**《释量论·成量品广释》第40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造的《释量论·成量品》。

在佛法当中，法称论师在宣讲世俗名言的理证方面，堪称为正理自在。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》的开始，也是赞叹了法称论师和月称论师。在因明方面，对于怎么样了知世俗谛的真假，怎么样对佛陀产生殊胜的信心，对正法产生殊胜的修行意乐等等，法称论师的理论是最殊胜的。宣讲胜义谛方面是月称论师，以《入中论》为代表的中观应成派见解，安立了万法的空性。因明和中观，或者法称论师和月称论师，相当于是人间的一双眼目一样。如果有了一双眼睛我们可以看清楚道路，也可以明确目标。如果我们学习佛法有了因明的智慧，也有了胜义谛的智慧，因为有了正见的双目，所以修行佛法就不会愚昧。

修行佛法的人需要信心，但是这个信心不能是迷信，不能是什么都不知道，什么也不懂的信心。如果既有信心，也有智慧。这种真正以智慧抉择之后产生的信心，在我们学习佛法的过程当中，非常的关键，可以指引我们的修行在正确的道路上面真实的行持。当然信心不可能从天上掉下来，也不可能无因无缘的从相续当中生起来，就需要我们通过学习有关的经论，尤其是菩萨们所造的大论典，对于引导我们生起这种信心，绝对有直接的因果关系，有方便和方便生的关系。如果通达了这些论典，一定会生起信心。因此学习因明和中观等等以此为主的佛教经论，尤其是大经大论，依靠这个方便就会产生方便生。方便生是什么？就是通过方便而产生的殊胜信解，这是一种不退转信、胜解信。

胜解信非常殊胜，遇到违缘的时候，修行佛法的时候，信心非常强劲，不会被违缘所击败，这是很关键的。而且这种最殊胜的信心直接和实相关联。在大圆满的正行当中，最后也是强调真正殊胜的本性，就是凭借信心而证悟。这种信心不是一般的信心，有些人刚开始学佛的时候，觉得我的信心很好。刚开始的信心有些是一种热情，觉得自己对佛法的信心很殊胜，但是学了一段时间之后，那种热情，或者刚开始的新鲜感慢慢消退了之后，自己本来的问题浮现了出来。发现自己的怀疑还在。有些人学了佛之后信心退了，其实并不是退了，而是刚开始的时候不了解，凭着一种热情，不知道这是热情，以为是信心。学了一段时间之后，以前那种新鲜感或者热情消退了之后，因为他根本没有通过其他的因素去动摇自己的疑惑，刚开始是通过别的东西覆盖了疑惑，所以当覆盖疑惑的因素消退之后，这个疑惑就显现出来了。就像海里的礁石一样，涨潮的时候看不到，好象什么都没有，退潮的时候礁石浮现又出来了，大概就是这样一种关系。

那有没有办法真实的生起信心呢？有。就是真实的缘正确的途径，就是刚刚讲的方便方便生，通过世俗名言谛的理论，和胜义谛的理论来抉择，对于世俗和胜义两方面都产生了定解，这个信心是非常稳固的。

证悟实相的信心，应该是在这种信心的基础上不断的学习，生起了智慧和大悲之后的信心。要证悟本性的信心和刚刚入门的信心看似相同，其实不一样。从这方面看的时候，我们自己必须要学习，不管怎么样，虽然刚开始的信心也是需要的，但是因为不究竟，所以我们还是要通过正法的学习，内心当中有了智慧之后，或者我们在学习佛法之后，就象我们上堂课讲的一样，这时候产生的信心当中包含了很多的要素。包含了什么要素呢？包含了很多的慈悲、福德资粮、空性智慧，以及很多和证悟实相有关的要素。这种信心才可以帮助我们证悟实相，才是证悟大圆满的信心。

虽然清净信、欲乐信，也是信心，但是这种信心当中有多少和道有关的重要因素呢？清净信当中没有什么要素，基本上也没有智慧、悲心。看见佛像、庄严的经堂、很多僧众的时候，内心当中很欢喜，产生了信心，前行当中讲这个叫做清净信，没有什么根据。虽然没有根据，但是毕竟内心当中有一些善根，如果完全没有善根的话，看到这些最多说，这么大的经堂，这么高的佛像，都是浪费钱而已，没有觉得怎么样。如果内心当中有善根，看到佛像很高大庄严，僧众很多，就会产生欢喜心，这种信心里面其实有些善根的因素，但是没有很多的智慧、慈悲等和证道有关的成份，它是别的东西。我们要证悟实相、证悟大圆满的信心里面包含了很多的因素，需要我们在学习佛法过程当中，慢慢把这些东西加进去。同样是一个信心的外壳，里面包的是什么？都叫做信心的外壳，里面有些充满了智慧，充满了慈悲，充满了福德资粮，障碍、杂质很少。很多污垢通过忏悔的方式清净掉，这就是很纯净的，和实相高度相关的信心。

我们需要通过不断的修学，一方面是学经学论，一方面要集资净障，把应该有的东西加进去，这种信心就可以证悟实相了。同样都是信心，如果我们不辨别的话，觉得这个很简单，不要学很多，只要有信心就够了。虽然都叫信心，里面的差别还是很大的。同样都是悲心，都是做慈善，这里面差别大的很。

如果我们不去辨别就会混淆，学习经论的必要之一，也是让我们不混淆，知道到底是什么样状态，哪种信心是证悟实相的信心，哪种信心是入道的信心，所以我们要辨别很多清净信、欲乐信、胜解信、不退转信等很多信心的差别。

大恩上师讲的《大乘经庄严论》的第十一品信心品当中，也是讲了很多正面、负面、相似、真实的等等，很多信心的本体。学这个的必要性也是为了让我们生起高质量的信心，如果我们生起了高质量的信心，自己有自信，和别人研讨佛法的时候，也有自信。自利当然就是以这个信心为基础证悟实相；利他就是有这种自信。因为信心不单单是这个信，里面还有很多的智慧慈悲的要素在里面，所以有这种信心也可以帮助别人。

现在我们学习的《成量品》主要是从因明的侧面，要在中观胜义谛方面生起信心，要学《入中论》《中论》《中观庄严论》《智慧品》等等，这方面的论典可以帮助我们生起对胜义谛本性的信心。在因明当中我们要学习的主要是对佛陀是量士夫这一点产生诚信。要成立佛陀为量士夫，我们要找一些根据。我们说佛陀是量士夫，到底有什么样的根据可以证成呢？我们就要讲这个根据。有些宗派没什么根据，反正你信就行了；有些也讲根据，不去辨别的时候，似乎是根据，但是一去观察的时候就不是根据，而是相似的理由。佛法当中，我们说佛陀是量士夫这个根据，完完全全经得起观察的。第一，讲出了根据；第二，这个根据的的确确经得起分析观察的。

我们到底从哪个趣入点，从哪个层次来抉择佛陀是量士夫呢？我们说，佛陀首先是救护者，佛陀做了什么事情安立为救护者？佛陀讲了四谛，四谛法要能不能够救护众生？我们现在就是辨别四谛，这个内容很多，也是成量品当中一个核心的内容。我们一方面通过学习四谛，了知了佛陀所讲到的佛法核心的关要。另一方面是以四谛来证成佛陀是救护者。我们完全了知了四谛的同时，也可以了知其他引申出的内容。因为造论也有技巧，有些地方纯粹讲四谛，什么是苦，什么是集，什么是道，什么是灭，就是把四谛这些解脱的关系，轮回的关系讲得很清楚。有些地方在讲四谛的时候，语言、思路引导我们从四谛到救护者，从所救护的法到宣讲救护法的人是救护者，能够讲解这个救护法的救护者，他自己必须要自利圆满。你自己解脱了，自利圆满了才能讲这么殊胜、这么圆满救护众生的方法，就是说能够讲救护法的人，自己应该是早就被救护的，只有遍知才能讲，就把这些作为根据，慢慢推出来了，这就是造论的方便。

菩萨们讲解正法的侧重点不一样，而《成量品》当中，四谛法是很广大的，讲的很清楚、很殊胜，把所有有关四谛的核心都讲了，讲完之后引出什么呢？依靠这个为根据，要推出讲解救护法的人是救护者。救护者必须要清净一切的过失，圆满一切的智慧，就推出了佛陀是真实的遍知，通过遍知自利圆满推出他的加行圆满，加行圆满推出他发心圆满，这样就一步步地从反方面，完全可以证成佛陀的的确确是有根据的量士夫。而不是说我们这个是自然量，不管怎么样，他本来就是如是的，没有通过什么修学，也没有什么根据，反正你相信就行了。针对有些众生来讲，可能也是有一定的帮助，但是致力于求解脱的修行人来讲，这个肯定是不够的。

佛法当中有二种，一种叫做随信行，一个种做随法行。随信行就是不管怎么样，以教证就可以了，佛讲的他就相信，他就依靠佛讲的去趋入，随信行就是随着信心而行持。这个在《俱舍论》当中叫做下等者、钝根。还有一种叫随法行，跟随法而行持的。对于佛陀所讲的法义观察，生起了定解之后，他的信心很坚固。佛法当中的修行者有些是随信行，有些是随法行。佛陀所宣讲的、所安立的，在世间当中正在流传的，大家都在分析都在观察，这是不是救护的方便？所以此处是广讲四谛。

前面讲讲了苦谛，苦谛是什么？它的事相就是流转蕴，法相就是无常、苦、空、无我。后面讲了集谛，灭谛，现在正在讲道谛。道谛的核心就是无我，我们必须要证悟无我空性，修这个道才能证灭。在观察无我为核心的时候，前面我们讲了如果有无我见，就可以真实地获得解脱。现在我们说如果除了无我见之外的外道，或者个别的小乘。大多数的小乘都是承许无我的，但是有个别的小乘，比如说犊子部等等他们承许有我见。如果说不承许无我，而承许有我就没有解脱，在这里讲了没有办法解脱的原因。我们要破斥很多别宗，也就是说有我宗。佛法当中有无我宗和有我宗，小乘有部经部以上的很多都是无我宗，承许无我，有我宗就是外道或者小乘个别宗派。无我宗有解脱道，有我宗没有解脱道。

对方认为因为我是有的，这个我不能灭。我也是存在的，怎么解脱呢？他们说，观苦就可以解脱，或者我不灭，但是我执是不合理的，我执要灭，我们现在讲的就是这个问题，就是说我执它是痛苦的因、轮回的因，要灭我执，但是不灭我，我们继续来观察这方面。

