

入中论讲解

月称论师·造论

索达吉堪布·译讲



课程
127



南无本师释迦牟尼佛

COMMENTARY ON ENTERING
THE MIDDLE WAY

入中论讲解

月称论师·造论

索达吉堪布·译讲

版本：2026年6月

目 录

第1课	0002
第2课	0028
第一品 极喜地	
第3课	0064
第4课	0098
第5课	0133
第二品 无垢地	
第6课	0162
第三品 发光地	
第7课	0194
第8课	0222

第四品 焰慧地 第五品 难胜地

第9课 0250

第六品 现前地

第10课 0280

第11课 0308

第12课 0335

第13课 0365

入中论讲解

月称论师·造论

索达吉堪布·译讲

顶礼本师释迦牟尼佛：

酿杰钦布作丹涅美样	大悲摄受具净浊世刹
荣内门兰钦波阿嘉达	尔后发下五百广大愿
巴嘎达阿灿图协么多	赞如白莲闻名不退转
敦巴特杰坚拉香擦洛	恭敬顶礼本师大悲尊

顶礼法王如意宝：

内钦热沃贼诶样堪色 自大圣境五台山

蒋华特杰辛拉耶拉门 文殊加持融入心
晋美彭措雅拉索瓦得 祈祷晋美彭措尊
贡觉多巴破瓦辛吉洛 意传加持得证悟

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，
我今见闻得受持，愿解如来真实义。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

第1课

今天我们开始讲解月称论师所著的《入中论》。其实在早年，我曾多次为大家讲过这部论典，后来在很长一段时间，虽然也很想与大家分享，却始终没有具足这样的因缘。直到今年，才有机会再次为大家讲解《入中论》的原文。在讲解的过程中，我会主要以

德巴堪布的《入中论释》作为参考，同时也会引用全知麦彭仁波切对本论所作的科判。

想必大家都清楚，在中观的诸多论典中，龙猛菩萨的《中论》、圣天论师的《四百论》、月称论师的《入中论》这三部论典尤为重要。当然，对于不希求中观智慧的人来讲，或许它们只是一本普通的书籍，也不会对他产生真实的利益。而我本人对中观确实怀有极大的信心，这份信心不仅源于信仰本身，更来自学习中观后的自身感悟、人生转变，以及获得传承上师们的加持等许多不可思议的利益。

记得刚出家时，我曾投入大量的时间学习中观。那时我有幸在法王如意宝、德巴堪布等伟大的上师座下听闻过一些中观的阐释方法。虽不敢说自己完全通达其中的甚深义理，但不管怎样，我对中观始终充满意乐与信心。我也听说，这几年以来，道友们不仅在修学前行等基础法门，也有相当一部分人对《中观根

本慧论》等论典很有信心，而且很多人以个人的名义来组织大家一同学习，这应该是人生中非常有意义的一件事情。

关于《入中论》，看起来偈颂、这部注释篇幅并不算特别多，但实际上它汇聚了非常甚深的教义在其中。如果我们想要深入地去了解，实际上并不是那么容易。在藏地，有关《入中论》的注疏有上百种，各个教派都在学习，并且有各种各样、不同角度的诠释。其实，我们确实有必要放下很多世间琐事，潜心学习这些中观论典，并思维其中的教义，这是非常有意义的。

我是1985年来到喇荣出家的，记得在1986年时，自己主要背诵的就是这部论典，后来上师法王如意宝讲授《入中论自释》时，我也在非常认真地学习。过后，德巴堪布来学院参加法会，我们几位堪布也曾跟着德巴堪布学习过一次。1987年之后，我还分

别给汉族、藏族的道友讲过《入中论》。大概在 1990 年，我为大家讲过《入中论》的偈颂，后来又讲了宗喀巴大师的《善解密意疏》，在此期间我曾与上师一同前往印度，回来后又完成了后半部分的讲解。

到了 1992 年左右，作为自己的第一篇正式译作，我翻译了麦彭仁波切为《入中论》所作的科判，并为少数汉族道友宣讲了这部论。去年我翻看了当年的笔译稿，尽管现在看来有些措辞需要重新调整，但它毕竟代表了我当时的思想与最初的翻译形式，所以也一直保留着。在 1989 年，我很想随法王如意宝一同前往北京，但是没有去成。于是便留在学院，为几位藏族喇嘛讲授了《入中论》、《中观庄严论释》、《遣疑明炬》与《辩答日光论》。那段时间，我参考了大量的中观论典，尤其是萨迦派、格鲁派、宁玛派等不同流派的主要中观论著，几乎都曾翻阅研习，这一过程对我的启发很大。

有时回想起来，觉得自己当年就像“热血青年”，只要大家聚在一起谈及中观义理，不管是研讨、辩论还是交流，都非常激烈。当时的我们对中观法门都充满了信心。起初与我一同学习的几位藏族喇嘛，如今都已成为佛学院中很了不起的高僧大德。早年我对《入中论》的学习比较多，给别人讲得也多，然而自1994年以后，至今已有三十余年没有再讲过这部论典。

直到几年前，我才着手翻译德巴堪布的《入中论释》。在我看来，这部注释的内容既不是很广，也不是太略，其中最重要的辩论与关键问题，堪布都已根据自宗的观点阐释得非常透彻，这一点尤为可贵。我并不是因为德巴堪布是我的上师，所以才在这里故意赞叹。但坦诚地说，如今《入中论》的各类注释中，确实存在过于繁冗或者又太过简略的情况。而且，这部注释能将许多纲要性的核心道理，依靠自宗全知麦彭仁波切的科判来解读，这也是很难得的。

因此，我将这部注释翻译出来，分享给大家。至于其中所讲的道理究竟如何，大家都是有智慧的人，稍加观察便可知晓。德巴堪布的注释主要以《入中论自释》为依据，用浅显易懂的语言解说《入中论》的究竟密意，这对学习者而言至关重要。其实，2017年我也曾用三节课的时间，一边为大家念诵《入中论》的传承，一边讲解过其中一些纲要性的道理。

《入中论》是一部趋入龙猛菩萨《中论》究竟意义的论典，而月称论师实际上还有另一部直接解释《中论》的著作——《显句论》。我曾投入大量时间将其译成中文，并且已由相关出版社出版。

虽然我已很多年没有讲过《入中论》，但对其中的内容还是比较熟悉，而且它确实是我人生中最有感触的一部论典。或许是因为自己当时刚出家，又有幸遇到了这么好的上师，当时的学习氛围与加持非同寻常。所以，我曾有过一段美好且难忘的学习经历，

在修学这些论典的过程中，也对其中的道理有了一些体会。

此次讲解《入中论》，我会结合自己多年积累的相关知识与大家分享。大家在学习时或许会觉得有些枯燥，尤其是从未接触过般若空性的道友，初次学习可能不一定很好理解；而对学过中观的人来讲，或许能体悟到一些甚深的道理。无论如何，学习这部论典都非常有意义。因此，我也希望能够有更多的人有机会学习到佛陀般若空性的智慧。

虽然早年我曾多次讲解过这部论，但当时并没有留下任何相关资料，所以很多道友也曾多次恳请我再次讲解。因缘就是这么奇妙，之前一直未能如愿，反而如今大家都已分散至各地，却有了这样的因缘。今年我也一直很想讲这部论典，一方面是因为如今许多人在强烈实执的驱使下感受着各种痛苦，如果能了解般若空性的功德与意义，对自己今生来世都极为有

益；另一方面，如今我已到了这个年纪，如果现在没有讲，可能以后不一定再有机会了。

这次讲解《入中论》，应该是我今生中的最后一次，不可能还有时间再讲，所以希望大家珍惜这份因缘，最好能从头到尾完整地学一遍。或许在学习的过程中，依靠月称论师与前辈大德的加持，大家能够对般若法门生起前所未有的深刻领悟，这种情况是很有可能出现的。要知道，历史上许多前辈大德，也是依靠一句简单的般若教言或光明法要，最终获得了证悟。而我们今天所讲的《入中论》，实际上阐释的就是般若的核心思想。

关于般若的传讲方式，佛陀曾以三种神变的方式宣说，阿罗汉则依靠三种清净的方式阐释，印度高僧大德中也有依五种道理讲授的传统。我们这部论典同样可以用五种道理来讲授，正如《中观庄严论释》中所讲述的方式一样，《入中论》的作者是月称论师，

其内容为甚深的空性法门，它属于大乘佛法，核心义理属于般若范畴，所化众生是对空性法门具有信心的人——正如我们将在第六品讲到的，那些听到空性法门时会汗毛竖立、心生极大欢喜的人，便是这部论典的所化对象。

因此，我们在学习这部论典时，首先应该要知道：中观法门属于大乘佛法，学习它对我们的今生来世都具有极为重要的意义。这部论典在汉地并不是那么出名，包括月称论师在汉文相关史料中的记载也很少。而龙猛菩萨的情况则有所不同。我们要讲《入中论》，首先应该了解其作者月称论师，关于他的详细介绍，后面也可以为大家解说。

据史料记载，月称论师很小的时候便在那烂陀寺剃度出家。他对显宗、密宗的教法无所不通，不过在僧众当中，他除了吃饭、睡觉，基本上不进入殿堂，也不常与其他僧众一同共修。当时许多人想要将他开

除，但他的上师始终没有同意，后来实在没有办法，便让他负责照看僧众的牛群，可月称论师并没有真正去放牛，而是在室外画了一幅牛的图案。令人惊讶的是，这幅画中的牛竟然能为僧众提供饮用的牛奶。

月称论师还有很多这样显现神变的事迹，在《入中论》的后文也会提到。所以大家应该知道，本论的作者是一位非常了不起的大成就者。在藏传佛教中，月称论师与龙猛菩萨的地位，相当于现在世间最权威的人物，不管哪个宗派的修行者，对月称论师的观点都不会否认。正因为如此，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也经常会引用月称论师的观点。因此我们要明白，有缘分学习月称论师的《入中论》，是人生中非常有意义的一件事情。

实际上，月称论师所著的《入中论》，是阐释龙猛菩萨中观思想的一部重要论典。龙猛菩萨曾在多部佛经中被授记：例如《大云经》中，佛陀提到自己

圆寂四百年后，将有一位名为龙的比丘广弘佛法；经中还提到，依靠前世的愿力，龙猛菩萨将在世间三次出大法音。第一次是外道入侵之际，他以班智达的身份降伏外道；第二次是他宣讲般若教义时，每日有两位童子前来听法，他们身上散发出一种非常扑鼻的芳香，龙猛菩萨询问后方知，这两位童子来自龙宫，身上佩戴的旃檀能散发此等香气。后来童子迎请龙猛菩萨前往龙宫讲经，多年后他从龙宫请回《大般若经》，并撰著了《中观五论》；第三次弘法时，他主要宣讲了《赞法界颂》《般若赞》等赞颂类论典。

正是通过这样的方式，龙猛菩萨以狮吼般的法音，将佛陀宣说的般若深意传遍整个世间。此前，我在翻译麦彭仁波切的《中论释》时，曾译出过龙猛菩萨的略传，记得其中提到他出生于婆罗门家庭，相师曾断言他寿命短促，不久便会离世，若能供养百位沙门，或许可延命七年。其父母依言供养了百位沙门，然而在他七岁时，父母因不忍目睹他离世，便将他送

至那烂陀寺。当时那烂陀寺的住持是萨绕哈巴，他正是《道情歌集》的作者，尊者还有另一个名字叫做罗睺罗，但并非佛陀时代的罗睺罗。

就这样，龙猛菩萨在七岁时来到那烂陀寺出家，萨绕哈巴为他传授了长寿佛的灌顶，此后又为龙猛菩萨授比丘戒。其实萨绕哈巴早已知晓他将来会成为非常了不起的大德，而且佛陀在诸多经典中都对他有所授记，例如实叉难陀翻译的《入楞伽经》中便提到：

“南天竺国中，大名德比丘，厥号为龙树，能破有无宗。世间中显我，无上大乘法。得初欢喜地，往生安乐国。”由此可见，龙猛菩萨是真正获得佛陀授记的大成就者。而且众多历史学家及相关资料均表明，龙猛菩萨于佛陀涅槃约四百年后降生人间。

关于月称论师是否亲自见过龙猛菩萨，一种观点认为月称论师是龙猛菩萨的亲传弟子，但萨迦派果仁巴大师并不认同这一说法——因为月称菩萨在其论典

中曾明确提及，他是在龙猛菩萨、无著菩萨、世亲论师、陈那论师离世后，才开始弘扬中观法门的。一般认为，二者住世的时代相隔数百年。不过，阿底峡尊者曾在论典中称月称论师是龙猛菩萨的弟子。因此有学者认为龙猛菩萨应该摄受过月称论师。

从前萨迦班智达到汉地时，有人也曾问过他这个问题，当时萨迦班智达回答说：“月称论师没有见过龙猛菩萨。”针对“为何阿底峡尊者称月称论师是龙猛菩萨弟子”的疑问，他解释道：“弟子有两种情况，除了口耳相传的亲传弟子之外，若能将上师的智慧与密义无误地传承下去，也可称为上师的弟子，所以弟子并不一定非要亲自见过上师。”综合相关资料来看，龙猛菩萨出世较早，月称论师应该是后面出世的，二者不一定真正见过面，但毫无疑问，月称论师已完全领悟并传承了龙猛菩萨的究竟密意。

所以，如果我们能够认真学习这部论典，定能获

得龙猛菩萨和月称论师的加持。以上便是正式学习本论之前，关于相关历史的简要介绍。

接下来，关于《入中论》的内容，主要分为论名、译礼、论义、末义四部分。

甲一、名义：

梵音：摩陀耶摩迦阿波达啰拿摩

藏音：喔妈拉久吧意夏哇

汉意：入中论

这节课，我们先简要介绍一下它的论名与译礼。

首先，从梵语角度解释论名。“摩陀耶摩迦”意为中观，“阿波达啰”意为入，“拿摩”意为名为——不过法称论师在不同论典中对“拿摩”的用字可能略有差异，这种情况也在所难免。我在翻译时也会出现前后用字不同的情况。它的整体意思就是《入中

论》，此处并未直接对论做音译，论就是我们平时所说的论典。论名中的“入中”，是趋入中观之义，中观即是般若。

中观的名称，实际上可分为“所诠义中观”与“能诠句中观”两种。所诠义中观又分为基中观、道中观、果中观：基中观指二谛无别，即胜义谛与世俗谛无别；道中观是指二资无别，即智慧资粮与福德资粮无别；果中观则是指二身无别，即法身与色身无别。本质而言，基、道、果同样无二无别。

能诠句中观则分为经典中观与论典中观：经典中观是由佛陀所宣说的十二大函般若经典，包括广般若、中般若、小般若；论典中观则是能够无误诠释佛陀般若意趣的论著，以龙猛菩萨所著的中观论典为代表。要知道，龙猛菩萨所著的论典数量极多，但一般来讲，在藏传佛教中有“中观六论”与“中观五论”两种不同的说法，这一话题经常会出现现在辩论场或者

诸多智者的讨论中。

原本我不打算讲这些不同看法，想着大家每天忙忙碌碌的，也不一定会关心，可能直接讲解中观的般若智慧，对大家更有利益。但转念一想，或许有人喜欢深入分析，尤其是藏传佛教向来重视辩论与剖析，这一点确实与其他体系有所不同，所以在这里跟大家做个简单的介绍。之前我讲《中观根本慧论》《三戒论》时，也提到过相关内容。既然我们要学习中观，如果连月称论师与龙猛菩萨有哪些中观论典都不清楚，可能也有些说不过去。

如果有人问起月称论师的中观著作，大家也要知道：有我们正在学习的《入中论》，以及《中论释—显句论》，这是无误诠释龙猛菩萨中观思想最重要的两部论著；此外，还有《中观四百论》的注释、《六十正理论》的注释，这些都是月称论师非常重要的代表作。以前我曾想过能不能翻译月称论师的《入中论自

释》与《六十正理论》注释，但短暂的人生或许难以完成。不过如果日后能翻译出来，想必会很有参考价值，我曾研读过这些论典。

那龙猛菩萨的中观著作有哪些呢？便是刚才提到的中观六论或中观五论。早期，宁玛巴前译派有一位非常了不起的大智者玛恰香秋尊瑞，在他所著的《中观根本慧论》注释中提到，龙猛菩萨有中观六论，即《中观根本慧论》、《六十正理论》、《七十空性论》、《回诤论》、《细研磨论》与《成名言论》。

这六论里，《中观根本慧论》与《六十正理论》属根本，其余四部则为分支——比如《回诤论》阐释的是《中论·因缘品》的余义；《七十空性论》诠释的则是《中论·三相品》的余义；《成名言论》与《细研磨论》同样是着重解析《中论》中某一品的义理。因此他认为，龙猛菩萨的中观著作有六论，其中两部属于根本论典、其余四部为分支论典，并将《成名言

论》纳入六论之中。

后来，宗喀巴大师在《金鬘论》里主张中观五论之说，不承认《成名言论》；同时又在其他著作中承认中观六论的观点，但这六论中没有《成名言论》，而是加入了《中观宝鬘论》。

再后来，萨迦派大德全知果仁巴在《中观总义》中驳斥了这两种中观六论的说法：他认为玛恰香秋尊瑞的六论之说不合理，因为《成名言论》不仅在藏地无人知晓，即便是印度的月称论师在《显句论》末尾列举所见中观论典时，也未曾提及此论；他还驳斥宗喀巴大师的中观六论观点不合理，指出《宝鬘论》不应归入中观六论，因为月称论师在《显句论》中曾提及，《中观宝鬘论》是对国王的教诫，属于教言集，并未将其归入中观论典。因此果仁巴认为这两种中观六论的观点均不合理，他本人则依据《显句论》的注释承认中观五论的观点。

此外，德巴堪布的观点与果仁巴相同。究其原因，尽管全知龙钦巴与大智者索南秋卓在论著中曾提及中观六论的说法，但德巴堪布依照麦彭仁波切《萨迦问答录》的观点，认为中观五论之说更符合常理。合理的原因是什么呢？一般而言，建立宗派时，首先是遮破对方的观点，继而建立自宗的观点，最后遣除诤议——这是一个非常标准的思路。从这个角度看，《细研磨论》的核心意趣，正是针对外道（尤其是吠陀派的十六种寻伺）展开辩论、予以断除。

因此，龙猛菩萨先撰著了《细研磨论》，遮破印度其他宗派的观点，随后着手建立自宗，撰写出《中观根本慧论》与《六十正理论》。《中观根本慧论》作为阐述佛教中观思想的核心典籍，旨在抉择诸法远离四边八戏，即“不来不去、不生不灭、不常不断”等空性道理，其核心虽为建立自宗，却侧重以“遮破”的方式展开；而《六十正理论》则侧重以“建立”的方式，宣说一切法皆依因缘而生，成立“如

梦如幻”的观点。如此，龙猛菩萨便通过“破”与“立”两个层面，完整树立了自宗的中观思想。

第三步，针对此后出现的各类争议，龙猛菩萨又以《回诤论》与《七十空性论》予以回应。正是基于此，果仁巴大师与麦彭仁波切认为，“中观五论”的说法更为合理，并且这一观点在《显句论》中亦有教证支撑：月称论师曾言，自己长期精进修学龙猛菩萨的中观五论，即《中观根本慧论》、《六十正理论》、《细研磨论》、《回诤论》与《七十空性论》。

尽管对此有各种不同的说法，但我看到噶玛巴不动金刚在他的中观论疏中，也是承认“中观五论”的说法。如此一来，宁玛巴的麦彭仁波切、萨迦派的果仁巴大师、噶举派的噶玛巴不动金刚等诸位大德，都认同“中观五论”的说法。并且这一观点，既符合月称论师的教言，也与我们自身的理念相契合。

事实上，在最初学习中观时，我曾对“中观六

论”与“中观五论”的不同说法很感兴趣，但现在觉得无论怎么分类都可以，从断除相续中烦恼的角度而言，并没有什么差别。

月称论师的这部论典名为《入中论》，“中”指中观，具体来说是指《中论》，“入”实则为趋入。那么如何趋入中观的意义呢？可以从甚深与广大两种途径趋入。月称论师在论中言：“甚深为空性，于得即广大，了知甚深理，得此功德用。”

在甚深层面，《入中论》通过对空性本质的极致探究来趋入《中论》的论义，尤其在讲解六地时，通过思辨的观察方法，分别从破斥自生、他生、共生、无因生的角度进行论述，阐明了万事万物无生之理，从抉择空性的角度阐释了很多道理。

那么如何从广大层面趋入中观的意义呢？虽然《中论》本身并没有直接阐明广大方便分，不过有智者强调，龙猛菩萨在《中观宝鬘论》中诠释了广大

行——包括凡夫三地、菩萨十地及无学地等内容，而《入中论》对此也做了精细的阐释。所以，我们通过学习《入中论》，依靠教证、理证以及上师们的窍诀，一方面能深入领会龙猛菩萨的中观思想，另一方面也能透彻掌握五道十地中菩萨学处的广大内涵，这也正是趋入了龙猛菩萨的意趣。

甲二、译礼：

顶礼文殊童子！

历史上有一种说法，早在莲师入藏后的前弘时期便有译师翻译过《入中论》，但这一版本我一直没有找到。早期的藏地非常盛行学习《中观庄严论》以及莲花戒大师的《中观光明论》等中观自续派方面的论著，因此《入中论》的弘扬并不是非常广泛。我们如今研习的版本，大概是在十一世纪由日称译师（巴曹·尼玛扎巴）进行翻译的。日称译师曾远赴印度求法，

后来在克什米尔随一位班智达研学二十载，方才返回藏地。

日称译师翻译出《入中论》之后，起初许多人对此心存疑虑。后来，有人将它送给了当时非常出名的夏绕瓦格西，格西阅读后非常欢喜且十分认可，恭敬地礼赞月称菩萨。自此，这部论典才得以在藏地逐渐弘扬开来。在《青史》与《布顿佛教史》中都有关于日称译师的历史记载，他与宝贤译师（仁钦桑波）、阿底峡尊者大致同期，也是一位非常了不起的大译师。

《入中论》共有两个藏文译本，一版由那措译师翻译，另一版是日称译师翻译的。汉地的法尊法师应该是基于日称译师的版本进行翻译后为大家传讲的。在汉地，隆莲法师、演培法师等多位大德也曾讲解过本论。不过我总觉得，有些汉地法师在讲解时，很少讲到如何通过学习《入中论》而趋入《中论》的究竟密义，对二者的关系鲜少提及。其实，龙猛菩萨

的《中论》是开显佛陀般若奥义的论典，而月称论师的《入中论》则是直接诠释龙猛菩萨《中论》究竟意趣的一部论典，在佛陀、龙猛菩萨、月称论师之间有一种殊胜的传承加持。因此，我们若想真正通达般若思想，理应依靠传承上师们的教言，领会月称论师的意趣。月称论师在《入中论》后文也曾提到，他完全通达龙猛菩萨的意趣，而龙猛菩萨也完全领会佛陀的究竟密义。由于经典的义理极为深奥，我们这些凡夫直接研读未必能真正理解，所以需要借助窍诀这把钥匙——这便是历代传承上师们为我们留下的中观论典。

我希望大家通过这次学习《入中论》，能够真正领会佛陀的般若智慧。当今时代，人们普遍热衷于碎片文化，对这么甚深的法理或许很容易“坐飞机”。有一次和大家聊天时，我问一个人开车的技术如何，他说自己开车很好，开飞机也很厉害。旁边一位堪布好奇地追问他怎么开飞机，他回答说自己在上课的时

候经常“开飞机”。

由此可见，在这个时代，别说中观思想，就连稍微长一点的佛教基础课程，也不一定能深入人心。但不管怎样，学习中观依然至关重要。

这里主要是讲译礼，即当时的译师在翻译之初首先顶礼文殊童子。

文殊童子中的“文”，是指从智慧层面已无碍通达一切法，证得了法界平等一味、远离一切戏论的境界；“殊”则体现了尽所有智与如所有智已圆满，乃至尽虚空际任运自成地利益众生，也就是代表自他二利皆已究竟圆满。安住这种“文”与“殊”无二无别的境界，示现为远离衰老的十地菩萨形象，故称为“童子”。由此我们常说，文殊菩萨已完全通达了无增无减的法界本性，且安住于法性中青春永驻，因此得名“文殊童子”。当时的译者，正是在这样的文殊菩萨面前进行顶礼。

所以，在座各位在学习《入中论》的过程中，若能以强烈的信心虔诚祈祷文殊菩萨、月称论师，定能获得不可思议的殊胜加持。当然，如果你只是祈祷而不看书、不思维法义，也还是不够的。但如果大家愿意为此而努力，在短暂的人生中，或许能够真正通达远离四边八戏的甚深教义。

第 2 课

今天继续为大家讲解《入中论》，学习这部论典对我们而言非常重要。现在很多佛教徒认为不需要学得太多，只需修学一两部经论，或者简单地完成五十万加行等基础修法，在菩提心、皈依、人身难得等方面稍作了解便已足够。当然，对信心稳固者而言，这样的修学或许可行——毕竟仅仅依靠修持上师瑜伽，也有人可以于即生中获得解脱。但对大多数人来讲，由于相续中的邪知邪见根深蒂固，若没有特别强大的智慧去摧毁遍计无明、邪见与怀疑，便难以对佛法和佛陀生起真正坚定的信心。所以我认为，大家很有必要学习中观、般若、因明等甚深法理。

有些佛教徒本身很有智慧，无论是学习中观、

般若，还是现代科技知识，都能掌握其核心内涵。如果拥有这样的智慧，便不应畏惧广闻博学。佛经中记载，以前外道有一种说法：“知道得太多反而烦恼更多，所以不学那么多好一点。”后来佛陀明确指出，知识本身并不会引发烦恼，问题在于所学不够究竟，所以学再多也很难获得真实的利益。反之，若能像佛陀一样，遍知现有器情世界、通达轮涅所摄的一切法义，凭借圆满的智慧，绝不可能产生烦恼，不会有这样的过失。

文殊菩萨及历代传承上师们的智慧深广锐利，但因为学得太多了，而烦恼很重的情况是没有的。大家若翻阅阿琼堪布的传记便可了知，堪布开悟以后仍在精研五部大论，传记中也记录了他学习《入中论》的经历。由此可见，大家不必担忧广学多闻会障碍修行。以前有些法师说：“不要学的太多了，不然会变成所知障，影响你的解脱”。其实这种说法完全是错误的，他根本不知道什么是所知障。真正的智慧

绝非障碍，而是断除无明最锋利的宝剑。因此，深入学习各类甚深论典，对我们而言极为必要。

我也希望我们的佛教徒，不要仅仅满足于学习一两部经论或了解一些简单的教言，不然，对佛法生起的定解是不够的。尽管有些人自认为广闻博学，但与前辈高僧大德相比，应该可以说是孤陋寡闻。我们不妨想一想，这一辈子，自己究竟学了多少经论？在所学之中，自己又真正记住了多少？理解了多少？切实行持了多少？其实人生真的很短暂，如果生命可以再长一点，我都很想再多学一些，可是总感觉时间不够用。

多年来，我一直将措西洛丹大师对中观五论所著的注解带在身边。以前我曾有幸得过这部法的传承，一直很想把它翻译出来——因为在汉地，真正懂得龙猛菩萨中观五论究竟意趣的人很少；即便在藏传佛教里，能透彻理解其深意的人也不多。不过如今看来，

不一定有这个时间。我听说，德巴堪布在朵芒佛学院时曾讲过这本注释。措西洛丹大师是道孚一带很有智慧的一位高僧大德，他与麦彭仁波切是同时代的人，麦彭仁波切还曾在自己的著作中与他有过一些交流。所以说，我对佛法的希求心从来无有厌足，无论是学习还是翻译，都非常有兴趣。

关于这次学习《入中论》，我相信大家在最初听说正在讲新课时，参与学习的人会很多，但听了一段时间以后，可能会出现三种情况：第一种人不仅能善始善终，而且学习的过程中还会认真做笔记，同时参阅其他相关注释；第二种人可能只是走马观花，甚至边吃边喝边听，简单地完成一遍传承；第三种人一开始可能很有学习热情，但听着听着就不了了之了，而且听法时也不够深入，差不多就像听流行歌曲一样。

当然，有些生活在城市里的在家人，每天要面对工作等许多事情，在这种情况下哪怕只是听一遍，也

总比不听好——至少希求学习的态度是正确的。但如果想真正学好中观，还是建议大家多投入一些时间和精力。在学习的过程中，我会把法尊法师翻译的《入中论自释》提供给大家作为参考；同时，德巴堪布的注释也是以《入中论自释》为主作的讲解，大家有时间也应该多看看其他相关的注解。

开始学习之前，也希望大家能立下一个坚定的誓愿：“我一定要完整听完这部法；并且在学习的过程中，我会参阅哪些注释至少研读一遍、两遍乃至三遍。”回想当年我们学习中观的时候，真的愿意把所有的时间和精力都投入其中，内心充满了浓厚的兴趣与坚定的信心。

当年出家前，我身边的许多同学，非常痴迷张国荣、刘德华、刘晓庆这样的明星；而我更喜欢龙猛菩萨、月称论师、寂天菩萨等高僧大德，在我的心里这些圣者远远超过世间任何的名人或明星。他们的智慧

深深吸引着我，让我由衷觉得：若不能通达中观的奥义，便无法触及佛陀教法的精髓——直到现在，我依然秉持这样的信念。

作为佛教徒，皈依、出家、受戒固然很好，这也是佛陀三藏教法的一部分，这样的行为在末法时代尤其难能可贵。但更重要的是，我们要真正理解佛陀所宣说的般若与光明的究竟意义。如果不懂得这些道理，仅仅停留在形象上的修行，未免有些可惜。这就好比一个人家中藏有大量黄金，主人却不知道家中最珍贵、最值钱的财富正是这些永恒不变的黄金，反而一味执著于外在的房屋，并认为这房子真正属于自己。可实际上，即便房产证上写着你的名字，你也未必能够真正的拥有它。

所以，作为真正的佛教徒，在短暂的人生中，至少应该通过学习中观法门，对般若思想生起一种闻所生慧的了悟。当然，这种了悟并非一地菩萨所证悟

的那种远离四边八戏的空性境界，但自相续中至少要具有对众生的悲心，同时对般若思想有所了解。如果缺失这两点，仅仅是表面行持慈善或维持出家形象，就如同当年阿底峡尊者遇到的两位比丘：一听到尊者宣讲《心经》，便捂着耳朵跑开，这恐怕不太合理。后来阿底峡尊者也说，若不能通达真正了义的实相意义，仅是持有一个佛教徒的形象，并没有多大的意义。

如今亦是如此。我们佛教徒中，有潜心闻思论典的人，有日日读诵经典的人，有精进修持加行的人，也有舍俗出家的人，大家以各种方式行持善法。但每个人都应该观察自己：是否真正通达了释迦牟尼佛所传教法中最精髓的般若空性之义？这些般若空性的意义，并非一定要成为一地菩萨才能通达。即使我们在凡夫位，乃至处于资粮道、加行道时，也能以总相的方式理解空性的内涵。唯有当你真正生起不为他转、不被他夺的空性正见时，方可称为真正的佛教徒。

经典中常有相关开示：比如胜义比丘才是真正的比丘，世俗比丘不过是名相上的比丘。同样的道理，真正的佛教徒，是对无我空性法门有所了解的人。倘若你对佛陀教法中所阐释的空性与光明一窍不通，那你可能与其他外道行者并无太大差别——他们同样会受持各种戒律，像裸体外道，有时在持戒的精进程度上甚至超过我们。

因此，在短暂的人生中，关键在于自己能否通达般若思想，这一点大家务必反观自身。佛陀临近圆寂时，曾对阿难尊者言：我涅槃后，即使你将其他所有教法都忘记了，对于般若波罗蜜多的一字一句也绝不能忘记，务必要好好受持。这便是佛陀在涅槃之际，对阿难所说的最甚深教言。作为追随佛陀足迹的修行人，我们应当反观自己是否真正通达了般若教义？般若实际上就是中观的意思。

尤其是所诠义中观讲到的分类：基是二谛无二中

观，道是二资无二中观（“无二”也可表述为“双运”），果是二身无二中观，大家应当依此来理解。从胜义谛而言，任何一法经胜义理来观察时，皆是远离四边八戏的大空性；而世俗谛中，诸法除了如梦如幻的显现以外，根本没有真实的自性。

实际上，胜义谛与世俗谛在万法的本基、实相层面并不是别别他体，这便是基无二中观。当我们真正通达了一切法的本体为空性，虽有如梦如幻的显现，却不真实、不堪能，经不起详细观察时，便算对基中观有了初步认知；此外，麦彭仁波切在《如意宝藏论十八品句释》中提到，真正的中观，胜义谛是远离四边八戏的大空性，世俗谛则是光明精藏、光明无为法，二者并非像两根绳搓合般的结合，而是无二无别的一体。唯有对这一点生起定解，方可称之为通达了基中观。

道中观，指的是福德资粮与智慧资粮无二无别。

在整个修道过程中，从显现层面而言，需践行如梦如幻的六度万行，这便是福德资粮；同时，通达这些福德资粮的自体三轮体空、了不可得，此为智慧资粮。在修道的过程中，现与空完全双运，并非独立存在一个“现”或单独成立一个“空”，而且福慧二者始终融会贯通、不偏不倚。当我们通达这一境界时，便称为“道二资无二中观”，也可说是“二资双运”。

当获得佛果时，佛果也不离色身与法身。比如，于清净众生前，佛陀显现清净的报身形象进行饶益；于不清净众生前，则示现化身。这些种种显现，在本体上与法身无二无别，恰似水中的月影般——尽管佛陀的二十七种事业能任运自成、长期不间断地利益所化众生，但却没有任何实体可得，这便是“果二身无别中观”，即色身与法身双运。

由此可见，整个“基、道、果”的修证体系，始终贯穿着“现而无自性”的核心理念：万法的显现，

从深义而言是大光明，在凡夫面前则现为如梦如幻的各种事物，无论如何其本质皆无自性。这一理念，构成了修证脉络的主线。我们在修行过程中，了知基二谛、道二资、果二身双运的道理尤为重要。

因此，在探讨中观的所诠义时，其核心内涵就是现空双运，佛陀早已对此观点阐释得清晰透彻。作为后学者，我们在抉择见解时需明白，万法皆不离基二谛双运这一根本；从修道层面而言，无论是念诵观音心咒、放生，还是直至成就菩提佛果前的所有修行，也皆不离“现而无自性”的自体。

最终证得佛果后，仍需以如幻的佛果利益如幻的众生，此亦为现空双运的体现。我们应通过中观的道理观察诸法，最后明白：尽管在众生面前有种种显现，但这些显现却没有真实的自体，这就是中观的核心要义。

从某种意义上讲，通达此理者可称为“中观

师”——真正的中观师应该是像释迦牟尼佛、龙猛菩萨、月称论师、寂天菩萨等圣者，他们对上述基、道、果所摄的万法本性，如同庵摩罗果置于掌心般清晰照见。而在当今的后学者中，无论是出家人还是在家人，身份与地位并不重要，只要真正通达了这一教义，也可称为中观师。

通达这样的中观内涵，就称为中观见。所谓“见”，指的是不动摇的知见。什么是中观见呢？就是对“现空无二”或“基道果中观”的义理生起了确信无疑的定解。一个人是否具备中观见，不必询问他人，自己应当清楚——佛陀在《大般若经》、《小般若经》以及诸位大德在中观论典中所阐释的现空双运的道理，你是否已经通达？

当然，通达分为两种情况：一种是佛和菩萨的证悟，另一种是一般大德的开悟。实际上，大德们的开悟并不一定都是已证得一地至十地菩萨的境界，只

要对佛法的义理精通无碍，这也可以叫开悟。若我们何时生起了这样的见解，也可以被称为持有中观见的中观师。我们每个人也应当审视自己是否堪称为中观师：你的相续中是否具有中观般若的正见？

如果这样的见解通过文字词句呈现出来，就叫做能诠句中观。以经典的形式显现，称为经典中观；若以论典的方式显现，则称为论典中观。因此，我们不能以过于粗浅的方式来讲解中观，而应该把它的分类详细阐释清楚。

其实，我们以前对中观很有兴趣，大家经常喜欢探讨各个宗派是如何承许的、哪个观点正确、哪个观点错误，在辩论的过程中可能也造了一些业。实际上，每个人都应该对中观有深度的理解，这一点非常重要。

我知道很多人正在学习《中观根本慧论》，对此我十分随喜。我也曾进入过一些佛教徒共修的房间，

看看他们是如何进行辅导或研讨的，在这方面有所了解。有些人只是在词句上谈论得比较多，至于他自己的相续中是否真正生起了中观的见解，也很难说。总之，希望大家能够始终不间断地精进闻思，争取早日在相续中生起中观的正见——这样既不会对佛陀的教义产生怀疑和邪见，也不会轻易放弃趋向解脱的修行之路。

有些人在一段时间里学习很精进，过段时间又和世间人一样，整天忙着追求世间八法，把闻思修行抛在了脑后。这可能有两种原因：一是自己没有真正通达中观的空性义理；二是相续中没有被大悲心滋润，对利益众生毫无兴趣。因此，大家应该多花些时间学习中观论典。

虽然我们很多人说自己很忙，但不一定忙在了有意义的事情上，大多是把时间浪费在睡觉、散乱、玩手机上。我前段时间也劝过大家，能不能一天至少

听一两节课，我相信只要大家愿意挤时间，应该是没有问题的。有些人刚开始很精进，却不能长期坚持，最根本的原因，其实就是法没有融入内心。如果在本次学习的过程中，有人因懈怠、散乱、烦恼现前而不得不中途放弃，也要记得将相关的学习资料先保存下来，并发愿将来圆满传承。

如果以前我们学习的时候，能有现在这般便利的条件——可以反复聆听上师的讲解，那我们可能会欣喜若狂，但当时外在的学习条件很艰难。不过对我而言，或许是因为那时对中观怀有坚定的信心，因此在相续中生起了些许的定解；也正是因为有了这样的定解，多年来我的闻思修行从未间断，并且我一直在很努力地以佛法利益众生。因此，我由衷希望通过这次讲解《入中论》，能让很多人在相续中真正生起中观的定解，这一点至关重要。

其实，我已讲解过几部中观论典，不过，藏传

佛教的中观论典数量众多，汉传佛教里也有一些相关的典籍。人生确实短暂，原本我很想把《中观根本慧论》的各大注释都讲一遍，却一直未能实现。好在以前讲过《中观四百论》——它与《中观根本慧论》同属“母中观”，而其他中观论著则被称为“子中观”。此外，也有噶玛巴不动金刚等大德，将静命论师与莲花戒大师的中观论典归入“母中观”的说法。

关于应成派与自续派的分类，布顿大师等诸多论师认为：《佛护论》《显句论》《入中论》等论典属于应成派的代表作；而《中观庄严论》及清辩论师的《般若灯论》等论著属于自续派的代表作。大致而言，龙猛菩萨造了《中观根本慧论》以后，佛护论师按照中观应成派的观点对其进行了解释，随后清辩论师以自续派的观点进行了阐释，后来月称论师又遮破清辩论师的观点，再次弘扬了佛护论师的思想。曾有大德提及，月称论师是佛护论师的转世，他为了再次弘扬应成派观点而出现于世，撰著了《入中论》与

《显句论》。

我们在讲《智慧品释·澄清宝珠论》时也提到过，布顿大师认为，印度本来没有应成派与自续派的分类，他认为这种划分是藏地才有的，对此，大德们也有不同的观点。因此，关于应成派与自续派的相关话题，在藏地的辩论场所是经常被谈及的。只是到了如今这个年纪，眼看着世间的人，仿佛都置身于水深火热之中，不是得了抑郁症，就是焦虑症……各种各样。此时便觉得，一些应成派和自续派观点的差异，似乎“是”也可以，“不是”也可以。所以，我很多年以来，好像也没有特别去关注这些了。

现在的众生有各种各样的邪知邪见，此时迫切需要对治他们那些粗大的烦恼。所以，这几年以来，我更关注当下众生比较执著的现实问题。

现在我们直接进入主题。

甲三（论义）分三：一、入造论之支分礼赞；二、所造真实论体；三、造论究竟之事宜。

乙一（入造论之支分礼赞）分二：一、总说菩萨之因；二、别赞大悲心。

上节课我们已经讲完了《入中论》的名义与译礼部分。接下来进入论义的讲解，论义共分为三个方面，分别是入造论之支分礼赞、所造真实论体与造论究竟之事宜。首先我们来看第一个方面——入造论之支分礼赞，它又分为总说菩萨之因和别赞大悲心两部分。现在先讲总说菩萨之因。和讲解其他论典一样，在正式阐释内容之前，我先给大家念诵一下对应的藏文偈颂。

丙一、总说菩萨之因：

声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，
大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。

声闻、缘觉（中佛）由佛陀（能王）之语而生，佛陀是由菩萨而产生，而大悲心、无二慧和菩提心这三者是产生菩萨的因。

我想这个偈颂大家应该都非常熟悉，它是作者月称论师在赞叹成就菩萨的三种因。这里讲到了获得佛果的次第，以及圣者之间的因缘关系。在当下的社会中，可能有人并不了解声闻、缘觉与佛菩萨的含义，因此我希望大家无论通过查阅资料还是其他方式，都应该明白这些概念性的知识。也就是说，在整个世间所有的开悟者中，无论是小乘所说的声闻和缘觉，还是大乘所讲的佛和菩萨，归根结底，都是依靠大悲心、无二慧与菩提心而成就的。这也是为什么经论中常常提到佛教徒要修持大悲菩提心、生起无二慧的原因所在，我们若想获得佛菩萨的果位，明白这个次第至关重要。

颂词首先讲到声闻，他们最初是听到了佛所宣

讲的四谛等法音，然后通过如理的闻思修而证果，并向他人进行传播，这样的圣者阿罗汉叫做声闻。这是一个角度。此外，有人提问，菩萨也听到了佛语并为他人传授，为什么不叫声闻呢？对此，《自释》中引用《法华经》说道：“我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。”也就是说，当时的阿罗汉们，在听到佛陀演说的大乘菩提教法后，自己虽然随顺，但未实际修行，同时也会向他人传授，因此得名“声闻”，也可以说是传声者。

声闻是不是也曾听过大乘佛法呢？答案是肯定的。当时的声闻阿罗汉中，有相当一部分人既听小乘法，也听大乘法。那听了大乘法是不是就与大乘菩萨一样呢？实际上也不是，他们虽听闻了大乘法，却没有实际修持，只是向其他希求大乘者转授而已。相关内容佛陀在《法华经》中讲得很清楚。

中佛是缘觉的意思，为什么叫中佛呢？实际上

佛有几种，声闻可以称为小佛，因为他们断除了人我执；缘觉可以叫做中佛，他们不但断除了人我执，而且也破除了一部分的法我；而大佛则是指圆满证得究竟果位的佛陀，如释迦牟尼佛。因此，这里将缘觉称之为中佛。颂词中讲到中佛也是依靠佛陀而获得成就的。

有人可能会问：“教典中经常提到，缘觉不是在没有佛陀、善知识出世的情况下，依靠自己的修行而获得成就吗？”实际上，这并不是说完全不依靠佛陀。按照《中观四百论》《中观根本的慧论》的教义，其实缘觉最初也是需要依止佛陀或善知识学习佛法的，只是在最后有者这一世，他可以自己依靠观修十二缘起而获得成就。但前提是最初佛陀要转法轮，其次他们需按照教言如理修持，最后才能获得声闻缘觉的果位。所以说，声闻与中佛的成就果位，都是从能王（能仁、佛陀）之语产生的。

颂词中的“能王”是指佛陀，那么，佛陀是如何产生的呢？可以说，佛陀是从菩萨而产生的。之所以这样说，实际上有两方面的解释。一方面，释迦牟尼佛最初在因地的时候，是因为文殊菩萨的劝请而发菩提心，最终成就了佛果；另一方面，不管是哪一尊佛，在成就佛果之前，都经历过菩萨道的修行阶段。所以说，一切佛陀都是依靠菩萨而产生的。

