**《释量论·成量品广释》第9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》能够真正的安立佛陀是量士夫，殊胜的佛法是清净的道，这一点很关键。因为我们在世间当中，除了追求财富等利益，作为一个人而言，最应该做的就是追求解脱。在很多修心的教义当中，都说如果人类获得人身之后，只是追求饮食男女、世间八法、名誉地位等等，基本上和旁生差不多了。为什么和旁生没有分别呢？因为盖房子、寻找食物、追求伴侣，旁生穷其一生都在追求这些，它们也做得到。作为一个人，他不应该单单追求这些属于一般众生的本能，应该可以做出比这些旁生有更大利益的事情。这个事情是什么呢？就是追求解脱道。如果没有解脱，我们去追求就没有意义，因为有解脱道的缘故，我们就要去追求，这是暇满人身和一般旁生的最大不同。既然追求解脱，我们就要知道，一般世间的工作生活，在世间当中还没有解脱之前，虽然必须有的还是要有，但是不能把所有的时间、精力、追求都放在上面，而是应该有一个重心。主要是什么，次要是什么，暂时是什么，究竟是什么，必须要分清楚，分清楚之后，我们就可以做出调整，虽然平常这些事情该做的还是要做，但是做的时候应该以解脱心来摄持，此外的很多时间应该主要用于修行解脱道。唯有解脱是对我们来讲最有利益的，这是一种可以让我们人身的利益最大化的追求目标和道。

我们把这个确定下来之后，紧接着确定的是什么呢？既然追求解脱道很重要，接下来我们就可以追求解脱道，这里面对我们修持解脱道最有帮助、最重要的是什么？当然就是能够引导我们解脱的导师，必须要确定他是一个有能力帮助我们追求解脱的殊胜导师。导师很重要，如果我们在追求解脱道的过程当中，没有找到一个合适的导师，有可能就会误入歧途；如果我们找到了真正正确的导师，按照他讲的教言去做，就可以顺利地帮助我们趣向于解脱。

在我们追求解脱道之初，或者已经进入解脱道的时候，对于我们现在所依止的导师，他是真实的正量，相续当中完全断除了一切障碍，圆证了一切功德的导师。因为他所有的障碍断尽、功德圆满，而且他的心永远处于究竟的大悲当中，所以就是一个非常可靠、永远不会变化的皈依之处。只有这样的导师我们才能把自己的身心交付于他，通过自己的精进，依止佛陀的教言学修，我们才可以真实的生起定解，而不会犹豫，这是我们在学习佛法之初需要确定下来的问题。

现在对我们而言，是不是在真正的进入了佛法之前，已经完完全全的通过观察的智慧已经把哪个是邪师，哪个不是邪师，通过自己的智慧已经确定了呢？这样的人可能比较少。很多时候在我们入道之后，一方面有一些信心，一方面有些怀疑，在这种情况之下，学习这样的教言对我们而言很重要。因为内心当中既有一定的信心，也有一定的疑惑，所以学习这个有很大的必要性。也要给别人通过正理来安立我们现在要皈依的这位导师是殊胜的量士夫，他是绝对不会有丝毫欺惑的发心、行为和能力等等，他的所作所为不会有欺骗的性质，确定清净的导师对修行解脱道来讲也很重要，可以确定所修的法正确。第一步是通过观察这位导师是真正的量士夫，完全生起了定解以后，第二步就相对容易了，因为他是一位清净的导师，相续当中所有的障碍没有了，所有的功德圆满成就了。这样一位导师所宣讲的他自己成就的道当然是非常可靠的。因为他通过这个道已经成就了，现在通过自己相续当中的永不欺惑的智慧和大悲，他说，自己所讲的内容就是我的成就之道，如果你们这样修持，也可以成就。我们通过这些完完全全可以产生一个定解。

打个世俗的比喻，如果我们通过方方面面的观察，确定了一个人非常可靠、心地善良，对于他所讲的话，我们有没有理由相信呢？当然是有理由相信，这是一个相似的例子。为什么只是相似的例子呢？因为在世间当中永远找不到和佛陀完完全全具有一样的品质，获得断证功德的士夫，在世间当中有一个类似的可以参照的比喻，大概就是这样。通过观察觉得这个人特别可靠以后，如果我们要出去办事，把这个家托付给他，把自己的子女托付给他照顾，我们是不是可以相信他呢？绝对可以相信，他讲的这些话可以相信，大概就是这样一种意义。这方面对于我们学习佛法特别重要。

成立佛陀是量士夫，此处没有用很多的教证来成立，没有说哪部经论中说佛陀的断证圆满，就是通过一步一步推理出来佛陀就是量士夫。在推理的过程当中，首先是通过一个顺次的推理，因为佛陀最早发了大悲心，利益众生的大悲心发起之后，为了达成目标，所以在很长的时间当中以大悲心摄持去圆满福德和智慧资粮了之后，他的心就调伏了，他的自利圆满了，再通过宣讲佛法的方式，就像刚刚讲的一样，把自己修行的方法，或者把正确的修行方法告诉其他的有情，这就是他利圆满。

本论就是通过这样一种次第慢慢讲出来，在讲的过程中，首先我们要成立他的大悲圆满，有些地方在讲大悲的时候，讲到大悲心不同于一般世俗的悲悯，也不同于一般父母对儿女的悲悯，虽然那些也是一种悲心，但是不能叫大悲心。大悲心的大字有很多不一样的地方，比如他的悲心不仅仅局限于我的父母、子女，或者家族成员，也不是仅限于我的朋友，或者民族等等，这个悲心之所以称之为大，就是根本不分任何种类。没有刻意去划一个种类，这是我的亲友，我对他的悲心是百分之六十；那是我不认识的人，我的悲心对他们来讲只有百分之二十。没有这样划，他百分之百的悲心对所有的人开放。不管是亲友还是仇人，或者不认识的人都是完全平等，所以大悲心也叫平等心，平等心也是大悲心中的一个内容。如果发大悲心的时候，我们的心不平等，就不叫大悲心。因为在佛法当中，不管是空性，还是大悲，一定有一个共同的东西，就是平等，不仅从空性的侧面来讲是平等的，从发悲心的状态来讲也是平等的，所以大悲心是平等的。

另一方面，它的所缘境是所有的众生，而且发悲心，不是这辈子短暂的时间，而是在存在期间，乃至于还有一个众生在轮回当中流转，他都不会松懈。不会说我发了二十年悲心，已经可以了，或者我这辈子交给众生了，下一辈子应该好好享受一下，他从来不会有这样的想法。一般的悲心是受局限的，就像刚刚讲的普通悲心，会受到内心当中的我执和烦恼的局限，为什么呢？如果是我不认识的人，或者认为的仇人，就不会愿意利益他；如果是我亲近的人，就会很愿意利益他，很明显是有所偏袒了。这种悲心是普通悲心，也是被我执和烦恼染污的悲心，当然不能叫大悲心了。还有些会受到时间的局限，阿罗汉有没有悲心？虽然小乘也有悲心，但是会受时间的局限。如果这个罗汉入了无余涅槃的时候，他的悲心就没有了，不会再去度众生了，他作意的时候，也是这样想的，乃至于我没有入灭之前，可以去利他，什么时候入灭了，我就不再利他了。因为他们首先就把这个问题想清楚了，所以一入涅槃就不会再利他了。

我们现在的悲心也是一样的，子女对父母或者父母对子女，如果还保持着相互利益的状态，还有爱心，这个悲心就会存在；如果什么时候翻脸了，不管是父母和子女，还是家族成员之间，如果关系不在了，这个时候就没有悲心了。如果我们这辈子很好，乃至于他死、我死之前，我们的亲缘不会变化，也是仅限于这一世，下一世就不知道了，这也是有局限的，不能叫做大悲心，因为他们没有训练过，否则即便前面的这个人是我的怨敌，对我来讲也不会构成什么的问题，当他开始训练的时候，对方的身份不管怎么变化，自己的悲心是不会变化的。对方把我看成亲人、仇人或者普通人，这是他的事情。我的悲心永远不会变化，就是这个原因，无论下一世当中，对方转成了什么，或者我下一世又转成什么，这时他的悲心也是不变的，不会受到时间的限制，而且这样修行，越修悲心会越清净、圆满，一旦成佛了，悲心就会达到究竟。当阿罗汉得到涅槃时，他的悲心就中断了，而大乘的行者，达到无余涅槃的时候，真正圆满利他的悲心才开始，这是完全不一样。