**申二、虽贪亦成无过失：**

“虽贪亦成无过失”，本来对方认为我存在，我是有的，我是没有过失的，如果对我执著的话，我执属于执著我的心，我是一种对境，在这个侧面是这样安立的，对方的观点就是说我没有过失，它是真实存在的，比如说外道的神我等等，有很多功德，而且我也是轮回、涅槃的所依。在轮回的时候，因为我被束缚了，所以我就轮回了；如果我上面的束缚远离了，我就自由自在，彻底地解脱了。不单单是这样，针对佛弟子来讲，因为无始以来我们已经习惯了这个我的存在，所以在修行佛法的时候，假如我们没有深入地接触到所有解脱道的核心就是无我，我们就会非常正常地把我们学到的所有的东西，比如出离心的教义、菩提心的教义，乃至于空性的教义等等，只要没有深入到真实的无我空性之前，所有我们所闻思、所修学的，都有可能是在为我服务。这种不证悟无我，认为有我的修法是解脱道吗？这样认为有我的修法是真实修道的核心吗？是不是佛法？其实并不是。

刚开始的时候，佛陀也没有讲这些，主要是让修行者对轮回生起厌离心，当把前面该进入的进入了，该扫除的扫除之后，到了一定的高度了，一定要讲最核心的东西。修道就是这样的，先从边缘入手，就像我们去参观一个景点一样，我们要到核心的景点，就是说最精华的地方，我们要从入门开始，进入这个大门了，逐渐开始往核心的区域走。我们早期的修行就是刚刚入门的时候，可能还没有接触到核心的教义。那么前期的修行是不是没有用呢？绝对不是没有用，还是有用的。如果你不经过前面的铺垫，就没有智慧，也没有资粮，接触到无我核心的教义，即便接触了，也认为它不重要，或者根本引不起重视。因此前面的修行很重要，而且必须要去观修，只有经过这样的方式才能够深入。

前面我们讲，作为佛弟子，应该要知道解脱道就是无我为核心，如果是无我就对了，如果认为有我，还没有深入到核心。不管我们现在是不是真实地接受了，或者说我们很抵触，甚至于严重怀疑是不是这样的。因为我们无始以来，习惯了认为有我的观点，所以不管强烈抵触，还是强烈怀疑，但是我们要知道真正道的核心就是无我。现在可以怀疑、可以抵触，但是我们也要继续地学习，佛陀为什么是这样讲的。如果抱持这样的观念，我们终有一天会真实地了解佛陀讲的意思的确是这样的，就会完全通达了。

对方认为我是存在的，如果对我和我所去贪执的话，生起我执和我所执是不对的，我们说你们这样的观点有问题。

## 无过有境贪，能成亦无过，

## 众生亦仅此，今于何离贪？

“无过”**，**如果说我真实存在，我没有过失的话，缘我产生的我执这个有境本身。“有境贪”是什么？因为有境就是我执，对于我的执著叫我执。首先有我，然后对我执著，所以我执叫有境。如果生起贪心的对境的我没有过失是真实的话，对它执著的，认为它有，认为它有功德的，有境的贪执就是我执怎么会有过失呢？这是如理如是地了知。上堂课我们也讲了，这是一朵红色的花，我把它看成一朵红色的话就是真实的有境这个是正量，没有过失，这是一个正确的心识。无欺惑的心识、正确的心识叫量，花是红花，我也是看到了红花，这就是正确的眼识。如果这是红花我看成了白花，或者我把红花看成一个人了，那就错了。虽然你当时觉得是对的，但是最后分析是看错了。证明刚开始你的眼识是错误的非量。如果这个我的确是真实的，而我也缘这个我，产生了认为它存在的念头。它是存在的，我认为它的确存在，叫做我贪，或者我执。正确的、符合对境的的心识叫量。《成量品》的第一句话就是这样的，符合对境的叫量，量就是无欺识，无欺惑的识怎么可能有过失呢？我执应该就是正确的，和对境相符的缘故，和对境相符叫做事势理。它的确是符合对境、正确的量，这方面的理论叫做事势理，所以不会有过失的。

虽贪亦成无过失，贪执我怎么会有过失？你说有过失不合理，分析下来的时候应该没有过失，不单单我执没有过失。“能成亦无过”，就是我所执也没有过失。既然我是真实的、我是成立的，那我不想痛苦，我想要快乐这种我所也是正确的了。如果我所是正确，我所执怎么可能有过失呢？如果我和我所是正确的，我执和我所执就不应该有过失，所以能成亦无过。“能成”就是能够成办我的利益，能够成办我的事业的我所也不会有过失。对于我所执著的我所执也是正确的，那你说到底什么需要远离的，哪个是有过失的？

我们的核心是，假如不破我的话，我执也是无过失的，如果不破我的话，有我就有我所；如果我所成立，我所执也是应该正确的，所以说能成亦无过。能成亦无过主要是讲我所执，我所我所执也是正确的。第一，如果我存在，我执这个有境的贪著也是正确的；第二，如果这是正确的，我所执也是正确的。

这些都是正确的，会引发什么情况呢？“众生亦仅此，今于何离贪”，所有的众生除了我执我所之外，已经没有别的东西了，既然没有什么东西了，你对什么离贪，你离开什么贪执呢？众生亦仅此，众生就是我、我执，然后和我有关的叫做我所执。有些人有了我所执之后，有了我想要的东西之后，自然而然就有了我不喜欢的东西，这时候你到底对什么东西离开了贪执，哪个才是有过失需要远离的？就没有了，众生存在轮回当中就是实相，根本不需要什么束缚，也不需要什么解脱了。因为众生现在的状况，对于我的东西、我的钱、我的位置、我的眷属都是合理的，没有过失，说明众生这样轮转就是正确的。为什么要离贪呢，有什么过失要离开轮回呢？这就和他们认为我离开了执著之后，可以获得解脱这一点矛盾了，就是我被束缚，后面我又解脱这一点矛盾了。我们看科判是虽贪亦成无过失，虽然对我贪执也变成没有过失，而他们自己认为对我贪执是有过失的，这个就不对了。问题的核心在于假如说不破我的话，这个过失就会一直存在，所以一定要破我。

我们要体会道法称论师这里面给我们传递出的最核心的信息，当我破完之后，他要表明一个什么信息呢？如果不破我，一切的过失都没办法远离，轮回没办法远离，痛苦也没办法远离，只有把问题的核心抓住了，才能避免这些问题。《成量品》殊胜在哪里呢？很多颂词都是指向轮回过患最核心的病灶，就是我们所有疼痛的病灶就是我执，我们认为我存在，因为我存在，才有了我执，有了我所执，才有贪嗔痴，才有造业，才有这些痛苦。一般的人，在没有学习这些教法之前，有些时候认为没有钱，或者没有感情很苦等等，这些方面他们想方设法去解决的，都是最表层的，根本没有深入到核心。这一切的表面现象来自于更深一层的业，它是由业引发的，有些人连业都不知道，觉得为什么命运对我不公，或者社会不公，想方设法在最表层的方面去做努力。如果深层次的因缘没有触及到，它的业因没有去掉，怎么可能通过最表层的东西有一个决定性胜利的机会呢？最多就是一点点微调，有了一点点改善，不会从根本上改。因为业还在不断地酝酿、不断地在成熟。

有些时候深入到业了，我们知道业要忏悔，我要去造善业，然后通过善业去对治恶业，这方面肯定要比表层好一点，虽然病因深入了，但是这样做善业去对治恶业还不行。为什么？因为业的形成是贪嗔痴引发的，如果你不把贪嗔痴的烦恼断掉还是不行，所以有些人就开始断贪嗔痴，通过修不净观去断贪欲，然后修慈悲观去断嗔恚，他就开始从这里开始着手了，但还是不够，下面还有苦因。苦因是什么呢？苦因是我执、我所执，分析下去我执我所执的核心在哪里？我执我所执就是因为执著有我。好了，我存在这一切全都有，而我又是什么核心呢？我执就是无明，这个我不外乎就是把绳子看成蛇，它就是一个迷乱而已。虽然我们找到了这个问题的核心，但是同时也发现所谓的问题的核心居然就是一个叫做虚妄分别的东西。它就是看错了的颠倒妄执。仅此而已，就是迷乱的心识，其实并没有真实的东西。对我们来讲这是一个很大的讽刺，我们认为这一切都是真实存在的，而这一切的因都来自于我，而我彻头彻尾就是一个迷乱，这条蛇彻头彻尾就是一个迷乱，从来没有出现过，只是把绳子看成蛇而已。

如果我们了知了这个问题，找到了它的核心，要解决就是了知它的本性。这个我不破，其他的所有问题就没办法解决。暂时压制、暂时微调，只能暂时解决。你把善因、恶因改变一下，调整一下。通过禅定把贪欲，或者嗔心压制了。能不能解决问题呢？比如说外道修禅定，安住在四禅、安住在无色定，虽然当时不生起烦恼，但是问题还在。为什么呢？我执还在。所以当善法的力量穷尽之后，我执这个根本还会起现的。外道没办法解决问题，只有佛法才能解决问题，以前我们可能只是听到过，或是大概抉择过，《成量品》当中讲得很清楚了，这个里面再再讲这个问题，只要有我，你再说我执是不对的，我所执是不对的，烦恼是不对的，如何如何。虽然你是讲到了，但是不是找到了问题的最核心的东西？没有。只要保留这个我，只要你说我不破，所有的问题都会重新出现。

今于何离贪，就是讲这个，最根本还是要了知我不存在，还是要破我。道谛有很多成分，有些是道的核心、道的正行，有些是道的分支。比如观痛苦、修慈悲，这些都是分支，虽然属于道，但是真实道的核心就是无我见。所有的修行必须要以无我、空性为核心来展开。真实来讲，我们学习教法，如果已经深入到无我了，那我们现在就要学着用，怎么用呢？就是通过三轮体空来摄持，以无我为核心来做放生、修加行、闻思修行等等，既然我们学到了，就要开始以无我为核心来扩展我们的修行了，要把这个最关键的要素用在我们的善行当中去。

如果我们现在还没有抉择无我见，就要从边缘慢慢深入到无我见。修行人状态不一样，有些道友已经深入到了无我，现在正在学《智慧品》，里面有人无我、法无我，还有很多其他的教授。对于《智慧品》《中论》等等已经学了，对于无我的空性有了了知，之后怎么办？有了了知就要用。所有的修行当中，忏罪的时候，也要以无我为核心来拓展，修生圆次第也是以无我为核心，修持所有的善法都是以无我为核心来修。当无所住而生其心，无所住就是空性，在无我当中生起善心，这样就对了。如果还没有深入到无我核心的道友，现在有很多道友可能正在预科系，正在学《入行论》《前行》，还没有正式地深入到空性，这时就要想，现在我所有的修行是为了最终趋入到无我的核心，我一定要学习到无我核心。