佛陀在《大宝积经》等诸多经典中也曾开示¹，为什么要着重称赞菩萨呢？这是因为菩萨能够出生佛陀。也可以用当时印度的一些传统作比喻，比如，崇拜月亮的人，往往会先顶礼初生的月牙；又如对药树特别崇拜的人，也会对药树的苗芽心生敬仰。由此可见，顶礼菩萨与顶礼佛陀，本质上并没有差别。

正因为佛陀的来源是菩萨，许多经典中经常赞叹菩萨。就如同经论中常赞叹般若佛母——空性一样，

1 《大宝积经》：“迦叶，譬如月初生时，众生爱敬踰于满月；如是，迦叶，信我语者，爱敬菩萨过于如来，所以者何？由诸菩萨生如来故。”

也是因为所有的四种圣者，都是依靠般若佛母而获得证悟的。同样，我们经常赞叹上师善知识，也是因为依靠上师的开示，才能令我们趋入正道，乃至获得觉悟。所以，在整个世间的规律之中，“因”是非常重要的。此处月称论师赞叹作为佛陀之源的菩萨，其原因也是如此。

接下来讲到菩萨是如何产生的呢？对于学过《入中论》的人而言，这个问题就比较简单；而未曾学过的人，这次一定要记住其中的顺序：声闻与缘觉由佛之语而产生，佛是由菩萨而产生，那么菩萨是从哪里产生的呢？这里讲到，菩萨是从大悲心、无二慧与菩提心这三者中产生的。颂词中的“佛子”，就是指菩萨。所谓的大悲心，是愿一切众生脱离痛苦、获得快乐的心念，后文还会详细阐述，它可分为缘众生的大悲心、缘法的大悲心以及无缘的大悲心。

关于无二慧的含义，《自释》中解释为远离二边

的智慧。事实上，《入中论》第六品着重阐释无二慧的道理；而《中观宝鬘论》中则讲到²，作为根本、如山王般的菩提心，周遍十方的大悲心，以及不执二边的智慧，此三者是成就菩萨的因。之所以要特别重视菩提心、无二慧与大悲心，正因为它们是成就菩萨的根本要素。

对于此处所说的“佛子”究竟是指一地以上的菩萨，还是泛指所有发了菩提心的修行者，诸位高僧大德的观点存在差异，但我并不愿过多谈论这些话题——因为有些人不懂得辩论的真正意义，会因此产生偏执。实际上，大德们本身并不执著于自己的宗派，只是为了能够让众生从更多的维度观察问题、生起真实稳固的智慧，才示现持不同的观点并展开辩论。

宗喀巴大师所著的《善显密意疏》，我已三十多

2 《中观宝鬘论》：“菩提心为本，坚固如山王，悲心遍十方，不依二边智。”

年未曾翻阅。记得当年我看的藏文版法本质地很轻，长长的一本；还有一本汉文版的，是90年代初一位名叫智开的道友从成都昭觉寺带回来赠予我的，至今我仍保存着，回去后也可拿给大家看看。宗喀巴大师在论中讲到，此处所说的菩萨指初发心菩萨，即凡夫菩萨也需以相似的无二慧及菩提心等作为因。他还引用了佛陀在经典中提及的蔗皮和蔗肉的比喻。因此得出结论：这里的佛子不一定必须是获得一地菩萨果位的圣者。

后来，萨迦派的果仁巴大师在《入中论》的注释《遣除邪见论》中，对宗喀巴大师的观点进行了遮破，在建立自宗观点时，他提出此处的佛子应指一地以上的菩萨。并讲了两点理由，一个是，从其他角度同样引用了上述的比喻加以阐释。还有一个理由在于，本论所阐述的是从一地到十地菩萨的境界，正如“从此由得彼心故，唯以菩萨名称说”所表明的：唯有生起一地菩萨的发心，才能被称为菩萨，而不是指

凡夫层面的菩萨。虽然《入行论》中提到，当菩提心在自相续中生起的刹那，便可称为菩萨，但这是从行为角度而言，而本论所说的“佛子”，应指见解上的菩萨——即一地以上的菩萨，而成就菩萨的因则是资粮道与加行道所摄持的大悲心、无二慧及菩提心。德巴堪布在注释中也是依据麦彭仁波切的观点，认为此处的“佛子”是指一地以上的菩萨。

我们绝不能认为，大悲心、菩提心与无二慧仅属于资粮道和加行道所摄。要知道，从凡夫到一地菩萨，乃至佛地之间，这三者始终不可缺少，它们贯穿大乘修行的所有阶段。总之，麦彭仁波切在《月称言教》这部著作中所持的观点与果仁巴大师相同。原本我很想翻译这部论典，上师法王如意宝以前也传过这部法。

既然如此，这两种不同的观点是否相违呢？其实并不相违，只是侧重点不同而已。当然，我的智慧

根本无法与这些大德相提并论，现在很多人会说“宗喀巴大师是这么认为的，我是如何认为的”，其实这种语气我们根本不应该使用。不过凭借我浅薄的理解，在讲到佛子的因时，一方面，按照宗喀巴大师的观点，作为初发心的凡夫位菩萨，相似的菩提心、无二慧等确实是他们获得资粮道不可或缺的因。另一方面，如同刚才所讲到的，即便是一地以上的菩萨，其成就的因缘同样离不开大悲心、菩提心和无二慧这三者。所以这两种观点，并没有什么矛盾。

所以，我们首先需要明白：声闻与缘觉由佛陀宣说的教法中产生，佛陀由菩萨修行而成，而菩萨则从大悲心、菩提心与无二慧这三种核心修法中产生。因此，现在想当菩萨的人也好，将来想当菩萨的人也好，永远不能舍弃这三种因。否则，将会退失菩提道。

丙二（别赞大悲心）分二：一、未分别赞大悲

心；二、分别礼赞。

接下来我们讲别赞大悲心。刚才是从总体上赞叹或顶礼菩萨的三种因，现在则针对大悲心展开赞叹。

丁一、未分别赞大悲心：

**悲性于佛广大果，初犹种子长如水，
常时受用若成熟，故我先赞大悲心。**

大悲心的体性能够令众生获得广大圆满的究竟佛果。最初，它犹如种子，是成就佛果不可缺少的因；中间，它如同水，能够滋润种子茁壮成长；最终，它如同成熟的庄稼般能够恒时为众生所受用。所以，我（月称论师）在这里要先赞叹大悲心。

在成就菩萨的三个因缘中，这里并没有单独赞叹菩提心与无二慧，而是特别赞叹了大悲心。因为如果没有大悲心，大乘佛法所谈及的菩提心与无二慧等一

切法都无法建立。本颂一方面也是顶礼句，对大悲心进行礼赞。为什么大悲心这么重要呢？因为在修持佛道的初、中、末三个阶段，都离不开大悲心的妙用，因此月称论师首先赞叹大悲心。

正如《中观宝鬘论》所言³，若欲成就大乘果位，最初必须先发大悲心，进而引发无垢的智慧；若不承认这两种因缘，实为愚痴之见。就像本颂所讲的一样，任何一位大乘修行人，首先一定要生起大悲心。然而如今有些人只学习《中观根本慧论》，却忽略《入行论》等阐释大悲菩提心的论典，如此一来，他们对大悲心修法的了解是不够的，这种做法其实并不合理。

虽说真正证悟胜义空性的时候，大悲心会自然而然生起；但一般而言，证悟胜义空性的智慧，也需以相续中“愿无量众生离苦得乐”的大悲心为基础。若

3 《中观宝鬘论》：“大乘之中说，先具大悲行，无垢之智慧，有心谁谤彼？”

相续中具足大悲心的种子，未来一切大乘的利他行为自然而然会具足；反之，如果最初缺乏大悲心这一源动力，那么无论布施、持戒，还是修持空性，其意义都将大打折扣——毕竟这些行为在小乘或外道中亦有所体现。

在大乘佛教中，若欲获得佛果，大悲心必不可缺。如果相续中没有大悲心，即便修持生起次第、圆满次第，或日日行持慈善，实际上连成就大乘果位的种子都不具备。许多道友在学院闻思多年，却因利益众生的大悲心不足，导致难以持续发心；而真正具足大悲心者，绝不会放弃利他之行。为什么法王如意宝的弟子中，有相当一群人无论经历什么时代、遇到何种困难，都能始终坚持传法、摄受众生，就是因为他们心中有利益众生的大悲心作为源动力。由此可见，令自相续生起大悲心，真的很重要。

当然，按照果仁巴大师的观点，本颂侧重强调，

大悲心是成就一地以上菩萨果位的根本因。不过，即便我们尚未达到这样的境界，对于初发心的菩萨而言，其最核心的修行种子同样是大悲心。对我们而言亦是如此：如果没有大悲心，就失去了为众生做事的源动力。

就像现在我们很多的发心人员，以及不少传法的堪布、堪姆，一旦心力不够，可能做一段时间就会选择放弃。前几天有位堪布回去后，以自己需要专心学习为理由，将所带领的群体托付给他人，实际上是他自己不愿传法、不想做事情。追根溯源，就是因为最初的大悲心不够坚固。唯有以大悲心摄持，我们所行的一切善法，才能真正成为趋向大乘果位的殊胜种子。这就如同药树的生长离不开种子的滋养。因此，在希求自他共同解脱的菩提道上，大悲心就像种子一般，非常的重要。这是最初的第一个阶段。

第二个阶段，在漫长的菩萨道当中，如果离开了

大悲心，便无法持续利益众生。比如，当遇到违缘或诱惑时，若没有悲心，就难以在有生之年始终坚持利他的事业。而上师如意宝及同时代的很多大德，不管遇到任何违缘，摄受众生的行为根本不会停止。但如果我们的大悲心不够，很有可能就会在中途放弃，堕入声闻、缘觉乃至轮回的境地，利益众生的事业会很快被其他因缘所搁置。

所以，大悲心就像水一样，能滋润一棵树不断地成长。我想很多发心人员与大乘佛子，如果没有大悲心，最初不会为了利益众生而发心，中间也不会一直坚持为了众生而努力。为什么现在有些人为了利益众生，可以完全不顾虑自己的得失，主要是因为有大悲心的驱动。

最后，如果能够长期以大悲心摄持而行利他之事，必能成就佛果，那时利益众生的事业会任运自成。即便证得佛果以后，依然不会离开大悲心的妙

用，虽然那时不再是有缘悲心，但无缘的大悲一直都存在，正因为如此，才能在十方世界中、尽虚空际不断地利益众生。《普贤行愿品》的长行文中也提到：

“诸佛如来以大悲心而为体故。因于众生，而起大悲；因于大悲，生菩提心；因菩提心，成等正觉。”

所以，我们每个人都要重视培养自己的大悲心。倘若我们在面对众生时，生不起一丝怜悯之情，每日仅以自私自利之心学习佛法，那做起事情来根本不会顾及众生的感受；而如果我们始终心怀大悲心，那么在有生之年，就会如我曾与一位道友谈及的德巴堪布一般——从我认识直到上师圆寂，每次交谈时，上师唯一关心的话题始终是如何利益众生。他老人家一辈子都是这样，除此之外再无其他想法。尽管从外在显现来看，上师也需要生活资具，但这绝非他关注的重点，更不是他行为的核心。

我们也应当反观自身的所作所为。一旦我们的相

续中生起了大悲心，便拥有了利益众生的动力；有了这份动力，我们才会坚持行持利益众生的事业。依靠长期利益众生的因缘，我们自然而然就能成就佛果。这就如同农民耕种：先是播下种子，中间持续以水浇灌滋养，最终便能收获庄稼；到那时，丰收的果实便可随意享用，这就是因果规律。

所以，表面上看，本颂是月称论师在赞叹与顶礼菩萨之因，但实际上，大悲心对于我们每个人在现实生活中修行与利他同样至关重要。尽管本论后文会用大量篇幅阐释空性的道理，如今也有许多人热衷于谈论空性，然而，如果他们的相续中缺乏大悲心作为基础，所谓的证悟空性也未必真实可靠。

我有时会想，有些人一直学习中观固然很好，但我会建议大家先研读《入菩萨行论》。唯有以大悲心为根基，再修学空性见，才更为稳妥。将空性见解与大悲心结合而修持，这便是大悲菩提藏的内涵。《宝

鬘论》中说：“菩提心为本，坚固如山王，悲心遍十方，不依二边智。”可见，通达智悲双运的道理，对每个人而言都意义重大。若能生起此见解，自己的修行便很容易成功；即便暂时没有获得成就，也并无大碍。

我每日会耗费大量时间翻译、讲课，留给个人修行的时间寥寥无几，但我觉得也无妨。毕竟我做这些并不是为了追求自己的名声与财富，只是希望有人能通过学习这些经论获得哪怕一点一滴的利益；即便自己未能修成，只要能培养些许利他之心，这便是最殊胜的修行。

因此，希望大家平时多观修知母念恩、多串习自他相换，务必重视培养自己的大悲心。尽管《入中论》后文会着重讲解空性，并且空性确实是成就菩萨果位不可或缺的三大因之一，但正因离开大悲心的妙

用便无法真正领悟空性，所以，月称论师才在这里先赞叹大悲心。后续讲到分别顶礼时，还会将大悲心分为缘有情、缘法与无缘三种，分别加以赞叹。

第3课

接下来，我们继续讲解月称论师所造的《入中论》。月称论师是中观应成派极为了不起的大成就者。在汉传佛教中，可能大家对月称论师的了解并不太多，这或许与各地文化传播的方式不同有关。因此，我们可以通过多种方式了解一下作者的殊胜之处。关于月称论师，其实并不需要我用语言来过多进行赞叹，相信在学习的过程中，大家可以通过本论犀利、严谨的逻辑推理，自然感受到作者超越凡俗的智慧。

月称论师有许多精彩的事迹，包括我们此前提及的：在僧团中，月称论师看似除了基本的饮食起居外无所作为，实则内在的修证早已超越凡夫的境界。但

当时有些僧人难以接受他的状态，因此上师为了护持他，便安排月称论师到寺外放牛。一日，他放牛的森林突然燃起大火，那烂陀寺的众人议论纷纷：有人认为月称论师定会被大火吞噬，对他有信心的人急切地想要前去营救，而缺乏信心的人则是抱着一种看热闹的心态。

当众人赶到森林时，一位天女现身告诉他们：

“你们无需担忧，月称论师已获得四大自在，火烧不坏、水溺不没、风吹不动、地压不伤。”可众人仍未信服，执意深入查看，最终在密林深处见到月称论师完好无损地安住其中。当大家惊奇地靠近时，他平静地说道：“我的上师龙猛菩萨以无生智慧之火，烧尽了一切实执的薪柴；我的上师月护论师也是如此；我自己也依靠无生的智慧，焚毁了世间所有执著的密林。因此，外在的火、水等诸般违缘，于我而言无有丝毫损害。我已证得万法无来无去、无生无灭如虚空般的境界。”

当时在场的众人无不生起极大的信心，许多人更是因此而坚定了大乘佛教的修行之路。所以，综合各方面来看，月称论师已然证悟了无生的智慧、通达了万法的究竟实相。我们学习每一部论典时，都应对作者有充分的了解。同时在学习的过程中，也应该很好地调整心态——毕竟这部论不像其他论典那般易懂，其中包含诸多不同的观点与深奥的道理。从前我曾在此下过不少功夫，关于藏传佛教中许多精彩的辩论我也会讲，但对现代人而言不知道有没有利益，因此辩论部分的内容我会尽量减少，着重从字面上为大家做讲解。

我希望身处不同地域的每位道友，都能好好听闻这部法，一旦开始学习，无论能否听懂，至少要学习圆满。有个别道友此前已学过好几遍，无论是跟随法师还是通过其他方式，想必对这部论典有所了解。但本论的内容并不是学过就可以了，在没有真正通达现空无二的境界之前，理应是听得越多越好。尤其在藏

传佛教中，修学中观的人对《中观根本慧论》、《中观四百论》以及《入中论》这三部论典极为重视，它们是学修中观必须精通的核心典籍。这次我不想讲得过于宽泛，也不会讲得太过简略，会从字面上为大家阐释清楚。在讲解的过程中，也恳请各位能够认真学习。

论义的第一个科判“入造论之分支礼赞”分为“总说菩萨之因”和“别赞大悲心”。

此前，“总说菩萨之因”以及“别赞大悲心”中“未分别赞大悲心”的两个偈颂已然讲解完毕，接下来将开始讲“分别礼赞”。此科判运用两个颂词将大悲心划分为缘有情的大悲、缘法的大悲以及无缘的大悲三个层面。

《入中论》蕴含着极为甚深的教义，倘若想要深入学习，很有必要理解科判的意义。这三种分类听起来好像很容易，但真正深入学习时，其中存在一定的

复杂性。因此，大家在学习过程中，需认真分辨这三种大悲心的独特之处。

丁二（分别礼赞）分二：一、赞缘有情大悲；
二、赞缘法与无缘大悲。

戊一、赞缘有情大悲：

**最初说我而执我，次言我所则著法，
如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。**

一切众生最初口中谈及我、心里执著于我真实存在，其次就会言说我的房子等从而执著我所真实存在。因无明而将自己困于如水车般的三界轮回之中，毫无自在可言，只能随业力不断流转。因此，菩萨们对以假为真、以苦为乐的轮回有情心生大悲。而作者月称论师在此首先赞叹、顶礼菩萨们缘众生而起的大悲心。

本颂是月称论师在造论之初分别赞叹缘有情的大悲心。其他论师在造论之前，或许会先顶礼本师释迦牟尼佛、文殊菩萨及传承上师，月称论师却与之不同，首先是赞叹成就菩萨的三种因，继而着重赞叹其中的大悲心。此处所说的缘有情大悲，是指以众生为所缘境而生起的悲心。在这里，没有辨别众生是常与无常、实有或无自性，凡是在三界轮回中的所有众生，皆因有我与我所执而如水车般在轮回中不断流转，他们非常可怜。因此，我们理应对他们生起悲心，而月称论师在此处，也是向所有相续中具有这种大悲心的人致以敬礼。

这里的“我”与“我所”，是不是表示真的要先有我执，然后再产生我所执呢？这只是一种表达方式而已，实际上，我执与我所执应该是同时存在的。只要有我执，必然伴随我所执。《中观宝鬘论》中云：

“何时有蕴执，尔时有我执。”当将五蕴的聚合执著为我时，这既是我执，也是对我的“五蕴”产生了我

所执。

比如，是否第一刹那生起我执，第二刹那或第三刹那才产生我所执呢？事实并非如此。如果从比较粗大的层面分析，我们可以说先有我执再有我所执，但实际上，只要“我”的概念执著一出现，我所执就已经同时生起了。因此，这里讲到所有的众生，无论具有的是俱生我执还是遍计我执，都十分可怜。正因为有了我执与我所执的缘故，他们在轮回中一直漂泊、不断地感受痛苦。

在这里，以水车来比喻众生在三界轮回中的流转。在《入中论自释》等其他论典中也有这个比喻。古印度的水车是一种提水工具，类似如今从井中取水的机械，需要以人力驱动令其旋转，其诸多特点与三界轮回中的众生相似：其一，水车需以绳索紧紧捆绑，正如三界众生被业与烦恼牢牢缠缚；其二，水车的运转离不开转轮者，而三界众生的轮回亦需依托

十二缘起中的心识作为“转轮者”；其三，水车的旋转始终无法超出水井的范围，众生同样难以脱离上至有顶非想非非想天、下至无间地狱的三界轮回；其四，水车下沉极为容易，无需额外助力便可自然坠落，三界众生亦是如此，造作恶业、堕入恶趣皆轻而易举；其五，水车向上提拉时十分费力，必须依靠勤作，同样众生若想获得善趣或解脱的果位，也需要善知识竭力向上引导；其六，水车的旋转需依托动力，部分注释亦将其比作旋火轮，而三界众生也需依靠烦恼杂染、业杂染、生杂染不分前后地持续流转——从无明到老死之间循环往复，始终深陷痛苦之中。

这里的缘有情大悲，是指见到轮回中的众生皆不离苦苦与变苦的本性而生起的大悲心，因此发了菩提心的菩萨希望一切众生能从轮回的苦海中获得解脱。其实，在轮回中苦苦与变苦是比较明显的痛苦，即便如此，想要认识它也需要一定的智慧。

而有情众生，则因为执著自己为恒常、独立、整体、实有存在，而被无明我执困于轮回之中，无法获得真正的快乐。正如《杂阿含经》所说：“众生无始生死，长夜轮转，不知苦之本际”，意即众生从无始以来便在生死轮回中流转，却未能了知轮回的本性是痛苦，非常可怜。所以，无论是普通凡夫，还是发了大乘菩提心的人，只要能真切感受到众生正在遭受苦苦、变苦的折磨，并于相续中缘着众生而生起大悲心，月称菩萨在此便会对其大悲心予以赞叹与顶礼。

接下来，我们讲缘法的大悲心与无缘的大悲心。

戊二、赞缘法与无缘大悲：

众生犹如动水月，见其摇动与性空。

声闻缘觉因洞察到众生犹如水月般刹那迁流的动摇本性，而对众生产生了缘法的大悲心；而佛菩萨则通达众生如水月般具有摇动性的显现与空性无离无合

的不二之理，故因而对有情生起了无缘的大悲心。

这个颂词所阐述的内容会更深一点，因为缘有情的大悲心，在凡夫的相续中皆可生起；而缘法的大悲心，至少需要通达人无我与无常之理的声闻缘觉才能真正生起，因为他们的相续中已经没有对粗大法的常执，并以其甚深的智慧能够照见众生刹那迁流的动摇性。

表面上看起来，众生似乎皆在快乐地生活，但实际上他们如同无明之水中的月影，被分别与业力的风不断吹拂，始终动摇不定。正如水中的月影，无论从月影本身还是承载它的水面来看，皆无丝毫恒常性与稳固性，时刻处于刹那生灭的动摇之中：前一刹那与后一刹那截然不同，然而众生对此却毫无觉知。因此，一切如月影般动摇、无常、不稳固的众生，皆是此处生起缘法大悲心者的所缘对境。

前一颂中缘众生的大悲所观之苦，属于“苦苦”

与“变苦”的范畴；而此处缘法的大悲心所指向的动摇性，则归摄于“行苦”之中。我们所见到的众生，从粗大无常的层面而言，有从青春至衰老的显著变化；从细微无常的层面来讲，则具有刹那迁流的动摇之性——以水月为喻，可谓恰如其分。因此，一旦通达了无我与无常的道理，自然而然会对无有丝毫稳固性的众生产生大悲心。

第二个方面讲到无缘的大悲心，同样以水月为比喻，但强调此水月不仅具有动摇性，而且其本体与空性无二无别。因此，通达了显空无二境界的佛菩萨，对众生会自然而然生起无缘的大悲心。

《大智度论》中说：“诸法虽无常，爱著者生苦。”诸法的本性是无常的，然而因为众生不通达无常之理，始终执为实有、恒常，致使在轮回中无有出期，感受无量无边的痛苦。因此，我们都应该默默发愿：愿依靠佛法的智慧，断除众生相续中的贪执，令

他们获得究竟圆满的佛果。

从对境角度而言，由于所有凡夫以及有学的声闻、缘觉相续中都存在“我执”与“我所执”，因此他们都是缘有情大悲心所缘的对境。尽管是声闻、缘觉，但有学的声闻和缘觉尚未完全断尽有漏的业障。

其次，缘法大悲的所缘境，除凡夫及有学的声闻、缘觉外，还包括无学阿罗汉；按照果仁巴大师的观点，即便是十地菩萨在出定后得位时，也具有如水月般的动摇性，所以他们都属于缘法大悲心者生起悲心的对境。

最后，相续中具有无缘大悲心者会缘哪些众生生起悲心呢？其对境除前述所有凡夫、有学及无学的声闻、缘觉，以及处于后得位十地菩萨外，还包括住于入定位的十地菩萨。因为即便是入定的十地菩萨，其相续所依的身体也是动摇、空性的，如同水月般现空双运。因此，直至佛地时，方能圆满一切功德、断尽

一切细微之苦。在这之前，从凡夫到十地菩萨之间，都存在一些不圆满之处。

缘有情的大悲心，凡夫人亦可生起；缘法的大悲心，属于声闻缘觉及以上圣者的境界；而无缘的大悲心，唯有在菩萨或佛陀的相续中才能产生。尽管这三种悲心，在见解层面有所不同，但他们的共同之处，都是愿众生离苦得乐。这样的大悲心非常重要，它贯穿整个大乘道的所有修行。

为什么月称论师在造论之初，最先赞叹并顶礼大悲心呢？实际上，若空性的修学不以大悲心摄持，便不能成为大乘菩提道的行持。反之，没有空性见解所摄持的悲心，则与外道行持慈善事业者的悲心相似。由此可知，大乘佛教中所讲到的大悲心，具有其独特的意义与深度。因此，作为大乘修行人，大悲心与空性见二者缺一不可。

我们也应时常观照自相续：如果没有大悲心，便

无法真正步入大乘之列。即便有少许空性的见解，也不足以成为大乘菩萨，唯有生起菩提心，才标志着正式进入大乘资粮道。所以，每个人都要争取在此生令自己的相续生起大悲心与菩提心。一旦我们在相续中真正生起了菩提心，就不必每日刻意勤修，它自然会安住于心相续中而不失坏，只要我们没有生起“永不再发菩提心”的违品，菩提心便会恒时相伴。

所以，我们来到这个世间，每个人至少要生起大悲心与菩提心。倘若没有大悲菩提心的摄持，即便我们把中观学得再好，也不能成为真正的大乘修行人。为什么这样说呢？因为普通人纵使再努力，也未必能拥有一地菩萨那样的空性见解。如果没有达到一地菩萨的境界，只是以总相的方式认知空性，还不能算作真正入于大乘道。而一旦生起菩提心，即便对空性的见解不是那么有深度，也已经成为大乘行人。

因此，月称论师在阐述十地菩萨境界之前首先

赞叹大悲心。其实，我们常说的“空性大悲藏”，意思是，空性见必须以大悲菩提心摄持才能真正利益众生。如果没有大悲心，即使通达空性，对众生而言也无实际益处。因此，我们证悟空性的根本目的是利益众生。此前也提到，大悲心贯穿整个菩萨道的一切修法：如果最初没有大悲心，就如同种子已枯竭；如果在修行途中退失了大悲心，那我们同样会因为失去了动力而无法利益众生，最终也无法成就佛果；在果位阶段，若缺乏大悲心，众生也无法领受我们成佛所带来的利益。

只要心怀大悲，即便我们当下还不是佛菩萨，但所作所为也都能利益众生，了知这一点至关重要。以上论义中第一个科判“入造论之支分礼赞”的内容已讲解完毕。

下面我们开始讲解“所造真实论体”，其分为“解说暂时地”和“解说究竟佛地”两方面。其中第

一个科判“解说暂时地”又分为“分说十地”与“解说十地功德”两个方面。接下来，“分说十地”则进一步划分为“解说极喜地等五地”、“解说第六地现前地”与“解说远行地等四地”三方面。

这个科判的划分十分有趣。由于颂词中前面五地讲解得较为简略，因此麦彭仁波切将它们置于同一个科判中；第六地讲解得较为详尽，便单独列为一个科判；后面的四地同样讲解得较为简略，所以也放在了一个科判里。

那么，首先第一个“解说极喜地等五地”分为：解说一地极喜地、解说二地无垢地、解说三地发光地、解说四地焰慧地与解说五地难胜地。

乙二（所造真实论体）分二：一、解说暂时地；二、解说究竟佛地。

丙一（解说暂时地）分二：一、分说十地；二、

解说十地功德。

丁一（分说十地）分三：一、解说极喜地等五地；二、解说第六地现前地；三、解说远行地等四地。

第一品 极喜地

戊一（解说极喜地等五地）分五：一、解说一地极喜地；二、解说二地无垢地；三、解说三地发光地；四、解说四地焰慧地；五、解说五地难胜地。

己一（解说一地极喜地）分二：一、真实解说一地；二、本品摄义。

庚一（真实解说一地）分三：一、略说差别基——地之本体；二、广说差别法——地之功德；三、以宣说功德而总结。

首先这里以略说的方式宣讲一地菩萨的自体与特点：

辛一、略说差别基——地之自体：

**佛子此心于众生，为度彼故随悲转，
由普贤愿善回向，安住极喜此名初。**

佛子因为通达了现空双运的智慧，自然而然会对执著实有的众生产生强烈的大悲心。为了度化众生远离轮回之苦，一地菩萨凭借无漏的智慧，毫无保留地将一切善根以普贤大愿回向给众生。能够如实安住于极喜地境界之人，被称为初地菩萨。

“佛子此心”是指一地菩萨的智慧；“于众生”是在讲一地菩萨的智慧已完全通达了众生的本体为空性的道理；“为度彼故”是为了度化这些以苦为乐、以假为真的可怜众生；“随悲转”即菩萨的智慧随度

化众生的大悲心而转。这表明一地菩萨具有智悲双运的境界，而这正是“地”的自体。

那么，第一地菩萨有哪些特点呢？菩萨本有无数阿僧祇劫的大愿，但这些大愿可摄为普贤十大愿，即我们常念的《普贤行愿品》。虽然我们凡夫天天念诵《普贤行愿品》，但实际上，只有一地菩萨以上的境界，才能善加回向并令其真正现前。行者经过一个阿僧祇劫的积累资粮、净除罪障，最终在证得一地菩萨境界的刹那，安住于这一境界，内心极为欢喜，故而被称作欢喜地、极喜地。那么，菩萨为何欢喜呢？是因为具备了利益众生的能力而欢喜，并非为自身获得快乐而欢喜。从字面意义来讲，证得一地菩萨的境界是极为欢喜的。

“地”的自体是远离四边八戏的空性境界，从这个角度来说没有什么可分别的。然而，由于菩萨处于后得位时，其功德存在差异——诸如功德数目的增

长、障碍的净化，以及十波罗蜜多的增胜等——因此每一地皆有独特的内涵，故而从功德所依的角度被划分为一地至十地。这就如同一切草木皆依大地而生长，此处的“地”便是功德的依托，由此而得名。

从胜义实相而言，正如《十地经》所述，空中的鸟迹本没有什么可分的，智者的境界亦不可言说。但在现相层面，菩萨确有十地之别，这一点我们后学者理应知晓。尽管我们尚未证得一地菩萨的境界，却仍需明白一地菩萨的功德极为超胜。《华严经》提到⁴，菩萨安住欢喜地时以十种愿为首，出生无数大愿。我们念诵《普贤行愿品》的主要目的，便是祈愿普贤十大愿能早日现前。

此处主要阐明：虽然菩萨在入定时并无差别，但于后得位时，从一地至十地的功德确实存在差异，而这种差异的所依与载体，便被称为“地”。十地、有

4 《华严经》：“菩萨住欢喜地，以十愿为首，生如是等百万阿僧祇大愿。”

学地、无学地，皆以“地”相称。部分人或许因为对佛法的了解不深，所以对这类专业术语感到陌生，即便佛教常识中的简单概念，可能也不甚明了。因此，不管我们学习中观还是现观，务必先理解这些概念，如此后续的学习才不会一直晕晕的——好像是在“坐飞机”，这一点至关重要。以上便是对第一地菩萨本体的略述。

辛二（广说差别法——地之功德）分三：一、庄严自相续之功德；二、摄服他相续之功德；三、一地殊胜之功德。

壬一（庄严自相续之功德）分三：一、获得具义名称之功德；二、获得生于种姓等应取殊胜之功德；三、遮止恶趣等所净功德。

首先讲，获得具义名称之功德，也就是说一地菩萨名副其实的功德是什么呢？

癸一、获得具义名称之功德：

从此由得彼心故，唯以菩萨名称说。

因为已经获得了智慧双运的胜义菩提心，故而得名菩萨。

我们此前曾提及，菩萨的名称有两种不同的解释：第一种是从行为层面进行定义的，正如《入菩萨行论》中所述，相续中生起世俗菩提心的刹那，便可称为菩萨，成为众生的应供之处；另外，《迦叶请问经》中以转轮王作比喻，哪怕是转轮王与仆女生育的孩子，在世间也会被称作王子，虽然他还没有相应的力量。同理，虽然初发菩提心的菩萨利益众生的力量较为微弱，但依然可以被称为菩萨，这便是从行为角度而言的。

前面我们学第一颂时也提过，有些大德认为，颂

词⁵所讲的佛子应当包含凡夫位的菩萨，而并非只有一地以上菩萨；不过，果仁巴大师、全知麦彭仁波切等大德则认为，这里的佛子主要是指得地菩萨。既然如此，《入菩萨行论》中所提到的初发心的菩萨，是否需要具备大悲心、菩提心以及无二慧这三者呢？实际上，即便是处于资粮道、加行道的菩萨，也需要相似具备这三种因。因此，诸多解释之间并不存在矛盾之处。

那么，第二种菩萨是以见解来定义的，也就是真正证悟了万法空性的菩萨。正如《般若二千五百颂》中所言，当通达一切法无实有、无生灭、无自性、虚妄不实，如同虚空一般时，方可称为真正的菩萨。也就是说，唯有生起一地菩萨的境界时，相续中才真正具有胜义菩提心，也只有生起胜义菩提心之际，才能被称为真正的佛子。因此，这里所说的菩萨，应该是

5 《入中论》：“声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。”

证得欢喜地境界的一地菩萨。

当然，关于这个道理，以前宗喀巴大师、仁达瓦以及萨迦派的夏迦秋巴，都将之称为胜义菩萨。萨迦派的果仁巴大师则认为，胜义这个词不能用来形容菩萨，但可以用来形容菩提心，他也引用《宝云经》的教证来证成这个观点。不过我觉得，只要大家能够透过文字准确领会它背后的真实含义，如何表达都可以。

不管怎样，大悲心、无二慧与菩提心这三者便是获得一地菩萨果位不可缺少的因缘。那么，这里所说的三种因，与《宝性论》《大乘经庄严论》中提到的依靠信解心的种子、般若的母亲、禅定的胎处以及大悲的乳母这四种因来产生佛子的观点，是否相违呢？实际上二者并不相违，因为其中内涵是相通的。比如三种因中的大悲心与无二慧，和四种因中的大悲乳母与般若之母，所表达的意义完全一致。所以这些方面

并没有本质区别，所诠释的真实内涵应当是一致的，只是表达的侧重点略有不同罢了。

癸二（获得生于种姓等应取殊胜之功德）分五：

一、种姓功德；二、所断功德；三、所证功德；四、能力功德；五、增上功德。

子一、种姓功德：

生于如来家族中。

一地菩萨已经出生于如来家族之中，具有了如来种姓的功德。

我们经常念诵的发心仪轨中，有一个源自《入行论》的颂词说道：“复生佛家族，今成如来子”。那么，初发菩提心的菩萨，是否已经生于如来的家族中呢？当然，从某种角度可以这样说，但这与一地菩萨的境界仍有本质的区别。为什么这样说呢？因为唯有

真正证悟无二法性的境界，才算是真正的佛子。这就好比一个家族中，唯有亲生儿子，才能真正拥有家族的身份与权力。而凡夫位的菩萨，即便在获得加行道忍位时也有“不退转”的说法，但与一地菩萨相比，其境界并没有那么稳固。因此，真正生于如来家族中当属一地以上的大菩萨。

下面讲，一地菩萨具有已断除三种结的功德。

子二、所断功德：

断除一切三种结。

在获得第一地菩萨的境界时，已经断除了萨迦耶见、疑见与戒禁取见三种最重要的结缚。

《俱舍论》《大乘阿毗达摩》中也阐释了很多获得见道需要断除的不同障碍，例如在谈及见道的所断时，提到需缘欲界、色界、无色界次第断除，以及四

谛中苦、集等如何断除的道理——有的观点认为可于一刹那间断除，有的则主张渐次断除，说法各异。但归根结底，这里讲得很清楚：若想获得见道的果位，在所有的障碍中断除这三种障碍最为重要。一地菩萨的境界现前时，已完全通达了人无我与法无我的真理；下面讲第六地菩萨的境界时也会详细阐述这部分内容。而此时的一地菩萨需要断除三种结缚，即萨迦耶见、疑见与戒禁取见。

或许有人会问：“既然在获得见道时已经断除了怀疑，为何在修道阶段仍需断除疑见呢？”实际上，《优陀那经》注释及诸多经论中早已说明：修道中所需断除的是更为细微的习气，而见道时则需主要断除粗大的怀疑。关于见道的所断，还有许多从其他角度进行的阐释。比如《俱舍论》中提到需要断除十种根本烦恼，其中包括五种见与五种非见（贪、嗔、痴、慢、疑），这些所断有些包含在此处的三种结缚中，有些则未涵盖。不管怎样，相关的说法还有很多。这就如同

世间打仗，若能降伏对方军队的首领，其余的士兵自然会随之归降；从击败敌军的角度而言，擒获了首领即可视作战胜了整支军队。同理，获得一地菩萨境界的最大障碍，正是此处所讲的三种结缚。

首先是萨迦耶见，也叫坏聚见，即执著于“我”与“我所”的见解——将五蕴假合之体执为实有的“我”，这是一地菩萨必须断除的见解。如果没有断除我执，便无法证悟空性而获得解脱，因此必须断除。其次是疑见，若对入解脱道心存怀疑，比如我们前往拉萨，首先要有明确的意愿，如果只是三心二意地“想去”，未必能付出实际行动。所以，一地菩萨的见道需断除疑见。第三是戒禁取见，即将非因执为因的错误认知，与解脱之路背道而驰。例如有些外道妄想通过五火焚身、持牛戒等方式获得解脱，这类以非因求果的做法绝不可能实现。因此，戒禁取见也是一地菩萨必须断除的结。

所谓的“结”，就像人被绳索捆绑时打的死结，若不解开这些结，便无法挣脱束缚、获得真正的解脱。而一旦断除了这三种结，就一定能趋向解脱。虽然证得见道果位需断除的细微障碍很多，但所有障碍皆可归摄于这三种结之中。

对于十地的菩萨而言，正如《辩中边论》所述，每一地菩萨需断除一种所知障，共有十种所知障，也有这样的分析。而《中观庄严论释》则指出，这些障碍实则可归为烦恼障与所知障两类。其中，烦恼障由人我执引发，直接障碍解脱，其本体包含吝啬等烦恼；所知障则由法我执而生，障碍获得遍知佛果，其本体为三轮执著分别念。总而言之，这些障碍会遮蔽我们本具的佛性。因此，作为佛教徒，应尽力寻求断除烦恼障与所知障的方法。

烦恼障与所知障之中包含着诸多细微的障碍。我们以前学过《辩答日光论》，麦彭仁波切在与札嘎格

西辩论中，将许多后译派大德的不同观点阐释得十分清楚。实际上，对于对前后译派不同观点很感兴趣的学者而言，学习麦彭仁波切的几部辩论著作，应当是很有价值的。但此次由于时间等多方面的因素，我们可能不会讲太多辩论的内容。

通过这次《入中论》的学习，我们要清楚真正的菩萨究竟是什么样的。我们很多人觉得自己就是菩萨，但其实真正学习《十地经》《入中论》之后就会明白：从名相上讲，有些人或许可以称为菩萨，但要成为真正证悟人无我或法无我的菩萨，并没有那么简单。他们所证悟的境界，确实值得我们心生向往。

尤其到了后面，月称论师会着重讲述六地菩萨的境界，关于人无我与法无我的抉择有诸多精彩的辩论，将会详细剖析一切法究竟如何不成立。因此，我也希望通过这次学习，大家能对空性有所领悟。当然，在学习的过程中或许会感到艰涩，我现在讲课的

环境也不像以往在佛学院时那么好，也是一边在接受治疗、一边翻译，同时还在各种事务的忙碌中，想到哪里就给大家讲到哪里，也没有时间翻阅各类论著，不像年轻时那样有兴致研读诸多中观讲义。

虽然现在查找资料比以前便捷许多，但手头的事情确实繁杂，所以这次也没打算特别去发挥，因为若讲得太深入，我也担心大家会云里雾里。如今大家都被各自的业风吹拂，四处漂泊，或许已不再具足从前的学习因缘，所以我也不确定还有没有人能真正静下心来思考。中观的义理本就深奥，若没有专注的智慧去剖析，只是像听流行歌曲般泛泛一听，或许只能种下一些善根种子。不过，只要大家接触了空性法门，即便未能完全听懂，这辈子也算与本师释迦牟尼佛的空性教法结下了甚深的缘分，如此一来，我们的轮回终究会有尽头。

如今外在的世界纷乱复杂，人们的分别念与烦恼

也确实炽盛，因此我们迫切地需要以空性的智慧让内心平静下来。在内心获得平静时，虽然自己尚未证得一地菩萨的境界，但我们也会明白：万法的本体不过如梦如幻，除此之外，实在不必过于执著和烦恼。

当年，米拉日巴尊者在摄受一名女子时讲道：

“你应当观自心如虚空般广阔无边；你应当观自心如大海般深广无底……你应当如是观自己的心，远离分别和寻伺。”这名女子修行一段时间之后，向尊者提问：“我观心如虚空时，想起虚空之中有各种云雾，这应该怎么办？我观心如大海时，又想起海中波浪此起彼伏，这又该怎么办？我观自己的心时，心中生起各种各样的分别念，这该如何应对？”尊者欢喜地回答：“虚空中虽有云雾，但实际上除了虚空的本性以外，云雾是不成立的；虽然大海中有波浪此起彼伏，但其实除了海的本性以外，也是找不到波浪的……虽然心中有各种各样的分别念，但除了自己的心性以外也别无他法，应当在心的本性中安住。”尊者正是通

过这种直指心性的方法，令女子了悟了万法的实相。

所以，不管我们学习中观还是密法，在遇到甚深的了义法门时，都需要以自己的智慧深入观察，尤其是通过逻辑、事势理进行剖析时，稍有敏锐智慧的人或许能理解，但如果自身智慧不够，其中的内容未必能完全理顺，因为这里的逻辑环环相扣，只要一个地方没有明白，后续的很多道理便难以串联起来。因此，大家在学习的过程中要更加努力。

当下我们只能通过这种方式学习，尽量争取不要断掉自己趋入解脱道的缘分。否则，若稍有疏忽，未来在漫长的轮回中还是很可怜的。我们曾发下的誓愿，在不同的时期可以通过不同的方式来践行，自己要学会适应新的学习方式。如果你具备智慧与信心，无论身处何方，希求自他解脱的信、愿、行都不会动摇；但若缺乏信心与智慧，一旦因缘发生改变，自己

的闻思修行便会受到极大的影响。此时，我们通过这种方式为大家分享般若空性的法义，希望各位都能从中获得真实的利益。

第4课

大家都知道，《入中论》是阐释佛陀般若思想的一部论典。无论在藏地、印度还是其他地方，这部论著都深受重视，它是月称论师极具代表性的一部著作。

关于月称论师，我们此前已做过简要介绍，《印度佛教史》中也有相关记载。月称论师出生于印度南方，自幼善根萌发，精通世间与出世间的一切学问。后来，他前往印度最大的佛学院那烂陀寺，担任阿闍黎宣讲佛法。

有一天，月称论师正在讲经说法，月官论师却站在一旁，按照印度的传统，若讲法时有人一直站在

旁边，要么是来辩论的，要么是有其他重要事情。这时，月称论师问道：“你从哪里来？”对方回答：“我从印度南方来。”月称论师又问：“你学过哪些法？”他答道：“我学过《跋尼声明论》、《般若一百五十颂》和《真实名经》。”

月称论师心想，《跋尼声明论》是世间学问的代表，《般若一百五十颂》是显宗最精要的法门，《真实名经》则涉及密宗的殊胜教法，对方言下之意，似乎是说自己通晓世间和出世间的的所有明处。于是他问道：“你可是鼎鼎有名的月官论师？”对方回答：“正是。”月称论师当即说：“你来得太过仓促，我们本该隆重相迎。能否请你先出城，容我们重新准备迎接仪式？”月官论师说：“毕竟我是在家优婆塞，这样安排多有不便。”月称论师回应：“我们自有办法。”

