持入于我相续，这是说我们的身体是连续不断的，前前生后后，心也是连续不断的，所以把身和心连续不断的状态称为身相续、心相续，或者身心相续。呜呼苦相续就是讲到痛苦会连续不断地出现。

“暇满难再得”，我们要获得解脱，暇满的人身是前提条件，如果没有获得暇满人身，后边的解脱就免谈。获得暇满人身是修持解脱道、从轮回当中获得出离的必要因素，至于旁生道获得解脱的不是没有，但是非常稀少。一般来讲，只有暇满人身能够作为一个比较稳固的所依。前边讲了菩提心的身所依、心所依，都是在暇满人身的基础上去安立的。

这个暇满的人身，现在我们得到了，是不是很容易呢？不是很容易的。“暇满难再得”，因为要获得暇满的人身，需要很多因缘，一方面必须要守五戒、十善等，以戒律为基础才能

转为善趣。因为恶业是直接导致恶趣的，善业是直接导致善趣的，所以必须要通过守戒的方式保证善趣身。保证善趣身还不行，虽然有了善趣身，但是还不能保证你能够修行佛法等，所以有了善趣的身体之后还要做布施、安忍等修行。持戒是暇满人身的因，然后布施、安忍等等是获得暇满人身的缘。有了善趣的人身，你必须有受用等其他的東西，否则你虽然获得了人身但是很穷的话，也没办法修行佛法，每天只顾挣钱养家糊口，哪里有时间去修行佛法呢？必须要以安忍、布施等等，作为辅助。然后必须要发愿，有了善根，就要把它定向，这个善根怎么成熟，愿我后世获得一个能够修持佛法的暇满人身，有了发愿，最后善根才能确定下来。持戒的功德就会成熟在善趣的人身，布施、安忍也会成熟为修持佛法时的助缘，通过发愿最后就会得到暇满人身。

具足这个条件其实是很困难的。暇满难再得，一方面是从我们现在的角度来讲，获得暇满人身之后，如果没有精进修持，一旦失去了，想要再获得暇满人身很困难。佛经中讲，“一失人身，万劫难复”——一旦失去人身，就是万劫难复。而且人身都很难得，何况是暇满人身？首先要获得人身，才能获得暇满人身，但是得到了人身而没有暇满的又有多少呢？如果从比例来讲，整个六道众生，获得人身的只是六分之一而已。那获得暇满的人身有多少？七十亿人口，据统计佛教徒只是拿了皈依证的人就三亿到四亿，其中真正学习佛法的又有多少？所以说获得一个暇满人身真的不容易。我们现在觉得没什么难的，如果我们去算一笔帐，看看这个比例，就会知道，这方面的的确确会非常困难的。更何况前边只是从六道取一分，真正数量哪里有六分之一啊？连百分之一、千分之一都不到。

从这方面来看，真正暇满是很难获得的，这也是为什么现在很多人没有暇满，身边的人根本不信佛法，有没有任何信仰的人，也有不信佛法的人。这样的暇满是难再得，如果你没有暇满人身，怎么修持佛法？不修持佛法，怎么去遣除迷乱呢？这个科判之所以说此相违难除，就是因为暇满人身难以得到，所以要遣除迷乱，简直太困难了。

暇满难再得，佛世难复值，基本上暇满和佛世可以说是并行的。获得暇满的人身肯定是有佛出世、有佛讲法、正法住世，像这样自圆满、他圆满等等观察下来，佛世难复值。我们要遇到佛在世、佛法住世的时间，很少很少。《大圆满前行》中给我们提供了一些数据，暗劫和明劫交替出现，暗劫的时间非常长，明劫的时间非常短。这就是佛世难复值。人身难得、佛法难闻，或佛法难遇、信心难生、证悟难起。

大恩上师讲记中引用了《佛说甘露经》中说的：“难得人身，难遇佛法，难生信心，难证菩提。”这方面一个比一个难。人身难得，人身是很难得的；得到人身之后，佛法是很难值遇的；值遇佛法之后，信心是很难生的；信心生起来了，证悟是很困难的。这个地方讲得很清楚，证悟才能遣除迷乱。暇满难以得到，佛世难以值遇，我们凭什么可以轻易地遣除迷乱？这是很困难的。

“惑流不易断”，“惑”是烦恼的意思，烦恼流就是说我们相续不断地产生烦恼，很难断除。世间上不要说断烦恼了，假如世间当中有一个人，不小心沾上了毒瘾或者吸烟成瘾，需要戒烟、戒酒、戒毒品，很多人虽然知道吸烟、吸毒不好，但就是断不掉。只是今生短时间染上的习气都难以断除，何况无始以来我们的贪心、嗔恨、嫉妒、愚痴等等烦恼，想要轻易地断掉，那是很困难的。

在很多修心的教法当中讲，调伏烦恼就像卷纸一样，我们把纸卷了一段时间之后，再用手把它抹平了，一放手之后，它又卷回去了。还有些地方讲就像狗尾巴一样，狗的尾巴习惯性地往上翘，然后我们把狗尾巴拉平了，看上去是平的，一放手它又卷回去了。烦恼就是这样的，我们每天都在精进地对治，好像烦恼有了一点点平复，但稍微一放松马上就会反弹。

经常对治的人，惑流都不易断，何况是从来不对治的人，烦恼怎么可能断除呢？世间人的确会成为菩萨修悲心的对象，他们根本没有修持断烦恼之道。精进修行的人都不易断，何况是根本不断烦恼，从来没有把贪心嗔心当成烦恼过患的人，怎么可能断除呢？惑流不易断

就是此相违难除的很好体现，所以说呜呼苦相续！呜呼哀哉了！寂天菩萨通过这种方式让我们看到众生非常的苦，身体苦，心也苦，没办法从这种状态中出离，所以缘众生产生了强烈的悲心。

今天这节课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《入菩萨行论》第 190 课笔录

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面我们继续学习《智慧品》最后几个颂词。

壬三、颠倒执苦为乐：

第三个科判是“颠倒执苦为乐”，因为众生是一种愚痴、颠倒的自性，把痛苦执著为快乐，所以他觉得没有出离的必要。假如众生像地狱众生那样，从头至尾都是非常明显地痛苦，他们绝对一刹那都不想在地狱当中驻留，会产生很强的出离意乐。虽然地狱众生有很强的出离意乐，但是由于业力的缘故，他们没有自由，没办法真正从地狱当中解脱出来。现在世间人虽然有自由，可以修持解脱的法，但是不能修持的主要原因就是具有四种颠倒。他们因为颠倒的缘故执苦为乐，这种执苦为乐就是四颠倒，即常、乐、我、净。本来无常的执为常，本来是苦的执为乐，本来无我执为有我，本来不净的执为清净。有了颠倒的缘故，众生就没办法修持正道。此处生起大悲心主要是通过四颠倒中的执苦为乐。

**轮回虽极苦，痴故不自觉，
众生溺苦流，呜呼堪悲愍！**

“轮回虽极苦，痴故不自觉”，整个轮回虽然是极度痛苦的自性，但是众生愚痴的缘故没办法了知。“众生溺苦流”，整个众生沉溺在痛苦的瀑流当中，“呜呼堪悲愍”，真是一个值得悲愍的对境啊！菩萨看到众生的情况，产生了悲心，不由自主地发出了“呜呼”众生真是痛苦的感叹。

轮回虽极苦，我们要看到整个轮回就是一个痛苦的自性。在《大圆满前行》当中，轮回痛苦的内容差不多要结束的时候，讲到了很多佛陀经典、弥勒菩萨论典中的教证，整个轮回就像罗刹洲、不净室、针尖一样，没有丝毫的安乐，但是众生愚痴的缘故，没办法发觉。

《广论》中提到了一个比喻，大恩上师也经常引用，就像一个森林四面已经着火了，很多愚痴的猴子还在里面玩耍，根本不知道逃跑，其他人看到觉得非常悲哀。它们的生命基本上到了尽头，还是自顾自的玩耍，没有想到解决之道。同样整个轮回也是极端痛苦的自性，愚痴众生却没有发现，觉得里面还有快乐的自性，所以经常耽著，在轮回当中不愿意出离，这本身就是非常痛苦或者值得悲愍的对境。

平时众生并不是一点都不觉得苦，前面提到如果像地狱一样是纯粹的苦苦，那样众生就都能认识到人间太苦了，的确没有一点值得耽著、贪恋的地方，一定要马上从世间当中出离。但人道中有一些令人麻痹的成分，除了苦苦是一部分，还有一部分是安乐的，众生认为生而为人，是可以寻找到安乐的。如果他得到了贪求的东西，比如儿童得到了玩具，学生得到了小红花，成人考上了大学，有一个好工作，找了一个好的对象，有一个幸福的家庭，住很大的房子，有很多的存款，他就会觉得虽然有苦，但是还有很多可以追求的安乐。因为苦乐夹

杂的缘故，人们就会觉得有希望，通过自己的努力可以抛弃痛苦、获得安乐，所以就没有觉得人间乃至整个轮回是必须要出离的自性，认为还是有奔头的，产生不了出离心。

佛陀说一切轮回犹如罗刹洲、不净粪一样，都是痛苦的自性，众生却认为有快乐。

有人觉得是不是佛教过于消极了，把很多的快乐都抹杀了，一定要营造悲伤的氛围，为的是让众生归投佛陀、获得解脱，是不是出于这样的考虑，才宣讲了一切都是非常痛苦的自性呢？

实际情况不是这样的，因为佛陀在讲苦的时候没有单单讲苦苦。而众生只是耽著于苦苦中，为什么说“虽极苦”，整个轮回都是苦的自性？佛陀讲苦谛的时候，是以三大根本苦，即苦苦、变苦、行苦宣讲的。

平时众生认为找不到工作、失去亲人、失恋、丢钱包的痛苦，这些只是三种苦当中的一部分——苦苦，这种苦众生能够强烈地感受得到，他们看到了这个苦，愿意出离，以为出离了苦苦之后，不苦不乐的状态，还不错，就向那个目标去进发。佛陀的智慧更深邃，远远胜过目光短浅、心胸狭隘的众生，佛陀观照到了虽然世间的快乐表面上看起来是乐受，但是它会变坏的，本身还是一种苦。众生没办法操控这种快乐，也无法永远拥有它，众生拥有的快乐就是变坏的痛苦。

益西彭措上师以前在讲四法印的时候，也是以美国歌星杰克逊的一生就是坏苦的自性为例进行了抉择。众生所有的快乐也是苦的自性，这种苦的自性是一种坏苦。我们会想既然是快乐的，为什么叫苦呢？并不是说快乐本身是苦苦，而是说快乐本身会变坏，这个变坏本身是苦，叫做变苦或者坏苦的原因就是这样的。还有一种不苦不乐的行苦，它是苦的因。

因为佛的智慧看得很深，所以把所有苦的自性都包括进来了，众生的眼光比较短浅，只是看到了苦苦，看不到坏苦和行苦，这叫做痴。当然并不是说众生看不到苦苦是痴，所有的众生都不会想堕地狱、饿鬼、旁生，他们认为人间、天界当中有快乐，这是一种愚痴。为什么呢？因为他没有看到快乐是变坏的自性，只是看到了表面的快乐，而不知道快乐会变坏，变坏本身是种痛苦，对这一点不了知。行苦就是一切的五蕴存在，或者一切所作所为都是痛苦的因，不知道这些，叫做愚痴。所以说“痴故不自觉。”

如果我们了知了这个情况之后，就会知道为什么佛陀说一切轮回是痛苦的自性，为什么说“极苦”呢？因为在轮回当中，就像掉入一条大河被水冲走了，不管沉在水底、浮在水面上，还是在中间，都是被河流冲走的命运，整个轮回也是这样痛苦的自性。不管是转生天界、阿修罗、人道，还是转生三恶趣，都离不开痛苦，不是苦苦的自性，就是变苦、行苦的自性。我们如果以三苦的自性观察整个六道轮回，在轮回当中的确没有离开过苦，得到快乐又失去，失去之后，就是行苦、坏苦。虽然有些众生连续几世都是获得快乐的自性，但是和整个轮回相比，几世仍然是非常少的一部分。总而言之，众生更多处于苦苦的状态，不仅是行苦的状态，还有变苦的状态，都是苦的自性。

智慧越深的人看到苦，体会会越深；愚痴心越重的人看到苦，不觉得是什么苦，甚至会执苦为乐。就像讲热地狱的时候，有一个地狱把众生放在装满沸腾的铜汁的大锅里煮，众生在锅里沉下去，又浮起来，特别痛苦，狱卒用铁钩把众生勾住，然后用铁锤砸他的脑袋，一下子把他砸晕了，这是非常苦的。被沸腾的铜汁煎熬，又被大铁锤砸，因为他稍微昏迷了，反而觉得这是一种快乐，所以说痴故不自觉。

众生就是这种极端的状态，把痛苦反而颠倒地认为是快乐的感受，在旁观者看来，这是难以忍受的痛苦。我们在观修轮回痛苦的时候，觉得痛苦简直是没办法忍受的。众生就是处在这样的状态，如果愚痴心很重，就不会把痛苦当成痛苦，反而当成安乐。越清醒理智的人越容易发现，这些都是痛苦的自性。

一些史书中也讲到，入朝为官看起来很风光，但也是很危险的。宫廷当中的政治斗争非常激烈，一不小心就得罪了皇上、大臣、妃子、太监等等，被削官、发配、斩首，乃至诛九

族的情况也时有发生。很多世外高人看起来这是很恐怖的自性，但是很多人以此为乐，这就是痴故不自觉。

佛陀具有智慧眼，观察整个轮回的快乐都是变苦的自性，舍受不苦不乐是行苦的自性，真正的头痛脑热这些属于苦苦的自性，整个轮回都是非常痛苦的，众生愚痴的缘故不自觉。我们现在觉得可以通过奋斗过上好生活、住进大房子等等，在修行者或者佛陀的智慧看起来，还是一种痛苦，即便得到了这些财产，难道就没有痛苦了吗？得到了财产也是痛苦，变坏就是没有了，本身就是痛苦，哪怕是没有变坏，他拥有的时候也离不开痛苦的自性。

有些人有钱时买了很大的房子，觉得这个房子越大越舒适，到了冬天的时候，烧暖气要按照平方算钱；如果家里的面积很大，物业费收得也很多；买了汽车之后，停车费、买车位也都是钱。房子很大自己也要打扫，这是很麻烦的。请其人打扫也需要花钱。虽然看起来是快乐的，但是也没有离开痛苦。这是变坏的自性，从这个角度来讲，都是痛苦的自性。虽然得到了一些自己想要得到的东西，认为已经拥有了快乐，但是得到之后发现新的麻烦又来了。以前没有大房子的时候，虽然也有没有房子的痛苦，但是并没有拥有房子之后引发的那些痛苦。

当你还是普通老百姓的时候，虽然没有钱也很痛苦，但是当你成了亿万富翁之后，就有了很多老百姓没有的痛苦，比如担心被人绑架，所以出门时带着保镖、乘坐防弹汽车、自己的行程对外保密，连逛商店都不敢去。有些明星也是一样的，没出名之前千方百计想出名，出名之后又觉得很麻烦，到处都是记者、追星族，所以出门之后穿高领的衣服、戴大墨镜、口罩、帽子，把自己完完全全地遮起来，不让别人看到，在出名之前很想出名，出名之后又想过正常人的生活，这也是矛盾。

众生愚痴的缘故，没办法发现这些都是痛苦的自性。虽然众生也知道是这样的，但是可能被成功、财富、名声等光环照耀得睁不开眼睛，看不清楚实相，觉得应该去争取，获得之后一定会快乐的，有这么多人关注、追捧，这么多的掌声、鲜花，一定是很好的生活。当真正走到这一步的时候，才觉得高处不胜寒，有很多痛苦接连不断地产生。

当你是老百姓的时候，没有这些痛苦，当上了高位时，就有了另外一种痛苦。竞选总统也是一样的。当你还是一个老百姓的时候，没有总统的名声。竞争的过程也是一个痛苦的历程，真正当上了总统之后，发现总统的事情还是很多的，有时发生突发事件，有时出现国与国之间的冲突，这些事情都需要你抉择，这时是非常痛苦的。有些报道说，好几任的美国总统在入主白宫之前都是黑发，四年一届，一届过后头发都变白了。这也不是偶然的，他们很操心，虽然很苦，但是他们觉得很好，能够实现自己的政治抱负，反正值得自己去做。真正来讲，当总统也是个痛苦的自性，这也是痴故不自觉。

佛陀以智慧告诉我们，众生之所以认为轮回当中有值得追求的，还是基于一种比较深层次的愚痴。我们可以划一个层次，最愚痴的人把严重的痛苦当成快乐，就像前面讲到地狱中的众生在沸水中煮，被铁锤砸脑袋，反而觉得这种严重的痛苦是一种安乐。再往上走也是一样，当他业障、愚痴轻了一点之后，他就会认为那并不是快乐的自性，安住那种状态的时候，不会把严重的痛苦当成快乐。他再往上走到了天人的状态，再看人间，就会觉得人间的生活不是一个快乐的自性。到了佛陀的阶段，已经彻底地出离三苦，他完全知道，不管是地狱、人间、天人、无色界的众生，都没有离开痛苦的自性。众生为什么不了知呢？因为众生具有大大小小、轻轻重重的愚痴。愚痴越重，越是执苦为乐，愚痴稍轻，就能发现痛苦的自性。圣者已经完全摆脱了愚痴，能够看清楚整个轮回是痛苦的自性，所以他们也会帮助我们了知。

众生溺苦流，众生沉溺在痛苦的河流当中，头出头没，没办法解脱。呜呼堪悲愍，寂天菩萨就说：“呜呼，众生堪为悲悯的对象！”对这样严重地执苦为乐的众生，一定是发起了大悲心想要救度的。

**如人数沐浴，或数入火中，
如是虽极苦，犹自引为乐。**

就好像一个人数数地沐浴，然后又数数地进入火中，这个过程本身是很痛苦的，但是众生以苦为乐，“犹自引为乐”，把这个当成快乐来进行执取。

大恩上师在讲记中，也是从两个方面解释的。第一种解释，有些人在水中洗澡，时间长了之后觉得很冷，就上岸烤火。烤火烤了一段时间之后，感觉太热了，又开始去水中沐浴，沐浴之后又觉得冷再上来烤火，这个冷时烤火、热时下水是一个很苦的过程，当他在水里觉得寒冷时，就上来在火边去缓解寒冷的痛苦，他觉得烤火时很温暖，是一种乐受，其实只是在缓解前面的痛苦。当他在火边越烤越热，开始变成痛苦的时候，为了缓解烤火的痛苦，又跑到水里面去降温，就这样周而复始。

这在智者眼中是一个非常痛苦的过程。虽然沐浴得到一点清凉，烤火得到一点温暖的快乐，但是如果不全做这些，不就什么痛苦都没有了吗？众生就是要新奇、刺激，过平平淡淡的生活他觉得没什么意思，因此会不断地去寻找刺激的东西。

现在中国人到处去探险、寻找新奇的东西，在二三十年前时根本想象不到现在的人会做这些事情，那时候都是外国人经常去探险。随着钱越来越多，生活越来越好了，中国人也开始做这些了。刚开始人们只要满足温饱就可以了，比如在六十年代三年自然灾害期间，那时候根本想不到什么山珍海味，只要能把肚子吃饱，不会饿死就可以了。度过之后，有了粮食之后，南方来讲能够吃到大米饭就可以了，北方来讲能够吃到白面馒头就可以了。这时候有点馒头、咸菜，就觉得很舒服了。有些人说，小时候在白米饭里面倒点酱油，觉得特别香，现在好像找不到这种感觉了。因为内心的贪欲程度提高了，以前很缺少这些东西，所以有了一点点就很容易满足。慢慢地白米饭泡酱油的吃法已经没办法满足人们的要求了，于是开始有了下饭的菜。这个习惯了之后，还不行，人们开始要更高级的东西，一步一步地慢慢提升了。虽然看起来似乎是人们的生活水平在提升，但也是不断地无法满足自己贪欲的过程。

当中国人到了二十一世纪，从零几年至今，以前在舞厅里跳迪斯科等等一般的娱乐已经没办法满足大家了，人们开始出国、蹦极、探险，走得越来越远了。以前的东西已经没办法满足他了，需要找一个新鲜的东西刺激他。

智者安住在他的状态当中，觉得这些没有什么可以追求的。刚开始得到了可以满足一下，比如你很想买一套很大的房子，然后很好地装修，你一直在奋斗，幻想怎么布置房子，觉得得到之后，会多么快乐。当你真正住进去了，刚开始会很快乐，时间一长，新奇感消失之后，就没办法满足自己了，你的眼光就有可能盯在更高级的东西上去了。虽然这是一个很苦的过程，但是众生犹自引为乐。这方面有很多的例子，我们也是这样的，其他的众生也是这样的，外国人、中国人中都有很多这样的例子。

当西方物质方面差不多没办法再往上走的时候，他们又开始转过来寻找精神快乐，这方面还是两种情况。第一，他真正地善根萌发，开始觉得这一切的确没有意思，只有解脱才有意义；第二，他把禅修或者东方文化、佛学、密宗当成一个新鲜的东西去追求了。因为其他的东西满足不了自己，他又返过头来寻找一个全新的领域，他觉得在这里可以找到一个方法，换一个的装束，不仅把服装换一下，再把自己手上的装饰换一下，以前脖子上套的金项链，现在换成念珠、金刚带等加持品，觉得这样的生活还可以。但如果不是从根本上去解决问题，过段时间他又会开始厌烦了，就不知道又去寻找什么了。

我们也是要注意这一点，如果不解决这个问题，总是在其中来来去去，没办法摆脱这个怪圈，这是很苦的过程。我们不了知，犹自引为乐，把这个当成快乐。真正来讲，如果众生没有真正地证悟空性、获得解脱之前，没有上师的正确引导，没有真正地树立起来正见，我们还会和这些众生一模一样地执苦为乐。

在上师讲记当中也提到过，执苦为乐的过程，前面的如是数沐浴，或数入火中是第一种解释。

第二种解释就是说一些外道数数沐浴。尤其是印度的一些外道觉得，如果经常洗澡能够把身上的业障洗干净，经常到恒河去沐浴，沐浴的过程也是很苦的。然后“数入火中”，就是五火焚身，在东南西北各烧一堆火，头顶上太阳也算一个火，自己在中间烤，认为通过这样的苦行能够解脱。虽然看起来非常痛苦，但是这些外道修行者还是认为这是很大的快乐，智悲的佛陀看起来他们已经误入歧途，愚痴的众生还是当成快乐一样。这是第二种解释。不管哪一种都是虽极苦，但是自以为快乐。

众生在轮回的过程中，也是同样，把追求的过程或者获得短暂的安乐认为是真正追求的目标。在智者看起来，它是恐怖的一个所缘。比如大恩上师在讲记中引用的两个例子。第一个例子讲到麻风病人，麻风病是一种皮肤病，按照有些教典来讲，皮肤溃烂，里面生了一些虫，虫在皮肤下面不断地蠕动，病人痛痒难耐。有一个方法可以缓解痛苦，就是烤火，一烤火的时候，虫子就安静了，这时候麻风病人觉得很快乐，但是他一离开火，虫子就又开始蠕动，他会比烤火之前还要痛苦，他就反复去烤，以致越来越苦。烤火的时候让虫子不动，好像是得到一种快乐，其实是后面更痛苦的因，众生不了知的缘故，他们认为这是快乐。

第二个例子是搔痒。得了皮肤病的人身上很痒，他就开始搔痒，一搔痒觉得好舒服。我们搔痒的时候，也觉得特别舒服。有一种病，搔的过程中好一点，越搔皮肤越烂会越痒越搔，搔的时候他觉得非常痛快。在智者看起来会觉得很恐怖，皮肤都烂成那样了，还在不断地搔痒、喊舒服。在《宝鬘论》中说：“搔痒则安乐，无痒更安乐。”虽然搔痒可以得到快乐，但是从来没有痒过不是更快乐吗？

众生希望在物质或者心灵中得到一些快乐，如果从来没有苦乐，不是更快乐吗？这种离开了苦乐的状态，就是证悟空性、获得涅槃的状态。众生没有追求涅槃的状态，只是不间断地周而复始的感受痛苦，缓解痛苦得到快乐，然后再痛苦，再缓解痛苦得到快乐，就是这样的过程，在善趣、恶趣，善趣、恶趣中不断流转。在人世间也是这样，这段时间乐，然后是苦，又乐、再苦，不断地循环。这是一个很痛苦的过程，众生不了知，认为这个过程有乐，可以去追求的。这是颠倒执苦为乐的具体表现。

**如是诸众生，度日若无死，
今生遭弑杀，后世堕恶趣。**

“如是”，这些众生，“度日若无死”，在世間度日，好像没有死亡一样，“今生遭弑杀”，今生被死神杀害之后，后世要堕恶趣，这就是执苦为乐的结果。

如是诸众生，度日若无死，是不是众生不会有死亡呢？在人间当中小孩子还不太懂，到了十几岁的时候，他看到听到了很多，可以思考的时候，他也会知道每个人最终的结果都是死，所以说人要死亡这一点基本上都接受，但是马上要死就都不愿意去想。他们觉得，虽然肯定要死，但是肯定很老的时候才会死。他认为不会马上死，就会安逸地度日，根本不去思维死亡无常，修持死亡到来时的对治，也不会为死亡做准备，因此一直无忧无虑地过日子，好像从来不会有死亡一样。

一般的众生，早上起来，睁开眼睛就想今天吃什么、做什么事情、怎么去上班。如果是双休日，就想怎样去度周末，哪个地方去玩，去喝茶、晒太阳，还是旅游。起床之后，就去上班、吃饭、睡觉……一天就过去了，一直就是这样。春节我有七天假期，要怎么样去打发这个时间，然后又开始想明年怎么办。在一般人当中，真正能够想到我可能会死亡的，死亡到来怎么办的人连万分之一都不到。

不要说一般的人当中，在修行人当中，我们可以观察自己的相续，一天当中产生自己会死亡，死亡之后怎么办的念头有多少次。正在学《前行》寿命无常的这部分道友除外，正在学，肯定会想。以前已经学完了《前行》的道友，或者没有学习过的道友，从早上到晚上之

间，思维我会死亡，或者晚上睡觉的时候明天早上也许起不来，这样的话我应该怎么办？这样思维的人有多少？可以说非常少。

如果我们不思维死亡无常，就会随顺世间的分别念，认为不会死，也不会精进修行的状态中去发展；如果思维了死亡无常，既然死亡要到来，我就要为死亡的到来做准备，有这种想法的人就会去修善法，这是一种规律。所以在《开启修行门扉》《山法宝鬘论》或《广论》等修行教言中，有些噶当派的格西讲，如果早上没有思维死亡无常，一上午的时间就会在耽著在世间八法的时间当中度过；如果中午没有思维死亡无常，整个下午就会在耽著世间八法的时间当中度过；如果一天没有思维无常，那么一天基本上都在耽著世间八法；如果一直不思维死亡无常，一生都在耽著世间八法。这些人安闲度日，是不是死亡真正会从整个世间消失，整个世间没有死亡了吗？还是我自己得到无死的把握了呢？并不是这样的。

《中观四百论》的第一个颂词这样讲：“若有三世主，自死无教者，彼犹安然睡，有谁暴于彼。”这个颂词讲到了众生的状态。整个世间当中，三世的死主都会让众生死亡，没有一个众生能够逃避死亡的追杀。“彼犹安然睡”，虽然死亡的确确实存在于我们身边，但众生还安然地睡眠，安闲地度日，就像阿罗汉一样已经超越了生死，没有死亡一样。“有谁暴于彼”，有什么状态会比这个不如理呢？“暴”就是说他的心性暴乱，已经暴躁到这个程度了，这是非常不合理的想法。

这些每天安闲度日的人是不是真正没有死亡？要不然是死亡消失了，根本不需要去准备死亡到来的资粮；不然就是自己有阿罗汉一样的把握，已经完全超越了三界，根本不需要担心死亡。但是，我们看已经超越死亡的阿罗汉、菩萨没有天天睡觉，反而是没有摆脱死神的凡夫众生，觉得死亡不会的到来一样。是不是有谁能帮我们抵挡死亡，我们根本不用操心，还是我们不想死亡，死亡就不会来呢？这些都是颠倒的想法。

在度日若无死的状态中，残酷的事情终究会出现，“今生遭弑杀”，最终很悲惨的情况总有一天会出现。我们看到很多报道当中，很多地方发生灾难，火灾、凶案、水灾、地震、风灾、车祸、爆炸等等，如果哪一天我们真正遇到这些灾难，一下子死亡了，如果是我，那时应该怎么办？我就在想，如果我恰恰在发生爆炸的地点被炸死了，怎么办？或者我在坐车的时候，遇到高速公路上的连环车祸，小车被挤成铁块一样，我在里面怎么办？像这样一下就死去了，拿什么来抵挡失望、面对后世呢？我现在修行的资粮够了吗？它不会因为我们不想就不来了，不想它也会来。越去想死亡的人，越会做充分的准备；越不想死亡的人，努力逃避这个话题的人，越没有准备，死亡到来的时候越悲惨，今生遭弑杀是毫无疑问的。

我们想可能自己到了年龄很大的时候，老到走不动了，慢慢地在床上躺上几年之后再寿终正寝，在微笑的状态当中死去了，然后升天堂，被上帝迎接到花园当中。虽然是这样想的，但如果没有修行，一定会死，而且也不像我们设计的一样那么长寿，死得这么美满，这是不一定的。

今生当中一定会遭弑杀，舍弃自己的身体，这是毫无疑问的。死亡总有一天会到来，也不知道会死在哪里。死在医院的病床上，还是死在寺院里面或者公路上面？真的不好讲的。即使我们不想，这一天也是终究会到来的。佛陀告诉弟子要观修死亡，就是要去熟悉它，熟悉死亡的到来。除了熟悉它之外，我们还要在死亡来临之前做准备，积累资粮。一旦死了之后，身体很从容地像换衣服一样，到了后世，获得解脱或者转生善趣继续修行，都是可以做到的。

今生当中众生一定会遭到弑杀的，从“弑杀”主要的意义上理解时，他是被死主所杀的，就是说自己会死亡。今生当中还有一些其他的弑杀的方式，比如我们的年轻会被老年所弑杀，当我们老年的时候，年轻就不在了，病苦会弑杀健康，痛苦会弑杀快乐，最严重的就是死亡会弑杀生命，今生会遭到各式各样的弑杀。我们想要一直抓在手心的东西，都会被一个又一

个对立面的东西弑杀掉。众生到了老年或者在三四十岁时，都想保留青春，淡青春肯定会被年老弑杀的。虽然我们也很想保留健康，但是健康也会被病苦弑杀的。

佛陀在经典当中讲了生际必死、高际必堕、聚际必散……，这些都讲到了很实际的问题。如果我们经常去思考，了悟了之后，我们的心自然而然转向另外一个积极的解脱方面去，而不是傻呆呆的在这个地方，被年老弑杀掉我们的青春，被病苦弑杀掉我们的健康，被死亡弑杀掉我们的生命。我们如果真正做一些努力，这一切是可以改变的，如果不做努力，我们从来不想死亡，也不想修行，虽然看起来活得很潇洒，但是从来不做任何的准备，这是在很消极地等待死亡和后世的痛苦，在面临着堕地狱等恶趣。不做任何的反抗、准备，就是最大的消极。

佛弟子显现上被人认为是消极的，好像经常在思维业因果、轮回过患、死亡无常、一切是痛苦的自性，大恩上师的著作也是《苦才是人生》《残酷才是青春》等等，都是青春也很残酷、人生也是很痛苦，好像非常悲观、消极，其实并不是这样的。了知这些情况之后，我们可以更积极地去改造自己的命运，更好地面对死亡。今生过去之后，我们已经有了很积极的准备，可以往生极乐世界、获得解脱，或者得到下世善趣的安乐，这些都是通过思维死亡无常才能得到的非常积极的心态。如果不思维死亡无常，就是很消极地待死、堕恶趣，二者之间是完全不一样的。

“后世堕恶趣”，并不是死了之后就一了百了了。因为今生当中度日若无死，在这个过程中，他根本没有努力去修善法、制止恶业，所以该吃的吃，该放逸的放逸，该造业的也造业，他们觉得没有死亡一样，好像过得很舒服。虽然人死了，但是业不会消亡，今生他被死神弑杀之后，后世通过自己的业堕入恶趣当中，去感受非常难忍的痛苦。对这样颠倒执苦为乐的整个循环过程，寂天菩萨讲得很清楚。菩萨把这些众生的状态作为所缘，科判第一个是所缘，第二个是行相。前面讲到了我们要对众生生悲心，从哪个方面生悲心呢？就是从这个地方来生悲心。证悟空性的菩萨一定会缘众生的痛苦而生起悲心。

这些痛苦从实相角度来讲都是没有的，像梦中的显现一样。但因为众生愚痴，不了知空性的缘故，所以显现了这么迷乱、广大的轮回。而菩萨已经从梦中醒来了，知道这些梦其实是本来没有的，而且也是可以醒来的，醒来的菩萨就对还在做梦的众生产生了强烈的慈悲心，想通过各种各样的方法去摇醒他。如果众生睡得很沉摇不醒，就进入他的梦中去告诉他，你现在正在做梦，应该从梦中醒来，醒来的步骤是第一、第二、第三等等，这样一步步地引导他从梦中醒来。

大恩上师化现在我们身边，告诉我们从梦中醒来的方法是什么。我们要学习四加行、生出离心、依止上师，修持世俗菩提心、空正见、上师瑜伽、密法等等。上师化现在我们的梦中，然后一步步地引导我们从梦中醒来，这些是我们必须要了解的。

庚二（行相）分二：一、愿安乐；二、愿成利益之因。

前面讲到菩萨对众生起悲心的所缘，有了生起悲心的所缘境之后，就是行相，怎么样生悲心？悲心以拔苦为行相，慈悲是不分家的，有慈心的人肯定有悲心，有悲心的人肯定有慈心，只不过慈心悲心的行相不一样，本体其实是一样的。弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中就把慈和悲放在一起解释，慈悲都是一体的。此处的“愿安乐”也是生悲心的行相，从这方面很自然就可以理解了。

辛一、愿安乐：

自聚福德云，何时方能降，
利生安乐雨，为众息苦火？

什么时候菩萨能从自己集聚的福德云当中，降下利生的安乐雨，然后熄灭众生痛苦、业惑的猛火？这是发了一个度化众生的愿。

下面我们再来看颂词更深层的意思。“自聚福德云，何时方能降”，菩萨发愿什么时候才能从我自己集聚的福德云中，降下能够利益众生、息灭众生痛苦的甘霖之雨呢？空性可以比喻成虚空，福德可以比喻成云，云中降下的雨比喻成利益众生的方便，或者从云中降下的妙法、大悲的加持，这些可以理解。火就像众生的痛苦、烦恼一样。菩萨证悟空性的虚空中累积了无量无边的福德云，从无量无边的福德云中降下利益众生的安乐雨，然后息灭众生的痛苦猛火，菩萨是这样发愿的。寂天菩萨这样发愿，我们也要如是发愿。菩萨有了福德云，才可以去利益众生。有了利益众生的福德，就可以随心所欲地利益众生，他也必须要修行。这时候我们就要发愿愿众生安乐。

智慧和方便是无二无别的，虽然我们现在讲的是《智慧品》，但是菩萨修行的原理和规律就是这样的。当他的大悲心非常强烈时，自然而然就会逐渐去修空性。当他的空性修得非常好时，也会自然而然去集聚福德。现空无二的缘故，在菩萨的修行当中，方便和智慧是无二无别的，菩萨在证悟空性的过程中积累了无量无边的福德大云，这时就会成为利益众生的因缘。

“利生安乐雨”是什么意思呢？可以从两个方面理解。第一，安乐雨就是传法，给众生宣讲取舍之道，即怎样从业惑、痛苦、烦恼中解脱的方法。众生相续中烦恼的烈火怎么去息灭呢？比如让众生去修持持戒、安忍、布施、空性等等，如果给众生传法，通众生过修持，慢慢就会息灭内心当中烦恼。

还有一种利生安乐雨就是直接给众生做加持，因为有些大菩萨具有很多殊胜的善巧方便，当众生痛苦的时候，通过他们的大悲心持咒，依靠他们的福德发愿的力量等等，发愿、加持或者念咒，有时众生的痛苦自然而然就息灭了，有时给众生带来很多安乐，或者直接以自他相换的方式代受了众生的痛苦。还有大菩萨修持大乘不共的禅定到了很高的层次，也会获得虚空藏三昧、首楞严三昧等等，在这些三昧当中可以任运地降下珍宝雨、粮食雨等各种各样的殊胜妙雨，在很多大德、佛菩萨的传记中也有这样的记载。

以前我们也学习过一个公案，当年龙树菩萨在那烂陀寺当管家的时候，三年中没有下雨，发生了大饥荒。因为龙树菩萨有共同悉地，通过点金术把很多石头变成了黄金，然后从很远的地方买了粮食拉回那烂陀寺，由此那烂陀寺的僧人们平安地度过了灾荒。可能因为粮食有限，外面的很多众生没有得到帮助，所以饿死了很多人。当时龙树菩萨的上师正在闭关，三年之后，他从寺院出来，看到这么多饿死的人，他问到底是怎么回事，龙树菩萨就告诉他发生了饥荒，寺院的僧众因为他使用点金术的缘故得以保全。上师显现上有点责怪龙树菩萨，他说：虽然我在闭关，但是看发生这么大的事情，你还是应该告诉我，我拥有可以从虚空中降下粮食雨的悉地，我如果知道了，可以从虚空当中降下粮食雨，因为你没有这样做的缘故，造了很大的罪业。所以上师要龙树菩萨建很多佛塔、维修金刚座的围栏等等，做很多善法来忏悔罪业。我们从这些传记讲的来看，菩萨修行到某种程度的时候，他有能力从虚空当中降下资具雨、安乐雨来利益众生。

这是菩萨有能力给众生降下法雨或者安乐雨去息灭众生的苦果。因为菩萨能够这样做了，反推上去，作为凡夫众生来讲，如果想要任运地给众生降下安乐雨，息灭众生的苦果，我们应该怎么做？我们也必须要积聚福德雨，即积聚广大的福德资粮。只有当我们积累了很多的福德资粮时，才可以这样去帮助众生；如果我们福德资粮不够，很可能心有余而力不足。虽然很想帮助众生，看到众生受苦的时候心中非常难忍，但是没办法真正实际去帮助众生，只有发个愿，或者念念佛号回向。

如果我们真要像大菩萨、佛陀一样利益众生，必须要认认真真地去自聚福德云，在了知空性的基础上我们必须要去积累福德资粮。当我们的福德资粮积聚到一定程度时，就可以从真正意义上帮助众生了，让众生从一切暂时和究竟的痛苦中解脱出来。

辛二、愿成利益之因：

“愿成利益之因”，大恩上师解释的时候，前面是暂时地愿众生安乐，这里是究竟地给众生带来安乐。这样理解就很符合第一个颂词和第二个颂词之间的联系。第一个颂词主要是说怎么样息灭众生的痛苦，让众生获得安乐；第二个颂词是怎么给众生开示空性，开示空性就是究竟地以法、以解脱来利益众生的殊胜方便。

**何时心无缘，诚敬集福德，
于执有众生，开示空性理？**

这是《智慧品》的最后一个颂词。什么时候我们才能够心无缘地来诚敬集福德呢？对执有的众生来开示空性理？但愿有一天，我能够在安住一切诸法无缘的状态中，通过我诚敬积累的福德，然后对执著实有的众生开示一切万法空性的道理。前两句讲了菩萨正确的修行，后两句讲到了通过正确的修行得到结果之后，怎么去帮助众生趣入到正确的修行中来。这方面就会成为真正利益众生的因。

“心无缘”，“缘”就是缘取、执著的意思。什么时候我们才可以内心中安住无缘，但是在显现上面“诚敬集福德”，“诚”就是心很真诚、清净，在这种清净的信心上面去积累广大的福德资粮？一方面是无缘地安住空性，一方面在空性的基础上还要积累福德，这也是《般若经》《金刚经》的思想。

以前我们也引用过《金刚经》：佛陀告诉舍利弗尊者，对于一切诸法的空相，应该不住于相而行于布施，不住于色法布施、不住于声、香、味、触、法布施，安住在这样的状态当中去布施。其实和这个地方的意思是完全一致的，虽然了知胜义中是空性的，但是他还要去做布施，只是在做布施的时候不执著于色、不执著于声音、不执著于想。一方面万法是空性的，一方面在了知万法空性的基础上，在显现上面还要积累资粮。一切万法虽然是空性的，但是现在我们的资粮还不足以去证悟它。

有时候我们会纠结，既然一切万法是空性的，到底我去不去做呢？我们这样去理解会比较好理解，虽然一切万法的空性是胜义谛，属于我们可以达到或者本来具有的状态，但现在我们不是在胜义谛当中，而是在世俗谛。引导我们的心趣向于胜义谛，必须要做很多修行，安住于空性是一种修行的方法，积累资粮是另外一种修行方法，只有两种修行方法同时做，才能把我们的的心从世俗谛过渡到胜义谛。

我们现在是世俗谛的众生，“一切万法是空性”，这是胜义谛，从某个层次来讲，现在和我们还没有什么关系。我们现在还是实打实地世俗谛的众生，还有因果、执著、痛苦。胜义谛当中什么都没有，连空性也没有，其他的因果、痛苦、安乐等等都没有。关键问题是不要忘了自己的身份，我们是凡夫众生，还处在世俗谛中，就要老老实实在地按照世俗谛的规则去做，该怎么做，还要怎么做。

世俗谛当中你不能说，我了知了空性，随随便便做什么都可以，不是这样的。你了知空性，只是大概知道一个空性的概念，空性对你来讲还是非常遥远的事情，它只是个概念而已。既然胜义谛对于我们来讲只是个概念而已，现在和我们联系最紧密的是什么？最紧密的是因果，就是世俗谛。我们现在是世俗谛的众生，正在世俗谛当中生活。如果脱离了世俗谛当中的因果关系，一定会感受到它的报应。

我们在世俗谛当中，该取舍的因果一定要取舍，该做的布施、持戒等等必须要修，一方面要抛弃掉让我们堕恶趣、阻碍我们修行的恶业，一方面也要修持善法。在修习善法时，这个善法通过什么方法的摄持才能变成一个能够趣入胜义谛的善根呢？如果你单单修持布施、持戒、安忍，它是一个善法，在世俗谛当中，布施、持戒、安忍、禅定一定会有它的作用，会成熟果报。比如布施会成熟广大的财富，持戒会成熟善趣，安忍会成熟很好的相貌，精进可以成就很大的力量，这些都有自己的作用，但是现在把众生从世俗谛引导进入胜义谛的修法是哪一个？这些善法都不行。前面我们讲了布施、持戒都会成熟各自的果，但是没有一个是真正成熟胜义谛的果报。这时必须有一个法来引导它，这就是空性。你必须修空性，

这些善法被空性摄受之后就会朝胜义谛的方向去发展。如果没有空性，虽然这些法具有善根、福报，但它绝对不是成熟胜义谛的因，因此要想解脱，必须要在空性见解摄持的基础上去修持。

一方面我们要修这些法，逐渐福报善根会增长，一方面我们要用空性去引导它。通过空性和福报双运、相辅相成的方式，慢慢就会把我们的心上很多负面的东西去掉，而且通过空性的正见引导我们的善根趣向于胜义谛，最后我们就可以完全通过空性的法逐渐安住在无所缘、无所得的状态中，趣向于真正的胜义谛。在胜义谛当中，安住在入根本慧定的境界后，可以说佛和众生不存在，痛苦和安乐也不存在，那时候你就有资格说了。因为你已经安住在这个状态当中了，出定的时候，虽然还是在世俗谛，但是那时已经不需要去督促了，他自然而然就会去做。他知道一地以上还有二地，二地以上还有三地，乃至没有成佛之前他的福报都不够，还要去做，成佛就到了无学道。

现在我们要认清自己到底是什么状态，作为世俗谛的凡夫，胜义谛对于我们来讲只是个概念，严格来讲和我们没有什么关系。我们还没有证悟，必须要老老实实地该做什么就做什么。在做的时候，也不能完完全全随顺世俗谛，如果完全随顺世俗谛，世俗谛的因只能得到世俗的果，没办法进入到胜义谛中去，这时必须要有空性来摄受。因此既要有福德资粮，也要有空性资粮，最好是以心无缘的方式摄受布施、持戒等，才能成为真正趣向于证悟实相的殊胜因果，这样就圆满了。

我们要做广大的福德，修持胜义谛需要很深的福德，如果我们福德不够深厚，认为就修空性就够了，不需要去布施、持戒，我只是安住空性，这就够了。虽然它是主要的，但是如果没有其他的东西去辅助它，它就没办法走得很远，走得很究竟。因为修持空性本身是很甚深的，而且也会有很多魔障。福报越深厚的人障碍越少，当你的福报很深厚，那就足以支撑你年复一年地修持，不会发生什么障碍；如果没有福报，空性修了一段时间之后就开始出现违缘、障碍，修不下去了。比如家里粮食吃完了，必须要出去找粮食，没有钱也买不到粮食，必须要去挣钱，为了挣钱了也必须要去工作，时间全部花在这上面去了。

我们是从这方面打个比喻，比如你修空性却不持戒，天天上座的时候修空性，下座的时候造了很多恶业，这个恶业本身会成为障碍的因缘，像这样你是修不下去的。你不修安忍等等，怎么去修空性？二者之间是相辅相成的，虽然空性是主要的修法，但是没有福德去支撑它，我们走不下去。因为它和我们现在的心态是相悖的。当我们的内心很污浊的时候，在这个状态当中要修一个清净的空性，怎么可能安住？根本安住不了。必须要通过布施、持戒、安忍，把这些粗大的烦恼，该寂灭的寂灭、该遮止的遮止、该阻挡的阻挡，对于顺缘方面的福报该累积的就累积，负面的东西去除了、正面的东西聚集了，再修空性。通过持戒没有很大的罪业，内心很清静；通过布施福报很圆满，不用考虑其他的东西，在这种状态下修空性很容易相应。二者就是这种关系，所以说一方面我们要修空性，一方面也要修福德。

在《智慧品》刚开始的时候，全知麦彭仁波切、上师的注释当中都引用了《般若十万颂》中的比喻，所有的江河流入恒河，然后和恒河一起进入到大海当中。这个比喻中，恒河就像智慧一样，其他的支流就像布施、持戒等其他五度一样，其他的五度流入恒河水，最后被恒河水摄受，一起流入到大海中去。所有的布施、持戒、安忍等修法被智慧引导，然后趣向于佛陀无分别智慧的大海当中去。

我们在分析这个比喻的时候，的确恒河是主要的，虽然恒河可以引导其他的支流进入到大海当中，但是如果没有这些支流，有没有这个恒河，恒河水能有这么多吗？恒河有这么大的引导力吗？假如每条支流都没有了，这个恒河在哪里呢？它也没有了。我们不通过布施、持戒、安忍等等积累福报，就可以一直修空性，这只是我们理想的状态，真正来讲这是不可能的。虽然恒河是主要的干流，其他是支流，但是干流也是通过很多小的支流不断汇集，力量才会越来越大，水量也越来越足。如果缺少了这些支流的汇入，干流能不能流这么远？

会不会流一半就干掉了？这是很有可能的。即便长江水这么大，也是因为有很多支流的水汇进来，所以长江干流的水非常的充沛，它才能一直走到大海为止。假如水很少，也没有什么支流去支持，流一段时间自己就干了，根本不可能最后汇入大海。

同样的道理，我们修空性的智慧也是这样的。这个地方主要宣讲的是福德和空性之间的关系。缺少了福德的空性不行，缺少了空性的福德也不行，只有在心无缘的情况下“诚敬集福德”，在二者双运的基础上去“集福德”，才可以成为一个圆满的果，能够成为把众生从世俗谛引导到胜义谛的修法。

菩萨的确修了这样的修法，佛在《金刚经》中也开示了不住相布施，以此类推，也要不住相持戒、安忍、精进、禅定，修持四摄等等其他法，产生不住相的智慧。如果有了不住相的智慧，所有的修法全部都可以成为证悟般若波罗蜜多、无分别智的殊胜修法。佛这样修成佛了，菩萨这样修成了菩萨。

何时我们通过正确的修行到量之后，有能力去开示众生呢？后两句讲：“于执有众生，开示空性理？”

众生都是“执有”的，“有”是实有。实有的状态是什么？有时我们说众生执实有，真的来讲众生有没有一个概念是我现在执著这个瓶子是实有的瓶子、我执著这朵花是实有的花？没有一个众生这样执著过。尽管众生从未想过自己执著的是实有的瓶子，并不代表他没有执为实有。所谓的众生执诸法为实有，就是众生认为这个东西有的状态，比如这是一朵花，那是一个柱子，它们是存在的，这种状态就是实执。众生所执著的柱子是实有的柱子，这种执著的状态就是实执。

根登群佩大师在《中观精要》当中把这个问题讲得很清楚。他说，所谓众生的实执，是不是众生真正有一个我认为我执著的东西是实有的呢？我们随便去路上问一个人，他从来没有这个概念。虽然众生没有这个概念，但是众生没有实执吗？不是说众生没有实执。在讲法的时候，我们说众生有实执，其实是讲众生现在执著的状态，就是认为这个东西是有的，这个所谓的有就是实有的执著，众生就是执实有的。

实有和空性是相悖的，没有安住空性，就是实有，没有难以理解的东西。因为众生没有安住空性的状态，所以众生认为的有，这种有就是实有。众生执著这些东西有、我存在，人我执就是认为人我存在；这个钟有，对他来讲就是实有的钟。为什么？因为他们没有安住空性。这里面并不是实有、有和空性三个步骤，只有空性和有两个步骤。众生执著的这是有的，菩萨安住的这是空的，就只有空的本性和众生执著有的状态。众生执有就是实执，没有其他的实执。

“于执有众生”，众生执著这个法是有的，也是一种有的执著；执这个法没有的，还是属于有的执著，这是广义的有的执著。众生执有都是一种实执的状态。因为众生有实执、把诸法执为有的缘故，所以根本不了知它的本性。众生认为这个东西存在，而它的本性是什么却从来不考虑，不知道它的本性就是空性，也不知道它的本性从来不存在，也没有显现过。他们认为这种东西在眼前存在了，就是有的，这就是执有。如果有的，就可以去追求；如果东西被打烂了，就没有了，要么重新追求，去买一个新的，要么就对打烂东西的人发脾气、造业。众生认为这个法存在的缘故，存在有无的执著，开始生分别念、造业，就有了轮回。

那怎么样去解脱众生呢？“开示空性理”，给众生开示空性，告诉众生这一切都是假的，这些东西的本性是空的。怎么会是空性的呢？我们必须学习这些论典。

《智慧品》从第一颂到现在学完了，学完了我们不一定就懂了，懂了也不一定证悟了。有些人觉得《智慧品》学完了，已经可以了。虽然学完了，但是我们懂了没有？有些人还没有懂。有些人觉得我已经懂了，不用再学了。即便懂了，你证悟了没有？也没有。乃至我们没有证悟之前，都要不断地学习、修行、积累资粮。

我们要给众生开示空性理，让他们知道一切万法无自性。《智慧品》我们一定要学，里面的观察方式，可以告诉我们怎样抉择空性，除此之外，还要去学《中论》，《中论》从不同的角度去抉择空性。当然也要看我们的时间，在有时间的情况下，还是要学。也要学习《入中论》《四百论》中抉择空性的方法。因为中观的论典都是从不同的角度引导众生趣入空性的，所以加持力和缘起也不一样。如果我们把这些讲解空性的论典都学了以后，可以从很多方面去抉择一切万法是空性的，越学会越熟悉。虽然现在还谈不上证悟，但是至少我们对空性的词句、思维模式、推理方法比较熟悉了，才能谈到趣入空性的意义。当意义熟悉了，才能谈到怎样对它产生定解；产生定解了，才能谈到怎么样修习它；修习了，才能谈到怎么去证悟它。如果我们对于空性还很模糊，思维的方式也很陌生，也不知道它的意义，我们就说要证悟，这是很困难的。

如果我们要为众生开示空性理，需要学习很多空性论典，然后再告诉众生一切万法是空性的道理。但这样还不行，还要告诉他在空性中积累福德的方法，就像自己修习“何时心无缘，诚敬集福德”一样，我们要告诉他们在无缘的基础上，还要积累福德，在积累福德的基础上，不要有实执，二者之间没有矛盾，而且是相辅相成的。告诉他们修证的方法之后，他们通过这样的方法去修证，也能达到你这种境界。当他证悟空性的时候，自己息灭了世间八法，也会无勤地对众生生起仁慈，再把自己修行的方法告诉众生，让众生也去修持，这样一灯传一灯，灯灯传不尽。一个个的众生逐渐解脱了，佛法兴盛起来了，众生也得到解脱了，这样就是愿成利益之因。如果要真正让众生得到解脱利益，就要以无勤的方式修持空性，这是最了义、殊胜的解脱之因。

以上就讲完了《智慧品》。前面我们提到过，讲完之后不等于就是学完了，也不等于我们成佛了，只不过是以前没有学习过的道友学了一遍，学习过的道友再温习了一遍，有见解的又熟悉了一遍。今后我们还是需要不断地一遍又一遍去学习，世间的知识都要温故知新，否则也会忘记，佛法尤其如此。

我们学习佛法并不是在累积知识，从某个角度来讲累积知识也有利益，关键是我们要通过把空性作为调伏烦恼的利器，我们要去熟练地掌握它、使用它，而不是说了知了之后，在和别人谈天的时候有了一个谈资而已。我懂空性，你不懂，然后彼此交流一下，并不是这样的。我们要把空性作为一把利剑去调伏烦恼，这是真正帮助我们获得解脱、杀出轮回重围的宝剑，我们要把它越磨越快，把它练得得心应手、随心所欲，让它成为自己的一部分，甚至最后把自己变成宝剑，这样就可以。我们只是满足于学一下、听一下、表面上了知一下，这些远远不够。不管怎么样，如果从第一颂听到最后一颂圆满了传承，大恩上师也说这种功德利益是不可思议的。什么时候接触到了般若，什么时候就已经看到轮回的边际了，有很多殊胜的功德。

不管怎么样，《智慧品》已经学完了。有些以前学习过的道友也许通过这次的学习，内心当中对空性的认知有了进一步的提高；有些道友可能知道了一些术语；有些道友可能种下了善根。不管怎么样，只要真正认真地学习了，或多或少都能得到一些利益，这是佛陀、寂天菩萨的加持，也是大恩上师给我们创造的机会，以后我们要认认真真地进一步的学习。

今天的课就讲到这个地方。下面我们把学习《智慧品》的善根为了利益众生而回向。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

第十品 回向

《入菩萨行论》第 191 课

发了菩提心之后，今天我们再次一起来学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》分十品，前面九品对世俗菩提心、胜义菩提心做了非常详尽的宣讲。《入行论》是专门论述菩提心、菩萨行的殊胜论典。

众生的起心动念与行为都属于凡夫的心行，是流转轮回的状态。怎样才能让凡夫的心开始趋向菩萨行呢？这里宣讲了很多殊胜的道理与修法，如果我们能够经常学习，那么自己随顺轮回的分别念和习气的思维模式、行动方式都可以转变，转变之后才可以逐渐靠近菩萨的修法和成佛的殊胜方便。从第一品到第九品乃至第十品，其实都在宣讲这个内容。

如果归摄《入行论》的内容，主要就是宣讲如何打破轮回根本的我执。我执分两种：一种是“我爱执”。我爱执的对治就是讲到世俗菩提心、利他，因为利他主要是修持他爱执而对治我爱执，所以这里面主要是宣讲的是世俗菩提心。那么另外一种“我执”，就是我们平时所宣讲的俱生我执、俱生法执。这些都可以叫做“我”或者实有的执著。认为我存在、法存在的这部分执著，通过修持胜义菩提心完全可以消灭。前面我们已经学习了如何让自己的心从凡夫的思维状态趋向于菩萨的两种思维模式。学完第九品之后，今天我们来学第十品：回向品，这是本论的最后一品。

《回向品》是很重要的。我们在做善法的时候，最初有发心，中间有加行或者正行，最后有回向。《三殊胜》就是加行发心殊胜、正行无缘殊胜、后行回向殊胜。第十品宣讲了很多回向的内容：回向众生离苦得乐，回向众生趋入佛法，回向众生生生世世得到上师三宝摄受究竟成佛。对于菩萨平时要做的回向，都已经做了非常详尽的宣讲。

《入菩萨行论》的回向文和《普贤行愿品》一样是非常著名的。宁玛派或者格鲁派等其他教派，在修持佛法的最后都要做大回向。一个大法会结束要念诵很多殊胜的回向文，修完善法也要念诵回向文。时间不充足念简单的回向文，如时间充裕或者是在大法会上传完一个法之后，都要念诵这些回向文。第十品的回向文是经常念诵的、很出名的回向文。还有念诵《普贤行愿品》、《极乐愿文》的，其他还有如弥勒菩萨所造的回向文等有很多。

为什么要念诵这些回向文？大恩上师在讲记当中提到：如果我们要真正把善根用于自己希望之处，必须要以谛实语、金刚句来进行摄持，它的力量才大，才会非常准确，或者才能够起到真正的作用。

我们通过自己有限的智慧和善心，也许可以写一些回向文，但大恩上师在讲记当中讲，自己以分别念造的回向文，不可能像佛菩萨或者一地以上菩萨的金刚语一样，因为他们证悟了一切诸法的实相，已经远离了很多严重的罪业的缘故，他们的发心非常清净、强烈，他们的文字、语言的力量非常强大。如果我们跟随圣者造的回向文进行回向，那么这个力量就非常不一般。凡夫以分别念造的回向文不一定有这样的效果。虽然凡夫造的回向文可能文字非常优美，内容很丰富，但是绝对没有佛或者莲花生大士、寂天菩萨、弥勒菩萨等诸佛菩萨和高僧大德所写的回向文加持大。

既然我们通过加行发了心，然后通过正行修持了善法，最后一个回向的环节也是非常重要的。我们怎样通过善巧的回向，让自己所说、所造的善根能够成为真正有意义呢？懂得如何回向，其实是非常重要的和关键的问题。

大恩上师在讲记当中提到，我们所造的善根如果不回向的话有可能失坏。失坏的因缘有很多，第六品讲过，生起嗔恨心可以让我们的善根失坏。还有一些地方讲，生起邪见也会让我们的善根失坏。

大恩上师在讲记当中提到了四种失坏善根的因：积累福德之后，“颠倒不回向，宣扬生悔心”。毁坏善根的四因，第一就是颠倒回向，有些地方也叫邪回向；第二就是不回向；第三是宣扬自己的功德；第四是生起了后悔心。

因为当机者、听法的人根机、意乐不一样，所以佛陀、圣者在宣讲正法的时候，所宣讲的意义不完全一样。所以有些地方嗔恨心为什么没有算进来？邪见为什么没有算进来？其实就是因为众生的根机不同的缘故。佛经、论典针对不同根机，有些时候宣讲嗔恨心可以摧毁善根，有些时候说邪见可以摧毁善根。

在这个颂词中，四种毁坏善根的因是随根机宣讲的，第一讲到了邪回向。邪回向也叫做颠倒回向，本来自己造了善根，如果善巧回向就可以成熟所欲之果，或者让自己和他人都能因此得到殊胜的利益，但是如果自己邪回向或者颠倒回向，就会毁坏这个善根。

比如说，自己念了佛号或者顶礼，在修了佛法之后发了恶愿，通过自己造的善根发恶愿，颠倒回向，那么后面善根就会变成他自己所希望的那样。比如这样回向：愿我这个善根能够摧毁谁，让谁一直不顺利，或者生生世世都要损害谁。

前面学习过一个公案：以前藏地有一个国王，前世是修行者，在色达附近修行，念诵玛哈嘎拉的心咒。因为他是一个老喇嘛，力量很弱，其他人经常欺负他，开他的玩笑，把他搞得很烦恼，他就发了一个恶愿：愿以我修行的功德，下一世我变成一个任何人见到我都非常害怕的国王或者众生。因为他念了好几亿玛哈嘎拉的心咒，通过这样邪回向的缘故，后一世他就转生为新龙地方的一个暴君。这个国王杀害了很多的老百姓和僧人，毁坏了很多的寺庙，别人听到他的名字都非常的恐惧害怕，这就是一个颠倒邪回向的例子。

《大圆满前行》讲到昼辛吉尊者去孤独地狱的时候，看到一个美女饿鬼的座位下面拴了四个恶鬼。这个美女饿鬼其实也是因为邪回向的缘故。本来她因为供养嘎亚尊者的饮食是可以升天的，因为她的丈夫、仆人等对她做供养造了很多违愿，使她很不开心发了恶愿：愿我转生到能够看到他们受果报的地方。四位亲属因为障碍对僧众、圣者作饮食供养的缘故，都转生到了饿鬼道，所以她也跟着转成了饿鬼。

当然她和其他的饿鬼不一样，其他饿鬼没有饮食或者得到饮食也不能食用，而美女饿鬼饮食是自在的。她的引业趋向恶趣，她的满业还是很圆满的，虽然转成饿鬼但是衣食无忧而且长相很端严。后来通过其他的方便，才从饿鬼道中解脱出来。这也是一个颠倒回向、邪回向的例子。

在修行佛法的过程当中，我们要注意自己的回向、自己所发的愿，这方面是非常关键、重要的。辛辛苦苦做了这么多的善法，因为不懂得善巧回向的缘故，让善法变成伤害自己的因缘或损失自己安乐的因缘，就得不偿失了。

我们千万要遏制颠倒回向或者邪回向。邪回向有时是因为无明烦恼，尤其现在在世间中修行，我们有很多不如意的、或者伤害、欺负自己的对境。当我们再遇到这些对境的时候，一定要以清净的佛法摄受。否则在修行方面自己不开心，或者被别人欺负的时候，很容易生起烦恼心，开始邪回向、颠倒回向：愿我这个善根能够伤害他，愿他生生世世不如意等，像这样就会让这个善根完完全全失毁，这是要注意的。

第二个就是不回向。不回向也会毁坏善根。不回向本身并不真正毁坏善根。在《大圆满前行》当中曾经提到，善法属于无记法。这是什么意思？既然是无记，就是非善非恶的，不是善不是恶才叫做无记。但它又是善法又是无记法，在《前行》当中有这样的记载。

这个地方无记的意思是说：它怎么成熟都可以，它的本性还没有确定。这时候必须通过你的回向、愿心来敲定它到底成熟于哪个方面。在这种状态当中的善根还是无记的，从它没有定性的侧面把它安立为无记。怎样让它成熟？就靠回向和发愿。

所以善根就是这样一种状态。它能不能成熟果报？怎么样成熟？是很快成熟还是很慢成熟？就看自己的回向如何。如果不回向的话，也许会遇到很多毁坏善根的情况，比如说生嗔心、生邪见等，就会把没回向的善根摧毁。有的地方讲，不回向的善根不一定成熟。有些非常强烈的善根，力量本来很强大，就有可能成熟。但有些善根如果不回向，就不一定成为决定业。所以不回向是一种毁坏善根的因，让善根不确定成熟于哪方面，或者善根不确定成熟。

第三个是宣扬：修了一些善法之后到处去宣传。但有些大德为了让众生趋向于善法的缘故，也宣讲自己修什么法，念了多少心咒，或者怎么样利益众生，这是鼓励众生趋向于善法，他有这样的必要。很多一般的凡夫人，因为没有调伏自己心相续的缘故，容易带着炫耀、攀比的心态。修行佛法本身是能够让众生获得解脱的因缘与资粮，能够调伏众生的心相续。但因为众生旧的轮回习气还没有断除，在没有修行佛法之前，我们也喜欢炫耀自己——小时候炫耀自己的家庭、父母，或者钱财；长大之后炫耀自己的工作、家庭，或者是炫耀自己的老公、自己的妻子怎么优秀，炫耀自己的汽车等等。学了佛法之后，炫耀自己的上师如何好，自己的传承如何好，自己听闻了什么高级的修法，念了多少心咒，修了几遍加行等，同样很喜欢炫耀。其实，炫耀是凡夫修行佛法还没有调伏相续的一个标志。凡夫俗子多少都有这样的心态。