如果已经学到了，就应该从核心往外走；如果现在没有学到，从外面的边缘往里面，一定要靠近核心，这时候我们就是真实地抓住了道谛。如果抓不住道谛，虽然花了时间，也有功德，还是一个间接的解脱因。其实我们还是可以再深入一步，一定要抓住无我。中国基本上，基本上都是大乘种性，或者有解脱道的修行习气。我们讲无我的时候，不一定是大乘，有解脱道的种性都可以。也就是说我们生在这个地方的人，基本上来讲，很多是可以接受空性的，有这个潜质。有时就是怕难，觉得这个理论太难了，有时学一学就放弃了。因为我们有这个种性，可以生这个地方，所以遇到这样教义之后，就要好好去深入。通过讨论、询问，或者观修、思维，把无我空性一定要搞清楚。搞清楚之后，就可成为我们修道的核心。

我们对于学习无我空性，一旦学完之后，有些道友就是说，怎么用啊？学了空性之后，好像烦恼还在。我们要用在什么地方？刚刚讲的，以空性无我为核心，用在平时的行住坐卧、修持任何的善法、积资净障上面，都要加入这个东西进去。加进去之后，这个善根就会相应于真实的实相。

## 贪彼亦有过，彼于我等同。

“贪彼亦有过”，对方认为，贪执我和贪执我所是有过失的。这方面就是讲我执和我所执就是轮回的所依。如果有了我执、我所执，就没有办法从轮回当中获得解脱，所以说贪彼亦有过。

第一句是对方的观点，对方的观点讲完之后，我们说，“彼于我等同”。其实也是同等理。对方讲，贪执我和我所有过失，他的真实的意思是什么？他们在划分责任的时候说，我执和我所执是有过失的，这里面一分析的时候就是说，我和我所本身没有过失，尤其是我没有过失，但是对我执、我所执执著就不对了。相当于他是一个好人，但是你把他认错了，冤枉他了，这是你的不对。他明明是一个很清白的人，很好的人，但是你认为他是一个坏人，是一个小偷，就是你的不对。他的意思就是类似于这种，我是没有过失的，我是干干净净的，清清白白的，而且有很多功德，但是执著它，就是你的过失。对方认为我执和我所执有过失，它真实的意趣就是说我应该没有过失，不能破，要破就破我执，要破就破我所执，把这些破掉之后，我就解脱了。因为我执、我所执是轮回的所依，我们就通过同等理来讲，彼于我等同。你的理论就和我一样，因为我执和我所执是轮回的所依，所以说我执和我所执有过失。

我们说，相同的道理，我执和我所执的所依是什么？它的所依就是这个我，这个我就是我执和我所执的所依，一个是直接的所依，一个是间接的所依。直接的所依是什么？直接的所依就是因为有我，然后产生了我执，有了我才有我执，所以我是我执直接的所依。

然后间接的所依是什么？就是我所执。因为有了我，就有我所，然后对于我所产生执著叫做我所执。你的根据是什么？因为我执和我所执是轮回的所依，所以它有过失。我们说，同样的道理，这个我是我执和我所执的所依。如果是所依就有过失的话，我也应该是有过失的。如果你说我没有过失，我们说，我执、我所执也没有过失，这是对谁离贪呢？已经没有对谁离贪了，因为的的确确就像前面的颂词一样，它是符合实际情况的，按照你的观点来讲，我的存在的的确确是实相，我认为它存在，就是符合实际情况的。如果说我是没有过失，通过我执、我所执作为所依的，直接和间接的产生我执、我所执，应该是没有过失，也应该是存在的。这个时候怎么离贪？没有办法离贪，没有办法因为它有过失，而去除它。因为最根本的我，按照你的说法是真实存在的，所以就没有办法离贪了。虽贪亦成没有过失，最后到底对谁离贪了呢？最后对谁都没有办法离贪，都是正确的缘故。

问题的核心还是在于这个我一定要破，如果你保留这个我，看起来好像把支分破完了，无外乎就是留一个我而已，而且我最后也可以解脱，但是最大的问题就是在这儿，所有众生的问题都在这儿。一般来讲，没有学宗派的这些众生，产生痛苦、产生烦恼的根源就叫做俱生我执。就是说不管怎么样，众生认为有我的执著就是俱生我执。在俱生我执的基础上，所有外道也是没有破掉俱生我执的一个凡夫。普通人的执著基本上现行、起作用的就是俱生我执，而遍计我执的种子只是隐藏的。

按照很多大德的观点，其实我们以前也在外道的宗派当中混过，也熏染过外道的观点。现在一般的普通人没有进入外道，这种习气没有成熟。虽然我们相续当中也有，但是学佛法之后，这种习气没有成熟，如果那一天我们到了外道的寺院、团体当中，去熏习的时候，有可能逐渐会认同这种观点，我们觉得这是对的，好像有道理。我们把以前学习过的佛法有可能就抛弃掉了。为什么呢？我们以前在外道的宗派当中学过，种子还在，乃至于我们没有登地、见道之前。大乘叫登地，小乘叫见道。不管怎么样，因为见道了，见到了无我，真实地证悟了无我，遍计的习气就会灭了，从今以后不可能再入外道了。在此之前，内心当中的种子都还是存在的。我们这样观察的时候，如果我存在，就没有办法真实地解脱的。

不管对方怎么讲，其实根源都是在这儿。哪怕对我还保留一点点的执著，就会引来无量无边的轮回。现在看起来没有边际的轮回，我们观察相续当中这么多的烦恼，阿赖耶识上的业无量无边，有些已经成熟了，有些还没有成熟，现在还继续在造，这么多漫无边际的烦恼，漫无边际的业，漫无边际的痛苦、轮回，这是从哪里来的？就是因为执我，就那么一点点。执著我就是不了知这个我是没有的，不了知这个我是空性的，然后引发了无边无际的轮回。我是这样，其他流转在轮回当中的众生也是这样。

如果要真实地解脱，就必须要灭我，必须要缘无我的法义去观察，其实我们现在非常有福报，佛法还住世，而且讲解佛法精华的一些无我的经论，《般若经》《中论》《智慧品》存在，也有大德讲，还有很多参考。我们是相当有福报的。虽然有福报遇到，但是我们还是要在这个基础上，进一步地缘这样无我空性的理论、教义，反复去听闻、思维。有些道友特别喜欢听中观、般若，也听得很高兴。听完之后还不行，还要思维，就是缘自己的五蕴、自己的心识去思维它的空性，思维完，生起定解之后还要观修。为了证悟空性，要积资净障。从这个方面来讲，我们是很有福报的。我们值遇了空性，值遇了无我，然后如果没有用心去闻思修，还是有点可惜。

# 未三、虽见不断我所心：

前面的颂词已讲了，如果这个我不断，虽然你想远离我执，但是根本做不到。因为我存在，所以我所根本远离不了。

第三个科判是“虽见不断我所心”，虽然见到了过失，因为对方说见到有过失，就可以断我执、我所执，这是不行的。虽然见到了有过失，但是也不一定能够断除。这个问题也是很关键的。这个科判下面的颂词和我们平时的修法有一定的关联，我们平时修行也用到这些理论，里面深层次的意思，必须要了解，否则我们的见解上面就有缺陷，不完备，这个颂词是很关键的。

## 见德生耽著，由见过毁灭，

## 根等非如是，愚等亦见故，

## 有过亦具故，纵知具功德，

## 于他无有故，及于过去等。

大恩上师在讲记当中也提到了，一般来讲，对于这个对境见到了功德，我们就容易产生贪执心。“见德生贪著”，见到了对境有功德，比如说很好的花园、汽车，或者很好的人等等，这些把对境看得有功德的话，我们就容易产生贪心。“由见过毁灭”，反过来如果看到了过失，我们就会毁灭对它的贪执，比如刚开始认为这是很好的，有时候远看这个风景特别好，走近之后发现遍地是垃圾。有些人说，你站在一楼上看到都是垃圾，站在十楼上格局就大了，看不到垃圾。我们觉得很美妙，只是离得远。有些田园风光也是这样的，离得很远的时候，感觉特别好看，但是你走下去看的时候，也就是烂泥巴，发出臭味等等，走近之后，觉得没有什么，走近之后希望就破灭了。

从这个方面讲，我们认为它有功德的时候就会执著。“由见过”，如果见到它的过患，见到不好、不圆满的地方，随着我们见过失的情况越来越清楚，对它的一种爱执也就逐渐毁灭了。对于轮回也是这样的，如果我们不观察，认为轮回很美妙，虽然有点儿不圆满，但总体来讲还是好的，我们也容易对世间当中比较好的事物产生贪执。随着我们对轮回过患的深入观修，发现所有轮回的东西是无常的、不净的、有缺陷的，能够引发过患的，当我们观察的时候，对轮回的执著心、爱慕心、羡慕心逐渐就毁灭了。贪心、爱执心主要是见德而生起，而嗔恨心、远离心主要是见过而生起的，毁灭什么了？毁灭对它的贪执。我们入门的修行，主要是通过观察我们所贪著对境的过患，然后息灭它的贪欲，比如在《入行论》的第八品当中也是对于世间钱财观察它的过患而息灭的，对于异性的贪执也是因为观察过患来息灭的。

这些都是运用我们心和境的特殊联系，通过心和境的特点来息灭。对我们嗔恨的人，如果要息灭嗔恨，就要观他的功德，观他好的方面，然后会生起对他的好感，对他生起慈爱。慈悲观就是看到对方的优点等等，产生一种清净，产生一种慈悲；如果要息灭贪爱的话，就是看他的过患，这就是心和境之间特殊的联系。我们学习过这个理论，也要修行这样的理论，的确我们要修这样的理论，这是有一定联系的。

所有道的核心，是否就是通过见过而毁灭呢？我们对于这个轮回是因为贪执，如果我们要毁灭贪执，是不是因为见到了过失，就可以毁灭，是不是见过就可以断除我所呢？我们说，“虽见不断我所心，”虽然见到了过失就可以断除执著，但是我们说，单单见过还不够，从一般情况来讲，的的确确是见德生耽著，由见过毁灭。这里面还是继续讲了，这不是最核心的，从不究竟的层面来讲的确是可以。虽然道的加行有这个特点，但是道的正行、核心，这一点是不够的。

“根等非如是”，我们自己的根，对于根等不是这样的，眼根、耳根，这方面就是根等的身体非如是。为什么非如是呢？因为别的情况我们现量可以了知，对自己的根并不是说见德生耽著，由见过毁灭，不一定是这样子。比如以自己的根为例，宣讲时就是这个样子。这个根，愚等亦见故，“愚等”，就是说基本上没有很强的辨别能力，没有观察功过能力一般愚笨的人，比如说刚刚生下来的小孩，因为他并没有很深的智力，所以也可以说是愚童，还有一些智力不高的人，或者旁生，也会执著自己的根。他们没有很明显的辨别能力，基本上处在无记或愚痴的状态，这个愚痴的状态不一定是贬义，就是观察、辨别功过的能力不一定很强，这些人对自己的根也见到有执著。

