**《释量论·成量品广释》第12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法称论师所造的《释量论·成量品》。

《成量品》主要是安立佛陀为殊胜的量士夫，在安立佛陀是量士夫的时候，也建立了前后世存在的观点。如果佛陀是量士夫，能够成佛的法当然就是最清净的法。佛陀要成为量士夫，所有的自利必须要圆满，这样才能成为他利圆满者。因为自利圆满，他的方法必须要清净、正确，所以在成立佛陀是量士夫同时，也成立了修道是非常清净的。如果所修的道不清净，就没有办法让菩萨修道的障碍消除，也没办法让佛陀的智慧圆满。因为佛陀最早和我们一样也是凡夫人，什么样的因才能让一个凡夫人的所有无明、烦恼障和所知障清净，智慧达到遍智？如果方法不清净、不正确，当然是没办法做到的。因为能够让一个凡夫的障碍清净、智慧圆满的道一定是正确无误的，所以可以成立这种道是清净的，也可以成立修道的僧宝也是清净的。这个人修道的暂时功德果位安立为僧，而僧之究竟就是佛，僧宝究竟之后就成了佛。

在这个过程当中，我们皈依的三宝非常清净圆满，具有可以皈依的自性，完全可以成立。现在正在成立前后世存在。这些认为前后世不存在的观点，无外乎就认为人死如灯灭，人死了之后，心识就灭了，没有一个前生，也没有一个后世。心不再延续最主要的根据是有些人安立这个心是身体为因而产生的，在这个过程当中，如果人死了身体灭了，他的心也不会再延续。

我们破他宗，对于不正确的观点必须要破斥，主要是身体产生心的观点。前面学了很多的内容，主要是围绕身体产生心识的观点进行观察的。我们自宗的观点，就是这个心由它自己的因产生，不观待身体。身体只是心识的俱有缘而已，属于一个助缘，最根本的近取因还是心识自己。这一刹那的心识是由上一刹那的心识产生的，上一刹那的心识是由再上一刹那的心识产生的，这一刹那的心识可以产生后一刹那的心识，后一刹那的心识又可以产生再后一刹那的心识，通过不断的安立，心识的近取因往前际就会延续到前世，往后际就会延续到后世，这是破他宗而安立自宗的主要思路。

在破他宗安立自宗的时候，身体不能产生心。除了很多根据之外，还有一个最大的问题，或者关键的地方，二者非同类，就是色法和心识不是同类。物质法是一种非明清的自性，而心识法是一种明清的自性，非明清的自性不能作为一个明清自性心识的因，明清的心识只能由明清的心识产生，这叫同类因，也是这里讲到的比较重要的观点。

前面我们主要学习了身和心之间承许因果非同时。从世间的因果来讲，因产生果二者不可能是同时的。虽然按照因生果的特点，就是因果非同时，从前因后果的侧面来看，似乎没有什么问题，但关键是这里不是真实的因，它是非因的缘故，身体不可能作为心识产生的因，前面已经讲了很多的根据。

# 寅二（遮破同时之所依）分二：破不合理之他宗；安立自宗合理性。

在佛法当中有很多所依能依的关系，这堂课也讲到了所依和能依。对方说的所依是近取因，能依是它的果，这里的所依能依是因果关系。这是我们在学习这个科判的时候，必须要了解对方承许的所依是因能依是果，身体的所依是因，心识的能依是果，所以说身体产生心，二者是所依能依的因果关系。这一段当中主要是承许同时的所依。什么叫同时所依呢？因果是同时的，即有身体的同时就有了心识。真实观察的时候，佛法的其他地方也讲了，因果的一个特点就是同时无因果。如果二个法是同时的，二者之间不可能是因果关系。

今天我们要详细观察同时无因果的理论。学习中观的时候，也会讲到同时无因果。在名言谛当中，因果不能同时，一定是前因后果，即先有因后有果。果在前因在后不对，因和果同时也不对，前因后果才是正确的。虽然前因后果的关系是正确的，但是还要进一步分析，这种因是不是这个果的真实因。次序对不等于就是真实的正因和正果关系。虽然次序对，但是还要观察这个因是不是真因。我们今天学习的因果同时肯定是不合适的，连它的顺序都不对。为什么会同时无因果呢？学了这个道理之后，在学习中观推理破实有的时候，也会用到同时无因果的根据，《入菩萨行论·智慧品》等其他地方也讲到了，如果二个法同时产生，绝对不可能是因果关系。如果认为是因果关系，只能是一种错误的观点。为什么呢？因为我们展开了调查程序之后，开始验证同时因果时，就会漏洞百出，所以没办法安立合理的因果关系。那怎么办呢？承许因果同时的观点是错误的，必须要抛弃。否则无量的漏洞就会不断地降临在自己的头上，最后只有放弃因果是同时的观点。

因果同时不合理，身体是产生心识的因也不合理，把二者汇集起来的话，二个不合理。哪二个不合理？一是身体是心的因不合理，二是身体和心是同时的因果也不合理，这方面不管是从因果次序的侧面来观察，还是身体和心之间是不是真实的因果的方式来观察都不对。

今天我们就来学习一下遮破同时之所依，分为两个观点，第一个是要破不合理的他宗，第二个是安立自宗的合理性。因明有很多地方都是破他宗立自宗，即便是中观宗在名言谛中抉择自宗的时候，也要安立自宗的空性等等，在抉择因明的时候，更加要破完他宗之后安立一个自宗。在名言谛当中的法，有就是有无就是无，二者之间不能混淆。不能把有当成无、把无当成有，或者二个都不存在，这是不行的。名言谛的理论，有就是有、无就是无、对就是对、错就是错，这就是名言谛当中合理的安立。

# 卯一（破不合理之他宗）分二：观察能依有无破；观察能依生灭破。

第一个是“观察能依有无破”，这个地方的“能依”是什么呢？前面讲了能依是果，所依就是因；所依是身体，能依就是心。对方认为二者之间是同时的所依能依关系，既然身体作为因，能依的心识和所依同时，我们观察能依的心到底是在有的情况下，还是心识没有它的本体而作为它的能依？

第二个是“观察能依生灭破”，前面是从有无的侧面，后面是从生灭的侧面和所依二者之间作一些观察辨别。因明中的思路都是很细微的，而这种细微的智慧，恰恰能够对治凡夫人粗心大意的心识。因为凡夫人在安立某人观点时，很多都是想当然地说我认为，或者我觉得，根本经不起观察，这种分别念太粗大了。还有一些外道的观点，虽然他们做过分析观察，但是针对于生灭的观点来讲还是太粗大了。因明的观点，都是从很细微的地方去观察安立了一切世俗谛当中的真实性。为什么要这么细微呢？大概安立一下就可以了，不要把我们的脑袋搞的那么痛，天天观察这样观察那样，又是自宗又是他宗，干脆直接讲一个自宗让我们来接受就可以了。

刚刚我们讲了，凡夫人的毛病就是智慧太粗大，以一个粗大的分别念发现不了世间的实相。如果不知道世间的实相，也没办法知道胜义谛出世间的实相，这种不知道世间和出世间实相的状态，就叫做无明。如果还是保持着无明的状态，如何能够了知世间的实相而安住在如理作意当中呢！如果你没有如作意，都是非理作意，怎么可能在世间当中做正确的取舍，根本没办法。这个深细的智慧不是可有可无的。佛法当中所讲的道理，不是世间的真实，就是出世间的真实。宣讲世间真实能让我们从邪见当中退出来安立正见、如理作意；宣讲出世间的真实会让我们知道一切万法的本性，如果相应了出世间的真实，我们所有的无明，或者妄执等很多的增益损减。因为见到真实的缘故回归自性，安住在本来面目就可以解脱，就是这样的观点，所以刚刚我们说了，凡夫人比较容易满足于自己的分别念，觉得有些时候学起来很头痛。因为我们无始以来缺少这方面的训练，头痛的地方就是我们的智慧比较差，而这些智慧对我们来讲都是很重要的，所以也说明我们的福德比较浅，障碍比较深。

不管怎么说，应该认真的学，通过这方面来积资净障，提起兴趣来不断地精进修学。这里说观察有无破、观察生灭破等等，都是让我们的智慧深细到能够发现世间的真实。因明主要是观察世俗的实相，如果我们没办法了知世俗实相，对于世俗法的认知就会颠倒了，处于一种对世俗谛的非理作意当中，如果在世俗谛当中，非理作意就会直接影响到我们取舍因果，比如在这段当中讲到，如果我们在这儿马虎了，一个修行者如果对于佛陀是量士夫、前后世存在、因果的关系内心当中有疑惑，产生不了决定性，对于修行的影响也会是决定性的。

为什么呢？因为整个佛法都是因缘法则当中体现的，如果我们对于这个最核心的东西都是犹犹豫豫的，存在着怀疑，怎么可能高质量地去修法呢？如果连真实的因果不虚，或者前后世存在这一点尚且有疑惑，有些人甚至于还想要今生成就、即身成佛，要在疑惑当中实现一生成佛的愿望，就像有些地方讲的一样，开玩笑都有点过分了，这是很难做到的。如果我们有时间精力的话，一定要致力于学习通达佛陀、法称论师告诉我们的殊胜方便，从邪知邪见当中退出来，在相续当中生起真实的正见，对于殊胜的佛陀是导师，佛法是清净的，前后世存在等观点，经由学习而产生定解，这些对于我们来讲非常重要。