有些人的内心还是很想让别人知道自己修行善法，但又知道不能宣扬，因为宣扬会损坏自己的修行，失毁自己修行佛法的初衷，虽然他有这样的种子习气和想法，但还是可以压制。但有些人就压不住，很喜欢给别人宣讲自己修了某种善法，如果以炫耀的心态到处给别人宣说，自己的善根就会因为宣讲的缘故而损坏、消失。这一点很多修行者都没有认识到。很多修行者都知道要回向，不能邪回向，但就是喜欢宣扬自己的功德。一般的凡夫人都喜欢向别人炫耀、宣扬自己的功德，哪怕有的时候做了一个好梦，第二天就迫不及待要告诉人，自己晚上梦到了什么佛菩萨上师的加持等等。

尤其修密法有一个保密的原则。如果我们把保密原则守得很好，比如自己修行的方式，或者得到的一些验相，如果能保密自己就能够得到更快、更迅速的加持。

如果自己修行的数量，观修的方式，还不要说真正的功德了，包括一个好的梦境都不保密，迫不及待地要去对别人宣讲（其实如果保密的缘故这些功德可以增长），那么自己的善根就很容易消散。

比如说冬天的时候房间里很冷，如果里面烧个火炉，再把门、窗关好，就比较容易保持温度；如果门窗是打开的，虽然里面很热，但是因为冷空气进来的缘故，也无法热得很久。城市里可以开空调，房间很温暖的时候，如果把门窗全部打开，热气就跑光了。如果你关好门窗，就可以保持温度。北方供暖气的房子也是一样，虽然房间里面很热，但是还有一个前提是门窗要关好。如果没有作好保暖工作，里面的暖气再高其实也保不住的。

其实保密也是这样一种方式，如果你密封得很好，不要透露出去，那么自己的修行验相、修行功德就可以保证。如果到处宣讲，就好像我们把门打开了，窗户也打开了，里面的热量怎么能保住呢？和以前没有烧炉子、没有开空调的状态一模一样，这样就没什么利益了，所以我们不能够宣扬功德。

上师讲，宣扬的対治就是回向。回向之后再给别人讲，不会有毁灭善根的过失，所以在我们没有回向之前就不要去宣讲。

虽然上师这样讲了，回向之后宣讲不会毁坏善根，但是从长期修行佛法的角度来讲，因为众生有一种喜欢炫耀，想要给别人宣讲的习惯，这也是我们要对治的习气。从对治习气的

侧面进行观察，我们需要迅速对治自己内心当中的凡夫人的性格和习气，所以我们虽然回向了，还是尽量不要给别人宣讲。

如果是鼓励别人来修行，有的时候也有必要，可以说我这个法修了多少年，你也应该修持；我已经修完了，你应该要精进一点等等。必要的时候也可以宣讲一下，否则是没必要宣讲的。

还有一个是生悔心。本来自己花了一定的时间与精力去做了一个善法，但后来觉得很不值得，内心当中一旦产生后悔，善根就会消失，也不会成熟了。

前面讲了，回向之后宣扬善根不会被毁坏，那么我们就推理，如果回向之后生起了后悔心，按理来讲也不应该被毁坏。因为已经回向完了，就像已经保护起来了，怎样也不会损坏或者减少一点。但是大恩上师没这样讲，我们也没办法确定，这只是一个推理。

当然如果你是正确回向就可以对治邪回向。所以说，如果我们能如理如法地回向，既可以是对治颠倒回向，也可以对治不回向，也可以对治宣扬毁灭善根的这种因和后悔毁坏善根的因，这四个都可以。

所以我们还是要做回向，最好是每做完一个善法、善根之后，就养成回向的习惯。比如我们早课做完了，马上就想到要回向；听完一堂课之后，马上想到要回向；帮助一个人之后，马上想到把这个善根回向。作为一个修行者，回向的修法是所有一系列修法当中不可或缺的重要环节，是修行人必不可少的修行方式，所以我们一定要习惯回向，就像我们早上起来一睁眼就应该习惯念百字明一样。

修完善根之后我们应该习惯把善根做回向。回向的愿望有很多种：有些人希望自己今生的善根成熟在升官发财、出师胜利，或身体健康、家庭和睦等等；有些人愿意自己很快从轮回当中获得解脱；有些人愿意往生极乐世界；有些人愿意回向成就佛果，度化一切有情。

回向其实就是一种定向。上师在讲记中也引用了一些大德的观点：“回彼善根有所趋向”，把这个善根有所趋向于某个方面。还有一种翻译是“舍相”，“舍”有布施的意思，就是舍给众生。比如在法布施当中，我们把善根回向众生，它也是一种布施方式，所以回向也有布施给众生的意思。上师以前讲过，回向是用于定向——把这个善根用在什么地方，从这个方面可以理解回向的另外一层含义。我们要想确定善根成熟的方向，就要做回向。

你怎么想、怎么作意，回向就会朝这方面去成熟。如果我们把善根回向于成佛，它就会成熟于成佛的方面，成就成佛的资粮；如果我们回向能够广大地利众，那么这个善根就会变为广大利众的因。至于你做一次、两次回向能不能成为广大利众的因？就看你的力量够不够大、善根够不够多了。如果我想要回向利益众生，但是善根还不够多、不够大的话，那么它不会马上成熟，但是不会马上成熟不等于不成熟，它会朝这方面去慢慢增长、发展。在这个过程中，我们不断修持、不断地回向，越回向善根就会越深厚、越多、力量越大，最后就可以让我们逐渐地成熟佛果，度化众生的力量、能力也逐渐深厚起来，所以如果我们回向成佛、回向利益众生、回向自己解脱、回向后世得到人天的善趣、回向今生当中的安乐，它都会在这些方面成熟。

所以回向要看回向者自己处于什么样的心态。心量大的人，他的目标和一般人不一样，有可能回向利益众生而发誓成佛，有些人回向能够很快开智慧，有些人回向我的戒律清净，究竟回向和暂时回向都有。作为一个修行者，当然应该把自己的心胸放到最大，把善根用在为了利益一切法界有情能够离苦得乐、究竟成佛方面。其他的回向在总回向之后再回向：如愿我今生当中修行顺利等。这是总回向和别回向的原则。

在回向的时候我们可以首先做一个总回向，总的回向一切众生能够成佛，或者为了度化众生的缘故我发誓成佛，这是一个总回向。然后再分别回向：如“生生世世不离师”，或者恒常念诵文当中所讲的内容，也要做发愿、回向；然后今生当中戒律清净；今生当中修行无有障碍，很快和佛法相应；或者生起禅定、开显智慧；或者为了修行佛法，愿我寿命长久，这

方面的回向都可以。还有一些是针对性很强的回向，比如说我回向某某人愿他远离病苦；我回向某某地方的众生愿他们早日得到安乐；或者一些灾难出现的时候，我们专门为这个事情做回向都是可以的。

如果我们把善根回向于成佛的话，其他世间当中的事业也附带可以成熟，但是如果只是回向增上生，只是回向世间当中的安乐，它就不可能成熟在出世间方面，这个方面我们是一定要知道的。

我们自己的心量要大，在做完大回向、总回向之后，别别的回向也可以是你自己的家人或者其他的事情要成办。经常性这样回向，这个善根就会辗转无穷。本来是一个很小的善根，但是如果善巧回向的话，这个善根就会变得很大，尤其你的心量越大善根越大。

比如我们把很小的善根回向成佛、回向利益众生的话，因为众生的数量是无边无际的，佛果的境界是非常深、无量无边、不可穷尽的，所以缘成佛、缘度化众生做回向，善根永远也无法穷尽。

佛经中比喻，就好像一滴水是很容易干涸的，如果把它放在大海里和大海成为一体，乃至于大海没有干涸之前，这滴水也是不会干涸的。

我们一个很小很小的善根，如果能够通过大心摄受而回向，比如回向于成佛，那么乃至于没有获得佛果之前，这个善根不会穷尽。比如回向利益众生，乃至于所有的众生没有得到利益，没有得到救度之前，这个善根也不会穷尽，这就叫做善巧方便。

有些地方讲，七地菩萨的方便度已经达到究竟。回向其实就是一种方便，通过这样的善巧方便，做一点小善根，一回向之后就辗转无穷了。

在每个善法做完之后，最好养成习惯做一个回向。刚开始做善法的时候，我们要发心——做这个事情是为了利益众生；做的方式是认认真真不夹杂烦恼，做完之后我们要回向。如果自己有正知正见，到中午的时候，我们把上午的善根做一次回向；然后在晚上的时候，把一天的善根做一个总回向。如果我们养成了这样一个很好的回向习惯，善根就会辗转地增长。我们的心越大、越清净，通过回向得到的善根就越多。

为什么通过菩提心摄受的善根这么清净，它能成为成佛的因缘，而凡夫人就不行？因为凡夫人没有这么清净的发心，没有这种清净意乐的缘故。

还有一种意义我们要知道，回向还分有毒回向、无毒回向。虽然也是通过菩提心摄受在回向，但是还有有毒无毒之分。比如说，通过三轮体空的智慧、空正见摄受而回向，这就是无毒回向；虽然他也回向成佛、回向利益众生，但是有所缘——回向者我，所回向的菩提或者众生，回向的善根或者回向的这种作业，他觉得这些都是存在的、实有的，那么这样的回向就叫有毒回向，夹杂了毒，这是什么毒呢？实有的执著就是毒。虽然这个回向也是以菩提心、善心摄受的，但是因为实执的缘故，这种善根成熟起来就不会那么迅猛。因为夹杂了我执、实执，所以这个善根本身是杂毒的。如果不把它净化掉的话，它没办法真正成为很迅速的、清净的、解脱的善根。所以我们要尽量以三轮体空的方式来回向。

有的人说，三轮体空我们还没有学，都不懂，怎样做三轮体空的回向呢？这里面有两种方式。第一种方式就是观想一切都是如梦如幻的，这个善根也像是梦境当中的善根一样，它是无自性的。安住在如梦如幻的境界当中，把这个善根回向成佛，回向利益众生。

还有一种更容易操作的方式，就是在念《普贤行愿品》的时候，“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然……”这两个颂词在龙树菩萨老人家的论典当中称之为无上回向的方法。无上回向当中其实已经包含了菩萨的所有智慧——文殊菩萨如何回向，普贤菩萨如何回向，我也如是回向。我们这样去想，跟随这些圣者的回向，因为圣者的回向是以最殊胜、最清净的善心和智慧所摄持的。

“龙树菩萨如何回向，我亦如是回向”，如果这样回向其实也是一种随顺于三轮体空回向方式，也是一种窍诀。法王如意宝和大恩上师在讲解正法的时候，经常提醒我们应该这样做

回向：三世诸佛如何回向，我也如是回向；大恩上师如何回向我也如何回向。像这样想的话，就会成为很殊胜的一种善根，这个回向就会成为很殊胜的回向。

大恩上师在讲记当中也提到，善根就像黄金一样，你想把黄金变成什么用品，就看你的发心和工匠的手艺。如果把黄金铸成佛像，它就成了众生膜拜之处，就成了众生增长福德和祈祷的对境了。黄金也可以变成耳环、项链等装饰品，金的材质没有变，但是它从一个众生修持福报、增长福德善根的所依变成了只是装饰身体的普通装饰品，从价值来讲就打了很大的折扣。还有些人把黄金变成马桶，这样的话黄金就和很臭秽的粪便在一起，成了肮脏物体的所依了。所以同样是黄金，就看你怎么用，它可以变成佛像也可以变成马桶，变成盛粪便、尿尿的器具。还有最差的一种情况就是最后黄金没有了，比如遇到了很高的温度，比如说遇到劫末火的时候，七大金山都已经全部汽化消失殆尽，这种情况也有。

大概有四种情况：第一、通过菩提心摄受，把善根回向成佛，这个善根就变成自己成佛的因，最后成就金光闪闪的佛身，成就具有三十二相、八十随行好、具有十力、四无畏、十八不共法的佛陀的果位。其实这就是通过以前的善根来的，这个善根打造成了佛功德，所以这个善根就变成了成佛的因。

第二、善根通过自利的心做回向，就会变成阿罗汉。

第三、以追求今生后世的心去做回向，它就会变成今生当中升官发财或者后世当中成为转轮王、有钱人的一种因。

第四、善根消失了，就像劫末火把黄金烧尽一样。如果自己产生了很强的嗔恨心，就好像高温把黄金汽化掉，完全消亡，很强的嗔心生起来时，也会把黄金一样的善根完全消失殆尽。

所以善根本身怎么样去使用都可以，但是作为一个发了菩提心、趣入大乘菩萨道，前面学了这么长时间的世俗菩提心和胜义菩提心的修行人来讲，最后这个环节——懂得如何善巧做回向，同等重要。所以我们一定要懂得善巧回向的方式，后面要具体讲做回向的方法。

下面我们听课的时候，有一个方法就是要随文入观，不要想我们是在听课，要想我们是在修回向。当念颂词的时候，大家一起发愿，把善根做回向。寂天菩萨在颂词中把我们的心导向于哪个方向，我们就随着这个金刚句来做回向。

因为我们在听课过程当中有善根，以前也种有善根，所以我们在学一个颂词的时候，就跟随颂词的导向，把善根如是做回向，听一遍就修一次回向，我们把第十品听完、学完之后，也把整品回向完了。如果我们没有随文入观，就只有听法或听懂的功效，随词句做回向的利益就没有了。我们不断学习颂词，也跟随颂词的导引一次次做回向。

科判第三是圆满结尾，前面正文已经讲完了。

乙三（圆满结尾）分二：一、回向福德；二、忆念恩德之作礼。

第一回向福德，就是讲怎么把所有福德作回向的道理。第二是忆念恩德，忆念文殊师利菩萨和善知识的恩德，然后恭恭敬敬地作顶礼。

丙一（回向福德）分三：一、回向所化他利；二、回向作者之自利；三、回向共同所说之义。

第一是回向所化的众生，他人能够得到的利益。第二是回向作者之自利。寂天菩萨自己发愿：愿我生生世世得到文殊菩萨的摄受，文殊菩萨怎样弘法利生，我也这样弘法利生，生生世世出家修行等等。这段话是作者缘自己作的回向，我们跟随作者的口吻也同样发愿回向。第三，回向的共同所说之义。

首先讲第一：

丁一（回向所化他利）分二：一、回向成为诸世间利乐之因；二、回向成为诸出世间意愿之因。

回向所化他利分两部分：第一是成为世间利乐之因，里面也有一些出世间的，但是主要还是世间利乐；第二是回向成为诸出世间——就是怎么样修持佛法，出世间的意愿之因。

戊一（回向成为诸世间利乐之因）分二：一、为总利乐而回向；二、尤其为趋入佛教而回向。

第一是为了总的众生的利乐作一个回向，第二是尤其愿众生趋入到佛教的修行而作回向。虽然世间当中也有一些善法，但是真正最极致、最高最圆满的善法，讲到它所修持的方式或者它的出处、所依，除了佛法之外，其他的善法都是大为逊色的，无法和佛教的修行方式相比。所以尤其回向愿众生趋入佛教修行是非常重要的。此处无著菩萨造科判时用了个“尤其”，尤其为了趋入佛教而作回向。

己一（为总利乐而回向）分三：一、略说回向；二、为各别利益而回向；三、为共同之利而回向。

一是略说回向的意义；二是为了个别、分别的利益作回向；三是为共同的利益作回向。

首先讲第一：

庚一（略说回向）分二：一、为利益而回向；二、为安乐而回向。

利和乐，一个是利益，一个是安乐。平时我们说利乐有情，在宣讲利益、安乐的时候，有时把究竟的、决定胜的好处叫利益，暂时的好处叫安乐。但也有不同的讲法和分法，有些时候利益是暂时的，安乐是究竟的。就看它们出现的场合，不同的场合有不同的安立方式。有时把属于究竟的、或者说能够趋向于成佛、解脱的益处叫利益，安乐就是暂时的益处，有这样的讲法。

辛一、为利益而回向：

颂词当中讲到：

**造此入行论，所生诸福善，
回向愿众生，悉入菩萨行。**

寂天菩萨说：我造了《入行论》从第一品乃至后面第十品的颂词，因此产生了很多福善，我把这些福德和善根回向一切众生，愿一切众生都能够趋入菩萨行。

我们跟随寂天菩萨而回向。寂天菩萨说“造此入行论”，虽然我们没有“造此入行论”，但是我们也可以作回向，说“闻此入行论，所生诸福善，回向愿众生，悉入菩萨行”也可以；对讲者来讲，就是“讲此入行论”；或者在修持《入行论》的过程当中，就是“修此入行论”；或者在思考《入行论》，就是“思此入行论”等等。或者介绍别人学《入行论》，反正肯定会得到很多福善。

寂天菩萨的发心是完完全全利益一切有情的，他本来就是一个大菩萨，内心非常清净，也有证悟空性的智慧，他所造的论典等同于佛说的佛法。在《宝性论》中说，通过殊胜的意乐或者殊胜的智慧所造的论典，应该等同于佛经一样恭敬。而且《入菩萨行论》当中所讲到的利他心、世俗菩提心、胜义菩提心，绝对相合于佛经的观点。寂天菩萨的发心、智慧、善巧方便、愿力不可思议，所以他造的《入行论》一定会产生广大无垠的功德，生起了很多的福德和善根。

对于这些福德和善根，寂天菩萨没有想过用于成熟自己的利乐。一般众生修善根之后就会想：这个善根要怎么用？怎样改善我以后的生活？可能会首先考虑自己，但是像寂天菩萨这样的大菩萨，他内心当中的我爱执、烦恼早就已经调伏了，他造这个论典纯粹就是为了利益众生。所以不但这个论典的词句、意义本身就可以利益众生，而且他还要把造《入行论》所产生的福德、善根回向一切众生。

殊胜的菩萨所修持的善根远远比一般的凡夫人所修的善根要清净、广大得多，所以能产生很多殊胜的福善。对这么广大、没有边际的福善，寂天菩萨说，我要把它回向一切众生，愿一切众生悉入菩萨行。

按照当时的传记讲，寂天菩萨在第九品、第三十四颂的时候开始身体腾空，然后逐渐融入虚空中，此后的颂词，都应该是从虚空中传出来的。所以第十品的颂词是寂天菩萨在融入法界时在虚空中做的回向。

我们非常有可能，也是因为寂天菩萨回向的愿力和加持的缘故，才逐渐开始接触到《入行论》，知道了《入行论》的修行方式，开始趋入了菩萨行的。大菩萨的回向对于众生直接、间接的利益是非常巨大的。

现在我们也愿把善根回向一切众生，虽然现在我们的回向还没办法和当年的寂天菩萨相比，但我们要随学他回向一切众生。愿一切众生因为我们所修持善根的缘故，也能够悉皆“趣入菩萨行”。因为菩萨行是成佛的近因，能够改变众生流转轮回的状态，能够让众生趋向于究竟成佛之道。

这么多回向中，第一个总的回向，为利益而回向，就是首先让一切众生能够趋入菩萨行。因为论典是《入菩萨行》，所以总的回向也契合于这个主题。略说回向也是愿众生趣入菩萨行。

虽然菩萨也愿众生暂时离苦得乐，但最后还是愿众生趣入菩萨行。菩萨并不满足于怎样让现在的众生能够吃饱穿暖，解决众生当前的问题，除了解决当前的问题之外，还要考虑到怎样解决众生的终身大事——终极的、最大的事情就是解脱轮回。

怎样让众生解脱轮回呢？就是不断的回向、加持，因为众生的内心当中本有如来藏。按照有些大德的观点，虽然众生在迷惑、造业，但是内心如来藏的努力从来没有间断过。为什么众生造了这么大的业，但堕到地狱中还可以解脱，有时在地狱当中还会产生善心？也就是因为这个原因，他内心当中如来藏的努力和奋斗从来没有间断过。再加上外在有菩萨在不断地回向、引导，通过各种方式和众生结缘，在很多因缘逐渐汇入之后，众生的心就会逐渐改变——首先对菩萨行产生怀疑，然后产生好奇、兴趣，开始学习、修行、成熟，最后开始教授其他众生修持菩萨行。

回向的力量是非常巨大的，非常有可能就是寂天菩萨的回向让我们趋入了菩萨行。现在为了其他的众生趋入菩萨行，我们就跟随颂词这样做回向，愿众生悉入菩萨行。

接下来讲第二：为安乐而回向，为了安乐做一些回向。颂词当中这样讲的：

**周遍诸方所，身心病苦者，
愿彼因吾福，得乐如大海！
愿彼尽轮回，终不失安乐，
愿彼悉皆得，菩萨相续乐！**

首先讲第一个颂词：“周遍诸方所，身心病苦者，愿彼因吾福，得乐如大海”。我们在回向的时候要“周遍诸方所”，我的善根要周遍一切地方、一切事情，愿一切方所当中身心病苦的众生，因为我回向功德的缘故，得到犹如大海一样的安乐。

回向具有清净的心和意乐是非常重要的，清净的心和清净的法界本身就是相应的。我们的心越清净、信心越大、意乐越强烈，回向的作用也就越加明显。所以在回向时，一定要使用前面我们已经得到的善心、菩提心做基础，尤其是在泯灭了我执的基础上作回向。

大恩上师以及益西上师给我们讲法时，曾经有几次给我们做过这样的教授：我们在回向时，要不要来几次一点都不考虑自己利益的回向？所有的善根自己一点都不留，全部回向给众生？这样回向挺好，因为菩萨不考虑自己的利益。

真正来讲，不考虑自己的利益和自己得不到利益是两回事情。我们很担心如果不考虑自己、不给自己回向能不能得到利益，但是菩萨根本不考虑这个问题，自己得不到也可以，只要众生能得到。菩萨为了众生能够得到利益安乐，为了教法能够长久住世，把善根完全、纯粹地回向给了一切众生，自己的影子一点都找不到。

从另外一个角度来讲，法性的缘起也是这样的，越不考虑自己，自己得利越多，但我们不能把这个作为投机取巧的一个方式。其实是考虑自己的，但想到的是不考虑自己会得到更多，这还是没有摆脱自私自利的意乐。

当然，并不是说刚开始学习佛法的初学者一定要按照没有自私自利的想法去回向。我们可以这样相似地去做，完全相应还是做不到的，毕竟我们还是我爱执很深的众生。我们跟随佛菩萨的加持、跟随词句，不考虑自己的利益，刻意不给自己，只回向给众生，这个方向是很正确的。但内心当中是不是完全摆脱了我爱执和自私呢？还是没有，但毕竟是朝这个方向迈出了很大一步。所以我们在回向的时候，能不能尽量不考虑自己的利益、家人的利益，只是给众生做回向？

除了自己，家人的利益也包括在他人当中。但所谓的我和我所是不分家的，当我们说“我”时肯定是说“我所”，我的家人、朋友肯定是优先照顾、回向的对象，有时很容易就把这些带进来，多多少少还是夹杂一些偏袒、烦恼在里面。不管怎么样，如果能够打破这样的执著是最好的。如果不能，就首先考虑回向众生的利益，再是自己的亲人、再是自己，把次第颠倒过来也可以。

以前回向的时候次序是怎么样的？首先是自己，然后是家人，接下来是其他众生，怨敌回不回向还要再考虑。上师在讲课的时候经常提到这个问题：张三和我闹别扭，有矛盾，我可以回向一切众生，但张三这个众生是例外，他不回向，其他众生可以回向。这是不合理的。回向其实也是修行平等心，从回向也可以看出自己的修行。

在回向善根时，曾经伤害自己、给自己穿小鞋、打骂过自己、让自己难堪的众生回不回向给他？和自己敌对的国家、人民、民族回不回向给它？这个方面都是要考虑的。我们在修菩萨行的时，不能说这个国家的人对我们不好，以前曾经做过什么，所以这个国家所有的人我都不管、不回向，这是不行的。他只是众生而已，我们自己也是众生，有烦恼、犯错误很正常，就是因为有烦恼、犯错误我们才修行，如果大家都是佛菩萨就不需要修行了，就是因为他有烦恼，需要帮助才回向，而且回向换个角度来讲也是自己的一种修行，打破自己的我爱执，打破偏袒、执著心，对于自己所贪执、嗔恨的部分要通过修行的方式抹平。

这里讲“周遍诸方所”，意思就是说没有捡择性，是周遍一切地方，把所有地方一切身心病苦的众生作为自己回向的对境。不要忘记随着词句做回向。

按照佛法的观点，除了地球有众生之外，还有很多刹土或者星球上都有很多众生。地球也好，其他刹土也好，有众生就有业，有业就有身心的病苦。我们自己有身心病苦时很难忍受，愿意马上从病苦当中解脱出来，通过自己的病苦，知道其他众生生病也是如是的难受，也是很愿意从病苦中脱离。现在就把回向作为我们修行的方法，把我们的“听此入行论”或“讲此入行论”的善根回向周遍一切方所的身心病苦者。

大恩上师在讲记中有一句话特别触动人心：什么地方有需要帮助的人、病苦的人、痛苦的人，那个地方就充满了我们的回向。不管哪个地方，只要有需要，一定有所回向的善根。

不管哪个角落，看的到也好，看不到也好，知道也好，不知道也好，这个回向是周遍一切方所的。按照自己善心的力量，按照法界缘起的力量，不管怎样周遍一切方所。对我好也好，对我不好也好，认识也好，不认识也好，只要是身体有病的，如得了器官上的病；心里面有病苦的，如患了抑郁症、自闭症等等，这样的身心病苦者，愿他们因为我现在所修集的福德的缘故，能够远离一切身心的病苦，得到犹如大海一样无量无边的安乐。我们发自内心去做回向。

大概是十年前，我们和一个道友相处，当时离吃饭还有一段时间，我看到道友在佛堂里拿着《入行论》的回向品念，他念到“周遍诸方所，身心病苦者，愿彼因吾福，得乐如大海”时，就开始思维，思维后就把书放下，在佛面前顶礼，开始发愿、回向。起来之后开始看第

二个颂词，然后又开始顶礼、回向。这样其实非常好，他就真真实实地按照颂词的指引，把自己的善根一步一步落实，回向到需要善根的众生相续当中。

所以说“周遍诸方所”，哪个角落有身心病苦的人，那个地方就充满我的回向。“愿彼因吾福，得乐如大海”，现在我们是这么观想，也是这样作意，把我们的善根回向周遍方所的身心病苦者。

尤其现在，不管是大医院、小医院都是人山人海，要不是自己生病的人，要不就是他的亲人以及陪护者。陪护者也很痛苦，因为他的亲人得病了，在这里很多都是痛苦的人。所以我们愿自己的善根从现在乃至众生没有彻底得到解脱之前，永远永远、生生世世周遍一切方所，缘在一切身心病苦者的相续当中，愿他们因为这个福德的缘故，获得犹如大海的安乐。

第二个颂词：“愿彼尽轮回，终不失安乐，愿彼悉皆得，菩萨相续乐”。“彼”就是一切众生。愿一切众生乃至在轮回没有空尽之前，始终不退失安乐，连续不断永远拥有安乐。“愿彼悉皆得，菩萨相续乐”，愿一切众生都能得到菩萨相续乐。

“菩萨相续乐”从两个方面来讲。第一、“菩萨相续乐”是菩萨内心相续当中的快乐；第二、菩萨相续当中有连续不断的快乐。为什么菩萨相续当中的快乐连续不断？菩萨的相续当中已经制止了痛苦的因，他不断修持的是安乐的因，因为修持安乐的因不中断的缘故，安乐的果怎么可能中断呢？所以从踏上菩萨道开始修行的时候，菩萨相续当中的快乐就会连续不断地生起，尤其是一地以上的菩萨，绝对是相续快乐的，永远不可能痛苦，也愿众生得到这种相续不断的快乐。

“愿彼尽轮回”，我们回向的方向、目标是没有尽头的，并不是我只在三年当中愿众生怎么样；或者在某个范围当中，缘众生只是缘中国的众生，其他的就不管了，如出国的就不管了，并不是这样的。时间来讲是“尽轮回”，地方来讲是“周遍诸方所”。所以在一切的地方、尽轮回愿众生终不失安乐。前边是愿众生离开痛苦，现在愿众生不要退失安乐，永远不要失去安乐。

有时我们会担心，如果众生没有痛苦了，怎么生起出离心？如果众生一直安乐，会不会造罪业？这不是这里考虑的，下面也有缘众生离苦的回向、缘众生远离烦恼的回向、缘众生趣入菩萨道的回向、缘众生修菩萨道没有障碍的回向、缘众生成佛的回向，方方面面的回向都牵涉到了。这是作为菩萨修心的一种方式，所以在回向的时候，只是考虑众生从现在开始乃至成佛之间永远不要退失快乐，一直快乐下去。

现在我们回向也是愿尽轮回终不失安乐，愿一切众生都能够获得像菩萨相续当中的这些快乐。如果众生能得到如菩萨相续当中一样的连续不断的快乐该多好呀！这样的心态里喜无量心、悲无量心、慈无量心、舍无量心，四无量心都有。像这样不分亲疏、不偏袒，愿众生离苦、永不失安乐的种种善心都在里边了。

所以回向时境界越高，回向的质量也越高。对我们来讲，做一次回向是在做一种修行，也是在做善根的布施。我们对财富执著，要做财布施；对身体特别执著，菩萨也布施身体；对善根很执著，也可以布施善根。回向是把善根布施给众生的绝妙的时机和方法。即便是不出门，在自己的座位上，也能够修持布施的功德，通过回向自己善根的方式，把自己的善根布施给众生，愿一切众生能够得到相续的快乐。

大恩上师在讲记当中也提到过，我们在回向时有四个因素：

一、所缘境：所缘境是一切众生，各种各样的众生；二、意乐：要愿众生离苦得乐；三、发誓愿：这个事情我来做，我愿众生得到快乐；四、祈祷：我要愿众生得到快乐，必须祈祷上师三宝加持。这些都是修回向的善妙窍诀，如果都能掌握，回向的质量就完全不一样了。

如果我们没有想到这些问题，只是以心不在焉的方式念一个回向，肯定还是有利益的，但是不是像这里讲的有这么大利益呢？或者回向的功德是不是真的会变成一种让自己的善根辗转增长的善巧方便呢？这个还不好讲。

因为所有善法不是看行为，而是看你的发心。《前行》中也有教证（“只随善恶意差别，不随善恶像大小”）只看你是善心还是恶心，不是看善恶形象的大小，这个方面我们要知道。所以回向的时候如果心不在焉，或者没有很清晰的意乐，回向的善法本身能不能成为很殊胜的资粮还不好讲，但是念不念回向还是有一定差别的。这就是为安乐而回向的内容。

庚二（为各别利益而回向）分二：一、回向善趣众生；二、回向恶趣众生。

为各别利益回向分两个部分：一是为恶趣众生的回向；二是为善趣众生的回向。

辛一（回向善趣众生）分三：一、为地狱众生而回向；二、为旁生而回向；三、为饿鬼而回向。

痛苦最严重的、最强烈的就是地狱众生。地狱众生是最需要得到善根和安乐的，所以菩萨首先考虑到他们，为一切地狱有情做回向，第二是旁生，第三就是饿鬼。

壬一（为地狱众生而回向）分二：一、愿痛苦自息；二、愿以他力而息。

第一是愿菩萨把善根回向给地狱有情时，一切地狱有情的痛苦自然而然就息灭了；第二是愿以三怙主为主的一切佛菩萨降临到地狱当中，通过他们的能力熄灭地狱众生的痛苦。

癸一（愿痛苦自息）分二：一、略说；二、广说。

子一、略说：

**愿诸世间界，所有诸地狱，
彼中诸有情，悉获极乐喜！**

字面意思：愿一切世间界当中所有地狱的一切有情都能获得极其殊胜的快乐。或者可以直接从字面意思理解为极乐世界的快乐，注释当中没有解释为极乐世界，就是非常殊胜的喜乐，非常殊胜喜乐理解为极乐世界也是可以的。愿众生获得极乐世界一样的受用快乐，也可以这样理解。

“愿诸世间界，所有诸地狱”，我们知道地狱是众生最严重的罪业形成的。最上品的罪业堕地狱，中品的罪业堕饿鬼，下品的罪业是堕旁生；或者有的地方讲中品的罪业是堕旁生，下品的罪业堕饿鬼。不管怎么样，造了上品恶业的众生死后一定堕入地狱当中。

有的小乘经论当中讲，地狱是有实质的，有实际的处所，比如在冈底斯雪山下面几万由旬的地方，就有寒地狱；从哪个地方下去多少由旬就是热地狱，认为地狱有实质的地点存在。

在大乘的经论当中讲到，地狱实际的地方是没有的，找不到一个实在的、像城市里监狱一样、在地底下的地狱，而是由众生的业形成了地狱。比如众生在自己的床上死了，他相续当中恶业就在这个地方显现成地狱，让自己感受痛苦，这个叫堕地狱。其他众生是看不到的，因为其他众生没有造地狱的业。在哪个地方死的，那个地方就显现地狱的情景。比如你在床上显现的地狱里哭天抢地受苦，但你的亲人一样高高兴兴地去吃饭、享受。

从大乘的一些观点来讲，并不一定有一个实实在在的地狱。按照共同乘的观点，因为众生的根基不一样，有些众生接受不了没有实在的地狱，只是自己业的显现的说法。为了这些众生根基的缘故，佛在有的地方也宣讲地狱是实实在在的，它的范围有多宽，环境是怎么样的，有多少众生，有审判的人等等。

有时我们会想，为什么对地狱的描述不一样？如汉地的地狱和藏地的地狱描述就不一样，其实众生的根基、意乐、业力不相同，所以显现出来也不一定完全相同的。法无定法，可以这样理解。

地狱当中有寒地狱、热地狱、近边地狱等等。总而言之众生的业千奇百怪，所以地狱的数量、分类、受苦的轻重程度完全是无量无边的，没办法安立它的边际。

但是为了让众生了解，佛经论典当中也对地狱进行归纳，分成寒地狱、热地狱、近边地狱、孤独地狱等。佛经论典的分法也跟随众生的根基不同而不一样，如《地藏经》与《正法念住经》当中地狱的分法就有不同。

所以地狱有八热地狱、八寒地狱、四个近边地狱、孤独地狱，每个地狱当中纯粹是痛苦，没有一点安乐可言，最痛苦的就是地狱。现在当我们充满法喜在听法的时候，还有很多的众生——我们的父母、亲友，以及上一世的亲友，历史上的很多伟人，明星等等，因为造了业的缘故，正在地狱当中感受非常强烈、难以忍受的痛苦，所以我们现在跟随颂词回向：愿诸世间界，所有诸地狱，彼中诸有情，悉获极乐喜！愿他们能获得最胜的喜乐，把我们的善根回向给他们，愿他们都能获得极乐世界一样最为殊胜的欢喜。

这是略说，下面我们要宣讲广说。第一堂课就先讲到这里

《入菩萨行论》第 192 课

下面看第二堂课的内容。这节课宣讲“愿痛苦自息”当中的第二个科判，对怎样熄灭地狱痛苦的回向进行广说。

子二、广说：

**愿彼寒者暖，亦愿菩萨云，
飘降无边水，清凉炙热苦！**

这个颂词分别对寒、热地狱的众生，愿熄灭他们的痛苦而回向。“愿彼寒者暖”是愿寒地狱的众生获得温暖，也愿菩萨的福德云中飘降下无边的甘露清凉水，来消除热地狱众生炙热的痛苦。第一句是愿寒地狱的众生获得温暖，后面三句是愿热地狱的众生获得清凉。

众生五蕴当中有一种是受蕴，受蕴当中有苦受，太寒冷和太炽热都会引起苦受。在所有寒冷和炙热的苦受当中，寒地狱和热地狱中的苦受达到了极致，所以此处菩萨发愿：愿自己发菩提心、修持六度或者通过其他闻思修、戒定慧功德产生的无边福德，现在就回向给热地狱和寒地狱的众生，愿他们当下就能远离一切寒热的痛苦。我们现在也跟随颂词发愿：愿以我们现在讲《入行论》的善根回向，愿现在正在感受寒冰地狱和热地狱痛苦的众生能够离苦得乐。

寒地狱在佛经中主要讲了八寒地狱，有具疱地狱，疱裂地狱、阿啾啾地狱、紧牙地狱(有时候紧牙地狱、阿啾啾地狱顺序是调换的)，虎虎婆地狱、裂如青莲花地狱、裂如红莲花地狱、裂如大红莲花地狱。

八寒地狱的环境全都是冰天雪地，比北极南极的寒冷还要严重。环境全都是寒冰或者暴风雪，极度寒冷。具疱地狱是在八寒地狱当中痛苦最轻的，为什么叫具疱呢？因为这个地狱过于寒冷而导致众生身上开始起疱，所以叫作具疱地狱或起疱地狱。

第二个疱裂地狱不单单是起疱，而且它的寒冷把身上所起的疱完全冻裂了，所以叫作疱裂地狱。

第三个阿啾啾地狱，当此地狱众生非常非常寒凉的时候，嘴里面自然而然发出阿啾啾的声音。

第四个紧牙地狱众生没办法发音，就咬紧牙关来抵抗寒凉。或者有些地方紧牙地狱放在阿啾啾地狱前面。

第五个呼呼婆地狱就是嘴里面发出“呼呼呵”喘息的声音。“阿啾啾，呼呼婆”都是嘴里面发出来的痛苦号叫、呻吟。

第六个裂如青莲花地狱，青莲花很多地方讲是四个花瓣的，裂如青莲花地狱就是皮肤已经冻裂成了四瓣，就好像青莲花一样，颜色是青淤的，青色的。

第七个是裂如红莲花地狱，表皮裂开之后是红红的肉，皮肤冻裂成像八个花瓣的红莲花一样。

第八个是裂如大红莲，皮肤已经变得黑红色，裂成十六瓣或三十二瓣。有的时候说青莲花八瓣，红莲花十六瓣，裂如大莲花三十二瓣，反正是痛苦一层比一层加深。

八寒地狱众生痛苦的状态是这样，那么受报的时间呢？在《大圆满心性修息》、《正法念住经》等经典、论典中是这样宣讲的：印度有个城市叫格萨拉，城市中有一种斗，是能够装二百五十丈深的大容器，大斗当中装满芝麻——芝麻本来很小，装进这么大的容器，芝麻的数量是非常多的。寿量怎么计算呢？在具疱地狱当中（八寒地狱当中最轻的一个），每过一百年就从这个容器当中取出一颗芝麻，然后再过一百年再取出一颗芝麻，什么时候把斗里面的芝麻取完了，这就是具疱地狱的寿量。

这个我们很难想象，现在正是冬至过后开始数九不久，天气慢慢要到最冷的时候，这个时候在北方也好，东北也好或者在藏地也好，其实都是很冷的（除了最南方有些地方还不是特别冷），如果这个时候让我们不穿衣服在外面呆上几分钟都受不了，何况地狱里不是几分钟一两天的事情。

一百年才取出一颗芝麻——一百年的时间是很长的，普遍来讲现在我们很难活到一百岁。在一个世纪当中，从刚开始进去就感受寒冷的痛苦，不是像在人间冻几分钟、半小时之后就冻死了，地狱众生的业力就是冻不死，得永远感受这种状态的痛苦。

一百年才取出一颗芝麻，要把整个斗里面的芝麻全部取完，之后第一层地狱具疱地狱的寿量才到了尽头。第二个疱裂地狱时间是具疱地狱的二十倍，寒冷痛苦的程度也要增加二十倍。阿啾啾地狱、紧牙地狱到裂如大红莲地狱之间都是以二十倍、二十倍的差别累加上去的，所以最后到了裂如大红莲地狱，我们就没法想象到底有多冷，有多痛苦了。

这些地狱的众生在很长的时间中感受着痛苦，现在是非常非常可怜的状态。如果我们不注意，得到人身后在世间不认真修法非常可能堕到地狱当中去，或者我们以前也曾经在寒冰地狱待过很长时间。

，以业度，寒地狱的因是什么呢？在《贤愚经》当中讲，比如在很寒冷的时候把其他人推到水里，让他感受寒凉的痛苦；或者在大冬天把别人的衣服扒掉，让他受寒冷的痛苦；或去偷包经书的布，还有去偷别人给佛像穿的衣服等等都是造堕入寒地狱的因。

造寒地狱的因，基本上和对父母、出家的僧人、上师、恩人等这些很严厉的对境造恶业，还有很冷的时候把别人推到寒水、雪水里面去有一定的关系。这些因我们可能曾经造过，可能现在没有造过，不管怎么样，如果造这个因就一定有这个果——堕到寒冷地狱当中去。

倘若真的堕入寒冰地狱，即便你在里面感受了痛苦，出来之后还不是究竟解脱，只是暂时解脱而已。你到了其他地方，会不会因为以前的习气又去造这个罪业呢？等流果就是这样可怜，作者等流和受者等流都有。

只要不从轮回中解脱，这种痛苦没有办法完完全全地真正避免。所以第一个我们要发起出离心，用现在的人身认认真真地去修持解脱法；第二个要修持大悲心，愿已经造这些罪恶的人，还有正在感受寒冰地狱痛苦的人，愿他们通过我们的发愿、回向能够得到温暖。

“愿彼寒则暖”愿这些正在感受八寒地狱的众生，通过佛菩萨的加持和菩萨以自己的善根回向给他们的威德力，愿众生当下从最极寒冷的状态当中获得解脱，得到舒适、温暖的乐受。

“亦愿菩萨云，飘降无边水，清凉炙热苦！”这个是回向八热地狱的。按照《大圆满前行》、《菩提道次第广论》、《大圆满心性休息》及《正法念住经》当中的观点，八热地狱包括复活地狱、黑绳地狱、众合地狱、号叫地狱、大号叫地狱、烧热地狱、极热地狱、无间地狱。

八大热地狱中复活地狱的时间最短，无间地狱的时间最长。学过《大圆满前行》的人，对它们的寿量、因基本上知道得很清楚。上品的恶业，比如以嗔心造作恶业堕到热地狱当中去感受痛苦。

复活地狱是因为以前造了杀生、嗔恨心的罪业。堕到这个地狱的众生因共业所感，互相看到就非常仇视、随手一捡就是自然形成的兵器，然后就开始互相砍杀，砍死之后，空中传来“愿你们复活”的声音，随之开始重新复活，又开始残杀。

热地狱的整个环境不像我们在房子里面打架，它整个都是烧红的铁地，四周火光冲天、浓烟滚滚。在这种非常炎热的状态中互相仇视、互相砍杀，然后死而复生，生而复死，一天当中万死万生，一直在感受痛苦。

黑绳地狱：堕落该地狱的众生被阎罗狱卒们捆着压定在地上，然后就像木匠做木活用墨斗弹墨线一样（以前木匠解木板的时候，首先弹一根线，然后用锯子沿这条线把木板锯开），首先用墨线，在地狱众生的身上弹出四份、八份、三十二份，然后开始用带火的锯子去锯他的身体。

众生在被弹线的时候已经感受到恐怖的痛苦，弹线之后被用燃火的炙热铁锯锯，又感受非常的痛苦，而且锯完之后形体自然恢复，又被一次又一次地反复锯，周而复始直到罪业消尽。

罪业消尽大约有两种方式：第一种方式就是忏悔，当罪业还没有成熟的时候通过金刚萨埵、闻思修佛法的方式拼命地忏悔，忏悔曾经造过的贪欲、嗔恚、愚痴、嫉妒、傲慢、杀生、偷盗、邪淫等一切罪业；第二种消尽恶业的方法就是在地狱当中或通过受苦的方式去消除罪业。

这样一边受苦，一边消除罪业，当罪业消尽痛苦就没有了，这时才可以从地狱当中解脱出来，整个时间非常非常漫长。地狱众生在整个六道当中是最不怕死、最想死的，但反而死不了，没办法死，必须通过这样的方式去感受非常难以忍受的痛苦，这是黑绳地狱。

按照有些大德书上的讲法，如果自己在人世当中曾经祈祷、回向、发愿过，如在上师面前发愿：“如果我堕地狱的话，请上师在地狱当中救我”，因为他发过愿、做过回向、祈祷，文殊菩萨、观音菩萨、金刚手菩萨或者自己的金刚上师等到时候会到地狱当中去救度他，但是如果如果没有善根的，没有曾经做过这些发愿、回向、祈祷的话，即便是佛菩萨去了，他也没办法遇到，看不到就没办法获得解脱。在有些还魂师的传记当中曾经介绍过。

众合地狱后面讲。第四个号叫地狱：号叫地狱的众生关在燃烧的铁房子里面，房子全都是烧红的铁铸成的，众生进入后就把门封死，没办法逃跑，然后被很多狱卒用兵器不断地殴打，并发出很大的嚎叫声。

大号叫地狱就是把他关到两层的铁室当中，一方面温度更高了，一方面受痛苦的罪人即便逃脱了第一层，也逃不脱第二层，所以就发出了更大的号叫声，叫大号叫地狱。

烧热地狱：把众生扔在沸腾的铁水里面煮，大锅旁边还有很多狱卒，用铁锤、钢叉不断地去殴打这些沸腾的铁水里面的有情。

极热地狱：比如把有情用燃烧的铁皮裹起来，挣扎都没办法挣扎了，在里面感受这样痛苦，或者有些地方讲用很炽热的三股叉刺入众生的身体，分别从他的肛门和两脚心刺进去，从头顶和两肩穿出来，让他不断地感受痛苦。

无间地狱当然就是痛苦最强烈的，基本上看不到众生的形象，只看到火焰，只能听到众生的号叫声，看不到众生的身形。所以无间地狱众生的痛苦最为强烈。

八热地狱一个比一个痛苦，无间地狱的痛苦是最难忍的。我们是想不起来曾经在复合地狱、无间地狱等等地狱当中感受过很长时间的痛苦。现在已经从地狱当中出来，如果我们有机会，有自在的时候，不终止恶业，不修持解脱法、不忏悔的话，那么很有可能会故地重游——又回到地狱当中去，所以我们要警惕各种罪业，经常忏悔，然后缘正在感受八热地狱痛苦的众生产生强烈的大悲心，也把自己精进修持的善根专门为他们做回向。

“亦愿菩萨云，飘降无边水”，因为那个时候他们最喜欢，最希望得到的就是解脱炙热的痛苦，愿从菩萨的福德大云当中，降下无边的甘露水，降下去之后整个无边的地狱马上变得清凉，然后众生的炙热痛苦马上消失。

我们在回向的时候，首先要回向这些最苦、最需要得到安乐、最需要解脱痛苦的地狱众生；如果可能的话，尽量去制止其他众生造堕地狱的业，如果制止不了的话，那么必须要发起慈悲心，经常性地发愿、回向，这是我们可以做到的；还有，为了让我们尽快地能够像地

藏菩萨、成就者一样，真正能够到地狱当中救度众生，我们要加紧修行的脚步。如果以前懈怠的话，那么现在必须精进起来，如果以前学得懒懒散散的，那么现在必须要认真学习。一旦我们得到菩萨的自在，得到佛功德之后就可以分身无数，在这些非常痛苦的环境当中去救度非常可怜的众生。

如果我们造了上品的罪业不忏悔的话，就会堕入地狱当中，还有自己违背了佛制罪不忏悔，也会堕入复合地狱乃至无间地狱之间感受痛苦。如果是犯了密乘的誓言，没有忏悔清净的话，也会堕地狱（有些地方说是无间地狱，有些地方说是无间地狱下面还有一层是金刚地狱）。

不管怎样，我们南瞻部洲的众生起心动念无不是业无不是罪，很容易造罪业，所以要非常谨慎。反过来讲，我们生起菩提心、修持善法也是比较容易的，比如现在我们可以有自由的时间听闻佛法，思维佛法，修行佛法，也知道取舍之道，也能够通过自己的一些功德去帮助别人、回向或者讲经说法等等，这些是可以做到的，我们要精进，善用人身，不要浪费人身。如果认真修行，其实我们积累资粮的速度也是很快的。

还有一个就是忏悔。大慈大悲的佛陀告诉我们很多殊胜的、加持力很大的忏悔方法，如金刚萨埵的忏悔方法等等。佛学院也经常召集弟子们修持金刚萨埵，每年四月初八开金刚萨埵法会，还有法王如意宝涅槃法会。大恩上师主要讲修持金刚萨埵，这是法王如意宝取的一个很殊胜的伏藏。我们必须经常忏悔，把忏悔作为每天功课的一部分，比如念修三十五佛忏悔文或金刚萨埵如意宝珠，或我们在念的时候观想用今天做功课的善根忏悔我的罪业。否则不忏悔的话，罪业越积越多，一旦成熟就没办法抵挡了。如果每天都忏悔一些，虽然有可能还在不断造罪，但是罪业增长的速度不会那么快，早上起来念二十一遍百字明可以加持罪业不增长。

我们学过的修法一定要用，用了之后才可以得到利益。当然，这里我们主要是观想将善根回向寒地狱和热地狱的众生，让他们分别得到温暖和清凉，获得非常舒适的安乐。

愿彼剑叶林，悉成美乐园，
铁刺树枝干，咸成如意枝！

这个颂词是讲愿剑叶林地狱变成非常美好的乐园。铁刺地狱或者铁柱山地狱的铁刺、树枝、树干都变成如意宝树的如意枝。

这里的回向与现实是相反的两个方面，即众生现在是处于极苦的状态，我们愿众生得到极乐的状态。因为善根成熟就是安乐，而恰恰我们现在修持了这样的善根，所以一定要通过最殊胜的善心摄持，愿我们的回向能够实际帮助到这些正在感受痛苦的众生真正离开痛苦。

当然就像前面讲的一样，如果有些和自己因缘近一点的或者福报大一点的众生，通过菩萨一回向之后马上就在地狱当中解脱了。有些可能是善根薄一点，或者没有造什么善根，所以你给他回向不会马上起到很明显的作，但是如果缘这些众生回向了，他一定会多多少少受益，至少能够在相续当中种下以后解脱的种子等等。因为以前上师们讲过，心和心之间有互相影响的作用，有法性的缘起力，有菩提心的力量。尤其是通过金刚句的方式来念回向文，回向的力量其实也有佛菩萨的加持。

有些时候我们已经为这些众生做了回向，但是显现上并没有什么明显的改变，我们就怀疑：通过我们这些修行薄弱的普通凡夫做回向到底能不能帮助众生？其实我们要相信佛菩萨金刚句的力量，做回向对众生一定是有帮助的，只不过是回向力量的强弱，对方的善根多少有差别罢了。所以我们回向的时候，有些时候马上起作用，有的时候不见得马上起作用，但是如果做了回向的话，可以帮助众生逐渐从轮回当中得到解脱，这是一定的。

按照《大圆满前行》等的观点，此处所讲到的剑叶林属于近边地狱，在热地狱和无间地狱的四周。字面上的意思：“近”指接近于热地狱，“边”指它已经不属于八热地狱的范畴，相当于郊区。当众生无间地狱的罪业大部分清净的时候，残余的业就不够在无间地狱了，在他自

己的境界当中，就觉得地狱的门打开了，就可以跑出去。虽然最重的业已经消得差不多了，但是还有残余的业没消尽，还必须要在地狱当中消尽，这个时候就会显现近边地狱。

近边地狱相当于消地狱业的轻微部分，在八个正地狱当中，尤其是无间地狱，消最重的业。当然也不排除有些众生造的业是直接堕近边地狱的，但在《前行》当中提到的情况，主要是罪人在无间地狱当中受了很长时间的苦，罪业稍微清净之后，看到门打开了，他可以跑出去了。因为他很长时间受到炙热的烈火焚烧非常痛苦，跑出去之后就看到前面有一片很悦意的森林，他觉得这个地方肯定很舒服，罪业所牵让他跑到树荫里面，想要得到一些清凉。因为罪业还没清净还是在地狱，所以到了林子里面之后，景象全部就变了，以前郁郁葱葱的树叶就变成了锋利的宝剑，一阵风吹过来，树上的宝剑纷纷飘落，不断地斩在受苦的人身上，周而复始，直至他的业彻底穷尽。业彻底穷尽之后整个地狱就隐没了，他就开始显现中阴身准备投生，或者投生到旁生道、人道。

“悉成美乐园”愿剑叶林地狱真正变成像有情从地狱跑出来之后第一眼看到的郁郁葱葱的森林和美丽的乐园，有树有花还有很多食物等。有情进去之后马上身心愉悦，感受到前所未有的快乐。

一切都是唯心所变，都是业的显现。如果我们不断地回向、加持，那么一方面愿这些众生能够获得美乐园的境界，一方面也是让我们的心在不断地缘善业修持。

有时我们修法的时候会想它的结果并为此纠结：“我这样去做，众生能不能得到实惠？”其实我们在回向的时候，一部分众生马上能得到实惠，一部分众生虽然不显现利益，但是间接对它也是有好处。关键的问题是，我们不断回向其实就是不断地在修心，越修力量就越来越大，回向的功德也比以前更大了。当我们不断地回向，善业不断地累积、延续，自身的力量就越来越强，我们的心就越来越清净。我们不断成熟、长大，就逐渐从一个凡夫变成一个真正的菩萨，那时给众生作加持、回向、乃至直接到地狱当中去度他们，都会有这个能力。

我们不要老是只看到当前对众生有没有利益，如果有利益我就有动力做下去，如果没有利益我干脆就不要做了，这是不对的！有些利益是我们看得到的，有些利益是我们看不到的，有的是当前显现，有些是以后显现，有些是短期的，有些是长期的，所以我们千万不要认为所做的事情对众生没有利益就不做了，这是不行的。释迦牟尼佛、文殊菩萨等利益众生的能力也是从以前慢慢一点一滴积累善根，逐渐逐渐修持，最后才到达超胜的境界。我们现在也应该不断地回向让心变得清净、柔软、慈悲，这样对众生来讲也是非常大的利益。

大恩上师讲，铁刺树地狱或者铁柱山地狱也是近边地狱之一，堕入铁柱山地狱的主要是邪淫的人。不管在家人还是出家人，如果在世的时候邪淫的话，他死的时候就地显现近边地狱，或者如前面所讲的一样，从八个地狱出来之后，在这个地狱消余业。

因为以前的习气非常贪念对境的男女，所以到了地狱受报也是通过习气引发的，他在山脚看到以前曾经做过邪淫的对象正在山顶喊他的名字，他就很高兴，拼命地往山上跑，这时山上面的树变成铁树，而且铁树的树枝全部对着他的方向往下长，当他往上跑的时候铁刺的树枝、树干刺穿他的胸背而不断地感受痛苦，但是业力所感他停不下来，还在往上爬，身体不间断地被铁刺的枝干刺穿，到了山顶之后，以前的情人变成了铁嘴乌鸦、老鹰，然后啄食他的眼睛、眼油、脑花。

受得差不多的时候，又看到他喜爱的人在山脚下喊他，他又从山上往山下跑，这个时候铁刺的方向自动朝上刺穿他的胸背，通过业力的牵引，这样周而复始地在铁柱山上下不断感受痛苦。到了山脚的时候，拥抱自己喜爱的男女，对方却变成可怖的铁男铁女把自己的脑袋咬碎，让自己感受巨大的痛苦。这就是铁柱山地狱，犯了邪淫的众生不忏悔很容易在死后堕入到这个地狱当中去。

愿这些铁树枝干都变成如意宝树的树枝。在天界或其他地方都有如意树，只要你想要得到什么东西，如意树上就自然而然显现与你内心意愿完全一致的物品，所以叫做如意（随心

所欲)树。愿这些让众生感受极大痛苦的铁刺树枝干都变成让众生满愿的如意宝树枝，我们做这样的发愿、回向，就把内心当中的善根全部回向给正在感受剑叶林地狱痛苦的众生，愿剑叶林当下变成美乐园，愿铁柱山上的所有树枝干变成如意树枝令众生感受非常悦意的快乐。

**愿狱成乐园，饰以鸥鹅雁，
悦音美飞禽，芬芳大莲池！**

字面意思：愿整个地狱变成乐园，装饰着很多的水鸥、天鹅和大雁等等能够发出悦音的美丽飞禽，环境变成非常悦意、充满芬芳的莲花池。

因为整个地狱环境充满了痛苦，所以菩萨发愿将相续当中的善根回向，愿整个地狱变成一大乐园。乐园中有很多让人悦意的地方，环境优美，没有炎热的太阳，没有不好的天气，也没有恶臭的水塘等，而是芬芳的水池里面有莲花、水鸥、天鹅和大雁等，还有很多美丽的风景。

总而言之，通过菩萨回向，愿地狱转变成让众生悦意的殊胜场所，把以前让众生受苦的地狱变成最让人想去的地方，比如现在众生都想去旅游的赏心悦目的五A级风景区。我们发愿愿地狱通过菩萨的善根做个大的转变，让众生在里面感受非常悦意的快乐。

**愿煨成宝聚，烧铁成晶地，
怖畏众合山，成佛无量宫！**

愿塘煨坑地狱变成珍宝聚，燃烧铁地变成水晶地，非常怖畏的众合山变成佛的无量宫！这也是两种非常极端的东西的互换，最苦众生的环境非常恶劣，这里有一个塘煨坑，一个众合山。在《前行》当中讲，在无间地狱的四面各有四个近边地狱，众合山地狱、塘煨坑也是近边地狱之一，在四隅应该是铁柱山。

“愿煨成宝聚”：众生从无间地狱出来之后很炎热，看到前面有个非常好的水坑（或水池、水壕）就想跳进去凉快一下，但是一走进去，以前的水全部变成煨（烧得通红通红的炭叫做煨，很多炭组成的坑叫塘煨坑），里面的温度很高，所以众生进去之后就开感受很大的痛苦，他整个膝盖以下的肉全部烧尽，骨头也变成白骨，一直感受这样的痛苦，这就叫塘煨坑地狱。

菩萨发愿、回向，愿善根回向正在塘煨坑当中感受痛苦的有情获得安乐，愿塘煨坑变成珍宝聚，充满了很多珍宝、宝石、钻石等令众生欢喜悦意、舒适的环境。

“烧铁成晶地”愿整个热地狱当中，燃烧的火焰熄灭，烧得通红的铁地变成水晶地。水晶地第一个是非常的平整，第二个是很凉爽。大恩上师在讲记中说，水晶铺成的地很多人都没见过，因为水晶本来少，用它铺地非常罕见，但在净土、天界当中，因为他们的福报就自然而然显现水晶的地面，非常光滑、清凉、舒适。上师说如果实在观想不了的话，那么飞机场、大的商场、豪华的场所当中的地面也是很平整的、很舒适的，这样观想也可以。

这样回向发愿：愿烧铁地变成非常清凉的水晶地，愿我们善根的发愿力，真切、强烈地期望所有的铁地变成晶地，所有的塘煨坑变成宝聚。

“怖畏众合山”众合山是八热地狱的第三个地狱，众合地狱就是以前在世的时候杀生的众生去的，曾经打猎，杀死鹿、杀死獐子、杀猪、杀鱼、杀泥鳅、杀黄鳝等等，死了之后就会在众合山地狱当中去感受痛苦。

感受痛苦的时候，首先被狱卒驱赶到一个山谷当中，四面很陡峭的高山顶上都是自己以前曾经杀死过的动物，如果你杀的是鱼就会显现鱼的形象或鱼头，然后山变成铁山。有些地方讲整个山变成自己曾经杀死过的动物的形象，然后山从两面夹击，自己在非常恐怖当中被夹成肉饼、肉酱，山分开之后又复活了，如此不断地被撞击感受很强烈的痛苦，

或者有一种很大的碓臼（舂米的那种碓臼），狱卒就把众生倒进去，然后举起很大的杵砸进去，众生在不可思议的恐怖和痛苦当中死去，然后铁杵一举起来之后又复活，然后反复不断地打击，众生感受非常强烈的怖畏。愿怖畏的众合山地狱通过菩萨的发愿、回向变成佛的无量宫。

佛陀通过三个无数劫的发愿、修行、回向，形成了很庄严的佛刹土，佛的刹土当中具有无量宫，其豪华程度、庄严的程度、宽度、广度和高度超越了我们的分别念，它不是众生的分别念能够想到的，故称之为无量宫。

因为我们凡夫众生根本没办法见到和表示无量宫，所以壁画、唐卡或者画在纸上面的佛净土无量宫，其实都是通过人间能够看到的、认为最好的东西来表示。我们看这个无量宫也不大，好像也不高，其实它只是观待分别念的一种表示方法而已。

真正的无量宫很多方面是无量的，超越我们凡夫人分别念，没有一点缺陷，方方面面都是圆满的、完美的。它是佛陀不断地发愿回向善根形成的东西，怎么可能像我们人间的房子一样有形有量，或者住在里面时间长了就不舒适，这种情况是不会发生的。

在了义的教言当中讲，究竟的刹土就是如来藏，就是每个有情相续当中佛性本具的清静刹土功德，它不是用善根不断的累积形成的，本身就具备没有边际的无量宫。

愿众合山地狱变成佛的无量宫，有情在里面直接可以享受安乐或者直接享受成佛的大乐，我们也通过念诵这个颂词的方式回向，愿众生能获得如是的快乐。

**岩浆石兵器，悉成散花雨，
刀兵相砍杀，化为互投花。**

我们在念诵的时候，在读的时候也一定要这样去观想、去回向。

“岩浆石兵器”愿地狱当中让众生受苦的岩浆、石块雨、兵器雨等等全部变成天女散下来的花雨一样。“刀兵相砍杀”变成互相之间投掷鲜花。

“岩浆石兵器”前面提到了，因为众生的业力所感，在整个地狱当中找不到一个躲避的地方，到处都是很炙热的岩浆。我们从电视上看到过火山喷发，温度很高的岩浆从地底下冒起来，所到之处摧毁村庄，有情都会因此而丧命。

这岩浆是人间的，地狱当中的岩浆，按佛经中的观点来讲，它的温度非常高。上师在前面讲记中也提到，人间普通火的七倍是檀香火，檀香火的七倍是劫末火，劫末火的七倍是复活地狱的火，如此七倍七倍地增加，所以说地狱当中岩浆的温度要比人间的高得多。火红火红的岩浆滚下来的样子非常吓人，众生根本没办法逃避，因为这是在受业。如果你在人间没有这个业，当看到火山喷发的时候可以提前撤离，如果堕到地狱当中就铁定要受这个果报，根本没办法跑。像这样不断地感受岩浆侵蚀自己身体的痛苦，还有从天空降下燃烧的石头雨、兵器雨。

这些众生的确是太可怜，而且可能有我们现在的直系亲属，或者以前曾经做过我们父母的有情正在感受这样严厉的痛苦，所以我们很真诚地愿自己修行的善根，回向这些众生，愿现在正在降临的岩浆、石块变成花雨，兵器变成鲜花雨（鲜花雨大家很喜欢，一方面花瓣非常轻柔且散发芳香），原来的自然环境不见了，从天空降下花雨，令有情非常舒适，愿有情通过我们的回向也能够感受到非常舒适的安乐。

“刀兵相砍杀”，前面提到在复合地狱有刀兵砍杀，在孤独地狱当中，如果以前造了这个罪业——比如在很多注释当中讲，有些尊者到了一个地方，看到一个寺庙，在中午之前好像都是一个很庄严的寺庙，僧众在里面修行、念经，但是到中饭的时候，整个环境开始变得非常恐怖，僧人们变得互相嗔怒，用碗筷、钵盂等变成的兵器互相砍杀，吃饭的时间一过又恢复正常。这是什么原因呢？据说在迦叶佛时代，有个寺庙的修行人在中午吃饭的时候互相争论，互相打架，通过业力就显现孤独地狱，这也是刀兵相砍杀的一种事例。

愿这些刀兵相砍杀的痛苦完全化解，相互的嗔恨心化成慈爱心，相砍杀化为互投花——用香花投来投去的，好像是做游戏一样，变成一种很愉快的娱乐。刀兵、相互的嗔恨、不好的环境、痛苦都不见了，全部化为互投花。

**陷溺似火燃，无滩河众生，
皮肉熔蚀尽，骨露水仙白。**

字面的意思：“陷溺”沉陷在尸粪里的众生或者在烈火炽燃的无滩河里的众生，他们身上的血肉全部都已经消尽了，只露出一副白森森的骨架，骨肉像水莲花一样的白色，感受到很非常强烈的痛苦。

**愿彼因吾福，得获妙天身，
缓降天池中，天女共悠游。**

愿这些众生因为我回向的福德缘故，愿他们能够获得殊妙的天人的身体，缓缓地降落在充满大功德水或甘露的天池当中，和这些天女一起悠然地做游戏，悠然地嬉戏。

此处有无滩河，大恩上师在讲记当中讲了两个地狱（无滩河、尸粪泥），“陷溺”是尸粪泥地狱，近边地狱之一。当众生从地狱出来之后就看到前面有很好的河流或水池，就想跳进去清爽一下，但是跳进去之后水马上变成了充满腐烂的人、狗、马尸体，非常肮脏臭秽的泥坑，就叫尸粪泥地狱，尸体和大粪充满了泥潭当中，而自己的身体连头陷进去之后，在泥巴、尸粪里面还有很多铁嘴的小虫吃自己的身体，所以不断地感受痛苦直至业彻底消尽为止。