我们要发大悲心，不要觉得今天给一个乞丐二元钱，我的悲心应该是有的，或者我对子女那么好，不能说我没有悲心。这是不是悲心呢？这是一般的悲心，连凶狠的老虎、罗刹对子女也有一定的悲心，没有什么了不起的，真正不得了的是菩萨的大悲心，我们要学习的是这个，而不是普通的悲心，我们对于二者也不能混淆，不能觉得大乘菩萨的悲心和小乘没有什么不同，小乘也利他，怎么能说小乘没有悲心呢？二者是有差别的，以后我们还回学到很多悲心和大悲心之间具体的差别。我们要修悲心，一生一世不一定圆满，这里讲了真正的悲心究竟需要三个无数劫。为什么呢？只有成佛以后，悲心才能达到究竟。乃至于没有成佛之前，悲心中都会有这样那样的成分。

什么成分呢？比如烦恼障、所知障，以及其他的障碍等等，都在悲心当中混杂着。这种混杂会不会让他退失呢？虽然退失是不可能的事情，但是毕竟还不是究竟的圆满、清净，只有通过究竟的空性把悲心中所有的杂质清净了之后，他的智慧、悲心也就究竟了。在他的智慧不究竟之前，没有通过智慧断掉悲心中的杂质，这样的悲心不圆满、不究竟。究竟来讲悲心圆满需要三个无数劫，如果不是严格地按照佛陀悲心的标准，登地的时候，悲心也会达到阶段性的圆满，或者到了加行道，悲心相对来讲比较清净，这是不同阶段的标准。真正来讲悲心究竟应该是在三无数劫逐渐达到圆满，无论是三个无数劫，或者成佛之前的初地，反正我们的悲心不是一生一世可以圆满的，必须要生生世世串习。

此处给了我们一个什么信息呢？有些人说我修了这么长时间，学《入行论》都好几个月了，好像还有自私自利的心，觉得很稀有，其实一点不稀有。为什么呢？因为无始以来我们都没有串习过利他心、大悲心，所以刚刚学习了一些理论，上座相似地修了几座，马上让我们的心处在纯粹的利他状态当中，对于凡夫人、初学者来讲，也不太现实。这里给了我们什么启示呢？这些需要生生世世串习，也体现了另一个佛教的法义，我们修习应该有一个长远的心，千万不要给自己定一个三五年的计划，否则到时候没有达成目标，自己有可能会觉得佛法没有什么利益，对于调伏自己的心不起作用。如果学习了整个道次第，了知了大乘的修法，我们就会知道，这方面需要生生世世的修行，而不是一生一世或者几年、几个月就可以达成的目标。如果这个观念在我们相续当中确立起来之后，自己阶段性地生起了一些小小的功德，也没有什么，比如有时我们打坐有了一点殊胜的感觉，觉得佛法的威力太大了，然后过了一段时间没有什么感觉，又特别灰心丧气。真正来讲，如果我们学习佛法，真正生起了定解之后，不会由于这些小的波动而干扰自己的修行。对于阶段性的特别好或者特别差，如果在内心当中有了总的目标，就不会受到干扰。

这是一个真正修行人应该具有的素质，他的抗击打能力很强。不管是好的，还是不好的，他都能够接受，这方面的防护能力很强，来自于他对于佛法正确的认知，如果对佛法的认知一知半解，他就会觉得佛法像某种法术一样，修了就应该立竿见影，修了几年法术都有这么大的变化。为什么我现在修的佛法还不行呢？其实佛法不是法术，不应该简单地认为我们修了财神马上就要来钱，或者我们修了药师马上疾病就要好，不一定是立竿见影的，因为我们相续当中有很多复杂的因素，这些因素不是通过三两年、几个月就可以改变的，所以刚刚我们讲了，这是一种素质，如果我们立志成为一个修行者，这种素质一定要有，抗击打能力一定要有，只有长远的心，不管是好还是坏都能坦然地面对，或者了知了它的性质、原理，这方面对于我们的修行很重要。在成立这个问题的时候，也是相关地对于修习佛法来讲，生生世世要串习大悲心，为什么第一步是大悲心，一定有它的原因，所以要生生世世串习。

在生生世世串习的时候，又引出了一个问题，就是所谓的生生世世到底存不存在。因为很多时候，不管是当年印度的顺世外道，还是我们受的教育，都是觉得人只有这一世，人死如灯灭，何来的生生世世串习大悲呢？他们觉得没有生生世世串习大悲，而且觉得量士夫不成立。为什么量士夫不成立？量士夫成立，要成为利他圆满，就必须要自利圆满，自利圆满必须要福智圆满，福智圆满要悲心圆满，而悲心圆满必须要生生世世串习，第一步他们就觉得就进行不了，没有前后世，怎么说我们生生世世串习大悲圆满呢？为了解决这个问题，在一段当中，就开始分析前后世一定是存在的。为什么存在的理由分了驳斥他宗、安立自宗等等，此处的驳斥他宗，主要是对方认为或者有时候我们的分别念认为，我们的心的因就是我们现在的身体，或者我们最开始的生命、心识来自于受精卵、父精母血，在此之前没有什么前世的心识，从那时开始慢慢发育到一定的时间，就有了感觉有了心识，觉得心识是从身体从色法从物质产生的。如果是这种观点，当然前面看不到前际，为什么呢？因为乃至于受精卵出现之前是没有心识的，然后也没有后际。因为这一世我们死了之后，没有什么心识再延续下去了，所以他们觉得只有这一世，而没有前后世之说。

这时我们就要通过很多理论，第一个要成立身体不是心识的因，心识的因是什么，心识产生心识是必须要成立的；第二个就是要破斥身体或者物质产生心识的观点。我们大概在这一段当中就是讲这两个问题，第一个是讲心识的同类因、近取因就是心识，第二个，就是要破斥身体或者物质生心识的观点，只有把身体生心识的观点破掉了，然后又建立了心识生心识同类因的观点，这时候基本上大的问题就解决了，最后把这个加深就可以了。这些解决完了之后，我们说这一世的心识来自于上一世，现在我们这一世最后的死心死亡时，虽然表面上死了，但是心识的俱有因还会延续下去，因为前面我们讲了，后一刹那的心识都是前一刹那的心识而来的，所以我们这一生最后一刹那的心识作为下面心识的因，还会继续的延续，就是说它的前际是存在的，还有后际是存在的。前际就是心识的前念，它的边际一直往前推可以推到无始，现在我们这一世当中的生命结束了，不等于心识也终结了，虽然这一期的生命会终结，但是这个生命体当中有很多成分，有身体、诸根、心识、我执、烦恼等很多东西综合在一起，所以说这一期生命的结束，只是显现上一个人死掉了，里面很多因素分散了，有些身体的物质方面变成灰尘，什么就没有了，有些会延续下去，能够延续下去的就是我们的心识。

有些时候我们的观点是混淆的，因明就有一个作用，可以帮助我们把这个问题理清楚，这里面哪些是主因，哪些是助缘，互相之间有利益是不是真正因和果的关系等等，以前我们的脑袋里面很混沌，根本分不清楚的，自己也想不通。然后听了别人的介绍，我们也觉得好像应该是这样的。这里分析完之后，我们会知道这里面其实没有那么简单，还有很多因素，同类因或者近取因等等很多问题，如果不学习，对于我们来讲是很难确定的。

关于具有根的身体以及没有根的身体都不会产生心的问题，上堂课我们已经学完了。讲了这个观点之后，对方有一些辩论，我们就要遣除这种辩论，进一步建立让我们的观点站稳脚跟。

# 申二（除诤论）分二：遣除并存不容有；除依能依变非理。

这里有两个诤论，第一是对方认为并存不容有。如果心不是由身体产生的，身和心就不能并存了，我们要遣除这种观点叫“遣除并存不容有”。第二是“除依能依变非理”，遣除了什么呢？“依靠能依变”，依靠心识的变化，或者身体的变化是依靠心识的变化。他们觉得因依靠所依变，所依的身体变了，心就会变，我们要遣除这种诤论。

# 酉一、遣除并存不容有：

## 一因故并存，如根如色味。

前面我们讲了，具有根的身体不可能产生心，然后不具有根的指甲、头发、牙齿等等也不可能产生心，讲完之后，对方就开始反驳，或者我们内心当中的分别念没有彻底地信服，还有其他的理由。这时候对方就讲了自己发理由，然后我们再驳斥他们的理由，遣除这种观点。如果身体不是心的近取因，心不是由身体产生的，身体和心并存的情况就不存在了，这种决定性就没有了，因为他们的观点认为心是身体产生的，所以有身体就有心，身和心应该是并存的，如果心不是由身体产生的，而是各是各的因，身体和心不一定恒时并存，意思就是说好像苹果和盘子一样，有时候它们可以在一起，有时候不会在一起，或者鸟停在树上，因为二者之间没有因果关系，所以有时候在一起，有时候不在一起。如果身体和心不是因果的关系，二者就不决定并存了。对方说这个情况是不存在的，只有有身体没有心，或者有心的时候没有身体的情况哪里会有，他们觉得没有。

