**《释量论·成量品广释》第8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《释量论·成量品》。

《成量品》属于《释量论》的一部分，《释量论》是五部大论中因明的内容。法称论师造了七部因明论典，《释量论》是根本的论典，就像龙猛菩萨的中观六论中《中论》是它的根本一样。大恩上师对于《释量论》没有全部翻译传讲，只是把第二品《成量品》给我们翻译传讲了。《释量论》的内容比较多，其他可能对于现在我们这些佛弟子来讲，没有那么多的时间精力，也没那么深的智慧来真实学习或者通达整部《释量论》。第二品《成量品》可以说对我们来讲意义重大，并不是说其他的意义不重大，而是说《成量品》和我们有直接的关联，其中一个就是和我们皈依三宝有关系的，要成立佛陀是遍智，真实的殊胜正量。如果成立了佛陀是量士夫，佛陀宣讲的所有教义都可以成为殊胜的正道。因为他完全成为了量士夫，说明内心中自利他利的功德，或者在自利中的因和果都已经圆满了。通过成立佛陀是量士夫，完全可以通过正理的方式对佛陀产生坚固的信心。

在《宝性论》和《随念三宝经》中的随念佛经中，基本上是使用教证的方式来宣讲佛陀的功德，产生信心的途径不一样。如果内心具有善根，再通过学习教证、佛经，或者《宝性论》中直接宣讲了佛具有如是的功德，针对一部分的所化来讲，了知了佛陀的功德，就可以生起信心。这个前提是对佛陀是有一定的信心，只不过对于佛陀到底具有什么样的功德不了解，通过直接宣讲佛陀身语意的断证功德就可以弥补他对于佛陀功德不了解的部分，然后他会对于佛陀的信心更加充实。

一类修行者在没有学习之前，虽然他对佛有信心，但是属于笼统的信心，内心觉得佛很厉害，或者佛的确是一个非常伟大的证悟者，对于到底佛证悟了什么，具有什么功德不了知，就可以通过佛陀在经典当中宣讲的佛具有如是的功德了知了之后，对佛陀产生信心。

还有一类修行者具有疑惑。对于佛陀在《随念三宝经》，或者弥勒菩萨在《宝性论》中讲的佛功德，通过学习之后引发了信心。我们也需要通过推理的方式，来证明佛陀是一位殊胜的量士夫。如果学习了《成量品》，真实懂得了其中的含义，能够通过自己的分别念去靠近《成量品》中所讲的意义。

自从法称论师造《成量品》，后面很多大德一代代通过殊胜严谨的智慧分析之后，没有找到任何的破绽，就把原文以及很多的注释留了下来。我们了知了里面所讲的内容，也可以遣除相续中的疑惑，并不是说在学习过程中不能产生疑惑，因为每个众生的内心都是有很多这样那样的疑惑，乃至于没有真实的登初地之前，内心的怀疑等等还会存在。

为什么登初地见道之后，就没有怀疑了？因为见道之后，已经现量见到了实相法界，所以内心当中就不会有怀疑了。我们没有见到法的本性之前都会有疑惑。在世间也是一样的，当我们亲眼看到真相之后，就不会再怀疑了；在我们没有看到真实之前，都会有这样那样的疑惑。因为见道就是真实见到了一切法界的自性，所以亲证了法界不会有怀疑，在此之前多多少少都会有怀疑。不是怀疑比较明显，就是怀疑被压伏了，它的种子还在，见实相的一刹那不可能有怀疑了。

有些修行者可能是压伏了，不明显，有些修行者比较明显，正在现形。不管什么情况，我们还是有必要通过正理、推理的方式成立佛陀是正量、断证功德圆满，或者已经究竟圆满了真实本性。对于我们来讲，的确需要学习这种推理方式。

本论没有使用很多的教证，比如《随念三宝经》《宝性论》当中怎么讲的，在原文当中是没有出现的。颂词通过一步步的推理，就可以让我们知道佛陀是通过修了这个因，发心、行为圆满之后，相续中障碍去掉了，然后现证了智慧，再把自己证悟的智慧和证悟方式，通过法的方式宣讲出来。我们通过观察验证佛陀宣讲的法，能够一步步成立佛陀是量士夫。

前面我们讲了，如果是通过顺势推理，可以知道佛陀是怎么修道成佛的，这方面不是没有根据的。佛陀主要的修法都有，刚开始发大悲心，在发大悲心的基础上再修持智慧和福德两种资粮，逐渐的圆满之后，该去掉的障碍去掉了，该现证的本性现证了，这时就可以通过佛陀所修学的法的途径，对于佛陀为什么可以成为遍智的修行方式一个个观察、安立，都是经得起观察的。

一方面我们在成立佛陀修道的过程当中，自己对所修的道也可以有一个非常深刻认知。比如现在我们所学的内容是能立修悲中，能立就是修大悲。对于大乘的佛弟子来讲，大悲心是肯定要具足的，通过很多的推理，把我们正在修的，或者准备修的成为大乘、成佛之因第一步的大悲心，通过推理的过程，我们也可以有一个非常深的了知。在悲心的基础上，佛陀修了什么，我们也去修这个。第一个是欲乐，就是他的发心意乐主要是大悲；第二个他的行为，主要是福智二种资粮。我们通过学习的过程中，对于所修的道，在观察时也可以遣除怀疑。

既然佛陀是当年修此法成就的遍智，反过来讲我们也可以。因为佛陀最初和我们一样，也是一个具惑凡夫，他的身体、五蕴、内心具有的我执、烦恼业等等，和我们现在的情况一样。佛陀最初通过修大悲，然后在大悲的基础上圆满福德资粮和智慧资粮成就善逝，最后成立殊胜的引导者，如果他可以这样，我们也可以。这方面对于我们修道来讲，也可以产生非常深刻的认知，这是通过一步一步推理而证成的。如果我们在学习《成量品》的过程中，懂得把里面的内容和自己当前的修行结合，在学习的过程中，对于我们现在所学习的法，的的确确会有一个非常殊胜的净化作用。

我们为什么要这样修？目标特别明确。因为这样修下去可以首先圆满自利，再圆满他利，所以反过来推，就可以成立佛陀是遍智，真正的量士夫就可以安立了。学习《成量品》，对于我们来讲特别关键，成立佛陀是量士夫，也是成立佛陀所宣讲的法是正道。既然要成立佛陀是量士夫，有什么根据呢？第一步因就是修了大悲心，佛陀以大悲心作为趣入正道的起点，我们要成为遍智佛陀，也要修持大悲心。佛陀修大悲圆满了二资粮成为遍智之后，针对三乘不同种性，分别宣讲了声闻缘觉和菩萨的教法。我们选择了大乘道，或者我们是大乘种性，在这个基础上把佛作为指引我们成佛的导师，对佛所宣讲的三乘教法，尤其是大乘不共的教言产生想修的欲乐，然后通过闻思、清净的修行之后，我们就可以生起这样的功德。因此首先他的能立是大悲，他生生世世串习大悲就可以圆满，在讲这个根据的时候，我们内心的分别念或者其他众生，觉得可能有些不成立的地方。

不成立的地方是什么呢？对于生生世世修大悲就可以圆满，他有二个疑惑。第一个疑惑，所谓的生生世世不成立。如果成立不了生生世世，生生世世修大悲圆满就成立不了；第二个疑惑，即便是成立了生生世世，大悲也没有办法通过生生世世的熏习变得究竟无量。首先我们要解决这个问题，证成前后世是存在的。在安立佛陀是遍智，或者安立所修正道的过程中，附带成立前后世、轮回存在。这是属于附带成立的。为什么呢？因为在安立能立修悲中时，遇到了别人的问难，所以如果成立能立是大悲，必须要成立前后世的问题。

前后世对于佛法的修行来讲至关重要，有些修行者通过前世的善根福德生在比较好的环境当中，从小就能接受轮回存在的观点。他们受到了周围良好氛围的影响，内心的怀疑很少，并不是他生在这样的环境中非常保险。虽然环境对人的影响很重要，但是如果离开了这个环境，到了其他地方，还是有可能受到其他邪知邪见的影响，为了更加保险的缘故，他们也需要学习。

针对其他没有生于佛法兴盛之处的修行者而言，他们最初接受的不是前后世、业因果、轮回存在的教育，而是其他的教育。如果既没有接受佛法的教育，也没有接受其他的教育还好，只是一张白纸。可是不是，一方面来讲，他们非但没有接受过前后世轮回的教育，而且接受了和存在因果轮回相反的教育，这些先入为主的观念，或者通过学习的影响在内心产生的认知，虽然不能说根深蒂固，毕竟还没有一个真实根深蒂固的东西，但是影响比较大，力量业比较强盛。我们必须要通过一些强有力的道理，首先动摇自己认为轮回前后世不存在的观点。