# 辰一（观察能依有无破）分二：观察能依有无破；依彼理破其余理。

第一个“观察能依有无破”是正破，第二个“依彼理破其余理”是依靠正破而破其他这些世间当中的所依能依关系，也就是说我们所破的主要是身心之间的关系，或者说是所依能依主要是针对身心。“其余理”是说在世间当中，或者一些外道的相续当中，还会认为其他的一些所依能依，依靠这个道理顺便就破了。

**巳一（观察能依有无破）分二：遮破以及破彼答。**

“观察能依有无破”分为两个科判，即遮破，以及破彼答，“破彼答”就是我们破了对方所依能依不存在因果关系之后，“彼答”是对方对我们的破斥作了一个答复，然后我们再破他们的答复。

# 午一、遮破：

## 有无依无故，非是若谓有，

## 所住即所依。于此所依无，

## 住者外非他；是他彼之因，

## 彼于事作何？应成无毁灭。

“有无依无故非是”，是一层意思；“若谓有所住即所依，于此所依无，住者外非他”，是一层意思；“是他彼之因，彼于事作何”，是一层意思；“应成无毁灭”，是一层意思。这两颂半当中是这样划分的。

第一，有无依无故非是，就是遮破能依不存在，即依靠所依的能依是无法安立的。按照对方的观点，能依所依是因果关系，所依的身体作为产生能依心识的因，身体是近取因，产生了一个能依就是心识，二者之间有个因果关系。这个地方是同一个时间，而且是所依能依的因果关系。我们在学习中观、因明的时候，有些基本的观点不能忘记，这个科判不能忘记两个重点，第一个是观察所依能依，所依是身体，能依是心，而且所依是因，能依是果，所依和能依是因果关系；第二个所依和能依是同时的，我们在学习后面颂词的时候，始终要抓住这些要点，否则我们观察来观察去就不知道在讲什么了。如果我们围绕这个脉络进行观察，就不会跑偏，基本上我们的思路就能够跟上法称论师的智慧，可以如理地进行观察、抉择。

对方说，在同一个时间当中心识依靠身体而存在，心识是能依，身体就是所依。比如我们坐在垫子上，我们这个能坐者就是能依，垫子是所依，即我们所依靠的地方。还有盘子里面装了水果，盘子是所依，水果就是能依，平时也有所依和能依关系。这个地方讲的身体是所依，心是能依，心依靠身体而存在，尤其是心依靠身体而生而住。因为对方认为心识是依靠身体而存在的，所以身体是所依心识是能依，二者在一个时间当中存在没有前后，就是同一个刹那当中，身体产生心识，心识依靠身体，这是所依能依的关系。

在麦彭仁波切的注释和大恩上师的讲记里面都讲了，同时存在的法有两种。第一种就像张三李四，或者瓶子柱子，二者互相之间没有因果、利益关系，就是一个同时并存的法，这不是对方所认为的那种法。因为对方要安立身体饶益心，心是由身体产生的，而不是安立二者无关系，所以同时存在的无关系法不是他们的承许，也不是我们要破斥的。第二种是认为二者之间有关联，身体产生心，身体是所依，而心是能依，他们承许这种同时，我们破的也是这种。如果你们认为身体是所依，我们就要观察，作为心的能依能不能成立是身体的能依，即身体能不能成为所依，心识能不能成为能依。

下面我们就开始详细观察同时无因果，同时无因果是怎么安立的呢？因为同时的法有一个特点，即因果之间是同时的，我们永远不要忘记了，也就是说当身体不存在时，心也不存在，它们是同时的。身体没有的时候，心也没有；身体有的时候，心也同时有了，二者之间没有前后，就是同时的关系。这是很严格的同时，而不是说有两三秒的误差，大概也可以说是同时的。此处是严格到一个刹那当中来安立的真实同时。如果是这种同时，这个能依到底是怎么样的呢？作为能依的心识，具有本体存在的心识依靠所依，还是它的本体不存在而依靠所依，也就是说作为和所依同时的能依的心识，只有两种情况，一个是有，一个是没有。

在世间当中不是有就是无，不可能有第三种物质。我们现在观察这个能依的心识要成为身体的能依，到底是有的本体作为它的能依，还是没有的本体作为它的能依？我们要详细观察这个问题。刚刚我们讲了，有无就是能依的意思。有是说它具有本体依靠所依，无是说它没有本体依靠所依。所依存在的时候，有了所依的身体，同时它的能依也有了，也就是说作为同时的能依是具有自性或者本体的法，这时候没有办法作为能依。为什么呢？所依不存在的时候，这个因不存在它的果也没有，当它的所依存在的当下，能依的心识也有了，也就是说这个因不存在的时候，它的果不存在。如果是同时的因果，因为前一刹那的因没有，所以它的果也没有；如果它的因有了，果同时也有了。如果是这样的话，当它的所依存在的同时，如果它能依的心识也已经有，这个身体观察的时候就没有成为心识的所依，也就是说这个心识没有依靠身体而生。因为前一刹那身体没有的时候，它也没有，当第二刹那身体一旦形成了，在身体形成的当下，能依的心识已经有了。实际上这个能依的心识并没有依靠所依，从这个侧面来讲，如果具有和所依同时的能依的本体，就没有能依；如果和所依同时的能依法是没有的，本体都没有，又如何成为它的能依呢？二者之间就没有能依所依关系了。

我们再进一步地观察一下，如果这个能依的法是有的法，它已经存在了，因不存在的时候它也没有，当它的因一旦存在的时候，果也已经有了，根本没有一个谁生谁的关系，也没有一个所谓的能依。在本性存在的前提下，它并不是能依。因为所依没有对它做什么，所以所依没有的时候它也没有；所依有的时候，同时它自己已经有了。如果是有的法没办法作为能依，如果是无的法，并没有本体，没有的东西怎么能说谁作为谁的所依呢？不可能说石女儿这样不存在的法是能依，然后他坐在一个垫子上这是所依，没有这样的关系。如果是同时的法，不管和所依同时的心识是有的法，还是无的法，都和所依没有关系。真正来讲，这种不管是有的和无的能依都没有办法依靠所依，所以这个所依对它们来讲是没有的，“依无故”，就是不存在，真实依靠于所依的能依安立不了，或者能够作为有和无两种法的所依不存在。为什么安立不了所依呢？因为不管是有的法和无的法都没有办法真实地依靠它。

“非是”的意思是这种能依不存在，没办法安立。不存在能依的问题就很大了。为什么呢？因为对方要成立的所依能依主要是身体产生心，这时安立不了合理的能依，心识就安立不了，当然就没办法安立能依所依关系，也没办法安立身体产生心的观点。

第二，若谓有所住即所依，于此所依无，住者外非他。下面对方要答复了，没有的法不管怎么说肯定不存在，没办法如实地安立。“若谓有”，如果对方说，“所住即所依”，已经存在的法，“所住”是身体能够让它所安住，这时身体是所依。因为身体让已经有的法成为所住，有能够让它安住的侧面，所以就可以安立所依，这方面的观念就开始延伸了，也就是说我们观察第一层意思的时候，只是单纯地观察了能依存不存在，和能依同时的所依是不是有的？没有。为什么呢？不管能依的本体是有，还是无，都没办法成为真实的能依所依关系。

第一层意思是单纯地观察能依本身是有还是无，就是说依靠所依的能依到底有无而破，第二层意思开始引申了一个安住的问题，若谓有所住即所依，他们说，无的法肯定是不行的，我们是针对已经有的法，身体让它安住，所住即所依，就是说身体让心识安住，从所住的侧面可以安立为所依，这方面有一个所住，身体让有的法安住，叫做所依。若谓有所住即所依，这是对方的观点，就是说对于已经有的法观察，而且让它所住，这就是所依。

我们下面的分析，也是针对这个问题。“于此所依无，住者外非他”，“于此”的意思是，对于已经产生的安住法，“所依无”，也是没有所依的，即便是你们认为对于已经有的法让它安住就是所依，也是对它做了一些事情，因此所依还是存在的，所依对于有的法能够让它安住。我们说于此，对于刚刚所讲的能够安住的法，也没有所依。为什么没有呢？对于有的法安住的问题，我们分析这个法的本体和安住的本身是一体还是他体？这个颂词就是现在所观察的，我们直接从一体的侧面来讲，于此所依无，对于所谓安住的所依也是没有的。为什么没有呢？住者外无他。这个心产生的时候，就已经安住了，哪里会有一个法产生了而不安住呢？肯定是一产生就安住了，此处说住者外非他，“住者”就是安住者。这个地方我们讲的是心，这个心一旦产生的时候，这个安住者是谁？除了已经产生了心之外，没有其他的一个所谓安住者。安住者和安住二者之间是一体的，这个法一存在，就已经安住了，又何必用所依来让它安住呢？你们的所依对于所谓的安住不起作用。为什么不起作用呢？因为这个法一出现，本身自己就安住了，如果这个法存在，哪有不安住的，于此所依无，对于已经产生的法，它的所依是不存在的。