随后，他们备好了三辆马车（也有记载说是两辆），月官论师坐在一辆马车上，月称论师乘坐另一辆马

车，并在两辆马车中间安放了一尊文殊菩萨像，并让僧众列队整齐地随行迎接。在途中，月官论师即兴作颂赞叹文殊菩萨。月官论师在印度向来以卓越的诗才闻名，他边构思边吟诵，此时，文殊菩萨像仿佛被诗句吸引，脖颈竟向一侧倾斜作倾听状，后来这尊像被一直供奉在那烂陀寺中。

到达那烂陀寺后，由于月称论师传承的是龙猛菩萨、圣天论师与佛护论师的教法，主要弘扬中观空性法门，而月官论师继承弥勒菩萨与无著菩萨的法脉，秉持唯识宗的见解。所以，二人分别代表中观和唯识两大流派，彼此辩论长达七年。那段时间，常常有许多人聚拢过来，围观双方的辩论，场面十分热烈。甚至连村里的孩童，也在耳濡目染之下，逐渐通晓了佛法的宗义。他们还编出歌谣来点评，大意是说：龙猛菩萨的空性思想虽然极为殊胜，但根基尚未成熟的人学习之后，或许会有堕入断空的风险；而弥勒菩萨与无著菩萨的法教，则如同甘露，一切众生都能从中

获益。

不过每次辩论时，月称论师的智慧都极为敏锐，常常让月官论师难以应对。但到了第二天，月官论师又常常占据上风，为此月称论师怀疑他背后应有高人在指点，于是便在晚上偷偷去查看。关于月官论师居住的地方说法不一，有人说住在山洞，也有人说住在观音殿。每到夜晚，他就会逐一梳理白天未解的难题，向观世音菩萨请教，菩萨也会为他逐一解答。

有一天晚上，月官论师正在向观音菩萨请教法义。就在这时，月称论师突然走了进去，随之观音菩萨的幻化融入了原本的石像，因有一只手未能完全收回，因此被称为“竖指观音”，据说这尊观音像后来在那里留存了很长时间。当时，月称论师也虔诚祈祷观世音菩萨加持，后来观音菩萨托梦告诉他：“你是文殊菩萨所摄受的弟子，无需我来加持。”随后月称论师修持了七日观音法门，也得到了菩萨的亲自

摄受。

所以，从一些相关的历史记载中不难看出，本论的作者月称论师确实非常了不起。当然，在接下来的学习中，我们也能体会到作者的智慧极为锐利，不仅言辞犀利，而且逻辑十分严谨。不过，关于他的慈悲以及不共的成就等方面，大家可以从历史记载中去了解。

按理来说，依照藏传佛教讲经说法的传统，每天都要复述前面的科判。但考虑到我们课后会有笔录整理，这样难免会有重复的过失。因此，我希望大家在学习《入中论》期间，务必每天自行梳理并掌握之前所讲的内容。毕竟每天所讲的内容都与前文紧密相关，如果听者不明白前面所讲的道理，当天的学习就很容易云里雾里。此外，我要着重强调，倘若大家此前未曾学习过中观，也未打下相关基础，那么在学习过程中或许会感到有些陌生与困惑。要明白，本论不

像《前行》、《入行论》前八品那般通俗易懂，因为它涉及了万法最究竟的实相，而且前辈大德们会在其中提出不同观点并展开辩论。倘若我们没有清净心，可能会疑惑这些大师为何如此争执不休，实际上这种分别完全没有必要。他们只是在智慧的海洋中以辩才嬉戏，作为旁观者，我们只需尽情领受这份智慧的馈赠即可。

实际上，每位大德的观点都有其深刻密意。我们在听受时，应对前辈大德基于不同角度的论述生起清净心；同时，也可依据自身智慧，去思索如何解读每一个偈颂，这一点相当重要。

这次我们主要以德巴堪布的注释作为核心框架与主线为大家讲解。选择这一注释的原因在于它具备三个显著特点：

其一，它诠释了麦彭仁波切的究竟观点——此注释不仅完整沿用了麦彭仁波切的科判，而且所阐释的

观点也始终紧扣尊者的核心思想。德巴堪布对麦彭仁波切的《中观庄严论释》、《定解宝灯论》及其他显密著作极为精通。而对我们每个人而言，掌握自宗的核心要义十分重要。

其二，该注释做到了详略得当：若注释过于宽泛、篇幅冗长，读者难以把握核心要义；若注释过于简略，则难以阐释中观本就复杂的义理——正如智者根登群佩所言，他在印度期间发现当地声闻八部的见解也有诸多复杂观点，感觉也很深奥，中观就更不用说了。虽然《入中论》的偈颂并不算多，但真正深入闻思便会发现，前辈智者长期辩论的话题实则蕴含着深刻法理。因此，过于简略的注释可能无法将义理阐释透彻。而这部注疏的篇幅不广不略，恰到好处。

其三，作者对中观教义已有所开悟，由开悟者叙述的言辞字里行间会给我们带来诸多启发与加持。所以我建议大家在学习过程中，务必认真参考这部论

著。因为我在讲解时，通常不会逐字逐句地按照注释来宣讲。

其实讲解、翻译与造论，存在很大区别。作为讲者，无论是现场还是通过视频授课，都需要契合听者的意乐与根基，尽量用大家能听懂的语言把核心意趣讲解清楚；如果大量引用注释中一些深奥难懂的名词，听众往往难以理解，所以讲者一般无法把全部内容呈现出来。但是翻译出来的论著，会给大家提供很大的便利。因此，大家在学习过程中，很有必要参考这本已翻译好的注释。日后若有人想为他人讲解或辅导，我认为这部讲义篇幅适中，非常合适。

其实《入中论》的注疏非常多，我反反复复斟酌了许久，才最终决定翻译德巴堪布的这部注释。这次我们就围绕这部注释的内容，为大家做简要解说。

上一节课讲到“所断功德”——当修行者证得第一地菩萨的果位时，我见、疑见与戒禁取见这三种障

碍已从根本上断除，这是非常了不起的成就。我们凡夫人确实每天都因我见作祟，进而对正道产生种种怀疑，误入各类邪道、秉持种种邪见。尤其是在当今世界，社会上充斥着形形色色的思想与学派，这些学说不仅对解脱没有益处，甚至可能对今生的身心健康都未必有利。许多由恶知识、邪知识传扬的思想与学派更是暗藏危险。因此，我们要做一个有道德和正见的人，对于周遭环境以及自己所见闻的一切，理应用自己的智慧审慎观察、无误取舍。

下面开始讲述第三个方面——所证的功德。

子三、所证功德：

此菩萨持胜欢喜。

一地菩萨所证的境界，令其怀有殊胜的欢喜。

这里所提及的“此菩萨”，是指一地菩萨。那

么，一地菩萨证得了何种功德呢？远离了三种所断的菩萨，内心的欢喜极为炽烈。世间人在生意成功、成家立业等时刻，也会产生无比的欢喜心，但一地菩萨的欢喜，并非像凡夫这般欣喜若狂，不会出现“哇，我今天太开心了，我已证得了第一地菩萨的境界”这样的情形。

正如其他经论所阐释的，一地菩萨是因为能够利益无量无边的众生而满心欢喜；同时他能忆念佛陀、忆念正法、忆念僧众，还能行持诸多般若波罗蜜多的功德，因而心怀巨大的欢喜，所以得名“欢喜地”。

如今，我们虽未证得一地菩萨的果位，但作为修行人，应当对断恶行善心生欢喜，这一点至关重要。比如我们在利益众生时应感到满心欢喜，在闻思修行时应当法喜充满，在行持善法、断除恶业时也要保持一颗欢喜之心；而在造作恶业时，则应心生厌离。当然，这一切皆与一个人的善根与习气息息相关。

因此，我们应当随学大乘菩萨的行仪，时常观察自己的起心动念与言谈举止。尤其是当我们有幸听闻了大乘中观思想时，应该非常欢喜，因为这是多生累劫难以值遇的殊胜因缘。

就我个人而言，此生去过许多地方，见过很多不同的人，也曾获得一些被世间人所羡慕的名声与财富。但我始终认为，一生中最令我欢喜的两件事：一是遇到了如真佛般的上师，这是我此生最大的欣喜；二是值遇大乘佛法——即便我的修行不是很好、行持不够完美，但仅仅是遇到这样殊胜的妙法，也让我满心欢喜与感恩。

我想我们很多人应当也是如此：在有生之年所遇到的一切事之中，值遇正法应该是对自己最具深远意义的。当然，我们首先要真正明白这个道理——如果自己始终糊里糊涂，分不清什么该欢喜、什么不该欢喜，那显然是不对的。

就像一地菩萨为何会欢喜呢？主要是因为他具备了利益无量众生的能力，而且已远离了轮回中的一切痛苦，并且能够真正安住于法性之中，这才是真正值得欢喜之事。

我们虽然没有一地菩萨的功德，但相比之下，如果没有遇到上师，或许此刻还沉溺在红尘里，甚至可能会因为生活中的困难与痛苦走上绝路，连是否还活在世间都未可知。现在很多佛教徒常跟我说，若没有遇到大乘佛教，可能早就因生活中的种种困境结束了自己的生命，不一定能活到现在，如今很多人都对上师三宝怀有一颗感恩之心。

总而言之，当修行到初地菩萨的境界时，内心会生起极为强烈的欢喜。

接下来讲述第四个功德——能力功德。

子四、能力功德：

亦能震动百世界。

初地菩萨具备诸多功德，其中主要包括能震动一百个世界等十二种殊胜功德力。

我们有些人可能觉得自己已经得地了，但事实上，如果仔细观察，可能连许多基本的功德都未必具足，更何况十二种百数功德。

例如，初地菩萨能够凭借神变力震动一百个世界。当然，正如《法华经》所描述的，这种震动并非如地震般，会令人恐惧不安，主要是指能将众生从无明的暗睡中唤醒，使他们在感受安乐的同时得以觉醒。

此外，初地菩萨能在一刹那间入等持、住等持、出等持等，具备一百种等持的能力；能在一刹那间亲见一百尊佛，若时间延续至第二刹那、第三刹那，所见诸佛的数量会更多；能在一刹那间获得一百尊佛的

加持；能随意前往一百个刹土；能在一百个刹土中以神变放光；同时教化并成熟一百位众生的相续；能在一刹那间安住于一百个劫；通达前后各一百际的时空；能在一刹那间开启或抉择一百种法门；还能以一个身体示现一百个身体。

记得《西游回忆录》里曾提到，有记者问法王：“听说您是列绕朗巴的化身，索甲仁波切也是列绕朗巴的化身，一个人怎么会有两个化身呢？我有点怀疑，这到底是怎么回事？”法王当时回应说，一地菩萨能在一刹那间化现一百个身体，列绕朗巴尊者化现两个人更是轻而易举。

此外还包括，一个身体有百位眷属围绕等。此类功德在此仅略作提及，待后续宣说每一地菩萨的功德时，会对这些道理详细阐释。这属于一地菩萨在能力方面所具备的功德。

所以，现在有些人草率地自认为已证得一地或八

地菩萨的果位，这恰恰表明他们对经论并不了解。其实，相关的诸多道理，在《十地经》中早有阐述。

我们之所以要学习《入中论》，正是因为通过闻思本论，我们能够真正明白从一地到十地的菩萨，分别具有哪些功德、断除了哪些障碍、具备怎样的能力。乃至十地末尾以及佛地究竟具有何种功德、如何能够成就佛果等诸多道理，都会得以明了。

我们学习《入中论》并非为了谋取世俗的财富，也不同于世间人学习设计、构图、各类商业策划或法律等——这些技能各有其用途，但我们的核心目的，是为了让自己获得解脱，并引导他人明白：除了我们凡夫的主观想象之外，还存在着超越一切世间认知的深奥真理。

接下来讲述第五个功德——增上的功德。

子五、增上功德：

从地登地善上进。

获得见道位的一地菩萨，其增上功德的能力极为善妙。

那么，一地菩萨增上的功德是什么意思呢？也就是说，因为一地菩萨已经断除了三种障碍，所以他的功德能够始终不断地增上。他可以依靠一地的功德为基础，持续增进自身的功德，进而迈入二地；再凭借二地菩萨的功德为基础，朝着三地、四地进发，直至十地不断向上进阶。

这与世间的情形有所不同。世间人往往在达到一定的成就之后，便开始走下坡路，再也无法取得进步；而初地作为大乘所有出世间地的基础，菩萨依此能够不断向上迈进，依次从二地进阶至十地，直至最终抵达无学地，成就佛果，始终不断向上提升。

癸三（遮止恶趣等所净功德）分二：一、真实解

说；二、以比喻解说。

子一、真实解说：

灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。

一地菩萨凭借其智慧，彻底断除了一切恶趣之道，并且永远不会退转到凡夫地。

这里所说的恶趣，就是大家熟知的地狱、饿鬼、旁生三道。或许有人会心生疑惑：不是说在获得加行道忍位之后就不会再堕入恶趣了吗？为何此处还要着重强调这一点呢？其实二者存在本质区别：处于加行道忍位时，只是以压制的方式暂时不具备堕入恶趣的因缘；而到了初地，菩萨则是依靠智慧从根本上彻底摧毁了所有引生恶趣的种子。因此，二者断除恶趣因缘的程度截然不同。

简言之，一旦证得初地，无论在何种情况下都绝对不会再堕入三恶趣，这是初地菩萨的重要特征

之一。

第二个方面，这里所说的“异生地”，就是我们常说的“凡夫地”。“凡夫”与“异生”含义相同，我们平时说“凡夫人”，其实也可称作“异生人”。由于凡夫需要随着各自不同的业力在六道轮回中不断流转，感受无尽的痛苦，所以称为“异生”。而到了一地菩萨的境界，便会彻底断除异生地。

从道理上来讲，资粮道与加行道也属于凡夫地的范畴。我们平时会称资粮道和加行道的修行人为“入道者”，而普通凡夫属于“未入道者”，这样的说法当然也可以。而根据此处的意思来说，唯有一地菩萨以上才是真正的“圣者”；而一地以下，包括资粮道、加行道的所有修行者，都属于凡夫。因此我们常说“超凡入圣”，真正超越凡夫、进入圣者境界的，其实就是一地菩萨。

如今，不少佛教徒对菩萨、凡夫、烦恼障、所知

障等基本概念缺乏正确的认知。无论是向他人讲解佛法，还是自身修行，都只是停留在自己浅薄的理解层面。大家通常会把年长一些的人称为“老菩萨”，这样的称呼在日常语境中或许无可厚非；但从严格的佛教义理来讲，唯有具足超胜功德的一地菩萨，才能被称为真正意义上的菩萨。

当然，对于一些在行为上经常从事慈善事业的人，我们也会赞叹其为“活生生的大菩萨”，但这仅仅是一种称呼而已。因此，无论我们是佛教徒还是非佛教徒，在使用这类专业词汇时都务必保持严谨。否则，若我们随意使用，不懂佛教道理的人或许不会在意，可真正懂道理的人一听，便知道你是外行。

尤其是在我们学习《入中论》之后，更应该明白这一点：真正的菩萨是从进入欢喜地开始，除此之外都只能算是行为上或名称上的菩萨；包括资粮道、加行道的修行者、尚未入道的所有众生以及外道徒，都

属于凡夫的范畴。

如今有些人，听别人说自己是凡夫会很不开心，但我们要知道，即便是能在一刹那间，以神变前往十方诸佛菩萨面前听受佛法的大资粮道修行者，也仍处于凡夫位。所以，我觉得叫凡夫也没什么不好的。我们应该明白这些道理。

此外，正如《如意宝藏论》中所说，资粮道、加行道、见道、修道分别对应解开脐轮、心轮、喉轮、顶轮。从一地开始，每一地菩萨都需解开自身二十一个脉结中的两对，当二十一个脉轮完全解开时，将获得无学地的果位。诸如此类，显宗和密宗的很多修法都有各自明确的概念和论述。

刚才我们讲到第一菩萨具有永不堕恶趣、灭尽凡夫地的功德，接下来，以比喻来说明这个道理。

子二、以比喻解说：

如第八圣此亦尔。

就如同小乘所提及的第八圣者果位一般。

刚才讲到初地菩萨具有永断恶趣、灭尽凡夫地的功德，此处以声闻乘的观点作比喻。声闻乘也讲“第八圣者”已断除所有见惑、灭尽一切烦恼、远离凡夫境界，真正迈入了智慧见道的阶段。我们所说的初地菩萨的境界，就类似于声闻乘的“第八圣者”。借助这个比喻，声闻乘的修行者能够凭借自己熟悉的说法，了解初地菩萨的境界。

那么，“第八圣者”具体指什么呢？《俱舍论》中所提到的圣者果位，若按顺次计算，包括预流向、预流果、一来向、一来果、不来向、不来果、阿罗汉向、阿罗汉果这八个位次。但此处所说的“第八圣者”，是按逆次来计算的。关于逆次的计算方式有两种说法：

按照萨迦派果仁巴大师的观点，是从阿罗汉向开始计算，依次为阿罗汉向、阿罗汉果、不来向、不来果、一来向、一来果、预流向、预流果，如此算来，第八位圣者便是预流果。然而在《入中论自释》中讲到，由于预流向已内证圣法、远离一切过失，所以第八圣者应该是预流向。宗喀巴大师也认同这一观点。实际上，预流向和预流果的差别并不大。

声闻乘与大乘关于见道的安立有所不同。有些论典中说⁶，大乘见道是在一个成事刹那间完成的；而声闻乘见道需要缘三界、四谛，在十六刹那中次第生起，从第一刹那到第十五刹那属于预流向，最后一刹那则称为预流果。其实到了第十五刹那，预流果便会随即获得，因此预流向和预流果的差别本就不大。此处，《自释》中明确指出第八圣者是预流向，而前辈一些大德则以其他教理加以分析，认为从阿罗汉向开始算应该是预流果。

6 《现观庄严论》：“一刹那忍摄，是此中见道。”

智者们基于各自不同观点展开的辩论，以我们凡夫的智慧难以揣测，但他们之所以进行辩论，其中必然有他们的道理，毕竟这些了不起的大德并非无事可做。不过我认为，无论第八圣者安立为预流向还是预流果，其实都可以。

这次讲解《入中论》，我会尽量以圆融的方式，涵盖各种不同的观点。否则，有些以前没怎么接触过辩论的人，可能会觉得不同宗派、不同大德的说法之间矛盾重重，抱有这样的见解可能不太好。

以前我们学习中观时，确实会日日夜夜围绕各派不同的观点展开辩论。我对《入中论》的大部分印象，至今仍停留在三十多年前，中间一直没有机会讲解这部论典，所以每当看到这些文字与偈颂，三十年前的种种画面便会自然而然地浮现出来，比如当时学院的建筑、自己住过的草坯房等等。因为从前在这方面串习得比较多，很容易就代入到当年的场景里。虽

然现在我没有时间查阅太多资料，但讲解时大致的内容还是比较清楚，毕竟以前自己在这上面下过不少功夫。

不管怎样，第八圣者是预流向或预流果其实相差不多，本颂的核心思想就是告诉我们大乘的见道与小乘所说的第八圣果有相似之处，以此可以遣除一些声闻行者的疑惑和邪见。不知道我讲清楚了没有？或许课后能够安排大家参与讲考会更好，这样大家就能理解得更清楚。

壬二（摄服他相续之功德）分二：一、真实解说；二、旁述。

癸一、真实解说：

**即住最初菩提心，较佛语生及独觉，
由福力胜极增长。**

一地菩萨凭借其殊胜的发心，所具有的福德力远远胜过了声闻与独觉。

这里主要是讲一地菩萨的福德力远远超胜于声闻与缘觉的道理。这是为什么呢？因为菩萨的发心极为广大，所以福德的增长极为迅速。且不说已经生起无缘大悲心的一地菩萨，即便只是相续中生起世俗菩提心的凡夫，其福德也胜过声闻与缘觉⁷。

此处的“佛语生”指“声闻”，即他们听闻佛陀所宣说的教法，而后依教修行证得圣果。而“独觉”则是通过独自观修十二缘起最终证得独觉果位的圣者。

关于如何超胜的道理，注释中引用了《圣弥勒解脱经》的比喻：国王的王子刚出生时，虽然年纪尚小，但因种姓高贵，远远胜过年迈的大臣。还有一个

⁷ 《佛说妙吉祥菩萨所问大乘法螺经》：“于彼十方佛刹，一切众生所有福德，如是一一众生，各等缘觉福德，于彼众生所有福德，如是较量无数百千俱胝那由他倍，是即一初发心菩萨福德。”

比喻，譬如世间的大鹏鸟，即便刚诞生，它翅膀和眼睛的能力就已十分成熟，其他鸟类根本无法与之相提并论。

这两个比喻都在说明，作为第一地的菩萨，凭借世俗菩提心和无缘大悲心的力量，已生于如来家族，其福德力远远超过断除烦恼障的声闻阿罗汉，甚至超越了历经百劫行持善法、断除人我执及一半法我执的缘觉。由此可见，一地菩萨的福德力极为殊胜。

那么，初地菩萨是否在所有方面都胜过声闻与缘觉呢？实则并非如此。在起入灭定的智慧方面，要到七地时才能完全超越声闻与缘觉。一方面，小乘声闻与缘觉的福德力不如一地菩萨；另一方面，由于声闻、缘觉已证得人无我的智慧，再加上其深厚的禅定力，在刹那起入灭定方面，哪怕是初地到六地的菩萨通常也难以与之相比。

那关于这一问题，我们该如何正确理解呢？接下

来以旁述的方式进行阐释。

癸二、旁述：

彼至远行慧亦胜。

然而，唯有达到远行地时，菩萨才能依靠自之智慧，在无功用趋入真实灭尽定方面，胜过声闻与缘觉。

我们以前在闻思时，常常围绕这句颂词展开辩论，包括诸多智者于辩论场中也经常对此话题展开激烈的辩论。表面上看，它只有一句话，似乎很简单，但其内涵实则极为深邃。那么，有些人或许会心生疑惑，毕竟声闻只是通达人无我的小乘圣者，他们的智慧真的那么厉害吗？答案是肯定的。为何这样说呢？因为在某些方面，一地菩萨都难以胜过他们，直至远行地（七地菩萨）阶段方能超越。那是否意味着声闻缘

觉的所有智慧都超胜于一地菩萨呢？并非如此。此处的“超胜”，指的是声闻缘觉在某一方面的智慧超胜于一地菩萨，即注释中提及的“自境知见之广大”，也就是说，从依靠自境知见的广大无勤起入灭定方面来讲，唯有七地菩萨才能超越声闻缘觉，在此之前，即便一地到六地的菩萨也难以企及，颂词表达的正是此义。

我们要明白：声闻缘觉的灭尽定能灭除受蕴与想蕴；而一地菩萨所入的是超越能取所取的法界灭定。实际上，小乘灭尽定的境界远不及大乘的法界灭定，一地菩萨灭尽定的境界更为高深，是声闻缘觉难以企及的。当然，也有智者指出，从法界空分层面来看，大小乘圣者都需要证悟空性才能入灭尽定，因此二者也有共通之处。

藏传佛教中，萨迦派、格鲁派与宁玛派的诸多高僧大德，围绕这一议题展开了深入辩论，例如：为何

修行至七地远行地时，才能超越声闻缘觉的境界？宗喀巴大师、仁达瓦大师等认为，七地菩萨能于刹那间自在入定与出定，故而超越声闻缘觉。后来，萨迦派的全知果仁巴大师在相关注释中逐一梳理宗喀巴大师的观点并予以驳斥，同时提出七地菩萨超越声闻缘觉的原因，是因为七地菩萨在入定时不会产生对相的执著。而自宗宁玛派的麦彭仁波切则在《定解宝灯论》⁸及《中观庄严论释》⁹等著作中探讨过这一话题：从需证悟空性才能获得解脱的角度来说，阿罗汉也证悟了一部分法无我，但与大乘菩萨相比，其所证非常微少，阿罗汉的智慧远不及大乘菩萨深广；而此处所说七地菩萨才能超越声闻缘觉的智慧，实则是从七地菩

8 《定解宝灯论》：“如海水虽饮一口，亦不能说未饮海，如是法之别相我，已见无我许证空。犹如海水饮一口，所有海水未进腹，一切所知之自性，尚未证悟为空性，是故承许二无我，尚未圆满证悟也。”

9 《中观庄严论释》：“所以说，尽管声闻已将人我彻底断定为空性，但是彼之有境——如此相似的智慧与大乘远离一切边的入定智慧比较起来，则有着大海与牛蹄迹水或者虚空与芥子为昆虫所食之内部空间般的悬殊差距。正因为智慧有同样的差距才使道也出现了高低之别。”

《中观庄严论释》：“但是，已见无我的这些圣者具有缘行而入灭尽心与心所之运行的法界中（灭尽定），从这一点来说，六地以前的菩萨与声缘阿罗汉无有差别。七地菩萨以无行入真实灭尽定的方式使得智慧也超胜他们。”

萨能以无勤的方式趋入法界灭定这一角度而言的。对此感兴趣的道友，也可进一步查阅相关资料深入探究。

我在此阐释一下麦彭仁波切的观点：众所周知，在八地菩萨的境界中，一切勤作皆如河流汇入大海般消融，已不存在丝毫刻意的功用；而在此之前，从一地到七地的菩萨皆有一定程度的勤作与费力，仍需借助功用。具体而言，遍计烦恼障早在一地时已断尽，七地时也即将断尽俱生烦恼障，迈入无需勤作、任运自成的三清净地，所有勤作即将消于法界，故而能无勤、任运地出入于法界灭定，这时既可以说是刹那起入灭定，也可以说远离相执。因此我认为，如果随顺麦彭仁波切的观点，自然就能融通前辈大德们的不同说法，而且对于《入中论自释》里的相关内容，以及《十地经》《楞伽经》中的教证，都能很容易地解释清楚。总之，由于到了七地时，出入灭定的勤作消于法界，所以说七地菩萨的智慧尤为超胜。

德巴堪布的注释中已有阐述：无论是一地至六地的菩萨，还是声闻、缘觉，必定都已证悟真实的人无我，否则无法成就圣果。这里需要补充说明的核心问题是：声闻缘觉除了证悟人无我之外，还需要证悟粗大五蕴为空性，而后者本质上也归属于大乘所说的法无我；若没有通达这一部分的法无我，也难以真正证悟人无我。《宝鬘论》中提到：“何时蕴执，尔时有我执”，只要对粗大五蕴有执著，就会产生人我执，一旦生起人我执，便会接连引发爱、取、生等一系列的流转。因此，《自释》中以三个理证展开剖析¹⁰：如果阿罗汉未证悟粗大五蕴为空性，则会引发三种过失。总之，到了七地菩萨的阶段，因为其入灭定方式与前六地不同，无需刻意勤作，便能自然安住，仅依靠这一点也能超越声闻与缘觉。依据《楞伽经》《十地经》的记载，不同圣者在趋入灭定的方式

10 《入中论自释》：“倘不遍知诸法无自性，不过如世间离欲者，则初发心菩萨亦应以自慧力胜彼。彼等亦应不能永断三界一切随眠，如诸外道。又缘色等自性成颠倒故，亦应不达补特伽罗无我，以于施設我因之诸蕴，有可得故。”

上，确实存在差异。注释中也引用《楞伽经》对“自境知见之广大”这句话进行了解释。对于这些道理，我们需要依靠教证来抉择，否则，仅凭自身智慧难以分辨。明白这一点，极为重要。

《十地经》中有这样一个比喻：国王的儿子即便刚出生，凭借其王子身份，威德力便远超所有群臣，但其自身的智慧尚未成熟。就像如今一些国家的王子，从种姓角度而言，他无疑十分超胜，但目前其能力尚未完全显现。同理，刚刚证得第一地的菩萨，虽然在广大的发心与福德等方面超越了一切声闻、缘觉，但唯有到第七地时，由于菩萨自境知见极为广大，能无勤起入灭定，此时方能全方位超越声闻、缘觉。

德巴堪布在注释中提到，藏地诸位大德对此有不同观点，也有许多新旧派的著作可供参考。我记不清他是在《定解宝灯论》的注释里，还是在《佛法兴盛

愿文》的注释或其他论著中，好像也宣说过宗喀巴大师、果仁巴大师、麦彭仁波切的相关观点。

实际上，由于我早期经常学习、辩论、宣讲这些内容，即便多年未翻阅相关论典，仍保留着一些印象。在此只是抛砖引玉，帮助大家开拓思路，后续还需你们自行翻阅相关资料，深入观察与思考。

壬三（一地殊胜之功德）分三：一、此地布施波罗蜜多殊胜之理；二、赞叹布施；三、布施之分类。

癸一、此地布施波罗蜜多殊胜之理：

**尔时施性增最胜，为彼菩提第一因，
虽施身肉仍殷重，此因能比不现见。**

一地菩萨的布施波罗蜜多已达到最为增上殊胜的境界，此布施正是成就佛果的第一因。哪怕众生向菩萨索求其身肉，菩萨也会恭敬地予以布施。虽然凡夫

无法现见菩萨的内在功德，但我们可以通过某人毫无吝啬，甚至能欢喜布施身肉这一超胜特点，推断此人即圣者菩萨。

此处讲到初地菩萨的布施之心极为殊胜。因其内心毫无吝啬之念，故而在布施时既无烦恼，也无痛苦。实际上，欢喜布施既是成就佛果之因，也是初地菩萨最主要的超胜之处。

具体来说，即便需要将自己的身肉切成一块块施与众生，初地菩萨也会满怀欢喜与殷重之意，且在布施身肉后，绝不会生起后悔之心。对于这一点，看过《释迦牟尼佛广传》的道友想必并不陌生，释迦牟尼佛在因地修行时，常以自身血肉进行布施。当然，历史上也有极个别未得地的凡夫凭借大悲心布施身肉的罕见事例，例如《修心利刃轮》的作者达玛绕杰达。

其实，以我们的智慧根本无法分辨谁是菩萨，谁是凡夫。但正如《十地经》中所言，见到烟便可推知

有火，见到水鸟也能知晓有水，我们通过一个人外在的行为，也能大致推知其内在的境界。若有人平时极为欢喜布施，甚至愿意以自身血肉利益众生，那么此人便有可能是登地菩萨。

此外，若有人听闻空性法门时内心极为欢喜，乃至眼泪奔流、汗毛耸立，也可推测此人与空性法门有甚深的缘分。

本颂主要阐述初地菩萨的殊胜功德在于已圆满布施波罗蜜多。因此，我们也应发愿：将来能如佛陀在因地时那般，舍弃自身血肉供养有情，这实在是值得欢喜之事。

第 5 课

《入中论》是一部阐释般若思想的重要典籍，其作者是龙猛菩萨的传承弟子——吉祥月称大菩萨。

月称菩萨有许多广为流传的精彩事迹。据说，当年突厥伊斯兰军队准备进攻那烂陀寺。此时，那烂陀寺的护法神从心间幻化出一只乌鸦，飞到月称论师面前，祈请他一定要想办法制止军队的袭击，月称论师当即答应：“没问题，我自有办法。”随后，他吩咐身边的人尽快打造一尊石狮子。

当突厥军队逼近寺院时，月称论师先安排僧众为石狮子开光、念经、祈祷，又让外道教徒通过祈请大自在天对石狮子予以加持。之后，他手持檀香禅杖，

击打石狮子的头部。第一次击打时，原本僵硬的石狮子竟转动起眼睛；第二次击打时，它绿色的鬃毛微微颤动；第三次击打时，石狮子突然跃起，发出震耳欲聋的狮吼声。

不久后，突厥军队抵达寺院，这尊石狮子便上前与他们“作战”。整个过程中，未伤及任何一人，却顺利战胜了敌军。当时的国王名叫大力童子，亲眼见证了整个过程，不禁赞叹道：“吉祥月称尊者力，驱使大力石狮子，突厥大军虽退却，无死无伤真稀有。”

此时，在场的许多僧人认为，这是他们开光加持与祈祷的结果。然而，当他们再次尝试加持、祈祷时，石狮子却隐没于地下。后来，那烂陀寺的大阿阇黎告诉众人，这并不是他们自身加持所致，而是依靠月称论师不可思议的法力所显现的。由此公案可见，月称论师不仅是显宗中极具威望的阿阇黎和论师，更

是一位了不起的大成就者。他凭借种种世人难以企及的威德力，战胜了诸多外在的违缘。

历代论师在讲解《入中论》时，开篇往往会先祈祷月称论师，大家也应该通过这些偈颂来祈祷月称菩萨，法本中有月称论师的法相，大家也可以打印出来。希望通过这次学习，大家能够真正通达佛陀般若思想的精髓。我们不应该像世间人那样，仅满足于理论层面的了解，而应力求将其义理融入自心相续，真正通达中观无二智慧的究竟意义。这才应该是我们学习本论的目标。

上一节课提到，一地菩萨的境界凡夫人虽难以企及，但我们可凭借其外在的行为来加以推断。例如，倘若有人能够毫无吝啬地将自身血肉布施给众生，那么我们也可推断此人已证得了一地菩萨的果位。在推理的运用方面，我们常说，应成派以应成因抉择究竟实相，自续派则采用具足三相的自续因进行论证。实

际上，萨迦派的全知果仁巴认为，通过上面这句颂词可以看出，中观应成派的代表人物月称论师，在显现上也承许自续派的三相推理。

为什么说某人是一地菩萨呢？因为他可以将自身血肉布施给众生。那为何一地菩萨能布施自身血体呢？因为他已完全通达了无我的境界，对自己的身体已不像凡夫那样执著。不仅一地菩萨如此，《毗奈耶经》中也有记载：证得无学地果位的阿罗汉，即便一边有人用檀香香水进行供养赞叹，另一边有人持斧砍斫其身体，他们也能平等对待这两人。

按照自宗观点，一地菩萨已断除了所有的遍计我执，而到了七地末尾时，便能断尽所有俱生的烦恼障。众所周知，痛苦与我执密切相关，一地菩萨由于断除了萨迦耶见（我执），所以一切感受皆是快乐，而不像凡夫会有苦、乐等诸多感受。因此，相关经论中常有关于一地菩萨欢喜布施身体的记载。

反观我们凡夫人，不要说布施身体，哪怕只是他人的一句非议，或是手指碰到微小的火苗，都会感到特别痛苦，这恰恰说明我们尚未通达无我的境界。由此可见，如果我们希望有朝一日能够摆脱凡夫的脆弱与轮回的痛苦，首先应当在破除我执、通达无我方面下功夫。

那么接下来，我们开始学习“一地菩萨之功德”中第二个科判“赞叹布施”的内容。首先来看“赞叹下劣根器之布施”。这里所说的“下劣根器”，并非指大菩萨，而是普通的凡夫人。那么，他们的布施究竟是怎样的呢？

癸二（赞叹布施）分二：一、真实赞叹；二、诸菩萨恭敬所赞布施之理。

子一（真实赞叹）分三：一、赞叹下劣根器之布施；二、赞叹菩萨之布施；三、如是赞叹之总结。

丑一（赞叹下劣根器之布施）分二：一、下劣根器需布施之理；二、布施之功德。

寅一、下劣根器需布施之理：

**彼诸众生皆求乐，若无资具乐非有，
知受用具从施出，故佛先说布施论。**

轮回之中，所有众生皆希求获得快乐。然而，倘若缺乏资具受用，便难以得偿所愿。由于深知一切受用皆源于往昔布施的因缘，故而，佛陀会最先向希求快乐的众生宣讲布施之功德。

这个道理从字面上看，大家都能够理解。一切众生，皆有追求快乐的意愿。不仅人类如此，哪怕是地上的蚂蚁、土里的蚯蚓，乃至世间所有的非人，都在希求快乐，而这种快乐并不会无缘无故地获得。

尤其是对于我们人类而言，大多数人都觉得没有金钱就很难获得快乐。那么，这些财富究竟从何而来

呢？实际上，正是因为我们往昔曾种下布施的善因，今生才会拥有财富与受用的善果。无论是东方人还是西方人，大家都喜爱钱财，倘若没有钱财，确实会寸步难行，甚至在世间难以生存，非常痛苦。很多人或许认为钱财是凭借自身的勤奋努力得来的，但实际上，“精勤如山王，不如积微福”。

所以，今生我们所享受的快乐，与往昔行持布施的因缘密不可分：如果说快乐源自金钱，那么金钱则源于布施。正因如此，大慈大悲的释迦牟尼佛在相关经典里，于六波罗蜜多中首先赞叹布施波罗蜜多；我们在修学六度万行时，也是先学习布施的教言与道理。一方面，因为只有通过布施，才能进入持戒、安忍等其他波罗蜜多的修行之路，修行的次第便是如此。另一方面，想在世间享受快乐，同样离不开布施的因缘。

要知道，今生我们所拥有的一切财富，无论是当

下食用的饮食、冬日保暖的衣物，还是四季所需的各类生活物资，其实都与自己往昔布施的善因有关。否则，我们很难拥有这些受用。

记得有一次，我为两百多名学生提供助学资助，每位学生都领到了四千至七千元不等的助学金。当时我要求他们每个人对我说一声“谢谢”，这并非我贪图赞美或名声，而是希望能在他们内心种下一份善根。然而，有些学生虽然需要这笔钱，却不太愿意开口表达感谢，甚至觉得难以启齿，这样的情况确实存在。

其实我们今天所享有的一切财富，都离不开许多众生提供助缘，我们应当感恩他们；而他们所拥有的受用，也是源于自身的福报。当我们今生受用这些福报时，也应以至诚心念、至诚回向，这一点非常重要。

以上阐述了佛陀首先宣讲布施的根本原因。下

面讲述“布施之功德”，分别针对一般众生和小乘行者，宣说布施的重要意义。

寅二（布施之功德）分二：一、以布施获得轮回安乐之理；二、以布施获得涅槃安乐之理。

卯一、以布施获得轮回安乐之理：

**悲心下劣心粗犷，专求自利为胜者，
彼等所求诸受用，灭苦之因皆施生。**

即便是悲心下劣、烦恼深重，一心只求自利的凡夫众生，若能以种种方式行持布施，也能令他获得所希求的受用，并且以此布施的善根，还能成为灭除痛苦的增上之因。

此处讲到，暂且不谈菩萨在多生累劫中行持布施的种种功德，即便是对三宝缺乏信心、对众生毫无悲心且自私自利之人，就如同世间部分商人秉持“以最

小成本换取最大利益”的商业逻辑一样，只要通过各种方式行持布施，其所求的受用便会源源不断，所遭受的痛苦也将逐渐灭尽。

由此可见，不管是什么身份的人，只要行持布施，就会获得真实的利益。哪怕身处轮回之中，一边享受五欲妙乐，一边做些布施，其功德也是不可思议的。所以，当我们拥有一些世间财富时，理应积极行持布施。

或许有人会说：“如果心不清净，或许不布施更好。”但实际上，本颂明确指出，即便是性格恶劣、毫无利他心的人，只是以自私自利的心行持布施，依然可以获得相应的快乐、灭除痛苦。因此，布施是能够让自己与他人获得真实利益的一种方法。

正如《正法念处经》中所说：“不布施生天，天中受乐少，施故生人中，从生受富乐。”意思是说，若不行持布施，即便转生天界，尽管天人总体来说福

报深厚，但他的快乐也很少；而乐于布施的众生，即便转生人间，也能享受财富与快乐。为何如今有些人无需刻意勤作，资财与受用便自然降临？这便是前世布施所得的果报。

如果未行持布施，即便转生天界，也会是贫穷的天人；转生人间，也会穷困潦倒。《正法念处经》中还说¹¹，乐于布施的人，即便转为旁生，也能过上富足的生活；饿鬼通常饱受饥渴之苦，但做过布施的众生若转生为饿鬼，相对而言也会拥有一些福报。由此可知，布施在世间确实极为重要。我们若拥有财物，应进行一些财布施；如果自身有能力，行持法布施也十分必要。当然，这里主要讲的是财布施。

在赞叹一地菩萨的功德时，主要讲的是布施度，那是否意味着一地菩萨不具备持戒、安忍等其他波罗蜜多呢？并非如此，他们同样需要修持其余五种波罗

11 《正法念处经》：“若生在畜生，亦常受乐果，一切布施乐，是智者所说。若在饿鬼中，彼亦有饮食，以本少施故，则得如是果。”

蜜多，只是在此阶段，布施的功德更为增盛。

此处强调，即便身处轮回，布施者也能获得相应的快乐。若我们善加观察，就会明白其中的道理。例如，有些囚犯因前世具有布施的善根，即便身处监狱，吃穿用度也比许多世间人优越；而有些看似地位尊崇之人，却因前世未行持布施，今生时常手头拮据、处境艰难，此类现象并不罕见。

因此，并非只有一地菩萨才需要布施，哪怕是性格恶劣、缺乏信心之人，行持布施也具有重要意义。在进行布施时，不一定需要大量金钱，只要我们怀着一颗愿意给予众生快乐的善念，这份善根便会逐渐成熟，为自己带来深远的利益。

卯二、以布施获得涅槃安乐之理：

**此复由行布施时，速得值遇真圣者，
于是永断三有流，当趣证于寂灭果。**

如上文所述，即便以自利之心行持布施，也能让自己速遇真正的圣者。通过听闻圣者宣说佛法，如理修行，最终获得永远断除三有轮回的寂灭涅槃之果位。

这意味着，即便有人怀着自利心去行持布施，最终也有获得成就的机会。例如，悲心微弱的声闻缘觉种姓者，或是普通凡夫人，其布施的善根，可使他们遇见具有正见的圣者或修行人，这是一种自然规律。

因缘不可思议。就像我们发心建学校、修经堂或从事其他善事时，施主往往会自然涌现。例如，以前有位法师发心在偏远的地方修建寺院，起初资金并不充裕，但发大心之后，许多有缘的施主便自然而然地出现了；再如，当施主发心进行供养时，有缘的福田也会现前。

正如《大乘顶王经》中所言：“以修常施故，故名为施主。”所谓“施主”，是指经常行持布施的

人。在弘扬佛法的过程中，施主起着至关重要的作用。因此，许多发愿文、回向偈中也提到，要祈请高僧大德长久住世、施主延年益寿等。

佛教的弘扬与常存不衰，需要众人的鼎力支持。无论是道场、寺庙还是僧人，都需要基本的资生因缘。不过，这些条件不必过于奢华——出家人若耽著于享乐，便偏离了追求自他解脱的本怀，但维持基本生存所需的资具，依然是不可或缺的。尤其是在当今时代，确实需要很多有能力的人凭借金钱、权力或其他资源来帮忙弘扬佛法，这样佛法才有长久住世的可能。

这里提到，行持布施的人很快会遇见了不起的圣者，这些圣者会为施主传授皈依、宣讲佛法，施主听闻后开始修行正道，最终能够永远断除三界轮回的障碍，逐步迈向寂灭之果——这里的“寂灭”，主要指声闻或缘觉阿罗汉的果位。

华智仁波切能回忆多世的过往，传记中记载：他因为往昔供养了黑行尊者一个金镯，所以后来的生生世世都未遭遇过贫穷之苦。不过，在如今末法时代，如果不确定供养对境的话，我觉得还是供养僧众更为稳妥，若能遇到真正利益众生的圣者，那当然也很好。

无论如何，行持布施的人最终会遇到善妙的因缘，自己通过修持，从而断除三有之流，获得寂灭的果位。这说明，即便怀着自私自利的心进行布施，也具有很大的意义。

丑二、赞叹菩萨之布施：

发誓利益众生者，由施不久得欢喜。

而一心唯愿众生能够获得利益的大菩萨，在行持布施时，会因众生心满意足，而内心萌生极大的欢喜。

我们都清楚，世间人做任何事，如同投资一般，只是关心自己能有多少回报，他不可能无缘无故地付出。所以，怀着这种自利之心去行持布施，未必能即刻获得所希求的乐果。然而，发了菩提心的菩萨，布施的目的并非为了让自己获得任何回报，而是希望众生能够获得利益。所以，只要众生心满意足，菩萨就会非常欢喜。

比如，世间人投资做生意，不仅要收回成本，同时还要赚取利润，他们追求的是自己获得经济效益；而菩萨做事，是希求众生获得利益。例如，菩萨投资兴建了一所学校，他关心的是这所学院能够利益多少众生、培养多少人才，而不会去考虑自己能挣多少钱。哪怕后续仍要支出许多钱财，只要对众生有益，菩萨也会心甘情愿。