因为以前我们没有学习过，现在开始学习了，所以就会对以前的观点造成一定的冲击。第一个，它的观点本身很犀利。现在我们学习的时候，如果没有把自己的心放开，或者没有以公正的心去看待轮回存在的根据，带着抵制的心态不一定能够真实地去学习。即便是不抵触，如果在我们学习的过程中，没有认真地对于这些推理方式认真地去学习、掌握，可能也不一定马上能够产生明显的效果。

不管怎么样，如果将这种观点借助到我们的思想体系当中，能够对于以前的认知产生一定的冲击。无论对于别人，还是对于我们，尤其是对于自己，也许学习第一遍时，我们连词句的意思、推理的方式都搞不清楚，觉得学习《成量品》对于自己推翻邪见没有产生什么好的效果，学习一遍不一定会有很大的影响，我们需要反复地学。因为这部论典是针对我们的邪见造的，所以对我们而言非常重要。我们学完一遍之后，可能只能消化一些术语、概念，或者熟悉了一下里面的推理方式，然后在这个基础上，再学第二遍、第三遍，慢慢我们就会很熟悉了。就像我们学习中观一样，刚开始也不知道为什么是空性，完全不接受。当我们认真地学习了之后，第一次只能消化一些词句和术语，搞懂一些概念，然后对于推理的方式大概有点熟悉。在这个基础上，再深入地学习，慢慢我们也会对一切万法的确是空性的，产生根深蒂固的正解正见和定解。

对于前后世存在的推理也是一样的。有些道友可能慧根很深，学完一遍之后，完全就可以知道里面的意思，而且的确能够产生很深的定解。虽然有些人不一定学一遍就可以懂，还是需要反复来学，但是就在一遍遍学习的过程中，我们以前的邪知邪见开始动摇了，怀疑什么呢？怀疑以前的观点，这些邪见逐渐就会瓦解掉，有这样一种能力。我们学的时候，也应该有一种思想准备，学一遍不一定就够了。因为对于我们很关键，所以学的时候也是认真学习、看书、思维，然后学完一遍之后不懂，还可以继续学习第二遍，多学的话慢慢就可以解决这个问题。

如果内心当中对前后世、业因果没有丝毫的怀疑、邪见之后，我们就会勇猛精进，就像《大圆满前行》中，米拉日巴尊者讲的一样，你们可能因为对于业因果本身没有产生定解，所以修行佛法不够精进。如果你们有了我一样的业因果正见，我这样的苦行大家都能做到。这里也是昭示了一个真理，就是说修行或者前后世、业因果的存在，二者之间有着紧密的关联。如果我们真正完完全全地相信前后世、轮回和业因果存在的道理，就会去精进修行。

因为有了轮回，业因果就不是一世，而是三世的因果。我们就不会把眼光只是盯着现在的情况，对于后世完全不理睬。就像现在不学因明的普通人，都坚信明天、下个月、明年是存在的一样，他们的眼光绝对不会盯着今天，想着只是把今天过好就行了。如果没有明天，他们也不会为了明天去工作，或者去储存资具等等，也不会为了明天、下个月、明年操心。我们也是一样的，如果对于前后世存在没有产生很深的定解，我们就把主要的精力放在现在，反正现在过得好、家庭美满、有钱有势，这样就可以了。如果对于后世存在这一点并没有产生定解，他的思想就会不一样。真正来讲，就像我们坚信下个月、明年存在一样坚信下一世存在，那我们还会像现在一样，只看到今世，根本不管后世吗？当然不会了。虽然明天、下个月、明年还没有来，但是我们计划已经早就做到了十几二十年之后了。很多世间人为了退休之后的保险现在就开始投资，每年都交钱，他们知道哪天自己交齐了之后，一旦退休了，自己就可以用那个钱了，现在就开始投资若干年之后的事情。因为坚信有未来，所以他现在就开始投资，觉得自己投进去的钱不会打水漂，一定是有用的。

同样的道理，如果我们真正地坚信后世存在，不单单是有一个后世，如果后世的因一直具足，根本看不到边际。我们真正在内心当中对这一点产生了根深蒂固的定解，完全没有丝毫的怀疑，就像刚才讲的一样，我们对于明年会到来没有丝毫怀疑，肯定就会为了后世开始去制止恶业、投资善法等等，在成立前后世的基础上，然后再成立心相续，因为形成我们前后世的主要是心相续，所以投入了解脱的因素，心是可以获得解脱的，就像这里的能立修悲中安立的一样。首先把前后世存在成立了，然后再在心上面可以安立永久快乐或者离苦的因素，对这个因素一定要去修，不断地串习之后，所有轮回的痛苦和痛苦的因都可以断掉，然后就可以获得永恒的快乐，永远离开一切痛苦。

这时我们的心就不会耽著于世俗有漏的善法引生的后世人天快乐，会真实的把自己的心慢慢地转变到真实的解脱道上面来，这些都是环环相扣的。我们把这些基础打好之后，在积资净障的时候就会非常地勤奋，即便没有人监督，我们也会很自主地去闻思修行，或者念咒、祈祷，做很多解脱的善行。尤其是解脱善行当中，真实清净的善行，比如发菩提心，就是引发最清净的菩提心；抉择空性，就是抉择最清净的正确空性，这些修法都可以在我们相续中逐渐地生起，这种意义非常重大。

# 未二、分别破常法：

## 由非次第者，不生次第者，

## 无别待亦无。身次第成识，

## 彼亦显次第。前前刹那者，

## 一一刹那中，是前无彼因。

## 是故一切时，可见或有因。

这里有几层意思，“由非次第者，不生次第者，无别待亦无”。这是要破斥一些人的观点。因为科判是“分别破常法”，所以此处所破的就是常法。什么常法呢？就是讲到了通过常有的身体为因而产生无常的心识，这当然是不合理的。

那有没有认为身体常有的观点呢？上师也讲了，很多人不一定有非刹那性的身体当中产生无常的心识这种观点，对于有些外道通过观察之后认为的身体恒常，一般人也不会有这么严格的观察。因为真正的观察，身体怎么可能恒常呢？从婴儿那么小，然后长到一米七、一米八，最后慢慢地衰败、死亡，变化这么大，不可能恒常。有些人认为总体恒常的，不管身体的局部怎么变，反正我的身体存在，这就是恒常。

世间人没有经过严格的观察，也没有细致的推理，想当然地认为身体是恒常的，有没有真正的根据呢？没有。是不是经得起推敲的呢？经不起。假如有这种分别念，我们也要进行分析，并且继续破斥。佛法中有些中观、因明的理论，虽然不一定就是现在我们具有的烦恼或者邪见，但是因为我们内心有这个种子，现在也许用不上，在修行的过程中不知道哪一天就会遇到一个持这种观点的人。如果你学习过的话，就可以去回忆，或者启动这样的观察方法，能够告诉对方以有力的正理作为根据，而不是我觉得你不对。因为我们的思想不是那么深邃，所以观察的时候可能不太尖锐，说服力也不是那么强。如果是学完了这些论典之后，因为里面的观察方式很尖锐，所以一下就可以刺中要害，能够帮助对方真实地遣除邪见。

前面有一种邪见，认为非刹那性的恒常身体作为因可以产生心识，而且所产生的心识是无常的，大概就是常因产生一个无常的果，这个因是身体，果就是心识，这也是现在我们或者很多人内心当中认为身体为因产生心识的观点，这也是属于总的内容中的一小部分。

下面我们怎样去破斥呢？由非次第者，不生次第者。“非次第者”是什么意思？非次第者就是恒常的法，没有一刹那、二刹那等次第，它就是恒常不变的法，因为次第的法就是无常法，次第出现就是无常的，否则怎么可能是次第出现呢？因为没有恒常，所以就会次第出现。非次第不是无常，就是恒常的。按照对方的观点来讲，非次第作为因，就产生了次第无常的心识，心识是果，而且它是无常的。由非次第者，不生次第者，就是说不是次第的常法的因，没办法产生次第无常的心识，这个果没办法产生。

为什么无法产生呢？因为常法没办法产生无常法。第一个是因和果之间没有对应，因和果是随存随灭的关系，二者之间有非常紧密的联系，所以要成为因果，一定要符合很多的条件。此有故彼有、此无故彼无或者此变故彼变等等，都是要对应的。而且它的体性也是要对应的，比如你的因是常的，它的果是常的；你的因是无常的，它的果是无常的。一个恒常的因和无常的果二者之间的体性不相应。因为在抉择安立因果的条件当中，有很多比较严格的基础，比如此有故彼有，或者什么叫因呢？能够产生果的才能叫因，不能随随便便叫做因，果也是一定要观待它的因，二者之间的因果关系应该是很紧密的。一般的人在没有学习过这些教义之前，就会比较随便。