既然二者是并存的，就说明二者是因果的关系。他们就用并存来做回辩，以身心并存的现相，想要说明身体是产生心的因，心没有其他的因，不是自己的一种心，而是说心的因就是身体，只有身体和心是因果关系，才会决定并存，否则就像两个不同的东西互相之间不是因，有的时候集聚，有的时候分别，应该有身体和心也会有分离的情况。

这个时候我们怎样回答呢？我们承不承许身心并存呢？也承许并存，有很多种并存的方式，一体的并存、他体的并存，或者因果关系的并存，这方面都是需要观察、分析的，虽然我们可以承许并存，但是这是一个暂时的并存。对方说既然你们承许并存了，一定是身体产生心。虽然我们承许并存，但是不承认身体产生心。对方说，如果不承许因果关系，那身心并存又是什么道理呢？我们说，“一因故并存”。什么是“一因”呢？就是说身心并存这是一个因引发的。

这个因是什么呢？在佛法当中叫做引业，就是一种业力，即我们从这一世到另外一世主要的牵引力量，比如我们从旁生道转成人道，或者从人道趣向于天道，这种主要把我们从这一道引到那一道的业叫做引业，然后到了人道之后，人道中的男人、女人，或者富裕的人、贫穷的人、丑陋的人、庄严的人等等，这种业叫做满业。两种业，一个是引业，一个就是满业。我们说一因故并存，其实二者并存，并不是因为身体是心的因的缘故，而是说二者有一种共同的因牵引。共同的因是什么呢？“一因故”，就是说引业。前世造了某种业之后，通过这个业的牵引，比如这一世投生到人道之后，身和心通过这个业的牵引，聚集在一起，不单单是我们现在的身心，通过业的牵引聚集在一起，家庭也是通过各自的业牵引聚集在一起组成的，这里面的业很复杂。

为什么佛陀说业网极广大呢？一个家庭也是共同的业聚集在一起，不单单是家庭，整个家族也是一样的，都是通过相同的业吸引之后，转生到这个家族当中，看起来好像是前辈造了什么罪业，导致后辈也很贫穷、痛苦，有没有一定的关系呢？有一定的关系，主要还是自己的业。既然是自己的业，为什么有些家族，前面的人造了恶业，后面的人很贫穷，或者前面的人造了一些善业，后面的人很富裕，是不是因为祖先造了很多善业，然后一代一代蒙及后辈，不是从这个方面讲的。我们刚刚讲的同业相吸的法则，就是说有一种共业，造了善根之后，相同业的人转生到一个家族当中，富裕等等都是自己主要的业，他们是相同的业吸引在一起的，因此富二代、官二代、穷二代，都有共同的业吸引，他才会到这家投生。

给我们的感觉好像是因为父母富裕，所以子女就富裕，真正来讲，这不是真正的因，而是因为子女也有福德，转生到这个家庭当中来，他是依靠自己的福德。贫穷的人也是一样，自己没有福德，所以他转生到这里，好像这些都是父母带给他的，其实不是。他自己本身什么都没有，才会投生到这儿来。

一因故就是说，引业是一样的。我们互相之间成为学习佛法的道友，或者成为外道的道友，也是一种引业，这里面有很多的因缘法则，这个引业是不是决定不变呢？不是决定不变，它也是在瞬间变化，很多因素在影响它。虽然转生在这儿，但是内心当中很多满业的因素也是在不断地影响，有时候我们在这个团体当中待了一段时间，待不下去了，是不说就退了？这样不行，这时候我们要想方设法地把要退的因缘它改变，坚持下来，然后不断地祈祷。虽然暂时性的在一起，但是也是有可能会分开的，一因故并存，身和心的关系并存，不是说身体是心的因，所以并存，而是说一因故并存，身和心在一起是一个引业引发的，叫做一因故并存。

“如根如色味”，就像什么呢？一因故并存，这里讲了两组比喻，一组比喻是如根，一组比喻是如色味。什么是“如根”呢？比如一个人的身体，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，在我们的身体上面，这五根是并存的。我们能不能说因为眼根和耳根是并存的，所以眼根是耳根的因，耳根是由眼根生的。能这样讲吗？不能这样讲，它们肯定不是因果关系，并存不等于是因果关系，这里的如根是什么呢？它也是一因故，就是有一个共同的因牵引，所以聚集在一起，然后通过这个引业，然后眼根、耳根互相并存，这是非常合理的，不能解释成因果关系，不能解释成因为是并存，为什么是并存，因为是因果关系的缘故。我们讲一下相同比喻的例子，眼根、耳根是不是并存的？是并存的，如果眼根、耳根并存，是不是耳根就是眼根产生的，或者眼根是耳根产生的，肯定不是。因为有一个相同的业吸引，所以是并存的，就是这个意思。

什么叫“如色味”呢？比如糖的颜色和味道，也是并存的，一颗糖上面既有糖的颜色，也有糖的味道，这是并存的。我们能不能够说，因为并存的缘故，所以颜色是生起味道的因。当然不是了，它们有一个共同制造糖的主因，它们生产出来之后，上面就具足了，这是一种并存的关系。这里面的并存，有些时候是一直并存的；有些时候是虽然味道还在，但是颜色褪了；有些时候可能颜色在，味道没有了。有些人的眼根和耳根，可能眼根还在，耳根的功能已经没有了，只要它的因没有变，果也一直不会变。身和心其实也是一样的，二者是不是一直并存呢？也不是一直并存，在这一期引业真实的力量还没有用尽之前，身和心之间可以并存。什么时候出现了波动，它们有可能会暂时分离，比如出现了濒死经验时，心离开身体了，或者这一期的生命终结、引业穷尽了，身体留在这儿，心识重新去入胎，这方面主要是看引发它的业有没有存在，或者消亡，如果业存在的时候，就会一直并存，如果它的业用尽了，这时就不会再并存了。这里也是告诉我们，现在身心并存的现相，或者我们的内心也是暂时的，没有什么稳定。

引业相当于把它们撮合在一起，因为业也是有为法，不可能一直那么强劲，有没有强劲的业呢？也有。比如劫初人寿八万四千岁的时候，业就很强劲，可以在八万四千年中一直维护着身和心并存的关系，或者天道众生的引业也强劲，他们寿命也很长，更强劲的是地狱众生。虽然可以在一段时间中并存，但是业也必定还是有为法，善业会消耗，恶业也会消耗。什么时候业消耗得差不多，没有了，它们就会分散了。我们现在这一期生命，大环境是人寿七八十岁，还是比较理想的状态，如果是不理想的状态，可能早就分散了，业没有这么强劲。

现在我们的业没有这么强劲，第一，也不用太过于执著身心的关系。我们的根在逐渐地衰败，心也在不断地变化，因为身和心在一起的时间不是那么长，所以我们不要执为实有；第二，身心在一起的时候，应该尽力地发菩提心，或者修解脱道，对我们来讲这些很关键。

这里讲到了引业导致一因故并存，讲解这个问题，在成立前后世的时候，我们应该知道，绝对不是被动地跟着对方的观点，对方说身体产生心，然后我们就要去不断地辩解，这个不需要，我们在指出对方问题的时候，自己的观点也要提出来，我们认为这是引业引生的，有这样的关系，第一个我们要破他宗不合理的观点；第二个我们要立自宗，两方面都要有，这方面很明显。一因故并存，对方说我们不承认一因故并存，这不是说你们是否承认，你可以说你的观点，我也可以说我的观点，你们说前生后世不存在，我就可以驳斥你，同时安立前后世存在的观点，安立心识的因是同类因，还可以安立一因故并存，即身心并存的情况是什么。你们认为的身心并存，是因为心识由身体产生，我们指出了问题，这个不是，举个例子讲，如果并存就是因果，眼根、耳根并存，它们是不是因果关系？肯定不是。

这是很多方面的情况，在安立的时候，我们也是在消化很多自己观点，把很多我们以前没有听过，不知道的正见慢慢引到自己的相续中来，把我们的邪知邪见逐渐在这个过程中消化掉，乃至于让它消失，这里的一因故并存，也是关键的问题。我们安立的时候，的确就是一因故，身和心并存就是一个因，即一个相同的引业让它们并存在一起。在学习的过程中，其他和修行有关系的很多内容，这里面也讲了，这就是一个引业引发的现在我们身心并存的状态。什么时候这个业的力量慢慢开始消亡了，也就是身体和心分家的时候了。它们肯定会分家的，这就是一个引业引生的，而这个引业也是有一定的局限性，它的力量不会持续性地强劲，即便有时强劲，慢慢也会衰败，因为它必定是因缘法，因缘也会尽的，这方面我们一定要清楚，所以不知道什么时候身心分散，我们应该努力地在身心分散之前，创造一些有利于自己后世的，或者解脱道的善法，而不利于我们后世和解脱道的方面，在身心分散之前，一定要励力地断除。