由此可见，菩萨的布施与世间人截然不同。世间人即便行善布施，比如帮助了一位可怜的人，但当对

方兴旺发达之时，就会期待得到回报，若没有获得便会伤心难过；但菩萨不会希求任何回报，因为菩萨帮助众生的目的仅仅是希望众生获得快乐，只要众生欢喜，菩萨的目的就已达成。

我们应当明白，布施时应关注对方是否真正受益——这就是菩萨所追求的核心。世间人或许会像电影里演的那样，为感情付出多年以后，若没有得到想要的回报，就会开始计较得失，抱怨自己的人生被浪费；但菩萨与他人相处时，只要能让他人开心，哪怕自己一无所获，也绝不会后悔与痛苦。

所以，菩萨的“算法”与凡夫截然不同。凡夫只关注在交往的过程中自己是否获得利益，却不会考虑自己是否为他人带来了利益，也不会在意别人的付出。在世间，通过人们的交流也能看出，每个人都十分在意自己的付出与回报，若没有获得回报就会伤心难过。但菩萨不是这样的，只要他人能获得少许利

益，哪怕自己付出再多，即便遍体鳞伤、血本无归，也觉得值得。这正是菩萨布施值得赞叹的原因。

丑三、如是赞叹之总结：

由前悲性非悲性，故唯布施为要行。

如前文所述：心怀大悲心的菩萨通过布施能够获得极大的欢喜，而无有悲心的凡夫通过布施也可以获得暂时的受用与财富、最终获得寂灭的安乐。由此可知践行布施的重要性。

本颂是对菩萨行布施与凡夫做布施的一个总结。怀有大悲心的布施，如一地菩萨，他们愿意以自身血肉布施众生；而缺乏悲心的布施，则是指悲心下劣的凡夫，出于自私之心行持的布施。不管是哪种布施，都是非常有意义的。无悲心的布施，暂时可成为人天福报、增上生之因；以菩提心摄持的布施，则直接成

为究竟解脱之因。实际上，哪怕带着嗔恨心，或者怀着希求世间八法的心去布施，都能让人获得真实的利益。

我认识一个人，他特别喜欢布施，甚至会布施给一些可能带有欺骗性的人。我曾问他为什么喜欢布施？他说：“因为每个人在收到馈赠时，都会特别开心，所以我就愿意给。”有人说他太傻了，劝他别给太多，不然有些人是专门骗他的，但他说：“就算他骗我，但是我给他东西，他也会很开心，只要能让他开心，我就很欢喜。”

所以，当我们见到苦难众生时，若能伸出援手施以帮助，在拥有财富时，做一些财布施，这是很好的。当然，我们也可以行持无畏布施，比如放生，将众生从死亡的边缘解救出来，这种功德不可思议。虽然现在放生不像以前那么方便，但我听说以前集体放生的一些人，比如六十个人，现在每天轮流两个人参

与放生，这样一个月轮下来，也不会太惹人注目。其实我们做任何善事，包括闻思修行，始终是有机会的，关键在于自己要想办法。

此外，在当今时代，法布施也尤为重要。出家人若有机会讲经说法，自然是再好不过；即便是在家居士，若真正懂得佛教道理，也应当弘扬佛法。现在很多主播、网红，为出名做各种乱七八糟的事，占用了许多公共资源，那不如我们多宣讲一些与佛法相关的真理。如今的时间与空间究竟是被魔占据，还是由佛来主宰，全仰仗我们佛教徒。讲经说法不能只依赖几位堪布，仿佛他们是“被派来的讲法者”，而我们没有这个责任，这种想法是不对的。学习大乘佛法的每个人，都应当通过各种方式，将自己所了解的佛法道理讲给别人，帮助他人除疑解惑，这非常重要。

大乘佛经中常言：以七宝供养三千大千世界的无数诸佛，功德是非常大的，但与之相比，若能为他人

宣说一句大乘佛法，其功德是前者的无数倍。因此，即便我们每天只向他人分享一个偈颂，也是极为有意义的。然而如今不少人却很奇怪：在网上说些乱七八糟的事，不觉得羞愧，反而认为理所当然；可一旦涉及佛法，却因胆怯而不敢讲。你连贪嗔痴的话都敢说，那对众生极为有益的佛法，为何不敢宣讲？

所以我认为法布施至关重要。一方面，希望大家能坚持终身学习；另一方面，也希望大家能为他人宣说佛法。每一个修学大乘佛法的人，都应该生起利他之心，主动荷担如来家业，发愿以佛法利益与自己有缘的众生，毕竟众生的根器千差万别，如此一来，会有更多的人能够获得真实的利益。

接下来讲“如何恭敬布施之理”，也就是说作为菩萨对布施非常欢喜的意思。

子二（诸菩萨恭敬所赞布施之理）分二：一、如

何恭敬布施之理；二、如此恭敬后布施之方式。

丑一、如何恭敬布施之理：

且如佛子闻求施，思惟彼声所生乐，

圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

出生于如来家族的大乘佛子，在听到众生祈求布施之语时，内心会自然而然生起极大的欢喜心，这种欢喜超胜阿罗汉入寂灭涅槃的安乐。因此，当菩萨通过布施一切来利益众生之时，其内心的欢喜更是难以用语言描述。

这里用比喻来说明，已经入于大乘道的佛子在布施时，内心无比欢喜。那是怎样的欢喜呢？比如菩萨在听到乞丐请求布施饮食、衣物等话语时，内心会非常快乐。因为对于发了菩提心的菩萨而言，乞讨者的声音无比珍贵，所以一旦听到，便会心生欢喜。该如何形容这种欢喜呢？它胜过圣者阿罗汉入寂灭涅槃的

快乐，世间的快乐无法与之相提并论。

反观一般人，面对乞讨者可能不但不快乐，反而会生起极大的嗔恨心：“怎么又来了？”听着心烦，看着生厌。而菩萨仅仅听闻求助的声音就会十分欢喜，若能亲自参与布施、利益众生，那喜悦之情更是难以用语言来描述。

《大宝积经》中有一个比喻：有位长者与失散多年的独子再度重逢，欢喜心自然难以言表。佛陀在经中说：“菩萨见乞人，其心大欢喜，长者欢喜分，十六不及一。”也就是说，菩萨见到乞讨者时的欢喜心，远远超过与独子久别重逢的长者，可见菩萨的欢喜心是凡夫人难以企及的。这恰恰说明菩萨利益众生的心十分强烈。

我们或许也有所了解，释迦牟尼佛在因地修行时，即便布施头目脑髓，依然满心欢喜。从凡夫的角度来看，那些向佛陀索要妻子、儿女、大象的婆罗门

非常过分，如果换作我们面对这样的乞讨者，可能会特别厌烦，但菩萨却能为了利益众生而欢喜地布施一切。

如今社会的价值观与菩萨的境界或许有所不同，不过这也正常——毕竟我们仍是凡夫，还不能完全接受“舍己利他”思想与行为，总想着自我保护、谋取自我利益。当然，我们暂时可以保留这样的心态，但实际上，自私自利的心只会让我们深陷痛苦、无法自拔，最终未必能带来真正的快乐。

下面讲“如此恭敬后布施之方式”。这里所提及的布施者，并非特指一地以上的菩萨；即便是尚未得地的行者，只要心中怀有极大的恭敬与欢喜，同样能够忍受布施身体的痛苦。

丑二、如此恭敬后布施之方式：

由割自身布施苦，观他地狱等重苦，

了知自苦极轻微，为断他苦勤精进。

内心怀有强烈利他之心的行者，在割自身血肉布施众生之时，会感同身受地狱等三恶趣众生的痛苦，由此领悟到，自己所遭受的苦难与恶趣众生相比，实在是微不足道。并且，发愿为了断除众生的痛苦而精进地修持善法。

关于这一颂词，辩论场上虽存在不同观点，但这里我们仅从字面意思进行阐释。本颂所针对的，是已发起大乘菩提心却尚未证得菩萨果位的行者，其中包含资粮道与加行道的修行人。他们同样怀有极为强烈的大悲心，甚至为了利益众生，心甘情愿割自身血肉进行布施。就像前面提到过的达玛绕杰达尊者，虽为凡夫，却愿意布施自己的身体。当今社会中，也有许多人会自愿捐献肾、肝、眼等器官，毋庸置疑，他们的大悲心极为强烈。

那么，这些发了大乘菩提心的行者究竟是如何布施自己身体的呢？当他们在感受割肉之苦时，会想到地狱等三恶趣的众生正在承受更为剧烈的痛苦。正是因为对众生怀有强烈的大悲心，所以自割身肉的痛苦便显得微不足道了。

有时看到短视频里杀猪杀鸡的场景，还是感觉很可怕。若能推广无痛屠宰（如德国、日本屠宰场采用的电击法），或许会好一些，毕竟传统刀具屠宰的方式太过残忍。曾见有人模仿杀猪的场景，几个人将同伴捆在木头上，假装割其脖子，旁边流出红色的液体，对方随即痛苦尖叫。这虽是模仿，但若亲身体验，那痛苦可想而知。

我们虽不必布施身体，但在生病或做手术时可以发愿，将自己的身体布施给众生，代众生承受一切病痛，并念诵相关偈颂。

我做过很多次手术，打麻醉药后就陷入昏迷了，

但在手术刚开始时，我总会“假装”发一下愿，告诉自己：今天要修“身布施”。然后会念一些偈颂。

前一阵子，有人给我扎针，扎得特别多。一大包针扎在身上，像长草一样。一开始我还想着要观想众生的苦，但一扎下去，马上就忘了，只剩下痛了。

尽管如此，我们仍应尽量提起正知正念，在感受痛苦时学会换位思考，观想轮回中还有无数众生正在承受更猛烈的痛苦，并发愿代替他们承受，再将这份功德回向给众生，愿他们早日远离三界轮回之苦，获得究竟解脱的安乐。为此，我们务必努力勤修善法。

《入菩萨行论》中云：“若愍众生苦，自苦云何增？”若常念众生之苦，自身的痛苦便会减轻，这实则是一种对治痛苦的好方法。只要我们不再执著自身的痛苦，转而关注于众生的苦难，相续中的大悲心便会自然生起。

如此一来，我们既能借自身的痛苦感知众生之苦，从而引发大悲心；又能以大悲心常念众生之苦，进而减轻自身的痛苦。此时，生活中的种种苦楚便不再难以承受——因为我们知道，还有更多的众生，正承受着比我们更深重的苦难。我们若能放下向上攀比的嫉妒心，多以大悲心向下观照苦难的众生，自身的痛苦也就悄然减轻了。

菩萨因证悟空性，已远离了身苦与心苦；而作为凡夫的我们，通过悲心修持自他交换，或者观修无我空性，也可以缓解痛苦。放眼世间，众生多苦。若能依大乘之道修持，不仅能减轻他人的痛苦，也能让自己从苦中解脱。在这方面多下一些功夫，确实很有意义。

希望通过这次学习《入中论》，大家的内心能越来越坚强，当遭遇痛苦时，能够意识到自己所经历的苦难并不算什么，还有更多众生正承受着更大的

痛苦。我们应当发愿为了拔除众生的痛苦，而努力修行。这样的发愿，对整个人生而言，具有非凡的意义。

第6课

我们继续学习月称论师所著的《入中论》。关于月称论师的公案，之前已为大家介绍过一些，近期翻译的《堪布阿琼自传》中也有提及。

在一户人家请僧人念诵《心经》与度母仪轨时，年幼的阿琼堪布曾在这户人家中帮忙为僧众倒茶。当时，他不小心把茶水洒在了一位老僧人的手上。老僧人当即斥责道：“用眼睛看着倒！”堪布阿琼便反问：

“怎么用眼睛看呢？今天一整天不是都在念‘无眼无耳’吗？”老僧人于是请阿琼堪布讲解“无”的道理，阿琼堪布一时不知如何回应，便请老僧人先解释“有”的依据，最终两人都无法为各自的观点举出充分的理由。事后，阿琼堪布一直在思考这个问题。

后来有一次，他放牧归来，在一处山口见到许多茅屋，里面住着很多出家人。他上前亲近一位比丘，问道：“您是谁？”对方回答：“我是月称。”他便向月称论师讲述了此前与老僧人争论的事情，接着问道：“应该如何解释‘有’与‘无’的道理呢？”月称论师念了一首偈颂。阿琼堪布请教其中的意思，月初论师答道：“你现在年纪还小，智慧尚未成熟，等以后慢慢思维这句话就会明白。”随后，月称论师为他进行了加持，并赠予了一本《入中论释》和一顶略显破旧的班智达帽。

堪布阿琼满心欢喜地带着这些物品回家了。但当地有个习俗，父母不允许孩子将外面捡来的破旧物品带回家，认为容易带来晦气，于是他便把书和帽子放在家中帐篷附近的一块岩石上。回家后，家人问他为何耽搁这么久才回来，他便说起遇到了月称论师并获赠物品的事，可家人并未放在心上，只当是一句玩笑话。第二天一早，叔叔让他把书和帽子取回来，结果

却发现它们都已经不见了。

实际上，正是因为阿琼堪布得到了月称菩萨的特殊加持，所以他对中观的义理格外精通——我以前读过他所著的《中观四百论释》，确实写得十分出色。上一节课我也提到过，希望大家能供奉月称菩萨的法相，并且时常祈祷。如此一来，依靠月称菩萨与《入中论》的加持，有缘者或许能在短时间内通达般若空性的真实义理，这一点极为重要。

《入中论》分别阐述了十地以及无学地的具体内容。接下来，我们讲解“一地殊胜之功德”的第三个部分——“布施之分类”。

癸三、布施之分类：

**施者受者施物空，施名出世波罗蜜，
由于三轮生执著，名世间波罗蜜多。**

若通达施者、受者、施物三轮体空而行持布施，此即为出世间布施波罗蜜多。反之，若对此三法产生执著而行布施，即为世间布施波罗蜜多。

本颂将布施分为世间波罗蜜多和出世间波罗蜜多两种。首先，出世间的布施波罗蜜多究竟是怎样的呢？身为大乘行者，若能安住在三轮体空的境界行持布施，便是出世间布施波罗蜜多。实际上，无论是一地菩萨还是其他菩萨，在入定时，都不会对“三轮”产生分别，完全处于远离一切戏论的境界；然而在出定后得位时，则存在两种状况：一种是安住在三轮体空的境界，另一种则是没有处于三轮体空的境界。

那么，三轮体空是指什么呢？实际上，“三轮”即指施者、受者与施物三法。比如我要布施身体时，施者“我”本身了不可得、为空性；所布施的对境（受者），即需要身体的乞丐等，同样为空性；所布施的身体（施物），也依然是空性。倘若有人能完全通达这

三者皆为空性、了不可得、如虚空般无实，便称为证得三轮体空的境界。若能安住在这样的境界中进行布施，就是出世间布施波罗蜜多。

而世间人在布施时，往往会执著“我在某一日以某种方式将自己的身体布施给某某人”，始终对三种法存在实有的执著，这样的布施便称为世间布施波罗蜜多。关于这一问题，注释中已有诸多阐释，因时间有限，此处不再展开详述。

我们这里的核心是要明确：究竟什么才是真正的波罗蜜多？“波罗蜜多”源自梵语 pāramitā，与藏文或汉文结合进行翻译时，需遵循声明学的相关规则。从含义来讲，“波罗蜜多”意为“到彼岸”，此岸是轮回，彼岸是佛果。真正抵达无学地时，才可称为圆满的波罗蜜多。此外，布施等十度，也可统称为波罗蜜多。

对于本颂所讲的“具有‘三轮执著’的是世间波

罗蜜多，远离‘三轮执著’的则是出世间波罗蜜多”这一观点，有些智者认为：此处的世间波罗蜜多是指未得地的凡夫位众生所行持的布施，而出世间布施波罗蜜多是指已得地菩萨所行持的布施。但我们自宗的多位大德认为，这里所说的世间波罗蜜多，既包括凡夫行者，也涵盖一地菩萨后得位的状况。

具体应该怎样理解呢？我们都知道，当地菩萨处于与入定境界时，不会对三轮产生执著。不过，在后得位时，菩萨仍然可能会缘三轮生起相执，但这与凡夫相续中始终对三轮存在实有执著的状况截然不同。此处的意思是，菩萨在对三轮产生相状执著的境界中所行持的布施，便属于世间波罗蜜多。

关于“般若波罗蜜多”有不同的诠释。比如，圆满的佛果可称为“果般若波罗蜜多”；而一地至十地菩萨的入定智慧则可称为“道般若波罗蜜多”。虽然道波罗蜜多与果波罗蜜多存在差异，但正如宗喀巴大

师、噶玛巴等大德在《入中论》注释中所言，因为一地至十地菩萨的布施、持戒、安忍等行持，最终能现前果波罗蜜多的缘故，也可归入波罗蜜多的范畴。

此外，关于三轮执著，诸论师有三种不同观点：其一认为是对实有的执著，其二认为是对相状的执著，其三认为是二取的分别。以宗喀巴大师为代表的有些大德主张，烦恼障与实执相伴而生，由于七地之前的菩萨尚未断尽烦恼障，所以此时后得位对三轮仍存在实有的执著。不过，果仁巴大师在其注释中驳斥了这一观点：因为一地菩萨已证悟了空性，不会再对三轮产生实有的执著，只是后得位对三轮有相状的执著而已。

何为相状的执著呢？恰似幻化师变幻出一女子，虽然幻化师明知此女子并非实有，却仍会对相状生起某种程度的贪著。同理，一地至七地菩萨的后得位亦有此类相执，但这不同于凡夫对三轮实有的执著，而

八地到十地菩萨后得位则有细微的二取分别。这一观点在《现观庄严论》的相关注释中亦有提及。我们自宗也持此观点：当时德巴堪布曾引用哦巴活佛的论述，认为得地的菩萨出定位虽然对三轮并无实有的执著，但仍存在对相状或二取的执著，此观点并无不合理之处。

倘若我们未能深刻领会其中的意义，或许会在学习中观的过程中产生种种不当的分别念，认为诸位高僧大德的不同观点相互矛盾，实则并非如此。实际上，这些精彩的辩论对我们通达究竟的般若教义有很大帮助；即便暂时未能领会倒也无妨，但大家切不可因此而生起傲慢或轻蔑之心。

总的来说，此处所讲的世间波罗蜜多，是指对三轮仍存在执著的境界——其中包括实执、相执以及二取分别。无论如何，一地到十地的菩萨，因为已彻底破除了人我与法我的缘故，并不会像凡夫那样将事物

执为实有。我们学习《经庄严论》时也了解到，八地之前的菩萨因为有染污意识，所以会引发对相状的执著；而八地之后，便不会再有这种执著了。印度的狮子贤论师等诸多论师，也都是如此解释的。

关于这些道理，我们即便未能深入剖析，但略作了解仍是有必要的。例如，我们常常疑惑三轮体空的境界究竟存在于圣者的相续还是凡夫的相续——实际上，凡夫只能相似地观想不缘三种法的空性，而真正三轮体空的境界，正如我们常说的无缘回向、无缘大悲，唯有一地以上的菩萨方能生起。因此，我们回向时常常会观想，文殊菩萨、观音菩萨、普贤菩萨如何回向我亦如是回向，以此方便趋近三轮体空的境界。总之，此处讲到一地菩萨的境界时，主要是从对三轮是否有相状执著的角度，区分为世间与出世间的波罗蜜多。相关内容在《入中论自释》及其他注释中有详细分析，感兴趣的道友可以自行查阅。

总的来说，无论听法还是讲法，大家在最初都应发菩提心，中间专心致志地闻法或说法，最后以回向摄持，这一点极为重要。如今，许多人可能暂时失去了集体学习的机会，但这并不意味着我们要放弃学习。不论身处何种环境，我们都应找到适合自己的方式，坚持不懈地进行闻思。在当下这个比较特殊的时期，只要我们依然希求佛法、热爱学习、坚持闻思，相信不久的将来便会有好的因缘出现。我最近也在提醒大家“一切都会过去的”，否则，一旦中断了学习，我们的见解与行为便可能会发生改变。尤其是基础尚不稳固的人，如果不能持续学习，可能慢慢就会与世间未曾闻思过的人一模一样。因此，我们应当珍惜暇满人身，至少每天坚持学一点法，切勿间断。

辛三、以宣说功德而总结：

**极喜犹如水晶月，安住佛子意空中，
所依光明获端严，破诸重暗得尊胜。**

极喜地菩萨的功德犹如水晶月，安住于初地佛子无分别的意虚空中。依靠月轮的光明，虚空显得格外端严，同样，凭借初地菩萨的功德，能够破除种种障碍，最终获得如来的尊胜果位。

本颂以赞叹初地菩萨功德的方式进行总结。初地菩萨因为断除了萨迦耶见、疑见以及戒禁取见，所以具有智悲双运的功德。此处将菩萨的功德比作“水晶月”，把菩萨的心喻为“虚空”。实际上，初地菩萨的功德与其心本就是一体，只是在表达时说，水晶月轮般的功德安住于佛子无分别的意虚空之中。

关于所依光明，噶玛巴的注释中也提到：以世俗菩提心的功德作为所依，显现无我智慧光明而获得庄严。总而言之，初地菩萨证悟无我空性的智慧如同月轮的光芒，能够使菩萨的功德持续增上，破除重重黑暗，最终证得如来的尊胜果位。

《宝雨经》中同样将菩萨比作月亮¹²，因为二者有十种相似之处。比如：月亮能给予众生安乐，菩萨同样能为众生带来安乐；月亮能让人见之欢喜，菩萨亦是如此；月亮能增长光明，菩萨也能增上善法；月亮可驱除黑暗，菩萨亦能破除无明黑暗等。

因此，此处的核心是赞叹初地菩萨的智慧，它能断除凡夫地（包含资粮道、加行道等阶段）的重重无明黑暗，逐步获得修道与无学道的果位。

庚二、本品摄义：

《入中论》第一胜义发心宣说圆满。接下来讲第二地无垢地，首先讲无垢地的定义。

12 《佛说宝雨经》：“菩萨成就十种法，等之于月。何者为十？一者、能令一切有情身得悦乐；二者、得喜乐见；三者、增长白净诸法；四者、能断黑暗之法；五者、能令称赞；六者、得身清净；七者、得最上乘；八者、常得庄严；九者、得爱乐法；十者、得大威神及大威德。”

第二品 无垢地

己二（解说无垢地）分二：一、真实解说；二、本品摄义。

庚一（真实解说）分三：一、差别基——地之定义；二、此地差别法；三、以宣说地之功德而总结。

辛一、差别基——地之定义：

**彼戒圆满德净故，梦中亦离犯戒垢，
身语意行咸清静，十善业道皆能集。**

二地菩萨的戒律圆满无缺，功德极为清静的缘故，即便在梦境中，也能远离犯戒的垢染。他们身、语、意三门恒时清静，十善业道的所有功德皆能在其相续中汇集。

二地菩萨能够圆满地防护自性罪与佛制罪。有些注释中提到，由于菩萨白天的行持极为清静，因而

即使在夜晚的梦境中，也绝不会有任何犯戒之事。往昔，法王如意宝常言，他的上师托嘎如意宝平日里持戒精严，其身边的眷属同样守持净戒，所以法王一直认为上师是二地菩萨，直至托嘎如意宝示现圆寂后，他才意识到上师应已证得圆满佛果，相关内容在法王的传记中有所记载。

佛菩萨的化身，在这个世间中确实存在。以上师如意宝为例，无论从戒律清净、眷属清净等诸多方面观察，其境界至少在二地以上——对于有信心的弟子而言，这一点毋庸置疑。至于缺乏信心之人，即便面对佛陀也会生起种种邪分别念，对此我们也无可奈何。

二地菩萨的身体不会造作杀、盗、淫等恶业，语言已断除妄语、离间语、恶语、绮语，内心则彻底远离贪心、害心与邪见。他们不仅身语意三门皆不造作恶业，更能精进行持善法——例如，在不杀生之外积

极放生，在不偷盗之外广行上供下施。因此，十善业道的一切功德皆能在其相续中积累、汇聚。

“戒律”在梵语中称为“śīla（尸罗）”，蕴含“功德圆满”“相续清净”“带来清凉”等多重含义。小乘有部宗认为，戒体是具有实体的色法——例如一位具戒比丘，受持不杀生、不偷盗等每一条戒律，在其相续中都有一个作为色法的戒体存在。而在大乘佛教中，如寂天菩萨所说：“获断恶之心，说为戒度圆。”意思是当行者生起“断除某一恶业”的决心时，相应的戒便已具足。比如受持不杀生戒，若能生起“此后永不再杀生”的坚定决心，此心即是戒体。可见，大乘戒律的核心在于断恶的决心，而小乘有部宗则认为戒律是存在于相续中的实体。

不管怎样，“连梦中也不犯戒而能圆满清净十善业道”，始终是二地菩萨的显著标志。实际上，凡夫也需要修持十善业道，一地菩萨也具备相应的戒行功

德，但唯有到了二地，才能达到圆满清净的程度。

辛二（此地差别法）分三：一、解说此地持戒波罗蜜多增胜清净；二、赞叹戒律；三、持戒波罗蜜多之分类。

壬一（解说此地持戒波罗蜜多增胜清净）分二：
一、真实解说；二、解说持戒清净之理。

癸一、真实解说：

**如是十种善业道，此地增胜最清净，
彼如秋月恒清净，寂静光饰极端严。**

诸如不杀生等十善业道的功德，在无垢地时增盛达到最极清净，此时的菩萨宛若秋明般远离一切尘垢、三门寂静调柔，威仪端严且极具光芒。

这部《入中论》或许比《现观庄严论》和因明稍微好懂一些，但相较于其他基础知识，尤其是对于缺

乏佛教基础的人而言，可能仍存在一定难度。但不管怎样，希望大家不仅能够解释颂词的字面意思，还能掌握科判与注释的内容。这并非仅仅在看书时才想起其意义，而是要在相续中真正通达每个词、每句话的义理，这一点极为重要。

这里主要是讲持戒波罗蜜多。具体来讲，我们之前所说的不杀生等十善业道，在无垢地时更为增上与殊胜。因为二地菩萨即便在梦中也不会出现犯戒的情况，所以持戒格外清净。

那么，如何体现这种清净呢？“彼如秋月恒清净”，就如同秋天的月亮一般。印度的诗学家以及藏地都有类似的说法：秋天的月亮与春、夏、冬三个季节的月亮不同。通常而言，冬天的月亮容易被尘埃所障，春天的月亮常常被雾气遮蔽，夏天的月亮则会被白云遮挡，唯有到了秋天，尘埃、云雾皆消散，所以秋天的月亮被称为“三清净月”。如今从科学的角度

来看，也有秋天的月亮因水汽少、无尘埃而格外通透、清净明亮的观点。就连汉地也有“春有百花秋有月，夏有凉风冬有雪”的说法。虽然春夏秋冬四季都有月亮，但在此处也会以秋天的月亮作比喻。

因为二地菩萨的身、语、意三门寂静调柔，如同秋月般恒常清净，不会出现破戒的情况，所以说菩萨“光饰极端严”——这种光并非指外在的闪闪发光，而是一种威仪庄严的光芒。在别解脱戒中也有具清净戒律的比丘身有光，以及戒律是修行人一切装饰中最为殊胜之庄严的说法。

正如看到秋月会使人感到欢喜、清凉一样，见到持戒清净的二地菩萨，也会让人心生欢喜，与此同时，也会给我们的相续带来极大利益。所以，现实中那些持戒清净的大德，实际上也是世间的庄严。

癸二、解说持戒清净之理：

**若彼净戒执有我，则彼尸罗不清净，
故彼恒于三轮中，二边心行皆远离。**

倘若比丘在受持清净戒律之时，内心仍存在实有的执著，比如认为“我是受持清净戒律者”，他的戒律就不是最为清净圆满的。因此，二地菩萨由于通达了现空双运之理，在受持清净戒律的同时，对于能作、所作以及作业这三轮，恒时远离有无二边的执著。

这里是在讲述，当获得二地菩萨果位时，其戒律极为清净。那么，戒律究竟怎样才算清净呢？一方面，在行为上严持律仪；另一方面，见解上要断除实有的执著。所以，倘若有人仍对戒律及持戒者仍存在粗大的执著，比如认为“我的戒律清净”等，实际上，按照二地菩萨的标准衡量，其戒律并未究竟圆满，甚至可称之为破戒者。

当然，在世间观念里，破戒者指的是毁坏根本戒等戒条的人；具戒者则是指已受持二百五十条戒的比丘、持三百六十条戒的比丘尼、持十条戒的沙弥等持戒者，他们也可被称作戒律清净之人。

然而，从严格意义上讲，若对所持的戒律生起实执，认为“我是戒律清净者、他是戒律不清净者”，凡是有如此执著的比丘，其戒律并不是最清净圆满的。《大集经》中也提到：“善男子，若有菩萨自作是言：‘我是持戒、彼是破戒。’如是菩萨名诳如来。”《入中论自释》同样引用《宝积经》的教证指出，若比丘见有所得，住我与我所执，佛陀说此人已属破戒者。

这是什么意思呢？受持清净戒律的比丘，为何会被称为破戒者呢？实际上，这是从菩萨乘的最高要求来讲的。菩萨的持戒需以三轮体空来摄持，若相续中仍存有“我戒律清净、他戒律不清净”等执著，由于

执著相未消除，最究竟的持戒波罗蜜多肯定是不能圆满的。

为什么无法圆满呢？因为在实相中，持戒者、所持之戒本无体性，若仍然执著“我是受戒者、我所受的是别解脱戒、我在某人前受的戒”，便不能算作是最清净的持戒。因此，戒律是否圆满的关键在于有没有对“我”与“我所”的执著。

以前，匝雅阿兰达尊者在《入中论》的注释中提到：比丘若执著某人是持戒清净者，便属于我执与我所执。为何这样说呢？比如，在“我持清净的戒律”这个想法中，对“我”的执著是我执，对“清净戒律”的执著属于我所执，二者皆为萨迦耶见。而行者需断除萨迦耶见方能证得一地，若仍然有执著，肯定无法圆满二地菩萨的持戒波罗蜜多。

从前，萨绕哈巴尊者在纳受空行母后说：“以前的我非比丘，如今的我为真比丘”，一般世间人很难

接受这种观点。但由于他真正通达了大手印或俱生大乐的智慧，已经没有“能持戒者”与“所持戒体”的分别执著，此时才是真正了义的比丘与持戒者。二地菩萨也无此类执著。所以，我们也需要了解其中所蕴含的意义。

壬二（赞叹戒律）分二：一、真实赞叹；二、诸菩萨持所赞戒之理。

癸一（真实赞叹）分二：一、下劣根器也需戒律之理；二、戒为一切功德所依之理。

子一（下劣根器也需戒律之理）分二：一、离戒之过患；二、持戒之功德。

丑一（离戒之过患）分四：一、离戒不得善趣之过；二、善果一次即尽之过；三、难从恶趣解脱之过；四、为除彼过患而于布施后宣说戒律之理。

寅一、离戒不得善趣之过：

失坏戒足诸众生，于恶趣受布施果。

而那些失坏了如双足般戒律的众生，将会随恶业所转，堕入三恶趣中感受其布施的果报。

本颂所讲述的内容并非针对二地菩萨。前文在阐释初地菩萨的境界时，有时也会穿插其他相关的讲解。此科判的内容，大多是在围绕二地菩萨的持戒功德进行论述，偶尔也会谈及破戒的过失。

在经论中经常会把智慧比作眼睛，将戒律比作双足。龙猛菩萨也曾说过：“戒如动静之大地，一切功德之根本。”因此，这里讲到倘若有人失毁了如同双足般的戒律，即便此人在世间常行布施等善事，也只能在恶趣中感受其善业的果报。

那么，这些善业的果报究竟如何体现呢？比如，如果有人没有好好守持清净的戒律，依靠其恶业所感，下一世可能会转生到地狱、龙族或者具有神变的

饿鬼之中。即便如此，善业的果报始终不会空耗。所以，他可能会转生为孤独地狱中稍有福报的众生，遭遇白天富足夜晚痛苦，或者夜晚富足白天痛苦的情形；或者转生为龙族中的龙王，虽为三恶趣的众生，却拥有无数珍宝；或者转生为饿鬼众生里的护宝饿鬼，他们虽然没有享受财富的权利，却会守护大量财宝。

此外，有人凭借闻思、供养等功德，也可能会转生为旁生中颇具威德的大象、孔雀或骏马等。由此可见，即便众生以恶业所感转生到三恶趣中，也能够享受往昔行持善法的福德，但由于三恶趣的众生较为愚痴，很难获得解脱。

《俱舍论》也着重强调，持戒是转生善趣的根本，智慧是获得解脱的关键。若不能守持净戒、断除恶业，即便积累一些所谓的善业，今生与来世也不会有很好的结果。所以，具足圆满的戒律非常重要，

这就需要我们像爱护自己的眼睛一样，守护清净的律仪。否则，如果失毁了戒律，连人天善趣都难以获得。

如果来世我们连人天的善趣都无法获得，即便今生可以享受再多的世间妙欲，又有什么真正的意义呢？

接下来讲“善果一次即尽之过”，也就是说，不具足戒律者，所行持善法的果报享用一次就没有了。

寅二、善果一次即尽之过：

生物总根受用尽，其后资财不得生。

那些不具足戒律的人，若将自己往昔积累的产生受用的根本——善业种子全部用尽，而即生没有继续播种，那么往后将无法获得资财受用。

在世间，一个人若将拥有的青稞、麦子、大米等各类种子播撒出去，便能持续收获诸多果实。这其中蕴含着一条自然规律：对于具有“种子”属性、能够产生“利息”的事物，不应该一次消耗殆尽，用现代的说法，应让其不断增值。

然而，有些愚痴之人则将种子全部挥霍，不愿再去播种。此处所说的“生物总根”，指的是“种子”，它能够产生资财受用。愚者会将这类“生物总根”彻底耗尽。

例如，因为我前世行持布施等善法，今生拥有了相貌庄严与财富丰足的果报。此时，若我继续持戒、积累资粮，来世仍能持续行持善法、享受善果；可若我今生仅享用前世善业带来的福报，却不再持戒、布施，来世的结局将会极为悲惨。

因此，若将“种子”全部耗尽，后续便不会再产生新的资财，因为已失去生起的因缘。《摩诃般若

波罗蜜经》中说：“我若不持戒，当生三恶道中，尚不得人身，何况能成就众生，净佛国土，得一切种智？”这表明，如果我们不持戒，未来将会堕入地狱、饿鬼、旁生道，连人身都无法获得，那么所谓的利益众生、往生净土、证得一切种智，都将成为空谈。

所以，如今我们已经获得人身，一定要努力地断恶行善，不可虚度光阴。

寅三、难从恶趣解脱之过：

**若时自在住顺处，设此不能自摄持，
堕落险处随他转，后以何因从彼出？**

当我们具足修行顺缘，如获得人身、佛法住世且得到善知识摄受之时，如果不能以正知正念摄持自己，守持清净戒律、断恶行善，那么必定会堕入恶趣之中。到那时，随恶业所转的我们，打算如何将自己

从三恶趣的痛苦之中解救出来呢？

这个偈颂很重要。

正如在《前行》中讲述“八无暇”时所提到的，地狱、饿鬼、旁生根本没办法修行，即便转生为天、人，也往往整日沉迷于享乐，同样无法修行。而我们与此不同，如今有幸转生在佛法住世的人间，拥有修行的机会与能力——能够生起出离心与菩提心，安然住在顺缘具足的环境中。然而，倘若不能善自摄持，不能好好依止善知识，未能精进修行，也未能以正知正念守护自心，那么最终的结局，必定是堕入恶趣的深渊，难以自拔。

如《自释》中所说：一个勇猛有力的人，若被绳索紧紧捆绑，再被抛入万丈深渊，纵然原本身手矫健，此时也无力挣脱，唯有深陷其中，苦不堪言。这让我联想到萨达姆，他曾经贵为一国总统，后来却不得不面临被绞刑处死的结局，全然身不由己。

很多噶当派的大德在修行或者讲法时，都会先念这个偈颂。就像我们念“无上甚深微妙法”，是为了祈祷诸佛菩萨的加持，让我们通达经论的义理。往昔大德在传法之初念此偈颂，是为了提醒自己和他人：若当下不能精进地闻思修行，一旦将来堕入恶趣，便难以获救，这是极其可怕的。

这就如同世间的有些孩子，原本自由自在，却因不听从父母、老师的劝告，肆意放纵，最终锒铛入狱，此时后悔也无济于事。法王如意宝以前在讲解《入中论》时（颂词和《自释》都讲过），要求大家最好能背诵全论，如果不能至少也要把这个偈颂背下来。以前，学院的很多道友都能背诵整部《入中论》，但如今许多人可能难以做到，不过希望大家至少能把这个颂词好好背下来，时常提醒自己一定要把握住现在修行的机会。

从前，噶玛巴曾在《八十引导》中引用过博朵瓦

格西的《自言自语》，这是博朵瓦格西提醒自己要好好修行的一部教言，我以前也有过翻译这部论典的想法。里面讲到：“我现在必须好好修行，不然，来世若变成像牛一样头上长角、脚上长蹄的众生，连三宝的名称都听不到。”有时，博朵瓦格西一边念这些教言，一边会激动得昏厥过去，可见格西渴望修行的心是多么强烈。

不像我们，可能听了一百遍这样的道理，内心依然毫无触动。讲法者只是干巴巴地复述一遍，听者也只是听完就算了，甚至有人连听都不想听。但若真正领悟了其中的道理，就会明白利用暇满人身闻思修行、断恶行善是多么的有意义。

法王如意宝不管是为在家人讲课，还是给出家人讲法，都经常引用这个偈颂告诫大家，在当下各方面顺缘具足的时候，务必要精进修行。否则，一旦将来堕入三恶趣，将会失去解脱的机会，那是非常悲

惨的。

我认为，如今凭借特殊的方式，每个人都能在各自家中学习佛法，机会十分难得。倘若日后连这样的机会都失去了，处境只会更加艰难。因此，大家都应该做好充分准备，无论身在何处，都要坚持学习。我希望，这次参加学习的每个人，都能像噶当派的大德一样，在为他人讲法或者自己修行时，先背一遍这个偈颂，时常督促自己要好好修行。否则，一旦将来堕落为牦牛、饿鬼，再想改变自己苦不堪言的命运，就没有机会了。

所以，当我们有善知识摄受、能够自由自在学习佛法的时候，应当感到幸运，要竭尽全力好好修行。当然，修行不一定要一直闭着眼睛静坐。如果见解上有所欠缺，只是一味枯坐，也未必能修出真实的境界。既然我们活在人间，就不要白白浪费这难得的

人身。做些有意义的事，这本身就是修行，也是一种“动中禅”。所以，还是要多做一些利益他人的事，同时不忘好好念经、虔诚祈祷，这是很重要的。

第7课

今天，我们接着讲月称论师所著的《入中论》。众所周知，般若空性是佛陀八万四千法门中的精华。然而，阐述般若空性的经典浩如烟海，其中包括《般若十万颂》《般若二万五千颂》《般若八千颂》等。若想在短暂的一生遍览并修学所有的般若经典，恐怕难以实现。在此情况下，学习具有窍诀性的中观论典便显得尤为重要。

在藏传佛教中，诸位高僧大德一致认为，必须修学《中观根本慧论》《中观四百论》《入中论》这三部中观论典。于我个人而言，对这些论典的信心非常大。如果说我的相续对般若空性稍有领悟，皆应归功于这些中观论典，尤其是这部《入中论》。因此，希

望大家珍惜这次学习机会，能够认认真真地圆满这部法的传承。

尽管此刻我们无法聚在一起共同学习，但在这如梦如幻的世间，也可以创造如梦如幻的因缘。在这里，我发愿并祈祷：只要大家具有强烈的信心，无论观看视频还是收听音频，都能获得与现场学习一样的加持与功德。在这个特殊的时代，我们也应借助这种方便方法，不间断自己的闻思修行。

早些年，我曾多次讲解《入中论》，然而此后的三十余年，便再没有讲过。最近我在想，能否在今明两年，用几十堂课的时间，将这部殊胜的论典完整地分享给大家。对我来说，这应该是此生最后一次讲解这部论典了。藏地有种说法：上师所讲的最后一堂课，务必用心聆听。同理，对于这部殊胜的论典，诸位也应完整听受，千万不要半途而废。

我了解到，如今很多人正在家中通过电脑，一

节课一节课地认真学习。只要大家肯下功夫，内心自然会与般若智慧相应。在过去，若想将上师所讲的法完整录制下来反复学习，在财力、人力等方面都极为困难。而如今，各位能够轻而易举地学习如此殊胜的佛法，理当倍加珍惜。希望大家不要虚度自己的暇满人身。

其实，在闻思修行方面，每个人都应该制定合理的计划——比如每年或每月听多少堂课、行持哪些善法，一天之中，上午做什么、下午要做什么，若能如此生命才有意义。否则，若我们日复一日得过且过，在浑浑噩噩中耗费生命，便毫无意义可言。

如今现场听课的人并不多：以前至少有数百人，现在哪怕多了两三个人，都觉得今天来的人很多。不过，我们也不追求任何得失，只要大家通过学习，能够将这部殊胜的论典传承下去，这就是最重要的。

接下来，我们继续讲第二品持戒波罗蜜多中不持

戒的过患以及持戒的功德等道理。

关于不持戒的过患分为四个方面，其中第三“难从恶趣解脱之过”的相关颂词¹³，建议大家最好能背诵下来。倘若我们处于自在顺处时，不能以正知正念守持清净的戒律，那么一旦堕入恶趣，就很难再有脱离轮回苦海的机会。

前面讲到，倘若不持戒将会有诸多过患。今天，我们继续讲如果想要遣除这些过患，理应受持清净戒律的道理。

寅四、为除彼过患而于布施后宣说戒律之理：

是故胜者说施后，随即宣说尸罗教。

所以，能够战胜一切罪业的觉悟者佛陀，为了让众生行持布施等的功德不会耗尽，在讲完布施之后，

13 《入中论》：“若时自在住顺处，设此不能自摄持，堕落险处随他转，后以何因从彼出？”

紧接着宣讲了持戒波罗蜜多。

我们常说布施、持戒。那么，为何要在讲布施之后再宣说戒律呢？原因在于，如果只行布施而没有持戒，由此所获得的财富圆满、相貌庄严等人天福报享用殆尽之后，仍会堕入三恶趣中，处境也是很危险的。因此，佛陀为了让我们布施等善法的功德永不耗尽且持续增长，紧接着便宣说了持戒波罗蜜多。

轮回的缘起规律正是如此，一个人今生所享用的财富、名声等福报，必定与前世行持布施等善法紧密相关，但是如果没有守持清净的戒律，这些福报终会消耗殆尽。例如，有些人虽然暂时获得了一些利益，但若无恶不作，最终整个人生将毁于一旦。正如我曾提及的，海明威荣获了诺贝尔文学奖，这一点值得众人赞叹；但因他父亲从小便教他钓鱼、打猎，使他一生杀生无数，后来遭遇了车祸、坠机与枪击，最终他用那把杀害过无数动物的猎枪结束了自己的生命。

如果他此生的行为如理如法，今生来世也会过得很安乐。

现实生活中，有些人因前世行持布施等善法，今生各方面福报都很好；可若今生行为不如法，造下诸多恶业，下半生或来世便会特别悲惨。因此，佛陀讲完布施之后，紧接着宣说持戒。若我们以持戒为基础，逐步修持其他善法，便能成为解脱之因。虽然我们暂时做不到像二地菩萨那样戒律清净，但出家人至少应尽力守持出家戒，在家人也当尽量受持三皈五戒或八关斋戒。居士戒中也有不同的戒条，以此来约束自己至关重要。

若有了戒律为基础，我们便拥有了转生人天善趣的福报；若没有受持任何戒律，下世便很难转生到人天善趣。关于此理在诸多经论中皆有阐述。因此，为了保全我们行持善法的功德，务必受持相应的戒律。否则，就好比有人赚了万贯家财，却不存入银行，反