愚等亦见故，是要针对下面两种的情况。即见功过，就是见到功德如何如何，见到过失如何如何。个就是第三种，或者第一种情况、第三种情况，他对于见功德的心不明显，对于见过失的心也不明显。处在稍微愚痴，或者无记状态的人，辨别能力不强，对自己的根很执著，也是愿意保护等等。这是一种情况。

还有一种情况，就是“有过亦具故”。当我们见到有过失，比如自己眼睛不好，或者耳根不好，有鼻炎等等，反正我们身体的根当中，都有这样那样的问题，这个根是有过患的。虽然有过患，但是我们是不是真正就对它没有执著了？也有执著。我的眼睛是近视眼，我对这个眼睛也有执著；我的耳根虽然不是很好，但还是有执著的。一般情况是见德生耽著，由见过毁灭。这是不是决定？也不决定。因为我们对自己有缺陷的根，“亦具故”，还是具有执著的。

是不是“见德生耽著”？也不一定。为什么不一定？“纵知具功德，于他无有故”。纵然了知是很清净的根。打个比喻讲，我们的眼根的视力是0.2，别人的眼根是2.0，就是不一样了。他是2.0的眼睛，长也好看。我虽然知道他的眼根具功德，但是这是眼根别人的眼根，“于他”，我对别人的眼根没有这样的耽著心，不会认为这是我的眼根，而生起一种执著。对于别人的东西，虽然我们也知道具有功德，但是因为和自己没有联系。这是别人眼根的缘故，我们也不会执著。有些人因为自己的原因，比如遇到了灾祸，自己的眼球坏了，装了个假眼球，还是执著它。只要和自己有关的，差的、有过失的，他也是执著。然后对于很好的，按理说应该生耽著，但是纵知具功德，于他无有故，因为这是别人眼根、耳根、身根的缘故，所以他也不会认为怎么样，不会产生执著。

“及于过去等”，自己的根还有一种情况就是过去了，过去的根我们也不会执著了，已经过去的根没有了，虽然是自己的，但是我们也不会执著。还有“等”，就是指现在的一些根，已经离开了自己的身体了。比如说剪掉的头发、指甲，我们就会扔掉了，没有人把自己剪掉的头发全部保存在一起，非常的耽著，天天拿出来看，这是没有的，只要剪下去之后把扔了，没有什么执著。虽然是具有功德的，但是别人的东西不会执著，还有自己过去的、现在离开自己的，都没有执著。

这说明了什么问题呢？我们观察的时候，就是说，最关键的就是和我有没有联系，这不是说有没有功德，有没有过患的问题，如果是有过患了，比如说这个眼根有过患，这个有过患的眼根，如果是我的眼根，和我有联系的，我对它还是有执著。如果很好的别人的眼根，我也不会有贪著的，并不是说，我不觉得好，不是这个意思，而是不会有这种执著，这个方面我所的心断不了。我的眼根因为是和我有关系的，就会产生我所，产生我所之后，也不会断除执著。别人的虽然是很好的，具有功德的，但是和我没关系，不是我所，也不会产生耽著。

是不是因为有功德就生起我所，没有功德过失就断我所？对方认为见到过失就断我所，我们说这个不一定，见到了过失，也不一定断我所，我的眼根不好，也断不了我所；别人的眼根虽然很好，但是也不会生起我所。虽然别人眼根很好，但是不会认为这是我的眼根；自己的虽然不好，但是也是不会断除我所。因为长在自己身上的眼根有过患，会不会断除我所？根本断不了我所，见到过失断不了我所。最多认为我的眼根不好，但还是我的眼根。对方认为见到过失就可以断了我所，我们说根本断不了，最多是认为这个眼根不太好，不太圆满而已，别人的眼根好也不是我的。不会认为好的，就是我的，不好的就不是我的，断不了我所的。

长在我身上的是我的头发，如果你剪了，扔掉了之后，基本上就和我没什么关系了，不会再去执著了。因为已经离开了自己身体，离开了身体之后，看到的时候还会觉得这是我剪下来的，还是我的，离开了你的视线之后，就不会有什么想法了，这也是因为和我有没有直接的联系。一辆车也是一样的，这辆车在我的名下，这是我的，哪一天卖出去了，就和我没关系了，好也好，不好也好，都和我没什么关系了。再坏也是我的车，和我有联系的就是我所，然后和我没联系的，就是非我所。

这个里面讲的是什么？主要还是我，我在这个里面起到最关键的问题。刚刚我们讲了一些例子，断我所最关键的问题就是一定要断我，我所可以调换，这个车不是你的了，后面想通了，买回来又变成我的了。这个倒有可能。如果你把这个我断了之后，一定不会再有我所了，所以说断我所不是见到过失，打擦边球，虽然有一点辅助的作用，当我们在压伏烦恼的时候，也会这样去引导和观修。因为的确有一些作用，如果要从根本上远离我所的话，必须要破我，必须要断我，只有证悟我为空性了，我所的心才会断掉，否则永远也断不掉的。

虽见不断我所心，虽然见到了过失，但是也断不了我所执。修行人应该了知了这个问题。这堂课当中大恩上师也是在好几个地方讲到了修行的关要其实还是断我，如果只是换一个对境，是不是真实的解决问题之道呢？换一个对境不是，我们只是把所执著的东西换一种而已。就像小孩子一样，小孩子刚开始看到一个新玩具特别高兴，吵着闹着，在地上打滚，就是要死要活地非得买。玩几天之后就扔一边了，他是不是贪心断了，不是，他是转移了注意力。玩腻了之后，他就没有兴趣了。没有兴趣是不是他已经断贪执了？没有。他不满足了，他其实还有更高的目标、更新奇的目标。

有些时候我们自己也是一样的，如果我们没有把核心的东西抓住，修很多法也只是转移注意力。当我们贪执的时候，观它的过失，转移到另外的方面去就可以压伏贪欲。比如对一个人很讨厌的时候，就想他也是具有一定的功德，对我有所帮助等等，转移了注意之后，我们就对他生起慈爱，嗔心就息灭了。这只是暂时压制的方法，不是断根的方法。

断根的方法还是要回过头来断我、断我执，我执一断，其他的完全断了。在《入行论》当中讲，你把嗔心调伏了，所有的怨敌就消灭了。如果你要断整个大楼的电，关了总闸，整个大楼的电就断了。如果一家一家去关，也不一定可以完全关得掉。你关了这家，那家又打开了。你把总闸一拉的时候就都断了。

我们修行最核心的东西就是内观无我。修道并不需要在外面一个一个灭掉什么讨厌的对境、遮止一个喜欢的对境，虽然有些时候也可以。但是我们知道了总闸门在哪里，把它找到断开就行了。或者你要去打开灯，一家一家去开，总闸没有打开也不行。不管我们贪著的对境、嗔恨的对境，还是嫉妒的对境，一切全都来自于我。

我们就了解了，轮回所有痛苦、过患的根源就是我。如果我不断，其他的根源层出不穷，而且修道也找不到核心。如果我断了之后，就踏入了佛欢喜之道，佛陀很高兴，因为佛陀是证悟无我而证道，如果看到他的弟子对无我产生了兴趣，也在闻思修行无我之道，佛陀也会特别高兴、非常欢喜。因为的确找到了问题的核心所在，抓住了道谛的核心，然后围绕道谛而修行，这时候就可以逐渐灭集了。

因此，大恩上师说我们单单见到过失不行，我们只是观轮回过患是不是可以完全根本上解决问题？可以有一定的作用。我们观轮回过患，整个轮回都是有过失的，的确不应该贪著。这只是一个入道、方便，单单修这个也不行，还需要修持空性。

宗喀巴大师在《三主要道论》当中讲，第一个主要道是修出离心，第二个是修菩提心。其实两个还不是真实的超越轮回之道。真实的超越轮回之道还是共同乘当中的人无我的空正见和不共大乘当中的法无我、人无我的空正见。这个必须要有，有了之后就找到了道的核心。

## 是故我所心，非由见德致，

## 故非见非德，而断我所心。

这个颂词是从正反两个方面来讲，我所心“非由见德致”，并不是因为见到了功德而导致的；反过来讲“故非见非德”，也不是因为见到了“非德”就可以断除我所。生起我所和断除我所是正反两方面。生起我所是不是因为见到了功德？不是见德而导致的。非德就是过失。是不是因为见到了过失就可以断除我所呢？这个也不是。主要还是因为我的存在，而不是见功德与否。

见功德与否从支分上，或者从暂时来讲有一些作用，但是不是核心的作用。核心的作用决定是因为见无我，就是见到了我是生起我所的心。然后见到无我是断除我所的心。一定是这样的原因。我们见到了功德时，暂时来说也会有作用，见到功德之后产生一些贪执、见到嗔恚的对境之后产生了过失等，这个方面有。

最关键的不是因为见德和不见德，还是因为存在我的缘故。只不过是换了一个所缘。因为有些时候我们这一世的习惯和上一世的习惯不一样，人的习惯和旁生的习惯也不一样。也许我们今生当中特别喜欢的，下一世就会特别不喜欢。或者这个阶段特别喜欢的，下个阶段特别不喜欢。虽然也在不断地变化，但是这一切的一切还是因为我而导致的，所以说要观察无我空性。

因为我的基础是在五蕴上安立的，所以我们也是在五蕴上观察无我。从粗大的身心，观察到细微的，在细微上寻找，也是不存在我。如果是观察人无我，把粗大的五蕴断掉就可以了；如果是观察法我空，就必须要把细微的蕴空掉。其实我们也没有存在细微的蕴，无论说粗大的蕴，还是细微的蕴，只要是蕴就不可能是最细的。

因为蕴的意思就是积聚，原则性来讲只要有积聚，就会在这个积聚上安立我。因为这个蕴就是我的基础。粗大的蕴就可以安立我，当这个蕴很微细的时候，它还是可以安立我。《俱舍论》当中讲，有些天人可以高达数由旬，有的天人可以几公里高，他的五蕴应该是很粗大的了，还是可以在这个粗大的五蕴上安立我。

有些有我执的小虫特别小，如果有人问，人是不是细到一定程度这个我就没有了？我们可以打个比喻，细菌是不是生命我们还不知道。假如有些虫子特别特别细，在显微镜下才可以看到。它的蕴很小了吧？只要是有蕴在，还是在这个上面照样安立我。小虫也有我，也有我执。我们把粗大的身体观察到变成细微五蕴的时候，是不是就没有这个我了？还不行。只要有积聚，就可以缘这个而产生我执。所以说在观察人无我的时候，必须要把能够积聚的部分全部破掉，最后色法都要到极微，心识要到无分刹那，在上面就安立不了我了。它没有蕴了，没有积聚了。一般来讲，小乘共同乘的人无我要抉择到极微为止。