# 酉二、除依能依变非理：

什么叫“除依能依变非理”呢？除和能依变非理有两个问题，“除”是遣除，即遣除对方的观点。对方什么观点呢？“依能依变非理”，对方说依能依变是非理的。什么叫“能依”呢？能依就是心识，依心识而改变的意思。这是两种改变，第一个，我们现在的心识的改变是因为它的因，即能依的心识改变了，所以它的心识就改变了；第二个，就是说心识改变了，身体也改变。这是我们的观点，他们说非理，依能依变成是非理。为什么非理呢？他们意思就是说，身体所依变，能依就变，而不是说是依能依变而变，应该是说依所依变。什么是“所依”呢？前面我们也学习过，所依就是身体、根，他们就是觉得身体变了，心就变了，这叫做所依变，因为所依变而能依变，他们觉得应该这样的。我们要遣除依能依变非理，破斥对方的观点。

首先对方的观点是身体和心识，如果不是近取因和近取果这样因果的关系，就不合理，仍然坚持身体是产生心的因。为什么说身体是产生心的因呢？因为我们的身体受到了损害，身体变了，心识就变；如果身体得到利益了，心识也会得到利益。在讲记当中举了几个例子，比如不小心吃了毒药，或者吃了发霉变质的食物，自己的身体受到了损害，心识就变了，显得很沮丧、很迷惑，或者中毒之后，开始慢慢昏迷了。有时候吃了比较好的东西之后，身体变了，心识也变了；有时候世间人酒喝多了之后，由于酒精的刺激，身体变了之后，心识就变了，吸食毒品的人也是这样的。有些时候吃了一些比较有利于身体的东西，身体变了，心情也好了，或者锻炼身体的时候，身体强健了，心识也会健康。他们说身体一变，心就变了，这些都是很明显的例子，应该是所依变而能依就变，所依的身体变了，心就变了，里面有随生随灭的关系。心是由身体产生的，有了身体就有心，身体变好，心情变好；身体变坏，心情变坏。他们觉得里面的因果现相很明显。如果不是这样，就不会出现上述的问题了。

上述问题怎么解释？这个似是而非的观点也是我们内心当中的疑惑，或者其他人在讲身体是产生心的因时，也使用了很多根据，这也是我们自己想不通因果关系的一个瓶颈，所以必须要看一下到底是不是因果关系，这里面为什么是似是而非的，看起来好像是这么回事，观察的时候，根本不是。按照我们自己的智慧是观察不到的。因为法称论师的智慧特别深细，精通内外道的观点，而且是一位证悟者，所以他知道里面到底是什么关系，它们是不是因果关系？如果不是，那到底是什么关系？

## 由境而改变。

法称论师说根本不是身体是心的主因、近取因的缘故，所以身体改不了，心就改变了。既然不是，那是什么样呢？重新定义，按照法称论师的观点，身体和心是所取和能取的关系。“由境”，因为身体是心的所取境，心把身体当做所取境，“境”是所取境的意思，“由境而改变”，所取境改变，能取心就改变，不是因果关系，而是能取和所取的关系。

打个比喻讲，讲记当中说慈母见到儿子的尸体就会昏厥过去。有血晕症的人看到别人流血不止，也会昏倒，很明显就是所取和能取的关系。因为母亲把儿子当成所取，所以看到儿子的尸体受不了，就昏倒了，按照对方的观点是心识改变了，那是不是儿子的尸体就是产生母亲心的因？二者是不是进取因和进取果的关系？当然不能安立了。如果安立儿子的尸体是产生母亲心识的因的过失太大了。那是什么关系呢？就是所取。儿子的尸体是所取，所取改变了，能取也会改变。假如第二刹那儿子的生命抢救回来了，母亲马上就高兴起来了。

所取一变，能取就变了。二者之间不是因果关系，而是能取和所取的关系。能取的心会受所取境的影响，看到好的景色时，我们的心很愉悦；到了非常脏乱的地方，看到污水遍地、垃圾成堆，我们的心情就不好了。所取变了，能取就会变。垃圾肯定不是产生心识的因，只是对它有影响，我们的心怎么可能是从垃圾来的呢？我们会看到一个很讨厌的人、一个很喜欢的人、一个一般的人，有三种不同的情况。不可能说三种人次第出现的时候，我的心情也在不断变，讨厌、喜欢和所谓的心态，怎么可能说我的心识是这么多对境产生的呢？由这么多的因产生是不可能的事情。因此儿子的尸体不可能是产生母亲心的因。

第二个看到别人流血眩晕的例子，有些人见不得血，看到脑袋就会晕，一下子就倒了，有晕血症。如果对方流了大量的血，这是产生他心识的因吗？很明显不是近取因和近取果的关系。如果我们的智慧不够细，就会觉得应该是因果的关系，身体应该是产生心的，身体变了，心就变了。我们说这不是因果，而是能取和所取的关系，所取一变，能取就会变，从这方面进行安立的。我们把自己的身体通过心执为我所，身体是我的心的一个所取境，认为这是我所有的，二者之间就发生了一个紧密关系。能取和所取之间的关系，也是不断变化的。一般的人对自己的身体都是比较耽著的，这种关系特别的紧密，尤其是上个颂词讲的，一因故并存，这是一个因，这和其他的还不一样。因为通过一个最近的引业引发了我们身心的并存，和母亲儿子一家人并存的关系还不一样，这是更加紧密的关系，所以我们一直把身体误认为是我。身体一变化，心很明显地就变化了。这不是因果关系，而是比较亲近的能取和所取之间的关系，这方面我们一定要搞清楚。

这方面是把身体执为我所，什么时候不把身体执为我所，比如很多修行者观察身体的过患，对于身体的执著开始慢慢减弱了，他对身体不是那么执著了。别人骂他的身体，不会有这么强烈的反应。如果我们没有放松对身体的执著，没有把我所执、所取境放松之前，这是绝对受不了的。别人说你很丑，或者说你长得太高、太胖、太矮、太黑的时候，自己会很不舒服，虽然真正来讲他的语言伤害不了我们什么，但是很不舒服，就觉得别人说了我。因为我们对于身体过于执著的缘故，别人扇我耳光、踩我一脚，马上很不高兴，就是把它执为我。如果对于无我修行有素的人，对于身体的执著没有那么强烈，或者已经放松了，没有把它当成一个我所的时候，别人骂自己的身体时，他会觉得没什么，哪怕是打他，甚至于把他杀死，也没觉得怎么样。如果修行到了那个程度，没有把身体执为我所的时候，就会出现这样的情况。

我们说这不是因果的关系，而是一种能取所取的关系，这方面也是圣者们告诉了我们之后，我们就开始观察，认清了之后，把身体和心从因果之间的关系重新定义成能取所取的关系。第一个方面，这样的问题可以解决，和我们知道能取所取之间，还是有一定的影响；第二个方面，我们不会再认为，因为有影响的缘故，所以身体一定是产生心的因。这里就是讲到如果我们把某一个东西执为我所，就是有大的变化。

上师在讲记当中也讲了，世间人也是一样的。如果最初喜欢一个人的时候，他的心态不一样，互相厌倦了的时候，心态已经变化了，这也是所取变了心就变了，这是一种执著。

以前在学院时，房子漏水、排水沟没搞好，或者山后老是滑坡，把自己搞得很烦，一下雨就开始紧张了，是不是要漏，干脆把它卖了算了。卖掉之后，怎么下都和我没有关系了。只要把钱拿到手上，房子不再是我的了，这种执著也没有了，这就是能取所取，一种执著的问题。我们有一辆问题车也是一样的，天天修，每天都操心，卖了之后，反正别人天天抱怨也和我没有关系，这就是能取所取的关系，我们执著的时候就会这样的。

上师说这里有很深的窍诀，很多时候就是我们的执著，在外境当中并没有好坏，也不是什么因果关系。如果我们对这个问题本身的态度一变，对所取境的定义一变，能取就变了，或者我们的能取变了，再一看所取的时候，对我们的影响也就不会大了，而刚刚我们说的卖房子、卖车，把这个东西处理掉的方法并不究竟，不可能总是看着不顺眼，就能把它怎么改变。这时就要调心，只要放松执著就好了，把自己的心调到修行的状态，执著一放松，这时自己就不会受到这些法的干扰，能取和所取之间的关系就是安住在无常观、空性当中，这是一种相对清净的状态，没有很多染污、执著的成分，如果把心调整到没有染污、执著的状态，所取境对他来讲也是没有染污、执著的状态，他有了一种可以驾驭所取境的能力，这时候境就会随心转了，而不是心随境转，对我们来讲这是很重要的，修菩提心也是一样的。虽然究竟来讲把自己执为我，和把众生执为我，都是不合理的，全都不是我，但是把众生执为我，绝对可以对治把身体的五蕴执为我的狭隘思想，而且在这个过程当中可能也会引发深层、清净、广大的大悲心，这可能是不相同的，如果我们通过窍诀改变对所取的看法，能取也会改变，我们说这里面不是因果关系，而是由境故，这是由境改变的。所取境改变了，能取的心就改变了，我们一定要知道所取境和能取心之间的关系，身体和心就是这样的，心法生起之为所取，只要所取改变了，心就改变了，而不是因果。