尸粪泥在颂词当中不明显，大恩上师在讲记当中提到，我们如果要理解可以看“溺”这个字，它有时候是“沉溺、陷溺”的意思，也可以理解成“屎尿”的意思，所以说陷溺也可以理解成尸粪泥。

“似火燃”、“无滩河”就是说犹如烈火燃烧一样的无滩河，有些地方也叫无极河，“无极”就是没有边际，这个河非常非常宽广，“无滩”就是没有河滩，如果看到河滩就说明到了边上了，但是无滩说明它非常广阔。

无滩河里充满了沸腾的灰色水，众生在里面就好像一颗青豆扔在烧滚的水里（如果在厨房里把一锅水烧滚，然后扔一个豆子进去，那么这个豆子就随着沸水上下翻滚），众生堕在无滩河地狱当中，就是被沸腾的灰色水不断地卷下去又抛上来，抛到天空又落下来，不断感受痛苦，因为水的温度很高，所以有情的皮和肉全部掉完了，只是露出骨架，感受这样一种强烈的痛苦。

有的时候众生好不容易跑到岸边，但是岸边有很多狱卒成排成排地手持网、兵器守着，根本不让你上来，或者有的时候把你捞上来之后就问你需要什么，众生说现在非常疼痛、非常的饥渴，狱卒就给他灌铁水和烧红的铁丸子。在岸上也是感受痛苦，在水里也是感受痛苦，他就是不间断地感受很强烈的痛苦。

有的时候想，如果让我们一刹那感受这样的痛苦，真是没办法忍受的。就像有些不小心掉在烧开水的大锅里全身烫伤或被火烧伤的人，这些情况真是非常难以忍受。何况地狱是很长时间，整个身体在上下不断地翻滚，不断感受非常强烈的痛苦。我们自己是刹那也忍受不了，但是这些众生却通过业力很长时间在里面感受痛苦。

有些地方说无滩河属于近边地狱，有些地方没有接近边地狱算，但的确有这种受苦的方式。《大圆满前行》中就没有讲到无滩河，而讲尸粪泥、利刃原、糖煨坑、剑叶林。愿这些众生因为我修持的福德回向给他的缘故，愿他们马上获得殊妙的天人的身体。

因为天人的身体是通过福德修成的，所以非常端严。我们可以从《大圆满前行》当中难陀尊者的公案知道，最早的时候世尊将雪山上的盲眼母猴和难陀的妻子作对比，问他说：“这个母猴漂亮还是你的妻子漂亮？”“那哪能比呢？我的妻子当然比她漂亮无数倍。”后来到了天界的时候，佛陀让他去参观天宫，看到天女之后他就生起了贪心，回来之后佛陀问：“你的妻子漂亮还是天女漂亮？”他认为他的妻子和天女对比就像前面的母猴和他妻子的差别一样，他一下子对人间就没什么贪欲了，所以天界当中的受用、庄严、自在能力、感受的身心的快乐绝对不是人间所能够比拟的。

愿这些众生获得殊妙的天身，“缓降天池中”缓缓地降在天界充满了甘露、八功德水的悦意水池当中，然后和天女一起嬉戏，一起感受善妙的快乐。我们就如是作回向、发愿，愿众生都能够获得如是的安乐，也愿一切众生不要造堕地狱的罪业，如果已经造了罪业，我们也

愿菩萨回向的善根能够消尽他们的罪业，或者有的时候我们发愿代受他们的罪业，愿众生不要再感受、不要再造这样罪业。

当然我们还是要小心谨慎，尽量不要造这些堕地狱的罪业，现在我们造罪业的时候没感觉怎么样，一旦真的堕落就真正来不及了，非常难以忍受。假如我们已造了罪业的话，每天必须在佛菩萨面前很真诚地发露忏悔。通过这样不断的精进、努力，我们才可以避免：第一、自己不堕地狱；二、能够帮助众生，一旦解脱之后能够通过讲法的方式，通过加持的方式，让众生不要造罪业，让众生从罪业当中解脱出来，然后也有能力真正加持众生获得解脱，或者亲自到地狱中去帮助他们解脱。

这对我们是一种非常好的触动修行的方式，这就是怎么样回向，愿众生从地狱痛苦中解脱的内容。

今天的课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第 193 课

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》宣讲的主要是菩提心。前面我们说为利益一切众生而发菩提心，《入行论》就是教我们怎样发菩提心的殊胜方法。

如果对菩提心有一种圆满的认知，那我们在发菩提心的时候，第一是发世俗菩提心，为了利益有情发誓成佛；第二，发心也有胜义菩提心相似的分支——随顺胜义菩提心的空正见，就是通过如梦如幻的方式发菩提心。一方面，我们发了利益众生的菩提心，即发誓成佛；另一方面，我们知道所度化的众生和所成就的佛果，从本质来讲是如梦如幻的，本性是无自性的。如果懂得发菩提心的意义，当我们说发菩提心的时候，就观修了佛法中最为精要的利他成佛的心和一切万法为空性的正见。

现在继续学习《入行论》第十品。第十品宣讲回向。前面我们通过宣讲世俗菩提心和胜义菩提心的观点、修法和窍诀，累积了很多的福德，现在我们要把这些福德如理地做回向。

回向是决定善根如何快速圆满成熟的关键。是否懂得回向和发愿，在修行佛法的过程中是非常关要的问题。虽然第十品的词句不是很复杂，比第九品要简单很多，但针对修学大乘佛法的佛弟子来讲，本品的内容仍然非常关键。《入行论》从第一品的第一个字到最后一品的最后一个字，其中每一字、每一句、每一品，没有哪一句或哪个字是多余的，对我们调伏烦恼、生起菩提心、趣入菩萨行、成就佛果，都有不同的作用和方便。

前面讲过，回向品主要是一种法的布施，是给善根做定性的殊胜方便和窍诀。回向随心量的大小，有相合于小士道、中士道和上士道的回向。作为佛弟子，尤其是作为修习大乘佛法的佛弟子，应该首选相合于上士道的回向。实在不行，也要选择相应于中士道的回向，即为了自己解脱、出离轮回而回向。当然，即使做下士道的回向，也比邪回向或不回向要好。随着修行不断增进、智慧不断增长，自己修行能力的提高，上士道的回向或者三轮体空的回向都是可以趣入的。

现在我们做回向主要是回向利益恶趣的众生。前面是通过自己发愿，以自力来平息有情的痛苦，今天宣讲第二个科判：

癸二、愿以他力而息：

第一，我们平时要念诵具有加持力的回向文。因为佛菩萨所造的回向文是金刚句、是谛实语，有一种不共的力量。

第二，我们在回向的时候，要通过自己贤善的意乐来摄受，如菩提心等，要有善心的发愿力。

第三，就是法界、法性的不可思议的缘起力。

我们一心一意以清净心这样做回向的话，对自他都有很大的利益，对佛法的兴盛等也有很大的利益。除了以自己的发愿力、法性力做回向，愿众生（尤其是三恶趣的众生）获得暂时和究竟的解脱外，我们还要回向以他力而息苦。在这个科判当中，“以他力”主要是以佛菩萨（尤其是八大菩萨）的加持力，迅速熄灭三恶趣的痛苦，所以是“愿以他力而息”。

首先祈祷以三怙主为主的佛菩萨加持地狱有情。

云何此中隼，卒鹫顿生惧？

谁有此妙力，除暗生欢喜？

思已望空际，喜见金刚手，

愿以此欣喜，远罪随密主！

这两颂讲到我们要祈祷金刚手菩萨，愿以金刚手菩萨的强大威力平息地狱有情的巨大痛苦。

字面意思：为什么在地狱当中不断折磨有情的隼（隼是一种很凶猛的飞禽，有些地方解释成乌鸦），还有显现上特别可怕的卒鹫，它们在惊惶失措地逃跑呢？是谁有这样的力量？自己一边思考，一边往虚空看去，很欢喜地见到了金刚手菩萨。愿地狱的众生和有情，通过对金刚手菩萨产生的欢喜心、信心，远离一切罪业，而且跟随金刚手菩萨趣入菩萨行，得到最为究竟、殊胜的解脱。

在金刚手菩萨显现之前，隼、铁嘴乌鸦或者鹰鹫等，它们在不断地折磨有情，让有情受苦。比如在铁柱山、孤独地狱或其他热地狱当中，有因有情自己的业力而出现的铁嘴乌鸦、鹰鹫等，有情看到这些铁鸟都非常恐怖。在地狱当中还有牛头马面等狱卒，拿着钢叉、铁锤、矛等，不断在折磨、殴打有情。以前这些狱卒耀武扬威非常恐怖，经常让众生受苦。为什么今天这些鹰鹫、乌鸦、阎罗狱卒突然非常惊恐地四下逃窜呢？这是什么原因？因为它们四下逃窜之后，地狱众生的痛苦就会减少甚至熄灭。谁有这样的妙力？鹰鹫、狱卒逃跑只是熄灭了痛苦的一部分，关键是金刚手菩萨的出现了，他的加持力使整个地狱当中所有痛苦一下子沉寂下来。

谁有这样一种善妙的力量能够“除暗”呢？因为金刚手菩萨通过威德力放出光明，遣除了地狱当中的黑暗。有些地方描绘，地狱当中没有什么光线，处于非常黑暗的状态。有情处在这种环境当中，又不断地忍受高温的炙烤和狱卒的折磨，一直生活在水深火热当中，痛苦不会间断。现在突然整个地狱中光明普照，就像一个很黑暗的房子中突然照进了阳光，一下子阳光普照，就把阴霾、恐怖的气氛和不悦意的因素全部驱散了。“除暗”是一方面，而且最关键的是，地狱众生身上的痛苦没有了。所以“除暗”能够让我们产生欢喜心。

“思已望空际”，在百思不得其解，到处张望的时候，在虚空当中非常高兴地见到了金刚手菩萨。

上师在讲记当中提到，金刚手菩萨是三怙主之一。密宗当中有三怙主之说，三怙主包括金刚手菩萨、观世音菩萨和文殊师利菩萨。三尊菩萨经常一起出现被称为“三怙主”。“三怙主”就是一切有情的怙主，因为他们是能引导有情趋向于成佛之道、趋向于离苦得乐的殊胜的依怙者和引导者，所以称之为“怙主”。

在很多窍诀和经论中提到，金刚手菩萨是一切诸佛能力（或威力）的显现。以前讲过，观世音菩萨主要是一切诸佛大悲心的化现，文殊菩萨是诸佛智慧的化现，而金刚手菩萨是一切诸佛度化众生的善巧方便（或能力）的化现。金刚手菩萨的形象有寂静相和忿怒相两种。寂静相就是西方三圣之一的大势至菩萨。汉传佛教当中经常提到的大势至菩萨，在藏传佛教当中就叫做金刚手菩萨。在《极乐愿文》当中，金刚手菩萨是寂静相，身蓝色持金刚杵；忿怒相就是我们平时看到的样子，右手持金刚，左手结印放在胸前。

金刚手菩萨为什么称之为“金刚手”呢？有些地方翻译成“手金刚”，此处翻译成“金刚手”。“手”就是“手持金刚”的意思，手里面经常持着金刚杵。

上师在讲记中提到一个典故。当年佛陀的很多眷属，如声闻弟子、菩萨、国王等在一起听闻佛法的时候，金刚手菩萨的手中经常拿着一只看起来不大的金刚杵。当时阿闍世国王已皈依三宝，护持佛法，他想知道这个金刚杵到底有多重，就去问佛，佛让他问金刚手菩萨。金刚手菩萨把金刚杵放在地上让他自己拿。阿闍世王的力量虽然特别大，但他使尽全身力气，金刚杵却一点都动。再让帝释天去拿也拿不动（帝释天是天人，天人比人的力量大很多倍），后来又让声闻弟子中神通第一的目犍连去拿（他可以翻江倒海，把三千大千世界的众生放在手掌上等等，有不可思议的神通力），但是目犍连尊者也没有办法拿动金刚手菩萨的金刚杵。

前面三位尊者中，第一位阿闍世王是人间的君主，代表了凡夫人，即一般的欲界当中人道的众生。第二位帝释天代表了天人。第三位目犍连代表了声闻、罗汉。佛陀开示，金刚手菩萨的金刚杵不是一般凡夫、声闻的境界，而是像金刚手菩萨一样已经证悟的菩萨的境界。

金刚手菩萨说：我这个金刚杵说重不重，说轻不轻，主要是看待人们的修证和功德。对菩萨而言，拿在手上就像玩具，而其他凡夫则没办法撼动金刚杵。所以说金刚手菩萨的功德、威力非常巨大，这个只是他功德显现的很少一部分而已。

金刚手菩萨经常降服邪魔外道、非人，遣除修行者种种外内密的违缘、障碍。如果我们想要获得弘法利生的威力，或者要遣除修法过程中的障碍，就必须多祈祷金刚手菩萨，多念金刚手菩萨的心咒。大恩上师在讲记当中说，“唵班匝巴纳吽”就是金刚手菩萨的咒语。经常念诵这个咒语，逐渐能获得金刚手菩萨的加持力，对修持佛法有很大的必要。

我们在世时，如果经常供养金刚手菩萨的圣像，念诵金刚手菩萨的名号、咒语，万一哪一天堕入地狱，因为自己和金刚手菩萨结下殊胜善缘的缘故，当金刚手菩萨去地狱救度有情时，凭着自己和金刚手菩萨的善妙缘起，就可以得到金刚手菩萨的加持，就像这个颂词当中所描绘的一样——“喜见金刚手”。

因为对金刚手菩萨产生很大欢喜的缘故，“愿以此欣喜，远罪随密主！”要获得加持、除苦等很多功德，第一是依靠信心，第二是依靠很大的欢喜心。因为产生欢喜心的对境是一切诸佛能力的代表和化身——金刚手菩萨，所以愿以对金刚手菩萨产生信心和欢喜的缘故，能够“远罪”。因为相续中可能还有一些残存的罪业，但是通过对金刚手菩萨产生非常真实的信心和欢喜心的缘故，就可以远罪。

为什么说这个信心和欢喜心是真实的？地狱众生本身处在非常猛烈的痛苦当中，金刚手菩萨突然出现，让他的身心一下子得到了很大的快乐，所以这时他对金刚手菩萨非常感恩，有非常大的信心和欢喜心。而恰恰就是这种信心、感恩心或者欢喜心，能够净除他内心当中残存的罪业，就具足了从地狱当中彻底解脱的因缘。所以说“愿以此欣喜，远罪”愿他远离一切的罪业，彻底地从地狱当中得以出离。

“随密主”，随行金刚手菩萨。“

密主”在有些地方叫秘密主，秘密主就是指金刚手菩萨。有些地方讲过，佛陀很多密宗教法的集结者就是金刚手菩萨。小乘教法的集结者就是阿难尊者、迦叶尊者、优婆离尊者。小乘三藏集结时，他们分别诵出了经、律、论三藏。大乘教法的集结由文殊师利菩萨、弥勒菩萨、金刚手菩萨完成，他们分别在不同的地方集结了大乘的三藏。其中佛陀的密法（密宗教言部分），是金刚手菩萨集结的。所以从这方面来讲，就称金刚手菩萨为“秘密主”、“密主”，因为他可以说是密宗的集结者，也可以说是密法的主人，因为很多密法是从金刚手菩萨这里逐渐传出去的。

“密主”还有一种意思。全知麦彭仁波切在《大乘经庄严论》的一个注释当中曾经提到，贤劫千佛从发心到最后成佛之间（当然贤劫千佛是一种说法，其实指的是很多佛从发心开始到最后成佛之间），金刚手菩萨都没有离开过他。所以从某个众生开始发心，到修持菩萨道，

乃至最后成佛，金刚手菩萨一刹那都没有远离过。这就说明金刚手菩萨（密主金刚）是一切修行人的守护者。

从另外一个角度讲也说明了，这些佛在修行的时候，从开始修行到中间积累资粮，最后成佛，他们在金刚手菩萨面前是没有秘密可言的。金刚手菩萨完全了知这个佛修行的过程，他知道众多修行的方法或者说一切佛陀的秘密，从这个方面来讲，称金刚手菩萨为密主。

对此，不同的经教当中有不同的解释。全知麦彭仁波切是从这个方面做解释的。当然全知麦彭仁波切在这个注释当中，主要不是讲金刚手菩萨而是讲其他问题，但附带提到金刚手菩萨是一切佛陀秘密的守护者，从这个方面来做赞叹。从以上内容我们可以了解，为什么金刚手称之为密主的原因。

我们现在要经常地观想、祈祷金刚手菩萨，以便和金刚手菩萨结缘。比如观想诸佛菩萨和上师都是金刚手菩萨的本体，经常这样观想、顶礼或念诵。因为金刚手菩萨的加持力、威德力不可思议，超越凡夫人的想象，如果我们有信心做观想、祈祷，一定可以得到不可思议的加持。

我们对观世音菩萨祈祷得很多，对文殊菩萨也比较熟悉，但很多人对金刚手菩萨不是很熟悉。我们要多供奉金刚手菩萨的圣像、多念诵他的咒语、多做祈祷，这对自己和他人有着不可思议的巨大加持力和功德力。此处我们愿以善根回向，促动或者迎请金刚手菩萨到地狱中解救痛苦的有情，后面也如是地发愿。

下面是愿第二尊大菩萨——观世音菩萨，用他的威力来解救地狱有情。

**愿狱有情见，香水拌花雨，
自天迅飘降，熄灭炽狱火，
安乐意喜足，心思何因缘？
思时望空际，喜见圣观音。**

颂词意思：愿地狱中正感受痛苦的有情，见到芳香的水拌着花雨从天空当中迅速飘降，香水降到地面上，马上熄灭了熊熊燃烧的地狱烈火，有情感到身体非常安乐，心里非常欢喜满足。他想：这是什么因缘让痛苦突然消失，让自己突然感受到这么大的安乐呢？思考的时候仰望虚空，很欢喜地见到了圣者观世音菩萨。这个颂词主要是回向，愿以观世音菩萨的殊胜加持力来息灭地狱有情的痛苦。

很多有情对观世音菩萨非常熟悉，因为西方三圣当中有观世音菩萨，很多寺庙当中都有菩萨的圣像。汉地的观音庙、观音寺、观音堂非常多。信佛的人经常祈祷观世音菩萨，不信佛的人对观世音菩萨也有一种天然的亲近感。这是观世音菩萨不可思议的加持力和愿力。

从有佛法至今，观世音菩萨的化身灵感事迹非常多，这也说明观世音菩萨和南赡部洲的众生因缘非常深。很多有情在遇到痛苦的时候，自然而然就首先想到祈祷观世音菩萨，遇到不如意的时候也想到观世音菩萨，遇到灾难还是想到观世音菩萨。所以这里祈愿：通过观世音菩萨无与伦比的加持力，愿他的慈悲心能够息灭一切有情的痛苦，尤其是地狱众生的痛苦。

观世音菩萨是一切诸佛大悲心的化现，现在示现的是一个菩萨的形象。示现何种形象，如菩萨、佛、凡夫人、旁生等，对菩萨本身来讲没有任何问题，他只是随类化现或示现。

如果可以用佛身度化，就显现佛的身体，比如以前观世音菩萨也称为“正法明如来”，现在他方世界中也有他成佛的名号，以后他也会显现成佛。如《极乐愿文》最后提到，阿弥陀佛示现涅槃之后，观世音菩萨就在极乐世界成佛，观世音菩萨圆寂之后，大势至菩萨就示现成佛。如果以菩萨的形象能够利益众生，观世音菩萨就示现菩萨的形象。当前大家很熟悉的观世音菩萨，就是以菩萨的形象利益众生、救度有情的，是随声救苦的殊胜的菩萨形象。

此处我们要了知，观世音菩萨的大悲心代表一切诸佛的大悲。他本身是佛，现在示现为佛陀的弟子，但本身他是佛的本体，而且在佛的本体当中代表诸佛的大悲。每尊佛的大悲心

都是圆满的，每尊佛的大悲心专门显现了一尊救度众生的菩萨——圣观音菩萨。我们也可以从这方面来理解。

或者从三转法轮的角度来讲，一切有情都具有如来藏，如来藏当中都具有无缘的、与如来藏无二无别的大悲，因此观世音菩萨也是我们自己相续当中悲心的圆满示现。平时多祈祷观世音菩萨，多念诵观世音菩萨的咒语（“唵玛尼呗美吽”或者“唵玛尼呗美吽舍”），一方面是在祈祷外在的观世音菩萨加持我们暂时远离痛苦、息灭违缘等等，另一方面，也有助于开发我们内在的大悲。

我们内在的悲心本自具足，如果没有外在的因缘，本具的悲心很难苏醒。不断地观修、念诵观世音菩萨，也是让我们的大悲种性苏醒的殊胜方便。我们平时也要像对待金刚手菩萨一样，经常劝自己或别人念诵、观想、顶礼观世音菩萨，这样对自他利益非常大。

这个颂词主要针对地狱众生。地狱众生非常痛苦，以他们自己的能力很难从地狱当中解脱。一方面，以菩萨的大悲心来救度，观世音菩萨等圣者绝对不会舍弃任何一个众生，所以他们安住或经常前往地狱当中救度众生；一方面以我们自己的善根做回向。我们自己也修了很多善根，比如在听《入行论》的每一个刹那当中，假如我们发心清净、行为如法，每一刹那我们都会产生非常巨大的善根和功德。我们就以我们的善根做回向，祈祷观世音菩萨用我们的善根去帮助地狱当中的有情。

当然，前面讲过：第一，地狱有情本身必须要有一分的善根；第二，观世音菩萨经常帮助有情；第三，我们自己要有善根。此处是以我们的善根做回向，祈祷观世音菩萨，以他的力量用我们的善根去地狱中救度有情。通过三方面的因缘和合，愿地狱有情能够息灭痛苦。所以说“愿狱有情”，愿我们的善根能够让地狱的有情见到“香水拌花雨”。

我们在人间也很难真正遇到“香水拌花雨”。天空当中降下来的有酸雨、黑雨或其他不好的雨，只要不降这些雨，我们就已经非常高兴了。如果哪一天，从天空当中降下的雨水芳香扑鼻，而且还拌着花雨，我们肯定非常高兴。

愿“香水拌花雨”的情景发生在有情痛苦最为严重的地狱当中。愿“香水拌花雨，自天迅飘落”，从天空当中很迅速地飘下去。因为地狱当中的有情非常痛苦，所以我们祈愿甘露水很迅速地降落。

现在我们就像上堂课一样，一边听，一边思维，一边回向，把我们的善根如是做回向。如果我们能够如是做回向，其实也是在修持回向的修法，慢慢我们也会明白到底怎么样做回向。

愿我们的善根变成息灭有情痛苦的“香水拌花雨”的形象，从天空当中迅速地飘落在地狱有情的身上。世间当中热量很高的地方，如果有雨飘进来，可能就冒出水蒸气等令人非常难受的气体。但是此处的“香水拌花雨”不会这样，因为它是大悲观世音菩萨的加持，还有我们自己善根的力量，它可以很迅速地熄灭地狱的烈火，这个水一接触到有情，有情的痛苦就息灭了；一接触到地面，烈火就熄灭了。地狱一下变得特别清凉悦意，所以地狱众生一下子感觉从地狱到天堂了。地狱的痛苦没有了，不仅没有痛苦，而且善业所形成的具有加持力的雨水降落到身上，马上感到很大的乐受，而且内心当中无比欢喜和高兴。

“心思何因缘？”到底是什么原因突然发生这么大的逆转？“思时望空际”，他一边思维一边看，就看到圣者观世音菩萨端坐在虚空当中。对不同有情观世音菩萨显现的形象也不一样。如果是藏地的有情，由于经常观修四臂观音，所以看到的可能是四臂观音。当然还有十一面观音、大悲胜海观音、心性休息观音等很多不同的形象。如果是汉地的众生，看到的多是杨柳观音，是显现为女性的白衣观音形象。观世音菩萨的形象会跟随众生内心的善根和串习的习气而有不同显现。

有些显现为比丘的形象在地狱中救度众生。在因果报应的公案当中，有些众生在地狱受苦时看到一个比丘救度自己，其实那就是观世音菩萨的化身。有些是自己生前的上师善知识，

因为上师善知识可能是观世音菩萨的化身。弟子堕地狱后，观世音菩萨会显现为上师的形象，弟子一看到自己的上师来了，马上就产生信心，通过信心力量的缘故马上获得加持，得到救度。

所以观世音菩萨会显现很多很多形象，到底是什么形象呢？我们平时也不用去纠结，反正不论何种形象都是观世音菩萨的自体，没有什么差别。有些人很喜欢藏地造型的观世音菩萨，有些人喜欢汉地造型的观世音菩萨，有时对这个问题有些争论，其实都是一样的观世音菩萨。观世音菩萨不管是显现成男性或女性，还是显现成出家或在家的形象，我们都要知道，观世音菩萨的加持力和大悲心不可思议。

颂词中说，地狱众生看到观世音菩萨之后，也像前面一样，因为他一下子息灭了痛苦，所以对观音菩萨产生了非常大的信心和欢喜心。通过很大的信心和欢喜心的缘故，剩余的罪业当下就完全消除，马上从地狱当中获得解脱。如果有信心，他就会被观世音菩萨引导趣向于观世音菩萨的净土。

上师在讲记当中讲了，杨柳宫是金刚手菩萨的净土，有情跟随金刚手菩萨趣向于杨柳宫，不断闻法、修持逐渐获得解脱。观世音菩萨的净土是普陀山。有些大德讲就是现在中国的普陀山，有些地方讲普陀山不是现在中国的普陀山，而是印度南方在大海当中的普陀山。

以前法王如意宝讲过，南瞻部洲有五大圣地，只有两个圣地世间人可以去朝拜，一个是中央金刚座，第二就是五台山，五台山是文殊菩萨的净土，凡夫人用脚都可以走着去的。当时法王如意宝说，其他的几个净土，比如说南方的普陀山，西方的邬金净土，还有北方的香巴拉刹土，一般的凡夫人去不了，只有圣者以神通可以去。

所以从这方面看，现在我们朝拜的普陀山不一定是观世音菩萨的净土。但是因为观世音菩萨的化身，或者说因为大家经常在那朝拜、祈祷，观世音菩萨也绝对会在那里示现和安住，所以从这个方面来讲，也可以把它理解成观世音菩萨的刹土。因为观世音菩萨到底住在哪里不重要，关键是哪个地方祈祷他，哪个地方就是观世音菩萨的净土的显现。

大家都去朝拜普陀山，都觉得这个地方是观世音菩萨的道场，像这样观世音菩萨就会在这个地方。因为真正的观世音菩萨的净土，一般人去不了，但是普陀山我们可以去。

如果把它作为菩萨道场的显现，就像我们有很多分会、分中心或分校一样，普陀山也可以理解为观世音菩萨的分净土或者分道场。或者说大家的信心到了，这个地方和真正的观世音菩萨的净土无二无别，因为这个缘起力，显现为观世音菩萨的净土，这也是可以理解的。所以我们愿有情随着观世音菩萨到他的刹土——普陀山当中，不断地得到正法，得到灌顶，不断修持，然后获得解脱。

关于观世音菩萨的名号，前面我们在讲第八品时提到，以前他专门加持了自己的圣号：谁念我的名号，就可以从痛苦当中解脱。所以很多人在危难时念观世音菩萨的名号，就获得了利益和解脱。当然这需要一定的福德和因缘，因为成为能救度和所救度的关系需要一定的福报和善根。

我们和观世音菩萨有一定的因缘，可以念他的心咒，但每次念完之后，不一定每个人都能有明显的感应。当然，谁念诵都会得到加持，这是毫无疑问的。但得到的加持有深有浅，有些人得到的加持比较深，有些人得到的加持比较浅。有些人得到的加持比较明显，感应非常大，很多怪病、绝症马上痊愈，这种情况非常多。绝处逢生的显现也非常多。

但还有很大一部分人念了之后没有什么感应。我们不要认为“没有感应就是没有得到加持”，这是不一定的。如果我们的罪业比较深重，或者前生因缘稍差，就不一定有那么明显的感应。但不管怎么样，只要我们以信心去祈祷，绝对可以得到观世音菩萨的加持，而且现在祈祷，也会对以后得到明显的感应打下一个很好的基础。现在很多人祈祷就得到明显的加持、感应，就说明他以前和观世音菩萨的因缘比较深。

因缘是不虚耗的，付出多少因，就会有多少果。观世音菩萨给我们很明显或不太明显的加持，也是一种缘起。说到因缘方面，现在的信心和宿世的善根都要计算在内。

有时众生只喜欢答案，给自己一个明确的答案就可以了。其实有时问题很复杂，因缘很复杂，一个很简单的处理方法或答案并不能说明所有的问题，所以很多大德在回答问题的时候说“这个问题有很多因缘、很多因素。”为什么呢？这就说明它本身不是通过一个很简单的方法就可以解决的。不是说比如一祈祷，马上就有很大的感应，没有那么简单。我们对此要有了解。

有时道友有怀疑：为什么祈祷这么长时间，还没有感应？感应书里面写的这些都没发生在我的身上，是不是不管用啊？是不是虚假的？其实我们交往过很多人，在他们的身上，或多或少都有观世音菩萨或者圣者加持的很多大小故事。不管怎么样，我们自己要一心一意地去祈祷，尤其信心很重要，再加上平时就多积累善根资粮，即便现在得不到利益和加持，但因为现在我们积累因缘的缘故，在以后一定会得到很殊胜、明显的加持。

暂时来讲，我们祈祷观世音菩萨遣除我们的违缘、灾难，获得加持也很重要。还有另外一个方面，要通过观世音菩萨加持我们——有些道友把观世音菩萨作为自己一辈子修行、念诵、观修的本尊，只是一心一意地念诵观世音菩萨的名号、心咒，通过这样的方式和观世音菩萨相应，最后成就与观世音菩萨无二无别的果位；或者我们祈祷观世音菩萨，加持我们成就出世间的种种殊胜功德和利益。平时我们要经常这样观想、回向。

这些方面非常重要，要不断地对观世音菩萨产生信心，信心越大，得到的加持也就越大。祈祷的时候信心不大或者没有信心，虽然圣者的悲心和愿力不可思议，没有信心祈祷他，他也会给我们作加持，也会给我们帮助，只不过这种加持和帮助可能来得比较间接、比较迟。但肯定是会有利益，而且通过这种方式和圣者结下善缘，以后也会逐渐获得解脱。以上是观世音菩萨帮助地狱有情获得解脱痛苦、获得安乐的回向。

下面是三怙主当中的文殊师利菩萨。祈祷文殊师利菩萨用我们的善根做回向之后，愿文殊菩萨加持地狱有情获得离苦得乐的果报。

愿狱众有情，欢呼见文殊，
友朋速来此，吾上有文殊，
五髻光灿灿，已生菩提心，
力能灭诸苦，引乐护众生，
令畏尽消除，谁愿舍彼去？
彼居悦意宫，天女齐歌颂，
着冠百天神，齐礼莲足前，
花雨淋髻顶，悲泪润慈目！

这四个颂词主要是祈愿或回向文殊菩萨能够加持一切众生获得解脱。在我们的印象当中，观世音菩萨在地狱或世间当中循声救苦，地藏菩萨也在地狱当中救度众生，对此比较熟悉。那文殊师利菩萨也会有这样的加持力吗？当然会有。平时我们认为文殊菩萨赐予众生智慧，那他会帮助我们遣除灾难和违缘、帮助地狱有情获得解脱吗？一样的，当然会。

字面意思：愿我们回向善根之后，地狱的众生在欢呼中见到了文殊师利菩萨，他们说：朋友们！赶快来，我们的上方有文殊菩萨，他有五个光灿灿的发髻，浑身散发着光明。他的内心当中已经产生菩提心，他的能力也能够灭除一切有情的痛苦，让众生引生快乐，然后不断地护持众生、保护众生，能够让有情所有的畏惧都消除，谁愿意舍弃文殊菩萨而去呢！文殊菩萨所居住的悦意宫殿中，成百的天女齐声歌颂文殊菩萨身语意的功德，戴着天冠的很多天人恭恭敬敬地在文殊师利菩萨的莲足前顶礼。而且供养天女或天神从虚空当中降下花雨供养文殊师利菩萨，花雨飘落在他的发髻和头顶上。因为文殊师利菩萨对有情的悲心特别强烈，

看到众生受苦而内心当中非常不忍，所以悲泪经常滋润或浸润他的双眼。颂词的大概意思就是对文殊师利菩萨的恭敬和赞叹。

下面再看“愿狱众有情，欢呼见文殊。”愿文殊师利菩萨能够帮助众生、帮助有情，也愿有情见到文殊师利菩萨，然后呼朋唤友。

“友朋速来此”，我们觉得朋友只会出现在人间，在地狱当中受苦的众生还会有“友朋”吗？一般来讲，地狱当中的每个众生都感受很强烈的痛苦。讲复活地狱或孤独地狱的时候，那里的有情一相见就产生很大的嗔恨心，就像看到怨敌一样，马上想要用兵器把对方杀死。但是这时情况不一样了，通过文殊师利菩萨的加持，地狱息灭了痛苦，整个地狱清凉下来，充满了欢乐就像乐园一样，一方面痛苦息灭，一方面因为没有痛苦，有情的心也就调柔了，就会把其他有情看成自己的朋友。

在人间的监狱当中有“狱友”这一说法，但是地狱当中会不会有狱友呢？这个很难讲。虽然有时候可能有同伴，比如《前行》当中讲世尊在因地的时侯，在地狱和伙伴嘎玛热巴一起拉马车，他想代受同伴的痛苦，这就是他最初利他的开始。一般来讲，地狱当中不会有狱友。

但是此处颂词讲到了“友朋速来此”，一方面是文殊菩萨加持他们息灭痛苦，一方面是得到加持之后他们的内心也变得柔软，心生善念，看到其他众生就觉得是自己的朋友。不但身体的痛苦得以遣除，内心当中也很欢喜，而且善心、善念生起来了，可以把周边的地狱众生看成是自己的朋友。什么时候才能够把对方当成朋友？当我们觉得对方是悦意的时候，会认为“他是我的朋友”。要以善心或好的意乐为前提，才有朋友的观念。

“吾上有文殊，五髻光灿灿。”我们的上方有文殊菩萨，他的五髻光灿灿。有些地方把文殊菩萨描绘为五髻童子，头上有五个发髻。五髻代表五智，说明文殊菩萨是一切诸佛智慧的本体、智慧的化现。

“已生菩提心”，已经产生了利益有情的菩提心。愿菩提心和行菩提心称为世俗菩提心。文殊师利菩萨已经真正圆满具足了世俗菩提心，他的胜义菩提心当然更加圆满，主要显现为他的智慧。智慧就说明他的胜义菩提心完全圆满，不管是如所有智还是尽所有智，都已经圆满，因为他是一切诸佛智慧化现的缘故。

这个颂词讲，文殊菩萨已经产生了很殊胜的菩提心，他的菩提心的光明或威光就能够加持众生。虽然文殊菩萨是以智慧著称，但他内心当中的善心、菩提心也是达到圆满的，因为一切佛菩萨相续当中的智、悲、力都是完整无缺、圆满的。侧面表述时，可以说成是金刚手菩萨的力、观世音菩萨的悲、文殊师利菩萨的智等等，其实内心当中智慧圆满时，悲心一定圆满，智、悲圆满时，能力也一定是圆满的。所以说文殊菩萨已经产生了殊胜的菩提心。

文殊师利菩萨不单单救度地狱有情。在修行佛道的整个过程当中，很多地方讲，都是文殊师利菩萨加持让众生最初进佛门、最初发起菩提心的。最普遍的一种说法，就是文殊师利菩萨是千佛之师，或者七佛之师。很多佛最初发菩提心，都是由文殊师利菩萨劝请的。

《入中论》讲到：“声闻诸佛能王生，诸佛复从菩萨生”。“诸佛复从菩萨生”：第一个意思是，因为佛陀是由十地菩萨成佛的，所以十地菩萨是佛的近取因；还有一个意思是，诸佛最初都是由文殊菩萨劝请而发的菩提心。从这个方面来讲，诸佛都是依文殊菩萨的教化逐渐修行，最后才成了佛。因此说文殊师利菩萨是诸佛之师，可以说他的加持力非常大，地位非常尊贵。

就像观世音菩萨一样，如果对众生有利，文殊菩萨一定会显现不同的形象，比如显现佛的形象（过去佛、现在佛、未来佛都有），上师讲记中提到了这些名号。然后也会显现善知识的形象、一般人的形象，总之文殊菩萨度化的众生非常多。

有一种说法，汉地的众生和文殊师利菩萨最有缘，汉地是文殊菩萨度化的地方，而藏地是观世音菩萨度化的地方。按理来讲，我们和文殊师利菩萨的因缘非常深厚。不论说文殊菩萨在五台山常住也好，或者说他的净土就在五台山也好，整个汉地就是文殊师利菩萨的主要

调化地，汉地众生主要受文殊师利菩萨的调化。在传承的上师当中，我们对之有信心、平时做金刚祈祷的无垢光尊者、全知麦彭仁波切、宗喀巴大师、法王如意宝等等，他们都是容易令人产生信心，通过祈祷容易得到加持、开发智慧的文殊菩萨的殊胜化现。

我们平时对文殊菩萨也要经常祈祷。前段时间，在网络上很多道友和大恩上师一起观看了法王如意宝以前的文殊师利菩萨的灌顶。我们也要经常念文殊师利菩萨的心咒“嗡阿 巴匝纳德”。

在修行佛法的过程当中，通达佛法或者产生很深的证悟，只依靠自己的力量会很难。虽然通过逐渐积累资粮、转变内心也有可能，但是速度非常慢。前面反复提到文殊菩萨是诸佛菩萨智慧总体的化身，经常祈祷文殊菩萨，我们的智慧就容易很快开发出来。只要我们智慧敏锐了，佛经论典当中所讲的观点、难题都可以明了；或者我们变得很有智慧，就可以处理世间当中的任何事情。因为有智慧之后就可以看清楚所有的所知。

上师在教言中讲，有些人说“我不想变成智者”，好像不想变成智者就不需要祈祷文殊菩萨一样。其实变成智者需要智慧，不想变成智者也需要智慧。没有敏锐的智慧，不管做什么都不行的。尤其我们要真正地转识成智，或者从凡夫变成圣者，用什么样的本体才能够破除烦恼障和所知障呢？就是智慧。只有内心当中生起了证悟的智慧，我们才可以证悟空性；只有证悟空性，我们才可以灭除烦恼障和所知障。证悟空性就是一种智慧。

我们祈祷文殊菩萨，不单是因为要学习经论，很多道友就停留在这个认知的层面上，其实对此还要有更深的认识。除了在学习经论时，为了让我们增长智慧、让智慧变得很敏锐、认知能力加深，必须经常祈祷文殊菩萨之外，还有一个问题：如果我们想要证悟空性，想要证悟甚深的无分别智（无分别智就是一种智慧），也需要祈祷文殊师利菩萨。这个智慧不单是世间的智慧，其实出世间的智慧（无分别的智慧）才是智慧的本体，而且是最殊胜的智慧。这个最殊胜的智慧谁在掌握？谁是这个智慧的代表？文殊师利菩萨。

虽然其他的佛菩萨绝对也是智慧圆满的，但是文殊菩萨有不共的缘起。文殊菩萨是智慧的化身、智慧的代表，他发的愿是：谁祈祷我、念我的心咒、观修我的修法，我就赐予谁智慧。当然赐予智慧是一种说法，我们自己的信心，念诵咒语、观修也是一种因缘。我们祈祷文殊菩萨给我们加持，最关键的、最主要的是加持我们的智慧开显。这个方面非常重要。

在藏地、佛学院修习佛法的时候，在修习佛法的过程当中，一般人都会念很多的文殊祈祷文和文殊师利菩萨的心咒，念到很多的时候智慧就打开了，智慧增长之后，学习佛法或理解经论，就会有很深的智慧。以前学习佛法领悟不了的、看不懂的殊胜见解和甚深含义，在自己的智慧增长后渐渐就会领悟，领悟之后就不会忘失，而且通过这样的智慧也可以引导其他人趣入到佛法当中。

经律论当中，为什么学论藏要顶礼文殊菩萨？因为论藏是讲一切万法的自相、共相，讲很甚深的法性等，没有很甚深的智慧很难以通达。所以很多翻译家在翻译论藏时，首先顶礼文殊师利菩萨、顶礼文殊师利童子，原因就是这样的。

文殊菩萨已经产生了菩提心，而且与汉地的众生特别有缘，所以我们要经常观修、祈祷、念诵文殊师利菩萨的咒语及祈祷文，哪种祈祷文都可以念诵。文殊菩萨的咒语有很多种，“嗡阿 巴匝纳的”，或者“阿”，或者“唵哇基达那玛”，还有很多其他的心咒，白文殊、黄文殊，寂静文殊、忿怒文殊心咒等等，都是文殊菩萨的化身。经常祈祷绝对可以遣除很多愚痴黑暗。

文殊菩萨的标志是右手高举宝剑，左手是莲花上放了经函，经函就是《般若经》。《般若经》中讲一切万法的空性，宝剑是遣除无明黑暗、能够斩断无明之根的方便利器。如果有了文殊师利菩萨的智慧宝剑，再有了通达万法空性的智慧、方便和智悲双运，其实就代表了大乘的圆满之道。

修文殊菩萨的修法对我们增长智慧非常有用。佛学院的很多道友不断念诵文殊菩萨的修法，对文殊菩萨的修法有很大信心，每一年智慧都能增长。上一年好像智慧不是那么敏锐，但是过一段时间之后，他的智慧就逐渐敏锐起来。这和文殊菩萨的加持是分不开的。

所以我们平时有空的时候，尤其是这一次，大恩上师让我们得到了文殊师利菩萨的灌顶，大恩上师也念了传承，也让我们念文殊师利菩萨的咒语，大家一起共修（尤其是在大恩上师教导下一起共修），肯定是非常好的增长智慧的因缘，所以我们应该认认真真、一心一意地祈祷文殊师利菩萨。

“力能灭诸苦”，因为他生起了菩提心，菩提心圆满、智慧圆满，所以能力也是圆满的，一定能灭除一切有情的痛苦。我们习惯灭苦是祈祷观世音菩萨，文殊师利菩萨能不能灭除我们的痛苦？绝对可以。这里讲得很清楚，他的能力可以灭除我们的一切痛苦。平时遇到痛苦、烦恼、障碍的时候，如果一心一意祈祷文殊菩萨，也一定能够灭除痛苦。此处是针对地狱众生，地狱众生这么严重的痛苦都能够息灭的话，那么在人世间当中的痛苦也绝对能够息灭。

“引乐护众生”，“引乐”：文殊菩萨可以通过他的加持让众生获得身心的安乐，今生和后世、暂时和究竟的安乐。他既然可以让众生发菩提心、修菩萨道最终成佛，可以成为千佛之师，可以让众生获得佛的安乐，那也绝对可以引导我们获得暂时和究竟的安乐。“护众生”，他通过大悲、加持力和智慧，也能够护持众生修持佛法、弘扬佛法。

“令畏尽消除”：让众生所有的怖畏消除。怖畏来自于什么呢？无明、无知。有些时候，害怕是因为对当前的事情或将要发生的情况不了解，如果对所有的事情完全了解，就没有什么可以害怕的了。文殊菩萨是诸佛菩萨智慧的总集，智慧达到极致，他绝对可以遣除一切众生的怖畏。如果我们的内心得到加持，生起了智慧，我们有了智慧，认知了万法的本性，就不会有怖畏了。为什么会对空性怖畏呢？就是因为对于空性的意义不了解，所以就会畏惧空性。为什么对菩萨道畏惧呢？因为对菩萨道种种的功德、利益不了解，所以会产生畏惧。一旦有了智慧，了解之后，这些怖畏就不会有了。

从显现的角度来讲，遇到怖畏的时候，一心一意祈祷文殊菩萨，绝对可以让各种怖畏完全消除。我们可以试想，比如在世间当中非人作障碍，有哪一个非人的力量可以和文殊师利菩萨的智慧、能力相比拟呢？有谁能够承受得了文殊菩萨的威光加持力呢？绝对没有任何一个魔、非人或者其他有情能和文殊师利菩萨抗衡，因为他圆满了一切智慧力，尤其他是智慧这么殊胜的本尊。

所以说，不管什么样的怖畏，文殊菩萨都可以消除。非人引发的畏惧可以消除，对于我们内心当中分别念引发的畏惧，如果我们真的去祈祷，得到文殊菩萨的加持之后，也完全可以消除。我们可以从一个畏首畏尾的人然后变得大无畏——弘扬佛法无畏，修持佛法无畏，在轮回当中一直安住，一直救度众生无畏。没有可以什么怖畏的，因为有智慧，可以看破一切都是幻化的。以上分析了“令畏尽消除”。

“谁愿舍彼去？”了知了文殊菩萨的功德，就没有人愿意舍弃了。当然不了知功德的话，可能舍弃文殊师利菩萨的人也非常多，如果真正了知他有这么大的悲心和能力，能够“引乐护众生，令畏尽消除”，相信正常的人不会有一人愿意舍弃文殊菩萨。

下面赞叹文殊师利菩萨所居之处，“彼居悦意宫”：他所居住之处就是现在说的五台山。我们去了五台山，只是看到文殊师利菩萨的塑像在庙里的法座上坐着，但这只是一般凡夫人以肉眼看见的、文殊师利菩萨化现圣相的一种代表而已。真正来讲，境界清净的人到了五台山之后，完全可以看到文殊师利菩萨的净土。

以前净土宗的法照大师去五台山，在境界当中就到了文殊师利菩萨的刹土，里边有主尊文殊师利菩萨、普贤菩萨，以及其他很多眷属和成就者，他们会聚一处，那种境界庄严不可思议。他从这个境界中出来之后，宫殿、庙宇、境界、刹土、圣者都消失了，他就在那个地方建起寺庙，起名叫“大圣竹林寺”。

我们凡夫人所看到的是高山，爬上去很累，走到北台要好几个小时，磕头的话更慢。在我们的状态当中，好像有山有水，而且还有很多讨厌的恶人在里边，看到很多卖肉的、欺诈的现象。其实这只是凡夫人境界当中的显现而已。真正的圣者到了那里，看到的完全是很清净的显现。

虽然我们去看不到文殊菩萨的刹土，但是从世俗缘起的角度来讲，文殊师利菩萨的刹土的确就在那个地方。因此法王如意宝和其他圣者说：凡夫人可以去的两个净土，一个是金刚座，一个就是文殊菩萨的五台山。尤其是我们现在去五台山朝拜非常容易，以前走路去需要花很多时间，现在有各种交通工具很快就可以到达。

大恩上师经常讲，五台山有个那罗延洞。有些在五台山居住的修行者、师父们都不知道、不重视这个洞。那罗延洞在佛经当中是有授记的。经典里边记载，文殊菩萨和他的一万一千个眷属恒时在那罗延洞里集聚，讲经说法。所以那罗延洞是加持力很大的一个圣地，就在东台顶下面一点点，有一条岔路进去，路边有一个石碑——“那罗延洞”。

以前我们去朝拜五台山之前，就问大恩上师，如果时间不够，哪些地方必须要朝拜。大恩上师就说，那罗延洞是必须要去的，还有善财洞。善财洞在去黛螺顶不到半山的的地方。还有就是塔院寺、文殊发塔、大白塔、菩萨顶。如果时间很紧，这几个地方一定要去。再有时间的话，可以朝拜其他地方。

我们去那罗延洞一看，好像就是一般的山洞，里边凉飕飕的，湿气很重。但是这里加持力很大，按照佛经论典的讲法，文殊师利菩萨就在这个地方讲经说法。法王如意宝也显现在这里闭关，造了文殊大圆满。所以从很多方面来讲，在这里多念文殊菩萨祈祷文、文殊菩萨心咒，或者多供些灯（因为文殊师利菩萨代表智慧，供灯代表遣除黑暗、增长智慧），就有不可思议的缘起力，增长智慧很明显。

1987年，法王如意宝带了一万多僧人和在家人去朝拜五台山，当时学院很多堪布们都去了。法王如意宝在去之前就说，朝拜五台山主要是增长你们的智慧，以后学习经论会非常容易。大恩上师讲，朝拜回来之后，真觉得学习经论比以前轻松很多，以前觉得很难的题变得很容易通达了。当然这里有法王如意宝的加持和大德们宿世的善根，而且因为是和法王如意宝一起去的，发心是不一样的。但不管怎么样，我们去了如果有一定的信心，也能够通过祈祷的方式得到加持。这是文殊师利菩萨不可思议的愿力和智慧加持的显现。

“彼居悦意宫”，好像讲文殊菩萨住在五台山当中，但其实在菩萨或者圣者真正的境界当中，他的宫殿是无量殿，而不是某个庙宇里边有一个3米高的像。“悦意宫”就是在菩萨的刹土当中很悦意的一个宫殿。

“天女齐歌颂”，很多智慧显现的天女在歌颂文殊菩萨的功德。很多戴天冠的天神整齐地在文殊师利菩萨的莲足前恭敬顶礼。一般人非常崇拜天神，但天神崇拜的是文殊师利菩萨。

“花雨淋髻顶”，很多人散花供养文殊师利菩萨。

“悲泪润慈目”，前边讲过，因为文殊师利菩萨的大悲心特别强烈，看到众生受苦，大悲的泪水经常浸润双目。文殊菩萨经常观照我们，但是我们有没有经常去祈祷他呢？如果他老人家经常观照我们，但是我们根本没有去祈祷、去回应，虽然他非常想加持我们、帮助我们，但是缘起不具足，只是一方情愿的话，我们还是得不到加持的。

对文殊菩萨来讲，他已经完全圆满了自利，唯一就是为了度化众生。我们祈祷或不祈祷，对他没有任何损失。但是如果我们不祈祷，就无法和他的大悲愿力相连接，我们也就没办法得到殊胜的加持，没有办法很快走上修行的道路。因此我们要不断地祈祷文殊菩萨。

从显现上来讲，寂天菩萨对佛菩萨都非常恭敬，但他在祈祷文殊菩萨时用的词句比较多，这里用了四个颂词。前边祈祷观世音菩萨用了两颂，祈祷金刚手菩萨也是两颂。在后面回向的时候，寂天菩萨还愿我像文殊菩萨一样，愿生生世世得受文殊菩萨摄受。

在寂天菩萨传记中，他是直接得到了文殊师利菩萨摄受的。他在那烂陀寺修行的时候，别人看他只是睡觉、吃饭、散步，什么都不做。但在秘密的传记当中讲，他在僧众和一般人面前是这样显现，但在秘密的境界中，在晚上的其他时间当中，他是亲自在文殊师利菩萨面前直接听法的殊胜圣者。他和文殊师利菩萨的缘分非常深。所以显现上，他在祈祷文殊师利菩萨的时候，所用的这些词句也表现出文殊菩萨是他不共的修行的本尊。其他大德也这样做过解释，学到回向品后面比较明显。

不管怎么样，前边我们讲过要经常去祈祷三怙主——文殊师利菩萨、观世音菩萨、金刚手菩萨。这个地方主要是回向，愿文殊菩萨加持地狱的有情，当下用我们的善根回向，愿他们离苦得乐，愿他们因为对文殊师利菩萨生起信心的缘故，迅速往生到文殊师利菩萨的净土当中，亲近殊胜的大圣者，获得解脱。

本课就学到这里。

《入菩萨行论》第 194 课

我们再来看下面的内容。这一课也是宣讲愿他力而息灭地狱有情痛苦的回向，颂词是这样讲：

复愿狱有情，以吾善根力，
悉见普贤等，无碍菩萨云，
飘降芬芳雨，清凉复安乐，
见已彼等众，由衷生欢喜！

字面意思：复愿地狱有情通过我的善根力，都见到普贤菩萨等具有无碍能力的大菩萨，见到他们所积福慧二资粮的祥云，从祥云当中降下芬芳的妙雨，让他们获得清凉并且内心当中充满了安乐，愿这些众生见到这些菩萨们而由衷地产生欢喜心。

这两颂其实就是讲以其他菩萨的加持力来息灭有情的痛苦。同样的道理，通过我的善根——我们现在在听《入行论》、讲《入行论》、思维《入行论》，会不间断地产生功德、善根，当然也包括我们以前所修学的善根——愿众生以我的善根力见到普贤菩萨等的显现，然后通过无碍的菩萨显现的云中飘降的加持大雨让人们能够获得安乐。

普贤菩萨等的“等”字指包括其他菩萨。前面是以三怙主为首的八大菩萨，还有安住在十方世界当中无量无边的诸佛菩萨。在释迦牟尼佛的教法中，这些很多的菩萨里面八大菩萨是非常著名的。所以在很多经典、论典当中都出现八大菩萨，全知麦彭仁波切也专门写过一部著作叫《八大菩萨传》。

我们现在能看到的是《释迦佛的广传》——佛陀在因地的時候怎么修持菩萨道的故事。大恩上师现在正在翻译《八大菩萨的传记》，翻译出来之后，我们就可以看到佛经当中记载的这些八大菩萨的事迹，他们的功德、禅定，念诵他们的咒语、名号的功德等等。

现在有很多一般凡夫人用他们的分别念写了一些祖师或其他菩萨的传记，有些可能有一定佛经的依据，但有些是根据自己的想法随便加一些内容。

以前看到一个《六祖大师的传记》，好像加了很多什么六祖大师的爱情、罗曼史、武功怎么高强的内容，作者为了让书看起来更有趣味性，随便加一些在佛教史上根本看不到的内容，这类书都不可靠。

麦彭仁波切在佛经当中所摘录的八大菩萨的功德事迹，这些方面的内容是非常可靠的，所以等书出来之后，我们就可以看到这些详细的八大菩萨的功德事业和祈祷他们的殊胜利益，如果看到之后我们就会产生非常殊胜强烈的信心，这方面是非常有必要性的。

八大菩萨代表菩萨的事业，佛代表佛世尊，十六罗汉是代表声闻。现在画唐卡还有这样一种规矩和传统：先画释迦佛，再画八大菩萨，再画十六罗汉。

八大菩萨前面讲了三个，还有剩下其他五个。《八吉祥颂》当中有八大菩萨的名号，在《地藏经》当中也出现了八大菩萨的迎接。对于八大菩萨的算法，汉地和藏地的佛教不一定是一致的。

八大菩萨经常出现在藏地的寺庙当中，有塑像也有唐卡，我们可以去瞻仰、供养八大菩萨的这些法相。我们有时不太记得八大菩萨，有一个颂词就作了归纳，讲到了八大菩萨是怎样安立的：“文殊及普贤，观音金刚手，地藏虚空藏，弥勒除盖障”，一个颂词就全部包括了。文殊菩萨、普贤菩萨、观世音菩萨、金刚手菩萨、地藏王菩萨、虚空藏菩萨、弥勒菩萨和除盖障菩萨。

这个当中也出现了普贤菩萨名号，“等”字包括了其余的四位菩萨，因为前面三怙主当中三位大菩萨已经介绍了，下面是普贤等大菩萨。普贤菩萨当然我们知道最著名的是《普贤行愿品》，佛陀讲完《华严经》之后，最后以不可思议的《普贤行愿品》作为结行。平时我们念《普贤行愿品》就知道了普贤菩萨。在汉传佛教当中，普贤菩萨主要是大行，有的时候说《大行普贤行愿品》，大行普贤菩萨，主要是指菩萨的不共行愿。

普贤菩萨行持这样一种菩萨行：所有无量无边的菩萨愿都包括在十大愿王当中，普贤行愿的十大愿王可以包括所有的菩萨愿。平时我们在发愿的时候，如果时间允许的话，就要念《普贤行愿品》。我们朝拜圣地或者是一个大法会结束，都要念普贤行愿品作回向。大家很熟悉放生，放生结束之后我们也要念普贤行愿品，如果没有时间，“文殊师利勇猛智”那两个颂词也可以作殊胜的回向。

法王如意宝归摄《普贤行愿品》精华造了《愿海精髓》，平时我们下课的时候念的就是《愿海精髓》，《愿海精髓》把整个《普贤行愿品》的精华作了归纳浓缩，用比较短小的文字让我们去摄受发愿。

普贤菩萨主要是通过他的行愿来救度众生。关于金刚手介绍完了，还有就是讲到地藏菩萨。

在汉地的很多修行者认为地藏菩萨是专职在地狱当中救度众生的，好像一提到地藏菩萨就马上想到他老人家常住在地狱当中救度众生。这就说明地藏菩萨的悲愿、悲心是非常强烈的，他发过“地狱不空，誓不成佛”这样一种殊胜的愿，被称为大愿地藏王菩萨。我们知道如果经常祈祷地藏王菩萨，能让我们获得殊胜的加持和功德。

在藏传佛教当中，对于地藏菩萨常住地狱这一点，介绍的时候不是很突出。当然每一个地方的因缘或者介绍时候的风格都不一样，汉传佛教介绍地藏菩萨的时候，马上想到《地藏菩萨本愿经》，马上想到他老人家在地狱当中常住救度有情；在藏地地藏菩萨出现的时候，基本上都是以满愿本尊或者增长财富本尊的身份，他的画像当中手拿一颗如意宝，好像一个是麦穗，一个是如意宝宝珠，像这样的话他是满愿的。

所以平时如果我们有什么愿—比如说想要让我的小乘戒清净，我的菩萨戒清净，我要实现这个愿，我就祈祷地藏菩萨；比如我要财富增长，想要发财，或者寿命增长、名声增长，也是祈祷地藏菩萨。地藏菩萨作为一个满愿本尊，是让众生获得圆满财富的殊胜的大菩萨。

藏地在祈祷的时候，一方面当然也祈祷财神，地藏菩萨也会祈祷。佛学院六月初四开的是普贤云供法会，观修的本尊主要就是地藏菩萨，念诵地藏菩萨的心咒、咒语，地藏菩萨的名号，还有对地藏菩萨的赞叹等等，如果很多人去参加或者去念诵，对自己的加持会很大。

有一次开地藏法会的时候，那时法王如意宝还在，色达附近一个叫色尔巴地方的很多老百姓没来参加。因为当年在文革的时候，当地的老百姓对法王如意宝在吃住方面曾经有比较大的帮助，所以法王在显现上面也是对他们比较眷顾。法王批评他们说，地藏法会一方面也是为你们开的，为什么你们不来参加？参加法会对自己庄稼的收成和其他方面的顺利，加持力是很大的。这说明了什么呢？就说明了如果我们想要增长财富，想要一切愿望得以满足，地藏菩萨的作用就相当于一颗如意宝一样。我们想要成办什么事业的，就可以祈祷地藏菩萨。

我们一定要知道地藏菩萨的功德，对他产生信心。尽量祈祷地藏菩萨的话，我们内心当中很多愿望自然而然就会得到满足，就能够满足。

而且地藏菩萨是佛化现的，他是一个十地菩萨，他的加持力、功德，比一般的世间财神的力量大得多。我们想要发财，会习惯性地祈祷财神。当然藏地财神如黄财神等也是佛菩萨的化现，但汉地的有些财神就不好说，到底是土地神还是山神，还是什么神，没有一个确定的讲法，但是像地藏王菩萨、黄财神，其实就是佛菩萨的化现，他们的能力是非常强大的，我们经常去祈祷的话，也可以帮助众生。

如果《入行论》是汉地大德造的，这里面肯定是地藏王菩萨，救度地狱众生肯定是以地藏菩萨为首，会出现在颂词当中，但是这里只是“普贤等”，“等”字当中就包括了地藏王菩萨等等。在藏地或印度当年的时候，地藏王菩萨并没有作为一个专职的、在地狱当中救度有情的身份，多数是从满愿的角度出现的，所以我们有什么愿望要满足也可以祈祷菩萨。

当然地藏王菩萨绝对是对地狱有情悲心非常强烈，也绝对是住在地狱当中救度众生的，毫无疑问，所以我们也祝愿地藏菩萨加持地狱有情，让他们能够获得非常殊胜的加持。

这个方面是地藏王菩萨的一种功德。有些时候很长时间不下雨，也可以祈祷地藏王菩萨，有些时候下雨太多了，要止雨也是念地藏菩萨，因为他是满愿本尊，相当于如意宝一样赐予我们加持。平时我们在学习、生活过程当中，如果有什么愿望要满足，也是经常精进地祈祷地藏菩萨。

有些道友问，如果想要自己的生意顺畅怎么办？就建议供养地藏菩萨的像，然后念地藏菩萨的名号，或者赞叹文，肯定加持力是非常迅速的，这个是地藏王菩萨。

然后就是虚空藏菩萨。上师在讲记当中说，这位殊胜的本尊也能满足有情的财富愿望，因为虚空藏圣号的字面意义就是虚空的宝藏，从虚空当中可以降下宝藏雨。另外虚空藏菩萨对我们清净戒律方面加持力很大，如果我们违背了菩萨戒，也要在虚空藏菩萨面前忏悔，然后在冥冥的梦境当中他会显现一些形象，告诉我们菩萨戒已经忏悔清净了。我们学《三戒论》的时候，说到《瑜伽师地论》和《虚空藏经》中总共宣说了十八条菩萨戒，龙树菩萨又整理归纳为十八种根本堕罪，它的来源就是在这里面。虚空藏菩萨的法相不太常见，但现在还是能找到的，以前我自己就有一套八大菩萨的照片。

接着说到弥勒菩萨。弥勒菩萨我们都很熟悉，翻译过来就是慈氏，他的慈心是非常强烈的，所以他的相貌非常端严，而且非常受人爱戴，人们看到他就很欢喜。如果对一切众生，对别人生起慈心，生起愿众生安乐的心，这个力量出去之后，众生反馈过来的反作用力，就显现为众生对你也很欢喜。不仅他在菩萨地的时候称作弥勒，而且他成佛的时候也叫弥勒佛，不像有些菩萨在修行的时候和成佛的时候名号不一样。我们内地现在有时称为笑弥勒，还有人喊大肚弥勒，这个可能不是很恭敬，将来有没有肚子很大的果报也难说。现在大家看到弥勒菩萨很欢喜的样子，大家都觉得亲近，不管信佛不信佛，反正放一尊弥勒菩萨像在家里，都觉得很喜庆，不都说大肚能容天下难容之事吗？在藏地这种形象的弥勒菩萨像不多，当然也有少数壁画和唐卡会出现布袋和尚的形象。

弥勒菩萨现在兜率天安住，当年释迦牟尼佛在兜率天名字叫白幢天子，他从兜率天下到金刚座成佛之前，把这个位置传给了弥勒菩萨，由弥勒菩萨继续在兜率天当中教导天人。当时弥勒菩萨也有个化身下生人间在印度投生，名字也叫弥勒，跟随释迦牟尼佛出家修行，舍报之后显现上面又返回兜率天安住。到弥勒菩萨成佛的时候，他又会把他的位置交给下一个补处菩萨，他自己就到金刚座示现成佛。

还有一种说法，现在释迦牟尼佛的教法当中，如果受了一个居士戒以上的戒律，将来在弥勒佛出世时都会得到救度。很多愿文当中祈祷“龙华三会愿相逢”，在《贤愚经》里讲得很清楚，所谓龙华三会，就是弥勒菩萨成佛之后，他会在龙华树下转三次大法轮，每一次转法轮都度化无量无边众生。龙华三会所度化的众生全部都是释迦佛的遗教弟子，也就是在释迦

佛教法下出过家的、受过戒的，当时在释迦佛教法下没有被度化，弥勒佛就通过三转法轮专门度化这些遗教弟子。龙华三会结束之后，才是他老人家他自己的所化。所以说我们现在学习释迦牟尼佛的教法，即便现在没有解脱，将来在弥勒佛的时候，还是有很大的机会。

弥勒菩萨是以慈心闻名于世的，如果平时我们经常修慈心，就能够感召慈悲心的八种功德。释迦牟尼佛在因地时，有一次转生成大施菩萨，去龙宫取如意宝。在龙宫外面一条很深的沟里面，布满很多毒蛇。大施菩萨在沟上面对这些蛇修慈心，他的慈心圆满之后，这些蛇的嗔心消除，自己就睡过去了，菩萨就踩着这些蛇的身体上来到龙宫门口。门口又有两条巨龙，嗔心很大，而且吐着毒气。他也对这两条龙修慈心，心想这些众生造了这样的罪业非常可怜。他的慈心到量之后，两条龙的嗔恨心自然而然就消失了，嘴巴闭上了，毒气也不喷了，菩萨就顺利进入到龙宫当中去取宝。