有时候我们说是说细微的五蕴，其实细微的五蕴就是指极微，也不是特别的严格。因为只要是蕴，它就是积聚的，所以说粗大的积聚、细微的积聚都是积聚，但是表述的时候，说细微五蕴不需要证悟无我。其实来讲，极微和刹那在证悟人无我的时候不需要空掉，但是如果证悟法无我的话，必须要空掉极微和刹那。

这个方面来讲的话，我们在修持的时候，上师也是讲了很多观察、观修的无我方式。这个方面我们就可以不断地去生起兴趣，如果我们要追求解脱，应该对此有兴趣。因为这就是道的核心。当我们学习佛法到了一定阶段的时候，理所应当地对于道的核心无我空性生起信心。

我们修学佛法到了一定的时候，就会关心最高的法是什么？哪个是最高的法？大圆满最高。我一定要去学大圆满。别的我就不学了，因为好像不太高。既然我们喜欢高的，那无我在法当中就是最高的。我们应该对于无我空性产生兴趣，不断地去追求。

我们说，为了学大圆满，一定要把五加行赶完。赶完了五加行我才可以进密法班，学习密法。我们可以这样去很勤奋地修持并不喜欢修的五加行。为什么？因为必须要修完了，才可以怎么怎么样。虽然有些时候并不是很喜欢修，但是还是要修。如果我们发现所有道谛的核心，即使大圆满的核心，其实也是无我空性。既然我们对高法、大法有兴趣的话，绝对应该对无我的修法有兴趣。如果对它有兴趣了，绝对应该超过对世间任何物质、人和位子的兴趣，比如有些人喜欢书画等等，不管怎么样，真正来讲，我们在轮回中，最应该产生兴趣的就是无我空性，对它有了兴趣之后就有了道的核心。真正对无我空性有了兴趣之后，那我们就要关心除了无我空性，还有没有其他能够帮助证悟无我空性的助缘？我们说有，比如说慈悲心，那时候就会对慈悲心有兴趣了。因为它是对于证悟无我空性有帮助的，所以我对它也应该有兴趣，然后对于其他的积资净障也应该有兴趣。

如果我们真正把最主要的道的核心抓住了，别的分支的东西也容易抓住。如果你只抓分支的话，不一定能够抓住核心。比如说有些人特别喜欢表象上的功德，只是注重形象上的功德，他可能不一定对核心的东西有兴趣。对外表有兴趣的人，不一定对核心有兴趣。如果我们真实地对核心的东西完全地通达了，有了兴趣之后，我们就可以分辨。虽然这是外表，但是对我的修行有帮助，也愿意去该做的做，该修的修，一定不会偏废的。

真正了知了了义的之后，对于不了义的修法也会真正的重视，愿意去修。真正通达胜义谛、空性的人，他对世俗的善根绝定百分之百的非常重视。因为他知道只有把世俗的修行修到了极致、圆满了，才能够证悟胜义谛。他完全通达了胜义谛的方方面面，知道胜义谛的证悟需要因素，所以对这个问题完全通达之后，也会对世俗谛的因果的取舍很细致，对于菩提心的修行很认真。

假如说修了胜义谛、空性之后，对于因果还是马马虎虎的，对善根也不太重视，那百分之百肯定是没有了解。因为他对于胜义谛的方方面面并不知道，只是知道了某一方面。虽然知道一切都不存在，没有善恶因果，不执著等等，但是在什么样的情况下不执著？他完全不懂。这个时候他对于世俗的善根、因果的正见就不会有什么兴趣。

如果真实地了知了胜义谛，一定会对世俗谛非常重视。因为真正胜义谛的证悟，一定是来自于对世俗谛修法最极致的取舍辨别。把世俗谛修圆满就证悟胜义谛了。那么把世俗谛修圆满，是不是就是把空性抛一边？不是这样的。空性的正见其实也是包括在世俗谛当中，它是一个修法。在我们脑海里面胜义谛的见解，真正到达胜义谛来讲就是已经完全现证了，在现证之前其实所有的修行都是属于世俗谛。修空性在内，也包括三轮体空摄持的善法，严格意义来讲也是属于世俗谛的本体。所以说，你必须要把世俗谛的修法修极致，什么叫修极致？菩提心要修极致，空正见要修极致，把这些世俗谛的修法修极致了，然后所有的标准圆满了，自然而然就进入胜义谛了。

如果你在修世俗谛的时候，菩提心的修法也欠缺，空性修法的见解也欠缺，这时候你说我啥都不做，我就证悟胜义谛了。怎么可能呢？虽然我们无始以来，你的本体都是胜义谛，但是你要现前胜义谛，必须也要有方法，这个方法就是所有能够证悟胜义谛的要素。空性是它的要素、菩提心是要素、出离心是要素，很多其实都是要素。因此，从这方面来讲的时候，我们要了知核心，然后对于和无我空性相关联的东西，也一定要认认真真去闻思修行。

我们真正对空性有兴趣的话，也愿意去打坐。因为打坐观修也能证悟胜义谛的。我们喜欢空性，如果只是喜欢听和讨论，而不喜欢去打坐观修，其实对胜义谛的本性还不是非常强烈地想要希求它。如果我们真的很希求胜义空性、很希求无我空性，而不单单满足于思维上的了知，而是对空性一定要得到它。真正得到它的话，就是要亲证空性，我们一定会对于上座修无我空性非常有兴趣。只有通过方方面面的努力地能够现证，而打坐观修也是一个很好的方法。如果我们真正对于空性方面，哪一天善根完全成熟之后，我们对于闻思修发方方面面，不单单是听闻、思维，对于观修、打坐等方面，都会有高度的兴趣。

真正来讲，我们了知之后不单单是打坐。因为有些人说我不喜欢听课，不喜欢思维，我就喜欢打坐。喜欢闻思或者打坐，可能都是因为他自己的根性当中有一些东西，这方面是他的习惯，关键就是说你要证悟这个空性，不单单说我习惯怎么样，而是必须要客观地去看要证悟空性真正的条件是哪些，而不是说我喜欢打坐就可以不闻思，或者我喜欢闻思就可以不打坐，不是说你喜不喜欢，而是真正公正地去看，佛陀说要证悟这个空性，到底需要什么条件，这个时候你要把我们喜欢不喜欢的观念抛在一边，直接看佛陀、上师的怎么讲的。上师说听闻思维修行，闻思修行都需要的，这个时候我们就知道了，如果我们以前喜欢闻思，逐渐也要开始打坐；如果以前只是喜欢打坐不闻思的，也要开始把要修的东西通过闻思的方法来确定，这是非常重要的问题。此处的是故我所心，非由见德致，都是很重要的问题，里面讲到了必须要证悟无我才行。

## 本无功德者，增益贪亦见，

## 修彼因无害，于彼岂有害？

“本无功德者”，只要相续当中有我存在，本无功德的也可以增益贪亦见，本来没有功德的，我的身体等等是我所。本来没有功德，都是过患。五蕴前面我们讲了就是流转蕴，苦即流转蕴，其实就是苦谛的事相嘛，哪有什么功德可言呢？没有功德可言，只要有我存在，就会把这个我耽著为功德，就是这个本无功德的增益。所谓的增益就是本来没有的认为有，本来有的认为没有叫做损减，增益损减都是不符合于实际情况的。尤其是思维，就是断除增益和断除损减的，就是如理如是的，实际情况到底是什么样，如是抉择如是安立，这就是正见了。

如果是这样，你认为不是，或者增益了、损减了都不是。身体本来没有功德，但是因为有我的缘故，也会把没有功德的身体增益为有功德。

“增益贪亦见”，认为有功德贪著它这也是现量可见的。因为有我的缘故，就是说我们的身体本来没有功德，也会认为它有功德，本来不好的东西，只要和我有关联，都会认为是好的东西，执著为我所。

“修彼因无害，于彼岂有害”，如果真正要断除这个我所的话，修彼因无害的话，只是修持和我无关的这些法。如果不断我，只是修其他的这些法，对于断除对我所的贪执怎么可能有害呢？这个“彼因”的意思就是说通过不灭我的别的因，想断我所是根本断不了的，于彼岂有害？对我所怎么可能有害？不可能远离我所。远离我所只有把它根本断掉，证悟了我空才可以断除我所。因为我所是什么意思？就是我所有法，所以它的根源是我，我的眼睛、我的耳朵，它的根源是我，我所就是我所有法。我所有法是什么？它的根源是我，如果你的我存在，我所执不过是换了一个花样而已。即便是说我对于身体的确没有执著了，我想换一个身体，想要自杀，换一个身体是不是因为真的把我所就断掉了？不是，他只是对当前这个不满意了，想换一个更好的，觉得我死了，到下一世这个问题就解决了，其实只不过是换了一个对境而已。根本的我存在，怎么换还是有我所的，就像小孩子的玩具一样，对这个玩具玩腻了之后，对另外一个东西有兴趣了，这不是一个根本因。

于彼岂有害？对于断除我所没有伤害，既然对我所没有伤害就断不了它，所以说修彼因是无害的，修持和不断我之外的所有因是没有害的。如果对于我不伤害，真实我不断除的话，单单是别的所谓的我执、我所执，对于断掉根本没有什么伤害。

我们真实来讲的话，修行是要出离轮回，想出离轮回就要断除增益，断除增益必须要见到实相，见到实相就是无我，真实来讲就是没有我就是实相。我们对于这样的我还有点恋恋不舍，不想断，或者害怕断。为什么不断？《智慧品》当中也讲了，我们真正应该害怕的不是无我空性，真正害怕的应该是我见。因为烦恼障、所知障的因是人执和法执，所以所有的过患的根本应该是执著应该的人执和法执，而不应该是无我。为什么要对无我空性那么害怕呢？有些人想方设法想要破除无我空性，对于真正想要解脱的人，无我空性就是真实灭除痛苦的根本因，而所有痛苦真正的来源就是我执，我们应该对于得到无我的信息特别的高兴，非常有兴趣。

**巳二、了知异体非离贪：**

这个科判的意思，主要是针对数论外道的观点，或者说以数论外道为代表。有些时候可能是找得到一个宗派作为安立的基础，有些时候也不一定是数论外道，某些人可能有这种观点，认为如果我了知我和我所是他体的就可以离贪了，我们说“了知异体非离贪”，就是即便了知了他体也离不开贪执。