# 辰二、成义自宗立随存：

前面破斥了他宗随生随灭的因果关系，对方的不合理的因果关系是身体是心的因，身体和心是随存随灭的关系，不管是并存，还是具有根、不具有根的身体是产生心的因，反正通过观察，对于他方并存的观点已经驳斥了。破了他宗之后，我们就要立自宗。自宗到底是怎么安立因果的随存呢？因果当中的随存随灭很重要，因和果一定有随存和随灭，因存在，果就存在，因灭了，果就灭了，里面必须要有一个非常直接的关系，随存随灭的关系非常明显，才能成立因果。身体和心之间没有随存随灭，后面还要讲随灭的关系，前面讲了身体和心之间不是随存，身体不是产生心的因，二者没有随存的关系。“自宗立随存”，即自宗安立的随存。它的法相是什么呢？

## 恒随彼因故，何益彼为因，

## 是故说此依，生故称为因。

这里面主要讲的是安立为随存的因，有两个方面可以安立。一个是恒随彼因故，一个是何益彼为因，这就是因果或者能产生果的因。“恒随彼因故”的“恒随”，是谁恒随着彼因故呢？如果有因就会有果，这个果一定是恒常随着因的存在而存在的，依赖因而转，说明果随着因而增减，随着因的有无而有无，这方面就是随存，不单单随存还要随灭，随存随灭安立起来之后就是一个真实的因果关系。这就让我们明白了因果之间的关系到底是怎么安立的，也相当于我们平常讲的因果，很多地方都会出现因果的术语和概念，对于我们来讲也会加深对于因果的认知，学习的时候也可以帮助我们对于因果之间的关联进一步确认。

“恒随彼因”，这个果一定要恒时的跟随，因存在果存在，因变化果就会变化，如果因的力量强劲果的力量也强劲，因的力量衰减果的力量也会衰减，这里面的随存随灭就是说有因就有果，无因就无果，因变果就变，一定有这样非常直接、明显的随存随灭的关系，叫做恒随彼因故，就是说无则不生，没有这个因则不生果，无则不生是因果关系中一个关键的条件，这是无则不生。

上师讲记中也讲了无则不生，并不仅仅指因果关系，还有一些关系也是无则不生，比如观待，观待不是真实的因果，即前后、左右，没有左就没有右，也可以说是一种无则不生，此处说的是因果无则不生的关系。除了恒随彼因故，还有一个“何益彼为因”，“何益”就是还有什么法能够利益它的果。什么样的因存在能够利益或者产生果，“彼为因”，它就是因。为什么我们说是两个方面呢？一个是随存随灭，一定要利益、产生它。无则不生，为什么加一个何益呢？刚才讲的无则不生不仅仅是因果关系，还有观待关系也是无则不生的。相互依赖，两个棍子靠在一起不倒，如果没有甲棍，乙棍也安立不住，没有乙棍，甲棍也要倒下去了，这方面也是一种无则不生，是不是一种因果呢？不是一种因果关系，对于果的产生没有帮助。第二个条件这个因的存在能够利益果、产生果，就是无则不生的，能直接产生果的方面叫做何益彼为因，这是果的随存或者因。

“是故说此依，生故称为因”，“是故说”所以佛经中讲，“此依”就是此依于此，即果一定是依靠因的。然后是生故，或者叫做此生，如果有了因一定有果，因具足了果就会产生，反过来讲，如果没有果就不叫因了，有了果才叫做因，这个果必须要有因才能产生，没有因就没有果，里面把因果关系和非因果关系都作了简别，一定要有正因，正因不是相互观待的问题，不像上下、左右那样，上下左右不是因果关系，而是观待关系，要安立左必须要有右，要安立此岸必须要有彼岸，上下、大小等等都是观待，而不是因果关系。因果关系是第一要随存，恒随彼因故；第二要利益，一定要利益果、产生果，两个条件都要有，才是真实的因果关系。因此佛陀在经典当中才讲此依生故，果是依靠因产生的，因具足了才会产生果。

这里讲到了近取因，近取因就是通过这方面安立的随存，像俱有缘有时候不是真实随存的关系，不是直接产生的利益，没有那么严格，作为俱有缘对于果法的产生也是有一定的利益。虽然有利益，但是并非就是真实的近因，有些属于俱有缘的关系，有些是属于真正近取因的关系，我们这个地方讲的就是近取因。为什么要讲近取因呢？就是因为在这个过程中有时会把俱有缘误解为近取因，好像差不多，都是因缘具足就生果，但是其中的差距还是很大的，尤其是我们讲到了这个心自己的因，身体也是心的一个因，也可以叫做俱有缘。如果疑惑了那就差得太远了，我们不能说身体好了心就怎么样，身体差了心就怎么样。虽然作为俱有缘是可以的，但是不能混淆，该严格的时候一定要严格，不严格的时候可以大概地说身心都是产生眼识的，心是所缘境，对境也是产生心识的因，我们的眼根是产生眼识的因，内心当中前一刹那的识也可以说是产生眼识的因，大概可以这样讲，如果我们要进一步的讲，这个眼识主要的因到底是什么，尤其是建立前后世存在的时候就不能混淆了，必须要把近取因和俱有缘分开，如果分不开，很容易会出现前面所讲的身体可以产生心，这样往前推就推不了了，身体是有限的，出现是有时间的，比如在十几、二十年前，由父精母血的受精卵产生了身体的基础，然后慢慢发育，在此之前是没有的，也就没有心识的前际了，所以必须要分开。

身体作为心识的俱有缘，心的本身可以受身体的影响，却不是由身体而生的，必须要分清楚，心识的近取因一定是心识，不受身体的影响，既然不受身体的影响，最早身心开始结合的时候，按照佛法的观点怎么解释呢？就是十二缘起当中的识，开始入胎的一刹那，心识入到受精卵当中，身心从那个时候开始和合了，慢慢相互摄持开始发育，出现眼识、耳识等等，之前的心识是独立存在的，而且串习的大悲菩提心也是在心识上串习，心识可以不断地串习，身体不行。因为身体没有延续，这辈子死了之后，烧掉或者天葬了，分很多块被老鹰扒到不同的地方，被火葬场烧成灰了，或者埋在地下被虫吃了，这时候身体就没有了，身体不能成为让大悲心延续的载体。怎么才能让大悲心一世一世的保留下来、延续下去，并且一世一世的强劲呢？就是心识的延续，在心上面安立大悲心的习气，所以修行的习气也是在心上面。

这里主要安立的就是心识的近取因，我们要串习大悲心，真正能够贯穿一切轮回当中的就是我们的心识，我们每一刹那的心识都不一样，比如上一世我们是旁生，旁生的身体产生的心识和人的身体产生的心识，从这方面来说是不一样的，它的喜好、习惯、想法都不一样，虽然这里有改变，但是整个相续是一个心识，这样不断的延续下来，严格来讲我们第二刹那的心识也不是第一刹那的心识，都是在变的，关键是它有延续性，可以把第一刹那的东西传到第二刹那，第二刹那产生的时候，相当于就承接了第一刹那所有的信息，在第二刹那当中再开始熏习，减少或者不断地改变，我们在这个过程当中，开始修大悲心、忏悔，把相续中的罪业清净掉，把一些染污心不断地清净，通过佛法去掉染污，俱有缘就是俱有缘，近取因就是近取因，对于同类因和不同类因一定要分得非常清楚。

分清楚之后，慢慢通过认真学习把法义真正学到心里之后，我们会发现不知不觉当中，以前的邪见、相续中的染污越来越少了，觉得心识的因是心识的观点越来越明确。既然心识的同类因是心识，那我们这一世第一刹那的心识一定是来自于上一世最后一刹那的心识的延续，一定有一个延续。尤其是上一堂课有一个内容讲得很清楚，前前每个刹那都是产生后后刹那的因，后后每个刹那的因都是前前刹那的因引发的，我们这一世第一刹那的心识一定是上一世最后一刹那的心识延续下来的，前前为因后后为果，所以这一世最后一刹那的心识只不过是在这一世生命载体当中的这一世，而不是心识的最后一刹那，这个概念必须要搞清楚。

这一世最后的死心，虽然叫做死心，并不是说心死了，而是这一期生命最后一刹那的心识是死心，它是前一刹那心识的果，这一刹那也会引发第二刹那的果，然后顺利进入到中阴身去了，中阴身第一刹那的识，就是这一世死心的因引发的，再不断的延续，中阴身再开始入胎，从胎中的识、出胎的识，一直到现在我们的识。我们前一刹那的识延续到现在，这个识又到后面，再不断的延续下去，很自然的前后世由心识的贯穿就是水到渠成的，把前后世的问题串起来了。虽然我们的身体可以不停的换，但是心识具有很强的延续性，心识上面可以储藏习气，修道主要所依或者载体就是我们的心识。