为什么呢？住者外非他，除了安住者之外，没有一个他体的安住，就是说这个法存在，它本来自带安住了。二者之间是不分的，这个法一出现，自己就安住。不会是这个法出现了，自己没有办法安住，通过身体让它安住，法一出现，自己就能安住，叫做住者外非他。安住者和法本身其实一体的，非他就是一体的，没有他体，所以这个法一存在自然安住。对方说，所住即所依，所谓的所依是让有的法安住，但我们说这不需要。为什么不需要呢？因为有的法自己就安住了，不需要所依，所以所依对这个法本身没有起到什么作用，没有让它安住，因为它是一体的缘故，所以无法安住。如果对方也承许这个法和安住一体的，不就相当于承认失败了吗？因为存在这么大的问题，我们观察的时候，的确是这样，如果说安住和这个法本身是一体的，这个法一出现本身就是安住的，不需要让所依来让它安住。下面对方还要进一步地分析。

第三，是他彼之因，彼于事作何？因为对方不能承许说是一体的，所以对方说是“他”，他是什么意思？就是他体，没办法承许这个法和安住二者是一体的，如果承许法和安住是一体，像前面讲的一样，这个法一存在，就已经安住了，所依没有起到任何作用，所以必须要让这个所依有事做，安立这个所依是存在的。怎么办呢？他们就把法和安住分开。什么叫法和安住分开呢？比如心识是法的本身，然后安住是他体的，安住和这个心本身是他体的。刚刚说了，如果这个心和安住是一体的，心一存在，安住已经有了，所依就对它不起作用了。他们就想，不能是一体的，应该是他体的，如果是心是心，安住是安住，所依对安住就可以起作用。他们说首先心有了，但是你不是没安住吗？我让你安住，他们觉得这样是对的，这个地方讲是他，就是说这个安住的法和安住本身二者是他体的。

“彼之因”就是说，就算这是存在的，所依对安住起了作用，彼之因是所依是安住的因，身体让安住就安住了，它是安住的因。虽然所依对于安住来讲是它的因，但是“彼于事作何”，这个“事”是什么？就是心识本身。刚刚讲了，他们把心识这个法和安住分开了，而他们把这个所依的身体作为一个安住的因，二者之间成了因果，就是说身体成了安住的因，安住成了身体的果。

我们说彼之因，虽然成立是因，但是还有一个问题。什么问题呢？彼于事作何，这个事就是这个心识本身，既然这个所依和安住成为能依所依，所依成了安住的因，二者之间已经成立因果了，还有一个法，他体是两个法，一个是安住，一个是法的本身，“事”是这个法的本体，“彼”就是所依。最后我们分析，你这个所依的这个因，对于这个事物本身，做了什么，没有做什么。因为你的作用是让安住，成为安住的因，成了安住的因之后，这个所依对于心识本身做了什么利益呢？应该成立说，身体这个所依对于心识本身没有做任何的事情，叫做彼于事作何。

第一，如果是一体也不对，一体它自己就安住了，安住和事二者如果是一体，它自己一存在的时候已经安住了；如果二者是他体的，虽然这个所依可以成为安住的因，但是你的所依怎么成为事的因呢？没有成为，所谓的心识就不是能依。如果你的能依是安住，而你的心识本身就不是能依了，如果你的心识不是能依了，那你产生了什么？你的心识产生了一个安住，并没有产生心，所以从这个方面观察的时候，彼于事作何，它对于事本身就没有做什么，如果以前没有学习、思维过，看起来有点绕，其实这里有几个关键的问题，首先安立能依所依的关系，直接安立能依是有的还是没有的，这个能依是它的本体，到底存在不存在？如果能依已经存在了，而且是同时的话，既存在又是同时，就和所依没有关系。因为并没有饶益它，当果法没有的时候，你的因也没有；当你的因有了的时候，果法已经有了。它们是同时的，突然一个刹那就一起出现了。就是说当你的果法不存在，心没有的时候，你的身体也没有；如果你身体的因有了，它的果这个心也早就有了，其实身体对心并没有做什么。如果心是有的话，它不起作用；如果是无的话，也不起作用，对于有无的法不起作用。

第一层意思讲到单纯的能依和所依的关系，第二层意思是加了一个安住，就是说对于已经有的法，所依让它安住，这是针对安住了。既然是安住，我们就说，这个心和安住二者之间是一体的，其实不需要让它安住，你的所依不存在。为什么呢？因为这个法一出现，它自己就会安住的，如果不能安住，也就不会出现，或者马上就灭了。从大的方面来讲，它自己一出现，从有的方面而言，一定是安住的，就是从这方面来进行安立的，所以所依对它不起作用。

第二，如果是他体的，心识和安住二者之间，如果对方说是他体的，就是把事物本身和安住从概念上分开了，觉得可以安住。如果是一体，会有前面的过失；如果他体的话，身体所依能够成为安住的因，但是对于事本身起什么作用呢？对事本身不起作用。这里面的观点就是说，如果事物和安住本身分开，你的能依只能成为一个能依的所依，你的这个因就只能成为一个果法的因，而这个因，你给了安住，就没有办法给法本身了。如果你让这个安住成为能依，那这个心本身没办法成为能依了，彼于事作何，对于这个心识本身你做了什么？这个心识就不是能依了，如果心识不能是能依，那心识就不是身体产生的了。一层一层观察下来的时候，脉络很清晰，我们要静下心来好好地看，刚刚我们讲了，这里面有几个概念，所依能依到底是什么？因果关系，还有一个同时的关系，同时无因果。这里面讲到了让已经有的法安住，没有单纯地安住，因为这个法一存在，它自己就安住了，所以所依并没有让它安住。如果没办法成立，只有把安住和法本身拆散，安住和这个法本身是他体的。

他体的又有问题，什么问题呢？你这个所依是心识，那是让心识成为能依，还是让安住成为能依？如果让心识成为能依，回到前面，是有无依无故；如果让安住成为能依，心识就不是能依了，就是这样一种关系。不管怎么样，这方面的法都无法安立，这是一个有漏洞的观点。因为观点本身不符合于实际情况，所以你再怎么补救，只能是越补救漏洞越大，问题越多，就像以前我们在讲中观时说的能立等同所立，你的观点有问题，你就开始解决这个问题，在解决问题的时候，它就会成为所破，又变成空性了，再来一个观点，又变成空性，就好像这个地方燃了很大的火，你想要让火熄灭，却不断地把一根一根的干柴投进去，所有的柴都投进去之后，只能让这个火越烧越大，这里也是一样的。身体产生心本身有很大的问题，同时的所依有很大的矛盾。不管再怎么去分析观察，二者之间的问题越来越多，漏洞越来越大，最后再有更多的理由进来，也都是错误的观点。

第四，应成无毁灭。前面说彼于事作何，身体对于心到底做了什么？因为心识本身是可以安住的，这个身体对于心识到底做了什么？如果对方说身体是让心识长久安住，不单是安住，因为安住是可以的，刚刚我们讲了它自带安住，对方认为它自带安住，如果是他体的肯定不行，再换一种说法，就是承认安住和心识是一体的，但是又要安立所依的身体对心识来讲有作用，于是进一步地说，它虽然自带安住，但是我的身体能够让它永久安住，你的心识不是产生了吗？产生的第一刹那自己安住了，但是还要延续，如果要延续下去，我的身体会让它永久安住。如果你的身体让心识长久安住的话，“应成无毁灭”，你的身体有这么大的功能，能够让心识长久安住，应该变成让能依的心识永无毁灭。为什么呢？所依的力量这么大，能够让它长久安住的缘故，应该变成心识永无毁灭。对方也不敢承认心识永不毁灭，肯定会毁灭的。

观察到这个地方，就讲到了四层意思，我们慢慢一个个分析之后，其实就是讲二者是同时能依所依的关系。从这几个方面来讲是不存在的，没办法安立。

我们这样讲了之后，对方还是有其他的说法，或者我们无始以来的分别念又开始思维了，虽然好像是让它长久安住不对，这种长久安住是否就是不毁灭了呢？对方觉得法称论师给他发了一个很大的过失，这个过失太大了，里面不决定，不周遍。应成无毁灭，我的身体让心长久安住，并不是说它永远不坏，而是说它在遇到灭因之前是安住的，持的是这种观点。如果一旦遇到了灭因就会毁灭，觉得应该这样去分析一下。如果真实来讲，你的心识能依应该变成永无毁灭。