而每日花天酒地，最终财富很快便会挥霍一空。

接下来，我们讲持戒的功德。

丑二、持戒之功德：

尸罗田中长功德，受用果利永无竭。

行持布施等善法的功德，唯有在戒律的良田中，才能形成一种良性循环，得以不断增长，并且使其受用的果报与利益永无穷尽。

前面讲了破戒的过患，这里是在讲持戒的功德。

“尸罗”乃梵语 śīla 之音译，义为清凉与戒律。此处将戒律比作良田，其寓意为依靠戒律这片田地，我们闻思修、行持善法所积累的功德，才能够持续增长，而不会在中途耗尽或夭折。因此，若想投生到人天善趣，或者成就三菩提的果位，仅仅依靠布施是不够的，还需要守持清净的戒律。关于此理前面已经讲

过，后面也会再次强调：戒律乃一切功德之根本，所有功德皆依靠戒律得以增长。

如今末法时代，很多人觉得受持戒律是一种束缚，因而不愿受戒。从表面上看，戒律确实对我们的身、语、意有所限制，但实际上，若随心所欲地造作恶业，并不能获得真正的快乐，反而会让我们越来越痛苦。与此相反，如果守持清净的戒律，就能获得暂时的安乐与究竟的解脱，此理我们应当深明于心。唯有以戒律为基础，行持善法的功德才会不断增上；若无此基础，一切福德终将消耗殆尽。所以，只要我们能远离恶趣乃至轮回的痛苦，希求获得善趣与解脱的安乐，就务必要守持清净的戒律。

子二、戒为一切功德所依之理：

诸异生及佛语生，自证菩提与佛子，
增上生及决定胜，其因除戒定无余。

诸位凡夫、声闻、缘觉与菩萨所获得的增上生人天福报，以及决定胜菩提之果位最主要的根本因，除了持戒波罗蜜多，必定别无他法。

这里所说的“异生”，指的是尚未觉悟的凡夫；“佛语生”，则是指声闻行者，因为他们是依靠听闻佛陀的教法，依此修行而证得圣果的。“自证菩提”指的是缘觉，又称中佛，这类行者凭借前世的修行动力，今生无需佛陀或上师的引导，仅凭独自观修十二缘起，就能证得缘觉菩提的果位。而“佛子”，特指一地至十地之间的菩萨。“增上生”是指获得人天善趣的福报；“决定胜”则是指证得声闻、缘觉、菩萨乃至佛陀的究竟果位。

那么，获得人天安乐以及成就三菩提果位的根本因是什么呢？答案便是持戒波罗蜜多。因此这里说“除戒定无余”——除了持戒，必定别无他法。当然，这并不是说布施、安忍等波罗蜜多就不需要了，

而是着重强调：清净的戒律是一切功德的基础，绝对不可或缺。例如，我们若想在春天播种庄稼、秋天收获果实，大地是必不可少的基础，但除了大地，同样需要水分、阳光等诸多因缘。但因为如果没有大地，一切播种与收获都无从谈起，所以我们会说大地是不可或缺的根本因。

如今很多人认为自己很“善良”，但善良与否的界定，是由每个人的行为来决定的。若我们平日基本不会造作十不善业，那么按照世间的标准，也可称为善良的人；但若以修行人的标准来讲，要求可能会更高，需要以佛制罪与菩萨戒来衡量。倘若仍在行持十不善业，便很难获得增上生与决定胜的乐果。《入中论自释》引用《十地经》教证指出：“获得增上生与决定胜最主要的因，便是断除十种不善业。”

十不善业分为大、中、小三类：大的恶业会堕入地狱，中的恶业则堕入饿鬼，小的恶业会转为旁生。

即便转生为人，其异熟果报也分为两种：杀生的果报是短命、多病；不与取（偷盗）的果报则是贫穷以及自己的财物需要与他人共享；邪淫的果报是得不合意眷属、夫妻不和；妄语的果报是常常遭到他人诽谤、被他人欺骗；离间语的果报则是周围的人不和睦以及身边的人性格恶劣；恶语的果报是常听到不悦耳的语言以及所说之语常会引起争执；绮语的果报是说话没有分量、所讲之语毫无章法；贪心的果报是内心没有满足感、凡事很难称心如意；害心的果报是常受他人呵斥、遭受他人损害；邪见的果报是转生到邪见之家、时常感受欺诳。

实际上，这里所讲的异熟果与《大圆满前行》中感受等流果的解释方式基本相同。注释中提到，感受等流果可冠以异熟果之名；或者也可以对应《阿毗达摩》中所说的引业的异熟果；而且按照中观的立场，如此称呼也并不矛盾——比如八地以上的功德常被称为异熟功德，在《现观庄严论》中法身也被称作四加

行的异熟果。因此，按照果仁巴大师的观点，称其为异熟果并无不合理之处。只要我们造了十不善业，无论称为异熟果还是感受等流果，终究要承受种种不悦意的果报，而且还要感受其增上果、士用果等可怕的苦果。

反之，行持十善业道的人，不仅不会感受苦果，还能获得诸多善妙的乐果。比如，不杀生且放生的人会长寿无病，不偷盗者会财富圆满等，这些断恶行善的功德会不求而得，不仅暂时能转生到善趣，享受一切人天的安乐；究竟还能获得声闻、缘觉、菩萨乃至佛陀的果位。

因此，所有的修行人都需要守持清净的戒律——唯有以持戒作为基础，获得三菩提的果位才有希望。例如，以出离心摄持，守持清净的别解脱戒，便可证得声闻、缘觉的果位；以菩提心与无二慧摄持，守持清净的菩萨戒，则能成就佛菩萨的果位。当然，如果

我们和地球上的大多数人一样，并不希求解脱，那则另当别论；但倘若今生有幸遇到了善知识与佛法，并且希望从轮回中获得解脱，就一定要重视戒律。

实际上，无论是轮回中暂时的快乐，还是解脱的究竟安乐，都离不开清净的戒律。因此，前辈诸多大德对戒律都极为重视，他们苦口婆心地劝诫众人守持清净的戒律、千万不要破戒，并不是为了约束我们，而是真心希望我们能够获得快乐。倘若我们不能持戒，对上师或僧众来讲，并没有任何损失；但对自身而言，若行为放荡不羁，只会越来越下堕，受苦的终究是自己。

世间所谓的君子，也有他们为人处事的原则与底线，他们也会以正知正念自我约束，绝不会做损人利己的卑劣之事。他们也知道要顾及他人的感受、考虑是否会对社会造成不良影响。有些人认为只有佛教徒需要断除杀生、邪淫等恶业，世间人则无需如此。

实则不然，无论任何人造作恶业，都要承受痛苦的果报。只是因果不虚的道理，唯有在佛教中阐释得最为清楚。哪怕仅仅断除极小的恶业，也能为自己的生生世世带来巨大的利益。

总之，无论想要获得人天善趣的安乐，还是希求三菩提的解脱，都需要守持清净的戒律：小乘有别解脱戒、大乘有菩萨戒、密乘有密乘戒，这足以说明戒律的重要性。

癸二、诸菩萨持所赞戒之理：

**犹如大海与死尸，亦如吉祥与黑耳，
如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居。**

犹如大海不会与死尸共存、吉祥不可能与黑耳共处的道理一样，证得二地果位的菩萨，不仅自身持戒极为清净，而且也不愿与犯戒之人同住。

一般来讲，大海深处会有龙王居住，而龙王天性喜爱干净，死尸本是污秽不净之物，因此大海绝不容许尸体留存其中。即便偶尔会有尸体落入海中，也会迅速被海浪推至岸边。曾有这样一则公案：佛陀在因地时身为一位大商主，应众人恳请带领大家出海寻宝，途中突遇风浪，所有船只都已毁坏。危急时刻，商主毅然挥刀自刎，让同行者抱着他的尸体得以顺利返回岸边。这实则是佛陀在因地时利益众生的善巧方便，由此可见，大海确实不会与死尸共处。

第二个比喻是吉祥与黑耳不会相聚。“黑耳”本是不吉祥的别称，也就是说，只要吉祥降临，不吉祥必定会远离。

这两个比喻可从两方面解读：一方面，二地菩萨的相续不会被犯戒的烦恼染污，自身持戒极为清净；另一方面，二地菩萨绝不愿与破戒之人共处。譬如，证得二地菩萨果位的上师，其身边的眷属与弟子也都

是守持清净戒律者。往昔，法王如意宝依此教证，在显现上一直认定上师托嘎如意宝是二地菩萨，因为托嘎如意宝不仅自身持戒清净，而且身边的眷属也都是戒律清净者。直至托嘎如意宝示现圆寂，呈现了续部中记载的究竟成就相，法王才恍然大悟：原来自己竟一直将佛陀认作二地菩萨。倘若换作我们，恐怕难以从始至终将上师视作佛菩萨般长期依止、虔诚祈祷。在许多人心中，或许上师只是一位终日忙碌的凡夫人。

本颂主要是在讲，二地菩萨的相续没有丝毫烦恼垢染，戒律极为清净，同时他绝不愿与破戒之人共处。即便野狼待在菩萨身边，也能自然息灭嗔恨，与山羊和睦相处。记得以前，我们也常私下谈论上师如意宝是二地以上菩萨，因为他老人家格外重视戒律，而且身边也汇聚了众多持戒清净的高僧大德。

圣天论师在《中观四百论》中说：“集聚与分

离，岂非俱时有？”世间凡有集聚之处，分离必随之而来；若无集聚，分离也无法单独存在——这正是缘起法的规律。一些注释中还引用公案阐释此理：往昔有人祈求吉祥天女赐予福乐，经过长期修持，吉祥天女终于现身，然而其身后却跟着一位令人望而生畏的黑耳女。修持者问：“黑耳女为何而来？我不愿见她。”吉祥天女答：“无论在哪里，我们都无法分离。”实则轮回的本质便是如此：祸福相依，聚散相随。

有人或许会疑惑：这两种说法是否矛盾？实际上，《中观四百论》是从相互看待的角度来讲的，比如有集聚就必然有分离，没有分离而只有集聚的情况在哪里都不可能有。同理，吉祥一旦现前，不吉祥也会随之出现，这就像有出生就必然有死亡。而本论的颂词是从事物的本质而言：吉祥的本质绝非不吉祥，二地菩萨的相续绝不可能有烦恼，其身边也不会有破戒之人。

记得宗喀巴大师在此处专门有一些分析，后来果仁巴大师在《入中论释》中又作了驳斥，具体驳斥的内容我一时想不起来了。归根结底，最重要的是我们应该明白：这两种观点并不矛盾，因为它们观察的角度并不相同。正如我们常说的光明与黑暗，从本质上讲，二者相违，绝不可能共存，光明非黑暗，黑暗非光明，有黑暗之处必无光明；但从相互看待的角度，黑暗与光明又无法分离，一者成立的同时另一者也必定看待而成立。

壬三、持戒波罗蜜多之分类：

**由谁于谁断何事，若彼三轮有可得，
名世间波罗蜜多，三著皆空乃出世。**

倘若对断者、能断以及所断三法存在执著，便称之为世间波罗蜜多。反之，若是在三轮体空的摄持下受持清净的戒律，则是出世间的持戒波罗蜜多。

本颂是在讲持戒波罗蜜多的两种分类：即世间持戒波罗蜜多与出世间持戒波罗蜜多。举例来说，我今日受持八关斋戒，如果我认定自己是真实的受戒者、正在受持实有的八关斋戒、并且将此功德回向给实有的众生，以这种实执心所受持的戒律，便是三轮不空的世间持戒波罗蜜多。

那么，世间的持戒波罗蜜多是否有功德呢？还是有功德的。它能令我们远离三恶趣的痛苦，转生到人天善趣，然而却无法成为解脱的直接因。反之，若已通达缘起性空之理，于这三者没有任何执著的境界中受持清净的戒律，便是三轮体空的出世间持戒波罗蜜多。它能使我们证得菩提的解脱果位。

如今多数人的持戒，仅能成为投生善趣的因，尚不足以真正获得解脱。如前文所述，若有人执著我是持戒者，从究竟义而言，此人仍是破戒者。可见，这两种持戒的差别还是很大的。因为世间持戒波罗蜜多

是有漏、有相、有限制的，仅能作为投生善趣的因；唯有以三轮体空的境界所摄持，才是出世间持戒波罗蜜多，也唯有它，才能真正成为解脱的因。

《维摩诘经》中有一则公案：两位破戒比丘满怀羞愧，来到优波离尊者面前请教忏悔之法。优波离依声闻戒法为他们解说，二人听后特别伤心，感觉好像没有解脱的希望了。后来维摩诘居士批评了优波离的做法，因为二人本就对罪业有实执，正处于悔恨痛苦之中，这般解说只会加重其痛苦，实非善巧。随后维摩诘为他们宣说了万法皆空之理，令二人得以解脱。总而言之，只有在空性智慧的摄持下，守持清净的戒律，才能成为究竟解脱之因。

接下来，总结二地菩萨的功德。

辛三、以宣说地之功德而总结：

佛子月放离垢光，非诸有摄有中祥，

犹如秋季月光明，能除众生意热恼。

二地菩萨宛如秋天的月亮，绽放着远离一切业与烦恼垢染的柔光，故此得名离垢地。他们已超越了三有轮回的束缚，因而成为世间的吉祥与庄严。其智慧双运的智慧恰似秋夜的月光般通明，能够遣除众生相续中种种灼热的烦恼。

本颂是对二地菩萨殊胜功德的一个总结。此处将二地菩萨比作秋月，他们虽已超越了轮回的束缚，却以其发愿力于三有轮回中自在地利益有情，以此消解众生心相续中诸如破戒、不安、悔恨等种种热恼。恰如秋月遍洒清辉于大地，令所有受酷热煎熬的众生，皆得清凉甘露，远离苦楚。

以前，法王如意宝常引用宗喀巴大师的发愿文，其中讲到大师愿以其善愿力，令破戒者重归清净无垢的戒律之道。我记得当时上师讲过：一般在藏传佛教

中，针对破戒者有一些开许恢复戒律的传统，宗喀巴大师的本意也是如此——让破戒者再次受戒，给他们一个重新做人、重新修积福德的机会。记得上师曾引用过相关教言。

此处讲依靠二地菩萨清净戒律的光芒，能令世间未受戒者或破戒众生，获得清凉与安乐。

在娑婆世界，有人曾受出家戒或居士戒，如今却已破戒，也有人昔日所发善愿，至今未能圆满——此类情形并不罕见。毕竟，并不是人人所发的善愿皆能如谛实语般成真，这确实有一定的难度。但不管怎样，只要发下善愿，就具有功德。即便违背了当初的誓愿会有一定的过失，但依靠菩萨的愿力与自己清净的发心，最终定能遣除一切垢染、热恼与痛苦。

庚二、本品摄义：

这便是本品之摄义，《入中论》第二地胜义发心

品至此圆满。

第三品 发光地

我考虑念藏文会不会耽误时间，刚才我试了一下，念一个偈颂用了十二秒。这样的话，我想还是每天为大家念一下藏文。毕竟，我以前在藏文方面获得过很多清净的传承，希望借此可以为大家传递一份加持。

己三（解说发光地）分三：一、解说差别基——地之定义；二、解说差别法——地之功德；三、以宣说地之功德而总结。

庚一、解说差别基——地之定义：

火光尽焚所知薪，故此三地名发光，

入此地时善逝子，放赤金光如日出。

三地菩萨入定的智慧宛如火焰般，能够焚烧一切如薪柴般的所知法，故而称为发光地。进入此地的佛子即便于出定位时，也会呈现恰似日出前赤金色光芒的功德力。

为何三地菩萨称为“发光地”呢？因为此菩萨入定智慧之火，可焚尽世间一切二元对立之薪柴——诸如能知与所知、对境与有境、黑白、有无、是非等，故而得名“发光地”。诚如《中观宝鬘论》所云：“三地名发光，智放寂光故。”

三地菩萨凭借入定的智慧，即便处于后得位，也会显现出与入定智慧相近的功德。如果说佛陀的智慧犹如世间耀眼的骄阳，那么三地菩萨的智慧则恰似日出前东方天际的赤红之光。当然，各注释对此也有不同阐释。不过一般来讲，这是形容菩萨内证功德的一

种验相，并非指其身体发出赤红色的光。以前曾听说有的辅导员讲，第三地菩萨身上会散发出比太阳稍弱的赤红色光。这种未能领会内涵而轻率作出的解释，有点不太合适，我们对此需加以留意。

接下来讲三地菩萨安忍波罗蜜多尤为增上的道理。

庚二（解说差别法——地之功德）分二：一、解说此地增胜安忍波罗蜜多；二、解说此地所生其他功德。

辛一（解说此地增胜安忍波罗蜜多）分三：一、此地安忍增胜之理；二、修安忍之理；三、安忍之分类。

壬一、此地安忍增胜之理：

设有非处起嗔恚，将此身肉并骨节，
分分割截经久时，于彼割者忍更增。

假设有人对菩萨生起了嗔恨心，并且在长时间里，一点点割截菩萨的身肉与骨节，菩萨的内心不仅不会产生嗔恨，反而以大悲心对割者生起更大的安忍。

“非处”的字面意思为不合理之处，在这里的含义是指菩萨。众所周知，菩萨的身、语、意三业极为清静，从不会伤害任何众生，且恒常以大悲心利益一切有情。因此，本不应该对菩萨生起嗔恨心。然而，假设有人对菩萨心生嗔恨，甚至用各种兵器将菩萨的身肉、骨骼逐块分割，今日切一块，明日割一截，菩萨非但不会生起嗔恨心，反而会对伤害自己的众生产生极大的悲悯之情。

古代曾有先削皮再割肉的酷刑，如今有些国家也会用这种极其残忍的方式处决死刑犯。倘若换作我们，被他人今日割肉、明日截骨，嗔恨心恐怕会与日俱增，但菩萨与我们截然不同。菩萨会想，此人这般

伤害我，未来必定会在多生累劫中堕入恶趣受苦，与我当下的痛苦相比，他才更值得可怜。比如，若他用五天的时间伤害菩萨，未来或许要历经五个劫乃至万亿年感受苦果。想到对方将承受如此漫长而剧烈的痛苦，菩萨对他的悲心便会愈发增盛。比如，菩萨在第三天被割肉时，悲悯对方的心会比第一、二天更加强烈。

记得噶玛巴不动金刚在《入中论》的注释里，将本颂的科判立为“以悲心增长安忍”，下一个颂词则是“以智慧增长安忍”。

如果换作我们，比如在吵架时，对方昨天这么说、今天还这么说，我们的嗔恨心可能会持续加剧。虽然我们不是三地菩萨，但也应该明白：其实修安忍并不需要任何理由。如今很多人在吵架时都会讲自己起嗔心的理由，但是你的理由是否合理也不好说，尤其当业力现前时，人人都觉得自己有理。由此可见，

三地菩萨真的很了不起。

有一则公案：有人准备用枪杀害一位圣者，圣者担心对方造下深重恶业，便对他说：“你稍等片刻再杀我。”就在那人稍作等待时，圣者腾空而起，坐化圆寂，避免了对对方造下可怕的恶业。有些注释中指出，本颂所讲的内容只是一种假设，并不一定会真实发生，只是为了说明三地菩萨的安忍心尤为超胜。但不管怎样，我们应该知道：无论遇到任何逆境，三地菩萨的安忍境界只会越来越增盛，就像二地菩萨的持戒力尤为超胜那样，每一地菩萨都有其独特的殊胜功德。

第 8 课

接下来，我们将继续学习月称论师所著的《入中论》。在这个特殊的时代，计划每周为大家提供一堂课程的音频和视频资源。这样的学习节奏，相信大家都能跟上，不会有太大的压力。倘若连每周一节课的学习都无法完成，恐怕需要审视一下自己求法的意乐是否足够真切。希望大家不要仅仅因为一时好奇，听了几节课以后便半途而废。

事实上，学习佛法需要持之以恒的精进心，若浅尝辄止，很难解决实质性的问题。所以，在因缘具足的当下，希望大家能够认真学习这部殊胜的论典。生命有限，不应该将宝贵的时间浪费在毫无意义的琐事上。

此外，若音频或视频支持下载，请务必尽快保存。毕竟，许多因缘都难以掌控。过去，曾有不少人多次向我提及，期盼能听闻这部论典，其中包括一些堪布、堪姆与老法师，我也答应过他们。因此，这次讲课时，我也想起了许多人，只是有点遗憾，如今有些人已离开了人间。其实我们很多人也是如此，若此时不能以最快的方式完成这部论典的学习，以后的因缘就更难说了。所以，希望大家能将这次学习视为生命中极为重要的事，全力以赴去完成。

现在，我们继续讲第三品发光地安忍波罗蜜多的内容。

壬二（修安忍之理）分二：一、以胜义门修安忍之理；二、以世俗门修安忍之理。

癸一、以胜义门修安忍之理：

已见无我诸菩萨，能所何时何相割？

彼见诸法如影像，由此亦能善安忍。

已经证得无我空性、了知万法于胜义中不生不灭的三地菩萨，怎会执著于能害的敌人、所害的我，以及于何时、用何种方式相割呢？他们即便在出定位时，也通达诸缘起法如影像般虚妄不实的道理，因此能对可怜的众生善加安忍。

此颂是在讲三地菩萨如何凭借智慧修持安忍的道理。大家都知道，胜义谛中万法了不可得——无论是修安忍的菩萨、加害的怨敌、所修的安忍，皆不存在。由于菩萨已经通达了无我相、无人相、无众生相之理，世间一切二元对立的法已全然瓦解：既无所嗔恨的对境，也无能嗔恨的自己。如此一来，便如前文所言，即便身肉骨节被一分一分割下，菩萨也不会生起丝毫的嗔恨。

“彼见诸法如影像”，是说菩萨于出定位时，

了知轮涅所摄的一切法无有自性、如梦如幻，恰如水中的月影——若有人以石头砸月影，绝不可能将其摧毁。前一颂曾言菩萨因悲心炽盛，能安忍众生的一切恶行；此处的“亦”，则表明菩萨更能以抉择万法空性的智慧，对众生善加安忍。正如《弥勒菩萨愿文》所言：“忍辱如四大，不生分别心，以无嗔恚故，具忍波罗蜜”。也就是说，菩萨住于虚空般的证悟境界中，已完全超越了对四大及世间万法的分别与执著，因此所谓的嗔恨与安忍皆不存在，此乃真正的安忍波罗蜜多。

所以，真正通达无我智慧的三地菩萨，无论遭遇何种外境，皆能毫不费力地安住于大悲心与无二慧的境界，不像凡夫众生只能强行忍耐。世间人也有类似的体验：比如，某人乘船时，见远方有船故意撞来，顿时怒火中烧；待船靠近，发现竟是一艘随风飘来的无人空船，嗔恨心自然会消散。同理，若认为对方真实存在，极易生起贪嗔之心；反之，若了知对方与自

身皆为空性，时间、地点、心态皆了不可得，便不会产生嗔恨。因此，只要我们通达万法皆空的道理，便能安住于安忍波罗蜜多的境界。

反观当今世界，人们不仅对虚幻无实的万法贪执不休，甚至对于“幻中幻”也深深地沉溺。比如手机、电脑屏幕上的种种影像，我们明明知道它并不真实，但是却被它深深地吸引着，这无疑是迷乱中的迷乱。如今有些年轻人对网络游戏极度上瘾，不惜重金购买装备，甚至有人会为此而精神失常；听说有的出家人也沉迷其中，长此以往后果堪忧。如今我们所处的世界仿佛已经被迷幻所笼罩，许多人陶醉其中，竟以为这一切是真实的，众生真的很可怜。

本来万法虚妄不实，怨敌与自己皆了不可得，但人们却浑然不知。即便明知手机中的影像是虚假的，仍然整日沉溺其中。如今有研究报告指出，长期过度使用手机会改变大脑的化学状态与物理结构。上网

刷短视频、玩游戏上瘾，已成为精神与生理层面的问题，人们的身心仿佛被一股可怕的魔力吸引着，令人难以放下手机。往昔众人都认为吸毒很可怕且难以戒掉，如今许多人对虚幻网络的痴迷亦难戒除，同样令人忧心。

接下来，我们讲解如何以世俗法门修持安忍的道理。

癸二（以世俗门修安忍之理）分三：一、思维嗔恨过失而修安忍之理；二、思维安忍功德而修安忍之理；三、共同总结。

子一（思维嗔恨过失而修安忍之理）分四：一、思维无义故不应嗔而修安忍之理；二、思维能利不应转成损害而修安忍之理；三、思维嗔恨罪大力强而修安忍之理；四、思维由此出现众过而修安忍之理。

丑一、思维无义故不应嗔而修安忍之理：

**若已作害而嗔他，嗔他已作岂能除？
是故嗔他定无益，且与后世义相违。**

倘若对方已然做出伤害我们的事，此时若心生嗔恨，难道就能消除已遭受的伤害吗？显然不能。因此，嗔恨怨敌对我们而言毫无益处，反而还会与后世的善业福报背道而驰。

本颂是在讲嗔恨心的过患。比如，当他人在某方面伤害了我们，即便此时心生嗔恨，也毫无益处可言。毕竟时光无法倒流，嗔恨也无法改变既成的事实。不仅如此，若以嗔恨心报复对方、以牙还牙，来世还会堕入三恶趣，饱尝无尽的痛苦；反之，若能深信因果，心甘情愿将伤害视为还债想，便能跳出这苦因苦果的恶性循环。因此，我们凭借诚信因果的智慧，理应对众生修持安忍。正如《入行论》所言：

“若事尚可改，云何不欢喜？若已不济事，忧恼有何益？”若事情尚有补救的余地，便不必嗔恨；若已无

法挽回，嗔恨也毫无益处，反而会害了自己。

事实上，一旦有人大发雷霆、以嗔恨心去伤害对方，恶劣的品性便在众人面前暴露无遗。正如“一朝被蛇咬，十年怕井绳”，日后即便对他人再好，曾经的伤害也难以从对方心中彻底抹去。即便别人当面不说，私下里也会议论：“要小心这个人，发脾气时像疯子一样，完全没有自控能力。”人们会永远记住你暴怒时那副可怕的模样。

生活中亦是如此：比如某个部门招聘发心人员，即便应聘者相貌、学识都很出众，若脾气十分暴躁，也无人愿意录用他。正如上节课提到的海明威，虽然学识渊博、成就斐然，却因性情急躁，每一任妻子都很讨厌他。可见，嗔恨心重的人，人际关系往往都不太好。此外，嗔恨心对人的心理健康与身体健康，都有着极大的危害。因此，对于嗔恨心的诸多过患，我们理应善加观察。

当然，每个人的性格各不相同，有的人天生嗔恨心就很重，而有的人则与后天教育密切相关。世间有些人认为，做人就得凶一点，不然“人善被人欺”，只有表现出强硬的一面，才不会受气。但实际上，正如有些学者所言，善良是永远不会失败的投资，它最为可靠——也许有人觉得你软弱，但它必定会给自他带来诸多利益。

接下来讲，思维痛苦的利益而修持安忍。

丑二、思维能利不应转成损害而修安忍之理：

**往昔所作恶业果，既许彼苦能永尽，
云何嗔恚而害他，更引当来苦种子。**

正因为往昔造下恶业，今生才会承受被他人损害的恶果。倘若我们能心甘情愿地接受这份苦果，此恶业便会就此终结。既然承认这一点，为何要嗔恨对方甚至伤害他人，让自己再次种下痛苦的种子呢？

本颂是在讲当我们遭受他人损害时，若能坦然接纳，实则对自己有很大利益。大家应该明白，轮回中的众生都是在身不由己地随业流转，其中不可能有无缘无故的伤害，之所以会遭受他人损害，必定是我们往昔亏欠对方。因此，若我们能将其视为还债想，心甘情愿地承受这一切，那么这笔业债便得以清偿，此恶业也将永尽，不会再成熟。

然而，如果我们不修安忍，反而心生怨恨甚至伤害对方，无异于再次与众生结下恶缘。如此一来，原本伤害他人的恶业尚未消解，又平添了新的恶业，这显然是愚痴之举。

如《入行论》所言：“愚夫不欲苦，偏作诸苦因。”愚者虽不愿受苦，却偏要造下苦因，众生往往便是如此。我们要清楚，往昔造下何种因，今生便会感受何种果。譬如今日有人打我、骂我、伤害我、对我攻击、诽谤，依等流果或异熟果的规律而言，我必

定曾与此人结下过恶缘，正因如此，今生才会遭受这般果报。

如今许多人或许不明白因果不虚的道理，当有人伤害自己时，总觉得对方不该如此。若此时我们心怀嗔恨甚至报复对方，实为一种无知的表现。要知道，冤冤相报的恶业永无止境。反之，面对他人的损害，若我们能以清净心坦然承受，不以怨报怨，甚至心怀感恩，那么从这一刻起，所有不清净的恶缘与痛苦的境遇便会开始消散。

佛教为我们揭示了正确看待人际关系、解读自身苦乐的道理，这至关重要。因此，当我们遭遇痛苦时，没必要一味地抱怨，因为这没有任何实在意义。

丑三、思维嗔恨罪大力强而修安忍之理：

若有嗔恚诸佛子，百劫所修施戒福，

一刹那顷能顿坏，故无他罪胜不忍。

倘若有人对菩萨生起嗔恨恼怒之心，那么此人在百劫所修的布施、持戒等福德，便会在刹那间毁于一旦。所以，没有任何其他罪业，比嗔恨的过失更为严重。

这个偈颂流传甚广，历代高僧大德对其中义理的阐释略有不同。不过，若过多讲述辩论细节，恐怕当今许多人难以融会贯通，反而可能觉得存在矛盾。因此，我仅作简要提及，不做深入展开。这里是在讲，嗔恨心的力量极为强大且非常可怕，我们理应修持安忍。否则，百劫以来苦心积累的善根，会在刹那间被嗔心摧毁无余。就像有人辛辛苦苦积攒了巨额财物，然而一场大火便可将其化为乌有，实在令人惋惜。

关于本颂中嗔恨心能毁坏百劫善根的依据，出自《文殊游舞经》：佛陀曾对文殊菩萨言，嗔恚可摧

毁百劫集聚的善根。而《入菩萨行论》亦云：“一嗔能摧毁，千劫所积聚，施供善逝等，一切诸福善。”此句意为，对菩萨生起一刹那嗔心，便能毁坏千劫中供养诸佛、广行布施等善根，其依据则出自《大宝积经》。

那么，为何会有百劫与千劫的差别呢？许多前辈大德认为，需要从生嗔者与所嗔对境的关系切入分析。《入中论自释》中提及此处的生嗔者为菩萨，但应该不是指得地以上的菩萨——毕竟得地的菩萨不会产生嗔恨心。当然也不是指世间的普通凡夫，有智者认为，凡夫对圣者生嗔的果报无量无边，无需在此特别宣说。所以，此处的生嗔者应该是指资粮道或加行道的菩萨。至于所嗔的对境，也是菩萨：例如大资粮道菩萨对小资粮道菩萨生嗔心，依《入中论》所言，会毁坏百劫善根；而小资粮道菩萨对大资粮道菩萨起嗔心，则如《入菩萨行论》所述，会毁坏千劫善根。简单来讲，可以这样理解。

关于所摧毁的善根，也需要具体分析。记得当初学《入菩萨行论》时我们也分析过：嗔恨心能摧毁善法的现行及作用部分，但阿赖耶中善根的种子一般不会被分别念摧毁。那么，哪些善根不会被摧毁呢？一般来讲，以人无我或法无我智慧摄持的随解脱分善根不会被摧毁。

那么，以回向摄持的善根是否会被摧毁呢？宗喀巴大师、果仁巴大师等大德认为，以回向摄持的善根也会被嗔心摧毁。尽管佛经中说回向如一滴水融入大海，善根不会被摧毁，但这是从种子层面来讲的。而从现行的作用方面，回向过的善根也可能被摧毁，应该这样理解。

那以菩提心摄持的善根是否会被毁坏呢？《入菩萨行论》第一品提到¹⁴，菩提心所摄持的善根恰似如意树，果实用之不尽且越来越增长，其他善根则如芭

14 《入菩萨行论》：“其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁，菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。”

蕉树会一次耗尽。在藏地，乔美仁波切与堪布根华都认为，以世俗菩提心或者回向所摄持的善根，不会被嗔恨心摧毁。然而，果仁巴大师等大德并不认同这一观点。也有大德认为，从严格意义上讲，世俗菩提心摄持的善根仍可能会被毁坏，而胜义菩提心所摄持的善根则不会毁坏。

宗喀巴大师等格鲁派大德指出，《入菩萨行论》中所提及的生嗔者并非菩萨，生嗔的对境方为菩萨；果仁巴大师与麦彭仁波切则主张，生嗔者是已发菩提心却尚未得地的菩萨——甚至可能连加行道忍位都未证得，而生嗔的对境是菩萨。毕竟，一地以上的菩萨绝不可能生起嗔恨心，其善根自然也不会被摧毁。综合这两种观点来看，此处的情形或为普通凡夫对菩萨生起嗔恨，或为菩萨对菩萨生起嗔恨，依具体情况的差异，所摧毁的善根或达百劫，或至千劫。

至于对同行道友生嗔心的情况，本论并未直接提

及，但依据有些佛经的教言，即便对火烬等无情法都不应生起嗔心，更何况是众生？而且我们无法判断身边的道友是否为一地菩萨或者加行道以上的境界，这些皆可归于菩萨范畴。所以，不生嗔恨心至关重要。

或有人问：若一刹那嗔恨能毁百劫、千劫善根，凡夫岂不是永远没有成佛的机会？毕竟凡夫不生嗔恨心是不可能的。但实际并非如此：若以人无我智慧摄持，或尽量以发心、回向摄持，情况便会不同。乔美仁波切说，以回向摄持的善根不会被摧毁，如同色界的禅定心，虽是凡夫心，却不会受欲界众生分别念的损害，因为下界的分别念无法损害上界的禅定心。所以，有些大德认为，以三轮体空、菩提心、回向摄持，后果便不会那么严重。

此处是在强调嗔恨的过患，但只要能够及时对治、忏悔，凡夫仍有成佛的机会。虽然造恶业的过失很严重，但行持善法的功德也不可思议。例如，瞻仰

佛像、称念佛号、虔诚顶礼、随喜功德、观修空性、发起菩提心等，功德皆不可限量。我们所处的世间，既有很多可怕的过失，也存在许多善法的功德。当谈及功德时，便感觉解脱充满了希望；而一说起过失时，又觉得解脱似乎渺茫无期，或许大家都有这样的感受。

实际上，世间的投资亦是如此：如果投资失败则会血本无归，着实可怕；若投资成功，它的收益也很可观。恰似当下的股市，盈利似乎轻而易举，亏损也不过转瞬之间，善恶之理大致也是如此吧。曾有老妇人与出家人交谈：出家人一会儿说种庄稼、吃糍粑皆有过失，因为农夫耕作时会杀死很多虫子；一会儿又说随喜、供佛等善法的功德不可思议。后来老妇人略带困惑地对他说：“到底善法的功德与恶法的过失，哪个更大呢？一讲善法的功德，别说您这位出家人，连我这老妇人都觉得解脱大有希望，毕竟我也时常供佛、行持善法；一说到恶业的过失，别说我这个在家

人，连您这位出家人每天一碗一碗地吃着糗粑，看起来也挺危险。”

确实，善法的功德与恶法的过患皆难以想象，但此处主要是在讲嗔恨心的过失。

丑四、思维由此出现众过而修安忍之理：

**使色不美引非善，辨理非理慧被夺，
不忍令速堕恶趣。**

嗔恨心会令一个人的容颜气色变得丑陋晦暗，还会引来诸多不善恶事降临，同时夺走明辨是非的智慧，最终导致迅速堕入恶趣感受无尽的痛苦。

本颂是在讲，嗔恨心会招致诸多可怕的果报，因此我们应当努力修持安忍。

那么，嗔恨心究竟会带来哪些可怕的后果呢？

其一，“色不美”——相貌丑陋。即便是众人眼中的俊男美女，一旦嗔心骤起，也会变得面目狰狞、非常可怕，这样的例子在生活中随处可见。不仅如此，来世还会投生为容貌不庄严的众生。如今有些人的容貌之所以格外丑陋，正是前世常起嗔心、伤害他人的果报现前所致。其二，“引非善”——常会招致种种不善的因缘，如遭到他人谩骂、攻击等负面的伤害。其三，“辨理非理慧被夺”——辨别是非的智慧会被嗔恨心夺走。一般来讲，每个人本应具有辨别合理与非理的智慧，可一旦嗔心发作，客观的判断能力便荡然无存，头脑陷入混沌。其四，“不忍令速堕恶趣”——嗔恨心极重、不能安忍之人，往往很快便堕入三恶趣。看看当今世界发动战争的人，以贪嗔之心造下如此深重的恶业，比战场上牺牲的人更加可怜。

我曾去过一些监狱，见到有些本来很有智慧的人，因一时嗔怒犯下罪过，最终毁掉了自己的一生；世间也常见有人因发怒砸烂家中的锅碗瓢盆，甚至摔

电脑、摔手机的情形。实际上，许多人都曾因一念嗔心，做出令自己终身悔恨的事。由此可见，嗔恨心足以让人丧失明辨是非的智慧。

世间亦有“相由心生”之说：嗔恨心重的人，往往神情凶悍，周身气场令人不适，心怀慈悲者则与此相反。《大方便佛报恩经》云：“不忍之人，众所憎恶，增长烦恼。”意即缺乏忍辱心、常怀嗔恨的人，易被众人厌弃，最终自己的负面情绪与烦恼也会越积越多。我觉得人际关系的核心在于稳定的情绪，尤其要控制嗔恨心。有些人一辈子给人温和得体的印象，正因他懂得控制情绪；而有些人平时能言善辩、仪表堂堂，一旦被嗔恨心驱使，内心的丑恶便暴露无遗，给人留下极坏的印象。可见嗔恨心对自他的伤害极大，若不警惕，来世的果报更为可怖。

表面看来，修安忍的人似乎有些软弱，实则这才是对自己最好的保护，同时也能给他人带来最大的安

全感。若我们能修持安忍、性情温和，无论在工作、家庭中还是与道友相处，都会得到众人的认可。反之，嗔恨心重的人，即便他人当面不说，大家也心中有数。因此，我们务必努力修持安忍。若此前有过发怒的经历，现在要好好忏悔；今后也要尽量避免产生此类的负面情绪，这一点至关重要。

子二、思维安忍功德而修安忍之理：

**忍招违前诸功德，忍感妙色善士喜，
善巧是理非理事，死后转生人天中，
所造众罪皆当尽。**

安忍能够招致与前述嗔恨过失截然相反的诸多功德：不仅能感得妙色庄严之相，令善士心生欢喜；更能具备明辨是非的智慧，来世还能转生人天善趣；甚至所造的罪业皆能消尽。

那么，修持安忍究竟有哪些殊胜的功德呢？其一，“具有妙色”——无论气质、谈吐还是举止，皆能散发出平和慈悲的温润光芒。比如，一个人或许相貌平平，但若心地良善、与世无争，便是世间真正最美的人，这份美丽源于内心的自然流露。他们面对父母、家人、同事乃至身边的一切有情，都不会轻易生起嗔怒之心。其二，修安忍者能感得“善士喜”，更会得到善知识的青睐。阿底峡尊者传记中记载：“因尊者相貌端正、性格温和、从不发怒，所以许多上师都十分喜爱他。”其三，“善巧是理非理事”——平日心平气和者，处理事务时能精准分辨是非曲直，不像有些人遇到一点小事便手忙脚乱、怨天尤人、大发雷霆。性格稳重、不易发怒者，无论世间或出世间之事，皆能处理得妥帖周全。其四，临终时“转生人天中”——生于人天善趣之中，生生世世成为种姓高贵、相貌庄严者。其五，“所造众罪皆当尽”——修

持安忍能清净往昔所造的一切罪业。

记得 2014 年，我在新西兰曾用几堂课的时间讲授过一遍《入行论·安忍品》。后来听当地的人说，在那之后的很长一段时间里，道友们彼此间都未曾生起嗔心。不知道现在情况如何，这些内容应该也有文字记录留存。身为凡夫人，必须持续不断地学习佛法，就像手机等电子设备需要按时充电才能正常运转一样。虽然学习佛法有些辛苦，但若有志同道合的道友相伴，便自然有了学习的氛围与动力。若独自修行，在滚滚红尘之中，很容易懈怠放逸，想要坚持实属不易。但无论如何，我们都应努力修持安忍，这实在太重要了。

接下来，是对通过世俗法门修持安忍之理做最后的总结。

子三、共同总结：

了知异生与佛子，嗔恚过失忍功德，
永断不忍常修习，圣者所赞诸安忍。

通过上述道理，我们应该明白，无论凡夫还是佛子，一旦生起嗔恨心，便会招致相应的过失；而修持安忍，则能获得相应的功德。因此，每个人都应努力地断除嗔恨心，恒常修持诸佛菩萨所赞叹的安忍。

前面讲了嗔恨心的过患与修安忍的功德，本颂正是对此道理的总结。“异生”乃凡夫之别称；“佛子”则涵盖初发菩提心的凡夫位菩萨，以及证得圣者果位的菩萨。前面提到，即便已入资粮道、加行道的菩萨，若彼此生起嗔恨心，也会毁坏百劫乃至千劫积累的善根，可见其果报还是很可怕的。我最近正在翻译《功德藏》，深感一劫之漫长实在难以想象——如果百劫乃至千劫所积累的善根全部毁坏，实在令人惋惜。

有人觉得上师生嗔恨心也无妨，然而此处明确指出：圣者与凡夫在因果面前全然平等，只要生起自相的嗔恨心，便会招致诸多过患；反之，无论圣者、凡夫，修持安忍皆具殊胜功德。由此可见，无论种姓、地位、境界如何，因果面前人人平等，绝无例外——即便是上师或法师，也不会开“绿灯”。人们常说“法律面前人人平等”，可有些国家的法律也未必真正公平；但在因果面前，所有众生确实没有不平等之说。

当然，对于真正证得空性、彻底断除自私心的大菩萨而言，若为了利益众生而示现忿怒相，则另当别论。除此之外，但凡生起自相的嗔恨心，果报依旧可怖。因此，我们应“永断不忍”——此处的“不忍”，正是指嗔恨心。大家也应时常反观：自己的内心是否有所转变？这对我们的修行来讲，十分重要。

《四分律》的注释中又说：“倘能离瞋，即得

安乐。”确实，心怀喜乐的人一定不会有嗔心。爱起嗔心之人，无论身处何方皆难安适：即便外出旅游，也会烦恼丛生——吃饭时与服务员争执，住店时同前台拌嘴，乘车时跟司机吵架。本是散心之旅，最终却满载痛苦与恶业而归。而心无嗔恨之人，无论身在何处，其世界始终宁静。因此，我们理当修持圣者所赞叹的安忍。

诸佛菩萨、前辈大德无不极力推崇安忍。《遗教经》云：“忍之为德，持戒苦行，所不能及”。《入菩萨行论》亦言：“罪恶莫过嗔，难行莫胜忍。”修安忍，的确是极难的苦行。但无论如何，如今我们有幸明白了此理——尤其是学习《入中论》时，虽还未讲到六地菩萨的空性境界，但在世俗层面，我们也可凭借对嗔恨过患与安忍功德的认知，努力对治嗔心、修持安忍。

尤其今年是火马年，火性炽盛，近期全球也是乱

象纷呈，人心浮躁不安。据说春节期间，不少地方将红灯笼换成了黄灯笼，可若我们内心未能调柔，单靠改变灯笼的颜色也无济于事。唯有以佛法甘露调伏内心嗔火，方能令世界清静。若人内心烦躁，即便坐拥世间的荣华富贵，依旧痛苦不堪。我们常看到一些社会精英，物质需求样样满足，财富甚至足以供几世享用，可内心依旧郁郁寡欢。