殊胜求其余，具生灭心故，

后士亦了知，我与根等异。

故非视一贪，凡是贪我者，

自贪缘内支。

我们在讲这个颂词之前，首先要看一下数论外道。因为我们所破的主要是以数论外道为代表的观点。数论外道有二十五谛法，讲起来也是很复杂的，我们就是挑一些和这个颂词有关的主要问题来讲。数论外道认为胜义谛有两个，一个叫神我，这个地方不能破的是神我，神我就是胜义谛，他是常有、一体等等有很多功德。第二个法自性，也叫主物。神我属于有情，自性是非心识，属于无情。二者在胜义谛当中是平等存在，神我只是负责享受，它不负责创造万法。创造万法的是什么？自性负责创造万法，比如说现在我们的身体、瓶子、山河大地，反正轮回当中所有的所见所闻，我们能够看到摸到的所有东西，都是自性显现出来的，自性显现出来的。

从自性当中变现出所有的法叫做二十三谛法，二十三谛法都是自性变现的。神我和自性之间并没有什么直接联系，虽然都是胜义谛，但是互相之间并没有什么联系。当自性变现出二十三谛法的时候，其中有一个法叫大，大作为神我和外面的法的连接，就像两面镜一样，两面的镜子就是双面镜子。里面现神我外面现万法，通过这个大，神我和外在的法就可以作个联系了。神我可以享受万法，主要通过一个物体叫大，这个大其实也是自性变出来，这个大就是两面镜，里面现神我外面现万法。我通过这个大和外界联系起来了，我就可以受用了，就把这些东西执著为我所了。神我认为这是我的杯子、我的瓶子，他就开始执著为我所。

数论外道把它所有问题的来源就是神我把这些东西耽著为一体，把它作为我所，耽著这些东西导致了轮回，假如哪一天突然这个神我觉得老是这样受外界的影响厌烦了，他就开始修道，通过禅定的教言内观修习生起禅定之后，突然有一天得到了天眼，天眼他们认为是一种智慧，得到这种天眼之后，他通过这个智慧一观察，现在我所有的我所其实都是自性变现出来的，并不是和我一体的，只是通过大来联系的。当他看到这个情况之后，知道神我和外在是别别分开的。相当于证悟了之后，所有二十三谛法变现的法全部回归到自性当中去，就隐没了，所有的法隐没之后，神我耽著的所有外境全部隐没了，没有外境了，、神我离开外境的执著就解脱了。

他们意思就是说只要认识到神我和外境是他体的就可以离贪，科判了知异体非离贪，对方说了知异体可以离贪，但我们破斥的时候，就是说了知异体非离贪，即便是了知了他体也离不开贪执。我们破的时候是什么呢？“殊胜求其余”，如果是真实地了知我和我所是他体就可以解脱、可以离贪的话，一般的凡夫人也应该获得解脱。因为凡夫人也可以了知我和根是他体的关系。凡夫人怎么可以了知我和根是他体的呢？这个颂词是有一种特定的场合，在特定的情况下，众生可以了知。针对数论外道来讲，因为很多常见外道都承认解脱道、前后世，所以此处我们要破斥对方第一个的条件是针对这种情况。

另一种情况就是说针对就有些人认为，如果我这一世修了善法，后一世我可以升天，我升天之后天人的眼根比现在的眼根更超胜，在这种情况下安立的颂词，如果我们离开了这个场合，再来看这个颂词，就会觉得怎么可能凡夫人怎么可能了知我和根是他体的呢？明明我认为我和我的根是一体的，这里不是这个意思。颂词当中所讲的意思就是说如果修了善法，后一世将要升天，他也知道当我升天之后的眼根是天眼，我的身体很殊胜会发光，觉得这是很殊胜的根。

我们看颂词，“殊胜”两个字就是讲后世的身体，比如后世升天了，后世的天人的身体、耳根、眼根等等非常地殊胜。“求其余”，就是说当现在的我了知了后世的根很殊胜之后，就会追求现在的根之外的其他的根，对于下一世的天人的根，自己就会去追求。

“具生灭心故，凡夫亦了知”，这时候就可以具有了知，“具”什么？具生灭心故，就是具有了知根和肢体等等可以重新生灭的一种心。就是说现在的根灭了，后世的殊胜的根会生起来、得到，所以说就具有什么呢？具有了知根和肢体等等可以重新生灭的心识。“具生灭心故”就是说具有能够了知根和肢体重新生灭的心识，现在我们这些凡夫人也具备这个心识。我们现在具有什么心识呢？具有决定的定解。就是后一世的根比现在的要殊胜，而且现在我们的根灭了之后，下一世的根会重新生起来，我可以得到它。具有这种生灭的心。我的根和肢体它有生有灭，具有这种心识就是决定的定解，我决定相信下一世的根和肢体比现在的殊胜。

“凡士亦了知”，他有这种认知的心识，所以凡夫人也可以了知“我与根等亦”，因为他的神我是不变的。根要变，这一世的根他会舍弃，我们人道的根很下劣，他会灭掉，下一世天人的根很殊胜。这一世的我和下一世的根不是他体的吗？肯定是他体的。因为轮回的时候，每一世的根都要灭掉，下一世的根都是新的根，而我是不变的。这是对方的观点。数论外道认为神我是不变化的，它是胜义谛。其他的这些是变化的。其实他也是了知的，我和根是他体的。

按照你们的观点，凡夫人也应该离贪。他们没有离贪，没有离开我所，所以知道了异体，也并不一定能够离贪。

“故非视一贪”，我们平时产生的我所，“故非”并不是“视一”，“视一”不是真的看成我和我所是一体的，我就贪执了；如果没看到一体，我就不贪了？也不一定。因为这一世和后一世的根，的确不一样。而且我是不变的。这种情况可以确定并不是说只是把我和我所看成一体，才生起的贪执，不是这样产生贪执的。这个方面也是有不同的他体的。是不是这样就可以灭掉呢？灭不了我所，也灭不了我。两个方面都是灭不掉的。不是视一，并不是把它视为一体的。

“凡是贪我者，自贪缘内支”，凡是对我有执著，这个地方讲故非视一贪，并不是把它看作一体而贪的。而是什么呢？凡是我没有断掉的，凡是对我有执著的，就是我还存在的话，自然而然的就会贪执缘色等法而形成的内支。内支就是我身体内部的眼根、耳根等等，缘色法所组成的内支，一定会对它产生我所。“缘内支”就是自然而然会贪执，缘色法而产生的眼根等等的内支，把这些作为我所去贪执。所以说，只要有我就会有我执，就会有我所执，那是不是把我所执为一体呢？其实也不一定。

不要说数论外道，即便是一般的人，他执著我所，也不一定就执著一体。比如杯子、柱子难道是一体吗？只要是有我的话，虽然这个杯子是我身体之外的，不是和我一体的，但是还是照样产生了我所。下一世的殊胜的眼根、耳根也是一样的，无论是从根等侧面来讲，还是从外在的物质方面来讲，都不是因为执著一体就一定会产生我所执。

从根的侧面来讲，外在的色法太明显了，这个颂词没有讲，就是讲了比较难懂的。如果眼根、耳根我们执著为一体就贪著，如果是分开了他体就可以断贪。我们说不一定，我后世要转生天人，后世的眼根耳根和我现在的根是他体的，但是我还是执著它，把它执著为我所法，并不是说视为他体就一定可以离贪了。

以今苦厌离，此嗔非离贪，

尔时亦有贪，方觅其余故。

嗔具苦因故，彼唯尔时住，

彼灭则复依，本身之自性。

这个颂词所讲的意思也是很重要的。任何众生，“以今苦厌离，此嗔非离贪”，我们生起嗔心之后，或者厌离心之后，我们会觉得没有贪执了，尤其是有些时候身体不好，好像对外面的东西都没有执著了，有些时候事业、感情受到打击之后，好像是生无可恋的样子，觉得对整个世间都没有贪恋了。

修行者偶尔也会产生厌离心，华智仁波切讲过“不宣偶尔出离心”，不要经常说我有了出离心，有时是偶尔的，偶尔的出离心不稳固。受到打击的时候就容易产生厌离。

虽然偶尔产生了厌离心，但是核心的根本没有断掉，即便暂时性的产生出离心，还是有可能反弹的。《前行》当中讲乃至于没有见道之前，所有贤劣的境界都是无常的。遇到不好的境界我们也不要过于地沮丧，它也是无常的。一段时间产生了好的感觉，天天都是好梦，心里也是天天法喜充满的，好像信心也是爆棚了，这也是无常的。不知道哪一天就没有了，这方面内在、外在的因素都有很多。

我们应该知道，只要没登地之前这些都是无常的。知道了这是无常的，当我们沮丧的时候，也知道这是无常的，不可能永远这样，所以自己要小心谨慎，该努力一定要坚持努力，即便自己的心情已经糟到极点了，该修的法还要修。即便我在修法的时候是很痛苦地修，很不愿意，但是该做的还是要做。因为它毕竟会过去，所以这个相续不能断。有特别好，就觉得解脱有望了，昨天晚上又梦到佛菩萨，又好像给我摸顶授记，虽然没记清楚反正是个好梦，有时觉得好像马上就要解脱的样子，也不要太过于激动了，有可能过两天又不行了，受到打击又掉落到冰点。

上师们的窍诀很重要，对我们修行来讲都是要记住的。乃至于见道之前，一切都是无常的，都是要变化的。当你沮丧了，觉得没有希望的时候，也不要停滞；当你感到非常好的时候，也要知道这个境界哪一天说没就没了，要有这种禁得起打击的心态。如果有了这个心态，好一段坏一段，都能够禁得起折腾。你完完全全有一个心理准备，这是很重要的。有时我们会生起一些出离心等等，这些不可靠。这不是它的主要意思。

颂词当中讲了，“以今苦厌离”，因为有些时候，我们厌离了现在痛苦的眼根等，比如说我现在眼睛很痛、牙齿很痛，这时候对苦产生了厌离，产生厌离之后就产生了嗔恨心，这样的厌离心也算是嗔恨心。“此嗔非离贪”，很想把这个坏的牙齿拔掉，特别不喜欢它。这种厌离心是暂时的生起嗔心，闪现嗔心的时候好像就说明我对这个牙齿完全没有留恋，有时在家里也是一样的，对这个人、对这个东西特别特别地不喜欢，很厌离很厌离，是不是代表已经离贪了呢？这不是离贪。此嗔非离贪，有些时候我们叫做阶段性的厌离心。这和离贪还不是一回事。看起来好像是没有贪心了，你怎么样想，好像都没有任何地留恋、贪执。

“此嗔”，这种厌离其实并不是离贪。这是似是而非的东西，很容易混淆，或者有些时候我们要分辨清楚问题的根本、症结到底在哪个地方？所以说此嗔非离贪。

“尔时亦有贪”，这个时候其实贪心的种子还是在，上师打了个比喻说，一个人的牙不好，他想要去把这个牙拔了，换一个假牙，不要让它痛，用起来比较舒服。说明还是有贪执的。因为有贪执，“方觅其余故”，然后去寻找替代的方案，他去寻找一个让自己不痛苦的方案。即便有些时候受到打击，说“我想死了”、“我要自杀了”，是不是就是离贪了？不是。其实还是想找一个解决的方案，他觉得死了之后这个问题就解决了，说明内心当中还是有贪执的。即便寻找极端的方式来解决问题，还是有贪执。就是说尔时亦有贪，方觅其余故，他才去寻找一个其他的替代品。