下面对方继续讲，“许彼灭因致，彼亦同过失。住因亦作何”，如果说你的身体让心识长久安住，应该变成心识不会毁灭，因为依靠身体成为所依，心识可以安住的缘故，或者我们不说永久不会毁灭，因为他的身体也会毁灭，至少在人死了之后，身体还存在，而且他也不会死，为什么呢？因为身体一直存在。虽然从平常意义上讲的死了，对方说他的心灭了，虽然人死如灯灭，但是死了之后，在一段时间当中身体还在。在古代有很多人想方设法地把自己的身体保留下来，现在也有很多人死了之后把自己的身体花很多钱放在冷库里冻起来，想等以后科技更发达的时候，身体还在，可以重新活过来。或者有些人死了之后，被冰雪覆盖了好几百年之后挖出来，他的身体还是那样的。如果身体真是让心识安住的因，至少在这些情况下，心识是不会灭的，或者死了之后的一段时间当中，身体还在，心识应该不会灭。因为身体能够让心安住的缘故。我们就是这样发的过失。

对方当然不会轻易就承认了，“许彼灭因致”是对方的回答。对方说，他不会永远安住而不毁坏的，心识总有一天会毁坏。因为对方基本上不承认前后世，所以也不可能说心识会延续到后世永远不毁坏。他肯定会觉得身体最终会毁坏，心识也会毁坏。他们说，我们不是说永远不会毁坏，而是说许彼灭因致，当这个心识，或者所依遇到了灭因之前，这个所依能够让心识安住。如果遇到了“灭因”，就是毁灭的因，所依上面遇到了灭因的缘故，能依的心识也就灭了，让它没办法安住了。还有这个心识遇到灭因的时候，或者所依上面，具有了灭因的时候，能依就会灭。如果所依上面没有灭因，就会安住；如果所依上面具有了灭因，这时他的能依就灭了。他们说，许彼灭因致，“致”就是灭因一出现的时候，能依就会灭。对方认为这样可以避免过失。

第一个，“彼亦同过失”。“彼”，是讲这个灭因让能依毁灭，此处的过失和前面是一样的。因为这里也是承许同时，虽然承许次第也有问题，但这里主要是承许同时，灭因和所灭的法是同时的。如果灭因和所灭的法是同时的，我们观察的方式和前面也是一样的。怎么说是“同过失”呢？灭因和灭法，灭法是所毁灭的法，也可以指心识了。如果灭因和心识二者之间是同时的，这个同时存在的法，针对灭因而言，你们这个灭因是灭了一个有的法，还是灭了一个没有的法？如果和灭因同时存在的法是一个刹那同时的，灭因存在的时候，灭法也是存在。灭法就是心识，因为心识的是所灭，灭因是能灭，当灭因存在的时候，心识同时也有，不可能灭。因为它本来就有，正在存在的事怎么会没有了。可能把它灭掉吗？灭不了，因为当你的灭因有的时候，这个灭法心识本身还是兴旺发达，存在着没有消失，这个灭因对灭法二者之间也不起作用，灭因灭不了灭法。它存在的时候，怎么灭它呢？没办法灭它。如果这个灭法是没有的，灭什么呢？不需要灭，它根本不存在。

观察的方式和前面也是一样的，关键是二者同时，没办法起作用。不管是你要让它生，还是让它灭，反正它不起作用。如果同时不行，那前后次第呢？前后次第也不行，前后次第是当你灭因没有出现的时候，对于已经有的法也灭不了。如果你的灭因出现了，灭法已经过去了，这时也不行，也就是说，如果前后次第对不上号，要不你的灭因出现了，它的灭法没有出现，就是灭法出现了，灭因没有出现。二者之间都不是在一个刹那当中，你怎么灭？灭不了，当你灭因出现的时候灭法没有，灭法有的时候灭因没有了，如果你是这样次第的，怎么灭呢？永远灭不了，相当于永远抓不住它，也就是说你抓它的时候它不在，然后它在的时候，你自己又不在了。如果二者之间不同步，你怎么灭它呢？你灭不了，不管是灭因在前面还是灭法在前面，或者灭因在后面还是灭法在后面，二者不同步是没办法灭的。

如果二者同步呢？同步也不行。因为当你的灭因存在的时候来不及灭它，二者之间同时存在，当你正准备灭它，它的本体也灭了，因为二者之间同生同灭，永远是同时的，当你的灭因有它也有，当灭因灭它也灭，所以你永远没办法对它起作用，同时没有因果，也没有作用。两个同时的法，既不能生也不能让它灭，二者同时是有过失的，所以彼亦同过失。它是靠前面的承许，能依的心识是有的，还是没有的，它和所依之间的关系是一样的，只不过前面是所依能依之间观察，这个能依是有的还是没有的。这里是把灭法和灭因二者之间放在一起，你要灭的法是同时有的吗？还是没有的？如果有，它正在存在你怎么灭呢？灭不了，二者之间并存就灭不了的。如果是没有的法，没有的法灭什么？灭空气、虚空？这些就不能成为灭法了，都不存在灭什么？所以说彼亦同过失。

第二个，“住因亦作何”，如果依靠灭因毁灭了能依的心。退一万步说，假如灭因把能依的心识毁灭了，住因亦作何，让心安住的因就是身体，身体这个让心安住的因，它对心识的安住到底做了什么？“亦作何”，因为这样的心识存在时，它自己就可以住下去，本身就会存在，所以心识本身存在的时候，自己就可以安住，身体让心安住的因就是住因，它对于这个心的安住没有起什么作用。如果心识存在，没有遇到灭因之前，他自己可以安住，不需要身体而安住；如果遇到了灭因了，你的身体也没办法安住，所以说住因亦作何？在所谓的名称上身体是让心安住的因，虽然不仔细分析的时候，怎么讲都有道理，但是真正详细分析的时候，所谓的住因就是一个花架子，不起作用的名称而已，其实他并没有让心安住，因为没遇到灭因之前不起作用，心识自己可以安住，如果遇到了灭因，也没办法让他安住，所以说住因亦作何？住因对于这个心来讲，不起作用，这里讲到的这些真实的观点，观察能依有还是没有而破斥，主要是观察二者所依和能依之间的关系，严格分析的时候是不合理的。

这个地方是比较严格的通过比较甚深的智慧来观察。这和我们平时习惯性的思维当然就不一样，因为我们觉得很不习惯，就是因为我们平时的思路很粗大，所以太粗大的智慧根本观察不了很多万法的真理。即便是世间深思熟虑的人，比如科学家、哲学家、外道等等，思想肯定要比一般老百姓深邃得多，一般老百姓的思想基本上还是比较粗大的，他们考虑问题都是比较浅的层次。这些科学家、哲学家，还有其他的外道，他们愿意钻研物质表面下的东西。不管怎么样，他们的精神还是想钻研比较深层次的东西。他们通过这种思想的牵引，观察得到的结论，一般来讲要比世间人更加深细。这个原因何在？因为他们的智慧更深细，所以当然会比一般的世间人得到更多的结论。他们已经预演了很多次，如果是这种情况有什么过失，那种情况有什么过失。从他们的思想体系来讲，也要破他宗和立自宗，仍然要做很多推理、训练，有没有做过训练的智慧，高下一下子就能判定出来。

外道或者一般人观察过的思想，和佛法当中更加细微的思想比较起来，又成了一种不可靠，比较粗大的思想了。当然并不是说，我们学完之后一定要破谁，主要是针对我们自己的分别念，如果我们对于这些问题了知的不清楚，还是容易产生各式各样的怀疑。这并不是说你学一两次之后，就会通达了，可以完完全全地把你的邪见彻底的驯服，这也不一定，毕竟根基也不同。这里面至少有一个思路，如果以后我们有怀疑，可以反复地缘着里面的思想不断的学，在我们学了若干遍以后，里面深邃的意义、尖锐的道理逐渐就会发挥它的作用，那时我们相续当中的邪知邪见，就会在这些尖锐的长矛利剑的攻击之下逐渐地土崩瓦解。我们相续当中这些看似稳固的邪见其实也是虚妄分别。为什么是虚妄分别呢？它毕竟是不符合于实际情况的，不管再怎么坚固，还是不符合实际情况。就像冬天的冰看起来很结实，可以用大铁锤使劲去砸，甚至于可以在上面修房子，无论看起来如何坚固，也还是不稳固的，春天来了逐渐就会化了。

有时我们会认为谁都说服不了我，自己内心当中的见解谁也动摇不了，这不一定。可能是我们学习的深度不够，如果我们反复去学，总有一天自己会和里面的意义相应，这里讲到的尖锐道理逐渐就会浮现出来。其实这些本来就在这儿，只不过我们的智慧没有跟上法称论师的观点，所以觉得这里是不是没有说服力，或者很牵强、很霸道等等。其实并没有，如果我们智慧慢慢跟上之后，就会对里面的思想逐渐产生定解，以前我们的邪知邪见随着智慧的深入慢慢也会融化。

从学习《释量论·成量品》到现在已经学习了十二堂课，通过前面的学习，我都觉得自己的智慧也在慢慢增上一样，以前有很多觉得很难确定的邪见等等，通过这里的颂词观察，力量还是很大的。虽然完完全全地通达法称论师的观点，现在来讲还有困难。很多道友以前也有很深重的邪见，观察完之后的的的确确感觉心从身体里产生有很大的问题，过去根深蒂固的邪见开始动摇、融化了，慢慢地接受了这里所讲的理证。我们学第一遍、第二遍没有通达也不要紧，反正里面思路还是很尖锐的，逐渐学下去之后，慢慢就会完完全全通达里面的智慧。