因此，我们暂且不谈大圆满、大中观等甚深境界，只要大家能够依靠佛法的智慧稍稍平息相续中的嗔恨，以平和的心态面对一切，便能减少今生来世的诸多痛苦。我曾听闻一则故事：日本有两位长期修安忍的僧人，起初相互分享修行心得，后来却因对安忍的理解产生分歧，争执不休。凡夫往往在无意间造下诸多恶业。

希望通过这次学习，每个人都能减少嗔心与实

执。比如，尝试一个月不起嗔心，即便内心生起，也不在他人面前乱发脾气。这对每个人而言，都是最好的修行。

第 9 课

想必大家都清楚，修学中观法门，离不开龙猛菩萨所著的《中观根本慧论》（简称《中论》），若要从甚深与广大两个角度趋入《中论》的究竟义理，就必须学习《入中论》。此前我曾为大家讲解过《中论》，后来看到各地佛教徒自发组织学习效果相当不错，有些在家居士完全可以胜任辅导工作，并和大家一起认真地学习了好几遍，还是非常好的。

这次学习，希望大家至少能认真听闻一遍完整的音频或视频。否则，或许你们也会讲，但未必能够真正领悟其中的甚深内涵。毕竟这部论典，我曾在多位具德传承上师座前亲聆受教，依此清净的传承修学，不会偏离义理的核心。之后若能与大家一同研讨、辅

导，那自然是最好的，相信许多人都能从中对般若空性生起稳固的定解。

《入中论》的核心内容涵盖凡夫三地、菩萨十地及佛地的境界。若从波罗蜜多的角度而言，它详细阐述了一地至十地所对应的十种波罗蜜多，最终讲到佛陀无学地的圆满功德。对我们凡夫来说，或许暂时无法与论中一地至佛地的境界那么相应，但就像学习《现观庄严论》那样，通过了解佛菩萨相续中的殊胜功德，未来我们也能逐步趋入佛菩萨的究竟果位。因此，修学般若波罗蜜多的行者，对本论及中观法门都极为重视。

大家学习时，不妨先在电脑前虔诚发愿，中间专注听闻，最后做简单回向。实际上，这样的学习方式，与每日到寺院闻思修行的功德几乎无异，所以现在特别适合依靠这种方式修学佛法。这次计划以每周一节课的形式，用一年或两年的时间完整讲完这部论

典。若日后大家无法观看视频，我们也会通过其他途径，至少保证大家能够获取到音频的学习资料。

希望诸位能将这次学习视为生命中最重要的事情来对待——当年我与道友们的学习这部论典时，正是怀着这样的心态，获得了不可思议的利益与加持，生起了相应的觉悟与觉受。我也希望通过这次学习，大家都能或多或少的了悟一些缘起性空的道理，与般若法门结下生生世世的殊胜因缘。人的一生会接触无数知识、做许多事情，但那些能从根本上摧毁我执与我所执的法门却很难值遇，所以大家务必重视这次学习的机会。

今天我们继续讲解第三地安忍波罗蜜多——此前已经讲过嗔恨心的过失与修安忍的功德。虽然我们离三地菩萨的安忍境界还很遥远，但至少在日常生活中，应尽量少发脾气、努力修持安忍，这一点至关重要。我最近听说藏地有位男士，时常像疯了一样打骂

孩子、妻子与父母，自己却整日游手好闲。旁人甚至疑惑：世上怎么会有这样的人？他到底是人还是魔鬼？由此可见，世间确实有嗔恨心极重的人，我们绝不能成为这样的人。

凡夫有贪心、嗔心、烦恼是很正常的，但不能太过分。否则，若像疯了似的生起嗔恨心，不仅会摧毁当下所有的幸福，未来还要堕入恶趣受苦，甚至毁坏百劫千劫积累的善根，后果实在可怕。所以前辈高僧大德都非常注重对治嗔恨心，我们也应如此。若以前爱发脾气，今后要尽量克制。如果我们能够时常观照自心，虽不敢说能彻底断除嗔恨，但至少可以减少嗔心，从而减轻痛苦。

接下来，我们讲安忍的分类。

壬三、安忍之分类：

纵回等觉大菩提，可得三轮仍世间，

佛说若彼无所得，即是出世波罗蜜。

纵然将修持安忍的功德回向给自他众生成就佛果，但只要对修安忍者、所修的安忍、以及修安忍的对境这三者有所缘，那么便是世间安忍波罗蜜多；反之，若能如佛陀在大乘经典所开示的那般，以三轮无所得的境界修持安忍，即是出世间安忍波罗蜜多。

正如前面布施与持戒的分类一样，若以执著三轮之心修持安忍，便是世间安忍波罗蜜多——它是有漏的善根，仅能成为获得人天福报的因缘，却无法导向真正的解脱；反之，若以三轮体空的智慧摄持，则为出世间安忍波罗蜜多——它才是随解脱分的善根，能够成为真正获得解脱的因。

那么，何为三轮体空的智慧呢？就是通达缘起性空的智慧。此前我们曾讲过，虚空藏菩萨常以虚空为喻，阐释万法皆空的道理。如《虚空藏菩萨请问经》

所云：“所谓他骂不报，知语如虚空；他打不报，知身如虚空；他嗔不报，知心如虚空；掉戏不报，知意如虚空。”也就是说，在修持沙门四法时，无论遭遇他人的打骂、嗔怒或者挖苦，皆能以如虚空般了不可得的境界观照——这便是真正的了悟空性。

曾有人问月称论师：我明明见到万事万物真实存在，为何佛陀说诸法如梦如幻、了不可得？月称论师便与弟子一同在他面前无碍穿梭于柱子之间，并回答道：“这便是如梦如幻。”此时，这个人对空性法门生起了真实的信心。若我们仅停留在口头上说“万法皆空”，那当然很简单，而通过这次学习——尤其是讲解六地菩萨的空性智慧时，以破四生的方式深入剖析之后，理应从内心真正领悟：我们所见的万事万物，实际上不可能真实存在。若能对此道理生起信心，便已摧破了轮回的根本。

因此，我们应尽量以三轮体空的见解摄持，修

持出世间安忍波罗蜜多。世人常说“忍无可忍”，其实在胜义谛中，确实没有什么可忍的。所谓的修安忍者、所修的安忍、安忍的对境三者皆了不可得。相信大家通过长期反复的学习，最终都能领悟这一真理。

辛二、解说此地所生其他功德：

**此地佛子得禅通，及能遍尽诸贪嗔，
彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲。**

此三地菩萨于四禅、四无色定、四无量心的功德尤为圆满成熟，且已具足五种神通，更能彻底灭尽自相续中的贪嗔烦恼；此外，三地的菩萨能以善巧方便恒时利益众生，摧坏所化眷属相续中的贪欲。

这里讲到，三地菩萨除了安忍波罗蜜多尤为殊胜之外，还兼具诸多其他功德。那么，具体有哪些功德呢？其一为“得禅通”：此处的“禅”，涵盖世间四

禅、四无色定及四无量心；“通”则指五种神通（亦有六通之说），三地菩萨已圆满具足这些功德。其二为“及能遍尽诸贪嗔”：三地菩萨凭借证悟缘起性空的智慧，能彻底灭尽贪心、嗔心，乃至注释所提及的痴心等烦恼。其三为“彼亦常时能摧坏，世人所有诸贪欲”：三地菩萨能以善巧方便的智慧恒时利益世间众生，更能摧毁所化众生相续中的贪欲心，甚至能示现帝释天的形象，令众生脱离欲望的苦海，获得解脱。

此时或许有人会问：难道一地菩萨没有断除这些烦恼吗？此外，资粮道与加行道也可以具足四禅定、四无色界定的境界，这又该如何解释？实际上，关于五道十地的断证功德，藏传佛教中历来存在诸多辩论。回想年轻时，我曾每日钻研中观讲义，早年也讲过格鲁派宗喀巴大师的《善显密意疏》——诸位若有相关资料参考，会很有帮助。至今我仍珍藏着这本近四十年前的书籍。此外，还有噶玛巴不动金刚的注释、果仁巴大师的注释，以及麦彭仁波切的注释（由其

弟子整理），另有印度阿巴雅嘎绕的注释、噶林晋美的注释。总之，无论听闻哪位法师讲解《入中论》，我都会查阅诸多注释作为参考。

当年书籍稀少，需要四处借阅。如今虽有电子书，查找资料极为便利，但我一方面没有时间，同时也觉得：若连加行道的境界都未证得，一地至十地菩萨断证功德的差别，似乎离自己比较遥远。但另一方面，我们也应关注这些精彩的辩论。比如此处提到：三地菩萨已获得四禅、四无色定及五种神通，并已断除了贪心、嗔心，对于这一观点究竟该如何理解呢？实际上，下一品也会涉及相关内容。

宗喀巴大师认为，一地至七地菩萨需断除烦恼障，八地开始断除所知障；果仁巴大师则认为，一地菩萨已断尽烦恼障，从一地至十地菩萨的所断皆为十品所知障，噶举派噶玛巴不动金刚的观点与此相近；麦彭仁波切则指出，一地菩萨已断尽遍计二障，因此

一地至七地菩萨需断除俱生烦恼障，八地起逐步断除俱生所知障。关于本颂中三地菩萨已断尽的“贪心与嗔心”，按格鲁派大德的解释属于烦恼障范畴，只是每一地所断的烦恼障，程度略有差异；依果仁巴大师之见，三地菩萨已无现行的贪心与嗔心，仅存俱生所知障的种子习气待断除；按照麦彭仁波切的观点，此处三地菩萨的所断应为俱生烦恼障，一至七地每一地皆有所应断除的俱生烦恼障。

因此，资粮道、加行道，以及一地至三地菩萨所断的贪心，虽然名称相同，实则程度各有差异。事实上，无论是所证的功德还是所断的障碍，每一地菩萨皆有其自地的所证与所断。如此分析便知，“及能遍尽诸贪嗔”是指三地菩萨已断除了自地应断的烦恼，并不是指已经断除了四地、五地菩萨该断的障碍。正如一地、二地菩萨凭其智慧力也会断除自地的障碍。

《入中论自释》引用《十地经》的教证，详细宣

说了三地菩萨禅定、等持力功德尤为殊胜的道理。从所断障碍来看，此地菩萨依靠证得缘起空性的智慧，对于诸如见缚、欲缚、色缚、有缚（指无色界束缚）及无明缚等诸多障碍，有些是减轻，有些则是完全断除。在发光地（三地）阶段，乃至多生累劫中难以断除的邪贪、邪嗔、邪痴都能彻底灭尽。

由此可见，每一地菩萨皆有不同的所断——虽然前面提到的一地、二地菩萨断除的障碍，与此处三地菩萨断除的障碍有部分名称相似，但实际上所断烦恼的程度截然不同。正如“弥勒五论”中将所断障碍分为十类，本颂中所断的贪心与嗔心，是指已灭尽三地应断除的障碍。

庚三（以宣说地之功德而总结）分二：一、前三波罗蜜多共同总结；二、此地特别总结。

辛一、前三波罗蜜多共同总结：

**如是施等三种法，善逝多为在家说，
彼等亦即福资粮，复是诸佛色身因。**

布施、持戒、安忍三种波罗蜜多，佛陀主要是针对在家菩萨宣说的，它们同属福德资粮的范畴，是成就佛陀色身（报身和化身）的根本因。

这里讲到，第一极喜地圆满的布施波罗蜜多、第二无垢地圆满的持戒波罗蜜多，以及第三发光地圆满的安忍波罗蜜多，大慈大悲的佛陀主要是为多数在家人宣说的。

那么，为何是针对在家人而说呢？以布施为例，虽有财布施、法布施、无畏布施三种，但此处主要是讲财布施。通常而言，唯有在家人具备财布施的能力，而出家人不积累财物，缺乏财布施的物质基础，因此佛陀主要针对在家人宣说了财布施的功德；持戒方面，戒律虽有简繁之分，但前面提及的十种不善

业，主要是针对在家人宣说的基础戒律，而出家人则有比丘戒、比丘尼戒等专门戒条；安忍方面，在家人生活中人际关系复杂、利害冲突较多，更需要修持安忍，而出家人日常依沙门四法行事，不会伤害他人，修安忍的对境相对较少。所以，作为在家人，主要修持六波罗蜜多中的前三者，这也是很好的。那么，在家人能否修持后面的波罗蜜多呢？当然也可以。

此外，为何布施、持戒、安忍属于福德资粮呢？想必诸位都明白：福德资粮属于有相的范畴，布施、持戒、安忍皆以有相修行为主；禅定与智慧则属无相法门，因此通常归为智慧资粮。这三种法门作为福德资粮，正是未来成就佛陀色身之因。小乘虽也提倡修积福德，却没有“二资”“二身”的概念，依靠积累二种资粮成就佛陀色身与法身的观点，是大乘经论所倡导的。

总之，布施、持戒、安忍三种波罗蜜多属二资粮

中的福德资粮，禅定与智慧波罗蜜多则为智慧资粮。至于精进波罗蜜多，后面会详细说明：它既是福德资粮的助伴，也是智慧资粮的助伴，缺乏精进者无法积累二资粮，因此难以成就佛陀的色身与法身。当然，也有论典将智慧波罗蜜多归为智慧资粮，其余五度归为福德资粮的说法。

之前我们讲过两兄弟的故事：其中一位勤积福德却不修智慧，最终转生为身披珍宝璎珞的大象，因智慧匮乏而愚钝不堪；另一位特别重视智慧资粮却排斥修福，最后证得阿罗汉果入城化缘时，竟连一钵食物都乞不到。正所谓：“修福不修慧，大象披璎珞；修慧不修福，罗汉托空钵”。因此，上师如意宝常教导我们：既要修持禅定与智慧，也要尽力行持布施、持戒、安忍等善法。

然而，现在有些佛教徒说：“念咒、放生、拜佛等善法都是对相的执著，不必行持，只要安住入定即

可。”这类人只重视智慧资粮而轻视福德，即便未来证得阿罗汉，恐怕也会如故事中的罗汉般化缘无果；如今有些修行人，虽修行境界颇高，却因前世未积福德，生病时连医药费都无力承担，实在可怜。而有些人虽精进行善、广行布施，却对空性法门一点都不重视，在佛教徒中我常常见到这两类人。有时我故意与热衷慈善者提及空性法门的功德，但他们往往一言不发，可一旦聊起做善事便兴致勃勃。若只专注福德资粮，未来虽能获得丰厚福报，却难在证悟上突破，就像大象挂满金银璎珞，却很难获得成就。

两兄弟的公案告诉我们，修行不能偏废：一方面要修持空性，了达无二慧；另一方面，也要踏踏实实地积累福德资粮，哪怕只是力所能及地做一点善事。总而言之，福慧双运是修行成就的核心要诀。

辛二、此地特别总结：

**发光佛子安住日，先除自身诸冥暗，
复欲摧灭众生暗，此地极利而不嗔。**

安住于发光地的佛子，如同日轮般，既能驱散自身的无明黑暗，也希望摧毁众生相续中的烦恼痴暗。此地菩萨的智慧虽极为锐利，却从来不会对众生起嗔恨之心。

发光地的佛子，安住于如日出前赤金色光芒般的智慧中，在世间显得格外庄严。月称论师常以月光、月轮、日光、日轮等比喻形容佛菩萨的智慧。正如前文所言，三地菩萨的智慧恰如日出之光：从自利层面，“先除自身诸冥暗”，能彻底遣除自相续中的一切障碍；从利他层面，“复欲摧灭众生暗”，又以大悲心发愿摧毁众生相续里的无明黑暗。

不仅如此，虽然三地菩萨的智慧极为锐利，却从不对众生起嗔心——他们能全然接纳、包容众生自私

自利的恶行，这与世间人截然不同。世间人若稍具智慧，便爱对他人的过失指指点点；而菩萨的智慧，唯用于调伏自他相续的烦恼，绝不会有嗔恨、伤害众生的心行，因其智慧与慈悲本自具足。正因如此，才有了“此地极利而不嗔”的教言。从前，若有人总爱挑他人毛病，我们便会说：“你的智慧与三地菩萨恰恰相反，菩萨从不对众生起嗔心。”由此可见，凡夫与菩萨的境界，实则天差地别。

三地菩萨还有一显著特点，如《十地经》所载：“菩萨住此发光地，常乐多闻，心无厌足，日夜勤求，未曾休息。”意谓发光地的菩萨始终希求听闻正法，即便闻法再多也无厌足，日夜精进勤求佛法，从不停歇懈怠。因此，三地菩萨的相续具足诸多功德：不仅圆满安忍波罗蜜多，更兼具智慧锐利、能调伏自他烦恼、不嗔众生、慈悲广大、喜爱正法等特质。所以，三地菩萨的境界特别了不起。

至此，《入中论》中第三胜义谛发心圆满。

第四品 焰慧地

接下来，我们讲解第四焰慧地。首先，先讲第一方面——此地精进波罗蜜多尤为增胜的道理。

己四（解说焰慧地）分三：一、此地精进增胜；二、地之定义；三、断之特点。

庚一、此地精进增胜：

**功德皆随精进行，福慧二种资粮因，
何地精进最炽盛，彼即第四焰慧地。**

一切功德皆伴随精进得以产生、增长与圆满，它是获得福慧二种资粮不可或缺的因。那么，何地菩萨

的精进波罗蜜多尤为超胜呢？正是智慧如火焰般炽燃的四地菩萨。

第四地名为焰慧地，此地菩萨的精进波罗蜜多尤为超胜。实际上，无论是世间增上生的福德，还是出世间决定胜的功德，乃至闻思修、布施、持戒等一切善法，无不依精进而生。唯有具足精进者，方能成就此等功德，若缺乏精进，一切功德皆无从谈起。

当然，此处所讲的精进，正如《入行论》所言：“进即喜于善”，也就是说所谓的精进，是对善行由衷生起欢喜；若勤行恶法，不仅不算精进，而且是一种懈怠。总之，对善法的精进至关重要。

世间规律也是如此：为何有些人事业有成？正因他们始终精进不懈，从不虚掷光阴，做事专注认真；而有些人即便具备智慧与能力，若缺乏精进，终究一事无成，非常可惜。由此可见，一切功德皆随精进而生，上等精进者必得上等成就。精进实为福慧二资粮

的根本，若想积累此二资粮，精进必不可少。

凡夫地虽也有精进，然真正的精进波罗蜜多，于第四地时尤为超胜。《十地经》在讲到四地菩萨的境界时，列举了多种精进¹⁵：诸如不杂染精进、不退转精进、广大精进、无边精进、炽燃精进等。在诸多精进中，我认为恒常精进——也就是无论遭遇何种困境，始终不放弃的努力最为重要。譬如学习《入中论》，每个人至少应保证从始至终学习圆满。然而如今，不少人只有开头、没有结尾，这无疑是修行路上的一大障碍。

总而言之，无论世间还是出世间，做任何事都能具有持之以恒的稳重，于自身的生生世世而言是非常好的缘起。

接下来讲焰慧地的定义。

15 《佛说十地经》：“获大精进无有休息，不杂染精进、不退转精进、广大精进、无边精进、炽然精进、无等精进、无映夺精进、成熟一切有情精进、善分别道非道精进。”

庚二、地之定义：

**此地佛子由勤修，菩提分法发慧焰，
较前赤光犹超胜。**

此地菩萨由于勤修三十七品菩提分法之故，其智慧如炽燃的火焰，较三地菩萨如日出前赤金色光般的智慧，更为超胜。

此地为何名为“焰慧地”呢？因为四地菩萨以超胜的精进之心修持三十七品菩提分——也就是四念处、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八正道。此三十七品菩提分含摄五道十地的不同阶位，从初阶的小资粮道、中资粮道、大资粮道、到加行道等，皆有相应体现，而四地菩萨能以较前更加圆满的方式修行三十七道品。不仅如此，他们所证得的觉受与证悟之相也尤为显著，智慧之光如火焰般炽盛，虽未达六地菩萨的光明境界，却比三地菩萨如日出前赤

金光般的智慧更为炽烈，因此得名“焰慧地”。

下面这句话在有些注释中并没有单独分一个科判，而麦彭仁波切将此立为四地菩萨所断的特点。

庚三、断之特点：

自见所属皆遍尽。

四地菩萨对于自见或我见，以及附属于它的一切执著已全部灭尽。

所谓“自见”，就是我们常说的萨迦耶见——即执著“我”与“我所”的见解，乃至依附于它的各类执著，比如对众生、寿命、五蕴、十八界、十二处、自身、财富、住所等一切法的执著，四地菩萨皆已断除。《自释》中也引用佛经教证：“佛子，菩萨住此焰慧地，所有身见为首，我、人、众生、寿命、蕴界处，所起执著，出没思惟，观察治故，我所故，财物

故，著处故，于如是等一切皆离。”这意味着，四地菩萨会断尽所有如“我”与“我所”的自见，以及依附于它的一切执著。

这时，或许有人会像之前那样提出疑问：一地菩萨不是已经断除了萨迦耶见吗？为何这里说四地菩萨断除自见呢？其实答案与之前类似：尽管所断除的障碍名称相近，但障碍的程度却有深浅之别。我记得噶玛巴不动金刚在《入中论》注释里引用过印度论师阿巴雅嘎绕的观点，将前九地菩萨所断的烦恼分为大品、中品、小品三类，其中每一类又再细分为大、中、小三级，共九种烦恼。其中，一地到三地菩萨断除的是大品中的三种烦恼，四地菩萨断除的则是中品的大烦恼，印度注释中确实有这种分法。

藏传佛教中，围绕“自见所属皆遍尽”这一义理，曾有过不少精彩的辩论。有些细节我至今记忆犹新，有些却已模糊——毕竟是三十年前的事了。不过

这次我不想多谈这些，否则有些人或许会觉得藏传各教派总在“内斗”。毕竟，若听者连最根本的教义都没搞懂，过多强调这些辩论，恐怕没有多大必要。最初的时候，我们天天都喜欢谈论各教派间的不同观点，甚至有时只要发现一点不同的说法，心里都会很兴奋——“哦，这里有不同的讲法！”但后来渐渐明白，这些差异本质上完全是圆融的，只是阐释的侧重点不同而已，背后都蕴含着锐利的智慧与充分的论据。当能以圆融的视角看待这些问题以后，再去审视世间人那些片面的想法，便会觉得特别可笑。

前两天有人跟我说，现在不少人对马斯克提出的“心识由大脑产生”的观点存在怀疑。实际上，若严格遵循科学的精神与态度，要证成“心识由大脑产生”，就必须通过实验或测试，证实“心识”与“大脑”之间能生与所生的因果关系。而因果关系成立的前提是：作为因与果的两者要真实存在。然而到目前为止，科学家对“心”的认知仍极为模糊，根本无法

确定其本质究竟是什么。因此，这个论证显然缺乏合理的依据。

就像麦子的种子与果实，若说果实源于种子，要么通过现量亲眼见到，要么通过比量推理证成，二者缺一不可。但在现量上，没有科学家亲眼见到心识从大脑中产生；在比量上，也没有充分论据支持这一结论。科学家对心识本身都不了解，目前任何仪器也无法真正探测到心或意识。退一步讲，即便大脑存在时心识也存在，二者的因果关系仍难以成立，因为科学家至今无法排除心识在大脑之外产生的可能性。

所以，如今很多所谓的主流文化，让普通人感到很困惑，甚至有些佛教徒也会疑问：心识真的由大脑产生吗？其实，佛教中有诸多论据可反驳这一观点，而科学家至今拿不出充分证据证明“大脑出现前心识绝对不存在”。这种推理对理解心识本质很重要，但没学过中观的人可能难以领会，就不多说了。

好了，刚才不知不觉扯远了，第四胜义发心的内容就讲到这里。

第五品 难胜地

己五（解说难胜地）分二：一、差别基——地之定义；二、差别法——地之功德。

庚一、差别基——地之定义：

大士住于难胜地，一切诸魔莫能胜。

大菩萨安住于第五难胜地时，一切天魔、烦恼魔等所有魔众，都无法战胜他。

为何名为“难胜地”呢？因为住于此地的菩萨，能够战胜一切难以降伏的魔众，一切魔众皆难以击

败他。

第五地的菩萨禅定境界尤为殊胜，已圆满了禅定波罗蜜多。第四地及之前的菩萨，或许还会不同程度受到魔众的侵扰；但到了第五地，连魔王波旬都无法干扰，更何况魔子魔孙等眷属了。诸多经论常把难胜地的菩萨比作须弥山，将诸魔众比作狂风。很显然，狂风是无法撼动须弥山的。同理，任何魔众也不能损害五地菩萨的善根：外在的天子魔无法干扰他的修行，内在的烦恼魔也不能动摇他的禅定境界，这一点至关重要。

《十地经》提到¹⁶，难胜地的菩萨还通达工巧明、医方明等诸多世间技艺。《华严经》亦云：“为利世间故，造立经书等，金石性医方，歌舞戏笑事，堂阁及园林，衣服诸饮食，示种种宝聚，令众得欢

16 《佛说十地经》：“为欲教化诸世间，善知书论数印等；亦能善解诸方药，疗治众病悉令愈。文词、歌舞皆巧妙，布列宫宅、园池等；种种宝性咸示人，利益无量有情故。日、月、星宿、地震动，乃至身相亦观察；静虑、等至及神通，为益世间皆显示。”

喜。”其中详细记载了五地菩萨为了利益众生，会以善巧方便建立种种教法与世间技艺，包括经书、医术、歌舞娱乐，乃至建造楼阁、制作衣物和饮食等，以此饶益世间，令众生获得安乐。

有人或许会觉得，真正的修行人理应隐居山中、潜心修行，不与外界往来——汉地与藏地确实有这样的传统。其实，这两种观点对应着两种不同的情况：对于易受外界干扰的修行者而言，与世隔绝、住于寺院潜心闻思修行十分重要；但若像五地菩萨那样，已经具有了诸魔众都无法毁坏其善根的禅定力，就必定会以强烈的慈悲心，为了利益众生而善学工巧、医方等世间技艺，通过参与各种世间事务来利益众生。用现在的话来说，菩萨也可从事开办工厂、经营餐厅、开设旅馆等事业，这一观点是有教证依据的。

《入中论》前五地的内容比较简略，比如第五地仅用一偈概括，相对易懂；而到了第六地，内容就不

这么简单了。

庚二、差别法——地之功德：

静虑增胜极善知，善慧诸谛微妙性。

五地菩萨禅定波罗蜜多尤为增胜的缘故，极其善于通达圣者们所证得的二谛与四谛之微妙本性。

“善慧”，即指圣者。具体而言，五地菩萨兼具两重特质：一方面，其禅定境界极为超胜；另一方面，智慧亦尤为增胜，具体表现为能完全通达圣者所证悟的二谛与四谛的境界。依据《六十正理论释》及《入中论自释》的观点，四谛中的灭谛归属于胜义谛，其余苦、集、道三谛则属于世俗谛，这便是二谛与四谛的对应方式。

因此，第五地行者的禅定与智慧皆尤为超胜。尽管此处未提及禅定波罗蜜多的分类，即以执著心修持

的世间禅定波罗蜜多，以及以三轮体空修持的出世间禅定波罗蜜多，但实际上，与前四地类似，此地菩萨已圆满出世间的禅定波罗蜜多。同时，此地菩萨的智慧相较于前四地更为殊胜。不过，般若波罗蜜多要到第六地才得以圆满，正如《大智度论》所云“五度如盲，般若如导”（般若度也被喻为眼目、慈母等），因此，与六地及后续阶位相比，五地菩萨的智慧仍有不及之处。

至于第六地般若空性的智慧，我们将在下一节课开始讲解。想必许多人都在翘首期盼，真心希望在第六地内容讲解完毕以后，大家都能对般若空性的义理有所了悟。

至此，《入中论》第五胜义发心的内容已讲解圆满。

第 10 课

第六品 现前地

戊二（解说第六地现前地）分三：一、略说能取——地之本体；二、广说所取——空性；三、以宣说地之功德而总结。

己一、略说能取——地之本体：

**现前住于正定心，正等觉法皆现前，
现见缘起真实性，由住般若得灭定。**

现前地的菩萨住于清净无染的正定智慧之中，即将现前佛陀不共的殊胜功德，并且能够现量照见缘起

性空的真实本性，由此安住于圆满般若波罗蜜多所摄持的灭尽定境。

接下来，我们正式开启第六品“现前地”的讲解。这一品通过诸多的推理与辩论，阐释了万法无生无灭的空性本质，可以说是整部论典最核心的内容。第六智慧度与前五度有所不同：虽然布施、持戒、安忍、精进、禅定都很殊胜，然而若缺乏般若度（智慧度）的摄持，前五度并不算究竟圆满。由此可见，般若波罗蜜多非常重要。

第六地为何被称为“现前地”呢？对此藏地诸位大德有不同的阐释，有的给出了两种依据，但我们依据《自释》中讲到的三种理由来解释。其一为“正等觉法皆现前”，正等觉法是指佛陀所具有的不共功德，如十力、四无畏、十八不共法等。众所周知，成佛的近取因是般若智慧，因为六地菩萨般若波罗蜜多尤为增胜，所以说其即将现前佛陀的果位。其二是

“现见缘起真实性”，六地菩萨能够真正现量照见现空双运的真实性，也就是说，能够真正通达胜义中等净无二与世俗中如梦如幻，以及二者无别的道理。尽管一地菩萨已见空性，但其境界与六地菩萨仍有差别；其三，则为“道谛现前”，前文提到五地菩萨已圆满禅定度而通达了四谛的本性，六地菩萨则在五地的基础上获得了更深层次的证悟，因此称为道谛现前。

那么，六地菩萨安住于何种境界呢？即“由住般若得灭定”：因为此地菩萨已圆满般若波罗蜜多，所以能够安住于无垢清净的灭尽定。此灭尽定既不同于初地至五地菩萨的禅定，也有别于声闻、缘觉所承许的寂灭法，乃是由般若所摄持的灭尽定。因为六地菩萨具有诸多与前五地截然不同的功德现前，所以被称为现前地。

关于这三个理由，大家可参考月称论师所著、法

尊法师翻译的《入中论自释》，其中明确指出，六地菩萨因即将现前佛陀果位、能够真实现见现空双运的本性、于五地时现见道谛而得名现前地。上师如意宝曾传讲过《自释》，我也有幸在上师座下得过此法的传承。听说益西彭措堪布原来也讲过这部论。为了这次学习，我特意提前为大家准备了《入中论自释》与德巴堪布所著的《入中论释》作为参考资料，希望各位能够认真参阅。不过，由于《自释》的内容本就艰深，再加上法尊法师的译风又偏古朴，所以有些内容不是很好懂。相对而言，德巴堪布的注释好懂一些，这本书详略得当，既有麦彭仁波切的科判，又有偈颂的逐字解析，还涵盖了不同观点的阐释。而且他老人家也是真正的开悟者，又与我们处于同一时代，因此理解起来或许会更容易些。正因如此，我在 2020 到 2025 年间投入了大量时间，完成了这部注释的翻译与校对工作。

回想从前，大家聚在一起，在经堂里共同闻思修

行，但后来，我们许多闻思修的方式也不得不做出改变。我自己也在努力调整。比如，我现在讲一部法期间，可能一会儿穿着冬天的衣服，一会儿又换成夏天的衣服；背景也时常变换。因为我也经常搬家，不断地调整适应。尽管目前的网络环境似乎对部分佛学内容（如《大藏经》）有所限制，但在AI时代想要完全控制一些信息也并不是那么容易。因此，我们更应该珍惜当下的机缘，无论身处旅馆、家中、工作间隙、还是寺院，都要想尽一切办法坚持学习。世界在变，人类的生活与工作方式也在随之改变，我们也应善用网络，保持不间断地学习，这一点尤为重要。

希望大家通过这次学习，能够真正从内心接受万法皆空的道理。本来，空性法门只有对具信者才能宣说，但今年因缘特殊，堪称“般若年”，为了避免有缘人错失良机，所以我决定在网络广传此法。与此同时，建议对般若法门具信心者自学《心经》《金刚经》《六祖坛经》。

希望大家不要以忙碌、疲惫、身体不舒服，或者家庭、工作为借口，断送了自己学习佛法的因缘。如果天天散乱，整天忙着世间琐事，那确实不太合理。虽然我们都是凡夫，但还是应该努力去靠近真理。尤其是今年，希望大家在般若空性上多下一点功夫。其实，每学一部法的时候，我们都会感受到它的功德，也自然更有热情去读诵、去受持。就像当年很多人学了《金刚经》《心经》之后，都特别愿意念诵，这也是我讲这部法的初衷。当然，过一段时间，这份热情可能会慢慢淡下来，但不管怎样，学和不学、听和不听，终究有很大差别。希望大家能继续努力。

己二（广说所取——空性）分二：一、宣说空性之殊胜；二、真实解说具此殊胜之空性。

庚一、宣说空性之殊胜：

如有目者能引导，无量盲人到止境，

如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果。

如同明眼人能引导无数盲者抵达目的地，以般若智慧摄持，其余那些如无眼般的善法功德便能真正趣向于佛果。

本颂通过生动的比喻，阐释了通达般若空性的重要性。比如：世间有一群盲人，他们虽然有手有脚，但仅凭自身之力难以抵达目的地。但此时若有明眼人引路，便能带领无数盲者踏上正确的归途。同样，我们修持大乘佛法时，若没有般若智慧的摄持，无论是行持布施、持戒、安忍，还是精进、禅定等五度，皆如同盲者般茫然无措，最终也难以抵达究竟的佛果。正如上节课所说：“五度如盲，智慧如导。”寂天菩萨在《智慧品》中亦云：“此等一切支，佛为智慧说。”就像世间所有河流终归汇入大海，一切五度万行也终将融入般若智慧之海。我们所行持的一切善法，唯有以般若智慧摄持，才能趋向佛果；反之则无

法抵达佛地（普光地）。因此，具有般若波罗蜜多的智慧尤为重要，它能让我们明见正道与非道的本质。

比如，我们日常行持的磕头、转绕、放生、礼佛等善举，虽具殊胜功德，但若以实执心践行，便只是随福德分的善根，最多只能转生到人间或天界，无法获得究竟的解脱。一旦以通达“人无我”与“法无我”的智慧摄持，哪怕只是念诵一句观音心咒、磕一个头，也能直接成为解脱的因。

前面也讲过，尽管本论着重阐释般若空性的重要性，但我们也不能轻视世俗的善根，否则难以成就佛陀的色身。当然，若始终以强烈的实执心行持善法，也无法获得解脱，甚至可能还会堕落。例如，有人虽念诵了上亿遍咒语，却因缺乏智慧而颠倒回向，最终堕入了魔道。总之，无论行持任何善法，若没有以空性见摄持，就像盲人已经失去了正确的方向。虽然行持善法远远胜于造作恶业，但必须以智慧摄持方为究

竟。如今有些人，自认为是大乘佛教徒，却也未必明白其中的道理，实在令人遗憾。

汉地礼佛时，常有“能礼所礼皆空寂”的说法，包括参禅或念诵忏悔文时，前面也有许多以空性见摄持的偈颂。通过这次学习，愿大家都能领悟万法皆空之理。如果我们能以如梦如幻的见解行持善法，并将功德回向给如梦如幻的众生，愿其获得如梦如幻的佛果——这便是行持善法最殊胜的方便。

庚二（真实解说具此殊胜之空性）分三：一、如何解说之理；二、所说之法器；三、所说之法。

辛一、如何解说之理：

**如彼通达甚深法，依于经教及正理，
如是龙猛诸论中，随所安立今当说。**

如同第六地菩萨通达了远离四边八戏的甚深法性

一样，龙猛菩萨无误了知佛陀教义之后，在诸多论典中引用教证以及严密的逻辑推理如实宣讲了般若空性的究竟义理。我（月称论师）正是追随龙猛菩萨所安立的空性教义而为有缘者如理宣说的。

对此，《自释》中有一段问答：“既然前文说，六地菩萨现见了缘起真实性，那究竟是如何见到的呢？”针对这一疑问，月称论师回应道：“缘起真实性甚深难测，不是被无明眼翳蒙蔽的凡夫所能通达的，唯有六地菩萨以上才能证知其理。因此，你们不必问我，应请教具有无垢智慧的诸佛菩萨。”其实，这是谦逊之辞，正如前文所提及的，月称论师在墙上画的牛可以挤出乳汁供僧众饮用，如此了不起的大成就者，必然能阐释经典的究竟意趣。

他之所以不直接作答，正是为了警示后世讲法者与造论者：凡宣讲佛法或撰著论典，必须依据教证、理证及传承上师的窍诀，切不可凭“我认为”“我觉

得”等傲慢之心，妄解经论义理。当今有些人仅凭自己的分别念讲经说法，实为不妥。藏传佛教特别重视传承，原因就在这里。例如，某位法师在传法时，常会这样说明：“我在某某上师座下亲得此法传承，当时上师是这样宣讲的……”这种一脉相承的传递方式，本质上是对后学者的负责任。

《自释》中还有一个问答：“既然佛陀在《般若经》《十地经》等诸多经典中，都已宣说了六地菩萨见缘起性的道理，我们直接依照佛经宣讲就可以了吧？”对此，月称论师回应道：“佛经的意义甚深难测，像我这样的人，仅依自力根本无法直接诠释佛陀经典的究竟意趣，唯有凭借龙猛菩萨等大士所造的论典，才能无误地阐释佛经的思想。”

月称论师是印度非常著名的大班智达。我曾经在某部典籍里看到，有些祈祷文中把他列为印度八十位大成就者之一（当然，也有个别记载没有列入）。本来像他这

样了不起的大成就者，凭自己的智慧直接解释佛经的教义是没有任何问题的，但他在论典的开头和结尾都反复强调：我这部论的内容，完全是按照龙猛菩萨的观点来阐释的。在藏传佛教中，讲解论典的情况比较多；至于讲解经典，有一种说法是：如果没有依靠清净的传承和前辈高僧大德的注释，只凭自己的智慧依文解义，很难真正理解佛经的究竟密意；而依止诸位大菩萨、传承上师所造的论典或注释，则相对容易把握。所以，大家以后讲经说法时也要格外谨慎，不能盲目自信，一定要重视清净的传承，同时也要多参考各位大德的注释。

我在翻译经论时也是如此：首先会找一本比较易懂的注释，再找一本深入剖析的注解。譬如正在翻译的《多哈道歌》，便参考了麦彭仁波切的注解与印度无二金刚的难释。以此两本注释为参考，基本能诠释它的真实义理。多年前翻译《功德藏》时，我曾依藏传的一本注解译了四品后停了下来，去年依阿拉夏丹

德的注解译了二品有余，最近又在借助智悲光尊者的自释做翻译，不知道能否圆满，祈愿护法神加持。

以前听说有些人在辩论时讲：“龙猛菩萨、月称论师不懂这个道理。”如果龙猛菩萨与月称论师都不懂，唯有你懂，那你真的很“厉害”。我记得宗喀巴大师的传记中提到¹⁷，他在亲见文殊菩萨时曾请问：

“月称论师所诠释的龙猛菩萨意趣是否无有错谬？”文殊菩萨回答：“月称论师本是上方某刹土中智慧第一的大菩萨，为了弘扬龙猛菩萨的中观思想而降临娑婆世界，他所诠释的龙猛菩萨的意趣，无论显宗密宗，都毫无错谬，你应当信受。”这些说法都是有依据的，一般没有依据的内容，我也不敢在课堂上讲。

此处颂词的意思是，六地菩萨所证悟的般若境界甚深难解，唯有依靠能够真正通达般若经典究竟意趣

17 《宗喀巴大师传》（法尊法师译）：“又请问云：‘月称论师所释龙树菩萨之论义，是否丝毫无谬耶？’曰：‘月称乃上方世界佛最有慧力之一大菩萨，特为光显龙树正宗，受生此土。故其所释龙树正义，无论显密，俱无错谬，必须决定信受。’”

的龙猛菩萨所著的《中观根本慧论》《六十正理论》等中观论典，众生才能了知般若的深义。因此，月称论师在此强调：凭借龙猛菩萨的教言与窍诀，我可以不增不减地宣说般若义理。这也是一种传承。

为何说龙猛菩萨能无误解读佛经的究竟密意呢？因为佛陀在诸多大乘经典中早已授记。《楞伽经》记载，佛陀曾预言未来南方碑达国会有一位名中带“龙”字的吉祥比丘，能遮破有无二边、弘扬教法、善说无上乘，最终证得极喜地并往生极乐世界；《圣大云经一万二千颂》中，佛陀对阿难说：“离车子国有位一切有情乐见童子，将在佛灭度四百年后转生为比丘龙树，广弘教法，最终于极净光世界成佛，号智生光如来”；此外，《大法鼓经》《文殊根本续》等多部经典也明确授记龙猛菩萨将广弘佛陀教法。由此可知，龙猛菩萨对佛经的诠释绝对可靠，月称论师依其观点所作的阐释，自然值得我们信赖。

辛二（所说之法器）分二：一、确认所说之法器；二、以生功德之理而劝听。

壬一、确认所说之法器：

若异生位闻空性，内心数数发欢喜，
由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖，
彼身已有佛慧种，是可宣说真性器。
当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。

若有凡夫众生听闻空性法门时，内心数数生起欢喜之情，由此而引发泪流满面、全身汗毛竖立，则说明此人相续中所具有的佛慧种子已经苏醒，可堪为宣说真实义的法器。此时，理当为其开示下文即将宣说的胜义谛法相。

这个颂词我们经常引用，想必大家都很熟悉。其实中观法门就像密法一样，并非人人都适合听闻。因为有些人听后会生起邪见，最终堕入恶趣；还有些人

会执为实有的单空，认为一切皆无而堕入断见，同样无法获得解脱。因此，空性法门不可随意对人宣说。

那么，究竟哪些众生适合听闻般若空性呢？主要有两类：一类是较为感性者，他们在听到空性法门时会有热泪盈眶、汗毛竖立等种种感受；另一类是利根者，他们或许没有很明显的外在感应，却能凭借其智慧通过思维万法不自生、不他生、不共生、不无因生等严密的逻辑推理，从而对佛陀与空性法门生起极大的信心。这两类众生皆为般若空性的法器，适合听闻此教义。

这里需要说明的是，并非只有外在感性的人才适合听闻空性，不流泪就不能听。否则在讲般若之前，还要先面试看看是否会哭，这未免太过迂腐。不过确实有不少道友，听闻般若空性后感到无比亲切，内心特别欢喜，这实则是他们前世的大乘种姓已苏醒，这类人正是般若的法器。也有些人完全无法接受般若空

性的教义，正如《前行》中提到的两位比丘¹⁸。佛经中也记载：有一次佛陀在宣讲般若时，其中有五百比丘因无法接受空性的道理当场吐血而中途离开，此类情况确实存在。

因此，在引导众生破除实执的过程中，有些人需借助严密的逻辑推理破除相续中的邪见；有些人则通过学习前行、三殊胜等次第法门，逐步契入空性；还有些人因大乘种姓已苏醒，能够直接领受般若教义，便可通过禅宗或密法直指心性等方式接引。无论如何，尚未获得任何功德的凡夫众生，在听到“一切法皆为空性、无生、了不可得”的般若教义时，若内心数数生起欢喜，则说明其相续中具有大乘的智慧种

18 《大圓滿前行引导文》：“曾经有两位秉持十二头陀行的印度比丘来到阿底峡尊者面前。当尊者宣说人无我时，他们二人满怀欢喜。当讲到法无我时，二人惊恐万分，说道：‘太可怕了，请尊者切莫如此宣讲。’当听到讽诵《心经》之时，二人双手捂着耳朵。尊者十分伤感地说：‘如果没有以慈悲心、菩提心修炼自心，对甚深法义不起诚信，而仅仅依靠护持一分清净戒律是不能获得任何成就的！’往昔佛陀在世时，也有许多具增上慢的比丘听到宣讲甚深空性实义时口吐鲜血而亡并堕入地狱的公案。因此我们应当对甚深正法以及宣讲此法的补特伽罗从内心深处生起胜解、恭敬诚信。倘若因为自己智慧浅薄而实在生不起胜解，那么尽力断除妄加诽谤也格外重要。”