上师也讲了，有时车很破旧了，想把它卖掉，卖掉之后是不是就对整个车没有贪执呢？可能对这辆车是厌离了，但是不代表对所有的车都已经厌离了。他把老出毛病、三天两头往修理厂开的这辆车赶快处理掉，这是个麻烦的来源。是不是对车没有贪执呢？不是。换辆新的，换一辆没有问题的，开起来舒服的。说明他还是有贪执的，只是暂时性的离贪。

“嗔具苦因故，彼唯尔时住”，“嗔具苦因”，这种嗔是具有苦因的。嗔具苦因是什么意思？嗔心具苦因，嗔心我们说就是厌离，这个厌离、嗔心本身是果。它的因是什么？这个嗔心当中具有苦因。就是这种果当中具有嗔心的因，让我们产生厌离的因是什么？就是痛苦。“具苦因”就是说嗔心是果，产生嗔心的因就是痛苦，嗔心是具有痛苦的因。

“彼唯尔时住”，这种所谓的嗔心、所谓的厌离，“唯”就是只有在“尔时”，只有在痛苦存在的时候，因为痛苦是因，嗔心是果，二者是因果关系。你的嗔心能够保持多久，关键是看你的痛苦能够安住多久。这个痛苦的因存在，“尔时住”，痛苦的因存在，厌离心、嗔心就会存在。彼唯尔时住的意思就是这样，嗔心是果，痛苦是嗔心的因，这个嗔心、厌离是随着痛苦的存在而存在的，痛苦的因还在，只要一直痛苦着，他的厌离心、嗔心就不会退。

所谓的厌离、所谓的嗔心，它能够保持多久，关键要看这个痛苦能够维持多久。因为痛苦是嗔心的因，只要痛苦延续它的嗔心就延续，但是换句来讲，如果痛苦越来越弱了，他的嗔心就会越来越弱；如果痛苦灭了，嗔心就没有了。

“彼灭则复依，本身之自性”，这是不是离贪？太明显了，这不是离贪。所谓的离贪是痛苦而引发的。痛苦存在的时候，它就会一直存在。如果痛苦慢慢开始灭的时候，因为这个痛苦是有为法，有为法怎么可能一直存在？对不对？它又不是无为法。痛苦不会一直存在，当痛苦生起一段时间之后，慢慢就要开始减退，然后我们就发现，好像没那么厌离了，对以前不喜欢吃的东西又开始有兴趣了。

这说明什么？就说明痛苦开始减退了，哪一天痛苦彻底消亡的时候，他的嗔心也找不到踪迹了。这时候容易让修行者严重上当。有时我们觉得出离心很强盛，就是因为受打击，或者痛苦强大的时候，好像出离心很强，这是不可靠的东西。等这段因缘过去之后，他又会恢复原状。“彼灭”，这个“彼”字就是痛苦，这个痛苦一旦灭了之后，“则复依”，然后痛苦一灭，厌离心灭了，嗔心也灭了，则复依本身的自性。

这个本身的自性是什么？我存在，其实贪欲还是存在。痛苦灭了，嗔心、厌离心灭了，本身的自性就在这儿，它没有受到实质性的损害，它一直在这儿，只不过被别的东西遮障了而已，只要一退了之后，它就会存在。就像天上的星星一样，白天有没有星星？我们说白天哪有星星，其实星星一直在这儿，只不过白天的阳光太强了，阳光把它遮障了，看不到而已。晚上到了时候，太阳偏离之后遮障的因素没有了，星星koi出来了。其实出来的意思就是说遮障的因缘消失了，本来存在的就显现出来了而已。

我们的贪心就在这儿，一直没有断过，只不过我们有些时候认为好像没有贪心，是因为别的痛苦生起来之后，产生了厌离，并不是从根本上断除了，所以彼灭则复依，本身之自性。

大恩上师也是讲了，如果在轮回当中产生了偶尔的厌离心，我们要注意这不是真实的离贪。因为轮回当中有很多痛苦，我们总会受到这样那样的打击，当我们受到打击的时候，有些人就会厌世。这个问题其实并没有解决，可能就会带到后世去。当这件事情过去之后，慢慢也就重新恢复了生活下去的信心。修行人也是一样，遇到挫折的时候想出家，或者很忧愁苦闷的时候，产生了厌离，这种痛苦是暂时的，只要他的因素断掉、痛苦消失之后，可能又觉得轮回还是很有意思的，以前的生活还是很有意义的，那时候他想出家的心又没有了。

这个关系我们要辨别，辨别好之后能够帮助我们做一些正确的抉择，看看到底是什么因缘。有些时候为什么出家之前要观察？汉地的寺院现在我不知道，以前有些寺院观察三年，在三年当中让你在寺院里面先住着干活。如果你三年过了，还是很想出家，那可能就不是冲动。因为三年的时候中，随着时间，也远离了对境，然后时间也过了，他什么痛苦慢慢都淡掉了，那个时候如果还想出家，可能就是真实的想出家了。否则刚开始很大的出离心，一旦剃度，时间一长了之后，慢慢也有也有不想出家的。有些地方观察三年，有些地方观察四个月，反正要观察，主要还是因为这方面。

我们自己修行佛法的时候，也是同样道理。有些时候会产生很大的厌离心，或对某个人、某个道友、某个团队产生一些不好的看法。因为遇到了挫折，自己不顺然后产生了厌离心而已。只要我们调转自己的思维方式，也会变化的。

这里面还是说看到是他体的法的过失，抛弃贪心、抛弃我所执著的说法其实是不成立的，这方面我们一定要认真观察，一方面破了对方的观点，一方面来讲在我们修行的过程当中，这些道理讲的很清楚，在修行中都用的上，也可以帮助我们做一些非常明智的抉择。我们不要跟随自己的很多的一些想法，因为自己的想法是暂时的，有时是欢喜心，或者是厌离心，都是跟着环境的变化而变化的。

最根本的修行还是安住于正法，真实来讲还是随顺于实相，随顺于无我之道。如果随顺于无我之道，其他很多东西慢慢也会逐渐消亡了。

**辰二、宣说离贪即如何：**

真实的离开了我执，离开了贪执到底是什么情况？这个地方讲宣说离贪即如何，真正的离贪应该是怎么样的呢？

断应取舍故，一切皆平等，

檀香与斧同，称之为离贪。

真实的离贪就是因为修持空性见，修持无我见，把我见完全的断掉了之后，这个时候就断除了应取和应舍的执著。应取就是我所，因为没有我了，这是我要得到的，包括我的解脱等等，我想要得到的这些方面也断掉了。然后是我要舍弃的方面，世间也有，修行佛法的过程当中也有，这些都是。

有些人觉得难道解脱不是应该追求的吗？难道轮回不是应该舍弃的吗？在修道的过程当中。一方面是可以的。从根本上来讲，假如说没有我的话，我的解脱是谁的解脱呢？如果说没有我的话，我舍弃的轮回是什么？这是一个根本的问题，我们好像觉得是不是有矛盾？有时说我要解脱，有时我不解脱。就是说我要舍弃轮回我要解脱，就是假名宣说。佛陀老人家证悟了无我，为了引导众生也说我在因地的时候怎么修菩萨道的，我的弟子如何如何。虽然没有我和我所，但是为了交流的方便假名说。我们修道的时候也是一样的，我的解脱、我的舍弃轮回也是基于有一个假我在流转，可以安立我的解脱，我要舍弃轮回。

实际情况是如果没有我，当然就没有我的解脱了，怎么会还有一个我，我在安住解脱道，我在享受解脱道，我的解脱这个是没有的。从世间来讲，我应取的安乐，应舍的痛苦，都断掉了。真正的我所彻底根除了，因为我没有了，断掉了我所，我取的我舍的都没有了，这个时候一切皆平等，取和舍都是平等的。这个取和舍平等不是平常我们讲的一碗水端平的意思，真实来讲就是一切皆平等。

因为没有我的缘故，所以我要取的我要舍的没有差别。“檀香与斧同”，这是一个比喻。在印度檀香是比较高级的涂抹身体的用品，檀香本身是有香气的，檀香水涂抹在身体上就会散发香气。还有一种说法，因为檀香可以降温，所以涂抹檀香水可以让温度降下来。檀香很珍贵，一般的人用不起，经常用来供养佛陀，或者国王等人才可以用檀香。

一边是一个人用檀香涂抹、供养身体，一边是一个很暴恶的人用斧头猛劈他的身体，这个人没有什么执著，就是说檀香涂抹和斧头砍是一样的。是不是砍了一个木头人？他没有反应。不是说木头人没有反应，而是他真正来讲，根本没有我要取的和我要舍的。他是不是修了某种禅定？你砍他没有反应，也不是这个意思。因为这个里面也有一些相似的，安住某些禅定的时候，你去涂抹他，或者用斧头砍他，他都可以如如不动，有些禅定者也可以这样，但是是不是这种情况？也不是这种情况。我们说的檀香与斧头是因为他没有我了，没有我了之后，我所取的和所舍的从根本上完全平等，这不是阶段性的，不是入定时有，出定没有了，而是永远这样的。阿罗汉真实的断掉了我执之后，一切我一断掉，我所执就断掉了，阿罗汉就是这样，今年是这样，明年还是这样，永远不会变化的，不会产生我所的执著，这个时候称之为真实的离贪。

这个离贪不是从表面上以某种压制的方式离贪了，不是阶段性的转移而离贪的，而是从根本上断掉了我，我断掉了我执断掉了之后，我所执断掉，这方面叫做离贪，所以檀香和斧头平等的。大恩上师在也是引用《百业经》里面经常讲的，阿罗汉的功德是手掌和虚空平等，黄金和牛粪平等，敌人和亲人平等的。

我们很难想象这样的情况。为什么？因为我们处在有我的基础上在思维这个问题，我们不知道到底是没有我、没有我所是什么样平等的状态，但是我们可以大概的想，反正这个我所，我的亲人、我的眷属、我的仇人，还有黄金、牛粪，好的、坏的，黄金应取，牛粪应舍，虚空好像是没有的，手掌应该是有的等等。

有执著的缘故，就会去辨别，如果他证悟了，比如阿罗汉证悟了无我空性，安住在实相当中的时候，什么是应取的，什么是应舍的，这个我都没有了，这时候也不会有我所，就是说这个是好的不好的等等我所方面的辨别都不会有。