如果不是安立要一个严谨的宗义，很多时候也不深究，反正你说它是因就是因，但是这里牵扯到了解脱道等很关键的问题，就不能够随便讲，必须要通过比较严格的方式来成立。按照因和果之间的体性，恒常的因没办法产生无常的果，因和果之间，一个恒常，一个无常，不相应。

还有一个问题，非次第者不生次第者是什么原因？第一个观察是，非次第的恒常法没办法作为因。为什么呢？它的果是刹那刹那生灭的，虽然它是次第的，但它的因是非次第、恒常的。恒常的法无法起作用，恒常的法怎么起作用呢？永远是守恒的状态。前面我们也讲过这个问题，如果它是恒常的，就没办法起到生果的作用。所谓的果是先无而后有，具足了因以后，就可以使这个果产生。如果这个因是恒常的，永远不变化，果生不生和因没有什么关系。它要成为因，必须要产生果，产不产生果是两种不同的状态，绝对不可能是恒常不变的法。

如果是常法，就没有变化，就像种子一样，种子生苗芽，因也是需要逐渐变化的，种子本身需要刹那不停的变化，就是前面泯灭了之后生后面，逐渐演变之后，最后生芽的时候，种子是要坏的，种子坏了之后，它的果才会生起来。如果种子不坏就有果，那因和果就会同时了，或者种子不坏，一直是守恒的状态，永远都是种子，怎么可能有芽呢？不可能有。非次第的恒常是绝对没办法产生次第的心识。

第二个观察是，当我们在讲的时候，对方说，虽然这个因是恒常的，但是观待了其他助缘的缘故，就可以产生次第性的心识，所以身体还是非次第的常法。观待了其他的缘之后，就可以产生次第性的心识。他们想通过这一点来做一个补救，这个补救不成立，第三句就是破这个补救。

“无别待亦无”，“待”就是观待，观待什么呢？观待了这个助缘，就会产生次第性的心识。我们说无别待亦无，这不可能安立。为什么呢？因为所谓的因，是一个恒常的因。“无别”，恒常的因前面和后面没有什么区别、没有变化的就是恒常。如果你不放弃恒常的观点，前面和后面根本没有什么差别。“待亦无”，怎么可能有观待呢？有了助缘之后，观待这个助缘，然后就可以产生次第性的心识，没有这个观待，观待前观待后，也是没有的。比如这个因是观待前的因，那个因是观待后的因，观待助缘前的因，不生次第性的心识；观待助缘之后的因，可以产生次第性的心识，也无法观待。

根本没有是否观待助缘的情况，如果它有变化，观待前的因无法生，观待后的因可以生，这样的话，说明所谓的因已经不是恒常了，有了一个观待助缘前和观待助缘后的状态，观待前的状态不生，观待后的状态生，本身就说明恒常的法已经无常了。如果你还要坚持它是恒常的，会永远无法观待。恒常的法怎么可能有个助缘去改变它呢？没办法。如果你要生，前和后不一样，就必须失坏你的常法；如果你要保留常法，那就必须要失坏生果的作用，这是一个不可调和的矛盾。不管取哪一个，都会失坏自宗。这方面就要改变自己认为的常法的因产生无常的果的观点。说明了什么呢？说明这个观点经不起观察，不是真实的根据，只是一个妄执而已。

“身次第成识，彼亦显次第”，这个地方的“身”字就是恒常、没有次第的身体。假如身体次第地产生了后面的心识，如果是真实的身体次第产生了什么呢？次第产生了后面心识的果法，说明它的因也一定是次第生的，所以你的身体是次第的，身体产生了次第的识，否则根本没办法作为它的生因。

如果真实恒常的身体产生了次第次第的心识等等，“彼亦显次第”，这个“彼”字是什么？彼字就是讲它的因，身体也是必须要显示它的次第性。如果要显示它的次第性，就必须要失坏常法因的本质，如果不失坏，一个不是次第的身体怎么可能产生次第的识呢？只有这个识是次第显现的。为什么识是次第显现呢？因为它的果次第显现，说明它的因也是次第的在成熟、在灭，所以它的因在生灭，它的果也生灭的。如果因是次第成熟，它的果也是次第的显现。由果而推因，如果果法的心识是次第次第出现的，它的因也绝对是次第的，这是身次第成识。

恒常的身体出现次第的识是不成立的，恒常法的因产生次第的果不成立，即恒常的身体产生次第的识不成立，如果要真实成立，彼亦显次第，身体这个因必须要显示它也有次第，这样就变成了无常法，一定是无常才可以出现。此处我们在破斥常法身体因的过程中，虽然很多人可能没有承许身体是恒常，但是如果把这个理论推及到其他地方，也可以帮助我们了知，所有次第显现的果，一定是随它的因。我们在这样一次次的辩驳、破外道、破他宗，然后安立因果的关系，就是一个强化训练的过程。不管是什么宗派，这个宗派到底在这个世界中有还是没有。我们在一次次的观察过程中，对于因和果之间的规律，认识一次一次地加深了。因和果的关系一定是随存随灭、相顺相应，如果果次第，因一定次第；如果果无常，因一定无常。比如现在我们的果无实有、无常的，它的因也不可能是自性生。我们在学习中观时，金刚屑因的观点也是这样的。因和果之间对于我们学习佛法来讲非常重要，里面有很多原则性的问题。

我们最早学习中观时，觉得这个因好像破不了，怎么可以抉择为空性呢？这是我们对于里面的很多条件，因和果之间很多的要点没有搞清楚，混淆了之后，看到月称论师、龙树菩萨使用这个因破斥实有法的时候，我们就觉得破不了，为什么破不了呢？认为他们似乎很牵强、霸道，根本破不了，慢慢地学习了之后，我们对于很多的内容，比如能取和所取、能知和所知、因和果、观待之间的特定关系，把这些基础的问题搞清楚之后，再来看这些破斥，觉得特别尖锐，一下子知道了很多的问题，对于一切万法无自性就可以趣入到比较深的高度中去。

这个地方讲的也是一样，强化了果和因之间的关联，果是次第的，心识是次第的，彼亦显次第，它的因一定是次第的，不可能会有一个常有的因产生无常的果。这也是还原到了大自在天的常因产生了有情这种无常的果，或者常有的造物主产生了无常的众生，这方面因和果之间的关系没办法相应，里面有很多的漏洞和不成立的地方。这样成立会有很多不可调和的矛盾，没办法解释。只有安立因和果都是无常的，果是无常的，能够引发这种果的因一定是无常的。

在佛法当中绝对不可能安立一个常有的因产生无常的果，或者在世俗谛当中，空性产生显现，这是不会有的，如来藏显现的众生，也不会有的，怎么可能呢？这是绝对不可能的。如果在世俗谛当中，因和果都是心识上安立的，心识本身是无常，它的因和果都是无常的，积累的资粮也是无常的。真实地泯灭了无常的分别念之后，它的实相不是真正的因果，没有因果关系，就像很多了义的教法中讲的一样，就像虚空一样，不是说以前没有，现在有了。究竟的佛果不是以前没有现在有了，而是在众生相续当中，本来就如是存在，因为众生的分别念的障碍，没办法显现而已，所以真正来讲，就是让本具的佛性呈现出来，而其他的积资净障、发心等都是属于心识的修法，都是为了对治心识上面的客尘。什么时候心识上面的客尘对治完了，这个心识的善法，也就隐没在法界当中了。

真正来讲，在很多的经论当中，比如在《经庄严论》《辩中边论》《辩法法性论》等等都说过，严格来讲，现在我们积资、净障等等很多的修行，不是能够生起佛果的能生因，当然从不是那么严格的，或者不是最了义的教法来讲，它们是能生因。就是说我修了菩提心、积资净障，这些资粮就可以成佛。如果真正来讲，我们的能生因是无常的，成就的果也不可能是恒常的。在有些地方可以安立能生因和所生果的关系，在最了义的修法当中，它不是能生因和所生果的关系，而是能净因和离系果，离开系缚之后呈现的，叫做离系果。能净因是什么？能够净除客尘的因。客尘是心上安立的，修法也是在心上安立的，现在我的第六意识安立的修法就是为了对治第六意识上面留存的法。这是以动摇对动摇、以幻治幻，什么时候通过修法把客尘消灭了之后，属于心识的修法也会隐没在法界中，最后在能净因阶段的功能完成了之后，就会自动消于法界当中，离系果就呈现了。离系果不是先无而后有，以前障住了，被很多的束缚系缚住了没办法呈现，离开了系缚之后，就呈现出来了。