我们对于这些很尖锐的理证要跟上去，虽然有些时候说因明都是纯理证，是通过推理确定的，但是作为佛弟子学习的时候还是要带着一些信心，否则也很困难。什么信心呢？我们要相信佛陀、法称论师讲的是正确的，只是现在自己的思想没跟上去，没有和他们的智慧相应。现在不是说我们要怎样去要推翻他们，而是我们的思想要通过努力去靠近里面的观点。有时觉得我的理解不是这样的，首先不要认为这个法可能错了，我们应该想：这是自己的智慧没有到量。从以往经验也完完全全可以证明这一点，我们从孩童，到了小学、中学，青年时的智慧，逐渐到了四五十岁、五六十岁之后再一看，以前太幼稚了。过去我们觉得自己一定是对的，谁都没办法动摇我，随着自己的生活阅历，还有经验越来越丰富时，就会发现那个时候自己的观念错的离谱。同样的道理，我们学习这么深邃的教法时，也不要过于相信自己的分别念。

我们学佛的经验也是这样的，对于以前完全接受不了的东西逐渐也在接受，这说明了什么呢？说明我们自己的智慧很有限。我们对于学因明也应该这样，可以去靠近它，而不是一下子就否认，这里面讲的不对。并不是讲的不对，而是我们没有理解的智慧。现在我们要怎么正确理解呢？应该换一个思路去理解，换了很多思路之后，我们就会发现终于和这个颂词相应了，然后再看的确是这样的，顺着这个思路会越来越清晰，自己的邪见在这个过程当中逐渐就消亡了。

在学习的过程当中，能够让我们的智慧变得越来越深邃，越来越广大，这也是对于自己智慧的磨练。有时候磨练主要是指里面的推理，或者观念很难懂。我自己学的时候有种感觉，很多以前学习到的中观推理方式，还有很多其他的修心法要当中的道理，自然而然的可以连的上，这些以前学的东西都能够和现在学习的因明直接接轨，而且会对学过的内容更加肯定，以前不清楚的地方会更加的清晰。原因之一就是这里面的智慧还是很深细。如果我们相应它的颂词掌握了一部分，我们的智慧相应就会敏锐一部分，再来看以前学过东西时更加容易懂。以前大恩上师也讲过，如果我们对于因明、俱舍、中观等等通达了之后，再回头去看其他的法要，比如《入行论》《大圆满前行》等等，就会觉得，虽然安住意义比较困难，但是在法义的理解方面相对来讲要容易得多了。这也是当你受过高强度深细的训练之后，再来看比较粗浅的学问就会很容易懂了。因此在学习因明过程当中，我们应该知道这是对于智慧的一种训练。

# 午二、破彼答：

虽然前面对方也有回答，但是主要还是以能依是有无而破为核心作了一些问答。这是真实的对方回答，然后我们再破斥。

## 设遇灭因前，所依令安住，

## 灭即法尔有，于此无害故，

## 住因起何用？

前面我们说住因亦作何？身体让心安住，它的住因到底对心做了什么饶益呢？觉得好像没有做什么饶益。对方说，仍然还是做了利益的。做了什么利益呢？“设遇灭因前，所依令安住”，如果对方说，在遇到灭因之前，依靠身体可以让心安住。前面我们回答说，其实心自己可以安住，相当于他们没有承认这一点，直接承许在遇到灭因之前，身体可以让心安住。设遇灭因前，所依令安住，“所依”是身体，身体可以让心安住。

他们打比喻讲，比如这个人的身体功能是正常的，依靠身体的心一直存在。如果遇到了严重的疾病之后，灭因出现了，这时候就会让它消失。他们说，怎么没有用呢？这是有用的。遇到灭因之前，身体是可以让它安住的。

我们回答的时候，就是破彼答，对方的回答是彼答，就是把对方回答进一步分析，然后破斥对方的回答。我们在破斥对方回答的时候说：“灭即法尔有，于此无害故。”“灭即法尔有”就是说，你认为灭因出现了可以让心灭，但是灭即法尔有，不需要所谓的灭因，灭因出不出现对它们不起作用。不起作用是什么意思呢？灭即法尔有就是所谓的灭，任何因缘和合产生的法都是有为法，有为法是有彼为故，“为”就是具有因缘可以产生果，有因缘就是有为，有因缘的法叫有为法。这个果是具有因缘的，只要是因缘和合的法都具有生灭。灭即法尔有，所有无常的有为法，都是起作用的，生了之后就会灭，这是法尔有。

“于此无害故”，对于刹那生灭的这一点，法尔有就是因果的规律，有为法的规律的这一点无害，任何的一种根据对它伤害不了，这是一切万法的世俗法性。胜义的法性是空性，世俗的法性就是刹那无常、刹那生灭。万法生了就灭，哪怕一个刹那也不住。灭即法尔有，于此无害故，对这个没有害，没有害的缘故，遇不遇灭因和它有什么关系呢？这个法生了之后本来就是会灭的，你说在遇到灭因之前，能依令心识安住说不通。

我们主要是从哪方面来破呢？主要是从遇到灭因的侧面来讲。为什么要以通过灭因来讲呢？因为要牵扯到后面的问题，到底从哪个侧面来讲所依能依？然后到底是自性灭，还是其他的法让它灭？这就讲到了刹那和相续的问题，这在名言谛当中也是比较重要的，我们也比较容易产生疑惑。法称论师在这个地方安排了一组问答之后，能够帮助我们建立正确的观念，遣除邪知邪见。

这里有一个很重要的观点是灭即法尔有，一切的有为法，当然这个地方我们讲是心，这个心一生起来马上就灭了，生起来就灭是万法的规律，生灭同时就是法尔，一切世间的规律，谁都没办法改变。对这样一种规律谁又做障碍呢？做障碍意思是说，本来它是刹那生灭，但是你要对这个规律做障碍，你说我让它停顿，不要继续生灭，我让它停顿，哪怕让它停顿一刹那都不行，万法它产生之后完全不住。有些上师们讲的时候，他们说刹那生灭的意思是什么？并不是第一刹那生第二刹那灭，第三刹那生第四刹那灭，不是说一三五生，二四六灭，而是第一刹那一生了就灭了，然后第二刹那一生了又灭了，就是这样的一种法。

在一个法上面生灭同时都有了，如果是稍微安住这个法，就会恒常安住了，刹那生灭的法一定是这样的，永远没办法安住哪怕一个刹那。如果它安住一个刹那了，第二个刹那就不会有了。因为它安住了就不变化了，第一刹那安住了根本没有灭，第二刹那、第三刹那哪里有？都没有了。因为第一刹那它安住了，所以不会再变化了。永远处于守恒的状态。只有一个刹那上面生了就灭了，没有一丝一毫的安住，第一刹那灭了，第二刹那、第三刹那才生才灭。任何一个法都没办法安住哪怕一个刹那。我们说第一个刹那它是安住的，以后开始无常的，这个不可能。所谓的第二刹那、第三刹那，只是说第一刹那灭了第二刹那才生，第二刹那灭了第三刹那才生。如果第一刹那不灭，第一刹那安住了，其他第二刹那、第三刹那、第四刹那、第五刹那……永远不会有了，那就是恒常了，恒常肯定是不对的。

有时我们也会觉得，一个人活了一百岁，他是不是一段时间中安住不动，突然就开始变化了呢？肯定不是。如果你盯着一个人看，好像他什么都没变，但时间长了之后，我们再看前几年的照片，和现在比起来变化很大。有些人虽然变化很小，但是还能看出来。一个人活了一百岁，从一岁到一百岁是不是中间完全不变，突然才变了呢？不是。那是不是一年变一次？如果是一年变一次，十二月一日突然开始变了，那是不是一年变一次，十二个月当中前面都不变？也不是。肯定是一个月一个月变的，那是不是一个月，前面三十天都不变，最后一天突然变的？也不是，肯定是一天天变的。一天当中是不是23小时59分都不变，最后一分钟变了？不会是这样的，肯定是24小时每分钟都在变。是不是一分钟当中前59秒不变，最后一刹那变了？也不是这样的，一分钟当中每一秒都在变。里面不变肯定不对，大的变化一定要安住在内部很小的变化，然后开始组成大的变化，这叫做粗无常和细无常。粗无常一定是建立在细无常的基础上，如果内部不是细无常，根本没有外在粗大的无常，如果不是每一刹那都在变，从小孩子到老年人之间不可能有这样大的变化，只有每一个刹那都不住，哪怕是最后来讲，最细微的第一刹那、第二刹那、第三刹那、第四刹那，最细微的刹那完全不住，这个时候可以安住。第一刹那完全不变，然后安住第二刹那的观点完全不存在。