当然他是不是没有心识了呢？罗汉出定的时候还是现前心识，虽然他出定的时候现前五蕴，但是没有我，真正来讲只有五蕴没有我。阿罗汉入定时面前现证微尘的境界，只有微尘和无我的状态，出定的时候是有蕴而无我，是这样的一个情况。

阿罗汉出定的时候，他有心识，也会想，也会看这是什么，但是没有我执，也没有我所执。真实证悟了无我的时候，就会这样，并不是假装的，不是暂时的压制了，也不是转移所缘境，都不是，而是从根本上证悟了无我，然后我所断掉了，这就是真实的证悟。

**卯二、释说观修痛苦义：**

“观修痛苦义”到底是什么样？前面对方说如果能够知道痛苦就可以断我，我们说这是不行的，单单知道痛苦是断不了我的。这个颂词就是直接讲一下佛陀讲到的，观修痛苦对解脱有意义的意思到底是什么。

念及行苦已，方说观修苦，

我之彼缘生，乃无我见依，

依空见解脱，修余即为彼，

说无常知苦，依苦悟无我。

对方说佛陀在经典当中讲，我们应该把三界轮回都应该看成火坑、罗刹洲一样，观察一切都是痛苦的自性而生起出离心。那为什么你们很多前面的内容当中说观苦对解脱没有意义到底是什么意思？

其实我们不是说观苦没有意义，而是说观苦对解脱来讲它是助缘，也就是前面我们讲的修道的分支、入道的方便，真正的道的本体应该是无我的，或者观修痛苦一方面来讲是为了入道，为了让我们对轮回不执著，然后对轮回不执著之后再修无我。另一方面就是说观苦本身是无我的所依，可以作为无我的基础，从这方面佛陀讲到了观苦的必要性。

佛经当中讲的苦有苦苦、变苦、行苦三大苦，佛陀说，一切轮回痛苦的自性主要是行苦，行苦是核心，所以说“念及行苦已，方说观修苦”。念及行苦的本性，行苦其实就是五蕴的本体，所以念及行苦，主要是以行苦为宣说的对境，在行苦的基础上方说观修苦，观修轮回是痛苦的自性，主要是从行苦的本体来进行安立的。

“我之彼缘生”，这个“我之”是什么意思？我们所说的行苦到底是什么？我们承认的行苦是我之，行苦就是彼缘生，这个行苦就是彼缘，什么缘呢？就是通过业和烦恼，或者通过无明的我为基础的业和惑，通过这样的业和惑为因缘。“彼缘”，因缘而产生的，就是刹那刹那生灭的五蕴，这就是行苦的本身。

所谓的行苦是依靠业惑的因缘而产生的刹那生灭的五蕴，刹那生灭的五蕴就是行苦。前面我们讲苦谛的时候就是说流转蕴，流转蕴其实就苦。我们说五蕴本身就是苦，只不过在五蕴上面有些时候有苦苦，非常明显的苦；有些时候安乐是坏苦的自性，它的本体是什么？就是五蕴本身，它是苦因，五蕴存在就是苦是指行苦。行苦就是指五蕴，它本来就是流转、无常和刹那生灭的，而且五蕴也是坏苦和苦苦的所依。

我们讲到观苦的核心，不是说观一个快乐，因为观快乐只是五蕴上面的一个表现，而苦苦也是五蕴上面的体现，如果我们只是观苦苦的话，没办法周遍。因为行苦是五蕴，如果你观行苦就周遍了，所以说五蕴的自性，除了无色界只有四蕴，但是四蕴来讲的话，也是大多数都有了。其他的色界、欲界都是五蕴俱全的，无色界不存在色蕴，只有受想行识四蕴。

如果我们把蕴安立为苦，观五蕴是苦就是周遍轮回了，而且从苦因的侧面来讲，只要有苦因，苦苦、变苦肯定会有的。第一个是观这个的缘故，整个轮回是苦就可以完全周遍，这是观行苦而说它的利益。

第二个是“乃无我见依”，这个行苦也是无我见解的所依，为什么观行苦就是无我见解的所依呢？行苦是什么？五蕴。五蕴是什么？刹那生灭的集聚体。刹那生灭的集聚的五蕴，刹那生灭就是无常，如果我们了知了无常，再进一步就可以到无我，然后集聚体，五蕴的蕴就是集聚的意思，它是刹那生灭的集聚体。如果我们观集聚是多体的，多体的再进一步也到了无我。因为所谓的我是常依的自性，恒常的一体的自性，如果我们真正能够了知到五蕴，其实就能知道刹那生灭的集聚。

刹那生灭的集聚当中没有常依的自性，没有所谓的我这个常依的自性，这个五蕴并不是我，所以说行苦、五蕴是无我见解的所依，无我见解的基础，了知了行苦再进一步就到了无我。无常本身不是空性，就是说行苦本身不是无我，要进一步才行，在这个基础上再进一步，就可以得到空性，已经很接近空性了。我们说，刹那生灭到底是不是空？刹那生灭不是空，再进一步就可以得到空，就是这个意思。

它是无我见的所依，有这个必要，所以佛陀讲观苦，这里面就讲到了，佛陀为什么要观苦呢？第一个是行苦的自性，它周遍轮回；第二个讲到行苦的自性上观，很容易得到无我空性，它是无我见解的所依。

“依空见解脱，修余即为彼”，很多上师经常引用这个教证。“依空见解脱”，其实我们要解脱的话，就要依靠无我空性见。“修余”，修其他的方便“即为彼”，就是为了接近无我、为了证悟无我。前面我们引用了《智慧品》，“此等一切支，佛为智慧说”，修余就是其他的一切支，所有的方便即为彼，就是为了无我空性，为什么呢？因为依空见解脱的缘故，最主要的还是依靠空见解脱人执和法执，才能依靠人执和法执的空来断除烦恼障和所知障。

修余即为彼，所有的修行是为了生起无我见，都是以无我见为核心。我们没有生起无我见之前，要通过其他的修行生起无我见，生起了无我见之后，就要用无我见来摄持其他的一切见。就像很多江河流入到恒河，入到恒河之后再和恒河一起入大海。我们所有的善根被无我空性摄持之后，就可以获得解脱。当我们还没有真实的抉择无我空性之前，现在所修的任何的无常、观痛苦、积资净障等所有的修行，最终都是为了接触、闻思、修行无我空性。当我们抉择完之后，所有的修行都是为了证悟无我空性。无我空性是实相，真实的状态就是这样的。如果我们没有到达真实状态，就是轮回；如果我们到达了真实状态，轮回就会隐没。

不是为了它，是为了什么？所有的修行其实都是为了它，我们也是要以无我为核心来修行，所以我们再再讲，在顶礼等任何修行的时候，都应该刻意的把无我空性见加进去，被它所摄持才行。修余即为彼，再再的体现了道谛的核心价值。

“说无常知苦，依苦悟无我”，在经典当中也是说，通过无常来知苦，通过苦来悟无我。无常不可能在别的地方说，主要还是在五蕴上安立无常。宣讲五蕴无常能够知道这个苦，尤其是可以知道行苦，通过行苦可以悟无我，也是我们前面的颂词讲的，说无常知苦这是用教证来讲。

为什么要说苦呢？我们所说的苦主要是行苦，通过刹那生灭的五蕴无常能够知道行苦的本意，知道行苦的本意再进一步，就可以证悟无我，所以有必要这样宣讲。有些地方讲，无常故苦，苦故空，空故无我。以前我们在学的时候完全不懂，为什么是无常故苦、苦故空？尤其是苦故空就翻过不去了。这里面讲的是无常故苦，如果是无常的，一定是行苦的自性。然后苦故空，空的话就是无我所，如果是苦的话，肯定不会有我所的，因为我所都是我想要得到的。如果是苦苦的自性，就不会有我所，没有我所就没有我。

修行的时候，这方面是环环相扣的，有时前面是所依，通过这个所依可以达到什么的状态，这是一步步可以推出来的，也有这样安立的方式。因此通过行苦也可以证悟无我的自性。

**丑三、末义：**

非离贪有爱，依止所为事，

非从惑业解，此称流转者。

什么是流转者呢？“非离贪有爱”，“非离”，如果没有离开对我的执著，也就是说如果没有破我的话，也就离不开我执。没有离开对我的执著，非离贪有爱，他一定对我产生贪爱。

“依止所为事，非从惑业解”，如果有了我执，他就会依止所为事，应该会有我所执，他会做很多这样的事业。如果有我执，就会产生我所执，对于我所的事物产生贪恋。然后依止所有的所为事，一切所取、所舍的我所，这时候依止所为事就开始造业了。“非从惑业解”，如果这样的话，就会没办法从烦恼和业当中解脱，这样就称之为流转者，这个众生就会流转。

如果不断掉我，没有破我，就不会离开我执；如果没有离开我执，就不会离开依止我执的所为事，就是说我的所为事，即所取所舍的事业，对我所的事物离不开贪恋。如果对我所没有离开贪恋，肯定会造业。非从惑业解，没有办法从烦恼和业当中解脱。如果没有从惑和业当中解脱，就会流流转轮回。

反过来讲的话，如果我们要断除流转，必须要从业惑解脱。如果要从业惑解脱，必须要断我所。如果要断我所，必须要断我。要断我执，必须要破我。从正面反面，两个方面推过来之后，这个问题就很清楚了，我就是所有问题的核心，一切流转者的核心就是我，这个我潜伏的特别深。

前面讲了世间人为了断除痛苦，只是在表面上做很多努力，很多励志、很多勤奋、各种鸡汤，反正让你去努力。真正来讲没有牵扯到核心，有些道告诉你要修善业，有些道告诉你要灭烦恼，真实来讲必须要断我执，或者就像我们今天学的对方观点，告诉你要把我执断掉，但是还保留我。

最核心还是要断我，因为破我执还有一种情况，我们说断我执应该是最究竟了吧？不一定。今天我们所学的教言当中，即便是断我执，还有一种情况是只断我执不断我，为了保护我丢车保帅，把我执断掉了我不断，还是有一个陷阱在这里。我们要抉择到最细，就是说你这种情况是断不了我执的，还是要把根本的我断掉，把我一断掉就没有了，因为我就是对五蕴的一个假立的虚妄分别，所以这方面就把所有问题的根本了知了，一切过患的来源是我，就是执著有我的缘故。这个我到底哪里？就是在我们平时的起心动念当中，自己认为五蕴是我的思想。它从我们的身心出来的，身心就是它的基础、设施处。

如果要瓦解他，也是在五蕴上去瓦解，观五蕴皆空也好，观蕴上无我也好，反正我们要很确定五蕴就是五蕴，五蕴上面根本没有我，我根本不存在，我们要对无我见非常地确定，刚开始麦彭仁波切就说，必须要对无我产生执著，才能断我，然后返回头再把无我断掉，是这样的一种情况。

今天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