# 卯二（宣说彼者无随灭）分二：总破别破身常有。

这里有随存和随灭，什么叫“彼者为随灭”呢？“彼者”就是承认身体产生心的宗派，他们的观点就是彼者无随灭。因为所谓的因果必须要有随存和随灭，前面已经说了，对方的观点是因和果之间没有随存关系，这个地方已经不成立了，没有随存，也没有随灭，对方的因果观是不正确的。为什么不正确呢？因为没有随灭的观点，宣说彼者无随灭，宣说身体产生心的观点没有随灭。随灭也是很重要的，因和果之间是随存的，也有随灭的关系，因存果就存，因灭果就灭。因一灭了，果随之而灭，叫做随灭。身体和心有没有随灭的关系？当然没有，没有随灭的关系就不是因果，所以身体不是产生心的因，已经特别清楚了，

# 辰一（总破）分二：说无随灭之立宗；广立彼之合理性。

# 巳一、说无随灭之立宗：

“说无随灭之立宗”，就是宣说对方没有随灭的立宗，即我们立个宗说对方没有随灭。“立宗”就是我们安立的观点。安立了一个什么观点呢？我们简单的安立了一个观点，身体产生心的观点，没有随灭的关系，安立不了随灭，因果的体系也就无法安立了。

如果要安立身体产生心，必须要符合因果之间随存随灭的关系，随存已经没有了，按理说随灭也就没有了，这时候要用比较严谨的方式把这个问题讲清楚，没有随存也没有随灭。自宗有随存随灭，对方没有随存随灭。他们认为身体产生心的观点是安立不了的。

## 有时于心续，能利亦容有，

## 如火于瓶等，非唯此即灭。

“有时于心续”，“有时”的意思是什么呢？在三界六道当中，有些时候身体可以利于心，有些时候身体没有办法利于心。什么时候身体可以利益心呢？还有身体没有利益心的时候吗？转生在欲界和色界的某个阶段叫有时。因为欲界是有肉身，色界也有身体，他们不是肉身，色界的身体是光明的。光明身也有很多层次，是不是只有大圆满才有虹身呢？不一定。色界的身体也是光明的，属于比较清净的色法组成的身体，不是血肉之躯，也是光明身。

以前我在刚去佛学院的时候，也和道友辩论过，自己那时候学得很少，好像是在一个大法会上面，1992年也是像今年一样，十二年一遇。我和一个道友讨论虹光身，我觉得一定只有大圆满才有，吵得很厉害。上师好像正在旁边念经，我们没办法确定，就去问上师。上师说，不一定只是大圆满，最圆满光身是大圆满的。当时我觉得很不舒服，因为自己观点没有得到上师的支持，最圆满的虹光身是大圆满才有，意思是还有其他的光身。后面慢慢学习的时候，才知道光明身、虹身，其实色界也有，通过自己的善业，转生到色界当中的时候，身体就是光明、清净的色法，所以色界也有身体，色界的身体很清净，而且是一种光明的身体。无色界没有色法，也没有色法的身体。为什么叫有些阶段呢？某个阶段在色界、欲界的时候，其实是有身体的，这个身体可以对心利益，而无色界没有身体了，当然谈不上所谓的身体对心的利益。

有些道友刚开始学习，可能不太清楚，“相续”就是连绵不断的意思，有时候有身相续、心相续，真正来讲，相续就是我们现在的五蕴，分开的时候有身相续和心相续，身体有连续不断，从自己降生或者从受精卵开始到最后被烧成了灰烬之间，都有一个连续的身相续，这只是阶段性的相续。心相续是比较绵长的，相续改变或者是相续当中的习气都是指我们的心识，有时候讲心相续，有时候直接讲相续。讲到相续的时候，要知道这是在讲我们的心识。

有时身体对我们心相续“能利亦容有”，就是对我们心识能够利益的时间段也是有的，或者有些时候对我们心还是有利益的，前面讲了很多。比如毒药伤害身体之后，让心识狂乱，或者身体强健时自己的心识怎么样。能利亦容有，能够利益是不是就是近取因呢？能够利益的不一定是近取因，单单从能够利益的这一点没办法成立。在上个颂词当中，成立自宗利随存的时候讲了两个条件，一个条件是随存，无则不生，第二个是能利。

是不是只是随存就是因呢？未定，如果你没有能利也不行，反过来讲，有利益就是因果也不一定。为什么呢？有时于心续，能利亦容有，就是说身体有了之后，对心相续还是有利益的。亦容有，这是不是近取因呢？不是，这是俱有缘。身体对心还是有一定的作用，比如我们身体坐的很端直，当然也不要僵硬，这样会对自己打坐调心有一定的帮助。如果自己的身体东倒西歪，坐得不端正对自己的调心有一定的阻碍，所以身体对心有一定的利益，亦容有。刚刚我们讲了，能够利益这一点说明是因果，因为没有随存随灭的关系，前面的颂词讲的是随存，这里要讲的是没有随灭，实际上能够利益不一定是因果。

也不是近取因和近取果的关系。为什么呢？因为没有随灭。这个地方讲了，“如火于瓶等，非唯此即灭”，比如一个陶师首先把泥土加水之后和成泥，然后再把泥捏成瓶子的形状，用火去烧泥坯，水分逐渐干了，就会变成陶罐或者陶瓶。因为瓶子是用火烧了之后形成的，所以火是不是瓶子的近取因？看上去有点像，似乎是火烧了瓶子的缘故。从实际情况来看，瓶子的近取因是泥土，泥土里面的水蒸发了或者变硬了之后变成了瓶子。火是它的助缘，这是俱有缘。一方面我们是这样讲的，一方面还要从有没有随灭来验证。火对于瓶子有没有随灭呢？没有。因为火烧瓶子的时候，可以把泥瓶烧成陶瓶，有火就会有瓶子的出现。这个火如果是因，因一退它的果就要跟着退了，因一灭果就要随灭了。我们看你把火冷却了，瓶子会不会随之返回到泥土的状态呢？不会。不会返回去说明不是它的近取因。因为它没有随灭的关系，所以有一定的缘，而没有随灭的关系。

“非唯此”是什么意思呢？“唯此”就是能够利益，不是说能够利益就承许是因果。非唯此不是说火能够对瓶子生成有一定的饶益作用，而是说能饶益和所饶益之间必须要有随存和随灭的关系，怎么才能出现这个随灭的关系呢？如果火是瓶子的近取因，对它有能饶益的关系，一烧它就会变成陶瓶。如果有因果关系就会随灭，火一灭，所饶益的法跟随就灭掉了，这里看不到，虽然火灭掉了，但是瓶子不会再返回到潮湿、柔软的泥瓶状态。

什么叫“即灭”呢？真正的因果关系应该是即灭，就是说能饶益灭了，所饶益就灭了，因灭了果就一定会灭，因一灭，果也会随之消失，这才是真实的因果关系。

真正安立的时候，前一刹那的心识灭了，第二刹那的心识也不会再有了，如果是因果的关系，火灭了之后，瓶子没有随之而灭，或者通过侧面观察的时候，身体对于心有饶益，不能说明它就是真正的近取，有饶益也可以是另外的情况，就是俱有缘。比如火和瓶子之间能不能饶益呢？当然俱有缘对果法的出现和产生会有饶益，否则就不是俱有缘，没有缘的成分了。为什么不是缘的成分呢？因为它对于果的生成没有任何帮助，比如我把种子种在中国的大地上，和美国的太阳、水土没有什么关系，不能说它是这个果法的因缘。如果没有关系，不能叫做俱有缘；如果是俱有缘，一定会对果法的生起有一定的帮助，俱有缘是一定有的，而不一定是近取因。我们要搞清楚。

非唯此，不是说能够饶益的一定是因，我们反反复复的强调，一定要把这个牢牢记住，里面的智慧可以分析得很细微，而不是一概而论，这时候很多容易搅成一团的问题，就可以分清楚了。智慧会很清晰，不会因为相似的原因，所以怎么样。

大恩上师也是在讲课时再再讲，不要认为这个人在佛学院待过，他一定是个好人，单单凭这个因缘不一定说明他是一个真正的修行者，或是具相的上师，还要观察其他的因素，法王如意宝创建了学院，提供给大家一个修行的地方，法王如意宝等很多大德也是从这里出来的，有些时候我们会感觉这里出来的都是好人。上师说这也不一定，不要依靠这一点判断。有些人说，我在佛学院待过，在佛学院待过的人太多了，很多砌墙、背砖的民工都待过，也不能说明什么问题。有时我们的智慧太粗了，觉得这个根据好像很有道理，里面还有很多其他的情况。当我们智慧细下来之后，诸如此类的很多问题既不会轻易相信，也不会轻易怀疑，随便给别人定性。里面还有很多的可能，当我们看到一个人的行为时，不会马上定性他是一个很坏的人，或是很好的人，可以慢慢去观察其他的条件、因素，不会随随便便对一个人去诽谤，也不会随随便便对一个人产生信心，然后退的也快，通过这样的训练他的性格会变得比较稳重，通过这样观察之后确定下来的结论，不会太容易一下子就接受；一旦接受了，也不太容易改变。