灭即法尔有，所谓的一种灭，生了之后就灭了，中间不住，叫做生灭同时。生灭同时是什么意思呢？这不是从很严格的生和灭法相来讲是生灭同时的。如果严格地从生和灭的法相来讲，这是不可能的。前无后有叫做生，前有后无叫做灭，从法相上来讲，生灭同时肯定讲不通。生是正是在有的时候怎么说它没有呢？这不可能。从生灭同时的方面讲的时候，我们可以说生的时候，一点都不住叫做灭，这是生灭同时。换句话说，上师的讲记中有个注脚和这里面讲的是一个意思，一个刹那当中既有生又有灭，生和灭是在一个刹那安立的，一个刹那生的时候根本不住就灭了，叫生灭同时。

灭即法尔有是到了最细微的刹那。我们现在所执著的东西，在修出离心、慈悲心的时候，比如修寿命无常，或者在学习前行第二品当中，外面的四大、四季变化无常的，房子、家庭都是无常的，我们身体是无常的，心的变化也是无常的，这些不可靠。我们死的时候什么都带不走，这些修法都是从粗无常的侧面讲的。

真正观察的时候，这些粗大的无常内部也是由细无常组成的。我们出离心是不是一定要达到细无常的程度呢？不一定要到细无常才能生起出离心，因为令我们生出离心的这些引导，比如心性休息、菩提道次第广论、前行等等，都没有说你必须要抉择到刹那生灭才能生出离心，都是讲了观察这些之后，外在的这些法不可靠只有生起出离心，如果对于细无常生起定解毫无疑问会对于我们进一步的希求解脱，或者不会耽著世间受用，会有很大的帮助，而且细无常离空性也是很近的，细无常本身不是空性，接近于空性，依靠细无常作为梯阶很容易就会趋入到空性中。

它的执著已经很细了，即便是执著很细，仍然和空性不一样。因为在细无常当中仍然有生灭，只要你还有生灭，就不是空性，空性是无生无灭，没有生灭才是空性，有时我们很容易把细无常等同于空性，虽然二者比较容易混淆，但是绝对不是，最大的区别就是刚刚讲的一样，细无常是存在生灭的，正面肯定了有生有灭，只不过是生灭同时的而已，而空性一定是无生无灭。因此细无常和空性之间详细分析是不一样的，只是很接近。如果我们能够抉择到细无常，然后把细无常的前后两个刹那，再一分析就会抉择到空性。

从这个方面观察的时候，见灭即法尔对我们来讲是很重要的一个观点，因为细无常本身就是法性，法尔如是，所以当小乘的修行者自己修持四谛的时候，也是抉择到微尘、刹那等等，如果抉择到微尘刹那生灭等等，在最细微的微尘上面安立不了我的法相，不需要再抉择下去了，抉择到最细刹那的生灭，他们知道里面根本没有一个我。哪有一个我呢？因为必须要在粗大的方面才能聚集我，最细微的上面安立不了我，所以如果能够把这个抉择得很清楚，也可以安立人无我空性，而法我必须要像刚刚讲的一样，把细无常本身也要破斥掉，才能进入到法我的空性当中。

此处讲到了灭即法尔有，是谁让这些法刹那刹那生灭的？没有人让它们这样。即便是佛陀遍智的智慧也没有办法让刹那生灭的法变得哪怕有一刹那的恒常，佛也做不到，这是有为法的规律。佛陀说要不然就是证悟空性，安住在超越有为法的状态当中，要不然就安住他的法性，完全摆脱有为法。因为一切因缘法的基础是什么？就是心。有了心就会有这样的因缘，有因缘了才会有这些法的显现，真正来讲，不是按照小乘唯识宗的观点，在最了义的教义当中，佛陀完全现前了心的本性如来藏，对佛来讲刹那生灭的心识不存在，不会有因缘，也不会有这些果报，只有证悟它的本性，或者随顺它，佛陀不会去改变，一切万法的法性是改变不了的。虽然是世俗谛的法性，但也是改变不了。不是谁让这个法刹那生灭的，而且是它本身就是刹那生灭的，一切万法的法尔如是。

空性也是法尔如是，法性就是无自性的。不是谁发明创造的，而是谁发现的。佛陀只是发现实相，让我们相应于这个实相，比如佛陀发现了万法刹那灭的实相，业发现了如果众生相应于这种实相，对于遣除粗大的烦恼实执，的确有根本性的作用，这是因果的关系。原因刚刚我们讲了，万法的实相和不了知万法实相的无明是矛盾的。如果不知道万法刹那生灭，就会处在一种无明当中，有了无明就会造业，因为根本不知道万法世俗谛的实相。如果知道了万法的实相、世俗谛的实相，刹那生灭、不净等等之后，有了这种智慧，就会用这种智慧引领生活、工作和修行，不会落入到实执当中，如果没有实执、常执，就不会产生贪、嗔、痴，知道刹那生灭没有什么可耽著的。有什么可耽著的呢？没什么耽著的，也就不会产生粗大的烦恼，没有粗大的烦恼就不会造业，没有业也不会流转。这就是相应于实相，发现了实相之后，对我们的修行起的作用。如果发现了胜义的实相，当然就像佛陀一样，相应了究竟实相，这时候心寂灭了，流转的根本就没有了，这些对于我们来讲更加殊胜。

刚刚我们说，佛陀讲了这些不是说没有什么作用，故意甩给我们几个难题，让我们做一下头脑瑜伽，锻炼一下头脑，这不是一个智力游戏，这些不是属于世俗谛，就是属于胜义谛的实相。而是否了知实相之间的差距，一个轮回，一个是解脱；一个是痛苦，一个是安乐；一个是帮助自他解脱，一个是让自他轮回。

了知了之后，假如我们安住在了知一切万法刹那生灭的自性，不单单是这样，在学了之后有了大概的概念，而且真实的通过不断的闻思修行，内心当中的观念根深蒂固，知道看到的任何一个东西都是刹那生灭，完全不住的。什么时候内心当中，完全产生那种觉受了，就会对其他的耽著粗大万法的众生产生悲心，叫做缘法的悲心。《入行论》当中讲了三种悲心，无缘的悲心、缘法的悲心和缘有情的悲心。这是类似于于阿罗汉的悲心，阿罗汉能够现量见到万法刹那生灭，而众生还执著粗大的法，缘粗大的法产生烦恼、业，实在太可怜了。阿罗汉想让众生知道刹那生灭，从粗大的执著当中脱离出来。如果我们产生了这种悲心，会比现在看到众生耽著这些粗大的法产生痛苦的那种悲心更胜一筹了，我们也可以产生缘法的悲心。在缘法的悲心基础上再修，就可以产生无缘的悲心，像菩萨一样了知万法、众生的空性，虽然这些本来是空性的，但是众生耽著实有，因此众生太可怜了，这时候就会产生了更深的悲心，这方面对我们修行和帮助众生来讲很重要。有些众生可能相应于空性的根基，有些众生可能太高还不行，太浅了也不满足，恰恰就是这个细无常，对他们来讲可以起作用。如果掌握了细无常的道理，对于我们遣除粗大的实执和帮助众生遣除粗大的常执来讲，也是一个无上的利器。灭即法尔有，于此无害故，对于这个没有什么妨害的。

“住因起何用”，从这方面讲的时候，于此无害故，因为万法刹那生灭的，所以灭因对它来讲不起作用。前面讲的所谓的灭因，对本身就是法尔灭的起什么作用呢？这个地方和后面的并不矛盾。既然不起作用，为什么我们可以用铁锤把瓶子砸碎呢？这是从相续而言，而不是说本来不灭让它灭的，而是它本来自己刹那生灭的。

在这段时间当中，让这个瓶子的形状延续下去是其他方面有一个相续，相续的中断可以让铁锤把它砸碎，能够让它中断，其他是没有的。这个灭因对心识来讲，也不起作用，因为它自己本身就是灭的，如果本身就是灭的。住因起何用呢？身体又能够起到什么不让心识毁灭的作用呢？如果能够起作用，当灭因出现的时候，这个安住的因就能够让它继续住下去。刚刚讲了，遇到灭因之前，身体安住；遇到灭因了，心识就住不下去了。我们说住因起何用呢？像前面所讲的这样，身体又起到什么让心识不被毁灭的作用呢？能不能让心识不毁灭，作为安住的因，能不能让它继续安住下去，不受毁灭的因影响？根本办不到，没办法让它安住，阻止不了灭法。如果真正能够起作用，就可以阻止这个灭因。

注释当中讲，阻止这种灭因，要比阻止它刹那生灭要容易的多。为什么要容易的多呢？因为刹那生灭是法性如此，没办法阻止它，助因怎么阻止这种灭呢？就是法尔刹那生灭的灭阻止不了。相对于阻止刹那生灭，阻止粗大的灭因容易得多了，如果真正的身体是让它安住的因，让心识有作用，虽然可以阻止粗大的灭因，但是也没有起到作用，所以阻止了什么呢？让心识本身的刹那生灭不灭起不了作用，也没办法让它永远安住，更没有办法让粗大的灭因出现时，保持它安住，这些都做不到。从这个方面而言，灭因起何用，这个灭因没有起到什么作用。