慈心的力量是非常大的，如果经常对于身边的人，乃至对一切众生修慈心的话，我们的心会变得越来越调柔，很多不悦意的事情、非人的障碍和其他的障碍自然而然会熄灭。经常修慈心的话，身上会散发出一种影响别人相续的力量，让别人感觉亲近、善良、安全，身边的人和其他众生看到你就很欢喜，会对你非常友善。修慈心的暂时的利益、究竟的利益都非常大。我们愿弥勒菩萨的加持能熄灭一切有情的痛苦。

然后就是除盖障菩萨。除就是消除的意思，盖即五盖（掉悔、害心、昏睡、贪欲、怀疑），障就是障碍的意思。五盖为主的一切烦恼、障碍全部都可以消除。我们发愿以菩萨这样殊胜的加持力，消除一切众生尤其是地狱有情的痛苦。“无碍菩萨云，飘降芬芳雨”，在菩萨们无碍功德的智慧证悟当中，把善根力化为芬芳雨的形象，降临在地狱众生的身上，使之获得加持而得清凉安乐。“见已彼等众，由衷生欢喜”，众生见到这个情况之后，由衷地对八大菩萨产生欢喜。因为欢喜的缘故，他们也可以迅速获得解脱。以上就是讲愿以他力而遣除地狱有情痛苦的这些内容。

下面讲第二个科判，颂词当中讲：

壬二、为旁生而回向。

愿彼诸旁生，免遭强食畏！

意思是：以我听法、讲法以及各种各样的善根，愿一切的旁生都免遭弱肉强食的这样一种畏怖。总而言之，愿一切旁生的痛苦都以我的善根而熄灭。

旁生有两大分类，一种是海居旁生，一个是散居旁生。海居旁生主要住在大海当中。大海非常大，我们现在陆地的面积与大海的面积比较起来很小很小，整个地球表面大部分都被大海覆盖着。大海里面有很多的旁生，有的生活在海面，有些住在中海、深海。深海里面的很多领域现在还属于未知领域，如果深海探测器性能不断增强的话，我们会发现很多以前未知的生物。

还有一种叫做散居旁生，散居旁生是生活在陆地上或者江河、近海里的旁生，比如鱼啊，牛羊啊，蚊子啊，苍蝇啊，蚂蚁啊，各种各样的小虫等等，数量是非常庞大的。我们在森林里、草地上，会见到不可胜数的虫子之类的旁生。

现在传媒很发达，不管在网络媒体上也好，电视、报纸上也好，经常可以看到旁生被杀害和旁生与旁生之间互相啖食的景象。现在有很多专门在草原、森林里面拍摄旁生的一些纪录片，比如美国地理杂志出了很多专辑，专门拍摄这些雨林当中、海洋当中的旁生是怎么生活，怎么互相捕捉、啖食的高清镜头。在旁生的世界里，力量大的旁生食用力量小的，是典型的弱肉强食状态。在古代的时候，人很怕猛虎、豹子这些猛兽。但是现在人类创造力愈来愈强，制造出很多高端的武器，慢慢地这个情况就改变了。现在我们提到猛兽的时候，没有人感觉非常害怕，除了自己在深山当中落单碰到老虎，狼这样的特殊情况。除此之外，通常情况下这些所谓的猛兽，都已经处于被捕猎、被宰杀、被食用的弱势群体状况。家畜、家禽这些家养的旁生，一般也都是养来吃的，最终都逃不掉被杀害的命运。

森林里的旁生呢，以前很多国家没有颁布禁猎令的时候，很多人是以打猎为生或者以打猎为乐的。古代皇帝、大臣、贵族们经常围猎，派很多人把森林围起来，把狗、鹰放出去，把野生动物赶出来之后，他们就用箭射、用刀砍，以此为乐。

在弱肉强食的过程中，弱勢的旁生被比他们强大的动物追逐的时候，它们是非常恐怖、畏惧的。在记录片里面，狮子在捕食牛、小象、小鹿的时候，把猎物一下子扑倒在地，然后用它的血盆大口紧紧咬着它们的脖子，弱小的旁生无助地挣扎，然后慢慢地死去。它们当时的痛苦和畏怖达到极致。还有很多很多我们没有看到的旁生在感受这样的痛苦。它们除了畏怖的痛苦，互相啖食的痛苦，还有愚痴的痛苦。

人能生出离心，有修持佛法的能力，但旁生没有这个能力。有一部分旁生被我们在放生的时候救下来了，但被救护的这个数目，与整个世间被宰杀的、被食用的这个数目比较起来，非常非常少。元旦时很多地方组织放生非常好。同样是过年过节，有些人在不断地造罪业，而有些人就开始去做一些善法。其实这个时候行持善法对自他都是非常有利利益的。尽管我们现在能力有限，但救下一个物命就算一个，能救多少就救多少，只要能救现在就救，救不到的话我们也把作善根回向，愿一切旁生通过我们善根加持的缘故，远离一切互相啖食的畏怖和痛苦。

下面讲第三个科判：

壬三、为饿鬼而回向。

**复愿饿鬼获，北俱卢人乐，
愿圣观世音，手出甘露乳，
饱足饿鬼众，永浴恒清凉！**

颂词说，复愿一切的饿鬼，能够获得犹如北俱卢洲一样的快乐。愿从圣者观世音菩萨的手中，降下甘露的乳汁，饱足一切的饿鬼众生，让他们永远沐浴在清凉的安乐当中。我们也应当如是回向，真心地愿一切饿鬼以我们现在的善根，获得北俱卢人的快乐，愿他们获得饱足，愿他们能够永远离开一切痛苦获得清凉安乐。饿鬼有的讲分成两类，有的是三类。一般普通的饿鬼是没办法享受饮食的。此外还有特障的饿鬼，有在空中可以飞行的空游饿鬼。

如果是内障饿鬼的话，在前行当中也是解释得很清楚，他们的嘴巴很小，喉咙像针尖一样细，没办法吃到任何饮食，即便是吃进去一点点食物也会变成火焰。外障饿鬼有可能嘴巴正常，但是它一旦接近饮食，或者这个饮食变成了炭火，或者有很多武士手持武器守着饮食根本不让它吃，这个时候饿鬼非常饥渴，看到饮食又无法享用，更加苦上加苦。还有一种空游饿鬼，比如我们平时讲的魔鬼、非人等等就属于这一类，它们经常给人类和其他众生带来伤害、瘟疫等等，并且有时它具有很强的嗔恨心或嫉妒心，经常让众生感受各种各样的痛苦，甚至以伤害他人之乐。

从饿鬼感受痛苦方面，一方面它本身要感受饥渴的痛苦，另一方面比如说空游饿鬼在人间制造障碍的时候，有些人会请咒师修法念真言，饿鬼就会感受到被镇压的痛苦。佛法当中也有以悲心摄受的降伏法。其实不单单是佛法当中才有，很多宗教都有驱魔术。有些地方和民族，包括一些原始部落，对饿鬼也有他们特有的、甚至很原始的对治方法，通过行持一些看起来很怪诞的仪式、舞蹈之类，也可以驱赶魔鬼。

此外饿鬼还有一个季节颠倒的痛苦。比如现在是冬天，我们就盼望今天阳光灿烂、风和日丽，晒太阳很舒服。但是以饿鬼的业力，冬天的太阳也是冰冷的，感受不到暖意。夏天气候炎热，我们就希望月亮出来凉爽一点，月光能带来清凉。但是以饿鬼的业力，夏天的月亮也是酷热的。这类季节性的颠倒，让饿鬼众生感受很强烈的痛苦。因此我们现在就发愿，愿饿鬼众生获得北俱卢人的快乐。北俱卢洲人的福报很大，寿命固定是一千年，中间不可能有夭折的情况，并且心想事成，不需要勤作耕种，香稻可以自然生成。北俱卢洲的香稻跟我们

世间的泰国香米之类都不一样，它本身具足百味，不管你是什么口味，你是四川人你吃起来就符合四川口味，东北人吃也是符合他的口味，他们的福报就是如此不可思议。

以前释迦佛在世的时候，有五百个乞丐在佛陀的教化下出家。有些富裕的施主听到这个消息之后就很不舒服，因为以前这些人都是在外边讨饭的，穿得脏兮兮的，很讨人嫌。现在这些乞丐居然出家了，并且来应供要坐在我家华贵的坐垫上，有点无法接受。印度以前种姓制度很严苛，现在好一点，但还是存在种姓歧视。当年佛陀出家之前是王族，很多弟子也是来自王族或者婆罗门种姓。像迦叶尊者、目犍连尊者还有舍利弗尊者，都是很高贵的种姓。他们去施主家里应供施主很欢喜，觉得脸上有光。但是现在这些乞丐、低种姓的人居然也出家了，我要请僧众来应供的话，他们也要坐在我家的垫子上，我要恭恭敬敬地去顶礼、供养，甚至给他们洗脚、抹油，富翁就很不通。因此有一次富翁想请佛去应供，说某天为佛供斋，但是听说还有五百个新出家的僧人，我们家坐不下，没有他们的位置，请佛告诉他们不要来了。说白了就是不愿意让他们来吃饭。佛就告诉五百比丘：今天有应供，但是施主不想请你们，你们就用自己的神通去北俱卢洲取自然香稻吃吧。五百比丘出家之后马上证得阿罗汉果，具有了种种神通。佛陀在富翁家用斋的时候，五百比丘们通过神足通直接到了北俱卢洲，取了自然成熟的香稻放在钵里，再用神通从空中飞回来。五百个阿罗汉齐刷刷就象大雁一样飞回来，飞行的途中已经震慑了不少人。飞回来之后因为没有他们的位置，他们就随便坐在地上，取钵里面的饭开始吃，那香味充满了整个屋子。这个施主问佛陀：这些比丘威仪如此具足，神通如此广大，并且他们钵里的饭这么香不像是人间的东西，到底是谁啊？佛陀说：这不就是你不想请的五百个新比丘吗？这就调伏了施主的傲慢心和不平等心，让他生起了很大的信心，在佛和五百比丘面前忏悔。

我们在这里简单地介绍一下北俱卢洲的情况。愿饿鬼众生能获得北俱卢州人的受用。因为对饿鬼来讲最缺的就是饮食，而北俱卢洲有自然香稻，尽管随便吃，我们就是愿饿鬼享受这样一种待遇和快乐。

另外我们还愿圣观世音手中流出甘露乳，或者观想像汉地观世音菩萨形像那样，从她手中的净瓶中流出甘露水，饱足一切的饿鬼众生。《大圆满前行》中讲，有些饿鬼十二年当中甚至连水的名字都听不到。当年昼辛吉尊者去饿鬼界时，说了一句：“哎，很渴，有水吗？”当那个水的音一发出来，一下子聚集上来很多饿鬼，吵吵嚷嚷地问尊者要水喝。尊者说：“我也很渴，我自己也在找水。”饿鬼们说它们自从转生到这里已过了十二年，期间不用说是喝水，连水的名字都没听过。这种饥渴我们是没办法想象的。

“饱足饿鬼众，永浴恒清凉！”让他们沐浴在恒时的清凉之中。大恩上师在讲记当中说过，我们通常认为饿鬼一般在晚上出来，其实白天也很多，只不过我们看不到而已。它们从这儿走到那儿，从那儿走到这儿，每天只做一件事情，就是找食物。在佛陀时代的时候，目犍连尊者看到一些饿鬼，它们的头发很长，手脚和脖子像茅草一样细，嘴巴很小，肚子却像一间房子那样大。它们的长发把自己的身体紧紧裹住，头发里面有很多短刀子，每走一步的时候这个刀子就割它的肉。它走路的时候很痛苦，但又必须要走，因为它看到前方大概一两里远的地方有饮食，饿得不行很想去吃，所以就开始用它纤细的脚慢慢地去走，每走一步头发里的很多刀子都戳一次，每前进一步都感受很痛苦。好不容易走到食物跟前，食物就变成火炭或者其他不能吃的东西。然后它又看到别的地方又有饮食，又走过去，走过去又失望，身心特别痛苦。

饿鬼一般是五百年的寿命，折算成人间寿命大概是一万五千年，一万五千年就这样反复奔波。还要感受冬天冰冷的太阳，夏天炎热的月亮，还有天降热沙雨等等，饿鬼的痛苦真的是难以想象的。我们在这里把我们的善根回向，愿通过圣者观世音菩萨的加持，从他的手中降下甘露乳汁，让饿鬼能够能够顺顺利利地得以受用和饱足。

除此之外，大恩上师也在讲记当中讲，平时我们也可以通过其他方式帮助饿鬼众生。比如说我们在施食、施水的时候，念七遍以上的观世音菩萨心咒，食物就会变得很多，基本上可以让一方的饿鬼得到饱足。有些有神通的人观察，施食出去的时候，甚至有人丢鼻涕吐口水的时候，都会有很多饿鬼在争抢打斗。这么多饿鬼一直都没有吃东西，好不容易看到一点点鼻涕口水什么的，就拼命地争抢。有些力气大的饿鬼就能抢到一点点，很多饿鬼就是抢不到，还要被揍得鼻青脸肿。因此大恩上师嘱咐，我们在布施食物的时候念观音心咒，通过观世音菩萨的加持力，它们就抢得不怎么厉害，而且基本上都能够得到食物，这对它们的利益是非常大的。我们千万不要忽略这个问题，不仅是施食、施水，倒供完佛之后的水，还有平时倒一些剩水，甚至大小便的时候，一定要念观音心咒，用咒力加持让它们得到饱足。

按理来讲我们往昔都曾经沦为过饿鬼，但是转世之后就忘掉了，如果能够回想起一点点，我们就能够体会饿鬼的痛苦到底有多剧烈。《大圆满前行》当中，关于轮回过患这一部分讲的很清楚。我们学习了之后，要经常性地思维饿鬼、旁生、地狱众生的痛苦，每天都要将功德和善根一心一意地回向给它们，愿它们也能够真正离苦得乐，这一点非常重要。

虽然总的来讲，善趣众生与三恶道相比，痛苦没有那么严重，但是三善道当中还是有各种痛苦需要摆脱的，我们现在也真心实意、不加拣择地将善根回向一切众生，让他们获得安乐。这样的回向其实也是修平等心、修慈悲心、修布施的一种很殊胜的方法，让我们的善根用在有用的地方。

辛二、回向善趣众生。

**愿盲见形色，聋者常闻声，
如彼摩耶女，孕妇产无碍！**

这里面有三个回向，第一愿盲人能够见到外面显现的色法，第二愿聋者能够经常听到声音，第三愿孕妇们像摩耶夫人一样顺利地生下儿女。

先说第一个回向，盲者有天生的，一生下来没有眼根的叫作天盲，从来不知道什么是白色的，什么是红色的，当然也见不到佛像了。其实不管再恶劣的人，只要见过佛像，他就种下了得度的因，但是天盲者就连这个因缘都没有。所以有些大德就告诉我们，如果我们有眼睛，就应该多看经书，多端详佛像，因为我们看一次经书，多看一眼佛像，就多种一次善根。而天盲者由于从来就没有眼根，因此也归在无暇当中。还有一种人不是天盲，而是因为某种事故或者疾病，眼根受到伤害而失明。所谓形色就是指形象和颜色，这个是圆形的，那个是红色的等等。盲人恒时处于黑暗当中，形象和色彩都看不到，因此我们就“愿盲见形色”，愿他们都能够见到种种的形色。

“聋者常闻声”，也愿耳聋的人能够经常听到声音，听到我们说话。这里也包含着愿哑者能够说话的发愿，聋和哑是经常连在一起的。聋者有的生下来就是聋的，有的是因为后天得过发烧或者因为其他的问题损坏了耳根，听不到任何声音。这个也是属于无暇之一，因为失去耳根就意味着无法听闻佛法了，上师在讲什么没办法听到，而且这样的话也没办法得戒体，因为你根本听不到仪轨，无法按照仪轨去作意思维，所以也没办法真正地受戒。当然他可以修一些磕头之类的善法。

以前佛学院也有这样一个人，大恩上师很慈悲也给他剃度，但是毕竟他听不到声音，虽然也是拿念珠在念，但是别人搞不清楚他在念什么，估计他自己也不清楚需要念什么。他也经常去听课，但是因为耳聋实际上也是听不到的。但是他经常去顶礼、打扫经堂、转坛城，行持这些善法，但是念诵、听法方面的善根做不到。现在我们有耳根可以听上师讲课，能听到法义讨论，能听到佛号妙音，真的是非常幸运。我们在有耳根的时候一定要经常听闻佛法，这一点非常重要。在这里将我们听法的善根回向一切不能听法的众生，愿一切聋者，不管是聋人还是聋的旁生，都能够经常听闻到声音，听闻到法音。

“如彼摩耶女，孕妇产无碍！”这是回向给孕妇。我们讲过生老病死四苦中的生苦，当时重点是放在我们自己被生出来的时候那种痛苦，但是我们不要忘记，我们降生的时候，母亲也是非常痛苦的。她们从一开始怀孕，就有很多事不能做，很多食物不能吃，走路也是很麻烦很小心，生产的过程更是十分痛苦。尤其遇到难产，有的时候孩子死了，有的时候母亲死了，有的时候是母子都没保住。现在我们在学习的时候，整个世界上还有很多人、旁生也正在感受生产的痛苦，所以我们现在也愿我们的善根作回向，回向给这些正在生产的孕妇们，愿她们很顺利、没有痛苦能够生下儿女。

摩耶女就是摩耶夫人，佛陀的母亲，她因为佛陀功德福报的缘故，在生产佛陀的时候没有通过产道分娩，而是从右肋毫无痛苦和障碍生下了佛陀。这是一种很安乐、毫无痛苦、没有一点障碍的最理想的生产方式，我们愿一切孕妇也通过这样一种圆满、理想的方式顺利生下自己的儿女。

传记中有些大德虽然是从母亲产道生下来的，但是显现上福报很大，不仅生下来很顺利，母亲也没有感受到痛苦，而且还有种种瑞象。相比较而言，凡夫降生时，不管是儿女还是产妇本人都会感受极大的痛苦。这个世间，在所有有情的罪业还没有消尽之前，生产的痛苦还会延续下去，因此我们的回向也不要中断。如大恩上师所讲那样，什么地方有痛苦——比如那些正在生产的孕妇，这个地方就有我们的回向。我们一定要这样不断发愿、回向。通过这样的回向加持，一方面修炼我们的心，一方面让我们的善根用在有需要的地方。以上就是讲回向善趣众生。

今天就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第 195 课

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习寂天菩萨造的《入行论》。

《入行论》是菩萨修学的方法，不单单初学的人要学习《入行论》，乃至没有成佛之前，《入行论》都是菩萨修学的内容。如果我们学习时，仅只把它看作是预科班的课程，或者是初学者要学的内容，以为学习一遍或者学习几年之后，就不需要再学了，其实这是很大的误解。

《入菩萨行论》讲的是菩萨的行为，字句上虽然非常简单，但是它的意义非常深。真正用一个一个的颂词来对照，我们的内心当中是否完全生起了和《入行论》相应的境界呢？很多人都会很惭愧。包括我自己在内，对照颂词观察自己的相续时，的确非常惭愧。

因此大恩上师要求我们经常学习、思考、修行《入行论》，大修行者、大成就者华智仁波切也是一辈子把《入菩萨行论》的法本带在身边，经常看、经常求加持。所以我们要重视《入行论》及当中所讲的意义。

如果我们对成佛兴趣很大，那么我们对如何成佛的菩萨道的修行和修法，就必须产生非常强烈的希求心。如果我们真正对修菩萨道产生希求心，对于宣讲菩萨道的能诠（词句）的《入菩萨行论》，当然要产生很大的信心，一辈子都要依靠它，经常去观修、思维。

现在我们宣讲的是回向品。平常回向的时候，如果在没学《入行论》或佛法前，我们可能首先会回向今生获得很多财富、健康，或者家人和睦、平安等，是比较现世的回向。有时回向要成佛、解脱，但这方面是比较笼统的。详细来讲，到底如何回向才是符合于菩萨道的回向呢？

《入行论》的回向品把很多回向的内容做了归摄，词句不多，但方方面面的意义都很完备。我们学习了《入行论》，了知了如何回向的方法，在平常回向时，就应该按照其中所讲的指引一条条作回向。如果有时间，我们每天都可以按照这种方式做一次回向，慢慢地念诵，一边念诵一边观想，一边观想一边回向。如果实在没有时间每天念，我们可以每星期或者每

月念一遍，这很有必要。前面学习的内容是回向三恶趣的众生，现在所学的是回向善趣的众生等等，这些对菩萨来讲，都是需要考虑的。

对于回向的对境——恶趣和善趣的众生，似乎我们是在帮助众生摆脱痛苦、增加安乐等。但另一方面，回向品或发愿的内容也是让修学者（或念诵回向品者）对相续进行修心的方法。它教我们如何更加细致地修心，比如一条一条回向，愿众生离开这种痛苦，愿众生获得那种快乐。平常我们不知道到底应该怎样利益众生，心量到底应该怎样打开，怎么样去开放。我们每次真诚回向，内心当中就会增长一分善良、一分善心，我们的慈悲心和心量就能逐渐开放、打开。在回向给众生的时候，对我们来讲，关键是通过回向利益了自己。

回向品所讲的都是愿众生远离方方面面的痛苦，愿众生获得方方面面的快乐，愿众生获得暂时和究竟的利益，愿众生在修道的过程当中获得暇满，或被上师摄受等等，内容非常丰富。我们要像学习前面所有《入行论》的词句一样，也要重视回向品。

有些道友在学习的过程中，对比较深奥的词句有兴趣。比如智慧品中的词句或第八品中的部分词句很难懂，他就乐于解开这里的疑问，对于很深奥的问题就有兴趣去钻研，所以沉迷在钻研难题或理性思维的快乐当中。而对于一些简单的内容，比如说回向品当中的内容，看一眼就知道在讲什么，有时就不太重视。这样是不对的。

回向品也属于修心的修法，能够通过一次又一次的回向，让我们的心逐渐清净、广大，对众生的悲心越来越深厚，这样做我们就会真正更加靠近菩萨道。所以学习回向品不要像世间做学问一样。还有一些道友在修学过程当中，对一些比较难的词句会望而生畏，却对简单的词句有兴趣。这种情况也要尽量避免。

《入行论》当中的词句，不管复杂还是简单，都是修行的方法，都是告诉我们如何修菩萨道，不是一个纯学术或其他的问题。当然针对不同根机的众生，不同的人的词句当中找到相应的地方也不一样，这个相应只是第一步。相应之后，我们会对修学产生兴趣，或者对自己有某种震动之后，就找到了一个突破口，从这里开始趣入于菩萨道的修行。

虽然我们突破的地方可能是一品、两品或者一颂、两颂，或者这里的某一个启示对我们有很大的提醒作用，但是我们要知道，全论的每一个颂词、每一个字、每一个词语，都能够帮助我们修持殊胜的菩萨行，对此我们必须要了解。

下面我们继续讲回向。和前面几堂课所讲的意义一样，我们也不要忘记随文作观。一方面，希望大家一边听讲一边真实地观想，把自己的善根回向给颂词当中提到的众生。另一方面，我们一边学习，一边串习回向的含义。

今天我们继续宣讲“辛二、回向善趣众生”的内容。前面已经讲了对盲者、聋者、孕者回向。今天继续讲：

**愿裸获衣裳，饥者得足食，
渴者得净水，妙味诸甘饮！**

字面意思：愿没有衣服的裸体者能够如愿地获得善妙的衣服，愿饥者能够得到足够的食物，愿口渴者能够得到清净的水和味道非常甘甜的饮料、饮品。

这个颂词的字句很简单但非常实用，是回向给我们身边或者见到的受苦众生。在娑婆世界五浊恶世，尤其在我们所生活的这个环境当中，很多有情有的没有衣服，有的没有饮食。这些缺少资具的众生面临很多困难，感受着很多痛苦，因痛苦而引发很多的烦恼、罪业和争论。所以菩萨观察了方方面面的必要而引导我们作回向。

“愿裸获衣裳”：有些众生（绝大多数因为自己的业因，有的是因为其他的助缘），今生当中就是找不到衣服穿，经常赤身裸体。有些热带地区的习惯是喜欢裸体，但这些众生是被迫裸体的，因为没有足够的钱财买衣服。在很寒冷的冬天或者其他时候都没有衣服。

衣服一方面可以遮挡寒冷，一方面可以遮羞避体。作为一个人生活在世间中，每个人都有脸面和自尊，如果缺少衣服，这个人就会觉得自己很卑微或很羞愧。在古今中外，都有很多因为各种原因而得不到衣服的有情。

那么此处就愿我们获得的善根(我们在修学佛法、行持善法的过程中获得了很多善根)，通过菩萨的摄受作回向，愿一切无衣的裸体者都能得到衣服，能在冬天的时候遮挡严寒，也能遮羞避体，让他们因为有了衣服，可以走出去和别人正常交流。

大恩上师也讲了，在很多比较贫穷的地方，还有很多有情得不到衣服，连一般的衣服也得不到。而有些人因为前世的福报大，可以得到很多衣服，几柜子、几房子的衣服都可以轻松获得。得不到衣服的人，是因为以前曾经造过罪业。还有一部分众生的衣服不缺，但也不是很多。从某些方面来讲，得不到衣服也是因为业因果的规律。但从修菩萨道的角度来讲，我们也要给他们作回向。

有时我们会想：既然这是他自己的业，我们还有必要去帮助他吗？虽然众生感受自己的痛苦，但菩萨在世间修道的时候，生慈悲心的对象就是各种业果成熟感受痛苦的众生。如果这些众生真的不需要帮助，菩萨对谁去产生慈悲心呢？菩萨虽然知道众生感受的不同苦乐都来源于他们自相续当中善和恶的业因，但对于痛苦的有情，菩萨的的确确要帮助他们。

如果菩萨去帮助他们，业因果会怎么样，这些众生是否就不用感受果报了呢？众生如果造了这个业，他一定会感受这个果报，从这方面来讲，业果是无欺的。但是在菩萨的修道过程当中，菩萨用自己的慈悲心、菩提心帮助众生时，这时就加入了菩萨的力量。

如果按照众生的业果延续下去，也许这个有情会自己获得安乐或者痛苦。但如果这个时候加入了菩萨的善心和帮助的力量——菩萨不单单从衣服上帮助他们，还用善心摄受他们，不单满足众生当前的利益，而且要发愿众生后世能获得解脱。所以从菩萨帮助这个有情开始，他的命运就开始发生了转变，因为一个全新的因缘开始注入到了他的生命当中。

以前这个有情没有遇到菩萨时，还没有菩提心的这个善妙的因缘加入。菩萨一方面给他布施了需要的东西，一方面在帮助他的过程当中，随着菩萨的菩提心、善心开始注入，他的生命开始有了很大的不同，开始向解脱和走出轮回方面发生转变。所以说菩萨当然要帮助有情，虽然众生受苦是业力使然，但是菩萨也要帮助这个有情。

如《贤愚经》中记载，古印度有“一家人只有一件衣服”的情况，听有些道友讲，现在甘肃还是其他很偏僻的地方也有这样的情形。一家人都没有一两件像样的衣服，谁出门谁穿衣服，不出门的人就呆在家里。有时也有人给他们捐赠一些衣服，但不知道是因为他们的业力或是其他原因——有时是没办法把衣服送到需要的人手中；有时是衣服送到了，他们却马上把这些衣服拿去卖掉，换烟等其他东西。总之一直感受没有衣服的痛苦。但不管怎么样，有些人得到捐赠后，生存的状况得到了改善。

虽然现实当中有以上这些情况发生，但我们现在的回向、发愿是“愿裸者能够获得衣裳”，愿他们真正能够得到这个衣裳，能够得到前面所讲的两大功效。

还有一些有情，虽然有遮羞避体的、御寒的衣服，但他觉得身上的衣服太普通，想要一些好的衣服。这种情况也可以附带在这个颂词中作回向：愿没有好的衣服的一切有情，如愿地获得比较高档或自己满意的衣服。

衣食是有情最基本的需求。前面对衣服方面作了回向，下面从食物方面对饥渴者作回向。食物分为食物和饮品。

“饥者得足食”：如前所讲，“饥者”也是因为前世造了一些恶业。大恩上师在讲记中讲，为什么有些人找不到衣服？可能是前世贩卖包经布，或者偷盗供养佛的妙衣、抢劫别人的衣服等，即生就感得没有衣服穿的罪业果报。古代的盗贼是抢钱也抢衣服的。

饥者是因为非常悭吝，自己在有钱财、有饮食的时候，舍不得供养和布施，所以在今生当中经常处于食品、饮水极为匮乏的状态。

比如在发生大饥荒的年代，很多众生得不到足够的食物。有时是干旱得不到饮水；有时是战争时期物资非常匮乏，粮食的价格涨得很高，一般人根本买不起，所以经常感受饥饿。即使不是战争年代，也不是大饥荒年代，就在比较太平的年代，还是有很多有情没办法如愿得到充足的饮食。比如现在很多在山区上学的小孩子，吃的饮食就非常差。

一提到饥荒、饥饿，我们马上会想到非洲。从很多非洲小孩和其家人的相片可以看到，他们真的非常可怜。我曾经看到报道说，非洲很多人吃“泥饼”（泥巴做的一种饼）。有些地方说，泥饼是他们很长时间以来一直吃的，因为某种泥土里面有一些营养成分，所以有些人专门吃泥巴做的饼。有些真的是因为没有粮食，有人就把某种泥土掺拌一些油，烘焙之后就拿去卖，很多人买不起饮食，就只能买泥巴做的饼来充饥。

所以对过去（当然过去的已经过去）、现在、未来的很多有情，也愿我们修行善法的善根回向给他们，愿饥者能够得到丰足的食品。欲界的众生很多时候都是靠食物来维生的。

《俱舍论》对食物有好几种不同的解读¹，一般来讲有段食、识食等几种不同的食物分类。对一般众生来讲是段食。我们吃的米饭或菜就叫段食，即咀嚼之后咽下去的一段一段的食物就叫做段食。现在很多众生还是要靠段食维持生命。愿把我们相续当中的善根回向这些众生，愿他们能够得到丰足的食品。

为了我们的发愿、回向能够圆满，我们必须要让修行的善根非常深厚。我们虽然有善心，但如果本身善根不深厚，回向的效果就不显著。作为初学者，我们如果只把目光盯在效果上面，有时就会很沮丧，因为现在能力有限，作回向之后好像没有任何改变。所以前面再再提到，现在主要是着重修心。不管怎样，我们既然作了发愿、回向，真正想利益众生，那我们内心当中的善根必须非常深厚。

为了让善根深厚，第一，我们必须要不间断地积累资粮；第二，我们要看在积累资粮的过程当中哪些是优先考虑的，或者说，使用同样多的时间和精力，在哪个方面能得到更大的资粮，这是什么呢？佛菩萨开示我们，这就是菩提心；再加上如果有空正见的话，那就更加殊胜；或者通过密宗见解的摄受，比如供曼荼罗等。这些都是可以让有情迅速积累资粮、圆满资粮的善妙方便。如果我们真正地想要很快利益众生，就绝对会对这些殊胜的积累资粮的修法感兴趣，因为我们的确太想帮助众生了。

看到众生这么痛苦，自己虽然发了心、发了愿，再再努力但有时还是无能为力，我们会非常难受。所以为了尽快地帮助众生，我们不能懒惰、懈怠，有了“尽快利益众生”的目标之后，我们必须要认真落实佛法的修持，在积累资粮或者修行佛法的过程中，尽量把所有修法落在实处，这样才能够得到更加清净、广大的资粮。我们真正地把修法落在实处之后，我们的心才会更专注，或者说才能更清净地去作回向、发愿。如果我们把这些都做到了，肯定会有很多众生随着我们的发愿和回向得到利益。而且我们自己的能力提高了，我们又可以在现实生活中对身边的有情提供很多帮助。

在小乘的修法中讲，知足少欲是非常重要的。但是在菩萨道当中，因为菩萨以利他为主，所以为了帮助众生，还是需要大量的财物、财富才能够利益有情。所以很多菩萨在修菩萨道的过程中，显现成国王、富裕的商主等等，因为拥有很多资具就可以满足很多众生的需求。此处我们主要在作回向，回向于为了更加利益有情，我们要积累更加清净、广大的资粮。这方面也附带要了解。

“渴者得净水”：水是有情必不可少的，有些地方讲，人身的70%是水，地球上大部分也是水。因为众生的业力不同，有些地方的水特别充沛，而且水质也非常好，但有些有情因为自己业力的缘故，投生在干旱、没有水的地方。

有时因为众生的业力会有连续的大旱，前几年西南等省就连续几年出现秋、冬、春三季连旱的情况，所以很多土地没办法耕种，人畜饮水困难。没有水就没有饮食，因此人民就会非常惊慌，因为必须要靠水才能生存。有些地方是区域性、阶段性的缺水。

有些有情直接转生在找不到水的地方，即便有水也很少，而且水的质量很差，如那些很苦、很咸、很脏的水。以前看过电视，好像在西北的甘肃一带，缺水的时候，他们要走几公里，甚至十几、二十公里，到一个山沟里面去找水。有些水找到之后还不能喝，水浑还是其次的，因为镇上半天，水里的泥沙沉下去之后，上面的部分还可以用。但有些水打到之后是苦的，没办法饮用，甚至有些地方就找不到可以喝的水。现在我们回向、发愿，愿以我们的善根和修行佛法的功德，让这些渴者能够得到很清净的水。

在某些城市或者山里，看到清净的溪水、湖水，心情都会很愉悦。如果看到脏水、臭水，就很不舒服。所以我们愿整个世间都能充满清净的水，不管是河流、湖泊，还是小溪、水井，到处都能找到清净的水。

一方面这是我们必须回向的，另一方面，为了帮助众生，我们也要经常修习这种积累资粮的善法。比如，如果我们要生生世世获得净水，可以给佛供水，每天早上要供七杯、十四杯或十杯水，当然能力越大可以供越多的水。给佛供净水有不虚的缘起，可以清净相续，让心越来越柔软、调柔、清净。我们在发愿时，也愿以现在供佛净水的缘起，我以后能够给众生提供非常清净的水。

这样，一方面我们生生世世不会缺少饮水，都能够转生到有清净水的地方。一方面我们也依靠供水的善根，能够给众生提供非常清净的水。所以在我们有能力的时候，要尽量去用清净心去供水。供水是一个很善妙的、清净的修法，不需要什么成本、时间，但是能够得到很大利益。愿以这个善根的缘故，我们永远给众生提供清净的水，如是作回向。

“妙味诸甘饮”：除了饮用、做饭、洗衣等的净水之外，还要把我们的善根取出来给众生作回向，愿众生能够得到妙味的“诸甘饮”，即味道很好、营养健康的饮品。

就像上师的窍诀当中所讲：哪里有需要获得衣服的有情，哪里就充满我们的回向；哪里需要食物、水、甘饮，哪里就充满我们的回向。我们的回向应该周遍一切，哪里需要，善根就回向到哪里，愿他们成熟这方面的所需。上师的金刚句非常殊胜，什么地方需要，什么地方就有我们回向的善根，这是非常重要、殊胜的观想方法。

下面的颂词：

愿贫得财富，苦者享安乐！

愿彼绝望者，振奋意永固！

字面意思：愿贫穷者能够得到财富，痛苦者能够得到安乐，愿绝望的人能够振作精神，意志坚定。

这里有三个回向：第一是愿贫穷的人得到财富，第二是愿痛苦的人得到安乐，第三是愿心灰意冷的人能够重新振作。

“愿贫得财富”：上师在讲记当中讲，贫有两种，一种是财富方面的贫穷，一方面是功德方面的贫穷，这两方面我们都需要作回向。当然“贫”的字面意思就是贫穷者，即缺少财富、钱财的人，愿他们都能够得到财富。

我们修持善根能得到很多功德，如果我们相信佛语不虚，当我们听一个颂词时，能够得到很大的功德；当我们对佛恭恭敬敬地顶一个礼，可以得到很多的功德；当我们发一念的菩提心，也可以得到很多的功德；当我们观修一座无常，可以得到很多的功德；当我们念一句佛号、心咒，可以得到很多的功德。这些功德都是无量无边的。我们把这些无量无边的功德作回向，回向于世间中贫穷的人都能够如愿获得广大的财富。

欲界众生通过资具维生，如果过于贫穷，找不到饮食等资具，买不起住房等等，身心就会很痛苦。而且在生活过程当中，会因为贫穷很多事情做不了。如果是个修道的人，过于贫穷就没办法把绝大多数时间用来修道，为了自己的生计必须去奔波、劳累。因此也愿一切贫穷者都能够轻易地获得很多财富。

诸佛菩萨（如释迦牟尼佛）在因地修行的时候，为解决众生的贫困问题，想了很多方法。有时通过修法，或者回向发愿转成国王，通过国王的方式帮助子民们远离贫穷。有时是去大海当中取如意宝，取到如意宝之后，能够满足臣民的需求，做很多努力帮助众生摆脱贫穷、贫困。

现在我们也回向，在具广大善根的相续当中，愿一切贫穷的众生都能够得到财富。现代和古代的人（现在可能更变本加厉）都在追求财富，但是只有一部分人能够如愿，一些人很难获得——虽然想尽了一切方法就是得不到，一次又一次地失败，非常痛苦。所以愿我们的善根回向一切贫困的人，愿他们能够如愿地获得财富。

有些人虽然物质方面的财富很丰盛，但精神方面的财富很匮乏。虽然很有钱但心胸很狭隘，或者心不好、想不到修行等等，相续中没有以圣者七财为首的精神财富。精神财富当中最胜的财富就是圣者七财，其他如道德、回馈社会的心、慷慨布施的心等也算精神财富。所以我们要回向在精神财富方面非常贫困的有情，愿他们的内心很充实，充满正能量，能对佛法生起信心，获得圣者七财的果位。

“苦者享安乐”：愿痛苦的人能经常性地远离痛苦，享受无量无边的快乐。痛苦有很多，比如生病的痛苦、内心的痛苦等等。一切众生在没有解脱之前都被苦苦、行苦和变苦这三大痛苦所折磨、困扰。苦当然还包括地狱的苦，但这里我们不是讲地狱，是在讲善趣的苦。善趣当中还有生、老、病、死苦，怨憎会苦、求不得苦等很多痛苦。

我们生活在这个世界当中，都有各自的痛苦。有时我们很羡慕其他人，看某某什么痛苦都没有，其实我们所羡慕的人也很羡慕我们，认为我们没有什么痛苦，因为我们自己知道自己的痛苦，但只看到其他人光鲜、安乐的一面。每个人都有自己不共的痛苦和烦恼。所以我们真心实意地发愿，愿所有善趣的众生永远远离痛苦，具足安乐。我们修道就是为了这个目的，为了让一切众生远离各式各样的痛苦，让一切有情获得非常圆满的快乐。

“愿彼绝望者，振奋意永固！”：有些有情因为各种因缘而心灰意冷。有些是遇到感情挫折，工作或做其他事都打不起精神，好像永远被击垮了一样，内心当中非常绝望；有些是因为投资失败而绝望；有些是听到自己身患绝症而绝望。有些是因为自己对某个人、某个事情寄予了很大希望，但到头来希望越大，失望越大。这些众生因为各种因缘陷入了绝望的境地，没有办法振作精神过正常的生活，被绝望的情绪所包围。

绝望者的思想、精神和身体状态都不是很正常。很多有情绝望到极点，甚至觉得生活下去都没有任何必要，所以有时会走上自杀的绝路，当然并非所有自杀的人都是因为绝望，还会有其他原因，但很多人的确是因为绝望。

我们愿这些感到绝望、心灰意冷的人“振奋意永固”，愿他们重新振作精神，意志坚定，愿我们的回向带给他们力量。不管是何种原因、理由，如果能够让这些绝望者重新振作都可以。

世间当中有很多让绝望者重新振作的励志教言，也有很多给予鼓励、帮助、劝说等的方法。佛法当中也有前世今世的因果开示或其他多种开示。不管怎样，哪一类教言对众生赶走绝望、振作精神有帮助，我们的回向就在这方面让他重新振作起来。

如果是不学习佛法的人，也让他重新振作起来，去做该做的、正确的事情。如果是修学佛法的人，也让他们从绝望当中重新振作起来，重新踏上修学佛法之路。世间人有世间人感到绝望的地方，也有修行人对自己的修行感到绝望的，觉得自己烦恼这么严重，障碍这么大，是否根本没有希望修行了，有时就会对自己修行的前途感到绝望。

不管怎样，我们要把自己的善根回向给他们，让他们摆脱绝望、重新振作、意志坚定。

不论做世间事或出世间的事，意志、心志是很重要的。如果我们的心力很强大，心志很振奋，那一切都有好起来的可能。如果自己首先心灰意冷了，不愿意去努力、精进，不愿意想办法摆脱困境，就会受负面情绪的持续影响，没办法走出这种状态，这对本人和家人都是

一种很不好的影响。家庭当中如果有一个人很绝望，这种情绪会影响家里人，看到他这种样子也更加难受。所以我们也愿他重新振作。在一些故事中，某人经过一段灰暗的时期之后重新振作起来了，家人就会比较欣慰、欢喜。所以我们现在不间断地回向，愿这些心灰意冷、感到绝望的人重新振作起来，意志坚定，或者暂时做世间上的事情，或者做出世间的修道的的事情，愿我们的善根能够真正地帮助到他们。

下面再看颂词：

**愿诸病有情，速脱疾病苦！
亦愿众生疾，毕竟永不生！**

字面意思：愿一切生病的有情迅速摆脱疾病的痛苦，也愿众生的疾病永远不再出现。这个颂词是缘有情的疾病方面发愿。

虽然有情的病可以包括在前面的苦当中，但在整个大类的苦当中，病苦在人一生中占的比例非常大。有些人因为前世特殊的善业，即生很少生病，但这种情况不多。一般来讲，很多众生是从小就开始病，有些人是小时候开始生病，有些是少年、青年、壮年、老年开始病。总之，有各式各样的病，从头到脚，从内到外，只要自己有身体，就有很多病。有些人没有什么病，逐渐开始头上没有头发了，他也觉得很不好。有些人是眼睛、鼻子、耳朵有病，或者大脑、手脚、内脏有病，身体的哪个部分都有可能出现病变。

有情生病的原因有很多。有些病是因为前世的业力导致。因为前世伤害了众生，因此在自己的身体上面感受果报，感受果报的方式之一就是生病。所以看再多的医生、吃再多的药、念再多的经，效果也不是特别明显，也有这种情况。

如果前世杀生太多，会有好几种果报。第一种果报就是异熟果，就是感受堕入恶趣的痛苦。还有一种果报就是等流果，又分为受者等流和作者等流。受者等流是杀生的重罪已在恶趣中受完了，还剩下一些轻的罪，自己在转生为人的时候，在善趣当中还要去感受残余的业，这个业就通过病的方式来体现。通过不断地生病，相续当中的罪业就逐渐消掉。有些人从生下来到死之间，都是在病苦中度过，都是在消以前杀生的罪业。

所以杀生有很多副作用，包括堕三恶趣的异熟果，还有等流果、增上果、士用果等等。因此要尽量避免杀生，平时尽量选择素食，这也是大恩上师、佛陀教给我们的自我保护的殊胜方法。

有些病是四大不调而引起的。四大不调就是，冬天或冷的时候不加衣服，夏天时没有减衣服，总之是说增减衣服方面不及时，或者饮食方面不注意，吃了不该吃的东西。如果是四大不调引起的病，可以通过服药的方式予以遣除。

还有一些病是非人引起的。某些非人、魔鬼等等，以它们的力量引发自己生病，这种情况也有。如果是这一类的病，可以通过念经的方式予以遣除。

不管怎么样，生病的因缘很多。只要有情一生病，那就没有一个真正安乐的地方。假如我们问某个有情：你愿意身体的哪一个部分生病？真正的答案是：我不愿意自己身体的任何一部分生病，因为不管哪一个地方生病，都是非常痛苦的。

现在我们把我们的善根回向一切生病的有情。在大大小小的医院中充满了生病的有情。除医院之外，在众生的家里或路上，还有很多有疾病的众生，愿一切生病的有情“速脱疾病苦。”不管用何种因缘，愿这些有情迅速脱离疾病的痛苦。不管是严重的病（如艾滋病和癌症），还是其他的病。

有些有情通过念经能马上远离痛苦；有些有情通过服药能马上远离痛苦；有些通过其他的方式马上远离痛苦。愿自己的善根给他们作回向，也愿佛菩萨加持他们迅速摆脱疾病的痛苦。

下面的颂词是继续发愿，不单单是让众生迅速摆脱痛苦，因为他虽然现在迅速摆脱了痛苦，但还有可能重新犯病或生其他疾病，所以后面的第二个发愿是前面发愿和回向的延续。

“亦愿众生疾，毕竟永不生！”前面是愿众生迅速摆脱疾病的痛苦，摆脱之后还不够，不能让众生重新染上各种疾病。所以我们也发愿回向，愿一切众生的疾病永远不再出现，永远不会有任何的病苦，我们必须这样作回向。

愿一切众生永远都不要生病，这是一个菩萨、一个修行者从内心当中发出来的祝愿。一方面是发愿，一方面是回向。回向就是把我们的善根回向在这个方面，愿一切有情毕竟不再产生疾病。

当然，在有情的业和执著没有消尽之前，他还会不断地造业，随着造业，病会不间断地产生。如前所说，真正从外境上面完完全全地一下子改变众生，这是很困难的。但正因如此，菩萨的发愿、回向也永远不会间断。它就是一个持久战。并不是说发愿一次，如果一切有情没什么改变，就放弃了，菩萨永远不会放弃。

作为修菩萨道的我们，也要知道这个道理，永远不要放弃。我们要坚信，每一次回向都能够帮助有情，都能够帮助有情解脱某一种痛苦。随着我们善根力量的深入，随着我们修行佛法境界的提高，我们再作回向的时候，功效就完全不一样。

我们现在是处于修炼自心的状态，到了某个阶段，直接通过回向就能够真正地帮助众生。为了达到这样的目标，要不间断地去作回向。菩萨道的修行是没有时限的，就是因为众生的疾病会不断涌现，所以菩萨的回向也是不断地延续。

另外，回向其实也是一种布施，把自己的善根布施给众生，愿众生消除疾病。我们自己平时不要杀生、不要伤害有情，那我们在修行佛法的过程当中不会感受这个疾病。还有一种规律，就是佛法中讲的，我们给众生布施什么，通过这种所布施的缘起，反过来我们也会得到这个东西。

我们现在布施给众生，愿众生的疾病快速脱离，愿一切众生疾病永不生。如果我们通过这样的善心，从这个方面把善根作了回向，因为业果不虚，我们自己也不会有疾病产生。这就是一种缘起之道。

所以说，一方面回向是利他的，另一方面也是自利的。比如我们开导众生，愿众生生起菩提心，依靠这样一种缘起，我们内心当中会逐渐生起菩提心。如果我们给众生开导空正见，我们自己的相续当中也逐渐会生起空正见。

帮助别人生起什么，我们自己就会得到什么。如果让众生痛苦，我们就得到痛苦；如果我们愿众生安乐，我们就得到安乐。当然痛苦和安乐只是一个总的大类，至于里边分别来讲，自己得到何种痛苦，就看施给了众生何种痛苦；自己得到何种快乐，就看施给众生何种快乐，这是一个相关的缘起。

为什么菩萨道要做各式各样的善根呢？因为每个善根的因缘是不一样的。虽然总的来说都是得安乐，但是缘起是不同的。所以为什么我们说福德资粮和智慧资粮？有些地方讲，如果你听闻空性，哪种资粮都圆满了，有些地方讲供水有供水的善根，供香有供香的善根，供灯有供灯的善根。为什么不说只要做一个善法，其他的善法不用做呢？其实每个所修的法，其中的因缘不同，所以得到的果不一样。

我们在生活、修法的过程当中，方方面面的安乐和帮助众生的能力都是需要具足的。所以我们修什么，那就得到什么，得到它之后，就可以用它去帮助众生。比如我们有医术，我们就可以帮助众生去除疾病。如果我有其他的功能，就可以在这方面帮助众生。所以做了什么，在这方面就会成熟很快。

不管怎么样，我们现在回向时，愿所有众生永远不再产生疾病，因为再小的疾病众生都不愿意感受。在得很严重的疾病时，如果能用小的疾病去换严重的疾病，我们当然愿意用小病去换大病。当我们只有小病时，我们是连小病也不愿意生的。一点点的疼痛众生都不愿意感受。所以愿一切众生的疾病“毕竟永不生”，这是来自菩萨最清净的、最善良的祝愿，也是最好的回向方式。

下边继续看：

**愿畏无所惧，缚者得解脱，
弱者力强壮，心思互饶益！**

字面意思：愿畏惧者内心当中无所畏惧，愿束缚者得到解脱，愿虚弱者力量强壮，内心当中产生相互饶益的心。

“愿畏无所惧”：在《大圆满前行》当中提到业因果，十不善业中有个恶心或害心，就是“贪心、害心和邪见”中的害心。如果我们经常对众生产生害心，在后世的时候我们就经常容易害怕，因为害心会让众生感到很恐怖。害心是伤害众生的心，众生因为我们有害心的缘故而感到很痛苦、很畏怖。如果我们经常生害心，我们在后世会持续产生畏惧的心，很胆小。

胆子越大的人，抗干扰能力越强。胆子越小的人，力量就越弱，所以有时一个影子都让自己很害怕，或者一个人走夜路、一个人在家里很害怕，或者睡觉关灯都很害怕。这说明胆子越小，受的伤害越大。胆小肯定是因为我们有这样的业。

这个时候我们愿“畏惧者”（胆子很小的人、经常产生畏惧的人）无所畏惧。愿这些众生从种种畏惧当中解脱出来。

一方面我们要这样回向。另一方面，要让我们自己恒常性地无所畏惧，需要修一些法如：修慈心、多放生（无畏布施）、烧烟施等。

我们要经常修慈心，不要生害心，生害心对自他都没有任何利益。但是在生活、修行的过程当中，如果有时不注意调心，我们的害心还是接连不断地产生，尤其是对伤害自己或竞争对手，经常产生害心。这个害心非常不好，对自己没有利益，对他人也没有利益。虽然对自他都没有利益，我们还是习惯性地产生害心。产生害心之后，结果就是可能自己要感受痛苦的果报。所以我们要经常性地抛弃害心，不要产生害心，应该经常修慈爱心，慈悲众生的心很重要。

还有一种修法是平时我们应该多放生，因为放生是无畏施。布施有三种：财施、法施、无畏施。无畏施就是施予众生无畏。当然放生所施的无畏主要是对这些所放的生命。

从理论上讲，所放的生命可以是人，人也可以放，但是我们现在没有能力，比如一个人遇到怖畏的时候去拯救他，这个方面机缘不多。但是如果我们遇到这种情况时，要一心一意的去拯救。比如听说某个众生想要堕胎，我们应该去帮助她，劝她不要堕胎。这其实也就是救了一个小孩子，救了一个生命，这个生命就是一个人。按照因果的规律来讲，所有生命中，救人的功德是最大的，因为人的智慧、所依不一样，他可以修佛法。所以说如果能拯救一个有情的生命，拯救一个人的生命，这种功德、力量是特别大。

当然除此之外，还可放生其他生命，如即将被杀的鱼、鸟等等，像这样给予它们无畏。因为这些有情被杀死的时候非常畏怖，如果我们能够帮助它，就去作无畏施。

当然真正来讲，从暂时性的情况看，三种布施之中法布施的利益很大，但是从究竟的侧面来讲，无畏施的利益是最大的。因为无畏施不只是放生这么简单，无畏是什么？把众生从轮回的怖畏当中解脱、救度出来，这种无畏施是最殊胜的。

无畏施有很多层次。当一个众生受欺负的时候，他很畏怖，这时我去安慰他，把他从怖畏当中解脱出来；当有情遭受到生命的畏惧时，我们把它解救出来，这都是无畏施。

还有一种布施——烧烟施。麦彭仁波切等很多大德讲，烧烟施具备了三种布施：有财布施，比如烧的炒面、糌粑这些食物是财施；还有法施，我们念仪轨，我们念心咒；还有无畏施，通过烧烟的缘故，让这些大力的鬼神心生慈念，不再伤害其他的有情，其他有情就从怖畏当中解脱出来了，所以这也是一种无畏施。不管怎样，我们自己想要无所畏惧的话，必须要去作这些善妙的修法、因缘。

如前一样，不管用什么方法能够让众生无畏，我们就具足这样的回向。或者我们回向，自己以后在生生世世修菩萨道的过程当中，具有这种施予众生无畏的能力，这个也很重要。

但现在我们主要是回向，愿我们的善根以各种方法显现让众生无畏的因缘，让众生从畏惧当中得以解脱。

“缚者得解脱”。这个“缚”就是束缚。束缚直接理解就是被捆绑或者不自在的意思。监狱当中的有情，或者直接被绳子捆住的这些有情，就是被束缚的。一个人被束缚的时候，是很不自在的。

如果一个有情被关在监狱当中，他根本没有任何的自由。他在一个小小的场地当中，身体得不到自在，关键是他的心得不到释放。在这种被束缚的状态当中，他的心也是很痛苦的。终于有一天从监狱中被释放出来，身体得到释放，心也得到释放。他的身体得到解脱，心也得到解脱，从今以后他就自由了。这种自由很大意义上是从心理方面进行安立的。大恩上师在讲记中也提到，整个有情最可贵的就是自由，所以任何人都不想被束缚。

还有一种束缚是自己做什么事情都不自在。比如说古时候的仆人、奴仆等等，他们根本没有任何自由，想做什么都没办法做，必须要受主人的约束。所以也愿这方面的有情得到解脱。还有一些情况是被家里人束缚，比如自己要学习佛法，妻子、丈夫不同意。

还有一些修行者被烦恼束缚。自己很想修佛法，但是内心中的贪欲心束缚自己，让自己一次次犯错，自己的嗔恨心束缚自己，让自己一次次地发怒等，还有被懈怠、嫉妒等这些烦恼所束缚。他知道佛陀、大恩上师教我们应该这样做，而自己现在反其道而行之，被这些烦恼所束缚，这时他的内心也是不安乐的。何时从贪欲、罪业中解脱了，获得自由，这时他就非常自在。为何说所有的解脱当中，从轮回中解脱的安乐是最大的安乐呢？从这方面就可以圆满理解。

“缚者得解脱”：一方面我们有能力的时候要帮助众生，然后把自己的善根回向众生。另外，从佛法的角度讲，大恩上师在讲义中提到了解缚的窍诀——解缚咒。

解缚咒以前佛学院经常念。如果我们得到了这个法的传授，（这也是很深的的一个法），有传承的话，我们就可以修这个解缚法、解缚的窍诀，念这个解缚咒。这是非常殊胜的。如果自己有很严重的习气、束缚，很不自在，比如说被家人所束缚，自己根本没有自在修行佛法，像这样可以用解缚咒。如果自己的习气很深厚，也可以念解缚咒。精进地念解缚咒，就很快可以从束缚中得到解脱，它是专门解开束缚的修法、咒语，是全知麦彭仁波切造的，从他老人家的意伏藏当中流露出来的。得到这个法需要很深的福报，如果我们有这个法，应该多念诵、多观修，自己能很快从各种束缚中得以解脱。

全知麦彭仁波切他老人家在仪轨的后半章也讲了，在有必要的时候他老人家也修这个解缚咒，从各种违缘中得到解脱。法王如意宝、大恩上师等、佛学院的僧众，在有必要时，也是通过修解缚咒的方式解脱很多障碍和违缘。自己如果有这个法缘，也可以去观修。

“弱者力强壮”：在世间还有很多软弱无力、无能者，身体和能力很弱，在世间中成为弱势群体。有些人虽然不是权力上面的弱势群体（权力可能很高、很有能力等等），但是身体很弱。还有些人虽然身体好，但在整个世间中没什么力量，是真正的弱势群体。不管是身体方面的弱，还是能力方面或其他方面的弱，愿一切的软弱者都能够具足威力、身体强壮，在社会、在整个人间中不会成为软弱者。

“心思互饶益”：大恩上师解释，强壮者方方面面很强，比如很有权利或者力量，也愿他们不要把这些强壮用在伤害众生上，应该经常想到去饶益对方。或者说，有情和有情之间，相互之间不要产生害心或嗔恨心等等，而产生慈爱为基础的饶益之心。也愿我们的善根从这方面去作回向，因为世间中互相不饶益的状态很多。

我们作为修行者，虽然在修行佛法，但我们是否时时刻刻都在想饶益所看到的一切有情？是否想到经常饶益对方呢？是否想到饶益身边的某个人，饶益欺负我们、伤害我们的人，饶益所谓的旁生呢？真正看待自心，我们还做得很差。

一方面我们自己需要得到上师诸佛的加持、佛法的帮助，一方面因为我们看到互相饶益的利益、互相不饶益的过患，所以现在作回向时，也回向“愿任何有情对其他众生都产生饶益的心，而不是产生欺负、伤害心态”。下面再进一步观察：

**愿诸营商贾，处处皆安乐，
所求一切利，无劳悉成办！**

这里主要是回向生意人、商人。

字面意思：愿一切做生意的人，处处都能够得到安乐，所求的一切利益“无劳”——不费吹灰之力，就可以得到成办。

佛陀开许的正命养活的职业中，做生意（商人经商）算是一种正业。当然，虽然做生意本身是佛陀开许的一个正确营生手段，但是很多人在经商过程中可能加入很多罪业，这个另当别论。不管怎样，佛陀也开许修行者或者世间人通过正当的方式盈利，比如低价进货，然后提高价格卖出去，这方面其实是允许的。所以颂词中愿做生意的人能够得到安乐。

为什么这样回向呢？在我们以前的想法中，好像只要做生意的人，都是很富裕、安乐的，其实并不是这样。在所有的生意人中，也只有一部分人能够比较轻松地赚钱，因为在人脉、资源方面，他都处于比较有利的状态，所以赚钱很容易。但有些人不是这样，并不是所有人都有这样的条件。

在做生意的人中，有些人很辛苦，如平时说的小本买卖、小本经营，利润很微薄。有些人还要和其他势力强大、财力强大的财团竞争，处于非常不利的状态，所以赚钱就非常不容易。有些人虽然投资很多，想要赚钱，但是投资失败的也非常多，投资失败之后觉得没办法生存因而自杀的也有。有些人借债经商，借了很多钱，还不起的时候就选择自杀。金融危机爆发的时候，很多富翁一夜之间血本无归，然后没办法，就跳楼、卧轨，像这样自杀的富翁也不少，08年金融危机时出现很多这样的例子。

不管怎样，很多做生意的人其实是很辛苦的。有些做小生意的人，很早就要起来开始经营、张罗，很晚才睡觉，但是挣到的钱非常少。街边卖水果的小贩、挑着担子到处吆喝的，这些都是经商的人，他们有时会受到很多歧视、受到欺负、干扰，比如“这个地方不准卖、不能摆摊”，有时车被没收，有时东西被没收、人被殴打，这种情况也很多。这些情况都会产生痛苦，但没有一个人会愿意感受痛苦。

商人在经商的过程中，身心都会感受很多的痛苦，所以现在我们要真心诚意地回向，愿一切“营商贾”（做生意的人、商人）“处处皆安乐”，在做生意的过程中，不论何时何地都很安乐，没有任何身心的痛苦，所求的一切利润、利益“无劳”（很容易）就可以成办，可以很轻松地赚钱，能够得到他心中想要的利润。我们如是诚心诚意地回向，愿一切做生意的人能够如是获益。

真正来讲，不管是大公司的人还是做小生意的人，其实各自都有各自的痛苦。一方面小商小贩很羡慕这些大财团的老板，但是大财团的老板有他的苦衷，他要面临很大的竞争，也有很多的压力。不管怎样，愿一切的、大大小小的生意人，都能够“无劳”成就一切的利益。

下面回向：

**愿诸航行者，成办意所愿，
安抵河海岸，亲友共欢聚！**

字面意思：愿一切在江河湖海中航行的有情，成办意中的所愿，最终安然抵达河岸和海岸，和亲友欢聚一堂。

航行在大海、湖泊、江河当中的很多人，都是为了各自的各种利益奔忙。有些人跑远洋、跑河运或摆渡等等，这是从船家本身进行安立；还有些是从乘客来安立，有很多人坐船从此处到彼处。

在水面航行不像踩在陆地上，一般人踩在陆地上会觉得心中比较踏实，只要船一出去之后，有情的心中就不是很踏实（除了有些特别喜欢水的人之外）。尤其是大海上的波涛有时候很吓人，在船上看不到岸，再加上遇到风浪站立不住时，担心船会不会翻等等，这种情况下大家都很恐怖。从历史上到现在，包括在讲颂词的当下，都可能有很多翻船的事故，因此很多人没办法抵达目的地或岸边。大到像泰坦尼克号巨型游轮的沉没，小到独木舟的沉没，很多人死在水里面，没办法“安抵河海岸、亲友共欢聚”。

以前很多打渔的渔民一出海，家人就特别担心，“今天又出海了，会不会遇到暴风啊？”尤其以前没有天气预报，只能凭自己的经验，“今天看起来天空没有云彩，还可以”，觉得今天是好天，但出去之后马上变天。一变天，马上就吹大风；一吹暴风，马上船翻了，回不来的人非常多。现在虽然有很好的导航设备和预报，但是不可逆转的天气或者其他很多因素也没办法预测，所以很多人没办法“安抵河海岸”。

还有一些偷渡的人，或其他的有各种目的的人，没办法回来的有很多。他自己在翻船的一刹那，落在水中的时候也很恐怖，家人也非常担心。

菩萨看到这一点就回向，或者教导我们回向。把我们现在有的善根，回向正在大海中、湖泊中、大江大河当中航行的一切有情，都能够很顺利地成办“意所愿”，“安抵河海岸，亲友共欢聚”。当然这里并不是鼓励打渔的顺利杀生，对此菩萨绝对不会回向，只是回向他们顺利成办有利益的事情，愿他们远离一切邪命，都能够安然地回家和亲友团聚。

下面还会提到，回向时我们当然也会有一些其他的想法，比如“回向时到底会不会产生什么副作用啊？”但不管怎么样，其实我们不需要去担心这些。我们现在回向的只是愿众生获得安乐，只是愿他们获得远离痛苦的状态，以此训练自己慈悲的心、善良的心，或者通过这样的回向愿众生获得安乐，这就足够了。

这一堂课就讲到这个地方。

1、关于食物的四种分类，详见《阿毗达磨俱舍论颂讲记》（世亲论师造颂；索达吉堪布讲译）的“**第三品 分别世间**”，以下仅摘录部分内容：

有情依靠四食于世间存住，其中段食在欲界中是以香、味、触三处为自性，而色处并非段食自性，因其不利于自根以及解脱的缘故。触食、思食与识食均属有漏，于三界之中具足。…何为段食呢？也即依靠鼻、舌、身三根，一口一口来享用而称为段食，其本体即香、味、触三处之自性。这里所谓的“一口一口”与平时所说的有些不同，比如厕所中不净物的微尘接触鼻根，此时鼻根一口一口地把它吞下去了，然后觉得“好臭”，身根与舌根也是如此，均是接触到微尘之后才会有触的感觉或者品尝到味道，这些接触都是有阶段性的，因此称之为段食。…前面已经讲了段食，那么其他三种食的本体是什么呢？心与心所的不断延续即称为触食。十二缘起中讲到，根、境、识三者的聚合叫做触，也有论师认为，根境识聚合之外有一个单独的心所称为触，众生存留于世间，必定有心与心所的延续，如果这个已经中断，众生也就不会存留于世。思食实际是一种作意，比如作意善事、恶事，以此开始造业，这样即生造业成为后世之因，也就是说，今生的思维可以成为产生后世的因，或者今世思维善，思维恶，以此为因，后世仍继续思维善，思维恶。识食也即十二缘起中讲到的识，就是通常人们所说的“灵魂”，灵魂入胎时有一种意识，如果没有这种意识，仅仅依靠父母不净种子的聚集不能形成众生。链接：<http://www.zhifeifw.com/ssfb/dxb/apdmjslsjj/03.php>