我们并不是说只要观察了百分之百就是对的，很有可能观察了也是错的，但是谨慎的态度和观察的智慧对我们来说都很难得，有了这个沉淀的基础之后，对于保护我们的心和修持很多法义，都是可以分析和观察的。有了这种智慧，再去学了义的中观等法要，智慧就可以派上用场，能够进行方方面面的观察。为什么一定是空性的，为什么空性的同时也可以有作用？这种智慧可以帮助我们细化学到的法义，对于无常、空性、菩提心、密乘的见解等等，都可以有深化的作用。这方面对我们来讲是非常重要的。

也许我们学的时候会问，这些内容到底对于我们修学有什么作用呢？当然会有帮助的，观察的时候发现因明的很多地方和修行都是可以直接挂钩的。这种通过深细观察形成的智慧是一笔非常宝贵的财富，我们暂且不说学完之后与证悟有没有直接关系，就智慧来讲，这是一种比较可靠的智慧，绝对不可能会人云亦云的。因为有了智慧的沉淀，遇到任何事情就会马上去观察，再加上自己也有修行的窍诀、菩提心等等，观察之后也不会让自己的心相续落于世俗的寻伺当中，这些可以成为我们修行的利器。尤其对佛教徒来讲，永远会是一个智信者，怎么才能体现智信，怎样把自己培养成一位智信的修行者呢？对于很多经论道理的不断学习，自己内心当中的智慧，尤其是被智慧引领的慈悲等佛法的修行方式。他们知道自己为什么这么做？也能讲得出来为什么别人要这样做，不会落入到一问三不知的情况。只是说这个很好，到底怎么好说不出来，反正就是好，说不出来一个所以然。自己心里也没有底，对于别人来讲就是迷信而已，说不出根据。如果自己知道很多原理，明白为什么这样做，而且别人需要帮助的时候，也可以把道理讲清楚。让别人知道的的确确在这些表象下面看起来还有很深的智慧、原理，这是很重要的。

宗喀巴大师讲过，很多人觉得学习因明是一个辩论术，其实它不是辩论术，里面的确有解脱道。也许在《释量论》当中讲解脱道最多的就是这一品，比如讲前后世、大悲心、佛陀是量士夫、修道的过程等等，有什么样的因就可以成就什么样的果，通过推理的方式讲的特别清楚。这是通过总说的方式说没有随灭，不单单说可以利益，如果没有随灭，不一定成立因果关系。

# 巳二（广立彼之合理性）分二：说过失及破遣过。

# 午一、说过失：

## 身若安住时，心应无消失。

这里还是在讲身和心之间的关系，物质产生心识，就是没有前后世的主要根据，就是围绕这个问题进行安立的，如果按照身体产生心识的观点，因为身体是产生心的因，所以只要身体存在期间，心都应该不会消失才对，这是合理的。实际情况是怎样的呢？人刚刚死的时候，或者死了一段时间之后，在冰柜里面冻着，身体很长时间都没有坏掉。

如果是这种情况，“身若安住时，心应无消失”，身体存在心永远不会消失，就不存在死亡的情况了。身体存在，心就会思维，如果尸体还会思维，那就不是尸体了。按照身体产生心识的观点来讲，如果身体安住，心应该一直有，实际情况是人死的时候，虽然身体完整无缺的保存着，但是他的心已经没有感觉了。说明心识不是由身体而生的，否则身体安住的时候，心应该不会消失，这方面肯定是不合理的。

# 午二（破遣过）分二：顺缘不全答非理；具有违缘非答复。

我们说了过失之后，对方当然不服气，还要说他的根据。什么叫“破遣过”呢？首先是“遣过”，前面我们刚刚说了对方的过失，身体存在心应该存在，下面对方要遣除这种过失。遣过就是回辩，对方说这个没有过失，然后讲道理。破遣过是把对方的遣过破掉。如果想要补救你们的观点，说没过失是不能安立的，过失仍然存在，叫做破遣过。

这个科判有两个问题，第一个是“顺缘不全答非理”，对方的回答是顺缘不全，非理，这种回答是不应理的。什么意思呢？如果身体存在，心应该不消失，这个没有问题，身体存在心不产生的原因。因为它的顺缘不具足，顺缘是什么呢？呼吸是顺缘，没有呼吸了，所以心不产生。他们这种顺缘不全的回答，非理。第二个是“具有违缘非答复”，对方说具有违缘、障碍，这不是真实的答复。

# 未一（顺缘不全答非理）分二：遮破及自不同理。

这里有两个科判，第一是遮破，第二个自不同理。“遮破”是破掉对方的答复；“自不同理”，对方用同等理给我们讲的时候。自宗的观点和我们的所破不一样，都一样的话就是你不成，我也不成，这是不圆满的。我们要破对方的答复，在自己没有过失的时候，安立对方具有过失，这时候就可以成立自宗，这里并不是纯粹你死我活的辩论，也没有你赢我输的问题。

道友之间的辩论，最好是把输赢观和胜负观淡化掉，不要想着今天我的观点一定要赢。虽然明明知道没办法建立，但是强词夺理也没有必要，应该保持一种什么样的心态呢？第一，在辩论当中，要把正确的意义凸显出来，最好自己不要带着决定性的观点，如果自己带有不可更改的观点，在这个过程当中自己很有可能会因为受不了对方的回辩，所以觉得很难受，进而心生怨气，演变成嗔恨心，和对方争吵，这就没有必要了。我们在辩论的时候并不是纯粹的输赢，如果你太在意输赢的话，首先对于输赢本身很执著，就会产生不必要的情绪，把一个清净的法义讨论，变成了生烦恼的场合，这是不合适的。

第二，如果太过于在乎输赢，自然而然的会在词句文字上面喋喋不休、纠缠不清，开始咬文嚼字，抓住对方一个字的漏洞，讲上半天，这样就没有必要了。如果是意义为主，即便是对方说错了几个字，也不要紧，就是为了大家互相学习，把法义搞清楚，这方面就非常的好。大家应该把内心深层次的智慧，通过讨论的方式挖掘出来互相利益，不对的地方就遣除掉，讨论的时候，不要带着一种我就是正确的想法。

我自己就有这种体验，虽然这个问题从哪方面考虑都是正确的，但是和别人讨论的时候，就会发现这个那个地方有很大的漏洞，自己没有考虑到，别人说的确具有合理性。我和别人讨论的时候，也受到了很大的启发。刚开始以为是正确的，后来发现不是那么回事儿。在我们还没有闻思究竟或者生起证悟之前，有些我们觉得正确的观点，不一定真正正确，就像从不学佛到学佛之间，我们颠覆了多少以前认为的绝对正确的观点呢！颠覆的太多了，凡夫人各种各样的观点，还会颠覆下去，乃至于最后生起圣智，这时的智慧就会比较可靠了。不管怎么样，前面我们已经说了不是单纯的辩论，辩论只是一种形式，主要是把里面正确的观点引出来。

# 申一、遮破：

## 彼有方有之，驾驭故彼生，

## 非呼吸生彼，风排及引生，

## 无勤何因致？彼等盛衰中，

## 当得增与减，彼等亦应同。

颂词大概分了三层意思。“彼有方有之，驾驭故彼生，非呼吸生彼，风排及引生，无勤何因致”，我们可以把它定成为第一层意思；“彼等盛衰中，当得增与减”是第二层意思；“彼等亦应同”是第三层意思。

第一，彼有方有之，驾驭故彼生，非呼吸生彼，风排及引生，无勤何因致，对方是这样讲的，或者我们分别念也是这样的。我们在学习佛法的时候，分别心自动会变成反方，内心当中有很多的邪见，从小受的教育心识就是物质产生的，我们就会变成反方了，觉得这个观点好像是说人死的时候，身体存在的时候心应该不消失，我们内心当中觉得不一定。为什么不一定呢？可能是顺缘不足，就会出现了这里的想法，所以这里不一定是外道，有可能是我们的分别念也会自动去维护这样的观点。在我们还没有生起定解的时候，这种观点还会跳出来成为一种障碍。

对方说，我们死了之后不产生心，这是毫无疑问的。上个颂词讲了，因为身体完整无缺的缘故，心识就会产生。对方说，死后不产生心，这是肯定的。为什么呢？不是身体齐全的缘故，而是顺缘不具足。身体本来是可以产生心的，但是产生心识的顺缘呼吸没有了，所以不会再产生心识。对方说，顺缘不全。本来身体可以产生心，死的时候气息中断，就不会再产生心识。