# 巳二、依彼理破其余理：

依靠前面所讲到的道理，能依和所依，尤其能够依靠所依的能依到底是有的法还是没有的法的道理，“依彼理”就是这个意思。“破其余理”，也可以破其他所谓所依能依的道理。这个地方讲的所依能依只是身心的所依能依，世间当中还有很多所依能依的关系也可以破。是哪些法呢？

## 若谓如水等，所依此亦同。

## 诸事一刹那，灭故事相续，

## 如此生之因，故彼是所依。

## 否则不合理。

第一，“若谓如水等，所依此亦同”，如果对方说其实不单单是身心有所依能依的关系，在世间当中还有很多所依能依的关系，从这个方面观察的时候，比如桶里装水，桶是所依，水是能依。这里讲到了总法和别法等等，别法是所依，总法是能依。还有人坐在坐垫上面，水果放在盘子里面，或者鸟站在树上等等，都是所依能依的关系。看起来的时候，如果所依不存在，能依也就不存在了。如果没有盘子，水果就放不到盘子里；如果桌子是所依，水果是能依，没有桌子，水果也放不住；如果没有杯子的所依，水也没办法装在水杯里面。二者之间相互依存的关系很明显。

同样的道理，心识也是依靠身体的，如果这些所依能依能够成立，身体和心之间的所依能依也能够成立。相当于对方换了一个说法，因为身体和心之间的能依所依已经破光了，想要通过迂回之道来挽救他们的观点，怎么样呢？他们不讲身心了，而是把其他的拿出来讲，比如瓶子里面装水等世间很多的所依能依，这些所依能依的关系很明显，如果它们所依能依的关系成立，身心所依能依的关系也就成立。他们换了一种说法，想要继续成立身心是所依能依的关系。

我们告诉对方道理是一样的，换汤不换药，前面所依能依的关系不成立，同等理观察你们这些所依能依关系仍然不成立。这里告诉我们一个什么智慧呢？举一反三的智慧。很多道理是相同的，如果我们掌握了其中一个道理，就要懂得用这种道理去联系其他的法，可以一个一个地去观察，就像中观宗中经常使用柱子，说这个柱子是因缘和合、空性的，当你学会了用这个道理对柱子的空性进行抉择之后，也可以用这个道理去抉择其他的车、人、山河大地等等，任何法的道理都是一样的。用一个例子，相同的东西如果都能够使用，说明这个道理完全适用于其他同等的法。

其余的所依能依和身心的所依能依并没有什么不同，对方说，若谓如水等，这个方面所依能依，我们回答说所依此亦同，所依上面安立能依的观察方式，“此亦同”，和前面观察身心之间所依能依的关系道理是一样的。

比如瓶子是所依，水是能依，你们这个依靠所依的能依到底是有的法依靠所依，还是没有的法依靠所依？也就是说这个水是有的，还是没有的。如果这个水是有的，和它同时，因为有的水和瓶子同时是无因果的。同时的时候，自己就已经存在了，所依没办法让它成为能依。

对方的观点就是说所依能依之间的关系是因果关系，所以是所依让能依成为能依的，身体让心产生的，如果没有身体就没有心。水是瓶子的所依让它成为能依的，观察的时候道理是一样的，我们这个地方只是观察能依所依，如果是同时的，而且是有的法，这个水已经有了的时候，其实瓶子这个所依没有对它成为能依而起到什么作用。如果这个水是没有的，对于没有的法仍然起不了作用，所依此亦同，就是说观察的方式是一样的。

第二，“诸事一刹那灭故”“事相续如此生之因，故彼是所依”，对方说你们的说法不成立，瓶子可以保持让这个水不流走，这就是所依能依的关系。当对方提出瓶子可以让这个水不流走，瓶子是所依，水就是能依的观点以后，就是在问我们承不承认这种观点？当对方提出这种观点的时候，引出了另外一个比较重要的问题，这里面讲到了什么呢？刹那没有能所依，相续有能所依。这个观点是细微的观察没有能所依，粗大的观察有能依所依，而且真正细微观察的时候，所依能依绝对不是因果关系，这是必须要安立的。

而粗大的方面成为能依所依，不是近取因的关系，只是俱有因的关系，这方面就开始引出了平时可能我们也感到疑惑的，破了这么多，还是没有回答别人的问题，或者我的疑惑还在。虽然你说了这么多没有办法成为能依所依，但是我明明看到这个苹果装在盘子里、水就装在杯子里，难道不是所依能依吗？应该是所依能依。

这时就开始引出了两种观念。一种观念是从严格的角度来讲，刹那上面没有能依所依，但是相续上面可以有，能够让物体的相续保持下去，这个可以成为能依所依的关系。下面是我们怎么回答对方的观点。

“诸事一刹那灭故”，在这里断句，“诸事”是任何的事物，不管是所依能依，任何的事物一刹那当中有生灭，而且又是同时的，就是一刹那当中生，一刹那当中灭，二者之间是所依和能依，如果从同时的侧面观察，它们互相之间刹那生灭是同时的，如果刹那生灭是同时的，二者之间怎么成为能依所依呢？刹那上面没有的时候都没有，有的时候都有，同生同灭。同生同灭的法二者之间永远没办法发生能依所依的关系，没办法具有自性，所以说诸事一刹那。不管是能依所依、瓶子和水的事，诸事，像这样一刹那当中生灭同时，就是说没有生的时候都没有生，生的时候都生了，灭的时候都灭了。第二刹那的生第二刹那的灭，都是同时的，上面哪里会有能依所依的关系呢？安立不了能依所依的关系。刹那上面是同时的，二者之间没有什么关系，最主要的观察就是说当能依没有的时候，所依也没有，也就是说当你的果没有的时候，因还没有；当你的因有的时候，它的果早就有了，因为它是同时的，所以说当能依没有的时候，所依也没有；当你的所依有的时候，他的能依早就有了。这个对它起什么作用？完全没有起作用，无两个都无，有两个都有，都是同时刹那生灭的。在刹那生灭当中没有因果，没有能依所依的关系，就是这样一种问题。二者之间是诸事一刹那灭故，在刹那上面没有所依能依的关系。

事相续如此生之因，故彼是所依。如果在事物的相续上面可以有所依能依的关系，比如说瓶子的相续，前一刹那的瓶子产生后一刹那的瓶子，有自己的近取因，所以这个瓶子可以一直住，当它的因还没有完全灭尽，相续就会一直延续下去。“事相续”，就是瓶子的相续。“如此生之因”，如此可以变成这个水的前前生后后相续的因。什么叫做如此生之因呢？所谓的“生之因”，前面讲了，瓶子前因生后果，前面生后面的近取因，这时它自己有一个相续，这个瓶子的相续可以作为所依，粗大的这个方面作为所依。如此生之因是什么意思呢？这个水也有它自己的因，前面的水产生后面的水，也有一个前面的因。如此生之因就是说有它自己的近取因，水在这个地方保持它现有的状态，这个瓶子是它的因。这是什么因呢？保持它这个状态，实际上这个因叫做俱有缘，而不是近取因了，它是俱有因或者俱有缘。

我们说瓶子对于水有没有起作用，是不是一种因？从保持水的形状侧面来讲，在这个时间段、这个处所当中，水的形状不流失，一直保存在这个瓶子当中，这个瓶子对水这个时间段形状相续的保持，的确是起到了作用，这是它的所依能依，瓶子的确从这方面起了作用，那种细微、刹那上面是绝对没有的。在保持水的相续方面，而且让水的相续在这个时间段在这个处所这种状态下不散失、不改变，然后这个瓶子是俱有因。比如水装在杯子里，杯子有自己的相续，它在延续，它有自己的前因，有一个相续，水也有它的相续，瓶子里面的水的因是哪里？它的因是以前的因，要不然从水壶里出来的，要不然从水龙头里面出来的，水龙头的水从哪里来的？从水库出来的，反正都有它自己的因。在这个时间段当中，我把水倒在杯子里了，在瓶子安住的这个地方，水的相续这样安住着，这时候瓶子作为它的所依。如果它离开了这个瓶子，比如我把杯子端起来，放在嘴里，好了，水开始经过嘴里，进入喉咙，到了胃里，这时瓶子作为它的所依就没有了，已经改变它以前的处所了，从以前的处所转移到我的喉咙、胃里。处所的相续已经转移了，这个瓶子就不是所依了，此时我的胃可以作为它的所依，水可以在胃里面待一段时间，从这个时间、这个处所相续保持状态来讲，可以叫所依。

这个瓶子也是可以作为其他法的能依，上师讲记当中讲，在这个处所中保持它的一种状态不散失，这可以作为所依。而不是说那种意义上的能依所依的关系，二者之间从刹那上面完全没有的。刹那上各自有各自不断的生灭，然后有自己的近取因，这方面是肯定的。身和心也是一样的。

我们前面讲了，这一期的生命，假如能够活到一百岁，从生下来以后，在这一期生命当中，这个身体可以作为我的心相续的所依，我的心在这个处所当中不会流失到其他的状态当中，什么时候因缘到了，就像水从杯子流到我的喉咙里面去一样，什么时候心识离开这个身体到了另外一个受精卵、身体当中，它们的关系就结束了，成为另外一个相续了。这个所谓的所依和能依的关系，是让在这段时间，或处所当中让他保持这种状态不散失，绝对是有所依的。