《入菩萨行论》第 196 课

下面我们继续学习《入行论》，现在学的是第二个科判回向善趣众生的内容。

前面针对地狱、饿鬼等有情离苦得乐的方便作了一些学习、回向。其实对人道众生来讲，更容易体会我们身边的各种痛苦、疾病等（有些是自己感受的，有些是看到的），所以本科

判的内容更贴近我们的生活。这并不是说回向地狱饿鬼没有意义，最需要回向的还是三恶趣的众生，但以人世间可以现量见到的素材来作回向的话，更能修习我们的善心。

下面我们继续学习回向品。

**愿迷荒郊者，幸遇诸行旅，
无有盗虎惧，无倦顺利行！**

字面上的意思：愿在荒郊野外迷路的有情，有幸能够遇到商旅——旅行的团队或者向导等，在旅途中没有对强盗、野兽的畏惧，没有疲倦而顺利前行。

有情在追求自己的生活或修行的过程当中，有时会出门在外，以前是步行或者坐马车、骑马，现在是坐汽车或者飞机等。这样去旅行有时在荒郊野外会遇到迷路的情况：找不到参照的东西，也找不到人家和水。这时迷路的有情内心恐惧、身体疲倦，担心自己的生命会不会丧失。

在很多公案的记载中，的确有很多有情是迷路而致死的。比如在大沙漠、戈壁滩、森林或荒郊野外中走不出来，之后就死在里面的非常多。

所以我们现在发愿回向给那些现在或者以后有可能在荒郊野外迷路的有情，把我们的善根回向给他们。这种回向其实与世间的祝愿并不一样。世间的祝愿有没有用呢？可能也有用。平时我们说“祝你快乐、祝你健康”。如果祝愿者内心当中有一定的功德、善根，还会是有些作用的，但这与菩萨把自己相续当中刻意修的善根专门拿出来回向的力量还是没办法相比。

但是我们也不要完全怀疑世间的祝愿到底有没有用，如果相续当中有福报或者这个人的福报很大，他说一句话的确还是很管用的。在印度古代的仙人有谛实语之说，福报大、能力强的人也有这方面的功用。所以不能说“他又不是修行佛法的人，也没有专门做回向，一点作用都没有。”我们不能百分之百这样肯定，有时作用不像专门回向那么大，估计还是会有一些。

不管怎样，作为修菩萨道的修行者，我们要专门把自己的善根回向当前或者以后在旅行中于荒郊野外迷路的有情，愿他们能够“幸遇诸行旅”。遇到行旅的意思是遇到在路途当中的旅客或者其他人，至少可以做伴。以前来讲就是商队，商队就有向导、食物、水等各种物资，如果碰巧遇到这种商队就可以得救。所以说愿这些有情“幸遇诸行旅”。或者愿这些有情，在最无助的时候能够遇到向导给他指引。

有些众生在朝圣的路上或荒郊野外迷路的时候，就会莫名其妙地遇到一些人，给他指路怎么走，一些很稀有的情况也是有的。

以前我看到一个故事：在三、四十年代的时候，有一个汉僧去拉萨求学，那时走路去拉萨很远。一次他们去一个叫扎尔城山的地方朝圣迷了路，找不到路也找不到水源，在面临生命危险的时候，其中一人就提议大家祈祷莲花生大师，在开始念金刚七句的时候，突然从空中照下了一道红光，红光移动，他们就跟着红光走，之后就找到了水源和路。所以迷路的人遇到圣者加持或者曾经祈祷圣者加持，也会得到明显的指引而走出迷途。

有些时候指路者也会显现为如某只兔子、野鹿，在前面走着跳着，跟着走慢慢就出去了。有的情况是佛菩萨化现，有的也并不一定是佛菩萨，而是一些善良的、和你前世有善缘的山神在关键的时候来帮助你。一些山神本来也要修行，帮助众生能够积累功德，所以他会示现一些情况来指引。

不管怎么样的一种缘起，我们也愿这些在荒郊野外迷路的人能够遇到这些因缘，顺顺利利地走出迷途，然后在这个过程中“无有盗虎惧”——没有对强盗、猛兽的怖畏。

以前看很多历史传记，高僧大德在去求法的路上都会遇到强盗，他们会守住一些险要的地方抢劫，有时直接抢钱，有时还把入杀掉。所以在外面做生意的人特别害怕强盗，他们会请一些镖师或者有能力强的人、很多人一起走，几十上百人一起走的话，强盗看到人多就不敢打劫。

还有就是遇到虎狮等这样一种猛兽的威胁。遇到猛兽的话自己跑也跑不掉，没办法就被吃掉。所以在外面行走的人有很多的痛苦，不单单是长期旅行很疲倦，还有遇到强盗与猛兽的痛苦。

现在海上还有海盗，前段时间索马里海盗特别猖獗，很多大型的商船经常被劫持，之后把人关起来、扣押货物。有时要用几十、几百万美元去赎，交了钱才放人和货。所以现在也有对强盗的畏惧。

除此之外，还有如山洪等其他自然灾害带来的的怖畏。我们愿有情都能够从怖畏当中得以脱离，在整个旅行过程当中身心愉悦、没有疲倦，顺利到达自己的目的地。不管是旅游，还是从此处到彼处去做世间的事业、朝圣或者求法，愿一切以各种原因在荒郊野外迷路的众生都能一路平安、行程顺利。我们把自己的善根在这方面做回向，愿他们能够如是如愿地成办。

**愿诸天守护，无路险难处，
老弱无怙者，愚痴癫狂徒！**

字面意思：愿一切天神能够守护没有路、非常危险的地方；对于这些非常可怜的有情：老弱者、无怙者、愚痴者、癫狂者也能帮助、守护。颂词回向愿一切天神能够从这些方面去帮助众生。

当然天神的能力是有的，但是从缘起的角度讲，如果说众生造业很严重，显现上这些善法天神帮助众生的力量就会减弱；如果众生大部分都在修持善法的话，这个时候天神的力量就很大。

这个方面也是一种缘起。在劫初佛法很兴盛的时候，或者这个地方大家都在修持善法，这个时候天人的力量会非常大。那就是好上加好了，一方面自己的福报本来也比较大，再加上修习善法，天神、护法神也会帮助。

越往后走，众生的福报越弱，修持善法的人越少，护法神、天神的力量也就弱了，所以这个时候很多灾难、违缘就挡不住，这就叫做恶性循环。不管怎么样，天人的力量绝对是超越人类的，这个毫无疑问。我们也发愿把善根回向愿天神能够得到更大的力量，保护这些有情。

大恩上师在注释当中讲了天神有很多种，有些天神是来自于父系的肩神，住在自己的右肩，母系的守护神就住在自己的左肩；还有生命神、肩神、战神、土地神等。也就是说每个有情都有一个天神跟着保护他。如果你造业很重或者你的罪业要成熟了，那么天神也无能为力，除此之外，正常情况下都能一直守护你。

在《二规教言论》当中，刚开篇时专门有一大段讲这些天神、护法神的帮助，他们的作用其实是很大的。在世当中承办事宜，有些人的事业就很顺利，有些人就不顺利，这和自己身上的肩神或者战神的力量的强弱有一定关系。战神能力很强的话，能帮助自己遣除很多违缘。但是如果自己行为不如法，或者无有羞耻经常做一些罪业，慢慢身上天神的力量就会越来越弱，最后就无能为力，保护不了自己了，这样的情况也很多。

当然里面的情况是多种多样的，这里只是从某些角度做分析。《二规教言论》的注释当中专门有一大段，讲了怎么样让护法神生欢喜，让护法神帮助自己的很多窍诀。在《二规教言论》当中也说了，真正的窍诀就是完善自己的人格，做一个好人，如果人规方面做得很好，守护自己的天神的力量自然就很大。

此处我们回向天神也好，护法神也好，就是希望他们能守护，守护什么呢？第一个守护“无路险难处”。有些路途很危险，愿天神能够守护这些地方，不要出违缘、障碍。经常发生车祸的地方就可以叫做“险难处”，比如说在高速公路、国道上或者在其他的路段经常会提示“这个是事故多发段”、“前面是高危路段”，我们祈愿天神、护法神守护这些地方。事故多发段就意味着这个地方很容易发生事故，很多有情会丧失自己的财富、生命。

因为我们学习佛法的缘故，坐车时看到这些提示，很自然就开始念金刚七句、莲师心咒，祈愿莲花生大师、上师三宝加持能够遣除这种违缘。

同时我们也愿天神能够守护经常容易山洪爆发、塌方的地方，因为谁都不愿意在这些地方遇到违缘。

“老弱”就是年老的人。老年人自我保护的能力很弱，他的身体机能、心识、防范意识都衰退了，很容易受到伤害。有时在家里面不注意摔倒了，也可能伤害自己。老年人很容易骨折，随便一个因缘、稍微碰一下，倒地骨头就碎了。尤其是冬天，外面有冰雪的地带很滑，摔倒之后很容易骨折，可能就没办法康复了。我们也愿天神、护法神守护这些老年人，愿他们都能够远离这样的痛苦。

“弱者”可以理解成孩童，他们身体、心智的发育还没有齐全，抵抗力与防范意识很差，比较容易受到伤害。比如在战争或者突发的事情当中，反应不是那么敏锐，没有很多知识经验，所以很容易受到伤害。

老年人和小孩子也是比较容易受欺骗的。老年人的气脉明点已经衰败了，比较容易受欺骗，现在的新闻报道当中有很多这类事。有的诈骗老年人把家里面的钱取出来给什么账号；有的冒充他儿子说在外面遇到什么事情，让他转账；有的说你的账号有什么问题，必须要转到另外一个账号才安全，他就把自己的钱取出来转出去了。

小孩子的风脉明点还没有增胜，在增上过程中也很容易受到伤害。我们也祈愿护法神能守护老年人和年幼的孩子。现在有很多小孩子受到各种伤害的报道，我们愿护法神守护这些孩子，让他们不要受到这些伤害。

还有“无怙者”，就是无依无靠的孤独者，比如说失去了家庭，没有父母、亲属、工作、房屋，没有任何保障，如没有保险、五险一金等。在社会上生活需要很多依靠，不管是钱财还是亲友，都需要依靠才能生活下去。但是很多人恰恰就没有这些依靠，所以生活过得非常孤苦。一方面是生活孤苦，一方面是心灵孤苦。

我们愿天神、护法神能够守护他们、帮助他们，我们一心一意把善根回向。一方面我们要请护法神帮助，另一方面我们要把善根这样做回向。因为我们修善的话，护法神的力量在显现上就增强了，增强的话就能够保护这些人。所以把我们的善根回向给需要保护的所有老年人、孩童、无依无靠的孤苦者，愿他们能够得到天神的帮助摆脱痛苦。

还有愿我们的善根回向诸天守护“愚痴癫狂徒”。“愚痴癫狂徒”就是很愚昧疯狂的人，有些是自以为是，有些的确是神志癫狂，精神出了问题非常可怜，因为不知道自己在做什么：伤害别人也不知道；把家里的东西砸坏也不知道；在外面到处追打其他人，有的时候拿刀去行凶，直接做伤害别人的事情也不知道；有时是他完全不知道，有时是他知道但是没办法控制自己，是一种强迫性的病。像这样的人很可怜，没办法在世间当中正常生活。如果是修行者，也没法正常生活与修行。

世间当中有很多这种癫狂的人，在修行人当中也有。按照《俱舍论》的观点，现在神志不清、精神癫狂的人，前因是以前经常伤害众生，伤害有情、恐吓有情。

如果经常饮酒，今生当中就会癫狂、心智不清。因酒能乱性，以这种缘起，后世的意识、行为都是癫狂的。

现在很多人喜欢伤害别人，很多电视节目当中有恶作剧，有的叫整蛊，在街头上去吓唬别人，很多人看了觉得很好笑，但这样恐吓别人让人很恐怖，后世他也会精神癫狂。因为被恐吓的人当时的心是很乱的，那么自己在后世也会这样。

《俱舍论》当中讲：比如我们捉到一些小虫子使劲扔出去，它在被扔的过程当中是很恐怖的，那么我们在后世也会有这方面的恐怖。另一方面就是心智容易不正常，因为它当时的心是不正常的状态。通过这样的业力，我们在后世也会如是感受。

这也是为什么大恩上师说放生的时候要注意，不要从很高的地方把鱼甩下去，这样它们会痛苦的。虽然放生本来是好事情，但是如果在这个过程中让有情受到恐怖伤害，还是不太好。

九十年代刚开始放生的时候，基本上就是直接倒水里。后来大家放生多了，就知道了一些方法。我参加过用船放生，在船舷上面慢慢把鱼倒进水里；有的是用滑梯把鱼直接滑到水里，有很多应对的办法。当然主要还是看环境，看我们有没有想办法。不能说没办法我们就不放生，没办法也只有多念一些忏悔文。因为放生毕竟能够解救众生的生命，总而言之是利大于弊的，但不能故意让众生恐怖，这是不好的。

这些因缘会导致神志不清或者精神癫狂，精神癫狂的人是很可怜的，我们愿护法神守护这些人，愿他们心智正常，愿他们不要伤害自己和众生。

在佛学院也遇到一些道友突然不正常的情况，有一次大恩上师说：如果遇到道友或者任何人这样，我们可以念释迦佛的名号，因为释迦牟尼佛的五百大愿中有一条愿，就是愿他的名号能够帮助神志不清的众生。所以当我们遇到神志癫狂的人时，念释迦牟尼佛的名号对他或多或少也有帮助。

所以我们回向愿诸天守护这些“无路险难处，老者弱者无怙者，愚痴者癫狂者”，愿他们都能够获得相应的安乐，远离一切痛苦，如是作回向。

**愿脱无暇难，具信慈爱慧，
食用悉富饶，时时忆宿命！**

“愿脱无暇难”的字面意思就是讲：愿有情能够远离八无暇这些艰难之处，然后具有信心、慈爱和智慧，饮食受用都非常富饶，时时能够回忆自己的宿命。

里面是四个回向：第一“愿脱无暇难”，就是愿离八无暇；第二愿具有信心、慈悲和智慧；第三愿众生食用丰饶；第四愿众生时时忆宿命。

颂词好像不多，但每个颂词当中，有的是三个回向，有的是四个回向，有的是两个回向。所以加起来有很多回向的具体内容。我们要真正回向，一个是普贤回向品，一个就是回向品。如果有时间，比如去朝圣我们也可以念回向品的内容作回向，这样的确非常有意义。

首先“愿脱无暇难”，八无暇在《大圆满前行》中说得很清楚，刚开始讲《入行论》的时候也有一段颂词讲暇满难得，讲过什么是无暇。总而言之，地狱、旁生、饿鬼三恶趣的确是无暇的。没有闲暇主要是指没有修习佛法的机缘，闲暇从字面上看就是空闲的意思。

很多人无所事事，如很多老年人在小区里走来走去，什么事情也不做，不念咒、不拜佛也不学习，好像很空闲的样子，但这不是真正的闲暇。闲暇是必须要有修行佛法的机缘，无所事事所谓的闲暇之人，严格来讲应该算到无暇当中，因为没有真正修行佛法的机缘。

地狱、饿鬼、旁生的确是没有机缘学习佛法的，它们被各种痛苦所缠绕：地狱有情的寒热痛苦很剧烈，饿鬼有情的饥渴痛苦很剧烈，旁生有情的愚痴很严重。这样就没办法成为修行佛法的所依，当然就属于无暇了。

还有一个是无想天。无想天就是在人间修无想定，死了之后就升无想天，安住在几万劫当中什么都不想，所有的心和心所都不现前。然而这只是一个有漏的修法，当有漏的善业用尽之后，他又重新恢复意识、心和心所，那时候就开始生邪见、堕落了，所以这不是暇满。而且在无想天入定这么漫长的时间，在八万四千劫当中什么善法都没有做，根本没有机会修行任何一个法，哪怕一念的无常都没办法修，一念的善心都没有产生，所以这百分之百是无暇，标准的无暇。

佛不出世就是整个世间没有佛出世；还有生到边地，虽然说现在佛法出世，但是还是很多地方佛法不兴盛，远离三宝，那也是无暇之处；另外是喑哑，诸根有缺陷，眼根、耳根、手脚不具足等等，这样的人也没有办法修行；邪见就是虽然生在人间，也在佛法兴盛的地方，诸根也是具全的，但邪见很深重就没办法修行。

我们回向愿一切众生都远离这八种无暇，都具有暇满的人身。暇满的人身是修行佛法的所依，是修习佛法的基础。如果连暇满的人身都没有，怎么修行佛法？这是不可能的事情。所以愿一切有情远离八无暇，得到暇满的人身。

第二个回向是“具信慈爱慧”。信就是信心，慈爱就是慈悲，慧就是智慧。从世界的角度来讲，一个人做什么都要有信心，但世界的信心和佛法的信心在深浅与侧面上是不一样的。

世间人需要信心，比如我有信心做好这个事情，世间人也需要慈爱和智慧，从佛法的角度来讲更加需要信心。信心是一切功德的根本，如果我们修行佛法没有信心，任何功德都生不起来。虽然你对佛法的空性、各种难点你都能通达、能了解，但是你没有信心是绝对不能趋入的，所有的功德都产生不起来。

很多修法的确不是我们用现在的逻辑能够想通的，很多都超越了我们的想法，必须通过信心才能趋入。比如说很深奥的胜义谛，它必须要信心才能通达。胜义谛并不需要你通达难点、学术研究搞得很好、智慧很高，这里的必然条件就是信心，有了信心才能趋入胜义谛。

很多人修到最高的时候，真正最高的修法就是上师瑜伽的修法，上师瑜伽就是信心的修法，如果你的信心很深厚，通过这样的信心，你就找到了趋入胜义谛的钥匙。你把这个信心能够正信、保证的话，它就能够加持你趋入胜义谛。有信心、智慧是最好的，所以说信心是趋入胜义谛最殊胜的方法。

当然我们没有信心也不可能皈依的，我们没有信心也不可能依教奉行，所以说信心即是趋入佛法的基础和必要前提，也是我们修行的所依。我们要修行下去必须以信心来支撑，如果没有信心怎么修下去呢？最后趋入实相也需要信心才能做得到，其他的都做不到。

第二就是慈悲心，慈悲心是对众生的慈爱、慈悲。我们想要什么，众生也需要；我们想要摆脱什么，众生也需要摆脱。每个众生都想离苦得乐，所以要对众生的平等地产生慈悲、慈爱。

无始以来我们在轮回当中和一部分众生结了善缘，和一部分众生结了恶缘，对于结过善缘的众生我们比较容易产生慈爱心，对于结过恶缘的众生，不管他做再好的事情都看不惯，都有不舒服的感觉。

作为一个修行人，修慈爱心不管看得惯、看不惯，要平等地面对一切众生，平等地慈爱一切众生，这是必须做到的事情。如果没有慈悲心，你怎么样打开自己的心胸？没办法打开自己的心胸，又怎么样趋入完全的利他之道？因为完全利他之道就是完完全全利益众生之道。

《入行论》的整个主线、纲要都是围绕着利他的思想，其中很多理念、原理讲了很多次，我们要真正趋入成佛之道、趋入大乘，必须要慈爱、慈悲。慈悲心是很重要的。

第三是智慧很重要。智慧是知道取舍之处，没有智慧就没有办法取舍。世间上也是一样的，很多有智慧的民族都把智慧放在很高的位置上，他知道有智慧才能做一切，没有智慧什么也做不了。修行佛法尤其如此，如果没有智慧怎么知道该做不该做？会找不到修行的方法。所以智慧是非常重要的。

一切万法的本性到底怎么样，也需要通过智慧来分析。智慧有真实的无分别智慧（佛的智慧）和世俗的智慧。世俗的智慧当中有观察因果的智慧、观察缘起胜义的智慧等等。

总之，最好信心、慈爱、智慧都具足。前面我们分析了，它们代表不同的缘起，如果方方面面的缘起都具足了，我们的成就就会很快。如果有所偏颇，虽然可能也有利益，但就像不是两条腿走路一样，总是缺了什么东西，导致我们在修行时走得不是那么迅速、稳当。这就是为什么修学佛法要广泛地学习，对修行的理念和该做的事情必须要广泛地了知，尽量兼顾地修行。

信心我们也要努力去具足，信心可以通过闻思修或通过有信心的道友、通过修上师瑜伽等来增长。《入行论》是讲怎么样生起慈悲心的窍诀，《修心七要》、《修心八颂》也讲了很多修行的方式。

智慧就是学习佛法，深入经藏、智慧如海，或者依止善知识修学佛法，逐渐智慧能生起来。闻所生慧、思所生慧，修所生慧，在得到闻慧、思慧、修慧，尤其在得到修慧的过程中，信心和慈悲心是绝对没办法远离的。

所以一个修法当中其实已经包含了其他的修法，其他的因素都有。如果我们在不断地修胜义中的智慧，但是没有信心，这个智慧会修成什么呢？在修智慧时没有慈悲，智慧会修成什么呢？最好的结果是得到小乘的智慧，得不到大乘的智慧。修智慧时既要有信心又要有慈悲。

前面我们赞叹信心，因为有了信心就可以趋入胜义谛，但是要产生那么高的信心也需要前提。信心有很多层次，有很多种，如果大家有机会可以看看弥勒菩萨的《经庄严论》，第十一品《明信品》专门讲信心，有很多信心的分类。信佛也算信心；觉得念这个咒语有很大的帮助，也是信心；相信自己本来是佛也是一种信心；完全地信赖上师、信赖佛，也是一种信心。信心由浅至深，有很多分类。并不是我有信心就什么都不用做了，高层次的信心来自什么？离不开慈悲心、离不开智慧。所以信心、慈悲、智慧都是相辅相成、相互帮助的。

如果你没有信心、没有智慧，慈悲心就没有办法增长、圆满。有了信心、智慧，慈悲心也可以产生。比如我们说菩提心是慈悲的一种体性，在《经庄严论》当中提到了生起菩提心的四种因，其中讲到有的是闻力，就是听闻佛法；有的是根力；有的是善知识的引导力。^[1]这里面很多都有信心的影子，如果你没有信心，你怎么会愿意去听善知识讲解菩提心的功德并去修持呢？你不相信他，你怎么知道修了一定能够得到利益？这是绝对不可能的事情。

真正意义上最究竟的慈悲心，当然就是无缘大悲，无缘大悲其实和空性是无二无别的，这种非常深层次的无缘大悲，没有信心也得不到，其实信心、慈悲、智慧是相辅相成的，所以也愿这些有情能够获得信心、慈悲和智慧。

这种愿众生获得，不是口中说说而已，是把我们现在得到的善根真心诚意、一心一意地回向给所有众生，愿一切众生能够得到信心、慈爱和智慧，尤其是现在正在趣入菩提道、正在菩提道上修行的有情、道友，愿我的回向能够帮助他们尽快产生这种非常清净的信心、非常圆满的慈悲心和非常深邃的智慧，而且愿这三者以无二无别的本体，一定在有情的相续当中具足。

第三种回向：

食用悉富饶，

愿一切有情能够尽情地享用富饶的饮食或者没有罪业的、不杂罪业的饮食。

因为有些饮食是杂了罪业的，有些饮食是清净的，回向时愿一切有情获得、享用无有罪业的饮食。有些众生认为纯粹的素食没有什么意思，每顿饭必须要有肉食。我们现在回向愿一切众生第一是享用无罪的饮食，远离造罪的饮食；第二是愿他们在远离造罪的饮食的同时，所食用的素食或无有罪业的饮食都能非常可口，满足他们心中所有的愿望。愿所有的众生“食用悉富饶”。

然后回向众生：

时时忆宿命！

“时时忆宿命”就是能够时时回想自己前世的情形。很多有情没办法一心一意地去修行佛法，主要是对于前生后世、对于业因果没有产生决定的信心。所以愿我的善根回向一切众生，愿一切众生在生生世世、时时刻刻当中，都能够很清晰地回忆起自己的宿命。因为如果能够回忆起自己的宿命，知道前生自己是什么样的，通过前生得知今生为什么会这样，就会自然而然相信因果轮回，就能自然而然远离罪业或者趣入清净的善法当中，所以愿有情“时时忆宿命”。

大恩上师以前经常讲花色比丘的公案。花色比丘上一世是地狱众生，从地狱出来后，他有宿命通，可以回忆自己在地狱当中受苦的情形。他回忆的时候非常恐怖，全身毛孔中都开

始出血，所以他的黄色袈裟被鲜血染红了，好像是花色的一样，所以他的名字叫花色比丘。因为能够回忆地狱的情形，所以他根本不敢放逸，为了离开轮回不再入地狱，他很精进，非常小心地取舍善恶业。

如果我们能像花色比丘一样“时时忆宿命”，每个人都会非常精进。正因为现在我们看不到前世，不知道前世自己是怎么样的，所以现在修行没有那么精进，兴趣不是那么大。

“忆宿命”有很多的因缘，有些是通过禅修之后有了禅定，可以得到宿命通；有些通过佛菩萨、上师加持能回忆前世；有些就如花色比丘，他回忆前世的这种功能没有消失；现在以催眠的方式也可以回忆前世。不管怎么样，我们愿自己的善根回向一切众生能够“时时忆宿命”，通过“忆宿命”作为趣入精进修法的帮助和前提，我们如是做这个回向。

**受用愿无尽，犹如虚空藏，
无净亦无害，自在享天年！**

字面意思：愿一切有情的受用无有穷尽，犹如虚空宝藏一样。“无净亦无害”，众生在生活当中没有诤论，也没有互相伤害，不损恼，自由自在的享受天年。

有些地方解释“天年”是自己自然的寿命，有些讲“天年”是晚年的意思，“自在享晚年”是让晚年很自在的去享用，这样理解也可以。

“受用愿无尽”是回向愿一切有情能够获得犹如虚空宝藏一样的，取之不竭、用之不尽的财富、受用。有些人因为缺乏受用的缘故，他就会去奔波、劳累。用正常手段得不到，他自然而然就会通过一切能够想到的方法去谋取。现在很多人以杀生为业，杀鱼、杀猪、捕鱼，通过伤害众生的方式来谋取利益；有些是通过偷盗、邪淫、妄语等方面得到利益。虽然有时能够得到一点利益，但是这个恶性循环的后果非常严重，这一切的来源就是对于受用的一种渴望。

如果他没有得到受用，他就会用很多方法来想要满足，这时我们就发愿，愿自己修行佛法的善根，回向一切有情，愿他们能够得到很自在的、犹如虚空藏一样的受用。虚空是无边无际的，如果每个众生都能够得到如虚空一样无边无际的受用，当然能够满足他们的愿望。在满足他们的愿望的同时，就远离了一切造罪。

从某些教言来讲，转轮王出世时基本是天下太平的，为什么呢？因为金轮王有轮王七宝，可以很自然地让他的子民得到丰厚的受用，也会教他们行持十善，所以那时堕地狱、堕恶趣的众生非常少。转轮王也叫转轮圣王，因为他出世能够给众生带来很多的安乐，能够让众生修持十善。

如果众生得到了犹如虚空宝藏一样非常多的受用，他们也就满足了。现在很多人为了得到受用的缘故，不得不做很多事情，假如一切众生的愿望都得以满足了，很多负面的心态就会消失。

有时我们又会想：如果众生受用这么富饶了，无所事事会不会又开始惹事生非？所以颂词回向的时候，第一是愿受用无尽，第二就是愿无净无害，愿他们无净也无害。世间也有说法是“富贵生淫欲，饥寒起盗心”。

有时我们会考虑很多：“我们这样回向对他们有没有副作用？”“钱多了，众生会不会就不愿意修行佛法了？”等等。其实这只是所有回向当中的某一条回向，我们不要只盯着这一条看，还有其他的回向。比如后面的回向有愿众生遇到佛法，愿众生生生世世出家，愿众生能够得到善知识的摄受等。

回向是从方方面面能够让众生获得安乐、得到利益，所以我们只管回向众生能够得到犹如虚空藏一样的受用，而且得到受用时无净无害，互相之间没有任何诤论，或者因为回向的缘故平息任何诤论，互相之间没有任何损恼。

“自然享天年”，自由自在地享受天年，对一切有情就是这样回向。

前面讲了个人的好恶不同，然后对我喜欢的人就可以这样回向，对自己不喜欢的人，怎样我也不愿回向给他，这个不必要。做平等回向其实也是在修炼我们的心，因为心越平等，修回向的利益才越大，如果心不平等，这个回向品对我们学习佛法、修菩萨道来讲，利益就不是很大了。这里面有一个平等的心、平等的意乐。颂词当中很多地方都提到一切有情、所有众生，是没有任何分别的。

在修持舍无量心时也有这样平衡的方法，对我们特别喜欢的人，观想他给我们造成了伤害；或者我们特别喜欢、特别执著的人，有可能是我们前世的怨敌，今生当中故意转成我们的亲人，来让我们受苦。因为当他有苦的时候，我们就跟着苦，所以亲人有时是前世的债主。我们曾经借了钱不还，当年通过各种手段侥幸躲过去了。比如现在有些人欠别人几十万、上百万，用各种办法拖着不还，今生也许躲债成功，也许不成功，即便成功了还要还，反正借了别人钱，怎么样也要还。

还的方式各种各样，有时他就转成你的儿子，不断消费你的钱；有的让你心甘情愿的还，怎样心甘情愿？亲人得了大病，你心甘情愿花几十万、上百万去治他的病，这就是一种还钱的方式；有的给自己的亲人买东西，也很心甘情愿地花钱；恋人之间也是心甘情愿地花钱。当然不是百分之百都是这种关系，但有的是通过这种方式来还债的。

在修舍心的时候，修法中就用这种方式来提醒我们，其实我们现在很喜欢、很执著、很在乎的这个人有可能是来讨债的；特别讨厌的人，有可能是我们前世的亲友，以前曾经给我们很多的帮助，或者现在伤害我们的人正是来帮助我们生出离心，我们应该报恩才对。

要达到怎样的状态呢？舍心。舍弃过度的贪执和嗔恨，把自己很贪执众生和特别讨厌众生的状态拉平，拉平之后对他们平等地生悲心，平等地做回向，愿他们平等获得犹如虚空宝藏一样的受用。而不是喜欢的人给他回向 1100 亿，不喜欢的人给他回向 100 块，这就不平等。

不管什么样的众生，愿一切有情都能够同等地获得虚空宝藏一样的受用，无诤无害，自在享天年，所以这也是一种平等的修法。

下面讲：

**愿卑寒微士，容光悉焕发，
苦行憔悴者，健朗形庄严。**

这一颂回向的主要是精神状态和身体状态非常不好的这些众生，愿他们容光焕发。里面有两种回向，第一种是回向普通的世间人，第二种是回向苦行憔悴者。

字面意思：“卑寒微士”是世上很卑微、贫寒的人，愿他们个个都容光焕发；愿因为修苦行而身心憔悴的人“健朗形庄严”。现实中有很多有情因为饮食缺乏营养不良，或者没有药品等等，很卑微、贫寒，愿他们能够“容光悉焕发”。

有时我们可以看看人的相片，比如对比一下五十年代、六十年代的中国人的相貌，和现在的人真的很不一样。因为那时物资很少，营养或者食品都没有那么多，所以很多人外表看起来很瘦，无精打采，没有什么容光焕发的感觉。

我们对比贫穷地方人的相片，比如非洲等地方，人的样子的确很卑微、贫寒，看起来让人有一种很难受的感觉。所以愿一切卑微贫寒的人个个都容光焕发，不管用什么方式，得到营养品也好，得到饮食也好，或者生活慢慢好起来也好，信心慢慢好起来也好，愿一切的“卑寒微士”都能够容光焕发。

“苦行憔悴者”：修苦行的人不单是佛法当中的，外道也有很多苦行者。因为长期苦行，所以导致容貌非常憔悴，我们回向愿这些苦行者能够“健朗形庄严”。

以佛陀为例，佛陀当年在尼罗河畔修六年苦行，身体很憔悴，好像只剩下一副骨架一样。佛陀感觉到苦行不是中道，无法觉悟，就到河里沐浴，因为太虚弱了，没办法从河里爬上来，好不容易通过天神的帮助爬上来之后，他受用了供养的稀饭后恢复了体力，变得很庄严。

有些憔悴者可能是因为得不到供养等各种原因造成的，不管怎样，愿这些修行者都能够健朗庄严。但有些人是故意这样的，比如米拉日巴尊者，他故意显现成这样子，督促后世的人要放弃一切来修行，他是有必要、有目的，另当别论。米拉日巴尊者成为我们回向的对象是一种颠倒，他老人家是名副其实的大圣者。

有些修行人在深山当中，别人看不到他，所以“健朗形庄严”也好，憔悴也好，只要心灵上的修行在进步，对他来讲是无所谓的。但是现在很多修行者是在世间当中，行为要让其他众生起信心，如果太过于憔悴了，会让别人产生负面的印象：“你看这个修行人，不修行还好，一修行就变成这样了。”很多人就会对修行佛法，对修心方面产生一些不好的颠倒想法，从而放弃修行。

所以大恩上师等也要求修行者不要过度穿得很破烂、很脏，衣服该洗的洗干净。建议城市里面的修行者——男居士也好，女居士也好，适度打扮在世间当中也是需要的。但过度打扮、花很多时间、太招摇就不必要。

如果一个修行者显得很憔悴，别人就生不起信心，觉得所有的修行者都是这样的，他还怎么愿意去修行呢？“我还是过正常人的生活，我一修行就变成你这样了。”他刚开始就抗拒了。上师也要求修行者在世人面前不要把自己的样子搞得特别憔悴。

在佛学院早期的时候，那个时候是上世纪八十年代、九十年代，佛学院的上师们，如法王如意宝、大恩上师在衣着方面好像都不是很讲究的，显现上面上师们有时头发很长，衣服也不是很干净。所以那时刚去佛学院的时候，很多藏族道友一个个看起来很脏，汉族的道友也是一个比一个脏，当时感觉就是谁脏谁有修行，谁不洗手、不洗脸，谁的衣服脏就是修行很高的样子。刚开始去还没有学到很多佛法，只是在外表形象上我是一个苦行者，对衣服很不讲究，对自己的身体不执著。那时的风气是以脏为美，以破烂为美，把自己搞得很脏就觉得自己修行不得了。

后来慢慢去学院学习佛法的人越来越多了，佛法慢慢从佛学院开始传出来，大恩上师观察缘起，逐渐开始要求打扫房间、注意个人卫生、要洗衣服等等。上师很多次在课堂上讲：“如果你们没有钱买洗衣粉，我给你们买洗衣粉。”佛学院在冬天的时候的确水很困难，有时上师就说冬天没什么要求，但是夏天一定要洗。慢慢形象就开始扭转了。如果外表太憔悴的话，别人想求法，一看整个佛学院这个样子，很多人直接就吓跑了，没办法修学。

后面就变得很整洁，逐渐把该修的房子、经堂、路修好之后，很多人也愿意去，直接、间接就种下了修习佛法的因缘。去旅游的人一看到这样子生信心了。很难想象，如果现在去佛学院旅游的人还是看到当年那种样子，估计马上就跑掉了，不可能还有人去旅游，更不可能因去旅游而出家，除了前世铁定的因缘之外。

那个时候衣服的确是很脏的，就如上师讲：你们这些衣服那么黑，上面直接可以写字了，写字不会掉，雨淋不进去，枪都打不进去，就像铠甲一样。后面慢慢地改掉了。

所以也愿“苦行憔悴者”庄严健朗。第一是身体好，“形庄严”就是外在的形象是很庄严的，穿着也很庄严。只有这样才让其他人产生信心。修行人不堕于两边，不过于奢侈，也不过于破烂。法王如意宝讲：一个人衣服破烂不等于心破烂，衣服破烂不重要，关键是心要破烂。心要破烂是什么意思呢？就是心要看破，看破今世的意思，衣服破烂了不等于心看破了，也许你只是想用破烂的衣服来宣扬自己。

我们最初的确有这种想法，道友之间互相讲：“这个是老修行，你看他的衣服这么脏”，并不是看他智慧多深、慈悲心多深，“他的手好几个月没洗了”，这些都过去了。以前很多人，包括我自己在内，道友们都注重外在的形象，但这不是佛法的精髓，佛法的精髓主要是内心当中的出离心、菩提心。

佛陀在戒律当中讲，一个修行者如果内心当中没有执著，他在黄金的床上睡觉都没有问题，如果有执著心的话，贪执一个破碗对你都有很大的过患，因为不是解脱的因。所以关键是你有没有出离心、菩提心，尤其是佛法根本的空正见，这些方面是最关键的。

所以回向愿世间当中的卑寒微士“容光悉焕发”，修行者当中的“苦行憔悴者”，能够“健朗形庄严”。一方面内心当中安住法义，一方面让众生看到这些苦行者能产生信心。

现在网络上在发泰国的一千多位比丘走七个省托钵的照片，很多人在供养，看着特别感动。很多人看到这些比丘们的形象而生信心，我也是。的的确确僧宝是这样，形象很健朗、很庄严，精神烁烁的样子，衣服干干净净，走路很威仪的，大家也很恭敬，看到自然生信心。

很多人对佛的信心，不是从教育上生起的，首先是从外表的形象上看，看到外表形象觉得很好，慢慢就有兴趣了。如果第一眼看到就很讨厌，他就不可能再接近你了解修法。从这些方面来看，的的确确有时候外在的“健朗形庄严”对利益有情来讲还是有很大必要的。

今天的课就讲到这里。

《入菩萨行论》第 197 课

发了菩提心之后，今天再一次来学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》分了十品。前面九品为：殊胜的菩提心没有产生让其产生的，有第一、二、三品；生起之后让其不退转的，有第四、五、六品；在不退转的基础上再再增上的，有第七、八、九品；第十品是回向功德。

在修学佛法的过程中，回向也可以说是一种单独的修法，对前面的九品内容：菩提心从生起到增上的所有善根，必须要做一个善巧的回向。

菩萨在修道过程当中，如何让这个善根辗转无尽？如何让善根成为弘法最需要的一种利器？其实都可以通过回向来成办，而且回向也是成就自他二利的因。

如果我们能够经常回向，善根就不会虚耗，就可以用在弘扬佛法、利益众生方面。从利他的角度来讲，如果我们回向给众生，众生因为我们回向的缘故就可以得到很大的利益。就像我们把手上的财物布施给众生，众生会因为我们布施的财物而得到利益。同样的道理，无形的善根如果通过佛菩萨的金刚句回向文加持，再以我们自己殊胜的善心做回向，以这种缘起力的缘故，我们也可以成功地把善根给予众生，让众生获得利益。所以回向是自他二利的。还有回向其实也是一种布施，属于法布施所摄。因为我们把善根布施给众生、回向给众生，让众生得到利益的缘故，所以说回向有施予的意思，把善根施予众生。

菩提心其实也是打破我们自私自利心的一种修法，在没有学习佛法之前，我们对财物等非常执著，为了打破执著的缘故，我们要布施财物。学了佛法之后，知道了功德利益等，我们对自己所修积的善根也非常执著。不管对什么东西执著都是束缚我们的因缘，对善根执著，也是束缚我们证悟最圆满平等佛性的障碍。

现在通过回向的方式来打破我们相续当中的贪执，或者说通过回向的方式来修持平等心、培养慈悲心。因为所有的众生都曾经做过我们的父母，那么现在他们非常缺乏善根资粮，而自己又没有办法获得，所以我们就用自己修积的善根给他们做回向，让他们得到利益。

其实回向的修法包括了很多方面的内容，我们完全可以把回向作为一种单独的修法，像修菩提心一样，单独进行串习，这也是非常重要的。有时我们只是把回向作为一种后行，好像是善法做完之后必须要回向一下，如果不回向就怎么样，那我们对回向意义的理解还比较有局限性。

如果真正把整个大乘的法义和回向的法义连在一起观察，就发现回向这个修法非常善妙。七地菩萨是方便度增胜，什么是菩萨的善巧方便呢？其实就是回向的修法。通过回向的方式让这个善根辗转无尽。本来很小的善根，比如只是供一盏灯或者做一个顶礼，但我们在回向

的时候，能够缘一切众生、缘殊胜的佛果做回向，这一念善根因为和佛智大海相应的缘故，和无量无边的众生的所缘相应的缘故，就变得无穷无尽。

反过来讲，如果我们表面上做了很大的善法，但是没有善巧回向，或者只是缘自己在很小的范围做回向，这个善根虽然很大，但是不善巧回向的缘故也会变得很小，这就叫做善巧方便。本来看起来很小的善根会变得很大，这就是菩萨善巧的修行方式，也是菩萨在修道过程当中必须要学习、要反复熟练运用的一种殊胜窍诀。如果不懂得这个善巧方便，很大的善根就变得很小，就是这个问题。我们自己要很重视回向。

在很多修法当中提到三殊胜，其中后行殊胜就是回向殊胜。大乘的回向里面包含了菩提心和空正见的法要。三轮体空的回向就称之为无毒回向，里面既有世俗菩提心的成份：回向众生、回向佛果；也有胜义菩提心的成份：三轮体空摄受的缘故。如果前面我们的基础打牢了，在做回向的时候就会变得非常殊胜。如果前面的基础没有打牢，没有通过学习教义减弱我爱执，没有修持菩提心让利他心在相续中扎根，也没有通过学习《智慧品》懂得一切都是如梦如幻的，那在做回向的时候，就不可能变得很殊胜了。

我们总相地念诵回向文肯定是好的，但除了回向的这个善根之外，它就不能成为一种源源不断利益众生或者让我们逐渐成佛的因。回向本身也是一种修法。比如说我们安住世俗菩提心、安住空性做回向，这样高质量的回向，本身就是修法的一部分，这时回向就变成了一种正行了。虽然我们说“诸佛菩萨如何回向，我亦如是回向”，单从回向功德的侧面讲，肯定非常殊胜，但是如果我们相续当中没有安住世俗菩提心、没有安住空正见做回向，那么除了回向的利益之外，串修法义的利益，我们是没有得到的。

如果我们真正安住这种殊胜的境界，通过前面我们所学习的这些内容做回向，既让善根用在了最应该用的地方，又通过回向的方式串习了殊胜的大乘法义，它本身还有一种修行的功用在这里，这个方面我们一定要了解。

就像前面讲《回向品》的惯例一样，今天也非常希望大家跟随词句做回向，我们一边讲解，一边听闻，一边就把相续中的善根取出来，词句指向哪里，善根就回向在哪里，这样我们就可以串习殊胜的回向修法了。

今天我们学习的仍然是回向善趣众生的科判，在回向善趣众生的科判当中，有方方面面的回向：回向无病、回向众生安乐等等，我们看今天回向的内容：

**愿世诸妇女，悉成男子汉，
寒门晋显贵，慢者转谦逊。**

颂词包含了三种意义的回向，就是我们的善根要用在这三个地方。“愿世诸妇女，悉成男子汉”：愿世间上的一切妇女，都变成男子汉；也愿我们的善根让世间上的“寒门”（下贱贫寒的人），获得显贵的身份；同时也回向一切世间中贡高我慢的人，都能摧毁相续当中的傲慢“转谦逊”，变得谦虚、低调、谨慎。这是字面的意思。

下面我们来逐一分析。第一类回向，是回向给世间的妇女，愿世间的一切妇女都变成男子汉，这是寂天菩萨的回向。佛经中也讲了很多这样的内容：比如愿妇女下一世转成男子，或者怎样让妇女舍弃女身转成男子的方法，妇女的很多过失等等。大恩上师在讲记中也提到，以前的讲法也提到过。

以前讲这个问题不会有任何问题存在，但因为现在从上世纪开始，世界上很多地方掀起了男女平等的运动，很多妇女在争取自己的权利，呼吁男女平等，所以有些上师们很谨慎，觉得这个问题很不好讲。很多人接受了男女平等的观念之后，就觉得为什么佛陀要在经典当中贬低妇女，很多地方都凸显男身尊贵等等。

现在世界上很多国家的普遍观念也是男女平等，当然男女平等也有它的必要性，因为以前的确很多地方过于歧视妇女，妇女的权利的确得不到保障。那么这是一回事情。

为什么佛陀在经典当中讲这些，是不是佛的相续当中也存在男女不平等的观念？佛陀在经典当中讲了这么多妇女的过失，好像在赞叹男人的功德，贬低妇女的地位。其实佛陀已经完全证悟了一切万法的空性，相续当中的大悲心、智慧都获得了圆满，所以佛陀不可能像一般世间的大男子主义者，以烦恼心来提升男人的地位。假如佛陀通过三个无数劫的修行，连这个烦恼都没有办法遣除，那么三个无数劫的修行可以说是白费的。

的确不是这样，佛陀相续当中已经证悟了一切平等。那为什么要这样讲？从胜义谛的角度来讲，一切男女相都是不可得，一切男女的确都是平等的。从每个众生都有佛性，都可以成佛的侧面来讲，男女都有平等的机会。并没有说如来藏只是男身才有，女身没有。佛性周遍一切，而且很多男身以前也是女身，现在很多女身以前也是男身，一切随因缘的变化而变化。从本质来讲，如来藏的本性就是佛性，它是恒常不变的。这个方面没有什么可讲的。

有些密法的观点也非常看重妇女，因为妇女的本性其实是代表空性。在很多密乘的戒律当中，不能够诋毁智慧女性。严格一点是所有的女性都不能诋毁；不太严格的话，是不能诋毁女性的本尊、智慧空性。所以这方面也是平等的。

世间当中提倡男女平等，是因为以前过于歧视妇女的缘故，这也是有必要的。但就事论事，或者说佛陀在经典当中为什么这样讲呢？因为从某些侧面看，妇女的确有很多方面普遍不如男人的身份。

从生理角度相比较，男人气力大，女人气力小；然后从做事的角度来讲，一般来说男人的器量和能力比女人大一些；或者从一些深远的智慧来讲，很多男人的智慧或者韬略、胸怀普遍要宽广一些。

上师也在讲义当中讲到，女人的一些嫉妒心、一些不共的烦恼或者生理方面的一些不足都是这样的。男人比女人的胆量还是大一些。很多时候女人一个人出门会非常害怕，而男人一般不会有人害怕的。佛菩萨在戒律当中也提到过：女性出家人一个人在深山里闭关是不开许的，但没有遮止说男出家人不能一个人在山里闭关。因为从方方面面来考虑，一个人单独在山里面修法很容易受到伤害，为了保护女性的缘故，佛陀在戒律当中也有必要这样制定。

所以从很多地方来看，从比较公正的角度来讲，男人和女人从身体、心量、福德等方面相比还是有一定的差距。当然我们不是把最差的男人和最好的女人比，而是从较普遍的、大众化的角度来讲，的确二者之间还是有一定的差距，如能力等等。现在世上有很多女强人，古代也有，但仍然不是特别多。

大恩上师在讲记当中讲，不管是担任大公司的老总还是国家领导人，世界上绝大多数的领导人基本上是男性，女性领导人是有有(现在也在增多)，但从整个比例来看还是男性比较多。历史上是这样，现在还是这样。为什么呢？就说明他们内心中的习气、业力不一样。为什么有些人就是可以力量很大、胆气很大？为什么有些人的胆子就很小，容易受伤害？等等。

前面我们提到，一个人很胆小、容易受伤害或者身体方面有很多缺陷等，其实都与相续中的业有关。普遍来讲，这种情况男性就少一点，女性就多一点。为什么这样？其实从业的角度来讲也不难理解：你造了一些比较好的业，自然而然就转成男身，自然而然就离开了不安全感，离开了身体的缺陷。因为一旦转成男身，就不会有这些问题，从业的侧面来讲就是这样一种规律。

佛陀只是发现了这种规律，然后在经典当中如实宣讲了一些男人和女人相比的实际情况。佛陀在显宗的经典中讲：女人的身份不能够成佛，不能成为转轮王，不能成独觉等等，有很多过患。

从示现三十二相、八十随形好成佛的方面来看，历史上没有一个女身是通过三十二相成道的方式显现成佛的，从示现教主的身份是这样。有些时候我们说密宗当中说有女身成佛，但是她不会显现三十二相、八十随形好，虽然她内心中已经现前了佛果，但不会像释迦牟尼佛、迦叶佛、弥勒佛一样以男身示现成佛。八岁龙女成佛也是先转成男身再成佛，显宗的经

典都是这样记载的。所以从这个方面来观察，我们也知道妇女有很多痛苦，身体或心理上的痛苦都是比较的。

从某些方面讲，女人的嫉妒心、贪欲心等烦恼也是比较粗重的。现在为了让一切的妇女都能够远离这一切缺陷、痛苦，所以说“愿世诸妇女，悉成男子汉”，愿她们都变成男子汉。变成男子汉字面上的意思好像就是说愿所有的女人都变成男人，从另外一个角度讲，我们还可以理解为愿一切的妇女都远离女人的一切过失，具有男人一样的气魄、力量，这是从身体方面讲的，所有这些过患都能够遣除的话，真正就是变成男子汉了，这是比较直接的解释。

如果所有的世间人都变成男人，这个世间怎样延续？没人生孩子怎么办？其实我们也不用担心，最初整个世间也没有男人、女人，也不用胎生，众生都是自然而然化生的，化生就不会有这种问题。

我们如果以当前的这种情况考虑，会想：假如整个世界所有的女人都没有了，人类怎么办？其实如果大家的业真正都变得很贤善，完全离开了一切烦恼、过失，那个时候的世界和现在也不会一样了。因为整个环境贤善了，大家的业清净了，大家的心胸也远离一切过患了，那时流转的方式和现在也是不一样的，所以这个方面我们不用担心。只要我们从内心当中发善愿：愿一切妇女离开一切过失，愿所有的妇女都转成男子汉，以变成男人的方式来修持佛法。

这个方面在《极乐愿文大疏》也讲了很多：如果听闻、念诵阿弥陀佛的名号，也有“不转女身转贵族”的发愿。现在我们说，愿一切妇女都变成男子汉。世间有些新的名词如“女汉子”，虽然是女人但是显现很彪悍，就取名叫“女汉子”。但是女汉子其实只是从某些方面和一般的妇女不一样，还是属于妇女的身份。

不管怎样，我们的善根福德回向愿所有的妇女都变成男子汉，然后能够自由自在地修行，能够远离一切妇女的过患等。虽然所有男子不一定十全十美，还有其他问题、烦恼，其他问题我们可以通过其他的回向来解决，下面很多回向都可以包括在内。我们是愿一切痛苦或者有缺陷的众生，通过我们的善根回向达到极致的圆满，达到一切的快乐，这就是我们的目标。如果能这样做，我们就能够一方面修心，一方面把我们的善根用在这些地方。

“寒门晋显贵”：“寒门”从字面上理解就是比较贫寒的家庭或下贱的人。大恩上师的讲记中解释为有些从事比较低劣行业的人，比如屠夫或者渔夫，通过杀生害命的方式来存活，就属于下贱之人。当然下贱不一定是贫穷的，一方面我们愿这些贫穷的人得到富裕，还有愿做低劣行业的人舍弃这种杀生害命的行业。“晋显贵”的意思一方面是富裕，一方面是达到比较显贵的程度，不需要再从事比较低劣的工作。

在世间当中的有些工作大家普遍都瞧不起，如清洁工、农民工、建筑工，按理来讲不应该瞧不起他们，他们都是用自己的双手、汗水在挣钱，只不过工作比较辛苦而已。其他杀生害命的职业有时也是迫不得已的，如果能找到其他方式，可能很多人也不愿意这样养家糊口。不管怎样，从事正当行业的人我们不能鄙视他们，就算是那些以杀生害命为业的人，我们也应该以慈悲心来对待。

有些学佛法的人知道哪些事情能做，哪些事情不能做，往往就会对世间上造罪业的人产生一种愤恨和看不起的心，虽然他们所做的事情是有罪业的，但是作为修行者我们应该如何对待呢？正确的心态就是慈悲心，以慈悲心去对待一切没有丝毫问题和过失。

我们处在娑婆世界五浊恶世，所见所闻很多是黑暗的、不如法的、造罪业的，作为一个佛弟子来讲，最应该产生的就是慈悲心，因为很多众生都是被自己的罪业牵引而造罪的，是迫不得已的。另外他们过去世也曾经做过我们的父母，现在我们的父母在被迫从事自我毁灭的职业或工作，那么我们应该对他产生什么样的心呢？我们是应该慈悲他、为他发愿还是愤恨他、打压他呢？作为佛弟子我们应该生慈悲心，然后经常发愿回向。此处讲把我们的善根回向这些下贱的人，让他们能够得到晋升，成为达官显贵、种性高贵或者钱财富裕等等。

“慢者转谦逊”：我们还要回向世间贡高我慢的人，让他们都能够摧毁傲慢变得非常谦虚。佛陀在经典当中也讲了很多傲慢的过失。傲慢者在某一方面有一定的能力，比如有些人嗓子好一点，有些钱多一点、个子高一点、学历高一点、长得好看一点等等，他觉得在这些方面自己比别人要高一等，就开始看不起其他人。傲慢者总是盯着自己的功德看，虽然一部分人的确是有一点超胜，但有些完全是盲目傲慢，傲慢主要是一种烦恼心态，并不取决于你是什么。

真正没有傲慢的人，虽然内心有很多功德，但是他的烦恼调伏得很好，没有傲慢心。最典型的就是佛陀和菩萨们，他们的功德都是圆满的。要说财富，佛修了三无数劫的资粮，如果把这些功德兑现成财富的话，没有人能够比拟。佛陀、菩萨们的财富、内心当中的智慧以及相貌、名声等等都是圆满的，按理来讲他们最有资格傲慢，但是恰恰相反，真正达到了佛、菩萨果位的人是完全没有傲慢的。因为傲慢是众生成就佛果、菩萨果的最大障碍，如果不把傲慢调伏，永远达不到圣者果位。有傲慢的人绝对不会是圣者，圣者绝对不会有傲慢。现在的现象是：最有资格傲慢的人反而一点傲慢都没有，最没有资格傲慢的人反而牛气冲天，非常傲慢，谁都看不起。

大恩上师讲，其实不要说是和佛菩萨比，即便和世间人我们有时候也没法比；那些现在我们认为很了不得的人，如果和天人比也根本不值一提。即便是在同行业当中，我们一点可怜的知识、财富，和其他人也没有什么可比的，只不过是在周围的圈子里稍微突出一点，自己就很傲慢了。

从学习佛法的角度来讲也是这样的。刚开始学佛法的时候，因为懂得少，基本上都是很谦虚的，没有什么傲慢的资格，在道场当中话也不敢说，什么事情都害怕做错了，非常小心谨慎。但随着自己学习的东西多了，就开始不注意了，当然不是所有人都这样。学习佛法就是调伏烦恼之道，如果学习得深，经常用佛法观察自己的内心，一般不会通过学习佛法而变得傲慢。

但是有些人随着佛法知识的增多，就开始傲慢了，一比较其他人都不如我：这人不懂，那人也不懂，很多人都不懂，只有我懂；或者说，你看我都守戒律了，而他们没有守戒律，像这样变得傲慢就是走错了路。

其实真正的佛法是调伏傲慢之道，我们越学习就应该越谦虚；越学习就觉得离佛果越远，自己与佛果、佛陀、菩萨的差别越大；越学习我们越理智，脑袋越清晰。所以一看周围的道友：这个在某方面超过我，那个在某方面超过我，我自己内心当中的很多习气别人都没有。经常观察自己的过失，而不是经常观察自己的功德，就会越来越谦虚。

怎么样调伏傲慢呢？就是千万不要盯着我们的功德看，我们这点点可怜的功德在佛菩萨和很多大修行人面前根本不值一提。我们一定要盯着自己的过失看，越盯着自己的过失，自己越不会傲慢，就是这个规律。很多小心谨慎的人，他在安住的时候，在大庭广众当中的时候，都是看自己的过失。经常看自己过失的人怎么可能傲慢得起来呢？他盯着别人的功德看、盯着自己的过失看，一比较：自己比这些人还差得远，就不会有傲慢。傲慢者是盯着自己的功德，盯着别人的过失：我的功德张三没有，李四没有，这些人没有，所以他就慢慢傲慢起来了。

产生傲慢的原因是愚痴、无明，它是一种颠倒的作意，所以说傲慢完全都是来自于心，而不是你拥有多少东西就傲慢，有些很富裕的人也是非常谦虚的，有些暴发户或者有一点点钱的人特别傲慢，借钱买个手机就到处炫耀。真正来讲，傲慢者都是很愚痴的。

有些大德们在讲调伏烦恼的时候，甚至会和旁生比。我们觉得我们全面超胜旁生，但有时也不一定。我以前听说观音上师老人家在讲课的时候，突然飞来一只苍蝇，当时他就说：我不如这只苍蝇。为什么我不如这只苍蝇呢？因为它有翅膀，能够到处飞，它是很自由的，

想到哪里就飞到哪里，那么我现在是不行的。从这个侧面来讲，我不如它了。如果我们能懂得这样观察的话，甚至对苍蝇都不会有傲慢。

因为它有翅膀可以很自在地到处飞来飞去，但是我们要飞就必须赚钱、买机票、等飞机、安检等等，如果有大雾，航班还会被取消。但是它们就不用这样，一般来讲飞鸟和我们看不起的蚊子、夏天漫天飞舞的小虫子都有翅膀，都可以很自在飞行，从这个方面来讲，远远超胜于我们。

还有很多旁生，它们的一些特点、功德我们根本没有。其实这些都是大德给我们示现，告诉我们怎么样去调伏自己的傲慢，哪怕是对旁生都会找到一个调伏傲慢的法子。所以我们归纳起来就是两点：盯着自己的过失看，盯着别人的功德看，我们绝对不可能傲慢。傲慢者肯定是盯着自己的功德看，盯着别人的过失去对比的，这样就会越来越傲慢。这是傲慢的一种原理。

现在我们回向“慢者转谦逊”，把善根回向包括我们自己在内的傲慢者，回向给世间各行各业傲慢的人，愿他们得到我们善根回向的缘故，内心当中傲气全消，转变成谦谦君子，把他们的傲慢彻底摧毁。

傲慢也是堕入恶趣的因，因为有了傲慢心就看不到自己的过失，看不到别人的功德，既然看不到自己的过失，那么自己肯定不愿意去改正了，看到别人的功德也产生不了一种随喜的心，内心的恶业、烦恼会逐渐增长，成为走向恶趣不得解脱的因缘。所以愿一切的傲慢者相续当中的傲慢都予以遣除，变得非常谦虚，如是地做回向。

第三：为共同的利益而回向分二：一、回向成为利益之因；二、回向成为安乐之因。

利益和安乐有不同的讲法，有些地方讲的利乐是庄严国土、利乐有情，有的时候讲究的叫利益，暂时的叫安乐；有的讲世间的叫安乐，后世的叫利益；有的讲佛法方面的叫利益，世间法方面叫安乐，有些时候也是可以互相通用的。

一、回向成为利益之因。

**愿诸有情众，因吾诸福德，
悉断一切恶，常乐福善行！**

字面意思：愿一切有情因我所修积的福德而断除一切的恶业，经常能欢喜奉行善法，欢喜奉行善法就是“常乐福善行”。

“愿诸有情众”，这里讲的是不加捡别的所有众生，不单是我自己、我的父母、亲戚朋友等等，而是包括所有有情：人类中自己喜欢的、不喜欢的人，还有其他的旁生、饿鬼、地狱等所有众生。前面恶趣和善趣都单独回向完了，现在回向的对境是总的一切六道众生，法界当中所有的有情。

这个原理我们一定要了解，我们如果只是回向自己，所缘境就非常小和单一，这样回向的功德也小。如果所缘境扩大了，所缘越多功德越多。如果把所缘境扩展到一切众生——当然一切众生到底有多少对我们而言只是一个总相、概念，但是不管怎样，我们现在缘的就是一切众生。所缘境是一切众生、众生无量无边的缘故，功德也无量无边。通过前面的原理可知，回向的对境越少功德越少，回向的所缘境越多，功德就越多。而成佛是需要无量无边功德的，我们必须通过这样的方式才能迅速圆满功德，所以我们回向的所缘一定是一切众生，一定要牢牢地记住这一点。

愿一切有情众，“因吾”——通过我自己及所有道友以前、现在、以后修学的所有的福德，包括我们听《入行论》的福德、思考《入行论》的福德、或者给别人讲解《入行论》的福德，乃至我们供水、供灯、顶礼的福德等等，全部加起来集中在一起回向一切众生，愿一切众生因为我回向福德的缘故，“悉断一切恶”。

我们要注意，每个颂词都要观想，把我们的善根用在一切众生上，愿一切众生因为现在我回向的缘故，断除一切的恶业。

首先是愿他们断除一切的恶业，众生无始以来因为无明，不了知无我，把无我认为有我，从有我开始，我就开始成了一切过患的根本，总因缘就是我。因为有了我的缘故就开始围绕我而转，为了我的利益生起贪欲、嗔恚、愚痴、嫉妒、傲慢，通过烦恼就开始产生种种的业，通过业就开始流转轮回。在流转轮回的过程中，因为不了知这一切的起因是缘起、无自性的，把一切执为实有，又开始新一轮的执著、造业和流转，在流转过程中又开始造业，变成了一种恶性循环，漂流在无始无终的轮回中。

所以愿一切的众生因为我回向的缘故，当下就斩断一切的恶业相续。以前的恶业全部断除，现在也不造新的恶业，“悉断一切恶”。从此不生一念恶心，所有恶业乃至很重的恶业——五无间罪、谤法罪等全部断除。

众生的恶业究竟来讲就是一种无明愚痴，就是真实义愚，不了知一切万法的真实义。浅层次讲就是业果愚痴，不了知一切业果的关系。当然内心中的习气也占了很大的成分，比如前面我们讲到等流果，等流果中有一种是作者等流，以前喜欢造什么样的罪业，现在还会喜欢造。为什么有些人生下来就喜欢杀生，对钓鱼很有兴趣？有些人生下来就对某些方面有兴趣，其实这些都是属于一种作者等流，上一世什么业串习得多，这一世当中这个习气还在，又继续喜欢做同样的事。

以前经常看到小孩子在一周岁时要抓周，很多东西放在他的面前，让他去抓，有时也和他的习气有关。西藏认证活佛时，也把他前世用的东西：铃杵、碗等放在那儿，当然活佛还有智慧在里面，我们只是作个比喻而已。世间人喜欢什么东西，和前世的所作所为是有一定关系的。所以现在我们所造的恶业，喜欢造的恶业，都和前世的习气有一定的关系。不管怎样，愿他们通过我回向的缘故，悉皆断除一切的恶业。

“长乐福善行”，因为恶业是产生痛苦和障碍修道的根本，如果恶业存在，我们几乎没办法获得安乐，所以“悉断一切恶”。而善法、善行就是一切安乐的根本，就是我们修道的顺缘、助缘，善行也是让整个世界、环境变得非常美好的根本因，所以我们愿一切有情“长乐福善行”，都非常欢喜修持福德和善行。

这方面是非常有必要的，哪怕就是说从一念的善心开始。在路上的时候看到有情，要对一切有情经常保持善念。这不需要什么钱，也不需要什么时间和很多精力，就是要有一种心、一种刻意的作意。

我们学习这些教法之后，要思考怎样把佛法用在生活当中。当我们有了一念的善心，我们就把这个善心用在生活当中去看待一切众生，我们在路上、街上看到有情的时候，就以善心来对待他们，愿他们得到安乐，愿他们怎么好。其实这就是在生活当中运用佛法，而不是你在道场中是个修学佛法的人，出门之后就变成一个彻头彻尾不学佛法的平常人；或者你在打坐的时候是一个修行者，下座之后就变成一个彻头彻尾的世俗人，不是这样的。

在修行佛法的过程中，从某些角度来讲，是修法的时候修法，下座的时候去做其他事，有些道友也只能这样，但这不是真正修行佛法应该具有的方式，真正修行佛法是生活和佛法完全融合在一起，用佛法的观念、见解去面对一切。你该吃饭还是吃饭，该睡觉还是睡觉，该走路还是走路，但是和以前不一样的，就是在吃饭、走路的时候有这样一种善心，有佛法的见解和智慧，并用佛法的智慧来做事情，这就是生活和佛法完全相融的一种方式。

很多佛法比较发达的地方，不用刻意去区分生活和佛法，生活当中到处都是佛法。在他们的理念、思考方式、说话方式中，佛法已经深入骨髓，所作所为都是佛法，整个社区都是佛法的生活方式。

虽然现在我们没有这样的环境，但是在家庭或在心中可以去创造，虽然我在家庭当中也改变不了什么，也没办法让家里面的所有人都和我一样，做不到佛化家庭也不要紧，自己的心可以做——安住在佛法的状态，然后用佛法的心去看家人，这就是一种佛法。如果用佛法的心去看这个世间的、家庭的事物以及看待外面的人，这一切就是佛法。所以佛法是什