我们回答，事实不是这样的。我们先说了自己的观点，不是像你们这样安立的。如果心识存在，呼吸才会出现，因为呼吸是由自己的心来驾驭的，所以心识存在可以有气息，而不是说气息存在产生心识。

什么是“彼有方有之”？“彼有”就是心识存在，“方有之”就是呼吸会存在。“驾驭故彼生”，因为我们的心识可以驾驭呼吸，所以心识驾驭呼吸故，就是有心识就可以有呼吸存在，这是故彼生。“非呼吸生彼”，并不是呼吸可以产生心识，而是心识存在可以驾驭呼吸。

为什么说“彼有方有”呢？为什么说有心识才会有呼吸呢？你这样讲了有没有根据？第一，我们说自己的根据。“风排及引生，无勤何因致”，“风排”，“风”是呼吸的意思，“排”出去就是呼，然后“引生”就是吸。“无勤”，如果没有一个勤作的心来牵引，怎么可能导致呼吸的存在呢？必须要有具有心的士夫，就是具有心识的人勤作之后，然后心识存在，可以导致呼吸排出去，或者吸进来，所以无勤何因致。如果没有一个具有勤作的心识，怎么可能导致这种情况出现呢？这是我们从正面讲述自己的观点。

第二，从反面讲，“彼等盛衰中，当得增与减”。如果心是由呼吸产生的，呼吸是因，而心是果。“彼等盛衰中”，“彼等”是什么意思呢？彼等就是呼吸，“盛”就是说有时呼吸很绵长、很强劲，“衰”就是有时呼吸很微弱。呼吸也有正常或者强盛、衰弱的情况，如果呼吸产生了心，呼吸有时候强劲，有时候衰弱，呼吸盛衰中，当得增与减，因为心识也是因果关系，所以也会随着呼吸的盛衰而有增减。

如果呼吸强劲的时候，我们的心识力量就会很强劲；如果呼吸微弱的时候，我们的心识力量就会很弱了，逐渐的找不到在哪里了，不会出现这种情况。如果呼吸产生心，应该是在呼吸盛衰中，“当得”，就是可以感觉的到，能够安立心识的增与减。

我们从正反两方面讲到了，呼吸和心之间关系，其实心对呼吸的影响很大，而呼吸不是产生心的因。当然从近取因来讲，呼吸有呼吸近取因，心识有心识的近取因，根有根的近取因，身有身的近取因，我们刚开始学《成量品》时，就已经学过了，不可能说学到后面，观点就变了，这是不会的。我们说心产生呼吸，这是从一个比较主要的助缘方面而言，从俱有缘或者主要方面理解，下个颂词我们还会提到这个观点，其实所谓的心产生呼吸，在其他的很多因素综合起来时可以这样安立。我们从正面和反面两方面说了，其实不是呼吸产生心，而是心产生呼吸。刚刚讲了绝对不是说呼吸的近取因是心，呼吸的近取因是呼吸，是这样安立的。

第三，“彼等亦应同”是什么意思呢？对方的观点是心是由呼吸产生的，我们说呼吸亦应同，“亦应”是什么意思呢？像前面我们所讲的那样，如果身体存在，心就应该存在，应该和这个相同，如果身体存在，呼吸就应该存在，为什么呢？因为身体是呼吸主要的因，对方也认为呼吸是由身体产生的，有身体就有呼吸，所以就像我们前面讲的一样，如果身体是产生呼吸的因，这个顺缘怎么可能不具足呢？不可能存在顺缘不具足的情况。

对方说，因为死的时候没有呼吸，导致心无法产生。我们说，你们自己也承认呼吸是由身体产生的，而身体是因，刚刚死的时候，身体还存在，为什么说因存在了，呼吸不存在呢？身体存在，呼吸决定存在，呼吸存在，心就应该存在。不会在人死的时候，因为顺缘不具足的缘故，所以心识不产生了，这个顺缘永远应该具足，死的时候身体还存在。既然应该存在，那它的果——呼吸就会存在，呼吸的助缘也存在，它的心会存在，里面肯定不会真正成立所谓顺缘不具足的情况。彼等亦应同，就是说呼吸也应该像前面所讲的那样，身体存在，心应该也不消失，身体存在，也不可能有呼吸消失的情况。

这是给对方讲的，因为对方也承认呼吸是由身体产生的，身体是产生的一切，所以身体存在的话，也会有呼吸、心识。既然如此，身体存在的时候，为什么呼吸没有了。去掉一个什么顺缘的缘故，让呼吸不存在了呢？你们还能找什么样的根据出来？这方面没办法再找了。

# 申二、自不同理：

自宗是不相同的，为什么自宗不相同呢？

## 心是因不同，住引业余者，

## 亦许是因故。

对方说，你们的观点和我们是一样的，虽然心是呼吸的因，但是乃至于心在身体没有不消失，存在的期间，也会产生呼吸，所以呼吸也应该同样在身体中不消失，相当于一种同等理。

如果心是产生呼吸的因，心在身体当中存在的时候，就会不间断的产生呼吸，呼吸永远不消失，这个人就不会死。这个问题怎么去解决呢？我们说自宗的说法是不相同的。我们所说的心是因，只是其中一个因，还有其他的因，其他的因是什么？“心是因不同”，我们说心是产生呼吸的因，这是不同的。为什么不同呢？“住引业余者”，住引业是心住于身体当中，就是说心存在于身体当中，导致引业等其他法，“引业余者”，“余者”就是其他法。什么其他法呢？除了心和心的因，或者身体和身体的因之外，引业就是其他法。

除了各自的因之外，还有一个引业引起，把一个人的呼吸、身体和心识等等聚集在一起，心的勤作可以导致风排及引生，所以心是导致呼吸的因之一，除了这个因之外，其余的因是什么？“亦许是因故”。什么是亦许是因故？引业等其余者，也许是因故，也承认这是因。承认是什么因呢？因为我们的生命体是各种因缘和合的，有些是主要的因，有些是其余的因，所以说亦许是因，意思就是说引业也是其中的一个因。如果引业这个因没有了，虽然心是产生或者心的勤作对于风排和引生的影响很明显，但是如果引业这个因没有了，它们就会分散，心就会投生，呼吸中断，身体会逐渐的腐败。这里的引业把它们和合在一起，这是很重要的。

自不同理，我们没有说身心是恒时并存的，如果身心恒时并存，当然会出现这个过失，心和身体如果恒时并存，心存在的时候，那么呼吸就会存在，不会这样的。我们承许心存在在身体当中，或者有呼吸，那么引业等其他法也承许是这个因。有一个引业，而这个引业在哪里存在呢？业主要是在心识上面存在，如果说业在心识上面存在，也可以说心上面保留了引业，然后引业会牵引自己的心和身体、呼吸等因，然后投生到这一世当中，显现了生命。显现了生命之后，我们也可以说，因为是心上的引业导致的，所以说心也是呼吸的因，从这方面也可以如是的安立。

因为有了心上面的引业，导致了这一世的生命，有了这一世的生命，就有了呼吸，所以我们在这里讲的不是身和心恒时并存，这也是一个重点，身和心不是并存，而是引业把这些法暂时和合在一起，如果引业穷尽了，这些法也是该散就散。虽然暂时来讲已经引在一起的时候，心对呼吸有影响，可能呼吸反过来对心也有影响，二者之间互相都有影响，牵引、和合到了一起之后，身体对心有影响，心对身体有影响，或者呼吸对心有影响，心对呼吸有影响，这些都可以，关键就是说它们有各自的因。还有一个主要的因，这个因叫引业。这个叫做引业的因把这些东西牵引在一起，然后把它们互相影响、互相利益、互相损害，或者无利无害的平庸而住，这样也可以，所以这个引业也是因，这方面我们必须要很清楚。引业也是因，负责把它们牵引、聚合在一起，让它们互相影响，引业一散了它们就散了，不可能说心乃至于住在身体当中，呼吸不停永远不会死，这是不会的。如果我们不承许引业这个因，按照刚刚讲的那样，心和身体是恒常的，就会有这种过失。其实不会有。

为什么呢？“自不同理”，自己不相同的原因，颂词当中说住引业余者，亦许是因故，其余的引业也是一个因，把很多法撮合在一起的引业如果消散了，它没有力量了，这些法自然就分散了。身体开始腐朽，然后心识离开身体之后继续去投生，心识上面带着下一世的业，心识自然而然被这个业牵引，又去继续投生到另外一个身体当中，然后再慢慢形成呼吸、身体等等，这样一分开之后，永远不消失的情况肯定是不会有的，叫做自不同理。因此对于我们的身体、心和呼吸等的关系，如果理了之后，就会发现里面不是混成一谈的，而是具有很大的差别。

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