了义和不了义的关系是这样的，如果在不了义的教法中，一定是能生因和所生果都是无常的；如果在了义的教法当中，绝不可能安立能生因和所生果，众生和佛之间不是因果关系，是《定解宝灯论》中讲的实相和现相的关系，或者我们修行的道就是能净因和离系果之间的关系，很多这方面的教义了义和不了义的都可以解释，完完全全没有丝毫矛盾之处，这方面我们要明白，这里也是一样的。如果是因果的关系中，我们要成立因是恒常的，果是无常的，或者因是无常的，果是恒常的，二者都有问题。前面无常的因引发一个恒常的果，绝对不可能，因和果的关系就是随存随灭的，它们是相应的。因是无常的，果不可能是恒常。

为什么在《释量论》中讲佛智也是无常的，为什么是这样呢？因为所有的因都是无常的，大悲、集资净障都是无常的，所以佛果、佛陀的智慧也是无常的。那会不会今天是佛，明天变众生呢？佛陀一入定起来之后，返回到了凡夫的状态，这不会。为什么呢？虽然是无常的，但是他把返回众生的因素，尤其是最根本的无明已经消尽了，就像一个种子，可以把这个种子种下去，在秋天收获很多的果，果又变成种子，这样不断地延续下去。什么时候你把种子用火烧了，它的相续断了，就不会再有了。虽然佛陀的智慧是无常的，不可能安立为恒常，但是在无常的佛智上面，重新产生集谛、无明、烦恼的因已经烧尽了，都没有了，从这方面可以安立。因和果的关系在世俗谛当中绝对不能安立，或者在我们的分别识面前，不可能安立一个恒常的东西。不管是因还是果，不管是众生还是佛果的智慧都无法安立的。

我们此处通过《释量论》一步一步地学习之后，因和果在世俗谛之间的关系特别清楚。这段话是第三部分。第一部分讲了前三句，第二部分讲了“身次第成识，彼亦显次第”，第三部分的内容是“前前刹那者，一一刹那中，是前无彼因，是故一切时，可见或有因。”

“前前刹那者，一一刹那中”，这是要讲我们自宗的观点。我们第一个是直接破常法，就是“由非次第者，不生次第者，无别待亦无”，这三句主要是破常法的。“身次第成识，彼亦显次第”，这是逐渐过渡到了因和果之间的关系。心识是无常的，它的因一定是无常的。第三部分的内容，我们就要真实地讲，刹那心识就是前前生后后，自己前前的因产生后后真实的因果、同类生的关系，对于我们来讲是很重要的。

“前前刹那者”，所有的法，不管是心识、呼吸，或者身体本身。从此处来讲，主要是讲我们的心识，但是在颂词本身中，可以是心识，也可以是呼吸、根、身体等等。前前刹那者，一一刹那中，因为这些都是无常的法，所以说前前刹那者，一一刹那中，尤其是我们的心识，在前面的一一刹那中，后面的果不断地呈现次第地心识。次第呈现时，前面的因，每一个前前的刹那，一一刹那中，每一个刹那当中“是前无彼因”，每一个刹那都是前无。什么叫“前无”？“前无彼”的“彼”字是果的意思，前无的果是什么？为什么这个果叫前无呢？果是前无而后有，果法就是这样的。前无就是在因的时候，还没有果法。因为它是次第性的，所以因和果之间的关系就是先有因而后有果。因灭了而果才生。前无就是前所未有的“彼”，彼就是果，前前的每一个刹那都是果的因，“前无彼”就是果的意思。

为什么呢？前面我们提到了，果法就是前无而后有，先前没有而后面才有的。先前没有后面才有的，或者这个果是前所未有的，第一刹那的时候，第二刹那的果肯定没有。前面的每一个刹那都是后面的每一个果的因，前无彼因就是指果的意思，这个彼可以叫做果，都是前所未有的果的因，所以前面每个刹那都是后面果的因，所以后面的果法都是前面的刹那为因而体现的。

“是故一切时，可见或有因”，“是故一切时”，什么叫“一切时”？所谓一切的生死之时，在轮回的时候，所有生死的时刻当中，“可见或有因”，我们要连起来读，就是可见因和有因的意思，一切时我们都可以见到心识的因，或者有后面果的因。这怎么理解呢？前面我们讲到了，后后所有的心识都是前前的心识的因，前前刹那者，一一刹那中，是前无彼因，所以前面每一个刹那，都是后面果的因，这方面就把因和果之间的关系以正确的方式来作了一种定性，后面的果一定是观待了前面的因，它是相顺的。

一个是说，无常法和常有法不相顺，因果关系是必须要相应相顺的，无常的因和无常的果，还有一个，常法和无常法之间没有因果，身体和心之间没有因果。为什么呢？它不是同类。后面还要讲，身体属于一种物质法，它不是明清的自性，而心识是明清的自性，所以因和果的关系也是非常严格。什么样的体性，它不可能混乱，不可能我的心识，因是一种物质，是色法的自性，然后这个果，心识变成明清的部分，它可以思维的部分，这也是错乱颠倒的，就像恒常不能产生无常一样，物质的因也不可能产生非物质，或者明清的心识，二者之间因和果的关系没有对应，只有无常生无常，明清的因才能产生明清的果。

什么是明清的因呢？明清的因就是心识，现在我们的心识是明清的，所以它的因必须也是明清的。而且后面的心识都是前面刹那的因产生的，所以后面后面的刹的因是前面前面的刹那，就把前前刹那为因，后后刹那为果的因果关系作了定性，“是故一切时”，最后我们下结论，就是所有的身识当中的可见因和有因。

什么叫可见因呢？上师的讲记当中，讲得很清楚，里面分两个部分。可见因是今世的一种，“或有”这个“有”是推理，上师在注释中把这些分得特别清楚。

什么叫“可见”呢？因为在今世当中是可见的。为什么可见呢？我们现在的心产生第二刹那的心，这是在今世当中，乃至于我们活着的时候，都是可以现量证成的，我们前一刹那的想法，产生第二刹那的想法，在这一世当中是可见因。这一世当中，前前刹那的心识产生后后刹那的心识，叫做可见因。“有因”是什么意思？前一世的心产生后一世的心，或者我们这一世最后一刹那的心产生后世中阴那一刹那的心，这是有因。这方面我们可能没办法现量见了。因为已经牵扯到前世后世的问题了，但是通过前面的原则，通过同类因的规律，就像我们推知今生当中的后后刹那心是前前刹那的心这样下来的一样，所以我们在今生当中降生的第一刹那心识，通过这个推理，它的前面也有因。

前面是什么因？那是同类的因，它不可能是恒常的，也不可能是非明觉、非明清。我们从今生当中降生这一刹那推到在母胎当中降生的最后一刹那，从住胎再往前推，也可以慢慢往前推上去。反正这个心识都有前面的因，后后的心识都是前前的心识刹那刹那为因的，这叫有因。

还有一个有因是什么？我们今生当中死了，心识在今生当中最后一刹那，这个原则也是前前的因产生后后的果，当我们在今生最后一刹那，人死的时候还是延续下去了。为什么会延续下去呢？因为没有什么阻挡它的，后面我们还要学习，没有什么不让它延续下去的因素。死亡时呼吸中断，不是它的近取因，只是具有缘而已，这个明清的心识还会延续，这个叫有因。“有”是我们看不到，虽然没办法现量体会，但是以理而推一定是有因的，或者最后刹那的心识一定有它的果，能够成为下一刹那的果，就是死完之后中阴身第一刹那心识的因。这些观察的方式，在学习的时候，我们就可以逐渐知道，的确是这样的。

这些因和果的关系，前面我们讲了同类的因，在这里面的推理还是很关键的，就是把因果之间的关系，不合理一定要理清，比如这里我们理清的这些常因和无常的果之间的关系，还有非因和果之间的关系，即非同类，就是心识和身体之间不是因果关系。我们把这些非因果关系去掉，再去找什么是真实的因，就是在观察因和果之间的真实联系，有可能混淆的通过因明的智慧把它梳理清楚，这不是近取因，只是具有缘，可以对我们的心有一定的影响，虽然有影响不等于它就是一个真实主要的因。主要的因是什么，必须要搞清楚，要细化的话，必须要分清同类，有情和无情最大的差别就是有情的心识是明清的，而其他的四大种、物质都是非明清的，一个非明清的因不可能产生一个明清的果，二者之间也是同类的关系。

在这个颂词当中，前前刹那者，一一刹那中，是前无彼因，就是此处主要的推理。前面前面的刹那是后面后面刹那的因，后面后面的刹那是前面前面刹那的果，所以一切时候，就是前世、今世和后世，一切时就是生死轮回的一切时候都可见，不是可见前前刹那产生后后刹那的果，就是一定是有的。这一世第一刹那的因的心，一定是前一刹那，即上一世最后一刹那产生的；现在这一世最后一刹那的心，一定可以引发下一世第一刹那的心。因为前前为因后后为果，“一一刹那中，是前无彼因”的缘故，所以我们逐渐去观察分析，内心当中真实能够接受。以前在我们内心当中的很多怀疑可以通过不断的观察分析逐渐就会瓦解，最后没有力量了，然后自己内心当中的正知正见就会站上风，通过不断的学习就可以了解，或者能够获得。