子，这类人无需观察，可直接为之宣讲空性法门。

当然，有些大德在注释中也提到，仅仅依靠听闻而未能真正理解其义的信心也可能会退转；若能通过思维真正了知空性的意义而心生欢喜，此信心更为可靠。无论如何，信心是非常重要的。正如《宝性论》中宣说成为佛子的四种条件时，着重强调了信解大乘佛法的重要性¹⁹。《大乘经庄严论·信解品》中亦如是强调。确实有些人初闻空性时，如米拉日巴尊者听到玛尔巴尊者名号般感到无比亲切，这正说明他们与般若有着甚深的缘分，能信受空性之理。因此，便可直接为其宣讲胜义谛的空性法门。反之，若有人对大乘佛法漠不关心，尤其对空性有恐惧或排斥心理，则需谨慎，否则宣讲后可能无法起到正面作用。因此，在正式进入第六地空性法门的讲解之前，此处明确宣讲了哪些众生适合听闻此法。

19 《宝性论》：“信解胜乘种，慧生佛法母，禅乐胎处悲，乳母佛生子。”

还有一类人，正如《中观四百论》所指出的：“若于佛所说，深事以生疑，可依无相空，而生决定信。”他们起初对佛陀及教法抱有怀疑，却能凭借对空性法门的信受，转而生起对佛与法永不退转的坚定信心。

前些年，北京曾有几位居士，在尚未听闻《前行》《入菩萨行论》等基础教法的情况下，便直接进入《中论》的学习。对此，我不免有所顾虑：倘若他们在理解上产生偏失，误以为佛陀、善恶因果皆不存在，进而忽视世俗层面的善根修习，恐怕很难获得理想的善果。尽管他们对般若法门具足信心，但这样的学修次第，终究略显冒险。这几位居士是先学中观，数年之后才开始修学《入行论》与《前行》。一般而言，更为稳妥的次第应当是：先学《入行论》《前行》等基础法门，于相续中建立三世因果的世间正见，而后再研习《入中论》《中观根本慧论》等论典，以破除对诸法的实执。当然，必要时也可视自身因缘与具

体情况而定。

接下来讲，通过听闻空性法门，既能生起世俗法方面的诸多功德，也能获得胜义谛的般若智慧。

壬二（以生功德之理而劝听）分二：一、生起世俗方便功德之理；二、生起胜义智慧功德之理。

癸一、生起世俗方便功德之理：

**彼器随生诸功德，常能正受住净戒，
勤行布施修悲心，并修安忍为度生，
善根回向大菩提，复能恭敬诸菩萨。**

堪为法器者一旦如理听闻空性法门，必会因通达缘起性空之理而深信因果、断恶行善，随之而生起诸多世俗中的功德。其中包括会以正念受持清净戒律，勤行布施，常修大悲心与安忍，愿将所有善根回向一切众生成就菩提，而且能够恭敬承事诸佛菩萨与大善

知识。

记得在 1986 年，包括去马尔康的寺院以及后来去五台山时，我一直在背诵本论的内容。直至今日，每当读这部论典，我仍能回忆起许多当年的场景，包括哪些颂词是在什么地方背诵的。

本颂是在讲：通过闻思般若空性，能令世俗善根不断增长。正如《菩提心释》中所言：“知此诸法空，依于业与果，稀有更稀有，稀奇更稀奇。”其意是说，若能如实了知空性，便能通达世俗缘起与胜义空性无二无别的甚深义理，进而对因果不虚生起不退转的信解。此时自然会明白“色不异空、空不异色”合情合理，诸法若不是空性，便不可能有缘起缘灭的现象存在。而且，行者了知空性法门的学修并非仅限于一世两世，为了生生世世得闻空性、最终成就佛果，也必定会全力以赴创造持续修持般若空性的因缘。

具体而言，需从六个方面入手修持：

第一，“常能正受住净戒”：若不持戒，未来连人身都难以获得，更不可能有修持空性法门的机缘。因此，为了得闻空性法门，务必以正知正念护持净戒。

第二，“勤行布施”：若没有积累资粮，求法时可能连基本生活资具都难以具足，比如没有路费、住宿费、生活费等，也会障碍闻法。所以，为了得闻空性法门，必须精勤布施以积累福德资粮。

第三，“修悲心”：若舍弃众生，便无法成为大乘种姓，未来也很难再有修持大乘佛法的机缘。因此，若想受持大乘空性法门，必须不舍众生，修持大悲菩提心。

第四，“并修安忍”：若常起嗔恨、不修安忍，很难在团体中与他人共住，不仅会毁坏自身善根，甚至会堕入恶趣，丧失闻法机会。即便转生为人，若因嗔恨恶业而导致诸根不全，恐怕也很难进入僧团，难

以具足闻法因缘。所以，为了得闻空性法门，必须常修安忍。

第五，“为度众生，善根回向大菩提”：若所行持的善法不能如理回向，此功德便会逐渐耗尽，无法持续增长，很难具足生生世世闻法的机缘。因此，为了生生世世得闻空性法门，理应常行善法，并将此功德回向一切众生成就菩提果位。

第六，“复能恭敬诸菩萨”：还需恭敬发了菩提心的菩萨，否则未来很难遇到真正的大乘善知识。声闻、缘觉或凡庸的善知识，都难以圆满宣说空性法门的究竟意趣，因此必须恭敬并依止诸位大乘菩萨。

本颂主要是在讲，一旦有人通过闻思，真正明白了般若空性的意义，则必定会深信世俗中因果不虚的道理，从而断恶行善，令世俗中的善法功德不断增长。此时，他绝不可能执著空无的境界而轻视因果，也不会执著因果实有而背离空性，因为这两种观点都

是错误的。此次学习《入中论》，大家务必了知缘起空性的真实义理，切不可落入断空的误区。如今有一种“狂禅”，连二谛的概念都分不清楚，便肆意宣扬善恶皆不存在，此等言论极为可怕。真正通达缘起性空的高僧大德，必定会如理如法地取舍因果，因为缘起与空性并非脱离，福德资粮与智慧资粮都不可或缺。所以，正确理解空性的教义至关重要。

癸二、生起胜义智慧功德之理：

**善巧深广诸士夫，渐次当得极喜地，
求彼者应闻此道。**

善巧通达甚深空性与广大缘起无二无别的诸位修行人，会经由资粮道、加行道渐次趣入极喜地之果位，欲求证得此境界者，应通过听闻本论而趋入此正道。

前面我们提到，若想通达般若空性，世俗善根必不可少。本颂则进一步阐明，如实了达现空双运之道，是修行不会误入歧途的关键。因此，在长期积累善根、行持善法的过程中，那些真正通达胜义甚深空性与世俗广大缘起的大德们，皆能无碍地圆融二谛之理，绝不会将胜义谛与世俗谛割裂，认为一者殊胜、一者低劣。在从凡夫到圣者的修行历程中，他们始终明了现空双运的真谛，在逐步进入资粮道、加行道时，绝不会落入执著实有或断灭的边见中。待渐次证得极喜地时，便能对“万法不生不灭”的甚深义理，生起更为透彻的了悟。

因此，若能通达世俗显现与胜义空性无二无别的道理，便能次第进入资粮道、加行道，最终证得第一地菩萨的果位。若欲抵达此境，应当依止本论修学。

《自释》中引用了《十地经》的内容，宣说了十种平等法，但无论如何阐释，其核心义理就是我们接下来要讲的无生之理。正如龙猛菩萨在《中论》开篇所

言：“诸法不自生，亦不从他生，不共不因生，是故知无生。”这个颂词很重要，德巴堪布在注释中也引用了。既然诸法不能自生、他生、共生、无因生，便可推知诸法本无生。此处的“无生”，正是空性的核心内涵。

大家平时觉得母亲可以生孩子、种子可以生苗芽、每个人都有自己的生日，“生”的现象似乎处处可见。但实际上，所谓的“生”皆为假立，并非真实存在。若无生，则无住；若无住，则无灭。虽然生、住、灭是有为法的法相，但这些本质上都是虚妄的。修学中观时，并不需要依靠不明其理的盲目信心来强迫自己承认空性，而是要通过理性的智慧详加观察，破除心相续中固有的实执。

当然，最初听到“无生”的道理，可能许多人难以接受，因为明明亲眼见到“生”的现象存在。其实，亲眼所见也未必真实。在如梦如幻的世俗谛中，

唯有虚幻般的缘起生，绝不可能有真实的产生。关于此理，印度、藏地皆有非常尖锐的理证，中观应成派与自续派也各有不同的论证方式。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中对此理阐释得特别精彩，学过这部论典或《中论》的人应该都有所了解。而《入中论》主要是通过破四生的方式抉择万法空性，未曾听闻过此理的人需要做好心理准备。接下来的内容，会不断打破我们固有的思维方式与实执。

此前我曾提及，许多唯物论者主张心识由大脑产生。包括如今不少课本也采纳这一观点，因此许多孩童自幼便如此认为。然而这一观点无论是在胜义层面还是世俗层面均难以成立。至于胜义层面的自生、他生之论，我们后续将逐一破斥；而在世俗层面，若想证成此观点的合理性，必须以科学实验为依据——例如“火生烟”“种子生苗芽”之间的能生与所生的关系，可以经过无数次实验的验证。但“大脑产生心识”的说法，至今没有任何科学家能予以证实，他们

自己也承认，对意识与心识的了解还很模糊。比如人在坠入爱河或目睹海边日出时为何会心生欢喜，科学家也无法给出确切答案，只是推测或许是大脑某个部位受到刺激所致。但以“或许”得出的结论，并不能作为真实的依据，只有“一定如此”的定论才合理。所以，不可断言心识由大脑所生。

那么，心识与大脑是否有所关联呢？答案是肯定的，但二者绝非“能生”与“所生”的关系。我顺带提及这些，是因为如今有些人对佛教的甚深义理似懂非懂。之前讲《如意宝藏论》时也提到过，在一段时间中“猿猴进化成人类”的说法，也曾被大多数人认可，但主流观点未必就一定正确。因此，大家也需要认真地思考，这些观点是否有真实可靠的依据。

从下一堂课起，我们将持续讲解无生之理。有些人或许会在反复听闻“无生”的过程中证悟空性，有些人或许会感到困惑：“无生、无生，究竟是什么意思？”无论如何，我们循序渐进即可。

第 11 课

我们继续讲解月称论师所著的《入中论》，接下来将正式抉择第六地菩萨所证悟的空性境界。上一节课，我们讲了关于适合听闻空性的法器，以及听闻空性所产生的诸多功德。

今天，我们开始讲“所说之法”。

辛三（所说之法）分二：一、以理证成立空性；二、说明已成立空性之分类。

壬一（以理证成立空性）分二：一、以理证成立法无我；二、以理证成立人无我。

癸一（以理证成立法无我）分三：一、以理证破

自性生；二、以理证成立仅为缘起之义；三、辨析以理证观察之果。

子一（以理证破自性生）分二：一、于二谛中破四边生；二、遣除如是遮破之诤。

丑一（于二谛中破四边生）分三：一、以无四边生之立宗略说；二、以理证广说；三、以所成之义总结。

中观有共同五大因，分别是观察事物本体的“离一多因”，观察果法的“破有无生因”，观察因果二者的“破四句生因”，统摄因、体、果三者的“大缘起因”，以及观察因法的“金刚屑因”——主要是破四边生。接下来的内容，主要围绕破四边生的推理，阐释万法皆空的甚深义理。佛教中常说“万法皆空”“如梦如幻”，虽然很多人都会这样说，却未必懂得其背后的真实道理；若想明白其中的奥义，便需要深入地学习中观论典。否则，以短暂的人生，若要

学遍十二大函（亦有十六函之说）的般若经典，恐怕难以实现。因此在藏传佛教中，《中观根本慧论》与《入中论》的学习备受推崇，若能潜心修学这些论典，便能契入般若思想的核心要义。

若想认识心的本来面目、通达空性，有三种途径：其一，依靠具证上师的特殊窍诀——如大圆满、大手印、禅宗的直指法等，有些利根者能于当下直见心的本性。历史上，禅宗与密宗以此开悟的大德不胜枚举。

其二，通过修持生起次第与圆满次第，借助风脉明点与清净观的修法，认识心的本性或万法空性的真谛。麦彭仁波切在《时轮金刚大疏》中指出：修习圆满次第，主要依靠心的观想力来悟入万法皆空之理。例如，若有人持续观想被棍棒击打自己的头部，最终也会真切地体会到痛感；又如《大鹏展翅》所记载，龙猛菩萨的一位弟子遵从上师教言，于山洞中观修头

上长角，经过长期修持，头上竟真的长出角来。他向上师请教解决的办法，上师让他观想此角本不存在，最终头上的角又消失无踪。诸如此类，在密宗中有很多前辈大德是通过观修来认识自心的本性。

其三，依靠佛经教证与中观推理相结合的方式，了悟万法皆空的道理。但需要注意的是，若想仅靠圣教认知空性，并没有那么容易，因为圣教的体量庞大且义理深奥。正如前文所述，唯有龙猛菩萨这样的圣者才能无误诠释佛经的教义，而凡夫众生则难以凭借自力通达经教的究竟密义。此外，若要辨别某种观点是不是真正符合圣教，也需要上师的指引。中观的核心在于严谨的逻辑推理，无论有无信仰，皆可凭借自身的观察与分析，趋入万法皆空的真理。

所以，无论是现场听课的人（其实寥寥无几），还是通过音频、视频学习的道友，都要心无旁骛。如果心不专注，整堂课可能会像坐飞机般晕头转向、一头

雾水，尤其是没有任何中观基础的人，学起来会格外吃力。接下来的内容全部围绕“破四边生”展开，与《中观根本慧论》的部分内容相似。

有时候我也在想：到底会不会有人在认真学习？但同时也念及，当初讲《中观根本慧论》时，虽然现场仅有上千人听课，但后来通过音频、视频以及整理的讲记，至今仍有许多人在持续学习，这是非常好的。毕竟，若要亲近一位具相上师或者需要前往寺院才能学习佛法，恐怕许多人这辈子都没有这个机会。因此，能够通过网络学习佛法，便是一种很好的途径。不过，无论是独自学习还是结伴共修，都务必专注认真：对每个科判、每句偈颂都要仔细研读，否则稍有走神，后面的内容便难以理解。比如本论的科判至关重要，若不能清晰把握，便很难真正领会每一个颂词的含义，也无法理清前后的逻辑关联，所以大家务必要下功夫。

大多数人在初学中观论典时，都会觉得晦涩难懂，但反复多看几遍，自然能领会其中的道理。我刚开始学中观时，整体感觉还好，听完便能直接为他人辅导。有些从 1995 年就一直待在学院的老道友说没有听我讲过这部论典，想来我应该是在 1994 年之前分别用藏语、汉语讲过几次。虽然已有三十多年没再讲《入中论》，但如今看来依然很熟悉。今生我们能够值遇如此殊胜的中观论典，非常幸运！因此，每个人都应以难得之心认真对待，怀着这样的态度学习，必定能或多或少契入般若的深意。

寅一、以无四边生之立宗略说：

彼非彼生岂从他，亦非共生宁无因。

任何一法，首先无法从自身生起，其次也不能依他法而生，既不可能由自他共同生起，更绝非无因而生。

《中观根本慧论》明确指出：万法皆为空性，而空性的核心义理，正浓缩在“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”这一颂之中。《华严经》亦云：“一切法无生，一切法无灭，若能如是解，诸佛常现前。”意为谁能真正通达诸法无生无灭的实相，便可常常面见诸佛。由此可见，通达无生无灭的甚深义理意义非凡。

此处的“彼”指果法。“彼非彼生”是说果法绝不可能由自身产生，否则会有无穷生、无义生等过失。“岂从他”：既然自生不合理，果法能否从他法产生呢？答案也是否定的，这一点后面会详细分析。

“亦非共生”：既然自生、他生皆不成立，自他共生自然无从谈起。“宁无因”是反问：果法难道是无因生吗？这种说法更为荒谬，若无因能生果，果法便会随时随地、毫无规律地产生，从而引发诸多过失。

长久以来，世人普遍认为万物皆有最初产生、中

间安住、最终坏灭的过程。然而，若以中观推理进行观察，便会发现所谓的“生”，实则不具有真实的自性。此处需明确的是：中观宗不承许“自性实有”的生，但在世俗谛中承许“如梦如幻”的缘起生。众生真的很可怜：将如幻般的缘起生执为实有，将刹那生灭的相续执为常有，诸如此类的妄念邪见层出不穷。例如，世人皆认为“真实的种子可以产生真实的苗芽”，然而此观点根本经不起观察。

接下来，我们将针对“生、住、灭”展开全面深入的剖析，以此破除自他相续中固有的实执。在学习的过程中，需要大家以最敏锐的智慧，作细致入微的观察。

寅二（以理证广说）分四：一、破自生；二、破他生；三、破共生；四、破无因生。

卯一（破自生）分二：一、以佛护与月称之理破自生；二、以龙树之理破自生。

辰一（以佛护与月称之理破自生）分三：一、于胜义中破自生；二、显示在世俗名言中也无自生；三、彼二摄义。

巳一（于胜义中破自生）分二：一、破从与自同性之因中生；二、破因果同一性。

午一（破从与自同性之因中生）分四：一、以生无义而破；二、以生不合理而破；三、以果不得生机而破；四、以种子无穷生而破。

未一、以生无义而破：

彼从彼生无少德。

若承许果法从其自体中产生，那么这样的“生”便毫无功德可言，没有任何意义。

数论外道主张：世俗中的一切法，皆由“自性”在“神我”的观照下变现幻化而生，意即诸法皆从所谓自性中产生，神我仅为见证者，并不参与实际的造

作过程。中观宗在这里破斥以数论外道为主的“自生”观点；随后针对顺世外道的见解，破斥了“无因生”的主张。

不妨以种子生苗芽为例来观察：苗芽的产生究竟属于自生、他生、共生，还是无因生？不少人或许会认为是自生，因为苗芽与种子为同一相续，但这种观点实则站不住脚。数论外道认为，果法在因位时本就存在，只是处于隐而未显的状态，以特殊形式潜藏于因中；一旦因缘具足，果法便会显现出来。对此，《入行论》也有驳斥：若果法真以隐而未显的方式存在于因中，且因果同属一体，那众生的一日三餐岂不是在吃不净粪²⁰？毕竟所有的饭菜最终都会转化为不净粪，此类过失不胜枚举。

若承许苗芽从其自本体中产生，那么请问：种子上是否已有苗芽？若种子上“无苗芽”，即苗芽自身

20 《入行论·智慧品》：“因时若有果，食成吃不净，复应以布值，购穿棉花种。”

尚未存在，那“自己生自己”便无从谈起；若种子上“已有苗芽”，则“自生”不过是一个空洞的概念。因为“生”本是一个从无到有的过程，若果法在因位时已经存在，它的产生便毫无意义。就像杯子若在因位时已存在，那“杯子的产生”便纯属多余。由此可见，若承许实有自生，必然会导致这些过失。这并不是中观宗强加给对方的过失，而是众人不得不承认的客观事实。

未二、以生不合理而破：

生已复生亦非理。

若既承认果法于因位时便已存在，又主张它仍需依靠因缘再次产生，此观点显然无法以正量成立。

既然对方认为果法在因位时就已存在，这就等于承认果法已经产生；若此时仍需再次生成果法，显然

既不合情理，也无法以正量成立。这就如同儿子已经降生，便无需再降生一次，否则会陷入无穷生、无义生的过失之中。

或许有人会提出这样的质疑：“并非如此，一个儿子出生后，还能再生第二个儿子。”对此，我们不妨反问：第二个儿子与母亲是一体还是他体？这一点至关重要。若母亲与儿子为他体，那就不属于自生，而是他生。毕竟所谓的自生，是指由自己产生自己。依照数论外道的主张，果法与因法本为一体，因中已具足果法，在此情况下，果法便无需再次产生；若承认因果二者如同母亲与孩子一般，并非同一体，那么自生的观点也无法成立。

因此，若承认自生，便等同于认可因果一体，那么因存在时果必然存在，此时再主张“生果”便不合情理。前面提及这样的“自生”毫无意义，本颂则进一步阐明“自生”的观点不合理。

接下来讲，如果坚持主张自生之说，则有果法不能产生的过失。

未三、以果不得生机而破：

若计生已复生者，此应不得生芽等。

如果认为已经出生的法仍需再次产生，那么种子便只能不断地生出同类的种子，而不可能产生芽、枝、叶、花、果等形态各异的法。

此处“若计生已复生者”，正是数论外道的核心观点，他们主张因果一体，最初果法（如苗芽）以不明显的方式存在于因（种子）位中，这实则等于承认果法本已存在（即已出生），却又宣称果法需依赖自身之因“再次生起”方能显现。如此一来，便陷入了“已生之法还需依靠自身再次产生”的矛盾之说，显然难以成立。

为何此观点难以成立呢？试想，种子若不毁灭，苗芽便无从萌发；而依“自生”的逻辑，种子只能不断生出同类的种子，因而永远无法衍生苗芽、茎干、枝条、花朵等不同形态的果法。如果对方执意认为种子能生苗芽，不妨追问：苗芽与种子究竟是一体还是他体？若为一体，则苗芽即种子、种子即苗芽，此结论显然荒谬；若为他体，则直接违背了“自生”的观点。这就如同谁也不会认为天授与慈氏两个人是同一本体。简而言之，若认同自生之说，种子就只能生出同类的种子，苗茎枝叶等果法便永远没有产生的机会。

月称论师的这部论典，表面看似文字不多，实则蕴含极为深广的智慧。初学时，或觉其推理晦涩难通；一旦真正契入义理，便会发现其论证逻辑之严密，无懈可击。

接下来讲，若坚持主张自生之说，则有种子无穷

生的过失。

未四、以种子无穷生而破：

尽生死际唯种生。

依对方所承许的“自生”观点，乃至在漫长的生死轮回中，种子将会无穷无尽地出生同类的种子。

若事实果真如此，那么整个世界都将被种子填满，苗芽、枝叶、花果则无从生起。农民耕种庄稼也将毫无意义，毕竟他们播种的最终目的是要享受果实。

诚如《释量论》所云：“无不齐全因，其果何能遮？”其意是说，若生果之因已具足无缺，又怎能阻止果法产生呢？同理，若种子由自生，便会持续不断地生出种子，永远无法结出苗芽和果实。由上述推理可知，数论外道所主张的“自生”，实则是一种

邪见。

或许很多人认为果实是从自身的种子中产生，但这种所谓的“自生”，不过是人们心中虚妄的概念，并非实际意义上的自生。在细致入微的理证面前，实有的自生根本无从立足。《入中论》告诉我们：自性实有的生，在任何地方都找不到。那么万法是否有产生呢？唯有缘起生。实际上，缘起生的本质是虚妄的幻象，绝非对方所承许的自性实有。轮回看似真实，实则不过是缘生缘灭的虚假幻象而已。

本文以严谨的逻辑推理，彻底破除众生相续中的无明实执。我们应当明白，佛教所说的“万法皆空”并非一句空洞口号，而是世间万物最真实的本相。一旦通过推理证得万法无生，“安住”与“毁灭”便无从谈起。具体从破“自生”入手：如承许自生，本颂指出种子将无穷生种子，前一颂则说明苗芽、枝叶、花果等果法永远无法产生。但现实中并非如此，因此

数论外道及世间人所执的自生观点，并不合理。

准确掌握本论的核心要义，理解科判结构至关重要。在藏地，麦彭仁波切的《入中论科判》非常出名，德巴堪布的注释不仅以此科判为主干，而且篇幅不广不略、恰到好处，否则如果太广，有好几本书，讲起来也有点困难；若太略则难以将辨析的思路讲清楚。

接下来是从因果并非一体的角度来破斥自生。首先讲，因果变化则不合理。

午二（破因果同一性）分二：一、若因果同一则不应见不同阶段；二、若见不同阶段则因果非一。

未一（若因果同一则不应见不同阶段）分二：一、因果变化不合理；二、由此应成形状等无异。

申一、因果变化不合理：

云何彼能坏于彼？

如果承许“自生”，那么请问：“作为果法的苗芽如何能毁坏自本体的种子？”

如前所述，若“自生”的观点成立，种子便只能不断地生出同类的种子；若承认种子产生苗芽，则“自生”之说便难以成立。对此，对方辩解道：“虽然我们承许种子可以产生苗芽，但种子与苗芽本为一体，不过是处于不同阶段而已。就像最初微小的种子，在阳光、水分等因缘具足后，则会逐渐长成苗芽，因此承认自生并无过失。”然而这种说法并不合理。若主张因果一体且因灭果生，那么请问：“云何彼能坏于彼？”作为果法的苗芽，如何能毁坏自本体的种子？如果承认同一本体还能自我毁灭，显然荒谬至极。

尽管对方承许种芽一体，但二者的形态、颜色等

截然不同。不妨以甲乙丙丁作比：如果种子为甲，苗芽究竟是甲还是乙？若为甲，则种子与苗芽应毫无差别，但这显然不合常理；若种子为甲、苗芽为乙、茎为丙……各阶段属性不同，便不能称之为“自生”，毕竟种子与苗芽的本质并不相同。若承许自生，二者则不应有任何差异。

或许有人认为二者是同一本体的不同阶段，但严格来说，这种说法根本经不起观察。比如昨天的我与今天的我，结合时间、状态等属性详细观察时，并非真正实有的一体，否则会有许多过失。下面这个科判就指出：如果承认因果一体，那么种子与苗芽的形状、颜色等特征理应完全相同。

申二、由此应成形状等无异：

异于种因芽形显，味力成熟汝应无。

苗芽的形状、颜色皆与作为因的种子截然不同，

就连其味道、功用、成熟条件也各有差别。倘若因果一体、诸法自生，便不应见到种种各异之相。

本颂接着讲，“万法自生、因果一体”的观点，实际上是不合理的。为何说不合理呢？“异于种”的苗芽，在诸多层面与种子存在显著差异，这一点想必无人会否认。那具体差异有哪些呢？比如“形”：苗芽细长的形态，与颗粒状的种子截然不同；“显”即颜色，翠绿的苗芽与种子的色泽大相径庭；“味”指滋味，种子寡淡无味，苗芽却有甜苦等多种口感；“力”即能力或作用，种子和苗芽具有不同的力量和功效；“成熟，”正如注释中提到的阿摩勒果（余甘子果），其种子味涩且苦，若以牛奶等浇灌，最终会变得特别甘甜，种子和苗芽在这方面也有差别。由此可见，因与果在形态、颜色、滋味、能力及成熟条件等方面皆不相同。若认同自生之说，那么种子所具备的特性为何苗芽却不具备？这显然自相矛盾。

以前我们学《入中论》时，佛学院人数很少，生活条件也颇为清苦。那时学院附近有一个叫列维的牧民（另有一家人，已记不清名字），每到夏日正午，列维一家人常会将牦牛赶来挤奶供养僧众。虽然每个人得不到多少，但牛奶的品质很好，大家都会拿着碗去分。辩论时，我们常以此举例：“即便是不识字的列维，也能现量观察到种子与苗芽在味道、形态、颜色、能力等方面的差异……”

总之，若承许因果为一体，那么其颜色、形状等所有特性应完全相同。接下来讲：既然能见到因果存在差异，那么二者必然不是一体。

未二（若见不同阶段则因果非一）分二：一、状态若异则一体不合理；二、若一体则二状态应同见不见。

申一、状态若异则一体不合理：

若舍前性成余性，云何说彼即此性？

如果种子已完全舍弃先前的本体，彻底变成了苗芽的自性，那又为何要说苗芽即种子的本性呢？

对方认为，最初灰色而苦涩的种子，后来虽长成了绿色甘甜的苗芽，却仍属同一相续、同一本体。就像一个人上午穿白色的衣服、下午穿黑色的衣服，但这个人并未改变，可能许多人也持此观点。然而，所谓的同一相续，不过是名言中的假立而已，根本不具备实有的自性。

偈颂讲道：“若舍前性”——若灰色种子的本性已全然舍弃，“成余性”——彻底变成了苗芽的性质，“云何说彼即此性”——那为何还要说苗芽仍是原来种子的本体呢？这显然自相矛盾。因为种子的本体在苗芽阶段已无丝毫留存。种子生芽之理，世间学校的老师也常以瓜子、向日葵为实验对象进行阐述。

实际上，所谓生果的因法，在果法生起之时早已不复存在。

总之，虽然在如梦如幻的世俗中，我们可以假立种子与苗芽为同一相续，但若以中观正理深入推究，因果绝不可能同时存在。若因果同时，因中已有果，则果无需再生；若二者不同时，则因法必须灭尽果法方能生起，这个道理很简单。既然果位之时，种子的自性已全然舍弃，却仍固执地认为苗芽即种子的本性、二者为同一本体，这种观点显然不合理。

接下来讲：若因果一体，则二者应该同时被见到，或者同时不被见到。

申二、若一体则二状态应同见不见：

**若汝种芽此非异，芽应如种不可取，
或一性故种如芽，也应可取故不许。**

如果按照对方的观点，种子与苗芽并非异体，那么到了苗芽阶段，苗芽理应像种子那样不可见到，或者反过来说，因为二者同一本体的缘故，种子也应像苗芽那样清晰可见。可事实显然并非如此，因此不应承许自生的观点。

如果承认苗芽是种子的本性，那我们所见的苗芽应与种子一模一样。可事实并非如此，苗芽的形态、颜色等特征皆与种子截然不同。中观的推理体系极为深细、严谨，尽管初学时可能觉得难懂，但却能激发我们大脑的思辨能力，让思维保持敏锐。否则，有些人年岁渐长的同时，疏于运动与思考，不仅身体会日渐萎缩，心识也会陷入混沌，极易引发阿尔茨海默病（俗称“老年痴呆症”）。

我们继续观察：若种芽实为一体，见与不见便应同步。比如苗芽生长时，既然见不到种子，就该同时见不到苗芽；或者既然能见到苗芽，也应同时见到

种子。再比如土豆的种子不可食用，吃下也难以饱腹，而成熟的土豆却能充饥。若因果一体，那吃土豆就该像吃种子般无法饱腹，或者吃种子就应像吃土豆一样，毕竟二者本质相同，其作用也不应有差别。因此，月称论师明确指出：“故不许”——不应承认自生。

实际上，龙猛菩萨的《中观根本慧论》中也有破自生的内容。后来，佛护与月称二论师在注释中观时，又以敏锐智慧补充了诸多理证。我们可以看到，本颂在科判中属于“以佛护与月称之理破自生”，下文中还会讲到“以龙树之理破自生”。三位圣者全力以赴，共同推翻了自生的观点。

如今许多人常被烦恼困扰，大家不妨也用此理观察一下：烦恼究竟是自生、他生、共生，还是无因生？虽然本论多以无情法为例作辨析，但将这些推理应用于心相续，观察烦恼的因与果之间到底是一体还

是他体，同样能获得清晰认知。现代人往往深陷于各种执著之中，且执著愈深，痛苦愈甚。若能通过学习本论，认识整个世界虚幻的本质，内在的实执之心便会逐渐瓦解、消融，眼前的世界也会变得阳光、吉祥、安宁。

因此，往昔许多上师一方面通过大圆满认知自心，另一方面针对分别念重、邪见深的众生，会教导他们学习《入中论》。因为邪见深重的人虽然不承认三宝，但在真理面前，他们可以通过严谨的逻辑推理来领悟万法皆空的道理。这一真理由佛陀、龙猛菩萨、月称论师及历代高僧大德传承至今，是人类极其珍贵的精神财富。

其实，人类精神世界的贫穷也很可怕。若能明白整个世界如同《盗梦空间》里的深层梦境般虚幻不实，便不会像现在这样为了名闻利养而痛苦不堪。正如往昔有些高僧大德与普通人一同被关在监狱，内心

却毫无痛苦，甚至能快乐地帮助他人；而世间凡夫则极易生起嗔恨，造下恶业。可见，心境高下有别，活法便相去甚远，有人活得通透自在，有人终日困顿煎熬。

当今世界日益复杂，众生的执著也越来越强烈。学习中观之后，虽然我们不一定能立刻放下所有执著，但至少可以开始反思过去错误的认知。哪怕只是对世间万物的真实性产生一丁点怀疑，对今生以及来世都会有极大的帮助。

第 12 课

今天继续讲月称论师所著的《入中论》。我们正在讲解第六地菩萨般若空性的境界，本品主要围绕破四边生的内容展开。

已二、显示在世俗名言中也无自生：

因灭犹见彼果故，世亦不许彼是一。

毕竟只有在因法灭尽之后才能见到果法，因此即便在世俗谛中也无法承许因果一体之说。

按照数论外道的观点，世俗万法皆于胜义“自性”中本具、自显，因果同体，是为“自生”。前面

通过因果二者在形状、颜色、特点等诸多方面并不相同，以及已有之法无需再生等推理进行观察，于胜义中破斥了对方自生的观点。

我们在学习中观时，一定要区分胜义谛与世俗谛的概念。“于胜义中破自生”的意思是说，通过特别细致的观察，在真实义中自生的观点无法成立。而这里“显示在世俗名言中也无自生”则是在说，即便在虚假的世俗层面，无需详细观察的情况下，自生的观点也不合理。佛陀在三转法轮中，对二谛的界定标准略有不同，以前学过《中观根本慧论》和《中观庄严论释》的道友应该都清楚。

虽然世间人普遍认为青稞是从自身的种子而生，但其实真正的自生并不成立。为什么呢？颂词讲到，只有因法灭尽之后才能见到果法的缘故，因此即便在世俗名言中也不能承许因果一体的说法。农民或孩童都知道只有种子灭尽后才能长出苗芽；如果种子毫发

未损，苗芽绝不可能产生。这里需要明确的是，此处的所破是具有自性的一体以及具有自性的自生，包括后面所破的他生也是一样。既然在胜义谛与世俗谛中，承许因果一体的观点都不合理，所以，接下来“彼二摄义”中讲到，自生的观点于二谛中都无法成立。

已三、彼二摄义：

故计诸法从自生，真实世间俱非理。

因此，众生所执著的诸法自生的观点，无论是在胜义谛还是世俗谛都不合理。

由此可见，无论内在还是外在的事物，众生以分别心遍计执著的“自生”观点，在胜义谛、世俗谛的层面审视，皆属谬论。世间虽有“种瓜得瓜、种豆得豆”的说法，但这能否成立“自生”的观点呢？如

果深入观察其因果相续，便会知道世间万法绝不可能“由自己产生自己”，实有自性的产生在任何情境下都无从寻觅。

对此，中观应成派与自续派的见解略有差异：自续派添加二谛的鉴别，胜义中无生、世俗中有生；应成派则不分二谛、不添加胜义的鉴别，直接抉择实相，不承许生的存在，此理在《定解宝灯论》中也有阐释²¹。依月称论师之见，诸法本自了不可得，希望通过此次学习，每个人都能明白万法不可得的道理。

曾有人问我：“您讲经说法四十年，座下可有开悟者？”我觉得开悟者不在少数——无论是堪布、堪姆，还是普通道友，虽然未必证得大圆满那般高深的境界，但只要通过观察真正懂得了万法无生无灭、无有自性之理，这实则便是一种开悟。因此，希望大家都能重视《入中论》的学习。

21 《定解宝灯论》：“自续派论许所破，加成实等之鉴别，然就观察胜义言，加此鉴别有何用？”

而且在学习的过程中，一个人或许很难善始善终，最好是三四人以上结伴共修，如此便不易中途掉队。佛陀的教法中之所以建立僧团，正是因为僧众之间可以互相督促。我最近了解到，很多人都有小的朋友圈，几个人一起学习《前行》《入行论》《金刚经》《中观根本慧论》《因明》等典籍。其实这样的方式非常好：既不违法，也不耽误工作，还能按部就班地在未来五年或十年间，圆满多部经论的学习。

在讲《入中论》时，我也祈祷诸佛菩萨：愿所有正在通过视频、音频学习的人都能获得所有的加持、功德与利益。如果必须前往寺院才能闻法修行，可能许多人都难以实现，因此依靠这样便利的条件坚持学习是非常有必要的。以前在佛学院时，大家都比较习惯现场听法，而如今我们需要接纳新的学习形式，确保自己的闻思修行不会中断。

以上是凭借月称论师与佛护论师的观点遮破了自

生，接下来将以龙猛菩萨的推理继续遮破自生。

辰二、以龙树之理破自生：

**若计自生能所生，业与作者皆应一，
非一故勿许自生，以犯广说诸过故。**

如果认为“自生”观点成立，那么能生与所生或者业与作者便应成为一体；然而实际上它们并非一体，因此不应承许自生之说，否则将会招致论典中所讲到的诸多过失。

龙猛菩萨在“中观五论（或六论）”中破斥自生的内容相对简略，而遮破他生的论述则更为详尽。在法称论师与静命论师的论著中，也有一些破自生的推理。本颂讲到，如果承许自生，便等同于承认因果一体。如此一来，世间种种能作与所作、能生与所生、能燃与所燃的因果关系——比如父亲为能生、儿子为

所生，火为能燃、木材为所燃，陶师为能作、陶器为所作，乃至讲法者为能讲、佛法为所讲，若都被视作一体，显然与众生的现量所见相违。《中论》有云：“因果是一者，是事终不然……若因果是一，生及所生一。”又云：“若燃是可燃，作作者则一。”论中反复强调，若能作与所作一体，整个世界的因果规律将陷入混乱，此类过失不胜枚举。所以，依龙猛菩萨之见，绝不能承许自生的观点。

或许有人会心生疑惑：中观宗承许万法无生，这难道不违背现量所见吗？要知道，在虚妄的世俗层面，万事万物的因果安立虽有合理与不合理（因与非因）之别，但中观所抉择的是胜义谛而非世俗谛。于胜义谛中，一切世俗的假相皆不成立，必须彻底破除。有些大德主张，胜义谛中万法的四种生（自生、他生、共生、无因生）皆不合理；破斥四生之后，可承许缘起生。后来其他大德对此观点进行了反驳：若四边生皆不成立，缘起生能否经得起胜义理的观察？实际上，

若详加推究，缘起生也可通过破四边生之理加以驳斥，因此于胜义谛中缘起生亦无法成立。虽然自宗宁玛巴的一些大德也承认缘起生，但这只是在世俗谛中承认如梦如幻的缘起生；若以胜义理深入观察，缘起生同样不具有真实的自性。

有人也许会心生困惑：一会儿说有缘起生，一会儿说无生，究竟是有生还是无生？实际上，若能真正通达大缘起因，便会知道世俗谛的缘起生与胜义谛的无生本质相通，并不矛盾。若以胜义理详加观察，自生、他生、共生、无因生、缘起生皆不成立；而在世俗中唯一承许如梦如幻的缘起生。我们要明白的是，依靠缘起而生的有为法，不过是刹那生灭的虚妄假象，根本经不起胜义理的观察。

既然承许缘起生与无生本质相通，那么世间的因与非因是否会颠倒错乱呢？答案是否定的。虽然缘起法不具有真实的自性，于胜义谛中了不可得，但在世

俗谛层面，未经详细观察时，能生与所生的因果规律并不会错乱，因与非因还是有差别的。

如今，很多科学家认为大脑当中产生心识，然而若以因明推理加以审视，这一结论则无法成立。为何说无法成立呢？其实在佛教中有诸多理论可以破斥，但此处我们以科学界的说法来作说明。比如，加州大学认知科学系的唐纳德·霍夫曼教授，在 2019 年出版的科普著作《眼见非实》中明确指出：人类的一切主观体验——比如茶的苦涩、哈欠的声响、身体压在桌面的压迫感，神经科学虽能追踪到对应的神经信号（如味觉、听觉、触觉通路的电活动），却无法解释这些电信号为何会“转化”为我们所感知的独特体验。虽然不少科学家将大脑比作一位特别聪明的魔术师，认为依靠大脑能“变”出纷繁复杂的意识和种种感受，然而，关于意识究竟如何从大脑中产生、其原理为何等核心问题，至今科学界仍缺乏合理的解释。

我想表达的是：虽然在胜义谛层面，若以中观理论深入观察，因与非因皆无法成立；但在世俗谛中，因与非因仍有差别，唯有心识可以产生心识。比如，众生在轮回中流转：上辈子是饿鬼，这辈子为人，下辈子成旁生，其心识始终相续不断，这在佛教中有着充分的理论支撑。如今许多人受到现有教育的影响，认为科学结论千真万确，心识理应由大脑产生。然而迄今为止，科学家尚未拿出任何确凿的证据来证明这一点，相关的一些资料以后有机会也可以与大家分享。事实上，心识的起源是科学界讨论最热烈的话题之一。现代科学观察显示，大脑内部布满了无数不同的细胞和区域，结构极为复杂。那么，意识究竟是由大脑整体作用产生，还是仅源于部分区域？它与眼识、耳识等感官识有怎样的关联？具体产生于何处？这些问题至今仍无定论。因此，一味地迷信科学，其实也并不理性。

当然，在胜义谛层面，因与非因皆需破除。我

听说不少人正在学习《中论》，依龙猛菩萨的推理，通过观察能作与所作并非一体的方式来破除“自生”应该很简单；但在安立世俗谛的场合，不一定要这般详细观察。关于在世俗名言在如何成立因果的道理，我们后面也会谈到。至此“破自生”的内容就告一段落，不知道大家明白了没有？

接下来，开始遮破“他生”的观点。实际上，此处主要是针对佛教有实宗（有部宗与经部宗）的观点展开破斥，包括后面遮破唯识宗的内容也比较多。

对方依据佛陀在经典中宣讲的六因、四缘而主张他生合理。以眼识缘外境为例：外境即所缘缘，眼识所依赖的心识为因缘，眼根及不起障碍的种种法皆属于增上缘，前一刹那眼识的灭尽，与后一刹那无间生起的眼识为等无间缘。由此可见，眼识见外境需要依赖四种缘。同理，种子生苗芽也需借助这四种缘。这些内容在《俱舍论》《中观根本慧论》的注释中均有

提及，部分内容不太好理解，大家可以结合《自释》深入研读。

综上所述，对方认为一切法依六因四缘而生，因此自生之说并不合理，而他生的观点则应成立。针对这一观点，月称论师首先“以太过而破”，即如果承许他生，难免会有诸多过失。

卯二（破他生）分二：一、总破承许他生；二、别破唯识宗。

辰一（总破承许他生）分二：一、总破承许真实义中有他生；二、别破承许世俗中有自性生。

巳一（总破承许真实义中有他生）分三：一、真实破他生；二、遣除世间相违；三、宣说如是遮破之功德。

午一（真实破他生）分三：一、总破他生；二、别破他生；三、以四边观察果而破。

未一（总破他生）分二：一、以太过而破；二、破所立救答。

申一、以太过而破：

**若谓依他有他生，火焰亦应生黑暗，
又应一切生一切，诸非能生他性同。**

如果认为果法依靠他缘而生，因此他生合理，那么同理可推，火焰也应产生黑暗，又应一切法中可以产生一切，所有非因皆能生果，因为“非因和因”与“果法”之间同为他体关系。

这正是“破他生”最核心理论。我发现有些道友看似明白，实则似懂非懂，并没有真正掌握核心的推理。因此，深入领会原文的真实义理尤为重要。此处所遮破的“他生”，与前文破斥“自生”的观察视角一致，核心都是要破除自性实有的产生。在名言中，我们可以承许父亲与儿子是他体，但这并非严格

意义上的他体。此处所要遮破的是实有的他生，唯有自性实有的两个事物，才能成立真实的他体关系，明白这一点至关重要。

在世俗中，种子与苗芽虽然无法同时存在，仍可称为是互相观待的他体；但若认为二者是自性实有的他体关系，中观宗绝对不予允许。若依对方的观点，自性他体之法能生出果，那火焰理应生出黑暗，可在现实生活中，火焰燃烧之处绝无黑暗存在，否则，太阳或灯光里也能产生黑暗了。如此一来，世间的因果规律便彻底错乱，这显然荒谬至极。

原本唯有种子才能产生苗芽（如麦种生麦芽），此乃因缘生果之理；而非因绝不能生果，比如石头里长不出土豆。可承许他生，则等于承认非因也能生果，因为二者正是他体关系，如此便会导致“一切生一切”的过失。