么呢？从大乘的角度来讲，无外乎就是大悲和智慧，所以如果我们以大悲心、智慧去看待一切，那么生活不就变成佛法了吗？一切的工作、生活都和佛法息息相关了。

我们要“长乐福善行”，要把一切善心、乃至前面讲的一念善心以上，去用在修心、修行方面，逐渐把自己的整个内心调整成一个纯粹的善心状态、利益众生的菩提心状态，这是我们的目标，也是修行必须的一种方式。

现在有很多不顺的事情，有时在工作单位里和自己的顶头上司、同事经常有一些摩擦和利益冲突，与自己的邻居、外人也有很多矛盾。我们很多时候容易怨天尤人、做很多不如法的行为。愤世嫉俗这种心态其实并不能有助于我们改变什么，大家都骂，其实骂了也不起什么作用，仅是增长了自己内心当中的恶念。

我记得宗萨仁波切有篇文章说，我们也是共犯——地球变暖了，环境越来越不好，雾霾天气、洪水越来越多，汽车尾气也很多，你就开始骂这个世界到底怎么啦？好像世界和我们无关，好像我们是很清白的局外人，其实也不一定。按照宗萨仁波切的观点，我们也是参与者，我们也用了导致环境恶化的东西，难道我们就没有份吗？都有份。从某些角度来讲，我们没有资格去指责别人。是谁搞成这样的？是领导、是其他人、是富裕的人，好像我们完全是一个无辜的人，其实并不是这样。

一方面来讲，我们有这个业才转生在这个环境；另一方面，某些大德也讲是因为共业。我们也在使用和消耗很多东西，也在损毁环境。所以从某些角度来讲不用愤世嫉俗，我们已经转生到这样一种环境中了，怎么样用慈悲心去对待？不要扰乱自己的修行，也不要扰乱别人的心。发牢骚对整个环境的改变不会很大，如果说了有改变也可以，但只是发泄而已。找不到地方发泄，在网上说几句、骂几句好像觉得自己很高尚。并不是说这样做就完完全全不对，但是要注意发心。这样做的时候，我们总是把很多问题迁怒于别人，觉得这一切都是别人造成的，好像和自己没有任何关系一样，这样做自己的心不会越来越善良。

最好是有乃至一念善心以上经常对众生发起慈悲心，在无力改变环境的时候，改变自己的心。如果我们真是那么清净，也不会投生到这个环境中。投生在这个环境、这个国家中，从某些角度来讲是我们自己选择的，如果我们以前选择往生极乐世界，远离这样的环境，现在我们也绝不会在这个环境中。既然我们造了这个业，自己选择了这个环境，那么也怨不了别人，真不愿意再流转就要修学佛法。

一方面我们在骂别人、在抱怨，一方面自己从根本上不作任何改变也不合理。如果不修学佛法，就说明我们仍然选择留在这个世间中。这个世间众生的烦恼和恶业会越来越粗重，以后不会越变越好，肯定越来越污秽。所以如果不想修学佛法，自己继续选择留在这个人间，那么后一世、下一世自己再遇到不好的环境或者天灾人祸时，我们去怨谁？还不是怨自己！

所以不要失坏自己的善心，要“常乐福善行”，从发善心开始去做很多善行。当然这是我们在回向一切众生都能够恒常地喜欢奉行善法。假如大家都奉行善法，因为善业力量的增加，很多环境就会变好，这是因为人们的心和行为所造的善、恶因与整个环境好坏的关联非常巨大。

大恩上师在讲义中讲到，佛法的根本要义归纳有四句话：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。“诸恶莫作，众善奉行”：愿众生一切的恶业都不要做，一切的善法都要去做。看似简单，其实包括了很多修行的方法、佛法理念。有时让我们解释什么是佛法，我们不一定能解释到点子上，现成的就是“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。佛法包括三点：一是诸恶莫作，二是众善奉行，三是自净其意，这就是一切诸佛的教义和教法。我们自己要尽量断一切恶，也愿一切众生断一切恶，要“常乐福善行”。这方面对我们的修行来讲非常重要，要如是不间断地回向：愿一切众生断恶，愿一切众生都行善。

现在我们触目所及很多都是造恶业的众生，对这些造恶业的众生怎么办？就回向他们“悉断一切恶”。回向之后出去看：通过我的回向众生怎么还在造恶业？就开始失去信心了。不是

这样的，我们要不断地回向，不管怎样，乃至这个情况没改变之前，越要回向、不断地回向。我们的心力越回向越强，而不是越回向心力越弱。刚开始回向的时候信心满满，越回向就越不行：回向了这么多次，怎么还没改变？反而感觉众生造业更严重了，是不是回向没有利益？这样越学信心就越来越弱了，这是不合理的。应该越回向心力越强，不管怎么样一直回向，尽管没有一个人有任何改变，但是我的心还是不会有丝毫的动摇，每天都要做回向。当我们看到不断行持恶业的人怎么办呢？就回向给他们，让他们悉断一切恶；看到这么多人不行善法怎么办？就回向给他们，让他们“常乐福善行”，一直回向给自己的家人、同事、所有身边的人乃至所有的众生，不断地回向，这也是一种修行。

如果精进地回向一辈子都没有改变怎么办？我们换一个角度来讲，都这样回向了一辈子，说明自己的心性很稳定，善心在增长。当我们真心诚意地做一念回向时，就增长了一次善心，再做回向时又增长一次善心，当我们的善心越来越强大的时候，我回向的一切众生中，有一部分众生的善根就会因我回向的缘故，他和我的关系在显现上面提前成熟得很好，然后就可以跟他说教法，逐渐就可以利益他。所以今生中做很多准备，后世就可以收获。

大恩上师也这样讲，有些大德在今生中事业很大是什么原因？为什么很多人一看到他就产生信心？其实他在前世撒了很多种子，做了很多准备，所以今生中很多人愿意听他的，自然而然愿意去修行善法，法王如意宝、大恩上师等都是这样的。

放生也是一样。现在看起来我们做了很多放生，又念经又放生解脱，给众生喝甘露水，既花钱又花时间，放生之后有些还死掉了、被人捞走了，好像看不到什么功德利益。但是真正和它们结缘之后，一旦因缘成熟，它们转成人后和自己的关系绝对不一样。当然我们并不是为了关系好去放生的，因为我们是修菩提道的人，在修行佛法、弘扬佛法过程中，要让众生逐渐趋向于解脱道，这样的话别人对你有一种天生的亲近感，你跟他讲什么他都愿意听，你让他皈依他就皈依，你让他学《入行论》他就学《入行论》，你让他发愿念一百万心咒他就开始念，通过这样的方式，逐渐他就一步一步走上解脱了。

这方面可见、不可见的利益太多了，所以我们现在走在路上要对每一个人都生慈心、生善心。这根本不需要本钱的，放生可能还需要一定的钱财。我们走在路上看到众生时，每天观想发善心、结善缘，像这样在后世、再后世因缘一旦成熟，他就会成为自己所化的众生，直接间接有着很大的利益。而且自己在这个过程中，不断地修善心，不断地回向，功德也会越来越增长。不断地回向只会增长自己的功德，绝对不可能是浪费时间精力而没一点作用。有时我们觉得没有一点作用，只是没有看到我们期望的明显转变而已。凡夫众生非常喜欢看到明显的转变：我一回向，我的父母今天就跑到我身边要皈依、要学《入行论》了；一下子对佛产生很大的信心了。我们就喜欢看到这些现象，一旦没有出现这些，就觉得没有意义，其实不是这样的。出现这样一种情况当然我们也是乐于见到的，但有时也不太现实，或者是我们回向的力量还不够，或者是对方的因缘还不成熟，但不管怎么样我们要不间断地回向。通过不间断的回向，每回向一次善根就增长一点，越回向善根就越来越增长，到一定量的时候，我们的能力、智慧通过这种不断修行的方式，会逐渐生起、增长，这个方面一定要注意。

**愿不舍觉心，委身菩提行，
诸佛恒摄受，断尽诸魔业！**

前面是讲断恶行善，下面是讲不舍觉心趋入菩提行。在这个颂词当中，第一句是菩提心，第二句是菩萨行，然后是诸佛恒摄受，断尽诸魔业。

字面的意思：愿一切众生通过我的回向，永远不要舍弃菩提心，趋向于菩提行的修行。得到一切诸佛恒时的摄受，断尽一切的魔业。这方面需要我们在修行过程当中再再回向。

“觉心”是什么？觉心就是菩提心。因为菩提就是觉悟，佛就是觉悟者，所以觉心就是菩提心。愿一切众生因为我回向的缘故，不舍弃菩提心，因为菩提心是成佛的因。

在现世的角度来讲，如果一个人有了菩提心，很多问题就迎刃而解了。因为菩提心是一个很清净、很广大、很理智、充满智慧的心。所以一个人有了菩提心，他会很理智。当遇到违缘、受到伤害时，他不会因为失去理智而开始去造罪业、发脾气，因为他很理智、很有智慧。菩提心是一种很伟大的心，充满了慈悲的伟大的心，所以在对待众生时能够以菩提心摄受，想的都是利益对方，不想伤害对方，也根本不会去伤害对方。菩提心是非常非常清净的心，众生内心当中有菩提心，就不会产生很多污浊的烦恼，所以愿众生不舍觉心。

如果菩提心生起之后，在今生当中能够帮众生解决很多的问题。如果内心当中真正有了菩提心，我们在和别人交往及在处理事情的过程中，就会既有智慧又有慈悲，就能把所有的事情都处理得非常好。即便遇到违缘，也不会不知所措，或者做出出格的事情。

从长远的角度来讲，菩提心是成佛的因。成佛最主要的因是菩提心，有了菩提心就可以逐渐修行，成就菩萨乃至成佛。菩提心是非常伟大、清净，是对今生后世，对自己和他人，对暂时和究竟都有很有利益的殊胜的善心，所以愿众生不舍觉心。

“委身菩提行”，在不离菩提心的基础上，趋向于菩萨的修行，比如修持六度。修持六度就是为了生菩提心，或者通过六度四摄的方式利益有情。大恩上师讲“不舍觉心”主要是愿菩提心和行菩提心。行菩提心就是六度，“委身菩提行”就是趋入到利益有情、弘扬佛法的行列。利益有情是通过四摄的方式来做广大的菩萨修行，六度四摄放在讲一起也可以。

前边讲断恶行善是“诸恶莫作，众善奉行”，这里可以把“不舍觉心，委身菩提行”这两句理解为“自净其意”。通过菩提心的方式让我们的心清净。前边讲到菩提心在所有净心当中是最清净的。菩提心分两种，一个是世俗菩提心，一个是胜义菩提心。从世俗菩提心的角度来讲，有什么心态比世俗菩提心还要清净呢？在整个世间当中是找不到的，是没有的；什么样的心比胜义菩提心所摄持的空正见还要殊胜呢？也是没有的，找不到。

小乘有它对“自净其意”的理解，从大乘的角度也有更高的对“自净其意”的理解；从世间、小乘、大乘的角度解释“诸恶莫作”有着不同的层次；“众善奉行”：世间的善行、小乘的善行、大乘的善行也是层层深进的；“自净其意”：世间、小乘、大乘怎样让自己的心清净，也有很多不同的分类。所以如果我们懂得了“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”，就懂得了整个佛法的精要。

“不舍觉心，委身菩提行”也可以理解为自净其意。怎样让我们的心清净呢？从最了义的角度来讲，心本来就是清净的，只不过有很多客尘垢染的缘故显示不出来而已。因此通过修行让这些垢染逐渐清净，也是修道意义上的“自净其意”。本来清净，再加上修行让它清净，本来清净和离垢清净合起来，最后达到最极究竟清净的佛果。不舍菩提心和菩萨行就是趋向圆满的一种方式，所以我们一定要认认真真、努力地回向：愿众生都能趋入菩提心，都能够发起菩提心，不要离开菩提心，在修持菩萨道过程当中永远不要退失，精进于菩提行。

“诸佛恒摄受”：在修行过程中愿得到诸佛的摄受。有时我们会想，难道不祈祷佛就不摄受我们吗？实际从佛陀大悲心的侧面来讲，佛是恒时摄受一切众生的。为什么我们还要发愿一切众生得到佛的摄受呢？能摄受和所摄受也是一种缘起。佛的大悲心没有任何问题，但是众生要变成佛所摄受的对象，也必须具足自己方面的因缘：比如自己的信心、向道的心等等，有了这些因缘才可以成为所摄受的对象，否则自己方面的因素不成立，虽然佛一直在放光，一直想要利益、摄受你，但是你根本不愿意被佛所摄受，那谁也没有办法。所以佛不度无缘之人，原因也是这样的。

就好比自己落在水里，佛陀把手伸下来要拉你，但是你就是不把手伸出去，这样就没办法安立能救和所救。佛陀、观世音菩萨的大悲心永远在这儿，是我们自己不具有这样的因缘。

有些时候我们也愿意被救度，但是缺乏被救度的因缘也没办法。比如在灾难发生时，在平时遇到痛苦违缘时，我们向诸佛菩萨祈祷、呼救：上师三宝一定要救护、加持我！我们会

想：我不是一直在呼救吗？上师的大悲心在那儿，我也很想得到上师的救度，这个因缘成熟了，为什么还没有发生奇迹呢？这个方面还是要进一步观察一下。

上师三宝的悲心在这儿，他很想救度你，外在的因缘是永远不变的，这个我们不需要考虑。自己想要被救的心念有了，这个因缘也具足。但是还有一个问题，被救度从更深层次的角度来讲，不是我的心念如何想，而是我内心当中的福业是不是能够成为所救度的因缘？很多事情并不是我想怎么样就怎么样，一方面我想怎么样，另一方面要看能不能变成怎么样，有没有这样一种因缘。比如是不是前世的定业成熟？虽然你很想改变，再再地祈祷上师三宝，但是因为定业成熟的缘故，还是没有办法避免的；或者福报差一点点，也没有办法避免，这是很多很多因缘共同形成的。

要成为能度和所度，一定要自己方面具足某种因缘。从能度的角度来讲，佛陀方面的因缘早都圆满了，但是我们自己的因缘是不是圆满？这个必须要反复考虑。所以我们可以经常祈祷上师三宝，但是不要想到会马上显现一个奇迹。如果没有显现奇迹，是不是佛菩萨没有悲心、没有加持力？这些方面都不用考虑，自己的因缘能不能成为所度化的因缘仍然要考虑。我们因为福报不够或者罪障比较深厚，这些罪障就变成了一种障碍、阻隔，无形当中就把我和佛菩萨的感应隔开了。这时候必须要通过很多方式把这个隔断、阻碍打掉，通过不断地忏悔、集资突破障碍。突破障碍之后就恒时和佛相应，恒时得佛摄受。

所以愿望是一回事，我们的障碍没有打掉，得不到摄受是另外一回事，这不能说明佛菩萨没有加持，而是我们自己的能力可能有所欠缺。总之，不管怎样，我们祝愿一切众生恒时得到佛的摄受。

上师摄受弟子也是一样。有时上师欢喜摄受弟子听法，也是一种摄受。但真正意义上的摄受是在自己的修行、信心很坚固的时候，上师心中想：如果这个弟子很快解脱就好了。上师经常这样想，说明真正摄受了你。并不是上师的悲心有偏袒，而是针对于弟子的根基来讲，信心比较大、福报比较深厚的人离解脱道很近，自然而然经常和上师相应，从显现上讲更容易得到摄受。

其他的方面有还有远摄受，就是同意你听法，同意你成为弟子。但是要得到上师从内心当中、智慧层面的摄受，如果你自己没有达到某种高度，这种关系是没有办法发生的，想发生也发生不了。

“诸佛恒摄受”，我们要从比较远的、近的、秘密的或更近的方面让众生得到佛的摄受。“断尽诸魔业”，在修道过程中有很多很多的魔业，障碍我们对上师三宝产生信心，对众生产生悲心，障碍我们修持禅定、戒定慧等。现在在这方面愿众生得到诸佛菩萨的加持，断尽一切魔业，愿一切魔业在修行者的相续当中永远不生，有魔业也完全转变成修法的动力。经常这样发愿，愿一切修行者不要有魔业。如果有魔业的话，很多功德不生，经常产生烦恼和退失的违缘。

每一个修行者在初学的时候，都有这样、那样痛苦的烦恼和挣扎，其实这些都是来源于内心当中的魔业。前边提到过，魔业是自己的分别念、习气等很多负面的东西在我们心中显现成的障碍。当得到一切佛摄受就清净了一切魔业，魔业不再现前，让众生清净的本性迅速得以完全显露。这方面也是需要我们再再回向的，愿一切众生的魔业悉皆不要成熟。

大恩上师在讲义当中也提到：如果一个人的菩提心非常强盛、清净，魔也作不了障碍；一心一意利他的人魔是没办法作障碍的；相续当中在空性智慧方面修得很好，也不会被魔障碍；修行者被佛陀和上师所摄受，相续当中也不会产生魔业。不管怎样，我们通过一切方式愿众生远离一切魔业，完全从魔业当中得到出离。这个方面讲了我们要回向成为利益之因。

下面还有几个颂词，这一堂课先解释到这里，下堂课再把三个颂词一起解释。

《入菩萨行论》第 198 课

下面继续学入行论《回向品》。

辛二（回向成为安乐之因）分二：一、回向实现意愿；二、愿离不幸。

众生心中有很多想法和善妙的意愿，我们通过回向的方式让它们都能得以实现。下面看一下众生有什么样的意愿，我们怎样回向让众生实现。

**愿诸有情众，万寿永无疆，
安乐度时日，不闻死殁名！**

字面意思：愿一切众生万寿无疆，在安乐当中欢乐度时日，甚至连死亡的名字也听不到，这是第一个回向众生实现意愿的内容。

这是什么样的意愿呢？不但是不死，而且是在不死的状态中“安乐度时日”。死亡对众生来讲都是很可怕的。没有修行过佛法，没有修过无常，没有修持很多的善法的一般老百姓都非常害怕死亡，很多修行者如果没有得到修行的把握，也会非常害怕死亡。

众生相续当中对死亡的想法到底怎么样？如果我们问众生：“假如你可以不死的话怎么样？”他就会说：“当然好啊！”如果能够永远不死，大家都会非常欢喜。以前的皇帝拼命找长生不老药，很多人为了长生不死而去修道、求仙等等。可见众生从骨子里都是不愿意死亡的，现在我们就通过回向让众生实现这个意愿。

“愿诸有情众，万寿永无疆”：“疆”字是“区域、边际”的意思。我们回向愿一切众生的寿命一直延长，没有边界。在劫初的时候，人的寿命很长，有无量岁、八万四千岁或六万岁、四万、两万岁等等说法，能够达到这么长的寿命也可以说是万寿无疆。

虽然我们回向愿一切众生永远不死，真正达到万寿无疆的状态，但因为众生被各自的业力所困，这个愿望在世间可见的范围中还是实现不了。不管怎样，我们要愿众生达到这样一种状态。

极乐世界众生的寿命是无量的，除了自己发愿去其他地方投生之外，在极乐世界绝对是无量寿。因为阿弥陀佛是无量寿，他发过愿：如果生到到极乐世界的众生寿命有限量他就不成佛，所以在极乐世界不用担心寿命的问题。

现在很多众生担心自己的寿命，修行者有时候也担心。有些道友讲，现在我已经四十岁了，五十岁了，好像来不及了，说明很担心自己的寿命。现在我们回向愿一切众生的寿命永不结束，而且在此状态当中安乐度时日。

为什么要这样发愿回向呢？如果你的寿命很长，但一直是痛苦的话，那么寿命越长就越痛苦。有些病人因为业力的缘故一直生病，但是寿命很长总是不死。虽然大家认为他病得很重，可能很快就会死去，但是病人看到别人一个个死了，而自己却一直不死，自己很痛苦家人也很痛苦，一直在痛苦当中度日。

地狱众生是万寿无疆的，它们的寿命特别长，特别想死却死不掉，只能在极端痛苦的状态中消尽罪业。现在我们一方面要回向众生万寿无疆，另一方面也要回向众生在这么长的寿命当中安乐度时日，不单是安乐度时日，而且连死亡的名字也听不到。极乐世界就是这样的，不闻三恶趣的名字，也听不到死亡的名称，没有死亡怎么可能有死亡的名称呢？绝对不会有的。现在我们要发愿整个娑婆世界变得像极乐世界一样，众生都是万寿无疆而且安乐度时日，永远听不到死亡的名称。

从修行者的角度来讲，寿命越长越好，因为寿命越长，修行的资粮就越多。与有些道友交谈的时候，他们好像不怕死一样，认为死了可以转生、往生等等，有些想法虽然非常好，但是如果我们在世间当中没有足够多的寿命，修持了足够多的资粮，如果一下子死了，没有往生到极乐世界或者转生善趣，后果还是很可怕的。一旦堕入恶趣，不知道要经过多长时间

才能重新得到善趣和人身，重新遇到上师善知识，重新开始生起修道的心，重新开始按部就班地修行，一切重来还是很麻烦的。当我们的修行还没有得到很大把握时，不能够轻言不怕死。

修行者虽然经常观修死亡，知道生和死是世间自然规律，但是如果活的时间长一点的话，不但有利于自己修行，也有利于救度有情。尤其是高僧大德们，他们持有殊胜的教法，如果他们能够长久住世的话，众生得到的利益不可限量，佛法也能够安住世间。我们祈愿高僧大德、大恩上师等能够永久住世，常转法轮，这是附带的利益。此处只讲愿众生实现他们不死的愿望，而且在不死当中安乐度时日。这是第一个回向，下面讲第二个：

**愿于诸方所，遍长如意林，
充满佛佛子，所宣妙法音！**

这是实现什么意愿呢？愿一切世间当中所有的方位、处所都遍满如意树的树林，林中充满了诸佛和佛子宣讲妙法的殊胜妙音。

这个颂词有两部分：世间的意愿圆满；佛法的意愿圆满。世间的意愿圆满就是第一句、第二句。“遍长如意林”就是所有受用都可以从如意树林中获得，众多的如意树可以如众生意而降下各种各样的受用和所需：需要饮食可以自在取得饮食；需要什么款式的衣服可以得到什么款式的衣服；需要什么样的受用都可以从如意树当中得到。假如整个世间都遍长如意林，那么所有众生当然就生活在非常圆满的快乐当中，资具方面不会有丝毫的欠缺。

所有人都想：如果不工作也能有钱多好啊！如果有一棵摇钱树该多好啊！如果有一个聚宝盆该多好啊！我就不用去上班了。那么我们就发愿满足众生的愿望：愿整个世间一切的方所（所有的方位、处所）都长满了如意树，在充满如意树的乐园里，众生能够实现真正意义上的各取所需，完完全全满足自己的心愿。这是把我们的善根回向到圆满众生的世间意愿方面。

当然回向后是不是所有众生都能够这样呢？也不一定。如果像阿弥陀佛一样发愿、回向，他的愿望就会在整个法界当中某一个地方成熟，如现在的西方极乐世界。极乐世界当中如意树、如意树林、八功德水全部都是遍满的，众生在里面纯粹是安乐，没有痛苦。众生和他有因缘，就在极乐世界里去修行，得到安乐等等。

现在我们其实也是一样，通过不断地回向、发愿，在这个过程中我们的心智逐渐成熟，我们的能力越来越强大，相合于我们的发愿回向，在整个法界的某个地方，我们的善业、愿力就逐渐在这里成熟：这个地方非常善妙，地很平，长满了如意树，自己在里面成佛，很多佛子在里面讲法等等。这样世间的意愿圆满，出世间的意愿也圆满。

阿弥陀佛以前是这样发愿回向的，极乐世界也就是这样成熟的，如果我们这样发愿回向也能够成熟，所以这并不是一个空愿。通过不断的努力，像阿弥陀佛极乐世界那样、遍长如意林的、一个非常非常圆满的殊胜处所，一定是可以得到的。这两句主要是满足众生在受用、资具方面的意愿做回向。

第二个方面是满足众生出世间方面的意愿，“充满佛佛子”。在这个世间中，不单圆满了世间的受用资具，出世间法方面的因缘也圆满了。从世间的角度、按现在的话来讲，第一、二句就相当于物质文明高度发展了，人们各取所需，真正达到了共产主义，第二句就是精神文明高度发达。

从佛法的角度来讲，前面两句就是所有世间的欲妙完全圆满，第二个方面，出世间修行的因缘也圆满。世间当中不单充满了富足的物质，而且充满了殊胜的法音。极乐世界、不动佛、香巴拉刹土都是这样，一方面物质高度发达，一方面有情内心的觉悟或者佛法的智慧很高。所以说既有圆满的受用，内心当中的修证、佛法也是遍满的。这是非常理想的状态。

现在有些地方物质文明很发达，但是精神方面很欠缺。有的比较重视物质的发展而忽略了精神的发展，也有些地方佛法很兴盛，但是物质方面就比较匮乏，自然环境也不行。在世间我们很少能找到一个圆满的地方。

不管怎样，我们要回向有一个地方，就像极乐世界、香巴拉、不动佛刹土等很多佛的刹土一样，在物质和世间欲妙方面高度发达，达到圆满；在出世间法、佛法方面也高度发达，达到圆满。整个世间都能够遍满诸佛菩萨说法的妙音。

众生受用无缺就不需要为挣钱造罪业，那么心态是无忧的；再加上经常熏习佛法，听到的都是佛陀讲法的妙音——无常、苦空、无我，或者三解脱门、六度四摄等等，内心自然而然得到了熏陶，能够安住在这样的状态当中。整个环境当中充满佛的妙音，可以理解成出世间的意愿得到了圆满。所以“充满佛佛子，所宣妙法音”的意思是这样的。

普愿十方地，无砾无荆棘 平坦如舒掌，光滑似琉璃

这也是众生的意愿，什么意愿呢？众生看到世间高低不平，有很多瓦砾荆棘，就想要环境很圆满的地方。这时我们就发愿回向，愿众生能够得到很理想的环境，“普愿十方地，无砾无荆棘。”普愿十方的大地都没有任何瓦砾，没有任何荆棘。“平坦如舒掌”：非常平坦，就像展开的手掌一样，而且很光滑，犹如琉璃宝地一般。

世间有很多高山、沟壑和不平的地方，这些地方很危险，人们走着就觉得提心吊胆。有些地方山很高，山谷也很深，悬崖、沟壑很多，虽然名为“旅游胜地”，但看上去就是很陡的山。比如华山只有一条路，从上面爬过去很危险，也很累。虽然旅游胜地很出名，大家都想去游览，但是很多时候就是去爬很高、很难爬的山。虽然山里有树、有湖，空气好一点，但是山里面的生活一般来讲是比较贫困的。所谓偏远山区就是在大山里面，正因为山很大，所以交通不发达，人们不愿意去住，很多设施不齐全，没有地方种地，也没办法蓄水、修建等等，生活很困难。一般来讲人们喜欢平坦之处，很多大城市都建在平坦的地方。很多人喜欢在大城市生活，就因为大城市有很多功能设施，走路不太累，也不用爬山等等。

现在我们发愿：愿十方大地都非常平坦，没有高山大川，没有丝毫的瓦砾、玻璃、钉子和石块。我们走在上面不用担心：不穿鞋子会不会把我的脚给扎破了？会不会使我的身体受伤？都不会。既没有瓦砾也没有荆棘。有些地方的荆棘特别长，有好几寸，例如五台山的“鬼见愁”是很出名的。很多地方的荆棘树有很尖的毒刺，如果不小心扎到，会非常痛，愿整个世间当中都没有这样的荆棘树。这些很不好的地方如高山、瓦砾乃至荆棘树，都和众生的业有关系。众生如果心胸狭窄，经常挑拨离间、说恶语，就会转生到这种不圆满的环境里。

为什么有些众生会转到比较舒适的地方？气候也好，风景也好，庄稼也比较成熟，地也很平坦等等，而有些众生就转到大山里面、很贫瘠的地方？这和众生的业力有关。此处我们发愿：愿我们的善根，回向十方大地没有瓦砾、荆棘，“平坦如舒掌”：非常平坦就好像舒展的手掌一样；“光滑似琉璃”：不是那种有很多土石不光滑的地面，非常光滑好像琉璃一样，走在上面特别舒服。大恩上师讲，如果我们没办法想象真正的琉璃、黄金为地，可以联想修得比较好的商场或者机场的地面。不单是某个机场这样，整个大地都是这样。现在我们就这样发愿、回向。

最理想的地方就是极乐世界，极乐世界没有荆棘，没有瓦砾。极乐世界的水，你想深就深，想浅就浅，想热就热，想凉就凉。它平缓地流淌而且具有八种功德，去洗浴还可以增长自己的善法功德，这就是完完全全、非常理想的。

现在富裕国家的一些地方，虽说房子很好，家里设施功能齐全，但是绝对远远达不到极乐世界这种随心所欲的状态。你想怎么样，它就按照你的心意去调节。那里的地面很光滑，很柔软，而且还有弹性，脚踩上去的时候会陷下去，脚抬起来又会反弹回来，感觉特别舒适。这个弹性也不像我们站在沙发或者席梦思上踩不稳，极乐世界绝对不会有站不稳的情况。为

什么极乐世界会特别舒适？因为这完完全全是以阿弥陀佛的愿力和善业成熟的果报，善业成熟的极乐世界只有安乐，不可能让你走在上面提心吊胆，永远也不会有踩不稳、站不住的感觉。

世界当中只有一些比较相似的例子，如我们踩在比较柔软的垫子上等等，真正想在这个世界当中找到和极乐世界相同的东西一个也没有。因为没有这样一种善业、福德来形成。所以我们根本想象不到那是怎样一种舒适和安乐。

我们在修持佛法的时候，必须要对比极乐世界的舒适、安乐和娑婆世界的种种不如意，这个时候我们才能产生厌离心，厌离我们现在所贪执的娑婆世界，然后发愿往生极乐。

极乐世界不单是环境很圆满，而且佛法特别圆满，有导师阿弥陀佛和他的助手们，如观世音菩萨、大势至菩萨，还有很多大德如龙树菩萨、法王如意宝也在极乐世界。教主是阿弥陀佛，他下面的这些助手、助教——从世间的角度来讲，也是水平很高、上档次的、很殊胜的这些大菩萨们，他们作为辅导教师，还有其他的道友们，也是具有神通、相貌庄严，心特别清净，在这种特别好的环境里，你决定是不会退转、不会堕落的，方方面面都非常圆满。

阿弥陀佛就是不断地回向，不断地回向，他的世界就如是、如是地形成。现在我们也是一样，通过不断的回向，通过很长时间、不间断的修行，我们心圆满的时候，善根也圆满，之后也会像阿弥陀佛的极乐世界一样，显现一个我们自己的极乐世界去度化众生，让有缘众生安住在这个世界当中，一方面受用无缺、心想事成，另一方面修习佛法也得到圆满。

如是作回向特别有必要。为什么阿弥陀佛现在能够显现这样一种佛土？就是因为不间断修学、不间断回向的缘故。所以我们现在不间断地修学，不间断地回向，总有一天也会成就如是殊胜的果位。

愿诸菩萨众，安住闻法眷， 各以妙功德，庄严此大地！”

愿一切菩萨众能够安住闻法的眷属，各自以殊妙的功德庄严整个大地。这是实现什么意愿呢？愿菩萨能够如愿度化众生。还有这方面回向的意思：愿如菩萨之愿或者如众生的愿，愿众生经常能够遇到圣者菩萨听闻佛法，而且能够得到般若善妙功德庄严的道场、大地。

我们在学习佛法或者弘扬佛法的时候，很多时候没办法满愿。既然如此，我们就要这样回向。很多地方要么是菩萨具足，眷属不具足；或者眷属具足，菩萨不具足；要么是主尊和眷属都具足，但是道场不具足，都是有缺陷、不圆满的，所以现在我们从这方面回向实现这个意愿。

“愿诸菩萨众”：愿一切的菩萨（有圣者菩萨也有凡夫菩萨）都能安住在闻法的眷属中央，然后主尊和眷属都各自以殊妙的功德来庄严这个道场、大地。

菩萨在世间当中虽然有多种利益众生的方式，但是在所有的方式当中，讲经说法是最殊胜的。以前大恩上师在讲佛陀利益众生的事业的时候说到，比如佛陀出现于世利益众生有很多方式：有时通过住胎的方式利益众生；有时通过出胎的方式利益众生，比如佛从母亲的右肋降生，仅这一点就能够利益很多众生，很多众生看到会就生信心；然后下地之后走七步，通过这样的方式利益众生；有时通过苦行的方式利益众生；通过禅修的方式利益众生；通过三十二相、八十种随形好——很多众生看到佛陀的妙相也生起信心；有的时候佛陀通过神变的方式折服有情；有的时候通过加持众生疾病痊愈的方式利益有情；有的时候通过放光的方式利益有情。佛陀有很多、很多利益众生的方式，但是最殊胜、最根本利益众生的方式，就是讲经说法，就是三转法轮。

因为只有讲经说法才能够把法义，即修行佛法之道，安立在众生的相续当中。因为众生知道了修行的方法才可以去取舍，他才知道佛是怎么回事，成佛的方法是什么，为什么要修佛法。现在众生是很苦的，那么苦的原因是什么？因为有烦恼这个集谛的缘故。所以通过宣讲苦集灭道的妙法，可以让众生知道为什么会流转，可以解脱、解脱的方法是什么。因为有

了这些，众生才可以如理如实地修行。佛陀的力量再大，他也没有办法直接加持众生成佛，如果有这么殊胜的方法，佛陀绝对不会讲法。

利益众生的其他方式，要么是善巧方便，要么是让众生生起信心的一些前加行，而真正的、根本的正行，就是在于给众生讲经说法，让众生知道取舍之道，知道修行佛法之道。

我们现在学《入行论》回向品，学般若空性，全是诸佛菩萨逐渐传下来的佛陀的密意。我们才知道佛法是这样的，成就佛果是这样的，修行佛法是这样的，必须要发菩提心，菩提心的利益有多大，回向是怎么回事。我们只有逐渐了解了这些法义，才可以把所了解的东西运用在生活、修行当中，这样我们才能逐渐去取舍，逐渐以佛法作为标准去衡量——我的行为在哪些方面有什么欠缺，逐渐去掉凡夫恶劣的心性，这样逐渐就成佛了。

利益众生最殊胜的方式就是讲经说法，在佛陀利益众生的所有事业当中，讲经说法是最根本、最殊胜的，我们在学习佛法的过程当中必须要了解。有些人说，佛陀的能力这么大，上师们为什么不显神通？怎么怎么样。其实显神通只是附带的一种方式，只是为了让众生生起信心，真正要让众生解脱只有讲经说法，才能把佛法的教义传授给众生。

你自己是什么状态，你现在需要修行什么法，一切万法的本性是什么，只有通过讲法，你才能明白真正根本的修行方式。所以，虽然佛陀有神通，也不是天天在空中飞来飞去，很多证悟者也不是天天显神通。如果经常用神通的方式，众生就会产生一种错觉，以为佛法就是神通，不会重视其他。

上师们非常重视讲经说法，就是为了让众生的心态潜移默化——变得认为法才是最重要的，只有学法才能够解脱。当然如果不显神通，有部分众生因为生不起信心的缘故会退失，但绝大多数众生因为知道了最根本的东西是学修佛法的缘故，他们得到的利益会远远大于那些因没有见到神通而退失信心的人。所以虽然大德们有神通也不示现，上师们还要讲我没有神通，让大家不要追求神通，要追求佛法。

注重讲经说法最典型的就是法王如意宝。他老人家在佛学院一直讲经说法，讲了很多密宗、显宗的法，培养了一大批包括大恩上师在内的弟子。大恩上师也一直给我们讲法，他老人家最重要的事就是讲法，其他没有什么事情。

通过讲法，可以把佛陀的教法是怎么回事，佛法是怎么回事，佛法的教义是怎么回事，源源不断地告诉众生，很多有情因为听法的缘故知道了修行的方式。虽然很多众生现在还没有达到很高的成就，但是毕竟已经进入佛门，知道佛法当中最重要的是闻思修行佛法。

法王如意宝这样示现，这样强调，大恩上师也经常这样强调：闻思修就是听闻佛法，思维佛法，修行佛法。通过不断地强调，现在很多修行者、出家人的相续，或者城市里很多居士的观念和以前完全不一样，这个效果已经开始慢慢显现出来了。

以前很多人在一起就说神通或者其他，而现在开始谈论空性、无常、菩提心是怎么回事；在给上师提问的时候也是有关空性、无常、闻思修的问题；发愿也是愿度化众生、能够成佛、能够弘扬佛法。经过大恩上师不断地讲解、不断地灌输，很多修行者的观念在转变。如果这大批人的修行观念转变了，然后再把观念带给其他人，那种效应是没办法估量的。上师把这个观念传递给我们，和我们接触的人如果问我们什么是佛法，佛法当中什么最重要的的时候，我们会告诉他们：神通不是最重要的，闻思修才是最重要的。我们把这个观念告诉他们，他们再去影响其他人，真正的佛法逐渐就会兴盛起来，相似的佛法就没有了立足之地。

虽然还有一部分众生是无论如何也度化不了的，但那是很少的，在主流方面，佛法已经树立起一个比较好的观念、风气，这对很多众生有利。现在从全国、全世界的整个范围来看，还没有达到大恩上师内心当中的标准。但不管怎么样，大恩上师一直带头在做，教导我们不断地学，不断地要去弘扬佛法。我们不断地接受这样的思想，也会把这个思想不断地传递给其他人。传递给其他人之后，不管一个人知道也好，十个人知道也好。每个地方的很多新学员进来学习，当然中间有退失的，但只要这个闻思修的体系还存在，他们一进来就能学到。

一个人内心当中产生一念的善心，产生一念的正见，它的利益是不可估量的。这么多的人同时在学习、同时在传递，对佛法的弘扬和对众生的利益也是非常大的。

所以为什么说“安住闻法眷”呢？其实就整个佛法来讲，最大的事业就是讲经说法。“愿诸菩萨众，安住闻法眷”，意思就是愿一切菩萨在救度众生的时候，都能安住在闻法眷属的中央，通过众星拱月的方式来弘扬佛法，这本身就是一种庄严。当年佛陀坐在中央，四周由无量无数的弟子环绕，形成众星拱月的状况。佛在这么多的眷属里讲法，外人看起来是很庄严的，他想这个主尊肯定有功德，他有这么多弟子。主尊因为弟子而显得庄严，弟子也因为主尊而显得庄严。主尊佛菩萨的功德这么圆满，我们在下面听法也感觉非常有福报，也觉得庄严。从弘扬佛法的角度来讲，这是一种互相彰显的方式。佛陀和大恩上师的大悲心是利益众生的，众生因为他们的大悲心而显得庄严。反过来讲，如果菩萨的功德很圆满，他想讲法却没有一个人听，或只有稀稀拉拉几个人，这样就显不出庄严。虽然这个情况并不能减低菩萨的证悟，但是从众生和弟子的意愿来讲，从佛法整体弘扬的角度来讲，就显得不够庄严了。

所以我们要发愿“愿诸菩萨众，安住闻法眷”，他们一定要安住在闻法眷的中央。法王如意宝也是这样的。当他在安住的时候或者灌顶、传法的时候，四周有无量有情围绕，包括我们看得到的还有我们看不到的非人等等。大家一看，自然而然就是一种震撼。有震撼就能生起信心，然后我们就会再去思考，他到底为什么有这么大的吸引力？很多人通过这种方式逐渐就能产生信心。印度的佛陀还有其他的大德是这样的，法王如意宝和汉地的很多高僧大德也是这样的。

很多大德在寺庙主持法会的时候，看到很多信众一起顶礼、供养、念佛、转绕、供僧、供斋，的确确实令人生信心。这些寺庙、大德能摄持这么多的有情、居士做修行、修福报，的确非常好。寺庙作为弘法的基地也要有一个主尊，主尊下面有很多眷属互相帮助，道场里的修行者通过闻思修的方式来庄严整个世界。

所以就愿一切菩萨众，能够如愿地实现在眷属中央讲法的意愿。因为菩萨弘扬佛法就是为了讲法，如果没有人对法有兴趣，没有人听法的话，菩萨再具有功德也显不出庄严。如果一个寺庙修得特别大，但是没有什么闻思修；或者这个寺庙里面的主持方丈功德很大，他有智慧但没有人去请法，他也没有机会讲法，就无法实现把佛法传递给众生的意愿。现在我们回向愿菩萨安住闻法眷，原因就是这样的。

“各以妙功德”：以各自的功德、能力来“庄严此大地”。菩萨用菩萨的功德来庄严：比如通过闻法、戒律的功德、讲经说法的智慧、威仪来庄严道场，僧众通过僧众的方式来庄严道场。

前面我们讲过，泰国有很多如理如法的僧众一起出行，看起来令人很生信心，整个大地都显得特别庄严。汉地也有很多出家师父威仪很好，头发剃得很干净，衣服穿得很整洁，队列排得很整齐，顶礼的时候也很整齐，然后居士也很整齐，这也是一种庄严。藏地也一样，很多穿红袈裟的人在这里开法会、念经等等，也是很庄严。

看到这些庄严之后，每个人的意乐不一样。有的是看到南传佛教生信心，有的是看到藏传佛教生信心，有的是看到汉传佛教生信心，只要能够生起信心都可以。只要菩萨安住在寺庙当中讲经说法、利益有情，就是大地的庄严，这个寺庙就显得很庄严。如果这个寺庙冷冷清清，什么都没有，就显不出庄严来。

反过来讲，真正的庄严来自于闻思修的功德。比如噶当派的修行者就是这样。阿底峡尊者的修心教言传到仲敦巴尊者，仲敦巴尊者创立了噶当派之后，他的很多弟子开始弘扬修心教言。他们的道场、经堂特别普通，从来不修建金碧辉煌的寺庙（当然我们并不是说修金碧辉煌的寺庙有什么问题）。他们的寺庙都是很简陋的，柱子也是歪的，他们从来不会花很多的力气专门去挑很高的木材，也不把寺庙建得很漂亮。很多柱子都是用斧头直接砍出来的，大概削圆就行了，很多柱头都不是很圆，斧头砍的印子很清楚。就说虽然他们的寺庙很简陋，

但是这些修行者内心当中的功德：知足少欲也好，看破今生也好，修菩提心也好，完完全全按照佛陀的教法行持也好，都是特别庄严、极其庄严的。

有些寺庙外面很庄严，里面的修行者也很庄严；有些可能是寺庙很庄严，但里面缺乏一点闻思修；有些是寺庙不好但是修行者很庄严。不管怎样，愿一切道场很庄严，菩萨很庄严，闻法的眷属也很庄严，通过闻思修的方式来弘扬佛法的事业也很庄严。

“各以妙功德，庄严此大地”。如果有了这些各种各样的庄严，大地就变得很庄严，我们也这样发愿回向。当然也有菩萨通过神变化现很多供品来庄严大地，化现很多殊胜的资具来庄严道场。不管怎样，愿一切的方方面面都变得特别、特别的庄严。

**愿诸有情众，相续恒听闻，
鸟树虚空光，所出妙法音。**

愿一切有情众生能连续不断、恒时听闻到从鸟、树、虚空、光明当中传出来的妙法音。这是满足众生的什么意愿呢？这是满足众生能够恒时听法的意愿。过去上师在就可以听法，上师不在就不能听法，尤其是以前没有录音机，也没有随时点开就能听法的网络。大恩上师说了，五部大论就在网络里面，你随时都可以听。

寂天菩萨那个时候，古代是没有网络的，五部大论只是存在这些高僧大德相续当中，他们是不忘陀罗尼，内心当中充满了佛法，你怎么去点开上师相续中的佛法呢？你得跟他请求，然后他给你讲法。所以，众生想要相续听、恒时听就有困难，所以要满足众生想要恒时听法的意愿。当然现在我们想听法也不是完全“恒时”的，恒时也是相对而言：你要有电脑，然后网络正常，因缘具足之后你才可以听法。

现在我们还要进一步“愿诸有情众，相续恒听闻”，怎么样让有情“相续恒听闻”呢？就是让所有的物品都成为传法的来源。不单是上师的相续当中有法，你应该请求他给你传法；不单是网站上有法，你点开就可以听法；而且是鸟、树、虚空、光等等，所有的物品都可以传出妙法音。

我们看到鸟可以传法，就像极乐世界的迦陵频伽鸟或者鹦鹉等等，因为它们是阿弥陀佛化现的，它可以说无常、苦、空、无我，还可以说三解脱门。然后无情也可以传法，从树当中不断传出妙法的声音。虚空当中没有树也没有鸟，虚空当中就可以传出妙法音。光明当中也可以传法。如果这些东西都可以传法的话，那么有情什么时候不能听法呢？什么时候都可以听法，就可以相续地、恒时地听闻佛法。

因为这个法的来源并不只是某个菩萨、上师相续当中才有，而是墙壁、电视机、闹钟都可以传法；外面的树也可以传法；虚空什么都没有，虚空也可以传法；如果到了沙漠中，沙子也可以传法；戈壁滩的鹅卵石也可以传法。一切都可以传法，不断地传出妙法音。

当然，在当前的状态这一切是很难实现的。但在极乐世界是有的，那里的菩提树、虚空、光明当中，都不断地传出妙法音，什么时候你不想听了，就听不到了，什么时候想听了，就一直听得到，听法是随意自在的。在现世当中，如果有些修行者的境界比较高，鸟叫他也知道鸟叫的自体是什么，那也是一种传法。看到树，树也给他传法。

为什么我们说，在修生起次第或者修上师瑜伽时，出定的时候要把一切观为上师的显现呢？很多道友经常关心这个问题，那么怎样观呢？其实一切都是上师的显现，一切都是法性的显现。为什么呢？从某个角度来讲，这一切都可以作为上师的一种作用。上师的作用是什么？一个方面是给我们讲法，给我们加持，让我们了解一切万法的本性。如果我们有了某种境界之后，看到树，我们知道树可以给我们讲法，给我们讲什么法呢？这个树可以帮助我们产生无常或者空性的观念。因为树是空性的，我们了知到树是空性的，那么这个树做了上师的事业。因为上师给我们讲一切万法是空性的，通过上师的口来讲法，然后我们知道万法空性，那么树从这个方面给我们传法，帮助我们理解法义。现在我们看到树的时候，我们就说

树是空性的，然后它传递出一个万法空性、树是空性的这样一种法义，它就做了上师的事业。从这个方面来讲，它也是上师的化现。

虚空也是这样的，我们看见虚空的时候，了知虚空也是无自性的，然后我们了知它也是在给我们传法，光明也是这样的，看到鸟也是这样的。鸟叫声自然也是能够传法的，传出妙法的一种声音。一切是上师的化现还可以从其他方面讲，但是从传法的侧面来讲就是这样的。

在某些大德的经典当中，有些鸟的确也可以传法。佛学院以前有很多乌鸦，现在也有很多。很多人很讨厌乌鸦，但在某些续部当中讲，乌鸦是一种吉祥的鸟。我们说乌鸦是吉祥鸟，很多人都接受不了，因为“乌鸦嘴”嘛，觉得乌鸦很不好的。但有些地方认为乌鸦的确是很吉祥的，它是大黑天护法的眷属，很恭敬乌鸦。

记得法王如意宝好像讲过，什么地方乌鸦很多，这个地方就有大圆满弘扬的一种缘起。佛学院乌鸦很多，但并不是说佛学院的大圆满就完完全全是乌鸦很多，而是在大圆满弘扬得很超胜的、很殊胜的地方，乌鸦自然很多。乌鸦是“啊啊”地叫，这个“啊”字其实也是一切万法的根本的种子字（“唵啊 ra 巴扎那德”的“啊”字），还有“啊”字的修法。

有一次上师法王如意宝在讲课的时候，当时好像是在传全知麦彭仁波切的一个“啊”字修法的仪轨，在传仪轨的过程当中，法王如意宝就讲，他说我给佛学院的每只乌鸦都派了任务，要念一亿遍“啊”字，当时很多道友在笑，其实像法王如意宝这样一位佛陀般的圣者，他是完全可以办到的。

我们觉得这不是一个笑话，真正来讲不是笑话。乌鸦本身的发音就是“啊”字，它经常就“啊啊啊”这样念，就是“啊”字的咒语。法王如意宝规定每只乌鸦都要念一亿遍“啊”字。大圣者完全可以和乌鸦交流，因为他可以通过各种各样的神变、智慧、大悲和乌鸦交流。从我自己的角度来观察，法王如意宝绝对不是在开玩笑，而是真正让这些乌鸦念。

我们平时听到乌鸦偶尔叫几声，也许当我们睡觉的时候，它还在自己的窝里“啊啊啊啊”地一直在念，一直在记数。乌鸦之间也可能在讨论：“今天我念了一百万，你念了多少？”“现在我已念了三千万了，还差七千万，一亿就够了。”也许有这样的事情，尤其是圣者调化众生的时候，很多事情不好讲。以前我是真正听到法王如意宝这样讲的，他安排很多乌鸦念一亿“啊”字心咒。所以在这些有境界的人面前鸟也是传法的，当然它也是可以直念“啊”字的。

“啊”字是什么？“啊”字就是无生之法门（《定解宝灯论》：“啊字无生之法门，啊字远离诸垢门”）。一切万法无生，一切万法空性，都是通过“啊”字来代表的。有些福德比较深厚的人可能通过乌鸦念“啊”字就开悟了，通过“啊”字了悟万法无生的可能性非常大。以上我们稍微展开讲了一些有关联的问题。

这方面主要是回向愿鸟也能够传妙法，树、虚空、光都能传妙法，众生能相续听闻。这里圆满的意愿是什么呢？就是能够圆满众生相续听闻殊胜妙法的意愿，通过我们回向的方式来实现。

**愿彼常值佛，以及诸佛子，
并以无边云，献供众生师！**

愿一切众生恒常能够值遇佛、佛子、菩萨，并且经常能够以无边的供云供养众生的导师（上师、佛陀）等等。这是圆满什么意愿呢？就是经常能够遇到佛、佛子和上师善知识，经常能够供养上师诸佛。

为什么呢？因为人身难得，佛世难遇。真正遇到佛出世是很难的，经常遇到佛，遇到大菩萨也是非常困难的。我们不知道自己以前遇到没遇到，从现在的状态看，也许我们没遇到释迦佛，也没遇到像龙树菩萨、无著菩萨这样的菩萨。无垢光尊者出世，麦彭仁波切出世，可能我们也没有遇到。但是法王如意宝有些道友遇到了，有些没有遇到。大恩上师现在很多众生都遇到了，都在听大恩上师讲的法。

所以我们回向愿一切众生的意愿能够得到满足，经常性、恒常性地能够值遇佛陀。因为佛陀是三界导师，遇到之后就可以亲近佛，听闻殊胜的正法，知道修行的方式，得到佛的加持，在佛面前发殊胜的愿也容易成办。

佛子就是菩萨，有些其实直接是佛陀的化现。如果众生值遇佛陀出世的福报稍微衰减、不具足的时候，佛陀就会入灭。佛陀的所依方方面面都是非常圆满的，为什么世间当中很难再出现第二尊佛？佛具有三十二相、八十随形好，在相貌方面是完全圆满、没有一点瑕疵的。他在众生面前现前的智慧是遍智，他的神通、神变、种性，完完全全是十全十美。那个时候众生的福报有这么大，才会显现这么殊胜的导师。众生的福报稍微一欠缺，佛就入灭了，因为众生的福报不够了，佛就没办法在众生面前显现。佛陀入灭了，众生还有福报，佛就在众生面前显现为菩萨，以菩萨的身份做事业，经常显现为有神通或者智慧很超胜的菩萨，像龙树菩萨、无著菩萨等等。然后这些福报也逐渐没有了，以菩萨身份显现的上师就入灭了，之后就凡夫的身份显现，所以现在很多上师的形象是凡夫。虽然他是圣者，功德和佛一模一样，但他显现的身份是凡夫上师。

有些上师是以佛十全十美的形象显现，有些上师的显现是菩萨身份，而现在大多数上师是以凡夫的身份显现。现在我们会想这个上师是不是有过失？某个地方是不是不圆满？我们觉得奇怪，上师既然是佛为什么要显现为凡夫呢？其实不是上师不是佛，而是因为现在众生的福报不够，所以上师没有办法以佛和菩萨的身份显现，他只有通过凡夫的身份显现出来。上师虽然显现的是凡夫的形象，但他的心相续安住于佛的智慧。

我们一定要知道，为什么现在显现的这些上师们没有三十二相、八十随形好？有的时候显现上也不是遍智？“他既然是佛，为什么不显现遍智呢？为什么有些事情他不知道呢？有的时候为什么连我都知道，上师不知道呢？”其实，上师虽然是佛，但显现的形象是凡夫，既然是凡夫上师的形象，从某些角度来讲，他在显现上就和凡夫人一样，有烦恼也有不知道，这是很正常的。

上师虽然是佛，但他不是以佛的形象来度化众生，也不是以菩萨的功德和显现来度化众生，而是以凡夫人的形象来度化众生，所以有的时候在显现上生病，显现上有烦恼，显现上不圆满，显现上不了知等都很正常，虽然这样显现，并不代表他就有这样一种过失，我们必须要了解。

我们发愿：愿我们善根回向一切众生能够经常值遇佛陀、佛子，值遇殊胜引导的大恩上师。因为只有恒时值遇圣者，我们才有更多的机缘亲近他们听闻佛法，如果值遇的机率都很少，怎么能保证每一次值遇都能够产生闻法的意乐呢？只有恒常地值遇，我们的修行、正见才能在相续当中逐渐稳固、增长。

有时候众生的意愿得不到圆满，就没办法值遇佛、值遇佛子，也值遇不到上师。有些人很苦恼，他就是想学佛法，但就是遇不到一个好上师。所以我们愿每个众生都能够通过他们自己的因缘，遇到和他们有殊胜因缘的上师善知识。

有时候我们会想，所有学佛的人都依止大恩上师多好啊！都成为上师的弟子多好啊！但我们也不要这样想，因为这么多的众生，这么多的意乐、根基，前世和佛菩萨结的缘也不一样，所以有些人对大恩上师生信心，有些人对其他的上师生信心。但不管怎么样，我们愿他们都能遇到真正合格的善知识，不要遇到邪师、邪知识。真正的善知识能够启发他的菩提心、向道的心、修行的心，我们都应该随喜。

我们愿他们遇到这样殊胜的善知识，“并以无边云，献供众生师！”并且有能力通过无边的供云比如普贤供云（当然这里无边的供云可以观想），还有真正的无边的供云，就是愿众生得到这个能力，真正可以通过犹如乌云压顶般很厚、很多、很广大的供品来供养上师佛陀，圆满无上的资粮。

供养的功德非常大。大恩上师在讲记中引用了《法华经》里的偈颂，“若人散乱心，乃至以一花，供养于画像，渐见无数佛”，就说以散乱的心（没有说有信心），然后乃至以一朵花供养一个佛像，“渐见无数佛”，逐渐可以见到无量无边的佛。《法华经》是了义的经典，就讲到这个功德特别大。

现在世间当中有很多寺庙，有的时候我们说：这个寺庙没有闻思修，那个寺庙也是形象的；建这么多佛像，超级大佛像这么高，也没有闻思。从比较严格的角度来讲，整个佛法的命根子就是闻思修，这种现象的确有遗憾的地方，所以上师们在显现上有一些批评的语句。但是从另外一个侧面来讲，如果一个地方有一个寺庙，有一尊佛像，那么当地的人也能以散乱心进去供朵花啊，磕个头啊，点根香啊。尤其是现在，很多地方初一十五都要烧香。过年有一个风俗，每个城市都差不多，除夕晚上要烧香，而且要烧头香。有时候初一、初二、初三都要去寺庙烧香。我有些朋友不怎么信佛，但他还是有一个要去烧香的观念，初几就要去寺庙敬香。无论他是散乱心也好，对佛有信心也好，还是想升官发财也好，只要有佛像的所依，他只要用一根香去点，有时烧很高的高香，不管是化学香、还是锯木做的香或者什么香，在他的心目当中，这就是供佛的香。他如果把这个香点着了，供养佛，他就能“渐见无数佛”。

在寺庙的门口和墙壁上经常有“南无阿弥陀佛”几个大字，很多人看到的时候自然就会念“南无阿弥陀佛”，有时嘴巴上念，有时心中会念，这就是“若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆共成佛道”，只要称了他就会成佛的。

所以从这个方面讲，一个地方有寺庙、有佛像，有超级大佛像，的确非常好，我们还是真正赞叹。有些地方有九十九米高的地藏王菩萨像，一百多米高的释迦牟尼佛像，四十八米高的普贤菩萨像、阿弥陀佛像。有些众生就是喜欢看大的东西、超级的东西。“哦，超级大佛像一定要去看，买了票进去一定要磕头，一定要供点香。”我们想一想，如果整个环境中显现上一座寺庙都没有，一尊佛像都没有，众生就不可能因为这个所缘产生一念的善心。所以有时候真的还是要感谢那些修寺庙的人、建佛像的人，给众生培植了很多的善根、福报，也给众生逐渐进入佛门、进入修行之道提供了很大的方便。

假如过年的时候看到很多人疯狂烧香，我们也要给他们回向，随喜他们，的的确确这样做的利益还是非常巨大的。因为《法华经》是佛陀讲的了义经典，所以这个功德是可以“渐见无数佛”或是“皆共成佛道”的，功德利益不可思议。我们也愿众生能够以无边的供云，最好的供品，供养上师三宝，供养佛陀菩萨。

供养是和佛相应的一种方式。供佛可以累积很大的福报，清净自己的罪障。因为我们内心当中本来就具有如来藏，但是要通过什么方式来使自己的如来藏现前呢？或者如何完完全全地触动自己的如来藏呢？通过供养外在的佛像就能显露内在的佛性。所以说，我们一次供养再一次供养，逐渐供养的话，我们的障碍就会越来越微薄，到功德圆满的时候障碍就没有了，那时我们就知道外在的佛像是内在佛性的显现。如果没有外在的佛像，我们也没有办法通过比较自主的方式来反观自己的内心，所以还是要依靠外在的佛像来逐渐显露佛性。供养、顶礼、跪拜、转绕、念诵，都是和佛相应的一种修法，外在的佛就是内在佛的显现。

当我们对外在的佛恭敬生信心的时候，反过来讲，内在的障碍也就逐渐遣除了，内在的佛性就逐渐出现了，到一定的时候，就知道外在的佛像就是内在佛性的显现，于是开始专注于内心，逐渐找到一切万法的实相。

每天我们在佛堂上面供水、供香或者顶礼，绝对有很大的必要，因为这是和佛相应的一个过程，是和佛相应的一种方法。如果我们觉得这些都是形式而没有做，我们少做一次就少一次和佛相应的机会，再少做一次又少一次和佛相应的机会，而多做一次就多一次和佛相应的机会。经常性地献供、顶礼、做法行，就经常性地和佛相应，这样当然内在佛性显现的速度就快了。

经常性地供佛或者供大恩上师和僧众等等，是和上师三宝相应和佛相应的很殊胜的一种方便，这方面我们必须要了解。在《经庄严论》中专门有一个《供养品》，大恩上师前段时间讲的密法《大幻化网》中，也专门有一个《供养品》。在一般人的看来，供养就是供养，好像几乎是迷信地表达内心感激的一种方式。其实供养真正展开来讲，比如《大乘经庄严论》就从大乘菩萨道的角度来讲供养，《大幻化网》就从密乘的角度来讲供养，供养是和正行完全相应的一个很殊胜的修法，关键就看我们有没有这样一种见解，知不知道这个修行的方式。如果有很高深的见解，修供养、做供养完全是一个能够很快和佛相应的殊胜方便。

当然供养还有外供、内供、密供等很多方式，这些方面在密乘当中讲得非常多。如果大家以后有机会学习密法，或有机缘看到《经庄严论》当中的供养品的内容就会了知，里面讲到很多菩萨修供养的方式，发心意乐都讲得非常清楚。

**愿天降时雨，五谷悉丰收，
仁王如法行，世事皆兴隆。**

愿天空降下及时雨，地上五谷丰登，仁慈的国王也能够如法而行持，世间所有的事皆兴隆。这也是满足意愿，满足什么意愿呢？降时雨、五谷丰登的意愿，仁王（国王、领导）如法行持的意愿，世事兴隆的意愿。我们回向愿这一切的意愿都得以成熟。

“愿天降时雨，五谷悉丰收”：这句看起来好像和农民有关，其实农业和整个人类的生命都有关系。“天降时雨”其实就是风调雨顺，风调雨顺对农作物的生长和收成有很大的关系，该降雨的时候要降雨，不能降雨的时候就不能降雨。农作物生长的时候必须降雨，不降雨就没法活，要不逐渐就枯死了，或者长得很不好。不该下雨的时候，比如说农作物马上要成熟了，那个时候不能下雨，必须要天晴，不然就影响收成，所以这个时候就希望风调雨顺。吹风也是一样的，只有风调雨顺农作物才能丰收。

如果不该下雨的时候下雨就很麻烦。很多地方很大程度都是望天吃饭的，如果有的时候下冰雹，有的时候洪水、干旱，像这样的话农业就要受到影响。如果有充足的雨水，农作物就可以生长，缺乏雨水就很难成长。有的地方用水库储备水，但也只能维持一段时间，如果长时间不下雨也很麻烦，或者雨水太多了也很麻烦。有时候我们看到新闻里说有些地方不下雨或者下雨太多，农民损失了多少钱，虽然这些好像和我们没有什么关系，暂时受灾的是他们，但是如果经常这样的话，逐渐也会影响到消费粮食的其他人。

我们平时所吃的粮食是从哪里来的？我们不要认为库存多得不得了，其实大范围的减产影响很大，有时候国内减产还可以从国外进口，如果国内和国外都减产就没办法了。国外粮食多的时候可以买进来，如果自己都不够吃，那绝对不会卖给其他人的。对欲界众生而言，最主要的就是粮食，也就是食物，食物是保持人生命的绝对要素。如果你的房子没有了或者钱没有了，汽车没有了，你的其他东西没有了都不要紧，如果你没有粮食了，或者粮食涨价了，涨得很厉害，那你就肯定心慌了，“手中有粮，心中不慌”也是这样讲的。你有粮食你的心就不会慌，因为你可以生存下去，你可以暂时没有其他东西，但粮食是必须要有的。如果没有粮食大家就都心慌了，大家的心就不稳了，那个时候就要出事情。

所以我们要祈愿天降及时雨或者风调雨顺、五谷丰收，农民能够得到很好的收成，能够很高兴，其他众生也应该很高兴，因为这是和我们息息相关的。众生需要粮食来养命，如果没有粮食，众生就很难生存，而且这和社会安定有很大关系。

除了这些之外我们还要发愿“仁王如法行”，众生的意愿就是“仁王如法行”。这个“王”很仁慈而且是如法而行。“王”可以理解为国王，古代的国王比较多，现在的国王很少，就是总统或者国家领导人等。我们愿“国王”一方面能够本身很仁慈，一方面能够如法而行持。如法而行持就是他的政策、对人民态度，都是以人民的利益为本等等。

众生的业力不相同，有些国家的领导非常好，有些国家的领导非常不好。无论如何，我们发愿和回向一切国家的国王、领导都能非常慈悲人民，都能如法而行，只有这样人民才有安全感，才能得到幸福的保障。

“世事皆兴隆”：国家的合理合法的事情都能够如理成办，众生的事情都能够如理成办，想要成就世间的事业都能够如理的成办。自己想要找到好工作也能成办，想要买到合意的房子也能成办等等，一切世事都能够欣欣向荣，我们也如是回向，愿众生可以成办这方面的意愿。

愿药具速效，咒语咸灵验！

空行罗刹等，悉具慈悲心！

愿世间的药物都有快速治病的功效；咒语都可以非常灵验；世间当中的空行罗刹等凶神恶煞都能够具足慈悲心。颂词包含三个方面的意愿：第一是药能够有速效；第二是咒语能够灵验；第三是世间的恶神都能够慈悲众生。这些意愿也是众生经常想到的。因为众生在世間中很多时候会生病，我们有病的时候都是通过药物来治疗，不管是中药、西药、藏药、蒙药还是其他的药，那么药物的疗效怎么样，就与能否快速治愈有很直接的关系。因此我们愿一切药物都能够具有速效。