# 午二（后际相续随存理）分二：简略宣说无能立；详细宣说彼意义。

“后际”就是下一世存在的道理。前际是前面，后际就是后面。“后际相续”就是今生我们死了之后，还有后世，这对我们来讲也是很关键的。我们知道有前世很重要，今生当中自己的一些福报，我们庄严的相貌，还是富裕的状态，一切的伤心或者痛苦，如果知道有前后世的因果，这方面会比较容易接受。不愉快的毒素就不会盘踞在我们心中，如果我们不了解这个问题，会很容易遇到这些，在遇到不如意事情时，就会产生很多的想法，然后开始埋怨，埋怨家人、同事、社会等等，内心当中纠结了很多东西。这种东西在自己的心中解不开，对自己的身心健康也不利，然后对于家庭和睦、工作生活，乃至于对整个社会的安定也会有所影响。

当然这是不可能实现的，假如我们都能够掌握这种智慧，遇到这些事情都能自动化解，自己的情绪就不会影响到其他人，互相之间都不会影响，都自动化解了。如果每个人都能做得很好，家庭就会很和睦，如果每个家庭和睦了，社会就会和睦，这是非常好的。如果懂得了我们现在很多的情况，身心的状态都和前世的因有关，而且是主要的因。虽然我们遇到很多不如意，或者如意的，都会有一种智慧来面对。

如果有后世，因为不可能回到前世去改变现在的情况了，那怎么办呢？有后世的缘故，所以不要紧，还有机会，不是说人的生命只有一次。如果生命只有一次，根本不会给你调整的机会，很多人就会很绝望。凭什么别人能够生在富裕的家庭当中，有升迁的机会，而我就没有呢？会特别想不通，没有想到还有机会可以重新争取，根本看不到希望。如果我们接受了轮回前后世存在的观念，就不会那么绝望。现在我不行，还可以争取，现在还可以做一些好的因缘，尽量发善心，或者修善法，有了这么好的因缘之后，犹如这一世别人得到的幸福安乐一样，我们在下一世当中也会得到。

从负面的角度来讲，不能做很多的恶业，尤其是不能生恶心、说恶语，或者身体方面不能做恶行。为什么呢？因为造了恶业之后，还会引发下一世不好的果，所以如果我们真正了知了后世的存在，能够自主地让自己变得善良，主动去修持善法、帮助别人，就有了意乐。反方面来讲，如果有知道这样的观点时，也会主动去制止很多的恶业，尤其是自主的调伏内心，不是说在表面上做做样子。

身语意三业，做样子是没有用的，做样子只是欺骗自己，欺骗不了任何人。因果成熟的时候还是没办法，修善法、断恶业都不会做样子，会把断恶行善真正落实到实处。即便没有修解脱道，对于后世安乐的成熟也是很扎实的果，不会虚妄。如果你现在做一些虚的善法，也许后世会得一些安乐，这种安乐也是虚的，没有什么实际的意义。如果你做的因很扎实，对于善法认认真真地以身语意配合去做，你的果也会很扎实的，放在修解脱道也是一样的。如果我们修解脱道的时候，每个修法都认认真真地落实，解脱的果也是很扎实的，并不存在我现在修解脱道，发的菩提心很虚，我成了一地菩萨，内心都是空的、没有功德，这个不可能。这种虚假的菩萨，经不起观察的佛是没有的。因为因不扎实，根本就得不到，所以要得到真实的果，必须要把因落到实处，这是所有佛法中的核心，身语意在修的时候一定要非常扎实，这是对自他真实有利的。如果你表面做一些善法，没有什么实际意义，这也是我们成立三世因果、后际相续随存的必要性。

# 未一、简略宣说无能立：

有些人认为，下一世存在，还会相续不断，这是不合理的。这时我们简略地宣讲对方的观点没有根据，即说后世不存在没有根据。

## 末心与他心，结生有何违？

“末心”就是在这一世，我们在今生当中，有时候提到这一世最后一刹那，总是想到老态龙钟时，那不一定，这一世的最后一刹那也许很年轻。这一世最后一刹那的心叫做末心，他心就是下一世，下一世有两种概念了，也可以叫中阴。中阴不能叫做严格意义的下一世，在《俱舍论》中讲，中阴是此世和下世的过渡阶段，不属于六道的任何一道，它是六道之间的桥梁、过渡。他心我们可以安立为这一世之后的死心，不是中阴的心识，就是他世。

为什么是这两种情况呢？因为不一定每个有情死后都有中阴，有些情况没有中阴，比如造无间罪的人，没有中阴身，这一世死后马上堕地狱，根本没有中阴，而且是化身，第二刹那一下子就到了地狱。有些人可能善业很强劲，下一世直接到了净土。

“末心与他心”，不管是中阴的心识，还是真实的下一世心识，我们的死心“末心与他心，结生有何违”呢？这一世的心结生到下一世的心，有这样一种连接的结生有什么相违的呢？它没有违品，而且因具足了，一定就会结生。尤其是按照前前刹那是后后刹那因的观点，比如最后一刹那的心，按照颂词的观点，前前刹那是生后后刹那的因。我们说此世最后一刹那的心，它是此世倒数第二刹那心的果，肯定是这样一刹那一刹那下来了。我们说这一世最后一刹那，有时容易被这个概念迷惑。我们认为这一世最后一刹那就意味着终结，那不一定。虽然我们这一世终结了，但是心识还没有终结，心识还在，就是前前生后后。

为什么我们一再强调它很重要呢？这里就要用得到，此世最后一刹那的心是此世倒数第二刹那的心生的，此世有了最后一刹那心的因，也会产生下一刹那的心。而今世已经终结了，只有后一世的心。因为它是因，最后一刹那的心，我们不管是不是最后一刹那，反正你的心具足了，没有障碍，凭什么让它阻断？没有。这个心具足了一定会生第二刹那，第一刹那的因具足，一定要生第二刹那，只不过第二刹那已经跨入到了下一世。它的因是有的，关键就是说没有障碍，具因无障。

这为什么不生呢？就像我们说死心的第一刹那是倒数第二刹那生的一样，所以死心的最后一刹那的心，本身带了多少的条件？死心当中有多少因素？所有的因素都有。凭什么不结生呢？肯定会结生，如果倒数第二刹那上所有的条件具足了，一定会产生此世最后一刹那的心，所有的因素都有，没有障碍。最后一刹那的心也有了，已经生起来了，生起来之后也没有什么违缘。为什么不产生下一刹那的心呢？一定会产生下一刹那的心。下一刹那在哪里呢？那是另外一回事情。它一定会有，如果今生没有一定会自动延续到下一世去，所以末心与他心，结生有何违？

到底有什么相违呢？为什么说此世最后一刹那的末心，不能结生到到下一世的心去呢？一定会结生。因为根本没有什么障碍、违缘。比如注释中讲的，这一世和下一世的心之间也不像光明黑暗一样不并存相违，也不像无实有实法一样互绝相违，这个都没有，没有什么相违，不存在不能显现的因素，怎么可能不结生呢？我们或者有怀疑的人认为最大的一种，主要原因是心是身体而生的，身体一灭，心当然灭了。关键是我们要成立身和心之间不是一体的，或者心也不是身体生的。这里我们安立的因素就是它自己的同类因，前面前面刹那的因具足了，后面后面刹那的果就会产生。后面我们还要观察心和身体之间的关系，这方面也是在观察身和心是可以分离的。为什么不产生呢？一定会产生。

慈诚罗珠堪布在《前世今生论》中，也是用了很多的篇幅来安立身心可以分离的观点，使用了很多濒死经验的案例。他的心识离开了身体之后，通过离开了身体之后，形成的短暂意生身，有时可以看到车祸现场，有时可以看到医院中抢救他的医生等很多情况。他醒过来之后，可以把这些描绘得清清楚楚，这些濒死经验也可以证明，现在有很多的例子，这些方面有据可查，也是一种辅助的理论。我们可以用很多理论来进行安立，有时用推理，有时用案例，大恩上师在颂词解释中也讲了很多其他的事例，尤其是一些外国的科学家，致力于研究濒死经验、后世存在等等，这方面有很多，不是一两个，而是上千个案例，一两个也许是碰到了，虽然三千个针对几十亿来讲也很少，但是三千个已经不是巧合。这些案例有时根本没办法解释。如果不是自己真实前世经历过，完全没办法通过欺骗的方式等等可以描述的。索甲仁波切在《西藏生死书》中也讲了很多这方面的内容和案例，如果我们是一个公正的人，就会去观察，如果觉得有一定的道理，至少说明内心当中的观念在动摇，能够动摇也算是第一步的成功。