正如《中观根本慧论》所云：“若因果是异，因

则同非因。”如果承许因与果是完全独立、互不观待的异体，那么“因”与“非因”便毫无差别，甚至连种子与苗芽的同一相续也无法安立，这显然不合理。

若我们不能真正理解推理的思路，便很有可能会感到疑惑：为何承认因果他体，火焰就能产生黑暗？这里的关键在于，对方认为自性他体之法可以生果，如果承许麦种与麦芽是他体，那么稻种与麦芽同样也是他体，如此一来，不仅麦种能生麦芽，稻种也应产生麦芽，对于果法来说，因与非因皆为他体的缘故，应该没有任何差别。

对此，对方辩解道：“就果法麦芽而言，尽管它与麦种、稻种皆为他体，但麦种能够生出麦芽，稻种却无法产生麦芽，所以因与非因之间是存在差别的。”这正如同世人常说的，若基因相同，便可承认为因果关系；若基因不同，则无法成为能生与所生的关系，可见因与非因确有不同。这便是对方的补救

之辞。

申二（破所立救答）分二：一、解答过失；二、驳斥此答。

酉一、解答过失：

**由他所作定谓果，虽他能生亦是因，
从一相续能生生，稻芽非从麦种等。**

对方说：凡是由他法造作而生的法，必定为果；虽为异体，但若能生起他法，也必定是因；果法必定是从同一相续且具备生法能力的因中产生，因此便不会出现稻芽从非一相续的麦种中生起之类的过失。

对方回应道：尽管我们承认因果是他体关系，但绝不会出现“一切生一切”或者“火焰生黑暗”这类过失。为何不会如此呢？因为我们所承许的他体具有其特殊性，必须是能够成立因果关系他体，例如苗

芽只会从自相续的种子中萌发，而非由其他法产生，这与“火焰生黑暗”的比喻截然不同。

实际上，关于“他体”的界定与剖析，《显句论》的前面部分有阐述，在《回诤论》中也有详尽的阐释，若诸位有空不妨深入研读。论中运用了“能立等同所立因”等诸多中观推理，以子之矛攻子之盾的方式，有力驳斥了对方的观点。例如，我们反问对方：你所承许的因果，究竟是具有自性的他体，还是无自性的他体？若对方主张是有自性的他体，那么请问互相观待的两个法如何成立具有自性的他体关系？对方便会哑口无言，无从辩驳。在现实生活中，火焰绝不可能产生黑暗，但若对方坚持他生的观点，便不得不承认火焰也能生出黑暗。

所以，有时候我们还是应该学习一些稍微深一点、难一点的内容，这很重要。尤其是对于那些有一定知识基础的人。如果实在觉得吃力，脑子也转不

动，那就没办法了——不过就算这样，听一听也好，至少能种下一个般若的种子。就像安慧论师，前世转生为鸽子时，因为听闻世亲论师背诵般若经典而种下善根，最终转世成为智慧卓绝的高僧大德。最关键的是，要学会观察——不能只停留在书本上，得自己去思考。比如我们常说一切法无有自性，那就问问自己：“世界上到底有没有自生？有没有他生？自生和他生是什么意思？我是不是认为诸法自生？我是否觉得诸法从他生？”要这样去观察。

如今世间许多教育模式较为固化，老师所讲的道理，学生只需无条件接受、重复即可，还会被老师称赞“很棒”。但西方的教育理念则不同，他们鼓励批判性、创造性的思维，依靠这种独立思考的智慧，最终得出的结论就能成为自己心相续中不退转的定解。

回到本颂，对方是如何解释的呢？他们认为世间的他体关系分为两种：一种是如火焰无法生出黑暗的

他体，另一种则是如种子生苗芽般的他体。而此处所承许的他生，需要满足四个条件，因此不会出现“一切生一切”的过失。

第一个条件“由他所作定谓果”，意即凡是依靠他法作用而生起的法，必定称为果；第二个条件“虽他能生亦是因”，虽是他体，只要具备生起他法的能力，必定称其为因。反之，若某法不具备生果的能力，我们绝不能随随便便认其为因。例如，能称作因的种子，必须具备生起苗芽的能力。第三个条件“从一相续”，虽然承许因果他体，但二者却属同一相续。比如，种子与苗芽，皆属同一相续。第四个条件“能生生”，即我们常说的前因后果，前面的“能生因”可生起后面的果。

对方说：唯有具足这四种条件，才是我们所承许的他生。因此，“稻芽非从麦种等”，我们既没有稻芽从非一相续的麦种产生之过，也无一切生一切的

过失。对方在此明确指出：他们所承许的因果虽为他体，却具有特殊性，必须同属一相续，且满足能生与所生的关系。恰如前面提及的，自己的基因与父母的基因彼此相应，属于同类。

若不了解后续的推理，或许我们也会认为：因果之间确实存在这种具特殊性的他体关系，只要满足上述四个条件，他生便属合理。然而，以胜义理详细观察时，同一相续的因果二者，绝不可能是具有自性的他体关系。

酉二、驳斥此答：

**如甄叔迦麦莲等，不生稻芽不具力，
非一相续非同类，稻种亦非是他故。**

按照对方的观点，甄叔迦、麦子、莲子等植物不能产生稻芽，因其不具有生稻芽的能力，而且它们与稻芽并非一相续、不是同类。同样，对于稻芽来说，

稻种也不能成立为具足四种特征的因，因为是他性之故。

每当读起这些偈颂，三十多年前的往事便会清晰地浮现出来。记得当时学院的经堂还有些破旧，印度的南卓堪布恰好来访，法王如意宝赞叹他阅历深广、德才兼备，便嘱托他为学院的堪布们讲授《入中论》。当年听课的种种情景，诸如提问研讨时的画面，至今仍历历在目，恍若昨日。南卓堪布的拉萨口音较重，虽然是以藏语传法，但有时我们也不是太懂。到了 1990 年之后，我更多的时间用于带领汉族道友学习佛法，藏语的传法便慢慢放下来了。但学习本论时播下的种子已植根于心，每一个偈颂的内容，至今仍印刻在我的脑海中。

接下来开始破斥对方的观点：“如甄叔迦麦莲等”，比如植物中的甄叔迦（又称阿输迦花）、麦子、莲子等。藏文版中此处是青稞而非麦子，二者的差异还

是很大的，或许法尊论师顾虑汉地读者不熟悉青稞，便译作更易懂的麦子，我们在此也沿用了这一译法。

“不生稻芽”，意即这些植物无法生出稻芽；“不具力”，因为它们不具备生稻芽的能力；“非一相续”，是指彼此不属于同一相续，比如麦种与稻子并非一相续；“非同类”，它们与稻子也并非同类。

实际上，同类与一相续的意思相近，但同类的范围更广：比如稻田里的所有稻子皆属同类，但并不是同一相续，每株稻子都有属于自己的一相续；包括世间的所有人，虽然同属人类，但绝不可能是同一相续，每个人都有自己独立的相续。对方认同：甄叔迦、麦子、莲子等无法生出稻子，正是因为它们不具备产生稻子的能力，与稻子既非同一相续，也非同类。

这一点我们也知道：麦种与稻子虽是他体，却不具备产生稻子的能力，二者非一相续、非同类，并

不是能生与所生的关系。而本颂的关键点在于“是他故”，月称论师在此指出，按照对方的观点，稻种也应当不能产生稻芽，因为是他体的缘故，实有的他体则不能具足上述四种特征。对方认为因果二者为自性实有的他体，此观点并不符合正理。

下面还会提到：若要成立为自性实有的他体，二法必须同时存在。若稻种存在时稻芽尚未产生，稻种灭后稻芽才生起，便无法成立他体关系。比如，世间本无石女之子，谁会说自己与石女之子是他体关系呢？虚空本不存在，谁能说自己与虚空是他体呢？一个存在的法与一个不存在的法，如何成为他体？虽然对方主观认为因果是两个自性实有的法，但客观事实是：因存在时果未生，果生起时因已灭，因果永远无法成为他体。而且，自性他体之法也不能安立为同一相续，后文还会以慈氏与近密为喻说明这一点，此理至关重要。

在抉择真理时，推理务必要严密、符合逻辑。对方虽在前面罗列了诸多理由，试图证明他生合理，但最核心的问题是因果究竟是不是他体？若承许因灭果生，他体关系便无从谈起；如果承许前因不灭可以生果，则有因法恒常的过失，以及果法不能产生的过失；若承许因果同时，农民有了种子便无需耕种，这显然都不合理。中观的推理方式确实巧妙，这里讲到的甄叔迦、麦子、莲子虽与稻子为他体，却无法产生稻子，这一点大家都认可，最关键的是，若因果是自性他体，则稻种不能生稻子、母亲不能生儿子、一切因都将不能生果。对方主张能生之因与所生之果是自性实有的他体关系，然而此他体的关系并不能成立，所以他生的观点不合理。

我们不妨深思：例如，麦种只能生出同一相续、同类的麦子，不能产生稻子，正因麦种只具备产生同一相续的能力，而不具备出生与其无关之他法的能力，既然是同一相续，便不能承许为自性实有的他

体。反之，若承认他体，就应如石头与木头般毫无关联，无法成立为一相续和同类。若承许这样的他生，那么因与非因便没有任何区别，必定会有“一切生一切”的过失。

以上关于“总破他生”的内容已讲解完毕，不知道大家明白了没有？若仍有疑惑，待接下来“别破他生”的内容学完，定会恍然大悟。

未二（别破他生）分二：一、破因果前后之他生；二、破因果同时之他生。

申一（破因果前后之他生）分二：一、真实遮破；二、破斥救答。

酉一、真实遮破：

芽种既非同时有，无他云何种是他？

芽从种生终不成，故当弃舍他生宗。

既然种子与苗芽不能同时存在，那么二者的他体关系就不能成立。为何还要说种子是异于苗芽的他体呢？实际上，苗芽从他体种子产生的说法永远不能成立，因此应当舍弃他生的观点。

接下来，我们继续遮破对方承许他生之说。比如慈氏与优婆毘多二人同时存在，二者的他体关系可以成立；然而观察便知，种子存在时，苗芽尚未萌发，苗芽出土时，种子已不复存，因此说“芽种既非同时有”，即苗芽与种子并非同时存在，这是显而易见的事实。既然二者不能同时存在，正如存在的法与不存在的法之间无法成立他体关系一样，稻种与稻芽自然“无他”，不能成立他体关系；若执意坚持因果他体，则必将招致诸多过失。既然二者他体的关系无法成立，“云何种是他”：为何还要坚持种子与苗芽是他体？所以“芽从种生终不成”，承许苗芽是从他体的种子中产生的说法永远不能成立，“故当弃舍他生

宗”，所以诸位理当舍弃这种低劣的他生之说。

世间之中，执著他生者不在少数，下文将进一步对此观点予以遮破。初学中观时，许多人难免困惑：世所共许的这些事物，难道当下就不存在了吗？这样说，岂不是在毁坏名言？然而，中观是立足于甚深境界，以极其客观的智慧洞察万法真相。站在这一高度，实有的见解自然无处容身，不得被彻底遮破。佛教所说的“万法皆空”，绝不是要我们强行观想“不存在、不存在”，关键是要通过智慧进行抉择，从道理上真正通达其中的究竟义。

看起来《入中论》只是薄薄的一本书，但其中字字千钧，每个推理都非常尖锐。若能真正领会其义理，便不得不承认，实有的自生、他生皆不合理。破斥他生的关键，就在于认识到，因与果无法成立为实有的他体，自性他体之法不能安立为能生所生的因果关系，如此也就不可能有所谓“生”的存在。

如同昨天引用过的《华严经》教证，佛陀在诸多经典中都曾宣讲过诸法无生的道理，然而许多人并未真正领悟其甚深义理。倘若学过中观论典，稍微懂得《般若经》的意趣，就能明白众生确实处在迷乱之中，将本是虚妄的一切执为实有。因此通达空性的意义至关重要。根登群佩所著的《龙树密意庄严论》中提到：凡夫人脑海中的每个概念，皆不离实执。譬如“苗芽从种子中产生”，这种见解是人们根深蒂固的执著，正是需要破除的对象。要想打破相续中固有的实执，必须依靠严密的理论才能令人信服。因为若无理论支撑，无始以来的实执心即便不去刻意培养，也会自然而然地生起，从而令我们对各种显现都执著为实有。然而，我们所认为的“真实”，并非客观事实，因此必须予以遮破。

很多时候，虽然我们认为自己的想法是对的，但实际上并不合理，因此需要通过人无我、法无我的观察方式予以破除。学习中观论典对我们断除实执很有

帮助。在日常的起心动念中，我们总认为烦恼、快乐真实存在，外境无比美好，却从未观察过“美”的本质或“烦恼”的本体；一旦静下心来观察便会发现，它们的本体如彩虹般，看似绚丽，实则无有任何实体，不过是众生的心被迷惑了而已。

在众生共业所成的这个世界，万事万物皆为虚妄。有趣的是，现代物理学也提供了佐证：若将原子放大至一座巨型足球场的尺度，其所谓实心且具有质量的原子核，不过如球场中央的一只小蚊子般微不足道。世人所认为的“真实”，不过是虚妄的幻相。科学的这一观点，在一定程度上，与中观“如梦如幻”的见地相契，只是科学家仅对物质层面有所认知，对心识层面的甚深道理，至今尚未了悟。

因此，我们在学习中观的同时，也应看破今世。大家应该明白，当下的起心动念、所作所为皆属虚妄。我们自以为人类智慧超群、富有创造力，实则不

过是活在虚妄的水泡中，只要真正体悟空性的道理，水泡随时可以破灭，但若以假为真执著不放，对个人而言这迷乱的网罟便会异常坚固。通过学习《入中论》，我们应当打破这美丽却虚幻的水泡。

第 13 课

接下来，我们继续学习月称论师所造的《入中论》。目前是在讲解六地菩萨的般若境界。

龙猛菩萨对万法在胜义谛与世俗谛中皆无生的道理，阐释得尤为透彻。我们理当从佛法教义的核心层面，深入思维这一真理。如今大家已得暇满人身，又值遇本师释迦牟尼佛的般若法门，实乃百千万劫难遇的殊胜因缘，务必要加倍珍惜。尽管此刻我们无法如往昔般齐聚一堂共同学习，但缘起的力量不可思议，以这样的方式共修佛法，同样殊胜而可行。

众所周知，当下网络上系统学习佛法的资源，以及一部一部大经大论的讲解为数不多，更多的是一些

简单的开示或教言片段；即便有系统性的讲解，很多也不对外公开，比如国外不少资源都不是免费的，且设有诸多要求。而我们的学习毫无门槛，诸位有福分值遇这样的因缘，理当好好把握。可惜的是，人们往往有这样的习气：如果是价格昂贵或者需要保密的教法，便会千方百计想要获得；若遇到公开且免费的教言，反而觉得无所谓，以这样的心态错过这次学习，实在非常可惜。

从各方面的因缘来看，许多事情皆难预料，此刻能有这样的学习机会，确实弥足珍贵。更何况，哪怕能对空性法门生起一点点的思考，也是摧毁轮回的殊胜正因。圣天论师在《中观四百论》中云：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”其义是说，福德浅薄的人对甚深空性之法连一丝怀疑都不会生起；若有人仅生起“万法可能是无生的、或许是空性的吧”这种合理怀疑，以此为种子也可以逐渐摧毁三有的根本，以后不用再转生轮回。

如今，我们听闻如此殊胜的般若法门也并非易事，但我想只要对大家有利益，便会尽力提供。因此，诸位理当珍惜这样学习善法的因缘。接下来，我们继续以每周一节课的进度学习，我想对大家而言应该不会有太大的压力，但对于我来说，因为诸多因缘的牵绊，能否持续传讲尚有诸多不确定性。但不管怎样，我们都应该努力，希望今年能够圆满本论的学习。若今年未能完成，便待明年，若明年不行，未来再继续尝试。正如《楞严经》的讲解，也是用了五年的光阴才得以圆满，在此期间也经历了各种变故。总之，愿我们共同努力，精进不退转。

酉二（破斥救答）分二：一、回答；二、破斥。

戌一、回答：

**犹如现见秤两头，低昂之时非不等，
所生能生事亦尔。**

对方说：比如我们常见的秤杆两端，一高一低的现象并非在不同的时间出现，同样，能生之因与所生之果的生灭现象也可以同时发生。

此前中观宗讲道：因果无法同时存在，承许二者他体的观点实难成立。对此，对方在这里以比喻作答，试图证成因果可以同时存在。譬如世间的跷跷板或者秤杆的两端：一端下压之际，另一端便随即抬起。此高低的变化并不是在不同的时间发生；同样的道理，所生之果与能生之因的生灭现象，也应可以同时并存。对方提出此类比喻时，我们初听之下也觉得好像很有道理。

时至今日，不少人都持有此类见解，以往世间学校的部分课程中，也曾以向日葵或某些虫类的实验佐证，种子逐渐枯萎的同时苗芽缓缓萌发，仿佛二者在同时发生。虽然在名言层面，可以暂时承许此类不够严谨的说法，但我们一定要明白，名言中一切如幻般

的显现都经不起胜义理论的推敲。

接下来开始驳斥对方的观点。

戌二（破斥）分三：一、立宗；二、理证；三、破认为果无也有生之作用。

亥一、立宗：

设是同时此非有。

即使比喻中秤杆的低昂是同时，但对于意义而言并不存在这种同时性。

对方试图以秤杆的比喻说明因果可以同时存在，然而这一观点实则难以成立。虽然秤杆的两端确实可以同时起落，比如在称量物品时，若物品更重，秤盘端下沉的同时秤尾端便会上翘；若物品较轻，秤盘端上升的同时秤尾端便会下落，这是现实生活中常见的现象。但此秤杆的比喻与因灭果生的情形截然不同：

毕竟秤杆的两端本就同时存在，无需次第显现；而因果却无法同时成立，必须次第生起。

正如前文所分析的：因存在时，果尚未生起；果产生时，因已灭尽。若执意主张因果同时，便会衍生诸多过失。例如，既然因果同时（因中已有果），此果的产生便毫无意义。由此可见，因果同时的情况绝不可能存在。实际上，秤杆两端的高低变化并非真实的因果关系，不过是同一结果的不同表现形式；而决定这一现象的真正原因，是秤盘内物品与秤砣之间重量的对比。

亥二、理证：

**正生趣生故非有，正灭谓有趣于灭，
此二如何与秤同？**

实际上，所谓“正在生”只是处于趋向产生的过程中，属于未来的法，当下并不存在；而所谓“正在

灭”，本质上仍是现在的法，不过是正趋向毁灭。此二者又怎能与同一秤杆的两端相提并论呢？

接下来，我们通过推理展开论证，对方承许的他生之说并不合理。为何不合理呢？因为他们所主张的理由，生灭同时存在的现象本身就站不住脚。首先，从果法的角度来看：“正生趣生”，即果法正在产生、趋向产生，足以说明它尚未生成，因此可得出“故非有”的结论，即它尚未成立，属于未来之法。这就好比有人正趋向拉萨、准备前往拉萨，并不等于他已经抵达拉萨。其次，观察因法：“正灭谓有”，即正在灭的因法其实尚未完全灭尽，当下仍属存在之法，不过是“趣于灭”，即正趋向灭亡而已。此二者，一者“非有”，即尚未产生的未来法，一者“谓有”，即尚未灭尽的现在法。由此可见，对方所举的比喻和意义无法对应。

若未详加观察，我们或许会觉得因果可以同时存

在，比如苗芽萌发之时种子渐次消亡，或者父母生育子女等。虽然，我们可以用分别念这么想，在名言中也可以这样说，但此类想法与表述，并非事物的真实本质。

同一相续的种子与苗芽，是否存在自性的他体关系呢？答案是否定的。毕竟种子存在的时候，苗芽尚未生起，而苗芽生起时，种子已经灭尽，因此，二者无法成立他体关系。若要安立他体关系，至少要满足非一相续的两个法同时存在；而正灭未灭的种子与正生未生的苗芽本是同一相续，根本无法构成他体关系。这就好比谁也不会承认自己与本不存在的石女儿子是他体关系。实际上，无论在任何情况下，具有自性的因果（能生与所生）关系皆无法安立。因此，以秤杆之喻并不能证成因果可以同时存在。

我们通过详细观察万法缘起缘灭的道理便会明白：在名言的假象中，找不到任何一种具有自性的产

生。中观所阐释的空性境界，将彻底颠覆我们日常固有的观念。我们平时认为自生、他生是存在的，你我他、瓶子、柱子是实有的，将脑海中的一切概念执为真实。但实际上，这一切都是虚幻的假象，真正观察时具有自性的本体并不存在，凡夫众生却对此一无所知，将本不真实的法执为实有。

这就好比有位愚笨的孩童，将天边五颜六色的彩虹执为实有，千方百计想要得到它。一旁的老人告诉他：“彩虹只是虚妄的显现，不必徒劳追寻。”可孩童固执地认为眼见为实，不肯听劝，此时老人也无可奈何。

因此，我们应当明白学习中观的重要性。如果能够真正通达此处破斥他生的道理，便可有效地对治实执，这对于自身的修行将会有很大的利益。

亥三、破认为果无也有生之作用：

此生无作亦非理。

如果承许正生之作用可以离开作者而单独存在，也同样不合理。

对方继续辩解说：作为因的种子与作为果的苗芽确实无法同时存在，但种子正灭的作用与苗芽正生的作用可以同时发生。实际上，无论从胜义谛还是世俗谛观察，所谓的“作用”如果脱离了“作者”而单独存在，同样难以成立。唯有“作者”存在，“作者的行为”等方可成立。同理，唯有种子存在，其正灭的作用才能发生。毕竟“正在灭”是种子特有的作用，必须依赖种子而成立。如果果法存在，其“正在生”的作用才可成立。反之，若种子与苗芽这两个“作者”不能同时存在，那么它们生与灭的作用也无法同步发生。毕竟若作者的本体不存在，与其相关的作用、颜色、形状等一切属性皆无从安立。恰如石女儿子本不存在，“石女儿子出生或死亡”的概念自然无

从谈起。

佛教论典常以“石女的儿子”喻指不存在的法。以前曾有藏族老乡观摩出家人辩论“石女儿子是否存在”，他心中大惑不解，还特意找人询问为何出家人如此关心一个女人的孩子。可见即便亲眼所见、亲耳所闻，也可能产生误解。我讲法时也习惯用“石女儿子”“兔角”“龟毛”这些因明、中观论典中常用的比喻。曾有人看到我二十年前讲法时正在输液的视频，突然问我：“昨天见你病得很重，今天好些了吗？”得知是他错把二十多年前的画面当成了昨日之事，我便回答：“今天好了一点。”毕竟诸法如梦如幻，这样回应也无不可，足见我们对时间的认知也会出现偏差。

若有人问：《圣稻秆经》中不是以秤杆作比喻，说明种子灭的同时苗芽产生吗？

其实，佛陀于《稻秆经》中以秤杆为喻，并不

是要建立实有的他生。虽然在世俗层面，“因灭之时果生”的概念与言说可以成立，但其核心义理乃是缘起性空，而非实有存在。通过破四边生的推理进行观察，大家理应明白自性实有的“生”了不可得。龙猛菩萨曾言：“种子灭未灭，皆不生芽故，如说一切生，如幻化而起。”其义为：种子无论灭或未灭，皆不能真实生起苗芽，所以世人们所说的一切产生，不过是如幻般的缘起显现罢了。从真实义的角度来观察，若承许种子与苗芽接触，则二者有融为一体的过失，因此接触而生不合理；若承许不接触，种子又无法对苗芽的产生起到作用，因此不接触而生也不合理。因此，无论如何观察，因果之间都无法成立具有自性的能生所生之关系。

既然种子灭与不灭、与苗芽接不接触皆不能生芽，难道是要承许无因生吗？那也不是，毕竟若无种子便不会有苗芽。那该如何承许才合理呢？大慈大悲的佛陀早已为我们揭示了“诸法因缘生、诸法因缘

灭”的甚深道理。我们一定要明白因果的奥秘：当真正以胜义理观察时，因果同时或非同时，都无法成立具有自性的产生；但这并没有否定世俗层面的因果不虚，在虚妄的现相中，因果不虚是一切显现法的生灭规律；而在真正的实相中，所有的现相皆不存在，现相的生灭规律自然也无从谈起。“万法皆空、因果不空”的说法其实并不合理，因果不空的道理只可以在如梦如幻般的世俗谛中承许。

初学中观时，很多人听到“因果皆空、因与非因毫无差别”的观点，可能内心难以接受甚至生起邪见；但深入学习后便会明白，缘起与性空非但不矛盾，反而唯有这种说法才是最正确的。若承许自性实有的产生，世间的万事万物都将无法安立。

《定解宝灯论》中宣说了定解的重要性，我们通过学习中观论典，对缘起性空的甚深义理生起稳固、不被他夺的定解至关重要。

如今很多人都是飘来飘去的，只喜欢找人打个卦、形式上做个皈依、做一点供养，实际上对佛陀所讲的缘起空性之义毫无了知。不过也有很多人真的很好，尽管背负着工作与家庭的压力，却始终没有放弃闻思修行。我知道有些道友清晨四点起来学习论典，晚上再学一部，连周日也不松懈，非常精进。反而有些出家人，过去与上师道友共处时还算精进，一旦脱离了集体便松懈下来，毫无自觉性可言。有一次我对一位藏族出家人说：“你不能对时间毫无规划，日复一日得过且过。暇满人身如此珍贵，若既不闻思修行，也不做对社会、众生有益之事，每天浑浑噩噩度日，实在不太合理。”

如今我们有幸遇到了如此殊胜的空性法门，应尽力品尝它的“美味”，此后便无需四处寻觅上师。真正了不起的上师必然兼具慈悲与智慧，若只是徒有形象，虽可礼拜、供养、皈依，但我们真正最需要的，就是佛陀最了义的智慧无二之智慧。

申二、破因果同时之他生：

**眼识可有同时因，眼等想等而是他，
已有重生有何用？若谓无彼过已说。**

有部宗承许，作为果法的眼识可以与他体的眼根、想、受等因法同时生起。中观宗对此驳斥道：既然因果已同时成立，那果法的再次产生有何用处？若说果法并未与因法同时成立，那么非同时而他生的过失，前面已经讲过了。

此处所针对的，主要是小乘的有部宗。经部宗主张眼识依对境而生，对境是前一刹那，眼识为后一刹那，二者并非同时。而有部宗的观点则认为，眼识与外境等因法同时存在、同时起作用。对此，我们学《俱舍论》时也分析过。而且，眼识生起的当下，想、受、触、思、作意这五心所会以附属的形式随之生起。我们之前讲解五十一心所时也曾讲过，任何

心和心所都必然伴随其他心所共同生起，其中包括五遍行与五别境；而五别境中的欲、胜解等，有时显现，有时不显现。

基于这一点，有部宗承许“眼识可有同时因，眼等想等而是他。”也就是说，眼识作为果法，可以与他体的眼根、外境、想、受、思等因法同时生起。对于因果同时的观点，我们在学习《俱舍论》《因明》等论典时都觉得极易破斥：若因果同时存在，究竟何者为因、何者为果？而且，若因位时果法存在，则无需再出生果，有种种过失。法尊法师在翻译时，若能在颂词前加上“谓”字，或是明确标注此为对方的观点，也许读者更容易理解。

接下来我们破斥对方的观点：“已有重生有何用”，既然因果已同时存在，那么果法的再次产生又有何意义？这样承许难免会有无义生的过失。“若谓无彼过已说”，如果你说并不是同时产生的，那非同

时而他生的观点前面已经破斥过了。因此我们应当了知：若承许因果二者为他体，能生与所生的因果关系便无法成立；若承认二者互为因果，则绝不可能是同时或他体的关系。

所以，任何一法都不可能成立具有自性的生起，无生之理才符合万法的究竟实相。《华严经》云：“如是观法性，一切如虚空，无生亦无灭，菩萨之所得。”万法在真正的实相中，如虚空般无生无灭，但这并不是凡夫所能感受到的，而是诸佛菩萨各别自证的境界。而因果不虚、缘起缘灭的道理，唯有在现相、名言中才可安立。

以上我们已经破斥了因果同时与非同时的观点，接下来将通过观察四种果法的方式，进一步破斥“他生”的真实性。

未三、以四边观察果而破：

**生他所生能生因，为生有无二俱非，
有何用生无何益，二俱俱非均无用。**

请问：你们所承许的能够产生他体果法的能生之因，究竟生出的是“自性有的果”“自性无的果”“自性亦有亦无的果”，还是“自性非有非无的果”？如果所生是“自性有的果”，那么既然已有何用再生？如果所生是“自性无的果”，那么此产生又有何益处？如果产生的是“自性亦有亦无的果”或者“自性非有非无的果”，由于果法无法成立的缘故，所谓生也毫无用处。

前面我们从观察时间的角度，以他体关系不成立而破斥了他生的观点，本颂则是将视角转向观察果法。首先，我们向对方提出：到底是“自性有的果”“自性无的果”“自性亦有亦无的果”，还是“自性非有非无的果”中的哪一种果法，能够从他体的因法中产生？

如果承许所生为“自性有的果”，既然已经具足，又何须再次产生？如果承许“自性无的果”从因中出生，但以胜义理详细观察时，具有自性的“无”绝不可能变成“有”，任何因缘都无法令“无的果”产生。正如《中论》所云：“若果定有性，因为何所生？若果定无性，因为何所生？”至于亦有亦无、非有非无的果法，其本体本就无法成立，生起之说自然无从谈起。中观推理的观察方式，着实耐人寻味。

从前，有位道友对“破有无生因”情有独钟，每日都爱用此推理与他人辩论。那时的辩论，都是一人立宗、一人破斥，旁观者基本都能听懂，胜负也一目了然，而如今藏传佛教中有一种新的辩论方式，一方是一人或几人端坐，另一方却有十几人，仿佛提前排练过一般，同一时刻齐齐拍手，旁听者也很难听懂大家到底在说什么。

本颂讲到“生他所生能生因”，即能产生他体果

法的能生之因，究竟生出的是“已有之果”“本无之果”“亦有亦无之果”，还是“非有非无之果”？这两句是中观宗向对方发出的问难，下面分别对四种果法的产生进行一一驳斥：

第一种情况：“有何用生？”若果法在因中本已具足，已有之果何必再生？正如前文破斥数论外道时所言，“生已复生亦非理”，即承许果法重复产生的观点不合理。

第二种情况：“无何益”，若果法本无，其本体既不成立，又怎能生起？《中观四百论》云：“若执果先有，造宫舍严具，柱等则唐捐，果先无亦尔。”如果执著果法先前本无，一切造作皆成徒劳。《入行论》亦云：“若法本来无，云何需彼因？纵以亿万因，无不变成有。”本无之法如石女之子，纵具亿万因缘，也无法生起。

第三种情况：“二俱”，亦有亦无之果。有无二

者是完全相违的属性，绝不可能共存于同一本体，世间也找不到任何兼具二者的果法。

第四种情况：“二非”，非有非无之果，在世间同样无法成立。既然如此，承许二俱二非的产生“均无用”，毫无用处。

综上所述，当我们以智慧观察时便会知晓：已有之果无需生，本无之果不能生，亦有亦无、非有非无之果根本不存在。因此，自性他生的观点根本无法成立。

实际上，无论科学家还是其他人士，只要大家愿意公正地来讨论客观事实，那么在中观胜义理证面前，实有之说便难以立足。常会遇到一些学者质疑佛教的因果观与空性见，但要主张万法不空，需要有符合客观事实的依据。仅就“因生何果”这一问题探讨——是生已有之果，还是本无之果？对方便无法找到任何理由证成万法不空。所谓的“真实”，不过是

众生一厢情愿的执念罢了。

不少科学家误将主观臆测当作真理，其所谓的“科学结论”往往与客观事实相左。正如之前讲过的，部分科学工作者认为意识由大脑产生，但此结论即便在世俗名言中也站不住脚。且不说佛教观点，目前科学家也没有确凿的证据证成意识源于大脑，比如由某一部位或某种特殊的细胞中能够产生意识，这种因果关系至今未被证实。若无可靠依据便贸然下此结论，未免不够严谨。

事实上，大脑与心识确有关联，但不能因存在关联就认定二者是能生与所生的因果关系。就好比虽然两人关系要好，却不能强行认定为是父子关系。要想确立因果关系，必须有客观证据作支撑。如果没有可靠的依据，仅凭主观臆测冠以“科学”之名，也未必就是真相。如今许多所谓的“科学观点”缺乏可靠的理论依据，而佛教万法皆空的道理，无论谁质疑，皆

可通过胜义理进行分析，最终在客观事实面前，承许万法不空或自性生的观点，是一定会被破斥的。

至于“意识由大脑产生”的观点，我们可追问：是哪位科学家提出的？其依据何在？比如，大脑不过是约 1.4 公斤的肉球，其中包含诸多神经系统，但意识究竟源于哪个区域、哪种细胞，通过何种转变而产生？至今仍无合理的解释和依据。反观佛教，诸多续部中都有讲到，身与心虽然不是能生与所生的因果关系，却可以相互影响、彼此作用，对此感兴趣的道友也可深入了解。

午二（遣除世间相违）分二：一、陈述世间相违之诤论；二、回答。

未一、陈述世间相违之诤论：

世住自见许为量，此中何用说道理？

他从他生亦世知，故有他生何用理？

对方说：世间人安住于各自的见解，认为所见所闻就是正量；既然是亲眼见证的事实，又何须种种推理来论证？万法从他体的因中产生，是世间大众共同认知的，因此关于他生存在的说法，还需要什么理由来证明呢？

前面我们分析过，因果无法同时存在，而是次第产生的缘故，因此二者无法成立他体关系。此时，对方也拿不出他生成立的理由，于是辩解道，他体的因果关系根本不需要通过复杂的推理来证成，这本就是世间人现量所见的事实。“世住自见许为量”，世间人执著于自身的所见所闻就是真实的正量，认为万事万物都能凭借眼耳鼻舌身的直观感受来判定。“此中何用说道理？”既然现量已经成立，又何必再讨论因果同时或者非同时的抽象道理呢？对方既无法回应因果同时的过失，也无法解答非同时的矛盾之处，便宣称这些问题根本无需讨论。

一般来讲，当现量无法直接感知时，人们总会借助各种比量推理，试图还原一个真相。此处对方说：

“他从他生亦世知”，即他因生果本是世间人人共知的事实，毕竟春种秋收是世人的现量所见，“故有他生何用理？”所以，他因生果的观点根本不需要任何理论依据。有人觉得这话似乎颇有道理，确实人人都说小牛由母牛所生、花朵从种子长出，这种他生的观点似乎并不需要任何理由。

事实上，这种说法不过是人们分别念面前极其粗大的概念而已，并非经得起仔细观察。严格来讲，即便是耕种的农民，也根本不了解种子与果实之间同类相续的真实关系。

月称论师在《六十正理论释》与《入中论自释》中明确指出：普通世间人因无始以来无明的习气很重，若直接宣说胜义中他生不成立，并从理论上证成他体的因果关系不符合客观事实，他们难以接受。因

此需要循序渐进地告诉他们：胜义谛与世俗谛的区别，虽然在世俗谛中可以承许如梦如幻的他生存在，但在胜义谛中绝对没有他生的立足之地。此外，世俗谛又分为假世俗与真世俗，需要明辨哪些是连名言层面也无法成立的假世俗，哪些是名言层面能够成立的真世俗。下面在“回答”这一科判中，将会针对这些观点进行详细的阐释，否则仅用寥寥数语，对方根本无法真正了知其中的义理。

事实上，若想真正学好这部论典，理解每一个科判的意义非常非常重要。它不仅是对每一个颂词的凝练总结，更能对我们把握前后颂词间的内在关联起到很大的帮助。首先来看“以对境有境无倒与颠倒分别略说二谛安立”这一科判，其中提到，对境与有境处于颠倒状态时，呈现的便是世俗现相；而当二者无颠倒时，所显现的则是胜义实相，这正是区分二谛的核心界定标准。接下来的这些偈颂，在各种论典中经常被引用，大家想必都非常熟悉了，所以这里就不必再

详细讲解。

未二（回答）分二：一、世间虽许他生但不违世间之理；二、世俗中无自性成立之他生故不违世间之理。

申一（世间虽许他生但不违世间之理）分三：一、以对境有境无倒与颠倒分别略说二谛安立；二、广说彼等；三、以此故显示世间相违不违背之特点而总结。

酉一、以对境有境无倒与颠倒分别略说二谛安立：

**由于诸法见真妄，故得诸法二种体，
说见真境即真谛，所见虚妄名俗谛。**

由于见者的境界不同，所见到的诸法便有真妄之别，所以诸法的体性被分为“胜义”与“世俗”两种，佛陀曾开示：圣者般若智慧所亲见的实相，即为

胜义谛，而凡夫以分别心所缘的虚妄幻相，则为世俗谛。

接下来，将以区分二谛的方式来为对方阐释空性的义理。事实上，佛陀宣说的八万四千法门，其核心可归摄为两大范畴：一是凡夫众生所感知的世俗谛，二是诸佛菩萨所证悟的胜义谛。本颂云：“由于诸法见真妄”，虽然万法的本性圆融一味，然而因观察者的境界有别，圣者的所见为真正的实相，凡夫则只能见到虚妄的幻相。“故得诸法二种体”，由此便被区分为“胜义”与“世俗”两种体性。“说见真境即真谛”，圣者入根本慧定时，能取所取消于法界，此时所亲证的实相即是真谛，亦名胜义谛、如来藏、第一义等。与此相反，“所见虚妄名俗谛”，凡夫以能取所取二元对立的方式所感知的虚妄幻相，即称为世俗谛。正如《入楞伽经》所云：“有法是俗谛，无法第一义”。

了知世俗谛与胜义谛的概念至关重要。我早年讲解《金刚经》，便是以区分二谛的方式来展开：于凡夫所见的世俗谛中，既有虚妄的显现，也有这些显现所遵循的生灭规律；而在圣者所证悟的胜义谛中，虚妄的显现本身即不成立，其生灭规律更是无从谈起。如此宣讲之后，当时许多人皆对二谛获得了清晰的理解。

因此我们应当明了，在法的本体上并没有自性的真假之分，真假之别源于见者的境界，有些见者能无误了知万法的本性，而有些见者不仅不能如实了知，反而会产生颠倒的认知。由此便分出了圣者的境界为胜义谛，凡夫的境界为世俗谛。这二谛之理涵盖了世间一切清净与不清净的法。

德巴堪布在注释中引用了麦彭仁波切《中观庄严论释》中的一段教言，此段教言非常重要，希望大家都能认真参阅，毕竟在一切所知之中，二谛至关重

要。在二谛当中，世俗谛又可分为真世俗与假世俗，后续我们会展开讲解；胜义谛也有真实胜义与相似胜义之分。此外，依二转法轮与三转法轮的不同安立，胜义谛与世俗谛的概念也存在一些差异，相关的内容实则颇为丰富。因此诸位在学习中观的过程中，一方面应参阅前辈大德们的注解，另一方面也应独立思考每一句讲解、每一个推理背后的真实义理。相信只要大家肯下苦功，一定能把中观学好。

我们此次学习《入中论》，颂词是月称论师的金刚语，科判是依全知麦彭仁波切的智慧所划分的，注解则主要依月称论师的《自释》，并由德巴堪布以通俗易懂的白话文加以阐释。诸如法王如意宝与德巴堪布等前辈大德，都曾多次获得过麦彭仁波切的加持。德巴堪布在注释中赞叹全知麦彭仁波切乃文殊菩萨之化现，并讲到麦彭仁波切以文殊智慧的自在游舞，令堪布解除了与二谛之理相关的诸多法义上的疑惑，对中观见解生起深刻的了悟与认知。对此，堪布以偈颂

方式情不自禁地发出了感叹。

前辈的许多大德，不像如今的有些人只会夸夸其谈，言辞看似华丽，实则未必有真材实料；而前辈大德的每一句话皆价值连城，蕴含着甚深的修行窍诀。通过此次学习，每个人都应该真切地感受到：原来大慈大悲的释迦牟尼佛所宣讲的般若法门如此殊胜，月称论师以简明扼要的语言造论，后世大德们又以无与伦比的智慧，做了种种注解。我常常在想：如何才能让更多的人真正理解《中观根本慧论》《入中论》的甚深义理？为此，我耗费了大量精力翻译了《显句论》与《入中论释》。或许有人觉得德巴堪布的《入中论释》不过两三百页，但真正要翻译这本书绝非易事，从意义到词句皆要再三斟酌、反复校对。今天我自己剃头时忽然想到：人总是如此，哪怕一根头发未剃好，都会觉得不顺眼。同理，我翻译时若出现一个错别字，也会有人指出：“你这译得不行，还有错别字呢。”

为了让大家这次能够学好《入中论》，我特意提前将《入中论释》翻译出来，希望你们能够认真研读。法本后面还有一些相关的修法，虽然只有几页，但还是值得大家反复学习。此生我们能遇到如此殊胜的空性法门，不应仅满足于“我学过《入中论》”，而应真正对万法无生之理生起定解。若能如此，今生便已解决了生死大事，轮回的种子已被摧毁，未来无需再流转三有。这并非我的胡言乱语，而是圣天论师的教言，正如前面所提及的：“薄福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”

总之，大家要知道，在学习中观时，了解关于二谛分类的相关内容至关重要。

〇〇 五部大论相关阅读

戒律：

- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 译作 《事师五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 译作 《沙弥五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 22 | 译作 《大乘斋戒功德》
 - 《大乘斋戒功德》
 - 《斋戒功德相关公案》
- ▶ 索达吉堪布全集 23 | 译作 《赞戒论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 24 | 译作 《三戒论释》
 - 《三戒论释》
 - 《建立三戒一体论》
- ▶ 索达吉堪布全集 1 | 课程 《赞戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 2 | 课程 《沙弥五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 3 | 课程 《三戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 课程 《事师五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 126 | 课程 《三戒论讲解·出家戒》

俱舍：

- ▶ 索达吉堪布全集 26 | 译作 《俱舍论释》

- ▶ 索达吉堪布全集 27 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 5 | 课程
- ▶ 索达吉堪布全集 6 | 课程

- 《智者入门论》
- 《俱舍论讲解》
- 《俱舍问答》

因明：

- ▶ 索达吉堪布全集 28 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 29 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 30 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 31 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 7 | 课程
- ▶ 索达吉堪布全集 8 | 课程
- ▶ 索达吉堪布全集 9 | 课程

- 《解义慧剑论释》
 - 《解义慧剑论释》
 - 《因类学》
- 《量理宝藏论释》
- 《释量论·成量品释》
- 《前世今生论》
- 《解义慧剑讲解》
- 《量理宝藏论讲解》
- 《释量论·成量品讲解》

中观：

- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 32 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 33 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 34 | 译作
- ▶ 索达吉堪布全集 35 | 译作

- 《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
- 《定解宝灯论浅释》
- 《中论释》
- 《中观庄严论释》
- 《中观宝鬘论广释》

- ▶ 索达吉堪布全集 36 | 译作 《中论释·显句论》
- ▶ 索达吉堪布全集 37 | 译作 《入中论释》
- ▶ 索达吉堪布全集 10 | 课程 《中观四百论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 11 | 课程 《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
- ▶ 索达吉堪布全集 12 | 课程 《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
- ▶ 索达吉堪布全集 13 | 课程 《中论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 14 | 课程 《中观庄严论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 15 | 课程 《缘起赞讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 17 | 课程 《中观零散教言讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 课程 《澄清宝珠论讲解（1995 年版）》
- ▶ 索达吉堪布全集 127 | 课程 《入中论讲解》

般若：

- ▶ 索达吉堪布全集 39 | 译作 《现观庄严论释·白莲花之璎珞》
- ▶ 索达吉堪布全集 40 | 译作 《现观庄严论疏·弥勒言教》
- ▶ 索达吉堪布全集 41 | 译作 《现观庄严论略义》
- ▶ 索达吉堪布全集 42 | 译作 《现观庄严论总义》
- ▶ 索达吉堪布全集 18 | 课程 《现观略义讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 19 | 课程 《现观总义讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 课程 《现观庄严论讲解》