大恩上师在讲义当中也提到，以前的药药效很好，一方面就是众生的福报还没有消减，罪业还没那么快增长，那个时候“四大”的精华还比较多。一般来讲，古代的“四大”是指地、水、火、风。在山里面、地里面、宝藏里面“四大”的精华还比较充沛的时候，营养元素比较充沛，所以粮食长得也好，药物长得也好，这个方面的力量是很大的。现在随着众生的罪业越来越深重，“四大”的力量越来越弱，土地生长植物的力量也就减弱了。现在长出来的庄稼、药物和以前的差别很大，有些属于矿物的药力量也很弱。因此我们愿药物具有速效，里面的精华非常充沛，药的力量也非常大。

药效降低一方面和“四大”成分减少有关系，另一方面与人工栽培也有关系。以前的药是属于野生的，是自然生长的。现在很多的药是人工大规模培植的，有时候为了经济效益，还会用一些药来催熟，长得很快然后卖掉，但是药物的生长期不够，药性也出不来。除此之外和假药也有一定的关系，现在大家都担心假药。

现在药物的力量不强，以前吃一颗，现在要吃四颗的情况经常有，这个也很正常。以前法王的仪规中也讲：以前的时候念十万遍金刚萨埵心咒可以清净一切罪障，现在要加四倍，要四十万才够。以前要吃一颗现在要吃四颗和这个也许有关系，也许没关系，总之我们都愿药具有速效。

“咒语咸灵验”：咒语有很多功效，有些咒语是能够治病的，有些是能够发财的，有些是能够阻止违缘的。咒语有很多种，有佛的咒语，菩萨的咒语，护法神的咒语，还有一些天人的咒语，苦行人的咒语等等。功德越大的人，他所宣讲的咒语的力量也越大。有些世间的苦行仙人因为有苦行、禅定、戒律的功德，他说一些话，愿你什么什么，就会很灵验。有的时候苦行者也有他的咒语，有些鬼神有他的咒语，然后天人、佛菩萨、愤怒的本尊、寂静の本尊都有他的咒语。有些咒语代表他本人，有些是代表某种希望，愿你得到安乐，愿你疾病消除等，很多咒语翻译过来就是这些意思。有些咒语没有翻译，就按照原文念诵。

如果念诵这些咒语的话有的效果特别快，一念诵马上就灵验，马上去除疾病，马上就增财，马上就可以勾招等等，有很多不可思议的感应。但随着众生的罪业越来越强大，咒语也没有以前那么灵验了，当然有的时候和众生的信心也有关系。

现在我们回心愿我们的善业加入进去，一切的咒语都具有灵验的效果，众生一念之后不管什么样的愿望，只要念诵都可以灵验。我们要忏罪，念金刚萨埵心咒可以很快忏罪；我们要发财，念一些藏巴拉的咒语也可以马上发财。我们愿咒语能够非常灵验。

“空行罗刹等，具备慈悲心！”：“空行罗刹”有些是世间的空行，有些是佛法的空行，但这里不是指佛法的空行。世间的空行不一定是善良的，有些很暴恶，以食用人为生，有些是罗刹界的凶神恶煞一类。愿这些空行、罗刹等等都具有慈悲心，不伤害众生，而且通过他们本身具足的力量，能帮助众生远离一切痛苦，得到一切的安乐。这个方面也是众生内心当中的希望和意愿。现在我们就以我们的善根回向，愿这些众生都能够离苦得乐，如愿成就。

今天我们就学习到这里。

《入菩萨行论》第 199 课

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》宣讲了修行者如何从自私自利的作意中逐渐发起利他菩提心，逐渐踏入菩萨道的修持，乃至通过资粮道、加行道到见道，再通过见道的修行进入到菩萨修道，圆满了菩萨二到十地的修行之后，最终可以成就无上的佛果。《入行论》一方面是趣入菩萨行的修行方法，一方面也是教导众生成佛的方法。

我们从刚开始学《入行论》到现在，知道要打破自私自利的心，必须想方设法生起利他心。在我们修行过程当中，有很多思想和利他是矛盾的，为什么我们要修持布施？因为不能布施的悭吝心和利他是矛盾的，如果我们有悭吝心，就说明我们的心还没有真正放在利他的层面。如果我们破戒，比如杀生、偷盗等等，这些也和伤害众生有关。安忍的违品是嗔恚，嗔恚是对众生产生嗔恨心、怨恨心，这是直接和利益众生相矛盾、背离的，如果在嗔恨心的基础上伤害众生，更没有办法做菩萨的修行。

以此类推，我们知道在我们的思想、行为当中，有很多都和利他的菩萨道相违，所以必须打破自私自利，通过修持利他的发心和行为来纠正我们的心行。这就是为什么我们平时在修菩萨道的过程当中，即便是自己吃亏、损失，也不能够伤害众生的原因。表面上看，好像作为菩萨必须要处处忍让，其实菩萨是以利众为前提和核心的。

当我们真正做到不管是什么样的发心、行为，都首先想到利益众生，至于自己是不是在这个过程中受益或者受损都不是什么大问题时；或者说，必须要经过这一系列损失或者经历之后，我们的心才可以逐渐从过度贪执自利的心态、行为当中远离，之后我们的心量才会非常平等、广大、清净。

菩萨道是很清净、广大、平等的一种状态，我们的心也要和菩萨的清净心调到同一个频道。佛果是最极清净、最极圆满、最极伟大的。修道之初，如果我们的发心和行为没有真正地相应于这方面，怎么可能自己想成菩萨就成菩萨，想成佛就成佛，这是绝对不可能的，我们在修道的过程当中必须要了解。

前面我们对于菩萨道的修行方式、菩提心的生起、稳固和增长等关要都已经做了学习。现在我们学习的是第十品——回向品，怎样把我们前面所修学《入行论》或者修持菩提行愿、菩提心、戒定慧的所有功德用在最有意义的地方呢？因为现在我们还在学习菩萨道，所以最首先、最殊胜的回向就是为利益有情而回向，缘众生暂时离苦得乐而回向，缘众生能够修学佛法、最终成佛而回向，这方面非常关键。

在利他的前提之下，其次才是回向我们自己在修行佛法的过程当中，怎样让自己在最短的时间内迅速圆满菩萨道，真正利益有情。如果不是以利他为前提，把这些善根单单回向自己或者主要给自己，就会因小而失大，虽然自己得到了一部分利益，但会因此丧失更大的利益。这个更大的利益就是趣入菩萨道、真正修行成佛之道，这对生生世世、暂时究竟来讲都有非常大的利益。如果只是回向自己暂时的利益，自己解脱、修行方面的利益（这方面也有功德和利益，从某个方面讲也是必须的），但是如果把自己的利益放在主要层面上，我们的心就不会真正一心一意地利他，心胸就不会开放，对此我们要注意。

第十品是菩萨道的回向，其实也是菩提心修行的延续。在听课或者修法之前，我们要发菩提心利益有情；在听课、修法的过程当中，我们要一心一意、不散乱地或者说以不缘的方式来修持；最后，这个善根还必须要后续，我们必须了解怎样把这个善根通过菩提心的摄受，用在为了利益有情而成佛方面。

不要因为现在快学习完了，或者认为回向品的内容很简单就不重视学习。回向品的词句虽然简单，但是从第一个颂词到最后一个颂词之间，都未偏离《入行论》的精华思想、意义或者总纲。

前面我们再再提到，大恩上师在讲记当中也讲，我们在学习的时候，一边学习、读诵，一边思维回向，这是非常有必要的。今天在学习的过程当中，也是一边讲解或听闻，一边就把自己的善根回向到颂词所指的地方。

壬二、愿离不幸：

愿有情离开世间种种不幸、痛苦。

**愿众无苦痛，无病未造罪，
无惧不遭轻，毕竟无不乐。**

字面意思：就是愿众生没有丝毫的痛苦、疾病，也不造罪业，没有任何的畏惧，不遭到其他人的轻视和凌辱，毕竟没有任何不悦意、不快乐。

为什么要这样回向呢？因为在这个世间当中，或者在轮回流转的过程当中，都充满了各种各样的不幸，恶趣有情有恶趣有情的不幸，善趣众生有善趣众生的不幸，天人有天人的不幸，人间有人间的不幸，乃至没有出离轮回之间，都会有很多不幸。我们在人间的苦痛、疾病、畏惧等是我们自己经历的，显而易见。我们以自己的经历为例，再观想其他的人和我一样，都具有离苦得乐的愿望。

在修行过程当中，除了少数修行有素的人或者有特殊业力、特殊功能的人，可以知道别人心中所想，知道别人正在痛苦外，对一般人来讲，很难了解别人的相续。但是依靠自己的经历我们可以推知，其他的众生也和我一样，也是不喜欢受痛苦、喜欢安乐。所以我们就以此为基础回向善根，一方面是发愿，一方面是回向。

“愿众无苦痛”：世间当中有很多的苦痛，比如身、心上的痛苦，赚不到钱的痛苦，或者赚到钱之后，钱被丢失或被别人骗走等等痛苦。作为一个修行者或菩萨，最究竟的事业是要将众生安置在佛位，但在最初时候，我们不能说：我自己所有的善根、努力只是缘众生学习佛法、获得佛法的利益，这是最根本、最主要的，而其他众生的暂时的痛苦遣除与否，暂时的安乐得到与否，好像和自己无关。

对我们来讲，缘众生能够离苦得乐、究竟成佛非常好，但是暂时来讲，我们经常看到或接触到的这些众生，他们的苦痛就在我们的眼前，我们的耳朵也经常听得到他们痛苦的声音，所以我们要缘这些众生的痛苦回向，愿他们没有痛苦，以此作为修行的一个方面。

我们也要回向愿他们没有痛苦，就像自己不愿意受痛苦一样，其实一切有情根本不愿意受丝毫的痛苦。哪怕是一个肚子痛、头痛、一个小小的感冒，我们也不愿意感受。如果一个有情能够选择永远不痛苦，毫无疑问他马上会选择不遭受任何的痛苦。因为每个众生都会有痛苦，以前是这样，现在也是这样。如果不解脱，未来还会是这样。作为一个菩萨，为了让自己的心更加善良、清净，更能生起利他的心，我们要愿众生不遭受丝毫的痛苦。

“愿众无病”：古人有古人的病，现在的人有现在的病，不管是什么样的病，不管这个病生在谁的身上，都是非常难忍的。到医院里面可以看到，或者自己生病也能够了解：在医院不同的科室里充满了病人，承受着这样、那样的痛苦。他们都非常希望遇到好医生，希望一针下去或者几副药，马上就把所有的病解决了，为什么呢？因为生病非常痛苦，他非常迫切地想要远离这样的病苦。

作为菩萨，除了祝愿药具有速效、医生都是好医生等之外，把自己的善根回向给病者或者所有众生，让众生不生病，也是非常关键的。一方面是能够训练自己的心，一方面的确可以把自己的善根用在这些有需要的地方。所以我们回向，愿一切正在生病的有情，不管是大病、小病，身病、心病，所有的病在当下就彻底消失，愿我们的善根如是成办。

然后愿一切有情不再生病，永远远离病苦，犹如身处极乐世界。极乐世界根本没有疾病和疾病的名称，极乐世界的修行者或者居民们，现在不会生病，以后也永远不会生病。我们也愿极乐世界彻底无病的情形出现在当前的世界当中，出现在一切还有疾病的世界当中，在这方面我们真心诚意地回向。

我们的善根还要回向“未造罪”，就是不要去造罪业。因为众生内心当中有无明我执，种种贪嗔痴、种种习气，所以会造罪。或者从现在的角度讲，存在很多攀比的情况，攀比资具、受用，没有受用的人会去追求受用，有受用的人会去追求更高档的。在这个过程中很多时候没有办法避免造罪。造罪最根本的原因、很大的原因，主要还是来自于攀比：别人都过上了好生活，自己也要过上好生活；要过上好生活，必须去挣钱，挣钱的途径只有这么多，所以有时不得不选择造罪业的方式。

造罪是不是真正无法避免呢？关键还是要看自己的心态。如果对于因果不虚，对于整个轮回的状况，对于暂时和究竟的利益等方面，真正有很清晰的认识，那么以前和现在都有很多修行者，宁愿选择自己过得简单一点，显现上稍微贫穷一点，也不愿意为了挣钱去造很多罪业。因为他们把这个问题看得很清楚。

从客观角度来讲，有些人也是没有办法，因为他除此之外没有办法挣钱，或者家里有很多人要通过这份收入来养活。有时确实有这种客观的原因，有时也不一定。不管怎样，我们愿一切有情正命养活，不造罪业，尽量不沾染罪业。

有些人是为养活而造罪，有些是为享受而造罪。有的人生活没有什么压力，但是为了满足自己的口腹之欲、刺激感官享受而造了很多罪业。如以前的贵族经常打猎，认为打猎、钓鱼是一种娱乐，从中可以得到快乐，甚至把人放在森林里面充当猎物，为享受造下很多的罪业。

不管众生以何种动机、在何种情况下造罪，我们都愿一切有情不要再造罪业。作为修行者，我们诚心诚意地回向一切有情不再造罪业。

“无惧”，愿一切有情没有任何的畏惧。我们把善根回向给一切正在恐怖的众生远离怖畏。对一般众生来讲，最大的怖畏来自于不活畏，生命受到威胁的时候恐惧很大。比如即将被宰杀的鱼、狗等旁生。临近所谓的过年过节时，在这个时间段很多旁生的灾难也降临了。因为人们喜欢吃肉，如猪肉、鱼肉、鸡肉等，为了满足自己的口腹之欲，让很多有情处在怖畏当中。有情被宰杀的时候会很痛苦、很怖畏。比如人把鸡从笼子里抓出来的时候，它们都会非常恐怖。世间中的人们也有很多恐怖，比如害怕自己被抢劫、被偷盗、被打骂、被停职，乃至害怕自己的事业失败等等。众生因为自己的我执、烦恼和业，在今生当中感受很多畏惧。

菩萨现在真心诚意地回向：愿一切有情远离一切怖畏和怖畏的因，愿一切有情活在了无畏当中。这方面非常重要的、非常关键。尤其我们现在通过回向善根的方式，给有情赐予无畏施（三种布施当中的无畏施），愿他们无所畏惧、没有一点点恐怖，非常快乐地在这个世间中生活。愿世间当中大大小小的怖畏、明显或隐藏的怖畏全部遣除，让众生没有丝毫的怖畏，这就是“无惧”。

“不遭轻”：“轻”就是轻凌、轻慢或凌辱的意思。因为众生的业有所不同，有些人在世间当中有权有势或者有钱，在各方面处于比较强势的状态。还有一部分有情，因为前世的罪业或福报、善根不具足，处于弱势的状态。自己没有钱，会受到有钱人的轻慢；自己没有权，会受到有权人的轻慢；自己比较虚弱，也会受会有强力者（身体很强壮的人）的欺凌；自己

长得丑，也会被长得好看的人欺凌。有很多欺凌、侮辱、痛苦的现象存在，这是因为人们相续当中有罪业、业力。

虽然因为前世的业力，显现上人们有强有弱、有高有下，但是假如人们都能够以菩提心、以善心来相待，这个世间也不会因为人为的因素而显现很多痛苦。虽然有些人有钱、有权等等，但他从来不会去欺凌别人，内心中不会有想去欺负、轻慢别人的心态。这方面也有例子，比如很多领导人很亲和，并没有因为是领导就高高在上；有些有钱的老板，内心当中也充满了慈爱。虽然客观上有情因为业的差别有高有低，但是我们也要回向：愿一切有情内心当中完全抛弃轻慢、凌辱别人的想法，也愿这种状况在世间当中消失，一切有情都不再遭受凌辱。

如果我们平时经常这样修行，暂时来讲，因为我们内心当中一心一意地愿“一切有情不要遭受轻辱”的缘故，通过这种作用力、善业的因缘，我们在以后的修行、生活中，或者在以后流转轮回的过程当中，也会逐渐少受别人的轻慢和凌辱，得到别人的尊重等等。

“毕竟无不乐！”毕竟一切有情没有丝毫的不悦、不快乐和不幸。我们内心当中要把自己的善根用在这方面：愿一切有情永远离开不快乐，永远处于欢乐的状态当中。这方面如是地了解，如是地去思维，如是地作回向。以上是“壬二、愿离不幸”的科判。

己二（尤其为趋入佛教而回向）分二：一、总回向；二、分别回向。

为什么“尤其为趋入佛教而回向”呢？对于世间当中的安乐、痛苦，远离了痛苦或者得到了安乐，这些都是暂时的现象。如果我们没有从轮回当中解脱，这种苦乐的程序、显现还会一而再、再而三地延续下去。只有通过趋入佛法的修行，内心当中产生断证的功德，远离轮回之后，这一切的苦乐才会终结，所以我们尤其为一切有情趋入佛教作殊胜回向。一方面是自已趋入佛法的修行，一方面也愿一切有情都能够趋入佛法的修行。为了达到这个目标，所以现在我们要把善根为了一切有情趋入佛法方面而回向。

庚一、总回向：

**愿诸伽蓝寺，讲诵以兴盛，
僧伽常和合，僧事悉成办！**

字面意思：愿一切寺院，通过讲解、读诵的方式得以兴盛，寺庙里的僧众都能够和合团结，在这种状态当中，僧众的一切事业都能够如愿成办。这是总回向。

趋入佛法的回向为什么要通过回向寺院兴盛的方式呢？因为寺院是三宝的所依处。早期佛陀建立寺院，就是为了给弟子们一个比较固定的修行道场。这里有佛的加持和三宝的所依。修学佛法有个专门的场所，就可以在这个清净的环境当中得到熏陶。身体在寺院中可以远离很多散乱的因缘，接触的是修行者，听闻的是清净的法音等等，在这种环境当中，比较容易滋生清净的道心，道心已经生起之后，在道场当中不太容易退失。寺院其实是佛法的代表，是趋入佛法的基地。所以我们首先总回向：愿寺院能够清净庄严，愿僧众的事业能够兴盛成办，这非常重要。

“愿诸伽蓝寺”：“伽蓝寺”是寂静处或者僧众修行的场所，通过闻思修产生智慧的寺院，愿一切寺院都能够兴盛。兴盛的方式很多，有大家认为的兴盛和真实的兴盛。

寺院很大，佛像很庄严，里面也很干净，人气很旺，香火很盛，很多人经常在里面烧香、祈福，人很多，钱很多，一般人认为的兴盛都是这样。

但这是不是真正的兴盛呢？不一定。有四种情况：有些是外表上看起来很兴盛，内部的闻思修也很兴盛；有些是外部很兴盛，其实里面没有什么闻思修，那就不是真正的兴盛；有些是外表很衰败，其实里面的闻思修很兴盛，比如噶当派的寺庙外表看起来很破败，但其实里面修行者的闻思修、内心当中的证悟或者产生证法的功德都非常圆满；有些是外表很破败，里面也没有什么闻思修。

现在我们就是祈愿最根本的“讲诵以兴盛”。当然，一方面寺庙作为僧众、修行者、居士们聚集、学习、滋长善心和延续慧命的地方，要足够清净、庄严、广大。第二个方面，更重要的是“讲诵以兴盛”，通过讲解和读诵的方式来兴盛佛法。

“讲诵以兴盛”包含了佛陀的教证二法。一方面是讲解，修学佛法必须要有人来讲解。如果佛陀证悟之后没有讲解，那我们就不知道法义到底是怎么样的。传承上师们如龙树菩萨、无著菩萨，他们通达了佛法的要义，如果他们不写书、不讲解佛法，不把佛教修行的方式传承下来、传递出来，那后代的弟子也没法知道怎么修行。同样的道理，佛法里面的这些取舍之道需要讲解。

到底什么是佛法？佛法修行的方式是什么？修行佛法的过程当中什么是顺缘？什么是违缘？怎样达到究竟的状态？达到究竟状态之后有什么样的功德？在自己修行的过程当中，什么是真正的验相？什么不是真正的验相？有关修行的所有方面都必须要通过传授、讲解，后面的人才能了知。

最佳传授讲解的人，当然是证悟者。因为他完完全全证悟了法义，他的证悟和佛经绝对是相合的，所以他一方面了知佛法的意义，一方面内心当中有很高的证悟。因为有直接和佛经论典相契合的证悟存在，他就可以把佛法非常准确地传授出来，也能够利益很多众生。

还有的人是在一代一代的传承上师面前不断地听闻，再把自己所听闻、抉择过的清净法义传递给别人，别人通过听闻，然后思维、抉择、修行之后，再把法义传下去。这样的讲解非常善妙，能够保证所传递出来的、所讲解的法都是符合于佛菩萨究竟密意的清净正法。这个方面非常关键。

而有些人的讲解就是乱讲，他根本不知道、不懂佛法里面所讲的甚深含义，只是凭着自己的理解来讲解。通过自己的一点点智慧去看书，看完书之后就去讲解，当然有一部分可能是佛经的原文，或者有些部分以比较浅的方式也符合于佛经的意义，但是真正来讲，佛经当中很甚深的意义一般的凡夫人很难以通达。

大家都比较清楚，汉传佛教和藏传佛教讲法的侧重点有所不同。汉传佛教当中比较重视讲经典，一听说哪个法师在传法，肯定就是在讲《金刚经》或者《楞严经》、《法华经》、《华严经》、《阿弥陀经》等，讲经比较多，讲论典就比较少。藏传佛教当中法师在讲法的话，基本上就是在讲《中论》、《入行论》、《俱舍论》、《释量论》等，都是在讲论典。一个是比较侧重于讲经典，一个是比较侧重于讲论典。

大恩上师、慈诚罗珠堪布等大堪布也抉择过这个问题。一般来讲，佛陀所讲的经典含有很深的密意，所以一般人直接通过自己的智力能不能完全无误地通达呢？比较困难。佛经存在于世间，为什么龙树菩萨或者无著菩萨还要造很多论典？其实论典就是解释经典的究竟密意的。

龙树菩萨的传记里记载：一方面，佛陀授记过龙树菩萨，“他能够了解我的了义，能够分辨了义和不了义”，作了清净的授记；另一方面，龙树菩萨不依靠任何其他人的注释，通过自己智慧力能够完全抉择《般若经》当中空性的究竟密意、正确含义。佛陀说他是初地菩萨，显现上他也是个初地菩萨。为什么要这样说呢？因为虽然《般若经》看起来好像不是很难懂，但里面的密意及空性到底如何去理解，如果不是已经证悟了空性的大菩萨们，以他们的能力可以解释《般若经》外，一般人想脱离祖师们的注释，以自力去看《般若经》然后再讲解，这就完全不敢保证他所理解、传递出来的空性是佛陀要求我们掌握的空性了。

所以弥勒菩萨要造《现观庄严论》来解释《般若经》当中的修证次第，无著菩萨或者世亲菩萨还要造很多论典解释佛陀所讲的唯识——到底什么是唯识的清净观点？如果我们能够把菩萨们造的论典学好，也可以知道佛经的密意。比如我们学好了《中论》当中所讲的空性，也就能明白佛经当中所讲的空性。

以前汉地的高僧大德，从他们的传记如《高僧传》、《续高僧传》等来看，他们本身智慧非常超胜，慧根非常敏锐而且证悟很深，所以他们能够通过自己的力量去讲经，把经典的意义讲出来。而且他们通过修学佛法，通达了佛经的意思之后，也造了很多注释，比如写了很多《华严经》、《法华经》、《般若经》的注释。这些证悟的高僧大德写出来的论典，或者他们所讲解的传统都非常可靠。如果现在把所有高僧大德、祖师们的这些注释全部撇开，然后说“这是我通过自己的能力去钻研经典，然后悟出来、通达的道理”，这样给别人传授，是否真正符合佛法的究竟密意呢？

前面我们讲到汉地和藏地讲解佛法的方式不一样，但不管怎么样，只要讲解的是正确的、有清净传承的法义，讲解出来对佛法的兴盛都会有很大的帮助和作用。如果没有讲解，虽然佛法很殊胜，一般凡夫通过自己的能力想要通达修行的方式几乎是不可能的，所以必须要讲解。只有通过讲解，弟子们或者修行者们才能知道佛法到底是怎么回事，应该怎样修行佛法。

十几年前（大概是九几年），大恩上师在汉地弘法的时候经常提到：现在内地的这些修行者们、居士们，他们的佛法水平很低，几乎提不出什么问题。后来因缘成熟，上师开始不断地讲解，当然是一直在佛学院讲（主要给僧众讲），后面开设了网络传法，大家可以在当地听到上师的讲解。上师讲了几年之后，再出来和这些修行者、居士接触，发现居士们提的问题比较专业了。为什么会这样？因为通过不断地讲解、不断地学习，相当一部分的修行者、居士们，对于佛法的基础教义、修行方法，多多少少有所掌握，所以修行者的素质通过讲解的方式有了比较大的提升。对此我们也能够体会得到，也能看得到。

所以说，以讲解的方式来兴盛佛法很重要。关键是要讲解，讲解之后，学习者知道了佛法是怎么回事，然后可以把自己所知道的正确的佛法观念再传递给其他人。以这种方式去传递，大家都知道了佛法是怎么回事，这是真正的兴盛。佛法的整体基础、整体素质提高了，佛法才会兴盛。所以讲解佛法是非常重要的，它延续着佛法的慧命，让大家知道佛法的教义。以上分析了通过讲解来兴盛佛法。

第二个方面是通过修行来兴盛佛法。关于修行这里是用“诵”字代表。“诵”是念诵，我们不知道念诵到底有没有必要？念诵到底有多大的功德或者对我们的修行到底有多大帮助？其实念诵有很大的作用，念诵也是一种修行的方法。我们说自己在念经，如今天又把《金刚经》念了一遍，其实真正的念诵应该是一边念一边思维，在念诵的过程当中观修法义。

比如在举行法王如意宝涅槃法会的过程当中，我们要念诵上师供、金刚萨埵的仪轨。在念诵上师供的时候，就要随文入观，跟着念然后就开始观想，观想到该做外供、内供等等，其实这就是在修持上师相应。在修金刚萨埵的时候，怎样自己生起本尊，怎样去迎请、供养，一系列的修法在里面都圆满了。所以一边念诵一边观想，本身就是一种修行。

还有很多是专门以念诵来修行的，比如有些格鲁派的寺庙，大家统一上早殿，上早殿时念诵仪轨、咒语，随文入观，一边念一边观想，法义通过不断的念诵越来越熟悉，在越来越熟悉法义之后，观修也越来越纯熟，平时就可以用法义对治烦恼、增长福德。其实这里念诵只是代表一种修行，兴盛佛法不单只是通过念诵。念诵、禅修或其他的方式都属于证法所摄。

“讲”和“诵”：前者是通过讲解来住持教法，后者是通过念诵修行的方式来住持证法。大恩上师在讲义当中也引用了《俱舍论》的教证：“佛之妙法有二种，教法证法之体性，持教法者唯讲经，持证法者唯修行”。持教法是以讲经，证法是以修行的方式来得以兴盛的。所以一方面我们要了解佛法当中所讲的意义，一方面要通过实践的方式让自己内心当中产生佛法的感应、证悟，得到一些受用。这样调伏烦恼，佛法就逐渐兴盛。所以说愿一切清净的寺庙当中，都能够有清净的闻思修。

现在有些寺庙还有一些闻思修，有些寺庙就没有闻思修。按理来讲，所有的寺院都是提供修行的地方，不能仅仅满足于上早、晚殿，虽然这也是一种修行，但关键是，佛法的要义

必须不断通过闻思修的方式予以抉择。大家对佛法的理解越来越清净，再把这些思想慢慢传递给别人，如果所有的佛弟子都非常睿智、很有智慧，佛法就真正兴盛起来了。

现在以我们的善根发愿，乞求佛菩萨加持所有的寺院或存在寺院的地方，里面的僧人、护法居士都能够通过讲解、念诵或者大家一起修行等方式来兴盛佛法。因为寺院是佛法的基础，如果寺院兴盛了，周围修行佛法的人有一个修行的场地，就可以受益；不修行佛法的人，因为遇到了很清净的道场，也能够从开始时就接受正知正见。这方面也是非常必要的，这是“讲诵以兴盛”。

“僧伽常和合”：有的时候我们读僧伽 (qie)，有的时候就是僧伽 (jia)、僧伽 (ga)，按梵语的发音来讲应该是僧伽 (ga)，但是现在很多人读僧伽 (qie)。“南无布达耶、南无达摩耶、南无僧伽耶”中，僧伽耶就是僧众，就是僧伽的意思，僧伽就是僧人们。

“僧伽常和合”就是说僧团能够常和合。很多人在一起修行佛法的过程当中，如果内部不团结、不和合，很多违缘就开始出现了。如果僧众很和合，非人、魔众想要作违缘也没办法。僧众内部不团结就会出现裂缝，非人、魔障的力量就顺着这个裂缝进来，逐渐开始出现很多障碍。如果僧众们相续当中不清净，或者这个僧人对那个僧人、这个僧团对那个僧团有些看法或者有争论，佛法就没办法弘扬，很严重就会导致破和合僧。

大恩上师讲，真正的破和合僧现在不会出现，只有在佛、提婆达多、目犍连、舍利子尊者在世的时候，才会出现真正意义上的破和合僧，这在《俱舍论》中讲得很清楚，《极乐愿文大疏》也讲过这些问题。根据佛经所讲，当年提婆达多破和合僧的时候，虽然只破了一天，一天之后僧团就重新和合了，但是在破和合僧的过程当中，当时整个三千大千世界的有情没有生起善心，这是很严重的罪业。

现在虽然没有那么严重的破和合僧，但是这个寺院和那个寺院之间，这个僧团和那个僧团之间，如果经常争论、不和睦，要在这样的状态当中产生善心也很困难。如果产生不了善心，我们的修行其实已经遇到很大的违缘了。僧众和合才能够专心办道。如果僧众不和合，内心有很多想法，这样怎能专心办道呢？所以说僧众和合是非常重要的。

法王如意宝在创办佛学院的时候，为了佛法的兴盛，为了让大家能更好地学修佛法，制定了三条纪律：第一就是必须要和合团结；然后是清净戒律；最后是闻思修行，包含了三个要点。如果戒律不清净，那就没办法制止很大的恶业，没办法止恶防非，所以说戒律要清净，在戒律清净的基础上要和合团结。戒律清净是对个人而言，甲修行人要戒律清净，乙修行人也必须戒律清净，个体方面必须要戒律清净。从团体的角度来讲必须要和合，就是你自己戒律清净，然后还要和其他人和合团结。凡夫人都有自己的习气、性格、喜好，大家处在一个团体当中，怎样才能够共同帮助、共同进步呢？为了保证发挥团体不共的功用，团结和合是非常重要的。

在寺院、道场里团结和合很重要，哪怕我们组团出去旅游、朝圣，内部的团结也很重要，如果内部不团结、不和合，在这个过程中会发生很多不愉快的事情，会不断出现问题。所以自己的习性必须要收敛，自己所谓的不共性格，在僧团、团体当中不能表现，要以团结、和睦相处为总的原则，只有和合了，其他事情才能够开展，如果不和合就没办法开展。僧众和合非常重要。

有一个偈颂说“若欲佛法兴，除非僧赞僧”，如果想要佛法兴盛，除非是僧赞僧，即僧人称赞其他的僧人，“僧赞僧”就是和合的意思，没有什么争论、抵触，不会在财产、权力或其他方面争论。如果有什么争论就通过僧众作羯磨的方式处理，相当于大家开个会，把这个事情内部就解决了。当然没有问题也是不可能的，有问题就通过佛陀制定的合法方式去解决。在道场当中也是一样，如果有什么问题，也是通过一系列的规定、规范来进行处理，这很有必要。

在寺庙当中僧人和僧人之间必须要团结，在居士林当中，居士和居士必须要团结。道场中道友与道友之间其实都是需要和合的，只有和合，闻思修的质量才可能上得去，才更容易得到上师诸佛的加持。不和合的话，上师也不欢喜，然后护法神也不欢喜，佛菩萨不欢喜，我们虽然在学习，但怎能得到上进呢？这就非常困难。以上分析了僧众应该和合。

“僧事悉成办”：和合之后，僧众的所有事业都能够如愿成办。只有在和合的前提下，所有的事业开展起来才能够非常顺利。这里总的回向是回向佛法能够兴盛。这里主要是指寺院，其实寺院也是道场，愿我们现在的各个道场，都能够通过讲解、念诵的方式兴盛佛法，然后僧众能够相互和合。

全知无垢光尊者在《心性休息大车疏》里面有这样的教言：僧众有很多种，有大僧众、小僧众。比丘的团体等于是大僧众，居士的团体是小僧众。所以这个颂词也可以用在居士团体或者道场里面。

“僧众常和合，僧事悉成办！”我们闻思修行的一切事业都应该很顺利地展开，在道场、寺院当中能够培养越来越多的僧才——能够自己修行得好，或者能够弘扬佛法、利益众生；然后在居士团体当中也能够培养很多优秀的辅导员，或能够讲解佛法、弘扬佛法的人。这个方面是非常重要的，这个是总回向。

庚二、分别回向：

愿欲学比丘，悉住阿兰若，
断诸散乱已，轻安堪修善！
愿尼得利养，断净远诸害！

这个颂词可分两段，第一是回向比丘，第二是回向尼僧。

字面意思：愿所有想要修学解脱道的比丘们，都能够安住在阿兰若（寂静处），断除一切散乱之后，身心轻安，堪能修善。愿一切的尼众（比丘尼、沙弥尼），都能够得到应有的供养，断除一切的争论，远离一切的伤害。这就是对于比丘和比丘尼的一个回向。

“愿欲学比丘”：愿真正想要修学解脱道的比丘们都能够如愿地修持，首先是能够安住阿兰若。前面在学《智慧品》的时候学到了五种比丘，这个颂词主要对于受具足戒的比丘，也包括沙弥等。阿兰若就是寂静处。

寂静处有两种意义，一种意义是环境很寂静，比如现在很多山里僻静的寺院，远离很多干扰，非常清净，这是环境上的阿兰若，人少又寂静，没有什么琐事。还有一种阿兰若就是能够增长闻思修的地方。像佛学院这样很大的道场，很多人就以为这个地方肯定不是阿兰若，因为这里有这么多人。当年法王如意宝讲，如果因为人多就不是寂静处的话，那么极乐世界也不算是寂静处，因为极乐世界的人比这多得多。是否是寂静处，一方面看它的环境，人多人少也是衡量的标准，但最关键的是：在这个环境中能不能产生善法的功德、佛法的功德，能产生它就是寂静处，如果不能产生就不是。所以佛学院的人虽然非常多，但是在里面每多呆一天就会增长很多功德，对调服烦恼、增长自己的修行有很大的帮助，所以这就是标准的阿兰若、寂静处。

寂静处一方面能让自己的身寂静，一方面能让自己的心寂静，是让身心寂静的地方。远离城市的寺院的确人很少，可以让身体很清净，是寂静处；有些闻思修兴盛、人很多的道场，能够让自己的烦恼寂静，让自己的心清净，也是寂静处。所以愿一切“欲学”，想要诚心诚意修学解脱道的修行者们，尤其是比丘们或出家者们，能够安住在阿兰若中。很多人修道出家是为了修持解脱道，修持解脱道必须要有一个理想的场所。

虽然有很多人出家是为了修学解脱道，但在这个过程中逐渐迷失了自己的内心，逐渐对修道不太上心，开始退失道心，还俗、破戒等等。这种现象在佛的时代有，现在有，以后还会有。在释迦牟尼佛教下有，在以前佛的教法中也有。这是每个众生自己不共的业力使然，并不是佛法或道场的问题。

现在我们真心诚意地回向，愿一切诚心诚意、想要修学解脱道的比丘们都能够如意地得到寂静处。有些人外境方面很散乱，内心中也很散乱，就没办法得到寂静处。现在愿一切的欲学比丘们能够得到阿兰若。

“断诸散乱已”：大恩上师在讲记中讲，显现上男众修行者的办事能力比较强，但做很多事情容易招致散乱。如果一个人散乱的因缘很多，就会影响到他的身心清净。比如说白天在外面忙碌一天，回到家就觉得很累，这时如果让我们打坐，可能效果不好静不下来。如果事情太多，很容易让自己身心散乱，身心散乱就没办法修行善法，打坐、入定都做不到。

“轻安堪修善”：愿比丘们能够断除一切散乱之后获得“轻安”。“轻安”的意思就是身轻安和心轻安，“轻”就是很轻快，“安”就是安乐。在修持禅定智慧时，最后修持九住心达到欲心一境，欲心一境再修持就达到轻安，轻安之后身体非常舒适，心也很安定，在这个基础上再逐渐修学，就可以得到初禅，所以说轻安就堪能修善。

如果我们身体很沉重、心很污浊，这时就不堪能修持善法。“堪能”是比较容易掌握的意思，“不堪”就是掌握不了。如果身心轻安就堪能修善，不管我们想修什么，想要顶礼、听法、思维、修行都可以，心想怎么样身体就能够配合，所以身心都轻安，修习善法就非常容易，所以愿一切比丘们都“轻安堪修善！”这是针对比丘的回向。

下面是针对尼众的回向：“愿尼得利养，断净远诸害！”这是三个方面的回向。尼众基本上分三类：比丘尼、正学女、沙弥尼，第一个是愿一切尼众都能够获得利养。古印度重男轻女，汉地和藏地以前也是这样。尼众去化缘比较困难，很容易受到别人的嘲笑。寂天菩萨通过他的慧眼，观察到十方世界中都有这样的情况，就专门在《入行论》的回向品中对尼众做一个回向，愿她们能够如愿地获得利养。

在法王如意宝创办佛学院之前，很多藏地的女性要出家是很困难的，如果是男子出家当喇嘛家人会很高兴，如果女人出家去当觉姆家里不会高兴，社会上对她们也不很恭敬。法王如意宝创办佛学院之后，这种情况才逐渐有了很大的改善。此处也是愿一切比丘尼都能够得到利养。

“断净”：互相之间断除争论。虽然比丘之间也有争论，大恩上师在注释中讲，尼众在显现上心量小一点，所以相互之间比较容易产生争论，所以也回向愿尼众之间能够断除各种争论。

“远诸害”：前面我们在讲“愿世诸妇女，悉成男子汉”的时候提过，因为女性比较柔弱一点，尤其是出家女众，出家之后没有家人的保护，所以她在外面修行容易受到他人的侵害。所以此处寂天菩萨这样回向，我们也这样回向，愿一切尼众都能够避免遭受他者的损害。

能够得到利养，就能够得到修道的资具。“断净”就是互相之间没有什么争论，心比较安静，不会受到别人的伤害，这样修行的因缘基本上就圆满了。我们如是回向：女众如愿地成就获得利养、断净、远诸害的殊胜状态。

下面继续回向：

**如是众僧尼，戒圆无缺憾！
犯者愿生悔，时时尽罪业，
寿终生善趣，不复失禁戒！**

这个颂词主要是针对出家男女（出家的僧人、僧尼们）能够戒律清净，从这方面来进行回向。

字面意思：愿一切的僧人和尼众戒律圆满（“戒圆”），没有丝毫的缺憾。如果他们通过各种因缘犯了戒律，也愿他们马上生起后悔心，在后悔心的基础上时时以各种仪轨，通过忏悔的方式清净相续中的罪业。清净罪业之后，寿终后能够以清净的身份转生到善趣中，而且在以后生生世世的修行过程中都不再失毁清净的戒律。

对于出家人这样回向，对于居士也要这样回向，因为居士也是有戒律的，当然这里主要是缘出家的僧尼。我们要愿代表僧宝的僧众们（僧众、尼众们）戒律清净，也愿现在在世界各地修行佛法的居士们戒律清净。

“如是众僧尼，戒圆无缺憾”：愿他们的戒律都能得圆满。首先是受戒的时候很圆满；其次是受完戒之后戒律很清净，戒体没有什么破损。

“戒圆”的底线是根本戒，根本戒不能够破。比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼有很多戒律，但这里边有四条根本戒。没有破根本戒的话，戒体就算是清净的，有清净的戒体就算清净的出家人。根本戒破掉之后，戒体就不清净了。当然在这个基础上，其他的支分戒律也要尽量圆满，如僧残戒或其他的堕罪等。

对居士来讲也是一样，四条根本戒，还有饮酒的戒律、八关斋戒等，也愿居士们一切戒律都很圆满，没有任何的缺憾。一旦戒律不清净，相信因果的人内心中会感觉非常遗憾或后悔。所以首先愿他们的戒律没有任何缺憾，自始至终保持一个很清净的戒体，愿一切出家人的戒律都非常清净、圆满，不要犯戒也不要破戒，也愿所有居士的戒律圆满没有丝毫的缺憾。

第二个回向“犯者愿生悔”，假如犯了戒怎么办？不管是因为自己烦恼深重犯了戒，或者因为引诱犯了戒，通过不得已的方式犯了戒，犯了根本戒或犯了支分戒，千万不要破罐破摔——“反正已经犯了戒，反正已经破戒了，那什么都不用守了”，这样不好。所以首先愿犯戒的人知道还有挽回的机会。世间当中没有后悔药，但佛法当中还有后悔药，还可以忏悔。

犯了戒之后，也不是一切都完了。在佛教史上，以前也有修行人犯戒，也许有些是示现的，有些是真的。从佛陀出世传法到现在，2000多年的时间里有多少修行人出事，有多少人犯戒？有很多人犯戒，犯戒之后有一部分人在忏悔。有些是菩萨示现，犯了戒，你还可以这样做，还可以忏悔，还可以补救；有些人是真正的凡夫人犯了戒，之后通过佛的开示补救，这个补救就是忏悔。历史上很多修行者犯戒之后诚心忏悔，后来有的升天，有的转生为人，有的得到证悟，密宗的修行者一生证悟的也很多。如果我们犯了戒，第一必须知道这是可以忏悔的，必须要忏悔，不能破罐破摔，所以说首先是“愿生悔”。

产生了忏悔的心之后，“时时尽罪业”，就是通过四对治力忏悔，比如念诵《三十五佛忏悔文》，念诵金刚萨埵的仪轨和心咒，念诵百字明，或者顶礼、读诵大乘经典、转绕等等，通过很多善业的修行，时时当中都能够消尽自己的罪业。如果不小心犯了戒，再去忏悔也是可以的。

大恩上师在讲记当中引用了佛经的观点：世间上有两种智者，一种智者是从来不犯戒的，就像前边两句当中讲的“戒圆无缺憾”，永远不犯戒；第二种智者是虽然犯了戒，但是愿意忏悔。

其实我们自己在修行过程中也经常会上犯戒，在犯戒后我们要知道这是不对的，要生后悔心，生后悔心之后要进行忏悔。早上要忏悔，中午要忏悔，晚上也要忏悔，尽量经常忏悔。因为我们在可知、不可知或故意、不故意之中犯了很多罪业，所以我们要不断地忏悔，通过忏悔的方式来进行修行。

《前行》中讲，虽然罪业本身没有功德，但是可以被忏悔清净就是它的功德。这给我们指出一个意义或信息：罪业是可以被忏悔的，它本身也是有为法，通过修持善业的方式罪业也可以被清净。我们忏悔的心越强烈，力量越大，忏悔得越快。如果我们不忏悔或者我们忏悔的时候三心二意，也不一定很快能忏悔清净，所以我们要回向“犯者愿生悔，时时尽罪业”。

第三是回向忏悔清净之后怎么样：“寿终生善趣”。如果犯了戒律，罪业不清净的话会堕恶趣的。罪业有两种，一种是自性罪，一种是佛制罪。自性罪就是平时一般的杀生、偷盗，不管受不受佛戒，都有罪业。佛制罪指受了戒，比如受了居士戒、沙弥戒，受了戒之后就得到戒体，犯戒之后就犯了佛制戒、佛制罪。

有些人不敢受戒，认为“我不受戒，我就不犯戒”。无垢光尊者在《禅定休息》中打过比喻：如果自己拥有一块田地，在地里种了庄稼，我们担心万一冰雹、发洪水、干旱，庄稼就没收成了，那么这个田地上种不种庄稼呢？不种庄稼，是不会有这个损失，但如果种了庄稼，保护得好或者风调雨顺就会有收成。种庄稼之后，可能有收成，也可能被毁坏掉。什么都不种虽然没有损失，但是绝对不会有收成。

我们修行佛法很多时候担心：受戒之后破了戒会不会有很大的过失，干脆不受戒好了。这样想就像前边讲的例子一样，虽然不会有犯戒的过失，但是绝对不会有守戒的功德。修行佛法必须以戒律为基础，在这个基础上逐渐累积功德，在相续的福德圆满之后，才可以逐渐从轮回当中获得解脱。如果想得到善趣的果位，必须要通过守持戒律的方式才能获得。认为“不受戒就不会犯戒”是比较愚痴的想法，虽然不会犯戒了，但是绝对不会有守戒的功德。

佛陀在《三摩地王经》或《月灯三昧经》等经典中讲过，在正法时代守圆满戒律的功德，不如在末法时代守一条戒律的功德大。佛在世的时候，比丘把所有 250 条戒律都守得很清净，一条戒都不犯，这个功德非常大，但却不如末法时代在一天中守一条戒的功德大。

还有一种说法：在一百年当中做布施，不如一天守戒的功德大。戒定慧的功德或其他很多功德都是通过戒律才有的，虽然犯戒有过失，但是我们要考虑受戒还有很多功德。

修心的过程也是克服我们习气的过程，可以通过守戒的方式，慢慢克服相续当中的罪业习气，即便犯了戒，也可以忏悔，所以说“时时净罪业”。

忏悔完罪业之后，相续当中获得清净，最后再回向“寿终生善趣”：愿一切的僧尼、居士们，在寿终之后能够转生到善趣当中，得到善趣的身份，得到善趣的身份之后，“不复失禁戒”，在以后的生生世世中永远不要损失禁戒，生生世世当中都能得到清净的戒体。

我们也是如此发愿、回向：首先回向一切的修行者戒律圆满没有缺憾；再回向一切修行者如果已经犯了戒律的，愿他们产生忏悔的心，时时忏悔清净罪业；再回向愿他们后世通过清净的身份转生到善趣；再回向乃至没有登地、成佛之前，生生世世当中都是以清净的戒律来修行，“不复失禁戒”，不要再失坏清净的戒行了。

下边我们再看：

**愿智受尊崇，化缘皆得足，
心续悉清净，令誉遍十方！**

这也是回向佛法兴盛，众生趋入佛法。

字面意思：愿智者能够得到应有的尊敬，化缘能够得到满足，他的心相续非常清净，而且名誉能够遍满十方。

智者其实是整个世间的庄严。如果世间没有智者，没有智者就没有知识，没有知识大家就会很愚笨，就会做出很多非法的事情。尤其在佛法当中，有智慧的人应该受到应有的尊崇。因为有智慧的人知道什么该做、什么不该做，对修习佛法的知识、修行佛法的方式了知很多。如果我们不尊重智者，而是尊重愚者或骗子，大家的损失就很大了。很多经典、论典当中提到过，末法时代是智者不受尊敬而骗子受尊敬的时代。如果是这样，众生就很可悲了。

此处寂天菩萨专门回向，愿智者在世当都能够得到尊敬。因为大家越尊敬智者，就越愿意听他的教诲，越愿意听他的教诲的话，他的清净的知识，应做、不应做的智慧就可以利益众生。如果大家相信骗子，骗子没有利他心，只是以骗钱、骗名利为生，尊崇骗子大家只会越来越愚笨。所以愿世间都能对智者给予应有的尊重。

“化缘皆得足”：如果智者处在欲界也需要饮食。古印度的修行人要通过化缘的方式来保持自己的色身，医药或药品、吃的东西、衣服都来自化缘。现在很多南传佛教的国家也是这样。我们现在也回向，愿一切智者或者正在修学智者之道的人“化缘皆得足”。

还有一些智者，虽然不需要化缘的方式来解决饮食，但是在弘扬佛法的过程当中，为了成办广大的利他事业，有时也必须要化缘，比如盖道场、盖寺庙，或展开弘法利生的事业需

要很多的钱，如果没有人供养，就没办法展开。愿这些高僧大德、智者，在弘法利生、修行佛法的过程当中，如果需要化缘的，“化缘皆得足”。

“心续悉清净”：在他们修行佛法的过程当中，通过不断的修行，内心逐渐得到调服，逐渐得到清净，因为他们的心越清净，教化出来的弟子才越有清净的机会。如果他们的心不纯净，很难讲弟子能受到什么影响。所以愿他们的“心续悉清净，令誉遍十方”。

他们的心很清净，就不会耽著名声。如果不耽著名声，而且又十方充满了名声的话，就能够利益很多的众生。比如法王如意宝的名声很大，大家一提到他就很尊敬，对他的教言也很尊敬。大恩上师现在也是名声很大，大家一看是上师的书或教言就会很重视。重视之后就能够展开事业，就能调服很多人向善，能够引导很多人修行佛法。以前大恩上师讲，如果一个修行者在深山当中谁都不接触，谁都不知道，他相续当中的很多智慧就没办法利益众生，虽然有可能可以利益一些非人，但是真正对人的方面利益就很少了。

一个人到底需不需要名声？如果自己对名声很耽著，或者名声会对自己的修行有伤害，那没有名声最好。作为一个普普通通的人，没有名声非常好。如果自己相续当中对名声不执著，心也很清净，那么为了弘法利生，名声越大越好。名声很大，很多人就愿意受他的教化，容易趋入到佛法的修行当中，就像法王如意宝和大恩上师一样。愿这些智者们的美誉能够周遍十方，通过这样的名声来利益一切有情，从这方面回向趋入佛法。

第一堂课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第 200 课

下面我们继续学《入行论》回向品，接着讲为趋入佛教而回向的内容。

**愿离恶趣苦，以及诸艰困，
复以胜天身，迅速成正觉！**

字面意思：愿一切众生都能够远离恶趣的痛苦，没有任何身语意三门的艰难困苦，再以超胜天人的暇满人身迅速成就圆满正等正觉的果位。

这里回向有几层意义：第一层意义是“愿离恶趣苦”，首先要保证不堕恶趣。因为恶趣当中有很多痛苦，有情在恶趣当中想要修学佛法，成就正等正觉的果位非常困难，因为自己本身感受严重痛苦的缘故。

有些地方讲地狱的有情很难忆念正法，为什么？因为地狱实在是太苦了，有非常严重的炙热、严寒等痛苦。当我们生病很严重，身体特别疼痛的时候，要忆念正法也有一定的困难。而地狱有情的痛苦远远超胜人间当中的任何形式、任何种类的痛苦，所以没办法忆念正法。

饿鬼有情处在严重的颠倒和饥渴状态当中，也没办法忆念正法。当我们被饥渴所折磨，很饿的时候，只会一心想怎样找点东西来吃，那时如果要让我们听法或者干什么都做不到。如果先找点吃的把肚子填饱了，身体恢复到一种正常状态，再来闻思修行才会比较顺利。饿鬼是处于很严重的饥渴状态，所以没办法修学。

旁生处在严重的愚痴当中，也没办法修持佛法。因为三恶趣有很多痛苦，所以没办法成为修习善法的所依。此处我们是要回向趋入佛教，所以首先要愿一切有情不要堕恶趣，这个很关键。

第二句是“以及诸艰困”：尽管我们离开恶趣得到了善趣，但在善趣当中如果我们的三门都非常艰难困苦，也是很麻烦的。比如我们的身体遭受很多痛苦，或者我们的语言方面有很多不遂意的地方，或者我们的心遭受了很多苦行，由于我们要为了遣除这些艰难苦行而奔波，这样即便得到了善趣也没办法修行善法。所以我们阶梯式地回向：首先远离恶趣，得到善趣之后再远离善趣当中的诸艰困，保证我们能够有比较充足的时间和资具，然后去修行正法。

第三句是“复以胜天身”：在人天善趣当中，我们必须争取获得超胜天人身体的暇满人身，所谓“胜天身”就是超胜天人的身体。什么样的身体能超胜天人之身？一个普通的人身能够超越天人的身体吗？超越不了。因为天身和普通人身同样不修学佛法，但天人的身体有光芒，天人拥有诸多受用等庄严的程度，这些都是远远超胜人道的。

所以我们并非发愿得到一个普通的人身，我们要发愿得到真正能够超越天人身体的暇满人身。暇满人身虽然在受用或者其他方面远远不如天人的身体，但是暇满人身可以修行佛法，是修行佛法真正殊胜的所依，在这个方面是超胜天人的。因此此处的“胜天身”就是指暇满人身的意思。

现在我们得到了暇满人身，一方面有充足的时间和机缘来修持正法，另一方面我们既不是太贫困，也不是太过于富足；既不是纯粹的痛苦，也不是纯粹的快乐，这样就有很多机会忆念正法。如果纯粹是痛苦，就像前面的恶趣众生一样，就没办法忆念正法；如果是纯粹的快乐，像天人一样忙于享受，也生不起出离心。

南瞻部洲的暇满人身，第一是它有苦有乐，不是极端的苦，也不是极端的乐。而且南瞻部洲的人有很超胜的智慧力，可以接受正法也可以修行正法，这些方面都成为接受佛法的很好基础。我们首先要发愿得到超胜天人的身体，然后在此基础上必须要修行佛法，修持出离心、菩提心、空性，有机缘的道友还可以修持密法，就可以迅速成正觉。

这里的“迅速成正觉”，我们可以理解为在一个暇满人身上修学成佛。比如说在密宗当中，最上根利智的人六个月就可以成佛，或者有些三年、六年、十二年乃至在中阴成佛，反正就是一辈子当中解决问题。有些净土宗修行者在一生当中精进念佛，死了之后见到佛接引往生极乐世界，相当于也是一辈子成就，因为到了极乐世界之后是绝对要成佛的。

“迅速成正觉”也可以理解为：我们通过修道、发愿连续性地获得暇满人身，然后世世利用暇满人身来修道。这样连续不断地修道、发愿，得到暇满人身再修道，就可以成正觉。上根者用三个无数劫修行佛法，到达成佛的果位。

虽然我们感觉三个无数劫很长很长，但是相对于整个轮回来讲，还是属于非常迅速的。从无始的角度来讲，我们流转轮回根本没办法计算有多少劫，以后如果未解脱，仍然是看不到边际的。所以说如果能够以三个无数劫来修持成佛之道，算是很迅速的了。

有些地方讲根本不需要这么长时间，可能我们在几十次人身当中就可以成佛，就能得到正觉果位，这也可以从这个方面理解。所以“迅速成正觉”可以解释为：今生当中或者连续几生当中都得到人身，并且通过修持殊胜的正法而获得正等觉的佛果。这也是前面我们提到的阶梯性回向，首先远离恶趣获得善趣，得到暇满人身，然后通过暇满人身修道成正觉，这就是成佛之路。

**愿诸有情众，殷勤供诸佛，
依佛无边福，恒常获安乐！**

这里主要回向：在我们有机缘的时候一定要供佛，因为供佛的福德非常巨大。字面的意思，就是愿一切有情都能够殷勤地供养一切诸佛，并依靠供佛的无边福德，或者依靠佛陀本身的无边福德，愿能够恒常地获得安乐。为什么这么说呢？因为佛陀通过三个无数劫修行殊胜的佛法、善法，已经圆满了一切的功德，清净了一切罪业，所以在所有的福田当中没有能够超过佛陀的。

我们在做善业和恶业的时候，如果对境越猛烈、越特殊、越殊胜，所得到的善业或者恶业的力量就越大。比如我们缘佛陀这样一个很严厉、很殊胜的对境去打骂诽谤，得到的过失就很大；如果对这样殊胜的福田做供养、赞叹，得到的功德也会很大。我们对自己的根本上师或者金刚上师也是一样。如果对金刚上师赞叹、供养、礼拜，这样功德非常大；但如果对金刚上师故意生起邪见，或者辱骂、打击，或者给上师的事业制造违缘等等，这方面的过失也非常巨大。因为对境太严厉、太殊胜的缘故，任何很小的善恶都会无穷无尽地增长。

“殷勤供诸佛”有几层意思：第一，佛陀是所有福田当中最超胜的，因为佛陀的功德已经圆满了，是特殊的对境；第二，我们对佛生起信心本身是一种善业，对佛有信心，再加上愿意供佛，这是自己内心得到安乐的一个因；第三，供品清净，我们供佛时都喜欢用清净的水、油灯或是清净的香、鲜花、水果等等，这样的供品是很善妙的；第四，供佛时的殷勤，所谓殷勤就是很欢喜、数数地去供，像这样殷勤地供佛，因名言当中业果不虚的缘故，肯定能够得到很大的善业。如果我们造了殊胜的善业，就一定能够得到很殊胜的功德，所以讲“恒常获安乐”。有了如是清净、如是殊胜的善业的因，顺其自然一定能够得到很清净、殊胜的安乐果。

有些人说供佛没办法改变自己的人生、命运，其实并不是这样。佛陀就是很殊胜的福田，如果我们去供养、祈祷这样殊胜的福田，不可能得不到功德，不可能改变不了自己的命运。在《贤愚经》、《百业经》当中有很多公案：有些以前很贫穷的人，只是对佛产生很清净的信心和欢喜心，虽然用很下劣的饮食供养佛陀，有些人的福报是在当世就成熟了，有些的是在后世成熟了。比如贫女向大迦叶尊者供养了一碗臭米汤，她（因病烂掉）的手指掉在了米汤里面，大迦叶尊者享用了米汤之后，这个贫女死后就升天了。怎么不能改变自己的命运呢？绝对是可能的。

有些人可能是考虑到其他的因素，比如利益众生、帮助别人，认为只是供佛改变不了自己的命运。但是通过佛经的教证、理证和很多事例来看，这个观点无法成立。佛陀本身就是殊胜的福田，如果我们通过很清净的心去供养、礼拜、祈祷，让自己获得了善业，肯定会改变自己的身心，这样一来命运肯定会改变。

为什么可以得到殊胜的福田？为什么能够得到殊胜安乐的根本？第一，佛陀的本身就是很殊胜的福田；第二，我们以很清净的心对佛陀产生信心，从而产生一个想供养的心，有清净的供品，有殷勤供养的方式，这一切的因缘都和合了，就能够得到很超胜的功德，就可以获得安乐。

当然作为修行者来讲，还要加入很多因素，比如说以出离心、菩提心、空正见来摄受，或者有些以密乘见摄受做荟供等等。伴随自己见解的高低不同，供养也分为一般、中等和非常超胜的。有的人认为能供所供都是无二无别的，或者能供所供都是一体的。根据自己不同的见解可以安立很多不同的供养方式。

“依佛无边福”：佛陀的福德到底有多大？有时我们只能说是无边，没有办法衡量。的确佛陀在三个无数劫当中，通过最清净的菩提心修持了很多善业，怎么可能度量得到边际呢？一刹那当中缘一切有情做一次善法，都能够得到很多功德，那么佛陀在三个无数劫当中连续不断地行善，功德怎么不是无量无边呢？通过我们凡夫人小脑袋里面的一点知识、智慧，想要衡量佛陀的福德到底有多大，那绝对是没办法的。

有时候我们太相信自己了，觉得这怎么会不可思议呢？应该不是不可思议。实际上我们现在的智慧是很肤浅、很欠缺的，没办法揣测非常超胜的对境，就像一个幼儿园的儿童没法揣测大学的课程一样。佛陀的福德的确只能用无边无际来进行暂时、大概的安立，只是为了让我们生起信心而已，真正来说是没办法宣讲的。

经典上说，佛陀化现无数的庙舍，通过佛的梵音和智慧、辩才不断地宣讲佛陀的一个功德，一个劫都宣讲不尽。有些人就会产生怀疑，这怎么可能呢？这种情况只是因为我们的智慧太欠缺了，随着我们智慧的增长，对很多不可思议的境界、功德，逐渐会产生信解。

龙树菩萨在《宝鬘论》当中曾经形容过佛陀的福德，我们通过这个对比，大概能够知道佛陀的福德是什么样的。他主要是从佛陀色身的侧面来讲述佛陀的福德，法身的福德没法讲。

在《宝鬘论》第三品当中，讲到了佛陀的三十二相、八十种随形好：要得到一个缘觉果位，必须要在一个劫当中积累资粮。整个世间当中所有缘觉的福德，以及声闻乘中所有有学道和无学道阿罗汉的智慧福德，再加上整个世间当中一切众生都得到善趣的福德的总和，

所有这些功德的总和再乘以十，才仅仅可以得到佛陀身体上一个毛孔的功德。每一个毛孔都是这样大的福德，所以我们说供养佛陀一个毛孔的功德到底有多大？实在没办法衡量。

假如说佛陀身上有两万个毛孔，这两万个毛孔功德的总集，再乘以一百倍，才得到佛陀的八十随形好中的一个好的功德，每一个相好都具有这么多的功德。所有这些妙相的功德加在一起再乘以一百倍，才得到三十二相中前面二十九相当中的一个相好，其余的二十八相每个都需要这么多福德。所有二十九相好的功德的总集再乘以一千倍，就得到后面最特殊的三相之一：佛陀的眉间白毫相。佛陀眉间有根白毫，白毫平时是右旋而住的，拉开之后有一肘长，放回去之后又会在眉间右旋而住，这个称之为佛陀的眉间白毫相。眉间白毫相福德的十万倍，能够得到佛陀无见顶相的功德。无见顶相福德的一千万倍，才可以得到佛陀的最后一相：十力法螺相，也就是佛陀具六十分支梵音功德中的一支[1]。我们看唐卡上佛陀的喉间画有三条线，就是代表佛陀的法螺。这里只是描述色身的功德，而且只是为了让我们生起信心而作的大概描绘，佛陀真正的功德大得没边，没办法衡量。佛陀的法身功德也非常大。

因此，如果我们了解佛陀是如此殊胜的福田，然后平时在佛面前顶礼、供养、供水、供香、供灯等等，自己先能够产生信解，有了信心再去供养肯定不一样。以上是引用龙树菩萨在《中观宝鬘论》中的观点，大恩上师也翻译过，我们以后可以去查法本，看看第三品刚开始是怎样讲佛陀三十二妙相功德的。

我们得以缘如此殊胜的佛陀作供养，依靠供养佛陀的无边福，或者理解为依靠佛陀本身具有的无边福德，众生可以恒常获安乐，得到巨大的善根。这些善根在成熟的时候，当然毫无疑问可获得巨大的安乐。也愿有情众生通过供佛的方式如是得到福德。

再过段时间过年了，除夕的时候，寺庙里面又是人山人海。很多人去烧香、供灯、祈祷，还有的在佛像面前顶礼供养，供钱也好，供香也好，供花也好，这些功德非常大，我们应该随喜。假如我们在旁边给他回向，这个功德也特别大。有些众生不懂回向，只是用很小的心量作一些很小的回向，假如我们通过自己的菩提心或者空性见等等，替他们做一些殊胜的回向，愿他们暂时离苦得乐，究竟能获得无上正等正觉的佛果，这是非常好的。

戊二、回向成为诸出世间意愿之因：

接下来我们回向，愿我们的善根能够成为一切出世间的意愿之因。

**菩萨愿如意，成办众生利，
有情愿悉得，怙主慈护念！
独觉声闻众，愿获涅槃乐！**

字面意思：愿菩萨能够如意地成办有情的利益，愿一切有情都能够获得诸佛菩萨怙主们的慈悲护念，愿一切独觉和声闻修行者都能够获得涅槃的安乐。

从三类进行分别回向。首先回向的对境是菩萨：“菩萨愿如意，成办众生利！”那么菩萨还需要我们做回向吗？我们要知道菩萨主要是利益众生的，如果是殊胜的大菩萨，他内心当中的功德当然很圆满。但是大恩上师在讲记当中说过，菩萨有很多种，有些是刚发心的菩萨，有些是资粮道的菩萨，有些是加行道的菩萨，有些是见道或者修道的菩萨，有些是成佛之后又倒驾慈航显现的菩萨，比如说观世音菩萨、文殊师利菩萨，他们本身是佛，但是显现菩萨的身份来度化众生。菩萨在世间当中是以度化有情、成办有情利益为己任的。因此在这里我们回向：愿菩萨能够如意地成办众生利益。

难道菩萨自己还没有能力成办吗？我们前面讲了，菩萨种类有很多，有些已经功德圆满，有些也不一定。比如资粮道、加行道的菩萨，他们也在为众生利益而奋发。因此我们也回向他们，愿这些资粮道、加行道或者初发心的菩萨们能够成办众生利益。这些凡夫菩萨，在弘法利生的过程当中可能有些众生不配合，自己相续当中的功德还不圆满，所以我们通过回向助他一臂之力。

至于已经登地的圣者菩萨们，他们弘法利生的事业非常圆满，都能够如意地成办众生的利益。他们不论自利还是利益有情都已经功德圆满，这方面我们不需要再做什么，但是我们也要回向愿他们能够顺利地调化众生。毕竟调化众生这件事，不能够单单看菩萨的功德圆不圆满，还要看众生是不是愿意接受菩萨的调化。