当然我们也不能满足于动摇，因为前后世存在的的确确是完全可以成立的，所以对我们而言，很多前辈是考试已经过了关的，我们现在还有很多怀疑。我们第一步是动摇以前根深蒂固的邪见，逐渐从道理上开始接受这里的推理方式。如果我们能够认认真真地去观察分析，对于颠覆我们的邪见的作用非常明显。有时我们要借助这些案例，还有就是借助自己的回忆，虽然很多是忆念，但是回忆的东西也不是你说什么就是什么，很多严谨的科学家也会去做一些验证，这些验证也是过关了。有些人可能通过自己的禅修，看到自己前世的很多事情。

还有一些是通过催眠，也可以知道自己的前世曾经做了什么事情，或者转世的情况等等，这些方面都是一些验证的方式，除了推理之外，还有很多我们都可以去参照，而且我们很多的习性，不是随随便便就可以通过遗传基因解释清楚的，很多时候完全是没办法解释的。假设我们不是抱着自己的老观念不放，可以尝试松开以前的一些邪见，换一种轮回存在的视角来解读，很多时候一下子完完全全顺理成章地把这个问题解开了。如果科学无法验证，我们就换另外一种方式，比如有些神秘现象就是存在的，前后世也本来就是存在的。如果尝试通过这个方式去解读，很多问题很自然就不是什么问题；如果没有以比较公正的方式去尝试，从这样的视角解读，我们还是觉得这是说不通的、很牵强等等，也许很难去真实地理解，如果真正尝试去用这个方法去解读，我们就会发现很多问题顺理成章地就可以解释。我们在扭转自己邪见的过程中，有些通过自己的善根成熟、佛加持，有些通过自己的禅修，有些通过推理等等，都可以逐渐瓦解自己，只要不断的闻思修行，我们的智慧都会增上，这时对于没办法想通的，具有疑惑的方面，完全可以通过自己的智慧做一些清理，这方面对于我们修行的帮助非常大。

此处讲到为什么不结生呢？一定是可以结生的。此世的末心就是死亡、最后一刹那的心，里面关键的问题是，前面我们再再的讲了所有产生第二刹那的条件都有，而且没有障碍，为什么它不产生？就像我们倒数第二刹那的心已经存在，没有障碍产生的一样，最后一刹那的死心，具足了因缘，没有障碍，为什么不产生下一刹那呢？为什么不产生后一世的心呢？一定会产生后一世的心。关键的问题就是在于前生后世之间的过渡，有的时候会在过渡的连接这个地方卡壳。我们觉得今世的心前一刹那生后一刹那，这个可以成立，但是一下子牵扯到死心，都死了怎么可能还结生到后一世呢？对此难以接受。虽然难以接受是一回事，但是如果没有根据，没有办法成立。

下面我们还继续的讲，不是讲到这里就完了，虽然我们可能还会有很多怀疑，但是继续的学，颂词都是围绕着这些观点来讲的，这堂课讲完，下堂课还要讲，逐渐就会把我们相续当中的邪见都遣除掉。其实我们已经接触到了很多以前没有接触过的尖锐理论，很多观点学完之后，对于我们的思维就会有一个改善。

# 未二（详细宣说彼意义）分二：遮破以及除诤论。

分为遮破，还有遣除诤论两部分。

# 申一（遮破）分二：比喻不成无推理。

分了两个课判，第一个是比喻不成，第二个是无推理。

# 酉一、比喻不成：

“比喻不成”就是把对方安立的这一世死心完了之后不结生的这个比喻是不成的。如果比喻不成，整个推理也没办法成立一个真实的推理和正确的正因。

怎么样比喻不成呢？

## 何故许罗汉，彼心无结生？

## 岂非已跟随，量不成义宗？

这个观点是说顺世外道，或者我们自己分别念也许会这样认为，这样一种连续不断的心识，即此世的心死了之后结生下一世的心，这样的说法是不合理的。为什么不合理呢？因为最后的心在这一世死了之后就会终止了，不可能成为下一世第一刹那的心，不可能有这样的结生。为什么呢？因为它是死心的缘故，死亡的心，所以平凡人死亡的心中不可能再有下一世的果结生的心识。因为它是死心的缘故。打了个比喻，就像阿罗汉的死心不再结生一样，一般凡夫人的心在最后一刹那死心到来的时候，也不会再有结生了。

对方说，现在一般众生最后一刹那的死心，不会再有下一世第一刹那的心识产生了。因为它是死心的缘故，犹如阿罗汉的死心不会结生。

“何故许罗汉，彼心无结生”。这个地方主要是著重破他们的比喻，比喻破完之后再破推理，就是说比喻不成。为什么比喻不成呢？何故许罗汉，彼心无结生？你们有什么根据说阿罗汉的死心不结生呢？他们说难道你们不是这样承许吗？因为阿罗汉修行的时候，已经断尽了人我执，灭掉了爱取，没有爱取、烦恼，这时他灰身灭智，五蕴全部灭尽了，就不结生了，这不是你们说的吗？你们说阿罗汉一旦入灭，他的心就叫死心，不会再有后世了。他的三界因缘都已经断掉了，不会再投生。

我们说，“岂非已跟随，量不成义宗”，你们这个比喻不成。为什么比喻不成呢？岂非已跟随，你们使用的阿罗汉的死心不结生的比喻，“岂非”难道不是已经跟随了，量不成义宗？谁是量不成义的宗呢？量不成义宗就是佛教。顺世外道认为，佛教是以正量不成之义的其他宗派。对于佛教认为的有前后世、众生、解脱、道等等，他们一概否认。顺世外道认为根本没有什么道，也没有轮回、解脱，或者是我们自己有时也是完全认为这些不存在，一方面自己不承认这个问题，一方面把这个作为一种观点。

我们说，你们跟随了一个自己不承认的宗派，把你们不承认的宗义作为比喻合适吗？如果你们想要用阿罗汉作比喻，必须要承认这个宗义。即必须承许有阿罗汉，如果承许阿罗汉，阿罗汉是解脱者有解脱果，有解脱果就有解脱道、众生、圣者。如果你们用阿罗汉作为比喻，这些必须要成立。因为阿罗汉是一系列完整修道教法的熏陶或者修行之下成就的果。如果承许阿罗汉，必须要把道果和安立的轮回等方式一概承认。如果其他的不承认，只是说你们成了阿罗汉没有什么，也就是不成立，否则就是跟随了一个你们所认为的颠倒，没有以正量成立的其他宗派，这方面当然是不合适的，就是说使用这个比喻的条件不成熟。

话又说回来了，我们真的承许阿罗汉没有前后世，或者说按照我们的观点，承不承认阿罗汉的死心不结生呢？

第一个，我们成立他不结生，假如我们以小乘自宗的观点来讲，或者唯识宗也有究竟三乘之说，阿罗汉就是永远入在涅槃当中不会出来，的确是不结生，这个情况是有的。

第二个，如果我们承认了，会不会成立他们的观点呢？这不会。因为我们承许阿罗汉不结生，就是最后一刹那，那天上课的时候讲了，具因而无障，因上心识延续的所有条件都具足，没有障碍就会投生。阿罗汉恰恰是在他最后一刹那的死心上，没有无明、人我执、烦恼，这些已经断掉了，而且在入灭之前，首先是通过欲界心入未道定，然后从入未道定起来之后入一禅之后，再入二禅，二禅起入三禅，乃至于最后入到无色定，就是入非想非非想定，这个过程心越来越细。因为他要入灭的是很细的心，所以必须要通过欲界的心，开始入到一禅、二禅、三禅、四禅，他的心识慢慢越来越细了，然后再通过色界定入无色定，无色界的定要比色界的定还细，所以他要从无边处到无所有处，然后到非想非非想处，非想非非想处的心很细微，这个心叫微微心，从非想非非想定出来入灭尽定，就是所有的心识灭尽了，从灭尽定起入于涅槃。

所有心识的因全部已经断掉了，然后所有让心识再延续下来的障碍都有了，心识延续的因不会再延续下去，所有的都具足了。他们心识延续的因没有了，障碍已经生起来了。什么障碍呢？让心不在延续的障碍生起来了，轮回的心也没有了，其实有余阿罗汉已经没有轮回的心，一旦入灭了，进入到无余涅槃的时候，所有心不再延续的条件成熟了，当然不会再结生。

我们讲的和对方不一样，乃至于没有出现障碍之前，在轮回当中一直有结生，哪怕小乘到了见道、修道，二果、三果、四果，还有心识的延续，只不过在见道之后，心识上面的我执、烦恼、障碍，这些渣子在慢慢清洗，最后清洗到了阿罗汉时，我执没了，清洗完了，三界的烦恼断尽了，最多在心识上残存了一些前世遗留下来的业，这些业在阿罗汉的时候该受的受，受完了就入灭了，入灭之后就断掉了，没有让他再结生的因了，所以我们可以承认。我们承认没有结生和对方的意思不一样。