这个所依也是仅此而已，比如房间是我们的所依，这节课结束了之后，我们离开这个房间，相续就开始转移到其他的地方去了，这个房间所依的功用已经完成了。因为这个房间只是保持我们身心的相续在这个房间里面的时候，这个阶段保持这种状态，它是一个所依，一旦离开这个状态的时候，就不是所依了。心和我们身体之间的关系，水和杯子之间的关系，一定是事相续如此生之因，杯子的相续如此的生。前面讲了水前前生后后的如此生，或者让这种如此生的水在这个环境当中保持在这个状态的俱有因、俱有缘。

“故彼是所依”，这个时候安立瓶子是水的所依。这个观察的方式很重要，所以我们说刹那当中没有所依，只有在相续当中有，而且相续当中有是哪个方面有？在一个时间、一个处当中保持它的形状，仅此而已，这个时候能够成为它的所依。当它离开这个处，另外的法就会成为它的所依了。它只是对相续保持保持某一种状态，而成为所依，这个状态也在不断的变，从这个方面来讲，就是一种所依。

“否则不合理”，如果按照其他的方面作为它的所依，比如像前面所讲的一样，按照刹那的方面来作为能依所依，绝对不合理。只有以相续，而且保持这个相续的某一个特殊的形状，在某一处当中能够安住，这时候成为一种所依，的确是合理的。这种所依已经变成粗大的，相当于一个很粗大的所依，早就不是因果的关系了。我们观察到这儿的时候，虽然所依能依成立了，但是我们发现离因果关系，身体是产生心的近取因想要成立的观点，早就离开了十万八千里。

当我们最后成立了所依能依的关系时，其实早就破掉了身体是产生心的近取因的所依能依了，最终我们还是把身和心成立了能依所依，此能依所依非彼能依所依，完全不是因果关系，只是可以让心保持某种状态，比如我们是人的状态，现在的心处在人的身体当中，我们的心就相应于人的思维。假如我们下一世转生成一个旁生，心到了旁生的身体当中，思维就相应于旁生的思维了；哪一世我们转生为天人了，这时候心就会相应于天人去思维了。你这个相续的心保持在这个处当中，保持怎么样一种状态，这个身体对它有作用。

上师讲了有些种姓的的确确也是这样的，有时候有些关系，但是关系也是仅此而已，没有深到那种近取因和近取果的关系，只是提供了辅助的作用。当我们真实接受之后，进一步就会知道了，身体和心没有什么因果关系，二者关系就是仅此而已。当我们把这个问题了解得越细，就越能够遣除身体产生心的邪见，身体产生心的观点会离我们越来越远，最后不会再相信它了，能够确定身体绝对不是产生心的因，而真正产生心的因就是心本身，即前面刹那的心产生后面刹那的心，这是近取因，其他的都是俱有缘，否则这个方面是绝对不合理的。

下面进一步讲到了：

## 障碍流失故，水等之所依，

## 无行德总业，如何需所依？

## 依此破会合，会合者之因，

## 种类等亦住，所依无故遮。

下面我们归纳一下，“障碍流失故，水等之所依”。就像刚刚所讲的一样，不管是瓶子、杯子，还是桶等等，这些器皿对水能够起到障碍流失的作用，如果没有这些器皿，水就会流失掉。

比如杯子一碎了，水哗一下就流到地上了，像这样可以对水的流失起到障碍的作用，所以这些器皿属于水等之所依，能够起到障碍流失的作用。其他的器皿也是障碍流失，这方面成立一个所依，比如盘子可以让水果不流失到其他地方去，然后口袋让大米、面粉不散得到处都是。这方面的确是有所依的关系，而且我们的身体给心提供的也是这样的条件，可以让心比较稳定。如果没有身体，你的心是飘的，中阴的时候虽然有身体，但是中阴身的色身很细微，能够给心提供稳定所依的作用有限，所以中阴身飘来飘去的，很难安住在一个地方两三秒，一下子跑很远。大德们超度起来显得有点麻烦，要想很多办法，把他勾召过来之后，再给他超度，能够稍微安住一两分钟也行，等我给你念个仪轨就可以超度了，他们这个时间都安住不了，一下就跑掉了。

粗大的身体就不一样，粗重的身体有它的坏处，也有它的好处，心住在这里面是比较稳定的，打坐、修行、闻思都比较稳定。中阴身的色蕴很细，虽然是个好处，要往生一刹那就去了，但是有一个坏处，跑来跑去，根本不稳定。因此身体对我们的心稳定下来也会起到一个所依的助缘作用，它的作用仅此而已，这方面可以成为一个所依。

这个方面附带讲一下外道的一些观点，这个地方外道并不是讲顺世外道，而是其他的外道。讲到所依的时候，附带把外道的观点讲一下，障碍流失故，水等之所依就是讲到真实的所依能依，应该这样理解。下面针对所依能依破掉一些其他的外道的观点，比如破掉的第一种观点，就是外道的观点，胜论外道等等他们就是这样承许的。

“无行德总业，如何需所依”，“无行”的意思就是说外道所承认的这些功德、总法，还有业三种法，外道承许这是常法，所谓的常法就是无行，无行的意思就是说不会行于其他处，也就是不变化，行于其他处就是变化，从此处到彼处不断的变叫做无常。无行是常有的意思，不动，不变化。无行常有的德、总业，如何需所依？也就是说，他们认为这些法还是有所依能依的关系，但是这些法无行德总业，如何需所依呢？如何需要安立所依法呢？安立不了所依法。为什么呢？因为它是常有的，所有的所依能依，这里面刚刚讲障碍流失故，水等之所依，而且什么叫相续？一定是刹那生灭才叫相续，否则根本就没有相续。

所谓的所依能依只是对于这个法的相续起到作用，而这个德总业是没有相续的，它是常法，不变化的。如果没有相续哪里会对相续的法起到什么作用的所依呢？没有。外道当中虽然承许有所依，但是他们的宗义安立不了能依所依的观点，这就是附带的对于一些外道安立的所依能依，说你们这个常法没有能依所依，所谓的能依所依只是对相续起到了某种作用，第一个有一个所依，第二个一定是无常的，对于无常的相续法起到某种作用，然后让它不流失等等，安立了所依能依，而你们的这个法是常有的，常有的法上面不可能有能依所依，没有相续，所以也没有能依所依，这是附带破了一些外道的观点。

其他的什么是德，什么是总业，这个方面没有什么讲，关键这里是讲你是无行的、常有的。如果你是常有的法，安立所依能依就是矛盾，为什么呢？因为真实的所依能依只有在无常的相续上可以安立一个能依所依，而常有的法安立不了，可以从这个方面破斥。

下面再继续的安立一些破析的观点。

“依此破会合，会合者之因”，“依此”是通过这种破斥的方式也可以破斥会合。什么是“会合”呢？就是可以破斥心在身体当中会合。有些观点认为身和心是会合在一起的，心在身体当中会合，这方面也是有一些能依所依的关系，这是破斥这个会合的观点。

心在身体当中会合，“会合者之因”，而身体也是会合者，这个“会合者”就是心，身是会合者心的因，这个也可以破掉。道理也是一样的，“依此破会合”，因为心在身体当中会合，什么是会合？会合者的因和会合者二者之间到底怎么样安立的？是刹那或者相续安立的等等。

这样观察下来之后，刹那上面安立不了，会合者是有的，还是没有的，你和因之间是有的还是没有的，这样观察下来的时候安立不了。如果是刹那上面的相续勉强可以，相续上可以安立这样会合者，所以依此可以破会合，会合者之因。

“种类等亦住，所依无故遮”，具体来讲这些会合者，就是种类等，在这些注释当中也讲，外道也承许，比如毛线和氆氇、黄牛和牛角、我和我的心、实体和种类等等，这方面有会合关系，毛线是因，氆氇就是果，然后会合之后，通过毛线纺织成氆氇、毛毯、地毯等等。黄牛和牛角会合，黄牛是因，牛角是会合者。我是他的所依或者因，然后我的心是会合者等等，或者实体和种类等所依能依也是依靠。“种类等亦住”，这些“种类等”也是依靠所谓的会合让能依住于所依当中。比如毛线是一个所依，然后氆氇是一个能依。黄牛是所依，牛角是能依，或者我是所依，心是能依。实体是所依，种类是能依等等，像这样里面通过会合的方式，让它们成为亦住，让这些能依住于所依当中。“所依无故遮”，没有一个同时所依的缘故，“所依无”就是说，同时的所依能依的关系是没有的。通过这样一种道理可以遮破通过会合的牵引，让这些所依和能依安住的观点。所依无故遮，因为同时的所依不存在，就是前面所分析的，和这个所依同时的能依，你怎么安立是有的，还是没有的，这些都没有。“无故”，就可以遮破，把这些也是附带遮破了。

不管是无行德、总业，还是会合、会合者之因、种类、实体等等，所有通过会合牵引的所依能依，因为和它同时的所依不存在的缘故，完全都可以遮破，所以这方面没办法安立。

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