比如说我们的上师是菩萨，他在调化我们的时候，有时我们也不一定听话，也会背道而驰，显现上上师也没办法利益我们。还有菩萨在外面去利益有情的时候，可能会有很多违缘、障碍，导致没办法如愿地成办利益有情的事业。度化众生是双方的事情，他虽然很想利益众生，但中间也可能有很多魔障，或者因缘不具足，或者有些众生不听教化等等。所以我们这里也回向，愿菩萨能够如意地成办众生利，不管是想调化一百个众生，还是一千个众生，甚至调化一个国家的众生，都能够如愿地调化。我们要回向我们的善根：愿正在住世、修道、利益有情的菩萨们利益众生的心愿和事业都能够如意成办，这个很关键。

下面是“有情愿悉得，怙主慈护念！”我们也愿有情众生能够得到怙主的慈悲护念。这里的怙主就是上师三宝等等。他们内心当中的慈悲心是圆满的，他们护念众生的心一刹那都不会中断。《百业经》中讲，即使大海离开了波浪，佛陀也不会中断对有情的护念。

但这里的护念是指有情真正得到明显的加持。比如说有情在修世间法的时候，他能够如愿得到上师佛菩萨的加持、得到护法神的加持而成办；或者有情在修佛法的时候，他能够得到明显的加持而使修行突飞猛进，诸如此类。如果一个人接受到很明显的加持，他的心相续就会转变得很明显，他会从以前的状态中一下子出离出来。所以我们也愿一切有情都能够得到这种护念。

前面第一种护念，不管怎么样，一切诸佛菩萨都一定会护念众生的，这个已经得到。后一种护念我们也愿有情得到，大恩上师在注释当中强调过，我们要想得到这种护念，关键在于祈祷。

上师在里面讲了一个很深的教言，说平时在我们脑海当中产生的分别念，比如说我在想一个瓶子，因明当中叫总相，总相是假的并不存在，也不能起任何作用。比如我脑袋里想着一根柱子，它不能在现实当中来支撑房梁；脑海里想着一个杯子，也不能在现实当中装水，因为它是总相，是假的。

但是大恩上师说，在脑海当中观想佛不是总相，这就是真正的佛，因为佛不像柱子、瓶子，他是无形物，佛是智慧的化现和总集。我们的意念在哪个地方，我们一观想佛陀的时候，他的智慧身就在这里显现，因为他和自己的因缘、善心、信心相连接。

修上师瑜伽也是同样，当我们观想上师在自己头顶或面前的时候，这不是一个分别念的总相，而一定是上师的智慧身，我们一定要有这个见解、信心！我们不能把观想当作完成任务一样，每天随随便便观想，有时会怀疑能不能起作用。上师讲过，比如观想释迦牟尼佛的时候，就是释迦牟尼佛的智慧身在这儿，观想在头顶就在头顶，观想在心间就在心间，那里肯定有上师和佛菩萨证悟的智慧身。

虽然都是第六意识的观想，但是二者完全不一样。观想一个柱子、瓶子肯定起不了作用，但是如果是观佛、观菩萨、观上师，它就是智慧，就是佛菩萨本身，因为佛菩萨是证悟的智慧身的本性。平时我们经常观想上师瑜伽，经常观想祈祷释迦牟尼佛、观世音菩萨，这有很大的必要性。如果经常这样观想，就是一次又一次地与佛的智慧身相应。当我们的资粮圆满之后，通过观想，佛菩萨就会犹如人与人相见般很清晰地显现在你面前。

比如你通过观想释迦牟尼佛，修行之后你相续当中的那些罪业、习气消尽了，释迦牟尼佛的本性就会现前，你就成就了释迦牟尼佛，那时说你是释迦牟尼佛的化身也可以。如果你和观世音菩萨相应，罪业消尽之后，也可以说你成就了观世音菩萨的果位，也可以说你与观世音菩萨的化身没有什么差别。这是上师讲的一个窍诀，因为涉及到密法，上师没有讲很多。

以前上师在讲因明的时候说过，观想的义总相和这里观菩萨、观圣者是完全不同的两个概念。我们千万不要认为观想的只是释迦牟尼佛的样子而已，应该起不到什么作用，这个观点是错误的。我们就要通过这种方式去祈祷，有信心才会得到明显的加持。我们祈祷护法神加持，或者祈祷上师加持，在修道的过程当中如果能得到这些圣者怙主的“慈护念”，对我们遣除违缘、在修行上突飞猛进方面作用非常巨大。此处我们回向：愿一切有情，通过祈祷或者其他因缘，都能够得到怙主的慈悲护念。

下面是第三个回向：“独觉声闻众，愿获涅槃乐！”这个是专门为声闻缘觉二乘回向的。这里有两种解读，一种解读是说愿独觉种姓的有情能获得独觉辟支佛的涅槃果位，愿声闻种姓的有情获得声闻阿罗汉的涅槃果位。涅槃有两种，一种是小乘的涅槃，一种是大乘的涅槃。现在南传佛教这么多的修行者，不管是声闻也好，居士也好，他们都在追求小乘的阿罗汉果位，我们也愿他们如愿地获得他们所追求的声闻的无学道，或者说是小乘的涅槃。

另一种解读：小乘的涅槃是假立的涅槃，并不是真实的涅槃。虽然小乘声称自己有余涅槃和无余涅槃，最后可以获得无余涅槃，但从大乘的思想角度来看，真正的无余涅槃只有大乘才有，只有佛陀才有无余涅槃。所以也愿一切已经获得小乘涅槃果位的独觉辟支佛和声闻阿罗汉这些二乘圣者们，如愿获得大乘的涅槃果位。

涅槃就是圆寂，圆是指圆满，圆满功德；寂是指寂灭，寂灭烦恼，寂灭过患。真正来讲的话，圆满功德和寂灭过患非佛莫属，真正的无余涅槃，任何业障烦恼都不剩下的涅槃只有佛才有。这里我们也愿这些小乘圣者们，早日能够苏醒大乘种姓，早日趋入菩萨道修行，并逐渐获得大乘涅槃的快乐，我们也如是回向。

丁二、回向作者之自利：

寂天菩萨在《入行论 回向品》当中，以自己的口吻来回向愿我怎么样。一方面颂词是回向作者自利，另一个方面我们在讲、闻、念诵的时候，可以把“我”换成自己，我们以寂天菩萨的口吻，来回向我们自己的自利。前面大部分颂词是回向他利的，小部分是回向自利。

**我未登地前，愿蒙文殊恩，
常忆己宿命，出家恒为僧！**

字面意思：在我未登初地之前，愿蒙文殊师利菩萨的恩德，经常能够回忆起自己的宿命，并因此能够成为出家修道的僧人。寂天菩萨很谦虚，说在我还没有登地之前，愿蒙文殊菩萨的加持恩德如何如何。其实有些地方直接讲寂天菩萨就是文殊菩萨的化身，他本身绝对是一位圣者。如果把这里的“我”换成“我们”也很合适，就是在我们还没有登地之前，愿能蒙受文殊菩萨的恩德。

文殊菩萨是智慧总集的化现，可以代表所有圣者的智慧：比如观世音菩萨、金刚手菩萨、阿弥陀佛等等。以前慈诚罗珠堪布在给我们上课的时候曾经讲过，宁玛派所有的传承上师都是文殊师利菩萨的化身。尽管我们看传记的时候，说有些上师是观世音菩萨的化身，有些是金刚手菩萨的化身等等，那为什么说所有的传承上师都是文殊菩萨的化身呢？因为文殊师利菩萨代表一切圣者，代表佛智慧，代表一切觉悟的智慧，因此这里所讲的文殊，既可以理解为显现拿宝剑经函的文殊菩萨，也可以理解为殊胜智慧，即妙吉祥、妙德，他就代表着殊胜觉悟的智慧，化现成任何圣尊都可以。如果你的本尊是阿弥陀佛，这里你理解为阿弥陀佛也可以，如果本尊是观世音菩萨、文殊菩萨、莲花生大士等等，也都可以说是蒙他们的恩德。

在显现上面，寂天菩萨最早的时候是王子，他很小的时候就求文殊的修法，文殊菩萨就现身加持他。在他即将要登基的时候，梦到文殊菩萨坐在自己要登基的王座上。文殊菩萨对他讲：我的心子、我的儿子，这是我的宝座，你坐在上面是不合适的。他醒来后想：为什么文殊菩萨坐在我要登基的宝座上？为什么文殊菩萨那样说？他就知道他不适合当国王，于是抛弃了王位去出家，出家之后在森林当中遇到文殊菩萨化身比丘来给他传法。他在那烂陀寺的时候，虽然外表上显现的是所谓的“三想者”，但是在大家都睡觉的时候，他就依止文殊菩

萨听法。因此他在后面的回向文当中，都是愿我和文殊菩萨一样，愿得到文殊菩萨的加持等等。有些大德说，寂天菩萨不共的本尊就是文殊菩萨。

他在这里回向：在我还没登地之前，愿蒙殊胜的本尊文殊菩萨的恩德，经常回忆起自己的宿命，能够经常出家为僧。

其他的高僧大德也有这样类似的事迹：在成达菩萨的传记当中，当时成达菩萨和外道辩论，菩萨辩赢了，但外道不服，并且吐火把他的僧衣和山洞里很少的东西都烧了，成达菩萨就产生了一点点厌世心。因为在当时的印度，如果一个人辩败了，他必须要皈依辩胜的一方。对方明明辩败了，却不愿意舍弃自己的宗派，他觉得众生很难度化，就想取小乘的涅槃。于是他就把一块白土（平时当粉笔用来在岩壁上写字的白土）扔向空中，他想：什么时候白土落地，就在这个时候取小乘涅槃。当他把白土抛上去之后，却一直没掉下来。他抬头一看，原来是文殊菩萨在空中把他的白土接住了。文殊菩萨说：我的心子啊！你这样的发心会产生劣慧的，你不要灰心，从现在乃至登地之前，我都一直做你的善知识。有些地方说是文殊菩萨亲口承诺，乃至成佛之前我都做你的善知识。因此说成达菩萨是得到文殊菩萨摄受的。

寂天菩萨在此处发愿，愿我在没登地之前，一直蒙受文殊菩萨的恩德。法王如意宝在《愿海精髓》中也发愿“所有生世慧藏唯一父，文殊勇士欢喜而摄受”。我们平时在发愿回向的时候，也要发愿文殊菩萨生生世世摄受我们，也要回向在我没有登地之前，愿蒙文殊菩萨的恩德经常地摄受加持我。

“常忆己宿命，出家恒为僧”：经常能够忆念自己的宿命，知道以前我是什么样的，前一世我是这样修行的，再前一世我是如何的，每一世都能够以出家的身份来修行佛法。

大家要明白，虽然说在家和出家都可以修行佛法的，但一般而言，在家的各种琐事很多，产生烦恼的机缘也很多，而闻思修、接近上师的机缘倒不是特别多。所以从这个方面讲，在家修行障碍比较大，进步也比较缓慢；而出家就没有很多挂碍，可以长时间地依止上师、听闻佛法，也可以自由自在地去闭关、修行。因此从闻思修条件的角度来讲，出家的身份要比在家的身份殊胜很多。所以佛陀也是在很多经典当中讲出家的功德，很多大德也是赞叹出家的功德。而且有的地方讲了，贤劫千佛全都是出家的身份显现佛果的。

但是大恩上师也讲过，有些人不用出家也可以，在家也可以，这是有某种必要性的，因为很多人的确出不了家，为了让他们能够有一个比较稳固的心态修法，所以上师说在家也可以修行。在家的确也可以修行，但是不能说在家和出家是完完全全一样的。从修行的环境、条件和硬件的角度来讲，出家的确是有很多超胜的地方。当然，如果你出家之后无所事事不认真修行，过患也很大。有些时候佛陀讲，出家之后不认真修行，也不能守持戒律，还不如做一个正直的在家人好。

但是从普遍而言，比较出家后修行的环境、机缘等等，的确出家胜过在家。另一方面，因为出家要守持很多戒律，就遮止沾染很多罪业，可以遣除比较多的违缘和障碍。通过一个很清净的相续去修行，就比较容易生起禅定，继而容易生起智慧，戒定慧比较容易获得。

此外，有些时候行持善法，比如两人虽然供养同样一盏灯，同样发菩提心，同样做供养，但是功德会不会一样呢？还要看他们内心当中守持戒律的差别。如果一个人是受戒很多的出家人，另一个只是守五戒的在家人，那么尽管二者发起同等的菩提心，但功德是不同等的，因为他们身份的所依不一样，相续当中戒律多的人功德更大。

益西上师在讲戒律的时候讲过，身份所依不同，功德也不一样。所以这也是出家超胜在家的原因之一。当然能不能出家要看自己的因缘，既不能过度地排斥出家，也不是说我们就必须要出家。我们第一要客观地来看出家和在家的功德的差别，第二也要看自己的情况。如果自己很愿意，也没有其他的违缘，出家修行也可以；如果觉得出家条件还不成熟，暂时在家也可以。但是我们可以发愿，愿生生世世“出家恒为僧”，然后通过这样的发愿，通过寂天菩

萨的加持，通过我们善根回向，最后就真正可以生生世世以清净的出家身份，有很充足的时间来修行佛法了，这样就可以很迅速地获得佛菩萨的功德。

下面继续讲：

**愿吾菲饮食，维生充体能，
 世世愿恒得，圆满寂静处！**

字面意思：愿我能够通过很菲薄的饮食维持我的身体、补充我的体能，愿我生生世世都能够获得圆满的寂静圣地。细分这里有两个回向：一个是从饮食方面来回向，另一个是从修行的环境方面来回向。

首先是从修道的所依：比如饮食、衣服、住所等等，回向都是很简单的方式。为什么要菲薄的饮食呢？因为我们为了贪著饮食的美味，要花费很多的时间去研究各种美食的做法，怎么配料，怎么掌握火候，诸如此类。学完之后还要一个一个去实践，花很多时间去做菜。有些饮食不单单是炒个菜这么简单，它有很多工艺，甚至一道菜几十道工序，这样做下来当然就很浪费时间。

有些人还有一种炫耀心态，炫耀自己做菜的手艺如何如何，人多的时候他就做很多菜，然后端上去等大家的赞叹，沉湎其中。如果过度地耽著于饮食，他的心思和时间就不会放在修法上，经常炫耀也会增长烦恼，并且有的菜还得杀生。

如果一个人对饮食的需求不是很高，只要很简单的饮食就可以了，那他就能有充足的时间一心一意地去修行佛法，所以说“愿吾菲饮食”。我们也如是发愿，愿我们生生世世当中满足于很菲薄的饮食，只要能够维持生命，补充体能就可以，不要太过于去追求饮食。

有些时候饮食对修道的障碍是很大的，以前在《开启修心门扉》当中讲过。众生对于食物的执著很大，衣服和食物相比，对食物的执著更严重。衣服方面，简简单单能够遮蔽身体，能够遮风挡雨就可以了。住处也是简简单单就可以了。如果我们经常这样发愿，后世自然可以得到这样的机会。

需要注意的是，如果我们的发愿没有落到修法上，只是回向得到这种状态，而没有回向以这种状态来修行佛法，那么就没有什么超胜的意义了。假如我们不回向修行佛法，而只是回向“愿吾菲饮食”：只是吃简单的饮食，穿简单的衣服，有些贫困的地方本来吃穿就很简单，如果回向我的房子简单，那么穷人一直都是处在这种状态当中的，光有这种状态也没有什么意义。关键的总前提是我们修行佛法。

在我要修行佛法的基础上，为了保证我的修行能够得到最大的利益和最好的环境，第一就是我的饮食简单，越简单的东西越容易得到。相反，如果你想要得到高档的东西，你就必须要花时间、花金钱。简单的衣服也容易得到，有些僧人的僧装可以穿十几二十年，反正只要干净、不太破就可以了，简单的衣服也比较容易得到。房子也是一样，如果我们满足于简单的房子，就能把更多的时间、心态放在修行上面。因此说，回向关键的意义是在修行，而不是为了简单而简单。

如果从造业的角度来讲，简单一点造的业少，复杂一点造的业多。如果单单从这个角度来比较，情愿选择简单一点。有些人虽然很穷但欲望很强大，天天在想怎么发财，尽管生活简单，但这种简单是被迫的简单，也没什么实际的意义。

还有一个回向是“世世愿恒得，圆满寂静处”：愿我生生世世都能够获得圆满的寂静处，能够找得到圆满修行的寂静地方，比如佛菩萨加持的地方，比如莲花生大师、大恩上师加持过的地方，在这些地方修行很容易相应，也愿我能够生生世世得到这样的地方。

法王如意宝开创的佛学院这种圆满闻思修的地方，也算是圆满寂静处，在这个地方我们不论智慧的增长、善念的生起，还是修行方面，都能够突飞猛进，因此也愿我们生生世世都能够值遇像学院这样圆满的寂静处。为了我们自己的自利，也应该如是回向。

今天的课就讲到这个地方。

[1]大恩上师《中观宝鬘论释》：庚六、形成无见顶相之千万倍福德成就六十梵音相：
成顶髻相福，广大千万倍，
当知能生一，十力者法螺。

以成就无见顶相的福德广大千万倍可以成就十力者佛语深密具六十分支的梵音声中的一支。大目犍连
去往西方无数世界也听得到佛陀的语声。由此也可了知这种功德。

《入菩萨行论》第 201 课

发了菩提心之后，今天我们继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》
是宣讲希求成佛的凡夫修学者如何趋入菩萨道的修行指南。如果我们想要成佛，必须经由非
常正确的道路和方法来进行修学，而《入行论》就给我们提供了这样一种修学的方法和指导。
按照华智仁波切对《入行论》的科判，全论分三大部分：

第一部分是菩提心“未生令生起”。如果要成佛，必须先成菩萨；如果要成菩萨，必须生起
菩提心。怎样才能生起菩提心呢？第一品到第三品，宣讲了菩提心未生令生起的教授。

假如菩提心生起之后又退失了，对成佛也没有什么帮助。因此，在菩提心生起之后，如
何让它保持不退转也很关键。通过第四品到第六品，寂天菩萨宣讲了“已生令不退”这种殊胜
的修法。

要成就菩萨乃至佛果的话，仅仅不退转还不够，必须要让种种功德再再地增上、圆满。
整个菩萨道修行的核心就是菩提心。有时我们理解的菩提心，就是为了利益众生发愿成佛，
其实这只是一个愿菩提心。菩提心分为世俗菩提心和胜义菩提心，世俗菩提心中又包含愿菩
提心和行菩提心，我们经常提到的菩提心就是愿菩提心。所谓行菩提心就是修持六度——布
施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧。而胜义菩提心则是宣讲空性。我们希望菩提心在不退
的基础上再再地增长（“不退令增上”），第七品到第九品就是阐述世俗菩提心和胜义菩提心
都能够增长的方便。

第十品是回向。回向也是一种殊胜的修法，把前面修持的所有善根功德：比如菩提心未
生令生起的功德，已生令不退的功德，不退令增上的功德，修行世俗菩提心和胜义菩提心的
功德，把这些功德进行一个定位——它要怎么成熟？成熟于哪个方面？都是通过回向品来成
办。

这个功德要如何回向呢？如果单单回向某个地方，这个回向就不圆满。因为佛陀要救度
世间的一切众生，不论是声闻、缘觉种性的众生，还是菩萨种性的众生；不论是人天乘，还
是出世间的三乘，都是佛菩萨救度的对境，所以菩萨的回向当然要遍及方方面面。

回向品从另一方面也再一次提醒我们：哪些是需要修学的地方，哪些是需要救度的地方，
哪些是需要成办的地方，通过回向时的作意，我们就能够提醒我们的相续，不要让我们的修
行偏离了正确的轨道。

整个大乘归纳起来，无外乎就是利益众生和成就佛道，而回向就是从这两个方面成熟善
根，正好可以把我们的善根用于这些地方。

此外，回向能够扩展我们的心胸，让我们的心胸进一步清净。佛菩萨的境界非常清净、
伟大，而要让我们从凡夫心的状态达到佛菩萨的水平，必须要经过方方面面的修行，回向就
是其中之一。

今天我们继续学习回向品，也是《入行论》最后一堂课的内容，这一课里宣讲的关于回
向的意义和修行的方式也非常殊胜。

今天我们首先学的是这个颂词：

何时欲相见，或欲问法义，

愿我无障碍，面见文殊尊。

字面意思：什么时候我想要见到文殊菩萨，什么时候想要在文殊师利菩萨面前请问法义，都愿我没有任何障碍面见文殊菩萨。

前面我们已经提到过，在这么多的佛菩萨当中，为什么寂天菩萨在想要问法义、见圣尊的时候，都选择文殊师利菩萨呢？一方面是因为他自己的本尊就是文殊菩萨；另一方面，我们在学习佛法的过程当中，会遇到很多的问题和疑惑，而文殊菩萨是诸佛智慧的显现和总集，如果我们想要解除内心当中缘法义产生的种种疑惑，比如缘四谛、二谛等等的疑惑，通过文殊菩萨的加持，就可以迅速地遣除我们相续当中的疑惑。

在密乘的修法中讲，所谓了义的文殊菩萨就是我们的本性、自性。因此愿我们无障碍面见文殊尊也可以解读为：愿我们能够现见自己的本性。所以此处发愿：愿我什么时候想要见到文殊菩萨，什么时候想要询问法义，都能够亲见到文殊菩萨。

寂天菩萨的传记当中记载，当时他在世间众生或者僧众面前示现为所谓的“三想者”形象，平日只是吃饭、睡觉、步行，并没有闻思修。但在别人睡觉时，他私下亲自面见文殊菩萨听闻正法，并且通过文殊菩萨的加持和摄受，写了《入行论》、《学集论》、《经集论》等诸多殊胜的论典。

他的证悟历程非常殊胜。传记中讲他很小就已经得到了文殊师利菩萨的修法，并亲见了文殊本尊。从王宫出逃的前夜，他梦到文殊师利菩萨坐在他将要登基的宝座上说：“这是我的法座”，督促他出离世间出家修行。当他离开皇宫之后在森林里迷路找不到水时，也是得遇文殊师利菩萨的化身摄受，帮助他解除了饥渴之难。寂天菩萨在那烂陀寺修行时，也是秘密地听闻文殊师利菩萨讲法等等。

从很多方面观察，寂天菩萨和文殊师利菩萨的缘份很深，所以此处经常提到文殊师利菩萨就是这个原因。还有就是文殊菩萨被称为千佛之师，是诸佛智慧的总集。释迦牟尼佛显现上最初也是在文殊师利菩萨前发菩提心而最终成就佛果的。佛陀成佛之后，文殊菩萨还显现为佛陀智慧超胜的意子帮助佛陀教化众生。

大恩上师在讲授《菩提道炬论》还是哪部论典的时候说过：文殊师利菩萨从第一念发菩提心开始，就从来没有产生过一丝一毫为了自己的利益而修行的心。对于想要修菩萨道的后学者，这是一个很好的典范和表率。作为凡夫人，我们的根基和文殊菩萨当然没有办法比，但不管怎么样，当我们产生自私自利心、当我们想要退失的时候，就想一想——文殊菩萨从发起菩提心的第一刹那到最终成就无上正等正觉佛果之间，没有产生过一刹那自私自利的心念。我们一定要随学文殊菩萨，打破内心当中那些自私自利的作意，这是很有必要的。

我们学习《入行论》，有的时候觉得这部论典很好懂，其实《入行论》当中也有很多难点：如关于菩提心、暇满难得、寿命无常，关于三宝、四谛等方面的内容，还有牵涉到因果、修心、修行窍诀等的方面的很隐秘的原理，还有很多我们没有真正完全搞清楚的地方，并不仅仅是智慧品部分比较难懂。

不论我们要修学世间的因果法门，还是修学其他法门，学修的过程都需要有一种非常清净圆满的智慧。我们可以通过祈祷文殊菩萨获得加持，把内心当中的疑问一一遣除。

空性是完全颠覆凡夫人逻辑和分别念的一种殊胜法门。对所谓空性的理解不是按照我们分别念：比如空性是这样的，我这样修行，然后最后达到这样状态，这并不是真正意义上的空性。

以前我们引用过一个教证，好像龙树菩萨在《大智度论》当中讲过这句话，有一种太末虫“处处能缘，独不能缘于火焰”。这种虫很厉害，它什么地方都可缘附，就是不可以缘火焰，火就是它的克星。“分别心处处能缘，独不能缘空性”：分别心什么都可以缘、可以想，但就是不能缘空性。

从这点我们就知道了，我们平时觉得自己懂所谓空性了，或者理解空性是这样的，其实仅仅是一种在总相上对空性的理解。我们通过分别心去了知的空性，其实还不是真正的空性，它只是空性的概念，或者说是空性的总相。我们想要真正地了知空性，就必须息灭分别念，分别念息灭的时候就是现证空性的时候。分别念如果不息灭，空性状态永远现前不了。

最初去缘空性是很需要智慧的，因为空性本来就很抽象。在学习空性的时候，思维的方式和平时我们用世间分别念的思维方式是不同的。我们该怎样修行空性呢？是抓住空性不放？还是用我们的分别心重新树立一个空性的概念，然后去缘它、执著它？或是通过所谓空性的修法，去慢慢消解、息灭我们的分别念？这也需要通过智慧去辨别。

通过修空性和智慧的生起，我们的分别念逐渐逐渐就瓦解了。分别念消除于法界，智慧就会显现。现见空性是需要智慧的，这种殊胜的智慧来自于哪里呢？祈祷文殊菩萨就可以得到。不论是世间当中取舍因果的智慧，还是现证空性的智慧，都可融入菩萨的加持，与菩萨的加持密不可分。

全知麦彭仁波切在教言当中讲，末法时代，本尊方面祈祷文殊菩萨加持很迅猛；而空行或者女性本尊方面，就祈祷度母，她的加持力也很迅猛。

现在是末法时代，修行有这么多的障碍、疑惑，单单靠自己一个人打拼，想现前佛法的正见、功德特别不容易。如果通过强烈、清净的信心，经常祈祷文殊菩萨，我们的智慧就能逐渐深广。

在藏传佛教体系当中，刚开始学习文字的时候，老师会要求学生、小孩子们首先念一万遍文殊菩萨的赞颂文（就是我们开始上课之前念的文殊礼赞）。念完一万遍之后，他们再开始学习文字及接下来学习佛法，这样就会少很多违缘，智慧会比较敏锐。

不论我们刚开始学习文字，还是在学习佛法的时候，经常祈祷智慧圣尊、本尊文殊菩萨，不仅让我们开发学习方面的智慧，而且能更深层次地开发、开显胜义的智慧，从而能够认证空性、现证空性。

我们平时所理解的开显智慧，可能就是想怎么能够把这个颂词看明白，能够迅速地背下来；或者在思考的时候，能够掌握解释，消化一些难点，这些当然都是需要的。但是还有更殊胜的智慧，这种智慧是生起证悟空性的胜智，是生起泯灭烦恼障、所知障的智慧，而祈祷文殊菩萨就可以加持我们得到这种智慧。

所以我们祈祷文殊菩萨的时候，不要单单祈祷他加持我们开显学习经论方面的智慧，也要开显我们修行时内心当中的智慧，比如当我们打座、念咒、念佛的时候，能够在这个修行过程当中现前胜智，对修法现前殊胜的觉悟。这也是文殊菩萨可以予以加持的。

我们可以按照法王如意宝、大恩上师的教言，把文殊菩萨和上师观为无二无别去祈祷。此外，在藏传佛教当中也有很多专修文殊菩萨的仪轨和方法，比如白文殊、黄文殊、黑文殊的修法等等。如果我们经常观修念诵文殊菩萨，我们的智慧就会增长。

佛学院有很多法师和道友经常念诵文殊菩萨心咒、祈祷文殊菩萨，他们的智慧就能逐渐得以增长，对经论的理解就能逐渐深入。在学习过程当中，经常祈祷圣尊文殊菩萨是非常有必要的。

大恩上师在讲记当中说，八七年的时候，法王如意宝带领了很多出家人和藏地的居士等去朝拜五台山。在朝拜过程中，法王如意宝老人家带头和很多弟子一起念这个偈颂来祈祷文殊菩萨。五台山是文殊师利菩萨的道场、刹土。在特殊的地方念诵这些特殊的祈祷文，会得到一些特殊的加持，我们应该知道这个传统。

很多传记当中记录，当时文殊菩萨的瑞相多次显现，每个人所见不同。大恩上师显现上也讲，从五台山朝拜回来之后，再听法王讲《因明》或者其他甚深论著，感觉就比较容易理解了，没有以前那么困难。如果我们去朝拜五台山、朝拜文殊菩萨，没有念诵这些祈祷文，没有通过清净的信心猛厉祈祷，也可能会有些功德，和文殊菩萨也会结缘，但是能不能得

到很明显的加持就因人而异了。如果信心强烈，然后加上念诵这些殊胜颂词的缘起，就有可能得到明显的加持。有的人可能只是去旅游，照张相就回来了，虽然肯定能和文殊菩萨结上缘，但不一定有很明显的效果。

因此，按照法王如意宝的传统、大恩上师的教言，如果我们以后去五台山朝拜，也要经常念诵：“何时欲相见，或欲问法义，愿我无障碍，面见文殊尊！”不单是在朝拜五台山时这样念，比如在闻法前，在讲课辅导之前，在讲考或者研讨之前，在我们看书或者修法之前，也要经常念这个颂词，念得越多就越和圣尊相应。如果我们不念诵，就没有办法保持与圣尊的联系。如果念得少，虽然建立了某种联系，但联系的强度不够，就没有办法在圣尊的智慧和我们的分别心之间做一个有效的、强烈的连接。只有念诵很多才能慢慢与圣尊相应。

在藏传佛教中会要求修行者至少要念一亿遍或者很多很多遍本尊心咒，因为念得越多，就越容易和自己所修持的圣尊相应，相应之后就能得到加持，心相续当中的种种分别念就会很容易得以转变。以前我们非常难调伏的相续，如果和圣尊相应之后，很多难题就迎刃而解了，我们想要修行进步、想要产生功德福德会非常容易。

有人可能会觉得这样的功课很麻烦，不愿意去观修、发愿、念诵本尊心咒，其实这是很有必要的。举个例子，在我们平时修行佛法的时候，看书、思维的时间越长，对法义的理解就会越深。同样的道理，我们在修法的时候，如果打座的次数很多，念诵的心咒很多，观修的时间很长，那么我们与佛法、圣尊之间的相应就会和以前完全不一样，必然是一分付出一分收获。完完全全不付出就想收获这是不可能的事情。

佛法当中讲因缘法，没有因缘的果是绝对不会出现的，就是这个道理。“何时欲相见，或欲问法义”，这个颂词里面其实包含着很深的内容。这本来是愿我能够迅速面见文殊菩萨的一个祈祷文，文殊师利菩萨在最初的时候已经发起了殊胜的菩提心，现在也现证了最殊胜圆满的胜义菩提心，也具有很强烈的大悲心，他肯定非常愿意加持我们。但是如果我们自己没有努力通过念诵、祈祷、供养、顶礼等方式，和文殊菩萨建立起一个很深厚的联系的话，我们也接受不到文殊师利菩萨的加持。

我们只有经常念诵，尤其是要以清净的心猛烈地祈祷，就可以逐渐得到圣尊的摄受。一旦得到圣尊的摄受，我们智慧得以增长，以后要学习、修持佛法，要跨越修学佛法过程中的障碍也不会那么困难。因为我们一旦得到了加持，内心当中生起了殊胜的智慧，就可以了知一切的显现无外乎都和我们的分别念有关。如果我们的分别念以及实执很严重的话，我们就会觉得这些障碍是真实的，如果我们把这些障碍认定为真实的，要去跨越它们就很困难。

在我们内心当中产生智慧之后，我们就观照这个障碍其实都是分别念的显现，一切都是如梦如幻，都是虚假的、假立的，这样一来我们超越它就很容易。有些时候小乘修行者或者某些根基不是很利的人，遇到障碍很难以跨越，可能原因就是如此。而大乘菩萨的根性很利，内心当中有很深厚的福报和智慧，当他遇到这些显现上很强烈的障碍，只需观它的本性，他已经知道这些本来就是假立的，既然是假立的，要突破它就非常容易了。

所以我们祈祷文殊菩萨加持，就能在内心当中产生很甚深的对佛法方面的认知。如果没有智慧摄持，把障碍执为实有，要去超越就会很困难；但是如果我们具有了甚深的智慧，不把诸法执为实有，我们也不会陷得那么深，遇到事情也不会做很多过激的反应，即便是造了一些罪业，因为内心当中有很深厚智慧的缘故，要忏悔或者要跨越（灭罪），相对来讲也比较容易。

这里讲“愿我无障碍，面见文殊尊！”我们非常感谢寂天菩萨从智慧当中流露出来的这样殊胜的偈颂，能够让我们通过它来祈祷文殊菩萨，和文殊菩萨建立起亲近的联系。

当然如果我们自己去造一个祈祷文也不是不可以，但毕竟这是和烦恼与实执相应的分别念，是从染污的分别念当中流露出来的偈颂，虽然可能是善心造的，也是赞叹、祈祷文殊菩

萨的内容，但由于是被分别念染污，相应于这样一种缘起，依此去祈祷文殊菩萨想迅速获得相应就显得困难了。

但是寂天菩萨不一样，传记里提到过他和文殊菩萨的缘份和他的证悟境界，甚至有人说他就是文殊菩萨的化身。这样一种金刚句显现出来的偈颂，我们以信心去祈祷就能够迅速地得到加持。

当年法王如意宝和大恩上师都提倡念这个颂词，我们平时也要经常念诵这个颂词祈祷文殊师利菩萨赐予加持。这虽然是一个自利的回向，但如果能够随时随地面见文殊师利菩萨，我们内心当中的疑惑就能够得到最圆满的解答，相续当中的障碍就会被削弱，修行获得成就乃至成佛也相对比较容易一些，这方面是非常非常殊胜的。

我们再来看下面的颂词：

**为于十方际，成办有情利，
吾行愿得如，文殊圆满行！**

字面意思：为了我在十方世界当中能够成办利益有情的事业，愿我的行为能和文殊菩萨圆满的行为相同。这个颂词发愿我能够获得像文殊菩萨一样弘法利生的能力。念《愿海精髓》的时候也是“愿获广弘事业威猛力”，如果我们的能力不威猛，我们就没办法成办弘法利生的事业。而一旦有了这样一种非常威猛的殊胜能力，我们就可以弘法利生、利益有情。

下面我们再看实际的意思。“为于十方际，成办有情利”，整个大乘的思想和修法都是为了利益众生。华智仁波切在《现观庄严论》的注疏当中也曾经提到，整个大乘最终极的思想就是利他，成佛也是为利他服务的，我们现在既然已经进入了菩萨道，我们自己所修学的道路也只围绕着一个利他。

那么怎样才能够利他呢？当然世间中有很多利他的众生，其中甚至包括旁生，它们也有利他的；世间的恶人当中也有利他的，更不用说世间的善人；小乘的行者都有利他，菩萨、佛也都是利他的。但在整个利他群体当中，因为每个人的智慧、发心、能力以及宿世发愿不同，利益众生的效果就完全不一样。

没有发利他心的人，虽然行为上在利他，但效果是有限的。如果被菩提心所摄受，心就会很清净。因为菩提心本身在发心的过程中，就对自私自利、烦恼等心态的生起有一定的遏制作用。平时我们说做利他事业的时候要以菩提心摄受，本身就有调化我们自私自利的心和烦恼的作意。

随着我们菩提心不断地清净、不断地增长，内心的状态会越来越圆满。内心越清净，福德就越深厚，善巧方便也就越深厚，对众生的利益也就更加殊胜、圆满。当内心当中烦恼或者障碍相似地消失的时候，利他的事业和作用就会更加明显。

在整个利他的身份当中，佛陀是完全圆满地证悟了的，完全清净了障碍的，所以佛陀的利他是最极圆满、最极清净的。

菩萨的利他也是非常圆满的。在弥勒菩萨的《经庄严论》当中讲到，如果是资粮道、加行道的菩萨，在利他的时候只能成熟很少的、部分的众生。一地到七地的菩萨，在度化过程中多数的众生能够成熟。三清净地以上的菩萨，就完全可以成熟所有众生。为什么会有这样的差别呢？就因为内心当中的状态、智慧有所差别，所以利他的效果也有所差别。

很多后学者内心当中很想利他，毕竟接受的是佛法的教育、菩萨道的教育。我们做什么事情，内心当中产生什么观念，和自己所受的教育有很大的关系。如果我们在某个环境当中接受教育，特别是接受这种教育体系十几二十年之后，我们的想法、思考模式以及其他很多方面，肯定都会受这种教育体系的影响。以前我们接受的是世间教育，所以我们都是用世间的思维模式去思考问题、去和人打交道。现在我们接受的是菩萨道的教育，大恩上师刚开始讲《入行论》就经常提到：我们要利益众生，我们要抛弃自私自利的作意。从那个时候开始，

一个新的理念——利他，就逐渐开始渗入到我们的相续当中，之后我们通过不断的观修、串习、学习、讨论，然后这样一种思想开始逐渐清晰，逐渐占据主流。

我们发了利他心之后，往往有一种无力感，看到众生想要度化、想要救度，却发现自己的力量不够，心有余而力不足。这个时候我们就要发愿回向，用我们现在的善根去利益众生，怎样利益众生呢？如颂词所讲“为于十方际”：所谓“十方际”就是指遍满十方，东南西北，然后是四隅——东南、东北、西南、西北，再加上上、下，就是十方。我们要在十方利益众生，这个利他的范围是非常广的，不是仅局限在某一个地方，不是只利益某个城市、某个民族的人，其他的就不管了，而是要利益十方际的所有众生。

我们在修菩萨道的时候，就是要有这样一种高起点，这样一种宽广的范围，这样一个非常宏伟的观念。在菩萨道体系当中所受的教育，绝对不是只考虑我自己怎样打拼，我自己的家人怎样得到幸福，而是从一开始接受教育就是“十方三世、一切众生”！不管我们内心当中有没有生起这样一种清净的菩提心，但是我们听多了之后，都会这样去想，我们现在的所缘就是十方际的一切众生。

菩萨道之所以伟大，我们看它的教育，从刚入门的时候就教导我们的心胸要遍满十方际，要遍满一切众生，要遍满一切亲人和仇敌以及看似和我们无关的人，还有旁生，甚至包括平时伤害我们的非人、魔鬼等等，这些都是我们要利益的对境。

菩萨道本来就是很清净的道，世界上的任何一个道都达不到这样的境界。现在世间当中经常提倡爱心，真正的爱心来自于哪里？真正的爱心绝对超越不了菩提心，最超胜的爱来自于菩萨道，关键是我们有没有去认识它、观修它、生起它。如果我们真正按照这个体系，老老实实、如理如法、一步一步地去观修、学习的话，我们内心当中的这种善心就会生起来，而且越来越清净。

相比较而言，世间当中的这些爱会越修越狭隘，不能让自己达到很清净、很伟大的状态。这是由它的目标、修法体系、思维模式决定的，越去提倡爱，越去抓住爱，内心就会越狭隘。但菩萨道不是这样，越去观修爱，爱就越清净、越广大、越深厚，这就是菩萨道的特点。佛通过这样一种体系修学成佛，菩萨通过这样一种体系修学成菩萨，我们如果通过这样的体系去修行的话，逐渐我们的状态也会向佛菩萨的标准看齐。

接着解释颂词。我现在既然发了心要在十方际利益有情，那么我要得到一种威猛的弘法利生的能力。“吾行愿得如”：愿我的行为也像文殊菩萨那样圆满。虽然前面我们讲过，佛利他的行为是最圆满的，菩萨是次之的。但是文殊菩萨只是显现为十地菩萨而已，其实文殊菩萨是佛陀化现成菩萨的身份来利益有情的，境界和佛没有任何差别。文殊菩萨利益众生的行为就是佛的行为，佛的行为和文殊菩萨利益众生的行为无二无别。另一方面，文殊菩萨也是诸佛智慧的总集，既然智慧圆满了，那他的弘法利生也绝对是圆满的。所以这个时候我们发愿：愿我的行为和文殊菩萨的行为一模一样。

当然从实际情况来讲，我现在利益众生的行为和文殊菩萨的行为相比简直是天渊之别，但不管怎么样，我要回向，我要做准备。如果我现在开始回向，开始发愿，我们的行为也会朝我们所设定的高标准逐渐去发展成熟。

前面我们说学《回向品》的时候，要一边学习、一边如是地回向。现在我们在讲解颂词，在听到这个颂词的时候，我们内心当中也要这样去回向：愿我的善根回向众生，像文殊菩萨一样圆满地利益众生，能够完完全全地成熟众生。文殊菩萨在成熟众生的时候，他殊胜的大悲、殊胜的智慧、殊胜的善巧方便都是无与伦比的。愿我从现在开始，乃至在弘法利生无边无际的时间当中，每一世、每一刹那的行为都和文殊菩萨完全一样。我们现在就如是发愿回向。

我们以前也引用过有些大德的话，说平时在发愿回向的时候，不能太谦虚了，一定要发大愿，要大回向。因为发的愿越大，最后就越能在这个方面圆满。千万不要以为：像我这样

的小人物，怎么可能像文殊菩萨一样呢？怎么可能像佛一样呢？其实，如果我们当初不发誓成佛的话，就永远成不了佛。这个时候谦虚是没有任何用、没有任何利益的。在这个时候就是要发愿成佛，就是要像释迦牟尼佛一样，就是要像法王如意宝一样，就是要像大恩上师一样，甚至有些时候我们可以这样发愿：愿我弘法利生的事业超胜释迦牟尼佛的事业。这样发愿并不是对佛不敬，佛陀如果真正知道的话，他也会对这种真正的大愿非常随喜赞叹。因为这样的发愿能够令众生得到大利益，就是这个道理。所以我们要发愿和佛菩萨一样，也可以愿我的事业比释迦牟尼佛的利生事业还要超胜，这完全没有任何不恭敬的地方。我们发愿越大，回向的心量越大，最后成熟的成就也越大。

前面我们提到过一个公案：很早很早以前，释迦牟尼佛在因地修行的时候还是一个小孩子，有一次和两个玩伴一起玩耍，他们看到一尊佛及两个弟子托着钵走来很欢喜，当时因地的这个小孩发愿：愿以后我变成像中间的佛一样，左边的小孩发愿愿我像左边的弟子，另外一个小孩说愿像另外一个弟子，然后他们将自己身上的珠宝作供养。过了很多很多劫之后，发愿成佛的小孩成为了释迦牟尼佛，发愿成为两位弟子的小孩成为了佛的弟子，一个是舍利子，一个是目犍连。他们当时是同时发愿，供品一样，发愿的时间一样，但是发愿的格局不一样，结果发愿成佛的最后成佛了，发愿成为声闻弟子的就成为了声闻弟子。

从大乘的角度来讲，佛和阿罗汉相比差别太大了，十地菩萨和佛陀都没法比。我们理解从初地菩萨到佛之间好象是十一个台阶，第一个台阶是一地，第二个台阶是二地，第十个台阶和第十一个台阶之间就是一步之遥，我们可能以为十地菩萨和佛之间就是这种差别。但是《宝性论》中讲，十地菩萨和佛陀的差别，就好象牛蹄水和大海水的差别。牛蹄水就是牛蹄踩出一个脚印，夏天下雨的时候灌满了水，也就一小碗这么多；而佛陀的功德就像大海水一样，十地菩萨和佛的差别如此巨大，更何况十地菩萨和声闻之间也有非常非常大的差别。

所以如果现在我们发愿只是追求小乘果，怎么能够达到大的成就？如果当时发愿是成为转轮王，那只能成为转轮王；愿我身体健康只能得到身体健康，除了这个其他什么都得不到。

所以我们一定首先要考虑发大愿，要发愿成佛，要发愿利益众生。发完这个总愿之后，还可以单独发愿，愿自己今生当中戒定慧的修行增上，或者发家庭、工作的愿也可以，但是发愿的主次千万不要颠倒了。

前面我们讲过，以前有一个颠倒发愿的修行者，他念了很多亿的观世音菩萨的心咒，玛哈嘎拉心咒也念了七亿遍，最后却发愿成为一个人见人怕的人，二世就转生为一个暴君，让大家看了都害怕，那有什么用呢？死了就堕地狱。本来他念了七亿遍本尊心咒，如果能正确发愿，往生极乐世界也是绰绰有余。但是发愿一错，结果就跟着错了。发愿小结果就小，发愿大结果就大，回向也是这个道理。

所以现在我们要发愿，愿我们的行为像文殊菩萨一样圆满。文殊菩萨的智慧、善巧方便都是圆满的，对任何一个众生都是有把握度化的。我们看到一些众生非常顽固，好象没办法救度一样。但是在文殊菩萨的智慧面前，没有一个众生是搞不定的，都可以得度。他可以用很长时间、很多善巧方便去度化。在他的经典当中，每个众生都是可以度化的，这一点正是我们所欠缺的。因此我们要发愿，以我的善根作回向，愿我的行为和文殊菩萨一样。现在我们这样回向，以后就一定会这样成熟，这是绝对不会错乱的，大家要记住。

下面的颂词是这样：

**乃至有虚空，以及众生住，
愿吾住世间，尽除众生苦！**

这句颂词也是一个很著名的回向文，很多大德在最后讲法结束的时候，也是通过这个颂词来回向。“乃至有虚空”：乃至于虚空以及虚空当中的众生还存在的时候，愿我一直住在世间当中，直至遣除一切众生的痛苦为止。这是一个很殊胜的愿。

前面那句颂词“十方际”，是从空间的角度来讲的。下面这句“乃至有虚空”可以理解为从时间的角度。只要众生还存在，不单是指现在，乃至众生存在的期间我都要利益众生。我们常说“横遍十方、竖穷三际”，“横遍十方”就是说空间的角度来讲，把十方都遍满；而竖向的话，主要是从时间的角度来进行安立，就是指现在、后世、再后世一直往下走。

我们都知道虚空绝对会一直存在，这个是毫无疑问的。虚空是无为法，永远不会用尽了，到边际了。乃至有虚空存在的时候，“以及众生住”，只要有虚空存在，就会有众生存在，那就“愿吾住世间”，愿我一直住在世间当中，遣除一切众生的痛苦。这看似发了一个几乎不可能成熟的愿，相当于地藏菩萨发了“地狱不空、誓不成佛”的愿一样，现在我们也发了一个似乎是没有办法圆满的愿。但恰恰从这个地方凸显了菩萨道的精妙之处，它完全不受时间空间的影响。世间的事情是要受空间和时间影响的，比如说我发心三年，当三年到期之后，动力就慢慢没有了。或者有些人发愿做这个事情，当把这个事情做完之后，动力就没有了，找不到方向了。但是菩萨不会这样，他的愿力在整个世界、整个虚空、整个时间段，完完全全都是周遍的、圆满的。

还有一个问题：为什么要讲这么大的空间和这么长的时间呢？在修菩萨道的过程中，众生有一个普遍的、最大的毛病，就是喜欢快。许多事情本来是需要时间去筹划、准备、酝酿的，但是因为众生没有耐心，总想很快得到一个结果。有了这个贪快的心态，包括学佛在内的很多事情就容易失败。大恩上师经常在上课的时候批评指出我们的毛病，说某些学员学了几年之后就觉得自己学得差不多了，或者觉得我学了这么长时间还没有一点动静，是不是怎么了，这就是一种很冒进的思想。

学佛法不是做饭，做饭虽是件小事，尚且需要时间和很多因缘，学习佛法是调服自心烦恼的一件大事情。我们无始以来的种种烦恼、习气是很严重的。众生有一个很大的毛病，有时觉得时间很长没有成办就会放弃；本来应该踏踏实实闻思的，有时觉得时间不够用就不去学习。即便已经提前进入了实修阶段，由于前期的准备工作没有做好，调伏内心的力量就不是很明显。

菩萨修行的时候，在显教中故意把发愿成佛的时间定为三个无数劫。为什么要定为三个无数劫？就是为了表示学佛法不是三两年的事情，也不是几辈子的事情，要用三个无数劫的时间来作准备，内心首先有了打持久战的准备。在三个无数劫这么长的时间中，有足够的时间去准备成佛的资粮。他不会认为我都修了三年了，还没有怎么样，是不是修错了？或者觉得这三年来，自己的烦恼依然炽盛，这些众生还没有度化，干脆放弃算了，他永远不会这样。菩萨的发愿是三个无数劫，从某种角度来讲，有的是时间去消化这些负面的念头，有的是时间去消化我执、罪障，去准备成佛的资粮。当然这里并不是说我有的是时间可以去懈怠。

从战略的角度，他把时间定得很长，但是从微观的角度来讲，他是分秒必争的，只是内心中有一个心理准备，这也是菩萨修道过程中一个殊胜的窍诀。那么学习佛法需不需要这么长时间呢？绝对不需要三无数劫，但是他有了很充分的准备，所以很多问题他可以一个一个去解决。他绝对不会冒进，不会本来应该准备六个月的只准备三天。很多事情尤其是大事，筹划的时间会很长，比如有些世间的会议或者佛法的大会，提前半年一年就开始筹备了。为什么要提前这么长时间？很多事情要去做，本来应该筹备半年的，你说我只用三天时间就够了，绝对很多事情措手不及，到时候肯定搞得一团糟，不可能圆满。

修学佛法也是一样，要提前很长的时间去做准备。该准备的，该消化的，该积累的，该闻思的都要去做，他内心中就有这样一种观念，有了这样的准备，做起事情来就从容不迫，就能把一些事情安排得很好，所以他在后期运作会很迅速，一切都是顺理成章的，一个一个开始做，后面一个一个圆满。最初的时候做好了，后面很快就会圆满。

对我们这些众生而言，用不着去讨论初地菩萨需要什么样的心态，资粮道加行道的菩萨需要什么样的心态，关键在于我们现在是个什么状态？我们现在刚刚进来的时候有什么样的

观念？我们是以什么样的心胸去做的？如果我们现在学习佛法，还是怀着这些世间小人物的的心态——当然这里没有贬低小人物的意思，但毕竟世间伟人的想法和世间小人物的想法完全不一样，所以最后结果就必然不一样。伟人能成就的事业，小人物一辈子都想不到。我们刚开始学佛的时候，我们的心态仍然是一种小众生的心态，还没有和伟人、菩萨的心胸划等号。因此在这个时候制定一个比较大的格局、大的战略其实是很有必要的，这个时候我们的心胸一定要大，时间长到三个无数劫。

为什么上师说，不管怎样我们要发愿、发誓乃至未成佛之前，乃至没有成就菩萨果之前，或者说从现在起乃至没有往生极乐世界之前，我们都要一直精进地学习，千万不要给自己定一个五、六年或者十几年的修学时间。其他的世间法可以这样定，学习佛法永远不能这样定。如果我们预先设定了时间段，这样一回向最后必然会沿习成熟，一到那个时间节点，就会逐渐开始无力，出现很多事情，比如本来应该学的来不及学习了等等。

很多时候，并不是我们在修习佛法过程中出了很多违缘，有的时候我们太急躁本身就是个问题，太急躁就看不到事情本质，就没办法看清我们应该做什么、不应该做什么。因为太急躁，就不允许他静下来去思考。

“乃至有虚空”：这也是菩萨的修行、菩萨的作意。乃至有虚空存在的时候——虚空当然会永远存在，乃至有众生安住——众生当然会一直安住，按照大乘的角度来讲众生是永远度不尽的。这个时候发愿“愿吾住世间”，那就说明我永远在世间中安住去“尽除众生苦”。我们可以这样做吗？当然可以。从《金刚论》等很多地方能找到理论根据，当我们修行到了一定程度的时候，安住世间和安住花园没有什么差别，就不会再有这种心态：觉得轮回很恐怖，世间很恐怖，世间众生永远度不尽，永远没有休止的时候，永远没有休息的时候。尽管我们现在会有这样的想法，但随着我们内心中的福德、智慧等修行越来越增上，这种想法就会随之烟消云散，最后我们会觉得安住世间也没有什么，应该安住世间，绝对可以安住世间。乃至有众生安住的时候，我一定也要在世间安住利益有情。

假如在世间当中身心都很痛苦的话，哪怕一刹那我们都是不愿意安住的。但是在《入行论》前面也讲过，菩萨没有身苦、没有心苦，那么在世间当中安住再长又怎么样呢？没什么大不了的。在身体不苦心也不苦的状态中，在轮回中安住无数劫也不会有丝毫痛苦的感受。因此我们要发愿乃至有世间存在的时候，我们一直要住世间，像佛陀一样永远不舍弃众生，永远安住在利益有情、利益众生的事业当中，这也是一个很殊胜的回向。

按照《法华经》、《入中论》的观点，佛陀早已成佛。释迦牟尼佛在印度金刚座示现成佛的故事，从小乘的角度来讲，释迦牟尼佛在印度金刚座成佛之前纯粹是个凡夫，在金刚座一坐成佛了。按照普通大乘的观点，佛陀成佛之前是十地菩萨。但是按照最了义的观点来讲，佛陀在金刚座成佛只不过是无数次在这个地方示现成佛的其中一次而已，有些地方讲已经在菩提树下第八千次成佛了。在坐禅安住的时候他不断地示现发菩提心，示现修道，示现成佛，成佛之后又开始显现为凡夫，又开始发心修道，如此反复在这个地方示现成佛。只要是众生安住，他就一直利益有情，也就因为佛菩萨有这样一种不舍众生的心态，才轮得到我们现在得受教法。如果佛菩萨没有发这个心，我们也没办法听闻到佛法。所以我们现在也要发愿，乃至有众生未度尽之前一直安住世间，修持正法、弘扬佛法。

下面颂词说：

众生诸苦痛，愿悉报吾身！

愿因菩萨德，众生享安乐！

字面意思：愿众生的一切痛苦都成熟在我的身上，愿因菩萨的功德，众生能享受无比的安乐。这句颂词也是菩萨修自他相换修法的一种索引。所谓自他相换，就是众生的苦痛由我来代受，我的功德让众生享受，这就是菩萨的一种功德。此颂词作为回向作者之自利，我们会问，这是利益众生的愿，怎么和自利有关系呢？从菩萨道的角度来讲，自他相换的修法能

很快速地泯灭我们的我执，所以也可以叫自利。因为菩萨利他就是自利，从这个方面也可以安立。从另一个角度来讲，菩萨在某一阶段当中，利他和自利没有划得那么清楚，没有区分这个就是利他的，那个就是自利的。所以此句就是愿众生的苦痛都成熟在我身上。

“愿因菩萨德”：这里的菩萨德，从原意来讲就是自己的功德，愿自己的功德让众生去成熟，因为自己现在也算修行菩萨道的菩萨。另一方面是从寂天菩萨的显现上来讲。世间当中有很多菩萨在修行，愿这些菩萨的功德都成熟在众生身上，愿众生能够得到安乐。如果众生得到安乐了，菩萨就会觉得我的自利圆满了。菩萨乐于见到众生安乐，众生得到安乐他比谁都高兴，比自己得到利益还要高兴，这就是内心当中产生了无私利他心的必然结果。

此处我们在回向的时候，愿众生的一切痛苦在我的身上成熟。当菩萨内心当中真正产生了很强烈的这种心愿，他就会这样想、这样做。有人可能会担心，如果我这样去观修、发愿了，假如众生的痛苦真正到我身上来了怎么办？其实从菩萨道的角度来讲，这种担心是完全没有必要的。有些时候上师为了打消我们的顾虑，毕竟我们是初学者，就说不用怕，你这个是善心，善心不会得到痛苦的果，所以你这样修自他相换是不会承受痛苦的。这样一说，我们就放心地观修自他相换了。

其实从菩萨道本身来讲，假如真正利他的心非常强烈，就会心甘情愿地代受众生的痛苦。如果这个时候真的感受到了众生的痛苦，我会非常欢喜，因为这就是我想要得到的结果。虽然我现在很痛苦，但是由于我痛苦的缘故，所有众生在这一刹那都不再痛苦了，我很乐于见到这个结果。就好像慈母对她的患儿一样，她看到儿女很痛苦，就愿意代受子女的痛苦，假如真的这一刹那因缘成熟了，儿女的痛苦真没有了，变为她很痛苦，她的心里肯定会非常高兴，为什么？因为她就这样。

菩萨在观修自他相换的时候，真的一直在想能让众生远离痛苦该多好呀。如果真的因为观修，一切众生的痛苦刹那消失，然后全部汇集到他自己身上，由他来代受众生的痛苦，他会很欢喜。因为用自己一个人的痛苦为代价换取了所有众生的安乐，他是非常乐于见到这个情况的。

看我们的心修到了什么程度，这些颂词就是标准。我们对照这些颂词，看修自他相换的时候我们是怎样一种意乐，是不是会担心因此而感受到众生的痛苦呢？还是真正把承受众生的痛苦当作非常好、非常安乐的事情呢？如果是后者的话，修心基本上开始趋于成熟了，不再是浮于词句和表面修菩提心。如果内心当中真正产生这种善妙心、清净心，说明我们的菩提心真正开始趋向于成熟，开始进入第二、第三阶段。

还有第二个方面“愿因菩萨德”，愿以我或者菩萨的功德，众生能够享受安乐。菩萨修功德是为谁修的？就是为众生修的，他最初的目的、发心就是这样。既然是为了众生才修法，所以菩萨一定会把这个功德给众生去享受。愿我修习善根，用我的善根来利益众生。当他得到功德的时候，很乐意把善根回向给众生，愿众生分享这个快乐。就好像我去赚钱，然后把赚来的所有钱分给其他人用。当然有时这种愿很难成熟。就好像我们现在修持善法有了功德，也很愿意让众生去享用，但有时因缘不成熟的缘故，我们无法把这个功德拿出来，像分钱一样，你一万，他一万，然后看到众生很高兴地数钱，这个我们看不到。但是我们还是要这样去发愿，真心地愿众生分享我的善根，分享我的快乐。这句“愿因菩萨德，众生享安乐！”就是菩萨的自利，也是回向作者之自利。

丁三、回向共同所说之义：

**愿除苦良药，一切安乐源，
教法伴利敬，长久住世间！**

字面意思：愿教法这一消除众生痛苦的良药、一切安乐的根源，能够伴随着利养和恭敬，长久住世间。这个颂词也是非常殊胜的。为什么这样说呢？因为清净的教法能够长住世间，就代表众生的利益不会中断。表面上看我们平时回向愿清净的教法长住世间，看似我们是从

佛教徒的角度，希望我们喜欢的东西越发达、越兴盛越好，很多人是这样想的。但是如果跳出这样的思维范畴，我们会很清楚，教法就是除苦良药，就是一切究竟安乐的来源，而不单是因为我们是佛弟子，所以才希望佛法兴盛。如果是后者的原因，这种心还是很狭隘的。就好像我只希望家人得到表彰奖励，我的家人能够出名，我的家族能够兴盛，而我作为这个家族的人就跟着沾光，这样的心态就很狭隘了。同样，如果我们仅仅只是因为我是佛教徒，所以我才希望佛法能够弘扬，而没有考虑到佛法是一切众生的除苦良药，那样的心态会很狭隘。

从深层次的角度分析，如果清净的教法能常住世间，就代表众生随时有机会接触教法，随时可以在教法当中得到殊胜的利益，这才是我们祈愿清净教法常住世间的目的所在。所谓除苦良药，佛陀像一个高明的医生，他讲了一切苦的状态，他能够知道众生的病是什么病，可以把这个病说得很清楚，这就是苦谛；然后又能够把病因讲得很清楚，你这个病从哪里来的，怎么得的，这是集谛。佛法一方面讲了苦谛，讲了众生痛苦的状态，接着又讲了产生痛苦的因缘。讲了因缘之后还开出了药方，给出使之痊愈的建议、服药的方法，比如你必须定时服药，这个过程要戒烟酒，戒辛辣等等，这是道谛。然后说如果你按照这样做，服了这剂除苦良药，你的病就可以痊愈，这就代表灭谛。这就是苦集灭道四谛。

佛陀首先告诉我们你的病很重，然后这种病是由我执引起的，而且这个我执是可以消灭的。然后你要想消灭这个我执，就必须修持这样一种妙法：比如出离心、菩提心、无我空性见。你必须通过闻思修的次第，修行这样的教法。为了提高你的免疫力，你必须守持戒律，比如受五戒。然后你必须修定，必须把一些不良的嗜好抛弃掉。具足了种种顺缘，遣除了种种违缘，再慢慢通过长时间对教法的修学，我们的病就逐渐开始减弱，最后得以根除。阶段性的根除，我们可以称之为初地，最后完完全全根除，就是成就佛果。

所以教法就是除苦良药，就是一切安乐的源泉。佛法告诉我们要修善法，修善因善果，发菩提心，这些都有很大的功德和利益。菩萨修菩提心，不仅为了自己能得到安乐，也能够给世间带来安乐。比如释迦牟尼佛他老人家通过修菩提心，不但自己获得了最圆满的安乐，结果成佛，而且也通过菩提心，给一切众生宣讲教法，加持众生得以成就安乐。所以一切安乐的来源就是教法，一定要愿教法长住世间。

为什么住世的方式要“伴利敬”呢？因为教法住世也是一种因缘，它在世间弘扬也必须有利养、有资金，有一定的物质基础。佛法的载体：比如寺院、道场，以及弘法的工具等等，这些都是要具备的。如果这些条件不具足，教法再好，也没有办法通过一个合适的平台传播出去。因此必须要有这些方面的利养。

另外恭敬也必须要有。世间人对佛法必须要有一种敬畏，有一种恭敬的心态，有了恭敬他才愿意靠近你，不恭敬他就不愿意靠近你。所以我们也愿教法在弘扬过程中，能够得到足够的利养和恭敬，伴随着恭敬利养长久住世，让众生能得到长久的安乐。以上是回向共同所说之义。

那么下边是最后一个科判。

丙二、忆念恩德之作礼：

**礼敬文殊尊，恩生吾善心，
亦礼善知识，恩长吾功德。**

颂词讲，我恭恭敬敬地顶礼文殊菩萨，因为是文殊菩萨的恩德让我生起善心、增长善心的缘故。“亦礼善知识”，我也敬礼殊胜的善知识，因为善知识的恩德增长了我的三学功德、善法功德。我们忆念恩德是很有必要的。

从寂天菩萨的角度来讲，他当然礼敬文殊尊。前边我们讲了很多必要，因为通过文殊菩萨的加持他生起了善心。此处善心的范围很广，包括了他从王宫当中出离的出离心，包括了菩提心，包括了能够证悟究竟空性的智慧，以及方便善巧利益众生的善心等等，这些都来自于本尊文殊菩萨的加持。

我们要礼敬三宝，礼敬释迦牟尼佛为主的佛陀和殊胜本尊等等，礼敬他们增长我善心的种种恩德。前边讲了“如是善心恒微弱”，我们起初的善心是很微弱的，通过佛菩萨的加持才可以生起。我们在修法过程中也是源源不断地得到上师诸佛的加持。因此我们要感激他们帮助我们生起了善心。

“亦礼善知识”，我们也要恭恭敬敬地顶礼善知识，比如法王如意宝、大恩上师，通过他们慈悲的摄受和他们的恩德增长了我们的功德。我们刚开始什么都不知道，什么也不懂，现在通过他们的加持，知道了一点教法，知道了怎样修学，怎样守戒，怎样发菩提心等等，这一切都来自于上师善知识的恩德。我们一定要恭恭敬敬地顶礼善知识，因为是通过他们的恩德，才让我们不断增长了善法的功德。

从寂天菩萨的角度来讲，他的善知识就是那烂陀寺的圣天阿阇黎。现在我们对自己的本尊，对自己的大恩上师，应该像这样恭恭敬敬地顶礼。最后一个颂词就是忆念恩德而作礼。

第十品释终。

以上我们讲完了《入行论》。《入行论》本来颂词挺多，而且讲授过程中也出现了一些波折和违缘，但是依靠上师三宝的加持，今天也圆满了。今天是元宵节，元宵也有圆满的意思，在元宵节圆满了《入行论》。当然你们只是学习了一遍，对我来说是讲了一遍、温习了一遍。但并不是《入行论》的修学就圆满了。这里边的意义很深，需要我们生生世世去串习。我们不能说《入行论》学完了，这个《入行论》可以放一边了，从今以后再也不看了，不能这样。现在只是某一个阶段的学习告一段落而已。对于《入行论》甚深内容的学习还是任重而道远，我们仍然要不断学习《入行论》，培养我们的善心。

《入行论》的辅导到此结束。