按照大乘的观点，我们说心还没有断尽。虽然入了很细微的定，但是还是没有断尽。最细微的无分刹那和无分微尘还没有断尽，依靠这个还会起定，形成意生身，心识还会延续，延续到什么时候呢？延续到开始发菩提心，发了菩提心之后，入大乘道，然后就是加行道、资粮道，入大乘的见道，通过大乘的修道成佛，成佛的时候心识在真实意义上断尽，转识成智了。他的无分别智完全成熟，没有再分入定出定。那时心识不会再延续下去，一旦到了佛地，如来藏的本性现前，这是了义的大乘。如果按照非了义的大乘，随理唯识宗的观点来讲，那时他的心识还会在延续，只不过那个心识变成了佛陀的智慧。佛的智慧是无常的，这时可以说是佛的心识，他的心识充满佛的种子、习气、功德等成分。

到底结生不结生呢？我们自宗是这样认为的，对方不能用这个比喻。一个是用的地方不对，我们讲的是轮回凡夫人的心识会结生。对方用的是阿罗汉，而且他们也不承许阿罗汉，当然不能这样用了，所以我们说比喻不成。这个科判可以这样观察断掉了。

# 酉二（无推理）分二：许不成立及破彼。

第一个是许不成立，第二个是及破彼。

# 戌一、许不成立：

## 若彼离因故，何故不说彼？

我们说你的比喻不成，对方还没有彻底的认输。他们说，这个比喻不是根据你们宗派建立的。这个比喻是次要的，关键是推理，在死亡的时候远离了产生心的因。心的因是什么？呼吸、根、身体等等，呼吸和根等是产生心的因。而死亡到来的时候，呼吸中断，身根慢慢腐烂了，死掉不起作用了。因为呼吸和根是产生心的因，而产生心的因远离了，没有了。死亡当然是根不起作用了。你的呼吸也断了，因灭了心当然也灭了。对方的意思是它具有远离产生心的因，这是主要的根据，因不存在果就不存在了，只是换了一种说法，其实有远离的因，“彼离因”，就是让死亡时远离产生彼心的因。这时的呼吸、根等产生心的因已经远离，失坏了或者中断了，果的心识就不会有了。对方说我们是这个意思。

“若彼离因故”，如果呼吸中断等等，这些是让心远离产生的因。“何故不说彼”，你们在推理的时候，为什么不说心识不会再结生。因为它远离因的缘故，为什么不说这个因，而说死心故呢？刚刚讲了平凡人的死心不会再产生下一刹那果的心识了。为什么呢？死心故，它是死亡的心缘故，以死心故作为推理。既然说心识不产生是因为远离了呼吸和身根，这是它不产生心识的因。为什么不用这个，反而用一个是死心故的不定因呢？怎么是不定因呢？前面的死心故就是不定因，因为死亡的心不一定不产生下一刹那，虽然是死心，但只是这一世死亡的心而已，意味着下一世的心生起来了。

这是死心之故，它是一个不决定的因。你们为什么使用一个不定因，而不使用一个真实的让心不产生的因，怎么不直接用远离因呢？应该用远离因，这并不是说你们应该用远离因来破我们，其实他们的因是站不住脚的。我们要安立一个真实的因存在，还是说到底什么是根本的心不产生的因呢？对方说的呼吸、根等，不是真正产生心的心，它是让心识延续的一个具有缘而已，并不是近取因，近取因应该是它自己的因。即便是对方不用死心故，使用了呼吸、根等远离之故，而说下一世不会再有心识的结生，这个因也是安立不了的。为什么安立呢？因为它根本不是真正的近取因，只是个具有缘而已，所以呼吸和根不是产生心的正因。

# 戌二（破彼）分二：破由具根身所生；破由无根身所生。

前面说不成立，根等不是产生心识的因。说了之后，对方或者我们自己的分别念也会感觉没有破什么，只是说了自己的观点而已。就是说了呼吸、根不产生心识，那有自己的推理吗？如果我们没有继续讲，就会有点勉强。

下面我们就来“破彼”，即安立根等不是产生心识的因。其实根属于身体，身体、根都是一样的。只不过这个地方不是一个笼统的身体，只是把里面的根作为产生心识的因。

有两个内容，即破具有根的身体和破不具有根的身体。什么是具有根的身体呢？身体具有眼根、耳根乃至于身根等五根，叫具根身。心识是不是由这种具有根的身体所生的呢？这方面我们要观察。破心识并不是由具有五根的身体所生。无根身是什么？就是不具有根的身体。我们在下面颂词的中就会发现，头发、指甲是不具有根。

# 亥一、破由具根身所生：

## 如识成取故，具根非生心。

## 生识用异故，亦非一切生。

这个颂词的意义分两个层次，第一二句是第一个层次，第三四句是第二个层次。既然是具根所生。那是每个单独的根产生的心识呢？还是五根和合之后产生的心识呢？哪一种都不成立。“由具根生”，由具根的身体产生心识，分了两段来破，

一种情况是，“如识成取故，具根非生心”，如果是一个根产生了心，就会有问题，这是不成立的。为什么单一的根产生心识不成立呢？如果根产生身体，不是单独的根产生心，就是单独的根其中的某个根，眼根、耳根、鼻根、舌根或者身根五个根当中随便选一个。你说是哪一个根产生的心识？此处的心识主要讲意识。

还有一种情况。是五根中单独的根都不行，和合起来五根一起产生一个心识。只有两种情况，不是单一的，就是两三个根乃至于五个根和合在一起。

我们下面分析观察，首先是第一种，一个根产生一个心识。如识成取故，如果是一个根，我们以眼根为例。如果是眼根为因产生了心识，意识就“如识”，应该犹如眼识一样，“成取故”，只能够成立缘取色法。这个意识就只能缘色法了，为什么呢？因为心识是眼根产生的，眼根的作用只能缘色法，稍微观察一下就会知道。只是显色和形色，三角形、四方形等形状可以缘，还有白、红等颜色，这是眼根可以缘的。眼根缘色法，两者之间的联系也是固定的。眼根听不到声音，眼根去看声音怎么看得到？虽然有时在屏幕上面，有音乐的变化或者声线的起起伏伏，其实还是一个色法，表示声音的大小而已，而不是声音。

真正来讲，如果眼根产生意识。所谓的意识只能犹如眼识见色法一样，只能缘取色法。意识不是只能缘取色法，它可以缘取一切的境。我们心识的对境很宽，既可以缘色法，也可以缘声音，在我们脑海当中可以缘取旋律、声音，即使这时耳边没有播放音乐，脑海当中也能浮现出来。意识也能缘香味、触，可以缘所有的境。

如果以眼根为因产生意识，意识必须如眼识一样只能缘取色法了，不能够缘取其他的法，但是意识可以缘一切法。按照俱舍、因明等观点来讲，眼根所产生的眼识，只能缘现在的法，不能缘过去，也不能缘未来。意识可以缘三时，过去的法可以缘，现在的法可以缘，未来的法还可以缘的，范围非常宽泛，因和果之间不对等。

还有一种情况，有时眼根损坏了，意识还具有分辨缘取色法的功能。我们关闭了眼根，脑海当中还是可以缘取色法的。如果意识是由眼根产生的，当我们闭目打坐的时候，脑海当中就不会浮现出来很多的色法。按照眼根产生心识的观点，如果眼根损坏或者关闭，意识也会失坏，但是根本没有这种情况，现量相违，因此不可能是一个根具有的。如果眼根不行，耳根、鼻根、舌根都没办法，如识成取故是这个意思。

具根非生心，“具根”是具有根。具有眼根、耳根等等，不管具有哪个根，都不是通过具有所缘境的方式来产生。什么是具有所缘境的方式产生心呢？眼根缘取的色法叫做具有所缘境。具有所缘境的方式产生意识，当然不是通过具有所缘境的方式来产生心，没办法通过具有所缘境的方式去缘。为什么不是通过所缘境的方式来产生心识呢？如果通过所缘境的方式来产生心识，或者你的眼根没有缘的时候，意识根本产生不了，并不是这样的。因此意识根本不观待眼根、耳根产生的所缘境。

具根非生心，虽然具有根，但是也不是通过具有所缘境的方式产生心识。通过这方面可以安立，任何一个根产生意识都是不可能的。意识并不是像根识一样来缘取对境，它不像眼根具有所缘境色法、耳根具有所缘境声音，因为意识是很笼统的总相方式，不是通过所缘境的方式来缘的，否则根本没办法具有。如果具有所缘境，意识也应该像眼睛那样清楚，其实意识缘的时候都是不清晰的。我们可以分辨一下，比如现在眼睛睁开时，看眼前的法本或这朵花，这就是眼根具有所缘境的情况。那么意识呢？如果把眼睛闭上了，用意识去想这本书，这是很模糊笼统的境，把眼睛睁开一看，噢，这么清楚。二者之间根本是不一样的，意识不可能是具有根，通过根具有什么呢？具有所缘境的方式去产生心识是不可能的事情。

心识不观待根，它有自己的因，不是通过眼根等为因而产生的。如果意识是通过眼根等为因产生的，意识也必须要非常明显的缘这些法，必须要有非常清楚的所缘境，而意识只是一个不清晰的总相。我们观想的时候，即便我们的意识观想得再清楚，也没有眼根直接看的清楚。我们做个实验就可以知道，你把眼睛闭上想这本书，眼睛睁开再看这个书，二者绝对不一样。意识有自己的因，眼根、耳根等五根都没办法产生意识。意识有自己独立的因，那是什么呢？它前面的等流、前前刹那的因产生它后后刹那的识，就是主要的因。其他的眼根、耳根作为一个俱有缘，把看到的影像、听到的声音传递给意识，这是可以的。

眼根是产生眼识的增上缘，眼根作为增上缘，增上产生安立眼识的缘叫做增上缘，从这个侧面来讲，只有眼根才能产生眼识。进一步地讲，眼识本身有三个缘，即所缘缘、等无间缘、增上缘，它所缘的对境是所缘缘，眼根作为眼识的增上缘，还有前前的识延续到现在作为它的等无间缘，识本身是主要的，然后依靠眼根产生了眼识。

还有一种真正的观点，有情相续中的识只有一个，只不过所配的根不同产生了不同的识，但是内在的心识有自己前前生后后的延续，这是单独的根。具根非生心，没有具有根，也不是通过具有所缘境的方式而产生意识的，否则就会有过失。

另一种情况，“生识用异故，亦非一切生”，主要是五根和合也没办法产生意识，虽然单独没办法产生，我们觉得五根和合应该可以产生意识，但是五根和合也没办法产生意识。为什么呢？生识用异故。“生识用异”是什么意思呢？就是说五根所产生的识的功用各异、不相同。比如眼根产生眼识、耳根产生耳识、鼻根产生鼻识，乃至于身根产生身识，五根和合五根各自有自己产生的识。“用”是什么？用是作用、功用。“异”，就是不一样。五根具有产生各自识的作用，每一个产生的识作用不能相混，眼根产生眼识，耳根产生耳识。因为生识用异故，亦非一切生，所以意识也不是一切根和合之后产生的。

这里已经讲了，五根有各自产生的果，五根产生的果就是各自的识，它们的作用不一样，产生了各自的识。而意识并没有，如果以五根为因，只是产生各自的识而已，它们的作用不一样，意识还是没有一个真正共同的因。因此意识不是一切五根和合之后产生的果，如果是也会有过患，什么过患呢？如果是五根和合而产生，其中的一个根不具足，意识就生不了。因为必须是五根和合产生，所以一个根不具足了，意识就产生不了。并不是这样的，如果一个根不具足，意识仍然很活跃，这方面也是没办法安立的。

还有一个前面讲的道理，也可以用在这个地方，五根和合产生的是很清楚的自相法，而意识所缘的是一个总相的法，模糊、笼统、不清晰，二者之间没有因果关系。如果五根和合可以产生意识，意识应该非常清楚地缘到诸根的对境。如果一个根损坏了，意识也会损坏，其实不是这样的。

说明五根只是产生各自的识，而不会产生总的意识。不管怎么样，二者之间没有随生随灭的因果关系，有这么多安立不了的情况，最后我们能够知道什么呢？意识只是通过它自己的因产生。既然不是诸根产生的，它自己的因是什么呢？具有根的身体产生不了意识，意识就是它自己的相续，由自己的心识产生自己。前前刹那的心识产生后后，只不过这个意识会受影响。比如我今天看到了花、热闹的场景，这些被眼识看到之后，就会传递给意识，意识在回想的时候，这就是素材，虽然可以影响意识，但不是产生意识的因，这一点必须要分清楚。

有时我们会把这些混淆了，因明就是把这些条理划得清楚，它们不是因果关系，只是一个俱有缘的关系，可以影响它，不等于是它生的。这方面必须要细化了，如果我们不学习就会很笼统。这是对它有影响的，一定是它的生因。有时我们的身体受损了，意识也受损了，一定是因果关系。这不是因果关系，而对它有影响，因为必定是有紧密的联系，当然就会受影响，受影响不等于就是因果关系。如果是不严格的因果也可以，不严格的因果是什么意思呢？主因和助缘都叫因，不分近取因、俱有缘笼统地安立。如果真正在内部细分，把产生它的主因和俱有缘分开之后，就会很清楚了，其他的可以影响意识。因为意识有很多素材，必须要缘这个素材去思维、分辨等等，虽然其他的东西可以影响它，但是它只是一个俱有缘而已，不等于是它的生因，这方面我们一定要搞清楚。

它的生因也是很关键的，生因一定是它自己的心识，每一世、每一个阶段的根，每一个阶段根的所缘境，对于每个阶段的意识都有影响。比如上一世我们做牛做马的根和所看到听到的，对做牛做马的意识有影响；这一世我们是人，所看到、听闻到的对我们的意识也有影响。比如看到了菩提心、大悲心、空性的教言等等，这些东西对意识就会有影响，我会开始观大悲心、空性。不是说我的意识产生的，而是说它可以对我的意识思维的方向有一种影响。也就是因为这些我可以串习大悲，让我的意识变成了大悲，意识中自私自利的成分通过观大悲心的缘故，都没有了；意识中冷漠的成分，通过观慈悲心就没有了，意识上面种子可以有改变。你在意识上面到底熏习了什么种子，熏习了邪见，还是正见，心识上可以带有很多因素，就像我们讲的一样，带了很多因素去投生。如果你死的时候带着往生极乐世界的习气，你的意识就会被极乐世界的习气牵引往生极乐世界；如果意识上带着地狱、旁生、饿鬼的习气，这些习气就会牵引你到恶趣，虽然可以影响它，但并不是它的生因，我们一定要搞清楚。关键的就是意识有自己的生因，即前前的刹那产生后后的刹那，这时我们就会知道，根不是真实的意识生因，所以远离因这一点成立不了。

对方说远离因，因为呼吸、身根断了，所以意识就断了，这是安立不了的。为什么呢？因为通过这个颂词观察的时候，根和识之间没有必然的因果关系，所以没办法安立远离因，对方认为呼吸、根中断了，心识就中断了。我们说不一定，为什么不一定呢？因为近取的俱有缘中断了，但是它自己的主因还在，仍然会延续下去，所以这一世的死心结束之后，下一世第一刹那的生心就有了，他就会投生了，这一点当然会顺理成章的成立了。

# 亥二、破由无根身所生：

## 无心故非他。

假设对方说，是由无根的身体中产生意识的。那具有根的身体产生不了，没有根识产生的身体当中，更加没有办法产生其他的心识。“无心故非他”，像这样就是没办法产生，“他”指意识。因为其他的根具有心的缘故，眼根、耳根等等缘这些，它自己还有心识，所以从这方面来看，如果具有缘取对境的眼根、耳根等等的身体当中，没办法产生心识，不能缘取对境无根的这些法，更加不能产生心识。

无根的法是什么呢？就是头发、指甲等等，无根颂词当中叫做“无心”，就是没有心识。头发等没办法具有心识，心识和头发等没办法融合的方式。什么叫具心呢？比如我们的身识和身根具有紧密联系，所以抽打身体的时候，就会疼痛。而头发和指甲没有办法具有心识，在《俱舍论》中也讲了，这叫无心，不是说其他的眼根、耳根有心，它是具有心的意思，其他的根和识之间有一种紧密联系，但是头发、指甲没有。

比如我们剃头的时候，如果把耳朵剪下来会很疼痛，剪头发、指甲没有疼痛感，说明它不具有心，不具有心相续。如果具根的眼根、耳根都没办法产生意识，不具根的头发、指甲更加没办法具有心识。“无根身”，没有根的身体一部分就是头发、指甲等，更加没办法产生意识了。

以上讲到了具根和无根都没办法产生心，这些对我们来讲的确很关键，通过慢慢地学习我们的正知正见逐渐可以引发，最后就可以知道心识有自己的因，其他的我们认为的生因只是俱有缘，和它的产生没有真实随存随灭的关系。

如果把这些细化了之后，我们完完全全就可以树立心识通过自己的因缘延续，而且可以成立前世和后世的观点，成立了前后世就可以成立生生世世修大悲，生生世世修大悲成立之后，通过不断修行心就会越来越纯净之后，就可以改变。

今天我们的课就讲到这个地方！

## 索南德义檀嘉热巴涅 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